

ספר  
שאלות ותשובות  
**מאבני המקום**

ח"א

כולל קונטרס יודעי בינה

שאלות ותשובות הקרי דין  
ובירורי הלכות בארבעה חלקי שו"ע  
להלכה ולמעשה

כולל קונטרס "יודעי בינה"  
בירור הסוגיות בענין עלות השחר וצאת הכוכבים  
שעות היום ושיעור הילוך המיל ועוד

אשר חנני ה' בחסדיו וברחמיו המרובים ובחמלתו עלי

הצעיר באלפי ישראל

**יצחק ישראלי**

דיין בבית דין צדק ניו יורק

ח"פ ק"ק "שערי ישועה מציון"

לפנים רב ק"ק הספרדים מאנסי והפייב טאונס

וראש ישיבת "באר יצחק"

שנת

"ויקה מאבני המקום וישם" מראשתיו, תשע"ד לפ"ק

**נדפס על נייר שאין בו חילול שבת קודש ח"ו**

**בכל עניני הספר**

**ניתן לפנות לפי הכתובת**

**באריץ: רחוב פיתוחי חותם 4/5 ירושלים**

**2165 E.65<sup>th</sup> St. Brooklyn N.Y. 11234 בניו יורק:**

**TEL. 5165542554**

מפתח קצר

סימן א'	קונטרס ביני שמשני בעניני הזמנים בהלכה . . . . . א
סימן ב'	בהלכות שבת, טיסה בערב שבת . . . . . קסג
סימן ג'	בהלכות חנוכה, המדליק בבית הכנסת אם מברך שוב בביתו . . . ריב
סימן ד'	בהלכות בשר בחלב, הנאה משמן שיש בו חשש בשר בחלב . . רמד
סימן ה'	בהלכות קידושין ופיסול עדים בקידושין . . . . . רסז
סימן ו'	בהלכות קידושין ופיסול עדים בקידושין במקום עיגון . . . . . רעו
סימן ז'	קידושי מומר ודין מקח טעות בקידושין . . . . . שב
סימן ח'	ספיקות בקידושין לענין ירושה . . . . . שמוג
סימן ט'	בהלכות גיטין, כתבו ותנו מפי הכתב . . . . . שפה
סימן י'	בדין התובע הולך אחר הנתבע במורדת . . . . . תלז
סימן י"א	בהלכות שמיטת כספים, המלוה את חברו פחות מל' יום מסוף השמיטה אם שביעית משמטתו . . . . . תמו
סימן י"ב	בהלכות הלואות, בדין גבית בעל חוב מאוחר . . . . . תסח

RABBINICAL COURT  
NEW YORK



בית דין צדק  
צד יזק

180 01 Union Turnpike Hilcrest 1 1365 phone number 718-249-6903

\*\*\*\*\*  
Rabbi Elyahu Ben-Chaim  
Chairman

לידי"נ הגאון הגדול הרב יצחק ישראל.  
עברתי על כמה פסקי הלכות שכתב כת"ר ומאד התפעלתי בגדלות הבקיאיות  
וחריופות ובפרט הלכה ברורה שאין בה דופי  
בימינו רבים הם המחברים ספרים עד אין קץ אבל לזכות לכתוב הלכה למעשה  
בענינים החמורים כדיני א"א ובעית הממורות שאין רבים מוכנים להכנס לעסק  
הזה וכת"ר פתר בעיות חמורות ע"פ הראשונים ואחרונים "משה שפיר קאמרת"  
וירבו כמותו בישראל.  
ואני מברך את הגאון הרב יהי"ר שלא תצא תקלה מתחת ידו

הכותב לכ' הת' והוגי' יא אב תשע"ג





**RABBI Z. N. GOLDBERG**

Abbad Badatz & Bies Horaa'h "Hayashar Vehatov"  
Member Of Supreme Rabbinical Court

**הרב זלמן נחמיה גולדברג**

אב"ד בד"ץ ובית הוראה לדיני ממנות "הישר והטוב"  
חבר בית הדין הרבני הגדול

בי"ה, יום ט"ו תמוז ה'תשפ"ב

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם מופלג בתורה הרי הוא הרה"ג ר' יצחק ישראלי שליט"א דיין בבית דין צדק בעיר ניו יורק ורב בק"ק שערי ישועה מציון ובשבח חיבורו בשם מאבני המקום שבו בירר ענינים רבים לדעת הלכותיהם הן בעניני אור"ח והן בעניני יור"ד והן בעניני אבן העזר אשר נחוצים מאד לדעת אותן הן ללומדים והן לדעת הלכה למעשה והרחיב הן בבקיאאות והן בעיון מעמיק להביא דברים על בורין הנמצאים בראשונים ואחרונים ומפרשי השו"ע

ובודאי ענין גדול להוציא לאור עולם לתועלת הרבים

המאמר מפורסם ב"תעופה ארץ ישראל"  
לשנת תשפ"ב

**Yitzhak Yosef**  
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel  
President of the Great Rabbinical Court



**יצחק יוסף**  
ראשון לציון הרב הראשי לישראל  
נשיא בית הדין הרבני הגדול

בס"ד, ל' חשוון תשע"ד  
4-191/ע"ד

### הסכמה

הובאו לפני גליונות ועלים לתרופה, מספר שו"ת "מאבני המקום", תשובות בענייני אוה"ח ואבה"ע, מעשה ידי אומן, נטע נאמן, צנצנת המן, חכו ממתקים וכולו מחמדים, תהלתו בקהל חסידים, חריף ובקי, משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי יצחק ישראלי שליט"א, דיין בבית דין צדק ניו - יורק, ורב ומורה צדק בק"ק שערי ישועה מציון, וחלק מהתשובות באבן העזר המובאות כאן הם מהפסקים שכתבם ביושבו על מדין.

ובעוברי בין הגליונות ראיתי, שנושא ונותן בדעת ובתבונה, בפלפול ובסברא ישרה, וגמר חיפוש מחיפוש בדברי רבותינו ראשונים ואחרונים כדרכה של תורה, והכל עשה בעטו, עט סופר מהיר, דבר דבור על אופניו.

ויהי רצון חפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר בקרב הימים, ויזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, להגדיל תורה ולהאדירה, ולזכות את הרבים, באורך ימים ושנות חיים, בטוב ובנעימים, ירום ונישא וגבה מאד.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף  
ראשון לציון הרב הראשי לישראל



יוס ו' לסדר "ויקח מאבני המקום" תשע"ד  
לשו"ת מאבני המקום

## ברכת אב

ישמחו השמים ותגל הארץ. אודה ה' מאוד בפני ובתוך רבים אההלנו ומשירי אהודנו. במה אקדם לה' אכף לאלוקי מרום. זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כי גבר עלינו חסדו ועתה זכינו בעה"י לחבור הגדול שו"ת מאבני המקום חלק א' של בני בכורי ידידי ואהובי חביבא דנפשאי וחביבא דלבאי הרה"ג הגדול הדיין המצוין דנחית לעומקא דדינא רבי יצחק ישראלי שליט"א אשר דן בין היתר בדיני אישות החמורים בעמקות גדולה ובבקיאות עצומה גמר חיפוש מחיפוש בדברי רבותינו ראשונים ואחרונים ועד אחרוני דורנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא זכה והתקיים בו הפסוק ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו (תהילים כה-ט).

**אזכרה** ימים מקדם עם לבבי אשיחה עוד בימי חרפי כד הוה בני המחבר טליא ידענא ביה דלהוי גברא רבה, כבר בישיבה קטנה ניכר היה בו כי לגדולות נועד בשקדנותו והתנתקותו מעניני הילדות והנערות, ואף זכה לכתוב אז חידושי תורה רבים (ועוד חזון למועד).

**חובה** קדושה לי לציין שזכה בני המחבר עוד משחר ילדותו לגדול על ברכי שני המאורות הגדולים של דורנו מורנו ורבינו ומאור עינינו גדול העולם הרה"ג רבי עובדיה יוסף זצוק"ל אשר נתבקש לישיבה של מעלה באמצע עריכת חבור זה ועלתה נשמתו הטהורה השמימה והותיר אותנו לאנחות כצאן ללא רועה. ומורנו ורבינו הגאון הגדול היחיד והמיוחד שר התורה והיראה הרה"ג רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל בבחינת הוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם (אבות פ"א ד') אשר היו לו לאות ולמופת ולמורי דרך לכל דרכו בקודש. וכן תפילותיה ודמעותיה ותע' של אמו שתחי' מב"ת כפי שאמרו על רבי יהושע בן חנניה אשרי יולדתו (אבות פ"ב י"א), וכמו שכתב הפלא יועץ (ערך אהבת הבנים והבנות, דף יב) וז"ל, וישפוך נפשו לפני ה' שיהיו בניו בעלי תורה שלימים במדות ודעות

וגם יתענה על זה לפעמים. ע"כ. וכ"כ בערך תורה (דף תרד) וז"ל, צריך להשתדל עליהם מן הבטן ומן ההריון וכו' ולבם למו אב שבשמים יצעק שיתן להם זרע קודש וכו'. ע"כ.

**יישם** המחבר בנפשיה, וזכה שיתקיים בו הפסוק ומדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות (במדבר כא, יח ט). כפי שהגמרא עירובין (נד.) אומרת, אמר רב מתנה מאי דכתיב ומדבר מתנה, אם משים אדם עצמו כמדבר הזה שהכל דשים בו תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ובהמשך מביאה הגמרא פירושו של רבא לרב יוסף רבו אם אדם משים עצמו כמדבר הזה שהכל דשים בו, ופרש"י שאין בו גסות רוח, תורה ניתנה לו במתנה, וכיון שנתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר ומנחליאל במות. ע"כ. וכן הגמרא בנדרים (נה.) הביאה דברים אלו אולם שם הלשון הוא כיון שעושה אדם עצמו כמדבר הזה שהוא "מופקר" לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר ומדבר מתנה וכו'. ופרש"י כמדבר שהוא מופקר לכל, מלמד תורה בחנם לכל. ע"כ.

**הגם** שאיני ראוי ואיני כדאי חשבתי לומר עוד, אם אדם משים עצמו כמדבר הזה שהוא מקום שומם ואין בו שום עיסוק או פעילות, זוכה ללמוד בשקידה ובמסירות כה גדולה, אזי בודאי שיזכה שיתקיים בו ומדבר מתנה וכו'.

**ואכתי** עדיין צריך ביאור שהרי הגמרא במגילה (ו:) אומרת ואמר רבי יצחק אם אמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן, לא יגעתי ומצאתי אל תאמן, יגעתי ומצאתי תאמן, הני מילי בדברי תורה אבל במשא ומתן סיעתא היא מן שמיא, ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי אבל לאוקמי גירסא סיעתא מן שמיא היא. ופרש"י לאוקמי גירסא, שלא תשתכח ממנו. סיעתא מן שמיא, ויש יגע ואינו מוצא.

**ולכאורה** דברי הגמרא צ"ב, דאיך יתקים המימרא יגעתי ומצאתי תאמן, הרי זה רק לחדודי, אבל לאוקמי גרסא, דהיינו לזכור כל הסוגיות על בורין, ואת כל כללי הפסיקה, ודעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים המתירים והאוסרים, ולהכריע את הדין דין אמת, לשם כך בודאי שצריך סיעתא דשמיא. ונלע"ד ליישב זאת על פי הגמרא בעירובין ובנדרים הנ"ל, דאם אדם שם עצמו כמדבר הזה

שהכל דשין בו, וכמדובר הזה שהוא מופקר לכל, אז מקבל ה"מתנה" דהיינו הסייעתא דשמיא ותלמודו מתקיים בידו. וכדברי רבותינו ז"ל על הפסוק "זאת התורה אדם כי ימות באהל", ואמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה. (ברכות סג: ושבת פג: ורמב"ם פ"ג מהל' ת"ת הי"ב). שכן ארחותיו של נותן התורה לעוסקים בה לשמה.

**והשתא** יכולנא למימר האי קרא אם חכם לבך בני ישמח לבי גם אני. ותעלוזנה כליותי בדבר שפתיך מישרים. והנני לברך את בני הרה"ג רבי יצחק ישראל שליט"א שה' יהיה עמו בכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה, ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה, וירחיב ה' גבולו בתלמידים מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא, ויזכה לרוות נחת מביתו ומכל יוצאי חלציו, ויתקיים בו הכתוב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה', ויגדל האיש וילך הלוך וגדול עד כי גדל מאוד (בראשית כו, יב ג). ויתקיים בו הכתוב הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך (בראשית כח, טו). אמן ואמן.

החותם באהבה

ובתפלה לאוקמי שכינתא מעפרא

ולתגלות מלכותו במהרה

**נוריאל ישראלי**

## הקדמה

**מזמור** לתודה, חסדי ה' עולם אשירה, אזמרה לאלהי עליון, אודה ה' מאוד בפתי ובתוך רבים אהללנו, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, תבענה שפתי תהלה כי תלמדני חקיך, הללי נפשי את ה', אהללה ה' בחיי אזמרה לאלהי בעודי, לאלהים הרועה אותי מעודי ועד היום הזה כי גבר עלי חסדו, חסדי ה' כי לא תמו כי לא כלו רחמיו, אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה, אזבחה לעליון תודה, על מזבח הדפוס אעלה נדבה, על כל אשר גמלני ואור פניו כי רצני ומכל צרה וצוקה הושיעני, אודך ה' כי עניתני ותהי לי לישועה, אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה, מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, אשר זוכה אני הקטן כאלפי ישראל לעמוד בפתח הבנין הקטן אשר חנני השם. מאבני המקום לקחתי, להציב מצבה חפצתי, להודות ולהלל, לשבח ולפאר, לגדל ולרומם לאל נורא עלילה, אשר מאור תורתו הראני, במתנת חנם חנני, ובדרך אמת הנחני, ואשר בין ברכי תלמידי חכמים הושיבני מעודי ועד היום הזה, לחזות בנועם פניהם של גדולי הדור, ליצוק מים על ידיהם וללמוד מקצות דרכיהם, להבין ולהשכיל בדרכי ההוראה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, להגדיל תורה ולהאדירה, ובאור תורתו הנחני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. כן יעזרנו על דבר כבוד שמו ויחננו מאתו חכמה בינה ודעת, ויאיר עינינו בתורתו, וייחד לבבנו לאהבה וליראה את שמו, תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח. אמן ואמן.

**כתב** הגר"ח פלאגי בספרו נפש חיים (מערכת ח אות כ), בשם הרב לב אריה, שהמחדש חידושי תורה והמדפיסם שכרו גדול יותר ממקריב קרבנות, וכמו שאמרו (שבת ל ע"א, ומכות י ע"א) כי טוב יום בחצריך מאלף בחרתי, טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה, יותר מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני. ובזמן שבית המקדש קיים אדם מקריב קרבן ומתכפר לו, ועכשיו אדם כותב מה שלמד איזה חידוש ומדפיסו עולה לו במקום קרבן. וע"ש עוד רבות ונצורות בשבח הענין. וכתב בשו"ת מן השמים (סי' לב), בדין כתיבת חידושי תורה בחול המועד, ושאל ע"ז מן השמים, והשיבו לו, אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, ופירשו לו, אלו המחדשים חידושים בהלכה ומעמידים אותה על בירורה, אותם שערים נאהבים אצל המלך הגדול

מלכו של עולם, יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר מצות, וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות חמורות ובפסקים החמורים, נאהב ונחמד לפני המלך העליון, וזהו שאמרו (ברכות ו ב) אגרא דשמעתתא סברא. והדברים והמחשבות ההם הם כמרגליות היקרות בעיניו, ואם על אבידת כסף אחד או שוה כסף התירה התורה לעשות מלאכה בחול המועד, משום דבר האבד, כל שכן שיש לחוס על אבידת המרגליות היקרות ההן לכותבן ולחותמן למען לא יאבדו, והכותב והחותם אותן יקבל עליהן שכר. כל זה פירשו לי ושמנו בפי באמת. ע"כ. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ח יו"ד סוף סימן לו. ועיין בהקדמת הספר יודעי בינה על התורה, להגה"ק רבי אלעזר שפירא בן הגה"ק בעל בני יששכר, שכתב שמי שחננו ה' בינה לחדש חידושי תורה, ולחוקקם עלי ספר במחוקק במשענותם, מקיים בזה מצות כתיבת ספר תורה. ע"ש במה שפלפל בזה. אשר על כן, עם שידעתי מיעוט ערכי, אזרתי כגבר חלצי להעלות על הכתב מחדו"ת שזיכני בהם השי"ת, ולחוקקם עלי ספר להיות זוכה ומזכה לדידי ולדכותי ומינאי הצעיר נמי יתקלס עילאה.

**והנה** קונטרס יודעי בינה העוסק בעניני הזמנים, בעת שהתחלתי לכתבו טרם היו בידי ספר מנחת כהן וקונטרס דבי שמשא להפר"ח, ולאחר שבאו לידי ראיתי שבאיזהו מקומן כבר קדמוני גדולי עולם בדבריהם, ואעפ"כ לא נמנעתי מלהביא מה שכתבתי על סדר לימודי, ואי אפשר לבית המדרש ללא חידוש, ועל הרוב צינתי זאת על אתר, ובזאת ההערה אצא ידי חובה אל איזהו מקומן של שבחים שלא צינתי על אתר. גם באיזהו מקומן נטיתי מדבריהם על פי דברי הראשונים ומה שבינתי מדבריהם לפי מיעוט השגתי, וידעתי גם ידעתי מיעוט ערכי ומה אני בפניהם, אך תורה היא וללמוד אני צריך, ואיני אלא כתלמיד הדן לפניהם בקרקע. וזאת למודעי שחלק מהחיבור הזה כתבתי בהיותי גולה ממקומי והורקתי מכלי אל כלי בעוה"ר וספריי לא היו תחת ידי, גם טרדות הציבור והיחיד עלו השתרגו על צוארי, כי ישאלון מעמדי דבר ה' זו הלכה עצה ותושיה, ולא לפי בני יהודה קשת בשיעורי תורה, ואני יושב וכותב בין גברא לגברא ובין שיעור למשנהו, ואחר עד עתה.

**בשבטי** ישראל אודיע נאמנה, כי בפסקי הדין המובאים בחיבור זה, לא הלך לבי לחרוץ משפט מדעתי, אלא ע"פ גדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים, וברובם נכתבו בדבוק חברים ובפלפול התלמידים, בשיעורי הלכה שמסרתי בפני אברכי הכולל להוראה שבראשותי ובפני החברים המקשיבים לקולי, ולאחר שנועצתי במורי הוראה מובהקים, ובפרט בעניני אישות החמורים. ובגשתי אל הקודש יראה ופחד יבא בי ותאחזני פלצות, ליכנס בעובי הקורה בענינים חמורים אלו, הראויים לגדולי הדור, ואנוכי הקטן שבתלמידים לא הגעתי למדה זו וידעתי גם ידעתי מך ערכי. אך משמיא קא זכו לי ללמוד תורה שנים רבות מפי מו"ר ועט"ר המאור הגדול מאור ישראל, גדול הפוסקים בדורות האחרונים, מרא דארעא ישראל ורשכבה"ג, סבא דמשפטים, המופלא שבסנהדרין, אביר הרועים, הראשון לציון וראש לחכמים, ראש ממשלת התורה ועמוד ההוראה, ממעתיקי השמועה כמשה מפי הגבורה, מרן הגאון האדיר רבי עובדיה יוסף זצוק"ל, וחזק את ידי ואמץ את רוחי לדון ולהורות ע"פ דברי הפוסקים, כפי שהנחיל לנו בספרו יביע אומר שבו גילה כל תעלומה. וסמך את ידו עלי וברכני. וזיכני ה' לחזות בנועם פניו הדומה למלאך השם צבאות, ולהתבונן בקצות דרכיו, חזיתיה לרבי מאיר שמאיר עיני חכמים בהלכה, והיו עיניך רואות את מוריך, ולרבי נהוראי שמנהיר עיני חכמים בהלכה (ע"פ עירובין י"ג ע"ב). שהיה מאיר כזוהר הרקיע, והדברים היוצאים מפי קדשו היו מאירים ושמחים כנתינתן מסיני, כמשה מפי הגבורה, וה' עימו שהלכה כמותו. ואור תורתו הולך מסוף העולם ועד סופו, מן העולם ועד העולם, יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחזה דעת, בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם, כצאת השמש בגבורתו, והעניק חמה בקומתו, ישיש כגבור לרוץ אורח. ועתה בעוה"ר כבו המאורות, ביום המר והנמהר ג' חשון תשע"ד כבה מאור ישראל. ויהי היום חושך ולא יום. כי בא השמש בחצי היום. אראלים ומצוקים אחזו בארון הקודש, נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש. יתומים היינו ואין אב. שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולנו נפלה עטרת ראשנו. גדול כים שברנו. אוי נא לנו כי חטאנו. ויהי רצון לפני שוכן מעונה, דיפרוק ית ענא מפום אריותא, ויפיק ית עמיה מגו גלותא, ויחוס ויחמול עלינו וישלח לנו את משיח צדקנו ויגאלנו גאולה שלימה בב"א.

**גם** זיכני השי"ת ללמוד תורה מפי הגאון הגדול, איש אלוקים קדוש, שר התורה והיראה, עמוד ההוראה, רבינו בן ציון אבא שאול זצוק"ל ולחזות בנועם פניו,



פנים המסבירות בהלכה, וללמוד קצת מקצות דרכיו. גם ביושבי על מדין לפני האב"ד הגאון הגדול מוה"ר רבי אליהו בן חיים שליט"א, בכל פסק ובפרט בעניני אבן העזר הייתי נמלך עמו ונושא ונותן עמו בהלכה והסכימה ידו על ידי. וכאן איתי המקום להביע לו תודתי וברכתי, אשר נהנים אנו ממנו עצה ותושיה, בינה וגבורה, טובה וברכה, ויהי רצון שיאריך ימים על ממלכתו ממלכת התורה עד ביאת גואל צדק בב"א. ואף גם זאת היו הדברים למראה עיניהם של גדולי המורים בדור, והסכימה דעתם הרמה לקרב להלכה ולמעשה, ורק לאחר מכן יצאה הוראה למעשה. וכאן איתי המקום להודות לכל שאר רבותי שלמדתי מהם תורה, חלקם בחיים, זכרה להם ה' לטובה, ותהי משכורתם שלימה מעם השם אלוקי ישראל. כמו כן ברצוני להודות לאותו צדיק הגאון הגדול רבי יעקב יוסף זצוק"ל, בנו של מרן זצוק"ל, שמעת בואי לגולה לפני כחמש עשרה שנה, חזקני ועודדני להבין ולהורות ברבים להלכה ולמעשה, וכה היו דבריו אלי: יש ברוך השם הרבה רבנים באמריקה, יש ראשי ישיבות ויש דרשנים מופלגים היודעים לדרוש דרשות יפות, אבל יש מעט רבנים היודעים ללמד הלכה, כבודו למד אצל אבא הרבה שנים ויודע ללמד הלכה, עליך מוטלת החובה ללמד הלכה! עכ"ד. ואנכי הצעיר הטייתי שכמי לסבול ובמשך שנים רבות אנכי מלמד טור ובית יוסף עם הסוגיות בש"ס והראשונים, ועם השו"ע ונו"כ, לאברכים חשובים ולרבני קהילות, מלבד שיעורי הלכה הנמסרים במספר מקומות, מהם בישיבה הקדושה ישיבת אור ישראל המעטירה במאנסי יע"א. ועיני לשמיא נטלית, יהי רצון מלפני אבינו שבשמים אבינו אב הרחמן חוס ורחם עלינו, ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, והאר עינינו בתורתך, ופתח לבנו בתורתך להבין ולהורות לשעה ולדורות, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ותצילנו מכל מכשול וטעות בהוראה, ושלא נשגה בדבר הלכה, ונזכה לכוין לאמתה של תורה, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. ויהי רצון שיזכני השי"ת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויזכני השי"ת לחבר עוד חיבורים טובים ומועילים ממה שקיבלה נשמתי מהר סיני, ולהוציאם לאור עולם לזכות את הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה אמן ואמן.

**קראתי** לחיבור הזה "מאבני המקום" ע"ד הפסוק "ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וגו' ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה"

(בראשית כ"ח, י"א י"ח), ואמרו במדרש רבה (ס"ח י"א) שהיו י"ב אבנים כנגד י"ב שבטים. ע"ש. ובחיבור הזה לקחתי י"ב אבנים, הלא הם י"ב סימנים, והיו לאבן אחת בחיבור אחד. ואקח את האבן ואשים אותה מצבה לכבוד המקום ברוך הוא, להקריב עליה מנחה, מנחת עני ורש, עולה וחתאה לכפר על נפשי, ותהי לי לישועה. ומהשם אשאלה בתחינה שתהא כל כונתי לשמה, לעשות לפניו נחת רוח דוקא בלי שום פניה. ויהי רצון שיעלה חיבורי זה לרצון לפניו ברוך הוא ריח ניחח אשה לה'. גם שמי רמוז בקרבו כי מאבני ר"ת מאתי אנכי יצחק ב"ר נוריאל. וכמו שכתוב בספרים הקדושים שאדם צריך לרמוז שמו בחיבורו. גם "מאבני המקום" גימטריא "ריח ניחח" ואני תפלה שיהיה חיבורי זה ריח ניחח אשי לה'. גם "מאבני המקום" גימטריא "עלה וזבחים לאלהים" ואני תפלה שיתקבלו ברעוא לפני המקום ברוך הוא. ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל, וימצאו חן לפני כל שוחרי תושיה, ישוטטו הרבים ותרבה הדעת, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים אמן ואמן.

**אזכרה** ימים מקדם כד הוינא טליא וצרות רבות עדו עלי בעוה"ר, ותלי"ת כי לא כלו רחמיו ולא תמו חסדיו ויהי לי לישועה, ה' סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי. ומצוה לפרסומי ניסא, על אותה תאונת דרכים שארעה לי טרם מלאו לי עשרים שנה, וכפסע היה ביני ובין המות, הפח נשבר ואנחנו נמלטנו, שלא כדרך הטבע ויהי לנס ממש. יסור יסרני יה ולמות לא נתנני, פדה בשלום נפשי כי ברבים היו עמדי. ובפרט אבי ואמי ואחיי ואחיותי אשר שמו נפשם בכפם והעתירו להשי"ת בעדי, ויהי השם למשגב לי ואלוהי לצור מחסי. אתה השם תשמרם וכצנה רצון תעטרם, ותן להם כנפשם הטובה מלא טובה וברכה, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, ששים ושמחים בטוב ובנעימים, ותרום נחת דקדושה מכל יו"ח, וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, דור ישרים יבורך אמן ואמן!

**ואני** אברך ולי נאה לברך להוקיר ולהודות להורי היקרים, למר אבי אדוני מורי הרה"ג רבי נוריאל ישראל שליט"א, ראש כולל להוראה בעיה"ק ירושת"ו, אשר שם נפשו בכפו לגדלני לתורה וליר"ש במסירות נפש של ממש, גבור במלחמתה של תורה ארי שבחבורה, ולא נח ולא שקט ולא הניח דבר קטון וגדול כדי לגדלני לתורה ויר"ש. וכן למרת אמי מרת פנינה שתחי' מב"ת, על מסירות נפשה ללא ליאות, ואשר לא חשכה ממני מאומה, וחמין ושמן שסכתני הם שעמדו

לי. ועל אשר גידלוני וטיפחוני וריבוני במסירות נפש של ממש, והושיבוני בין ברכי תלמידי חכמים גדולי הדור ע"ה. וזאת היתה ועודנה כל משאת נפשם, וכמה תפלות וצומות עשו, ודמעות כמים שפכו בצקון לחשם לזכות שכל ביניהם יהיו למודי ה' ת"ח מופלגים בדור. ויהי רצון שימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה, וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, דור ישרים יבורך, גבור בארץ יהיה זרעם, אורך ימים ושנות חיים יוסיפו להם בטוב ובנעימים, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו אמן ואמן.

**וכמו** כן אביע תודתי וברכתי למר חמי ר' דוד רפאל הי"ו, אשר סייע בידי וביד ביתי. ויהי רצון שיזכה לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו. וכן למרת חמתי בינה קלודין ע"ה, אשר עוד בחייה סייעה רבות כדי שאוכל להמשיך לעסוק בתורה. ויהי רצון שזכות התורה תעמוד לה, וילוה אליה השלום ועל משכבה יבא שלום, כמו שנאמר יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו. ונשמתה תהא צרורה בצרור החיים. ותעמוד לגורלה לקץ הימין. נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ.

**ואזכיר** לשבח לתודה ולברכה את רב אחאי ורב חביבאי הרה"ג חו"ב רבי משה ישראלי שליט"א רב ומו"ץ בשכונת גבעת שאול ירושלים עיה"ק, אשר סייע רבות בהגהת חלק חושן משפט והאיר והעיר את הערותיו החשובות בבקיאות ובחריפות. זכרה לו ה' לטובה ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ירום ונשא וגבה מאוד, מתוך נחת ושלוח ובריאות איתנה ונהורא מעליא, ויזכה לראות נחת מכל יו"ח, וכל בניך למודי ה', ת"ח גדולים בתוי"ש, ורב שלום בניך, אורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים אמן ואמן. וכמו כן אבא בתודות ושבח את גיסי היקר עדיו לגדולות הרה"ג ר' משה פרץ שליט"א רב ומו"ץ דמושב ניר עקיבא, אשר סייע בהגהת חלק אבן העזר והעיר את הערותיו החשובות, יישר כוחו וחילו לאורייתא, ויה"ר שירום ונשא וגבה מאוד, ויארץ ימים על ממלכתו להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת ושלוח, וזכה לראות כל בניו גדולים בתוי"ש יחד עם רעייתו אחותי היקרה, ויזכו לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים אמן ואמן. וכמו כן אבא בתודות לידי"ן בן דודי חביבי ליש ולביא חו"ב הגאון רבי יעקב ישראלי שליט"א רב ומו"ץ בעי"ת אלעד, אשר סייע בהגהת חלק אורח חיים והאיר והעיר בחריפות ובקיאות כיד ה' הטובה עליו. אתה ה' תשמרהו וכצנה רצון תעטרהו, וירום ונשא וגבה מאוד, להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת ושלוח השקט ובטח,

וירחיב ה' גבולו בתלמידים טובים והגונים, ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח אמן ואמן.

**וכמו** כן שפתי לא אכלא מלהודות ולברך לכל העוזרים והתומכים שהיו לי לאחיעזר ואחיסמך ברו"ג בחיבורי זה, משלב הכתב יד ועד ההדפסה מריש ועד גמירא, זכרה להם ה' לטובה ולברכה, ויהי רצון שיזכו לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים, כבריאות איתנה ונהורא מעליא, בעושר וכבוד השקט ובטח, יהי שלום בחיליהם שלוה בארמנותיהם, ויזכו לרוות נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, דור ישרים יבורך, עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר, וצדקתם עומדת לעד אמן ואמן.

**ונות** בית תחלק שלל ה"ה רעייתי ועזרתי בחיים מרת רבקה שתחי' מב"ת, שברוב מסירותה וטיפולה בילדים אשר חננו השי"ת ובצרכי הבית זכיתי להגיע הלום, וכן בעבודה אני זוכה להרביץ תורה ברבים להגדיל תורה ולהאדירה, שלי ושלכם שלה! יהי רצון שהקב"ה ימלא משאלות לבה לטובה ולברכה, ונזכה יחדיו לגדל ולחנך את בנינו ובנותינו לתורה וליראת ה' טהורה, ולראות נחת מכל יוצאי חלצינו, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם אמן ואמן!

**ובצאתי** את הקודש אפרוש כפי בתחינה לאל נורא עלילה, שיזכני לישב באהלה של תורה תמיד, שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ויזכני השי"ת ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים כל דברי התורה באהבה, האר עיני בתורתך ודבק ליבי במצותך, וחנני מאתך חכמה בינה ודעת, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ולחדש חידושים טובים וישרים בתורתנו הקדושה לכוין לאמתה של תורה, כה יתן כה יוסיף, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם. ואתה ברחמך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים אמן ואמן!

כ"ד הצעיר באלפי ישראל

יצחק ישראלי

## פתיחה

**ויפגע** במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וישכב במקום ההוא. ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים. ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אותה מצבה ויצק שמן על ראשה. ויקרא שם המקום ההוא בית אל וכו'. והאבן הזאת אשר שמתה מצבה יהיה בית אלהים, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך.

**נראה** בס"ד שעיקר תכלית האדם הוא לבנות מקום להשראת השכינה פה בעולם הזה, וכמו שכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם (סד"ע פ"ו), וזה נעשה על ידי עסק התורה, ועל ידי עבודת התפלה, ועל ידי מצות ומעשים טובים. וכמו שאמרו (אבות א ב) על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. והעולם זה השראת השכינה בבית המקדש הנקרא בית עולמים. והנה בבית המקדש גם מקום המקדש הוא קדוש, כיון שהוא המקום אשר בחר ה', וגם הבנין הבנוי מאבנים, אשר נבנה לשם בית ה', קדוש הוא.

**ועל** דרך זה צריך שתהיה עבודת האדם, לבנותו מקום שיהיה ראוי להשראת השכינה ונבחר על ידי השי"ת, וכו' לבנות בנין מאבנים יקרות להשראת השכינה. והנה בראש ובראשונה צריך שיהיה המקום ראוי להשראת השכינה, בבחינת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך, וזה נעשה על ידי תיקון המדות להיותו עניו ושפל רוח, כמו שכתוב (ישעיה סו ב) ואל זה אביט אל עני ונכה רוח, וכן נאמר (שם נז ו) שוכן עד מרום וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח. והקב"ה בוחר בשפלים ומתרחק מגבהי הלב כדכתיב תועבת ה' כל גבה לב (משלי טז ה), וכתיב גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל (תהילים קא). וכן הוא הענין בשאר המדות בבחינת מה שאמרו חז"ל (אבות פ"ג מ"י) כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, "המקום" דיקא. וכן צריך שיטהר ויתקדש ויהיה ראוי להשראת השכינה. ואחר שהמקום ראוי להשראת השכינה בבחינת בחיר ה', יש לבנות במקום ההוא בנין מאבני קדש, על ידי עסק התורה, ועל ידי עבודת התפלה, ועל ידי קיום המצות ועשות חסד ומעשים טובים, אלה הם אבני בחן, אבני קדש, אבנים שלימות, אבנים יקרות, אבנים טובות ומרגליות, אבני חן, מהם

נבנה בית אלקים בית המקדש, נמצא גם המקום וגם הבנין ראויים להשראת השכינה.

**והנה** יעקב אבינו בחיר האבות המקום והבית שהיה עוסק בהם, היו בבחינת בית עולמים, ובאותה שעה היה זה הבנין הרוחני והנחת היסוד לבית המקדש במקום אשר בחר ה', והבנין היה מאבני המקום, מאבנים קדושות וממקום קדוש, ובכח תורתו ותפלתו והמצות ומעשים טובים שלו, הלא הם אבני המקום על ידם בנה בית אלקים, וכן בזכות אבות ועל ידי י"ב שבטים בנה את החלק הזה שבבנין. והדברים יתבארו לקמן מתוך דברי רבותינו ז"ל.

**איתא** במדרש תנחומא (פרשת ויצא סימן ב), ויצא יעקב, זש"ה (משלי ו כב) "בהתהלך תנחה אותך", זה יעקב שהיה עוסק בתורה כשיצא מבית אביו ולא הניחה, "בשכבך תשמר עליך", אימתי, "ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וישכב במקום ההוא", והיה שוכב והיא היתה משמרתו. ע"כ. נראה ע"ד הדרש דאבני המקום היינו דברי תורה, ואותם דברי תורה שהיה עוסק בהם הן הן היו אבני המקום ששם מראשתיו שהיו למגן ולצנה בעדו. ועל דרך זה יש לפרש "וישם מראשתיו", לפי שיראת ה' היא הנקראת ראשית, ככתוב "ראשית חכמה יראת ה'", והיא ראש לחכמה, נמצאת התורה מראשותיה של היראה.

**ואיתא** בפסיקתא זוטרטא (לקח טוב, בראשית פרשת תולדות - ויצא פרק כח), "ויקח מאבני המקום", וכי לא היה לו ליעקב אבינו כר או כסת או שום דבר לשום מראשתיו, אלא אבן רמז לבניו שעתידין לקבל התורה דכתיב "לוחות אבנים" (שמות לד א). ר' יהודה אומר שנים עשר אבנים לקח, כנגד י"ב שבטים שעתידין לצאת מחלציו, ונהיו אבן אחת, לפי שכולם צדיקים לא היה הפרש ביניהם. ואני אומר "ויקח מאבני המקום", אבן על שום שנאמר משם רועה אבן ישראל (בראשית מט כד). ד"א אבן זכות אב וזכות בן, אברהם ויצחק שזכותם עמדה לו, שנאמר אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק (שם לב י). "וישם מראשתיו", לענין שאמרנו מאבני המקום על שם לוחות אבנים, יבוא מראשתיו, שהתורה נקראת ראשית, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח כב). לענין שאמרנו כנגד אברהם יצחק ויעקב, כי האבות נקראו ראשית, שנאמר "כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה מצאתי אבותיכם" (הושע ט י), ואמתת משמעו של פסוק אינו יוצא מידי פשוטו, כי מאבני המקום שם מראשתיו, כי לא היה עמו לא כר ולא כסת, כי אמרה לו אמו רבקה קום ברח לך אל לבן אחי חרנה (בראשית כז מג),

אבל אעפ"כ ששכב במקום ההוא שכיבה נעימה שכב, כי אין מעצור לה' שלא לתת רכיכות באבן כמו בכר וכסת. וישכב במקום ההוא, ר' יהודה אומר באמת כאן שכב, אבל י"ד שנה שהיה נטמן בבית עבר ומשמש לעבר לא שכב. ע"כ.

**הנה** דורש מאבני המקום רמז ללוחות אבנים דהיינו התורה, וישם מראשתיו היינו התורה שנקראת ראשית כדכתיב ה' קנני ראשית דרכו. וגם ישראל נקראו אבן ועל כן אמרו שם דאבני המקום הוא על שם ישראל שנאמר בהם משם רועה אבן ישראל. וכן אמרו בשמות רבה (פרשת בא פרשה יג) על הפסוק (משלי כז) כובד אבן ונטל החול, אמר הקדוש ברוך הוא כבדתי את ישראל בעולם שנקראו אבן, כמה דתימא משם רועה אבן ישראל. כל הנוגע בהם כנגע בבת עינו. ע"ש. ודרך כבוד נקראו אבן דיקא. והיינו טעמא נראה משום שהיא מורה על חוסן וחוזק, על דרך הכתוב ה' סלעי ומצודתי, ועוד משום שהיא טובה לבנין, ע"ד מ"ש אבנים שלימות תבנה. אכן האבן הזאת יש בה פלא, לפי שהיא גם רכה ונעימה, וזהו שסיים שם בפסיקתא לפרש וישכב במקום ההוא דהיינו שכיבה נעימה, כי אין מעצור לה' שלא לתת רכיכות ונעימות באבן, וזהו שאמר הכתוב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, שאע"פ שהדרך סלולה וחצובה באבן שהיא קשה, בכל זאת היא גם נעימה, דרכיה דרכי נועם. וזהו הענין שהלוחות הגם שהיו עשויים מאבן, כל זמן שדברי תורה חקוקים עליהם, היו קלים ונישאים בידי משה בבחינת ארון נושא את נושאו, וכשפרחו מהם דברי תורה, נעשו כבדים ונשתכרו, שכן כח התורה לרכך ולהנעים את האבן שהיא מלובשת בהם. ואמרו עוד בשמות רבה (פרשת כי תשא פרשה מא) לוחות אבן, בזכות יעקב שנקרא אבן שנאמר משם רועה אבן ישראל, ד"א לוחות אבן, כל מי שאינו משים לחייו כאבן הזו אינו זוכה לתורה. ע"ש. אמור מעתה יעקב נקרא אבן, ושם לחייו כאבן, ולקח מ"אבני" המקום, חדא היא התורה המשולה לאבן, ואידך אלו ישראל שנקראו אבן, וגם זכות אב ובן דהיינו אברהם ויצחק לקח עמו, וישם מראשתיו ששםם ראשית לו, והיינו ששםם ראש ועטרה לו, וכן ראש וראשון לכל עבודתו בקודש, שהם היו כל חייו וכל עבודתו. וכשהיו כל אלו מראשתיו נחה דעתו, וישכב במקום ההוא שכיבה נעימה ורכה.

**גם** ידוע מה שאמרו חז"ל, שאותיות התורה הן בחינת אבנים ובהם ברא הקב"ה כל עולמו. כמו שאמרו בבראשית רבה (פרשה א, א) שבכ"ב אותיות ברא הקב"ה כל עולמו, כמה דתנינן כ"ב אותיות חקקן וחצבן שקלן והמירן צרפן וצר בהם

נפש כל היצור ונפש כל העתיד ליצור. ע"ש. [נוע"ע ס"י פ"ד מט"ז והק' הת' ד"ח ע"א. וע"ע בן איש חי ש"א ריש פרשת יתרו]. ומאבני המקום הללו שהן בחינת אותיות התורה לקח יעקב וישם מראשתיו. וכנגד מה שאמרו שבהם צר נפש כל היצור, אמרו ע"ז בפסיקתא לעיל שהן י"ב שבטים, ונהיו לאבן אחת על שם אבן ישראל. ואולי יש לומר שיעקב שהיה כ"ב דורות מאדם הראשון זכה לקחת כ"ב אותיות דהיינו אבני המקום. או יובן על פי מה שאמרו חז"ל דיעקב מדת התורה ככתוב תתן אמת ליעקב, ועל ידי התעסקותו בתורה תורת אמת זכה לכל כ"ב אותיות התורה, ובאבני המקום הללו בנה מקום להשראת השכינה להיותו בית אלהים.

**ונראה** עוד בס"ד דבית המקדש יש בו שתי בחינות הללו בחינת התורה ובחינת התפלה, וכנגד בחינת התורה היו לוחות הברית הנקראים לוחות אבן, וכן ספר תורה שכתב משה רבינו ע"ה שהיה מונח בקדש הקדשים, וכן מכלי המקדש היו בחינת התורה כנודע מדברי רבותינו ז"ל שגם המנורה היתה כנגד התורה, וכמו שנאמר כי נר מצוה ותורה אור. וכנגד בחינת התפלה היתה עבודת הקרבנות, ומכלי המקדש המזבח היה כנגד התפלה, וכן נקרא בית המקדש בית תפלה וכמו שכתוב כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. ועל דרך זה יש לומר שבכח כ"ב אותיות של עסק התורה הנקראים אבנים נבנה החלק שהוא כנגד התורה, ובכח כ"ב אותיות הנובעים מעבודת התפלה נבנה החלק שהוא כנגד התפלה, ועל דרך זה נאמר על המזבח ואם מזבח אבנים תעשה לי, דהיינו על ידי האותיות הנקראים אבנים היוצאים מן התפלה. ועיין בן איש חי ש"א פרשת יתרו ודו"ק. ויש לומר שכנגד שתי בחינות אלו אמר יעקב אבינו ע"ה שני פסוקים אלו, אכן יש ה' במקום הזה, מה נורא המקום הזה, וכנגד התורה אמר אכן יש ה' במקום הזה, בחינת מה שאמרו (ברכות ח.) אוהב ה' שערי ציון וכו' אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, וכן אמרו (ברכות ו.) שאפילו אחד יושב ועוסק בתורה שכינה עמו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך. וכנגד בחינת התפלה אמר מה נורא המקום הזה, שהתפלה היא בחינת יראה. ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע וכו'.

**ועוד** י"ל ד"המקום" גרים, ולכן אמר הכתוב מאבני "המקום" דיקא. ועל זה אמר יעקב מה נורא "המקום" הזה, המקום דיקא, וזהו המקום שנאמר באברהם ויקם וילך אל "המקום" אשר אמר לו האלהים וכו' וירא את "המקום" מרחוק,



ויקרא שם "המקום" שהוא ה' יראה, כי מחד גיסא מה נורא "המקום", ונתמלא יעקב ביראה שהיא בחינת המקום הזה, ומאידך גיסא אמר אכן יש ה' "במקום" שהוא מדת הרחמים, והמקום הזה מלא נעימות בבחינת ויהי נועם אדני אלהינו עלינו. ועל זה כתיב בתחלת הענין ויפגע ב"מקום" וילן שם, ויקח מאבני "המקום". ועל המקום הזה אמר יעקב אבינו ע"ה "אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים", ולכן קרא למקום הזה "בית אל". ודו"ק.

**והראוני** בזהר רעיא מהימנא (במדבר פרשת פנחס דף רלט עמוד א) דדריש לפסוק וישכב במקום ההוא, אם יש כ"ב אותיות דאורייתא איהי שכיבת עמיה, מאן י"ש חכמה מאין, דבאתר דשכינתא עלאה תמן חכמה תמן, ובגינה אתמר להנחיל אוהבי יש (משלי ח), והיינו ועשה חסד לאלפים לאוהבי (שמות כ), מסטרא דאהבת חסד, וי"ש דאיהי חכמה לימינא, דהכי אוקמוה הרוצה להחכים ידרים, ובגין דא להנחיל אוהבי יש. ע"ש. ושמעתי דדריש למילה "ישכב" י"ש-כ"ב, ואם יש עמו כ"ב אותיות התורה אזי זוכה להשראת השכינה הנקראת י"ש. ואז יש עמו חכמה שנאמר עליה י"ש חכמה מאין, ועל זה נאמר להנחיל אוהבי י"ש. ועוד אמרו שם, תא חזי, ברזין סתימין, במדות דקודשא בריך הוא, ההיא מדה דמשתדלין בה ודכרין בה, עלה אתמר במדה שאדם מודד בה מודדין לו, ושבעין אנפין לאורייתא, והאי איהו בכל המקום אשר אזכיר את שמי, תזכיר את שמי מבעי ליה, אלא בההיא מדה דאזכיר את שמי, בההיא מדה אבא אליך וברכתיך. ע"כ. דיעקב השתדל במדה הזאת הנקראת מקום, כמו שכתוב ויפגע במקום, ויקח מאבני המקום, לכן זכה לוישכ"ב במקום ההוא, כי בכל המקום אשר אזכיר שמי אבא אליך וברכתיך. ועל זה אמר אכן י"ש ה' "במקום" הזה.

**וכן** מבואר בזהר (בראשית פרשת ויצא דף קמו עמוד ב) וכד מטא לבית אל דאיהו ברשו קדישא, מה כתיב ויפגע במקום, מאן מקום, רבי חייא אמר דא הוא מקומו דקאמרן, דכתיב ואל מקומו שואף (זורח הוא שם), וילן שם כי בא השמש, כמה דאת אמר שואף זורח הוא שם, דהא בגין לאנהרא ליה קאתיא. ויקח מאבני המקום, אבני המקום לא כתיב אלא מאבני המקום, אלין אינון אבני יקר מרגלאן טבאן, דאינון תריסר אבנין עלאין, כמה דכתיב שתיים עשרה אבנים, ותחות אלין תריסר, אלף ורבוון אבני פסילן, וכלהו אקרון אבנין, בגין כך מאבני המקום ולא אבני. דא הוא מקום דקאמר וישם מראשתיו, מראשתיו דמאן, אלא מראשתיו דההוא מקום, מאי מראשתיו, אי תימא כמאן דשוי תחות רישיה, לא, אלא

מראשתיו לארבע סטריין דעלמא, תלת אבנין לסטר צפון, ותלת לסטר מערב, ותלת לסטר דרום, ותלת לסטר מזרח, וההוא מקום עלייהו, לאתתקנא בהו, וכדין וישכב במקום ההוא, כיון דאתתקן ערסא שכיב ביה, מאן שכיב ביה, שמשא, ועל דא כתיב ביעקב וישב על המטה, דהא ליה אתחזי ולא לאחרא, ועל דא וישכב במקום ההוא, ובגין כך כתיב וזרח השמש ובא השמש. ע"ש.

**והנה** בגמרא ברכות (כו ע"ב) תניא, יעקב תקן תפלת ערבית, שנאמר ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא לשון תפלה, שנאמר ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי. ע"ש. ועל דרך מה שנתבאר שהמקום הזה הוא בחינת השכינה העליונה, נמצא פירוש הפסוק "ויפגע במקום" שהגיע יעקב עד המקום הזה ששרתה עליו השכינה העליונה, והיה עומד לפני ה' ממש ומתפלל, וזהו שאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים. והנה יעקב בכח התורה שעסק בה ובכח כ"ב אותיותיה שהם אבני המקום, וכך בכח התפלה שהתפלל שם, בנה מקום להשראת השכינה פה בעולם הזה, וכן בכח י"ב שבטי יה הנקראים גם כן מאבני המקום, הכין מקום להשראת השכינה, שהיא שורה עליהם פה בעולם הזה כנגד מחנה שכינה בעולם העליון, ולכן נקראים שבטי יה "מאבני המקום", כי הם אבנים קדושות עליהם שורה המקום ברוך הוא. והכל התחבר לאבן אחת כנגד השכינה וכנגד כנסת ישראל, וכן כנגד התורה הנקראת לוחות אבן, כמו שאמרו קודשא בריך הוא ואורייתא וישאל חד הוא, וזהו שאמר והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אלהים.

**עוד** איתא בזהר (בראשית פרשת ויחי דף רלא ע"א) פתח ר' יוסי ואמר על מה אדניה הטבעו (איוב לח ו), האי קרא קודשא בריך הוא אמר ליה, בגין דכד ברא עלמא לא ברא ליה אלא על סמכין דאינון ז' סמכין דעלמא, כמה דאת אמר (משלי ט) חצבה עמודיה שבעה, ואינון סמכין לא אתיידע על מה קיימין, בגין דאיהו רזא עמיקא סתימא דכל סתימן, ועלמא לא אתברי עד דנטל אבנא חדא, ואיהו אבנא דאתקרי אבן שתיה, ונטל לה קודשא בריך הוא וזרק לה לגו תהומא, ואתנעין מעילא לתתא, ומניה אשתיל עלמא, ואיהו נקודה אמצעיתא דעלמא, ובהאי נקודה קיימא קדש הקדשים, הדא הוא דכתיב או מי ירה אבן פנתה (איוב לח ו), כמה דאת אמר אבן בחן פנת יקרת (ישעיה כח טז), וכתיב אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה (תהלים קיח), ת"ח האי אבן אתברי מאשא ומרוחא וממיא, ואתגליד מכלהו ואתעביד אבנא חדא, וקיימא על תהומי, ולזמנין נבעין מניה מיא ואתמליין תהומי,

והאי אבנא קיימא לאת באמצעייתא דעלמא, והאי איהו אבן דקיים ואשתיל יעקב שתילו וקיומא דעלמא, הדא הוא דכתיב ויקח יעקב אבן וירימה מצבה (בראשית לא מה), והאבן הזאת אשר שמתני מצבה וגו', וכי האי אבן שוי ליה יעקב, והא האי אבן אתברי בקדמיתא כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אלא דשוי לה קיומא דלעילא ותתא, ועל דא אשר שמתני מצבה כתיב, מאי אשר שמתני, דכתיב יהיה בית אלהים, דשוי מדורא דלעילא הכא. ת"ח האי אבן אית עלה שבעה עינים, כמה דאת אמר (זכריה ג') על אבן אחת שבעה עינים, על מה אתקריאת שתייה, חד דמנה אשתיל עלמא, וחד שתייה שת יה דשוי קודשא בריך הוא לה לאתברכא מנה עלמא, בגין דעלמא מנה מתברכא. ע"ש.

**עוד** אמרו שם, והאי אבן דקאמר כלהו מלאכי עלאי וישראל לתתא כלהו אתקפו בהאי אבן, ואיהי סלקא לעילא לאתעטרא גו אבהן ביממא, ובליליא קודשא בריך הוא אתי לאשתעשעא עם צדיקיא בגנתא דעדן, זכאין אינון כל דקיימי בקיומיהו ומשתדלין באורייתא בליליא, בגין דקודשא בריך הוא וכל אינון צדיקיא דבגנתא דעדן שמעי קלייהו דבני נשא אינון דמשתדלי באורייתא כמה דכתיב (שה"ש ח יג) היושבת בגנים וגו'. ת"ח האי אבן איהו אבן טבא, ודא הוא רזא דכתיב (שמות כח) ומלאות בו מלואת אבן ארבעה טורי אבן, ואלין אינון סדרין דאבן טבא, אשלמותא דאבן יקרה, בגין דאית אבן אחרא דכתיב (יחזקאל לו כו) והסירותי את לב האבן וגו', וכתיב ואת רוחי אתן בקרבכם, והאי איהו אבן בחן פנת יקרת, ואוקמוה, ועל רזא דא כתיב (שמות כד יב) לוחות האבן, דאינון לוחות אתגזרו מהכא, ועל דא אקרון על שמיה דהאי אבן, והאי הוא רזא דכתיב משם רועה אבן ישראל, כמה דאתמר. ע"ש.

**עוד** אמרו שם פתח רבי חזקיה ואמר (שמות כח כא) והאבנים תהיין על שמות בני ישראל שתיים עשרה, אלין אבני יקרין עלאין דאתקרון אבני המקום, כמה דאת אמר ויקח מאבני המקום, והא אוקמוה, והאבנים על שמות בני ישראל, כמה דאית י"ב שבטים לתתא, הכי נמי לעילא תריסר שבטין, ואינון תריסר אבנין יקרין, וכתיב (תהלים קכב) ששם עלו שבטים שבטי יה עדות לישראל, דא ישראל רזא דלעילא, וכלהו להודות לשם ה', ועל דא והאבנים תהיין על שמות בני ישראל. ע"ש.

**ואמרו** עוד בזוהר (שמות פרשת פקודי דף רכט עמוד ב) אלין תריסר אבנין קדישין, וכלהו אתעבידו חד אבנא, דכתיב והאבן הזאת אשר שמתני מצבה, וקרי

להו אבן, מאי טעמא, בגין דכלהו תריסר אבנין אתכלילו באבנא חד קדישא עלאה, דאיהי לעילא מנהון, דכתיב והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלהים. ועל דא אוקמוה ברזא דקרא דכתיב (בראשית כט) ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן, דא שכונתא דאקרי אבן בחן אבן ישראל, דמגנדרין לה ואעלין לה בגלותא, וכתיב והשיבו את האבן על פי הבאר למקומה, ועל שמה אקרון כלהו אבנין, וכמה אבנין לאבנין, אית אבנין ואית אבנין, אית אבנין יסודי ביתא, דכתיב (מלכים א ה) ויצו המלך ויסיעו אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית, ואית אבנין עלאין יקירין ואינון תריסר, ואינון ארבע סדרין, תלתא תלתא לכל סדרא לארבע רוחי עלמא, כגוונא דא אינון ארבע דגלים דהוו אזלי במדברא, ואינון תריסר שבטין, תלתא תלתא לכל סטרא לארבע רוחי עלמא, וכלא רזא חדא והא אוקמוה. ע"ש.

**וכן** אמרו בזהר חדש (פרשת ויצא דף מז עמוד א) בשם רבי אלעזר בן עזריה, ההוא אבנא יקירא קדישא דמינה אשתיל עלמא, וההוא אבנא הוה דשוי יעקב רישיה עלה. וכי אבנא דמינה אשתיל כל עלמא והוה רישיה משקעא בתהומא רבה, היך יכיל יעקב לנענעה לה, אלא ההוא אבנא זוייתה משקען בתהומא רבא, ורישיה אתמגוס בבי מקדשא, ועלה קדש קודשין, ושכונתא יקרא עילאה עלה, הה"ד משם רועה אבן ישראל, ושמא קדישא דמלכא עילאה הוה גליף עלה. כד אתא יעקב קרא ההוא שמא קדישא ונסבה מכאן ושויה בההוא אתר דקדש קדשין הוה תמן. ע"ש. הנה מבואר שיעקב היה מתעסק בבנית מקום להשראת השכינה ומניח את היסוד לקדש הקדשים.

**ועוד** אמרו שם בשם רבי אלעזר בן עזריה, ויקח מאבני המקום, אבן אחת מאבני המקום, מאיזה מקום, ממקום הידוע שהוא מקום התהום ששם אבנים ששוחקים מים לכל העולם, הה"ד אבנים שחקו מים (איוב יד), האבן הזאת היתה עיקר לכלם, והיתה עולה עד מקום שהיה שם בית המקדש, ויעקב לא היתה כוונתו על שום אחת מהן אלא עליה, משום דרמיזא ליה רמיזא. מה היא הכל אשתיל מינה כך יעקב כל עלמא אשתיל מניה. באותה שעה ויקח מאבני המקום שהיא עיקר כל העולם וישם מראשתיו, שם בלבו שהיא מראשתיו, דוגמת זה כזו, מיד וישכב במקום ההוא, כלומר נתישבה דעתו באותו מקום. וסימן ידוע לקח אמר זו היא דוגמא שלי, ואם לזו תהיה שום מעלה, בידוע שיהיה לי מעלה, ועל כך שם לבו עליה ונדר נדר, דכתיב והאבן הזאת אשר שמתני מצבה, כלומר אם האבן

הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, מיד וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. נדר המעשר. א"ר זירא הא ודאי שמענא. א"ל על האי אתקרי אבן ישראל כלומר נקראה כך על שמו על שנתן לבו ועיניו עליה. והקב"ה עשה אותה בית עולמים ושם היתה שכינתו. ע"ש.

**והנה** גם מלך המשיח נמשל לאבן כדאיתא בתנחומא (פרשת תרומה סימן ו) בפתרונו של דניאל לחלומו של נבוכדנצר. ואמרו שם, וראה מלך המשיח, שנאמר חזה הוית עד די התגזרת אבן וגו' (דניאל ב לד), אמר ריש לקיש זו מלך המשיח, ומחת לצלמא על רגלוהי, לכל המלכיות שהן נתונות בצלם, ובזכות מה נמשל מלך המשיח באבן, בזכות יעקב, שנאמר משם רועה אבן ישראל, די מטורא אתגזרת אבן, שהוא מכלה את העולם כולו, שנאמר והכה ארץ בשבט פיו (ישעיה יא ד), באותה שעה ישראל יושבין בהשקט ובטח, שנאמר וישבו עליה לבטח (יחזקאל כח כו). וכן בית המקדש נמשל לאבן כדאיתא בתנחומא (פרשת עקב סימן י) ד"א לוחות אבנים, בזכותו של בית המקדש שנאמר הנני יסד בציון אבן (ישעיה כח). וכן משה רבינו נקרא אבן כדאיתא התם, ריש לקיש אמר בזכותו של משה שנקרא אבן שנאמר עד די התגזרת אבן די לא בידין. ע"ש. וע"ע בראשית רבה פרשת ויחי (מט כד). וכיוצא בזה אמרו בזהר (בראשית פרשת תולדות דף קמו ע"ב) ומההוא יומא ולהלאה יקום מלכותא דא על כל שאר מלכו אחרא, כמה דאוקמוה, דכתיב (דניאל ב) תדיק ותספך כל אלין מלכוותא והיא תקום לעלמא, והיינו ההיא אבנא דאתגזרת מן טורא די לא בידין, כמה דאת אמר (בראשית ג) משם רועה אבן ישראל, מאן אבן דא, דא כנסת ישראל, כמה דאת אמר והאבן הזאת אשר שמתי מצבה וגו'. ע"ש. ולכן כתיב ביעקב ויקח מאבני המקום כנגד השכינה וכנגד התורה וכנגד כנסת ישראל וכנגד האבות הקדושים וכנגד ישראל וכנגד השבטים וכנגד משה רבינו וכנגד מלך המשיח שיבא ויתגלה במהרה בימינו וכנגד בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן. וכולן אבן אחת, דקודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא. וזהו שכתוב ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אותה מצבה ויצק שמן על ראשה.

**ויחי** רצון שאזכה שיהיה הבנין הזה "מאבני המקום" בית להשראת השכינה, והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, ויתקיים בנו די מטורא אתגזרת אבן, והנני יסד בציון אבן, וישראל ישכון לבטח. אמן ואמן.



## סימן א'

## פרק א' בענין עלות השחר ושיעור המיל

ביום, תיובתא דעולא תיובתא דרבא. ע"כ. מבואר שזמן עלות השחר תלוי בשיעור הילוך המיל וכן כמה מילין הן מעלות השחר לנץ החמה. ויש בזה כמה אופנים לחשב שיעור המיל, ודבר זה תלוי ג"כ מהו יום של י"ב שעות וכאשר יבואר לקמן בס"ד. עוד מבואר בפשטות שזמן זה הוא יחסי ליום, שלכן אמר רבא שהוא ששית ביום, ורבי יהודה אמר שהוא עשירית ביום, ללמדנו שאין זה זמן קבוע אלא זהו זמן המשתנה ביחס ליום, ומה שאמרו כאן זהו ביום הממוצע שהוא שתיים עשרה שעות יום ושתיים עשרה שעות לילה. ודו"ק.

**והנה** פרש"י וז"ל, כמה מהלך אדם בינוני וביום בינוני דתקופת ניסן ותשרי שהימים והלילות שוין. ע"כ. נראה מדבריו לכאורה שאדם מהלך עשר פרסאות בשתיים עשרה שעות, ולכאורה שתיים עשרה שעות אלו מחשבים מעלות השחר לצאת הכוכבים, שזהו יום של התורה, כדאמרינן בריש ברכות ובריש פסחים. וכן נראה בפשטות ממהלך הסוגיא, וכן נראה מפרש"י דלהלן דזהו יום האמור כאן. ובשיטת רבי יהודה פירש"י וז"ל, רבי יהודה קא חשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת

**א. בגמרא** פסחים דף צ"ג ע"ב מבואר שאדם מהלך ביום עשר פרסאות שהם ארבעים מילין. ובגמרא אמרו דסבר עולא שאדם מהלך ארבעים מילין הללו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, כאשר מתוכם מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, נשארו שלשים מיל מנץ החמה ועד שקיעתה. ולהלן בדף צ"ד ע"א מבואר שכן סבר רבא, [ורבינו חננאל גרס רבה], ואמרו שלפי חשבון זה סומכא דרקיעא אחד משה ביום, דהיינו מהלך השמש מעלות השחר לנץ החמה שהוא חמשה מילין הוי ששית ביום. שכן החשבון חמשה משלשים. וכן מהלך החמה משקיעתה ועד צאת הכוכבים אחד משה ביום. ובגמרא הקשו לשיטה זו, מיתבי רבי יהודה אומר עוביו של רקיע (דהיינו מעלות השחר לנץ החמה, וכן משקיעת החמה לצאת הכוכבים, והוא הנקרא בפי האחרונים "זמן הדמדומים" או "זמן הנשפים"), אחד מעשרה ביום, תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה

ולפי זה בתרתי פליגי גם בזמן עלות השחר וגם בשיעור המיל, דלעולא ורבא ב"ב שעות אדם מהלך שלשים מיל, נמצא שיעור המיל כ"ד דקות, וסבירא להו שחמשה מילין הם מעלות השחר לנץ החמה דהיינו שעתים. ורבי יהודה סבר שב"ב שעות אדם מהלך ל"ב מילין, נמצא שיעור הלוח המיל כ"ב וחצי דקות, וסבירא ליה דארבע מילין הם מעלות השחר לנץ החמה דהיינו תשעים דקות. נמצא לפי מהלך זה למסקנת הסוגיא דאיתותבו רבא ועולא מכח ברייתא דרבי יהודה, שיעור הלוח המיל עשרים ושתיים וחצי דקות, ועלות השחר הוי ארבע מילין שהם שעה ומחצה לפני נץ החמה.

**והנה** רש"י בברכות דף ב' ע"ב ד"ה ומקדמי, כתב וז"ל, דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה, והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו מהלך ה' מילין. ע"כ. ולכאורה צריך עיון דהא בסוגיין מבואר מרש"י דלמסקנא עלות השחר הוי ארבע מילין קודם עלות השחר. ויש ליישב דלעולם ס"ל לרש"י כדפירש בסוגיין דמדינא ארבע מילין הוו, אלא שבמציאות בני אדם מקדימין ה' מילין וכדפירש"י בסוגיין דף צ"ד ע"א ד"ה ורבנן, וז"ל, שרוב בני אדם מהלכין חמשה מילין קודם הנץ החמה ע"י שמשכימין קודם עלות השחר. ע"ש. ולהכי בברכות דקאי בסלקא דעתין דאינהו מחשכי ומקדמי פירש"י דמקדמי בה' מילין. אולם בהשמטות רש"י בברכות שם ע"א (הובא בהגהות וציונים

הכוכבים, מיהו בהא מותבינן לרבא דקתני הכא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ארבעה מילין, דהיינו עובי הרקיע, וכן משקיעתה ועד צאת הכוכבים ארבעה מילין, פשו להו ל"ב מילין מהנץ החמה ועד שקיעה, ותויבתא דרבא ודעולא דאמרי שלשים מילין. עכ"ל. לפי מהלך זה לכולי עלמא שיעור הלוח המיל הוא י"ח דקות, שכן החשבון, י"ב שעות שהם שבע מאות ועשרים דקות לחלק לארבעים מיל הוו י"ח דקות. ובהא פליגי, עולא ורבא ס"ל שעלות השחר הוי חמשה מילין לפני נץ החמה דהיינו שעה ומחצה, ורבי יהודה סבר דארבעה מילין הם מעלות השחר לנץ החמה שהם שעה וחומש. לפי"ז למסקנת הסוגיא אדם מהלך עשר פרסאות ב"ב שעות שהם מעלות השחר לצאת הכוכבים, כאשר מתוכם ארבעה מילין הוו מעלות השחר לנץ החמה, וארבעה מיל משקיעתה לצאת הכוכבים.

**אולם** אין זה מוכרח בדעת רש"י, דאפשר דכונתו "יום בינוני" היינו יום שי"ב שעות יש בו מזריחת השמש לשקיעתה, שזה המציאות בארץ ישראל ביומי ניסן ותשרי, והכי קאמר, כמה מהלך אדם ביום בינוני שהיום של השמש י"ב שעות, עשר פרסאות, דהיינו מעלות השחר לצאת הכוכבים עשר פרסאות, שכן דרך בני אדם לצאת בעלות השחר לדרך וליכנס בצאת הכוכבים, ובי"ב שעות של השמש אדם הולך לשיטת רבא ועולא שלשים מיל, ולשיטת רבי יהודה דברייתא ל"ב מיל.



תפלת השחר דף כ"ו ע"א, משנתנו זו תנא קמא ורבי יהודה תרוויהו ס"ל תפלות כנגד תמידים תקנום וכו', נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה, והיה מעת זריחת השמש עד סוף ארבע שעות כשר להקריבו, שהם ארבע שעות ועוד משעת שחיתתו עד זמן הקרבתו, וזה טעם רבי יהודה וכו' הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מארבע שעות בתמיד של שחר וכו'. ע"כ. הא קמן דארבע שעות מונים מנץ החמה. וכן הוא ברבינו חננאל בברכות דף ט' ע"ב גבי מה שאמרו שזמן קריאת שמע שלש שעות דהו שלש שעות מזריחת השמש. ע"ש. (וע"ע לקמן פרק ד' ופ"ה) וא"כ לפי זה הכא נמי מה שאמרו למסקנא, שמהלך החמה ממזרח למערב הוא כשיעור מהלך אדם ל"ב מיל, היינו ב"ב שעות של השמש, נמצא לשיטה זו הילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות ועלות השחר הוא שעה ומחצה קודם נץ החמה. אע"ג דיש לדחות דשאני יומא דהלכתא מיום לענין הילוך המיל, ואפשר דס"ל דארבעים מיל מהלך ב"ב שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים, וקצת יש לדייק כן מדלא קאמרי דהוי תיובתא דעולא ודרבה גם לענין שיעור הילוך המיל. מ"מ מסתברא כדאמרן דלמה לן לפלוגי בינייהו. ומ"מ אין לפרש אליבא דר"ח ורש"י דארבעים מיל אדם מהלך מזריחה לשקיעה, דלהדיא קאמרי דמהלך בזמן זה ל"ב מיל למסקנת הסוגיא. ועיין עוד בזה לקמן.

אות ה') כתב רש"י וז"ל, ומאי וטהר טהר יומא, והכי קאמר קרא לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך חללו של עולם, ששקעה לגמרי, דהיינו צאת הכוכבים, לפי שזמן שקיעת אורה מהלך ה' מילין כדאמרינן בפסחים, ואח"כ יאכל מן הקדשים. עכ"ל. ונראה מזה דהכי ס"ל לרש"י לדינא. ולכאורה צריך עיון דהא מסקינן בפסחים דהו ארבע מילין, ועיין לקמן מה שנתבאר אליבא דהרמב"ם דגרסא אחרת היתה לראשונים בהדיא דפסחים, ומ"מ לרש"י צ"ע טובא, דהא נראה דגרס בהדיא דפסחים כגירסא דילן וא"כ לא הו אלא ארבע מילין. וצ"ע.

**ב. והנה** רבינו חננאל פירש את הסוגיא כדברי רש"י, וגם למסקנת הסוגיא כתב כדברי רש"י, וז"ל, נמצאת הא מתניתא תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מהמזרח למערב שלשים מיל, ומתניתא דאמרה שמנה פרסאות שהם שנים ושלשים מיל. ותיובתא דרבה בתרתי, חדא כדעולא דהא תרוויהו מדתן שוה במהלך החמה ביום שלשים מיל, ותיובתא אחריתי דרבה דאמר עביו של רקיע כשיעור מהלך אדם חמשה מילין ומתניתא אמרה פרסה שהיא ארבעה מילין. ע"כ. ולכאורה מדבריו בסוגיין נמי אין הכרע אי מנינן י"ב שעות בשעות של שמש, או מעלות השחר לצאת הכוכבים. אבל יש לי עני להוכיח מדבריו במסכת ברכות, דס"ל ש"ב שעות של יום מונים מזריחת החמה לשקיעתה. וזה לשונו ריש פרק

יוחנן, ומשנינן, אמר לך אנא ביממא הוא דאמר, ורבנן אינהו דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחשוכא. ופרש"י וז"ל, כי אמינא אנא ביממא אמרי, אני כללתי של כל היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים עשרה פרסאות, ולא פרשתי כמה קודם הנץ ואחר שקיעתה. ורבנן, עולא ורבא שפירשו הדבר, טעו בקדמא וחשוכא, שרוב בני אדם מהלכין חמשה מילין קודם נץ החמה על ידי שמשכימין קודם עלות השחר, וכן אחר שקיעתה על ידי שמחשכין ליכנס אחר צאת הכוכבים. עכ"ל. וכן כתב רבינו חננאל שם וז"ל, ואתין למימר, לימא תהוי הא מתניתא תיובתא נמי לרבי יוחנן, ומשנינן לא לרבי יוחנן לא היא תיובתא, דהוא לא אמר אלא כמה מהלך אדם בנוני ביום עשר פרסאות, זה שאמר רבי יוחנן בלבד. באו רבה ועולא ואמרו מדעתם חמשה מילין מעלות השחר ועד נץ החמה, וחמשה מילין משתשקע החמה ועד צאת הכוכבים, הם שטעו שחשבו מאלו עשר פרסאות שאמר רבי יוחנן שמהלך אדם ביום חמשה מילין בשחר וחמשה מילין בערב, ונמצאת הליכת החמה ממזרח למערב שלשים מיל, ורבי יוחנן לא הזכיר מהלך החמה בעביו הרקיע כמה הוא, יש לומר שכך אמר רבי יוחנן בעובי הרקיע כמו הברייתא שאמרה מפרסה עשר פרסאות, שנמצאת עובי הרקיע אחד מעשרה ביום. עכ"ל. נמצא דרבי יוחנן למסקנא דלא כעולא. ואפשר דס"ל למרן אליבא דהרמב"ם דאשינויא לא סמכינן, וכמו שכתב מרן

ג. והנה הרמב"ם בפירוש המשניות במשנת בצק החרש, פסחים פ"ג מ"ב, פירש דשיעור הילוך המיל הוא כ"ד דקות, וז"ל, וכאשר לא נודע אם החמיץ או לא, נשערנו בכיוצא בו או בזמן הידוע שבו יחמיץ הבצק, ושיעורו כדי שיהלך אדם ברגליו הילוך בינוני מיל אחד, והוא כדי שני חומשי שעה מן השעות השוות. ע"כ. וכן יוצא ממה שפירש הרמב"ם משנת איזוהי דרך רחוקה בסוגיין פ"ט מ"ב, שבמחצית היום מעלות השמש ועד בין הערבים אדם הולך חמשה עשר מיל, ע"ש, מוכח מכל זה דס"ל להרמב"ם דמה שאמר עולא בגמרא שם שלשים מיל מזריחה לשקיעה, היינו בי"ב שעות, שכן החשבון אם נחלק י"ב שעות שהם שבע מאות ועשרים דקות בשלשים מיל נמצא הילוך המיל בכ"ד דקות. ולפי זה עלות השחר הוא שיעור הילוך חמש מיל שזה שעתיים קודם הנץ. וכדבריו בפירוש המשנה כאן פסק גם ביד החזקה פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ט, וכן פירשו דבריו שם המהר"י קורקוס ומרן הכס"מ דפסק כעולא. ודברי הרמב"ם ז"ל לכאורה צ"ע דהא איתותב עולא, ולמסקנה אדם הולך ששה עשר מיל בחצי יום. ומרן הכס"מ כתב דאפשר דהיינו משום שנראה שגם רבי יוחנן סבר כעולא, ופשטא דסוגיא הכי מוכחא דאמרינן ט"ו מיל מצפרא לפלגא דיומא. ע"ש.

ועדיין צריך עיון, דהא אמרו בגמרא לימא תהוי תיובתא דרבי

ד. **ואולם** הרמב"ם בפירושו בריש מסכת ברכות כתב וזה לשונו, ועמוד השחר הוא עמוד האור הבוקע בבקר, והוא אור יראה בפאת המזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש מן השעות השוות. ע"כ. נראה לפי זה דהכא פסק הרמב"ם כרבי יהודה דברייתא, דמעלות השחר לנץ החמה הו' ארבע מילים, וס"ל שאדם הולך ארבעים מיל בשתיים עשרה שעות, והילוך המיל הו' י"ח דקות, וזה סותר למה שפירש בפסחים, דלפי דבריו שם הו' חמש מילין, ועלות השחר הוא שעתיים קודם נץ החמה ולא שעה וחומש. והדברים צריכים תלמוד. ועי' מג"א סי' פ"ט סק"ב. ואין לומר דהרמב"ם סבר שזה שאמרו שם בגמרא חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, היינו שהם ט"ו מיל בארבע וחצי שעות, ומעלות השחר לפלגא דיומא הו' עשרים מיל, דעיין לקמן דהוכחנו בדעת הרמב"ם דס"ל שיום של י"ב שעות הוא מזריחה לשקיעה, כלומר דהכי הוא החשבון שלשים מיל ביי"ב שעות, נמצא ט"ו מיל בשש שעות. ואם גרסת הרמב"ם כמו הספרים דילן דבריו צ"ע. ועיין להלן.

**וחזי** הוית להגר"א בביאורו לאו"ח סי' תנ"ט שעמד בקושיא זו וכתב, דאפשר שגירסא אחרת היתה להרמב"ם בסוגיא, ופירוש הסוגיא אליבא דהרמב"ם הוא, דיום דיי"ב שעות הוא מהנץ לשקיעה, ובזמן הזה אדם מהלך ארבעים מיל, ומעלות השחר לנץ החמה עוד ארבע מיל, וכן מהשקיעה לצאת הכוכבים. ובגמרא פריך בתרתי לרבא

שם שאלמלי רבי יוחנן כעולא מאי אתא לאשמועינן. ועיין להלן.

**ואעיקרא**, כדברי הרמב"ם דפסחים מצאתי במאירי בחידושו לפסחים דף צ"ג ע"ב, שכתב שמהלך אדם בינוני מהנץ החמה שהיא יציאה בכי טוב עד חצות חמשה עשר מיל, ומחצות ולמעלה עד שקיעת החמה שהוא זמן שקיעה חמשה עשר מילין. וכן פירש הרע"ב פ"ג מ"ב ששיעור הילוך המיל הוא שני חומשי השעה, ובפ"ט כתב שאדם בינוני מהלך שלשים מיל מזריחת החמה לשקיעתה. ולדבריהם יוצא דהלכה כמ"ד שזמן הדמדומים הו' מילין. וכ"ה ברש"י ריש ברכות כמבואר לעיל. וכ"כ הראב"ה בחידושו לברכות סי' פ"ג דמעלות השחר לנ"ה מילין. וכן הוא בראב"ה בסימן תתנ"ח (לפי הגרסה המתוקנת, וי"ג ד' מילין, וצ"ע), וכן הוא בתוס' פסחים דף י"א ע"ב, ובתוס' סנהדרין דף מ"א ע"ב ד"ה אחד אומר בשתי שעות, ובתוס' עבודה זרה דף ל"ד ע"א, וכן כתבו התוס' ברכות דף ב' ע"ב ד"ה ודלמא דמתחלת שקיעת החמה דהיינו תחלת הכנסתה ברקיע עדיין יש שהות ביום חמש מילין עד צאת הכוכבים. וכ"כ המרדכי בשם הרא"ם שבת דף ל"ד ע"ב, וכן הוא ביראים סימן רע"ד ובסימן ת"ך, וכ"כ הרוקח הלכות שבת אות נ"א, וכ"כ בסמ"ג עשין ל"ב, וכ"כ בספר המנהיג הל' חנוכה סי' קמ"ז. ולכולהו יקשה לכאורה דהא דחוויה שיטה זו מכח ברייתא דרבי יהודה.

שעות, וכל שהוא מן המודיעין ויוצא לדרך מעלות השמש, לא יכול ליכנס בתחלת זמן שחיטה דהיינו בחצות, ומשום הכי פסק כעולא. ע"כ. ועדין זה לא יגהה מזור לסתירת דבריו מפיה"מ דברכות.

**והנראה** לומר לשיטות הראשונים דפסקי כעולא, דהיינו טעמא משום דעולא ורבי חנינא דאמרי דמעלות השחר לנץ הוי חמשה מילין, מסתייעי מקרא גבי לוט, ורבי חנינא העד העיד בנו שראה המקום ההוא שהלך לוט מסדום לצוער והוא חמשה מילין, והכתוב מעיד עליו שיצא בעלות השחר והגיע בנץ החמה, נמצא מעלות השחר לנץ חמשה מילין, והוא מפורש בקרא אליבא דרבי חנינא. ואע"ג דשנינן ויאיצו שאני, אשינויי לא סמכינן, ואינהו לא ס"ל כהך שינוי. ועוד שמסתייעת שיטתם ממתניתין, דקים להו דמן המודיעין לירושלים הוו ט"ו מיל, דעולא ורבי חנינא ורבי יוחנן בארץ ישראל הוו, ובמציאות שהיתה לנגד עיניהם קיימי, וכיון שהמציאות היא שיש ט"ו מיל ממודיעין לירושלים, וקיימא לן שאם אינו יכול להגיע לזמן שחיטת הקרבן חשיב בדרך רחוקה, א"כ מוכרח שאדם הולך ט"ו מיל בשש שעות. אכן בזה יבא טוב לתרץ כל הראשונים דסברי כמתניתין גם לענין זמן עלות השחר, אבל לשיטת הרמב"ם יקשה דלענין זמן הדמדומים פסק כרבי יהודה דאמר ארבע מיל הוו, ולכאורה רבי יהודה דברייטא ותנא דמתניתין דפסחים פליגי אהדדי.

ועולא, חדא, דהם אמרו חמשה מיל, ועוד דהם אמרו דארבעים מיל הוו מעלות השחר לצאת הכוכבים, ורבי יהודה אמר שהם מזריחה לשקיעה. וזהו שאמרו לימא תהוי תיובתא דרבי יוחנן, אמר לך אנא דאמרי ביממא. פירוש אנא דאמרי מזריחה לשקיעה הוי ארבעים מיל, ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדמא וחסוכא, פירוש דעולא ורבא הכניסו הזמן שמעלות השחר עד נץ החמה והזמן שמהשקיעה עד צאת הכוכבים, לתוך החשבון של ארבעים מיל. ע"ש. ודבריו כמין חומר מתוק לנפש ומרפא לעצם, אלא שעדין צ"ע דלפי"ז היה לו להרמב"ם לומר שמעלות השמש עד בין הערבים הוי עשרים מיל, ועוד מהו חשבון המיל שאמר שני חומשי השעה, הא לא הוי אלא חומש ומחצה. ומה שכתב הגר"א בזה לא כתב אלא לפי דברי הרמב"ם בברכות. ועיין חזו"א או"ח סי' י"ג מה שכתב לבאר את הסוגיא אליבא דהרמב"ם דפסחים. ע"ש. [ומ"ש שם שהרמב"ם בריש ברכות חזר בו ממה שכתב בפסחים, תמיהה לי דהא כדבריו בפסחים כתב ביד החזקה פ"ה מקרבן פסח ה"י, וזה ודאי מאוחר יותר מפירוש המשנה. גם בריש דבריו כתב איפכא. וצ"ע].

**ומצאתי** בספר אברהם יגל בפירושו על הרמב"ם הנ"ל, שכתב ליישב דהרמב"ם סבר דמתניתין מוכחא כעולא ופליגא אדרבי יהודה, דקתני מן המודיעין לירושלים חשוב דרך רחוקה, וקים להו לאמוראי דהיינו ט"ו מיל בשש

מנהר פרת שודאי אין כח הליכתם ביום החמשה עשר כביום הראשון, ושיערו שלפי אותה שעה כח הילוך אדם בינוני הוא ט"ו מיל בשש שעות, וקבעו שכל שהוא רחוק מירושלים מרחק ט"ו מילין חשיב בדרך רחוקה, ופטור מכרת גם על פסח שני. ומידי דמסתבר אמרו כאן שאין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו, ולכן הלכו להקל על רוב הציבור הבאים בדרך, וכל שלא הגיע תוך ט"ו מיל הוי בדרך רחוקה, ואע"פ שאפשר שבזמן אחר אדם מהלך עשרים מיל בשש שעות. [ואפשר שלזה נתכוין הרמב"ם שכתב בהלכות קרבן פסח הנ"ל "כשיהלך ברגליו בנחת", רוצה לומר פחות מהליכה בינונית שדברו בה חכמים בכל מקום. וכבר קדמני בדקדוק זה בדברי הרמב"ם בספר אור לציון ח"ב עמוד נ"ג. וק"ק דבפירוש המשנה שם כתב הרמב"ם שהוא הילוך בינוני, משמע דבנחת ובינוני היינו הך]. מ"מ הרמב"ם פסק כן גם לעניין שיעור זמן חימוץ העיסה, משום דקים ליה שכן הוא זמן החימוץ כ"ד דקות. (ועי' מהרי"ל הלכות אפיית המצות אות י' ואות ל'). נמצא דעולא לא איתותב לגמרי, ומודו ליה חכמים שכן המרחק ממודיעין לירושלים, ומודו ליה שיש מקום לחישוב המיל באופן זה. אולם אין זה ענין לזמן עלות השחר, שלגבי זה מפורש בברייתא שהוא מהלך ארבע מילין, וא"כ חזינן כאן חשבון אחר להילוך המיל, וע"פ חשבון זה יש ללכת לגבי זמני היום, ומשום הכי פסק

וליישב זאת נראה, כי בודאי לא נחלקו רבותינו התנאים במציאות כמה הולך אדם בינוני, אלא נראה דנחלקו בגדר הליכה בינונית, והנה החוש לא יוכחש שמה שנחשב הליכה ממוצעת לאדם אחד יחשב הליכה איטית או מהירה לאדם אחר, וגם באותו אדם משתנה הדבר לפי העיתים, וזה דבר התלוי במזג האדם וכוחו. והסכימו החכמים ביניהם שיש כמה שיעורים להילוך המיל, ובתחילה רצו רבא ועולא לקבוע דרך אחת שתהיה שוה לכל עניני התורה, וזהו הילוך המיל, ורצו ללמוד זאת ממשנתנו שחמשה עשר מיל מן המודיעים לירושלים היא דרך האורכת שש שעות, ומזה רצו ללמוד שזמן עלות השחר מוקדם מהנץ מהלך חמשה מילין, ולפי החשבון מהלך כל מיל כ"ד דקות. ועל זה נדחו דבריהם בגמרא דגבי עלות השחר מפורש בברייתא שהוא מהלך ארבע מילין, א"כ אין ללמוד מהילוך האדם מן המודיעין לירושלים לשאר דיני התורה. ואפשר דמודה רבי יהודה לדברי עולא בהבנת המשנה, כי לא נחלקו במציאות כמה רחוקה מודיעין מירושלים, וכשאמר עולא שהוא מרחק ט"ו מיל, מסתבר שבקי היה במציאות שכן הוא המרחק כנ"ל. וסבר עולא דבעינן שיגיע לירושלים בזמן שחיטה דהיינו תוך שש שעות, א"כ זה מוכרח מהמשנה שאדם הולך ט"ו מיל בשש שעות, ורבי יהודה מודה לזה. וצריך לומר שלעניין זה שיערו לפי בני אדם שמהם חלושים וזקנים, ואלה הבאים

ד' מילין, והוי דלא כעולא דאמר ה' מילין, אבל מ"מ לא נדחו דברי עולא לגמרי דהא איהו אדברי רבי עקיבא דמתניתין קאי, ועולא ראה וידע שכן הוא ט"ו מילין ממודיעים לירושלים, דהא שכיח בארץ ישראל הוה, והוי רבי עקיבא כותיה והלכתא כרבי עקיבא מחברו. ע"כ. והרב כתב לדחות דברי המע"מ, דאי הכי אמאי איתותב עולא לימא אנא דאמרי כרבי עקיבא, ואדרבה הלכה כרבי עקיבא מחברו. ע"ש. ולפי מה שנתבאר, דהייתה גירסא אחרת לראשונים דלא איתותב עולא וכמ"ש הגר"א, אתי שפיר דברי המעדני מלך. ועיין לקמן מה שכתבנו עוד בזה בדברי הגר"א.

**ובהיותי** בזה ראיתי בפסקי הרי"ד בפסחים שם, שהביא להא דאמר עולא מן המודיעין לירושלים ט"ו מיל, ולהא דאמרינן עלה דסבר כרבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן דאדם מהלך וכו' מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין וכו' והשמיט להא דמותבינן מבריייתא. ונראה מזה סייעתא לדברי הגר"א דגירסא אחרת הייתה לראשונים באופן דלא איתותב עולא ולכן נקטי כותיה. ומרגלית דלית לה טימי היא הנוסחא בסמ"ג עשין ל"ב, וז"ל, ומשתשקע החמה, פירושו מסוף השקיעה, וכמה מאותו זמן עד צאת הכוכבים, אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שלשה רבעי מיל, ולא היינו שקיעת החמה "דתניא" בפסחים משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מילין, דהתם הוי

הרמב"ם לגבי עלות השחר דהוי שעה וחומש, וכפי הבנתו בבריייתא שאדם בינוני הולך ארבעים מיל מנץ החמה לשקיעתה, ועוד ארבע מילין מעלות השחר לנץ החמה, ונמצא הילוך המיל הוא י"ח דקות. ודבר זה מוכרח מדרכי חנינא דסבר מעיקרא דחמשה מילין הן מעלות השחר לנץ החמה ומוכח לה מקראי בעניין לוט, והדר משני ויאיצו שאני, כלומר דזמן הילוך המיל משתנה לפי אופן הליכת האדם, כלומר דמה שסבר בתחילה שהוא חמשה מילין הילוך בינוני, אפשר דלמסקנא הוא ארבע מילין. ודו"ק. ואחרי מופלג ראיתי בשו"ת חתם סופר ח"ג סי' ס"ה שכתב ששני שיעורי מיל נתנו חז"ל אחד מה שאמרו במגילה מחמתן לטבריה ואחד מה שאמרו כמגדל נוניה לטבריה והם בהכרח שני שיעורים שונים והממוצע ביניהם הוא שליש שעה בקירוב. ע"ש. וע"ע שו"ת חתם סופר או"ח ס' קצ"ט.

**והן** עתה האיר וזרח לנגד עיני קונטרס דבי שמשא לרבינו הפר"ח, וראיתי לו שם באות ח' שהביא דברי רש"י והתוס' הנ"ל, והוסיף שכ"כ התוס' ע"ז דף ל"ד ע"א ד"ה מתענין, דהווי חמשה מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, והתמיה לכולהו אמאי נקטי כשיטת עולא דאיתותב, וכתב שלשון הרשב"א בחידושו ריש ברכות מדויק, וכן הקשה לשיטת הרמב"ם כנ"ל, וכתב שהמעדני מלך פ"ק דברכות כתב לישב דעת הרמב"ם, דאע"ג דעולא איתותב, היינו מדרכי יהודה דשמעין ליה דאמר בהדיא

יהודה נמי, ועל כרחך משום דס"ל דשאני חשבון המיל לענין הדמדומים משאר ענינים בתורה. זה הנראה בדעת הרמב"ם.

ה. והנה נחלקו הפוסקים בשיעור הילוך המיל, ואף שמנינו לעיל דברי הפוסקים שחמש מילין הווי מעלות השחר לנץ החמה, ושיעור הילוך המיל לשיטתם הוא כ"ד דקות או כ"ב וחצי דקות, מ"מ רבו הסוברים דשיעור הילוך המיל הוא ח"י דקות, וכמו כן רבו הסוברים שעלות השחר הוי שעה וחומש לפני נץ החמה. וחמותי ראיתי אור בסדור רב סעדיה גאון עמוד כ"ט, שכתב שהילוך פרסה הוא שעה וחומש. מוכח שסובר שהילוך המיל הוא י"ח דקות. וזה כדעת הרמב"ם בפיה"מ ריש ברכות דשיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות, כמבואר לעיל. וכן כתב התה"ד סי' קכ"ג. וכן נראה דעת הראב"ה ריש מס' ברכות, שכתב שאדם מהלך בשעה ורבע יותר מפרסה. כלומר שבשעה וחומש מהלך ארבע מילין והמיל י"ח דקות. וכן הוא להדיא בראב"ה סו"ס תתנ"ח ושכן פסק רבנו תם נמי. ע"ש. וראה והבן דלפי מה שנתבאר לעיל דשיטת הראב"ה שזמן הדמדומים הוא ה' מילין, נמצא לפי זה שהוא שעה ומחצה, וזה כשיטת התוס' דלקמן. אכן מדברי הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' רנ"א) מבואר שהן ארבע מילין ושיעורו שעה וחומש, דשם לאחר שביאר דעת רבנו תם בענין השקיעה וצאת הכוכבים שהוא

פירושו מתחלת שקיעת החמה כדפירש רבנו יעקב. עכ"ל. וכן היא הנוסחה בספר יראים סו"ס ת"כ ע"ש. הנה יראה מזה דהיה לראשונים נוסחה דתניא כותיה דעולא, והרי מתניתין נמי מסייעתיה ומשו"ה פסקו כותיה. ומצאתי להב"ח סי' רס"א ס"ב שכתב וז"ל, דאי מתחלת שקיעה הלא קאמר בפרק מי שהיה טמא דלרבי יהודה הוי ה' מילין ולאידך תנא אליבא דרבי יהודה הוה ד' מילין וכו'. ע"כ. ואולי איזה גירסה היתה לפניו דעולא ורבא בדברי יהודה מתנו הכי ותרי תנאי אליבא דרבי יהודה הווי. וצ"ע. ולשיטת הרמב"ם צ"ל כדלעיל דאע"פ שלא איתותב עולא לגמרי, מכל מקום לענין עלות השחר אזלינן כרבי יהודה. ונלע"ד דהיינו טעמא משום דחזינן להדיא בסוגיא דשבת דף ל"ה ע"א דנקטינן כותיה דרבי יהודה לענין בין השמשות וצאת הכוכבים, א"כ כותיה נקטינן גם לענין עלות השחר. ואע"ג דדברי רבי יהודה דשבת נראין כסותרין לדבריו בפסחים כדהקשו התוס', הא משנינן לה או כר"ת או כהגאונים וכדכתב הגר"א דבשבת אמרו ג' כוכבים וזהו לענין תחלת הלילה ובפסחים אמרו כל הכוכבים וזהו רק לענין כמה מהלך אדם ביום. ומ"מ הלכתא כרבי יהודה לענין זמן הדמדומים, אף אי נימא דלית הלכתא כותיה לענין הילוך המיל. והרי רבי יוחנן דסבר בפסחים כעולא [לפי מה שכתב מרן הכס"מ כנ"ל, וכמו שביארנו לעיל דאשינווי לא סמכינן], נקט בשבת כרבי

מהלך ארבע מילין, כתב, דפלג המנחה דרבי יהודה בברכות דף כ"ו ע"א, הינו מהלך של"ד אמות (מתוקן ע"פ הנד"מ מכת"י, וי"ג ד' מאה אמה) בקירוב לפני שקיעת החמה, שהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים. ע"ש. וכן מוכח מהרשב"א ריש ברכות דכתב, דארבע מילין הם משקיעת החמה לצאת הכוכבים, ופלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, שהוא שתות מהמיל לפני השקיעה. ע"כ. ומוכרח גם שהילוך המיל הוא י"ח דקות, דאז פלג המנחה הינו שלש דקות לפני השקיעה, וצאה"כ הוי שעה וחומש אחר השקיעה. לפי זה גם זמן עלות השחר הינו שעה וחומש לפני הנץ לשיטת הרמב"ן והרשב"א, וכדעת הרמב"ם, וכ"פ התה"ד שם, והיינו אליבא דרבי יהודה וכמסקנת הגמרא לפי הגירסא דילין.

**וכן** מצאתי בחידושי הרא"ה ברכות דף כ"ו ע"א, שכתב שפלג המנחה הינו מעט קודם שקיעת החמה, שמשקיעת החמה עד חשכה ממש שעה אחת וחומש שעה, ופלג המנחה שעה ורביע קודם הלילה. ע"ש. וכן הוא להדיא בחידושי הרא"ה לקמן בדף כ"ז ע"ב ד"ה אר"ח, שאדם בינוני מהלך פרסה בשעה וחומש וקיימא לן דמשקיעת החמה עד חשכה שעה וחומש, נמצא שקיעת החמה באחת עשרה שעה פחות חומש שעה. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בברכות כ"ז ע"א אהא דרב מצלי של שבת בערב שבת וז"ל כיצד הרי אמרו חכמים שמהלך אדם

בינוני עשר פרסאות ביום ונמצא שהולך פרסה בשעה וחומש. ועוד אמרו דמהלך פרסה איכא מהשקיעה ועד צאת הכוכבים נמצא ששקיעת החמה בי"א שעות חסר חומש וזמן ערבית לרבי יהודה היא בי"א שעות חסר רביע ולמעלה. ע"כ. וכן הוא בשיטה מקובצת ברכות דף כ"ז ע"א אהא דרב מצלי של שבת בערב שבת, דכתב על זה, דודאי היינו משקיעת החמה, כיצד הרי אמרו חכמים שמהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, ונמצא שהולך פרסה בשעה וחומש, ועוד אמרו דמהלך פרסה איכא משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, נמצא ששקיעת החמה באחת עשרה שעות חסר חומש, (שי"ב שעות הם מעלות השחר לצאת הכוכבים) ופלג המנחה הוא אחת עשרה שעות חסר רביע וכו'. ע"ש. וכ"כ האבודרהם להדיא (סוף השער הראשון) וז"ל, ויש בין עמוד השחר והנץ החמה שעה וחומש. ע"כ. וכ"כ בתוס' הר"ש משאנץ פסחים צ"ד, דפלג המנחה הינו שעה ורביע לפני צאת הכוכבים, וזהו זמן מועט קודם לתחלת השקיעה, דהיינו ד' מילין קודם צאת הכוכבים, דד' מילין הוא שיעור שעה וחומש שעה, כדקאמר בברייתא דעביו של רקיע עשירית היום, וזהו שעה וחומש שעה לד' מילין. ע"כ. והרי זה כמבואר.

**וכן** נראה שיטת התוס' לפי הנוסחה שלפנינו, דשיעור המיל הוא ח"י דקות ואע"פ דס"ל דזמן הדמדומים ה' מילין. דהנה בפסחים דף י"א ע"ב ד"ה אחד אומר, כתבו התוס' דתחלת שעה



הרמ"א שם, וכן פסק הרמ"א להדיא באו"ח סי' רס"א. וכן פסק הש"ך ביו"ד שם ס"ק כ"ה. וכן פסק המנחת כהן מ"ב פ"ג, וכן פסק הגר"א בסימן רס"א ותנ"ט, והחזו"א סי' י"ג דהמיל הוא י"ח דקות. וכל הני פוסקים ס"ל נמי דעלות השחר הינו שעה וחומש קודם זריחת החמה שהם ארבע מילין, שהרי זמן הדמדומים שוה בשחר כבערב. מלבד דעת התוס' פסחים בדף י"א ע"ב ובסנהדרין דף מ"א ע"ב והראב"ה, דס"ל דהוי שעה ומחצה קודם עלות השמש, שהם ה' מילין.

**ו. והשתא** יש להסתפק בדעת הראשונים הנ"ל, דס"ל שזמן הדמדומים הוא ה' מילין, ולא נתבארו דבריהם להדיא מה ס"ל בשיעור הילוך המיל, אי ס"ל כדעת התוס' שהילוך המיל הוי ח"י דקות, וא"כ זמן הדמדומים הוי שעה וחצי, או ס"ל שהילוך המיל הוא כ"ד דקות, וזמן הדמדומים הוא שעתים, וכדעת הרמב"ם דפסחים בהילוך המיל. (והדבר תלוי אי נימא דאדם מהלך ארבעים מיל בי"ב שעות, או שלשים מיל בי"ב שעות, כפי הגרסאות הנ"ל. ואי בעית אימא, הדבר תלוי אי מנינן י"ב שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים, או מזריחה לשקיעה). ויש להסתפק כן בדעת הסמ"ג עשין ל"ב הנ"ל, ולכאורה יש לפשוט בדעת הסמ"ג דס"ל כדעת הרמב"ם דפסחים, מהא דהסמ"ג גופיה בל"ת רנ"ז כתב, אין הטמאין אוכלין בתרומה עד שיעריבו שמשן ויצא שלשה כוכבים בינונים, וזה

שניה קודם הנץ החמה הוא, דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן ארבעים מילין, ומעלות השחר עד הנץ החמה ה' מילין כדאמר לקמן במי שהיה טמא, וזה עולה לשעה ומחצה. עכ"ל. הא קמן ד"ב שעות מנינן מעלות השחר לצאת הכוכבים ושיעור הילוך המיל הוא ח"י דקות, דלפי חשבון זה הוי ה' מילין שעה ומחצה. וכ"כ התוס' בסנהדרין דף מ"א ע"ב ד"ה אחד אומר, וז"ל, דהא תחלת שתיים קודם הנץ החמה, כדמוכח בפרק מי שהיה טמא, דמעלות השחר עד הנץ החמה הם ה' מילין והן שמינית היום שהם שעה ומחצה. ע"כ. ומוכרח ששיעור המיל ח"י דקות. ושיטת הראב"ה דלעיל מתאימה עם שיטת התוס' דס"ל שזמן הדמדומים הוא ה' מילין והמיל ח"י דקות ונמצא שיעורם שעה ומחצה. אולם לקמן יתבאר דדעת הגר"א אליבא דהתוס' דהמיל הוא כ"ב וחצי דקות, וס"ל שטעות היא בנוסחא בתוס'.

**נמציינו** למדים דהסוברים ששיעור הילוך המיל הוא ח"י דקות הם גדולים ורבים, הלא המה רב סעדיה גאון, והרמב"ם בפיה"מ דברכות, והראב"ה, והתוס' פסחים י"א, והתוס' סנהדרין מ"א, והרמב"ן, והרשב"א, והרא"ה, והריטב"א, והר"ש משאנץ, והאבודרהם, והתרומת הדשן, והשטה מקובצת. וכ"כ בספר המנהגים טירנא הנהגת לישא אות פ"א. וכותיהו פסק מרן בשלחנו הטהור באו"ח סי' תנ"ט ס"ב, וביו"ד סי' ס"ט ס"ו. וכן נראה דעת

העת כמו שלישי שעה אחר שקיעת החמה וכו'. ע"ש. ובשלמא אי נימא דהילוך המיל הוא כ"ד דקות, הרי שלשת רבעי מיל הוי י"ח דקות, דזהו צאת הכוכבים דרבי יהודה, ויש להוסיף על זה עוד איזה זמן לצאת הכוכבים דרבי יוסי, שהרי קיימא לן בשבת דף ל"ה ע"א כרבי יוסי לענין כהנים, ואתי שפיר מה שכתב דצאת הכוכבים כמו שלישי שעה אחר השקיעה. אבל אי נימא דס"ל כמ"ד דהילוך המיל הוא י"ח דקות, הרי שלשת רבעי מיל הוו י"ג וחצי דקות, ואמאי נקט שלישי שעה. אלא אם כן נאמר דצאת הכוכבים דרבי יוסי מופלג כשש וחצי דקות מצאת הכוכבים דרבי יהודה, וכעין מה שכתב הרמב"ן בתורת האדם הנ"ל דזמנו של רבי יוסי מופלג מזמנו של רבי יהודה. ועי' תוס' שבת שם ד"ה אלא, ודו"ק. והאמת דדברי הסמ"ג כאן תואמים את שיטת הרמב"ם פ"ז מהלכות תרומות ה"ב (הוצאת פרנקל) שכתב וז"ל, אין הטמאים אוכלים בתרומה עד שיעריבו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים, וזה העת כמו שלישי שעה אחר שקיעת החמה, שנאמר ובא השמש וטהר, עד שיטהר הרקיע מן האור ואחר יאכל מן הקדשים. עכ"ל. ובפשטות גם הרמב"ם כאן לשיטתו בפ"ה מקרבן פסח ה"ט, דהילוך המיל הוא כ"ד דקות. ודו"ק. וכ"כ בספר החינוך לא תעשה ש' (רע"ט) וז"ל, ומה שאמרו שהטמאים אוכלים בתרומה בהערב שמש ויראו ברקיע שלשה

כוכבים בינוניות וזה העת הוא כמו שלישי שעה אחר שקיעת החמה. ע"כ.

ז. נודע בשערים המצוינים בהלכה, דשיטה מחודשת יש בזמן עלות השחר לר"א אבן עזרא (שמות י"ב ל"א), וז"ל, דמעת עלות עמוד השחר מתחלת זה הרגע עד עת זרוח השמש, שעה ישרה ושליש שעה. ע"כ. וכ"כ בקהלת פי"ב פ"ב וז"ל, והאור הזה אור השחר שיעלה טרם זרחו השמש ויעמוד אחר בואו שעה ושליש שעה מהשעות השוות. ע"ש. והנה יש לעיין אי ס"ל כרבי יהודה דד' מילין הוו אי ס"ל כעולא ורבא דה' מילין הוו, דאם נאמר שסובר הרב שהם ד' מילין הוי שיעור המיל עשרים דקות, ואי נימא דסובר הרב שהם ה' מילין שיעור המיל הוא ששה עשר רגעים. ונראה לכאורה דהכי ס"ל שהם חמשה מילין, דהא כתב הרב שם, שמה הלך מרחק ששה פרסאות ממקום המלוכה לרעמסס להוציא את ישראל, והנה הקרובים למצרים התחילו לצאת בבוקר, והוא עת עלות עמוד השחר שזה עדין זמן של החושך ועודנו לילה בדרך התורה עד עת זרוח השמש, אך הרחוקים בסוף מחנה ישראל שהיה שמונה פרסאות, יצאו בעצם היום, ובזה מיושבים הפסוקים, שכתוב אחד אומר הוציאך השם אלוקיך לילה, וכתוב אחר אומר היום אתם יוצאים. ע"ש.

ויש לדקדק שודאי משה עזב את מקום המלוכה אחר חצות, כמבואר

**ואגב** אורחין, הנה ראיתי בספר אור לציון ח"ב עמ' נ"ג, שהקשה למ"ד שהמיל הוא עשרים וארבע דקות, מהא דאיתא בסוכה דף כ"ו ע"ב, אב"י הוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי, ופירש"י דהווי שיתא פרסי והוה ניים ביום, ולפי"ז יוצא דאב"י היה ישן ביום תשע שעות ושלושים ושש דקות, וזה תימה. ע"ש. ובאמת שגם אי נימא דהמיל הוא י"ח דקות נמצא שאב"י היה ישן ביום שבע שעות וחומש וגם זה לא מסתבר. והגרע"א בגיליון הש"ס שם ציין לשו"ת נודע ביהודה תניינא או"ח סי' כ' ושם הביא מרש"י קידושין דף ע' ע"ב דבי כובי הוא כפר הסמוך לפומבדיתא, והגאון נוב"י כתב דאדרבה משם מוכח דהווי תרי בי כובי. ע"ש. וא"כ קשה טובא מדוע פירש רש"י הכא במופלג כ"כ. וצ"ע.

**והנה** יש לעיין לפי איזה חשבון יצא לר"א אב"ע שעה ושליש מעלות השחר לנץ החמה, ואי נימא דסבר הרב דאדם מהלך ארבעים מיל היינו מנץ החמה לשקיעתה, ועוד חמש מילין מעלות השחר לנץ החמה, הנה י"ל כשתחלק את כל מהלך האדם מעלות השחר עד לשקיעה שהם ארבעים וחמש מיל ביי"ב שעות, הוי ט"ז דקות המיל, ולפי זה עלות השחר הוי שעה ושליש קודם נץ החמה. ובאופן אחר יש לומר דסבר הרב כברייתא דרבי יהודה, דאדם מהלך ל"ב מילין מנץ החמה לשקיעתה, וארבע מילין מעלות השחר לנץ החמה, וכשתחלוק היום די"ב שעות לכל הזמן

בכתוב ויהי בחצי הלילה וגו' ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו, נמצא שמשעה הלך מאחר חצות מרחק ששה פרסאות שהם עשרים וארבע מיל, והגיע בעת עלות השחר, וביומי ניסן מחצות לעלות השחר הוא פחות משש שעות, ואם נאמר ששיעור המיל הוא ט"ז רגעים, הנה אז תארך הדרך שש וחצי שעות בקירוב, אך אם נאמר שהמיל הוא עשרים דקות, אזי תארך הדרך שמנה שעות. אך באמת לפי המבואר בגמ' שם שלוט עשה דרך של חמשה מילין מעלות השחר לנץ החמה תוך שיעור הילוך ארבע מילין משום שהאיץ, דכתיב ויאיצו המלאכים בלוט, וא"כ משה רבנו שהלך לגאול את ישראל ודאי שהלך בתאוצה, ולפי חשבון ויאיצו דלוט בזמן שאדם רגיל הולך ארבע פרסאות ושלש מיל וחומש המיל, משה הלך ששה פרסאות, ולפי זה גם אם נאמר שהמיל הוא עשרים דקות, משה הלך כשש שעות ושליש, ואם נאמר שהמיל הוא ט"ז דקות, הלך משה מרחק זה בכחמש שעות ושבע דקות, וזו הדרך קרובה לאמת. וגם אם נאמר שהמיל הוא י"ח דקות עדיין מידי דמסתבר הוא שמשעה הלך כחמש שעות ושלושת רבעי השעה, אבל למ"ד שהמיל הוא כ"ד דקות, הדבר רחוק מההסתברות, אם לא נאמר שהכל בדרך נס. אולם אין זה מוכרח, דלפי מה שאמרו בברכות דף נ"ד ע"ב שמשעה גבוה עשר אמות היה, י"ל דהליכתו בקודש מהירה מכל האדם, וכן ויאיצו דידיה רב משל לוט.

ושליש שעה בקירוב קאמר שהוא ח"י דקות. וצ"ע.

**וראיתי** להגר"א סי' רס"א שכתב שהאב"ע דיבר לפי מקומו שהיה קרוב יותר לקו השוה. והדבר צריך תלמוד, דהנה נודע כי האבן עזרא חי בטודילא ובקורדובא שבספרד והרב חיבר את חיבורו בעיר לוקא כמו שכתב הרב בספר בראשית על הפסוק ויזרח לו השמש (פרק ל"ג פ"י), ושם ביאר שהמרחק בינה ובין ירושלים שעה ושליש וי"ב מעלות ברוחב, ע"ש. ואכן העיר לוקא השוכנת בצפון מרכז איטליה (לא רחוקה מפיראנצי) נמצאת כארבעים וארבעה מעלות צפונה שזה כ"ב מעלות צפונה מירושלים. גם הרמב"ן חי בגירונא שבספרד, והרשב"א חי בכרצלונא שבספרד, והרמב"ן והרשב"א ס"ל שזמן הדמדומים הוה שעה וחומש כמבואר לעיל, וכשיטת הרמב"ם, וכל אלו המקומות רחוקים מקו המשוה כארבעים ושתים מעלות צפונה, ואע"פ שטודילא רחוקה מעט צפונה מכרצלונא כחצי מעלה, לא ישפיע המרחק ביניהם יתר על שתי דקות. וצל"ע. ואפשר דכונת הגר"א לומר דאין כאן שיטה חדשה בשיעור המיל והאב"ע ס"ל כחדא מהנך שיטות דלעיל, אלא ששיער זמן זה של שעה ושליש לפי מקומו ושעתו. ומסתברא דס"ל כמ"ד ששיעור המיל הוא ח"י דקות, שזהו השיעור יותר קרוב לשיטתו, ובארץ ישראל עלות השחר הוה כשעה וחומש קודם נץ החמה, וכשיטת

הזה דהיינו ל"ו מיל, הוה המיל שלישי השעה, ולפי זה ארבע מילין הוה שעה ושליש. וכל זה דוחק דלמה נחשוב את תוספת הזמן הזה שמעלות השחר עד נץ החמה בתוך הי"ב שעות, דבשלמא לשיטת היראים דלקמן זהו היום של התורה מעלות השחר לשקיעת החמה, אלא לדעת האבן עזרא דס"ל שיום של התורה הוא מעלות השמש לשקיעתה כדלקמן, מאי איכא למימר. וצ"ע. עכ"פ לכשתמצא לומר דעלות השחר דהאבן עזרא מקורו בהיא דפסחים צ"ל בדעת האבן עזרא דהמיל הוא או שלישי השעה דהיינו עשרים דקות, או שש עשרה דקות. והרי כאן עוד שתי שיטות בהילוך המיל.

**ואחר** מופלג מצאתי בפירוש קדמון ממצרים (נדפס ברמב"ם הוצאת פרנקל) פ"ה מהלכות שבת ה"ג שכתב בשם פירוש המשנה להרמב"ם שאדם בינוני מהלך בשליש שעה מיל שהוא אלפים אמה. ע"ש. וזה דלא כפי הנוסחה שיש בידנו בפירוש המשנה להרמב"ם כמבואר לעיל שהוא שני חומשי השעה. וידוע שהמפרש הנ"ל היו גרסותיו ברמב"ם מדויקות ועל הרוב שוות לכתבי היד התימניים שהם כידוע הדיקנים ביותר. ויש המיחסים פירוש זה לרבי יעקב משאטי והרלב"ח סי' ק"ה והמבי"ט ח"א סי' ע' הביאו מדבריו, כמבואר כל זה בהוצאת פרנקל שם. ואולי כונתו לפירוש המשנה ריש ברכות

דאמרינן שמוסיפין שעה מחול הקודש וכו' ותנן בבמה מדליקין שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו עם חשכה וכו' עד הדליקו את הנר, אלמא סמוך לחשכה מדליקין ואין מוסיפין מחול על הקודש. ונראה לי האי סמוך לחשכה היינו סמוך לשקיעת החמה, ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים היא שעה שמוסיפין מחול על הקודש, דתנו רבנן בין השמשות ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, ואיזהו בין השמשות משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים וכו'. ואמרינן בפסחים משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים מהלך ה' מילין, והוא יותר משעה אחת, שהרי הילוך אדם בכל יום י' פרסאות. עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים ביאור דאם יש יתר משעה משקיעת החמה לצאת הכוכבים וכל הזמן הזה בין השמשות הוא, מאי קאמר שעה שמוסיפין מחול על הקודש היינו משקיעת החמה לצאת הכוכבים, ולכאורה מקום היה לומר דשעה לאו דוקא, אלא שיעור זמן קאמר. אולם מלבד שלא נראה כן מלשון רבנו כאן, עוד יותר נראה ממה שכתב בריש ברכות סי' קכ"ב דשעה דוקא מוסיפין מחול על הקודש, וז"ל שם, ורבי אליעזר דברייתא דאמר משקדש היום בערבי שבתות, דהיינו שעה קודם הלילה שמוסיפין מחול על הקודש, וסבר כי היכי דלענין קדושת שבת הוי כלילה, לענין קריאת שמע נמי הוי לילה וקרנין ביה ובשכבך. ע"כ. ושם בהמשך גבי הטעם שקוראין מבעוד יום כתב עוד וז"ל, וגם מרבי אליעזר דברייתא דאמר משעה שקדש

הרמב"ם הנ"ל. ודו"ק. ועיין לקמן עוד בשיטת האבן עזרא.

ח. ודע, דיש לומר עוד אופן בזה אליבא דשיטת היראים בסוף סימן רע"ד, דס"ל דיום הוא מעלות השחר ועד השקיעה, אכן אדם מהלך ארבעים מיל מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ובזמן הדמדומים מהלך חמשת מילין, נמצא מזריחה לשקיעה מהלך שלשים מיל, וביום של התורה מהלך שלשים וחמשה מיל. והנה אם נאמר דס"ל די"ב שעות חשבינן מה שהוא יום של התורה דהיינו מעלות השחר ועד השקיעה, א"כ הוי הילוך המיל כעשרים דקות ושלשים וארבע שניות, ולפי"ז עלות השחר הוי שעה וארבעים ושלש דקות בקירוב לפני הנץ החמה. ואפשר שזו דעת המהרי"ל בשיעור הילוך המיל שכתב בהלכות אפיית המצות אות י' בשם המהר"י סגל שהילוך המיל הוא מעט יותר משליש השעה. ע"ש. אולם אין כל הכרח לומר כן בדעת היראים, דיש לומר דס"ל כשיטת הרמב"ם דפסחים דמנינן י"ב שעות מזריחה לשקיעה, והכי מסתברא טפי. ובאמת שקשה לשיטות אלו המחשבים י"ב שעות מעלות השחר לשקיעה דלעולם לא יצא שבחצות היום תהיה חמה בראש כל אדם כמבואר בפסחים דף צ"ד ע"א. ובעה"ת עוד יתבאר לקמן.

ט. והנה הראב"ן סי' ב' כתב וז"ל, שאלני ר' אברהם הלוי, הא

היום וכו' דהיינו מבעוד יום שעה קודם ללילה, נהגו כן. עכ"ל. נראה מזה דעת הראב"ן דשעה דוקא הוא זמן התוספת, ומדויק מדבריו דשעה יש משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים. ולכאורה לאו סיפיה רישיה ולא רישיה סיפיה, דאי ה' מילין הוו משקיעת החמה לצאת הכוכבים, למה אמר דזמן התוספת הוא רק שעה הרי זה הרבה יותר משעה, ואי זמן התוספת הוא שעה משקיעת החמה לצאת הכוכבים, א"כ לא הוי ה' מילין. וליכא למימר שעה קודם הלילה קאמר, דהא משקיעת החמה להדיא קאמר. ועוד מהו שסיים בסוף דבריו, שהרי אדם הולך ביום י' פרסאות, ולכאורה מאי קבעי למימר, ואי תימא דס"ל דבי"ב שעות אדם הולך י' פרסאות, הרי שהולך פרסה בשעה וחומש, וא"כ ה' מילין הוו שעה ומחצה, ולא יפול על זה הלשון יותר משעה. כל שכן אי תימא דבי"ב שעות אדם הולך שלשים מיל וה' מילין בזמן הדמדומים, א"כ זמן התוספת משקיעת לצאת הכוכבים הוא שעתיים. ולא יתכן דס"ל הכי לדינא, ובנשימה אחת קאמר שמשקיעת החמה לצאת הכוכבים הוא שעה אחת. וכבר עמדו בקושיות אלו האחרונים.

היום וכו' דהיינו מבעוד יום שעה קודם ללילה, נהגו כן. עכ"ל. נראה מזה דעת הראב"ן דשעה דוקא הוא זמן התוספת, ומדויק מדבריו דשעה יש משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים. ולכאורה לאו סיפיה רישיה ולא רישיה סיפיה, דאי ה' מילין הוו משקיעת החמה לצאת הכוכבים, למה אמר דזמן התוספת הוא רק שעה הרי זה הרבה יותר משעה, ואי זמן התוספת הוא שעה משקיעת החמה לצאת הכוכבים, א"כ לא הוי ה' מילין. וליכא למימר שעה קודם הלילה קאמר, דהא משקיעת החמה להדיא קאמר. ועוד מהו שסיים בסוף דבריו, שהרי אדם הולך ביום י' פרסאות, ולכאורה מאי קבעי למימר, ואי תימא דס"ל דבי"ב שעות אדם הולך י' פרסאות, הרי שהולך פרסה בשעה וחומש, וא"כ ה' מילין הוו שעה ומחצה, ולא יפול על זה הלשון יותר משעה. כל שכן אי תימא דבי"ב שעות אדם הולך שלשים מיל וה' מילין בזמן הדמדומים, א"כ זמן התוספת משקיעת לצאת הכוכבים הוא שעתיים. ולא יתכן דס"ל הכי לדינא, ובנשימה אחת קאמר שמשקיעת החמה לצאת הכוכבים הוא שעה אחת. וכבר עמדו בקושיות אלו האחרונים.

**ואנבי** עני מדעת חזון הרביתי בדעת הראב"ן ז"ל, והנראה בזה דדעתו דקושטא הוא שיש שעה משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ומיד מן השקיעה מתחיל זמן בין השמשות וכל הזמן הזה כולו הוא זמן שחייב להוסיף מחול על הקודש. וכדפירש בשו"ת מהרי"ק שורש קע"ג, בשאלה מתלמיד המהרי"ק שכתב, שמתחילת השקיעה עד צאת הכוכבים שזה מהלך ארבע מילין, הדבר ידוע שהוא כמו שעה אחת, ושכ"כ במקצת ספרי מרדכי (שבת פרק במה מדליקין סי' רצג והגמ"ר שבת פ"ג סי' תנו), ושנראה שהוא מדברי ראב"ן מספר צפנת פענח (סי' ב'), שכתב שמהלך ה' מילין הוו מעט יותר משעה. וא"כ אפילו שנאמר שלפי האמת אין כי אם ד' מילין, וכדמוכח מסקנא דגמרא בפסחים צ"ד, ד' מילין הוי קרוב לשעה וכו'. ע"ש. ושיעור הילוך המיל לפי דבריו הוי כרבע שעה, ושעה אחת שזהו ד' מילין קודם הנץ הוי עלות השחר. ולפי"ז נראה,

**וכי** תימא דלעולם ס"ל לרבנו דה' מילין הוו בזמן הדמדומים, ואדם מהלך ביום ארבעים מיל היינו מזריחת החמה לשקיעתה, ובי"ב שעות שמעלות השחר לצאת הכוכבים מהלך חמשים מיל, נמצא שיעור הילוך המיל הוא ארבע עשרה דקות ועשרים וארבע

מילין, ולמ"ד ה' מילין הוי שעה ורביע לפני עלות השמש.

י. והנה הרב פר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ח' כתב לפרש הסוגיא דפסחים הנ"ל אליבא דרש"י וסיעתו, דהא דאמרינן מהלך אדם י' פרסאות, היינו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ושלשים מיל מזריחה לשקיעה, והם י"ב שעות ביומי ניסן ותשרי, נמצא לפי"ז מהלך המיל הוא כ"ד דקות, וארבע מיל הוו שעה ושלשה חומשין דהיינו תשעים ושש דקות, ועשר פרסאות מהלך אדם בשש עשרה שעות. ע"ש. ולכאורה צריך להבין דב"ק, דהא אי נקטינן דארבע מילין הוו מעלות השחר לזריחת השמש, וארבע מילין הוו משקיעה לצאת הכוכבים, א"כ פשו להו שלשים ושתים מיל מזריחה לשקיעה, דהא רבי יהודה דכותיה נקטינן ס"ל נמי שאדם מהלך ביום עשר פרסאות, וכדכתב הפר"ח גופיה לעיל מינה. גם מה שסיים שאדם מהלך י' פרסאות ביום של י"ו שעות, הני מילי אי נימא דה' מילין הוו מעלות השחר לזריחה, דאז נמצאו שעתים מעלות השחר לנץ החמה, וכן שעתים משקיעה לצאת הכוכבים, ומזריחה לשקיעה שתיים עשרה שעות, אזי הוו שש עשרה שעות. אבל אי איתא לדברי הרב ששעה ושלשים ושש דקות הוי זמן הדמדומים, א"כ ביום של ט"ז שעות לא הוו י"ב שעות מזריחה לשקיעה כי אם שלשה עשר שעות פחות שתיים עשרה דקות, והרי הקדים הרב לומר שרש"י נקט ביומי ניסן ותשרי שיש

דס"ל לרבנו הראב"ן דד' מילין הם משקיעת החמה לצאת הכוכבים ושיעורם שעה אחת, ונראה דזהו שכתב דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים הוא שעה שמוסיפין מחול על הקודש. ומה שכתב דאמרינן בפסחים דחמשה מילין הם, היינו למאחרים בזמן, ולאפוקי מההיא דשבת דאמרינן שלשת רבעי המיל קאתי, כמבואר בדבריו בסימן ב' שם, ולזה אמר דה' מילין הוו יותר משעה, כלומר דלדידן דסבירא לן דד' מילין הם היינו שעה אחת, ולמאן דאמר ה' מילין הם היינו אף יותר משעה. וצ"ל דס"ל דאדם מהלך עשר פרסאות מזריחה לשקיעה, ופרסה נוספת מעלות השחר לנץ החמה ופרסה נוספת משקיעת החמה לצאת הכוכבים, ויום בינוני הוא יום שיש בו שתיים עשרה שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים, נמצא בי"ב שעות אדם הולך י"ב פרסאות, נמצא לפי זה ד' מילין שיעורם שעה אחת וה' מילין הוו שעה ורבע. והשתא אתי שפיר מה שאמר דשעה של תוספת היינו משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים. ומתכונת דברי רבנו כך הם, דאליבא דאמת שעה אחת הוי זמן התוספת, וזוהי שעה שמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים, ואל תתמה על החפץ ממה שאמרו בשבת שמשקיעת החמה כדי שלשת רבעי המיל הוי לילה שהוא זמן קטן, דהא מנגד אמרו בפסחים שהם ה' מילין עד צאת הכוכבים וזה יותר משעה. אמור מעתה לשיטת רבנו דעלות השחר הוי שעה אחת לפני הנץ החמה למ"ד ד'

בהם בין הזריחה לשקיעה י"ב שעות, וא"כ היום מעלות השחר לצאת הכוכבים הוי ט"ו שעות וחומש השעה, וקשה לכאורה דלאו רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה.

**עוד** כתב הרב פר"ח בקונטרס דבי שמשא אליבא דהרמב"ם והרשב"א והתה"ד ומרן דס"ל שמעלות השחר לנץ החמה הוו שעה וחומש, דלדבריהם צ"ל דרבי יוחנן לא מיירי ביום בינוני דניסן ותשרי, אלא בכחודש לפני תקופת ניסן וחודש אחר תקופת תשרי שאז יש י"ב שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים, ואנן הא עסקינן בערב פסח וא"כ ע"כ כי קאמר מהלך אדם ביום עשר פרסאות ר"ל יום של שש עשרה שעות וכפרש"י וצ"ע. עכ"ד. לכאורה אינו מובן דהא לשיטתם הוי המיל י"ח דקות ושעה וחומש מעלות לזריחה וגם אי נימא דכולהו ס"ל כהתה"ד די"ב שעות מעלות השחר לצאת הכוכבים פשו להו מזריחה לשקיעה תשע שעות ושלושים ושש דקות א"כ גם כשיתארך היום מזריחה לשקיעה ויעמוד על י"ב שעות לא יארך זמן הדמדומים יותר מכשעה וחצי וא"כ הוי כל היום מעלות השחר לצאת הכוכבים כט"ו שעות.

**והנראה** בעיקר שיטתו דמה שאמר רבי יהודה שאדם הולך ארבעים מיל ביום הוא כדאמר רבי יוחנן עם הקדומא והחשוכא, כלומר שבני אדם רגילים להלך עוד מיל נוסף בבוקר משום שמקדימים לצאת לדרך ולהם יש

חמשה מיל מעלות השחר לזריחה, וכן בערב שמאחרים עוד מיל אחד ונכנסים, אבל האמת שעלות השחר הוא רק ארבע מיל לפני הנץ וכן לענין צאה"כ, כלומר שמעלות השחר ההלכתי לצאת הכוכבים ההלכתי אדם הולך רק שלשים ושמנה מיל. וזהו שאמר שאדם הולך י' פרסאות ביום של ט"ז שעות כלומר שגם רבי יהודה מודה לזה, אלא דס"ל לרבי יהודה דאין מעלות השחר לנץ החמה אלא ד' מיל. אי נמי י"ל דס"ל דנקטינן להלכה כרבי יהודה דד' מילין הם זמן הדמדומים, אולם דברי עולא לא נדחו לגמרי, ומה שאמר שט"ו מיל הוו ממודיעין לירושלים, הוא קושט אמרי אמת שהיה בקי במציאות ותנא דמתניתין חשיב לה דרך רחוקה לפי שאינו יכול להגיע בשש שעות לירושלים, א"כ נקטינן דהילוך המיל הוא כ"ד דקות וזמן הנשפים שעה וג' חומשין דהיינו צ"ו דקות.

**ועיין** בתוס' מנחות דף כ' ע"ב ד"ה נפסל, שכתבו נמי שמהשקיעה לצאת הכוכבים הם ארבע מילין ואייתו נמי לההיא דדרך רחוקה ונקטו דהוו חמשה עשר מיל מפלגא דיומא לשקיעה, ולכאורה זה תימה דהלא לפי חשבון זה מעלות השחר לנץ החמה הוי חמשה מילין, והיכי מזכו שטרא לבי תרי, ולכאורה היה צריך להגיה בתוס' מד' לה, וכן הוא בהגהה שם. אכן לפי מה שכתבנו ליישב דברי הפר"ח לעיל יבואו דברי התוס' כמין חומר ואין צורך להגיה דבריהם, ואדרבה דברי התוס' הללו הוו



מילין, ורק במשך היום הוא דפליגי. ע"ש. ודפח"ח. אך מה שכתב כן בדעת הרמב"ם י"ל ע"ד וכמשנ"ת, ויותר מסתבר לומר כן בשיטת התוס'.

**הרי** לנו שש ואפשר שיש שבע שיטות הנוקטים זמנים שונים בשיעור הילוך המיל, ואלו זמניהם, ט"ו דקות, ט"ז דקות, י"ח דקות, כ' דקות, כ"ב וחצי דקות, כ"ד דקות. הנה זה מה שהשיגה בזה ידיד כהה, שש שיטות הוו בהילוך המיל, ואפשר שיש למנות גם שיטה שביעית.

**יא. והנה** במהלך הסוגיא נמצא בס"ד תשעה אופנים עיקריים לחשב שיעור המיל וזמן הדמדומים, המבוארים בראשונים בהבנת הסוגיא. ואלו הן, האופן הראשון הוא, כשנחשוב היום מנץ החמה ועד שקיעתה שתים עשרה שעות, ונאמר שאדם מהלך בזמן זה שלשים מילין, נמצא מהלך המיל הוא עשרים וארבע דקות. (י"ב שעות הם שבע מאות ועשרים דקות, וכשנחלק זמן זה לשלשים מיל נמצא שהמיל הוא כ"ד דקות. וכך הוא החישוב לקמן לפי כל שיטה ואופן). ולפי זה לרבא ועולא שמעלות השחר לנץ החמה הוו חמשה מילין, הרי שעלות השחר הוא שעתיים לפני נץ החמה, וזהו ששית מהיום. שיטה זו נדחתה בגמרא מכח הברייתא, אולם הרבה פוסקים נקטו כן לדינא וכנראה שהיתה להם גרסא אחרת בסוגיא.

תנא דמסייע ומקור לשיטת הפר"ח, שיהיה המיל כ"ד דקות וזמן הנשף ארבע מיל. וכן נראה מדברי המגן אברהם בסימן רס"ז, שכתב להשיג על העולת שבת שם, שביאר אליבא דהלבוש דפלג המנחה הוי שעתים ומחצה לפני צאת הכוכבים, (שעה ורבע דפלג המנחה לפני השקיעה ועוד שעה ורבע לצאת הכוכבים) וכתב על דבריו המג"א דלא דק, שהרי לדעת הלבוש היום הוא י"ב שעות מזריחה לשקיעה, ולדבריו הילוך המיל הוא כ"ד דקות, וארבע מיל הוו תשעים ושש דקות, ופלג המנחה הוא שעתים ושלושת רבעי שעה ועוד חלק עשירית מהשעה לפני צאת הכוכבים, (תשעים ושש דקות לצאת הכוכבים ועוד שעה ורבע דפלג המנחה לפני השקיעה) ע"ש. נויש לדון בזה הרבה ועי' מחה"ש שם, ומש"כ להכריח כן כיון שלא מצינו בפוסקים להדיא שהילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות, כבר נתבאר לעיל בס"ד שכן מדויק משיטת ר"ח. ואכמ"ל. והחק יעקב סימן תנ"ט כתב לפרש דלא מסתבר שיחלקו רבי יהודה ועולא בשני קטבים הופכיים, דלרבי יהודה אדם הולך ביום ל"ב מיל, ש"מ הילוכו מהיר, ובזמן הדמדומים הולך רק ארבע מיל, ש"מ הילוכו איטי, ולעולא ביום הולך רק ל' מיל ש"מ הילוך האדם איטי, ובזמן הדמדומים מספיק להלך ה' מילין, לכך מפרש הרמב"ם דגם עולא סבר שאין יכול להלך ה' מילין, ונקט כן רק לפי מאי דקדמי ומחשכי, ולעולם מודה הוא לרבי יהודה דהוה ארבע

**ונראה** שבשלוש נקודות נחלקו כאן, חדא, מהו שיעור עלות השחר קודם הנץ ושיעור שבין השקיעה לצאת הכוכבים. ועוד, מהו יום של י"ב שעות, דלעולא ורבא מנץ החמה לשקיעתה זהו יום של י"ב שעות, ואמנם לפרש"י אפשר דגם רבי יהודה דברייתא סבר הכי, ולא פליגי אלא כמה מילין מעלות לנץ וכמה מילין מזריחה לשקיעה. אולם להרמב"ן והרשב"א וסיעתם צריך לומר דרבי יהודה סבר ד"ב שעות של היום הם מעלות השחר לצאת הכוכבים, וכותיה פסקי לענין עלות השחר שהוא שעה וחומש קודם הנץ, (ועיין להלן), וכן לענין צאת הכוכבים סברי רבנן שהם ד' מילין ושיעור הילוך המיל ח"י דקות. ולפי זה נחלקו גם מהו יום של י"ב שעות, וכן נחלקו מה שיעור הילוך המיל. ולכאורה הא בהא תלייא, דלמ"ד היום הוא מעלות השחר לצאת הכוכבים, שיעור המיל י"ח דקות. ולמ"ד מזריחה לשקיעה, הדבר תלוי, אם אדם מהלך שלשים מיל, אז השיעור כ"ד דקות. אבל אם אדם מהלך ל"ב מיל, אזי השיעור הוא כ"ב וחצי דקות.

**והמהלך** בסוגיא יסבול עוד פירוש והוא האופן הרביעי, דכו"ע ר"י עולא ורבא לא פליגי דהיום ד"ב שעות נחשב מעלות השחר לצאת הכוכבים, ובזמן הזה הוא מהלך ארבעים מיל, אם כן לפי זה לכו"ע שיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות, ולא פליגי אלא אם הם ה' מילין או ד' מילין מעלות השחר לזריחה וכן מהשקיעה לצאת הכוכבים.

**האופן** השני הוא, לפי רבי יהודה שמהלך אדם מהנץ לשקיעה שלשים ושנים מיל, וכשנחלק י"ב שעות (שהם שבע מאות ועשרים דקות) לשלשים ושנים מיל נמצא שיעור המיל עשרים ושתיים וחצי דקות, ומאחר וסבר רבי יהודה שמעלות השחר ועד נץ החמה הוו ארבע מילין, נמצא שעלות השחר מוקדם מן הנץ שעה ומחצה, וזהו שמינית מהיום. [אמנם כשנחשוב הארבע מיל מסך כל הארבעים זהו אחד מעשרה ביום האמור בגמרא]. יש מן הפוסקים שנקטו כשיטה זו להלכה, וכן נראה מפירש"י שם בסוגיא, ושאר רבי יוחנן אזיל בשיטה זו. וכן פירש רבינו חננאל שם. וכן היא שיטת הגר"א אליבא דהתוס'. ובתנתי איתותבו רבא ועולא, חדא, דהם אמרו דשלשים מיל הוי מזריחה לשקיעה, ולר"י הו"ל ל"ב מיל, ותו דהם אמרו דה' מיל עוביו של רקיע, ור' יהודה אמר ד' מיל.

**האופן** השלישי הוא, כשנחשוב אליבא דרבי יהודה שתיים עשרה שעות היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, וכאשר נחלק י"ב שעות (שהם שבע מאות ועשרים דקות) לארבעים מיל נמצא ששיעור הילוך המיל הוא שמנה עשרה דקות, שהרי אדם מהלך בזמן זה ארבעים מיל, ולפי זה עלות השחר קודם לנץ שבעים ושתיים דקות שהם שעה וחומש, שהוא עשירית מהיום. וכן היא שיטת הרמב"ן בתורת האדם והרשב"א בחידושיו לברכות ועוד.

אדם מהלך מעלות השחר לצאת הכוכבים ארבעים ושמונה מיל, ועל זה אמרו שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, דהיינו חוץ מהיום, וזה מתאים עם הסגנון של רבא דאמר עוביו של רקיע אחד מששה ביום דהיינו חוץ מהיום. וכ"כ הגר"א בביאוריו לשו"ע או"ח סי' תנ"ט. וכן נראה שיטת הרמב"ם בפיה"מ ריש ברכות. ולפי"ז אפשר שהיום יחשב מזריחה לשקיעה שתים עשרה שעות, ועדין חשבון המיל הוא ח"י דקות. ובתלתא פליגי, חדא מהו יום, ועוד כמה הוי סומכא דרקיעא דהיינו מהו זמן הדמדומים, ועוד מהו שיעור הילוך המיל.

**האופן** הששי הוא, לחשב יום של י"ב שעות מעלות השחר ועד השקיעה. והיסוד לחישוב זה הוא שזהו היום של התורה לשיטת היראים בסימן רע"ד, מתחיל מעלות השחר ומסתיים בשקיעת החמה. ומהירושלמי ריש ברכות והובא ברשב"א בחידושו לשבת דף ל"ה ע"א מוכח שכן הוא האמת, דקאמר התם אמר רב יוסי ברבי בון אם אומר את ליתן עביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין וכו'. ע"ש. ומשמע שמעלות השחר עד השקיעה הוי י"ב שעות דיום ומשקיעה ועד עלות השחר הוי י"ב שעות דלילה. ואדם הולך בזמן זה שלשים ושש מיל, וארבע מיל הנוספים מהלך אחר השקיעה עד צאת הכוכבים, כרבי יהודה. וכשנחלק י"ב שעות בשלשים ושש מיל, נמצא שהילוך

ומה שאמרו בגמרא אמר עולא מן המודיעים לירושלים ט"ו מילין הויא וכו', חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא. אין הפירוש דהוי שש שעות כל מחצית דהיינו י"ב שעות מצפרא לאורתא, אלא יש לומר דהווי תשע שעות, דצפרא כאן הכונה לזריחה, ואורתא הכונה לשקיעה, ומפלגא דיומא לאורתא יש ארבע וחצי שעות, ובזמן זה אדם הולך חמשה עשר מילין לפי י"ח דקות למיל. ויש שפירשו כן לדעת רש"י ור"ח. ויום בינוני שפרש"י היינו שמעלות השחר לצאת הכוכבים הווי י"ב שעות. ונראה דה"ט דהחולקים שלא רצו לפרש כן, משום שבמציאות ביומי ניסן יש י"ב שעות מזריחה לשקיעה. עכ"פ לפי מהלך זה לעולא ורבא עלות השחר שהוא ה' מילין הוי שעה וחצי לפני נץ החמה, ולרבי יהודה שהם ארבע מילין הוי עלות השחר שעה וחומש לפני הנץ. וכן נראה דעת התוס' פסחים דף י"א ע"ב ועוד כמה ראשונים דאזלי בשיטתייהו וכמבואר. ולרבי יהודה היום הוא כדי מהלך ל"ב מילין, ושיעור הילוכם תשע שעות ושלשים ושש דקות, וזמן הדמדומים הוא שעה וחומש.

**ונראה** דיש עוד אופן לפרש בסוגיא והוא האופן החמישי, דלרבי יהודה י"ב שעות מנינן מנץ החמה לשקיעה ואדם מהלך ארבעים מיל בזמן הזה, וחוץ מזמן זה עוד ארבע מילין מעלות השחר לנץ החמה, ועוד ארבע מילין משקיעה לצאת הכוכבים. נמצא

המיל הוי שלישי שעה דהיינו עשרים דקות, ולפי"ז עלות השחר הוא שעה ושליש לפני נץ החמה וזהו תשיעית מהיום. [אבל כשנחשוב הארבע מיל מסך כל הארבעים זהו אחד מעשרה ביום האמור בגמרא]. והוצרכנו לזה לפי שיטת האבן עזרא דלעיל שכתב להדיא שעלות השחר הוא שעה ושליש לפני נץ החמה.

**ובאופן** אחר אי נימא דהלכתא כעולא א"כ מזריחה לשקיעה הולך ל' מיל ועוד ה' מיל מעלות השחר לנץ החמה סך הכל ל"ה מיל וכנחלק י"ב שעות בשלשים וחמשה מיל נמצא הילוך המיל עשרים דקות ושלישים וארבע שניות. ולפי"ז עלות השחר הוא כשעה וארבעים ושתים דקות וחמשים ושלש שניות קודם הנץ.

**האופן** השביעי הוא, על יסוד המהלך הקודם אלא שביום זה שהוא מעלות השחר ועד השקיעה, אדם הולך ארבעים וחמשה מיל, כלומר ארבעים מיל מזריחה לשקיעה ועוד חמשה מילין מעלות השחר לזריחה. וכשנחלק י"ב שעות בארבעים וחמשה מיל, נמצא שש עשרה דקות מהלך המיל. ולפי חשבון זה עלות השחר נמי הוי שעה ושליש לפני נץ החמה, וכמבואר לעיל בביאור שיטת האבן עזרא לפי שני המהלכים הללו. והאמת שמהלך זה הוא תמוה מאוד דהא אי נקטינן די' פרסאות אדם מהלך מזריחה לשקיעה על כרחך נקטינן כרבי יהודה דהא לעולא הא אמר להדיא

דאדם מהלך בזמן זה ל' מיל, וא"כ ע"כ אין מעלות השחר לנץ החמה אלא ד' מיל. לכן היותר נראה על יסוד מהלך זה שאדם הולך ארבע מיל מעלות השחר ועד נץ החמה נמצא אדם הולך ביום די"ב שעות ארבעים וארבעה מיל וא"כ שיעור הילוך המיל הוא כשליש דקה יותר משש עשרה דקות, אכן לענין עלות השחר יהיה ההבדל והרי הוא ששים וחמש וחצי דקות בקירוב לפני הנץ. עיין בזה בספר המנורה הטהורה או"ח סי' רס"א וספר ישראל והזמנים עמ' תתכ"ה. ושם הביא עוד שיטה שהילוך המיל הוא י"ח דקות ומ"ח שניות. אולם אנכי הדל לא ידעתי הכרח לאלה מילין מדברי רבותינו הראשונים.

**האופן** השמיני הוא, לחשב שאדם הולך ארבעים מיל מהזריחה לשקיעה, ובנוסף להם עוד ארבע מיל מעלות השחר לזריחה ועוד ארבע מיל מהשקיעה לצאת הכוכבים, סה"כ ארבעים ושמונה מיל. אך י"ב שעות הוו מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכשנחלק י"ב שעות בארבעים ושמונה, נמצא הילוך המיל רבע שעה. ולפי"ז עלות השחר הוא שעה לפני הנץ. ונראה שזוהי שיטת הראב"ן. ובאורח אחרן אי נימא דה' מילין הוו זמן הדמדומים, א"כ עלות השחר הוי שעה ורבע לפני הזריחה. (כתב בספר ישראל והזמנים הנ"ל להוכיח שזוהי דעת החו"י במקו"ח סי' נ"ח ע"ש, אולם אנכי הדל עיינתי ולא מצאתי במקור חיים מקור נאמן לזה. ומ"ש במקור חיים בשם האבודרהם שיש

בזמן עה"ש. דהרמב"ן והרשב"א ס"ל שהוא שעה וחומש קודם נה"ח, והתוס' ס"ל שהוא שעה ומחצה קודם הנץ. והרי מנין השיטות העולה מן האמור לעיל, א- שעה אחת לפני נה"ח, והיא שיטת הראב"ן הנ"ל, ב- שעה וחומש לפני נץ החמה, הלא היא שיטת הרמב"ם הרמב"ן והרשב"א והרא"ה ותוס' שאנץ והר"ן והאבודרהם, ג- שעה ושליש לפני הנץ, הלא היא שיטת האבן עזרא, ד- שעה ומחצה היא שיטת התוס' דפסחים יא ע"ב והראב"ה, ובשיטה זו יש שני אופנים, או דנימא דהילוך המיל הוא י"ח דקות וחמשה מילין הו, כסברת התוס' והראב"ה, או דנימא דארבע מיל הו, והילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות, כדביאר הגר"א, והחק יעקב סימן תנ"ט כתב לבאר כן שיטת המהרי"ל הלכות אפיית המצות, שכתב שהילוך המיל הוא מעט יותר משליש שעה. ה- שעתים לפני הנץ, היא השיטה הסוברת ה' מילין הו והילוך המיל כ"ד דקות, כשיטת הרמב"ם דפסחים. ו- תשעים ושש דקות לפני הנץ, הלא היא שיטת רבנו הפר"ח בקונטרס דבי שמי, דכתב לפרש הסוגיא דפסחים הנ"ל, דהא דאמרינן מהלך אדם י' פרסאות היינו מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, וארבע מיל הוא מהלך בזמן הנשפים, ושליש מיל הוא מהלך מהזריחה לשקיעה שהם י"ב שעות ביומי ניסן ותשרי. נמצא לפי"ז מהלך המיל הוא כ"ד דקות, וארבע מיל הו שעה ושלושה חומשין דהיינו תשעים ושש דקות, ועשר פרסאות מהלך אדם בשש עשרה שעות. ז- שעה וארבעים

שעה ושליש מעה"ש לנה"ח, הנה הנוסחה באבודרהם שבידינו היא שעה וחומש, ומ"ש עוד במקור חיים שהתו"ט כתב כן בשם הרלב"ג, זה אינו, ובתו"ט שם כתב כן בשם הראב"ע וכן הוא באבן עזרא).

**האופן** התשיעי הוא, נקטינן אכן אדם הולך ארבעים מיל ביום, אלא שאין זה היום ההלכתי, אלא שבמציאות בני אדם מקדימים מיל אחד בבוקר ומאחרים עוד מיל אחד בערב, והיינו דאמרי בגמרא אליבא דרבי יוחנן אנא דאמרי ביממא ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבן דקדומא וחשוכא, כלומר שלענין עלות השחר וצאת הכוכבים יש להוריד לפי החשבון כנ"ל. לפי"ז מעלות השחר לצאת הכוכבים אדם הולך שלשים ושמנה מיל, ארבע לפני הנץ וארבע לאחר השקיעה, ושליש מיל מזריחה לשקיעה, וי"ב שעות מזריחה לשקיעה, נמצא לפי זה הילוך המיל הוא כ"ד דקות, אולם מעלות השחר לנץ החמה הו תשעים ושש דקות שהם כדי הילוך ארבע מיל, וכן משקיעה לצאת הכוכבים. וזו היא שיטת הפר"ח ודעימיה.

**יב. והנה** גם בזמן עלות השחר נמצינו למדים דהו ז' שיטות, אך תן לבך לדבר שאין זמן עלות השחר תלוי בשיעור הילוך המיל בלבד, אלא גם כמה מילין הו, שהרי התוס' בשיעור הילוך המיל מודים להרמב"ן והרשב"א ודעימיהו שהוא י"ח דקות, ואף על פי כן פליגי עלייהו

הוא ג' מיל ורביע, ושיעור זמן ביה"ש הוא מהלך שלשת רבעי מיל שהם מהלך אלף וחמש מאות אמה קודם הלילה, כלומר סה"כ ד' מילין מהשקיעה לצאה"כ, ולפי המבואר בגמרא שם, שהזמן מהשקיעה לצאת הכוכבים שוה לזמן שמעלות השחר לנץ החמה, א"כ מוכרח שמרן סובר שד' מיל הם מעלות השחר לנץ החמה, וכך מפורש בדברי הרמב"ן בתורת האדם הנ"ל, וכן מדויק מדברי הרשב"א ריש ברכות, וכ"כ הר"ן בחידושו שבת דף ל"ה ע"א. וכן הוא בשיטה מקובצת ברכות כ"ז ע"א הנ"ל. וכ"כ האבודרהם להדיא (סוף השער הראשון) הנ"ל. וכ"כ בתוס' הר"ש משאנץ פסחים צ"ד, הנ"ל. וכיון ששיעור המיל לדעת מרן הוא י"ח רגעים, הרי שזמן זה הוא שבעים ושתים דקות קודם הנץ, שהם שעה וחומש, וזהו עשירית מן היום, שהרי ארבע מילין הם פרסה ואדם הולך ביום עשר פרסאות, וכן שבעים ושתים דקות הם עשירית משתים עשרה שעות בדיוק, נמצא זמן עלות השחר עישור מהיום מזריחה לשקיעה. וכעת הזאת ראיתי להאי ספרא רבה לגברא רבה מנחת כהן מפימינטיל במאמר הראשון פ"ג אות ח', שכתב בשם הפוסקים שכן הוא החשבון. וכ"כ באור לציון ח"ב עמ' נ"ב ועמ' נ"ג. ע"ש.

יד. **וזאת** למודעי, שאף שהעולם נוקטים בדעת הגר"א שהילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות, ועה"ש שעה ומחצה, (וי"א שכ"ה דעת

ושתים דקות וחמשים ושלוש שניות לפני הנץ, היא שיטת היראים לחד פירושא, וכבר כתבנו לעיל דאין הכרח לפרש כן.

יג. **והנה** לדעת מרן וכל הני פוסקים דשיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות, יוצא אפוא למסקנת הסוגיא דנקטינן דאדם הולך ארבעים מיל בי"ב שעות, וזה אפשר באחד משני אופנים, או שנחשוב י"ב שעות מזריחה לשקיעה ובזמן זה אדם הולך י' פרסאות, או שנחשוב י"ב שעות מעה"ש לצאה"כ ובזמן הזה הוא מהלך י' פרסאות. כלומר שאין להוכיח מזה שדעת מרן לפסוק שהיום הוא י"ב שעות מע"ה לצ"ה. וכן יש לפרש בדברי התרומת הדשן בסימן קס"ז, שהביא לשונו מרן בב"י יו"ד שם, וז"ל, כמהלך מיל דהיינו חלק שלישיית השעה פחות חלק שלשים מן השעה, כמו שהוכחנו ממהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום הוא י"ב שעות. ע"כ. ומפורש דאדם הולך עשר פרסאות בי"ב שעות, ולעולם יש לומר דס"ל למרן דיי"ב שעות הוּו מזריחה לשקיעה. ודו"ק.

**ונראה** דמוכח שדעת מרן לפסוק כן לגמרי בין להקל בין להחמיר, שהרי כלפי שיעור חימוץ הבצק הוי חומרא טפי מדעת הרמב"ם, וכלפי שיעור מליחת הבשר הוי קולא, ונראה שמרן תפס כן מתורת ודאי, וכדעת הרמב"ם בפירושו למסכת ברכות וכדעת התרומת הדשן הנ"ל, ודלא כהרמב"ם דפסחים הנ"ל. והנה פסק מרן בסי' רס"א ס"ב שמתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות

איתותב עולא. ובס"ד הוכחנו כן מלשונות הראשונים. ולכן י"ל דשיטת התוס' אכן שחשבון הי"ב שעות הוא מעלות השחר לצאת הכוכבים, וה' מילין הו' מעלות השחר לנץ החמה וא"כ שיעור הילוך המיל הוא ח"י דקות גם לשיטת התוס'. וכיון שדעת הגר"א שי"ב שעות הם מזריחה לשקיעה, ובסוף דבריו שם כתב להסביר כן אליבא דהרמב"ם דברכות דאדם מהלך ארבעים מיל בי"ב שעות אלו, יש לומר דשיטתו היא אליבא דהרמב"ם וכמו שכתב איהו גופיה, שהילוך המיל הוא י"ח דקות ועלות השחר שעה וחומש לפני הנץ. אולם יש לדחות דהרי מצינו לרבינו חננאל דס"ל נמי שי"ב שעות נמנים מנץ החמה לשקיעתה וס"ל נמי שאדם מהלך בזמן זה ל"ב מיל כמבואר לעיל, ולשיטתו שיעור הילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות, וא"כ אפשר דהגר"א ס"ל כותיה. אלא שאין זה מוכרח ומסתברא טפי דדעת הגר"א כדעת הרמב"ם ומרן השו"ע בעלות השחר ובהילוך המיל כמדויק מדבריו. וכמ"ש החזו"א. וכן יש לנקוט להלכה ולמעשה.

הגר"א בצעירותו אבל בזקנותו נקט דהמיל הוא י"ח דקות, לענ"ד צדקו דברי החזו"א בדעת הגר"א שהילוך המיל הוא י"ח דקות, ועה"ש הוא שעה וחומש קודם עלות השמש. וזאת משום שדעת הגר"א בתוקף לחשב י"ב שעות מזריחה לשקיעה, וזה דבר ברור בדעתו ז"ל, עד שמכח סברא זו כתב שטעות סופר הוא בתוס' ובמקום ה' מילין מעלות השחר לנץ החמה יש לגרוס ד' מילין וכנ"ל, והסיע את דבריהם כשיטתו שהיום הוא מזריחה לשקיעה, ורק לענין ארבעים מיל ס"ל שהם מעלות השחר לצאת הכוכבים. ועל פי חשבון זה יצא הילוך המיל כ"ב וחצי דקות, כל זה נתבאר לעיל. אכן כל מה שכתב הגר"א בתחלת דבריו בס"י רס"א ובתחלת דבריו בסימן תנ"ט הוא להסביר שיטת התוס' שכתבו שמעלות השחר לנץ החמה הוא שעה ומחצה, וכך הם דבריו בסימן תמ"ג. אולם לעיל אות ג' מנינו י"ג ראשונים שנקטו כן וקשה לומר שבכל אותם הראשונים חלו ידים דתלמיד טועה. ובפרט לפי מה שכתב הגר"א גופיה דלראשונים היתה גירסה דלא

### בענין זמן משיכיר ועוד בענין עלות השחר

ומחצה קודם נץ החמה, והוסיף שאף שלא כל המקומות והזמנים שוים וכדכתב הגר"א, אבל כפי ששמענו לדעת התוכנים עלות השחר כאן אף בימים הקטנים הוא עוד מוקדם לזה קצת,

יד. והנה ראיתי להגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן ו', שנקט בדעת הגר"א ששיעור הילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות, ועלות השחר שעה

ובשעת הדחק יש לסמוך עלייהו. ע"כ. וזה דלא כדנקט החזו"א אליבא דהגר"א. והנה האג"מ כתב להביא ראיה מהקרבת התמיד, שהיו שוהים שעה בעשייתו, ואמרינן ביומא ל"ז ע"ב, דהקורא ק"ש שחרית עם אנשי משמר לא יצא מפני שמשכימים, והיינו דמדרבנן לא יצא, כיון שמצותה משיכיר את חברו ד' אמות, כדעת אחרים בכרייתא בברכות דף ט ע"ב. וכתב עוד וזת"ד, ולפי סדר עבודת התמיד נמצא שהיו קוראים את שמע כעבור ארבעים וחמש או חמשים דקות משחיטת התמיד, והרי שחיטת התמיד הייתה אחר עלות השחר כשאמר הרואה ברקאי, ולמתיא בן שמואל שיאיר עוד קצת. וזמן משיכיר כפי שעיינתי הרבה פעמים בימים בהירים, שיערתי שזהו כשלשים וחמש ארבעים דקות קודם הנץ, והם לא הגיעו לזמן זה, ומסתברא שאם היה שהות מועטה לזמן ק"ש היו שוהים כדי לקרותה בזמנה, ומוכחא מילתא שהם התחילו כשמונים או תשעים דקות קודם הנץ, וכשהיו קוראים היה עוד קודם זמן משיכיר, וזה רק אם נאמר שעלות השחר מוקדם כהגר"א לפחות שעה ומחצה קודם הנץ. עכת"ד.

**ולא** זכיתי להבין מאי ראיה, ראשית מאי דפשיטא ליה שהיו שוחטים התמיד ושוהים שעה בעשייתו וקוראים קריאת שמע לפני משיכיר, הנה לקמן אות ט"ו הבאנו דברי רבינו חננאל שמבואר להדיא שהיו שוחטים התמיד רבע שעה לפני הנץ החמה וקוראים לפני

הנץ ולפיכך לא היו יוצאים עמהם. ע"ש. וגם לדעת הרמב"ן והראב"ד שאכן היו קוראים לפני משיכיר הנה ס"ל להרמב"ן שעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ החמה, א"כ מה ראיה יש מזה שעלות השחר יותר מוקדם וכמבואר באורך לקמן. ועוד מה שכתב הרב דזמן משיכיר הוא ארבעים או שלשים וחמש לפני הנץ, ולפי דבריו שעלות השחר הינו שעה ומחצה לפני הזריחה, יוצא אפוא שזמן משיכיר קרוב לנץ החמה ורחוק מעלות השחר. אולם מדברי הפוסקים משמע שיש זמן מועט מעלות השחר לזמן משיכיר, וכן מוכח מדברי התוס' ברכות דף ג' ע"א ד"ה למאן דגני בבית אפל, דכתבו דמעת עלות השחר קודם שיקום ויזמן עצמו, כבר הגיע עת משיכיר בין תכלת לכרתי. ע"ש. ובין תכלת ללבן עוד מוקדם מזה. וכן כתב המנחת כהן מאמר ראשון פ"ב אות י"א, שהוא זמן מועט אחר עלות השחר וזמן הרבה קודם הנץ החמה. ע"ש. וכן כתב עוד שם באות י"ג. והפרי מגדים באשל אברהם סי' נ"ח ס"ק ב' כתב שזמן משיכיר הוא עשירית השעה אחר עלות השחר, וכ"כ בארץ חיים סתהון סי' ל'. וכיוצא בזה כתב בכף החיים סי' י"ח ס"ק י"ח, שבארץ ישראל זמן משיכיר הוא כשעה לפני הנץ. וכ"כ בשו"ת בנין ציון ח"ב סי' ט"ז ושכן מנהג ירושלים. ובשו"ת איש מצליח ח"א סי' ט"ו כתב שהוא י"ב דקות אחר עלות השחר. ובספר פקודת אלעזר סי' נ"ח כתב שהוא שעה לפני הנץ. ולדבריהם מאי איכא למימר. ועיין שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' ט'. ע"ש.



השחר, קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת. עכ"ל. מבואר מזה דמעלות השחר ועד שיכיר בין תכלת לכרתי הוי שיעור מועט, וכל שכן לזמן משיכיר בין תכלת ללבן שהוא מוקדם מזה. ודו"ק. ולעומת זאת מצאתי להראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ריש ברכות שכתב וז"ל, וכן אנשי משמר שהיו מקדימין שעה קודם הנץ החמה, מ"מ לאחר השחר היו קוראין כדאיתא בסדר תמיד, ומפני אונס עבודה לא היו ממתנינים לא להנץ החמה ולא להכיר בין תכלת ללבן וכו' ע"ש. ומוכח מזה ששעה קודם הנץ החמה לא הוי משיכיר ודו"ק.

**גם** מדברי הרשב"א נראה לדייק דלא ס"ל כהתוס' הנ"ל דבחידושו שם כתב וז"ל, למאן דגני בבית אפל וכו', וליקרי בזמנה אותו שקבע רבי אליעזר דהיינו שיכיר בין תכלת לכרתי. עכ"ל. משמע דמפרש מה שאמרו ליקום וליקרי היינו אחר שיכיר בפועל בין תכלת לכרתי, ואין זה תלוי רק בזה שיקום ויזמן עצמו. ודו"ק. ובאמת דאעיקרא קשה אמאי קאמר הש"ס דנפקא מינה לקריאת שמע דוקא, לימא דנפקא מינה לכל מצות שזמנן ביום דכיון דחזי הני סימנים ידע דאתי זמנייהו. וכן ראיתי להריטב"א בחידושו שם דפירש וז"ל, וקמ"ל למאן דגני בבית אפל דכי חזי הני סימנים לידע דהוא יום. עכ"ל. נראה דר"ל דק"ש לאו דוקא דהא בעינן משיכיר. ואין לומר דהיינו טעמא משום דשאר מצות אין זמנן לכתחלה אלא

**והלום** ראיתי בהלכה ברורה סימן י"ח שער הציון ס"ק כ"ה, שהביא בשם ספר עולת תמיד להגר"ש הומינר דבירושלים יש שלש שיטות בזה, יש אומרים חמשים ושתיים דקות ויש אומרים חמשים דקות ויש אומרים ארבעים דקות. ע"ש. ודברי התוס' הנ"ל מכחישים שיטות אלו ומסייעים דברי המנחת כהן והפמ"ג. גם דברי האומרים שעה לפני הנץ יש לכונן לשיטת התוס' ע"פ הסברא דעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ. אבל המרחיקים זמן משיכיר מעלות השחר ומקרבין אותו לנץ לא יכוננו עפ"ד התוס' הנ"ל. וצ"ע. גם בספר ארץ ישראל להגרי"מ טיקוצינסקי כתב שמנהג ארץ ישראל כדעת גאוני הספרדים הראשונים לשער שעה אחת רגילה בין בחורף בין בקיץ. ע"ש ועיין בהלכה ברורה שם עוד בזה.

**ונראה** דמחלוקת האחרונים בזה היא מחלוקת ראשונים, דהנה הגמרא ברכות דף ג' ע"א גבי שלש משמרות הוי הלילה, קפריך אסימני דרבי אליעזר, אי סוף משמרות קא חשיב, סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא, יממא הוא. ותירצו, ואי בעית אימא, למאי נפקא מינה למיקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן קריאת שמע אימת, כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. ובתוס' שם ד"ה למאן, הקשו וז"ל, וא"ת והלא רבי אליעזר בעי עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. ותירצו, וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד

ומפני אונס העבודה לא היו ממתנינים לא להנץ החמה ולא להכיר בין תכלת ללבן, ויוצאין ידי חובתן, וכך אנו אומרים לכל מי שמתירא מן האונס וכו', ואעפ"כ אמרו הקורא עמהם לא יצא, שחסר מצוה, הואיל ושלל מאונס עשה וכו'. ולעולם הקורא לאחר עמוד השחר יצא, כרבי שמעון, ואפילו במזיד, שהרי עמוד השחר יום הוא לדברי הכל. ע"ש. וכ"כ הרשב"א בחי' שם דקודם משיכיר אין זה זמנה לכתחלה אלא בשעת הדחק, ואנשי משמר לאחר עלות השחר היו קורין וע"ש. וכן פסק מרן השו"ע סי' נ"ח דבאונס רשאי לקרא מעלות השחר.

**אולם** דעת כמה פוסקים שאנשי משמר עצמם היו קוראים לאחר משיכיר, ובכל זאת שאר עמא אינם יוצאים עמהם, דהנה רש"י פירש שם בסוגיא שזמן קריאתה עם הנץ החמה, ואנשי משמר היו מקדימין לקרותה קודם היום. ע"ש. ומשמע דאינם יוצאים משום דזמנה סמוך לנץ מלפניו דהיינו עם הנץ ואפילו קראו לאחר משיכיר. וכן מוכח מדברי רבינו חננאל הו"ד לקמן אות ט"ו. ואמנם בתוס' שם כתבו, דהלכתא כאביי דאמר בברכות דף ט ע"ב לקרית שמע כותיקין, חדא דהוא בתראה, ועוד דרבי יוחנן כותיה, אלא שאביי מודה לאחרים שזמנה מתחיל משיכיר, ומודה לרבי יהושע שזמנה מתאחר עד שלש שעות, אלא שסבר אביי שלכתחלה צריך לאחרו עד סמוך לנץ. אולם שיטת ר"ת בתוס' שם דזמנה הוא לאחר נץ החמה דוקא מיד בסמוך. ע"ש. וכן הוא בפירוש

משנתן החמה כמבואר במגילה כ' ע"ב, דאי איירי בלכתחלה הא קריאת שמע נמי אין זמנה לכתחלה אלא סמוך לנץ, [ועיין חידושי הרשב"א ברכות ח ע"ב ד"ה ויש מפרשים], וכל שכן לפי מה שפירש מרן הב"י סי' נ"ח שיטת התוס' שאף משיכיר אין זה זמנה אלא בשעת הדחק. ולשיטת רבינו יונה והרשב"א בברכות ח' ע"ב דזמנה לכתחלה משיכיר אתי שפיר דנקט לקריאת שמע דוקא ולאחר משיכיר. וכ"פ מרן השו"ע סי' נ"ח ס"ד, דלכתחלה זמנה משיכיר ורק למצוה מן המובחר צריך לקראה עם הנץ החמה. ע"ש. ואכמ"ל.

**וניהדר** אנפין לדברי האג"מ, עוד נראה דהמונח שהניח הרב דה"ט שלא היו יוצאים כיון שקראו קודם זמן משיכיר, אין זה מוסכם ונראה שהוא מחלוקת ראשונים. כי אמנם מדברי התוס' ברכות דף ח' ע"ב (ד"ה לא לעולם), נראה דקודם משיכיר לאו זמנה הוא. וכן הוא להדיא בהרמב"ן במלחמות ה' ריש ברכות, וכתב שבודאי היו יוצאים ידי חובה, ומאי שלא היו יוצאים ידי חובה, שלא קיים מצוה כהלכה שזמנה עם הנץ. ושם הביא שכן פירש הרי"צ גיאת שהקורא אחר שעלה עמוד השחר יצא, שהרי אנשי משמר היו קוראין אז, אלא שלא יצא ידי מצוה בזמנה. וכן מוכח מדברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ריש ברכות שכתב וז"ל, וכן אנשי משמר שהיו מקדימין שעה אחת לפני הנץ החמה, מ"מ לאחר השחר היו קוראין כדאיתא בסדר תמיד,

אחר שעלתה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שעבר ואיחר. מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שעלה עמוד השחר אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק כגון שהיה משכים לצאת לדרך קורא לכתחלה משעלה עמוד השחר. עכ"ל. והם דברי הר"ף בברכות ח' ע"ב וכמ"ש מרן הכס"מ שם. מבואר דהר"ף והרמב"ם אינם מחלקים בין קודם משיכיר לאחריו וכל הזמן הזה שמעלות השחר עד עישור שעה קודם הנץ חשיב בדיעבד. וכתב רבינו מנוח שם וז"ל, ואע"ג דבפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ז ע"ב) אמרינן הקורא עם אנשי משמר לא יצא, התם מקריאת שמע בעונתה קאמר דלא יצא, אבל מ"מ יצא לגבי הא שאינו צריך לחזור ולקרוא. ואי נמי התם במי שרגיל לקרות עמהם שלא במקום אונס ואמרו חכמים שלא יצא שלא היא רגיל בכך, אבל מי שאירע לו פעם אחת בשגגה וקרא עמהם יצא, דדוקא לאנשי משמר שהיתה להם טרדה בהקרכת קרבנותיהם התירו להם לקרותה לכתחלה קודם הנץ החמה שהרי הוא להם בשעת הדחק, אבל שאר בני אדם שאין להם אונס אסור. עכ"ל. והביאו מרן הכס"מ שם. מבואר מדבריו דס"ל להרמב"ם לההיא דיומא נמי אלא דס"ל דבדיעבד יוצא ידי חובה, ושמעינן מינה דאין חילוק בין קודם משיכיר לאחריו וכל הזמן שמעלות השחר ועד אותו שיעור קודם נץ החמה דינו שוה ויוצא

רבינו חננאל ברכות דף ט ע"ב. וכ"כ בח"י הרשב"א ברכות ט' ע"ב בשם ר"ת. ולדעת הרז"ה בעל המאור ריש ברכות דאף בשעת הדחק אין לקראה קודם הנץ החמה דהלכתא כהיא ברייתא משום רשב"י דלילה הוא לענין קריאת שמע והיינו טעמא דהקורא עם אנשי משמר לא יצא שקרא לפני הנץ. ולפי זה יש לומר שאנשי משמר אכן קראו לאחר משיכיר חברו ד"א, אלא שהיה לפני הנץ וכל שקראו קודם הנץ לאו זמנה הוא לכתחלה מיהא. וביותר יש לומר כן אליבא דהתוס' ברכות ח' ע"ב (ד"ה לא) דס"ל דאף לאחר משיכיר אינו יוצא ידי חובתו אלא בשעת הדחק וכדפירש שיטתם מרן הבית יוסף סי' נ"ח סו"ס ד'. דלשיטתם לעולם אנשי משמר קראו לאחר משיכיר והקורא עמהם אינו יוצא שאינו שעת הדחק עבורו. ודו"ק. וכל שכן לדעת הרז"ה דלאו זמנה הוא כלל.

**וכמו** כן יש לומר אליבא דהר"ף והרמב"ם שהרי פסק הרמב"ם פ"א מתמידין ומוספין, דתמיד נשחט קודם שתעלה החמה, משיאיר פני כל המזרח, (כמתיא בן שמואל, ולכאורה י"ל דכבר הגיע משיכיר, אך המשנ"ב בביאור הלכה סימן נ"ח ובסימן פ"ט כתב שהוא קודם משיכיר) ובפ"א מהלכות ק"ש הלכה י"א י"ב, פסק וז"ל, ואיזהו זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש, ואם איחר וקרא

בו בדיעבד. וא"כ אין כל הכרח שאנשי משמר היו קורין קודם משיכיר.

**ואעיקרא** כתב הרשב"א בחידושיו לברכות ח' ע"ב להקשות אברייתא דרשב"י פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים כלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת אחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובה אחת של יום ואחת של לילה. ומשמע מזה דמיד אחר שיעלה עמוד השחר יוצא ידי חובת קריאת שמע אפילו לפני משיכיר. וביומא אמרינן דהקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו מפני שהן מקדימין. וכתב הרשב"א אחד תירוץ דליתא לההיא דיומא, ובדיעבד מיהא יצא. הוב"ד בבית יוסף סי' נ"ח. וכן כתב בבבאורי הגר"א סי' נ"ח סק"י דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דברייתא דברכות פליגא אברייתא דיומא ושכן מבואר בירושלמי להדיא וכן מוכח בגמרא דאמר רבי יהושע הלכה כרבי שמעון בר יוחאי, הלכה מכלל דפליגי, ומשום הכי פסקו כההיא דברכות לפי שאמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בר יוחאי. ע"ש. ואכמ"ל.

**טו. ותבט** עיני לרבינו חננאל ברכות דף כ"ו ע"א שכתב וז"ל, תמיד של שחר היה נשחט משיאור המזרח, ומצאנו שהיו שוחטין אותו ומנקרים אותו ומוליכין האברים ומולחין אותו, ועדין לא היה הנץ החמה, דתנן הלכו ונתנום מחצי כבש ולמטה ומלחום, וירדו ובאו ללשכת הגזית לקרות את

שמע, ותנן הילני אמו עשתה נברשת של זהב, תאנא כשחמה זורחת יוצאין ממנה ניצוצות ויודעין שהגיע זמן ק"ש, ומקשינן, ורמינהי הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא ידי חובתו, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרין, ופריק אביי, נברשת זו עשויה לידע שאר עמא דבירושלים זולתי אנשי משמר. נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה, והיה מעת זריחת השמש עד סוף ד' שעות כשר להקריבו שהם ד' שעות ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו, וזה טעם רבי יהודה. ופסק רב כהנא הלכה כרבי יהודה. וסבר רבי יהודה כשם שאין לתמיד של שחר הכשר ביום להקרבתו מעת שחיטתו אלא עד ארבע שעות ועוד, כך לתמיד של בין הערבים אין לו מעת שחיטתו והוא מכי ינטו צללי ערב, כשר להקרבתו אלא ד' שעות ועוד ביום, כשיעור תמיד של שחר. מחצי שביעית שהיא כשרה לשחיטתו, כדתנן חל ערבי פסחים להיות בערב שבת נשחט בשש שעות ומחצה, נמצא מחצי שעה שביעית שהיא כשרה לשחיטתו עד ד' שעות ועוד שהוא זמן הקרבתו י"א שעות חסר רביע ביום, וזה חשבונם, חצי שעה שביעית ושמינית ותשיעית ועשירית וחצי שעה מי"א הרי ד' שעות שלמות, הוסף רביע שעה כנגד משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מד' שעות בתמיד של שחר וכו'. עכ"ל. הנה מבואר להדיא שתמיד של שחר היה נשחט רבע שעה לפני הנץ

שעה וחומש לפני הזריחה, וכדמוכח מדבריו בספר תורת האדם הנ"ל, ולא שעה ומחצה כפי שרצה להכריח האג"מ, ובהכרח שלא היו שוהים שעה בעשייתו בבוקר. הלכך איני יודע הכרח לדברי הרב ז"ל. וע"ע ברכ"י סי' נ"ח סק"ח.

**ועוד** קשה לשיטתו שפסק דזמן ר"ת הוא כחמשים דקות אחר השקיעה כאן בניו יורק שאז זה צאת כל הכוכבים כבאמצע הלילה שאין אחריהם יציאת עוד כוכבים. והובאו דבריו באורך לקמן פרק ז' ע"ש. א"כ לפי זה צ"ל שעלות השחר נמי הוי כחמשים דקות לפני נץ החמה דהא בגמרא שם משמע דזמן שוה, וכ"כ הפוסקים. אכן גם המנחת כהן כתב כיוצא בזה לגבי עירו שצאת הכוכבים דר"ת הינו כארבעים ושמונה דקות אחר השקיעה ובכל זאת גבי עלות השחר כתב שהוא שעה וחומש לפני הנץ. ועיין לקמן פרק ז'.

החמה, והיו קורין את שמע לפני הנץ, ובודאי דס"ל לר"ח שלא היו שוהים שעה בעשייתו בשחר, וזה להדיא דלא כהאג"מ. ואמנם ר"ח כאן לשיטתו לעיל דף ט' ע"ב שזמן ק"ש לאחר הנץ וכדעת ר"ת הנ"ל, ולכן לדידהו אף אם קראו ממש סמוך לנץ מלפניו הוי קודם זמנו, ושאר עמא לא יצאו עמהם. ועיין רבינו חננאל ברכות דף ח ע"ב. אכן לדעת הרמב"ם הנ"ל י"ל שהיו קוראין מעט קודם מעישור שעה וכמו שנתבאר. ולתרווייהו ודאי שהיו קוראין לאחר משיכיר, דהא מבואר להדיא בר"ח שזמן משהאיר המזרח הוא סמוך יותר לנץ, וכפשוטו הוא, שהאיר כל המזרח עד חברון, והיתה אורה גדולה כבר באותה שעה, וזהו לאחר משיכיר את חברו מד"א. ודו"ק. [ומכאן נראה לכאורה דלא כהמשנה ברורה הנ"ל שכתב שמשיאיר הוא קודם משיכיר. ודו"ק.] ומ"מ כיון שגם לשיטת הרמב"ן שהיו קוראים לפני משיכיר הרי ס"ל שעלות השחר הוא

### בענין זמן משהאיר פני המזרח

המאוחר שלה הוא בזמן התמיד הוא הדין לכל זמן המוקדם. ע"כ. והטור סי' פ"ט הביא דברי הרא"ש אולם בסיום דבריו שינה מעט וכתב, אלא שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא. ע"ש. ומשמע קצת דאף לפני משהאיר המזרח בדיעבד יצא. ומרן הבית יוסף שם הביא דברי הרא"ש וכתב ע"ז וז"ל, וגם

**טז. והנה** כתב הרא"ש ריש פרק תפלת השחר וז"ל ותחלת זמנה יראה משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח, מידי דהוה אתמיד השחר, אע"ג דעיקר מצותה עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש, מכל מקום אם התפלל בזו השעה יצא, והתנא לא חש לפרשו דמילתא דפשיטא היא, כיון דזמן

המזרח יצא וכו'. ע"כ. דקדק מרן להוסיף כדברי הרא"ש משהאיר המזרח בסוף דברי הטור, ומשמע דדוקא אם התפלל משהאיר יצא אבל קודם לכן אע"פ שעלה עמוד השחר לא יצא. אכן בסוף הסימן כתב מרן וז"ל, בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה. ע"כ. ונראה דג' זמנים הם, עם הנץ החמה למצוה, משהאיר פני המזרח בדיעבד, ומשעלה עמוד השחר בשעת הדחק.

**אולם** המשנה ברורה בסימן נ"ח ס"ק י"ח הביא מחלוקת אחרונים בזה וז"ל, יש אומרים דעמוד השחר הוא מעט קודם שהאיר פני המזרח, ויש אומרים דעמוד השחר נקרא משהאיר פני המזרח, וזה הזמן הוא קודם הזמן משיראה חברו בד"א. ובביאור הלכה שם בא בארוכה בזה וזת"ד, מדברי המגן אברהם לקמן סימן פ"ט והפר"ח והפמ"ג שם, מבואר דזמן עלות השחר הוא קודם שהאיר פני המזרח, ובאליה רבה שם ראיתי שהוא חולק על המגן אברהם, וסובר דעלות השחר נקרא משהאיר פני המזרח ולא קודם, ועכשיו מצאתי דלאו יחידאה הוא בזה, כי גם הגר"א בספר שנות אליהו בברכות פ"א, על המשנה ועד שיעלה עה"ש, כתב כן דעמוד השחר הוא האיר פני המזרח, וכן כתב שם ג"כ בד"ה נכנסין דעה הוא משהאיר פני המזרח. ע"ש. וכ"כ המטה יהודה. ונ"ל ראיה לדבריהם מדברי הרשב"א והובא דבריו בסימן זה בב"י,

התוספות (דף ל' ע"א ד"ה אבוה) כתבו בשם רבינו חננאל, גבי עובדא דאבוה דשמואל ולוי דבסמוך, דזמן תפלת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר. וכן דעת הרמב"ם שכתב בפ"ג מהלכות תפלה, תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה. ואח"כ (ה"ז) כתב, המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שיעלה עמוד השחר יצא. ע"כ. ונראה מדברי מרן הבית יוסף דס"ל בדעת הרא"ש דמודה לזה דהמתפלל משעלה עמוד השחר יצא, ולהכי ערכינהו ותנינהו לדברי הרא"ש עם הרמב"ם והתוס'. והיינו טעמא דאף התמיד כשר משעלה עמוד השחר אלא שהיו מאחרים את זמן שחיטתו עד משהאיר פני המזרח שלא יבואו לידי טעות כמבואר פ"ג דיומא.

**וכן** מוכח מדברי הרא"ש פרק תפלת השחר סי' כ' שכתב וז"ל, אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעי למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי, פירש רש"י קודם היום, ולא נהירא, דזמן תפלה אינו אלא משיעלה עמוד השחר כמו תמיד הבוקר, ורבינו חננאל פירש מקדימין מעלות השחר. ע"כ. והובא בבית יוסף בסוף הסימן. הרי מבואר שגם התמיד וגם התפלה זמן משעלה עמוד השחר. וזה לשון מרן בשו"ע ריש סי' פ"ט זמן תפלת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב ייראוך עם שמש ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני

הרי"ף והרמב"ם כנ"ל ע"ש. אולם הרמב"ן במלחמות ה' ריש ברכות כתב, מיהו משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינין שבתורה, ומפני שאין זמנו ידוע לכל, אמרו במילה וטבילה והזאה דבעי ספירה ביום שזמנם מגן החמה, דבר שהוא ברור לכל, שאם הקדים באלו פסל והמאחר לא הפסיד כלום, שאין הקדמתן מצוה וזמנם כל היום. ולענין תמיד במקדש דכתיב בקר, קבעו האיר המזרח, שהקדמתן מצוה, וכולן לא אמרן אלא לכתחלה ולמצוה. אלא לענין קריאת שמע דשחרית, אע"ג דבעינן בוקר ואינה כל היום כיון דכתיב ובקומך, ורובא דאינשי לא קיימי עד שיכיר אחד את חברו, ועוד מפני שקבעו פרשת ציצית בק"ש, לפיכך קבעו חכמים זמן קריאתה משיכיר, וזו היא ששנינו בברייתא במסכת יומא הקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, לפי שמקדימין וקורין קודם לזמן הזה. עכת"ד. וכיו"ב כתב הרשב"א בחידושייו. הנה דעת שפתיו ברור מללו שזמן משיכיר הוי לאחר משהאיר המזרח שהוא זמן שחיטת התמיד. ודו"ק. עוד מדוקדק מדברי הרמב"ן דזמן משהאיר המזרח אינו עמוד השחר אלא לאחריו שהרי כתב "ולענין תמיד במקדש דכתיב בקר, קבעו האיר המזרח, שהקדמתן מצוה, וכולן לא אמרן אלא לכתחלה ולמצוה". ומשמע דמן הדין זמנו משעלה עמוד השחר אלא דקבעוהו רבנן משהאיר לכתחלה ולמצוה. ומוכח שעמוד השחר והאיר פני המזרח לאו חדא מילתא הוא. ודו"ק.

דמכיון שעלה ע"ה שפיר מצי קרי יוצר אור וכאנשי משמר, והרי אנשי משמר אמרו יוצר אור זמן הרבה אחר שחיטת התמיד, ושחיטת התמיד היה אחר שהאיר פני המזרח, כדאיתא ביומא כ"ח, ומה ראה היא דאור נקרא אפילו קודם שהאיר פני המזרח, אלא ודאי דע"ה נקרא משהאיר פני המזרח, ולפי זה יצא לנו ג"כ קולא לענין בדיעבד לק"ש של ערבית אם לא היה אנוס. ואף דאכתי יש להקשות על הרשב"א דמנ"ל דתיכף אחר שהאיר מצי לומר יוצר אור, דילמא שאני התם שנשתהה בהרבה עניינים אחר השחיטה, ואולי ס"ל דכהנים זריזין הם ולא נתאחר אצלם כי אם מעט מן המעט. ע"כ. וכ"כ עוד בביאור הלכה ריש סי' פ"ט ע"ש.

**ראשית,** נראה דהא שהאיר המזרח הוא קודם לזמן דמשיכיר הוא מחלוקת ראשונים, כי מדברי רבינו חננאל הנ"ל מוכח דמשיכיר הוי מקמי משהאיר פני המזרח טובא, שהרי זמן שחיטת התמיד לדידיה הוא כרבע שעה לפני הנץ כמבואר לעיל והרי זמן זה הוא משהאיר כמבואר בלשונו. ועיין עוד להמאירי בחידושייו ליומא כ"ח שכתב וז"ל, וזמן זה גדול וסמוך ליום יותר משל תנא קמא. וכן משמע קצת מדברי הפר"ח סי' פ"ט סק"א ע"ש. שו"ר למרן החיד"א בברכי יוסף סי' נ"ח אות ה' שכתב לפקפק על זה דאחר שהאיר פני כל המזרח אכתי לא מטא שיעורא דיראה חבירו, וכתב דמהא מוכח כשיטת

דאמר. אכן בא"ר שם כתב לסייע דבריו מפירש"י שכתב וז"ל, ולמה הוצרכו לכך, לעלות לגג לראות. עכ"ל. משמע דאף לת"ק אמרינן הכי ואין זה הטעם דמתיא. אולם יש לדחות דאה"נ היינו טעמא דת"ק, וה"ט נמי דמתיא דס"ל דבעינן הרחקה יתירא, גם שיעלה הרואה לגג וגם שיראה שהאיר פני כל המזרח. ואף את"ל כן בדעת רש"י מ"מ אין זה מוסכם, דהא המאירי כתב להדיא וז"ל, ולמה הוצרכו לכך, כלומר שיאיר כל כך עד שיהא הצופה יכול לראות עד חברון, שפעם אחת וכו'. ע"ש. ואתה תחזה דס"ל שדברי מתיא להרחקה באו, ואינה שיטה מחודשת בזמן עלות השחר. וזה לשון המפרש ריש פ"ג דתמיד, לפי שטעו פעם אחת באור הלבנה הוצרכו לומר כל כך. ע"כ. כלומר דדברי מתיא שהוצרכו לומר שהגיע האור עד שבחברון, מפני אותה הפעם להרחקה מן הטעות. ודו"ק.

**קושטא** דאי נימא כדברי הא"ר בדעת הרמב"ם, תצא לנו מזה סתירה מדברי הרמב"ם כאן, לדבריו בפיה"מ ריש ברכות הנ"ל, דעלות השחר הוא האור הנוצץ בפאת המזרח, דאין לשון זה מורה על האיר כל פני המזרח, דהנוצץ משמע תחילת האור כמו הנצו הרמונים, ועל כרחך דהאיר פני המזרח לאו היינו עלות השחר. ובלא"ה זהו חידוש גדול דיש זמן חדש לעלות השחר, ולפי"ז מתיא פליג על שאר זמני עלות השחר האמורים בפסחים צ"ד ארבע וחמש מילין, ועל מה שאמרו

**ומה** שכתב המשנה ברורה להביא ראיה מדברי הרשב"א, יד הדוחה נטויה דכיון דלהרשב"א אין חילוק בין קודם משהאיר לאחריו לענין ק"ש, דהא ס"ל שלכתחלה יכולין לקרותה משיכיר עד שלש שעות, ומעלות השחר עד משיכיר הוי דיעבד לענין ק"ש, וללמד יצא שאף הברכות שוו לק"ש וכחדא שריין, ולא הביא ראיה מתמיד אלא לענין שהם היו קוראים לכתחלה גם יוצר אור אף קודם משיכיר, ומינה לשאר עמא לענין דיעבד, דאין חילוק בין קודם שהאיר לאחריו, וכ"כ לדחות באג"מ שם.

**יז. ולעצם** שיטת האליה רבה שהביא המשנה ברורה, הנה הא"ר כתב להוכיח דמשהאיר היינו עלות השחר מהא דהרמב"ם ריש תמידין ומוספין פסק כמתיא בן שמואל דזמן התמיד הוא משהאיר פני כל המזרח, ולא הביא להא דאמרינן במגילה דף כ וכולן שעשאן משעלה עמוד השחר כשר, ומוכח דמשהאיר היינו עלות השחר. ושמעתי מבן דודי רב אחאי ורב חביבאי חו"ב הרה"ג רבי יעקב ישראלי נר"ו להעיר בזה, דלפי"ז יוצא דמתיא בן שמואל וחכמים במשנה ריש פ"ג דיומא פליגי בזמן עלות השחר, דלחכמים משעה שהרואה אומר ברקאי ולמתיא בן שמואל משהאיר כל פני המזרח, ואין זה פשט המשנה, דהתם תנן, ולמה הוצרכו לכך, שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר מזרח, ושחטו את התמיד וכו', משמע דמשום הרחקה בלבד הוא



מחלוקת בזמן עלות השחר אלא בזמן ההרחקה.

**וכן** מבואר להדיא ממה שכתב הרמב"ם סוף פ"א מהלכות עבודת יום הכפורים וז"ל, ולא היו שוחטין עד שמכירין שעלה עמוד השחר בודאי שמא ישחטו בלילה. עכ"ל. מוכח מזה דהאמת שזמן התמיד הוא מעלות השחר אלא שמעכבין אותו עד שיאיר כל המזרח משום הודאות. וכ"כ המהר"י קורקוס בפ"א מתמיד דשוחטין אותו בתחלת זמנו דזריזין מקדימין למצות. ובפ"א מעבודת יום הכפורים כתב ע"ד הרמב"ם הנ"ל דהיינו כמתיא בן שמואל והטעם שלא יטעו וישחטו בלילה והכתוב אומר ביום זבחכם ביום דוקא. וכ"מ ממרן הכס"מ שם. ועל פי זה מיושב מאי דקשיא ליה להא"ר, אמאי השמיט הרמב"ם בתמיד לההיא דתנן וכולן שעשאן משעלה עמוד השחר כשר, ועל פי האמור קושיא מעיקרא ליתא. ומוכח מזה דאין זמן משהאיר שוה לעלות השחר אלא מאוחר ממנו מעט לשם הודאות. ודו"ק. גם בפ"ג מהל' תפלה ה"ז כתב הרמב"ם וז"ל, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא. ע"כ. ומשמע דאף קודם משהאיר הדין כן וכן משמע מדברי מרן הכס"מ שם. וכתב רבינו מנוח שם וז"ל, וכתב הרב דיצא דהא בקריאת שמע שזמנה מן התורה אמרינן בפ"א מהל' קריאת שמע דיצא כל שכן תפלה שזמנה מדרבנן. ע"כ. ומוכח מזה כדאמרן דמעלות השחר ממש יצא

במגילה דף כ ע"א וכולן שעשאן משעלה עמוד השחר כשר, ולא מצינו לשום אחד מן הפוסקים שיאמר כן. ועלה בדעתי לפרש דמתיא וחכמים פליגי בפלוגתא דעולא ורבי יהודה דפסחים, דחכמים סברי כעולא דהווי חמשה מילין מע"ה לנ"ה, והיינו ברקאי, ומתיא ס"ל כרבי יהודה דארבע מילין הווי והיינו משהאיר, והרמב"ם שפסק בעלות השחר כרבי יהודה דהווי ארבע מילין, איהו ניהו שפסק כמתיא דמשהאיר הווי ע"ה דהיינו ארבע מילין. אלא שזה דוחק, גם שלא נמצא כן בפוסקים, וגם בלשון הרמב"ם אין הדבר מתיישב, שלשון האור הנוצץ משמע תחלת האור, ולשון האיר כל המזרח משמע מאוחר מזה.

**ועד** שאנו מדייקים לשון הרמב"ם מפירוש המשנה בברכות, לדבריו ביד החזקה, הנה ראה זה מפורש בדבריו בפירוש המשנה ליומא שם, וז"ל, היה להם מקום גבוה במקדש שהצופה עולה עליו, וכשרואה שהמזרח מתחיל להאיר אומר להם בורקי, ענינו צץ ברק האור, ואומריין לו אלו שלמטה בעזרה עד שהוא בחברון, כלומר הגיע האור לפי ראות עיניך עד חברון, והוא אומר הן, ואז נגשים לשחוט. וממה שאתה צריך לדעת, שהזמן שהזכיר מתיא בן שמואל באומרו האיר פני כל המזרח, אחרי הזמן שהזכיר תנא קמא, והלכה כמתיא בן שמואל. עכ"ל. הנה פירושו בדברי ת"ק מתאים עם מה שפירש בברכות זמן עלות השחר, ועל כרחך שאין זו

השחר יצא. וגם התמיד אם שחטוהו משעלה עמוד השחר לא נפסל, אלא שלכתחלה כל דברים שמצוותן ביום עיקר הזמן הוא מהנץ החמה, אלא שבתמיד הקדימו זמן מועט לפני נץ החמה מפני הקרבת שאר הקרבנות, אבל אם עשו משעלה עמוד השחר פשיטא דיצא, דלא כרבינו ירוחם שהביא בבית יוסף וכדמשמע מדברי השו"ע. ע"כ. ועיקר דבריו מסייעין למ"ש אלא שמה שכתב דלכתחלה יכול להתפלל משהאיר וכן מה שכתב שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא ומשמע אף בלא אונס זה נראה בניגוד לדעת מרן, דלדעת מרן רק מי שאנוס רשאי להתפלל משעלה עמוד השחר ולכתחלה זמנה כוותיקין.

**וראיתי** באור לציון ח"ב עמ' ס"א שכתב שפועלים הממהרים לעבודתם יכולים להקל ולסמוך על הפר"ח שכתב שאפשר להתפלל לכתחלה משהאיר פני המזרח, ויש לחשב זמן זה כחמשים דקות לפני הנץ החמה. ואף שבביאור הלכה מבואר שזמן האיר המזרח הוא קודם זמן משיכיר, וזמן משיכיר הוא כשעה לפני הנץ החמה א"כ משהאיר צריך להיות עוד מוקדם מזה, מ"מ המנהג להחשיב זמן שהאיר חמשים דקות לפני הנץ והואיל ואין אנו בקיאים בזמנים אלו ויש אומרים שזמן משיכיר הוא חמשים דקות לפני הנץ החמה דיינו להקל לפועלים להתפלל אז שודאי האיר פני המזרח. ע"ש. ולכאורה זה תמוה דאם נהגינן להחשיב זמן משיכיר כשעה לפני הנץ

בשעת הדחק. וכבר הוכחנו כן מדברי הרמב"ן לעיל סוף אות ט"ז והיא ראייה יקרה שעלות השחר והאיר פני המזרח הם שני זמנים, והאיר הוא הזמן לכתחלה ומעלות השחר הוא הזמן מעיקר הדין ע"ש. שו"ר שכבר קדמני בראיה זו הגאון ערך השלחן סי' פ"ט, וסיים שם דמוכח בהדיא דס"ל (להרמב"ן) דיצא בדיעבד אם התפלל משעלה עמוד השחר אפילו לא האיר פני המזרח דזמנים חלוקים הם ודלא כהרב אליה רבה והרב מטה יהודה. ע"ש. ותאזרני שמחה. ומעתה מה שפסק מרן בסעיף ח', דמי שהוא אנוס יכול להתפלל משעלה עמוד השחר, היינו עלות השחר ממש והוא קודם לזמן משהאיר פני המזרח, דאנוס שאני, וכדפסק בסימן נ"ח ס"ג גבי ק"ש, כלומר דכשם שבק"ש מצינו שלשה זמנים, דמצוה מן המובחר לקראה עם הנץ, ומשיכיר הוי זמנה, ובאונס אף משעלה עמוד השחר יצא. ה"נ גבי תפלה מצותה שיתחיל בנץ, ואם התפלל משהאיר יצא, ובאונס אף משעלה השחר כשר. זהו הנלע"ד בדעת מרן.

**שו"ר** שהפר"ח סי' פ"ט סק"א כתב דמרן סתם ולא פירש, והעיקר הוא דשלשה זמנים הם, עיקר מצותה הוא מהנץ החמה כוותיקין דכתיב יראוך עם שמש, ולכתחלה יכול להתפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד, ומיהו אם התפלל משעלה עמוד השחר יצא וכדתנן במגילה וכולן שעשה משעלה עמוד

החמה וסמכינן על זה לענין ברכות וכו' למה נחמיר לענין תפלה. אולם נראה ליישב המנהג ע"פ דעת רבינו חננאל הנ"ל דלעולם זמן משהאיר פני המזרח הוי לאחר זמן משיכיר, ואמנם לדעת רבינו חננאל הוא סמוך לנץ שהרי היו שוחטים התמיד כרבע שעה לפני הנץ, אולם י"ל שמאחר שמצינו לרבינו חננאל שהאיר הוי לאחר משיכיר, א"כ הגם דלפי המנהג לא ס"ל כותיה לגמרי שהוא כל כך סמוך לנץ מ"מ ס"ל שזמן משהאיר מאוחר משיכיר וא"כ שפיר דמי לומר שזמן הנחת תפילין הוי כשעה לפני הנץ וזמן תפלה לא הוי אלא כעשר דקות לאחר מכן שאז האיר פני המזרח. וצל"ע. ולפי מה שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף סי' נ"ח אות ה' דהוא מפוקפק שאחר שהאיר פני כל המזרח אכתי לא מטא שיעור שיראה חבירו. ע"ש. נראה דהמנהג נסמך על הסברא דזמן שהאיר פני כל המזרח הוא לאחר משיכיר את חבירו. ודו"ק.

**ונלע"ד** דאף מה שכתבו האליה רבה והגר"א דמשהאיר המזרח היינו עלות השחר שבכל מקום כונתם למה שנתבאר, שמשהאיר פני המזרח היינו עלות השחר הודאי ללא ספק, אולם לדינא מודו שאם נוכל לעמוד על זמן עלות השחר בודאות אף קודם לכן, כגון בזמן הזה על פי שעונים מדויקים, אין הכי נמי הא ידעינן שזהו עלות השחר, שלא אמרו משהאיר אלא להרחיק שלא יעשו מצות דיום בלילה. וכנלע"ד מדויקים דברי הגר"א בביאוריו

ריש סי' פ"ט ע"ש. אולם דעת המשנה ברורה לפרש דברי מרן בס"ח כדפירש בס"א דעלות השחר היינו משהאיר, ושכן דעת הא"ר והגר"א. ולאור האמור דבריהם צ"ע דמוכח מדברי הרמב"ם דמשהאיר היינו להרחקה, וכן פירש מרן הכס"מ, ויש לנו להשוות דעת מרן לדעת הרמב"ם כמה שאפשר, וא"כ גם קודם הזמן דמשהאיר פני המזרח יצא. ודו"ק. וכן הסכימו המגן אברהם והפר"ח והפמ"ג דבדיעבד או בשעת הדחק מיהא יצא אחר עלות השחר אף קודם הזמן משיאיר. ואע"ג דהמגן אברהם כתב בדעת מרן דקודם משהאיר לא יצא אף בדיעבד ושכן דעת רבינו ירוחם, כמבואר בבית יוסף, הוב"ד בביאור הלכה ריש סי' פ"ט, נראה דמודי במי שהיה אנוס, ולא גרע מקריאת שמע דאורייתא וכדכתב רבינו מנוח הנ"ל. ומכיון שמהרמב"ם והרמב"ן מוכח להדיא שזמן עלות השחר מוקדם מעט להאיר פני המזרח ומעיקר הדין עלות השחר הוא תחלת היום גם לענין התמיד ולענין התפלה כמו לכל מצות היום וגם אפשר לפרש דברי מרן השו"ע כדבריהם כנ"ל, וכן פסקו הגאון פר"ח והגאון ערך השלחן, נראה דהכי נקטינן. והשתא ראיתי שכן פסק מורי ורבי מרא דארעא ישראל ורשכבה"ג בהליכות עולם ח"א פרשת וישלח אות ג' עמ' מ"ז. ושם פרשת וארא אות ב'. ע"ש.

**יח. ומצאתי** בפירושו האבן עזרא לתהילים פרק קל"ט פסוק ט' שכתב, כי ברגע עלות השחר

משכ"ב.

**וע"ד** הפלפול עלה בדעתי למימר עפ"ד האחרונים הנ"ל, דהאבן עזרא ס"ל כהתוס' ודעימייהו דע"ה דחכמים הוי שעה ומחצה לפני נ"ה, וזהו ה' מילין שאמרו בפסחים, מיהו סבר לה לדינא כמתיא בן שמואל דלא הוי ע"ה אלא עד שיאיר פני המזרח עד שבחברון, וזה הוי כעשר דקות לאחר עלות השחר דעולא. ויש כאן שיטה מחודשת למתא בן שמואל בזמן עלות השחר וכותיה פסק האבן עזרא, והרוחנו בזה שיש מקור לשיטת האבן עזרא ואין צריך לומר שיש לו שיטה אחרת בחישוב הילוך המיל. וחדי קב"ה בפלפולא. מ"מ זה דלא כהלכתא דאנן בתר מרן והרמב"ם אזלינן ורוה"פ דד' מיל הוא ובשעה וחומש הוי ע"ה. וכיון דמרן ס"ל כהרמב"ם לענין ע"ה, מוכרח דמשהאיר הוי מעט לאחר מכן, וכבר הוכחנו כן מדברי הרמב"ם ומדברי שאר הראשונים לעיל אות י"ז ושכן דעת מרן, והכי מסתברא דלא לאפושי בפלוגתא כל כך.

יהיה פרוש מקצה מזרח עד סוף מערב האור הנראה בעבים לפני זרוח השמש על הארץ. ע"כ. ולכאורה היינו ממש כדברי האחרונים הנ"ל דמשהאיר היינו עלות השחר, אך לפי מה שנתבאר לעיל דס"ל להאבן עזרא דעלות השחר הינו שעה ושליש לפני נץ החמה, וקרי ליה אור פרוס מקצה מזרח עד סוף המערב, קצת קשה דהא הרמב"ם פירש שעלות השחר הוא האור הנוצץ בפאת המזרח, והוא שעה וחומש לפני הנץ, וא"כ הוי פלוגתא במציאות, ועוד היאך יתכן דזמן האב"ע שהוא קודם להרמב"ם יהיה בו יותר אור, ונראה לומר דהאור הנראה בעבים אינו מהות האור ממש, וניצוץ האור בפאת המזרח גורם השתקפות האור בעבים עד סוף המערב, וכן הוא הדבר לפי המדע שעובי האטמוספירה מפזר את האור לכל חלקיה. וידוע שאע"פ שאין השמש נראית מ"מ קרני השמש הנופלות באטמוספירה הם האור הנראה לנו מעת עלות השחר. ולפי"ז דברי הרמב"ם והאבן עזרא מכוונים לנושא אחד. ודו"ק. ועיין להלן פ"ב

## בענין עלות השחר לפי המעלות

מתחת לקו האופק עוד טרם נראית על פני כדור הארץ קרני האור שלה פוגעים ב"אדים" המקיפים את כדור הארץ, [בלשון היוונים "אטמוספירה"], אשר מחזירים אלינו את קרני האור. כשהשמש רחוקה מתחת לאופק אין קרניה מגיעות

**יט. בראשית** עלינו לבאר את מהות עלות השחר, והנה עיקרי הדברים מבוארים בפירוש המשניות לרמב"ם ריש ברכות ובספר מנחת כהן המאמר השני פרק שלישי, וזה תורף הדברים, הנה בהתקרב השמש

שלח לך (במדבר י"ג י"ז) שירושלים נוטה צפונה ל"ג מעלות ומצרים פחות משלשים מעלות. וכ"כ הכפתור ופרח פ"ו במעלות המקדש. אשר על כן בהיות השמש שש עשרה מעלות ועשירית המעלה מתחת לאופק המזרחי של ארץ ישראל הוא זמן עלות השחר, שזה מקביל לשמנה עשרה מעלות בקו המשווה. וידוע שמהלך השמש הוא ארבע דקות למעלה, הרי ששמנה עשרה מעלות היא מהלכת בשבעים ושתים דקות. וכתבו הפוסקים שזה מתאים למה שאמרו ד' מילין מעלות השחר לנץ החמה ושיעורן הוא שעה וחומש כמבואר לעיל לדעת הרמב"ם ומרן ורוב הפוסקים שעלות השחר הינו שעה וחומש קודם הנץ החמה.

**ועיקרי הדברים** כך הם, גם המדע החדש הגדיר חשכה

אסטרונומית, והיא בהיות השמש שמנה עשרה מעלות מתחת לאופק בקו המשווה, שאז כבר חשכה לגמרי, וזהו גם זמן התחלת האור בבוקר בהיות השמש שמנה עשרה מעלות מתחת לאופק המזרחי. ובעבור השמש את רוחב רצועת הדמדומים אזי תהיה חשכה גמורה בערב או תנץ החמה בהיות הבוקר. רצועת הדמדומים היא למעשה רצועה דמיונית שרוחבה אלפים ושלוש ק"מ, שזה מקביל ל"ח מעלות מהיקף המסלול היומי של כדור הארץ. מסלול השמש בתוך הרצועה הזו משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. משתנה ממקום אחד למשנהו לפי המקום

אל האטמוספירה ולכן אין אורה נראה כלל. והנה בהיות השמש כשמנה עשרה מעלות מתחת לאופק המזרחי בקו המשווה יפגעו קרני האור הראשונים בחלל האטמוספירה, אזי ראשית האור יגיע אלינו. לזה יקרא "עלות השחר". הטעם שאור השמש מגיע אלינו לפני שכדור השמש נראה מעל האופק הוא כי האור אינו חוזר אלא בפוגעו בעצם מסויים ומכיון שלאטמוספירה יש "עובי" מסוים שהיא עשויה משכבות של גז ומכילה חלקיקים דקיקים של גזים וחמצן וחלקיקי מים דקיקים ביותר לכן קרני האור הפוגעים בהם מתפשטים בכל "עובי" האטמוספירה וחוזרים אלינו. לאלה הנוסעים בחלל מחוץ לאטמוספירה אין אור השמש מאיר אלא היא נראית להם כצלחת בוהקת בחלל החשוך. מהלך דומה מתרחש בשקיעת החמה, לאחר ששקעה החמה מתחת לאופק עדיין קרניה פוגעות באטמוספירה ואורן חוזר אלינו. ככל שמתרחקת השמש מתחת לאופק המערבי כך מתרחקים קרניה מהאטמוספירה המקיפה אותנו, ובהיות השמש כשמנה עשרה מעלות מתחת לאופק בקו המשווה ישקעו קרני אורה לחלוטין ולא יגיעו אל חלל האטמוספירה.

**והנה** ארץ ישראל נוטה צפונה מקו המשווה כעשרים ותשע מעלות עד כשלשים וחמש מעלות רוחב צפון, וירושלים נוטה מקו המשווה ל"ב מעלות, כמבואר ברמב"ם פי"א מהל' קדוש החדש הי"ז. וכן מבואר בראב"ע פרשת

הדמדומים מתקצר אלא אף מאריך, שכן מהלך השמש בתוך רצועת הדמדומים בימות החורף הוא באלכסון ולא בקו ישר כאשר הוא בימים השונים. ההסבר הוא שבימים השונים מהלך השמש הוא כנגד קו המשווה והיא זורחת במזרח ושוקעת במערב בקו כמעט ישר. מה שאין כן בימות הקיץ אזי השמש זורחת כעשרים ושלוש וחצי מעלות צפונה לקרן מזרחית צפונית והולכת סובבת אל דרום ושוקעת שוב כנגד מקום זריחתה במערב כעשרים ושלוש מעלות צפונה. לכן בימות הקיץ הימים ארוכים. גם זמן הדמדומים מתארך עקב המסלול האלכסוני הנ"ל גם בתוך רצועת הדמדומים. לעומת זאת בימות החורף מקום זריחתה הוא כעשרים ושלוש וחצי מעלות דרומה מקו המשווה קרוב לקרן דרומית מזרחית והולכת אל דרום מעט ושוקעת שוב במערב כנגד מקום זריחתה כעשרים ושלוש וחצי מעלות דרומה קרוב לקרן דרומית מערבית. לכן היום הוא קצר. אולם כיון שאינה זורחת בקו ישר כי אם באלכסון לכן שהייתה בתוך רצועת הדמדומים מתארכת, אמנם לא כמו בימות החמה הארוכים אך עדיין יותר מהימים השונים. ויש הטוענים שהחוש מראה שבחורף האור מקדים משיעור עשירית היום, וזמן הנשפים הקצר ביותר הוא באביב ובסתיו. לפי דבריהם השיעור שנתנו לנו חכמים ביום השווה הוא השיעור הקטן ביותר, שכן בחורף זמן הדמדומים מתארך ובקיץ הינו אף ארוך יותר.

הרוחבי על כדור הארץ, וככל שיתרחק מקו המשווה לכיוון הקטבים כך יארך זמן הדמדומים, שכן מהירות תנועת הכדור הסובב על צירו תקטן לפי התמעטות היקפו והתקרבות המקום לקטביו. וכן יושפע אורך הנשפים בעקבות נטיית הכדור על צירו לצד צפון והכל ביחס תנועת כדור הארץ מסביב לשמש, שבעונת הקיץ נמצא כדור הארץ בדרומה של השמש וצד צפונה למול השמש, ולכן יהיה זמן הנשפים ארוך מעונת האביב והסתיו שאז מזרח ומערב הכדור למול השמש והיא מכוונת כנגד קו המשווה. ומכיון שארץ ישראל נוטה לצד צפון כשלישים ושתיים מעלות, הרי שבהיות השמש ט"ז מעלות ועשירית המעלה מתחת לאופק, וי"א שבהיותה ט"ז מעלות פחות מאית המעלה מתחת לאופק כבר חשכה לגמרי, כפי שהיא שמנה עשרה מעלות בשעה וחומש בקו המשווה. ועיין בכל זה באורך וברוחב בספר הזמנים בהלכה להרה"ג חיים בניש פט"ז שעשה מחקר גדול בזה. ובספר צבא השמים וידאל ח"א סדרה רביעית וח"ה על הסוגיא דשבת ל"ה ועל הסוגיא דפסחים צ"ד.

**והנה** כאשר ביקשו לדעת את זמן המדויק מתי תהיה השמש שע עשרה מעלות ועשירית המעלה מתחת לאופק המזרחי כנ"ל בכל ימות השנה, וכן כמה יארך מהלך השמש בתוך רצועת הדמדומים, על פי מדידות ותחשיבים של מיקום השמש ומהלכה מצאו שבימות החורף לא רק שאין זמן

מילין. וזאת על פי החשבון של ארבע דקות למעלה ונמצא שיעור זה שוה לד' מילין. ושם בא לבאר שהשתקפות האור בעבים יהיה אז ודלא כדמשמע מהרמב"ם שכתב שגובה העבים נ"א מיל מעל הארץ שלפי זה מעשרים מעלות מתחת לאופק יהיה תחלת האור. אבל אין רמז למה שמיחסים לו שבא לקבוע בזה זמן אחר מהמבואר בכל הראשונים. והרי שם מבואר ברמב"ם ששיעור הזמן הוא שעה וחומש, ואם איתא שכונתם במדידת גובה העבים ושיעור מיקום השמש במעלות הוא לקבוע את זמן עלות השחר הרי דברי הרמב"ם סתורן להדדי, אלא ודאי שלא עלה על לבם הטהור לקבוע זמן מחודש בזה אלא רק לבאר את מציאות הקדמת האור להופעת השמש. וכן מוכח ממה שכתב בשו"ת מהרי"ף סי' ו' לפרש דברי היש"ר בספר גבורת ה' ששמנה עשרה מעלות מתחת לאופק זהו זמן ד' מילין האמורים בגמרא שהוא שעה וחומש ובסימן מ"ז שם כתב להוכיח מזה ששעה וחומש הן מן השעות השות והוא זמן קבוע. מוכח להדיא שלא באו ללמד בזה שיטה חדשה אלא להסביר את טבע הדברים במציאות מדוע נראה האור טרם זריחת השמש. ודו"ק. ועיין להלן פרק ה'.

**ג** מבחינה מדעית י"ל שמחמת הזווית שבה נמצא כדור הארץ ביחס לשמש אורה מאחר להופיע בחורף מאותו מיקום שהיא נמצאת בו בימים השונים. גם יש לדון על רצועת הדמדומים שקבעו שאין רוחבה משתנה

**ובאמת** שיקשה לסברא זו מה כיונו רבותינו בפסחים צ"ד כשנחלקו אם עלות השחר הוא ששית ביום או עשירית ביום, ומאי נפקא מינה, אם לשיעור ביום השוה, הרי כבר אמרו ה' מילין או ד' מילין, ואם לימים הארוכים והקצרים, הרי לשיטה זו אין זה שייך לזמן היחסי ביום. דבשלמא למ"ד דעלות השחר משתנה לפי אורך היום וקיצורו, יובן מה שאמרו עשירית ביום או ששית ביום, שלפי זה יש לשער זמן עלות השחר בכל יום מימות השנה, וזהו השיעור היותר מבורר לכל יום ויום, אלא לדבריהם הוי מילתא בלא טעמא. ועוד שיקשה לומר שכל אדם ידע להעריך מיקומה של השמש במעלות מתחת לאופק, ומה שאומרים שהיו משערים כן לפי מדת האור שבכל יום, הנה כתבו המנחת כהן והפר"ח שהחוש לא יוכחש שבימים הקצרים האור מתאחר לבא בבוקר ובערב סמוך לשקיעה מחשיך מהר מן הימים השונים, וכנודע גם מן הזקנים שהיו רגילים לקום באשמורת בכל ימות השנה, ולא היו משתמשים בשעון אלא במדת האור. והפוסקים הנ"ל על פי החוש דוקא קבעו שזמן עלות השחר הוא עשירית מן היום.

**ועוד** קשה היכי לא לשתמיט לחד מן הפוסקים שיבאר כן להדיא, ומה שמיחסים כן למקובל היש"ר מקאנדיא בספר גבורת ה' הנה ספרו הנכבד אמ"א אבל ממה שהביאו בשמו אין כל הכרח לזה, אלא מבואר שבהיות השמש ח"י מעלות מתחת לאופק אזי יהיה שיעור ד'

שיטת רוב הפוסקים והמסורת שבידינו לחשב זמנים אלו באופן יחסי ליום וכדלקמן.

**ואחרי** מופלג מצאתי להגאון מנחת כהן במאמר השני פ"ג שעמד על נקודה זו, וז"ל שם, והנה מן הטעם הזה עצמו במדינות הנוטות מן הקו השווה ראוי שיהיה שם בקיץ מן השקיעה ועד צאת הכוכבים שיעור יותר גדול ממה שיש בחורף, מפני שבקיץ השמש שוקע תחת האופק יותר באלכסון ולכן יתחייב שיתמיד אור השמש הנראה מן הצדדין זמן הרבה על הארץ. אבל בחורף שהיום קצר נראה שאין ראוי שיתמיד האור ההוא "מפני שהקשת שעושה השמש בסבובו הוא קטן מאוד", ולכן אף שהשמש מהלך ביום באלכסון, עם כל זה כיון שהוא מהלך תחת הקו השווה לאותן המדינות, הנה כששוקע תחת האופק נכנס מיד תחת כל עובי עגולת כדור הארץ, ואין מתמיד האור ההוא מן הצדדין כמו שהוא בקיץ, ולכן יתחייב שמיד יחשיך היום ויראו הכוכבים. עכ"ל. אתה הראת לדעת שלא נעלם מהרב דבר ומיטמרן ליה גליין וכל רז לא אניס ליה שאכן כן גם בחורף השמש עוברת באלכסון את רצועת הדמדומים, ואעפ"כ מהלך השמש קצר מפני שהמעגל הקשתי הוא קצר. וזהו הטעם שבימים השונים יארך מהלך השמש מחת לאופק מימות החורף הגם שמהלכת אז בקו ישר מפני שהמעגל הקשתי הינו גבוה יותר לכן שוהה יותר זמן מתחת לאופק מרגע שנראה אורה באטמוספירה.

ואפשר ששינוי הזוית גורם לרצועה להצטמצם בחורף ואף שהשמש עוברת בה באלכסון עוברת היא שטח קטן יותר מבקיץ. ומה שהמדע האסטרונומי הגדיר רצועת דמדומים לצורך עבודתם אינו מחייב מבחינה הלכתית. ועוד יש לעיין מצד גובה היקף השמש מעל הכדור, שהרי מסלול השמש הוא במעגל קשתי קטן בחורף מן המעגל הקשתי בקיץ, שבחורף המעגל הקשתי הינו כשלשים מעלות גובה ובקיץ הינו כשמנים מעלות, וזו גם הסיבה שבחורף השמש מאירה פחות שעות, וא"כ י"ל שגם המעגל הקשתי ברצועת הדמדומים קטן יותר וממילא מהלך השמש בתוכה קצר יותר. ואילו היה מהלך השמש ברצועת הדמדומים מהלך שטוח אזי היה מקום לשער רק את מהלך האלכסון בזריחת החורף כלפי המהלך הישר בתקופת ניסן ותשרי, אך נראה שהושמט מהחשבון אורך המעגל הקשתי שהוא ארוך באביב ובסתיו מן חורף ועוד ארוך מזה בקיץ, וההפרש ביניהם כחמשים מעלות גובה, ולכך המהלך בחורף קצר גם מתקופת ניסן ותשרי. ועוד, דרך משל ככל שתרחק אלומת האור מן הכדור כך היא תאיר שטח רחב יותר על פניו וככל שתתקרב אלומת האור אל פני הכדור יצטמצם השטח המואר, אשר על כן בחורף אין קרני השמש מגיעות אל האטמוספירה על אף היותה באותה נקודה מתחת לאופק. ודו"ק היטב בכל זה כי קצרת. ועדיין צריך עיון ובחינה בכל זה. אכן נלע"ד שיש בזה כדי ליישב



ואין כל חדש תחת השמש. הנה הרב הסביר את שיטתו גם מהפן ההלכתי וגם מהפן המציאותי המדעי וכמה פעמים חזר על זה בספרו שהחוש לא יוכחש בזה.

**ב. ודעת** רבותינו הפוסקים היא שיש לחשב לעולם עשירית מן היום, שהם שעה וחומש זמניות, כדי לעמוד על זמן עלות השחר, וכדמוכח מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה ריש ברכות כנ"ל, וכך היא פשוט דברי כל הפוסקים שנקטו ד' וה' מילין, ואם איתא שברוב ימות השנה קיץ וחורף יהיה שיעור הנשפים ארוך מזה, וגם בימי ניסן ותשרי בהרבה מקומות בו התגוררו הראשונים יהיה ארוך מד' מילין, מפני מה נקטו שיעור זה. וכי תימא לארץ ישראל בלבד הוא דנקטו, הוה להו לפרושי. וכי תימא שהראשונים נקטו את מדידת האור בארץ ישראל ולפי אותה מדה יש לשער בכל מקום, הנה בהרבה מקומות לא תהיה מדת האור בשיעור ד' מילין כפי מדת האור באותה שעה בארץ ישראל אלא בחצי הלילה וכמו שהקשה כן הגר"א לדבריהם. סוף דבר שזה דוחק גדול לפרש כן בדעת הפוסקים ולהוציא דבריהם מפשוטם, אלא ודאי דדברי הפוסקים הנ"ל כיונו לשעות זמניות וכמו שכתב המנחת כהן במאמר הראשון פ"ג אות ח' בשם הפוסקים. וכ"כ עוד במאמר שני פרק ג' שאנו רואים בחוש שבקיץ שהימים ארוכים יש יותר זמן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ממה שיש בחורף שהימים קצרים שבעגלא

ובזמן קריב אחר ששקעה החמה מחשיך היום ונראים הכוכבים. וכ"כ הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ח' וז"ל, שזה דבר נראה לחוש והמוחש לא יוכחש שבקיץ שהימים ארוכים יש שהות גדול מזמן השקיעה עד צאת הכוכבים יותר ממה שיש בזמן החורף שתיכף ומיד אחר שקיעת החמה נראים הכוכבים וכו'. נמצא שהארבעה מילין שהוא שעה וג' חומשין, הוא משעות זמניות שמשנתות לפי אורך היום וקיצורו, וכמ"ש הרמב"ם בפירוש למשנה בפ"א דברכות. ע"ש. וכ"כ בכף החיים סימן י"ח ס"ק י"ח וז"ל, בקיץ יש זמן ארוך מעלות השחר עד יציאת השמש על הארץ ובחורף הוא זמן קצר, כי לפי חשבון ארוך זמן היום יהיה ארוך זמן מעלות השחר עד עלות השמש על הארץ, כידוע, וכנזכר בגמרא פסחים דף צד ע"א עביו של רקיע אחד מעשרה ביום, ויעו"ש במפרשים. ע"כ. וכ"כ עוד בסי' פ"ט סק"ד ע"ש. והגדולים הללו היו רגילים לקום באשמורת והיו בקיאין במדת האור ולא אמרו דבר וחצי דבר ממה שתלו בהם, אלא אדרבה אמרו בפה מלא שבחורף הזמן קצר. וכן כתב באור לציון ח"ב עמ' נ"ב ועמ' נ"ג, וכ"כ בהליכות עולם ח"א פרשת וישלח אות ב. וכ"כ בילקוט יוסף ח"א וכ"כ בהלכה ברורה סימן נח ס"ט.

**אמור** מעתה, שגם אם בעזרת כלים טכנולוגיים מתקדמים או על פי תחשיבים הנערכים חדשים לבקרים, נודע לנו שהאור הראשון כבר הופיע אמנם אין אנו חשים בו ואינו נראה

אבל אין להקל לברך ברכות התורה למי שלא ישן אלא עד אחר עלות השחר בשעות זמניות, וכן לענין קיום המצות דיום בשעת הדחק דקיימא לן משעלה עמוד השחר כשר, אין להקל לקיימם לפני עלות השחר לפי החשבון שהוא עשירית מהיום. וכן כל כיוצא בזה.

**כא. והנה** בדברי הרמב"ם הנ"ל לא נפיק מפלוגתא כי בשו"ת מהרי"ף סי' מ"ז כתב שדעת הרמב"ם לומר זמן שוה ושכן מצא בפירוש משניות להרמב"ם בלשון ערב, שהנוסחה היא שעות השוות. וכן בפירוש המשניות להרמב"ם בהוצאת הרב קאפח הנוסחה היא "כשעה וחומש מן השעות השוות", ובהערה שם כתב דכונת הרמב"ם שזהו שיעור שאינו משתנה. ע"ש. אולם הנוסחה שהיתה לרבינו מנוח היא כמו הנוסחה שלפנינו והיא הנוסחה אשר היתה לפני הפוסקים והיא "מהשעות הזמניות". ונלע"ד דגם אי נימא דשוות היינו שעה בת ששים דקות, כונת הרמב"ם לאמר כן ביום השוה דוקא. אך מהרי"ף כתב שזהו זמן קבוע שאינו משתנה ושכן משמע מהמשך דברי הרמב"ם וכתב להשיג ע"ד המנחת כהן הנ"ל. ונראה כונתו שכן משמע ממה שכתב הרמב"ם שם וז"ל, וסבתו (האור הנוצץ בפאת המזרח) קרבת שטח הקיף אור השמש לאדים הכבדים הגבוהים מן הארץ תמיד שגבהם נ"א מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים. עכ"ל. ורצונו לומר שהגורם את האור בעלות השחר הוא השתקפות

לעיננו אין זה נחשב לעלות השחר, שאין הולכים בדברים אלו אלא לפי החוש האנושי. וגדולי הפוסקים הנ"ל נאמנים עלינו בעדותם ועל חושם החד אנו סומכים שבחורף יהיה זמן הדמדומים קצר מהימים השונים. ובדבר כזה שהרבה גופי תורה תלויים בו היעלה על הדעת שבכל הדורות מכל גדולי הפוסקים שהיו מהם גאונים בחכמת התכונה והתשבורת לא ימצא ולו פוסק אחד שיקום ויתריע וירעיש עולמות על הדבר הזה שבחורף עלות השחר מקדים לבא ויודיענו שמשך הזמן שבין עלות השחר ונץ החמה יגדל על הימים השונים, ומצות שזמנם בלילה עבר זמנם וכמה איסורים חלים. וכמו שראינו לגדולי הדורות שפירשו כן להדיא לגבי ימות החמה. ולסוברים כר"ת לענין צאת הכוכבים הוי להו לאודועי לן שמצות התלויות בלילה לא הגיע זמנם וכו'. ולא מצינו בפוסקים אלא דעות החולקים וסוברים שזהו זמן השוה בכל ימות השנה ואינו משתנה. ומה שמנסים לתלות כן באיזה רמזים בפוסקים מלבד שאינו מוכרח כנ"ל, נלע"ד שדבר גדול כזה ראוי לפרשו להדיא כי היכי דלא ליצטריך נגר ובר נגר דליפרקיה. ולכן נלע"ד דאנן בדידן נקטינן כפי המנהג והמסורה מדור לדור על פי גדולי הפוסקים, שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות (רמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה"ו). והרוצה להחמיר להחשיב עלות השחר לפי חשבון זה שלא לאחר מצות התלויות בלילה לאחר מכן תע"ב,

וזמן זה מתקצר בחורף כאן בניו יורק עד כחמשים וחמש דקות לפני הנץ, ומתארך בקיץ עד כתשעים דקות לפני הנץ. וזאת למודעי, כי לצערנו ברוב הלוחות הנדפסים כאן באמריקה מצטטים זמן עה"ש או כמ"ד שעה ומחצה זמנית, או כמ"ד שעה וחומש רגילה, קיץ וחורף אתה יצרתם, וזה בניגוד גמור לדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, ובניגוד לרוב הפוסקים גדולי הדורות ראשונים ואחרונים, ואין איש שם על לב, ומתוכם גם בלוחות שמדפיסים מהקהילות של הספרדים נטו מדרך האמת, ונמשכו אחר הלוחות הנ"ל. ואלו דברים העומדים ברומו של עולם וכהררים התלויים על חוט השערה, שדיני תורה רבים תלויים בזמן עלות השחר, כפי ששינונו במסכת מגילה דף כ', שכל דבר שמצותו ביום זמנו משתנץ החמה וכולן שעשאן משעלה עמוד השחר יצא, ואם עשאן בלילה לא קיים מצותו, וזה כולל מצות מילה וק"ש ותפילין וציצית ותפלה ועוד ועוד מצות רבות, שאם עשה אותן לפני הזמן האמור, לא יצא ידי חובה לדעת הפוסקים שאנו הולכים בעקבותיהם. וכן לענין זמן ברכות התורה, למי שהיה ניעור כל הלילה, שאסור להמשיך בלימודו אחר עלות השחר ללא ברכות התורה, ואם מברך לפני הזמן האמור בין אם בירך ברכות התורה או ברכות המצוות ברכותיו ברכות לבטלה לדעת מרן השו"ע ורוב הפוסקים, וכן דין זה נוגע לענין התחלת הצומות. לכן חובה קדושה על רבני הקהילות די בכל אתר

קרני השמש באטמוספירה שגבוהה מן הארץ חמשים ואחד מיל, וזה יהיה בהיות השמש שמנה עשרה מעלות מתחת לאופק, וכמו שכתב המהרי"ף בתשובה שם סי' ו' ושכן כתב החכם האלוקי היש"ר בספר גבורות ה' דף קמ"ח. [ושם הביא מהמדרש שהעבים גבוהים מן הארץ שלש עשרה פרסאות]. ומזה למד המהרי"ף שהיא שעה שוה. אולם האמת היא כמו שנתבאר לעיל שצדקו דברי המנחת כהן ואין מהלך השמש שוה ופעם בא באלכסון ופעם בא בקו ישר ולכן אין זה זמן שוה. והכל מודים שבקיץ הזמן מתארך מן הימים השונים והכל תלוי בזוית של כדור הארץ מול השמש כנ"ל. וברור שהרמב"ם והיש"ר מקאנדיא לא התכונו לומר שאין זה זמן המשתנה, וכל כונתם אינה אלא לבאר את הענין מדוע יראה האור והשמש לא זרחה, וביארו שהשתקפות קרני האור הנראים בעבים הגבוהים מעל הארץ היא הגורמת את האור וזה יהיה כשהשמש למטה מהאופק י"ח מעלות בקו המשוה.

**זאת** תורת העולה, היא העולה, שדעת מרן לחשב זמן עלות השחר כהרמב"ם בפירוש המשנה הראשונה למסכת ברכות שעה וחומש זמניות לפני הנץ, וכן דעת הרמב"ן והרא"ה והרשב"א, וכן היא דעת רוב הראשונים מאשר לפנינו כמבואר לעיל, ולפי"ז אנו בני ספרד דאתכא דמרן הקדוש סמכינן, יש לנו לחשוב זמן עלות השחר שבעים ושתים דקות זמניות קודם נץ החמה,

ואתר, לעמוד על המשמר ולהודיע לבני קהילתם את הזמן הנכון של עלות השחר, להרים מכשול מדרך עמי, להציל רבים מעון, והם מיראי ה' וחושבי שמו, משכימי קום הממהרים למלאכתם, ובפרט בחורף שעלות השחר יהיה במשך

כמה שבועות קרוב לשש וחצי בבוקר, וממילא זמן טלית ותפילין יהיה מאוחר מזה בכמה דקות, ויש להיזהר שלא לברך עליהם קודם הזמן, שלא תהיינה ברכותיו לבטלה ח"ו. והמזהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר, ושומע לנו ישכון בטח.

## פרק ב'. התחלת היום מעלות השחר או מהזריחה

**א. בגמרא** ברכות דף ב' ע"ב דריש מקראי שמעלות השחר ועד צאת הכוכבים יום הוא, ואמרו שם ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה. וכן הוא בגמרא מגילה דף כ' ע"ב גבי דבר שמצותו ביום, ותנן וכולן אם עשאן משעלה עמוד השחר יצא, דמשמע דהוא זמן של יום. ומייתי להני קראי להוכיח שמעלות השחר יום הוא ומצאת הכוכבים לילה הוא ולא קאמר דהוי זכר לדבר. וכן איתא בפסחים דף ב' ע"א והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא. וכתבו התוס' ברכות שם ד"ה אע"פ, שהראיה מן הפסוקים היא ראיה גמורה, ורק לענין קריאת שמע אינה ראיה גמורה דהא לא מיירי התם לענין קריאת שמע. וכן כתבו התוס' מגילה כ' ע"ב ד"ה והיה, דלענין

קריאת שמע הוי זכר לדבר משום דכתיב ובשכבך, ונהי דצאת הכוכבים הוי לילה, מ"מ לא הוי זמן שכיבה לכל אדם. וכן כתב הריטב"א בחידושיו לברכות שם שהיא ראיה גמורה שמשעת צאת הכוכבים הוי לילה, ורק לענין ק"ש דתלי רחמנא בובשכבך הוי רק זכר לדבר. וכ"כ הרשב"א והר"ן. וכן נראה מדברי המאירי ריש ברכות שכתב שאילו אמר בבקר ובערב היה דבר ידוע שתחלת הלילה הוא צאת הכוכבים ותחלת היום הוא עליית עמוד השחר וכמו שנאמר במקרא ואנחנו וכו'. אולם הנמוקי יוסף כתב שזכר לדבר הוי כלפי עצם הראיה שמצאת הכוכבים לילה, לומר שאינה ראיה גמורה. וכן נראה מפרש"י שם ד"ה שאין ראיה לדבר, וז"ל, שאין ראיה לדבר שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא. ע"כ. וכן נראה לדייק מפירוש רש"י ד"ה תא שמע, וז"ל, וזכר לדבר איכא, דכל עת מלאכה קורא הכתוב יום. ע"כ. כלומר דאפשר שאין הוא יום אליבא דאמת, אלא קורא אותו כן מחמת שהוא עת מלאכה. ואמרינן

הוא בשקוע השמש, גם יקרא ערב על דרך מקרה עד עריבת האור, וכן אמר דוד תזרח השמש יאספון, ואחריו כתיב יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב. על כן מערב עד ערב תשבתו שבתכם, היה ראוי להיות מערב האמת עד ערב האמת, רק חכמינו הוסיפו מחול על הקודש, ואמרו כי יציאת יום השבת תהיה עד צאת הכוכבים. והנה ראוי להכניס השבת מן התורה מהשקע השמש. וכל חכמי התולדות וחכמי המזלות מודים כי גבול היום מרגע היות עגולת השמש כנגד שטח הארץ בכל מקום, וזהו מעת צאתו ובואו. ע"כ. ולפי זה בודאי גם חישוב הי"ב שעות הווי מזריחה לשקיעה, ולדעת הרב ז"ל זהו יום האמור לכל עניני התורה.

**אבן** דברי הראב"ע כפשוטם מוקשים מכמה מקומות בש"ס דמוכח שמעלות השחר יום הוא, ומלבד מה שכתבנו לעיל אות א', עוד מוכח כן ממה שאמרו בחולין צ"א ויאבק איש עמו עד עלות השחר, אמר רבי יצחק מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה. משמע דאחר עלות השחר לאו לילה הוא. מיהו יש לדחות, דהתם באורה תליא מילתא, דהא רב דריש לה מדכתיב ויזרח לו השמש. ועיינ מאירי פסחים דף צ"ג ע"ב. ודו"ק. אולם רש"י שם פירש שמע מינה לא ניתנה רשות למזיק להזיק ביום. ביום דיקא. וכן בתמורה דף י"ד ע"ב וכל הקרב בלילה קדוש בלילה, אמר רב אדא בר אהבה ועלות השחר פוסלת בהן כאברין. משמע דאחר עה"ש

עוד בפסחים שם ע"ב מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור, רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה, ואסיקנא מאי אור עמוד השחר והכי קא פריך, בשלמא לחלק לילה מיום מצינו בתענית שהלילה מותר באכילה עד עלות השחר, אבל היכן מצינו יום שחילקוהו חכמים מקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור. מזה משמע נמי שמעלות השחר יום הוא, וגם רבי יהודה כשהשיב לראב"י א"ל הוא עצמו יוכיח שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ. ואי איתא שיום מתחיל מהנץ החמה לימא ליה דלאו יממא הוא ואדרבה לחלק לילה מיום הוא להחשיב חלק הלילה עד הנץ החמה. ודו"ק.

**ב. והנה** ראה ראיתי להאבן עזרא בפירושו לתורה פרשת בא (שמות י"ב ל"א) שכתב בתוך דבריו וז"ל, והנה היו מישראל שיצאו בתחלת עמוד השחר ועודנו לילה בדרך התורה עד זרוח השמש. ע"כ. ובפשוטו זהו תימה דהא בכוליה תלמודין קיימא לן דמעלות השחר יממא הוא. ועלה במחשבה לפני שאין כונתו לומר שעלות השחר לילה הוא לדינא אלא מעין לילה רוצה לומר זמן החשכה. אך הלום מצאתי לראב"ע גופיה שפירש (שמות י"ח י"ג) בפסוק "וישב משה לשפוט את העם מן הבוקר עד הערב", וז"ל, דע כי בוקר האמת הוא כזרוח השמש, גם יקרא בוקר כעלות עמוד השחר וכו' וזהו הבוקר על דרך מקרה, והערב האמיתי

קריאת שמע של ערבית עד הנץ החמה משום דכתיב ובשכבך וחיישינן למעוטה דגנו, מיהו ודאי משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינין שבתורה. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בברכות דף ח ע"ב אהא דאמרינן לעולם לילה הוא, כלומר לענין ק"ש כיון דרובא גנו חשוב הוא אצל העולם לילה לענין קריאה, אבל לענין רוב דינים שבתורה חשוב הוא יום משיעלה עמוד השחר. וכ"כ הרשב"א שם. וכן פירש רש"י להיא דמגילה וכולן שעשאן וכו' דמעלות השחר ימא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה. וכן הוא בתוס' פסחים דף ב' ד"ה והא קיימא לן, אומר ר"י דפשיטא ליה לגמרא דעד צאת הכוכבים ימא, משום דמסקינן בספ"ב דמגילה דף כ' ע"ב דמעלות השחר יום הוא דכתיב וכו' ע"ש. וכעין זה בתוס' זבחים נ"ו ע"א שארבע מילין שמשקיעה עד צאת הכוכבים חשוב יום, ובכל דכתא חשיב יום עד צאת הכוכבים כדאמר במגילה דף כ' ע"ב אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר ואנחנו עושים במלאכה וכו' מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ואומר והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה. ע"ש. [ותימה דבמגילה לא קאמר זכר לדבר. וצ"ע]. וכן משמע מהראב"י בסומן פ"ג ובסימן תתנ"ח, דעד צאת הכוכבים שהוא ה' מילין לאחר שקיעת החמה, הוא יום גמור לענין המצות השנויות במגילה. וכעת מצאתי עוד בספר המנהיג הלכות חנוכה סי' קמ"ז שכתב דשקיעת החמה שאמרו

לאו לילה הוא. וכן אברים תלויים בלילה וכדתנן ריש ברכות הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ותנן נמי במגילה כ"א ע"ב כל הלילה כשר להקטר חלבים וכו' זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ובגמרא ילפינן לה מדכתיב כל הלילה עד הבוקר. וכן הוא בחגיגה דף י' ע"ב וברש"י שם ד"ה עד הבוקר, כתיב היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, מכאן אנו למדין שמעלה כל הלילה אברים ופדרים של קרבנות שנשחטו היום, אבל לא מעלות השחר ולמעלה שנפסלו בלינה. ע"כ. ומוכח שכל הלילה הוא עד עלות השחר. וכן מוכח מהא דאמרינן בברכות ג' ע"א גבי שלש משמרות הוי הלילה, מאי קא חשיב רבי אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב, תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי, אורתא הוא. אי סוף משמרות קא חשיב, סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא, ימא הוא. ע"כ. מבואר יוצא דלילה הוי מצאת הכוכבים לעלות השחר. ועיין תוס' ד"ה למאן דגני בבית אפל ודו"ק.

**ג** מדברי הראשונים נראה דיום מתחיל משעלה עמוד השחר וכ"כ להדיא הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ריש מסכת ברכות שעמוד השחר יום הוא לדברי הכל. גם הרמב"ן במלחמותיו שם כתב משעלה השחר נעשה יום לכל דבריו, והביא הראיה מהיא דמגילה דמעלות השחר עד צאת הכוכבים ימא הוא, ואע"פ שבשעת הדחק הוא קורא

ראיה גמורה שאלמלא זה יום לא היינו יוצאים ידי חובה אפילו בדיעבד. עוד כתב הרב להוכיח מדין נותר שמבואר בזבחים דף נ"ו וברמב"ם פ"ח מפסולי המוקדשים ה"י שדין נותר נעשה בעלות השחר, וזהו שאמרה תורה עד בוקר, ומעלות השחר חייבים עליהם כרת, וגם זו ראייה שאין עליה תשובה שמעלות השחר יום ודאי הוא. ע"ש.

**ד. והאיר** ה' את עיני וראיתי לרבנו הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ג' שגם כן עמד על דברי האבן עזרא, והנני להביא מדבריו הקדושים וזת"ד, הדעת השנית הוא להר"א אבן עזרא שגם הוא סובר כדעת הרא"ם דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים הוי לילה גמור, אלא שהוסיף עוד שלא הוי יום אלא מנץ החמה, וכ"כ בפירושו לקהלת וכ"כ במקומות אחרים, ואין ספק שסברא זו משובשת והפך דעת רבותינו ז"ל, דתנינן בריש ברכות הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ופירש רש"י ועמוד השחר מביאן לידי נותר, דכתיב בתורה לא יניח ממנו עד בוקר. והכי איתא באיזהו מקומן זבחים דף נ"ו ע"ב, גבי קדשים שמחשבים באימוריהם משיעלה עמוד השחר, פירוש דהוי מחשבת פיגול, משום דעלות השחר הוי חוץ לזמן דידהו. והכי מוכיחין בריש ברכות מקרא דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ואע"ג דהתם אמרינן שאינה ראייה לדבר אלא זכר לדבר, כבר כתבו התוס' והרשב"א דהיינו משום דבעי

היינו צאת הכוכבים, דמעלות השחר ועד צאת הכוכבים יממא הוא, כדכתיבי קראי בעזרא ומייתנין להו בריש ברכות. ע"ש. וכן מוכח מדברי הרד"ק בפירושו לשמואל א' פ"ג ג' דכתב דפירוש הפסוק מערב עד בוקר האמור במנורה היינו עד עלות השחר ע"ש. וצע"ג.

**ג. והלום** זיכני ה' ומתייא נבזבזא יקרא לידי האי ספרא דבי רב מנחת כהן להכהן הגדול מאחיו הוא ניהו רבה הגאון רבי אברהם הכהן מפימינטיל זצ"ל ושם במאמר מבוא השמש מ"א פ"ב הפליא עצה הגדיל תושיה להוכיח ממקומות רבים בש"ס ובדברי חז"ל שהיום מתחיל בעלות השחר ומסתיים בצאת הכוכבים. ובמילי קטיני זכיתי לכוין דעתי הקצרה לדעתו הרחבה ותאזרני שמחה. ושם באות י', הראייה הרביעית, גבי ההיא דתנן במגילה דף כ' כתב הרב שמשנה זו שנוייה בלי מחלוקת, ונראה ממנה שרבותינו סוברים שנקרא יום גמור מעלות השחר, כיון שיוצא אדם ידי חובתו אם עשה אז דברים שמצותן ביום ולא בלילה, ואפילו באותם שיש בהם חיוב כרת כגון הזאה וטבילה שטהורים ליכנס למקדש ולאכול קדשים, ואם טבלו קודם עלות השחר ודאי אסורים בכל זה מן התורה מפני שטבלו בלילה. וכן מילה שיש בה חיוב כרת, אם מל משעלה עמוד השחר יצא, ואין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית כמו הנימול בלילה שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית לדעת רוב הפוסקים, וכמו שכתב הרמ"א בהגה יו"ד סימן רס"ו, זו

שיום התורה הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, וכמו שכתבתי בראיות ברורות מזהירות כזוהר הרקיע. ע"כ. וברוך ה' שבכמה דברים זכיתי לכוין לדעתו הרמה, ותעלוזנה כליותי. ומ"ש להקשות ע"ד הרא"ם הנ"ל יתבאר לקמן בעזר האל ובישועתו.

**ה. ואפשר** דהראב"ע ס"ל הכי לענין מנין שעות היום דמנין להו מזריחת החמה לשקיעתה. והנה לענין שקיעת החמה מצינו להרא"ם שהובא במרדכי שבת דף לד ע"ב, דס"ל שמן השקיעה לילה הוא, וכן הוא ביראים סו"ס רע"ד, וזת"ד, משתשקע החמה דרבי יהודה, משמתחלת לשקוע משנוטה מעט ומכירין העולם שרוצה ליכנס בעובי הרקיע, דהיינו מעט קודם שקיעת החמה. ואותה הקדמה נקראת בין השמשות תלתא רבעי מיל, והוא קודם השקיעה, אבל שקיעת החמה מהלך ה' מילין קודם צאת הכוכבים הוא לילה גמור מדאורייתא. וראיה מפרק מי שהיה פסחים צ"ג ע"ב, ארבב"ח כמה מהלך אדם ביום עשר פרסאות, מעלות השחר עד נץ החמה ה' מילין, משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין, ואותן ה' מילין הוי לילה גמור מדאורייתא, שהרי דם זבחים נפסל בשקיעת החמה, הכי איתא בפרק איזהו מקומן זבחים דף נ"ו, ולפי זה צריך למהר מאוד כניסת השבת. ע"כ. ונראה שהמרדכי אזיל ומסכים לשיטה זו. ואמנם לגבי עלות השחר מפורש ביראים שם שהוא יום גמור, ואדרבה משם למד לשקיעת

למילף לענין ק"ש דלא כתיב בה יום אלא ובשכבך ובקומך שזמן שכיבה וקיימה אמר רחמנא, לפיכך אמרו שהוא רק זכר לדבר, אבל לדברים שעיקר מצותן תלוי ביום ולילה ראייה גמורה היא ודלא כפרש"י שם, (ואנן בעניותין כתבינן לעיל שכן דעת הנמוק"י כרש"י, ולעומתם הרמב"ן והראב"ד ס"ל כהתוס' והרשב"א), תדע דהא במגילה דף כ' ע"ב גבי דברים שמצותן ביום, מפיק להו מהאי קרא ולא קאמר זכר לדבר. והכי מוכח עוד להדיא מהא דאמרינן ריש פסחים למאיר ובא קראו יום דהיינו מעלות השחר. ועוד ראייה גמורה מהא דאמרינן פסחים ד' ע"ב אימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה וכו', (ונתבאר לעיל. וראה שרבינו קוראה ראייה גמורה). ועוד תנן סופ"ב דמגילה דף כ' ע"א, אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין וכו' עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר. ופרש"י שמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאיין בה צריכין להמתין עד הנץ החמה. ע"כ. וודאי שיום התורה הוי מעלות השחר ולכן יצא בדיעבד. והא דאמרינן בברכות דף ח ע"ב, פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. לא קיימא לן כלישנא קמא דלילה הוא, אלא כלישנא בתרא דלעולם יממא הוא לשאר מצוות, וכמו שפירשה הרמב"ן (הנ"ל) והרשב"א. וזה דבר מוסכם מכל



ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא, אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום, אלמא קודם הנץ החמה ימא הוא, והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא ליליא הוא, לא, לעולם ימא הוא, והאי דקרי ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא. אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחאי שאמר משום רבי עקיבא. ע"כ. והגם דלעיל הזכרנו שיטות הראשונים דאף ללישנא קמא הוא יום לגבי רוב הדינים שבתורה, וכ"כ הרשב"א בחידושו שם. הנה לעומתם התוס' (ד"ה לא לעולם), פירשו דללישנא קמא אחר עלות השחר לילה הוא לכל דיני התורה, אלא דכתבו דהילכתא כלישנא בתרא.

**והנה** הרי"ף שם כתב והני כולהו הלכתא ניהו, והא דאמר רבן גמליאל ורבי שמעון בר יוחאי עד שיעלה עמוד השחר, בדיעבד הוא, ואפילו אי עביד במזיד וקרא ק"ש קודם שיעלה עמוד השחר נפיק ידי חובתיה, ואע"פ שאינו רשאי לעשות כן דחכמים עשו סייג עד חצות וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. והא דאמר רשב"י פעמים שאדם קורא ק"ש של ערבית קודם נץ החמה, דוקא בשעת הדחק כגון מי שהיה שכור או חולה, אבל אם עשה כן במזיד או בפשיעה לא יצא ידי חובתו. וכן הא דרשב"י דאמר פעמים

החמה, לאמר, כשם שבעלות השחר הוא תחלת כניסת השמש בעביו של רקיע כן הוא לגבי שקיעתה, וצאת הכוכבים היינו תחלת כניסתן לעובי הרקיע מלמעלה, כמבואר באורך בדבריו ע"ש. ועיין לקמן פרק ז'. מכל מקום למדנו שאחר שקיעת החמה ס"ל להנך פוסקים דהוי לילה. ומסתברא דלשיטה זו אין למנות י"ב שעות אלא מנץ החמה לשקיעתה, כדי שחצות היום תהיה חמה בראש כל אדם, כמבואר בפסחים, וממילא יום של התורה לענין שעותיו הוי מזריחה לשקיעה, ואפשר שזוהי כונת הראב"ע שקודם הנץ ואחר השקיעה נחשב לילה מן התורה לאמר שאין זמן זה נכנס בכלל חשבון השעות לכל הזמנים האמורים בתורה. וצ"ע.

ו. **והנה** בגמרא ברכות דף ח' ע"ב, תניא רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. הא גופא קשיא, אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה, אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא, והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא ימא הוא, לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא. אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרשב"י. איכא דמתני להא לרב אחא בר חנינא אהא, דתניא רשב"י אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים

משמע מהראב"ד בהשגותיו שם. וע"ע מנחת כהן מ"א פי"ד.

ז. **והנה** רש"י בברכות דף ט' ע"ב, גבי הא דתניא ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום. ופרש"י וז"ל, מתפלל ביום, דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא. ע"כ. ומשמע דלאו מילתא דפסיקתא היא דמעלות השחר יממא הוא. וכן משמע מפירש"י עוד ביומא דף לו ע"ב וז"ל בד"ה שאנשי משמר, שהכהנים שהעבודה מוטלת עליהם מקדימין לקרותה "קודם היום" שמא תמשך עליהם העבודה וימנעו לקרות. עכ"ל. ומשמע דקודם הנץ החמה לאו יום גמור הוא ודו"ק. וזה מסייע למה שכתבנו לעיל לדייק מרש"י דס"ל כהנמוקי יוסף בריש ברכות דמה שאמרו זכר לדבר היינו לא רק לענין ק"ש אלא לעצם הענין שהיום מתחיל בעלות השחר ומסתיים בצאת הכוכבים. ועפי"ז נלע"ד ליישב קושית התוס' על רש"י בברכות ל' ע"א גבי מה שאמרו שם אבוה דשמואל ולוי כי הווי בעי למיפק לאורחא הווי מקדמי ומצלי וכי הווי מטי זמן קריאת שמע קרו. ופרש"י ד"ה ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי, שמתפללין "קודם היום" וכו'. ובתוס' הקשו דקודם עלות השחר לא היו יוצאין כלל כיון דאינו יום. ע"ש. ונראה דהתוס' למדו מפירש"י דקודם היום היינו קודם עלות השחר. ולפי האמור דרש"י קחשיב קודם הנץ החמה כקודם היום וכדפירש בהדיא ביומא שם, א"כ אתי שפיר דהכא

שאדם קורא ק"ש של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר, בדיעבד הוא, אי נמי בשעת הדחק הוא כגון מי שהיה משכים לצאת לדרך, אבל לכתחלה לא. ע"כ. ומדקאמר דלא פליגי משמע דאליבא דאמת לאו לילה הוא לאחר עמוד השחר. אולם הרז"ה בספר המאור הקשה לדברי הר"ף דהיכי מזכי שטרא לבי תרי דהני תרי לישני פליגי אהדדי והלכתא כלישנא בתרא דלענין ק"ש הוא לילה קודם הנץ, ואם קרא ק"ש של שחרית בההיא שעתא לא יצא ידי חובה דלאו ובקומך קרינן ביה, ומ"מ לענין שאר דינים שבתורה יום הוא. ע"ש. והרמב"ן במלחמותיו שם כתב דלא פליגי דאי פליגי הווי רמו אהדדי רשב"י אדרשב"י וכו' ולעולם משעלה עמוד השחר יום הוא לכל התורה כולה ולענין ק"ש כיון דאיכא דגנו בההיא שעתא יוצא בה ידי חובתו באונס. וכדפשיטנן בגמרא לעולם יממא הוא. ע"ש. ולכאורה מחלוקתם היא במחלוקת הראשונים הנ"ל דלהרז"ה לברייתא קמייתא לילה הוא לכל דינים שבתורה חוץ מק"ש דחשיב יום ולבתרייתא יום הוא לכל דינים שבתורה חוץ מק"ש דחשיב לילה והלכתא כבתרייתא. ולהר"ף והרמב"ן לא פליגי ולעולם יום הוא משעלה עמוד השחר ופעמים דקרי ליה לילה לענין ק"ש דאיכא דגנו בההיא שעתא ופעמים דקרי לה יום לענין ק"ש דאיכא דקמו בההיא שעתא. מיהו אין זה מוכרח ואפשר דפליגי היינו רק לענין ק"ש של ערבית אחר עמוד השחר וכן

דמצות ק"ש מהנץ הוא (וע' תר"י ורא"ש מ"ש בדעת הרי"ף), וכן כתב המורה (רש"י) לעיל דף ח' ע"ב שלאחר עלות השחר עד הנץ החמה ליליא הוא. והכי נמי אמרינן לקמן דף יב ע"א, בהלכתא בשחר מברך שתים לפניו, אי נימא דאמר אהבה רבה ולא אמר יוצר אור, דילמא משום דלא מטא זמניה וכו', ופירש רבינו חננאל דזמניה הוא הנץ החמה, מכל הני מוכח דזמן קרית שמע לא הוי אלא מהנץ החמה אבל קודם לכן ליליא הוא ולא מטי זמניה, ולא מצי לקרותה קודם לכן כי אם בשעת הדחק, כדאמר רשב"י. והאי דאמרינן הכא דמצות תפלה היא לאחר הנץ החמה, בשעת הדחק מצי לצלויי אפילו קודם הנץ וכו' ע"כ. מיהו הרז"ה הנ"ל ס"ל דאף בשעת הדחק אינו יוצא בק"ש קודם הנץ. והיינו פלוגתא דשני התירושים בתוס' דף ט ע"א ד"ה לעולם. וחזינן דס"ל להרי"ד דאכן הני תרי לישני פליגי אהדדי, ונקט בדעת רש"י דמעלות השחר ועד נץ החמה לילה הוא, ואע"ג דנראה דמספק אמרה וכדמוכח מלשון רש"י כמבואר לעיל, מ"מ על פי זה סברת האב"ע כבר לא נדחית לגמרי. ואמנם ס"ל להני רבוותא דהלכתא כלישנא בתרא וכדברי הפר"ח הנ"ל, מיהו אפשר דהראב"ע נקט דהלכתא כלישנא קמא וכדעת התוס' הנ"ל דקודם הנץ הוא לילה לכל דיני התורה, וק"ש של שחרית יוצא בשעה"ד אף קודם הנץ דשפיר קרינן ביה ובקומך. ויש בזה סיוע של ממש לראב"ע. ונראה דאתינן עלה מהא

נמי כונת רש"י שהיו מתפללין קודם הנץ החמה ולזה יקרא קודם היום. ודו"ק. [מיהו הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ריש ברכות כתב דבשעת הדחק שפיר דמי להתפלל קודם עלות השחר, דתפלה לאו בעלות השחר תליא אלא במיסמך גאולה לתפלה כותיקין, או משיכיר שהוא זמן קריאת שמע לכל אדם. הלכך שופר ולולב ומגילה לחוד ומתפלל לחוד אפילו קודם עמוד השחר. ע"ש].

ה. **ותבט** עיני בפסקי הרי"ד לברכות ט' ע"ב שכתב וז"ל, השיטה כך מוכחת כי זמן קרית שמע הוא קודם הנץ החמה משיכיר בין תכלת ללבן, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אלא מפני שהתפלה אינה ראויה להיעשות אלא לאחר הנץ כדילפינן מייראוך, וכדי לסמוך גאולה לתפלה, אמרו שמצותה סמוך להנץ החמה, שבתשלום ק"ש וברכותיה יהא מתפלל מיד לאחר הנץ ונמצא סומך גאולה לתפלה, והוותיקין שהיו זריזים להקדים למצות היו משכימין לקרותה קודם הנץ החמה הרבה, אלא כדי לסמוך גאולה לתפלה היו מאחרין סמוך לנץ החמה. אבל רבינו חננאל זצ"ל כתב מצות ק"ש מהנץ החמה עד שלש שעות, (א"ה, גם מלשון זה מוכח ששלש שעות מהנץ מנינן כנ"ל, ועיין לקמן פרק ד'. ודו"ק). גם רבינו יצחק מפאס זצ"ל כתב לעיל וכן הא דרבי שמעון בן יוחאי דאמר פעמים שאדם קורא ק"ש של שחרית לאחר שיעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה דיעבד הוא וכו', אלמא ס"ל

תענית דף י"ב אוכל והולך עד עמוד השחר, הלכך י"ל דס"ל לרש"י בדביעבד לא חשיב יום, וכן אם אכל בדיעבד לא איבד תעניתו וסיים דהדבר צריך תלמוד. ע"ש. והרב שם הן כל יקר ראתה עינו בדברי הרב מנחת כהן הנ"ל ועדין נסתפק בדין תענית. ולענ"ד יש להביא ראיה מפסחים דף ב' ע"ב בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא גבי תענית ציבור, דתניא עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, דברי רבי אליעזר בן יעקב וכו'. הרי שמדרבנן נמי אחר עלות השחר יממא הוא, דאל"ה מאי ראייה מייתי. ודו"ק. וצ"ע. ועי' שו"ת רב פעלים ח"ג סי' ל"ד ושו"ת תורה לשמה סי' ס"ז. ואכמ"ל.

**י. עור** רגע אחד אדבר במה שראיתי בשו"ת מהרי"ף סי' מ"ז שיצא לדון בדבר חדש, דגם בתחלת עלות השחר הוי ספק יום ספק לילה כמו בסוף השקיעה. וכתב וזת"ד, ומשום ספק זה הוא דגזרו בכל מצוה שמצותה ביום לא יעשו עד הנץ החמה והכי דייק פירוש רש"י ז"ל במתניתין דמגילה זו"ל, עד הנץ החמה שיצא מספק לילה. משמע דמשום ספק נגעו בה ולא יעשו עד הנץ החמה, ובודאי דמשום ספק דתחלת עלות השחר הוא, דליכא למימר דקודם הנץ הוי ספק דכבר פרש"י שם זו"ל וכולן שעשו וכו' דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאיין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה. עכ"ל. הרי דקודם הנץ הוי יום ברור, אלא דקאמר שאין הכל בקיאיין בו הוא על זמן

דפליגי רבוותא בעלמא אי הלכתא כלישנא קמא או כלישנא בתרא, וכמבואר אצלנו במק"א, ועי' רא"ש מכות דף ג ע"ב ואכמ"ל. וצריך לומר דס"ל להאב"ע דאע"ג דסתם לן רבי במגילה כלישנא בתרא, הילכתא כלישנא קמא משום דחזינן דאיכא מאמוראי דס"ל הכי. אבל שאר הראשונים סוברים דהני תרי לישני לא פליגי, כמבואר ברמב"ן והריטב"א שם, ולדעה זו מוכרחים לומר דהאי דקאמר לעולם ליליא הוא, הני מילי לענין ק"ש בלבד, אכן הראב"ע אזיל בשיטת התוס' והרי"ד והרז"ה הנ"ל, דהני לישני פליגי אהדדי, וס"ל נמי דהלכתא כלישנא קמא וכמבואר.

**ט. וזחי** הוית בשו"ת חקרי לב סי' ק"ו שיצא לדון במי שקיבל עליו תענית ושכח ואכל אחר עלות השחר, קודם הנץ החמה, אם ימשיך בתעניתו או צריך לפרוע בזמן אחר, וצייד הרב לומר שמדרבנן לילה הוא עד הנץ החמה, ומשו"ה לכתחלה לא יצא ידי חובה בכל המצוות אלא לאחר נץ החמה, ולפי"ז כיון שנדרי תענית מדרבנן שפיר חשיב לילה בזמן שאכל. וסיים הרב דלו יהי אלא ספק יום ספק לילה ספיקיה לחומרא, דהוי דבר שיש לו מתירין לפרוע תעניתו ביום אחר. ושם הוכיח מרש"י תענית דף כ"ה ע"ב גבי מה ששנינו היו מתעניין וירדו להם גשמים קודם הנץ החמה לא ישלימו, ופרש"י דאכתי לא חל עלייהו תענית כי נחתי גשמים. ע"כ. והדבר קשה דהא ודאי חל התענית מעלות השחר, כדתניא

כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר. ואם איתא לדברי הרב דמעלות השחר ועד עמוד השחר הוא ספיקא דיומא היכי שרו ספק כרת והא הוי באשם תלוי. וכן פירש רש"י על התורה (שמות פכ"ג פ' י"ח) על הפסוק ולא ילין חלב חגי עד בוקר וז"ל, אין לינה אלא בעמוד השחר שנאמר עד בוקר אבל כל הלילה יכול להעלותו מן הרצפה למזבח. וכן פרש"י עוד על הפסוק (פל"ד פ' כ"ה) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח וז"ל, ואין לינה אלא בעמוד השחר. מוכח דהלילה מסתיים בעמוד השחר. וכן הוא בתוספתא פסחים פ"ה הי"ג וזבחים פ"ו הט"ז ואין חייבין עליו משום נותר ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר. ובמסכת זבחים דף נ"ו ע"ב ובבשרן ואמוריהן משיעלה עמוד השחר. ושם פ"ז ע"א עמוד השחר שעושה לינה וכו' ודו"ק. וכן פסק הרמב"ם פ"י ממעשה הקרבנות ה"ח כל הנאכלין ליום ולילה דין התורה שהן נאכלין עד שיעלה עמוד השחר. ושם פ"ד ה"ב זבחים שנזרק דמם ביום מקריבין אמוריהן עד שיעלה עמוד השחר. ועוד גרסינן בברכות דף ט' ע"ב קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת הפסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר. ואי איתא היכי שרי ספק נותר. ועוד דהא גרסינן בתענית דף י"ב ע"א גבי תענית צבור עד מתי הוא אוכל

עלות השחר דאין הכל בקי אין בעת עלות השחר האמיתי שאין בו ספק ומשום שהוא ספק גזרו שלא יעשו עד הנץ החמה. והא דאמרן מנא אמינא לה, מתניתין דיקא, דקתני וכולן שעשו "משעלה עמוד השחר" כשר, ולא קתני וכולן שעשו "מעלות השחר" כדתניא בפסחים מעלות השחר וכו' וכדכתיב בקרא מעלות השחר. ותרי דיוקי דיקא מתניתין, חד דקתני משעלה לשון עבר משמע משעלה כבר, אבל מעלות השחר לשון מקור הווה הוא משמע שהתחיל לעלות ולא גמרה עליתו. ועוד דיקא דקתני עמוד השחר דהשחר לחוד ועמוד השחר לחוד, דעמוד רוצה לומר שעלה האור כעמוד שהאיר תחתון ועליון של כיפת הרקיע, שבתחילת עלות השחר מתחיל האור להראות בעליון של כיפת הרקיע והולך ומתפשט האור עד שיאיר גם התחתון כעמוד הזה שהוא גוף אחד ממעלה למטה אז הוא עמוד השחר, והוא כנגד סוף השקיעה שכל זמן שמאיר העליון והתחתון של כיפת הרקיע עדיין יום הוא, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון שנפסק האור ואינו גוף אחד כעמוד הוי בין השמשות, וכן הוא בעלות השחר אם האיר העליון של כיפת הרקיע ולא האיר התחתון עדיין לא הוי עמוד השחר, דאין עמוד השחר אלא כשמו כן הוא שיאיר התחתון וישוה לעליון כעמוד הזה ממעלה למטה. ע"כ.

**ואני** עני מדעת קשיא לי טובא, דהא תנן ריש ברכות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר וכו' אלא

מדברי הרמב"ם פ"ח מהלכות שגגות ה"ב וכמ"ש הלחם משנה שם, וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד פארדו סי' י"ז דבין השמשות אף בערב שבת חשיב איקבע איסורא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

**ועוד** דלשונות הפוסקים בכל מקום מראין שאין חילוק בין עלות השחר לעמוד השחר, ואדרבה סתמות לשונם דחדא מילתא היא. וכן מוכח מההיא דברכות דף ג' ע"א גבי שלש משמרות הוי הלילה ובתוס' שם ד"ה למאן, וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר, קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת. עכ"ל. מוכח שעמוד השחר הוא סוף הלילה ותחלת היום, ולדברי הרב סוף משמרות הוו בעלות השחר ועד עמוד השחר הוי ספק. וכן מוכח מלשון התוס' שם דף ל' ע"א וז"ל, פרש"י קודם עמוד השחר, ולא נראה דאם כן לא היו יוצאים בו כלל דעדיין אינו יום, לכך נראה כפירוש ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר וכו'. ואי איתא לדברי הרב דקודם עמוד השחר הוא ספיקא דיומא אמאי קאמרי שאינו יום, ואמאי אינו יוצא והא בדרבנן שפיר דמי לצאת בספיקא דיומא כדכתבו התוס' מנחות ס"ו ע"א (ד"ה זכר למקדש) גבי ספירת העומר בין השמשות. וכן מוכח מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות ריש ברכות, ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת המזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש. והאמת שעל פי דברי הרב אולי יש לישב את הסתירה שבין דברי הרמב"ם כאן לבין מה שכתב בפסחים

ושותה עד שיעלה עמוד השחר. ואם איתא לדברי הרב דעלות השחר הוא מוקדם לעמוד השחר והוי ספק יום אמאי שרו רבנן לאכול עד עמוד השחר. וכי תימא דאזלו בדרבנן לקולא אמאי קאמרי כל תענית שלא שקעה עליה חמה אינה תענית ופירשו כל המפרשים דהיינו צאת הכוכבים אלמא מחמירינן בספיקא דיומא. ועוד דאמרינן בפסחים דף ג' ע"ב בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא דתניא גבי תענית צבור וכו', אלא לדידך היכי אשכחנא יממא גופיה דקא פלגי רבנן. משמע דעד עמוד השחר ליליא הוא. ויש לדחות ע"פ מה שכתבו התוס' כריתות דף י"ז ע"ב דהעושה מלאכה בבין השמשות דמוצאי שבת חשיב איקבע איסורא, אבל לא בערב שבת. ולפי דבריהם יש לומר דספק דעלות השחר אית ליה חזקת לילה ולהכי אקילו ביה רבנן בתענית אע"ג שהחמירו בבין השמשות. אבל מה נענה לההיא דברכות דהוי ספק כרת ואפילו לדברי התוס' דלא הוי איקבע איסורא וליכא אשם מ"מ היכי שרו לספיקא דאורייתא. ויש לפלפל במה שכתבו האחרונים דבין השמשות אית ליה חזקת יומא קמא. ואכמ"ל. אבל ע"פ מה שאמרו בירושלמי ברכות פ"א ה"א אמר רבי פנחס "בערב שבת" ראה כוכב אחד ועשה מלאכה פטור שנים מביא אשם תלוי שלשה מביא חטאת. והכי איתא בתוספתא פ"ב דכריתות עשה מלאכה בבין השמשות של שבת בין מלפניה בין מאחריה חייב אשם תלוי. וכן מוכח

השחר, ולא מצינו עוד למי שחילק בזה, וכעת עמד קנה במקומו. ולאחר אלף מחילות מכתר"ה נראה שהיא כשגגה היוצאת מלפני השליט. וצ"ע.

**ג** מה שכתב הרב דזמן הספק הוא על נקודת עלות השחר אבל זמן עמוד השחר הוא ברור לכל, הנה הרמב"ן במלחמות ה' ריש ברכות כתב, מיהו ודאי משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינין שבתורה, ומפני שאין זמנו ידוע לכל, אמרו במילה וטבילה והזאה דבעי ספירה ביום, הנץ החמה, דבר שהוא ברור לכל, שאם הקדים באלו פסל, והמאחר לא הפסיד כלום. ע"כ. הא קמן דזמן עמוד השחר הוא זמן שאינו ידוע לכל, ואם איתא לדברי הרב, הוה ליה להרמב"ן למימר דעלות השחר אינו ברור לכל דהא מעמוד השחר ליכא ספק. אלא ודאי עמוד השחר ועלות השחר חדא מילתא היא. ואולי י"ל דבנקודת עמוד השחר נמי מספקא לן. וזה דוחק. וע"ע רשב"ם על התורה ריש בראשית פסוק ה'.

**ד** לעיל פרק א' סוף אות י"ז מה שביארנו דזמן משהאיר פני המזרח שהוא תחלת זמן הקרבת התמיד הינו עלות השחר בודאי, ואמנם עלות השחר האמיתי הוא זמן מועט קודם לכן ומחשש הטעות בעינין משהאיר פני המזרח. אכן אין זה ספק בדין ממש כדין בין השמשות, אלא הרחקה מחשש הטעות שלא יתחלף מאור הלבנה באור עלות השחר כמבואר בריש פ"ג דיומא. וכ"כ המגן אברהם ריש סי' פ"ט סק"ג ע"ש.

שהילוך המיל הוא שני חומשי השעה ומשמע דעלות השחר הוא כשעתים לפני עלות השמש, ולדברי הרב אתי שפיר דהתם מיירי בעלות השחר והוא שעתים לפני הנץ והכא מיירי בעמוד השחר והוא שעה וחומש לפני הנץ. מ"מ פשטות הלשון מורה שעמוד השחר הוא תחלת היום וקודם לכן הוא לילה גמור. וכ"כ המאירי בברכות כ"ו, תפלת ערבית משתשקע החמה עד שיעלה עמוד השחר. ואם איתא דמעלות השחר עד עמוד השחר הוי ספק וקרא מחשיבו ליום הוה ליה למידק ולמימר עד עלות השחר. וכן הוא הלשון בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ו בשם רב שרירא גאון ורב ניסים גאון, וכשמגעת לסופו נכנסת ומהלכת בעוביו ולא לתר עולה עמוד השחר, וכשמגעת לסוף עביו מנצת על הארץ. ע"כ. נמצא שעלות השחר נקרא עמוד השחר. וכן הוא לשון האבן עזרא תהילים פרק קל"ט פסוק ט' שכתב כי ברגע עלות השחר יהיה פרוש מקצה מזרח עד סוף מערב האור הנראה בעבים לפני זרוח השמש על הארץ. ע"כ. ולפי הסברו של הרב בעלות השחר אין כי אם מעט אור במזרח ורק בעמוד השחר יהיה זה האור כעמוד והאיר העליון והשוה לתחתון. וכן הוא הלשון באבודרהם (סוף השער הראשון), ויש בין עמוד השחר והנץ החמה שעה וחומש. ע"כ. הרי דשיעור ד' מילין שאמרו בפסחים מעלות השחר עד נץ החמה קורא אותו הרב בלשונו מעמוד השחר. ועוד כהנה וכהנה בהרבה פוסקים תכלה היריעה מהכיל דמערכי ותנו עמוד השחר ועלות

## פרק ג'. באיזה סוג שעות עסקינן

בפאת המזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש מן השעות הזמניות. וכ"כ עוד שם דף ט ע"ב וז"ל, ודע שכל השעות שנזכרו בכל המשנה אינן אלא שעות זמניות, ופירוש זמניות הן השעות אשר שתים עשרה מהן ביום וכן בלילה, ונמצא אמרו עד שלש שעות כאילו אמר עד שיעבור רבע היום בין בתקופת תמוז בין בתקופת טבת. ע"כ. וכ"כ המאירי שם. וכ"כ הרמב"ם עוד בפיה"מ ריש פרק תפלת השחר וז"ל, מה שאמר רבי יהודה עד ארבע שעות רצונו לומר עד סוף השעה הרביעית הזמנית שהוא שלישי היום. ע"כ. וכ"כ רבינו עובדיה מברטנורא בפירוש המשנה שם. וכ"כ בשלטי הגבורים בהגהת מרדכי ריש פרק תפלת השחר אות ג' ע"ש. ומרן הב"י או"ח סי' נ"ח ס"ו הביא דברי הרמב"ם והוסיף על זה, שכתב רבנו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל, דמבואר לפי זה שיש לנו להזהר בימי החורף למהר לקרא ק"ש, מאחר שהיום קטן ורביע היום קצר. ע"כ. ועיין עוד בב"י סי' תנ"א שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל גם לענין שעות אכילת חמץ ושריפת חמץ, ושכן דעת התרומת הדשן ח"א סי' קכ"א ע"ש. וכן מבואר בדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות תפלה ה"א גבי תפלת השחר וז"ל, וזמנה עד סוף שעה רביעית שהוא שלישי היום. ע"כ. וכן כתבו לדייק דברי הרמב"ם רבינו מנוח והכס"מ שם. וכ"כ בשו"ת

א. הנה בגמרא פסחים שם נתנו שני סוגי שיעורים לזמן שמעלות השחר לנץ החמה, אחד מהלך המילין ואחד כמה הוי מן היום, ולכאורה יש להבין מה לי אי הוי עשירית מן היום או לא, אם השיעור הוא ארבע מיל זהו שיעורו בין אם זה עשירית או כל שיעור אחר מן היום, ונראה דרבא ורבי יהודה באו ללמד שאין הזמן הזה תלוי רק בהילוך המיל, אלא שביום השנה כן הוא האמת, אבל בימים שאינם שוים תדע שהוא לעולם עשירית מהיום או אחד מששה ביום למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ודו"ק היטב. וראיה לזה הם דברי התוס' רא"ש שהובא להלן דהא כל חיליה הוא ממה שהתנא דברכות נקט שעות ולא אמר כמה הוא ביום, א"כ כאן כלפי עלות השחר וצאת הכוכבים שהתנא נקט להדיא שהוא אחד מעשרה ביום, ודאי דהוי חשבון הזמן בשעות זמניות. ולכאורה גם התוס' רא"ש יודה לזה וכאמור.

**ובאמת** שרבו גם רבו הפוסקים דנקטו שכל השעות הן זמניות, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא בשו"ת פאר הדור סי' מ"ד שכל השעות שזכרו חכמים בכל התלמוד הם שעות זמניות, וכן הוא נמי בשו"ת הרמב"ם סי' קל"ד. וכ"כ עוד בפיה"מ ריש ברכות וז"ל, ועמוד השחר הוא האור הנוצץ



מע"ז דף כ"ה ע"א וכמה כיום תמים י"ב שעות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הב"ח סי' קנ"ד. וכ"כ השבות יעקב ח"ב סי' ו' ועיין שו"ת חתם סופר ח"א סי' קצ"ט ושו"ת שאגת אריה סי' ה'. וכ"כ בשו"ת אבני שיש ח"ב סי' קי"ח. ועיין לקמן פ"ד אות ד' שהוכחנו מדברי רש"י בההיא דע"ז דהוי היום מעלות השחר לצאת הכוכבים. ומ"מ לכו"ע הווי שעות זמניות. וע"ע שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' כ'.

**ב. אולם** התוס' רא"ש ריש ברכות (דף ג' ע"ב ד"ה כיון) כתב שמשמע שלעולם יש י"ב שעות ביום וי"ב בלילה, וכן משמע בשבת דף קכ"ט ע"ב גבי שצ"ם חנכ"ל, וכן רבי יהושע דקאמר במתניתין ג' שעות ולקמן בפרק תפלת השחר עד ארבע שעות, ואם היו השעות משתנות לפי סדר היו היה לו להזכיר שליש היום ורביע היום. ע"ש. וכבר נתבאר לעיל דמדוייק מדבריו שלגבי זמני הדמדומים ס"ל לחשב לפי שעות זמניות, שהרי להדיא הזכירו שזהו אחד משה ביום או אחד מעשרה ביום.

**ג. איברא** דלענין זמן הדמדומים כתב המנחת כהן מאמר ב' פ"ג שגם זמן עלות השחר וצאת הכוכבים הכל הוא בשעות זמניות, וכתב להוכיח כן משלש פנים מן הסברא מן החוש ומן הפוסקים, וזת"ד, מן הסברא שזה השיעור שיש משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ישתנה לפי אורך הימים וקצורם, וכן לפי רוחק המדינות מן הקו השווה, מפני שכן מתחייב בהכרח מחלוף

תרומת הדשן סימן א' בשם התוס' פ"ק דברכות, דבימי הקיץ שהימים מאריכין אנן מחשבינן שעות הלילה לשעות קטנות ושעות היום לשעות גדולות, ושכן כתב אחד מהגדולים. וכ"כ האגור הל' תפלת ערבית סי' שכ"ז וז"ל, כי בזמן הקיץ תחלק היום לי"ב שעות גדולות כמו בימי החורף לי"ב שעות קטנות, כמו שמצאתי בתוספות ספרדיות שכל שיעורי שעות שאמרו חכמים מתחלקין לפי השתנות הימים, וכן שמעתי שמביאין ראיה מיומו של יהושע כשעמד לו החמה יום תמים, ואיכא במדרש כי היום ההוא יום תקופת תמוז היה, וקא חשיב ליה תלמודא פרק אין מעמידין לי"ב שעות, והיינו י"ב שעות ארוכות. ע"כ. (וע"ע ש"ך יו"ד סי' קפ"ד סק"ז ושו"ת אג"מ יו"ד ח"ד עמ' קע"ז).

**וכן** פסק מרן בשו"ע סי' נ"ח ס"א וס"ו דשלש שעות וארבע שעות שאמרו חכמים היינו רביע היום ושליש היום. וכן פסק הרמ"א בסי' רל"ג ס"א שכל מקום ששיערו חכמים בשעות משערינן בשעות זמניות, וכ"פ עוד בסימן תמ"ג ס"א. וכ"כ הגר"א בסי' רל"ג להוכיח כן מפסחים דף ד' ע"ב דכו"ע מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, ועל כרחק הן שעות זמניות, דהא ילפינן לה מלא תשחט על חמץ דם זבחי, וזמן הקרבן מחצות, ואם הן שעות רגילות לא בהכרח יהיו שש שעות בחצות. וכן מוכח מפסחים דף י"ב ע"ב ושביעית חמה במערב שית יומא דקרנתא. ואלו דברי הרמב"ם הנ"ל. וכן כתב להוכיח

רואים בחוש שבימים הארוכים בקיץ יש יותר זמן משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ממה שיש בימים הקצרים בחורף שבמהרה ובזמן קצר אחר ששקעה השמש מחשיך. השלישית, כן מוכח מדברי הרמב"ם בפירושו המשנה פרק קמא דברכות וז"ל, ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת המזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש מן השעות הזמניות, וטעם זה הוא קרבת אור השמש וכו'. עכ"ל. הרביעית, שנראה מן הגמרא שצריך בקיאות הרבה לענין שיעור בין השמשות, ואם איתא שהוא זמן קבוע ואינו משתנה, נראה שאין צריך לזה בקיאות הרבה. עכת"ד.

**ד. אולם** נראה דלא נפיק מפלוגתא דהנה המהרי"ף בסי' מ"ז לאחר שהביא דברי הרמב"ם בפירושו המשניות ריש ברכות שעלות השחר הוא שעה וחומש מהשעות הזמניות, ומה שכתב המנחת כהן לדייק מזה דיודע הוא שהשעות הזמניות ישתנו בשיעורם לפחות ויתר כפי אורך הימים או קיצורם, ולפי זה הוא הדין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, כי לדברי הכל שני אלה הזמנים שוין הם בשיעורם. כתב המהרי"ף וזת"ד, להוי ידיע ליה למר שהיום כמו שלשים שנה שנתקשתי בלשון זה דהרמב"ם, איך יתכן שתהיה זו השעה וחומש מן השעות הזמניות, שכפי הטעם שנתן בהכרח צריך להיות השעה וחומש מן שעות ההשויה. ושאלתי עליו את פי כל יודע על זה ולא מצאו ידיהם ורגליהם בתירוץ דבר זה. ודנתי לפני מורי ורבי על זה הרבה

מהלך השמש ברקיע ואופן שקיעתו תחת הארץ בקיץ ובחורף ובמדינות הרחוקות מן הקו השווה או הקרובות אליו. והביאור בזה, כי במדינות שהן כנגד קו המשוה השמש עולה להן מן המזרח בקו ישר ושוקעת בקו ישר במערב (עם נטיה דרומית קלה), אבל במדינות שנוטות לצפון או לדרום השמש עולה באלכסון ושוקעת באלכסון כמין קשת, אשר על כן יהיו או הימים ארוכים או הלילות ארוכים לפי מסלול השמש. והנה במדינות השוכנות בין קו המשוה והקוטב הצפוני השמש עולה להם בבוקר מן המזרח (כעשרים ושלוש מעלות צפונה) באלכסון כלפי דרום עד חצי היום ומשם הולך סובב אל צפון ושוקעת במערב כנגד אותה נקודה שממנה זרחה. וכמו שאמרו רבותינו על הפסוק הולך אל דרום וסובב אל צפון, הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה. עי' ערובין נ"ו ע"ב. והנה במדינות הנוטות מקו המשוה לצפון או לדרום הנה השמש מתעכבת ומתאחרת הרבה בשקיעתה ובפרט בימי הקיץ, וכמו שנראה לחוש שבהיות השמש קרוב לאופק מתעכבת ושוהה זמן רב קודם שתשקע תחת האופק ותעלם מן העין, והסיבה לכך לפי שאינה מהלכת בקו ישר אלא באלכסון כמין קשת, ולפי זה גם אחר שקיעתה היא מתעכבת מפני שהולכת באלכסון ולצדדין, ולכן יתחייב שיתמיד אורה בעבים זמן רב על הארץ משום שאינה מתרחקת מן האופק במהרה בקו ישר אלא מעט מעט באלכסון. השנית, מן הנסיון, וזה שאנו

הזה אור השחר שיעלה טרם זרח השמש ויעמוד אחר בואו שעה ושליש שעה מהשעות השוות. ע"ש. ומזה כתב המנחת כהן מ"ב פ"ג לדייק שדעתו שזמנו קבוע לעולם ואינו משתנה לפי אורך היום או קיצורו. ושוב כתב לדחות שאפשר דמיירי בימי ניסן ותשרי בימים השונים ובקו המשוה. ע"ש. וכן יש לומר לפי זה בגירסה הנ"ל ברמב"ם וכמו שנתבאר לעיל.

**ה. אבן** מסקנת האחרונים היא שיש לחשב כל השעות בשעות זמניות וכמו שכתב המנחת כהן מאמר ב' פ"ג וכ"כ הפר"ח בסי' תמ"ג ושם כתב שהאריך בזה בסי' רס"א. וכ"כ באריכות בקונטרס דבי שמשא אות ח'. והבן איש חי פרשת ויקהל. ובשו"ת רב פעלים ח"ב סי' ב'. וכן פסק המשנה ברורה סי' רס"ג ס"ק י"ט, וסי' תער"ב סק"ג, ובביאור הלכה סי' רס"א ושכן משמע ממה שכתב המגן אברהם בשם המהרי"ל, וכן הוא דעת הגר"א בביאורו דכל שיעורי הגמרא בין ד' מילין ובין ג' רבעי מיל הכל בשעות זמניות. ע"ש. וכ"כ בכף החיים סימן י"ח ס"ק י"ח וז"ל, בקיץ יש זמן ארוך מעלות השחר עד יציאת השמש על הארץ ובחורף הוא זמן קצר, כי לפי חשבון אורך זמן היום יהיה אורך זמן מעלות השחר עד עלות השמש על הארץ, כידוע, וכנזכר בגמרא פסחים דף צ"ד ע"א עביו של רקיע אחד מעשרה ביום, ויעו"ש במפרשים. וכ"פ מרן עט"ר הראש"ל (שליט"א) זצוק"ל לה"ה עיין הליכות עולם ח"א עמ' מ"ה ושם עמ'

פעמים ולא היה בידו להשיב. עד שנודמנו לי פירוש משניות להרמב"ם בלשון ערב שהוא העיקרי, ושם הנוסח הוא "סאעאת אלאעתדאל" שתרגומו "מן שעות ההשויה". הרי מר רואה שיש בלשון הזה טעות העתקה שבמקום מן השעות הזמניות צריך להיות מן שעות ההשויה, שלשון "אעתדאל" הוא לשון השויה בלשוננו. וכשמצאתי הלשון הזה שבלשון ערב הראיתי אותו לפני מורי ורבי, אמר לי ומי יאמר ש"אעתדאל" הוא לשון השויה, שמורי לא היה בקי בלשון ערבי, הראיתי לו פירוש ההלכה שאחרי זאת, רבי יהושע אומר עד שלש שעות, ושם פירש הרמב"ם ז"ל "סאעאת זמאנייה" שזהו שעה זמנית, וכשראה מורי זה שמח ושש. הרי זה חדוש גדול שעל כל חכם יעבור הדבר הזה ואין משים לב. עכת"ד. גם בהוצאת הרב קאפח הנוסחה היא "מן השעות השוות". ועיין לעיל פרק א' אות כ' מה שכתבנו לתרץ תמיהת הרב ולפי זה הנוסחה שהיתה בפני הפוסקים והיא הנוסחה שבפנינו היא יותר מכוונת. גם דעת הפמ"ג דהד' מילין הם שעות שוות ולא זמניות הובא בביאור הלכה סי' רס"א. ע"ש. וכן היא דעת הגאון רבי יצחק בן ואליד בשו"ת ויאמר יצחק ח"ב בילקוטי דינים דף רי"ג ע"ב דזמניות שאמרו היינו דוקא לשיטת ר"ת אבל בשלשת רבעי מיל דהגאונים אין הבדל בין הימים הקצרים והארוכים. ע"ש.

**וכבר** כתבנו לעיל דברי האבן עזרא בקהלת פי"ב פ"ב וז"ל, והאור

ק"ה פרשת וארא אות ג'. וכ"פ מורנו הגרב"ץ אבא שאול זצ"ל עיין אור לציון ח"ב עמ' נ' ושם עמ' נ"ב שעלות השחר הינו עשירית מהיום. ושם עמ' קמ"ו

שי"ג וחצי דקות דבין השמשות משערין בזמניות ושכן פשט המנהג. וע"ע מה שכתב בזה בהלכה ברורה סי' נ"ח ס"ג ובשער הציון שם ס"ק ט"ו.

## פרק ד'. אי מנינן שעות היום מעלות השחר לצאת הכוכבים או מזריחה לשקיעה

**א. נראה** שדבר זה נפתח באשלי רברבי, כי הנה בסדור רב סעדיה גאון עמוד י"ב כתב וז"ל, וזמן הבוקר שבו חייבים בקריאה ותפלה, מזריחת השמש עד סוף שעה רביעית של היום, ותחלת הנץ החמה היא תחלת זמני הקריאה והתפלה. (הביאו מרן הגאון רבי עובדיה יוסף (שליט"א) זצוק"ל בילקו"י ח"א עמ' צ"ט). וכן הוא להדיא ברבינו חננאל ריש פרק תפלת השחר ברכות דף כ"ו וז"ל, משנתנו זו תנא קמא ורבי יהודה תרווייהו ס"ל תפלות כנגד תמידים תקנום וכו', נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה, והיה מעת זריחת השמש עד סוף ארבע שעות כשר להקריבו, שהם ארבע שעות ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו, וזה טעם רבי יהודה וכו' הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מארבע שעות בתמיד של שחר. ונמצאו חכמים ורבי יהודה חלוקתם בזו הדרך, רבנן דייקי שנים ליום עולה תמיד, מלמד שכל היום כשר לתמידים, הלכך מחלקים לשני התמידים

היום כולו, עד חצות לתמיד של שחרית, ומחצות ועד ערב לתמיד של בין הערבים. והתפלה כנגד התמידין. ורבי יהודה הוה דייק האי קרא את הכבש אחד תעשה בבוקר, ומפיק לה מן התורה דעד ארבע שעות הוא בוקר כמו שהוא לענין המן, וסבר הכשר התמיד עד ארבע שעות ביום מעת הנץ החמה עד סוף הקרבתו וכו'. ע"כ. הרי להדיא דארבע שעות הללו נמנים מאחר הנץ החמה. וכן הוא ברבינו חננאל לעיל דף ט' ע"ב גבי זמן ק"ש דשחרית וז"ל, ופסק דזמן קריאת שמע מהנץ החמה עד שלש שעות, כרבי יהושע בן לוי דפסיק הלכתא כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא. עכ"ל. וכ"כ בשמו הרי"ד בפסקיו ברכות שם.

**ב. אולם** התוס' פסחים דף י"א ע"ב (ד"ה אחד) כתבו דמעלות השחר עד נץ החמה הוא שעה ומחצה שזהו מהלך ה' מילין ע"ש. וזה אפשר רק אם נאמר שהיום הוא מעלות השחר לצאת הכוכבים ובזמן זה אדם הולך

בשעה שתים, ואפשר לדחוק שלשון בני אדם לחוד ולשון חכמים לחוד, אבל אין זה מסתבר, שהרי התוס' מסייעין זאת מהסוגיא דלקמן דאדם מהלך ביום וכו' כלומר דאליבא דאמת כן הוא דשעה שניה של היום מתחילה קודם הנץ, ואילו ס"ל להתוס' שהיום מתחיל בנץ החמה מאי קשיא להו שעדותם בטלה, ולפחות היה להם לתרץ כן דשעה שתים ושלוש הווי אליבא דאמת אחר הנץ. ומזה מוכח שאכן ס"ל להתוס' די"ב שעות מנינן מעלות השחר. ועוד קשה שבתוספות סנהדרין דף מ"א ע"ב ביארו יותר דמעלות השחר עד הנץ החמה ה' מילין שהם שמינית היום דהיינו שעה ומחצה. וזה לא רק חילוף מד' לה'. ואמנם אי משום הא לא איריא, דאפשר לדחוק שארבע מתוך שלשים ושתים הוי שמינית, ומחשבים את הזמן שמעלות השחר לנץ החמה כלפי זמן היום שהוא מזריחה לשקיעה. ומ"מ המהר"י וייל סי' קצ"ג גבי אפיית המצות כתב שלא ישהה שיעור הילוך מיל שהוא רביע שעה וחלק אחד מעשרים משעה, כדמשמע מהתוס' פ"ק דפסחים, וכן בפרק מי שהיה, דמהלך אדם בינוני מ' מילין ביום דהיינו י"ב שעות. ע"כ. ומשמע מדבריו שהוא מפרש דברי התוס' כפי הגירסה שלפנינו ודלא כהגר"א והילוך המיל י"ח דקות. ומהתוס' שבת ל"ה ופסחים צ"ד אין ראיה דאליבא דרבי יהודה קיימי. ובאמת בספר הישר לר"ת איתא ה' מילין. גם רש"י בברכות דף ב ע"ב נקט בפשיטות דמעלות השחר לנץ החמה הוי כמו ה' מילין כנ"ל. וכ"ה בתוס' הרי"ד

ארבעים מיל, דאז הוי המיל י"ח דקות, וה' מילין הווי שעה ומחצה. אולם הגר"א בסי' תנ"ט כתב דתלמיד טועה הגיה בתוס' ה' מילין, לפי שחשב שהתוס' כהרמב"ם דפסחים, אבל האמת שהם ארבע מילין מעלות לנץ כמסקנת הסוגיא, והיום הוא מזריחה לשקיעה י"ב שעות, ול"ב מילין הווי בזמן זה, וכל מיל הוי שלש שמיניות השעה, שזה עשרים ושתים וחצי דקות, וארבע מילין הווי שעה ומחצה. וכן יש להגיה בתוס' בברכות דף ב ע"ב (ד"ה דילמא), ארבע מילין במקום ה' מילין, וכן היא הגרסא בתוס' שבת דף ל"ה ע"א (ד"ה תלתא) ופסחים דף צ"ד ע"א (ד"ה ר"י) ד' מילין וכמסקנת הסוגיא. לעומת זאת הרמב"ם בפיה"מ לברכות סובר שארבעים מיל הם מהלך אדם מזריחה לשקיעה וזהו יום די"ב שעות ולכן שיעור המיל הוא י"ח דקות וארבע מילין הווי שעה וחומש. ע"ש.

**ובעיקר** שיטתו בדעת התוס', הנה לעיל פרק א' אות ב' הוכחנו שכן היא שיטת רבינו חננאל, והוא תנא דמסייע ליה לרבינו הגר"א בהאי סברא דהילוך המיל הוא כ"ב וחצי דקות ושעה ומחצה הוי מעלות השחר לצאת הכוכבים. אך מה שכתב כן בדעת התוס' פסחים י"א ע"ב, לא זכיתי להבין שהרי התוס' אמרו דתחלת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא שמעלות השחר לנץ החמה שעה ומחצה, ומזה משמע שמנין השעות מתחיל בעלות השחר. ואף שהתוס' אמרו כן לענין העד שאומר

שבת דף לה ובפסקי הרי"ד פסחים שם, וכ"ה בראב"ן סי' ב והרא"ש תענית פ"א סי' י"ב ובתוס' רבנו פרץ ריש ברכות ועוד. ולא זכיתי להביין דב"ק וצ"ע.

**מיהו** בתוס' זבחים דף נ"ו כתבו דמשקיעה לצאת הכוכבים ארבע מילין כדאמר פסחים, ושם הביאו להיא דעולא דחשיב דרך רחוקה מן המודיעים משום דלא מטי לירושלים עד תחלת שקיעת החמה, להוכיח מזה דם נפסל בשקיעה הראשונה, וכתבו שזה ארבע מילין קודם זמן צאת הכוכבים. הא קמן דפשיטא להו למסקנא דהו ארבע מילין, דהא בדעולא אמרו כן. ועוד שם אייתו לשיטת ר"ת ונקטו נמי ארבע מיל משקיעת החמה לצאת הכוכבים. וכן הוא בתוס' מנחות דף כ ע"ב ד"ה נפסל, ארבע מיל משקיעת החמה לצאת הכוכבים, (ועיין לעיל פרק א' אות י' מ"ש ע"ד התוס' כאן). מ"מ הגר"א נוקט שגם התוס' וגם הרמב"ם ס"ל שהיום הוא מזריחה לשקיעה, וכן היא מסקנת הגר"א גם לענין ק"ש, אף שהיום מתחיל בעלות השחר זמנה עד שלש שעות מנץ החמה, וכן לענין פלג המנחה אף שהיום עד צאת הכוכבים פלג המנחה הוא עד השקיעה. ע"ש.

**ג. ובאמת** נראה דהכי מוכח ממה שכתב הרמב"ם בתשובת פאר הדור סי' מ"ד הנ"ל, שביאר שם שתחלת היום הוא בעלות השמש על הארץ, ובעבור שעה אחת תתרחק מעט מהארץ, וכן על זה הדרך, ולסוף שעה

ששית תראה השמש בראש כל אדם, וזהו שאמרו פסחים דף צ"ד ע"א חמה בראש כל אדם. ובפסחים דף י"ב שית יומא בין קרנתא. והוא בחצות היום ממש. ע"ש. ומכל זה מוכח שהיום הוא לפי שעות השמש. [וכן כתב לדייק דברי הרמב"ם הרה"ג המו"ל שם בהערה ושכן הסכים בספר אורות חיים עמ' ש"כ, וכן הסכים בהבנת דברי הרמב"ם גדול הדורות האחרונים מו"ר הגאון רבי עובדיה יוסף (שליט"א) זללה"ה. ע"ש. והשתא ראיתי שכן כתב בהליכות עולם ח"א פרשת וארא אות ג' שכן משמע קצת מתשובת פאר הדור]. וכן מוכח מפיה"מ להרמב"ם פרק תפלת השחר, רבי יהודה עד ארבע שעות שהוא שלישי היום, ופלג המנחה שישאר מן היום שעה ורביע זמנית, ומי שיתפלל עד הערב והוא ביאת השמש יצא ידי תפלת מנחה. ע"ש. וכן הוא במאירי שם במשנה הראשונה, וכן כתב עוד בפירושו תפלת המנחה עד הערב דהיינו עד השקיעה. וכן היא דעת השלטי גבורים שעל המרדכי ריש פרק תפלת השחר אות ג' וז"ל, מיבעי לן לברורי כללא דמתניתין דכולהו הני שעות שאירי בהו התחלתן מתחלת הזריחה עד סוף השקיעה, והשעות הם בשעות זמניות וכו' כי השש שעות מאלו שדברו בהם חכמים הם חצי היום, והארבע שלישייתו וכו'. ע"ש. והובאו דבריו בקונטרס דבי שמשא לרבנו הפר"ח אות ט. ע"ש. [ויש לדקדק בלשונו שנקט תחילה וסוף ונראה שילמד סופו מתחלתו שלא מצינו

זמן הנקרא תחלת זריחה אלא רצונו לומר ממש עם הנצת החמה לא מאוחר ולא מוקדם וכן יש לפרש סוף השקיעה האמורה כאן דהיינו שקיעת כל גלגל החמה. ודו"ק.]

**ד. אולם** נראה דדעת רש"י ב"מ דף ק"ו ע"ב ד"ה עד זמן, והתוס' מנחות דף פ"ה סוע"א, די"ב שעות מחשבינן מעלות השחר לצאת הכוכבים, דקא חשבי עלות השחר תחלת היום לגבי עליית המזלות ושתיים עשרה שעות הוי היום דידהו. ע"ש. ומשמע מזה דהיום מתחיל בעלות השחר וכמו כן חשבון הי"ב שעות. וכן הוא להדיא ברש"י ע"ז דף כה ע"א דאותו היום עשרים וארבע שעות היה מעלות השחר ועד יציאת הכוכבים. הוא היום שהעמיד יהושע חמה י"ב שעות, ויום רגיל שהיה צריך להיות י"ב שעות נעשה כ"ד שעות. [ואיתא בספר האיגור דאותו היום בתקופת תמוז היה]. וכן מוכח מרש"י ריש פרק תפלת השחר שפירש עד הערב עד שחשכה. ע"ש ודו"ק. ועיין מה שכתבנו לעיל בריש אמיר עוד בדעת רש"י. וע"ע לקמן פרק ה'.

**איברא** מדברי הרמב"ן בספר תורת האדם (ענין תשעה באב, תוספת יוה"כ) נראה דפירש לסוגיין שי"ב שעות היום הוי מעלות השחר לצאת הכוכבים, וזת"ד, ותניא התם רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום וכו'. נמצא שהוא עושה יום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים,

לפיכך עוביו של רקיע משעת שקיעת החמה ועד זמן שהוא לילה ארבעת מילין וכו' ומתחלת השקיעה עד מהלך ג' מיל ורביע הוא הזמן של תוספת מחול על הקודש, והיינו דאמרינן במסכת ברכות דף כו ע"א רבי יהודה אומר עד פלג המנחה, והוא זמן קרוב לשקיעה אין ביניהם אלא מהלך של ארבע מאות אמות (כצ"ל, וע"פ כת"י תקנו בנד"מ של"ד אמה) בקירוב [של"ג אמות ושליש], ומשיתחיל להתפלל בפלג המנחה תפלה של שבת קודם גמר תפלה מתחילה השמש לשקוע והגיע שעת התוספת. ע"כ. הנה ס"ל להרמב"ן דיום של י"ב שעות הוא מעלות השחר לצאת הכוכבים ושיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות. וכן מוכח נמי ממה שכתב דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים.

**וכן** משמע מהראב"ה ריש ברכות שכתב שפלג המנחה הוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים ואדם הולך ביום עשר פרסאות ובשעה ורבע יותר מפרסה. ע"ש. ומשמע נמי דשיעור המיל י"ח דקות. וכן מוכח מדברי הרשב"א ריש ברכות שכתב שמתחילת השקיעה ועד צאת הכוכבים הוו ארבעת מילין ופלג המנחה הוא ארבעת מילין ושתות קודם צאת הכוכבים. ושם עוד ותדע לך שהרי עדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות המיל והיאך הוא (-פלג המנחה) לילה וזמן שכיבה. ע"כ. יוצא איפוא ששיעור הילוך המיל י"ח דקות ששתות מהן הוא שלש דקות, הוי אומר שלש

לדחות דכל כונתם בזה היא דאליבא דהלכתא הוי יום עד צאת הכוכבים של סוף ארבע מילין, ואפשר די"ב שעות חשבינן מזריחה לשקיעה. (ודוחק).

**גב** בשו"ת מהרי"ק שורש קע"ג בשאלה מתלמיד המהרי"ק כתב דפלג המנחה הוי שעה ורביע קודם צאת הכוכבים. ומזה משמע שי"ב שעות של היום מחולקים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וע"ש עוד שהאריך להוכיח מסוגיא דברכות דף ב' ומגילה דף כ' שמדאורייתא היום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים וקרבן תמיד היה קרב ג"כ עד צאת הכוכבים [וכ"ד הראב"י"ה סי' תתנ"ח שדם התמיד כשר עד צאת הכוכבים הובא לקמן. ודעת יש מפרשים שבתוס' מנחות דף כ ע"ב דמדאורייתא זמנו עד צאת הכוכבים], וכן תפלת המוספין זמנה עד צאת הכוכבים, אלא שכתב שמתחילת השקיעה עד צאת הכוכבים שזה מהלך ארבע מילין הדבר ידוע שהוא כמו שעה אחת ושכ"כ במקצת ספרי מרדכי (שבת פרק במה מדליקין סי' רצ"ג והגמ"ר שבת פ"ג סי' תנ"ו) ושנראה שהוא מדברי ראב"ן מספר צפנת פענח (סי' ב') שכתב שמהלך ה' מילין הוו מעט יותר משעה. וא"כ אפילו שנאמר שלפי האמת אין כי אם ד' מילין, וכדמוכח מסקנא דגמרא בפסחים צ"ד, ד' מילין הוי קרוב לשעה וכו'. ע"ש. ולפי דבריו הוי שיעור המיל כרבע שעה, ושעה אחת קודם הנץ הוי עלות השחר. ועיין במה שכתבנו לעיל פרק א בדברי הראב"ן ובדברי האבן עזרא ודו"ק.

דקות לפני השקיעה מתחיל פלג המנחה ומסתיים בצאת הכוכבים, שהוא ארבע מילין אחר השקיעה, שהם סה"כ שעה ורבע. א"כ ארבע מילין הוו שבעים ושתים דקות. ולפי"ז י"ב שעות של היום מחושבים מעלות השחר לצאת הכוכבים. וכ"כ הפר"ח הנ"ל בדעת הרשב"א. וכ"כ בתוס' הר"ש משאנץ פסחים דף צד ע"א. וכן היא דעת הרא"ה ברכות דף כו ע"ב ודף כז ע"א. וכן היא דעת הריטב"א שם, דכתב דאדם מהלך פרסה בשעה וחומש והוא הזמן משקיעה לצאת הכוכבים, נמצא ששקיעת החמה בי"א שעות חסר חומש, ופלג המנחה הוא בי"א שעות חסר רביע. ע"ש. וכ"כ התרומת הדשן בסימן א' שחשבון השעות הזמניות הוא מעלות השחר לצאת הכוכבים ובקיץ היום יכול להגיע לי"ח שעות וכל שעה מתארכת בשליש מלבר. וע"ע בלקט יושר גבי שיעור חימוץ הבצק שהוא י"ח דקות. ובהגה שם כתב וז"ל, מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא מ' מילין הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה, ולפי חשבון זה יגיע שיעור הלון המיל לשיעור הכתוב כאן בפנים. ע"כ. וכן לכאורה נראה מהתוס' מנחות דף נ"ו, שכתבו וז"ל, ובפרק מי שהיה טמא (פסחים דף צ"ד) משמע דמשתשקע החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, וחשיב ליה במדידת היום. עכ"ל. ובפשטות נראה כונתם שעד צאת הכוכבים הוא חשבון הי"ב שעות, דהכי משמע הלשון במדידת היום. (מיהו יש



## ביאור דעת מרן

**וראיה** חזקה לשיטה זו נלע"ד מדברי רב סעדיה גאון בסדורו שבעמוד י"ב כתב שזמני הקריאה והתפלה מתחלים בזריחת השמש ועד סוף ארבע שעות, ובעמוד כ"ט בענין שהיית צרכים כתב שאם היה יכול להמתין כשיעור הילוך פרסה דהיינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע תפלתו מותרת. הא קמן דס"ל לרב סעדיה גאון ששעות שאמרו חכמים מתחלקים מזריחה לשקיעה, ואף על פי כן שיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות. והוא תנא המסייע לשיטת הגר"א הנ"ל שארבעים מיל שאמרו בגמרא אדם מהלכם מזריחה לשקיעה ולהכי שיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות, וכל שעות שאמרו חכמים הוו שעות השמש מזריחתה לשקיעתה. ודו"ק כי נכון הוא. והלום ראיתי שכבר הרגיש בראיה זו מרן שר התורה הראש"ל בילקוט יוסף ח"א עמ' ק' שכתב לסייע סברת החזו"א מרב סעדיה גאון ע"ש. וכ"כ עוד בהליכות עולם ח"א פרשת ויקהל אות ב'. ע"ש.

**והנה** מרן בשו"ע סי' רל"ג כתב וז"ל מי שהתפלל תפלת מנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא, ועיקר זמנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן, ולרבי יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות חסר

ה. **והנה** בדעת מרן כתב המגן אברהם בסימן תנ"ט ס"ק ג' לבאר דלפי מה שפסק מרן דשיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות מוכח דמרן ס"ל כמ"ד דהיום הוא מעה"ש עד צה"כ, דאי מזריחה לשקיעה הוי שיעור המיל שני חומשי שעה ע"ש. וכ"כ הביאור הלכה סי' רס"א סוף סעיף ב' והמשנה ברורה סי' רס"ג ס"ק י"ט ובביאור הלכה שם. ועל זה סמך באור לציון ח"ב עמ' נ"ב שכן היא שיטת מרן. מיהו לפי מה שנתבאר לעיל פרק א' אות ד' אין זה מוכרח בדעת מרן, דאפשר שמרן מחשיב את היום מזריחה לשקיעה ועדיין חשבון המיל הוא ח"י דקות, לפי שאדם מהלך מזריחה לשקיעה ארבעים מיל, ויבואר עוד להלן. וכן ביאר הגר"א בסימן תנ"ט והחזו"א או"ח ריש סימן י"ג, והגר"א הוכיח כן מירושלמי ריש ברכות דמשמע התם די"ב שעות הן מזריחה לשקיעה. ע"ש. ועיין בחזו"א שם שביאר דלא תליא הא בהא, ושפיר נקטינן כהתרומת הדשן לענין חשבון המיל דהוא י"ח דקות ושפיר דמי למינקט דהיום הוא מזריחה לשקיעה, וכשיטת הגר"א. ושם כתב דמסקנת הגר"א נמי כדעת מרן שהילוך המיל הוא י"ח דקות, ושבוזה ודאי היתה להתרומת הדשן קבלה מן הראשונים שהילוך המיל הוא י"ח דקות וכותיה נקטינן. ועיין בזה עוד לקמן.

דהכונה היא לשקיעה השניה כמבואר בסימן רס"א, והוקשה לו למשנה ברורה ע"ז, שגם אז אין להתפלל ערבית עד זמן צאת הכוכבים ממש, שהרי עד צאת הכוכבים הוי פלג המנחה, אלא שהוא ספק שמא זמן זה יום וא"כ זמן הפלג עד הלילה או שמא זמן זה הוא לילה וא"כ זמן הפלג הוא עד השקיעה. וכתב המשנה ברורה דבהאי פורתא לא דק. ע"ש.

**ולפי** מה שכתבנו לעיל י"ל דכונת מרן היא לשקיעה דידן, ואף דס"ל כר"ת וסיעתו לקמן בסימן רס"א, מ"מ לענין פלג המנחה וכן לענין שאר חלוקת השעות אפשר דס"ל כמאן דאמר דאופן החלוקה הוא מהזריחה לשקיעה, ולכן כתב מרן שאין להתפלל ערבית קודם השקיעה, אבל לאחר השקיעה שפיר דמי אף דהוי יום, מ"מ כיון שאין זה זמן מנחה שרי. ומ"ש בריש הסעיף שזמן פלג המנחה הוא בשעה אחד עשר פחות רביע שהוא שעה ורבע קודם הלילה, היינו קודם השקיעה שזהו לילה לענין תפלת מנחה. ולענין מנחה י"ל כן כמ"ש השלטי גבורים שעל המרדכי ריש פרק תפלת השחר אות ב', דאיכא מרבנן קששי דמפרשי שתפלת מנחה עד צאת הכוכבים, כדאמרינן בפרק קמא דעד צאת הכוכבים ימא הוא, ולא מילתא היא, דאמרינן דבין לרבי יהודה בין לרבנן תפלות כנגד תמידין תקנום, ולדברי הכל אי אפשר לעיקר עבודת התמיד אחר שקיעת החמה. ע"ש. וכן דעת ר"ח ורס"ג והרמב"ם. ודו"ק. ועיין

רביע. ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה. ועכשיו שנהגו להתפלל מנחה עד הלילה אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה. ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה יצא. ובשעת הדחק יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה. עכ"ל. והנה מזה שכתב מרן דלרבנן זמן המנחה "עד הלילה" משמע לכאורה דעד צאת הכוכבים זמנה, ולפי זה מה שכתב מרן שלרבי יהודה זמנה עד פלג המנחה שהוא י"א שעות חסר רביע, צ"ל שהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים. וכן כתב המשנה ברורה סק"ד לפרש דעת מרן די"ב שעות היינו מעה"ש לצה"כ ושכן סתם מרן בסימן זה ובסימן תמ"ג. אלא דא"כ קשה לשון מרן בסוף הסעיף שכתב ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה אין להתפלל תפלת ערבית "קודם שקיעת החמה". דמשמע מזה שלילה לענין זה הוא שקיעת החמה וא"כ כל הי"ב שעות נמנים לפי"ז מזריחה לשקיעה. והמג"א לעיל תירץ שלענין מנחה כן הוא לפי שהיא כנגד התמיד וזמן שחיטתו עד תחלת השקיעה כמבואר בפסחים צ"ג ע"ב ובתוס' מנחות דף כ ע"ב. ע"ש. והמשנ"ב בסק"ט תירץ לשון מרן

עוד בביאור דעת הראשונים בזה לקמן פרק ה'.

**שו"ך** להמנחת כהן מאמר ב' פ"ט אות ה', שכתב לפרש דברי מרן כדאמרן וז"ל, הנה הרב קורא לילה לשקיעת החמה שהיא שעה אחרונה של היום. וכן מצינו בתלמוד שקוראים לילה לשקיעת החמה וכמו שאמרו בפסחים פשו להו ל' מילין ט"ו מצפרא לפלגא דיומא וט"ו מפלגא דיומא לאורתא. ופרש"י אורתא, שקיעת החמה. והראיה שדעת מוה"ר יוסף קארו לקרא לילה שקיעת החמה שהרי כתב שם בסי' רל"ג ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת המנחה עד הלילה כרבנן, אין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה. (ע"כ). ואם לילה אין פירושו שקיעת החמה אלא שעת צאת הכוכבים, היה לו לומר אין להתפלל ערבית קודם צ"ה, או קודם הלילה, והרב כתב אין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה, שנראה שאחר זה מותר להתפלל אותה, וזה אינו, שאם נהגו כרבנן להתפלל מנחה עד שעת צאת הכוכבים אין להם להתפלל ערבית קודם לכן אע"פ ששקעה החמה וכרבי יהודה, משום דהויין תרתי דסתרן אהדדי. אלא ודאי שמה שכתב שנהגו להתפלל מנחה עד הלילה כרבנן, היינו עד שקיעת החמה, וכפירושו של הרמב"ם והגאונים. ולפיכך מותר להתפלל מיד ערבית אח"כ וכמו שכתב בהדיא המרדכי בשם רבינו האי. ועוד שהם דברי רבינו יונה וכמו שכתב בשמו בבית יוסף ורבינו יונה מפרש עד הערב היינו עד ביאת השמש.

עכ"ל בקיצור. ושם סייע עוד סברא זו ממה שפסק מרן בסי' תרכ"ג ס"ב שתפלת נעילה היא כשהחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה קודם שקיעת החמה ושכן דעת הרמב"ם פ"ג מתפלה ה"ו. ושכן דעת הגאונים ורבינו יונה והגהות מיימוניות והמרדכי ופוסקים אחרים דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה וכן המנהג. וכתב עוד שכן ראוי לפסוק ושי"ב שעות מנינן מזריחה לשקיעה אלא דבדאורייתא ראוי להחמיר כשתי הסברות. ע"ש. וע"ע שם בפרק ז' אות ז'.

**ומצאתי** עוד שכן פירש דעת מרן מהר"י עייאש בספרו לחם יהודה פ"ג מהל' תפלה ה"ד, ושם לאחר שהביא דברי רבינו יונה דערב היינו שקיעת החמה, כתב שכן מוכח דעת הרמב"ם ז"ל בפירושו וחיבורו, וכתב עוד וזת"ד, וא"כ לפי זה פירוש פלג המנחה דקאמר רבי יהודה שהוא שעה ורביע קודם הלילה, ר"ל קודם שקיעת החמה דלאחר שקיעתה לכולי עלמא לילה הוא, וכן נראה דעת השו"ע ס' רל"ג דלאחר שקיעה לכולי עלמא הוי לילה לענין תפלת ערבית. אבל מתשובת הרב בעל תרומת הדשן סי' א' מוכח דהך שעה ורביע דפלג המנחה היינו עד צאת הכוכבים, וגם לאחר שקיעת החמה הוי יום לרבנן. וזה נראה דעת הרמ"א בסי' רל"ג דכתב ולדידן וכו' עד הלילה דהיינו צאת הכוכבים. הרי דמרן והרמ"א מלבד דחלוקים במנהגם חלוקין גם כן בשיעור הזמן דרבי יהודה ורבנן. ע"ש.

ולא לפני כן, ואי קסבר כדעת התוס' ברכות (כ"ז ע"א ד"ה דרב) והרא"ש שם ס"ו הרי מפלג המנחה הוי זמן התוספת, ודברי מרן נראין כסותרין זה את זה, דבסי' רס"א נראה דפסק כדעת הרמב"ן ובסי' רס"ג נראה דפסק כדעת התוספות והרא"ש דמפלג המנחה מהניא קבלה. ואין לומר דאף הרמב"ן מודה שיכול לקבל תוספת שבת מפלג המנחה, שהרי מבואר בדבריו בספר תורת האדם וז"ל, כל זמן שהחמה זורחת בארץ יום גמור הוא אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואע"פ שפלג המנחה מוסיף על מהלך ארבעת מילין האמור בפסחים כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת, והא דאמרין התם אדאיכא שמשא אריש דיקלי איתלו שרגא, הרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן. עכ"ל. ונראה דלדבריו אינו רשאי להדליק הנר לכתחלה טרם השקיעה וא"כ מהו שאמר מרן "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי", הא אין זה תלוי ברצונו לדעת הרמב"ן ואין קבלתו קבלה בהיא שעתא. ועוד יש לדקדק הלשון "בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת" דמשמע שהוא מופלג מן השקיעה. וכן פירש הביאור הלכה שם וז"ל, והקדמה נקרא היכא שמקדים הרבה קודם זמן התוספת. ע"כ. והיינו הרבה קודם השקיעה. ולפי מה שפירש המשנה ברורה לעיל דעת מרן שפלג המנחה הינו

ו. ויש לעיין בזה דהנה כתב מרן בסי' רס"ג ס"ד וז"ל, לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה. עכ"ל. ומשמע לכאורה מלשון זה שכתב קודם הלילה דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים. וכן פירש המשנה ברורה שם והביא דעת החולקים, וכתב עוד דמרן ס"ל שהי"ב שעות מתחלקות מעלות השחר לצאת הכוכבים. ע"ש. וכן נראה לכאורה לפי מה שפסק מרן בסי' רס"א דזמן התוספת הוא משקיעה ראשונה עד שלש ורבע מיל, וא"כ כאן שהתיר מרן להקדים הדלקת הנר מפלג המנחה מסתברא לכאורה שהוא לא מופלג מזמן התוספת, וא"כ צריך לומר שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים ותחלתו שלש דקות לפני השקיעה כמבואר לעיל. ומזמן זה שהוא סמוך לשקיעה רשאי להדליק הנר אם מקבל עליו שבת בעת ההדלקה. וכן פירש המחצית השקל סי' רס"א ס"ק ב' דפורתא לא דק ומפלג המנחה שרי לקבל שבת. וזה סותר למה שכתבנו לעיל.

**ובאמת** דבר זה צריך עיון מאי סבירא ליה למרן לענין תוספת שבת, דאי סבר כדעת הרמב"ן וסיעתיה הלא רק מן השקיעה יכול לקבל עליו שבת

כדעת הרמב"ם שאין דין תוספת כלל וכדכתב מרן הבית יוסף בסי' רס"א סו"ס ב', אף על פי כן בסי' רס"ז פסק כדברי התוס' והרא"ש, וז"ל, ומקדימין להתפלל ערבית מבעוד יום וכו' ופירשו התוספות שמפלט המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית וכו', ואין בזה משום ובלבד שלא יקדים שאין זו הקדמה כיון שמקבל עליו את השבת באותה שעה, ומשהתפלל אסור במלאכה שהרי קיבל עליו את השבת באותה שעה. ע"ש. ומוכח דס"ל להטור דאף שאין חיוב תוספת בכל זאת קבלתו קבלה, ובזה פסק מרן כדעת הטור. ונראה הטעם לכך כיון שלהרבה ענינים מפלט המנחה הוא כבר הזמן של היום שלאחריו לדעת רבי יהודה, ובכלל זה גם ערבית של שבת, ובזה גם הרמב"ן מודה כמבואר בדבריו שם, ומטעם זה נמי יש הסוברים שיש דין תוספת שבת מפלט המנחה, ס"ל למרן דשפיר דמי מיהא לקבל על עצמו את השבת. ופסק בחדא כהרמב"ן וסיעתו דמהשקיעה ואילך היא מצות תוספת מחול על הקודש, ובחדא כהטור וסיעתו שאם קיבל אף קודם לכן בעוד היום גדול מהניא קבלתו, שבצירוף דעת הסוברים שמפלט המנחה יש דין תוספת הוי רוב צדדים לומר דקבלתו קבלה. וכל זה מפלט המנחה דמישך שייך ביום השבת, אבל לפני פלט המנחה אין קבלתו כלום לפי שאין שם זיקה ושייכות מהזמן ההוא ליום השבת.

**והשתא** אין הכרח כלל דמרן ס"ל דפלט המנחה הוי שעה ורבע

שעה ורבע לפני צאת הכוכבים אין זה מופלט מן השקיעה, ובפרט שאמרו להני דלא בקיאי כשתראו חמה בראשי הדקלים הדליקו וזהו כעין השיעור הנ"ל, וא"כ מהו יום גדול שאמרו כאן.

**ונראה** ביאור הדברים, דס"ל למרן דתרי דינים הם, דין התוספת שצויה התורה, ודין קבלה שאדם רשאי לקבל על עצמו גם מה שלא חייבה אותו תורה. ומצד מצות תוספת מחול על הקודש אין מצות התורה אמורה שיוסיף לפני השקיעה הראשונה, ואין חיוב שיוסיף לפני כן, ואם הוסיף לא קיים אז מצות התורה אלא מזמן השקיעה ואילך. מיהו אע"פ שאין זה זמן התוספת רשאי לקבל על עצמו את השבת, ואע"פ שאינו מקיים אז מצות תוספת שהרי אינו מצווה להוסיף כל כך, מכל מקום הויא קבלתו קבלה. ואע"ג דמדברי הרמב"ן הנ"ל מוכח שאין דין קבלה לפני השקיעה, מ"מ מדברי התוספות בכרכות כ"ז ע"א והרא"ש ותר"י שם והמרדכי פרק תפלת השחר סי' צ' מבואר דרשאי להדליק את הנר ולהתפלל מפלט המנחה ובלבד שיקבל עליו את השבת, והביא דבריהם מרן בבית יוסף סי' רס"ג ס"ד. ואע"ג דבפשטות הני פוסקים ס"ל דמצות תוספת נוהגת מפלט המנחה, מ"מ ס"ל למרן דהלכתא כהני פוסקים לענין קבלה מיהא.

**והראיה** לזה דמצי מקבל שבת מבעוד יום אף שאין זה מכלל מצות הוספת, היא שיטת הטור דאע"ג דס"ל

מדליק, וכל שמדליק קודם לכן הוי בכלל מה שפסק מרן שהמדליק בעוד היום גדול רשאי אם מקבל עליו שבת מיד.

**ז. ותבט** עיני עוד להמנחת כהן מאמר ב' פ"ז אות ו' שכתב להוכיח כן מדברי הגמרא ומדברי מרן השו"ע, ממה שאמרו ברכות כ"ז ע"ב, וטעותא מי הדרא, והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו השמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ונתפזרו העבים וזרחה חמה, ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו. שאני צבור דלא מטרחינן להו. ע"כ. וכתב על זה מרן הבית יוסף סי' רס"ג וז"ל, והא דאמרינן דצבור לא מטרחינן עליהו נראה דהיינו דוקא כשהתפללו מפלג המנחה ואילך, וביחיד אפילו בכהאי גונא לא עלתה לו תפלה כיון שהיתה בטעות. אבל קודם פלג המנחה אפילו צבור נמי מחזירין כיון דלאו זמן תפלה הוא כלל, וכן נראה מדברי רבינו יונה (דף י"ח ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה רב צלי). עכ"ל. וכתב על זה המנחת כהן וזת"ד, ובודאי שכן משמע שם בגמרא דמיירי שהתפללו אחר פלג המנחה, שהביאו זה המעשה על מה שאמרו שם דרב צלי של שבת בערב שבת כרבי יהודה והיינו אחר פלג המנחה. וכן פסק מרן בשו"ע בסי' רס"ג סי"ד וז"ל, אם ביום מעונן טעו צבור וחשבו שחשכה והתפללו ערבית של שבת ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה חמה אינם צריכים לחזור ולהתפלל אם כשהתפללו היה מפלג

לפני צאת הכוכבים, דהא לא מצד דין התוספת אתי עלה שנאמר משום סמיכות הזמן שרי להדליק אז, אלא זהו דין בפני עצמו דרשאי לקבל עליו שבת ובלבד שיהיה מפלג המנחה ואילך. וא"כ שפיר נקטינן בדעת מרן דפלג המנחה הינו שעה ורבע לפני השקיעה וכדעת רבינו חננאל ורב סעדיה גאון והרמב"ם והמאירי ועוד, וכפי שיבואר לקמן פרק ה' בס"ד. והיינו דקאמר הרוצה להדליק בעוד היום גדול דהיינו שהוא מופלג הרבה מזמן התוספת ומזמן השקיעה. וצ"ל שלשון לילה שכתב מרן נופל על השקיעה. ועיין להפרי מגדים שכתב שמן השקיעה הוי דין תוספת מדאורייתא ומפלג המנחה הוי דין תוספת מדרבנן, הוב"ד בביאור הלכה סי' רס"א סו"ס ב', ועל פי מה שנתבאר אין הכרח לומר כן בדעת מרן, אלא אף שאין דין תוספת לא מן התורה ולא מדרבנן, מהניא קבלתו. ודו"ק. ונראה דנפקא מינה חידוש דין דהמדליק אחר השקיעה לדעת מרן אין צריך שיקבל עליו שבת בהדיא דכיון שמדליק בזמן התוספת מינכרא מילתא דלכבוד שבת הוא מדליק. והמדליק מפלג המנחה שהוא שעה ורבע לפני השקיעה חייב לקבל עליו שבת כיון דלא מינכרא מילתא דלכבוד שבת הוא מדליק. וי"ל. מיהו אין מזה נפקא מינה לדידן דנהגינן כהגאונים ולעולם אנו מדליקין לפני השקיעה ובשקיעה כבר קדש היום. אלא כל שמדליק סמוך לשקיעת החמה בתוך מחצית השעה שפיר מינכרא מילתא דלכבוד שבת הוא

מקמי הכי לא מהני קבלה, ואמאי לא קשיא ליה נמי האי. וי"ל דאין הכי נמי דקשיא נמי האי, אלא דתלמודא לא דייק בהכי והתירוץ שתירץ עולה לשניהם דצבורא שאני ועבדינן בהו רבותא יתירא. עכ"ל. הרי מפורש דפליג אדרבינו יונה וס"ל דעסקינן שהתפללו קודם זמנה, ואע"פ כן אין מחזירין אותם דשאני צבור דעבדינן בהו רבותא יתירא. ובפשטות היינו נמי אם התפללו לפני פלג המנחה וכך צריך לומר דהא היה כל זה קודם שקיעת החמה. וכן משמע מדברי הרא"ה בספר פקודת הלויים ברכות שם, דכתב דצבור שטעו היינו אפילו קודם שקיעת החמה ואע"פ שאינה זמנה, משום דטעותא דרבים לא הדרא משום טרחא דצבורא לא מטרחינן להו, ודוקא לענין תפלה דרבנן אבל לענין קריאת שמע ולענין קבלת שבת לא. ויחיד דוקא אם התפלל לאחר שקיעת החמה יצא, ולענין קבלה בטעות לא הוי קבלה. ע"ש. וכן מצאתי לרבינו המאירי בבית הבחירה עירובין דף מ' ע"ב וז"ל, ואף באלו ראיתי לקצת גדולי הדור שכתבו דוקא מתחלת שקיעת החמה שהיא שעה שאינה ראויה לתפלת המנחה וראויה לתפלת ערבית, אבל קודם לשקיעת החמה לא, אלא יחיד שהתפלל חוזר בין במזיד בין בשוגג, וצבור במזיד לא עשו כלום בשוגג אין חוזרין משום טורח צבור, ומ"מ במלאכה מותרים. ע"כ. הרי להדיא דאפילו התפללו קודם זמנה שאני צבור דלא מטרחינן להו.

המנחה ולמעלה וכו'. עכ"ל. והיינו דברי רבינו יונה במס' ברכות. והנה לדעת התרומת הדשן (סי' א') והעומדים בשיטתו שפלג המנחה היא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים ואין בין פלג המנחה ושקיעתה אלא שלש דקות, יקשה איך אפשר שבשיעור מועט כזה אירע אותו המעשה שאמרו בגמרא שהתפללו אחר פלג המנחה ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה חמה. וכן איך יתכן הדין שכתב מוה"ר יוסף קארו שביום המעונן התפללו אחר פלג המנחה ואח"כ נתפזרו העבים וזרחה השמש, כי אי אפשר שיהיה כל זה בזמן מועט של שלש דקות וכו'. ומזה מוכח כדעת האומרים שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם שקיעת החמה ושכן דעת מרן. ע"ש. ועיין מה שכתב בזה עוד בפ"ח ע"ש. וכ"כ עוד להוכיח כן מדעת מרן בפ"ט אות ה' כנ"ל.

ח. **קושטא** שהוכחת המנחת כהן מההיא דברכות ומדברי מרן השו"ע היא הוכחה גמורה שכמעט ואין עליה תשובה וכמו שכתב הרב שם, אלא דא"כ הרי זו גמרא ערוכה כנגד כל הראשונים הנ"ל דס"ל דפלג המנחה הוי שעה ורבע קודם צאת הכוכבים. וזה תימה. אכן מצאתי להריטב"א בחידושו לברכות שם שכתב וז"ל, שאני צבור דלא מטרחינן להו לחזור ולהתפלל. וא"ת ולמקשה מי ניחא, והיכי הוה סלקא דעתין שתהא תפלתם תפלה, כיון שזרחה החמה, דכל מאי דאמרינן לעיל אינו אלא לאחר שקיעת החמה אבל

איריא צבור דלא מטרחינן להו אפילו יחיד נמי, דהא מפלג המנחה דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. ומה שכתב הב"י דמפני שהיתה בטעות לא עלתה לו, דברי תימה הם, דכיון שמפלג המנחה ועד הלילה הכל הוא זמן תפלת ערבית בשוה, אטו בשביל שהיה סבור שעברו שתי שעות מזמנה ואח"כ נמצא שהיה תחלת זמנה בשביל זה הפסיד התפלה, הא ודאי בורכא היא. והרא"ש כתב בשם הראב"ד פרק קמא דברכות שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון הכונה. כ"ש בנ"ד שלא תהא התפלה נפסדת בשביל שאינו יודע באיזו שעה מתפלל אע"פ שזמן תפלה היא. אלא ודאי דמיירי שהתפללו מקמי פלג המנחה, ואעפ"כ ציבור לא מהדרינן להו משום דתפלת ערבית רשות. א"נ כיון דהוי מדרבנן הם אמרו והם אמרו. וכן מוכח מהרמב"ם פ"ב מתפלה שכתב המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובה וחוזר ומתפלל אותה בזמנה. ע"כ. ואי איתא לדברי הב"י מאי איריא קודם זמנה הא אפילו בזמנה ולא ידע שהיא זמנה נמי לא יצא, אלא ודאי כדאמרן. עכ"ד. ואילו ראה הרב פר"ח דברי הראשונים הנ"ל היה שש לקראתם. וע"ע שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' נ"ג אות י"ז.

**אולם** מה שכתב הפר"ח לדחות דברי מרן הבית יוסף גבי מי שטעה אחר פלג המנחה, נראה לסייע דברי מרן מדברי רבינו מנוח שם שכתב וז"ל, ובקבלה בטעות כגון שנתקשרו השמים בעבים ודימו שהוא ערב והתפללו ערבית

**ואע"ג** דהראשונים כאן נקטו בלשונם קודם "שקיעת החמה", ולכאורה יד הדוחה נטויה לומר דאחר פלג המנחה הוא, הא ליתא, דהא בהדיא ביארו שאין זה זמן תפלת ערבית, והרי לרבי יהודה זמנה מפלג המנחה, אלא על כרחך דקודם זמנה היינו אף קודם פלג המנחה. וכן מצאתי להדיא לרבינו מנוח פ"ג מהלכות תפלה ה"ז, על מה שכתב הרמב"ם שם, ויש לו להתפלל ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש, וכתב ע"ז וז"ל, והני מילי מפלג מנחה אחרון ואילך שהוא זמן הראוי לתוספת, דהא איכא מאן דאמר שאותו זמן קרוי לילה כדכתבינן לעיל (ה"ד), אבל קודם זמן זה חוזר, ומותר במלאכה, ודוקא יחיד אבל צבור לא מהדרינן להו. ע"כ. הא קמן שצבור אפילו התפללו ערבית קודם פלג המנחה אין חוזרין. ומעתה תתעצם הראיה בדעת מרן השלחן ערוך מדפסק כרבינו יונה דכיון שהתפללו בזמנה מיהא אחר פלג המנחה יצאו, ודלא כהרא"ה והריטב"א ורבינו מנוח דס"ל דצבור אע"פ שהתפללו שלא בזמנה לא מחזירין אותם. ומוכרח דס"ל למרן דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה וכרבינו יונה ומשו"ה שייך כל המעשה קודם שקיעת החמה. ודו"ק.

**שבת** וראיתי בקונטרס דבי שמשא אות ט', דכתב מדנפשיה לדחות ראית המנחת כהן מההיא דברכות, דהגם שלפי שיטת תר"י ומרן הב"י היא ראיה נכונה, מ"מ אינה שיטה נכונה, דאי מיירי בתר פלג מנחה מאי



ואח"כ זרחה חמה מותרים במלאכה, ובוזה שוין יחיד וצבור, אלא שהיחיד חוזר ומתפלל וצבור אמרין הואיל והתפללו התפללו משום טורח. עכ"ל. ומשמע דאיירי אחר פלג המנחה ואעפ"כ קאמר שהיחיד חוזר. דאי קודם פלג המנחה איירי הא קאמר לעיל מינה דצבור אינם חוזרים והיחיד חוזר, וכי תימא לענין קבלת מלאכה קאמר הכא דקבלה בטעות לפני פלג המנחה לא הוי קבלה אף לצבור וקבלה במתכוין קודם פלג המנחה הוי קבלה, זה תימא שלא נמצא דבר זה בפוסקים שקודם פלג המנחה מהני קבלה. [מלבד מאן דמדמי לה לשביעית]. אלא ודאי דביתר פלג המנחה איירי ומה שכתב ובקבלה בטעות וכו' חוזר על ראשית דבריו והני מילי מפלג אחרון ואילך וכו'. וא"כ מבואר מדבריו דהמתפלל בטעות אחר פלג המנחה חוזר וכדעת מרן הבית יוסף. ודו"ק.

**ט. ונלע"ד** דיש מקום לומר שכן היא דעת המגן אברהם אליבא דהשלטי גבורים והלבוש וסיעתם דהא בסי' רל"ג סק"ג כתב שמתחילת השקיעה עד צאה"כ הוא שעה וחומש. וזה ממש כדעת הרמב"ם בברכות ועיין שם במחצית השקל שכתב שדבריו צריכים ביאור דשיעור זה הוא אי חשבינן היום מעה"ש לצאה"כ, וכאן המג"א קאי בשיטת השלטי גבורים והלבוש והלחם חמודות דס"ל שי"ב שעות היום הם מזריחה לשקיעה, ולפי"ז צריך שיהיה מהשקיעה לצאת הכוכבים

שעה ומחצה. ע"ש. אולם לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הגר"א אתי שפיר דברי המגן אברהם דאף אי חשבינן שעות היום מזריחה לשקיעה עדין שיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות דאדם מהלך בתוך הזמן הזה ארבעים מיל. וא"כ מע"ה לזריחה שעה וחומש. וצ"ל דמ"ש המגן אברהם בסימן תנ"ט הוא לאפוקי מפי' הרמב"ם שם דחשבינן שלשים מיל מזריחה לשקיעה אלא יש לחשוב ארבעים מיל בזמן זה וכדארמון. והלום מצאתי עוד במג"א סי' קנ"ז שכתב דמשמע מפסחים דף י"ב דחשבינן מעלות השחר שעות זמניות, ובתענית דף כ"ה גבי אחאב משמע דחשבינן שש שעות משעה שקם ממטתו, ע"ש ברש"י. וצ"ל שמה שמחשבנים בערב פסח מעלות השחר הוא מפני שרוב העולם עומדים בעמוד השחר, ומכאן יש ליישב מה שמאריכים בשבת ויו"ט לפעמים אחר שש שעות נגד הדין המפורש בשו"ע סי' רפ"ח, היינו משום שמחשבין שש שעות משעה שקמים ממטתם. נראה מדבריו אלו שאין זה דבר מוחלט לכל התורה לחשב מעלות השחר לצאת הכוכבים ולא מזריחה לשקיעה, אלא זהו חשבון משתנה אחת הנה ואחת הנה לפי ראות עיני חכמים. וצ"ע בזה.

**י. וְחֻזֵי** הוית להחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח אות ע' שכתב ודע דשעות אלו מתחילות מעמוד השחר כמו שהסכימו האחרונים דלא כהרב הלבוש ז"ל וכן פשטה ההוראה בכל המקומות. ע"כ. וכ"כ עוד בספרו

רבינו חננאל ורב סעדיה גאון ודברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל נראה דבעל הלבוש והמעדני מלך הלכו בשלום ובמישור בשיטתם והגאון בעל מנחת כהן דלי לן חספא ואשכח מרגניתא דלית לה טימי תותא, ודבריהם דברי אלוקים חיים. ועיין עוד לקמן פרק ה' משכ"ב.

**יא. וראיתי** עוד למרן החיד"א במחזיק ברכה סי' תמ"ג אות ב' שכתב דהרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא פ"ק דפסחים כ"י כתב וז"ל, והני שעות כולהו זמניות נינהו שהן אחת מי"ב ביום, פירוש מהנץ החמה עד שקיעתה בין ארוך בין קצר לא פלוג רבנן שכל דבריהם תקנות קבועות הן. עכ"ל. והרב פר"ח ודעימיה כתבו מעלות השחר, אך הרב הלבוש והרב לחם חמודות (פרק תפלת השחר אות י"ד) כתבו מהנץ החמה כהרמ"ע. ע"כ. וכן דעת הגר"א והגר"ז וכן ראיתי לעטרת זקנים בסי' רל"ג שכתב שמחשבין שעות היום מעת זריחת השמש עד עת שקיעת החמה ולא עד עת צאת הכוכבים שהוא לילה ממש, ופלג המנחה הוי שעה ורבע לפני השקיעה, וסיים שכן הבין מלשון מהררמ"י ע"כ. וכ"כ בשו"ת דברי יוסף מאמר תבואות השמש ובשו"ת מלמד להועיל ח"א סי' ל'. וכתב כף החיים סי' רל"ג סק"ז דמה שכתב הלבוש עד שקיעתה היינו תחלת שקיעתה כשאין השמש נראית על הארץ כמבואר בלחם חמודות שם ובלבוש סי' רס"ז וכ"כ האליה רבה אות א' ולאפוקי ממגן אברהם שפירש דברי הלבוש בסוף

קשר גודל סי' ו' אות ד'. והביאו בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' ב' וכתב שכן המנהג בבגדד. וכ"כ הפר"ח סי' תמ"ג דשעות אלו התחלתן מעלות השחר. וכתב עוד בקונטרס דבי שמשא אות י' דבעל הלבוש נשתבש ושיבש אחרים עמו, דמילתא דברור ופשיטא דלא איפליגו קמאי אלא לענין פלג המנחה, דאיכא מאן דאמר דהוי שעה ורביע קודם שקיעת החמה, לפי שתפלות כנגד תמידין תיקנום, ובתמיד הדם נפסל בשקיעת החמה, וא"כ על כרחך כי משערינן בשעות דידה לא משערינן אלא עד זמנה דהיינו עד השקיעה. אבל דברים שמצותן ביום כגון קריאת שמע זומנה עד שלש שעות, וכן תפלה דקתני עד ארבע שעות, וכן גבי חמץ בערב פסח דאוכלין כל ארבע ותולין כל חמש, הדבר ברור דלפי מה שנתבאר לעיל בראיות ברורות שיום התורה הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, א"כ גם שעות היום ראוי לשער אותן משעה שהתחיל היום. ובסוף דבריו שם כתב שגם המעדני מלך פ"ק דברכות טעה בזה, שכתב דלהרמב"ם דכתב דשיעור המיל הוא שני חומשי השעה מנינן את השעות מזריחה לשקיעה. וסיים, ואיני תמה אלא על בעל ספר מנחת כהן שהפליג בעיון רב בדברים אלו ודלי לן חספא ולא אשכח מרגניתא תותא. נמצא שאין לזוז מסברת בעל תרומת הדשן בין לקולא בין לחומרא בין לדברים שהם מן התורה בין לדברים שהם מדרבנן ופשוט הוא ותו לא מידי. ע"ש. ובהגלות נגלות דברי

שראויה לקרבן פסח שהוא בין הערבים והוא חצי היום. עכ"ל. מעתה למדנו דשיעור חצי היום דאיסור חמץ אינו תלוי בחצי היום דידן, אלא בחצי היום דשעות השמש דהתורה אמרה בין הערבים.

**והגאון** מהרי"ף בתשובה שם סי' מ"ז כתב להשיב על דברי הגנת ורדים דהא לא קשיא דכיון דסבר שגבול היום מעלות השחר ועד השקיעה חלק אותו הזמן ל"ב שעות ובסוף השש שעות הראשונות הוי חצי היום, ובהכי אין כאן קולא אלא אדרבה חומרא היא. אבל הנראה דאי קשיא הא קשיא, דהא אמרינן בגמרא חצי שש וחצי שבע חמה באמצע הרקיע, ולא משכחת לה אלא אם כן יהיה גבול היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים ושעה וחומש לפני הזריחה ושעה וחומש לאחר השקיעה, או אם יהיה גבול היום מהנץ החמה עד שקיעת החמה. וסיים וזו היא ראייה ברורה לסברת ר"ת. ע"כ. והיה מקום ליישב סברא זו דהא בגמרא אמרו חצי שש וחצי שבע חמה בראש כל אדם, ומשמע שבמשך כל אותה שעה מחצי שש ועד חצי שבע חמה בראש כל אדם, א"כ גם בזמן חצות לפי שיטה זו שהוא יותר קרוב לחצי שש חמה בראש כל אדם. אולם לפי מה שנתבאר לעיל דמצינו להגאונים להדיא דס"ל שגבול היום הוא מזריחת השמש לשקיעתה כדברי ר"ח ורב סעדיה גאון י"ל דהכי ס"ל לכל הגאונים דלא אזלי בשיטת ר"ת דס"ל שכל השעות הן שעות השמש.

השקיעה דלא דק יעו"ש. והמנהג לענין תפלה להקל ולחשוב שעות אלו כדברי הלבוש מזריחה לשקיעה ראשונה בשעות זמניות. ע"ש.

**יב. כל** קבל דנא דעת הרב גינת ורדים בתשובה (היא לו נדפסה בשו"ת מהרי"ף סי' מ"ו ונד"מ בספרו בסוף חאו"ח בלקט תשובות), שיום הוי מעלות השחר שהוא שעה וחומש קודם הנץ ועד צאת הכוכבים דהגאונים שהוא שלשת רבעי מיל אחר השקיעה, ולפי זה הוקשה לו שחצי היום הוי מוקדם מתחלת שעה שביעית ואיך חז"ל הקלו ודחו זמן איסור החמץ לאחר מחצית היום. ע"כ. ומסגנון קושיתו נראה שהיה ברור לרבינו ששעות היום שמנו חכמים בפסחים י"א נמנים מזריחה לשקיעה, והם אכן נקראים שעות השמש, וזה יהיה נכון לגבי כל הדינים התלויים בשעות כגון ק"ש ותפלה ואכילת ושריפת חמץ וכו', אלא שכיון שיום של התורה הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, והאמת היא כהגאונים, א"כ חצות שאמרו הוא חצות היום הזה, וזה לא הוי בתחלת שעה שביעית אלא קודם לכן. ולזה תירץ שלא הקפידה התורה אלא על זמן קרבן פסח שהוא בין הערבים משנוטה החמה למערב, כמו שכתב הרמב"ם פ"א מחמץ וז"ל, אסור לאכול חמץ ביום י"ד מחצות היום ולמעלה שהוא מתחלת שעה שביעית ביום וכו', שנאמר לא תאכל עליו חמץ, כלומר על קרבן פסח, כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה לא תאכל חמץ משעה

נמנים מזריחה לשקיעה, שזו הדרך היותר פשוטה והמתורצת מן הקושיות הנ"ל וללא כל דוחק. וכ"כ במנחת יצחק בשם הרי"צ טיקוצ'נסקי פרק י"א אות ב' שהרבה טעו בזה ושמתחלה גם הוא היה מורה כן בדעת הגאונים לחשוב את השעות מעלות השחר לצאת הכוכבים לפי שיטתם, וכדעת המגן אברהם, ולאחר שהעמידוהו על הטעות שבדבר חזר להורות לסברת הגאונים מנין השעות מזריחה לשקיעה. והמנחת יצחק ח"ד סי' נ"ג אות י"ז י"ח כתב ג"כ שמתחלה חשב שאפשר לפרש דעת הגאונים כפי שיטת המגן אברהם וחזר בו. ושם כתב, תבנא לדינא, שאי אפשר לחלק השעות מהיום רק באופן שיהיו השני זמנים של בוקר וערב שוים, היינו או מהזריחה עד השקיעה כהלבוש, או מעלות השחר עד צאת כל הכוכבים, או במהלך ד' מילין בשעות שוות כל השנה. ע"ש. והאמת גם אנכי הצעיר הייתי מורה ובא זה כמה שנים לפי הסברא הנ"ל, וכדעת הבן איש חי והאור לציון, מיהו זה לי שנתיים ימים שאני מפרש שזה רק מצד חומרא, שכיון שנהגו כן ובפרט בערב פסח ראוי להחמיר, אבל מעיקר הדין יש לחשב השעות אליבא דהגאונים מזריחה לשקיעה. ונראה שהצדק עם הגדולים הנ"ל ובפרט בהגלות נגלות כן להדיא בדברי רס"ג ור"ח וכנ"ל. ונראה לי לאחר העיון שכן היא דעת מו"ר מרן מלכא הגאון רבי עובדיה יוסף זללה"ה כמדוייק בדבריו בהליכות עולם שם. וכ"כ בקונטרס עתים

יג. הן אמת שגם הסוברים שאת חשבון י"ב שעות של היום יש לחשב מעלות השחר לצאת הכוכבים דהגאונים, מודים הם שאת זמן חצות יש לחשב על פי שעות השמש כמבואר בבן איש חי פרשת וישלח אות ד' ושכן כתב רבינו הרש"ש בספר נהר שלום דף פ"ו ע"ב. והיינו טעמייהו נמי דאי לאו הכי לא מיתרצא שמעתא דחצות חמה בראש כל אדם כנ"ל. ומ"מ ס"ל שלענין שעה זמנית יש לחשב את שעות היום מעלות השחר שהוא שעה וחומש לפני נץ החמה ועד צאת הכוכבים דהגאונים שהוא י"ג וחצי דקות אחר השקיעה, וכן היא דעת מורנו הגרב"ץ אבא שאול כמבואר באור לציון ח"ב ריש פ"ו. ע"ש. וכן נראה דעת מו"ר מרן עט"ר פאר הדור בהליכות עולם ח"א פרשת ויקהל אות ב'. ע"ש. אלא שגם אי נימא דחשבון חצות לחוד וחשבון השעות לחוד עדיין יקשה לשיטה זו, דהא מוכח מסוגיא דברכות כ"ו ע"ב ומפסחים י"א ע"ב שהשעות רצות ברצף מן הבוקר שעה אחר שעה ובסוף שש ותחלת שבע הוי חצות, ולפירושם יש לחלק את חשבון השעות לשני סוגים ולא ראי חמש כראי שש ולא ראי שבע כראי שש וזה תימה.

**והשתא** דשיטת רבינו חננאל ורב סעדיה גאון להדיא שיש לחשב את השעות מזריחה לשקיעה, למה לן לפרש אחרת בסברת הגאונים, אלא יש לומר שהגאונים אזלי בשיטת רב סעדיה גאון ורבינו חננאל וי"ב שעות

לבינה שנדפס בראש הלוח עתים לבינה.  
ע"ש.

**יד. ולענין** ערב פסח המנהג לחשב את השעות מעלות השחר לצאת הכוכבים וכדעת החיד"א הנ"ל והיינו משום חומרא דחמץ, וכמו שכתב מו"ר מרן אביר הרועים בחזון עובדיה פסח עמ' נ"ט בשם גדולי האחרונים הלא הם הב"ח והט"ז והפר"ח באו"ח סי' תמ"ג וכ"כ האליה רבה סי' תל"א סק"ד ומהר"ח אבולעפיא במקראי קודש דף קנ"ח ע"ב ומהר"י עייאש בספר מטה יהודה סי' תמ"ג ובספר מזבח אדמה דף ד' ע"א. ואמנם דעת המנחת כהן שגם בערב פסח יש לנהוג כדעת הלבוש ודעימיה למנות את השעות מנץ החמה לשקיעתה, כיון דשעות אלו ארבע וחמש מדרבנן הוו. ע"ש. וכן כתב המהר"י עייאש בספר בית יהודה דף ק"ט ע"ד אות ס"ג בשם רבו שאף בענין חמץ בערב פסח יש למנות השעות מהנץ החמה ועד שקיעתה ודלא כהפר"ח. ע"ש. הו"ד בהליכות עולם ח"א עמ' ק"ו ועמ' רמ"ט ע"ש. ועל פי זה כתב מרן בחזון עובדיה שם להתיר לקטנים תוך ארבע שעות מנץ החמה כי רבו הסוברים כדעת הלבוש והלחם חמודות וכ"ד הגר"א וכ"כ בשלחן ערוך הגר"ז והרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא. ע"ש עוד ומשם בארה. ושם באות מ"ד כתב להתיר בדיעבד למי שלא מכר חמצו שיוכל לסמוך על מאן דאמר לחשוב השעות מהנץ החמה ועד השקיעה, שהתורה חסה על ממונם של ישראל

ע"ש. וכן כתב מו"ר עוד בהליכות עולם ח"א פרשת ויקהל אות ב', וכתב שם עוד שתלמיד חכם השקוד על לימודו בלילה יש לו להקל גם בקריאת שמע לנהוג כדעת הגר"א והגר"ז ושכ"כ החזו"א. ע"ש. ועיקר טעמו כדכתבין משום דס"ל עיקר להלכה כדבריהם ורק משום חומרא יש למנות מעלות השחר לצאת הכוכבים. ואמנם רבינו צירף שיטת מרן הכס"מ שקריאת שמע מדאורייתא זמנה כל היום מ"מ נראה דעיקר טעמו הוא דנקטינן לדינא כדעת הסוברים שמנין השעות הוא מזריחה לשקיעה.

**והנה** לענין קריאת שמע מרן הכסף משנה סוף פ"א מהלכות קריאת שמע כתב להקשות למה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום, ותירץ וז"ל, דאין הכי נמי דהכי דרשינן ליה ומשום הכי אמרינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות, ואילו לא היה זמן קריאת שמע כלל היו ברכותיו לבטלה, אלא משום וכו' ואסמכוה אקרא ובקומך בשעה שדרך בני אדם קמים. ותדע דאסמכתא היא ולא עיקר פירושא דקרא, דתלי טעמא עד סוף שלש שעות שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, ואטו בני מלכים מי הוו רובא דעלמא אלא ודאי כדאמרן. ע"כ. והנה מרן הראש"ל רעיא מהימנא בהליכות עולם (שם סוף עמ' ק"ו) כתב להוכיח מהרשב"א ברכות י"א ע"א דס"ל כמרן הכס"מ שזמן קריאת שמע מן התורה נמשך כל היום. וז"ל, וכן מוכח כדבריו בחידושי הרשב"א ברכות

דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה. עכ"ל. ומשמע דלרבי יהודה לית ליה זמן קימה ולא זמן שכיבה אלא בפשטות היינו ביום ובלילה היינו ובשכבך ובקומך. והא אנן קיימא לן דעביד כמר עביד, וא"כ קיימא לן כותיה דרבי יהודה גם לגבי זמן קריאת שמע לשיטת התוס', וכדכתבו התוס' לעיל דלרבי יהודה אחר פלג המנחה הוא לילה לכל הדינים גם לגבי קריאת שמע, וכ"כ עוד ראשונים, וכשם דנקטינן כותיה לענין קריאת שמע ערבית הכי נמי נקטינן כותיה גבי ק"ש שחרית. ודו"ק. ואע"ג דהרשב"א והרמב"ן ושאר ראשונים פליגי על שיטת התוס' וס"ל דקריאת שמע לעולם זמנה אחר צאת הכוכבים, מ"מ כן היא שיטת התוס' אליבא דרבי יהודה, וכן נראה שיטת ר"ח ברכות כ"ז אליבא דרבי יהודה. וזה מסייע למרן הכס"מ. ואע"ג דמרן גופיה בסי' רל"ה פסק כהרשב"א ודעימיה דזמן קריאת שמע הוא מצאת הכוכבים, ודלא כהתוס' ורבינו חננאל. נראה דהיינו משום דרבנן דרבי יהודה הכי סברי, וגם בדעת רבי יהודה כן היא דעת רוב הפוסקים, להכי נקט מרן לדינא כותיהו. אבל לעולם גם מרן לא דחי לסברא זו לגמרי, שהרי כתב שם שהמתפלל עם הציבור מבעוד יום יקרא עמהם בברכותיה ויחזור ויקרא משתחשך, ועיין משנה ברורה שם סק"ח דהציבור סומכין על שיטת ההתוס' אליבא דרבי יהודה לקרא ק"ש מפלג המנחה ע"ש. ועיין שו"ע סי' רל"ג, וסי' תרצ"ב ס"ד, ואכמ"ל.

י"א ע"א אהא דאמרינן התם מאי טעמא דבית שמאי, א"כ לימא קרא בבוקר ובערב, והקשה הרשב"א, דהא בערב משמע קודם צאת הכוכבים כדכתיב שם תזבח את הפסח בערב, ותירץ דלאו דוקא הוא, אלא הוה ליה למימר ביום ובלילה. ע"כ. ומשמע דס"ל כדברי מרן הכסף משנה שזמן קריאת שמע כל היום מן התורה. ע"ש שהביא עוד אחרונים שכתבו כן. ולכאורה צ"ע דהא כל זה לפי ההוה אמינא דלימא קרא הכי אבל כיון דקושטא הוא דהתורה אמרה ובשכבך ובקומך הא בעינן זמן קימה, ועוד דכל זה הוא לבית שמאי אבל בית הלל הא דרשי לקרא להדיא בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. והנראה בזה כונת הרב דהוה ליה להרשב"א להקשות נמי דביום משמע כל היום כולו ולא דוקא בשעה שבני אדם עומדים, וא"כ ליכא למימר לימא קרא ביום במקום ובקומך, ומדלא הקשה כן כדהקשה על בערב דלאו צאת הכוכבים הוא, שמע מינה דאין הכי נמי מן התורה כל היום זמנה הוא ומדרכנן הוא דבעינן ג' שעות. ודו"ק.

**ונראה** לע"ד להביא ראיה לשיטת מרן הכס"מ מדברי התוס' ברכות ב' סוף ע"ב וז"ל, אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים, תימה תקשי ליה לנפשיה, שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא, והוא אומר מיד שיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. וי"ל דלדידיה לא קשיא דלא דריש ובשכבך ובקומך, אבל לרבנן

זמן צאת הכוכבים דהגאונים לדעת הרבה פוסקים כמבואר לקמן פרק ז', וצאת הכוכבים דרבי יוסי הוא כהרף עין שזה פחות ממחצית הדקה לאחר השקיעה דידיה, ואטו מי אפשר לצמצם כולי האי למחצית היום שנחשוב עד השקיעה דרבי יוסי ולא עד צאת הכוכבים דידיה, וההבדל ביניהם למחצית הוא כשלש עשרה שניות. אתמהה.

**ועוד** קשה דבסוגיא דפסחים אמרו כמה מהלך אדם ביום י' פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, פשו להו תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא ואחרתא היינו שקיעה ראשונה והיא כניסת גלגל החמה שמאז ועד צאת הכוכבים חמש מיל, ואי איתא לדברי האור לציון אותם חמשת מילין יש למנות מהשקיעה דרבי יוסי, וזה תימה. ועיין לקמן פרק ה' אות ד' שכתבנו לצדד אליבא דרבינו חננאל בענין התמידין דאפשר שתמיד של בין הערבים קרב עד רבע שעה אחר השקיעה, לפי שמחלקין את היום לשני התמידין ועד חצות הוא זמן תמיד של שחר ומחצות הוא זמן תמיד של בין הערבים, ובשחר היה נשחט רבע שעה לפני הנץ, ואולי יש לומר שכך מונים את שעות היום לענין חצות. אלא דלפי זה גם מנין השעות של חצי היום הראשון מונים מרבע שעה לפני הנץ שהוא תחלת זמן הקרבת תמיד של שחר כמבואר שם, וא"כ נקודת חצות אינה זזה ממקומה.

**טו. וראיתי** דבר חדש באור לציון ח"ב עמ' מ"ב, שכתב שגם לענין זמן חצות היום יש לחשב לפי השקיעה של רבי יוסי, וכמבואר באור לציון ח"א או"ח סי' כ' ויו"ד סי' י' שהיא השקיעה העיקרית, ולכן יש לחשב את חצות מהזריחה ועד י"ג וחצי דקות אחר השקיעה הראשונה, ולפי זה יש להוסיף כשבע דקות על זמן חצות המופיע בלוחות. ע"ש. ולא מסתברא לי דמורנו הגרב"ץ אבא שאול זצ"ל אמרה להא לדינא, דהא אין זה חצי היום ממש וכבר החמה נוטה מעט מן החצי. [וגרסין ביומא כ"ח ע"ב ונשחטיה מכי משחרי כותלי, ומשני משום דלא מיכוני. ופירש רש"י, חומות הפונות למזרח שהלבינו מזריחת השמש הבאה מן המזרח ונוצצת עליהן, בתחלת שבע שעות שהחמה באמצע הרקיע בראש כל אדם ואינה עושה עמוד אלא תחתיהן, משחירים אותם כתלים, לפי שאין החמה נוצצת אלא בראש הכותל בעביו, ומההיא שעתא נוטים צללי ערב. וכ"כ התוס' בפסחים נ"ח ע"א ד"ה מוקמינן, דכי משחרי כתלי היינו מתחלת שבע. ודו"ק]. ואדרבה מסתברא דאי נקטינן מנין י"ב שעות לפי השמש הגם שאליבא דאמת היום מתחיל מעלות השחר ומסתים בצאת הכוכבים, מאותו הטעם גם רבי יוסי מודה דאזלינן בתר השקיעה הראשונה שהרי לא מתחשבים בזה שאין זה תחלת היום או סוף היום, וכמו שמנץ החמה היינו משתעלה גלגל חמה הכי נמי שקיעת החמה היינו שקיעת גלגל חמה. ועוד שהרי השקיעה דרבי יוסי זהו

לצאת הכוכבים, וכותיהו פסקו המגן אברהם והפר"ח ועוד וכתב החיד"א שכן המנהג, ויש הנוקטים כן גם בדעת מרן, הלכך נראה דבדאורייתא יש להחמיר למנות השעות מעלות השחר לצאת הכוכבים. וכן כתב המנחת כהן שם דמעיקר הדין הלכה כדעת בעל הלבושים אמנם לענין מעשה ראוי להחמיר כחומר שתי הסברות בדאורייתא, ואמנם בשל סופרים נראה שראוי לנהוג כדעת בעל הלבושים בין להחמיר ובין להקל לפי שדעת זו נראית יותר אמיתית. ע"ש.

**וכן** בקודש חזיתיה למרן המאור ישראל בהליכותיו בקודש הליכות עולם לו ח"א פרשת ויקהל אות ב' וז"ל, ולענין הלכה נראה שהרוצה למנות שעות היום מזריחת השמש ועד שקיעתה בין להקל בין להחמיר יש לו על מה שיסמוך ומ"מ בדברים שהם מדאורייתא טוב להחמיר למנות השעות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. עכ"ל. ושם בפרשת וארא אות ג' כתב נמי שטוב להחמיר בדאורייתא לחוש לשתי הסברות אבל בדברים שהם מדרבנן יש לחשב הזמן מזריחתה לשקיעתה בין להקל בין להחמיר. ומלבד ערב פסח וכנ"ל. וכתב עוד, ומכל מקום לענין קריאת שמע אע"פ שהיא מן התורה יש לצרף שיטת האומרים שמן התורה נמשך זמנה גם אחר שלש שעות מהיום ולכן יש להקל בשעת הדחק לחשב את שעות היום מזריחת השמש ועד שקיעתה. ע"כ. ועיין להלן פרק ה' מה שכתבנו עוד בזה ושם אות י"ג.

וכן בקודש חזיתיה למרן המאור ישראל בהליכות עולם לו פרשת וישלח או ד' שכתב שחצות היום הוא בדיוק בחצי הזמן שבין זריחת השמש לשקיעתה.

**טז. ולענין** דינא הנה כיון דהיא מחלוקת ראשונים ונראה על דרך כלל דהסוברים כדעת הגאונים ס"ל למנות את שעות היום מזריחה לשקיעה וכ"ד רב סעדיה גאון ורבינו חננאל והרמב"ם ורבינו יונה והשלטי גבורים ולקמן פרק ה' נתבאר שכן דעת רבינו מנוח ורבינו אברהם החסיד בן הרמב"ם, וכן נראה יותר בדעת מרן השו"ע וכן היא דעת הגר"א וסיעתיה, וכיון שהמנהג בעלמא הוא כדעת הגאונים לענין השקיעה וצאת הכוכבים, נראה דהכי נקטינן דמנין י"ב שעות היום הוא מנץ החמה ועד שקיעתה. וכן פסקו הלבוש והלחם חמודות והמנחת כהן והגר"א והגר"ז וכ"כ הרבה אחרונים כנ"ל. וכתב המנחת כהן מאמר ב' פ"ט שמנהג העולם כדבריהם שהרי בכל המקומות נוהגים להדליק את הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית זמן רב קודם שקיעת החמה, אלמא סבירא להו דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני שקיעת החמה, דאילו לפני צאת הכוכבים הרי הם מקבלים שבת ומתפללים ערבית קודם פלג המנחה וזה אסור, ולפי זה מנין השעות הוא ג"כ מהזריחה ועד השקיעה. ע"ש. מיהו כיון דלא נפיק מפלוגתא דהא דעת רש"י והתוס' והרמב"ן והרשב"א והרא"ה והריטב"א והראב"ה והתרומת הדשן והרמ"א דמנין שעות היום הוא מעלות השחר



## פרק ה'. בענין פלג המנחה

**וכן** ראיתי להגאון מנחת כהן מאמר ב' פ"י שכתב שלדעת האומרים עד הערב היינו עד צאת הכוכבים, כן ראוי לשער שעות היום מעלות השחר לצאת הכוכבים, ופלג המנחה היינו שעה ורביע קודם צאת הכוכבים. שאם פלג המנחה היא שעה ורביע לפני שקיעת החמה ואז הוא גמר זמן תפלת מנחה לדעת רבי יהודה, אי אפשר לפרש מה שאמרו חכמים עד הערב שהוא עד צאת הכוכבים שאז תהיה מחלוקת רבי יהודה ורבנן בשיעור שעות ומחצה וזה הפך הגמרא. וכן לדעת המפרשים עד הערב עד ביאת השמש, צריך לומר דסבירא להו דפלג המנחה היא שעה ורביע קודם השקיעה ולא קודם צאת הכוכבים, דאם לא כן תהיה מחלוקת רבי יהודה ורבנן בשיעור שלש דקות בלבד, וזהו דוחק גדול. עכת"ד.

**וכן** בקודש חזיתיה לרבינו הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ט' שכתב ככל הנ"ל, אלא שפירש אליבא דר"ת לאידך גיסא, וזת"ד, וכן אי מפרשים דעד הערב ממש הוי שקיעת החמה, על כרחך פלג המנחה הוי שעה ורביע קודם שקיעת החמה, דאי תימא פלג המנחה הוי שעה ורבע קודם הלילה, אדרבה כי אמרינן עד ולא עד בכלל ליכא בינייהו אלא חומש ורביע, דהיינו

**א. בריש** פרק תפלת השחר ברכות דף כ"ו ע"א, תנן, תפלת המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. ונראה דמאן דמפרש בדרבנן דערב היינו צאת הכוכבים, מוכרח לומר דפלג המנחה היינו שעה ורביע לפני צאת הכוכבים, ומאן דמפרש בדרבנן עד הערב היינו עד השקיעה, מוכרח לפרש דפלג המנחה היינו שעה ורביע לפני השקיעה. דהא בגמרא בע"ב גבי מאי דתנינן דתפלת השחר לרבי יהודה עד ארבע שעות, איבעיא לן עד ועד בכלל או דלמא עד ולא עד בכלל. תא שמע רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן, אלא אי אמרת עד ועד בכלל רבי יהודה היינו רבנן. ע"כ. והשתא אי נימא דתפלת המנחה לרבנן עד צאת הכוכבים ופלג המנחה היינו שעה ורביע לפני השקיעה, אפי תימא עד ועד בכלל איכא בין רבי יהודה לרבנן הזמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים. וכן אי תימא דזמן המנחה עד השקיעה, ופלג המנחה הוי שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן. אלא ודאי דמאן דאמר תפלת המנחה עד השקיעה בהכרח ס"ל דפלג המנחה היינו שעה ורבע לפני השקיעה.

השקיעה. וכן פירש רבנו מנוח שם וז"ל, ושמעין השתא דפלג מנחה אחרון ראוי למנחה ולערבית, למנחה מדאמרי רבנן תפלת המנחה עד הערב ואמרינן נמי מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, פירוש תפלת שחרית עם הנץ החמה ותפלת מנחה סמוך לשקיעתה. ולערבית מדרב צלי של שבת בערב שבת כשיטת רבי יהודה דאמר עד פלג המנחה, מכלל דמכאן ואילך זמן ערבית הוא. ע"כ. הא קמן דשקיעה ממש קאמר, שהרי השוה זמן עם שמש דמנחה לזמן עם שמש דשחרית, וכמו שבשחרית היינו בנץ החמה הכי נמי במנחה סמוך לשקיעתה. וכן הוא להדיא בפיה"מ להרמב"ם ברכות פרק תפלת השחר, וז"ל, ופלג המנחה כשנשאר ביום שעה ורבע זמניות, ומי שנתפלל עד הערב כלומר עד שקיעת השמש יצא ידי תפלת מנחה. עכ"ל.

**וכן** נראה בפשטות דברי הגהות מימוניות שם אות ג' דתפלת המנחה עד השקיעה, וכתבו שם וז"ל, כתב רבינו חננאל ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב, וכרבי יוסי דאמר בירושלמי פ"ד ה"א לא הוקשה תפלת מנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטורת, שנאמר תכונ תפלתי קטורת לפניך. ותו דאמר רבי אליעזר ברכות דף כ"ט ע"ב העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, אוקמיה אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן

אחד מעשרים בשעה. ואי אמרינן עד ועד בכלל איכא בינייהו שעה וחומש שיש משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים, ובגמרא אמרינן איפכא. אלא ודאי דבר זה יתד בל תמוט היא, דאי פירוש ערב הוי שקיעת החמה פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם שקיעת החמה, ואי ערב הוי צאת הכוכבים פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים. וזה ברור. ע"כ.

**ובגמרא** שם תניא רבי יהודה אומר פלג המנחה אחרונה אמרו והיא י"א שעות חסר רביע. ע"כ. כלומר דהוי שעה ורבע לפני שעה י"ב שהיא חשיבא סוף היום. והשתא למ"ד דפלג המנחה הוי שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, צריך לומר דס"ל ששעה י"ב היא צאת הכוכבים, נמצא לדבריו י"ב שעות מנינן מעלות השחר לצאת הכוכבים. ולמ"ד פלג המנחה הוי שעה ורבע לפני השקיעה צריך לומר דסבירא ליה דשעה י"ב הוי בשקיעה, וא"כ מנינן י"ב שעות של יום מזריחה לשקיעה. ודו"ק.

**ב. הנה** מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות תפלה ה"ד, משמע שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה, שכתב וז"ל, וזמן מנחה קטנה מתשע ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה. ע"כ. ועיין כס"מ שם שביאר סו"ד הרמב"ם דהיינו כת"ק דאמר שזמנה עד הערב, ופירש דערב היינו

ג. וחזי הוית למרן מלכא אביר הרועים בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' ל"ד בהערה, שכתב לפרש בדעת הרמב"ם הנ"ל, דשקיעת החמה היינו צאת הכוכבים, שהרי כיוצא בזה כתב הרמב"ם בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשים ה"י, ומאימתי יתחייב כרת על אכילת הנותר, אם קדשים קלים הם (הנאכלים לשני ימים ולילה אחד), "משקיעת החמה" של היום השני, שהוא תחלת הלילה של יום שלישי. ע"כ. והא ודאי שאין חיוב כרת על הנותר של קדשים קלים, אלא אם אכל אחר צאת הכוכבים שהוא ודאי לילה, ובכל זאת תפס לשון "שקיעת החמה", דהיינו סוף השקיעה. וכ"כ עוד בפ"ד מהל' חנוכה ה"ה, אין מדליקין נרות חנוכה קודם "שתשקע החמה", אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין. וכתבו האחרונים בסימן תער"ב ס"א דהיינו צאת הכוכבים. וע"ש עוד בזה. ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו הרמה, דהן אמת פירוש דברי הרמב"ם לענין נותר ולענין חנוכה כדכתב הרב, ואמנם כן כתבו הגהות מימוניות אות ח' דשקיעת החמה היינו יציאת הכוכבים, אולם לפי מה שנתבאר לעיל דהרמב"ם ס"ל דשעות היום מנינן מזריחת החמה לשקיעתה, וגם מו"ר מסכים לזה וכמו שכתב בהליכות עולם כנ"ל, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל דשליש היום ורביע היום מהזריחה מונים אותם, א"כ מוכרח דשעה שתים עשרה היא השקיעה, ולפי זה פלג המנחה שהוא

מצוה להתפלל עם דמדומי חמה שנאמר ייראוך עם שמש. ואע"ג דלייטי עלה במערבא הני מילי מאן דמאחר טפי אבל קודם ביאת השמש כמעט שפיר דמי. ירושלמי (שם), רבי יוסי הוה מצלי עם דמדומי חמה שנאמר על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, לעת מצויו של יום וכו'. עכ"ל. ואמרינן נמי בבבלי שבת דף קי"ח ע"ב אמר רבי יוסי יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה. וכבר הוכחנו לעיל בפרק ד' דרבינו חננאל ס"ל דפלג המנחה היינו שעה ורבע לפני השקיעה ועד הערב דרבנן היינו עד השקיעה. ועיין עוד להלן. ומה שאמר דמנחה כנגד הקטרת הקטורת שהיא לאחר התמיד, נראה דר"ל דמוכח מזה דשפיר עבדינן כרבנן להתפלל מנחה אחר פלג המנחה, אע"פ שהתמיד על דרך כלל היה קרב בתשע ומחצה וזה לפני פלג המנחה כדאמרינן בריש תמיד נשחט, והיינו טעמא דמנחה כנגד הקטורת שהיתה קרבה עד השקיעה. וכן מבואר עוד בהגהות מיימוני שם באות ד' כמבואר למעיין שם. אולם הגהות מימוניות בסוף פ"ג מהל' תפלה כתבו וז"ל, והרוצה לעשות כדברי הגאונים יכול להתפלל מנחה עד הערב דהיינו עד שקיעת החמה שהוא יציאת הכוכבים. ע"כ. ומוכח מזה ששקיעת החמה שאמרו היינו צאת הכוכבים ואפשר שפירשו כן בדעת הרמב"ם, מיהו אפשר דכונתם בזה לענין תפלת מנחה דוקא, ולא לחשבון שעות היום. וכדבעינן למימר לקמן.

שקיעת החמה היינו צאת הכוכבים כדכתבו האחרונים גבי נר חנוכה וכדמשמע מדין הנוטר שכתב הרב שם, ויש פעמים דשקיעה היינו כמשמעה שקיעת גלגל חמה וכדפירש רבינו אברהם בנו דהרמב"ם ככל הדברים האמורים לעיל. ודו"ק. [ועיי' הגה"מ פ"א משביתת עשור שכתבו שדין תוספת הוא קודם השקיעה שמהשקיעה הוי בין השמשות. ע"ש. וכיוצ"ב כתב הרא"ם סי' רע"ד על לשון שקיעה שבתלמוד. וכ"כ הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ו' דלשון שקיעה או משתשקע אינו מוכרע. ע"ש.]. וכן פירש דעת הרמב"ם בנדוננו המנחת כהן מאמר ב' פרק י'. וכ"כ בדעת הרמב"ם הגאון פרי חדש בקונטרס דבי שמשא אות ט. וכ"כ לפרש דעת הרמב"ם בס' לחם יהודה עייאש פ"ד מהל' תפלה ה"ד ע"ש. וכ"כ בס' הקובץ שם.

**שוב** ראיתי להגאון מהר"י טייב בערך השלחן בקו"א סימן רל"ג (והובא ביביע אומר שם) שכתב, הרב מנחת כהן כתב שדעת הרמב"ם והגמ"י כדברי רבינו יונה שזמן תפלת מנחה עד שקיעת החמה, ושכן נראה להחמיר, וליתא, דהרמב"ם והגהות מיימוני סוף שקיעה קא אמרי שהוא צאת הכוכבים, וכמבואר להדיא בהגמ"י שם אות ח' ע"ש, שכן דעת רוב הפוסקים, וכ"כ רש"י ורבינו עובדיה מברטנורא במשנה, וכן דעת התוס' והרשב"א והרא"ש והמרדכי ריש ברכות. וכן נראה מלשון הרמב"ם ריש פ"ד מהל' מעשה הקרבנות, שאין דם

באחד עשר פחות רבע על כרחך הוא שעה ורבע לפני השקיעה, וכדעת רב סעדיה גאון ורבינו חננאל הנ"ל. וכמבואר נמי מפירוש המשניות להרמב"ם ככל האמור לעיל, דכתב להדיא דכל שעות היום שאמרו חכמים בשעות השמש אמרו. וכבר הוכחנו לעיל מרבינו מנוח דפירש כן דעת הרמב"ם. וגבי ההיא דנוטר, אמר לי הגאון רבי אליהו בן חיים שליט"א אב"ד דקווינס דיש לדחות ולומר דשאני יום גבי קדשים דתלי בשקיעת החמה ממש, וכדאמרינן דם נפסל בשקיעת החמה. עכ"ד. ואע"ג דגם בדם נפסל פליגי הראשונים, מ"מ אי נימא דהרמב"ם ס"ל שקיעה ממש, א"כ י"ל דגבי נותר נמי שקיעת החמה משויא ליה נותר, ושאני קדשים משאר דיני התורה וכדאמרינן לגבי יומא דקדשים שהלילה הולך אחר היום. וילע"ב.

**זמה** שכתב מרן היביע אומר להוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ם בפיה"מ ריש ברכות, וז"ל, והיא שכהן טמא שטבל היום הותר לו לאכול בתרומה אחרי שקיעת החמה. ע"כ. וזה ודאי הכונה לצאת הכוכבים. הנה בהוצאת הרב קאפח הערה 6 הביא שבכתב יד ק. פ. הנוסח הוא "שקיעת החמה ויציאת הכוכבים". וע"ש שכתב שנראה ברור שתיקון זה יצא מתחת יד רבינו הרמב"ם ואע"פ שאינו בכת"י אוקספורד. וא"כ אין ראייה מכאן. וצ"ל דאכן כן לשון שקיעת החמה אינו מוכרע ויש פעמים שכונת הרמב"ם באומרו

תמיד", כמצות תמיד של שחר ארבע שעות ועוד, כך מצות תמיד של בין הערבים ארבע שעות ועוד ביום, ומאחר כן אסור. וזה שכתב שנים ליום עולה תמיד, למעט הקרבתו בערב, הלכך כיון דלגבי תמיד הוכשר עד י"א שעות חסר רביע שהוא משעת שחיטתו עד סוף הכשר הקרבתו, כמו שפירשנו למעלה, ומי"א שעות חסר רביע אסור שכבר עבר זמנו וכלילה חשיב, גם תפלת מנחה מצותה כמצות התמיד, ומעת שעבר זמן התמיד והוא עבר יומא בטל קרבנו, וגם התפלה כיוצא בו. עכ"ל. מוכח להדיא דרבינו חננאל מיירי בשעות השמש מנץ החמה לשקיעתה, שהרי ארבע שעות נמנים מעת זריחת החמה, וא"כ גם לרבנן תחלת תמיד של שחר הוא עם הנץ החמה וסוף זמן תמיד של בין הערבים הוא בשקיעה.

**מיהו** יש לדקדק על פי מה שכתב רבינו חננאל לעיל מינה וז"ל, הוסף רביע שעה כנגד שעה משהאיר המזרח עד הנץ החמה שהוא יותר מארבע שעות בתמיד של שחר. ע"כ. כלומר שכנגד אותה רבע שעה בבוקר מעת שחיטת התמיד ועד הנץ החמה כן יש להוסיף גם בערב רבע שעה כנגדה והיינו ארבע שעות ועוד רבע שעה לכל אחד מן התמידין, וזאת אליבא דרבי יהודה. ולכאורה יש לומר דהוא הדין נמי אליבא דרבנן ולהוסיף רבע שעה אחר שקיעת החמה כנגד אותה רבע שעה שקודם נץ החמה. ויש לדחות דדוקא אליבא דרבי יהודה יש להשוות את

הקרבת נפסל עד הלילה. וכן הוכיח הרב שאגת אריה סימן י"ז עש"ב. עכ"ד. ומי יבא אחר המלך. אך לעד"נ דצדקו דברי המנחת כהן והפר"ח ומהר"י עייאש וספר הקובץ בדעת הרמב"ם בזה ורבינו מנוח הוא תנא דמסייע להו, וה"ט כדכתיבנא דכיון דס"ל להרמב"ם דאזלינן כפי שעות השמש, א"כ פלג המנחה דקאמר הכא היא שעה ורבע לפני השקיעה, וממילא כונתו באמרו שקיעת החמה לשקיעה ממש וכדכתב נמי בכיוצ"ב רבינו אברהם בנו, והרי זה כמבואר.

**ד. וכן** מוכח מרבינו חננאל, וכבר הבאנו מדב"ק לעיל, אך כאן נוסף ממה ששיך לענין, וז"ל, ונמצאו חכמים ורבי יהודה חלוקתם בזה הדרך, רבנן דייקי "שנים ליום עולה תמיד" מלמד שכל היום כשר לתמידים, הלכך מחלקים לשני התמידים כל היום כולו עד חצות לתמיד של שחרית ומחצות ועד הערב לתמיד של בין הערבים, והתפלה כנגד התמידין. ורבי יהודה הוה דייק האי קרא "את הכבש אחד תעשה בבוקר" ומפיק לה מן התורה דעד ארבע שעות הוא בוקר כמו שהוא לענין המן, וסבר הכשר התמיד עד ארבע שעות ביום מעת הנץ החמה עד סוף הקרבתו, ומאחר כן אסור שכבר עבר הבוקר. נמצא הכשר תמיד של שחר מעת שחיטתו עד סוף הקרבתו ארבע שעות ועוד. ומצאנו מצות תמיד של בין הערבים מכי ינטו צללי ערב והוא מכי מטי חצי שעה שביעית ביום, וסבר רבי יהודה דהתורה אמרה "שנים ליום עולה

הוא. ולא מלתא היא, דאמרינן בין לרבי יהודה בין לרבנן תפלות כנגד תמידין תקנום ולברי הכל אי אפשר לעיקר עבודת התמיד אחר שקיעת החמה. תוס' שטה. עכ"ל.

**ו. והנה** המאירי ברכות דף כ"ו כתב דתפלת מנחה עד הערב לרבנן היינו עד השקיעה, וכתב שאין לאדם אחד להתפלל מנחה וערבית ביום אחד בזמן זה. ולכאורה נראה דס"ל דפלג המנחה היינו שעה ורבע לפני השקיעה, דאי ס"ל דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, הרי הווי שלש דקות הזמן שאפשר להתפלל שתי התפלות וזה לא מסתבר, אלא ודאי דס"ל דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה. וע"ע במאירי עירובין דף מ"א ע"א. ואין לומר דשקיעה שניה קאמר, ובזמן הזה היינו מפלג המנחה שהוא שלש דקות לפני השקיעה דידן עד השקיעה השניה שהיא נ"ח וחצי דקות אחר השקיעה, לא יתפלל שתי התפילות ביחד, דהא להדיא מבואר במאירי עירובין שם דשקיעה שהיא סוף זמן מנחה היינו שקיעה דידן כנ"ל. וכן מוכח ממה שכתב המאירי שם (ד"ה מה שכתבנו) וז"ל, מה שכתבנו שמסוף י"א פחות רביע עד שקיעת החמה מי שהתפלל בו מנחה יצא ומי שהתפלל בו ערבית יצא, באמת כך יצא לנו ממה שאמרו דעבד כרבי יהודה עבד דעבד כרבנן עבד וכו', ומ"מ כתבו הגאונים שאין לאדם אחד להתפלל מנחה וערבית בזמן זה, מה נפשך אם יום אין לילה אם

שעות ההקרבה לפי שדרש את הפסוק "שנים ליום עולה תמיד" כמצות תמיד של שחר ארבע שעות ועוד, כך מצות תמיד של בין הערבים ארבע שעות ועוד ביום. אבל לרבנן דדרשי להאי קרא שכל היום כשר לתמידים, ומחלקים לשני התמידים כל היום כולו עד חצות לתמיד של שחרית ומחצות ועד הערב לתמיד של בין הערבים. א"כ לשיטתם אין צריך שיהיו שעותיהם שוות ולא אכפת לן מזה שתמיד של שחר היה נשחט רבע שעה קודם הנץ החמה.

**ה. וכן** דעת תר"י וז"ל, תפלת המנחה עד הערב, אין לפרש עד צאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דעל כרחק אית לך למימר דעד הערב האמור בכאן אינו ר"ל אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים דף נ"ו מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה, רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה, הכא נמי תפלת מנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד.

**וכדבריהם** האלה כתב השלטי הגבורים בהגהת מרדכי ריש פרק תפלת השחר אות ב' וז"ל, איכא מרבנן קששי דמפרשי עד הערב עד שתחשך, ומשמע דס"ל להני רבוותא דזמן תפלת מנחה עד צאת הכוכבים, מדאמר בפ"ק דעד צאת הכוכבים ימא

פתוחים עדיין יכולים לראותה. וכן מוכח קצת ממה שאמרו חכמים למי שאינו בקי אדאיכא שמשא בריש דקלי אדליקו שרגא, ולכאורה למה לא דיברו בשמש עצמה אלא ודאי דקיימי לפי המציאות שבנטות השמש למערב לשקוע אפילו שלא הגיעה לקו האופק כבר אינה ניכרת לרוב בני אדם בישוב, ועל פי מראה אור השמש על הדקלים ושאר מקומות גבוהים ישפוטו.

**אבן** לפי מה שנתבאר לעיל דהמאירי בפסחים צ"ג ע"ב נקט אליבא דר"ת שהם ה' מילין משקיעה לצאת הכוכבים, אפילו תימא דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה השניה, הרי לא הוי שקיעה אלא שלשת רבעי המיל לפני צאת הכוכבים, וד' מילין ורבע הוי יום גמור וזה ודאי יותר משעה ורבע, נמצא לפי חשבון זה פלג המנחה הוי אחרי השקיעה דידן ואז השמש ודאי נכסית מכל האדם ולא רק מרובם. ועוד, דהא כתב המאירי להדיא בריש ברכות לענין קריאת שמע של ערבית, וז"ל, מעתה מה שאנו נוהגין לקרותה בבית הכנסת קודם צאת הכוכבים משקיעת החמה ואילך וכו', ועל דרך זה אנו רשאים לסמוך בשל ערבית משתשקע החמה וכו', ודברים אלו יש להם מקום אף משקיעת החמה, הא מ"מ קודם שקיעת החמה לא יצא, ואע"פ שתפלת ערבית יש לה זמן אף בתחומה של חמה והוא מפלג המנחה ולמעלה, ר"ל מי"א שעות פחות רביע ולמעלה, כמו שיתבאר, מ"מ קריאת שמע אינה בדין

לילה אין יום. ויש אומרים ששעה ורביע זה משמש ליום ולילה לענין תפלה ובדיעבד אם התפלל בו מנחה וערבית יצא, ונראה כדעת ראשון וכו'. ע"כ. הרי שבכל השעה ורבע האלו עסקינן אי יכול להתפלל בהם שתי התפלות אי לאו, ואי פלג המנחה הוי שלש דקות לפני השקיעה ותפלת המנחה עד השקיעה כדאמרינן לעיל במאי קמיירי, אלא ודאי פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה.

**אולם** יש לעיין בדברי המאירי לקמן (דף כ"ז ע"א ד"ה מאחר שביארנו) וז"ל שם, ומ"מ קודם זמן זה אף בערב שבת אין לעשות כן, שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם, אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל. עכ"ל. ולשון מתחלת להשתקע לכאורה משמע תחלת כניסת גלגל חמה ולפי זה משמע דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם הלילה, והיינו כדעת ר"ת, ועוד דאי שעה ורבע קודם השקיעה הרי חמה ניכרת לכל. אלא דאם כן היכי מצי מתפלל שתי תפלות בזמן כל כך קצר. וצריך לומר דלעולם פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה, ומה שכתב רבינו שאין החמה נראית לרוב בני אדם, היינו במקומות הישוב ובמקומות הנמוכים שקרוב לשקיעה כבר נכסית השמש מעיניהם מחמת גבעות ועצים ובתי הישוב המסתירים אותה לעת נטותה לסוף האופק, ומקצת בני אדם הנמצאים במקומות גבוהים או בשדות

חמה, ופירשוה בשחר בשעת זריחת החמה ובערב בשעת שקיעתה, וליכא למימר דדוקא איתמר בשחרית, שהרי אמרו עלה במערבא לייטי מאן דמצלי עם דמדומי חמה דילמא מיטרפא ליה שעתא, וטעם זה אינו אלא בערב כרבנן. ע"כ. ואם איתא דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, אתיא נמי כרבי יהודה, דהא לפי זה זמן דפלג המנחה מתחיל עם דמדומי חמה, ומה ראייה כרבנן. אלא ודאי דפלג המנחה הוא מופלג הרבה משקיעת החמה ולכך לא אתיא אלא כרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב. עוד מבואר מדבריו ששקיעה האמורה היינו כשגלגל חמה שוקע כמו שזריחה היינו כשגלגל חמה זורח. ומזה נלמד לזמן השקיעה שדיבר בו המאירי בברכות שהוא סוף זמן מנחה ותחלת זמן ערבית, דהיינו נמי שקיעה דידן שזהו הזמן שנפסל דם התמיד דהיינו טעמא שאין זה זמן מנחה. וא"כ מה שכתב הרב שמסוף י"א שעות פחות רביע עד שקיעת החמה מי שהתפלל בו מנחה יצא ומי שהתפלל בו ערבית יצא, היינו נמי שעה ורבע קודם שקיעת החמה דידן קאמר. ושם מבואר מדבריו עוד דמשחשכה היינו שקיעת החמה. וכן מתבאר מדברי המאירי בפסחים שם וז"ל, שמהלך של אדם בינוני מהנץ החמה שהיא יציאה בכי טוב עד חצות חמשה עשר מיל, ומחצות ולמעלה עד שקיעת החמה שהיא זמן שחיטה חמשה עשר מילין, שמשקיעת החמה ואילך אינו זמן שחיטה שהרי דם קדשים נפסל

זה, שהרי בזמן שכיבה תלאה הכתוב ואין זמן שכיבה בתקופה של חמה לעולם לשום אדם, ומ"מ לאחר שקיעת החמה ובשעת הדחק יצא על הדרך שביארנו. עכ"ל. הא קמן דזמן פלג המנחה הוא בשעת תקופה של חמה, ולשון זה מורה שהחמה עדיין נראית, ואין במשמעות לשון זה לאחר ששקעה השמש מעינינו. ומוכרח דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה דידן. ומ"ש שמפלג המנחה חמה מתחלת להשתקע, יש לומר שהיא נוטה מאוד למערב כעשרים מעלות סמוך לאופק המערבי, דהיינו כמאה ששים מעלות מתחלת היום כנ"ל, ולכן אינה נראית לרוב בני אדם הנמצאים בישוב. וידעתי גם ידעתי שיש לדחות דיוק זה ולפרש תקפה של חמה הינו האור בעבים הנובע מהשתקפות קרני השמש, אלא שאין זה מחזור לענ"ד. ועיין להלן בסמוך.

**ונראה** להוכיח הוכחה ברורה דדעת המאירי להחשיב פלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה ממה שכתב המאירי בריש פרק תפלת השחר (ד"ה תפלת המנחה זמנה) וז"ל, תפלת המנחה זמנה למנחה גדולה משש שעות ולמעלה ולקטנה מתשע ומחצה, והמשך זמנה עד שישלמו י"א שעות פחות רביע כרבי יהודה, ואם לא התפלל לשעה זו יצא ידי תפלה בעונתה עד שתשקע החמה כרבנן, ויש אומרים כן אף לכתחלה. וממה שאמרו עליה במסכת תענית כיון דסמוך לשקיעת החמה פרסי, לנעילה דמיא. וכן ממה שאמרו מצוה להתפלל עם דמדומי



ח. **והנה** רש"י פירש במשנה עד הערב עד חשכה. ומשמע דס"ל דהשעות נמנות מעלות השחר לצאת הכוכבים ופלג המנחה הוי שעה ורבע לפני צאת הכוכבים. וכן הוא ברא"ש פרק תפלת השחר סי' ו' לענין תפלת הערב שהיא שעה ורבע קודם הלילה. וכן כתב להדיא הראב"י ריש ברכות שפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם הלילה שהוא צאת הכוכבים, ולפי מה ששיערו חכמים מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, בשעה ורביע הולך יותר מפרסה. ע"כ. וכן הוא לשון הרשב"א ריש ברכות, אלא דאנן כרבי יהודה עבדינן דאמר תפלת המנחה עד פלג המנחה, דאלמא משם ואילך הוי לילה והוא שעה ורביע קודם לצאת הכוכבים. עכ"ל. וכ"ד הרמב"ן בתורת האדם והרא"ה והריטב"א הנ"ל. וכ"כ בתוס' הר"ש משאנן פסחים דף צ"ד ע"א. [ועיין תוס' הר"ש משאנן פסחים דף צ"ג ע"ב דהקשה אמאי נפסל הדם בשקיעת החמה והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוה. והניח בצ"ע. והיא קושית התוס' פסחים צ"ג ע"ב לעולא ע"ש. ומבואר דשאני תפלת מנחה מתמיד של בין הערבים]. וכ"כ האגור הלכות תפלת ערבית סי' שכ"ז, דהוא שעה ורבע קודם הלילה שהוא צאת הכוכבים, ובקיץ אפשר שזה יגיע עד קרוב לשעה וחצי בימות תמוז, אבל מ"מ לשתי שעות שלמות קודם הלילה לא יוכל להגיע, וא"כ אפילו לדעת ר"ת שתפלת ערבית מפלג המנחה, המתפלל ערבית קודם שעה וחצי לפני צאה"כ תם

בשקיעת החמה. ע"כ. הרי כמו שמזמן נץ החמה לחצות כך מזמן חצות לשקיעת החמה, וזה לא יתכן לעולם שכוונתו לשקיעה שניה. והדברים נהירים כחמה בדברי המאירי דס"ל די"ב שעות מנינן מזריחה לשקיעה. ותו לא מידי.

ז. **ואבא** אל העין בשיטת היראים סוף סימן רע"ד, ונראה דלשיטתיה דכל שקיעה שאמרו חכמים בין בחנוכה בין בתענית ובין בדם התמיד פירושו שקיעת גלגל חמה, ומהשקיעה הזו הוי לילה גמור לכל הלכותיו ודיניו, א"כ הוא הדין שמה שאמרו תפלת המנחה עד הערב היינו עד שקיעה זו שהיא לילה, ולפי זה פלג המנחה הוי שעה ורבע קודם לכן. וכן פירש דעת היראים בשו"ת הב"ח סי' קכ"ו, והב"ח גופיה ס"ל דהוי עד צאת הכוכבים. ע"ש. ולכאורה היה מקום לפרש אליבא דהיראים דהיינו שעה ורבע לפני השקיעה דידיה שהיא שלשת רבעי מיל לפני השקיעה דידן, אולם כד דיקינן בדבריו שם שכתב דמה שאמרו דם נפסל בשקיעת החמה היינו בשקיעה דידן שהיא ה' מילין לפני צאת כל הכוכבים דעולא, ע"ש בדבריו, מוכח דס"ל דזמן התמיד הינו עד שקיעה זו וממילא נלמד מזה דפלג המנחה הינו שעה ורבע לפני שקיעה זו. נמצא דהיראים מפרש למתניתין עד הערב היינו עד הלילה אלא שלילה דידיה בשקיעת החמה דידן, ואע"פ שמפרש עד הערב היינו צאת הכוכבים עדיין פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה דידן שזהו צאת הכוכבים דידיה. ודו"ק.

ובתמיד הדם נפסל בשקיעת החמה, וא"כ על כרחך כי משערינן בשעות דידה לא משערינן אלא עד זמנה דהיינו עד השקיעה. אבל דברים שמצותן ביום כגון קריאת שמע שזמנה עד שלש שעות, וכן תפלה דקתני עד ארבע שעות, וכן גבי חמץ בערב פסח דאוכלין כל ארבע ותולין כל חמש, הדבר ברור דלפי מה שנתבאר לעיל בראיות ברורות שיום התורה הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, א"כ גם שעות היום ראוי לשער אותן משעה שהתחיל היום. ושם הביא לדברי הרמב"ם ותר"י ושה"ג הנ"ל, וכתב לדחות ראיית תר"י מדם התמיד, דתפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות, ואע"פ שלגבי קרבן אינו אלא שקיעת החמה, מ"מ לענין תפלה הוי זמנה כל היום עד צאת הכוכבים, ועוד שגם לגבי קרבנות אין זה אלא הרחקה מדרבנן, ולענין תפלה אפשר דאוקמוה אדאורייתא. והכי נמי אמרינן בריש תפלת השחר דאע"ג דקרבן עבר יומו בטל קרבנו, לענין תפלה כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי, וכן נמי יש לומר לענין הזמן די שפרש ביניהם. ומ"מ מסיק שם רבינו הפר"ח לענין המחלוקת גבי פלג המנחה כסברת הרמב"ם ודעימיה דהוי שעה ורביע קודם השקיעה, ולפי זה אין להתפלל מנחה אלא עד השקיעה. וכל שכן לפי מה שהעלה שם דשיעור ד' מילין הם שעה ושליש ושש דקות, דהשתא על כרחך הוי פלג המנחה שעה ורבע לפני השקיעה דאי הוי קודם הלילה נמצא

לריק כחם. ע"כ. וכ"כ בשיטה מקובצת ברכות דף כ"ז דרב מצלי של שבת בערב שבת, היינו בין פלג המנחה לשקיעה, שהיה מתחיל בפלג המנחה ומסיים בשקיעה שהיא שעה וחומש לפני צאת הכוכבים. וכ"כ התרומת הדשן ח"ב סימן א'.

**ט. זהלום** ראיתי בראבי"ה סימן תתנ"ח שפירש לההיא דזבחים דדם נפסל בשקיעה דהיינו צאת הכוכבים, ושכן הוא הפירוש בכל מקום שאמרו חכמים שקיעת החמה שהוא צאת הכוכבים. וכ"פ בשו"ת המהרי"ק שורש קע"ג. וכן פירש הרא"ש תענית פ"ק סי"ב למה שאמרו שם כל תענית שלא שקעה עליה חמה לא שמיה תענית, דהיינו עד צאת הכוכבים. וכ"כ המנהיג הלכות חנוכה סי' קמ"ז דשקיעת החמה האמורה גבי תענית וחנוכה היינו צאת הכוכבים. וכן באור זרוע ח"ב סימן ת"ד הביא פי' רש"י בתענית דף י"ח ע"ב, מתענה ומשלים, עד חשכה, וכתב, שרוצה לומר ששקיעת החמה היינו חשכה, ומיהו אם רואה שלשה כוכבים אע"פ שאינה חשכה לגמרי מותר לאכול, שכן במוצ"ש מותר במלאכה. ע"ש.

**י. ודנה** רבינו הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ט' כתב דמילתא דברור ופשיטא דלא איפליגו קמאי אלא לענין פלג המנחה, דאיכא מאן דאמר דהוי שעה ורביע קודם שקיעת החמה, לפי שתפלות כנגד תמידין תיקנום,

ששקיעת החמה קודמת לפלג המנחה ואין זה במשמע. ע"כ.

**וקשיא** לי עני דהא אמרינן בברכות כ"ו ע"ב תניא רבי יהודה אומר פלג המנחה אחרונה אמרו והיא אחד עשר שעות חסר רביע. ע"כ. ומוכרח לפי זה לשיטת הרמב"ם וסיעתו דשעה י"ב הוי שקיעת החמה, וא"כ כל שעות היום הוו מזריחה לשקיעה, והיכי פלגינהו הרב פר"ח. ועוד גרסינן התם תניא כותיה דרבי יהושע בן לוי מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות וכו' ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות שהרי תמיד וכו' ומפני מה אמר תפלת המנחה עד הערב וכו' ורבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי וכו' ומפני מה אמרו של מוספין כל היום וכו' רבי יהודה אומר עד שבע שעות. ואיזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה. ע"כ. הרי שכל שעות היום כרוכין זה בזה וארבע שעות דרבי יהודה ושש ומחצה ותשע ומחצה הן אותן שעות ואי מנינן לארבע שעות מעלות השחר הכי נמי מנינן לתשע ומחצה מעלות השחר ועלה תנינא דפלג מנחה אחרונה אמרו והיא י"א חסר רביע. ולדברי הרב פרי חדש רישא בשעות שמעלות השחר לצאת הכוכבים וסיפא בשעות שמזריחה לשקיעה והא לא מסתברא. אלא ודאי מסתברא כדכתב הרב מנחת כהן דלמאן דאמר דפלג המנחה היא שעה ורבע לפני השקיעה גם כל שאר השעות שלש שעות דקריאת

שמע וארבע שעות דתפלה ודחמץ ושש ומחצה דמנחה גדולה ותשע ומחצה דמנחה קטנה ושבע דמוספין כל השעות כולן נמנים מזריחה לשקיעה. ולמ"ד דפלג המנחה היא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים כל שעות היום נמנים מעלות השחר לצאת הכוכבים. וזאת מלבד מה שכתבנו בפרק הקודם דדעת רבינו חננאל ורב סעדיה גאון ועוד, להדיא דכל השעות נמנות מזריחה לשקיעה. והרי זה כמבואר.

**יא. ואגב** אעיר בדב"ק הפר"ח שם גבי מה שהביא דברי המנחת כהן בפ"ז המאמר השני שכתב לסייע דברי האומרים דתפלת המנחה עד השקיעה מהא דאמרינן בגמרא ברכות דף כ"ט ע"ב אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה שנאמר יראוך עם שמש. לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא, דלמא מטרפא ליה שעתא. ואם איתא דפירוש עד הערב הוא עד צאת הכוכבים קשה למה היו מקללין במערבא למי שמתפלל אותה עם דמדומי חמה והלא יש יותר משעה וחומש עד צאת הכוכבים וכולי האי לא הוי להו למיחש שמא תטרף השעה. והמנחת כהן בפ"ח כתב דבני מערבא היו מפרשים עד הערב עד ביאת השמש ולכן קללו למי שממתין עד דמדומי חמה. אבל אנן קיימא לן כרבי יוחנן דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה וכדמוכח בפרק כל כתבי ולפי זה לאחר השקיעה נמי הוי זמן תפלת מנחה עד הלילה. ע"כ. וכתב על זה הפר"ח דאינו

מזה הרבה ודלא כמי שכתב שבירושלים כמחצית השעה אחר השקיעה הוי צאת הכוכבים דהגאונים. ודו"ק.

**יב. והנה** לשיטת הסוברים דה' מילין הו' משקיעה לצאת הכוכבים והילוך המיל הוא ח"י דקות, הרי שפלג המנחה הוא כרבע שעה מאחר השקיעה, וכן דעת הראב"ה והתוס' פסחים דף י"א הנ"ל דפלג המנחה מתחיל רבע שעה לאחר השקיעה, דהרי ס"ל דה' מילין הו' מהשקיעה לצאת הכוכבים והילוך המיל הוא לשיטתם י"ח דקות, נמצא שעה ומחצה מהשקיעה לצאת הכוכבים, ופלג המנחה ביאר הראב"ה להדיא דהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, הרי שפלג המנחה מתחיל רבע שעה לאחר שקיעת החמה. וזה בניגוד למ"ש הפר"ח הנ"ל אות י' שאין זה במשמע. ולשיטת הסוברים דה' מילין הו' משקיעה לצאת הכוכבים והילוך המיל הוא כ"ד דקות, אי נימא דס"ל דפלג המנחה הוי מצאת הכוכבים נמצא הפלג הוא כשלושת רבעי השעה לאחר השקיעה דידן. וצ"ע.

**יג. ולענין** דינא, הנה כיון דהוי פלוגתא דרבנותא דרב סעדיה גאון ורבינו חננאל ורב ניסים גאון ודעת הגאונים המובאים בשו"ת מהר"ם אלשקאר והרמב"ם ורבינו אברהם בנו ורבינו יונה והמאירי ורבינו מנוח והשלטי גבורים כולהו ס"ל דפלג המנחה הוא שעה ורביע לפני השקיעה, ולעומתם רש"י והרמב"ן והרשב"א

מחזור דמשמע ודאי דלא פליגי לענין דינא במשך זמן תפלת מנחה אלא דמר חייש לדלמא מיטרפא ליה שעתא ומר לא חייש להא, ולכן נראה דאע"פ שנמשך זמנה עד הלילה חיישי במערבא לדלמא מיטרפא שעתא משום ימות החורף הקצרים ויש זמן שיש חצי שעה בקירוב מן השקיעה עד צאת הכוכבים ולשיעור מועט כזה חיישינן לדלמא מיטרפא שעתא. ע"כ. ולכאורה קשה באיזה ימים קא מיירי, דהא אפילו ביום הקצר ביותר שעה וחומש זמנית הויא כשעה חסר כמה רגעים. והאמת דס"ל לרבנו הפר"ח דאין זה שעה וחומש זמנית בדוקא, אלא הדבר תלוי במציאות, ובימי החורף הקצרים אף צאת הכוכבים דר"ת הוי חצי שעה לאחר השקיעה בקירוב. וכמ"ש שם באות ח וזת"ד לפיכך עיקר הדין הוא שבכל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה שראשונה ידעו הזמן שיש מן השקיעה עד צאת הכוכבים בימים השונים ויחולק הזמן ההוא לט"ז חלקים כאשר י"ג חלקים ממנו הוי יום וג' חלקים ממנו הוי בין השמשות על פי שיטת ר"ת שהד' מילין כשנחלקם לרביעיות יהיו ט"ז רביעיות. ע"ש. והרב ז"ל שיער לפי מקומו וזמנו שהיה בירושלים עיה"ק שבימות החורף יהיה זמן ר"ת כמחצית השעה אחר השקיעה. ולכאורה לפי זה צ"ל שגם בימים השונים ס"ל שאין שעה וחומש עד צאת הכוכבים דר"ת. וצ"ע. ואם כנים אנו בזה תהיה מכאן הוכחה שזמן הגאונים בירושלים ודאי הוא מוקדם

כיוצא בזה. לחומרא כיצד, כגון בערב פסח אחר חצות שאסור לאכול מצה עשירה משעה עשירית ולמעלה, וכן בערבי שבתות שאסור לקבוע סעודה דרך קביעות מאותה שעה, אע"פ שאיסורן מדברי סופרים, יש למנות את השעות מהנץ החמה לשקיעתה. ובדאורייתא אזלינן לחומרא כשתי הסברות. ע"ש. ועיין לעיל סוף פרק ד'.

**ולענין** תפלת מנחה נראה דמלבד הסברא הנ"ל דבדרבנן אזלינן לקולא, יש לומר עוד, דהא אף למ"ד דחשבון שעות היום מנינן עד השקיעה והיא שעה י"ב, מ"מ מודו דיום של התורה הוי מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וכשם שתפלת השחר עיקר זמנה בנץ החמה והמתפלל משעלה עמוד השחר יצא, הכי נמי גבי מנחה עיקר זמנה עד השקיעה והמתפלל אותה עד צאת הכוכבים יצא. וכ"כ המנחת כהן מאמר שני פ"י שאף למ"ד שאת שעות היום מונים עד שקיעת החמה מ"מ לא תהא תפלת מנחה חמורה ממצות של תורה שאם עשאן עד צאת הכוכבים יצא, ואע"פ שזהו נגד הרמב"ם עם כל זה נהגו להתפלל באותה שעה בשעה"ד ובזה לא ס"ל כדעת הרמב"ם. ע"ש. ועוד יש לומר דאף דס"ל שהתמיד לא היה קרב אלא עד השקיעה מ"מ תפלות רחמי ניהו ושפיר מצי מצלי עד צאת הכוכבים. גם יש לומר דתפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקורבנות ודוקא לכתחלה ולא לעכובא, וגם י"ל דבקרבתן מדרבנן הוא דבשקיעה נפסל כדעת

והרא"ה ור"ת והראב"ה והר"ש משאנן והתרומת הדשן כולהו ס"ל דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, ואין אנו רשאים להכריע במחלוקת הזו כי מה נדע אנו ולא ידעו הם, ובדעת מרן בשולחן ערוך אין הכרע גמור עם שנראה יותר דס"ל למרן כמאן דאמר דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם שקיעת החמה, וכמו שכתבנו באורך להוכיח כן בדעתו בפרק הקודם, מ"מ לא נפיק מפלוגתא, וגם רבותינו האחרונים נתעצמו בהלכה זו דבעל הלבוש והגר"א וסיעתם ס"ל כהגאונים, והפר"ח וסיעתו ס"ל כדעת ר"ת והרמב"ן, הלכך נראה דבדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן אזלינן לקולא.

**אבן** ראיתי להמנחת כהן מאמר ב' סוף פרק ט שכתב שהעיקר לדינא כמאן דאמר דהשעות הם מזריחה לשקיעה וכן גבי פלג המנחה, וכן יש לנהוג לכל עניינים שהם מדרבנן בין להקל ובין להחמיר, וכן לענין תפלת ערבית בין של חול בין של שבת, ולענין הדלקת הנר, הכל מותר לנוהגים כרבי יהודה מפלג המנחה ואילך לפי חשבוננו של בעל הלבושים דהיינו שעה ורביע קודם השקיעה, כיון שמה שאסור לעשות דברים אלו קודם פלג המנחה אינו אלא מדרבנן. וכן פשט המנהג בכל תפוצות ישראל להתפלל ערבית של שבת ולהדליק הנר זמן הרבה קודם שקיעת החמה. וכן הדין לגבי ארבע שעות דתפלת שחרית שיש לשער הזמן בשעות זמניות שמנץ החמה לשקיעתה. וכן כל

הלכה כמ"ד דעד צאת הכוכבים זמנה, ובצירוף כל הנ"ל נראה דשפיר דמי להתפלל מנחה אף לאחר השקיעה בבין השמשות דהגאונים שהוא כרבע שעה אחר השקיעה. [ועיין שו"ת אור לציון ח"א סי' כ']. וכן פסק מרן היביע אומר ח"ז סי' ל"ד בהערה והביא להקת הפוסקים חבל נביאים דהורו כן הלכה למעשה, ואתה תחזה שם כי מן הבאר ההיא ישקו כל העדרים.

התוס' מנחות דף כ' ע"ב וכדכתב הפר"ח. וגם דרוב הקרבן יכול להקרב אחר השקיעה נמי. וכדכתב המנחת כהן. ומלבד כל זאת הא אנן קיימינן בבין השמשות דהגאונים ושמא הלכה כר"ת דשקיעה שניה היא עיקר, ואת"ל דשקיעה דהגאונים עיקר שמא הלכה כרבי יוסי דזמן שקיעה דידיה הוי לאחר צאת הכוכבים דרבי יהודה וכמבואר לקמן בפרק ז', ונוסף על זה הספק שמא

### פרק ו'. בענין תוספת שבת

עכ"ל. ולפי שיטתו דפלג המנחה הוי שעה ורבע לפני השקיעה א"כ נראה דמאותה שעה הוי זמן תוספת מחול על הקודש. וכן הוא להדיא בע"ב שם דכתב וז"ל, וכך עלתה שמועה זו כל המתפלל של שבת בערב שבת מדעתו בלא טעות חייב לשבות ממלאכה מיד שכבר קיבל עליו את השבת ומוסיפין מחול על הקודש. ואי בעאי מיכל מקדש, ואע"ג דעדיין לא חשכה לילי שבת. עכ"ל.

**ב. וכשיטת רבינו חננאל** כן היא שיטת התוס' ברכות כ"ז ע"א ד"ה דרב, ושיטת הרא"ש שם סי' ה', וז"ל הרא"ש, ואמר רבי חייא בר אבא רב צלי של שבת בערב שבת רבי יאשיה צלי של מוצאי שבת בשבת, רב צלי של שבת בערב שבת מפלג המנחה ולמעלה, ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה, ואע"פ שלא

**א. כתב רבינו חננאל** בפרק תפלת השחר דף כ"ז ע"א וז"ל, ואסיקנא השתא דלא איתמר הלכתא לא כרבי יהודה ולא כרבנן דעבד כרבי יהודה וצלי של ערבית מי"א שעות חסר רביע ולמעלה יצא, ודעבד כרבנן ולא מצלי עד הערב של ערבית עבד ויצא. וראינו רבותינו [הגאונים] שפירשו כך, הא דצלי רב של שבת בערב שבת והא דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס, פירוש באותה שעה שמתפלל אותה שעה מקדש על הכוס וכו', ותפלה בלבד היו מתפללין בעוד יום, אבל קרית שמע לא היו קורין אלא אחר צאת הכוכבים. ואנן לא סבירא לן, דהא בהדיא מפרשי דבעידנא דהוו מצלי הוו מקדשי בערבי שבתות ומבדילין בשבת, ומי מקדשי ומבדילין ולא קרו קרית שמע וכו'. ומיהו צריך לקרות את שמע על מיטתו אחר צאת הכוכבים.

מסכתין כתבו התוס' (דף ב' ע"ב ד"ה דילמא) כשיטת ר"ת דה' מילין הוה משקיעה ראשונה לצאת הכוכבים, והכא קאמרי דמפלג המנחה שהיא שעה ורביע קודם הלילה יכול לקיים מצות תוספת. ואי נימא כהגר"א דה' מילין טעותא היא וצ"ל ד' מילין, ניחא, אבל כבר הוכחנו מכמה וכמה ראשונים דכתבו ה' מילין כנ"ל פרק א'. וחזי הוי להפר"ח בדב"ש שכתב לשיטת הסוברים דפלג המנחה הוי שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, אין הכי נמי יכולין להדליק קודם פלג המנחה ובלבד שיקבלו שבת באותה עת, וכן הוא לדעת הסוברים דפלג המנחה הוא לאחר שקיעת החמה, ומה שכתב הרא"ש ובלבד שיהא מפלג המנחה ואילך אין לזה הכרח מן הגמרא וגברא אגברא קרמית וכו' ע"ש. אך דא עקא דהרא"ש גופיה הכי ס"ל. וצריך לומר על כרחך דלילה דכתב הרא"ש היינו שקיעת החמה, וכדכתב המנחת כהן דלילה פעמים משמע שקיעת החמה ופעמים משמע צאת הכוכבים. אי נמי י"ל דהרא"ש מספקא ליה אי כר"ת או כהגאונים וכדכתב מרן הבית יוסף סי' רס"א ובתענית לחומרא הוא דנקט כר"ת אבל לענין חשבון השעות ס"ל דלילה היינו צאת הכוכבים דהגאונים. אולם כבר נתבאר לעיל שזה דבר מוקשה לכך מחוורתא כדשנינן מעיקרא דלילה כאן הכונה לשקיעת החמה.

ד. **והנה** כתב הרמב"ן בספר תורת האדם (ענין האבלות הישנה) וזת"ד, וכאן אבא לפרש דבר נעלם

היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכויין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה. והיה מדליק הנר קודם שיתפלל ומקבל עליו שבת מבעוד יום. והא דאמרינן בפרק במה מדליקין ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר, אין זו הקדמה כיון שהיה מקבל שבת באותה שעה, כי יכול לקבל עליו שבת מבעוד יום ובלבד מפלג המנחה ולמעלה וכו'. ונראה אע"ג דסבירא לן כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה, לענין תוספת שבת ויום הכפורים וימים טובים דקיימא לן שהוא מן התורה, פ"ק דר"ה (ט' ע"א), אין צריך כל כך שיעור גדול לתוספת. מיהו נראה שצריך שיעור מדאמרינן וכו' ומסתמא לא היו אוכלין ממש עד אורתא שאינן יכולות לצמצם, אלא פרשו מלאכול קודם הלילה, אלמא קודם אותו הזמן יש תוספת דאורייתא, ולא נתברר יפה מה שיעור יש לאותה תוספת. ע"כ. ומבואר מדבריו דמפלג המנחה שייכת מצות תוספת מדאורייתא, ולא דוקא כולו אלא איזה שיעור ממנו.

ג. **והנה** מדכתב הרא"ש שפלג המנחה שעה ורבע קודם הלילה דייקנו לעיל פרק ה' אות ח' דס"ל שהוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, ולפי מה שנתבאר לקמן פרק ז' דס"ל להרא"ש כר"ת דצאת הכוכבים הוא ה' מילין אחר שקיעת החמה, וכמבואר ברא"ש פ"ק דתענית סי' י"ב, נמצא לפי זה פלג המנחה יהיה לאחר שקיעת החמה. וכן יקשה לשיטת התוס' דבריש

מדעת רבים שהראשונים לא הרחיבו בפירושו, והוא זמן התוספת הזה שמוסיפין ביום הכפורים ובשבתות ובימים טובים מחול על הקדש. דודאי קודם בין השמשות הוא, דהא תוספת היא מצות עשה, ובין השמשות ספק לעונש כרת ומיתה וחייב אשם תלוי, ובשני בין השמשות חייב חטאת קבועה, אלא ודאי קודם בין השמשות הוא, ושיעור בין השמשות איפליגו עליה אמוראי בפרק במה מדליקין ומסקנא משתשקע החמה הוי בין השמשות עד צאת הכוכבים, ואם כן התוספת הזה קודם שקיעת החמה הוא. וזה דבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא חייב בעינוי ואסור במלאכה, ותנן נמי (שבת י"ז ע"ב) וכולן בית הלל מתירין עם השמש, והתם (ל"ה ע"ב) אמרינן אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדאיכא שמשא בריש דיקלי איתלו שרגא, הא למאן דקים ליה אע"פ שנסתלקה מראש הדקלים כל זמן שלא שקעה מותרין במלאכה, וסוגיין בכולי תלמודא כל זמן שהחמה זורחת מותרין בכל מלאכה וכן ביציאתו לאחר צאת הכוכבים לילה גמור הוא ומותר בכל מלאכה, ועד הזמן הזה ספק של בין השמשות הוא, ומהו הזמן הזה שעשתה אותו תורה תוספת והזהירה עליו בעשה.

**והנה** לאחר שפירש הרמב"ן שיטת ר"ת כתב, ולפי דבריו ופירושו זה אני אומר דמשעה שהתחיל השמש להשתקע עד זמן בין השמשות והוא הזמן הנזכר בפרק במה מדליקין הוא בכלל תוספת מחול על הקדש, והוא

מהלך שלשת מילין ורביע מיל, רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקדש מוסיף, ואם רצה לעשות מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה, ובלבד שיוסיף ממנו ולא נתנו חכמים שיעור לתוספת זו למטה אלא שיוסיף שיעור הנראה לעינים שהוא תוספת, כלומר ברגע שהוא יום יהא בודל לשם תוספת ולא משום ספק לילה. וליכא למימר דכל שהוא ממש הוי, דהא אי אפשר לצמצם ולאכול עד בין השמשות ממש ופשיטא דיוסיף, אלא רגע שהוא ברור שהוא יום מוסיף ודיו. והתם אמרינן (ברכות כ"ז ב') אמר ליה רב לר' חנינא דצלי של שבת בערב שבת כרבי יהודה מי בדלת אמר ליה אין בדילנא, כלומר דכיון דצלי קביל עליה כל פלג המנחה בתוספת, ובדיל קודם לשאר בני אדם שאין מוסיפין כל הזמן הזה מחול על הקדש אלא מקצתו וכולה שמעתא כדאיתא התם, הא כל זמן שהחמה זורחת בארץ יום גמור הוא אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואע"פ שפלג המנחה מוסיף על מהלך ארבעת מילין האמור בפסחים כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת, והא דאמרינן התם אדאיכא שמשא אריש דיקלי איתלו שרגא, הרחקה יתירא היא לתוספת משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן. עכת"ד.

**וכדברי** הרמב"ן כן כתבו הריטב"א ובשיטה מקובצת ברכות כ"ז



מזריחה לשקיעה. אמור מעתה דס"ל לרבינו המאירי כדעת הגאונים לענין קבלת שבת דמשעה ורבע קודם השקיעה מתפלל של שבת ואומר קדושה על הכוס. ודו"ק.

ה. **נמצינו** למדים דב' שיטות עיקריות יש בזה, כי דעת רבינו חננאל והמאירי מצות תוספת מחול על הקודש מתחילה בפלג המנחה, וכן היא דעת התוס' והרא"ש, אלא שלשיטת ר"ח והמאירי פלג המנחה הוא שעה ורביע לפני השקיעה דידן, ולדעת התוס' והרא"ש אפשר דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים דר"ת. ולדעת הרמב"ן ודעימיה מצות תוספת אינה אלא משקיעת החמה ואילך.

**והנה** מרן פסק בסימן רס"א וז"ל, י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות ממנו מקצת עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה. ע"כ. והרמ"א כתב, ואם רוצה להקדים ולקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך הרשות בידו. ע"כ. ובסימן רס"ג ס"ד כתב מרן וז"ל, לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת וגם לא יאחר. ואם רוצה להדליק נר בעוד

ע"א וכ"כ הר"ן על הרי"ף סוף פרק במה מדליקין וכ"כ עוד בחידושיו בשבת דף ל"ה. וכתב הריטב"א שם שאם קיבל שבת לפני השקיעה לא מהניא קבלה ליאסר במלאכה. ע"ש. וכ"כ הר"ן בחידושיו שם ושכן כתב הרא"ה. וכ"כ המאירי בעירובין דף מ"א בשם קצת גדולי הדורות שכתבו דוקא מתחלת שקיעת החמה שהיא שעה שאינה ראויה לתפלת המנחה וראויה לתפלת ערבית, אבל קודם לשקיעת החמה לא, אלא יחיד שהתפלל חוזר בין במזיד בין בשוגג, וצבור במזיד לא עשו כלום, בשוגג אין חוזרין משום טורח צבור, ומ"מ במלאכה מותרים, וכתבו שהתוספת המחויב כולו כשלשה מילין אחר תחלת השקיעה, וכל שהוא מרבה בתוספת ונתפש בקדושה מתחילת שקיעת החמה ואילך, מ"מ אנו כתבנוה בברכות מפלג המנחה ר"ל מ"א פחות רביע ולמעלה. ע"ש. אכן המאירי בברכות ריש פרק תפלת השחר כתב וז"ל, מאחר שביארנו שאדם יכול להתפלל ערבית בפלג המנחה אם התפלל בו בערב שבת מתפלל בו ערבית של שבת ומקדש על הכוס ואסור במלאכה וכו' ומ"מ קודם זמן זה אף בערב שבת אין ראוי לעשות כן, שמ"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם, אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל. עכ"ל. וכבר ביארנו לעיל דפלג המנחה לשיטת המאירי היינו שעה ורבע קודם שקיעת גלגל חמה, די"ב שעות מנינן

היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה. עכ"ל. והנה לעיל פרק ד' אות ה' ו' נתבאר דמין והרמ"א פליגי במחלוקת הראשונים אם פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה או לפני צאת הכוכבים דמין ס"ל כר"ח ודעימיה דפלג המנחה הוא לפני השקיעה והרמ"א ס"ל כהרמב"ן ודעימיה דפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים. ולפי זה כונת מרן כאן בסי' רס"ג דשעה ורבע לפני השקיעה יכול להדליק את הנר ולקבל שבת, ולכאורה קשה דנראה דמין מזכה שטרא לבי תרי דבסי' רס"א פסק כהרמב"ן ובסימן רס"ג פסק כר"ח. ועיין לעיל שכתבנו שם לישב דס"ל למרן שמצות התורה דתוספת אינה נוהגת אלא מן השקיעה ואילך ואף על פי כן מדין קבלה מצוי לקבל על עצמו את השבת מפלג המנחה ואילך. ע"ש. ולפי זה אנן דאזלינן בתר מרן רשאים אנו להדליק את הנר ולקבל שבת שעה ורבע זמנית לפני השקיעה.

הכוכבים א"כ שתי שעות אלו יהיו שתי שעות רגילות לפני צאת הכוכבים ולפי זה לדעת רוב הפוסקים דנקטי כסברא זו ס"ל נמי דצאת הכוכבים הוי ד' מילין שהם שעה וחומש אחר השקיעה, לשיטתם יהיה זמן התוספת ארבע חומשי השעה דהיינו מ"ח דקות לפני השקיעה. ודבר זה תלוי בשיעור השעה וחומש הנ"ל שבימות הקיץ שעה וחומש זמנית הויא כשעה ומחצה א"כ זמן התוספת יהיה כמחצית השעה לפני השקיעה ובימות החורף שעה וחומש זמנית הוי פחות משעה רגילה א"כ זמן התוספת יהיה למעלה משעה לפני השקיעה. אלא א"כ נפרש שאלו השעתים הם שעות זמניות דיום, אזי ישתנה החשבון לפי השעה הזמנית, אך אין נראה כן מלשון המנהיג. ושם המנהיג ס"ל כמ"ד דהשעה וחומש היא מן השעות השוות. אבל אי נימא די"ב שעות דיום הוו מזריחה לשקיעה א"כ לעולם שעתים רגילות לפני השקיעה יהיה זמן התוספת.

**ז. והראב"ן** סי' ב' כתב דהא דאמרינן שמוסיפין שעה מחול על הקודש היינו שסמוך לשקיעה מדליקין ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים היא שעה שמוסיפין מחול על הקודש. ומשמע מדבריו דמדינא יש להוסיף שעה שלימה מחול על הקודש והיא משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים. ועיין לעיל פרק א' אות ט' דנתבאר בשיטתו דס"ל דשיעור הילוך ד' מילין הוי שעה אחת. ובהתחלת הזמן דבין

**ז. כתב** המנהיג, מנהג של שבת אות כ"ו, איתא בספר בשר על גבי גחלים דתוספת שבת הוא חלק י"ב דהיינו שתי שעות מיום של כ"ד שעות, וראיה מתוספת שביעית שאמרו בגמ' ר"ה דף י' ע"ב שהיא חודש ימים שהוא חלק י"ב משנה. וכן כתב מהר"ש סי' קס"ח ויתר גדולים ע"כ. ובפשטות נראה דהיינו שתי שעות רגילות ואי נימא די"ב שעות דיום הוו מעלות השחר לצאת

חמה נכנסת השבת, א"כ מצות תוספת היא איזשהו זמן קודם שקיעת החמה. וכדפסק מרן סי' רס"א שדין התוספת הוא משהו מעיקר הדין. הלכך צריך לפרוש ממלאכה כמה דקות קודם השקיעה מדין תוספת, ונהגו לכתחלה לפרוש כעשרים דקות קודם השקיעה לחוש לשיטת היראים כדלקמן ולחוש למ"ד ששיעור הילוך המיל הוא כ"ד דקות. והרוצה להקדים רשאי להקדים עד שעה ורבע זמנית לפני השקיעה. והמדליק את הנר אז אם מקדים יותר ממחצית השעה לפני השקיעה צריך שיקבל שבת באותה הדלקה וכמבואר בשו"ע ובאחרונים שם. [ויש להאריך בסברא זו אי מהני קידוש מדאורייתא באותה שעה ואכמ"ל. ועוד חזון למועד בס"ד].

**יפה** בניו יורק בימים הארוכים של הקיץ שהשקיעה סביבות השעה שמנה וחצי בערב, ושעה זמנית היא כשבעים וחמש דקות, יוצא איפוא שהזמן המוקדם ביותר להדליק את הנר ולקבל עליו שבת הוא בשעה שבע בערב. וכן צבור הרוצים לקבל שבת מוקדם בתפלה יכולים להתחיל מזמור שיר ליום השבת ותפלת ערבית בשעה זו שהיא שעת פלג המנחה כמבואר לעיל.

השמשות אזיל הראב"ן בשיטת הגאונים דמן השקיעה מיד הוי בין השמשות, אלא דפליגי הראב"ן והגאונים במהות השבת באותה שעה, דלהגאונים הוי שבת מדין ספיקא דיומא שמא הוא עיצומו של יום השבת, ומצות התוספת הויא לפני השקיעה מפלג המנחה דידהו שהוא שעה ורבע לפני השקיעה ואילך, וכמבואר לעיל באורך. ולדעת הראב"ן מן השקיעה הוי שבת מדין תוספת שבת ועיצומו של יום מתחיל מצאת הכוכבים דהוי שעה אחר השקיעה.

**ח. ולענין** דינא הנה נתבאר באורך בפרק ד' אותיות ד' - ט' דדעת מרן היא שאפשר לקבל עליו שבת מפלג המנחה, ופלג המנחה הוא שעה ורבע לפני שקיעת החמה בשעות זמניות. ושם ביארנו באורך אם זהו מדין תוספת או מצד קבלה שיכול לקבל על עצמו. וכתב המנחת כהן סוף פ"ט מהמאמר השני שכן עיקר לדינא שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה, וכן פשט המנהג בכל תפוצות ישראל להתפלל ערבית של שבת ולהדליק את הנר מפלג המנחה שהוא שעה ורבע לפני השקיעה. ע"ש. והנה לפי מה שנתבאר לקמן בפרק ז' שמנהג ישראל לקבל את השבת מדינא כדעת הגאונים ומיד עם שקיעת גלגל

### פרק ז' בענין בין השמשות וצאת הכוכבים

אליבא דרבי יהודה סבר שמיד עם השקיעה מתחיל בין השמשות ונמשך שלשת רבעי המיל ומיד אח"כ צאת

**א. בגמרא** שבת דף ל"ד ע"ב מבואר בזה שלש שיטות בתנאים ושתי שיטות באמוראים, רבה

הכוכבים. רב יוסף אליבא דרבי יהודה סבר שאחר שקיעת החמה הוא יום כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שתדר האדמומית מכיפת הרקיע התחתון וזה נמשך שיעור אחד מי"ב במיל, ואז מתחיל בין השמשות ונמשך כדי שני שלישי המיל. רבי נחמיה סבר מהשקיעה עד שיעור הילוך חצי המיל הוא זמן בין השמשות ומיד לאחר מכן צאת הכוכבים. ורבי יוסי סבר שבין השמשות הוא זמן קצר ביותר ומתחיל לאחר צאת הכוכבים של רבי יהודה, וכל זמן בין השמשות של רבי יהודה אליבא דרבי יוסי הוא יום גמור, וכהרף עין הוי צאת הכוכבים. והנני להציע הסוגיא בזה. תנו רבנן בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. ופרש"י, מאדימין, שנראה אדמומית חמה בעבים. הכסיף, השחיר. התחתון, תחתון של כיפת הרקיע הסמוכה לארץ. עליון, גובהה של כיפה אינה ממהרת להכסיף.

**ושם** בגמרא פליגי רבה ורב יוסף אליבא דרבי יהודה, דלרבה משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון וגם העליון

זהו זמן בין השמשות ומשיכסיף גם העליון זהו לילה. ולרב יוסף משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון זהו יום גמור, ומשיכסיף התחתון עד שיכסיף העליון זהו בין השמשות, ומשיכסיף גם העליון זהו לילה. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר שיעור בין השמשות בכמה, אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל תלתא ריבעי מיל, ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל תרי תילתי מיל. ושם בדף ל"ה אמרו, מאי בינייהו, איכא בינייהו פלגא דדנקא. ופרש"י דרבה סבר שיעור בין השמשות נפיש ורב יוסף סבר זוטר, וההבדל ביניהם אחד משנים עשר במיל, דשיעורא דרבה שלשת ריבעי מיל מתחיל מיד בשקיעה, ושיעורא דרב יוסף מתחיל מעט אחר כך בשיעור של אחד משנים עשר במיל. אכן בסוף הזמן שוו רבה ורב יוסף ותרוייהו ס"ל דבסוף שלשת רבעי מיל מהשקיעה זהו זמן לילה.

**ולפי** מה שנתבאר לעיל בשיעור הילוך המיל נמצא דלמאי דקיימא לן שהילוך המיל הוא י"ח דקות, נמצא שלשת רבעי המיל הוא י"ג וחצי דקות, ושני שלישי המיל הוא י"ב דקות, הרי דפלגא דדנקא הוא שיעור דקה וחצי, וכן הוא החשבון אחד משנים עשר ביי"ח שהוא שיעור המיל. הוי אומר דלרב יוסף משתשקע החמה שיעור דקה ומחצה הוי יום גמור, ומיד לאחר מכן הוי בין השמשות ושיעורו י"ב דקות ולאחר מכן לילה. ולרבה מיד עם השקיעה הוי בין

נראה ברקיע, דהא משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין, ובין השמשות לא הוה אלא ג' חלקי מיל, אלא משתשקע החמה דהיינו ביאת אורו סמוך ללילה, שאעפ"י ששקעה החמה יש שהות מעט עד הלילה, ובהאי שיעורא דאמרינן כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה ובכוכבים בינונים כדאמרינן, והכי אמרינן בחנוכה משתשקע החמה ביאת אורו היא, והיינו דקתני משתשקע החמה משמע שכבר שקעה, והתם קתני משקיעת החמה מתחלת שקיעתה. ע"כ. וכ"כ הרשב"א ריש ברכות. אולם הרשב"א בחידושיו לשבת ל"ד ע"ב הקשה לסברת ר"ת מהירושלמי והניח בצ"ע והביאו ה"ה פ"ה משבת ה"ד ומרן הב"י סי' רס"א. ע"ש. גם הריטב"א בחידושיו לשבת שם הביא לדברי ר"ת והרמב"ן, וכ"כ עוד בחידושיו ריש ברכות ועיין עוד בחידושיו ברכות דף כ"ז ע"א. והר"ן בסוגיין (דט"ו ע"א מדפי הרי"ף) הביא לדברי ר"ת והרמב"ן ועל פיהם מפרש הסוגיא. וכ"כ בחי' הר"ן בסוגיין. וכ"כ הסמ"ג עשין ל"ב. וכ"כ הרוקח הלכות שבת סי' נ"א. וכן הוא בחידושי הרא"ה ברכות דף כ"ו ע"א, וכן כתב בחידושי הרא"ה שם דף כ"ז ע"ב ד"ה אר"ח. וכן הוא בשיטה מקובצת ברכות דף כ"ז ע"א. וכ"כ בתוס' הר"ש משאנן פסחים צ"ד, וכן פסק מרן השו"ע או"ח סי' רס"א וכן פסק הגאון מנחת כהן מאמר א פ"ט ופרק י"ד. ואם כי הפר"ח בדב"ש אות ו' ואות ז' פסק כר"ת, בחי' לאו"ח

השמשות ושיעורו י"ג וחצי דקות ולאחר מכן לילה.

**ב. נודע** בשערים המצוינים בהלכה מחלוקת הפוסקים בענין בין השמשות, ואבא אל העי"ן בדבריהם הקדושים ואלקטה באומרים אחת הנה ואחת הנה, ואתנהלה לאיטי לרגל המלאכה אשר לפני. הנה התוס' (ד"ה תרי תילתי מיל) כתבו וז"ל, קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא רבעי מיל, ורבי יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרינן בריש פ"ק דפסחים, וכדמוכח קרא ואנחנו עושים במלאכה וכו' דמיניה מפיק בפרק ב' דמגילה דמעלות השחר ימא הוא. ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחלת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה וכו'. וכן הוא בתוס' פסחים דף צד ע"א. כלומר דשלש ורבע מיל שאחר שקיעת גלגל חמה זהו עדיין יום גמור ושלשת רבעי מיל האמורים בסוגיין היינו בסוף הזמן הזה סמוך לארבע מילין האמורים בפסחים, והרמב"ן בספר תורת האדם [ענין האבלות הישנה, גבי דין תוספת] הביא לשיטת ר"ת בספר הישר הנ"ל ועל פי שיטתו ביאר מצות תוספת מחול על הקודש כמבאר לעיל פ"ה. גם בעל העיטור בהלכות מילה ש"ג ח"ג דף נ"א ע"ג כתב וזת"ד, ופירש הר"ר שמעון בשם הר"ר יעקב משתשקע החמה לאו בין השמשות הוא שאינו

וכשמגיע לסופו נכנסת ומהלכת בעוביו ולאחר עולה עמוד השחר, וכשמגיע לסוף עביו מנצת על הארץ. ולפי כששערו חשוכא וקדומא כמה הוא ממהלך שאר היום, אמרו כי עוביה של רקיע כמהלך חשוכא וקדמא, ושאר הרקיע כמהלך היום. וליתא להא מילתא מכמה אנפי לפי שאינו רקיע אחד וכו'. עד ואלו היתה עולה בלילה למעלה מן הרקיע היתה נראית בארץ, ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה, שהרי בינינו כמה רקיעים ואין חוצצין אותה, ואף רקיע שלה אינו חוצץ לראות מה שלמעלה ממנו וכו'. עד נמצא הגלגל סובב סביבה אחת והמזלות קבועין בו. ואף רבותינו ז"ל כשאמרו חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכת למעלה מן הרקיע, כדרך שפירשנו למעלה טעמו של רבי יהודה ושל רבה, וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו, הא אמר רב ונראין דבריהם מדברינו. ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמים ז"ל. ע"כ מדבריהם והם האריכו ואני קצרת. ע"כ. וסיים המהר"ם אלשקאר וז"ל, וכל זה קשיא לר"ת ז"ל דאית ליה טעמו של רבי יהודה וכתב אותו להלכה, והנה שכח כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם. ע"כ.

**וכתב** המהר"ם אלשקאר שם וז"ל, עוד כתבו רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בתשובה אחרת

סי' תער"ב פסק דהשקיעה הראשונה עיקר. ע"ש.

**ג. אולם** הגאונים שהובאו בשו"ת מהר"ם אלשקאר סי' צ"ו סוברים דהעיקר כדברי הסוגיא דשבת ובין השמשות מתחיל מיד עם שקיעת גלגל החמה ונמשך שיעור הילוך שלשת רבעי מיל ומיד הוי צאת הכוכבים. וכן נראה סברת הטור כדכתב מרן הבית יוסף סי' רס"א. וכתב עוד דהרא"ש במסכת בשבת ובמסכת יומא לא הזכיר דבר משיטת ר"ת ורבינו הטור נמשך אחריו, מיהו בפ"ק דתענית סי' י"ב כתב כדברי ר"ת אלמא דסבירא ליה הכי, וא"כ יש לתמוה על רבינו שלא כתב דברי ר"ת. ע"ש. והמהר"ם אלשקאר שם לאחר שביאר בארוכה שיטת רבינו תם בענין שתי השקיעות ומהלך החמה בעובי הרקיע וחזרתה מאחרי כיפת הרקיע ממערב למזרח, כתב על דבריו וזה לשונו, וכבר דחו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בשתי ידים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא, וכתבו ז"ל, ודעו דאע"ג דהך ברייתא דפסחים דרבי יהודה תיובתא לעולא ולרבא, ליתא להך ברייתא ולא לדרבה, דבין רבי יהודה בין רבה סבירא להו הרקיע עשוי כקובה והגלגל קבוע הוא והמזלות חוזרין, והחמה היא בעצמה המהלכת ביום למטה מן הרקיע מן המזרח למערב, וכשמגיע לסופו נכנסת לעוביו וזו היא שקיעתה, ומהלכת כל עוביו של רקיע וכשמגיע לסוף עביו הכוכבים נראים. ומהלכת למעלה מן הרקיע כל הלילה מן המערב למזרח,

הגאונים הללו הובאו בשלמות בגנזי קדם ח"ה סי' ו' ע"ש.

**ד. והנה** מה שכתב המהר"ם אלשקאר בשם רב האי גאון, כתבו האחרונים דבריו נסתרים ממה שכתב הרשב"א בחידושו ריש ברכות בשם רב האי גאון והגאונים. עיין שו"ת מהרי"ף סי' מ"ז דכתב דאין לדחות עדות הרז"ה והרשב"א בשם הגאונים ואילולי דאתבריר להו דהכי היא דעת הגאונים לא הוו כתבי לה. ע"ש. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ב סי' כ"א. ולי הקטן לא ברירא מילתא דשיטת רב האי גאון כר"ת, ויש ליישב שלא יסתרו דבריו המובאים ברשב"א לדבריו שהביא המהר"ם אלאשקר. דאע"ג דהרשב"א פירש לדברי רב האי גאון כשיטת ר"ת, מ"מ אפשר דכיון דהרשב"א ס"ל התם כר"ת להכי פירש לדברי רב האי גאון כסברא דנפשיה, מיהו אין זה מוכרח דהכי ס"ל לרב האי גאון. דהנה הרשב"א בראשית דבריו שם כתב וז"ל, אלא ודאי דהכי גרסינן וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא, דלמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר גברא. וכן גירסת הגאונים ז"ל. ואמאי דאמרינן לעיל הא קמ"ל דכהני אימת אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים קא מהדר, כלומר ממאי דלא אכלי בתרומה עד צאת הכוכבים, ודרשת ביאת אורו שנסתלק אורו לגמרי מחללו של עולם דהיינו סוף השקיעה, ומאי וטהר טהר יומא שנטהר היום לגמרי מן השמש,

ז"ל, חלוקת רבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים, כל זמן שפני מזרח מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות, ונתנו שיעור לעונות אלו ממהלך אדם, ואזדו לטעמייהו דאיתמר שיעור בין השמשות רבה אמר שלשה חלקי מיל ורב יוסף אמר שני חלקים, נמצא בין זה לזה אחד מי"ב במיל, והמיל אלפים אמה, נמצא בין רבה לרב יוסף שיעור מהלך קס"ז אמה, והיא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. עד ומיהו לענין שבת רבה קמחמיר והא מילתא איסורא דאוריתא הוא. ע"כ. עוד כתבו שם ז"ל, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת לחומרא, כי משתשקע החמה בדילין ממלאכות, וכל בין השמשות מטילין אותו לחומרו לשני ימים, שאם נולד בן בסוף ערב שבת מטילין אותו לחומרו שהוא בשבת ואין נמול בערב שבת, ומטילין אותו לחומרו שהוא בערב שבת ואין שבת שמיני. ע"כ. גם רבינו נסים גאון ז"ל כתב בתשובה ז"ל, ואמנם מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב, ששאלת עליו, התשובה, גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים בין השמשות, ודוקא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה. וכל עוד שלא שקעה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן. ע"כ. ותשובות

דלמא ביאת שמשו הוא כלומר תחלת השקיעה שבא השמש בעביו של רקיע בלבד, ואע"פ שאין יציאת הכוכבים אלא לאחר מכן כשיעור ד' מילין, ומאי וטהר טהר גברא כלומר שטבל והעריב עליו השמש. ע"כ. והנה הגם שכתב הרשב"א שכן היא גרסת הגאונים מ"מ אין פירושו שפירש בענין תחלת השקיעה ועביו של רקיע מוכרח בדעתם, דאפשר דהגאונים יפרשו דממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו דהיינו צאת הכוכבים דידהו, וטהר טהר יומא ואתי לילה, דלמא ביאת שמשו הוא דהיינו שקיעת גלגל חמה ומאי וטהר טהר גברא שטבל ונטהר. ותחלת שקיעה היינו שקיעת החמה וסוף שקיעה היינו צאת הכוכבים. ודו"ק.

**שו"ר** שכן הוא באותה תשובה דרב האי גאון רב שרירא גאון בגנזי קדם ח"ה סי' ו' והיא היא התשובה שהביא המהר"ם אלאשקר, אלא שהמהר"ם אלאשקר קיצר ובגנזי קדם הובאה התשובה במלואה, וגם שם מבואר כל הענין דמיד לאחר שקיעת גלגל חמה מתחיל בין השמשות לרבה אליבא דרבי יהודה, הכל בדמות וצורה והלשון שהביא המהר"ם א, ושם באותה תשובה פירשו להיא דברכות וז"ל, וכתוב ובא השמש וטהר וקיימא לן טהר יומא ואידכי והיא ביאת אורו. ע"כ. והנה לא הוזכר מידי מענין ד' מילין ועובי הרקיע, ועל כרחך הכונה לצאת הכוכבים דידהו שהוא ג' רבעי המיל אחר השקיעה קארי לה ביאת אורו וטהר יומא. וכמבואר למעין שם. ודו"ק. וכן

הוא לשון הרמב"ם פ"ז מהל' תרומות ה"ב, אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים וזה העת כמו שלישי שעה אחר שקיעת החמה שנאמר ובא השמש וטהר עד שיטהר הרקיע מן האור ואחר יאכל מן הקדשים. עכ"ל. וכן מצאתי בפירושו קדמון ממצרים פ"ה מהלכות שבת ה"ג (נדפס ברמב"ם הוצאת פרנקל) שכתב לפרש בדעת הרמב"ם להיא דברכות שנסתפק להו לחכמים אם סוף היום עד שיכלה מאור השמש או עד שתשקע החמה בלבד, ומ"ש ומאי וטהר טהר יומא כלומר עד שיהיה הרקיע זך מאדמימות השמש כדגרסינן איזהו בין השמשות כל זמן שפני מזרח מאדימין וכו' וזהו שיעור שלשת רבעי מיל ושיעורו קרוב לשליש שעה. ע"ש. וזה נראה כדעת הגאונים.

**ג** מה שכתב הרשב"א בשם רב האי גאון בהמשך הסוגיא שם וז"ל, אבל בפירושי רב האי גאון [כתב] משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר, דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום, סבר ובא השמש ביאת שמשו דהיינו תחלת השקיעה ומאי וטהר טהר גברא. ורבי יהושע סבר ביאת אורו ומאי וטהר טהר יומא. ואין ביניהם שעה שאפשר להיות שיעור אחר. ע"כ. הנה פשוט לשון רב האי גאון מורה דתחלת השקיעה היינו שעה שקדש היום וזה כשיטת הגאונים הנ"ל. אולם הרשב"א שם בהמשך דבריו כתב וז"ל, ומ"מ לדברי רב האי גאון



כמאן מינייהו פסק, עבדינן לחומרא, דאיסורא הוא וספיקא דאיסורא לחומרא, ועוד דקיימא לן כרבה בכוליה תלמודא בר משדה קנין ומחצה. הלכך משתשקע החמה איתקדיש ליה יומא ואסור בעשיית מלאכה. אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. ע"כ. נראה דס"ל להרי"ף דלא מפרשינן לההיא דפסחים כפשוטה לענין דינא דצאת הכוכבים, ומשו"ה לא נקיט מידי מינה ואפילו ברמיזא. וכן כתב בדעת הרי"ף המהר"ם אלשקאר הנ"ל וז"ל, וגם הרי"ף ז"ל כתב גבי יום הכפורים, ז"ל, ומ"מ צריך לפרוש משעת שקיעת החמה לכל הפחות, משום דמאז מתחיל בין השמשות. ע"כ. ולא חלק כלל. וכן נמי כתב הרי"ף מקורביל תלמידו ז"ל. ע"כ. ועוד נראה מדברי הרי"ף הללו דמימרא דשמואל כוכב אחד יום וכו' מתאימים עם דברי רבה דשלשת רבעי מיל דפסק כותיה ולפיכך הביאם הרי"ף בנשימה אחת. ויבואר בס"ד לקמן דברי הפוסקים בזה.

**ו. ולענין** מה שכתב הרי"ף דהלכתא כרבה אליבא דרבי יהודה, כן כתבו רוב הראשונים. אולם בה"ג שהובא בר"ן ריש פירקין ס"ל דהלכתא כרב יוסף, וז"ל, מצותה משתשקע החמה, לאו למימרא שלא יהיה רשאי להדליק קודם זמן זה, דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין דמשתשקע החמה הוי בין השמשות. אלא עיקר

נמצינו למדין דשעה שקדש היום היינו תחלת השקיעה דהיינו ביאת שמשו. ואם כן לא נפרש שקדש היום מעצמו דהיינו בין השמשות, אלא שראוי ליקדש שהוא הזמן הראוי לתוספת קדש מן החול. ע"כ. הנה כאן נקט הרשב"א כדברי הרמב"ן דמן השקיעה הוא זמן הראוי לתוספת חול על הקודש ופירש כן נמי אליבא דרב האי גאון. מיהו אפשר דלסברא דנפשיה קאמר ולרב האי גופיה לא סבירא ליה הכי, דלעולם אימא לך דרב האי גאון פירש כפשוטו שקדש היום מן הדין כיון שבאה השמש. ודו"ק. זה הנלע"ד ליישב שלא יסתרו דברי האי גאון שכתב בשמו הרשב"א למה שכתב בשמו המהר"ם אלאשקר. אכן קצת קשה דאי נימא דשיטת רב האי גאון דלא כר"ת למה יפרש כן הרשב"א בדעתו. ושמא תשובת רב האי גאון שהיתה בידי המהר"ם לא היתה בידי הרשב"א ופירש בדעתו כר"ת כיון דהכי ס"ל [ואע"ג דהרשב"א גופיה בשבת הקשה לסברת ר"ת מהירושלמי והניח בצ"ע. והביא לדברי הירושלמי כאן בכרכות ג"כ. וצ"ע]. מיהו לשון רב האי המובא ברשב"א לפנינו אינו מוכרח כר"ת וכמבואר.

**ה. והנה** נראה מסתמות דברי הרי"ף בשבת דף ל"ה דהשמיט לההיא דפסחים, דס"ל כשיטת הגאונים, דכתב הרי"ף וזת"ד, הא דפסק רבי יוחנן כרבי יהודה לענין שבת, לא ידעינן אליבא דמאן פסק, אי אליבא דרבה אי אליבא דרב יוסף, וכיון דלא איבריר לן

מצותה קאמר ואם רצה להקדים מקדים. אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה, ובערב שבת נמי מדליק אחר שקיעה וכרב יוסף דאמר דמשתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין יום וכו'. ע"כ. הא קמין דס"ל לבה"ג דהלכתא כרב יוסף אליבא דרבי יהודה. וכ"כ הרשב"א בחידושיו וז"ל, ומורי הרב ז"ל פסק כרב יוסף דכי קיימא לן כרבה הני מילי היכא דפליגי בסברא דנפשייהו ומשום דאמרינן בהוריות [דף י"ד ע"א] רב יוסף סיני רבה עוקר הרים, אבל הכא מפי השמועה הם חולקים וכו', ועוד דסוגיין דהכא כרב יוסף דאמרינן אביי חזיה לרבא דקא דאוי למערב אמר ליה והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין, אמר ליה פנים המאדימין את המזרח. והיינו כרב יוסף דקא דאוי למערב למחזי אם פניו מאדימין ואכתי יממא הוא כרב יוסף, דאי כרבה ולמחזי אם שקעה החמה וכו' ומיהו אע"ג דמתחזי מהאי עובדא דרב יוסף ס"ל לא עבדינן ביה עובדא לקולא אלא לחומרא. אלו דבריו. וע"ש שהוכיח כן הרשב"א מהירושלמי פ"ק דברכות. ואעפ"כ כתב ליישב שיטת הרי"ף וליישב הסוגיא אליביה דמאי דקאמר דקא דאוי למזרח היינו למחזי אם נסתלקה האדמומית לגמרי וכדי לערב או להטמין את החמין קא דאוי ביה, ואמר ליה מי סברת סלוק אדמומית מן המזרח בלבד בעינן, סלוק אדמומית כל פני המערב בעי. ע"כ.

**וכ"כ** בחידושי הרי"מ מלוניל שבת ל"ה גבי ההיא דכוכב אחד יום דלא

אזלא כרבה דא"כ כוכב אחד יהיה לפני השקיעה וזה פשיטא שהוא יום, אלא שמע מינה דכרב יוסף ס"ל וקמ"ל שאע"פ ששקעה החמה ונראה כוכב אחד אפילו הכי יום הוא. ע"כ. וכ"כ עוד שם גבי הלכה כרבי יהודה לענין שבת ואסור לעשות מלאכה משהכסיף התחתון. ע"ש. וזה כרב יוסף דאמר משתשקע החמה עד שהכסיף התחתון יום הוא, הכסיף התחתון ולא העליון בין השמשות הוא. הנה מבואר דכוכב אחד הוא לאחר השקיעה קודם דהכסיף התחתון, ולא אזלא מימרא דשמואל כרבה אלא כרב יוסף אליבא דרבי יהודה, ומ"מ להדיא יוצא מדבריו דמימרא דשמואל אזלא כרבי יהודה, ולפי זה שיעור ג' כוכבי דשמואל ושיעורא דהכסיף התחתון והשוה לעליון חד הוא. ודו"ק. והנה מפשטות דברי הרי"מ מלוניל יוצא ג"כ דס"ל כהגאונים שהרי כתב שלרבה מוכרח שכוכב אחד נראה קודם שתשקע החמה. ואי ס"ל כר"ת אין לזה הכרח. ודו"ק.

**אולם** מדברי הרי"ף נראה לכאורה דס"ל דלא נחלקו שמואל ורבה דבר אחד הוא דאמרו, וצ"ל לשיטה זו דסימנא דכוכב אחד ניתן למי שיושב בעמק, או שיש בקרבת מקומו גבעות או עצים המסתירים את האופק, ולעולם כוכב אחד יום הוא עם שקיעת החמה. עי' מהרלב"ח פ"ב מקדוש החדש ה"ט. וע"ע לקמן. והמאירי בשבת ד"ה בין השמשות לרבי יוסי, כתב להתמיה על הרי"ף והרמב"ם שהביאו לדשמואל לפי

העריב השמש ולכשיעריב השמש לרבי יוסי נטהרין. אמר רבי יוחנן הלכתא כרבי יהודה לענין שבת דאמר משתשקע החמה קידש היום, והלכתא כרבי יוסי דאין כהנים טבולי יום אוכלים בתרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי. אמר רב יהודה אמר שמואל תניא נמי הכי "רבי יוסי אומר" כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, ולא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינונים. עכ"ל. הרי מבואר דרבי יוסי אמרה להא מתניתא ורבי יוסי לטעמיה דבין השמשות דרבי יהודה יום הוא, ורב יהודה אמר שמואל אתו לסייע מאי דאסיקנא דזמנו דרבי יוסי הוא לבתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה, שעל זה נסמכו דברי רבי יוחנן שאמר הלכה כרבי יוסי לענין תרומה, ואייתי רב יהודה אמר שמואל מתניתא המסייעת לזה, דרבי יוסי גופיה הוא דקאמר דכוכב אחד יום ושני כוכבים בין השמשות ושלשה כוכבים לילה. נמצא על כרחך דכוכב אחד הוא לאחר השקיעה והוא בזמן בין השמשות דרבי יהודה וכהנים טובלים בו לרבי יוסי דס"ל דעד שני כוכבים יום הוא, ומשני כוכבים ועד שלשה כוכבים הוא כהרף עין דרבי יוסי. ולפי זה אכן ברייתא זו פליגא אדרבי יהודה. ובפשטות נראה דלית ליה לרבי יהודה שיעור של שלשה כוכבים כלל, אלא רק שיעורא דהכסיף, והוא בזמן שיש ב' כוכבים והוא מוקדם משלשה כוכבים כהרף עין. מיהו אפילו אי נימא

שיראה שאינה הלכה שהרי חמה שקעה ואין כוכב נראה, וכתב דאפשר שלא הביאזה אלא לשלשה לילה. וכתב עוד, וממה שראיתי לגדולי המחברים שכתבו בשיעור בין השמשות, משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים, ושלא ראית שלש כוכבים והכספת העליון אחד הוא, ומתוך שאין הכספת עליון ותחתון ניכרת להמון, נתן להם סימן בראית שלשה כוכבים בינוניים. ע"כ. וכן מצאתי שפירש דעת הרמב"ם פירוש קדמון ממצרים (נדפס בסוף רמב"ם פונקל פ"ה משבת ה"ג) וז"ל, וכשמצא בדברי רבה בסוף בין השמשות עד שיכסיף התחתון והוא דבר שאינו ניכר לכל, נתן סימן מבואר שהוא עד שיראו ג' כוכבים בינוניים, ולא יראו אלו אלא וכבר הכסיף התחתון. וע"ש שכתב שביום המעונן או באדם שאין מאור עיניו יפה נתנו שיעור ידוע והוא שלשה רבעי מיל, לפיכך כשיהלך אדם משתשקע החמה אלף וחמש מאות אמה זהו בין השמשות ושיעורו קרוב לשליש שעה. ע"ש. וע"ע מנחת כהן מאמר א פ"ד ופ"י ע"ש.

ז. ונלע"ד לישב תמיהת המאירי על הרי"ף והרמב"ם על פי גרסת רבינו חננאל, ובזה בס"ד יתורצו עוד איזה קושיות שהקשו האחרונים בהבנת הסוגיא. וז"ל רבינו חננאל, ואסיקנא בתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה מתחיל בין השמשות דרבי יוסי, הלכך לרבי יוסי בבין השמשות דרבי יהודה טובלים הכהנים בו דהא עדיין לא

אחד דאכתי יום הוא. עכ"ל. הנה מבואר שלא היתה נוסחת רבינו חננאל לפני הר"ן ומסברא הוא דפירשה אליבא דרבי יוסי. ולעיל מינה כתב הר"ן דליכא כולי האי בין הכסיף העליון לצאת הכוכבים וכו' ומשמע קצת דהכסיף וצאת הכוכבים תרי מילי נינהו.

**ה. והנה** בפירוש המשניות להרמב"ם סוף פרק במה מדליקין כתב וז"ל, ודע כי אחר ביאת השמש עד שיראה כוכב אחד מן הכוכבים הבינוניים נקרא יום, וכשיראה כוכב אחד עד שיראו שנים הוא ג"כ יום, ומשיראו שנים עד שלשה הוא זמן בין השמשות, וכשיראו שלשה הוא לילה בלי ספק. עכ"ל. הנה אומרו בלי ספק כלומר דאף לרבי יוסי לילה הוא, ונראה דבשיטת רבי יוסי אמרה. ודו"ק. וצ"ע אמאי לא נקט כרבי יהודה לחומרא כדאמרינן בגמרא. והרלב"ח בהלכות קדוש החדש פ"ב כתב שמצא בפירוש המשנה בלשון ערבי נוסחה אחרת, וכ"ה בפירוש המשנה בהוצאת הרב קאפח שבת שם, וז"ל, ודע שמאחרי שקיעת החמה עד שייראו שלשה כוכבים בינוניים בגדלם ואורם הוא זמן בין השמשות, וכשייראו שלשה הרי זה לילה ודאי, וכלל הוא אצלנו שבין השמשות ספק. עכ"ל. ונוסחה זו מתאימה עם מה שכתב הרמב"ם ביד החזקה, והיא מסייעת מה שכתבנו ביתר שאת דנקטינן לדינא כרבי יוסי לענין שלשה כוכבים וזה נקרא לילה ודאי, ונקטינן לחומרא כרבי יהודה לענין

דאית ליה לרבי יהודה שיעורא דשלשה כוכבים, צ"ל דרבי יוסי ורבי יהודה פליגי בשיעורא דכוכבי, ובזמן דלרבי יהודה יש שלשה כוכבים דחשיבי בינוניים וחשיב צאת הכוכבים, לרבי יוסי יש רק שני כוכבים דחשיבי בינוניים וחשיב בין השמשות. ולאחר שיעור הזמן דכהרף עין הוה שלשה כוכבים וחשיב צאת הכוכבים גם לרבי יוסי. ובזה יתיישבו דברי הר"ף הרמב"ם על נכון. ולפי זה צריך לומר שמה שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' שבת ה"ד, וז"ל, ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינוניים הרי זה לילה ודאי. ע"כ. מוכרח דכונתו לשלשה כוכבים דרבי יוסי, דאי בזמנו דרבי יהודה משתעי, הא אין זה לילה ודאי, שהרי מבואר בגמרא דלענין שבת עבדינן כרבי יהודה לחומרא ועבדינן כרבי יוסי לחומרא לענין תרומה וכל שכן לענין צאת השבת. ומפשטות לשונו של הרמב"ם יראה דשלשה כוכבים בינוניים הוא שיעורו דרבי יוסי. ודו"ק.

**ש"ף** להר"ן בחידושיו לשבת ל"ה ע"ב שכתב כן להדיא וז"ל, שני כוכבים בין השמשות, פירוש ואתיא כרבי יוסי דקיימא לן כותיה לחומרא וכרבי יהודה לחומרא, תדע דאי כרבי יהודה כוכב אחד יום לא משכחה לה אלא קודם שתשקע החמה, ואם כן מאי קא משמע לן פשיטא דיום הוא דעדיין לא שקעה החמה, ואילו לאחר שתשקע החמה בין השמשות הוא ולא יום. אלא ודאי אליבא דרבי יוסי וקא משמע לן דאף על פי ששקעה החמה ונראה כוכב

הלכתא כרבי יוסי לגמרי, דהא בעלמא קיימא לן בערובין דף מ"ו ע"ב כרבי יוסי שנמוקו עמו, ובברכות דף ב' סוף ע"ב מתבאר דרבי מאיר נמי סבר לה כרבי יוסי. (ואע"פ שהרשב"א בחי" שם כתב דרבי מאיר סבירא ליה כרבי יהודה, מ"מ רש"י פירש דרבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכ"כ רבינו ניסים גאון בספר המפתח, וכן מצאתי בתשובת רב האי גאון ורב שרירא גאון בגנזי קדם ח"ה סי' ו' דאמר ליה רבי מאיר [לרבי יהודה] אנא בין השמשות כרבי יוסי סבירא לי, ובין השמשות דידך לגבי דידי יממא הוא. ע"ש). והאי דאמרינן בשבת שם דרבי יוחנן אמר לענין שבת הלכה כרבי יהודה, היינו לענין שבת דוקא ומשום חומרא דשבת, ולהכי נקטינן כרבי יוסי לענין צאת השבת. אבל בשאר דברים נקטינן כרבי יוסי. וקצת קשה דהא כתב הרמב"ם פ"ה משבת ה"ד משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות "בכל מקום", ומשמע קצת דהלכתא כרבי יהודה בכל מקום. הלכך נראה דס"ל להרמב"ם דלענין קדוש החדש יש לנו להעמיד את ההלכה בקו הדין, דאין שייך לומר שנחמיר לאחר את החדש ולא לקדש דהוא חומרא דאתי לידי קולא, שאם ראוהו ביום שלשים אחר השקיעה ונחמיר שלא לקדשו הרי תבטל מצות קדוש החדש כדקיימא לן אין מקדשין את החדש אלא במועדו, ובכה"ג ודאי עדיף למיעבד כרבי יוסי שנמוקו עמו ובכל מקום הלכתא כותיה

תחלת בין השמשות והוא מיד אחרי שקיעת החמה.

**והנה** בפיה"מ במסכת ראש השנה פ"ג מ"א כתב הרמב"ם וז"ל, וממה שאתה צריך לדעת כי הירח שנראה בזמנו והוא יום כ"ט ערבית, ונשאר מן היום כדי שיאמרו ב"ד מקודש, כי זה מותר אע"פ שהעריב השמש כי הלילה אצלנו אינו אלא משעת צאת הכוכבים. ע"כ. נראה דגבי קדוש החדש נקט כרבי יוסי, וכן הוא ביד החזקה פ"ב מהל' קדוש החדש ה"ט וז"ל, ראוהו ב"ד עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים בית דין אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה. עכ"ל. ולאור האמור דברייתא זו רבי יוסי אמרה, הרי שבענין קדוש החדש פסק הרמב"ם כרבי יוסי לגמרי ולא חש לשיטת רבי יהודה. ומה שכתב בפירוש המשנה דעד צאת הכוכבים מותר לקדש החדש, י"ל שזהו צאת הכוכבים דרבי יהודה שבזמן זה לרבי יוסי חשיב שני כוכבים. ומה שכתב ביד החזקה שאחר שני כוכבים מקדשין למחר, היינו לאחר צאת הכוכבים דרבי יהודה שהוא בין השמשות לרבי יוסי. ועיין למהרלב"ח שם ובתשובה סי' קמ"ד מה שכתב בזה.

**ונלע"ד** דה"ט דהרמב"ם משום דס"ל דמעיקר הדין הוה לן לפסוק

**וראיתי** להמאירי שכתב בפירושו הסוגיא ריש ברכות דהלכה כרבי יהודה לענין שבת, אבל לענין תרומה הלכה כרבי יוסי והכהנים טובלים בזמן בין השמשות דרבי יהודה. וכ"כ המאירי בסוגיין שהלכה כמותו לכל ענייני תרומה וכן מוכח ממה שאמר לו רבי מאיר מי סברת בין השמשות דידך קא אמינא בין השמשות דרבי יוסי קא אמינא. ע"ש. ומבואר יוצא מדברי המאירי דלאו מספיקא נקטינן כרבי יהודה לענין שבת וכרבי יוסי לענין תרומה, אלא דהכי הוא דינא דגבי שבת הלכה כרבי יהודה בין להקל ובין להחמיר וגבי תרומה הלכה כרבי יוסי בין להקל ובין להחמיר. ומשום הכי הקשה המאירי לשיטת הרי"ף והרמב"ם שפסקו כהיא דכוכב אחד יום ושלשה כוכבים לילה, דכיון דגבי שבת קיימא לן כרבי יהודה והיא אזלא כרבי יוסי לא היה להם לפסוק כן. ותירץ המאירי דשמא ראיית שלשה כוכבים והכספת העליון אחד הוא. כלומר דאפשר דס"ל להרי"ף ולהרמב"ם דלאו דוקא בשיטת רבי יוסי היא אלא אף בשיטת רבי יהודה. מיהו המאירי גופיה ס"ל שם דכיון דהלכה כרבי יהודה לענין שבת ההיא דשלשה כוכבים לילה אינה הלכה. ע"ש. והיוצא מזה דס"ל להמאירי דהא דקיימא לן כרבי יהודה לענין שבת לאו מספיקא הוא כפירוש רש"י אלא סברא דרבי יוחנן היא. ולשיטת הרמב"ם י"ל דגבי שבת נקטינן כרבי יהודה משום

משתתבטל המצוה. ואף שהרמב"ם כתב כן גם אם ראוהו בסוף יום תשעה ועשרים ואז אין הפסד שהרי יכולים לקדשו כל יום שלשים, מ"מ אחר שכן האמת דחשבינן זמן זה יום לגבי ראיית יום שלשים, שפיר מקדשין אז גם בסוף יום תשעה ועשרים.

**והשתא** דאתית להכי יש ליישב מה שהבאנו לעיל דברי הרמב"ם בפיה"מ דראש השנה דעד צאת הכוכבים אומרים מקודש ואילו בהלכות קדוש החדש פסק דעד שני כוכבים אומרים מקודש (כביאור המנחת כהן), ולפי האמור י"ל דבפירוש המשנה איירי בליל שלשים ואחד ואם לא יקדשוהו עתה יפסידו המצוה לגמרי, ולהכי שפיר דמי לקדש אף בבין השמשות דרבי יוסי משום דקיימא לן דעד צאת הכוכבים לילה. ומה שכתב ביד החזקה שאחר שני כוכבים יקדשוהו למחר, היינו בליל שלשים שיש בידם לקדשו כל יום שלשים, ולהכי אין לקדש בבין השמשות דרבי יוסי דהלכתא כותיה. ובזה נתיישבו מקצת קושיות האחרונים מסתירת דברי הרמב"ם מהלכות שבת להלכות קדוש החדש. ועיינן עוד בזה לקמן אות י"ג וצרף לכאן. שו"ר שמעין זה כתב מורנו הגר"ן אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"א יו"ד סי' י' ד"ה ונלע"ד ע"ש. ומה שחילק שם בין דבר המסור לכל לבין דבר המסור לב"ד כבר קדמו ביסוד זה המהרל"ח בהל' קדוש החדש שם.

חומרא דשבת ובקידוש החדש נקטינן כרבי יוסי, ואפשר דבשאר מצות נמי נקטינן כרבי יוסי בדיעבד, ומה שכתב הרמב"ם שבכל מקום בין השמשות הוא משקיעת החמה, היינו לחומרא, וכמו שסיים שם שדנים בו לחומרא בכל מקום. ולעומתו כתב הר"ן בחידושיו לשבת ל"ה ע"א דקיימא לן כרבי יוסי לחומרא וכרבי יהודה לחומרא, דמדקאמר רבי יוחנן דהלכה כרבי יהודה לענין שבת, ולחומרא דכלילה גמורה משוי ליה, הוא הדין לטבילה דמשוי ליה כלילה ולא מצי טביל ביה דבעינן הערב שמש, אלא ודאי כולה מלתא לחומרא, ולומר דאם טביל קודם בין השמשות דרבי יהודה בעוד היום גדול לא מצי אכיל בתרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי. ע"ש.

**ט. ואלויבא** דהרי"ף י"ל דאע"ג דלא גרס כגרסת רבינו חננאל

"תניא אמר רבי יוסי", אלא אייתי מימרא דרב יהודה אמר שמואל, מ"מ אפשר דמודה לדינא לדברי ר"ח דשמואל בשיטת רבי יוסי אמרה, וכדכתב הר"ן בחידושיו כנ"ל, ואם כן ודאי שלהלכה הביאה הרי"ף, חדא, דלחומרא עבדינן כרבי יוסי, ועוד, על פי היסוד שכתבנו בדעת הרמב"ם דמעיקר הדין נקטינן כרבי יוסי, ומסתברא שגם הרי"ף ס"ל הכי, [שכן יש לנו להשוות דעת הרי"ף והרמב"ם והיכא שדברי האחד סתומין יגיד עליו רעו, כדכתבו הפוסקים עיין להרב גט פשוט בסוף ספר כפות תמרים בקונטרס הספקות]. וא"כ י"ל דס"ל

להרי"ף דהלכתא כרבי יוסי מעיקר הדין, והשתא נפקא מינה הלכתא רבתי מההיא דכוכב אחד יום, למילף מינה נמי למצוה עוברת דחשבינן בין השמשות דרבי יהודה ליום, כדפסק הרמב"ם לענין קדוש החדש. ואם כנים אנו בזה, נפקא מינה להלכה יסוד גדול, שכל המצות שזמנם ביום אם לא עשאן עד שקיעת החמה, דבדיעבד מיהא יש לו לעשותם בבין השמשות דרבי יהודה. ולא מיבעיא מצות דאורייתא דבלאו הכי מחויב לעשותן בבין השמשות דהא ספיקא דאורייתא לחומרא, ואף בבין השמשות דרבי יוסי מיחייב מהאי טעמא, אלא אף במצות דרבנן יש לו לעשותן בבית השמשות דרבי יהודה, דמעיקר הדין לשיטת דהרי"ף והרמב"ם יש לפסוק כרבי יוסי לענין בין השמשות וצאת הכוכבים ולחומרא הוא דעבדינן כרבי יהודה. ודו"ק היטב. ועיין פר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ה'. ע"ש. וע"ע ביאור הלכה סי' תט"ו ושער הציון סי' רל"ג דכתב להדיא דמעיקר הדין הלכה כרבי יוסי. ע"ש. ומדברי הרמב"ם הללו סיעתא גדולה לזה ועיין לעיל סוף פרק ה' גבי מה שכתבנו לענין תפלת מנחה בבין השמשות דרבי יהודה. וע"ע לקמן סוף פרק זה כמה הלכתא גבירתא דנפקא מינה.

**י. אולם** גירסת הרשב"א בחידושיו לסוגיין היא "רבי נתן אומר" כוכב אחד יום וכו', ומזה הקשה הרשב"א דכיון דעד צאת הכוכבים ימא הוא, וכדאמרינן נמי בריש פרק קמא

ואזלא כרב יוסף. מיהו להדיא יוצא מדבריו דפירש למימרא דרב יהודה אמר שמואל גם בשיטת רבי יהודה ולפי זה שיעור ג' כוכבי הוא גם לרבי יהודה. אולם בדעת הרמב"ם הנ"ל אין לפרש דס"ל כרב יוסף דהא להדיא פסק כרבה דמשקיעת החמה הוי בין השמשות וכן פסק הרי"ף כרבה, אלא מסתברא טפי דטעמיה הוא דס"ל כרבי יוסי שנמוקו עמו ושני זמנים חלוקים הן וכאמור. וכעת ראיתי עוד בתשובת הגאונים רב שרירא גאון ורב האי גאון שהובאה בגנזי קדם ח"ה סי' ו' שכתבו ג"כ כדברי הר"י מלוניל, וז"ל, ורב יוסף קא מסתייעא דרבי יהודה קא יהיב שיעורא ליום אחר שקיעת החמה, מדקאמרינן ללא פלוגתא אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה ותניא נמי הכי, ואמר רבי יוסי בר רבי אבון ובאותן כוכבים שאין נראים ביום. אלא מיהו לענין שבת רבה קא מחמיר והא מילתא איסורא ודאורייתא היא. עכ"ל. הנה נקטו בפירוש הסוגיא דשמואל אליבא דרבי יהודה קאי ומסייע לרב יוסף משום דכוכב אחד יום הוא לאחר השקיעה, ומ"מ לדינא נראה דס"ל להגאונים כהרי"ף דפסק כרבה משום דאיסורא דאורייתא הוא.

**ותבט** עיני לרבינו הרמב"ן בספר תורת האדם (ענין אבלות ישנה) שכתב להדיא דזמנו של רבי יהודה מוקדם מצאת ג' כוכבים, וז"ל, ומיהו תוספת מלאכה ועינוי דיום הכפורים

דמסכת ברכות ודייקי לה נמי מדכתיב ואנחנו עושים במלאכה וכו', ותנן נמי בפרק ב' דמגילה וכו', א"כ במאי פליגי הני תנאי. ותירץ וז"ל, וי"ל דבהא דאמרינן עלה דההיא פליגי, לא כוכבים הנראין ביום ולא כוכבים שאין נראין אלא בלילה אלא כוכבים בינונים, דמר סבר כל שנראין עד שהכסיף והשוה לתחתון כוכבים בינונים, ומר סבר עד חצי מיל, ומר סבר אפילו לאחר זמן. וההיא נמי דאמרינן בפסח שני דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים מהלך ד' מילין, נמי לא הוי שיעורא ברירא להו דבההיא מספקא להו איזהו מהלך אדם בינוני. עכ"ל. וכ"כ התוס' ד"ה תרי בשם ר"י. וכ"כ התוס' מגילה כ' ע"ב ד"ה דהא דרבי יהודה ורבי יוסי בשיעור הכוכבים פליגי דהא יש כוכבים הנראים ביום. הא קמן דס"ל אליבא דרבי יהודה דהכסיף היינו שיעורא דג' כוכבים ובשיעורא דכוכבים בינוניים פליגי. מיהו כולי עלמא מודו דכוכב ג' הוי לילה.

**והלום** ראיתי בחידושי הר"י מלוניל שבת ל"ה שכתב וז"ל, יש לתמוה היאך פסק הגאון כרבה שהוא מסדר בין השמשות ארוך מאוד, והאי מילתא (דכוכב אחד יום) לא מיפרשא שפיר אליבא דרבה, וא"כ כוכב אחד לא יראה אלא קודם שתשקע החמה ופשיטא דיום הוא. אלא שמע מינה דכרב יוסף ס"ל וקמ"ל שאע"פ ששקעה החמה ונראה כוכב אחד אפילו הכי יום הוא. עכ"ל. הנה מבואר דכוכב אחד הוא לאחר השקיעה בזמן דהכסיף התחתון.



על כרחך ההיא דכוכב אחד יום ב' בין השמשות ג' לילה כרבי יוסי אזלא. ונראה דזה כדפירשנו שיטת הרי"ף והרמב"ם.

**וכן** מצאתי דס"ל לרבינו המאירי ריש ברכות (ד"ה ונמצא כלל הדברים) וז"ל, זמן שני הוא זמנו של רבי מאיר והוא משעה שהכהנים טובלים, שמאחרים טבילתם כמה שאפשר, ר"ל שיבא הערב שמש הגמור אחריו וכו' והוא סוף בין השמשות של רבי יהודה סמוך לבין השמשות של רבי יוסי, והוא סמוך לצאת הכוכבים. ע"כ. ומשמע דסוף בין השמשות דרבי יהודה לא קרינן ליה צאת הכוכבים. וכן מוכח מתמיהת המאירי על הרי"ף והרמב"ם שפסקו כההיא דכוכב אחד יום שני כוכבים בין השמשות שלשה כוכבים לילה, דהא אינה הלכה משום דקיימא לן כרבי יהודה. וכן מבואר בחי' הר"ן וכו"ל. אך במה שכתב הרמב"ן דתוספת אליבא דרבי יוסי הוא כמו שאמרו בירושלמי שלשה כוכבים במקום אחד, עיין לקמן דס"ל לרבינו המאירי שזהו זמן ק"ש ואכילת התרומה.

**שו"ף** למרן הכסף משנה פ"ה משבת ה"ד שהביא דברי הרמ"ך להקשות על הרמב"ם כנ"ל, וז"ל, כתב הרמ"ך למה התחיל בדברי רבה וסיים בדברי רבי יוחנן [רבי יוסי], אם רוצה לפסוק כרבה הוה ליה למימר משתשקע החמה עד שיכסיף התחתון והעליון ולא עוד, ואם רוצה לפסוק כרבי יוחנן [כרבי

ביציאתו אינה מתחזרת לי עדיין, דודאי משעת צאת הכוכבים לילה גמור הוא וקודם לכן בין השמשות, ובאיזה זמן הוא התוספת הזאת, ובשלמא אליבא דרבי יהודה לא קשיא לי, דאמר השחיר העליון והשוה לתחתון לילה, "וזו השעה ודאי אינה צאת הכוכבים", דאם כן היכי אמר רבי יוחנן דלא אכלי כהני בתרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, הא כי שלים בין השמשות בצאת הכוכבים שלים, אלא שמע מינה שעה שהשחיר העליון והשוה לתחתון מופלג מעט מזמן צאת הכוכבים, והוא בין השמשות דרבי יוסי, ואליבא דידיה תנן משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים. והא דאמרינן דשלים בין השמשות דרבי יהודה והדר מתחיל בין השמשות דרבי יוסי, לאחר זמן בהפלגה קאמר, שאם היה מתחיל מיד אינו מוסיף לנו אלא כהרף עין דבר שאי אפשר לעמוד עליו. וכיון שכן משכחת לה לתוספת דרבי יהודה משהכסיף העליון והשוה לתחתון עד צאת הכוכבים. אלא לרבי יוסי תוספת יציאת קדש מאי ניהו, ויש לומר בדקדוק כוכבים גדולים, אי נמי כעין שאמרו בירושלמי בברכות ובלבד שיתחמון תלתא כוכבי כדמן חדא כוכבתא, כלומר רצופין במקום אחד הא מפוזרין אסור בעשיית מלאכה משום תוספת. עכ"ל. הא קמן דצאת ג' כוכבים בינוניים הוא זמנו של רבי יוסי. ולתוספת שבת אליבא דרבי יהודה סגי בזמנו של רבי יוסי מיהו לתוספת שבת דרבי יוסי בעינן כוכבים רצופים. ולפי זה

החדש ובפירוש המשניות ככל הנ"ל, ולכן תירץ דהרמב"ם הוקשה לו דשמואל אדשמואל, דרבה נמי בשם שמואל אמרה. וכתב ליישב דס"ל להרמב"ם דממירא דשמואל כוכב אחד יום הוא השיעור האמיתי, אבל לא נאמר שיעור זה שיסמכו עליו רובא דעלמא, וחיישינן שלא יבואו לטעות ולהקל לעשות מלאכה בערב שבת כשידמו רק כוכב אחד, ובאמת כבר יהיו שלשה כוכבים, לכך נקט לחומרא כרבה דמשקיעת החמה הוי בין השמשות. ולגבי סוף הזמן צריך לומר דג' רבעי מיל הוי זמן דיציאת ג' כוכבים דלא ליקשי דשמואל אדשמואל. ולפיכך גבי קידוש החדש נקט כמימרא דשמואל כוכב אחד יום וכו' לפי שהדבר מסור לב"ד, כדאמרינן בפ"ג דביצה שאני דבר המסור לב"ד מדבר המסור לכל העולם. אבל שבת שהוא דבר המסור לכל נקט לחומרא כרבה דמהשקיעה הוי ספק. עכת"ד. וכיוצא בזה כבר כתב המהרלנ"ח פ"ב מהלכות קדוש החדש. ע"ש. ועל פי מה שכתבנו ניחא אפילו אי נימא דזמן דג' כוכבים מאחר כהרף עין משלשת רבעי מיל, וכדכתב הפר"ח מעיקרא, ומה שפסק הרמב"ם בקדוש החדש היינו כרבי יוסי וכדאמרן. ושמואל אדשמואל לא קשיא כגירסת רבינו חננאל דרבה בשם שמואל היינו אליבא דרבי יהודה, וזו האמת דהכסוף העליון והשוה לתחתון הוא בג' רבעי מיל. והכא רב יהודה בשם שמואל הוא אליבא דרבי יוסי, וכמפורש בדברי ר"ח

יוסין הוה ליה למימר משיראו שני כוכבים עד שיראו שלשה. גם יש לתמוה על הר"ף שהביא הכל, ונראה שרבה ורבי יוחנן חולקין, וצ"ע. וי"ל שרב יהודה אמר שמואל אמרה לתרוויהו שמע מינה חד שיעורא הוא. עכ"ל הרמ"ך. הנה מבואר מזה דס"ל בתירוצו דכוכב אחד יום הוא לפני השקיעה ושני כוכבים היינו שקיעה ושלשה כוכבים היינו הכסוף העליון והתחתון. שו"ר להגאון פר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ד' שהביא קושית הרמ"ך וכתב ע"ז, ואין ספק שהכסוף העליון והשוה לתחתון אינו צאת הכוכבים, מדאמרינן בגמרא הלכה כרבי יהודה לענין שבת וכרבי יוסי לענין תרומה וכו'. וכתב עוד דאינה קושיא כלל לפי שהרב פוסק כחומרי כולהו, ולפיכך בהתחלת בין השמשות נקט כרבה אליבא דרבי יהודה דמשתשקע החמה מיד מתחיל בין השמשות, ולגבי סוף בין השמשות אע"ג דלתנאי דברייתא בהכסוף העליון והשוה לתחתון הוי לילה, מ"מ כיון דלפי מימרא דשמואל ותניא כותיה בשני כוכבים הוי בין השמשות ובשלשה כוכבים הוי לילה, נקט לחומרא כותיהו דעד שלשה כוכבים הוי בין השמשות ובג' כוכבים הוי לילה. ע"ש. ולפי מה שכתבנו הדברים מאירים דכיון שהיא שיטת רבי יוסי ובגמרא אמרינן דעבדינן לחומרא כרבי יוסי להכי פסק כותיה הרמב"ם.

**אלא** שהפר"ח חזר להקשות על זה מדברי הרמב"ם בהלכות קדוש

להו לאמוראי אם הוא סמוך לו מיד או מופלג ממנו הרבה וכו'. אי נמי יודעין היו כמה הוא מופלג מבין השמשות דרבי יהודה, והאי דלא אמר שטובלין לרבי יוסי בתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה לפי שאין שיעור טבילה ביניהם, ולהך טעמא איכא למיקם אשיעור דרבי יוסי דשיעור טבילה הוי נ' אמה וכו', נמצא משתשקע החמה מהלך אלף וחמש מאות אמה ומ"ט אמות מותר לעשות מלאכה במוצ"ש. ולאידך טעמא לא ידענא כמה מופלג ממנו. ומסתברא כאידך טעמא דאית לן לקרובינהו כמה שנוכל רק שיתיישבו השמועות. ע"כ.

**וכן** כתב הרשב"א בחי' שם וז"ל, וכתב מורי הרב ז"ל דמסתברא דבין השמשות דרבי יוסי אינו מתאחר לאחר בין השמשות דרבי יהודה כשיעור טבילה וכו' ושיעור טבילה פחות מנ' אמה. ע"ש. וכ"כ התוס' בתירוץ ראשון וז"ל, וי"ל דאינו מתאחר כל כך שיהא שיעור טבילה בינתים. וכתב המאירי ריש ברכות דמשעה שקדש היום לרבי יוסי הוא רגע קודם צאת הכוכבים. ע"ש. ומוכח מזה ששיעור בין השמשות לרבי יוסי הוא מעט פחות מרגע. וכן מתבאר נמי מדברי מרן הבית יוסף או"ח ס' רצ"ג דכתב דט"ס הוא בטור ובמקום אלף וחמש מאות אמה צ"ל אלף וחמש מאות וארבעים ותשע אמות הוי צאת הכוכבים, דהיינו צאת הכוכבים דרבי יוסי. והנה מרן בבית יוסף התמיה על הטור אמאי השמיט הא דאמרינן כוכב אחד יום וכו'

הנ"ל דרב יהודה אמר שמואל מייתי תניא נמי הכי "רבי יוסי אומר" וכו'. ומסייע לרבי יוחנן שלענין תחלת בין השמשות נקט כרבי יהודה ולענין סוף בין השמשות נקט כרבי יוסי. והרי זה כמבואר.

**יא. ובשיעור** בין השמשות דרבי יוסי, הנה הרא"ש פרק במה מדליקין סי' כ"ג כתב וז"ל, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת והלכה כרבי יוסי לענין תרומה. בשלמא הלכה כרבי יהודה לענין שבת לחומרא, אלא הלכה כרבי יוסי לענין תרומה למאי הלכתא, אילימא לטבילה ספיקא הוא, אלא לאכילת תרומה, דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, והוא בתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה. דאמר רב יהודה אמר שמואל בין השמשות דרבי יהודה כהנים טובלים בו דכוליה חשיב יום לרבי יוסי, ובתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה מתחיל בין השמשות דרבי יוסי. ומיהו צריך לדקדק אם הוא סמוך לו ממש מיד אחר יציאת בין השמשות דרבי יהודה או מופלג ממנו הרבה, דסמוך לו ממש אי אפשר דאם כן אמאי איצטריך למיפסק הלכה כרבי יוסי לענין אכילת תרומה בשביל הרף עין, וגם מופלג ממנו הרבה אי אפשר דא"כ הא דאמר רב יהודה אמר שמואל בין השמשות דרבי יהודה לרבי יוסי כהנים טובלין בו, אפילו בתר דשלים בין השמשות דרבי יהודה נמי כהנים טובלים בו, הלכך נראה דמספקא

והרמב"ם הביאה. נראה ביאור כונתו על פי מה שנתבאר, דכיון דאזלא הא מתניתא כרבי יוסי הוה ליה למיתי לה, ונהי דס"ל להטור שאין דין תוספת מ"מ היה לו לפסוק כרבי יוסי לחומרא לענין צאת השבת. דבשלמא אי סבר הטור כרבינו יונה לענין צאת השבת דבעינן כוכבים קטנים וסמוכים אתי שפיר דבכלל זה כבר יש ג' כוכבי, אבל מכיון דהטור לא ס"ל הכי דלית ליה דין תוספת הוה ליה לאתויי להא דכוכב אחד וכו' ג' כוכבים לילה דאזלא כרבי יוסי.

**ואמנם** מרן בשו"ע שם פסק לחומרא טפי מהכי וכרבינו יונה והרמב"ן והר"ן הנ"ל שבמוצאי שבת בעינן כוכבים קטנים וסמוכים והיינו משום מצות תוספת, והיינו טעמא דמרן השמיט להא דכוכב אחד יום בסי' רצ"ג דבלאו הכי מחמירין טפי מהכי. ועל פי מה שכתב הרמב"ן דלעיל דזמן זה הוא אליבא דרבי יוסי אתי שפיר, ואדרבה מזה מוכח דס"ל למרן לפסוק כהני ראשונים בשיטת רבי יוסי. דאי כרבי יהודה הא סגי בג' כוכבים בינוניים גם למצות תוספת, וכדכתב הרמב"ן שם דזמנו של רבי יהודה מוקדם מזה. והא דבסי' רס"א פסק מרן דבאלף וחמש מאות אמה הוי צאת הכוכבים, ולכאורה נראה דזה דלא כמו שכתב כאן בבית יוסף, התם היינו משום דמיירי בכניסת שבת ולחומרא עבדינן כרבי יהודה, להכי לא הביא לחשבון מ"ט אמות דרבי יוסי. כנלע"ד. איברא דיש לפרש דברי מרן השו"ע כאן כמו שמרן עצמו פירש דברי

הטור בבית יוסף, וכמו שפסק מרן ביו"ד סי' רס"ו ס"ט וז"ל, בשיעור בין השמשות איפליגו תנאי ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין, וכתב בעל העיטור מספקא לן הלכה כדברי מי, הלכך אי איתליד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי וכו'. ע"כ. וכ"פ מרן שם סי' רס"ב ס"ו דלאחר ג' כוכבים בינוניים הוי לילה. ומשמע דג' כוכבים הוו זמניה דרבי יוסי דהיינו מ"ט אמה אחר ג' רבעי מיל. אולם מדברי הרמ"ך שהביא מרן בכסף משנה מבואר דשיעור שלשה כוכבים בינוניים הוא נמי שיעורו של רבה וחד שיעורא ניהו כנ"ל, וכך פירש המאירי אליבא דהרי"ף והרמב"ם כנ"ל. וכ"כ הפר"ח. ולפי זה צריך לומר דרבה ורב יוסף הוסיפו משהו על שיעורו דרבי יהודה וכללו גם שיעורו דרבי יוסי בתוך שלשת רבעי מיל, שאם לא כן תקשי להרמב"ם אמאי לא נקט כרבי יוסי, וכדכתב המהרלנ"ח בהלכות קידוש החדש. וצ"ע. שו"ר בס' מנחת כהן מאמר א' פ"ג שביאר בשיטת רבי יהודה דס"ל דבשני כוכבים הוי ספק ובד' מילין הוי ג' כוכבים וזהו לילה ודאי. ע"ש. וצריך לומר דס"ל כהרשב"א הנ"ל דפירש דרבי יהודה ס"ל שבסוף ד' מילין כבר יש שיעור ג' כוכבים בינוניים. וצלע"ב.

**וראיתי** להמנחת כהן מאמר ב' סוף פרק ה' שכתב דכיון שדעת הרא"ש להוסיף על ג' רבעי מיל עוד מ"ט אמה להשלים לצאת הכוכבים דרבי

שיעור ג' רבעי מיל ישנם שני כוכבים בלבד, וזהו לילה אליבא דרבי יהודה ותחילת בין השמשות לרבי יוסי, וכהרף עין לאחר מכן מופיע הכוכב שלישי וזהו צאת הכוכבים דרבי יוסי, וכדביאר הרא"ש שהוא שיעור הלילך מ"ט אמה וזה פחות מחצי דקה. וזהו שאמרו בגמרא "כוכב אחד יום" היינו הכוכב המופיע כשש וחצי דקות אחר השקיעה דלרבי יוסי זהו יום גמור, "שני כוכבים בין השמשות" היינו כוכב שני המופיעים בשלש עשרה וחצי דקות אחר השקיעה, "שלשה כוכבים לילה" היינו הכוכב המופיע לאחר כחצי דקה והכל בשיטת רבי יוסי כדאמרן. וכל זה מתאים עם שיטת מרן ורוב הפוסקים דשיעור הלילך המיל הוא ח"י דקות ושלוש רבעי מיל הוא י"ג וחצי דקות. ועייין בזה עוד לקמן שהבאנו עוד תצפיות שנערכו בענין זה.

**יג. ניהדרר** אנפין לדעת הרמב"ם והנה בפ"ז מהלכות תרומות ה"ב (הוצאת פרנקל, וכ"ה בהוצאת קאפח ע' בפיה"מ ריש ברכות הערה 6) כתב וז"ל, אין הטמאים אוכלים בתרומה עד שיעריכו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים, וזה העת כמו שלישי שעה אחר שקיעת החמה, שנאמר ובא השמש וטהר, עד שיטהר הרקיע מן האור ואחר יאכל מן הקדשים. עכ"ל. וע"ע סוף פי"ד מהלכות קדוש החדש. [וכן היא הנוסחה שהביא בפירושו קדמון ממצרים פ"ה מהל' שבת ה"ג, ושם הקשה על זה מהא דבפירושו המשנה כתב הרמב"ם שהילוך המיל הוא שלישי שעה וא"כ שלשת רבעי

יוסי, לכן ראוי לעשות שיעור בין השמשות רביע שעה שזה עולה בקירוב אלף ותקמ"ט אמות שכתב הרא"ש. וכ"כ בספר ארץ חיים סתהון סי' רס"א בשמו ושכ"כ המגן אברהם סי' רס"א סק"ט וסי' של"א סק"ב וסי' רל"ג סק"ג. והרב בתי כהונה ח"ב סי' ד' והרב מחזיק ברכה נקטו בלשונם שיעור רביע שעה בשיעור בין השמשות כדי לכלול זמנו דרבי יוסי. ע"ש. הלכך המחזור לענ"ד בדעת מרן כדשנינן מעיקרא, דכיון שהיא סברת רוב הראשונים רבינו יונה והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והמאירי, וכן נראה דעת רבינו חננאל והרי"ף והרמב"ם דשיעורו דרבי יוסי הוא לאחר ג' רבעי מיל, וכן נראה דעת מרן בבית יוסף לפסוק כן דצאת הכוכבים דרבי יוסי הוא מ"ט אמה אחר שיעור ג' רבעי מיל כנ"ל, הכי נקטינן. והא דלא הזכיר מזה מרן בשולחן ערוך הוא משום דפסק לחומרא מזה דבעינן כוכבים קטנים וסמוכים שזה אחר מ"ט אמה.

**יב. ובהיותי** בזה ראתה ותבט עיני בספר הזמנים בהלכה ח"ב פרק מ"ז, שהביא עדויות על תצפיות שנערכו בארץ ישראל בד' אייר תשמ"ח, וכוכב ראשון הופיע כשש וחצי דקות אחר השקיעה, כוכב שני הופיע שלש עשרה וחצי דקות אחר השקיעה, וכוכב שלישי הופיע כעשרים שניות לאחר מכן. ע"ש. וזה מתאים עם כל מה שכתבנו לעיל מסברא על פי דברי רבינו חננאל, ושכן מפורש בראשונים דבזמן דהכסיף העליון והשוה לתחתון שהוא

שתיק מלהודיענו דבר שתי השקיעות שהוא דבר מחודש.

**ותבט** עיני להרב המגיד שם, שכתב וז"ל, ורבינו פסק כרבה, וכן בהלכות ואמרו שם בתר הכי אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה ודאי לילה. ע"כ. נראה דס"ל לה"ה דליכא שום קושיא מדשמואל לסברת רבה והיינו הך כוכב שלישי דשמואל כשלשת רבעי המיל דרבה. [ועיין מ"ש בזה עוד לעיל] ואולי ה"ט כדכתב המאירי דשוו בסוף הזמן. וכ"כ הרמ"ך הביאו מרן בכסף משנה שם דשלשה כוכבים ושיעורא דהכספ"ה העליון חד שיעורא הוא מהא דתרווייהו אמר רב יהודה בשם שמואל. ע"ש. ומבואר מדבריהם בפשטות דחד שיעורא הוא גם בענין כוכב אחד יום, וצ"ל כדפרישית לעיל דס"ל שכוכב אחד מקביל לשקיעת החמה, ומ"מ ליכא למשמע מינה דס"ל אליבא דהרמב"ם כר"ת, ודלא כמו שכתבו האחרונים להוכיח מזה דס"ל להרמב"ם כר"ת. ולאחר מכן הביא ה"ה דברי ר"ת והרמב"ן וכתב ע"ד וכן נראין הדברים, ולא נתבאר זה בדברי הראשונים ז"ל, אבל הרשב"א ז"ל הקשה על זה מהירושלמי והניח הדבר בצ"ע. ע"ש. הנה גם מזה נראה דהבין המ"מ דאין כן דעת הרמב"ם ושר"ת הוא אבי השיטה הזו. והאחרונים כתבו דאין מזה ראייה אלא דלא מפורש הדבר ברמב"ם ובראשונים. [ואגב אורחין מוכח מזה ג"כ שה"ה הבין דברי רב האי גאון

מיל לא יהיה שלישי שעה ותירץ דהרמב"ם החמיר בזה מעט. ועיין לעיל פרק א' אות ז']. וכבר נתבאר לעיל שכן דעת הסמ"ג והחינוך. ופשטות לשונו מורה דס"ל שמיד עם שקיעת החמה הוא זמן בין השמשות, וכעשרים דקות לאחר מכן הוא זמן צאת הכוכבים דרבי יוסי.

**ובפשטות** נראה דהרמב"ם לשיטתיה אזיל בהלכות קרבן פסח הנ"ל שהלוח המיל הוא שני חומשי השעה דהיינו עשרים וארבע דקות, ושלשת רבעי מיל הוי י"ח דקות, וזהו צאת הכוכבים דרבי יהודה, ועוד כשתי דקות עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, סך הכל כעשרים דקות לאחר השקיעה הוא לילה גמור לכו"ע. [ואפשר דאף פחות מזה מעט דהא כתב הרמב"ם "כמו" שלישי שעה]. וכן נראה מפשטות לשון הרמב"ם פ"ה מהלכות שבת ה"ד וז"ל, משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום ולפיכך אין מדליקין בו והעושה מלאכה בין השמשות בערב שבת ובמוצאי שבת בשוגג חייב חטאת מכל מקום. וכוכבים אלו לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינוניים ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינוניים הרי זה לילה ודאי. עכ"ל. מבואר יוצא מפשט לשונו דמיד אחר השקיעה הוי בין השמשות ואחר שיראו כוכבים בינוניים הוי לילה גמור. ואי הוה ס"ל להרמב"ם כדעת רבינו תם לא הוה

**ועלית** על כולנה היא הכרעת רבינו אברהם בנו של הרמב"ם שהעתיק לשונו בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ו, וז"ל, גם הרב רבי אברהם החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל פירש לנו הדבר בבירור שאין אחריו בירור, וידוע הוא שכל דבריו מדברי אביו ז"ל. כתב ז"ל, ובין השמשות יש בו מן היום ויש בו מן הלילה וכו', והוא משתערוב השמש ועד שיראו שלשה כוכבים בינוניים, לא כוכבים הנראים ביום ולא כוכבים שאי אפשר שיראו עד לב הלילה, וקודם שתערוב השמש הרי הוא יום ודאי, ויכול לעשות בו מלאכה יום ששי, והעושה בו מלאכה בסוף יום השבת חייב סקילה. ואפילו ששקע רוב עגולת השמש באופק ולא נשאר ממנה כי אם דבר מועט, כל עוד שלא תשקע כל העגולה בכללה ותערוב השמש תחת האופק הרי הוא יום, ומשפטו כמשפט חצי היום. וכשיראו שלשה כוכבים בינוניים אחר ערובת השמש הוא ודאי לילה. והזמן שיש בין ערובת השמש ובין ראית הכוכבים הבינוניים הוא ספק אם הוא מן היום או מן הלילה, והוא זמן בין השמשות, ודינו להחמיר מהעיקר שבידינו ספיקא דאוריתא לחומרא וכו'. עד וצריך לזוהר ולפרוש מעשיית מלאכה קודם ערובת השמש דבר מועט, כמו שנוהרין ונמנעים מאכילת חמץ בשעה ששית וכיוצא בזה, וזהו אומרם ז"ל מוסיפין מחול על הקדש. עכ"ל בספר אל כפאי"ה. הא קמן שדעת רבינו אברהם בן הרמב"ם כדעת הגאונים

המובאים ברשב"א ריש ברכות כדכתבין לעיל, דאי תימא דמפורש הדבר ברב האי גאון לא היה ה"ה חותך הדבר שאין זה מפורש בראשונים].

**וכ"כ** המהרלב"ח פ"ב מהל' קדוש החדש ה"ט להדיא לאחר שכתב שמאמר שמואל כוכב אחד יום וכו' יבא טוב לדעת ר"ת ומחזיקי דבריו. כתב וז"ל, אבל לדעת הרמב"ם ז"ל נראה שאין זה אמת, שאם כן היה לו לפרש איזה דבר מזה, ולדעתו פירוש משתשקע החמה ר"ל מיד אחר שתסתר גוף החמה מעינינו, ובודאי שלדעתו ז"ל גם זו היא סברת הרי"ף ז"ל. ע"כ. ובמה שכתב המהרלב"ח שמאמר כוכב אחד וכו' מתישב יותר עם שיטת ר"ת, הנה בתשובת מהר"א הלוי שבשו"ת מהרי"ף סי' מ"ו ביאר כל בתר איפכא שהרי בזמן ר"ת כל הרקיע מתמלא כוכבים גדולים וקטנים לאין מספר ומאי טיבותיה דמר שמואל שהיה בקי בחכמת האצטגנינות לומר שבשלשה כוכבים לילה. אלא ודאי שסימן זה שנתן שמואל הוא כשידקדק האדם ברקיע ויסתכל היטב ויכיון לבו היטב להסתכל בכל צדדי הרקיע עד שבדוחק אפשר לראות שלשה כוכבים, וזה מתקבל לדעת הגאונים. וגם סימנא דהכסיף צריך לומר דאין זה כפשוטו שהשחיר כל כיפת הרקיע שזה אינו אלא לאחר ד' מילין, אלא שנתמעט האור ממה שהיה בזמן השקיעה וזה יהיה בעת הראות ג' כוכבים. ושם בסימן מ"ז בא רעהו וחקרו הוא הגאון המחבר וס"ל כשיטת המהרלב"ח. ע"ש.

תוספת מדרכנן מיהא, והביאם הביאור הלכה. ותנא דמסייע להו הוא רבי אברהם בן הרמב"ם הנ"ל.

**ג**ם הלחם משנה שם הקשה על דברי ר"ת שהביא ה"ה, ותמה היאך קבע ר"ת כסברא זו אחר שהיא נדחית. והניח בצ"ע. הרי שלא די שפשוט לו שאין כן דעת הרמב"ם אלא שכתב לדחות סברת ר"ת מן ההלכה. ואמנם השיטה מקובצת בכתובות דף י"ג הביא מדברי ר"ת שלא חזרו בהם חכמי ישראל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת היא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע. ע"כ. והוב"ד בגליון הש"ס פסחים דף צ"ד ע"ב. ואמנם יש לזה הסבר על פי הסוד וכדכתב בשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ג'. אולם על דרך הפשט ועל פי המציאות הנגלית לעינינו כיום ודאי צדקו טענות האחרונים כנגד ר"ת, והזוהר הקדוש ויקרא דף י' מסייעם להדיא וז"ל, ובספרא דרב המנונא סבא, פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אלין לתתא ואלין לעילא וכו' ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאלין חשיך לאלין לאלין יממא ולאלין ליליא, ואית אתר דכוליה יממא ולא אשתכח ביה ליליא בר בשעתא חדא זעירא, והאי דאמר בספרי קדמאי ובספרא דאדם הראשון הכי הוא וכו'. ע"ש. אלא דעיקר סברת ר"ת אינה נדחית מטעם זה, דהא בראשונים מצינו שאילו שתי השקיעות הלא הם שקיעת גלגל חמה ושקיעת

ומסתברא דבדעת אביו אמרה וכדכתב המהר"ם אלשקר. וכן פירש דעת הרמב"ם הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ד' ואות ה'. ע"ש. וכן פירש בפירוש קדמון ממצרים פ"ה משבת ה"ג. וכל זה דלא כמ"ש הרדב"ז ח"ד סי' רפ"ב דדעת הרמב"ם כדעת ר"ת ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרי"ף סי' ו' וסי' מ"ז לפרש דעת הרמב"ם כר"ת. וכן מצדד המנחת כהן מאמר א פ"י מכח ההיא דכוכב אחד יום. אולם לפי מה שנתבאר לעיל על פי דברי רבינו חננאל והר"ן ההיא דכוכב אחד וכו' אזלא כרבי יוסי ואין מינה ראייה לסברת ר"ת. ועי' שו"ת יביע אומר ח"ב סי' כ"א אות ו. ע"ש.

**א**ך מה שכתב רבינו אברהם בן הרמב"ם בסוף דבריו שצריך להוסיף מחול על הקודש, נראה לכאורה דלא בשיטת אביו הרמב"ם קאמר, דהא משמע מדבריו פ"א מהלכות שביתת עשור ה"ו שאין דין תוספת נוהג אלא ביום הכפורים ולענין עינוי בלבד. ע"ש. וכן פירש דבריו המ"מ שם דלית ליה תוספת דבר תורה, וכ"כ מרן הבית יוסף סי' רס"א והביא דברי ה"ה וביאר דדבר תורה שכתב לאו דוקא דמדרכנן נמי לית ליה תוספת. ע"ש. אולם הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' קי"ג וסי' רס"ח כתב דגם דעת הרמב"ם שיש דין תוספת לשבת והאריך בזה ע"ש ובשו"ת זרע אמת סי' ל"ג ע"ש באורך. והביא מרן החיד"א במחזיק ברכה סי' רס"א סק"ו. גם הכנה"ג בשם מהראנ"ח וגם הגר"א כתבו דגם לדעת הרמב"ם איכא מצות



כשתי דקות וארבעים שניות, (וכ"כ היראים פ"ז הביאו הפר"ח בקונטרס דבי שמשא אות ב', שמשתהה השמש בשקיעת גופה תחת האופק שיעור חלק אחד מכ"ב וחצי חלקים בשעה. וכ"כ המנחת כהן מאמר א' פ"ז), וזה בלתי אפשרי לומר שמרגע זה עד סוף שלשת רבעי מיל מסוף השקיעה יהיה שיעור ארבע מיל. (וכ"כ המנחת כהן שם). לכן נראה דכונתו משעה שמתחלת החמה להעריב דהיינו שנוטה הרבה לצד המערב שזהו לאחר זמן פלג המנחה, שזה כשיעור שלש ורבע מיל לפני השקיעה שהוא כשעה קודם השקיעה, וזהו כדי שיעור ד' מיל לפני צאת הכוכבים, לזה יקרא כשמתחלת ליכנס. ולפי מה שנתבאר לעיל בדעת רבינו המאירי דפלג המנחה היינו שעה ורבע קודם השקיעה וקורא לזה בברכות שם "חמה מתחלת לשקוע ואינה נראית לרוב בני אדם", להכי קאמר הכא שנראית השמש עדיין מעט מעט, כלומר שאינה בגובה הרקיע ונראית לכל אדם, אלא נכסית למעט ונגלית למעט, ומעט דקאמר היינו נראית כולה למעט בני אדם וכדקאמר בברכות שאינה נראית לרוב בני אדם, ומשמע אבל למעט היא נראית כולה דהיינו שעדיין לא התחיל גלגל חמה להתכסות וכבר חשיב התחלת השקיעה, ומאז ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין. אבל אין הזמן ההוא חשיב שקיעה אלא לאחר שנכנסה כולה וכשמתכסה מעין כל הוי סוף שקיעתה, ומאז ועד צאת הכוכבים הוי שיעור

האור וכמבואר בדברי רש"י בהשמטות ריש ברכות כנ"ל. וכן הוא בבעל העיטור הלכות מילה שער ג' חלק ג' דף נ"א ע"ג. וכן מבואר באב"ע פרשת בא פ"ב פ"ו. ועוד.

**יד. ועתה** נבא לבאר שיטת רבינו המאירי הנ"ל. ונראה דשיטת המאירי גופיה נמי כשיטת הגאונים, דז"ל המאירי בשבת שם, בין השמשות הוא ספק יום ספק לילה ואיזהו בין השמשות נחלקו בו רבי יהודה ורבי יוסי, שבין השמשות לרבי יהודה הוא משתשקע החמה, סוף שקיעתה, ר"ל שנכנסה כולה, וכל שפני מזרח מאדימים וכו' הוא עדיין בין השמשות, אבל כשהכסיף העליון והושוה לתחתון הרי הוא לילה, ושיערו במהלך זמן זה שלשת חלקי מיל. ומה שאמרו בפסחים משקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבעת מילין, פירושה מתחלת שקיעתה כשמתחלת ליכנס והיא נראית עדיין מעט מעט עד שתכנס כולה. ע"כ. ולא אכחד שיש לכאורה במשמעות לשונו כשיטת רבנו תם, ונראית מעט מעט הכונה לאורה של השמש. אולם משמעות הלשון מורה יותר שעל השמש גופא קאמר שמתחלת השקיעה נראית מעט מעט, ולשיטת רבנו תם חשבון הארבע מיל מתחיל מששקעה השמש לגמרי. ואי אפשר לפרש כונתו משמתחלת החמה להתכסות מעינינו דהיינו משמתחיל גלגל חמה לשקוע בסוף המערב, שזה מכחיש את המוחש שמרגע שמתחלת החמה להתכסות ועד שנכסית לגמרי יש

ופירשוה בתלמוד המערב שנראו מהם ג' בקירוב מקום ר"ל שלא בפזור גדול אבל קודם לכן אינו זמן שכיבה לשום אדם. עכ"ל. ולכאורה נראה שעד שיכלה האור מכל וכל זהו כשיטת ר"ת. אולם לקמן כתב המאירי וז"ל, וצריך שתדע שאע"פ שהערב שמש האמור בתורה בתרומה והוא מה שאמרו העריב שמשו אוכל בתרומה, פירושו הערב שמש הגמור והוא שיכלה כל אור היום, ושמה זהו צאת הכוכבים, והוא זמן קריאת שמע של ערבית כמו שביארנו. עכ"ל. ומזה שכתב שבתרומה צריך הערב שמש הגמור "ושמא" זהו זמן צאת הכוכבים, נראה שאין זמן צאת הכוכבים דהערב שמש שוה לזמן צאת הכוכבים בעלמא. דהכא בעינן הערב שמש הגמור והא שיכלה כל אור היום, דשאני הכא שתלתה התורה את זמנם בביאת השמש וקיימא לן דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא, א"כ הדבר תלוי באור השמש וכל זמן שאור השמש קיים לא חשיב ביאת אורו, ולא הוי צאת הכוכבים לענין זה עד שיכלה אור השמש מכל וכל. וכ"כ המאירי לעיל (ד"ה ולענין ביאור) וז"ל, דאלמא הכי קים להו שכל זמן שאורו של שמש שולט אע"פ שנסתר ממנו אינו קרוי הערב שמש לענין זה. עכ"ל. ושם מבואר שהכהנים טובלים קודם ביאת האור לגמרי בסמוך לו וחשיב העריב שמשו. ונראה מדברי המאירי שם דזמן קריאת שמע שוה לזה דבזמן שכיבה תליא רחמנא ואין רגילות ללכת לשכב קודם לכן. ואעיקרא אין הכרח מזה

שלשת רבעי מיל. נמצא דהמאירי מפרש משקיעת החמה שאמרו בפסחים לפני שקיעת החמה ומשתקע החמה שאמרו בשבת היינו לאחר השקיעה וזה איפכא מסברת ר"ת ומעין פירוש היראים אבל לא לגמרי כותיה. ועיין לקמן אות ט"ז.

**וכן** משמע לשון המאירי ריש ברכות (ד"ה ונמצא כלל הדברים) שכתב וז"ל, משקדש היום בערבי שבתות והוא אחר שקיעת החמה והוא תחלת בין השמשות של רבי יהודה וכו'. שמשקיעת החמה שהוא תחלת בין השמשות דרבי יהודה והוא זמנו דרבי אליעזר (משקדש היום) וכו'. ע"כ. ושם עוד (ד"ה מעתה מה שאנו נוהגין לקרותה), כמו שהוזכר שם לדעת קצת משקדש היום בערבי שבתות שהוא אחר שקיעת החמה מיד. ע"כ. עוד שם (ד"ה וצריך שתדע) וז"ל, מ"מ לענין שבת קדושתו חלה משקיעת החמה ואילך שהוא בין השמשות לדעת רבי יהודה, והלכה כדבריו לענין שבת. ע"כ. הרי מפורש שזמן בין השמשות מתחיל מיד אחר שקיעת החמה. וכל זה משמע כסברת הגאונים.

**ואמנם** לענין סוף בין השמשות יש משמעות מלשון המאירי דלא הוי אלא עד שיכלה כל האור וזה נראה כשיטת ר"ת. דהנה בריש מסכת ברכות גבי העריב שמשו אוכל בתרומה, כתב המאירי וז"ל, ופירושו בגמרא בהערב שמש זה שהוא צאת הכוכבים, כמו שיתבאר במקומו, ופירושו הערב הגמור שכלה אורו מכל וכל ונראו הכוכבים,

ומה שכתב מהרי"ק הנזכר דהר"ן כתב כסברא ראשונה, היינו נמי מדין תוספת וכדעת הרמב"ן וכמפורש בדברי הר"ן סו"פ במה מדליקין. ע"ש.

**נמצינו** למדים דלדעת הרמב"ן והמאירי מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא אי בעינן כוכבים. דלרבי יהודה הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה ולא בעינן כוכבים, ולרבי יוסי לא הוי לילה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים. וכן נראה בפשטות דעת ר"ח והרי"ף והרמב"ם כמבואר לעיל. ולדעת התוס' והרשב"א מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא בגדר כוכבים בינוניים, מיהו לכולי עלמא לא הוי לילה עד שיראו ג' כוכבים בינוניים. והמאירי ס"ל דלענין תרומה וק"ש לא סגי בכוכבים בינוניים אלא שיהיו נראין כאחד. וכיוצא בזה כתב רבינו ניסים גאון בתשובה שהובאה בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צו הנ"ל דבין השמשות הוא משקיעת החמה עד שיצאו כוכבים קטנים דוקא. ע"ש. ומסתמות דבריו משמע דלאו דוקא לענין תוספת קאמר אלא לכל מילי, ונראה דהירושלמי הזה הוא אסמכתא דיליה וכפירוש המאירי. והרמב"ן והר"ן ס"ל דזהו זמן לתוספת מחול על הקודש, ולענין צאת הכוכבים בעלמא סגי בשלשה כוכבים בינוניים אפילו אינם רצופין. וכן נראה דעת רבינו יונה המובא בסמוך. וכן היא דעת רוב הפוסקים וכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם והגאונים דבשלשה כוכבים בינוניים אפילו מפוזרין סגי. וכוותיהו פסק מרן בשו"ע

דס"ל להמאירי כר"ת, ואפשר לפרש מה שכתב עד שיכלה האור מכל וכל היינו האור המונע את ראיית הכוכבים ומעת הראות הכוכבים חשיב נסתלק האור והדבר מפורש בלשון הרמב"ם פ"ז מהל' תרומות ה"ב כמבואר לעיל.

**והנה** לעיל הבאנו לשון הרמב"ן בספר תורת האדם דכתב דשלשה כוכבים במקום אחד הוא זמן התוספת אליבא דרבי יוסי, ומפורש בדבריו שם דתנא דמתניתין דברכות אליבא דרבי יוסי קאמר דזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, והיינו שלשה כוכבים בינוניים כשיטת רבי יוסי, וכן נראה בפשטות דעת שאר הפוסקים דנקטי בזמן קריאת שמע צאת הכוכבים בסתם וכן מוכח מדברי הרמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה"ט, וכן מוכח מדברי רבינו יונה דבסמוך. ומצאתי להמהר"י קורקוס פ"ז מהל' תרומות ה"ב דכתב לפרש שיטת הרמב"ם כדברי הרמב"ן בזה וז"ל ושלשה כוכבים בינוניים שכתב רבינו נתבאר בירושלמי דריש ברכות. ויש גורסין שם והוא דמתחמן תלתא כוכביא דמיא כחדא, פירוש שיהיו רצופין נראין כאחד אבל מפוזרין עדיין יום הוא. ורבינו אינו גורס אלא ובלבד דמתחמן תלתא כוכביא. ותו לא. ולא שנא רצופין או מפוזרין כיון שהם בינוניים שאינן נראין ביום. ומ"מ הר"ן ז"ל כתב כסברא ראשונה. עכ"ל. והרמב"ן הגם שגריס בירושלמי כהמאירי לא פסק כן, ונראה דס"ל דהבבלי חולק על הירושלמי בזה, ורק לענין תוספת נקיט כדברי הירושלמי.

יו"ד סי' רס"ב ס' ו', ובסי' רס"ו ס"ט. וכ"פ הרמ"א באו"ח סי' תקס"ב. והנה מרן השו"ע או"ח סי' רל"ה לענין קריאת שמע חשש לדברי רב ניסים גאון הנ"ל ולדברי רבינו יונה דלהלן בסמוך, דבעינן כוכבים קטנים לחומרא. וכ"כ המג"א שם דמעיקר הדין סגי בבינוניים אלא משום דלא בקיאינן לכך בעי קטנים. וכן מה שכתב מרן בסי' רצ"ג דבעינן קטנים ורצופין, פירושו קטנים לפי שאין בקיאינן ורצופין משם תוספת מחול על הקדש. וכ"כ האחרונים שם. וכמשנ"ת לעיל אות י"א.

**טו. והנה** רבינו יונה בברכות דף ב', אהא דאמרינן דעד צאת הכוכבים יממא הוא, כתב וז"ל, והא דאמרינן דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה, דוקא ג' כוכבים בינוניים אבל פחות לא הוי לילה, דהא אמרינן במסכת שבת דף ל"ה ע"ב כוכב אחד יום ב' בין השמשות ג' לילה, ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינוניים. וכיון שכן ואין הכל בקיאינן בין בינוניים לקטנים צריך ליזהר עד שיראו הקטנים, וכן במוצאי שבת צריכין ליזהר ג"כ שלא לעשות שום מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ואם הוא יום המעונן ימתין עד שיצא הספק מלכו. ובע"ש ג"כ אם הוא יום המעונן יקבל אותו מבעוד יום מפני הספק. וזהו עיקר היראה ליזהר מספיקות וכו'. ע"ש. נראה דרבינו יונה הכריע כהסוגיא דשבת נגד הסוגיא דפסחים מדלא קאמר שצריך לחכות ארבעה מילין בצאת השבת, וס"ל

כהגאונים דמיד עם שקיעת החמה הוי בין השמשות עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים, אלא משום דלא בקיאינן צריך להמתין עד כוכבים קטנים. והגם דאין זה מוכרח דאפשר לפרש מימרא דשמואל גם בשיטת ר"ת, ואדרבה כתב המהרלב"ח פ"ב מהל' קדוש החדש ה"ט דאתי שפיר טפי בשיטת ר"ת, וכ"כ המנחת כהן מ"א פ"י. מ"מ מסתברא מילתא דיש יותר צורך בהרחקה בזמן של הגאונים מזמנו של ר"ת. ומה שכתב שבערב שבת אם הוא יום המעונן יקבל אותו מבעוד יום מחמת הספק, ומשמע מזה דביום רגיל אין צריך להדליק מבעוד יום, וזה לכאורה כר"ת, אינו מוכרח, דכונת הרב ז"ל היא דכיון דס"ל שאין מצות תוספת מחול על הקודש יכול להדליק ממש עם שמש ואינו צריך להקדים מבעוד יום וכדעת הרמב"ם, וביום המעונן יש להקדים מבעוד יום באופן שיסתלק מן הספק. וי"ל. שו"ר שהמנחת כהן מ"א פ"ג כתב דרבינו יונה ס"ל כר"ת אך לענ"ד נראה כמ"ש ולפי מיעוט השגתי לא ידעתי מה הכריחו לזה. ועייין לקמן אות כ"ד מה שכתבנו בדעת הראב"ד בזה. ע"ש.

**טז. והשיטה** השלישית בזה היא שיטת היראים סי' רע"ד דס"ל דשקיעת החמה הוי לילה, ופירש דצאת הכוכבים היינו תחלת צאתם ברקיע לרדת, ושיטתו מבוססת על הקושיא דר"ת ועל אותו יסוד שהשמש עוברת בעובי הרקיע, אלא דס"ל שגם הכוכבים עוברים בעובי הרקיע ותחלת

מדאורייתא. והא דאמרינן בפרק במה מדליקין אמר ר"י אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, ופירש ר' יוסי בר אבין בכוכבים בינוניים, הכי פירושו אם תראה כוכב אחד עדיין לא התחילו הכוכבים להכנס בעובי הרקיע לרדת ואל תחוש ואל תדאג בכוכב אחד שאתה רואה כי גם פעמים רבות בחצי היום כוכב אחד נראה, אבל אם תראה שנים בין השמשות ויש לחוש שנכנס שיעור ה' מילין שכבר התחילו הכוכבים ליכנס בעובי הרקיע מבפנים ולרדת, שלשה לילה אם תראה שלשה ודאי התחילו הכוכבים ליכנס ולרדת ולמשול כלילה. ותניא בבמה מדליקין איזהו בין השמשות משתשקע החמה וכו' פירוש, משתשקע החמה דרבי יהודה ורבי נחמיה משמתחלת לשקוע שנוטה מעט ומכירים העולם שרוצה להכנס בעובי הרקיע כשיעור ה' מילין שאמר עולא בפסחים, דהיינו מעט קודם שקיעת החמה, ולשון משתשקע משמע הקדמה. מסקינן בבמה מדליקין אמר רב"ח א"ר יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת. ובין השמשות דרבי יהודה אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל (שני) [שלש] חלקי מיל. פירוש, קודם שקיעת החמה. והשתא אתי שפיר דאמר ר"י אמר שמואל בין השמשות דרבי יהודה לרבי יוסי כהנים טובלים בו, דהא עדיין יום גדול נראה לפי מה שפרשתי. וכן נראה לי עיקר דמשתשקע החמה הוא קודם שקיעת החמה דעולא ולא כדברי

כניסתם בעובי הרקיע חשיב צאת הכוכבים. וזת"ד, ועתה אפרש כניסת שבת ובין השמשות מתי הוא, נראה לי דמהלך ה' מילין קודם שיצאו כל הכוכבים, הוי לילה מדאורייתא. דלילה ויום מתי הוא גמרינן במגילה [דף כ' ע"ב] מדכתיב בעזרא ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר ועד צאת הכוכבים וכתוב והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה, פירוש צאת הכוכבים דעזרא התחלת צאתם להכנס בעובי הרקיע לצאת למשול כלילה, ומתחלת צאתם עד גמר ירידתם שנראין כולם החוצה שעוברין עביו של הרקיע מהלך חמשת מילין, וזה למדנו בפסחים [צ"ד ע"א] נמצא עוביו של רקיע כו'. ומנין שמהלך חמשת מילין קודם הראותם החוצה הוי לילה שהרי דם נפסל בשקיעת החמה וכו', פירוש צאת הכוכבים דעולא לא הוי כפירוש צאת הכוכבים דעזרא, דההיא דעזרא תחלת צאתם בעובי הרקיע לרדת להראותם, וצאת הכוכבים דעולא פירושו שגמרו יציאתם החוצה ונראים כולם. ומשקיעת החמה פירושו שמתחלת החמה לשקוע שנכנסת בעובי הרקיע, וכשחמה נכנסה מלמטה להכנס למעלה שמתחלת לעלות כוכבים נכנסים מלמעלה ומתחילין לירד, גמרה חמה עלייתה שעברה עוביו של רקיע גמרו כוכבים ירידתם שעברו עוביו של רקיע ונראים כולם, ובאותה עליית חמה וירידת כוכבים מהלך ה' מילין. למדנו משמתחילין הכוכבים לירד דהיינו ה' מילין קודם הראותם החוצה הוי לילה

רבינו יעקב שפירש דשקיעת החמה קודם למשתשקע וכו'. ומי הזקיק חכמים לפרש צאת הכוכבים דעזרא תחלת כניסתן ולא סוף צאתם בהראותם, דסברי פירוש צאת הכוכבים כפירוש מעלות השחר, ועלות השחר פירושו כשהחמה מתחלת לעלות ולמשול ביום דהיינו שנכנס בעובי הרקיע בפנים שמתחלת לעלות ולצאת, וכאשר עלות השחר מתחלת לעלות כך צאת הכוכבים פירושו כשמתחילין לצאת דהיינו בהכנסם בעובי הרקיע וכו'. עכת"ד.

**והנה** אע"פ ששיטתו מבוססת על אותו יסוד של ר"ת בענין עובי הרקיע הנה בדין קרובה היא לשיטת האב"ע בענין השקיעה וקרובה נמי לשיטת הגאונים בהא שמיד אחר השקיעה אינו יום [ודאין]. והרשב"א בחי' לשבת שם הביא ראיה מן הירושלמי פ"א ה"א כנגד ר"ת וסיים שם אלמא משמע דבערבית משעה שהתחיל להשתקע בעובי הרקיע הוי לילה. והניח בצ"ע. ע"ש. ומדלא קאמר הרשב"א דתלמודין פליגי אירושלמי שמע מינה דסבירא ליה שאין הכרח לזה. ודו"ק. ודברי הירושלמי הם ממש דברי היראים שהיום מתחיל בעלות השחר ומסתיים בשקיעת החמה, דקאמר התם רבי חנניה חבריהון דרבנן בעי, כמה דתימא ערבית נראו ג' כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע ויימר כן בשחרית. ומתירוץ הירושלמי משמע דאמת הוא שבשחרית מיד מתחיל היום מעלות השחר ועוביו של רקיע מן היום, ובערבית עוביו של רקיע מן הלילה דהיינו שמשקיעת החמה

מתחיל הלילה, ונותן טעם לדבר. ע"ש. ובפשטות זה כדעת היראים. אולם נראה דאין הכרח לזה דאפשר לפרש בירושלמי כדברי הגאונים דמשקיעת החמה הוי בין השמשות וכך פירש הרשב"א שהחמה נתונה באמצע הרקיע היינו באמצע עוביו של רקיע וזה מתאים עם שיטת הגאונים. ולפ"ז צ"ל שמה שסיים הרשב"א להוכיח מהירושלמי אלמא שמשעה שמתחיל להשתקע הוי לילה, כונתו בין השמשות עד שיראו ג' כוכבים שהוא שיעור סמוך לשקיעה. ונמצא דברי המאירי הנ"ל שוו לדברי הרא"ם בחדא ופליגי עליה בחדא שוו דבריהם שמשמשקע היינו לפני השקיעה ופליגי דלהרא"ם כל הזמן כולו הוי לפני השקיעה כולל בין השמשות ושקיעת החמה חשיבא צאת הכוכבים. ולהמאירי עד בין השמשות הוי לפני השקיעה ובשקיעת החמה מתחיל בין השמשות ג' רבעי מיל עד צאת הכוכבים וכדעת הגאונים.

**יז. השיטה** הרביעית בזה היא שיטת הר"א אבן עזרא בפירושו לתורה פרשת בא [יב,ו] כתב וז"ל, והנה יש לנו שני ערבים האחד עריבת השמש והוא עת ביאתו תחת הארץ, והשני ביאת אורו הנראה בעבים, והנה יש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה, אז יבא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות. עכ"ל. וכאן הרב לשיטתו לקמן בפסוק י"א. ע"ש. ולעיל פרק א' אות ז' ואות י"ח ובפרק ב' נתבארה שיטתו באורך ע"ש.

מחלוקת ביניהם ומשקיעת החמה הוי בין השמשות, ובוזה פליג הראב"ן אדר"ת ולית ליה שתי שקיעות, וכל שיעור הזמן הזה שמהשקיעה הראשונה ועד צאת הכוכבים הוא זמן הנקרא בין השמשות, וזהו שעה שצריך להוסיף מחול על הקודש. ועיין לעיל פרק א' אות ט' מה שכתבנו בזה.

**ומצאתי** להב"ח סי' רס"א ס"ב שכתב וז"ל, מיהו בספר הראב"ן סימן שני מבואר דנחלק אדברי ר"ת וסבירא ליה דג' רבעי מיל בתחלת השקיעה הוה ליה בין השמשות ואח"כ לילה גמור. ע"כ. ונוראות נפלאתי דהא להדיא כתב הראב"ן שם דלא קיימא לן כהני אמוראי דשבת שתלו הדבר בהכסיף העליון כיון דקיימא לן בפסחים דעד צאת הכוכבים יממא הוא, והוא שעה אחת כנ"ל. ונהי דבתחלת בין השמשות פליג אדר"ת וס"ל כדעת הגאונים שהוא מתחיל מיד אחר שקיעת החמה מיהו בסוף בין השמשות נראה דמודה לר"ת דקיימא לן כהיא דפסחים. וצ"ע. וע"ע הגהות אבני שוהם שם והגהות אבן שלמה אות ד' שכבר העיר בזה. ע"ש.

יח. **והשיטה** החמישית בזה היא שיטת הראב"ן בספר אבן העזר סי' ב' וז"ל, ונראה לי האי סמוך לחשכה היינו סמוך לשקיעת החמה, ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים היא שעה שמוסיפין מחול על הקודש. דתנו רבנן בין השמשות ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה, ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה ועד צאת הכוכבים וכו'. ואע"ג דאמרי אמוראי דשיעור בין השמשות ג' חלקי מיל ולא יותר, היינו לרבי יהודה דאמר הכסיף העליון ושוה לתחתון לילה. אבל אנן קיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא, ואמרינן בפסחים משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים מהלך ה' מילין, והוא יותר משעה אחת, שהרי הילוך אדם בכל יום י' פרסאות. עכ"ל. והנה הראב"ן מפרש דברי רבי יהודה בשבת כדעת הגאונים, אלא דמכח מה דקיימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא ס"ל דלא קיימא לן כהני אמוראי אליבא דרבי יהודה, אלא כהיא דפסחים דלא חשיב צאת הכוכבים אלא עד ד' או ה' מילין. אלא שכל זה הוא לענין סוף הזמן מתי הוא לילה, אבל לענין תחלת הזמן אין

### בביאור שיטת רבי נחמיה

ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של רבי נחמיה. ופרש"י כרמל הר שעל שפת הים, וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים, ובכדי שירד ויטבול ויעלה

**יט. בגמרא** שבת ל"ה ע"א אמרינן בשיעור רבי נחמיה, אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד

הוי לילה. משמע דמיד עם השקיעה מתחיל זמן בין השמשות וסמוך לו הוי צאת הכוכבים. וכ"כ המהר"ם אלשקאר בס"י צ"ו לדייק מרש"י וז"ל, נראה דסמוך לשקיעה באופק קאמר, דאז היא נראית על ראשי ההרים, ודלא כר"ת ז"ל. ע"כ. אולם הרשב"א בחידושיו כתב בשם הרמב"ן דהוקשה לו על ר"ת הא דאמרינן הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה וכו', ותירץ הוא ז"ל, אם אדם מניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול עדיין יום הוא ועלתה לו טבילה, ומאותו זמן ואילך מתחיל בין השמשות דרבי נחמיה, והרוצה לידע באיזה זמן מתחיל שיעורו של רבי נחמיה קאמר. והביא ראיה מהירושלמי וכו'. וכתב על זה הרשב"א ואין פירושו בזה מחזור בעיני, שהרי לרבה התחלת בין השמשות דרבי יהודה ורבי נחמיה אחד הוא, וא"כ למה ליה למימר הרוצה לידע באיזה זמן מתחיל שיעורו של רבי נחמיה, לימא הרוצה לידע שיעורו של רבי יהודה ורבי נחמיה כלומר זמן התחלת בין השמשות שלהם. אלא נראה לי שבתוך שיעור זה נכלל כל בין השמשות דרבי נחמיה, ולפי שאין הכל בקיאין בתחלת שקיעה האחרונה כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיהא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יהיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיאין בו, דמכי הוי שמשא בראש הכרמל ירד משם ויטבול ויעלה וכשיעלה משם ידע שכבר נשלם זמן בין השמשות ומותר לו לאכול בתרומתו.

ויעלה דקאמר אין פירושו יעלה מטבילתו אלא יעלה דומיא דירד כלומר ירד מראש הר הכרמל ויטבול ויעלה אל ראש ההר ויאכל שם, וזהו שיעורו של רבי נחמיה כלומר סוף שיעורו. עכ"ל.

**ג** הפר"ח בקונטרס דב"ש אות ו' כתב מדנפשיה דאדרבה לפירש"י יקשה מאי קמ"ל בסימן זה שהרי שקיעת החמה הוא סימן הברור לכל ושיעור חצי המיל הוא ברור לכל, וההיא סימנא אינו ברור אלא למי שעומד שם בראש הכרמל. אלא ודאי משמע כפירוש ר"ת דשקיעה האמורה כאן הוי סוף שקיעה, והשתא סימנא דברייתא אינו ניכר לכל ומהדרינן אסימנא אחרינא. ע"ש. והנה ר"ח כתב שהוא ימה של טבריא ע"ש. ולפי מה שנתבאר לעיל בשיעור הילוך המיל למרבה בשיעור המיל שהוא כ"ד דקות יהיה זמנו של רבי נחמיה י"ב דקות אחר השקיעה, ולמאי דקיימא לן דשיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות א"כ שיעורו דרבי נחמיה הוא תשע דקות מהשקיעה לצאת הכוכבים. [ואי נימא דסמוך לשקיעה כרגע לפני עריבת השמש מתחיל לרדת מראש ההר, א"כ יהיה לפי זה המרחק מראש ההר עד לכנרת כארבע או כחמש דקות הליכה כדי שירד ויטבול ויעלה לראש ההר. ולשיטת התוס' שם ד"ה וירד ויטבול, דמיד אחר שיטבול הוי בין השמשות וקמ"ל דטבילה מעליא היא שיש אחריה הערב שמש, לא נדע כמה מרחק ראש ההר מן הים].



התחתון זהו בין השמשות. ומשמע דהכסיף העליון מקדים מהתחתון. וצ"ע. שו"ר שבחי' הרש"ש הקשה לב' הקושיות הללו וכתב דעל כרחק ט"ס הוא ברש"י וצריך תיקון. ע"ש. והיה מקום לומר דבשבת פירש"י דהכסיף התחתון קודם היינו האופק המזרחי, ואח"כ הכסיף העליון, שכך דרך האור שמשתלק ממזרח למערב ככל שהשמש מרחיקה מתחת לאופק. ואילו בנדה כיוון רש"י לאופק המערבי ושם העליון מכסיף לפני התחתון, שבהתרחק השמש מקו האופק ירד האור מכפת השמים ועדין יהיה אור במערב, ובהתרחק השמש עוד מחתחת לאופק ירד האור מן המערב גם כן ויעלם. אלא שגם בזה לא יתיישב הענין מפני מה שינה רש"י מדברי הגמרא שאמרו בשבת ל"ה ע"א מי סברת פני מזרח ממש, לא, פנים המאדימין את המזרח. דהיינו פני המערב. ועוד יקשה מה ראה לחלק בין הדבקים.

**והרשב"א** והריטב"א והמאירי בסוגיין פירשו להדיא דמשהכסיף היינו במערב, ומה שאמרו כל זמן שפני מזרח מאדימין ופירשו בגמרא פנים המאדימין את המזרח היינו במערב, ושם נמדדין האדמומית וההכספה. וכן הוא בתשובת הגאונים רב שרירא גאון ורב האי גאון בגנזי קדם ח"ה סי' ו', משתשקע החמה כל זמן שפני מערב מאדימין. עוד שם, נמצא בין רבה לרב יוסף שיעור מהלך קס"ז אמה והוא משתשקע החמה כל זמן שמערב מאדים.

**כ. והנה** רש"י בברכות דף ב' ע"ב כתב דבין השמשות לרבי יהודה הוא חצי מיל לפני הלילה. וז"ל בד"ה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים, רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין בין השמשות כדי מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולא זמן שכיבה הוא. עכ"ל. וכ"כ עוד שם (ד"ה הכי גרסינן אי סלקא דעתך דעני קודם), וז"ל, בין השמשות דרבי יהודה מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל וכו'. ע"כ. וכ"כ עוד בנדה דף נ"ג ע"א וז"ל, בין השמשות דרבי יהודה בבמה מדליקין הכסיף העליון ולא הכסיף התחתון ושיעורו חצי מיל וכו'. ע"כ. וזה תימה דהא בסוגיין מבואר דחצי מיל הוא שיעורא דרבי נחמיה. וכן הקשה הגאון פר"ח בריש קונטרס דבי שמשא והניח בצ"ע. וכן הקשה הגרע"א בגליון הש"ס שם ושם ובסוגיין והניח בצ"ע. וכן העיר הגר"א בהגהותיו ריש ברכות וכתב דצ"ל יותר מחצי מיל לרבה תרי תלתי מיל ולרב יוסף ג' רבעי מיל. ע"כ. וגם זה תימה דבשבת הוא איפכא לרבה ג' רבעי מיל ולרב יוסף תרי תלתי מיל. וצ"ל דט"ס הוא בהגר"א.

**ועוד** קשה דהכא בשבת פרש"י בד"ה התחתון, דגובהה של כיפה אינה ממהרת להכסיף, ומשמע דהכסיף התחתון הוא קודם להכסיף העליון. ואילו בנדה פירש דהכסיף העליון ולא

מקרי הכסיף, וכעין זה משמע גם כן במאירי דקורא שם הכסיף במה שהלכה הבהקתו של האור. אח"כ מצאתי בעזר השם בערוך שפירש בהדיא דהכסיף הוא מלשון לובן וכו'. גם בביאור הגר"א משמע דבזה שנשקע אורה מלהאדים מקרי הכסיף. עכ"ל. וע"ע הזמנים בהלכה ח"ב פרק מג אות יא והלאה ע"ש.

**כא. עוד** מבואר בגמרא [לפי הגירסא דילן] דבין השמשות דרבי יהודה אליבא דרבי יוסי יום גמור הוא וכהנים טובלים בו, דשלים בין השמשות דרבי יהודה והדר מתחיל בין השמשות דרבי יוסי. [ויש הגורסים איפכא דבין השמשות דרבי יוסי יום גמור הוא לרבי יהודה ותחלת בין השמשות דרבי יהודה לרבי יוסי ליליא הוא, ורש"י דחה לגירסא זו]. ובנדה דף נ"ג סוע"א פליגי בה תנאי מר סבר שלים בין השמשות דרבי יהודה והדר חייל בין השמשות דרבי יוסי, ומר סבר בין השמשות דרבי יוסי מישך שייך בדרבי יהודה. אכן בסוגיין דשבת ס"ל לרבי יוחנן ולשמואל דשלים בין השמשות דרבי יהודה והדר חייל בין השמשות דרבי יוסי. ומסקינן, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת והלכה כרבי יוסי לענין תרומה, והיינו דאזלינן לחומרא כרבי יהודה לענין כניסת שבת ולחומרא כרבי יוסי לענין צאת הכוכבים, ופירש"י דרבי יוחנן מספקא ליה ואזיל לחומרא, ופסק כרבי יהודה להחמיר בערב שבת שאם עשה בו מלאכה מביא

ושם פירש הכסיף התחתון היינו בארץ והאור הקרוב לה ולא הכסיף העליון היינו ברקיע במערב. וע"ע. ועייין בספר צבא השמים ח"ה בסוגיין שפירש דברי הגמרא דלא כהראשונים, דהכסיף התחתון היינו במזרח והכסיף העליון הוא לאחר מכן ע"ש. וע"ע בספר הזמנים בהלכה ח"ב פרק מ"ג אות י"א והלאה. ע"ש. ואנו אין לנו אלא דברי רבותינו הראשונים ונראה כונתם לאדמומית המשתקפת בעבים ופעמים היא נעלמת מגובה הרקיע אחר שירדה מן המערב ואין הכונה בזה לכל מידת האור. ודו"ק.

**ותבט** עיני להרשב"א בחידושיו לשבת ל"ד ד"ה הכסיף, שכתב כן להדיא, וז"ל, קשיא לי למה ליה פני מזרח מאדימין, לימא משתשקע החמה ועד שיכסיף העליון והשוה לתחתון. ויש לומר דאי אמר הכי לא ידעינן מאי הכסיף דקאמר, והשתא הכי קאמר כל זמן שפני מזרח מאדימין, כלומר ואפילו נסתלקה אדמימות מן התחתון עדיין בין השמשות עד שיכסיף העליון שאין שם אדמימות כלל. ומכלל זה דהכספה שאמרנו היינו הסתלק האדמימות. עכ"ל. וכן חזיתיה להביאור הלכה סי' רצ"ג שכתב וז"ל, ומה נקרא הכסיף, נראה לי שהוא כאשר נסתלק האדמימות מן אותו מקום ונוטה ללובן, מלשון 'הכסיף פניו', דאף דרש"י פירש שם שהוא השחיר, נראה לי דלאו דוקא השחיר ממש, דזה נמשך זמן רב מאד, אלא כל שנסתלק האדמימות הוא בכלל השחיר. וכן מוכח ברשב"א דבזה שנסתלק האדמימות

השמשות, דאי כר"ת היה לו לומר דלאחר שיראו חמה בראשי דקלים יש להם לשהות כדי שיעור ידוע להרחקה מסוף הזמן, כגון כדי הילוך מיל או שנים או איזה שיעור הידוע להם והוא רחוק מזמן השקיעה השניה. ובדעת ר"ת י"ל דקמ"ל נמי אגב אורחא מהו תחלת הזמן שבו יכולים להדליק הנר, דהיינו הזמן המוקדם ביותר לקבל את השבת. וכבר כתב היראים להוכיח מכאן את שיטתו דאי כר"ת הרי זה מופלג הרבה מהזמן הראוי. וכן יש לומר לשיטת הגאונים. מיהו הרשב"א כתב להוכיח מכאן כשיטת ר"ת דהא דוקא אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן קאמר אדאיכא שמשא בריש דקלי אדליקו שרגא, אלמא למאן דקים ליה בשיעורא דרבנן, אע"ג דליכא שמשא אפילו בריש דקלא אלא דנסתלקה זריחתה מן הארץ לגמרי, אפילו הכי תלינן שרגא דאכתי יממא הוא. ע"כ.

אשם תלוי, אבל במוצ"ש לא עבדינן כותיה למימרא דבין השמשות דידיה ליליא הוא. ע"כ. ומשמע מהא דמחייב באשם תלוי בבין השמשות דרבי יהודה, דפסק רבי יוחנן כרבי יהודה הוא פסק גמור, דאי לאו הכי הא הוי כספק חולין בעזרה. ושמא י"ל דכיון שכל עניינו של אשם תלוי הוא מחמת הספק, הגם דהכא הוי ספק אי הוי בין השמשות שהוא עצמו ספק יום, בכל זאת שייך בזה אשם תלוי. וצ"ע. ולעיל אות ח' נתבארו שיטות הראשונים בזה. ע"ש.

**כב. והנה** ממה שאמרו שם אמר ליה רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן דבין השמשות, כשהשמש בראשי הדקלים הדליקו הנר, וביום המעונן חזו תרנגולין היושבין על הקורות מבעוד יום וכן העורבים בשדה. לכאורה מזה משמע דמשקיעת החמה בין

## אם צאת הכוכבים הוא זמן חשכה גמורה או זמן אורה מעט

בינונים. הנה מלשון זה נראה דצאת הכוכבים אינו הזמן הנקרא בפי הכל לילה, דבפירוש אמרו ולא קטנים הנראים בלילה, כלומר דבזמן צאת הכוכבים יש עדין אור מעט ואין זה זמן חשכה גמורה. וכן מוכח מהא דגרסינן ריש ברכות דף ב' ע"ב מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני נכנס לאכול פתו במלח וכו', ופרש"י שעני אין לו נר

**כג. ונראה** דזמן צאת הכוכבים הוי בזמן שיש עדיין אור, דגרסינן בשבת דף ל"ה ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. תניא נמי הכי כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה. אמר רבי יוסי בר אבין לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא

דאמר כהנים טובלין בזמן בין השמשות דרבי יהודה, א"כ זמנו של רבי אליעזר הוי קודם בין השמשות דרבי יהודה. [עיינן תוד"ה ואי]. ומסקינן דזמנו של רבי חנינא שעני אוכל מאוחר הוא מזמנו של רבי יהושע שהכהן טהור שזהו זמן צאת הכוכבים, ועני הרי אוכל בזמן שיש אור כדפירש"י כיון שאין לו נר, מוכרח שזמן צאת הכוכבים שהוא קודם לכן הוי בזמן שיש אור סגי שאין הכרח להדליק נר. ודו"ק.

**והלום** מצאתי להראב"ן בפסקי הלכות ריש ברכות סי' קכ"ב שפירש נמי כרש"י הנ"ל. וז"ל, ורבי חנינא אמר זמן קריאה לכל הוי משעת אכילת עני, דהוי אחר אכילת כהנים וקודם אכילת רוב בני אדם לפי שאין להם נר ועצים. עכ"ל. ולפי מה שאמרו בגמרא שם שזמן הכהנים הוא זמן צאת הכוכבים, ועני זמנו מאוחר מזה, ועדיין זהו זמן אור, שלכן זמנו מוקדם לרוב בני אדם לפי שאין לו נר ועצים להאיר, מוכח דזמן צאת הכוכבים הוא זמן אורה. ואחר זמן מצאתי שכבר הוכיח כן מהגמרא בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' כד. ושם הביא כן מהירושלמי ריש ברכות דקחשיב זמן צאת הכוכבים זמן של אור גדול וקורא לזה חמה באמצע הרקיע. ע"ש. ודברי הירושלמי הביאם הרשב"א בסוגיין להקשות על שיטת רבינו תם והוכיח מזה דבערבית משעה שהתחיל להשתקע בעובי הרקיע הוי לילה. ע"ש. וודאי שזה זמן של אור גדול וכדקאמר בירושלמי שם נראו ג' כוכבים אע"פ

להדליק בסעודתו, כלומר דלהכי מקדים הוא לאכול לפני החשכה. וסלקא דעתן דעני וכהן חד שיעורא הוא, כלומר שזהו זמן צאת הכוכבים דאמרינן לעיל דזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן היינו צאת הכוכבים. ופרכינן עלה, ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות את שמע בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים וכו'. ועוד תניא התם, מאימתי מתחילין לקרות את שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי רבי אליעזר, רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן, רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן וכו', רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא רבי חנינא היינו רבי יהושע, אלא לאו שמע מינה שיעורא דעני לחוד ושיעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מינייהו מאוחר, מסתברא דעני מאוחר, דאי אמרת דעני מוקדם, רבי חנינא היינו רבי אליעזר. אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה. כלומר זמנו דרבי אליעזר ודאי מוקדם הוא דהינו כניסת השבת שהוא לפני בין השמשות, וכן הזמן שהכהנים טובלים הוא לפני בין השמשות דבעינן הערב שמש, אלא שבגמרא העמידו דבריו אלו של רבי מאיר בשיטת רבי יוסי דשבת

בגמרא, והאור השני לאחר ששקעה האדמומית ועדיין השמים מאירים, וזהו הכסיף העליון והשוה לתחתון, לזה יקרא אור מן הרקיע הרואה פני הארץ, ובלשון לעז האור המשתקף באטמוספירה, וזהו אור חלש מן הראשון והוא מופיע אחר שלשה כוכבים וזמן זה נקרא לילה. ודו"ק. והלום ראיתי באוצר הגאונים בברכות שם שהביא פירוש רב סעדיה גאון וז"ל, וטהר יומא ויטהר האויר מנצוצי השמש. ע"כ. ונראה כונתו כעין מה שכתב הריטב"א וקמ"ל דלא קפדינן אלא על נצוצי השמש דהיינו האור הבוהק מחמת השמש דהיינו האדמומית, אבל לאחר ששקעה האדמומית ואין באור שנשאר זכר לשמש לפי מראה העינים זהו צאת הכוכבים.

**ותבט** עיני להרשב"א בחידושו לשבת ל"ד ד"ה הכסיף שכתב וז"ל, קשיא לי למה ליה פני מזרח מאדימין, לימא משתשקע החמה ועד שיכסיף העליון והשוה לתחתון. ויש לומר דאי אמר הכי לא ידעינן מאי הכסיף דקאמר והשתא הכי קאמר כל זמן שפני מזרח מאדימין, כלומר ואפילו נסתלקה אדמימות מן התחתון עדיין בין השמשות עד שיכסיף העליון שאין שם אדמימות כלל, ומכלל זה דהכספה שאמרנו היינו הסתלק האדמימות. ע"כ. וכבר הבאנו לעיל סוף אות כ' דברי הביאור הלכה בשם הראשונים דהכסיף שאמרו אין זה חשכה גמורה אלא לשון הלבין. ושכן הוא גם למ"ד דהכסיף היינו בסוף ד' מילין. ע"ש. וממילא ילפינן עוד

שהחמה תלויה באמצע הרקיע. וכן משמע מהאור זרוע ח"ב סימן ת"ד שכתב לגבי תענית ומיהו אם רואה שלשה כוכבים אע"פ שאינה חשכה לגמרי מותר לאכול, שכן במוצ"ש מותר במלאכה. ע"ש.

**שבתי** וראיתי כי המאירי בחידושו ריש ברכות כתב לדחות פירוש רש"י הנ"ל ממה שאמרו בסוף הסוגיא שזמנו של עני מאוחר. וכתב עוד שם, ואם מפני שאין לו נר ובא להקדים לאכול כמו שפירשו גדולי הרבנים, א"כ צריך הוא שיבדל ממלאכתו קודם שקיעת החמה שכשיגיע לביתו תהא חמה נשקעת שבודאי צריך הוא לאורה שתכף לשקיעת החמה וא"כ היינו דרבי אליעזר. אלא ודאי מאוחר הוא לצאת הכוכבים וכו'. ע"ש. ונראה דס"ל להמאירי דזמן צאת הכוכבים הוא זמן חשכה כזה שאין יכול לאכול פתו באותה שעה לאור היום אלא לאור הנר.

**כד. וראיתי** להריטב"א בחידושו ריש ברכות (דף ב ע"ב ד"ה א"כ לימא קרא ויטהר) שכתב דהאור הנראה אחר צאת שלש כוכבים אינו אור השמש אבל הוא אור מן הרקיע הרואה פני הארץ. ע"ש. וילפינן מינה תרתי, חדא שיש אור גם בזמן צאת הכוכבים דרבינו תם, דהא הריטב"א סובר כר"ת כמבואר שם, [וזה שייך במציאות האירופאית]. ועוד דיש שני סוגי אור, הסוג הראשון נקרא אור השמש וזהו פני מזרח מאדימין שאמרו

ע"א שהביא לדברי הראב"ד הנ"ל, והקשה על זה דהא הראב"ד ס"ל כדעת ר"ת שיש ד' מילין מהשקיעה עד צאת הכוכבים, וכמ"ש ה"ה משמו בפ"ה מתעניות ה"ה וכו'. ע"ש. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ב סי' כ"א אות ב'. ואני הקטן לא ידעתי מאי קשיא ליה למר ובפרט לאור דברי הריטב"א הנ"ל שגם בזמן צאת הכוכבים דר"ת יש איזה אור. ועוד מה הכרח יש בדברי הרב המגיד דהראב"ד סובר כר"ת, דהנהגה זה לשון הרב המגיד, וכתב הראב"ד ז"ל שלא אמרו משלים אלא שלא אוכל קודם שקיעת החמה, אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום, אם רצה לאכול אוכל, שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות. עכ"ד. ונלע"ד דכונתו שזמן התוספת הוא בזמן בין השמשות שהוא מיד אחר השקיעה, ובעי רגע אחד קודם מחמת הספק, ואדרבה מזה נראה דס"ל להראב"ד כהגאונים שאילו סבר שזהו זמן התלוי ברצונו כהרמב"ן והרשב"א מה זה שאמר "וכבר קדש היום". והן אמת שהמנחת כהן מ"א פ"ג כתב ג"כ דדעת הראב"ד כר"ת דאי ס"ל כהגאונים הא לשיטתם מצות תוספת היא לפני השקיעה. וכנראה שע"ז סמך מו"ר. ועם שיראתי לבא אחר ארזי הלבנון ומה לתבן אצל הבר אולם אדברה בעדותך כי תורה היא וללמוד אני צריך. ולי הקטן לפי קוצר השגתי אין זה מוכרח וכבר מצינו לכמה פוסקים דס"ל שזמן התוספת בבין השמשות ורגע אחד קודם

מזה דגם בזמן עלות השחר יש אור ראשון שהוא טרם עלות השחר ואולי האור הזה הטעה את האומרים שעלות השחר מוקדם מהמבואר בראשונים כמבואר לעיל פרק א' אות י"ט כ'. ודו"ק.

**וראיה** נוספת לזה מדברי הראב"ד בהשגות על הרי"ף ריש פסחים, גבי מאי דקתני אור לי"ד בודקים את החמץ, ואמרינן עלה דלישנא מעלייא נקט משום פתח דבריך יאיר, וכתב ע"ז הראב"ד וז"ל, א"א זה הטעם אין לו טעם וכו', אלא הטעם הברור הוא שכל המקומות שצריך להקדים בהם לתחלת הלילה כגון בדיקת חמץ ומשיאין משואות תני אור, מפני שעדיין יש שם אור היום ואינו חשך כדכתיב ולחושך קרא לילה. ע"כ. והביאו הר"ן שם בזה הלשון, וכתב הראב"ד דמשום הכי נקט אור לומר שבתחלת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק שלא יתשל או שלא ישכח, וכיון דאותה שעה קושטא הוא שיש בה אור תנא אור משום לישנא מעלייא וכו', ומכאן אתה למד שהבדיקה צריך להקדימה עם אור היום כדי שלא יתשל. ע"ש. ומדשתיק ליה שמע מינה אודווי מודי ליה. והרי מסקינן בדף ג' דלכו"ע אור אורתא הוא כלומר צאת הכוכבים אלא ודאי דצאת הכוכבים הוא זמן שיש בו עדיין אור.

**ורחזי** הוי למו"ר ועט"ר מרן המאור ישראל בספרו ריש פסחים דף ג

מחמת הספק וכדעת הראב"ן שהובא לעיל פרק ה'.

**ג** מדברי התוס' רא"ש מו"ק דף ד' ע"א שהביא הרב נראה כן, דז"ל שם, הקשה הראב"ד מהא דאמרינן במסכת יומא [דף פ"א ע"ב] ועיניתם את נפשותכם בתשעה, מלמד שהוא מתחיל ומתענה מבעוד יום מכאן שמוסיפין מחול על הקודש, שבתות מניין ת"ל תשבתו, ותירץ דהאי תוספת שמוסיפין מחול על הקודש אינו אלא בין השמשות שלהן שהוא אסור וצריך להפסיק מעט קודם בין השמשות כדי שלא יכנס לבית הספק אבל מן הודאי ושלא מחמת הספק לא אסרינן ליה וכו'. ע"כ. והיינו כדכתבנא דס"ל שרק זמן בין השמשות הוא בחיוב תוספת וכדעת הפוסקים דס"ל הכי. ועיין לרבנו מנוח פ"א משביתת עשור ה"ו. ואף שמשלשון צריך להפסיק מעט קודם בין השמשות משמע קצת דס"ל כר"ת דאי כהגאונים הוה ליה למימר קודם השקיעה, אבל אין זה מוכרח. ובפרט שכן הוא הלשון בדברי ה"ה. גם משלשון המאירי בעירובין מ"א משמע כדברינו, דז"ל שם, ומ"מ כבר כתבו גדולי המפרשים (הראב"ד) בהשלמה זו שאינה אלא עד שתשקע החמה, הא משקעה החמה כבר קדש היום מדין תוספת אע"פ שהוא בין השמשות, ואם רצה לאכול אוכל שהשבת אין מתענין בו מתורת תענית אפילו שעה. עכ"ל. וכאן הדברים מפורשים יותר דבין השמשות הוא מיד לאחר שקיעת החמה, ואע"ג דכתב

קדש היום מדין תוספת ולכאורה משמע מזה דאין זה התחלת היום, כבר נתבאר דר"ל שאין חיוב התוספת אלא בבין השמשות, ויעיד על זה הלשון "כבר קדש היום" ואי כר"ת הדבר תלוי בו רצה מקדשו רצה אין מקדש אלא רגע ממנו, וכן יעיד על זה הלשון "אע"פ שהוא בין השמשות" וזה מורה שדין התוספת הוא בבין השמשות, ואי כר"ת הוי יום גמור עד שלש ורבע מיל. ואנכי הקטן לא ידעתי מפני מה נקט רבינו בדעת הראב"ד דס"ל כר"ת. (ומ"ש מו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' מ"א דהרא"ש תענית סי' י"ב כתב שהראב"ד סבר כר"ת, נעלם ממני, ונראה דכונתו להתוס' רא"ש הנ"ל). ולעד"נ שגם המאירי גופיה ס"ל כהגאונים כמשנ"ת לעיל וכן י"ל בדעת הראב"ד.

**והנה** המאירי בספר מגן אבות ענין כ"ג כתב וז"ל, זו היא שיטתנו שעליה סמכנו אנו ואבותינו ורבותינו הקדומים שלא להצריך בו הקדמה לחמישי. ואף הרב הגדול הראב"ד כך הוא דעתו אלא שהוסיף בפירושו שאע"פ שמתענה ומשלים דוקא שלא לאכול בעוד שהחמה בעולם, ואף על פי שהיא בשקיעתה אחר שדמדומי חמה עדיין נוצצים, אבל משקעה החמה לגמרי שאינו אלא תוספות אינו נמנע מלאכול מתורת תענית, שאין תוספות לתענית במקום שתוספות שבת לוקה, וכתב בלשון זה, ולזו נהגו בתענית אסתר שחל להיות בערב שבת שאוכלין תיכף ליציאתם מבית הכנסת ואין ממתנין עד

הרב המגיד פ"ה מהל' שבת ה"ד שכתב על סברת ר"ת שלא נמצא מבואר כן בראשונים, והרי מבואר כן בראב"ד כנ"ל וברב האי גאון המובא בחידושי הרשב"א ריש ברכות. ועל פי האמור אדרבה קושית רבינו היא סיעתא לדברינו, דהמגיד משנה הבין בדעת רב האי גאון ובדעת הראב"ד דס"ל כשיטת הגאונים, וכדביארנו לעיל דרב האי גאון לא אמרה להא והרשב"א הוא דפירש את נוסחת הגאונים לפי סברא דיליה, וכן דברי הראב"ד המובא בראשונים הבין המגיד משנה דלא אזיל בשיטת ר"ת והרי זה כמבואר.

**אולם** רבנו מנוח פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ג כתב בשם הראב"ד עיקר הטעם הוא כי עם אור היום צריך להתחיל אחר שקיעת החמה מיד כדי שלא יתשל ושלל יתחיל מלאכה אחרת. ע"כ. נראה שמפרש דעת הראב"ד שחובת הבדיקה היא לפני צאת הכוכבים מיד אחר שקיעת החמה. אמנם רבינו מנוח מפרש כן גם את לשון הרמב"ם ואין קובעין מדרש בסוף יום י"ג, וכן מה שאמרו בגמרא באורתא דתליסר נגהי ארביסר, משמע שבסוף יום י"ג שהוא כניסת ליל י"ד מיד מתחיל זמן המצוה, ועיקר כל מצוה לעשותה בתחלת זמנה. והרי לשון הרמב"ם שבדקין ומשביתין החמץ בלילה "מתחלת ליל י"ד", משמע יותר שכוונתו לצאת הכוכבים. וכן מבואר בגמרא דלכולי עלמא אור אורתא הוא. וצ"ל לדעת רבינו מנוח שמיד עם השקיעה חל האיסור לעסוק בענין אחר,

חשכה. עכ"ל. גם מזה נראה דאזיל כסברת ר"ת. אך אין זה מוכרח, ואפשר לפרש כל זמן שהיא בשקיעתה שנצוצי חמה בעולם היינו כשגלגל חמה נוטה לשקוע, ומשקעה לגמרי היינו שנכנסה החמה לגמרי ונתכסה גלגל חמה מן העין לגמרי שאז מתחיל זמן התוספת. אי נמי ס"ל להראב"ד כרב יוסף דהכסוף התחתון יום הוא, וזהו זמן לפני מזרח מאדימין ביותר וחשיב דמודמי חמה נוצצים. עכ"פ ממה נפשך מוכרחים אנו לומר דזמן התוספת שהזכיר הראב"ד הוא בזמן בין השמשות, ואף אי נימא דס"ל להראב"ד כר"ת ואחר שקיעה ראשונה הוי זמן התוספת כדברי הרמב"ן, הא לענין התענית חשיב יום גמור ולא מדין תוספת, וכדכתב הרמב"ן שבמוצאי שבת זמן התוספת הוא אחר צאת הכוכבים, ומוכרחים אנו לומר דשקיעה שניה קאמר שאז מתחיל בין השמשות דרבינו תם ולבין השמשות קורא הראב"ד זמן התוספת, ולשיטתיה אזיל שזמן התוספת הוא בזמן בין השמשות ודלא כהרמב"ן. והשתא מה הכרח יש לומר דאזיל בשיטת ר"ת, לעולם אימא לך דס"ל כדעת הגאונים ובבין השמשות דידהו מיירי, וקאמר שבזמן הזה משקעה החמה לגמרי הוא זמן התוספת דשבת בעיולי יומא, וזמן התוספת דתענית באפוקי יומא, וכן במוצאי שבת זהו זמן התוספת באפוקי יומא. ודו"ק.

**והנה** מרן עט"ר שם ובהליכות עולם ח"ג עמ' קמ"א הקשה על דברי



ויש לו לעסוק בצרכי המצוה כדי שיוכל להתחיל את הבדיקה בתחלת הלילה ממש. וצלע"ב. וע"ע מאור ישראל שם.

שו"ר שמו"ר בחזון עובדיה פסח עמ' ל"ג האריך לבאר דעת הראב"ד והביא כל שיטות האחרונים בדעתו ע"ש.

### מנהג הספרדים

**כה. והנה** הגם דרבו גם רבו הפוסקים הסוברים כשיטת ר"ת ראשונים ואחרונים וכן היא דעת המגן אברהם סי' של"א, והחתם סופר בתשובה או"ח סי' פ', וכ"כ בשו"ת הריב"א סי' ט"ו, וכן היה נוהג הגאון רבי עקיבא איגר כמבואר בשו"ת יביע אומר שם והליכות עולם ח"ג בשם ספר אגרות סופרים סי' מ"ז עמוד נ"ו ועוד ע"ש. אולם לא באתי בזאת לאסוף כל דבריהם הקדושים כי לא עת האסף, גם ידוע שיש קהילות הנוהגות כשיטת ר"ת, ואנו לא באנו אלא לברר ולבאר מנהג בני ספרד ועדות המזרח על פי דעת רבותינו גדולי הדורות, ובפרט מנהג ארץ ישראל וירושלים לדידן בני ארץ ישראל כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

להרי"ף והרמב"ם והרא"ש (ע' רא"ש תענית י"ב ובית יוסף סי' רס"א ותשובת מהרי"ף שם סי' מ"ז) וכבר הראנו פנים לסברת הגאונים יותר מסברת ר"ת, ומה גם דגדול כח המנהג ואין בידנו לחלוק על המנהג כיון שיש להם על מה שיסמוכו, ועיננו הרואות שבכל גלילות ישראל לית דחש להא דר"ת, שבמוצאי שבת בכדי שהוא שנים שלשה מילין מדליקין את הנר בבתי כנסיות ומעולם לא מיחו בהם חכמי הדורות, דמשמע דס"ל שסברת הגאונים עיקר. ע"ש.

**והנה** הגאון מהר"א הלוי בעל גנת ורדים כתב (בתשובה שבשו"ת מהרי"ף סי' מ"ו והיא לו נדפסה בשו"ת גו"ר בלקט תשובות) וזת"ד, סוף דבר סברת הגאונים לא נפלאה היא ולא רחוקה ודברי הרב החסיד רבי אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל ברורים דאזלי בשיטת הגאונים ובודאי שהיא דעת הרמב"ם אביו. והרלב"ח יחס דעה זו

**גב** הגאון מהרי"ף עם היותו בר פלוגתא דהגאון מהר"א הלוי והחזיק בכל עוז ותעצומות בשיטת ר"ת, עם כל זה כתב דאין לשנות המנהג כדעת הגאונים, וזת"ד, גם אנכי ידעתי ואני אומר שאין יכולת בדידנו לבטל דבר דדשו בו העם, ולא מטעמיה דמר שכתב דיש להם על מה שיסמוכו, ואני אומר דאין להם על מה שיסמוכו דהא כבר נתברר שהגאונים ס"ל כר"ת וכו', ואפילו הכי אני אומר אין בדידנו לבטל המנהג הזה מפני שכבר דשו בו כל העולם, ועל זה נאמר (ביצה דף ל' ע"א) הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכל המערער על המנהג הזה אני

דן אותו במחטיא את הרבים. ועל זה נאמר הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ולהוי ידוע ליה למר, שהיום יותר מארבעים שנה קרוב לחמשים שנה נכנסתי לבית מורי ורבי ביומי חנוכה וראיתי שהדליק נרות חנוכה בשקיעת החמה, ודנתי לפני מורי ורבי מדברי ר"ת ומדברי הגהות מרדכי ומדברי מרן מוהר"י קארו שצריך שידליק בצאת הכוכבים, וישרו הדברים בעיניו. למחרת בבקר בישיבה נשא ונתן בדבר עם הרב הגדול יחיד בדור רבי חיים אבולעאפיה ז"ל, והשיב הרב רבינו חיים הנזכר ואמר זה הדבר פשוט בכל התלמוד אין בו ספק. השיבו חכמי הישיבה ואמרו א"כ גם לענין מוצאי שבת צריך להמתין כדי מהלך ארבעה מילין. והשיב הרב ואמר פשיטא ופשיטא, אמרו א"כ למה לא יוכיחו את העם על זה, שלפי זה חוטאים העם ועושין מלאכה בעצם יום השבת. השיב הרב אין הכי נמי אם אתם יכולין להוכיח את העם ולהחזירם למוטב הנה מה טוב, אבל לא יועילו ולא יצילו דבריכם שכבר דשו בו העם, והרי זה דומה למה שאמרו (יבמות ק"ב ע"א) אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל, ועל זה נאמר יפה שתיקה לחכמים. וגם אני היום כמו חמשים שנה ויותר שעמדתי על הדבר הזה ואני מתהלך בו בתם לבבי בקרב ביתי, ואפילו נות ביתי אינה שומעת לי בדבר הזה, שאומרת לי בפירוש אני הולכת בדרך שהולכים כל היהודים. אבל היא מעצמה מחמירה על

עצמה ומתעכבת מלהדליק במוצאי שבת כמו רביע שעה אחר שמדליקין השכנים, שכל העיר מדליקין בכמו חצי שעה ופחות אחר שקיעת החמה, והיא מדלקת בכמו שני שלישי שעה או שלשה רבעי שעה אחר שקיעת החמה, ויש מהשכנות שאינן רוצות להדליק עד שיראו אותה שהדליקה. עכ"ד. אתה הראת לדעת שהגם דס"ל לרבינו שאין למנהג על מה לסמוך בכל זאת כיון שפשט המנהג בכל ישראל אין לשנותו. וקל וחומר הדברים לדידן דמצינו סמוכין דקשוט לסברת הגאונים ככל האמור לעיל. עוד ילפינן מדב"ק דמנהג ישראל בימיו היה לענין צאת השבת מעט פחות מחצי שעה אחר השקיעה, וודאי שבזמן זה ס"ל להני רבוותא דכולל נמי זמן התוספת. ופשוט.

**כו. וכן** בקודש חזיתיה למרן החיד"א בברכי יוסף סי' רס"א צדיק

עתק תורף דברי הרב גנת ורדים ומהרי"ף הנ"ל שמנהג העולם כסברת הגאונים בשיעור זמן בין השמשות. ובמחבר"ר אות ז' כתב שכך העיד מורו הגאון רבי יונה נבון, בספרו גט מקושר בביאורו לתוספי הרא"ם סוף הלכות כיפור דף ק"ח ע"ב, שמנהג העולם על פי סברת הגאונים שתכף אחר השקיעה מתחיל זמן בין השמשות שהוא שלשת רבעי מיל, וסברא זו קרובה לדעת, ומנהגן של ישראל תורה הוא ויש להם על מה שיסמוכו, ומי שירצה להחמיר כר"ת תע"ב, אך אין למחות ביד המיקלים. ע"ש. ובקונטרס אחרון הביא בשם מהרי"ך (הלא הוא הראשון לציון הגאון

דעת אביו הרמב"ם. ושכן פסק המהריק"ש בהגהותיו לאו"ח סי' רס"א. וגם גאון ירושלים המהרל"ב בביאורו להלכות קידוש החדש פ"ב ה"ט כתב שכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם, וכ"כ מהר"א הלוי בעל גינת ורדים. אך מהר"י פראג"י סי' מ"ז, והרב מנחת כהן והפר"ח והרב מהר"ח אלפאנדרי בקונטרס קידושא דבי שמשא והרב פתח הבית סי' ח', האריכו מאוד לקיים דברי רבנו תם. ומהר"ח אבולעפיא הגם שסבר כר"ת, העיד שלא נהגו כן. והפר"ח חזר בו בסי' תער"ב. (א"ה, עיין להפר"ח בקונטרס דבי שמשא פרק ט שכתב שבימות החורף הקצרים יש חצי שעה בקירוב מן השקיעה עד צאת הכוכבים. ע"ש). והרב נחפה בכסף בביאורו לתוס' הרא"ם דף קנד ע"ג כתב דגם בעיה"ק ירושלים ת"ו אתריה דמרן לא נהגו כותיה, ובודאי שהוא מנהג קדום להתפשטות הוראות מרן, ולא קבלנו הוראותיו בפרט זה. גם הרב פרי האדמה ח"ד פ"ה מהלכות שבת הלכה ד' כתב שנוהגים כשיטת הגאונים, וכ"כ הרב בתי כהונה ח"ב חלק התשובות סי' ד', וכ"כ החיד"א (הנ"ל). וכ"פ בחידושי הרז"ה בקונטרס בין השמשות דף יט, ושכן דעת הגר"א, והגר"ז בסידור התפלה שלו, והגאון מהר"י חבר מטיקטין בסדר זמנים. וע"ש שיש לחשב כרבע שעה לחוש לשיטת רבי יוסי, ושכ"כ הבית דוד או"ח סי' קכ"ו כדעת הגאונים, שכן המנהג בארץ ישראל. ע"ש.

רבי יצחק הכהן רפפורט זצ"ל (בשו"ת בתי כהונה ח"ב סי' ד' שכתב ג"כ דסוגיין דעלמא דלא כר"ת, ופשטה הוראה בכל תפוצות ישראל כסברת החולקים, אף כי לפי הספרים הנמצאים רוב הראשונים כר"ת ס"ל, הואיל ובמספר הדורות סוגיין דעלמא דלא כותיה, אית לן למימר דמאז ומקדם גמרו רוב הראשונים דלא כר"ת אלא שלא זכינו לדבריהם כמ"ש מהריק"ו שורש נ"ד. וכתב עוד שאחר י"ב שעות מהיום בתקופת ניסן ותשרי מוחש שרבע שעה אחר השקיעה הוא בין השמשות ואחריו לילה. והחיד"א כתב לפקפק ע"ד במה שכתב דגמרו רוב הראשונים וכו', דהכא דמרן הן כל יקר ראתה עינו רוב דברי הראשונים, ופסק כר"ת, שמע מינה דבימיו לא פשט המנהג הזה בכל העולם, וגם ליכא למימר דגמרו רוב הראשונים דלא כר"ת ושגבו ממנו דבריהם ולא דמי למ"ש מהריק"ו. אמנם קושטא הוי דמנהג העולם כן, כמו שכתב הרב המוסמך מהר"ח אבואלעפיא הזקן שהיה תלמיד מהרימ"ט וקרוב לזמן מרן, ואולי גם מרן ידע דמנהג העולם דלא כר"ת וכו'. ע"כ.

**וכ"כ** בארץ חיים סתהון סי' רס"א לאחר שהביא דעת ר"ת והגאונים ומ"ש מהר"ם אלשקר סי' צ"ו, כתב, שכל הגלילות האלו אתריה דרבינו הרמב"ם ז"ל נינהו ואין נוטים מדבריו ימין ושמאל, וכבר כתב רבינו אברהם בנו כדעת הגאונים, ומסתמא כן היא

זו יראה המעיין שהיא קרובה לדעת ויבא טוב שיעור הכוכבים שאחז"ל, דאילו לפי ר"ת צ"ל שאין אנו בקיאים בכוכבים בינונים, שהרי כל העולם מלא כוכבים ועדין לא עבר חצי שעה משקיעת החמה, ועל כיוצ"ב אמרו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ומנהגן של ישראל תורה הוא ויש להם על מי שיסמוכו. ע"כ. ומסיק הרב לב חיים דבאיזמיר שגם אחרי חצי שעה מהשקיעה אין נראין הכוכבים יש להמתין בצאת השבת עד שיראו ג' כוכבים בנונים רצופים וביום המעונן עד שיצא ספק מלבן שזהו כשלשים וחמש ארבעים דקות אחר השקיעה, וכמו שפסק מרן בסי' רצ"ג שצריך ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים, וביום המעונן עד שיצא הספק מלבן, שזהו השיעור הנ"ל, ושכן המנהג באיזמיר, וכן ראוי לנהוג. ע"ש.

**והלום** ראיתי למרן היביע אומר בח"ט סי' פ"ח אות כ"ד שכתב להשיג על דברי הלב חיים הנ"ל דהא לדידן דאזלינן בתר סברת הגאונים שזמן בין השמשות מתחיל מיד אחר שקיעת החמה ומסתיים בשלשת רבעי מיל, כמ"ש הגר"י נבון בגט מקושר דק"ח ע"ב שמנהגנו זה מיוסד על פי דעת הגאונים שאמרו שתכף אחר השקיעה מתחיל בין השמשות שהוא ג' רבעי מיל והוא ספק יום ספק לילה ולפי זה התוספת צריך להוסיף קודם השקיעה בכניסה, וכן נוהגים לקבל שבת מבעוד

כו. **והנה** הגאון רבי חיים פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב ס' קל"ד הביא מחלוקת האחרונים לגבי תינוק שנולד בערב שבת כשמנה עשרה דקות אחר השקיעה, דכמוה"ר יעקב אלבעלי בשו"ת קהלת יעקב דס"ח ע"א ס"ל שעדיין יום הוא ויש למולו ביום ששי, והרב בית דוד או"ח סי' קכ"ו ס"ל דכל שנראה משהו מן השמש אפילו בראש הדבר הגבוה ביותר בעיר נחשב עדין יום, וכשאין נראה השמש כלל על שום דבר מונין להבא. והגם שמורנו הרב ז"ל דחה דברי הבית דוד מ"מ כבר כתב החיד"א בברכי יוסף בסי' של"א אות ז' שנתפשט המנהג כהב"ד בעיר קדשנו ירושלים תובב"א ועיר עוז לנו חברון תוב"ב מזמן גאוני הדור שלפני דורנו. גם מורנו הרב הגדול כמוהרי"ם בספר שפת הים או"ח סי' א' הסכים לדברי הב"ד כי כן הוא הנכון בזה. וע"ש במעשה שבא לידו בתינוק שנולד ארבעים דקות אחרי השקיעה בער"ש וצידד בזה לפי דעת ר"ת ומסיק שיש למולו בשבת כפי המנהג בירושלים וחברון. והגר"ח פלאגי כתב דבכה"ג פשיטא שיש למולו בשבת שהוא ודאי לילה. ומ"מ כתב הרב שפת הים שהמנהג לקבל שבת בעוד השמש על הארץ כסברת הגאונים, וכל ששוהים שיעור הילוך מיל אחר השקיעה במוצאי שבת יוצאים ידי חובת בין השמשות ותוספת חול על הקודש, שהרי צאת הכוכבים הוא בשלשת רבעי מיל ועוד רבע אחד לתוספת הרי מיל אחד. וסברא

יום והשמש על הארץ, ובמוצאי שבת כל ששועהים שיעור מהלך מיל אחד אחר שקיעת החמה יוצאים ידי חובת ספק בין השמשות ומצות תוספת מחול על הקודש שהרי שיעור בין השמשות הוא שלשת רבעי מיל ורביע אחד לתוספת וסברא זו קרובה לדעת יותר וכו' עכת"ד. וכמ"ש החיד"א במחזיק ברכה סי' רס"א סק"ז, והלב חיים בשם שו"ת שפת הים סי' א. וע"ע להגר"א סי' רס"א. והואיל ופסק מרן שזמן בין השמשות נמשך שיעור שלשת רבעי מיל, ושיעור הילוך המיל הוא י"ח דקות כמ"ש מרן באו"ח סי' תנ"ט ויו"ד סי' ס"ט נמצא שבין השמשות הוא י"ג וחצי דקות, ומיד לאחריו הוא לילה, וכמ"ש הגאון הקדוש הגר"י ענתבי בכת"י הובא בשו"ת שערי עזרה טראב חאו"ח סי' כ"ג, שהנולד אחר י"ג וחצי דקות בליל שבת נימול בשבת ע"ש. ולפי"ז אין מקום לחומרת הלב חיים הנ"ל. גם הרב בתי כהונה הנ"ל כתב שאחר רבע שעה מן השקיעה דידן הוא לילה ודאי. ע"ש. וכן מהר"י מאיו בעל שפת הים הנ"ל כתב ככל דברי המהר"י נבון. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ויאמר יצחק בליקוטי דינים עמ' רי"ב. וע"ע ביביע אומר שם שהביא מעשה רב שנולד תינוק בימי החורף עשרים דקות אחר השקיעה בערב שבת ואז הציע הרב (שהיה בימי חרפו) את השגתו על הלב חיים לפני גדולי הרבנים והסכימו למול אותו בשבת וכן נעשה מעשה. ע"ש. ועיין מה שכתב בזה עוד ביביע אומר ח"ו או"ח סי' מ"א. ועיין בזה עוד לקמן.

כה. ולעומתם משבחים הנה נודע דבר החרם שעשה מהר"ח אבולעפיא זצ"ל באיזמיר להנהיג כדעת רבינו תם והובא בסוף ספרו חנן אלוקים יחד עם שאר התקנות שתיקן באיזמיר לעצור המגפה והמשחית, וז"ל שם באות ח', עלובה שבת שאמרו ז"ל אילו ישראל שומרין שתי שבתות מיד היו נגאלין, ואיך יתכן שלא ישמרו שבת. בבואי פה איזמיר ראיתי שמוליכין בידן מפתחות החניות ומצפין לשקיעת החמה לומר ערבית חטופה ופותחין חניותיהם למכור לעם, והן עוד היום גדול, ואומרים שכבר נראו שלשה כוכבים, ואין מבחינין בין כוכבים גדולים הנראין ביום לכוכבים קטנים הנראים בלילה. וגזרתי בחרם שימתינו אחר שקיעת החמה שעה ורביע כסברת ר"ת כי איסור סקילה הוא, וברוך יהיה מי שיחמיר שעה ושליש כסברת הראב"ע פרשת בראשית. ונשמע הדבר בארם צובה מפי השמועה ועמד הרב והכריז בחרם מי שלא ימתין שעה ורביע, כאשר באו דברי בכתב שנשלח לנדות למי שיעבור גזירתנו שעה ורביע, ועמדו כל החכמים למנין והסכימו שחייב סקילה העושה מלאכה בשעה ורביע אחר השקיעה. ובמקום אחר בספר מקראי קדש הארכנו בפרט זה באורך. וקימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם לשמור שבתות וימים טובים שעה ורביע אחר השקיעה. ועליהם תבא ברכת טוב מלך ביופיו תחזינה עיננו. ע"כ. והרב מארם צובה הלא הוא מהר"ש לניאדו שהיה ראש

לא פשט המנהג כר"ת לגמרי, והגאון רבי יצחק בן ואליד בשו"ת ויאמר יצחק ח"ב בליקוטי דינים דף רי"ב, צדיק עתק דברי האחרונים מהר"י נבון והרב בתי כהונה ומהר"י מאיו הנ"ל שכתבו שהמנהג בארץ ישראל וגלילותיה כדעת הגאונים, ובסו"ד הביא דברי המנחת כהן והכנסת הגדולה שהביא לדעת המהר"ם אלאשקאר והרדב"ז, ומבין השיטין נראה דמסתמך על המנהג כהגאונים. וע"ע בשו"ת פרחי כהונה או"ח סי' כ"ט שכתב שגם הגאון רבי מנחם נהון הנ"ל פסק כדעת הגאונים, ודלא כמ"ש בשמו בשו"ת משפטים צדיקים הנ"ל, וכתב שהמנהג בכל מדינות המערב כדעת הגאונים. ע"ש. גם הגאון רבי שלמה אבן דנאן בשו"ת בקש שלמה סי' כ"ח כתב אנו נוהגים כדעת הגאונים וכמנהג ארץ ישראל תובב"א. וכ"כ הגאון רבי רפאל אנקווה בשו"ת תועפות ראם סי' מ"ט. ע"ש.

**כט. ותבט** עיני בבן איש חי ש"א פרשת ויקהל אות ח' וט' שכתב דזמן צאת הכוכבים למנהג בגדד הוא שלישי שעה אחר קריאת המגרב שהוא שבע דקות אחר השקיעה, נמצא צאת הכוכבים הוי עשרים ושבע דקות אחר השקיעה, אך שם כתב עוד דזמן בין השמשות הוי עד שש דקות אחר המגרב דהיינו כשלוש עשרה דקות אחר השקיעה, שזהו גם שיעור הילוך שלשת רבעי המיל י"ג וחצי דקות. ע"ש. הנה נראה מכל זה מה שנהגו לחשב ז"ך דקות מהשקיעה לצאת הכוכבים אין זה

רבני ארם צובה כמבואר בחזון עובדיה שבת ח"ד עמ' רע"א. וכ"כ תלמידו הגאון רבי צדקה חוצין בשו"ת צדקה ומשפט סו"ס ה'. ועוד. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כ"א ובחזון עובדיה שם. וע"ע בספר המנים בהלכה ח"ב פרק מ"ה שאסף איש טהור כל מנהגי ישראל די בכל אתר ואתר בבקיות עצומה ע"ש ותרונה נחת.

**וראיתי** בספר אבני שיש ח"ב סי' קי"ח שכתב שכנראה מנהג צפרו מרוקו וערי המערב היה כדעת ר"ת, שהיו נוהגים בערב שבת לאחר השקיעה עוד לבשל ולהכין צרכי שבת, ובמוצאי שבת היו מאריכים בפיוטים ואמירת פטום הקטורת, וזה ודאי כדעת ר"ת. ע"ש. וזה כמ"ש החתם סופר או"ח סי' פ' על אתריה. ושם הביא עוד מספר משפטים צדיקים לרבני טיטוא"ן זיע"א סי' קל"ב פס"ד להרה"ג כמוהר"ר מנחם נהון זלה"ה, שגם כן כתב דהמנהג כר"ת, וכמו שפסק מרן הבית יוסף בין לענין מילה ובין לענין איסור מלאכה בער"ש. ע"ש. ועיין עוד שם דאכן מנהג ארץ ישראל על פי גדולי רבניה המהר"י נבון והגאון חיד"א הוא כדעת הגאונים, וכן מנהג ארץ מצרים על פי גדוליה מהר"ם אלשקאר והמהריק"ש כדעת הגאונים, ואע"פ שהרדב"ז ג"כ היה מרא דאתרא במצרים וס"ל כדעת ר"ת, צריך לומר שהשתנה המנהג לאחריו וכמ"ש החיד"א. ע"ש. גם הגאון רבי רפאל בירדוגו זצ"ל בשו"ת תורת אמת יו"ד סי' רס"ו ס"ט כתב דאין לנו אלא פסק מרן השו"ע. ע"ש. אכן גם בערי המערב

לציון ח"א או"ח סי' כ' וחיו"ד סי' י' שטעם המנהג להחשיב צאת הכוכבים ז"ך דקות הוא משום דמספקא לן מהי השקיעה האמיתית אם שקיעת גלגל חמה או שקיעת האדמומית, וכן מספקא לן בצאת הכוכבים דהגאונים אם זה בי"ג וחצי דקות הראשונות או האחרונות, ולפי זה כתב הרב שם להתיר להתפלל מנחה עד כ"ה דקות מהשקיעה. ע"ש מה שהאריך בסברא בזה. אולם מדברי הזבחי צדק והרב פעלים הנ"ל מתבאר שטעם המנהג הוא להרחיק להמון העם מן הטעות, ובעיקר במוצאי שבת דבעינן כוכבים קטנים וסמוכים וכימים הארוכים אפשר שמגיע קרוב לזמן הזה, להכי נהגו כן להחשיב צאת הכוכבים ז"ך דקות אחר השקיעה, והיינו לחומרא דוקא אבל להקל לא סמכינן על זה, והמנהג כדכתבו הזבחי צדק והרב פעלים להדיא שאין להתפלל מנחה לאחר י"ג וחצי דקות. וכן פסק מרן גדול הדורות האחרונים מו"ר ועט"ר כמוהר"ר עובדיה יוסף זצ"ל ועיין מה שכתב בזה בשו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סי' מ"א אות ט'. ומה שכתב עוד באור לציון שם שהטעם הוא משום שבפועל אין הכוכבים נראין אלא עד עבור כ"ז דקות או כ"ח דקות מהשקיעה, הנה לקמן ביארנו על נכון ענין הראות הכוכבים.

ל. **והנה** מנהג ירושלים להחשיב צאת הכוכבים כדעת הגאונים כרבע שעה אחר השקיעה דעגולת השמש, כמבואר לעיל שמנהג זה מיוסד עוד מימי המהרלב"ח שהיה גדול גאוני

עיקר הדין, אלא בי"ג וחצי דקות הוי לילה ולהכי לא התיר הרב להתפלל מנחה לאחר מכן, ונהגו כן לענין חומרת צאת השבת וכיוצא דבעינן כוכבים קטנים וסמוכים מדין תוספת, וכמבואר להדיא בבן איש חי פרשת ויצא אות א' שהמנהג להמתין כ"ז דקות מהמגר"ב הווא לכלול זמן תוספת מחול על הקודש. וכ"כ הרב בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' י"ט דשש דקות אחר המגר"ב הוא סוף זמן תפלת מנחה למקילים להתפלל עד הערב. ע"ש.

**ואמנם** כן כתב בשו"ת זבחי צדק יו"ד סי' י"ז, דמעיקר הדין קיימא לן כמו שפסק מרן בסי' רס"א שזמן בין השמשות הוא י"ג וחצי דקות, אלא לפי שלא כל אדם יודע לשער זה, ולא כל העולם בקיאיין בשלשה כוכבים בינוניים, לכן נהגו בבגדד ובכל העולם שעד כ"ז דקות יש לחוש לספק בין השמשות, ולאחר כ"ז דקות הוי לילה ודאי ועושין מלאכה במוצאי שבת ואוכלים בצאת התענית. ע"ש. הנה מבואר מדבריו שנקטו כן גם לענין תוספת מחול על הקודש, שזה בצאת כוכבים קטנים וסמוכים, ולקחו הזמן היותר מאוחר בשנה לחומרא, והנהיגו כן בכל ימות השנה שלא יבואו לידי טעות, לפי שלא כל אדם יודע לשער את הזמן המבואר בשו"ע ובפוסקים. ומזה אתה למד שאין לנהוג כן לקולא, וכן לענין קיום המצות שזמנם בצאת הכוכבים דוקא. ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב מורנו הגר"ץ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור

מתפלל במוצאי שבת יחד עם מורנו הגרב"ץ אבא שאול זצוק"ל בבית הכנסת אוהל רחל בירושלים והיו מתחילים ערבית כעשרים וחמש דקות אחר השקיעה ומיד לאחר ערבית היה החזן מדליק את הנר ומבדיל על הכוס ומברך על הנר. וכן מעיד אני כשהתפללתי עם מו"ר מרן הגאון רבי עובדיה יוסף בביתו התחילו ערבית כשלושים דקות אחר השקיעה במוצאי שבת ולאחר התפלה הבדיל על הכוס מרן שליט"א בכבודו ובעצמו וברך מאורי האש על הנר והיו נותנים לקטן שידליק את האש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' ס"ב שמנהג ירושלים מדורי דורות הוא כדעת הגאונים, ושם הביא מעשה נורא מהגרי"ח זוננפלד זצ"ל שלא הסכים לשנות ממנהג זה לחומרא בפומבי אף במוצאי שבת, ואף שהיה בזה כבוד הנפטר שנהג כל ימיו כדעת ר"ת לחומרא, כדי שלא לזלזל במנהג ירושלים. וע"ש עוד שכן היה מורה הגרצ"פ פראנק זצ"ל. וכן העיד על מנהג ירושלים בספר פרי יצחק בלזר ח"ב בקו"א סי' ט', ושלא ימצא אלא אחד מאלף שמחמיר כדעת ר"ת. ע"ש.

ירושלים בזמן מרן הבית יוסף כידוע, וכמ"ש בהלכות קדוש החדש שכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם וכו', וכ"כ מהר"י נבון הנ"ל וכ"כ הראש"ל בעל בתי כהונה והראש"ל בעל פרי האדמה כאשר כתבו החיד"א והארץ חיים הנ"ל. וכן מבואר בעדות הגאון החסיד רבי אליהו מני המובאת ברב פעלים ח"ב או"ח סי' י"ט וזאת על פי דברי החיד"א בחיים שאל הנ"ל וע"פ שיעור בין השמשות המבואר בשו"ע סי' רס"א ע"ש. מלבד לענין מוצאי שבת שנוהגים להחמיר כארבעים דקות לאחר השקיעה, וכיוצא בזה כתב בספר דברי יוסף שוארץ דף נ' ע"ב לדקדק על זה שהיו עושים מלאכה במוצ"ש כשלושים דקות אחר השקיעה, ועיין בהסכמת הראש"ל הגאון רבי אברהם חיים גאגין זצ"ל שם דבאותה העת העם בבתי הכנסת בהבדלת התפלה ע"ש. גם המהר"ש סלאנט אב"ד דירושלים היה מורה ובא כדעת הגאונים כמבואר בספר נברשת ח"ב עמ' מ"ד. וכ"כ הגאון רבי רפאל אלעזר טובו בספר פקודת אלעזר או"ח סי' רס"א דמנהג ירושלים כמנהג הגאונים. ע"ש. ודכירנא כשהייתי

### גדר כוכבים בינוניים

ואמרו בירושלמי פרק הישן ה"ג, הדא אמרה צריכינן הכוכבים להיות נראין מתוכה, ואמר רבי לוי בשם רבי חמא כוכבי חמה שנו. ומפרש רבינו כוכבי חמה כוכבים גדולים, וקרי להו כוכבי

לא. ובהגדרת כוכבים בינוניים, הנה כתב הרמב"ם פ"ה מסוכה הכ"א וז"ל, דרך הסיכוך להיות קל כדי שיראו ממנו כוכבים הגדולים. ע"כ. וכתב מרן הכס"מ וז"ל,



שעשה בספר זמני היום בהלכה מצא שבארץ ישראל יופיעו הכוכבים הנ"ל כחמש עשרה דקות אחר השקיעה.

**בספר** הזמנים בהלכה שם הביא תצפיות שנערכו בארץ ישראל ואשר הצליחו לראות ג' כוכבים בארבע עשרה דקות אחר השקיעה כאשר הכוכב השני הופיע בשלש עשרה וחצי דקות והכוכב השלישי הופיע כעשרים שניות לאחר מכן. זהו ממש כדברי הגמרא והפוסקים דשני כוכבים הם זמנו של רבי יהודה שהוא שלשת רבעי מיל אחר השקיעה וכהרף עין לאחר מכן הוי צאת הכוכבים דרבי יוסי. גם בספר צבא השמים וידאל שם כתב שבעונות מסוימות ניתן לראות שלשה כוכבים כרבע שעה אחר השקיעה. ע"ש. אכן מציאת ג' כוכבים בזמן הראשוני מיד עם הופעתם היא דוקא לבקי היודע מראש היכן יצאו הכוכבים, אבל המשוטט בשמים למצא כוכבים לא ימצאם בנקל. בדיקות המומחים נעשו בשמים בהירים וזכים במזג אויר נקי וצח, ובמקומות רחוקים מן הישוב החשוכים לגמרי, ועל פי תחשיבים הידועים מראש ובעזרת מכשירי טלסקופ עמדו על מיקומם של הכוכבים, ולאחר שידעו מראש על מיקום הכוכבים היו נראים גם לעין הרגילה ללא עזרת הטלסקופ. ומכיון שיש זמנים שבהם נראים אותן שלשה כוכבים יש לומר שגם באותן ימים שהם אינן נראים מחמת היותם קרובים לאופק או מחמת ערפילי השמים הדקים שאין

חמה לפי שמתוך גודלם נראים ביום. ע"כ. וכ"כ שם רבינו מנוח והוסיף וז"ל, וקראו אותם ז"ל כוכבי חמה לפי שמהלכם כמהלך חמה בקרוב, כגון נוגה וכוכב וחמה, וניצוצם גדול ג"כ משאר כוכבים וכו' ע"ש. מבואר מזה דמה שאמרו בהיהיא דשבת לא כוכבים גדולים הנראים ביום, היינו לאפקי מסוג הכוכבים הללו הנקראים כוכבי חמה שהם גם כוכבי הלכת, ולפי זה כוכבי השבת הראשונים הנראים לאחריהם לאחר שקיעת החמה חשיבי בינוניים. וכ"כ בספר צבא השמים וידאל ח"ה שבת ל"ה ע"ב. וכן כתב בספר הזמנים בהלכה ח"ב פרק מ"ז ופרק נ'. עיין שם.

**והנה** בספר הזמנים בהלכה שם הביא שבתצפיות שנעשו ע"י אסטרונומים במדינת מרילנד שבארה"ב מצאו שהכוכב הנקרא קפלה נראה כשהשמש נמצאת כ-3.8 מעלות מתחת לאופק, שזהו י"ט דקות אחר השקיעה, כוכב זה הוא החמישי בדרגת בהירותו, לפניו ישנם חמשה כוכבים גדולים ובהירים יותר אשר עשויים להראות אף קודם לכן במספר דקות. לאחר מספר דקות הופיעו כוכבים נוספים ובתוך עשרים וחמש דקות אחר השקיעה נראו עוד ב' כוכבים בדרגת בהירות נמוכה מזו של קפלה. ע"פ המחקר הנ"ל כוכב סיריוס שהוא בדרגת בהירות הגבוהה ביותר בין כוכבי השבת מופיע בהיות השמש שתים וחצי מעלות מתחת לאופק. מדינת מרילנד נמצאת כשלשים ותשע מעלות רוחב צפון, ובתחשיב

ומחדש לחדש, ופעמים רבות ישנם עננים דקים מאוד בשמי הלילה שקשה להבחין בהם. ועוד, מיקום הכוכבים משתנה ואותן כוכבים שהיו מעל לראשנו בתחלת הלילה בתקופה מסוימת, כעבור מספר חדשים יהיו במערב שם עובי האטמוספירה מעכב את ראיתן, ובמקומן יופיעו כוכבים בעלי דרגת בהירות נמוכה מן הראשונים ומשום כך לא יהיה ניתן להבחין בהן באותה שעה הגם שהיא שעה הראויה לראית הכוכבים הנ"ל. עיין בצבא השמים שם. ולכן אל תתמה על הדבר שיש שראו ג' כוכבים פחות מרבע שעה אחר השקיעה, ויש צופים שראו כוכבים כמחצית השעה אחר השקיעה ויותר, לא ראי זה כראי וכאמור.

העין קולטת אותן עדיין נחשב זמן זה לצאת הכוכבים.

**ודע** וראה והבן, שמה שכתבו גדולי הדורות שאין ראית שלשה כוכבים אלא לזכי הראות מן האצטגנינים מתעצם שבעתים בדורות אלו מכמה טעמים. חדא, שהאור הרב הבוקע מן הערים הגדולות מונע את האדם מלראות את הכוכבים מיד בזמן הופעתם. ועוד, שהזיהום הרב המצטבר באטמוספירה מן התעשייה ומן החרושת בעולם המודרני יוצר מיסוך במידה מסוימת המעכב גם הוא את ראית הכוכבים מיד בהופעתם. ועוד, גם מומחים באסטרונומיה מודים שתצפית בכוכבים אינה מלאכה פשוטה, כי לא הרי שקיפות האויר ביום זה כבמשנהו והוא משתנה מיום ליום

## צאת הכוכבים בניו יורק

בסופו]. ויש הסבורים שהחמירו כן הנוהגים כדעת הגאונים משום המציאות שאין הכוכבים נראים קודם לכן. וליתא, ובטעות יסודם. שהרי צאת הכוכבים אליבא דהגאונים אינו ניכר לכל כמבואר בהגר"א ובאחרונים וכו"ל. ואדרבה אם באנו לעמוד על המציאות כאן באמריקה הרי שהאופק כאן יותר קצר מאירופה, וניו יורק שוכנת 40.7 מעלות ברוחב צפון כמבואר לעיל, נמצא ההבדל בין ניו יורק לירושלים כשמנה מעלות צפון. ומקצה ארץ ישראל ההבדל הוא כחמש

**לב. ואחרי** הודיע אלקים אותנו את כל זאת, יש לברר איזה דרך ישכון אור כאן באמריקה, כי הנה בלוחות יש הכותבים זמן צאת הכוכבים ארבעים דקות אחר השקיעה בשוה בכל יום, ויש הכותבים חמשים דקות לכל יום, ויש המחלקים ובימי החול קבעו ארבעים דקות ובמוצאי שבתות חמשים דקות, ויש שקבעו שבעים ושתיים דקות שוות לכל הימים. ולכאורה זמן דארבעים וחמשים דקות הוי דלא כמאן. [ועיין שו"ת יביע אומר ח"ה סי' כ"א

מעלות רוחב צפון. ויש מקומות באמריקה השוים לאופק ארץ ישראל כמו לוס אנג'לס בקליפורניה דאלאס בטקסס ואטלאנטא בג'ורג'יה ועוד. ויש מקומות שהאופק שלהם אף קצר מארץ ישראל כמדינות פלורידה ומקסיקו ומדינות דרום אמריקה.

**וזאת** השיטה הנזכרת לעיל היא על פי מה שכתב עמוד ההוראה כאן באמריקה הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה או"ח ח"ד סי' ס"ב, וזת"ד, אבל הא לענין זה אין כל המקומות שוין, דתלוי זה באופקים, כדאיתא בהגר"א סימן רס"א ובמ"ב שם ובבאור הלכה ובעוד מקומות, והוא בין לקולא בין לחומרא, ולכן פה אמריקה בעירנו ניו יורק וכן ניו ג'רסי וכל מקומות הקיץ בהרים, שבאלו מקומות הייתי בעצמי, אבל כפי ששמעתי כמעט רוב ערי אמריקה הוא כן, אשר כחמשים דקות אחר השקיעה כבר כל השמים מלאים כוכבים והוא חשך כבאמצע הלילה, לא פחות ממקומותינו באירופה אחר ע"ב דקות ויותר. א"כ נמצא דבחמשים דקות הוי זמן דר"ת. [וזהו בהיות השמש שמנה וחצי מעלות מתחת לאופק, בימות הקיץ יהיה זה ג"א דקות ובימות החורף מ"ו דקות]. ומאחר שארבע מיל הוי חמשים דקות, אם כן צריך לחלק החמשים דקות לשיעור הילוך ארבע מילין המבואר בגמרא פסחים, ונמצא הילוך המיל לפי זה הוא שתים עשרה וחצי דקות, וא"כ שיעור הילוך שלשת רבעי המיל הוא תשע

דקות ושלש שמיניות. וזהו שיעור בין השמשות דהגאונים. [ויש לחלק החמשים דקות לט"ז חלקים כמספר ט"ז רבעי מיל, נמצא כל חלק הוא שלש דקות ושמינית], ויהיה תשע דקות הראשונים ויותר מעט בין השמשות דהוא ספק יום ספק לילה לשיטת הגאונים, שסובר כן הגר"א, ותשע דקות האחרונים ויותר מעט ביה"ש לר"ת ודעימיה שהוא ספק יום ספק לילה, ושלשים ואחד דקות ויותר מעט הוא להגאונים לילה ודאי ולר"ת ודעימיה יום ודאי. עכת"ד בתוספת ביאור. הרי דעת שפתיו ברור מללו שלפי המציאות כאן באמריקה זמן הגאונים הוא קצר מהזמן הנהוג בארץ ישראל. וכן זמן רבינו תם לפי המציאות כאן הוא יותר קצר מזמן ר"ת הנהוג בארץ ובאירופה. [וקשה דהא לעיל בפרק א' נתבאר דדעת הרב ז"ל דעלות השחר כאן הוא כשעה ומחצה קודם נץ החמה, והרי מבואר בגמרא ובפוסקים דזמן זה שוה לזמן שמהשקיעה לצאת הכוכבים. וצ"ע.]

**והנה** הגאון בעל אגרות משה על פי החשבון האמור כתב בזה שיטה חדשה, וראשית אבאר שיטתו, ואח"כ אבא לדון בקרקע לפניו מה שיש להעיר בזה למנהגנו. וזאת על פי היסוד שקבע שם בתחלת דבריו שאין לנו יכולת להכריע במחלוקת שבין הגאונים ורבינו תם, לפיכך יש לנהוג כחומר שתי השיטות, וכמו שהיו נוהגים כן במקומותיהם באירופה, ולכן גם כאן באמריקה יש לנהוג כחומר שתי

השיטות, וכל שכן הוא, שכיון שנתקבצו לכאן מכל המקומות, ובכל עיר ועיר ובפרט בערים הגדולות יש מכל המנהגים לכן יש להחמיר כשתי השיטות. א"כ יש לקבל שבת כפי השקיעה לשיטת הגאונים, ונהגו לקבל שבת אף לשיטת היראים בתוספת מחול על הקודש שזהו כעשרים דקות לפני השקיעה. ולענין מוצאי שבת יש להחמיר כשיטת רבינו תם שהוא שבעים ושתים דקות אחר השקיעה. אלא שעל פי מה שביאר שהמציאות כאן באמריקה שונה מבאירופה וזמנו של רבינו תם קצר יותר, כתב שיש להנהיג צאת השבת כחמשים דקות אחר השקיעה וככל הדברים האמורים לעיל, ואעפ"כ כתב דיש לבני תורה ויראי השי"ת לנהוג שבעים ושתים דקות כשיטת ר"ת וכפי שנהגו באירופה.

**ועל** פי היסודות הללו כתב הרב שם, דלענין ההיתר של השבותים בבין השמשות יש להקל בכניסת שבת מיהא עד ארבעים דקות מהשקיעה להחשיבו בין השמשות, דפלוגתא דרבוותא לא גרע מספק במציאות, וכיון דלרבינו תם זהו ודאי יום יש להקל לענין שבותים דרבנן ולענין אמירה לגוי כדין בין השמשות. ולענין בין השמשות דצאת השבת יש להקל לאחר כתשע דקות מהשקיעה להחשיבו בין השמשות, ומ"מ אין להקל מהשקיעה ממש, כיון דלרבינו תם הוא ודאי שבת עדיין ולהגאונים נמי הוא ספק יום לכך יש להחמיר בתשע דקות הראשונות להחשיבן יום, ולאחר

כתשע דקות חשיב בין השמשות לדעת המיקילים גם בבין השמשות דמוצאי שבת. ולענין אבלות דרבנן יש להקל עד ארבעים דקות ועוד משהו לאחר השקיעה להחשיבן יום, דהיינו שאם חלצו מנעל וישבו לארץ איזה רגע עלה להם יום אחד למנין שבעה. אך אין להקל בבין השמשות דר"ת שהוא בתשע דקות האחרונות שמסוף אותן הארבעים ועד חמשים דקות, דכיון דלדעת הגאונים הוי לילה ודאי ולדעת ר"ת הוי ספק לילה יש להחשיבן ללילה.

**ולענין** תינוק שנולד אחר השקיעה, כתב הרב ז"ל שם, דמעיקר הדין יש להחשיב התשע דקות הראשונות כיום למולו באותו יום משום ספק ספיקא, דהא לרבינו תם הוי יום גמור, ולדעת הגאונים הוי ספק יום ולהכי יש להחשיבו יום. ושם האריך הרב בדין ספק ספיקא משם אחד ובמה שכתבו התרומת הדשן והש"ך סי' ק"י בדיני הס"ס אות י"א שכאשר ספק אחד מתיר יותר שפיר חשיב ספק ספיקא אף משם אחד. ע"ש ואכמ"ל. אולם לענין הנולד בבין השמשות של מוצאי שבת יש אולי להחמיר שלא למולו בשבת משום חומרא דשבת כיון דהגר"א והגר"ז פסקו כהגאונים ואינהו בתראי. ומעיקר הדין הרוצה למולו בשבת יש לו על מה לסמוך. ונראה מדבריו שם שהנולד בערב שבת מתשע דקות עד ארבעים ואחד דקות אחר השקיעה, יש למולו ליום ראשון מחמת הספק שמא הלכה כר"ת ועדיין יום הוא. והנולד

מארבעים ואחד דקות אפשר שנימול לשבת דאיכא ספק ספיקא להחשיב זמן זה לילה שמא הלכה כהגאונים וכבר הוא לילה ודאי, ואת"ל דהלכה כר"ת שמא בין השמשות לילה הוא. וכן לענין הפסק טהרה אם נאנסה ולא בדקה לפני השקיעה יש לה לבדוק בתוך התשע דקות הללו דחשבינן להו יום עדיין. ולענין תעניות דרבנן יש להחשיב צאת הכוכבים כבר בסוף ארבעים ואחד דקות במקום הצורך. דהא כלפי התשע דקות האחרונות הוי ספק ספיקא להחשיבן לילה, דלדעת הגאונים הוי לילה ודאי ולדעת ר"ת הוי ספק לילה. עכת"ד. ע"ש עוד בזה. ונראה דעל סמך דברים אלו נקטו כאן ברוב הלוחות להחשיב צאת הכוכבים בכל יום כארבעים דקות לאחר השקיעה. ויש המחמירים במוצאי שבת להחשיב צאת הכוכבים בחמשים דקות אחר השקיעה.

**שו"ר** שגם בשו"ת בית אבי ח"ג סי' קי"ז כתב שפה באמריקה לפי המציאות שקבעו התוכנים הוא לילה כעבור ל"ח דקות אחר השקיעה, אלא דאנן בעינן כוכבים בינוניים, ולפי מה ששיער לפי המציאות כאן בניו יורק בכמה תקופות בשנה ומצא שכעבור מ"ב דקות אחר השקיעה השמים מלאים כוכבים רבים עד אין מספר, שאין להסתפק בשיעור זה שהוא לילה, ולכל היותר מ"ה דקות אחר השקיעה הוי לילה ודאי, ומשום חומרא דשבת ודין תוספת מחול על הקודש יש להוסיף עוד כחמש דקות, ולכן נוהגים בחמשים

דקות אחר השקיעה להחשיב לילה גמור גם לענין צאת השבת. ושם שיער נמי דלפי"ז שיעור הלוח המיל הוי כמו י"א דקות וא"כ ג' רבעי המיל הוי כמו ח' דקות ורבע, וכתב, דכיון דאי אפשר לצמצם משערים תשע דקות שיעור שלשת רבעי מיל, וא"כ תשע דקות אחר השקיעה זהו לילה לדעת הגאונים. עוד כתב שם דכיון דנהגו פה באמריקה להחמיר כדעת הגאונים, תינוק שנולד בערב שבת אחר השקיעה נימול ליום ראשון, כיון שכאן יש מנהג לפסוק כדעת הגאונים. אבל במקום שאין מנהג תינוק שנולד בתוך ג' רבעי מיל דהגאונים נימול לאותו יום משום ספק ספיקא. ע"ש מה שהאריך לדון בזה. אולם במסקנתו חזר לדון שיעור בין השמשות דהגאונים להקל כמ"ד דשיעור הלוח המיל הוא כ"ד דקות, וג' רבעי מיל הוי ח"י דקות, ולפי"ז פסק באשה שעשתה הפסק בטהרה י"ג דקות אחר השקיעה דעלתה לה בדיקה. ע"ש.

**לג.** הן אמת שיסוד זה דכתב האג"מ והבית אבי מונח בדברי המנחת כהן שכתב שבעירו אמסטרדאם זמן ר"ת הינו מ"ח דקות אחר השקיעה. וביתר ביאור כתב במאמר השני פרק רביעי שיש לשער את זמן הד' מילין לפי אותו מקום לפי המציאות כמה יהיה מן השקיעה ועד צאת הכוכבים, ולחלק את הזמן לט"ז חלקים, כאשר י"ג חלקים הם שיעור הג' מילין ורביעי, וג' חלקים הם שיעור השלשת רבעי מיל. וכ"כ הפר"ח בדב"ש אות ט', שבכל עיר ועיר ומדינה

**אבן** הפר"ח שם כתב לסמוך על חשבון זה למעשה ובכל זאת סיים דהמחמיר כדעת המנחת כהן תבא עליו ברכה. ומכיון דגם הפר"ח לא כתב כן אלא בג' רבעי מיל שבסוף הד' מילין אליבא דר"ת, אבל שיתקצר זמן הג' רבעי מיל הראשונים זאת לא מצאנו, [מלבד השינוי דשעה זמנית], ועוד שהמנחת כהן והפר"ח לא כתבו כן אלא אליבא דר"ת דאית ליה חשבון דד' מילין, אולם אליבא דהגאונים דלית להו חשבון דד' מילין אלא חשבון דג' רבעי מיל בלבד, לא אכפת לן אם שיעור הד' מילין מתקצר ולהפך, לפי שאין הם חלק מד' מילין אלא יחידת זמן לעצמה, ואינה תלויה אלא בפני עצמה או ביחס ליום. לכך נלע"ד דנקטינן בג' רבעי מיל דהגאונים דאינם משתנים אלא לפי חשבון היום, וכדברי המנחת כהן, כיון דאין הכרח שישתנה זמן הופעת ג' כוכבים מחמת שהזמן שכל הכוכבים נראים מוקדם הוא. ודו"ק.

**והנה** לפי מה שכתב המנחת כהן הנ"ל שבעירו באמסטרדם מ"ח דקות אחר השקיעה הוי צאת הכוכבים דר"ת, והיא ממוקמת נ"ב מעלות צפון, הרי שבניו יורק הנמצאת כארבעים ואחד מעלות צפון יהיה זמן ר"ת מוקדם מאמסטרדם, ולכן יהיה זה ודאי מוקדם משיטת האג"מ ומדברי הבית אבי, ודברי הבית אבי קרובים יותר למציאות לשיטת המנחת כהן. ועיין לקמן מה שכתבנו עוד בענין המציאות כאן בניו יורק.

ומדינה ראשית יש לשער הזמן שמהשקיעה לצאת הכוכבים בימים ההם ובמקום ההוא ולחלקו לט"ז חלקים, וי"ג חלקים ממנו הוי יום וג' חלקים האחרונים ממנו הוי בין השמשות. ועל פי שיטה זו יתכן שגם שיעור ג' רבעי המיל יתקצר. אולם המנחת כהן מיאן לסמוך על זה למעשה, דיש לומר שלעולם שיעור ג' רבעי מיל האמורים בגמרא לא יתקצרו מחמת כן, וכן שיעור הג' מילין ורביע לא יתקצרו מחמת כן, וכתב ומי יורה הלכה למעשה מהכרע הדעת בלי ראיה ברורה, לפחות מזמן בית השמשות האמור בגמרא שהוא שלשת רבעי מיל, ולהוסיף על שיעור הג' מיל ורבע. ועוד שמא שיעור השעה וחומש אינו משתנה ממקום למקום כי אין גם אחד בכל הפוסקים שיאמר שהשיעור הזה הוא בארץ ישראל או בארצות שבאותו רוחב בלבד, ומסתמות דברי הרמב"ם והפוסקים נראה שהשיעור הזה שוה בכל הארצות. ולכן למעשה יש לחשוב את הזמן שמהשקיעה לצאת הכוכבים באופן שלעולם לא יתקצר שיעור שלשת רבעי מיל ולעולם לא יתארך שיעור שלש ורבע מיל. ע"ש. וכל שכן שיש לחוש לשלשת רבעי מיל אליבא דהגאונים, דמאן יימר שיתקצר שיעור זה מחמת ששיעור ארבעה מיל התקצר. ואמנם הרב מנחת כהן שיער לפי מקומו מ"ח דקות אחר השקיעה כבר יצאו כל הכוכבים והוי לילה ודאי גם לר"ת, אך לא עלה על ליבו הטוור לקצר את זמן הגאונים בעבור זה.

בספריו במקומות רבים, עיין יב"א ח"י או"ח סימן ל"א. מ"מ מודה הוא שאין ספק ספיקא זה בא לשנות את המנהג כדעת הגאונים, אלא דלענין דיעבד או שעת הדחק שפיר מצרפינן סברת ר"ת לעוד סברות לספק ספיקא. אבל לכתחלה יש לנהוג כדעת הגאונים בין להקל ובין להחמיר, מלבד לענין מלאכות דאורייתא במוצאי שבת ותענית יוה"כ שראוי להחמיר כדעת ר"ת. וכן שמעתי מפי קדשו פעמים רבות. והגם דבהרבה קהילות נהגו כרבינו תם להחמיר, מ"מ רק מצד חומרא הוא דנהגו כן, ובעיקר בצאת השבת לענין מלאכות דאורייתא וכן במוצאי יום הכפורים לענין סיום התענית דהוי דאורייתא. אך מעולם לא עלה על לב לשנות זמן צאת הכוכבים הנהוג כפי שיטת הגאונים.

**אשר** על כן נלע"ד שלא נוכל אנן בני ספרד להקל להחשיב בין השמשות יותר ממה שנהגו, דהיינו בין השמשות דהגאונים שהוא י"ג וחצי דקות, וכפי שיבואר עוד להלן. ולכן לענין היתר השבותים ואמירה לגוי וכן לענין אבלות עד י"ג וחצי דקות חשיב בין השמשות ותו לא. ועוד דכתב בשו"ת בית אבי ח"ג סי' צ"ט אות ד' וסי' קי"ז שפה באמריקה הרבנים הראשונים שהיו יוצאי ליטא וגאוני ליטא קיבלו על עצמם שיטת הגאונים לכל דבר שכן פסק הגר"א. (המתישבים בהגירה הגדולה של השנים תר"ס - תע"ר). וע"ש שכתב שבכל דבר אנו פוסקים כאן כהגאונים, ובערב שבת אף מחמירים כדעת היראים

לד. **אכן** לענין צאת השבת ודאי שראוי ונכון לעשות כדעת הגרמ"פ. וכבר נהגו להחמיר בפרט לענין מלאכות דאורייתא בהרבה קהילות כשיטת ר"ת שבעים ושתיים דקות, וכן אנו נוהגים. ועיין בזה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב סי' כ"א ובחזון עובדיה שבת א' עמ' רע"א ובהליכות עולם ח"ג ריש פרשת ויצא. אך לענין קיום המצות שזמנם תלוי בצאת הכוכבים נלע"ד שיש לנו לנהוג כמנהג אבותינו שתפסו עיקר כשיטת הגאונים. ועם שאיני כדאי ומי יבא אחר המלך וכל שכן פרעוש קטן כמוני ואין בי לא דעת ולא תבונה, מכל מקום מכח מנהג אבותינו אבא להעיר בדב"ק. ראשית נלע"ד דכל מה שדיבר הרב לא דיבר אלא ליוצאי אירופה ששם נהגו כרבינו תם לדינא בהרבה מקומות ויש מקומות שנהגו להחמיר כשתי השיטות וכפי שכתב הרב על מנהגו. אבל אנן בני ספרד יוצאי ארץ ישראל וגלילותיה, הרי מנהג אבותינו בידינו כדעת הגאונים, וכפי שנתבאר לעיל בארוכה מפי סופרים ומפי ספרים מגדולי הדורות די בכל אתר. והמנהג כדעת הגאונים לדין הוא מנהג גמור בין להקל בין להחמיר, עד שיש הסוברים שאין שיטת ר"ת ודעימיה באה לחשבון ספק ספיקא וכדכתב מורנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל באור לציון ח"א יו"ד סימן י', ואע"פ שמו"ר מרן פאר הדור עטרת ראשנו הגאון רבי עובדיה יוסף (שליט"א) זללה"ה ס"ל לצרף שיטת ר"ת לספק ספיקא כמבואר באורך

ומדליקים כעשרים דקות לפני השקיעה שזה טוב גם אליבא דמ"ד שהילוך המיל הוא כ"ד דקות. ע"ש. וכבר הובאו מדבריו לעיל. וכ"כ בס' ישראל והזמנים ח"ב פ"ו שהמנהג הקדום בניו יורק היה כדעת הגאונים. הלכך נראה דלהקל לדין יותר מזמן הגאונים לענין קולות דבין השמשות לא שמעינן.

לה. **איברא** שזמן צאת הכוכבים דהגאונים לשיטת הרב הוא תשע דקות ושלוש שמיניות אחר השקיעה, ולפי זה לכאורה היה לנו לנהוג לענין השבותים וכן לענין תפלת מנחה ולענין אבלות וכדומה שלא להקל ביותר מתשע דקות ושלוש שמיניות. אלא דכיון דדברי הרב הן נסמכים על פי מה שחידש בזמן ר"ת, ועל פי זה קבע שגם שיעור הילוך המיל נשתנה לענין זה, ועל יסוד זה קבע שגם שלושת רבעי מיל דהגאונים נשתנה. ולפי מה שנתבאר אין זה מוכרח, ראשית דר"ת קבע שיטתו על פי דברי רבי יהודה בפסחים דסבר דארבע מילין הוו משקיעה לצאת הכוכבים, ועל פי המבואר באורך וברוחב לעיל אין זה יחידת זמן בפני עצמה, אלא זהו שיעור זמן כלפי היום, וכמו שאין שיעור הילוך המיל משתנה לשאר ענינים בתורה כמו כן אינו משתנה לענין זה. והחושבים זמן ר"ת בצ"ו דקות הוא מפני דס"ל שאדם מהלך ביום ל' מיל וד' מילין בזמן הדמדומים, והחושבים זמן ר"ת ע"ב דקות הוא מפני דס"ל דאדם הולך ביום ל"ב מיל. ואף לדעת הסוברים שדבר זה תלוי באופק, דינו במה שברור לנו שבחמשים דקות

הוי יציאת כל הכוכבים כמו באמצע הלילה, אבל במה שאין לנו בירור גמור מנא לן. וכל שכן לדעת הסוברים דאין זה תלוי במה שענינו רואות שלא ניתנו שיעורים הללו להראות אלא לזכי הראות, וכדכתב הגר"א. וכ"כ הפני יהושע בשבת שם שהסימנים שאמרו בגמרא אינם מסורים לכל אדם. וכ"כ מהר"א הלוי בעל גנת ורדים בתשובתו שבשו"ת מהרי"ף סי' מ"ו והובאו דבריו לעיל אות י"ג. וכ"כ בספר קצות השלחן ח"ג דף ס"ט. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"י או"ח סי' ל"א. ע"ש. גם העומדים בשיטת ר"ת ס"ל לאידך גיסא דאין אנו בקיאים בכוכבים בינוניים כמבואר בתוס' שבת שם, וכ"כ מהרי"ף בתשובה סי' מ"ז.

**ועוד** דר"ת בא ליישב דברי רבי יהודה ותנא בארץ ישראל קאי, ובודאי שר"ת אמר דברו גם כלפי ארץ ישראל, ודבר פשוט הוא שאין האופק בארץ ישראל מתאים לאופק באירופה, ובפרט בצרפת והמדינות הצפוניות שבהם השקיעה קרובה לחצי הלילה. גם מרן שהיה בצפת פסק בשלחנו הטהור בס"י רס"א כדעת ר"ת, ואע"פ שבצפת ודאי מקדים האופק משבעים ושתים דקות, ולא ס"ל החילוק מצרפת לארץ ישראל. ולפי דבריהם על פי מה שנהגו באירופה ע"ב דקות בארץ ישראל יהיה זמן ר"ת הרבה פחות מזה, ועל פי אלו שנהגו בארץ ישראל ע"ב דקות צריך להיות באירופה הרבה יותר מזה, ונמצאו אלו מכחישים אלו. ועוד דלפי דברי האג"מ



חשבון י"ח דקות למיל, ויש להוסיף על זה ב' או ג' דקות לחומרא לפי המציאות כאן בניו יורק.

**ועוד** דאף אי נימא דזמן ר"ת קצר כאן באמריקה ממה שנהגו באירופה, שמא זהו בסוף הזמן שאז כבר נראים כל הכוכבים, ברם אין זה מוכרח שבתשע דקות ושלש שמיניות כבר יצאו שלשה כוכבים בינוניים דהגאונים. וכיון דאין לנו הכרח לזה, יש לנו להעמיד זמן דהגאונים לפי שיעור הילוך המיל המסור לנו ע"פ הפוסקים ומרן השו"ע שהוא י"ג דקות וחצי. ונראה דאף להקל אמרינן הכי דעד י"ג וחצי דקות הוי בין השמשות, דכיון שעל הזמן הזה אף הרב מודה לנו דהא ס"ל להקל אף ביותר מזה עד ארבעים דקות, ובכלל ארבעים י"ג וחצי, הלכך נקטינן דעד י"ג וחצי דקות זמניות יש להקל לענין איסורי שבות בבין השמשות ולענין אבלות וכדומה.

**לו. ונלע"ד** שאין ללכת בזה אחר מה שכתוב בלוחות במה שקבעו לעולם צאת הכוכבים בארבעים דקות, דשיטת הגאון אגרות משה להחשיב צאת הכוכבים בזמן הזה הוא בתורת הנהגה לחומרא לשני הצדדים, והם יצאו מן המכוון. דקושטא הוא שבארבעים דקות אחר השקיעה אין זה זמן צאת הכוכבים, דזה דלא כמאן, דלשיטת הגאונים צאת הכוכבים הוא בשלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר השקיעה, ולדעת הגרמ"פ אליבייהו הוא בתשע דקות ושלש שמיניות אחר

יוצא שזמן הגאונים באמריקה קצר מזמן הגאונים בארץ ישראל, וכן זמן ר"ת באמריקה קצר מהזמן בארץ ישראל, וזה תימה שהרי ניו יורק נמצאת צפונית מקו המשוה מארץ ישראל כחמש מעלות. וע"ע מה שכתב להקשות בזה בספר ישראל והזמנים ח"ב פרק ו'. ע"ש.

**והאמת** היא שזמן הופעת ג' כוכבים פה בניו יורק הוא קרוב מאוד לזמן ארץ ישראל, וא"כ גם לדעת הסוברים דאזלינן אחר האופק כאן בניו יורק יהיה ההבדל כשתים או שלש דקות לאחר צאת הכוכבים דהגאונים בארץ ישראל. ויש אומרים שזמן הופעת ג' כוכבים בינוניים פה הוא כשמנה עשרה דקות אחר השקיעה כמבואר בספר הזמנים בהלכה וזה מתאים למ"ד ששיעור המיל הוא כ"ד דקות. ועיין בספר זמני היום בהלכה וע"פ התחשיבים שם (לפי מעלות השמש) בניו יורק יראו כוכבים בתקופת ניסן ותשרי ח"י דקות אחר השקיעה ובחורף כ"א דקות אחר השקיעה ובקיץ כ"ה דקות אחר השקיעה. ע"ש. ואע"פ שלעיל סוף פרק א' כתבנו לדחות דעה זו לענין זמן עלות השחר, מ"מ לענין צאת הכוכבים שהזמן ע"פ החישובים הללו מתאים עם שיטת הרמב"ם וסיעתיה, וגם לדעת הסוברים דאזלינן בזה אחר המציאות, ואפשר שהאמת כן במציאות, לכן יש לחוש לסברא זו לחומרא, אבל מעיקר הדין נקטינן כדעת הפוסקים ששיעור בין השמשות הוא כדי מהלך שלשת רבעי מיל וכדעת מרן ולפי

השקיעה, ולשיטת ר"ת הוא בשבעים ושתים דקות אחר השקיעה, ולדעת הגרמ"פ אליביה הוא בחמשים דקות. נמצא בארבעים דקות הוא לא זמן צאת הכוכבים לא כמר ולא כמר. והגרמ"פ זצ"ל התכוין לקבוע איזה זמן מצד הנהגה להחשיבו צאת הכוכבים, והם קבעוהו לזמן הלכתי. והנפקא מינה בזה הוא לענין קיום המצות התלויות בזמן צאת הכוכבים. וכפי שיבואר להלן בסייעתא דשמיא. שו"ר שהרב גופיה בח"א סי' כ"ד ס"ל לעיקר הדין כשיטת הגר"א והגר"ז ורק לחומרא ס"ל לנהוג כשתי השיטות. ושם פסק דאין להתפלל מנחה לאחר השקיעה ורק בשעת הדחק יש לסמוך על המיקילים. ע"ש.

**לו. ולענין קיום המצות בזמן כגון מצות נר חנוכה דקיימא לן בשו"ע סי' תער"ב ס"א וס"ב דזמן ההדלקה הוא בצאת הכוכבים (מלבד ערב שבת), ורק אם שכח או הזיד ולא הדליק בצאת הכוכבים מדליק והולך עד שתכלה הרגל מן השוק, ודאי שיש לנו להדליק לכתחלה בזמן צאת הכוכבים ההלכתי ולא מה שמנהיגים לחומרא. גם נודע דעת הרמב"ם וכמה פוסקים דלאחר חצי שעה מזמן ההדלקה עברה המצוה. והנה הבא להדליק בארבעים דקות אחר השקיעה אפשר דלדעת הרמב"ם הפסיד מצותו דהא זמן צאת הכוכבים לשיטת הגאונים הוא לדברי הגרמ"פ בתשע דקות אחר השקיעה וא"כ כשלשים ותשע דקות אחר השקיעה הוי לאחר מצותה. ואי הוה אמינא דבארבעים דקות**

הוא זמן צאת הכוכבים במציאות נוחא, אבל הרב נקט כן רק לחומרא לשני צדדים, ואם משום חומרא בנד"ד הוי חומרא דאתי לידי קולא שמפסיד מצותו לכמה פוסקים. וגם לפי מנהגנו להחשיב צאת הכוכבים דהגאונים שלש עשרה וחצי דקות אחר השקיעה, הרי בחורף בימי החנוכה לפי קוצר היום הוי בין השמשות כאחד עשר דקות אחר השקיעה, וא"כ בארבעים ואחד דקות אחר השקיעה לדעת הרמב"ם הפסיד מצותו, ומאי חומרא יש בזה להדליק בארבעים דקות שברגע קט עלול להפסיד את המצוה לגמרי לדעת הרמב"ם וסיעתו. וכ"ש לדעת הסוברים דזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה הרי כבר עבר זמנו להני פוסקים. הלכך נלע"ד דיש להדליק כאחר עשר דקות או כרבע שעה אחר השקיעה לכתחלה וכן ראוי להורות למי שרוצה להדר להדליק בזמנה ממש. ורק בדיעבד אם לא הדליק אז הולך ומדליק גם כל הלילה כמבואר בשו"ע.

**ושאלתי לתלמידי הגרמ"פ זצ"ל** ואמרו לי שהרב היה נוהג להדליק כעשר דקות לאחר השקיעה. שו"ר בשו"ת אגרות משה שם סוף סימן ק"א שכתב שזמן הדלקת נר חנוכה היותר עדיף הוא כעשר דקות אחר השקיעה ויש לזה טעמים נכונים. ע"ש. ונראה דטעמיה הוא משום דסבר שיש להחשיב זמן זה כשקיעת החמה וס"ל דזמן הדלקתה בשקיעה כהגר"א, וכן משום דס"ל דזהו זמן צאת הכוכבים

או שעתיים אחר השקיעה למ"ד דהילוך המיל הוא כ"ד דקות וה' מילין הוי צאת הכוכבים, ובתוך חצי שעה דיליה, ומי שלא הדליק אז הולך ומדליק כל הלילה].

**וכן** הדין לענין בדיקת חמץ דקיימא לן בשו"ע סימן תל"א דזמנה לכתחלה בתחלת הלילה, וכן לענין ספירת העומר דקיימא לן בשו"ע סי' תפ"ט דזמנה לכתחלה הוא בתחלת הלילה, ורק אם שכח ולא ספר בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה, יש לקיימם מיד עם צאת הכוכבים דהגאונים הנהוג דהיינו י"ג וחצי דקות זמניות. ואף שהמקיימם בחמשים דקות נמי שפיר עביד לשיטת הרב אליבא דר"ת מיהא, דהוי תחלת הלילה. מ"מ בארבעים דקות ודאי שאין הידור בדבר דאין זה תחלת הלילה להגאונים ואין זה תחלת הלילה לר"ת, ולכן הרוצה להדר במצות יש לו לקיימם בצאת הכוכבים דהגאונים כפי המנהג והמסורה, והנהגים כר"ת יש להם לקיימם בחמשים דקות כפי שיטת הרב, או בע"ב דקות כנהוג מקדמת דנא.

**לה. ויתירא** מזו נלע"ד דאף במצות דאורייתא כקריאת שמע וכדומה אף שמצינו לתר"י הנ"ל שכתבו שיש לחכות עד שיצאו כוכבים קטנים ויצא הספק מלב, וכן פסק מרן השו"ע סי' רל"ה, ולפי זה הממתין לקרא קריאת שמע אחר ארבעים דקות מהשקיעה תע"ב, וכ"ש המהדר לקרא אחר זמן ר"ת תע"ב. מ"מ לענין דינא כיון דקיימא לן

דהגאונים ובהצטרף תרי טעמי ועוד שגם למ"ד דבשקיעה זמנה הרי זה בתוך שיעור חצי שעה וכו', וכמ"ש שיש לזה טעמים נכונים, לכן כתב שזהו הזמן העדיף. מ"מ כיון שכן מנהגנו להדליק לפי זמן הגאונים, והמנהג מסתייע גם משיטה זו, הכי עדיף טפי. ועיין בשו"ת או נדברו ח"ז ס' ע' שהביא עדות על הגר"א קוטלר זצ"ל שהיה מדליק פה בניו יורק כעשרים וחמש דקות אחר השקיעה. ע"ש. ונראה שזה מתאים לשיטת הרמב"ם דצאת הכוכבים הוא שלישי שעה אחר השקיעה, ופה בניו יורק על פי החשבון יהיה זה כעשרים ושתיים או עשרים ושלוש דקות אחר השקיעה כהרמב"ם. וכבר הבאנו מספר זמני היום בהלכה שחישב על פי המעלות פה בניו יורק בחורף כעשרים ואחד דקות. מ"מ לדידן נראה שכאחד עשר דקות אחר השקיעה הוא הזמן הנכון לכתחלה וכמו שנתבאר. [ואגב אורחין יש להאיר דמי שלא הדליק בצאת הכוכבים דהגאונים כנ"ל עדיין יש לו להדר ולהדליק בתוך חצי שעה מזמן זה ומי שלא הדליק גם אז עדיין יש לו להדר להדליק בזמן השקיעה השניה דרבינו תם ולשיטת האג"מ היינו כארבעים דקות אחר השקיעה ומי שלא הדליק אז עדיין יש לו להדר ולהדליק בצאת הכוכבים דר"ת ולשיטת הגרמ"פ היינו כחמשים דקות אחר השקיעה, ובתוך חצי שעה דיליה. וכן הוא לענין צאת הכוכבים דר"ת דשעה וחומש וכן יש לו לתפוס צאת הכוכבים דר"ת דצ"ו דקות אחר השקיעה

אחר השקיעה דמעיקר הדין היה מקום לומר שאם נולד לאחר י"ג וחצי דקות זמניות שנימול בשבת. וכן פסקו מגדולי האחרונים וכ"כ הגאון הקדוש מהר"י ענתבי בכתי"ק והובא בשו"ת שערי עזרא טראב או"ח סי' כ"ג, וכ"כ הגאון מהר"ש אבן דנאן בשו"ת בקש שלמה סי' כ"ח דלאחר י"ד דקות נימול בשבת. הובאו דבריהם ביביע אומר ח"ז סי' מ"א. אלא שכבר כתב גדול הדורות האחרונים מרן הראש"ל בשו"ת יביע אומר שם דמשום חומרא דשבת, המנהג שאם נולד עד עשרים דקות מהשקיעה נימול ליום ראשון, ולאחר עשרים דקות נימול בשבת. וכ"כ הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן או"ח סי' ס"ב. ונראה דהיינו טעמא כדי לחוש לשיטת הרמב"ם פ"ז מהלכות תרומה ה"ב הנ"ל והסמ"ג ל"ת רנ"ז והחינוך ל"ת ש' הנ"ל ודעימייהו דס"ל דצאת הכוכבים דרבי יוסי הוא שליש שעה אחר השקיעה. וכן לחוש לשיטת הפוסקים דשיעור הילוך המיל הוא כ"ד דקות וא"כ שלשת רבעי מיל הוי ח"י דקות, שזהו צאת הכוכבים דהגאונים אליבא דרבי יהודה, ויש להוסיף על זה זמן בין השמשות דרבי יוסי שהוא כהרף עין לאחר מכן, וכדכתב הרא"ש הנ"ל דשיעורו הוא הילוך מ"ט אמה, ושיעורו כשלשים וחמש שניות לפי חישוב המיל בכ"ד דקות [ולפי חישוב המיל בח"י דקות מ"ט אמה הוי פחות מעשרים ושבע שניות]. וכיוצא בזה כתב הגאון מהר"א הכהן מסאלוניקי בספר טהרת המים שיורי טהרה מע' ב'

דזמן כוכבים קטנים הוא כדי לצאת מן הספק, בגונא שאין ספק מצד השעה כיון דבזמן הזה יש שעונים מדוייקים וישנם שעונים אטומיים מדוייקים מאוד, וקיימא לן נמי כדעת הגאונים, הקורא מעט לאחר י"ג וחצי דקות זמניות יצא ידי חובה, שמנהג ישראל תורה הוא. ונראה לי הקטן שיש להנהיג כן לכתחלה פה באמריקה והכי עדיף טפי, כי בימי הקיץ ברוב הקהילות מתפללים ערבית מוקדמת כיון שקשה על הציבור להמתין עד ארבעים דקות אחר השקיעה, ולא יבצר שיהיו אנשים שישכחו לקראה בעונתה. אבל אם ינהיגו להגיע לקריאת שמע לפי דעת הגאונים, שבימים הארוכים יגיע עד כשש עשרה דקות אחר השקיעה, שזה יקל על הציבור לקיים, נרויח בזה שכולם קיימו מצות עשה דובשכבך לשיטת הגאונים וודאי שיצאו בזה ידי חובה כיון שכך המנהג. ולכתחלה יש להחמיר לקראה כעשרים דקות אחר השקיעה, לחוש לדעות הנ"ל. וכן הנהגתי בסייעתא דשמיא בכמה קהילות כאן בניו יורק שמתפללים מנחה סמוך לשקיעה ואומרים דבר תורה בין מנחה לערבית וכרבע שעה אחר השקיעה מתחילים תפלת ערבית באופן שמגיעים לקריאת שמע בזמן הגאונים ומעט לאחריו וכל הקהל יוצאים ידי חובתם, והמהדרים חוזרים וקוראים אחר זמן דר"ת או כרבינו יונה. וברוך רחמנא דסייען.

ל"ט. ולאוור האמור נראה שהוא הדין לתינוק הנולד בערב שבת

הכוכבים, ואע"פ שכתב שהוא מנהג בטעות, על פי כל האמור נראה שיש פנים מסבירות בהלכה למנהג זה, מלבד לענין צאת השבת שתלוי בכוכבים קטנים וסמוכים, ובדין תוספת מחול על הקודש וכו"ל. ומ"מ הנכון הוא מה שכתבנו שתינוק הנולד בערב שבת כעשרים וחמש דקות אחר השקיעה גם בימים הארוכים נימול לשבת לדידן דנהגינן כהגאונים והרי זה כמבואר.

**מ. וכן** יש לומר לגבי תעניות ציבור דרבנן דמעיקר הדין סגי בזמן צאת הכוכבים דהגאונים כפי המנהג. והבריאים גבורי כח עושי דברו יחושו לשיטת הרמב"ם הנ"ל, ובתשעה באב ימתינו כעשרים וחמש דקות מהשקיעה. ובחורף יש להמתין כ"א דקות כפי מה שנתבאר לעיל. ומי שהתענית קשה עליו כגון חלושי הכח והזקנים יסמוך על המנהג כדעת הגאונים ובשש עשרה דקות אחר השקיעה שרי ליה למיכל ולמשתי, ויש להחמיר היכא דאפשר עוד שתי דקות וימתין ח"י דקות. ויש לצרף לזה מה שכתבנו לעיל בשם פירוש קדמון דהרמב"ם החמיר בזה קצת, ולפי"ז אפשר דבשעת הדחק מודה הוא לזה נמי.

**ולענין** יום הכפורים הנה כבר נתבאר לעיל שאנו נוהגים להחמיר כשיטת ר"ת, ומאריכין בתחנונים עד כארבעים דקות אחר השקיעה לתקיעת שופר, ואע"פ שמעיקר הדין מותר לתקוע אף בבין השמשות ואף ביום

אות נ"ג דלענין מילה בשבת צריך להחמיר שלא למול התינוק בשבת אלא אם כן נולד התינוק אחר ח"י דקות מהשקיעה, שהשיעור מי"ג וחצי דקות ועד ח"י דקות הוא בכלל הספק אם הוא יום או לילה. ע"ש. והובאו דבריו ביביע אומר שם. ונלע"ד דיש לחשב עשרים דקות לחומרא בשעה זמנית וא"כ בקיץ יגיע הזמן הזה לעשרים וחמש דקות אחר השקיעה. ודו"ק.

**הלכך** נראה דגם פה בניו יורק וגלילותיה יש להחמיר שתינוק הנולד בערב שבת תוך עשרים דקות זמניות מהשקיעה נימול ליום ראשון, אכן תינוק הנולד בימים הארוכים אחר כעשרים וחמש דקות מהשקיעה נימול בשבת. וכבר ביארנו לעיל שגם פה בניו יורק נראים ג' כוכבים בזמן זה. ועל פי מה שכתב בספר זמני היום בהלכה דלפי התחשיבים לפי המעלות בניו יורק יראו כוכבים בתקופת ניסן ותשרי ח"י דקות אחר השקיעה ובחורף כ"א דקות אחר השקיעה ובקיץ כ"ה דקות אחר השקיעה. לפי זה נראה דאע"פ שמעיקר הדין היה לנו לומר לפי חשבון שלישי שעה זמנית, שבימים הקצרים אחר פחות מעשרים דקות נימול לשבת, מ"מ משום חומרא דשבת נראה שגם בימים הקצרים יש להחמיר עד כ"א דקות מהשקיעה, ולאחר מכן נימול לשבת. וע"ע בס' ישראל והזמנים ח"ב פ"ו מ"ש לדחות שיטה זו ואין דבריו מחוורים. וע"ש עוד שהביא מנהג קדום שהיה בניו יורק להחשיב ח"י דקות אחר השקיעה צאת

הכוכבים דר"ת. והוא הדין לברכת כהנים במנחה בתעניות ציבור ובנעילה ביום הכפורים בדיעבד יש להם לעלות לדוכן ולברך עד י"ג וחצי דקות זמניות מהשקיעה. ונראה דלא מיבעיא מצות דאורייתא דאיכא מאן דאמר דהברכה נגדרת בתר המצוה, אלא אף במצות דרבנן כהלל ומגילה וכן לולב בשאר ימי החג וכן שופר ביום השני, די"ל דמברך על עשייתן בתוך הזמן הזה, ואע"ג דכתבו הפוסקים דליכא חיוב בבין השמשות דספיקא דרבנן לקולא, וכדכתב הר"ן בסוכה גבי לולב בשאר ימים, היינו בבין השמשות דידהו אליבא דר"ת, אבל בבין השמשות דידן שהוא תוך י"ג וחצי דקות אחר השקיעה הוי יותר מספק ספיקא ורוב צדדים גמור להיחשב יום, ולהכי בשעת הדחק או למי שהיה אנוס ולא יכול היה לעשותן לפני השקיעה, יש לו לעשותן בבין השמשות דהגאונים ולברך על עשייתן. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל דהלכה כרבי יוסי מעיקר הדין. מיהו לאחר י"ג וחצי דקות תו לא מחשבינן לס"ס, ולענין ברכות בלא"ה איכא מאן דמחמיר שלא לברך אף בס"ס. והוא הדין לענין בדיקת הפסק בטהרה בדיעבד כל שבדקה תוך י"ג וחצי דקות זמניות עלתה לה בדיקה. וכ"פ מרן הראש"ל (שליט"א) צוק"ל בטהרת הבית ח"ב (עמ' רס"ה) ובשו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' ט"ו. והרי זה כמבואר.

**מב. ולגבי** מה שכתב הרב אג"מ דזמן דרבינו תם פה בניו

הכפורים שחל בשבת וכמבואר בפוסקים, מ"מ נוהגים לאחר מעט בשביל עמי הארץ שהולכים לאכול מיד לאחר התקיעות. ולאחר מכן מתפללים ערבית בניחותא ומברכין על הלכנה באופן שמסיימים ומבדילים על הכוס בשבעים ושתים דקות אחר השקיעה. אולם לענין דינא מי שאוכל או שותה לאחר ארבעים דקות מהשקיעה יש לו על מה שיסמוך שבזמן הזה ודאי יצאו ג' כוכבים קטנים וסמוכים. ומי שהוא חולה או תשוש מאוד וקשה עליו התענית ביותר ואוכל או שותה לאחר כעשרים וחמש דקות מהשקיעה יש לו על מה שיסמוך. ושנה זו בבית הכנסת שלנו במוצאי יום הכפורים כעשרים ושתים דקות לאחר השקיעה התמוטטה אשה אחת מרוב חולשה בעזרת נשים ולא היתה רוצה לטעום מאימת היום, וכשהודיעו לי ירדתי מן התיבה והוריתי לה שכבר עברה התענית מן הדין וחייבת היא לשותות ואז שתתה ושבה נפשה, וסמכתי ראשי ורובי על דעת הפוסקים הנ"ל, ואף במקום שלא היה בזה פקוח נפש מוחשי אלא חשש רחוק כדאי הם הפוסקים הנ"ל לסמוך עליהם למעשה שהעיקר לדינא כותייהו.

**מא. והוא** הדין לענין מצות דאורייתא הנוהגות ביום כשופר ולולב וכיוצ"ב, שלא עשאן עד ששקעה החמה ובא לעשותן בתוך זמן בין השמשות דהגאונים, די"ל שיברך עליהן ברכת המצות. ולאחר י"ג וחצי דקות זמניות נראה דיש לו בדיעבד לקיים המצוה בלא ברכה עד צאת

יש לנו להמתין ע"ב דקות אחרי השקיעה שכן היא דעת מרן והפוסקים.

**אלא** שנלע"ד לצרף שיטת הגרמ"פ בשיטת ר"ת, לשיטת הסוברים שאין זמן הדמדומים משתנה בשעות זמניות אלא הוא זמן השוה לעולם, ולפי זה אין צריך במקומות האלה בניו יורק וכיוצא בה להמתין עד שעה וחומש זמנית. ואע"ג דבעלמא קיימא לן שכל השעות הללו הן בשעות זמניות וכמבואר באורך לעיל פרק ג', מ"מ במקומות האלו בחו"ל שבקיץ זמן זה מתארך כשעה וחצי לאחר השקיעה, ובימים הארוכים תהיה צאת השבת לאחר השעה עשר כלילה, וזה דבר שרוב ציבור לא יכולים לעמוד בו, לכן יש לסמוך על זה להקל. והוי כעין ספק ספיקא שמא הלכה כהגרמ"פ דבחמשים דקות הוי זמן דר"ת, וגם אי נימא דבקיץ שיעור זה מתארך, הנה לא יארך מע"ב דקות, ואת"ל דבעינן ע"ב דקות לזמן ר"ת שמא הלכה כמ"ד דלא בעינן זמניות. וכיון שכל זה הוא להידור ודאי סגי בהכי ואין צריך להחמיר יותר מזה. ועיין ביאור הלכה סי' רס"א ד"ה שהוא שלשה מילין ורביע, שכתב שבימים הארוכים אין צריך להחמיר ד' מילין בשעות זמניות, ואם הכסף העליון והשוה לתחתון ויש גם כן שלשה כוכבים אין צריך להחמיר יותר. ולכן דינו להחמיר שעה וחומש מהשעות השוות גם בימים הארוכים. ולכן הגם דמו"ר ועט"ר מרא דארעא ישראל

יורק הוא בחמשים דקות יקשה על זה ב' קושיות, האחת כבר נזכרה לעיל והיא לפי מה שכתב האג"מ שפה בניו יורק זמן עלות השחר הנכון הוא כשעה ומחצה לפני נץ החמה ולפי המומחים אף קודם לכן ויש לסמוך עליהם בשעה"ד, ולפי זה איך יתכן שזמן ד' מילין בערב יהיה בחמשים דקות והלא בפסחים צ"ג ע"ב מבואר שזמנם שוה ולמ"ד ד' מילין מעלות השחר לנץ החמה כן יהיה גם משקיעת החמה לצאת הכוכבים ולמ"ד ה' מילין הן בשחר ה' מילין הן בין השמשות, וכן מבואר בפוסקים. ועוד קשה דהא מרן השו"ע פסק ששיעור ד' מיל משקיעה לצאת הכוכבים הוא שיעור שעה וחומש כמבואר בסי' רס"א, והלא מרן פוסק כן בארץ ישראל שהיא קרובה לקו המשוה מניו יורק בכחמש מעלות, ואיך יתכן שבניו יורק מקדים זמן ר"ת מארץ ישראל. וזה תימה. גם הרדב"ז נקט כשיטת ר"ת והוא היה במצרים. ואמנם כבר כתבנו לעיל מדברי הפר"ח שזמן ר"ת בחורף מתקצר ויהיה כחצי שעה משקיעה לצאת הכוכבים, ובפשטות לפי אופק ארץ ישראל מיירי, ולפי זה אפשר שבניו יורק יהיה שיעורו חמשים דקות, וגם הפר"ח ס"ל שעלות השחר הוא צ"ו דקות לפני עלות השמש, והוא תנא דמסייע לשיטת האג"מ. אלא שגם על דבריו יפלו הקושיות הללו. ודברי מרן השו"ע קשיתיהו. וצ"ע. ולכן נראה דלדידן דבתר שיפולי גלימיה דמרן נקטינן בבואנו להחמיר כסברתו וכר"ת

ורשכה"ג גדול מרבן שמו רבי עובדיה יוסף זצוק"ל פסק בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' כ"א דד' מילין דר"ת הם בשעות זמניות ואין להתחשב במה שנראין ג' כוכבים לפני כן. נלע"ד דהיינו בארץ ישראל ופרוודהא דיקא כנראה למעייין בדבריו שם. הלכך פה בניו יורק גם למחמירים כסברת ר"ת ומרן דיינו בע"ב דקות שוות. והיתיעב"א.

**והנה** בעת עריכת קונטרס זה לדפוס חשך עלי עולמי בא השמש בחצי היום. ויהי השמש לבוא והנה אימה חשכה גדלה. נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש, בהסתלקותו של מו"ר ועט"ר רבן של בית ישראל, גאון הגאונים ואביר הרועים, המופלא שבסנהדרין, סבא דמשפטים, גדול הדורות האחרונים, שר התורה ועמוד ההוראה שכל בית ישראל נשען עליו, ממעתיקי השמועה ממשה מפי הגבורה, אור עולם, אור מופלא, מאור ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מרן מלכא רבי עובדיה יוסף זצוק"ל. ועלתה נשמתו הטהורה השמימה בשני בשבת ג' מרחשון תשע"ד. אוי לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד

קברניטה. הורם הנזר והוסרה העטרה וכל בית ישראל יבכו את השריפה. ובעת כתיבת שורות אלו עדיין אנו בתוך ימי השלשים להסתלקותו, ויבכו אותו כל בית ישראל שלשים יום. ובכו תבכה עלי נפשי עוד, על כי לא זכיתי לפרוש לפניו משנה זו. יתומים היינו ואין אב. רחק ממנו מנחם. ברם קים לי שאילו זכיתי וראתה עינו עין הבדולח סברא זו היה סומך את ידו עליה ומאשרני, עין ראתה ותאשרם. והשם יתברך יחוס ויחמול וירחם עלינו ויבטל מעלינו כל גזירות קשות ורעות ויגזור עלינו גזרות טובות. ויאיר עיננו בתורתו ואורו חופף עלינו כל היום אור חדש עלינו יזרח ובא לציון גואל בבנין אפריון ואריאל ותחזנה עיננו יגיל וישמח לבנו במהרה בימינו אמן ואמן.

**ובא** השמש וזרח השמש. והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבוש ה' שבר עמו ומחץ מכתו ירפא. במהרה בימינו אמן ואמן.

**תם** ונשלם שבח לאל בורא עולם לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו.



## סימן ב'

## בענין טיסה בערב שבת

ב"ה, מאנסי סיון תשע"ב.

שם לאחר צאת השבת, וקברניטי המטוס וכל צוות העובדים בו וכן רוב נוסעיו אינם יהודים.

**נשאלתי** אם מותר להצטרף בשעת הדחק גדול או לצורך מצוה, לטיסה במטוס הטס מניו יורק להונג קונג, והמטוס ממריא בערב שבת ונוחת

## תשובה:

## ענף א' בדין הפלגת ספינה בערב שבת

יהודים וכן רוב נוסעיו אינם יהודים, וכמו שאמרו בכיוצא בזה בשבת קכ"ב ע"א במסיבה שרובה נכרים והדליק בה הנכרי את הנר, מותר לישראל להשתמש לאורה דאדעתא דרובא מדלקי.

**והנה** הרשב"ם בתוס' עירובין (מג ע"א ד"ה הלכה כרשב"ג בספינה) מוקי להאי ברייתא דאין מפליגין כבית שמאי, דאסרי להתחיל במלאכות בערב שבת אע"פ שנגמרות מאליהן בשבת, כדאיתא במתניתין שבת יז ע"ב אבל לבית הלל שהתירו בכל אותן המלאכות להתחיל בהם עם השמש, מותר להפליג בספינה בערב שבת, ובלבד שלא יצא חוץ לספינה, והספינה כולה כארבע אמות ומותר להלך את כולה, ואפילו היכא דאיכא איסור תחומין אילו היה

**א. בגמרא** שבת דף י"ט ע"א איתא תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת, דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך. ומצור לצידן, אפילו בערב שבת מותר. ונחלקו הראשונים בטעם האיסור, ונראה דרוב הטעמים המובאים בראשונים לא שייכים במטוס וכפי שנבאר בס"ד כל שיטה וטעמה להלן, מלבד איסור תחומין אשר יש לדון בזה מכמה צדדים ואשר יבואר לקמן בעזר השם. ופשיטא שאם הטייס ישראל או אפילו אם הוא אינו יהודי אלא שטס לצורך ישראל, שיש בזה איסור. וכל הנידון כאשר הטייס וצוות המטוס אינם

קודם השבת. ונראה דפליגי אדרשב"ם וס"ל דברייתא אזלא כבית הלל נמי. מ"מ נראה דגם לשני הטעמים הללו אין לאסור לטוס במטוס, דליכא למיחש שמא יעשה לו כלי לעוף בו דמידי דלא שכיח הוא, ואין לחוש שמא יבא להנהיג את המטוס, דרובא דאינשי אינם ברי הכי להטיס מטוס. ואף אילו היה זה דבר הידוע לכל אדם, מ"מ הרי אלו גזרות חדשות ממש, ואין לנו לגזור גזרות כאלו מדעתנו.

**והנה** סברא זו דדמי לשט הובאה גם בשם רב האי גאון, דכתב הרמב"ן ז"ל שכן ראה בתשובתו, ע' שו"ת התשב"ץ ח"א סי' כא, ובח"ד בתשובה לרבי אברהם אבן טוואה סי' יא. ע"ש. אבל המאירי כתב לחלוק על סברת ר"י בתוס' דדמי לשט, וכתב על דבריו וז"ל, ואין חילוק אצלו בין שט בידו ובגופו, בין על חבית של שייטין, והוא הדין לספינה. וחזן מכבודם ישתקע הדבר ולא יאמר, שאם כן לעולם אסור, וספינה ודאי אדם נח בתוכה ואין בה סרך שיטה כלל. ע"ש. ומהמאירי שם משמע דההיא דפרק תולין לאו דוקא בצורבא מרבנן, ויבואר לקמן. והנה בשו"ת חתם סופר בליקוטים סי' צז כתב, דשום אחד מהפוסקים לא נכנס לתרץ ההיא דפרק תולין, והרב כתב ליישב דעת כל הפוסקים שלא אסרו משום שט, דס"ל דלא גזרו אלא במעבורת העוברת מצד אחד של הנהר למשנהו דדמי לשט, אבל במפליג לים אין דרך לשוט בכך ולהכי לא גזרו.

יוצא בשבת, דהיינו למטה מעשרה טפחים נמי שרי. והיינו טעמא כיון שהמלאכה נעשית מאיליה, דספינה ממילא אזלא ואיהו לאו מידי עביד. ובתוס' שם סייעו שיטתו מהירושלמי דמשמע דהך ברייתא כב"ש. ואם כן לשיטתו נראה דהוא הדין שמותר להפליג במטוס כל שממריא מבעוד יום ונוחת לאחר השבת.

**ב. והנה** התוס' שם כתבו וז"ל, ועוד פסק רשב"ם שאפילו בשבת שרי ליכנס כיון דלאו מידי קא עביד וכו', ואע"ג דבית הלל לא שרו אלא עם השמש, אבל בשבת לא, היינו משום דדמי לאמירה דנכרי שבות. והתוס' פליגי אדרשב"ם וכתבו לאסור הפלגה בשבת, מהא דאמרין בשבת דף קל"ט ע"ב ההוא צורבא מרבנן דאזיל ונייים במברא, ועבר לאידך גיסא וסייר פירי ואמר למינם קא מכווינא, ושרי משום דהערמה דרבנן הוא, וצורבא מרבנן לא אתי למיעבד לכתחלה. ומשמע דאסור לכתחלה, ואפילו תוך התחום, מדאין מזכיר יציאתו חוץ לתחום. והטעם שאסור ליכנס בספינה, אומר ריצב"א משום דדמי לשט בנהר, ואסור גזרה שמא יעשה חבית של שייטין. אי נמי שמא ינהיג את הספינה והוי כמוליכה ארבע אמות בכרמלית. ושם בתוס' נראה דר"י וריצב"א מודו לרשב"ם מיהא דשרי להפליג בערב שבת וכבית הלל. אולם מהתוס' שבת יט ע"א ד"ה אין, משמע דהטעם הראשון כאן דדמי לשט, היינו טעמא נמי דאסרו להפליג שלשה ימים

אלשקר סברת רבינו ישעיה לא נפלאת היא ולא רחוקה, דהא גם הרמב"ן והרשב"א ס"ל הכי, וכן מוכח מרש"י, ולדעת המאירי ליכא לאיסור שט בספינה כלל ועיקר.

**והלום** ראיתי בשו"ת הגרע"א סי' י"ג, דנשאל על בני הכפרים הרוצים לעבור במעבורת להתפלל בעשרה, וכתב וז"ל, קשה עלי להתיר דבפרק תולין משמע דבספינה אף תוך התחום אסור דהוי כשט, וכמו שהוכיחו במישור התוס' והרא"ש בפרק מי שהוציא והו. וממה שכתב הרי"ף גבי אין מפליגין וכו' מוכח דאין בו איסור שט, י"ל דוקא בנכנס לספינה קודם שבת לא מיקרי שט, דהרי ביותר מזה כתב הר"ן, דבעשה קידוש בספינה ויצא דחוזר ונכנס בשבת, ולא מקרי שט דהוי חוזר לביתו, אבל ליכנס בספינה בשבת י"ל דגם הרי"ף ס"ל דהוי כשט, א"כ הוא הדין במעבורת. עכ"ל. וזה מסכים עם שיטת החת"ס הנ"ל לדינא לאסור בעובר את הנהר. ונעלם ממני למה לא הביא מדברי הרמב"ן והרשב"א והמהר"ם אלשקר ורבינו ישעיה הנ"ל, דכולהו ס"ל להדיא להתיר היכא שהגוי הולך ממילא בשביל רוב הגוים. וכיון שגם בדעת הרי"ף אין זה מבורר כדמשמע מהגרע"א, והוי פלוגתא דרבנותא בדרבנן יש מקום לדון להקל בזה. שו"ר שכתב הב"ח ריש סימן רמ"ח דלפירוש הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ליכא משום איסור שט. אכן מרן בשו"ע סי' של"ט ס"ז לא התיר ליכנס לספינה בשבת אלא בעומדת

ע"ש. ואנכי הדל מצאתי בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' ק"ח דכתב ליישב דהתם לא מיתסר אלא לפי שהולך העכו"ם את המעבורת בשבילו לצד האחר של הנהר, אבל אם הוליכו אותה הגוים בשביל עצמם יכול ישראל לעבור עמהם. וכתב עוד המהר"ם אלשקר שם, ואחר זמן זיכני השי"ת ובאו לידי פסקי הרמב"ן וראיתי שגם הוא נתעורר שם לקושיא זו והשיב כמו שהשבתי, וממה שכתב רש"י בפירוש מברא, נראה שהאיסור בשביל שהעכו"ם מעבירו ועושה מלאכה בשבילו. (וע"ע רש"י שבת ק ע"ב ד"ה גמירי) וכן מוכח מדברי הרשב"א שכתב, ואם מהלכת בשבילו אסור ליכנס בה בשבת, ואפילו להלך בתוך התחום כגון לעבור נהר, ואפילו למעלה מעשרה, כדאמרינן בפרק תולין, אבל אם הולכת בלעדיו מותר ליכנס בה בשבת ולעבור הנהר תוך התחום. ע"כ. וסיים ומצאתי כתוב בשם הרב רבי ישעיה, שהיה נכנס ועובר בשבת בעיר ויניציא באותן ספינות שעוברות משכונה לשכונה, והיה אומר הגוים המנהיגים את הספינה לעצמם הם מכונים. ע"כ.

**דחזי** הוית למרן הבית יוסף סו"ס של"ט שהביא למעשה דרבינו ישעיה בשם האיגור סי' שמ"ה, וכן הוא בשבלי הלקט סי' קי"א, וסיים על זה וז"ל, ולדעת ר"י שכתב רבינו בסי' רמ"ח וכן לדעת התוס' והרא"ש שכתבתי בסמוך ודאי אסור, ודבר תימה הוא ההיתר הזה שכתבו בשם רבינו ישעיה. עכ"ל. והשתא לפי דברי המהר"ם

בתוספתא פי"ד דשבת, ובירושלמי פ"א ה"ח, וספרי שופטים פיסקה ר"ג, וילמדנו ריש פרשת שלח, אין מפליגין "בים הגדול", וגם בש"ס דילן דליתא בים הגדול, מ"מ לשון מפליגין מורה בימים, דבנהרות לא יוצדק לשון הפלגה. ע"כ. ולפי זה צריך לומר דטעמיה הוא משום ביטול עונג שבת, וכדעת הרמב"ם שמחלק בין הימים המלוחים לנהרות המתוקים, דאי משום שט אין לחלק ביניהם. ובאמת שללשון זו קשיא, לאו רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה, דפתח באיסורא בנהרות וסיים בהיתרא. וצ"ע. ואכמ"ל.

ג. וניהדר אנפין, הנה כתבו התוס' בעירובין דף מ"ג שם בסוה"ד, ועוד רצה רשב"ם להתיר ליכנס לקרון בשבת ונכרי מוליכו חוץ לתחום, וחזר בו משום שמא יפגעו בו ליסטים או שמא ישכח וירד, ואין לו אלא ארבע אמות. אולם ר"י שם בתוס' פליג וס"ל דבקרן אפילו מערב שבת אסור, דדוקא בספינה שרי ליכנס בערב שבת, אבל הכא כיון דאפשר לו לירד אסור. והנה בין למר ובין למר לא שייכי הני מילי במטוס, שאי אפשר לו לירד, ודמי יותר לספינה. ואין לחוש שמא יצטרכו לנחות נחיתה חירום באמצע השבת, חדא דלא שכיח, ועוד דדבר זה שייך גם בספינה ולא חששו לזה. ודמי למ"ש התוס' שם, מיהו בספינה אין לו להחמיר אפילו נזדמנה לו יבשה שיכול לירד, לא פלוג רבנן בספינה.

בקרקע הים ממש או בקשורה. ועיין חזון עובדיה שבת א עמ' ק"כ שהביא אמבוהא דספרי להקת אחרונים חבל נביאים שדנו להקל בכיוצא בזה ליכנס מן הספינה על ידי מעבורת לנמל. ע"ש ואכמ"ל.

ודע דבתשובת הגאונים (ליק סי' ס"א, והובאה בספר העיתים ריש הלכות ערב שבת, ובאצה"ג שבת י"ט ע"א) בשם רב האי גאון איתא, אנו לא שמענו מאבותינו ולא מחכמי שתי ישיבות, מי שהתיר לישב בספינות הנהרות לא בדגלת ולא בפרת ולא בזולתם, ואיסור הם נוהגים בדבר זה, ומי שבא והתיר דבר זה במצרים לא יפה עשה, כי פתח הוא לכמה קלקלות, ואמרינן פסחים דף נ ע"ב דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, וכל שכן דברים שלא מצינו להם היתר, וכשאתה מעיין בדברי חכמים כולם, אי אתה מוצא דבר זה בים בלבד, והפלגה היא שאמרו אין מפליגין, ומופלג הוא בנהרות כדרך שהוא בים. ע"כ. נראה דרב האי לשיטתו דאסר משום שט כנ"ל, ולהכי לא מחלק בין ים לנהרות. אבל בספר העיתים יש נוסחה אחרת בסוף התשובה הנ"ל, וז"ל, וכשאתה מעיין בדברי חכמים כולם, אי אתה מוצא דבר זה אלא בים לבד, והפלגה היא שאמרו אין מפליגין, ומופלג לאו הוא בנהרות כדרך שהוא מופלג כשהוא בים. ע"כ. ובהגהות עתים לבינה ביאר דהגיה כן ע"פ הנוסחה

הוליתו חוץ לתחום אסור, ולא דמי לספינה. עכ"ל. היינו טעמיה דאסור חוץ לתחום, דאיכא למיחש שמא ירד וילך ברגליו, או שמא יפגעו בו לסטים, כדכתבו התוס', והיינו דקאמר דלא דמי לספינה, דודאי לגבי ספינה ליכא למיחש שמא ירד ולא שמא יפגעו לסטים. עכת"ד. הנה מפורש בדברי הרב שלמד בדעת התוס' כדכתיבנא, דאין כאן איסור תחומין ממש בעצם מה שמוליכין אותו, אלא שאם ירד אסור לו לילך יותר מארבע אמות, כיון שלא קנה שם שביתה, וחיישינן שמא יצא מארבע אמותיו. וכדעת התוס' פירש המהרי"ק דברי ספר התרומה.

**ד. ונראה** להוכיח כן גם מדברי הרא"ש פ"ק דשבת ס"ו לח, דהביא לדרשב"ם ופליג עליה, וכתב על דבריו וז"ל, ולא נהירא, דרבי ורשב"ג דאיירי בהך ברייתא לא מסתברא דסברי כבית שמאי וכו', ועוד כיון דתחומין דרבנן לא הוה להו לבית שמאי למיסר, דהא לא אסרי בית שמאי להתחיל קודם השבת מלאכה האסורה מדרבנן שנעשית מאליה, כדתנן ושזין שטוענין בקורות בית הבד ובעיגולי הגת. ע"כ. וע"ש דפירש הירושלמי דלא כהתוס' הנ"ל. מ"מ מוכח מדבריו דמודה הוא לרשב"ם דאין לאסור משום איסור תחומין דהוה מדרבנן, כיון שמתחיל במלאכה מערב שבת, ואיהו לאו מידי עביד דספינה ממילא אזלא. אלא דאסור מטעמא אחרנא. ועד כאן לא פליג אדרשב"ם אלא אי אסרי בית שמאי

**ומלבר** דכל הני טעמי לא שייכי במטוס, גדולה מזו ילפינן מכל זה, דמוכח דס"ל לרשב"ם ור"י דאין איסור תחומין כאשר משהו אחר מנהיג את הספינה או הקרון, אפילו דהוי ביבשה, שהרי לא אסרו אלא מחשש שמא ירד, וז"ל התוספות שם, ואומר ר"י וכו' ועוד אם בהמה מנהיג בקרון, פשיטא דאסור להשתמש בבעלי חיים, שמא יחתוך זמורה. ע"כ. כלומר דברי שא מיירי כשהגויים מוליכין הקרון ללא בהמות ולכן אסור רק מטעם החשש שמא ירד, דהיינו שמא ירד וילך יותר מארבע אמות ונמצא עובר על הדין כיון שהוא חוץ לתחום, אבל מצד עצם היציאה מחוץ לתחום לא אסור, ומוכרח דס"ל לר"י דאין איסור תחומין בכהאי גוונא כשהוא יושב בקרון והגויים מוליכין אותו, כיון דלאו מידי עביד. ואם כנים אנו בזה, כל שכן לגבי מטוס, כאשר אחר מטיס את המטוס באויר למעלה מעשרה, ואיהו מינח ניח, יש לומר דשרי לשיטתם. וכפי שיבואר עוד לקמן בס"ד.

**ולאחר** שקיימתי כן מסברא, מצאתי בשו"ת מהרי"ק שורש מ"ה, שנקט כן להדיא בדעת התוס', וכתב, שאפילו בקרון אין אסור כשהגוי מוליך הבהמה אלא משום שמא ירד מהקרון או יפגעו בו ליסטים, ודבר זה לא שייכא בספינה, ומה שכתב ספר התרומה ס"ו רכ"ה וז"ל, אסור ללכת בקרון בשבת משום דמשתמש בבהמה המנהיגה וכו', ואפילו ינהיגו נכרים עצמם הקרון, אם

ועוד היה אומר רשב"ם ז"ל, דאפילו היה יושב ישראל בקרון בשבת, שהנכרי מוליכו חוץ לתחום, ליכא שום איסור בזה, אלא שהיה אוסרו מטעם אחר, שמא יפגעו בו לסטים, או שמא ישכח וירד מן הקרון, ואין לו אלא ארבע אמות. ומיהו נראה דאיכא איסורא, כיון דהבהמה מנהגת את הקרון דאסור להשתמש בבעלי חיים. ע"כ. ומדלא אסר משום תחומין, נראה דמודי לרשב"ם דהיכא דאיהו לא אזיל אלא מוליכין אותו, ליכא איסור תחומין. ועיין בזה עוד לקמן בענף ב'. תדע דשיטת הרא"ש כאן דיש תחומין למעלה מעשרה, וא"כ לכאורה היכי שרי להפליג בספינה מערב שבת, כמבואר בדבריו בשבת ובתשובת הרא"ש כלל כ"ב סי' י"ב, אלא ודאי דס"ל שאין תחומין כאשר איהו מינח ניח וספינה ממילא קא אזלא, דהא הרא"ש הקשה לר"ח דאם איתא לאיסור תחומין אפילו מיום ראשון אסור, אלא ודאי דס"ל דאין תחומין בכהאי גונא. ודו"ק היטב. והשתא דאתית להכי, גם מדברי הרא"ש דשבת הנ"ל יש להוכיח כן, וליכא למימר דלדברי רשב"ם קאמר. וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א בסוגיין, שאסר באותן קרונות שמושכין אותן הבהמות, אע"פ שנכנס שם אפילו מתחילת יום ראשון, שמא יחתוך זמורה. ודו"ק. ועיין לקמן אות י"ב מה שכתבנו עוד בזה.

**אך** ראתה ותבט עיני להרדב"ז ח"ג סי' תק"מ, דכתב מתחילה ללמוד כן בדעת המפרשים והדר דחי לה, וזת"ד,

מהאי טעמא כיון דהוי מידי דרבנן, וכל שכן לבית הלל דשרי, וא"כ הוא הדין במטוס. מיהו יש לדחות, דהרא"ש לדבריו דרשב"ם קאמר ואיהו לא ס"ל כותיה, אלא אין הכי נמי היכא דאזלא הספינה חוץ לתחום, עבר משום תחומין, אפילו דאיהו לאו מידי עביד.

**ודע** דמהרא"ש הנ"ל משמע שהבין בדעת רשב"ם שאסור להפליג בשבת, וכל ההיתר משום שמתחיל המלאכה מבעוד יום, והיא נעשית מאליה בשבת, דספינה ממילא אזלא, אולם מדברי הרא"ש בעירובין דף מ"ג מבואר דהבין בדעת הרשב"ם שגם בשבת היה מתיר, משום דאיהו לאו מידי עביד וספינה ממילא אזלא. כלומר שיש חילוק בין סברת רשב"ם כפי שביאר הרא"ש בשבת לבין סברת רשב"ם כפי שביאר הרא"ש בעירובין, דלהרא"ש בשבת, סברת רשב"ם היא משום שהתחיל המלאכה בהיתר מבעוד יום, ובשבת לאו מידי עביד דספינה ממילא אזלא, ולהרא"ש בעירובין סברת רשב"ם היא שאין איסור תחומין היכא דלא עביד מידי, ולהכי מותר להפליג אפילו בשבת דספינה ממילא אזלא. ודו"ק. ועיין במה שכתבנו לקמן בדברי הריטב"א בזה ודו"ק.

**אולם** מדברי הרא"ש בעירובין פ"ד סי' ג, יש להוכיח דמודי ליה לרשב"ם דליכא איסור תחומין היכא דאיהו לאו מידי עביד, דהא כתב הרא"ש שם פרק מי שהוציא והו סימן ג' וז"ל,

מה תאמר חלקו עליו מצדדים אחרים, מצד משתמש בבעלי חיים כמ"ש הרא"ש בעירובין והמרדכי פ"ק דשבת, אבל מצד יציאתו חוץ לתחום על ידי הגוי לא חלקו עליו, לא כן הדבר, כי גם בדבר ההוא לא הודו לו, האמנם חלקו עליו בטעם דאפילו בתוך התחום יאסר, והוא מטעם משתמש בבעלי חיים, וכיון שלדבריהם אף בתוך התחום אסור, מה להם לחלוק עליו בחוץ לתחום, וזה נראה אמת וברור, וכן מוכח מהריטב"א שכתב שלא הודו כלל. ע"ש. וכעת ראיתי שכן כתב הריב"ש בתשובה סי' י"ח, דהרא"ש דחה דברי רשב"ם, והביא ראיה מההיא דפרק תולין מההוא צורבא מרבנן, דאלמא לכתחלה אסור "אפילו תוך התחום". וכן משמע מדברי רבינו ירוחם תלמיד הרא"ש כשהביא שיטת רבו עי' ני"ב ח"י"ח. ומה נענה אנן אבתרייהו, אלא שצ"ע מה שהתיר הרא"ש להפליג בספינה והאיכא תחומין.

**ובאמת** שגם מרן בבית יוסף (סי' רמ"ח סוף ס"ב) כתב וז"ל, ולדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, בימים המלוחים בכל גונא אסור משום ביטול עונג שבת. ובנהרות הנובעים אם אינם עמוקים עשרה לכולי עלמא אסור, משום דאף על גב דלית בהו ביטול עונג שבת, איכא איסור תחומין כל שאין מקרקע הספינה לקרקע הנהר עשרה טפחים, אבל אם יש מקרקע הספינה לקרקע הנהר יותר מעשרה טפחים להרא"ש והר"מ דנקטי בעיא דתחומין למעלה מעשרה לחומרא ולא חילקו בין ים

דאף ר"י והרשב"א והרא"ש וכל האחרונים החולקים על רשב"ם לגבי הילוך בקרון, לא חולקים עליו משום איסור תחומין, אלא משום איסור משתמש בבעלי חיים. זולת הגהות מרדכי והגהות מימוני דס"ל בהדיא דאיכא איסור תחומין בזה. אבל משאר הראשונים מוכח דמודו להרשב"ם מיהא דליכא איסור תחומין כאשר מוליכין אותו, וכתב ע"ז הרדב"ז, אפשר לי לומר דלאו משום דמודו ליה דאין בכיוצא בזה איסור תחומין, אלא לפי סברתו מקשים עליו, דאע"ג דלית בה משום איסור תחומין לדעתו, אית בה משום משתמש בבעלי חיים. ומעתה תהיה דעת המפרשים מסכמת לדעת בעל ההגהה דאסור משום תחומין ולדעת הרי"ף והרמב"ם. ע"כ. וצ"ע תינח להתוס', אבל מה נענה לדברי הרשב"א דלאו אדברי רשב"ם קאתו, והרי הרשב"א אסר אף ביוצא מיום ראשון, וזה בפשטות נוגע בתחומין, ולא אסר אלא משום שמא יחתוך זמורה. וכן בדברי הרא"ש קשה לומר כן, דאי ס"ל דיש איסור תחומין בכהאי גונא, היכי שרי להפליג בספינה וכנ"ל. מ"מ גם הרדב"ז בדרך אפשר אמרה ואין זה מוכרח.

**והלום** ראיתי בשו"ת מהרלב"ח סי' כ"ח, שגם כתב לדחות ההוכחה מהראשונים דמודו לרשב"ם, וזת"ד, וסברת רשב"ם שהתיר ליכנס בין בספינה בין בקרון בשבת ולצאת חוץ לתחום דלאו מידי עביד, אין להביא ראיה כלל, שהרי כל הפוסקים פסקו שלא כדבריו,

מישרא שרי, ואי נימא דפליגי אדרשב"ם ואיכא תחומין אסיר. ותו קשיא, דלטעם השני המובא בתוס' בשם ר"י שמא ירד, היינו דוקא מחוץ לתחום ומאי קאסר מצד שמא ירד, תיפוק ליה דעבר על תחומין בעצם יציאתו. וצ"ע. וע"ע מה שכתבנו בזה לקמן אות יב. וצ"ע.

**ה. והנה** בה"ג (הלכות שבת פ"א) כתב וז"ל, כל היכא דקנה ליה שביתה בספינתא מחולא, שפיר דמי למיתב בה בשבתא וסגויי, מה לי מבעוד יום מה שלשה ימים קודם השבת, הלכך שפיר דמי. ע"כ. והביאו הטור בס"י רמ"ח. והנה הב"ח פירש דאזיל בשיטת הרז"ה בעה"מ בשבת י"ט ע"א והובא לקמן אות ז', אבל מרן הבית יוסף כתב שהגאון מהר"י אבוהב פירש דבה"ג אתי בשיטת רשב"ם, אלא דמרן פליג על דבריו וז"ל, ואינו נראה לי דאם כן לא הוה שתיקי תוספות והרא"ש מלומר דבה"ג סבר כרשב"ם, וגם רבינו לא הוה שתיקי מלומר שדעת רשב"ם כדעת בה"ג. לכך נראה לי דבה"ג נמי סבר דברייתא דאין מפליגין כבית הלל נמי אתיא, ומיהו היכא שקרקע הספינה גבוה עשרה טפחים מקרקע הנהר דליכא איסור תחומין, וגם הם מים נובעים דלית בהו משום ביטול עונג שבת, דמותר להפליג אפילו בערב שבת לדברי הכל, דלא איירי בהכי מתניתא דאין מפליגין, אתא בה"ג למימר דמותר ליכנס בה בשבת ולהפליג כל שקנה שם שביתה. ור"י אסר אפילו הוא תוך התחום וגם הם נהרות נובעין וכו'. ע"כ. ולעיל מינה

ליבשה אסור, ולהרמב"ם דנקיט לה בימים ובנהרות לקולא שרי ולהרמב"ן (חי' עירובין מ"ג ע"א) והרשב"א (עבודת הקודש ש"ד פ"ח ה"ד) נמי שרי, שאף על פי שלא חילקו בין ים ליבשה, הא נקטינן לה לבעיא דתחומין למעלה מעשרה לקולא, כמו שכתב רבינו ירוחם (בחי"ח נ"ב צו ע"ד). ע"כ. הנה מבואר מדברי מרן דלהרא"ש אסור להפליג בספינה אף למעלה מעשרה משום תחומין, וזה מוכרח אם נאמר דפליג הרא"ש אדרשב"ם. אלא שצ"ע דבדברי הרא"ש מוכח דשרי להפליג שלשה ימים קודם או לדבר מצוה מבעוד יום. וצ"ע. עוד מבואר דס"ל למרן הב"י שגם להרמב"ן והרשב"א והרא"ש איכא תחומין באזלא ממילא וכולי עלמא מודו בזה למטה מעשרה.

**ויראתי** לנפשי מן ההרים הגדולים אבירי הלב ואדירי הדעת אשר משאתם יגורו אילים ומה אני הקטן נבער מדעת, אך תורה היא וללמוד אני צריך, כי מלבד מה שהכרחנו לעיל דגם ר"י וריצב"א והרא"ש והרשב"א מודו לרשב"ם בעיקר סברתו דאין איסור תחומין אי לאו מידי עביד וספינה ממילא אזלא, עוד בה, דאילו סברי רבנן הראשונים כמלאכים שיש לאסור מדין תחומין, היה להם לפרש כן, דנפקא מינה טובא להיכא שהגויים עצמם מוליכין הקרון ללא בהמות, וכמובא בספר התרומה סי' רכ"ה, שאז אין איסור מצד משתמש בבעלי חיים, ואי נימא דליכא תחומין היכא דאיהו לאו מידי עביד



שו"ר שכבר העיר בזה מרן החיד"א  
בברכי יוסף ס"ק ב' דסברת רשב"ם לאו  
יחידאה, ובשגם ספר ראב"ן לא ראהו  
מרן ושם סי' ס' כתב דהראשונים הנהיגו  
כרשב"ם, מ"מ המנהיג ושכלי הלקט  
שמעתתיהו בפומיה דמרן ושם מבואר  
דרשב"ם לאו יחידאה. ע"כ. (ובאמת  
שמרן הביא מדברי שכלי הלקט הללו  
בסי' של"ט בסופו. וצ"ע). ואחר מופלג  
ראיתי בספר נר יהודה בסוף סי' ז' אות  
ג' שהעיר בזה ובכיוצ"ב ע"ש.

**ו. ותבט** עיני להריטב"א בחידושו  
לסוגיין, דנסיב לדברי  
רשב"ם דמוקי לברייתא כבית שמאי,  
לאו היינו כבית שמאי דרישא דמתניתין,  
וכפירוש הרא"ש ורבינו ישעיה הנ"ל,  
אלא היינו כבית שמאי דסיפא דמתניתין,  
דאסרי לתת עורות לעבדן גוי אע"פ  
דקבלנות הוא, הכא נמי אסור ליכנס  
לספינה של גוי, שעושה הגוי מלאכתם  
של ישראל להוליכם חוץ לתחום, ואע"פ  
שעושה אותה בקציצה. אבל לבית הלל  
דשרו לעיל עם השמש הכא נמי שרי,  
דכי עייל ישראל בספינה לא עביד  
איסורא, וכי הדר אזלא חוץ לתחום  
ממילא הוא דאזלא ולא מידי עביד  
ישראל. וכן הוא בספר התרומה סי'  
רכ"ד. והריטב"א הקשה לשיטתו (מלבד  
מה שהקשו בראשונים) דהיכא שנכנס  
ישראל בספינה כעושה בביתו של ישראל  
דמי, ועוד לדבריו יהיה מותר ליכנס  
בספינה בשבת דהא לאו מידי עביד, אלא  
ודאי כיון דעייל התם על דעת ללכת חוץ  
לתחום איסורא קעביד, וכדמוכח מההוא

בריש הסימן הביא הבית יוסף דהגהות  
מימוניות פ"ל אות מ', כתבו דאין נראה  
לריב"א כרשב"ם וכן הגהות מרדכי פ"ק  
דשבת סי' תנ"ב והרא"ש הכריעו דלא  
כרשב"ם. וכן כתבו בהגהות מיימוניות  
שם בשם הר"מ דלא כרשב"ם. וסיים ע"ז  
מרן, וכן דעת כל הפוסקים שפסקו  
כברייתא דאין מפליגין, ולפי שסברת  
רשב"ם יחידאה היא ששום פוסק לא  
הודה לו, לא הזכירה רבינו. ע"כ.

**ואנכי** הדל מצאתי בשכלי הלקט ענין  
שבת סי' קי"א שכתב וז"ל,  
ורבינו ישעיה זצ"ל כתב, דהא מתניתא  
דאין מפליגין בספינה פחות משלשה  
ימים קודם השבת, אליבא דבית שמאי  
היא, דאמרי אסור להתחיל במלאכה  
אלא אם כן יכול לגמרה מבעוד יום,  
והכא כיון דאינו מפליג אלא לימים  
רבים, צריך להתחיל שלשה ימים קודם  
השבת, שלא יראה שעל דעת לילך  
בשבת נכנס שם. אבל בית הלל שרו  
אפילו במלאכות גמורות עם השמש, כל  
שכן בזה שאין בו שום מלאכה, אלא  
שנראה כעושה חפציו בשבת, וכיון דבית  
הלל פליגי עליה, בודאי דלית הלכתא כי  
הא מתניתא, אלא אפילו לא נכנס בה  
אלא עם השמש מותר, וכן כתב גם בעל  
הלכות גדולות. ע"כ. הא קמן דפירש  
לדברי בה"ג כדעת רשב"ם ושכן דעת  
רבינו ישעיה, וא"כ סברת רשב"ם לאו  
יחידאה היא, ובה"ג ורבינו ישעיה הוו  
תנאי דמסיעי ליה. וכן היא דעת הראב"ן  
הירחי בספר המנהיג הלכות שבת סימן  
קמ"ד. ולשיטתייהו הוא הדין למטוס.

קמי שבתא מקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת, מפני שאין דבר עומד בפני פקוח נפש וכו'. ע"כ. ובפשטות כונתו שבספינה של ישראל מיירי, והחשש הוא שהישראל יחלל שבת, אבל בספינה של נכרים ורוב נוסעיה נכרים שאין הישראל יבא לידי חילול שבת מותר. ועל פי זה התיר הרמב"ן ליכנס בספינה של גוים אפילו בשבת כמובא בר"ן על הרי"ף. וכן כתב הריב"ש בתשובה סי' י"ז אליבא דהרז"ה, כי אין לאסור בספינה של ישמעאלים ומלחיה וחובליה ישמעאלים, ואין הישראל עושין לעולם מלאכה בשבת, וגם הישמעאלים אינן עושים בשביל ישראלים שבה שהם המיעוט. ע"ש. ובשו"ת התשב"ץ סי' כ"א כתב שאין האיסור אלא כשהישראל שוכר הספינה כולה, שכל מלאכה שנעשית בה אינה נעשית אלא בשבילו, אבל בספינה שרובה גוים על שם הגוים נעשית. ונראה דלא ניחא להו לראשונים למימר דהרז"ה מתיר כשהישראל מנהיג הספינה ולכן פירשו דהיה מתיר על ידי גוי אלא שעושה לצורך היהודי. ועיין בריטב"א הנ"ל. ולדבריהם בישראל עצמו אסור אפילו מיום ראשון, אבל מדברי הרז"ה גופיה נראה דאף בישראל עצמו כשיוצא לפני שלשה ימים לשבת שרי. מ"מ כולי עלמא מודו דעל ידי גוים ובערב שבת שרי. גם הרי"ד הובא בשלטי הגבורים שם, התיר בספינה של גוים בערב שבת עם חשכה. ואם כן לשיטתם הוא הדין במטוס של גוים ורוב הנוסעים גוים, ואין הנוסעים צריכים לעשות שום מלאכה להטסת המטוס

צורבא מרבנן דניים במברא, דלא שרו ליה אלא משום דלא אמר מידי לגוי, והויא הערמה דרבנן ושרי. ע"כ.

**[ולכאורה י"ל דבהא פליגי הני רבוותא אליבא דרשב"ם, דהרא"ש דשבת ודעימיה סברי דאף אם הישראל מנהיג את הספינה לא חשיב דאיהו אזיל, אלא כיון שתחילת ההפלגה היתה בערב שבת, ובשבת איהו מינח ניח וספינה ממילא קא אזלא, חשיב שהמלאכה הותחלה בהיתר מבעוד יום וממילא נעשית בשבת. והריטב"א סבר דכשהישראל מנהיג הספינה חשיב שפיר כאילו אזיל בגופיה, ולהכי מוקי לה על ידי גוי ומשום אמירה לגוי, שאילו היתה נעשית על ידי ישראל חשיבא מלאכה גמורה. ונראה עוד דהריטב"א מדמה דין זה לבישול וכיוצא, שאף שבשעה שנתבשל לאו מידי עביד, מ"מ כיון שנתנו על האש על דעת שיתבשל חייב, והכי נמי בספינה דאע"ג דאיהו לאו מידי עביד דאיהו מינח ניח וספינה ממילא קאזלא, אבל כיון שנכנס אליה בשבת על דעת ללכת חוץ לתחום איסורא קעביד. ולכאורה קצת מוכח מזה שאם נכנס לספינה מערב שבת דליכא איסורא, אבל זה אינו, כמבואר להלן בדעת הריטב"א.]**

**ז. והנה נראה דמטעמו של הרז"ה בעל המאור יהיה טעם להתיר בנ"ד נמי, דהנה כתב הרז"ה וז"ל, ולי נראה טעם אחר בין בזו בין במה שאמרו אין צרין וכו', דכולהו מקום סכנה הוא, וכל שלשה ימים קודם לשבת**

אף כשהישראל עושה מלאכה בעצמו, גם כשהתיר בסופה לדבר מצוה בערב שבת, בכל ענין היא ואפילו כשישראל עצמו עושה החלול. ע"ש. מ"מ היוצא מדבריו אלו לנ"ד דלדבר מצוה גם במטוס הוה שרינן בישראל. אולם מדברי הראשונים הנ"ל נראה דלא התיר הרז"ה אלא כשהישראל שוכר הספינה, והמלאכות נעשות על ידי גוים. מיהו לכולי עלמא שרינן על ידי נכרים שעושים בשביל נכרים אפילו לדבר הרשות וכמו שנתבאר.

**ולכן** כשהטייס ישראל, אפילו בטיסה אוטומטית, שעל דרך כלל אינו צריך להתערב בהנהגת המטוס במהלך הטיסה, נראה דלטעם הרז"ה אסור, כיון שזהו דבר המצוי שעלול לבא לידי עשיית מלאכות באותם אופנים וזמנים הדורשים התערבותו של הטייס. וכן הדין אם הטייס אינו יהודי אבל רוב הנוסעים יהודים נמי אסור, דחשיב שעושה המלאכות לצורך הישראל.

**גם** לטעמים המובאים ברשב"א שמא יסייע וקא עביד עובדין דחול, אי נמי דמחזי כמאן דממטי לה לספינה ארבע אמות בכרמלית. נראה דליכא למיסר במטוס שלא שייך בו כל הני חששות. ואגב אורחין מתוך דברי הרשב"א למדנו שכל שאינו עושה שום מעשה ליכא עובדין דחול, אף שיושב בגופו בספינה וכן יש לומר לגבי מטוס. ואחר מופלג ראיתי בזבחי צדק ח"ב בשו"ת שבת סי' כ"ד, שכתב להוכיח

דשרי. ולא דמי לספינות בימים ההם שהיו הנוסעים צריכים לעשות כמה מלאכות להצלת הספינה.

**ומצאתי** כן להדיא בריב"ש שם בסי' י"ח ובסי' ק"א שכתב, דלהרז"ה טעם האיסור הוא מפני שהישראל צריך לעשות מלאכה, ולפירושו אף כשהספינה של ישראל, ומלחיה וחובליה כולם ישראלים, והם בעצמם העושים המלאכה, מותר כל שהוא שלשה ימים קודם לשבת, וכל שהוא תוך שלשה ימים לשבת אסור, אף אם הספינה של גוים, ואין הישראל עושה מלאכה, דמ"מ הישמעאלים עושים בשביל ישראל השוכרה, והישראל נהנה בה בשבת, אלא שמפני הסכנה מותר, אלא שצריך שיהיה שלשה ימים קודם לשבת. וכתב לבאר, דברייתא דאין מפליגין מיירי בכל ענין, בין שהישראלים עושים מלאכה, בין שהישמעאלים עושים אותה בשביל הישראל והוא נהנה ממנה, אלא שסוף הברייתא שאמר ופוסק עמו על מנת לשבות, באר זה היכא שהספינה של ישמעאל, דאם של ישראל אין מקום לפסק זה. ולהיות ענין הברייתא אפילו שהישראלים עצמם עושים המלאכה, לזה אמר הרב בעל המאור ז"ל, דהוא הדין להולכי מדברות ולכל מקום הסכנה, שאם עניין הברייתא לא היה אלא בישמעאל בלבד, לא היה לו ללמוד מזה להולכי מדברות שהם בעצמם עושין החלול, דאין למדין חמור מקל להקל עליו, וכיון שהברייתא בכל ענין

עונג שבת הוא משום דבתוך שלשה ימים לא יכולים לאכול, וזה לא שייך במטוס, ואדרבה עינינו הרואות שבני אדם אוכלים ושותים ושמחים ומתענגים באכילתם. ונהי שאין השעות במטוס עונג ומנוחה כשבתו בביתו ממש, אבל אין זה בגדר ביטול עונג שבת, ואין זה בגדר מצטער יותר מדאי כלשון הרמב"ם. ובפרט לאור דברי הרמב"ם בתשובה סי' קנ"ד הובאה גם בה"ה שם, דעיקר ביטול עונג שבת הוא במים המלוחים, בשביל מה שיארע בהן מן הצער והבלבול והקיא, וכן פסק מרן בשו"ע שם, וזה ודאי לא שייך במטוס. הלכך נלע"ד דאין לאסור נסיעה במטוס משום ביטול עונג שבת.

**ונראה** להוכיח כן מתשובת הריב"ש סי' י"ז, שנשאל על היהודים שהולכים בשיירא בגמלים עם ארחת ישמעאלים במדבר הגדול והנורא, שהם צריכין לחלל שבת לרכוב וללכת עם השיירה, אם ראוי למחות בידם, והשיב, דבר זה מתורת הרי"ף ורמב"ם לא למדנו, שהם פירשו ההיא דספינה משום ביטול עונג שבת, אבל מתורת רבינו הרז"ה למדנוה וכו' ע"ש. ואי איתא שבנענוע הגוף גרידא יש איסור משום ביטול עונג שבת, מפני מה כתב הריב"ש שלא נלמד דבר זה מתורת הרי"ף והרמב"ם, אלא ודאי דס"ל שאין זה בגדר ביטול עונג שבת, שאע"פ שאינו שובת ממש כבתוך ביתו, מ"מ יכול לקיים עונג שבת במאכל ומשקה ושאר דברים, ולא דמי לספינה דהוי כשיכור

מדברי הפוסקים שאין לאסור ברכבת (בתוך התחום) משום עובדין דחול, והרשב"א הנ"ל הוי תנא דמסייע ליה.

**ח. והנה** להרי"ף הרמב"ם והרא"ש טעם האיסור הוא משום ביטול עונג שבת, וכותיהו פסק מרן בשולחן ערוך סימן רמ"ח. וז"ל הרי"ף, אלא היינו טעמא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, משום בטול מצות עונג שבת, דכל שלשה ימים הוא להו שינוי וסת משום נענוע הספינה, כדכתיב בהו יחוגו וינועו כשכור וגו' ולא יכלי למעבד עונג שבת, ולאחר שלשת ימים הוא להו נייחא ובעי מיכלא ומקיימי מצות עונג שבת, והיינו טעמא דלדבר מצוה שרי משום דפטירי ממצות עונג, דאמר מר העוסק במצוה פטור מן המצוה, ותנן נמי שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ע"כ. והובא ברא"ש שם. וכך הם דברי הרמב"ם פ"ל מהל' שבת הי"ג, ומפני זה אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, כדי שתתישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יותר מדאי. ע"כ. והנה מלשון הרי"ף שנקט טעמא דביטול עונג שבת משום נענוע הספינה, היה מקום לומר דה"ה נמי במטוס איכא למיסר מחמת נענוע המטוס.

**אולם** כד דייקנין חזינן דליתא, דהא כתב הרי"ף ולא יכלי למעבד עונג שבת ולאחר שלשה ימים הוה נייחא להו ובעי מיכלא. וע"ע בלשון הרי"ף בתשובה סי' שי"ז. כלומר דביטול

ואינו יכול לקיים עונג שבת בכלל. שו"ר שכן הוא להדיא בתשובת הריב"ש סי' י"ח וז"ל, ואין ספק שאם לא היה ביוצא בשיירה חלול שבת, אם מפני עשיית מלאכה, או הליכת חוץ לתחום, או רכיבת הגמלים, לא היה אסור מפני עונג שבת, שלא אמרו זה אלא במפליג בים וכו', גם כתב הרמב"ם בתשובה שאין לאסור מטעם זה אלא בימים המלוחים וכו', ואם כן ביוצא בשיירה אין לאסור מטעם עונג שבת וכו'. ע"כ. והרי זה כאמור.

**ז. והנה** רבינו חננאל פירש הטעם משום איסור תחומין, וז"ל, יש מי שאומרים בזמן שגוששת ואין במים עשרה טפחים ומשום גזרת תחומין נגעו בה, אבל למעלה מעשרה טפחים לא גזרו ומשום הכי נהגו להפליג בים הגדול. ע"כ. והובאו דבריו בהגהות מיימוניות פ"ל משבת אות מ' וז"ל, ור"ח פירש היינו דוקא בספינה גוששת ומשום איסור תחומין, אבל שאינה גוששת מותר שאין תחומין למעלה מעשרה. וכן מפרשים כל הגאונים. ועל זה סומכין כל העולם ליכנס בספינה מערב שבת לפרש לים הגדול וכו'. ע"ש. וכן נלע"ד דסבר רש"י דטעם האיסור הוא משום תחומין, דפירש וז"ל, אין מפליגין, מפרישין מן היבשה לים, וזהו לשון הפלגת ספינה, על שם שמפליג עצמו מן הישוב. ע"כ. ונראה דרצונו לומר דבהפלגתו מן הישוב הוי טעמא דאיסורא. ודו"ק. ויש לדקדק לשונו של ר"ח שנקט גזרו ולא גזרו, ונראה לכאורה

דרצונו לומר דלמעלה מעשרה טפחים דליכא איסור תחומין, בים מיהא, לא גזרו כלל, אבל בפחות מעשרה טפחים דאיכא איסור תחומין, גזרו גם אם יצא לספינה מבעוד יום, או בשלשה ימים שלפני השבת, וי"ל. אבל הרי"ף הביא לסברא זו וכתב להקשות עליה וז"ל, והאי טעמא פריכא הוא, דאי מהאי טעמא הוא דאין מפליגין, הוה ליה למיתנא אין מפליגין בספינה קטנה, אמאי תני ספינה סתם דמשמע בין קטנה בין גדולה, ועוד מאי איריא שלשה ימים אפילו טפי נמי, ועוד לדבר מצוה אמאי שרי, והא העמידו דבריהם במקום עשה וכו'. ע"כ. ועיין לקמן אות י"ב.

**ז"ש** להסתפק אם מודה הרי"ף לר"ח דהיכא דמהלכת בפחות מעשרה דאסור משום תחומין, אף כשאחרים מוליכין הספינה, אלא דפליג עליה בטעם האיסור, ואתי להוסיף על דברי ר"ח דלא תימא דבמים עמוקים בכל גונא שרי, אלא אף בזה יש לאסור משום ביטול עונג שבת, או דילמא פליג עליה בדינא וסבר דליכא איסור תחומין בכה"ג, כיון דספינה ממילא אזלא ואיהו לאו מידי עביד. דהמהר"י קולון בשורש מ"ה, סבר בדעת הרי"ף דלרבינו חננאל הוא דקא מקשה, דאי איתא לאיסור תחומין אף יותר משלשה ימים היה אסור, אבל לדידיה לא ס"ל לאסור משום תחומין כלל וכדעת רשב"ם, וכן ס"ל להמהר"ק לדינא דאף להסוברים דאיכא איסור תחומין מדאורייתא, הני מילי כשהולך ברגליו, אבל בספינה דלאו מידי

ועבד אלא מיא ממטו לספינה, או הנכרים והמלחים ממטו לה, פשיטא דליכא איסורא דאורייתא, ועד כאן לא פליגי כל הפוסקים על רשב"ם דמתיר ליכנס בספינה אלא דוקא לענין דרבנן, אבל בדאורייתא מודו ליה דליכא איסור, ולכן אין לאסור בספינה משום איסור תחומין ושכן דעת הרי"ף. ע"ש. אולם מרן הבית יוסף בסימן רמ"ח כתב על דבריו, דאשתמיטתיה למר תשובת הרמב"ם, שאוסר ללכת בשבת בספינה חוץ לתחום אם אין המים גבוהים עשרה טפחים, ומסתמא לא פליג אהרי"ף רביה, ועוד דפשוט דברי הרי"ף מוכיחין כן, ולמה לן למשכוני נפשין להוציאן מפשטן, הלכך אין נראין דברי המהרי"ק בזה. ע"כ. [ועיינן בהגהה שבסוף תשובת הרי"ף סי' שיי"ז, דרצה להוכיח מהרי"ף שם דס"ל כמהרי"ק ואינו מוכרח לענ"ד ע"ש ודו"ק.] ואנכי הדל מצאתי תנא דמסייע למהרי"ק בהבנת דברי הרי"ף הלא הוא רבינו הרמב"ן ז"ל כמבואר בדברינו לקמן אות י"ב. שו"ר שמהריב"ש סי' י"ח נראה שהבין דעת הרי"ף כפירוש הב"י. ע"ש.

ושרינן אפילו בערב שבת. והיינו טעמא דשרינן קודם שלשה ימים, היינו משום דיש שהות לקרב אל היבשה ולשבות קודם השבת, אבל תוך שלשה ימים לא יפליג, שהרי לא יוכל לבא אל היבשה ולשבות קודם השבת, ומה שהתרנו קודם שלשה ימים לשבת, היינו אפילו אם בפועל לא ישבות, אלא דלרבי צריך שיתנה עמו שישבות, ולרשב"ג אין צריך, אלא כיון שאפשר היה שישבות ביבשה אפילו שלא שבת אינו חושש, והוי כמי שהוציא והו גוים שלא לדעתו, ומותר הוא להלך ולטלטל בכל הספינה. ודוקא הפלגה הוא דצריך שלשה ימים ופיסוק לרבי, משום דהפלגה מוכחא מילתא דלא ישבות בשבת, דלא מצי שבית דרחוק הוא מן הנמל, אבל בהילוך סמוך לשפת הים, דלא מפליג מן היבשה לא בעי שלשה ימים, אע"ג דזימנין לא מטי ולא שבית, והיינו טעמא דמצור לצידן שרי בערב שבת. הלכך בנהרות שלנו שספינה הולכת לעולם אצל שפת הנהר, ומצי למינח כל שעה, אמרינן דלמא תנוח ולא בעינן למיפסק, ולא שלשה ימים, אלא אפילו בערב שבת שרי. והראב"ן שם מעמיד הברייתא בספינה המפליגה לים הגדול, וגמירי דאין ספינה מהלכת בפחות מעשרה, ומה שתירצו בגמרא עירובין מ"ג ע"א, אמר רבא במהלכת ברקק, היינו מים עכורים בעפר, אבל יש בהם עומק עשרה. זוהי עיקר שיטת הראב"ן.

**ונראה** פשוט דמודה לרבינו חננאל בחדא דלמטה מעשרה איכא

**י, א.** גם הראב"ן בספרו אבן העזר סי' ס' פירש הטעם משום איסור תחומין, אלא דס"ל דהאי תנא מספקא ליה אי יש תחומין למעלה מעשרה טפחים או לא, ולדבר הרשות מחמרינן ונקטינן שיש תחומין למעלה מעשרה, ולכן אסר שלשה ימים קודם השבת שלא יבא לאיסור תחומין, ולדבר מצוה נקטינן לקולא דאין תחומין למעלה מעשרה,

לדבר מצוה הא פשיטא דשרי, דהא לדבר מצוה לדעת הראב"ן קיימא לן דספיקא לקולא, ואין תחומין למעלה מעשרה, ונראה דאין חילוק לשיטתו בין תחומין ביים לתחומין ביבשה.

**זאת** תורת העולה, דאין לאסור במטוס מכל הני טעמי דכתבו הראשונים לגבי ספינה, מלבד איסור תחומין, ולדעת רשב"ם ליכא איסור תחומין בכה"ג, וכן נראה שיטת ר"י וריצב"א והרז"ה והרשב"א, ואפשר שכן דעת הרא"ש, ולדעת הראב"ן אם אפשר לו לחתור ליבשה בכל זמן נמי אין איסור.

איסור תחומין, ופליג עליה בחדא ואוסר גם למעלה מעשרה בים הגדול, מחששא שלא יוכל לשבות, אבל אם יש היכי תמצי שיכול לשבות שרינן, והיינו טעמא דשלשה ימים והיינו טעמא דנהרות, ונראה דמשום ספק ספיקא נגעו בה, שמא אין תחומין למעלה מעשרה, ואם תמצא לומר שיש שמא ימצא יבשה וישבות. והיכא דמפליג בתוך שלשה ימים, הוי מידי דלא שכיח שימצא יבשה. ולפי שיטתו נראה שבמטוס שאפשר שיחתור ליבשה וינחת, דמי יותר לנסיעה על שפת הים או לנסיעה בנהר שאפשר שיחתור ליבשה, וא"כ אפשר דשרי אף שלא לדבר מצוה, אבל

## ענף ב'

איסור תחומין, אבל במהלכת למעלה מעשרה ליכא איסור תחומין.

**והנה** שם בגמרא, תא שמע הריני נזיר ביום שבן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, ואסור לשתות יין כל ימות החול, ואסיקנא משום דכבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. ופריך בחד בשבא לישתרי דלא אתא אליהו בשבת, ותריץ האי תנא ספוקי מספא ליה אי יש תחומין או אין תחומין ולחומר. ע"כ. ופרש"י מהא לא תפשוט דאין תחומין, דדילמא ספוקי מספא ליה להאי תנא דדילמא אין תחומין ומשום הכי אסר

**י. ובעיקר** הדין אי יש תחומין למעלה מעשרה, הנה בגמרא ערובין דף מ"ג ע"א בעי רב חנניא יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה, עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך דארעא סמיכתא היא, כי תיבעי לך בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, אי נמי דקאזיל בקפיצה, לישנא אחרינא בספינה מאי, אמר רב הושעיא תא שמע מעשה שבאו מפלנדרסין והפליגה ספינתם בים וכו' אי אמרת בשלמא יש תחומין, משום הכי רצו, אלא אי אמרת אין תחומין אמאי רצו, כדאמר רבא במהלכת ברקק, הכי נמי במהלכת ברקק. ע"כ. ועפ"ז נקט רבינו חננאל דבספינה גוששת איכא

למעלה מעשרה. וכ"כ ר"ח. והרי רבנו הגדול צוה להגיה שם בהלכות, תשובות הרבה על זה הפירוש, ולא השיב ולא פקפק בתחומין למעלה מעשרה, שהדבר ברור דבעיא לקולא. ע"ש.

**הרי** שהרמב"ן פליג ארש"י בביאור הסוגיא, וס"ל דלחומרא דאמרינן היינו לגבי נזיר שאסור אף ביום ראשון, אבל לגבי תחומין פשיטא דתילף מינה לקולא. ושם דחה הרמב"ן דעת האומרים שיש תחומין למעלה מעשרה הלא היא דעת רבי יהודה אלברצלוני ע"ש. היוצא מדבריו, דס"ל דבעיא איפשיטא לקולא, וליכא איסור תחומין למעלה מעשרה בתורת ודאי ולא בתורת ספק. וכן הוא לשון התשב"ץ ח"א סי' כ"א קיימא לן בעירובין דאין תחומין למעלה מעשרה טפחים. ונראה דהרמב"ן למד שכן היא דעת הרי"ף, דאין תחומין למעלה מעשרה גם לא ביבשה מדלא חילק כן. ולפ"ד הוא הדין במטוס ליכא איסור תחומין. אולם לדעת הראב"ד והרא"ש הנ"ל, הו"א בעיא דלא איפשיטא ונקטינן לחומרא, דאיכא לתחומין למעלה מעשרה, מיהו לא הוי אלא ספיקא דאיסורא דרבנן.

**וכן** היא שיטת רבינו המאירי בעירובין שם שכתב, עיקר הדברים לפסוק שאין תחומין למעלה מעשרה, שהרי ספק סופרים הוא, ואף בתחום שלש פרסאות מיהא הכל מדברי סופרים, ואף ביבשה כל שאין לו אלא ארבע אמות מדברי סופרים הוא. ולשיטתנו כל שהיה

בחד בשבא ולחומרא, אבל מפשט לא פשיטא ליה דתילף התירא מיניה. ע"כ. ועפי"ז נקטו כמה ראשונים דהוא ספיקא דדינא ולחומרא. כמבואר ברא"ש שם וברמב"ם פכ"ז משבת ה"ג. אלא דהרא"ש ס"ל דאזלינן לחומרא בכל גונא, וכדמשמע מפשטות לשון הש"ס, וכן דעת הראב"ד בפירושו המובא בחידושי הרמב"ן שם, וכן דעת המהר"ם הובא בהגהות מיימוניות פ"ל אות מ'. ואילו הרמב"ם מחלק בין היכא דתחומין דאורייתא דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, להיכא דתחומין דרבנן והוי למעלה מעשרה ספיקא דרבנן ולקולא. וכמבואר להלן.

**אולם** הרמב"ן גופיה פליג אראב"ד וס"ל דבעיין לקולא, וכתב הרמב"ן דתנא בנזיר אסור בחול ואף בחד בשבא, משום דסבר אין תחומין למעלה מעשרה, ואליהו מותר הוא לבא בשבת. ולחומרא דאמרינן היינו לענין נזיר, ומיהו בתחומין לקולא אמר. אלא דגמרא דסבירין דלאו משום דפשיטא ליה אין תחומין אמרה, אלא משום דמספקא לן שמא אין תחומין אמרה. אבל התנא פשיטא ליה דאין תחומין למעלה מעשרה, ודחייה בעלמא הוא דדחינן הכא תנא ספוקי מספקא ליה ולחומרא, ולא סמכינן אשינויי. וגם רבינו הגדול [הרי"ף] שכתב בפ"ק דשבת לטעמא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת משום גזרת תחומין, ודוקא למטה מעשרה, אבל למעלה מעשרה לא גזרו, לומר שאין תחומין



וביבשה הוא דאזלינן לחומרא וביים אזלינן לקולא.

**וכתב** עוד הרשב"א דהרמב"ן ס"ל דאזלינן לקולא וליכא תחומין למעלה מעשרה, ושכן כתב הרז"ה דלקולא נקטינן דספק דדבריהם הוא, ועל כן התיר הרב נר"ו למפרשי ימים לירד בשבת מספינתן בהגיען ליבשה, לפי שלא קנו שביתה בים למעלה מעשרה. והרשב"א גופיה ס"ל דכיון דספוקי מספקא לן אי יש תחומין למעלה מעשרה אסור לצאת לים בשבת, כיון שיוצא מתחום ביתו דהא איכא חזקה דתחום ביתו, דכי אזלינן בעירוב לקולא, הני מילי בשאין שם חזקה דביתו, וכגון זה שבא מן הים שלא קנה שביתה בים. אבל בעיקר הדין מודה הרשב"א להרז"ה ולהרמב"ן דאין תחומין למעלה מעשרה, אלא דס"ל כהרז"ה דהוי בתורת ספק ולא בתורת ודאי.

**אולם** הריטב"א לאחר שהביא דברי הרשב"א, כתב בשם הרא"ה דתחומין למעלה מעשרה להקל לגמרי, וז"ל אבל מורי המובהק ז"ל פסק כדברי רבו ז"ל דספק תחומין לקולא לגמרי, ואפילו השובת ביבשה מותר להפליג בספינה. עכ"ל. ושם כתב שכן פסקו התוס' ע"ש. וכסברת הרשב"א לענין לצאת בשבת לספינה, כן היא דעת הרא"ש, וכן פסק מרן בשו"ע ס"ג, אם עלה לספינה בערב שבת ושהה בה, אפילו אי מפליג בשבת שפיר דמי, כיון דלא קנה שביתה ביבשה לית ליה חזקת

בין השמשות בספינה למעלה מעשרה טפחים לא קנה שביתה, והולך בכל מה שהספינה הולכת, וכשמגיע פחות מעשרה הרי הוא תחילת תחומו ויורד לשם, ונמצא המגיעים לנמל בשבת אם היו בין השמשות בספינה, יורדים לנמל ובתוך העיר ללא פקפוק, אבל אם קנה שביתה ביבשה, או למטה מעשרה, אע"פ שיצא לו מיד למעלה מעשרה, כשיגיע חוץ לתחום למטה מעשרה אינו זו מארבע אמותיו, ואם הגיע לנמל מהלך את כולו אם הוא מוקף וכשיעור בית סאתים. ע"כ. כלומר דאין איסור לצאת מחוץ לתחום למעלה מעשרה, ואין איסור להלך חוץ לתחום למעלה מעשרה, מיהו אם נמצא חוץ לתחומו והוא למטה מעשרה, אף שהילוכו היה למעלה מעשרה והיה בהיתר, אין לו אלא ארבע אמות שהרי הוא מחוץ למקום שביתתו.

**יא. והרשב"א** בחידושיו שם כתב וז"ל, האי תנא ספוקי מספקא ליה ולחומרא, פירש"י ז"ל אבל מפשט לא מפשט ליה דתילף מינה היתירא. נראה מדבריו דאפילו לגבי תחומי שבת אזלינן בהו לחומרא. וכן כתב ר"ח ז"ל האי תנא ספוקי מספקא ליה ומחמיר הכי והכי. והראב"ד ז"ל כן כתב מפורש דעבדינן לחומרא וכו'. ע"כ. ולכאורה דברי ר"ח כאן סותרין למ"ש בשבת י"ט הנ"ל דאין תחומין למעלה מעשרה בים הגדול. וכ"כ להעיר המו"ל שם. ונראה ע"כ לומר דהר"ח ס"ל כהרמב"ם דלהלן דמחלק בין ים ליבשה,

הרמב"ן דס"ל הכי, ויש לנו לומר דהלכה כדברי המיקל בעירוב.

**יב. אכן** גם אי נימא דתחומין דאורייתא, י"ל עוד על פי מה שכתב הרמב"ן וזת"ד, דגם למ"ד תחומין דאורייתא כשהולך י"ב מיל, וכמו שכתב בהלכות פ"ק דעירובין, וכיון שכן אם הלכה ספינתן יותר מי"ב מיל אסורין הם לצאת, דהשתא הוי ספיקא דאורייתא למעלה מעשרה ולחומרא, וגם זה אינו נכון, מפני שהליכתן בספינה בים בין למעלה מעשרה בין למטה ודאי מותרת היא, ולא אסרו אלא ליכנס בה פחות משלשה ימים סמוך לשבת, ולדבר מצוה מותר אפילו בערב שבת, ואין אני קורא בזה אל יצא איש ממקומו כיון שלא הלך ברגליו, שהרי הילוך הספינה אינו קרוי הילוך כלל, ותמה על עצמך הוא יושב ברשות היחיד שלו, שהספינה רשות היחיד הוא גבוה עשרה ורחבה ארבעה, ואתה חושש לו משום מהלך שלש פרסאות, איהו מינח נייח וספינה הוא דקא מסגיא, וחצר מהלכת היא ולא אדם כלל. ע"כ. ונראה שנקט כן הרמב"ן גם אליבא דהרי"ף דס"ל בעלמא דתחומין דאורייתא, וזה מסייע להמהרי"ק הנ"ל בדעת הרי"ף, ולפי זה יש לומר שכן היא דעת הרמב"ם, ובפרט דלהרמב"ם ילפינן תחומין ממחנה ישראל במדבר, ושם לא הלכו בעגלות אלא ברגליהם, ושש עגלות צב למשא קרשי המשכן היו נתונות, וא"כ אין תחומין מן התורה אלא כשהוא הולך ברגליו, ולא כאשר הוא יושב ברשות

ביתו, ולמעלה מעשרה ליכא תחומין, אבל אם ירד מהספינה לא קנה בה שביתה אלא ביבשה ואסור להפליג.

**עכ"פ** למדנו דדעת הרמב"ן דהא דאין תחומין למעלה מעשרה היינו בתורת ודאי, והכי נקט נמי בדעת הרי"ף. והרז"ה והרא"ה והרשב"א והמאירי ס"ל דאין תחומין למעלה מעשרה מתורת ספיקא דרבנן לקולא. וכן פסק האור זרוע הלכות עירובין סי' קמ"ז. וכ"כ בהגהות אשרי סימן ג' בשם מהר"ח אר"ז. ואילו דעת רש"י והראב"ד והמהר"ם והרא"ש דאזלינן לחומרא מספיקא ומיהו ס"ל דהוי דינא דרבנן. וא"כ הוא הדין במטוס להרמב"ן והרז"ה והרא"ה והרשב"א והמאירי והאו"ז והמהר"ח אר"ז נראה דשרי, ולרש"י והראב"ד והמהר"ם והרא"ש נראה דאסיר. ולכאורה י"ל [לולי סברת הרי"ף והרמב"ם דתחומין די"ב מיל דאורייתא, דכל הני פוסקים ס"ל דתחומין דרבנן דכיון דהוי פלוגתא בדרבנן אזלינן לקולא. ונראה דיש לומר עוד דכיון דגם לשיטת האוסרים לא הוי אלא ספק, והרמב"ן ס"ל להתירא בתורת ודאי בתריה אזלינן, ובפרט דהוי מידי דרבנן להני שיטות. ואסמכתא לזה מה שכתבו הראשונים דאע"ג דקיימא לן הלך אחר המיקל בעירוב, הכא ליכא למ"ד דס"ל בהדיא דליכא לתחומין למעלה מעשרה, אלא מספיקא ומדיוקא נפקא, להכי אזלינן לחומרא. והיינו דליכא למ"ד דס"ל הכי בש"ס, מ"מ בפוסקים הא קמן

היחיד והחצר מהלכת, ומה שאסר הרמב"ם בתשובה בספינה גוששת היינו מדרבנן.

**וכיוצא** בזה כתב המאירי בחי' עירובין מ"ג וז"ל, ושמא תאמר מ"מ לכתחלה מיהא מביא עצמו לצאת חוץ לתחום, יראה שהקילו בה מתוך שאין בה הלוך ברגליו, והוי בדרך הערמה שאינו נכנס לשם אלא על מנת לשבות, והגוי מוליכה ומנהיגה, שישאל ודאי אסור להנהיגה אלא א"כ מפני הסכנה. ע"ש.

**קושטא** קאי שעיקר סברא זו היא סברת הרשב"ם המובא בתוס' הנ"ל, והביאו באורך האור זרוע עירובין סי' קמ"ו וז"ל, ואם תאמר למה התירו חכמים להפליג בספינה בים, הלא נמצא מביא עצמו לידי אונס ולצאת חוץ לתחום, ולא דמי למי שהוציא והו עכו"ם. איכא לתרוצי, לא אחמור רבנן כל כך בספינה, דהכא ליכא טרחא כמו בהולך ברגליו ביבשה, דהתם אין אדם רשאי שיביא עצמו שיוציאוהו עכו"ם, דהא איכא טרחא יתירתא, אבל המפליג בספינה הולכת, והוא נראה שאינו זו ממקומו, ומותר להשתמש בה כאשר ישתמש בביתו, ועוד שהואיל ונעקרה הספינה ממקומה, נראה כאילו אינו יכול לעכבה, והספינה ביד רב החובל והמנהיגה שהוא עכו"ם בידו הוא להעמידה ולהוליכה. עכ"ל. מיהו נראה דיש חילוק בין שיטת הרמב"ן לשיטת הרשב"ם, דדעת הרמב"ן נראה דאף

כשישראל מנהיג את הספינה ליכא תחומין מדאורייתא מיהא, כיון שאינו הולך ברגליו אלא יושב הוא ברשות היחיד והוי החצר מהלכת, ודעת הרשב"ם נראה לכאורה דדוקא אי לא מידי עביד ליכא תחומין, אבל אי עביד מידי ומנהיג הספינה עובר משום תחומין. ויש לדחות דאף רשב"ם לא קאמר אלא כשלא הולך ברגליו חשיב דלאו מידי עביד. ודו"ק. ועוד שהרשב"ם כתב סברא זו שהיא טעם ההיתר, דליכא תחומין במפליג בספינה על ידי גוים כיון שאינו עושה דבר, [מה שאסור לעשות כן ביבשה שיביא עצמו לידי שיוציאוהו גוים חוץ לתחום, והיינו כשמוליכין אותו ברגליו, אבל ביושב בקרון מפורש בתוס' דרשב"ם מתיר משום תחומין]. ואילו הרמב"ן לא כתב סברא זו אלא לומר דליכא בכה"ג איסור תחומין מדאורייתא לכולי עלמא, ולדידיה לא נצרכה, דהרמב"ן גופיה ס"ל דאין תחומין למעלה מעשרה, ונפ"מ לדידיה במהלכת ברקק.

**והנה** גם המאירי ס"ל כהרמב"ן דליכא תחומין למעלה מעשרה, אלא דקשיא ליה דלכתחלה מיהא היה להחמיר שלא לצאת למקום שהוא חוץ לתחום, שהרי אם שבת ביבשה ויצא מתחומו אף שאינו עובר על איסור תחומין ממש כיון שהיה למעלה מעשרה, מ"מ כשמגיע למטה מעשרה אין לו אלא ארבע אמות, וא"כ לכתחלה מיהא היה לנו לאסור שלא יביא עצמו למצב זה שהוא חוץ לתחום, וע"ז תירץ

דאיכא תרתי לטיבותא, חדא שאינו הולך ברגליו, ותו שנראה כנכנס לשבות בה, והעכו"ם מוליכין אותה, והוי דרך הערמה. ואגב אורחין, נראה קצת דס"ל להמאירי דההיא דשבת דף קל"ט ע"ב לאו דוקא בצורבא מרבנן אלא אף בכל אדם. ובזה מיישב המאירי את קושית התוס' מההיא דשבת קל"ט, ופליג נמי על מה שכתב הרב המגיד דהרמב"ם השמיט לההיא דפרק תולין משום דאין לנו דין צורבא מרבנן לענין זה.

**והנה** לכאורה נראה שאין לומר כסברת הרמב"ן לדעת הרמב"ם ור"ח, דהא הרמב"ם בתשובה מסכים לר"ח דאיכא איסור תחומין בספינה גוששת, ואע"פ שאין הוא הולך ברגליו. אולם עדיין יש מקום לומר בדעת ר"ח כמ"ש לעיל אות ח' לדקדק מלשונו, דמשום גזרת תחומין נגעו בה כלומר שאין בזה תחומין דאורייתא, וא"כ גם להרמב"ם אין הכרח שיהיה איסור תורה בכהאי גונא, ואפשר דמודה להרמב"ן בעיקר הדין, ובפרט היכא דלא עביד ולא מידי ואפילו סיוע לא מסייע, אלא מינח נייח וספינה קא מסגיא, אין איסור תורה, אלא שלא היה צריך הרמב"ם לטעם זה, כי ממילא בימים ובנהרות ובכרמלית, לית ליה תחומין מדאורייתא אפילו כשהולך ברגליו. ועיין תשובת הריב"ש סי' קא ד"ה תשובתך ודו"ק.

**וגדולה** מזו מצאתי להאור זרוע בהלכות ערב שבת סי' ו' שכתב וז"ל, מיהו קשה לפי פירוש רבינו

חננאל דהואיל ומשום איסור גזרת תחומין נגעו בה, א"כ מאי איריא שלשה ימים קודם לשבת אפילו טובא נמי ליתסר, דכל שישבות בספינה בין השמשות המים יוליכוהו חוץ לתחום ממקום ששבת, ואי ליכא קפידא במה שהספינה שטה משום דמיא הוא דקא ממטו לה, אפילו בערב שבת לשתרי אפילו לדרך רחוקה יותר מצור לצידון. ונראה בעיני לפרש דרבינו חננאל סבר דתחומין דרבנן אפילו למהלך ברגליו, והכא שהוא יושב וספינה הוא דקאזלא משום דמיא הוא דקמטו לה, אפילו איסורא דרבנן ליכא, אלא משום מראית העין, הלכך יום ויומים קודם השבת אסור משום מראית העין דמחזי שרוצה ללכת בדרך בשבת, אבל שלשה ימים קודם השבת שרי דלא אוושא מילתא כולי האי, והרואה שהוא מפריש כסבור שיגיע למקום תחנתו. עכ"ל. הא קמן דהאור זרוע נקט בשיטת רבינו חננאל שגם בספינה גוששת אין איסור תחומין מן הדין, אלא רק משום מראית העין גזרו חכמים, ושם הוסיף דלמעלה מעשרה לא גזרו משום מראית העין. ולפי דרך זו י"ל נמי דהרמב"ם כשיטת הרמב"ן אליבא דהרי"ף דהיכא שאינו הולך ברגליו לא הוו תחומין מן התורה.

**ואשכחנא** מרגניתא בשו"ת מהר"מ אלשקר סי' קח, וז"ל, מצאתי תשובה שהשיב רבינו תם ז"ל לרבי יצחק ב"ר אבא מרי, על הנכנס לנמל בתוך העיר, והשיב שמותר לילך בכל העיר בין שהיא מוקפת חומה בין

והרשב"א והר"ן ואפשר שכן דעת הרא"ש כמבואר לעיל.

**כל** קבל דנא הריטב"א בחידושו לעירובין מ"ג ע"ב כתב וז"ל, ולענין לצאת חוץ לתחום בשבת על ידי קרון, אם הוא רחב [ארבעה] אע"פ שהוא גבוה עשרה או יותר, דארעא סמיכתא היא, וכדאמרינן לעיל גבי עמוד, ואע"ג דממילא אזיל או שהגוי מוליכו אין בכך כלום, דספינה נמי מנפשה אזלא, ואפילו הכי קא מתסר למאן דאמר יש תחומין למעלה מעשרה וכו'. והרשב"ם היה מתיר לילך בקרון בשבת, כיון שהגוי בעצמו מוליכו חוץ לתחום ואיהו לאו מידי קא עביד. ואינו נכון. ע"כ.

**וכן** כתבו הגהות מרדכי עירובין ל"ט ע"ג, דאין ללכת בקרון שמא ילך יותר מי"ב מיל ויעבור באל יצא איש, וההולך בקרון יותר מי"ב מיל עבר באל יצא איש, ובלמען ינוח, ואדרכנן שמא יחתוך זמורה. וכי תימא יש לחלק בין הולך ברגליו ליושב בקרון, הא ליתא, דהא אהדר ליה רבי מאיר לאחר, כשאמר לו חזור בכך ששיערתו בטלפי סוסי שהלכתי תחום שבת, והשיב לו רבי מאיר ואתה מה תהא עליך וכו', אלמא אפילו רוכב איסור איכא. וליכא למימר דיש חילוק בין יושב בקרון ורוכב משום דרוכב כמהלך דמי כדאיתא פ"ק דקידושין לג ע"ב הא נמי ליתא, דהא להדיא מקיש רוכב ליושב וכו' וכי היכי דרוכב על הבהמה ויושב עליה דמו

שאינה מוקפת חומה, שלא מצינו בה חילוק, עוד כתב שם, דהא מ"מ קאמרי בגמרא, אלא אי אמרינן אין תחומין, כי לא היו בתוך התחום מאי הוי, דאלמא מותרין הן, וכיון דבעיא דאם יש תחומין או אין תחומין למעלה מעשרה לא אפשיטא, ספק דדבריהם הוא ולהקל, וקיימא לן נמי הלכה כדברי המיקל בעירוב, וסוגיין בכולי תלמודין ובערובין לקולא, ואני תמה במה שראיתי במפרשי הים כשמגיעין ליבשה בשבת, מהם מה שאין יוצאין מן הספינה, ומהם מה שבעלי הספינה גוים משליכין אותן לחוץ, ואינם זזים ממקומם דהיינו ארבע אמות שלהן, ולא ידעתי מי הנהיגן בחומרא זו, שהרי הילוך הספינה לא חשיב הילוך, ותמה על עצמך, הוא יושב ברשות היחיד שלו שהספינה רשות היחיד, ואתה חושש משום מהלך שלש פרסאות, איהו מינח נייח וספינה הוא דמסגי' ליה וחצר מהלכת היא ולא אדם מהלך. עכ"ל תשובת ר"ת שהביא המהר"ם אלשקר.

**אתה** הראת לדעת, כי דעת רבינו תם כדעת הרמב"ן הנ"ל, שאין תחומין מדאורייתא כשאינו הולך ברגליו, וכבר נתבאר לעיל שכן דעת המאירי. וכן היא דעת האור זרוע אליבא דרבינו חננאל, שגם איסור דרכנן ליכא אלא רק משום מראית העין. ואפשר שכן היא דעת הרי"ף והרמב"ם כפי שביאר הרמב"ן. וכן היא דעת המהרי"ק ושכן דעת הרי"ף. וכן נראה דעת ר"י וריצב"א

דליכא איסורא דאורייתא גם לדעת ההגהות.

יג. ועוד יש לומר על פי מה שכתב הרמב"ן שם וז"ל, ועוד נראה לי, שאפילו בפחות מעשרה בספינה מהלכת אין בה תחומין, כדאמרינן לקמן דף מ"ו ע"א גבי שביתת אוקיינוס, מיא באוקיינוס נמי מינד ניידי, לומר שלא קנו מים שביתה באוקיינוס, וכל שכן ספינה המהלכת בהן דניידא ולא קניא שביתה, וכדאמרינן נמי לענין מהלכת את כולה, במהלכת דכו"ע לא פליגי, דכיון דספינה שנוטלתו מתחילת ארבע אמות ומניחתו בסוף ארבע אמות, לא העמידוהו בארבע אמות שלו, והלכך כיון שלא קנה שביתה ולא ארבע אמות בבין השמשות במקומו בים, כשיצא ליבשה, אי נמי כשהספינה שלו עומדת בפחות מעשרה, משם מודדין לו אלפים אמה, ואין אני קורא בו אל יצא איש ממקומו ולא שבו איש תחתיו, שאין לו לזה מקום ולא שביתה כלל כל זמן שמהלכת הויא ליה כנהרות המושכין ומעיינות המושכין, שאין המים קונים שביתה במקומן משום דניידי, וקונין שביתה ברשות הזוכה בהן, ויש להם משם אלפים אמה. עכ"ל. וכן ס"ל להראב"ד, וכמ"ש הרמב"ן בסו"ד שם, שהראב"ד מודה שאדם מהלך אינו קונה שביתה משום דנייד ליה אלא אם כן עומד, והרמב"ן דחה דבריו וכתב על זה ואינו נכון, והניח בצ"ע, וה"מ באדם המהלך על גבי קרקע, אבל בספינה וה"ה במטוס תרוויהו ס"ל דלא קרינן

כהדדי, הכי נמי יושב בקרון ורוכב על הבהמה דמו כהדדי. וראיה מרכוב ומנהיג פ"ק דב"מ ח ע"ב וכו' אמר רב יוסף נחזי אנן דתנן פ"ח דכלאים, המנהיג סופג ארבעים והיושב בקרון סופג ארבעים. רבי מאיר פוטר היושב בקרון וכו'. ומ"מ חזינא דסוגיא דתלמודא מדמה רוכב ליושב בקרון וכי היכי דאין רוכבין על גבי בהמה בשבת הכי נמי אין יושבין בקרון. ע"כ. ועיין מה שכתבנו בענין זה להלן אות י"ד. ודע דהרא"ש והריטב"א הוכיחו מההיא דכלאים דגם היושב בקרון חשיב משתמש בבעלי חיים ודלא כרשב"ם, ולא נחתו לזה מדין תחומין.

והנה מרן הב"י בסימן רס"ו כתב לדחות ראיית ההגהות מההיא דקידושין, די"ל דאמר לו מה תהא עליך על כלל דיני הדת. ע"ש. וכן יד הדוחה נטויה לומר שגם הראיה מב"מ לאו דוקא, דהתם הא איכא דאמרי דרוכב כמנהיג היינו בדוחק ברגליו בבהמה, דאז הרוכב נמי חשיב קצת כמנהיג. שו"ר להסמ"ע סי' קלח שכתב דדעת מרן כדעת הרי"ף והרמב"ם, שאין לחלק בין רוכב ודוחק ברגליו לסתם רוכב ותרוויהו קנו, אבל דעת הרא"ש והטור דרוכב לא קנה עד שינהג ברגליו. ע"ש. מיהו י"ל דלענין תחומין אף רוכב כמנהיג משום דאזלא מחמתיה, וכן היושב בקרון גורם לבהמה שתלך, וכמו שנתבאר לקמן אות י"ד, ולהכי שפיר חשיב כמנהיג וחשיב כהולך ברגליו, אבל היכא שהגוים מוליכין הקרון ללא בהמות, ואיהו נייח ולא מידי עביד, י"ל

וכ"כ רבינו חננאל שם דכל מידי דנייד לא קנה שביתה. ע"ש. וכן כתב המאירי דאף להאוסרים תחומין למעלה מעשרה היינו דוקא כשהספינה עומדת, וכשההלך אח"כ חוץ לתחום אפילו למעלה מעשרה נמצא יוצא חוץ לתחום, ואע"פ שאין הלוכו נאסר לו שהרי אינו מהלך ברגליו, מ"מ הרי הוא כמי שהוציא והו עכו"ם ונאסר שלא לזוז מארבע אמותיו, אבל כשהספינה מהלכת אינה קונה שביתה, ולא דמי למה שאמרו ולקנו שביתה באוקיינוס, דהתם במים על גבי מים היינו הנחתן, אבל ספינה על גבי מים לאו היינו הנחתה ולא קנה שביתה ואין איסור בהילוכה. ע"כ. ובדף מ"ה ע"ב כתב המאירי למסקנה דאף מים באוקיינוס לא קנו שביתה כיון דניידי, וכן אדם המהלך לא קנה שביתה. ע"ש. וכן יש לומר לגבי מטוס שכל שהוא נייד לא קנה שביתה, וכיון שיצא מבעוד יום וכל בין השמשות וכל השבת הוא מעופף לא קנה שביתה ולא החל איסור תחומין.

**ועוד** יש לאלוה מילין על פי מה שכתבו התוספות ישנים ביומא ס"ז ע"א (ד"ה בא וישב, נדפס בגיליון בדף ס"ח ע"א) אהא דתנן התם גבי המשלח את השעיר לעזאזל ביום הכיפורים, בא וישב לו תחת סוכה אחרונה עד שתחשך. וכתבו התוס' ישנים וז"ל, ואומר רבי אפילו למאן דאמר תחומין דאורייתא, כיון שלא היתה שם שביתתו קבועה עוד מתחילת היום, אם חוזר לו אין כאן איסור תורה.

ביה אל יצא איש ממקומו, וכמ"ש הרמב"ן שם. ואפשר דהרמב"ן לא פליג על דברי הראב"ד שבאדם ההולך לא קנה שביתה כיון דנייד, אלא רק במה שכתב הראב"ד שאין לו אלא ד' אמות, דלפי מה שכתב הרמב"ן לעיל מינה דהיכא דלא קנה שביתה בבין השמשות, כיון דנייד, משעה שנח אפילו תוך השבת קנה שביתה, א"כ ה"נ משעה שיעמוד ואפילו משתחשך קנה שביתה במקומו ויש לו אלפים אמה. ודו"ק. ועיין מנחת פרי סי' מ"א. מ"מ נפקא לן דגם להראב"ד דס"ל דיש תחומין למעלה מעשרה, אין איסור במטוס, דאיהו מינח ניח ואינו לא הולך ברגליו ולא מנהיג את המטוס.

**ובאמת** שכן פירש רבנו חננאל לסוגיין בדף מ"ג ע"א וז"ל, ואתינא ממתניתין למיפשטא, דקתני והפליגה ספינתם בים, וקתני רצו להחמיר על עצמן, בשלמא אי אמרת יש תחומין למעלה מעשרה, היינו טעמא דרצו להחמיר, "דחיישינן דלמא עמדה, דבמהלכת כולי עלמא לא פליגי דשרי", ומשום חשש דלמא עמדה ויש תחומין למעלה רצו להחמיר, אלא אי אמרת אין תחומין למעלה מעשרה ואפילו עמדה שרי, אמאי קתני רצו. ע"כ. הא קמן להדיא דבמהלכת ליכא תחומין. ודו"ק.

**וכן** נראה למסקנת הסוגיא בעירובין דף מ"ו ע"א דכל מידי דנייד לא קנה שביתה, וכן נראה מכל הפוסקים שפסקו דמייא דניידי לא קנו שביתה.

קבועה שם מתחילת היום ולא חשיב יוצא ממקומו, והיינו משום שדין התורה הוא אל יצא איש ממקומו, ולא על עצם הילוכו. ולפי זה אין חילוק בין אם הולך עוד או חוזר אין בזה איסור תורה נוסף על מה שכבר יצא ממקומו. עכ"פ מוכח מזה דאם אינו עוקר ממקום שביתתו, וכל שכן אם לא קנה שביתה כלל ככנ"ד, לית מאן דאמר דתחומין דאורייתא.

**וכן** בקודש חזיתי דרש"י שם פירש דהטעם שהתירו לחזור לסוכה אחרונה, אע"פ שהיוצא חוץ לתחום אפילו ברשות, אין לו אלא אלפים אמה ממקום שיצא לשם ברשות, לזה התירו, לפי שהוא מעונה וחלש וירא לעמוד יחידי במדבר משתחשך. ע"כ. ולא חילק רש"י בין אם חוזר למקומו או ממשיך בדרכו. והריטב"א בחידושו ליומא שם, הביא לדברי רש"י הנ"ל, והקשה על דבריו וז"ל, וא"ת יושיב אחרים אצלו ולא יעמוד יחידי, תירצו בתוס' כי אין נכון להראות לאחרים אם הלבין. ועוד אומר ר"י ז"ל, דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא, כיון שלא היתה שם שביתתו קבועה מתחילת היום, אם חוזר לו אין כאן איסור מן התורה, ורבנן נמי לא גזור בכי האי גונא. עכ"ל. וכרגע בא לידי שו"ת בצל החכמה ח"ה וראיתי לו שם בסימן צ"ה שהביא לדברי התו"י והריטב"א הללו ופלפל בדבריהם ומסיק על פיהם דליכא איסור דאורייתא בחוזר למקומו וכו"ע מודו בזה דליכא איסור תורה בכה"ג. ע"ש.

ורבנן נמי לא גזור בכהאי גונא. מ"ר. ע"כ. וכ"כ התוס' רא"ש כאן וז"ל, ואפילו למ"ד תחומין דאורייתא כיון שלא היתה שביתתו קבועה שם מתחילת היום, אם חוזר אין כאן איסור דאורייתא. ע"כ. הנה מוכח מהתו"י והתוס' רא"ש הללו דאף בקנה שביתה אין איסור תורה אלא במה שעקר ממקום שביתתו, אבל בחוזר למקומו אין איסור תורה. ומדכתבו אם חוזר לו, לכאורה נראה דדוקא אם חוזר למקומו, אבל אם ילך עוד י"ב מיל ויתרחק ממקומו כ"ד מילין, יעבור על איסור תורה נוסף, שכל י"ב מיל שהולך ממקום שביתתו עובר על איסור נוסף. [ועל דרך הפלפול יש לבאר זאת, דכיון שאיש עיתי מזומן הוא מיום אתמול לקיים מצות התורה לקחת השעיר לעזאזל המדברה, חשיב שהתורה הקנתה לו שביתה באותו מקום במדבר, וא"כ חשיב שם מקומו כבר מבעוד יום, והוא הדין הדרך שהולך בה מירושלים למדבר דחשיב מקום שהקנתה לו התורה לשבות בו, להכי יש סברא לומר שאם עוקר משם עובר באיסור תחומין, מיהו זה דוקא אם הולך משם והלאה, אבל אם חוזר באותה דרך של היתר שממנה בא, אינו עובר על תחומין כיון שכל הדרך בהיתר היא]. אך אין זה מוכרח על פי הפשט, ויש לומר שחוזר למקומו שאמרו הוא לפי המציאות של אותו איש עיתי, ואין הכי נמי הולך וחוזר היינו הך, דזיל בתר טעמא הוא, ואדרבה הטעם המבואר בראשונים הוא שלא היתה שביתתו



דהויא רשות לעצמה, ורשות היחיד גמורה היא, ואע"ג דאיהו לאו מידי עביד ואחרים מוליכין אותו, שמטעם זה היה רוצה להתיר רשב"ם לילך בקרוון בשבת ואפילו חוץ לתחום, דאין איסור תחומין בכה"ג, וס"ל נמי דאין איסור משתמש בבעלי חיים בכה"ג דהוי צדדי צדדין, אבל הרמב"ם והראשונים פליגי עליה ואסרי משום משתמש בבעלי חיים, ולהרמב"ם והר"ח הוי איסור תחומין, ודכוותה ביבשה למעלה מעשרה יש תחומין, כיון דספיקא דאורייתא הוא אזלינן לחומרא, אע"ג דחולקת רשות לעצמה, והויא למעלה מעשרה, ולא מידי עביד. ע"ש. תו כתב הרדב"ז, דרוב הפוסקים ס"ל דיש תחומין למעלה מעשרה, אע"ג דס"ל דתחומין דרבנן, וה"ט משום דמהדר תלמודא למפשט תחומין למעלה מעשרה, ואע"ג דדחי רבא במהלכת ברקק, דחייה בעלמא היא, דסתם ספינה אינה מהלכת בפחות מעשרה טפחים, כדאמרינן בשבת ק, ב גמירי אין ספינה מהלכת בפחות מעשרה, וכיון דסתם התלמוד פשיט דיש תחומין, הכי אית לן למינקט אע"ג דאין תחומין מן התורה. ע"ש. ונראה דהרדב"ז הבין דהוא פלוגתא דרבנותא והרמב"ם ודעימיה פליגי עם הרשב"ם הנ"ל, וס"ל דאע"ג דמיא קא ממטו לספינה חשיב שפיר דגופיה מהלך, ואיכא איסור תחומין וביבשה הוי איסור דאורייתא, ופשיטא דפליגי נמי עם הרמב"ם שהרי הרמב"ם ס"ל להתיר גם אם הוא מנהיג את הספינה, ולא ניחא

**אולם** מצאתי בחפישה בתשובת הרי"ד סי' פ"ט, שכתב להוכיח דתחומין מדרבנן הוו, מהא דהתירו לו לחזור לסוכה אחרונה, וז"ל, ואי תחומין דאורייתא היאך התירו לו להלך בחזרתו ארבעת אלפים אמה, נהי דבהליכתו מצוה קעביד ומצות היום בכך שיוליך השעיר, אלא בחזרתו מאי מצוה קעביד, אלא משום דתחומין דרבנן התירו לו שיהלך שני מילין מן הצוק ועד סוכה אחרונה כדי שינוח שם, ואילו היו תחומין דאורייתא היה להם לתקן עוד סוכה אחרת בין האחרונה לצוק, ולא יחזור אלא מיל אחד, אלא מפני שהן מדרבנן לא חשו לעשות סוכה אחרת, והתירו לו לחזור ארבעת אלפים אמה. ע"כ. יוצא מדבריו דאינו מחלק בין הליכה לחזרה ובין אם יוצא ממקום ששבת בו מבעוד יום ליוצא ממקום אחר. וכ"כ בהגהת המו"ל שם דרבינו חולק על התוספות ישנים והתוספות רא"ש. ואף שנראה שם דאתא לאפוקי מדרבי עקיבא דס"ל דאלפים אמה מדאורייתא, מ"מ מדבריו נלמד גם למ"ד י"ב מיל דאורייתא, דאף אם לא יוצא ממקום שביתתו יש תחומין מן התורה אם ילך י"ב מיל, ומה שהתירו לאיש עיתי הוא רק ארבעת אלפים אמה דהווי מדרבנן.

**יד. ורחוי** הוי בתשובת הרדב"ז ח"ג סי' תק"מ, שכתב לדייק מההיא דעירובין ומדברי הרמב"ם הנ"ל, דיש איסור תחומין אף ביושב בספינה

למדינה אלא בשבת הרי זה יכנס ויהלך את כולה וכו'. ע"כ. הרי לך שאין חולק בין מי שבא בים שהמים מוליכין אותו דלאו מידי עביד למי שבא בחרכה. עכת"ד.

**ודבריו** מתוקים לנפש גליה לדרעיה ומשך נהורא. והנני דן לפניו כתלמיד בקרקע, כי ממקום שבא רבינו הרדב"ז משם ראה לדברינו, דעד כאן לא חייב הרמב"ם את היושב בעגלה בכלאים, אלא משום "שישיבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה", כלשונו הזהב של רבינו הרמב"ם, ואין הכי נמי בקרון הנמשך על ידי בהמות י"ל דס"ל להרמב"ם דיש איסור תחומין, משום שהיושב כמנהיג ומוליך את העגלה. אבל לעולם היכא דאיהו לאו מידי עביד, כגון אם הקרון מונהג על ידי בני אדם ללא בהמות, או בספינה המונהגת על ידי גוים, איכא למימר דליכא איסור תחומין מדאורייתא מיהא, וכן הדין במטוס. ובאמת דהרדב"ז התם בנדונו לגבי המתקן הדומה לתיבה המושם על גבי הגמל, שפיר קא מוכח מההיא דכלאים דרוכב ויושב כמנהיג דמו. אבל לגבי ספינה וכ"ש לגבי מטוס יש לומר דליכא לתחומין מדאורייתא אף להרמב"ם. וכן יש לומר אליבא דהגהות מרדכי שהובא לעיל סוף אות י"ב.

**ונראה** שיש בזה ארבע דרגות, הולך ברגליו, מנהיג בהמה או קרון או ספינה, יושב ע"ג בהמה או בקרון הנמשך ע"י בהמות, שגורם שתלך

ליה למר לחלק בין היכא דאיהו גופיה מנהיג להיכא דממש לא עביד מידי.

**והנה** הרדב"ז שם כתב, דהאי פלוגתא תליא בפלוגתא גבי יושב בקרון דכלאים, דתנן בכלאים פ"ח מ"ג, המנהיג סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים, רבי מאיר פוטר. וזה לשון הרמב"ם פ"ט מכלאים ה"ט, עגלה שהיו מושכין אותה כלאים, היושב בעגלה לוקה, ואע"פ שלא הנהיג, ששיבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה. ע"כ. והנה בגמרא מציעא ח ע"ב אמרינן דשמואל אפיך ותני דחכמים פוטרם את היושב בקרון. והרי"ף השמיט להא דשמואל, והביא המשנה כצורתה, וכתב שם הרא"ש דס"ל להרי"ף דלית הלכתא כשמואל דפריך ליה טובא ואע"ג דשנינהו נראה להרי"ף דשינויי דחיקי נינהו, (וכן משמע מהרא"ש בעירובין שם שסתם דהיושב בקרון חייב), אבל ר"י פסק כשמואל. והובאו דברי הרא"ש בכסף משנה שם. ע"ש. והשתא הרשב"ם ס"ל כר"י דהלכתא כשמואל אליבא דחכמים דפטרי, ולהכי ס"ל גבי איסור תחומין דרבנן דליכא איסור כלל, והרי"ף הרמב"ם והרא"ש והרבה פוסקים ס"ל דכי היכי דלענין כלאים הוי היושב בעגלה כאילו מושך הבהמה, ה"נ לענין תחומין לא שנא. וכ"כ הרמב"ם פכ"ז משבת ה"ט, מי שהיה בא בדרך ליכנס למדינה בין שהיה בא בים בין בחרכה אם נכנס בתוך אלפים אמה קרוב לעיר קודם שיכנס שבת, אע"פ שלא הגיע

כשהוא יושב ואינו עושה דבר, והספינה ממילא שטה על פני המים, ודלא כרשב"ם. הנה יש מקום לומר, דהרמב"ם מיירי כשהישראל מסייע משהו להוליך ולהנהיג הספינה, דהגם שהיא מונהגת על ידי גוים, או על ידי הרוח והמים מוליכין אותה, מ"מ היושב בה מסייע משהו בהילוכה, שאפשר שבעצם ישיבתו בה אם אינה קשורה גורם שתתחיל תנועתה על פני המים, או כגון שמרים עוגן או מתיר הקשר לנמל או פורש המפרש ועל ידי כן גורם לתנועת הספינה ולמים שיוליכוה, ודמי קצת ליושב בקרון שישבתו גורמת לבהמה שתמשוך העגלה, ולהכי פסק הרמב"ם שיש בה איסור תחומין. ואל תתמה על הדבר ממה שאמרו בברייתא ומתנה עמו וכו' שהרי כבר כתב הריב"ש סי' ק"א, דהברייתא מיירי בתרוויהו גם בישראל המנהיג וגם בנכרי המנהיג ע"ש.

**ובאמת** שאין צריך לזה, כיון שהרמב"ם לא אסר אלא מדרבנן, ואף שטעמו משום דהוי כרמלית וגם אילו היה הולך ברגליו הוי איסור דרבנן, וכמו שכתב בתשובה, מ"מ אין ראייה מזה דס"ל לאסור מדאורייתא ברשות הרבים כשאינו הולך ברגליו, אלא דס"ל דחכמים אסרו בכל גונא גם כשאינו הולך ברגליו, אבל אין הכי נמי גם אם ישב בקרון הנוסע על ידי בני אדם ויעבור יותר מי"ב מיל, לא הוי אלא איסור דרבנן, כיון שאינו הולך ברגליו ולא מסייע ולא מידי. וכדברי הרמב"ן אליבא דהרי"ף הנ"ל. ולפי"ז היכא

הבהמה מחמתו, ואפשר שכן הוא יושב בספינה קטנה, ויושב בקרון שאינו נמשך על ידי בהמות דלאו מידי עביד. ויבוארו שיטות הפוסקים בזה בתוך דברינו.

**והנה** יש לדון בזה, היכי מבעי לן למנקט בדין יושב כמנהיג לגבי תחומין, דכיון דהרא"ש והרשב"א ועוד פוסקים ס"ל דתחומין דרבנן, אף אי נימא דגבי כלאים ס"ל דיושב בקרון כמנהיג הבהמה, ופסקי כחכמים דחייב וכפי הגרסא דילן, היינו דוקא בכלאים דאורייתא. אבל גבי תחומין דרבנן דאכתי איכא פלוגתא בגרסאות, ושמואל מפיך וגריס וחכמים פוטרם, וקיימא לן הלכה כדברי המיקל בעירוב, הרי שיש לנו לפסוק כותיה לפטור ולגבי תחומין דהוו מדרבנן יש לומר דלא ליתסרו כלל. ויש לדחות, דכיון דלא פליגי גבי תחומין בהדיא אלא מדיוקא נפקא, לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב. וכל זה למ"ד שבספיקא לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב. אמנם בתשובת רבינו תם שהובאה בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' ק"ח מוכח דגם בספיקא אמרינן הכי. ומ"מ הוי ספיקא דרבנן והיה לנו לומר בשל דבריהם הלך אחר המיקל וכדברי הרמב"ן בחי' שם. וי"ל דאף אי פסקינן כשמואל, סוף סוף שמואל ס"ל דפטור אבל אסור, ולא רצו להתיר יותר משמואל, להכי ס"ל לאסור הגם דתחומין דרבנן. וצ"ע.

**ולעצם** מה שכתב הרדב"ז, דהרמב"ם סובר שיש איסור תחומין גם

שאסור לירד, והתם נמי בנהרות הגדולים מיירי ולמעלה מעשרה. לפיכך אני אומר דס"ל להרמב"ם דאסור לירד, ואע"פ דס"ל דספיקא דרבנן לקולא ואין תחומין למעלה מעשרה, מ"מ פשיטא ליה להרמב"ם דקונה שביתה בכל מקום שהוא נמצא כשנכנסה שבת, ואפילו בספינה ולמעלה מעשרה ואע"ג דספינה מינד נידא, מ"מ מיא ממטו לה וכי היכי דמיא קנו שביתה ספינה קנתה שביתה בכל מקום שנכנס, ותו שהרי היושב בתוכה מינח ניח, ומכל הני טעמי ס"ל להרמב"ם דקונה שביתה אפילו למעלה מעשרה, תדע מדלא בעי לה בגמרא הכי קונין שביתה למעלה מעשרה או לא.

**וכתב** עוד הרדב"ז וזת"ד, אמנם הריטב"א והר"ן פירשו דבעיין אי יש תחומין למעלה מעשרה היא גם לענין קנין שביתה, וזה לשונם, וכן נמי נפקא מינה, דאם אין תחומין למעלה מעשרה, אע"פ שקנה שביתה בבין השמשות למטה מעשרה, אם רצה לילך אחר כך למעלה מעשרה הרשות בידו. מיהו אם ירד אחר כך לתוך עשרה, כיון שנתרחק ממקום שביתתו יותר מאלפים אמה, לא יזוז ממקומו. ע"כ. והם אמרוה לפי שיטתם דס"ל דאין קונין שביתה כי אם למטה (כצ"ל) מעשרה, וכיון שלא קנו שביתה בכאן הוא שביתה, ומותר ליכנס למדינה ומהלך את כולה. והכי מפרשי לבעיין, וז"ל, ונפקא מינה דאי אין תחומין, אם היה בבין השמשות למעלה מעשרה, ונתרחק משם יותר מאלפים אמה בקפיצה דהיינו למעלה

דאיהו לאו מידי עביד כלל כגון במטוס, כולי עלמא מודו שאינו עובר באיסור תחומין מדאורייתא מיהא, דלמה לן לאפוש פלוגתא כולי האי, תסגי לן דפליגי אי יושב בקרון חשיב כמנהיג כיון שיש איזה סיוע בישיבתו, אבל היכא דליכא שום סיוע מישיבתו כולי עלמא לא פליגי דליכא לתחומין מדאורייתא.

**ומה** שכתב רבינו הרדב"ז להוכיח מדברי הרמב"ם גבי מי שהיה בא בדרך, לכאורה צריך להבין מאי ראייתו, דהא הרמב"ם איירי לענין שקנה שביתה בתוך התחום כיון שירד למטה מעשרה וכמ"ש ה"ה והכס"מ שם ופשוט הוא מן הסוגיות, ולענין זה לא אכפת לן דלאו מידי עביד או דהוי באויר מחיצות הספינה, דאטו מי שהוא ברשות היחיד ומוקף מחיצות לא קנה שביתה, אלא כיון שהיה בתוך התחום ולמטה מעשרה קנה שביתה.

**שו"ר** שהרדב"ז בתשובה ח"ג סי' תקצ"ב, כתב לפרש דברי הרמב"ם דלא כהרב המגיד, אלא דאיירי בספינה המהלכת למעלה מעשרה, וכתב, שאם לא כן היה לו להרמב"ם לפרש, ורחוק הוא מדרכי הפוסק שיאמר ים סתם ותהא כונתו רקק מים, שאין הספינה מהלכת אלא גוששת. ומתניתין נמי אף בלמעלה מעשרה איירי ומאי דמשנינן בגמרא כדרבא במהלכת ברקק שינויא דחיקא הוא. וצ"ל דלא ראה ה"ה סוף התשובה שכתב הרמב"ם להדיא

ט"ו לגבי נהרות ומעינות, וכתב המשנה ברורה שם דהיינו אפילו בשל יחיד משום דניידי לא קנו שביתה. ותו גם לפי המקשן שם דפריך ולקנו שביתה באוקיינוס, כתבו התוס' שם דלא דמי לספינה, שהמים חשובין מחוברים ומונחים בארץ, אבל הספינה השטה על פני המים לא חשיבא מונחת בתוך עשרה. ע"כ. ומבואר דאין לדמות ספינא למיא. וכ"כ המאירי הנ"ל.

**ועוד** קשה, דהא בעירובין שם דף מ"ה ע"ב קתני מי גשמים שירדו ביום טוב הרי הן כרגלי כל אדם, ופריך וליקנו שביתה בעבים, תיפשוט מינה דאין תחומין למעלה מעשרה, דאי יש תחומין למעלה מעשרה ליקני שביתה בעבים, ומסיק אלא מיא בעבים מינד ניידי. הנה מוכח דשביתה תלויה בדין תחומין, ואי אין תחומין למעלה מעשרה אין שביתה למעלה מעשרה, ומאי קאמר הרדב"ז דפשיטא ליה להרמב"ם דאפילו אין תחומין למעלה מעשרה יש שביתה למעלה מעשרה. וצ"ע. ואולי דין הוא בנכסי הפקר, דאילו דיש תחומין אף אם קנו שביתה לא נאסרו. וצ"ע.

**ולגודל** הקושיא, אמרתי אל לבי ליישב קצת, דהרדב"ז למד אליבא דהרמב"ם, דכל הסוגיית התם אזלא למ"ד נכסי הפקר קונים שביתה, ואנן קיימא לן כמ"ד נכסי הפקר אינם קונים שביתה, וכמו שפסק הרמב"ם פ"ה מהיו"ט ה"י, ולשיטה זו אין צריך לכל מאי דאמרין דמיא בעיבא מינד ניידי,

מעשרה וירד למטה מעשרה, יש לו משם אלפים אמה לכל רוח, כיון דלא קנו שביתה בבין השמשות. ע"כ. וס"ל נמי דספינה מינד ניידיא ולא קנתה שביתה. אבל הרמב"ם פליג בכל זה, וס"ל דאע"פ שאין תחומין למעלה מעשרה ורשאי לצאת למעלה מעשרה ולהלך ככל אות נפשו, אבל קנה שביתה למעלה מעשרה ואפילו מינד ניידי, ולכן אם ירד מן הספינה אין לו אלא ארבע אמות. עכת"ד.

**ואשתומם** על המחזה דהא קיימא לן בעירובין דף מ"ו ע"א מיא בעבים מינד ניידי, ואסיקנא, השתא דאתית להכי מיא באוקיינוס נמי מינד ניידי. ותניא נהרות המושכין ומעיינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם. והיכי קאמר רבינו הרדב"ז דמיא קנו שביתה. וכי תימא דשינויא בעלמא הוא ואשינויא לא סמכינן, הא ליתא, דהא כתב רבינו חננאל שם וז"ל, ואסיקנא כל מידי דנייד לא קני שביתה, ומיא דאוקיינוס מינד ניידי לפיכך לא קנו שביתה, דתניא נהרות המושכין ומעיינות הנובעין הרי הן כרגלי כל אדם. וכן פסק הרמב"ם פ"ה מהלכות יום טוב הי"ד וז"ל, נהרות המושכין ומעיינות הנובעין כרגלי כל אדם, ואם היו באין מחוץ לתחום לתוך התחום ממלאין מהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. וכן מבואר בחידושי הרמב"ן כנ"ל. וכ"כ הרשב"א והריטב"א וכ"כ בחידושי המאירי מי אוקיינוס נדות הן ואין שביתה לדבר שאינו עומד. וכן פסקו בטור ושלחן ערוך סי' שצ"ז סעיף

המושכין ומעיינות הנובעין "כרגלי כל אדם", ואם היו באין מחוץ לתחום לתוך התחום ממלאין מהן בשבת ואין צריך לומר ביום טוב. עכ"ל. כלומר שלא חל עליהן דין שביתת המגביה אותן, והיינו טעמא משום דניידי ולא קנו שביתה כלל. וכן מבואר ברש"י ביצה לט ע"א אהא דתניא נהרות המושכין ומעיינות הנובעין כרגלי כל אדם, וז"ל, אין להם שום שביתה, לא במקומן ולא כרגלי הבעלים ולא כרגלי הממלא, אלא כל אדם מוליכין ברגליו, דכל מידי דנייד לית ליה שביתה. והכי מפרשינן בעירובין בפרק מי שהוציאוהו. עכ"ל. ואע"פ שהתוס' בעירובין מ"ה ע"ב ד"ה ביום טוב, פליגי על רש"י וס"ל דרגלי כל אדם היינו כרגלי הממלא, וכן היא דעת הרמב"ן שם והרא"ש סי' י"א והר"ן בחידושי. מ"מ הראב"ד שהובא בחידושי הר"ן ס"ל כהרמב"ם וכרש"י, דכרגלי כל אדם משמע שהם כרגלי אותו שהם בידו ואפילו לא זכה בהן.

**ואילו** סבר הרמב"ם כהתוס', מהו ששינה הרמב"ם מלשוננו, דבנכסי הפקר נקט כרגלי הזוכה, ובנהרות המושכין נקט כרגלי כל אדם, ומשמע אפילו לא הוא הזוכה. ועל כרחך דס"ל דמשום דניידי לא קנו שביתה כלל, וכמסקנת הגמרא בערובין מו ע"א, ומיא באוקיינוס מינד ניידי ולא קנו שביתה. והכי נמי ספינה דמינד ניידי לא קנתה שביתה. ועל כרחך צריך לומר דהרמב"ם מפרש לסוגיית דמי שהיה בא בדרך, כדברי הרב המגיד כשעמדה הספינה

וכן למאי דאמרינן דמיא באוקיינוס מינד ניידי, אלא אפילו תימא דמינד ניידי, נכסי הפקר הוו ולא קנו שביתה, והיינו טעמא דברייתא דנהרות המושכין ומעיינות הנובעין. ואע"פ שרש"י פירשה דאפילו הן של יחיד, יש לומר דהרמב"ם ס"ל דמ"ד נכסי הפקר לא קונים שביתה מוקי לברייתא בשל הפקר, דסתם נהרות ומעיינות של הפקר הן. וגם רש"י לא פירשה כן אלא למ"ד נכסי הפקר קונים שביתה דאליביה קיימינן. והשתא דאתית להכי, לעולם אימא לך דמידי דנייד נמי קנה שביתה, וכן למעלה מעשרה נמי קונה שביתה. ומ"ש הרדב"ז דמיא קנו שביתה, ר"ל ראויים היו לקנות שביתה אילו של יחיד הוו. וצ"ע. והכריחו להרדב"ז לכל זה, לשונו של הרמב"ם, שלא חילק בין ספינה גוששת למהלכת בפלגים, ולא חילק בין עומדת למהלכת, אלא סתמא קאמר מי שהיה בא בדרך ליכנס למדינה, בין שהיה בא בים בין שהיה בא בחרבה וכו'. ומדלא חילק כן הרמב"ם, ש"מ דאף במהלכת ואף בלמעלה מעשרה קנתה שביתה.

**והתבוננתי** ושבתי וראיתי שישוב זה אינו עומד על מכונו, כי הנה הרמב"ם פסק פ"ה מיו"ט ה"י וזה לשונו, חפצי הפקר הרי הן "כרגלי מי שזכה בהן". ע"כ. כלומר שלאחר שהגביהם הפך דינם להיות כדינו שהוא הבעלים שלהן. ואילו היה הטעם בנהרות ומעיינות מדין נכסי הפקר, היה צריך להיות דינם כרגלי מי שזכה בהן, והרמב"ם פסק הי"ד וזה לשונו, נהרות

דמר הוא, ועוד כי אני הולך בנהר נילוס ולפעמים המים מועטים, ושמא בשעת כניסת שבת היתה ספינה למטה מעשרה וקנתה שביתה לכולי עלמא, ובכה"ג אסור לירד לכו"ע. וסיים שם, ואע"פ שאני מחמיר על עצמי ועל הנמשכים אחרי, מ"מ איני מוחה ביד אחרים שיש להם על מה שיסמוכו, כ"ש לדעת מגיד משנה שמעיד על הרמב"ם שזוהי סברתו. ולענין ליכנס בספינה בשבתות ויו"ט כבר נהגו העולם שנכנסים לה מערב שבת וקונים בה שביתה, [נאפילו בנילוס] ואחר כך יוצאים, ואם תלך הספינה בשבת מותר ליכנס, וכזה ראוי להורות. עכ"ד. הרי שלענין מעשה לא פסיקא ליה מילתא גם בדעת הרמב"ם.

**והנה** יש לי לדון לפי דב"ק, אם במטוס גם חשיב קונה שביתה. כי לפי הטעם הראשון שכתב דכי היכי דמיא קנו שביתה היא קנתה שביתה, יש לומר דבמטוס הטס באויר אינו קונה שביתה, וממילא ליכא לתחומין אם יוצא מלפני השבת, אבל לפי הטעם השני, דאע"פ שספינה מינד נידא, מ"מ איהו מינח ניח בספינה, לפי זה גם במטוס איהו מינח ניח במטוס. ואשר נראה לענ"ד בזה, דכיון דהרמב"ן והרשב"א והרא"ש והריטב"א והר"ן כולו ס"ל דלא קנה שביתה, ובדעת הרמב"ם חולק הרדב"ז עם הרב המגיד, ולפי דבריו נמצא הרמב"ם בשיטת יחיד כנגד כל הני פוסקים, ועוד דלפי דבריו מפשינן בפלוגתא טובא, לאמר, דאף בקנין שביתה נחלקו הפוסקים, אם יש שביתה

בבין השמשות וקנתה שביתה. ודברי הרדב"ז הללו לא זכיתי להלמם. ונראה דלדבריו אתו דברי הרמב"ם דלא כמאן, דלא כהרמב"ם גופיה גבי נהרות המושכין, ודלא כהרמב"ן והרשב"א [וגם דלא כהר"ן ודלא כהמאירי המובאים לקמן], וצע"ג.

**אמור** מעתה, שגם להרמב"ם מטוס שהיה מינד נייד מרגע יציאתו מבעוד יום וכל זמן בין השמשות וכן כל השבת, לא קנה שביתה לכולי עלמא, ולית ביה איסור תחומין. והנה הטור והשו"ע בסי' שצ"ז ה"ז פסקו כהתוס' ודעימייהו דאף בנהרות דינם כרגלי הממלא. ומ"מ גם לסברא זו הטעם הוא משום דניידי, והנפקא מינה הוא אפילו הן של יחיד לא קנו שביתה. וזה מוכרח שאם לא כן מאי קמ"ל בנהרות ומעיינות יותר ממה שהשמיעונו בסעיף י"ד גבי בור של מים של הפקר, ועוד מאי איריא מושכין ונובעין. ועיין מגן אברהם ס"ק י"ג ומחצית השקל שם.

**אכן** לענין דינא כתב שם הרדב"ז, דהרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן כולו ס"ל דמותר לירד מהספינה, ועליהם סמך מה"ר יעקב בי רב ז"ל והיה יורד מן הספינה בשבת אפילו בלא צורך, וממנו למדו כולם כי העם שומעין להקל ולא להחמיר, אבל אני לא סמכתי על עצמי לעשות מעשה, חדא שיש חולקים וס"ל שיש תחומין למעלה מעשרה בים, ועוד אני סובר כדעת הרמב"ם ז"ל שהוא מחמיר כאשר כתבתי למעלה, ואתריה

במקומן ומשום דניידי, אפילו הכי אי אמרינן יש תחומין, כיון שהיו במקום הראוי לקנות שם שביתה, אע"פ שלא קנו אותה לא יזונו ממקומן וכו'. הלכך הכא נמי כל שהיו חוץ לתחום אסורין לירד, אפילו היתה ספינה מהלכת, אבל היו תוך התחום במהלכת נמי קנו. עכ"ל. הנה מבואר דאפילו לא קנה שביתה, אם יש תחומין באותו מקום, כיון שראוי היה לקנות שביתה, והלך יותר מתחומו אסור לירד, ואם ירד אין לו אלא ארבע אמות. ונראה דזהו אע"פ שלא עבר איסור בהליכתו שהרי לא קנה שביתה, ולא קרינן ביה אל יצא איש "ממקומו", אעפ"כ כיון שהוא חוץ לתחומו שהיה ראוי לקנות בו שביתה, אסור הוא לילך יותר מארבע אמות. עוד מבואר דחלוק תוך התחום מחוץ לתחום, דמחוץ לתחום לא קנה שביתה אי ניידי, ותוך התחום קנה אפילו אי ניידי. והטעם כתב במשנת יעקב עמ' רל"ז, דהקונה שביתה בתוך התחום אינו קונה במקום שהוא עומד שם, אלא הוא קונה כבני העיר להיות כמותם, וחשיב כאילו הוא בתוך העיר וטפל אליהם, וא"כ לא שנא נייד או נייד קנה שביתה בתוך העיר, אבל מחוץ לתחום צריך לקנות שביתה במקומו אשר הוא עומד בו, ואי נייד לית ליה מקום ולא קנה שביתה. ודו"ק.

**והנפ"מ** בין השיטות לנ"ד, למאן דאמר דיש תחומין למעלה מעשרה ביבשה, אילו היה המטוס נוחת בשבת, דלשיטת הר"ן כיון שהיה במקום הראוי לקנות שביתה, אע"פ שלא קנה

למעלה מעשרה אי לאו, ולדברי המגיד משנה משוינן שיטת הרמב"ם עם כל הפוסקים, נראה דכותיה נקטינן בדעת הרמב"ם. ועוד דגם מהר"י בירב בפשטות נקט בדעת הרמב"ם כה"ה. ובפרט דנראה דהרדב"ז גופיה הין ולא ורפיא בידיה, וגם צירף הא דבנילוס הרבה פעמים המים למטה מעשרה, ובצירוף כל הצדדים הללו היה מחמיר. ולנדון דידן אפשר דאף הרדב"ז יודה בדעת הרמב"ם דלא קנה שביתה, כיון שאין המטוס כספינה העומדת על גבי המים. והלא הרדב"ז נקט בלשונו דמכל הני טעמי ס"ל להרמב"ם דבספינה קנה שביתה אף למעלה מעשרה, ושם גם הוסיף עוד טעם, שאי אפשר לספינה שלא תעמוד פורתא בבין השמשות, וזה ודאי לא שייך במטוס שאם רגע קט יעמוד באויר הוא צונח לארץ. הלכך נראה דנקטינן דאין קנין שביתה במטוס ככה"ג. ועיין עוד לעיל אות י"ג.

**טו. והנה** בגמרא עירובין דף מ"ג ע"א גבי מאי דמוקמינן למתניתין בספינה מהלכת ברקק, הקשו הרמב"ן והרשב"א והמאירי דאי מהלכת וניידא הרי לא קנתה שביתה, ותירצו דמיירי שעמדה בבין השמשות וקנתה שביתה. וזה כדברי רבנו חננאל כנ"ל. אבל הר"ן בחידושיו כתב וז"ל, פירוש, דאפילו היתה הספינה מהלכת, אם היו חוץ לתחום וירדו לא יזונו ממקומן, דאע"ג דתניא לקמן נהרות המושכין ומעיינות הנובעים הרי הן כרגלי כל אדם, ומפרשינן עלה דלא קנו שביתה



לקנות שביתה לדידהו. וכ"כ בספר משנת יעקב שם לפרש בדעת מרן.

**אולם** אין הכרח בדברי מרן דאזיל בשיטת הר"ן לענין קנין שביתה תוך התחום, שאם היו תוך התחום בבין השמשות לדעת הר"ן אפילו מהלכת קנתה שביתה כבני העיר, ולדעת הרמב"ן והרשב"א היינו דוקא בעומדת. אכן יש לפרש דברי מרן בשו"ע כמו שפירש מרן גופיה דברי הרמב"ם בכסף משנה בפכ"ז ה"י וז"ל, לדעת רבינו כל שהלך בים למעלה מעשרה, כשיגיע לנמל יורד ואינו נמנע, ויש לו אלפים אמה מהמקום שפגע בו למטה מעשרה, וכן דעת הרמב"ן והרשב"א, ומתניתין דפעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשכה וכו', במהלכת למטה מעשרה היא והכי מוקי לה בגמרא. עכ"ל. ומדהשוה דעת הרמב"ם לדעת הרמב"ן והרשב"א, נראה דכותיהו מפרש לדברי הרמב"ם, והיינו כשעמדה במקום שהוא למטה מעשרה.

**ולענין** נראה, דכי אמרינן מהלכת למטה מעשרה, בכלל זה שהיא עומדת, ואין סתמות הלשון מורה שהיא מהלכת, כי הרי ספינה המהלכת למטה מעשרה גוששת קרינן לה, ופירוש גוששת היינו שאינה מהלכת בשופי כדרכה, אלא מהלכת ועוצרת וגוששים את מקום הילוכה, שלא תעלה על תל מתחת למים ותשכון לארץ, וכן שלא תעלה על שרטון ותשבר, וכדאמרינן בשבת דף ק' ע"ב גשושי אזלי קמה, ופירש"י בני אדם ממשמשים בכלונסות

כיון דהוה נייד, מ"מ כיון שהתרחקו ממקום שהיו ראויין לקנות בו שביתה אסורין לירד ממנו, ואם ירדו אין להם אלא ארבע אמות. אבל לשיטת הרמב"ן והרשב"א והמאירי כיון שלא קנו שביתה, אפילו במקום שיש בו איסור תחומין, מותרין לרדת. ויש להם אלפים אמה ממקום שעמדו. ולמאן דאמר אין תחומין למעלה מעשרה לכשינחת המטוס בשבת לשיטת הר"ן מונים אלפים ממקום שירד למטה מעשרה אע"פ דנייד, ולהרמב"ן מונים אלפים ממקום שעמד.

**והנה** מרן בש"ע סי' ת"ד פסק וז"ל, מי שבא בספינה בשבת והגיע לנמל, אם משנכנס השבת עד שהגיע לנמל, לעולם היתה למעלה מעשרה מקרקע הים או הנהר, יורד ואינו נמנע, ויש לו אלפים אמה ממקום שפגע בו למטה מעשרה. עכ"ל. ולכאורה משמע דאף אם הספינה מהלכת כיון שפגעה למטה מעשרה קנו שביתה, וכ"כ בביאור הלכה שם לדייק בדעת מרן, והקשה ע"ד דמהרמב"ן והרשב"א מוכח דדוקא בספינה עומדת קנתה שביתה, אלא דמפשט לשון הגמרא דמוקי לה במהלכת ברקק, משמע אפילו מהלכת, והניח בצ"ע לדינא. ע"ש. ולפי האמור יש לפרש דעת מרן כדעת הר"ן, דאע"פ שמהלכת כיון שפגעו למטה מעשרה מונים משם אלפים, כיון שהיו ראויים לקנות שביתה באותו מקום. ולדעת הרמב"ן והרשב"א היינו דוקא בעומדת שקנו שביתה בפועל, ולא סגי דראוי היה

עומדת, וכ"כ בספרו משנת יעקב עירובין עמוד רל"ז לפרש בדעת מרן כדעת המאירי. ע"ש. ולי עני נראה פשוט דאין כונת המאירי דמהלכת ממש כדרכה היא, אלא כדאמרן לעיל דכל שהיא למטה מעשרה היא מהלכת ועומדת והיינו גוששת. דאי לא תימא הכי הרי דברי המאירי סתרי להדדי, דאיהו קאמר להדיא לקמן בדף מ"ה ובדף מ"ט דאדם המהלך וכל מידי דנייד לא קנה שביתה, אלא על כרחך כדאמרן, דגוששת גרע מאדם המהלך כדרכו ואינו עומד אף לרגע, משא"כ גוששת שדרכה לעמוד בכל רגע ואינה מהלכת ברצף, וקאמר המאירי דהליכה כזו לאו הליכה היא וחשבינן לה עומדת. דלא תימא כיון שאינה עומדת לפוש אלא רק כדי לפלס דרכה לאו עומדת קרינן בה וחשיבא מהלכת, קמ"ל דחשיבא עומדת.

**והנה** בחידושי רבנו יהונתן מלוניל בעירובין דף מ"ו ע"א כתב וז"ל, דכל מידי דאינו יכול להיות קבוע במקום אחד אלא שהוא נע ונד אינו קונה שביתה, וכן מים בעבים נמי לא קנו שביתה דהא מינד נידי. עכ"ל. (הובא במנחת פרי סי' מ"א וע"ש). ומזה דייקו בדברי יחזקאל סי' ז' ובמנחת פרי הנ"ל דפליג על שיטת הראב"ד והרמב"ן הנ"ל וס"ל שבאדם ההולך קנה שביתה. ע"ש. ויש לעיין אם בספינה העומדת במים חשיבא שאינה יכולה להיות קבועה במקום אחד דהא מיא ממטו לה, או דלמא כיון שאם תעמוד ביבשה יכולה להיות קבועה במקום אחד אפילו בים

את עומק המים וכו' ע"ש. וכן הוא בחידושי הרמב"ן (בעירובין מ"ג ד"ה וכן הפירוש שפירש הרב) וז"ל, דכל פחות מעשרה גוששת היא וספנין מרגישין בה וגשושי עיילי קמה, וספינתו של רבן גמליאל למאי דמוקי לה רבא גוששת היתה, ולא שינויא דחיקא הוא שכן דרך הנמל להיות בו רקק וספינות גוששות בו וכו' ע"ש. הא קמן דאין לומר מסתמות הלשון מיירי בספינה מהלכת, אלא אדרבה מסתמות הלשון מיירי בספינה גוששת, והיינו שעמדה איזהו זמן בבין השמשות. [וצל"ע במה שכתב הרשב"א שהיתה עומדת כל זמן בין השמשות, אמאי לא סגי בעמדה כל שהוא בבין השמשות, ואפשר דס"ל להרשב"א דכיון שכל רגע מבין השמשות איכא לספוקי שמא יום הוא ושמא לא קנה שביתה וספיקא דרבנן לקולא, אבל היכא שעמדה כל זמן בין השמשות הרי ודאי קנתה שביתה. וצל"ע. ואכמ"ל.]

**ובדברי** בזה עם הרה"ג רבי יעקב ישראלי נר"ו, אמר לי שראה בחידושי המאירי החדשים לעירובין מ"א ע"ב דכתב וז"ל, אע"פ שמהלכת בשעת שביתה, וקיימא לן דאין קנין שביתה אלא בעומדת, מיירי דבאותה שעה מהלכת ברקק וגוששת בקרקע או ברקק, והואיל והיא גוששת למטה מעשרה, לענין תחומין מהני לה שביתה אע"פ שמהלכת, הואיל ומהלכת ברקק וחשבינן לה כעומדת. עכ"ל. ומזה דייק דס"ל להמאירי דמהלכת פחות מעשרה היינו

מעשרה יהיה בו איסור של תורה ודאי כשהולך י"ב מיל, ולמעלה מעשרה יהיה אסור מספק. עכת"ד. ולפי זה גם בנסיעה במטוס בפשטות יש לחלק היכא שהמטוס טס מעל הים הוי ספיקא דרבנן ולקולא, והיכא שהמטוס טס מעל היבשה כיון שהוא טס יותר מ"ב מיל לכאורה הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא.

**יז. אלא** שיש לדון עוד על פי מה שכתב הרמב"ם שם בתשובה, דבכל כרמלית הוי ספיקא דרבנן אם יש תחומין למעלה מעשרה ואזלינן לקולא. ובכסף משנה שם, הביא מיתר תשובת הרמב"ם שם, דביאר שהטעם שאין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא, לפי שהם כרמלית והטלטול בהם אינו אסור אלא מדרבנן, ולא יתכן שיהיה המעביר על פני המים אסור מדרבנן, והמהלך לוקה מן התורה. וכל שכן שלא יעלה על הדעת שיהא בהליכה במים איסור תורה, ממחנה ישראל במדבר שהוא רשות הרבים, והלא ידוע מה שאמרו, שאיסור טלטול יש בו חיוב סקילה, ואמרו בו, המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר, כל שכן ההליכה שהיא באיסור לאו. ע"ש. ובאמת שצ"ע לפי זה, שהרי למעלה מעשרה ברה"ר הוי מקום פטור, והמעביר במקום פטור לאו מידי עבד, וא"כ מאי מספקא לן אי יש תחומין למעלה מעשרה. וכן המהלך על גבי עמודים אם רחבים ארבעה וגבוהים עשרה א"כ הרי זה מהלך ברשות היחיד

חשיבא יכולה להיות קבועה. ונראה דמיא בעבי יוכיחו שאע"פ שלאחר ירידתם לארץ יכולים להיות קבועים במקום אחד, מ"מ השתא מיהא לא קביעי, ולפי זה בספינה בתר מקומה כעת אזלינן והיא אינה קבועה. ובמטוס נמי אע"פ שברדתו לארץ יכול להיות קבוע במקום אחד, השתא מיהא בהיותו באויר אינו יכול להיות קבוע וחשיב מינד נייד. אבל קרוץ וכיוצא בו שיכול להיות קבוע במקום אחד, אף בהיותו נע ונד קנה שביתה, ונראה שכן הדין במכוננית או ברכבת שיכולים להיות קבועים במקום אחד, לשיטת הר"י מלוניל קונים שביתה אף כדניידי. וילעע"ב.

**יז. ואבא** אל העיץ בדעת הרמב"ם גבי תחומין למעלה מעשרה, הנה גם הרמב"ם ס"ל בסוגיין דהוי בעיא דלא איפשיטא, וכמבואר בדבריו פכ"ז מהל' שבת ה"ג וז"ל, המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים, כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהין עשרה ואין בכל אחד מהן ארבעה על ארבעה טפחים, הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה, או אין תחומין למעלה מעשרה. ע"כ. ובתשובה הובאה בה"ה שם ובכתבי הרמב"ם סימנים קנד-קנו, ביאר הרמב"ם שכל מה שיהיה מן התחומין מן התורה ספיקו להחמיר, ומה שהוא מדבריהם ספיקו להקל. ולמעלה מעשרה בימים ובנהרות ובכל כרמלית אין בו איסור תחומין, שתחומין בכל המקומות הללו מדבריהם למטה מעשרה. אבל ביבשה למטה

דנקטינן דבזמן הזה אין לנו רשות הרבים, לא מיבעיא לדעת רש"י בשבת י ע"א דבענין ששים רבוא בוקעים בה, שאין זה מצוי, אלא אפילו לדעת הרמב"ם פי"ד מהלכות שבת דסגי ברוחב ט"ז אמה, מ"מ הא בענין שתהיה דרך רשות הרבים מפולשת מצד אחד של העיר לצידה השני, כמבואר בשו"ע סי' שמ"ה ס"ז, וזה אינו מצוי שרוב הדרכים שלנו מסתיימים בבתים, ונמצאו מוקפין מחיצה משלש רוחות דהווי רשות היחיד מדאורייתא. ודבר זה צריך להמדד בקו אירי מצד לצד, שיהיו הפתחים מכוונים זה כנגד זה, כמבואר במג"א שם בשם מהריב"ל.

**בנוסף** לזה, יש לומר על פי סברת הבית אפרים שהביא החזון איש או"ח סי' ק"ז אות ה-ח, שהרחובות החוצים את דרך הרבים, כיון שכל רחוב מהם מוקף בבתים לכל ארכו, והעומד בו מרובה על הפרוץ, חשיב מחיצה החוצצת בדרך הרבים, וכל רחוב מוקף בבתים גם כן משני עבריו וסגור מרוח שלישית, ונמצא מוקף משלש רוחות שדינו כמבוי גם כן. וכמבואר כל זה באורך בשו"ת אור לציון ח"א סי' ל, למורנו ורבינו הגר"ן אבא שאול זצ"ל. ועוד יש לומר, על פי סברת מו"ר פאר הדור שיבלחט"א, בשו"ת יביע אומר ח"ט סי' לג, שכיון שהכבישים לא מיועדים להילוך הרבים אלא לנסיעת מכוניות, לא חשיב למקום שהרבים בוקעים בו, וכל הנוסעים במכוניות לא

ולא דמי למחנה ישראל במדבר. שו"ר בהגהות על הטור שהביא בשם המבי"ט בקרית ספר פכ"ז משבת שכתב שלשיטת הרמב"ם הוא הדין ברשות היחיד אין איסור תחומין מן התורה. וע"ע בשו"ת ערוגת הבושם ח"א סי' צ"א אות ו' שכתב אליבא דהרמב"ם דהספק בגמרא הוא לענין דרבנן, דמדאורייתא אין תחומין בכה"ג. אולם בשו"ת מהר"ם שיק סי' קכ"ב כתב שכל שהמקום דומה לדגלי מדבר, אף שהיציאה על גבי עמודים, שפיר נכלל בציווי אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, משא"כ בגונא שהמקום עצמו אינו דומה לדגלי מדבר כים לא הוי איסור תורה. ע"ש. וצל"ע בזה. ועיין בתשובת חתם סופר בליקוטים סימן צ"ח, שביאר כונת הרמב"ם, שמכיון ששני האיסורים איסור טלטול ואיסור תחומין, שניהם נלמדו מקרא אחד אל יצא איש ממקומו, לא יתכן שיהיה במילת מקומו שני פירושים סותרים. ע"ש.

**וא"כ** לפי זה, כיון שבזמן הזה אין לנו רשות הרבים דאורייתא, כמבואר בשו"ע סימן ש"ג סעיף י"ח, ואע"ג דבסימן שמ"ה ס"ז, נראה דפסק מרן דיש רה"ר בזה"ז, מ"מ כבר כתב המג"א שם שדעת מרן כדעת הי"א שהובא שם, ושכן דעת רוב הפוסקים, ושכ"כ התרומת הדשן פסקים סי' נ"ה. וכ"כ מהר"י טייב בערך השלחן סי' שמ"ה ס"ק ב', שדעת מרן דלא הוי רשות הרבים אלא אם כן ששים רבוא בוקעים בה. וכבר כתבו גדולי האחרונים,

הרמב"ם פי"ד מהלכות שבת ה"א, שמדברות ויערים הווי נמי רשות הרבים, וא"כ לכאורה מאי מהני מאי דכתיבנא דבכרמלית ליכא תחומין למעלה מעשרה, והרי המטוס אמנם נוסע מעל הים בחלק הגדול של הטיסה, אך בחלק קטן מהזמן הוא טס מעל היבשה, ומסתמא פעמים הוא מעל מדברות ויערות, ופעמים מעל הישוב, ופעמים הוא מעל הבקעה דהיינו השדות דהם חשובים כרמלית גם לדעת הרמב"ם שם ה"ד. ואי נימא שמעל המדבר תחומין מדאורייתא, אין היתר לשיטה זו. והנה הרב המגיד שם כתב להתמיה על הרמב"ם דהא בגמרא שבת דף ו' ע"א שנינו, איזהו רשות הרבים, סרטיא ופליטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים. והקשו, ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו רשות הרבים וכו' והמדבר, ותירץ אביי, לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויים במדבר, כאן בזמן הזה. ופירש"י ז"ל, בזמן ההוא חשובה רשות הרבים, בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים. עכ"ל. וא"כ רבינו לא היה לו להזכיר מדברות ויערים בסתם, ואין כן דעת רש"י בשבת דף ג ע"ב והרשב"א בעבודת הקודש ש"ג ס"א, אלא שהם כרמלית. ודברי רבינו צ"ע. עכת"ד. ומרן בכסף משנה שם, הביא תשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם, שביאר, בזמן שישראל שרויים בו הווי המדבר כבקעה דדינו ככרמלית, ובזמן הזה שאין ישראל שרויים בו, אלא כל הרוצה הולך ועובר בתוכו הווי רשות הרבים. ע"ש.

חשיבי נמצאים ברשות הרבים אלא ברשות היחיד, שכל מכונית מוקפת מחיצות גבוהות עשרה ויש בה יותר מארבעה על ארבעה טפחים, והרי גם אין רשות להולכי רגל להלך במקום המיועד לנסיעת המכוניות, וא"כ לא חשיב רשות הרבים, אלא המדרכות המיועדות להילוך רגלי, ואין במדרכות הללו רוחב ט"ז אמה, נמצא שאין לנו רשות הרבים לכולי עלמא. ועיין עוד בכל זה באורך וברוחב בשו"ת יביע אומר הנ"ל ואכמ"ל.

**וא"כ** גם לדעת הרמב"ם דתחומין יותר משנים עשר מיל מדאורייתא, הא ביאר בתשובתו הרמתה דבכרמלית תחומין לעולם מדרבנן הווי, וא"כ אין תחומין למעלה מעשרה בכרמלית, דספיקא דרבנן לקולא. וכ"כ הגרע"א באו"ח סי' ת"ד, דלמ"ד אין רשות הרבים בזה"ז, בכרמלית אין תחומין למעלה מעשרה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"ג סו"ס לד, שאף להרי"ף והרמב"ם דתחומין די"ב מיל מדאורייתא, לדין שאין לנו רשות הרבים דאורייתא, וכל הרשויות שלנו כרמלית הן, תחומין דרבנן הווי. ע"ש. ועיין בזה באורך למרן המאור ישראל בחידושיו לעירובין מ"ה ע"ב עמ' י"ג. ועל פי זה יש לומר דגם להרמב"ם תחומין למעלה מעשרה האידנא הווי ספיקא דרבנן ואין לאסור הטיסה במטוס משום תחומין.

יח. **ברם** איכא למידק לפי מה שכתב

על דברי המרדכי כיון שאין על גבי הבהמה ארבעה טפחים. ע"ש. ונראה מזה דס"ל למרן דאף היכא דאיהו יתיב והקרן נוסע נמי עובר על תחומין. אכן יש לומר דמרן איירי דוקא בקרון דאיהו גופיה מנהיגו דומיא דרוכב, ולכן קאמר דלכולי עלמא עובר באיסור תחומין. דאי מיירי כשהגוי מנהיג ואיהו רק יושב, הא איכא רשב"ם וסיעתיה דס"ל דליכא תחומין היכא דאיהו יושב ואינו הולך ברגליו, ולא יכון בזה הלשון שכתב מרן דאית ביה איסור תחומין לכולי עלמא. ומכל מקום גם אם יש את נפשך לומר, דמרן מיירי ביושב בקרון ואינו מנהיג, ומכיון שנקט דסברת הרשב"ם יחידאה כמבואר לעיל, לכן כתב דאית ביה איסור תחומין לכולי עלמא. מכל מקום י"ל דהיינו דוקא בקרון המונהג על ידי בהמות, דישיבתו בקרון גורמת לבהמה שתלך, וחשיב כמוליך את הקרון, וכדעת הרמב"ם דכלאים, כנ"ל, ומשום הכי ס"ל דאיכא איסור תחומין בכהאי גוונא, אבל בקרון המונהג על ידי בני אדם, שאין ישיבתו גורמת מאומה, ואיהו לאו מידי עביד כלל וכלל, נראה לע"ד דיוודה מרן דליכא איסור תחומין מדאורייתא. והגם שמדברי מרן הבית יוסף שכתב שם, שכיון שיש בקרון שני איסורים גם איסור תחומין וגם איסור משתמש בבעלי חיים, ירד וילך ברגליו. ע"כ. מבואר מזה דאיסור תחומין בקרון הוי מדאורייתא, דאי לאו הכי אמאי עדיף שילך ברגליו,

**והנראה** לפי זה לכאורה, דבזמן הזה שהמציאות השתנתה בתכלית, ואין דרך בני אדם יותר להלך במדברות וביערות, לפי שאינם מהלכים ממקום למקום ברגליהן, וכן לא מצוי לצאת בשיירות למדברות כמו שהיה בימי קדם, מלבד יחידים היוצאים לשם טיול. וכל העוברים ממקום למקום נוסעים בכבישים המיוחדים לנסיעת מכוניות, או במסילת הברזל, ואלו לא חשובים רשות הרבים כמבואר לעיל. וחלק גדול מן המקומות הללו, אף אסורים על פי חוק המדינות לבני אדם להלך בהן, מפני הסכנה הכרוכה במקומות הללו, א"כ לא הוו מקום שהרבים בוקעים בו, ודמו יותר לבקעה דהויא כרמלית גם לדעת הרמב"ם, והדרינן לדינא דספיקא דרבנן לקולא. וצריך להתיישב בזה עוד.

**יט. והנה** מרן הבית יוסף סוף סימן רס"ו כתב, דהרוכב על גבי בהמה שפיר חשיב למעלה מעשרה, כיון שאינו במקום שרחב ארבעה. אבל אם הולך בקרון כל שהוא רחב ארבעה אע"פ שהוא גבוה עשרה או יותר, כארעא סמיכתא היא, ואית ביה איסור תחומין לכולי עלמא, כדאמרינן בעירובין מ"ג גבי עמוד, וכן כתב הריטב"א שם. ובמרדכי פ"ק דעירובין כתב, דגם ברוכב יש איסור תחומין, וכדעת המרדכי סברי הריב"ש סי' י"ז וסי' י"ח והרשב"ץ סי' כ"א. אולם מרן הבית יוסף כתב לחלוק

ארעא סמיכתא הוו, והוא הדין לקרון ועגלה.

**ובסוף** התשובה כתב החתם סופר היוצא מדברינו אלה לדינא בענין הרכבת, הנה לית בהו משום משתמש בבעלי חיים, ולא משום נהנה ממעשה הנכרי, דרובא גוים הוו, וגם ליכא למיחש שמא ירד, כנודע ברכבות הללו, ורק משום תחומין איכא, ואע"פ שהוא למעלה מעשרה, מ"מ הוא רחב ארבעה. ונראה דהוי ספק ספיקא להחמיר, דהא להראב"ן יש תחומין למעלה מעשרה, וכן לשיטתו קרקע המתנדנדת הויא כארעא סמיכתא ויש בה משום תחומין, ואסור משני צדדים, או משום דיש תחומין למעלה מעשרה, או אפילו אין תחומין למעלה מעשרה מ"מ ברחב ארבעה יש תחומין, ואם תמצא לומר כהרא"ם דס"ל דעמוד המתנדנד לא הוי ארעא סמיכתא, מ"מ הא תחומין למעלה מעשרה הויא בעיא דלא איפשטא, ודילמא כהרי"ף והרמב"ם די"ב מיל דאורייתא וספיקא לחומרא, ונמצא ספק ספיקא להחמיר. ולא מצאתי להתיר לישראל לישב ברכבת בחול אם יודע שיסע גם בשבת. עכת"ד. ואנכי הדל עני מדעת לא ידעתי למה לא הביא לדברי הרמב"ן וסיעתיה הנ"ל, דהיכא דאיהו לאו מידי עביד לא הוי תחומין מדאורייתא לכולי עלמא. וכן להא דקיימא לן דלא קנו שביתה כיון דניידי, והרי מדבריו נראה שמבעוד יום הם יוצאים, וכל זמן בין השמשות הן נוסעים, וא"כ לא קנו שביתה וליכא

הא ביותר מ"ב הוי איסורא דאורייתא, ואי בקרון הוי איסורא דרבנן הרי שבקרון עדיף, הגם דאיכא תרי איסורי, תרוויהו מדרבנן. וי"ל. מ"מ נראה דה"מ בקרון המונהג ע"י בהמות וכו"ל.

**אולם** החתם סופר בליקוטים סי' צ"ז צ"ח כתב לדון על פי זה, שברכבות יהיה איסור תחומין כיון שיש בהם רוחב ארבעה טפחים וחשיב כארעא סמיכתא, אע"ג דניידי ואיהו מינח ניח, וכתב דיש בזה צד דאורייתא לדעת הרי"ף והרמב"ם, וביאר לתלות דין זה במחלוקת הרא"ם והראב"ן, דהנה המגן אברהם הביא לשיטת היראים דבעינן שהיושב בספינה ישב בפחות מעשרה מקרקעית הים, אבל אם היושב גבוה מעשרה, אף שהספינה משוקעת תוך עשרה, ליכא איסור תחומין. וביאר החתם סופר דס"ל להיראים דלא אמרינן עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה כארעא סמיכתא הוי, אלא כשהעמוד קבוע, אבל בעמוד המתנדנד כמו ספינה לא הוי כארעא סמיכתא, ולפי"ז קרון הנד ומתגלגל לא הוי ארעא סמיכתא. אבל להראב"ן והריטב"א דס"ל דמה שאמרו בגמרא במהלכת ברקק, היינו מים עכורים מעורבים בחומר וטיט ועפרורית, ורקק הם שמהם נבראו העופות, ואפילו יש בהם עשרה טפחים, כארעא סמיכתא דמו, [וכן פירש הראב"ד שהובא בחידושי הרמב"ן, וע"ש להרמב"ן שדחה פירושו]. לדבריהם אף עמוד המתנדנד הוי כארעא סמיכתא, דהא המים ניידיים הם ואינם נחים ואעפ"כ

לתחומין. וברכבות אפשר דכולי עלמא יודו, דשאני מעגלות דיושב כמנהיג, וכדמוכח מדברי הרמב"ם דכלאים וכמו שנתבאר לעיל. אכן בתשובה הסמוכה שם סימן צ"ח, כתב הרב לדון על דברי הבית יוסף הללו, ובסוף דבריו כתב דצ"ע דהרי להרשב"ם שבתוס' אפילו יש תחומין, מ"מ בקרון י"ל דלאו מידי עביד. ע"ש. וצ"ע.

**שו"ר** בשו"ת קרית חנה דוד סי' ל"ז שישב על מדוכה זו בענין הרכבות ולא הניח פינה וזוית וכל רז לא אניס ליה, ובמעט דברים זכיתי לכוין לדעתו הרמה כיעו"ש, ומצאתי שם שכתב להקשות ע"ד מרן הב"י בסי' רס"ו, דהא מהתוס' והרא"ש מוכח דמודו לרשב"ם בעיקר הסברא דאי לאו מידי עביד ליכא תחומין. ושם כתב דאין לומר דמרן הבית יוסף איירי במנהיג הוא עצמו הבהמות וא"כ איהו עביד הכל, דכל כהאי הוה ליה לאשמועין. וכתב עוד, אח"כ מצאתי שהגהות מרדכי חולקים על רשב"ם, וכן מצאתי להסמ"ג שחולק על רשב"ם וס"ל שיש איסור תחומין בקרון, מיהו גם הסמ"ג י"ל דס"ל דהוי איסורא דרבנן, וכמ"ש מהר"י קולון דכל הפוסקים לא פליגי על רשב"ם אלא אמאי דשרי גם מדרבנן, אבל מודו ליה דאין בזה איסורא דאורייתא, וזו תמיהה גדולה על מרן הבית יוסף. וכתב לישב, דמרן הב"י שדחה סברת מהר"י קולון ס"ל בדעת הרמב"ם דאינו מחלק בין הולך ברגליו להולך על ידי הספינה או הקרון,

ובתרווייהו יש איסור תחומין מן התורה, וכן י"ל בדעת הסמ"ג, ושיטת רשב"ם דס"ל דהיכא דלא עביד מידי אין איסור תחומין, היא כנגד הפוסקים הללו, ולהכי מסיק שם לאסור ברכבות, אפילו אם שולי הקרון הוו למעלה מעשרה וכו' ע"ש. הנה הרב מפרש דעת מרן הבית יוסף כדעת הרדב"ז הנ"ל בדעת הרמב"ם. ונעלם ממני למה לא הביא מדברי הרמב"ן דכתב להדיא בדעת הרי"ף דליכא בכה"ג איסור מן התורה, וכן מה שכתב האור זרוע אליבא דרבינו חננאל דליכא בכה"ג איסור מדינא, ודעת רשב"ם היא גם דעת רבינו תם שבשו"ת מהר"ם אלשקר הנ"ל וכן היא דעת המאירי כמבואר כל זה באורך לעיל, ואין כל הכרח בדעת הרמב"ם והסמ"ג והריטב"א דס"ל שיש בזה איסור תורה, ומפורש בהריטב"א דתחומין דרבנן הוו, כנ"ל. וכן דעת התוס' והרא"ש וכמו שכתב הקרית חנה דוד גופיה, נמצא העומדים בשיטה זו רבים ועצומים. ולא מצינו מי שאומר להדיא דבקרן איכא איסורא דאורייתא מלבד הגהות מרדכי הנ"ל והוי יחידאה כנגד כל הפוסקים הללו. ואף בדעת ההגהות י"ל דדוקא ביושב בקרון המונהג על ידי בהמות אמרינן דיושב כמנהיג, אבל בקרון של רכבת דלאו מידי עביד מודה דלא הוי מדאורייתא. ומ"ש הרב דאין לומר כן בדעת מרן דכל כהאי הו"ל לפרושי, נלע"ד כיון דמרן איירי רק בגונא שהקרון מונהג ע"י בהמות, שזו גם דרך הרגילות, ולא איירי היכא שהקרון נמשך



שבת סוף או ט', לאסור הנסיעה ברכבות משום תחומין, ושם הקשה מדנפשיה שמדברי התוס' עירובין מ"ג משמע דיש לחלק בין היכא שהוא הולך בגופו, להיכא שהאדם יושב ולא עביד מידי וספינה ממילא אזלא, וא"כ י"ל שברכבות ליכא איסור תחומין, וכתב לתרץ, דקל הוא שהקילו בנהרות ובימים לפי שאין בהם תחומין דאורייתא, ע"ש. וכן ראיתי להזבחי צדק ח"ב שו"ת הלכות שבת סי' כ"ג, שאסר ברכבות מדין תחומין, ונראה מדבריו דבנוסע יותר מי"ב מיל הוי איסור דאורייתא, וכדעת החתם סופר ע"ש. והרב ז"ל לא הזכיר כלל דברי הפוסקים המחלקים בין הולך בגופו לגופו נייד. וצ"ע כנ"ל.

**וכן** בקודש חזיתיה למרן מלכא המופלא שבסנהדרין עט"ר בחזון עובדיה שבת א' עמוד קכ"ט, שכתב בפשיטות עפ"ד הבית יוסף הנ"ל, שאם הרכבת נוסעת יותר מי"ב מיל יש כאן איסור תחומין מן התורה לדעת הרי"ף והרמב"ם. ושם הביא לכל הפוסקים הנ"ל והביא עוד שכ"כ בשו"ת המהר"ץ חיות בקונטרס מנחת הקנאות דף ט' והלאה, ושם הביא גם תשובת מהר"ר דוד זכות אב"ד מודינא ושכ"כ הג"ר יצחק חזן בנו של הגאון חקרי לב. גם הגאון רבי משה פארדו ראב"ד ירושלים בשו"ת שמו משה או"ח סי' ו' אסר גם משום תחומין. וכ"כ בשו"ת עולת איש או"ח סי' ז' ובשו"ת מים חיים משאש סי' ק"ל. עכת"ד. ואנכי דל ואביון עני

בידי בני אדם, לכן שפיר אמרינן דיודה מרן דברכות וכדומה אין איסור תחומין מן תורה, וכדעת כל הפוסקים הנ"ל, ובפרט שלא מצינו מי שחולק על זה בהדיא.

**ואשקוטה** ואביטה להרב קרית חנה דוד הנ"ל, דהדר קאמר, למאי דקיימא לן דאין לנו רשות הרבים בזמן הזה ליכא ברכבת איסור תורה, ושכן כתב הגאון רבי זלמן בשו"ע שלו, דיי"ב מיל דאורייתא היינו דוקא ברשות הרבים דאורייתא, וזאת על פי תשובת הרמב"ם הנ"ל. ותאזרני שמחה שכיוצ"ב כתבנו לעיל. עוד ראיתי שכתב הרב ז"ל לדחות ראיית ההגהות מההיא דבבא מציעא כעין מה שכתבנו לעיל אות י"ב, וכתב עוד שם, דלא אמרו רוכב כמהלך, אלא לענין דלא חשיב יושב וקבוע במקומו שאין צריך לקום מפניו, אלא הרי הוא כמהלך ונע ממקומו ואין לו קביעות מקום אחד וצריך לעמוד מפניו, אבל לענין איסור שבת כיון דאיהו לא עביד מידי לית לן בה. ושם הביא גם מה שכתב האבן העזר סי' רמ"ו שגם אם נאמר דרוכב כהולך, מ"מ הרי הוא הולך במקומו שהוא למעלה מעשרה וכדעת מרן הבית יוסף סי' רס"ו. ע"ש. וא"כ לפי כל האמור גם ברכבות אין איסור תחומין מן התורה. ודע, דמה שכתב הרב קרית חנה דוד שרוב ככל הפוסקים פליגי אדרשב"ם בזה, רצונו לומר דפליגי עליה וס"ל דאיסורא דרבנן מיהא איכא.

**וכיוצא** בזה כתב התפארת ישראל בכלכלת שבת, ענין מלאכת

והרמ"א שם הוסיף שאם היה מהלך על ידי קפיצת שם מתוך י"ב מיל חוץ לי"ב מיל, אזלינן לחומרא למאן דאמר תחומין ד"ב מיל הוי דאורייתא. וכתב המשנה ברורה שם בביאור הלכה, דמדלא חילק מרן בין כרמלית לרשות רבים נראה מסתמות דבריו להחמיר. ונראה דכונתו רק למהלך ברגליו בכרמלית, אבל כשהוא מינח ניח ורשות היחיד שיושב בתוכה מסגי' בכרמלית, נראה דממה נפשך לא הוי איסור תורה, דהא להרמב"ם בכרמלית לא הוי איסור תורה, ולהרמב"ן כיון שאינו הולך ברגליו ליכא למ"ד שהוא אסור מהתורה, נמצא בין למר ובין למר אין בזה צד איסור תורה. ולכן למעלה מעשרה נקטינן בכהאי גונא לקולא.

**ולעצם** מה שכתב המשנה ברורה בביאור הלכה, שכן נראה מסתמות דברי מרן שלא חילק בין כרמלית ורשות הרבים. הנה מהגרע"א בגליון שם והגר"ז והכף החיים אות ט"ו משמע דלא ס"ל הכי בדעת מרן, אלא דכרמלית כלולה במה שכתב מרן דרך כלל "ומה שיהיה בדרבנן יהיה ספיקו להקל". וכן נראה ממה שהעתיק מרן בבית יוסף לסברת הרמב"ם, דהטעם שבימים ובנהרות ובכל כרמלית אין תחומין מן התורה, כי מאחר והטלטול בהם אסור מדרבנן, לא יהיה איסור תחומין דלאו, חמור מאיסור הוצאה דסקילה. ולפי טעם זה אין לחלק בין ימים ונהרות לשאר כרמלית ודו"ק. וכ"כ

מדעת נעלם ממני מפני מה לא הזכיר מו"ר החילוק בין הולך ברגליו לבין כשנח בגופו וכדעת כל הפוסקים הנ"ל ר"ת ורשב"ם והרמב"ן וסיעתם, ונהי דנקטינן כדברי מרן הבית יוסף דאיכא איסורא דאורייתא בקרון, מ"מ יש לחלק בין יושב בקרון המונהג ע"י בהמות שבישיבתו גורם לבהמה שתלך, ועביד מידי והוי כמנהיג, לבין ישיבה ברכבות דממש לאו מידי עביד. וכן יש לחלק בין אם עמד בבין השמשות וקנה שביתה, או הוי נייד ולא קנה שביתה. גם לא חילק בין רשות הרבים לכרמלית וכנ"ל, והלא מרן מאור ישראל מר ניהו רבה ס"ל דאין לנו רה"ר בזה"ז, כמבואר ביביע אומר ח"ט סי' ל"ג כנ"ל. ולפי כל האמור י"ל שאיסור תחומין בנסיעה ברכבות הוי מדרבנן.

**כ. והנה** מרן בשו"ע סי' ת"ד פסק בזה הלשון, המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים, כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהים עשרה ואין בכל אחד מהם ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מעשרה טפחים אם לאו, ומה שיהיה בדרבנן יהיה ספיקו להקל. והואיל ואין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא לדברי הכל, לפי שאינם דומים לדגלי מדבר, מי שבא בספינה בשבת והגיע לנמל, אם משנכנס שבת עד שהגיע לנמל, לעולם היתה למעלה מעשרה טפחים מקרקע הים או הנהר, יורד ואינו נמנע ויש לו אלפים ממקום שפגע בו למטה מעשרה.

במקומו וארעא אזלא ומינד ניידא באוירא.

**כב. עוד** רגע אחד אדבר במה שכתב רבינו החתם סופר לדון לאסור ברכבות באיסור תורה, על פי מה שביאר הרמב"ן בפרשת אמור בפסוק זכרון תרועה, דאיכא מצות עשה דשבתון גם היכא שאינו עושה מלאכה וגופו טורח ומתיגע. וצריך לומר דבספינה לא הוי בכלל זה, כיון דיושב בקתדרה ושובת כמו בחדר מיטתו בביתו ואינו עושה שום דבר בגופו ומיא הוא דממטו ליה, והוא נח ועוסק בעונג שבת כמו בביתו ממש. אבל הנוסע ברכבות, אינו שובת וגופו נע ונד ואי אפשר לו לעסוק בעסקי שבת בשבתו אשר הוא רגיל בהם בביתו, ומתקרב אל מקום מסחרו בשבת להיות שם בחול, פשוט דגרע טפי ממחשיך על התחום, ואיסור גמור הוא מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל. ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך וגו' ממצוא חפצך וגו' עכת"ד. ועל פי זה יצא לדון הרב ציץ אליעזר סי' כ"א, דבמטוס נמי שגופו נע ונד ואינו יכול לקים עונג שבת כשבתו בביתו אין היתר בנסיעה זו. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ק"ו ע"ש. ולע"ד מטוס דמי לספינה שאדם יכול להלך בו את כולו ולשבת על כסאו ולאכול מאכלו, ואף שפעמים שגופו נע ונד וצריך לשבת חגור על מושבו, אין זה דרך כלל הנסיעה אלא לעיתים מזדמנות, וזה הרי אפשר גם שיארע בים לעיתים מזדמנות, שהספינה מיטלטלת יעלו שמים ירדו

בדעת מרן בשו"ת קרית חנה דוד הנ"ל. שו"ר שכבר כתב להעיר על המשנ"ב בזה ידי"נ בן דודי בספרו הנכבד משנת יעקב על עירובין עמ' רמ"א ע"ש.

**כא. ויש** לנו לדון על פי מה שכתב הגאון חתם סופר בליקוטים סימן צ"ז הנ"ל, אם במטוס שרחב ארבעה וניחא תשמשתיה אי חשיב כארעא סמיכתא, דלכאורה זה תלוי במחלוקת הראב"ן והיראים אם קרקע דניידא חשיבא כארעא סמיכתא. ונראה לחלק דדוקא בעמוד המגיע לארץ או במים המונחים בארץ ס"ל להראב"ן דכארעא סמיכתא דמו, אע"ג דניידי מ"מ על ארעא ניידי, אבל במטוס דנייד באויר בין שמים לארץ, אין להחשיבו כארעא סמיכתא, דרחוק הוא מן הקרקע ואינו נטפל אליה. שו"ר שכעין זה כתב בשו"ת קרית חנה דוד הנ"ל. ויש לעיין בזה ממה שנסתפקו בתחומין למעלה מעשרה בקפיצה, ופרש"י על ידי שם, ומסתמא לית ליה מקום ארבעה אלא בגופו אזיל בקפיצה, ואילו היה יושב במקום רחב ארבעה שמא הוי כארעא סמיכתא. ונראה דאין להוכיח מזה מידי, דלא איירי בהאי גונא כלל, ואפשר דאפילו יהיה עמו מקום ארבעה, כגון שקופץ בשידה תיבה ומגדל לא חשיב כארעא סמיכתא, כיון דאינו עומד על גבי קרקע. וכן יש לומר במטוס דאינו עומד על גבי קרקע, דלא חשיב ארעא סמיכתא. ואפשר שגם החולקים על הרמב"ן בספינה יודו במטוס, כיון שהוא יושב

כמבואר למעיינ בדבריו שם, ועוד דזה נסתר מתשובת הרמב"ם להדיא.

**גם** מה שכתב רבינו החתם סופר, שיש לאסור בזה מצד ממצוא חפצך שאסור להחשיך אצל התחום כדי ללכת לעסקיו, והנוסע ברכבת בכל רגע הוא מתקרב למקום מסחרו, וכן י"ל לגבי מטוס. וכיוצ"ב ראיתי למו"ר בחזון עובדיה שבת א' עמוד ק"ל, שהביא בשם הגאון שואל ומשיב בספר דברי שאול סי' ג', שאסר הנסיעה ברכבת, שאל"כ לא ישבות המסחר, ויבואו להתיר מלאכות בשבת ובפרט בדור הפרוץ הזה, וסיים, באופן שלגבי דידי אמינא בפה מלא שאסור לנסוע ברכבת הנהוגה ע"י קיטור בשבת וכו' ע"ש. ואם יש בזה מגדר מילתא גם במטוס, פשיטא דיש לנו לקבל דברי גדולי הדורות ואין להתיר במקום שהם גדרו. אלא שלא באנו בזה אלא מצד הדין, וגם נלע"ד שאין הנסיעה במטוס דבר השכיח כ"כ כמו ברכבות דרובא דעלמא לא טסים לצורך מסחרם, ולא עסקינן אלא בשעת הדחק גדול או לצורך מצוה היכא דלא אפשר. ולכאורה יש לומר עוד שכשיוצא בערב שבת לא חשיב מחשיך על התחום, דהוי כמי ששובת אצל התחום מבעוד יום, ומה שהמטוס נוסע הרי זה נעשה ממילא ואיהו לאו מידי עביד. ושמא לא כתב כן החתם סופר אלא ביוצא ביום השבת דאז אסור כמי שמחשיך אצל התחום.

תהומות נפשם ברעה תתמוגג, ולא אסרו משום זה, אלא משום יחוגו וינועו כשיכור, דהיינו שקורה אותם מקרה השיכור מהצער והבלבול והסיבוב והקיא. וכל זה לא שכיח כלל במטוס, וכל שכן שנראה שהמטוסים בימינו נוחים, והטלטול בהם לא מגיע לטלטול הספינות שהיו בימי הראשונים. ולא גרע מעגלות שהיו בימיהם והחתם סופר מתאר אותם בתשובתו סימן צ"ח שהיו כמו אסורים בזמן הנסיעה ואינם יכולים לא לעמוד ולא לילך ובכל זאת לא מצינו בראשונים שאסרו בהם משום מצות שבתון. והבן. ועיינ מה שכתבנו לעיל לגבי ביטול עונג שבת להוכיח מתשובת הריב"ש סי' י"ח וסי' ק"א ע"ש.

**איברא** דמדברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, שכתב להדיא להתיר בנהרות המושכים ללכת בסואר של קורות, דהיינו כעין רפסודה שאין לה מחיצות, ואינה עשויה כבית וללא מיטה כסא ושלחן ואינו יושב בקתדרה, וגופו ודאי נע ונד על פני המים, ולא ניחא תשמישתיה, ובכל זאת התיר הרמב"ם, נראה דס"ל דלא הוי בכלל הגדר של ביטול עונג שבת, ולא בכלל הגדר של צער גדול שמבטל בזה מצות שבתון. ודע דגם הגרע"א בתשובה סי' י"ג שכתב לאסור ברפסודה לא מטעם ביטול עונג שבת כתב, אלא מטעם שאין קונה שביתה באויר מחיצות לענין לצאת בשבת. ודו"ק. ודלא כמי שכתב בזה בשמו דמשום ביטול עונג שבת אסר,

**ולכאורה** כדמות ראייה לזה יש מדברי הרמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ו שכתב וז"ל, מפליגין בים הגדול בערב שבת לדבר מצוה ופוסק עמו לשבות ואינו שובת. ע"כ. והנה הלכה זו כתבה רבינו בביאור בפרק ל' הי"ג עם שאר דברים האסורים לעשות בערב שבת, וצריך להבין מאי קמ"ל רבינו בזה שהביא הלכה זו בפרק כ"ד. ונראה דפרק זה עוסק בכל אותם הדברים האסורים משום שנאמר אם תשיב משבת רגלך עשות חפצין ביום קדשי ונאמר וכבדתו מעשות דרכך ממצוא חפצך ודבר דבר, לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת וכו' כמבואר בראשית הפרק. ובהלכה ב' כתב הרמב"ם וכן אסור לאדם שיצא בשבת עד סוף התחום וישב שם עד שתחשך וכו', ובהלכה ג' במה דברים אמורים בשהחשיך על התחום לעשות דבר שאסור בשבת לעשותו, אבל אם החשיך לעשות דבר שמותר לעשותו בשבת הרי זה מותר וכו', ובהלכה ה' ביאר כל אותם הדברים המותרים משום מצוה ונאמר עשות חפצין וכו' חפצין אסורין חפצי שמים מותרין. ומיד סמך לה מפליגין בים הגדול בערב שבת לדבר מצוה וכו'. ונראה דהא קמשמע לן דהמפליג בספינה בערב שבת אין עובר משום אם תשיב משבת רגלך ולא משום עשות חפצין. ודבר מצוה שכתב הרמב"ם בספינה הוא משום ביטול עונג שבת כמבואר בפרק ל', ולעולם משום עשות חפצין אף לדבר הרשות מותר, תדע דאפילו בשבת מותר להחשיך לדבר

הרשות המותר להעשות בשבת כגון שמירת פירות וכדומה, על כרחך מה שכתב הרמב"ם לדבר מצוה כאן הוא כלפי דין ביטול עונג שבת, אמור מעתה שאין זה טעם ההיתר אלא ודאי שטעם ההיתר הוא משום שיוצא לדרכו מבעוד יום ובשבת לאו מידי עביד. ויש לדחות דכיון דלא סגי בלאו הכי, דהא אין מפליגין בערב שבת לדבר הרשות, אפשר דהיינו טעמא נמי דשרי משום עשות חפצין, דחפצין אסורין חפצי שמים מותרין. וכן נראה משמעות דברי הרמב"ם שכתב בסוף ההלכה הזו שדברים אלו מצוה הן, ובפשטות זה חוזר גם על הפלגת הספינה. וא"כ מכאן ראייה לאסור דין מחשיך על התחום אף שיוצא בערב שבת אם בשבת הוא מתקדם לעבר עסקיו ואפילו דלא עביד מידי וספינה ממילא אזלא. וצ"ע. על כל פנים לדבר מצוה ליכא משום מחשיך על התחום.

**כג. וחזי** הוית בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל ח"א סי' כ"א, שכתב לדון בנ"ד, ואתי עלה לאיסורא מכמה טעמי, ומה שכתב לאסור מטעם ביטול עונג שבת, הנה כתבנו לעיל באות ז' דלא שייך ביטול עונג שבת במטוס, ובפרט לדברי הרמב"ם בתשובה, שביטול עונג שבת בספינה הוא מחמת מליחות המים, וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך סי' רמ"ח, וזה ודאי לא שייך במטוס. ועיין לעיל עוד מה שכתבנו בזה. גם מה שכתב לאסור משום דאנן מספקא לן אם יש תחומין למעלה

מעשרה, הא מ"מ אנן קיימא לן דאין רשות הרבים בזמן הזה, ומה שכתב על פי דברי הביאור הלכה בסימן ת"ד, דאף שכן הוא דעת הרמב"ם שאין בכרמלית איסור תחומין דאורייתא, אבל מהרמב"ן לא משמע שחילק בזה, וגם בכרמלית איכא איסור תחומין. לא זכיתי להבין דבריו, דהא נתבאר לעיל דהרמב"ן ס"ל דתחומין גם ברשות הרבים מדרבנן, וס"ל דליכא תחומין למעלה מעשרה, ועוד הא נתבאר לעיל שהרמב"ן נקט דגם למ"ד תחומין דאורייתא, היינו דוקא במהלך ברגליו, אבל כשהוא יושב והמטוס נוסע אין תחומין מן התורה. וא"כ בין למר בין למר אין תחומין למעלה מעשרה. והביאור הלכה איירי במהלך ברגליו.

**גם** מה שכתב שבמטוס מקומות הנסיעה שבו מצומצמים, ואם אינם מלאים אין מפליגין לנסיעה ארוכה, ויוצא שכל אחד מהנוסעים קובע הנסיעה ונוסעים עבורו. הנה כל זה לא שייך במציאות בימינו, אלא להיפך המטוס נוסע אתו או בלעדיו בזמנים קבועים וידועים. וידוע הדבר שבמטוסים הללו בדרך כלל יש כחמש מאות נוסעים, וזה שונה מהמציאות שדיבר בה הרב. ושמעתי באומרים לי שהמטוסים לפני כשבעים שנה היו מכילים כארבעים או חמישים נוסעים, והספינות שהיו לפני מאות בשנים היו מכילות כמאה או מאתים נוסעים, לא כן בימינו, שהמטוסים מכילים כחמש מאות נוסעים, ויש מטוסים המכילים למעלה

משבע מאות נוסעים, וכן האוניות הגדולות בימינו מכילות כמה אלפים של בני אדם, עם מאות מכוניות ומשאיות ענק, ויש בהם שווקים גדולים ובריכות מים ועוד, והוי כמו עיר גדולה הנוסעת במים. ואי אפשר לדמות המציאות בימינו למה שהיה בימיהם, עד שאפשר היה לומר שהסומך על דברי המאירי הנ"ל לענין ביטול עונג שבת אין מוחזן בידו. [וכמו כן קשה יהיה לומר שיש תוספת כח חשמל או בעירת הדלק בעבור נוסע אחד, וכמו שכתב בשו"ת מהרי"א סי נ"ח לגבי הספינות הגדולות שגם המים מוליכין אותן ע"ש. וגם במטוס יש כח העילוי מחמת הרוח כנודע].

**כד. ואנכי** הרואה למו"ר הגרב"ץ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון ח"א או"ח סי' י"ד בסופו, שכתב בפשיטות לאסור לשהות במטוס במשך השבת, שהרי הוא נמצא חוץ לתחום ביום שבת קודש, והוי ספיקא דאורייתא אם יש תחומין למעלה מעשרה עכ"ד. והגם שנראה שבשיטת הרמב"ם ומרן השו"ע אמרה, מ"מ הא לענין תחומין בכרמלית ס"ל להרמב"ם דהווי תחומין מדרבנן, ומסתמא בהדיה שפוליה גלימיה דהרמב"ם נקיט, ומר ניהו רבה דסבר דאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, כמבואר לעיל, ובכרמלית הויא ספיקא דרבנן לקולא. ומ"מ מדלא אסר מטעם ביטול עונג שבת, ומטעם ביטול עשה דשבתון, נראה דס"ל דלא שייכי הני טעמי בנ"ד.

שפיר דמי, דהא כולי עלמא מודו בזה וכמו שכתב המשנה ברורה בס"ק ב' ע"ש. וביחוד משום דהמנהג שלא לטוס בטיסות כאלו, ואמרינן בפסחים דף נ ע"ב, בני ביישן נהוג דלא הוו אזלי מצור לצידון במעלי שבתא, אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן אמרו לו אבהתינן אפשר להו אנן לא אפשר לן מאי, אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם פ"ל משבת הי"ג. וכ"פ מרן בשו"ע סי' רמ"ח ס"א. מ"מ הני מילי לדבר הרשות כדמשמע מלשון הרמב"ם ומרן שם, אבל לדבר מצוה לא אמר רבי יוחנן, וקל וחומר הוא, אם הפלגה דאית בה איסורא שריא לדבר מצוה, הפלגת היתר דלית בה איסורא אלא מצד שנהגו ודאי דשריא לדבר מצוה. ואע"ג דיש לדון דקבלה הוי מצד נדר וחמירא מאיסורא דרבנן, אלא די"ל נמי דקבלת בני ביישן מעולם לא היתה לדבר מצוה ואכמ"ל. מ"מ בנ"ד לא הוי קבלה, הלכך נראה פשוט דלדבר מצוה שרי. ובשעה"ד גדול יש לסמוך בזה על סברת ר"ת דאף לסחורה חשיב לדבר מצוה כדכתבו האחרונים גבי ספינה, וכ"ש לנ"ד.

**ובכל** זאת נראה דאינו צריך להתנות, דהא איכא ספק ספיקא, שמא מותר לגמרי ואפילו לדבר הרשות, ואם כן אין צריך להתנות, ואפילו תמצא לומר דלצורך מצוה בלבד הוא דשרי, שמא בעלמא הלכה כרשב"ג שאינו צריך להתנות, שכן דעת ר"ח והטור, וכן דעת

**כה. וראיתי** בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן סימן ק"ו, דיצא לדון מחמת דבעינן שיתנה עמו לשבות, וכמו שפסק מרן בסימן רמ"ח ס"א, ובמטוס אינו יכול להתנות על זה. והנה יש לעיין בהא דפסק מרן בסעיף ג', היכא שמוותר להפליג בערב שבת, מותר להפליג גם בשבת, וצריך שישבות בספינה מערב שבת. ולכאורה צריך עיון, דהשתא אי מפליג בערב שבת בעינן שיתנה עמו לשבות, והיכי שרינן להפליג בשבת. ונראה פשוט, דהא דבעינן שיתנה עמו, זהו דוקא כאשר הוא עובר על הדין, או משום חילול שבת דתחומין, או משם ביטול מצות עונג שבת, ואפילו הכי שרו ליה לדבר מצוה, בהא בעינן שיתנה עימו לשבות כי היכי שלא יהיה כמתנה לחלל את השבת. אבל היכא דלא קא עביד איסורא, כגון דמפליג בימים המתוקים ולמעלה מעשרה, דליכא משום ביטול עונג שבת וליכא איסור תחומין, אינו צריך להתנות שישבות לכולי עלמא, דלאו מידי עביד. וא"כ במטוס דלא עביד איסור תחומין לפי כל מה שנתבאר לעיל, וליכא ביטול עונג שבת כנ"ל, אינו צריך להתנות. ועיין בזה עוד לקמן. וע"ע מ"ש המנחת יצחק שם ומסיק לאסור, ונסמך ע"ד החתם סופר הנ"ל, ואני בעוניי כתבתי ע"ד החת"ס לעיל.

**ומ"מ** נלע"ד דאין להתיר אלא לצורך מצוה, מלבד הטעם דמחשיך על התחום, גם זאת כדי לחוש לסברת האומרים דאיכא איסור תחומין למעלה מעשרה ביבשה ובים, אבל לצורך מצוה

נהנה מהנכרי, כיון שהטייסים ושאר העובדים וכן רוב הנוסעים אינם יהודים. גם אין לאסור בזה משום ביטול עונג שבת. וגם ליכא למיחש דלמא אתי לידי עשיית מלאכה להציל כמו בספינה בים. וכן כל שאר הטעמים שאסרו מחמתם בספינה לא שייכים במטוס, וכמבואר באורך וברוחב לעיל בענף א'. וכן נראה דאין לאסור במטוס משום איסור תחומין דאית לן בנ"ד יותר מספק ספיקא להתיר, ונראה דאית לן רוב צדדים גמור להתיר, שמא הלכה כמ"ד שאין תחומין למעלה מעשרה, ואף גם זאת לדעת מרן והרמב"ם, חדא, שמא מודו ליה להרמב"ן ודעימיה דכשאינו הולך ברגליו כולי עלמא מודו שאין תחומין מדאורייתא, ואם כן למעלה מעשרה הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ואת"ל שגם כשאינו הולך ברגליו הוי איסור תורה להרמב"ם, הא קיימא לן דאין לנו רשות הרבים בזמן הזה, ובכרמלית הא ס"ל להרמב"ם דתחומין דרבנן, ואם כן בין למר ובין למר הוי ספיקא דרבנן ולקולא. ובמטוס אפשר שגם החולקים מודים, כיון דלא דמי לקרון שהיושב גורם לבהמה שתלך, אלא לאו מידי עביד כלל וכלל. ועוד דכיון שהמטוס ממריא מבעוד יום לפני כניסת השבת וכל בין השמשות מינד נייד, וכן בכל משך נסיעתו עד צאת השבת, אם כן לא קנה שביתה, ולא חל דין תחומין עליו, אפילו תימא דהוי מקום שיש בו תחומין. וכל שכן לדעת רוב הפוסקים דאין תחומין למעלה מעשרה גם ברשות הרבים, הלא

הרשב"א שהובא בתשב"ץ סי' כ"א. וכתב התשב"ץ שכן היה ראוי למפסק, שכן דעת הרי"ף ובעל העיטור והרמב"ן, שהלכה כרבי מחבירו ולא מאביו, אבל כל מה דאפשר לעשות תקנתא עבדינן כדעת הרמב"ם. ובשו"ת הריב"ש סי' ק"א, פסק כרשב"ג ושכן דעת הרי"ף דהלכה כרבי מחברו ולא מאביו, והוסיף, וכל שכן באיסור קל כזה דאית לן למפסק כדברי המיקל. ולדעת כל הפוסקים הללו בכל אופן אין צריך להתנות דהלכה כרשב"ג. ואף את"ל שהלכה כרבי גם מאביו וכמו שכתב הרשב"ם ב"ב דף ק"ע ע"ב, והרא"ש מו"ק פ"ג סי' ל"ב. וכמו שפסקו הרמב"ם ומרן בנ"ד, שמא הלכה כמ"ד דהיינו רק לכתחלה ולא לעיכובא, וכמו שכתב המשנה ברורה בביאור הלכה. וכיוצ"ב כתב הכף החיים סי' רמ"ח אות ד', שאם הספינה יש לה עת קבוע להפליג בים ובודאי לא ישמעו לו לשבות, יש להקל כרשב"ג. וכמו שכתב בשו"ת התשב"ץ ח"ד חוט המשולש הטור השלישי סי' י"א, שאם אינו יכול להתנות, כגון בשיירא או ספינה גדולה שאי אפשר להתנות, והמזכיר יהיה ללעג וקלס בפי הגוים וגורם להם לחרף ולגדף, אז הולך עמהם לכתחלה בלא תנאי, דכדאי הם כל הנך רבוותא לסמוך עליהם. ע"כ. וע"ע חזון עובדיה שבת א' עמ' ק"ד. והוי תלת ספיקי בדרבנן ולקולא.

**מסקנה** דדינא, נראה דאין איסור לנסוע במטוס כזה לא מצד



בטיסה כזו למגדר מילתא וכדעת גדולי הדור, מ"מ יש להתיר לצורך מצוה או בשעה"ד לעלות לטיסה מבעוד יום לפני השבת, כאשר הטייס וכל שאר העובדים אינם יהודים, והמטוס נוחת לאחר צאת השבת במקום היעד. ובכל מקרה יש לעשות שאלת חכם גם לגבי התנהגותו בזמן הטיסה שלא יבואו לידי מכשול. וראתה עיני למר בריה דרבינא הראש"ל בילקוט יוסף שבת א' עמוד נ"ב שמצדד להקל ג"כ בנ"ד. ועיין בשו"ת ים הגדול טולדנו סי' כ"ח שמצדד ג"כ להתיר בנ"ד. ע"ש.

**וצורר** ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות אמן ואמן.

המה הרוז"ה והרמב"ן והרשב"א והרא"ה והריטב"א והר"ן והאור זרוע והמאירי ועוד. ויש לצרף לזה דעת רבינו תם והרשב"ם ורבינו ישעיה והמנהיג דס"ל שאין תחומין כלל גם לא מדרבנן כאשר אינו הולך ברגליו, וכתב בשבלי הלקט שכן דעת בעל הלכות גדולות. ונמצא דרך לשיטת הרדב"ז אליבא דהרמב"ם יש להחמיר בנ"ד והוא שיטה יחידאה, שהרי גם לר"ח והראב"ד [והרא"ש] דס"ל שיש תחומין למעלה מעשרה מדרבנן, הא כשאינו הולך ברגליו מודו שאין תחומין, וכמו שכתב האור זרוע להדיא אליבא דרבינו חננאל, וגם מודו שלא קנה שביתה כיון דנייד. הלכך נראה שאף דבעלמא יש להחמיר שלא לטוס

## סימן ג'

### הלכות חנוכה בענין ברכות שעשה ניסים ושהחיינו

תשובה זו נדפסה בקובץ התורני הנכבד "קול מהיכל" כסלו תשס"ו, וכעת באה בתוספת נופך.  
רבי יצחק ישראלי שליט"א  
רב ומו"ץ דק"ק "שערי אמונה" סידרהורסט, ניו יורק (לפנים)

**שאלה:** מי שהדליק נרות חנוכה בבית הכנסת כפי המנהג, ובירך שם כל הברכות, האם רשאי לחזור ולברך שעשה ניסים או שהחיינו, כשמדליק בביתו כפי הדין, כשאינו לו למי להוציא ידי חובה בברכות אלו, או שמא כיון שכבר בירכם בבית הכנסת יצא ידי חובתו ואינו רשאי לחזור ולברכם.

### תשובה:

#### ענף א' ברכת הראיה

**א. בגמ' שבת (כג.)** אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. א"ר יהודה יום ראשון הרואה מברך שתים ומדליק מברך שלש, מכאן ואילך המדליק מברך שתים ורואה מברך אחת. מאי ממעט, ממעט זמן, ונמעוט נס, נס כל יומיה איתיה. ופירש"י הרואה, העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק. ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה. עכ"ל. משמע דמי שלא הדליק אף שעמיד

להדליק מברך על הראיה. וכן פירש"י בסוכה (מו. ד"ה הרואה נ"ח) וז"ל, קאי על שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח, צריך לברך על הראיה הראשונה, עכ"ל. ומדקאמר קאי במי שלא הדליק ולא קאמר דקאי במי שלא מדליק, שמע מינה דאף אם עתיד להדליק מברך עתה על הראיה. וזה לשון הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ד) וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים שעשה ניסים ושהחיינו, ובשאר הלילות המדליק מברך שתים והרואה מברך אחת, שאין מברכים שהחיינו אלא

ההדלקה יש גם ראייה, אא"כ יצא ידי חובת ההדלקה ולא ראה, כגון שמדליקים עליו בתוך ביתו, בכה"ג מברך גם על הראייה, שהרי הוי לדידיה תוספת מצוה דפרסומי ניסא. ודמי קצת לסברת ר"י בתוס' מגילה דף ד' ע"א דמברכינן שהחיינו על מקרא מגילה של יום, דהיא חשיבא ממקרא מגילה דלילה, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה של יום, והיא יותר עיקר. הכי נמי מצות הדלקה חשיבא מצוה כתקנה והיא יותר עיקר ויותר פרסומי ניסא מראיה, ואף שבירך על הראיה י"ל דשפיר דמי לברך גם בעת ההדלקה.

**והנה** מזו לימדנו הר"ן בחי' למס' שבת דף כ"ג. (מהדורת פרנקל ד"ה הרואה) וז"ל, ועוד כתב הרא"ה ז"ל שאם היה שם בשעת ההדלקה ששמע מפי המברך, כשרואה צריך לברך, שהרי לא יצא ידי ברכה, עכ"ל. [ושם העתיק דברי רש"י הנ"ל, ולכאורה נראה דבשיטתיה אזיל. ואולי גם לזה כיון הרמב"ם שכתב "הרואה שלא בירך", כלומר אע"פ ששמע הברכות מפי המדליק]. ולכאורה צריך לומר (עי' לקמן אות ה') דמיירי שלא יצא מדין שומע כעונה, והיינו כשכיון בפירוש שלא לצאת, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תנ"ח הובאה בב"י סי' תפ"ט) וז"ל, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת הש"ץ, צריך לחזור ולברך, ואע"ג דקיימא לן (פסחים קיד.) דמצוות אין צריכות כוונה, כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם, אבל אינו

בלילה הראשון, עכ"ל. וכתב ה"ה שם וז"ל, דעתו ז"ל שאע"פ שיצא מן המצוה, כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו, מברך, וזה דעת קצת הגאונים ז"ל וכ"כ, ולשון הגמרא שהזכירו רואה סתם יותר נאות לדעת רבינו. ע"כ. ובהגהות מימוניות (אות ב') העתיק לשון רש"י הנ"ל, ונראה דר"ל שכן הוא כדעת הרמב"ם. וכפירש"י כן איתא בסידור רש"י (סי' שי"ז) ובמחזור ויטרי (סי' רל"ז) ושם בשם רבינו יעקב בר יקר, וכ"ה במהרי"ל הל' חנוכה.

**והנה** מסתמות לשונם לכאורה היה נראה לומר דס"ל דאף כשבירך על הראיה חוזר ומברך כשמדליק, וכן מצאתי להדיא כהאי שיטה בחידושי הריטב"א בסוגיין שכתב וז"ל, יש אומרים שמברך על הראיה וחוזר ומברך בשעה שמדליק וכו' ע"ש. ואף שמסברא יש לומר דהמדליק דומיא דהרואה, וכמו שהרואה אחר שהדליק אינו מברך על הראיה, כן המדליק לאחר שראה אינו חוזר ומברך שעשה ניסים ושהחיינו אם כבר בירכם בשעת הראיה, אלא שהיה להם להפוסקים לפרש, ועוד שאין זה מוכרח מסברא כי יש לומר ששתיהן חובה, דבשעת הראיה נמי הוי פרסומי ניסא לדידיה, וכשמקיים מצות ההדלקה הוי מצוה מעליא ופרסומי ניסא טובא, ולכן שפיר חוזר ומברכם, ורק כשבירך בהדלקה שקיים את המצוה בשלמות, חובת ההדלקה עם פרסומי ניסא, אינו חוזר לברך על הראיה, שאין בה תוספת מצוה לגבי ההדלקה, שהרי בכלל

זה העומד שם ואינו שייך במעשה ההדלקה של בעל הבית ואינו יוצא בהדלקתו, אינו יוצא גם בברכותיו, וכשיראה צריך לברך בפני עצמו. ודו"ק היטב כי נכון הוא. [ועיין להלן דמהכל בו משמע דפליג על שיטת הרא"ה בזה].

**אלא** שמספר המנהיג (סי' קמ"ט) נראה שהרואה אינו חוזר לברך כשמדליק, שכתב כלשון רש"י הנ"ל אלא שהוסיף וז"ל, ואם רוצה לסדרן על הדלקתו ולא יברך עד שידליק הרשות בידו כדי לחברן יחד, כדאמרינן (סוכה מו.) חזינן ליה לרב כהנא דמסדר להו אכסא דקידושא זמן דסוכה ולישב בסוכה, וכן אכסא דהבדלה. עכ"ל. וכן הוא להדיא באו"ז (ח"ב סי' שכ"ה) שאחר שהביא לשון רש"י שלפנינו סיים וז"ל, והרואה כשברך, כשיבא לביתו להדליק לאח"כ, מברך להדליק ותו לא, שהרי כבר בירך כשראה. עכ"ל.

**והנה** חזינן שהבין דברי רש"י כדלעיל ברי"ש אמי"ר, שאף אם עתיד להדליק מברך על הראיה. ולעומת זאת ראיתי בשבלי הלקט (הל' חנוכה סי' קפ"ה) שכתב וז"ל, והא דאמרינן הרואה צריך לברך, פירש רבינו שלמה זצ"ל בשם רבו רבינו יצחק בר' יהודה זצ"ל, כגון שאין בדעתו להדליק בביתו, כגון שהיה הולך בספינה או שהיה עובר בדרך שלא היה יכול להגיע לביתו, וכן פירש רבינו ישעיה זצ"ל, עכ"ל. ונראה דגירסא אחרת הייתה לו בדברי רש"י, או שהוא מפרש סוף דברי רש"י שכתב "או

רוצה לצאת בו לא, עכ"ל. והוא מתוס' סוכה (לט. ד"ה עובר) וז"ל, דאע"ג דאמרינן בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח:) דמצוות א"צ כוונה, מ"מ בעל כרחו לא נפיק, עכ"ל. וכן פסק מרן בשו"ע (סי' ו' ס"ד) גבי ברכות השחר שיכול לברך אע"פ ששמע מהש"ץ, כיון שאינו יוצא בעל כרחו, וז"ל, ואפילו אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו, ע"כ. וה"נ י"ל גבי שעשה ניסים ושהחיינו לדעת רש"י והרמב"ם והרא"ה והר"ן הנ"ל, ורק באופן שברך בעצמו י"ל דיצא ידי חובתו ואינו חוזר ומברך.

**אולם** לאחר העיון נראה, דדברי הר"ן מוסבים לענין אחר, וגם אם יכוין לצאת בברכות המדליק לא מהני ליה, ומיירי במי שאינו יוצא בהדלקתו של זה המברך, כגון שאינו מבני ביתו ואינו סמוך על שלחנו ולא אכסנאי דידיה הוא ואינו משתתף בפריטי בהדיה, לכן לא מהני ליה לצאת לא בהדלקתו ולא בברכותיו של זה, וקא משמע לן דמדין רואה גם אינו יכול לצאת בברכותיו של זה המדליק, כיון שעדיין אין הנרות דלוקים לפניו שיברך על הראיה, ואינו רשאי לברך על הראיה עד שיראה בפועל את הנרות דלוקים, שכך היא התקנה לברך על הראיה דהיינו על נרות שהדליקום לשם מצוה כבר, נמצא דהמדליק והרואה לאו בחדא שמא מתיא, ואע"פ שהמדליק מברך עובר לעשיתו כפי הדין ויוצא ידי חובה, והסמוכים עליו גם יוצאים ממנו, מ"מ

הנ"ל פליגי אתרוייהו בחדא ומודי להו בחדא, פליגי ארש"י בהא שעתידי להדליק, ומודו ליה באם מדליקין עליו בביתו, ופליגי ארשב"א והר"ן בהא דמדליקין עליו בביתו ומודו להו באם עתידי להדליק. וכ"כ הגה"מ שם וז"ל, וכתב בסה"מ (עשין מד"ס ה') דדוקא אם אינו נשוי. ע"כ. ונראה דס"ל להסמ"ג כהרשב"א והר"ן, אכן מצאתי להדיא בסמ"ג שם שכתב וז"ל, ורואה זה כגון יושב בספינה שאין לו בית להשתתף וגם אינו נשוי. עכ"ל. ונראה דכ"ש הוא אם עתידי להדליק בביתו שאינו מברך ופשוט.

**וחזי** הוית בראבי"ה (ח"ג הל' חנוכה סי' תתמ"ג) שכתב וז"ל, יש מפרשים דוקא כשהולכים בספינה ורואה או עובר בשוק ורואה ולא הדליק עדיין בביתו, א"נ דנסיב ומדליקה עליה בביתה, אבל אם סופו לברך א"צ לברך שהחיינו כשרואה וכו', עכ"ל. וכ"כ הגה"מ שם בשם רבינו שמחה והראבי"ה. ולכאורה נראה דס"ל כהשבלי הלקט והכל בו הנ"ל שאינו רשאי לברך אם עתידי להדליק. מיהו אין זה מוכרח ואפשר דמה שכתב אבל אם סופו לברך "אין צריך" לברך שהחיינו כשרואה, היינו שאינו מחויב לברך כשרואה, אלא מסדר להו אהדלקה וכדעת ספר המנהיג הנ"ל, ושפיר דמי נמי לברך כשרואה. וכ"ה בעיטור (הל' חנוכה דף קיז:): וז"ל, ורואה דוקא שעומד בקרון או בספינה שלא הדליק בביתו, עכ"ל. ומהלשון שלא הדליק היה

ליושב בספינה", שהוא להוסיף עוד תנאי דהיינו שגם אינו עתידי להדליק, הלא"ה אינו רשאי לברך כשרואה. וכן מצאתי להכל בו (סי' מ"ד ד"ה ונהגו) שכתב כדברי השבלי הלקט, וז"ל, והרואה שלא הדליק בביתו או שאינו עתידי להדליק, כמי שאין לו בית, או אינו בעירו אע"פ שמדליקין עליו בביתו, מברך שתיים שעשה ניסים ושהחיינו, והוא שלא שמע הברכות [וזה נראה דלא כהר"ן בשם הרא"ה הנ"ל אות א'], אבל מי שהדליק בביתו או שעתידי להדליק או שמע הברכות, אינו מברך כלל בראותו אחרים שהדליקו. עכ"ל.

**ב. כל** קבל דנא הר"ן (שבת דף י. מדפי הרי"ף ד"ה א"ר חייא בר אשי) כתב וז"ל, ומסתברא דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתידי להדליק הלילה, הלא"ה לא, שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה, עכ"ל. ולפי זה אין הרשות נתונה לו לברך כשרואה, אלא חייב לסדרן על ההדלקה, אא"כ גם אינו עתידי להדליק, ודלא כספר המנהיג, וס"ל נמי שאם מדליקין עליו בביתו יוצא י"ח ברכת שעשה ניסים וברכת שהחיינו ואינו רשאי לברכם כשרואה, ודלא כרש"י והרמב"ם הנ"ל. וכ"כ הרשב"א (בחי' לשבת כג. ד"ה הרואה), וכתב עוד, ויש מרבוותא דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו, עכ"ל. וכ"כ האבודרהם (חנוכה ד"ה המדליק נר). ע"ש. נמצא דהכל בו והשבלי הלקט

ראייתו וכן פעם אחר פעם אם לאו, תשובה, הדבר הזה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר הברכות, אם היתה כוונתו להדליק נרות הרבה זה אחר זה ברכה אחת לכולם, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נר אחר להדליק, יברך ברכות אחרות וכן אפילו נזדמנו לו מאה זה אחר זה וכן הדין בברכת הרואה, וכתב משה, עכ"ל. ונראה מדבריו דאם כיוון בשעה שבירך על הראיה לפטור את ביתו כגון שהיה בדעתו להדליק בביתו, אינו חוזר ומברך כשמדליק, ואם לא היה בדעתו להדליק בביתו, ונזדמנה לו אחר כך הדלקה, חוזר ומברך כל הברכות. ואגב אורחין למדנו עוד דהרמב"ם פליג על דברי רש"י בסוכה מו, א דכתב להדיא דהרואה מברך רק על הראשונה, ומדלא חילק בין היה בדעתו לדאות עוד אי לאו, משמע דס"ל דבכל גונא אינו מברך על הראיה אלא פעם הראשונה בלבד. ולקמן אות כ"א הרחבנו בס"ד עוד בהכנת דברי הרמב"ם ע"ש.

**ג. נמצוינו** למדים דשלשה שיטות עיקריות בדין זה, א' - שיטת רש"י והרמב"ם וה"ה והאו"ז ורבינו יעקב בר יקר והמחזור ויטרי והמהרי"ל, דהרואה מברך אף שעתיד להדליק ואף שמדליקין עליו בתוך ביתו. ובפשטות נראה דמחויב הוא לברך כשרואה ואין לו לסדרן בשעת ההדלקה. ופלוגתא דרבנותא הוא אם חוזר ומברך נס וזמן כשמדליק, דשיטת הי"א בריטב"א דמברכן שוב, ושיטת האור זרוע דיצא בברכות אלו בשעה שראה

משמע שאף אם עתיד להדליק מברך כשרואה, אלא שראיתי לה"ה הנ"ל דנסיב לה לשיטת בעל העיטור כשיטת הרשב"א, ונראה דמפרש מה שכתב שלא הדליק בביתו היינו נמי שאין מדליקין עליו, ולפי זה יש לפרש כן ברש"י, ובזה מצאנו סייעתא לדברי השבלי הלקט הנ"ל שכתב בדעת רש"י שאינו עתיד להדליק נמי קאמר, וזה דלא כהגהות מיימוניות הנ"ל דמעמיד דעת רש"י כהרמב"ם, ואפשר דס"ל לה"ה שהוא יותר מוכרח בדעת בעל העיטור דמוקי לה רק בקרון ובספינה דמסתברא שאין לו להדליק וגם אינו עתיד להדליק, משא"כ בדעת רש"י שהרי העמיד גם בסתם למי שלא הדליק בביתו עדיין, ומילת "עדיין" מוכחא.

**ותבט** עיני להרמב"ם בתשובת פאר הדור (סי' קי"א ובכתבי הרמב"ם סי' ק"ח) שכתב וז"ל, ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה, או לא, תשובה, דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות, אם הייתה כונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים, ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמנה לו (ב) בית אחרת, יברך פעם אחרת ואפילו מאה פעמים. וכתב משה, עכ"ל. ובהוצאת מקיצי נרדמים (סי' רכ"ד) הנוסח הוא: ומה יאמר אדונינו בדבר מי שהדליק נ"ח ובירך עליו וחזר והדליק נ"ח אחר או ראהו, היחזור ויברך על הדלקתו או על

ובירך ואינו רשאי לחזור ולברכן, ולהרמב"ם הדבר תלוי בדין נמלך. ב' - שיטת הרשב"א והר"ן והסמ"ג - דהרואה מברך רק באופן שלא הדליק ואינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו בביתו. ג' - שיטת הכל בו והשבלי הלקט דהרואה מברך רק באופן שלא הדליק ואינו עתיד להדליק, אבל אם מדליקין עליו בביתו צריך הוא לברך. ובהא פליגי הרא"ה והכל בו היכא דשמע הברכות מאחרים, דלהרא"ה מברך אף בכה"ג ולהכל בו אינו מברך כי שמע. ושיטת הראב"ה קרובה לשיטת הכל בו, שכתב אם סופו לברך "אינו צריך" לברך "שהחיינו" כשרואה, מידי דהוה אסוכה והבדלה דמסדר להו כולהו אכסא, וקרוב לזה שיטת ספר המנהיג שתלה הדבר ברצונו.

**והרא"ה** לפרש דבהא פליגי מאן דאמר הרואה מברך אף שעתיד להדליק, סבר תרי חיובי נינהו ראיית הנרות והדלקת הנרות וכדכתב המרדכי (סי' רס"ז הובא בב"י סי' תרע"ז) וז"ל, (אחר שהעתיק דברי רש"י כמובא בשבלי הלקט) לקמן מסיק קא מדלקי עלי בגו ביתאי, ומ"מ צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא וכו' וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין ליריד ולא היה דר יהודי באותה עיר ומדליקין בבית הנכרי. ע"כ. וכן משמע מדברי הרמב"ן (בחי' פסחים דף ז' ד"ה ובתקיעת שופר) וז"ל, שההדלקה מצוה עצמה היא שעשה מצוה, ואיתמר בפרק ב"מ דצריך לאשתתופי בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו, ועוד כיון

שהרואה נמי מברך "ומצוה לראות" משום פרסומי ניסא וכו' עכ"ל. וכן יש לפרש בדעת התוס' (סוכה דף מ"ו. ד"ה הרואה), שכתבו וז"ל, בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי מזוזה. ועוד יש לפרש דאין לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך. עכ"ל. דלפירוש ראשון משום חביבות הנס תקנו עוד מצוה גם לרואה, ולפירוש אחרון חדא מצוה היא ולא תקנו אלא משום בנ"א שאין להם, ובשאר מצות לא שייך לתקן למי שאין לו, משום שרק בחנוכה נוספה ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, (ועי' רש"ל ומהרש"א ומהר"ם שם לענין שהחיינו) והיינו סברת מאן דאמר שמי שעתיד להדליק אינו מברך כשרואה, דהא חדא מצוה היא ולמה לן לכופלם. ויש לי עוד להאריך בזה ואכ"מ.

**ד. והנה** הב"ח כתב וז"ל, כתב הסמ"ג (הל' חנוכה ר"נ ע"ד) דאם היה נשוי אע"פ שהולך בדרך א"צ לברך על הראיה, כיון דאשתו מדלקת עליו. ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן. וכן מבואר ממ"ש המרדכי בשם ר"י וכו'

להם להדליק, אלא דס"ל שהוא מצד חובת ההודאה, ולהכי הוה קשיא לשיטת הסמ"ג, אבל הסמ"ג ס"ל דאין הראיה חובת הגוף מדין הודאה אלא תקנה במקום מצות ההדלקה, ומשום הכי פסק שאם יצא ידי חובת הדלקה אינו מברך על הראיה. ובאופן אחר, הב"ח סבר שחובת הברכות עיקר המצוה מדין ברכת ההודאה, אלא שצריך לראות כדי לברך ולהודות. והסמ"ג סבר דהראיה היא עיקר המצוה משום פרסומי ניסא וכשרואה מברך.

**ה. והנה הטור ומרן השו"ע (סי' תרע"ו ס"ג)** פסקו כדעת הר"ן והרשב"א והסמ"ג, דבעינן ג' תנאים כדי שהרואה יברך, וז"ל מרן, מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו לילה וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אח"כ בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו, עכ"ל. והשתא דאתינא להכי יש לומר דמי שהוא עתיד להדליק בביתו לאו בר הכי הוא לברך כשרואה, וא"כ המברך בבית הכנסת אינו יכול לצאת ידי חובת הברכות הללו מדין רואה, שהרי הוא עתיד להדליק בביתו, ומדין רואה כעת אינו רשאי לברך, ומה שמברך להדליק ושעשה ניסים ושהחיינו בבית הכנסת לאו לשם חובה הוא מברך, והלא על ברכת להדליק כולי עלמא מודו שחייב לחזור ולהדליק בביתו בברכה, שאין יוצאים ידי חובה בהדלקת הנר בבית

והכי משמע מלשון הרא"ש (סי' ח') והסמ"ק (סי' ר"פ עמ' רע"ח) והאגודה (סי' ל"ז) וכו', והכי משמע ממ"ש הרי"ף והרמב"ם בסתם לברך על הראיה. שו"ר שה"ר ירוחם (נ"ט ח"א סא:) כתב וז"ל, יש מהגדולים שכתב שאם הדליקו עליו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חברו, ויש מהן שכתב שאפילו הדליקו עליו בביתו שצריך לברך כשרואה, ומ"מ אם הדליק בעצמו בביתו, אין צריך לברך כשרואה נר חברו, ולפי זה הסברא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי שיברך וכו', וסברא זו האחרונה היא עיקר והכי נקטינן ודלא כמו שכתב בשו"ע כלשון רבינו הטור, עכ"ל. מבואר יוצא מדבריו דלמד דהוה תרי חיובי וברכת הראיה היא מדין הודאה דהוי מצוה בגופו, ונלע"ד דהב"ח כאן פליג על שיטת הרא"ה שהביא הר"ן הנ"ל אות א', וס"ל שחובת הברכות הוה חובה בפני עצמה מדין הודאה וגם ללא מעשה המצוה מחויב הוא לראות ולהודות, ואף אי נימא דס"ל שאין לברכם איומא אלא או על ההדלקה או על הראיה מ"מ יהיה מחויב להדליק או לראות ולברך או לשמוע ולצאת מדין שומע כעונה, ולפי"ז נראה שאף אם אינו שייך במעשה ההדלקה יכול לשמוע ולכוין בברכות ויוצא ידי חובת הודאה, ואפשר דהיינו סברת הכל בו הנ"ל, אבל לדברי הרא"ה הנ"ל אף אם שומע הברכות ומכוין לצאת בהם אינו יוצא אם אינו שייך במעשה המצוה. ונראה עוד דהב"ח אזיל כפי הטעם אחרון בתוס' דתקנו ברכת הרואה לבני אדם שאין



בה ידי חובתו, ומתעתד הוא להדליק בביתו לשם מצוה, כשם שחייב לברך להדליק, דלכולי עלמא לא יצא בברכת להדליק נר חנוכה בביהכנ"ס, כך חייב לברך שעשה ניסים ושהחיינו, וא"כ לכל השיטות יש לומר שאינו יוצא בברכות אלו שבירך בבית הכנסת, אך ביותר לדעת הר"ן והרשב"א והסמ"ג והטושו"ע, דס"ל שמי שעתיד להדליק אינו רשאי לברך כשרואה, א"כ מה שבירך עתה בבית הכנסת לא מהני ליה, לא לשם רואה וק"ו לא לשם מדליק. [ואי לאו דמנהגא הוא, הרי שחשובות ברכות אלו לאינם, וחייב לחזור ולברכם כשמדליק בביתו, ועל הראשונות אנו מצטערים].

**וייש** לדייק כן מדברי רש"י בסוכה מו, א וז"ל, הרואה נר חנוכה, קאי על שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניח בפתח, צריך לברך על הראשונה. עכ"ל. וכ"כ בפירושו לשבת שם, העובר בשוק ורואה באחד החצרות. ע"כ. ולכאורה יש לעיין מאי קמשמע לן שרואה אותה בפתחי ישראל וכי היכן הוא רואה אותה, אלא נראה דאתא לאפוקי אם רואה אותה בבית הכנסת שאינו רשאי לברך מדין הרואה כיון שאין זה נר של חיוב. ואמנם ראיתי למי שכתב לדקדק באופן אחר, דאתא לאפוקי שלא יברך על נר שהדליק בפנים על שלחנו כבשעת הסכנה, וה"ט דאין זה מתקנה הראשונה אלא מתקנה מאוחרת, ולא תקנו על נר זה ברכת

הכנסת, אמור מעתה שגם ברכת שעשה ניסים ושהחיינו שאין מברכין אותן בבית הכנסת לשם חובה אלא משום המנהג, אינו יוצא בהם ידי חובתו וחייב לחזור ולברכם לשם חובת מצוה כשמדליק בביתו. ולא מיבעיא לשיטת הר"ן והרשב"א והטושו"ע דס"ל שאינו רשאי לברך כשרואה, די"ל שלא נתקנה ברכת הרואה אלא למי שאינו מדליק ולא מדליקין עליו, ואף אם בירך מדין רואה לא יצא י"ח כיון שעתיד להדליק, ויתחייב לברך כל הברכות שוב כשמדליק, לסברתם, אלא אף לדעת שאר הראשונים הנ"ל דס"ל שגם כשעתיד להדליק יכול לברך כשרואה, מ"מ השתא שמדליק בבית הכנסת גרע טפי ולא יצא מדין רואה, שהרי לא הייתה כוונתו לכך, אלא רק לשם פרסומי ניסא ולקיים המנהג שמדליקין בבית הכנסת הוא מברך, ודמי למש"כ לעיל דחשיב כמי שמכוין בפירוש שלא לצאת. [דהכא גרע טפי כיון שמכוין הוא לצורך המנהג ולא לשם המצוה ומחשבה גורעת יותר משלא כיוין] כדאיתא בתוס' (ברכות יב. סוד"ה לא לאתויי) היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני. ודמי נמי למה שפסק מרן השו"ע (סי' רס"ח ס"ג) אם היה סבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, הוה ליה התחיל בשל חול, וגומר אותה ברכה, ע"ש. ומוכח שכוונה מועלת לגרוע, וה"נ שכל מגמתו לקיים מנהג ישראל קדושים להדליק בבית הכנסת, ויודע שאינו יוצא

וכשהולכים לביתם חוזרים ומברכים את כולן על הסדר, ה"נ זה המברך בבית הכנסת כיון שאינו יוצא בהדלקה זו, אינו יוצא גם בברכות, ויצטרך לברך כולן כשמדליק בביתו. ומ"ש הכל בו הנ"ל שאם שמע שוב אינו מברך על הראיה, י"ל דמיירי ששמע מאחר המברך על הראיה, ויצא ידי חובה מדין שומע כעונה, דהא ס"ל להכל בו דאף כשמדליקין עליו בביתו צריך לברך על הראיה, אף שיצא ידי חובת הדלקה, והיינו טעמא שלא יצא ידי חובת הברכות, וא"כ כששמע הברכות מוכרח לומר דס"ל שיצא י"ח, משו"ה אינו מברך שוב כשרואה, הלא"ה מ"ש זה מזה. ונראה לומר עוד, אף אי נימא דשמע מפי המדליק, שמברך לפני הדלקה, שפיר י"ל דיצא ידי חובתו אף שאינו שייך בהדלקתו של זה, מ"מ מדין רואה יצא, ופליג על דברי הרא"ה הנ"ל, וס"ל שבשהות פורתא כהאי שהמדליק מברך עובר לעשיתן ומיד הנרות דלוקים, שפיר דמי לצאת מברכותיו גם מדין הרואה, מיהו היינו דוקא בנרות של מצוה, אבל במה שברך בבית הכנסת אף לשיטתו י"ל שלא יצא, לא ידי חובת ההדלקה ולא ידי חובת הברכות, ומה"ת לפלוגי ביניהו, ואף שבירכם הוא עצמו, מ"מ לאו לשם מצוה ברכם אלא לשם מנהגא, וכל כהאי י"ל דלא יצא.

הראיה. ולי מסתברא דנר שבבית הכנסת ודאי גרע מנר שעל שולחנו, דנר דבית הכנסת לאו מן התקנה הוא כלל אלא מנהג בעלמא, והוא מנהג מאוחר גם מן התקנה להדליק בפנים, לכן נראה לומר דכונת רש"י למעוטי נר שאינו של חובה כלל, ולא אתי למעוטי נר של חובה אף אי נימא דמתקנה מאוחרת הוא, ולישניה דייק שכתב, שמצוה להניח בפתח, כלומר שעל נר של מצוה הוא דאיתא לברכת הרואה, לאפוקי נר דבית הכנסת דלאו מצוה גמורה הוא אלא מנהגא בעלמא.

ו. **וביותר** נראה לומר כן אליבא דהר"ן בשם הרא"ה הנ"ל, דס"ל דאף כששומע הברכות רשאי לחזור ולברך כשרואה, וביאור דעתו (לבד מש"כ לעיל אות א') היא דכיון שהמברך אינו יכול להוציא את זה השומע ידי חובתו, דע"כ מיירי שאינו סמוך על שולחנו ואינו שייך בהדלקתו ומשו"ה מה מועילה שמיעה זו, והרי לכשיבא השומע הלזה להדליק יהיה חייב לחזור ולברך כל הברכות כיון שאינו יוצא בהדלקתו של זה המברך, א"כ ה"ה לענין דין הרואה שיהיה חייב לחזור ולברך על הראיה, ומה ששמע עד כאן לא חשיב כלום. והרי זה כדין כל השומעים את הברכות בבית הכנסת,

### ענף ב' ברכות הנס והזמן על עצם היום בחנוכה.

ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים

ז. **אלא** שרבינו המאירי (שבת כג.) כתב מי שאין לו להדליק

וכן הוא בכבלי שם בשם רב ושמואל. וא"כ חנוכה דלא כתיב בקרא ולא כתיב ביה מקרא קודש, אין אומרים בו שהחיינו אלא על המצוה, דהיינו או בהדלקה או בראיה. ונראה שיש לנקוט עיקר בדעת המאירי כמו שכתב בחידושי מגילה, כדי להשוות דבריו עם מה שאמרו בתלמוד כפשט הסוגיא, וכדעת כל הפוסקים דאין אומרים זמן בשוק אלא בימים טובים דאורייתא. [ועוד י"ל דל מהכא סברת המאירי דאיהו גופיה תבר לגזיזיה שסתר דבריו, וכמו שכתבו האחרונים בכיוצא בזה ע"י הליכות עולם (ח"ז עמ' קע"ז) ועוד].

**ח. והנה** המהר"ם מרוטנבורג בתשובה (פראג, ח"ד סי' נ"ז) כתב וז"ל, הרואה שבירך זמן בלילה הראשון של חנוכה ולא הדליק, אם בא להדליק אם יחזור ויברך זמן, נראה לי שאין לברך, חדא דלא אמרינן תרי זמני זמן על המצוה, ועוד כיון דזמן אומרו אפילו בשוק יצא, דלא גרע מי שבירך על הראיה ממי שבירך בשוק דאינו חוזר ואומרה על הכוס ביו"ט. עכ"ל. ולכאורה מסייעים דבריו להמאירי דשבת לגבי זמן מיהא, דאף בחנוכה אומרו אפילו בשוק. מיהו כד דייקנן חזינן דזה אינו, דהמהר"ם ללמוד יצא דין המברך כשרואה מדין המברך בשוק ביו"ט, והכי קאמר, דכי היכי דביו"ט אם אמר בשוק אינו חוזר ומברך על הכוס, ה"נ בחנוכה כשבירך על הראיה אינו חוזר ומברך על ההדלקה, וכדעת המנהיג (סי' קמ"ט) והאו"ז (ח"ב סי' שכ"ה) הנ"ל. וכדברינו

ושהחיינו בלילה הראשון, ושעשה ניסים בלבד בשאר לילות. והדברים נראים. עכ"ל. ונראה דס"ל לרבינו המאירי דשעשה ניסים וזמן אומרם אפילו בשוק, כדאיתא בעירובין (מ:) והלכתא זמן אומרו אפילו בשוק. ומשוה המאירי שעשה ניסים לברכת הזמן, שאינו צריך לברכם דוקא בשעה שעושה מצוה אלא אפילו שלא בשעת הדלקה או ראיה רשאי לברכם. ועיין שער הציון ריש סי' תרע"ו. ולפי זה לכאורה י"ל דיצא י"ח בברכתו שבבית הכנסת. מיהו י"ל דאף להמאירי היינו דוקא כשלא היתה בדעתו כוונה שלא לצאת, כזה שיודע בעצמו שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות ויהיב דעתיה לברוכינהו, משא"כ זה המדליק בבית הכנסת וכוונתו רק לשם מנהג ודעתו לשוב ולהדליק בביתו י"ל דאף להמאירי לא יצא בברכות שאמר בבית הכנסת וצריך לחזור ולאמרם כשמדליק בביתו. אכן בלא"ה הרי המאירי סתר דבריו בחי' למגילה (ד. ד"ה חייב אדם) וז"ל שם, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיוה"כ, שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, עכ"ל. הא קמן, דרבינו המאירי ז"ל גופיה ס"ל נמי שאין לברך שהחיינו אלא על המצוה ולא איומא כההיא דעירובין, והיינו טעמא כדאמרין בירושלמי (פ"י דפסחים ה"ה) תניא אין אומרים זמן אלא בג' רגלים בלבד, תני כל שכתוב בו מקראי קודש צריך לומר בו זמן, ע"כ.

להדליק באותו לילה. וצ"ע. ואין לומר דס"ל שהרואה חוזר ומברך נס וזמן כשמדליק, דאי הכי מאי שנא מדליק בליל שני דלא יברך, הא מיירי שבלייל ראשון בירך רק על הראיה.

**וכן** לכאורה יש להסתפק בדעת מרן השו"ע (סי' תרע"ו ס"ג) שהעתיקו להלכה וז"ל, כשרואה נ"ח מברך שעשה ניסים ובליל ראשון מברך גם שהחיינו, ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו, עכ"ל. אי ס"ל למרן שאם בא לידו אח"כ להדליק בליל ראשון דהוי נמלך, שפיר דמי לברך על הנס, להכי נקיט לה בליל שני, או דלמא ס"ל שאם אח"כ נזדמן לו להדליק, אינו מברך לא נס ולא זמן אלא ברכת להדליק נ"ח בלבד. אכן לפי מה שנתבאר לעיל דלשיטת הרשב"א ודעימיה אין חובת הראיה מצוה בפני עצמה, אלא כתשלומין לחובת ההדלקה ומרן כותיה דהרשב"א נקט, א"כ י"ל כשבירך מ"מ על הראיה יצא ידי חובה ואינו חוזר ומברך על ההדלקה נס וזמן.

**ועוד** אגב אורחא השמיענו מרן שכשמדליקין עליו בביתו אע"ג שלא בירך בעצמו שהחיינו לא בהדלקה ולא בראיה, לא יברך אותה בליל שני או שלישי כשידליק, כיון שיצא בברכות אשתו גם בשהחיינו, דהא מוכח מדברי מרן שהדלקת אשתו הויא כהדלקתו הוא, וכמבואר במשנ"ב (סק"ז), וכולא חדא סברא היא, כמו שנתבאר לעיל, דלשיטה זו חדא מצוה היא וחדא חיובא הוא,

בדעת המהר"ם ראיתי שפירש מרן אביר הרועים בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' מ"ב אות ב') והביא כן בשם המהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' מ"ח), ושכ"כ השלטי גבורים שאין לברך שהחיינו אלא על ההדלקה או על הראיה, ולכן העלה שמי שאין לו מגילה כשרה בפורים, אינו מברך לא שעשה ניסים ולא שהחיינו. ע"ש.

**אלא** דיש לדקדק דלכאורה משמע מדברי המהר"ם דאפילו באותו לילה אם בא להדליק, זמן הוא דאינו מברך, הא נס ברוכי מברך, ואפשר דס"ל כדעת הרמב"ם בתשובה הנ"ל דבנמלך שפיר דמי לברך, ומיירי שלא ידע שעתיד הוא להדליק. אולם לא משמע כן מדברי המהר"ם שהובאו בב"י (סי' תרע"ו אות ג') בשם תשובה אשכנזית וז"ל, הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק, ובליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקיימא לן זמן אמרו אפילו בשוק ואין צריך לחזור ולאמרו על הכוס. עכ"ל. ולכאורה משמע דבליל שני דוקא הוא דקאמר, אבל בליל ראשון אף נס לא מברך. אמנם אין זה מוכרח ואם נרצה להשוות דעת המהר"ם לדעת הפוסקים דאינו מברך על הראיה אלא כשלא עתיד להדליק, י"ל דמשום הכי נקט שבא להדליק בליל שני, ולעולם אף בליל ראשון אינו מברך לא נס ולא זמן. ואי בעית אימא דהמהר"ם ס"ל כהרמב"ם בנמלך וזמן הוא דלא מברך אבל נס שפיר מברך, והכא אורחא דמילתא נקט דמסתמא לא יהיה לו

הוה בידיה, כי אתאי בי רב יהודה אמר  
 אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, א"ל  
 רשות לא קמיבעיא לי, כי קמיבעיא לי  
 חובה מאי, א"ל רב ושמואל דאמרי  
 תרוייהו אין אומר זמן אלא בשלש  
 רגלים, מתיבי וכו', לימא מסייע ליה  
 לר"נ, דא"ר נחמן זמן אומר אפילו  
 בשוק וכו', והלכתא אומר זמן בר"ה  
 וביוה"כ, והלכתא זמן אומר אפילו  
 בשוק, ע"כ. ומדלא מיבעיא גבי חנוכה  
 ופורים ש"מ דלא אמרינן זמן בהו  
 איומא, אלא רק על המצות החדשות,  
 כדאיתא בשבת (כג.) גבי חנוכה  
 וכדאיתא במגילה (כא:) גבי פורים,  
 ודייקא נמי מדקאמר הש"ס המדליק  
 מברך והרואה מברך ש"מ דבלא"ה לא  
 סגי לברוכי. ודו"ק.

**וכן** משמע ממה שפסק הרמב"ם  
 (פכ"ט מהל' שבת הכ"ג) וז"ל, כל  
 לילי יו"ט ובליל יוה"כ אומרים שהחיינו,  
 ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו  
 מפני שאינו רגל בפנ"ע וכבר בירך על  
 הזמן בתחילת פסח, ע"כ. ומדקאמר "כל  
 לילי יו"ט", דהיינו ימים טובים  
 דאורייתא, שמע מינה שאין אומרים  
 שהחיינו בחנוכה ופורים, והיינו דנקט  
 הרמב"ם להלכה זו גבי הלכות קידוש  
 ולא בהלכות ברכות או בהל' ימים  
 טובים, ולענין המצות נקט הרמב"ם  
 בהל' ברכות (פי"א ה"ט) שמברכים  
 שהחיינו על נר חנוכה ומקרא מגילה,  
 וכ"פ הרמב"ם (בפ"א מהל' מגילה ה"ב  
 ופ"ג מהל' חנוכה ה"ד), כלומר דדוקא  
 בימים טובים ששייך בהם קידוש אמרינן

ואין לחלק בין ההדלקה לברכות. והנה  
 כתב שם בשעה"צ (אות י"ב) דגם הב"ח  
 מודה לזה, כונתו דאף דס"ל להב"ח  
 דהרואה מברך הגם שמדליקין עליו  
 בביתו כנ"ל, ולפי זה מברך שהחיינו  
 בליל שני אם לא בירך בעצמו, הגם  
 שיצא בהדלקת אשתו בליל ראשון,  
 כמבואר בדברי הב"ח דהברכות הו  
 חובת הגוף ולא יצא בברכות אשתו אם  
 לא היה שם וענה אמן, מ"מ אף שחולק  
 הב"ח בדין, לעצם הסברא מודה דהא  
 בהא תליא, ולמ"ד שאין לברך על  
 הראיה כשמדליקין עליו, ס"ל נמי דבליל  
 ב' לא יברך שוב שהחיינו כשמדליק,  
 והיינו טעמא דלדידיה אין לחלק בין  
 המצוה לברכה, ואין חידוש בהדלקתו  
 שכבר יצא בהדלקת אשתו. וכן מבואר  
 באליה רבה ס"ק ה' ע"ש. העולה מכל  
 זה דגם למהר"ם והב"ח אין לברך על  
 עצם היום אלא רק בשעת המצוה.

**ט. ודע** דסתמות הסוגיא ורוב  
 הפוסקים שאין מברכים זמן  
 איומא אלא רק בימים טובים דאורייתא,  
 וכדאיתא בירושלמי (פ"י דפסחים ה"ה)  
 תניא אין אומרים זמן אלא בשלש רגלים  
 בלבד, א"ר מנא מתניתא אמרה כן בחג  
 המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות,  
 תני כל שכתב מקרא קודש צריך להזכיר  
 בו זמן, א"ר תנחומא ויאות, מי שראה  
 תאנה בכורה שמא אינו צריך להזכיר  
 זמן, ע"כ. והכי איתא בתלמודין עירובין  
 (מ:) ואמר רבה כי הוינא בי רב הונא  
 איבעיא לן מהו לומר זמן בר"ה וביוה"כ,  
 כיון דמזמן לזמן אתי אמרינן, או דלמא  
 כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן, לא

ב"מ (שבת כג) דהרואה מברך שתים ולא להדליק, וזמן אמרינן נמי בפרק בכל מערבין (עירובין מ:): דאמרו אפילו בשוק. ע"כ. וא"כ אין צריך לטעם של הפסק שמעולם לא נסמכו ואין עונין אחרי עצמו אלא בברכות הסמוכות. ונראה דהרמב"ם סבר שאין לומר שהחיינו אלא ברואה או במדליק הלא"ה לא יברך וכדאמרן וא"כ ע"כ סמוכה היא וצריך לענות אמן אחרי עצמו אי לאו טעמא דהפסק, ודו"ק. ובעיקר דעת הראב"ה י"ל דהכי קאמר, כיון דבעלמא זמן אמרו אפילו בשוק, א"כ גם בזמן שעל המצות אין היא נחשבת סמוכה, וצ"ע.

י. **ואנכי** הרואה בתשובות הרשב"ץ ז"ל (סי' ר"ד) שכתב וז"ל,

אבל כיון דקיימא לן זמן אמרו אפילו בשוק, אין קפידא בדבר ואפשר לברך זמן אחר קריאת המגילה, אם לא בירך לפני קריאתה, ע"כ. ולכאורה משמע דס"ל דזמן אמרו בשוק גם בחנוכה ופורים. וכן דומני שפירש דבריו מו"ר ועט"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' מב אות ב) ע"ש. ולי הקטן קשה, דאי הכי טובא הוה ליה להרשב"ץ לאשמועינן דאף בלא מגילה כלל יברך שהחיינו על עיצומו של יום. ועוד דהרשב"ץ לא בא אלא ללמד שאין ברכת שהחיינו מחויבת להיות קודם העשיה, שעל זה נסבה השאלה, אם מברכין זמן על הלולב קודם נטילתו או אחר נטילתו, וע"ז השיב הרב, הנני להעתיק עיקר תשובתו הרמתה, וז"ל, אחר שראינו מפורש בגמ'

שהחיינו איומא. וז"ל המ"מ (פכ"ט משבת הכ"ג) כל לילי יו"ט ויום הכפורים אומר שהחיינו וכו' בעירובין ס"פ בכל מערבין (מ:): והלכתא אומרים זמן בר"ה ויוהכ"פ, ופי' ביוה"כ אין אמרו על הכוס והכי איתא התם והלכתא זמן אמרו אפילו בשוק, וכו', ובימים טובים אמרו על הכוס אחר קידוש וכבר נתבאר כן בסמוך בדברי רבינו, עכ"ל. וכלשון הזה איתא בסדר רב עמרם גאון (תפילת ערבית של ליל יוה"כ) ובמחזור ויטרי (סי' שי"ח) ובמאירי דמגילה הנ"ל. ועי' מנחת חינוך (מצוה ש' אות א') ודו"ק. נראה מדבריהם דבחנוכה ופורים שאין בהם כוס לא באו לכלל ברכת שהחיינו על עצם היום.

**ועוד** נראה להוכיח דזמן דחנוכה ופורים אין אמרו אלא בשעת קיום המצות, ממה שכתב הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ז) וז"ל, ולמה לא יענה אמן אחר אהבת עולם, מפני שהוא סוף ברכות ראשונות של ק"ש, וכן כל כיוצא בה מברכות שמברכין אותן תחלה לדבר, כגון ברכות שמברכין לפני קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה, למען לא יפסיק באמן בין ברכה ובין הדבר שבירך עליו, עכ"ל. וקשה, למה ליה האי טעמא דהפסק, תיפוק ליה משום שאינן סמוכות דהא אפשר לאומרה אפילו בשוק, וכן ראיתי לראב"ה בתשובה (סי' קס"ח סוף ד"ה הוגד לי) וז"ל, וברכות של נר חנוכה ומקרא מגילה בתחילתה לא הוי סמוכה דאפשר לפזרן, כדמשמע בפרק

שמעיקר הדין היה לברך זמן קודם המעשה, שכך תקנת חז"ל לברך זמן על הכוס ועל קריאת המגילה, ולא הוי הפסק בין ברכת המצות לעשיה, דברכת הזמן מן הענין הוא שעל המצוה היא באה, ועוד דהא אפשר לקיימם באותה שעה יחד (עי' חולין פז.), ועל זה כתב הרשב"ץ, דכיון דקיימא לן זמן אמרו אפילו בשוק, אין קפידא בדבר, כלומר שתחשב ברכת שהחיינו כברכת המצות דבעינן דוקא עובר לעשיתן, אלא על התחדשות המצוה היא באה, ואפשר שיברכנה לאחר עשיית המצוה, בין בקריאת המגילה בין כלולב בין בחנוכה, והרי הרואה על כרחו הוא מברך אחר שראה, אלא ודאי שאין צריך שתהיה ברכת שהחיינו לפני המעשה. ואין כוונת רבינו הרשב"ץ לומר שיברך שהחיינו בחנוכה ופורים אפילו בשוק בלא עשית המצות, שהרי משה הרב נ"ח לנטילת לולב, וגבי לולב לא שייך האי דינא דזמן אומרו אפילו בשוק, שעל המצוה החדשה מברכינן, והיינו טעמא דלא קאמר דמברכינן זמן בלא קריאת המגילה כלל, וכן בחנוכה יצא ללמוד מברכת הרואה דמברך לאחר המעשה, ולא קאמר שיברך אף בלא נרות כלל. וזה נלע"ד מוכרח בכונת רבינו, שכל ענין תשובתו להוכיח שאפשר לברך שהחיינו על המצות החדשות אף לאחר עשיתן, ובמצות חדשות עסיק ולא בברכת הזמן שעל היום. אמור מעתה דדעת הרשב"ץ כדעת הרמב"ם ושאר הראשונים דלעיל, דאין אומרים זמן בשוק אלא ברגלים ובימים טובים דאורייתא.

(פסחים קב:) שמסדרין זמן בכוס של קידוש קודם שתיה ובקריאת המגילה קודם קריאתה, נראה שאין הברכה הזאת מפסקת בין ברכת המצוה לעשית המצוה, דלא גרעה האי ברכה מטול בריך הביאו מלח וגביל לתורי דלא הוי הפסק, אחר שתיקנוה חכמים על הכוס ועל הקריאה, ודמיא לבשמים ומאור ולישב בסוכה דמסדרין להו אכסא ולא הוו הפסק בין ברכת היין לשתיה. וא"כ ק"ו הדברים לנטילת לולב והדלקת נר חנוכה, דלא הוי זמן הפסק בין ברכת המצוה לעשיתה, וכו'. כ"ש דבנטילת לולב ונר חנוכה דאפשר למינטל ולאדלוקי ולברוכי בהדי הדדי, דלא הוי הפסק, והיה מן הדין לברך זמן וליטול לולב ולהדליק נר כדי להשוותם עם שאר המצות הטעונות זמן, אבל כיון דקיימא לן זמן אומרו אפילו בשוק, אין קפידא בדבר ואפשר לברך זמן אחר קריאת המגילה אם לא בריך לפני קריאתה, וכ"ש שבנטילת לולב יש טעם אחר לברך זמן אחר נטילה, שהרי יש נענועין שהם שיירי מצוה, ובלא זה הטעם אפשר הוא, שהרואה נר חנוכה, אחר ראייתו הוא מברך זמן וה"ה בשאר מצות דאפשר בהכי וכו', ולענין שאלתך, העולה מזה הוא דמאן דעביד הכי לא משתבש ומאן דעביד הכי לא משתבש, אלא שאין לשנות המנהג מפני המחלוקת וכו'. עכ"ל.

**ונראה** שהיו נוהגים כלולב ובנר חנוכה לברך שהחיינו אחר הנטילה וההדלקה (עי' מאירי שבת כג. הובא להלן אות י"א), וע"ז כתב רבינו

## ענף ג' עובר לעשיתן בברכת הנס והזמן, ודין שהחיינו על עצם היום בחנוכה.

הוא לברך. וראה בתשובת הגאונים שהובאה בשבלי הלקט סי' קפ"ו ודו"ק. ומ"מ מודה מרן דיכול לברך בשעת המצוה שהנרות דולקים. וכ"כ הגרי"ח בכף איש חי (פר' וישב אות י') וכ"פ בכף החיים (סק"י) וכתב דכ"ש הוא, ושכ"כ בשו"ג אות ג'.

**אולם** הפמ"ג (משב"ז סק"ד) כתב דאם הדליק כל הנרות יראה דלא יברך אח"כ, כמצוה שאין לה משך זמן, ומה שכתב מרן זמן אומרו בליל ב' הוא בדוקא, הא ליל א' אחר הדלקה לא, ואימתי שיזכור אין פירושו אף בליל א' אלא מליל ב' ואילך. עכת"ד. וכן כתב הגר"א וז"ל, ר"ל אף שעשה ושהחיינו צריך עובר לעשיתן, כמו שאמרו (מגילה כא:): אהא דתנן מקום שנהגו לברך יברך, אמר אביי לא שנו אלא לאחריה, אבל לפניו מצוה לברך, דא"ר יהודה אמר שמואל כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשיתן וכו', לפניו מאי מברך, רב ששת מקטרוזיא איקלע לקמיה דרב אשי ובריך מנ"ח [על מקרא מגילה ושעשה ניסים ושהחיינו - רש"י]. ע"כ. וכ"פ המשנ"ב סק"ב, אלא שבסק"ד הביא תשובת הגרע"א הנ"ל, וצ"ע, ואולי ס"ל כהגרע"א רק בלילה אחרון דלא אפשר לברך שהחיינו למחר עובר לעשיתן, וכ"כ לחלק המשנה ברורה בשער הציון ס"ק ג' ע"ש. אכן מהתשב"ץ הנ"ל מוכח דאף לאחר שכבו

**יא. ומדברי** הרשב"ץ הללו סייעתא למ"ש הגאון ר' עקיבא איגר בתשובה (מה"ת סי' י"ג הובא בעין הגליון סי' תרע"ו) וז"ל, נ"ל דברכת שעשה ניסים ושהחיינו אם אירע כן (ששכח לברך קודם ההדלקה) בליל ראשון, אף דמיד שהדליק הנר גמר מצות הדלקתו, מ"מ מברך אותם, דלא גרע מרואה דמברך, דפשיטא אף שלא בירך מיד בתחילת ראיתם, מ"מ מברך בעוד שרואם, הכא נמי כן וכו'. ואף דבהגהת שו"ע (סי' תרע"ו ס"ב) כתב בשם מהרי"ל דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, היינו לכתחלה, אבל דיעבד נראה דמברך נס וזמן אח"כ, ואדרבה משם קצת ראייה, מדהוצרך הרמ"א לכתוב זה הדין כאן, דהא פשיטא דהוא בכלל כל הברכות דמברך עובר לעשיתן, אלא ודאי דלענין נס וזמן לא שייך כ"כ עובר לעשיתן, לזה השמיענו דמ"מ לכתחלה יברכם תחלה. וי"ל. ומ"מ הסברא כמו שכתבתי. עכ"ל. והנה פסק מרן (ס"א) שאם לא בירך זמן בליל ראשון מברך בליל שני או כשיזכור, ע"כ. ולכאורה צ"ע דעדיפא מיניה הוה ליה למימר שיברך כל עוד שהנרות דולקים, וי"ל דהיינו מה שהוסיף מרן "או שיזכור", לרבות גם בשעה שהנרות דולקים. עוד קמ"ל דאף דאמרינן בגמרא (שבת כג) דמלילה שני ממעט זמן, מי שלא בירך עדיין רשאי



הנרות יכול לברך, וכמו שכתב שיברך לאחר קריאת המגילה, וזה רבותא טפי ממה שכתב הגרע"א דהיינו דוקא כשרואה מברכם (ומה שצירף הגרע"א שם שיטות הפוסקים דנ"ח הויא מהמצות שיש בהם שיהוי מצוה כטלית ותפילין, ושיטת הפוסקים דבדיעבד מברך אף לאחר העשיה היינו לענין ברכת להדליק נ"ח, שע"ז נשאל). ואף בסוף תשובתו שכתב שמברך זמן אם כבו הראשונות, היינו כשמדליק ההידור.

**ואעיקרא** דברכות שעשה ניסים ושהחיינו לא בעינן עובר לעשיתן, כ"כ המאירי (שבת כ"ג) די ש מדקדקים לברך להדליק בראשונה, ושעשה ניסים באחרונה בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק, וכ' ע"ז ואיני רואה הכרח בכך, ומ"מ להדליק מיהא ראוי לברך בתחילתו מטעם עובר לעשיתן. עכ"ל. וכן כתב האבודרהם (הל' חנוכה ד"ה כ' הר"י) בשם רבינו יונה שבליל א' מברך ג' ברכות אלו קודם הדלקה דכל המצות מברך עליהם עובר לעשיתן, ובליל ב' מברך קודם הדלקה להדליק, ושעשה ניסים אחר שמדליק נר א' קודם שידליק נר ב' שהוא נס אותו יום וכ' ע"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (נ"ט ח"א) בשם רבינו יונה, אך סיים ולא ראיתי נוהגין כן. וכדברי רבינו יונה והמאירי כן משמע מדגרסין במסכת סופרים (פ"כ ה"ו) וכיצד מברכין, ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שתים, בא"י אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר, ואומר

הנרות הללו אנו מדליקין וכו' כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ניסך ועל ישועתך, בא"י שהחיינו, ואומר שעשה ניסים לאבותינו וכו'. ע"כ. והובא בהגהות מימוני (ריש פ"ג מהל' חנוכה), וסיים ע"ז וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל. (ויש לעיין אם כונתו רק על אמירת הנרות הללו, או גם היה נוהג לברך שעשה ניסים ושהחיינו אחר ההדלקה ואמירת הנרות הללו). אולם ראיתי בנחלת יעקב שם שכתב דלאו דוקא נקט הנרות הללו קודם הברכות, אלא אחר ג' ברכות ושכן משמע ממה שכתב הטור (סי' תרעו) גרסין במסכת סופרים המדליק אחר שהדליק אומר הנרות הללו וכו'. ע"ש. וכן ראיתי הלום למו"ר בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קל) שכתב כן בשם הגאון חיד"א בספר ככר לאדן (דף קכה ע"א) שצריך לתקן הלשון ואחר שמברך שעשה ניסים ושהחיינו אומר הנרות הללו ע"ש.

**אולם** הריטב"א (בחי' לשבת כג. ד"ה מאי מברך) כתב וז"ל ונהגו לברך שלשתם קודם הדלקה משום דבכל המצות מברך עליהן עובר לעשיתן, וכמו שמברך עליהן שלשתן קודם מקרא מגילה. ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרות אומרם אחר שהתחיל להדליק, שיהא רואה הנר ויברך עליו, כעין הרואה נר חנוכה. ואין לשנות בזה המנהג. עכ"ל. נמצא מחלוקת האחרונים בזה היא מחלוקת ראשונים, דדעת רבינו יונה והמאירי שאין הכרח לברך שעשה

וכן דעת הפמ"ג (משב"ז סק"ד) דברכות הללו לא נתקנו אלא בהדלקה, ולא דמי לזמן דרגל שאמרו אפילו בשוק. ע"כ. וכן מוכח דעת המג"א (סי' תרצ"ב סק"א) וז"ל, ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט, דהא לא תיקנו כלל ברכה עליהם, עכ"ל.

**ותבט** עיני למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תרצ"ב סק"א) שכתב וז"ל, אם אין לו מגילה יברך שהחיינו, אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו, הרה"ח מהר"ר יעקב מולכו (בתשובותיו כתב יד סי' ע"ח), אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך, עכ"ל. והנה כדעת מהר"י מולכו כתב גם הגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה על דברי המג"א הנ"ל, וז"ל, ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלאו מצות משלוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה צריך חיזוק כשל תורה ויותר, ביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהן זמן, וזמן לא בעי כוס, דהלכתא אומרו אפילו בשוק וכו', הלכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן אכוס דסעודה, למאן דלית ליה מגילה למיפק בה י"ח, עכ"ל. גם הגאון פני יהושע (חי' מגילה ד"ד סוע"א) על מה שכתבו התוס' דאומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך ביום, דעיקר פרסומי ניסא היה בקריאה דיממא וכו',

ניסים ושהחיינו עובר לעשייתן וכן דעת התשב"ץ. ולעומתם דעת הריטב"א שיש לברכם עובר לעשייתן כמו ברכת המצות. והלום ראיתי למו"ר בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קכו) שכתב להוכיח כן מדברי הרמב"ם (פ"א מברכות הי"ז) שכתב וז"ל, ולמה לא יענה אמן אחר אהבת עולם שהיא סוף ברכות הראשונות של קריאת שמע, וכן כיוצא בזה ברכות שמברכין אותן תחלה לדבר, כגון ברכות שמברכין קודם מקרא מגילה "וקודם הדלקת נרות חנוכה", הוא מפני שלא יפסיק באמן בין הברכה ובין הדבר שבירך עליו. ע"כ. אלמא כל השלש ברכות מברך עובר לעשייתן. ע"ש. ומ"מ נלע"ד שכל זה לכתחלה, אבל בדיעבד מי ששכח לברך שעשה ניסים ושהחיינו קודם ההדלקה מברך כל עוד הנרות דולקים בתוך החצי שעה של המצוה, דלא גרע מדין הרואה שצריך לברך, וכדעת הגרע"א. שו"ר שכן פסק מו"ר בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קל אות ד') ע"ש בדבריו היקרים המסולאים בפז. וע"ע מאור ישראל ח"ג הלכות חנוכה (פ"ג ה"ד).

**יב. העולה** לנ"ד דדעת הפוסקים הנ"ל שאין לברך שהחיינו אלא על המצוה וכן דעת הגרע"א הנ"ל דאין אומרים זמן בחנוכה אלא על המצוה, וכן דעת הפר"ח (סי' תרע"ו סק"א) וז"ל, ומ"ש שהחיינו, הך שהחיינו לא ניתקן אלא על הדלקה או על הראיה, הלא"ה לא יברך. והא דאמרינן בפ' בכל מערבין זמן אומרו אפילו בשוק, ההיא בזמן דרגל, עכ"ל.

קדושת היום דאסור במלאכה וכדומה, משא"כ חנוכה. עכ"ל. וע"ש עוד.

**ועינא** דשפיר חזי למרן מלכא בשו"ת יביע אומר הנ"ל שסייע דעת המהר"י מולכו מדברי ספר המאורות (מגילה כא: הובא בהגהת המו"ל אות ג' בשם הנמק"י) שכתב מי שאין לו פורים מגילה לקרות, מברך שהחיינו כמו שמברכים ביו"כ. ע"כ. וכעת בקשתיהו ולא מצאתיהו בספר המאורות, אבל מצאתיהו בנמוקי יוסף בחידושיו למגילה (דף ד' ע"א ד"ה שנאמר אלוקי) שכתב וז"ל, וכתוב במאורות דמי שאין לו מגילה לקרות מברך שהחיינו כדמברכין ביום הכפורים, ויש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים. עכ"ל. והיינו שמחלק בין ברכת שעשה ניסים לשהחיינו. ועיינן שם בהערת המו"ל שכתב שעתה שנגלו דברי הנמוקי יוסף בשם המאורות הלכתא כותיה כנגד האחרונים, ונעלם מעיניו שאין כן דעת רוב הראשונים. וכיביע אומר שם הביא שכדעת הפר"ח והמג"א כן פסקו בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' רל"ג) והגר"ש הכהן מוילנא בתשובה שהובאה בשד"ח (מע' חנוכה סי' ט' אות ג') ועוד. ואע"פ שהמשנ"ב (ריש סי' תרצ"ב) וכן בשעה"צ (סי' תרע"ו סק"ג) מספקא ליה בדין זה, והביא מהמאירי דשבת הנ"ל, הנה נתבאר לעיל שהמאירי במגילה דף ד' סתר דבריו, וכבר כתבו בשו"ת אגרות משה (סי' ק"צ) ובשו"ת יביע אומר הנ"ל לתמוה על דבריו בזה, ומסקנתם שאין לברך שהחיינו בחנוכה

כתב הרב וז"ל, פסק זה הובא גם בשם ר"ת, ורבים חולקים על זה שאין לברך שהחיינו שתי פעמים על מצוה אחת וכו', אלא דלענין זמן היה נראה לי שצריך לברך בלילה לאו משום קריאת המגילה לחוד אלא משום חובת היום, כיון דעשאוהו חכמים כמו רגל ממש דכתיב משתה ושמחה, ודברי קבלה כדברי תורה דמי, עד שלשיטת כמה פוסקים אין אבילות ואנינות נוהג בו כמו בשאר רגל, א"כ שפיר יש לברך זמן כמו זמן דרגל, ולמחר ביום מברכין זמן על מצות קריאת המגילה כנ"ל. עכ"ל. ושמא היינו דוקא גבי פורים דחשיב דברי קבלה משא"כ גבי חנוכה דהוי מדרבנן. ובלא"ה לדידן דקיימא לן כהרמב"ם ומרן השו"ע (סי' תרצ"ב ס"א) דמברך שהחיינו רק בלילה וביום אינו חוזר ומברך, י"ל דאין זמן אלא על המצוה ולא על היום.

**ועתה** ראיתי להגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא כ"ו אות י') שכתב לבאר דברי הגמ' שהקדימה ביום הראשון הרואה למדליק, וביום שני ואילך מדליק לרואה, (ובמק"א כתבנו לפרש מעין מש"כ באופן א' ואכמ"ל) והאריך שם בגאונות עצומה בענינים אלו, וכתב בתוך דבריו וז"ל, ומצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו ושעשה ניסים ביום ראשון בלא ראיית נרות כלל, אלא שאי אפשר לברך בלא דבר המסויים, והא דקיימא לן דבחג אומרים זמן אפילו בשוק, היינו משום דניכר

בביתו אם לא דמדליק להוציא ג"כ אשתו ובני ביתו, דאז יכול לחזור ולברך זמן להוציאם וכו' עכ"ל. והביא מסקנתו מרן החיד"א במחב"ר (סי' תרע"א ס"ח), והעתיקו בשערי תשובה (סי' תרע"א סקי"א) וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק מ"ה) וכף החיים (אות ע"ד). וטעמיה דהרב זרע אמת שמחלק בין ברכת שעשה ניסים וברכת שהחיינו, היינו משום דס"ל דזמן אמרו אפילו בשוק גם בחנוכה משא"כ גבי שעשה ניסים, כמבואר בריש תשובתו, וכתב עוד וז"ל, ותדע דהא קיימא לן במי שאינו מדליק ואין מדליקין עליו, מברך על הראיה שעשה ניסים ובליל ראשון מברך ג"כ זמן, ואם בא אח"כ להדליק ליל שני או שלישי אינו מברך זמן, כמו שנתבאר בסי' תרע"ו ס"ג ע"ש. והאי נמי שבירך זמן בבית הכנסת, נראה דלא גרע ממי שבירך זמן על הראיה, עכ"ל. ועי' שו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' ע"ז).

**ואני** בעוניי לא זכיתי להבין דעתם הרמה, חדא, דרובא דרובא דהפוסקים ס"ל שאין אומרים זמן אפילו בשוק בחנוכה, וכן מוכח מהתלמוד הירושלמי והבבלי כמבואר לעיל, וצ"ע אי מצינו בפוסקים מי שיאמר כן "בבירור גמור", מלבד מה שכתב הנמוקי יוסף בשם המאורות, והוי יחידא כנגד כל הפוסקים, ועוד, לענ"ד הא לא דמיא לרואה, דהא הרואה הוי דינא דגמרא, והמברך יוצא בזה ידי חובתו ולכך שוב אינו רשאי לברך, כפי שנתבאר לעיל בארוכה. משא"כ המברך בבית הכנסת

ופורים אלא על המצות ולא על עצם היום.

יג. **ניהדרר** אנפין לנד"ד, והנה נראה דכיון דרוב הפוסקים סוברים שאין לברך זמן בשוק בחנוכה, והכי מוכח מהגמ', אין לומר שיצא ידי חובת ברכת שהחיינו בברכו בבית הכנסת, ואף לדעת האחרונים שסוברים דאומרים זמן אפילו בשוק בחנוכה, י"ל דשאני הכא שכוונתו להדליק לשם פירסומי ניסא דרבים, ולא לשם קיום המצוה, ואין כוונתו לצאת י"ח בברכות שמברך בבית הכנסת, וא"כ לכו"ע רשאי לברך כל הברכות כשמדליק בביתו. אולם ראיתי בשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' צ"ו) שכתב לדחות סברא זו וז"ל, אבל כד מעיינינן ליתא, דסוף סוף אע"ג שנתקנה ברכה זו בשביל פרסומי ניסא דרבים, מ"מ ממילא גם הוא יוצא בברכת זמן שבירך שם, הא למה זה דומה, למי שקראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכות התורה לעצמו, דאע"ג דלא בירך ברכת אשר בחר בנו, אלא משום תקנת חכמים דתקנו לברך ברכת התורה בקריאתו בציבור, אפ"ה יצא ואין לו לברך עוד ברכת התורה לעצמו. כמו שנתבאר בשו"ע (סי' קל"ט ס"ט) ע"ש וק"ל. ואיברא ודאי דאם הדליק כבר בביתו בליל ראשון ובירך זמן, ובא אח"כ להדליק בבית הכנסת, נ"ל דיברך זמן בשביל הציבור, דומיא דמי שבירך ברכות התורה לעצמו, ותכף קראוהו לקרות בתורה דחזור ומברך, כמו שכתב בשו"ע (הנ"ל סי' קל"ט ס"ח) ע"ש, אבל בנד"ד נ"ל דלא יברך זמן

שאינו מן הדין ואין יוצא בה ידי חובתו ואף אינו יוצא י"ח הברכות וכמו שמודה הרב גבי שעשה ניסים שצריך לחזור מה"ט, ה"נ י"ל לגבי שהחיינו ולית לן לפלוגי בינייהו. וכמו שכתב הרב ז"ל באידך גיסא, וז"ל שם, אלא דאכתי יש קצת מקום לבעל דין לחלוק, דבשלמא התם בירך לעצמו על הראיה ויצא י"ח כי חייב לראות הנרות, כמו שכתב בסי' תרע"ז ס"ג, וכיון דאינו עתיד להדליק באותו הלילה, יוצא בראיה, אבל זה שמדליק בבית הכנסת, מדליק להוציא את הרבים י"ח לפרסומי ניסא דרבים, לפי דלדין שמדליקין בפנים לית לן פרסומי ניסא דרבים, ועל כן הנהיגו להדליק בבית הכנסת וכו', ונמצא דהדלקה זו עם ברכותיה אינה אלא בשביל הרבים אבל לא בשביל עצמו, וא"כ י"ל דעכ"פ כשבא לעשות המצוה בשביל עצמו [צריך] לחזור ולברך זמן, ע"כ.

שאינו מן הדין ואין יוצא בה ידי חובתו ואף אינו יוצא י"ח הברכות וכמו שמודה הרב גבי שעשה ניסים שצריך לחזור מה"ט, ה"נ י"ל לגבי שהחיינו ולית לן לפלוגי בינייהו. וכמו שכתב הרב ז"ל באידך גיסא, וז"ל שם, אלא דאכתי יש קצת מקום לבעל דין לחלוק, דבשלמא התם בירך לעצמו על הראיה ויצא י"ח כי חייב לראות הנרות, כמו שכתב בסי' תרע"ז ס"ג, וכיון דאינו עתיד להדליק באותו הלילה, יוצא בראיה, אבל זה שמדליק בבית הכנסת, מדליק להוציא את הרבים י"ח לפרסומי ניסא דרבים, לפי דלדין שמדליקין בפנים לית לן פרסומי ניסא דרבים, ועל כן הנהיגו להדליק בבית הכנסת וכו', ונמצא דהדלקה זו עם ברכותיה אינה אלא בשביל הרבים אבל לא בשביל עצמו, וא"כ י"ל דעכ"פ כשבא לעשות המצוה בשביל עצמו [צריך] לחזור ולברך זמן, ע"כ.

**יד. ומצאתי** און לי בשו"ת אגרות משה פינשטיין (חאו"ח

סי' ק"צ עמ' שכ"ט) וזת"ד, ותמוה מאד מה שהביא השע"ת בשם המחבר"ר והזרע אמת, שאם הדליק בבית הכנסת לא יברך שהחיינו בביתו אם לא שמוציא לבני ביתו, דלפי"ז לא יברך גם שעשה ניסים כדהוכחתי מהגמ' כיון דעל נס אחד הוא, וכיון דסובר שמברך שעשה ניסים משום דבירך שלא בשעת קיום המצוה, א"כ גם שהחיינו היה לו לברך, וצריך לומר דס"ל דברכת זמן הוא על היום כמו ביו"ט, אבל זה אינו, דלא אמרו כן בגמ' לענין חנוכה, ואדרבה מדאמרין הרואה מברך שתיים משמע דאם אינו רואה אינו

**ועוד** קשה, מה שהוכיח הרב ז"ל דין זה מברכות התורה, לעד"נ דלא דמי, דהתם המברך כשקורא בתורה, אין שום ריעותא בברכתו זו, ואין שום סברא לומר שלא יצא בה ידי חובתו הפרטית בברכות התורה, ואע"פ שברכה זו היא מתקנת חכמים, אטו משום שהוסיפו חכמים חובה זו לברך בציבור, לא תעלה לו לאדם משום חובתו הפרטית לברך בתורה תחלה, והלא גם בלא תקנת חכמים, מי שלא בירך ברכות התורה ובא לקרות בציבור חייב לברך, שאינו יכול לעסוק בתורה בלא ברכה, וא"כ השתא

אלא באינו עתיד להדליק, ולפי זה גם משהחיינו לא יצא, סוף דבר, אין שום סברא לחלק בין ברכת הנס לברכת הזמן, וא"כ צע"ג דינא דהמחבר וזרע אמת, ומסתבר שצריך לברך שוב בביתו גם ברכת הזמן, עכת"ד. ובכמה דברים זכיתי לכוין לדבריו ותאזרני שמחה.

**טו. ודע** דהגרי"ח בכן איש חי (פר' וישב הל' חנוכה אות י"א) כ' וז"ל, והמדליק בליל ראשון בבית הכנסת שבירך שהחיינו גם כן, אם הוא אכסנאי אינו מברך בביתו שהחיינו מפני שכבר בירך בבית הכנסת, דקיימא לן ספק ברכות להקל. וכן אם חל ליל ראשון של חנוכה בליל שבת דמברכין בו שהחיינו וכבר הדליק בביתו ובירך שהחיינו, ובא להדליק בבית הכנסת וכל הקהל שהיו בבית הכנסת כדי להתפלל ערבית כבר הדליקו בביתם ובירכו שהחיינו בביתם, לא יברך שהחיינו בהדלקת בית הכנסת, מפני שכבר הוא וכל הקהל בירכו שהחיינו בביתם, דמספקא לן בד"ז בשה"ק מקבציאל ולא איפשיט לן וסב"ל, עכ"ל. ונראה דמסכים עם הרב זרע אמת בחדא ופליג עליה בחדא, מודי ליה שאין לחזור ולברך שהחיינו בביתו אחר שבירך בבית הכנסת, ופליג עליה בחדא דאם בירך שהחיינו בביתו ס"ל להזר"א דיכול לברך בבית הכנסת כברכות התורה בקריאת התורה, ואילו להבא"ח אינו יכול לברך בבית הכנסת, מיהו אפשר לומר דעד כאן לא קאמר הבא"ח אלא בליל שבת שכולם בירכו ויצאו ואין למי להוציא, ובהא אפילו

מברך כלום, דאל"כ לא היה תולה זמן בראיה, וגם הו"ל לאסוקי ואם אינו רואה מברך אחת, אלא ודאי שלא נתקן בחנוכה ופורים זמן על היום כיון שאין בהם קדושה, ורק על המצוה להדליק וראיה נתקן לברך זמן, ולכן כשבירך שלא בשעת קיום המצוה אינו כלום, ומאחר דסברי דמברך ברכת הנס בביתו אף שבירך בבית הכנסת, אלמא שהדלקתו בבית הכנסת אינו כלום, ואף אי נימא שנתקן זמן בחנוכה ופורים גם על עצם היום, מ"מ גם על המצוה צריך לברך זמן, כמו בשופר וסוכה אם לא ישב בלילה צריך לברך ביום זמן על הסוכה, וא"כ אף אם יצא י"ח זמן של עצם היום, מ"מ זמן דהדלקה לא יצא, אך א"צ לזה דמסתבר דלא נתקן זמן על היום בחנוכה ופורים דלית בהו קדושת יו"ט, וכדמסיק הברכ"י בשם האחרונים, וכן אין לפטור מי שהדליק בבית הכנסת מחמת שבעת הדלקתו ראה הנרות, דמאחר דלא חשיבי נרות דמצוה מכיון שאינו אלא מנהג לא נחשב זה גם כראיה, (וכבר נתבאר לעיל שי"א שאפשר לברך עליהם מדין רואה, או להוציא מי שאין לו, ועיי' לקמן אות ט"ז), ויתחדש מזה דהרואה לא יוכל לברך על נרות של בית הכנסת מדין רואה, אך אולי לפי תירוץ ראשון בתוס' (סוכה מו) שתקנו משום חביבות הנס לברך על הראיה, שייך לברך על נרות דבית הכנסת שאף הן הודלקו לפרסומי ניסא, ומ"מ לא יצא המדליק בבית הכנסת, משום דלא נתקנה ברכה לרואה

כל הקהל ויצאו י"ח שפיר מברך הקורא בתורה, ומזה למד הז"א דאף אם בירך שהחיינו בביתו ומשמע דאף כל הקהל בירכו בביתם כההיא דברכה"ת, אפילו הכי מברך שהחיינו בבית הכנסת משום המנהג שנתקן לברך בבית הכנסת. אלא דקשה לי מפני מה נקט הבא"ח דין זה באכסנאי דוקא ולא קאמר כמו שכתב הז"א והמחבר"ר והשע"ת, כל שאינו מוציא לבני ביתו, וזה אפילו אם אינו אכסנאי אלא במי שמדליק בביתו ואין לו למי להוציא, או שכל בני ביתו יצאו י"ח כבר. ויש לדקדק עוד באכסנאי זה היכי דמי, אי דמדלקי עליה בגו ביתיה, בלא"ה א"צ, ואי דלא מדלקי עליה אי משתתף בפריטי, שוב אינו צריך, שיוצא בהדלקת בעה"ב, אלא דלא משתתף ומדליק בפני עצמו, א"כ מאי שנא ממדליק בביתו ואין לו למי להוציא. ושמא לאו דוקא אכסנאי נקט, וצ"ע. ולכאורה צריך לומר דמיירי באכסנאי שרוצה להדר ולהדליק בפני"ע או להדר ולברך כשרואה וע"ז אומר הרב דאם הדליק בבית הכנסת יצא י"ח הידור זה ג"כ ותו אינו צריך. ועי' שו"ת תה"ד סי' ק"א ודו"ק. וצל"ע.

הזר"א מודי, אלא דלפי"ז כשכל הקהל עתידים לברך בביתם ולצאת שם, מפני מה יברך שהחיינו בבית הכנסת, הא אין מי שיצא בברכה זו, ומעולם לא אמרה אדם לזו, דכו"ע סברי דמברכינן בבית הכנסת שהחיינו אף אם עתידים כל הקהל לצאת בביתם ואין אחד הנסמך על ברכת הש"ץ, וכן המנהג, וא"כ מ"ש זה מזה, וי"ל דשאני היכא דמדליק בבית הכנסת קודם, שהמברך מוציא עצמו ידי חובת ברכת שהחיינו ולהכי מברך אף אם כולם מברכים בביתם אח"כ, ולכן איהו גופיה אינו רשאי לברך שוב בביתו, כדכתבינן דבהא מודה הבא"ח להז"א. משא"כ היכא שכבר יצאו כולם בשחיינו שבבית והמדליק עתה בבית הכנסת ג"כ כבר יצא בביתו, בזה לא יברך שוב בבית הכנסת. וא"כ לפ"ז היכא שהמדליק בבית הכנסת כבר הדליק בביתו ובירך שהחיינו שם, אע"פ שהקהל עדיין לא הדליקו בביתם, אי ידעינן שכולם עתידים להדליק בביתם ואין אף אחד שנסמך על ברכות הש"ץ, בכה"ג נמי י"ל שלא יברך שהחיינו, להבא"ח, וזה דלא כראיית הזר"א מברכות התורה, דהא התם אף אם בירכו

## ענף ד' טעם ההדלקה בבית הכנסת

דהריב"ש (סי' קי"א) כתב דה"ט משום שאי אפשר לקיים בבית פרסומי ניסא כהלכתה, לפי שמדליקין בפנים, להכי מדליקין בבית הכנסת לפרסם ברבים את

טז. ובעיקר מחלוקת הז"א והבא"ח, לכאורה נראה דבאנו בזה למחלוקת הראשונים בטעמא דהאי מנהגא שמדליקין בבית הכנסת.

לכן נלע"ד דכיון דהשתא המנהג לברך בבית הכנסת, ולא חיישינן לבדוק אם יש את מי להוציא, ואף הרי"ח הטוב מודה בזה לענין ברכות להדליק ושעשה ניסים, א"כ י"ל דהכי נמי לענין שהחיינו, וטעמא דמילתא, דאין אחר המנהג ולא כלום, וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, והיינו או משום דהמנהג הכריע כהנך טעמי וכדעת האומרים שלא משום להוציא אחרים עבדינן להדליק בבית הכנסת, או משום דהמנהג מכריע שאף האומרים כן מודים בעצם הדין שאף אם אין את מי להוציא מדלקינן דלא פלוג, וצ"ע למעשה.

**והנה** לטעמא דהכל בו, שנהגו להדליק בבית הכנסת להוציא האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכן לטעמא דהארחות חיים, שמדליקין בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי או שאינו זריז להדליק נ"ח, שפיר י"ל דהמדליק בבית הכנסת וכיון לצאת בהדלקה זו יצא ידי חובתו, וכן לטעמא דהמכתם, שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם, נראה דשפיר דמי לברך מדין הרואה מיהא על נרות בית הכנסת, ויצא בברכתו שם אם אין לו להדליק, או למ"ד שאף אם יש לו רשאי לברך על הראיה, שפיר דמי לברך על נרות אלו של בית הכנסת, ולשיטתם יש מקום לדון ולומר שהמברך בבית הכנסת ואין לו למי להוציא בביתו שלא יחזור לברך שעשה ניסים ושהחיינו, וכדין מי שבירך על הראיה ונודמן לו אח"כ להדליק, שנתבאר דינו לעיל אות ח' דאינו חוזר ומברך כשמדליק. קושטא

הנס. והכל בו (סי' מ"ד) הוסיף טעם לפי שיש בזה קידוש שמו יתברך כשמברכים אותו במקהלות. ובספר המנהיג (סו"ס קמ"ח) כתב דנהגו כן על שם שהנס בא במקדש בית עולמים, ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה, לפרסם הנס שכולם מתקבצים שם. ע"כ. הנה לכל הטעמים הללו נראה דלא שנא אם יש מי שיוצא בברכות אלו או לאו, דלאו משו"ה עבדינן לה ובכל גוונא צריך להדליק ולברך בבית הכנסת. מיהו לטעמא קמא שהביא הכל בו (שם), שנהגו להדליק בבית הכנסת להוציא האורחים שאין להם בית להדליק בו, כמו שתיקנו חכמים קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא. והוב"ד בב"י (סי' תרע"א). וכן הטעים הארחות חיים (הל' חנוכה סי' י"ז) דהיינו להוציא מי שאינו בקי או שאינו זריז להדליק נ"ח. וכ"כ המכתם (פסחים קא:); כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, וגם שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם. ע"כ. (הובא כ"ז בשות יחו"ד ח"ו סי' מ"ג בהערה, ושם הביא שכ"כ בס' אוהל מועד ח"ב דנ"א ע"ב ואמ"א כעת, ע"ש). א"כ להני טעמי היכא דאין את מי להוציא י"ל שלא יברך. אלא דלפי זה קשה, א"כ מאי שנא ברכת שהחיינו משאר ברכות, ועוד מאי שנא מקידוש שבבית הכנסת, דקיימא לן דהנוהגים לקדש אף בזמן הזה שאין להם למי להוציא רשאים להמשיך במנהגם, כמו שכתב מרן בשו"ע (סי' רס"ט) וע"ש.



בביתו. ע"כ. דלשיטתם פשוט שמברך כל הברכות בביתו, משום שלא יוצא כלל לא בהדלקה ולא בברכות שבבית הכנסת, וכ"ז כתב הריב"ש על אף שלדעתו הטעם הוא כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקנה כל אחד בביתו, שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ כיון שעתה יד האומות תקיפה עלינו, ומדליק כל אחד מבפנים בפתח ביתו, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו בלבד, לזה הנהיגו להדליק בבית הכנסת לקיים פרסומי ניסא. ע"ש. נמצא לדבריו שמקצת מצוה מקיימים בבית הכנסת ומקצת מצוה מקיים בהדלקה בבית, דבבית הכנסת מקיים מצות פרסומי ניסא ובבית מקיים עיקר דין ההדלקה. אעפ"כ ס"ל להריב"ש שאין אדם יוצא בהדלקת בית הכנסת וחוזר ומדליק בביתו, ומסתמות דבריו היינו גם בברכות כנ"ל. ומכל הראשונים שכתבו מנהג זה להדליק בבית הכנסת, לא מצינו לאחד שיחלק בברכות ויאמר שהמברך בבית הכנסת אינו מברך בביתו.

שגם אליבא דהריב"ש והמנהיג דהיינו טעמא משום פירסומי ניסא דרבים, ומשום זכר למקדש, היה מקום לדון שאפשר לברך על נרות בית הכנסת ברכות הנס והזמן לפי איזה שיטות. אולם לע"ד נראה דהיינו דוקא היכא שרוצה לצאת בברכות אלו, אבל אם דעתו להדליק בביתו שזהו עיקר המצוה, ושם הוא מתעתד לצאת ידי חובתו, אינו יוצא בברכות אלו שבירך בבית הכנסת אף להני פוסקים, דהוי כמי שבירך וכיון להדיא שלא לצאת שאינו יוצא בעל כרחו.

**וזאת** למודעי, דהריב"ש כתב בתשובה (סי' קי"א הובא בב"י שם), וז"ל, ומ"מ באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו. עכ"ל. וכן דעת השואל שם שכתב, ואם נאמר להוציא עצמו באותה הדלקה ודאי אינו יוצא וכו', כ"ש החזן או אחר שחייב להדליק בביתו, ועוד שלא נהגו כן אלא שחוזר ומדליק

## ענף ה' דין המכוין שלא לצאת בברכתו

סברי בסמוך אין קידוש אלא במקום סעודה וכו', והמקדש שדעתו לאכול במקום אחד, יכול להוציא את האוכלים שם, דלדידהו הוי מקום סעודה, וכן משמע, דמסתמא אחד מבני העיר היה מקדש בבית הכנסת ומוציא האורחים וכו'. ע"כ. הא קמן דאף שהמקדש אינו

**יו. וזאת** היאך אפשר שיברך בעצמו ויכוין שלא לצאת ויועיל לו שלא יצא, בשלמא שומע אפשר שיכוין שלא יכלל בברכת המברך, אבל מברך גופיה היאך יברך ולא יצא, הא לא קשיא, דאשכחן כיוצ"ב בתוספות (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש) וז"ל, כולוהו

לתרץ שהש"ץ מכוין שלא לצאת בשהחיינו שהוא מברך בבית הכנסת ואיננו מברך אלא שלא לבטל התקנה הראשונה, וע"מ שלא לצאת בו, וממילא לא יוצא י"ח וחוזר ומברך בביתו, וכמו שכתב המג"א (סי' תפ"ט סק"ז), וידוע דלענין כוונה אין חילוק בין ברכת המצות לברכת הנהנין כמוכח ממה שכתבו והאריכו הפוסקים ורבינו יונה מכללם גבי פתח בחמרא וסיים בשכרא (ברכות יב), ע"ש, וא"כ כי היכי דבספירת העומר אם מכוין שלא לצאת מהני ה"נ גבי שהחיינו, ובזה נדחה דברי הדגול מרבבה (סי' רע"א) דאין אנו מכוונים לצאת בקידוש בתפלה, עכת"ד. ומכל זה מוכחים דברינו הנ"ל, וברוך שזיכני לכוין לדעת גדולים.

**ואחרי** מופלג מצאתי עוד להגאון חתם סופר בתשובות (סי' ט"ו וס"ס י"ז וסי' כ"א) שכתב, דכיון שתיקנו חז"ל קידוש על היין ובמקום סעודה, א"כ כל מי שידוע שיש לו יין וסעודה מכוין עצמו שלא לצאת י"ח בתפלה, וכשמכוין שלא לצאת לכו"ע לא י"ח מצוה ושוב הוה קידוש על היין דאורייתא, עכת"ד. ומזה ג"כ מוכחת עיקר הסברא דנקטינן. וראיתי בהגהות עיתים לבינה על ספר העיתים (עי' הל' קידוש סי' קמ"ד) שכתב לדחות דברי החתם סופר הנ"ל, דא"כ הוי ברכת הקידוש שבתפלה ברכה לבטלה. ע"כ. ואני עני אומר דלאו דחייה היא, דברכת מקדש השבת שבתפלה היא מחובת התפלה, ואומרים אותה גם בשחרית

יוצא י"ח שחסר הוא בתנאי קיום המצוה, דבענין קידוש במקום סעודה, מ"מ יכול לברך להוציא לאחרים. וביאור כונת דברי התוס' היא דקשיא להו היאך יכול להוציא אחרים בעוד שהוא אינו יוצא בזו הברכה, ולכאורה לא הוי בר חיובא, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא. ולזה תירצו דשפיר חשיב בר חיובא בזה שהוא מחוייב לקדש בביתו, ואין צריך לקיים המצוה בכל תנאיה עתה כדי להוציא אחרים, וסגי דהיוצאים מקיימים כל התנאים. הכי נמי בנר חנוכה, המדליק בבית הכנסת אינו מדליק לקיים המצוה, ואינו מקיים המצוה בכל תנאיה ואינו יוצא י"ח ההדלקה ולא י"ח הברכות, וזאת אף למ"ד שהאורחים בבית הכנסת יוצאים בהדלקה זו ידי חובת, כנ"ל, מ"מ אפשר שהמדליק עצמו לא יצא י"ח אף מדין הרואה וכמשנ"ת לעיל, שכל כונתו להוציא אחרים, או משום הידור מצוה, ופרסומי ניסא, וזכר למקדש, וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל.

**יח. וכסברא** הזו הלום ראיתי להגאון חתם סופר בתשובה (או"ח סי' קמ"ג ד"ה ומה שכתב), שהביא קושיית הגאון מו"ה זלמן לייב סגל זצ"ל על המנהג שהחזן מברך שהחיינו בקידוש יו"ט בבית הכנסת וחוזר ומברך בביתו, והוי כעין ברכה לבטלה, דהכא לא שייך להוציא את בני ביתו י"ח, דשהחיינו הוי ברכת הנהנין [נדצ"ל השבח], וכיון שהוא יצא כבר בבית הכנסת דזמן אומרו אפילו בשוק, א"כ שוב אינו מוציא ב"ב. וכתב

פוסט, וביאר דעתו שאין לנהוג כמותם משום דסב"ל, ורק לרווחא דמילתא לכתחלה כיון שלא להוציא כדי שלא יכנס בבית הספק. וזאת על אף שכאשר מכיון כן מחייב עצמו בברכה אחרת הלא היא ברכת מעין שלש, וכמבואר בהרמ"א ובב"ח ובשכנה"ג (בהגב"י אות ג') ובכף החיים (סי' קע"ד ס"ק כ"א) ובמשנ"ב (ס"ק ט"ו) ע"ש. והיינו טעמא דכיון בפירוש שלא לחבר בין היין דהבדלה ליין דסעודה, וכיון שאין ההבדלה משתייכת לסעודה י"ל שאין ברהמ"ז פוטר, הלכך צריך לברך ברכה אחרונה, וילעז"ב. מ"מ אתה למד שמועילה כוננתו לחייבו לחזור ולברך הגפן בתוך הסעודה, ובכה"ג לא אמרינן סב"ל, דדינא הוא שאי אפשר שיצא בעל כרחו, וכמשנ"ת לעיל אות א'. והכי נמי י"ל גבי זה המדליק בבית הכנסת שאם כיון שלא לצאת בברכותיו עתה, מחויב יהיה לברכם שוב כשמדליק בביתו.

**והדולה** מזו נלע"ד לומר שאף אם לא כיון כן בפירוש רשאי לברכם שוב, דאנן סהדי שאינו חפץ לצאת בשעה שמברכם בבית הכנסת, שהרי הוא רוצה לקיים המצוה כתיקנה אליבא דכו"ע כשמדליק בביתו, ושאיני נד"ד מנודן השו"ע, דגבי ברכת היין דהבדלה ס"ל למרן דמעיקר הדין פוטר ברכתה את היין שבתוך הסעודה, ועוד דלית אנן סהדי גבי האי גברא שאינו חפץ לפטור היין שאחרי ההבדלה, להכי פסק מרן שאם לא כיון בפירוש נפטר, ואף דהתם נמי נחלקו הפוסקים, ויש מקום לומר

ומוסף ומנחה ואע"פ שאין חובת קידוש בכל פעם, ומי שלא התפלל מנחה ערב שבת מתפלל ערבית של שבת שתיים ואומר מקדש השבת, ואם תאמר כדברי העיתים לבינה כיון דיצא ידי קידוש בראשונה, הויא השנייה ברכה לבטלה, ולא היא, דברכה זו מחובת התפלה אף אי לא יוצא בה מדין קידוש. ודו"ק. ועי' תוס' סוכה ג. סד"ה דאמר לך, ודו"ק.

**יט. ועוד** נראה לדמות דין זה למה שפסק מרן בשו"ע (סי' קע"ד ס"ד) וז"ל, וכן המבדיל על השלחן פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הלכך המבדיל קודם נטילה כיון שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כיון כך פוטר יין שבתוך הסעודה, דספק ברכות להקל. עכ"ל. והנה בשו"ע (סי' רצ"ט ס"ז) פסק מרן בזה הלשון, המבדיל על היין על שלחנו, אפילו הבדיל קודם שנטל ידיו, פוטר היין שבתוך המזון שא"צ לברך עליו, וי"א דלא פוטר אא"כ נטל ידיו קודם שהבדיל. הגה, ואם הבדיל תחלה צריך לברך אחריו מעין שלש. עכ"ל. והנה אף שבסי' רצ"ט לא הזכיר מרן העצה שיכיון בפירוש שלא להוציא את היין שבתוך הסעודה, יש לומר שסמך על מה שכתב בסוגיא בדוכתא בסי' קע"ד ששם עוסק בהלכות ברכות, וגם באחרונה ס"ל למרן כן לדינא, שהרי בשני המקומות פסק מרן בסתם שברכת היין שבהבדלה פוטר יין שבתוך הסעודה, ורק בשם י"א הביא שאינו

אין צריכות כוונה, כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם, אבל אינו רוצה לצאת בו לא, עכ"ל. וכן הוא בתוס' סוכה (לט. ד"ה עובר) וז"ל, דאע"ג דאמרינן בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח:): דמצוות א"צ כוונה, מ"מ בעל כרחו לא נפיק, עכ"ל. וכן פסק מרן בשו"ע (סי' ו' ס"ד) גבי ברכות השחר שיכול לברך אע"פ ששמע מהש"ץ, כיון שאינו יוצא בעל כרחו, וז"ל, ואפילו אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו, ע"כ.

**כ. ובאמת** שבעצם הדין שיכול להוציא אחרים ולכוין בפירוש שלא לצאת, הוא מוכח מהגמרא בר"ה (כט.) תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא. ע"כ. ופסק הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"י) וז"ל, כל הברכות כולן אע"פ שבירך ויצא י"ח, מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן וכו', אבל ברכת הנייה שיש בה מצוה, כגון אכילת מצה בלילי פסחים וקידוש היום, הרי זה מברך לאחרים ואוכלים ושותים אע"פ שאינו אוכל עמהן. ע"כ. וכן הוא להדיא בתשובות הרמב"ם (סי' רנ"ג) וז"ל, וגם זה מותר לו שיברך הוא כדי שישמעו אחרים ויעשו ויצאו ידי חובתן, אע"פ שזה המברך כבר יצא ידי חובת המצוה, "או עדיין לא יצא ואינו רוצה לצאת ידי חובתו בכלל אלו שבירך להם אלא בזמן אחר", כמי שמברך לאחרים והם אוכלים את המצה אם כי הוא אינו אוכל דבר, וכתב משה. עכ"ל. דהיינו דמפרש

דרוצה לצאת אליבא דכו"ע, לא סגי בהכי אם לא כיוין בפירוש, משא"כ הכא שעל כרחו אינו יוצא בהדלקתו שבבית הכנסת, וגליא דעתיה שהרי רוצה הוא להדליק בביתו לקיים מצותו, שפיר י"ל דאנן סהדי שכיוון בפירוש שלא לצאת. ואם יכוין בפירוש הרי זה קל וחומר מדין הבדלה, שהרי בהבדלה ס"ל למרן דבדיעבד פטר הגפן שבהבדלה את היין שבסעודה ואעפ"כ פסק מרן שיכוין בפירוש שלא לפטור ושפיר דמי, ואע"פ שמתחייב בעוד שתי ברכות, גם בברכת מעין שלש וגם בברכת הגפן, כל שכן הכא בנר חנוכה שבבית הכנסת, שמעיקר הדין אינו יוצא בו ידי חובה, שפיר דמי לכוין שלא לצאת בברכות, ויחזור ויברכם בהדלקתו בביתו. ודו"ק. והרי זה כדברי החת"ס הנ"ל.

**וכן** מוכח מדברי תלמידי רבינו יונה סופ"ק דברכות שכתבו בשם רבינו שמואל דאע"ג דמצות אין צריכות כונה היינו דוקא בסתם אבל אם נתכוון שלא לצאת אינו יוצא, ומטעם זה נוהגים העולם להבדיל בביתם אע"פ ששמעו הבדלה מפי הש"צ בבית הכנסת הם ונשיהם ובני ביתם ואין הברכה לבטלה מפני שבשעה ששמעו בבית הכנסת היתה כונתם שלא לצאת בה כי אם באותה שמבדילים בביתם. ע"ש. וכן מוכח ממה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תנ"ח הובאה בב"י סי' תפ"ט) וז"ל, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת הש"ץ, צריך לחזור ולברך, ואע"ג דקיימא לן (פסחים קיד.) דמצוות

יו"ד סי' י"ט. [וזאת לאחר ששמעתי דומני מפי מרן גופיה שהיה מחמיר שלא לאכלם בתוך הסעודה מחמת הספק, ואח"כ שמעתי זאת מפי מר בריה דרבינא שאביו לא היה אכלם בתוך הסעודה מחמת הספק. וכ"כ החיד"א בספר טוב עין סי' י"ח אות נ"ב וסיים, שכן נהגו גדולי הדור וכן נהגנו. ע"ש].

**ואחר** שנדפסה תשובה זו בקובץ קול מהיכל בשנת תשס"ו יצא לאור חזון עובדיה על חנוכה בשנת תשס"ז ושם בעמוד מ"ט הביא בשם ספר ברכת הבית (שער נ"ד אות מ') שהקהל השומעים בבית הכנסת ברכת שהחיינו בליל א' מפי הש"צ הואיל ויש אומרים מצות אין צריכות כונה ובפרט במצות דרבנן, צריך שיכוננו בפירוש שלא לצאת י"ח כדי שיוכלו לברך בביתם. ע"כ. ומרן כתב להשיג על דבריו על פי דברי תלמידי רבינו יונה הנ"ל וכן מההיא דספירת העומר דמשמע שכל שבדעתו לקיים את המצוה בגופו אינו יוצא מברכת הש"צ. ע"ש. אולם לגבי הנדון דידן פסק מו"ר שם בעמוד נ"ד שלא יברך בביתו כי אם ברכת להדליק נר חנוכה אבל ברכת שעשה ניסים ושהחיינו לא יברך, וכתב לדחות דברי האג"מ עפ"ד המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, וכתב עוד וז"ל, וגדולה מזו מצאנו בלקט יושר חאו"ח עמ' קנ"א שכתב, צוה לי (מהרא"י) להדליק נר חנוכה בבית הכנסת שלו, ואמר אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית כיון שאין כאן בני ביתך ע"כ. וא"כ י"ל דבחור פנוי ג"כ אין

הרמב"ם דברי הגמ' דברכת הלחם דמצה וברכת היין דקידוש היום ושאר כל המצות, כשם שאם יצא מוציא, כך אף שאינו רוצה לצאת עמהם מוציא להם ואח"כ מברך שוב לעצמו, וכן פסק מרן בשו"ע (סי' רע"ג ס"ד). וכ"פ המשנ"ב (סי' תרצ"ד סקי"א) דאפשר שיקרא המגילה לנשים קודם שיקרא בציבור ויכוין שלא לצאת באותה קריאה ושפי דמי לצאת אח"כ בקריאת הציבור, ע"כ. ומשמע דאף יכול לברך ואפילו אם יקראנה לבדו.

**ויי** עוד להאריך בסברא זו עיין למו"ר בשו"ת יביע אומר (ח"ג או"ח סי' לב אות ב) שהביא עוד כמה שיטות המסייעות סברא זו וכמה הלכתא גבוורתא דנפקא מינה. ע"ש. וכן שמעתי מפי מו"ר פאר הדור שר התורה ועמוד ההוראה אשר כל בית ישראל נשען עליו מרן מאור ישראל הג"ר עובדיה יוסף שליט"א, שהורה ברבים כעצת מרן השו"ע הנ"ל לגבי מינים שיש ספק בברכתם, או שיש מחלוקת בברכתם, כגון פרי הבננה והאורז והקפה וקני הסוכר, ויש לפניו גם מפרי העץ שברכתם ודאית, שיש לברך את הברכה הראויה על מין הודאי ויכוין בפירוש שלא לפטור את מין הספק, ואח"כ יכול לברך על מין הספק כפי המנהג. וכן כיוצא בזה בענין פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה ואכילת גלידה בתוך הסעודה, שיש לכוין בפירוש בברכת המוציא שלא לפטרם ואז רשאי לברך עליהם בתוך הסעודה. ושכ"כ הפר"ח

**כא. ניהדר** אנפין לדברי הרמב"ם בתשובת פאר הדור (סי' קי"א ובכתבי הרמב"ם סי' ק"ח, והגם שהעתקנו דבריו לעיל, הנני להעתיקם כאן דבעינן לדקדק בהן הדק היטב היטב (הדק) וז"ל, ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה, או לא, תשובה, דבר זה תלוי בכונת המברך כמו בשאר ברכות, אם הייתה כונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים, ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמה לו (ב) בית אחרת, יברך פעם אחרת ואפילו מאה פעמים. וכתב משה. עכ"ל. ובהוצאת מקיצי נרדמים (סי' רכ"ד) הנוסח הוא: ומה יאמר אדונינו בדבר מי שהדליק נ"ח ובירך עליו וחזר והדליק נ"ח אחר או ראהו, היחזור ויברך על הדלקתו או על ראייתו, וכן פעם אחר פעם, אם לאו, תשובה, הדבר הזה תלוי בכונת המברך כמו בשאר הברכות, אם היתה כונתו להדליק נרות הרבה זה אחר זה ברכה אחת לכולם, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נר אחר להדליק, יברך ברכות אחרות, וכן אפילו נזדמנו לו מאה זה אחר זה, וכן הדין בברכת הרואה. וכתב משה. עכ"ל. והנה לפי תשובה זו (האחרונה) נראה לכאורה דס"ל להרמב"ם דאף על נרות ההידור יש לברך היכא שלא היה בדעתו מתחלה להדליקם, ומכאן סייעתא לדברי הא"ר (סו"ס תרע"ב) והפמ"ג (משב"ז סי'

צריך לחזור ולהדליק בביתו. וי"ל. וכן דעת המאורי אור באר שבע דף פ"ב ע"א ושאף הריב"ש י"ל שיודה בזה. ובשו"ת יגל יעקב סי' ע"ב אות ב' פסק בפשיטות שאכסנאי אינו יוצא במה שהדליק בבית הכנסת. וסיים שכן כתב בספר טהרת המים בשירי טהרה מערכת ח' אות ג' שאף שעשה ניסים לא יברך. ע"ש. ולא ידעתי מדוע מו"ר לא רצה לסמוך על הסברא הנ"ל שכיון שבדעתו להדליק ולברך אינו יוצא כעת בעל כרחו. וצ"ע. ואחר כן יצא לאור חזון עובדיה ט"ו בשבט ושם בעמוד רע"ז ובעמוד רפ"ג עד סוף הענין האריך מאוד בסברא זו וסמך עליה סמיכה בכל כחו ע"ש. ובפשטות לכל הפחות היכא שמכוין מפורש לא לצאת אינו יוצא, ואע"ג שיש לחלק בין היכא ששומע ברכה מאחר לבין אם מברך בעצמו, מ"מ מדין הקידוש לאחרים שפיר מוכח שאף אם מברך בעצמו רשאי לכוין לא לצאת. ובפרט שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, ולדעת רוב הפוסקים לא יצא בברכת שעשה ניסים ושהחיינו שבירך בבית הכנסת ומחויב לחזור ולברכם בשעה שמדליק, וא"כ שפיר דמי לכוין בפירוש שלא לצאת בברכות אלו, כדי שיוכל לברכם בשופי בעת הדלקתו בביתו. ולא חשיב כה"ג ברכה שאינה צריכה שהרי לצורך הוא עושה כן, וגם הברכות שבבית הכנסת לא חשיבי ברכות לבטלה כיון שיש בהם פרסומי ניסא דרבים וקידוש שמו יתברך וכאמור. ודו"ק.

אחרים, וכן אם אח"כ נודמנה לו בית אחרת יברך פעם אחרת, ונראה דמיירי באופן דאיש זה מחויב להדליק בכמה בתים, כגון שגם שם הוא ביתו (ועדיף טפי משני פתחים, דהתם משום חשדא והכא משום חובה, דהא נר איש וביתו אמרו, וגם שם הוא ביתו ולו שם אשה ובנים). ומתשובה זו קצת סייעתא להרב פר"ח (הנ"ל) שכתב וז"ל, נשאלתי על מי שהיה עומד בליל שביעי והיה לו להדליק שבעה, וכסבור שהוא ליל שיש בו והדליק ששה, ואח"כ נודע לו שהוא ליל שביעי וצריך להדליק נר אחד, אי בעי לברוכי או לא, והשבתי דכיון דמצות חנוכה נר איש וביתו, ואינך דמדליק הוי משום הידור לא בעי לברוכי וכו'. ע"כ. (ועי' שו"ת הגרע"א הנ"ל). ויש לחלק דהכא נמצא הנר לפניו וטעותא בידו. ומ"מ נראה דמודה הרב דעל נרות החובה היה צריך לחזור ולברך היכא דלא כיוון לפוטרו ובגונא הנ"ל. ואעיקרא שלא יראו תשובות הרמב"ם כסותרות זו את זו י"ל דס"ל דבכל גונא יש לברך היכא שלא היה בדעתו בין על ההידור ובין על נר חובה שבבית אחר.

**כב. איברא** דהרמב"ם בתשובתו (השניה) כתב שכן הדין בברכת הרואה, וגם בשאלה (הראשונה) נשאל גם ברואה אחרת, וגם על זה השיב, דאם לא כיוון על בתים אחרים, כשרואה יש לו לברך. ונראה דמיירי שסבר שלא יראה פעם אחרת, כגון במקום שאין בו יהודים, וא"כ כשרואה פעם אחרת הוי כנמלך וצריך לברך על

תרע"ו סק"ב), דסברי רבנן שאם לא היתה בדעתו בשעת ההדלקה לפטור את נר ההידור צריך לברך עליו, וכתבו לדייק כן ממ"ש מרן בב"י (סי' תרע"ב) בשם אורחות חיים, מי שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות, זה היה מעשה בלונ"ל והסכימו שידליק מה שחסר להדליק, ואין צריך לברך פעם אחרת, והיינו טעמא שהיה בדעתו מתחלה בשעת הברכה לפטור כל הנרות שצריך להדליק. ומשמע שאם לא כיוון לפטור צריך לברך. ע"כ. ועי' למרן החיד"א בברכ"י (סי' תרע"א סק"ג) שכתב וז"ל, לא היה לו שמן להדליק כי אם לנר אחד, ובירך עליו, ותכף נודמן לו שמן לנרות השייכות להידור מצוה בלילה ההוא, נסתפק מורנו הרב מהר"א נחום אם יברך פעם אחרת על הנרות שמוסיף וצייד צדדים לכאן ולכאן, והעלה מהר"מ מזרחי דלא יברך והסכים עמו הרב הנזכר, פרי הארץ (ח"ג כ"י סי' ח'). ועי' מש"כ הפר"ח (סי' תרע"ב) והמג"א (סי' תרנ"א ס"ק כ"ה). ע"כ. והנה המג"א שם הביא לדברי הר"ד אבודרהם בשם תשובת הרמב"ם הנזכרת, ונראה מדבריו דמסכים הולך לדברי הרמב"ם דהיכא שלא היה בדעתו מתחלה צריך לברך. וכן מפרש הרב דברי מרן בב"י ובשו"ע ע"ש. ועי' שו"ת הגרע"א (סי' י"ג) ושדי חמד מע' חנוכה (אות י"ח).

**אולם** מתשובת הרמב"ם המוזכרת לעיל ראשונה, משמע לכאורה דהיינו דוקא בנרות החיוב, ולהכי כתב הרמב"ם אם היתה כונתו להוציא בתים

סד"ה ויש לצייר) דלהרד"א בשם הרמב"ם א"צ לברך בפעם השניה לא זמן ולא נס, רק להדליק בלבד, ושם הסביר הרב דברכת הנס איומא הוא דמברכינן ובחדא ברכה סגי, ע"ש. ולפי דבריו מה יברך הרואה בפעם השניה. מיהו נלע"ד שדעת הרמב"ם דברכת שהחיינו לא יברך דהא כבר קיים המצוה פעם אחת ומה חידוש יש בפעם השניה והוי כלילה שני, ודמי לקורא את המגילה ביום דס"ל להרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ג) דאינו מברך שהחיינו שכבר בירך בלילה, ושעשה ניסים מברכינן גם ביום.

**והנה** לדברינו מדוקדקים לשונות הרמב"ם שכתב ואם בירך והדליק ואח"כ נודמן לו "נר" אחר להדליק, יברך "ברכות" אחרות. וכן אפילו נודמנו לו מאה זה אחר זה. וכך הדין "בברכת" הרואה, ע"כ. פתח ביחיד "נר" וסיים ברכים "ברכות" לומר לך דעל כל נר מברך ב' ברכות להדליק ושעשה ניסים, ובברכת הרואה נקט לשון יחיד, לומר דהרואה מברך רק אחת והיא שעשה ניסים, ואף בלילה הראשון לא יברך שהחיינו פעם נוספת, ומרואה נשמע למדליק, שאינו מברך בשנית שהחיינו. אך מה שפירשנו לעיל לחלק בין רואה אחר רואה, לרואה אחר מדליק, זה לא מתיישב עם לשון השאלה שהוא, מי שהדליק נר חנוכה ובירך עליו ואח"כ נודמנה וכו' "או ראה אחרת" אם צריך לחזור ולברך וכו', וע"ז השיב הרמב"ם דאם לא כיוין בשעת ברכתו זו

הראיה הזו. ואם כנים אנו בזה, נמצא דהיכא דבירך על הראיה ולא היה בדעתו להדליק, ואח"כ נודמן לו להדליק, מברך שוב כל הברכות, ודלא כהאור זרוע (הנ"ל אות ב') דס"ל דהיכא דבירך על הראיה כשידליק בביתו לא יברך שעשה ניסים ושהחיינו, שהרי בירכם כשראה, אך י"ל דהכא אף האו"ז יודה שיברכם, דשאני התם שהיה בדעתו בשעת הראיה להדליק, (דהאו"ז ס"ל כרש"י דאף בכה"ג מברך על הראיה), וכיון דעתו על כך ומשו"ה נפטר מברכות אלו, אבל בנד"ד שלא היה בידו להדליק ואח"כ נודמן לו, הוי כנמלך וצריך לברך כל הברכות, דאם תאמר שמברך רק להדליק, מה זה שכתב הרמב"ם וכן הדין לרואה, והלא רואה מברך רק שעשה ניסים ושהחיינו. אלא דלפי"ז צ"ע לשון הרמב"ם ביד החזקה (פ"ג ה"ד הנ"ל) "וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים", דמשמע אם בירך פעם אחת שוב לא יברך כשרואה, אך המעיין בדברי ה"ה שם יראה דפירש דברי הרמב"ם דהיינו שלא הדליק, אכן אם הדליק ובירך בכה"ג י"ל דלא יברך יותר כשרואה. ולפי"ז מש"כ הרמב"ם בתשובתו, וכך הדין בברכת הרואה, היינו דוקא ברואה אחר רואה אבל לא ברואה אחר מדליק. ומ"מ נראה מדברי הרמב"ם דהמדליק בפעם השניה [היכא דנתחייב] מברך כל הברכות דומיא דרואה בפעם השניה דעל הנס והזמן הוא דמברך, וזה דלא כמו שכתב הגרמ"פ זצ"ל באג"מ (או"ח סי' ק"צ



נוספת חוזר ומברך, השתא שלא יוצא ידי חובת המצוה, ויש לנו לומר שמכיון בפירוש שלא לצאת, פשיטא שיחזור לברך בביתו, ובנד"ד אף ברכת הזמן יכול לחזור ולברך, שהרי עדיין לא קיים המצוה החדשה, משא"כ בנדון הרמב"ם שכבר יצא ידי חובת המצוה פעם אחת אין לו לברך שוב שהחיינו.

**המורה** מכל האמור, שהמדליק נר חנוכה בבית הכנסת, מעיקר הדין יש לו להדליק בביתו עם כל הברכות, וטוב שבהדלקתו בבית הכנסת יכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובתו בברכות, ומכל מקום אף אם לא כיוון כן בפירוש, יש לנו לומר שכן היא דעתו, כיון שמתעתד הוא להדליק בביתו ולקיים שם מצוה כתיקנה בכל הידוריה, ומכיון שאינו רשאי לברך כשרואה אם עתיד הוא להדליק, יש לנו לומר שמה שמדליק בבית הכנסת הוא רק לקיים המנהג ואין בדעתו לצאת לא מדין רואה ולא כמברך על היום, וא"כ צריך לברך כל הברכות גם בשעה שמדליק בביתו ובאלו הברכות יצא ידי חובתו. זה הנלע"ד לדינא. אולם כיון שדעת כמה גדולים דיש לחוש בנד"ד לסב"ל, לכן אין לאדם זה לכתחלה להדליק בבית הכנסת שלא להכניס עצמו בספק ברכות בידיים, ורק מי שיש לו בני ביתו עמו להוציאם ידליק בברכות גם בבית הכנסת. הנלע"ד כתבתי. וצור ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות, אמן.

הראשונה שבעת ההדלקה יברך שוב כשמדליק בשנית וכן הדין בברכת הרואה, שיברך כשרואה, אף שהדליק ובירך כבר, כיון שלא היה בדעתו, ולפי זה צריך לומר דמש"כ ביד החזקה הרואה "שלא בירך", ר"ל שלא בירך וכיון בברכתו לפטור ראייה זו וכמו שכתב בתשובתו (דמחשיב הרמב"ם לא כיון כלא בירך), ובאמת שה"ה מלשון זה דקדק דדעת הרמב"ם שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו, מברך על הראיה, וקשה להעמיס בכונת הרמב"ם ביד החזקה דאף המדליק בביתו יברך אח"כ על הראיה (אף אם לא כיון בשעה שהדליק בביתו), דנראה מכל שאר הראשונים הנ"ל דלא נתקנה הלכת הרואה למי שהדליק כבר ובירך בביתו, וכ"כ המאירי (שבת כג) וז"ל, רואה זה שאנו מחיבים לברך, אם בירך כבר בביתו, אין ספק שאינו חייב לברך וכו'. עכ"ל. וכן יש לפרש בלשון הרמב"ם, ולשון השואל בתשובות י"ל דנקט לשון קצרה, ודין מדליק אחר מדליק לחוד, ורואה אחר רואה לחוד. וילע"ב.

**העולה** מדברי הרמב"ם לנד"ד דהיכא דלא כיון לפטור את ההדלקה שבביתו חוזר ומברך, והשתא במדליק בבית הכנסת שלא מקיים מצותו, ואינו יכול לכיון לפטור את ההדלקה שבביתו, דכלפי ביתו לאו מצוה קעביד בהדליקו בבית הכנסת, וק"ו הוא, אם בשעה שקיים מצוה אם לא כיון להדלקה

## סימן ד'

### הנאה משמן שיש בו חשש בשר בחלב

אלא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה שהוא איסור תורה, אבל בבשר חיה או עוף בחלב אין איסור הנאה נהג. כמו כן בבשר בהמות טמאות בחלב אין איסור הנאה נהג כלל. כדתנן בחולין קי"ג ע"א, בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אסור לבשל ואסור בהנאה. בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנאה. וכמבואר כל זה בהרמב"ם פ"ט מהל' מ"א ה"ג וה"ד, וז"ל, אין אסור מן התורה בבשר וחלב אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו וכו'. אבל בשר בהמה טהורה שבשלו בחלב בהמה טמאה, או בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנייה, ואין חייבין על אכילתו משום בשר בחלב. וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה. ואסור באכילה מדברי סופרים, כדי שלא יפשטו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב של תורה, ויאכלו בשר טהורה בחלב טהורה. עכ"ל. הרי מבואר להדיא שמלבד בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אין איסור

**נשאלתי** מאת ידידי ה"ה מ. ר. הי"ו על דבר העסקה שבאה לידו, להסתחר בפסולת שמן ממסעדות ומפעלי מזון שונים, ועלה החשש מפאת בשר בחלב הנעשים בשמן זה, ואשר אסור בהנאה, אם יש היתר במסחר זה.

**והנה** דרך בעלי המסעדות, לאחר שהשתמשו במשך היום בשמן לבישול וטיגון מאכלים שונים, בסוף היום מרוקנים את השמן לתוך מיכל גדול המיועד לאיסוף השמן, עד אשר רוכשים אותו הסוחרים הבקיאים בדבר, ומעבירים אותו לתעשיות המתמחות במיחזור השמן והפיכתו לשמן סינטיטי, או לסולר המשמש לתפעול מנועים שונים. והנה השמן היוצא מן המסעדות הכשרות לא נכנס בספק זה שאין בו בשר בחלב, אבל מאחר והשמן נאסף על ידי הפועלים גם ממסעדות של נכרים, מחמת שקשה מאוד לצמצם מלאכת האיסוף הנ"ל, התעורר החשש שבשמן הזה בישלו או טיגנו בשר בחלב שאסור גם בהנאה.

**א. ראשית** כל, כיון דבאיסור הנאה עסקינן, עלינו לבאר שאין איסור הנאה בבשר בחלב נהג

גם בכישול וגם בהנייה. ע"ש. [גם מדברי הגר"א סק"ו נראה שמצדד להחמיר בזה מדרבנן]. הנה כבר השיג עליו הש"ך (סק"ב), וכתב, שדעת הרמב"ם להדיא שמותר בהנאה ובכישול אף מדרבנן, ושכן פירש בפירוש המשנה פרק כל הבשר, וכן פירש ה"ה שיטתו, וכן הבין מהרש"ל ושאר אחרונים דעת הרמב"ם, ושכן דעת האיסור והיתר כלל ל', וכן דעת הרא"ה בספר החינוך מצוה קי"ג, וכ"כ המרדכי פרק אין מעמידין, והגהת אשרי פרק בתרא דעבודה זרה בשם האור זרוע, דעל ידי כבוש או על ידי מליחה מותר בהנאה, ושכן דעת מרן סוף סימן צ"א, וכדעת האגור שהביא בב"י, ואע"פ שהרש"ל פרק כל הבשר סי' ק' לדינא חולק על זה וס"ל להחמיר לאסור בהנאה, אין דבריו מוכרחים. ע"ש. וע"ע מ"ש הש"ך בסק"ד. וכן כתב הט"ז לחלוק ע"ד מהרש"ל, ומסיק ואנו אין לנו אלא דברי הראשונים והאחרונים. גם הפר"ח (ס"ג) כתב לדחות דברי הב"ח ע"ש. וכן העלה בשו"ת מטה יוסף ח"ב סי' ז' אות ה' ודלא כהב"ח ע"ש.

**נמצא** דעת רוב הפוסקים דשרי אף מדרבנן, וא"כ לפי זה יש לדון להתיר בנ"ד מטעם ספק ספיקא, שמא לא בישלו בשמן זה בשר בחלב האסורים בהנאה, ואי תמצא לומר שבישלו שמא בטל בששים, חדא, שמסתבר שהרוב הגדול ממה שמבשלים ומטגנים בשמן זה הוא משאר דברים, ולא דוקא בשר בחלב דאורייתא, דהוי

הנאה נוהג. וכשנדייק לשונו הקדוש לשון הזהב של הרמב"ם, נראה שגם מדרבנן אין בהם איסור הנאה, שהרי דקדק לכתוב "מותר לבשל ומותר בהנאה", ואילו היה בהם איסור מדברי סופרים, לא היה כותב הרמב"ם לשון מותר לכתחלה. וגם בעוף וחיה טהורים כתב בהם הרמב"ם "לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה, ואסור באכילה מדברי סופרים" ומבואר להדיא שרק באכילה אסור מדרבנן, אבל אין בהם איסור הנאה גם לא מדרבנן אלא הוי היתר גמור. וכ"כ ה"ה שם. וכן מדויק לשון הטור, ולשון מרן בשו"ע (יו"ד סי' פ"ז ס"ג) שכתב וז"ל, אבל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה מותרים בכישול ובהנאה, ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה מותר בכישול והנאה, ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן. והרי זה כמבואר. וכ"כ לדייק ממרן הש"ך והפר"ח ועוד. וכן פסק הרמ"א (שם ס"א), דכל בשר בחלב שאינו אסור מן התורה מותר בהנאה.

**אולם** הב"ח כתב, מדאמרינן בגמרא (חולין קד), אמר רב אשי הכי קאמר, כל הבשר אסור לבשל בחלב, מהן מדברי תורה, מהן מדברי סופרים, חוץ מבשר דגים וחגבים שאינן לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלמא דחיה ועוף אסור מדרבנן, וכתב לדייק כן מדברי הרמב"ם שכתב, מותר לבשל ומותר בהנייה ואין חייבין על אכילתו, מוכח להדיא שלא אמר מותר אלא מן התורה, אבל אסור הוא מדברי סופרים

מיעוט כלפי כל שאר הדברים, ועוד, כיון שדרכם לשפוך השמן בסוף היום לתוך כלי גדול המיועד לכך, שיש בו כבר משמנים אחרים, שמא עכשיו בטל בששים. ומצינו ספק ספיקא כה"ג להגאון מהר"י נבון בשו"ת נחפה בכסף ח"ב סי' א', לגבי נרות חלב שהיה בהם חשש שערכו בהם חמאה, וכתב הרב ז"ל להתיר מטעם ספק ספיקא, שמא לא עירבו חמאה, ואת"ל שיש תערובת חמאה, שמא בטל בששים, ושם צירף עוד ספק שמא הלכה כהרמב"ם בפירושו שאינו אסור בהנאה אלא מדרבנן, ובדאיכא שלש ספיקות לכולי עלמא לא בעינן ספק ספיקא המתהפך. ע"ש. ועיין מה שכתבנו בדברי הרמב"ם בזה להלן אות ב'.

**ב. עור יש לאלוה מילין,** דהא גם בשר בהמה טהורה שהם מבשלים בחלב הרי הוא בשר נבלות, ובאנו למחלוקת הפוסקים אם חל איסור בשר בחלב על איסור נבלה ועל איסור חלב, דהרשב"א בחידושו לחולין קי"ג סוע"א ובתורת הבית הארוך בית ג' שער ד', ס"ל דאע"ג דקיימא לן דאין איסור חל על איסור, מ"מ איסור הנאה דבשר בחלב הוי איסור מוסיף, וחל על איסור נבלה ואיסור חלב. אולם הרמב"ם בפיה"מ לכריתות פ"ג מ"ד, ס"ל דאינו אסור בהנאה, וז"ל, ויש בדברינו אלה נקודה נפלאה נעיר עליה, לפי שהיא מפתח לענינים אחרים, נוסף למה שיש בה מדיוק העיון, והיא מן הידוע שבשר בחלב אסור בהנאה, והחלב (בצירי) דרך

משל מותר בהנאה, ואם בישל החלב בחלב, מה טעם לא יחול איסור בשר בחלב על איסור חלב, והוא הדין בנבלה, בהיותו איסור מוסיף, כמו שאמרנו כאן בחלב הקדשים וחייבנו על אכילתו מעילה מחמת שנוסף בו איסור הנאה, והתשובה לכך, שבשר בחלב לא נאסר בהנאה אלא מחמת שאסר הכתוב אכילתו, לפי הכלל (פסחים כ) שביארנו שכל שנאסר באכילה נאסר להנות בו עד שיפרוט לך הכתוב [כדרך שפירט בנבלה], ואין בו פסוק האוסר אכילתו ופסוק האוסר להנות בו, אלא שני הדברים יחד הם איסור בשר בחלב, וכיון שאמרנו אין איסור חל על איסור, ולפיכך לא יחול איסור בשר בחלב על איסור נבלה, הרי לא יהא אסור בהנאה אלא יהא מותר בהנאה, והאכלו לוקה משום נבלה, וירד איסור בשר בחלב לגמרי, לפי שלא חל וכו' אלא אנו אומרים שלא נאסר בשר בחלב זה בהנאה, הלא תראה שבמשנה נאמר שבשר בהמה טמאה מותר לבשל ומותר בהנאה, וכבר נתבאר זה במקומו, והבן ענין זה כי הוא מקום טעות, ועליו תדון בכל מקום הדומה לו. עכ"ל.

**ג. מדברי רבינו חננאל בסנהדרין דף ד'** ע"ב מוכח דס"ל דחלב בחלב אינו אסור מדין בשר בחלב. וז"ל, דרך בישול אסרה תורה, כלומר דבר שהבישול גרם לו האיסור, לאפוקי חלב דאפילו בלא בישול אסור. ע"כ. וכן נראה מהר"ן בחידושו לסנהדרין שם וז"ל, ואחרים פירשו דרך בישול אסרה תורה, דדרשינן

אסור באכילה משום בשר בחלב אינו אסור בהנאה, ולכן הסומך על זה במקום הפסד לא יפסיד. ע"כ. וכ"כ השואל ומשיב קמא ח"ב סי' קמ"ג, דלא שייך בגעולי גויים משום בשר בחלב, דלמאי ניחוש אם נאמר שמא כבר נתבשל בשר בחלב, זה אינו, דבשר נבלה בחלב אינו אסור באכילה מדין בב"ח, כמ"ש הרמב"ם פ"ט מהמ"א ה"ו, ואינו אסור בהנאה כמ"ש הרמב"ם בכריתות בנקודה הנפלאה, ואם נחוש שהגוי בישל בשר ואנחנו נבשל חלב, ג"כ ליכא למיחש, דעכ"פ בשר נבלה הוא וכו' ע"ש. הרי שנקט כדברי הרמב"ם בכריתות וכהדגול מרבבה, ופשיטא ליה דבנבלה אין אסור הנאה. והרב נחפה בכסף הנ"ל ס"ל כותיהו בדעת הרמב"ם אלא דנקט בשיטתו דבשר נבלה בחלב אסור מדרבנן בהנאה.

**אולם** מרן החיד"א במחבר"ר יו"ד סי' פ"ז אות ט"ו, הביא מש"כ בשו"ת אהל יוסף (כצ"ל, להגאון רבי יוסף מולכו) יו"ד סי' כ"ד, בדין נרות חלב שעירבו בהם הנכרים חמאה, ושמהר"ר יצחק הכהן נסתפק בהם, והרב אהל יוסף כתב להוכיח מדברי הרמב"ם פ"ט מהמ"א ה"ו, שפסק שהמבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהן בחלב, לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין אסור בשר בחלב חל על אסור נבלה או אסור חלב, ונפיק מינה שאין אסור בהנאה, כיון שאין אסור באכילה, וכ"ש הנאת הדלקה. וכתב החיד"א לתמוה על דבריו מדברי

בפרק כל הבשר, ג' לא תבשל גדי, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בישול, ואפילו האי דאתא לאיסור אכילה כתב רחמנא בלשון בישול, שמע מינה דהכי קאמר, לא אסרתי לך בישול אלא כשהוא בר אכילה אם נתבשל בפני עצמו, יצא חלב שאע"פ שנתבשל בפני עצמו אסור באכילה. ע"כ. ונראה דהוא הדין בנבלה, שהרי אם בישלה בפני עצמה אסורה באכילה. וכן י"ל דה"ה לאיסור הנאה, דהא הוא נמי בלשון בישול אפקיה רחמנא. ואע"ג שיש קצת לחלק דשאני חלב שאין בו צד היתר באכילתו משא"כ נבלה שבעצמות הבשר היה צד היתר אילו נשחטה כראוי. מ"מ אכתי לא היה בה שעת היתר ולא חל עליה איסור בשר בחלב, וכמפורש להדיא בדברי הרמב"ם. ודו"ק.

**וחזיתי** מלכים מדינים בדברי הרמב"ם הללו, דהנה הדגול מרבבה (סי' פ"ז ס"ג) כתב, דהגם שנתבאר בהרמב"ם (פ"ט מהמ"א ה"ו) דבשר נבלות בחלב לוקין על בישולו, לא נתבאר בדבריו אם הוא אסור בהנאה, אבל בפירוש המשניות במסכת כריתות (פ"ג במשנת יש אוכל אכילה אחת) מבואר שם בדברי הרמב"ם שאינו אסור בהנאה, עיין שם בנקודה הנפלאה שביאר שם, ואף שלדברי התוס' חולין (ק"א ע"א ד"ה איסור כולל) שכתבו שאיסור הנאה לא מקרי איסור מוסיף, אין הכרח לדברי הנקודה הנפלאה, הא מ"מ לא מצינו להתוס' שיחלקו בפירוש על דינו של הרמב"ם, דהיכא שאינו

הרב חזון נחום כתב דהרמב"ם בחיבורו חזר בו. וכן משמע מדברי גאון עוזנו הרב משנה למלך פ"ה דיסודי התורה, שראה דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ועמד בשמועתו ולא חש להם שאינם כהלכה. ע"כ. ועיין לקמן.

**עוד** הקשה החיד"א, דמפירוש המשנה להרמב"ם נראה, שתופס דאיסור בשר בחלב נפקא לן מלא תאכל כל תועבה, כדאמר רב אשי חולין קי"ד ע"ב והנאה מלא תאכלו, כדאמר רבי אבהו בפסחים כ', אמנם למאי דנקטו כל הפוסקים כמ"ד דג' קראי אמר רחמנא לא תבשל וכו' וגם הרמב"ם כתב הכי בספר המצות, א"כ אכילה והנאה לא נפקי מפסוק אחד, ושפיר מצינן למימר דאף שלא חל איסור אכילה על איסור חלב ונבלה, הוא אסור בהנאה, דנפיק מקרא אחרינא. ועיין עוד להפרי מגדים בפתיחה להל' בשר בחלב, בישול, ד"ה ולענין חלב בחלב, דכתב ללמוד מדברי הרמב"ם דאסורין בהנאה, ודברי הרמב"ם בכריתות יש לבארם בדוך אחרת ע"ש.

**ונראה** ליישב דברי הרמב"ם, דהכי פירושו דכיון דחזינן בכל התורה דאיסור אכילה ואיסור הנאה מחדא פסוקא נפקי, ולא ימצא בכל התורה באיזה דבר מאכל, שיהיה אסור בהנאה ויש בו היתר אכילה, לכן אמרינן שהוא הדין בבשר בחלב, שאם לא חל איסור אכילה משם בשר בחלב, שלא יאסר גם בהנאה משם זה. ודבר זה נכון

הלחם משנה שם, שכתב בדעת הרמב"ם שיש בהם איסור הנאה, אלא שאינו לוקה עליהם, ולאחר מכן כתב לסייעו מדברי הרמב"ם דכריתות הנ"ל, ושנעלמו דבריו מדברי הלחם משנה, והוסיף על זה, וז"ל, ונהירנא כי זה שבע ושליש שנה בחזרת מורנו הרב מהר"ר יצחק הכהן הנ"ל בתוככי ירושלים עיה"ק ת"ו, שמעתי שהרב עצמו בהמתיקו סוד עם מורי הרב ושאר רבני עיה"ק, אמר להם שהיה מסתפק בנרות חלב שמערבין בהם חמאה, ושהיה מקום לפתוח היתר מדברי הרמב"ם בפיה"מ, אך שצ"ע גם מקום ללון בעומקא דדינא, וכמדומה שרבני עיה"ק ת"ו ומכללם מורי לא עשו עיקר מפירוש הרמב"ם, ובעל שו"ת אהל יוסף שהיה בו בפרק בעיה"ק ירושלים לא סיימה קמיה. עוד שמעתי מאדם גדול וכמדומה שהיה הרב החסיד מהר"י אלגאזי בעל שמע יעקב וכו' [ובקונטרס אחרון כתב, אח"כ נזכרתי ששמעתי זה מפה קדוש הרב מהר"א אלפאנדארי הרב המחבר יד אהרן] שהרב הגדול מאור הגולה מהר"ח אבולעפיא אסר הנרות מעורבות חלב וחמאה וציוה לקברם, והרב כמה"ר אליהו חאקו הלך אצל הרב הגדול מהר"י הכהן הנזכר להתוכח בדין זה, והסכימו לאסור עם הרב מהרח"א, וזה אני זוכר בבירור וכו'. איברא שדברי הרמב"ם בפיה"מ קשים לשמוע, וכבר כתב מהר"י כולי בהגהת משנה למלך סוף פי"ד מהל' מ"א, דדברי הרמב"ם הנזכר בתירוצו צ"ע היטב, ע"ש. וכבר

הרמה דאדונינו הרמב"ם. ודו"ק היטב. עוד נלע"ד דהיינו טעמא דגדולי ירושלים עיה"ק שלא עשו עיקר מפירוש הרמב"ם למשנה דכריתות הנ"ל, הוא משום איסור בישול, שמפורש ביד החזקה דלוקין עליו, וכיון דאיירו בנרות חלב המעורבים בחמאה, שבהדליקם מתבשלים החלב בחמאה, חששו לאיסור בישול. [ואע"ג דגם זה לא נפיק מפלוגתא, דחלב בחמאה הוי טיגון כמבואר לקמן ענף ג', ועוד שלדעת כמה פוסקים אין בישול אחר בישול בבשר בחלב נמי, ועוד דהכא שהדבר המתבשל מתכלה אפשר שאין בו משום בישול. עי' שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' ה' ואכמ"ל.]

**ברם** יש להקשות לדברינו, מהא דאמרינן בחולין קט"ו ע"ב ורבי בהנאה מנא ליה, נפקא ליה מהכא, נאמר כאן כי עם קדוש אתה לה', ונאמר להלן ולא יהיה קדש בבני ישראל, מה להלן בהנאה אף כאן בהנאה, ובתוס' ד"ה לא יהיה קדש, כתבו ז"ל, ואי לאו קרא דלא תאכלנו [דמיניה נפקא לרבי איסור אכילה], הוה אמינא דהנאת הגוף בלא אכילה אסר הכתוב. ע"כ. לכאורה מוכח דאפשר לאיסור הנאה בלא איסור אכילה, ודלא כדאמרן. הנה מלבד מה שזה רק בהו"א דלמסקנא בעינן תרי קראי, לא תאכלנו לאיסור אכילה, וכי עם קדוש לאיסור הנאה, וי"ל דאיסור הנאה תלי באיסור אכילה. אכן גם לפי ההו"א היינו משום דאיסור קדש דמיניה ילפינן בהכי מיירי שנהנה מן הגוף בעין ולא

גם מסברא, דהגע עצמך היאך אתה אומר שהוא אסור בהנאה ולא אסור באכילה, והלא באכילתו הוא נהנה, אלא ודאי דלא יתכן איסור הנאה אלא אם כן יש בו גם איסור אכילה, וליכא למימר בנ"ד דאיסור אכילה דחלב או נבלה יש בו, דלאו מן השם הוא זה, דכיון שאתה בא לאוסרו בהנאה מדין בשר בחלב, מאותו שם איסור בעינן שיאסר באכילה. ואע"ג דתלת קראי הוו אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול, אפילו הכי אין לומר שיחול איסור הנאה בלא איסור אכילה, חדא דלא מצינו כדבר הזה בכל התורה כולה, ועוד שזה לא יתכן מסברא כנ"ל. מה שאין כן לגבי איסור בישול דחידוש הוא בתורה, שפיר מצינן למימר דחל איסור בישול אף אם לא חל איסור אכילה, והיינו טעמא לפי שאין איסור בישול תלוי באיסור אכילה, ואדרבה להיפך הבישול גורם איסור אכילה דדרך בישול אסרה תורה, ולא איסור אכילה גורם איסור בישול.

**ובזה** מתורץ מה שהקשה החיד"א, וגם קושית החזון נחום שהביא המחב"ר הנ"ל, מאיסור בשר בחלב שלא כדרך הנאתו מתורצת בזה, דלעולם לאו מדרב אשי יליף לה הרמב"ם, ועדיין שפיר אמרינן דלא תבשל דהנאה תלי בלא תבשל דאכילה, כיון דהכי חזינן בכל התורה, ותרוויהו תלו בלא תבשל דאיסור בישול, כיון דבלשון בישול אפיק להו רחמנא, אבל אין איסור בישול תלוי בהם. זה הנראה לי עני בדעתו

מתכלה, וכ"כ המהר"ם שם, וכעת מצאתי שכן כתב המהר"ם שיף שם להדיא, דדוקא משום דיליף לה מקדש דאיירי בבעילה, אבל בעלמא פשיטא דאכילה בכלל הנאה. ע"ש. ומדקדוק לשון התוס' דהנאת הגוף אסור רחמנא, יש מקום לומר אי לאו קרא דלא תאכלנו, הוה אמינא דאין זה איסור הנאה הכולל כל ההנאות, כמכירה לגוי או להאכיל לבהמה, אלא איסור הנאת הגוף דוקא דומיא דקדש, אבל השתא דאסור רחמנא גם באכילה, אתי איסור קדש להוסיף שלא יהא בו היתר אכילה.

**ומלבר** זאת הנה רבינו גרשום פירש, מה להלן הנאה, כלומר דתשמיש המטה, אף כאן הנאה, ד"אפילו" בהנאה אסור. ע"כ. הנה הוסיף שאפילו בהנאה אסור, ורצונו לומר ק"ו דאסור באכילה. וא"ת לרבינו גרשום למה לי קרא דלא תאכלנו, ולכאורה י"ל דכדי לחייבו מלקות על אכילתו, דאי מק"ו אתי אין לוקין עליו דאין עונשין מן הדין. ובפרט אי נימא דס"ל דאין לוקין על הנאה, דדיו לבא מן הדין להיות כנדון. וצל"ע בזה. אכן י"ל כדכתב הריטב"א וז"ל, ותימה מה ענין עם קדוש אצל לא יהיה קדש, וי"ל דסמך כל דהו הוי, ומיהו משום דלא הוי דרשא רוויחא, בעי רבי קרא לאיסוריה באכילה. ע"כ. כלומר שאם הייתה זו דרשה גמורה אין הכי נמי ילפינן אכילה מק"ו מהנאה, ומכאן סייעתא למאי דאמרין דלא אפשר לאיסור הנאה בלא איסור אכילה. ודו"ק.

**ותו** איכא לאקשווי מדאמרין התם, אין לי אלא איסור אכילה, איסור הנאה מנין, אמרת ק"ו, ומה עולה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עברה אינו דין שאסור בהנאה. הא חזינן דאיסור הנאה תלוי באיסור בישול, וכיון שעבר על לא תבשל נאסר בהנאה, וא"כ תקשי להרמב"ם דכיון שפסק ביד החזקה שלוקין על בישולו, ה"נ דאסור בהנאה. ומלבד מה שיש לומר דכל הני ילפותות דלא כהלכתא, הנה יש לומר עוד, דכיון דאסיקנא דאיכא למימר חורש בשור ובחמור וחוסם פי פרה ודש בה יוכיח, שנעבדה בהם עבירה ושרו. ופירש"י שנעבדה בו עבירה ומותר באכילה, אבל השתא דקיימא לן אכילה מגורה שוה ילפינן הנאה בק"ו, וליכא למימר חורש בשור וחמור יוכיח, דמה להם שמותר באכילה תאמר בבשר בחלב שאסור באכילה. הא קמן דלמסקנא אין סיבת איסור ההנאה מה שנעבדה בהם עבירה גרידא, אלא גם מה שאסורים באכילה. וכ"ז לפלפולא דחדו בה קב"ה.

**והנה** החיד"א כתב להוכיח דנבלה בחלב אסורה בהנאה, ודלא כהרמב"ם, מהא דאיתא התם, דבי רבי אליעזר תנא, לא תאכלו כל נבלה, אמרה תורה כשתמכרנה לא תבשלנה ותמכרנה, כלומר דבסיפיה דהאי קרא כתיב לא תבשל גדי בחלב אמו, ודרשינן כשתמכרנה לא תבשלנה בחלב ותמכרנה, דאם תבשלנה בחלב לא תוכל למכרה דאסורה בהנאה. הא קמן דאיכא



והנה גם הרדב"ז בתשובה סי' אלף תר"ח, הקשה לדברי הרמב"ם בכריתות מהא דפסק הרמב"ם בפ"ד מהמ"א הי"ח י"ט, יש אוכל כזית אחד ולוקה עליו חמש מלקיות, כיצד כגון טמא שאכל חלב שנותר מן המוקדשין ביום כפורים, לוקה משום אוכל חלב, ומשום אוכל נותר, ומשום טמא אוכל ביום הכפורים, ומשום טמא שאכל קודש, ומשום שנהנה מן הקודש ומעל. ולמה חל כאן איסור על איסור, שבהמה זו חלבה היה אסור באכילה ומותר בהנייה, הקדישה נאסר חלבה בהנייה, ומתוך שנוסף בו איסור הנאה נוסף עליו איסור קדשים וכו'. ע"כ. הרי שאיסור הנאה חשיב איסור מוסיף, והכי נמי היה לנו לומר בבשר בחלב מגו שנוסף על החלב איסור הנאה משום בשר בחלב, ילקה נמי על אכילתו משום בשר בחלב. וכתב הרדב"ז לתרץ, דאין הכי נמי לענין איסור י"ל דחל איסור הנאה על החלב משום בשר בחלב והוי איסור מוסיף, אלא שאין לוקין עליו, אבל איסור אכילה לא חל דהוי מגו מענין לענין. ואפילו תימא דאמרינן מגו בכה"ג, הא אין לוקין עליו, והכא לענין מלקות איירי הרמב"ם. וכיוצא בכתב המשנה למלך בפ"ה הל' יסודי התורה ה"ח (ד"ה והנה אף לכאורה) ע"ש. ועל עצם דברי הרמב"ם בפיה"מ דכריתות כתב הרדב"ז וז"ל, ודבריו צריכים לי עיון, שהרי לא הוציא הכתוב בשר בחלב בלשון אכילה אלא בלשון בישול ואין הנאה במשמע, תדע, דאיצטריך קרא אחרינא לאסור

איסור הנאה גם בנבלה. מה גם דקיימא לן אפושי פלוגתא לא מפשינן, ואי פליגי תנאי ואמוראי בילפותות, לא פליגי לענין דינא, ומאחר דאשכחן לר"א דסבר דנבלה בחלב אסורה בהנאה, הלא טוב הוא לומר שכן הוא לכו"ע. ע"כ.

**והנראה** לומר בזה, דלכאורה קשה, דנראה דתנא דבי ר"א אדרבי סמיך לגבי איסור אכילה, ואמאי לא יליף איסור אכילה נמי מהאי קרא גופיה, לא תאכלו כל נבלה וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, לא תבשלנה ותאכלנה ולא תבשלנה ותמכרנה, על כרחך לומר דאי לפינן מהכא הוה אמינא דוקא נבלה אסירא באכילה בבשר וחלב, אבל סתם גדי לא אסיר באכילה, א"נ האי לא תאכל כל נבלה לגופה איצטריך, וליכא למילף מינה איסור אכילה לבשר בחלב, להכי אייתי קרא דלא תאכלנו. והשתא דאתית להכי יש להקשות גבי מכירה, דאי בנבלה מיירי מנא לן בשר שאינו נבלה בחלב שאסור במכירה, הוה אמינא דוקא בכה"ג שנצטרפו שני האיסורים נבלה ובשר בחלב אסור במכירה, אבל בשר בחלב סתם שרי. ומכאן זה ס"ל להרמב"ם דליכא למילף מנבלה מידי, גם לא לאיסור מכירה, אלא הכי קאמר דהאי קרא או מכור לנכרי נדרש לפניו ולאחריו, לפניו להתיר הנבלה במכירה, ולאחריו לאסור גדי בחלב אמו במכירה, כלומר זו אתה מוכר אף בחלב, ואי אתה מוכר גדי בחלב אמו בחלב, והכי קאמר לא תבשל גדי בחלב אמו ותמכרנו לנכרי. וצל"ע.

ושם כתב לדחות דברי הלחם משנה והמשנה למלך שכתבו לחלק דבקדשים איכא מלקות על ההנאה, אבל בבשר בחלב ליכא מלקות, דנראה עיקר כמו שכתב הפרי תואר סק"א, דמודה הרמב"ם דאיכא מלקות על ההנאה בבשר בחלב, ואפוי פלוגתא לא מפשינן. ע"ש. והחיד"א ראה לדברי הפלתי ולא ס"ל כותיה מכח הקושיות הנ"ל, ואנא קטינא כתבתי ליישב בס"ד מה שמצאה ידי יד כהה.

**ובעין** זה כתב בהגהות ברוך טעם שם, דכונת הרמב"ם דבשר בחלב ששייך ביה איסור אכילה ואיסור הנאה אמרינן דתרוויהו חדא נינהו, מפני שאסרה התורה באכילה אסרה בהנאה, והיכא דליכא איסור אכילה משום בשר בחלב גם איסור הנאה ליכא, וזהו שכתב הרמב"ם בזה"ל, והתשובה על זה, שבשר בחלב נאסר בהנאה מפני שאסור באכילה. ע"כ. אבל באיסור מעילה דהקדש הוא גם בדברים דלאו בני אכילה נינהו, כדאמרינן בשבועות כ"ה ע"א, והרי הקדש דחייל אעצים ואבנים, אין לומר בו דאיסור הנאתו מפני איסור אכילתו. ע"ש באורך. וברוך הוא וברוך טעמו וברוך שכונתי בקצת מילין.

**ובהיותי** בזה, מצאתי להגאון חתם סופר בתשובה יו"ד סי' צ"ב, שהביא לדברי הרמב"ם הנ"ל, וביאר דמכח הקושיא השריש הרמב"ם דאיסור אכילה ואיסור הנאה בבשר בחלב אדוקים זה בזה, וכשאין איסור אכילה

הנאה, וא"כ הוי כמאן דכתיב קרא לאיסור אכילה וקרא לאיסור הנאה, והדרא קושיא לדוכתא. ע"כ. ולעד"נ כדאמרן דאין כונת הרמב"ם לומר שבבשר בחלב יוצא הדין מפסוק אחד, אלא שלפי הכלל הזה למדנו שאיסור ההנאה תלוי באיסור האכילה, וא"כ ה"ה והוא הטעם בבשר בחלב.

**ואחרי** כתבי זאת בהבנת הרמב"ם, האיר ה' את עיני ומצאתי להגאון כרתי ופלתי סי' פ"ז פלתי ס"ק י"ג, שהביא דברי הרמב"ם דכריתות הנ"ל וכתב, שעם היות משמעות הלשון בהרמב"ם לכאורה דמפסוק אחד יצאו איסור אכילה ואיסור הנאה, זה אינו, וזהו גמגום הלשון בהיותו מועתק מלשון ללשון, ותמצית הענין כך, דודאי לא יתכן בבשר בחלב לומר שמותר באכילה ואסור בהנאה, וחד בחברתה מישך שייך בכל אופן, וא"כ המבשל נבלה בחלב אין איסור בשר בחלב חל, ולא יתכן לומר דיחול הואיל ואית ביה איסור הנאה, כי ע"ז גופא הנדון, דלא כיוונה התורה אלא לבשר המותר באכילה, אבל לבשר דבלאו הכי אסור באכילה כיון דלא חל עליו איסור אכילה גם לאו דהנאה לא חל. מה שאין כן התם פי"ד מהמ"א המקדיש בהמה חל ההקדש גם על החלב ונאסר בהנאה ומועלים בו, ומשום הכי נאסר גם באכילה משום הקדש, דהוי ליה איסור מוסיף בשביל הנאה, וזה דבר ברור בכונת הרמב"ם. ע"כ. וששתי על דבריו כעל כל הון, מתוק לנפש ומרפא לעצם.

ש"ך בספר המצות להרמב"ם מצוה קפ"ז, ולע"ד הדברים מפורשים שם להדיא, וז"ל, ובכאן ראוי לי שארמוז על שורש גדול שלא קדם לי זכרו, וזה שאמרו יתברך לא תבשל גדי בחלב אמו נכפל בתורה שלש פעמים, ואמרו מלמדי הפירוש שכל לאו מהן הוא לענין, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בישול, ולמקשה שיקשה ויאמר לאיזה דבר מניית איסור אכילתו ואיסור בישולו שתי מצות ולא תמנה איסור הנאתו מצוה שלישית, הנה ידע המקשה שאיסור הנאה אין ראוי שימנה מצוה בפני עצמה, מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד, שהאכילה מין ממניי ההנאה, והכונה שהוא לא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו, והוא אמרם פסחים כ"א ע"ב כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפירט בנבילה, שביאר היתר התועלת בה והוא אמרו לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה וגו', ולפי השורש הזה אין ראוי שיימנה איסור אכילה ואיסור הנאה שתי מצות. עכ"ל. הנה דעת שפתיו ברור מללו, דאה"נ ילפינן להו מתרי קראי ואעפ"כ איסור אכילה ואיסור הנאה תלויים זה בזה, שהאכילה מין ממניי ההנאה. ואנכי הדל עני מדעת תמיה על הרדב"ז דלא נחית לדברי הרמב"ם הללו, וביותר על החיד"א זצ"ל, שהיו למראה עיניו דברי ספר המצות ומייתי מדבריו להקשות שהרמב"ם גופיה ס"ל דמשלש פעמים

אין מקום לאיסור הנאה, דאע"ג דמודה הרמב"ם דאיכא כאן שם בשר בחלב, וכדפסק בפ"ט ממ"א כהש"ס דלוקין על בישולו ואין לוקין על אכילתו, מ"מ ס"ל להרמב"ם דבישול והנאה לא תלו אהדדי, אבל אכילה והנאה תלו אהדדי, ואמת נכון הדבר להרמב"ם דאע"ג דלוקין על בישולו מ"מ כיון דאין לוקין על אכילתו ממילא אין מלקות על הנאתו ולא שום איסור, ובחיבורו לא הביא זה להדיא דאין לוקין על הנאתו, כי זהו דרכו של הרמב"ם מה שאינו מפורש להדיא בש"ס לא מייתי ליה בחיבורו, רק לעיתים רחוקות, ובמקומות מועטים כותב יראה לי כך וכך, וא"כ הכא נמי ילמוד סתום בחיבורו מן המפורש בפירוש המשנה דאין מלקות על הנאה בחלב ומתה. והלחם משנה נעלם ממנו דברי הרמב"ם הללו בפיה"מ, ולהכי נדחק לתרץ דהרמב"ם ס"ל דאין לוקין על שום הנאת בשר בחלב, אבל האמת להרמב"ם הוא מותר בהנאה. ע"כ. ודבריו קילורין לעינים שפתים ישק. וסיים שם הרב דהגאון דגול מרבכה ריש סי' פ"ז, כתב דהמיקל כדעת הרמב"ם לא הפסיד, ובודאי המורה ובא כהגאון ז"ל אין מזחיחין אותו, אבל אי קמא דידי אתי אני אוסר, כהגאון כנפי יונה במעיל צדקה דס"ל דאיסור הנאה איכא בבשר נבלה בחלב, וכן משמע בהרבה מגדולי האחרונים דתרבא בחלב אסור בהנאה להתוס', וכן דעת הרשב"א והרא"ה בב"ה שם, וכן ראוי להורות. ע"כ.

הלכה כמ"ד שאין איסור הנאה בנבלה או תרבא בחלב.

**ג. ומלבד** כל זאת, בהיות שבנ"ד אין זה בישול במים כי אם בשמן, יש לדון בזה אם נאסר בהנאה, כי הנה בסנהדרין דף ד ע"ב גבי אם יש אם למקרא, דאסיקנא, אלא לעולם פליגי [ומנא לן דלא תבשל גדי בחלב היינו חלב (בקמץ) ואינו חלב (בצירי)], אלא אמר רב אחא בריה דרב איקא, אמר קרא לא תבשל גדי, דרך בישול אסרה תורה. ופרש"י חלב (בקמץ) צלול כמים ואיכא בישול, אבל חלב (בצירי) אינו בישול אלא טיגון. וכן כתבו התוס' שם. גם הרא"ש בתוספותיו הביא לפרש"י והקשה מצלי קדר ותיריך כדאיתא בתוס'. הרי להדיא דבטיגון אין איסור תורה וממילא אינו אסור בהנאה, והכא כיון דעסקינן בטיגון בשמן, יש לומר אליבא דרש"י ותוס' והרא"ש דשרי בהנאה. ואמנם לא נפקינן מפלוגתא, דרבינו חננאל פירש, דרך בישול אסרה תורה, כלומר דבר שהבישול גרם לו האיסור, לאפוקי חלב דאפילו בלא בישול אסור. אולם התוס' דחו פירוש זה, דא"כ היכי אמרינן לקמן דחלב בחלב נפיק ממשמעותא דקרא, הא בדבר שנאסר רק על ידי בישול קאמר קרא, וחלב מאליו אסור. גם הגרע"א בגליון הש"ס שם הקשה לשיטה זו, דהא אפשר בחלב של היתר, דרק חלבים ידועים אסרה תורה. ע"ש. ועכ"פ גם אי נימא כפירוש רבינו חננאל, נפקא מינה לנדון דידן דשרי, דהא נבלות וטרפות ממילא אסורין ולא

לא תבשל נפקי, ולא נחית לסוף דברי הרמב"ם שהוא מותיב לה והוא מפרק לה. ותכל מעליו קושיות האחרונים.

**אתה** הראת לדעת, שצדקו דברי החת"ס והדגול מרבכה והפלתי והרב ברוך טעם אליבא דהרמב"ם, ודברי הרמב"ם בפיה"מ לא נפלאים הם ולא רחוקים ולא נסתרו מידו החזקה ודבריו סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר, שאין איסור הנאה בתרבא ונבלה בחלב. וכדעת הרמב"ם מצאתי בכל בו סי' ק"ו שכתב וז"ל, אבל המבשל בשר מתה או חלב בחלב, לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו, ואינו משום בשר בחלב. ע"כ. ומדסיים ואינו משום בשר בחלב, משמע דאף איסור הנאה אין בו. ודו"ק. וכן הסכימו כמה אחרונים לדינא, ומהם הדגול מרבכה והשואל ומשיב הנ"ל. עכ"פ דעת הרשב"א והרא"ה דאיכא איסור הנאה, וכן הסכימו הרדב"ז והמשנה למלך והלחם משנה והמהר"י כולי והחיד"א ודעימיה. וכן פסק הבית הלל בסק"ב דבנבלה וטרפה איכא איסור הנאה, וכן כתב בכף החיים סי' פ"ז ס"ק י"ט וס"ק כ', ושכן פסק בזבחי צדק אות י"ג י"ד. גם בדעת התוס' נתעצמו הפוסקים, דהדגול מרבכה כתב דאין הכרח מהתוס' דפליגי אהרמב"ם, והחת"ס נקט בדעתם דפליגי וס"ל כהרשב"א דיש איסור הנאה בזה ולוקין עליו, וכן נקט הפלתי בדעת התוס'. עכ"פ לא נפיק הדבר מפלוגתא, ולנ"ד חזי לאצטרופי לעוד ספק שמא

מחמת בישול. וא"כ ממה נפשך אי כרש"י ותוס' שרי מטעם דלא הוי דרך בישול אלא טיגון, ואי כר"ח שרי מטעם שלא נאסר מחמת בישול.

**וראיתי** לרבינו המאירי בסנהדרין דפירש ג"כ כרש"י ותוס', וז"ל, בישול בשר בחלב לא נאסר מהתורה אלא דרך בישול, והוא שמבשלו עם חלב צלול כעין מים, אבל אם צלה את הבשר והיה מפטמו בחלב, אין זה איסור בישול מן התורה, וכן אם בישלו עם חלב שנתחבב, וכן אם טיגנו באלפס עם חלב מעט כעין שעושין בשמן, ויש חולקין בטיגון באלפס. וז"ל המאירי בחולין (ק"ח ע"א), הטיגון באלפס חכמי התוס' פירשו שהוא נקרא בישול, ממה שאמרו בפרק זה שמא יעלה באלפס רותח, וגדולי הרבנים פירשו במסכת סנהדרין, שדרך בישול אסרה תורה ולא דרך טיגון, ואף באכילה לא נאסר מן התורה אלא דרך בישול על הדרכים שביארנו, לכך הוציאו בלשון בישול לומר שאין לוקין על אכילתו אלא דרך בישול, וכן היא שיטתנו. ע"ש. הא קמן שרבינו המאירי מסכים לשיטת רש"י והתוס' דסנהדרין. גם הר"ן בחידושי לסנהדרין הביא לפירוש רש"י, והביא שהקשו עליו, דמי לא עסקינן דבהדי מים מבשל בשר וחלב (בצירי) ומקרי בישול. וע"ש. מיהו נראה מקושיא זו, שהר"ן ס"ל דאין הכי נמי אילו טיגנו בשמן או בחלב ללא מים, לא חשיב דרך בישול שאסרה תורה. ובחידושי יד רמה שם תירץ קושיא זו, דא"כ לימא קרא לא

תבשל גדי עם החלב, ונראה מדבריו דאזיל בשיטת רש"י דדרך בישול לבשל את הבשר במשקה, ובחלב אין זה דרך בישול. ע"ש. וגבי צלי הנה מבואר מדברי המאירי לעיל דלא חשיב בישול מן התורה לענין בשר בחלב, וכן כתב הר"ן על הרי"ף סוף פרק כל הבשר, גבי טיפת חלב על הצלי, דאין קליפה בבשר בחלב מן התורה, דדרך בישול אסרה תורה בדוקא. ע"כ. נראה דס"ל דצלי בבשר בחלב הוי מדרבנן.

**אולם** הפר"ח סק"ב כתב, דצלי בכלל בישול, דכתיב בפרשת ראה גבי פסח ובשלת ואכלת, וכן ויבשלו את הפסח, ושם הביא דברי הר"ן הנ"ל, וכתב לדחות דהתם בצלי דעלמא קמייירי אבל בצלי דבשר בחלב אוסר כל החתיכה, ועוד דקיימא לן עירוי אוסר כדי קליפה והוא מן התורה, והכי מוכח נמי מהירושלמי נדרים פ"ו ה"א, דמבעיא ליה במעושן, מכלל דפשיטא ליה דצלי אסור מן התורה. וכתב לדחות הראיה מההיא דסנהדרין דהכי פירושו, דאי חלב תרבא הוה ליה לכתוב לשון צלי, אבל אין הכי נמי דטיגון וצלי נכללין תחת בישול, ודלא כדמשמע מהתוס' דאפילו צלי קדר לא אסיר מן התורה בבשר וחלב. ע"ש. גם בשו"ת מטה יוסף ח"ב סימן ז', פסק דצלי כמבושל, ונראה מסו"ד שם דה"ה טיגון נמי כבישול. גם בכרתי ופילתי סק"ב, כתב דיש לדחות הראיה מרש"י ותוס' הנ"ל, דהא כל זה הוא למ"ד דיש אם למסורת, ופליג ביש אם למקרא, אבל

**ומצאתי** להיד אברהם שהביא למחלוקת הפר"ח והחוות דעת הנ"ל, ומתחילה כתב לסייע סברת הפר"ח, אולם אח"כ כתב דמצא להראב"ן סי' י"ז, שהקשה על המפרשים גבי כחל דלצלי קרי בישול וילפי מפסח, וכתב, דלא דמי דהתם כתיב כמשפטו, ומורה על ויבשלו שהוא צלי דזהו משפטו, אבל הכא מאי מוכח דהאי שבישלו שצלאו, והוה ליה לתנא למיתני לישנא דלא ליטעו בה, ומדתנן בישלו שמע מינה בישלו ממש קאמר. ע"כ. וזה כסברת החוות דעת, ולפי זה אין ראיה מפסח דלצלי קרי בישול. ע"ש. עוד כתב היד אברהם שם, דעירו לא הוי דרך בישול ואינו אסור בבשר בחלב מן התורה, והוכיח כן מהגמ' חולין קד ע"ב ושכן כתב הר"ן להדיא דחם לתוך צונן לא הוי דרך בישול, ומביאו ב"י סימן צ"ב, וא"כ הכל שרי בהנאה. ע"ש. ולפ"ז מה שכתב הפר"ח להוכיח מעירו, אדרבה היא הנותנת דגם בעירו לא חשיב דרך בישול, וא"צ להוציא דברי הר"ן מפשוטן, דהר"ן לשיטתיה בעירו ובצלי דלא חשיבי דרך בישול.

**וחזי** הוית למרן החיד"א במחזיק ברכה סי' פ"ז ס"ק י"ד, שהשיג על הרב כרתי ופלתי הנ"ל, גם על מש"כ דאנן קיימא לן יש אם למקרא, דצריכה רבה היא. ע"ש. אולם בעיקר הדין ס"ל להחיד"א כדעת הפר"ח והכו"פ, ושם קילס למאוד סברת הפר"ח בביאור דברי הגמ' בסנהדרין, ומסיק וז"ל, זאת עולה

לדין דקיימא לן יש אם למקרא, לא צריכין לדרשת רב אחא בר איקא, אלא ילפינן ממשמעותא דקרא, ותנא דברייתא מינה מוכח דיש אם למקרא, ומשמע דפליג אסברת רב אחא וס"ל דטיגון בכלל בישול. ע"ש. ולא זכיתי להבין דבריו מה הכריחו לומר דפליגי בזה. ושם האריך הגאון כרתי ופלתי להוכיח דצלי אסור מן התורה.

**אולם** הגאון חוות דעת הביא לדברי הכרתי ופלתי הנ"ל, ודחה ראיותיו, וכן כתב לדחות ראיות הפר"ח, ומסיק ומ"מ נראה דצלי אינו אוסר בבשר וחלב כיון דמסוגיא דסנהדרין מפורש כן להדיא. ע"ש. [ומש"כ בריש דבריו דדעת רש"י והתוס' והר"ן דאסור מדרבנן מיהא, היינו באכילה, ופשוט]. וכן מצאתי להגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בתשובה שהובאה בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' צ"ז, שכתב לדחות דברי הפלתי, וע"ש מ"ש החת"ס ליישב שיטת הפלתי, ומ"מ דעת החת"ס גופיה לחלק בין שומן שמן דמפעפע בכולו, דאז שפיר מקרי לשון בישול, להיכא דהוא כחוש דאז לא מקרי בישול אלא צלי. ע"ש. וכבר נודע מש"כ הרשב"א בתורת הבית הובא בש"ך סי' צ"ב דחלב מקרי איסור כחוש, ולפי"ז נמי אין ראיה מההיא דסנהדרין. אולם מדברי המאירי הנ"ל שאם צלה את הבשר והיה מפטמו בחלב אין זה דרך בישול שאסרה תורה, נראה דאין חילוק בין שמן לכחוש.

כתב, ועל ידי טיגון אף דהפר"ח שם החליט דהוי מן התורה, הנה המנחת יעקב בכלל פ"ה בסולת למנחה (דין ג' ד"ה שם היינו) צידד להקל, וכן משמעות רש"י ותוס' בסנהדרין, ועיין מהר"ם שיף בסוף הספר (חולין קי"ז ע"ב ד"ה אודות), הביא בכבד שרצו לטגנו בשומן וטיגוהו בחמאה, צידד ג"כ דטיגון לאו דרך בישול, מכל הלין יש לצדד בהפסד מרובה להתיר מיני טיגון בהנאה, ונאמר דלא הוי דבר תורה. ושם הביא דברי הכרתי ופלתי הנ"ל דכתב דאנן קיימא לן יש אם למקרא, וכתב הרב להשיג עליו והוכיח מכמה מקומות דפסק הרמב"ם דיש אם למסורת, וכתב לדחות שאר ראיותיו, ועפ"ז מסיק, ומיהו לדינא צלי אסור מן התורה, ועל ידי טיגון כפי הנראה לדין דיש אם למסורת יש לצדד בהפ"מ להתיר בהנאה. ע"כ. ועיין מהר"ם שיף שם דביאר דברי רש"י דסנהדרין כנ"ל. ומה שסיים שם ומ"מ לא מלאני לבי להתיר למעשה, נראה דהיינו באכילה. ודברי המנחת יעקב הובאו במחבר"ד וזת"ד, כונת התוס' דצלי קדר ג"כ אינו דרך בישול, משום דצלי קדר פירושו שנתבשל בלי מים ובלי שום משקה אלא במה שנפלט משומנו, וכן פרש"י פסחים מ"א ע"א דהוא טיגון ממש שנטגן תוך שומנו, אבל צלי גמור שהשומן נפלט ואינו מתבשל בתוכו, ודאי דהוא בכלל בישול, ורש"י ותוס' לא בעו לאפוקי אלא מיני טיגון וצלי קדר, אבל שאר מיני צלי הוי בכלל בישול. ע"כ.

מן המדבר, דכעת בדברי הראשונים לא נמצא בהדיא מה סברי בדין צלי בחלב אם הוא מן התורה, רק דברי התוס' הנ"ל, ומ"מ דברי התוס' נאמרו דרך שקלא וטריא לפי הסוגיא ההיא, אמנם כבר הרב תי"ט בתורת האשם והרב פר"ח והרב סלת למנחה והרב מטה יוסף הסכימו דצלי בחלב אסור מן התורה, וכן מסיק הרב פלתי והרב משבצות זהב. ע"כ. ונודע שספר המאירי היה בכתב יד ולא ראה אור עולם בזמן החיד"א, ואפשר שאילו ראה הרב שהמאירי נוקט לדינא כהתוס' הוה סבר וקבל להו. וכיון שגם מדברי הר"ן והרמ"ה יש סייעתא לסברא זו דטיגון לא הוי דרך בישול כנ"ל, וכל הדחייה מרש"י ותוס' היא דלמא לאו לדינא קאמרי אלא דרך שקלא וטריא, ומהמאירי מבואר להדיא דהכי נמי נקטי גדולי הרבנים [רש"י] למסקנת הסוגיא לדינא, וכן משמע נמי מדברי הראב"ן, הלכך נלע"ד דכותיהו דהראשונים נקטינן. וכן ראיתי בשו"ת הר צבי יו"ד סי' פ"ד שנקט בפשיטות כשיטת החוות דעת להלכה ולמעשה.

**והיה** נלע"ד דאף אי נימא דצלי מיקרי דרך בישול, דמצינו כמה פעמים בתורה שקוראת את הצלי מבושל, מ"מ בטיגון דלא מצינו להדיא גילוי בקרא דהוי בישול, י"ל דלאו דרך בישול הוא. אבל משמעות דברי הפר"ח להיפך יעו"ש. ומצאתי סייעתא לזה בדברי הפרי מגדים במשב"ז (ס"ק א ד"ה והנה צלי) דלאחר שהסכים עם הפר"ח להלכה דצלי הוי דרך בישול ואסור מן התורה,

והחיד"א כתב לחלוק ע"ד, דאדרבה צלי קדר דומה יותר לבישול במה שניתן בקדרה יותר מצלי שע"ג גחלים, ועוד מי גרע מטוגן ממעושן דבירושלמי נסתפקו ואזלינן לחומרא, ולכן ס"ל להחיד"א כהפר"ח דצלי וטיגון הוה בכלל בישול כנ"ל. אולם הפמ"ג הסכים בחדא עם המנחת יעקב דטיגון לאו כבישול דמי, וכן מצאתי באשל אברהם ריש סי' פ"ז שדן גבי נרות של חלב, וכתב דמהר"י כהן ספוקי מספקא ליה, אבל בשו"ת אהל יוסף יו"ד סי' כ"ד, כתב להוכיח מההיא דסנהדרין ופירש"י שם דטיגון לא הוי כבישול. ע"ש.

**והאמת** שיש לדון אם טיגון עמוק בשמן בכלל זה, דראיתי בשו"ת דעת כהן יו"ד סי' מ"ט, שכתב לחלק בין טיגון דבר גוש שמן כגון חתיכת בשר עם החלב הדבוק בה שזה אכן לא חשיב דרך בישול, לבין אם בישל החתיכה במשקין דשמן שהרי זה ממש בישול מן התורה ולא שמייה טיגון. ע"ש. וזה כעין סברת החת"ס הנ"ל, דהא משקין שפיר חשיבי נבלעים ומפעפעים בכולו טפי מדבר גושי שמן. גם מדברי החיד"א במחב"ר (סי' פז אות יד ד"ה ושיטת הרב פר"ח) משמע כדברי הדעת כהן דטיגון היינו דבר גושי ללא משקה. ע"ש. אולם מדברי המאירי הנ"ל נראה דגם אם התיך החלב וטיגון בו הבשר כדרך שמתגנים עם מעט שמן לא חשיב דרך בישול, ומלשונו היה נראה לחלק בין מעט שמן דאז חשיב טיגון, לבין שמן מרובה עד שהבשר שרוי

בתוכו כולו דאז דמי למבשל במשקים. וכבר נתבאר לעיל דמהמאירי משמע דלא כהחת"ס. ומלשון הר"ן והרמ"ה הנ"ל משמע קצת כהחיד"א והיד כהן דבמשקים חשיב בישול, ובחלב דהיינו אוכל ללא משקים זהו שאמרו דלא הוי דרך בישול. וצריך לעיין עוד בכל זה. ועיין בחזון עובדיה פסח עמוד רס"ב, שהביא מחלוקת האחרונים אם טיגון הוי בישול לענין בשר בחלב, ומזה ללמד יצא דבהא מילתא תליא אי מצה מטוגנת בערב פסח חשיבא כמבושלת, ע"ש, ולא שמייע ליה כלומר לא ס"ל למרן הראש"ל לחלק אם המצה כולה שרויה בשמן כנ"ל, שאם כן הכי הוה ליה למימר דאף למאן דאמר גבי בשר בחלב דטיגון לאו כבישול הני מילי בדבר גושי אבל אם שרוי כולו וטובל בשמן לכולי עלמא חשיב בישול, ורק אם טיגן המצה במעט שמן שאינה טבולה בו לגמרי אפשר דתלי בפלוגתא, וצ"ל ע"ב. ויש לעיין עוד לשיטתם, אם המחזה את החלב ובישל בו הבשר, אי חשיב דרך בישול דבתר השתא אזלינן והוי משקים, או דלמא בתר מעיקרא אזלינן וחלב לאו משקים הוא, וצ"ל ע.

**ד. עוד** יש לדון בבשר בחלב שבישלו נכרי משלו אם נאסר בהנאה, וראיתי להש"ד חמד (כללים מע' הב' אות כ') שהביא להרב המלי"ץ שכתב, הנה מרן הכסף משנה (פ"א מהל' טו"מ ה"ב) כתב דטעם בשר בחלב שאסרה תורה בבישול, היינו כדי שלא יבא לאכול ממנו. א"כ מינה אתה דן, דאם



יו"ד סי' כ"ד. ואחר זמן זיכני ה' ובא לידי ספר אהל יוסף (הוא הספר המובא בראש דברי החיד"א הנ"ל) וראיתי לו שם שכתב דחלב בחלב אינו אסור בהנאה כלל, ושכן מדוייק מסתמות דברי הרמב"ם, וכתב עוד, דליכא למימר דכיון דלוקה על בישולו א"כ איסור בשר בחלב רביע עליה ויאסר בהנאה, דיש לומר אי בשיל ליה ישראל הכי נמי, אבל בבישל הגוי שלא נעשה בו איסור בשר בחלב אינו אסור בהנאה. ע"ש. וכ"ש היכא דהנכרי טיגן נבלה, דהוי תלתא לטיבותא.

ה. **והיה** נראה להוסיף בזה דעת האומרים דאיסור הנאה הוי רק מדרבנן, וא"כ אפילו בחדא ספיקא הוה שרינן משום ספיקא דרבנן, דהנה הרשב"ש בתשובה סי' תר"י כתב על דברי הרמב"ם פ"ח ממ"א הט"ז, כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים, אינו לוקה ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרים. וכתב על זה הרשב"ש דמהא דאמרו בפסחים דף כ"ד ע"ב ובקידושין דף נ"ו ע"ב באיסורי הנאה שאם מכרין וקדש בדמיהן מקודשת, כלומר שבאיסורי הנאה עצמן אינה מקודשת דבר תורה, וכן אמרו שם שכל איסורי הנאה לא אסרן הכתוב אלא דרך הנאתן, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב דלא כתיב בהו אכילה, ומוכח מזה שכדרך הנאתן אסורים מן התורה, ומפני זה יקשה לרבינו ז"ל למה אינו לוקה באיסורי הנאה דהא היינו הנאתן, וכבר

הנכרי בישל בשר בחלב משלו מותר לישראל בהנאה. וחמץ בפסח דאיסורו בכרת ובכלשהו ואסור בהנאה דבר תורה, אפילו הכי כתב הארחות חיים בהלכות פסח דף ע"ו, דחמץ של נכרי בפסח מותר בהנאה, כל שכן וקל וחומר בבשר וחלב של נכרי שמותר בהנאה. וכן בערלה וכלאי הכרם דאסור בהנאה, כתב הרמב"ם בפירושו המשנה דבשל נכרי מותר. ובספרי, ונטעתם כל עץ מאכל, פרט לנכרי וכו'. ומעתה אני תמיה על מרן החיד"א במחזיק ברכה סימן פ"ז אות ט"ו, שאסר הנאה מנרות שעשו הנכרים מחמאה וחלב וצריכים קבורה, ולפקו"ד היא חומרא יתירה להפסיד ממונם של ישראל, ועם שאיני כדאי לחלוק על שני גדולי הדור חיים שנים [מהרח"א והחיד"א], תורה היא וללמוד אני צריך. ע"כ. והרב שדי חמד פלפל בזה ובתוך דבריו כתב, ומה שיש לומר שהנאה מבשר בחלב הוא מדרבנן, הוא דוקא בבשר נבלה או חלב בחלב, די"ל דאין איסור חל על איסור ואין בו איסור תורה כלל, ולא דוקא למלקות איתמר אין איסור חל על איסור, כמו שהאריך הרב נחפה בכסף ח"ב יו"ד סימן א' לדעת הרמב"ם בפיה"מ פ"ג דכריתות, (כצ"ל) ומסיק דאסור מיהא מדרבנן. ע"כ.

**ומעתה** כ"ש בהצטרף שני הדברים יחדיו, גם דהוי טיגון וגם ע"י נכרי דהוי תרתי לטיבותא, י"ל דאינו אסור בהנאה. וכ"כ באשל אברהם ריש סי' פ"ז בשם תשובת אהל יוסף מולכו

כא ע"ב דהוי איסור תורה וכתב דדברי הרשב"ש מרפסן איגרי. ע"כ.

**והנה** הרמב"ם הנ"ל פ"ח ממ"א הט"ז, דפסק דבשאר איסורי הנאה אם מכרן או נהנה מהן אינו לוקה והדמים מותרין. פליג ארש"י דהחמיר לאסרן מדרבנן. וראיתי להרב יד המלך שכתב לדייק מדברי הרמב"ם דאין במכירת איסורי הנאה איסור מדאורייתא כלל רק מדבריהם, ואם מכרן הדמים מותרין לגמרי. ואעפ"כ אין לאיסורי הנאה דמים מן התורה, ואדרבה היא הנותנת שדמי מכירת איסורי הנאה מותרים, שאין לדמים הללו שם דמי איסור הנאה, ודמי מכירתן הוי כאילו מתנה בעלמא יהיב ליה הלוקח למוכר. ובירושלמי פרק האיש מקדש, אמתניתין דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת, הובא הטעם לזה משום דאין דמיהן, והכונה בזה דכיון דאין לאיסורי הנאה שום שיווי דמים כלל, הרי ממילא אותן הדמים שנתן הלוקח לאו בעד איסורי הנאה הם רק מתנה בעלמא. ולפי זה י"ל דהיינו מ"ש הרשב"ש אליבא דהרמב"ם דהוי איסור דרבנן, וצריך לאוקמי דדוקא שמכרן או נתנם הוי איסור דרבנן. אבל הנאת גופו הוי איסורא דאורייתא.

**ותבט** עיני להרב יד המלך פט"ז ממ"א ה"ו, שכתב לדייק מדברי הרמב"ם שם, דגם בבשר בחלב איסור הנאה שבו הוי מדרבנן, דזה לשון הרמב"ם, והוא הדין בחתיכה של בשר בחלב, או של חולין שנשחטו בעזרה,

השיגו הרמ"ך ז"ל ג"כ בזו, אבל נראה דרבינו ז"ל סובר דדרשא דאיסור הנאה הויא מדרבנן, ומפני כך אין לוקין עליה. וכ"כ רש"י ז"ל במסכת עבודה זרה נ"ד ע"ב ד"ה למעוטי, דאסור לאיתהנויי מינייהו מדרבנן. ונראה שזה אמת שהרי מכרן וקדש בדמיהן מקודשת דמשמע לכתחלה לא ימכור ואם מכר שרי, ואי מדאורייתא בין ובין כך אסור. עכת"ד. ובאמת שקשה לומר כן בדעת הרמב"ם, דהרי מלשונו בספר המצות מצוה קפ"ז שהבאנו לעיל (סוף אות ב' ד"ה שו"ר), משמע שאיסור הנאה הוי מדאורייתא, דאי מדרבנן הוא, מאי קשיא ליה למה לא מונה אותה לא תעשה בפני עצמה, ומה מתרץ דאיסור הנאה כלול באיסור אכילה, תיפוק ליה דהוי מדרבנן, אלא ודאי דס"ל להרמב"ם שהוא איסור תורה אלא דלא לקי.

**ומה** שכתב שכן דעת רש"י קשיא נמי, דהנה זה לשון רש"י שם, הוא למעוטי ערלה, והכי משמע הוא תופס את דמיו כדאמרן כל שאתה מהיה ממנו, אבל ערלה היא אסורה בכל מקום שהיא, אבל דמיה אינה תופסת לאסרן, ואם מכרן או קדש בדמיהן מקודשת וכו', ודוקא קידושי אשה אבל איתהנויי מינייהו מדרבנן אסור. עכ"ל. ומוכח להדיא דחילופיהן אסורין מדרבנן אבל אינהו גופייהו אסירי מדאורייתא. שו"ר שכן הקשה השער המלך פ"ה מיסודי התורה ה"ח ד"ה שוב נדפס תשובות הרשב"ש, וע"ש עוד שהוכיח מפסחים

דרך הנאתן, ולהמשנה למלך הוי מדאורייתא, ולהיד המלך שכל מכירה אסורה רק מדרבנן, גם בשמן זה הוי מדרבנן. וצל"ע בזה.

ו. **ובר** מן דן, עוד נלע"ד דבנ"ד לא חשיב הנאה מבשר בחלב, דהא עיקר התעשיה היא מן השמן, ועל השמן משלמים ממון, ואינם משלמים יותר מחמת בשר בחלב שנתבשלו בשמן, ואדרבה כשמסננים את השמן מכל הפסולת ושיורי המאכל שבו מתייקר שוויו. וכיוצא בזה כתב הפמ"ג במשבצות זהב סוף ס"ק ב', שאיסורי הנאה שנתנו טעם למאכל מותר למכור, דאין הנכרי נותן יותר בשביל הבלוע, אף דטעם כעיקר דאורייתא. וכ"כ עוד בפתיחה להלכות בשר בחלב, דיש לחקור בבשר וחלב שנאסר בהנאה, ואח"כ נתערב ממנו בתבשיל ירקות וכדומה, ויש בנותן טעם, אי שרי ליתן לגוי ובהנאה, דלפי ר"ת בתוס' ע"ז ס"ז, דטעם כעיקר היינו שההיתר נהפך לגוף האיסור, וחייב על כל כזית מההיתר מלקות כאילו אכלו לגופו של האיסור, וכהיא דאמרינן אורז שנתערב עם דגן אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובה. (א"ה, עיין בזה מגיד משנה פ"ה מחו"מ מש"כ בשם הרמב"ן ודו"ק) ולפי"ז יש להסתפק לענין הנאה, מי נימא דודאי אין הגוי נותן דמיו טפי בשביל זה, ודוקא באכילה ח"ך אוכל יטעם וטעים טעמא דאיסורא הוא דאסור, אבל לא בהנאה, או דלמא כיון דהיתר הפך איסור לא שנא ואסור בהנאה. [כלומר דלהרמב"ם

שהרי הן אסורים בהנייה מדבריהם, כמו שיתבאר בהלכות שחיטה, אוסרין בכל שהן עד שיגביה אותן. ע"כ. וכתב הרב יד המלך, הנה רבינו הורה לנו כאן דעתו דאיסור הנאה של בשר בחלב אינו אלא מדבריהם, והקשה על זה דבחולין קי"ג, רבי ורבי יוחנן ורשב"ל ורב אשי כולם בקשו ודרשו קראי לאיסור הנאה, ולא מצינו מאן דסבר דבשר בחלב מותר בהנאה מלבד רבי שמעון בן יהודה בחולין קט"ז, ובגמרא שם מייתי מתניתין דלא כותיה. ומלבד זאת דברי רבינו תמוהים ונראין כסותרים דברי עצמו, דבספר המצות הנ"ל כתב, דהיה ראוי למנות לאו דלא תבשל לאיסור הנאה ללאו בפני עצמו, אלולי שהוא כלול באיסור אכילה, הרי לנו דס"ל להרמב"ם דאיסור הנאה של בשר בחלב הוא מדאורייתא, וזו סתירה נוראה ונפלאה למה שכתב כאן דאינו אלא מדרבנן, אלולי שנאמר כמ"ש ה"ה, דחולין שנשחטו בעזרה בלבד הוא שאסורין בהנאה מדרבנן, ובשר בחלב מדאורייתא, ע"ש מה שהאריך בזה. והמשנה למלך האריך בזה בהלכות יסודי התורה פ"ה, ובתוך דבריו כתב, שמכירה של איסורי הנאה העומדים לאכילה, הוי כשלא כדרך הנאתן ואסור מדרבנן. והיד המלך שם הביא דבריו וכתב, דלדעתו הוי כדרך הנאתן ואסור מן התורה, אלא שאינו לוקה עליהן, והוכיח כן מרש"י דס"ל דהנאה בעלמא היינו מכירה. ע"ש ואכמ"ל. ולעניננו יש לומר דשמן זה שעומד למכירה חשיב

גם על גוף האיסור, מנלן הא. ועיין ר"ן סוף ע"ז לענין פסח. עכת"ד.

**וראיתי** להשדי חמד (כללים ב') סוף אות כ'), שהביא להרב פרי מגדים והוסיף שהרב בית שלמה יו"ד סי' קס"ב נראה כמסכים לסברתו, אך הרב שבילי דוד בפתחה לבשר בחלב אות ח' ובסי' צ"ד חלק על הפרי מגדים וס"ל דכולה מיתסרא בהנאה, ורק בסתם יינם הקלו, וכן יבש ביבש מותר למכור חוץ מדמי הנאה שבו, וכן מותר למכור קדרה שבלעה מבשר בחלב, דלא שייך לומר דהקדרה עצמה נאסרה. ע"כ. ונראה דפליגי בפלוגתא דהמרדכי ורבינו יחיאל דלקמן, דהפמ"ג ס"ל כרבינו יחיאל דיליף מההיא ארבא לחמץ, והשבילי דוד ס"ל כהמרדכי דמוקי לההיא בסתם יינם.

**וחזי** הוית להגאון חתם סופר בתשובה יו"ד סי' צ"ח, שהתיר למכור לגוי קדרה הבלועה מבשר בחלב, ושם כתב לחלוק על הרב השואל דס"ל דחשיב הנאה שהגוי נהנה מהטעם הבלוע, וכתב על זה שאין מקום בראש להניחו, דבשלמא בירק הבלוע י"ל שהגוי קונה ביוקר הירק משום שנהנה מטעם בשר בחלב שבו, אבל בקדרה אפילו בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא, ונהי דלא מהני להתיר מה שנתבשל בתוכה, אבל למוכרה לגוי עכ"פ אין לומר שהגוי יתן יותר בשביל הבליעה, ודבר זה פשוט מביעתא בכותחא דליכא למיחש להא, אפילו אי חזינן דהגוי מחזר אחר קדרה

פט"ו ממ"א, דס"ל דבעינן כזית בכדי אכילת פרס כדי להתחייב מהתורה, וטעם כעיקר אסור רק מדרבנן, א"כ ליכא לספוקי, ובשר בחלב שנעשה נבלה, ונפל ממנו לתבשיל של ירקות, ואין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, מותר יהיה למכרו לנכרי לאחר שסילק את האיסור ממנו.]

**וכתב** לפשוט הספק מהא דקיימא לן בעבודה זרה ס"ה ע"ב בחיטים שנפל עליהם יין נסך, שמותר לטחנם ולעשותם פת ולמוכרם לנכרי שלא בפני ישראל, וכמבואר ברמב"ם פט"ז ממ"א הל"ד, ובשו"ע סי' קל"ד סי"א, והרי זה מין בשאינו מינו ויש בו טעם, ואעפ"כ שרי למכרו לגוי. וכתב עוד שכן מבואר באיסור והיתר הארוך כלל כ"א דין ו', וז"ל, כל איסורין בהנאה אפילו יש בנותן טעם שרי למכור חוץ מדמי איסור שבו, כן כתב הרא"ש בע"ז פ"ה סי' ה', מההיא עריבה דחיטי שנפל יין נסך שרייה רבא לזבוני לגוים. יע"ש. והא דמבואר במסכת עבודה זרה דף ע"ד ע"א, דיינן נסך שהתערב ביין לא מהני למכרו לגוי חוץ מדמי איסור שבו, כמבואר בש"ך סי' קל"ד ס"ק י"א, זהו דוקא ביין נסך. ועיין או"ח סי' תמ"ה ותמ"ז בחק יעקב ומגן אברהם שם. ומ"מ מההיא דחיטי מוכח שאפילו היה יין נסך שרוי בתוכו מותר למכרו לגוי חוץ מדמי איסור שבו. וכי תימא דיש לחלק בין היכא שרק טעמו של איסור בתערובת, לבין היכא דגופו של איסור בתערובת, שאז יש לגזור שמא יקח ממון

ישנה, מ"מ לאו משום טיפת איסור שבלוע בו קונהו יותר ביוקר. עכת"ד. אולם בשדי חמד אס"ד מערכת בשר בחלב אות י', הביא להגאון מסלונים בספר פרת יוסף דף ק"מ סוע"ב, דכתב בפשיטות לאסור למכרן לגוי, ותמה על החתם סופר שנעלם ממנו דברי המגן אברהם סי' ת"ן סקי"ב בשם התורת חטאת כלל פ"ה, דקדרה הבלועה מבשר בחלב מותר להחם בה חמין לחוף הראש, ואעפ"כ פסק דאסור למוכרו לגוי. ע"ש. ונראה להגאון מסלונים הבין בדעת המגן אברהם שאסור למכור הקדרה לגוי. אולם נלע"ד דלא נעלם דבר מעיני החתם סופר, דעד כאן לא אסר המגן אברהם אלא למכור המים לגוי לשתות, דהוי כמו למכור התבשיל שנאסר בהנאה, והיינו משום דהגוי נהנה מטעם האיסור וחשיב שהישראל נהנה ממכירת האיסור, וכדביאר המג"א, והיינו כעין מה שאסר התורת חטאת הנ"ל ליתן לכלב דעלמא דהישראל נהנה מזה, אבל למכור הכלי נראה דמודה המגן אברהם דשרי. וגם התורת חטאת לא אסר בזה. והחתם סופר הן כל יקר ראתה עינו, וס"ל לחלק דבמכירת הכלי לא חשיב שהישראל נהנה מן האיסור לפי שאין הגוי משלם בעבור זה. והרי זה כמבואר.

**עוד** יש להביא ראיה, מהא דכתב המרדכי פרק כל שעה סי' תקנח, וז"ל, נשאל לרבינו יחיאל מפריס, על תרנגולת שנמצא בה חטה בבישול, אפילו בימים הראשונים של פסח, ואע"פ שהחטה הייתה מבוקעת וחמץ אסור בהנאה, אם מותר למוכרה לנכרי, והשיב דמותר למכור התרנגולת לנכרי מיד ואין צריך להשהותה עד לאחר הפסח, לפי שאינה נמכרת ביוקר יותר בשביל החטה שנמצאת בתוכה משלא נמצאת, נמצא שאין לו הנאה כלל מן החטה. והביא ראיה מהא דאמרינן פ"ה במסכת עבודה זרה ס"ה ע"ב ההיא ארבא דחיטי דנפל עליה יין נסך, שרייה רבא לזבוני לנכרי, אלמא אע"ג דיין נסך אסור בהנאה, מ"מ כיון שאין החטים נמכרים בדמים יקרים יותר משום יין נסך, מותר למכרם לנכרי. אמנם המרדכי גופיה כתב לדחות הראיה, דהתם בסתם יינם דרבנן. אולם מהרמב"ם פט"ז מהמ"א הלכה ל"ד, משמע דביין נסך ממש עסקינן, וכן הוא הלשון בגמרא, ההוא כרי דחיטי דנפל עליהו חביתא דייין נסך שרייה רבא וכו', ולא קאמר חביתא דחמרא סתם, וי"ל, ודו"ק. ואפשר דאף המרדכי מודה לרבינו יחיאל בעיקר הדין, ורק כתב

**ויש** להביא ראיה לזה, מהא דכתבו התוס' חולין צ"ט ע"ב ד"ה והלכתא, דלמאי דקיימא לן אין בגידין בנותן טעם גיד הנשה אסור בהנאה, ואין לתמוה על מה שמוכרין ניקור בשר לגוי

**ועוד** יש ראייה לזה, ממ"ש האור זרוע ח"א סי' ש"ל, אהא דאמרינן בירושלמי שביעית פ"ז ה"א, רבי אושעיא נסיב ויהיב בהדא מורי"ס, רב הונא נסיב ויהיב בהדי חליתא. ופירש האו"ז שהן דברים של עכו"ם האסורים מדרבנן, כדתנן פרק אין מעמידין דף כ"ט ע"ב, ואע"ג דמורי"ס תני לה התם גבי איסור הנאה משום דרמי ביה חמרא, שמא לא היה נמכר יותר ביוקר בשביל היין, ולא חשיב נהנה מן היין במשא ומתן דידיה, אלא בשאר הנאה אסור כגון להריח בו, ועוד דיכול למכרו חוץ מדמי איסור שבו. ע"כ. אלמא אף דאיכא חשש תערובת יין נסך שאסור בהנאה, מ"מ כיון שלא היה נמכר ביוקר בשביל אותו יין שרי. וה"ה לבשר בחלב. וגם ראייה זו הביא בחזון עובדיה הנ"ל גבי חמץ ע"ש. ואע"ג דאפשר לדחות דהתם בסתם יינם דרבנן מיירי, וא"כ מנא לן לבשר בחלב דאורייתא. מ"מ אין זה מוכרח וכדלעיל גבי דברי המרדכי. ובפרט דהכא במורי"ס שגזרו בו חכמים משום חשש תערובת יין מיירי, ולכאורה אי בסתם יינן מיירי הוי גזרה לגזרה, אלא ודאי דהגזרה הייתה משום יין נסך ממש, ואע"ג דביין נסך ממש קיימא לן שאסור למכור חוץ מדמי איסור שבו, אלא אם כן חבית בחבית, י"ל דס"ל להאו"ז דה"מ בודאי נתערב, אבל במורי"ס דגזרו בו משום הספק לא החמירו בו כולי האי לאסור למכרו חוץ מדמי איסור שבו.

לדחות הראיה. ובהגהת מרדכי שם הביא עוד ראייה להתיר, ושם התיר להחם חמין לרחיצה ביורות אסורות מחמץ. ע"ש. ועיין משכ"ב בחזון עובדיה שם. מ"מ מרן בשו"ע סי' תס"ז ס"י, פסק להלכה כדברי רבינו יחיאל להתיר למכרה לגוי, לפי שאינה נמכרת יותר ביוקר בשביל החטה שנמצאת בתוכה. וא"כ לפי"ז הוא הדין בבשר בחלב הבלוע בשמן, ואין הגוי צריך להם ואינו משלם יותר בעבורן, שרי למכרו לגוי.

**ואף** להרמ"א שם דכתב לגבי חמץ דנהגו להחמיר לשרוף הכל, וכתב המגן אברהם בסימן ת"ן ס"ק י"ב, דהכי קיימא לן, אפשר דהרמ"א ס"ל דנהגו לאסור רק בחמץ ומשום חומרא דחמץ, וכבר הבאנו דבריו לעיל בתורת חטאת, הגם שמהמגן אברהם לא משמע כן, מ"מ הא חזי לאצטרופי לשאר ספיקות בנדון דידן, שמא לא היה בהם בשר בחלב, ושמא בטל בששים, ושמא בנבלות וטרפות בחלב ליכא לאיסור הנאה, ושמא כשבישל הגוי בשר בחלב ליכא לאיסור הנאה, ושמא חשיב טיגון ולא דרך בישול ולא אסור בהנאה, ושמא הלכה כדעת הסוברים דשרי למכור איסור הנאה בתערובת כשאיין הגוי משלם יותר בעבור האיסור, ובהצטרף כל הספיקות כולן גם יחד, לא מיבעיא לדעת מרן דס"ל להקל בכה"ג, אלא גם לבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א נראה דיש להקל בזה.

דרכינו העתיק לישנא דמתניתין וגמרא, ומאחר שכתב לקמן בפרק זה (הכ"ט) גבי נתערב יין ביין תקנתא דר"א ורשב"ג, ממילא משמע דהוא הדין להני דמאי שנא. עכ"ל. הרי שמרן למד בדעת הרמב"ם דמודי ואזיל שיוליך דמי הנאה לים המלח ושאר התערובת מותרת. ונראה שבזו אף הרדב"ז יודה דהא אלו דברים שאין להם שיעור, אולם נראה שמרן לא מחלק בזה. וצל"ע למה לא תירץ כן מרן בפט"ו הנ"ל ונשאר בהעתקת דברי הראב"ד, ושמה סמך על מה שכתב כאן. וצ"ע.

**אכן** כד דייקנן חזינן דלא ראי השגת הראב"ד בערלה וכלאי הכרם, כראי השגתו בבעלי חיים, דבערלה וכלאי הכרם השיג שלא מצינו שיהיו אוסרים בהנאה תערובתן אלא דברים שבמנין חוץ מע"ז ויין נסך, ובבעלי חיים השיג דאע"פ שנאסרו בהנאה מ"מ יוליך דמי איסור הנאה שבו לים המלח והשאר מותר. והנראה בזה, דאין כונת הרדב"ז לומר בדעת הרמב"ם שהכל אסור לגמרי ולא מהני להוליך דמי איסור לים המלח, אלא דמחלק בין כשאסור בכלשהו דאז סבר הראב"ד דאינו נאסר בהנאה כלל, ואין צריך לאבד דמי הנאה, ובאכילה בלבד הוא דאסור. חוץ מאיסור עבודה זרה ויין נסך, או שאר איסורי הנאה אם הן דבר שבמנין, שאז אוסרים תערובתן בהנאה וצריך להוליך דמי איסור לים המלח. וכתב הרדב"ז דהרמב"ם מודה לזה, אבל דבר שיש בו שיעור ביטול ולא נתבטל, בזה פליגי, והרמב"ם ס"ל דהכל

**וחזות** קשה הוגד לי בדברי הרדב"ז בפירושו להרמב"ם פט"ו ממ"א הי"ד, דכתב הרמב"ם שם, הערלה וכלאי הכרם שנפלו לפחות ממאתים, הכל אסור בהנייה. והשיג הראב"ד, שאין לך דבר שאוסר עירובו בהנאה אלא אם כן הוא דבר שבמנין, חוץ מאיסורי עבודה זרה ויין נסך. והרדב"ז שם לאחר שהוכיח כדברי הראב"ד ממשמעות הסוגיא בעבודה זרה דף ע"ד ע"א, כתב ליישב דברי הרמב"ם דמתניתין התם וכל מאי דאיתמר עלה איירי בדברים שאוסרין בכלשהו ולא נתנו בהם חכמים שיעור כלל, הלכך אין אוסרין תערובתן בהנאה חוץ מע"ז ויין נסך ודבר שבמנין, ומודה רבינו בזה, אבל בערלה וכלאי הכרם שנתנו בהם שיעור באחד ומאתים, אם נפלו לפחות מהשיעור נעשה כל התערובת כאילו הוא ערלה וכלאי הכרם, כיון שלא נתבטל והכל אסור בהנאה. וזה ברור מאוד. עכת"ד. הרי שהרדב"ז הבין בדעת הרמב"ם שאסור למכרה חוץ מדמי איסור שבה.

**אולם** נראה דלאו מילתא פסיקתא היא בדעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפט"ז ממ"א הי"ז כתב וז"ל, וכן כל בעלי חיים חשובין הן ואינן בטלין, לפיכך שור הנסקל שנתערב באלף שוורים וכו' כולן אסורין בהניה. ע"כ. והראב"ד שם השיג ג"כ מהא דקיימא לן בע"ז (דף מט ע"ב ודף ע"ד ע"א) יוליך דמי איסור לים המלח והשאר מותר בהנאה. ע"ש. וכתב מרן בכסף משנה על דבריו וז"ל, ואני אומר שזו איננה השגה,

הנ"ל, ומותר למכרו לתעשיית הדלק, ואין לאסור מחשש בשר בחלב, חדא שמא אין בו בשר בחלב ואחזוקי איסורא לא מחזקינן, ואת"ל יש בו, שמא נתבטל בששים, ואת"ל שלא נתבטל, שמא בנבלות וטרפות שבישולן בחלב אין איסור הנאה כדעת הרמב"ם, ואת"ל שמא הלכה כהרשב"א דס"ל שגם בזה אסור בהנאה, שמא טיגון לאו דרך בישול הוא ושרי בהנאה, ואת"ל דטיגון כבישול, שמא הלכה כמ"ד שאם הגוי בישל אין איסור הנאה. ובפרט שנראה שאין הגוי משלם יותר בעבור הבשר בחלב אלא בעבור השמן ולא חשיב נהנה מבשר בחלב. הלכך השמן הנ"ל מותר בהנאה לקנות ולמכור וכל כיוצ"ב. והשם יתברך יאיר עינינו בתורתו אמן.

נאסר בהנאה ג"כ וחייב להוליך דמי הנאה לים המלח. עכ"פ ארווחנא דגם לפי הרדב"ז אליבא דהרמב"ם מהני למכור חוץ מדמי איסור הנאה שבו, ודיינו בזה.

**ולא** אכחד שליבי מהרהר בדבר, שמא השומן שיצא מהבשר והחלב, הותך ונתערב בשמן עד שהפך ממש לחלק מן השמן והרבה מעט בכמות, וא"כ שפיר חשיב נהנה שהרי הגוי משלם לפי הכמות. מ"מ מסתברא שזהו דבר מועט מאוד שבטל לעוצם מיעוטו ואינו בנותן טעם, ולא חשיב נהנה מבשר בחלב בעבור זה. ולו יהא אלא ספק חזי לאצטרופי לכל שאר הספיקות דלעיל.

**מסקנה** דדינא, דשרי בהנאה השמן



## סימן ה'

אור ליום חמישי י"ג מרחשון תשע"ב לפ"ק.

## הלכות קידושין, פיסול עדות

קידושין ידע מכל זה ולא היה אכפת לו לסדר להם חו"ק אשר לא כדת, וכשנשאל הבעל איך נשא גרושה והוא כהן, השיב שכיון שנתעברה ממנו קודם לכן נאלץ לעשות כן. (שהיא אמרה לו שנתעברה ממנו, ומתחילה סבר וקיבל, וכעת לאחר שעלתה המריבה ביניהם ונפרדו הוא טוען להכחישה, ויש לדון לגבי הולד מצד חללות. ואכ"מ). עוד התברר שלא היו עשרה בזמן החופה, גם לא היו שום עדים כשרים בחתונה הזו מלבד העד הנ"ל.

**העד** הנ"ל הוזמן לביה"ד ביום אתמול, והעיד בפנינו לאחר האיום והגיזום שלא היו בעת החופה והקידושין הללו כי אם שבעה אנשים אשר הם אבי הכלה ואמה, החתן והכלה, המסדר קידושין והוא עצמו העד, ובנוסף היה שם גם המצלם, אשר לא ידוע לו אם היה יהודי או לא. האשה אמרה שודאי המצלם הוא אינו יהודי. גם אמר העד שלמיטב זכרונו הכלה הורידה מאצבעה הטבעת ונתנתו לבעל שיקדשנה, וגם היא נתנה לו טבעת לקידושין כמעשה הגוים. כל זה ודאי מעיד גם על רשעותו של המסדר קידושין הנ"ל, שלא היה

**אודות** האשה מרת י. י. ח. שנישאה למר א. נ. ע"י "ראבי" המוחזק מקלי הדעת, ואינו בקי בטיב גיטין וקידושין, ואינו מקפיד בהלכות קידושין ובהלכות עדות ועל פיסולי חיתון, והוא בעצמו אינו שומר תו"מ כדת, וכבר הוחזק בבי דינא שפסול הוא לעדות. והנה הוא היה גם אחד מעדי הקידושין, ועימו היה מר ע. י. אשר מוחזק לעד כשר, ולפי הנראה זהו העד הכשר היחידי בקידושין אלו, וכי לטענתו לא ידע מה טיבו של המסדר קידושין הנ"ל. ושניהם גם יחד חתמו על כתובה, אשר עלתה כולה קמשונים ומכשולים וטעיות, שלא נכתב הזמן ולא שמות האבות, ועוד טעיות באופן כתיבת השמות, שכל זה מעיד גם כן שאין המסדר קידושין בקי בטיב גו"ק כנ"ל. ועל כיוצא בזה כתבו הפוסקים שאפילו אם כל אחת מן הטעיות יש להכשיר בדיעבד, מ"מ כשיש כמה ריעותות ביחד יש לחוש שהיו עוד ריעותות שפוסלות מן הדין, עיין שו"ע אה"ע סי' קמ"א ברמ"א ועי' פתחי תשובה שם ס"ק כ"ח. ובחקירה ודרישה של האשה והבעל, התברר שהבעל כהן והאשה גרושה, ולה שני ילדים מנישואין קודמין, והמסדר

אכפת לו לעבור על כמה דינים המפורשים, וגם לברך ברכות לבטלה. ויש בקידושין אלו כמה עיקולי ופשוטי כפי שיבואר לקמן.

**ומריש** השתדלנו להוציא גט מן הבעל, אך הוא מסרב בדבר, ודוחה מדחי אל דחי, וכל ניסיונותינו עלו בתוהו. בין השאר טען הבעל, שכפי שאמרו לו איזה רבנים לא היו כאן קידושין כדמו"י, והואיל והיא אינה אשתו אין הוא רוצה לגרשה. וענינו ואמרנו כי יש להוציא בגט, אך ללא הועיל, איהו בדידיה עומד בסרבנותו בכל תוקף שאין הוא צריך לגרשה מכיון שהיא אינה אשתו. והאשה נפשה בשאלתה להתירה מכבלי העיגון. ואמרנו נשימה עינינו לתקנת העלובה הזו, ומהשם אשאלה עזר, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

**א. והנה** נראה שכיון שהמסדר קידושין פסול לעדות והוא היה עד בקידושין הללו, אתינא עלה מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, כדתנן מכות דף ה' ע"ב, וכמבואר בשו"ע חו"מ ריש סי' ל"ו, וא"כ הווי קידושין שלא בעדים שאינם חלים. ונראה דאין לחוש למ"ד דעד אחד סגי בקידושין כמבואר בפוסקים, וכ"כ הטוש"ע אה"ע סי' מב ס"ב, המקדש שלא בעדים ואפילו בפני עד אחד אינם קידושין ואפילו שניהם מודים. וזה לשון מרן הבית יוסף שם, בפרק האומר (קידושין דף ס"ה ע"א) אמר רב נחמן

אמר שמואל המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו ואפילו שניהם מודים, וכן אמרו (שם ע"ב) משמיה דרב, ופסקו כן הרי"ף והרא"ש (סי' י"ג) וכן פסק הרמב"ם בפ"ד (מאישות ה"ו). וסמ"ג (עשין מ"ח) כתב, אמנם בסוף הסוגיא אומר מאי הוי עלה, רב כהנא אמר אין חוששין, רב פפא אמר חוששין, ולא נפסק הלכה כמי וראוי להחמיר, כך פסק ה"ר אליעזר (יראים השלם סי' ז). עכ"ל. וכתב הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' ע), דאפילו לדברי סמ"ג שחוששין לעד אחד, לעדות נשים לא חייש כלל, ואפילו בעד אחד לא חשש החושש אלא בששניהם מודים, אבל אם יש הכחשה ביניהם לא, כמו שכתב הרשב"א באשה טוענת דמשטה היתה. וכתב עוד (שם סי' ק"ל) שאין דברי סמ"ג נכונים בזה שפסק כרב פפא, וכ"כ הרשב"א לאחד מן התלמידים שהיה רוצה לסמוך על סמ"ג בזה, מי סנו הלכות גדולות (סוף הלכות קדושין) והרי"ף והרמב"ם וכל הגאונים וכל האחרונים שאתה מחמיר על עצמך יותר מכל אלו. עכ"ל. וכתב מהרי"ק בשורש ק"א (ענף ב'), שוו כל הפוסקים מלבד סמ"ג שהמקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו ואפילו שניהם מודים, ואע"פ שכתבו סמ"ג והמרדכי (קידושין סי' תקל"א, וסי' תקל"ד) בשם רא"ם (סי' ז אות י"ב). דיש להחמיר, מכל מקום חזינא סמ"ק (סי' קפ"ג) דהוא בתראה טפי ומחמיר טובא פוסק דאין חוששין לקידושיו אפילו שניהם מודים. ע"כ. ומדברי תרומת הדשן (סימן רי"ב) נראה

שאחד מהם לפחות יהיה לעד, אבל כשאחד קרוב לבע"ד, או שהוא פסול עבירה, בזה ליכא למ"ד שתתקיים העדות בשאר, אף בדיני ממונות, כ"ש בקידושין שגזרת הכתוב היא דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, שלא מהני שיאמר שלא ידע העד הכשר בפיסולו של חברו, ובטלה עדותו גם כן. כ"ש שלדינא קיימא לן כמ"ד שאין מדמין קידושין לדיני ממונות. ע"ש. ואף דמשמע קצת מהגרע"א בתשובה הנ"ל, שאף כשעד אחד פסול מכשיר בעד אחד אליבא דמ"ד דמדמין קידושין לדיני ממונות, ואמרינן תתקיים העדות בשאר, מ"מ לדינא לא ס"ל הכי, וכמבואר בדבריו שם.

**וְחָזִי** הוית לפאר הדור מו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' ה' אות ה', שהביא לתשובת מרן הב"י הנ"ל, והוסיף על זה, שכ"כ הכנה"ג בשם המשפטי שמואל סי' פ"ג, ומהרשד"ם סי' ר"ך, ועוד, ושאין לחוש לדברי החולקים בזה. וכ"כ המשנה למלך פ"ד מהלכות אישות ה"ו, וכ"כ בשו"ת עבודת השם אה"ע סי' י"ד, והרב המגיה שם הוסיף שכ"כ הפחד יצחק מע' קידושין ד"צ ע"א, וכ"כ בשו"ת שערי רחמים פראנקן אה"ע ס"ס כ"ב, ובשו"ת כרך של רומי סי' כ"ד, ובשו"ת רב פעלים ח"ד אה"ע סי' א'. ע"ש. וכל זה לרווחא דמילתא, כי האמת שהלכה פסוקה היא שאין חוששין לקידושין בע"א, וכמו שכתב מרן הב"י בתשובה הנ"ל, שהסכמת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, זולת הסמ"ג עשין

שנוטה להחמיר ואינו נראה לע"ד. עכ"ל. ע"ש. ואע"פ שהרמ"א שם החמיר במקדש בפני עד אחד כדעת הסמ"ג, או אם קידש בפני שנים ונמצא אחד מהם קרוב. הרי גם הרמ"א הכריע שבמקום עיגון ודוחק יש לסמוך על המיקלים. והרי רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים ס"ל שאין חוששין לקידושין בעד אחד, וכדכתב נמי הנודע ביהודה תנינא סי' ע"ה.

**וְעוֹד** דהא בנד"ד שעד אחד פסול, הרי מבואר בתשובת מרן בשו"ת בית יוסף סי' ב', דגם לדעת הסוברים דהמקדש בעד אחד חוששין לקידושין, בזה דנמצא אחד מהם קרוב או פסול גרע ובטל כל העדות. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז סי' רח"ץ, ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ח, ובשו"ת מהר"ם פדאוה סי' ל"ז. וא"כ בנד"ד הוי כעין ספק ספיקא שמא הלכה כסוברים שאין חוששין לקידושין בעד אחד, ואת"ל דבעד אחד תפסי קידושין, י"ל כשנמצא אחד מהם קא"פ בטלה העדות. וכמבואר כל זה בשו"ת הגרע"א סי' צ"ד ע"ש. ועיין עוד בשו"ת הגרע"א מה"ת סי' נ"ה שכתב דמעיקר הדין קיימא לן כמאן דאמר דקידושין בעד אחד לא מהנו. ושם כתב דבספק ספיקא לכו"ע לא חיישינן להא, ודעת גדולי הפוסקים להתיר בספק ספיקא, וכ"ש היכא דאית לה חזקת היתר. ע"ש. עוד מבואר בשו"ת מהר"ם פדאוה סי' ל"ז הנ"ל, שרק בעדים הקרובים זה לזה וכל אחד מהם כשר לענין שמעיד עליו, בזה יש מקום לסברא

בשחרית ואחד בין הערכים אין מצטרפים כמ"ש בתוספתא גיטין פ"ה ה"ד, וגם צריך שיראה הוא את העדים כדעת הרשב"א ז"ל בחידושיו לקידושין (דף ה ע"ב) וכן הודו לו המפרשים הבאים אחריו. והא דאמרו בשם הרא"ה (בחי' כתובות דף ע"ג ע"ב) דבקטנה שהגדילה א"צ עידי יחוד, דכיון דאשתו היא כו"ע ידעי שנתייחד עימה ובא עליה, זהו דעת יחיד, שכל הראשונים כתבו שצריכה עידי יחוד. ע"כ. וע"ע כתובות דף ע"ג ע"ב ורמב"ם פ"ז מהלכות אישות הכ"ג ובמ"מ וכס"מ שם ודו"ק. ועיין עוד מה שכתבנו בזה לקמן סימן ו'.

**ג. ועוד** דהנה נודע בשערים המצוינים בהלכה, דהרמב"ם נקט בלשונו הזהב בפ"ז מהלכות אישות הכ"ג, דאין אדם "מישראל הכשרים" עושה בעילתו בעילת זנות. ומשמע דבאלו הפרוצים ליתא לחזקה זו. וכ"כ עוד הרמב"ם פ"י מהלכות גרושין הי"ט שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל סתם, אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות, עד שיפרש שבעל לשם קידושין. ואף הראב"ד בהשגות שם שהראה פנים לשיטת הגאונים בבא על השפחה כיון שבידו לשחררה דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, מודה הוא באלה הפרוצים בעריות כמבואר בדבריו שם. וכ"כ הריב"ש הנ"ל בשמו דבחשודים על פריצות עריות אין חוששין דבעל לשם קידושין. וכתב הריב"ש שם עוד

מ"ח והמרדכי בקידושין סי' תקל"א בשם הרא"ם דאין חוששין לקידושין בעד אחד. ע"ש. וע"ע משכ"ב מרן שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"ד אה"ע סי' ה' אות ד' ה', ושם הביא מש"כ המהר"ש לניאדו בשו"ת כסא שלמה שאנו קבלנו הוראות מרן אף בדיני ערוה החמורה, ולכן המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, ודלא כהרמ"א שהחמיר בזה, ומה גם שכן דעת רוב ככל הפוסקים וכן דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ע"ש.

**ב. ואין** לומר דאף אם מעשה הקידושין היה פסול, מ"מ הא חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר ובעל לשם קידושין, זה אינו, דהא בעינן שיתייחדו בפני עדים הלא"ה אינה מקודשת, וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ם פ"י מגרושין הי"ח ובסוף פ"ז מאישות. וכ"כ להדיא בשו"ת תרומת הדשן סי' ר"ט, צד יפה להתיר בנ"ד משום דלא בעל בפני עדים, והרמב"ם והרא"ש ורבינו ברוך כולהו כתבו בהדיא בעל בפני עדים, דבלא עדים אפילו שניהם מודים אין כאן חשש קידושין. ולכן בנ"ד אפילו היה מודה לה שממנו נתעברה אם לא הוו עידי ביאה אין חוששין לקידושין, ולא תימא דהוו עדים דאל"ה הוי בעילתו ב"ז, דלאו כו"ע דינא גמירי דבעינן עדים. וכ"כ הריב"ש בתשובה סי' ו' דבליכא עידי יחוד לכו"ע לא חיישין לקידושין ואפילו בעד אחד ואפילו שניהם מודים אין חוששין לקידושין, אפילו ראוהו שנים א'

הן הן עדי ביאה. וכתב עוד וז"ל, דדוקא במקדש בפחות משה פרוטה ובמלוה הוא דבעינן כשרים, משום דאינם מחזיקים אותן נשותיהם, (דאדם יודע שאין אשה מתקדשת בפחות משה פרוטה או במלוה), אבל במגרש את אשתו ובמקדש על תנאי, מאחר שמחזיק אותה לאשתו אין אדם עושה אשתו זונה. וכן נראה קצת מדברי הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר במגרש את אשתו "כשרים", אלא כתב שחזקה היא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות והרי בידו לעשותה בעילת מצוה. ובמקדש פחות משה פרוטה ובמלוה הזכיר "כשרים", כאשר הזכרתי למעלה, וא"כ נראה דבמגרש את אשתו לא בעינן כשרים. ועוד כתב הרמב"ם ז"ל שם הי"ט בהשיגו בדבריו על דברי הגאונים, וזה לשונו, וכל הדברים האלו רחוקים מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חזקה זו אלא באשתו שגרשה בלבד, או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו היא שחזקתו שאין עושה בעילת זנות, עד שיפרש שהיא בעילת זנות. עכ"ל. הרי שכתב דבאשתו עד שיפרש וכו' ולא כתב עד שיהיה פרוץ בעריות, נראה דבאשתו אפילו פרוץ בעריות אינו בועל לשם זנות. ע"ש. ולדבריו לכאורה בנ"ד כיון שהחזיק אותה לאשתו י"ל דלשם קידושין בעיל. אולם נראה לענ"ד דמהרד"ך יודה בנ"ד דלא חיישינן לזה, חדא, שהוא הודה שכבר בא עליה לשם זנות, ולא לקחה לאשה אלא משום שנתעברה ממנו קודם

דבעוונות רבו המתפרצים בזנות של נכריות אף כי בזנות של בת ישראל פנויה ונעשה להם כהיתר, ואין צריך לומר בקלי עולם כזה שהוכיח סופו על תחילתו שהניחה מעוברת והלך לו, ועוד שזו כשתבעוה לינשא ונתפייסה הייתה צריכה לישב ז' נקיים והייתה בחזקת נידה ולא טבלה לנדתה, ואם לאיסור כרת התיר עצמו בביאתו איך יחוש לאיסור קל של פנויה. ע"כ. והכי נמי בנ"ד כמעט כולהו איתנהו ונוסף על צרינו איסור גרושה לכהן, ובנ"ד לא צריכין לקל וחומר שהרי הודה במעשיו שעבר על איסור פנויה, וא"כ נראה פשוט דלא אמרינן חזקה זו. וכ"כ התרומת הדשן הנ"ל סי' ר"ט, דלא אמרינן חזקה זו בפרוצים הואיל ובלא"ה פרוץ הוא בזנות וחשוד אניאוף. וכתב לדקדק כן נמי מלשון הסמ"ג שכתב שחזקה זו היא בישראל הכשרים. ומשמע דכשרים דוקא נקט. ע"כ. וכ"כ המהרד"ך בית כ"ד חדר ה' לדייק מלשון הרמב"ם והסמ"ג והטור אה"ע סי' ל"א דהפרוצים בעריות מיהא לית להו חזקה זו. ע"ש. וכ"כ המהריב"ל כלל א סימן ו דלאו בכל גברא אמרינן לחזקה זו, והכי דייק לשון הרמב"ם דדוקא בישראל הכשרים אמרינן חזקה זו. ע"ש.

ד. ואבתי לא איפרק מחולשא דחזינא למהרד"ך בית כ"ד חדר ה' שכתב דהיכא ששדכה ללוקחה לו ואינה מזוהמת בעיניו ואדרבה אוהב אותה ורוצה בה להיות אשתו, אפילו בית שמאי מודו דאמרינן הן הן עדי יחוד

לכן. ועוד, שהרי הוא צועק עתה שהיא אינה אשתו כיון שהקידושין היו פסולים, והרי הוא כמודה שלא בעל לשם קידושין, דאי איתא שבא עליה לשם קידושין בעדים הרי היא אשתו מחמת ביאה זו, אלא ודאי שלא לשם קידושין בא עליה אלא לשם קידושין הראשונים.

ה. **וחזות** קשה הוגד לי עוד מאי דכתב המהרד"ך שם, שבפסולי עדים אין לנו להקל מעצמנו ולומר דאין אדם יודע דהמקדש בפסולי עדות אינה מקודשת, ובעל לשם קידושים ראשונים, אלא על כל פנים יש לנו לומר דלשם קידושין בעל. ע"ש. אכן לפי מה שכתבנו לעיל נראה דבנ"ד זה אינו, שהרי הוא כאומר שלא לשם קידושין בעל. ועוד י"ל בנ"ד דכיון שהוא הלך אצל הראב"י הזה שיסדר לו קידושין כדמו"י, ודאי לפי דעתו באותה שעה לפחות, שהוא כשר לעדות, וא"כ לא מסיק אדעתיה שום פיסול דנימא שבעל לשם קידושין. ואפילו תמצא לומר שכבר משעה ראשונה ידע שהוא פסול לעדות כפי ידיעתו עתה, ואפשר דבדוקא לקחו לסדר לו קידושין בידעו ששום רב לא יסכים לחתן כהן עם גרושה, עדיין יש לומר שלא בעל לשם קידושין, ואדרבה י"ל דמעולם לא היה רוצה לישאנה כדת משה וישראל, שהרי אתה אומר שהוא יודע שהקידושין פסולים ולא אכפת לו מזה, ועוד שאינו חש הוא לאיסור פנויה, אלא שכיון שנתעברה ממנו וזהו גנאי גדול למשפחות היה צריך להראות שהיא נשואה לו, ולזה היה מסתפק בקידושין

כאלה שעמי הארץ אינם מבחינים בהם שהם פסולים, וא"כ י"ל דלשם זנות בעיל. ומלבד כל זה בעיקר דינו של המהרד"ך נראה דהוי יחידאה כנגד הריב"ש סי' ו' ושאר פוסקים הנ"ל, ואשר כדעתם נקט מרן באה"ע סי' קמ"ט ס"ה וס"ו וכדעת הרמב"ם הנ"ל, וז"ל, אבל שאר כל הנשים בחזקה שבעל לשם זנות עד שיפרש שבעל לשם קידושין. וכן איש ואשה שהמירו באונס הגזרות ונישאו זל"ז בחוקות הגויים, אע"פ שמתייחדים זע"ז בכל יום לעיני כל, אין חוששין להם משום קידושין. ע"כ. וכ"פ הרמ"א אה"ע סי' כ"ו ס"א והגר"א שם הביא לדברי הריב"ש סי' ו' ע"ש.

ו. **ונראה** דיש לצרף בזה מש"כ הגאון בעל שאגת אריה בתשובה שבשו"ת בית אפרים (אה"ע סו"ס מב, ונדפסה בתוספות בשו"ת שאג"א סי' א) וז"ל, דיש לצדד קצת להיתרא מצד הסברא דכל חזקה שאמרו בגמ' דא"א עובב"ז הא ודאי לשם קידושין בעל, אינו אלא בדורות הראשונים שהיה דרכם לקדש בביאה, ואי אפשר לקידושי ביאה אלא ע"י עדי יחוד, והיה דין זה ברור לכל. אבל בזמנינו ובמדינות הללו שאין דרכם לקדש בביאה, אין דין זה ידוע אלא לחכמים הבקיאים בהלכות קידושין, אבל זה שהיה רך בשנים הדבר קרוב לומר שלא היה יודע ובקי בהלכות קידושין דנימא שבעל לשם קידושין ובעדי יחוד משום חזקה זו, והלואי שרוב המורין שבדורנו ידעו הלכות קידושין על מתכונתן. עכ"ד. ותנאי

חיי סי' לח, וכן לקט קמח דף צ, תפסו בפשיטות כהגאון משנה למלך דחזקה זו שייכא גם באשה, והשיגו על הרב פני משה ח"א סי' סב. אך בספר לקט קמח חזר בו, והוכיח מדברי הרדב"ז דדוקא באיש שייך חזקה זו ולא באשה. ע"ש. ולפי זה יש לומר דאף אם תמצא לומר שהוא ידע והיה בקי בכל דיני קידושין וגמר ובעל לשם קידושין, אכתי איכא לספוקי שמא היא לא היה בדעתה לשם קידושין. וכל זה לרווחא דמילתא, שהאמת היא דהאידינא לית מאן דמקדש בביאה וכמ"ש הריב"ש בתשובה סי' ו והתרומת הדשן סי' ר"ט וכל שכן בזמן הזה ובאינשי דלא מעלי על אחת כמה וכמה.

**ח. והנה** כבר פסק פאר הדור הגרמ"פ זצ"ל בשו"ת אגרות משה אה"ע סי' ע"ה בעניין נישואים אזרחיים, שבמופקרים לעבור על כל איסורי התורה ונוהגים כנכרים, ודאי מופקרים לאיסור זנות של כל עריות וכ"ש לאיסור פנויה, ואין צריכים גט מדינא, ולכן במקום עיגון יש להתירה לעלמא בלא גט, דהעיקר לדינא כדעת הריב"ש הנ"ל. ואף שהגרי"א הנקין בספר פירושי איברא, מצריך גט מדינא, ודחק בדברי הריב"ש, אבל אני ביארתי בתשובה שאי אפשר לפרש בדעת הריב"ש כדבריו, והעיקר לדינא שאינה צריכה גט. ע"ש. וכל זה שייך גם בנד"ד שהבעל הזה הודה שהוא פרוץ וכל עסקו עם הנשים, ובנוסף לזה הרי לא היה אכפת לו לבעל שהוא כהן לבא על הגרושה האסורה לו מה"ת

דמסייעי ליה הלא הם הריב"ש בתשובה סי' ו והתרומת הדשן סי' ר"ט, דכתבו דבזמן הזה דליכא מאו דמקדש בביאה דהא קב מנגיד אמאן דמקדש בביאה לא חיישינן דלשם קידושין בעיל. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד דלאו דינא גמירי ולא ידעי מדין קידושי ביאה, באופן שאין מקום לומר שאדעתא דקידושין בעל, ובפרט שלא חשש לאיסור כהן בגרושה וכן שהבעל הזה נהג בכל מעשיו בניגוד לתורה ומצוותיה, בודאי שחלו עליו מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שלא שייך בדידה ובדכוותיה לחזקה זו.

**ז. ומצאתי** עוד סניף לצרף לכאן על פי מה שכתב המשנה למלך פ"י מהלכות גירושין הי"ח, וז"ל, ראיתי בתשובת מהרדב"ז כת"י (והיא לו נדפסה בח"א סי' שנא), שאם פירסה נדה ונתייחד עמה בפני עדים לא חיישינן לה, דמסתמא לא עבר על איסור כרת. ואפילו ראינו שנבעלה אין חוששין שמא לשם קידושין בעל, דהא לא שייך לומר אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דמאן דעבר על איסור כרת לא חש לבעילת זנות. ע"כ. ודבריו נכונים, ונראה לפרש דבריו, דאפילו לא ידעינן אם ידע שהיתה נדה, אין חוששין לה אפילו ראוה שנבעלה, דמסתמא הודיעה לו ולא חשש. ועוד דחזקה זו על שניהם נאמרה, ואין האשה מתקדשת אלא לרצונה, וכיון דהיא לא חששה על איסור כרת לא חששה על בעילת זנות. וע"ש עוד מה שכתב בזה. ובהגהת מהר"י כולי שם הוסיף שגם מהר"ח אלפנדרי בספר בני

ולחלל זרעו (ואפשר גם שלא טבלה לנדתה) וכ"ש שלא אכפת לו באיסור פנויה.

**עוד** לו שם בסימן ע"ו בעניין קידושי הרפורמים, שאין הקידושין שהיו אצל הרפורמים כלום, אם נתברר היטב שלא היו שם עדים כשרים שראו נתינת הטבעת ואמירתו הרי את מקודשת לי, ואפילו היו שם שני כשרים שעמדו מרחוק ולא ראו שאילו היה כן ברב כשר ומומחה שסידר הקידושין ובטעות זימן עדים קרובים להיות עידי קידושין, יש לחוש למ"ש החתם סופר סי' ק' שהם קידושין גמורים, ומדינא לא צריך לקדשה פעם אחרת, מטעם שהכשרים שהיו שם אף שלא ראו ולא שמעו מעשה הקידושין, הרי יודעים באומדנא דמוכח כאנן סהדי שנתקדשה כדין. אבל ברור ופשוט שעל רשע מהרפורמים שסידר הקידושין, ליכא אנן סהדי שנעשה מעשה קידושין בנתינה מידו לידה, ואמירה, שהרי כל ראביי מהם עושה איזה מעשה שבודה מליבו ואומר שזהו קידושין וכו' ע"ש. וכן הוא בנ"ד שהראביי הזה למינהו, וגם לא היו עדים כשרים כלל מלבדם.

**ט. ואע"פ** שחיו כאיש ואשה ברבים נראה דאין לחוש, שעל דעת הקידושין הראשונים הוא סומך. וכן ראיתי שפסק שר התורה אביר הרועים בשו"ת יביע אומר ח"ח אה"ע סי' י"ב אות ז', וכתב שם בשם המהריק"ש, שמה שהחמיר הרא"ם סימן צ"ו בקידושין שהיו בפני פסולי עדות

דאורייתא, שכיון שחיו חיי אישות ברבים כל העולם הן עידי ביאה אע"פ שלא ראו הביאה, וכאילו קידשה בפנינו בעידי ביאה. שכל המפרשים מקצה חלוקים עליו וס"ל שעל דעת הראשונה הוא בועל ואין כאן קידושין חדשים, וכן מוכח מדברי הרא"ש בתשובה כלל מ"ה סי' ט', ואין גם אחד שסובר כהרא"ם, ושכן דעת הרדב"ז, וכ"כ המהרש"ך ח"ג סי' ט"ו. ואע"פ שמהרשב"ץ ח"ג סי' מ"ז מוכח דס"ל כהרא"ם כבר תמה עליו הגר"י טייב בערך השלחן סי' ל"א ס"ק י', וכתב דהרשב"ץ יחידאה הוא וכל הפוסקים חולקים עליו בסברא זו. ע"כ.

**ותבט** עיני בשו"ת אגרות משה הנ"ל דכתב נמי דאע"פ שדרו יחדיו במקום שיש אנשים כשרים ויש להם ילדים והיא נקראת על שם בעלה, לא אמרינן הן הן עדי יחוד, שלא שייך חזקה זו אלא באדם שיודע שלא היו קידושיו קידושין כמבואר בכתובות דף ע"ג ע"ב אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משהו פרוטה וגמר ובעל לשם קידושין. אבל היכא דלא ידע, אדעתא דקידושין הראשונים בעל. והדבר ברור שאלו ההולכים לרפורמים סוברים בדעתם הטועה שהם קידושין, ולכן אדעתא דקידושין הראשונים בעל שאינם כלום. ע"ש. וכן מבואר בשו"ת עין יצחק ח"ב סי' ס"ד אות י' דהך חזקה אינה אלא אם נתייחדו לאחר שנודע להם שהקידושין בטלים, אבל אם לא נתייחדו לאחר שנודע להם שהקידושין בטלים, אע"פ שבא עליה לא חיישינן לקידושין כלל,



העדות כולה, וכיון שלא היו בשעת החו"ק עוד עדים כשרים הווי קידושין בלא עדים דלא חלו, ובכה"ג דעד אחד פסול אין לחוש למ"ד דקידושין בעד אחד מהני כמבואר לעיל, ובפרט דהוי מקום עיגון. ולא אמרינן בכה"ג חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר ובעל לשם קידושין, חדא דמסתמא אדעתא דקידושין הראשונים בעיל, ותו שאין אומרים חזקה זו אלא בישראל הכשרים כמבואר לעיל, וביותר בנ"ד דהוכיחו מעשיו שבא אליה לשם זנות כבר. ועוד דלא אמרינן חזקה זו אלא במי שיודע שהאשה נקנית בביאה, וכבר בדורות הראשונים אמרו דכיון דרב מנגיד מאן דמקדש בביאה, אין אדם מקדש בביאה, וכמ"ש הריב"ש ותה"ד הנ"ל. וכבר כתב השאג"א בדורות הללו יש לומר דלא ידעי מזה כנ"ל, וכל שכן בדורות שאחרי זה ובפרט בעמי הארץ שודאי אינם יודעים הלכות קידושין. ועוד שהוא צועק שהקידושין פסולים והיא אינה אשתו, דהוי כהודאה שלא נתכוין בשעת ביאה לשם קידושין ולא הווי עדי יחוד. הלכך נראה שאין בקידושין האלו ממש ולית דין צריך בשש ומותרת האשה הניצבת בזה לינשא לכל גבר דיתציביי לבר מכהן.

דאדעתא דקידושין הראשונים בעל, ולא הייתה לו כוונה לקידושין כלל, וא"צ לגט ממנו. וכ"כ המהרש"ם ח"ב סי' קי"א, שאין לחוש במה שדרו יחדיו כאיש ואשתו בפרסום לעיני כל העולם, ונאמר שבעל לשם קידושין, זה אינו, דאדעתא דקידושין הראשונים בעל. והובא בשו"ת יביע אומר הנ"ל ועיין שם עוד בזה. וכן פסק שר התורה אביר הרועים בשו"ת יביע אומר ח"ו אות ב' וג' וכדעת הגרמ"פ. וגם אנכי הדל הארכתי בזה בתשובה עוד.

**והנה** כבוד האב"ד הגר"א בן חיים שליט"א אמר לי שיש בידו תשובה מאת הגאון רבי שלום משאש זצ"ל שהיה אב"ד בירושלים עיה"ק, שכבר פסל קידושין של הראב"י הזוה, והתיר עפ"ז לכהן לשאת אשה שנתקדשה על ידו ונתגרשה, שמכיון שלא חלו הקידושין לא הייתה צריכה גט ואינה נפסלת לכהונה, וכדעת הרשב"א שהובא בב"י אה"ע סי' י"ז. אשר על כן נראה שאין בקידושיו שסידר כלום, שברשעו הוא עומד מריש ועד כען והוא רחום יכפר עוון.

**לכן** לאור כל האמור נראה, דכיון שהעדים אחד מהם פסול בטלה

## סימן ר'

## דיני עגונה - פיסול עדות

ב"ה מנהטן, יום ב' י"ח סיון תשע"א לפ"ק

## פסק דין

הרי שנתבטלה העדות ולא חלו קידושין. וב"ה הצלחנו לאתר את העד הנ"ל בארץ ישראל, (בסיוע ארגון "אורה", לפתרון עגונות), ולאחר מאמצים רבים והפצרות רבות גם מאיתנו וגם מאת הרב יעקב עובד הי"ו רב הקהילה התימנית ברחובות, ולאחר האיום והגיזום, הסכים העד הנ"ל להעיד בפני ב"ד על ענין הנישואין של האשה הנ"ל. בדבריו אישר שאכן הוא היה עד גם בקידושין וגם חתם על הכתובה, ולא היה יודע שקרוב פסול לעדות, ושהוא בן דודו של הבעל הנ"ל מצד אביהם. והוסיף שהוא יחד עם העד השני החתום על הכתובה, היו ממונים מטעם הקהל להעיד בכל החופות והקידושין שהיו בעירם. כ"ז נעשה ביום ג' סיון תשע"א, בעיר רחובות בא"י, בפנינו במוטב תלתא כחדא הרב יעקב עובד הנ"ל והרב חובב ג. יחד עימי. והבאנו גביית עדות זו בפנינו הב"ד כאן.

**א. ונראה** דאתינא עלה מדין עדים שנמצא אחד מהם קרוב

**במוטב** תלתא כחדא הוינא, ואתיא לקדמנא האשה ה. ב. ס. שנישאה בתימן לפני כעשרים וחמש שנה ל י. ק. ה. וזה כעשר שנים שהם נפרדו והבעל מסרב לתת לה גט. כל הנסיונות לשכנע את הבעל עלו בתוהו, והצעות שהציעו לו בנדון נדחו, ועודנו בסירובו כעת למרות שהאשה נמצאת פה בניו יורק והוא חי בתימן, (שכעת הוא מקום הסכנה עקב המהפכה המתחוללת שם, וחרב מהלכת בחוצות קריה, וזה איזה זמן שנותק כל קשר עם אנשי המקום ההוא). ולפי דבריה אביה השיאה לאיש הזה בניגוד לרצונה, ומעולם לא חיו יחדיו בשלום אלא לאיזה תקופות קצרות, ותמיד היתה הולכת ושבה מבית בעלה לבית אביה. ועתה נפשה בשאלתה לעיין בדינה, אם יש איזה דרך על פי התורה, להתירה מכבלי עגינותה.

**והנה** התברר לנו שעד אחד מן העדים החתומים בכתובה הינו בן דודו של הבעל, ואם אכן היה עד בקידושין

בנין כל עמודי הוראה דאין חוששין לקידושין בעד אחד, רק הסמ"ג והמרדכי הביא בשם הרא"ם שיש להחמיר וכו', ואף שהרמ"א שם בהג"ה כתב ויש מחמירין אם מקדש לפני עד אחד אם שניהם מודים וכו', הא תברא בצידה, שמסיים הרמ"א ובמקום עיגון ודוחק יש לסמוך על דברי המיקלין. וכיון שהמקדש הלך לו לבית אביו מרחק ארבעים פרסאות, הרי זה נחשב לדחק ועיגון, ואין לומר דראוי לנסות לכתוב לשם אולי יתרצה בנקל לשלוח גט, זה אינו, כי לא נכון לעשות כן, שאם יכתבו הב"ד לשם יתחזק הקול ביותר, ולכן נראה דעד כאן לא החמיר הרמ"א אלא כשהמקדש לפנינו ויכולים לשאלו תכף אם יגרש בנקל, אבל כשהוא במקום רחוק לא החמיר. ע"ש. והוב"ד בקיצור בפ"ת סק"ו. וכבר כתב הגאון המבי"ט ח"א סי' יד, דלדידן דקיימא לן ככל הגאונים ורוב הפוסקים דסבור שאין קידושין חלין בעד אחד, מצינן למימר דאדם יודע שאין קידושין חלין בעד אחד, וכשנתן אם לא ראה שני עדים לאו לשם קידושין יהיב. ע"ש. וכ"כ המהרשד"ם אה"ע סי' סה. ע"ש. ולפי"ז בנד"ד שהבעל בריחוק מקום מרחק גדול מאוד וגם הוי מקום הסכנה, ודאי חשיב מקום עיגון. ואע"ג דהנוב"י ביאר דהא דאין הב"ד צריך לבקש מהבעל שיתרצה לכתוב גט היינו משום שלא יתחזק הקול, ובנד"ד אין זה שייך דבמקומם כולם ידעו שהיא נשואה וילדה ממנו שתי בנות, מ"מ הרי בנדונינו כבר ניסו

או פסול עדותם בטלה, כדתנן פ"ק דמכות וכמבואר בשו"ע חו"מ ריש סי' ל"ו. וא"כ בנד"ד שעד אחד הינו קרוב לבעל שני בשני מצד אבותיהם, שזוהי קורבה הפוסלת מדאורייתא לכו"ע, גם לדעת הרמב"ם ריש פי"ג מהל' עדות, הרי זה כמי שמקדש שלא בעדים, וכמבואר דינו באה"ע סי' מ"ב ס"ב דאינה מקודשת. ולכאורה יש להעיר על זה מדברי הרמ"א שם שכתב דיש מחמירין אם קידש בפני עד אחד, וכן אם קידש לפני שנים והאחד מהם קרוב, הוי כמקדש לפני עד אחד, וביארו שם הח"מ והב"ש, דהא דלא נפסלו בכה"ג שניהם, היינו או משום דנאמן העד השני לומר שלא ידע בקרבנו של חברו, או משום דבשעת קידושין עדיין לא נתבטלה עדותם עד שיעידו בב"ד, ובינתים באותה שעה הוו קידושין לפני עד אחד מיהא. ע"ש. מיהו מלבד מה דמין לא ס"ל הכי לדינא, כמבואר שם לשון השו"ע בסעיף ב' שכתב, המקדש שלא בפני עדים ואפילו בעד אחד אינם קידושין. הרי גם הרמ"א לא כתב אלא לחוש לכתחלה, אבל במקום עיגון ודוחק מפורש בדבריו שיש לסמוך על המיקלים. וכ"כ הגרע"א בתשובה מה"ת סי' נה, דהרמ"א הכריע דבמקום עיגון ודוחק יש לסמוך על המיקילים, הרי דאנן סבירא לן לעיקר כהמיקילים אלא דבלאו דחק ועיגון חיישינן להחמיר, א"כ כל שיש עוד איזה ספק לא מחמירינן. ע"כ. וכ"כ הנודע ביהודה תניינא סי' ע"ה, שדעת רוב מנין ורוב

פליג אדרבי אלעזר ואמר המקדש בפחות משהו פרוטה ובעל הוא דצריכה גט, אבל המקדש במלוה או על תנאי ובעל אינה צריכה הימנו גט. מאי טעמא בהא הוא דלא טעי להיות סבור שפחות משהו פרוטה יהיו קידושין, הלכך גמר ובעל לשם קידושין. אבל בהנך טעי, כסבור יודעת היא שאין עליה נדרים לכך היא נשאת, וכי בעיל אדעתא דקידושי קמאי בעיל ולא לשם קידושין. במלוה לא הכל בקיאת בהלכות קידושין. עכ"ל. וזה לשון הרמב"ם פ"ז מאישות הכ"ג, לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט, אע"פ שלא נתקיים התנאי, שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס. וכן המקדש בפחות משהו פרוטה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקידושין הפסולין. חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה. ע"כ.

**ומרן** בכסף משנה שם כתב וז"ל, והרי"ף כתב הא דמקדש בפחות משהו פרוטה ובעל צריכה הימנו גט, והשמיט דין מקדש במלוה ובעל, משמע דס"ל דאינה צריכה גט משום דאין הכל בקיאים בהלכות קידושין וכרבי אמי. אבל הרמב"ם פסק כרבי אלעזר. ע"כ. והשתא י"ל דהמקדש בעדים פסולין תליא בהאי פלוגתא, דלהרי"ף דס"ל דוקא המקדש בפחות משהו פרוטה בעיל לשם קידושין, דבהא לא טעי אבל בשאר הלכות קידושין טעי, הכא נמי י"ל דטעי בעדי קידושין, [ואע"ג דלקמן כ' בשם

לדבר על לבו שיסכים לפוטרה בג"פ, ואף ברצי כסף פיתוהו והוא סירב, וכעת כמעט שאין הדבר אפשרי ליצור קשר עימו מחמת המלחמה השוררת שם, ודאי דהוי מקום עיגון.

**ב. ולכאורה** מקום יש לדון בזה מהא דפליגי בכתובות דף ע"ג ע"ב במקדש בפחות משהו פרוטה ובעל, דמר סבר אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משהו פרוטה, וגמר ובעל לשם קידושין, ומר סבר אין אדם יודע שאין קידושין בפחות משהו פרוטה, וכי קא בעל אדעתא דקידושין הראשונים בעל. ואיפסיקא הלכתא בהרמב"ם פ"ז מהל' אשות הכ"ג דגמר ובעל לשם קידושין, וז"ל, וכן המקדש בפחות משהו פרוטה או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקידושין הפסולים, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה. עכ"ל. ולפי"ז לכאורה י"ל בנ"ד נמי דאדם יודע שקרוב פסול לעדות וגמר ובעל לשם קידושין.

**והנה** בכתובות דף ע"ד ע"א, אמר רב עולא בר אבא אמר עולא אמר רבי אלעזר, המקדש במלוה ובעל, על תנאי ובעל, בפחות משהו פרוטה ובעל, דברי הכל צריכה הימנו גט. אמר רב יוסף בר אבא אמר רבי מנחם אמר רבי אמי, המקדש בפחות משהו פרוטה ובעל צריכה הימנו גט, בהא הוא דלא טעי, אבל בהנך טעי. ופירש"י וז"ל, רבי אמי

מצאנו בתלמוד, דהא מחלוקת היא בפרק המדיר במה טעי אינש ובמה לא טעי, והנה הלכתא היא דבין במלוה ובין בפחות משה פרוטה ובין בעל תנאי ובין בקטנה בכלהו אי בעל מקודשת היא, כדמשמע מכל הפוסקים, ואם כן הכי נמי אין לנו להקל מעצמנו ולומר דאין אדם יודע דהמקדש בפסולי עדות דאינה מקודשת ובעל לשם קידושין הראשונים, אלא עכ"פ יש לנו לומר דלשם קידושין בעל. ע"כ. וצ"ע מ"ש שכן משמע מכל הפוסקים, והלא היא פלוגתא דרבוותא כמבואר לעיל. ועיין עוד להלן בסמוך.

**ג. ואיכא** למידק בחזקה זו אי היא חזקה גמורה למיהוי קידושי ודאי אי לאו, דהנה כתב מרן הכס"מ שם וז"ל, וכתב הר"ן וז"ל, הרמב"ם השוה מקדש במלוה לפחות משה פרוטה, שבשניהם הוא סובר שצריכה גט בודאי. ולא ידעתי למה פסק כן במלוה, שאפילו הוא סומך על מימרא דעולא אמר רבי אלעזר, מנא ליה דבמלוה אמר דצריכה גט בודאי, ואע"ג דאמר לה בהדי פחות משה פרוטה הא כייל נמי בהדה על תנאי ובעל ולמסקנא דשמעתין אינה צריכה גט אלא מספק, ומחורתא דפסקא דצריכה גט מספק. עכ"ל. וכתב על זה מרן הכס"מ, ולי נראה דגם דברי רבינו יש לפרש דצריכה גט מספק קאמר, מדכתב צריכה גט, ואם איתא הוה ליה לכתוב הרי זו מקודשת. ועוד, כיון דעל מקדש על תנאי ובעל סתם, כתב, "וכן" המקדש בפחות משה פרוטה או במלוה ובעל סתם צריכה גט,

הרשב"א דכולי עלמא ידעי שאין אשה מתקדשת בלא עדים, מ"מ בכשרות העדים לא בקיאי. אכן מצאתי בשו"ת תרומת הדשן סי' רט שכתב להדיא דטעי אינשי וקסברי שאם הם מודים אינם צריכים עדים. ע"ש. אבל להרמב"ם דפסק דגם המקדש במלוה בעיל לשם קידושין דאדם לא טעי בהכי, י"ל דהמקדש בעדים פסולים נמי לא טעי וגמר ובעיל לשם קידושין.

**מיהו** יש לדחות, דדוקא בהני המפורשים בגמרא וברמב"ם אמרינן דלא טעי בהו אינשי, דסברא אית בהו, דפחות משה פרוטה הוי מידי דלא חשיב לכל מילי, והמקדש במלוה הוי מידי דמינכר דלא יהיב לה מידי בשעת קידושין, וכן המקדש על תנאי אמרינן דמחיל על תנאו הוא, להכי אמרינן דגמר ובעל לשם קידושין. אבל בכשרות העדים כולי עלמא מודו דלא בקיאי אינשי, וכי בעיל אדעתא דקידושין הראשונים בעיל. וכן מוכח מתשובת הריב"ש סי' ה, שכתב דהיכא שמעשה הקידושין היה שלם מצד עצמו, כגון שאומר שקידש בסובלנות, על סמך קידושין אלו בעל, ורק בהני אמרינן בהו דמידע ידע דלא תפסי קידושין, ולהכי גמר ובעל לשם קידושין. ושכן דעת הרמב"ם. ע"ש והובאו דבריו לקמן. אולם מצאתי למהרד"ך בתשובה בית כד חדר ה שכתב להיפך מזה, דאדם לא טעי בעדים פסולין ולשם קידושין בעל. וז"ל, נראה דאין לסמוך על סברא זו ולהתירה ולומר מעצמנו בנדון זה סברא שלא

והטעם שהמקדש על תנאי ובעל שצריכה גט מספק, הוא לפי שיש לחוש שעל סמך תנאו בעל, והוא סבור שנתקיים תנאו ולא היתה ביאתו בזנות. אבל כאן אם על קידושין הראשונים היה סומך היתה בעילתו בעילת זנות בודאי, וחזקה הוא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, הלכך ודאי גמר ובעל לשם קידושין. וסובר רבינו דהוא הדין נמי ודאי למקדש במלוה. וכ"פ בה"ג. ויש מי שאומר שבפחות משהו פרוטה צריכה גט ודאי, ובמלוה ספק שמא היה סבור שקידושי מלוה קידושין. ויש מי שאמר שאפילו בפחות משהו פרוטה הוא ספק, ואם בא אחר וקידשה צריכה גט מספק משניהם, ויש לחוש לדבריו. עכ"ד. וסברא זו האחרונה היא סברת הר"ן הנ"ל.

**ומעין** שיטה זו היא שיטת הגאונים שהביא רבינו המאירי בבית הבחירה קידושין דף ב ע"א, וז"ל שם, ומכל מקום רוב מפרשים מסכימים שכל שלא הזכיר ביחודו לשם קידושין אינו כלום, אלא במגרש את אשתו, ואף במגרש את אשתו קצת גאונים פירשוהו גט מספק, שאמרו צריכה גט משני, הא גט ודאי לא, שאין חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות עושה קדושי ודאי, שלא לחוש לקדושי שני אם נתקדשה לאחר כן לאחר. ומכל מקום יש לדון עליה שהרי נאמרה חזקה זו אף לקולא, בפרק המדיר בענין קידשה על תנאי וכנסה סתם, ובקטנה שלא מיאנה והגדילה ועמדה ונשאת, והוא שאמרו

ובמקדש על תנאי ובעל סתם לא הצריך גט אלא מספק, וכדמוכח מדכתב שמא ביטל התנאי כשבעל, אם כן גם במקדש בפחות משהו פרוטה או במלוה ובעל סתם לא הצריך גט אלא מספק. ע"כ. ומשמע מדברי מרן הללו אליבא דהרמב"ם, דהאי חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, לאו חזקה גמורה היא, אלא חזקת ספק היא שמא בעיל לשם קידושין, ונפקא מינה דהיכא דאית לן ספיקא אחרינא חזי לאיצטרופי לספק ספיקא.

**אולם** ה"ה הבין בדעת הרמב"ם כפירוש הר"ן, דחזקה זו היא חזקה גמורה ומקודשת בתורת ודאי. וז"ל המ"מ שם, אע"פ שכתב רבינו "וכן", חילק בין דין זה לדין מקדש על תנאי בג' דברים, הראשון שלמעלה הזכיר וכנס או בעל וכאן כתב ובעל בלבד, השני שלמעלה לא הזכיר עדים וכאן כתב בפני עדים, והשלישי שלמעלה הגט הוא מספק כמו שכתב שמא ביטל התנאי וכאן הוא על הודאי כמו שכתב חזקה היא שאין אדם וכו'. וכל זה מבואר בלשונו למי שמעיין בו. והטעם לשני החילוקים הראשונים הוא, מפני שבמקדש על תנאי כל שנתבטל התנאי אין צריך קידושין אחרים, לפיכך אפילו בכניסה לבד יש לחוש שמא ביטל התנאי. וכן אין צריך עדים, מפני שהקידושין היו כבר בפני עדים, ובביטול התנאי הם חלים ממילא. אבל במקדש בפחות משהו פרוטה, או במלוה, קידושיו אינם כלום, וצריך קידושין אחרים, ולפיכך צריכה ביאה בעדים.

משה פרוטה אמרינן דגמר ובעל לשם קידושין, דכו"ע ידעי שאין קידושין בפחות משה פרוטה. משא"כ לגבי שאר פיסולי קידושין, לאו כו"ע הלכתא גמירי ובפרט בהלכות עדות, ואמרינן דעל סמך קידושין הראשונים בעל, וליכא לחזקה זו כלל בכה"ג. ואף את"ל דהלכה כהרמב"ם, דאף בכה"ג אמרינן חזקה זו, הא להכס"מ אליביה לא הוי אלא ספק, וכדעת הר"ן והמאירי דחזקה זו משויא ספק, ושמה לא בעל לשם קידושין. ואף דהוי ס"ס משם אחד, כבר כתבו גדולי האחרונים דכשספק האחד מתיר יותר שפיר עבדינן ס"ס משם אחד, וכדכתב הש"ך יו"ד סי' ק"י בכלל הס"ס. ועוד דלאו מילתא פסיקתא היא, והגם שהתוס' בכתובות דף ט' ע"א ס"ל דלא מהני לדעת הרמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב עבדינן ס"ס משם אחד וכמ"ש ה"ה שם. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה או"ח א' סי' כ"ד ושו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סי' ל"ד וחיו"ד סי' כ"ד. ובשו"ת יביע אומר ח"ח יו"ד סי' ח'. וע"ע שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' מ"ח. ואכמ"ל.

**והנה** מסברא יש לומר דאף את"ל דבעלמא חזקה גמורה היא וודאי גמר ובעל לשם קידושין, וכדעת הר"ן אליבא דהרמב"ם, מ"מ בני"ד מסתברא דאף הרמב"ם יודה להרי"ף דעל סמך הקידושין הראשונים בעל, שהרי אין כאן שום חיסרון במעשה הקידושין. ולא דמי למקדש במלוה או בפרוטה שהחיסרון הוא בעצם מעשה הקידושין דידיה,

שם קידשה על תנאי, ר"ל על מנת שאין עליה נדרים, וכנסה סתם ונמצאו עליה נדרים, אמר רב צריכה הימנו גט, ופירש אביי הטעם מתורת חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וודאי מחל תנאו לענין שקדושיו קידושין, אע"פ שלענין כתובה מכל מקום הפסידה כתובתה כמו שיתבאר שם. ושאלו בה, והא איפליגו בה חדא זימנא, דתניא קטנה שלא מיאנה והגדילה, ר"ל אצל זה הראשון, ואחר כך עמדה ונשאת לאחר, רב אמר אינה צריכה גט משני, שבודאי משהגדילה אצל הראשון בעל לשם קידושין גמורים. אלמא שמה שאמר בקדשה על תנאי וכנסה סתם שצריכה גט, לא מספק אלא שהיא מקודשת גמורה, ואם בא אחר וקדשה אינה מקודשת לשני. ומכל מקום אפשר דוקא באלו שתחלתם בענין אישות, שכבר קדשה על תנאי, ובקטנה שכבר נשאת לראשון, אבל בזו שנתגרשה לגמרי אין חזקה זו נחשב קדושי ודאי. ואם תאמר אף בזו כן, מפני שכבר נשאת לו, אף על פי שנתגרשה, באשה דעלמא מיהא לא. ולפיכך צריך שיאמר לה שתתיחד לשם קידושין. עכ"ל.

**חזינן** דפליגי רבוותא אי הויא חזקה גמורה ומכח חזקה זו הוי קידושין גמורים, או רק מספיקא הוא דחיישינן. ותו פליגי אם רק במקדש בפחות משה פרוטה אמרינן חזקה זו, או בכל הנך ריעותות בקידושין נמי אמרינן לחזקה זו. והשתא יש בזה ספק ספיקא, שמא הלכה כהרי"ף דרק בפחות

שבזה יש יותר סברא לומר שהוא חלי ומרגיש במעשהו, מה שאין כן כשהחיסרון הוא מצד העדים דלאו אדעתיה כמעשה ידיה, וכעין מה שכתב הריב"ש בדעת הרמב"ם. ועוד י"ל דעד כאן לא אמרינן חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא במה שתלוי בכונת הבוועל ודעתו, משא"כ היכא שהחיסרון הוא בעדים, אף אי נימא דאיתא לחזקה זו וכונתו היתה לשם קידושין, י"ל דלא ידע או לאו אדעתיה שצריך עדים כשרים, ולא אהניא ליה כונתו ולא חלו קידושין. ומצאתי סייעתא לזה בשו"ת תרומת הדשן סי' רט, שכתב דהיכא שטעו וסברו שכשהם מודים תפסי קידושין בלא עדים, לא חשיב בעילת זנות, כיון שמכונים לשם קידושין. ע"ש. ונראה דרצונו לומר דלא חשיב נגד החזקה למימר הכי, כיון שבדעתם לא חשיבא זנות, והכי נמי היכא דטעי בכשרות העדים, וכדאמרן. ואתה תחזה עוד בתשובת תרומת הדשן סי' רט, דמסיק דבסברא כל דהו דחינן להך חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ומזה סיעתא גדולה למה שנתבאר לעיל דאין זו חזקה גמורה. עוד כתב הרב, דבדורותינו אין זה מצוי כלל שיבעל לשם קידושין. ע"ש. וכל שכן שאין זה מצוי בדורות האלה.

**ותבט** עיני בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקמ"א שכתב דעיקר הדין תלוי במחלוקת, דגרסינן בפרק הזורק אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מחלוקת בראוה שנבעלה וכו' אבל לא ראוה

שנבעלה דברי הכל אינה צריכה גט משני, ואיכא כמה גאוני עולם דפסקו כי האי לישנא. אבל הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל פסקו כאידך לישנא דרבי יוחנן דצריכה ממנו גט שני. ותו דגרסינן בירושלמי גבי לנה עמו בפונדקי אמר רבי מונא וכו' ולפי גמרא דבני מערבא לבית הלל דאמרי צריכה גט שני לכתחלה הוא, ואם נתגרשה והלך בעלה למדינת הים אחר שלנה עמו בפונדקי תנשא לכתחלה, כדין גט ישן. ואיכא מרבוותא קמאי דאמר המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, כגון שכתבו ועדיין לא נתנו, וטעמא משום גט ישן ולא משום קדושין. ולא בריר. וגמרא דילן מסתברא דאזלא כטעמא דרבי יוסי בר בון ולא משום גט ישן. עכ"ל העטור וכתוב במרדכי. הרי לך בהדיא דאיכא מרבוותא קמאי דלא חשו לקידושין כלל. וגם לפי דעת הירושלמי נדון דידן דומה להלך בעלה למד"ה, שהרי הלך לבית עולמו והיבם אינו רוצה לחלוץ, וליבם אין יכול שהיא גרושת אחיו. ותו דאפילו לדעת המחמירין בשלמא גבי אשת איש דחמירא הצריכו גט שני מספק שמא בעל לשם קדושין, אבל גבי יבמה לשוק דאיסור לאו הוא לא מחמירין כולי האי. עכ"ד. והיוצא מדבריו ז"ל דאין זה חזקה גמורה ואם יש ספיקות נוספים שפיר מצרפינן הך פלוגתא דרבוותא לספק ספיקא.

**ד. ובר** מן דין נראה דהא דמהניא החזקה הוא רק באופן דמהני קידושי ביאה, וכי הא דקיימא לן



רואה שיש שם עדים, אין ראייה שהיא מקבלת אותם לשם קידושין. ואף אם שמעו מפיה שהיא מקבלת אותם בתורת קידושין אינה ראייה שנתרצית בקידושין, אלא שאומרת כן מפני שסבורה שאין שם עדים ויודעת שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו. וכ"כ הרשב"א בפרק האישי מקדש (דף מג ע"א ד"ה אי הכי), גבי ההיא דאמרינן דלא בעינן אתם עדיי בעדי קידושין, וז"ל, ודוקא בשקידשה בפני שנים שהם אצלם, אבל הכמין לה עדים אחורי הגדר והיא אינה מרגשת בהם, לא. דדילמא אי ארגישה בהו לא מקבלא קידושין, אלא השתא דסברא דליכא סהדי קיבלתן, משום דמידע ידעה דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו, ורצתה לצחק בו. וכן הסכימו האחרונים ז"ל. ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע אה"ע סי' מב ס"ג. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' ג ע"ש. והמהר"י בן לב ח"ג סי' פו הסתפק בזה בדעת הרשב"א, ולאחר שראה דברי הריב"ש הללו בשם הרשב"א סבר וקיבל. אך בדעת הרא"ש הרב מצדד בזה. ע"ש. גם ראתה עיני להגאון המבי"ט ח"א סי' י"ד שהביא דברי הרשב"א הללו, ומוכח לה בדעתו דגם בעדי ביאה אמרינן הכי, שאם לא ידע בעדים ודאי לא בא עליה לשם קידושין, והוא בעילתו בעילת זנות. ע"ש. והשתא אף אי נימא דבעלמא כשהיו עדי הקידושין הראשונים פסולים גמר ובעיל לשם קידושין, אכתי איכא לספוקי שמא לא היו שם עדים בשעה שנתייחדו,

שיתיחד עימה בפני עדים, ויאמר לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי בביאה זו, ושיהיו שני העדים רואין כאחד, אבל אחד בשחרית ואחד בין הערכים לא מהני. כמבואר ברמב"ם פ"ב מאישות ה"ה, ובפ"י מגרושין הי"ח, ובמאירי שם, ובטור ושו"ע אה"ע סי' לג. ועיין מהרשד"ם אה"ע סי' ס"ה. וע"ע שו"ת מהרד"ך בית כ"ד חדר ה' וחדרו שהוכיח כן מראשונים ואחרונים.

**ג** בעינן שידעו האיש והאשה בעדים, הלא"ה לא הוי קידושין, וכמבואר ברשב"א בחידושיו לגיטין דף פ"א ע"ב וז"ל, ומסתברא כגון שראה הוא את העדים, אבל אם ראו אותו שנים מן החלון והם רואין ואין נראין לו אינה צריכה ממנו גט שני, לפי שאדם יודע שהמקדש בינו לבין עצמו שלא בפני עדים אע"פ ששניהם מודים אינה מקודשת, הלכך כשבעל זה לא לשם קידושין בעל אלא לזנות בעלמא. ע"כ. והריב"ש סימן ו' הביא דברי הרשב"א הללו וכתב שהודו לו כל המפרשים הבאים אחריו. ע"ש. והביא דבריהם מרן הבית יוסף אה"ע סי' מב, והוסיף שכן כתב בשמו הר"ן (בפרק מי שאחזו גיטין דף פא ע"ב, דף לה מדפי הרי"ף ד"ה וכתב), והרב המגיד בפ"ג מהלכות אישות ה"ח ובפ"י מהלכות גירושין הי"ח. וכ"כ עוד הריב"ש בסימן רס"ו על עדים שהעידו שהכמין אותם המקדש בחדר אפל, ומשם ראו מעשה הקידושין, כיון שהאשה לא ראתה שם עדים בשעת קידושין אין לחוש להם, דכל שאינה

ר"ל בלא ראית המעשה, אלא שיתיחד בפניהם ויאמר לה בפניהם התייחד עמי להתקדש לי בביאה, ונכנסת עמו לחדר בפני העדים, והן הן עדי היחוד הן הן עדי ביאה. על הדרך שאמרוה במסכת גיטין, המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק. ומכל מקום אינו דומה מכל וכל לזו, שבמגרש את אשתו ולנה עמו אינו צריך שיאמר לעדים שלשם קידושין הוא מתייחד עמה, שמאחר שלבו גס בה רגלים לדבר שאין יחודו אלא על עסקי ביאה, ולקיבעיה הדר, וודאי בעל, ומאחר שחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אומרים שגמר ובעל לשם קידושין, והוא עדות המתקיים בידיעה שלא בראיה. אבל אשה דעלמא שאין לכו גס בה, אם אינו אומר לה בפני עדים שתתייחד עמו להתקדש לו בביאה, אף על פי שנכנס עמה לחדר בפניהם, אין אומרים הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, שמאחר שאין לכו גס בה שמא לא בעל. ע"כ. ובסוף דבריו כתב עוד שכן דעת הרמב"ם, וז"ל, יש מפרשים שלא אמרו הן הן עדי יחוד אלא במגרש וכו' אבל אשה דעלמא צריך לראיית מעשה, וכן כתבוה גדולי המחברים בפירושי המשנה, ולשטה זו מיהא נראה שלא ראית מעשה דוקא אלא שיראו כמזדווגים, על הדרך שאמרו בדיני נפשות משיראו כמנאפים, והדברים רופפים וראוי להחמיר בה. עכ"ל. ומשמע מסוף דבריו דלדעת הרמב"ם לא מהני אמירה להחשיב העדים עדי ביאה, דלא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי

ושמא הם לא ידעו הוא או היא מאותן עדים, ושמא לא היו אותם עדים כשרים.

**ועוד** לאלוה מילין דאף אם תמצני לומר שהיו עדים כשרים בשעה שנתייחד עמה, והם ראו את העדים והעדים ראו אותם, אכתי איכא לספוקי שמא לא בעל באותה שעה. וזאת על פי מה שכתב הרמב"ם פ"י מהל' גרושין ה"ז י"ח, שאף המגרש אשתו מן הנישואין, אם רק נתייחד עימה בפני שני עדים כאחד, ולא בא עליה בפני עדים, הרי היא ספק מקודשת, דחיישינן שמא נבעלה וצריכה גט מספק. והא דקיימא לן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, היינו דוקא שאומר שעל דעת לקדשה מתייחד עימה, כמבואר במ"מ פ"ג מהל' אישות ה"ה. וכ"כ הריב"ש בתשובה סי' ה' בדעת הרמב"ם. וכ"כ הריב"ש עוד סי' ו, וזת"ד, תניא בתוספתא בריש קידושין פ"א ה"ג, כל ביאה שהיא לשם קידושין הרי זו מקודשת ושאינה לשם קידושין אינה מקודשת. משמע מפשטה דבעינן שתהא בפירוש לשם קידושין, וכל שאינה בפירוש לשם קידושין אינה מקודשת, ושעל דעה זו נכון וראוי לסמוך. ובנדון זה שלא אמר בפירוש לעדים כשנתייחד עמה שהוא מתייחד עמה על דעת לבעול לשם קידושין, אין חוששין לה. ע"כ.

**והלום** מצאתי לרבינו המאירי בבית הבחירה קידושין דף ב ע"א שכתב גבי עדים בקידושי ביאה וז"ל, והוא שהם צריכים לשמיעה בלא ראייה,

במגרש אשתו מן הנישואין אם ראו שבעל הרי זו מקודשת ודאי, ואם נתייחד עימה היא ספק מקודשת. וזה כדעת הריב"ש והמאירי הנ"ל ודלא כהרשב"א. ושם בס"ה פסק מרן דבאשה דעלמא חזקה שבעל לשם זנות, עד שיפרש שבעל לשם קידושין. ומשמע אפילו ראו שבעל אין חוששין לה, וזה כדעת הרמב"ם והרשב"א. אכן הגר"א שם נקט כשיטת הרשב"א דכתב דאף אם ראו שנבעלה היא ספק מקודשת, כמבואר לשון הש"ס גיטין דף ע"ג ע"ב, ראו שנבעלה "חוששין" לה משום קידושין. וה"ט דכיון שלא אמר שמתיחד עימה לשם קידושין, הוי ספק שמא לשם זנות בעל. ולפי זה יש לומר עוד דבלאו הכי איכא ספק ספיקא, שמא לא בעל כלל, ואת"ל בעל שמא לשם זנות בעל.

**ותבט** עיני בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' ג, שהביא דברי הרמב"ם והרשב"א והר"ן והריב"ש הנ"ל ומסיק הכי לדינא, והוסיף עוד בשם הר"ר אברהם דמונפושליר ז"ל בפירושו בפרק הזורק, דכל המקדש אשה בביאה צריך להודיע לעדים הריני מתיחד עמה לבא עליה בתורת קידושין, והיא תתרצה בדבר ותתיחד עמו, והויא מקודשת דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. ואם לא הודיע כך אפילו ראו שנבעלה לאו כלום הוא, דלא אמרו רבנן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא באשתו שגרשה ובמקדש על תנאי ובעל, אבל באשה אחרת לא. וע"ש עוד בזה.

ביאה אלא באשתו שגרש, אבל במקדש אשה דעלמא עדי ביאה ממש בעינן. וכ"ה בפירוש המשניות להרמב"ם, וכן העתיק הרע"ב בשם הרמב"ם. אולם בהוצאת הרב קפח הביא מכתב יד דהרמב"ם תיקן הנוסחא וכתב שצריך שיתיחד עימה בפני שני עדים. ע"ש. וכן פסק הרמב"ם ביד החזקה פ"ג מאישות ה"ה וכמבואר לעיל. וכן הוא לשון הרמב"ם פ"י מגרושין הי"ח שכל המקדש בביאה אינו צריך לבעול בפני עדים אלא יתייחד בפניהן ויבעול כמו שביארנו. עכ"ל. ומשמע מדבריו שם דדוקא באשתו שגרש בעינן שיראו הביאה ממש הא לאו הכי הויא ספק מקודשת כיון שלא פירש שמתיחד לשם קידושין. ודו"ק.

**וגדולה** מזו חזיתי בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' קלה שכתב, שכל שלא ראו שנבעלה אין חוששין לקידושין, ובמשודכת ובסתם אשה דעלמא אפילו ראו שנבעלה אינה מקודשת, שלא נתכוין אלא לזנות, שלא אמרו אלא באשתו שנתגרשה מן הנישואין, וא"נ למ"ד אף מן האירוסין, ואי נמי באשה שנתקדשה בפחות משה פרוטה או קדושי טעות, אבל באשה דעלמא שאפילו אינה מאורסת לא חיישינן, וכפי מה שכתב הרמב"ם. ע"ש. והובאה תשובה זו בבית יוסף אה"ע סי' קמ"ט. ומשמע מדבריו לכאורה דבאשתו שגרשה אפילו ראו שנבעלה רק חוששין לה. ומרן בשו"ע שם ס"א וס"ב פסק

**וכעת** מצאתי בשו"ת מהרי"ט צהלון ח"א סי' רמז שהביא מהשלטי גבורים בשם הרי"ז שכל שלא ראו שנבעלה צריכה גט מספק, ואם שניהם מודים שלא נבעלה אין חוששין לה. וכתב על דבריו המהריט"ץ דאין הכי נמי אפילו ראו שנתיחדו ופרס עליה השמלה וחבקה ונישקה אם ראו שלא בעל לאו מידי הוא, מיהו אם יש עדי יחוד והם לא ראו לא מהימני האיש והאשה לומר שלא נבעלה, דעדי יחוד הוי אנן סהדי שנבעלה. ע"ש. ונראה דמ"ש שאפילו מודים שלא נבעלה חיישינן, דהוי בזה יחידא נגד הריב"ש והרי"ז ושאר פוסקים. וכן מבואר בהגהות הגרע"א אה"ע סי' קמ"ט, דהיכא ששניהם מודים שלא נבעלה אינה צריכה ממנו גט, ושכן כתב בשלטי הגבורים בשם ריא"ז. גם מדברי הרמב"ם שפסק שאם לא ראו שנבעלה הויא ספק מקודשת, נראה דס"ל דלא הוי אנן סהדי גמור, ואפשר דמסכים כשהם מודים שלא נבעלה דלא הויא מקודשת כלל.

**ונראה** להוכיח כן מהיכא דכתובות י"ג ע"א, דתנן ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה, איש פלוני וכהן, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת, רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. ובגמרא מאי מדברת, זעירי אמר נסתרה, ורב אסי אמר נבעלה, לישנא מעליא נקט. ופרכינן לזעירי מדאמר רב אין אוסרין על היחוד,

ומשנינן מעלה עשו ביוחסין. ובתוד"ה ואין אוסרין מבואר דאף לזעירי אליבא דרבי יהושע נאמנת בטענת לא נבעלתי משום ספק ספיקא, וכ"ש לרב אסי אליבא דרבי יהושע, וכ"ש לרבן גמליאל ורבי אליעזר כמתבאר מן הסוגיא שם. ולפי זה כל שכן היכא דשניהם מודים שלא נבעלה דנאמנים, והא הכא נמי הוי ספק ספיקא שמא לא נבעלה ואת"ל שהיתה ביאה שמא לאו לשם קידושין הויא. ואף דיש לומר דשאני הכא דבאשתו שגרשה מיירי דלקבעיה הדר ובזה יש לומר כודאי חשיב יותר מהיכא דכתובות, דקאמר התם בעמוד ב' אליבא דרבי יהושע דאין אפוטרופוס לעריות, ואפילו הכי חשיב לה ספק ספיקא. מה שאין כן באשתו שגירשה דחשיב ודאי וגם דרך של היתר יש לפניו. מ"מ כבר נתבאר לעיל אות ג שהחזקה הזו לאו חזקה גמורה ומשוויא ספק, וכדמוכח מדברי הרמב"ם כשלא ראו שנבעלה דהויא ספק מקודשת, וא"כ אמאי לא מהימני. וכ"ש דאנן קיימא לן בהיכא דכתובות כרבן גמליאל ורבי אליעזר דנאמנת. וצ"ע. ועיין תשובת הרדב"ז ח"ג סי' תקמ"א הב"ד פתחי תשובה שם סק"ד.

**והשתא** בנ"ד פשוט שלא פירש שמתיחד עימה לשם קידושין, וא"כ בעינן ביאה ממש, ואכתי איכא לספוקי שמא לא בעל, ואף אם תמצא לומר שבעל שמא לא היו עדים באותה שעה, כלומר שצריך שיהיה מכוון הזמן שבאותו יחוד שהיו עדים

דוד שהרי עדים הרבה היו יודעים, (ועי' תוס' שם), ואיכא רק חדא ספיקא שמא לא בעל לשם קידושין. ע"ש. והבאנו מדבריו לקמן. ועיין עוד בשו"ת בית אפרים מש"כ לפלפל בספק ספיקא זה.

**קושטא** דבנדון דידן ליכא לספוקי כלל שמא לא היתה ביאה, דהא אית לו ממנה שתי בנות. ודמי למה ששנינו בכתובות דף עה ע"א, אמר רב כהנא משמיה דעולא המקדש על תנאי ובעל צריכה הימנו גט, זה היה מעשה ולא היה כח בחכמים להוציאה בלא גט. לאפוקי מהאי תנא, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל, והיא לא נתפשה אסורה, הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת שאף על פי שלא נתפשה מותרת, ואיזו זו שקידושיה קידושי טעות, שאפילו בנה מורכב על כתפיה ממאנת והולכת לה. ע"כ. ואיכא למידק מאי רבותא דבנה מורכב על כתפיה, הא ודאי מיירי שבעל בעדים דאי לאו הכי לא הוו קידושין, למ"ד דבעינן עדי ביאה. וראיתי שפירש המהרד"ך בית כד חדר ו', דודאי מיירי בדאיכא עדי יחוד אלא שלא ראו שנבעלה, וקמ"ל דאפילו בנה מורכב על כתפה דהוי אנן סהדי שנבעלה, ממאנת. ולישנא דבנה מורכב על כתפה הוא דרך גוזמא דמאחר שיש עדים על היחוד ועידיה בצידה אומרים שנבעלה, וגם אנו בעצמנו רואים שנבעלה, אפילו הכי ממאנת. ובנה מורכב על כתפיה הוי כאילו העדים בצידה צועקים שנבעלה והוי כעדי ביאה. ע"ש. וא"כ ה"נ בנ"ד הוי אנן

היתה ביאה, ולא סגי אם היתה הביאה בזמן אחר כשלא היו אז עדי יחוד. וצריך שבאותה ביאה גם האיש והאשה ראו את העדים, ואף אם תמצא לומר שהיו עדים בשעת ביאה, שמא היו פסולים וכו"ל.

**ומעיין** ספק ספיקא זה, מצאתי להגאון שאגת אריה בתשובתו שבשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' מב. ובשו"ת שאגת אריה בתוספות סי' א), בענין קטן שהשיאו אביו אשה, ושהה עימה משהגדיל כשנה וחצי, ונעלם, והעגונה טוענת שלא הניחתו לבעול. וכתב הרב ז"ל להתיר העגונה מטעם ספק ספיקא, ספק אם היו כאן עדי יחוד, דהיינו שני עדים כשרים שראו ביחד כשנתייחדו, והם ראו את העדים, והעדים ראו אותם, ושהו שם העדים כשיעור ביאה, ואף את"ל שהיו פעם אחת עדי יחוד כדין, אכתי איכא ספק שמא לא נבעלה, וכדעת הרמב"ם ושאר פוסקים דעדי יחוד לחוד אינו אלא ספק מקודשת. ע"ש. ואנכי הרואה בשו"ת נודע ביהודה תניינא אה"ע סי' נב, שישב על מדוכה זו בחריפות ובגאונות כדרכו בקודש והעלה לאסור, וס"ל דכל שחיו יחדיו כאיש ואשה לא בא בבית הספק דודאי בעיל. ע"ש והובאו מדבריו להלן. ועיין עוד בשו"ת דרכי נועם אה"ע סי' מו שהקשה נמי לסברא זו, דכיון שחיו יחדיו כאיש ואשה ליכא לאסתפוקי שמא לא בעל, דודאי בעל ולא בעינן עדים ממש אלא אנן סהדי כיון שהכל יודעים שהתייחד עימה, כדמשמע מרש"י כתובות דף ט ע"א, גבי דוד מפני מה לא אסרוה על

הקידושין בעינן עדי קיום. שו"ר כעין סברא זו להגאון נודע ביהודה תנינא אה"ע סי' נב, שכתב דלא סגי במה שאנו יודעים שהם דרים יחד, ואף דידיעין נמי דודאי בעיל, דהא בעינן עדות על שעת הקידושין, ועל איזה שעה אנו מעידים, ועל איזה שעה יועיל מה שאנו יודעים שבודאי בעיל אותה, והלא קידושין צריך עדות על שעת הקידושין ואין אנו יודעין באיזה זמן. ע"ש ודו"ק.

**ולעצם** מחלוקת השאגת אריה והנודע ביהודה הנ"ל, אם נחשב לספק מה שאומרת שלא הניחתו לבעול, דהשאגת אריה ס"ל דשפיר חשיב ספק, ואף שדרו יחדיו כאיש ואשה לאחר שהגדיל כשנה וחצי, והנודע ביהודה האריך להוכיח מדברי הראשונים דלא בעינן עדי יחוד בכה"ג דאמרינן דודאי בעיל, ע"ש. אפשר דהיא היא מחלוקת הריא"ז והמהריט"ץ הנ"ל דהריא"ז ס"ל דהיכא שמודים שלא נבעלה אין חוששין לה והמהריט"ץ ס"ל דלאו כל כמינייהו לומר שלא נבעלה נגד עדי יחוד. ע"ש. ונראה דהשאגת אריה ס"ל כהריא"ז והנודע ביהודה ס"ל כהמהריט"ץ. ואע"פ שיש לדחות, דעד כאן לא קאמר הנודע ביהודה דלא מהימנא אלא היכא שהיא טוענת לבדה, אבל היכא ששניהם מודים שלא נבעלה יסכים לסברת הריא"ז. ועד כאן לא קאמר הריא"ז אלא כנגד עדי יחוד, דבחדא זימנא אפשר שלא נבעלה, אבל היכא שחיו יחדיו כאיש ואשה, מודה הוא לסברת הנודע ביהודה דלא מהימני, אפשר אש בנעורת ואינה

סהדי שנבעלה, ושאני מגדונו של השאגת אריה שהיא אומרת שלא הניחתו לבעול ובן אין לה, הלכך נראה דליכא לצרופי הספק שמא לא נבעלה. (אף שלכאורה עדין יש להסתפק אם באותו יחוד ראשון דהוי בעדים אם היתה ביאה אז, אלא דאם כן מאי בנה מורכב על כתפה מהני, וי"ל דאיכא לאוקמי שלא נתיחדו כי אם באותה פעם. ודוחק.)

**אכן** נראה דבנ"ד הוי ספק ספיקא מצד אחר, שמא לא בעל לשם קידושין דאדעתא דקידושין הראשונים בעל, ואת"ל דגמר ובעל לשם קידושין עדיין י"ל שמא עדי היחוד היו פסולים. ובדליכא עדי יחוד לא מהני מאי דידיעין שנבעלה, דהוי כקידושין בלא עדים. וכמו בנתינה דכסף לא סגי מאי דידיעין שקיבלה, אלא בעינן עדי נתינה ממש, [ע' מ"ש בזה לקמן סי' ז']. והחילוק בזה דהאי דבעינן עדי ביאה היינו לאו לעצם חלות הקידושין, אלא דבעינן ידיעה שנעשה מעשה הקידושין שהרי האשה נקנית בביאה, והיכא דאיכא בירור גמור שהיתה ביאה סגי בהכי, וזה מוכח מהא דקיימא לן דכשמפרש שמתיחד עימה לשם קידושין סגי בעדי יחוד ולא בעינן עדי ביאה, כמבואר לעיל בדעת הרמב"ם, להכי כשבנה מורכב על כתפה הוי בירור גמור על מעשה הקידושין דהיינו הביאה וכמו שראו הביאה דמי, וכמו שפירש דמי. אבל בדליכא עדי יחוד ליכא חלות קידושין, דהוי קידושין בלא עדים, ואף אם בנה מורכב על כתפה לאו מידי הוא, דלענין חלות

קידושין וגיטין, וא"כ אינה כנשואה, אלא שהיא אצלו כמו פלגש בלא כתובה וקידושין. ע"ש.

**ונראה** כונתו, דהא דלא חשיב עסוקין באותו ענין, כי מה שעשו מפי הכומר בבית במותם, חשיב שאינם עסוקין בדת משה וישראל, ואדרבה הרי הם עסוקין בענין אחר, וא"כ אף אי נימא דהיה בדעתו לשם קידושין בשעת הביאה, לא מהני כיון שלא פירש. אכן אליבא דהרמב"ם יש לומר דכיון דלא פירש אמרינן דלא בעל לשם קידושין. ונראה דרצונו לומר עוד, דגם אליבא דהגאונים הדין כן בכה"ג, אף דהיה צד לומר דכיון שהוא יודע שקידושין מפי הכומר לאו כלום הוא, להכי גמר ובעל לשם קידושין, מ"מ הואיל ופירש שאינו חפץ בדת משה וישראל, אמרינן שגם בביאה לאו לשם קידושין כיוון. ובפשטות הוא הדין נמי היכא שקידש בכסף כדת משה וישראל, שהרי דעתו על קידושין הראשונים ועל סמך קידושין אלו בעל ולא לשם קידושין, ולית לן האי חזקה הואיל ולא פירש לשם קידושין.

**ואין** לומר דשאני התם דכתב הריב"ש דהוי כאילו פירשו שאינם חפצים בקידושין כדמו"י כלל, אבל היכא שחפץ בקידושין כדמו"י אמרינן אין הכי נמי חזקה דלשם קידושין בעל, זה אינו, דהא להדיא מצינו להריב"ש בתשובה סימן ה', שכתב במי שאומר ששלח סובלנות לשם קידושין וגם התייחד עימה לשם

מהבהבת, והלא היא מותרת לו. אעפ"כ מסתברא דהיסוד הוא אותו יסוד, דלהריא"ז שפיר יש להסתפק בנידון השאג"א והנו"ב, כיון שאין שניהם מודים ורק היא טוענת שלא הניחתו, ולמהריט"ץ פשיטא דלא מהימנא. וכבר נתבאר לעיל דהגאון רבי עקיבא איגר ס"ל כהריא"ז ושכן מוכח מדברי הרמב"ם, וזה לכאורה סיעתא לסברת השאגת אריה.

ה. **ניהדרר** אנפין למה שכתבנו דבעינן שיפרש דלשם קידושין מתיחד עימה, דיש להעיר בזה, כיון שנשאה בקידושין שתהיה אשתו אע"פ שלא פירש שבועל לשם קידושין חשיב כעסוקין באותו ענין דמהני כמי שמפרש. הנה דבר זה נפתח בגדולים, וכבר נודע מש"כ בזה הריב"ש בתשובה סי' ו', וזת"ד ואם יאמר האומר, אפילו הרמב"ם לא אמרה אלא בפנוי הבא על הפנויה בדרך מקרה, דכיון שלא פירש אמרינן שלא נתכוין לשם קידושין אלא לזנות בעלמא, אבל זה שנשאה והתנה עמה להיות אשתו, הוה ליה כמדבר עמה על עסקי קידושין בשעה שנתייחד עמה, ואין צריך לפרש וכו'. יש להשיב ולומר דאדרבה איפכא מסתברא, דאפילו לדעת אותם הגאונים שסוברים דבסתם אמרינן לשם קידושין בעל, הכא בנדון זה לא בעל לשם קידושין, דכיון שנישאו בחוקות העכו"ם ובבית במותם מפי הכומר, הרי הוא כאילו פירשו שאין דעתם לשם קידושין כדת משה ויהודית אלא בדרכי עובדי כוכבים, שאינן בתורת

קידושין, דאין חוששין לזה, ואין אומרים בכה"ג אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, כיון שהוא אומר ששלח הסובלנות לשם קידושין, על זה סמך בביאתו. וביאר הריב"ש דאע"ג דקיימא לן כמ"ד המקדש במלוה או בפחות משהו פרוטה ובעל צריכה הימנו גט, היינו מטעמא דאדם יודע שאין אשה מתקדשת בפחות משהו פרוטה או במלוה, אבל בדבר שהוא ראוי לקידושין גמורים אלא שלא פירש לשם קידושין, בהא לא אמרינן שהסובלנות אינן קידושין וגמר ובעל לשם קידושין, כיון שהוא אומר שנתנן לשם קידושין. ע"כ. וע"ש שפירש כן בדעת הרמב"ם וכנ"ל. וה"נ בנד"ד שהחיסרון הוא לא במעשה הנתינה של הקידושין, שהוא מעשה שלם מצד עצמו, שנתן הוא ואמר הוא, ויש שוה פרוטה בכסף הקידושין וכל המעשה היה שלם, והיה ראוי לחול אילו היו עדים כשרים, והוא ודאי אומר שלשם קידושין נתנם, מימר אמרינן שלא ידע שהקרוב פסול לעדות, ועל סמך הקידושין הראשונים בעל.

**ואעיקרא** אי מהני עסוקין באותו ענין בקידושי ביאה, נראה דתליא באשלי רברבי, דהנה החלקת מחוקק ריש סימן ל"ג כתב, דגם בקידושי ביאה הדין כן, שאם היו עסוקים באותו ענין מהני ואין צריך לפרש. אכן בב"ש כתב לפקפק על זה, דאפשר דגרע טפי הואיל ואין העדים רואים את הביאה, וכ"ש היכא שהיה הפסק גדול בסעודה ובדברים אחרים עד

זמן היחוד והביאה, והוי כמענין לענין, דהוי פלוגתא דתנאי בקידושין דף ו ע"א ומבואר בב"י סי' כ"ז שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והר"ן ובעל העיטור כולו ס"ל דאינה מקודשת, וכן פסק מרן בשו"ע שם ס"א דבעינן עסוקין באותו ענין. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ח אה"ע סי' י"א סוף אות ח' שכתב שכן דעת רוב הפוסקים. ע"ש. ולפי זה כיון שלא פירש בשעת היחוד דלשם קידושין מיחדה לא מהני. אלא שמלשון הריב"ש "כיון שנשאה והתנה עמה להיות אשתו, הו"ל כמדבר עמה על עסקי קידושין בשעה שמתיחד עמה", משמע קצת שאין הוא תולה הדבר בעסק שהיה קודם לכן, אלא במה שהוא עתה לוקחה לביתו על דעת כן. ועיין ביביע אומר שם שהביא משם הגאון הר"ש אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה סי' ז' שהוכיח איפכא מלשון הריב"ש בס' ה' הנ"ל. וצ"ע. ועכ"פ הנכון בזה שהם לא ידעו כלל שקרוב פסול לעדות, דאילו ידעי מעיקרא בקידושי הכסף הוו קפדי, וכיון דלא ידעי לא מסקי אדעתיהו שום פיסול בקידושין ועלייהו סמיך בביאתו. א"נ אף אי בעיל לשם קידושין מסתברא דלא הוו התם עדים כשרים, או משום דלא ידעי או משום דלא הוו שכיחי. ועיין לקמן.

ו. **ואע"פ** שדרו יחדיו בבית אחד כאיש ואשתו, וגם נולדו להם בנות, אפילו הכי אמרינן דלא בעל לשם קידושין, וכמבואר בדברי הריב"ש בתשובה ריש סי' ו' וזת"ד, מה שיש לעיין הוא במה שנתייחד עימה בפרסום



מעמדה תחתיו ונתעברה ממנו, ושנינו בגיטין פרק הזורק דף פא ע"א, המגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי, בית הלל אומרים צריכה ממנו גט שני, ואסיקנא בגמרא (שם ע"ב), דבראוה שנבעלה לכולי עלמא צריכה ממנו גט שני, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וחוששין דלשם קידושין בעל, ומתניתין בדאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה, ובית הלל סברי אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, וקיימא לן כבית הלל וכמתניתין, דאפילו לא ראוה שנבעלה חוששין לקידושין, כל שיש עדי יחוד ונתגרשה מן הנישואין שלכו גס בה וכו'. ומן הנזכר לעיל במגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי הורו קצת הגאונים ז"ל (עי' שו"ת הגאונים שערי צדק ח"ג ש"א סי' י"ז וש"ו סי' ט"ו) שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. ולפי דבריהם בכיוצא בזה דגיסי אהדדי, וגם שלקחה להיות לו לאשה, היה נראה לכאורה שצריכה הימנו גט, כל שיש עדים שנתיחד עמה אע"פ שאין שם עדי ביאה, דבהאי גונא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, וכיון שנבעלה אמרינן לשם קידושין בעל, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. אמנם הרמב"ם ז"ל (בפ"י מגירושין הי"ט) דחה הוראה זו בשתי ידיים, וכתב שאלו הדברים רחוקים מדרכי ההוראה, ואין ראוי לסמוך עליהם, שלא אמרו חז"ל חזקה זו אלא באשתו שגרשה בלבד, לפי שקרוב הדבר שנתיחד עמה או בא עליה לשם קידושין,

מפני שדעתו להחזירה, או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו, ובאשתו הוא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, או שיפרש שעל תנאי זה בעל, אבל בשאר האנשים, כל פנוי הבא על הפנויה אין חוששין לומר לשם קידושין בעל. וכן הסכים הרשב"א ז"ל בחדושו לגיטין (דף פא ע"ב), וכ"כ רבינו מאיר הלוי ז"ל, והרבה מן האחרונים ז"ל, וכ"כ בספר אה"ע (טור סי' קמט) בשם הרא"ש ז"ל. עכת"ד. וכיוצא בזה כתב המהר"ם אלשקר סי' ג. ע"ש. וכ"כ המהרש"ם אה"ע סי' סה ושהלכה כבתראי כנגד הגאונים, מפני שהם ידעו דברי הראשונים טוב ממנו ולא נראו להם דבריהם, ושגם אם נתעברה ממנו וילדה לו והם מודים בזה, לא חיישינן לזה. ע"ש. וכן כתב המהרד"ך בית כד חדר ה. ע"ש.

ז. והנה בתרומת הדשן סי' רט כתב לחוש לסברת התוס' ביבמות (דף קז ע"א ד"ה טעמא) ורבינו ברוך שהובא במרדכי בקידושין פרק האומר, דס"ל כל בתר איפכא מסברת הרמב"ם והרא"ש וסיעתם, דדוקא באשתו שגרשה פליגי בית שמאי וס"ל דלא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, דכיון שגרשה מוכחא מילתא דלשם זנות בעל, אבל באיתתא דעלמא מודו דאמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. וכתב לדקדק שכן היא סברת הרי"ף ור"ח ואו"ז על פי שיטת הרמב"ם גבי בנו מן שפחה, ושכן מוכח מדברי התוס'

ביאה. ועכ"פ איכא סברא אחרינא למימר דלא הוו עדים כשרים בביאה כמבואר לעיל, ולפי זה הכי נמי איכא למימר דלא חיישינן לחזקה זו.

**ח. ברם** לעומת זאת כתב הרשב"ץ בתשובה ח"ג סי' מ"ז, בעניין נישואי האנוסים, אם יש לחוש לנישואין אלו שבאו אחר קידושין בפסולי עדות, דאיכא למימר דכיון דגילו דעתם דלאו בתורת זנות קא נסבי להו, כיון דמקדשי והדר נסבי, אם כן איכא למימר דגמרי ובעלי לשם קדושת נישואין, וכיון שיש ישראל כשרים לעדות בעירם, ויודעין שהם מתייחדים, אמרינן עדי יחוד הן הן עדי ביאה וחיילי קידושין משעת ביאה, דחזקה היא שאין אדם מחזר אחר קידושין ועושה בעילתו בעילת זנות, ודמיא הא מילתא למגרש אשתו ולנה עימו בפונדקי. ואע"ג דבפנויה בעלמא לא אמרינן הכי כדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהל' גירושין ה"י) וכן הסכימו האחרונים ז"ל, הכא כיון שהיתה אשתו לא אמרינן דעביד בעילתו בעילת זנות. ודכוותה הכא כיון שקידשה בפני עדים אנוסים, ודאי לשם נישואין נתייחד עימה ולא לשם זנות, ומה שלא קידשה בפני עדים כשרים הוא לפי שהוא אומר שהאנוסים הם יותר כשרים בעיניו מישראלים, לפי שלבם מסור לשמים, וכיון שכן האנוס הזה שקודם שנשא אשה זו קידשה בפני עדים מהאנוסים, אני אומר שאם נתייחד עימה וידעו זה עדי ישראל, הוי כאילו בעלה בפניהם לשם קידושין ואינו עושה

בדוכתא תריין ביבמות דף קז ע"א ד"ה טעמא הנ"ל, ובגיטין דף פא ע"ב ד"ה ב"ש, נמי מדקאמרי לבית הלל דלעולם אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דלעולם משמע אפילו בפנויה. ומסיק שקשה להקל כשיטת הרמב"ם והרא"ש כנגד כל הני פוסקים, אלא אי נימא דלא הוי ביאה בעדים. וכתב עוד, וכי תימא מטעם אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות נימא ודאי בעל בפני עדים, דאם לא כן הוי בעילת זנות אפילו בעל לשם קידושין שלא בפני עדים, י"ל דלאו כולי עלמא דיני גמירי והרבה סוברים כיון ששניהם מודים עדיף מעדים, וכיון דמכווני לקידושין לא חשיב כלל בעילת זנות. וכה"ג אשכחן פרק המדיר (כתובות דף עד ע"א) דהמקדש במלוה ובעל אין חוששין לקידושין, משום דסבור הוא דקידושין קמאי דמלוה מהני ועל דעת קידושין הראשונים הוא בעל, ופרש"י התם משום דאין הכל בקי אין בהלכות קידושין תלינן דטעה בקידושי קמאי, ואיכא למאן דאמר התם דבקידישין פחות משה פרוטה נמי טעו ביה אינשי. וא"כ נוכל לומר דכל שכן קידושין בלא עדים ושניהם מודים, דטעו בה. וכיון דמטמרי מאינשי ומסתיר מעשיו נוכל לומר דודאי שלא היו שם עדים, ובעדי יחוד לחוד לא סגי, והוא דבר שאינו מצוי שיבעל בפני שני עדים. עכת"ד. ומשמע דס"ל דבעלמא אמרינן חזקה זו, ורק היכא דאיכא למימר דלא הוו עדי ביאה אין הכי נמי דלא חיישינן. והשתא בנ"ד נמי איכא למימר דלא הוו עדי

לשם קידושין, אבל היכא דסבור שהקידושין הראשונים טובים עלייהו סמיך. ולפי"ז הכא באנוסים שהם סבורים שהם עדים כשרים, וממילא טועים הם לומר שקידושיהו קידושין, על דעת הקידושים הראשונים בעל ולא לשם קידושין. וה"נ בנד"ד. ומצאתי שכבר הקשה קושיא זו הגאון הגדול פאר הדור בשו"ת יביע אומר ח"ח אה"ע סי' יא אות ט, ושכן הקשה בערך השלחן אה"ע סי' ל"א סק"י, וסיים דליכא למ"ד שאם סבור שהקידושין הראשונים כשרים דגמר ובעל לשם קידושין, אלא הרשב"ץ בלבד, והוא נגד הש"ס והפוסקים. וכתב מרן היביע אומר שם דהריב"ש הנ"ל פליג אדברי הרשב"ץ הללו, והרי זה כמבואר. והרי גם הרשב"ץ לא אמר אלא בלשון "חוששין לה להצריכה גט", וסיים, "זה נראה לי להחמיר בזה". ונראה דמספקא ליה להרשב"ץ, ואפשר שבמקום עיגון יודה לכל הפוסקים להתירה בלא גט. ואפילו תימא דגם במקום עיגון אמרה, י"ל דלא שבקינן וודאם של כל הפוסקים כנגד ספיקו של הרשב"ץ. ומ"מ מרן בשו"ע אה"ע סי' קמט ס"ו פסק כדעת הריב"ש וסיעתו, וז"ל שם, וכן איש ואשה שהמירו באונס הגזרות ונשאו זל"ז בחוקות הגוים, אע"פ שמתחדים זע"ז בכל יום לעיני הכל, אין חוששין להם משום קידושין.

**ט. כל** קבל דנא ראיתי בשו"ת דרכי נועם אה"ע סי' מו שכתב להסתפק בדברי הריב"ש הנ"ל וז"ל,

בעילתו בעילת זנות, וחוששין לה להצריכה ממנו גט, זה נראה לי להחמיר בזה. ושמא תאמר זה שקידשה בעדים פסולים, אע"פ שבעל אח"כ על סמך קידושין הראשונים בעל ולא לשם קידושין, וכיון שקידושין הראשונים אינן כלום, אף מה שבעל אח"כ אין אותן בעילות אוסרות אותה, שהרי על סמך הקידושין הראשונים בעל, הא ליתא, דדוקא בענין סובלנות שבאו אחר קידושין בטלים הוא דאמרינן הכי, שכיון שהוא טועה בקידושיו הראשונים אף הסובלנות ששלח אח"כ לא שלחם בתורת קידושין, שהוא טועה שסבור שקידושיו הראשונים קידושין. אבל אם בעל אחר קידושין פסולים שטעה בהן וסבור שכשרים היו, גמר ובעל לשם קידושין. והכי מוכח בפרק האיש מקדש דף נ ע"ב וכמ"ש המפרשים ז"ל, והביאו ראיה מהתוספתא דתניא התם המקדש בפחות משוה פרוטה וכן קטן שקידש ושלח סובלנות לא עשו כלום, שעל מנת קידושין הראשונים שלחו, בעלו קנו. ואע"ג דר"ש פליג התם ואמר דלא קנו דמחמת קידושין הראשונים בעלו, לא קיימא לן כוותיה דיחידאה הוא, אלא כתנא קמא דסבירא ליה דקנו. עכת"ד.

**הא** קמן שאף שקידש בפני עדים פסולים וטעה וסבר דכשרים הם, אמרינן דכי בעיל לשם קידושין בעיל משום ההיא חזקה. אלא שדברי הרשב"ץ לכאורה צריכים עיון מההיא דכתובות דף ע"ג ע"א הנ"ל, דמוכח דדוקא שיודע שאין קידושיו קידושין אז גמר ובעל

מיהו עדין כל זה אינו מספיק שלא לחוש הכא, היות הרב מבקש כמה עילות לסלק חששא זו, חדא שהפקיר עצמו להשתחות לעבודה זרה, דנראה דכל ההולכים להזדוג על ידי הגלח מוכרח להיות משתחוו לע"ז, והוי משומד להכעיס לכל התורה, מה שאין כן בנישואין הללו דנ"ד דאין כאן כי אם אפקרותא בעלמא, ולא עבדו שם מעשה לצאת מכלל הדת. ונתן טעם עוד, דלא חייש לאיסור נדה שהוא בכרת, והכא ליכא האי טעמא דמאן לימא לן שלא היתה אשה זו טובלת לנדתה. גם העיד הרב עליו ועל כיוצא בו שהם פרוצים בזנות נכריות. ואפשר שלהצטרף שם כל הטעמים הללו גזר ופסק דלא חיישינן לקידושין, אבל בעלמא כגון נדון דידן מאן לימא לן שדעתו שלא לחוש, והרי ח"ו אנו באין להקל בערוה חמורה. ע"כ. ואנכי הדל ועני מדעת לא ידעתי למה לא הביא הרב דברי הריב"ש בתשובה שקדמה לזו הלא היא סי' ה, ושם לא צירף כל הני טעמי, ואדרבה נראה מדבריו שם דרק מכח הסברא שעל סמך הקידושין הקודמים בעיל לא אמרינן חזקה זו, וכמבואר לעיל. ומ"מ מסקנת הרב דרכי נועם נמי שכל המקדש בערכאות של גוים אין לחוש למה שמתיחדים אח"כ, ואין לעגן בת ישראל משום כך. ע"ש.

י. **והנה** הריב"ש בסוף סי' ו הביא את שיטת הרא"ה [וכ"ה בחי' הרא"ה כתובות דף ע"ג ע"א], וזת"ד, ואע"ג דבקטנה שלא מיאנה והגדילה

ונשאת לאחר, אמר רב (יבמות ק"ט ע"ב) אינה צריכה גט משני, דכיון שהגדילה עם הראשון מסתמא בעל לשם קידושין, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ואמרו בשם הרא"ה ז"ל דאפילו עדי יחוד אינה צריכה, דכיון דאשתו היא ועומדת תחתיו כו"ע ידעי שנתייחד עימה ובא עליה. וכתב על דבריו הריב"ש, זהו דעת יחיד, שכל הראשונים ז"ל כתבו שצריכה עדי יחוד, [כ"כ הרשב"א והריטב"א כתובות ע"ג וכ"כ הרא"ש שם פ"ז סו"ס יא]. וסיים הריב"ש ועוד דליכא למנקט כסברת כל החומרות כדי לעגן את זו. ע"כ. ועי' בית שמואל אה"ע סו"ס לא ס"ק כ"ב שהקשה דהריב"ש עצמו סי' קצג כתב כדעת הרא"ה, וכתב שכן מצדד בתשובת מיימוני סי' יט. ע"ש. ועיין הגהות הגרע"א שם סק"ו.

**והנה** מרן פסק בשו"ע אה"ע סו"ס ל"א, וז"ל, אבל אם קדשה בפחות משה פרוטה ואח"כ בא עליה סתם בפני עדים צריכה גט שודאי בעל לשם קידושין. עכ"ל. והרמ"א שם כתב וז"ל, הגה, והוא הדין קטן שקידש ונתגדל אצלה צריכה גט, דודאי בעל כשהגדיל לשם קידושין. ע"כ. וכתב הגר"א דהיינו אף בלא עדי ביאה ובלא עדי יחוד וכמ"ש בקטנה. ע"ש. ולכאורה צריך ביאור מאי שנא קידושי קטן ממקדש פחות משה פרוטה. ואפשר דשאני קידושי קטן דמדרבנן תקינו ליה קידושין, כדאמרינן בפ' הנשרפין סנהדרין דף ע"ו ע"ב דמצוה להשיאן

שהאריך להוכיח כן מדברי הרמב"ם. ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת מים עמוקים ח"א סי' לב ובשו"ת דרכי נועם אה"ע סי' מז.

**ותבט** עיני בשו"ת נודע ביהודה תנינא אה"ע סי' נב, שרמזו הגרע"א שם בהגהת השו"ע, שהביא לדברי הב"ש הנ"ל, דהקשה דהריב"ש נראה כסותר עצמו מסימן קצ"ג שפסק כדעת הרא"ה שם, לסי' ו' שכתב דיחידאה הוא וכל הפוסקים חולקים עליו, והב"ש עצמו בסימן קנ"ה סס"ק ל"ב פסק בפשיטות כל שדר עימה כדרך איש ואשתו אמרינן דודאי בעיל אע"ג דליכא עדי יחוד. ונראה דהב"ש בשיטת הריב"ש עצמו החליט כן בסי' קנ"ה, דהריב"ש בסי' קצ"ג הביא דברי הרא"ה בלי חולק, ואדרבה הוא עצמו חיזק שם סברתו על פי דברי הרא"ה. ומזה למד הב"ש דבסימן ו' מיירי הריב"ש שנשאה בנימוסי המדינה בלבד, ולא היה שם שום קידושי יהדות בשום אופן, ואח"כ ישב עמה כאיש ואשתו, בזה נחלק הריב"ש על הרא"ה. ומינה דהוא הדין בקידשה בפחות משה פרוטה, דבזה מיירי הב"ש בסי' ל"א, הביא הב"ש שנחלק הריב"ש על הרא"ה. ובסימן קנ"ה דמיירי מקטנה שהגדילה, הביא דברי הריב"ש בסימן קצ"ג שפסק כהרא"ה בלי חולק. והחילוק ביניהם ביאר הנודע ביהודה ממש כדברי המהרד"ך הנ"ל, וע"פ דברי הרשב"א והנמוקי יוסף שם בסוגיא, דבקיודשי קטן הוי כמתנה עליהם שיחולו לכשיגדל, ולמסקנת הסוגיא הכי קאמר,

סמוך לפירקן. וכיון דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש והם תיקנו לו קידושין, הוי כאילו התנו עליהו שיחולו כשיגדל ויבא עליה. ויסוד לסברא זו מצאתי אח"ז בשו"ת נודע ביהודה תנינא אה"ע סי' נב. ע"ש. וזהו דוקא לשיטת רש"י והתוס' שם דס"ל דאית ליה לקטן קידושי מדרבנן, אולם דעת הרמב"ם פכ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ה והטור והשו"ע אה"ע סי' א ס"ג דאין קידושין לקטן כלל. וצ"ע.

**שו"ך** בשו"ת מהרד"ך בית כד חדר ו, ז, שכתב דאין להביא ראיה מקטנה משום דהתם אית לן למימר דקידושין הראשונים חלו, וכתב, ונראה דהרמב"ם והטור חולקים על התוס' בכתובות (דף עג ע"א ד"ה אלא טעמא) דס"ל דטעמיה דרב (כתובות עג ע"א) בקידושי קטנה הוא לפי שבוועל לשם קידושין משגדלה, ולא משום דחלו קידושי כסף, וכן נראה משיטת רש"י. ונראה דהרמב"ם והטור דקדקו מההיא דיבמות דף ק"ט ע"ב, דקאמר התם דקידושי קטנה תלויים, ואמרינן התם מאי תלויים, לאו לכי גדלה גדלי בהדה ואע"ג דלא בעל, ומפרש רבין, מילתא דקטנה מתלא תליא וקיימא, אי בעל אין אי לא בעל לא. ע"כ. נראה קצת שהבעילה מעמידה הקידושין הראשונים שהיו תלויים, אבל אינה נחשבת לקידושין בפני עצמה, וזו היא סברת הרמב"ם והטור, וכן היא סברת הרמב"ם (פ"ז מאישות הכ"ג) במקדש על תנאי. (וכן פירש המגיד משנה דעת הרמב"ם שם) ע"ש

אי בעיל אמרינן שכך היה בדעתו, והשתא דבעיל חלו קידושי הכסף שנתן בקטנותו, ואי לא בעיל אמרינן דלאו אדעתיה שיתפסו קידושינן לכשיגדל ולא מהני. ובוזה אתי שפיר דינו של הרא"ה ולא מטעמיה דאיהו סבר שבביאה זו מקדשה, והריב"ש ס"ל דבביאה זו גלי דעתיה דאדעתא שכשתגדל יחולו קידושי כסף למפרע.

**דעל** פי יסוד זה כתב הנודע ביהודה לישב דברי הרמב"ם דגבי מקדש בפחות משהו פרוטה הצריך שיבא עליה בפני עדים, וגבי קידושי קטנה לא הצריך ביאה בעדים וגם לא שיתייחדו בעדים, וכבר קדמו בזה מהרד"ך הנ"ל. וזת"ד, ונבוא לבאר דברי רבינו הרמב"ם בכל המקומות, והנה בפ"ד מאישות הל' ח' דאיירי בקטנה, כונת הרמב"ם שישבה עם בעלה גם אחר שגדלה, וכיון שיושבת עמו כאיש ואשתו מסתמא נבעלה וכדברי הרא"ה. ומיירי דאפילו אין כאן עדי יחוד, ולהכי לא הזכיר הרמב"ם כאן שבעל בפני עדים כמו שהזכיר בסוף פ"ז, ואפילו הבעילה עצמה לא הזכיר, משום דכאן אין הבעילה קידושין מחדש שיהיה צריך שתהיה בעדים, אבל הבעילה היא אות שכבר כיוונו בשעת קידושין הראשונים שיחולו משתגדיל, וגמרו קידושין הראשונים, ובעינן רק שנדע בודאי דבעיל, וכיון שיושבים יחד כאיש ואשתו זוהי הידיעה שבעל כאיש ואשתו, ולכן כתב הרמב"ם וגמרו קידושיה ונעשית אשת איש גמורה וא"צ לחזור ולקדשה,

והכל נכון. עכת"ד הנו"ב. ולדברי הגדולים הללו אתי שפיר מאי דאסיקנא דבלא עדים כשרים בשעת היחוד לא מהני מאי דידעינן שדרו כאיש ואשה, ואף דידעינן דודאי בעיל, וכה"ג שיש להם שתי בנות, אפילו הכי לא חשיב עדות לענין חלות קידושין. ושאני קידושי קטן וקטנה והרי זה כמבואר.

**שו"ך** שכן פסק שר התורה אביר הרועים בשו"ת יביע אומר ח"ח אה"ע סי' י"ב אות ז' וכתב שם בשם המהריק"ש שמה שהחמיר הרא"ם סימן צ"ו בקידושין שהיו בפני פסולי עדות דאורייתא, שכיון שחיו חיי אישות ברבים, כל העולם הן עידי ביאה אע"פ שלא ראו הביאה וכאילו קידשה בפנינו בעידי ביאה. שכל המפרשים מקצה חלוקים עליו וס"ל שעל דעת הראשונה הוא בועל ואין כאן קידושין חדשים, וכן מוכח מדברי הרא"ש בתשובה כלל מ"ה סי' ט', ואין גם אחד שסובר כהרא"ם, ושכן דעת הרדב"ז, וכ"כ המהרש"ך ח"ג סי' ט"ו, ואע"פ שמהרשב"ץ ח"ג סי' מ"ז מוכח דס"ל כהרא"ם כבר תמה עליו הגר"י טייב בערך השלחן סי' ל"א ס"ק י' וכתב דהרשב"ץ יחידאה הוא וכל הפוסקים חולקים עליו בסברא זו. ע"כ.

**והאמת** שבחקירת העד הנ"ל אמר לנו שלא היו נמצאים בעירם עדים שאינם קרובים, ושנעלמה מהם ההלכה הזו שקרוב פסול לעדות, וכנ"ל, וכן העיד בפנינו אדם נוסף שהיה גר בעירם, שבדרך כלל העדים היו קרובים, והוא

בשובה שבשו"ת בית אפרים (אה"ע סו"ס מב) וז"ל, דיש לצדד קצת להיתרא מצד הסברא דכל חזקה שאמרו בגמ' דא"א עובב"ז הא ודאי לשם קידושין בעל, אינו אלא בדורות הראשונים שהיה דרכם לקדש בביאה, ואי אפשר לקידושי ביאה אלא ע"י עדי יחוד, והיה דין זה ברור לכל. אבל בזמנינו ובמדינות הללו שאין דרכם לקדש בביאה, אין דין זה ידוע אלא לחכמים הבקיאים בהלכות קידושין, אבל זה שהיה רך בשנים הדבר קרוב לומר שלא היה יודע ובקי בהלכות קידושין, דנימא שבעל לשם קידושין ובעדי יחוד משום חזקה זו, והלואי שרוב המורין שבדורנו ידעו הלכות קידושין על מתכונתן. עכ"ד. וכ"כ סברא זו מדנפשיה הגאון מקוטנא בתשובה שהובאה בשו"ת בית יצחק אה"ע סי' כט. ומעין זה כתב הריב"ש סי' ה' הנ"ל שהטוען שקידש בביאה אין חוששין לו, שמנהג כל ישראל בכל המקומות שאין מקדשין בביאה, דהא רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, וכמו שכתב הרמב"ם פ"ג מאישות. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד וביתר שאת. ועוד שגם העדים אינם יודעים שהאשה מתקדשת בביאה, א"כ ליכא להאי חזקה.

**והלום** ראיתי להמהר"ם שיק בתשובה אה"ע סי' כ"א שכתב בענין נישואין אזרחיים, שאין לומר חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות מכמה טעמי, ובתו"ד כתב על פי מה דאמרינן בכתובות ע"ג, דהיכא דטעה וסבר דאשה מתקדשת במלוה, תו לא שייך לומר

עצמו לצורך נישואיו נזקק לנסוע מרחק כמה שעות לעיירות הרחוקות, כדי להביא משם עדים שאינם קרובים, כיון שלא היו מצויים בעירם עדים שאינם קרובים, מפני שהקהילה היהודית שם מצער ואנשיה מועטים. וא"כ י"ל דבודאי לא היו עדי ביאה כשרים ואין כאן קידושין, לפי שלא ידעו הלכות עדות. ועיין בשו"ת מהרד"ך סוף בית כ"ד שכתב דהיכא שלא מצויים עדים כשרים אין לחוש שבעל בפני עדים כשרים. ע"ש. ונלע"ד דבכהאי גוונא אף הרשב"ץ הנ"ל יודה להקל דהא בראש תשובתו הרמתה כתב דכיון שיש ישראל כשרים לעדות בעירם, ויודעים שמתיחדים, אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, כנ"ל, וא"כ בנ"ד שהוברר הדבר שלא היו כשרים לעדות בעירם, אלא כולם קרובים זה לזה, א"כ שפיר אמרינן דלא מהני חזקה זו משום דליכא עדים. [ולאחר שנודעו לנו העובדות הנ"ל שלא היו מצויים בעירם עדים כשרים, וחזרתי לניו יורק, סיפר לי הרב יעקב עובד הי"ו מעיר רחובות הנ"ל, שדרש ברבים חומרת הענין, ומיד נקבצו ובאו אליו עוד כמה אנשים יוצאי העיר ההיא עם כתובותיהם ובהם חתומים עדים קרובים, והרב הנ"ל סידר להם כתובות חדשות. ונומיתי לו שבמקום שיש ספק בקידושין, יש לסדר להם אף קידושין מחדש בלא ברכה, וסבר וקיבל, ומגלגלין זכות ע"י זכאין].

**יא. ויש** לצרף בזה עוד מה שכתב הגאון בעל שאגת אריה

לחזקה דאאעבב"ז, ורק היכא דקדיש בביאה גרידא שויה רבנן בעילת זנות ואפקעינהו לקידושין דהוי דרך חוצפא. ודוחק. ואמנם רש"י בכתובות ג ע"א ד"ה שויה כתב שהמפרש כן טעות גמור הוא ובא להתיר אשת איש המתקדשת בביאה בלא גט מן הטעם הזה ולא מצינו זאת בהתלמוד. ע"כ. מ"מ כל זה לרווחא דמילתא שמא הלכה כרבנו גרשום דכל מקדש בביאה אפקעינהו רבנן לקידושיה.

**ואנכי** הרואה למרן היביע אומר ח"ו אה"ע סי' א' שהאריך למענינו בענין נישואין אזרחיים והביא לדברי המהר"ם שיק הנ"ל וכתב ע"ד שכיו"ב כתב בשו"ת בית יצחק חאה"ע סי' כ"ט אות י'. ושכ"פ בשו"ת תשובה שלמה ח"ב סי' י"ז וי"ח, להתיר בנישואין אזרחיים עפ"ד הריב"ש והתה"ד, ושאין כאן עדי יחוד וכו'. ע"ש. ושם הביא עוד דברי השאגת האריה הנ"ל, ושכן כתב הגר"ש מקוטנא, וכתב ע"ד וזת"ד, ואע"פ שבשו"ת בית יצחק הנ"ל כתב לחלוק על סברא זו מדלא חילקו בה הפוסקים, הנה הדבר מפורש בשאגת אריה כנ"ל. ובשו"ת אבן יקרה תנינא סי' ל"ט כתב להגאון השואל, הגר"ש קוטנא הנ"ל, ומ"ש הדר"ג שבנישואין אזרחיים א"צ גט דלא שייך בהו חזקה אין אדם עושה בעילתו בע"ז, שפתיו ברור מללו וכל דבריו אמת וצדק וכו', ע"ש. גם הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' י"ב כתב בפשיטות שבנישואין אזרחיים א"צ גט, ע"ש. והנה הגם שהגאון הרגאצ'ובי בשו"ת צפנת פענח

חזקה זו, ועוד דכיון דקיימא לן דבעינן עדים, ומבואר בשו"ע אה"ע סי' מב, דבעינן שיהיו האיש והאשה יודעים שיש עדים, הלא"ה לא חלו הקידושין, א"כ ה"נ אפילו אם כיוון לבעול לשם קידושין כיון דאין העדים יודעים מזה, ואין האיש והאשה יודעים מהעדים, לא הוו קידושין. ע"כ. ותאזרני שמחה, ומודה אני לה' שזיכני לי הקטן להלך בעקבות גדולים. והרי זה כמבואר.

**ולכאורה** יש לצרף לזה סברת רבינו גרשום מאור הגולה בבא בתרא מ"ח ע"ב דהמקדש בביאה אפקעינהו רבנן לקידושיה וז"ל, התינח דקדיש בכספא, דהיינו קידושין דרבנן משום הכי מצי לאפקועי רבנן מדרבנן. אבל קדיש בביאה בעל כרחיה, דביאה היינו קדושי דאורייתא והיא בעולת בעל מאי איכא למימר. אמר ליה אפילו הכי לא הוויין קידושיה קידושין, משום דשויה רבנן למאן דקדיש בביאה לבעילתו בעילת זנות, דחוצפא קא עביד, הואיל דתקינן קדושי כספא מצי לאפקועי קדושי ביאה. עכ"ל. ובפשטות משמע דכל קידושי ביאה הפקיעו, ולפי זה נפל פיתא דההיא חזקה בבירא. ושמא י"ל דס"ל כהרמב"ם דליתא לההיא חזקה אלא באשתו שגירשה ונתייחד עמה דלקבעיה הדר. ושמא יש לדחות שהמקדש בכסף והדר בעיל, אף אם לא חלו קידושי כסף מחמת הטעות שבהן, דבכה"ג לא אפקעינהו משום דסוף סוף לא הוי דרך חוצפא כולי האי דהא מ"מ עביד מעשה לקדש בכספא, ושפיר איתא



בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ"ז, וח"ב סי' י"ט, וח"ח ס"ס ל"ז. ע"ש. וכ"כ הגר"מ ראטה ז"ל בשו"ת קול מבשר ח"א סי' ז, שרוב ככל הגדולים בדורות שלפנינו הסכימו שנישואין אזרחיים אינן צריכין גט כלל, ורק לרווחא דמילתא הצריכו גט לחומרא, וכשיש חשש עיגון בודאי שיש להקל בפשיטות. ע"ש וע"ע להגר"א הרצוג זצ"ל בשו"ת היכל יצחק אה"ע ח"ב סי' ל"א. ובמ"ש בשו"ת אגרות משה אה"ע סי' ע"ה. ע"ש. וכן עשיתי מעשה בהיותי משרת בקדש במצרים בשנת התש"ט לפ"ק, כשהיה חשש רציני של עיגון לאשה, והתרתיה בלא גט, וסמכתי ראשי ורובי על הפוסקים הנ"ל. ע"כ.

**יב. עוד** יש לומר על פי מה שכתב המשנה למלך פ"י מהלכות גירושין הי"ח, דחזקה זו שייכא בשניהם גם באיש וגם באשה. ובהגהת מהר"י כולי שם הוסיף שגם מהר"ח אלפנדרי בספר בני חיי סי' לח, וכן לקט קמח דף צ, תפסו בפשיטות כהגאון משנה למלך דחזקה זו שייכא גם באשה, והשיגו על הרב פני משה ח"א סי' סב. אך בספר לקט קמח חזר בו והוכיח מדברי הרדב"ז דדוקא באיש שייך חזקה זו ולא באשה. ע"ש. ולפי זה אפילו אי תימא שהוא כיוון לשם קידושין, היכא שהיא לא ידעה מדין זה, שהרי היתה רכה בשנים, כלפי דידה לא הויא חזקה וא"כ לא חלו קידושין. אולם ראיתי בשו"ת מהריט"ץ ח"א סי' רמ"ז, שכתב שאין חזקה זו תלויה בדעתה, מדלא אמרין בגמרא

סי' כ"ו כ"ז העלה להחמיר מאד בנישואין אזרחיים להצריכה גט, וכ"כ הגר"ל צירלסאהן בשו"ת מערכי לב סי' פ"ז, וע"ע בס' שבט שמעון (בקונט') בית משתה דמ"ד ע"ב), ובשו"ת פרי השדה ח"ג סי' ט, ובשו"ת מלמד להועיל חאה"ע סי' כ', ובשו"ת קרית חנה דוד ח"ב חאה"ע סי' כ"ה, וי"ל ע"ד, אולם באמת העיקר להלכה כדעת רוב האחרונים שבנישואין אזרחיים א"צ גט. וכן ראיתי להגאון ר' חיים עוזר גרודזנסקי בתשובה שנדפסה בקובץ אגרות שלו סי' ל', שכתב, שמאחר שהורו המהר"ם שיק והבית יצחק שבנישואין אזרחיים א"צ גט מעיקר הדין, מותרת גם לכהן, דהא קי"ל פנוי הבא על הפנויה לא עשאה זונה. ע"ש. וכן העלה בס' אבני האפוד ח"ב סי' כ"ו סק"ב. ע"ש. והגר"מ חרל"פ בשו"ת בית זבול ח"א סי' כ"ז העלה להתיר בנישואין אזרחיים בלי גט עפ"ד התשב"ץ ח"ג סי' מ"ז שכתב, שכל זמן שלא ראינוהו מחזור אחר קידושין כדמו"י, אין אנו מחזיקים אותו בחזקה זו שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולא מהני מה שדרים יחד כבעל ואשה וכו'. ע"ש. וכן העלה הראש"ל הגרב"צ עוזיאל במשפטי עוזיאל בח"א חאה"ע סי' נ"ט, ובח"ב סי' נ"ד ונ"ה. וכן העלה הגר"ע הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי בח"ד חאה"ע סי' ב' דנ"ב ע"ג וד', ובחלק ו' חאה"ע סי' ק"א. וכן העלה להקל בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' א', וח"ב סי' קפ"ג והלאה. ע"ש. וכן העלה

הנ"ל, וזה לא שייך בנד"ד. ומיהו יצאה ההוראה בכחא דהיתרא ע"פ משנ"ת לעיל והנלעד"כ.

**מסקנא** דדינא, דהכא קידושין מעיקרא ליתנהו, שעד אחד הוי שני בשני בבעל, ונמצא אחד מהם קאו"פ עדותם בטלה. ובנ"ד ליכא למיחש לחזקה דאאעבב"ז, חדא, די"ל שעל דעת קידושין הראשונים הוא בועל. ותו, די"ל שלא ידעו דין זה שאשה מתקדשת בביאה, וכמ"ש האחרונים בדורות הללו סתמא אינשי לא ידעי. ועוד שהמנהג הוא שלא לקדש בביאה דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה, וכמ"ש הריב"ש הנ"ל דבזמן הזה אינו נאמן לומר שקידש בביאה. ועוד דהלכה כמ"ד דבעינן שיאמר לה בפני העדים שמתיחד לשם קידושין והכא שלא אמר לא מהני, ושמא הלכה כמ"ד דלא מהני בקידושי ביאה עסוקין באותו ענין. ואת"ל דמהני, הכא הוי מענין לענין דלא מהני, כמבואר לעיל. ותו, שלא ידעו הלכות עדות והיו סבורים שקרוב כשר וא"כ רגלים לדבר שגם בשעת היחוד היו עדים פסולים. ועוד דהא בעינן יחוד בפני עדים ושהם ידעו מהעדים ושתהיה ביאה באותו יחוד ושיהיה הכל באותה שעה, ושמא לא בעל באותה שעה, כמבואר לעיל באורך. ועוד שלא היו להם עדים שאינם קרובים בנמצא בעירם, וא"כ אפילו למ"ד שכשהם חיו כאיש ואשה לא בעינן עדי יחוד, הכא מודה דלא הוו קידושי. לכן מכל הני טעמי תריצי אמרינן דליכא לחזקה זו הכא, וכל שכן לפי מה שכתב

חזקה שאין האשה נבעלת לשם זנות, והתמיה על מרן הבית יוסף הנ"ל שכתב דבעינן שגם היא תדע דאיכא שני עדים. ע"ש. ונראה דנוסחה אחרת היתה למהרי"ט צהלון בבית יוסף וקסבר דמרן מדעתיה קאמר לה, ואנן חזי לן דמרן בבית יוסף הביא דברי הרשב"א בחידושו לקידושין דף מג והריב"ש בתשובה סי' רסו דס"ל הכי להדיא, דבעינן שגם היא תדע דאיכא שני עדים, כמבואר לעיל אות ד'. וכן דעת המהרשד"ם אה"ע סי' סה ושגם הגאונים שהביא הרמב"ם מודים לזה. ע"ש. ודבריהם מסייעים להגאון משנה למלך ודעימיה. ועיינן עוד שו"ת תרומת הדשן סי' ר"ט מה שכתב אליבא דהרא"ש ודו"ק היטב.

**יג. וכבר** הורה זקן הלא הוא רשכבה"ג הגרמ"פ זצ"ל בשו"ת אג"מ אה"ע ח"ד סי' ע"ה לסמוך על סברא זו, דלא אמרינן חזקה זו היכא שהם טועים שהרפורמים יכולים לעשות קידושין כדיני ישראל, שעל דעת הקידושין הראשונים הוא בועל. ע"ש. וכן הורה מרא דארעא ישראל מרן פאר הדור מו"ר הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א לגבי נישואין אזרחיים בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע סי' א וח"ח אה"ע סי' י' ע"ש. והארכתי בסברא בזה בהיות ששני המאורות הגדולים צירפו בהיתרם גם סברת הריב"ש סי' ו' והרדב"ז ח"א סי' שנ"א שאין לומר חזקה זו אלא בישראל הכשרים, וכמדויק מלשון הרמב"ם

וצור ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו  
יראנו נפלאות אמן ואמן.

**ועל** עיקר הפס"ד הנ"ל חתמו הרה"ג  
רבי אליהו בן חיים שליט"א  
והרה"ג רבי צבי שכטר שליט"א ואנכי  
הדל ביום ב' י"ח סיון תשע"א

התרומת הדשן הנ"ל דחזקה זו  
דאאעבב"ז נדחית בכל דהו. ואדרבה  
אוקי איתתא אחזקת פנויה, וכמבואר  
בפוסקים שכל שנפל הספק בעצם מעשה  
הקידושין יש לה חזקת פנויה, ועיין עוד  
מה שכתבנו בזה באורך לקמן סי' ז'  
קחנו משם. ולכן שריא איתתא הניצבת  
בזה לכל גבר דיתיציין ואפילו לכהן.

## סימן ז'

## הלכות עגונה – מקח טעות

להינשא, וגם יתומה מאב אין מנחם לה. ומהשם נשאלה עזר לבל נכשל בדבר הלכה ונזכה לכוין לאמתה של תורה להוציא לאור כל תעלומה. וזה החילוני בעזר צורנו וגואלנו.

**והנה** בראש ובראשונה יש לציין שהמסדר קידושין אינו בקי בטיב גו"ק כלל ועיקר, וכבר נודע לב"ד בעבר שגם היה קל ביראת שמים וקיום המצוות, ויש עדים שראוהו מחלל יו"ט בנסיעה באופנוע, וידוע לבית הדין שהיה גם לוקח עדים פסולים לעדי קידושין, [וכבר נפסלו בבי דינא דנן קידושין שערך מהאי טעמא שלא היו בהם עדים כשרים], וגם דרכו להחתים הקרובים והפסולים על הכתובה, וכמו"כ עשה בנ"ד שהחתים כל הקרובים וגם כמה פסולים אחרים על הכתובה, וחזקה שאינו מוציא דבר מתוקן מתח"י. ברם דא עקא שבמקרה דנן ישנם שני עדים כשרים החתומים על הכתובה ג"כ, וכנראה שהם היו עדים גם על הקידושין. אולם כשבחנו את סרט הוידוא, היה קשה לקבוע בודאות אם הם ראו את הנתינה מיד הבעל לאשה בשעת הקידושין, כי הם היו עומדים בתוך הקהל ולא הוזמנו כנהוג להיות סמוך

**בדבר** האשה הגלמודה והעזובה, אשר בעלה עזבה לאנחות וברח למדינת אירן, ואינו מוכן לתת גט, וגם התעלל בה מיום שנישאה לו, ויש לו מחלה נפשית בנוגע לעניני אישות שנוהג בה באכזריות יתירה ובדרך משונה, וזאת לאחר שמזמן הנישואין לא קרב אליה כדרך כל הארץ כלל למשך כמה חדשים, והיא לא ידעה נפשה מרוב צער, וברוב תמימותה היתה מחפשת מה עוול מצא בה, גם הביאה כמה סימוכין לדבריה מן הרופאים ומן המשטרה שהפך שולחנו באונס ובאכזריות ופצע אותה ונזקקה לתפירות ולטיפול רפואי, ולאחר איזה זמן נסע לאירן והיא יושבת עגונה. עוד טענה האשה וכן שמענו מכמה אנשים מבאי מדינת אירן, שנודע לאחרונה בפרס כי הוא נשא מוסלמית והמיר דתו, וכבר מאז ומעולם לא היה שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפרהסיא. עוד טענה האשה שמטבעות הכסף שבהן השתמש בעלה בשעת הקידושין ניקחו על ידי אמה בעבור החתן, וספק גדול אם נתנה לו אותן במתנה. ועתה נפשה בשאלתה לדעת מה יעשה בה. ואמרנו נשימה עיננו וניתנה לבנו לראות ולהבין איזה דרך ישכון אור להצילה מכבלי עגינותה וצערה וצעירותה, והיא רדופה

על הכתובה, או כונתו רק לאותם שני עדים כשרים מתוכם. כללו של דבר שניכרים מעשיו שלא היה בקי בהלכות קידושין ובהלכות עדות, ויש כמה עיקולי ופישורי במעשה הקידושין הזה. ונראה שיש לדון מצד כמה ספיקות:

ורואה למקום הנתונה, ונפל ספק בדבר. גם נוסח האמירה שהיה מקריא המס"ק לבעל, היה שונה ומשונה והוסיף וגרע מדיליה ובין הדברים היה אומר "באפי סהדי ישורון", ולא התברר הדבר אם כונתו לכל הניצבים שם, ואולי היה רוצה לייחד את כולם לעדים, וכמו שחתמו כן

## א. אם לא ראו העדים מעשה הקידושין

תקצ"ג, שאם העדים לא ראו אם נפלה הטבעת בתוך חיקה או לאו, אינה צריכה גט דליכא סהדותא כלל, ואפילו אחד מהן אינו אומר שראה שנפלה הטבעת לתוך חיקה, אין כאן אפילו חשש קידושין, וראיה מפרק ארבעה אחין יבמות ל: וכולן שהיה בהן ספק קידושין וכו', מדאוקי בכת אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה, ולא מוקי ששניהם מסתפקים אם קרוב לה או קרוב לו, ש"מ דכל כה"ג אין כאן בית מיחוש כלל דאוקמה אחזקה, ואפילו היא יודעת בטוב שנפלה לתוך חיקה, בעינן דליהוי סהדי שהגיעו הקידושין לידה, דילפינן דבר דבר מממון, ואין כאן קידושי תורה אלא עד דחזו תרי סהדי דמטו קידושין לידה, והיכא דאיכא תרי סהדי אחד אומר קרוב לה ואחד אומר קרוב לו, הוו ספק קידושין, כדפרישית. והיכא דליכא אפילו חד שראה שהגיעו הקידושין לידה, אפילו מדרבנן אינה מקודשת, אפילו היא עצמה מודה שנפלה הטבעת לחיקה, דומיא דאמרין קידושין ס"ה: המקדש בעד אחד אין חוששין

א. נודע בשערים המצוינים בהלכה מה שכתב הרשב"א בתשובה סי' תש"פ, שנים שהיו עומדים מאחרי הגדר ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג זה אבל לא ראו נתינה ממש, אפילו ראו האתרוג יוצא מתחת ידה אין כאן חשש כלום, ואפילו היא מודה שלקחתו לשם קידושין, דעדות ראה וידיעה בעיא ממש. וכ"כ הרשב"א עוד בסי' אלף קצ"ג, ושם הוסיף לבאר שאין כאן ראייה אלא כעין ידיעה, ולגבי קידושין עדות ראייה וידיעה בעינן, והודאת שניהם כמי שאינה, אם כן לעולם אינה מקודשת אלא במקום שיש עדים גמורים שאינן יכולים להכחישן, תדע דאפילו לגבי ממון שהעדות מתקיימת בו בידיעה בלי ראייה ובראייה בלא ידיעה, כמבואר בשבועות דף לג ע"ב, אפ"ה אם הלה טוען במתנה נתנם לי נאמן ופטור, סוף דבר איני רואה בזה שום חשש והרי היא מותרת לכל אדם ואפילו לכהנא רבא. ע"כ. וכן פסק המהר"ם בתשובה שבהגהות מיימוניות סי' א', וכ"ה בתשובות מהר"ם סי'

חולקת על דברי הרשב"א ומהר"ם הנ"ל, ואולי לתשובת מהר"ם זו נתכוין המרדכי בדבריו ורמז בזה למחלוקתם. ועי' כאן בב"ש דאתא עלה מדיני ממונות, דהתם מתקיימת העדות בידיעה בלבד. ובאורים ותומים סי' צ סק"ד אע"פ שדחה דברי הב"ש דשאני דיני ממונות דלא אברו סהדי אלא לשקרי ובהודאת בעל דין סגי, משא"כ בגו"ק גזרת מלך היא שאינם חלים ללא עדים, בכל זאת כתב להביא סימוכין לדברי המרדכי מהתוס' שבועות לד ע"א ד"ה דאי אית, דאמרינן אומדנא בדיני נפשות וה"נ בקידושין. ע"ש.

**ג. אולם** המקנה סי' מ"ב ס"ד בהגהה כתב, דקושטא היא דאין כאן פלוגתא בין הרשב"א להמרדכי, דהרשב"א מירי באופן שיש להסתפק שמא בסופו של דבר ניתן לה לשם מתנה, וכמדויק מלשונו, והמרדכי איירי באופן שהעדים עמדו אצל המקדש והמתקדשת ושמעו איך שאמר לה הרי את מקודשת והעלימו עין לשעת הנתנה ומיד ראו הטבעת בידה, בענין שאין מקום להסתפק שמא לא נתרצתה וחזר ונתן לה לשם מתנה, ובזה גם הרשב"א מודה וכדמוכח מתשובת הרשב"א שהביא הרמ"א להלן במי שקידש דרך חור שבכותל וכו' ע"ש.

**והלום** מצאתי להגאון רבי עקיבא איגר בתשובה מה"ת סי' נה, שכתב דאין לחוש לדברי המרדכי, כיון דבדרכי משה הביא דברי המרדכי ודברי הרשב"א, ובשו"ע לא הביא כלל דברי המרדכי אלא רק דברי הרשב"א, נראה

לקידושיו, אפילו שניהם מודים. וע"ש עוד באורך. וכן פסק הרמ"א סי' מב ס"ד וז"ל, וצריכים העדים לראות הנתנה ממש לידה או לרשותה, אבל אם לא ראו הנתנה ממש, אע"פ ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני, ואחר כך יצא מתחת ידה, אינן קידושין, עד שיראו הנתנה ממש, ואין הולכין בזה אחר אומדנות והוכחות. ע"כ. וכן פסקו הרבה אחרונים עי' בשו"ת פני משה ח"א סי' כט ושכן פסק המהרי"ט סי' מב, ושם ראו העדים מעשה הנתנה אך לא ראו שהיה החפץ שוה פרוטה. ע"ש. ועי' בשו"ת וישב יוסף סי' ג בשם הרב שמ"ח גאגין שסמך על דברי הרשב"א הנ"ל להקל בנדונו, וכן פסקו בשו"ת אבני נזר ס' קלג והצפנת פענח סי' פב ועוד.

**ב. אולם** המרדכי פ"ג דקידושין סי' תקלא בשם ספר החכמה סי' שפד כתב וז"ל, כתב הרא"ם בתשובה, דהיכא דאחד מן העדים לא ראה נתנת הטבעת, אין לבטל בכך הקידושין, חדא, דחוששין לדברי ר"פ דאמר חוששין לקידושין, ואע"ג דבה"ג פסק כמ"ד אין חוששין, מ"מ ראיתי מעשה ולא היה כח ביד המתירים להוציאה בלא גט, ועוד, אם עד רואה דבר מוכיח ונראה, יכול להעיד, ונדון כאילו ראה גוף המעשה, כדאמרינן בגיטין ובקידושין ב"ה אומרים הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ואמרינן בכ"מ במנאפים עד שיראה כדרך המנאפים. עי' פרק המגרש תשובת הר"ם. ע"כ. ובפשטות סברא זו

דהרמ"א הכריע שלא לחוש לדברי המרדכי. וכן מבואר להדייא דעת הרמ"א בתשובה סי' ל' שכתב שכיון שהרשב"א והמהר"ם חולקים על המרדכי ראוי לסמוך עליהם. ועוד כיון שדברי המרדכי סתומים י"ל דהמרדכי מיירי שראו הטבעת בידו וכמעט רגע שהעלימו עין ומיד ראו הטבעת ביד האשה בענין שאי אפשר לומר שלא רצתה בקידושין ונתן לה לשם מתנה, ידיעה כזו מהני. וכן פירש המקנה דברי המרדכי הוב"ד בפ"ת סקי"ב. ובסוף התשובה כתב הגרע"א דיש לפרש דעת הרשב"א נמי דהיכא דאיכא אומדנא כההיא דחבלה בשו"ע חו"מ סו"ס צ' דמהני בדיני ממונות, מהני גם כן בקידושין, ורק אומדנא דלא מהני בדיני ממונות כההיא דגמל האוחר בין הגמלים, והיינו כמו במנה מיניתך דיכול לומר במתנה, והוי אומדנא דלא מהני בממונות, לא מהני בקידושין, ומש"כ הרמ"א בד"מ דלהרשב"א בסי' אלף קצג אע"ג דאיכא הרבה אומדנות המוכחות אין כאן כלום עד שיראו העדים הנתינה ממש, לא ידעתי היאך מפורש כן בהרשב"א, די"ל שאם יש הרבה הוכחות עד שדומה לההיא דנחבל דמהני כמו בדיני ממונות, ואפשר לומר ג"כ בנדון דהרשב"א דזהו דוקא שלא ידענו שנתרצתה מקודם לקידושין, דשם לא נזכר רק שראו אותו נכנס לבית האשה שם וראו שהאתרוג בידו, ושמעו שאמר התקדשי לי בזה, ואח"כ ראו האתרוג בידה, דבזה לא ידענו שנתרצתה שיקדש אותה, וי"ל

שלא רצתה ונתן לה במתנה, וזה דומה רק למנה מיניתך, אבל אילו נתכנונו שניהם למעשה קידושין, י"ל דמקרי הוכחה טובא וכראייה ממש, כההיא דנחבל. ובתשובת הגהות מיימוניות אמנם נזכר דנכנסה עמו לקדשה בכסף ולא ראו שקידשה, ומשמע שנתרצתה ונכנסו אדעתא דהכי, אבל לעומת זה לא נזכר שם שראו הכסף בידו, אבל היכא שגם נכנסו יחד לקדש, וגם ראו הטבעת בידו ואח"כ בידה, י"ל דהוי הוכחה מעולה ומהני. א"כ יש מקום להסתפק בנד"ד מכח ריבוי ההוכחות שנכנסו לחופה וכדומה, ושמעו שאמר הרי את מקודשת והושטת האצבע וכו' די"ל דהוי כמו ידיעה דנחבל, דבזה גם הרשב"א מודה דהוי כמו ראייה ממש, ולא ידך גיסא יש מקום לומר שכל עוד לא ראו הטבעת בידה לאחר הנתינה לא הוי הוכחה ממש, דההיא שנחבל רואים החבלה לפנינו, ובזה י"ל דגם המרדכי מודה דלא הוי קידושין. עכת"ד. וע"ע בתשובת הגרע"א שם סי' נח.

**וכן** ראיתי להחתם סופר אה"ע ח"א סי' קא ד"ה והנה ידוע, שכתב להשיג על דברי הב"ש הנ"ל דמשמע מדבריו שיש מחלוקת בדיני ממונות אי מהני ידיעה בלא ראייה, שהוא ש"ס ערוך בשבועות ל"ד ע"א. רק הא דגמל האוחר לא קיי"ל משום דליכא אפילו ידיעה אלא מכח רובא, ואין הולכין בדיני ממונות אחר הרוב, ומינה בקידושין דהולכים אחר הרוב, א"כ אפילו בכה"ג נחשב ידיעה גמורה, ומכ"ש דעובדא

קודם הקידושין ביד המקדש והנה הוא בידה, אבל זה שקידשה במטבע ואין סימן במטבע זה מה בכך שראו המטבע בידה ואולי היה זה מטבע משלה, ואף שהיא מודה שקבלתו לשם קידושין מ"מ לא ראו העדים את הנתונה, ולגביהם אין זו ידיעה ברורה. ע"כ. ומשמע קצת דהרשב"א פליג אף בכה"ג וס"ל דצריכים לראות את הנתונה ממש ולא יועילו לזה שום אומדנות וכדעת הרמ"א. ויש לדחות.

**ולכאורה** כיון דלא נפיק מפלוגתא, ובנדון דידן לא הוי אלא ספק שמא לא ראו העדים מעשה הנתונה, הוי ספק ספיקא לחומרא, שמא ראו הנתונה, ואת"ל שלא ראו, שמא הלכה כהמרדכי הנ"ל דבידיעה סגי, ואף את"ל דהלכה כהרשב"א דבעינן דוקא ראייה, שמא הלכה כדעת כל האחרונים הנ"ל דבאומדנא דמוכח ובמקום שאין להסתפק שמא במתנה ניתן לה אף הרשב"א מודה דמהני. ובנד"ד שכולם התכנסו לשם חו"ק והעדים בתוכם, אף אם הסירו עיניהם מעצם הנתונה, י"ל דהוי אומדנא דמוכח ואנן סהדי דלשם קידושין קיבלה, ודמי לעדי חתימה דגט, וא"כ חלו קידושין. אכן יש לדון קצת על פי דברי הנודע ביהודה הנ"ל דבנדון דידן לא הוי אומדנא דמוכח כיון שמעשה הקידושין היה במטבעות שאין בהם סימן ואין כאן ידיעה ברורה לעדים שנתן הוא.

דהמרדכי דומה לנחבל שאפילו בממון הולכים בו אחר האומדנא. ועיין ר"ן פ"ט דגיטין גבי ג' גיטין פסולין, שהעלה בסו"ד, דלר"א דעדי מסירה כרתי הא דמהני עדי חתימה בלא עדי מסירה, הוא משום שעל ידי כן אנו יודעים שהגט נמסר מהבעל לידה, וה"ל אנחנו כולנו עדי מסירה. ע"ש. והיינו ידיעה בלי ראייה ממש. ועוד שהאור זרוע ורבינו שמחה והרא"ם כולם שוים גבי סבלנות דידיעה בלא ראייה מהני כמבואר בתה"ד סי' רז. והיה לי צער גדול על דברי הרשב"א איך יחלוק על כל זה, ועיינתי בתשובה בסי' אלף קצג, ומשמע מדבריו שלא ראו העדים האתרוג יוצא מתחת ידה מייד אלא לאחר זמן, אבל בגוונא שאין בחדר אלא רק המקדש והמתקדשת, והעדים ראו הטבעת בידה מייד לאחר שהיתה קודם בידו, פשיטא דדומה יותר לעדי יחוד מאשר עדי סבלנות, ויותר דומה לגט חתום היוצא מידה ולא בעינן עדי מסירה. ושכן כתב הגאון עצי ארזים להשוות דעת הרשב"א והמרדכי. ע"כ. וכ"כ עוד הבית מאיר כאן ובשו"ת עין יצחק ח"א סי' סב. ובשו"ת פקודת אלעזר סי' קלט. ועוד. וע' באוצה"פ שאספו בזה שיטות האחרונים.

**ולעומת זאת** מצאתי בשו"ת נודע ביהודה תניינא אה"ע סי' עה שפירש דברי המרדכי באופן שאין מקום לספק אחר, ומכירים העדים את אותו חפץ שניתן לה בטביעות עינא, והיה



## ב. המקדש בטבעת שאולה

בהנאת שימוש וקישוט שתוכל להתקשט בו עד זמן פלוני, שמין אם יש באותו הנאת קישוט שוה פרוטה מקודשת וכו', אבל בענין אחר אינה מקודשת, וגרע אפילו ממתנה על מנת להחזיר דהוה מתנה מן התורה, אלא דחכמים הפקיעו משום דדמי לחליפין וכו', אבל טבעת שאולה אם נתנה לאחר לא קנאה האחר וגזל היא בידו, אמנם נראה לי שאם יאמר השאלני טבעת כדי לקדש בו את האשה דהויה מקודשת, דכיון שהשאלו אדעתא לקדש בו את האשה, אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו וכו'. ע"כ. ועיין עוד בתשובות הרא"ש כלל לה סי' ב'. ועיין תרומת הדשן ח"א סי' ר"י. וכן כתב כיו"ב הראב"ד בתשובה סימן ל"ד ע"ש. וכ"ה באבודרהם ברכת אירוסין ונישואין. וכן נראה שהסכים הריב"ש סי' ק"ע. והתשב"ץ ח"ג סי' פ"ה, וסימן ר"ם, וע"ע ח"ד טור ב' סימן ד', ושלזה הסכימו מהרשד"ם ומהר"י אדרבי סי' רל"א ע"ש. וכ"ה בשו"ת חכמי פרוכניציא סי' ו'.

ה. **אולם** הרשב"א ח"ד סי' רע"ג פליג בכל זה וס"ל דאינה מקודשת ולא אמרינן בעלמא דיהיב ליה בלשון המועיל, שהמשאל אינו שייך בזה וסבר אי מהני בהשאלה לחיי ואי לא לא יהיב ליה, אלא אם כן הודיעו לה שמתקדשת בההיא הנאה של קישוט

ד. **ונראה** דיש להסתפק עוד בנ"ד, שמא לא היו המטבעות שלו, וכפי שטענה האשה שאמה לקחה אותם, ושמא לא נתנה אותם לבעל במתנה אלא רק לצורך מעשה הנתינה, והן ודאי לא בקיאי בדיני, ומה טעם היה שתקח אם הכלה מטבעות לבעל שיקדש את בתה, אלא משום דסבורה היא שסוף סוף הן מגיעין ליד בתה, וזה גרע מסתם מקדש בטבעת שאולה, דאפשר דאין כאן אפילו שאלה אלא רק נתינת רשות להשתמש בזה לצורך הטקס של הקידושין. והנה גבי מקדש בטבעת שאולה נחלקו הפוסקים אי תפסי קידושין, וכמבואר בדברי הרא"ש פ"ק דקידושין סי' כ', וזת"ד, נהגו באשכנז לקדש בטבעת שאולה, ורבינו ברוך ממגנצא בספר החכמה שלו כתב דלאו שפיר עבדי, ובעל העיטור (או' ק' דף עו ע"ב) כתב דאיכא מאן דמדמי לה למתנה על מנת להחזיר ובאשה אינה מקודשת, ואיכא מאן דאמר סתם שאלה שלשים יום ובההיא הנאה מקדשה, ומסתברא דלא עבדינן עובדא. ובספר הדינין לרבינו משה הכהן כתוב בתשובה אחת, המקדש בטבעת שאולה מקודשת. וכן נמצא בתשובה לרבינו שמשון.

**ומסיק** הרא"ש וז"ל, ואני אומר אם השאלו לו הטבעת לזמן ידוע, ונתנו לו רשות להשאלה לאחר לקדש בה את האשה, והודיעו שהיא שאולה בידו עד זמן פלוני, ומסרו לה מקודשת,

והאמא של הכלה שקנתה את המטבעות רק נתנה רשות לבעל להשתמש בהם לצורך מעשה הנתינה, וכונתה ורצונה שיתן המטבעות הללו לבתה, והרי הוא כמו שליח דידה לתת את המטבעות שלה לבתה. ומ"מ הא קמן הרשב"א דס"ל דלא אמרינן שנתן באופן המועיל ואי לא הקנתה לו בפירושו י"ל דאינה מקודשת, וגם לסברת בעל העיטור ורבינו ברוך דס"ל דלא עבדינן עובדא, נראה דמספקא להו אי הוא מקודשת. והשתא גם אם ראו העדים את מעשה הנתינה, עדיין מספקא לן שמא לאו מדיליה יהיב ולא מהניא הנתינה. וא"כ הוי ספק ספיקא לקולא שמא לא ראו הנתינה ואפילו ראו שמא לא חשיבא נתינה. שו"ר למרן בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע סי' ו' שצירף דעת הרשב"א לס"ס ע"ש משכ"ב

ונתרצתה לזה. ע"ש. וכן הוא ביתר שאת בתשובות הרשב"א ח"ו סי' ב' ע"ש. מ"מ הכא בנד"ד שאפשר שנתנה אם הכלה את המטבעות רק לצורך מעשה הנתינה, כיון שהיא אינה יודעת שצריך שיתן לה מידי מדיליה, אפשר דלכו"ע לא מהני. מיהו לסברת הרא"ש והראב"ד דאנן סהדי דהמשאיל גמר ונתן לבעל באופן היות מועיל, הכא נמי י"ל דגמרה האם ונתנה לבעל באופן היותר מועיל שתתקדש בתה. ועכ"פ לא נפיק מספיקא.

**ואמנם** מרן בשו"ע סי' כח ס' יט פסק כדעת הרא"ש ודעימיה וז"ל, השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה מקודשת. ע"כ. אולם שאני נדון דידן שאינם יודעים כלל בטיב קידושין, ואפשר דטועים הם לומר שמעשה הנתינה עושה חלות קידושין אפילו דלא יהיב לה מידי מדיליה,

## ג. בדין קידושי מומר ומקח טעות בקידושי משומד

וז"ל, בפרק החולץ (יבמות מז:): תניא טבל ועלה הרי הוא כישראל, ואמרינן למאי הלכתא, דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל ישראל מומר הוה וקידושיו קידושין, והכי אמרינן נמי בפרק עד כמה (בכורות ל:), וכתב העיטור דמדקאמר קידושיו קידושין ולא קאמר חוששין ש"מ דאורייתא תפסי קידושין. וכך הם דברי הרמב"ם שכתב בפ"ד מהלכות אישות ה"ט"ו הרי אלו קידושין גמורים. ומה שכתב יש אומרים דמומר לחלל

ו. **והנה** מכיון שהבעל היה מחלל שבת בפרהסיא כבר בשעת קידושין, וגם הוכיח סופו את תחילתו שהמיר את דתו ונשא נכריה, לכאורה יש מקום לדון בזה מדין קידושי מומר שמובא בטור אה"ע סי' מד וז"ל, ישראל משומד שקידש קידושיו קידושין וצריכה ממנו גט, ויש אומרים דמשומד לחלל שבת בפרהסיא ולעבוד עבודה זרה דינו כגוי גמור ואין קידושיו קידושין, ולא נהירא. ע"כ. וכתב על זה מרן הבית יוסף

משני היתה צריכה משני גט, וזה אינו, וא"כ מן הדין קידושיו קידושין גמורים כישראל כשר. עוד שם כתב מרן שאין גם אחד שיחלוק בדבר שקידושיו קידושין וגיטו גט. ע"כ.

**ז. והנה** הטור אה"ע ס' קנו הביא מחלוקת רב שרירא גאון עם רב יהודאי גאון גבי מומר יבם, דלרב שרירא גאון כיון שהורתו ולידתו בקדושה זקוקה ליבם, ומתענגא עד דחליץ, ולרב יהודאי גאון אי כד נסבה בעלה הוי מומר, אינה זקוקה ליבום ולא לחליצה. וכתב על זה מרן הב"י בשם ה"ה פ"א מהל' יבום, דהרשב"א תמה על דברי רב יהודאי, ושמדברי הרמב"ם נראה שאינו מחלק בין אם היה עובד ע"ז או מומר, וכ"ש בבעל מומר ואח כשר שאם מת שזוקק לחליצה וליבום. עוד כתב הטור שם בשם רב יהודאי גאון, שאם הבעל היה מומר, אפילו הייתה יושבת תחתיו, אם מת בהמרתו אינה זקוקה לא ליבום ולא לחליצה, דלאו אחיו הוא, וסיים הטור, ולא ידענא למה לא תהיה אשת מומר זקוקה ליבום וכו'. וכתב מרן הב"י ע"ז, ודאי קושטא דמילתא דאשת מומר זקוקה ליבום, ואפילו קידשה אחר שהמיר, ואפילו בנו ובן בנו עד כמה דורות, וכבר כתב כן המהר"י קולון שורש פה, ויש לתמוה על מי שעלה על דעתו היתר זה, ועל רב יהודאי שנכתב בשמו איני תמיה, משום דגמירי דמאור עיניים הוה, ולפעמים היו תלמידיו כותבין בשמו מה שלא עלה על דעתו, אך על תלמידיו יש לתמוה, ועל

שבת בפרהסיא ולעבוד עבודה זרה דינו כעכו"ם, בעל העיטור הביא סברא זו וכתב עליה ומסתברא דקיימא לן (חולין יג:) גוים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם, והאידנא אינו מומר לעכו"ם, ומחלל שבתות בפרהסיא ליתא אלא בעבודת קרקעות, וקדושיו קדושין וגרושיו גרושין. ובשם רש"י כתב דאפילו מומר לעכו"ם ולחלל שבתות קדושיו קדושין וכו'. עכ"ל. ותשובת רש"י הובאה בתשובות מימוניות נשים ס"י כ"ט. ודברי בעל העיטור הלא המה באות ק' דיני קדושין ע"ש. וכ"פ מרן בשו"ע שם ס"ט, ישראל מומר שקידש קידושיו קידושין וצריכה הימנו גט. ע"כ. ובפשטות כונת מרן שהם קידושין גמורים להצריכה ממנו גט ולא מחמת הספק. אי נמי צריכה ממנו גט, שאסור לה לחיות עמו משום אל תתקרב לרשע, ולדעת כמה פוסקים קנאים פוגעין בה, (ע' באור זרוע ח"א הל' יבום ס"י תרה, ובמרדכי שהובא בשו"ת מהר"י מיניץ ס' יב). אבל אין כונת מרן שקידושיו קידושין רק לענין שצריכה הימנו גט מחמת דזה ספק בקידושין, וכ"כ מרן להדיא בתשובת בית יוסף סוף ס"י יד, שכתב להשיג על דברי רבי משה דמוהי ז"ל שנקט בלשונו שהמומר לא פקע ממנו שם ישראל לענין עריות לפי שהוא חמור, וכתב על זה מרן שאין הטעם משום חומרא, דהאי חומרא דאתי לידי קולא היא, שאם אתה אומר דמשומד שקידש אין קידושיו מן הדין אלא משום חומרא, אם פשטה ידה וקיבלה קידושין

המהרד"ך בית כד חדר א, ב, ע"ש באורך וברוחב.

**ח. כל** קבל דנא המאירי בחידושו לקידושין דמ"ט סוע"א כ' וז"ל, וישראל משומד שקידש יתבאר במסכת יבמות (מז ע"ב) פרק החולץ שקידושו קידושין וגירושו גירושין, ואפילו עובד ע"ז ואף בגר שנתגייר וחזר לסורו הדין כן, כמו שיתבאר שם. ובתשובת הגאונים נמצא שהמשומדים של עכשיו אין קידושיהן קידושין הואיל ומחללין שבת, וממה שאמרו ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, כל המחלל שבת אינו נקרא ישראל, ואף גדולי המפרשים (הראב"ד) מסכימים שכל שהוא משומד לע"ז מין הוא ודינו כגוי גמור. ומכל מקום אין הדברים נראין, שהרי אמרו בפרק החולץ דאי הדר ביה הוה ליה כישראל משומד שקידושו קידושין, והדר ליה ודאי לגמרי משמע. ע"כ. ומשמע דהגאונים היו מפרשים את הסוגיא ביבמות "דאי הדר" היינו שחזר לסורו בדבר אחד או לאיזה איסורים אבל לא עזב לגמרי יהדותו, ולפחות לענין שבת ועבודה זרה מחזיק הוא בדיני ישראל, ועליו אמרו שקידושו קידושין, ומזה למדו הגאונים שהמשומדים של עכשיו דהדרו בהו לגמרי שמחללים שבת בפרהסיא אין קידושיהן קידושין, וכן דעת הראב"ד, אבל המאירי גופיה פליג על זה וס"ל דאין זה משמעות הדר ביה, אלא דהדר ביה לגמרי שחזר לסורו וגיותו ממשי, ואעפ"כ אמרו שקידושו קידושין.

בעל העיטור שהעתיק דבריהם ולא רדפם וכיתתם עד החרים, דדבר פשוט הוא דאין לדברים אלו לא שורש ולא ענף ולא שום צד סמך כלל, ואוי לו למי שהוא מיקל בזה. עכ"ד.

**ותבט** עיני בשו"ת הרי"ד סי' סד שיצא חוצץ כנגד היתר זה, וכתב שהוא נגד התלמוד, ומאן חשיב ומאן ספין ומאן רקיע לסתור דבריו וכו', ומה לתבן את הבר להניח דברי נביאות ולתפוס דברי חלומות וכו', וכולן הן דברי הבלים וקורי עכביש שאין לסמוך עליהם וכו', אלא ודאי הדברים המחוררים כשמלה שזה וזה זוקק, כיון שאם קידש קידושו קידושין הרי הוא כבר ישראל גמור לכל דבריו. ע"ש היטב. וכ"פ המהרי"ק שורש פ"ה בסכינא חריפא ושגם הגאונים מודים שקידושו קידושין. וכ"פ בשו"ת יכין ובוועז ח"ב סי' יט, וסימן לא, שהמומר קידושו קידושין וגיטו גט, ואפילו גוי הבא על המומרת בנה ישראל עד סוף כל הדורות. ושכן דעת סבו הרשב"ץ, ושכן דעת כל האחרונים. וכן העלה בשו"ת מים עמוקים ח"א סי' לב, ושכן דעת כל הגאונים האחרונים ואין אחד מהגאונים שהסכימה דעתו לדעת רב יהודאי גאון, ודעתו יחידאה היא ובטלה במיעוטה, וכן דעת זקנו הר"ר יונה רידו, וכן דעת זקנו הרשב"ץ שדחה דברי האומרים שאין לחוש לקידושי מומר, וכן דעת הרמב"ם והרשב"א והמגיד משנה והטור ושארין להקל בזה. ע"ש. וכן מבואר בשו"ת הרשב"ץ ח"ג סי' מז. ע"ש. ואחרי מופלג ראיתי שכן העלה

מומר לע"ז בשעת קדושי אחיו, וכשמת אחיו עודנו בהמרתו, אינו זוקק אשת אחיו ופטורה בלא חליצה, דנישואים הראשונים מפילים את האשה לפני יבם. אבל אם המיר לאחר שנשאת לאחיו אינה נפטרת בלא חליצה. ולדעת רבינו חננאל, אפילו אם היה ישראל כשר בשעת נישואי אחיו ובשעת מיתתו היה מומר, אינו זוקק ואינה צריכה חליצה, דס"ל דשעת מיתה מפלת, ואם היה מומר בשעת נישואין וחזר בתשובה בשעת מיתה זוקק אותה ליבום דשעת מיתה מפלת, ואפשר דבזה גם הגאונים יודו לרבינו חננאל. וכך מסיק האור זרוע להלכה להחמיר כדעת הגאונים הנ"ל דרק אם היה מומר גם בשעת קידושין ונשאר בהמרתו עד לאחר מיתת הבעל, שלא היה להם דין אחוה משך כל זמן נישואיהם, אזי פטורה מן החליצה ומן היבום, ושגם הגאונים דישיבה דמתא מחסיא הכי ס"ל בתשובה, דאי משקידשה היה מומר לא צריכה הימנו חליצה, ושהיא תשובה נכונה והגונה ועליהם ראוי לסמוך שמהם תורה יוצאה לישראל. ומה שקשה לדבריהם מההיא דאי הדר וקדיש קידושיו קידושין, יש לחלק בין יבמה לשוק דקליש איסורא, דלא הוי אלא איסור לאו, ולא עביד המומר מידי, וגם דחיישינן לעיגון, ומימר אמרינן דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה, והרי כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש והיכי יתקנו לה רבנן מילתא דאתי בה לידי תקלה, והתורה שאמרה יבמה יבא עליה אטו במומר אמרה, והא כתיב

**ט. ותבט** עיני בשו"ת הגאונים שערי צדק סי' כ"ט, ושם הובאה תשובת רבי יוסף ׳ן אביתור שכתב וזת"ד, ושהוצרך לכם לדעת כך, כיון שהיה בעל משומד וישבה אשתו תחתיו באונס, ומת בשמדותו בלא זרע, הוו יודעים דיבום ודאי אינה צריכה, דרחמנא אמר יקום על שם אחיו המת והאי לאו אחיו הוא, וכיון דאינה זקוקה ליבום אינה זקוקה נמי לחליצה וכו', משורת דינא איפטרא לה נמי מחליצה, אלא משום דקיימא לן דזיקה דאורייתא, וקיימא לן נמי דנישואין הראשונים מפילין, ושגרו מתיבתא הקדושה דצריכה חליצה לחומרא, הלכך אם בא מעשה לידכם יחלוץ לה יבם ובכך תפטר להנשא. ע"כ. וע"ש עוד בסימן נג בשם רב הלוי גאון שכתב, ויבמה שנפלה לפני יבם משומד אסורה, ולא משתרייא לעלמא עד דחלצה וכו', אבל ודאי אי כד נסבה בעל, ההוא יבם הוה משומד קודם לכן, לא צריכה חליצה מיניה. ע"כ. אולם בסימן נ' שם בשם רב פלטוי גאון כתב, דהיא זקוקה ליבום ולא משתרייא ההיא עגונה עד דחליץ לה. ע"כ. ולא חילק בין אם נישואין הראשונים הפילו או מיתה הפילה. וכן הוא שם בסימן כ"ח בשם רבי חנוך ברבי משה. ע"ש.

**י. והנה** האור זרוע ח"א הלכות יבום סי' תר"ה [הובא בהגהות מרדכי פרק החולץ אות ק"ז] הביא מחלוקת הגאונים בדין יבם מומר, שדעת מר רב נחשון גאון וספר בשר על גבי גחלים ותשובות הגאונים, דיבם שהיה

מיתה או נישואין מפילין, דבכל עניין אדעתא דהכי לא קדשה עצמה. [ולפי"ז החילוק מבואר בין יבם מומר לקידושי מומר, שאם קידש אשה והיא נתרצתה לו לא שייך לומר אדעתא דהכי וכו']. אולם רבינו ברוך חולק על זה, והקשה לשיטת הגאונים מאי שנא ממזר יבם, ועוד אף חייבי כריתות הוה מרבינן אי תפסי בהו קידושין, אבל מומר תפסי בהו קידושין, ועוד דמרבינן ממזר שביאתו אסורה, כ"ש מומר דביאתו כשרה, וגם רש"י חולק והביא ראיה לאיסור דהא קיימא לן אם קידש קידושיו קידושין. ועל זה תירץ מהר"ם, דהא בסמ"ג (עשין קס"ב בשם הרא"ם) כתב במצות צדקה, דמומר להכעיס אין מצוין להחיותו, כעובדא דר' אמי (גיטין מ"ז), ושרי להלוות לו בריבית דלגבי נשך כתיב אחוה, והא דאמרינן בסנהדרין אע"פ שחטא ישראל הוא, היינו בדברים דלא כתיב בהו אחוה כגון גיטין וקידושין. ועוד הביא רבינו שמשון ראיה מהא דאסור להלות לו בריבית משום ולפני עור לא תתן מכשול, הא מטעם אחוה לא אסר אלמא דלאו אחיו הוי, [וא"כ ליתיה ביבום דתלי באחוה]. וכ"ש מומרים לעבודת כוכבים בזמן הזה דהוו מומרים לכל התורה כולה, וגרע ממומר לדבר אחד להכעיס, ומה שקידושיו קידושין "זו היא חומרא בעלמא," דהכי נמי אמרינן האומר על מנת שאני צדיק גמור, מקודשת, חיישינן שמא הרהר תשובה בלבו, הכא נמי כשקדש חיישינן שמא הרהר ההיא שעתא תשובה, אבל לעניין

דרכיה דרכי נועם, אלא מקיש ישיבת אחים להדדי מה מת אחד מהם ביהדות אף יבמה יבא עליה ביהדות, וכי תימא לא יבא ולא תפטר, מידי דהוה אמומר שקידש, התם הוא דבידים ואיסור מיתה, אבל הכא דממילא ואיסור לאו, לא, דאיכא למיחש לעיגון, מאי חיישת דלמא הדר ביה, כיון דנישואין הראשונים לא הפילו ומיתה נמי לא הפילה דאכתי מומר הוה, אי הדר ביה תו לא משגחינן ביה. אבל היכא שעשה המומר מעשה בידים לקדש אשה דהוי נמי באיסור כרת, קידושיו קידושין, דאע"ג שפירש מן הציבור וכסבור שהוא כעכו"ם, מקרא צווח עליו העולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים, אלמא אם קידש בת ישראל הרי הוא כישראל וצריכה ממנו גט, וכן ישראל כשר המקדש אשה ויש לו אח ישראל ונשתמד אחר קידושין, כיון שבשעת קידושין הוה ליה ישראל אמרינן דזקוקה ליה. ע"ש. וראיתי לגדולי האחרונים שכתבו שהחילוק בין יבום לקדושין מוכח נמי מדעת רבינו חננאל שהובא במרדכי סוף פרק קמא דיבמות, דמשומד שקידש הוו קידושיו מדאורייתא, והא הכא ס"ל לרבינו חננאל שאינו זוקק, אלא ודאי דס"ל לחלק כדכתב האור זרוע ודו"ק.

**יא. והנה** בהגהות מרדכי פרק החולץ אות ק"ז, לאחר שהביא ככל הנ"ל, הוסיף על זה וזת"ד, ונראה דלמהר"ם דסבר משום דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה, לא שייך לחלק בין

יבום אין שייך טעם זה, מכל אלה היה נראה להתיר יבמה שנפלה לפני מומר אף בלא חליצה. ע"כ.

**ודברי** המהר"ם שהביא המרדכי הלא המה בתשובות מהר"ם מרוטנבורג ח"ד ס' תקסד וז"ל, מצאתי כתוב בתשובת הגאונים, יבמה שנפלה לפני משומד דפטורה מן החליצה ומן היבום היכא דליכא יבם אחר אלא הוא, ולא הביאו שום ראיה לדבריהם. ופירש"י דלא סמכינן עליהו, אע"פ שחטא ישראל הוא לכל דבר, דקידושיו קידושין וחולץ ולא מיבם. ונראה להביא ראיה מדאמר בהגוזל קמא (בבא קמא דף קי ע"ב) אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה מעיקרא, ומשני מינח ניחא לה טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, א"כ גבי משומד דליכא למימר הכי, דאנן סהדי דלא ניחא לה להתייבם לו כי יעבירנה על דת לבא בגויות. עכ"ל. נמצינו למדים דלגבי משומד אין חזקה דטב למיתב וכו' ואדרבה אנן סהדי דלא ניחא לה בהכי. ולפי טעם זה יש לדון אם נתקדשה לו ולא ידעה שהוא משומד דהוי קדושי טעות, ובגונא שהיא אומרת כן דאדעתא דהכי לא נתקדשה לו ובאופן שעזבה אותו מיד כשנודע לה דליכא למימר דסברה וקיבלה, דאנן סהדי נמי דלא ניחא לה בהכי.

**מבואר** יוצא דפליגי רבוותא הראשונים בדין מומר ושלש

שיטות מבוררות בדבר, דלדעת כמה מהגאונים ורש"י כשם שקידושיו קידושין כך זוקק ליבום, ולשיטתם דברי הגמרא ביבמות הנ"ל כפשוטה דקידושיו קידושין מן הדין, וכן בפשטות דעת הרמב"ם ורבינו ברוך הנ"ל. אולם דעת הגאונים שהביא האור זרוע, מומר שקידש קידושיו קידושין, משום חומרא דאשת איש, אבל אינו זוקק ליבום, או משום דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה, או מתקנה דרבנן דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, וכמו שכתב האור זרוע, או משום דליתיה באחזה, וכמבואר בשו"ת הגאונים וכדעת המהר"ם אליבא דהסמ"ג. אכן דעת הגאונים והראב"ד שהביא המאירי ורבינו שמשון והמהר"ם, דבמומריין דידן מיהא דהו מומרים לכל התורה כולה אינן כישראל, ואינם זוקקים ליבום וחליצה, ומה שאמרו שקידושיו קידושין חומרא בעלמא הוא. ועיין להלן דיש בזה שיטה רביעית והיא דקדושי מומר הווי קדושי ספק ויש הנוקטים כן בדעת הרמב"ם והסמ"ג והטור. וע"ע בתשובת רבי מנחם הבבלי שהובאה בשו"ת בית יוסף דיני גיטין סימן י"ד ודו"ק. ומ"מ לדעת הפוסקים הנ"ל דקידושי מומר לאו קידושי מן הדין, דברי הגמרא לא נאמרו אלא או במומר לדבר אחד, או מדין חומרא מחשש שמא הרהר תשובה בשעה שקידש. [וע' שו"ת תורת חכם סי' כו. ועיין עוד בגט פשוט סי' קכ"ג סק"ח דבעלמא לא חיישינן לשמא הרהר תשובה].

לקידושין. ודו"ק. ונראה שעל תשובה זו כתב הרב שאלת יעבץ שהובא להלן שהרב מהרא"י סמך על שיטת הגאונים ושיש שורש וענף לדבריהם, וכן הובאה תשובה זו בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' לז ודייק הרב מדבריו כמשנ"ת, ושכן צידד הנוב"י תניינא סי' פ' דלגבי האשה שאין בידה להתגרש הוי קדושי טעות. וע"ע בתרומת הדשן ח"א סי' רכג מש"כ לסתור ההיתר של הגאונים המובאים באו"ז ובמרדכי, וכתב לחזק שיטת רש"י ומהר"מ ושעליהם יש לסמוך. וע"ע בשו"ת הרא"ם סי' סח.

**יג. ועינא** דשפיר חזי בשו"ת מהר"י מינץ סי' יב, לאחר שהביא כל דברי האו"ז והמרדכי, כתב שתירוצו של האו"ז דהקידושין שהמומר עושה בידים חמירי מזיקה דאיתא ממילא, ושאר הטעמים, הם באופן מספיק שהקושיא שהקשה רש"י מתורצת וליתא לקושייתו כלל, ואיכא למימר אילו שמע רש"י תירוצם על סתירתו וקושייתו וטעמיו הוה הדר ביה, וכ"ש מהר"ם שהיה סומך על ראייתו והיה מתיר גם כן כשבא מעשה לידו, וגם ראייה גדולה יש ממה שהביא המרדכי בשם רבינו אברהם הגדול, (ושמא זהו הראב"ד שהובא במאירי הנ"ל ולטעמיה אזיל דקידושי מומר לאו מדינא ניהו) דתימה הוא להצריכה חליצה שהוא מקום ערוה וקנאין פוגעין בה וכו', והוסיף לכתוב ולפסוק דקידושי מומר מדרבנן, ושגם רבינו טוביה כתב שקידושי מומר חומרא בעלמא הוא, ומשמע דאינו אלא מדרבנן,

**יב. והלום** ראיתי בשו"ת תרומת הדשן ח"ב סי' קלח, שהביא תשובת מהר"ם הנ"ל, ורצה הרב השואל להסתמך עליה להתיר האשה מדין קידושי טעות דאדעתא דמומר לא קידשה נפשה, וכתב הרב לדחות סברא זו, דבהיא מיירי שהיה נוהג בדיני ישראל בפני אחרים וכה"ג לא חשיב מומר, ואיך נדמהו למומר שעומד בדתו בפרהסיא ואינו מכניס עצמו לא בכלל ישראל ולא בכלל דיניהם, ודאי בדידיה אמרינן דאדעתא דהכי לא נתקדשה, כמו שכתב מהר"ם להדיא, דאנן סהדי דלא ניחא לה להתייבם לו כי יעבירנה על דת לבא בגיות, והא לא שייך במי שנכנס בדת האמת אפילו רק בפרהסיא דודאי לא יביאנה בגיות. ע"כ. ומוכח מזה דאין הכי נמי בגונא שיש חשש שיעבירנה על דת, מפרש הרב לסברת המהר"ם להחשיב קידושי מומר כזה למקח טעות, ונראה דה"ה נמי לענין להוציאה מבעלה ללא גט, ולא רק לענין היתר יבמה לשוק וכדמשמע מדברי הרב השואל.

**עוד** כתב שם דהיה נראה קולא רבתא ונפיש טובא להפקיע קידושין מטעם זה, דהדברים נראין דאשה פחותה כזאת ענייה ומטופלת בארבעה בנים ואין לה גואל וקרוב, אפילו היתה יודעת שהמיר אפשר שהייתה מתרצית לו אם נכנס לדת האמת, דהיתה חושבת ע"י אהבה וחבורה עמו ישוב בתשובה גמורה. ע"כ. ומשמע מזה דאילולי האי טעמא, שפיר סמכינן על סברא זו דאדעתא דהכי לא נתקדשה ואפקעינהו



מפלת וכר"ח ורוה"פ, ושם כתב להסביר דעת רב שרירא גאון המובא בטור הנ"ל, דס"ל כרבינו חננאל דשעת מיתה מפלת וכיון שהיה מומר אין אחוה ולא בעיא חליצה. ע"ש באורך וברוחב בטוטו"ד. וכן הוא בשו"ת מים עמוקים ח"א סי' לג. ואחרי מופלג מצאתי בשו"ת מהרד"ך בית ט, שגם כן דן באורך וברוחב להתיר יבמה שנפלה לפני יבם משומד, דגרע טובא מנפלה לפני מוכה שחין ולא שייך לומר דאדעתא דהכי נמי מקדשא נפשה, משום שהוא שנוי לה ביותר הן מצד השמדותו והן מצד שלא יהיה לה לצוות. ע"ש.

**יד. וכן** בקודש חזיתיה למהרשד"ם אה"ע סימן י' שכתב על דברי הטור הנ"ל וזת"ד, והנה הרב רבינו בעל הטורים סי' מ"ד עם היות שלפעמים אינו מביא סברות קצת מהפוסקים מה שנראה לו שאינו סברא כלל, כאן הביא סברת י"א שמשומד לחלל שבת בפרהסיא ולע"ז אין קידושיו קידושין, ואע"פ שכתב ולא נהירא, מ"מ נראה דאינה סברא בטלה כסברת ב"ש במקום ב"ה דאינה משנה, אלא נראה לומר דאין הדין כן בלבד, ולכן ראוי לעיין מה סברא היא זו, או איך אפשר לחלוק על תלמוד ערוך דנראה בהדיא דאפילו גר שחזר לסורו שקידושיו קידושין כ"ש ישראל משומד, ובשלמא לסברת רבינו שמשון שהביא המרדכי בפרק החולץ דמאי דאמרין דקידושיו קידושין חומרא בעלמא היא, אבל לדעת הי"א שנראה שאינן קידושין כלל ועיקר, איך יתיישב לשון הגמרא,

וכן משמע מדברי רבינו יצחק האור זרוע ומדברי בנו רבינו חיים שיסד הספר או"ז שכתב וז"ל, מיהו ישראל מומר שקידוש קידושיו קידושין וכו', ולשון מיהו משמע שר"ל אף על גב דגוי שקידוש בזמן הזה אין חוששין לקידושיו, אפילו במקום דשכיחי עשרת השבטים, מיהו בישראל מומר חוששין לקידושין והיינו חששא בעלמא, וכן משמע מלשון בנו שכתב וז"ל, גוי שקידוש בזמן הזה אין חוששין לקידושיו, אבל ישראל מומר שקידוש חוששין לקידושיו, עכ"ל, והיינו חששא בעלמא כדעת רבינו טוביה, וכהיא דקידושין הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור חיישנן שמא הרהר תשובה בלבו, דפירושו חומרא בעלמא, לרבינו טוביה, והנה מש"כ באו"ז בסו"ד ולר"ח אפילו היה יהודי בשעת נישואי אחיו אם היה מומר בשעת מיתת אחיו אינו לא חולץ ולא מיבם, כתוב בספר אור זרוע שלי מבחוץ מכתבת למדן, כתיבה ישנה ישנה, וז"ל, וצ"ע בדברי הרמב"ם שכתב מי שיש לו אח מכל מקום זוקק לאשתו ליבום ואפילו עובד ע"ז, ושמא יש לחלק בין עובד עבודה זרה למומר גמור, והיינו כרבינו טוביה, ומוכח מדבריו דמומרין בזמן הזה אע"ג שדנים אותם שהם מומרים לתיאבון, מ"מ גריעי טפי ממורד להכעיס לדבר אחד, כיון דסוף סוף עובר על כל התורה כולה. עכ"ד. וע"ש שכתב להתיר מעיקר הדין יבמה שנפלה לפני מומר, אפילו שהיה ישראל גמור בשעת קידושין והמיר אחר כן, דשעת מיתה

שאפילו נחשד על דבר אחד כאילו נחשד לכל התורה כולה, א"כ אינו דוחק כ"כ מאי דקאמר דאי הדר ביה היינו לדבר אחד, זהו הנראה ליישב לשון הגמרא לדעת הי"א שבטור. וראה עוד שאפילו לדעת הרמב"ם פ"ד מהלכות אישות והסמ"ג עשין מ"ח, שכתבו ישראל משומד שקידש אפילו עובד ע"ז לרצונו הרי אלו קידושין גמורים וצריכה גט, אין רצונם לומר קידושים ודאים מן התורה עד שיתחייב הבא עליה מיתה, אלא קידושי ספק, שאל"כ למה כתבו וצריכה גט, אטו לא ידעינן דמי שהיא מקודשת צריכה גט, אלא נראה שר"ל הרי אלו קידושין גמורים למאי הלכתא להצריכה גט. הרי משומד לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא יש מחלוקת בין הפוסקים אם קידושיו קידושין אם לאו, ואינו מוכרח להדיא מן הגמרא, גם לדעת רבינו שמשון אינו אלא חומרא בעלמא, ואפילו לדעת הרמב"ם והסמ"ג וכל הסוברים שקידושיו קידושין אפשר שהוא כמו קידושי ספק, וכן י"ל בדעת רבינו חננאל שהובא בהמרדכי סופ"ק דיבמות דמשומד שקידש הווי קידושין מדאורייתא, היינו ספק דאורייתא, דכל דהוי ספק קידושין מקודשת מדאורייתא קרינן לה. עכת"ד. ובזה נתיישרה הדחייה לשיטת הגאונים מדברי הגמרא. גם נראה שמהרשד"ם הביין שלרבינו שמשון לא תקשי לשון הגמרא דשפיר יש לפרש קידושיו קידושין לחומרא. ופשוט שהרב חולק על דברי מרן בהבנת דברי הרמב"ם וכמבואר. ולפ"ד ג'

אלא שנראה לפ"ד שמקור כל מה שאמרו בגמרא ובפוסקים דגר שחזר לסורו ומשומד שקידש קידושיו קידושין, הוא מה שאמרו בסנהדרין פרק נגמר הדין (דף מ"ד ע"א) חטא ישראל אמר רבי אבא בר זבדא אע"פ שחטא ישראל הוא. וא"כ מקור הכל הוא מעכ"ן, והוא לא חטא אלא בדבר אחד שמעל בחרם, אמנם בשאר מצוות כשר היה, ובזה אמרו שקדושת ישראל עליו אע"פ שחטא, אבל מי שמחלל שבת בפרהסיא ועובד ע"ז שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כולה, והוה ליה גוי גמור אין שם ישראל עליו, וכמו שהגוי שקידש אין חוששין כן זה. וכן נראה קצת מדאמרינן בבכורות ל: הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפילו נחשד לדבר אחד הוי נחשד לכל התורה, והרי הוא כישאל מומר, נפ"מ דאי קדיש קידושיו קידושין. והשתא אי עובד ע"ז ומחלל שבת בפרהסיא קידושיו קידושין, משומד לדבר אחד מבעיא, אלא ודאי דדוקא בכה"ג הוא דקידושיו קידושין, אבל כאשר הוא משומד לכל התורה כולה או לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא, דהני תרי מצוות המשומד לאחד מהם כאילו משומד לכל התורה כולה הוי, אינו אלא גוי גמור ואין קידושיו קידושין. ומאי דקאמר בפרק החולץ דאי הדר ביה, לאו כמו שנראה מפרש"י דרצונו לומר לגיותו, אלא דאי הדר ביה לדבר אחד כאילו היה בגיותו, אז הוי קידושיו קידושין, ואע"ג דקאמר דאי הדר ביה סתם, כיון דאמרינן בבכורות

שיטות יש בדבר לדעת הגאונים אינה מקודשת כלל, לדעת רבינו שמשון מקודשת לחומרא, ולד' הרמב"ם ודעימיה שהיא דעת רוב הפוסקים היא ספק מקודשת, וזו היא הדעה המחמירה.

**טו. ואחר** מופלג ראתה עיני בספר זכות משה (סי' פ"ו להראש"ל הגאון רבי רפאל משה בולא בעמח"ס גט מקושר) שישב על מדוכה זו, והביא משו"ת פני משה ח"ב סי' ל"ח שהסכים לדברי המהרשד"ם הנ"ל, וכתב דלפי זה גם הטור דכתב באבן העזר סימן מ"ד, ישראל משומד שקדש קדושיו קדושין וצריכה ממנו גט, על כרחך יש לדייק מלשון הטור הלז ג"כ דס"ל נמי דהווי קדושי ספק, דלשון הטור כלשון הרמב"ם, וכדדייק המהרשד"ם הנ"ל מדברי הרמב"ם. אולם הרב זכות משה גופיה כתב לחלוק על הבנת המהרשד"ם והפני משה בכונת הרמב"ם, וס"ל כל בתר איפכא דמהרמב"ם מוכח דהווי קידושין גמורים מדאורייתא, מדהביא באותו הפרק כל הספקות בקדושין ובהלכה זו כתב דקדושיו קדושין, ומה שכתב דצריכה ממנו גט, היינו משום דודאי אסור לה לחיות עמו, שמא יעבירנה על דת או יכשילה בנדתה או בכמה איסורים, או למ"ד דעוברת משום הנבעלת לגוי וקנאין פוגעין בה, וכמ"ש כל זה הרא"ם בסי' ס"ז. ושם נקט הרב דבעל העיטור ס"ל בדעת הגאונים דהווי קידושי דרבנן. וע"ש שהאריך בזה ותמה ע"ד מרן הב"י בתשובה הנ"ל שכתב שאין חולק בדין

זה, והא מרן גופיה בב"י הביא דעות החולקים בזה, ושכן דעת רבינו טוביה ורבינו שמשון המובאים במרדכי. ושם בסימן פ"ז חקר אם יש שליחות למומר, ותלה זה בזה דלמ"ד אין שליחות למומר גם אין קדושיו קדושין משום דדינו כגוי לכל דבריו. ע"ש.

**טז. ואנהיר** לעיינין כבוד האב"ד הרה"ג רבי אליהו בן חיים שליט"א בדברי הרדב"ז סימן שנ"א שכתב וז"ל, קדושי מומר לאו דאורייתא נינהו, אלא משום חומרת אשת איש אמרו מומר שקידש חוששין לקידושיו, דמדין תורה הרי הוא כגוי לכל דבריו, והכא [שהמומר נתיחד עם גרושתו] חששא הוא שמא בעל לשם קידושין, שהרי אינה ודאי מקודשת, שאם בא אחר וקידשה קידושי ודאי תפסו בה, וכ"כ בהדיא שהיא ספק מקודשת, וכיון דהוי ספיקא באיסורא דרבנן אזלינן בה לקולא, שהרי הדבר ספק אם בעל לשם קידושין או לשם זנות, ואת"ל בעל לשם קידושין אין קידושין תופסין מן התורה אלא מדרבנן וכו'. ע"כ. ונראה דר"ל חוששין מדרבנן שזוהי כונת הגמרא דאי הדר ביה קידושיו קידושין. אולם בספר זכות משה סי' פו כתב בשם הכנסת הגדולה אה"ע סי' מ"ד בהגב"י דהרדב"ז סתר דבריו בזה ובסימן קי"א כתב דקדושי מומר הווי קדושין מדאורייתא ושכן דעת רבינו חננאל והריטב"א. ע"ש. וע"ע שו"ת דרכי נועם אה"ע סי' מו. ועיין שו"ת יביע אומר ח"א חיו"ד סי' י"א אות ד' ובמילואים שם.

דרבנן ושרי קידושי דרבנן. ע"ש באורן. ונראה מדבריו אליבא דהרדב"ז דאמרינן אפקעינהו גם בלא גט אלא בעצם זה שהמיר הופקעו קידושיו מדאורייתא ורק מדרבנן צריכה גט. ודו"ק וראה והבן דלא מידחייא שיטה זו בגילי דחיטי. ועיינן מה שכתבנו לדון בזה לקמן.

**וכעת** ראיתי בספר זכות משה בולא בסימן צ"ב שהקשה קושיא זו לדעת הסוברים דקדושי מומר מדרבנן, וכתב לתרץ ע"פ תשובת הגאונים שהביא הרא"ם סימן ס"ז וז"ל, וששאלתם ישראל שנשתמד מהו שיגרש את אשתו משנשתמד, מי אמרינן כיון דאי קדיש קדושיו קדושי גיטו נמי הוי גט, או דלמא לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, הכי אתחזי לנא מילתא דהמגרש אשתו כשהוא משומד [מגורשת], דאי לא מאי תקנתא דבת ישראל עניה, תתסר לעולם? הא אשכחן דאקילו רבנן לענין עגונא דאתתא בכמה אנפי דעדיפא מהכין, והוא הדין הכא דליכא תקנתא אלא בהכין. עכ"ל. וכתב הרא"ם ז"ל דלמדנו מתשובה זו דהגאונים סברי דמומר חשיב כגוי לכל דבריו ואין גטו גט אילולי תקנתא. ע"כ. והרב זכות משה פירש דבריו דהיינו מטעמא דאפקעינהו רבנן לקדושין מיניה, משום דעביד שלא כהוגן שנשתמד. נמצא דיסוד דין אפקעינהו בקדושי מומר נפתח כבר בדברי הגאונים והראשונים, ורבותינו גדולי האחרונים נשאו ונתנו והראו פנים מסבירות לסברתם.

יז. וחזי הוי להגאון מהר"ם בן חביב בגט פשוט סי' קכג ס"ק ז' שהביא לדברי הרמב"ם הנ"ל וכתב וז"ל, לכאורה נראה מדברי הרמב"ם דהווי קדושין גמורים שאין בהם ספק, וכן יראה מדברי מרן הב"י סי' מד שהבין בדעת הרמב"ם, אך מהרשד"ם אה"ע סי' י' מפרש לדברי הרמב"ם דרצונו לומר דהווי קדושי ספק וכו' גם בספר פני משה ח"ב סי' לח דף ס"ח ע"א מפרש דברי הטור על דרך זה יעויין שם, איברא דלסברת מהרשד"ם והרב פני משה דס"ל דמומר שקדש הווי קדושיו קדושי ספק משום דשמא חשיב כגוי וליתיה בתורת קדושין, א"כ קשה ישראל שקדש אשה ואח"כ נעשה מומר היכי מצי מגרש ואפילו על ידו קדושיו הוי קדושי תורה וגרושיו ספק, ומדברי כל הפוסקים משמע דמצי מגרש וכ"כ ה"ה סוף פ"ג מגרושין יעו"ש בדבריו, ושמא י"ל דכיון דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש אפקעינהו רבנן לקדושין מינה על ידי גט זה שיתן עתה בעודו מומר. ע"כ. ושם? הביא לסברת הרדב"ז הנ"ל דס"ל דקדושי מומר הווי מדרבנן והקשה לשיטתו דא"כ מי שקידש בכשרות ואח"כ המיר היאך מגרש, והרי עתה אין קידושיו וגיטו אלא מדרבנן, והיכי מהנו גרושין מדרבנן להתיר אשת איש מדאורייתא, ותירץ דלשיטה זו אמרינן דאפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה ואינה אשת איש מדאורייתא, ורק מדרבנן הויא מקודשת וצריכה גט, ואתי גט

מן הגמרא לשיטת הגאונים, דאע"ג דחיישינן לקידושי מומר, ליבם מומר לא חיישינן. סוף דבר מסיק הרב שם דכל זה לא מיירי אלא בהמיר בגדלו, אבל תינוק שנאנס ונטמע לבין הגוים כו"ע מודו דדין ישראל יש לו לכל הדברים. והמיר בגדלו נמי לא אמרן אלא בהמיר לשאר דברים או אפילו לע"ז לתאבון, דישראל שחטא קרינן ביה, אבל בעובד ע"ז להכעיס נ"ל שיש מקום חשוב לסמוך על דברי הגאונים המיקילים בכל ענין שאינו זוקק אשת אחיו ואינו אוסר אשתו, אם יצטרפו סניפים אחרים להקל. עכת"ד. וע' במהרשד"ם הנ"ל דנראה דס"ל דהיכא שנולד למומרים גרע טפי ולכו"ע לא חשיב ישראל, וזה דלא כמ"ש היעב"ץ כאן, מ"מ בהא שוו המהרשד"ם והיעב"ץ דהיכא דהמיר לכל התורה אין קידושו קידושין גמורים, אלא דלמהרשד"ם בפשטות היינו אפילו במומר לתאבון וכמבואר בשו"ע יו"ד סי' ב', דבלהכעיס אפילו בדבר אחד נחשב מומר לכל התורה, וכן בע"ז ובחילול שבת בפרהסיא אפילו לתאבון נחשב מומר לכל התורה כולה, ומומר לכל התורה אפילו לתאבון דינו כגוי, ולהיעב"ץ היינו דווקא במומר להכעיס. ועיין תה"ד הנ"ל דהוי סיעתא לדברי הרב ז"ל. וע"ע שאילת יעבץ שם שביאר באופן ראשון קרוב לדברי המהרשד"ם ויישב מהלך זה ע"פ הסוגיות ע"ש.

**ובאמת** שצ"ע קצת בהיכי מיירי היעב"ץ, דאי קידש אשה בעדים כשרים ואמר בפניהם כדת משה

יח. **ותבט** עיני להגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' כח, שכתב על דברי מרן הב"י הנ"ל שבאמת דברי הגאונים יש להם על מה שיסמוכו, דפשטא דסוגיא דפ"ק דחולין דף ה' ודהוריות יא ובעבודה זרה דף כ"ד בהא סלקא דמומר לע"ז גרע מגוי, וההיא דיבמות י"ל דמיירי בתינוקות שנטמעו לבין העמים דחשיבי ישראל גמורים משום שאנוסים הם, אבל לא במומר להכעיס דמין הוא ולא אחיך קרינן ביה, ולא ישראל הוא אחר שחטא אלא המומר לתאבון או לדבר אחד, והראיה מההיא דהחולץ דאי הדר ביה קידושו קידושין, יש לדחותה דילמא לאו במומר לע"ז מיירי, אלא דהדר ביה מעול מצוות כגון לאכול נבלות, אבל במומר לע"ז לא. ושם יצא הרב לדון בטעמם של הגאונים שפטרו מן החליצה ביבם מומר, דהיינו משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה, [קושטא שכבר רמז לסברא זו האור זרוע הנ"ל], וודאי שלגאונים היו בתי דינים חשובים להפקיע קידושין כה"ג, אולם כל זאת לא שייך לומר אלא בישראל הכשרים שמקדשים אדעתא דרבנן, ועל זה שייך לומר שכיון שנפלה אשת המת לפני יבם מומר ולא ניחא להו לרבנן בהכי אפקעינהו לקידושייהו מעיקרא ולא בעיא חליצה, מיהו במומר שקידש ודאי אין בדעתו לסמוך אדעתא דרבנן, והווי קידושו קידושין גמורים מן התורה ואינם תלויים בדעת רבנן ולא מצו מפקעי לקידושו, ובזה מתורצת הקושיא

או במומר לע"ז ומקיים כל התורה [כאחאב], נהי דגרע מסתם מומר לדבר אחד דזה דינו כמומר לכל התורה, מ"מ אשתו זקוקה ליבם. ועיין שם שהביא מש"כ בגליון מג"א ס' קכח ס"ק ס"ב דהמרדכי איירי במומר בין זמנינו שהם ממש מומרים לכל התורה אכן בזמן שהיו ישראל שרויים על אדמתם והיו עובדי ע"ז אינם בכלל זה. ע"ש. והובא כל זה בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' יד ושכ"כ בשו"ת באר עשק סי' עו דגם לשיטת המיקילים ביבם מומר זהו דוקא בנדבק לגמרי באומה אחרת. והנה בנד"ד אין ספק שהוא בכלל מומר דהגאונים הנ"ל אליבא דכל השיטות, הן מצד שהוא מהמומרים לכל התורה ממש שאינו בשום מצוה מדיני ישראל, והן מצד שדבק באומה אחרת. אלא שהגם שלא היה שייך בדיני ישראל כבר בשעת הקדושין, לא המיר דתו ודבק באומה אחרת אלא איזה זמן אחר נישואיהם, והוי פלוגתא דרבנותא אי אמרינן אפקעינהו נמי בכהאי גונא.

**יט. והנה יש לעיין עוד היכי** אפקעינהו לקידושיו, והא מבואר ברש"י יבמות צ: וז"ל ואפקעינהו רבנן "על ידי גט זה" לקידושין מינה. ע"כ. וכן משמע מרש"י בגיטין ל"ג ע"א דאפקעינהו רבנן היינו על יד גט, אבל הכא שגט אין כאן היכי נימא אפקעינהו, ויש לומר דאפקעינהו דמומר דמי לההיא דכ"ב מח: גבי קידושי אונס, ולההיא דיבמות ק"י ע"א גבי בא אחר וחטפה, דהתם נמי אפקעינהו בלא גט וכמבואר

וישראל, אמאי לא נימא אפקעינהו הא איהו תלה הדבר בדעת רבנן, כמבואר ברש"י יבמות צ: ד"ה אדעתא דרבנן, וכי תימא דבלבו לא היה לתלות הדבר אלא בדעתו, י"ל דדברים שבלב אינם דברים, וכיון שפירש בפיו ובשפתיו שמקדש אשה זו כדת משה וישראל ועשה מעשהו באופן זה בפני עדים, אין לנו אלא מה שאמר ועשה בפניהם, ואין הדבר תלוי בדעתו יותר כי אם בדעת רבנן. וכי תימא שכיון שהוא מומר אין זה חשיב כלום שאינו רוצה לקדשה על פי דיני ישראל, אף אני אומר לך שאם כן אין זה חשיב קידושין כלל לא מן התורה ולא מדרבנן. אלא י"ל דמיירי שקידש אשה ולא אמר כדמו"י, אלא רק אמר "ה"א מקודשת לי בזה" ותו לא מידי ונתן בפני עדים, דבזה י"ל שאכן רוצה הוא בקידושי התורה ולא על דעת רבנן. וזה דבר שאינו מצוי. ועכ"פ בנד"ד הרי פירש כמו שהיה מקרא אותו המסד"ק ואמר להדיא "כדת משה רבינו עליו השלום וישראל", וגם הרי הוא בא אצל "הרב" ורצה לעשות כהוגן בדיני ישראל, וא"כ ה"נ נימא אפקעינהו.

**ישיטה** שלישית מצאתי בזה בהי מומר מיירי הגאונים, היא שיטת החתם סופר בליקוטים ח"ו סי' ע"ו, דביאר דעת הגאונים המובאים במרדכי הנ"ל, דמיירי במי שהמיר ונדבק לאומה משארי אומות ויצא מכלל יהדות לגמרי, על זה אמרו שאינו בהקמת שם, אבל במומר לחלל שבת אפילו בפהרסיא ומקיים כל התורה [כצלפחד],

מרש"י ביבמות שם וברשב"ם בב"ב שם, אלא דכיון שהוא תולה קדושו בדעת חכמים דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולא ניחא להו לחכמים בקידושו שהרי עשה שלא כהוגן, אף חכמים עשו עמו שלא כהוגן דלא חיילי קידושו מעיקרא כלל, ה"נ נימא במומר הוא עשה שלא כהוגן בהמירו אף חכמים עשו עמו שלא כהוגן והפקיעו קידושו.

**ונראה** דסברא זו תליא באשלי רבבי, דהתוס' בבא בתרא שם (ד"ה תינח), פליגי אדרש"י ורשב"ם, וס"ל דבלא שתלה הדבר בדעת חכמים יש כח בידם להפקיע, היכא דעביד שלא כהוגן, וז"ל התוס', הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו', וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כיון דאפקעינהו רבנן לקדושין מיניה ואע"ג דלא קדש אדעתם וכו', ובההיא דכתובות דף ג' ע"א ובהשולח גיטין דף ל"ג ע"א, לכאורה פליגי אהך דשמעתין, דאיצטריך למימר טעמא דאדעתא דרבנן מקדש, משמע דאי לאו דאדעתא דרבנן מקדש לא היה כח בידם להפקיע הקדושין, ומיהו נראה דלא פליגי, ואיצטריך טעמא דאדעתא דרבנן מקדש, משום דהתם כיון דקדושין נעשו כהוגן לא היה כח ביד חכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש. עכ"ל. וע"ע בתוס' יבמות שם ד"ה לפיכך דמספקא ליה לר"י בהא. ע"ש. אלמא אף בלא טעם זה אלא כיון שעשה נגד רצון חכמים התורה נתנה כח בידם להפקיע לקידושו, וא"כ לשיטת

התוס' היכא דקדש אדעתא דרבנן שפיר י"ל אפקעינהו אפילו בלא טעמא שעשה שלא כהוגן אלא משום דהשתא שהמיר לא ניחא להו לחכמים בקדושו והן תלויים ועומדים אדעתא דרבנן, דהא מוכח מדברי התוס' דהיכא דאיכא לטעמא דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש לא בעינן לטעמא דהוא עשה שלא כהוגן, והיכא שקידש ולא תלה הדבר בדעתא דרבנן י"ל אפקעינהו מטעמא שהוא עשה שלא כהוגן בהמירו דתו.

**מיהו** יש לחלק דההיא דיבמות וההיא דבבא בתרא הוא עשה שלא כהוגן בעצם מעשה הקידושין דחטף וקדיש או תלויה וקדיש, ועל זה שפיר יש לומר דהתנו על מעשה קדושין באופן כזה שלא יחול, מה שאין כן במומר שעשה שלא כהוגן בעלמא ולא בעצם מעשה הקידושין. [ועיין להלן בשם הרשב"א] ולאידך גיסא יש לומר מסברא, דמומר מחלל שבתות בפרהסיא ועובד ע"ז שדינו כגוי, ואין לך עשה שלא כהוגן מזה, אף חכמים עשו עמו שלא כהוגן ואין קידושו קידושין, ואולי י"ל שבעצם זה שקדש שלא אדעתא דרבנן נמי חשיב עשה שלא כהוגן במעשה הקידושין ואפקעינהו למעשה קדושין כהאי דלא ליחול אף מדאורייתא. א"נ י"ל דכמו שהתנו חכמים על מעשה הקדושין אם היה שלא כהוגן שלא יחול הכי נמי התנו חכמים דבאדם כזה לא יחולו קדושין. וצ"ע.

וישראל הוא דמקדש, דהא כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו'. עכ"ל.

**הא** קמן דמלבד דהרשב"א פליג על סברת הגאונים הנ"ל וס"ל דלא אמרינן אפקעינהו בקדושי מומר, עוד מבואר להדיא דס"ל להרשב"א לחלק בין היכא דמעשה הקידושין הוי שלא כהוגן לבין היכא דהאדם הינו שלא כהוגן, ועוד ס"ל להרשב"א דאין זה תלוי באמירתו כדת משה וישראל, דכל המקדש ממילא אדעתא דרבנן מקדש, ורק היכא דמעשה הקידושין שלא כהוגן אפקעינהו לקדושין אף בלא גט. ובהגדרת כהוגן כתב הרשב"א דהיינו שלא באונס, ומשמע דשלא כהוגן היינו בינו לבינה ולא כהוגן מצד הדין וא"כ גם אם לא תלה בדעת רבנן שלא אמר כדת משה וישראל אין להחשיבו שלא כהוגן ואין לומר אפקעינהו. ונראה דהרשב"א פליג נמי בעצם הסברא דאפקעינהו בגיטא, דהא כתב הרשב"א שם דהא דזימנין מפקעי קידושין מחשש עיגון וכדאמר אין אונס בגיטין, היינו משום דסומכין לומר דמאן דיהיב גיטא מסיק אדעתיה כל אונסא דשכיח ומחיל להו וגמר ומגרש בהאי גיטא, כי היכי דלא לפקעינהו רבנן לקדושי מיניה ומשוו לבעילתו בעילת זנות. ומשמע מדבריו דאילולי כן לא אמרינן אפקעינהו אפילו כשנתן גט. אלא דאליבא דהגאונים אנן קיימינן ואכן גם הגאונים שהביא הרא"ם לא אמרו אלא כד יהיב גיטא דהוי גט משום תקנתא דעגונה, אבל בלא גט לא אמרינן אפקעינהו.

**כ.** **והאיר** ה' יתברך את עיני ומצאתי שזיכני השם יתברך לכוין בחילוק זה לדעת הרשב"א ז"ל בתשובותיו סימן אלף קס"ב, וז"ל, שאלתם משומד לעבודה זרה שקדש בת ישראל שקדושי קדושין וכו', מה ראו חכמים שלא חשו כאן לעגון וחשו לעגון במקום עד אחד וכו'. תשובה ההיא דעד אחד לא משום עגונה לבד אמרו, אלא מתחילה היו באין לה בריש פרק האשה רבה מדינא דאורייתא דעד אחד נאמן באיסורין וכו', ודחי להו ואסיק רבי זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה ואקילו בה משום עגונה, ומיהו לא אקילו בה אלא משום דאיתתא דייקא ומינסבא, וכי לא דייקא אמרינן תצא מזה ומזה ולא אפקעינהו לקדושין וכו'. ותלוי וקדיש וכההיא דאותבוה אבי כורסיא דאפקעינהו לקדושי ולא אצריכו גיטא, התם היינו טעמא משום דעיקר הקדושין היו שלא ברצון חכמים הא בעלמא לא. ומה שאמרת כל המקדש אומר כדת משה וישראל וזה יצא מכלל דת משה וישראל, הקדושין בעצמן כדת משה וישראל היו, ואפילו גר שנתגייר וחזר לסורו אם קדש קדושי קדושין, שאין משגיחין במקדש אם תם ואם רשע ואם ראוי לבא בקהל אם לאו, אלא בגוף הקדושין שנעשו כדרך שבני אדם מקדשין שלא באונס, ובלבד שלא יהו מאיסורי ערוה החמורה כחייבי מיתות וכחייבי כרתות, דהא איסורי לאוין תפסי בהו קדושין ולא מפקעי להו בדאמר כדת משה וישראל, דכל ממילא כדת משה



מהרש"ם בח"ב סי' קי, שנשאל בכיוצ"ב מאת הגאון הרב אברהם יואל אבילסון ז"ל, וכתב הרב השואל שם דדעת גאוני קדמאי דמי שהמיר לאומה אחרת דינו כגוי ולא נקרא בן ברית כלל, ומה שמועיל נתינת גט שלו בעלמא הוא מדין אפקעינהו, וא"כ יש לצדד שאין צריך לגט כלל. ושם הביא מספר זכות משה סי' צ"ב הנ"ל וכתב על דבריו דלפי טעם זה לא היה צריך לגרשה כלל, אלא דאפשר דאף לדעתם צריכה גט, כיון דבשעת קידושין כשר היה ורק לאחר מכן המיר ועשה שלא כהוגן לא אפקעינהו אלא בגט, וצ"ע. והמהרש"ם שם כתב להוכיח מדברי הר"ן נדרים דף צ' ע"ב הנ"ל דמוכח מדבריו דלא בעינן גט להפקיע. וכתב עוד דהנה ביבמות דף מט ע"ב אמר אביי הכל מודים דבסוטה אין הולד ממזר דהא תפסי בה קדושין, ופרש"י דהא תפסי בה קדושין לאישיה אף לאחר שזינתה לא פקעי מינה קדושין הראשונים. עכ"ל. וכן הוא בריטב"א ובנימוקי יוסף שם, מבואר מזה דהיכא דאין קידושין תופסין לו בה הווי פקעי מינה קידושיה הראשונים, וכ"כ האבני מילואים בסי' יח באר היטב. ואני מצאתי ברמב"ן והרשב"א ביבמות דף יא ע"א בד"ה אמר ר"י וכו' אלא סוטה גיטא גרידא הוא דבעי מבעל משום דאין קדושי סוטה נפקעין דהא אכי מצא בה ערות דבר כתיב וכתב לה ספר כריתות אם גרשה קדושין תופסין בה לכתחלה כשם שאין הראשונים נפקעים ממנה. עכ"ל. הרי מפורש דס"ל דאם אין

וצ"ל דפליגי אסברת הרשב"א וס"ל דגיטא עביד אפקעתא דקדושי וכדכתבו הגט פשוט והזכות משה ודעימייהו.

**כא. ודנה** מצינו אפקעינהו אף בלא גט ובלא טעמא שהוא עשה שלא כהוגן, כדכתב הר"ן בנדרים דף צ' ע"ב, גבי האומרת טמאה אני לך וז"ל, ואיכא למידק אמתניתין, כיון דמדינא דאמרה טמאה אני לך מיתסרא אבעלה כמשנה ראשונה, משום שלא תהא נותנת עיניה באחר היאך התירוה וכי איסור שבה להיכן הלך וכו', ולדידי לא קשיא לי, דכי היכי דאמרינן בכמה דוכתי דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה, הכי נמי הכא כל שאמרה לבעלה טמאה אני אפקעינהו רבנן לקדושי מעיקרא, ונמצא שבשעה שנאנסה פנויה היתה ומשום הכי שריא לבעלה וכו'. עכ"ל. וע"ש שהביא מחלוקת בטעמא דמתניתין. מ"מ חזינן מדברי הר"ן תרתי, חדא דאמרינן אפקעינהו גם בלא גיטא, ותו דאף שמעשה הקדושין היה כהוגן ורק לאחר זמן נולדה סיבת הדבר לומר אפקעינהו, אפילו הכי אמרינן אפקעינהו לקדושי מעיקרא. הכי נמי יש לומר גבי מומר שהשתמד לאחר הקדושין דהשתא אפקעינהו רבנן לקדושי מעיקרא. וכבר הובאה ראייה זו בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ק"י. ויש לדחות, דאף הר"ן לא אמרה אלא להתירה לבעלה, אבל להתירה לעלמא לעולם אימא לך דבעי גט.

**כב. ומצאתי** בחפישה להגאון

מכן, ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה. ושפיר מצטרף לעוד ספק להקל.

**והניף** ידו שנית המהרש"ם בסי' קיא והוסיף דאף שמרן הב"י בתשובה סי' יד (הובאה לעיל), כתב דלכו"ע קדושי מומר קידושין גמורים ואם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר א"צ גט, הנה אזיל לשיטתו שבסי' קנ"ז דחה לגמרי דעת המיקלים לענין חליצת מומר וגער בנויפה על המיקלים, אבל בתשובת מהר"י מינץ (הובאה לעיל) הוכיח מדעת מהר"ח או"ז וה"ר טוביה ושאר פוסקים דהוי רק חשש דרבנן וכ"פ מהרשד"ם, והמאירי סוף"ק דיבמות כתב שכשעשו הכותים גוים גמורים כללו בתוכם כל המומרים, א"כ חזי לאיצטרופי עכ"פ לס"ס. ומהרי"ק עצמו שורש קעז שרמז הב"י כתב דרוב הפוסקים מקילים בחליצת מומר. וע' תשובת הרד"ך בית ט שכתב שאף שלגבי יבום יש טעמים שלא שייכים לגבי קידושין, מ"מ אין לדחות סברא זו לגמרי. ועיין תשובת מהרי"ל ס' ר"ה. ע"כ. וכ"כ המהרי"ק עוד בשורש קעה לצרף סברת הגאונים שהזקוקה ליבם מומר פטורה מן החליצה, לסברת האומרים שעד אחד נאמן ביבמה ושזהו תרי רובי ע"ש. וכ"כ המהר"ם מלובלין בתשובה סי' ל"ז וסימן נ"ו והסתמך ע"ד המהרי"ק הנ"ל, והוסיף שאף שהמהרי"ק לא דיבר אלא במי שנישאה לאחר שהמיר היבם, יש לצרף סברת רבינו חננאל ודעימיה דס"ל דמיתה מפלת, ואף אם היה כשר בשעה שניסת כיון שהמיר

קדושין תופסין לו בה הכי נמי שהן פוקעין ממנה, וא"כ לפי זה לסוברים שקידושי משומד תופסים רק מדרבנן ומדאורייתא לא תפסי לו קידושין, אפילו קידשה ביהדותו ואח"כ המיר י"ל דאה"נ מדאורייתא פקעי נמי הקידושין כיון דהשתא אין קדושין תופסין אלא מדרבנן, ולא צריכה הימנו גט מדאורייתא אלא רק מדרבנן. ע"כ. וכיוצ"ב כתבנו לעיל בשם הגט פשוט אליבא דהרדב"ז ע"ש.

**אולם** מצאתי בשו"ת שרידי אש ח"א סי' צ שהאריך בסברא זו, והעלה שאין לסמוך עליה מאחר והתוס' חלוקים על רש"י הנ"ל, וכ"כ בשו"ת הרא"ם סי' סח דאנן קיימא לן דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, וא"כ גם קידושין דהוו קדושת הגוף לא פקעי. ושם כתב הרה"מ"ח דלעולם רש"י נמי ס"ל דאה"נ דלא פקעי בכדי, אולם במקום ערוה כמו שמעיקרא לא חיילי ה"ה נמי דפקעי מכח איסור ערוה שבדבר ע"ש. מ"מ מסיק המהרש"ם דלהתירה ללא גט כלל לא עלה על דעת שום פוסק בעולם, וכן מאחר שדעת רוב הפוסקים דקדושי מומר מן התורה, אי אפשר להקל מטעם זה בלבד, אכן הסכים הרב שם לצרף סברא זו לס"ס כמבואר שם. ואם כן בנד"ד נמי יש לצרף צד זה לס"ס גם מטעם שהיה מחלל שבת בפרהסיא ורחוק מתו"מ כבר בשעת הקידושין, שלדעת כמה פוסקים דינו כגוי גם לענין גיטין וקדושין, ולפי זה י"ל דמעולם לא חלו ואין צריך כאן לטעמא דאפקעינהו, והן מטעם שדבק באומה אחרת לאחר

אזר חייל לומר דגם הרמב"ם והסמ"ג דנקטי בלישנייהו דהרי אלו קידושין וצריכה גט, אין ר"ל דהווי קידושין גמורין ודאין מן התורה עד שהבא עליה יתחייב סקילה כנערה או חנק כא"א, אלא קידושי ספק מן התורה. וכן ס"ל להרב פני משה בח"ב סי' ל"ח וכמ"ש הרב גט פשוט בסי' קכ"ט. נמצא דאמנם מצד אחד מצינו דרוב הפוסקים הם האומרים דקידושיו קידושין ומיעוטא דמיעוטא הם הסוברים דאין קידושיו קידושין, וחזינן דסברא זאת בטלוח הגאונים וכמ"ש הכנה"ג בסקי"ד משם הפוסקים דאין לעשות מעשה כוותייהו, וע' פ"ת סי' מ"ד סק"ט מ"ש משם הגו"ב. מצד אחר מצאנו ראינו דרובא הם הסוברים דקידושין חיילי מדרבנן ואפילו לסברת האומרים דהם מן התורה הם קידושי ספק, באופן דאפילו אם יהיה דבנ"ד היו קידושין היא א"א מדרבנן לרוב הפוסקים וספק א"א מה"ת למיעוט הפוסקים. עכת"ד.

**כג. ויש** לצרף עוד מה שביאר במהרש"ם שם לפמש"כ בשו"ת בשמים ראש סו"ס ר"מ, דמי שנחשד בחשד בעלמא ואחר זמן נתברר הדבר מחזיקינן ליה למפרע משעה שנולד הספק, ובחיבורו דעת תורה ס' א' הביא ראייה לזה מדברי מהרש"ל והט"ז והש"ך סי' יב סק"ד, ואף שמדברי הב"ח מוכח להיפך, מ"מ בהמיר גם הב"ח מודה, תדע שהרי דעת הב"ח עצמו ביו"ד ס' יט דבהוציא שתי פעמים טרפה מתחת ידו נחשד למפרע, וכ"ש המיר,

בשעה שמת פטורה מן החליצה, ושגם דעה זו הויא רובא ושפיר מצטרפת לדעת האומרים שעד אחד נאמן ביבמה. ע"ש. וע"ע בנוב"י תניינא סי' פ וסי' פח.

**והלום** מצאתי עוד בשו"ת אבני האפור סי' ט"ו להגאון רבי דוד פיפאני משאלוניקי אב"ד בולגריה שכתב בנדונו לצרף סברות הפוסקים הנ"ל, וכתב וזת"ד, דעם שאמרו בש"ס יבמות מ"ז דקידושיו קידושין, אין זה מוסכם להיות קידושיו קידושין גמורין כישראל לכל דבר. ומלבד סברת הי"א שהביא הטור באה"ע סי' מ"ד ומהרשד"ם סי' י' הסביר לה פנים שלא תהא כנגד הש"ס, וכתב עליה שאינה סברא בטלוח וחזינן דאיכא מהגאונים דקיימי בהאי שיטה, ואע"פ שלא הסכימו עמהם הגאונים האחרונים מ"מ יש מהגאונים דקיימי בשיטה זו. בר מן דן על מה שאמרו בש"ס דקידושיו קידושין וגם הרמב"ם בפ"ד מהל' אישות כתב הרי אלו קידושין גמורין, נחלקו הפוסקים דהרב ב"י כתב משם בעל העיטור דממ"ש בש"ס קידושיו קידושין ולא קאמר דחוששין לקידושיו משמע דמדאורייתא תפסי בה קידושין, וכ"כ התשב"ץ בח"ג סי' מ"ז וע' דינא דחיי חלק עשין דכ"ב, אך מהר"י מינץ בסי' י"ב רמזו הכנה"ג בהגהב"י סקי"ד כתב דר"ח ורבינו טוביה וריא"ז ורבינו חיים בנו וצירף עמהם דעת הגאונים כולוהו ס"ל דקידושי מומר הווי מדרבנן. ומוהרשד"ם שם אחר שהביא שכן דעת רבינו שמשון הביא דברי המרדכי בפרק החולץ שכתב דהוי רק חומרא מדרבנן,

והתאסלם ועזב את אשתו וחיבק חיק נכריה, ואין זה דומה לסתם פורקי עול היהדות, שהרי אפילו בעיניהם מאוס הוא הממיר דתו ודבק באומה אחרת. הלכך שפיר דמי לצרף סברא זו לסניף לשאר ספקות.

**ואע"ג** שידוע שאין המוסלמים עע"ז כמבואר בהרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ז, בכל זאת חשיב מומר לע"ז כמבואר בהרדב"ז ח"ד סי' צב [סי' אלף קכ"ג], וכ"כ מהר"ם בן חביב בגט פשוט סי' קכ"ג ס"ק ז' וז"ל, זה לשון הרמב"ם ישראל שהמיר לעכו"ם וכו', גם לשון הטור ישראל שהמיר לע"ז וכו', אמנם לשון מרן שהעתיק ישראל שהמיר סתם, משמע אפילו שהמיר לדת אחרת שאינם עע"ז כיון שהמיר דינו כגוי ועיין תשובת הרדב"ז סי' ס"ה וסימן צ"ב. [ח"ד סי' אלף קכג וסימן אלף קלז] עכ"ל. וא"כ אין זה שייך למידת אדיקות הגויים בע"ז כאשר פלפל הרב בחכמה לחלק בין הזמנים כמבואר בפוסקים. ואמנם עיקר סברתו כבר נזכרה בראשונים, עיין ספר העיטור דיני קדושין אות ק' וכמבואר לעיל, אבל לא נאמרו דבריהם אלא במומר לעבודה זרה, וכונתם היא שאפילו הגוים אינם אדוקים בזה כל שכן ישראל שעושה כמעשיהם. אבל במי שדבק באומה אחרת לגמרי, ועזב מקור מים חיים לחצוב לו בורות נשברים אשר לא יכילו המים, פשיטא דחשיב משומד ומאי שנא והלא הפנה עורף לה' ולתורתו ועמו נחלתו. וכמו שכתב הגט פשוט בדעת מרן. ופשיטא שאין מרן

וכיון שבנדונו היה מכת הפרוצים א"כ כשהמיר הוכיח סופו את תחילתו שכבר משעת הקידושין היה מומר. ע"כ. וזה ממש כבנדון דידן הדין כהדין, וא"כ גם לדעת החת"ס והבאר עשק הנ"ל דרק בדבק באומה אחרת הוא דחשיב כגוי לענין קדושין, הכא כיון שהמיר דתו לגמרי ודבק באומה אחרת כעת, איגלאי מילתא למפרע דהיה מומר גמור כבר בשעת הקידושין, וי"ל דרגלים לדבר שכבר בשעת הקידושין היה מומר גמור לפי עניינו והוכיח סופו את תחילתו.

**כד. ותבט** עיני בשו"ת חלקת יעקב אה"ע סי' פה שמיאן לסמוך על היתר זה שהוא דעת יחיד, וכתב שאם נפתח פתח כחודו של מחט בקידושי מומר, יוכל לצמוח מזה הרס גדול בחיי המשפחה הישראלית, שיש בעו"ה כמה מחללי שבתות בפרהסיא ופורקי עול היהדות לגמרי שלדעת רוב פוסקים דינם כדין מומר גמור, כמבואר בשו"ת מהר"ח או"ז ס' קטז ומהרשד"ם אה"ע סי' י, ועוד, ואם ישמע הקול במחנה להקל בקידושי מומר נפיק מינה חורבן גדול בחיי אישות, ואם נמצא ברבני האחרונים שצירפו לסניף פסקם של הגאונים בענין זקוקה ליבם מומר, היינו משום ששם יש עוד טעמים להקל דבמצות יבום אחיו כתיב וליכא אחוה וכו', אבל לענין קידושין לא הובאה סברא זו לא במרן ולא בהרמ"א באה"ע סי' מד, ולכן אין לחתור חתירות כאלה להקל. עכת"ד. אולם נלע"ד דשאני נידונו דעסקינן במי שעזב הדת לגמרי

מהנב"י שלא רצה להקל בנדונו מחשש שיבואו להקל באשת איש גמורה. ע"ש.

**כה.** והנה גם הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות

משה אה"ע סי' פג, כתב לדחות סברת מהרשד"ם הנ"ל ודעימיה, ושפשטות הסוגיות משמע שאין ישראל יכול לצאת מדין ישראל בשום צורה, ולכן פשוט וברור שהיא טעות שנפלטה מקולמוסו של הגאון מהרשד"ם, וסיים הרב שם שלכן אין לצרף סברא זו להיתר כלל, דאף דאיכא הרבה גאונים שעומדים בשיטה זו אין להחשיב סברתם אף לא לענין צירוף לעוד טעמים, כיון שכל הפוסקים המפורסמים סוברים שמומר הוא כישראל שקידושיו קידושין, ומפורש בגמ' כוותיהו, ובכלל אין כל השיטות שוות לעשותם ספק, ולכן אין לצרף שיטה זו שאינה שיטה. ע"ש. וכבר באו דברי רבותינו האחרונים בזה לעיל.

**אכ** כתב הרב שם שיש לדון מצד מקח טעות, שודאי לא היתה רוצה להתקדש למומר, ובנשים שומרי תורה ומצוות אם הטעה אותה משומד לומר שהוא שומר תורה ונודע אח"כ שהוא משומד, מסתבר שהוא מקח טעות. אלא שבנדונו לא היתה האשה שומרת תורה, ובכ"ז כשנודע לה שבעלה המיר דתו מייד עזבה אותו והלכה לה, שמוכח מזה קצת כמו שהיא אומרת שלא הייתה ניסת לו אילו ידעה, אלא שאין זה מוכרח שאפשר שמחמת קטטה אחרת עזבה אותו, וא"כ עכ"פ הוי ספק מקח טעות, והויא ספק אשת איש,

חולק על הטור והרמב"ם אלא דס"ל כמ"ש דלא שנא. ולשון הרמב"ם והטור "שהמיר לעכו"ם" שיגרת לישנא הוא, והבן. והמומר הזה הרשיע שלמרות שכבר קודם לכן פרק עול היהדות בפרהסיא, כעת הפנה עורף לעמו ונשא מוסלמית במדינת אירן, אשר ידוע החוק שם שיהודי שנשא מוסלמית אחת דתו להמית, לבד אם ימיר דתו ודבק בדתם והלא המה אויבי ישראל הגרועים ביותר הקוראים להשמדת ישראל בריש גלי, וזה ודאי שאני מסתם פורקי עול.

**וכן** מצאתי בשו"ת דעת כהן יו"ד סי' קנג, שכתב שאפילו במקום עיגון חוששני להקל בקידושי מומר מצד שאינו מקיים ועובר על גופי תורה, כל זמן שלא המיר מפורש את דתו כדרך המומרים לע"ז. ע"ש. ומשמע שבהמיר דתו ממש יש מקום לסמוך על סברת המיקלים לצרפם לסניף, וכמו שכתב המהרש"ם הנ"ל שכל הפלפול בזה הוא רק לצרף סברא זו לסניף לעוד ספקות. גם בשו"ת שרידי אש מצד הרב לצרף סברא זו לעוד סברות ושם תשובת הרהמ"ח הרה"ג יחיאל יעקב ווינברג שהאריך בזה מאוד כיד ה' הטובה עליו, ובתו"ד כתב שגם מרן והרמ"א בסי' קנ"ד וסי' קנ"ז כתבו דבאיסור דרבנן יש לסמוך על הגאונים בזיקת מומר, והראה פנים מסבירות בהלכה לסברא זו שגם באשת מומר י"ל שיוצאה בלא גט, ואף במי שהמיר לאחר שנשאת דגם בכה"ג י"ל דאדעתא דהכי לא נשאת, הגם שלא רצה לסמוך על זה למעשה, ושם הביא

נותן דתיפוק מבעלה שנשתמד לע"ז מרצונו ללא גט, ואפילו לרש"י דס"ל דנפלה לפני מומר צריכה חליצה, דמשמע דס"ל דאף במשומד איתא לסברת טן דו, הא חילק בתה"ד הנ"ל דדוקא לענין יבום שנשאת לבעלה הכשר מרצון על הספק שמא תיפול ליבם משומד, משא"כ בבעל עצמו משומד ודאי לא נח"ל בצוותא דידיה, וגם לדעת התוס' י"ל דגם בדעתה הדבר תלוי כמו בדעתו והיא לא נתקדשה אדעתא דהכי ונמצא דלמפרע לא הוה קידושין, דכיון שאמר כדמו"י הוה כאילו התנה על מנת שיעמוד בדת משה וישראל וכדפרש"י ותוס' בגיטין דף ל"ג ע"א, וא"כ היה ראוי לומר דכיון שיצא מדת משה וישראל הפקיעו קידושיו למפרע ואין להצריכה גט אלא לחומרא. ועכ"ז לא באנו לומר להתירה ללא גט לגמרי אלא לומר דאיתרעו קידושיו לגמרי מכל צד וכו'. וע"ש שכתב שאף שדברי מרן בתשובה הנ"ל צריכים עיון, מ"מ לדינא מפיו אנו חיים ואין לנטות מדבריו ימין ושמאל. ע"כ. אתה הראת לדעת שגם בהמיר לאחר שקידש היה מקום לסברת אפקעינהו ועכ"פ לא הוה קידושין מדאורייתא. ועי' לעיל מש"כ בשם הגט פשוט. ודו"ק היטב.

**חזינן** מכל הלין דלאו נדחה היא, ובפרט לצרף סברות אלו לעוד ספקות, ובנד"ד שיש כמה ספיקות וריעותות בקידושין, שמא לא ראו העדים, ושמא לא היה זה בכסף דידיה, ושמא היה מיוחד בפירוש גם את

ומצטרף ספק זה לעוד ספיקות יעוי"ש משכ"ב. ולעומתו גם בשו"ת אבני האפור סי' ט"ו הנ"ל הסכים לצרף דעת המיקילים לעוד סניפים וכן הסכים לצרף סברות אלו באהל משה צוויג ח"ב סי' קכג. ועייין עוד במש"כ מו"ר בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד סי' יא, ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' מב, ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"ב אה"ע סי' ל"א.

**כו. והלום** מצאתי בשו"ת מהר"י קצבי סי' י', לאחר שדן להכשיר מינוי שליח ע"י הכתב שעשה המומר, כתב להקשות לאותם הגדולים שסוברים שהמומר דינו כגוי, איך נקל להכשיר השליחות בכה"ג שקידש בעודו ישראל גמור ואח"כ השתמד, ותירץ דאדרבה להני רבנותא י"ל דמכיון דאשתמיד איתרעו קידושיו משום דאדעתא דהכי לא נתקדשה, וכדמוכח בב"ק ק"י גבי נפלה לפני יבם מוכה שחין דאילו טעמא דאיתתא בכל דהו נח"ל משום טן דו, הוה אמרינן דתיפוק בלא חליצה. ונפקא מינה דהיכא דאמדינן דעתה דלא ניחא לה כלל, כגון שנפלה לפני יבם משומד תיפוק בלא חליצה, וכמ"ש הגאונים שהובאו בתה"ד סי' רלו, משום דאדעתא דהכי לא נתקדשה, ודון מינה לגבי אשת המשומד עצמו. אלא שכתבו התוס' שם ובכתובות מ"ז שלגבי המקדש עצמו לא אמרינן הכי דתלי נמי בדעתו, משא"כ לגבי יבום דלא אכפת למקדש מה שיהיה אחרי מותו. מ"מ אי לאו האי טעמא היה הדין

משום דאפקעינהו רבנן לקידושיה שעשה שלא כהוגן והוא עליה באיסור. וכן יש לצרף לכל הספקות הללו דברי הגדולים הנ"ל דפקעי הקידושין מעיקרא, או משום דאדעתא דהכי לא נישאה לו והוי מקח טעות בקדושין, או

הפסולים עם הכשרים ויש לדון בזה מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, שיש לצרף לכל הספקות הללו דברי הגדולים הנ"ל דפקעי הקידושין מעיקרא, או משום דאדעתא דהכי לא נישאה לו והוי מקח טעות בקדושין, או

### ד. בדין מקח טעות בקידושין.

מספיק להתיר אשה זו, דשמא אחר קדושין נולד בו ענין זה ובשעת קדושין היה ראוי לכך, ועוד שאם אינו ראוי היום לכך, אפשר שיהיה ראוי לאחר זמן ויתרפא מאותו חולי ותשות כח, וכבר ראינו מי שאירע לו כך ושב לאיתנו. ועוד בפרק ארוסה (סוטה דף כו ע"ב) אמרינן דמקנין על ידי שחוף, ואף על גב דכתיב ושכב איש אותה, והאי אינו ראוי לכך, משמע דלא ממעיט כלל מאיש אפילו היכא דאיכא שכיבה בהדיא, כגון הא דכתיב ושכב איש אותה, כל שכן דלא מימעט מהיכא דליכא שכיבה בהדיא, כגון קדושין דלא כתיב אלא כי יקח איש. ועוד דלא גרע זה מטומטום, ואמרינן בפרק הערל (יבמות דף ע"ב ע"א) דצריך לגרש מספק שמא איש וכו', וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות אישות (הי"א), הא אם היה ודאי איש כגון שביציו מבחוף, מגרש בגט ודאי ואע"פ שאינו ראוי לביאה כלל. וכי תימא דהתם מיירי בשהכירה בו, מנא לך. ועוד זקן שקדש יוכיח, ואם תאמר שגם קדושיו בטלים אתה מפקיע כמה נשים מבעליהם, ומקרעין כמה כתובות

והנה מלבד כל הנ"ל סיפרה האשה בב"ד, איך שהיה מתחילת נישואיהם חולה באיזו מחלה של שטות בדברים שבינו לבינה, ולא קרב אליה כדרך כל הארץ מיום נשואיהם למשך מספר חדשים, ולבסוף בא אליה שלא כדרכה באונס ויעניה ופצע אותה ונזקקה לטיפול רפואי והביאה ע"כ אישורים מהרופא ומהמשטרה כאן בניו יורק, וגם הביאה תמונות איך שהיה שטוף במחלתו ומתנהג כדרך השוטים להכות עצמו ולקשור עצמו וכיוצ"ב מדברים משונים. והיא מתחילה לא ידעה חומרת מצבו והייתה מחפשת מה מום מצא בה, אבל לאחר שנתברר לה גודל מחלתו עזבה אותו ולא הייתה יכולה להיות במחיצתו. ויש לדון בזה מדין קידושי טעות שהיא אומרת שאילו הייתה יודעת שהוא שטוף בדברים אלו לא הייתה ניסת לו.

כו. ונראה דדין זה נפתח בגדולים, דהתשב"ץ ח"א סי' א', כתב בענין אשה אחת שטענה ישען על ביתו ולא יעמוד, וז"ל, אין זה טעם

בכל מומין שבו, איתתא בכל דהו ניחא לה, הטעם משום חמדה, כמ"ש רוצה אשה בקב ותפלות, מה שאין כן בדלא מצי בעיל כלל. על כרחך יש לומר דמה שפסק הרמב"ם בסריס דקדושיו קדושין היינו בדידעה זו שהוא סריס וסברה וקבלה, א"נ בסריס דמצי בעיל, כמ"ש המפרשים גבי פוטיפר, ובהאי גונא אסרה תורה פצוע דכא וכרות שפכה בין בגיד בין בביצים. מה שאין כן בדלא ידעה ולא מצי בעיל לא שייך לא יבא. וכן מה שכתב הרמב"ם בטומטום דקדושיו ספק היינו בדידעה. כנ"ל להלכה ולא למעשה. עכת"ד.

**כט. ונראה** לסייע דברי רבינו שמחה והחוות יאיר מהא דתנינא בסנהדרין דף ס"ט ע"א בת ג' שנים ויום אחד וכו' ואם בא עליה אחד מכל העריות האמורין בתורה מומתין על ידה. ופריך, ואמאי אימא איילונית היא ואדעתא דהכי לא קדיש. ופרש"י ואמאי דלמא איילונית תמצא, ונמצאו קדושיה קדושי טעות. דאדעתא דהכי לא קדיש, ולא אשת איש היא. ומסיק הש"ס אלא הכא במאי עסקינן בדקבלה עילויה. ופרש"י דאפילו תמצא איילונית חפץ הוא בה וקדושיה קדושין. ע"כ. מוכח מזה דאי לא קבלה עילויה לא הוה קדושיה קדושין. ואע"ג דדיחויא הוא דלא תימא דממיתין על פי רוב, היינו משום דקושטא לא ידעינן אי איילונית היא אי לאו אבל היכא דאשתכחא איילונית אה"נ דאינה מקודשת, אי לאו דסבר וקבל, והוא הדין נמי לנמצא סריס

בשוקא, ובודאי אילו ידעה כן לא אנסבא ליה וכו'. אלא שאם אינה יכולה לסבול היא טענה להצריכו לגרש, אבל להפקיע קדושיו לא אמרה אדם מעולם. סוף דבר אין בדברים אלו סמך כלל בהתר אשה זו לפי דעתו. עכ"ל. וכן מצינו באור זרוע ח"א סימן תש"ס שכתב רבינו שמחה עובדא מרבו הריב"א ששידך בתו לבן אחיו שסבר שהיה פקח ונמצא להיפך ולא רצה לכנסה והצריכה מורי גט מפני הסבלונות ע"ש. ומשמע קצת מזה דלא חשיב לה מקח טעות.

**כח. ולעומת** זאת מצינו באור זרוע ח"א סי' תשסא במי שהיה סומא בשתי עיניו, והשיב רבינו שמחה וז"ל, מה שהשבתי לכוף לגרש לרווחא דמילתא הוא, כי לע"ד אפילו גט לא היתה צריכה אם לא ידעה מום זה שבבחור קידושי טעות הן, אע"פ שלא היו הקידושין בתנאי, ובררתי דברי ע"פ ההלכה. עכ"ל. אולם בשו"ת חות יאיר סימן רכ"א כתב באותו האיש שישען על ביתו ולא יעמוד תיכף אחר הקדושין, ועשו לו כמה רפואות טבעיות וסגולות וכו' ולא הועיל ולבסוף בדקו אותו בסימני סריס ונמצאו בו רובן, והנה הטור והשלחן ערוך א"ה סי' מד פסקו בסריס שקדש בין סריס חמה בין על יד אדם מקודשת, והם דברי הרמב"ם, וכתב הרב המגיד שאע"פ שסריס אדם אינו ראוי לבא בקהל מ"מ אינו רק לאו וקדושיו קדושין. ואיכא למידק נהי דראוי לבא בקהל כמו סריס חמה מ"מ למה קדושיו קדושין נימא דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה, דאע"פ דאמרינן



גט בטל ובניה ממזרים, דמשמע דבעיא גט. אומר ר"י דהתם במוציאה משום ספק אילונית שאין הסימנים ניכרים יפה, תדע דקתני סיפא נשאת לאחר והיו לה בנים, ואילו ודאי אילונית אין לה רפואה, דבהערל (יבמות דף ע"ט ע"ב) פליגי ר"ע ור"א בסריס חמה אם חולץ ואם חולצין לאשתו שיש לו רפואה, ובאילונית לא אשכחן דפליגי. ע"כ. מבואר יוצא מדברי התוס' דשאני מום גדול שאין לו רפואה ממום שיש לו רפואה, ולדברי התוס' צריך לומר אם היתה אשת סריס אדם שאין לו רפואה, ולא ידעה ואח"כ כשנודע לה לא חפצה בו, ואח"כ מת, דלא חולצת ולא מתייבמת דהוה קדושי טעות כבאילונית, ומוכרח לומר דמתניתין דפליגי ר"א ור"ע בסריס אדם מיירי בדידעה דהוה סריס, אבל אי לא ידעה אה"נ דהוה מקח טעות, וכדכתב החוות יאיר הנ"ל. והשתא דאיתת להכי גם הרשב"ץ דכתב דישען על ביתו ולא יעמוד לא הוה מקח טעות, היינו כדביאר הרב גופיה בדבריו דשמא יש לו רפואה, והראיה שהביא הרב מטומטום, אפשר לומר נמי דחיישינן שמא יפתח, דאם לא כן מהו שהטעים הרשב"ץ שמא ירפא, הא בלא"ה חזינן מטומטום דבעיא גט, אלא ודאי דהתם נמי משום שמא ירפא ויפתח, אבל בגונא שאין לו רפואה כלל אפשר דיודה הרשב"ץ דהוה מקח טעות ולא חלו קדושין.

ל. **אמנם** בחידושי הרמב"ן שם לאחר שכתב כדברי התוס'

או שאין לו גבורת אנשים דהוה קדושי טעות ולא חלו.

**וכן** הוא להדיא בתוס' גיטין דף מ"ו ע"ב, ובתוס' יבמות דף ב' ע"ב ד"ה או שנמצאו איילונית, וז"ל, וא"ת דהכא משמע דאיילונית לא בעי גט אפילו מדרבנן דאי בעיא היתה צרתה חולצת ולא מתיבמת כדתנן במתניתין כל שיכולה למאן ולא מיאנה, ובכתובות פרק אלמנה (דף ק' ע"ב) תנן הממאנת והשניה והאיילונית אין להם כתובה הא גיטא בעיא דהכי דייק בהמדיר (כתובות דף ע"ג ע"א), וי"ל דהתם נקט האי לישנא משום דלא מצי למינקט אינן צריכין גט משום שניה דקתני בהדייהו, תדע דעל כרחק ממאנת אינה בעיא גט. ע"כ. הא קמן להדיא דבמום גדול אמרינן דלא חלו קדושין משום שלא על דעת כן קדשה, וכמו שביארו התוס' שם בסוף דבריהם, וז"ל, אע"ג דבקדשה על תנאי וכנסה סתם איכא למ"ד בהמדיר (כתובות דף ע"ב ע"ב), דבעיא גיטא היינו דוקא בשאר מומין דאיכא דמחיל, אבל אילונית שום אדם אין מוחל. ע"כ. וכ"ה ברא"ש ריש יבמות. וכן משמע מפירש"י במשנה דף ב' ע"ב דפירש טעמא דאיילונית משום שמקחו מקח טעות ולא הוה אשת אחיו.

**הנה** הקשו התוס' וז"ל, והא דתנן בהשולח (גיטין דף מ"ו ע"ב) המוציא אשתו משום אילונית לא יחזיר, ומפרש משום קלקולא, דשמא תנשא לאחר ויהיה לה בנים ויאמר וכו' ונמצא

וכתב בתחילת דבריו דלסמוך על דברי החוות יאיר קשה למעשה כמו שכתב החוות יאיר עצמו שאין זה להלכה למעשה וכן בתשובת שבות יעקב סי' ק"א השיג על החוות יאיר בזה וכבר הקדימם התשב"ץ לדחות היתר זה וכן בספרי באר יצחק אה"ע סי' ד' ענף ג' חזקתי דברי הרשב"ץ. אולם ע"ש דהדר לדון להתיר על פי דברי המהר"ם שבמרדכי הנ"ל [הלא המה בתשובת מהר"ם דפוס פראג סי' תקסד] דיש לחלק בין מומר למוכה שחין, ואף שבמוכה שחין אמרינן טב למתב טן דו, אבל מומר שאסור עליה בכמה אנפי שמא יעבירנה על דת וכו' לא אמרינן להאי כללא, ואדרבה אנן סהדי דלא ניחא לה בהכי, הכי נמי היכא שאינו יכול לבעול כלל דמי לומר דליתא לחזקה דטן דו, ואע"פ שבבית יוסף סי' קנז סעיף ד' ה' הביא לדברי המהר"ם והחולקים על דבריו וגם הביא לדברי התוס' בבא קמא דף קי ע"ב ד"ה דאדעתא דהכי, דהתם מן האירוסין מיירי אבל מן הנישואין לא אמרינן לאומדנא זו והובא כל זה בביאור הגר"א ס"ק ז', אכן יש לדון כיון שאינו יכול לבעול לא נעשית נשואה דהא שיטת הרמב"ם פ"י מאישות ה"ב דבעינן חופה הראויה לביאה. ע"ש מה שדן בזה הרב מצד טובה דהנאת בשר גם במי שאינו יכול לבעול, ומסיק בנדונו כיון שהוא סריס חמה ואין הב"ד מניחין לו ליבמה והאשה בנדונו לא ידעה שיש לו אח וכו' שפיר חשיב מקח טעות. ע"כ.

הוסיף וז"ל, ובודאי דרבא דמוקי לה למתניתין בשהכיר בה, לדידיה לא שמעינן ממתניתין כלום, אלא מיהו מדרב אסי נשמע לדברי הכל, דהא לא פליגי עליה דרבא בהא אלא משום צרת איילונית פליגי, ושמא י"ל שזה הדין בנושא קטנה, אבל גדולה לאו מקח טעות הוא וצריכה גט מפני שהיה לו לבדוק, ובהכי משכחת להו להנך מתניתין דכתבינן וכו'. ור"ת כתב בספר הישר אע"פ שאם היה מקפיד יוצאה בלא גט משום מקח טעות, כל זמן שלא הכיר בה מימיו לא מחזקינן ליה במקפיד וכו'. ועוד אמר ר"ת ז"ל דלרבא נשואי איילונית לאו מקח טעות חשבינן להו כלל, וכן הלכה. ע"כ. נראה דפליגי רבינו תם אסברת התוס' דאיילונית הוי מום גדול ומסתמא אין אדם שמוחל, אכן מודה לתוס' דאי קפיד להדיא הוי מקח טעות. ולמאי דמסיק ר"ת דלרבא לא הוי מקח טעות, צריך לומר דהיינו נמי מסתמא, או כמו שכתב הרמב"ן דמיירי בנישואי גדולה דהוה ליה לבדוק, אבל בנישואי קטנה וקפיד או דגלי דעתיה בהדיא נראה דמודה דהוי מקח טעות, שאין האיש מקדש בעל כרחו. ועל דרך הפלפול היה מקום לומר דר"ת ורש"י והתוס' והרא"ש פליגי בהא מילתא, דלר"ת אין מום גדול חשיב מקח טעות ולשיטת רש"י והתוס' והרא"ש הוי מקח טעות. וצל"ע בזה עוד.

**לא. ותבט** עיני בשו"ת עין יצחק להגאון מקובנא ושם סי' כ"ד דן באריכות במי שאינו יכול לבעול

ע"כ. ע"ש באורך. ה"נ נימא בנ"ד דהוי ספק מקח טעות הן מצד שהמיר ואסורה לו, הן מצד שמתנהג באכזריות בענייני אישות שאין הדעת יכולה לסבול, שודאי אינה מתרצית לזה, ומצטרפים ספיקות אלו לשאר ספיקות בנ"ד.

**לב.** ורחזי הוית להגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה חאה"ע סי' עט, שיצא לדון במי שאין לו גבורת אנשים שהוא מום גדול, דאשה ניסת לשם אישות וחשיב מקח טעות, וכמ"ש בשו"ת עין יצחק (הנ"ל) אה"ע סי' כד ענף ו' להוכיח כן מהתוס' יבמות דף ס"ה שאם אין יכול לבעול שחייב להוציא, וכן פסקו הטושו"ע סי' קנד, ומרן הב"י הביא בשם הרשב"א שכופין להוציא מטעם שעל דעת כן ניסת לו, אף בלא הטענה דבעינא חוטרא לידה, דמוכח מזה שעצם הענין שאינו יכול לבעול הוא מום גדול שאין עליו ספק שאשה מקפדת עליו, ואין אפילו מיעוט שאין מקפידות, ואם תמצא מי שאין מקפדת הוי מיעוט שאינו מצוי, ולכן כופין להוציא, וא"כ הוי נמי מקח טעות לבטל הקידושין. ומה שהטור והשו"ע והב"י בשם הרשב"א לא דנו לבטל הקידושין בזה, י"ל דמיירי שנוולד מום זה לאחר שניסת, אבל אם נולד מום זה קודם הקידושין יש בזה מקח טעות ויש לבטל הקידושין. ושם האריך הרב ז"ל להוכיח דלא אמרינן בכה"ג טב למיתב טן דו, ואף מדרבנן לא חיישינן לזה, ושכן מוכח מפרש"י ב"ק דף קי

עוד כתב הרב שם דאף הרשב"ץ שדחה סברא זו, לא דחאה כל כך בפשיטות, ונראה דהוא מסתפק בזה, וכמו שכתב הבשמים ראש סי' ש"מ, ונראה דזה הוי מום גמור לבטל הקידושין, דהא הבית יוסף סי' קנ"ד ס"ז הביא בשם הרשב"א דכתב בהך מום שאינו יכול לבעול כלל, דהכל יודעין כלה למה נכנסת לחופה ועל דעת כן ניסת לו, ולכן שומעין לה וכופין להוציא וכו', וממילא הדין נותן דהיכא דלא ידעה בזמן הקידושין שיש לו מום זה דודאי הקדושין בטלי, ואפשר לומר דהוי קדושין מדרבנן מחשש שמא תתרצה גם אילו ידעה וחשו למיעוטא, ומהאי טעמא חייב בכתובתה וכו', אבל מן התורה הדעת נותנת שנתבטלו הקדושין דהא איכא רובא דלא נתרצית לזה המום לעולם דהכל יודעים כלה וכו'. ומה שכתב הרמב"ם דסריס חמה שקדש קדושיו קדושין, י"ל דהיינו בידעה במום זה, או משום דגם סריס הוא בר שכיבה, וי"ל דהווי קדושין מדרבנן, וכן מה שאמרו במוכה שחין דלא מהני לזכות לה גט כמו שכתב הרשב"א בחי' ליבמות דף קיח ע"ב ד"ה המזכה, י"ל נמי דמיירי בידעה שהוא מוכה שחין. וסיים הרב שם, על כן לדעתי העיקר לדינא גבי מום שאינו יכול לבעול דמן התורה לא צריכה גט, ולכל הפחות הוי ספיקא כמו שכתב החוות יאיר והבשמים ראש, וכן מורה לשון הרשב"ץ דהוי ספיקא דדינא, ודלא כהשבות יעקב, ועל כן בנ"ד לכל הפחות חשוב הך ספק לצרפו ולדון ספק ספיקא.

גדול והוי מקח טעות. זאת מלבד מה שנתבאר לעיל שיש לדון בזה מצד שהמיר דתו דהוי נמי מקח טעות שעל דעת כן לא היתה ניסת לו.

**לג. וראיתי** למרן מלכא בשו"ת יבי"א ח"ז אה"ע סי' ז' שדן במקרה דומה להאג"מ הנ"ל, ושם בתוך הדברים כתב שבכא לפניו מקרה כזה בבה"ד הגדול, דנו לסמוך על דברי היד דוד מקרלין דף קפה ע"ב שכתב שמעיקר הדין נראה לו שבכל כיוצ"ב הקידושין בטלים, ולא שייך לומר בכל כה"ג טב למיתב טן דו וכו', והרב יד דוד כתב שמתחילה לא מצא לו חבר בסברא זו ולכן כתב להחמיר כדין ספק קידושין, אך לאחר מכן מצא להחיות יאיר סי' רכא שהיקל בזה. ע"ש. וכן בשו"ת בית אב שביעאה סי' כז מסתמך ואזיל על דברי החוות יאיר הנ"ל להקל, ושם הביא דברי האגרות משה הנ"ל שבמום כזה גדול שאינו יכול לבעול שהוא עיקר חיי האישות אינה צריכה גט אפילו מדרבנן, וזאת אף בנוגע לאשה כשאינה יכולה להשיג גט מבעלה, וכ"ש בנוגע לכשרות הילדים וכו'. ושם דן הרב מצד נאמנות האשה בטענותיה אלה ע"ש. ובהיותי בזה אצל הגר"צ בוארון שליט"א הראני שכן כתב לדון בכיוצ"ב במי שאין לו גבורת אנשים בספרו שו"ת שערי ציון ח"ב אה"ע סי' ט"ו והעלה בכחא דהיתרא ע"ש.

**לד. וע"ע** באוצה"פ סי' לט ס"ה שאספו אמבוהא דספרי

ע"ב גבי יבמה שנפלה לפני מוכה שחין, ומתשובת מהר"ם שהובאה בב"י סי' קמ, ועוד. לכן באופן כזה שאינו יכול לבעול ונתברר שהיה זה קודם הקידושין, ואי אפשר להשיג ממנו גט בשום אופן, אין לעגנה ויש להתירה מטעם קידושי טעות. ע"כ. וכיוצא בזה דן הרב אג"מ בסי' פ' להקל במי שנישאה בלא יודעין לאדם שהוא שוטה ויש לו פחד מהבריות וישבה בעיגון כ"ד שנים, ע"פ המפורש ביבמות קי"ב דבשוטה לא תקינו רבנן קידושין, לפי שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת. וכ"כ עוד בח"ד סי' נב, ושכן הורה בבעל שוטה שהתברר שהיה שוטה קודם הקידושין, שהוא ג"כ מום גדול והוו קידושי טעות, ושרייה איתתא בלא גט. ע"ש.

**אלא** שבנד"ד אין לדון מדין קידושי שוטה דאנן לאו בשוטה גמור עסקינן, אלא יש לדון מצד מקח טעות שכיון שהלך חשכים אין נגה לו, וילך אחרי ההבל מדחי אל דחי למען ספות הרוה את הצמאה, ובענייני אישות נוהג הוא כדרך השוטים בדרך אכזרית, ואין זה מצוי שאשה תתרצה לחיות עמו באופן כזה, י"ל שעל דעת כן לא נישאה לו, וכמו שכתב הרב שהרי חיי אישות זה עיקר בחיי הנישואין, ומשום כך החשיבו אשה שניסת למי שאין לו גבורת אנשים למקח טעות, כמו כן יש לנו לדון בנ"ד שאכן לא קרב אליה כדרך כל הארץ במשך מספר חדשים מאז שניסת לו, זיל בתר טעמא שהאשה לא הייתה ניסת לו על דעת כן שזהו מום

נסתחפה שדהו, אבל אם היו המומין קודם אירוסין אה"נ דהוי מקח טעות ואינה צריכה גט. אלא שכתב בסו"ד שלעניין מעשה חלילה לסמוך על דעתי בזה יען שאינני זוכר פסק כזה מפורש בדברי מי שקדמוני. ע"ש. וע"ע במילואי אבן סי' כט בנדון מי שנעלם מיד אחר החתונה והיה מתנהג כדרך השוטים, וקרוב הדבר שהאשה לא ידעה מזה קודם הקידושין והוי קידושי טעות, וכאשר האשה החליטה שאין בקידושיו ממש הלכה ונישאה לאחר, ורב העיר הפרידים עד שתשיג היתר ע"פ ד"ת, וקרוב הדבר שלא נבעלה לפי שלא טבלה לנדותה והיא אינה חשודה על זה, וגם הרב השואל וגם המחבר דנו להקל בזה מדין קידושי טעות ובפרט שלא נבעלה, ול"ש למימר טן דו בשביל שעה קלה בדבר שאינה יכולה לסבול. ומ"מ לעניין מעשה לא רצה הרב להקל בזה, והסכים לזכות גט לבעל לשחררה מכבלי עגינותה. ע"ש. ועיין משכ"ב השרידי אש הנ"ל. וכ"כ להקל בכיוצ"ב בשו"ת הרי בשמים ח"ב סי' קמז, ושכ"כ בתשובת רבי חיים הכהן, ושם היה כבר גט אלא דחששו שהיה שוטה בשעת הגירושיין. ע"ש.

לו. **ואנחיר** לעינין כבוד האב"ד הגאון רבי אליהו בן חיים שליט"א למ"ש הגרמ"פ בשו"ת אגרות משה אה"ע ח"ד סי' קיג וזת"ד, אבל לענין נדון דידן כיון שמצינו שבמום גדול הוי מקח טעות גם באשה כדבארתי באג"מ אה"ע ח"א סי' עט

מגדולי הדורות דבכה"ג לא חלו הקידושין דהוי מקח טעות, ושכן פסקו בתשובה מהבד"ץ בלונדון בתשובה ערוכה ע"י הגר"י אברמסקי. ושכן נוטה דעת השרידי אש ח"ג סי' ל"ג. אמנם דעת העין יצחק הנ"ל להצריכה גט מדרבנן וכן בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' ע"ו החמיר בזה לענין גט ורק לענין זקוקה ליבם הסכים להקל. גם בשו"ת צמח צדק מליובאוויטש סי' שי"ב כתב להחמיר במי שהוא בר ביאה ורק אינו יכול להוליד, וגם פקפק בנאמנות האשה. ע"ש. ולפי"ד יש לעיין בנ"ד שהרי הוא בר ביאה אלא שהוא נוהג בדרך שטות. ועי' בחיים של שלום ח"ב סי' ו' שהחמיר להחשיבה א"א מדאורייתא, ואם נשאת הולד מהשני ממזר ודאי, ובפרט במי שאינו סריס רק שאין לו גבו"א מחמת חולשת ורפיון העורקים והדופקים, שזה דבר דהדר בריא ומגיע לגבורות. ע"ש. ולפי"ד בנ"ד נמי מי יימר שאילו היה דורש ברופאי הנפשות לא משכח אסותא. וגם התשב"ץ ח"א סי' א' ג"כ החמיר בזה כנ"ל, וכ"פ בשבו"י ח"א סי' ק"א.

לה. **אולם** בשו"ת אבן יקרה סי' נ"ג דן להקל במי שנודע לאחר נישואיו שהוא נכפה והיה חולה בחולי הנפילה, וכתב לתמוה ע"ד החת"ס דקרוב הדבר מאוד לומר שא"צ גט כלל משום מקח טעות, וכתב לפרש הסוגיית דכתובות דף ע"ז ואלו שכופין אותן להוציא דמיירי שהיו המומין קודם נישואין ואחר אירוסין, דאיכא למימר

מום גדול, דכיון שהוא מצד שטות עלול הוא לעוד שטות אחרת, אבל בעצם הוא מצד רשעות וניווול שג"כ נחשב לקידושי טעות כדלעיל. ע"כ.

**וגם** בנ"ד הרי זה שוטה שמעדיף להיות שטוף בשטותו בכל מיני נוהג של אכזריות עצמית והשפלות עצמיות ממשכב אשתו, וכבר נתבאר שלא קרב אליה כלל למשך מספר חדשים כפי שסיפרה שהיה יושב בחדרו עם המחשב והיה עוסק בשטותו והעדיף את זה ממשכב אשתו, ולאחר מכן כשקרב אליה עינה אותה שלא כדרכה באונס ופצע אותה עד שנזקקה לטיפול רפואי, וגם ניסה שתלך בדרכו לפי שטותו בכל מיני נוהג של אכזריות, והיא נבהלה נפשה מאוד, וכשנתבהר לה מצבו לאשורו מיד ברחה לנפשה, והביאה הוכחות איך שהיה מתאכזר אל עצמו לספק תאוות שגעונו, באופן שניכר שכל אשה ברת דעת איננה מסוגלת לחיות עמו ולא היתה נישאת לאדם כזה, ולכן י"ל דהוי מקח טעות וקידושיו בטלים. ובנ"ד הוי מקום עיגון שהבעל ברח למדינת אירן שאין השיירות מצויות לשם ומסרב בכל תוקף לגרשה בגט.

וסי' פ, מסתבר שזה הבעל שהוא שטוף במשכב זכור שזהו התועבה היותר גדולה והמאוס ביותר והוא דבר גנאי לכל המשפחה, וכ"ש שהוא גנאי ביותר לאשתו כשבעלה בוחר יותר במשכב המאוס הזה תחת משכב אשתו, הא ודאי קידושי טעות הו, וברור לן ששום אשה לא היתה מתרצית להינשא לאדם מנוול ומאוס ובוזוי כזה, ואם תיכף כשנודע לה מזה הלכה ממנו, מסתבר שאם אי אפשר להשיג גט ממנו יש להתירה מדין קידושי טעות, אך אם אפשר להשיג גט צריך להשתדל בכל מאי דאפשר להשיג גט כשר, דהא אם אינו שטוף בזה אלא שנזדמן איזה פעם שנכשל בזה מצד שתקפו יצרו, אולי אין להחשיב זה לקידושי טעות, אף שהוא רשע גמור גם בשביל פעם אחת, ויש שיטעו לדמות להחשיב גם זה קידושי טעות, אבל אם הוא שטוף בזה שיותר נהנה ממשכב זכור ממשכב נשים זהו ודאי קידושי טעות. וכל זה בתנאי שהלכה ממנו תיכף ומיד כשנודע לה, אבל אם שהתה עמו אחר שנודע לה אז קשה לבטל הקידושין. ואם בא זה מחמת שטות, מאחר שהוא שלא כדרך הטבע ודאי הוא

### ה. אוקי איתתא אחזקת פנויה

ד"ה ומדאמרינן) וז"ל, דמסקנא דשמעתא דיבמות (דף לא ע"א) סלקא דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, משום דאמרינן אוקי איתתא אחזקתה, ושמעתין לא קשיא וכו'. ע"ש. משמע שכל שיפול

לז. ובפרט שמן הספקות שיש בנ"ד הו בעצם חלות הקדושין וא"כ יש לנו לומר אוקי איתתא אחזקת פנויה, וכמו שכתב הר"ן כתובות דף כ"ג ע"א (דף ט ע"ב מדפי הרי"ף

ספק בעצם חלות הקידושין העמד אשה על חזקתה שהייתה פנויה. וכן משמע מהתוס' כתובות כ"ג ע"א ד"ה תרוייהו, דמדאורייתא מיהא מוקמינן לה אחזקה, דכתבו שם וז"ל, אבל תימה אמאי לא תנשא לכתחלה דהוה לן לאוקמה אחזקה, וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, והני תרי סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, דכיון דודאי זרק לה קדושין, לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחלה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט סי' קל"ח להסביר שיטת התוס' דהיינו חששא דרבנן דלכתחלה לא תנשא, אבל מדאורייתא אוקי איתתא אחזקת פנויה. ע"ש.

**וכן** מוכח מהתוס' שם ד"ה מאי שנא, דהנה בגמרא תנו רבנן שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא, ואקשינן מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא וכו'. והקשו התוס' ואם תאמר שנא ושנא, דרישא אית לן לאוקמה בחזקת פנויה וסיפא בחזקת אשת איש, ותירצו, ויש לומר דברישא אע"ג דהיא בחזקת פנויה מ"מ תרי ותרי ספיקא דרבנן היא, כדמוכח בפרק ארבעה אחין. (יבמות דף ל"א ע"א). ע"כ. וכן כתב בהגהות אשרי בשם מהרי"ח. ע"ש. הרי מבואר דמדאורייתא מיהא אית לה חזקת פנויה. עוד משמע מזה דבספק אחר בקידושין דלא הוי תרי ותרי אף מדרבנן אמרינן

אוקמא אחזקת פנויה. [וכן יש לפרש בהגהה השניה שם וכדפרשינן בתוס'. ודו"ק]. ועיין חידושי הריטב"א שם. וכן הוא להדיא בתשובת מהר"ם שהובאה בתשובות מיימוניות סי' א' ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' תתקצג ובמרדכי גיטין סי' תקמח, דבכל ספק קידושין אוקי איתתא אחזקתה דמעיקרא בחזקת פנויה הואי, מלבד תרי ותרי דהוי דינא דרבנן. ע"ש. וכעת ראיתי בשו"ת מהרד"ך בית כד סוף חדר ג ותחילת חדר ד, שכתב דהיא דכתובות דמוקי לה היכא דעד אחד אמר אביה קדשה ועד אחד אמר לא קדשה, נצטרך לפרש לשיטת הרמב"ם והראב"ד פ"ט מגירושין הל"א, דאיירי כשאין לה חזקה דפנויה, כגון שבאה ממדינת הים ולא ידעינן אי פנויה אי אשת איש היא, ומשום הכי לא מוקמינן לה אחזקה דפנויה. ע"ש. וכן משמע מדברי הטור והשו"ע אה"ע סי' מז ס"ג, דבעד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר שמעולם לא היה בה ספק קידושין, תנשא לכתחלה, והיינו משום דאוקי איתתא אחזקת פנויה. ובספק קרוב לה איתרע לה חזקת פנויה. ועיין בית שמואל שם סק"ה. ודו"ק.

**לה. והנה** בפשטות נראה שכן היא דעת הרי"ף בריש קידושין (דף ב ע"א מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל, ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט. עכ"ל. הרי מבואר דמדאורייתא לא הוי קידושין. אכן כתב הר"ן שם וז"ל, והאי לישנא דאמרינן ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן, מספקא לי

יום באדם אינו נפל, וז"ל, הא לא שהה ספיקא הוא לגבי אשת אח דמחייבי כריתות הן אחמירו בה רבנן ולא נייבם אשת אח מספיקא, דכל ספיקא דאורייתא לחומרא. ע"ש. הא קמן דרבנן אחמירו בספק, והכא נמי י"ל דספיקא הוא ורבנן אחמירו מספק ולהכי נקט הרי"ף בלשונו חיישינן מדרבנן. ודו"ק. גם בדעת הרמב"ם י"ל דהרמב"ם לשיטתו בסוף פ"ט מהלכות טומאת מת דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, אם כן סתמו כאן שכתב מקודשת מספק היינו מדרבנן וכדפירש התם, ומדאורייתא איתתא שריא דמוקמינן לה אחזקתה. והאחרונים שקלו וטרו בדברי הרי"ף והרמב"ם עיין בזה באורך וברוחב בחזון עובדיה פסח עמוד צד.

**ובן** בקודש חזיתיה להמהרי"ט בתשובה סי' קל"ח שהביא לדברי הר"ן הנ"ל ומה דנראה דמספקא ליה וכתב על זה דאין זה נראה, דודאי מדאורייתא אוקי מילתא אחזקתה, דהא בפרק ארבעה אחין (יבמות דף לא ע"א) גבי ספק קרוב לו ספק קרוב לה מסקינן דתרי ותרי ספיקא מדרבנן הוא דמדאורייתא מוקמינן לה אחזקתה, וכדמוכח מהתוס' שם בשם ר"י בלשון שני דבין בכת אחת בין בשתי כתי עדים לפי המסקנה הכל הוי ספיקא דמחמירנן מדרבנן, ואפילו לדברי הפוסקים דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא היינו מטעם המפורש שם בגמרא, קיימי עדים ואמרי קרוב לה ואת אמרת תתיבם, דלא אמרינן אוקמא

טובא, דכיון דספיקא הוא הוה ליה ספיקא דאורייתא והיכי קאמר דחיישינן מדרבנן הא מדאורייתא נמי איכא למיחש, והרב אלפסי ז"ל כתב בלשון הזה בהלכות וכו' ולא כתב ספיקא הוא, ונראה שהוא סובר דכי אמרינן ספיקא הוא לאו דוקא דמדינא פשיטא לן דלא הוו קידושי כיון דאמרה היא, אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק, ולישנא דספיקא הוא לפי זה לא אתי שפיר. והרמב"ם ז"ל כתב בפרק הנז' (פ"ג מאישות) נתן הוא ואמרה היא ה"ז מקודשת מספק, ולא הזכיר מדרבנן כלל אלא ככל ספק קידושין, ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא, דאפשר דמדאורייתא שריא, משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה וכו', הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי ושתהא מותרת להנשא, אלא מפני חומרא דערוה אסרוה רבנן, ומשום הכי אמרינן הכא דספיקא הוי וחיישינן מדרבנן. אבל הרב אלפסי ז"ל כתב לקמן בפירקין (דף ח ע"ב) בבעיא דרב מארי בכלב רץ אחריה דסלקא בתיקו דהויא לה ספיקא דאורייתא ולחומרא. וצ"ע. ע"כ. ולכאורה נראה מדברי הר"ן הללו דמספקא ליה אי אמרינן אוקי אחזקת פנויה, ודייק מדברי הרי"ף והרמב"ם דלכאורה נראה דלא אמרינן הכי.

**אבן** בדעת הרי"ף יש לומר דהאי דנקט חיישינן מדרבנן הוא משום דס"ל דחומר הספקות מדרבנן, וכדכתב הרי"ף גופיה בפרק רבי אליעזר דמילה (דף נד ע"ב מדפי הרי"ף) גבי כל ששה שלשים



הנ"ל וכן על שיטת הרמב"ם ושם כתב דנראה שהרי"ף אזיל בשיטת הרמב"ם דחומר הספקות מדרבנן וגם בספק אשת איש הוי איסור דרבנן ושכן מצא בתשובת מרן מוהרי"ק"א בתשובה (עמ' רכ"א) שצידד כן בדעת הרי"ף. וכתב עוד דאפשר דאף הסוברים בעלמא דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, יודו דספק בקידושין מותר מן התורה, משום דאית לה חזקת פנויה ורק מדרבנן צריכה גט. ע"ש.

**ובל** שכן בספק ספיקא, וכמ"ש הגאון המבי"ט ח"א סי' יד דבספק ספיקא וחזקת היתר דפנויה אזלינן לקולא וכ"ש בתלת ספיקי ע"ש. וכ"כ המהרי"ט הנ"ל וז"ל, אבל רואה אני ברבני הדור שלפנינו שעושים סניפים בטעמים אשר אין ראוי להתיר על אחד מהם לבדו, ובהתחברם ובהצמדם יחד רואים להתיר דהוה ליה כתרי ספיקי. וראיתי להרב המופלא מהראנ"ח זלה"ה אשר ידענוהו ירא הוראה וספיקי דגברי גריס וחייש לחומרין, ובסימן ס"ח על עסקי קידושין נכנס בקצת ספיקות שנסתפק שם כפי עניינם, והקדים כי מאחר דאיכא הכחשה בקידושין הוה ליה ספיקא, ולא מיבעיא למאן דאמר תרי ותרי ספיקא דרבנן, דמדאורייתא מוקמינן אחזקתה, אלא אפילו למאן דאמר ספיקא דאורייתא, באנו למחלוקת הראשונים באיסור הספיקות של תורה אם אסורין מדאורייתא. וכתב, ומעתה כל ספק שנסתפק אם עדות עידי הקידושין בטלה אם לאו יש מקום להקל

אחזקתה כיון דאיכא עדים דמפקי לה מחזקת פנויה, אבל בכל ספק דעלמא מוקמינן לה אחזקתה. וגם מדברי הר"ן בפרק שני מכתובות (דף כג ע"א) משמע דפשיטא ליה דמוקמינן איתתא בחזקת פנויה. ומה שהצריך עיון הר"ן הוא לדעת הרי"ף והרמב"ם אי אמרינן העמד איתתא בחזקת פנויה, מיהו הרמב"ם ז"ל לפי שיטתו אין דבריו כאן צריכים עיון, לפי שהוא ז"ל סבור בכל הספקות דהוה מדרבנן, כמו שכתב בשלהי הלכות כלאים וז"ל, וכבר ביארנו בהלכות ביאות אסורות שכל איסור הספקות מדברי סופרים ולפיכך הקילו בספק. עכ"ל. אע"פ שאין שם טעם להעמיד דבר על חזקתו, וזו מחלוקת ישנה היא ונתלים בזה שרשים רבים, ולמה לו לרמב"ם ז"ל לפרש כאן בספק קדושין דאיסורא מדרבנן מאחר שכבר פירש שהוא ספק. גם מה שכתב הרי"ף והוה לי ספיקא דאורייתא ולחומרא, הכי קאמר, הוה ליה ספיקא דאורייתא ומדרבנן אזלינן לחומרא. נמצינו למדים מדברי הר"ן ומדברי הרמב"ם ומדברי התוס' דאפילו תימא בכל איסורי תורה ספיקו אסור מן התורה בספק קידושין אין בהם איסור תורה כלל דאוקי איתתא אחזקתה, ואין צריך לומר לדברי הרמב"ם והראב"ד וכמה מרבוותא דכל ספק איסור תורה אינו אלא מדבריהם ובתור הכי אזלינן בהו לקולא. עכת"ד.

**וראיתי** למהר"ם בן חביב בקונטרס ספיקא דאורייתא שבסוף ספר תוספת יוה"כ (עמ' קיב ד"ה וטרם אכלה ואילך), שעמד על דברי הרי"ף והר"ן

קידושיין. ויש לצרף גם סברת האומרים דקידושי מומר הווי רק מדרבנן, [ולפי זה גם לפי מה שכתבנו לעיל בסוף אות ג' דהוי ס"ס להחמיר, הא הוי ס"ס להחמיר בדרבנן דאזלינן לקולא, לדעת הרמב"ם בתשובה סי' קנד והפוסקים שאנו הולכים בעקבותיהם]. וכן יש לצרף דעת האומרים שקידושי מומר לא חלו כלל, ואף שהרבה פוסקים לא ניחא להו צירוף זה אף לא לסניף בעלמא, מ"מ הא חזינן לכמה גדולים שצירפו סברא זו. ולפי כל האמור הוי יותר מספק ספיקא דודאי דאית לן לאוקמא בחזקת פנויה, כמבואר בתשובת מיימוני דלעיל, דכל ספק בעצם חלות הקידושיין יש להעמידה בחזקת פנויה. וכ"כ הגרע"א הנ"ל. ועוד אפילו תמצא לומר שחלו הקדושיין הרי במשומד לגמרי שדבק באומה אחרת אף שהשתמד לאחר הקידושיין י"ל דאפקעינהו רבנן לקידושיין, ולדעת כמה פוסקים מדאורייתא מיהא אפקעינהו [והווי קידושיי דרבנן ובספיקא אזלינן לקולא, ותו לא עבדינן ס"ס להחמיר כנ"ל]. ועכ"פ כפי שנתבאר כיון דהוי מקח טעות ודעת גדולי הדור, הגרמ"פ זצ"ל בנדונו, וכן נראה דעת מרן מופה"ד הראש"ל הג"ר עובדיה יוסף שליט"א ממ"ש כן לגבי ממזרות, דיש לסמוך על סברא זו. ונראה שסברא זו היא בית אב גדול להישען עליו לקולא בנ"ד ובפרט במקום עיגון. וכן יש לצרף הספק שמא התכוין לצרף העדים הפסולין עם הכשרים והוי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואכמ"ל בזה. ואית לן הכא

בעניינם, שאין איסורן אלא מדרבנן וכענין דמקילינן בס"ס. ע"כ. ובחתימת הוראתו סיים בלשון הזה, סוף דבר הן רבים עתה צידי הספק אשר מפניהם יצא ביטול הקידושיין האלה, וראוי לסמוך עליהם במעשה כזה. עכ"ד ז"ל. ע"כ דברי המהרי"ט. וכ"כ הגרע"א מה"ת סי' נ"ה וז"ל, וגדולי רבותינו בתשובותיהם משתמשים להקל במיתת הבעל ובגרושיין בספק ספיקא, ואף להחולקים היינו דהוי במקום חזקת אשת איש, אבל בספק ספיקא בקדושיין דהוי חזקת היתר בודאי מקילין בספק ספיקא. עכ"ל. ועיין גט פשוט סי' ק"כ סוף ס"ק כו.

**העולה** מכל האמור, דבהצטרף כל הספיקות גם יחד נראה לדון להקל בנד"ד, חדא די"ל דהווי קידושי טעות, גם מצד שהמיר דתו והשתמד ודבק באומה אחרת, ואדעתא דהכי לא נתקדשה, ובעיקר במה שנמצא שטוף בשטותו בענייני אישות שזהו מום גדול, שסתם אשה לא תנשא לאדם השטוף באכזריות בענייני אישות, והיא אומרת כן בפה מלא שאילו ידעה כן לא היתה נשאת לו, ואם כן מתרי טעמי הוי מקח טעות ובטלו הקידושיין, וכבר מצינו לגדולי הדור שסמכו לבטל קידושיין בטענת מקח טעות כנ"ל. ועוד שהמסדר קידושיין לא היה בקי כלל בטיב גו"ק ובדיני עדות, וכתבו הפוסקים שלא יבצר שלא יטעה באיזה דבר שנוגע לחלות הקידושיין. ועוד כפי שנתבאר לעיל שיש ספק שמא לא ראו העדים מעשה הנתינה ולדעת הרמ"א אליבא דהרשב"א לא הווי

להוסיף ענין לשון הקידושין שהוסיף וגרע, ואפשר שהקדים נתינה לאמירה שהרי המסדר לא יודע. ע"כ. אולם במציאות קדמה אמירה לנתינה, וכמו שנראה בסרט הוידאו, ולכן לא צירפנו ספק זה. עוד כתב הרב, ועוד דרבים מחתימים העדים קודם עריכת הקידושין, וזה שאינו יודע אפשר שעשה כן והסתפק בזה, ולא העיד אותם בשעת הקידושין. ע"כ. הנה גם דבר זה לא צירפנו משום שבסרט הוידאו נראו העדים עומדים בשעת החזו"ק שם, אלא שספק היה לנו אם יכלו לראות ממקום עמידתם את הנתינה, וכן ספק אם המס"ק היה מתכוין ליחד את כל העומדים שם שיהיו עדי קדושין לפי מה שאמר "באפי סהדי ישורון" או כונתו לכשרים בלבד, וכמבואר לעיל.

**ולכאורה** יש להוסיף ספק נוסף, כיון שהוסיף וגרע מהנוסח המקובל, שמא לא אמר כהוגן והוי ידים שאינן מוכיחות בקדושין, (קידושין דף ה' ע"ב) דלדעת ר"פ לא מהני. וכמו שכתב הרשב"א בחידושו לקידושין דף ה' ע"ב וז"ל, ולענין פסק הלכה, קיימא לן כשמואל דידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, דפלוגתא דאביי ורבא היא בפרק קמא דנדרים (דף ה' ע"ב), דרבא סבר דלא הויין ידים וקיימא לן כרבא, והלכך לענין קידושין אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי אינה מקודשת. ומיהו איכא למימר דחוששין לה וצריכה גט וכו'. ויש אומרים אפילו בגיטין וקידושין למאן דאמר לא הויין ידים, אין

שמנה ספיקות והוי יותר מסתם ס"ס שדעת גדולי האחרונים להתיר אפילו בחזקת א"א, כמבואר בהגרע"א והגט פשוט ועוד. ואף שכל אחד מהצירופים הנ"ל שנוי במחלוקת עצומה, ובפרט קידושי מומר הוא דוחק גדול לדעת ר"פ, מ"מ בהצטרף והתחבר כל הספקות גם יחד שפיר סמכינן להקל וכדכתבו הראנ"ח והמהרי"ט הנ"ל. ובכ"ז לא הסכמנו להתיר בזה א"כ יצטרף עמנו עודד אחד מגדולי המורי הוראה בדור.

**כ"ד** הכו"ח פיעה"ק ירושת"ו יום ג'  
כ"ג מנ"א תשע"א

הצעיר יצחק ישראלי

חבר ביה"ד דקווינס

ורב ומו"ץ הקהילה הספרדית דמאנסי

נ.ב. **פסק** דין הנ"ל היה גם למראה עיני הראש"ל הרה"ג רבי שלמה משה עמר שליט"א הרב הראשי לישראל, והרה"ג ציון בוארון חבר ביה"ד העליון, והרה"ג רבי אליהו בן חיים שליט"א אב"ד דקווינס והסכימו עליו. אולם בחסדי השי"ת בסופו של דבר לא נזקקנו לסמוך על היתר זה, כי בחסדי ה' בדרך מופלאה לאחר כשנה הושג הגט מאת הבעל ונתגרשה האשה כדמו"י. ולא נצרכה אלא ללמוד מזה למקום אחר. והיתיעב"א.

**והנה** הראש"ל הרה"ג שלמה עמר נר"ו כתב בתוך דבריו, דיש

מוכיחות לא הויין ידים, וגם רבא הכי ס"ל כשמואל בפ"ק דנדרים ופליג אדאביי דאמר התם הויין ידים, וקיימא לן כרבא. ואע"ג דבמסכת נזיר (דף סב ע"א) הוי הפלוגתא איפכא, כבר שמו הגאונים ההיא דמסכת נזיר בטעות סופר, ואע"פ ששמעתי שהרב שם הדבר בספיקא, כבר בא הרב הגדול ר' נתן ושדא ביה נרגא, והאריך מאד להוכיח דהלכתא כשמואל ורבא. ודי לכל מבין במה שכתב. ע"כ. מ"מ לא נחיתנא לכ"ז, חדא, כיון שאין לנו בירור גמור ע"ז, שאע"פ שנוסח האמירה לא היה כמקובל והוסיף וגרע ושינה, אך סרט השמע לא היה ברור בזה אם אמר לי וכיוצא"ב. ועוד, דהא קיימא לן שאם היו עסוקים באותו ענין הוו קידושין, כמבואר בטור והשו"ע שם, והכא שהיו במזמוטי חתן וכלה והתכנסו לשם קידושין, נראה פשוט דחשיבי עסוקין באותו ענין, וא"כ הוי קידושין.

**עוד** כתב הרה"ג הנז', מאחר והאם קנתה המטבעות, נראה דלא הקנתה לו, ואפשר שחשבו שיש ענין נתינה מידו לידה, ולא דוקא שיתן משלו. ע"כ. הנה בזה צדקו דברי הרב הראשי ונגענו בזה בקיצור בתחילת דברינו לעיל, ועתה הרחבנו בזה בתוך הדברים כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. וברכתנו למעכ"ת שיאריך ימים על ממלכתו וכסאו ירום ונשא וגבה מאוד אמן ואמן.

חוששין לה כלל וכו'. ע"ש. ומבואר מדברי הרב המגיד בפ"ג דאישות ה"א דדעת הרשב"א לפסוק כדעת היש אומרים שהביא, ושכן דעת הרבה מפרשים. וכן דעת הרמב"ן בחידושו לקידושין שם, וכן דעת הרמב"ם בפ"ג מאישות ה"א, וכן דעת הרא"ש בתשובה כלל לה סי' א' ושכן דעת הרי"ף. וכן דעת הטור אה"ע סי' כז. וכתב מרן בבדק הבית בשם תשובת הריב"ש שכן דעת הרמב"ן והרשב"א וכל האחרונים, וכתב מרן דלפי זה תשובת הרשב"א או הרמב"ן דמשמע דספוקי מספקא ליה לאו דסמכא היא. וכן פסק מרן בשו"ע שם ס"ד. ועיין עוד באורך וברוחב בשו"ת מהרי"ט סי' קלח. וכ"כ בשו"ת חכמי פרובינציא סי' ז' וז"ל, כל מה שכתבנו הוא אפילו הוי לשון המקדש מתוקן ומיושר כתיקון חכמים, כ"ש שאין הלשון מיושר ואינו לשון קידושין מכמה טעמים, חדא, דלא אמר לי, והוי ידים שאין מוכיחות, ואע"ג דידיים שאין מוכיחות אי הויין ידים אי לא דמיין כמאן דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא, מפני שינוי וחלוף הגרסאות (עיין נדרים דף ה' ע"ב ונזיר דף סב ע"א), אפילו הכי רוב הגאונים נמנו וגמרו דשמואל ס"ל בכל דוכתא דידיים שאין מוכיחות לא הויין ידים, כדאסיקנא בהדיא בקידושין פ"ק (דף ה' ע"ב). וכן דרך רבינו אלפסי ורבינו האי ורבינו יעקב והרמב"ם ז"ל (פ"ג מאישות ה"א) דידיים שאין

## סימן ח'

## דין מרומה בקידושין לענין ירושה

ב"ה. אייר תשע"ב.

נשא את האשה היה עובד אצלה כאיש תחזוקה באחד הבנינים שלה במנהטן, והנה האיש הזה הורשע בפלילים בערכאות על אשר גנב מן האשה הזאת המחאות והשתמש בהם שלא כדין, והושם מאחרי סורג ובריח למשך שלשים יום. האשה באמצעות עורכי דינה הוציאו נגדו צו הרחקה המונע אותו מלהתקרב אל האשה או אל רכושה, ואשר ביום צאתו מבית הכלא הוארך צו הרחקה זה למשך כשמנה שנים נוספות. הוצגו בפנינו מסמכים רשמיים המאשרים כל הנ"ל. והנה לטענת האיש למחרת יום צאתו מבית האסורים, נסעו האיש והאשה מניו יורק למדינת פנסילבניה, מרחק כשלוש שעות נסיעה, בנפרד באו לשם מניו יורק המסדר קדושין והעד שהביא עמו, ושם נשא אותה לאשה בנוכחותם ובהשתתפות שני בניו וחבר גוי אחר שהיה עמהם, לא היו מצד האשה שום נוכחים, וערכו כל החתונה בהשתתפות שבעה אנשים הנ"ל. כל זה נעשה בניגוד לצו ההרחקה שנתן בית המשפט נגדו, ואשר ניתן לפי בקשת האשה ובאי כוחה. דבר הנישואין נשמר בסוד ולא

**בדבר** טענתו של מר א. ס. כי נשא לאשה את הגברת ק. פ. ואשר נערכה החתונה ע"י המסדר קידושין מ. א. והציג בפנינו כתובה החתומה ע"י הנ"ל ועד נוסף. והן עתה האשה הלכה לעולמה בגיל שבעים ושלוש, והשאירה אחריה נכסים רבים והון רב הנאמד בעשרות מיליוני דולרים, ואין לה בנים או בנות גם לא אחים ובני משפחה אחרים, שחלקם נספו בשואה האיומה ע"י הנאצים ימ"ש כולל האח היחיד שהיה לה הי"ד, חוץ מבן דודה מצד אביה והבעל לכאורה הנצב בזה. והנדון בענין זה נמצא בערכאות אם א. ס. נחשב לבעלה ואם הינו היורש, או בן דודה שהוא הקרוב אחריו יורש. ומכיון שבני הזוג הנ"ל לא היו נשואים ע"פ החוק בנישואין אזרחיים, אלא רק על ידי הקידושין הללו על פי היהדות, נתבקשנו על יד עורכי הדין והחוקרים בתיק הזה, לחוות דעתנו על פי ההלכה היהודית אם יש מקום לקידושין הללו, שכן בית המשפט האמריקאי יקבל את חוות דעת בית הדין ע"פ התורה בזה.

**והנה** מחקירת הבעל והמסדר קידושין ומעיון במסמכים, עולה כי בטרם

ידע מזה שום אדם עד לאחר פטירתה של האשה, הנישואין נערכו בחדש כסלו תשס"ז והאשה נלב"ע בחדש אדר ב' תשס"ח. הרי שנישאו לפי דבריו כשנה ושלושה חדשים לפני פטירתה של האשה בהיותה בגיל זקנה כבת שבעים ושתים, והאיש צעיר ממנה בכשתים עשרה שנה. מספר חדשים לאחר פטירתה הגיש האיש תביעה בבית משפט בה טען כי הינו בעלה, וכי האשה שיתפה פעולה עמו בניגוד לעמדות עורכי דינה ופסקי וצווי בית המשפט הקודמים נגדו. כדי לאמת את דבריו הציג הבעל כתובה החתומה ע"י המס"ק והעד הנוסף עמו וכן גייס את המס"ק להעיד בערכאות על מעשה הקידושין הנ"ל. והנה כל בר דעת מבין וכל רואה נכוחה יראה שיש כאן חששות גדולות על אמיתות מעשה הקידושין הלזה, שנעשה בהחבא ובמרמה ונשמר בסוד, ולא חיו האיש והאשה כאיש ואשתו בבית אחד, ויש בזה הרבה ספיקות מן הדין כפי אשר יבואר להלן.

**בנוסף** לזה, בחקירת הבעל והמסדר קידושין בבית דיננו, נמצאו דבריהם סותרים זה את זה בכמה דברים, כגון שהבעל אומר שקדש בטבעת עם יהלום, והמס"ק אומר שהיתה טבעת ללא שום אבן. וכן שהבעל אומר שהקידושין היו סמוך לשקיעה, והמס"ק אומר שהיו בשעות הבוקר ולא יאוחר משתים עשרה בצהרים. גם המס"ק אומר שהיה זה בעשרים בדצמבר, והבעל

אומר שהיה זה בתשעה עשר בדצמבר. ועוד הבעל אומר שהיה זה בשבת שזה סותר את עצמו כי לא נפל התאריך הנ"ל בשבת, והמס"ק אומר שהיה זה ביום רביעי. והנה הם מרחיקים עדם, שאומרים שהעד הנוסף שהיה בשעת מעשה היה אורח פורח וחזר לארץ ישראל ולא נודע מי הוא, באופן שלא ניתן לחקור את העדים, מלבד הבעל והמסדר קידושין הנ"ל שהוא גם היה עד בקידושין. גם לא היו אנשים נוספים בשעת הקידושין אלא שני בניו של האיש וחבר נוסף שהוא אינו יהודי. וכיון שלא היו עשרה, לדברי המס"ק לא ערך להם חופה ולא בירך שבע ברכות. גם נסתרו דבריהם זה מזה בעוד כמה דברים כמבואר בפרוטוקולים, באופן שיש חשש גדול אם אכן היה מעשה הקידושין הנ"ל, ויש יסוד סביר להניח שלא היו דברים מעולם, וכפי הנראה מתוך התנהלות הדברים יש בפנינו דין מרומה המצריך דרישה וחקירה של שני העדים על מעשה הקידושין, והשתא שהעד הנוסף לא ידוע אף לא לבעל גם לא למסדר קידושין, יש לדון דבלא חקירתו דחשיבי קידושין בלא עדים כמבואר לקמן, וא"כ לא חלו הקידושין והאשה בחזקת פנויה היא עומדת. גם יש לדון בזה מצד דין מרומה בדיני ממונות שכן כל טענתו בזה היא לענין ירושתה. גם יש ספיקות לגבי יהדותו של הבעל כפי שיבואר באורך לקמן. גם יש לדון לגבי כשרות העד שנמצא בפנינו כפי שיבואר לקמן. וזה החלי בעזרת צורי

וגואלי לבאר ענין הדין המרומה שבפנינו  
הן בדיני ממונות הן בעידי אשה, ואגב

אורחין זיכני השי"ת ועלו בידי כמה  
גרגירין בדין מרומה.

### א. דין מרומה בממונות

**א. תנן** בריש פ"ד דסנהדרין דף לב  
ע"א, אחד דיני ממונות ואחד  
דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר  
משפט אחד יהיה לכם. ובגמרא בתר  
דפרכינן אמתניתין מבריייתא דמשמע  
דלא בעינן דרישה וחקירה בדיני ממונות,  
אמר רבי חנינא דבר תורה אחד דיני  
ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה  
וחקירה, ומה טעם אמרו דיני ממונות לא  
בעי דרישה וחקירה, כדי שלא תנעול  
דלת בפני לוויין. רבא אמר מתניתין  
דהתם דיני קנסות ואידך בהודאות  
והלואות. רב פפא אמר אידי ואידי  
בהודאות והלואות כאן בדין מרומה כאן  
בדין שאינו מרומה. כדריש לקיש, דריש  
לקיש רמי, כתיב בצדק תשפוט עמיתך  
וכתיב צדק צדק תרדוף, הא כיצד, כאן  
בדין מרומה כאן בדין דאינו מרומה.  
ואיתא נמי בשבועות דף ל ע"ב מגין  
לדיין שהוא יודע דין מרומה, שלא יאמר  
הואיל והעדים מעידין אחתכנו ויהא  
קולר תלוי בצואר עדים, תלמוד לומר  
מדבר שקר תרחק.

מצד המעשה. ובאיכות הרמאות  
אשכחנא שתי דרגות, או דחיישינן שהוא  
מרומה, או דידעינן שהוא מרומה. דהנה  
רש"י פירש בההיא דשבועות, וז"ל,  
שהוא מרומה, שלמד מתוך דברי העדים  
שאינן עדותם אמת. ע"כ. ובההיא  
דסנהדרין פירש"י וז"ל, מרומה, שבית  
דין מכירין בתובע זה שהוא רמאי, או  
מבינים טענת רמאי בדבריו. ע"כ.  
ולכאורה נראה דבא ליישב מאי דמשמע  
מההיא דשבועות שלא יחתכנו כלל,  
ואילו מההיא דסנהדרין משמע שחתכנו  
לאחר דרישה וחקירה, ועל זה פירש  
שאם העדים רמאים לא יחתכנו, כי מה  
יועיל דרישה וחקירה והא למד מתוך  
דבריהם שהם רמאים, אבל אם התובע  
רמאי יחתכנו לאחר דרישה וחקירה, דעל  
ידי דרישה וחקירה תצא האמת לאור.  
שו"ר שזכיתי לכוין בזה לדברי הר"ן  
בחידושיו לסנהדרין וז"ל, ופרש"י  
מרומה, שב"ד מכירין בתובע זה שהוא  
רמאי, או שמכירין טענת רמאי בדבריו.  
ובכהאי גוונא סגי בדרישה וחקירה  
וחותכין הדין אח"כ. והא דאמרינן בפרק  
שבועת העדות וכו' ת"ל מדבר שקר  
תרחק, דמשמע שאין לו לדיין להזקק לו  
כלל, התם מיירי שיודע שהעדים מעידין  
עדות שקר שהוא היה עמהם. ורש"י ז"ל

**ב. מעיוון** בדברי רבותינו הראשונים  
נראה דארבעה מיני דין  
מרומה איכא, חדא מצד התובע, חדא  
מצד הנתבע, חדא מצד העדים, וחדא

אם מכירים אותו שהוא רמאי ובין אם מבינים בדבריו שטוען ברמאות. ונראה עוד דלהרא"ש לא שנא אם הרמאות בעידי הנתבע או בנתבע עצמו, בכל גונא לא יסתלק כדי שלא יצא חוטא נשכר. וכן לאידך גיסא כשהמרמה בתובע עצמו או בעידי התובע, לא יזקק לו שלא יוכל להוציא ממון שלא כדין. ומדלא חילק בין חשש לידיעה מסתמא נראה דס"ל דלא שנא ודלא כהתוס', וצל"ע.

**ג. והנה** הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"ג כתב וז"ל, ומנין לדיין שהוא יודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר אחתכנו ויהיה הקולר תלוי בצואר העדים, ת"ל מדבר שקר תרחק, כיצד יעשה בו, ידרוש ויחקור בו הרבה בדרישה וחקירה של דיני נפשות, אם נראה לו לפי דעתו שאין בו רמיות חותך הדין על פי העדות, אבל אם היה לבו נוקפו שיש בדין רמיות, או שאין דעתו סומכת על דברי העדים, אע"פ שאינו יכול לפסלן, או שנוטה דעתו שבעל דין זה רמאי ובעל ערמה, והשיא את העדים אע"פ שהם כשרים ולפי תומם הטעם, או שנראה לו מכלל הדברים שיש שם דברים אחרים מסותרים ואינן רוצים לגלותם, כל אלו וכיוצא בהן אם באו לדיין אסור לו לחתוך אותו הדין, אלא יסלק עצמו מדין זה וידוננו מי שלבו שלם בדבר, והרי הדברים מסורים ללב, והכתוב אומר כי המשפט לאלקים הוא. עכ"ל. וכ"כ הטור סי' טו. ויש גירסא בטור והרי הדברים מסורים לשמים. ע"ש.

פירש שם שהדיין למד מתוך דברי העדים שאין עדותן אמת. וכן נכון. ע"כ. והרי זה כמבואר.

**אמנם** בתוס' סנהדרין שם פירשו וז"ל, כאן בדין מרומה, לא שיודעים בו שהוא מרומה, דא"כ אין לדונו כלל, כדדרשינן בשבועת העדות מדבר שקר תרחק. ע"כ. משמע דר"ל דבההיא דסנהדרין מהני דרישה וחקירה משום דאינם יודעים בודאי שהוא מרומה, אבל בההיא דשבועות אין לדון כלל ולא מהני דרישה וחקירה, מאחר דידעינן בודאי שהוא מרומה. נמצינו למדים דלרש"י איכא דין מרומה בעדים ואיכא דין מרומה בתובע וחלוקים הן בדינם, ולהתוס' איכא דין מרומה בודאי ואיכא דין מרומה מחמת ספק, וחלוקים הם בדינם כמבואר.

**וראיתי** להרא"ש בתשובה כלל ק"ז סי' ו' שתירץ באופן אחר, דהיכא שהתובע רמאי לא יזקק לו ולא ישמע טענותיו, כדי שלא יוכל להוציא ממון שלא כדין, אבל היכא שהנתבע רמאי, שאם יסתלק הדיין נמצא חוטא נשכר, אדרבה יזקק לו וידרוש ויחקור לבטל רמאותו, כדי שתצא האמת לאור. וכן הוא ברא"ש סנהדרין שם סי' א' בשם מהר"ם. והביא דבריו מרן הבית יוסף חו"מ סי' טו. וכ"כ הגהות מיימוניות בשם רבו פכ"ד מסנהדרין אות ג' ובפ"ג מעדות אות א' ע"ש. ונראה דהרא"ש פליג על רש"י דכתב להדיא דבתובע רמאי בעינן דרישה וחקירה, בין



הרא"ש. ועוד פליגי דמהתוס' נראה דבחששא בעלמא סגי בדרישה וחקירה לחתוך הדין, וברמב"ם מפורש דאם נשאר החשש לדיין לאחר דרישה וחקירה, אינו רשאי לחתוך הדין. ועוד נראה מדברי הרמב"ם דאע"פ שהדיין נסתלק מן הדין רשאי מי ששלם לבו בדין לדונו, וכמו שכתב הרמב"ם שאין הדבר מסור אלא ללב. שו"ר שכיוצא בזה כתב הרדב"ז ח"ד סי' נו לדייק מהרמב"ם. ע"ש. משא"כ לסברת הרא"ש צריך כל דיין להסתלק מן הדין כדי שלא יוכל התובע להוציא ממון שלא כדין, כמבואר בדבריו שם.

**ד. והנה** בהלכות עדות פ"ג ה"ב כתב הרמב"ם וז"ל, וכן אם ראה הדיין שהדין מרומה וחשש לו, צריך דרישה וחקירה כדיני נפשות, אע"פ שהן עידי הודאות והלואות. ע"כ. ומרן בכסף משנה שם הביא להיא דסנהדרין מקור להלכה זו, וכתב על דברי הרמב"ם הללו וז"ל, פירוש, לא ביודעים בו שהוא מרומה, דא"כ חייב לסלק עצמו ממנו, וכמו שכתב רבינו בפכ"ד מהל' סנהדרין, וזהו שכתב וכן אם ראה הדיין שהדין מרומה וחשש לו, כלומר חששא בעלמא לא שיודע כן בודאי. ע"כ. הנה נסיב לסברת הרמב"ם כסברת התוס', וצ"ע דהא מפורש יוצא מדברי הרמב"ם שם בסנהדרין דבכל גונא צריך לדונו, אלא דבעינן דרישה וחקירה בין בידוע שהוא מרומה בין בחששא, ואינו מסלק עצמו אלא אם לאחר כל הדרישות והחקירות עדיין אין לבו שלם בדבר. ואדרבה

**נראה** מדברי רבינו הרמב"ם דכלל כל סוגי הרמאויות ובחדא מחתא מחתי להו, דהא פתח בדיין שיודע בדין שהוא מרומה שידרוש ויחקור, ובפשטות כל שכן היכא דאינו יודע ממש אלא רק חושש בדין שיחקור וידרוש, שהרי כתב שאם נראה לו לפי דעתו שאין בו רמיות חותך הדין, הא אם נראה לו שיש בו רמיות אינו חותך בלא דרישה וחקירה. ונראה דמפרש את הסוגיא בשבועות נמי דבעינן דרישה וחקירה בדין מרומה, ומה שאמרו שלא יחתכנו פירש הרמב"ם היינו בלא דרישה וחקירה, או אם גם לאחר דרישה וחקירה עדיין חושש הוא. ולפי זה נראה דבכל גונא בעינן דרישה וחקירה בין בידיעה בין בחששא ובין אם הרמאות בתובע או בנתבע או בעדים, ורק אם גם לאחר דרישה וחקירה ידע שיש בדין מרמה, או אפילו אין לבו שלם בדין ועדיין חושש הוא לרמאות, אסור לו לחתוך הדין אלא יסתלק ממנו. ודברי הרמב"ם תואמים עם דברי המדרש בדברים רבה פרשת שופטים פ"ו וז"ל, אמר רבי חנינא כתוב אחד אומר ושפטתם צדק וכתוב אחד אומר ודרשת וחקרת היטב, היאך, אם ראית דין מרומה חקרהו וכו' ע"ש.

**ונראה** דבתרתי פליגי הרמב"ם והתוס', חדא דהרמב"ם פירש שלא יחתכנו היינו הכרעת הדין, אבל חייב לדונו בדרישה וחקירה שמא תצא האמת לאור, ורק אם אינו שלם בדין אזי לא יחתכנו. והתוס' פירשו דבידוע שהוא מרומה אין לדון כלל, וכן נראה מדברי

שאין דעתו סומכת על דברי העדים, אע"פ שאינו יכול לפסלן, או שדעתו נוטה שבעל דין זה רמאי ובעל ערמה וכו', אסור לו לחתוך את הדין, אלא יסלק עצמו ממנו וידונו מי שלבו שלם בדבר, והרי הדברים מסורים ללב. עכ"ל. הרי שדקדק מרן לכתוב בלשון של חששא, דאית ליה לדיין חשש, ולית ליה אומדנא דמוכח שיש רמאות בדין, בזה פסק מרן שידונו מי שלבו שלם בדבר כי הדבר תלוי בהרגשת הלב. אכן בסוף הסעיף כתב מרן, וכשהיה רואה הרא"ש באומדנא דמוכח שהדין מרומה, היה כותב ונותן ביד הנתבע שאין לשום דיין להשתדל בדין זה. עכ"ל. ונראה דמרן ס"ל בדעת הרמב"ם דבאומדנא דמוכח יש לו לסלק עצמו, וכך יש לו לאסור על אחרים לדונו כי באומדנא דמוכח ידיה לאו כולי עלמא גמירי, ואפשר שיבואו להכשל ולדונו ברמיות, וס"ל דמה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו, "ומנין לדיין שהוא יודע" וכו' היינו ידיעה דאית בה ספק. וצל"ע.

**הגע** עצמן, אם היה הדיין יודע בידיעה גמורה שהתובע רמאי וכדומה, כגון שהיה נוכח בשעת מעשה ובעיניו ראה האמת, ויודע בו שהוא רמאי, וכדכתב בחידושי הר"ן הנ"ל שהוא היה עמהם, היעלה על הדעת שיסלק עצמו וידונו אחר שלבו אינו נוקפו כי נסתרה האמת מעיניו, הא פשיטא ופשיטא דלא, אלא ודאי דגם להר"ן צריך שיתן בידו כתב שאין לאתר לדונו. וכשהיו חותכים דין על פי אומדנא דמוכח, אין הכי נמי

מדברי הרמב"ם נראה דאפילו מחמת חשש בלבד נמי מסלק עצמו, אם אינו יכול להכריע בדרישות וחקירות. וכבר תמהו על מרן בסדר אליהו להר"א אלפנדרי שער ב' דקט"ז, והגרע"א בגליון הרמב"ם שם, ופירש מה שכתב הרמב"ם כאן "וחשש לו", היינו לרבותא דאפילו בחשש צריך דרישה וחקירה. ע"ש. וכ"כ אליבא דהרמב"ם בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד'. ואפשר דכונת מרן היא לפרש דעת הרמב"ם כמ"ש בחידושי הר"ן הנזכר לעיל, דידע הדיין בידיעה ברורה שהמעשה ברמאות כגון שהיה עמהן, דאז יש לו לסלק עצמו. (כגון אותו מעשה, שתבע מחברו שגזל ממנו קרקע, והדיין ידע בבירור שמעולם לא הייתה של התובע, דבכהאי גונא מה ליה לדונו והרי הוא יודע בבירור שתובע ברמאות).

**איברא** דמרן בשו"ע חו"מ סי' טו ס"ג, כלל דברי הרא"ש עם דברי הרמב"ם, ולכאורה זה תימה כי הן שיטות חלוקות, וכן ראיתי שהקשה הסמ"ע שם ס"ק יב, דדברי מרן נראים כסותרין זה את זה. אולם הגר"א כתב דבהא מודה הרמב"ם להרא"ש. ולכאורה צ"ע דהא הרמב"ם להדיא כתב שיסתלק ממנו וידונו מי שלבו שלם, ומרן פסק כותיה, וא"כ בהי גונא מודה הרמב"ם להרא"ש שלא ידונו אחר. ברם כד דייקנן מלשון מרן השו"ע, נראה דיש לחלק בין אומדנא דמוכח לבין חששא, כי בתחילת הסעיף כתב מרן וז"ל, אם נראה לו לפי דעתו שיש בו רמאות, או

ידוננו על פי האמת ואינו צריך לעדים. [ועיין נתיבות המשפט סי' טו סק"ב.] א"כ הכי נמי באומדנא דמוכח, באופן שיודע הדיין דאינו ניכר לעין כל, והוא עמד על האמת, כיצד יסלק עצמו וידוננו מי שאינו יודע, והלא הוא מכשילו בדבר שקר. על כן ס"ל למרן דיודה הרמב"ם להרא"ש בכה"ג שיכתוב לו שאין לשום דיין להשתדל בדין זה.

ה. **ולכשתמצא** לומר דנדון דידן הוי דיני ממונות כיון שעל הירושה אנו דנין, הנה הוי דין מרומה מכמה אנפי, חדא מצד התובע, כיון שהוא תובע בערכאות להחשב בעל האשה כדי שירש אותה, וחיישינן שמא נתן עיניו בממון. גם הוי דין מרומה מצד העד המס"ק שבפנינו, שנראה שאין מעשיו נכונים ואין דבוריו מכוונים,

והעד והבעל דין מכחישים זה את זה. ובנוסף לזה הוי דין מרומה מצד עצם המעשה וכפי שיבואר עוד לקמן. ונראה דלכל השיטות בעינן למעבד דרישה וחקירה מדינא, דלהרמב"ם בכל גונא בדין מרומה הא בעינן לדרוש ולחקור. ונראה דאף הרא"ש יודה שנוקקין לדין, דהא היינו טעמא דאי איכא מרמה בתובע לא נזקקים לו, היינו כדי שלא יוציא ממון מחברו שלא כדין, והכא אילו לא יזקקו להם אפשר שיוציא ממון בערכאות שלא כדין. ולשיטת התוס' הא היכא דלא ידעינן בידיעה ברורה דהוי דין מרומה אלא חיישינן טובא בעינן דרישה וחקירה. והנה גם לכשתמצא לומר דחשיב דיני קידושין בנ"ד, יש לומר דבעינן דרישה וחקירה כדבעינן למימר לקמן. ואמרת אעבור פרשתא דא ואתניא בס"ד.

## ב. דין מרומה בגיטין וקידושין

ו. **תניא** בשלהי יבמות אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה, רבי עקיבא ורבי טרפון אומרים בודקין. וקמפלגי בדרכי חנינא, דאמר רבי חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר משפט אחד יהיה לכם, ומה טעם אמרו דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה, שלא תנעול דלת בפני לווין. ובמאי קמפלגי מר סבר כיון דאיכא כתובה למשקל כדיני ממונות דמי, ומר סבר כיון דשרינן

אשת איש לעלמא כדיני נפשות דמי. ע"כ. וכתבו התוס' ביבמות שם בשם רבינו חננאל דהלכתא כתנא קמא דבעידי נשים לא בעינן דרישה וחקירה.

**והנה** הרמב"ם בהלכות גרושין פי"ג הכ"ח כתב וז"ל, ואין בודקין עידי האשה בדרישה וחקירה, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל משום התרת עגונה. עכ"ל. משמע מדבריו דמוקי לההיא דיבמות דוקא בעדות אשה

שמה שאמרו אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה היינו דוקא בעידי מיתה. והרי"ף והרא"ש ממה שהשמיטו ההיא ברייתא דשלהי יבמות, ואם היו סוכרים דההיא פלוגתא דרבי עקיבא ורבי טרפון בעידי גיטין וקידושין נמי, וקיימא לן כרבי עקיבא דאין בודקין, לא היה להם להשמיטה. דבשלמא אם הברייתא מדברת דוקא בעידי מיתה, אחר שהוחזקו להשיא בעד מפי עד, ודאי שאינו צריך דרישה וחקירה אפילו לדעת רבי טרפון, אבל אם המחלוקת שלהם גם בעידי גיטין וקידושין לא היה להם להשמיטה. וכך נראה מדברי בעל העיטור ז"ל שכתב וז"ל, פסק רבינו האי דלאו הלכתא כרבי טרפון, ועוד דפלוגתא קודם שהוחזקו להשיא עד מפי עד, אבל לאחר שהוחזקו אין בודקין. עכ"ל. נראה בפירוש שהברייתא אינה מדברת אלא בעידי מיתה וכו'. ע"כ. וכן מצאתי בסדר אליהו רבה שער ב' עמ' פו, שכתב שהרי"ף והרמב"ם והתוס' במכות דף ו' (ע"א ד"ה שמואל) והרא"ש שם והסמ"ק בהגהה סי' קפ"א, כולוהו ס"ל דהברייתא דשלהי יבמות בעידי מיתה מיירי, אבל בגיטין וקידושין בעינן דרישה וחקירה כדיני נפשות. ע"ש באורך. וכ"כ הקצות החושן סי' ל' ס"ק ב דמהרש"ל כתב בשם האגודה סי' לג דעדי גיטין וקידושין צריכין דרישה וחקירה. ע"ש.

ז. אך הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקס"ו, וח"ג סי' קי"א, הובא בשו"ת בית יוסף סי' ב ובבדק הבית

שמת בעלה להתירה מעגינותה, וכמו דמשמע ממהלך הסוגיא. ומסתברא דבעגונה דוקא קאמר דהקילו בה טובא, אבל בעידי גיטין וקדושין בעינן בהו דרישה וחקירה. ועיין לחם משנה שם. וכן מוכח ממ"ש הרמב"ם בהלכות גרושין שם הכ"ט, דהא דבעינן דרישה וחקירה הוא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו, אבל כגון זה שאמר שמת פלוני דבר רחוק הוא שיעיד בשקר, לפיכך הקילו חכמים בדין זה בלא דרישה וחקירה. ומשמע דבקידושין בעינן דרישה וחקירה. וכן מוכח ממ"ש הרמב"ם בריש פ"ב מעדות, דדבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, ובדיני ממונות הקילו שלא תנעל דלת בפני לוין. ובפשטות ליכא שלא תנעל דלת בקידושין וגיטין ובעי דרישה וחקירה. וכן נראה מדברי תוס' חד מקמאי בגליון יבמות שם וז"ל, מר סבר כיון דאיכא למשקל כתובה כדיני ממונות דמיא, ומר סבר כיון דשרינן אשת איש לעלמא כדיני נפשות דמיא, והלכה כרבנן דרביס ניהו, ועוד כיון דמפי אשה ומפי עבד ושפחה משיאין, משום תקנת עגונא הקילו ולא עבדינן דרישה וחקירה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל. ע"כ.

**ואנכי** הרואה למהר"י בירב בתשובה סי' נו שכתב, שלדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש צריכים דרישה וחקירה בעידי גיטין וקידושין כפי מה שהבנתי מספריהם, מהרמב"ם ממה שכתב בפיי"ג מגרושין שמשם נראה

ח"מ סי' (ל) כתב, נ"ל לעיקר הדין ולהלכה למעשה דעידי קידושין אין צריכין דרישה וחקירה, דהשתא מיהא לאו אדיני נפשות קמסהדי, וכן כתבו כל רבותי מורי ה"ר יונה ומורינו הרמב"ן ז"ל וכן דעת הגאונים והרמב"ם ז"ל. ע"ש. הרי כתב להדיא דדעת הרמב"ם דאין עידי גיטין וקידושין צריכין דרישה וחקירה. ונראה דלמד בדעת הרמב"ם דלאו דוקא בעגונה קאמר. וצ"ע. שו"ר שכבר עמדו בזה המהר"י בירב סי' נו הנ"ל, והמהריט"ץ סי' כ"ט, ובסדר אליהו רבה שער ב' עמ' פו. ועיין למו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע סי' י' אות ד' שהאריך בזה, וכתב דגם בדעת הרשב"א גופיה יש לצדד דאע"ג דבסי' תקס"ו כתב בפשיטות דלא בעי דרישה וחקירה, הרי בסי' אלף ר"ט נראה דמספקא ליה, דכתב שאפשר שדברים אלו כדיני נפשות, הואיל וראוי לבא לדיני נפשות אם תזקק לאחר והיא מקודשת לו. ע"ש. אלמא מספקא ליה. ע"כ.

**וכדברי הרשב"א בסי' תקס"ו** כן פסק הריב"ש סימן רס"ו, ופירש דגיטין וקידושין לדיני ממונות דמי דהא ילפי דבר דבר מממון, ואיכא בהו טעמא שלא תנעול דלת. דמהאי טעמא נמי לא בעי בהו סמוכין, אלא אע"ג דאנן הדיוטות אנן עבדינן שליחותיהו, כדאמרינן בגיטין דף פח ע"ב. ע"ש. וכן הוא בריב"ש סי' קצג. והובא בבדק הבית חו"מ סי' ל' ע"ש. וכן פסק הרמ"א בהגהה א"ה סי' מב ס"ד. וראיתי בשו"ת

רבי בצלאל אשכנזי סי' ד', שהאריך להוכיח שכן דעת הרמב"ן, וכתב, דאנן קיימא לן כהרמב"ן והרשב"א דמדאורייתא כל הדינים שבעולם הם בדרישה וחקירה, והכי מסתבר דלכל מילי דעדות ילפינן דבר דבר מממון, דבעינן שני עדים בדרישה וחקירה כבממון, וכ"כ הריב"ש סי' קצג, הלכך מן התורה בעינן דרישה וחקירה בגיטין קידושין, ורבנן הוא דתקינן דלא לבעי דרישה וחקירה כדיני ממונות משום נעילת דלת, ושכ"כ המאירי בשם התוס' וקצת גאוני ספרד. ע"ש.

**ח. אכן** לאוסרה על בעלה נראה דמודו הפוסקים דבעינן דרישה וחקירה, דהרשב"א בתשובה ח"ג סי' קיא כתב, במי שנתקדשה ובאו עדים ואמרו נערה המאורסה זו זנתה, עדות זו צריכה דרישה וחקירה דבנפשות קמסהדי. ע"ש. והובאה תשובה זו בבית יוסף א"ה סי' יא. ומדנקט דבנפשות קמסהדי, משמע דהכי הוא דינא, דלאוסרה על בעלה הוי דיני נפשות ולא ממשום דין מרומה הוא. וכן משמע מדברי המרדכי שנהדרין פרק אחד דיני ממונות סי' תשיא, דנקט תרי טעמי דבעינן דרישה וחקירה בנדונו, חדא כי עדים שבאים לאסרה צריכין דרישה וחקירה הואיל והיא מכחישתן, ועוד כי זה המעשה שייך לדין מרומה וכל דין מרומה צריך דרישה וחקירה. ודו"ק. וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל מו וז"ל, ובנדון זה לאסור אשה על בעלה הכל מודים דבעינן דרישה וחקירה, ולקבל

העדות בפני בעלי הדינין, ובפני גדולי ישראל שידעו לחקור ולדרוש, ולא להסתיר עצה במחשכים, ולהוציא לעז על האשה היושבת תחת בעלה, ואף בדיני ממונות אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין. ע"כ. ובפשטות נראה דכונת הרא"ש דלאוסרה על בעלה בעינן דרישה וחקירה, וכדמשמע מהרשב"א והמרדכי הנ"ל. אולם המהר"י בירב סי' נו הנ"ל פירש דברי הרא"ש בדין מרומה וזת"ד, ומה שכתב הרא"ש בתשובת שאלה, נראה שלא היו צריכין דרישה וחקירה אלא לפי שבאו לאסור אשה על בעלה והיה דין מרומה, וקיימא לן בדין מרומה שבית דין צריכין לחקור ולדרוש אחר העדים, וזה כונתו וכו' ודאי הוא מרומה, וכל שכן מי שבא להתיר אשה שהיתה בחזקת אשת איש כמה שנים וכו'. ע"כ. וכיוצא בזה כתב הרא"ם בסי' כד דכשהאשה מכחשת העדים הוי כדין מרומה, ובזה גם הרשב"א יודה לר"י שהובא במרדכי שצריך דרישה וחקירה. ע"ש.

**והנה** מרן בשו"ת בית יוסף דיני קידושין סימן ב' אייתי להאי דסנהדרין וכתב עלה וזת"ד, וכתבו הרי"ף והרא"ש להאי תירוצא דרב פפא וכן פסק הרמב"ם פ"ג מעדות ה"ב וז"ל, וכן אם ראה הדיין שהדין מרומה וחשש לו צריך דרישה וחקירה כעידי נפשות. ע"כ. וכן פסק הטור חו"מ סי' ל'. [וכ"פ מרן בש"ע שם ובסימן טו]. וכשאינן הדין מרומה, דאמרינן דדיני ממונות אינם צריכים דרישה וחקירה, כדי שלא תנעול דלת, איכא למימר דבדיני גיטין

וקידושין ועדות זנות אשה לאוסרה על בעלה צריך דרישה וחקירה, דהא לא שייך בה טעמא שלא תנעול דלת בפני לוויין. וכן כתב בהגהות מיימון פכ"ד מאישות אות כ' וסמ"ג עשין מ"ח דלאוסרה על בעלה צריכים העדים דרישה וחקירה. וכן כתבו התוס' סנהדרין (ח: ד"ה והביא) וגם המרדכי כתב (ריש פרק אחד דיני ממונות סי' תשי"א) דעדים הבאים לאוסרה ע"י שאומרים שנתקדשה צריכים דרישה וחקירה הואיל והיא מכחישתן. ע"כ. ומתחילת דברי מרן נראה דלאוסרה על בעלה כגון עדי זנות לא חשיב דין מרומה, ועצם הענין שבאים לאסור אשה על בעלה צריך דרישה וחקירה דדמי לדיני נפשות. ומ"מ זה וזה צריכין דרישה וחקירה. וכ"כ הרדב"ז ח"ד סי' נז. ע"ש. וכן הוא בבית יוסף חו"מ סי' ל, דמשמע מהכא דדיני גיטין וקידושין ודיני זנות דאשה לאוסרה על בעלה צריך דרישה וחקירה, דהא לא שייך בהו טעמא דשלא תנעול דלת בפני לוויין.

**אולם** בבית יוסף שם הביא מרן דברי הנמוקי יוסף ביבמות דף מז ע"א, שכתב בשם הגאונים שהלכה כרבי טרפון גם בעידי זנות. ואע"ג דיהיב טעמא משום דכיון דאיכא למישקל כתובתה כדיני ממונות דמיא, בעידי זנות הא נפקא מינה להפסידה כתובתה. וכן לענין גיטין אם היא מגורשת תגבה כתובתה. ואפילו אם היא ארוסה, כבר כתב הנמוקי יוסף בשם הרמב"ן דכיון דדיני נפשות בזמן הזה ליתנהו, כדיני

ממונות דמי טפי, ולא מפליגינן בארוסה. אך בעידי קידושין כיון דקיימא לן דארוסה לית לה כתובה, היה נראה שצריך לבדקן בדרישה וחקירה. ומכל מקום אע"פ שלא נבדקו בדרישה וחקירה צריכה גט מפני הלעז, כמו שכתב המרדכי ריש פרק אחד דיני ממונות. ע"כ. נמצינו למדים דמין הבית יוסף ס"ל דהיא פלוגתא דרבנותא, ולאוסרה על בעלה דבעו דרישה וחקירה, לאו משום הכחשה ודין מרומה הוא, אלא דהכי הוי דינא. וכן משמע ממה שכתב מרן בשו"ע א"ה סי' יא ס"ד וז"ל, יש אומרים שאם באו עדים שאשת איש זינתה צריכים דרישה וחקירה. ועיין בית שמואל סי' יז ס"ק סג.

**ט. מיהו** בדין מרומה בגיטין וקידושין נראה דמודו כולי עלמא דצריך דרישה וחקירה, דלא גרע מדיני ממונות. וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"א סי' אלף ר"ט להדיא, על אחד שקידש אשה ובא בעקיפין עד שהחתים שטר קידושין בעדים מזוייפים, ובא לפרסם בקהל ובפני ב"ד שהיא מקודשת לו ומביא עדיו שנתקדשה לו, וכתב על זה הרשב"א, אני רואה כי רבו היום המתפרצים, ואין איש בארץ להוכיח לרשע מומו, ולאמר למקלקל מקומו מדוע ככה עשית, ובנות ישראל צנועות הן, אלא שהדור מנוולן. ולפיכך מן הראוי לחכמים ולנכבדים לחקור הרבה ולדרוש ולהוציא דבר לאמתו, כי מדין התורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, אלא שבדיני

ממונות בלבד הקלו שלא תנעול דלת בפני לוויין, וכאן באמת אף כשתמצא לומר שהוא כדיני ממונות הוא, ועדין לא נישאת לאחר, ואין כאן עדיין דיני נפשות, ראוי לנעול דלת בפני הוללות וסכלות, ודורשין וחוקרין אותן להוציא לאור משפטן, דאפילו בדיני ממונות בדין מרומה צריך דרישה וחקירה. ע"ש. וכ"כ הריב"ש סי' רס"ו. וכ"כ המרדכי סנהדרין פרק אחד דיני ממונות סי' תשיא והובא בבית יוסף א"ה סי' מב. וכ"כ בשו"ת חכמי פרוניציא סי' ז' להדיא דבדין מרומה גם עידי נשים צריכין דרישה וחקירה, וכ"ש היכא דנוגע לממון כגון להוציא כתובה דבעי דו"ח. ע"ש. ועיין עוד שם סי' י'. וכ"כ המהר"י בירב סי' נו. וכן כתב מרן בתשובת ב"י סי' ב דעדות קדושין מרומה מודו כולי עלמא דצריך דרישה וחקירה דלא גרע מדיני ממונות. וכן פסק מרן בב"י אה"ע סי' מב. וכן פסק הרמ"א שם ס"ד. גם בשו"ת מהר"י וויל סי' קנ כתב, דאע"ג דבעדות אשה אינו צריך דרישה וחקירה, הני מילי היכא דלית ביה גמגום, אבל בעובדא דידן כיון דאיכא דברים בגו אמינא דצריך דרישה וחקירה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' פה, דאם נראה לדיינים צד רמאות באותה עדות אז דורשין וחוקרין. וכן פסק הלכה למעשה הרא"ם סי' כד. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד', דבדין מרומה צריך דרישה וחקירה לעיכובא כדיני נפשות, ושכן דעת הרמב"ם והרמ"ה

והמרדכי בשם ר"י והר"ן, ולדעת הר"ד בונפיד שהובא בר"ן היכא שכל הדין מרומה הכי נמי יודה לזה. ע"ש.

**י. והלום** ראיתי דגם דבר זה לא נפיק מפלוגתא, כי המאירי שלהי יבמות כתב וז"ל, ולמדת שלדברי הכל אף לכשנזדמנה לדיני נפשות, משום עיגונא אקילו בה רבנן, והוא הדין לכל עניני גיטין וקידושין שאין צריכין דרישה וחקירה, (ונראה דהכי ס"ל להרשב"א בדעת הרמב"ם, דלא הוצרכנו לטעם דמשום עגונה הקלו רבנן, אלא משום דבעדות זו אתו לדיני נפשות, וה"ה לגיטין וקידושין.) וישנן בב"ד של הדיוטות, וכמו שכתבנו בפרק המגרש [דף פ"ח ע"ב], ואין הפרש בזו בין שבאו להתיר בין שבאו להחמיר, כמו שכתבנו בראשון של סנהדרין [דף ב ע"ב]. ויש מי שסובר, שלא אמרו שאין צריכין דרישה וחקירה אלא בעדים הבאים להשיאה, שמעידים שמת בעלה והיורשים חיבים ליתן כתובה, אבל עדים הבאים לאסרה, כל שמעידין שנתקדשה אפילו לרבנן בעו דרישה וחקירה. ואין הטעם שלהם כלום, שהרי מכל מקום באים לחייבו כתובה אם גרשה וכו'. ועוד דאדרבה דוק מינה דאפילו לרבי עקיבא ורבי טרפון דמצרכי דרישה וחקירה, דוקא בעדים הבאים להתיר אשת איש לעלמא, אבל בבאים לאסור לאו דיני נפשות הוא. ואף בתוס' כתבו דשום עדות שבקידושין וגיטין אין צריכין דרישה וחקירה, עד ששאלו בה, למאן דאמר שאין כח ביד חכמים לעקור

דבר מן התורה, היאך אמרו שאין צריכין דרישה וחקירה, הואיל ואף בדיני ממונות לא הפקיעה אלא משום נעילת דלת, ותירצו שמאחר ויש לעדותם פנים אין זו עקירה. ואע"פ שהתירוץ ודאי דוחק הוא, מ"מ כתבנוה להודיע שהם כתבוה כן. ואף קצת גאוני ספרד כתבוה כן, בכתובות בשמועת המורדת. "ואפילו בדין מרומה שבכיוצא בו אף בממון צריכים דרישה וחקירה, בקידושין וגיטין לא, וכל שכן אם נשארו שאר דבריהם מכוונים חוץ מהזמן, שהרי לא תקנו זמן בקידושין וכו'. ע"ש. ולכאורה נראה לומר בדעת המאירי דלאו בלא דרישה וחקירה כלל קאמר, אלא דס"ל דאין צריך דרישה וחקירה כדיני נפשות, וכדכתבו הריב"ש ודעימיה גבי דיני ממונות, ולעולם חייבין לחקור ולדרוש לגלות המרמה ושתצא האמת לאור, [ועיין בדברי הר"ן שהובאו להלן בסמוך]. ועכ"פ נראה דדעת רוב הפוסקים דבדין מרומה מיהא בעינן דרישה וחקירה. ולכשתמצא לומר דנדון דידן הוי טפי כדיני ממונות מגיטין וקידושין, שהרי אין האשה בעולם לאסרה או להתירה, גם אין נפקא מינה מטענתו לאסרו בקרובותיה שגם הן אינן בעולם, וכל הנפקא מינה הוא לענין ירושתה, וא"כ הוי דין מרומה בדיני ממונות, ואף לדעת המאירי בעינן דרישה וחקירה.

**יא. והנה** הר"ן בחידושיו לסנהדרין דף לב ע"ב כתב בשם הרב רבי דוד ז"ל וז"ל, דבמאי דאמרינן הכא



עדים דרך ערמה. ע"ש. ועיין תשובת מהריט"ץ סי' כ"ט מה שכתב בזה דלאו דוקא כל הני ביחד, ודו"ק היטב. וכן סיים מרן בתשובת בית יוסף הנ"ל וז"ל, ונדון דידן דבר פשוט הוא שהוא דין מרומה, שתתקדש בחורה מיוחסת בת תלמיד חכם בלא שידוכין, ובלא דעת אמה ובלא דעת קרוביה, בלא ברכת אירוסין ובלא עשרה, וא"כ לדברי הכל צריך דרישה וחקירה. ע"כ. וכ"כ בתשובת הרשב"א המיוחסות סי' קלה שאין דרכן של בני אדם לזלזל ולעשות נשואין בענין שלא יקראו בני אדם ביום חתונתם וביום שמחת לבם. ע"ש. הנה כאן למדנו מרבתינו הרשב"א והריב"ש ומרן הבית יוסף דאיכא דין מרומה מצד אופן והתנהלות המעשה, ואף שאין חשש רמאות לא בתובע ולא בנתבע ולא בעדים. ודו"ק.

**אף** אגן נעני אבתייהו דנדון דידן חשיב דין מרומה גם מצד המעשה, דכל מה שמנו הריב"ש ומרן הבית יוסף איתנהו הכא מלבד ברכת אירוסין והכמנת עדים, דהיינו שתתקדש אשה חשובה בלא שידוכין, ובלא שום קרוב או מודע מצד האשה, וגם שלא נעשו הקידושין בפני עשרה, ובלא ברכת חתנים. ונוסף עוד בנ"ד שזה נעשה בהסתר דבר ובמנוסה ובמטמוניות כגנב במחתרת, באחת הערים הרחוקות מרחק כשלש שעות נסיעה, ואף אדם לא ידע מזה לא לפני הקידושין ולא לאחריהן עד לאחר פטירתה, וכל הזמן הזה לא חיו בבית אחד כאיש ואשתו. ולפי דברי

דבדין מרומה בעינן דרישה וחקירה, אין הכונה שנצריך כל דיני דרישה וחקירה כמו בדיני נפשות לגמרי, אלא שאם הדיין חושש בענין זה בצד רמאות, שהוא ידרוש ויחקור אותו צד רמאות שחושש בו, לא שיצטרך לחקור אותו צד שאין חושש בו. וכן נמי אע"פ שקיבל הדיין עדות העדים, אם הדיין חושש בדבר אין בעל הדין יכול לטעון הרי העידו עדותן. ומעתה אין הדרישה והחקירה בדין מרומה אלא לפי ענין הרמאות. ואם תאמר ואי הכי כי מוקמינן מתניתין בדין מרומה, ואמרינן אין בין דיני ממונות לדיני נפשות וכו', א"כ לא שוו דיני ממונות בדין מרומה לדיני נפשות כלל, דבדיני נפשות צריך לחקור כל צדדי הדרישות והחקירות, ובדין מרומה אינו צריך לחקור וכדכתבנא. י"ל דמשכחת לה היכא שהדיין חושש בכל הענין כולו שהוא מרומה, דבכי הא הוא שצריך לעשות דרישה וחקירה בשלימות. עכ"ל. נמצא דבחלקות ישית למו, והיכא דכולו מרומה בעינן דרישה וחקירה כדיני נפשות, ולשיטה זו נמי בנ"ד שהענין כולו מרומה צריך לעשות דרישה וחקירה בשלימות. (ואפשר שלזה כיוון רבינו המאירי הנ"ל).

**יב. והנה** בתשובת הריב"ש סי' רס"ו הנ"ל, אחר שכתב דבדין מרומה אפילו בדיני ממונות צריך דרישה וחקירה, סיים שם, ואין לך דין מרומה גדול מזה שקידש אשה חשובה בלא שידוכין, ושלא בפני קרוביה, ובלא ברכת אירוסין, ושלא בעשרה, ובהכמנת

להוציא את הרכוש הרב מידי יורשי האלמנה.

**ומנה** שכתבנו שהכל היה בהחבא ובהסתר דבר הקידושין על לאחר פטירתה, דזו נמי עילה לדין מרומה. אע"ג דקיימא לן בכתובות דף כ"ג ע"א דעבידי אינשי דמקדשי בצנעא, הנה כתב בשו"ת חכמי פרובינציא סי' י' דהיינו שמקדשים בצנעא ואין אנשי החצר יודעים בשעת קידושין, אבל אח"כ מודיעים ומפרסמים, שאי אפשר שתעמוד מקודשת ימים רבים ולא יתפרסם הענין. וכתב שם עוד, גם אין לך עשירה ראויה לירש בנכסים מרובים שלא יצא עליה קול בקדושין, איברא איכא רמאות וליכא לספוקי כלל דודאי איכא רמאות. ע"ש.

האיש הזה עצמו לא היתה ביניהם שום החלטה להתחתן טרם מאסרו, ונראה דלא היה ביניהם שום שידוכין קודם המעשה, ואף שבערכאות טען שהיה ביניהם שידוכין, הנה בב"ד הודה ככל הנ"ל. והנה זה בבהילות גדולה, יום לאחר שהשתחרר מבית האסורים, ואילו היתה האשה חפצה בזה היתה מבטלת את צו ההרחקה נגדו, ועינינו הרואות שביום שחרורו האריכו צו ההרחקה נגדו. ועיין כיוצא בזה מה שכתב בנדון בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי הנ"ל וזת"ד, וגם דמחזי דכל כונתם להוציא הנכסים מידה, והמקדש הוא ניהו הבעל היורש הנכסים, וכיון דהוי דין מרומה, אפילו בדיני ממונות צריך דרישה וחקירה. ע"ש באורך. וראה והבן דנדון דידן שוה לנדון הרב ז"ל, שנראה שכל מגמתם

### ג. אם בלא דרישה וחקירה בטלה העדות לגמרי

אפילו בדין מרומה לא בעינן דרישה וחקירה כדיני נפשות ממש, אלא שצריך הדיין לחקור בו כל מה שאפשר, לא שאם אמר באחד מן החקירות איני יודע שיהא עדותן בטלה כדיני נפשות וכו', אלא שיש לדיין לחקור ולדרוש בדין מרומה כל מאי דאפשר. וכן פירש הרא"ה ז"ל. וכן נראה מלשון השר מקוצי שכתב וז"ל, אמנם בדין מרומה מצוה לדרוש ולחקור כפי היכולת. ע"כ. והביאוהו מרן בב"י חו"מ סימן ל' והב"ח שם. ונראה לכאורה מדבריו דגם היכא שלא נעשה דרישה וחקירה אין

יג. **פש** גבן לברורי היכא דבעינן דרישה וחקירה ולא מצינן למעבד, אי בטלה עדותן. והנה מלשון הרמב"ם שכתב שצריך דרישה וחקירה כדיני נפשות, משמע דכי היכי דבדיני נפשות ללא דרישה וחקירה לא הוי עדות, הכי נמי בדין מרומה. וכן משמע מתשובת הרשב"א הנ"ל סי' רט, דבדין מרומה צריך דרישה וחקירה כדיני נפשות.

**אולם** הריב"ש בסימן רס"ו כתב וז"ל, אלא שנראה דבהודאות והלוואות

זצ"ל אם נתקבלה עדות דין מרומה שלא בדרישה וחקירה אין לבטל העדות, לא היו דברים מעולם, ואם גזר זה מפני שכתבו בלשונם מצוה לחקור את העדים וכו', גם הרמב"ם ז"ל אמר כן כדיני נפשות. ע"כ.

**ונראה** מדברי המהר"י בירב דמסכים עם סברתו בדעת הרמב"ם, דכיון דדין מרומה הוי כדיני נפשות אם לא נחקרו העדים בדרישה וחקירה בטלה עדותן. ולא פליג עליה אלא בהבנת דברי הריב"ש, ונראה דמשהו דעת הריב"ש והרא"ה והסמ"ג לדעת הרמב"ם. וכן מצאתי בכנסת הגדולה חו"מ סי' ל' ס"ק ט שכתב כן בשם המהר"י בירב. ולכאורה זה תימה, דהא המהר"י בירב גופיה בתשובה שלפניה כתב דדעת הריב"ש שאין צריך דרישה וחקירה כדיני נפשות, ומשמע שהסכים לסברא זו. ונראה לומר דהכא מיירי בלא דרישה וחקירה כלל, דזה גרע טפי ולכו"ע לא חשיבא עדות בדין מרומה, ואף הריב"ש יודה לזאת. וכן משמע ממה שכתב בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' פה בשם הריב"ש דהיכא דאיכא חשש רמאות דבעינן דרישה וחקירה, אם לא נחקרו יכול העד לחזור בו, ומוכח לה מהירושלמי. ע"ש. וה"ט דלא חשיבא הגדה בלא דרישה וחקירה. ודו"ק.

**לעומת** זאת המהריט"ץ בתשובה סי' כט מצדד להשוות סברת הרשב"א הנ"ל לסברת הריב"ש, ודייק לה מדכתב הרשב"א בסי' אלף ר"ט,

עדותן בטלה. וכ"כ הכנסת הגדולה חו"מ סי' ל' סק"ט בשם הר"ש חקאן תשובה כת"י והמהר"ש חלק א"ה סי' מב וכ"כ בסי' י"ח בשם חכם אחד. ע"ש. וכן מדויק לשון הטור חו"מ סי' ל' וכמ"ש בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד', דס"ל לרבינו הטור דלא בעינן דרישה וחקירה ממש כדיני נפשות. ע"ש. וכן נראה דמסכים עלה בשו"ת המהר"י בירב סי' נו ע"ש. וכן פסק הרמ"א חו"מ סי' טו ס"ג.

**יד. ואנכי** הדל מצאתי בשו"ת מהר"י בירב סי' נז, שהביא דברי הריב"ש ושלמד ממנו הרב השואל ככל האמור דלא בטלה העדות, והמהר"י בירב השיג על דבריו וז"ל, עוד כתב וז"ל, ואף לפי שיטתו, אם נתקבלו העדויות שלא בדרישה וחקירה אין העדות בטלה, וכ"כ הריב"ש ז"ל וז"ל, ואע"פ שלא עשו דרישה וחקירה אין עדותן בטלה, ע"כ. ואני אומר שזה פוסק הדין כרצונו, שהרי הוא בעצמו כתב שלדעת הרמב"ם ז"ל שבדין מרומה אם לא קבלו העדויות בדרישה וחקירה עדותן בטלה, וז"ל, ואם באנו להשוות דין מרומה של הודאות והלואות כדיני נפשות, כמו שנראה מלשון הרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות עדויות, וכן מפשטא דמתניתין לפום ההיא אוקימתא דרב פפא, הנה עדות השני עדים שהעידו על הקידושין בטלה, כיון שלא היה בעדותן דרישה וחקירה. ומה שכתב בשם הריב"ש שלדעת הר"ם (הסמ"ג) והרא"ה

חשיבא עדות. ואיברא שכתב הריב"ש בתשובה סי' רס"ו בשם הרא"ה הלוי וז"ל, אלא שנראה דבהודאות והלואות אפילו בדין מרומה לא בעינן דרישה וחקירה ממש, אלא שצריך הדיין לחקור כל מה שאפשר, לא שאם אמר באחד מן החקירות איני יודע שתהא עדותן בטלה כדיני נפשות וכו'. וכן נראה מלשון הר"מ מקוצי וכו'. ע"כ. אפילו אי אזלינן ועבדינן כסברתם, אפילו הכי בנדון דידן לא היה שום דרישה וחקירה בשום אופן וכו', זה מה שנראה להלכה ולא למעשה. ע"ש. ונראה מדבריו דהיכא דלא עבדינן דרישה וחקירה כלל גרע טפי מהיכא דאמר אחד איני יודע, ואפשר דאף הריב"ש יודה בכהאי גונא דעדותן בטלה. וזה כמו שנתבאר בדעת המהר"י בירב הנ"ל.

**וכן** בקודש חזיתי בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד', שכתב דכיון דרב פפא ורב אשי מוקמי למתניתין דסנהדרין בדין מרומה, ומתניתין קתני אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, משמע דשוין הן, וכל שלא נתקבלה עדותן בדרישה וחקירה עדותן בטלה, והכין מסתברא. דאפילו לרב אשי דס"ל כרבי חנינא, הרי מן התורה צריך דרישה וחקירה בדין מרומה, ולא תקון בה רבנן מידי ואוקמוה אדאורייתא, הלכך בדאורייתא משמע לעיכוב. וכל שכן דנפקא לן מקרא מדכתיב משפט אחד יהיה לכם, משמע להדיא דשוו כדיני נפשות. וע"ש שמדייק כן מדברי הרמ"ה, וכתב שאף מדברי הר"ד שהובא

ראוי לנעול דלת בפני בעלי הוללות וסכלות וכו', ודורשין וחוקרין אותן להוציא לאור משפט. משמע דלא הוי כדיני נפשות בכל מילי, אלא רק להוציא לאור משפט אולי יחזרו בהם וכו' ע"ש. נמצא דהמהריט"ץ נסיב לשיטת הרשב"א ומשוי ליה כדעת הריב"ש, ומהר"י בירב נסיב לשיטת הריב"ש ומשוי לה כדעת הרשב"א. ומ"מ בלא דרישה וחקירה כלל נראה דגרע טפי ולא הוי עדות.

**וכיוצא** בזה יש לצדד בדברי התוס' מגילה דף טו ע"ב גבי הא דאמרינן התם, אמר רבי אלעזר בן חנינא עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר וכו', וליושב על משפט, זה הדין דין לאמתו. וכתבו התוס' וז"ל, נראה דמשום הכי נקט [אמת] לאמתו, לאשמועינן דבדין מרומה צריך לחקור את העדים בטוב עד שיתבאר האמת, ואז ידונו אותו לאמתו. ע"כ. ולשון צריך לחקור את העדים בטוב עד שיתבאר האמת, היה משמע דלא סגי אלא בדרישה וחקירה גמורה וכדיני נפשות מיהא. מיהו בשיטת הריב"ש והמהריט"ץ י"ל דה"נ דוקא עד שיתבאר האמת, ולא שתתבטל העדות אם אמר איני יודע. ודו"ק. ועכ"פ משמע דלא סגי בלא דרישה וחקירה כלל.

**טו. ותבט** עיני למהריב"ל בתשובה ח"ד סי' א', שכתב דבדין מרומה דצריך דרישה וחקירה גם בעידי קידושין, אם לא נחקרה עדותן לא

בדבר, אבל כשהדיין חושש בכל הענין כולו שהוא מרומה, לעיכובא נמי צריך דרישה וחקירה, וכמו שחילק הר"ן בשם הר"ד. ודוחק. ומ"מ לדעת כולו אינך רבוותא צריך דרישה וחקירה לעיכובא. ונראה דזהו דוקא לגבי תפיסת הנכסים, מיהו בערוה החמורה ראוי לחוש לדברי הריב"ש והרא"ה והמאירי ואין להוציאה ללא גט. ובמסקנא כתב הרב דמדינא אינה צריכה גט, אבל משום לעז ולחוש לכבודם של הראשונים יש להצריכה גט. ע"ש.

**טז. ומצאתי** עוד לרבינו הרדב"ז ח"ד סי' נז, שכתב דלאסור אשה על בעלה הוי כדיני נפשות דצריך קבלת עדות בפני בעל דין ובדרישה וחקירה, ובלאו הכי אפילו בדיעבד בטלה העדות. ע"ש. וכן ראתה עיני בסדר אליהו רבה שער ב', דהיכא דבעינן דרישה וחקירה בעידי נשים, אי לא עבדינן עדותן בטלה. ע"ש. וכן פסק הרמ"א אה"ע סי' מב ס"ד וז"ל, כל עדות שלא נחקרה בב"ד לא מקרי עדות לענין קדושין. וכתב שם הגר"א בס"ק י"ח, דהיינו בעדות שצריכה דרישה וחקירה דהיינו בדין מרומה, כמ"ש הרמ"א למטה, דעידי קדושין אינם צריכין דרישה וחקירה, אם לא בדבר שיש בו רמאות. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הרא"ם בתשובה סי' כד, דהיכא שהאשה מכחשת את העדים, או בדין מרומה מצד אחר ולא נחקרה עדותם בב"ד, יכולים העדים לחזור בהם דלא חשיבא עדות.

בחידושי הר"ן, דהיכא שהדין מרומה כולו מיהא צריך דרישה וחקירה כדיני נפשות, אם לא נחקרו בטלה עדותן. וכן כתב לדיין כן מהרמב"ם כנ"ל בריש אמיר, ושכן נמצא בספרים הישנים במצרים מועתקים מספר כתיבת יד הרמב"ם ז"ל. ושכן כתב המרדכי בשם ר"י דכיון דצריך דרישה וחקירה בדין מרומה, יכולין לבטל עדותן כל זמן שלא נחקרה עדותן. ומשמע דצריך דרישה וחקירה מדינא, דאי למצוה אמאי יכולין לבטל עדותן.

**והמרדכי** שהביא הרב הלא הוא בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות סי' תשיא, והובא בבית יוסף א"ה סי' מב, ושם כתב המרדכי, והשיב ר"י כי מן הדין יש לפטרה בלא גט, כיון שהעדים היו צריכין דרישה וחקירה, אבל להסיר הלעז צריכה גט. ע"ש.

**וסיים** הרב שם, הלכך לדעת הרמב"ם ז"ל והרמ"ה ז"ל ור"י ז"ל והר"ד בונפיד ז"ל והר"ן ז"ל בנ"ד שכל הענין נראה מרומה, ולא היה בעדותן דרישה וחקירה, עדותן בטלה, ואינה מקודשת על פי עדויות אלו. ואע"פ שהטור בחו"מ סי' ל' כתב אבל אם נראה לדיין שהדין מרומה צריך דרישה וחקירה להוציא הדין לאמתו. ע"כ. משמע דליכא עיכובא בדבר אלא דלהוציא הדין לאמתו בלבד הוא דצריך דרישה וחקירה, איכא למימר דלא איירי הטור אלא שכשחושש הדיין שיש בענין צד רמאות דמצוה על הדיין לחקור

לסהדי קמן וקיימו חתימותיהם. וכן משמע מדברי מרן בש"ע חו"מ סי' ע"א סעיף י"א, וכן הוא בטור שם בשם הרא"ש, וכן כתב להדיא המהרי"ק בתשובה שורש ס"ז, הביאו מרן בבית יוסף סי' טו, דאם יראה לדיין שהדין מרומה צריך דרישה וחקירה לעדים שבשטר, והביאו הש"ך שם ס"ק כ"ח. ע"ש. ובר מן דין, הנה מבואר בשו"ת חכמי פרובינציא ח"א סי' ז', דלא אמרינן עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, אלא בשטר מקויים, או שכתב ידם יוצא ממקום אחר. ושם הביא בשם התוס' וז"ל, הא דאמרינן עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, היינו היכא דליכא ערער, אבל במקום דאיכא ערער לא אמרינן נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד. ע"כ לשון התוס'. ע"ש. וכן פסק הרמ"א אה"ע סי' מב ס"ד, מצאו כתוב בשטר פלוני קדש פלונית ועדים חתומים, אין לחוש לקדושין כל זמן שאינו מקויים. ע"ש.

**ואע"ג** דאמרינן בכתובות דף כ' ע"א, אמרי נהרדעי אין מקיימין השטר אלא משתי כתובות או משתי שדות, והוא שאכלום בעליהן ג' שנים ובשופי. ומשמע דכתובה גופא חשיבא כשטר מקויים, ה"מ היכא שהייתה דרה עמו כמה שני ולא קרא עליהו ערער, וכדאמרינן בשדות ובשופי, וכמו שכתב מרן הכסף משנה פ"ו מעדות ה"ג. ע"ש. אבל בכה"ג שלא דרה עמו כלל, ולא הוחזקה בכתובתה ואפילו יום אחד, לא

אכן הרא"ם לא נסמך על זה למעשה בנדונו, אלא לענין מה שחזרו בהם העדים מעדותן. ע"ש.

**יז. ואעיקרא**, מה שכתב הריב"ש שאם אמר אחד העדים איני יודע אין עדותו בטלה, הש"ך חו"מ סי' ל"ג ס"ק ט"ז, הביא לדברי הריב"ש הנ"ל, והאריך להוכיח מכמה סוגיות דמן התורה בעינן עדות שאתה יכול להזימה גם בדיני ממונות, אלא דמטעם שלא תנעול דלת אמרו חכמים שאין צריך דרישה וחקירה, אך בדין מרומה מוקמינן ליה אדאורייתא, ובעינן דרישה וחקירה מדינא, ואם אמר אחד העדים איני יודע עדותן בטלה, דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ע"ש באורך. וע"ע ש"ך סימן ל' ס"ק ה'. וכבר נתבאר לעיל דעת כמה ראשונים דקיימי בשיטת הש"ך. וכן מצאתי תנא דמסייע ליה להש"ך בשו"ת חכמי פרובינציא סי' י', שכתב להדיא דבדין מרומה אם אמרו איני יודע בדרישה וחקירה עדותן בטלה. ע"ש. ועיינן בקצות החושן סי' ל' סק"א, שכתב ליישב על פי שיטה זו דבלא דרישה וחקירה עדותן בטלה, דברי רש"י ביבמות פרק ארבעה אחין דף נא, מפני מה לא תיקנו זמן בגיטין. ע"ש.

**יח. והנה** הגם דהעדות יוצאת מחתימתם בכתובה, ועדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, כדאמרינן בגיטין דף ג' ע"א ובכתובות דף י"ח ע"ב, אעפ"כ היכא דנראה שהדין הוא מרומה צריך דרישה וחקירה, ואפילו איתנהו

חשיבא שטר מעליא ובעינן דרישה וחקירה, והרי זה כמבואר.

**יט. ומלבר** זאת, מבואר עוד בשו"ת חכמי פרובינציא בסימן י', דבדין מרומה לא חשיבי עדותם עדות אלא א"כ מעידים בפני בעל דין, ואפילו באיסורא, ואפילו למ"ד דבדיעבד מהני קבלת עדות שלא בפני בעל דין, היכא דהדין מרומה לא מהני כלל. ע"ש. וכ"כ הרא"ם סי' כד. וכ"כ בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד' ע"ש. וכן דעת הריב"א שהובא בשו"ת הרא"ש כלל מו סי' א, שאם קבלו עדות שלא בפני בעל דין אינו עדות לדון על פיו. וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' טז שאם קבלו עדות שלא בפניה, או בלא דרישה וחקירה, אין לדון על פיה. וכן הוא באורך שם סי' יז. וכ"כ הרדב"ז ח"ד סי' נז. וא"כ בנ"ד שהאשה הלכה לעולמה, אף אם היו שני העדים בפנינו לא מצינן לקבל עדותן.

**ואע"פ** שהרשב"א בתשובה ח"ד סי' ר' כתב וז"ל, ועוד, דאפילו לגבי ממון אין הדבר ברור אם קבלום שלא בפני בעל דין שלא קבלתם בדיעבד קבלה, ויש מן הראשונים ז"ל שאמרו שאם קבלו עדותם עדות. ועוד, דבכי הא ודאי נראה שמקבלים אפילו בממון, דהוה ליה כאותה שאמרו בפרק הגוזל (ב"ק דף קיב ע"ב), מקבלין עדים שלא בפני בעל דין, קבלה מיניה ר"י בר' חנניא, כגון שהיה הוא חולה או עדיו חולים, או שהיו עדיו מבקשים לילך למדינת הים ושלחו לו ולא בא. ופירש

הראב"ד ז"ל, או שלחו לו ולא בא, אלמא כל שיש לחוש מקבלים. ומשם הגאונים ז"ל אמרו, דהוא הדין כשהעדים אינם במקום אחד, אלא זה במקום אחד וזה במקום אחר וצריך לצרף עדותן. וכן דעת ר"ת ז"ל. וכ"כ הרב בעל העיטור ז"ל וכו'. וכל שכן כאן שקבלום, שאין אומרים עדותן אינו עדות ונעניש אותן, ודי שנאמר בעלמא שאין עדותן עדות לגמור דינו ולהוציא ממון בעדות זו, אבל שנאמר שאין עדותן עדות ונוציא ממנו ממון, או שנעניש אותו, אע"פ שהעידו, וכאילו לא העידו, כולי האי לא אמרינן. ולא עוד אלא נראה שכל שאין הבעל דין מצוי כאן משמע שמקבלין, שלא אמרו אין מקבלים, אלא בזמן שהבעל דין כאן. ע"כ. וא"כ מצינן לקבולי עדות שלא בפני בעל דין בנ"ד, כיון שהלכה לעולמה. מיהו כיון דלהוציא ממון הוא בנ"ד, הרי כתב הרשב"א דלהוציא ממון מיהא לא חשיבא עדות עד שיחקרו העדים כפי הדין.

**כ. ובר** מן דין, חזינן לרבוותא דפסקי בדין מרומה שיש לדיין לעשות כפי ראות עיניו קשט אמרי אמת, ובלבד שיכוין לבו לשמים, וכמו שכתב במשפטי השבועות לרב האי גאון, ח"א שער שבועת היסת וז"ל, וראוי לדיין לדקדק בדין ואם יבין בו מרמה לא יאמר וכו' אלא ראוי לדקדק ולתלות המרומה, ולעשות כמו שמביין, ובלבד שיכוין לבו לשמים. ע"כ. וכיוצא בזה כתב הרא"ש בתשובה כלל קז סי' ו' והובא בבית יוסף

אם צריך דרישה וחקירה, ונראה שדעת מרן הב"י אה"ע סי' מב והרמ"א בהגהת שו"ע שם סי' דלא בעינן דרישה וחקירה, בדין מרומה נראה דלכולי עלמא בעינן. אלא דפליגי הפוסקים אי הוי ממש כדיני נפשות שאם לא נחקרו בטלה עדותם, דהרמב"ם והרשב"א מדמין דין מרומה לדיני נפשות, ובפשטות ס"ל דבלא דרישה וחקירה עדותן בטלה, והריב"ש ס"ל דלא הוי כדיני נפשות ממש ולא בטלה העדות לגמרי. ונפקא מינה דלא שרינן איתתא בלא גט. אכן רבו הפוסקים דס"ל דהיכא דלא הייתה דרישה וחקירה כלל גרע טפי, ומבואר מהמהר"י בירב שבזה אף הריב"ש יודה דעדותן בטלה. וראיתי בשו"ת שמע שלמה להגר"ש עמאר נר"ו ח"ה אה"ע סי' י"ח אות ח' שצירף לסניף סברות אלו, ושם הביא מתשובת מרן אביר הרועים הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בקובץ מוריה (אמ"א) שצירף סברות אלו להלכה. ע"ש. ובנ"ד דנפקא מינה רק לענין ממונות נראה דאפילו לאינך פוסקים דס"ל דעידי נשים לא בעו דרישה וחקירה אפילו בדין מרומה, הכא בעינן, דהא אממוני דיינינן הכא, ובלא דרישה וחקירה בטלה העדות. ובלא"ה לכולי עלמא לא מצינן להוציא ממון בדין מרומה בלא דרישה וחקירה.

סי' טו. וכ"פ מרן בשו"ע שם ס"ג. ואע"ג דה"מ דוקא בדיין מומחה יחיד בדורו, כדמשמע ממרן השו"ע שם, מ"מ ה"מ להוציא ממון. ובלא"ה בנ"ד אין אנו צריכין לדון על פי אומדנא דמוכח, דהדבר מבורר בצירוף כל צדדי הספק הנוספים דלא הוו קדושי, וכמו שיתבאר לקמן עוד כמה ריעותות דהוו בנ"ד.

**כא. והשתא** דאתית להכי יש לצרף לסניף דעת כל הני רבוותא דבלא דרישה וחקירה בטלה עדותן, הלא הם מהר"י בירב, ומהריב"ל, והרדב"ז, ורבי בצלאל אשכנזי, ושכן דעת הרמ"ה, והמרדכי בשם ר"י, והר"ן, והר"ד שהובא בר"ן, וכן דעת הסדר אליהו רבה, וא"כ הוו קידושין בלא עדים דבטילי. והגם דמצינו בראשונים דיש להחמיר ולהצריך גט, כמו שכתב המרדכי בשם ר"י הנ"ל ומרן הבית יוסף חו"מ סי' ל' ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' ד', היינו משום לעז כמבואר לעיל, ובנ"ד מאי לעז איכא הא לא ידע אדם בדבר הקידושין הללו. אלא דלחוש לשיטת המחמירים הוה לן למיחש בערוה החמורה, אילולי דבנ"ד רבו הספיקות וספקי ספיקות באופן דנראה דלכולי עלמא לא הוה בעינן גט. ואע"ג דפליגי הפוסקים בעדי גיטין וקידושין

## ד. הכחשת העד מבעל דין

וחקירות, לכולי עלמא עדותם בטלה, כמבואר בש"ע חו"מ סימן ל' סעיף ב'.

**כב. והנה** היכא שהעדים מכחישינן זה את זה בדרישות



המעשה תלוי בו הוי הכחשה בדרישה, כגון בדיני נפשות במה הרגו בסייף או בחנית, ובממונות אם נתחייב לו חבית של יין או חבית של שמן. הכא נמי י"ל דהוי הכחשה בדרישה. ועיין סמ"ע ס"ק ה. ועיין באחרונים שם מה שהאריכו בטעם עיקר הדין ואכמ"ל.

**אולם** הראב"ד בספר דברי ריבות תשובת הראב"ד סי' לו כתב וז"ל, ועתה נשוב על הראשונות, ונאמר כי כל הכחשה שאינה בשורש הדבר הגורם לחייב הממון או לעיקר קיום החזקה או לקיים כל דבר, בין שתהא ההכחשה בין התובע והנתבע, בין שתהא בין העדים עצמן, או בין התובע והעדים, אינה הכחשה, הואיל ובעיקר קיום הדבר הם שוים. דקיימא לן (סנהדרין דף לא ע"א) כר' יהושע בן קרחה ור' שמעון בן אלעזר, אליבא דבית הלל דאמרי, יש בכלל מאתים מנה. הלכך בין הלואה אחר הלואה, ומנה שחור ומנה לבן מצטרפין, לפי שהן בעיקר חיוב הממון, דהיינו מסירת הממון מיד המלוה ליד הלואה. והכחשת הזמן וכן השחרות והלבנות אינה בעיקר חיוב הממון, לפיכך אינה הכחשה לבטל בה עיקר הממון שהן שוין עליו וכו'. אבל הדבור היוצא ממנו הכחשה לעיקר חיוב הממון, כגון חטים ושעורים דרבה בר נתן, ושוורים אחד גדול ואחד קטן, וכן חבית של יין וחבית של שמן, ואפילו דמי החבית של יין ודמי חבית של שמן, כגון שזה אומר שמן מכר לו וזה אומר יין מכר לו, אין מצטרפין, מפני שההכחשה

ואע"פ שהרמב"ן בתשובה סי' מג כתב דגם בהוכחשו בחקירות אין עדותם בטלה, כבר כתב הש"ך ס"ק ו דהרמב"ם והסמ"ג והנמוקי יוסף והריב"ש והטור ס"ל דעדותן בטלה. ע"ש. וכן משמע מהרשב"א והר"ן והר"ד בונפיד הנ"ל. והשתא בנדון דידן אע"פ שלא היה אפשר לחקור את העד השני, מ"מ בחקירת העד המס"ק נמצאו דבריו סותרים ומכחישים את דברי הבעל דין עצמו. ונראה דאתינן עלה מדברי הטור בשם הרמ"ה חו"מ סי' ל' ס"ב, דהיכא דמכחיש המלוה לאחד מן העדים בטלה עדותו, ואפילו אם לא הכחישו אלא בבדיקות, וכן הוא ברא"ש פרק זה בורר סי' לד. וכ"פ הרמ"א שם. וכן הוא בנמוקי יוסף בסנהדרין ד"ט מדפי הרי"ף, דהיכא שהתובע מכחיש אחד העדים, שהוא אינו תובע אלא מנה אחד, והם מעידים על שני מנים, ועל כרחך אחד מהם שקר לפי דברי התובע, והוא נאמן על עצמו, ובהדי סהדי שקרי למה לי וכו', שהוא נאמן על עצמו לחובתו. ע"כ. ונראה מדברי מרן הב"י שם, דלדעת הרמ"ה והנמוקי יוסף והטור ורבינו ירוחם, אם התובע בפירוש אומר מנה שחור ואחד העדים אומר מנה לבן, הוי הכחשה בין התובע לעד. ע"ש ודו"ק. כלומר דאף בדבר שאם הוכחשו בו העדים לא חשיבא הכחשה ועדותן קיימת, אם הוכחש העד מן התובע חשיב הכחשה לבטל העדות. וכן נראה דעת הרמ"א בהגהה חו"מ סי' ל' ס"ב. וכל שכן לדעת הרמב"ם ומרן דס"ל דהיכא שמכחישין זה את זה בדבר שגוף

להסמ"ע, כבר הכריע הר"ן דבמנה ומאתים הוי הכחשה. ע"ש. ומ"ש הקצוה"ח שם דהנמוקי יוסף קאי בשיטת הר"ן שכן הוא רוב דבריו, צ"ע דהא לעיל הבאנו מדברי הנמוקי יוסף דמשמע דס"ל כמ"ש הסמ"ע. ועייין עוד קצוה"ח סי' פב ס"ק יט שכתב דהכחשת בעל דין העדים הוי ספק הכחשה ואין מוציאין ממון על פי עדותו.

**נמצינו** למדים דשלוש שיטת בדבר, שיטת הראב"ד דהיכא דהוי הכחשה בעדים הוי הכחשה בבעל דין. וכן נראה דעת הנמוקי יוסף ומרן והסמ"ע. שיטת הר"ן לחלק בין אחד אמר מנה שחור ואחד אמר מנה לבן, דבזה לא הוי הכחשה בבעל דין, דאמרינן דלא דייקי. אבל באחד אמר מנה ואחד אמר מאתים, הגם שבעדים לא הוי הכחשה, בתובע הוי הכחשה, שהוא פוסל את העד שהוא לזכותו. וכן דעת הקצות החושן. ודעת הרמ"ה ודעימיה דגם במנה שחור ומנה לבן הוי הכחשה בתובע. וכן דעת הטור והרמ"א.

**בג. ועתה** אבאר הסתירות וההכחשות שבנדון דידן, ראשית במה שיש סתירה בין הבעל למס"ק אם היתה זו טבעת עם יהלום או טבעת ללא שום אבן, לכאורה דין זה דומה למה שאמרו בסנהדרין דף ה' אבל אם אמר האחד מנה שחור ואמר השני מנה לבן עדותן קיימת. וכן פסק הרמב"ם פ"ג מהלכות עדות ה"ג, וכן פסק מרן בשו"ע חו"מ סימן ל' ס"ב. ולדעת הראב"ד שמשוה

בשרש הדבר הגורם לחיוב הממון, והיא מכירת היין והשמן דהיינו דומיא דשוורים. והא דאמרינן בשמעתא דר' אמי עדותן מצטרפת, כגון שזה אומר דמי חבית של שמן הפקיד אצלו וזה אומר דמי חבית של יין הפקיד אצלו, שאין היין והשמן עיקר כאן, אלא מסירת המעות מידו לידו הוא העיקר וכו'. ע"ש. וכן נראה דעת מרן השו"ע חו"מ סי' ל', שהשמיט מה שכתב הטור שצריך לתבוע שניהם, בין במנה שחור ומנה לבן ובין במנה ומאתים. וכן פירש הגר"א בדעת מרן ושכן דעת הריב"ש ע"ש. וכ"פ הסמ"ע ס"ק יא, וביאר כן בדעת הנמוקי יוסף, דאין צריך לתבוע שניהם בין במנה שחור ומנה לבן ובין במנה ומאתים. ע"ש.

**והנה** הר"ן בחידושו לסנהדרין דף ל ע"ב, השיג על דברי הראב"ד, וכתב וז"ל, ודאי שאם הוכחשו התובע והעדים בבדיקות כגון שתובע מנה שחור והעדים אמרים מנה לבן שאינה הכחשה לענין העדים עצמם, לא חילקנו בהכחשת התובע והעדים אלא בדין יש בכלל מנה מאתים מפני שהיא הכחשה בקיום הממון, אלא שהכחישו בעדים יש בכלל מאתים מנה, אבל בהכחשת התובע אין לומר כן, מפני שיכול לפסול העדות שהוא לזכותו וכדכתיבנא לעיל, משא"כ בעד שאינו יכול לפסול דברי חברו. עכ"ל. וע"ש שכתב הר"ן שכן דעת הרמב"ן שכתב הר"ר דוד משמו. והקצוה"ח שם סק"ג, הביא דברי הר"ן וכתב, הנה אף שהראב"ד מסייע

חבית של שמן דהוי חפצא אחר, דבזה פסק מרן דחשיב הכחשה.

**והלום** מצאתי למו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע סימן י' אות ב', שהביא מדברי השב יעקב אה"ע סי' י"ד, שכתב הרה"ג השואל שהכחשה בין העדים, שעד אחד אומר במטבע של זהב נתקדשה ועד אחד אומר במטבע של כסף, הוי כמנה שחור ומנה לבן דעדותן קיימת, דטעו אינשי בהכי, והגאון המחבר שב יעקב הודה לו בשתיקה על זה. ומרן היביע אומר כתב לחלוק על דבריו, דשאני מנה שחור ומנה לבן שהמעות הושחרו מחמת יושנם, וכמבואר מלשון מרן בשו"ע חו"מ סימן ל ס"ב, וכן מוכח ממה שכתב בבאורי הגר"א שם ס"ק י"א וז"ל, שהמעות הושחרו, כן מוכח בפירש"י שם, ועב"י, ור"ל דאם לא כן הוי ליה הכחשה בדרישה. עכ"ל. ומבואר דשינוי מזהב לכסף הוי הכחשה. וע"ש מה שהאריך בזה על מה שכתב מרן בבדק הבית חו"מ סי' קמ"ה שאם אחד אומר חיטים ואחד אומר קטנית הויא מילתא דלא רמיא עלייהו דאינשי, כך לי חיטים וקטנית כמו חטים ושעורים. ע"כ. דרוב הפוסקים פליגי על זה. ומ"מ בדבר שהעדים הוזמנו להדיא להעיד עליו אמרינן דהוי מידי דרמיא עליהו, ובהא יודה מרן דהוי הכחשה, וא"כ בקדושין שמזמינים העדים להדיא לכך ומראין להם הטבעת אם יש בה שוה פרוטה, ודאי הוי מידי דרמיא עלייהו ואי מכחשי הדדי בין טבעת כסף לטבעת

דין הכחשת הבעל דין והתובע להכחשת עדים, וכן נראה דעת מרן שם, ולכאורה היה מקום לומר דלא חשיב הכחשה כהאי גונא. ועוד, דהא מודים העד והבעל דין דהויא נתינה מידו לידה לשם קידושין, ולכאורה דין זה דומה לזה אומר דמי חבית של שמן הפקיד אצלו וזה אומר דמי חבית של יין הפקיד אצלו, שאין היין והשמן עיקר, אלא מסירת המעות מידו לידו הוא העיקר. הכא נמי י"ל דאין סוג הטבעת עיקר, אלא הנתינה לשם קידושין עיקר.

**אולם** יש לחלק, דהתם במנה שחור ולבן תרווייהו מנה של כסף אלא שהושחרו המעות מחמת יושנן, אבל הכא טבעת עם יהלום שוה כמה פעמים מטבעת ללא יהלום. אך מתשובת מרן הבית יוסף סי' ב' לכאורה היה נראה דאין לחלק כן, דהתם נמי נחלקו העדים אם אמר לאחר שנתן ארבע מטבעות, או לאחר שמנה כל המטבעות, וכתב מרן לתלות זה בדין דשחור ולבן דעדותן קיימת, ובקידושין הוי כדיני ממוץ. ואי איתא שאם יש שינוי שווי לא דמי לשחור ולבן, א"כ מאי מייתי ראייה משם. אולם נראה דהתם אין העדים מכחישין זה את זה בחפצא, אלא מכחישין את שעת האמירה, אולם כנ"ד הוי הכחשת עצם הנתינה שכל אחד אומר דבר אחר נתן, ולא רק הבדל בשווי הוא, כי טבעת עם יהלום חשיב חפצא אחר מטבעת ללא יהלום. ונראה דדמי טפי לזה אומר חבית של יין וזה אומר

**ואף** שיד הדוחה נטויה לומר, דשאני התם דהתובע סותר העד שהוא לזכותו בממון, שאינו תובע אותו אלא מנה, להכי הוי עד מוכחש. וכן במנה שחור ומנה לבן הרי אינו תובע מנה לבן ולהכי הוי העד מוכחש. אבל בנ"ד על עיקר הנתינה הוא דמסהדי שנתן לה לשם קידושין. ויש לעיין בזה, שהרי אילו באו לפנינו לדין בדיני ממונות לתבוע הטבעת חזרה מן האשה, היינו אומרים שמה שזה תובע זה אינו מעיד, והכי נמי יש לומר שמה שזה אומר שקדשה בו אין זה מעיד והוי הכחשה. וצ"ע.

**כד. גם** סותרים דבריהם, שלפי דברי הבעל קידש מעט לפני שקיעה, והמסדר קידושין אמר שקידש בבוקר. הנה זה אחד משבע החקירות שהיו בודקין לעדים כדאיתא בסנהדרין דף מ ע"א, ושם איפליגו תנאי בכמה מכשירינן טעות העדים, ובפסחים דף י"א ע"ב איפליגו אביי ורבא בפירוש המשנה ע"ש. ולענין הלכה פסק הרמב"ם פ"ב מעדות ה"ה וז"ל, אמר עד אחד בשתי שעות ביום ועד אחד אומר בשלש שעות היה עדותם קיימת, שדרך העם לטעות בשעה אחת, אבל אם אמר האחד בשלש שעות והשני אומר בחמש עדותן בטלה. ע"ש. כל שכן בנד"ד שטעו בין בוקר לשקיעה שעדותם בטלה, וכדאמרינן בפסחים דף מ"א ע"ב, בין חמש לשבע ליכא דטעה. ועיין בזה עוד בתשובת מהר"י בירב סימן מ"ב. וא"כ גם בהכחשה שבין העד לבעל דין

זהב עדותם בטלה. ע"ש. ועיין עוד בחידושי הר"ן סנהדרין דף ל' ע"ב הנ"ל, שכתב שמה שאמרו בב"ב דף נו ע"ב, בין חיטי ושערי לא דייקי אינשי, היינו דוקא בשני חזקה, דחזקה דחיטי ודשערי היינו הך, אבל זה אומר חיטים הוא חייב לו וזה אומר שעורים הוא חייב לו, ודאי הכחשה בקיום הדבר הוא. והיינו טעמא דטענו בחיטים והודה לו בשעורים דפטור. ע"ש. וכן יש לומר בנ"ד דהוי מידי דרמיא עליהו ומידק דייקי ויהבי אדעתיהו ומידכרי, והשתא דמכחשי להדדי הבעל והעד בין טבעת משובצת יהלום לטבעת חלקה עדותו בטלה.

**ואף** כשתמצא לומר דסוגי הטבעות דמו למנה שחור ומנה לבן, עדיין י"ל שמא הלכה כהטור והרמ"ה דס"ל דבהכחשת התובע והעד אף בזה חשיב הכחשה. ולכשתמצא לומר דטבעת עם יהלום כלפי טבעת ללא יהלום דמי יותר למנה ומאתים, הרי שגם הר"ן וסיעתיה מודו דהוי הכחשה. קושטא דאף לדעת הראב"ד ומרן דס"ל דגם במנה ומאתים לא הוי הכחשה בין הבעל דין והעד, נדון זה שמכחישים בסוג הטבעת, נראה דומה יותר למה שפסקו הראב"ד ומרן שם, אם אמר האחד חבית של יין הלוהו והשני אומר של שמן היתה עדותן בטלה, שהרי הכחישו בדרישה. דעד כאן לא פליג הראב"ד אלא במנה ומאתים משום דבכלל מנה מאתים, אבל הכא אין בכלל טבעת יהלום טבעת ללא יהלום, והוי שינוי גמור בחפצא. ודו"ק.

בזמן כה"ג בטלה עדותו, דהוי הכחשה בדרישות. וכ"כ בספר משפט ערוך חו"מ סי' ל ס"ז אות מט, אם הכחישו העדים את התובע בחקירת איזה שעה, אין מקבלים עדותם, שהרי לדברי התובע אין עדותם אמת. ע"ש.

**כה. גב** מה שהבעל אומר בתשעה עשר בדצמבר והמסדר קידושין אומר בעשרים בו, הוי הכחשה, וכדפסק הרמב"ם שם ה"ד וז"ל, עד אחד אומר ברביעי בשבת וכו' במה דברים אמורים עד חצות החדש, אבל אחר חצות החדש כגון שאמר האחד בששה עשר בחדש והשני אמר בשבעה עשר, אע"פ שכיוונו שניהם יום אחד מימי השבת עדותן בטלה וכו'. ע"ש. ובחדשים הלועזיים אין לחלק בין תחילת החדש לסופו, שאין הם תלויים בעיבור. ומ"מ אנן בסוף החדש עסקינן, שלדברי הבעל התאריך הלועזי שמסר מקביל לכ"ח כסלו, ולדברי המס"ק היה זה בכ"ט כסלו וכן כתב בכתובה. ואף להחולקים על הרמב"ם וס"ל שאם כיוונו יום אחד בשבוע עדותם קיימת, וכדאיתא בהגהות הרמ"ך שם, הרי בנד"ד הבעל אומר שהיה זה בשבת והמס"ק אומר ברביעי בשבת, וא"כ לכו"ע הוי הכחשה. ועיין שו"ת הרא"ש כלל מה סי' כה כו. ועיין גט פשוט סי' קכו סכ"א.

**וזאת** מלבד עוד כל מיני עקולי ופשוטי, שהמס"ק כתב בכתובה רק את שמותיה הלועזים, בניגוד להלכה שצריך לכתוב גם ובעיקר את השמות

היהודיים, וכן כתב עליה שהיתה מתרכתא אך היא לא נישאה לאיש מעולם.

**בנוסף** לזה לדברי הבעל לא אמר לה בשעת נתינת הטבעת מאומה, ולדברי המס"ק אמר לה כנהוג לפי ההלכה. ויש לדון לדברי הבעל מצד נתינה ללא אמירה, ואפשר שלא היו עסוקין באותו ענין, ובפרט לפי תיאור השתלשלות המאורעות ע"י הבעל.

**בנוסף** לזה, הוצגו בפנינו הוכחות במסמכים שביום ובזמן החתונה הנ"ל, נעשו שיחות טלפון מביתה של האשה בניו יורק, בו בזמן שהם טוענים שהייתה מרחק כשלש שעות נסיעה, ואין חוץ ממנה שום אדם הדר בבית זה שממנו נעשו שיחות הטלפון.

**ולאחר** שהטחנו בפני המס"ק מקצת מהסתירות הנ"ל, נבהל ואמר שמא רימוהו ולא הייתה האשה הנ"ל בזמן הקידושין, אלא אשה אחרת היתה במקומה.

**כו. והנה** מכיון שכל הספיקות הנ"ל הינם בעצם חלות הקידושין, נראה דלא חיילי, דאית לן לאוקמי איתתא אחזקתה שהיא בחזקת פנויה. וכמו שכתב הר"ן בכתובות דף כ"ג ע"א, (דף ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ומדאמרינן) וז"ל, דמסקנא דשמעתא דיבמות (דף לא ע"א) סלקא דתרי ותרי

קמסהדי דחזקה הבאה מכח עדות לא עדיפא מעדות וכיון דבטלה עדות בטלה חזקה וכ"כ הריטב"א ז"ל בשם התוס' וכן העלה הרמב"ן והר"ן ז"ל ובעל המאורות בעובדא דינאי מלכא. עכ"ל. וכל שכן בד"ד דאית לן כמה ספיקי והוי יותר מספק ספיקא, וגם אין כאן את החומרא של תרי ותרי. וע' מש"כ בזה המהר"ם בן חביב בקונטרס ספיקא דאורייתא שבסוף ספר תוספת יוה"כ (עמ' קיב ד"ה וטרם אכלה) דאפשר דאף הסוברים בעלמא דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, יודו דספק בקידושין מותר מן התורה משום דאית לה חזקת פנויה, ורק מדרבנן צריכה גט. ע"ש. ועיין מה שכתבנו בזה בס"ד לעיל סי' ז ענף ה. וע"ע בסוף ספר כפות תמרים מה שכתב בזה. וא"כ בהצטרף ספק נוסף הוי ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא, ופשיטא אי איכא כמה ספיקי כנד"ד, דאזלינן לקולא דלא חלו קידושין. וכל שכן לענייני ממונות בנדוננו דקיימא לן המוציא מחברו עליו הראיה, וממילא גם אינו יורש.

הוי ספיקא דרבנן, משום דאמרינן אוקי איתתא אחזקתה, ושמתין לא קשיא וכו'. ע"ש. ומשמע שכל שיפול ספק בעצם חלות הקידושין, העמד אשה על חזקתה שהיתה פנויה. ומהתוס' כתובות כ"ג ע"א ד"ה תרוייהו, משמע דמדאורייתא מיהא מוקמינן לה אחזקת פנויה, ומשמע דבסתם ספק מלבד תרי ותרי מדרבנן נמי מוקמינן לה אחזקתה. דכתבו שם וז"ל, אבל תימה אמאי לא תנשא לכתחלה דהוה לן לאוקמה אחזקה, וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, והני תרי סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, דכיון דודאי זרק לה קדושין, לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחלה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהרי"ט סי' קל"ח להסביר שיטת התוס' דהיינו חששא דרבנן דלכתחלה לא תנשא, אבל מדאורייתא אוקי איתתא אחזקת פנויה ע"ש. ועיין חידושי הריטב"א שם. וכתב הרדב"ז ח"ד סי' נז דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן לדעת רוב הפוסקים ואוקי איתתא אחזקת פנויה דאשעת קידושין

## ה. ספק לגבי יהדותו של הבעל

וכששאלנו את הבעל על יהדותו אמר שהוא יהודי והכחיש שהיה מתהלך עם צלב. וכששאלנו אותו כיצד הוא יודע שהינו יהודי, השיב שאמו סיפרה לו לפני מותה שהיא יהודיה ממשפחות האנוסים, והוא היה אז כבן עשר שנים, ושנימול בהיותו בן שמנה שנים.

**כו. ומלבד** כל זאת טענו עורכי הדין נגד הבעל כי אינו יהודי וכי בבדיקה שעשו אין זכר לדבר יהדותו של הבעל המקדש ואין בנמצא שום בירור על כך, ואדרבה להיפך כל חבריו ומכריו אומרים עליו שאינו יהודי, וראוהו מסתובב עם צלב על חזהו.

רובא, דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. ע"כ. ומשמע נמי מדברי ר"ת דדוקא היכא דאית ליה רובא מהימן, ואע"פ שבדרך דחייה קאמר לה דלא תימא דשאני התם משום שסמכו על הרוב, מ"מ נראה דקושטא נמי קאמר דאכתי הבאין לפנינו נמי אית להו רוב ולהכי מהימני. דאי איתא דבלא רוב נמי מהימני, לא הוה ליה למתלי טעמא ברוב, והוה ליה למימר בהדיא דבלא רוב נמי מהימני.

**כח. אולם** מהתוס' בפסחים שם (ד"ה ואנא) משמע דאף בלא רובא מהימן דכתבו וז"ל, מכאן אין ראייה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני, דשאני הכא דרוב ישראל היו ואזלינן בתר רובא. אך יש להביא ראייה מפרק החולץ (יבמות דף מה ע"א) דאמר ליה זיל גלי או נסיב בת מינך וכן (יבמות דף מז ע"א) מההוא דאתא לקמיה דרבי יהודה ואמר נתגירתני ביני לבין עצמי אמר ליה נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך והיינו משום דמצי למימר ישראל אני. ע"כ. ומשמע דפליגי אדר"ת וס"ל דאף בלא רוב נאמן, דהתם בזיל גלי ובאין אתה נאמן לפסול לאו משום רובא הוא דנאמן, דאל"כ מאי אולמא הך מהך דפסחים. והתוס' יבמות הנ"ל, דחו הראיה מההיא דאמר ליה זיל גלי, דשמא לא היו בודקים אלא אם הוא ישראל אם לאו, אבל במשפחתו לא היו בודקין. ע"ש.

וכששאלנו אותו אם יש לו איזה מסמך המאשר טענתו שהוא יהודי, או אם יש עדים או עד, או מאן דהוא בעולם שמכיר בו שהוא יהודי, השיב כי אין לו שום עד או עדות, וגם לא שום מסמך שמאשר את טענתו זו, ואף אחד לא מכירו שהוא יהודי, וכי גדל בין הגויים ובנימוסייהם ונטמע ביניהם, ודבר יהדותו לטענתו היה נסתר מעין כל מחשש המציק בארץ ממנה הוא בא (מדינת מונטיניגרו, שהייתה חלק מיוגוסלאביא). והנה זוהי כל סמיכתו שהינו יהודי.

**והנה** מהא דאיתא בגמרא פסחים דף ג ע"ב, ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים וכו', משמע דהאומר ישראל אני נאמן, וכן כתבו התוס' יבמות דף מז ע"א. מיהו הני מילי דלא ידעינן ביה דהוה גוי מעיקרא, דתניא התם ביבמות דף מז ע"ב, ת"ר מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו, ת"ל "אתך" במוחזק לך וכו', וחכמים אומרים בין בארץ בין בחוץ לארץ צריך להביא ראייה. ומסקינן אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הלכה בין בארץ בין בחוץ צריך להביא ראייה. וז"ל התוס' שם (ד"ה במוחזק), אומר רבינו תם דדוקא בדידעינן דהוה גוי מעיקרא, דאי לא הוה ידעינן מהימן במגו דאי בעי אמר ישראל אני דמהימן, כדמשמע בריש פסחים גבי ההוא עכו"ם דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים. ואין לומר דשאני התם דהוה סמכי ארובא דהוה ישראל, דהא בכל מקום נמי איכא

**וכן** הוא להדיא דברי הר"ן בחידושיו לפסחים שכתב וז"ל, ולא תימא דוקא כי הכא דרובא ישראל נינהו, אלא אפילו בחוצה לארץ דלאו רובא ישראל נינהו נאמן. וראיה לדבר מדאמרינן בפרק החולץ, דרב דמכשיר בגוי הבא על בת ישראל, אמר ליה לההוא זיל גלי או נסיב בת מינך, והתם חוץ לארץ הוה, דבבל הוה. והיינו נמי דאמר ליה רבי יהודה לההוא דאתא לקמיה ואמר ליה נתגיירתי ביני לבין עצמי, ואמר ליה נאמן אתה לפסול עצמך ואין אתה נאמן לפסול את בניך. והא דאמרינן התם, מי שבא ואמר גר אנכי יכול נקבלנו תלמוד לומר אתך במוחזק לך, ההיא במוחזק לך באבותיו שהם גוים, הא לאו הכי מגו דאי בעי אמר ישראל אני כי אמר נמי גר נאמן. עכ"ל. הא קמן להדיא דלא בעינן רובא כדי להאמינו. וכ"כ עוד הר"ן בחידושיו לכתובות דף כד ע"א, שכן מעשים בכל יום שמשאיין אותו אשה בכל מקום אע"פ שאין מכירים אותו, ומחזיקים אותו בחזקת ישראל כשר. ומ"ש שאינו נאמן להשיאו אשה, נראים דברי ר"ת דלהשיאו אשה לאו דוקא, אלא לענין בדוקין למזבח ולסנהדרין וכו'. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הסמ"ג לאוין קטז, דאם אין מכירין בו שהוא גוי, נאמן במגו שהיה יכול לומר ישראל אני והיה נאמן וכו', ומעשים בכל יום שהאורחים באים ואין אנו בודקין אחריהן, ושותים אנו עמהם יין ואוכלים משחיטתן. עכ"ל. (והובאו דבריו בבית יוסף יו"ד סי' רסח)

**וכיוצא** בזה מצינו להרמב"ן בחידושיו לכתובות דף כד ע"א וז"ל, וכי אמר רב נמי זיל גלי או נסיב בת מינך, משום דס"ל כרבנן דהכי הלכתא, ומעשים בכל יום שמשאיין להם נשים על פי עצמן ולא ידעינן אי מישראל נינהו או פסולין, דכיון דקיימא לן דמי שבא ואמר ישראל אני נאמן היכא דלא איתחזק לן דגוי הוה, כדאמרינן בפסחים ההוא גוי דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, אלמא מחזקינן ליה בישראל, וקיימא לן דכל ישראל בחזקת כשרים הם עומדין עד שידוע שזה פסול, משאיין להם ואין חוששין. עכ"ל. וכ"כ התוס' לכתובות שם. וכ"כ הרא"ה שם להדיא. וכ"כ הריטב"א שם. וכ"כ עוד הרמב"ן בחידושיו ליבמות דף מו ע"ב וז"ל, מי שבא ואמר גר אנכי וכו' פירשו רבותי דמיירי בגוי שבא ואמר נתגיירתי, אבל בסתם מי שבא ואמר גר אני נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכמו ששנינו (כתובות דף כב ע"א) אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, שהרי גם כאן אילו מתחלה בא ואמר ישראל אני נאמן.

**וכן** הוא בתשובת הרשב"א ח"ב סי' טו וז"ל, מכלל שאלתך שאמרת שעומדין בחזקת יהודים ועושין המצות כתקנן, ניכר שאתה מסתפק בהן כיון שאינם יודעים שם אביהן שמא לא מבני ישראל המה. וזה אין בו ספק פקפוק וספק כלל שכיון שהם מחזיקין עצמן כישראל אין מדקדקים אחריהם והרי הם ישראלים גמורים כמיוחסין שבישראל.



וז"ל, והא דאמר בהחולץ מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו, תלמוד לומר אתך, במוחזק לך, התם מיירי במוחזק לך באבהתיה שהם נכרים, דאי לאו הכי נאמן במגו דאי בעי אמר ישראל אני. ע"כ. וכ"כ הר"ן הנ"ל. וא"כ לפי זה בנ"ד שאביו מוחזק לגוי, והוא מודה שאביו גוי, וגם הוא עצמו מוחזק לגוי, שנכנס ויוצא בין הגוים ואזיל בנימוסיהון ואינו בדתי ישראל כלל ועיקר, אינו נאמן לומר ישראל אני.

**ל. ונראה** לע"ד בין לסברת הראשונים דהיינו טעמא דנאמן הוא משום חזקה, ובין לסברת רבינו תם דאינו נאמן אלא משום דאית ליה רוב, דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם, נראה דהיינו דוקא "הבאין בתורת יהדות" דהיינו שאינו בא לטעם אחר, אלא בתורת יהדות גרידא, אבל היכא שאינו בא בתורת יהדות גרידא, אלא שנתן עיניו בממון או בבת ישראל ולשם כך טוען שהינו יהודי, אין הכי נמי דאינו נאמן, דלא חשיב בא בתורת יהדות אלא הרי הוא נוגע בדבר ואינו נאמן. ועוד נלע"ד, דהבא בתורת יהדות היינו שיש עליו תורת יהדות, שנוהג בתורת יהדות בפנינו, או כשבא לעשות מצוה כהיא דפסחים שבא להקריב קרבן פסח וודאי שהיה מן המנויים לפני השחיטה, והיה נראה שנמנה הוא בין ישראל, אבל מי שנשמע בין הגוים ואזיל בחוקותיהם ואינו בתורת ישראל ובמקלותם, ובא ואומר שהינו יהודי, אע"פ שלא ידעין

והיא דיבמות מיירי כשהיו מוחזקין בו שהוא גוי וכו' ע"ש. ובחידושו ליבמות כתב הרשב"א וז"ל הסכימו כל המפרשים דוקא במוחזק לך בגויות ובא ואמר נתגיירתי אבל כמי שלא נודע ובא ואמר עכו"ם הייתי ונתגיירתי נאמן מגו דאי בעי אמר ישראל אני וכו' אבל הרמב"ם כתב בחוצה לארץ צריך להביא ראיה ואחר כך נושא אשה ישראלית ואני אומר שזו מעלה ביוחסין. עכ"ל

**כט. העולה** מדברי התוס' פסחים והרמב"ן בכתובות והרשב"א והר"ן ביבמות דאף בלא טעמא דרוב נאמן, והיינו טעמא דנאמן הוא משום חזקה כמבואר בדברי הרמב"ן וביתר שאת בדברי הרשב"א הנ"ל, שהאומר ישראל אני חזקה שהוא מישראל. אמנם מתשובת הרשב"א הנ"ל נראה קצת דהיינו דוקא שהחזיק עצמו ישראל והיינו שעומד בחזקת יהודי ועושה המצות כחקנן, אולם מדברי הרמב"ן והר"ן והתוס' נראה דסגי באמירה כמו שכתב הרמב"ן דקיימא לך שמי שבא ואמר ישראל אני נאמן, וזהו בסתם שבא לפנינו ולא הוחזק גוי, אבל היכא דידעין ביה שהיה גוי מעיקרא אינו נאמן לומר נתגיירתי, ואפילו בלא ידיעה גמורה אלא דאתחזק לך דהוא גוי, וכלשון הרמב"ן בכתובות. ולפי זה במוחזק שהוא גוי אי נמי אמר ישראל אני אינו נאמן, שאילו היה נאמן, האומר נתגיירתי היה נאמן במגו דאי בעי אמר ישראל אני, אלא ודאי דאינו נאמן. והוא הדין היכא שאבותיו מוחזקים לעכו"ם אינו נאמן, וכדכתבו התוס' פסחים שם

ישראל, משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים בכל המדינות, שידוע שרובא דרובא דהעכו"ם ואולי כולם הם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים. ע"ש. וכן לכאורה היה מקום לומר בנ"ד דכפי ששמענו באותה מדינה כמעט ולא נשאר בהם שומרי תורה כלל. מ"מ נראה דהני מיילי בדלית שום ריעותא אבל הכא דאית ליה ריעותא שאביו הוא גוי, וכפי ששמענו באותה מדינה פרצה מגפת ההתבוללות בכל עוצמתה ורבו בנים האובדים, תו לית ליה רובא ולית ליה חזקה, ולכולי עלמא לא מהימן. ובפרט שאינו בא בתורת יהדות אלא בתורת ממון.

**לא. ונראה** עוד לומר אליבא דר"ת וסיעתיה, דכיון שכל נאמנותו הוא מדין רוב, א"כ היכא שבא להוציא ממון בטענתו זו אינו נאמן, דאין הולכין בממון אחר הרוב. ואילו היה אומר שהוא יהודי ואח"כ היה נפקא מינה לעניני ממון, י"ל כיון דאתחזק כבר מפקינן ממונא, אבל היכא דלא אתחזק וטענתו הראשונה שהוא יהודי להוציא ממון אינו נאמן, דאין הולכים בממון אחר הרוב.

**לב. והרמב"ם** בפ"ג מא"ב ה"ט וה"י פסק וז"ל, גיורת שראינה שנוהגת בדרכי ישראל תמיד וכו', וכן גר שנוהג בדרכי ישראל, שטובל לקריו ועושה כל המצות, הרי אלו בחזקת גרי הצדק וכו', ואעפ"כ אם באו להתערב בישראל, אין משיאין

ביה ממש שהוא גוי, לא חשיב בא בתורת יהדות, ולית ליה רובא ולית ליה חזקה ולא מהימן. וכל שכן זה בנ"ד שהוא אומר להדיא שגדל בין הגוים כי אביו גוי וגדלו ביניהם ואינו יודע כלום מתורת ישראל שאין בו אפילו ריח תורה ויהדות ואינו שייך בדיני ישראל ולא ידע בנימוסיהו, ונראה כגוי ונכנס ויוצא בין הגוים ואינו נכנס ויוצא בין ישראל. דלית ליה רובא או חזקה ולא מהימנין ליה.

**שו"ך** שכיוצא בזה כתב הגר"ח מוואלוז'ין בשו"ת חוט המשולש סי' ה', דמה שכתבו התוס' שרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות בחזקת ישראל הן, היינו בנוהג בדיני ישראל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קרית דוד חנה ח"ב אה"ע סי' ג, שאם ידענו בו שאינו מתנהג כדת של תורה ומחלל שבת וכיוצא בזה לכו"ע חיישינן ליה. ע"ש. אולם ראיתי למרן מלכא בשו"ת יביע אומר ח"ז א"ה סי' א, שכתב על דבריהם דלאו דוקא הוא, כי לגבי העולים ממקום שאינן שומרים תורה ומצוות, שנעשה להם כהיתר, הוו כתינוקות שנשבו לבין האומות שדינם כדין ישראל, הבאין מהן בתורת יהדות אית להו רובא. ע"ש. וכדעת הראש"ל מצאתי גם בשו"ת אגרות משה אה"ע סי' ו שכתב דנראה דלתוס' והרא"ש ביבמות דף מ"ז במי שבא ואמר ישראל אני נאמן, משום דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם, אינו דוקא שראינום שומרי תורה ומצות, אלא אף על אמירתם לבד שהוא ישראל הוו הרוב

לעיין במה שסיים הרמב"ם שזו מעלה ביוחסין, ולכאורה לאו מדינא הוא ומדאורייתא מהימן]. וכן כתב להדיא הרב המגיד לקמן פ"כ מא"ב ה"ה, אהא דפסק הרמב"ם שם, וז"ל, כהן מיוחס שאמר זה בני כהן הוא, אין מעלין אותו ליוחסין על פיו, עד שיביא עדים שהוא בנו. ע"כ. וכתב ה"ה וז"ל, וכבר שאלו המפרשים ז"ל, למה צריך שום עדות להשיאו אשה, דהא ודאי לא חיישינן לנתין ולממזר דכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות, כנזכר פי"ט הי"ז, ולפסולי כהונה ליכא למיחש דהא לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין, כנזכר גם כן פי"ט הכ"א. ונ"ל דקושיא זו הכריחה לרבינו לומר מה שאמר פי"ג ה"י שמי שבא ואמר ישראל אני שנתגיירתי אין משיאין אותו אשה אלא אם כן יביא ראיה, ואע"פ שלא היה ידוע שהיה גוי מעולם, ודין זה הוא בחו"ל או בזמן הזה בארץ כמו שכתב שם. ואפשר לדבריו ז"ל, דהוא הדין במי שבא ואמר ישראל מעיקרו, שצריך ראיה לענין היוחסין, מפני מעלת היוחסין, דאי לא, מי שבא ואמר נתגיירתי יהיה נאמן מדין מגו. ואע"פ שכל המשפחות בחזקת כשרות, הני מילי במי שיש לו חזקת משפחה. אבל יש מן המפרשים שכתבו, דלהשיאו אשה לאו דוקא, אלא שאינו נאמן ליוחסין, דכל כהן שהוא בודק אינו נושא בתו, וכן המשפחות הבודקות כגון של דוכן ושל מזבח ושל סנהדרין אינן נדבקות בו, כדי שתהא משפחתן בדוקה. אבל אם לא רצו לבדוק ולהחזיק

אותם עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו גוים. אבל מי שבא ואמר שהיה גוי ונתגייר בבית דין נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. במה דברים אמורים בארץ ישראל ובאותן הימים, שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ צריך להביא ראיה ואח"כ ישא ישראלית. ואני אומר שזו מעלה שעשו ביוחסין. עכ"ל. וכדברי הרמב"ם פסק מרן בשו"ע יו"ד סי' רסח ס"י. ע"ש. וכתב ה"ה וז"ל, זהו החילוק שזכרתי למעלה [ה"ז] בשם רובי המפרשים ז"ל, דכי אמרינן צריך להביא ראיה, הני מילי בידוע שהיה גוי מעיקרו, ואי לא, לא צריך, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ונפקא להו משום דודאי כל אדם שאומר ישראל אני אין בודקין אחריו, וכדמוכח ההוא עובדא דפסחים וכו', וכיון שכן נאמן מדין מגו, וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל. והוסיף רבינו להחמיר דאע"ג דנאמן משום מגו, בחו"ל אין משיאין לו אשה עד שיביא ראיה, ואפשר שיצא לו משום דההוא עובדא בארץ ישראל הוה, והיו כולם ישראלים, אבל בחו"ל צריך להביא ראיה. ואפילו לחכמים דסברי (קידושין דף עו ע"ב) כל המשפחות בחזקת מיוחסות הן, כיון שאין לזה חזקת משפחה, צריך להביא ראיה. ואף הרמב"ן והרשב"א כתבו סברת רבינו בשמו ולא הקשו עליו. ע"כ.

**נראה** מדברי ה"ה דהוא הדין נמי האומר ישראל אני ואין ידוע לו חזקת משפחה, שצריך ראיה, שזהו החילוק מההיא דפסחים. [אלא שצריך

וסחופים בגליות ואם אינו ישראל מה לו ולצרה הזו, ולהכי אם בא ואמר ישראל אני נאמן. ועפ"י יש לבאר מאי דקיימא לן בכתובות דף כג ע"ב דמי שבא ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו ראשון לתורה ולא ישא כפיו ורק אומר עצמו באיסורי כהונה, דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, וכמבואר ברמב"ם פ"כ מא"ב הי"ג ע"ש, ולכאורה מאי שנא מהאומר ישראל אני שנאמן, ועל פי המבואר ניחא, דכיון שבא להעלות עצמו במעלה לא נתנו לו חכמים נאמנות, אבל בסתם גוי לא מסתברא שיבא ויאמר ישראל הוא.

**ואם** כנים אנו בזה היינו דוקא היכא שבא להסתופף תחת כנפי השכינה ולהיות חלק מקהל ישראל, אבל היכא שטוען כן רק לטובת והנאת עצמו, ואינו מתכוין להיות שייך לעם ישראל, ולא בא להסתופף תחת כנפי השכינה, ולהיות ממקהלות ישראל ברכו אלוקים, אלא כל מגמתו להוציא ממון ולהשאר בין הגוים, הרי זה הוציא עצמו מן הכלל ואבדה חזקתו ותו לא מהימנין ליה. ועכ"פ היכא שמשפחתו בחזקת גוים ואביו ודאי היה גוי ואין ידוע שאמו ישראלית פשיטא דאינו נאמן אלא אם כן יביא ראיה וזו מדינא ולא מן המעלה. וכ"כ בשו"ת היכל יצחק סי' יז דהיכא דאביו גוי אינו נאמן לומר ישראל אני וודאי יצא מן הרוב שרוב נכרים נושאים נכריות וא"כ י"ל דגם אמו נכריה. ע"ש. שו"ר שכן כתב בשו"ת אגרות משה אה"ע סי' ח דאף להרמב"ם ולמרן

משפחתן בדוקה לאחד מדברים אלו, הרי הוא נושא, שכל אדם בחזקת כשרות עד שיפסל. ואפשר שאף זה הוא דעת רבינו, שלא כתב כאן להשיאו אשה אלא ליוחסין, ומה שכתב בפ"ג הוא דוקא במי שמודה שהיה גוי מעיקרו אלא שנתגייר. עכ"ל. נמצא דמספקא להרב המגיד בדעת הרמב"ם אי ס"ל דהאומר ישראל אני נאמן להשיאו אשה אי לאו.

**אלא** שבתשובה כתב הרמב"ם (הובאה בגליון מהדורת פרנקל, מתוך תשובת רבינו מועתקת מלשון ערבי בגליון ס' המוגה) וז"ל, ואינו נאמן מדין הפה שאסר, חיישינן שמא נתגייר בינו לבין עצמו, לפי שאין בתי דינים קבועים בחוץ לארץ, אבל מי שבא ואמר ישראל אני נאמן בלא ראיה. ע"כ. הא קמן דס"ל להרמב"ם כמו הפירוש השני שהביא ה"ה הנ"ל דהאומר ישראל אני נאמן ואין צריך ראיה.

**לג. והנה** משמע מדברי רבינו הרמב"ם נמי שטעם הנאמנות של האומר ישראל אני הוא משום חזקה, דהא כתב שבארץ ישראל באותן הימים חזקת הכל שם בחזקת ישראל, וא"כ בחו"ל ובזמן הזה אף בארץ ישראל שאין לחזקה זו, צריך לומר דחזקת הבא בפנינו ואומר ישראל אני שהוא בחזקת ישראל. ויש לתת טעם לדבר, ונראה לומר שסתם גוי לא יבא ויאמר שישראל הוא, דהבא בפנינו ואומר ישראל אני הרי מחייב עצמו בכל דיני התורה, ואם אינו ישראל מה לו לחייב עצמו, ועוד שישראל דוויים

בדעת הרמב"ם כמו שפירש הרב המגיד בפירושו השני. ועיין בית יוסף שם.

לה. **עוד** יש לדון על פי הטעם שכתב הריטב"א ביבמות שם, וז"ל, בין בארץ בין בחו"ל צריך להביא ראיה, הקשה רבינו תם ז"ל וליהימן במגו דאי בעי אמר ישראל אני, כדמוכח מההוא גוי דסליק ואכיל פסחים בירושלים, בפ"ק דפסחים, והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ותירץ, דהכא מיירי בדמוחזק לן שהוא גוי, הא לאו הכי, כל שבא ואמר ישראל אני או גר נאמן, וסומכים על פיו לכל דבר, דמילתא דעבידא לאגלווי היא ולא משקר, וכן מעשים בכל יום. ע"כ. וכ"כ להאי טעמא הנמוקי יוסף שם, גבי ההוא שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי, אמר לו יש לך עדים, ועלה קאמר הנמוקי יוסף, וז"ל, משום דלפי דבריו גוי הוא אמר ליה הכי, אבל אם בא ואמר ישראל אני או גר אני נאמן וסומכין על פיו לכל דבר, דמילתא דעבידא לאגלווי הוא ולא משקר. ע"כ. דלפי זה בנ"ד דהוי מילתא דלא עבידא לאגלווי, שכמעט ולא נותרו יהודים במקומו של הבעל, וגם הוא אינו יודע שום ראיה שהינו יהודי, וגם אומר שאין מי שמכירו כיהודי, א"כ תו אינו נאמן, דלית ליה לחזקה זו דלא משקרי אינשי במידי דעבידא לאגלווי. ומבואר להדיא דהיכא דמוחזק לן שהוא גוי לא מהני האי חזקה דלא משקר.

לו. **ובר** מן דין הא איתא בירושלמי פ"ב דראש השנה, אמר רבי

השו"ע היכא שהתברר שאביו גוי או היכא דהוא במוחזק בגויות שאינו בתורת ישראל שאינו נאמן ע"ש.

לד. **ודע**, דכדברי ה"ה בצד הראשון בדעת הרמב"ם כן נראה דעת רש"י בכתובות דף כד ע"א, גבי הא דתנו רבנן אני כהן וחברי כהן נאמן להאכילו תרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, עד שיהו שלשה שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה. ופרש"י ואינו נאמן להשיאו אשה מיוחסת דמעלה עשו ביוחסין. וכן בכתובות דף כה ע"ב גבי הא דתניא הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא, נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי. פירש רש"י וז"ל, להשיאו אשה, שמא ממזר או נתין הוא. עכ"ל. ובפשטות היינו טעמא משום דאינו נאמן לומר ישראל אני, ולהכי לית ליה חזקת כשרות. וכ"כ הטור אה"ע סי' ב' בשם רש"י והרמ"ה וז"ל, אבל רש"י פירש איש שבא לישא אשה צריך לבדוק אחריו קודם שישאווהו, וכן כתב הרמ"ה ופירש הא דאמר כל המשפחות בחזקת כשרות, היינו מאן דאית ליה חזקת כשרות אין צריך לבדוק אחריו, אבל מאן דלית ליה חזקת כשרות, כגון שאין משפחתו ידועה, צריך ראיה ליוחסין וכו'. ע"כ. וכתב על זה הטור, ולי נראה דלישנא דכל המשפחות כשרות אינו משמע כדבריו דאיירי במאן דלית ליה חזקה. ור"ת פירש שאין בדיקה אלא לכהונה וכו' וכן כתב הרמב"ם וכו' עכ"ל. הרי דרש"י והרמ"ה אזלי בשיטת הרב המגיד בפירוש ראשון, והטור למד

שיאמר ישראל אני, תו לית ליה מהימנותא. וכיון דבזה הירושלמי מיירי, שהם באים להעיד על דבר שבממון, לא סגי במה שאומר ישראל אני, דהשתא בעינן עדים כשרים, והאי לית ליה חזקת כשרות דפריש מעיר שרובה נכרים. ובכהאי גונא יש לומר שידודו כל הפוסקים הנ"ל דלית ליה רובא או חזקה, דרק היכא שבא לפנינו בתורת יהדות גרידא אמרינן דבחזקת ישראל הוה, שסתם גוי לא יבא ויאמר על עצמו שהוא ישראל, ובזה שבא לפנינו ואמר ישראל אני י"ל דאף הירושלמי מודה דמהימן, ורק בגונא שבא להעיד על דבר שבממון וכיוצא בזה השתא לא סגי במה שאומר. ובזה מבואר מפני מה לא הזכירו כל הראשונים דפליגי הירושלמי והבבלי, דקושטא הוא דלא פליגי, והכי עדיף טפי דאפוי פלוגתא לא מפשינן. ודו"ק.

לז. **תבנא** לדינא, והנה לא מיבעיא לרש"י והרמ"ה דס"ל דהאומר ישראל אני לית ליה מהימנותא, אלא אף לדעת ר"ת וסיעתיה, וכן לדעת הרמב"ן וסיעתיה, וכן לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע נראה דאינו נאמן. חדא משום שאינו בתורת ישראל, ותו דאביו גוי, ותו דבא על עסקי ממון, ולא חשיב בא לפנינו בתורת יהדות. ולפי האמור אין כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי.

**ומצאתי** תנא דמסייע לי הלא הוא רשכבה"ג הגרמ"פ זצ"ל בשו"ת אגרות משה אה"ע א סי' ת, שכתב וזת"ד, בדבר הנערה שמוחזקת

יודן ויאות, אילו שנים שיצאו מעיר אחת שרובה גוים כגון הדא סוסיתה, אחד הכל מכירין אותו שהוא ישראל, ואחד אין אדם מכירו, חבירו מהו שיעשה כאחד מן השוק להעיד עליו, אם את אומר כן לא נמצאת כל העדות מתקיימת בעד אחד וכו'. ע"כ. ולפי זה נראה שאינו נאמן לומר ישראל אני. ולכאורה צריך עיון דלדברי הראשונים הנ"ל דמוקי להבבלי נמי במקום שרובם גוים, היכי לא לשתמיט לחד מרבוותא שלא הזכיר ולו ברמז דברי הירושלמי כאן דפליג על הבבלי. וביותר יקשה לר"ת שפירש שכל הבאין לפנינו אית להו רובא שהם יהודים, ומהירושלמי משמע איפכא דאזלינן בתר רוב נכרים, דכל דפריש מרובא פריש. וכן יקשה לשיטת הר"ן דכתב להדיא דנאמן אפילו בא מעיר שרובה נכרים, ולא בא ולו ברמיזה דזה דלא כהירושלמי להדיא. ובשלמא לדברי ה"ה הנ"ל בדעת הרמב"ם לפירושא קמא, ניחא, דהבבלי מיירי בארץ ישראל באותן הימים שהכל בחזקת ישראל, מה שאין כן דברי הירושלמי בעיר שרובה גוים. אלא להני ראשונים קשיא.

**ונראה** דס"ל להראשונים הנ"ל דישי ליישב שיטת הבבלי עם הירושלמי, ולא פליגי, והיינו על פי מה שנתבאר לעיל, דהיכא שכל ביאתו בפנינו כדי להוציא ממון לא מהימנינן ליה, וכן היכא שבא להעיד על דבר שבממון או על דבר שבערוה ולא ידעינן ביה שישראל הוא, וצריכין אנו לעדותו

מדינא. מכל מקום כשהוא בחזקת נכרי גם להרמב"ם והש"ע אינו נאמן, כמפורש במ"מ ה"ז וה"י, ובש"ך ס"ק כ"א. ולכן בזו שבאת לכאן בחזקת נכרית ונוהגת כנכרית, לכו"ע ברור שאינה נאמנת לומר שהיא בת ישראלית להיות בדין ישראל. עכת"ד רבינו האג"מ. ואע"פ דאנן לפי מיעוט השגתנו נפקא לן דרך אחרת בהבנת התוס' והרמב"ם, מ"מ לדינא דכד אית ליה חזקת גוי כולי עלמא מודו דלא מהימן בזה מסייע לן האג"מ ואכמ"ל עוד.

**לח. והנה** קיימא לן בחושן משפט סימן ל"ה דאין הגדול נאמן לומר מה שראה בקטנותו אלא בדרכנן אבל בדאורייתא לא מהימן. והא דנאמן לומר באשת פלוני שנעשה לה כמנהג הבתולות היינו משום דרוב בתולות נישאות והוא דבר שהיה לו קול ועבידא לאיגלויי, כדכתב שם מרן הבית יוסף, ואעפ"כ דעת הטור שרק בגדול אחר עמו נאמן, והגם שנראה דס"ל למרן בבית יוסף שם שאפילו לבדו נאמן בכהאי גונא דאיכא רוב ועבידא לאגלויי, הנה בשו"ע אה"ע סי' צ סט"ו פסק מרן דבעינן גדול עמו. ומ"מ נראה שלומר שאמו אמרה לו שהוא יהודי לכו"ע לא מהימן בכהאי גונא שאין עוד אחד בעולם שיודע בו שהוא יהודי והוי מילתא דלא עבידא לאגלויי בדאורייתא.

**ובאמת** שגם אילו יהינן ליה כל דיליה שאמו אמרה לו כן, כיון שאומר שהיתה ממשפחות האנוסים

בנכרית, ואומרת שאמה היא בת ישראלית שהשתמדה, שנתגדלה כנכרית והחזיקה עצמה לנכרית, וניסת לנכרי ומהן נולדה נערה זו. אם יש לנערה זו דין בת ישראל אף שהיא דור שני למשומדים, והיא באה מצרפת ואי אפשר לידע הדבר. פשוט לע"ד שאינה נאמנת, דרק כשיש לו חזקת ישראל או רוב ישראל נאמן לומר שהוא ישראל, וכן נאמן אז אם אומר שנתגייר במגו. כמפורש בתוס' יבמות דף מ"ז ע"א ד"ה במוחזק, דאף בחו"ל שרוב עכו"ם, מ"מ רוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. וכן צריך לומר גם בכוננת התוס' פסחים דף ג' דהוא מטעם שכתבו ביבמות משום דבא בתורת יהדות שרובן הם ישראלים. ומה שהוצרכו להוכחה מההיא דאומר נתגיירתי ביני לבין עצמי, משום דאולי רוב ישראל ממש עדיף טפי, וגם אולי הוא כתרי רובי, דרוב ישראל ממש וגם נהג בתורת ישראל, ולכן האמינוהו להארמאה להאכילו מהפסח, והוצרכו להוכיח דאף ברוב עכו"ם יש לסמוך על הרוב שנוהגין בתורת ישראל שהוא ישראל.

**ואפילו** להרמב"ם פי"ג מאי"ב ה"י שבחו"ל צריך להביא ראיה ואח"כ ישא ישראלית, שכתב ואני אומר שזו מעלה ביוחסין, וכן הוא בש"ע יו"ד סי' רס"ח סעי' י', משמע שמדינא נאמן אף שאין שם חזקת ישראל, ולא הזכירו שהוא משום שנוהג בתורת ישראל, משמע שבלא חזקה כלל וגם כשלא ראינוהו שנוהג בתורת ישראל נאמן

ואפשר שמחמת חמדת הממון טוען ליהדותו כדי להחזיק נישואיו ולרשת הון רב. הלכך נראה דמדין תורה אינו נאמן לומר שהוא יהודי כדי לאשר נישואיו.

**ל.ט.** ויש לצרף בזה עוד, מה שכתב האגרות משה הנ"ל א"ה ס"ח, דלפי מה שביאר בחידושיו ליבמות (אמ"א), דמה שכתבו התוס' בקידושין דף עה ע"ב, דגוי או עבד הבא על בת ישראל הולד עכו"ם כמותו. והאחרונים התקשו בהבנת דבריהם, דקיימא לן דגוי הבא על בת ישראל הולד כשר. ועיין פתחי תשובה א"ה סי' ד סק"א. [ועיין שו"ת יכין ובוועז ח"ב סי' לא]. הנה כונת התוס' דהיינו דוקא בבא על המומרת, דבוה שדינן ליה בתר אביו. דהשתא ודאי שיש לחוש לשיטת זו. ע"ש. א"כ בנ"ד גם אם נאמר שאכן היתה אמו ישראלית, כיון שהיתה מומרת ואביו גוי הוא הרי נגרר בתר אביו.

הנה נודע מה שכתב הריב"ש בתשובה סימן ד' וסימן י"א שאותם האנוסים שהיה בידם לברוח ולא ברחו וגם בסתר לא מקיימים תורה ומצוות ומחללים שבת בפרהסיא יש להם דין עכו"ם ופסולים לעדות, וא"כ מה מועיל שאומר בשם אמו אפילו היתה באה בפנינו לא מהימנינן לה. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל דהיכא שנישאה לגוי לית לה רובה ולית לה חזקה, ואדרבה רוב הנישאים לגוים אינם יהודים, הויא לה חזקת גוי, ולא מהימנינן לה אם אמרה ישראל אני. כל שכן בדבר גדול כזה שכל התורה תלויה בו להאמינו שהוא יהודי, שזה חשיב יותר מסתם דאורייתא. ועיין ש"ך סק"ו מה שכתב לפרש תשובת ה' לב דאנוסים המעידים כשהם עדיין באנסם לא מהימנינן, ורק אם חזרו למוטב נאמנים לומר מה שראו באנסם, ושזה לכולי עלמא. ועיין קצות החושן שם ס"ק ד'. וכל שכן בנדון זה שנפלה ירושה גדולה,

### ה. קנין החופה

כלל לביתו, גם לא ביום נישואיהם, כפי שהודה הבעל שלאחר החתונה נסעו כל אחד לביתו. אמנם הבעל טען שפרסו סודר על ראשיהם, ולפי מה שכתב הרמ"א שם די"א שהסודר שפורסין על ראשם בשעת הברכה הויא חופה. א"כ לפי דברי הבעל לפחות סודר היה, אלא שדבריו מוכחשים מדברי העד המעיד לזכותו, כי המס"ק אמר שלא עשה שום חופה ושלא פרסו סודר על ראשם.

**מ. ובר** מן דין כיון דקיימא לן דחופה היא קונה לענין ירושתה, וכן חופה קונה לענין מעשי ידיה ותוספת כתובתה וחיוב בקבורתה, כמבואר בשולחן ערוך אה"ע סי' נ"ה ס"ה וסי' ס"א. ובנ"ד שלא נערכה חופה, כדברי המס"ק, הרי שלא קנה ואינו יורשה. והנה עיקר החופה שיביאנה לתוך ביתו ויתיחד עימה ויפרישנה לו, כמבואר בשו"ע אה"ע סי' נ"ה. ובנ"ד לא הביאה



הח"מ הנ"ל. ועכ"פ מידי ספק לא נפקא ואינו יורש מספק. ועיין בהון יוסף סימנים יד עד כ שהאריך בזה מאוד ושם תשובות כמה מרבני דורו בענין ע"ש.

**ובהיותי** בזה ראיתי לרבינו הרא"ש בתשובה כלל נד כתב וז"ל, ראובן חילק נכסיו והניח קרקע לנדונייתה (של בתו) בתנאי שאם תמות קודם נישואין שתשאר הקרקע הקדש, וחלתה חולת מות, וכדי להפקיע הקרקע מיד הקדש הלכו קרוביה והושיבוה במטה (תחת החופה) עם אחד מקרוביה ועשו שבע ברכות כדי שירשנה, ומתה מחולי זה ולא קרב אליה. ונראה דלא ירשנה וכו' כיון שלא היתה ראויה לביאה, כמו בנכנסה לחופה ופירסה נדה. והשיב הרא"ש, דאין באותה חופה כלום, חדא שלא היתה ראויה לביאה כמו שכתבתי, ועוד דאזלינן בתר אומדנא דעת ראובן שרצה לעשות טובה לנשמתו ליתנו להקדש, ולא שיירשו יורשיו, רק שייר כדי שתנשא בתו, וכל שכן שלא היה בדעתו שיבא לידי אחר בהערמה, הלכך אומדנא דמוכח הוא והקרקע הקדש. ע"כ. והאחרונים הקשו דהא הרא"ש ס"ל שחופת נדה קונה כמבואר בטור בשמו בסימן סא, וכתב הט"ז שם לתרץ דשאני חולה מסוכנת שלא היה בדעתו כלל לבא עליה, ולא חשיבא ראויה לביאה, מה שאין כן חופת נדה שדעתו לבא עליה לאחר זמן. ולפי זה הכא נמי שלפי הנראה כל המעשה היה כדי שירשנה, ולא כדי שיבא עליה, הוי כאינה ראויה לביאה. ואין לומר שמחמת

והן אמת שלענין ירושתה כל שהלכה לרשות בעלה יורשה אף ללא חופה, כמבואר בכתובות דף מח ע"ב ובשו"ע א"ה סי' נז, הנה בנ"ד לא הלכה לרשותו ואחר חתונתם כל אחד הלך לביתו, כדברי הבעל. אמנם יש לדון בזה על פי מה שנתבאר בשו"ע שם, שאם הייתה בוגרת והלכה לבית בעלה ולא היו הבעל או שלוחיו עמה אינו יורשה, ומשמע אם היה הבעל עימה יורשה, אפילו לא הגיעה לביתו ומתה בדרך. וכ"כ הט"ז שם לדייק מלשון מרן, ועל פי זה כתב שאם אחר הקידושין היו הולכין יחד לבית הנישואין, אע"פ שלא נכנסה לרשותו ממש ומתה בדרך יורשה. וא"כ לפי זה מה שטען הבעל שאחר החתונה נסעו יחדיו מפינסלביניא לניו יורק, שמא יש לומר דנסיעתם יחדיו במכוננית חשיבא קנין לענין ירושתה. ויש לומר דהכא שמטרתם כל אחד לשוב לביתו לא חשיבא הליכה לרשותו, ואף שהייתה במכוננית חשיבא כנכנסו ללון, שמבואר בשו"ע שם דלא הוי כניסה לרשותו. וע"ע ט"ז שם. ובפרט לפי מה דקיימא לן דחופת נדה לא קניא כמבואר בשו"ע א"ה סי' ס"א וכדעת הרמב"ם, ובנ"ד לא טבלה, וכתב הח"מ סי' סא ס"ק ב דהליכה לרשותו נמי צריכה שתהיה ראויה לביאה, ודלא כהבית שמואל סי' נז. ועיין אבני האפוד סי' ס"א סק"ד שהביא בשם הרב הון יוסף סי' טז, שכתב דבמסרוה לשלוחי הבעל דלא בעינן שתהא ראויה לביאה, וכתב הרב אבני אפוד להשיג על דבריו מדברי

אשר לא כדת. וכשנשאל המס"ק בערכאות אם הינו מברר את יהדותם של בני זוג טרם הוא משיאם, השיב במצח נחושה, שהוא סומך על מה שאומרים לו ואינו חוקר ובודק שהוא עושה לעצמו "חיים קלים". והרי זה חילל את ה' וכבוד התורה לארץ השפיל רח"ל, ועשה מהיהדות חוכא ואיטלולא לעיני הגוים ולעיני הערכאות, והוא רחום יכפר עוון. גם שיקר במצח נחושה בכמה דברים, ובמידי דעבידא לאגלויי, וביניהם שכביכול ראה תעודת לידה של הבעל שכתוב בה שהוא יהודי, והבעל עצמו מכחיש זאת שאין ולא היתה לו תעודה כזו. ואין ספק שאדם כזה פסול הוא לעדות, וראוי להוקיע אותו בארבע מאה שפורי שלא ילכו שולל אחריו, שהוא מציג עצמו כ"ראביי", והוא אינו ראוי להיות אפילו כאחד התלמידים הקטנים, והוא מכת שקרים שאינן רואין פני שכינה, ולא תהיה נבלה כזאת בישראל. עד אשר ישוב ויקבל על עצמו דברי חברות ושב ורפא לו.

**מב. נוסף** על זה, המס"ק עבר על מה שמבואר בשו"ע סי' ל"ד ס"ד, שברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחלה. ובבית יוסף העתיק מרן את לשון הרא"ש פ"ק דכתובות סי' י"ב וז"ל, כתב רב אחאי פרשת חיי שרה סי' ט"ז דברכת אירוסין בעשרה, והר"ש הנגיד נחלק עליו ואמר שאין צריך עשרה אלא לברכת חתנים בלבד, שלא הזכירו עשרה אלא בה, ועוד הרי

אימת השלטונות היא אינה ראויה לביאה, אלא מחמת שלא היה בדעתו לבא עליה, הוי חופה שלא לשם ביאה. ולפי זה בכל אופן גם אילו הייתה חופה לא קניא ואינו יורשה, וכן מה שהלכו יחדיו לאחר הקידושין כיון שלא הלכו כדי לכנסה לא חשיב שהלכה לרשותו. ואע"ג דלא נפקא מפלוגתא דהבית שמואל נקט דלא בעינן ראויה לביאה בכה"ג, וכ"ש לדעת הרא"ש וסיעתיה, מ"מ להוציא ממון לא סגי, דהא איהו הוי ספק יורש כלפי היורש האחר שהינו יורש ודאי. ויש לעיין בזה על פי מה שכתב הכנה"ג חו"מ סי' כ"ה בכללי הקים לי אות נ"א דאפילו בספק במציאות או בספיקא דדינא אין עדיפות ליורש אחד כלפי השני להקרא מוחזק. ע"ש וצ"ע.

**מא. עוד יש** לאלוה מילין, כי נראה שיש לפסול את הקידושין הללו מעצם היות המס"ק עד בהם, חדא, מכיון דהוה עובדא כבר שהמס"ק השיא יהודיה עם גוי, ועוד רעה השמועה שהינו מזלזל במצוות ונוהג כאחד הפחותים. ועוד דבנ"ד ההין בנפשו להשיאם אע"פ שלא נתבררה יהדותו של הבעל, ואדרבה נראה שהינו גוי וכמבואר לעיל, והבעל עצמו מודה שאביו היה גוי והיה מוסלמי וגידל אותו על פי דתם, ושם אמו אינו כשם ישראל, וכמבואר לעיל, ולכל הפחות היה לו להביאם בפני בית הדין למען יתברר עניינם, ולא היתה לו הרשות לסדר חו"ק

לתשובת הרשב"א הנ"ל, ושוב הביא מתשובת תרומת הדשן ח"ב סי' ק"מ, שכתב בשם הר"ש בן אברהם דאין ברכות מעכבות דיעבד, וכי תעלה על דעתך שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה. ע"כ. וכתב על זה מרן דאין דבריו נראים, דמה טענה היא זו, ואין הכי נמי שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה. ע"ש. ומשמע מדבריו שהבין כן בדעת הרשב"א שאין לשאת אשה אלא בעשרה. ועיין באוצר הפוסקים מה שהביא בזה דעות האחרונים וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב אה"ע סי' ו'. וע"ע בשו"ת תבואות שמש דס"ל דמעיקר הדין אין להקל לעשות נישואין ללא עשרה. ומ"מ בנ"ד המס"ק אומר שלא עשה להם לא חופה, ולא בירך ברכות חתנים כיון שלא היו עשרה. וכנראה שידע דברכת חתנים צריכה עשרה. ועיין שו"ת בעלי התוס' סי' קלג.

**מג. ומעתה יש לדון לפסול את העד**  
המס"ק מצד שעבר על

כמה תקנות, שלא לקדש שלא בעשרה, ושיהיו מקרובי הכלה עימה, ושלא לקדש בלא שידוכין. ועיין בשו"ת מהרי"ט סי' קלח שבכיוצא בזה נפסלו העדים, ויש הסוברים דאפקעינהו רבנן לקידושיה מינה, וצירף המהרי"ט שיטתם לספק ספיקא. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת חכמי פרובינציא סי' ז' וז"ל, וגדולה מזו כתב רבינו האי גאון ז"ל וז"ל בתשובת שאלה, זה כמה שנים היה מנהג בכרסא"ן לקדש בטבעת בבית

קידושין בפני שנים, ואתה מצריך עשרה. ולי נראה דברי רב אחאי, דלמאי דילפינן בכתובות (דף ז ע"ב) מבעוז, הרי בועז עשה גם ברכת אירוסין בעשרה, ולמאי דילפינן ממהללות, גם ברכת אירוסין על עסקי מקור באה, דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין, ודי בשנים לקידושין ובברכה צריך עשרה. עכ"ל. וכ"כ המאירי בחידושו לכתובות דף ז ע"ב כדעת רב אחאי. ועיין פני יהושע כתובות שם שדייק מדברי התוס' דס"ל כדעת רב אחאי והרא"ש. וכ"כ הב"ח. והגם דהרשב"א והרא"ה והריטב"א בחידושיהם לכתובות כאן ס"ל כדעת הר"ש הנגיד, מ"מ הא לענין ברכה מיהא יש לחוש לדעת רב אחאי והתוס' והרא"ש, דהא קיימא לן סב"ל. ואף די"ל דדעת מרן לפרש דלא הקפידו הרא"ש וסיעתיה לענין דיעבד או בשעה"ד דדמי לדיעבד, אלא רק היכא דאפשר, ומשום הכי פסק דלכתחלה צריך עשרה ולא חש לסב"ל, מ"מ ודאי דלכתחלה היה לו לחזור אחר עשרה. וע"ע באוצה"פ אה"ע שם.

**ולענין ברכות הנשואין, הנה פסק מרן**  
בסי' ס"ב ס"ד וז"ל, אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם פ"י מאישות ה"ה. ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף קס"ז כתב בעיר שאין בה עשרה אף ברכת אשר ברא אין לברך. וכ"פ הרשב"ש בתשובה סי' רצ"ג, שאין לברך ברכת חתנים אלא בעשרה. ורק לגבי אשר ברא יש מחלוקת, ודעת הרא"ש מברכין אשר ברא אף בלא עשרה. ובבית יוסף הביא

בתשובת מרן בשו"ת בית יוסף סימן ב' דגם לדעת הסוברים דמקדש בעד אחד חוששין לקידושין, בזה דנמצא אחד מהם קרוב או פסול גרע ובטלה כל העדות. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז סי' רח"ץ, ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ח, ובשו"ת מהר"ם פדאוה סי' ל"ז. והשתא הוי כעין ס"ס, שמא הלכה כסוברים שאין חוששין לקידושין בעד אחד, ושמא כשנמצא אחד מהם קא"פ גרע טפי ובטלה העדות. וכמבואר כל זה בשו"ת הגרע"א סי' צ"ד. ובפרט שאין לנו ידיעה כלל מהעד השני שנעלמו עקבותיו, וכל הענין מראה שרוצים הם להרחיק עדם, ועל כיוצא בזה הליצו הרוצה לשקר ירחיק עדיו (עי' שו"ת התשב"ץ ח"ג סי' ט) וכנ"ל.

**שו"ר** למו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' ה' אות ה' שהביא לתשובת מרן הב"י הנ"ל והוסיף על זה שכ"כ הכנה"ג בשם המשפטי שמואל סי' פ"ג ומהרשד"ם סי' ר"כ ועוד ושאין לחוש לדברי החולקים בזה, וכ"כ המשנה למלך פ"ד מהלכות אישות ה"ו, וכ"כ בשו"ת עבודת השם אה"ע סי' י"ד, והרב המגיה שם הוסיף שכ"כ הפחד יצחק מע' קידושין ד"צ ע"א, וכ"כ בשו"ת שערי רחמים פראנקו אה"ע ס"ס כ"ב, ובשו"ת כרך של רומי סי' כ"ד, ובשו"ת רב פעלים ח"ד אה"ע סי' א'. ע"ש. וכל זה לרווחא דמילתא כי האמת שהלכה פסוקה היא שאין חוששין לקידושין בע"א, וכמו שכתב מרן הב"י בתשובה הנ"ל שהסכמת כל הפוסקים ראשונים

המשתאות וכיוצא בהם, ורבו טענות וכפירות בקידושין, ועמד ותקן להם מרנא ורבנא רב יהודה זקנינו שלא יקדשו אלא בסדור הכל בכתובה וחתומת עדים וברכת אירוסין, וכל שאינו כסדר הזה, הוא תקן להם שאין חוששין לקידושין כלל, כדאמרינן כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה, ואף אתם ראוי לכם לתקן כזה. ע"כ. ובדורות האחרונים תיקנו שלא לקדש שלא בשעת החופה ובלא כתובה וברכות, וכמה מקומות עשו חרמות על דבר זה, והרי זה עבר על התקנות והחרמות ואפשר דפקעי קידושין, ועכ"פ הוא נפסל בזה לעדות.

**מר. ובהיות** שהעד הנמצא בפנינו הלא הוא המס"ק פסול

לעדות, ולא היו במעמד החתונה עוד עדים כשרים, באנו בזה למאי דקיימא לן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. כדתנן מכות דף ה' ע"ב נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, וכמבואר בשו"ע חו"מ ריש סי' ל"ו, וא"כ הווי קידושין שלא בעדים שאינם חלים כמבואר בשו"ע אה"ע סימן מ"ב ס"ב. ואע"פ שהרמ"א החמיר שם במקדש בפני עד אחד כדעת הסמ"ג או אם קידש בפני שנים ונמצא אחד מהם קרוב, הנה מלבד שאין כן דעת מרן כמבואר שם, הרי גם הרמ"א שם הכריע שבמקום עיגון ודוחק יש לסמוך על המיקילים. והרי רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים ס"ל שאין חוששין לקידושין בע"א. ועוד דהא בנד"ד שעד אחד פסול הרי מבואר

האון שלום על ישראל ועל דיני ישראל.  
ע"ש.

**סוף** דבר נראה שיש לנו בנדון דידן יותר מרוב צדדין והוי כמעט ודאי שאין כאן קידושין. חדא דמסתברא מילתא שלא היה כלל מעשה קידושין, מחמת ריבוי הסתירות וההכחשות שיש בזה. ואם תמצא לומר שהיה מעשה קידושין, יש לומר שהבעל אינו יהודי כמבואר לעיל. ואף אם תמצא לומר שהינו יהודי, הרי ודאי דהוי דין מרומה דבעינן דרישה וחקירה לעדים וכיון דעד אחד איננו כלא היה, חשיבי קידושי בלא עידי לפי שיטת המהר"י בירב ורבי בצלאל אשכנזי ומהריב"ל והרדב"ז והסדר אליהו רבה הנ"ל ושכן דעת הרמב"ם והרשב"א והרמ"ה ור"י והמרדכי והר"ן והר"ד בונפיד כנ"ל. ואף אם תמצא לומר שהלכה כמאן דאמר שלא בטלה העדות, י"ל דהעד שבפנינו שנמצאו דבריו מוכחשים מהבעל דין עצמו, בטלה עדותו. ועוד יש לומר דהוי עדות פסולה משום שהמסדר קידושין פסול מחמת עבירה, ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והווי קידושין בלא עדים שלא חלו. ואף אם תמצא לומר שחלו שלא היו העדים פסולים מקדמת דנא, השתא נפסלו כיון שעברו על הדין ועל תקנות הקדמונים, ועוד י"ל דאפקעינהו רבנן לקדושיה, וכמו שכתב המהר"ט הנ"ל. ובהצטרף כל הצדדים גם יחד לא היתה בזה קדושה ולא קידושין. ואם תמצא לומר שהיו נשברו הקדושין הללו לשברי

ואחרונים, זולת הסמ"ג עשין מ"ח והמרדכי בקידושין סי' תקל"א בשם הרא"ם (ה"ה ביראים סי' ז'), דאין חוששין לקידושין. ע"ש. וכבר כתב הרשב"א בתשובה לאחד מן התלמידים שרצה להחמיר בזה כדעת הסמ"ג, דמי סנו הלכות גדולות והרי"ף והרמב"ם וכל הגאונים וכל האחרונים, שאתה מחמיר על עצמך מכל אלו. והובא כל זה בב"י. ע"ש. וכל זה אילו היתה לנו ידיעה שעד אחד מיהא היה כשר, אבל קושטא דמילתא שאין לנו בירור על זה, ואפשר ששני העדים פסולים ולית מאן דפליג שאין כאן קידושין.

**מה. והאמת** אומר ולא אכחד, כי המה חשודים בעיני בשקר וברמאות, וחוששני שהעד המס"ק עשה יד אחת עם הבעל שנתן עיניו בנכסיה של האשה להיות תופס דמיה. ועיין מה שכתב בכיוצא בזה בשו"ת חכמי פרובינציא הנ"ל סי' ז', דראוי לכל חכם לב לתת לב על הדבר לזרות אגודת פריצים ולהבר התבן מן הבר, ושלא לתת חרב ביד פריצי הדור לרדות אותנו בתוך ביתנו ולגזול את בנותינו וכו', וחלילה לחכמי ישראל מרשע, ושרידי שדי מעוול ופשע, להחזיק ידי רשע ונבל, כי הוא ליום עברות יובל וכו', ע"ש באורך. ודבריו יכוננו גם בנד"ד כפי הנמצא מכל השקרים והרמאיות שנמצאו בעדותם כבי דינא וגם בערכאות. היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי

גט] ולענין ירושתה הא פשיטא דאינו יורש משום דנראה שלא היתה חופה כלל ולא נכנסה לרשותו, וקושטא דגם קידושין אין כאן.

שברים וכתותי מכתת שיעורייהו ואית לן לאוקי איתתא אחזקתה שהיא בחזקת פנויה. [וגם אילו היתה האשה בחיים חיותה נראה דהיתה מותרת ללא

## סימן ט'

## בענין ציווי כתבו ותנו ע"י הכתב

מתוך שיעורים שמסרתי בכולל להוראה ודיינות שבראשותי, בקווינס ניו יורק, להלכה ולמעשה.

ב"ה, מאנסי, אדר א' תשע"א לפ"ק

לית מאן דפליג שכותבין מפי הכתב ולכאורה ה"ה לפקח. לא נחלקו אלא בחרש. מ"מ מסקנת הסוגיא דבחרש לא יכתוב דדעתיה שגישתא. וכן כתבו התוס' בדף ע"ב ע"א ד"ה קולו, דמסתברא דבהרכנה דמתניתין מהני כמו קול, כיון דקים לן שמתרצה לא בעינן שמיעת הקול, ובברייתא דנקט עד שישמעו קולו לא שנה אלא למעוטי חרש דמסתבר למעוטי. ע"כ. ומשמעות דבריהם דה"ה לפקח אם ציוה ע"י הכתב, כיון דקים לן שמתרצה מהני. וכ"כ הרמב"ן בחידושיו שם וז"ל: מפורש בתוס' דכיון דממעט מתוך הכתב דחרש היינו משום דדעתא שגישתא היא, אבל בריא ששלח כתבו ממדינת הים כתבו ותנו גט לאשתי כותבין ונותנין ולא בעי שמיעה מפיו ממש. ומ"מ קולו לאו דוקא דהא איכא הרכנת הראש דמתניתין. ובירושלמי פ"ז ה"א אמרו היא שמיעת הקול היא הרכנת הראש. עכ"ל. וכ"כ בחידושיו הר"ן בשם התוס' דפקח ששלח כתב ידו ממדינת הים שיכתבו ויתנו גט לאשתו, כל שהוא מקויים דליכא למיחש לזיוף כותבין

**א. בגיטין ע"ב:** מבואר בברייתא דבעינן קולו של הבעל המצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום, ובגמרא דייקו דקולו לאפוקי מדרב כהנא דאמר חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו. ובפשטות מיעטו דוקא חרש שאינו בר דעת, אבל פקח או נשתתק שהוא בן דעת כותבין על פי מה שצוה בכתב. ועיין להלן סברות הראשונים בזה. וכן היא משמעות הסוגיא בדף ע"א, שלאחר דברי רב כהנא אמר רב שיכול החרש לצוות בכתב, הקשה לו רב יוסף מאי קמ"ל תנינא, נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו שלש פעמים, אם אמר על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו. ומוכח דמודה רב יוסף לרב כהנא אמר רב דמהני ציווי בכתב. וכן מתירוצו של רבי זירא, אלם קאמרת, שאני אלם דתניא וכו' הרי הן כפקחין לכל דבריהם. כלומר דבאלם מודה רבי זירא דמהני ציווי בכתב. וכן היא דעת רשב"ג בברייתא דכותבין הגט אפילו לפקח שנתחרש שצוה בכתב. מכל זה מוכח דבנשתתק

ונותנין, ולא בעינן שמיעה מפיו ממש. ע"כ.

**והנה** בשו"ת הר"ן סו"ס מ"ג כתב להוכיח דביטול שליחות ע"י הכתב מועיל, דאע"ג דאמרינן בפרק מי שאחזו "קולו" לאפוקי מדרב כהנא אמר רב, דאמר חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו, כבר כתבו בתוספות דלא ממעטינן אלא חרש משום דסתם חרש לאו בר דעת הוא, לפיכך אף על פי שכתב בכתב ידו לא חשבינן ליה בר דעת לסמוך על כתיבתו. אבל פקח ששלח בכתב יד ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו, ועדים חתומים על כתב ידו דלאו מזויף הוא, כותבין ונותנין ולא בעינן עד שישמעו קולו. וכמו דכותבין הגט על פי כתבו כל שכן דבטול על פי כתבו מהני. ואע"ג דבתוספתא משמע דאפילו בפקח אין כותבין על פי כתבו, מ"מ יש לחוש ולהחמיר. עכ"ד. ונראה דדעתו נוטה לכתוב הגט על פי כתבו ומ"מ כתב לחוש לדברי התוספתא. ולצדדין קתני. וכן נראה ממ"ש הר"ן על הרי"ף לאחר שהביא דברי התוס' והתוספתא דמשמע דבפקח מיירי ולא מהני מפי הכתב, סיים הר"ן דא"כ ראוי להחמיר. ומשמע מזה דמעיקר הדין אזיל ומודה לדברי התוס' ומש"כ ראוי להחמיר לכאורה היינו דוקא היכא דאפשר, אולם במקום עיגון אפשר דס"ל דמהני מפי הכתב. אבל מצאתי בשו"ת מהריב"ל ח"ג סי' צג דפירש דעת הר"ן דהויא ספק מגורשת ע"ש. וכיוצא בזה מצאתי במחזור ויטרי

(הל' שחיטה מס' התרומה סי' קלד) שכתב וז"ל, וצריך להיזהר שלא ישלח אדם כתב ידו לב"ד לכתוב גט לאשתו אפילו הוא פקח כדמשמע לכאורה בתוספתא. עכ"ל. ומזה נמי מוכח דלא ס"ל הכי מדינא ומספקא ליה בדברי התוספתא ומשו"ה כתב "וצריך ליזהר". ודו"ק.

**אולם** הריטב"א בחידושו כתב דקולו דבריייתא אתא לאפוקי חרש שאינו שומע ולא מדבר, אבל אלם לא ממעיט, דהא מתני' קתני דאפילו בהרכנה סגי, כל שכן בדיבור מתוך הכתב דמהני. עכ"ד. ולהדיא ביאר הריטב"א דע"י הכתב מהני טפי מהרכנת הראש דמתניתין. ומשמע נמי דהוא הדין בפקח כדמוכח מסוף דבריו ע"ש. וכן כתב בחידושי רבינו קרקש וידאל דהא דאמרינן עד שישמעו קולו לאפוקי מדרב כהנא, דוקא מרב כהנא ובחרש דלא סגי במדבר מתוך הכתב, אבל לא לאפוקי הרכנה דמתניתין באלם וכל שכן כתיבה דעדיפא טפי וכדכתיבנא לעיל. ושם לעיל כתב, ונראה ודאי דעדיפא כתיבה מהרכנה, וכיון דבהרכנה כותבין ונותנין כל שכן בכתיבה. ע"כ. ולאחר מכן הביא גם דברי התוספות שכתבו, אבל פקח גם הוא אי כתב בכתב ידו כותבין ונותנין גט לאשתו, וכיון שכן מי ששלח ממדינת הים וכו' ובלבד שיהא מקויים דליכא למיחש לזיוף, דקולו לאו דוקא. ע"כ. ולהדיא מבואר דאין הבדל בין אם הפקח בפנינו או במדינת הים. ועיין להלן.



וכתב עדיף מהרכנת הראש. ע"ש. ועי' ב"י כאן. וזה מתאים לדעת כל הראשונים הנ"ל דכתיבה עדיפא מהרכנה. ומתשובת הגאונים הובאה באוצה"ג סי' שעט בסוגיין, דמסיק בפקח ונתחרש דלא מהני מפי כתבו ע"ש. משמע דוקא נתחרש אבל בפקח או נשתתק מהני.

**ומצאתי** בחפשיה להרב קול אליהו ח"ב אה"ע סי' ט"ז שכתב בדעת הרמב"ם דאין לחלק בין פקח לנשתתק ובתרווייהו מהני כתב ידו, והביא ראיה דאין לחלק, מדאקשינן בירושלמי לרשב"ג דאמר פקח ונתחרש כותבין מפי כתבו, מהא דתניא דפקח לא מהני כתבו. ע"כ. ואם איתא דיש לחלק ביניהם מאי קושיא הא ברייתא מיירי בפקח וכיון שיכול לדבר לא היקלו בו, ורשב"ג מיירי בנשתתק דלא אפשר, אלא ודאי דאין לחלק בין פקח לנשתתק וכן צריך לומר בדעת הרמב"ם דגם בפקח מהני. ולכאורה זה תמוה דהא משם ראיה דבתרווייהו לא מהני, אמנם כונת הרב דמהירושלמי ילפינן שאין לחלק בין הדבקים, ואין הכי נמי למאן דסבר כהתוספתא בתרווייהו לא מהני, אלא שהרמב"ם ס"ל דתלמודין פליג אתוספתא ולהכי מכשר, ולשיטתו בתרווייהו כשר, והיינו דתלמודא דידן סבר דחרש דדעתיה שגישתא ממעטינן מברייתא בלבד. אולם הרמ"ה כתב להדיא דמברייתא ממעטינן בין חרש ובין פקח, ואלא הא דכשר בנשתתק הוא מכח מתניתין דמכשרא להדיא רמיזה

**וכן** בקודש חזיתיה לרבינו המאירי שכתב וז"ל, וכל אלו בחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אבל שומע ואינו מדבר, אף בפקח ונתאלם, כותבין ונותנין אף על ידי רמיזה בבדיקות, כדין נשתתק האמור במשנתנו, וכל שכן בכתיבה. וכמו שאמרו מדבר ואינו שומע זהו חרש, שומע ואינו מדבר זהו אלם, וזה וזה כפקחים לכל דבריהם. ומקצת גאוני הראשונים כתבו, שהשליחות מיהא הן של הולכה הן של קבלה, אם נעשה ע"י כתיבת העושה שליח הרי זה שליחות. ואף בתוספות כתבו שהבריא ששלח ממדינת הים וכו' שלא מיעטו מתוך הכתב אלא בחרש ומשום דעתא שבישתא אבל בריא לא וכו'. ע"כ.

**וזוה** לשון הרמב"ם פ"ב מהל' גרושין הט"ז, וכן אם כתב בידו כתבו ותנו גט לאשתי הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו שאין דין מי שנשתתק כדין החרש. ע"כ. ומוכח מדבריו דהוא הדין לפקח וכל שכן הוא. וכ"כ מרן הב"י סי' קכ ס"ה בדעת הרמב"ם. ועי' משנה למלך שם. וכתב ע"ז מרן בכס"מ ובב"י שם דמסוגיא דשמעתין מוכח להכשיר בפקח. וכ"כ המהר"ם בן חביב בגט פשוט דסוגיא דשמעתא הכי אזלא. וכ"כ במכתב אליהו אלפאנדרי דהכי מוכחא שמעתתא. וע"ע בדברינו להלן. ועי' מעשה רקח על הרמב"ם כאן שכתב בדעתו, דע"י הכתב לא בעי בדיקה. והכי מסתברא שלא כתב בדיקה אלא בהרכנה, אבל בכתיבה כתב אם דעתו מיושבת, וכיון שעשה מעשה

**והנה** כדברי הרמב"ם כתב בעל העיטור (ח"א מאמר שביעי, הובא בב"י סי' ק"כ ס"ה ד"ה ואם נפשך) וז"ל, ומסתברא דוקא חרש שאינו מדבר ואינו שומע כהא דרב כהנא, אבל אלם היינו נשתתק ויכול לדבר מתוך הכתב כותבים ונותנים, דהא בהרכנת הראש ג' פעמים כותבין וכל שכן כתב ידו. ע"כ. ומשמעות דבריו כדברי הרמב"ם דלעיל וכן כתב מרן הבית יוסף לפרש דברי העיטור כדעת הרמב"ם שאין לחלק בין נשתתק לפקח ובתרווייהו מהני כתיבת ידו ע"ש. ומצאתי גם לנמוקי יוסף שהביא לדברי הרמב"ן הנ"ל, דבריא ששלח כתב ידו ממדינת הים כתבו ותנו גט לאשתי ומקוים, כותבין ונותנין ולא בעינן שמיעה ממש. ומ"מ קולו לאו דוקא דהא איכא הרכנת הראש דמתני', ובירושלמי אמרו היא שמיעת קולו היא הרכנת הראש. ע"ש.

**ב. והנה** הרמ"ה ביד רמה לגיטין בסוגיין כתב, דקולו לאפוקי חרש דדעתיה שגישתא, והכי נמי למעוטי פקח, כיון שיכול לדבר ולא דיבר, אני אומר או שמשטה הוא א"נ לטירוף דעתא. תדע, דמתניתא דמסייעא לרב אשי, לאו בחרש מיירי אלא בפקח תניא, מדקתני כתובו ועלה קתני סיפא עד שישמעו קולו, ואמרינן קולו לאפוקי מדרב כהנא. לא שנא פקח לא שנא חרש. ולא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא פקח דיכול לדבר בפיו דלא סמכינן אכתב ידו, אלא אפילו חרש שאינו יכול

בנשתתק. וכיון דלא ס"ל להרמ"ה לחלק בין הרמיזות דהיינו בין הרכנה לכתיבה, מוכרחים לחלק בין נשתתק לפקח ליישב בין המשנה לברייתא. ואילו הרמב"ם סבר דאין לחלק בין פקח לנשתתק ולהכי בתרווייהו מהני. וברייתא בחרש מיירי. [דלא כהתוספתא.]

**ולעד"נ** דגם הרי"ף אזיל בשיטת הרמב"ם דכיון דפשטות הסוגיא משמע הכי והרי"ף הביא לברייתא ולהא דדייקנן קולו לאפוקי מדרב כהנא אמר רב דאמר חרש וכו', א"כ מאי דמפרשינן בגמ' אית לן לפרש בהרי"ף, דחרש הוא דממעט דלא בר דעת הוא, אבל בבר דעת מהני. ועוד מדמכשר הרי"ף ריש פרק מי שאחזו בעדות אשה מפי הכתב, ובברייתא אמרינן כשם שבודקין לגיטין כך לעדויות, א"כ מהני גם בגיטין גילוי דעתא ע"י הכתב. וכ"כ הגט פשוט בדעת הרי"ף והרא"ש ע"ש. וע' להלן. ועוד דיש לנו להשוות דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם כמה דאפשר כנודע בפוסקים. והכא דלא נתבאר בהרי"ף היפך דעת הרמב"ם, ומשמעות דבריו נראית דמהני בשעת הדחק מיהא כעדות אשה, א"כ י"ל דס"ל כדעת הרמב"ם דמהני מפי הכתב. אלא דגם בדעת הרמב"ם יש מקום לפרש דהיינו דוקא בנשתתק דהוי שעת הדחק, אף שסתימת דבריו לא משמע כן. וכ"כ המחנה אפרים בדעת הרמב"ם דנשתתק לאו דוקא, הובאו דבריו בשו"ת קול אליהו ח"ב אה"ע סי' טז וכן דעת הקול אליהו שם.

נשתתק דאי אפשר בענין אחר אקילו ביה משום תקנת עגונות. ע"כ. ולפי תירוצא קמא דהרכנא עדיפא, נמצא דהרא"ש חולק על כל הראשונים דלעיל דס"ל דאדרבה כתיבה עדיפא כמבואר בבעה"ט ובהריטב"א והמאירי וחי' רבינו וידאל קרקש. וגם חולק על דברי היד רמה ודעימיה דכתיבה כהרכנה, וכן משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל. ובתירוץ בתרא ס"ל להרא"ש כותייהו דהרכנה ככתיבה ושעת הדחק שאני שסומכים על הכתב כהרכנה, ולפי"ז גם כתב הבא מרחוק מהני דהוי שעת הדחק, וכ"כ מרן הב"י לדייק מדברי הרא"ש בתירוץ בתרא. אלא שמרן פירש דדעת הרא"ש לפסוק להחמיר כתירוץ קמא, וכן נראה דעת הטור בדעת אביו הרא"ש.

**אולם** הגט פשוט (סי' ק"כ אות כו) האריך להוכיח דהרא"ש כתירוץ בתרא ס"ל, מהא דסבר הרא"ש כהרי"ף דערות אשה מהני מפי הכתב, ע"ש באורך. ולכאורה כן נראה ג"כ מתחילת דברי הרא"ש דהכי ס"ל בהבנת הסוגיא. ועוד מדכתב דאקילו משום תקנת עגונות, משמע לכאורה דאף להתוספתא דמחמירה היינו פסולא דרבנן והכי דייק לישנא דהסופתא פ"ב ה"י, (וקשיא לישנא דהתוספתא גבי מגילת סוטה. ע"ש.) דאי איסורא דאורייתא הוא, היכי אקילו רבנן בדאורייתא משום תקנת עגונות. וא"כ י"ל דיש להכריע בדעת הרא"ש דס"ל להקל בדרכנן. ודו"ק. ובפסקי הרי"א ז"ל הובא בשלטי הגבורים סוף פרק התקבל אות א' כתב דהויא

לדבר אלא מתוך הכתב, אין סומכין על כתב ידו. ודוקא בפקח, אבל בנשתתק ועדין הוא שומע סומכין על כתב ידו. דלא גרע מהרכנת הראש, דאם לא כן מתני' מה תהא עליה, אלא ודאי דברייתא לא ממעטת אלא חרש או פקח האי כטעמיה והאי כטעמיה. אבל נשתתק ודעתו מיושבת סומכין על כתב ידו, דהא רב יוסף ורבי זירא גבי נשתתק, כתב ידו כבדיקה משוו ליה. ע"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (ח"ג דנכ"ד ר"ט) הובא בב"י (סי' קכ ס"ה). לחלק בין נשתתק דמהני כתב ידו כיון שאי אפשר בענין אחר, לבין חרש פקח שיכול לדבר לא הכשירו לכתוב על ידי כתב ידו. והוא הדין לפי זה דהרכנת ראשו נמי אין כותבין, וכל שכן הוא, דבעינן שישמעו קולו דוקא, כיון דאפשר. ע"ש. ולפי דבריהם יש לומר דפקח השולח כתבו ממדינת הים, או היכא דלא אפשר שישמעו קולו ממש, דאז דמי לדין נשתתק דכיון דלא אפשר מהני. ועיין עוד לקמן.

**ג. והנה** הרא"ש פרק האומר אות י"ט כתב, ומדלא קממעט אלא חרש, משמע דפקח שכתב בכתב ידו מהני, דלא גרע מהרכנה דאלם. ומיהו אומר ר"ת, דבתוספתא קתני בהך ברייתא דמייתי הכא, ולא עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתומו, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה פסול, עד שיאמר לסופר וכו'. אע"ג דהרכנה מהני אפשר דהרכנה עדיפה טפי משום דמראה בגופו. אי נמי,

הסמ"ג (עשין נ דק"ל ע"ד) לאחר שהביא התוספתא הנ"ל כתב, ושם אין מדבר כלל בחרש, הא למדת שאין אדם חרש או פקח יכולין לשלוח כתב ידם לב"ד ממקום אחר שיגרשו את נשותיהם. ע"ש.

**והנה** בספר התרומה סי' קכו כתב וז"ל, מורי רבינו אמר דדוקא חרש המדבר מתוך הכתב ממעט, מה שאין כן בריא דלא גרע מנשתתק דמועיל הרכנת הראש. מיהו בתוספתא תניא דלא מהני כתב ידו. אלמא דלא מהני כתב ידו אפילו בפקח, דהתם לא מיירי בחרש כלל. וצ"ע בירושלמי. וסיים שם בספר התרומה וז"ל: "א"כ יכול אדם לשלוח כתב ידו לב"ד שבמקום אחר שיכתבו גט לאשתו". עכ"ל. ונראה דס"ל כהיד רמה הנ"ל, שדוקא כשהפקח בפנינו נתמעט בתוספתא, דחיישינן שהוא משטה בנו, כיון שיכול לדבר ואינו מדבר אלא ע"י הכתב. אך אם אינו בפנינו שפיר מהני כתב ידו. ולא ידעתי למה לא הביאו הפוסקים סוף לשונו של ספר התרומה שהוא מסייע לסברת המתירים היכא דלא אפשר.

**ומצאתי** להמרדכי (גיטין סי' תי"ז) שהביא נוסחה אחרת מספר התרומה, ושם לאחר שהביא דברי ר"י דפקח כשר ע"י הכתב, כתב, מיהו נראה אע"ג שהרכנה ורמז בגופו מועיל, מ"מ ע"י הכתב אינו מועיל ואפילו בפקח, וכן תניא בתוספתא וכו' וצ"ע בירושלמי. א"כ אין אדם יכול לשלוח כתב ידו לב"ד שבמקום אחר שיכתבו ויתנו גט

ספק מגורשת. ויש לדון בדעת הרי"ז אי ס"ל דהוי ספיקא דאורייתא, כיון שבירושלמי יש משמעות שאינו גט, ומספקא ליה אי הלכתא כהבבלי או הלכתא כהירושלמי. או שמא ס"ל דהוא ספק בדרבנן, דלישנא דהתוספתא דקתני פסול משמע מדרבנן, ומספקא ליה אי פסקינן כדמשמע מהבבלי דשרי, או כדמפורש בתוספתא דפסול. ואי נימא דהוי ספיקא דרבנן, י"ל דבשעת הדחק כמקום עיגון אזלינן לקולא. וע"ע להלן.

**ד. אולם** הרשב"א בחידושו בסוגיין, הביא דברי התוספות דמכשרי בפקח שכתב בכתב ידו, וכן אם שלח כתבו ממדינת הים מהני. וכתב על זה, מיהו בתוספתא לא משמע כן, דגרסינן התם (פ"ב ה"י) כתב סופר לשמה, וחתמו העדים לשמה, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לה הרי הגט פסול, עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו. ולא עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו ואמר לסופר כתוב ולעדים חתומו, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו וחזר ונתנו לה הרי הגט פסול, עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו. אלמא אפילו בפקח אין כותבין עד שישמעו את קולו ממש, דהתם לא משתעי בחרש, ואי נמי בהרכנת הראש דמתני', וכטעמיה דהירושלמי דהוא הרכנת הראש הוא קולו, והכי נמי גרסינן לה בירושלמי בפרקין דהכא וכו'. וא"כ מי ששלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו אין כותבין ונותנין. עכ"ד. וכן

אותו, ונותנים טעם לדבר דלא גרע כתיבת מי שאינו בפנינו, מהרכנת אלם שכותבין על פי אותה הרכנה, וגם בגמ' כשאמרנו אין נותנין גט עד שישמעו קולו, לא מיעט מזה אלא חרש שיכול לדבר מתוך הכתב, אבל פקח והוא מי שיכול לדבר אם כתב בכתב ידו היה נראה שכותבין על פי כתבו. אבל ר"ת ז"ל היה חולק בזה ואומר שאין כותבין על פי כתבו שהרי בתוספתא תני בהדיא וכו'. עכ"ד. ע"ש. נראה שמסכים הולך לשיטת ר"ת. אכן נראה להוכיח מדבריו דאף לרבינו תם אין פיסול זה אלא מדרבנן, שסיים "ואם בכיוצא בזה הגט פסול", כל שכן בנדון הזה שהוא פסול שהוא לא כתב לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, אלא שאמר לשלוחו שיאמר כן לסופר ולעדים וכו' ואם עשו כן הגט פסול, ויש אומרים שהוא בטל. ע"ש. כלומר דבכתב אמרו אפשר דפסול ואפשר דבטל, אבל בכתב לסופר גם לר"ת אינו אלא פסול מדרבנן.

**וראיתי** להרשב"ש מר בריה דרבינא בתשובה (סי' תצח ד"ה ואם נחוש) שכתב וז"ל, אבל שיכתוב שטר ויאמר כל מי שיראה כתב זה יכתוב גט ויחתום, אין להקל בה, אף על פי שהרמב"ם ז"ל והתוספות וכן נראה שהיא דעת הרמב"ן ז"ל מכשירין במי שנשתתק שכותב בכתב ידו שיכתבו גט לאשתו וכותבין. ר"ת ז"ל מחמיר ומביא ראייה מהתוספתא. והרא"ש ז"ל גם כן מחמיר בדבר בפרק התקבל. וכן הרשב"א ז"ל, ומוסיף להביא ראייה

לאשתו. לשון ספר התרומה. ע"כ. ולפי"ז אפשר שנוסחת ספר התרומה שבידינו מוטעית היא, ושפיר הוא שלא הביאו מסוף דבריו כנ"ל. אך נראה שאין זה מוכרח ואפשר לפרש דבריו כדברי הרמ"ה וכן"ל. וכדברי המרדכי בשם התרומה כן כתב הגה"מ (פ"ב מגירושין אות ר') בשם ספר התרומה וסמ"ג דע"י הכתב לא יועיל לא בפקח ולא באלם ופליגי על שיטת ר"י. ע"ש. וכן דעת הכל בו (סי' עו ד"ה וכשהעדים חותמין) שכתב, ולא ישלח אדם כתב ידו לסופר ולעדים לכתוב לו גט ולחתום, בין שהוא חרש בין שהוא פקח. אבל אשה יכולה לעשות שליח מתוך הכתב וכו' עכ"ל. ע"כ. וכן דעת הסמ"ק (סי' קפ"ד). נמצא ההולכים בשיטה זו הלה הם הרשב"א והמרדכי וסמ"ג וסמ"ק והגה"מ והכל בו. וכן כתב רבינו ירוחם בשם רבינו תם. אכן לפי הטעם שפירש דבריו בבית יוסף, י"ל דס"ל כהרמ"ה לחלק בין היכא דאפשר להיכא דלא אפשר. ובדעת בעה"ת מספקא לן לפי חילוקי הנוסחאות הנ"ל. וכן יש לצדד בדעת הרא"ש אף דמין הב"י והטור נקטו בדעתו לאסור, מ"מ לא נפקא מספיקא, וכמשנ"ת לעיל בשם הגט פשוט. ובדעת הר"ן והמחזור ויטרי נראה דלא מדינא אסרי אלא מצד חומרא וזהירות, כמדוקדק בלשונם וכדברירנא בס"ד.

**ה. ומצאתי** להתשב"ץ (ח"א סי' לו) שכתב וז"ל, ואפילו אם כתב לסופר ולעדים ואמר להם כתבו וחתמו ותנו גט לאשתי אין עושין מעשה בדבר, אף על פי שבתוס' מכשירים

עדות היא וקיום הגט בפני שלשה. "ולא דמי לגט עצמו כשהבעל המצוה אלם, דהתם לא בעינן אמירה ממש, אלא די לנו בשנדע בברור דעת הבעל ורצונו". ורק שבחרש גמור אין סומכין על כתיבתו ורמיזתו, דלא קיימא לן כרב כהנא, והיינו דאמרינן קולו לאפוקי מדרב כהנא. אבל בכאן בעינן אמירה ממש כשאר עדות. עכ"ד. ומשמע מדבריו דהרכנה וכתיבה כהדדי ניהו וכשם שמועילה הרכנה כך מועילה כתיבה. אלא שבפשטות מיירי שכותב בפנינו, אולם מן הטעם שכתב שדי לנו שנדע בברור דעת הבעל ורצונו, נראה שאין לחלק וגם כתב הבא מרחוק הוה מכשיר. והביא דברי הריב"ש הללו הגאון המגיד מקאזניץ בשו"ת כתר כהונה (סי' ע"ו) וכתב ע"ז ואשתומם על המראה אשר לא הובאו דבריו בפוסקים בנדון זה. והרב ז"ל הן כל יקר ראתה עינו ואנהיר לעיינין בדברי הריב"ש הללו.

ו. **והנה** הריא"ז (בפסקי ריא"ז גיטין פ"ז ה"א סי' ו', הובא בב"י שם סוף ה"ה) כתב, אבל כותב בכתב ידו ונותנו לעדים ויכתוב בו כתבו וחתמו גט לאשתי, ואם שלח להם כתבו ע"י אחרים הרי זה ספק מגורשת. עכ"ל. וכתב על דבריו הבית יוסף וז"ל, ונראה לי שהרי"א סובר כהרמב"ם דעל פי כתב ידו כותבים, וסובר גם כן כהרמב"ם באומר אמרו שהוא קרוב להיות הגט בטל, דהיינו כמו ספק מגורשת, ולפיכך הכשיר בכותב לעדים ופסל בשולח להם

מהירושלמי בחידושו בפרק מי שאחזו. וכן הרב בעל הטורים ז"ל בהלכות גרושין. ומי יוכל להקל בערוה אחר שכל הגדולים האלה מחמירים בדבר, כל שכן שמביאים ראיה לדבריהם מהתוספתא והירושלמי. עכ"ל. ומכלל דבריו למדנו דלהרמב"ם והתוס' והרמב"ן מהני שיכתוב כל מי שיראה כתב זה וכו' ואין צריך בדוקא שיכתוב לסופר פלוני ולעדים פלוני ופלוני. ודו"ק. ולקמן נדבר בזה עוד.

**אולם** הריב"ש בתשובה סי' ר"מ כתב ליישב קושיא אחת שם, דאם הרכנה מועילה באלם למה לא יועיל כתיבת בפני נכתב ובפני נחתם בשליח אלם, והלא הציווי לכתוב הוי מדאורייתא והתם בבדיקה סגי, והכא תקנתא דרבנן לומר, ולמה לא יועיל ע"י כתיבה וכדומה. [עי' רמב"ם פ"ז הי"ח ודו"ק]. וכתב על זה, דהאמת כונת הרא"ש שם דאלם כיון שאינו יכול להגיד בפיו, לא סגי מתוך הכתב וברמיזה, דהא עדות הוא, ורחמנא אמר מפיהם ולא מפיי כתבם. ואע"ג דאמרינן כשם שבודקין אותו לגיטין כך בודקין אותו לעדויות, הא אוקימנא לה התם בעדות אשה דאקילו בה רבנן טפי משום עגונא, ואפילו עד מפיי עד ומפיי עבד ומפיי שפחה וגוי מסיח לפי תומו, משום דהוי מידי דעבידא לאגלווי. אבל בשליח המביא גט לא הקלו אלא שכל מי שהוא כשר להיות שליח יהיה נאמן לקיימו, ובלבד שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ויאמר בפיו כמו בעדות אחרת, דהא

שולח להם. והוא דקדוק נכון לכאורה. אלא שנראה דמין הבית יוסף למד בדעת הריא"ז דהוא הדין לשולח להם כתבו מרחוק, דאי לא הכי מאי איריא כתיבה תיפוק ליה דהוי הרכנה, ועוד עד דאסר בשולח להם אמרו ליאסר בשולח לסופר שיכתוב נמי. אלא ודאי דדוקא בשולח לעדים שיאמרו אסר, אבל בשולח כתבו לסופר עצמו שיכתוב שפיר דמי. ודו"ק.

**ומזה** אתה למד שגם בדעת הרמב"ם אין לומר דהא דהכשיר היינו דוקא בפני הסופר והעדים, שזה הוי הרכנה ממש, ומאי קמ"ל, לא נצרכה אלא אף שלא בפניהם. כלומר דמין הב"י למד כן בדעת הרמב"ם ובעל העיטור והריא"ז דמכשרי אף בכתיבה מרחוק. וזה דלא כהאחרונים שרצו לפרש בדעתם שהכשירו רק בכותב בפני הסופר והעדים. ודו"ק. ומצאתי למהריט"ץ ח"א סי' רנ"ו שהקשה על דברי מרן הב"י הללו, ופירש דברי הריא"ז דמחלק בין אם מסר בידם ממש דחשיב כמדבר עמהם, ובין כששלח כתבו ע"י אחרים דאין זה ממש קולו. ומ"מ בדעת הרמב"ם כתב שאין לחלק בין נתן בידם לבין שלח ע"י אחר ושכן דעת בעל העיטור. ע"ש. וכן כתב המכתב מאליהו אלפאנדרי ש"א ס"ה בדעת הריא"ז והרמב"ם והוב"ד לקמן אות י"ד ושם פלפלו בדבריו ע"ש. וע"ע שו"ת בית אפרים סי' פ'. מ"מ מדברי מרן הב"י מוכח דלא ס"ל חילוק הזה שכתבוהו האחרונים, ודברי הרמ"ה הנ"ל באות ב' מסייעים לדברי הב"י. ויש לנו

כתבו ע"י אחרים, כלומר שכותב לאותם אחרים אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתמו. ע"כ. ונראה דמין הב"י לא רצה לפרש כונת הריא"ז דמחלק בין כשכותב בפנינו לכותב מרחוק, דבפנינו דמי יותר להרכנה ומרחוק סמכינן רק על הכתיבה. ונראה דטעמיה דמרן, חדא, דהא מצינו להראשונים הנ"ל דס"ל כל בתר איפכא, דבפנינו יותר יש סברא לפסול, דכיון שיכול לדבר ואינו מדבר חיישינן לשטותא, ומרחוק דלא סגי בלאו הכי שפיר דמי. ועוד שהרי הרא"ש ס"ל דהרכנה עדיפא מכתובה, ולכאורה צ"ע מאי עדיפותא דהרכנת הראש מהרכנת היד הכותבת, והא בסוגיא דרומז ונרמז הובא לקמן בב"י סי' קכ"א, ס"ל להראשונים דהרכנת היד חשיבא רמיזה, ומאי שנא מכתובה. ולכן היה נראה דאין הכי נמי כשכותב בפנינו לא חשיב מפי הכתב אלא הרכנה, ומאן דמכשיר בכתיבה היינו אף כשאינו בפנינו ודוקא בגונא זו שייך מפי הכתב. וא"כ כיון דמכשיר הריא"ז מפי הכתב, על כרחך דמיירי שלא בפנינו נמי, וא"כ מוכרחים אנו לומר שהמשך דבריו היינו דכתב להם אמרו. ואע"פ שטעמו של הרא"ש מבואר באחרונים, שאין בכתיבה בירור גמור אם דעתו לגרש, כי שמא מתעסק בשטרותיו הוא. וכמבואר להלן. מ"מ זה הנראה בדעת מרן הבית יוסף אליבא דהריא"ז. והנה גיסי הרה"ג משה פרץ נר"ו הקשה לי בזה מלשון הריא"ז שכתב, אבל כותב בכתב ידו ונותנו לעדים, דמשמע שנותן מידו לעדים ולא

לפרש דעת הריא"ז כדעת הרמב"ם והעיטור כי היכי דלא לאפושי פלוגתא. שו"ר שכן כתב מהר"י נבון בגט מקושר ס"ק כ"ז דל"ב ע"ג הוב"ד לקמן אות ט"ז ע"ש.

**ואחרי** מופלג מצאתי בשו"ת אבני נזר אה"ע סי' קצז שכתב להוכיח מהירושלמי דאין חילוק בין כותב וממנה אותם על ידי הכתב בפניהם לבין אם ממנה אותם על ידי הכתב מרחוק שלא בפניהם, ואם כשר כשכותב בפנינו, כשר גם בשולח הכתב ממקום אחר. דהנה מבואר בירושלמי גיטין פ"ז ה"א, דלרשב"ג חרש כותב בכתב ידו ואחרים מקיימים, ואם כותב בפני הסופר, קיום למה לי. וחכמים דפליגי אדרשב"ג משום דחרש לאו בר דעת הוא. ולהפוסלים גם בפקח הוא מטעמא דכתיבה לאו כדיבור, ואפילו בפניו לא מהני, דאי לאו הכי גם לרשב"ג יפסל כיון שלא בפניו כתבו. וליכא למימר דפליגי בתרתי דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ע"ש.

**נמצא** דעת המתירים הלה המה הרמב"ם ובעל העיטור והרמב"ן ור"י בתוס' והריטב"א ורבינו וידאל קרקש והרמ"ה והמאירי, והרא"ש לחד תירוצא. ונראה שכן דעת הרי"ף, וכ"כ בשו"ת הרד"ך סי' י"ט אליבא דהרי"ף. וכן הסכימו הריא"ז והנמוקי יוסף והריב"ש. ואפשר שכן דעת הר"ן והמחזור ויטרי שרק נקטו חומרא בזה, ומעיקר הדין נראה דס"ל דמהני. וכן

דעת רבינו ירוחם (ח"ג דנכ"ד יט) להכשיר בנשתתק. והכי אזלא צורתא דשמעתא וכמש"כ כל הראשונים והאחרונים. ובהבנת הירושלמי נסתפקו גדולי הראשונים ופליגי בהבנת מסקנת הירושלמי וכמבואר בדברות קדשם וכנ"ל בקיצור נמרץ. גם נחלקו אם סמכינן על דברי התוספתא, ואפשר דהמתירים ס"ל דלאו דסמכא היא, ולא מתנייא בי רבי חייא ורבי אושעיא. מ"מ נראה דדעת רוב הפוסקים דבשעת הדחק ובמקום עיגון מיהא, שפיר סמכינן על כתב ידו לסופר ולעדים. וכיון שכך היא סברת הרי"ף והרמב"ם ולחד תירוצא ברא"ש שפיר סמכינן על זה בשעת הדחק.

**ובדרך** זו יש לדייק בדעת בה"ג (הל' גיטין עמ' תיד) שכתב וז"ל, קולו לאפוקי מדרב כהנא אמר רב, דאמר רב כהנא א"ר חרש וכו' דליתא. עכ"ל. כונת דבריו דליתא לדרב כהנא, ובפשטות לאפוקי חרש דוקא וכדפירשו התוס' ושאר הראשונים פשטות דברי הגמ' דלאפוקי חרש דוקא הוא דאתא. ומהא נילף דאלם או פקח שהם ברי דעת מועיל ציווי שלהם מפי הכתב. וכן יש לדייק מדלא הביא דברי התוספתא הנ"ל שהיא היא מקור דברי ר"ת וסיעתיה לפסול גם בפקח, ומדהשמיטה י"ל דס"ל כהרי"ף והרמב"ם והרמב"ן ודעימייהו לאכשורי בכל מאן דאינו חרש. ועיקר סברא זו כבר כתבה בשו"ת גבול יהודה סי' מ"א הוב"ד בשו"ת יבי"א ח"י אה"ע סי' ל"א ע"ש. ואמ"א.



הבעל והאשה וכו' חשיב לשמה וגם לא בעינן שליחות בכתובה. ע"ש. ולשיטתם פשיטא שאם ציוה הבעל על ידי הכתב דלא הוי פיסולא דאורייתא ואפשר דמהני לכתחלה. והשתא י"ל כן גם אליבא דהרמב"ן דביאר דהא דבעינן קולו דבעל הוא משום לשמה, כלומר דאף דדין לשמה הוא מדאורייתא מ"מ הא דבעינן קולו לענין זה הוא רק מדרבנן.

**אולם** מרן בב"י כתב וז"ל, ואע"ג דבגמ' תניא הרי הגט בטל עד שישמעו קולו, ומקולו דייקנין לאפוקי מדרב כהנא, וכיון דקתני הגט בטל, ודאי מדאורייתא הוא דמפקינן, מ"מ כתב הרא"ש דבנשתתק אקילו, משום שבתוספתא דממעט כתב ידו לא קתני בטל אלא פסול דמשמע מדרבנן. ולפי"ז כי אמרינן לאפוקי מדרב כהנא היינו ממאי דאכשר בחרש גמור, דאילו מפקח לא מפקח האי ברייתא. ומאי דלא אייתי תלמודא ההיא תוספתא דקתני פסול דמפקח נמי, משום דעדיף ליה לאפוקי מדרב כהנא אפילו מדאורייתא ולומר שהוא בטל לגמרי. כן נראה לי ליישב דברי הרא"ש בתירוץ זה. ומ"מ תפס רבינו תירוץ ראשון עיקר, (דהטור פסק כתירוץ ראשון דהרא"ש) חדא, משום דאתמר בירושלמי, ועוד דבירושלמי מייתי ברייתא כלשון התוספתא ומסיים בה אינו גט, וא"כ משמע דפסול דקתני בתוספתא לאו מדרבנן הוא אלא בטל נמי הוי. ואי משום דאתי כדעת הרשב"א ושאר

ז. פ"ש גבן לברורי, אם האוסרים ס"ל דבטל מן התורה או דהוי פסול מדרבנן. וכבר מילתי אמורה לעיל לדקדק מדברי הרא"ש דהתיר לחד תירוץ במקום עיגון, דעל כרחק ס"ל דהוי פיסול דרבנן, דאי הוי בטל מן התורה היכי שרי במקום עיגון. ושכן למד מרן הב"י דברי הרא"ש. וכן הוכחנו מדברי התשב"ץ להדיא דפסול מדרבנן. וודאי שכן י"ל אליבא דהר"ן והמחזור ויטרי, שגם אם נרצה לחשבם מדעת האוסרים, ודאי דלא ס"ל דהוי בטל מן התורה, דהא לישנא דצריך ליהזר, או לשינא דיש לחוש ולהחמיר שנקט הר"ן בסוף דבריו, וכן לישנא דא"כ ראוי להחמיר דנקט הר"ן על הרי"ף, משמע דהוי דין דרבנן, או לארחוקי נפשין מספיקא והכי מסתברא טפי. ומאחר שמצינו להתשב"ץ הנ"ל להדיא דס"ל דהוי מדרבנן יש לנו לומר דהאוסרים כותיה ס"ל. וכיון שרוב הפוסקים מתירים לגמרי, וגם האוסרים מודים דמשמעות הש"ס להתיר, הגם שהוכיחו לאסור מהתוספתא והירושלמי, מ"מ מסתיין דנאמר דהוי איסורא דרבנן, דלמה לנו לעשות מחלוקת כל כך גדולה בין הבבלי לבין התוספתא והירושלמי, וכן למה לן לאפוש פלוגתא כולי האי בין הראשונים המתירים והאוסרים.

**ודע** דהתוס' עירובין (יג. ד"ה אבל) כתבו דהא דבעינן קולו בגט הוא מדרבנן משום דלא חשיב לשמה בלא שמיעת קולו דהבעל, ומדאורייתא אם כתב הסופר בלא ציווי הבעל וכתב לשם

הנכתב ע"י פקח גמור וכו'. ע"ש. משמע קצת דפסול מדרבנן הוא דאמרי. ולא נמצא אחד מן הראשונים שאומר להדיא דהוי בטל מן התורה. אמור מעתה דהוי פלוגתא דרבנותא במידי דרבנן ורוב הפוסקים סברי להקל י"ל דאזלינן לקולא. שו"ר שכ"כ בשו"ת פני יצחק אבולעפיא (ח"א אה"ע סי' טו, הובא בשו"ת יבי"א ח"י אה"ע סי' ל"א סוף אות ב) שבאמת כל הני רבותא דפסלי בפקח שכתב לסופר ולעדים לא פסלי אלא מדרבנן. ע"ש.

**ח. וכן** בקודש חזיתיה למהרד"ך (בנד"מ בית כ"ג, דפו"י בית י"ט) שכתב להקל באשה אחת הנמצאת בשאלוניקי ובעלה משומד בספרד, וכתב בכתב ידו למנות סופר ועדים לכתוב ולתת גט לאשתו, ושם בתוך דבריו כתב, דאע"ג דתניא בתוספתא דפסול, והביאה הרא"ש בשם ר"ת וכן בעל התרומה והסמ"ג, מ"מ בנד"ד כותבין ונותנין, דהא היקלו בנשתתק בהרכנה, וא"כ ק"ו בכתב ידו. דהא בגמ' דידן משמע דמילתא דפשיטא היא דכתב ידו עדיף מהרכנה, והכי סברי רש"י והתוס'. ואין לומר דדוקא כתב בפני הסופר והעדים הוא דמהני, דא"כ הוה להו לפרושי, וכן נראה גם כן דעת כל הפוסקים שלא חילקו בזה כלל. ואפשר נמי דאינהו ז"ל רש"י ובעלי התוספות סברי דההיא דהתוספתא משבשתא היא, הואיל ואשכחן בנשתתק דמועיל בו הרכנה, ק"ו כתב ידו לדידהו דסברי דכתב ידו עדיף מהרכנה, וק"ו בפקח. דדוקא אומר אמרו

פוסקים שהזכרתי. עכ"ל. לכאורה נראה מדברי מרן דלמד בדעת הטור והרשב"א ושאר פוסקים דפסלי מדאורייתא. ולכאורה צ"ע מנא ליה הא בדעת הטור, והא רבינו הטור לא כתב אלא "לא יעשו עד שישמעו מפיו", ואין הכרח מלשון זה דבטל מן התורה בדיעבד. ויש לומר דהוקשה למרן בדעת הטור דנקט לחומרא, אמאי, והא הוי ספיקא דרבנן בין ב' תירוצי הרא"ש, והו"ל להכריע כתירצא בתרא לקולא, ובפרט שכן דעת הרמב"ם, ולהכי פירש מרן דמספקא ליה להטור בדינא דאורייתא, משום לישנא דהירושלמי ואפילו תימא דהוי פיסולא דרבנן, כיון דתירוצא קמא דהרא"ש אתיא כמסקנת הירושלמי וכדעת הרשב"א ושאר הפוסקים, הכריע הטור כן בדעת הרא"ש. כלומר דקושטא דמילתא שאין דעת כל הפוסקים דהוי איסורא דאורייתא, אלא רק דיש משמעות לשון בירושלמי כן.

**ועוד,** דהא לעיל כתב מרן הב"י בפירוש הסוגיא ושכן הוא גם אליבא דהרמב"ם, דכתב בכתב ידו בנשתתק עדיף מהרכין ראשו, דבהרכין ראשו בעי בדיקה, ובכתב בכתב ידו לא בעי בדיקה. וא"כ, לא מסתברא אליבא דהחולקים, דהרכין ראשו עדיף וכשר לגמרי וכתב ידו פסול מן התורה. ויותר מסתבר לדידהו דהרכנה עדיפא מדרבנן וכתב ידו הגם דמהני מן התורה פסול מדרבנן. וכן משמעות הלשון שכתב הב"י בשם האוסרים, וז"ל, ועל פי תוספתא זו הסכימה דעתם "לפסול" גט

והתוספות כתב ידו עדיף, וכן לדעת הרי"ף והרמב"ם כותבין ונותנין על פי כתב ידו, יש לנו לעשות מעשה להקל. דהא אפילו היכא שהאוסרים והמתירין שוין קיימא לן בפ"ק דע"ז (ז,א) כריב"ק דבשל סופרים הלך אחר המיקל, וכל שכן במקום עיגון כנד"ד, וכל שכן שהמתירים גדולים בחכמה ובמנין, וכל שכן לפי מש"כ המרדכי בשם מהר"ם בכתובות פרק נערה שנתפתתה סי' ק"ע, שנהגו העולם לפסוק כהרי"ף במקום שאין התוס' חולקים עליו, ובנד"ד הרי"ף והתוס' אמרו דבר אחד. עכ"ד.

**עוד** כתב מהרד"ך להאריך ולהוכיח דגם הסמ"ג מודה דבמקום עיגון מהני כתב ידו, דהוא סבר דהתוספתא לא מיעטה אלא פקח או חרש, ולכן סיים שאין אדם חרש או פקח יכולין לשלוח כתב ידם לב"ד, ולא כתב ואין אדם יכול. ע"ש. וכמה יגיעות יגע אותו צדיק להוכיח כן בדעת הסמ"ג, ואילו ראה מש"כ הריטב"א והמאירי והיד רמה שכתב ידו עדיף מהרכנה היה שש לקראתם. וכן מש"כ להדיא הרמ"ה דהתוספתא לא מיעטה אלא פקח וחרש, ואילו אלם יכול לכתוב בכתב ידו כמה היה שש לקראתו. וסיים ע"ז הרב זות"ד, ומעתה אני אומר, דהואיל ודעת הסמ"ג והסמ"ק והר"ן דמשום עיגונא היקלו באלם בהרכנה, ולא ס"ל דהרכנה עדיפא, ק"ו הוא או הוא הדין שגם על כתב ידו סמכינן. דאע"ג דהם כתבו שאין יכולין לשלוח כתב יד לב"ד במקום אחר, נראה דה"ט דאפשר לו לכתוב במקומו או לבא

אשכחן בגמרא דפסול, או משום דמילי לא ממסרין לשליח, או משום חששא דחתם סופר ועד. אבל כתב ידו לא הזכיר התלמוד לפסלו משמע דכותבין ונותנין. וכן נראה נמי סברת הרי"ף. וכן יראה מדברי הרמב"ם שהוא סובר דכתב ידו דפקח נמי כותבין ונותנין, מדכתב בסתם, וכן כתב בכתב ידו, ולא פירש בפני הסופר והעדים. וכן גם השמיט התוספתא מפסקיו, ולא פירש לן דפקח אין סומכין על כתב ידו משום דאפשר בקולו. ודרך הרב לכתוב בפסקיו כל מה שנזכר הן בתלמוד בבלי הן בתלמוד ירושלמי הן בספרי וספרא ותוספתא בכל מאי דסבר דהכי הלכתא. משמע דסברת הרב דלית הלכתא כהיא תוספתא. ואפילו לדעת רבינו ירוחם והרא"ש בתירוץ בתרא דדוקא בנשתתק הוא דמועיל כתב ידו אבל בפקח לא, מודו בנד"ד דכותבין משום עיגונא, ואע"ג דלפי תירוצו הראשון (בשם ר"ת) סבר דהרכנה עדיפא מכתב ידו, וכן סבר בעל התרומה, וא"כ אין לנו ראיה להכשיר אפילו במקום עיגון, מ"מ אני אומר, הואיל ולפי תירוצו השני כתב ידו והרכנתו שוים, והוא מסופק בדבר וספיקא דרבנן הוא, דגט שניתן ע"י כתב ידו מדרבנן הוא פסול (לדידהו). וכן מצאתי נוסחא בסמ"ג ישן שבידי דכתב ידו מדרבנן הוא פסול, ואף לפי הנוסחא הנדפסת "ואינו גט" היינו לומר דאע"ג דנתגרשה בגט זה לא תנשא מדרבנן. ואע"ג דבעה"ת כתב בפשיטות דהרכנה עדיפא, מ"מ הואיל ולדעת רש"י

לכ"ד וכו', אבל היכא דלא אפשר כבנד"ד לא אסיק אדעתיהו דהני רב רבי למימר שלא לכתוב, אלא מודים הן שכותבין ונותנין על פי כתבו. ואפשר דבנד"ד אפילו ר"ת בתירוץ ראשון ובעה"ת יודו שכותבין על פי כתבו, הואיל ומדרכבן נגעי בה ובהרכנה אי אפשר. דהא אשכחן דאקילו רבנן לענין עיגונא דאתתא בכמה דברים, אע"ג דאפשר לה בדרך אחרת, ואע"ג דהוי איסורא דאורייתא. ק"ו בנד"ד דהוי איסורא דרבנן ואי אפשר לה בדרך אחרת, מודים שיש להקל שאין לך עיגון גדול מזה. עכת"ד. אתה הראת לדעת, דמלבד דרוב הפוסקים סברי דכותבין על פי כתבו, עוד יש לומר דאף האוסרים מודו היכא דלא אפשר, ומקום עיגון שאני ובדרכבן אזלינן לקולא. וזכיתי לכוין במעט לאורו הגדול.

**והנה** הגאון פר"ח (סק"ה) האריך לחלוק על הרד"ך הנ"ל, וכתב דמהירושלמי מוכח דאף בדיעבד אם כתבו בכתב ידו לא מהני, והגט בטל מן התורה. והב"י שכתב בשם רבינו ירוחם לחלק בין נשתתק לפקח, דבנשתתק דאי אפשר בענין אחר כותבין ע"י כתב ידו, אבל בפקח לא הכשירו וכ"כ בירושלמי. על כרחך נמשך אחר רבו הרא"ש בתירוץ שני, וליתא, דמהירושלמי והתוספתא מוכח להדיא דהגט בטל מן התורה. ומעתה צריכין אנו לומר דמה שאמרו קולו לאפוקי מדרב כהנא, לאו מחרש דוקא, אלא מעיקר דינו דמכשר כתב ידו בגיטין הוא דמפקינן. וכמו

שכתב הב"י. ומהרד"ך היקל הרבה לפי שלא ראה הירושלמי כי אם התוספתא עד שעלה על דעתו דמשבשתא היא, ואולי אי הוה שמיע ליה להירושלמי הוה ידע דמתרצתא היא. וסיים, סוף דבר אין להקל ע"י כתב ידו אפילו במקום עיגון. עי"ש. וכבר נתבאר לעיל דעת הפוסקים להדיא דהוי פיסולא דרבנן. ומה שכתב שאילו ידע מהרד"ך מהירושלמי הוה ידע דמתרצתא היא, לעד"נ ליישב דעת מוהרד"ך, דכיון דמתלמודין מוכח כל בתר איפכא, עדיין יש לומר דלא הוה הדר ביה מהרד"ך, ומשה שפיר קאמר, דאליבא דהרמב"ם והתוס' ודעימייהו משבשתא היא. ודו"ק. ועוד לי עני ודל צריכא רבה מה הכריחו להרב ז"ל לומר דהגט בטל מהתורה, מאחר שלדעת הרמב"ם והרמב"ן והתוס' ודעימייהו הגט כשר אף לכתחלה. ואף בדברי הירושלמי מצינו שנסתפקו הראשונים כנ"ל. שו"ר בשו"ת קול אליהו למהר"א ישראל (ח"ב סי' טז מחאה"ע), שכתב להשיג על דברי הפר"ח במה שכתב שהוא איסור תורה וכתב, אנכי הרואה דרחוק לומר דהפוסלים כתב ידו הוי מן התורה, דהמכשירים מכשירים במוחלט, ותו דלישנא דהר"ן ז"ל "וא"כ ראוי להחמיר", משמע מחומרא בעלמא. ע"כ. וחדאי נפשי דזכיתי לכוין לדעת הרמה בדעת הר"ן ובדעת הפוסקים המכשירים. א"כ דברי מהרד"ך שרירין וקיימין. וכן הביאם להלכה הכנה"ג (סי' קכ אות ל') ושכן פסק המשפטי שמואל (סי' קא) וע"ש מה שכתב עוד (אות ל"א ל"ב)

שלדעת המתירים אף אם כתב הבעל שלא בפני הסופר והעדים כשר. וכן לאוסרים בפקח ומתירין בנשתתק, הוא הדין במשומד ואי אפשר בענין אחר נמי שרי. ע"ש עוד בזה.

**ט. אלא** שמרן השו"ע (סי' קכ ס"ה) פסק בזה הלשון, אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פקח ובין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע, בין שאינו שומע ולא מדבר. ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום על פי כתב ידו שיכתוב לסופר כתוב ולעדים חתומו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. עכ"ל. הגה סתם מרן כדעת האוסרים וכן נראה מסקנת הגר"א שם (ס"ק ט"ו) וכן דעת הפר"ח כדלעיל. אולם עדיין י"ל דדעת מרן במקום עיגון לסמוך ע"ד היש מכשירין, ואע"ג דבעלמא פליגי האחרונים אם דעת מרן לסמוך על דעת היש אומרים כנגד הסתם בשעת הדחק דלהכי הביאה לסברא זו בשו"ע או דלמא דלכבוד בעלמא הביאה. כמש"כ הרמ"ע מפאנו סי' צ"ז. וכבר האריך בזה מו"ר בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' קח אות ב) ע"ש. ועי' שו"ת גינת ורדים (חו"מ סי' כט מכלל ג') בתשובה למהר"י הלוי. וע"ע בשו"ת מהרי"ף סי' נז. ועי' בהערה בריש ספר מטה יוסף הנד"מ. ואחרי מופלג ראיתי בשו"ת שמחה לאיש או"ח עמוד קסב שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו ע"ש. מ"מ בנד"ד דדעת הרי"ף והרמב"ם להכשיר וכן דעת הרא"ש

לתירוץ שני וכן דעת רוב הפוסקים רש"י והתוס' והרמב"ן ובעל העיטור והלכות גדולות ותשובת הגאון (אוצה"ג סי' שעט) ורבינו ירוחם והיד רמה והריטב"א ורבינו וידאל קרקש [והמחזור ויטרי], וכן דעת הריא"ז [לפי מה שביאר הב"י בשיטתו] ומהרד"ך וכן דעת המאירי והנמוקי יוסף, הנה הנם רב מנין ורב בנין דסברי להכשיר היכא דלא אפשר מיהא ומהם רבים המכשירים לכתחלה. ובנוסף לזה הרי כבר כתב הרד"ך דאף בעה"ת והסמ"ג והסמ"ק ודעימייהו יודו להתיר במקום עיגון, כמבואר לעיל. א"כ י"ל דאף מרן יודה בזה במקום עיגון. וכן דעת הרמ"א בד"מ שהביא לדברי הרד"ך הנ"ל.

**עוד** י"ל, בהקדים מה שיש לדקדק בדברי מרן, אמאי השמיט להא דכתבו הראשונים דאין לשלוח כתבו ממקום אחר לב"ד, הגם דמרן האריך לחשוב כל האופנים, בין בפקח, בין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע, בין שאינו שומע ולא מדבר. ואפשר דס"ל למרן דדוקא בהני גווני דהבעל בפנינו אין לסמוך על כתב ידו, דלמה יסמכו על זה והרבה פוסקים פוסלים וס"ל דהרכנה דוקא מהני ולא כתב ידו, ועל זה הביא דעת היש מכשירים בנשתתק, והיינו דאין לסמוך על זה כיון דאפשר בהרכנה, ובקל הוא שירמוז בהרכנה שהרי בפנינו הוא, ובזה מהני לכו"ע, ולמה נכניס עצמנו בבית המחלוקת במקום שגדולי עולם פוסלים. מה שאין כן כשאין הבעל בפנינו ואין אפשרות אחרת בודאי שיש

הוא בטל מן התורה, ומה גם דחזינן דהרמב"ם מכשיר כתב ידו לכתחלה, אפוי פלוגתא לא מפשינן, לומר דלהרא"ש והטור הוא בטל מן התורה ולהרמב"ם כשר לכתחלה. ותו דבהרא"ש גופיה מוכרח דאין סברא דלתירוץ קמא יבטל מן התורה ולתירוץ בתרא כשר בנשתתק. על כרחך יראה דודאי לתירוץ קמא הוא פסול מדרבנן, וכ"כ הרד"ך סי' ה' וסי' כ"ג דלדעת הטור הפסול הוא מדרבנן. ע"כ. ותאזרני שמחה שזכיתי לכוין במעט לדעתו הרמה. ומה שכתב להקשות על דברי מרן הנה לפמש"כ לעיל סוף אות ז' אין הכרח לומר דמרן נקט בדעת הרא"ש והטור דבטל מן התורה, אלא דמספקא להו מכח דברי הירושלמי, כמבואר שם. וכן לפמש"כ לעיל לדייק בדעת מרן, אפשר דאף מרן גופיה מודה דמהני כתב ידו הבא ממקום אחר במקום עיגון. ולפי"ז ס"ל למרן דפיסולא דרבנן הוא לדעת שאר הפוסקים האוסרים. ובזה נתיישבו תמיהות רבינו על דעת מרן. וצל"ע בזה עוד.

**עוד** כתב הגט פשוט שם, ולעניין הלכה יראה דהרי"ף ס"ל כהרמב"ם וכ"כ הרד"ך סי' כג, וא"כ נמצא דהרי"ף והרמב"ם והעיטור ורש"י ותוס' מכשרי בכתב ידו כפשטא דגמ' דידן דכתב ידו עדיף מהרכנה. וכנגדם איכא ר"ת והרא"ש והרשב"א והטור והר"ן והמרדכי ובעל התרומה וסמ"ג וסמ"ק והגהמ"י דהם חוששים להתוספתא. ובודאי דלכתחלה יש לחוש לדברי התוספתא. אך במקום עיגון יראה

לסמוך על רוב מנין ורוב בנין, ואפשר אף דלכו"ע מהני, בזה י"ל דאף מרן ס"ל דשפיר דמי לכתוב על פי כתבו. ומשו"ה דקדק מרן ולא מנה אופן זה בכלל סברת האוסרים. ועיקר סברא זו כבר נתבארה לעיל בשם הרד"ך אליבא דהאוסרים, אף אנו נומר כן אליבא דמרן וכדדייקינן. ודו"ק היטב.

**י. ורחוי** הוית למהר"ם בן חביב בגט פשוט (אות כו) שכתב לדקדק על דברי מרן הבית יוסף שנקט בדעת הרא"ש להחמיר כתירוץ קמא, והא ס"ל להרא"ש דמהני כתב ידו בעדות אשה, כדכתב בפ' מי שאחזו, ואע"ג דברייתא דכשם שבודקין לגיטין, בהרכנת הראש מיירי, ואי לא תימא דהיינו הרכנה היינו כתב ידו מנא לן הא, אלא על כרחך ס"ל להרא"ש דהיינו הרכנה היינו כתב ידו. וכן נראה דעת הרי"ף. ולפיכך מסקי במילתייהו, דכתב ידו מהני בעדות אשה מדקא מהני הרכנה. וכתב ליישב דעת מרן דס"ל דהגם דמהני כתב ידו והרכנה לענין עדות אשה, מ"מ לענין גיטין שמצינו בתוספתא להדיא דפסלי, י"ל דהרכנה עדיפא מכתובה לענין גט, דמראה בגופו לסופר. וכן י"ל בדעת הרשב"א והר"ן דהלא הם דייקו פירשו דעת הרי"ף דמהני כתב בעדות אשה, והם הסכימו להחמיר דכתב לא מהני בגיטין, וסמכו על התוספתא. ואילו היה פשוט להם דהרי"ף דחה דברי התוספתא לא היו סומכים עליה. ומ"מ דעת מרן קשה לשמוע דס"ל דכתב ידו להרא"ש והטור

והרשב"א ס"ל דלא מהני כתב ידו בגט. וכן י"ל דסובר הרא"ש ז"ל, שגם הוא כתב בפרק מי שאחזו כדברי הרי"ף. ואיברא דקצת קשה דלפי"ז סובר הרא"ש דכתב ידו מהני בגיטין והטור הביא בסימן ק"כ דלהרא"ש לא מהני כתב ידו אפילו בפקח. אמנם כבר כתב הרב בית יוסף, דזה היינו כפי התירוץ הראשון, אבל כפי התירוץ האחרון כי היכי דמהני הרכנת הראש בנשתתק הוא הדין כתב ידו, דהיינו הרכנה היינו כתב. ונראה דתירוץ אחרון עיקר דמתיישב שפיר עם מה שכתב בפרק מי שאחזו. עכ"ד. וקצת משמע נמי דהכי ס"ל למהרח"ש לדינא. וע"ש שהביא גם כן לדברי התוס' והעיסור ונסתייע מהם להכשיר כתב ידו בעדות אשה. שו"ר למהריט"צ סי' רנ"ו שנסתפק בדין זה דציוה ע"י הכתב והעלה דבדיעבד אם טעו ועשו ואי אפשר לתקן שפיר דמי בשעת הדחק. ע"ש. ומשמע מדבריו שמותרת להינשא נמי. וכן ראיתי שכתב המבי"ט (ח"ב סי' קנה) להקל היכא דלא אפשר, דבמקום רחוק כמו איספיהן (נידון דהמבי"ט), שאינו יכול לומר לשום יהודי שיכתבו ויתנו, יודו ר"ת והרא"ש שסומכים על כתב ידו. עוד כתב המבי"ט דאפשר דר"ת והרא"ש חיישי רק להיכא דכתב שלא בפנינו, דאיכא למיחש שמא יחזור בו, אבל בנ"ד דנשבע בשבועה חמורה שלא יחזור בו ולא יערער, יודו ר"ת והרא"ש בפקח נמי דכשר. וכן מטעמא דתקנת עגונות דאי אפשר בלאו הכי. עי"ש. והאחרונים האריכו להקשות על

לענין הלכה דיש לסמוך להקל כדברי המקילין. חדא דפשטא דגמרא דידן הכי משמע, ותו דגדולי הפוסקים לא חשו לדברי התוספתא, ותו כי יש לצדד ולומר דאפילו מאן דחייש לדברי התוספתא היינו שלא במקום עיגון, כמו שנראה מתירוץ שני דהרא"ש, וכ"כ רבינו ירוחם וכ"כ הרב מהרד"ך. וכיון דגם הפוסלים כתב ידו אינו אלא מדרבנן, יש לסמוך במקום עיגון על דברי המקילין. עכת"ד.

**יא. גב** המהרח"ש (קונטרס עיגונא דאיתתא ד"ז ע"ד הובא בגט פשוט הנ"ל) כתב להוכיח דדעת הרי"ף והרא"ש דמהני מפי כתבו. וזת"ד, דהנה תנן בראש הפרק (גיטין סז:), נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו וכו' הרי אלו יכתבו ויתנו. ותניא עלה ( בדף ע"א.) כשם שבודקים אותו לגיטין כך בודקין אותו למשאות ולמתנות ולעדיות, ומוקמינן הא דלעדיות בעדות אשה דאקילו בה רבנן. וכתב הרי"ף ז"ל, בעדות אשה דאקילו רבנן, אבל עדות דעלמא לא, דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם. ע"כ. ודייק הרשב"א מדבריו, דכיון דקאמר דבשאר עדיות מפיהם ולא מפי כתבם, משמע דבעדות אשה מהני מפי כתבם. ואע"ג דברייתא דכשם שבודקין בהרכנת הראש מיירי, סובר הרי"ף דהיינו הרכנה היינו כתב. ולפי דיוק זה דדייק הרשב"א בדברי הרי"ף צריך לומר דא"כ סובר הרי"ף הפך סברתו [דהרשב"א] גבי גיטין, דלפי"ז סובר הרי"ף דמהני מפי כתבו בגיטין,

המבי"ט דמנא ליה האי טעמא, ואדרבה לשמא יחזור בו בעלמא לא חיישינן. ועיין מה שכתבנו בזה לעיל מחלוקת הראשונים אי מהני כשכתב בפנינו.

**וגדולה** מזו כתב המבי"ט שם, לסמוך על כתב העדים שהבעל מינה סופר ועדים. כדעת הר"ן והרא"ה והריטב"א שכל שמינה הבעל בפיו בפירוש סופר ועדים אפילו שלא בפניהם מהני. ולא פסל רבי יוסי אלא באומר אמרו, שלא מינה אותם בעצמו, אלא אמר לעדים שהם ימנו וכו' ע"ש. ואמנם הגט פשוט הנ"ל דחה דבריו בזה, וכתב על זה, ודבריו תמוהין דלקח קולי כל הפוסקים, דהרי הר"ן אזיל בסברת הפוסקים לחוש לדברי התוספתא דכתב ידו לא מהני. ועוד דהא מילתא הוי כאומר אמרו כיון שאינו מדבר בכתב ידו לסופר אלא העדים כתבו בשמו, והיא פלוגתא דהרמב"ן עם הרא"ה והר"ן, והוי ספיקא דאורייתא ומילתא דפשיטא היא דאין לסמוך על המיקליין, ואפילו נתגרשה לא תנשא. אך אם נשאת לא תצא, מטעם דהוי ספק ספיקא, שמא הלכה כשמואל דאומר אמרו כשר, ואף את"ל דהלכה כרבי יוסי דמודה באומר אמרו דפסול, שמא הלכה כהרא"ה והר"ן דאם מינה הסופר והעדים שלא בפניהם מהני טפי מאומר אמרו, וכשר אף לרבי יוסי. והוי ס"ס המתהפך. מ"מ הגם דנתפשט המנהג להתיר בס"ס לכתחלה גם באשת איש, כפי שיראה מדברי האחרונים בעגונא ובדיני ספק בקידושין ובגרושין, היינו היכא שהספק שקול,

אבל בספק כהאי, שמא הלכה כסברת הרא"ה והר"ן דמהני למנות סופר שלא בפניו, אינו ספק שקול דרוב הפוסקים חולקים עליהם כמ"ש מוהרד"ך. ומה גם דיראה מתוך דברי הר"ן דלהלכה אמרה ולא למעשה כמו שכתב מרן הב"י ומהר"ם אלשקר. ועיין מה שכתב מרן הב"י בשם הקונדריסין דאם כתב לשני עדים אמרו לפלוני סופר שיכתוב גט לאשתי, וכתב ונתנו לה, הויא ספק מגורשת. עכת"ד.

**והנה** יש לדון בזה לפמ"ש"כ הרב גט פשוט עצמו לעיל (ס"ק כה), דלא נמצא חולק בהדיא על הרא"ה והר"ן, רק הרמב"ן דסבר דגם לרבי יוסי בכה"ג הוא בטל מדין לשמה, אך לענין הלכה מספקא ליה אי פסקינן הלכה כשמואל דאומר אמרו כשר אי כר"י דפסל, וכיון דהרמב"ן מספקא ליה והרא"ה והר"ן חלקו עליו והכשירו לכתחלה יש לסמוך עליהם דבתראי נינהו. וכתב עוד, דהגם דהרמב"ם פסל באומר אמרו וכתב דקרוב הדבר להיות בטל, מ"מ התוס' פסקו כשמואל דאומר אמרו כשר. וכן פסק המהר"ם אלשקר סי' כד בדיעבד לא תצא באומר אמרו. ואף שהרד"ך חלק עליו בבית ג' וכתב שאין לסמוך על זה כיון שהמחמירים הם רב חכמה ורב מנין, מ"מ באופן שממנה הסופר והעדים שלא בפניהם בדיעבד סמכינן על הרא"ה והר"ן ואם נישאת לא תצא. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (חאה"ע סי' ק"ו). וכ"כ מו"ר בשו"ת יבי"א ח"י סל"א סוף אות ג', דבאמת אף



באומר אמרו ישנם רבים מהפוסקים המכשירים. ע"ש. וא"כ לפי"ז אולי יש מקום להס"ס הנ"ל לנוח ותתיישב שיטת המב"ט. אלא שכל זה ניחא אם כתב בעצמו לסופר, אבל כשהעדים כתבו לסופר שמינהו הבעל, דמי טפי כאומר

אמרו. ולזה התכוין הגט פשוט במה שכתב על המב"ט שלקח קולי כל הפוסקים. מ"מ נקוט מיהא הא בידך דהמב"ט ס"ל נמי להכשיר בכתב ידו וכמבואר.

### ענף ב' מינוי שלא בפניהם בצירוף מינוי בכתב

**יב. והשתא** דאתית להכי, נראה דיש לצרף לנ"ד עוד מעלה ותיקון בזה, וזאת על פי מה שכתב הר"ן (סו"פ התקבל דל"ג ע"א מדפי הרי"ף) מחלוקת הרמב"ן והרא"ה היכא דממנה הסופר והעדים בפיו בפירוש שלא בפניהם, דלהרמב"ן לא מהני מדין לשמה, אלא בעינן שיצוה לסופר ולעדים בפניהם, כיון דבעינן לשמה, ובעינן נמי וכתב לה שיכתבנו לה הבעל, ואין הסופר והעדים ראויים לכתוב ולחתום אלא כששמעו מפיו. והרא"ה ס"ל דלא פסל רבי יוסי אלא באומר אמרו מדעתכם, אבל האי דממנה הסופר והעדים שלא בפניהם בכי הא ודאי לא פליג, וכתב הר"ן, ודעתי מסכמת לדעתו, שכל שהבעל ממנה סופר ועדים שלא בפניהם מהני, ולא פסל רבי יוסי אלא באומר אמרו מדעתכם משום דמילי לא ממסרן לשליח. ע"ש. וא"כ היכא דממנה הסופר והעדים בקולו ממש חזי לאיצטרופי שיטת הרא"ה והר"ן דמהני, וכבר נתבאר לעיל שכ"כ המהר"ם אלשקר דסמכינן על שיטתם ושהסכים

עמו הגט פשוט, ואף להסוברים דהר"ן לא אמר כן למעשה, ככה"ג דתרווייהו מצטרפי קולו וכתב ידו מסתברא דגם למעשה עושין כן.

**ונראה** לפי מה שנתבאר לעיל דהרמב"ן מכשיר כתב ידו, א"כ נמצא דממנה נפשך לכו"ע מהני למר כדאית ליה למר כדאית ליה, דלהרמב"ן כתב ידו לסופר ולעדים מהני, ולהר"ן מינוי בקולו שלא בפניהם מהני. ובדאיכא תרווייהו כו"ע מודו דמהני. ועוד דבכה"ג חזי לאיצטרופי הספק ספיקא הנ"ל בשם הגט פשוט דשמא הלכה כדברי האומרים אומר אמרו כשר, ואם תמצא לומר אומר אמרו פסול, שמא ההלכה כשממנה בפיו בפירוש מהני ולא הוי אומר אמרו וכדעת הרא"ה והר"ן. ועוד שמא כתב ידו מהני כהרכנה, ובתלת ספיקי שפיר דמי להקל אף לכתחלה. בפרט שכבר נתבאר שכתב ידו כשר לדעת רובא דרבוותא, והשתא דמצרפינן גם שיטת הרא"ה והר"ן, וגם סברות המכשירים באומר אמרו, התוס'

ודעימייהו, א"כ הוי רובא דרובא דמכשרי. וכן יש לנו לומר דאף מרן יודה בזה ואף דכל הספקות הללו לכאורה הם נגד מרן דהלא מרן פסל באומר אמרו וכן בכתב ידו מ"מ הא קי"ל דעבדינן ס"ס נגד מרן אף בכה"ג כמבואר באריכות בפוסקים וכמש"כ מו"ר בודכתי טובא עי' יבי"א ח"א יו"ד סי' כו, וח"ו יו"ד סי' כד, ושכן דעת המחב"ר יו"ד סי' מב סק"ו. ועי' שד"ח מע' ס' אות י"ח. וכן כתב האול"צ (במבוא לח"ב ענף ב'). מה גם שבנד"ד כבר ביארנו שאין זה נגד מרן דאפשר דמודה מרן דכתב ידו ממרחקים מהני. וכן בהצטרף סברות הפוסקים דמינוי שלא בפניו מהני ובזה הרי מרן לא פסק בהדיא דלא כותייהו. [עי' להלן]. ובצירוף כל זה י"ל דעבדינן מעשה אף לכתחלה במקום צורך.

**יג. ומצאתי** את שאהבה נפשי בספר בני משה להג"ר משה שלטון ז"ל (שהיה אב"ד דקושטנדינא וממוני אגיטי בשנת תמ"ו, ושם בסי' ס"ב), שנשאל אודות הגר שהלך לארץ אחרת וחזר לסורו, והניח את אשתו אשר לקחה לאחר גיורו עגונה, ואחר תחנוניה שישלח לה ספר כריתות, ובהיות שאין שם מי שיכול לכתוב הגט, לכן כתב המומר בכתב ידו איך הוא מרשה את פב"פ הדר במקום פלוני שיהא שלוחו לתת את הגט, וראובן בן יעקב יהא שלוחו לכתוב, ושיחתמו בו יצחק בן אברהם ומשה בן עמרם, וגם אמר להם בפיו ככל הנ"ל. והרב אשר כל רז לא

אניס ליה דן להכשיר לכתוב הגט מפי הכתב ועל פי דבורו, וראשית הוכיח הרב מתלמודין דכתב ידו כשר, ושכן דעת הרמב"ם והעיטור והתוס', והביא שמהרד"ך כתב דהרי"ף נמי הכי ס"ל. ושכן דעת הריטב"א והרמב"ן. ואף בדעת הרשב"א י"ל דרק לכתחלה חייש להתוספתא מדכתב "אין כותבין ונותנין", משמע הא דייעבד כשר, דאם לא כן הוה ליה למימר דאפילו כתבו וחתמו ונתנו לה מיפסיל כדקתני בתוספתא. ונראה טעמו דהרשב"א דאע"ג דמהתוספתא משמע דאף בדיעבד מיפסיל כיון דמתלמודין משמע דמכשר אף לכתחלה, ואדרבה כתב יד עדיף מהרכנה, ואנן קי"ל דהתלמוד דידן עיקר, והתוספתא אפשר לפרשה דמיירי בחרש דוקא, לכן לא כתב אלא דאין כותבין לכתחלה למיחש לחומרא, ובדיעבד לא חיישינן לה, ובמקום עיגון אפילו לכתחלה כדיעבד חשיב. והמרדכי העתיק בלשון התוספתא "לא יכתבו", דמשמע לכתחלה דוקא לא, אבל בדיעבד מהני, ושכן הוא לשון ספר התרומה. ובפירוש דעת הרא"ש, נראה דמספקא ליה אי טעמא דהירושלמי משום דהרכנה עדיפא שמראה בגופו, ולפי"ז הוי היפך תלמודא דידן, וא"כ אין לחוש לתוספתא אלא לכתחלה. או דילמא דלא פליג אתלמודא דידן, אלא אפילו לתלמודין לא מהני הרכנה אלא בנשתתק, וה"ה לכתובה, לאפוקי פקח שאפשר בענין אחר. ונפקא מינה בנד"ד דמהני בין לתירוצא קמא ובין לתירוצא

צדיק (ח"ב סי' קעד) וכן נראה מסקנתו שם וכן הביא משמו אביר הרועים מו"ר בשו"ת יבי"א (שם אות ל"ג) ושכ"כ משמו הרב משכנות הרועים (מע' גט אות נח דף ע' ע"א)

**ולא** אכחד שמרן בשו"ת בית יוסף (דיני גיטין סי' צ) כתב, שעד כאן לא חלק הרא"ה על הרמב"ן, אלא להלכה אבל לא למעשה. ואפילו את"ל דלמעשה נמי חלוק עליו, רבו הוא, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. וכל שכן שרבן של כל ישראל רש"י מסכים עמו, ופשטא דשמעתא מסייעא להו. וכן דעת הרמב"ם (פ"ד מהל' זכיה ה"י). ע"כ. בכל אופן הני אשלי רברבי רק לסניף צירפו דעת הרא"ה והר"ן, והיכא דאיכא עוד ספיקות שפיר דמי לסמוך גם על סברא זו וכמו שכתב הגט פשוט הנ"ל. ועי' בשו"ת משכנות הרועים הנ"ל שכתב מיהו אנן בדידן בתריה דמרן גרירי, ומרן בשו"ע פסק בסתם דאפילו בנשתתק אינו יכול למנות סופר ועדים בכתב ידו. גם הפר"ח חולק על המבי"ט ומוהר"ך הנ"ל. ומהריט"ץ היקל רק בדיעבד. גם התורת חסד סי' קיז לא הסכים להקל בקידושין גמורין אלא רק בסבלונות. אולם הבני משה העד העיד וז"ל, כה הראנו החכם המובהק נר"ו את דברי הרב משפטי שמואל בתשובה שנעשה מעשה באותו הפרק ע"י גדולי הדור אשר בשאלוניקי בהסכמת הבר"ץ וכו', וסיים שם ואם יסכימו עמי יושבי על מדין להקל גם אני אהיה להם לסניף וכו'. ע"ש. ונראה

השני. איך שיהיה נראה דלרובא דרבוותא במקום עיגון אפשר להקל. איברא דאי לא הוה הכא אלא חד ספיקא לא הוה סמכינן להקל, אבל כיון דאעיקרא דדינא אפילו באומר אמרו לאו מילתא פסיקתא היא דאינו גט, דלרובא דרובא דרבוותא ז"ל מספקא לן אי הלכתא כשמואל וכשר ותעשה, וההולכים בשיטה זו הם ר"י הזקן וספר התרומה וסמ"ג וסמ"ק וכלבו והמרדכי והרמ"ה כמבואר בב"י ועי"ש, ואף שהרי"ף כתב שאינו גט כתב המרדכי דמשום חומרא אמר כן, וכיון דאף באומר אמרו משום ספיקא החמירו, איכא למימר דעד כאן לא החמירו אלא בחדא ספיקא, אבל היכא דאיכא ספיקי אחרינא אפשר להקל. ובנ"ד הא איכא ספיקא אחרינא כיון שמינה לסופר ולעדים בפירוש וזה מהני לדעת הרא"ה והר"ן וכן דעת הריטב"א וה"ה, ואף הרמב"ן יודה הכא דאיכא כתב ידו. ותו איכא למימר דבנ"ד לכו"ע מהני, דעד כאן לא קאמרי דלא מהני כתב ידו אלא בדליכא קולו, אבל הכא שהוציא בקולו מינוי ורק שמיעתן חסרה, הרי ע"י הכתב שמיעה חשיבא, שהרי בגמ' לא הוציאו כתב מתיבת "ישמעו" אלא ממילת "קולו", משמע דאף דאמר ישמעו אפשר דע"י כתב שפיר חשיב שמיעה, וא"כ היכא דאיכא קולו שגם הוציא הדברים בפיו מהני שמיעה על ידי הכתב. עכת"ד. ודבריו ישרים למבין ונכוחים למוצאי דעת ושמחתי עליהם כמוצא שלל רב. ובמקצת זכיתי לכיון לדבריו וברוך שכיונתי. והביא מדבריו בשו"ת פעולת

ממנו הציווי ע"ש משכ"ב. ודו"ק. אכן יש מדבריו סמך למ"ש לעיל.

**יד. והנה** ראיתי להרב מכתב מאליהו אלפאנדרי (בשער א' סי' ה') שכתב לשיטת התוס' דהרכנה עדיפא מכתובה וז"ל, וכתבו שם התוס' (ד"ה קולו) וז"ל, קולו לאפוקי מדרב כהנא, וא"ת אמאי נקט לאפוקי מדרב כהנא, ממתני' נמי אתיא לאפוקי דמכשרה הרכנת הראש בלא קול, וי"ל דמסתברא דהרכנה דמתני' מהני כמו קול, כיון דקים לן שמתרצה לא בעינן שמיעת הקול וכו', עכ"ל. ואיכא למידק דלפי תירוץ דהרכנה עדיפא מכתב ידו, דהרכנה מהניא וכתב ידו לא מהני, א"כ מאי פריך תלמודא דלעיל על מילתיה דרב כהנא מאי קמ"ל תנינא, הא טובא קמ"ל דאפילו כתב ידו מהני. אבל נראה דהא לק"מ, דלפי הסלקא דעתין דאלם וחרש כי הדדי נינהו ודאי הרכנה וכתב ידו שוים, אבל לפי המסקנא דאלם שאני שהוא כפקח, ודאי דהרכנה עדיפא ופשוט. עכ"ד. ואנא עניא, גברא רבה חזינא פירוקא לא חזינא, דהא לפי המסקנא דחרש גרע שאינו בן דעת, זהו הטעם שכתב ידו לא מהני. ואין הכי נמי גם הרכנה לא מהניא ביה שאין רמיזותיו רמיזה. ומנא לן שכתב ידו גרע מהרכנה, ולעולם גם כתב ידו מהני באלם כמו הרכנה, והש"ס לא הדר ביה ממאי דפריך גבי כתב ידו מאי קמ"ל תנינא, אלא גבי מאי דקס"ד דחרש כאלם, ומסיק דאלם כפקח, ומשו"ה מהני ביה

טעמיה דמר כדאמרן דבצירוף כל הספיקות גם מרן יודה דלקולא אזלינן.

**ותבט** עיני בשו"ת שכות יעקב (סי' קיד) שנשאל על דבר אשה אחת שנתעגנה מבעלה שעזבה לאנחות והיא בת טו"ב שנים וכת טובים, ועתה נודע שהלך למרחקים כשלשים פרסאות למקום שאין רגל יהודי מצויה שם והמיר דתו, ואפשר דברצי כסף יכתוב בכתב ידו לכתוב וליתן גט לאשתו. והרב מצדד בזה, ובתוך דבריו כתב שהרא"ש עצמו לא תפס תירוץ ראשון עיקר, שכתב רק דרך אפשר, ועוד דמהגמ' יש ראייה ברורה דתירוץ שני עיקר, דמקשה לרב כהנא מאי קמ"ל תנינא הרכין ראשו כותבים, ואם איתא דהרכנה עדיפא, מאי מקשה והלא טובא קמ"ל, ואף די"ל דהירושלמי והתוספתא הם מקור התירוץ הראשון ופליגי אתלמודא דידן, מ"מ קי"ל דתלמודא דידן עיקר. גם הרשב"א מדחיק מאוד ליישב קושיא זו. ועוד י"ל דודאי בנשתתק כיון דאפשר ע"י הרכנה, יש לחוש ולהחמיר כתירוץ ראשון של הרא"ש ולא נסמוך על כתיבה, ונראה שזה כונת הטור שפסק כתירוץ ראשון. מה שאין כן כשאי אפשר בענין אחר יש לסמוך על כתבו, ואין דנין אי אפשר מאפשר, ובמקום עיגון אף לדעת הטור מהני. וכן פסק בתשובה המבי"ט ח"ב סי' קנה. ע"כ. ושם לא הסכים הרב לעשות כן למעשה, כיון דהיה אפשר שילכו הסופר והעדים אצלו וישמעו

הרכנה וכן כתב ידו. וחרש הוא דלא מהני ביה לא הרכנה ולא רמיזה. ושפיר מוכח מסוגיין דכתיבה עדיפא, וכמ"ש השכות יעקב הנ"ל. ודו"ק.

**ואעיקרא** מה שכתב הרב דהתוס' ס"ל דהרכנה עדיפא מכתיבה, לא זכיתי לרדת לסוף דעתו הרמה, דהא התוס' כתבו בסוף דבריהם, וז"ל, ובברייתא דנקט עד שישמעו קולו, לא שנה אלא למעוטי חרש דרב כהנא דמסתבר למעוטי. ע"כ. מבואר יוצא מדבריהם דקולו לאו למעוטי נשתתק, לא שנה בהרכנה לא שנה בכתיבה דמהני, אלא למעוטי חרש דלאו בר דעת הוא ומסתבר למעוטי. והשתא ביאור דברי התוס' בתחילת דבריהם הוא, דסלקא דעתין דבעינן קולו דוקא, וא"כ תקשי לך דלמעוטי ממתניתין נמי אתא דמכשרה בהרכנת הראש בלא קול, ותירצו דמסתברא דהרכנה דמתניתין מהני כמו קול, כיון דקים לן שמתרצה לא בעינן שמיעת הקול, ומעתה דלא בעינן קולו ממש אלא רק שנדע שמתרצה גם בכתיבה מהני. ודו"ק.

כותבין גט, הוא הדין חרש ששאלוהו בכתב והשיב בכתב יש הוכחה שהוא מבין בטוב, אע"פ שאם שאלוהו בכתב והשיב בראשו אינו מועיל כלום. ע"כ. הא קמן דכתיבה עדיפא מהרכנה. ועוד, דהא כתבו התוס' בד"ה אמר רבי זירא וז"ל, ואומר ר"י דמתניתין לא קשיא ליה, דפשיטא ליה דגבי גט אין צריך הגדה בפה רק שמתרצה וכו' אבל לרב כהנא דחשיב יכול לדבר מתוך הכתב אפילו בחרש, א"כ דבור מעליא הוא ויש לחושבה הגדה. ע"כ. הנה אף לאחר שחילק רבי זירא בין אלם לחרש כתבו התוס' בפשיטות יסוד זה שכתביבה חשיבא טפי מהרכנה. והאמת שכן מבואר בתוס' בכל מהלך הסוגיא, ולית דין צריך בשש, ודברי הרב נשגבו ממני.

**והנה** המשך דברי הרב שם הוה קילורין לעיניים שכתב דלפי הנראה מסוגיית הגמ' דאלם סומכין על כתב ידו, והוא ממאי דשני רבי זירא אלם קאמרת, שאני אלם שהוא כפקח לכל דבריו, דמשמע דבאלם מתוקמא שפיר מילתיה דרב כהנא דסומכין על כתב ידו לכתוב גט לאשתו. וכן משמע מהברייתא דקתני חרש לא הלכו בו אחר רמיותיו לגיטין, דנראה דחרש דוקא לא אבל אלם הולכין, וכן מסתבר טעמא דכיון דאיכא רשב"ג ורב כהנא אמר רב דאית להו אפילו בחרש גמור מהני, דיינו דנפסוק דלא כותייהו במאי דאשכחן פלוגתא דהיינו בחרש, לא בשאר כל אדם דלא אשכחן. וכן נמי נראה מדאמרינן קולו לאפוקי דר"כ, ולא אמרינן לאפוקי כתב

**ואדרבה** אם באנו לעמוד על שיטת התוס' חזינן דס"ל דכתיבה עדיפא מהרכנה, חדא, דלעיל בדף ע"א, ד"ה אמר רב יוסף, כתבו התוס' וז"ל, תימה לר"י וכו' דלמה לי יכול לדבר מתוך הכתב בהרכנה סגי, ואומר ר"י וכו' אלא דמדמי רב יוסף הרכנה דאלם לכתיבה דחרש, כמו שאלם על ידי הרכנה ניכר שמבין ומתרצה ועל ידי זה

מסוגיין נפקא, ואין מקום לחלק לפי התלמוד בין גיטין למשאות ולמתנות. ובתרוייהו פסק הרמב"ם דלא בעו בדיקה וכמש"כ מרן הב"י. וכל החילוק נובע מהתוספתא שהרמב"ם לא פסק כמותה. וכן מוכח מהגר"א בשו"ע (חו"מ סי' רלה) שכתב על זה או יכתוב בכתב ידו, דבזה הכל מודים לרב כהנא, כמ"ש אלם קאמרת וכו'. ע"ש. ולכאורה קשה והרי מרן השו"ע והגר"א פסלו כתב ידו בגיטין, ובברייתא דין אחד להמה, ומאי קאמר הכל מודים לרב כהנא, אלא ודאי דהכל מודים בגמרא דילן דלית לן לפלוגי ובין בגיטין בין במשאות ומתנות מהני כתב ידו, והאי דנקטו לחומרא בגיטין היינו מכח התוספתא והירושלמי דפסקו כותייהו כמה ראשונים, אבל אין לחלק אם היתה הכתיבה בפני הסופר או לא בין גיטין לשאר שטרות. ועוד, דכל כהאי מילי לא הוה שתיק הרמב"ם מלפרושי דכתב ידו מהני דוקא בפניהם. ויש לפרש כונת הרמב"ם דה"ט דשינה לשונו כאן מבכל מקום, משום דאתא לאשמועינן דבעינן שיכתוב כתב גמור בידו, ורק אז יש בירור גמור שהוא בר דעת ושזה רצונו שיכתבו גט לאשתו, ואין צריך בדיקה. לאפוקי היכא דהוא עושה סימן בעלמא או רושם רמיזות בכתב דלא מהני בלי בדיקה. וכן לאפוקי היכא שהם כותבין ומראין לו והוא מרכיז ראשו דלא סגי בלא בדיקה. וכמו שכתבו התוס' הנ"ל. ומה גם שנמצא בכמה כתבי יד בנוסח הרמב"ם כאן כבכל מקום "וכן אם כתב בכתב ידו"

ידו דמשמע דוקא מדרב כהנא ותו לא. וזהו דעתו של הרמב"ם וכ"כ ריא"ז. עכ"ל.

**וכבר** הבאתי לעיל מדבריו במש"כ לפרש דעת הריא"ז, ע"ש. והנה שם כתב לפרש כן גם בדעת הרמב"ם וז"ל, ומדברי הרמב"ם יש לדקדק דקדוק דק דס"ל כסברת ריא"ז דמדשינה הלשון וכתב "וכן אם כתב בידו", ולא כתב הלשון הרגיל בכמה מקומות כתב "בכתב" ידו, נראה דאתא למימר דדוקא כתב בידו כלומר שראו הסופר והעדים שכתב בפניהם בידו, אבל אם שלח כתב ידו שלא בפניהם לא. וכן דעת העיטור כדעת הרמב"ם, וכמ"ש מרן בכס"מ ובב"י עכ"ל. קושטא קאי דהאי לישנא שאני משאר דוכתי, ולכאורה היה נראה לסייע עוד את דברי הרב ממ"ש הרמב"ם (פכ"ט מהלכות מכירה ה"ג) וז"ל, אלם ששומע ואינו מדבר או מי שנשתתק, מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימין בכל בין במטלטלין בין בקרקע, והוא שיבדק כדרך שבודקין לגיטין או יכתוב בכתב ידו. ע"כ. והנה כאן הלשון יכתוב בכתב ידו דמשמע אף שלא בפניהם מה שאין כן בגט.

**אולם** לאחר העיון נראה דאי אפשר לומר כן דהא דין זה נלמד מסוגיין גבי גט, וכמ"ש המגיד משנה, דקתני בברייתא כשם שבודקין אותו לגיטין כך בודקין אותו למשאות ולמתנות וכו'. וכן הא דכתיבת ידו מהני

היינו מקבלים עדות מפי הכתב, אע"ג דעד מפי עד פסול והינו משום דהכתיבה בפנינו חשיבא כהגדה בפנינו טובא מאומר אמרו.

**עוד** כתב המכתב מאליהו, להשיג ע"ד המהרח"ש והמהרד"ך במש"כ להוכיח שכן דעת הרי"ף דמהני ציווי בכתב, ממה שפסק הרי"ף דבעדות אשה מהני מפי כתבם, והוכיח לה מברייתא דבסוגיין, דתניא כשם שבודקין אותו לגיטין כך בודקין אותו לעדויות, ומדמסיק הרי"ף דבעדות אשה מהני מפי כתבם הוא הדין נמי בגיטין דמהני מפי כתבם. וכתב על זה הרב ז"ל דדבריו תמוהים, וראיה זו לא יראה ולא ימצא, דאדקשיא ליה על דברי הרי"ף דברייתא בהרכנה מיירי, תקשי ליה אגמ' גופא דמאי פריך אמאי דאמר שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, מדתניא כשם שבודקין וכו' ומאי קושיא היא, הא ברייתא בהרכנה מיירי ולא בכתיבה. אמנם כבר פקח עיניו רש"י ע"ז וכתב וז"ל, קתני מיהא לעדויות שמעיד מפי הכתב, עכ"ל. וביאור דבריו דאע"ג דברייתא בהרכנה מיירי, מ"מ הא לגבי עדות הרכנה לאו מילתא היא, דהגדה בעינן דכתיב אם לא יגיד וכמ"ש התוס'. וא"כ מוכרחים אנו לפרש דגבי עדויות דקתני היינו במעיד בכתב. וא"כ ליכא למשמע מהכא דהרי"ף הכי ס"ל דהיינו הרכנה היינו כתיבה. ע"ש.

**אולם** הרב גט פשוט גם הוא הביא לראיה זו מהרי"ף והוכיח כן

וכו' וכן היא הנוסחה שהעתיק מרן בבית יוסף מהרמב"ם ולפ"ז נפל פיתא בבירא.

**רמ"ש** המכתב מאליהו לדחות דברי מוהרד"ך במה שכתב שאין לחלק בין אם כתב בפנינו לבין אם בא כתבו ממקום אחר, וכתב ע"ד דאישתמיטתיה דברי ריא"ז שכתב בהדיא לחלק כן וכו' ע"ש. אנא עניא אמינא דאדרבה צדקו דברי מהרד"ך, דהא הרמב"ן ורבינו וידאל קרקש והמאירי והנמוקי יוסף להדיא ביארו דאף כתב ידו ממדינת הים מהני, וכן משמעות היד רמה וכמ"ש לעיל, ושם נתבאר בדבריהם דס"ל דכתב ידו עדיף מהרכנה, ולא ס"ל לחלק בין בפניהם לשלא בפניהם. וכבר כתבנו לעיל דמרן הבית יוסף פירש בדברי ריא"ז באופן אחר ולפי דבריו נמי אין לחלק בין אם כתב בפניהם או כתב הבא ממקום אחר.

**גם** מ"ש עוד לדחות דעת מהרד"ך במש"כ דלא אשכחן דפסול אלא באומר אמרו משום מילי לא מימסרן לשליח, אבל בשולח ע"י הכתב לא שייך למפסול. וכתב ע"ז דלא היא, דאיך יהלום שתהיה כתיבת יד עדיפא מדיבור. וכו'. הנה כונת הרב ברורה, דבאומר אמרו חסרה אמירת הבעל בפני הסופר והעדים, אבל שכתב היד בא לפני הסופר והעדים, והוא מקויים ומבורר שאין בו ספק שכתבו להם הבעל, הרי זה כאומר בפניהם, דכתיבת ידו בפניהם חשיבא כאמירה בפניהם. דהא גם גבי עדות אילולי ילפותא דמפיהם ולא מפי כתבם

בתוס' הרי"ד שעל הגליון וז"ל, מאי לאו לעדויות דעלמא פירוש אלמא שבודקין משנשתתק ומקבל עדותו בהרכנת ראשו וכל שכן בכתיבתו. ע"כ. וע"ש דנראה דס"ל להרי"ד בכל מהלך הסוגיא דכתיבה עדיפא מהרכנה. ומ"מ שפיר ילפי הרי"ף והרא"ש דמהני עדות אשה בכתב, דקל וחומר הוא כיון דכתיבה עדיפה מהרכנה, והוא הדין לגיטין. [ודע דהתוס' פירשו דפריך אמאי דקתני פרט לאלם שאינו יכול להגיד, וזה דלא כרש"י שפירש דפריך למאי דאמרין מפייהם ולא מפי כתבם, ולכך היה מוכרח רש"י לפרש דאיירי בעדות שהעיד בכתב, אבל להתוס' אין הכי נמי איירי בעדות שהעיד בהרכנה ופריך דאלם לאו בר הגדה הוא. ולישנא דמתיבי צ"ע. והבין.]

**גם** מ"ש להוכיח מלשון התוספתא דפסול דהכא היינו מדאורייתא, מדקתני ברישא כל גט שנכתב שלא לשמה פסול, והא ודאי מדאורייתא הוא. הן אמת דברישא מוכרחים אנו לפרש כן אמנם בסיפא אין זה מוכרח דלישנא דפסול הכי משמע והכי משמע. ואדרבה אי איתא דמוכרח כן בברייתא אמאי לא מייתי מינה הש"ס דכתב ידו לא מהני, ובשלמא אי נימא דהברייתא פסלה מדרבנן, עדיפא מינה קמייתי הש"ס [דבחרשן] הרי הגט בטל. וכן פירש מרן הב"י דברי הרא"ש עם התוספתא, אלא שכתב שמהלשון בירושלמי משמע דאינו גט מן התורה. וכבר נתבאר זה לעיל. שו"ר בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' קצז)

מהרא"ש נמי, וכתב ע"ז דאין הכי נמי מן הסוגיא משמע דהרכנה ככתיבה, מ"מ הרא"ש חשש להתוספתא. ע"ש. ודברי הרב מכתב מאליהו נשגבו ממני, דמר ניהו רבה פירש דמסוגיין מוכח שפיר דהרכנה ככתיבה, והיינו ממש פירוש רש"י על הברייתא, דאי מהני הרכנה מהניא כתיבה, וא"כ פריך שפיר על מאי דקאמר מפייהם ולא מפי כתבם. ואדרבה לפי פירוש מוכח דכתיבה עדיפא מהרכנה, דבעדות אף על פי דלא מהני הרכנה מהני כתיבה, וא"כ גבי גט דמועיל הרכנה כל שכן שיועיל כתיבה. ולית מאן דפליג דצורתא דשמעתא הכי אזלא דכתיבה כהרכנה מיהא. אלא הרא"ש לחד תירוץ והרשב"א פסקו דלא כסוגיין מכח התוספתא. והרי"ף שהביא לברייתא זו להלכה דמהני כתיבה בעדות אשה ולא הביא להתוספתא דפסלה בגט, שפיר מוכח מדבריו דס"ל דגם בגט מהני כתיבה כהרכנה. ודברי המהרח"ש והמהרד"ך ומהר"ם בן חביב שרירין וקיימין. ועוד, איברא דרש"י פירש דבדיקה דקתני גבי עדות היינו בעדות בכתב, ומזה יש ללמוד נמי שגם בציווי על ידי הכתב צריך בדיקה כמו בהרכנה. אולם להרמב"ם הרי כתב מרן הכס"מ דאין צריך בדיקה בכתיבה, ולכאורה קשה שהוא מפורש בברייתא כשם שבודקין לגיטין כך לעדויות, אלא ודאי צריך לומר דהרמב"ם פירש כך לעדויות היינו לעדויות בהרכנה וכדפירשו התוס' בד"ה קתני מיהת. ע"ש ודו"ק. וכן הוא להדיא



שעמד על דברי הרד"ך דכתב שאף הפוסלים בכתב אינו אלא מדרבנן, ובדרבנן במקום עיגון נסמוך על המקילין, וכתב הרב ז"ל דלא נהירא, ולשון התוספתא אינה ראייה, דגם בדין לשמה הלשון בתוספתא פסול, וזה ודאי בטל מן התורה. ויותר מסתבר דהפירוש בסיפא כמו ברישא דפסול מדאורייתא. וכן משמעות הירושלמי. ובספר מכתב מאלהו הרעיש מאד ע"ד הרד"ך שהיקל במקום עיגון, וספר הנ"ל הוא נכבד מאד ובעל מחנה אפרים הביאו. ודברי הבית יוסף הנ"ל קשיתיה. ועיין לקמן באות י"ח מה שהסכים האבני נזר למעשה.

**טו. ועינא** דשפיר חזי להגאון חזו"א (אה"ע סי' פ"ה) שכתב דהעיקר בזה להחמיר כהפר"ח (סי' קכ) ואף במקום עיגון אין להקל ואם נישאת תצא. כיון שדעת הרשב"א והרא"ש והר"ן וסה"ת וסמ"ג וסמ"ק ומרדכי והגה"מ וטוש"ע להחמיר, והפוסקים כתבו כן גם בשם ר"ת. ומדברי הרמב"ם ובעל העיטור אין ראייה, דהם מיירו בכותב בפני הסופר והעדים [ע' לקמן אות טז], ולא נשאר רק דעת התוס' שהביאו הרשב"א והר"ן והמרדכי. ואע"ג שהרא"ש בתירוץ שני כתב דכתב ידו והרכנת הראש שוין, ומקילינן באלם ומחמירינן בפקח, ולפ"ז י"ל דמקילינן גם כשהבעל במדינת הים דכאלם דמי, וגם תלמידו רבינו ירוחם החזיק בתירוץ זה, מ"מ אין כן דעת הפוסקים כמש"כ בב"י, ואין לנו מקור לומר שהוא מדרבנן וכו'. עכת"ד. והנה מש"כ שלא נשאר רק

דעת התוס', כבר נתבאר לעיל בס"ד שכן דעת הרמב"ן ורבינו וידאל קרקש והמאירי והנמוקי יוסף כולהו ס"ל להדיא דאף השולח כתבו ממדינת הים כותבין ונותין גט לאשתו ע"י כתבו. ותנא דמסייע להחזו"א הוא הרב מכתב מאלהו הנ"ל דגם כן פירש בדעת הראשונים המתירים דהיינו דוקא בכותב בפני הסופר והעדים. ולכאורה יש לדקדק שלא מצינו אפילו לפוסק אחד שיאמר כן בהדיא, וזה תימה דלא לשתמיט לחד מרבוותא שיאמר כן בפירוש דדוקא בפני הסופר והעדים מהניא כתיבה. ואיפכא כן מצינו להדיא באינך ראשונים דהשולח ממדינת הים כתבו שפיר דמי וכנ"ל. ומהרד"ך ומרן הב"י והמבי"ט והבני משה והרב גט פשוט כולהו ס"ל דאין לחלק בין בפנינו לכתב הבא ממרחקים וכמשנ"ת לעיל באורך.

**גב** במש"כ שאין לנו מקור לומר שהוא מדרבנן, הנה מצאנו להרשב"ן בתשובה (ח"א סי' לו) שכתב שאף בכותב אמרו לסופר אפשר דפסול ואפשר דבטל, ובכותב ישירות לסופר לדעת ר"ת הוי פסול, ומשמע מדבריו להדיא דהוא מדרבנן. גם ממש"כ הר"ן דראוי להחמיר, יותר משמע דהוא מדרבנן. ועוד שהר"ן בחידושו הביא להתוס' שמתירים בכתיבת ידו בשתיקה, ומדשתיק להו אודי להו. וכ"כ בתשובה רק לשון של חששא. גם המחזור ויטרי כתב בלשון של זהורית וכמבואר כל זה לעיל באורך. ולא מיבעיא לשיטת התוס'

הנשלח מרחוק, מאי כל שכן אדרבה הרכנה עדיפא. ע"ש. הנה מכל הראשונים הנ"ל מוכח דס"ל דכתיבה עדיפא גם בשולח כתבו כמבואר לעיל, וא"כ שפיר י"ל כן גם בדעת הרמב"ם ובעל העיטור, והיינו טעמא דכתיבה עדיפה משום דחשיבא הגדה טפי מרמיזה. (וכמבואר כן בתוס'). ומוכרח הוא בדעת הרמב"ם להסוברים בשיטתו דכתיבה לא בעי בדיקה מה שאין כן בהרכנה. ודו"ק). גם הרא"ש דאמר הרכנה עדיפא לא אמרה אלא רק בדרך אפשר. והרמ"ה ס"ל דכתיבה לא גרעה מהרכנה. ובנמוקי יוסף מבואר דלא בעינן שמיעה ממש וקולו לאו דוקא כנ"ל. יוצא איפוא דאכן צריך ציווי הבעל אבל לאו דוקא קולו, וגם אין צריך שמיעת האוזן ממש, אלא כתיבה כדיבור וקריאה כשמיעה. ונראה דאם אטם הסופר אזנים ואינו יכול לשמוע דברי הבעל, אבל קורא הוא את שפתיו ומבין את דבורו, פשיטא דמהני דקולו לאו דוקא. וכן אם לחש הבעל באופן שאין ביכולת הסופר לשמעו, אבל הוציא חיתוך הדיבור בשפתיו והבין הסופר, נמי מהני דלא בעינן שמיעה ממש. [ועי' להלן אות כא].

**ומה** שתמה החזו"א בסוף דבריו לדעת הר"ן והרא"ה דמהני מינוי שלא בפניו, והדין נותן דמהני מינוי שלא בפניהם גם בהרכנה, ולמה יגרע כתב ידו ממינוי בהרכנה שלא בפניהם. הנה לפי מה שנתבאר לעיל בדעת הר"ן דרק חשש לדעת התוספתא ולכן כתב דראוי

עירובין יג דס"ל דכל דין קולו שצריך ציווי מהבעל לסופר הוא מדרבנן.

**עוד** כתב החזו"א שם דלא חשיב לשמה עד שיתאחדו הבעל והסופר ברגע אחד בהסכמה אחת למכתב גיטא ולהכי ס"ל להרמב"ן דלא מהני מינוי שלא בפניו וכו'. הנה דבריו בזה הן קילורין לעיניים. אבל במש"כ דגם ע"י כתב הבעל לסופר והכתב לעיני הסופר, מ"מ לא חשיב קולו כיון שאין הבעל קמיה דסופר, הנה הרמב"ן גופיה דהוא מריה דהאי שמעתא, ס"ל דמהני כתב ממדינת הים אף על פי שאין הבעל קמיה הסופר, ועל כרחך דס"ל דשפיר חשיב קולו במה שהיה כתבו לעיני הסופר. ונראה הביאור בזה כיון דחשיבא כתיבה הגדה לבר מעדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, וגם בגט לא בעינן קולו ממש אלא בירור שנתרצה כהרכנת הראש, הנה בהיות כתב הבעל לעיני הסופר מקויים בעדים דליכא למיחש לזיופא, הרי זה בירור גמור לסופר מן הבעל ישירות, וסמכא דעתיה אדעתא דבעל, ונתאחדו הבעל והסופר והסכימו לכתוב הגט, להכי מהני כתב הבעל לעיני הסופר ושפיר חשיב קלא. כן נראה לומר בדעת הרמב"ן.

**עוד** כתב החזו"א להכריח דדעת הרמב"ם ובעל העיטור להתיר דוקא בכותב בפני הסופר והיינו כהרכנת הראש, אבל מדין שולח כתבו לא איירי כלל, תדע דבעל העיטור כתב דכתב ידו הוא כל שכן מהרכנה, ואם הוא כתב ידו

ומה שהקשה בספר בני יעקב לפירוש מרן דאמאי נקט בשולח כתבו לינקט לה באומר אמרו וכו', לא קשיא כלל משום דדין אמרו כבר כתבו לעיל. אלא דבשולח כתבו איצטריך לאשמעין, לאפוקי מסברת המבי"ט שכתב דטעם פיסול אומר אמרו הוא משום חורבא, וכשכתב בכתב אמרו ליכא חורבא, להכי כתב דגם ע"י כתיבה פסול אמרו אף דליכא חורבא, כיון דאין טעם הפיסול משום חורבא אלא משום מילי או משום וכתב לה וכמש"כ הפר"ח. וא"כ אף בכתובה כותב אמרו פסול. ונראה דטפי עדיף לפרש כונת ריא"ז נמי כמו שפירש מרן הב"י כונת מהרי"א אף שהלשון דחוק קצת כמו שיראה המעיין, מלפרש פירוש הרב בני יעקב דלא מסתבר כלל. ומ"מ אין לתפוס על מהרד"ך ז"ל מצד זה, דכיון שלא מצינו לשום פוסק שיאמר סברא זו, (שכתב הבא מרחוק פסול) ובדעת ריא"ז מספקא לן, אין לחוש בזה להחמיר למי שיסמוך על סברת המקילין בכתובה דמהני, אלא דלדידן אין להקל בדבר כדכתיבנא לעיל ודו"ק. ע"כ. וכעין זה כתבנו לעיל (אות ו') ושמחתי על דבריו כמוצא שלל רב. ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב גם המכתב מאלהו והחזו"א בענין זה. אך במש"כ לדעת מרן להחמיר הן אמת שפשטות דברי מרן כך הם, אלא דאין זה מוכרח, דאפשר דמרן החמיר רק בפנינו וכמש"כ הרמ"ה, אבל בבא מרחוק לא גילה מרן דעתו להדיא וכנ"ל. ומ"מ נקוט מיהא דדעת מהר"י נכון להקל בזה מעיקר הדין.

להחמיר ולא אסר מן הדין, אתי שפיר, דאין הכי נמי מעיקר הדין מהני מינוי בכתב אלא דחיישינן להתוספתא ולר"ת. ועוד י"ל, דלעולם לא מהני מינוי בהרכנה שלא בפניהם, דהא כתבו התוס' דה"ט דמהני הרכנה הוא משום שניכר שמבין ומתרצה, וי"ל דכשאינו נמצא בפני הסופר והעדים לא סמכא דעתיהו במה שאומרים להם שהרכין ראשו בהסכמה, והסופר והעדים חוששים שמא לא עמדו על סוף דעתו, ולהכי לא מהני הרכנה שלא בפניהם. ואדרבה י"ל דכתב ידו הבא בפניהם והוא מקויים, סמכא דעתיהו טפי, הלכך מעיקר הדין ס"ל להר"ן דמהני. והעצה שכתב החזו"א הנה קדמו בזה בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' מ"ד ע"ש.

**טז. והן עתה ראיתי בגט מקושר להגר"י נבון (ס"ק כ"ז דל"ב ע"ג)** דכתב דדעתו מסכמת להרב גט פשוט להקל במקום עיגון מהטעמים שכתב. אלא שכיון שהפר"ח החמיר מכח הירושלמי וכן דעת מרן בסתם, מי יבא להקל נגד סברתם אפילו במקום עיגון. ומיהו במקום שלא קבלו הוראות מרן נראה דיכולים לסמוך על סברות המקילין כמ"ש הגט פשוט, ולענין מעשה יתיישבו בדבר. ושם הביא מה שכתב המהריט"ץ לדחות דברי הב"י בפירושו דברי הריא"ז ושכן הקשה הרב בני יעקב (דף קנ"ד) והביא ראיה לדבריו. וכתב על דבריהם וז"ל, פירוש מרן הב"י נראה לי נכון, דלא מסתבר כלל לומר דלמ"ד דאם ציוה בכתובה כותבין, כששלחו ע"י אחר לא יכתוב.

לכתוב ופלוני ופלוני לפלוני לחתום ובוזה יש לנו סעד לסמוך ע"ד הרא"ה והר"ן ואף שהב"י כתב (בתשובה) שלא אמרו כן למעשה. הנה מצאנו להרש"ל ביש"ש (גיטין כ') שכתב בפשיטות לסמוך ע"ד הר"ן והרא"ה הלכה למעשה. ואף שהרב בית אפרים (חאה"ע סי' קו) לא מלאו לבו להקל, כיון שדעת מרן השו"ע וגדולי האחרונים להחמיר בזה ולדעת כמה ראשונים יש כאן פסול דאורייתא, הנה בנ"ד שיש עוד צד להקל שמצוה בכתב ידו דהרבה מקילין בזה, בצרוף שניהם נוכל לסמוך לעשות מעשה להקל במקום עיגון. ע"ש. וכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א חאה"ע סי' פח) שיש לסמוך על הוראת המהרי"ם בריסק הנ"ל, ושכן הוא מסכים להקל לעשות כן, וכהוראת הגט פשוט. ושם ביאר דלא חיישינן שמא יבטל. ע"ש.

**ואמנם** הגאון רבי רפאל משה בולה בספרו גט מקושר (אות י"א די"ז ע"ד) לאחר שהביא דברי הפוסקים בזה, ודברי מהרד"ך והגט פשוט, סיים, והפר"ח (ס"ק יז) והמכתב מאלהו (ד"ח) והבני יעקב (דף קנד) הרבו להקשות ע"ד מהרד"ך והמבי"ט ז"ל, והעלו דאין להקל כלל אפילו במקום עיגון. ע"כ. וכן נראה מסקנת הרב שם. אך לעומת זאת כתב הפתחי תשובה (ס"ק י"ח) בשם הגאון מהרי"מ מבריסק בתשובה סי' ל"ב, שהעלה הלכה למעשה להקל במקום עיגון גדול, דיש לסמוך על דברי המקילין גם בפקח. ועיקר יסודו על פי הגט פשוט שהסכים הלכה למעשה להקל במקום דוחק ועיגון, והביא הרבה מהראשונים שלא הובאו בב"י שמקילין בזה. ועוד המציא תקנה, שטרם שיכתוב הבעל בכתב ידו יאמר בעל פה שממנה את הסופר פלוני

## ענף ג' אי בעינן הכרת כתב יד הבעל או סגי בקיום בעדים

כתבם או ע"י עד אחד וכו'. ורק בגט דבעינן חתימות מן הדין צריך קיום גמור, אבל כששולח כתב ידו וחתימתו אין לחוש שיבא אח"כ ויאמר מזוייף, דאין אדם חוטא ולא לו, ולמה יכתוב שהוא פלוני בעלה של אשה זו מצוה לסופר ולעדים ולשליח לגרשה, ומה הכריחו, ע"ש מה שהאריך בזה, ומסיק, נהי דלכתחלה צריך שיכירו שזה האיש הוחזק להם בשם זה שלשים יום, וגם נצטרך להכיר חתימות העדים אבל

יז. **והנה** בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א חאה"ע סי' פח אות ג' והלאה) כתב דאין מכירין את האיש ואת חתימתו, שפיר סמכינן לכתוב גט על פי הכתב, וזאת על פי מש"כ הב"ח בתשובות החדשות (סי' צ"ה) דהוי כשעת הסכנה שכותבין ונותנין אף על פי שאין מכירין. וכן פרש"י להדיא ביבמות קכ"ב דלאו דוקא סכנה, אלא דהוי מקום שיש חשש עיגון. וא"כ גם בנ"ד חשיב מקום הסכנה ויש להקל בקיום מפי

במקום עיגון אין צריך כלל שיכירו חתימת העדים. וע"ש שכתב שלדינא אין צריך חתימת עדים כלל וסגי בכתב ידו לחוד, אלא שלא הסכים הרב להורות כן, ובפרט שלא היה נצרך לזה בעניינו. אבל אם חתם על כתב ידו עד אחד, וכן אם חתמו על כתב ידו אשה או קרוב, כל שכן דמהני דהוי מידי דעבידא לאיגלווי ולא חיישינן לשקר. ע"ש.

**עוד** כתב הרב שם דנראה שהכתב יכתוב בלשון נוכח שהוא כמדבר עם השליח והסופר והעדים ומצוה אותם. וכ"ה בל' רש"י גיטין ע"א. ומה שיגיד בעל פה יגיד בלשון נסתר, שממנה אותם לסופר ולעדים ולשליח בפני עדים. וכן יאמר לעדים שיאמרו לסופר ולעדים לכתוב ולחתום ולתת גט לאשתו, והם יקיימו ציוויו, דהיינו אומר אמרו, דיש שיטות בפוסקים דמהני באומר אמרו טפי, וי"א שמינוי שלא בפניהם עדיף טפי, עיין בית יוסף סי' ק"כ ומהרד"ך בית י"א, ובכה"ג יוצא ידי כולם. ואם כתב בלשון נסתר נראה דכשר, דהא גם האומר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי מהני, כדאיתא בגיטין סו אף שאומר בלשון נסתר. וכ"כ הרד"ך בית יט להדיא דמהני בכותב בלשון נסתר. ע"כ.

**עוד** שם באות כ' יצא לדון אם כתב אחר והבעל רק חתם, דאף דפשטות הלשון בש"ס ובראשונים שהבעל כותב בעצמו הכל, מ"מ יש לצדד לפמ"ש"כ התוס' דלא בעינן הגדה אלא רק שמתרצה, א"כ בחתימתו ידעינן

דמתרצה. ובפרט דבכל התורה כולה חתימת ידו סגי לכל דבר לחיוב ולפטור וכו' וה"ה הכא, ובפרט להפוסקים דכתב הוי כהרכנה, א"כ החתימה נמי לא גרעה מהרכנה. ובשעת הדחק היקלו אף בפקח בכתב ידו כמ"ש הגט פשוט. והצעתו זה לפני הגאב"ד קאוונא והשיב לי בקוצר שמסכים עמדי לעשות מעשה לגרש ע"י כתב ואף ע"י חתימתו לחוד. והקיום סגי במה שניכר חתימת עד אחד ומחולשתו לא יכל להאריך. אלא שצריך שהעדים יעידו שקרא והבין על מה הוא חותם והוציא בפיו את המינוי. וע"ש בסי' פ"ט שהביא נוסח הכתבו ותנו ומבאר ענינו וע"ע במה שכתב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' רס"ח ורס"ט.

**יח. ואנכי** הרואה בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' קצז) שכתב לפרש דעת הרמב"ן שמכשיר ע"י צווי בכתב ופוסל במינוי שלא בפניו, עפמ"ש דתרי מיני שליחות איכא, חדא נתנית רשות, וזה מהני בקנינים וכדומה, וחדא ציווי לשליח, וזה בעינן במקום מצוה, דלקיים מצוה לא סגי בנתנית רשות לאחר, אבל במצוהו לעשות במקומו שפיר דמי, וס"ל להרמב"ן דכתיבת הגט יותר שייך לענין מצוה, דהכי ציוותה התורה ברוצה לגרש. ושם הביא סימוכין להרמב"ן דכתיבה חשיבא אמירה ע"ש. והנה שם לאחר שהביא דברי המכתב מאליהו שהחמיר בזה כתב הרב, אך בזאת נ"ל להסכים אם ימנה הבעל שליח בעל פה במקומו, וגם יכתוב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתומו, והעדים יעידו בפני ג' אנשים שמינה הוא שליח,

באורך. ויש לדון במש"כ דלרוב הפוסקים אין צריך שליחות על הכתיבה, דאכן מצינו מחלוקת בזה בתוס' (גיטין כב:), והרא"ש כתב בשם ר"י דבעינן שליחות וכן משמע מתוס' בדף ט'. וכן משמע מהרמב"ם רפ"ב מגירושין, אמנם ראיתי מלכים מתדיינים בדעת הרמב"ם ע"י גט פשוט סי' קכ"ג ומחנה אפרים פ"ג מגירושין ה"ט"ו. ומ"מ דעת הטושו"ע ריש סימן ק"כ וסי' קכ"ט דבעינן שליחות על הכתיבה. ואכמ"ל. אכן חזי לאיצטרופי דעת הסוברים דלא בעינן שליחות בכתיבת הגט, לדעת הסוברים דמהני מינוי בלא עדים לס"ס, ועוד שמא הלכה כמ"ד דעל הכתיבה מיהא מהני מינוי שלא בעדים.

**יט. ומצאתי** בשו"ת עין יצחק להגאון מקובנא (ח"ב אה"ע סי' ו') שלאחר שכתב דמהירושלמי מוכח דהוי פיסולא דאורייתא, כתב כי בסוף הירושלמי שם, מבואר על התוספתא בזה"ל, דאמר רבי אבא מרי בחרש אנן קיימין, ואין שליחות לחרש. רבי יוסי בי רבי בון אמר בבריא אנן קיימין, למה אינו גט, אני אומר מתעסק בשטרותיו. ע"כ. כלומר דהתוספתא דאפילו כתב בכתב ידו אין כותבין, לרבי אבא מיירי בחרש דוקא ומשום דאין שליחות לחרש, ולרבי אבין מיירי אף בפקח מטעמא דשמא לא נתכוין לגט אלא מתעסק בשטרותיו הוא, שאם לא כן היה לו לצוות בפיו. [וכן ראיתי שפירש קרבן העדה שם דהירושלמי אתוספתא דידן קמתני לה,

והשלשה אנשים יקיימו חתימת העדים שאיננו מזויף, דבזה יש ספק ספיקא שמא כהרא"ה והר"ן דמהני מינוי שלא בפניו, ואת"ל כהרמב"ן דלא מהני שלא בפניו, שמא כהרמב"ן דמהני בכתב מינוי שלא בפניו. והגם שהש"ך יו"ד סי' קי דעתו שבשני ספיקות לא מוציאין מחזקת איסור, חכמי ספרד חולקים עליו. וזכורני שבספר בית ישראל מהסבא קדישא מקוזניץ זלה"ה על העגונה מסטאשוב סמך הגאון בעל ההפלאה על ספק ספיקא והסכים עמו הסבא קדישא. עכ"ד. ובאבני נזר סי' קנ"ו כתב לדון דמהני כתיבת הסופר מדין זכיה לבעל, היכא דידעינן על פי כתבו שנתרצה. וע' בזה בשו"ת בית אפרים סי' פ'. ושוב כתב לפקפק בזה עפמש"כ הקצוה"ח (סי' רעג סק"ח) דלא שייך זכיה אלא בזוכה באיזה דבר, אבל כתיבה אינה זכיה.

**עוד** כתב הרב אבני נזר שם דמירושלמי גיטין פ"ז ה"א מוכח דאין צריך שיכיר הסופר כתב ידו של הבעל, דאיתא התם דלרשב"ג חרש כותב בכתב ידו ואחרים מקיימים. ואי מכירו קיום העדים למה לי. וזה דלא כהשואל ומשיב והישועות מלכו שהובאו לקמן אות כ"ב ואות כ"ד. ושם האבני נזר האריך דבשעת הדחק אפשר דמהני מינוי בעל פה אף בלא עדים ובפרט לרוב הפוסקים דס"ל דאין צריך שליחות על הכתיבה, דמהני הציווי על פי הכתב להחשיבו לכתיבת הסופר לשמה, דגמר הסופר בדעתו על סמך ציווי זה. ע"ש

דהירושלמי דתמעסק הוה. וכן הוכיח מהירושלמי הגאון מליובאוויטש בשו"ת צמח צדק אה"ע ח"ב סו"ס קס"ז. ע"ש.

**כ. וגדולה** מזו כתב הגאון מקובנא בשו"ת הנ"ל (אות ה' ו') דאף בקיום הכתב ע"י עד אחד או בקיום הערכאות נמי כותבין, דכיון דמצינו דהיקלו חז"ל גבי קיום הגט דנאמן השליח לבדו לומר בפני נכתב ובפני נחתם כמבואר בריש גיטין (ד"ג ע"א) דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, ואף דבשטרי ממון לא האמינו חז"ל לשליח והגם דקיום שטרות דרבנן, עם כל זה גבי גיטי נשים ושחרורי עבדים היקלו, וא"כ איכא למילף מזה דאף ערכאות נאמנים על קיום הגט, דהא נאמנים הם בשטרי ממון בקיום, וכל שכן דנאמנים בגט על קיום, ועל כן יש להקל ע"י קיום הערכאות על כתב של הבעל. והנה לפמש"כ הש"ך (חור"מ סי' מו סק"י) דדוקא בחתימת עדים קיום שטרות מדרבנן אבל בכתב יד קיום השטר מן התורה, לפי"ז בנד"ד דהוא רק כתב יד הבעל ללא עדים וללא ב"ד, כיון דצריך קיום מן התורה אפשר דערכאות לא מהני. אכן לפמש"כ הקצוה"ח (שם סק"ה) לחלוק ע"ד הש"ך וס"ל דאף כתב ידו אין צריך קיום מן התורה, יש להקל בזה בנד"ד. מה גם דיש בזה כעין ספק ספיקא, דבסוגיא דכל הגיטין העולין בערכאות, מבואר דפליגי הפוסקים מ"ט לא מהני בגיטי נשים, דיש הסוברים דמדאורייתא פסולים משום דלאו בני כריתות ניהו, אבל נאמנות אית להו

ופירש ברבי בון דמוקי לה אף בפקח שכתב, וא"כ כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכיון שראוי לדבר אין דיבור מעכב בו, ויכול לכתוב והעדים יקיימו, ועל זה ביאר הירושלמי דה"ט דלא מהני דשמא לא לגט נתכוין בכתב זה, אלא מתעסק בשטרותיו הוה. ומירושלמי זה מוכח גם כן דבעינן שליחות על הכתיבה. ודו"ק. אולם הפ"מ והרידב"ז שם פירשו דירושלמי זה אמתניתין קאי. ע"ש. [א"כ היכא דהבעל כותב ממרחקים מחמת אונסא שאינו יכול לבא לב"ד לצוות לסופר אין הכי נמי דמהני.

**וכתב** ע"ז הרב עין יצחק, על כן בנ"ד יש להקל בזה במקום עיגון גדול, ויכתוב בפירוש שאינו כותב זה בתורת מתעסק כלל רק כותב זה בלב שלם. וגם בסוף מכתבו יכתוב להם שכל זה אמר בפיו בפירוש. ויכתוב שמקבל על עצמו בשבועת התורה שלא לבטל כל זה. [וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל] וגם מקבל על עצמו בשבועת התורה אשר אמר כל זה בלב שלם. וזה יועיל גם לפי הטעם שכתב בשו"ת פני יהושע (אה"ע סי' פד) דהא דלא מהני כתיבה כהרכנה, דשמא כתב כן ולא נתרצה ממש, וכל זמן שאינו מראה בגופו, אין זה ראיה שנתרצה. עי"ש. והיינו הירושלמי דשמא מתעסק בשטרותיו הוה. ועוד דמבואר בשו"ע (חור"מ סי' פ"א סכ"ח) דבמקום שנשבע לא מהני אמתלא דמתעסק או משטה או טעיתי וכה"ג, דחזקה אין אדם נשבע אלא באמת ומידק דייק בשבועתו. ולפי"ז במקום שבועה לא שייך חששא

וכיוצא בזה כתב הדברי מלכיאל הנ"ל. ושם ציינו המו"ל להשו"ב סי' קיד, וכבר הבאתי מדבריו לעיל דלא רצה לעשות מעשה, כיון שהיה אפשר באנפי אחריו, וכנראה דהרב דברי חיים למעשה אחר נתכוין. וצ"ע. [ומ"מ כתב הגאון דברי חיים לחלק בין המעשה דהבני יעקב הנ"ל לנ"ד, דהתם הוה חייש דכשמוסר הכתב ביד אחר הוה כאומר אמרו, מה שאין כן היכא ששולח ע"י הדואר שהוא מעשה קוף בעלמא, ועיקר השליחות מתקיימת מעצם כתב יד הבעל. וגם עדיף מעובדא דהרב בית אפרים (סי' פ') שאני, דהכא הרי הוא כותב לסופר ולעדים אני ממנה אותך וכו'.]

**סוף** דבר הסכים הדברי חיים בנידונו שהבעל יכתוב בפירוש שממנה אותו לשליח, וגם ימנה לסופר ולעדים בפירוש בפה מלא, ויכתוב כל זה שכן עשה, ובודאי הדבר כשר במקום עיגון. וכתב שאף שהיה לבו נוקפו לעשות מעשה, שהרבה אחרונים אוסרים, לאחר שמצא בשו"ת ספר כהונה (סי' עו) שכן נעשה מעשה ע"י הגאון החסיד מגיד משרים מק' קאזניץ והסכים על ידו הגאון בעהמ"ח ספר הפלאה והגאון כתר כהונה ומי יהרהר אחריהם ולכן כן יעשו כאשר כתבתי. עכת"ד. ועיין תשובת הריב"ש (סי' ר"ם) הובאה לעיל אות ה'. ונראה דשאני היא דהריב"ש דבקיום הגט ממש הוא דאמר דאין סומכין אלא בעדות גמורה מה שאין כן בקיום הכתב דהבעל לסופר. ועדות זו דהגר"ח מצאנו

מדאורייתא, ולשיטתם אף אם צריך קיום מן התורה הא מהימני מן התורה. ויש הסוברים דאין להם נאמנות מן התורה, וס"ל דרק מדרבנן מהימני, ואף לשיטתם יש לומר דמהני, דשמא הלכה כהקצוה"ח דמסתבר טעמיה דאף בכתב ידו הקיום הוא מדרבנן. וא"כ הוה כעין ס"ס שמא הלכה כמ"ד דערכאות יש להם נאמנות מן התורה, ורק משום דלאו בני כריתות פסלינן להו, ואת"ל דהלכה דאינם נאמנים מן התורה, עם כל זה דלמא קיום כתב ידו הוא רק מדרבנן ובזה מהימני הערכאות. ולכן במקום שאי אפשר שיהיו שלשה ישראלים שיקיימו החתימות או כתב ידו של הבעל, יש לסמוך על הערכאות. ולא שייך לדון בזה דהוי ס"ס במקום חזקה, כיון דהוי ס"ס בפלוגתא דרבוותא דהוי כספיקא דדינא, והדין לא ישתנה מחמת החזקה. ולכן אף בחזקת אשת איש יש להקל בס"ס כה"ג. עכת"ד.

**ועינא** דשפיר חזי להגאון דברי חיים מצאנו בתשובה (אה"ע ח"ב סי' פו) שמצדד להקל אף בלא קיום מהא דאיתא ביבמות (קכב.). דבמקום הסכנה כותבין אף על פי שאין מכירין. ופירש"י שם, כגון מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו, כותבין ונותנין וסמכין על דבריו בכל, שאומר אני פלוני בן פלוני וכו' ה"נ כשעת הסכנה, שאם לא תאמין לזה לא תמצא אחר ותשב עגונה. עכ"ל. לכן נראה לעשות מעשה אף בלא קיום, וכן עשה מעשה השבות יעקב ז"ל. עכ"ד.



בשם הכתר כהונה הביאו גם המהרש"ם (ח"ה סי' מד) ובשו"ת חבלים בנעימים ח"ג (סי' פ') גם בשו"ת יבי"א הביא כן בשם שו"ת שערי דעה (ח"ב סי' ק"כ).

**כא. ואמנם** כן מצאתי גם ראיתי בשו"ת כתר כהונה (סי' ע"ו), במעשה דהוה בק"ק סטאשוב, דאיש אחד נעלם מביתו כעשר שנים, וזאת לאחר שנה אחת שהיה עם אשתו, ואח"כ נודע שהיה יוצא בצבא, וכתב אגרת לגרש את אשתו, ואח"כ נודע ממפקדיו בכתב שכתבו להעיד שמת במלחמה. ושם שלש תשובות נפתחות מגדולי הדור ההוא בזה, והנני להביאם בקצירת האומר, ויהי הקצר אמיץ, כי יש בדבריהם כמה גופי הלכות, ומתוך דבריהם נמצא סיוע גדול למה שכתבנו. והנה הגאון רבי ישראל מקאזניץ כתב דאין לסמוך על העדות האחרונה שהבעל מת במלחמה כיון דלא הוי מסל"ת, אולם שהגאון האב"ד דסטאשוב יתן גט על סמך האגרת כתבו גט ותנו לאשתי והבעל חתום על האגרת הנ"ל וגם חתמו שני עדים, בזה יש סמך להתיר על פי הפוסקים דמהני כתב הבעל לכתוב הגט, דאחרי רבים להטות. והנה הרמב"ם ראשון הוא לכל בעלי הוראה וכן בעל העיטור פוסקים דכתב ידו מהני, וכן סברת הרי"א ז"ל בש"ה"ג, ואף שנראה דבריו כסותרים זה את זה צריך לומר דבמקום עיגון אקילו. ודעת הפוסקים האלה הם משענת הברזל לסמוך עליהם בפרט בשעת עיגון. ושם הביא דעת הריב"ש דס"ל הכי וכבר

הבאנו מדבריו בזה לעיל (אות ה'). ושם כתב להקל אף דהכתיבה לא היתה כתב ידו של הבעל, אלא כתב הנכרי והבעל רק חתם. ואפילו דבאגרת הראשונה משמעות הציווי היה בלשון אומר אמרו, מ"מ לא תהא חתימתו דהבעל גרועה מהרכנת ראשו שמבררת לנו דעתו ורצונו. ע"כ. וזה דמי קצת לדעת המבי"ט שהובא לעיל. אלא דהכא נוסח הציווי היה בלשון אומר אמרו והבעל חתם, ואילו המעשה דהמבי"ט היה שהעדים כתבו מה שצויה הבעל ועיין להלן.

**עוד** כתב הרב דיש לדון בזה מאחר ולא היה קיום בית דין על החתימות, והח"מ (אה"ע סי' י"ז ס' יא) פלפל בזה גבי כתב הבא על מיתת הבעל ואסיק דלא בעי קיום, ואף דיש לחלק בין מיתה לגרושין, הא מדתנן מי שהיה מושלך לבור ושמעו קולו כותבים ונותנים גט לאשתו, וטעמא משום דהוי מקום הסכנה, מוכח דאין צריך קיום בכה"ג, ואף דבגט הקפידו לקיימו ושליח צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הנה ה"ט דקיום הגט דלא יבא הבעל ויערער, ובנ"ד הא ודאי מת, דאף שאין הנכרי נאמן להעיד כשאינו מסל"ת, מ"מ אינן חשודין לשקר, והרי דעת הריב"ש דנאמן הנכרי אף באינו מסל"ת בדברים אחרים, והכא עכ"פ אין לחוש דאתי בעל ומערער, ולגילוי מילתא בעלמא מהימן, ובכה"ג אין צריך קיום. ע"ש.

לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, נחלקו הפוסקים אי חשוב כאמירה או כהרכנה או לא. ונראה דהיינו כשהריעותא בבעל שהוא חרש המדבר, אבל כשהסופר חרש המדבר יכול הבעל לומר בפה וכותב לו מה שהוא אומר, כדמשמע בגיטין כא: הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חש"ו, ושם בגמ' לא פסלינן להו אלא משום דלא דלאו בני דעה נינהו, אבל משום דלא שומע אין חשש, שהבעל יאמר בפיו ויודיעו ע"י הכתב. וכן משמע מדלקמן גבי "קולו" לאפוקי מדרב כהנא, ולא אמר ש"שמעו" לאפוקי סופר חרש, משמע דבזה שהסופר מבין מה הבעל מוציא מפיו בין ע"י כתב או ע"י מתורגמן מהני. [ומכאן סייעתא למ"ש לעיל דפשיטא שאם לא שמע הסופר קולו דהבעל אבל קרא את הדיבור לפי תנועות השפתים וכדומה דמהני.] ונראה בנ"ד שמינה את הרב בפיו שלא בפניו וגם חתם בכתב א"כ הוי ס"ס, ספק אי כתב הוי כהרכנה, ואת"ל דלא, הרי אמר בפיו, אלא שנודע לעדים הדבר ע"י כתב חתימתו, ואפילו את"ל דהרמב"ן חולק על זה שמא הלכה כהרא"ה והר"ן שחולקים עליו. ובלאו הכי כתב הרב גט פשוט דהוי ס"ס שמא הלכה דאומר אמרו מהני, אלא דאנו מחמירים בזה כדעת רוב הפוסקים. מיהו הכא דאיכא נמי ספיקא שמא הלכה דכתיבה כאמירה, ואיכא נמי אמירת הבעל דלדעת הרא"ה והר"ן כשר, ואפשר שגם הרמב"ן מודה, יש לסמוך על זה. עכ"ד. ונראה דאף שהרמב"ן גופיה מתיר להדיא על ידי

והניף ידו שנית בתשובה על דברי הגאון בעל ההפלאה, ושם הוסיף בסוף התשובה וז"ל, גם לזאת החמרת עוד הואיל ונולד הספק מיתה שמא מת הבעל כדברי האדון, על כן ראוי ונכון שמיד אחר כתיבת ונתנית הגט לאשה, תהיה חולצת מאחי הבעל הואיל ואין לה בנים, ואל תתמה על זה להורות היתר בגט וחליצה כי כמו כן מצינו בתשובת מהר"י מטראני (שו"ת מהר"י"ט ח"א סי' קג וע"ש סי' קד), על כן דברי ישמע חכם ויוסיף לקח, כל איש נבון ישפוט מישרים, ויראה להוציא הדבר לפועל במצות היתר עגונה וגלמודה דא מבעלה מהיותה עמל זה י"ד שנים. עכ"ד. ולכאורה מקום היה לומר לא סמך הגאון להתיר אלא בהצטרף הספק שמא מת כפי שבאה העדות מהצבא. אבל כד דייקנן פורתא חזינן דאף בלא היתר החליצה הוה שרי מר לאיתתא בגט, ולא הצריך החליצה אלא שמא לא פעל הגט מחמת מיתת הבעל, ולהכי תחלוץ לרווחא דמילתא. ואתי שפיר עדויות הגדולים הנ"ל דסמכו על דעת הרב סמיכה בכל כחם, גם בלא הספק דשמא מת. שו"ר שכ"כ בשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' פ"ו) דהגאון מקאזניץ עיקר סמיכתו להתירה בגט ולא כתב לצרף דשמא מת אלא לסניף בעלמא.

**ישם** הובאה גם תשובת הגאון בעל ההפלאה דכתב להתיר בההיא גונא ולא חש לצרף את הספק שמא מת. וכה דבריו, הנה בדין כשכותב הבעל

הכתב וכדלעיל, שאני נידון זה דנוסח הכתב הוה דמי לאומר אמרו, דבאומר אמרו מספקא ליה להרמב"ן, וזהו שכתב הרב דאפשר שגם הרמב"ן יודה, כיון דהוי אומר אמרו בפיו וגם על ידי הכתב שבא לסופר ולעדים. ודו"ק.

**עוד** שם כתב הגאון ההפלאה לדון במה שאין מכירים החתימות, ומש"כ הגאון מקאזניץ דהנכרי נאמן ודאי דליתא, דאי לא מסל"ת חיישינן דלמא משקר. אלא דיש מקום להתיר על פי מה ששנינו מי שהיה מושלך בבור וכו' דחזינן דבשעת הסכנה לא חיישינן לערעור וכל שכן דלא חיישינן לזיוף, וכל שכן בקיום החתימה שהאמינו חז"ל בעד אחד לומר בפני נכתב ובפני נחתם, משום דקיום שטרות דרבנן. ואף שהסמ"ע בסי' לה סכ"ט והש"ך בסי' מט סק"ב כתבו דבכתב ידו צריך קיום מדאורייתא, כבר כתבו האחרונים דהיינו דוקא כשנטען לפנינו שהוא מזויף. ונראה דבנ"ד אין לך שעת הסכנה גדול מזה שהוא יוצא למלחמה, ועוד שהכתב השני מעיד על הכתב הראשון שהיה חולה וכו' עכת"ד. אתה הראת לדעת שהגאון ההפלאה מיאן לקבל את עדות הנכרי שמת הבעל ולא החשיבה אפילו לספק, אף על פי שמנה כמה צירופי ספיקות בדעות הפוסקים, [ובכמה מהם זכינו לכוין לדעתו הרמה כנ"ל] ותו לא מידי.

סברת הגאון מקאזניץ הנ"ל, ולאחר שהאריך מאד בסוגיית מילי לא מימסרן לשליח ובסוגיית אומר אמרו, כתב, מ"מ נראה לצדד בהיתרא דעגונה דקי"ל עיר שכבשוה כרכום נותנים עליה חומרי חיים וחומרי מתים, ומגמ' ב"מ נט. גבי מעשה אוריה מוכח דהיוצא למלחמה חשיב ספק חי ספק מת, דהוא ספק אשת איש. ע"ש. ואי תימא דהיוצא למלחמה הויא ליה חזקת חיים, הוה ליה למימר דהוא ודאי אשת איש, אלא על כרחך היוצא למלחמה לית ליה חזקת חי והוי ספק חי ספק מת. ואיכא למימר דעיקר התקנה דבעי קיום בגט דלמא אתי בעל ומערער, היינו דוקא בדאית ליה לבעל חזקת חיים, אבל היכא דלית ליה חזקת חי לא בעינן קיום. ובצירוף כל הטעמים הנ"ל ובצירוף דליכא חזקת חי הנני מסכים להתיר עגונה זו מאחר ויצאה הוראה להיתר מהגאון מופת הדור מוה"ר פנחס הלוי הורביץ אב"ד ק"ק פפ"ד וכבוד הגאון החסיד המגיד מקאזניץ, רק שצריכה גם חליצה וכדכתב הגאון המגיד. עכ"ד. ולע"ד לא נוכל לצרף דעתו של הרהמ"ח כתר כהונה דעיקר סמיכתו בנ"ד משום דלית לבעל חזקת חי. ואפשר דהיכא דהכתב דהבעל יהיה מקויים כדת יודה הרב להתיר. דעד כאן לא נצרכא סברא דלית ליה חזקת חי, אלא משום דלא היה הכתב מקויים. וצ"ע.

**כב. ובההיא** עגונה דסטאשוב כתב הגאון בית אפרים (אה"ע ח"ג סי' פ"ו) לפקפק על היתר

**איברא** דהגאון בעהמ"ח ספר כתר כהונה כתב להדיא לחזק

ואעפ"כ כתבתי כן לסניף בעלמא. אבל אם הבעל ציוה לאחר שיכתוב לסופר ולעדים זה ממש אומר אמרו. וראיתי שהרב המאוה"ג החסיד המפו' מו"ה ישראל מקאזניץ אשר פתח בהצלה תחילה הרגיש בזה דהבעל כאן ציוה למפקדו שיכתוב, וכתב דלא יהא חתימתו אלא גילוי מילתא שרצון הבעל לגרש, ואני תמיה שהרי כמה דנו הפוסקים אם כתב ידו מהני כדבור, ואף על פי שהעלנו להקל במקום עיגון בכתב ידו, מ"מ לא בשביל זה נעשה מעשה להקל בגילוי מלתא שחפץ לגרש.

**עוד** כתב הרב להשיג בנידון דספר כתב כהונה, דכיון דאמר למפקדו לכתוב הוי אומר לגוי אמרו וכו' דבזה לכו"ע לא מהני, אלא אם נאמר שמינה להקהל דסטאשוב שיאמרו לסופר והוי אומר אמרו ע"י הכתב, וצריך לאחוז בזה תרי קולי דאומר אמרו מפי הכתב מהני אליבא דהרא"ה והר"ן, ואף שהמבי"ט היקל בכיוצ"ב כבר כתב ע"ד הגט פשוט דדבריו תמוהים. ועוד כיון דביקש שישבו לו הב"ד ממעשה ידיהם, ועתה אי אפשר לקיים בקשתו שמא תנאי הוה בדעתו. ועוד דכיון דהכתב היה בלשון דייטש (גרמנית) והיהודי והעדים שעמו חתמו בלשון הקודש, ונראה מכתלי כתבו שהוא לא יודע לקרא ולכתוב הכתב שלהם, ורק סמך על מה שאמר לו מפקדו, ויש לצדד בזה. עוד כתב הרב להשיג על מחותנו בעל ההפלאה, במש"כ דבמקום הסכנה כותבין אע"פ

הגאונים הנזכרים בשו"ת כתר כהונה הנ"ל, אמנם נראה דבעיקר הדין שכותבין הגט על פי כתב ידו של הבעל מודה הרב להקל במקום עיגון, וכל פקפוקו הוא מטעמי אחרוני, שהנה כתב הרב דאיכא דעות הרבה דס"ל להתיר ע"י כתב ידו, שכן נראה מדעת הרי"ף ורש"י והרמב"ם ובעל העיטור, וכ"כ הפוסקים בשם התוס', וכן דעת הרמב"ן בחידושו, ומהרד"ך בתשובותיו ושאר פוסקים סמכו עלה דמלתא במקום עיגון וכמש"כ בספר גט פשוט, ואפילו הרא"ש שכתב לחוש להתוספתא, מ"מ בתירוץ שני כתב להקל במקום עיגון, וכ"כ רבינו ירוחם. ועוד דלשיטת רוב הפוסקים ראשוניים ואחרונים דפסקינן לדינא אפומייהו, כולהו ס"ל דאומר אמרו ספיקא הוי. ולדעת התוס' בערובין יג. קולו של בעל מדרבנן בעינן, דמדאורייתא בכונת הסופר לשמה סגי. ואף להחוששים להתוספתא אפשר דמסברת הרמ"ה חיישי דדלמא משטה הוא או נטרפה דעתו, אבל בכה"ג דכו"ע ידעי שאי אפשר בשום אופן שיחזור לביתו לא חיישינן. ועוד נראה לצדד לפי מה שמבואר בתוס' ושאר פוסקים הטעם דבעינן קולו של הבעל, לפי שאין הסופר נותן לב לכתוב לשמה, והוי ככותב סתמא, וכיון דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, כלא לשמה חשיב, וזה שיטת רוב הפוסקים, א"כ י"ל דבמומר שהרחיק נדוד והנה הוא הולך למות בכה"ג סתמא לגירושין קיימא, ואע"ג דסתמא ממש לא מהני, מ"מ בזה שמגלה רצונו בכתב מהני, ועדין צ"ע בזה

משטה או טירוף דעת. אמנם כל זה אם מכיר בבירור שהוא כתב ידו של הבעל וכו'. עכ"ד.

**כג. אולם** המהרש"ם (ח"ה סי' מ"ד) האריך לחלוק על דברי השואל ומשיב, ועיקר סברתו נסמכה על דברי הרשב"א שאוסר בכתב המגיע מרחוק ולא חילק בזה כהפני יהושע, ושכן י"ל דהרא"ה יודה דלא מהני מינוי שלא בפניו בכתב, וכדעת הרמב"ן, והרי זה מידי דאורייתא, וכמ"ש הפר"ח. ע"כ. ולע"ד כיון דהרמב"ן להדיא ס"ל דמהני בכתב הגם שהר"ן החמיר בזה, מ"מ אין זה מוכרח בדעת הרא"ה, ובממנה גם בכתב וגם בעל פה מ"מ מהני, דבכתב מהני להרמב"ן, ובעל פה מהני להרא"ה והר"ן אפילו שלא בפניו. וכמשנת לעיל. עוד הוסיף המהרש"ם להקשות ע"ד השואל ומשיב, דאי איתא דדוקא בפקח דחיישינן שמא משטה הוא בנו לא מהני מפי הכתב, א"כ מנא ליה להש"ס דקולו לאפוקי מדרב כהנא, וכן בירושלמי דדייק מבריתא לאפוקי מדרשב"ג דאמר בפקח ונתחרש מהני, ואם איתא יש לחלק כנ"ל, ובעל כרחך דאין חילוק כלל. ע"כ. ולי הדל תמיהה מילתא, דהא אין זה דברי השואל ומשיב כי אם דברי הרמ"ה והובאו דבריו בהריטב"א גם כן, ומה יגהה מזור להקשות על דברי הראשונים. ועי' לקמן סוף אות כ"ו ודו"ק. גם בשו"ת עונג יו"ט (סי' קנח) האריך לאסור איסור בזה. וכבר נזכר לעיל דהמהרש"ם הסכים להתיר ע"י שיכתוב הבעל הגט בכתב ידו

שאינן קיום, והיכא שאינו טוען מזוייף אין צריך קיום מדאורייתא, דהא הכא אנו חוששים דאין הבעל חתום אלא מאן דהוא זייף חתימתו, וכאן שלא כתב כלום אלא רק חתם טפי איכא למיחש שמא יבא הבעל ויאמר מזוייף, ועוד שהוא מומר וחיישינן שמא מכויץ לקלקלה. ועל העדות שמת אין לסמוך, כיון דאין הגוי מסל"ת, ואיש הצבא הזה לא חשיב ערכאות. ועי"ש שהאריך בזה מאוד. סו"ד כתב הרב בית אפרים להחמיר בהיא עגונה מהני טעמי תריצי. ומ"מ לנד"ד היכא דליתנהו להני חששי, סברתו מבוארת דהיכא דהבעל כתב ממש בכתב ידו ובא לפנינו מקויים שפיר דמי.

**וכן** בשו"ת שואל ומשיב (ח"א סי' מ"ט) הביא דברי הבית אפרים הנ"ל וסמך על דבריו להקל במקום עיגון, כיון דבפקח ע"י הכתב רבו המקילין. וכתב, והנה לפי הטעם המבואר בשו"ת פני יהושע (ח"ב סי' פ"ד) דעיקר הטעם דלא מהני בפקח על ידי כתב ידו, הוא משום דלא ניכר אם הוא מבין בטוב מתוך הכתב, ובספר בני יעקב הביא סברא זו בשם חידושי תלמיד הרשב"א כת"י שכתב כן בשם הרמ"ה וכו' [הוב"ד לעיל]. וזה בנ"ד שהוא במקום רחוק כל כך ואי אפשר לו לבא, גם לא שייך טירוף דעת מאחר שכתב לסופר ולעדי החתימה ולעדי הרשאה ולשליח לכל אחד בפני עצמו, ומה גם שנשבע בשבועה חמורה בשבועת התורה שלא יבטל את הגט, וכי היאך שייך בזה

דיכולה אשה לעשות שליח קבלה שלא בפניו, וידוע שדבריו דברי קבלה, גם בב"י לא הביא כלל דעה זו שאינה יכולה למנות שליח לקבלה שלא בפניו, מכלל דלית דחש להאי סברא. על כן היה נראה לסמוך ע"ד הרד"ך שהביא הגט פשוט סי' קך להקל, אלא שגם הרד"ך לא התיר אלא כשהסופר והעדים מכירין כתב ידו של הבעל, אבל אם אינם מכירים בעצמם אלא ע"י אחרים ודאי לא מהני, דהא אפילו מעידים ששמעו מפי הבעל לא מהני, כל שכן כשאחרים מעידים על כתב ידו דהבעל, ועד כאן לא התיר הרד"ך אלא במכירים בעצמם, דס"ל דכך הוא כשמכירים כתב ידו כאילו שומעים קולו, וגם הרמב"ם לא התיר אלא בכותב לפני הסופר והעדים, ועדין י"ל דסגי כשמכיר הסופר את כתב ידו של הבעל, אבל העדים כיון שאין חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם, שפיר יש לסמוך על הר"ן והרא"ה, וגם לדעת הרמב"ן י"ל דמותר. ונ"ל להחמיר שיחתום הבעל בחתימת ידו, וגם ימנה בפני עדים וכו' ושכ"כ בתשובת בית אפרים (הנ"ל). ע"ש. ונראה דעתו כדעת השואל ומשיב הנ"ל דבעינן שיכיר הסופר חתימת הבעל. ונראה קצת מסוף דבריו דסגי בחתימת הבעל ולא בעינן שיכתוב הכל בכתב ידו, ועוד, דבצירוף שני המינויים גם יחד בכתב ובעל פה, שפיר דמי גם אם אינו מכיר חתימתו. וכעת מצאתי שגם בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' פה) לא הסכים להתיר אלא במכירים הסופר והעדים כתב יד הבעל. ע"ש.

וגם יצוה בכתב לסופר, דכיון דמדאורייתא סגי בגט שכתב הבעל בכתב ידו, הוי ספיקא דרבנן ומהני ציווי ע"י כתב ידו. וכ"כ החזו"א שם. שו"ר בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שנ"ב) שכתב בנדון אחד שברח לאמריקה מאנגליה, וכתב לאביו אם ירצה יכתוב גט לאשתו וכו' והאריך בזה הרב כיד ה' הטובה עליו והעלה בכחא דהיתרא, וסוף דבר המעשה היה שהאב יודע היה לכתוב בכתב אשורי, והוא עצמו כתב הגט בפני בי"ד, ונתן לאשה בלא עדי חתימה, ואח"כ נכתב גט שני ונחתם ונמסר לאשה גם כן, והסכימו בהיתר זה הרב אב"ד דפיטצבורג והגרא"ד תאומים פרנקל אב"ד מיר. ע"ש. ומ"מ חזינן דהדר הוא מסברתו הראשונה לאסור ומשנתו האחרונה להקל ע"י הכתב. ואע"פ שתשובה זו נדפסה בח"ג כתב בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' ק"ג הובא לקמן אות ל') שהיא יותר אחרונה ע"ש. והלכה כמשנה אחרונה.

**כד. והן** עתה ראיתי להגאון מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו סי' ע"ה, שכתב דלפי רבינו ישעיה הראשון בתוס' רי"ד קידושין ח: הובא בר"ן סו"פ התקבל, לא מהני מינוי שליח שלא בפניו בדבר שאין בו מעשה, וה"ט דאומר אמרו פסול לרבי יוסי כיון דהוי מילי ולא ממסרן לשליח, ולפי זה שני ההיתרים הללו או מינוי בכתב או מינוי שלא בפניו לא נכונים. אלא שבפרק המביא תנין הביא בפשיטות בשם בה"ג

סז.) דאדם יכול לעשות שליח שלא בפניו. וע"ע בתוס' פרק השואל (ב"מ צ"ח: ד"ה ואמר) שכתבו בפשיטות דאין סברא לחלק בין כותב לאומר פ"פ וגם בכתב מהני שליחות. מ"מ כיון דלא נפיק מפלוגתא ורבים הסוברים דבעינן מינוי בפניו, וכן נראה דעת הרי"ף חוץ ממנהגא דתגרי, ורבים הסוברים דבעלמא מהני שלא בפניו, אבל בגט בעינן בפניו דוקא, לכן אין להקל בדבר. עכת"ד.

**ואנא** בעניותי חזי לן דרובא דרבוותא ראשונים ואחרונים ס"ל להקל בשעת הדחק ובמקום עיגון וכמשנ"ת לעיל. ותו חזי לן דרוב הפוסקים ס"ל דבעלמא מהני מינוי שליחות שלא בפניו, ואף הרמב"ן דפליג גבי ציווי הבעל לסופר, לאו מדין מינוי שליחות קאמר אלא מדין לשמה, ומודה הרמב"ן דהשליח אין צריך מינוי בפניו. וכן דעת הרשב"א והר"ן בשמעתא דאומר אמרו. וכן פסק מרן בשו"ע אה"ע סי' קמא סי"ד. וכמ"ש הגאון מקוטנא הנ"ל דלית דחש לסברא זו דלא מהני מינוי שלא בפניו אף בשליח לקבלה. ונשגב ממני מש"כ שדעת הר"ן והרא"ש והרמב"ם דבעינן בגט מינוי שליחות דוקא בפניו, דהא להדיא כתב הר"ן דמהני ציווי הבעל לסופר אף שלא בפניו כל שממנהו בפיו להדיא וכדעת הרא"ה כנ"ל, וכן בדעת הרא"ש אין הכרח גמור לזה, דהא לתירוץ בתרא דמהני כתב ידו בנשתתק, אפשר דמהני כתב ידו גם שלא בפניו.

**כה. ותבט** עיני בשו"ת קול אליהו למהר"א ישראל (ח"ב סי' טז מחאה"ע) שהביא להרב גט פשוט הנ"ל דכתב, דעד כאן לא התיר מהרד"ך אלא כשהמגרש כתב בכתב ידו לסופר ולעדים, אפילו שכתב שלא בפניהם, דכיון שמכירים כתב ידו, הוי כאילו ראוהו כותב. וכתב הרב ז"ל, דאף שלא נתפרש בדבריו אם עדים מעידים על כתב ידו אי מהני, נראה דהכל אחד והוי כאומר אמרו דפסול לדעת הרב ז"ל, וכן נקט בדעת הפר"ח אליבא דהמכשירים.

**והן** אמת שהרב קול אליהו במסקנה ס"ל דאין להקל בענין זה כלל ואפילו בשעת הדחק ובמקום עיגון, דמלבד דרובא דרבוותא ראשונים ואחרונים החמירו בדבר, ומאן ספין ומאן רקיע למעבד עובדא דלא כותייהו, עוד בה שהרי כתבו התוס' (ב"ק קד ע"א ד"ה שליח ובד"ה אין) דלא חשיב שליח אלא כשאומר לו פנים בפנים, אבל בכתב לא מהני. וכ"נ דעת רש"י שם. ואם בממון הקל בעינן שמיעת קולו דוקא ולא מפי כתבו כל שכן לענין גיטין. איברא דמדעת הרא"ש שם בפרק הגוזל משמע דס"ל דלא בעינן שליחות פנים אל פנים, שכתב על דברי הרי"ף דלא היה צריך לטעמא דמנהג דתגרי, וכיון דכתיבתו וחתימתו ניכר שפיר דמי. וכן דעת הרא"ש בסוגיין (פ"ז סי' כ') דגבי ציווי הבעל הוא דבעינן קולו, אבל לגבי מינוי שליח לאשה כל היכא דקים לן שרוצה לא בעינן שמיעת קולה. וכיו"ב כתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן (גיטין

כשהביא דעת התוס' כתב וז"ל, וכך אם שלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאשתו, ועדים חתומין על כתב ידו דלא מזויף הוא כותבין ונותנים. עכ"ל. ומשמע דאף אם אין מכירין הסופר והעדים כתב ידו דהבעל אלא על פי עדים סגי לדעת התוס'. אבל הר"ן לא כתב כן בשם התוס', ואפשר דדעת הרשב"א נמי במכירין דוקא. עכת"ד. והנה גם בחידושי רבינו קרקש כתב כדברי הרשב"א וז"ל, מי ששלח ממדינת הים בכתב ידו שיכתבו גט לאשתו כותבין ונותנין, ובלבד שיהיה מקויים כראוי דליכא למיחש לזיוף. עכ"ל. ומזה משמע דסגי בקיום כתב יד הבעל ואף אם אין אנו מכירין כתב ידו. וכך משמע מהנמוקי יוסף שהביא דברי הרמב"ן והוסיף בתוכם ענין הקיום, וז"ל, אבל בריא ששלח כתב וכו' ומקויים כותבין ונותנין. עכ"ל. ולא הצריך שיכירו הסופר והעדים בעצמם כתב יד הבעל. ואפשר לדחות דהאי קיום בעי אפילו אי מכירין כתב יד הבעל, ומ"מ חיישינן שמא מזויף הוא, ועל זה מקיימי העדים דאכך כתב יד הבעל הוא ולא מזויף. ודוחק. ומ"מ מסתברא דאין זה אומר אמרו, דהסופר שומע קולו דהבעל המדבר אליו מתוך הכתב, והעדים המקיימים לא אומרים מה אמר הבעל, אלא מבררים שאכן זהו הבעל וזהו כתב ידו.

**אולם** מה שכתבו האחרונים הנ"ל שכן היא דעת הגט פשוט, נלע"ד דאין הכרח לזה כלל, דהא הרב לא כתב לאפוקי אלא שאם כתבו העדים לסופר

**ובדעת** הרמב"ם הרי כתב הרב קול אליהו בריש דבריו דהמחנה אפרים ס"ל בדעת הרמב"ם דאין חילוק בין כותב בפניהם לכותב שלא בפניהם. ואף שהמשנה למלך (פ"ב מגירושין ה"ט"ז) כתב, דאפשר דבפקח שיכול לדבר לא הוי כתיבה כקולו ממש, מ"מ מסיק דנראין הדברים דלהרמב"ם גם בפקח מהני כתב ידו, והוכיח כן ממ"ש הרמב"ם פכ"ט מהל' מכירה ה"ב ע"ש. והקול אליהו גופיה לאחר שהביא דברי המכתב מאליהו דאף להרמב"ם לא מהני אלא בכותב בפני הסופר וכו' (וכנ"ל), השיג על דבריו וכתב, וכשאני לעצמי רע עלי וקשה הדבר, דשאר פוסקים דהיינו התוס' והרמב"ן והר"ן והרשב"א כשהביאו דעת התוס' כולהו ס"ל דיש להכשיר כתב הבא ממדינת הים, ולא חששו לאומר אמרו בכה"ג, וגם האוסרים לאו מהאי טעמא אסרי אלא מכח התוספתא. ע"כ. וא"כ מהו שכתב בדעת הרמב"ם דבעינן בפניו, ואולי ט"ס הוא וצ"ל הרמב"ן והיא שיטת הרמב"ן שהביא הר"ן הנ"ל, וא"כ הרי בכתב הנה ס"ל להרמב"ן דמהני. וע"ע מה שכתב הרב בקול אליהו ח"א או"ח סי' ל' דמסיק בדעת רוב הפוסקים דכתיבה כדיבור. ולכן נלע"ד דריש דברי הרב קול אליהו עדיפי ומעלי טפי.

**כו. ולענין** מה שכתבו האחרונים הנ"ל דבעינן שיכיר כתב הבעל, הנה כתב הרב קול אליהו שם לדייק מדברי הרשב"א דאין צריך שיכירו הסופר והעדים כתב ידו של הבעל, דהא



ואת"ל דלא מהני אלא מינוי בפניו, שמא ע"י הכתב שפיר חשיב בפניו שהרי בא הכתב לפניו, ואת"ל שגם כתב לא חשיב בפניו, שמא הלכה כהתוס' גיטין דלא בעינן שליחות כלל על הכתיבה, וגם בדעת הרמב"ם פליגי רבוותא אי בעינן מינוי שליחות לסופר ע"י גט פשוט (ריש סי' קכג). וא"כ אין צריך קולו בשביל המינוי, אלא רק משום לשמה בעינן שיהיה ציווי מהבעל, ומפי הכתב מהני לענין לשמה. וכבר הוכיח הרב קול אליהו גופיה מכמה דוכתי דמדאורייתא כתב ידו חשיב כדיבורו ממש, וא"כ הכא הוי מידי דרבנן, וס"ס בדרבנן פשיטא דמהני.

**כה. והנה** לענין מה שכתבנו לעיל עוד יש לצרף לסניף מש"כ התוס' עירובין (יג. ד"ה אבל) דהא דבעינן קולו בגט הוא מדרבנן משום דלא חשיב לשמה בלא שמיעת קולו דהבעל. ומדאורייתא אם כתב הסופר בלא ציווי הבעל וכתב לשם הבעל והאשה וכו', חשיב לשמה וגם לא בעינן שליחות בכתיבה. הנה כתב בשו"ת בית אפרים הנ"ל דאף לתירוץ השני בתוס' היכא דכתב הבעל מהני. דהנה תירצו א"נ בסוטה אין הכהן שעליו לכתוב מקפיד אם יכתוב אחר לשמה, אבל גבי גט מסתמא ניחא ליה לבעל. כלומר דהיכא דגילה דעתו ורצונו דניחא ליה שפיר דמי, והכא הרי כתב לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו וכו' א"כ שפיר חשיב לשמה, ואף מדרבנן מהני, וברייתא דעד שישמעו קולו מיירי בסתם

מה שציוה הבעל, אבל אם כתב הבעל לסופר והעדים מקיימים כתב ידו שפיר חשיב אמירה דבעל ולא הוי אומר אמרו, ודברי הרב קול אליהו בזה צ"ע. ואף גם זאת בכתב עדים וחתומת הבעל אפשר דגם חשיב דבורו דהבעל, שבכל השטרות החתימה עיקר, ובחתימתו מדבר הוא מה שנאמר בשטר, וזוהי דעת האחרונים הנ"ל, הרב עין יצחק מקובנא והמגיד מקאזניץ והגאון בעל ההפלאה, וכן צידד להקל הדברי חיים מצאנז. והא דלא בעינן שיכיר הסופר כתב יד הבעל הוא מדוייק מלשון הירושלמי (ר"פ מי שאחזו) פקח ונתחרש כותב ואחרים מקיימין כתב ידו. וכנ"ל. וכ"כ להקל הדברי מלכיאל. הרי לנו גדולי עולם דס"ל דלא בעינן שיכירו כתב ידו וס"ל דחתומת הבעל לחודא נמי סגי ויקיימו החתימות. וכבר נתבאר לעיל דהגאון מקובנא ס"ל לקיים גם ע"י הערכאות.

**כו. ועוד** י"ל אמש"כ הרב הקול אליהו לחוש לדעת התוס' (ב"ק דף קד) דצריך מינוי דוקא בפני השליח, דהנה התוס' גיטין (כב.) כתבו דאין צריך בגט שליחות על הכתיבה כלל, ורק משום לשמה היינו דבעינן קולו דבעל, וא"כ בכותב לסופר, י"ל דחשיב קולו והוי לשמה, דהא הרמב"ן נמי סבר דהחסרון בגט כשמינה שלא בפניו הוא משום לשמה, ואיהו ס"ל דמהני על פי הכתב, מוכח דכתב הוי קולו לענין לשמה. והוי כעין ס"ס שמא הלכה כהרא"ש והתוס' ב"מ (צח: ד"ה ואמר) דמהני מינוי שליחות שלא בפניו וכן דעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן.

ממש, דאין שום גילוי מדעתו של הבעל. ומשמע דגם לפי הא"נ אין הפיסול אלא מחמת הקפידא של הבעל, והיכא דלא מקפיד שפיר דמי, וה"ט משום דאין צריך שליחות על הכתיבה, וא"כ קולו דבעינן הוא משום גילוי דעת וריצוי, וכן משמע דעת התוס' גיטין ע"ב,א דבריצי דבעל תליא מילתא ולהכי כתיבה מהניא. עי"ש.

**כ"ט. ואף** גם זאת ראיתי להגרמ"פ בשו"ת אגרות משה (אה"ע סי' קטז) שכתב להתיר בנד"ד, עפ"מ ש"כ לחדש דהריעותא לדעת האוסרים בכתב הוא משום שבכתב אין זה דיבור אלא גילוי דעת, או משום דלא הוי דיבור לחבירו, ולכן אם אומר בפיו וגם כותב לסופר ולעדים מהני, דהא אין החסרון אלא אי ידיעת הסופר והעדים, ועל זה מהני כתב ידו לברורי שאכן כן מינה לסופר ולעדים. וכתב ידו מהני אף לדעת הרמב"ן דס"ל דלא מהני מינוי בפה שלא בפניו, דעד כאן לא פליג הרמב"ן אלא שכשהעדים הם האומרים לסופר ולעדים, שהרי הם אינם מחוייבים להאמין לעדים, ואף על פי שהתורה ציותה על פי שנים עדים יקום דבר, אין זה חיוב אלא לב"ד, אבל הסופר רשאי בלבו להאמין לעד אחד המכחישם, או שהם אינם נאמנים בעיניו, ולכן חסר בדין לשמה. וזה מדוייק ממש"כ הרמב"ן דבגט בעינן לשמה, ובעינן וכתב שהבעל יכתוב, לכן אין הסופר והעדים חותמין במקום הבעל אלא כששמעו מפיו. פירוש, דכיון דבעינן לשמה, ואינו כשאר

דברים דצריך בהו לשמה וסתמן לשמן עומדים, דהכא בעינן שיכתבו הבעל, ובלא זה לא הוי לשמה, ורק על ידי ציוויו לכתוב חשיב לשמה, שאז סמכא דעתיהו אדעתיה דבעל, ולצורך זה שיאמינו הסופר והעדים מהני כתב יד הבעל. ולזה יודה הרמב"ן, דגם מינה בפיו, וגם ברירא מילתא לסופר ולעדים כי כן ציוה הבעל, ושפיר חשיב לשמה. עכ"ל. ואילו היה רואה דברי הרמב"ן בחידושו דמכשיר להדיא מפי הכתב היה שש אליהם והאמת שהרמב"ן לא הצריך שיאמר בפיו, אמנם דברי הרב אתי שפיר אליבא דהרשב"א ושאר פוסקים דס"ל דלא מהני מפי הכתב. וע"ש שכן נעשה מעשה בהסכמת הגאונים אביו ואחיו.

**והנ"ל** הרב ידו שנית (בסי' קי"ט) ושם התיר מעיקר הדין גם בלא שיאמר בפיו, אלא שמכיון שהבעל לא רצה אלא שהעו"ד שלו יכתוב והוא יחתום, ולא היה מי שיכיר חתימת הבעל, לכן הצריך הרב להשתדל שיהיו שני עדים כשרים לקיים חתימת יד הבעל, וכיון שכבר הם שם שגם יאמר בפניהם שהוא ממנה לסופר ולעדים, ואם אי אפשר בשום אופן שיהיו שם עדים כשרים, יצטרכו להשיג כתב ידו ממכתבים שכתב לאשתו וכדומה, לקיים חתימתו קודם שיכתוב הסופר את הגט, כדי שיהיה הסופר בטוח בנפשו שזה כתב יד הבעל, ובזה חשיב לשמה אף לדעת הרמב"ן. ע"כ. הנה מפורש הסכים הרב להתיר גם בלא כתב יד הבעל וסגי

בחתימתו, ובלא קיום ע"י עדים אלא שיקיימו חתימתו ממקום אחר, וזאת גם אם לא ידוע לנו שמינה בפיו. וע"י שו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שנב). וצ"ע. וע"י שו"ת עין יצחק הנ"ל.

**וסברא** מחודשת ראיתי בשו"ת זקן אהרן וולקין (ח"ב סי' קיד), להכשיר על ידי הכתב גם בלא מינוי בפיו, וזת"ד, דפקח כל שכן דמהני ע"י הכתב, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ועדיף טפי מנשתתק, ובשגם בנ"ד שהבעל נמצא במדינה רחוקה סגורה ומסוגרת ואין יוצא ואין בא, ודאי בכה"ג חשיב כתב ידו כדיבור ממש, דהא הפוסקים כתבו דאף דקי"ל הרהור לאו כדבור דמי, היינו דוקא היכא שיכול לדבר, אבל היכא שהוא אנוס ואינו יכול לדבר הרהור חשיב כדבור, וא"כ גם כאן אפילו להפוסקים דהכתב לא חשיב דבור, אבל זה לא גרע מהרהור, וכיון שמגלה דעתו בכתב על מה שגמר והרהר בלבו, במקום שאי אפשר חשיב הרהור כדבור, ושפיר חשיב מינוי בפירוש. עכת"ד.

**ל. כן** בקודש חזיתי בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' ק"ג) שהסכים להתיר מכח תלת ספיקי דאשכחן, חדא, שמא אומר אמרו כשר, ותרי, שמא אומר מפי הכתב מהני, ותלתא, שמא מינוי הסופר בפירוש שלא בפניו מהני, ושכן דעת הריטב"א בחידושיו כשיטת הרא"ה והר"ן. ושבג' ספיקי גם לדעת הש"ך (יו"ד סי' ק"י) עבדינן ס"ס, אף במקום

חזקה, ובפרט בהצטרף שניהם, רחוק הוא לומר שיהיה כאן איסור תורה לשום אחד מהפוסקים, ובאיסור דרבנן פשיטא שיכולים להקל במקום עיגון ושעת הדחק. וכבר התירו פרושים הדבר. ושכן פסק הערוך השולחן (סי' ק"כ ס"ג ס"ד) והגאון ר"מ אריך במנחת פתים (אה"ע סי' קכ) והגאון מהרש"ם ח"ג סי' שנב. ואף שהגאון מהרש"ם ח"ה סי' מד משנת תרל"ו מימי חרפו, פקפק קצת במינוי בכתב, כי שם לא היה צירוף ההיתר למנות בפיו שלא בפניו, וצירף היתר אחר שהבעל יכתוב גט בכתב ידו בלא עדים כדי להוציאה מאיסור תורה, וכ"כ החזו"א עצה זו, וכל הרואה ישר בעינו, יראה שצירוף היתר של מינוי שלא בפניו עדיף הרבה והרבה יותר. ובסוף התשובה הביא המהרש"ם דברי הד"ח הנ"ל ונראה שהסכים לדבריו, וכמו שפסק באמת בח"ג שנים רבות אח"כ, שיש לו שם משא ומתן עם הגאון רידב"ז שהיה כבר רב בשיקאגו בארה"ב, וזה היה שנים רבות אחר תרל"ו, ושם התיר רק ע"י כתב, שלא היה שם צירוף של מינוי שלא בפניו, והיו שם עוד ריעותות אחרות ודחק עצמו מאד יחד עם הגאון רידב"ז להתיר ע"ש. עכת"ד. וע"ש עוד בס"י קד שהביא מעשה כה"ג מהגרצ"פ פראנק שהיה אב"ד דירושלים עיה"ק, וע"ש שפלפל בנוסח הכתבו ותנו ששלח לו הגר"צ פסח פראנק זצ"ל. סוף דבר העלה בסוף תשובה הנ"ל, שבמקומות הללו שיש שעת הדחק ומקום עיגון, יש לסמוך על

ל. כן בקודש חזיתי בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' ק"ג) שהסכים להתיר מכח תלת ספיקי דאשכחן, חדא, שמא אומר אמרו כשר, ותרי, שמא אומר מפי הכתב מהני, ותלתא, שמא מינוי הסופר בפירוש שלא בפניו מהני, ושכן דעת הריטב"א בחידושיו כשיטת הרא"ה והר"ן. ושבג' ספיקי גם לדעת הש"ך (יו"ד סי' ק"י) עבדינן ס"ס, אף במקום

כשמעו מפי הבעל עצמו, אולם מבואר באחרונים שגם בזה יש להקל. ויש מהגדולים שהזהירו שלא לסמוך בכה"ג על דימוי חתימה לחתימה, על פי דברי המרדכי שרק בקיום שטרות דרבנן הוא דמהני ולא בדאורייתא. ובנוגע לחשש של מתעסק, הרי ברור הדבר שאם יכתוב בכתב ידו שהוא מבקש בכל לשון של בקשה לא לחשוש כלל שכתב דבריו דרך מתעסק בעלמא, אלא שהוא כותב כן באמת ובלב שלם, [ואין צריך שיכתוב שגם נשבע ע"ז (אף שכ"כ כמה מהאחרונים) ודו"ק]. וגם יכתוב שהוא עצמו מוסר המכתב לבית הדואר וכדו', מהדברים דמוכח ודאי שאינו כותב כלל כמתעסק, בכה"ג פשוט דאין לחוש לכך, ובמקום עיגון גדול אין להחמיר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מז) שמינוי הסופר שלא בפניו על פי כתב ידו ועל פי אמירה בעל פה, הדבר יצא בהיתר ע"י גדולי הדורות במקום עיגון ודוחק, וכן נוהגים למעשה כיום באה"ק כמעט בכל בתי דינים, ועמודי ההיתר והמתירים גדולים מאוד. ע"ש. ונלע"ד דאף שהמהרד"ך ודעימיה הצריכו שיכיר הסופר כתב יד הבעל, כיון דאנן מצרפינן גם מינוי בע"פ למינוי שבכתב נראה דשפיר סמכא דעתיה של הסופר אף אם אינו מכיר כת"י הבעל, ואפשר דהמהרד"ך וסיעתו יודו בזה, וכבר כתבנו לעיל בדעת הגט פשוט.

כל הני פוסקים המפורסמים והמובהקים להתיר ע"י מינוי שלא בפניו וגם ע"י כת"י, ובפרט בצירוף ע"י מינוי ע"י טלפון וכו'. ע"ש. וענין זה של מינוי דרך הטלפון הנה נתבאר בארוכה בשו"ת מרחשת (ח"ב סי' ו), ועי' שו"ת יביע אומר ח"י אה"ע סו"ס יח, שהסכים בהיתר עגונה בטביעות עינא דקלא דרך הטלפון, והביא אמבואה דספרי שהסכימו לזה ע"ש.

**לא. וכן** בקודש חזיתיה למרן הגאון עמוד ההוראה בשו"ת יביע אומר (ח"י סי' ל"א) שדן בזה באורך וכל רז לא אניס ליה, והביא שם עוד גדולי עולם שהסכימה דעתם בהיתר זה, וכתב שהבעל השולח כתב ידו לבית הדין, שהוא ממנה את הסופר לכתוב ולעדים שיחתמו ולשליח ב"ד שיתן הגט ליד אשתו, עליו לבטא בפיו כל מה שכתוב במינויו, וימנה אותם בפה מלא בפני עדים כשרים, ואחרי שיחתום על כתב ידו יאשרו העדים שאת כל הכתוב אמר בפניהם בפה מלא, ויקיימוהו ע"י הערכאות או ע"י השגרירות, וכל זה בתנאי שהוא שעת הדחק ומקום עיגון, וכן פשט המנהג בכל בתי הדין בארץ. ע"כ. וכ"כ הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (קמא סו"ס עח) דמסקנת האחרונים להקל במקום עיגון. ואף שאפשר שצריכים הסופר והעדים להכיר כתב ידו הבעל דוקא, ואז הוה ליה

## מינוי באמצעות הטלפון

טפי ולא דמי לשדות ובורות ולא חיישינן לשד. והא דבמקום הסכנה לא חיישינן לשמא צרה היא, פרש"י כגון זה שמסוכן למות שאם לא עכשיו אימתי. וביבמות פרש"י והכא נמי כשעת הסכנה דמיא, שאם לא תאמין לזה לא תמצא אחר ותשב עגונה. עכ"ל. כלומר במקום עיגון כשעת הסכנה דמי, ולא חיישינן לצרה, ושפיר סמכינן על מה שאומר שמו ושם אשתו וכו'.

**עוד** נראה לומר, דע"י וידאופן וכיו"ב עדיף טפי מבבואה דבבואה, שהרי רואים הכרת פנים גמורה, ולזיפא לא חיישינן, דא"כ גם בבא לפנינו ניחוש לזיפא, אלא ודאי דכולי האי לית לן למיחש. (ואף שבדורינו צריך לזהותם גם ע"י מסמכים רשמיים, וכבר הוה עובדא בבי דינא בההיא איתתא דאתיא בהדי אחוה, ובס"ד איתגליא מילתא. וצריך לחקור ולדרוש עד כמה שידינו מגעת ולהתפלל לסיעתא דשמיא שלא תצא תקלה מתח"י ח"ו). עוד י"ל לכאורה דשאני ההיא דבור וההיא דראש ההר שלא היה סיפק בידם לברורי מילתא כולי האי שטרופה היתה השעה, מה שאין כן דרך הטלפון שיש סיפק לחקור ולדרוש עד שיהיו הדברים מחוורים כשמלה. (וכבר נודע שכמה דברים גדולים נעשים דרך הטלפון בענייני עולם הזה כגון במשרדי הממשלה ובבנקים והם סומכים על איזה בירורים שעל דרך כלל לא ניתנים לזיוף, ואף שאין זה

לב. **עוד** רגע אחד אדבר בענין מינוי ע"י הטלפון, או באמצעות הוידאופן או על ידי סקאיפ וכיוצא בזה, דהנה תנן (גיטין סו.) מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו, הרי אלו יכתבו ויתנו, ובגמ' וליחוש שמא שד הוא, ואסיקנא דחזי ליה בבואה דבבואה, ופריך ודלמא צרה היא, ודחי, תנא דבי רבי ישמעאל בשעת הסכנה כותבין ונותנין אף על פי שאין מכירין. ובתוס' (ד"ה וליחוש) פירשו דדוקא בבור או אותו שעומד בראש ההר (יבמות קכב.), וכן מ"ש אסור לאדם שיתן שלום לחברו בלילה, היינו בשדות, כי ההיא דיהושע (מגילה ג.) שראה אותו וחרבו שלופה בידו, כל כי האי גונא חיישינן שמא שד הוא, אבל בעיר מותר ליתן שלום לחבירו ומכירו בלילה, או לומר לעדים בלילה כתבו גט לאשתי. וכן משמע בירושלמי בפרקין הדא דתימא בשדות וכו' ע"ש. וכ"ה בתוס' יבמות שם. והנה הרמב"ם (פ"ב הי"ג) השמיט הא דחזו ליה בבואה דבבואה, ורק כתב והוא שידעו אותו, ואף על פי שהעלוהו ולא הכירוהו הרי הגט כשר. וביאר הלח"מ דדעתו דתדר"י אתא לתרוצי דלא חיישינן לשד, וכן נראה דעת המפרש שם. ומש"כ וידעו אותו, שמא ס"ל כהר"ן, שצריך לדעת שכן הוא שם האיש בעל אותה אישה, כפי שפירש להם שמו ושמה. וצ"ע. ע"ש. ולכאורה י"ל דדרך הטלפון מהני

הכרה הוו. והיכא דאי אפשר שהסופר והעדים יכירו קולו של הבעל, נראה דהכרת קולו או הכרתו ע"י עדים שפיר דמי, כדרב יוסף דמכשר בסומא ע"י אחרים.

**וְחָזִי** הוית בשו"ת שערי דעה (ח"א או"ח סי' קצד) שכתב שאם אמת נכון הדבר שהעומד מרחוק יכול להכיר בטביעות עינא דקלא של המדבר, הנה בכה"ג טביעות עינא דקלא ודאי מילתא היא אף לענין איסור אשת איש, וכמפורש בגיטין כ"ג ובחולין צ"ו. ומה שהקשה כת"ר ממשנה דסנהדרין (דף ס"ז) לענין מסית, כיצד עושין, מדליקין לו את הנר ומושיבין לו עדים בבית החיצון, כדי שיהיו הן רואין אותו ושומעין קולו וכו'. ומוכח דבמה ששומעים קולו לבד לא סגי עד שיראוהו גם כן, הרי שאין סומכין על טביעות עינא דקלא. הנה דבר זה מפורש בירושלמי גיטין פרק התקבל, דרמי מתניתין אהדדי מאותה ששנינו בגיטין מי שהיה מושלך בבור וכו' אמתני' דסנהדרין דצריך שיראו אותו, ומשני תמן גבי מסית שלא יברח (ולא משום שצריך לראותו). ועי' תשובת עבודת הגרשוני סי' ק'. ומסיק שם, עכ"פ אם יהיה אפשרי שיתקנו באופן שלא יהיה מגרעת לב"ד ולעדים, ודאי יש לסמוך על טביעות עינא דקלא. עכ"ד. והוב"ד בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל, וביאר דבריו שם דכונתו שיעמדו ליד הבעל שני עדים בשעה שמצוה לסופר ולעדים לכתוב ולחתום, כדי שהעדים הללו יעידו אח"כ

ראיה לדינא מ"מ יש לנו אומדנא דמוכח מזה דאפשר לברורי דלא ליהוי זיופא).

**ולכתחלה** עדיף שיהיו מי שמכירים קולו של הבעל בטביעות עינא דקלא, דהנה מבואר בגיטין (כג). דסומא יכול להביא גט בארץ ישראל, דאין צריך לומר בפני נכתב, דא"ר יוסף סומא היאך מותר באשתו, היאך בני אדם מותרים בנשותיהם בלילה, אלא בטביעות עינא דקלא, הכא נמי בטביעות עינא דקלא. ואף על גב דרב ששת פליג התם ופסל לסומא, משום דאינו יודע ממי נוטלו ולמי נותנו, הא קיימא לן כרב יוסף. ואף לרב ששת כתבו התוס' דדוקא סומא שיכול להטעותו ויש לחוש יותר שמא יטעהו. וכיוצא בזה כתב המ"מ (פ"ז מהל' גרושין הי"ט), דיש מן המפרשים דאף רב ששת לא אמר אלא בסומא, דקסבר שהוא אינו בר הכרה לעולם, וע"י אחרים לא הוי ליה הכרה. אבל איניש אחרינא דהוי בר הכרה, אף על פי שאינו מכירה, שואל לאחרים עליה ויכול ליתנו לה, דהכרה ע"י אחרים הויא הכרה. והוכיחו כן ועיקר. עכ"ד. והנה גם אם נאמר דדרך הטלפון שאי אפשר לראותו חשיב כסומא, הא קיימא לן כרב יוסף דהכרה ע"י אחרים מהני, וכן בהכרה של קולו, וא"כ הכי נמי אם יכירוהו לנו עדים כשרים דרך הטלפון הויא הכרה, ואפילו לרב ששת, דהא לא הוי סומא ממש, דהסומא הוי החסרון ביה גופיה שאינו בר הכרה, מה שאין כן הכא דהחסרון הוא צדדי שאין יכולת לראות את הבעל, והסופר והעדים ברי

מקום עיגון, ושיעמדו שני עדים שיעידו אח"כ בפני בית דין שאמנם פי המגרש הוא המדבר אליהם דרך הטלפון. יעוין בחו"מ סי' פא פלוגתת הקצוה"ח בס"ק יג ונתה"מ סק"ז, ומ"ש החת"ס בחו"מ סי' ב', דאי אפשר לסמוך על הכרת הקול בלבד. גם ידוע שהרבה פעמים דומה הדבר כאילו מכירים קול המדבר וטעו בדדמי, ואפילו אומר שמות הסופר והעדים והשליח ושם האשה וכו' וגם קבעו שעה שידבר עמהם, יתכן שאמר לאחר לדבר הדברים בשמו בשעה הקבועה, על כן צריך שיהא מבורר על פי ב"ד ועדים כנ"ל. עכ"ד.

**ובהיותי** אצל הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א אמר לי מדנפשיה כסברת הציץ אליעזר הנ"ל, דלכאורה לדעת הרמב"ן דבעינן קולו משום לשמה, מהיכי תיתי דמהני קול דרך הטלפון והא לא הוי קולו ממש. אולם ע"פ מה ששינינו גבי שופר התוקע לתוך הבור וכו' אם קול שופר שמע יצא אם קול הברה שמע לא יצא, ואילו הכא במי שהיה מושלך בבור לא חילקו אם קולו ממש שמעו או קול הברה שמעו, מוכח דלא מעכב אם שמעו קול הברה, ומינה שבטלפון דדמי לקול הברה נמי מהני.

**ותבט** עיני בשו"ת מרחשת (ח"ב סי' ו' אות ז והלאה), מה שנחלק בזה עם המשכנות יעקב מקרלין, גבי טביעות עינא דקלא בעיגונא, ששמעו קולו במלחמה וכו' דהמשכנות יעקב

שאכן הבעל הוא שדיבר וציוה ומינה דרך הטלפון. וכתב על זה, ויותר נראה שכונת השערי דעה שיעמדו חמשה ויאזינו לשיחתו הטלפונית, שלשה יהיו ב"ד, ושנים נוספים בתורת עדים. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ג סי' ר"נ דפשיטא ליה דמהני ציווי דרך הטלפון.

**וחזי** הוי בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל שהביא בשם שו"ת בית יצחק (ח"ב אה"ע סי' נג) דמוכח מדבריו דס"ל דלא מהני מינוי דרך הטלפון, משום דאין זה ממש קולו של הבעל, ולא שייך בזה טביעות עינא דקלא, ורק בשליח קבלה לאשה הסכים דמהני, ע"י שיעמדו שני עדים לידה ושני עדים ליד השליח, משום דלא בעינן קולה ממש. ומזה דייק הציץ אליעזר דגבי הבעל שמצוה לסופר לא מהני. ע"כ. וביאר שם שהטלפון אינו כלל ועיקר קולו של המדבר, אלא שע"י זרמים חשמליים וגלי אויר נוצר קול אחר הדומה לקול האדם. ע"ש. ושם הוכיח עוד מדברי הבית יצחק (בהגהות ומפתחות לסי' יג) דאף ע"י הטלויזיה שאפשר לראות צורת המדבר לא יועיל דלדידיה צריך שישמעו קולו של הבעל ממש. וכתב הרב ציץ אליעזר לדחות סברתו, דמהא דמושלך לבור דייקנן דקולו דבעינן אף אם אין זה קולו ממש, דבדרך כלל הקול היוצא מן הבור קול הברה הוא, וכדאמרינן גבי שופר אם קול הברה שמע לא יצא. ומדלא פלגינן הכא בין קול אדם לקול הברה, שמע מינה דקול הברה שפיר דמי, וא"כ ה"ה קול דרך הטלפון. וכל זאת בתנאי שהוא

להתיר בעגונא דאיתתא בטביעות עינא דקלא. ועכ"פ אין מזה ראיה מוכחת לדידן, דשאני עגונה דאיתתא דאף עבד וגוי מסל"ת נאמנים, ומשום חזקה דאיתתא דייקא ומינסבא, אבל גבי גט י"ל דבעינן עדות גמורה. ומ"מ מהמשנה דמי שהיה מושלך ומהגמ' דלעיל בדף כ"ג נראה דשפיר מהני טביעות עינא דקלא גם גבי גט. ולכן בהצטרף מינוי דרך הטלפון או הוידאופן לכתב ידו של הבעל, נראה דהוא הדרך הבטוחה ביותר בזה, שבזה אפשר לומר דרובא דרובא דהפוסקים יודו דמהני.

ס"ל דלא מהני, והרב כתב לדחות ראיותיו, ואסיק דשפיר מהני טביעות עינא דקלא בעגונה, ופירש כן דעת הרמב"ם שיכירוהו בטביעות עינא דקלא, וסיים שכל ראיות הגר"י מקרלין ז"ל, שאין לסמוך בהתרת אשת איש על הכרת הקול, מופרכות הנה, ואדרבה מדברי הרמב"ם מוכח שטביעות עינא דקלא מהני גם בהתרת אשת איש. וגם לפי דברי הקצוה"ח דלא מהני בממון, מ"מ באיסור אשת איש מהני כמו דמהני סימנים מובהקים. ע"ש. וכבר רמזנו לדבריו לעיל והבאנו שגם מרן היבי"א הסכים

### מסקנא דמילתא

ויקיימו חתימתו. והמינוי בעל פה יהיה בלשון נסתר, והמינוי בכתב יהיה בלשון נוכח. ואם אפשר טוב גם שכשימנה בפני שלשה, יאמר להם גם כן שיאמרו לסופר פלוני שיכתוב ולעדים פלוני ופלוני שיחתמו, כמ"ש הדברי מלכיאל. שבאופן זה יש הרבה צירופים חזקים להתיר שמא אומר אמרו כשר, ושמא מינוי שלא בפניהם מהני טפי מאומר אמרו, ושמא מפי הכתב שפיר דמי, שדעת רוב האחרונים להכשיר בכה"ג הלא הם ובעל ההפלאה, והמגיד מקאזניץ והדברי מלכיאל, והאבני נזר, והעין יצחק, והגאון מקוטנא, והדברי חיים מצאנז, והציץ אליעזר ומרן היבי"א.

**הנה** נראה לסדר בזה כמה דרגות: א'. הדרך המוסכמת ביותר היא מינוי גם דרך הוידאופן או הסקאיפ באופן שהסופר והעדים רואים ושומעים את הבעל המצוה, שאז ידבר לסופר ולעדים ישירות וימנה אותם בפה מלא. ואם אפשר שיהיו עדים בבית דין המכירים אותו. ואם ממנה דרך הטלפון רק קולו ישמע ראוי שיהיה זה בפני שלשה, או לפחות בפני שני עדים, שיעידו אחר כך לבית דין על כל המעשה. ואם אפשר שיהיו עדים בבית דין המכירים את קולו בטביעות עינא. ובנוסף למינוי בפה כמו כן יעשה מינוי בכתב בצירוף למינוי בעל פה, ולכתחלה יכתוב בכתב ידו ממש, ויחתום בפני שלשה או בפני שני עדים,



ד. **ואם** א"א שיחתום בפני עדים כשרים או שא"א לקיים החתימות בב"ד שיקיימו הכל בערכאות או בשגרירות. כן כתבו העין יצחק והאגרות משה. ומרן היביע אומר מצריך גם עדים כשרים וגם קיום ע"י הרשויות.

ה. **ואם** אי אפשר שימנה סופר ועדים ידועים, שאינם יודעים מי יהיו הסופר והעדים, ימנה ע"י הנוסח כל הרואה חתימתי וכו', כמבואר בשו"ת הרשב"ש הנ"ל, וכן הוא בנוסח השאלה בשו"ת מהרד"ך הנ"ל אלא דשם כתב כל המכיר כתב ידי ולא כל הרואה חתימתי, ופשיטא דזה עדיף כנ"ל. ובכה"ג יתאמצו הב"ד שמסדרים הגט לקבל ציווי מהבעל דרך הטלפון ישירות לסופר ולעדים, שאף שלא היה אפשר להם מלכתחלה לברר את הסופר והעדים, מ"מ עתה כשבאים לכתוב הרי הם בפנינו, וא"כ היכא דאפשר יש להשיג ציווי מהבעל שישמעו קולו דרך הטלפון ויכירוהו בטביעת עינא דקלא. ואם אינם מכירים קולו שילך הבעל אצל ב"ד או אצל רב ושני עדים שמכירים אותו או שיאמתו זהותו, ויעידו ב' עדים כשרים דרך הטלפון שזה קולו, דגם זה חשיב בירור, שהרב והעדים אומרים שזה הבעל. וזה לא גרע כשהבעל בפנינו ואין מכירים אותו דבכל בירור סגי. ועצה זו דכל הרואה וכו' עדיין צריכה עיון. ואפשר דבמקום עיגון גדול ואין דרך אחרת, הוי כמושלך בבור שאומר כל השומע קולי יכתוב ויתן גט לאשתי, הכי

**ולכתחלה** אם אפשר שיהיו הסופר והעדים מי שמכירים כתב יד הבעל עדיף טפי, שבזה התירו גם המהרד"ך והגט פשוט והאבני נזר והשואל ומשיב וכן דעת הבית אפרים והגאון מקוטנא.

**ואם** אינם מכירים כתב יד הבעל, אזי הטוב ביותר שלאחר שכתב הבעל בכתב ידו וחתם יקיימו כתבו וחתמתו בב"ד כשר או בג' הדיוטות ולפחות בב' עדים כשרים שיעידו בהרשאה איך שראו הבעל ושמעו מה שמינה בפיו לסופר ולעדים וגם כתב וחתם בפניהם ויקיימו חתימותיהם גם כן. כן הוא משמעות הירושלמי כנ"ל וכן מוכח מלשון הראשונים וכן הסכימו העין יצחק והדברי חיים והמגיד מקאזניץ והכתר כהונה והאגרות משה והיביע אומר.

ב. **הדרך** הפחותה מזו כשאי אפשר למנות דרך הטלפון וכיוצא, אזי ימנה בפיו שלא בפניהם וכנ"ל וכן ימנה ע"י הכתב כנ"ל.

ג. **ואם** אי אפשר שהבעל יכתוב הכל בכתב ידו, אזי שיכתוב אחר ויחתום הבעל, ויעשו ככל הנ"ל שימנה בפיו ובכתב ע"י חתימתו לסופר ולעדים. ויקיימו חתימת הבעל כנ"ל. ולזה הסכימו הדברי מלכיאל והגאון מקובנא והמגיד מקאזניץ ובעל ההפלאה והכתר כהונה והדברי חיים והאגרות משה והיביע אומר.

המהרד"ך והגט פשוט, ולא נראה שמרן היב"א הסכים לזה ובפרט שלדעת הרבה פוסקים לא התירו המהרד"ך והגט פשוט אלא בשמכיר הסופר כתב יד הבעל. וראיתי מקילים גם באופן שכתב אחר כל הרואה חתימתי וכו' והבעל חתם ולא מינה בפיו. אמנם מקיימים את חתימת הבעל. וקשה בעיני הדבר ואף על פי שיש להם על מה שיסמוכו מ"מ ראוי להימנע מזה לע"ד. אכן בצירוף מינוי בפיו בפירוש וחתימת ידו על מינוי בכתב רבו הגדולים המתירים ועליהם ראוי לסמוך במקום עיגון, דהוי יותר מספק ספיקא ובפרט אליבא דהתוס' עירובין הנ"ל דקולו מדרבנן.

נמי באומר בכתב כל הרואה חתימתי וכו'. ויש לזה סיוע מדברי הרשב"ש הנ"ל שאף בכה"ג שאומר בכתב כל הרואה חתימתי וכו' דמהני.

**ולכתחלה** יכתוב להדיא שאינו מתעסק, ויבקש בפירוש שיכתבו הגט ויחתמוהו ויתנוהו, ויספר איך הוא שולח ההרשאה, וגם ישבע שלא לבטל לא את הגט ולא את השליחות, וכן דעת העין יצחק וכן דעת המבי"ט. וכשאינו רוצה לישבע יש לסמוך על דברי המנחת שלמה שלא הצריך שבועה. והנה דעת האג"מ להתיר גם בלא שימנה בפיו וכן דעת המהרש"ם והרידב"ז וכך היא הוראת

## סימן י'

## אחר הנתבע במורדת

כן עורכים משפט לברר הענין.

**והנה** דברנו עם האשה דרך הטלפון, ובתחילה אמרה שהיא אינה חפצה להתגרש אלא רוצה לחזור לחיות עימו, אלא שלא תחזור כל זמן שלא יתנצל בפניה, ויהדר עליה להחזירה, וישלם לה את הכרטיס טיסה. אך הבעל סירב ואמר שאחר שהעלילה עליו עלילות שווא וברחה ממנו מספר פעמים, אינו בוטח בה, ואיננו מסוגל לחיות עימה, שמא תעליל עליו שוב. וכששאלנו את פיה מה רצונה לעשות כי הוא איננו חפץ בה יותר, אמרה שרוצה בכתובתה בסך חמישים ושתים אלף דולר. הבעל הוסיף לטעון שלקחה ממנו טבעת שקיבל במתנה מאמו, שירשה אותה מאמה, והיא טבעת יקרה בשווי של עשרים אלף דולר. כששאלנו האשה על דבר הטבעת, מתחילה הכחישה, ואח"כ הודתה שהיא אצלה, אלא שאין ערכה אלא כחמשת אלפים דולר, וטענה כי איננה צריכה להחזיר מתנות שקיבלה מבעלה. כל זה נעשה בדרך הטלפון. כשהזמנו אותה לבא לדון בב"ד על טענת בעלה שהיא מורדת על שברחה ממנו, טענה שהכה אותה ולכן ברח ממנו, וכשאמרנו לה שעליה לבא לטעון טענותיה בב"ד, הטיחה דברים בחוצפה

**בדבר** האשה שברחה מבעלה מניו יורק ללונדון, כחודשיים אחר נישואיהם. הם נישאו בארץ ישראל, והתנו בכתובה שיגורו בארה"ב, ואכן דרו כאן משך הזמן הנ"ל, ולא עלו נישואיהם יפה, ויחנו במצ'ה ומריבה. האשה ברחה מבעלה ואח"כ השלימו וחזרה אליו, ושוב התלקחה ביניהם אש המחלוקת ועירבו המשטרה, ויחנו במוס'רה שמסרו זא"ז ויתנום שניהם במעצר לילה ויום. לאחר שחרורם שוב חזרו לחיות יחדיו. לאחר מספר ימים, העמידה האשה פנים לשלום, ושלחה הודעות כתובות דרך המכשיר הסלולרי לבעלה דברי שלום וריעות וכי היא נוסעת לברוקלין, ובאותה שעה שמה לדרך פעמיה וכבר הייתה על המטוס בדרכה לאנגליה, יצתה זו שהיא משלחה עצמה ואינה חוזרת. לאחר כל זה פנה הבעל לבית הדין ותבעה לגירושין, ונמוקו עמו, שכיון שברחה ממנו כמה פעמים, ועתה הגדילה לעשות כן במרמה, אינו יכול לשבת עמה יחדיו. גם ירא ממנה שתעליל עליו אצל השלטונות שהרים ידו עליה וימררו את חייו, שידוע שהשלטונות אינן טורחים לברר הדבר אלא מיד בהגיע תלונת בן הזוג, ראשית כל, עוצרים שכנגדו, ורק לאחר

והטיחו דברים כנגד בה"ד. הבעל עומד על דעתו לדון בפנינו. ע"כ שלחנו לה הזמנה שלישית בכתב, ונתנו לה זמן שלשים יום לבא לסדר טענותיה בב"ד, והתרינו בה שאם לא תופיע נדון אותה שלא בפניה, ושאל אינה שבה לבעלה יש לה דין מורדת, וישליש הבעל הגט בב"ד. ואמרת נתני פרקא דא בס"ד. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי:

כנגד ב"ד, והוסיפה ואמרה שאינה מעוניינת לבא, והוא זה שצריך לילך אחריה.

**והנה** לאחר שהוזמנה עוד פעמיים בכתב, שלחה הודעה לבית דין שהיא רוצה לדון בבית דין בעיר אחרת (ברוקלין), וכן אמר לנו מיופה כוחה בטלפון בשמה שלא יבואו לדון בפנינו,

## א. שיש לאשה לחזור למקום מגוריה עם בעלה לדין עימו

האורים ותומים שם. עכ"פ בנ"ד שהתנו ביניהם לגור בארה"ב, וכמפורש בכתובה, וגם קיימו ועשו כן למעשה וגרו בניו יורק, נראה דלכו"ע צריכה האשה לבוא לניו יורק ארה"ב, ואין האיש מחויב לילך אחריה ללונדון אנגליה. וכיוצ"ב כתב המהרשד"ם חו"מ סימן ק"ג, וזת"ד, אומר אני שכל שכן שיש לנו לומר שלא אמרו שילך התובע אחר הנתבע, אלא כשנעשה המשא ומתן שביניהם זה במקומו וזה במקומו, אבל כאשר היו שניהם במקום אחד, ואח"כ הרחיק הנתבע נדוד, פשיטא ופשיטא שאם יש יכולת בתובע להביאו למקומו, או שיש כח ביד ב"ד, יביאוהו. וראה שם שכתב המהרשד"ם שסברא נכונה היא, וסייעה מדברי הרשב"א בתשובה ח"ד סי' ר, הובא בב"י חו"מ סי' כח.

**ואפשר** שדמות ראייה לזה בתשובת הריב"ש סי' שנ"ג, שכתב

**א. עיקר** הדין שהולכים אחר הנתבע הוא מחלוקת הפוסקים אם זה מן הדין או מתקנה מאוחרת, דמעיקר הדין י"ל עבד ליה לאיש מלוה, ואדרכה הנתבע הולך אחר התובע. והאחרונים האריכו בזה ע"י בשו"ת הרי בשמים תנינא סימן צ' ושו"ת אמרי יושר ח"א סימן ל"ח ושו"ת יביע אומר ח"ז חו"מ סימן ד. ונפ"מ במקום שנסתפק לנו מה התקנה שיש להעמיד הדין על עיקרו. והכא יש מקום לדון בזה אם בעלמא האשה מחויבת לילך אחר בעלה כיון שמחויבת בכבודו, וכדפסק הרמ"א בחו"מ (סי' י"ד) גבי בן אחר אביו, וכ"ה בשו"ע יו"ד סי' ר"מ, ועיין שם בפתחי תשובה (ס"ק ד') שהביא דברי הכנה"ג (הגה"ט אות ח' ד"ה הרב עם תלמידו). או דלמא לא דמי חיוב של כבוד האשה לבעלה לכבוד הבן לאביו ותלמיד לרבו, ובפרט אי נימא דה"מ ברבו מובהק, אבל בסתם ת"ח אזלינן בתר הנתבע. וכדכתב

נוטל מעותיו של חברו והולך למדינת הים, ונמצאת נועל דלת בפני לוויין. אך אפשר דהריב"ש הביין דהיינו הך, וגם בשביל פרעון שטרו היה לנו להצריך התובע ללכת אחר הנתבע, אלא דהכא עסקינן כשההלואה נעשתה באותו מקום, ולהכי אינו צריך לילך אחריו, וכדברי מהרשד"ם. וי"ל. עכ"פ דברי המהרשד"ם ברורים היכא שהיו דרים בעיר אחת והנתבע חמק עבר לו שאינו צריך לילך אחריו, ואדרבה יש לנו לכופו לבא לדון עם התובע.

**ב. ותבט** עיני בשו"ת יביע אומר למרן מלכא המופלא שבסנהדרין מו"ר רבי עובדיה יוסף שליט"א ח"ב חו"מ סו"ס ד' שכתב, שאף דבעלמא הדין דין אמת שגם לגבי בעל ואשתו אמרינן התובע הולך אחר הנתבע, מ"מ אם נישאו בעירו וחיו בה זמן מה ושוב נתגלע ריב ביניהם ועזבה האשה את בעלה, בכה"ג האשה צריכה ללכת אחר בעלה התובע. וכמ"ש הכנה"ג סימן יד הגב"י אות לה בשם המהרשד"ם סי' ק"ג ושפ"ו, שאם המשא ומתן נעשה בעיר התובע ואח"כ הנתבע פשט לו את הרגל והלך לעיר אחרת, פשיטא שאם יש יכולת ביד ב"ד להביאו למקום התובע יביאוהו. וכן הובא בספר אורח משפט סימן י"ד הגה"ט אות ד, ושכן פסק המשחא דרבנותא ח"א דקמ"ט ע"א, ושכן פסק הרב מגן גיבורים סי' כ"א. וכן פסק בשו"ת בצל הכסף ח"ב חו"מ סי' ו. והרב הביא כדמות ראייה לזה ממאי דקי"ל בא"ה סי' קסו ס"א,

שכיון שהלואה ראובן לרבקה נעשית כאן, באותה עיר שהיתה דרה שם רבקה, ולזה הוא מבקש מדייני עירו שיגבו לו כאן, שאם ההלואה נעשית במקום אחר שהיתה דרה שם רבקה, היה צריך המלוה לילך אחר הלוח ויתבענו שם, ואחר כך יביא אדרכתא מדייני המקום ההוא. וכן כתב הריטב"א בכתובות שם. אבל כשנעשית ההלואה במקומו, והיא הייתה דרה שם, בזה צדקו דבריו. (ע"ש באופנים שדיבר הריב"ש בנדונו, כיון שבא מחמת כתובת רבקה). והנה מרן בב"י חו"מ סו"ס קו הביא לתשובת הריב"ש הנ"ל, וכתב על זה, ואין נראה כן מסתמות דברי הפוסקים שסתמו דבריהם לפסוק כרב נחמן ולא חילקו בדבר. ועיין בתשובות הרשב"א שהבאתי בסימן י"ד. ע"כ. כלומר דלהרי"ף הרמב"ם והרא"ש והרשב"א אף אם ההלואה נעשתה במקום אחר גובה מנכסיו כאן שלא בפניו. וכן נראה מתשובת הרשב"א סימן אלף ע"ד, שאף אילו היה דר מעיקרא במדינה אחרת, אם יש ביד המלוה שטר מקוים גובה שלא בפניו, ואין צריך לילך אחר הלוח. ע"ש.

**אולם** המהרש"ך בתשובה ח"ב ס' ק"פ הביא לתשובת הריב"ש הנ"ל ונראה דמסכים עמו, וכתב, דה"ט דהפוסקים שלא חילקו משום דמילתא דפשיטא הוא. ע"ש. ונראה דמרן הב"י הביין דלא דמי דין זה למאי דקיימא לן בעלמא שצריך התובע ללכת אחר הנתבע, דשאני הכא שבא לגבות ע"פ שטר מקוים. וכדאמרינן בגמרא אמר רב נחמן אפילו בעל חוב, שלא יהא כל אחד

חרגמ"ה שלא יוכל לישא אשה אחרת עליה, או לגרשה בע"כ, הוי איהו הנתבע. וכדכתב בשו"ת ברית אברהם הוב"ד בפתחי תשובה אה"ע סי' עה סוף ס"ק ג'. ועיין עוד בפתחי תשובה חו"מ הנ"ל שהביא מגליון שו"ע דהרה"ג מוהר"י העשיל אשכנזי, דכתב דבאיש ואשתו צריכה האשה לילך אל מקום האיש, שאף היא חייבת בכבוד בעלה, וגם טלטולא דגברא קשין מדאיתתא. ולא הסכים עמו הפ"ת, ושגם מתשובת ברית אברהם הנ"ל לא נראה כן. ע"ש. ועד כאן לא פליג הפ"ת אלא שמדין תובע ונתבע יש לאיש לילך אחר אשתו אם היא הנתבעת, אבל מודה הוא להברית אברהם דבמורדת האשה תלך אחריו משום דהוא חשיב הנתבע.

**ד. וכן** בקודש חזיתיה להאגרות משה הנ"ל, שכתב שם, שבעצם זה שהלכה מבית בעלה היא מורדת לפי ראות כל אדם, שהרי ברשות בעלה היא צריכה להיות, ואף אם יש לה טענות נגדו שבגינן הייתה צריכה ללכת ממנו, היה לה לבא לב"ד ולסדר טענותיה, וכל זמן שלא שמענו טענותיה בב"ד, היא מוחזקת למורדת. וצריכה היא לבא למקום בעלה, ותטען טענותיה בב"ד של מקומו ובפני בעלה וידונו בזה. וע"ש שהאריך הרב להסביר דאף דקיימא לן בסנהדרין סוף פרק זה בורר, דעבד ליה לאיש מלוה, ואם המלוה רוצה לילך למקום הועד מחויב הלוח לילך עמו, ודעת הרמב"ם שכן הדין במזיק וגזלן. וברדב"ז שם משמע שבכל תובע ונתבע

היבמה הולכת אחר היבם במקום שהוא שם, וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, ודוקא שהיבם במקום לידתו, אבל אם הלך למקום אחר אין כופין היבמה לילך אחריו. ומסיק מרן היביע אומר, א"כ ה"נ שנישאו בעיר אחת והלך אחד מהם לעיר אחרת, כופין אותו לדון בעירו. ולו יהא אלא ספק, ג"כ יש לפסוק כן, וכמ"ש בתשובת הרי בשמים הנ"ל שבכל ספק תקנה הדרינן לעיקר דינא, דעבד ליה לאיש מלוה. ע"ש. וכן פסק עוד בח"ז חו"מ סי' ד, ושכן פסקו הגר"ח פלאג"י בשו"ת חקקי לב חו"מ סי' נג דף קעד ע"א, ובשו"ת צל הכסף ח"ב חו"מ סימן ו, וכ"כ הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה אה"ע סי' קיח, שאם הבעל עזב את אשתו והלך למקום אחר בלי רשותה או רשות ב"ד, הוא מחויב לחזור למקומו ע"ש. וכיוצ"ב כתב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' קסז, שיש להם לדון במקום התובע שהוא מקום העסק. וכן כתב הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אג"מ חו"מ א' סימן ה', שכיון שהייתה דרה עימו במקום זה שהוא עתה נמצא בו, והיא הלכה משם למקומה, כיון שלא הייתה לה רשות כלל לילך משם, אין להחשיב כלל את מקומה שיושבת בו עתה למקום דידה, שהרי מקומה הוא מקום הבעל, ולכן צריכה לבא לדון במקום הבעל. ע"כ.

**ג. ובר** מן דין כיון שהבעל טוען נגדה טענת מורדת, ועצם בריחתה מסייע לו, אף שאין להכריע על פי זה, מ"מ לענין זה שהיא מורדת ואין עליו

חשיב נתבע, ולא ביאר מהי טעמא, דאף אי נימא שאין לה מחויבות כלפיו יען שהחליטו להתגרש, מ"מ כיון שמעיקר הדין היה מותר לו לישא אשה אחרת, ורק מתנאי כתובתה או מצד חרגמ"ה אינו יכול לישא, הוי איהו נתבע שהיא רוצה ממנו שלא ישא אחרת עליה, וסברת הברית אברהם והפ"ת לכאורה ישרה ונכוחה. גם בשו"ת יביע אומר הנ"ל לא ראינו שחילק בחילוק זה. עכ"פ לפי המהרשד"ם הנ"ל ודעימיה, גם ללא הטעם של מורדת, כיון שדרו כאן במקום הבעל, יש לה לאשה לבא לכאן להתדיין במקום שדרו. ק"ו בהצטרף שני הטעמים יחדיו.

ה. **והנה** בגט פשוט סי' קי"ט ס"ק נ"ט, הקשה על מאי דפסק מרן בשו"ע התם, מי נדחה מפני מי, היא נדחית מפניו. וה"ט משום דטלטולי גברא קשין מדאיתתא. ואיכא למידק דהא קיימא לן בב"מ קח: שאם מכר לאשה לית ליה דין דבר מצרא, ופרש"י משום דאשה לאו אורח ארעא למהדר ולבקש למי יש קרקע למכור לה, שכל כבודה בת מלך פנימה. ועיי' בשו"ת הריב"ש סימן שס"ט ושו"ת הראנ"ח סי' קיד וקיט. ותירץ דשאני התם דהאשה כבר לקחה הקרקע והמצרן בא להוציא מידה, בכה"ג חיישינן לטורח האשה דלאו אורחה למהדר, משא"כ כששניהם מוחזקים חיישינן לטלטולי גברא טפי מדאיתתא. ע"ש. וראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ז חו"מ סי' ד, שהביא מספר ערך שי חו"מ סי' יד, שכתב ללמוד

כן הוא הדין, ומפורש כן בהגהות מיימוניות שם. א"כ אמאי כשהם בשני מקומות הוא להיפך שצריך המלוה התובע ללכת אחר הנתבע, וצריך לומר שהוא מטעם דכתב הגר"א ס"ק יח מהא דקיימא לן בב"ק מ"ו: דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא. ושמעינן מזה גם דין זה שהוא צריך ללכת אצל הרופא שיכול לרפאתו, והיינו הב"ד שבמקום הנתבע שהם יוכלו להביאו לפניהם, יותר מב"ד שבמקום המלוה. ולכן כל זה לא שייך אלא בסתם תובע ונתבע, דליכא שום נידון קודם ששומעים טענותיהם, שלכן צריך התובע לבא למקום הנתבע שידעו הב"ד שיש מה לדון וידונוהו. אבל בדבר הידוע שיש שם נידון עוד קודם ששמעו טענותיהם, כה"ג שהאשה נסעה מבעלה והכל רואים שהבעל הוא תובע ממנה שהיא מורדת, והיא נתבעת שצריכה להשיב, צריכה היא לבא אחריו, והרי יש לה דין של עבד לזה לאיש מלוה שמשועבדת היא לו. וגם אם יש לה תביעות נגדו הרי היא צריכה לבא למקום בעלה כדין תובע ונתבע, ונמצא שבין מצד תביעתו ובין מצד תביעתה צריכה ללכת למקומו. אלא שהרב מסיק שם דה"מ כשרוצים לעשות שלום ביניהם, אבל אם החליטו להתגרש שוב אין שייכין זה לזו ובטלה התחייבותם כלפי הדדי, והוו ככל תובע ונתבע, ואין שום הכרעה בזה אלא דמאן דכאיב ליה טפי איהו ליזיל לבי אסיא. ע"ש.

**וכאן** נטה הרב מדברי הברית אברהם הנ"ל דכלפי טענת מורדת איהו

ואדרכה משם ראייה לסתור. מה גם שהיא עקרה ממקומם והיא חשיבא מוציאה לענין זה. לכן נלע"ד שדברי הערך שי הנ"ל אינם מחוורים, והעיקר שאם הם חיו במקום אחד העוקר משם ידו על התחתונה בין האיש ובין האשה. וכמו שכתב הגר"ש קלוגר הנ"ל, שכבר נהגו בכל מקומות ישראל שאם אחד בגד ועזב את אשתו, שכופין אותו לחזור למקומו בכל מיני כפיות וכו' ע"ש. וה"ה כשהאשה היא שעזבה את בעלה או מקומה ללא רשות ב"ד, והדברים ק"ו וק"ל. וע"ע שו"ת גינת ורדים חו"מ כלל ה' סי' ב' מ"ש בשם הנתה"מ אלגאזי, שבמורדת יכול הבעל לטעון קים לי. ע"ש. והיינו משום דאיהו חשיב מוחזק והרי זה כמבואר.

**המורם** מכל האמור, שבנ"ד חייבת האשה לסדר טענותיה בפני בה"ד שבעלה תובעה בו, שהוא במקום מגוריהם כיון שהיא שינתה לעקור ממקום מגוריהם, ומקום דירתם הוא המקום המחייב לענין זה. ועוד שמכיון שהבעל טוען כנגדה מורדת, ודבר זה ניכר לכל שהיא הלכה ממנו ללא רשותו וללא רשות ב"ד לכן כל עוד שלא הוכח להיפך אזלינן בתריה. ועוד שלענין חרגמ"ה הוי איהו הנתבע ויש לה ללכת אחריו, וזאת אפילו אם תשוב לעירנו אין לה דין נתבע להצריך את הבעל ללכת אחריה, אלא אדרכה הבעל חשיב נתבע והיא הולכת אחריו.

מדברי המהר"ם בן חביב הללו דהיכא דהאשה הלכה לה והבעל קם לתובעה לדין תורה ובא להוציאה ממקומה כדי שתדון עמו, י"ל בזה כל כבודה בת מלך פנימה. ושכן משמע נמי מהנודע ביהודה מה"ת סי' קב, שלא הזמין האשה לבא לדון בפניו, אלא שלח שתדון במקומה. ע"ש.

**ונוראות** נפלאתי, חדא, שבנדון הנודע ביהודה הבעל הוא שעזב את מקומו ואת אשתו והלך מברלין להמבורג, ומשו"ה הבעל גופיה שלח מיופה כח בחריקאו להתדיין עם האשה בברלין, ולכן גם הנודע ביהודה רק שלח לדייני העיר ההיא וגדוליה את דבריו, ומה מקום יש ללמוד מזה להיכא שהאשה עזבה את בעלה ומקומה. ועוד, לא זכיתי להבין מה למד מדברי הגט פשוט, דעד כאן לא קאמר המהר"ם בן חביב, אלא שאין להוציאה מחזקתה מהקרקע או מביתה שקנתה לדור בו, ולהצריכה לנדוד ולחפש קרקע אחרת או בית מגורים לעצמה, והני מילי אם היא המוחזקת לבדה שבזה אמרו כל כבודה בת מלך פנימה, אבל אם גם הבעל מוחזק אז היא נדחית מפניו. ומה זה ענין לבא לב"ד לסדר טענותיה, אטו מי הוציא אותה מחזקתה. וא"ת שבזה שהיא צריכה לצאת ממקומה לבא לב"ד חשיב להוציאה מחזקתה, הרי גם הוא מוחזק במקומו, והרי כששניהם מוחזקים בשוה קיימא לן שהיא נדחית מפניו, כמבואר בדברי הגט פשוט להדיא שם,



## ב. היתר נישואין בנ"ד

המורדת שברחה ועיגנה את בעלה כשנה וחצי הדבר פשוט שמותר לו לישא אחרת בלא היתר מאה רבנים וכן מבואר להדיא בראב"ן ובשו"ת מהר"מ בן ברוך, ואני הכרתי איש אחד שהתיר לו הגאון בעל ח"ש לישא אשה אחרת ברואה מחמת תשמיש כיון שבטל מכל אישות וכו', ויודע אני כמה מעשים שהתירו בלא היתר מאה רבנים, וכבר ישבתי כל השגות הצמח צדק על הט"ז גם כתבתי בחידושי דאע"ג דלא בעי היתר מאה רבנים אבל היתר משלשה בעי דלא לעביד איניש דינא לנפשיה עיין תומים חו"מ סי' ד' בשם רבינו קולונימוס לכן אין מתירים לו עד שיזכה גט לאשתו וזהו כונת התה"ד והמהרי"ק כלל הדבר כל שע"י פשיעתה הפסידה כתובתה גם תקנת רגמ"ה איבדה ורגמ"ה לא תיקן אלא לאשה שיש לה כתובה ע"כ הדבר פשוט כביעותא בכוחא כי הב"ח לא החמיר בפשעה כמורדת ועוברת על דת ולהרמ"א לעולם מותר אלא דאנן קיימא לן כאחרונים אבל חלילה להחמיר גם בעוברת על דת או במורדת ומ"מ צריך הבעל להשליש גט ולהודיע לה שכל אימת שתרצה תקבל הגט. ע"כ.

**והנה** במהלך סירובם לבא לב"ד נטען בין היתר, שהואיל והבעל אשכנזי אין להתיר לו לישא אשה אחרת ללא היתר מאה רבנים. אולם זה אינו, ראשית, אביו של הבעל הינו גר, אמנם התגייר באירופה בעיר פרנקפורט, אבל בדורינו גם באירופה יש לספרדים בתי דין, וקהילות משל עצמם, (ולאחר גיא ההפיכה ומסע ההשמדה ע"י הנאצים ימ"ש, שנעקרו קהילות ישראל הראשונים ממקומן, בטל דין מקום שנהגו במקומות הללו). ולכן אין מקום הגיור קובע, אלא אופן קבלתו. ונראה דכיון שהאם מעדות המזרח, והבעל היה הולך אחר מנהגיה, וכן בנם שהוא הבעל בנ"ד הלך אחר מנהגי האם, וכן נראה מזה שלקחו רב מאותה עדה כדי לסדר להם קידושין, וכן אומר הבעל שהוא תמיד נהג כמנהגי הספרדים, לכן נראה שאין להחיל עליו את חומרת התקנות של קהילות אשכנזי ולא את חרגמ"ה.

**קושטא** קאי שגם אילו היה מבני אשכנזי נראה שבמורדת אין החומרות הללו נוהגים וכן ראיתי להגאון מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו אה"ע סימן ז' שכתב כן בשם הראב"ן והמהר"ם והעלה כן לדינא וז"ל, על דבר

## ג. לענין כתובתה

שיעשו עמה כמשפט המורדת, וכמבואר בש"ע אה"ע סי' ע"ז ובאחרונים שם,

**הנה** בסתם מורדת קיימא לן שאינה מפסדת כתובתה, אלא לאחר

שנשאל וז"ל, המורדת על בעלה ואומרת מאיס עלי, או בעינא ליה ומצערנא ליה, אם כופין אותו לגרש. תשובה, כבר אמרנו שאין הבעל מוציא אלא מרצונו, ואם הוציא מרצונו בין בזו ובין בזו נותן לה כתובתן, כלומר נכסי צאן ברזל, אבל מה שנתן להם משלו אינן נוטלות כלל, כיון שהן תובעות להתגרש, דאדעתא למשקל ומיפק לא יהיב. ע"ש. וכן הוא ברבנו ירוחם (מישרים נתיב כב החלק הח'), והוסיף שם וז"ל, וכתב מורי הרב אברהם בן אשמעאל, כי נראה לו שאשה שאמרה לא בעינא ליה יתן לי גט וכתובה, והוא אומר אנא נמי לא בעינא לה אבל איני רוצה לתן גט, מסתברא דאין דנין אותה כמורדת להפסידה כלום מעיקר כתובה ונדוניא. ומיהו משהינן לה תריסר ירחי אגיטא דילמא הדרי בהו, ולאחר שנה כופין אותו לגרש, והפסידה תוספת וכל מאי דיהיב לה מדיליה, דאדעתא למישקל ולמיפק לה יהיב לה. עכ"ל. וכ"כ הגר"ח אלגאזי בחיבורו נתיבות משפט על רבינו ירוחם שם, וז"ל, נראה דעתו דאע"פ שהיא מורדת כיון שגם הוא מורד ואינו רוצה אותה, אין מפסידין אותה כתובתה. אלא לאחר שנה כופין אותו לגרש ונותן לה נכסי צאן ברזל שלה, אבל לא תוספת. וכן נראה שהוא דעת הרשב"א בתשובה וכו' ע"ש. וכן ראיתי למאורי הדור הגר"ב זולטי זצ"ל והגרמ"א זצ"ל והגר"ש אלישיב (שליט"א) זצ"ל בפד"ר משנת תשל"א ח"ח עמוד שכא, שהעלו לדינא ככל הנ"ל, ומסקי בהאי לישנא, והואיל

ועיקרו ארבעה דברים ואלו הן התראה, והכרזה ד' שבתות, והתראה לאחר ההכרזה, והימלכות דהיינו שב"ד יסביר לאשה חומרת הענין ויתן לה זמן להימלך בדבר. ומן התקנה צריכה המתנת גט י"ב חדש, וי"א שאינה מפסדת כתובתה אלא אז בעבור י"ב חדש מעת מרידתה, וי"א דלאחר התקנה של המתנת הגט י"ב חדש אין צורך בהכרזות. ומ"מ צריך ב"ד להוציא פסק דין שיש לאשה מעמד של מורדת ושחלים עליה כל דיני מורדת, כעין צא ותן לו. ובלאו כל זה אין לה דין מורדת לכל דיניה.

**אבן** לענין מזונות כיון שאינה דרה עמו בביתו מפסדת מזונותיה, שאין לאשה מזונות אלא כשהיא עם בעלה, ואם היא טוענת שמחמתו ברחה עליה חובת ההוכחה. ומ"מ כל זה כאשר הבעל חפץ בה שתשוב לביתו, אבל אם גם הבעל מורד ואינו רוצה לקבלה שוב בביתו, אין צריך, שכל הסדר הזה שעושים לה הוא כדי להטות את לבבה לחזור בה ממרדה ולשוב לחיות בשלום עם בעלה, אבל כשהוא אינו חפץ בה יותר, אין טעם לעשות בה משפט כתוב, וקם דינא שיוציא ויתן כתובה.

**אולם** בנ"ד נראה שאינו מחויב אלא עיקר כתובה, אבל תוספת כתובה אינו חייב, דאדעתא למשקל ולמיפק לא יהיב לה. ומקור לזה בתשובת הרשב"א סימן אלף רלה,

## מאבני

סימן י'

## המקום תמה

והמקרה אשר בפנינו הוא שלכל אחד יש  
דין מורד כלפי השני, לכן אין הבעל  
מחויב בתוספת, כי אדעתא למשקל

ולמיפק לא יהיב לה. ע"ש. הלכך נראה  
דמן הדין בנ"ד נמי אינו חייב בתוספת  
כתובה.

## סימן י"א

בדין המלוה את חברו פחות משלשים יום מסוף  
שנת השמיטה אי שביעית משמטתו אי לאו

נדפס בקובץ התורני הנכבד קול מהיכל (וולקין) משנת תשס"ח, וכעת בתוספת נופך.

רבי יצחק ישראלי שליט"א

רב דק"ק שערי אמונה, ניו-יורק

דהא טרם הגיע מועד הפרעון דסתם הלואה שלשים יום, וכשם שהמלוה לעשר שנים אין השביעית משמטת משום שאינו יכול לנגשו, וכיון דלא קרינן ביה לא יגוש לא קרינן ביה שמוט, הכי נמי במלוה בסתם דהיינו לשלשים יום, כיון דאינו יכול לנגשו שביעית אינה משמטת. וכדאיתא שם בגמ' לקמן, תניא, המלוה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלשים יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מלוה ולוה ה"ה) וז"ל, המלוה את חברו וקבע לו זמן לפרעו, אע"פ שלא קנו מידו אינו יכול לתבעו עד סוף הזמן וכו', וסתם מלוה שלשים יום. ע"כ. ומבואר דבתוך השלשים יום אינו יכול לתבעו, וא"כ כל דלא קרינן ביה לא יגוש לא קרינן ביה שמוט. וכן ראיתי בחדושי הרש"ש שם שכתב לתלות דין המלוה בסתם במחלוקת הלשונות בסוגיין, וכתב דמשום הכי נסמכו דינים אלו זה לזה, דנפקא מינה דאם הלוחו פחות משלשים

**א. בגמרא** מסכת מכות (דף ג' ע"א וע"ב), אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חברו לעשר שנים שביעית משמטתו, ואע"ג דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש, סוף אתי לידי לא יגוש. מתיב רב כהנא וכו'. איכא דאמרי אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, ואע"ג דאתי לידי לא יגוש, השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש. אמר רב כהנא אף אנן נמי תנינא אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד שלשים יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים, ואי אמרת שביעית משמטתו כולהו נמי בעו שלומי ליה. אמר רבא הכא במאי עסקינן במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו לב"ד דתנן דאין משמיטין. ע"כ. ולכאורה, הוא הדין בסתם הלואה פחות משלשים יום לשעת ההשמטה, דללישנא קמא הכא נמי שביעית משמטתו כיון דסוף אתי לא יגוש, וללישנא בתרא כיון דהשתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש,

יום ממוצאי שביעית, אין שביעית משמטתו לשיטת האיכא דאמרי. ע"ש.

**ב. והנה** התוס' (שם ד"ה א"ד) פסקו בשם ר"ת הלכה כלישנא בתרא, דהכי נמי מתני' מסייע ליה וקשיא ללישנא קמא. וכן נראה דעת רש"י כמבואר בתוס' עבודה זרה דף ז' ע"א דרש"י היה פוסק בכל איכא דאמרי בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל דבריהם הלך אחר לשון אחרון. ור"ת היה פוסק בדאורייתא לחומרא בדרבנן לקולא, וריב"א היה אומר דלשון איכא דאמרי כטפל ללשון ראשון והלכה כלישנא קמא. ובשם הר"ש כתב שהלכה תתברר מדברי שאר שיטות שבתלמוד. ע"ש. וכן הרא"ש בסוגין כתב וז"ל, ריב"א פוסק בכל מקום הלכה כלשון ראשון, שכך היו שונים רוב החכמים. אבל יש שאומר בלשון זה, וכ"כ רבינו אליהו הזקן באזהרות, זמן עשר כי ילוונו בחצי ימיו יעזבנו. ור"ת פוסק כלשון אחרון והגיה באזהרות ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו, והביא ראייה וכו'. מיהו נראה דהלכה כלישנא בתרא, דפשטא דמתני' מסייעא ללישנא בתרא ותיובתא דלישנא קמא, אלא דרבא דחי לה. ועוד דשביעית בזמן הזה דרבנן ואזלינן לקולא. וכ"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' שמיטה ויובל ה"ט) והרמב"ן ז"ל. עכ"ל. וכן הוא בחידושי הרמב"ן והריטב"א בסוגיין. וכן פסק הטור (חומ"מ סי' ס"ז) וז"ל, כתב בשטר על מנת שלא תשמטנו בשביעית אינה משמטת, וכן המלוה לזמן אפילו הרחיב הזמן למאה שנה אינה משמטת, והרמ"ה

כתב שמשמטת, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאינה משמטת. ע"כ.

**והנה** מרן הבית יוסף שם הביא לדברי הרא"ש ומה שכתב בסוף דבריו, דשביעית בזמן הזה דרבנן אזלינן לקולא. והקשה על זה, וא"ת הא בספיקא דממונא נקטינן קולא לנתבע, והכא הוי איפכא קולא לתובע. ותירץ מרן הב"י, וז"ל, ונראה לי דטעמיה משום דשמיטה איסורא הוא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזמן הזה, ונהי דנפקא מינה לענין ממונא והויא חומרא לתובע, מ"מ מכיון דבעיקרא דדינא לא אתי למבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא, אלא לענין איסורא אי נהג שביעית אי לא, לקולא נקטינן. כנ"ל. וכתב במישרים (נ"ז ח"א כ"ו ע"ג) ורב אלפס לא הביא אחד מן הלשונות, נראה דפסק כלישנא קמא דשביעית משמטתה דאיסור הוא, עכ"ל, ואני כבר הוכחתי דאדרבה אי הוי איסור אזלינן ביה לקולא דרבנן היא, אלא ס"ל דכיון דנפקא מינה לענין ממונא, ומספקא לן כהי לישנא, נקטינן ככל ספק דממונא דהוי חומרא לתובע וקולא לנתבע. והרמב"ן וספר התרומות (שער מ"ה סי' ח') והרמב"ם (הנ"ל) הסכימו לדברי הרא"ש ור"ת והכי נקטינן. עכ"ל. היוצא מדברי מרן הללו, חדא, דמחלוקת היא אי הוי ספיקא דאיסורא אי הוי ספיקא דממונא, דרבינו ירוחם אליבא דהרי"ף נקט דהוי ספיקא דאיסורא, אולם מרן נקט אליביה דהוי ספיקא דממונא, ולהכי פסקינן לקולא לנתבע

דרבנן, א"כ למ"ד דשמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא הוה ליה לפסוק כלישנא קמא דהשביעית משמטת, ואפשר דהיינו סברת רבינו ירוחם אליבא דהרי"ף. אולם אין זה מוכרח בדעת הרי"ף דאדרבה אפשר לומר לאידך גיסא דס"ל דשמיטת כספים בזמן הזה אינה נוהגת אלא ממידת חסידות, וא"כ הלכתא כלישנא בתרא. וכן ביאר המאירי במגן אבות (הענין הט"ו) שכן היא דעת הרי"ף מדהשמיט הלכה זו דהמלוה את חברו לעשר שנים. ובשיטה זו אזלי הראב"ד בהשגות על הרי"ף (גיטין דף ל"ז ע"א) וכן דעת מר נטרונאי גאון הובא בשו"ת תמים דעים (סי' קל"ג) והרז"ה הובא בספר התרומות (סי' מ"ה) כולהו ס"ל דשמיטת כספים בזמן הזה לאו מדינא היא, ולדעתם חייב הלוח לפרוע חוב זה. ולפי"ז הוא הדין בנד"ד, דהסוברים שאין שמיטת כספים בזמן הזה, והסוברים ששמיטת כספים נוהגת מדרבנן כהרמב"ם והרמב"ן והרא"ש וספר התרומה והריטב"א הנ"ל, וכ"כ הרשב"א (בחי' גיטין ל"ז ע"א ובתשובה ח"ד סי' קכ"ז) ועוד, כולהו ס"ל שחייב לפרוע חוב זה לאחר השביעית.

**ודע,** דלאו מילתא דפשיטא היא בדעת הראשונים הנ"ל, ויש לדקדק בדעת הרי"ף מדהביא למתניתין דעדים זוממין בסוגיין כצורתה, ואי שביעית משמטת, כולהו בעי שלומי, וכדאמרינן בשמעתיך, ומדלא כתב הרי"ף להא דאמר רבא דהכא במאי עסקינן במלוה על המשכון או במוסר שטרותיו לב"ד,

לאמר ששביעית משמטת כלישנא קמא. ונראה דרוב הראשונים ס"ל דהוי ספיקא דאיסורא, וכיון דשביעית בזמן הזה מדרבנן אזלינן לקולא, לאמר דאין השביעית משמטת כלישנא בתרא, ומרן הבית יוסף פסק כשיטתם.

**ואחרי** מופלג ראיתי שמהרימ"ט ח"ב יו"ד סי' מ', עמד על דברי מרן הבית יוסף הללו, וכתב להקשות על דבריו דמה בכך דאתי למבעי לענין איסורא, הא מ"מ נפקא מינה לענין ממון, ועוד דאי שביעית משמטתו או אין שביעית משמטתו, לענין ממון הוא לידע אם הופקע בשביעית. להכי כתב הרב דטעמיה דהרא"ש כיון דשביעית בזמן הזה מדרבנן וחוב הממון של הלוח הוי דאורייתא, נהי דשביעית דרבנן מפקיעה חוב מדאורייתא דהפקר ב"ד הפקר, מ"מ הני מילי בודאי דרבנן, אבל בספיקא דרבנן לא מפקיעינן חוב דאורייתא, הלכך כתב הרא"ש כיון דשביעית בזמן הזה דרבנן אזלינן ביה לקולא, דלא אתי ספק דרבנן ומפקיע חיובא דאורייתא. ע"ש. נמצא דפליגי מרן ומהרי"ט בדעת הרא"ש אי שמיטת כספים הויא איסורא או ממונא, ואליבא דמרן הוא פלוגתא דרבוותא, והמרי"ט נראה דמשהו כל השיטות דהוי דינא דממונא וספיקה הוי ספיקא דממונא. ועייין בשו"ת פרח מטה אהרן ח"א סי' כ"א דף נ"ה ע"ג.

**ג. והנה** כד דיקינן טעמיה דהרא"ש וסיעתיה דפסקו לקולא כלישנא בתרא משום דשביעית בזמן הזה

דעת הרז"ה דהא בשמעתיך כתב דהלכתא כלישנא בתרא דאר"י אמר שמואל דאין השביעית משמטתו, ומשמע דס"ל דהשביעית נוהגת מיהא. ודלא כמש"כ בשמו בספר התרומות הנ"ל [ודו"ק. ואכמ"ל].

**ד. אולם** לפי הטעם הראשון המובא בהרמב"ן והרא"ש, דהיינו טעמא דהלכה כלישנא בתרא משום דמתניתין מסייעא ליה, וכ"כ התוס' שם, אפשר דפסקינן הלכתא כלישנא בתרא מתורת ודאי ולא מתורת ספק. ונפקא מינה לכשיחזרו ישראל למנות שמיטין ויובלות כהלכתן מדאורייתא בב"א, היכי ליהוי דינא. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ן שם וז"ל, אבל אין ספק שהלכה כלישנא בתרא, חדא לישנא בתרא הוא, ועוד וכו'. ע"כ. מוכח להדיא דלאו מספיקא דדינא נקטינן דאין שביעית משמטתו אלא מתורת ודאי דהכי הלכתא. ומה שכתבו הרמב"ן והראשונים, "ועוד דשביעית בזמן הזה דרבנן", לרווחא דמילתא הוא, ובלאו הכי יש לנו לפסוק כלישנא בתרא. ולפי"ז אף להסוברים דשביעית בזמן הזה משמטת מדאורייתא, עדיין י"ל בנד"ד דאינה משמטת. ונלע"ד שכן הוא דעת הרמב"ם, דהגם דס"ל (פ"ט ה"ג והט"ז) דשמיטת כספים נוהגת בזמן הזה מדברי סופרים, מ"מ נראה דס"ל בנד"ד דאינה משמטתו מדין ודאי, דהא כתב (שם ה"ט) וז"ל, המלוה את חברו וקבע לו זמן לעשר שנים אינו משמיט, ואע"פ שהוא בא לידי לא יגוש, הרי הוא עתה

איכא למימר דס"ל דאין השביעית משמטת (ועי' הגהות והערות על הב"י שם), וכדעת המאירי, ועיין קצוה"ח סי' ס"ז סק"ג מה שכתב בדעת הר"ף. ואחר כמה שנים ראיתי שכבר העיר כן על דברי רבינו ירוחם המהר"ש חיון בתשובה סי' מ"ו. אולם המהרימ"ט ח"ב יו"ד סי' מ' הביא לדברי המהר"ש חיון, וכתב לדחות דבריו דתירוצא דגמרא לאו אוקימתא היא במתניתין, דמתניתין לאו לענין שמיטה מתניא אלא לענין כיצד העדים נעשין זוממין בדבר זה, והלא בין היום בין למחר סופו לפרוע, אלא אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו משלשים יום ועד עשר שנים. ויש שנים שסופו לפרוע, כל שלא הגיעה שמיטה, ובעשר שנים נמי משכחת לה במלוה על המשכון או במוסר שטרותיו לב"ד, אי נמי בעשה פרוזבול, והא לאו אוקימתא היא, דלאו בדיני שמיטה איירי אלא בעדות ומשכחת לה במילי טובא. ושם הסביר שיטת רבינו ירוחם אליבא דהרי"ף, דס"ל דהוי ספיקא דממונא, וכיון דהשביעית אפקעתא דמלכא הוא, ואפילו מדרבנן הרי הפקר ב"ד הפקר, א"כ הכא הוי ספק אם כבר הופקע החוב, ומספק פסקינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ולהכי כתב דהלכתא דשביעית משמטת כלישנא קמא מספק. ע"ש. וכן יש לדקדק בשיטת הרמב"ן מהא דכתב בספר הזכות (פרק השולח, הובא בספר התרומות הנ"ל) שהדברים מראין שהיא [שמיטת כספים] דבר תורה. ע"ש ודו"ק. וכן יש לעמוד על

אינו יכול לנגוש. עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור מדוע הרחיב הרמב"ם להסביר טעמא דהאי הלכתא, די היה אם אמרה לגוף ההלכה, אלא נראה דזאת רצה הרמב"ם להדגיש דאף בזמן ששמיטת כספים נוהגת מן התורה, בכה"ג אינה משמטת משום דעתה אינו יכול לנגוש, דילפינן לה מקרא דכתיב לא יגוש ומפרשינן דהיינו עתה וכלישנא בתרא בסוגיין.

**ונראה** שכן דעת הרדב"ז והלח"מ אליבא דהרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם (פכ"א מהל' עדות ה"ד) וז"ל, העידו על זה שהוא חייב לפלוני אלף זוז על מנת ליתן מכאן ועד שלשים יום, והלוה אומר עד חמש שנים אחרי השלשים יום, ונמצאו זוממין, אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידיו אלף זוז חמש שנים ומשלמין כן ללוה וכן כל כיו"ב. עכ"ל. והקשו האחרונים מאי טעמא שינה הרמב"ם מלשון המשנה שנקטה עשר שנים, וכתב הרדב"ז, משום דקשיא עלה והא איכא שמיטה דמשמט את המלוה ודחקו לתרץ במלוה על המשכון ומוסר שטרותיו לב"ד, ואע"ג דהלכתא היא (פ"ט משמיטה ה"ט) דהמלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטת, מ"מ לא נחית רבינו הכא להאי פלוגתא ונקט חמש שנים דלית בה פלוגתא, וכעין זה כתב הלח"מ שם דהרמב"ם לאו דוקא נקט חמש דהוא הדין עד עשר שנים, ואע"ג דתעבור השמיטה באמצע וא"כ לפי עדותם היה מפסיד הכל וא"כ כולהו בעי לשלומי

ליה העדים כדאמרינן בגמ' בלישנא קמא, הא קיימא לן כלישנא בתרא, וכדפסק רבינו בהלכות שמיטה ויובל, וא"כ אפילו שהיה המלוה לעשר שנים אין השביעית משמטת. עכ"ד. ואי איתא דהאי דינא תליא אי שביעית משמטת מן התורה או מדרבנן, היה להם לגאונים הנ"ל לתרץ דברי הרמב"ם תירוצא מעליא דבדוקא נקט חמש שנים דליתא לשביעית בינתים שתשמט, ומשום הכי משלמים העדים רק על הזמן שרצו להפסידו, אבל המלוה לעשר שנים דאיתא לשביעית בינתים, הרי היא משמטת בשעה שנוהגת מה"ת, וא"כ היה לעדים להתחייב על כל המלוה אם הוא שלא על המשכון. אלא ודאי דס"ל להרדב"ז והלח"מ דהאי דפסק הרמב"ם דאין השביעית משמטת, הוא מדין ודאי דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש, ואף בזמן היובל דשמיטת כספים דאורייתא אינה משמטת מלוה לעשר שנים.

**אכן** בדעת הרמב"ם גופיה יש לומר דבדוקא נקט חמש שנים, הואיל ובכל זמן איירי גם בזמן שהשמיטה נוהגת מן התורה, שאז השביעית משמטת את המלוה לעשר שנים, להכי נקט חמש שנים דהיינו שלא היתה שמיטה ביניהן, ומה שפסק בהלכות שמיטה דהמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטתו, הוא משום דס"ל התם דשמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן. ואפשר דהרדב"ז והלח"מ משנה הנ"ל ס"ל דכל כי הא הוה ליה לפרושי ולא די ברמיזא. מ"מ יוצא לדבריהם דהלכה



ושמואל מיירי בזמן הזה ומדרכבן, ולהכי אין השביעית משמטתו. אולם לשיטת הרמב"ם דס"ל כהתוס' (שם ד"ה המוסר) דמוסר שטרותיו מהני טפי מפרוזבול ומדאורייתא נמי אינו משמט, וז"ל הרמב"ם (שם הט"ו), המוסר שטרותיו לב"ד ואמר להם אתם פדו לי חוב זה אינו נשמט, שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך, וזה ב"ד תובעין אותו. עכ"ל. ושם (הט"ז) כתב, כשראה הלל וכו' ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי הסופרים, אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה. עכ"ל. מוכח דתרי מילי נינהו והמוסר שטרותיו לב"ד מהני מדאורייתא, וכן פירש שם המהר"י קורקוס דברי הרמב"ם. א"כ י"ל לשיטה זו דרבא דמוקי למתני' בשמעתי' במוסר שטרותיו לב"ד, מיירי בשמיטת כספים דאורייתא נמי, ומדרכבא נילף לדרב כהנא דמסייע לשמואל ממתני', ואיכא למימר דמיירי נמי בשמיטת כספים דאורייתא, ואעפ"כ ס"ל (לל"ב) דהמלוה לעשר שנים אין שביעית משמטתו. וזה סיעתא קצת למה שכתבנו לעיל בשם הרדב"ז והלח"מ דלהרמב"ם אף בזמן שהשביעית נהגא מן התורה המלוה לעשר שנים אינה משמטתו. אולם אין זה מוכרח ואפשר דהיא גופא מחלוקת רבא עם רב כהנא, דרב כהנא מוקי למתניתין בזמן הזה ומדרכבן ורבא מוקי למתניתין אף בזמן שהשביעית נהגת מן התורה. ודו"ק. ולשיטת רש"י צריך לומר דכולי עלמא מוקי למתניתין בזמן הזה

כלישנא בתרא מתורת ודאי, וגם כאשר שביעית תנהג מה"ת אינה משמטת מלוה לעשר שנים. ודו"ק. ועי' עמק המלך (הל' העדות פכ"א ה"ב) ומל"מ (פ"ז מהל' מלוה ולוה הי"א) וערוך לנר בסוגיין, ע"ש. וכן ראיתי להמהר"י קורקוס שכתב דפסק רבינו כלישנא בתרא דבכל דוכתא לישנא בתרא עיקר, ועוד דללישנא בתרא אתיא מתניתין כפשוטה וללישנא קמא משנינן ליה בשינויא דחיקא. עכ"ל. והרי זה כמבואר. ועכ"פ עדין לא יצא הדבר מידי מחלוקת דהא הריב"א הנ"ל והרמ"ה הובא בטור כאן פסקו כלישנא קמא, והשתא לפי דברי מרן הבית יוסף הנ"ל אליבא דהרי"ף, דהיינו טעמא דפסק כלישנא קמא הוא מספיקא ולקולא לנתבע ככל ספיקא דמונא, אין הכרע בדבר אי משום דס"ל דשביעית מדאורייתא או מדרכבן. אך לפי דברי רבינו ירוחם אליבא דהרי"ף, דה"ט משום דספיקא דאיסורא לחומרא, נראה דהיינו דוקא אי שביעית מדאורייתא. [ולא דמי לתיקן דאיסורא דרבים מן הראשונים סוכרים דבדרכבן נמי אזלינן לחומרא, דהכא הווי תרי לישני. וצל"ע בזה].

ה. **והנה** לרש"י שפירש (ד"ה מוסר שטרותיו) מוסר שטרותיו לב"ד הוא פרוזבול שהתקין הלל וכו', צריך לומר דמיירי בשביעית בזמן הזה מדרכבן, וכדאמרינן בגיטין (דף ל"ו ע"ב), ואפשר דאף רב כהנא דמסייע לדרב יהודה אמר שמואל ממתני', ס"ל דמתני' מיירי בשמיטת כספים מדרכבן,

בשעה זו עד שיגיע אותו העת, ולהכי לא קרינן ביה לא יגוש.

**אכּן** מאי דפשיטא ליה להב"ח אליבא דהרמב"ם דחלוקת הברש הוי כסתם הלואה לשלשים יום, הנה זה לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' י"ט) דברים רבים אסרו ביום טוב משום גזירת מקח וממכר, כיצד וכו', אלא מביא שתי בהמות שוות זו לזו ושוחטין אחת מהן ומחלקין ביניהן, "ולמחר" יודעין כמה דמי השניה וכל אחד ואחד נותן דמי חלקו. ע"כ. עוד שם (הכ"א), לא יאמר אדם לטבח תן לי בדינר בשר, אלא תן לי חלק או חצי חלק "ולמחר" עושין חשבון על שווי, וכן לא יקח מבעל החנות במידה או במשקל, אלא כיצד הוא עושה, אומר לחנוני מלא לי כלי זה "ולמחר" נותן לו שווי. עכ"ל. וכ"ה בהלכה כ"ג, אלא לוקח סתם "ולמחר" עושה חשבון. מכל הני מוכח דמה שניתן ביו"ט אפילו בתורת מלוה, ניתן ליתבע מיד לאחר יו"ט. וה"ט, דלא נתכוין באמת ליתן לו בתורת סתם הלואה אלא שלא יכול היה ליקח ממנו דמי המקח מחמת יו"ט, ומסתמא על דעת כן נתנו לו שיפרענו מייד לאחר יו"ט. ואע"פ שאפשר לדחות דהלשון למחר שאפשר דהוא לאחר זמן, זה דוחק, דמילתא דמסתבר טעמיה הוא דלא יהיב ליה הלואה אלא שאינו יכול ליטול ממון, ואין כונתו אלא שיפרענו מיד לאחר יו"ט. וא"כ בשוחט את הפרה לחלקה ונמצא שהוא סוף השביעית והוא יום חול, הרי שהיה יכול ליטול ממנו וכן

ומדרבנן, ולא פליגי אלא בדין המלוה לעשר שנים. מיהו גם זה אינו מוכרח, ואפשר דרש"י ס"ל כהראב"ד בהשגות (שם הט"ז) דלרבא דגיטין דמוקי לטעמא דהלל משום הפקר ב"ד הפקר, אף אי שביעית דאורייתא מהני הפרוזבול, ורבא בסוגיין לשיטתיה בגיטין. ודו"ק.

**ו. והשתא** דאתית להכי נראה שכל מלוה דלא קרינן ביה לא יגוש, או משום דקבע לו זמן לאחר השמיטה, או משום דהוא סתם הלואה לשלשים יום ומועד הפרעון לאחר השמיטה, לדעת רוב הפוסקים אין השביעית משמטתו וחייב הלואה לפרוע. ברם הב"ח (ח"מ סי' ס"ז) כתב וז"ל, ומ"מ בסתם הלואה שהיא לשלשים יום שביעית משמטת בסופה ואפילו לא הגיעו עדיין שלשים יום, דקרינן ביה לא יגוש, דדוקא במלוה לזמן קבוע לא קרינן בה לא יגוש. והכי מוכח מהרמב"ם (פ"ט משמיטה ה"ה) שכתב שחט את הפרה וחלקה על דעת שהיום ראש השנה של מוצאי שביעית, ונתעבר אלול ונמצא אותו היום סוף שביעית, אבדו הדמים, שהרי עברה שביעית על החוב. ובדאי דלסברתו דהוי חוב, זמנה שלשים יום כדין סתם חוב של הלואה, ואפילו הכי אין לו דין מלוה לזמן אם לא דקבע לו זמן. ע"כ. ונראה סברתו דאע"פ שאין יכול לתובעו תוך שלשים יום, מ"מ היינו רק מצד המלוה, אך החוב קיים ועומד בכל רגע ורגע, משא"כ כשהתנו ביניהם להדיא זמן קבוע, הוי כאילו חוב זה איננו עומד

כדי שלא ישכח. ושמענין מינה לפי פרש"י ז"ל דהשאלה אין לה זמן, אלא כל זמן שהמשאל רוצה ליטול את שלו נוטל, ולפיכך הצריכוהו לומר כן השאלני, שאע"פ שאינו חוזר בעין לא שייך ביה לשון השאלה אלא לשון הלואה, הכי קאמר ליה הריני מחזירו לך כל זמן שתרצה כדינה של השאלה. ע"כ. קושטא דלא נפיק מפלוגתא דהא כתב הר"ן שם בהמשך דבריו וז"ל, זהו דעת רש"י וכך הם דברי הרי"ף בהלכות, אבל ר"ת (בתוס' חולין דף ק"י ע"ב) והרב בעל העיטור ז"ל (ח"א הלכות מלוה על פה) סוברין דסתם שאלה נמי שלשים יום ומוכחי לה מההיא דהתכלת. וסיים הר"ן שם ודברי רש"י ז"ל נ"ל עיקר. ע"ש. ומ"ש הר"ן שבעל העיטור ס"ל כר"ת, הנה בהגהות מימוניות פ"א משאלה אות ג' כתב בשם בעל העיטור דלא מסתבר ליה שיטת ר"ת מדגרסינן בשבת השאלני לא אתי למכתב שמע מינה השאלני לזמן מועט. ע"ש. וכ"כ הרא"ש פ"ק דמכות וכתב לדחות ראיות ר"ת. וכן הוא דעת הנמוקי יוסף שם. וכדעת ר"ת כן היא דעת ר"י בתוס' שבת שם. ע"ש. ואפשר דהב"ח אזיל בשיטת התוס' דגם בכה"ג הוי שאלה מסתמא לשלשים יום. מיהו בדעת הרמב"ם נראה דקאי בשיטת הרי"ף ורש"י והר"ן וכדמוכח מלשונו לשון הזהב, וכן הוא להדיא ברמב"ם פ"א מהלכות שאלה ה"ה, וכתב הרב המגיד שם שכן דעת הרמב"ן בחידושיו לשבת שם ובחידושיו למכות שם וכן דעת הרשב"א בשבת שם. והכי קיימא לן

לתבעו מיד לאלתר לכן שביעית משמטתו. ודו"ק. וכן ראיתי שפירש להדיא המהר"י קורקוס דברי הרמב"ם, וז"ל, ביאור דבריו, שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר כיון שהוא בחזקת יו"ט, הרי הוא כאילו מכר על דעת שיהיו המעות חוב בידי עד שיוכל לתבוע אותם, וא"כ זקפן עליו במלוה וכו'. ע"כ. וכ"כ מרן הכס"מ וז"ל, שכיון שאינו יכול לפרוע בשעת המכר מפני שהוא יו"ט, הרי הוא כאילו לא מכר לו בהקפה, שאילו לא היה יו"ט היה פורעו מיד, וא"כ הוי כאילו זקפה עליו במלוה עד שיגיע עת שיוכל לתבעו, ע"כ. וכתבו המהר"י קורקוס והכס"מ שכן נראה מדברי רבינו בפיה"מ (שביעית פ"י מ"ב) ע"ש. וא"כ אין זה ענין לסתם הלואה שלשים יום אלא לעת הראשונה שיוכל יתבענו, ולהכי חשיב דהשתא קרינן ביה לא יגוש ולכן השביעית משמטת.

**וראיה** לזה מצאתי להדיא בפסקי הרי"ד (שבת דף קמ"ח ע"א), אהא דתנן שואל אדם מחברו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר הלויני וכו' וכתב הרי"ד דשואל היינו לזמן מועט והלואה סתמה שלשים יום, וכל שהוא רוצה שיקיפנו לזמן מועט קורא אותה התנא לשון שאלה. ע"ש. וביתר עוז הם דברי הר"ן בחידושיו שם, וז"ל, אמר ליה השאלני לא אתי למכתב הלויני אתי למיכתב, פרש"י ז"ל דהלויני משמע לזמן מרובה דקיימא לן במסכת מכות סתם הלואה שלשים יום, ואתי מלוה זה לכתוב על פנקסו כך וכך הלויתי לפלוני,

לרב האי דלא מהני תנאי באונאה משום דלא ידע דמחיל, א"כ שביעית ידע ומחיל שפיר מהני תנאי, ולפי"ז המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו משום דהתנה שלא ישמיטנו, וידע זה בשביעית ומחיל, והוי דבר שבממון דמהני ביה תנאי, ולא צריך לטעמא דלא קרינן ביה לא יגוש. ועל פי זה יישב הקצוה"ח האי דהשמיט הרי"ף להלכתא דהמלוה לעשר שנים, דכיון דפסק הרי"ף (ב"מ שם) באונאה כרב דהיכא ידע ומחיל מהני תנאי, א"כ הוא הדין גבי שביעית אם מלוה לעשר שנים הרי שידע מהשביעית ומחיל, ומהני תנאי שלא תשמטנו שביעית, ולהכי לא הביאה הרי"ף בהדיא. [וזה דלא כדברי רבינו ירוחם ומרן הבית יוסף הנ"ל אות ב'.]

**וכתב** עוד שם בשם כנה"ג שעל פי זה יישב מה שהקשה על הרמב"ם, דבהלכות מכירה פסק כרב דלא מהני תנאי כהאי גונא על מנת שאין לך עלי אונאה, אלא היכא דפירש וידע ומחיל, ואילו בהלכות שביעית פסק להא דשמואל דהמתנה על מנת שלא תשמיטני אתה בשביעית מהני, והלא בגמ' בשמעתין מדמין להו להדדי ומקשינן מאונאה לשביעית (וכן הקשה הלח"מ הל' מכירה שם). ועל פי המבואר ניחא, דהא דדמי שביעית לאונאה היינו אליבא דשמואל דמחלק בין ודאי עקר למה שכתוב בתורה לספק עקר, אבל לרב דמחלק בין ידע ומחיל ללא ידע ומחיל, שביעית ואונאה תרי מילי ניהו,

להלכה בשו"ע חו"מ סי' ע"ג דסתם שאלה זמנה לאלתר ויכול לתבעו מיד, וכן הוא בסימן שמ"א. מיהו מבואר שם באחרונים דהיינו טעמא משום דשאלה הדרא בעינא, מה שאין כן הלואה שלהוצאה ניתנה וצריך זמן להדר אחר מעות, וכ"כ הסמ"ע והש"ך והגר"א שם. ולפי זה אפשר דסבר הב"ח, דבמידי דלא הדר בעיניה אין הכי נמי אפשר דסתמיה שלשים יום. ונראה דס"ל להני פוסקים דלא היא, אלא כיון שאמר בלשון שאלה וסתם שאלה אין לה זמן, הוי כמתנה שיכול לתבעו מיד. וכן מוכח להדיא מרש"י ובעל העיטור והרי זה כמבואר.

**ז. והנה** הקצוה"ח (סי' ס"ז אות ד') הביא לדברי הב"ח להלכה, דיש לחלק בין מלוה לעשר שנים לסתם הלואה שלשים יום דאף שהשביעית בתוך שלשים יום משמטתו. ונראה דאזיל לשיטתו (שם אות ג') דביאר דהאי דפסקינן הלכה דהמלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, היינו מדין תנאי ולא משום מימרא דשמואל בריש מכות, דהא שמואל ס"ל באונאה על מנת שאין לך עלי אונאה תנאו קיים, ורב פליג עליה בפרק הזהב (ב"מ דף נ"א ע"ב) וקיימא לן כרב באיסורי, וכן פסק הרמב"ם (פי"ג מל' מכירה ה"ג). וטעמיה דשמואל באונאה דמהני, דמי יימר שיש בו אונאה, ולפי"ז במלוה לעשר שנים דבהדיא מתנה על מה שכתוב בתורה לעקור שביעית לא מהני לשמואל מדין תנאי, ולהכי מבעי ליה לטעמא דלא קרינן ביה לא יגוש. אולם

דאתי לידי לא יגוש עתה אינו יכול לנגשו, ולפי מה שכתב הקצוה"ח דמהני מדין תנאי לא היה לו להרמב"ם להביא טעם זה, ומה לי אי יכול לנגשו אי לאו, כיון דהתנה עמו שימחול לו על זכותו בהשמטת החוב אין השביעית משמטת. וכן דברי הרמב"ן ודברי הרא"ש המובאים לעיל, דפסקין כלישנא בתרא דשמואל דמתניתין מסייעתיה ומשום דלישנא בתרא עיקר בכל מקום, הרי זה מוכח דפסקין כותיה ומטעמיה, דלדברי הקצוה"ח מה זה ענין ללישנא בתרא הא מכח סברת רב פסקין הכי. וכן ממה שהוסיפו הראשונים הנ"ל לבאר דפסקין כלישנא בתרא משום דשביעית בזמן הזה דרבנן ואזלינן לקולא, מוכח דלאו מדין תנאי הוא, דמדין תנאי היה צריך להועיל אף מדאורייתא, וכדמהני תנאי לרב באונאה דאורייתא. וכך נראה גם מדברי מרן הבית יוסף הנ"ל. ועוד אי קיימא לן כרב ומהני תנאי, יקשה לדעת רבינו ירוחם אליבא דהרי"ף וריב"א והרמ"ה דפסקי כלישנא קמא, ובבית יוסף נשא ונתן אם משום ספיקא דממונא לקולא לנתבע אי משום ספיקא דאיסורא, ומאי איריא והא אף אי מספקא לן אם הלכה כלישנא קמא או כלישנא בתרא, היה לנו לפסוק שאין השביעית משמטת מכח סברת רב, ורב בדין לא יגוש ס"ל כלישנא קמא דכל דאתי לידי יגוש קרינן ביה שמוט, ואף על פי כן ס"ל דאינה משמטת משום דמהני תנאי, וכמו שביאר הקצוה"ח להוכיח כן מדברי הירושלמי. וצ"ע.

ושביעית שהיא ידועה מחיל. והכי מוכח מהירושלמי (שלהי שביעית) רבי יוסי בר בון משמיה דרב, המלוה את חברו על מנת שלא תשמטנו שמיטה אין השביעית משמטתו, והא תנינן נותנין מכאן ועד עשר שנים, ויש עשר שנים בלא שמיטה. כלומר, מאי קמ"ל רב דתנאי מהני, הא ממתני' מוכח דמהני תנאי. נראה דס"ל להירושלמי דהמלוה לעשר שנים הוא מדין תנאי שאין שביעית משמטתו (והיינו אליבא דרב) וקיימא לן כותיה דרב דאהני תנאי לעשר שנים שלא תשמטנו שביעית. עכת"ד. ולפי"ז מובן החילוק בין מתנה בהדיא לעשר שנים לבין סתם הלואה שלשים יום, דאע"ג דאינו יכול לתבעו תוך שלשים מ"מ הרי לא התנה שימחל להדיא, ואליבא דרב אין את הלימוד כל שאין אתה יכול לנגשו אין שביעית משמטתו, דאיהו סבר כיון דאתי לידי לא יגוש שביעית משמטתו, ורק היכא שהתנה בפירוש כגון שאמר שלא תשמיטני בשביעית, או שפירש לעשר שנים, מהני תנאו שלא ישתמט החוב דהאיך מחיל, משא"כ במלוה סתם לא יהיב דעתיה למחול, א"נ יהיב דעתיה ולא מחיל דניחא ליה שתשמטנו שביעית. וכל זה אליבא דרב ולא אליבא דשמואל.

**ואנכי** עני מדעת לא זכיתי להבין, דהא הראשונים בהדיא פסקו כשמואל בדין המלוה את חברו לעשר שנים ומטעמיה דשמואל, וכבר הבאנו לעיל לשון הרמב"ם שכתב להדיא בהלכה זו לטעמיה דשמואל דאע"ג

מחויבי ממון שחייבה אותו תורה, בעינן דלא ידע דעקר אליבא דשמואל.

**והלחם** משנה (פ"ג ממכירה ה"ג) כתב ליישב וז"ל, אלא דאפשר לחלק בדוחק בין אונאה לשביעית, דהכא לא ידע אם נתאנה ולא ידע דמחיל, אבל בשביעית כבר נודע דהשביעית משמטת, אבל לא ידע אם יפרע לו קודם. ואין כל זה שוה ודוחק הוא זה. וצ"ע. וקושיא זו ג"כ היא לכל הפוסקים ז"ל דהם פסקו כדעת רבינו וצ"ע. עכ"ל. ותבט עיני בספר התומים (שם אות י') שכתב דהרמב"ן והר"ן והרא"ה והריטב"א פליגי על התוס' וס"ל דשביעית חשיב ידע ומחיל. עי"ש. ומצאתי בחפשיה בספר קרית מלך רב (פ"ג ממכירה ה"ג), להגאון רבי יהודה נבון, מר בריה דרבינא דהמחנה אפרים וצ"ל, שכתב וז"ל, נראה דהא דלא מהני משום דלא ידע דמחיל היינו כשמוחל לו על ממונו, אז אין שייך לומר דמחל, דלא גמר למחול כל שלא ידע ודאי שיש אונאה, אבל כשמתנה לפרוע חובו אשר הוא חייב אז גמר להתחייב. עכ"ל. וזה מסייע למה שכתבנו לעיל. עוד כתב הרב שם, וז"ל, ועוד ליישב קושית הרב לח"מ קרוב למה שכתב הוא עצמו, על פי מה שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות בסוגיין (פרק הכותב דף מ"ב ע"א מדפי הרי"ף) וכו', ולתרץ זה כתב הרמב"ן שם דס"ל לתלמודא דמחלוקת רב ושמואל הוא במפרש, דהיינו שאומר יודע אני שיש בו אונאה על מנת שאין לך עלי אונאה, ורב ס"ל כר"מ ושמואל ס"ל כר"י וכו', נמצא

ח. וליישב קושית האחרונים על הרמב"ם דפסק באונאה כרב, דמהני התנאי רק היכא דמפרש לאונאה דידע ומחיל, ובדלא מפרש לא מהני האי תנאי והוי אונאה, ואילו בשביעית פסק הרמב"ם להיא דשמואל דהמתנה על מנת שלא תשמיטני בשביעית אין שביעית משמטת, וזה דלא כרב, וכדפירשו התוס' (ב"מ דף נ"א ע"ב ד"ה אבל, ובסוגין ד"ה ושמואל) דשביעית חשוב מי ימר דעקר, שמא יפרע לו קודם. נראה די"ל דלפי ההוה אמינא דמתנה על מנת שלא תשמיטני השביעית, לא משמע מדבריו שלא יפרענו קודם, ולכן חשיב לא ידע, אבל לפי המסקנה דאוקי לשמואל במתנה שלא תשמיטני אתה חוב זה בשביעית, הוי כאומר איני פורעך קודם ואתה לא תשמיטני בשביעית, והוי ידע ומחיל ובכה"ג מודי רב לשמואל דמהני תנאי. ר"ל דבתנאי הראשון אינו מתנה עם חברו אלא על דין תורה דשביעית שלא יחול, ולכן לא חשיב כמפרש שאינו פורע, שאינו אומר אלא שלא חפץ בדין התורה. משא"כ במתנה עם חברו שהוא לא ישמיטנו, הרי זה מבקש מחילתו על שאינו פרעו קודם השביעית. והכי מדוקדקים דברי רש"י בסוגיין. (ד"ה לדידי, ע"ש). ואע"ג דידע דעקר וזה לא מהני אליבא דשמואל, שאני הכא דהוא רוצה לחייב עצמו בממון שלא חייבה אותו תורה בו שהוא חייב. (לשון הרמב"ם שם ה"י). משא"כ באונאה ובשאר וכסות, שהוא רוצה לפטור עצמו

לפי"ז דמה שפסקו הפוסקים לחלק בין סתם למפרש הוא כשמואל, דגם שמואל מודה דבסתם אף לר' יהודה לא מהני תנאי מטעם דמי ידע דמחיל וכו'. ואתי שפיר גם בסוגיין דמכות דשביעית מקרי ידע, ובאונאה איירי שמואל במפרש, ועל פי זה יפה פסקו הפוסקים בשביעית ובירושה (ובאונאה). ע"כ. וע"ש עוד מה שהאריך בזה. מ"מ מבואר יוצא מדברי האחרונים דסברי רבנן כל בתר איפכא מדברי הקצוה"ח, דהפוסקים דפסקו התם דמהני במפרש משום דשמואל ס"ל הכי ודלא כרב, והכי נמי בסוגיין הלכתא כותיה דשמואל ומטעמיה. ודאתאן עלה דאין לחלק בין מלוה לעשר שנים למלוה סתם, דקיימא לן כטעמיה דשמואל דכל דלא קרינן ביה השתא לא יגוש אין השביעית משמטתו. ודו"ק.

**ט. איברא** דנראה לסייע מסקנת הב"ח והקצוה"ח הנ"ל

גבי סתם הלואה פחות משלשים לפני ראש השנה, מהא דכתב הרמב"ם (שם סוף ה"ט) וז"ל, התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת. ע"כ. וכתב המהר"י קורקוס וז"ל, ירושלמי (פ"י ה"א) רב מתנה בשם רב המלוה את חברו על מנת שלא יתבענו שביעית משמטת, ונראה לי טעם הדבר שאע"פ שאינו יכול לגוש אותו, כיון שהחוב מוטל עליו והוא חייב לפרוע בכל עת לצאת ידי שמים, גם אם יתפוס המלוה משל הלוה יכול ליקח אותו בחובו ואין מוציאים ממנו, נגוש ועומד הוא. ולא דמי לקובע עליו זמן שאין עליו שום חיוב בתוך הזמן, ופשוט

הוא. עכ"ל. וכ"כ בשמו הכס"מ שם. וכן ראיתי להתומים (סי' ס"ז אות ט"ז) שעמד על דברי הב"ח בזה, ולאחר שדחה ראייתו מההיא דהשוחרט את הפרה, כתב לסייעו מדברי הירושלמי הנ"ל, וביאר דברי הירושלמי דבהכי מיירי דהלוהו פחות משלשים יום מסוף שביעית, וכשם שאמר רב בעל מנת שלא יתבענו שהשביעית משמטת, דמה בכך שלא יכול לתבעו הרי אם תפס אין מוציאים מידו, וא"כ ה"ה לסתם הלואה, וא"כ למסקנא דינו של הב"ח אמת ומבואר בירושלמי, וצריך לומר ג"כ דאע"ג דסתם הלואה תוך שלשים יום אינו רשאי לתבעו, מ"מ אי תפיס המלוה משל לזה לא מוציאים מידו, משא"כ בקובע לו זמן אע"ג דתפיס מפקינן מיניה כיון דקבעו זמן. עכת"ד, וע"ע מש"כ התומים אות י"ב ע"ש. ועיין להלן אות י"ג מה שנתבאר בדעת הירושלמי.

**עוד** נראה דיש לסייע דעת הב"ח מדברי הריטב"א (בחי' מכות דף ג' ע"ב ד"ה הכי אמר חביבי), אהא דהמלוה את חברו סתם אינו רשאי לתבעו תוך שלשים יום, ואמר חביבי אחד המלוה בשטר ואחד המלוה בעל פה, וכתב על זה הריטב"א וז"ל, וכן הלכה, ומיהו דעת רבותינו ז"ל וכן בתוס' (ב"ב דף ה' ע"א ד"ה הקובע), המלוה בעל פה אם טען שפרעו תוך שלשים יום נאמן בשבועת היסת, ולא דמיא לקובע זמן לחברו דקיימא לן שאם אמר פרעתך בתוך זמנו אינו נאמן, כדאיתא בפ"ק דב"ב (שם), דהתם בקובע זמן בפירוש כדאמר

וז"ל, ונראה דקובע זמן אם תפס המלוה בתוך הזמן מוציאין מידו וכו', אבל התנה עמו שלא יתבענו דחייב לצאת ידי שמים ואם תפס המלוה אין מוציאין מידו, נגוש ועומד הוא ומשמט. וכן סתם מלוה דמשמט, כמ"ש הב"ח, אע"ג דאינו יכול לתבעו כל היום, נראה דאם תפס המלוה אין מוציאין מידו וכו', ואע"ג דסתם הלואה שלשים יום, בכל אופן אם תפס המלוה אין מוציאין ממנו. והא דילפינן (מכות דף ג' ע"ב) מדכתיב קרבה שנת השבע שנת השמיטה, ממשמע שנאמר שנת השבע איני יודע שהיא שנת השמיטה, אלא מה ת"ל שנת השמיטה, לומר לך יש שמיטה אחרת שהיא כזו, ואיזו זו המלוה את חברו סתם שאינו רשאי לתבעו בפחות משלשים יום. הנה לא דמיא לשמיטה לגמרי אלא שאינו יכול לתבעו, אבל אם תפס אין מוציאין מידו. והרמב"ם בתשובה כתב וז"ל, ראובן תבע את שמעון לדין וכו', והשיב שמעון שאין לשום אדם עמי שום דבר, וקם ראובן ואמר לפני קהל מישראל, הווי עלי עדים ובאמת התורה ובשם הגדול והנורא שלא אתבע את שמעון שום תביעה בעולם וכו', יורנו רבינו אם תועיל השבועה חלף המחילה וכו', תשובה, לא יש מחילה בשום אופן וכו', לכן כל זמן שיתבע ראובן לשמעון בטענות אלו הוא מחויב בדין, אבל בעת שיתבענו יהא עובר על השבועה שנשבע. עכ"ל. הרי דאם אמר לו לא אתבעך לא הוי מחילה ויכול לתבעו. וכ"כ המהר"ם בתשובה

להדיא, אבל בסתם מלוה בלא קביעת זמן עביד איניש דפרע תוך שלשים יום, וכן עיקר. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן והנימוקי יוסף שם ב"ב דף ה' ע"א, וכן דעת המאירי בשמעתין, וכ"כ הר"ן כתובות דף כ' ע"א, וכ"כ הגה"מ פ"א ממלוה ה"ו. וא"כ לפי זה שאני המלוה לעשר שנים מסתם הלואה, דהמלוה לעשר שנים לא יהיה נאמן לומר פרעתי, דחזקה אין אדם פורע תוך זמנו ולואי שיפרע במועדו, א"כ לא קרינן ביה לא יגוש לא מצד התובע ולא מצד הלואה, משא"כ סתם הלואה שכל שעה עשוי הוא לפרוע ואפילו ביומו, וכדכתב המאירי, א"כ יש לומר דאף דלא קרינן ביה לא יגוש מצד המלוה שאינו יכול לתבעו, שפיר קרינן ביה לא יגוש מצד הלואה שהוא נגוש ועומד, וא"כ שביעית משמטתו. ואע"ג שהיה אפשר לדחות הראיה מדברי המהר"י קורקוס הנ"ל, דהא כתב הטעם "כיון שהחוב מוטל עליו והוא חייב לפרוע בכל עת לצאת ידי שמים", ובסתם הלואה תוך שלשים יום יש לומר שאינו מחויב כעת אפילו לא מדיני שמים. מ"מ מדברי הראשונים הנזכרים לעיל דעביד איניש דפרע תוך שלשים, וכל שעה עשוי הוא לפרוע ואפילו ביומו, נראה מדבריהם אלו דשפיר חשיב מחויב בדבר כיון שדרכו בכך, אלא שאינו יכול לתבעו. וילע"ב.

י. וראיתי להגאון רבי יצחק טייב בערך השולחן חו"מ סי' ס"ז ס"ק ט"ו, דתלי לה באשלי רברבי,



(סי' תל"ה) וז"ל, אפילו אם בדברי ראובן אין בלשון זה לשון מחילה, שאמר לו לא אתבעך יותר, כיון דלא אמר לו מחול לך אין זה אלא פטומי מילי, ואפילו אם הוא לא תבע חייב בדיני שמים כיון דלא פטר אותו לגמרי, וא"כ לא הוי מחילה ויכול לתבעו, דמה שאמר לא אתבעך אין כאן מחילת ממון ולא זכה הלה במה שבידו, דאין כאן אלא דברים בעלמא וכו'. עכ"ל. הרי דאם אמר לו לא אתבעך חייב לפרוע לצאת ידי שמים. עכ"ל הערך השלחן. ולכאורה י"ל דדברי הרמב"ם והמהר"ם שהביא הרב הוא קל וחומר מדין על מנת שלא תתבעני, דהמתנה תנאי אכן אינו יכול לתבעו, שהרי על מנת כן הלוננו, והאומר כן לאחר מעשה פטומי מילי בעלמא הוא ויכול לתבעו, ואם כשהתנה שביעית משמטתו, קל וחומר באומר לאחר מכן שלא יתבענו דשביעית משמטתו. ומתשובת הרמב"ם נילף עוד שגם כשהשבועה מונעת אותו מלתבוע שפיר חשיב בר תביעה, כיון שהשבועה היא מניעה צדדית ואינה גורעת מזכויות המלוה. ולדבריהם י"ל דהוא הדין המלוה בסתם פחות משלשים יום מראש השנה דשביעית משמטתו.

**והנה** הגאון ערך השלחן הקשה לדבריהם וז"ל, אך קשה דבפרק השואל (שבת דף קמ"ח ע"ב), גבי הלואות יו"ט, מותבינן לרב יוסף דאמר לא ניתנה ליתבע, מדתנן השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה, אם היה חודש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט, אי אמרת בשלמא הלואות יו"ט

ניתנה ליתבע, משום הכי משמט, שלא יתבענו, ואפילו נתן לו מדעתו צריך לומר לו משמט אני, אלא אי אמרת לא ניתנה ליתבע, מאי משמטת, אי שלא לתבעו בב"ד, שמוט ועומד הוא, ואי למימר ליה משמט אני, לא צריך דלא קרינן ביה לא יגוש, וכל דלא קרינן ביה לא יגוש לא צריך לומר ליה משמט אני. כך היא גרסת הרשב"א והר"ש (והרמב"ן והר"ן). והא למ"ד לא ניתנה ליתבע, כתבו הרשב"א והר"ן (בחי' שם) דלא ניתנה ליתבע בב"ד, אבל בינו לבינו תובעו ואי תפיס תפיס, ולא עוד אלא אפילו חזר הלוח ותפס מהמלוה מוציאין מידו, וא"כ נגוש ועומד ומשמט מהאי טעמא, דומיא דהמלוה על מנת שלא יתבענו דמשמט. מיהו רש"י שם כתב דהכי גרסינן, ואי לא ניתנה ליתבע מאי משמט, הואיל ואין ב"ד נזקקין לכופו שמוטה היא ועומדת. ע"ש. ולפי"ז שנתבאר לעיל דאפילו למ"ד לא ניתנה ליתבע, כיון דחייב לצאת ידי שמים ואי תפיס לא מפקינן מיניה, משמט, א"כ מאי נפקא מינה דאין ב"ד יכולין לכופו, הא בלאו הכי משמט. אלא צריך לומר דהכי פרושו, כיון דאין כופין אותו מאי משמט, שמוט ועומד הוא, והיה מקום למימר אם תפס המלוה מוציאין מידו, דדוקא המלוה על המשכון אינו משמט משום דקנה משכון וכו', אבל אם תפס אחר ההלואה משמט החוב. עכ"ד הרב ערך השלחן.

**נמצינו** למדים דהרמב"ן והרשב"א והר"ן והר"ש לא ס"ל לסברת

ר"ה, שביעית משמטתו ואף שלא הגיע מועד הפרעון. וזו סיעתא גדולה לדברי הב"ח ודעימיה. (וכן ראיתי להרה"ג המו"ל תשובות פאר הדור שדקדק כן מלשון הרמב"ם). ונראה דזה מתאים למה שפירשו המהר"י קורקוס והכס"מ הנ"ל דלהרמב"ם דפסק (פ"ט משמיטה ה"ט) אם התנה שלא יתבענו, שביעית משמטת, דשפיר קרינן ביה לא יגוש אף אם לא יכול לתבעו כל דאי תפוס לא מפקינן מיניה. וצ"ל דס"ל להרמב"ם דסתם מלוה יכול לתפוס בתוך שלשים יום, או אי תפס לא מפקינן מיניה מיהא, ולהכי פסק דאף אם הלוח יום אחד לפני סוף שביעית נשמט החוב.

**והנה** בספר התרומות (שער מ"ה אות ח') הביא להא דפסק הרמב"ם שאם התנה עמו שלא יתבענו, שביעית משמטת, וכתב על זה, ולא בריר לך. גם הטור והשו"ע השמיטו להלכה זו. וצ"ע מאי לא בריר ליה לבעל התרומות, וכן מדוע לא פסקו הטור ומרן השו"ע לההיא דהרמב"ם. ולפי האמור י"ל דבהא פליגי, דהרמב"ם סבר כל דאי תפיס לא מפקינן מיניה, שפיר קרינן ביה לא יגוש, ואע"פ שלא יכול לתבעו. ובעל התרומות סבר כהרשב"א והר"ן הנ"ל דלא סגי בהכי, אלא כל שהוא מחוסר תביעה לא קרינן ביה לא יגוש. ומדהשמיטו הטוש"ע לסברת הרמב"ם, נראה דס"ל כדעת הרשב"א והר"ן והר"ש ובעל התרומות, דכל שאינו יכול לתבעו לא קרינן ביה לא יגוש. ולפי"ז י"ל דהטור ומרן השו"ע פסקו להלכה

המהר"י קורקוס אליבא דהרמב"ם, שכל שהוא חייב בדיני שמים, וכל דאי תפיס המלוה אין מוציאין מידו, שפיר קרינן ביה לא יגוש והשביעית משמטת. דלדברי כל הראשונים הנ"ל גבי הלואת יו"ט, שפירשו שאם לא ניתנה ליתבע אינו משמט, ואפילו לומר לו משמט אני אינו צריך, ואע"פ שבינו לבינו יכול לתבעו, וגם אי תפיס המלוה לא מפקינן מיניה, מ"מ אין השביעית משמטת, יוצא דכל שאינו יכול לתבעו בב"ד לא קרינן ביה לא יגוש, ואין השביעית משמטתו. וכן לפי מה שפרש"י כל שאינו יכול לתבעו בב"ד מאי משמט שמוט ועומד הוא, א"כ לא קרינן ביה לא יגוש ואין השביעית משמטתו, (ואפשר דאף לרש"י אינו צריך לומר משמט אני, וכדפירש הריטב"א אליביה), וכ"ה בחי' הריטב"א המיוחסים להר"ן. וא"כ הוא הדין למלוה סתם דאין השביעית משמטתו, או משום דאליבא דאמת אם תפס תוך שלשים יום מוציאין מידו, או משום דלענין דליקרי לא יגוש בעינן שיוכל לתבעו בב"ד, ולא סגי במה שיכול לתפוס, וכיון שאינו יכול לתבעו תוך שלשים יום לא קרינן ביה לא יגוש ואינו נשמט.

**יא. והלום** ראיתי להרמב"ם בתשובת פאר הדור (סי' קכ"ד) שכתב וז"ל, וכל מי שעבר עליו השמיטה ובידו חוב, בטל, ואפילו לא יש לו יום אחד שלקחו. עכ"ל. ומסוף דבריו מוכח לכאורה דאף במלוה סתם דהיינו לשלשים יום ואפילו לוח יום אחד לפני

הירושלמי להיפך. ע"ש. וע"ע בפסקי הרי"ד שבת דף קמח ע"ב ודו"ק.

**ונראה** להוכיח כן עוד מדברי הר"ש (שביעית פ"י מ"ה) שכתב וז"ל, ותימה דמשמע דלמ"ד ניתנה ליתבע (הלוואת יו"ט), אתיא לה מתני' (דהשוחט את הפרה) שפיר. אמאי והא עד כאן לא פליגי (רבה ורב יוסף) אלא לאחר יו"ט כדמוכח התם, אבל ביו"ט כולהו מודו דלא ניתנה ליתבע, ולא קרינא ביה לא יגוש בשביעית, דמאי דקרינא ביה לא יגוש אח"כ אין מועיל מידי, דהוה כמלוה לחברו לעשר שנים דפ"ק דמכות. עכ"ל. וחזי הוית להגאון ערך השולחן (הנ"ל חו"מ סי' ס"ז אות ט"ו), שביאר קושיית הר"ש משום דס"ל דמחמת איסור מקרי אין בידו לנגשו, וכה"ג אמרינן בזבחים (דף ל"ד ע"ב) כל שבידו לא הוי דחוי, וכתבו התוס' (שם ד"ה כל) דענביו מרובין מעליו בהדס (דסוכה דף ל"ג ע"א) אין זה בידו כיון דאין ממעטין ביו"ט. ע"ש. [ואפשר דמכח קושיא זו כתב רש"י דלא גרסינן אא"ב. ודו"ק]. ונראה דקושית הר"ש לא קשיא מידי לשיטת הרמב"ם בתשובה הנ"ל, דהיכא דנשבע שלא לתבעו עדין נחשב יכול לתבעו, שאיסור שבועה הוא איסור צדדי ולא איבוד זכות התביעה, והוא הדין נמי איסור תביעה ביום טוב הוא איסור צדדי ואין זה גורע מזכות התביעה, ושפיר קרינן ביה לא יגוש. ונראה דהר"ש אזיל בשיטת הרשב"א והר"ן דס"ל דכל שאינו יכול לתבעו לא קרינן ביה לא יגוש אפילו שהלוה חייב

דסתם הלוואה שהיא תוך שלשים יום לפני סוף השמיטה אינה נשמטת, וצ"ע.

**יב. אולם** מדברי הר"ן הנ"ל (חי' שבת דף קמ"ח ע"ב ד"ה השוחט), מוכח נמי דלא ס"ל כשיטת הרמב"ם והב"ח, ולשיטתיה אזיל. וזאת ממה שכתב לדחות סברת ר"ת, שסתם שאלה נמי לשלשים יום, מההיא דהשוחט את הפרה וחילקה בר"ה, וז"ל, ומדקאמר ואם היה חדש מעובר משמיט, יש ראייה לפרש"י ז"ל דהשאלה אין לה זמן אלא כל אימת דבעי מצי תבע, דאי יש לה זמן אמאי משמט דהא לא קרינן ביה לא יגוש, כדאמרינן פרק קמא במס' מכות המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, משום דלא קרינן ביה לא יגוש. עכ"ל. ואם איתא לסברת הב"ח דסתם הלוואה שונה מהמלוה לזמן קצוב וקרינן ביה לא יגוש, מאי ראייה היא זו, אף אי נימא דשאלה בסתם לשלשים יום שפיר משמט, אלא ודאי דסתם הלוואה לשלשים יום אינה נשמטת ודמיא להמלוה לעשר שנים, ודוקא שאלה שניתנת ליתבע כל אימת דבעי נשמטת. נמצא דהר"ן ס"ל כד' הראשונים הנ"ל דכל דלא מצי תבע ליה בב"ד לא קרינן ביה לא יגוש. ומוכח דסתם הלוואה לשלשים יום אינה נשמטת בשביעית. וכ"כ בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' ל"ב) להוכיח מדעת הר"ן כנ"ל. ושם כתב עוד דאף כר"ת לא אתי, ודחה סברת הב"ח, ומסיק דמדינא אין השביעית משמטת סתם הלוואה, עוד שם כתב לדחות ראיית התומים הנ"ל מהירושלמי, ובאר

לפרוע, ולפי זה הוא הדין בסתם הלואה לשלשים יום, כיון שאינו יכול לתבעו לא קרינן ביה לא יגוש.

**וממה** שכתב הערך השלחן להסביר שיטת הר"ש דהיינו משום דאין בידו ליגוש מחמת האיסור, נראה דר"ל דרק מחמת יו"ט אינו בידו לתבוע, אבל לאחר יום טוב בידו לתבוע מיד ולא חשיב כסתם הלואה דאית ליה שלשים יום, דהא על מנת שיתבענו לאחר יו"ט הוא נותן לו וכמשנ"ת לעיל בשם הראשונים, מיהו קושטא קאי דכל שזמן פרעונו לאחר השביעית לא קרינן ביה לא יגוש, שכך הם סתמות דברי הר"ש, דכיון דבמציאות לא יכול לתבוע לפני סוף שביעית תו לא קרינא ביה לא יגוש, ולא סגי במה שהוא חייב בדיני שמים, או במה דאי תפיס לא מפקינן מיניה, דהכא למ"ד ניתנה ליתבע, פשיטא דחייב בדיני שמים ואף ביו"ט, שהרי האיסור לתבעו ביו"ט הוא צדדי והחוב רביע עליה לתבעו מיד לאחר יו"ט, ומסתבר נמי שאם קדם ותפס מידי דמותר ביו"ט שלא מוציאים מידו. ומדלא תירץ כן הר"ש נראה דס"ל דבעינן יכול לתבעו ממש, וא"כ בסתם הלואה נמי אין השביעית משמטת.

**יג. והנה** המנחת חינוך (מצוה תע"ז אות ה') הביא לדברי הב"ח והתומים הנ"ל, ועל מה שכתב התומים דבקובע זמן לא מהני תפיסת המלוה בתוך הזמן ובסתם הלואה מהני, כתב המנ"ח ואצלי הוא דבר חדש ולא ראיתי

חילוק זה, מה לי קובע זמן בפירוש או סתם הלואה דאמרו רז"ל ואסמכוה אקרא בפ"ק דמכות דהוי שלשים יום. וצ"ע. ע"כ. וכבר נתבאר לעיל דתליא בפלוגתא דרבוחתא כמש"כ העה"ש, וע"ע בערה"ש שכתב לדקדק כן מלשון המשנה דקתני מכאן ועד שלשים יום. ולפום ריהטא יש לומר דבזה צדק התומים, דהא פסק מרן בשו"ע (חו"מ סי' ע"ח ס"ח) כרוב הראשונים, דבסתם הלואה נאמן הלוח לומר פרעתי בתוך הזמן, ולפי"ז הרי החוב עומד כנגדו בכל שעה, וא"כ אי תפיס מהיכי תיתי דמפקינן מיניה. וצ"ע. וע"ש עוד במנ"ח שכתב לדחות ראית הב"ח מההיא דהשוחט את הפרה וכו', דהתם סוף סוף כיון שהיה בטעות, שהרי אליבא דאמת חול הוא, וא"כ היה יכול לתבעו וקרינן ביה לא יגוש ולהכי משמט, משא"כ בסתם הלואה או בקובע זמן דהוא יודע מהשמיטה ובכל אופן אינו יכול לתבוע מחמת הזמן שקבע, לא קרינן ביה לא יגוש ואינה משמטתו. ע"ש.

**ומצאתי** בספר מטה עזך (עמ"ס מכות בשמעתין ד"ה ושמואל) דכתב וזת"ד, דהא דאמר שמואל בגמ' על מנת שלא תשמיטני בשביעית שביעית משמטתו, ופריך לשמואל בגמ' מדאמר איהו על מנת שאין לך עלי אונאה, אין לו עליו אונאה. והקשו על זה התוס', מי דמי הכא שביעית ודאי עקר, אבל התם מי יימר דעקר, ותירצו דהכא נמי מי יימר דעקר שמא יפרע לו קודם. וקשה דהא קיימא

דהלכתא דהמלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, דאע"ג דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינא ביה לא יגוש, ולפי מה דפירשית לעיל דיום אחרון של שביעית משמט, יש לי ללמוד דהמלוה את חברו בחצי חדש האחרון של שביעית דאין נשלמין לו שלשים יום עד שמינית, דאינו משמט, דאע"ג דאתי [לידי] לא יגוש בשמינית, השתא מיהא ביום אחרון של שביעית ליכא לא יגוש ואינו משמט. והכי משמע בירושלמי (שלהי שביעית) תני שלשים יום לאתויי מאי, שמואל אמר שלשים יום לאתויי מלוה את חברו סתם שאינו רשאי לתבעו עד שלשים יום, על רב יהודה ואמר טעמא קרבה שנת השבע שנת השמיטה, לא היא שנת השבע שנת השמיטה, ומה תלמוד לומר קרבה שנת השבע, שלא נאמר כל שלשים יום אינו רשאי לתבעו, לאחר שלשים יום בהשמט כספים הוא, לא יגבנו, לפום כך צריך לומר קרבה שנת השמיטה. פירוש, ולכן נאמר קרא יתירא להודיעך אע"ג דאתי לידי לא יגוש לאחר שלשים, השתא מיהא ליכא לא יגוש ואינו משמט. לא כן אמר רבי אבא בר ממל רב עמרם בשם רב, המלוה את חברו על מנת שלא לתובעו השביעית משמטת. עכ"ל. ולכאורה לפי הנראה מסוף דבריו הוא מחלוקת בירושלמי, דלרב דס"ל בעל מנת שלא לתובעו דהשביעית משמטת, א"כ הוא הדין בסתם הלואה דהוי נמי כאומר על מנת שלא לתבעו כל שלשים יום דשביעית משמטת. וכן פירש דברי הירושלמי הרידב"ז שם. אולם הפנ"מ

לן אין אדם פורע תוך זמנו, וצריך לומר דהתוס' כאן אזלי לשיטת הר"י (ב"ב ה') דבסתם הלואה דהויא לשלשים יום אדם פורע תוך זמנו, ובהכי מיירי שמואל דהלוה לו פחות משלשים יום לפני סוף השביעית, והתנה שלא תשמיטנו שביעית, ועל זה כתבו התוס' דלאו ודאי עקר שמא יפרע קודם, דהיינו קודם שתשמט השביעית בסופה, והוא טרם מועד פרעונו. דאי תימא דמיירי דזמן הפרעון לפני סוף השביעית ואפשר שיפרע בזמנו ולהכי לא חשיב ודאי עקר, א"כ למה לו למלוה להתנות שלא תשמטנו, הרי התובע בב"ד ומוציא פסק דין אין השביעית משמטת, וכמו שפסק הרמב"ם (פ"ט הט"ו) וא"כ בלא תנאי יכול הוא להציל ממונו, אלא ודאי הכא מיירי שאינו יכול לתובעו דמועד פרעונו לאחר השמיטה, ובכל זאת לא חשיב ודאי עקר דאפשר שיפרע קודם זמנו. ע"כ. ולפי דבריו נראה דהתוס' ס"ל דסתם הלואה (בלא תנאי) פחות משלשים יום מסוף השביעית נשמטת, ולא דמי למלוה לעשר שנים, וזה סיעתא לשיטת הב"ח ודעימיה. אולם אין דבריו מוכרחים דשפיר י"ל דמיירי שהגיע מועד הפרעון לפני סוף השמיטה, ובכל זאת עושה תנאי שלא תשמטנו שביעית ולא סמך על פסק דין, דאמר לא בעינא דליקום בדינא ודיינא, וכמ"ש בשבת (דף קמ"ח ע"ב).

יד. ובאמת שדין זה מפורש באור זרוע (סוף ח"ד פסקי ע"ז סי' קכ"ג) וז"ל, לפום מאי דפרישית

שנים הלא הם ריב"א והרמ"ה.

**טו. ולענין** הלכה נראה כיון דמרון השו"ע פסק במלוה לעשר שנים דאין שביעית משמטת, והשמיט לההיא דהרמב"ם בעל מנת שלא יתבענו, נראה דס"ל דלא קרינן ביה לא יגוש בכהאי גוונא, א"כ הוא הדין למלוה סתם תוך שלשים לסוף שביעית לא קרינן ביה לא יגוש, ודמי למלוה לעשר שנים דאין שביעית משמטתו. וכיון שכן הוא דעת רוב הפוסקים לפמשנ"ת, וכן הוא בבירור דעת האו"ז והר"ן, ושביעית בזמן הזה דרבנן, י"ל דאין שביעית משמטת חוב זה שלא הגיע מועד פרעונו בסוף השביעית. וחייב הלוה לפרעו בסוף שלשים שהוא לאחר השביעית.

**מניח** מספקא לן אי עביד למיפק בדינא ודיינא, דהא מצי הלוה לומר קים לי כהרמב"ם והב"ח והתומים והקצות החושן, דשביעית משמטא לה. ואע"ג דבעלמא קיימא לן דלא מצי הנתבע למימר קים לי נגד דעת מרן, והכא נראה דדעת מרן השו"ע דלא כהרמב"ם והב"ח, מכל מקום אין זה ברור לגמרי בדעת מרן ומדיוקא גמרינן לה כדלעיל, ולא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ועוד, דהרבה פוסקים ס"ל דמצי למימר קים לי כדעת הרמב"ם אף נגד מרן, עיין בזה באורך וברוחב בשו"ת יביע אומר ח"ג חו"מ סי' ד' אותיות ה'-ח', וע"ע שו"ת יביע אומר ח"ח חו"מ סי' א' אות ג'. כל שכן בנ"ד שאין דעת מרן

פירש את דברי הירושלמי להיפך. ע"ש. וכתב הרידב"ז דכן נראה מגירסת הגר"א דגרס וכן אמר רבי אבא בר ממל וכו', כלומר דקמ"ל התורה דמשמט בסתם הלוואה לשלשים יום, וכן ארכב"מ דמשמט. ע"ש. נמצא דהוא מחלוקת בפירוש הירושלמי, דלפירוש האור זרוע אין השביעית משמטת בכה"ג, ולהגר"א והפנ"מ משמטת, ועיין תוס' הרי"ד על הירושלמי שם.

**הרי** לפנינו דגדולי רבותינו הראשונים נחלקו בנד"ד, דלפי מה שנתבאר לעיל דעת הר"ן להדיא, וכן דעת האו"ז מפורשת דהמלוה בסתם פחות משלשים יום מסוף השביעית אין שביעית משמטתו. וכן משמע דעת הר"ש בפיה"מ, וכן מוכח דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בפירושים לההיא דשבת (קמ"ח) וכן יש לבאר בדעת ר"ה"פ דס"ל הלכתא כלישנא בתרא דשמואל בהמלוה את חברו לעשר שנים. וכן נראה דעת הערה"ש והמנ"ח והדבר אברהם הנ"ל. וכן הוא למאן דאמר דלא נהגא שביעית בזמן הזה. ולעומתם מתשובת הרמב"ם הנ"ל משמע דאף המלוה ביום האחרון של שביעית נשמט חובו, כנ"ל, וכן נראה דעת המהר"י קורקוס גבי על מנת שלא יתבענו כנ"ל, ודברי הרמב"ם מסייעים את הגר"א והפנ"מ בפירושם לירושלמי, ויש אומרים שכן דעת התוס'. וכן פסקו הב"ח והתומים והקצות הנ"ל. ופשיטא, דכן הוא דעת הפוסקים כלישנא קמא דשמואל גבי המלוה לעשר

אמרינן קים לי, וזה דעת חכם אחד הובא בהר"י הלוי סי' נ"ג, וזה דעת הר"מ אלקלעי הובא בספר פליטת בית יהודה סי' ב'. ע"ש. ועל פי זה מספקא לן אם יסוד זה שכתב מרן דלענין איסורא אתשיל, הוא דוקא בתרי לישני בתלמוד, אבל בפלוגתא דרבוותא דלמא חשיב ספיקא דממונא ולקולא לנתבע, ומצי נמי לטעון קים לי, או דלמא הכא נמי חשיב ספיקא דאיסורא, ולא מצי טעין קים לי.

**שו"ר** בשו"ת פרח מטה אהרן ח"א סי' כ"א דף נה ע"ד ד"ה וחזרני, שכתב להדיא דאין ללמוד מדברי מרן הבית יוסף הללו לשאר פלוגתא דרבוותא, דשאני התם דהש"ס קבעי לה לענין איסורא ולהכי לא קאמר חייב או פטור, אלא שביעית משמטת או אינה משמטת, משום הכי חשבינן לה מידי דאיסורא, דומה למה שאמרו במחלוקת רב ושמואל היכא דלענין איסור אתשיל הלכה כרב וכו', אבל בפלוגתא דרבוותא דפליגי בענין הדין וכל אחד אומר דעתו וסברתו לא שייך למימר הכי. ע"ש. איברא דנ"ד לא דמי לגמרי לנדון הרב פרח מטה אהרן, דאפשר שהוא כלול בהני תרי לישני דמכות, ועוד דמדברי הירושלמי דלעיל נמי משמע קצת דהוי מידי דאיסורא.

**ובאמת** שגם אי נימא דהוי דבר שבממון לאו מילתא דפסיקתא שיכול לטעון קים לי בנ"ד, וזאת על פי מה שכתב הרב פרח מטה אהרן הנ"ל בשם מהרימ"ט, נעיין לעיל

מפורשת להדיא. וכבר כתב מרן גופיה בשו"ת אבקת רוכל סי' ק"מ, דלא מפקינן ממונא נגד דעת הרמב"ם, שכבר קבלוהו עליהם לרבם בכל הארצות האלה, אפילו שיהיו החולקים עליו רבים, ומצי המוחזק לומר קים לי כדעת הרמב"ם. וחתימי עלה מרן והרדב"ז. ע"ש. וא"כ אע"פ שנראה שרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם בזה וכמו שנתבאר לעיל בשם מהר"י טייב שכן דעת הרמב"ן והרשב"א והר"ן והר"ש, שפיר מצי המוחזק לומר קים לי כדעת הרמב"ם.

**ואע"פ** שמרן הבית יוסף יסד יסוד בפלוגתא דתרי לישני בסוגין גבי המלוה לעשר שנים, דהוי מידי דאיסורא וספיקא דרבנן לקולא, ואי נימא דהוי מידי דאיסורא לא מצי לומר קים לי, וכמו שכתב הכנה"ג בכללי הקים לי אות ז', עדין יש לדון בזה, דהתם כתב הכנה"ג בשם מהר"י באסן דהיינו טעמא דבאיסורים אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור, והכא הא אזלינן לקולא מספיקא דרבנן, א"כ י"ל דמצי המוחזק לומר קים לי לחומרא. וצ"ע. אכן לא נפיק דין זה מפלוגתא, כמ"ש הרב שם באות ס"ו, דכל מידי דתלי באיסורא ובממונא המהריב"ל ח"ג סי' מ"ז כתב דאמרינן קים לי, וכ"כ הראנ"ח בתשובה כת"י וכתב לקדק כן מדברי הראשונים ע"ש, וכן כתב פליטת בית יהודה סי' א' ג' ד'. אולם מהרש"ך ח"א סי' קמ"ה כתב דאי לענין איסורא אתשיל לא מצי למימר קים לי, ואי לענין ממונא אתשיל

ע"ש. והרמב"ם פ"ח מהלכות עבדים ה"ד גבי מוכר עבדו לגוי חוץ מן המצות כתב, הרי ספק אם נשתחרר או לא נשתחרר, לפיכך אם תפס העבד כדי דמיו לרבו כדי שיצא בהן לחירות מיד הגוי, אין מוציאין מידו. ע"ש. וכן פסק הטור יו"ד סי' רס"ז, והרי זה דבר שיש בו איסור וממון ופסק שאין מוציאין מידו, וגם הראב"ד שחלק שם הוא דוקא בדיני קנסות אבל בממון מודה להרמב"ם. וע"ש שהאר"י הרבה בזה ומנה כט"ו פוסקים דס"ל דאמרינן קים לי גם בדבר שיש בו איסור וממון, הלא הם הראב"י שהביא בעל התרומות, והרמב"ם הנ"ל, וכן ברמב"ם בפ"כ מהלכות מכירה ובפ"ג מהלכות אונאה, והתוס' והרא"ש בפרק הזהב ובפרק יש נוחלין, והריב"ש בתשובותיו, והריטב"א והר"ן שהביא מהראנ"ח בתשובה כת"י, ופסקים וכתבים סי' נ"ג בענין צדקה והקדש, ומרן הבית יוסף בדין ערב ובדין אונאה, והרשב"א ורבינו ירוחם שהביא מהר"ר ברוך אנגיל, והרד"ך, והשארית יוסף, והראנ"ח, ומהריב"ל, כולו ס"ל דאמרינן קים לי גם בדבר שיש בו איסור וממון. ונוספו עליהם רבותינו האחרונים בעל משא מלך ח"ד משפט א' דין ה', והמקור ברוך סי' י"ז בדין מורדת, והמהראד"ב בתשובות סי' י"ד, וכ"כ הליכות אלי אות תשנ"ט בשם המהר"ש חיון דבאיסור דרבנן מצי טעין קים לי, וכ"כ המשנה למלך פ"ד ממלוה, וכ"כ הבית הלוי בכללי המגו אופן י"ח, וכ"כ הש"ך בתקפו כהן סי' י"ח בשם כמה

סוף אות ב', דכיון שהחוב הוא דאורייתא והשביעית דרבנן, בספק לא אתי ספק דרבנן ומפקיע חוב דאורייתא, וא"כ הכי נמי לא יוכל המוחזק לטעון קים לי כמ"ד דהשביעית משמטא, דהוי ספיקא דרבנן כנגד חובו שהוא מדאורייתא. והרב פמט"א מסיק דמצי טעין הלוה קים לי אפילו היכא דאיכא איסור וממון. ע"ש. ולעומתו הכנה"ג שם הביא בשם המהר"י הלוי בתשובה סי' נ"ב, והמהר"ש הלוי, ועוד, דלא מצי למימר קים לי במילתא דאיסורא וממונא.

**אולם** אנכי הרואה להרב פחד יצחק לאמפרונטי בכלל המ"ם סי' מ"ב דף קי"ג ע"א, שישב על מדוכה זו באורך וברוחב להוכיח דלא כמהר"י הלוי הנ"ל מראשונים ואחרונים, וזת"ד, ומהפוסקים הקדמונים דס"ל דאף בדבר דאית ביה איסורא וממונא כחדא מצי טעין קים לי, הוא בעל התרומות בשער מ"ו דכתב וז"ל, נשאל רבי אברהם בר יצחק, משכנתא בלא נכיתא כמאן מרבוותא פסקינן, מי הוי כמאן דפסק ריבית קצוצה וכו', או כמאן דפסק אבק ריבית הוא ואינה יוצאה בדיינים וכו', תשובה איך נכניס ראשנו בין הרים הגדולים וכו', ואם יסתפק דבר יעמוד ממון על חזקתו ואינו יוצא בדיינים. עכ"ל. ובעל גידולי תרומה כתב בהלכות ריבית, ולענין פסק הלכה אין לנו לצאת אלא בעקבות רבי אברהם בר יצחק שהביא רבינו. ע"ש. וכן קיים פסק זה מוהר"ש בתורת חיים ח"ג סי' י"ז.



## מאבני סימן י"א שמיטת כספים במלוה על פה המקום תפז

מוציאין ממון על פיהם, ושכן דעת המהרח"ש בתשובה שהובאה בספר משפט צדק ח"א סי' ב', ושכן נהג הרב הלכה למעשה פעמים רבות. ע"ש. ובאמת דגם אי נימא דהלכה כמ"ד דשביעית נהגא מדאורייתא, לא נפיק מפלוגתא דהא כתב שם הכנה"ג אות ס"ז דלכולי עלמא לא מצי למימר קים לי באיסורא דאורייתא. ע"ש. אולם הפחד יצחק שם הביא כמה פוסקים דאפילו באיסור תורה וממון מצי טעין קים לי ע"ש בדבריו. הלכך נראה דלכתחלה יש לו לעשות פרוזבול לצאת מידי פלוגתא. וכ"כ בשו"ת דב"א הנ"ל דלכתחלה יש לעשות הפרוזבול מה שיותר סמוך לר"ה, כדי לצאת בכה"ג אליבא דכו"ע.

**וראיתי** למרנא פאר הדור בשו"ת יחווה דעת (ח"ד סו"ס ס"ב) שפסק שהכותב פרוזבול בחודש אלול של סוף שנת השמיטה, אפילו אם חזר והלוה בסתם לאחרים לאחר מכן א"צ לכתוב פרוזבול אחר, כיון דסתם הלוואה שלשים יום הוי כאילו קבע לו זמן ולא קרינן ביה השתא לא יגוש וכו'. ע"ש. מ"מ כיון שרבו הפוסקים האומרים דמצי הלוה לטעון קים לי כדעת הרמב"ם ודעימיה, נראה דאינה יוצאה בדיינים, הלכך נראה דיש לו למלוה לחוש לסברא זו, ולעשות פרוזבול כמה שיותר סמוך לראש השנה לצאת מידי פלוגתא. הנלע"ד כ' והיתיעב"א.

פוסקים, וכ"כ המני"ח בהלכות קטנות ח"א סי' קס"ב, וכתב שמצא כת"י מראנ"ח אב"ד והסכימו עמו מהר"י גלאנטי ומהר"ר ברוך ברזילי. וכ"כ לקט קמח סי' ד' בשם בעל משפטי יעקב, וכ"כ הישועות יעקב כלל ח' דהמוחזק יכול לטעון קים באיסורא וממונא ואין להוציא ממנו ממון. וכ"כ מהר"ר משה ישראל בספרו משאת משה יו"ד סי' י"ח. ע"ש שמנה ארבעים ושנים פוסקים, אד-ני ב"ם סיני בקודש, דס"ל דגם בממונא ואיסורא מצי טעין קים לי. וראה עוד שם שמנה סברות החולקים בזה, ומסיק כדעת הסוברים דאמרינן קים לי בכה"ג. ע"ש.

**טז. עוד** יש לדון בזה על פי מה שכתב הכנה"ג חו"מ סי' כ"ה בכללי הקים לי אות ל"ט ובכללי הספק ספיקא אות ע"ה, דלא אמרינן קים לי נגד ספק ספיקא, ושכן דעת המהריב"ל ח"ג סימנים ל"ג מ"א מ"ב מ"ז נ"א נ"ה, וח"ד סי' ד' ה', וכן דעת הגידולי תרומה דף קנ"ד, וכן נראה דעת הראנ"ח ח"א סי' ק"ט, ומהר"י די בוטון בתשובה כת"י סי' קנ"ו ועוד ע"ש. והכא בני"ד אית לן ספק ספיקא להוציא ממון, שמא הלכה כמ"ד דהשביעית אינה נוהגת בזמן הזה, ואפילו תמצא לומר דנהגא שמא הלכה כמאן דאמר שאינה משמטת בכהאי גוונא שלא הגיע מועד הפרעון. אכן למסקנא כתב הרב כנה"ג בשם רבו דכל כמה ספיקות שאתה מרבה אין

## סימן י"ב

## גביית בעל חוב מאוחר

חובו או חלק מחובו. ועתה כשבא שמעון זה המלוה המאוחר לגבות חובו בב"ד, טען נגדו ראובן דלאו כל כמיניה לגבות הכל לעצמו, אלא יש לו לחלוק עם כל שאר בעלי החובות. עוד טען שלא היו רוחים ומה ששילם היה בתורת קרן. ואמרתי אתני פרקא דא הן מדין בעל חוב הן מדין מחצה פקדון דעסקה.

**בדבר** ראובן שיש לו בעלי חובות רבים קודמים, וחזר ולוה משמעון בתורת עסקה, ובשעת ההלוואה שיעבד לשמעון שני בתים, שעל מנת כן הלוהו, ונחתם בספר, גם ביניהם בחוזה עסקה שעשו, וגם ברישומי הממשלה נרשם השעבוד, מה שקוראים פה משכנתה, באופן שאין בעל הנכס יכול למכור נכסיו בלעדי שזה יקבל את

## א. אם מלוה על פה קודם למלוה בשטר

והרא"ש פסקו שמה שגבה לא גבה, וכן פסק הרשב"א בתשובה ח"א סי' אלף ח'. וכתב הרב המגיד שקצת גאונים הראשונים פסקו מה שגבה גבה, אבל ר"ח ורבינו האי בשיטת הרי"ף וכן הסכים הרמב"ן. ע"כ. וכן כתב התוס' רי"ד שם וז"ל, וכן הלכה דבעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה. ומאי דאמרינן בפ"ב דערכין (דף ז' ע"ב) בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבוי, ההיא מיירי במטלטלין, כדכתבינן בריש פרקין, ומשום דמטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב. אבל קרקעות שהם משועבדים לבעל חוב, לא כל הימנו לאחרון לאבד זכותו של ראשון, ואם

**א. בגמרא** כתובות דף צ"ד ע"א, מבואר דסבר שמואל דפליגי תנאי בבעל חוב מאוחר שקדם וגבה, ת"ק סבר מה שגבה לא גבה, וכן ננס סבר מה שגבה גבוי. ורב נחמן אמר רבה בר אבון סבר דכולי עלמא מה שגבה לא גבה, והכא בחיישינן שמא תכסיף קמיפלגי וכו'. וכתב הרא"ש סי' י"א, ורב האי גאון ורבינו חננאל ורב אלפס ז"ל פסקו כמאן דאמר מה שגבה לא גבה, דהלכתא כרב נחמן בדיני, ולשמואל נמי הא רבנן סברי מה שגבה לא גבה, ויחיד ורבים הלכה כרבים. וכן כתב מרן הבית יוסף חו"מ סי' ק"ד, שהרי"ף והרמב"ם פ"כ ממלוה ה"א

קדם וגבה שלא כדין, לא גבה ומוציאין מידו. עכ"ל. גם הרא"ש בשם ר"ח הקשה מההיא דערכין, ותירץ דהתם מיירי בהקדש ומה שגבה גבוי, אי נמי במטלטלין. וע"ש עוד. וכן פסקו להלכה הטור ומרן בשו"ע חו"מ סי' ק"ד ס"א דמה שגבה לא גבה ומוציאין מידו. וכ"כ המהריב"ל ח"ב סי' נ"ה ע"ש. וכתב הב"ח שם שכן פסקו הפוסקים. וכתב בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' קמ"ה שגם דעת כל האחרונים הוא שמה שגבה לא גבה ומוציאין מידו, והאמת שנראה בעיני שכן ראוי לפסוק ההלכה בענין כזה, אחר שרבו מאוד בעלי זאת הסברא, וכ"ש שכל האחרונים הסכימו לזה והלכה כבתראי, ובביטחון גדול הייתי אומר שלא שייך כאן למימר קים לי כפלוני. ע"ש.

**ב. אמנם** כל זה במלוה בשטר, אך במלוה על פה מוקדם למלוה בשטר, באנו למחלוקת הפוסקים שהובאה בטור שם סי"ג, דרב האי גאון סבר שמלוה על פה קודמת לגבות מנכסים בני חורין, אם עדים מעידים שקדמה. והרי"ף סבר שמלוה בשטר קודמת אף על פי שהיא מאוחרת, ששעבוד שטר דינו כמכר, וכשם שמלוה על פה אינו גובה מלקוחות מאוחרים מפני שאין לה קול, כך אין גובה מבני חרי שנשתעבדו לאחר מכן מפני שאין

לה קול. ומרן הב"י הביא שם מש"כ הרי"ן (כתובות דף מ"ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה כתובה) בשם הרמב"ן (בחי' דף צ' ע"א) שכל מי שאינו טורף מלקוחות אינו גובה מנכסים משועבדים למלוה בשטר, ונפקא מינה למלוה על פה מוקדמת ומלוה בשטר מאוחרת, דלמלוה בשטר יהבינן למלוה על פה לא יהבינן. וכ"כ הרי"ף בתשובה, וכתב כמה ראיות על זה והרשב"א דחאם, ודברי הרי"ף עיקר. מיהו דוקא בקרקעות אבל מטלטלי אפילו מלוה בשטר מוקדמת ומלוה על פה מאוחרת, אם באו לטרוף כאחד חולקים, לפי שאין דין קדימה במטלטלין, ואם באה מלוה על פה וגבתה מה שגבתה גבתה, דכל שאין בו דין קדימה מה שגבה גבה. ע"כ. והרב המגיד פ"כ ממלוה ה"א כתב שנראה מדברי הרמב"ם שסובר כרבינו האי שאין חילוק בין מלוה בשטר למלוה על פה אלא כל הקודם (בחוב) זכה ודעת הרשב"א כדעת רבינו. ע"כ. וכתב מרן בבדק הבית ולענין הלכה כיון דהרמב"ם דסוגיין דעלמא כותיה בדיני משמע שסובר כרבינו האי והרשב"א נמי סובר כותיה הכי נקטינן. וכן פסק מרן שם בשו"ע סי"ג וז"ל, מלוה בשטר ומלוה על פה מוקדמת, מלוה על פה קודמת לגבות מבני חרי כיון שעדים מעידים שקדמה. עכ"ל.

**ב. אם שעבד הלוה למאוחר במפורש.  
ואם במלוה על פה מוקדמת קדם וגבה אם  
מוציאין מידו.**

ואמנם לכאורה גם מלוה זה הוא בעל פה, שהרי אין עדים חתומים בשטר, אך נראה שבמציאות בימינו שהשעבוד נעשה דרך הרישומים אצל השלטונות באופן שאין אפשרות לעקוף את זה או להעלים את זה כידוע, גם אם שעבד בעל פה מהני, דויל בטר טעמא דלענין נכסים משועבדים, י"ל דחשיב כמלוה בשטר, דהא היינו טעמא דמלוה בשטר עדיף הוא משום דאית ליה קלא, ואמרינן ללוקח היה לך לברר, א"כ בנד"ד ששעבוד הנכס ברישומים שעל ידי השלטונות, ובאופן זה הוא יותר מסתם קלא, שהכל יודעים מזה, ואין אפשרות לבעלים למכור הנכס בלעדי המשעבד, וכל הבא לקנות מתגלה לו שעבוד זה שרשום על הנכס, א"כ יש לומר דחשיב מלוה בשטר, ואדרבה מעלי טפי מסתם מלוה בשטר. ולכן שכיון שהנכס משועבד, אין מלוה על פה גובה מנכסים משועבדים.

**והשתא** לא מיבעיא לדעת הרי"ף והטור דס"ל שמלוה בשטר מאוחר קודם למלוה על פה, וכן דעת בעל התרומות שער ס"א ח"ב סי' א', והרמב"ן והר"ן הנ"ל דמלוה בשטר קודם למלוה על פה, וכן כתב הש"ך שכן פסק הריטב"א קידושין דף י"ז ע"א,

**ג. והנה** הגם שמרן פסק שגם מלוה על פה החוב הראשון קודם לגבות, גם כנגד מלוה בשטר, אולם מלבד שמרן לא גילה דעתו להדיא אם קדם וגבה מלוה על פה, אם מוציאין מידו, והרמ"א פסק בס"א להדיא שאין מוציאין מידו. הנה הש"ך כתב שם בסעיף י"ג ס"ק כ' וז"ל, ומ"מ נראה דאף רב האי לא מיירי אלא בסתם מלוה בשטר, אבל שיעבד לו נכסים בפירוש בשטר מודה רב האי, דהא אמרינן בכל מקום דמלוה על פה אינו גובה מנכסים משועבדים, ומשמע דאפילו אינן מכורין אלא משועבדים, וכן משמע מדברי הפוסקים בהרבה מקומות וכן נוהגין. אך בתשובת הרשב"א סי' תתקי"ד משמע דאפילו משועבדים בפירוש, מלוה על פה מוקדמת קודם. ויחיד הוא. ע"כ. גם הגרע"א כ' בשם הפנים מאירות סי' ק"א [ק"ב] שכן הורה הלכה למעשה. ועיין חכמת שלמה להגרש"ק זצ"ל שמסכים הולך לדברי הש"ך בזה. ע"ש.

**ד. והנה** בנ"ד בעלי חוב המוקדמין חשיבי מלוה על פה לענין לגבות מנכסים משועבדים, שהרי אין ביניהם שטרות החתומים בעדים, כי אם שטרות עסקה החתומים בין המלוה ללוה בלבד. אלא שלמלוה האחרון שיעבד לו בפירוש את הנכסים הללו,

ובביאור הגר"א סי"ג כתב שלדעת הרמב"ן גם אם תפס מלוה על פה מוקדם מוציאין מידו, וכתב על ראיות הרמב"ן שהם חזקים כראי מוצק, ושגם דעת הראב"ד כהרי"ף. ע"ש. דלדעת כל הני פוסקים יש לנו לומר שהדין עם המלוה ומה שגבה גבוי. [ועייין שם בש"ך שהאריך בזה בדברי הראשונים, ומסיק דיחלוקו ושכן פסק הב"ח]. אלא אף למרן דפסק כדעת רב האי גאון ודעימיה, עדיין י"ל כששעבד לו במפורש אין מלוה על פה קודם. ועוד נראה שבדיעבד אם קדם וגבה, שיכול לטעון קים לי כדעת הרי"ף ודעימיה שמה שגבה גבוי. ונראה שאין זה טוען קים לי נגד מרן, כיון שמרן לא גילה דעתו להדיא אם קדם וגבה מה דינו, כמבואר לעיל דהדין המפורש בשו"ע הוא במלוה בשטר מוקדם, והמאוחר קדם לגבות שמוציאין מידו, אך אם קדם למלוה על פה יש לומר שאין מוציאין מידו, וכדפסק הרמ"א.

**איברא** דהקצות החושן שם סק"ג, כתב על דברי הרמ"א דמקורו טהור על פי דברי הר"ן ריש פרק מי שהיה נשוי (דף מ"ט ע"ב מדפי הרי"ף), אך נראה דמדברי הר"ן אין ראיה, שהוא לשיטתו (דף נ"ד ע"א מדפי הרי"ף) דסובר דבמלוה על פה אין דין קדימה כלל, ולהכי סובר נמי דמה שגבה גבה. אבל לדעת הטור ומרן השו"ע שסוברים שיש דין קדימה במלוה על פה, ואפילו כנגד מלוה בשטר פסק מרן בסעיף י"ג דמלוה על פה קודמת, וכל שכן כששניהם על פה, אם כן הרי זה בעל

חוב מאוחר שקדם וגבה ומה שגבה לא גבה, ובש"ס אמרו בסתם בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה, ומשמע בכל ענין שיש בו דין קדימה. ואע"ג דלדעת הרמב"ן (במיוחדות סי' ס"א) במטלטלין מיהא איכא דין קדימה, ואפילו הכי אם קדם וגבה מה שגבה גבה, מ"מ מטלטלין קרובין טפי לדין תפיסה מקרקע דלא שייך ביה תפיסה. וכן משמע מדברי הרי"ף (שם דף נ"ג ע"א מדפי הרי"ף) שהביא בשם רב שרירא גאון בהאי דערכין שאמרו שם מה שגבה גבה לפי שהוא הקדש, וכן הרמב"ם פ"ג מערכין הי"א שפסק והקדש מאוחר שגבה מה שגבה גבה, משמע דהדיוט כהאי גונא מה שגבה לא גבה, והא ערכין הוי מלוה על פה וכדפסק הרמב"ם פ"א מבכורים דמלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמי, וכן פסק מרן השו"ע ביו"ד סי' ש"ה סט"ז ע"ש, ולמרות שערכין מלוה על פה לא אתי עלה רב שרירא גאון והרי"ף והרמב"ם אלא מטעם הקדש, ומשמע דאי לאו הקדש מה שגבה לא גבה. ואע"ג דכתבו התוס' (כתובות דף צ' ע"א ד"ה ש"מ) לחד תירוץ דבמלוה על פה מה שגבה גבה, מכל מקום מדברי הרי"ף והרמב"ם לא משמע הכי וכן נראה מדברי הרב המגיד וכו', וכיון דספיקא הוא תו לא מהני תפיסת בעל חוב מספיקא כיון דבקרקע לא שייך תפיסה. ע"ש.

**אולם** הסמ"ע שם סק"ג ס"ל דיש לחלק בין מלוה בשטר למלוה על פה, ודוקא במלוה בשטר לא מהני מה

ולוה שגובה ממטלטלי, וכתבו האחרונים דמשום תקנת השוק אינו טורף מלקוחות, דלעולם לא ימצא אדם למכור מטלטלים, שיאמר היום או למחר יוציאום מידי. אי אמרינן הכי גם גבי מתנה. דאיכא למימר דוקא במכר עשו תקנה, משום דהוי מילתא דשכיחא והפסד ממון וימנעו לקנות חפציו, אבל מתנה לא שכיח כולי האי וליכא הפסד, ומעולם לא יבא להימנע מלקבל מתנה אפילו על הספק שמא יטרפוה ממנו, ואין כאן סיבה לבטל הדין בשבילה, ולא עשו בה תקנה אלא שבקוה אדינא, וטריף לה בעל חוב, כיון דלית בה תקנת השוק, ותו דלית לן לבטל דינא דתלמודא. וכתב על זה הרדב"ז הכי הוה מסתברא לי, אלא שראיתי שכתב הרא"ש בתשובה כלל ע"ט וז"ל, אלא שנהגו בארץ הזאת וכן בשאר מקומות מפני תקנת השוק דאין בעל חוב גובה מטלטלין שמכר לזה "או שנתן לזה", אף על פי ששעבד לו מטלטלי אגב מקרקעי. ע"כ. והריני מבטל דעתי מפני עדותו ז"ל שהעיד שכן נהגו בשאר מקומות, וגם במצרים לא ראיתי שיהיה בעל חוב טורף מטלטלי דמתנה. וי"ל לדעת הרא"ש דתקנה כללית היתה שלא יטרוף מלקוחות, ותקנת השוק לאו דוקא אלא תקנת העולם, כי היכי דליעבדו ניח נפשא אהדדי ויתנו מתנות זה לזה. כללא דמילתא על הרא"ש אני סומך בדין זה, אלא א"כ היה מנהג המקום להדיא לטרוף, שמנהג המקום כלל גדול בדיני ממונות. ע"כ דברי הרדב"ז. וכן נפסק

שתפס, אבל במלוה על פה בדיעבד אין מוציאין מידו, והרמ"א מיירי בקדם ותפס ומרן מיירי לכתחלה דהמוקדם קודם ולא פליגי. ע"ש. ועיין טבעת החושן משכ"ב באורך ואמ"א כעת. עכ"פ לדינא נראה דהוי ס"ס שמא הלכה כהרי"ף ודעימיה דמלוה בשטר מאוחר קודם למלוה על פה, ואף לרב האי גאון ודעימיה שמרן פסק כמותם, שמא הלכה כהסמ"ע בשיטתם דמה שתפס בדיעבד אין מוציאין מידו, ואף הקצה"ח לא אמרה אלא מספק, דהא לשיטת התוס' במלוה על פה מה שגבה גבה, וכן לשיטת הרמב"ן יש לומר כן וכדכתב הקצוה"ח אליביה דס"ל דאף בדבר שיש בו דין קדימה כמטלטלין מה שגבה גבה בדיעבד. וכל שכן לפי סברת הש"ך הנ"ל דהיכא שהלוה שיעבד למלוה בפירוש שפיר דמי, דבדיעבד מיהא יש לומר דלכולי עלמא אין מוציאין מידו. ועוד נלע"ד לפי המציאות בימינו שהתפיסה בקרקע היא על פי הרשויות, ובדינא דמלכותא הוי תפיסה מעליא, חשיב יותר מסתם קדם ותפס, ולא גרע מתפיסת מטלטלין שמה שתפס תפס. לכן נראה דאין מוציאין מידו. וראה עוד בזה לקמן.

ה. **והנה** מה שכתב הש"ך שהרשב"א יחידי בדבר, שאם שעבד נכסים למלוה האחרון אפילו הכי קודם לו המלוה הראשון, הנה מצאתי בתשובות הרדב"ז ח"ב סי' תרע"ז שיצא לדון היכא ששעבד מטלטלי אגב מקרקעי, דקיימא לן בפיי"ח מהל' מלוה

לדינא דמתנה כמכר בשו"ע ריש סי' ס"א.

**ולכאורה** נראה מזה דהרא"ש והרדב"ז ס"ל כהרשב"א, ועד כאן לא אמר הרא"ש אלא במתנה דדמי למכר ואיכא תקנת העולם, וכדפירש הרדב"ז, אבל במשעבד לבעל חוב דאין כאן שום נתינה לאחר, וגרע קצת ממתנה ומכר, מאן לימא לן דאינו גובה ממנו. מיהו אין זה מוכרח די"ל דאף זה בכלל תקנת העולם שכתב הרא"ש, וכדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, וא"כ כשאמרו שאין מלוה על פה גובה ממשעבדי, לא פלוג וכל שעבוד בכלל אפילו למלוה מאוחר, ואף שאין זה מכר או מתנה, מ"מ כלפי המלוה שהלוה בעל פה זה דינו ולא גבי ממנו. וצ"ע. ועיין תוס' כתובות דף צ' ע"א ד"ה ש"מ, דבעל חוב מאוחר עדיף מלוקח, שלא תנעול דלת בפני לוויין, מיהו זה למאי דסלקא דעתין דמה שגבה גבה, והוה קשיא להו מאי שנא מלקוח דטריף מיניה, ועל זה תירצו דבעל חוב עדיף, אבל למאי דמסיק דבעל חוב מאוחר מה שגבה לא גבה, י"ל דשוו אהדדי. ונראה דקושטא היא דבעל חוב עדיף מלקוח, שהרי גם לו יש שעבוד והא כבר קשור בנכס, אלא דינא הוא דזכות הראשון קודמת, ומוציאין מידו אם קדם וגבה משום שעבודו של ראשון דעדיף מיניה, אבל אין הכי נמי היכא שאין בכוחו של ראשון לטרוף מלקוחות, ק"ו הוא שאינו יכול לטרוף מבעל חוב, כגון הכא שהראשון מלוה על פה, והנכסים משועבדים למלוה אחרון,

דאינו יכול לטרוף ממנו ודו"ק. [ולפי"ז ה"ה במטלטלים שתקנו שאינו טורף מלקוחות מפני תיקון העולם, ק"ו שאינו טורף מבעל חוב מאוחר שקדם וגבה, וכן נפסק בשו"ע ס"ג].

**ולעצם** מה שכתב הש"ך בשם הרשב"א, הנה זה לשון הרשב"א בתשובה סי' תתקי"ד הנ"ל, מלוה על פה ומלוה בשטר, וזמן מלוה שבעל פה קודם לזמן מלוה שבכתב, על פה קודמת לגבות מבני חורין, דשעבודא דאורייתא. וכ"כ רב האי גאון בתשובה ונראין דבריו, דהא למ"ד שעבודא דאורייתא, מדינא מלוה על פה טורפת ממשועבדים, אלא חששו חכמים לתקנת הלקוחות משום דלית לה קלא, הא לגבי מלוה שבכתב אדינא מוקמי ליה, והיא קדמה לו בזמן וקודמת לו לגוביינא, דקיימא לן כמאן דאמר שעבודא דאורייתא. ע"כ. ובלשון השאלה מפורש ששעבד ללוי נכסיו שקנה ושיקנה מטלטלין אגב קרקע, ומזה למד הש"ך דהוא הדין נמי אם שעבד לו בפירוש בשטר. אולם בתשובת הרשב"א ח"ג סי' ח' כתב וז"ל, דלעולם כל היכא דאיכא בעל חוב אחר אין זה גובה אפילו מזמן שני, דמשועבד לבעל חוב כמשועבד ללקוחות דמי לגבי כל מלוה וכל חוב, דאינו טורף מן המשועבדים של אחריו. וכדמוכח בהדיא בריש פרק מי שהיה נשוי כתובות צ' וכו'. ע"ש. והנה תשובה זו סותרת לתשובה הקודמת, ולכאורה היא שיטת הרי"ף שהזכירה הרשב"א בח"א. וצ"ע.

## ג. מתי חשיב גבה, ואם משכנתה בזמן הזה חשיב תפס.

ברשותו, וכן משמע מלשון הטור והרא"ש, וכן משמע בר"ן שהביא הב"י בתחילת סימן זה. ע"ש. וכ"כ הקצוה"ח דב"ד לאו דוקא דלענין בעל חוב קונה משכון אין צריך בית דין ע"ש. וכ"כ הנתיבות המשפט דלאו דוקא נקט מרן ב"ד, דבמטלטלין אין צריך לא ב"ד ולא שומא, אלא בקרקע איכא פלוגתא אי צריך גביית ב"ד, וכ"כ האורים ותומים. ע"ש. וכן משמע מביאור הגר"א. ונלע"ד דמוכרח לפרש כן בדעת מרן שכל מה שכתב ששמו בית דין ונתנו בידו, היינו לאפוקי מסוף הסעיף שאם סגרו החנות אין זו גבייה, דהא סעיף זה מקורו הוא בתשובת הרא"ש כלל עט סימן ג' כמבואר בטור שם, והרי הרא"ש בכתובות פ"ט סי' יא ס"ל להדיא דבמטלטלין לא צריך בית דין כמבואר בשמו בטור ובבית יוסף בסעיף ו' כנ"ל. ודו"ק.

**ותבט** עיני בשו"ת מהרשד"ם הנ"ל שהביא מחלוקת רבינו יונה והרמ"ה הנ"ל וכתב שנראה לומר שהרמב"ם סבר כרבינו יונה, וזהו שכתב בין בקרקעי בין במטלטלי לשון אחת, כל שקדם וגבה, וסתם גבייה בקרקע נראה שהוא ע"י ב"ד, אלא שמדברי הר"ן נראה דבכל ענין שתפס מהני תפיסתו, שכתב וז"ל, לפי שזכה זה בתפיסתו דהויא ליה כאילו גבה ומה שגבה במטלטלין גבה. ע"כ. ומ"מ מתוך

ו. הנה הטור הביא בשם רבינו יונה דדוקא אם גבה בבית דין מה שגבה גבה, אבל אם גבה מעצמו אפילו ע"י שומא לא גבה. וכתב על זה מרן הבית יוסף בשם הרא"ש, דהרמב"ן הסכים עמו במקרקעי, אבל במטלטלי מה שגבה גבה אפילו שלא בב"ד. וכתב רבינו ירוחם נ"ו ח"א שהרמ"ה כתב שבכל ענין מה שגבה גבה, וכן נראה פשט דברי הר"ף והרמב"ם שסתמו ולא חילקו, וכתב הרב המגיד שהרשב"א הסכים לדעת הרמב"ם. והשתא כיון דכל הני רבנותא קיימי בחד שיטה כותייהו נקטינן, ודלא כמו שכתב נמוקי יוסף בסוף פרק יש נוחלין בשם קצת מפרשים דאם תפס טפי מפלגא מפקינן מיניה. ע"כ. ובאמת שבשו"ע ס"ד כתב מרן וז"ל, לא מקרי גבייה אלא א"כ שמו בית דין המטלטלין ונתנו בידו, אבל אם סגרו ב"ד חנותו של לוח בעל חוב מאוחר אין זו גבייה. ע"כ. ולכאורה זה סותר למ"ש בב"י. ועיי' סמ"ע שפירש דברי מרן כפשוטם שגם במטלטלין צריך שומא, דאי לאו הכי לא סמכא דעתיה של המלוה, וצ"ע ממ"ש מרן הב"י הנ"ל.

**אולם** הש"ך פירש דברי מרן דלאו דוקא נקט שומא בב"ד, דהוא הדין אם נתנו לו ב"ד בלא שומא, והוא הדין אם תפס בעצמו בשומא מקרי גבייה, והוסיף דלכאורה נראה דאף בלא שומא מקרי גבייה, ולא דמי לחנות דאין המטלטלין



שיעבד הנכס לשמעון, והוא תפוס במשכון זה גם ע"י המלכות, י"ל דאין להוציא מידו.

ז. **אלא** שבנ"ד לא הוי אלא שעבוד ולא תפיסה ולא גבייה, ומשכון דקרקע אין גופו קנוי וכן מתבאר מתשובת הרשב"א שם סי' תתקי"ד, דכתב ואי משום נכסי הלוה, אותן נכסים אפילו גבה אותן לבסוף, הרי הן כשעבוד שנשתעבדו לו ועדיין לא גבה אותן, וקיימא לן כרבא דאמר פרק כל שעה פסחים דף ל"א בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, ואי אקדיש מלוה וזבין מלוה לא עשה ולא כלום, והוא הדין נמי למי שמשעבדם ואפילו בפירוש. ע"כ. כלומר כיון שאינו יכול למכרם או להקדישם לאו נכסי דידיה נינהו, ולא חשיב מוחזק בהו שהם מחוסרים גוביינא. וכן מתבאר מדברי הר"ן בגיטין דף ל"ז ע"א וז"ל, ומשכנתא באתרא דלא מסלקי, אע"ג דאינה משמטת, כדאייתא התם בפרק איזהו נשך, משמע דאם מחלה מהני, דמשכון קרקע אינו קנוי. ע"כ.

**והנה** הקצות החושן ס"ק ח' הנ"ל ביאר דבמטלטלין כיון דקיימא לן ברמב"ם פ"ג ממלוה הל"ה ובשו"ע חו"מ סי' צ"ז סט"ז שהמשכון את חברו אפילו בזרוע אין צריך להחזיר אלא כסות יום ביום, וא"כ מכי תפס למשכון הרי הוא כקונה אותו ודידיה הוי כלפי בעל חוב אחר אפילו מוקדם שאין לו עליהם שום תפיסה אלא מצות פריעת בעל חוב בלבד, ואינו יכול להוציא ממנו

לשונו אנו שומעין שגבה ותפס שני דברים הו, וא"כ הרמב"ם שכתב גבה היינו דוקא בב"ד. וכן נראה מדברי הריטב"א במשנת מי שהיה נשוי שכתב דתפיסה בקרקע לא מהני אלא לומר שתפס בגוביינא דב"ד. אלא שהר"ן לא ס"ל הכי, ומהר"ם בתשובה הובא בתשובות מיימוניות לספר משפטים נמי ס"ל כהר"ן, דכתב אבל אי איהו תפיס לא מפקינן מיניה. וא"כ שמעין דאע"ג דהרמב"ם נראים דבריו כרבינו יונה, אחר שהרא"ש והרמ"ה והר"ן ס"ל שאפילו גבה מעצמו אין לנו כח להוציא מידו, נוסף עליהם המהר"ם הנ"ל, נראה דהכי הוי דינא. מיהו ה"מ במטלטלין, אבל בקרקעות י"ל שמוציאין מידו, והיינו דברי הנמוק"י הנ"ל. ע"ש שהאריך בזה. ועיין ש"ך ס"ק י בשם ר"י דבמטלטלין אפילו תפס מעצמו מהני משא"כ בקרקעות. וכן פסק בערוך השלחן סק"ז. ולפי"ז לכאורה בתופס מעצמו בקרקע היה מקום לומר שמוציאין מידו, אלא שיכול הוא לטעון קים לי כהב"י אליבא דהרי"ף והרמב"ם וכדעת הרמ"ה ודעימייהו. ודע, דבגוונא שהלוה מעצמו נתנם לו חשיב כהגבוהו ב"ד, וכ"כ הש"ך ס"ק י"ד וכן כתב בערוה"ש ס"ק י"א שאם נתן הלוה חשיב כב"ד. ואפילו בתפס מעצמו היכא דהדין הוא דיחלוקו, כתב שם דהוא ספיקא דדינא וקשה להוציא מן המוחזק. לכן נראה שיכול לטעון קים לי כמ"ד שמלוה על פה אינו גובה מנכסים המשועבדים אף לבעל חוב, וכאן הרי הלוה עצמו

גוביינא, מכל מקום כלפי בעלי חוב אחרים חשיב מוחזק, שהרי אין להם תפיסה כזאת בנכס, ואין הם יכולים לסלקו מתפיסתו, ולא לסלק את הנכס ממנו, וגם אין הם יכולים על פי דינא דמלכותא לגבות מן הנכס הזה את חובם, ואפילו שקדמה הלואתם, והוא נחשב תפוס ומוחזק בנכס על פי החוק, אלא רק לאחר שיפרע החוב הזה קודם, המותר יהיה לבעלי חוב אחרים. א"כ נמצא שהוא במציאות מוחזק ותפוס בנכס יותר משאר בעלי חובות, ושאיני ממה שאמרו בסתם שאין תפיסה בקרקעות, דהכא הא חזינן שיש לו תפיסה מעליא, ולא משום שהוא גברא אלימא אלא על פי דינא דמלכותא ומנהג השוק, הלכך נראה דחשיב תפיסה גם מצד הדין.

**ונראה** דדמי למה שכתב הרא"ש בתשובה ונפסק להלכה בטור ושו"ע שם בסעיף ב', אם היה הכרוז יוצא כל מי שיש לו זכות או שעבוד בקרקע זה יבא ויערער, וכל מי שלא יערער יבטלו זכויותיו, אם נהגו כן, דינא דמלכותא הוא, ובטלו זכויותיו. ע"ש. והכא נמי כיון שזהו החוק על פי דינא דמלכותא, שכל שלא רשם שעבודו אצל הרשויות אין לו שום תפיסה בנכס כלפי מי שרשם שעבודו, והחוק הזה ידוע ומפורסם הרבה יותר מאותו כרוז, וכולי עלמא ידעי שאין תפיסת זכות בנכס בפועל אלא אם נשתעבד לו במשכנתא על פי הרשויות, וזהו מנהג השוק, נמצא שזה שלא שעבד באופן הזה ויתר על

את השעבוד שתפס. אבל בקרקע כיון דבקרקע לא שייך בעל חוב קונה משכון, וכמו שכתבו התוס' פ' איזהו נשך (דף ס"ז ע"ב ד"ה ושביעית) דדין זה הוא דוקא במטלטלין, משום דלך תהיה צדקה דמניה ילפינן בעל חוב קונה משכון מיירי במטלטלין, אבל קרקע לא שייך בה תפיסה למשכון אלא רק שעבוד, לכן צריך גבייה ממש בב"ד. ובמשכון שייך לומר שיש לו בו קנין ממש והוא עדיף על סתם שעבוד, שהרי המלוה על המשכון אין שביעית משמטתו, מה שאין כן במלוה אפילו שעבד לו קרקע, וכן המקדש במשכון מקודשת אבל המקדש בשעבוד אינה מקודשת, להכי במטלטלין אפילו תפס שלא בב"ד מה שגבה גבה אבל בקרקעות צריך גבייה בב"ד. ע"ש.

**והאידנא** לפי המציאות דידן נלע"ד בזה דבר חדש, וצריך להתיישב בזה, והוא ששעבוד קרקע על ידי הרשויות עם רישום משכנתא דמי קצת למשכון שיש בו קנין, כיון שהוא תפוס במשכון זה על ידי הרשויות, וחוק השעבוד על פי דינא דמלכותא הוא שבעל הנכס אינו יכול לסלקו בכדי, וגם אינו יכול למכור את הנכס בלי התפיסה של זה, אלא אם יקבל זה מעותיו כנגד השעבוד, או ימכר הנכס למי שיסכים לקנותו עם השעבוד, וגם יכול בעל השעבוד לגבות את ממונו מן הנכס בערכאות, ויש לזה ערך ממוני בשוק, א"כ שפיר חשיב מוחזק ותופס בנכס לענין השעבוד. ואף על פי שהוא מחוסר

זכותו. וביותר יש לומר כן כאשר זה נעשה על ידי הלוח ומידו היתה זאת, דשפיר חשיב האיך מוחזק במשכון. וזאת מלבד סברת הש"ך הנ"ל, שאם שעבד לו הלוח מעצמו אין מלוה על פה גובה ממנו.

**וכעין** סיעתא לזה ואע"פ שאינה ראייה לדבר זכר לדבר מה שאמרו בבבא מציעא דף ס"ז ע"ב, רב פפא ורב הונא בריה דב יהושע אמרי תרוייהו, האי משכנתא באתרא דמסלקי אין בעל חוב גובה הימנה, ואין הבכור נוטל בה פי שנים, ושביעית משמטתה. ובאתרא דלא מסלקי בעל חוב גובה הימנו, ובכור נוטל בו פי שנים, ואין שביעית משמטתה. ומשמע מפרש"י דבאתרא דלא מסלקי מכר הוא אצלו ולהכי בעל חוב גובה הימנו, ומשום הכי אין שביעית משמטת דדמי למלוה על המשכון, וכן הבכור נוטל בה פי שנים שאין זה חשיב ראוי אלא כמכר גמור.

ע"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ן והרשב"א שם דהוי כמכר לזמן. ועיין אמרי בינה חו"מ סי' כ' אות י"ד שכתב לפרש כן גם בדעת הריטב"א דהוי כמכר גוף לפירות. ע"ש. חזינן דאפשר שתהיה תפיסת משכון בקרקע שהיא קנין הגוף, ואין שביעית משמטתה משום שיש קנין בגוף הקרקע, וכן בכור יורש בה פי שנים ובעל חוב גובה הימנה משום שיש איזה קנין בגוף הקרקע. ואע"ג דאין זה דומה לנד"ד דהתם אתרא דלא מסלקי והכא גרע מאתרא דמסלקי שהוא רק תופס בשעבוד, מ"מ נילף מהתם דשפיר מצי להחזיק בגוף הקרקע לענין משכון, ולענין זה שהוא יהיה קודם לאחרים מיהא מהני, והיינו בהאי גונא שהרישום אצל הרשויות מגביל את זכויות הבעלים, ונותן זכויות לבעל חוב. ולכל הני שיטות י"ל דלא גרע מיהא ממשכון דמטלטלים דמהני ביה תפיסה לגוביינא, הכא נמי הוי תפיסה לגוביינא. וצ"ע.

## ד. לוח וקנה ולוח

**א. והנה** כל זה הוא בגונא שהנכסים היו ביד הלוח מעיקרא ואח"כ לוח מזה ומזה, אבל בנ"ד הלוח קנה את הנכסים הללו לאחר שכבר לוח משאר בעלי חובות, ולאחר שקנה חזר ולוח משמעון זה. (לפחות חלק מהם). והנה מרן פסק בשו"ע שם ס"ז וז"ל, לוח וכתב לו מה שאני עתיד לקנות משועבד לך, ואח"כ קנה שדה, וחזר ולוח מאחר,

השדה משועבד לראשון, והוא קודם לגבות ואפילו היו מאה. עכ"ל. וכן הוא בטור שם, ומקורו טהור מהרמב"ם פ"כ ממלוה ה"ב. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע שאם לא כתב דאקנה לראשון הרי זה משועבד למלוה שאחר הקניה, וכן דייק לשון מרן הסמ"ע סקי"ט, וכן הסכים בנתיבות המשפט סק"ח. אך הש"ך סוף ס"ק ט"ו הביא מספר גידולי

לראשון דאקני ולשני לא כתב דאקני וכו'. אלא אפילו לדעת מרן השו"ע בסעיף י"ג, דמלוה על פה קודם למלוה בשטר מאוחר, היינו למאן דאמר שעבודא דאורייתא ומלקוחות לא גביא משום פסידא, ולגבי לזה בשטר אוקמוה אדינו של תורה דמלוה על פה קודם, כיון דשעבודא דאורייתא ונשתעבדו הנכסים למלוה על פה קודם למלוה בשטר. אבל דאקני מן התורה לא נשתעבדו כלל, דלא אמרינן נכסוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, אלא אותן הנכסים שהיו בשעת ההלוואה ולא אותן שקנה אח"כ, ואינו אלא מדברי סופרים. וזה כשכתב לו דאקני. וזה דאין לו דאקני, ומיניה לא בתורת שעבודא דאורייתא שקיל, אלא חיובא הוא דרמיא משום מצוה, כמו למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, דמיניה גבי בע"כ משום מצוה, וכיון דלזה נשתעבדו הנכסים שקנה אח"כ, איך מצי למעבד מצוה בממונו של אחרים, וא"כ דברי הסמ"ע נכונים, וכן העלה מרן בבדק הבית דמי שיש לו שעבוד דאקני הוא קודם לשני שאין לו דאקני. וה"ה היכא שקנה ביני וביני ולשניהם אין דאקני השני קדם, דלשני נשתעבדו הנכסים מדאורייתא ואפילו הוא מלוה על פה, אבל לראשון לא נשתעבדו כלל לא מדאורייתא ולא מדרבנן, אלא שיש עליו מצוה לפרוע חובו, ואין כופין לזה שיקיים מצוה בשעבודו של חבירו.

**והתומים** סק"ז כתב דבשעת הקנין חל השעבוד למפרע, כיון

תרומה שער מ"ג ח"ד, דכתב דלסברת רב האי גאון והרשב"א, הובא לקמן בסעיף י"ג, דמלוה על פה קודמת מטעמא דשעבודא דאורייתא, הכא נמי כיון שחל השעבוד על הנכסים שיקנה, דמיניה ואפילו מגלימא דאכתפי, הלכך הוא קודם לב"ח מאוחר. עכ"ל. וכתב על זה הש"ך וז"ל, ואין דבריו נראין לי, דלא דמי לדלקמן דהתם כיון שהיו לו נכסים אלו כבר נשתעבדו לו, אבל כאן שלא היו בשעת ההלוואה לא נשתעבדו לו, אלא יש לו בהם זכות לגבותם כל זמן שנמצאו בידו ולא שעבדם לחברו, משא"כ כשקנה אח"כ. וגם דברי הסמ"ע אין נראין לפע"ד, אלא נ"ל עיקר דיחלוקו בנכסים שנמצאו בידו. עכ"ל. ומצאתי בעניוטי מפורש כדברי הגידולי תרומה בשו"ת הגאונים שערי צדק ח"ד ש"ו סימן ל"ב וז"ל, והלכתא לזה וקנה וחזר ולזה לקמא משתעבד ואין לשני אלא מה ששייר ראשון, ודמי כמאן דקנה ולזה וחזר ולזה דקאמרינן כל הקודם בשטר זכה, והני מילי במקרקעי אבל במטלטלי לית בהו קדימה כלל. עכ"ל. ועיין שו"ת אבני נזר חו"מ סי' מ"ט.

**ב. אולם** הקצה"ח ס"ק ט' הסכים לדברי הסמ"ע וז"ל, עיין סמ"ע שהעלה דאם קנה ביני ביני לשני משתעבד לראשון לא משתעבד, דלראשון הוא דאקני ולשני לא הוא דאקני, ואם כתב לראשון דאקני משתעבד לראשון. ובש"ך האריך בזה, דכל מיניה אפילו לא כתב דאקני לתרווייהו משתעבד וחולקין, אפילו כתב

מכחו שעבוד נכסים גם על מה שקונה אח"כ, אלא דלהקצה"ח זהו רק מדרבנן, אולם הנתיבות המשפט בסי' ס' סקי"ב חולק על סברת הקצה"ח בדאקני, וס"ל דלמ"ד שעבודא דאורייתא דאקני הוא חיוב גמור מן התורה. והביאור בזה הוא, שמכח שעבוד הגוף הוא מחייב עצמו שבכל רגע ורגע יחול עליו שעבוד חדש, וממילא ישתעבדו הנכסים לכשיבואו מחמת שעבוד הגוף, והוי כשעבוד מעכשיו על נכסים שיבואו לאחר זמן. ע"ש. מיהו אין זה ענין ללוה וקנה ולוה ולא כתב לראשון דאקני, דבזה גם הנתיבות מודה להקצה"ח וכמבואר בדבריו בסי' ק"ד. וה"ט דאף למ"ד שעבודא דאורייתא, אין חלות שעבוד על מה שאינו בשעת ההלוואה, ורק האדם יכול לחייב עצמו בזה, וכשלא כתב דאקני לא מתחייב. ודו"ק היטב. ובזה מתורצים דברי הנתה"מ שלא יסתרו דבריו מסי' ס' לסימן ק"ד. ועיין היטב במאירי בחי' כתובות דף צ' ע"ב ד"ה וזה שסובר. ואכמ"ל.

**ד. ובהיותי** בזה ראיתי להמשנה למלך פ"כ מהלכות מלוה ולוה ה"ב שדקדק כל צדדים וצדדי צדדים בזה, ומה שלכאורה נראה דס"ל כדעת הש"ך דיחלוקו, כד דיקינן חזינן דזה אינו, ואמנם כתב כן אליבא דצורר הכסף שהובא בכסף משנה שם, אבל איהו גופיה נראה דס"ל כדעת ה"ה והכס"מ, וכך מתכונת דבריו, מתחילה כתב דהיכא דלוה וקנה וחזר ולוה אליבא דרב האי גאון משתעבד לראשון,

דשעבודא דאורייתא, וכתב להוכיח זאת מדברי התוס' בכורות פרק יש בכור (דף מ"ט ע"ב ד"ה ודידיה) בשמעתא דבנו לפדות וכו' דכתבו להדיא אם קנה חל שעבוד פדיון הבן מיד, דהוי כמלוה בשטר. ע"ש. וכתב על דבריו הקצה"ח, ואין זה דומה דגבי פדיון הבן כל שעתא הוא חיובא ורכיב עליה בכל רגע, וחשיב כאילו קנה ואח"כ הלוה, שגם אחר שקנה הוא מתחייב, משא"כ בחוב רגיל אינו מתחייב אלא בשעה שלקח ההלוואה או בשעה שחתם על השטר, וכשיגיע זמן הפרעון על שעת ההלוואה הוא מתחייב, ומה שקנה אח"כ אינו משועבד מדאורייתא. ע"כ. ומוכרח לומר שאין שעבוד תופס דמים, ומה שלא היה בידו בשעת ההלוואה לא משתעבד. וסייעתא לדבריו ממה פסק מרן בסימן ס' ס"א וז"ל, אבל קרקעות שקנה אחר שלוה מזה ומכרם או נתנם אינו טורף מהם. ע"כ. ומשמע שלא חל השעבוד למפרע לגמרי.

**ג. ותבט** עיני בשו"ת מנחת שלמה תניינא סי' קל"ז אות ב', שכתב להסביר סברת הקצה"ח דהגם שיש שעבוד הגוף מ"מ אין זה מוליד ממילא שעבוד נכסים, ורק נכסים שהיו בעת ההלוואה משתעבדים, דנתינת הכסף הוא קנין על שעבוד נכסים, ומשו"ה על נכסים שבאו אח"כ צריך שעבוד מפורש, ודינא הוא שאין שעבוד נכסים חל אלא על מה שהיה לו בשעת ההלוואה. אמנם בדאקני הביאור הוא שהאדם יכול לחייב עצמו בשעבוד הגוף יותר חזק שיחול

גאון ס"ל, א"כ הכי נקטינן. והגם שהגאון משל"מ הסתפק אליבא דהרא"ש ובעה"ת אם השני זכה או יחלוקו, כמבואר בסו"ד שם, מ"מ הא פשיטא ליה אליבא דהרמב"ם דהשני זכה. ועוד כתב הרב ז"ל דכל אלו החילוקים אליבא דרב האי, אבל אליבא דהרי"ף פשיטא שהשני זכה. וכ"כ הגרע"א בחי' לשו"ע אות ט"ו. וא"כ הוי ס"ס שמא הלכה כהרי"ף דבעלמא מלוה בשטר קודם, וא"כ השני זכה, ואף את"ל שמלוה על פה קודם, שמא הלכה כהסמ"ע ודעימיה, דאף לרב האי גאון אם קנה ביני וביני לשני משתעבד ולא לראשון, ובפרט שכן מדויק מסברת הרמב"ם, וכפי שפירש המל"מ אליבא דה"ה ובעה"ת. והרי סוגיין דעלמא בדיני כהרמב"ם, וכמ"ש מרן בב"י, נראה דהכי נקטינן, ועוד שכן הוא דעת רוה"פ. ודו"ק.

**ודע** דמבואר בסוף תשובת הרשב"א שאם לזה ולזה ואח"כ קנה דקיימא לן ששעבוד שניהם שוה ויחלוקו, אם קדם אחד וגבה מה שגבה גבה, וכן הדין בשו"ע ס"ג ס"ה וס"ו, ולפיי"ז גם לדעת הש"ך והב"ח דפסקו בכה"ג דיחלוקו, אם תפס אין מוציאין מידו, וכבר נתבאר לעיל שבזה"ז הוא נחשב שתפס לפחות זכות הגבייה הראשון, ואין להוציא זאת מידו. ועוד בנד"ד כיון שהשאר נכסים אחרים, גם אם היה הדין שצריך להוציא מידו, היה לנו לשום שלא נשאר בנכסי הלוה כולם כולל ביתו וכל המטלטלים והמעות והשקעות וכו' כדי גביית שאר בעלי

ואליבא דהרי"ף משתעבד לשני וכדברי הגידולי תרומה הנ"ל, והוקשה לו על זה דא"כ לפי זה לכאורה נראה דהרמב"ם פסק כהרי"ף, ואילו הרב המגיד נקט אליבא דהרמב"ם דפסק כרב האי גאון, ולכן חזר בו מסברתו זו ופירש את דברי רב האי כדברי הקצה"ח, דעד כאן לא אמר רב האי אלא בקרקעות שהיו לו קודם שלוה, דכיון דשעבודא דאורייתא הרי הקרקעות נשתעבדו תחילה למלוה על פה, אבל קרקעות שקנה אחר שלוה אי לאו דכתב ליה דאקני לא משתעבדים הקרקעות אלא לשני, כיון שלא היו בידו בשעת חלות השעבוד. וכתב שכן נראה מדברי הרב בעל התרומות בשער ס"א ח"ב ס"א, דטעמא דרב האי גאון משום דס"ל שעבודא דאורייתא, ולא ס"ל דשעבוד כמכר. ולפיי"ז היכא דלוה וקנה ולוה אף רב האי גאון יודה דלשני משתעבד ולא לראשון.

**ולאחר** שביאר המל"מ דברי הרמב"ם כפי שפירשוהו הרב המגיד ומרן הכסף משנה, הוקשה לו מדברי הרב צרור הכסף שהובא בכסף משנה, וליישב שיטתו ביאר באופן אחר דברי הרמב"ם, ולשיטתו נקיט כהש"ך דיחלוקו, ומפשטות לשונו היה מקום לומר שכן דעת מרן, אולם הא ליתא, דהא מרן נקט בדעת הרמב"ם כדברי ספר התרומות, והרב ביאר שדעת בעל התרומות כדברי ה"ה אליבא דהרמב"ם, א"כ נמצינו למדים דה"ה ובעה"ת ומרן נקטו בדעת הרמב"ם כדברי הקצה"ח, והרי גם מרן נקט דהרמב"ם כרב האי

עסקא, והתנו ביניהם שהמעוה הללו יהוו השקעה בנכס המסוים הזה, וישתמש בו כדי לבנותו לכמה יחידות דיור ולשכללו ולהשביחו, ומתוך הנכס הזה ישולמו הרווחים, א"כ הרי הוא שותף בעצם הנכס. ונראה שהשעבוד הנ"ל לא הוי אלא כרישום בעלות חלקית בנכס, וא"כ פשיטא שהמשכון בנכס הוא תפיסה גמורה וחשיב כבעלות. וזה לא דמי לסתם בעל חוב שהלוהו מעוה בסתם ונכסיו ערבאין ליה, דהכא התנו להיות שותפים בעסקה זו, מחצה הלואה ומחצה פקדון ועל מנת שכל המעוה יהיו מושקעים בפיתוח הנכס הזה. ואף שהתובע אומר שאינו מעונין בנכס לעצמו וכל מטרתו היתה לממש את רווחיו בסיום הפיתוח ומכירת הנכס, מ"מ נראה דזה לא גרע ממנו דין שותף התופס בנכס לצורך רווחיו. ודו"ק.

חובות [מאלה שאחר הקניה] כמבואר בשו"ע ס"א. ופשיטא דבלאו הכי אין מוציאין מידו.

**והנה** בעלמא כל שלא הוברר בעדים ענייני החובות ההם, מבעי לן למיחש לקנוניא, וכמו שמבואר בבאר היטב בשם כנה"ג חו"מ סי' ק"ד, ובשם תשובת הרדב"ז ח"א סי' ק"ע, דדוקא אם מודה המלוה ללוה, אבל אם בהודאת הלוה לבדו יש לחוש לקנוניא, וכן מדויק לשון מרן שצריך שיוברר מלוה על פה בעדים. ובפשטות י"ל דהכונה גם שיוברר שהיא מוקדמת, ובכגון דא טענינן ליה דפתח פיך לאלם הוא כמבואר שם.

**קושטא**, שבנ"ד אף בלא כל זה, כיון שנתן לו את המעוה בתורת

## ה. טענת הלוה שמה ששילם היה בתורת החזר קרן ואם נאמן על כך בשבועה

בקרן. ויש מי שאומר שאפילו נתן הריוח בפני עדים, אם לא אמר אתם עידי, אפילו נתנם לשם ריוח, ישבע עכשיו שלא היה ריוח, וכל מה שנתן יעלה לו לשם קרן. עכ"ל. וז"ל מרן ביו"ד סי' קע"ז ס"ה, המתעסק בשל חברו ונתן לו ריוח כל שנה, ולבסוף טוען שלא היה שם ריוח, אינו נאמן, מאחר שנתנו לשם ריוח. ומבואר מדברי מרן השו"ע הנ"ל דאף בשבועה אינו נאמן על מה שנתן היכא דמודה דיהיב לשם רווחא או אי

**הנה** פסק מרן בשו"ע חו"מ סימן פ"א סעיף ל' וז"ל, המתעסק בשל חברו ונתן לו ריוח בכל שנה, ולבסוף טוען שלא היה שם ריוח, רוצה לחשוב מה שנתן לו בשביל קרן, אי יהיב ליה רווחא באפי סהדי, א"נ מודה ליה דכי יהיב ליה לשם רווחא אמר ליה, לאו כל כמיניה למיחשב ליה השתא לשם קרנא, וגבי ליה כולי, אע"ג דלא אמר אתם עידי, אבל אי יהיב ליה בסתמא, משתבע דלא הוה ביה רווחא, ויחשוב מה שנתן לו

מהר"י בן לב. כ"ש בנ"ד שאין מגו דפרעתי כמשנ"ת, ודו"ק.

**ויתירה** מזו מצאתי בשו"ת שואל ומשיב מה"ת ח"ב סי' י"ח, דהיכא שיש שטר אינו נאמן אף בשבועה על מה שנתן. וזת"ד, אמנם במה שטוענת שלא הרויחה, הנה על הרויח שכבר נתנה מבואר בסי' פ"א שני דעות בזה, והש"ך הכריע כדעה ראשונה, ובפרט כאן בשטר דהוי ליה ספק פרעתי, דשטר חשוב כגבוי ולא מקרי מוציא. ומה שרוצה לנכות הרויח, נראה לי דזה מקרי אפוקי ממון וכדאמרו בב"מ דף ס"ו כל סלוקי בלא זוזי אפוקי ממונא היא, ומכל שכן כאן דהשטר בתקפו ודאי מה שנתנה לשם ריוח והקרון בעמדו עומד, וכאן יש ספק מצד אחר אם תוכל לחשוב זאת על הקרון או לא, ובכהאי גונא מקרי מוציא, דשטר חשוב כגבוי לענין זה, וכמ"ש בתקפו כהן כעין זה, ועיין נודע ביהודה קמא חו"מ סי' ה'. וגם על הרויח דלהבא אין בטענתה ממש, ואם תשבע שלא הרויחה כלום אולי נאמנת על הרויח דלהבא, אבל מה שעבר אין כל שכבר נתנה. ובלא"ה נראה כיון שהלוהו בהיתר עסקה, ועסקא הויא כשותפות, והרי מבואר בסימן קע"ו דאם נתן ממון השותפות לאחר מה שהפסיד הפסיד לעצמו והשכר לאמצע, וא"כ אין בטענתה ממש. ע"ש. וכן י"ל בנ"ד שאינו נאמן בשבועה אלא על להבא אבל לא על מה שנתן. ועיין בספר מנחת חן ח"ב סימן נ"ו שהעלה ג"כ שאינו

יהיב באפי סהדי. והנה כתב הש"ך בחו"מ שם בס"ק ע"ז, דגם הראב"ד שהוא שיטת היש חולקים שבשו"ע מודה לבעל העיטור שפסק מרן בסתם כמותו, היכא דיש שטר על הקרון, דאז אינו נאמן לומר שנתן לשם קרון, שזה יכול לגבות ממנו ע"י השטר, וכן אי נמי היה מוכר השטר היה חייב לשלם כולי קרנא ללא שום טענה, אלא ודאי נתנה גמורה הייתה, ושכן נראה עיקר לדינא. ע"ש. א"כ בנ"ד שיכול המלוה לגבות הקרון בכח השטר והשעבוד שיש לו בו, לכו"ע אינו נאמן לומר שנתן לשם קרון, מה גם שנתן לו נאמנות בשטר וא"כ אינו נאמן לומר פרוע כנגד השטר. ועוד נלע"ד דאינו נאמן בנ"ד כיון דמה ששילם היה טרם מועד הפירעון, והוי מגו במקום חזקה דאין אדם פורע קודם זמנו, ועיין בהגר"א לעיל דביאר דהאי חזקה הויא כשני עדים, וא"כ הוי מגו במקום עדים ואפשר שאף בלא שטר לא היה נאמן כנגד החזקה. ועיין ש"ך ס"ק ע"ו שכתב להדיא דהוי כמגו במקום עדים דאנן סהדי דודאי כן הוא כיון דעשה מעשה הנתינה דאין אחר מעשה נתינה כלום. ומשמע אפילו בלא שטר. אלא שלדינא בנ"ד אין צריך לכל זה ודברי רבנו הש"ך הנ"ל מאירים כספירים ועליה סמכינן, וכן פסק הנתה"מ בחידושים אות מ', וכ"כ הבאר היטב שם. וע"ש עוד בש"ך שאינו נאמן גם בטענת טעיתי, אף על פי שיש לו מגו דפרעתי הקרון, ושכן משמע מתשובת



תביעתו. ע"ש. ואמנם יש לדון בזה מצד שהתנו ביניהם לסיים העסקה, וכבר ממועד הפרעון האחרון עבר יותר מי"ב חדש. ויש להתיישב בדבר.

נאמן לומר לא הרוחתי על מה שפרע כבר, והוסיף בפרט שלא טען כן רק אחר כמה שנים, ובי"ב חדש הוי זמן מרובה, עי' בבא בתרא דף ז' ע"ב. וא"כ אם בא לתבוע אחר שנתיים בודאי איכר

### ו. שינוי התנאי שהתנו ביניהם בעסקה.

הפסיד לעצמו ומה שהרויח לאמצע. ולפי זה לא רק שאינו נאמן לומר שהפסיד, אלא גם אילו מיהמנין ליה כל ההפסד לעצמו ומה שהרויח לאמצע. ובאמת אף אם לא התנו ביניהם כלום, הרי קיימא לן בשו"ע יו"ד סי' קע"ז סעיף ל', הנותן מעות לחברו להתעסק, אף על פי שהחצי יש לו דין מלוה, אינו יכול להוציא החצי לצרכו, ולהתעסק בחציו לבדו לצורך חברו וכו'. ע"ש. כל שכן כאן שהתנו בפירוש שאינו רשאי אפילו להתעסק בהם אלא כפי מה שהתנו, וכל המשנה ידו על התחתונה, א"כ כל ההוצאות והעלויות שנגרמו בעסקה זו, י"ל שהכל ישא המתעסק על כתפו וכל ההפסדים שלו וכשנסלק כל ההוצאות הללו, יעמוד הרויח על מתכונתו בשופי, ולא יהיה נאמן שלא היו רווחים בעסקה זו.

**והנה** כיון שבנ"ד נתן לו המעות בתורת עסקה הרי שיש להם דין השותפים, והרי פסק מרן בשו"ע חו"מ סי' קע"ו סעיף י' שאם אחד מהשותפים שינה ממה שהתנו ביניהם, מה שהפסיד הפסיד לעצמו ומה שהרויח השכר לאמצע, א"כ בנ"ד שהתנו בפירוש שכל הכסף ילך לשם הפיתוח והבניה של הנכס המסוים הזה בברוקלין, והנתבע הודה בפירוש בפני בית הדין שעבר על התנאי הזה, ולא שם את כל הכסף בבניית ואחזקת הנכס הנ"ל. בנוסף טען התובע ששינה מהתנאי שהסכימו שהנתבע ישלם כל התשלומים בגין הנכס הנ"ל, והוא לא עמד בהתחייבויותיו לבנק, שנתן גם הוא הלואה בתורת משכנתה על הנכס, וכל זה גרם לנזקים והפסדים. א"כ כיון ששינה ממה שהסכימו עליו, אף שלבסוף נראה שיש ריוח בעסקה, מ"מ כל מה שהפסיד

### ז. שבועת השותפים

שהאמינו שמעון בשטר העסקה שביניהם, הנה לפי האמור נראה שאינו

**הנה** מה שטען ראובן שהוא מוכן לישבע שלא היו רווחים, וכמו

בשבועה חמורה, דהיינו כעין שבועה דאורייתא בנקיטת חפץ, הא מנהגא דנהגינן לפשר בענין השבועה, כאשר היא שבועה דאורייתא הוי מחצה על מחצה. הרי שאילו היה יכול לישבע בנ"ד, יש לנו לפשר רק על הרווחים שעוד לא נתן ומהם יהיה חייב ליתן מחצה.

יכול לישבע. ועוד נראה שמכיון שיש רווחים המוכחים בעליל, דהיינו הכנסות משכירות הנכס, ויוקרא של הנכס, לאו כל כמיניה לומר שלא היו רווחים, ושהוא רוצה לישבע על זה, שזו שבועת שוא. גם נתבאר לעיל שבכל אופן אינו נאמן בשבועה על מה שכבר נתן מהרווחים. ולענין פשרה, כיון שבשטר העסקה שביניהם מבואר שהאמינו רק

### ח. שלשים יום זמן לפרעון

אינו מן הדין, אלא מדת הרחמים נהגו חכמים עם בעלי הדין שלא לדחוק יותר מדאי. עכ"ל. והביאו הרא"ש ב"ב פרק גט פשוט סי' כה, והעתיק לשונו מרן בב"י סי' קי"ד, ושגם ה"ה פכ"ג ממלוה ה"י כתב שהרשב"א הביא לדברי הרמב"ן הללו כלשונו, וכעין זה כתב הטור בסימן קי"ד. והשתא זה בא בעקיפין להרויח מעותיו של זה, מפני שהוא רוצה לאכול פירות מנכסים אלו, ולא חשיב להוציא הדין לאמתו בזה שב"ד יתן יד להולכי ארחות עקלקלות המבקש תואנה, כי הדבר ידוע שאין זה דרך הרגילות לפי מצב השוק למכור נכסים כאלו בשלשים יום, ואילו היה רוצה למכור היה מבקש זאת לפני זמן רב. וכבר פסק הרמב"ם פכ"ב ממלוה ה"ב אם נראה לדיין שאינו בא אלא בעלילות דברים ובתואנות וטענות של דופי, אומרים לו שלם ואח"כ אם יש לך ראייה יחזיר. ואם היה המלוה אלם ושמא אינו יכול להוציאו מידו, מניחין ביד

**הנה** מה שמבקש הנתבע שלשים יום כדי שיוכל למכור נכסיו ולהביא מעות, וכפי שפסק מרן בשו"ע סימן ק', הרי כתב הגר"א בס"ק י"א שבפקדון לאלתר כתבינן, וכ"כ בכסף קדושים שם שבפקדון לא שייך שלשים יום וזמן ב"ד, ובנד"ד מחצה מיהא הוי פקדון, ומה שאמרו שבמעות שמותרים במשא ומתן יש ליתן לו שלשים יום, שאי אפשר לו להוציא המעות בנחיצה. נלענ"ד דאינו שייך בנ"ד, חדא, שעבר כבר למעלה משנה ממועד הפרעון, ואילו היה חפץ למכור נכסיו היה מוכרן, ועוד שזה הנכס נקנה במעותיו של שמעון וזהו שמשועבד, וכן הנכס השני המשועבד, כיון שמניבים פירות, נראה שתואנה הוא מבקש כדי להכניס עוד פירות של זמן זה. ודע שהרמב"ן בב"ב דף קס"ט ע"ב כתב וז"ל, ואי מצטרכי לקוחות זמן לאהדורי בתריה, יהבינן להו זמן שלשים יום שהוא זמן ב"ד, ובלבד להוציא הדין לאמתו, ולא לבא בעקיפין, שכל זמן ב"ד

שישלם לו לזמן הקצוב, בלי השמטה ובלי תביעות שום זמן ב"ד, תנאו קיים. ע"כ. והרב קיצר בדבר, הנה משמע מדבריו קצת שאם לא התנה בפירוש שאין לו זמן ב"ד, אזי נותנים לו שלשים יום, אף אם התנה שלא יאוחר מיום פלוני, שו"ר שכן כתב בכסף הקדשים שם. אכן מדברי הרמ"א ושאר אחרונים שם נראה דסגי בהתנה בפירוש שלא יאוחר מיום פלוני.

**ועוד** נראה דהני שלשים יום הוו משעת התביעה ולא משעת פסק הדין, שזה לשון הרא"ש בתשובה כלל צ' סימן ד' והובא בטור סי' ע"ג, המלוה לחבירו על המשכון סתם והוא דוחהו מיום ליום, יתבענו בפני עדים שיפדנו, ואח"כ יעכבנו שלשים יום, דאילו היה תובעו לדין היו נותנים לו זמן שלשים יום, ואח"כ ימכרנו בשומת ב"ד. ע"כ. נראה מזה שאם תבעו המלוה ללוה כבר שיפרע חובו, אפילו בינו לבינו שלא בב"ד, יש למנות שלשים יום הללו מיום התביעה, ואם מודה הלוה שתבעו אפילו בלא עדים סגי. וכן פסק הרמ"א חו"מ סי' ע"ג סי"ד. ועיי' סמ"ע סי' ע"ג ס"ק ל"ז, ופתחי תשובה סי' ק' ס"ק ב'. ובפרט שכל הזמן הזה שעבר הוא משום שב"ד היה מתעסק להשיג פשרה בין הצדדים, ועתה שבאים לקראת הכרעת הדין הוא מבקש זמן להכין, והרי הוא היה מודה על עיקר הסכום וכל טענותיו היו מצד שרוצה להגבות הנכסים לבעלי חובות אחרים, ואף שהיה רוצה ליפטר מחלק הרוחים שבתביעה, אילו היה

שליש. וכ"כ הריטב"א בתשובה סימן כ"ו, וז"ל, ולפי הדברים האלה אפילו היה טוען שמעון טענותיו בברי, אנו רואים שאין לכם לקבוע לו זמן, שהרי הדברים מראין כי להשמט מן הדין הוא אומר, ולהפליג התובע בדברים, כיון שיש לו כמה ימים שהתחיל לדון עמו וכו'. ע"ש. וכתב מרן בב"י סימן צ"ח שכן דעת בעל התרומות בשער ג' ח"ז סי' ב' ושכן פסק הרי"ף בתשובותיו סי' ר"ה. וכן פסקו הטור ומרן בשו"ע שם סעיף ד'.

**זאת** ועוד שדעת רבנו חננאל שהובא בטור סימן ק' היא שבקובע לו זמן אין נותנים לו שלשים יום, דכיון שידע זמנו היה לו לטרוח קודם לכן. וכתב המרדכי ב"מ סי' תט"ו שכן דעת רבנו תם, והובא דבריו בב"י שם, וכן נראה שהיא דעת הרשב"א בתשובה ח"ד סי' קי"ז ושכן דעת בעל העיטור. ע"ש. אמנם מרן בשו"ע שם כדעת הגאונים והרי"ף שבכל הלואה נותנים לו זמן, ושכן דעת הרמב"ם והר"ן, ועיי' בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן כ"א. אולם כיון שהתנו ביניהם שמועד הפרעון לא יאוחר מיום פלוני, הכל לפי תנאם, וכמו שכתב הסמ"ע בסק"ה, ושכן פסק הרמ"א לעיל סימן ט"ז ס"ב. ומקורו טהור בתשובת הריטב"א סי' כ"ו, והביאה מרן בב"י לעיל ריש סימן ט"ז. על כן נראה לכאורה שאין לתת לו זמן שלשים יום. אולם הש"ך לעיל סימן ט"ז ס"ק ו' כתב, בתשובת הריטב"א שבבית יוסף ודרכי משה איתא בזה"ל, אם כתב בשטר

עליו לפרוע מיד, ואם לאו יורד לנכסים המשועבדים לו לגבות מהם את חובו. ומ"מ לענין מעשה נהגנו במדת הרחמים כדברי הרמב"ן הנ"ל ופשרנו על הזמן, בהתניה שיופקד שטר הבעלות אצל שלישי באופן שלא ינזק אחד מן הצדדים.

משלם את הקרן שהודה לו עליו, ורק היה מבקש זמן להשיג הרווחים היה מקום לדון בזה, אבל עתה שאינו משלם מאומה, נראה שתואנה הוא מבקש. ועוד שיש לנו חשש שמא ישמט, כיון שאיים בב"ד שיכריזו על פשיטת רגל כדי להפסיד את התובע, הלכך נראה שיש

### מסקנא דדינא

המשועבד לו, ואין בעלי החוב המוקדמין יכולים לגבות מנכס זה, אלא לאחר שיפרע ראובן חובו של שמעון.

ד. הפירות מן הנכסים הוו מטלטלין ויחולקו בין כל בעלי החובות בשלום ובמישור.

א. ראובן מחויב לפרוע לשמעון כל הקרן, ומה שכבר שילם מן הרווחים לא יגרע מחשבון הקרן.

ב. יש לפשר על הרווחים שלא שולמו.

ג. אין להוציא מידי שמעון את הנכס

"והאמת והשלום אהבו"

## מפתחות

## חלק אורח חיים

## סימן א'

## קונטרס "יודעי בינה" בעניני הזמנים

- פרק א** בענין עלות השחר ושיעור הילוך המיל ..... א  
 ביאור תשעה מהלכים בסוגיא דפסחים  
 שבע שיטות הפוסקים בשיעור הילוך המיל  
 שבע שיטות בזמן עלות השחר  
 דעת מרן השו"ע בזמן עלות השחר  
 זמן עלות השחר לפי מנהג הספרדים ע"פ גדולי הפוסקים
- פרק ב** תחילת היום של התורה מעלות השחר או מנץ החמה ביאור שיטות הראשונים בזה כולל שיטת האבן עזרא ושיטת רש"י ..... ב
- פרק ג** ביאור שיטות הפוסקים אם השעות שדברו בהם חכמים שעות רגילות או שעות זמניות וכן לענין זמן עלות השחר וצאת הכוכבים שהעיקר הוא לחשב בשעות זמניות ..... ג
- פרק ד** בחישוב שתיים עשרה שעות היום הזמניות אם מונים מעלות השחר לצאת הכוכבים או מזריחה לשקיעה ..... ד
- פרק ה** בענין פלג המנחה ביאור מחלוקת הראשונים בזמן פלג המנחה ..... ה  
 משא ומתן בדעת מרן השו"ע. ואיך נקמינו לדינא.
- פרק ו** בענין תוספת שבת ביאור שיטות הראשונים בזה ודעת מרן השו"ע להלכה ולמעשה ..... ו

פרק ז בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים ביאור שיטות הפוסקים בזה, שיטת היראים, שיטת הראב"ן, ושיטת ר"ת ושיטת הגאונים, בירור מנהג הספרדים בזה, ביאור המציאות האסטרונומית לשיטת הגאונים בארץ ישראל ובניו יורק, מו"מ בשיטת האגרות משה והנפקא מינה למעשה... קא

### סימן ב'

#### בהלכות שבת

האם מותר לטום בטיסה היוצאת מניו יורק בערב שבת קודש ונוחתת במוצאי שבת קודש במזרח הרחוק באופן שהטייסים וצוות העובדים ורוב הנוסעים אינם יהודים. ובאופן שהנוסע מקיים את השבת בשלמות בתוך המטוס.

#### ענף א'

ביאור טעמי האיסור להפליג בספינה שלשה ימים לפני השבת ע"פ שיטות הראשונים בזה ואם שייכים טעמים אלו במטוס.

אות א ביאור שיטת רשב"ם דההיא דספינה בית שמאי היא ולבית הלל שרי להפליג בספינה כל שלא ירד ממנה בשבת. .... קסג

אות ב ביאור שיטת התוס' דלא פלגי אדרשב"ם אלא בהפלגה בשבת אבל בערב שבת נראה דמודו ליה משום דאיהו לאו מידי עביד. וביאור שני הטעמים המובאים בתוס', משום גזרת חבית של שייטין ומשום שמא יוליכנה ארבע אמות ברשות הרבים. עוד שם ביאור שיטת המאירי דאין גזרת חבית של שייטין אלא בשט בגופו אבל ביושב בספינה ליכא למגזר. עוד שם בתירוץ הקושיא מפרק תולין דלא שרו אלא לצורבא מרבנן וכהערמה. .... קסד

אות ג ביאור מחלוקת רשב"ם ור"י בדין נסיעה בקרון של בהמות המונהג על ידי גוי ואם יש איסור תחומין בכחאי גונא דאיהו יושב ולא עביד מידי, ומינה למטוס. .... קסו

- אות ד ביאור שיטת הרא"ש דמודה לרשב"ם דליכא איסור תחומין היכא דאיהו לאו מידי עביד, וכן נראה דעת ר"י וריצב"א ורשב"א. מו"מ היכא דהתחילה המלאכה מערב שבת אם יש איסור תחומין בזה. בדעת האחרונים דס"ל דכל הראשונים פליגי אדרשב"ם. . . . . קסז
- אות ה בדעת בה"ג אי ס"ל כרשב"ם במאי דמוקי לברייתא דספינה כבית שמאי, ביאור מחלוקת מהר"י אבוהב ומרן הבית יוסף בזה, מוכיח משבלי הלקט דבה"ג ס"ל כרשב"ם. עוד שם ביאור דעת רבינו ישעיה דיטראני דס"ל כרשב"ם וכן דעת המנהיג. ועומד על התמיהה דמרן הב"י כתב דרשב"ם הוי יחדאה. . . . . קע
- אות ו ביאור שיטת הריטב"א אליבא דרשב"ם. . . . . קעא
- אות ז ביאור טעמו של הר"ה באיסור ההפלגה בספינה דהוי כמתנה לחלל את השבת. כמה שהתירו הראשונים על פי זה להפליג בספינה של גוים שאינם עושים על דעת ישראל ומדבריהם אתה למד מק"ו למטום. באיסור טיסה על ידי ישראל אפילו בטיים אוטומטי. ביאור דברי הרשב"א דליכא עובדין דחול היכא שהוא יושב בספינה ולא עביד מידי והוא הדין במטום. . . . קעב
- אות ח בטעמם של הרי"ף הרמב"ם והרא"ש משום ביטול עונג שבת ושכן פסק מרן השו"ע, ואם שייך במטום ביטול עונג שבת. יוכיח מתשובת הרמב"ם דליכא ביטול עונג שבת אלא מצד מליחות המים, יוכיח עוד מתשובת הריב"ש שאין מלטול הדרך מצד עצמו חשיב ביטול עונג שבת. . . . . קעד
- אות ט ביאור מחלוקת ר"ח והרי"ף אם טעם האיסור בספינה הוא משום תחומין ובספינה גוששת. במחלוקת מהר"י קולון ומרן הב"י בדעת הרי"ף אם שייך איסור תחומין מדאורייתא כשאינו הולך. ובמחלוקת הרמב"ן והריב"ש בדעת הרי"ף (ועיין אות י"ב). . . . . קעה
- אות י,א ביאור שיטת הראב"ן דמחלק בין היכא שיכול לחתור ליבשה ולשבות דאז שרי אפילו אי לא מטי ולא שבת ביבשה, להיכא דמפליג ללב ים פחות משלשה ימים דמסתברא דלא מצי שבית. ביאור היתר נסיעה במטום לסברת הראב"ן. . . . . קעו

ענף ב

בסוגיא דעירובין אם יש תחומין למעלה מעשרה

- אות י** ביאור הסוגיא בגמרא אם יש תחומין למעלה מעשרה, ביאור דעת הראשונים דהוי בעיא דלא איפשיטא, ביאור מחלוקת הראשונים אי נקטינן לחומרא או לקולא בבעיין. ביאור דעת הרמב"ן דס"ל דבעיין איפשיטא לקולא. ביאור דעת הרמב"ם דמחלק בין תחומין דאורייתא ביבשה יותר מי"ב מיל דאזלינן לחומרא, לבין תחומין דרבנן כגון בים דהוי כרמלית דאזלינן לקולא. ביאור דעת הפוסקים דתחומין לעולם דרבנן ואזלינן בבעיין לקולא. . . . . קעז
- אות יא** ביאור דעת הרשב"א דאוסר לכתחילה לצאת חוץ לתחום אף למעלה מעשרה הגם דס"ל דנקטינן בבעיין ספיקא דרבנן לקולא. ביאור דעת הרא"ה דמתיר לגמרי. ביאור הדין דאין קניין שביתה למעלה מעשרה. . קעט
- אות יב** ביאור דעת הרמב"ן שכל שאינו הולך ברגליו אלא יושב בספינה והספינה ממילא הולכת אין איסור תחומין כלל מדאורייתא, דאיהו ברשות היחיד קאי והחצר מהלכת. ואם נקט כן הרמב"ן גם אליבא דהרי"ף. ובסברת הרמב"ם בזה. ביאור שיטת האור זרוע אליבא דר"ח דאין איסור תחומין מן התורה בספינה שהוא יושב והיא מהלכת אלא הוי גזרה משום מראית העין. ביאור סברת ר"ת בתשובה שהובאה במהר"ם אלשקר ושכן סברת עוד ראשונים. ביאור סברת הגהות מרדכי דאיכא בכ"ג איסור תורה. בסוגיא דרוכב כמנהיג אי קנה דוקא בדוחק ברגליו או משום דאזלא מחמתיה (ועיין עוד אות י"ד). . . . . קפ
- אות יג** ביאור שיטות הפוסקים דמידי דנייד לא קנה שביתה, וממילא במטום שיצא מערב שבת מבעוד יום ונייד כל בין השמשות וכל השבת א"כ לא קנה שביתה ולית ביה איסור תחומין. ביאור דעת הראשונים דאף בקונה שביתה בשבת אם לא קנה מבעוד יום לית ביה איסור תחומין מן התורה. . . קפד
- אות יד** ביאור שיטת הרדב"ז אליבא דהרמב"ם דאיכא איסור תחומין בספינה ומינה דבקרן ביבשה הוי איסור תורה אע"ג דאיהו יתיב ולא מידי עביד. בסוגיא דכלאים דיושב בעגלה לוקה משום דאזלא מחמתיה, וביאור דברי



הראשונים בזה ומוינה להיכא דלאו מידי עביד כלל ואף לא אזלא מחמתיה דליכא איסור תחומין. מו"מ אי ילפינן תחומין מכלאים. ביאור מחלוקת הפוסקים אי בעיין אם יש תחומין למעלה מעשרה היינו נמי אי קנה שביתה למעלה מעשרה. בשיטת הרדב"ז אליכא דהרמב"ם דיש שביתה למעלה מעשרה ויש שביתה במידי דנייד, ביאור הקושיות והתמיהות שיש בשיטת הרדב"ז הנ"ל. .... קפז

**אות טו** עוד בסוגיא דמידי דנייד לא קנה שביתה וביאור שיטת הר"ן דספינה הנמצאת במקום הראוי לקנות שביתה אף שמהלכת כשירד אין לו אלא ארבע אמות, וביאור דעת מרן השו"ע בזה. ביאור שיטת המאירי דגוששת קנתה שביתה וביאור ההגדרה דספינה גוששת. ביאור שיטת הר"י מלונגיל שכל דבר שאינו יכול לנוח אלא מינד נייד לא קנה שביתה, ואם מטום חשיב אינו יכול לנוח. .... קצד

**אות טז** ביאור שיטת הרמב"ם בדין תחומין למעלה מעשרה והחילוק שבין תחומין ברה"ר לתחומין בכרמלית. .... קצו

**אות יז** עוד בביאור שיטת הרמב"ם הנ"ל. ואם יש רשות הרבים בזמן הזה. ביאור סברת האחרונים שהבתים הבנויים בצדי הרחובות חשיבי מחיצה שהעומד מרובה על הפרוץ. ביאור סברת גדולי דורינו שהכביש שאינו ראוי להילוך אדם לא חשיב רשות הרבים. ביאור סברת גדולי דורינו שהנוסעים במכוניות שהרי הם בתוך רשות היחיד לא מצטרפי לששים רבוא. היוצא שגם לדעת הרמב"ם תחומין למעלה מעשרה ביבשה האידנא הוי ספיקא דרבנן ולקולא. .... קצז

**אות יח** עוד בשיטת הרמב"ם בדין המדבר דהוי רשות הרבים ואם מדבר בזמן הזה הוי נמי רשות הרבים. .... קצט

**אות יט** ביאור דעת מרן הבית יוסף דיש תחומין מדאורייתא גם בקרון, ויחלק דין קרון המונהג ע"י בהמות דאזלא מחמתיה לבין רכבות וכדומה דלאו מידי עביד כלל וכלל. ידון אם יש תחומין מדאורייתא ברכבות. ביאור שיטת החתם סופר בדין הרכבות ויפלפל בדבריו האחרונים בזה. .... ר

**אות כ** ביאור דעת מרן השלחן ערוך אם יש תחומין מדאורייתא בכרמלית. .... רד

**אות כא** אם מטום דאית ביה ארבעה על ארבעה חשיב כארעא סמיכתא. .... רה

- אות כב אם יש במטוס ביטול מצות שבתון וידמה דין המטוס לספינות נוחות שיכול לקיים בהם עונג שבת. יוכיח מתשובת הרמב"ם דליכא ביטול שבתון וביטול עונג שבת בכה"ג. אם יש איסור מחשיך על התחום כשיוצא מבעוד יום. שיש למיגדר מילתא ולא להתיר לכל אלא לצורך מצוה או שעת הדחק גדול. .... רה
- אות כג בדברי הציץ אליעזר בנדון דידן. .... רז
- אות כד בדברי האור לציון בנ"ד. .... רח
- אות כה בדברי המנחת יצחק בנ"ד ואם צריך להתנות על מנת שישבות בכה"ג. . רט

מסקנת הדין דיש בנר"ד יותר מספק ספיקא והוי רוב צדדים גמור להתיר במקום מצוה או בשעת הדחק גדול.

## **סימן ג**

### **בענין שעשה ניסים ושהחיינו**

**אם המדליק בבית הכנסת רשאי לחזור ולברך בביתו**

#### **ענף א'. בדין ברכת הראיה בנר הנוכה**

אות א - ו ביאור שלש שיטות בפוסקים מתי נתקנה ברכת הראיה ואם ברך על הראיה אם רשאי לחזור ולברך כשמדליק. ביאור דעת מרן השו"ע. ואם רשאי לברך על הראיה בשעה שבעל הבית מברך להדליק. ידון אם ברכת הראיה ודין ההדלקה הוו ב'. מצות או חדא מצוה. ואם המברך בבית הכנסת יוצא מדין ברכת הרואה. .... ריב

#### **ענף ב'. אם מברכינן נס וזמן על עיצומו של יום בחנוכה**

אות ז - י ביאור דעת הפוסקים אם אפשר לברך שהחיינו או שעשה ניסים על עיצומו של יום כדין שלש רגלים, בדין אם ברך על הראיה ונודמן לו להדליק אם חוזר ומברך נס וזמן. .... רב

**ענף ג'. עובר לעשייתן בברכת שעשה ניסים ושהחיינו. עוד בענין  
שהחיינו על עיצומו של יום**

**אות י - זו** בדיון עובר לעשייתן בברכת גם וזמן אי הוי לעיכובא, ובדיון מי ששכח  
לברך בעת ההדלקה אם רשאי לברך בשעה שהנרות דולקים. ביאור דברי  
האחרונים אם רשאי לברך שהחיינו על עצם היום כחנוכה ופורים, ואם  
יש חילוק בין שהחיינו לשעשה ניסים, וכן אם יש חילוק בין פורים לחנוכה,  
ואם רשאי לברך שהחיינו כשעושה משלוח מנות או מתנות לאביונים או  
בשעת סעודת פורים. אם המברך בבית הכנסת יצא מדיון ברכת שהחיינו  
ידון בסברת הרב זרע אמת ושאר אחרונים. .... רבו

**ענף ד'. טעם ההדלקה בבית הכנסת**

**אות זו** ביאור ארבעה טעמים המובאים בראשונים מפני מה מדליקים נרות חנוכה  
בבית הכנסת והנפקא מינה ביניהם. .... רלג

**ענף ה. בדיון המברך ומכוין להדיא שלא לצאת בברכתו**

**אות יז - ב** המברך על מנת להוציא אחרים ואינו רוצה לצאת בברכתו אי שפיר דמי,  
וכן אם חסר תנאי מתנאי המצוה המעכב את המברך מלצאת עדיין שפיר  
מוציא אחרים אם לא נחסר מהם התנאי. יוכיח מדברי הפוסקים שהמברך  
שהחיינו ומכוין שלא לצאת אינו יוצא בעל כרחו. יוכיח מדברי מרן השו"ע  
שהמכוין בפירוש שלא לצאת מחמת מחלוקת הפוסקים כדי לחייב עצמו  
לברך פעם נוספת לא חשיב ברכה שאינה צריכה. .... רלה

**אות כא - כב** בתשובות הרמב"ם בדיון מי שהדליק נר אחד ונודמן לו נר נוסף אם  
חוזר ומברך, ובדיון נר ההידור או במי שנתחייב פעם נוספת בהדלקה  
ובדברי האחרונים בזה. .... רמ

מסקנת הדין דיש למברך בבית הכנסת לכיון בפירוש שלא לצאת בברכתו  
ואז שפיר מברך בביתו, וי"ל דאף אם לא כיוון אנן סהדי שבדעתו שלא  
לצאת כיון שרוצה הוא להדליק בביתו. ומ"מ יש לו להמנע מלברך בבית  
הכנסת לכתחלה משום סב"ל.

## חלק יורה דעה

## סימן ד

בדין הנאה משמן הנלקח מפסולת של מסעדות לתעשיית הדלק, ויש חשש

## שטגנו בו בשר בחלב

**אות א** איסור הנאה מבשר בחלב אינו נוהג אלא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה. ביאור מחלוקת אחרונים אם בשר בהמה טמאה בחלב אסור בהנאה מדרבנן, ויוכיח מדברי הפוסקים דשרי אף מדרבנן בהנאה או בבישול. ביאור הספק ספיקא בנ"ד שמא לא בישלו בשר טהורה בחלב טהורה ואת"ל דבישלו שמא בטל בששים. . . . . רמד

**אות ב** ביאור מחלוקת ראשונים אם איסור בשר בחלב נוהג בבשר נבלה לענין הנאה, ובדין איסור חל על איסור באיסור מוסיף. ביאור החילוק שיש בכה"ג בין איסור בישול לבין איסור הנאה. ביאור מחלוקת האחרונים בזה. יפלפל בלימוד איסור בשר בחלב מן הפסוקים ומאי נפקא מינה בזה. ישוב שיטת הרמב"ם מקושיות האחרונים. ידון בהוכחת החיד"א מהגמרא דנבלה בחלב אסורה בהנאה. ביאור החילוק בין איסור הנאה בקדשים לבין איסור הנאה בבשר בחלב. . . . . רמו

**אות ג** ביאור מחלוקת הפוסקים בצלי דבשר בחלב אי חשיב דרך בישול שאסרה תורה ואם נאסר בהנאה. וכן ביאור מחלוקת הפוסקים במיגון בשר בחלב אי חשיב דרך בישול ואם נאסר בהנאה. ביאור החילוק שיש בין צלי למיגון לענין זה. ידון אם מיגון בשמן עמוק חשיב כבישול במשקים. . . . . רנד

**אות ד** במחלוקת האחרונים אם בישל נכרי בשר בחלב אם נאסר בהנאה ואם יש בזה איסור מדרבנן מיהא. . . . . רנח

**אות ה** בשיטת הרשב"ש דאיסור הנאה דבשר בחלב הוי מדרבנן, וביאור דעת רש"י ודעת הרמב"ם בזה ומה שנחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם. . . . . רנט

**אות ו** אי חשיב בכה"ג נהנה מאיסור. ובדין טעמו ולא ממשו אם אוסר בהנאה והיכא שאין הגוי משלם יותר בעבור תוספת הטעם אי שרי למכור, ובדין גופו של איסור בתערובת אי שרי למכרו חוץ מדמי איסור הנאה שבו. ביאור הראיות מדברי הראשונים דלא חשיב בכהאי גונא נהנה מאיסור הנאה. ביאור דעת הרמב"ם בזה. .... רסא

מסקנת הדין דשרי השמן הזה בהנאה מכמה טעמי תריצי  
כמבואר באורך וברוחב.

## **חלק אבן העזר**

### **סימן ה'**

#### **בהלכות קידושין ופיסול עדות**

אודות האשה שבעלה מסרב לתת לה גט, ונשלחה לבית הדין ע"י הרב המקומי, ונפשה בשאלתה להתירה מכבלי עגינותה. בבירור שעשינו בב"ד נמצא שהמסדר קידושין היה פסול לעדות והוא גם היה עד בקידושין הללו, ועמו היה גם עד כשר, ומלבדם לא היו עדים כשרים בשעת הקידושין. גם התברר שהאשה היתה גרושה קודם שננסת לבעלה זה והוא כהן. ועוד ריעותות שהיו בקידושין הללו.

**אות א** בסוגיא דנמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. דין מקדש בעד אחד אי נקטינן דאין קידושיו קידושין. היכא שנמצא עד אחד פסול גרע טפי מהמקדש בעד אחד דבטלה כל העדות, והוי ספק ספיקא שמא המקדש בע"א אינה מקודשת ואת"ל דמקודשת כשנמצא אחד מהם קא"פ בטלה העדות כולה ואינה מקודשת. .... רסח

- אות ב** בענין חזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. בהא דבעינן עידי יחוד ושידעו העדים דלשם קידושין הם מתייחדים ושידעו הבעל והאשה מהעדים ובלא"ה לא הוי קידושי ביאה. .... ער
- אות ג** עוד בחזקה הנ"ל, דלא אמרינן חזקה זו אלא בישראל הכשרים אבל באלו הפרוצים לית להו חזקה, וכ"ש בנ"ד שהודה שבא עליה לשם זנות מרם נישאה לו, וגם לא חש לאיסור כהן בגרושה ועוד, דלית ליה האי חזקה. ער
- אות ד** בדברי המהרד"ך דבאשתו אף בפרוצים אית להו חזקה, והחילוק בין נידון דידן לנידון המהרד"ך. .... רעא
- אות ה** בדברי המהרד"ך דהמקדש בפסולי עדות אית ליה חזקה דלשם קידושין בעל. ביאור דעת החולקים ומרן השו"ע שפסק דלא כמהרד"ך ואף באשתו ליתא לחזקה במומרים מיהא. .... רעב
- אות ו** בסברת השאגת אריה דליכא לחזקה זו באלו דלאו דינא גמירי ולא ידעי שאשה מתקדשת בביאה. .... רעב
- אות ז** במחלוקת הפוסקים אם גם באשה אמרינן לחזקה זו, והיכא שהאשה ודאי לא ידעה ולאו אדעתא דקידושין סמכה אלא אדעתא דקידושי קמאי לא מהניא חזקה זו. .... רעג
- אות ח** ביאור דעת גדולי הדור גבי נישואין אורחיים ונישואי הרפורמים דכל שהם מוחזקים לעבור על כל דיני התורה לית להו חזקה דאאעבב"ז ומעיקר הדין אינה צריכה גט. .... רעג
- אות ט** ביאור דעת רוה"פ דגם אם גרו יחדיו כאיש ואשתו לא חיישינן לקידושין ושכן דעת גדולי הדור. .... עדר

**מסקנא דדינא דקידושין מעיקרא ליתנהו ושריא האי איתתא  
לכל גבר די תצבי לבר מכהן.**

סימן ר'

בהלכות קידושין, פיסול עדים בקידושין במקום עיגון

אודות האשה שהגיעה מתימן לניו יורק מחמת המציק ובעלה גברא אלימא מסרב לתת לה גט בכל תוקף זה כעשר שנים, והיא יושבת גלמודה ומבקשת להתירה מכבלי עגנותה. מבירור שנעשה התברר שעד אחד מעידי הקידושין הוא פסול מחמת קורבה שהוא שב"ש בבעל. העד הנ"ל אותר בארץ ישראל ובסיוע הרב המקומי בארץ נגבתה עדות ממנו בב"ד על כל מעשה הקידושין הנ"ל והוברר שלא היו עוד עדים כשרים בשעת הקידושין אלא עד אחד וכל השאר הוו קרובים.

אות א בסוגיא דנמצא אחד מהם קא"פ במלה הערות כולה, והכא דהוי שני בשני בבעל דפסול מדאורייתא אף לדעת הרמב"ם אמרינן דבמלה כולה, וביאור מחלוקת הפוסקים אי אמרינן כן גם בפיסול מחמת קורבה. ביאור דין קידושין בעד אחד ושכמקום עיגון לכו"ע לא חיישין לסברא זו ואינה צריכה גמ. .... רעו

אות ב בסוגיא דהמקדש בפחות משהו פרוטה ובעל צריכה הימנו גמ, ביאור שיטות הפוסקים אם בכל פסולי קידושין אמרינן הכי, וביאור אם המקדש בפסולי עדות בכלל הזה. .... רעח

אות ג במחלוקת הפוסקים אם חזקה זו היא חזקה גמורה או חזקת ספק. ביאור הספק ספיקא דבנ"ד שמא דוקא במקדש בפחות מפרוטה אמרינן דגמר ובעל לשם קידושין אבל בשאר פסולין ודאי אדעתא דקדושין הראשונים בעל, ואת"ל דגם בשאר פסולין היא חזקה זו, שמא הלכה כמ"ד דהויה חזקת ספק ולא בעל לשם קידושין. ועוד די"ל דבכה"ג טעו וסברו דלאו ביאת זנות היא, ועוד שאין זה מצוי שמקדשין בביאה. .... רעט

אות ד בהא דבעינן שתהיה ביאה הראויה לקידושין והיינו שיתיחדו בפני עדים כשרים ויאמר להם שמתיחד לשם קידושין ויהיו העדים ביחד באותה שעה וידעו הוא והיא מהעדים וי"א דבעינן שיבא עליה באותה פעם, וספק אם

כל התנאים הללו נתקיימו. מה גם שלא היו מצויים להם עדים כשרים וי"ל דגם עדי היחוד היו פסולין. ואי סגי בעדי יחוד או בעינן עדי ביאה. עוד אי מצטרף הספק שמא לא בעל כשהיים יחדיו כאיש ואשתו. בביאור הס"ם שמא לא בעל לשם קידושין ושמא לא היו עדי יחוד כשרים. עוד שם אי מהימני לומר דלא נבעלה. .... רפב	
ביאור מחלוקת האחרונים אי מהני בקידושי ביאה עסוקין באתו ענין. ואם הסעודה הויא הפסק והוי כמענין לענין דלא מהני. .... רפג	אות ה
מו"מ באורך וברוחב בדברי הפוסקים אי סגי במה שדרו יחדיו כאיש ואשה ואם יש להם בנים ובמחלוקת הפוסקים אי בעינן עדי יחוד ככהאי גונא. רצ	אות ו
בסברת התרומת הדשן בזה. .... רצא	אות ז
בסברת הרשב"ץ בזה ומ"ש האחרונים דהוי יחידאה. .... רצב	אות ח
אם דוקא במומרים אמרינן דלית להו האי חזקה. .... רצג	אות ט
בדין קטנה שלא מיאנה וגדלה אי צריכה עדי יחוד. ובדין קטן שקידש והגדיל אי בעינן עדי יחוד או עדי ביאה, והחילוק בין אלו למקדש במלוה ובא עליה. עוד בדרו יחדיו כאיש ואשה אי בעיא גמ. .... רצד	אות י
בדעת הפוסקים דהאידינא ליכא חזקה זו דלאו דינא גמירי דאשה מתקדשת בביאה. .... רצז	אות יא
אי חזקה זו שייכא גם באשה וא"כ היכא דלאו אדעתה ליכא לחזקה. .... רצט	אות יב
דעת גדולי הדור ככה"ג. .... ש	אות יג

מסקנא דדינא דלא חלו קידושין מעיקרא שהיו בעדים פסולים ולא חיישינן הכא לחזקה דאאעבב"ז מכמה טעמי תריצי ושריא איתתא דא לכל גבר די תצני ואפילו לכהן



סימן ז

בהלכות קידושין, מקה טעות בקידושין במקום עיגון

אודות האשה שנישאה באיראן ואשר בעלה מסרב לגרשה בגט לאחר שעינה אותה והוא חולה בענייני אישות. גם נודע שבעלה התאסלם ונשא מוסלמית במדינת איראן. והיא צעירה ורדופה להנשא ונפשה בשאלתה להתירה מכבלי עגנותה. המסדר קידושין אינו בקי במיב גיטין וקידושין וגם אינו מקפיד על בשרות העדים וגם הוא קל ביראת שמים ויש לדון בנ"ד מצד ה' ריעותות כדלהלן

א. ספק אם ראו העדים מעשה הקידושין

- אות א ביאור דעת הרשב"א והפוסקים דבעינן ראייה ממש ולא סגי בידיעה או באומדנות. .... שג
- אות ב בסברת המרדכי דסגי בידיעה ברורה. .... דש
- אות ג פלוגתת האחרונים בדעת המרדכי הנ"ל ואי פליג אדברי הרשב"א. בדעת האחרונים לחלק בין סוגי האומדנות ואיכא אומדנא דחשיבא כראייה. ביאור הספק ספיקא להחמיר בנ"ד. .... דש

ב. המקדש בטבעת שאולה

- אות ד אופן הקידושין בנ"ד היה שקנתה אם הכלה מטבעות כדי שהחתן יקדש את בתה. ביאור מחלוקת הפוסקים בדין המקדש בטבעת שאולה. נתינה לשם המקם גרע מסתם מקדש בטבעת שאולה. .... שז
- אות ה ביאור מחלוקת הפוסקים אי אמרינן דיהיב לה בלשון המועיל. ביאור דעת מרן השו"ע והחילוק שיש בין מקדש בטבעת שאולה סתם לנ"ד. ביאור הס"ס שמא לאו מידי יהיב לה ושמא לא ראו העדים מעשה הנתינה וכדעת הרשב"א הנ"ל. .... שז

## ג. בדין קידושי מומר ומקח טעות בקידושי מומר

- אות ו** מומר שקידש אי הוה קידושין ביאור מחלוקת הפוסקים בזה ושרעת רוב הפוסקים שקידושיו קידושין. ביאור דעת מרן הב"י דמקודשת מדין ודאי ולא מספק. .... שח
- אות ז** בדין יבם מומר ובעל מומר ואח כשר להתחייב ביבום ביאור דברי הפוסקים בזה שדחו דברי המתיר. .... שט
- אות ח** ביאור שיטת הגאונים המחלקים בין מומר סתם למומר לחלל שבת ולכל התורה וביאור מחלוקת הפוסקים בזה. .... שי
- אות ט** בתשובות הגאונים דאשת מומר שישבה תחתיו באונס צריכה חליצה "לחומרא" ובדין יבם מומר. .... שיא
- אות י** מחלוקת הפוסקים אם נישואין הראשונים מפילין או מיתה מפלת, והנפקא מינה ביאור החילוק שבין יבם מומר לקידושי מומר. .... שיב
- אות יא** בסברת הפוסקים דביבם מומר אמרינן דאדעתא דהכי לא נתקדשה לו, ואי אמרינן כן בבעל מומר בדברי האומרים דקידושי מומר חומרא בעלמא הן. ביאור ג שיטות בקידושי מומר. .... שיג
- אות יב** ביאור דברי התרומת הדשן דכחשש שמא יעבירנה על דת שפיר אמרינן דאדעתא דהכי לא נתקדשה. .... שיד
- אות יג** ביאור דעת הראשונים דס"ל דקידושי מומר מדרבנן, וכמה פוסקים סמכו ע"ז להקל ביבם מומר. .... שיה
- אות יד** בסברת מהרשד"ם בדעת הפוסקים דקידושי מומר לאו קידושי דלאו נדחה היא, ויש לחלק בין מומר לדבר אחד למומר לכל התורה כולה דבזה לא אמרו דקידושיו קידושין. וגם לדעת הרמב"ם ור"ח רק מספק חיישינן לקידושיו. .... שיו
- אות מז** יביא דברי האחרונים ע"ד מהרשד"ם הנ"ל ותמיהתם על מרן הב"י שכתב שאין חולק בדין זה. .... שיז

## מאבני

## מפתחות

## המקום תקא

אות מז	בסברת הרדב"ז בזה. ....	שיז
אות יז	בסברת המהר"ם ן חביב דאפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. ....	שיח
אות יח	בדין אפקעינהו היכא דלא קדיש אדעתא דרבנן. ....	שיט
אות יט - כא	בדין אפקעינהו בלא גט. ....	שב
אות כב	אי עבדינן ס"ס בצירוף הסברות הנ"ל. ....	שכג
אות כג	בסברת איגלאי מילתא למפרע. ....	שכה
אות כד	החילוק בין מומר סתם לדבק באומה אחרת. ....	שכו
אות כה כו	מקח טעות מחמת שהשתמד. ....	שכז

### ד. מקח טעות בקידושין

אות כז-לו	מקח טעות במי שאין לו גב"א ובאילונית ובמום גדול ובמומר ובנמצא שוטה וכיוצ"ב. ....	שכט
-----------	--	-----

### ה. אוקי איתתא אחזקת פנויה

אות לז	בדין ספק קרוב לו ספק קרוב לה ובדין תרי ותרי דהויא מקודשת מדרבנן משום דמדאורייתא אית לה חזקת פנויה. ....	שלו
אות לח	בענין ספיקא דאורייתא לחומרא, ובספק קידושין וחזקת פנויה, דעת גדולי הפוסקים להתיר בספק ספיקא בא"א, ולכו"ע מהני ס"ס בקידושין דחזקת פנויה מסייעת. ....	שלו
	בסוף התשובה בדין ידים שאין מוכיחות בקידושין. ....	שמא

## סימן ה

## דין מרומה בקידושין לענין ירושה

בדבר הטוען להיותו בעלה של המנוחה שכעת נפטרה והשאירה אחריה הוין רב הנאמד בעשרות מיליוני דולרים, והם לא היו ידועים כאיש ואשתו, ועתה הוא מציג כתובה חתומה בעדים המראה לכאורה שהם היו נשואים. התיק הזה נידון בערכאות אבל מכיון שהכתובה היא המסמך היחידי המעידה על נישואיהם ואינם מופיעים ברישומים האזרחיים כנשואים, הפנו את הדיון לבית הדין להחליט בדבר כשרות החתונה הנ"ל. המסדר קידושין היה אחד מהעדים והעד הנוסף אינו בנמצא. בדרישה וחקירה התבררו סתירות מהותיות בין המסדר קידושין לבין הבעל וכן התעוררו ספקות לגבי יחדותו של הבעל. ויש לדון בזה מכמה אנפי כדלהלן

## א. דין מרומה בממונות

אות א - ה ביאור הסוגיא אי בעינן דרישה וחקירה בדיני ממונות וביאור ד מיני דין מרומה ובאיזה בעינן דרישה וחקירה ובאיזה לא ידון כלל וביאור דעות הפוסקים בזה ושיטת מרן השו"ע. תירוץ על הסתירה לכאורה בדברי השו"ע ..... שמה

## ב. דין מרומה בגיטין וקידושין

אות ו ז אי בעינן דרישה וחקירה בגו"ק ובעדות אשה דעגונה ואי מדמינן לדיני ממונות או לדיני נפשות ..... שמט

אות ח לאוסרה על בעלה בעינן דו"ח ..... שנא

אות ט י דין מרומה בגו"ק אי בעי דו"ח ..... שנג

אות יא שיטת הר"ד בונפיד ..... שנד

אות יב היכי דמי דין מרומה בקידושין ..... שנה

**ג. אם בלא דרישה וחקירה בטלה העדות לגמרי**

- אות יג יד אם לא נעשה דו"ח היכא דבעינן אם בטלה העדות, ואי הוי דין מרומה  
כדיני נפשות דבעינן דו"ח ואם אמר העד איני יודע לא הוי עדות. . . . שנו
- אות מז עוד בנושא הנ"ל ואם יוצאה בלא גמא אם היה דין מרומה ולא נעשה  
דו"ח. . . . שנה
- אות מו יז ביאור דעת האחרונים בזה. . . . שם
- אות יח אם בעינן בדין מרומה דו"ח לעדים החתומים בשטר וכן בחתומים  
בכתובה. . . . שם
- אות יט עדות שלא בפני בע"ד בדין מרומה. . . . שםא
- אות כ הנהגה בדין מרומה. . . . שםא
- אות כא דיש לצרף סברות הנ"ל דעדותן בטלה וכ"ש כלפי צד ממון דבנ"ד. . . שםב

**ד. הכחשת העד מבעל דין**

- אות כב הכחשת הבע"ד את העדים אי בטלה עדותן. ביאור שיטת הפוסקים בזה  
ודעת מרן השו"ע. . . . שםב
- אות כג אם הכחשה בסוג הטבעת חשיב הכחשה. . . . שםד
- אות כד כה הכחשות נוספות בנ"ד. . . . שסו
- אות כו חוקת פנויה. . . . שסז

**ה. ספק לגבי יהדותו של הבעל**

- אות כז - לב האומר ישראל אני אי מהימן ואם זה דוקא במקום רוב או חזקה ואם  
יש חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל. ואם זהו דוקא בנוהג מנהג ישראל. ואם  
יש חילוק בין האומר נתגיירתי לאומר ישראל אני. . . . שסז
- אות לח אם בא לשם ממון כו"ע מודו דלא מהימן. . . . שעד
- אות לד בדלית ליה חזקת משפחה וכשאביו גוי. . . . שעה

אות לה - לז כשמוחזק לן שהוא גוי ובבא לשם ממוזן. . . . . שעה  
 אות לח אי הגדול נאמן לומר מה שראה בקטנותו לענין יהדות ובענין האנוסים. שעו  
 אות לט גוי הבא על המזמרת מה דין הולד. . . . . שעה

ו. קנין החופה

אות מ היכא שלא היתה חופה אינו יורש, וכשהיה מביאה לרשותו, ומה דין  
 הנסיעה במכונתו. . . . . שעה  
 אות מא - מה עוד פיסולין וריעותות בקידושין הללו. . . . . שפ

מסקנא דדינא שנשברו הקידושין הללו לשברי שברים וכתותי  
 מכתת שיעורייהו, הן מצד מעשה הקידושין והן מצד יהדותו והן  
 מצד פיסול העדות, ואוקי איתתא אחזקתה, ואינו יורשה ע"פ  
 ד"ת.

סימן ט

ציווי כתבו ותנו ע"י הכתב

- אות א ביאור הסוגיא דבעינן קולו דבעל. הא דממעטינן חרש מתוך הכתב אם  
 הוא דוקא חרש, אבל פקח מהני. ואי מהני באלם. ביאור סברות הראשונים  
 בזה. ואם כתיבה עדיפא מהרכנה. . . . . שפה
- אות ב ביאור דעת הראשונים דהא דלא מהני כתב בפקח משום שיכול לדבר  
 וחיישינן לדעתא שנישתא, ולפי"ז כתב הבא ממדה"י כשר. . . . . שפה
- אות ג ביאור דעת הרא"ש בנ"ד. בדעת הריא"ז דהיא ספק מגורשת. . . . . שפמ
- אות ד בביאור דעות האוסרים בנ"ד. . . . . שצ
- אות ה ביאור דברי הרשב"ץ דאף לאוסרים לא הוי אלא איסורא דרבנן. ביאור  
 דברי הרשב"ש והריב"ש בנ"ד. . . . . שצא

## מאבני

## מפתחות

## המקום תקה

- אות ו בביאור דעת הריא"ז ודעת הרמב"ם ודעת בה"ג בנ"ד. . . . . שצב
- אות ז עוד בשיטת האוסרים אי הוי מדאורייתא או מדרבנן. בביאור שיטת התוס'.  
דקולו הוא מדרבנן משום לשמה. . . . . שצה
- אות ח בביאור שיטת הרד"ך והפר"ח. . . . . שצו
- אות ט בביאור דעת מרן השו"ע. . . . . שצמ
- אות י בביאור דברי הגט פשוט בזה. . . . . ת
- אות יא ביאור שיטת המהרח"ש בזה, וחידושו של המבי"ט שהכותב לעדים מהני  
ודברי הג"פ בזה. . . . . תא

### ענף ב. מינוי שלא בפניהם בצירוף מינוי בכתב

- אות יב ביאור מחלוקת הראשונים אם ממנה הבעל את הסופר בפירוש בפיו שלא  
בפניו אי מהני . . . . . תג
- אות יג ביאור דברי הרב בני משה והאחרונים שבצירוף מינוי בפיו ועל ידי הכתב  
שפיר דמי . . . . . תד
- אות יד בשיטת המכתב מאליהו ואי הרכנה עדיפא מכתובה ואי שאני כתיבה  
בפנינו מכתובה מרחוק ובדיוקן של המכתב מאליהו בדעת הרמב"ם ובשאר  
השגות הרב על מהרד"ך . . . . . תו
- אות טז בשיטת החזו"א בזה . . . . . תיא
- אות טז עוד בדברי האחרונים בזה. . . . . תיג

### ענף ג. אי בעינן הכרת כתב יד הבעל או סגני בקיום בעדים

- אות יז אם צריך הכרת כתב יד הבעל ואם צריך חתימת עדים על הציווי ובנוסף  
הציווי ואם אחר כתב והבעל רק חתם . . . . . תיד
- אות יח בשיטת האבני נזר בזה דסמכינן אספק ספיקא . . . . . תפו
- אות יט בביאור דברי הירושלמי "אני אומר מתעסק בשטרותיו" והטעם דהרכנה  
עדיפא, ושיטת הגאון מקובנא . . . . . תפז

אות כ	קיום בעד אחד או ע"י ערכאות או ללא קיום, סברת הדברי חיים מצאנז. תז
אות כא	בדבר העגונה דסטאשוב ותשובת גדולי הדור דאז הגאון מסטאשוב והגאון מקוזניץ והגאון בעל ההפלאה . . . . . תיט
אות כב	סברת הבית אפרים והשואל ומשיב בענין הנ"ל . . . . . תכא
אות כג	סברת המהרש"ם בנ"ד . . . . . תכג
אות כד	סברת הגאון מקוטנא . . . . . תכד
אות כה	סברת הקול אליהו . . . . . תכה
אות כו	עוד בענין הכרת כתב יד הבעל . . . . . תכו
אות כז	ס"ם בענין אי בעינן מינוי בפניו . . . . . תכז
אות כח	עוד בשיטת התוס'. . . . . תכז
אות כט	בשיטת האג"מ והזק"א . . . . . תכח
אות ל	בסברת החלקת יעקב . . . . . תכט
אות לא	בשיטת מרן היביע אומר והגרש"ז אוירבך זצ"ל . . . . . תל
אות לב	צווי ע"י הטלפון או הוידאופן . . . . . תלא

**סימן י**

**אחר הנתבע במורדת**

**א. אם הבורחת מבעלה חייבת לדון עמו במקומו או שמא אזלינן בזה אחר מקום האשה**

אות א	אם הדין שהולכים אחר הנתבע הוא מן הדין או מן התקנה, ובדין עבד לזה לאיש מלוה, ואם האשה חייבת בכבוד בעלה לענין זה, ואם יצא אחד ממקום העסק, ואם שינה אחד מהם את מקום מגוריהם . . . . . תלח
-------	--



## מאבני

## מפתחות

## המקום תקו

- אות ב שגם בבעל ואשתו אוליגן בטר הנתבע אלא שאם שינה אחד מקום מגוריהם הקבוע חוזר למקומם . . . . . תלמ
- אות ג שהבעל חשיב נתבע כלפי המורדת . . . . . תמ
- אות ד בביאור סברת מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא וסברת עבד לזה לאיש מלוה, ואם יש חילוק בין אם פניהם לשלום או לגירושין . . . . . תמ
- אות ה בענין מלמולי דגברא קשין מדאיתתא ובענין כל כבודה בת מלך פנימה תמא

### ב. היתר נישואין

אם צריך היתר מאה רבנים כשאביו גר ואמו מעדות המזרח, ואם במורדת צריך היתר מאה רבנים לבני אשכנז . . . . . תמג

### ג. הפסד כתובה

מתי המורדת מפסדת כתובתה ואם בנ"ד חייב בתוספת כתובתה . . . . . תמג

## סימן י"א

**ברין המלוה את חברו פחות משלשים יום מסוף שנת השמיטה אי שביעית משמטתו אי לאו**

- אות א ביאור הסוגיא דהמלוה את חברו לעשר שנים והנפק"מ לסתם מלוה . . . תמו
- אות ב היכי פסקינן בסוגיא הנ"ל ואי שמיטת כספים חשיבא איסור או ממון . . תמו
- אות ג הנפקא מינה לג' השיטות אי שביעית בזמן הזה מדאורייתא או מדרבנן או ממדת חסידות ובביאור שיטות הרי"ף והראשונים בזה . . . . . תמח
- אות ד ה הנפקא מינה בין הטעמים דנקטינן כלישנא בתרא בסוגיא הנ"ל ואי שביעית נהגא מדאורייתא אי משמטת חוב זה ובביאור שיטת הרמב"ם ורש"י בזה . . . . . תמט

אות ו	מו"מ בשיטת הב"ח דסתם הלואה קרינא בה לא יגוש אף לפני שלשים יום .....
אות ז	בשיטת הקצוה"ח בנ"ד דה"ט דאזלינן כלישנא בתרא הוא מטעמיה דרב דהתנה על דבר שבכמוון וידע ומחיל .....
אות ח	ביישוב שיטת הרמב"ם דפסק באונאה כרב ובשמיטה כשמואל .....
אות ט	בראיות המסייעות שיטת הב"ח והקצוה"ח .....
אות י	בשיטת הערך השלחן דתליא בפלוגתא דרבוותא .....
אות יא	בתשובת הרמב"ם המסייעת להאחרונים הנ"ל ובמחלוקת בעה"ת והרמב"ם בהתנה עמו שלא יתבענו וברעת השו"ע .....
אות יב	בביאור שיטת הר"ן והר"ש .....
אות יג	סברת המנחת חינוך .....
אות יד	שיטת האור זרוע בנ"ד .....
אות טו	בביאור דעת השו"ע ואם הלואה זו יוצאה בדיונים .....
אות טז	עוד שם כמה כללים בדין הקים לי ובספק ספיקא בממונות והיכא שהדבר נוגע לאיסור אי מצי מעין קים לי, אי אמרינן קים לי במקום ספק ספיקא ואי אמרינן קים לי במקום איסור תורה

מסקנא דדינא דדמי למלוה לעשר שנים שאין שביעית משמטתו  
 מיהו נראה דאינה יוצאה בדיונים ולהכי מיבעי ליה למלוה  
 לעשות פרוזבול לאחר הלואה זו.

סימן י"ב

גביית בעל חוב מאוחר

- א. אם מלוה על פה קודם למלוה בשטר . . . . . תסח
- ב. אם שעבד הלוה למאוחר במפורש.
- ו.אם במלוה על פה מוקדמת קדם וגבה אם מוציאין מידו. . . . . תע
- ג. מתי חשיב גבה, ואם משכנתה בזמן הזה חשיב תפס. . . . . תעד
- ד. לזה וקנה ולזה . . . . . תעז
- ה. טענת הלוה שמה ששילם היה בתורת החזר קרן ואם נאמן על כך בשבועה. תפא
- ו. שינוי התנאי שהתנו ביניהם בעסקה. . . . . תפג
- ז. שבועת השותפים . . . . . תפג
- ח. שלשים יום זמן לפרעון . . . . . תפד

מסקנא דדינא

- א. ראובן מחויב לפרוע לשמעון כל הקרן, ומה שכבר שילם מן הרווחים לא יגרע מחשבון הקרן.
- ב. יש לפשר על הרווחים שלא שולמו.
- ג. אין להוציא מידי שמעון את הנכס המשועבד לו, ואין בעלי החוב המוקדמין יכולים לגבות מנכס זה, אלא לאחר שיפרע ראובן חובו של שמעון.
- ד. הפירות מן הנכסים הוו מטלטלין ויחולקו בין כל בעלי החובות בשלום ובמישור.

והאמת והשלום אהבו.



# זָכְרוֹן בְּהִיכַל ה' אֲשֶׁרֵי תַמְיָמֵי דֶרֶךְ

לַעֲיֵז

בַּר סַבִּי יִרְאֵ אֱלֹקִים מֵרַבִּים הַמְדוּכָה בִּיסוּרִין  
הַר"ר זְכַרְיָהוּ יִשְׂרָאֵלִי בֶן תַּמֵּר ע"ה  
זְלֵלָהּ הַ

אֲשֶׁר זָכָה לְהַעֲמִיד דּוֹרוֹת יִשְׂרָאֵל תַּלְמִידֵי זֹכְמִים  
מוֹפְלָגִים יִרְאֵי ה' וְזוֹשְׁבֵי עֲמוֹ.  
יְהִי רַצּוֹן שְׂזָכוֹת הַתּוֹרָה תַּעֲמוּד לּוֹ, וַיִּתְקִיֵם בּוֹ  
הַפְּסוּקָה, וְנִזְוֹךְ ה' תַּמִּיד וְהַשְׁבִּיעַ בְּצוֹצוֹזוֹת נְפֶשְׁךָ  
וְעֲצָמוֹתֶךָ יִזְכְּלִיךָ וְהֵייתָ כַּגֵּן רוּחַ וְכַמוֹצֵא מִיָּם אֲשֶׁר  
לֹא יִכָּזְבוּ מִיָּמָיו. וַיִּלּוֹה אֱלֹהֵי הַשְּׁלוֹם וְעַל מִשְׁכְּבוֹ  
יָבֵא שְׁלוֹם, כִּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר יָבֵא שְׁלוֹם יִצְוֹזוּ עַל  
מִשְׁכְּבוֹתֵם הַיּוֹלֵךְ נְכוֹזוֹ. וְנִשְׁמַתוּ תְהִיָה צְרוּרָה  
בְּצְרוּר הַזּוֹיִים. וַיַּעֲמוּד לְגֹרְלוֹ לִקְצֵן הַיָּמִין.  
נְפֶשׁוֹ בְּטוֹב תִּלְיֵן וְזָרְעוֹ יִרְשֵׁ אֶרֶץ.



## זכרון בהיכל ה'

לע"נ

מר סבי מוֹכָה הרבים המדוכה ביסורין  
כהר"ר זֹכֶם סִלְמָן מוֹעֵלְמִי בֶן יוֹסֵף ע"ה  
זִלְלָה"ה

אשר זכה להעמיד תלמידים ולהנהיג את הקהילה  
צאן מרעיתו רבות בשנים.

יהי רצון שזכות התורה תעמוד לו ויתקיים בו הפסוק  
ונזך ה' תמיד והשביע בצווצוֹצוֹת נִפְשֶׁךָ וּעֲצָמוֹתֶיךָ  
יִזְלִיֵן וְהָיִית כִּגֵן רוּחַ וּכְמוֹצֵא מִיָּם אֲשֶׁר לֹא יִכֹּזְבוּ  
מִיָּמִינִי. וְיִלֹּה אֱלֹהֵי הַשְּׁלוֹם וְעַל מִשְׁכְּבוֹ יִבֵּא שְׁלוֹם,  
כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר יִבֵּא שְׁלוֹם יִנְוֹזוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתֵם הַיּוֹלֵךְ  
נְכוֹזוּ. וְנִשְׁמַתוּ תְהִיָּה צְרוּרָה בְּצְרוּר הַזְּוִיִּים. וְיַעֲמוּד  
לְצֹרְלוֹ לִקְץ הַיָּמִין.

נִפְשׁוֹ בְּטוֹב תִּלְיָן וְזָרְעוֹ יִרְשֶׁ אֶרֶץ.



## זכרון בהיכל ה'

לע"צ

מרת סבתי אורה קאלה מויעלמי בת אסתר  
ע"ה זללה"ה

יהי רצון שיתקיים בה הפסוק ונזכר ה' תמיד  
והשביע בצווצויות נפשך ועצמותך יזליץ והיית  
כגן רוח וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו. וילוח  
אליה השלום ועל משכבה יבא שלום, כמו  
שנאמר יבא שלום ינחמו על משכבותם הולך  
נחווו. ונשמתה תהיה צרורה בצרור הזוים.  
ותעמוד לגורלה לקץ הימין.

נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ.



זכרון בהיכל ה'

לע"ז מרת זזמת

בינה קלודין בת שרה ע"ה

אשר זכתה להעמיד דור ישרים יבורך ומסרה

נפש לסייע בידי לומדי תורה

עלתה בסערה השמימה

ל' מז"א א' דר"ז אלו תש"ס זללה"ה

יהי רצון שיתקיים בה הפסוק וזוזר ה' תמיד  
והשביע בצחצחות נפשך ועצמותך יזליץ והיית  
כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו. וילוה  
אליה השלום ועל משכבה יבא שלום, כמו  
שנאמר יבא שלום יזוזו על משכבותם הולך  
נכוזו. ונשמתה תהיה צרורה בצרור הזויים.

ותעמוד לגורלה לקץ הימין.

נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ



## זכרון בהיכל ה'

לע"נ

מר אבי המדוכה ביסורים

רפאל בן מכלוף ע"ה

ומרת אמי אשת הזוסד

רזזל בת שרה ע"ה

ומר זומי המדוכה ביסורין

שמעון בן עובדיה ע"ה

גדבת בנם תלמידי זוכי ויקירי ליש ולביא ירא

אלקים מרבים דזייל ומוקיר רבנן

מר יצחק כהן הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה ולברכה

ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל אשר יפנה ישכיל

ויצליזו בבריאות איתנה ונהורא מעליא אורך ימים

ושנות זיים בטוב ובנעימים שובע שמוזות וכל טוב

ויזכה יזוד עם רעייתו מב"ת לראות את בניהם גדולים

בתורה ויראת ה' טהורה דור ישרים יבורך אמן ואמן



ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

## ברכות לראש משביר

להצלחות ידי"ג תלמידי וזב"בי, עמוד הימיני, דרוזים  
רבנן ודווייל רבנן ואיהו גופיה צורבא מרבנן, מוזה  
הרבים, רודף צדקה וזוסד, וירא אלקים מרבים, תהלתו  
בקהל זוסידים, רב פעלים לתורה ולתעודה, אוצר כלי  
זומדה, שמן תורק שמו

הר"ר זייתים דהן הי"ו

אשר תרם בעין יפה להוצאת הספר

יהי רצון שזכות המצוה תעמוד לו בזה ובבא, אלה המנן  
תלוי עליו, מלך מלכי המלכים הקב"ה יתמלא עליו  
רוזמים להזלימו ולרפאתו רפואה שלימה והזולמה  
מהירה ולהזויותו אריכות ימים ושנים. ויזכה יזד עם  
רעייתו מרת בארי שתזוי לראות נזות דקדושה מכל  
יוצאי זלציהם, דור ישירים יבורך, בנים תלמידי זכמים  
מופלגים בתורה ויראת ה' טהורה, זרע ברך ה', ויזכו  
לאריכות ימים ושנים בטוב ובנעימים, בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא, זון וכבוד יתן להם ה', יהי שלום בזויליהם  
ושלוח בארמנותיהם, הון ועושר בביתם וצדקתם עומדת  
לעד.

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למזוזיקים ביה ותומכיה מאושר

### ברכות לראש משביר

להצלחות תלמידי היקר דרוזים רבנן ודזייל  
רבנן רודף צדקה וזוסד אוצר כלי זמדה יראת  
ה' היא אוצרו ועליו יציץ נזרו

מר עמרי כהן נרו יאיר ויזרוז

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויעליז בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים ויזכה יזוד עם רעייתו מב"ת לראות  
את בני תלמידי זכמים מופלגים בתורה ויראת  
שמים דור ישרים יבורך זרע ברך ה' אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזזיקים בה ותומכיה מאושר

ברכות לראש משביר

להצלחות ידידנו מכובדנו רודף צדקה וזוסד  
זוכו ממתקים וכולו מוזמדים תלמידי יקירי  
מר דוד בן זקן הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויצליח בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים אושר ועושר וכבוד תמיד כל הימים  
ויזכה יחד עם רעייתו לראות נזות דקדושה  
מכל יוצאי זלציו אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזזיקים בה ותומכיה מאושר

### ברכות לראש משביר

להצלחות ידידנו מכובדנו רודף צדקה וזוסד,  
ירא אלקים מרבים, רוזים ומוקיר רבנן, תמכין  
דאורייתא, תלמידי יקירי,

### מר שם טוב אלבוך הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויעליז בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא

אורך ימים ושנות זייתים בטוב ובנעימים שובע  
שמזות וכל טוב אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

## ברכות לראש משביר

להצלחות גיסי יקירי רודף צדקה וזוסד  
וירא אלקים מרבים

ה' בניה מלך ובני ביתו הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה  
ותשרה הברכה במעשי ידיהם ובכל אשר יפנו  
ישכילו ויצליזו בבריאות איתנה וזהורא מעליא  
אורך ימים ושנות זייתים בטוב ובנעימים ויזכה יזוד  
עם רעייתו מב"ת להעמיד דור ישרים יבורך בנים  
ובנות עוסקים בתורה ובמצוות וכל בניך למודי ה'  
ורב שלום בניך אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

לרפואת אסנת בת אסתר,  
רפאל בן אסתר, אבירם בן רזול  
ולע"נ יהודה בן נחום ז"ל  
להצלחות ידידנו מכובדנו מוֹכֵחַ הרבים  
תלמידי היקר והחוביב ונִגְנֵה לוֹ סביב

בר יעקב מרדכי הי"ו

יהי רצון שיימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויצליח בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים בשובע שמוזות וכל טוב. אמן

ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

ברכות לראש משביר

להצלחות ידידנו מכובדנו רודף צדקה וזוסד  
תלמידי היקר

מר שלום ישראל הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויצליח בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים

ויזכה לראות את בני גדולים בתורה ויראת ה'  
טהורה דור ישרים יבורך אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

### ברכות לראש משביר

להצלחות ידידנו מכובדנו רודף צדקה וזוסד  
רב פעלים לתורה ולתעודה תלמידי היקר  
מר יעקב נזוז נרו יאיר ויזרוז וביתו מב"ת  
יהי רצון שיימלא ה' משאלות לבם לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיהם ובכל  
אשר יפנו ישכילו ויצליזו בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים ויזכה יזוד עם רעייתו מב"ת לראות  
כל בניהם למודי ה' תלמידי זוכמים גדולי  
תורה ויראת ה' טהורה ורב שלום בניך אמון  
ואמון



ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזזיקים בה ותומכיה מאושר

### ברכות לראש משביר

להצלחות ידידנו מכובדנו זוכו ממתקים וכולו  
מוזמדים תהלתו בקהל זוסידים שמון תורק  
שמו ירא אלקים מרבים רודף צדקה וזוסד  
מר אליהו מזרוזי הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבו לטובה  
ולברכה ותשרה הברכה במעשי ידיו ובכל  
אשר יפנה ישכיל ויעליז בבריאות איתנה  
ונהורא מעליא אורך ימים ושנות זייתים בטוב  
ובנעימים שובע שמוזות וכל טוב ויזכה יזד  
עם רעייתו מב"ת לראות את בניהם גדולים  
בתורה ויראת ה' טהורה דור ישרים יבורך

אמן ואמן

ואלה יעמדו על הברכה  
עץ זייתים היא למוזיקים בה ותומכיה מאושר

לעלוי נשמת

יעקב בן קלארא אליגרא ז"ל

נרבת בניו המבורכים

מר רפאל ומר מאיר בן זקן הי"ו

יהי רצון שימלא ה' משאלות לבם לטובה  
ולברכה, ותשרה הברכה במעשי ידיהם, ובכל  
אשר יפנו ישכילו ויצליזו, בבריאות איתנה  
ונזהורא מעליא, ויזכו לראות נזות דקדושה  
מכל יוצאי זולציהם, אורך ימים ושנות זייתים  
בטוב ובנעימים, שובע שמזות וכל טוב אמון

ואמן