

## בסייעתא דשמיא

# הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם

פסחים סח; "דתניא רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ב"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש. וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר עצרת לה' אלקיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ור' יהושע סבר חלקו חציו לה' וחציו לכם. א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא".

ופירש רש"י דבעצרת צריך לכם "להראות שנוח ומקובל עליו יום זה שבו ניתנה תורה".

ונראה ביאור כוונת הדברים בזה. דהנה כבר אמרו חז"ל שאין שמחה אלא בבשר ויין. ואין הכוונה שהבשר והיין הם סיבת השמחה, ואדרבה הזוללים וסובאים ושותים לשכרה, כבר נאמר עליהם לשחוק אמרתי מהולל. אבל השמחה באה בגלל סיבה אמיתית, ולשמחה מה זו עושה, כלומר יש איזה 'מה' שבגינה השמחה. והבשר והיין אינם אלא כלי הביטוי הנאות עבור השמחה.

אדם שנושא אשה מזמן את כל אוהביו לסעודה ובכך הוא מביע את השמחה שיש לו בנישואיו לאשתו. כך היא הצורה לשמוח בעוה"ז. סיבת השמחה היא אמיתית ויסודה רוחנית, אולם הביטוי בא ע"י אכילה ושתיה גשמיים, כך הוא אופן הדבר בעולם שבו החומר והרוח משמשים יחדיו לגילוי כב' ית' בתחתונים...

ולפי"ז גם שמחת יו"ט, יסודה בשמחה שבאה בגין האור הרוחני המיוחד שזוכים אנו בכל יו"ט לפום ההשפעה שיש לזמן הזה במעגל השנה והמועדים וכמו שלימדנו הרמח"ל בדרך ה' בזה. אלא שהשפע הרוחני לעולם יצטרך לקבל ביטוי של שמחה פנימית, והשמחה הפנימית לעולם תצטרך את כלי הביטוי של בשר ויין.

ובזה נחלקו, דלפי שיטת רבי יהושע יש לשלב את הרוחניות והגשמיות יחדיו ובאופן שנתבאר. אבל לדעת רבי אליעזר אין שני הדברים משמשים בערבוביה, אלא אדרבה, זכה האדם לאורם הרוחני של ימים טובים, בידו האפשרות לקחת את האור הזה ולפרוש מכוחו לגמרי מן הגשמיים, ובידו האפשרות לשמוח באור הרוחני שזכה לו בכלי הביטוי הגשמיים, אבל שילוב של שניהם ליתא.

כל זה באורות הרוחניים של החגים שיש ברוחניות עצמה מין סתירה לעצם הגשמיות, כגון 'בצילא דמהימנותא' שהוא הסתופפות תחת כנפי השכינה, שיש בזה סתירה לענייני גשמיות של מאכל ומשקה, אלא שאפשר לאכול ולשתות ולשמוח ובכך לבטא את השמחה שאנו בצילא דמהימנותא, אבל אפשר לפרוש מענייני גשמיות ולכוון ליבו וכולו לאור צילא דמהימנותא. וכן יציאת מצרים שעניינה הגאולה הרוחנית ממ"ט שערי טומאה לוהייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, שניתן לבטא דבר זה בהתגברות רוחנית או לבטא דבר זה בשמחה של מאכל ומשקה שעל ידה אנו מבטאים את שמחתנו בדרגה שזכינו ביום זה.

אבל הרוחניות של חג מתן תורה היא לא רוחניות שיש בה איזו שהיא סתירה והפכיות מה'לכם', אלא היא בכלל ה'לכם'.

וטעם הדבר שהרי התורה תורת חיים היא ועוסקת בהוראות כיצד להתנהל בחיים הגשמיים, בעבודת השדה, בגידול הבהמות, בחיי המשפחה, ביחסי ממוון ביחסי בין אדם לחברו במערכת המשפט ובכל דבר ודבר בחיינו היומיומיים. התורה אפוא היא התיקון הנאות לחיינו הגשמיים (שבקיומם ע"פ הוראות התורה ראוים אנו לשמש כאושפיזא לדירין של הבוי"ת בתחוננים), ולכן התורה שהיא ה'רוחניות' של יום עצרת, הוי גופא היאך לקיים את ה'לכם', ולכן גם לדעת רבי אליעזר אין סתירה בין ה-לה' וה'לכם' דעצרת.

\* \* \*

להבין יותר, אנסה להמחיש דבר זה במספר דוגמאות. כתיב 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. בהלכה זו ההלכה וטעמה כתובים בחדא מחתא, שיש בזה מידת אכזריות ואטימות לב לקחת לאם את הגדי שלה ולהשתמש בחלב שלה כדי להטעים את מאכלו מהגדי. ואף מחלב של פרה אחרת אסור. אף שעצם לקיחת הגדי ושחיטתו אין בכך מידת אכזריות ואדרבה זובחי אדם עגלים ישקון. הרי לנו שהתורה רק היא מלמדת אותנו הנהגה בדקות הנפש היכן מעשינו הגשמיים בסדר גמור והיכן יש בהם השפעה בעייתית על הנפש.

וכן מאכלות אסורות, שגורמים לונטמטם בה לנפש האוכלתם, שדבר זה לימדתנו תורה. וכן תרומות ומעשרות ולקט שכחה ופאה וכדו', שאין לו לאדם לומר במקום להסתבך על כל ההלכות אני אתרום בסוף הרבה תבואה לעניים. והטעם, משום שלקיסת הכל בלי להשאיר יש בכך השפעה על מידת האנוכיות שלוקח הכל לעצמו ומדקדק שלא להשאיר כלום וכן מה ששכח או נפל וכדו'. ולכן לימדה אותנו התורה כיצד להתנהל בעבודת השדה באופן שלא ישחית את נפשינו ומידותנו, וכן עוד ע"ז הדרך.

אבל אומה"ע אין להם אלא הדברים הברורים שהם רעים כגון ג"ע וע"ז ושפכ"ד וכדו'. כי ההשפעה בדקות הנפש שייכת בנפש הישראלית. ולכן הרוחניות של חג מתן תורה זהו כיצד לקיים את ה'לכם' ולא איזו דרגה רוחנית מיוחדת מעבר להתנהלות הגשמית היומיומית.

**בברכה  
העורך**

## על ברכת הגפן ביינות השונים בארץ ישראל

לקראת פסח ביצענו בדיקת יינות ויקבים של חלק מועדי הכשרות, על יחס המים בתוך היינות ומיץ הענבים, כאשר בכל זה יש הרבה נפק"מ גם לברכות, קידוש, ד' כוסות ועוד, וגם לגבי יין נסך.

ועוד הוספנו וכתבנו את עיקרי הדינים והמנהגים לדעות השונות. ובסוף המאמר הבאנו את תמצית הדינים דלהלן:

- א. שיעור הרביעית הוא 75 סמ"ק לידון, דאזלינן בתר הרמב"ם והשו"ע, ויש שכתבו להחמיר בשל תורה כגון בכוס של קידוש של ליל שבת ויו"ט ולא בשאר כוסות ברכה.
- ב. כתב מרן השו"ע, שבימינו שהיינות חלשים, אף לכתחילה אין צורך למזוג במים. וכתב הכה"ח שמ"מ אפילו ביין רפוי יש למזוג את ג' הטיפות שנהוג על פי הסוד.
- ג. מלשון השולחן ערוך ומדברי הרמ"א, וכן מלשון השו"ע ביו"ד נראה שהשיעור של תוספת מים ביין חלוק בין תוספת מים לשמרים לבין תוספת מים ליין, כאשר התוספת ליין של המים היא עד 15% שהוא שישיית מלבר, ובלבד שיהיה יין חזק ויהיה בשיעור שמוזגים. וכ"כ הגר"א ומשנ"ב בדעת השו"ע. מאידך דעת העולת תמיד, שהשו"ע והרמ"א נחלקו בדיון זה, כאשר לדעת השו"ע יש רק שיעור אחד והוא השיעור שרגילים למזוג, והוא רק חד על תלת, ומאידך ר"ת ס"ל שהולכים לפי הטעם וכל שנרגש טעם היין היטב מברכין עליו הגפן ואע"פ שנהוגים למזוג בפחות והוא עד אחד על ששה וזו דעת הרמ"א. ולפי"ז כתב בעולת תמיד שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, אם נתערב מעט מים בו אפילו שהמים שנתערב בו הוא פחות מהיין, אפילו הכי אין מברכין עליו בורא פרי הגפן.
- ד. הרב כ"פ החיים כתב כדעת העולת תמיד שיש להחמיר גם ביין ולא דווקא בשמרים, אולם כתב שכל זה אם יש רוב מים, אולם ברוב יין או אף במחצה על מחצה מברך הגפן. והגאון בעל שואל ונשאל כתב שגם במחצה על מחצה יש להחמיר ולא לברך הגפן.
- ה. למעשה הכרעת חכמי הספרדים להקפיד שיהיה רוב יין, וכ"כ מרן הראש"ל בספרו שו"ת חזו"ע. וכ"כ מורנו הגאון רבנו שלום משאש זצוק"ל בספרו שו"ת שמש ומגן. וכ"כ בספר מקראי קודש בשם הגאון הראש"ל רבי מרדכי אליהו זצוק"ל שאם אין רובו יין ה"ז מעכב לספרדים גם בדיעבד. וכן כתב הגאון רבי משה לוי זצ"ל בספרו ברכת ה'. ובספר אור לציון כתב שהכל תלוי בחזק היין שאם הוא חזק אפשר גם רוב מים, וביין רגיל צריך לכה"פ מחצה יין ושישאר טעם יין.

ו. ומחכמי האשכנזים, יש מי שכתב שגם בימינו אפשר להקל כעיקר דברי הרמ"א וכהכרעת המשנ"ב לגבי יין, וכ"כ המנחת יצחק ועוד. ובשם החזו"א נכתב שעד שליש מים אפשר בוודאי. ובשם הגריש"א זצ"ל שעד רבע מים אפשר להוסיף. ונמצא לדבריהם שמחמירים יותר בברכת הגפן מדעת חכמי הספרדים שדי להם ברוב יין שהוא 51%.

ז. למעשה בכל היינות בימינו מכל היקבים והיצרנים המוכרים היום, יש רוב יין, ואפשר לברך לכתחילה לדעת הספרדים ברכת פרי הגפן. מאידך בחלק מהיקבים ה"ז רק 55 או 60 או 70 אחוז, ובכה"ג יש לחוש לדעת חכמי האשכנזים המחמירים לעיל.

ח. לגבי מיץ ענבים, ידועה דעתם של מרנן הגרש"א והגריש"א שאין להוסיף מים כלל ואפילו במעט [להוציא המים שלעיתים נשטף עמם הצנרת, או קל וחומר ג' הטיפות שמוסיפים על פי הסוד שאפשר להוסיף לכתחילה]. מאידך דעת חכמי הספרדים וכן פסקו מרן החזו"א ויבדל"א הגרנ"ק ועוד, שאפשר לכתחילה להוסיף מים גם במיץ ענבים ויהיה כשר לברכת הגפן, וכמות המים לכאורה שווה כביין, ולכן כל שיש מעל 51% יין יהיה כשר לדעת הספרדים. וזו המציאות הקיימת במיץ ענבים מכל הסוגים המשווק כיום בארץ ישראל וממילא אפשר לברך לכתחילה בופה"ג על כל סוגי מיץ ענבים המשווקים היום. אולם הוספנו שבתורה שבעל פה הורה מרן הראש"ל זצ"ל להקפיד שבמיץ ענבים יהיה רובא דמינכר, וזה לא מתקיים בכל היקבים.

ט. ביארנו דאיכא מציאות של תערובות גם כאשר כתוב על היין שהוא 100% טבעי. ועוד ביארנו דין מיץ ענבים משוחזר ודין מיץ ענבים קפוא. וכן נתבאר כמות יחס התערובת של מיץ ענבים ביין לדינא.

י. מצוה לחזר אחרי יין אדום בכל הכוסות של הברכה, אולם גם יין לבן כשר. וכתבו חכמי הספרדים שלדעת השו"ע יין אדום עדיף אף אם הלבן חשוב ממנו, ואילו לדעת הרמ"א הלבן עדיף אם הוא משובח יותר. אולם למצוות ארבע כוסות הסכמת הפוסקים שיש להעדיף יין אדום כיון שהוא זכר לדם פסח ודם מילה. [ובמאמר שם עוד כתבנו שאם זה מדין המראה מהני לערבב יין לבן ואדום, ואם זה מדין שבח לא יועיל שינוי המראה. ועוד כתבנו אי שרי לערבב גם בשבת ויו"ט].

יא. נחלקו רבותינו הראשונים בדין יין מבושל: דעת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם וסיעתם שעל יין מבושל מברך שהכל. ולדעת הרב המגיד בשל"י הרמב"ם הנה אף שאין עושים קידוש עליו כי נשתנה לגריעותא, אולם לא נשתנה לענין ברכתו ומברכין עליו הגפן. מאידך דעת התוס' והרא"ש ועוד הרבה מהראשונים, שהמבושל הוא יין גמור לענין ברכה, קידוש וד' כוסות. ומרן השו"ע בהל' קידוש הביא ב' הדעות: דעה ראשונה בסתם שמברכין על יין מבושל ועל יין עם דבש, ודעת היש שאין מקדשין עליהם. וכתב הרמ"א שהמנהג לקדש עליו אפילו יש לו יין אחר רק שאיננו משובח וטוב כמו המבושל. ובהל' פסח כתב שיוצאין ביין מבושל ובקונדיטון.

יב. למעשה, הגם שיש לדון להחמיר שלא לברך הגפן מחמת סב"ל ומחמת ששני עמודי ההוראה הכי ס"ל, מכל מקום פשט המנהג ביותר לברך גם על יין

מבושל ולצאת בו י"ח קידוש והבדלה ומצות ד' כוסות. וכתבנו לדון אם יין מפוסטר דינו כמבושל בזה, וגם לגביו כבר נהגו לברך בפה"ג ולצאת בו יד"ח בכל הכוסות של מצוה, ופוק חזי מאי עמא דבר. [ובמיץ ענבים גם הפיסטור חשיב כבישול גמור, וראה עוד מש"כ בזה].

**יג.** בין ממותק שהוסיפו לו סוכר או דבש, דעת הרמב"ם שדינו כדין יין מבושל ונפסל לקידוש. ומאידך יש מהראשונים שהגם שדעתם כדעת הרמב"ם לפסול יין מבושל מכל מקום בין ממותק לא ס"ל כדעתו. ומרן השו"ע הכשיר לקידוש גם יין קונדיטון שהוא יין עם תוספות.

**יד.** מי שיש לפניו יין מבושל וללא ממותק, או ממותק ולא מבושל – עליו להעדיף את היין השני, כיון שבמבושל רוב עמודי ההוראה אוסרים לעומת היין הממותק.

**טו.** בימינו נוהגים להוסיף גם עוד סוגי תוספות ליין כדי לשומרו מתסיסה יתירה, או מבקטריות, או לתועלת שאר דברים. כגון: שמרים, חומצה, ביסולפיט ועוד. יש מי שכתב שהדבר פוגם, אך הלכה למעשה כדעת רה"פ שאין כל אלו חשובים כתוספת ליין שפוגמת אותו כדין סוכר או דבש.

ובגוף המאמר שם כתבנו לדון מעוד ענינים שונים הקשורים ליין, אולם מכל מקום הכא כתבתי רק את הסיכום העולה למעשה לגבי ברכת הנהנין וקידוש שנוהג בכל ימות השנה.

## **ביקרא דאורייתא**

### **שניאור ז. רווח**

## ספר "עיר חדשה"

### מסכת שביעית – פרק א

מאת הגאון רבינו יהודה הכהן זלה"ה מחכמי פאס שבמרוקו  
כתב היד פוענח והוגה על ידי הרב נתנאל אביטל שליט"א  
תוספת ביאורים והערות נכתבו על ידי צוות חוקרי המכון  
נערך והוגה סופית לדפוס ע"י הרה"ג רבי ישראל אנקווה שליט"א  
ראש כולל זרעים שע"י המכון

### מסכת שביעית

#### פרק א'

מ"א עד אימתי חורשין וכו'. תנא אקרא קאי דכתיב (שמות לד כא) 'בחריש  
ובקציר תשבות', דמניה ילפינן תוספת לקמן (מ"ד)<sup>1</sup>, אבל אין לתרץ כמ"ש התוס'<sup>2</sup>  
בכיצד מעברין (עירובין נב:): דכיון דתנן לקמן הנותן עירובו בעבורה של עיר אלמא  
יש עבור לעיר, שייך למתני כיצד<sup>3</sup> וכו', דא"כ כי פריך בריש ברכות (ב.) 'תנא  
אהיכא קאי' לשני ליה התם קאי (שם י:): 'בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו  
ויקראו' וכו', וצ"ע לדבריהם, ודו"ק.

תי"ט ד"ה עד העצרת וכו'. וכתבו התוס' דעצרת יותר מדברי ב"ש דלעולם  
ב"ש לחומרא. ומגופה דמתני' הו"ל להכריח כן, דכיון דתנא משנה יתירה לפרוש

<sup>1</sup> הוקשה לרבינו כדוגמת הגמ' בברכות (ב.) שהקשתה על המשנה שפתחה ב"מאמתי  
קורין את שמע בערבית", תנא היכא קאי דקתני מאימתי, והוא הדין כאן תחילה יש  
להשמיענו שאסור לחרוש ערב שביעית ואח"כ נבוא לבאר אימתי חל האיסור, וישוב  
רבינו הוא ג"כ על דרך הגמ' בברכות שם, שהתנא קאי על הפסוק 'בחריש ובקציר' גו'  
דילפינן מיניה לקמן דין תוספת שביעית, ועל זה קאי התנא ומפרש לן מהיכן מתחיל  
איסור זה.

<sup>2</sup> נמצא ברש"י שם ד"ה כיצד מעברין.

<sup>3</sup> והוא הדין כאן היה מקום ליישב שסמך התנא על המבואר לקמן במשנה ד' שיש דין  
תוספת שביעית, על דרך יישובו של רש"י שם, אכן לא ניחא ליה לרבינו ביישוב זה,  
דאי נימא כן יקשה מדוע לא תירצה כן הגמ' בריש ברכות.

מלתייהו דב"ש, וכמ"ש הם עצמם והביאו התי"ט בד"ה וקרובין, א"כ ש"מ דב"ש הם המחמירים, שהרי תנן 'וקרובין' ש"מ דשיעורם מועט<sup>4</sup> ודו"ק.

**מ"ד מג' ועד ט. כתב הר"ב כלומר דין זה וכו'.** ולישנא ד'עד' שיהיו' לא דייק<sup>5</sup>, גם לא ידענא טעמא מאי, דכיון דבג' חשיב שדה א"כ אמאי דין זה הוא מג' ועד ט', וכבר תמה עליו התוי"ט.

ונ"ל דפירוש המשנה לדעת הר"ב הוא זה, דכיון דבעינן ג' אילנות וכל אילן כיכר של ששים מנה, א"כ הו"א שאם אילן אחד עושה ג' ככרים די ליחשב שדה אילן, דכיון דעיקר קפידיא היא על הפירות, ולכן אמר 'עד שיהיו משלשה' כלומר הני ככרים בעינן שיהיו מג' אילנות וקפדינן בתרתי על הפירות ועל האילנות, ו'עד' לומר דאף אם יהיו בשדה ט' אילנות וכולם עושים פירות אפ"ה בעינן שיעור זה ולא אמרינן דכיון דאיכא אילנות טובא לא קפדינן בכך, זהו מה שנראה לי לפרש המשנה לשיטת הר"ב<sup>6</sup>, אבל להרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"ד) דס"ל דכר אחד מכולם, ה"ק דלא בעינן שיהיו כולם עושים אלא בג', אבל מג' ועד ט' אף אם יהיה בהם שאינו ראוי לעשות חשיב שדה, ע"ש בכ"מ, ודו"ק<sup>7</sup>.

**מ"ח תי"ט ד"ה מטפח ולמטה. לשון רמב"ם וכו'.** לפי המובן מדבריו דהאי מטפח ולמעלה קאי אשירא, א"כ רישא דמתני' דוקא היא, וטפח עצמו כאילן, ואידי דתנא רישא טפח ולמטה תנא סיפא ג"כ מטפח ולמעלה<sup>8</sup>, אבל לפי מ"ש

<sup>4</sup> בדברי רבינו מבואר חידוש דמה ששנה התנא 'וקרובין' אלו להיות כדברי אלו' אין כונתו להשמיענו שאין הפרש גדול בין דברי ב"ש לדברי ב"ה, שהרי הכריח מדברים אלו שב"ש מקדימין וממעטים זמן איסור חרישת האילן, ואם כונת התנא לציין שאין הפרש גדול ביניהם, מהיכן למדנו שב"ש מקדימים הזמן, הרי אפשר ששיעורם קרוב לבית הלל אך לא ידך גיסא דאף אחר העצרת מותר לחרוש, ועל כרחך שרבינו פירש 'קרובין' אלו להיות כדברי אלו', דדברי אלו [ב"ש] שיעורם קודם לדברי אלו [ב"ה], ופירוש קרוב ענינו קודם בזמן, וזהו כונת רבינו שכתב בסוף דבריו ש"מ דשיעורם מועט, דהיתר שיש בחרישה אליבא דב"ש הינו פחות ומועט משיעורם של בית הלל.

<sup>5</sup> דהיה לו לתנא לכתוב 'במה דברים אמורים משלשה ועד תשעה' וכו', ומלשון 'עד' שיהיו' משמע דאתא לאשמעינן דלא סגי בפחות משלשה.

<sup>6</sup> והעולה מדברי רבינו דהא דנקט הר"ב 'כלומר דין זה שאמרנו היינו משלשה ועד תשעה' וכו', היינו דדין זה שצריך שיוציאו ג' אילנות ג' כיכרות שייך גם כן ביותר מג' ועד ט' אילנות (ולא כפי שהיה אפשר לטעות שמספיק פחות משיעור זה), וכן אינו מועיל שיהיה שיעור ג' כיכרות בפחות מג' אילנות, ודלא כהתוי"ט שנקט בשיטת הרע"ב שצריך שכל אילן ואילן יוציא כיכר.

<sup>7</sup> ונמצא שיש ג' שיטות בביאור המשנה, שיטת הר"מ בחיבורו שעד ט' אילנות מספיק שיעשו כיכר אחד מבין כולם, שיטת הר"ב - ע"פ התוי"ט דצריך שכל אילן ואילן יעשה כיכר אף שיש ט' אילנות, שיטת הרע"ב - ע"פ ביאור רבנו עד ג' אילנות צריך שיעשו ג' ככרות, כיכר לכל אילן, ודין זה הוא אף שיש אילנות טובא [עד תשעה] דמכל מקום בעינן לכל הפחות ג' אילנות שכל אחד מהם עושה כיכר.

<sup>8</sup> רבינו יצא לדון מה הדין כאשר נשאר טפח בצמצום מהאילן, ופשט לה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות ד'מטפח ולמטה' קאי על מה שנשאר, והיינו דרק אם נשאר פחות מטפח הוי כנטיעה, וכל שנשאר יותר מכך כגון טפח, הוי כאילן, ומה שכתב התנא בסיפא 'מטפח ולמעלה כאילן' ומשמע דטפח בצמצום הוא כנטיעה, לאו דוקא הוא, אלא סיפא נקט התנא אגב רישא.

בחבורו (שם הלכה ח) אם נקצץ מטפח וכו' ניחא<sup>9</sup>, אמנם לא ידענא אמאי הפך הסדר ונתן הראשון אחרון<sup>10</sup>, ויש ליישב, ודו"ק.

<sup>9</sup> כונת רבינו דלפי מה שכתב הר"מ בחיבורו דלישנא ד"מטפח ולמטה" ו'מטפח ולמעלה' היינו אקציצה שקצץ מטפח ולמטה או מטפח ולמעלה, אין צריך לדחוק ולומר דנקט התנא טיפא אגב רישא, דאין כאן שום סתירה דאם קצץ מטפח ולמעלה הוי כאילן ומטפח ולמטה הוי כנטיעה ולעולם בנשתייר טפח הוי כאילן, דהרי קצץ מטפח ולמעלה.

<sup>10</sup> דבמשנה איתא תחילה 'מטפח ולמטה', והרמב"ם שינה סדר המשנה והקדים לכתוב 'מטפח ולמעלה' ואח"כ 'מטפח ולמטה'.



## "ספר המשפטים" – סימן רלה, רסו

פיענוח כתב יד, עריכה, מקורות, תוספת הערות/ הארות ומראי  
מקומות מאת הרה"ג רבי יחיאל רווח שליט"א

### סימן רלה

בדין התובעים מירושת הבנים את חלקם בשותפות שהשתתפו עם  
אביהם המוריש - פס"ד 1616

עפ"י ב' קובלנות מס' 866 – 867 יודא ב' ויעקב ו' קובלים על יורשי המנוח מאיר ו'  
על דו"ד וכו'.

עמדו לדין יום 26.3.53 לתת להם חלק המגיל"ל בחזרה הידו"ל שהיתה משותפת עם  
מאיר ה' ז"ל ודבר זה הוא כתוב בכ"ל הנבל"ע בפנקס הידו"ל לחשבונוותיו.

מאיר אלמנת מאיר ה' ואפוטרופה של יתומים ה' הודית לכל דברי התובעים ה'  
ז"א שאמרה שכל מה שדרשו התובעים ה' הוא בידיעתה והסחורה נמצאת אצלה.  
נומינו לתובעים ה' אם יש להם איזה ראייה אחרת וענו שי"ל עדים ע"ז.

וביום ר"ח אייר תשי"ג הביאו התובעים ה' שני עדים והם שלמה ואענונו ומשה בן  
שמעון יפרח והעידו כדברי התובעים. גם העידו שבזמן שהיה מאיר ו' מועע"ד<sup>1</sup>  
נכנסו לבקרו העדים ה' ויוסף בן שמעון שאל אותו בפניהם אם יש מה לצוות או  
לכתוב איזה עניינים שהם בעל פה והשיב מאיר ה' שכל דבריו כתובים בספר  
חשבונוותיו ונאפאע שיש בשותפ' עם ר' יעקב ור' יהודה גם הוא הרי בפנקסו ושלמה  
ואענונו הוסיף בעדותו ואמר שגם הסכום של כסף שנתנו התובעים למנוח בעודנו  
חי שהוא סך 1.500 מאות דורו לר' יעקב וסך 2.100 דורו לר' יהודה. עוד בא חיים  
בן יסתי והעיד כדברי ר' יהודה שנתן 2.100 דורו בסחורה ה'. עוד משה בוזאגלו  
סבל העיד שהוא שנשא הסחורה למקומה ושהיא משותפת ביניהם ושלמו לו סחרו  
וג"כ מרבה מקצתה במקצתה.

פסק: מה שנלע"ד בזה הוא שצדקו התובעים ה' שהרי האלמנה שהיא גם האפוט'  
אמרה שכדברי התובעים כן הוא. וכמ"ש מרן ז"ל בשו"ע חוה"מ סי' נ"ו שהאלמנה  
הנושאת ונותנת בתוך הבית נאמנת ע"ז במיגו עיי"ש<sup>2</sup>. ומצינו למור"ם ז"ל בשו"ע

<sup>1</sup> מוטל על ערש דוויו.

<sup>2</sup> וז"ל שם בס"ז: "אשה הנושאת ונותנת בתוך הבית ואפוטרופוס הממונה על נכסי בעל  
הבית (ומת בעל הבית) ויודעים שהיו לבעל הבית נכסים של אחרים והממון נשאר

חורה"מ סי' ס"ב ס"א בהגה שכ' שסתם אשה נושאת ונותנת בתוך הבית. ועיין שם בסמ"ע סק"ו מילתא בטעמא<sup>3</sup>. ועוד שאינה נושאת וכו' טפי מהימנה כדמשמע ממ"ש מרן שם בס' ס"ב ס"א<sup>4</sup> ומפורש להדיא בש"ך שם סק"ט עיי"ש<sup>5</sup>. אמור מעתה שיד כל הנשים שוה לעניין זה בין נושאת וכו' ובין שאינה נושאת וכו'.

**והנס** שמצאנו להש"ך בס' נ"ו סקל"ד שסבר לה מר שאין האלמנה נאמנת אלא בשהיה בעלה מאמינה בחייו. כיון שרבים לוחמים, ה"ה הסמ"ע, והב"ח, התומים, הבי"ד ה' נתהמ"ש משה"א באורים בס' ס"ב סק"ט, וה' תשובת ושב הכהן הבי"ד ה' פת"ש בס' נ"ו סק"ז, וסברי מרנן דלא בעינן תנאי זה<sup>6</sup>, כוותיהו נקטינן להלכה.

---

בידם ויודעים של מי הם חייבים להחזיר לכל אחד מהם שלו ואם לא החזירו ובאו לבי"ד מהימנו במיגור. עכ"ל.

<sup>3</sup> וז"ל "הטעם, דהאי נושאת ונותנת אינו רוצה לומר דוקא שתתעסק בפרקמטיא, אלא כל שהבעל מאמינה ומפקיד את אשר יש לו בבית בידה". עכ"ל.

<sup>4</sup> משמע שכל החשש שאינה נאמנת [וע"כ צריכה להביא ראיה שהיה לה ממון מיוחד] הוא דווקא אם נושאת ונותנת בתוך הבית, ז"א שכספם מעורב יחד וע"כ יש חשש שאע"פ שהחוב רשום עליה עכ"ז עדין חוב זה שייך גם לבעלה, ואם מת גם ליורשים.

<sup>5</sup> וז"ל בתוך דבריו "וסתם אשה נושאת וכו'... דאם לא כן אפי' אין ידוע שהיה לה ממון מיוחד נאמנת לומר וכו'".

<sup>6</sup> שרש המחלוקת הוא, דהנה בסימן נ"ו ס"ז כתב המחבר וז"ל, "אשה הנושאת ונותנת בתוך הבית ואפוטרופוס הממונה על נכסי בעל הבית (ומת בעל הבית) ויודעים שהיו לבעל הבית נכסים של אחרים, והממון נשאר בידם ויודעים של מי הם, חייבים להחזיר לכל אחד מהם שלו, ואם לא החזירו ובאו לבי"ד מהימנו במיגור, עכ"ל. וכתב הסמ"ע דהמיגור הוא שאם רצו כבר היו נותנים הממון למי שהם אומרים שהוא שלו. והרמ"א שם לא חלק וסתם כדעת המחבר.

ובסימן ס"ב כתב רמ"א וז"ל, "אשה שכתבה לאחרים שמה שתחת ידיה הוא של אחרים אם ידוע שהיה לה ממון שאינו של בעלה נאמנת ואין הבעל יכול לומר שהוא שלו", עכ"ל. והקשו הש"ך והסמ"ע ועוד דהא בסימן נ"ו איתא דנאמנת במיגור אף אם אין ידוע שהיה לה ממון משלה? ותירץ הש"ך שבסימן ס"ב מיירי אפי' אם יש לה מיגור ואפי' מת בעלה אינה נאמנת כיון שמיירי באשה הנושאת ונותנת בנכסי בעלה [סתם אך לא השליטה על נכסיו] לכן מסתמא הכל של בעלה לכן לא נאמנת כל זמן שלא ידוע שהיה לה ממון מיוחד לה שאינו של בעלה, משא"כ בסימן נ"ו מיירי שהבעל האמינה על עצמו והשליטה על נכסיו [ואף שזה לא כתוב במפורש אך זה נלמד מכך שדין זה מובא בסימן נ"ו ולא בסימן ס"ב אצל דיני שלישי משמע שדין שלישי לה – באה"ט] וכיון שהאמינה יש לה דין שלישי ולכך נאמנת עכ"ד. יוצא שלש"ך אין האלמנה נאמנת אם לא האמינה הבעל בחייו.

אך הסמ"ע תירץ שם, שבסימן ס"ב אינה נאמנת אם לא ידוע שהיה לה ממון משלה ובסימן נ"ו מהימנא במיגור הוא כיון שבס' ס"ב מדובר שמתה האשה ע"כ אין לה מיגור.

והתומים הקשה על חילוק הש"ך שהרי כל אשה שנושאת ונותנת בתוך הבית מן הסתם גם היא שולטת בנכסי הבעלים ומה הגבול בין הנו"נ ב"ה לבין האמינה והשליטה על נכסיו.

וכמ"כ הקשה ה"ושב הכהן" על חילוק הש"ך, שא"כ הו"ל להרא"ש לבאר חילוק זה. ועוד שא"כ נתתה דברך לשיעורין, וע"כ מחלק ה"ושב הכהן" שבס' ס"ב הטענה היא שהפקידו בידה או הלווה לה לכן אינה נאמנת לעולם ואפי' יש לה מיגור מטעם דהוה כאומרת שהם שלה דאינה נאמנת, אבל הכא מיירי שאומרת שהם של פלוני שהפקיד ביד בעלה או הלווה לו לכן נאמנת במיגור וכו' – פתחי תשובה סק"ז.

אלא שאין אנו צריכים לזה, שהרי כאן בנד"ד איירי שנתנו התובעים ה' עדיהם ויצדיקו שיודעים העדים ה' בשות' ה', גם שלפניהם צווה לפני מותו שהכל בכתב בפנקסו, כגו"ד לית דין צריך בשש ומקבלים העדות לפני האפו"ט, כמ"ש מרן בס' ק"י ס"ט<sup>7</sup> שהביא לן מר סברא בחתם דמוכח שכך היא דעתו להלכה, ומוציאין ע"י עדות זו אפ' מיתומים קטנים, ובלא שבו', כיון שהעידו שכן צווה בחוליו, והיא אחת מג' דרכים וכמ"ש מרן ז"ל בשו"ע אהע"ז סי' ק"ח ס"א<sup>8</sup> וס"ג עיי"ש. ולא מבעיית לגבי הח' כה"ר יהודה פשיטא שצדק בתביעתו שהרי יש לו ב' עדים גם על הסכום שנתן בסחו' אלא אפ' לגבי הח' כה"ר יעקב ה' דלית ליה רק עד א' על הסכום מ"מ כיון שצווה שהכל בכתב בפנקסו ושם פורש גם הסכום שנתן גם הוא הנ"ל, כאילו פירש המצווה בפיו, וזכה גם הח' כה"ר יעקב ה' בחלקו בשות' ה', וכיון דאיירי הכא שצווה עמ"ש בפנקסו ה' ליכא למיטען דשלא להשביע את בניו אמר כן וכמ"ש מרן ז"ל בס' רנ"ה ס"ב שאם הודה בכת' וכו' לא אמרינן בכי הא אדם עשוי שלא להשביע את בניו<sup>9</sup>, דפשוט דאין חלוק בין כתב בכת' בעידנא ההיא כשצווה, ובין הודה בכת' שכתב לפני זה כי הכא.

**קס דינא:** שזכו התובעים ה' בדין ומוציאין מהיתומים ונותנים להם חלקם בשות' ה' ואינם צריכים שום שבועה.

ולרח"ף יום 4.5.53 והשו"ב וקיים

**ע"ה מכלוף אבוחצירא ס"ט**

**ע"ה מרדכי קורקוס ס"ט**

**ע"ה יוסף חיים מיימראן י"ץ**

<sup>7</sup> וז"ל: "בכ"מ שאמרו שמעמידים להם אפוטרופוס כדי לזקק לנכסיהם מקבלים עדים בפני אפוטרופוס דאפוטרופוס בעל דין הוא וכן עידי צוואה מקבלים אותם בפני האפוטרופוס ויש מי שכתב שאין מקבלים אותם בפני האפוטרופוס והיכי משכחת לה שהמניח יתומים קטנים תהא צוואתו קיימת במוסר דבריו לבי"ד או שכתבו העדים צוואתו בשטר וחתמוה בחייו או שכתב הוא עצמו צוואתו בכתב ידו הניכרת לב"ד", עכ"ל.

<sup>8</sup> וז"ל [בס"א]: "מלוה על פה אינה נגבית מהיורשים אלא בא' מג' דרכים ואלו הם: א, כשחייב מודה בהן וצוה בחוליו שיש לפלוני חוב עליו עדיין. ב, או שהיתה הלואה לזמן ועדיין לא הגיע הזמן. ג, או שנדרוהו עד שיתן ומת בנידויו כל אלו גובים מהיורשים בלא שבועה... ואם מת המלוה והיורשים באים לגבות מיורשי הלוה אם הוא על אחת מג' דרכים אלו יורשים גובים מהם בלא שבועה אע"פ שמת לוה בחיי מלוה. ואם אינה על אחת מג' דרכים אלו אפ"י יורשי הלוה אין טוענים כלל אינם גובין מהם דאנן טענינן להו שמא פרע אביהם", עכ"ל.

<sup>9</sup> וז"ל: "שכיב מרע שאמר מנה לפלוני בידי, אם אמר תנו, נותנים. לא אמר תנו, אין נותנין, שמא לא אמר מנה יש לו לפלוני בידי אלא כדי שלא יאמרו על יורשיו שיש להם ממון. לפיכך אם אמר זה דרך הודאה ולא היה שם חשש הערמה, נותנים אף על פי שלא אמר תנו. וכן אם הודה בכתב ידו שכל נכסיו הם של פלוני, הויא הודאה, ולא אמרינן בכי הא אדם עשוי שלא להשביע את בניו", עכ"ל.



**בדורש מאלמנת חברו שתפרע לו הסך שהיה חייב לו בעלה - פס"ד**

1648

**עפ"י** קו' מס' 1007 זמנה 17 סיון תשי"ג מתאים 31.5.53 דוד בן ניסים א' קובל שהמנוח דוד א' בעודנו חי קנה ממנו קמח בסך 3175 פראנק שעוד הוא נושה הסך ה'. ודורש רשות מבדי"ץ להרשות לאלמנת דוד ה' לפרוע הסך ה', והאלמנה היתה בחנות דוד ה' לישא וליתן וידה היתה כידו ויודעת מזה. גם דרש שבעה שקים קטנים רקים שיודעת האלמנה גם מזה.

**עמדו** לדין יום 4.6.53. ודוד ה' דרש כמ"ש בקו' והאלמנה ה' הודית שי"ל ידיעה מזה ושלפניה עשה בעלה לפני מותו חשבון עם דוד ה' ונשאר חייב לדוד ה' הסך האמור עם השקים ה'.

**פסק:** כיון שהאלמנה יודעת מזה כמש"ל נאמנת במיגו. וכמ"ש מרן ז"ל בשו"ע חוה"מ סי' נ"ו ס"ז עי"ש והגם שמצינו להש"ך שמרן ז"ל לא איירי אלא באשה שהימנה הבעל ושליטה בכל אשר לו, ומדין שליש נגוע בה<sup>10</sup>. גם עיין לה' נתה"מ משה"א באורים, דאייתי בידיה מ"ש הרדב"ז ז"ל, דדוקא אם אומרת של פלוני הם נאמנת, אבל אם אומרת שחייב להם אינה נאמנת, אם לא שאומרת שנתן לה הבעל רשות לפרוע וליתן להם אז נאמנים עיי"ש<sup>11</sup>, ע"ע נד"ד אתיידא לד"ה, שהרי כאן איירי שהאלמנה היה מניחה בעלה בחנותו לישא וליתן ולפרוע וכו' וידה כידו לכ"ד, ובאשה כזו אמרו דנאמנת, שהיא האשה שבה דברו הרבנים ה'. ויצא ה' דוד ה' זכאי בדינו, לתת לו מה שהוא נושה. ועוד בה, שהתובע ה' ידוע לכל באי שער העיר לאיש ישר ונאמן ולא יעלה על לב שיבא לקחת משום אדם וכ"ש מיתומים קטנים כי הכא, את אשר לא לו ואת אשר לא עמל בו ולא גדלו. ולכן נר' בעינינו דלית דין צריך בשש, ונתון נתן בידו מה שדרש כי כספו הוא.

ולרח"ף יום 25.6.53 והכל שריר ובריר וקיים

**ע"ה מכלוף אבוחצירא ס"ט**

**ע"ה יוסף חיים מיימראן י"ץ**

**ע"ה רחמים שמעון הלוי י"ץ**

<sup>10</sup> עיין לעיל תשובה רלה ובהערות שם.

<sup>11</sup> הנה הנתיבות שם הביא טעם הדברים וז"ל: "דבשלמא אם אומר דבר זה של פלוני הוא הרשות בידו להחזיר להם, ובדבר שהוא בידו נאמן אפילו להוציא, דבידו הוי כשני עדים דאפי' בדבר שבערוה מהימני כמו בבעל שאמר גרשתי, אבל כשאומר שפלוני חייב לפלוני, אף אם האמת כדבריו, אין רשות בידו לתפוס משכון ולמסור ללוה, דאף שיכול לתפוס במקום שאינו חב לאחרים, מכל מקום אין לו רשות למסרו למלוה בלא רשות ב"ד, ואין לו רק דין מיגו ומיגו להוציא לא אמרינן" עכ"ל.

## בדין לחם וחלות עם חלב

בעהית"ש בשני בשבת כ"ה אדר התשע"ח.

איתא בפסחים (לו.), והתניא אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עברה. ופירש"י ז"ל אין לשין עיסה בחלב כל ימות השנה שלא יאכל בשר עמה.

והנה הרמב"ם ז"ל בדיני בשר בחלב, (הלמ"א פ"ט הלכה כ"ה) כתב, אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עברה, שמא יאכל בה בשר. ואין שטין את התנור באליה, ואם שט כל הפת אסורה, עד שיסיק את התנור שמא יאכל בה חלב, ואם שינה בצורת הפת עד שתהיה ניכרת כדי שלא יאכל בה לא בשר ולא חלב הרי זה מותר. עכ"ל.

והנה בגמ' שם הסיקו, דאי עבדינן כעין תורא שפיר דמי, ופירש"י ז"ל, מעט כעין של שור, מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב. והרי"ף ז"ל בחולין (לח.) כתב ומסקנא דאי שני ועבדינהו כעין תורא שרי. עכ"ל. הרי שהרי"ף ז"ל תלה בשינוי, ורש"י תלה בזה שעשאו מועט דאכל ליה מיד בב"א, והרמב"ם איזל בשיטת הרי"ף.

והטור (ברייתא סימן צ"ז) כתב בשם הרי"ף, שעשה בה שינוי, פירוש צורות כעין השור וכיוצא בו, שמתוך כך יזכור שיש בו חלב. והן הם הדברים שכתבתי שהרי"ף תולה בשינוי הצורות.

והב"י הזכיר שהרשב"א ז"ל (בתוה"ק ב"ג ש"ד, פו.) כתב ואם שינה בצורת הפת ועשה כעכין קטנים כעין השור מותרת, שהרואה יודע שלא שינו צורתו אלא להיכר בעלמא, וישאלו ויאמרו לו. ובפירוש זה כלולים שני הפרושים של הרי"ף והרמב"ם ז"ל וגם של רש"י ז"ל, ואולי הרשב"א ז"ל הבין דמ"ש רש"י מעט כעין של שור, ר"ל שהוא משונה משום קטנותו, ומזה יודע איפא שהוא חלבי. אלא שרש"י ז"ל סיים פירושו, וכתב: דאכיל ליה בבת אחת ולא משהי ליה וכו', ומזה משמע דהעיקר הוא שנאכל בבת אחת ולא משהים אותו, ואין זמן כדי שישכחו שיש בו חלב, ויבואו למכשול.

וע"כ הב"י בשם מהרא"י (הובא בהגהת שערי דורא סי' ס' סק"ב) דשני הפירושים הנז' הם אליבא דהלכתא דשניהם סברות יפות, ועו"כ בשערי דורא (סי' ל"ה סק"ו) שהלחמים שעושין לכבוד שבת לחם משנה, אופין אותם עם הפשטיד'א לכתחלה, משום שהוא דבר מועט ונאכל מהר בשבת, והוי כעין תורא, ע"כ.

ובדרכי משה (אות א) כתב שכן כתב בארוך (כלל מ' דין י"ט) אבל כתב טעם אחר משום דנשתנו צורתן משאר פת. וכן נוהגים לעשות פת מרובה עם חלב אם נשתנו צורתן משאר פת, וכן פלאדיון ופשטיד'א שניכר בהם הבשר או החלב, אין צרכים היכר יותר. וא"צ לשים עליהם גבינה או עצמות לסימן. עכ"ל.

ומרן ז"ל בש"ע (סימן צ"ז ס"א) כתב, אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאוכלה עם הבשר, ואם לש כל הפת אסור אפילו לאוכלו לבדו. ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת, או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר, מותרת. כיוצ"ב אין אופין פת בתנור שטחו באליה, ואם אפאו דינו כעיסה שנילושה בחלב. נמצא שמרן לומד שפוסקים בשני הפירושים וכמו שכתב איהו גופיה בשם מהרא"י שבהגהת שערי דורא הנזכר.

והכתב השפתי דעת (או' א') דה"ה אם לש עיסה בשומן אוז אפ"י שהעוף בחלב הוא דרבנן, נאסר הפת ולא חשיב גזרה לגזרה, וכ"כ ערוך השלחן (אות ג'), וזבחי צדק (או' א'), ודוקא כשנתן רק מעט שמנונית דנבלע בלחם הוא דאסור באכילה, אבל אם היתה השמנונית ניכרת על פני הפת, אין כאן בית מיחוש ומותר באכילה. פר"ח (סוף או' ג') ועוד, כמובא בכף החיים (אות א').

ובשנים עברו תיקנו ברבנות הראשית לחלק בין בוריקאס של גבינה לעשותם משולשים, ובין בוריקאס תפוחי אדמה שעושים אותם מרובעים, ונתפשט זה בכל הארץ ועד היום כו"ע יודעים להבחין בין זה ובין זה. ומה גם שבדרך כלל הגבינה ניכרת.

ובזמן האחרון התברר לי מתוך הביקורים במפעלים ובקונדיטוריות שזה מקרוב התחילו לעשות עוגות ועוגיות רבות ומגוונות חלביות, שלשים אותם בחמאה, ומצאנו שיש איזה מקומן שלשים חלות לכבוד שבת בחמאה, שזה בודאי שהוא מכשול גדול רח"ל. ומדי דברי בזה, היה רב חשוב, שאמר שבתו קנתה לביתה חלות כאלה ואכלו אותם בשבת עם בשר, משום שלא ידעו שהם חלביים, ומשנודע להם היו בצער גדול ועגמת נפש על החטא שבא לידם. והשתדלנו לבטל דבר זה בעה"נ.

ומתוך הטיפול בזה נודע שהיום במקומות רבים שמים חלב בעוגיות כגון רוגלאך ועוד סוגים רבים, שהעולם לא מעלים בדעתם שהם חלביים, כי במשך שנים רבות היה ידוע ומפורסם שעוגיות אלו הם פרוה, ורבים נכשלו בזה. וכן התברר עוד שיש שעושים לחם עם חלב, ויש לחמים גדולים במיוחד שלשים אותם בחלב ופורסים אותם לאכילה במסעדה שהיא חלבית, ויש מקומות שגם מכרו מהם ללקוחות לקחת לביתם. ובכה"ג בודאי שיש מכשול רח"ל.

והעליתי סוגיא זו בישיבת המפקחים העי"א, והתחלנו לפעול ראשית כל להפסיק עשיית חלות או לחם שנאפה עם חלב, שזהו האיסור דרבנן, ובקלות יכולים לצאת מזה מכשולים רבים. ויחד עם זה אנו נלחמים שהעוגיות שרגילים להיות פרוה שאכן יעשו אותם פרוה שלא יטעו בהם. או לשנות צורתם באופן שיהיו ניכרים לפי צורתן שהן חלביות, כמו הבוריקאס המשולש שכו"ע יודעים שהוא חלבי. עוד התברר לי, שחלק מהעוגיות האלו אין בהם חלב ממש, אלא שהם נאפים בתנור חלבי ובתבניות חלביות, וביקשנו שיעשו תנור קטן פרוה עם תבניות אפיה פרוה, ובהם כינו העוגיות הנ"ל.

והנה שאל אותי אחד מהמפקחים הי"ו (איני זוכר מי היה השואל) והרי זה נ"ט בר נ"ט דהיתירא. שהחלב נותן טעם בתבנית והוא היתר, והתבנית מעבירה אותו הטעם לעוגיות הפרוה, והוא היתר גמור, והוי ליה נ"ט בר נותן טעם דהיתירא.

והשבתי דלדעת מרן ז"ל בשו"ע (סימן צ"ה) אכן מותר לאכול עוגיות אלו עם בשר שכן פסק שם (סעיף א') וז"ל דגים שנתבשלו או נצלו בקדרה של בשר רחוצה יפה שאין שום שומן דבוק בה, מותר לאוכלם ברותח, משום דהוי נותן טעם בן נותן טעם דהיתירא. ואם לא היתה רחוצה יפה, אם יש בממש שעל פי הקדרה יותר מאחד מששים בדגים, אסור לאוכלם ברותח. עכ"ל. נמצא שלדעת מרן ז"ל, אפילו שהדגים נתבשלו בקדירה או נצלו בה, אפ"ה מותרים בחלב, דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. והכא נמי אפו עוגיות בתנור ותבנית חלביים, שהתבנית קיבלה טעם מהחלב, והיא נותנת הטעם שינקה מהחלב אל גוף העוגיות, הרי יש בזה שני נותני טעם ושניהם היתר, ומותרים לעוגיות לאוכלם עם בשר וכל שכן לאחריו.

אבל דעת הרמ"א ז"ל שם (ס"ב) פסק כריב"ן בשם רש"י ז"ל שהובאו בתוס' שלא גורסים דגים שנתבשלו, אלא דגים שעלו בקדרה של בשר, אבל אם נתבשלו או נצלו אסור לאוכלם בחלב. וז"ל הרמ"א ז"ל בהגה, ויש מחמירים בצלייה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם, והמנהג לאסור לכתחילה, ובדיעבד מותר בכל ענין. ודוקא לאוכלם עם חלב והבשר עצמו, אבל ליתן בכלי שלהם מותר לכתחילה, וכן נהגו. וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר מותר לאוכלן עם חלב עצמו, וכן להיפך וכו' ע"ש.

וכאן שהמאפים לא רק עלו בכלי חלבי אלא נאפו תוך תנור בתבנית חלבית אסור לאוכלם עם בשר. ואמנם הרמ"א ז"ל כתב דהמנהג לאסור לכתחילה, ובדיעבד מותר בכל ענין.<sup>1</sup> ועיין בט"ז סק"ד שכתב שמהרש"ל מחמיר אפי' נתבשלו בכלי שאינו בן יומו ג"כ אסור, מפני שהעולם תופסים איסור שנתבשלו. עו"כ בסו"ד, דמשמע מלשון הרש"ל שגם בקדרה של חלב אסור לתת בה דגים לכתחלה, כל שנתבשלו תחילה בכלי בשר, ולא כהרמ"א שהקיל בזה בסמוך (שכתב בהגה והמנהג וכו', ובדיעבד מותר בכל ענין, ודוקא לאכול עם חלב והבשר עצמו, אבל

<sup>1</sup> והט"ז (סק"ד) כתב, משמע שאם לא בישלו אלא רק עלו, מותר גם לכתחילה וכו' הרמ"א אח"כ בפירושו [בהמשך ההגה הזאת, וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר מותר לאכול עם חלב עצמו, וכן להיפך]. וזה כדברי ספר התרומה שהביא הבי"י, דקטניות שבישלו בקדרה חלבית מותר לכתחילה לערותן בקדרה של בשר בת יומא, וממילא לדידן שאנו מחמירין בבישול, יש להתיר לכה"פ בעלו לכתחלה. אולם הבי"י כתב שזה חולק על הסמ"ק שכתב שלכתחילה אסור להעלותם בכלי של בשר כדי לאוכלם אח"כ ברותח. וכתב שכן ראה במהרש"ל (פ' כל הבשר סימן ס"ג). והוא שלא בדקדוק שגם הסמ"ק מתיר אח"כ לכתחילה ברותח, אלא שאוסר לכתחילה להעלותם בכלי בשרי בשביל זה (ר"ל כדי לאוכלם אח"כ ברותח, והטעם שזה דומה למבטל איסור לכתחילה. שמ"ע). וכתב שעל כן שפיר כתב הרמ"א שבלי בישול מותר לאוכלם בחלב לכתחילה, אבל אסור להעלותם לכתחילה בכלי בשר, כדי לאוכלם אח"כ ברותח. וכי"פ אר"ה (כלל ל"ד) בשם סמ"ג שאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה אפי' בהעלאה בלי בישול. ובבישול אסור לכתחילה אפילו לערות אח"כ לחלב.



ליתנו בכלי שלהם מותר לכתחלה, וכן נהגו). והסומך על הרמ"א להקל בזה לא הפסיד. עכ"ל הט"ז.

והש"ך (סק"ג) כתב, והמנהג לאסור לכתחלה לאכלו בכותח, ובדיעבד מותר אם נתן בכותח, אבל לבשלם לכתחלה בקדרה של בשר כדי לאוכלו בכותח אסור אפי' להמחבר וסיעתו, כ"כ סמ"ק (ס"י ר"ג) והגה"מ ורי"ו הביאם ב". וכ"כ האו"ה (ריש כלל ל"ד) בשם המרדכי. עכ"ל. ומדבריו נראה שהבין שזו היא כונת הב"י בדברי הסמ"ק שאוסר לבשלם לכתחילה בקדרה בשרית כדי לאוכלם בכותח, אבל אם כבר התבשלו אסור לכתחלה בכותח, ובדיעבד שנתנם בכותח שרי.<sup>2</sup>

אבל הש"ך הביא רק שהב"י כתב בשם הסמ"ק שאסור להעלותם בכלי בשר ע"ד לאוכלם בכותח, אבל אם כבר עלו גם לסמ"ק מותרים אם כבר ניתנו בכותח.

וכ"נ מכה"ח (אות כ"א) שהש"ך מתיר בדיעבד שניתנו בכותח אפי' שנתבשלו בקדרה בשרית, וכתב שזה להרמ"א, אבל למרן מותר לאוכלם בחלב אפי' לכתחלה (ולא רק כשכבר ניתנו בכותח), רק דאין לבשלם לכתחלה (בקדרה בשרית), כדי לאוכלו ברותח. וכמ"ש לעיל אות א', ששם אות א' כתב, דדגים שנתבשלו או נצלו בקדרה של בשר וכו'. וז"ל: ודוקא אם כבר נתבשלו בדיעבד מותר לאוכלם בכותח לכתחלה, אבל אינו מותר לבשלם בקדרה של בשר על דעת לאוכלם בכותח. ועיין מ"ש על זה בתשובה הנ"ל.

ובנקודות הכסף כתב על הערת הט"ז שכתב על הב"י שהוא שלא בדקדוק וכו', שכבר קדמוהו הד"מ והדרישה והב"ח, ע"כ. ובאמת הד"מ (אות ב') כתב על הב"י, ואני אומר כד ניים ושכיב אמר להאי מילתא, דמאי אבל בעה"ת כתב וכו', גם הסמ"ק לא אמר אלא דלכתחלה אסור להעלותו כדי לאוכלו בחלב, אבל אם כבר העלה, פשיטא שמותר לכתחילה לאוכלו עם חלב, דהא לא פליג על הגמרא דקתני דמותר לאוכלו בחלב, ומותר לכתחלה משמע, ועוד דאל"כ מ"ש מהסמ"ק דבין נצלה בין נתבשל דוקא בדיעבד אבל לכתחלה לא וכו', סותר דבריו הראשונים שכתב בשם סמ"ק לחלק בין צליה לבישול, אלא על כרחך צריכין למימר דהא דאינו מחלק בין צליה לבישול, היינו לענין שלכתחלה אסור לעשות על מנת לאוכלו בחלב, אבל אם כבר עבר פשיטא דיש לחלק בין בישול דמותר לאוכלו ובין צליה דאסור לסברת הסמ"ק, וכ"ה בהדיא בהגהות הסמ"ק (ס"י ר"ג אות ח'), וא"כ מאי אבל בעה"ת דכתב (הב"י). וע"ש עוד שכתב שכבר כתב בס"י צ"ד דלסמ"ק ואו"ה הארוך לכתחלה יש להחמיר גם בנתבשלו, ובדיעבד יש לסמוך על המקילין אפי' בצלי. והוסיף בזה הלשון: ונ"ל דמ"מ דגים שעלו בקערה שלא נתבשלו ולא נצלו, מותר גם לכתחלה לאוכלו בחלב, דבהא לא מצאנו מאן דפליג. עכ"ל.

<sup>2</sup> ובתשובה בענין נ"ט בר נ"ט שכתבתי להגאון סבא דמשפטים מוהר"ש משאש זלדה"ה, פירשתי דאין הש"ך מתכוין לומר שלפי מרן המחבר ז"ל אסור לבשלם לכתחילה בקדרה של בשר, אלא למרן מותר לכתחילה לבשלם בקדרה בשרית נקיה אפילו בת יומא ע"ד לאוכלם בחלב, וכונת הש"ך שגם לדעה שכתב מרן להתיר אפילו נתבשלו גם, לשיטה זו, להסמ"ק אסור לבשלם לכתחילה כדי לאוכלם בכותח, ע"ש בשו"ת שמע שלמה (ח"ה חיו"ד סימן ) ובהערה קצרה שכתבתי בגליון הש"ך הנוכר. עכ"פ הט"ז הבין שמרן הבי"י למד בדעת הסמ"ק שדגים שעלו בקערה של בשר אסורים לכתחילה ברותח, ושגם ביש"ש למד כן בסמ"ק, והעיר עליהם שזה שלא בדקדוק, שגם הסמ"ק מתיר לאוכלם אח"כ לכתחילה בכותח. אלא שסובר שאין להעלותם לכתחילה בקדרה בשרית כשדעתו לאוכלם אח"כ בכותח. וכנ"ל.

והש"ך (סק"ד) כתב שמהרש"ל (באו"ש וביש"ש) אסור אפילו בדיעבד בנצלו מדינא. ע"ש. נמצא דמחמיר בצליה וכדעת הסמ"ק הנזכר.

והפ"ת (סק"ב) כתב ובדיעבד מותר, דוקא בנתבשלו שיש שלשה נותני טעם, שעיקר הטעם הולך באמצעות המים, אבל נצלו אסור. ש"ך, ולפ"ז גם בנתבשלו הגם שהדגים מותרים מ"מ הרוטב אסור דהוי כמו נצלו. פמ"ג וח"ד, והח"ד כתב עוד דהא דנצלו אסור דוקא נצלו בשפוד או בכלי שצלו בו בשר, אבל אם צלה דגים בכלי שבשלו בו בשר מותר, כיון שהטעם של הבשר נבלע בקדרה ע"י המים, חשיב מעיקרא כשלשה נ"ט וכו'. (וע"ש עוד בחדק דגים רותחים בסכין שחתך בו בשר). עכ"ל.

והכה"ח אות כ"ב בשם הפר"ח דדברי מהרש"ל שנצלו אסור אפי' בדיעבד אינו עיקר. וכ"ד לה"פ. אמנם הבל"י הביא כמה פוסקים שסוברים כמהרש"ל וע"כ כתב דלא כהפר"ח. וסיים, ומ"מ לענין דינא קי"ל כהשו"ע והרמ"א שלא מחלקים בין בישול לצלי, רק המחמיר כהרש"ל באין הפ"מ תע"ב, ודוקא להחמיר לעצמו ולא לפסוק לאחרים, ע"כ.

עו"כ כה"ח שם (סק"ג) ודוקא שצלו דגים בשפוד וכו' ע"ש שהביא דברי הפמ"ג וח"ד שהובאו בפ"ת הנ"ל. וכתב עליהם, וכל זה לדברי הרש"ל הנזכר. ע"ש.

ובאמת מהפ"ת והפמ"ג וח"ד משמע דסברי מרנן שהש"ך פוסק בזה כמהרש"ל, וכן הם פוסקים. ולא כהפר"ח ולה"פ שבכה"ח (אות כ"ב) אלא כהבל"י הנ"ל.

ונראה שאפיה בענין זה הוי כצלי, שאין רוטב שבאמצעותו עובר הטעם ואין כאן שלשה נותני טעם, וגם להח"ד שהוסיף שאם צלה דגים בקדרה שהתבשל בה בשר מותר דמעיקרא חשיב ג' נותני טעם, שהקדרה בלעה טעם הבשר ע"י הרוטב וכנ"ל, אפיה שאני שהתבנית בלעה טעם הגבינה ישר בלי רוטב, ועתה אופים בתבנית זו לחם, והוא ג"כ בולע טעם החלב בלי רוטב, ולמהרש"ל וסיעתו אסור אפי' בדיעבד. וכאמור הפ"ת ופמ"ג וח"ד פוסקים כמהרש"ל. וכה"ח נמי כתב שהבל"י כתב בשם כמה פוסקים דס"ל כמהרש"ל וכנ"ל.

וגם לחולקים, מ"מ לכתחילה בודאי שאין לעשות כן לפי הרמ"א ז"ל שפסק דלא התירו נ"ט בר נ"ט אלא כשעלו ולא בבישול וצליה, וק"ו שלשיטת מהרש"ל ז"ל וסיעתו יש לאסור בזה גם בדיעבד.

ועיין בהגהת הרמ"א ז"ל שם בהמשך שכתב וז"ל: וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר מותר לאוכלן עם חלב עצמו וכן להיפך. (סברת עצמו). והש"ך (סק"ו) כתב על זה, פירוש שאחד מהם הכלי או הדגים חמים, כדאיתא בתוס' והרא"ש והטור ושאר פוסקים, והכי מוכח בש"ס, אבל אם שניהם חמים כתב הב"י בשם מ"כ דהו"ל כנצלו. וכ"כ בתו"ח ובד"מ בשם או"ה ע"ש המרדכי וע"ש. עכ"ל. ועיין כה"ח (אות כ"ח) שכ"כ הפר"ח ולה"פ ובל"י והכרית, והוסיף בזה"ל, ומ"ש הו"ל כנצלו ר"ל ולרש"ל (לעיל אות כ"ב) אסור אפי' בדיעבד לאוכלם בכותח ולדברי מור"ם מותר בדיעבד, ולדברי הש"ע הנז' מותר אפי' לכתחילה דהו"ל כנתבשלו.

עו"כ הכה"ח שם, והיינו אם לא היה שם רוטב, אבל אם היה שם רוטב הו"ל כנתבשלו, וכ"כ השפ"ד (אות ה') ור"ל ואז אפילו לרש"ל מותר בדיעבד, עכ"ל.

ומכל זה נראה דרבים חששו לדעת מהרש"ל לאסור גם בדיעבד כשלא היה שם רוטב.

וק"ו באפיה שאין בה רוטב כלל, ואין זה רק ששניהם חמים, אלא נאפים בחום גבוה בתנור דהו"ל כצלי, שלפי מהרש"ל וסיעתו אסורים בבשר גם בדיעבד. ולכתחילה אסורים גם להחולקים על מהרש"ל ולא מבעיא לשיטת הרמ"א, אלא גם בדעת מרן השו"ע, הרבה מהאחרונים אסורים לכתחילה.

ומעתה נשוב לדון בפת שנילושה בחלב, שאסור לאוכלה אפילו לבדה, ואין היתר אלא אם היה דבר מועט או בשינוי צורת הפת שתהיה ניכרת שלא יאכל בה בשר, ודבר מועט לפי דברי מרן ז"ל בשו"ע הוא הנאכל בבת אחת, כלשונו בשו"ע.

והכה"ח (סק"ז) כתב שהתו"ח (כלל ס' אות ב') כתב כל שהוא דבר מועט ונאכל ליומיה, לא חיישינן ביה לתקלה. וע"ש שכתב אבל דעת השו"ע משמע דוקא כדי אכילה בב"א. וכ"כ השפ"ד שכן הוא דעת השו"ע וכו', וא"כ לספרדים שקבלו חומרות השו"ע אין להתיר אלא דוקא כדי אכילה בבת אחת. עכ"ל. עו"כ כה"ח שם (אות ח') דנראה דכדי אכילה בבת אחת, היינו לכל אחד ואחד מבני הבית. וכן ליומיה שכתב התו"ח, היינו לכל אחד ואחד מבני הבית והוא פשוט. ואח"כ ראינו שכ"כ ערוך השלחן שיש להקל בזה. עכ"ל. ולפי"ז מ"ש שיאכל בב"א, אפ"ל אם בני הבית מרובים כל שהחתיכות קטנות שיכולים לאוכלם בבת אחת ועי"ז כשנותנים לכל בני הבית אחד לאחד, אין חשש למכשול משום שכל אחד אוכלה בבת אחת.

וע"ש בכה"ח (אות ט') בפת שנתערב בה חלב, אם יכול לחלקה לבעלי בתים ככר לכל אחד, כתב הפליתי בשם זקנו הגאון דשרי. וכתב עליו, וצ"ע ורק אם יש צד נוסף להקל כדאי לסמוך עליו. עכ"ל. והשפ"ד כתב שאין לעשות מעשה לחלק להרבה בעלי בתים, וכ"כ החו"ד ועוד, ובהפ"מ יש להקל דהיינו שיעשה סימן בכל ככר, דאם זב תחתיו שומן יתחוב בכל ככר עצם לסימן, ואם זה חלב ימשח מלמעלה בגבינה, וכיון שעושה שני דברים (גם לחלקו להרבה ב"ב, וגם שינוי לסימן) יש להתיר, ודוקא בזב תחתיו, אבל לכתחילה לא יסמוך על זה כיון שהוא מפורש בגמרא. חכמת אדם (כלל נ' או' ה'). עכ"ל.

[נלע"ד שכונת החכ"א היא דוקא שזה זב תחתיו מאליו שלא עירב חלב בידיו תוך העיסה, בזה סמכו להתירו בשני אלו שינוי וגם חלוקה. אבל ללוש עיסה עם חלב בידיים נגד חז"ל אין להתיר, ולא הכונה שדוקא בזב תחתיו שהוא דבר מועט, דא"כ נשער אם יש ששים או ניתן לקפילא לטעום. אלא שמחלק בין זב מאליו החלב או השומן ונתערב בפת. לבין מי שנתן בידיו. וכתבתי זה מפני שחכם א' טען להתיר במעט חלב מדין זה. ולא ראינו שהקילו בחלב מועט אלא כשיש בפת ששים כנגדו, וכמ"ש מהרי"ט ז"ל (חיו"ד ס' י"ח) הוב"ד בכה"ח (אות ד') דאם יש ששים בקמח נגד החלב, מותר לאוכלה עם בשר. וכ"ש שמותר לאוכלה לבדה. ושכן כתב בכנה"ג (הגה"ט אות א'), ופר"ח (אות א') ובל"י וכריתו וברכ"י בשי"ב (אות ד'), וחכ"א וערוך השלחן ע"כ. וש"מ דאם אין ששים אפילו לאכול הפת לבדו אסור.

וגם ביש ששים דשרי, הוא רק שנתערב החלב ויש ששים כנגדו. אבל לערב לכתחילה מעט חלב פחות מששים אסור, דהו"ל מבטל איסור לכתחילה, דאעפ"י שלע"ע עירב החלב רק בקמח ואין זה איסור, מ"מ כיון שרוצה לאוכלו עם בשר חשיב מבטל איסור לכתחילה. והוא מפורש במש"ז (אות א') וערך השלחן (או' א'), הובאו

בכה"ח (אות ה') דחשיב מבטל איסור לכתחלה, וער"ה כתב, ודלא כהכנה"ג בתשובה (סי' קו"ל) שהתיר. זבחי צדק (אות ד').

ויתירה מזו כתב בכה"ח שם (אות ו') בשם הצמח צדק (סימן פ') ומנח"י על תר"ח, וערך השלחן, שאפילו רוצה לאכול הפת לבדה, אסור לערב בה חלב פחות משישים, או לתת מעט חלב ביין כדי לתקנו, אסור אע"ג דרוצה לאוכלו לבדו, או לשתות היין לבדו, מ"מ כיון שדרך הפת לאכול עם בשר, ודרך היין לשתותו עם בשר אסור לערבו אעפ"י שעכשיו הוא היתר כיון דסופו לאוכלו עם בשר הו"ל מבטל איסור לכתחלה.

וכתבו שם שיש מתירים, והם מהרי"ט שם, וכנה"ג וברכ"י בשיו"ב שם ועוד, וסיים וכיון דאיכא פלוגתא בזה, לכתחלה אין לעשות, ואם כבר עשה אין לאסור. עכ"ל.

ובמה שהוריתי לשנות את העוגיות החלביות בצורתן שיהיו נבדלין מן הפרוה והיו ניכרים לכל, הנה לכאורה יש לדון בזה אי שפיר דמי, דבתשובת מהרי"ט (חיו"ד סי' י"ח) הנ"ל, כתב דרק לביתו מהני השינוי, אבל אם עושה הרבה למכור בשוק, יש לחוש לארחי ופרחי דאתו מעלמא ואינם יודעים שבני העיר הסכימו על צורה זו שהיא חלבית אסור. ואין לסמוך על כך שיודיעום, דשמא ישכח מלהודיע. וכ"כ הכנה"ג ופר"ח, ופר"ת, ועוד רבים כמובא בכה"ח (שם אות י"ב) וסיים שם דבדיעבד אין לאסור משום חששת ארחי פרחי, פר"ת שם, ומ"מ צריך להודיעם. ע"כ.

ואולם השינויים שהצעתי לשנות, קראתי לראשי מחלקת הכשרות הארצית לתאם איתם שמה שיוחלט יהיה לכל הארץ והם יפרסמו ויטמיעו את זה גם בשאר הערים, וכך יודע הדבר, ובפירסום כזה גם לתיירים יגיעו הדברים ויזהרו. ובפרט שעפ"י רוב מדובר בקונדיטוריות או מסעדות שהכל אצלם חלבי ומפרסמים שהכל חלבי בכתב גדול בכל פינה וזוית.

ועיין עוד בכה"ח שם (אות י"ב ד"ה ובעיר) שבויניציא'ה היו עושין גלוסקאות קטנות מאד ולשין אותם בחמאה, ומוכרין בחנות ויש בזה כמה טעמים להתיר, שהם כעין תורא, ואין לחוש לבני העיר דנתפרסם, ולארחי פרחי אין לחוש שטעם החמאה וריחה נרגש בהם, ועוד שיש בהם סוכר וכיון שיש בהם מיני מתיקה אין דרך לאוכלם עם בשר. מזמור לדוד (בסימן זה) וכ"כ עוד בכה"ח שם (אות ט"ו) בשם מהרי"ט ועוד ע"ש.

וצריך להבין למה לא חששו שיאכלו אותם גלוסקאות אחרי בשר, והרי כבר אסרו אכילת גבינה אחרי בשר כמו שאסרו אותם ביחד ואפ"ל בבשר עוף, והחשיבו הכל לגזירה אחת. ואסרו אכילת חלב עד לסעודה אחרת, והתפשט בכל העולם להמתין ביניהם שש שעות. וכמבואר בש"ע (סימן פ"ט ס"א) עד שיששה שש שעות. ועיין בנושאי כלי הש"ע שם, ולמה לא חיישינו שיאכלו אותם עוגיות אחר סעודה בשרית. ובפרט שרבים מקנחים סעודתן בעוגיות וממתקים, ויש חשש אמיתי שיאכלו אותם אחרי בשר, ולכאורה זה כלול בגזירה שאמרו שמא יאכלו אותם עם בשר. ובהערות ביאורים (טור המאור) אות ד' כתבו משם מהרי"ט סי' י"ח שכתב דוקא בחשש שיאכלנו עם בשר גזרי' שלא יאכל כלל, אבל בדבר שיש חשש שיאכלנו אחרי בשר אין לחוש כולי האי. ושכ"כ מנח"י משם מהרי"ט, וכ"כ פר"ח ועיין ביד יהודה פיה"א סק"ו. ע"כ. ועי"ש אות צ' ובכה"ח שם (אות ט"ו) כתבו בארץ הצבי וטורקיה, עושים בוריקאס ממולאים בשר ויש מלאים בצים או ירק ועמם גבינה

וכיוצא, והמנהג לעשות של גבינה בשנוי על דרך כעין תורא, וצריך להזהיר על זה. ברכ"י בשיו"ב, וצ"ל דשל בשר ניכרים, ושל גבינה שלא ניכר כי זה עם ירק, צריך שינוי שמא יבא לאוכלם עם בשר.

וגם כשיש רק חשש שהפת תבלע מן החלב תוך כדי אפיה אסור, שהרמ"א ז"ל בהגה (צ"ז ס"א) כתב: אין לאפות שום פת עם פלאד'ן (חלבי) או עם פשטיד'א (בשרי), בתנור דחיישינן שמא יזוב מן השומן אל הפת, ואם זב תחתיו דינו כאילו נילוש עמו.

וכתב הש"ך (סק"ב) דלכתחלה אין לאפות שום פת עם פלאד'ין או פאשטיד'א, בתנור אפי' רחב ואינו משופע דחיישינן שמא יזוב ממנו אל הפת, אבל בדיעבד אם אין התנור משופע או שהפת למעלה מן הפשטיד'א, לא מחזקינן איסורא דשמא זב, כיון דאפי' זב לא זב תחת הפת עצמו אבל אי חזינן דזב מן הפשטיד'א לחוץ אפי' אינו זב תחת הפת עצמו אלא הפת רחוק מן הפשטיד'א הפת אסור אפי' בדיעבד. והובא בכה"ח (אות כ"ו) שכתבו שכ"כ הפר"ח ולה"פ ובל"י ע"ש.

וע"ש כה"ח (או' כ"ז) בשם ה"י (סק"ב) דאפי' לא נראה השומן תחת הפת, ממש רק שזב מן הפשטידא ונבלע בתנור חיישינן שמא הלכה הבליעה עד הפת ושכן דעת חו"ד, ובי"ד, וערוך השלחן. ומיהו הפליתי התיר בזה משום נ"ט בר נ"ט ע"ש עוד מזה.

והנה ראינו דאפי' רק בחשש שמא השומן הלך והגיע לפת אסור והש"ך כתב להדיא דאסור גם בדיעבד, וכאן שאופים הלחם בתנור ובאותם תבניות בודאי דיש לחוש, והוא חשש קרוב למציאות, דנשאר מן הגבינה בתבנית ונבלעת בפת או בעוגיות.

ושוב עיינתי בשו"ת מהרי"ט חיו"ד (סימן ח"י) שדן בכעכין המשוחין באליה, אם יש לאוסרו מההיא דפרק כל שעה, אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש כל הפת אסורה. וכו'. ומול סו"ף (ד"ה ועל הגלוסקאות) כתב שאין בהן בית מיחוש אפי' היה בנותן טעם מהאליה, שאין דרך לאוכלן עם גבינה מאחר שממלאין אותם במיני מתיקה.

עו"כ ואם באנו לחוש שלא יאכל אחריהם גבינה, ולפסקו של מהרי"ק (מרוך בש"ע) ז"ל, שפסק שמותר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר, איכא למיחוש שמא יאכלנה בלא קינוח, ואיברא שאפי' בקינוח אסור שאין טעם איסור אכילת גבינה אחר הבשר משום בשר שבין השינים אלא הטעם הוא, מפני שטעם הבשר נמשך בפה, כמ"ש הר"ן ז"ל, וכ"פ הרשב"א ז"ל בתשובותיו ולגלג על האומר מטעם אחר וכן עיקר. אלא די"ל שלא חששו אלא שלא יאכלנו יחד עם הגבינה, אבל במידי שאינו נאכל עמה לא חיישינן שלא יאכלנה אחרי דמילתא דלא שכיחא היא, ועוד דהאליה אע"פ שיש בה בנותן טעם, כשמתערבת בקמח אין טעם הבשר נמשך בפה כטעמו של הרשב"א, שלא אמר אלא בתבשיל שממשו של השומן עומד, ועוד דאפי' תימא שיש בנ"ט בכסוי שלמעלה, מ"מ מה שבתוכו רבה עליו ומבטלו, ועוד שאכילת גבינה אחר בשר יש סברות להקל, כמ"ש מדברי המפ', ודיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה, כך נ"ל. עכ"ל.

והנה מ"ש שאין הטעם משום בשר שבין השינים, הרמב"ם ז"ל בהמ"א פ"ט הכ"ח כתב מפני הבשר שבין השינים שאינו סר בקינוח. עכ"ל. אלא שהרב מהרי"ט ז"ל ר"ל דלכאורה יש להחמיר ולחוש שמא יאכל גבינה אחרי הגלוסקאות ולהרשב"א והר"ן שטעם האיסור אינו משום בשר שבין השינים, אלא מפני הטעם הנמשך

בפה, גם בגלוסקאות הללו נמשך טעם האליה, ואסור לאכול אחריהם גבינה אפי' ע"י קינוח ושב ודחה דהוי מילתא דלא שכיחא, ועוד דהאליה כשמתערבת בקמח אין טעם הבשר נמשך בפה וכנ"ל, ועל שתי אלה י"ל דבנידוננו יש לגזור דשכיח ושכיח שאוכלים עוגיות ומיני מתיקה אחרי הסעודה והבשר שאכלו נמשך טעמו בפה וגם שיוריו עודנו בין שיניהם, ואוכלים עוגה עם חמאה אן עם גבינה ואסור. וגם מ"ש קודם שלדעת מרן ז"ל בש"ע דמותר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר.

בנידוננו שבעוגיות יש גבינה וחמאה, ואוכלם אחר הבשר עצמו, ולא אחר תבשיל של בשר, י"ל דלכו"ע חיישינן לא רק שיאכלנו עם בשר דזה שייך בלחם והדומה לו, אלא גם בעוגיות מתוקים שייך לגזור שאוכלם אחר הבשר.

ועוד דגם אחר תבשיל של בשר אסור לשיטת הרמ"א ז"ל, שכתב בהגה (סימן פ"ט ס"ג) וז"ל שהמנהג שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כמו אחרי הבשר עצמו. ע"ש. ואנחנו נותנים הכשר לספרדים ולאשכנזים, שכולם עולים ואוכלים בו, וצריכים לחוש לכל הדעות והעדויות. ועוד שדעת הפרי חדש ומרן החיד"א בברכ"י ועוד, שגם הספרדים נהגו להחמיר בזה כהרמ"א וכמובא בכף החיים שם, (ס"ק נ"ה).

**שלמה משה עמאר**

**הראשון לציון**

**הרב הראשי לירושלים**

## משא ומתן בדין 'רוב יושביה עליה'.

לכב'

הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א  
ראש המכון למצוות התלויות בארץ  
השלום והברכה

מצו"ב מאמר אודות מה ששוחחנו בע"פ בדין רוב יושביה עליה.  
תגובתכם חשובה לי מאוד.

### האם אנו לקראת המהפך ההלכתי של 'רוב יושביה עליה'?

בתקופה האחרונה פורסם כי כיום כמות היהודים בעולם הוא 14.5 מליון, והריכוז הגדול הוא כאן בארץ ישראל, שבה חיים 6.5 מליון יהודים, ולאחריו ארצות הברית 5.7 מליון יהודים, [ולאחריו צרפת 456 אלף, קנדה 390 אלף, בריטניה 181 אלף, רוסיה 175 אלף, גרמניה 117 אלף, אוסטרליה 113 אלף]. יצוין ששיעור ההתבוללות בחו"ל הוא בממדים גבוהים, בארה"ב ישנם כ-70% נישואי תערובת ה", כך ששיעור היהודים שנספר בחו"ל הוא הרבה פחות, לאחר שבמקרים רבים הם בניס רק מאב יהודי ושהרי קביעתם שהמשפחה הוא מבני ישראל, הוא ע"פ מה שהם מונים את בניהם הרשומים אצלם כיהודים, כך שהנתונים שלהם על המשפחות הוא שאחד מבני הזוג הוא יהודי).

נמצא לפ"ז שאנו עומדים היום לפני מצב חדש, שהולך להיות (ויתכן שכבר קיים) כאן בארץ ישראל 'רוב יושביה עליה'. האמנם?

הנה קדושת ארץ ישראל המחייבת מצוות התלויות בארץ חלה ע"י כיבוש, ובקדושה זו נתקדה הארץ שתי פעמים, בימי יהושע ונקראת כיבוש עולי מצרים, ובימי עזרא ונקראת כיבוש עולי בבל. ונחלקו בגמ' בכ"מ, אי קדושה ראשונה ושניה קידשה לשעתה ולא קידשה לעת"ל ולכך כשגלו בטלה קדושתה, או דקידשה לשעתה ולעת"ל ולכך אף כשגלו לא בטלה קדושתה. ולהלכה, פסק הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ה) דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעת"ל וקדושה שניה קידשה לשעתה ולעת"ל [וד"ז הוא נפק"מ לענין כלאים וערלה דהוי בזה"ז מה"ת מה"ט, ולפיכך פסק השו"ע (יו"ד סי' רצ"ד סעיף ט') דספק ערלה בא"י אסור]. אולם לענין חלה ותרומות ומעשרות פסק הרמב"ם (תרומות פ"א הכ"ו, ביכורים פ"ה ה"ה) דבזה"ז ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה, לפי דבחלה כתיב (במדבר

טו-יח) 'בבואכם אל הארץ' - 'בבואכם' בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם (מדשינה הכתוב ביאה זו לכתוב בה בבואכם ולא כתב כי תבאו, רש"י כתובות דף כ"ה ע"א), ותרומה הוקשה לחלה דכתיב (שם) כתרומת גורן כן תרימו אותה. ולענין שביעית נחלקו הראשונים, ודעת רוב הפוסקים דבזה"ז הוא מדרבנן, וכ"כ החזו"א (שביעית סי' ג' אות ח') בדעת הרמב"ם, ומטעמא דאיתקש שמיטה ליובל ללמד שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, ואין היובל נוהג כיון שאין כל יושביה עליה כדאיתא בערכין דף ל"ב ע"ב.

ומבואר שאף שהארץ נתקדשה, מ"מ תרו"מ חלה ושביעית הווי מדרבנן לפי שאין רוב יושביה עליה, ומעתה יש לומר דבזמנינו כשיהיה רוב יושביה עליה יחזור החיוב דאורייתא למקומה.

[ומצינו בש"ס כמה קולות בתרו"מ מחמת שבזה"ז הוא מדרבנן, לענין מופלא הסמוך לאיש - נדה דף מ"ו ע"ב, לענין שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה וכו' מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה - פסחים דף ט' ע"ב מ"ד ע"א, לענין ספיקא אם נפסלה אוכלת בתרומה מחמת דתרומה בזה"ז דרבנן - כתובות דף ל"ו ע"ב כפרש"י שם, אשה וקטן מעידין עליו שהוא כהן באופן דמסל"ת נאמנין בתרומה דרבנן - ב"ק דף קי"ד ע"ב וכפרש"י שם, מדומע פטור מהחלה לפי דחלה בזה"ז דרבנן - נדה דף מ"ז ע"א. ומצינו עוד בזה, לענין הגעלת כלי חרס ג' פעמים בתרומה בזה"ז, שיטת התרומה דבזה"ז יש קנין לעכו"ם בא"י כיון דהוא רק מדרבנן (ועל זה סמכו המתירים 'היתר מכירה' בשביעית, ולפיכך אם בזמנינו זה יהפך להיות דאורייתא, כל ההיתר נפל לבירא עמיקתא), וכן שמענו מהגרי"ש אלישיב זצ"ל שאף שבזמנינו יש הרבה בעיות בהפרשת תרו"מ שנעשים בחניות ובמפעלים, מ"מ סמכו על זה ואין צריכים מדינא לחזור ולעשר שוב בבית משום דתרו"מ בזה"ז מדרבנן].

### **אלא דיש לדון בזה בכמה אנפי:**

**א.** האחרונים האריכו לדון אם חסרון ביאת כולכם הוא חסרון בקדושת הארץ לתרו"מ, או שקדושת הארץ קיימת, וחסר רק בתנאי החיוב. ולצד ב' ודאי שבזה"ז חוזר להיות מה"ת, ולצד א' אפשר דתליה במה שדנו עוד האם ביאת כולכם הוא כשבאו בב"א ואז נתקדשה, או שכל שיבואו כשיהיה רוב יתחיבו, וגם בבית שני כשהתאספו ובאו ישראל שייך נידון זה. ואפשר ששני הנידונים הללו קשורים זל"ז. [ועמש"כ בזה בספר 'חלת לחם' סי' א' אות ה', ובספר 'תורת הארץ' (להגר"מ קלירס) ח"ב פ"א אות י"א].

הנה בכתובות (דף כ"ה ע"א) אמרי' דכהני חזקה בימי עזרא אכלו רק בתרומה דרבנן אבל לא בתרומה דאורייתא, ובזמן הזה כתב הרמב"ם (א"ב פ"כ ה"ג) דכהני חזקה אוכלין תרומה וחלה משום דאינם אלא מדרבנן, וקשה דהרי גם בימי עזרא כתב הרמב"ם דחיובם הוי רק מדרבנן וא"כ אמאי אינם אוכלים אז תרומה דאורייתא. ות"י הרדב"ו (תרומות פ"ו ה"ב) דבימי עזרא היו מקוים שיבואו כולם לארץ ישראל ויהיה מה"ת לפיכך החמירו להם, ובפשוטו כונתו ליישב דלאחר החורבן אף אם יבואו כולם לא יתקדש ולא יחול בו חיוב מה"ת לכך הקילו להם בזה"ז.



ומאיך יש שהוכיחו ממש"כ הרמב"ם (שמיטה ויובל פי"ב הט"ז, בית הבחירה פ"י הט"ז) שעזרא קידש גם לענין תרומות ומעשרות, אף שבימי עזרא תרו"מ היה רק מדרבנן, היינו שבעצם קדושת הארץ נתקדשה הארץ גם לענין מעשרות, אלא שבדיני תרו"מ איכא חסרון צדדי שצריך שיהיה כל יושביה עליה. והדברים מפורשים במהר"י קורקוס (שמיטה ויובל שם) שאין הפטור במעשר מטעם הקדושה אלא מטעם שאין כל יושביה עליה ואם היו עליה חייבים, ע"כ.

ובחזו"א (שביעית סי' ג' סקט"ו, ובסי' כא סק"ה) מבואר שמאחר שנתקדשה א"י קדושה שניה בעליית עזרא וקידשה לעת"ל, שוב כשיהיו רוב יושביה יהיו חייבים בתרו"מ, וכ"מ בכסף משנה בפ"א לתרומות הכ"ו. אולם לענין חלה נוטה לומר דאף שיחזרו רוב ישראל צריך קידוש ואין שייך קידוש חדש בזמן הגלות. אולם מסברא יש לומר לאיך גיסא, דחיוב חלה נתחייבו תיכף בבואם לארץ אפילו קודם שכבשו אר"י, ולפיכך חיוב חלה אין צריך 'לקידוש', שהרי קדושה ראשונה עשיית הקידוש נעשית ע"י הכיבוש כדמבואר ברמב"ם ריש תרומות, ואינו תלוי אלא בזה שיהיו רוב יושביה עליה, ולכך כל שיהא רוב יושביה עליה יתחייבו מה"ה, משא"כ לענין תרו"מ שצריך לעשיית קידוש, וכל שלא כבשו לא נתחייבו, לפיכך יש לומר שכל שבימי עזרא לא היו רוב יושביה עליה תו לא נתחייבו. [ויש שדחו הראיה, דאפשר דאף דחיוב חלה היתה קודם שכבשו כל הארץ, מ"מ כבשו מה שישבו כולם בגלגל, ושם נתחייבו כבר בחלה ובחדש ובערלה, כמו שאמרו בתוספתא מנחות פ"ו].

[ובמש"כ לענין חלה דאין צריך מעשה קידוש, אלא דכל שהוא בארץ ישראל יש בו חיוב מצד עצמו, אלא דאיכא תנאי לחיוב שיהיה כל יושביה עליה, ראיתי קצת ראיה לזה מירושלמי ריש פ"ב דחלה, דשיטת ר' אליעזר דפירות חו"ל פטירי מחלה אף שהגלגול היה בארץ ישראל מ"מ מודה דכשנכנסו אבותינו לארץ ומצאו שם קמחים וסלתות נתחייבו כולן בחלה כשגלגלו ישראל משום דא"י ירושה לנו מאבותינו, ע"ש. ולכא"ו מה בכך שא"י ירושה לנו מאבותינו מ"מ הא לא נתחייבו בחלה עד שנכנסו לארץ ונמצא שאותם קמחים גדלו בפטור, ומ"ש מחו"ל ממש. ובע"כ כנ"ל דבחו"ל אין שם סיבת הקדושה לחלה ולפיכך כל הגדל שם חל עליו דין פטור, משא"כ א"י כיון דירושה היא לנו מאבותינו לפיכך היא כבר בקדושת א"י לחלה אלא כל שלא נכנסו לארץ חשיב שעדיין לא הגיע זמן החיוב, אבל מ"מ אין כאן כוח הפטור].

הגר"ח מבריסק (פי"ב משמו"י הט"ז) כתב לחלק בין הדין ד'ביאת כולכם' הנאמר לענין תרו"מ, שזהו תנאי בשעת הכיבוש עצמו, לבין הדין ד'רוב יושביה עליה' הנאמר ביובל, דתליה אם כעת רוב יושביה עליה. ולדבריו בזה"ז כשיהיה רוב יושביה עליה, יובל ושביעית ינהגו מה"ה, ותרו"מ וחלה ינהגו מד"ס.

אולם לענין יובל, יש עוד צדדים דבזה"ז אף שיהיה רוב יושביה עליה הוא מדרבנן, דבר"ה דף ט' ע"ב איתא דלקידוש היובלות שופר הוא לעיכובא וצריך דוקא ע"י ב"ד, ובזמנינו אין לנו סמוכים. וע"ע בחידושי הגר"ח מבריסק (שמו"י) שכתב בדעת הרמב"ם שאין היובל נוהג אא"כ הוקבע ע"י ספירה וקידוש בי"ד, וע"ש ברמב"ם (שם פ"י ה"א) דצריך לזה ב"ד הגדול. ולפיכך בזמנינו לא יהני מה שיהיה רוב יושביה עליה, ולכך שביעית בזה"ז יהיה רק מדרבנן, וכל נידונינו הוא על תרו"מ וחלה. [וחכ"א טען דכיון דהחסרון שלא נוהג יובל אינו משום שחסר בעצם הקדושה כ"א משום חסרון צדדי דבעי' קידוש יובל ותקיעה בב"ד הגדול, א"כ אף שהוקש

שביעית ליובל מ"מ י"ל דתהא שביעית נוהגת מדאור, ולענין זה לא תליה הא בהא, וגם משגלו ב"ג וב"ר בטל יובל אבל לא בטלה שביעית, וצ"ע].

ב. ברש"י בקידושין דף מ' ע"ב (ד"ה גדול) כתב בסדר החייבים שנתחייבו בעת כניסתם לארץ, בחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ דכתיב בבאכם ואמר מר (ספרי פ' שלח לך) משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה דכתיב בהו כי תבאו וכאן נאמר בבאכם משנכנסו לה, ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק דכתיב תבואת זרעך 'שיהא כל אחד מכיר חלקו' והו' י"ד שנים הרי נ"ד, ומשם התחילו למנות שמיטין כדאמרינן בערכין (דף יב:) ועשו שמיטה לסוף שבע הרי ס"א שנים ולסוף נ' עשו יובל הרי ק"ג, עכ"ל.

ומבואר דלענין חיוב תרו"מ צריך שיהא כל אחד מכיר חלקו, ולפ"ז יש לדון בכיבוש שני שלא היה ביאת כולכם ולא הכיר כל אחד את חלקו, אם יהי מה שעתה יהיה ביאת כולכם דסו"ס אין כל אחד מכיר את חלקו, או דתנאי זה הוי רק בכניסת ישראל לארץ דבלא"ה לא חשיב חלקם, אבל לאחר שקיבלו זאת אף כשגלו זה נשאר חלקם ואין צריך חלוקה מחדש. והנה לענין רוב יושביה עליה הנאמר ביובל, מבואר בערכין דף ל"ב ע"ב וברמב"ם משמו"י פ"ב ה"ח דבעי שיהו יושבין כל שבט ושבט כסדרן ולא מעורבין, (ובתוס' בגיטין דף ל"ו ע"א דסגי במקצת כל שבט ושבט), ולפיכך י"ל דהוא תנאי תמידי שצריך שיהיה כל אחד מכיר את חלקו, ובזמנינו דבר זה אינו מתקיים.

ג. בדינא דכל יושביה עליה, אפשר דצריך ג"כ את כל עשרת השבטים שאבדו, [וכדאמרי' בערכין דף ל"ב ע"ב דבבית ראשון מזמן שגלו בני גד ובני ראובן בטלו יובלות, והיינו שלכל יושביה עליה צריך מכל השבטים], ולפיכך אף אם יהיו רוב ישראל הידועים לנו כאן בא"י עדיין לא חשיב רוב יושביה עליה. אלא דבזה יש שדנו דא"כ אף אם עזרא היה עולה מבבל עם כל ישראל היושבים שם, עדיין אין זה כל ישראל שהרי אין זה כל עשרת השבטים. ובאמת דבר זה תליא בחסרון שלא היו כל יושביה עליה, רש"י בכתובות דף כ"ה ע"ב כתב לפי שרובן נשארו בבבל, ומבואר בדבריו שאם עלו כל מי שגלה עם עזרא לבבל היו מתחייבים וכנ"ל, אבל הרמב"ם בספר הזכות גיטין דף ל"ו ע"א כתב לפי שעשרת השבטים לא עלו.

[ומצינו כמה סוגיות בש"ס, בסנהדרין דף ק"י ע"ב דעת ר"ע שעשרת השבטים שהגלה סנחריב מלך אשור (זמן רב קודם חורבן בית ראשון) – מלכים ב' ז' ו, ובסדר הדורות איתא שמתחילה בשנת ג' אלפים קפ"ז גלו בני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה שהיו בעבר הירדן, ואח"כ בשנת ג' אלפים ר"ה גלו שאר שבטים מלבד שבט יהודה ושבט בנימין, וחורבן בית ראשון היה בשנת ג' אלפים של"ח ואז גלו גם שבט יהודה ושבט בנימין) אינם עתידין לחזור. ומאידך איתא במגילה דף י"ד ע"ב שירמיה קודם חורבן בית ראשון (שלשים ושש שנים – רש"י בערכין דף י"ב ע"ב ד"ה ומשני) החזירן וחשיב כל יושביה עליה לענין חיוב יובל. ותי' רש"י (בסנהדרין שם) שכונת ר"ע שעשרת השבטים לא יחזרו כולם, וירמיה לא החזיר אלא את מקצתם, ולפ"ז יוכרח מרש"י שלדין כל יושביה עליה סגי מקצת מכל שבט ושבט, וכשיטת תוס' בגיטין דף ל"ו ע"א. עכ"פ לפ"ז יש לומר שאותם שחזרו לאחר מכן חזרו וגלו עם שבט יהודה ובנימין ובעלית עזרא חזרו ועלו, וכ"ה ברש"י עזרא (ב, סד), וא"ש שלכן בעלית עזרא ליכא חסרון מצד עשרת השבטים. ועי' בשו"ת הרדב"ז (מכת"י סי' פ"ה) שאותם עשרת השבטים בזמן שהחזירם ירמיהו נתערבו בתוך שבטי יהודה

ובנימין ולא ניכרו כשבטים בפני עצמן, ע"ש. ולפ"ז י"ל בזמנינו כולם מעורבים ואין לחוש כלל לשבטים האבודים, ומש"כ הרמב"ן שהחסרון בזה"ז מצד עשרת השבטים שלא עלו, היינו לפי שאינם ניכרים בפני עצמן, וס"ל דבכל יושביה עליה נאמר שצריך גם שכל אחד ישב בחלקו בפני עצמו, ועל זה פליג רש"י. ובחידושי רבינו דוד (בסנהדרין שם) מבואר (בתוך דבריו), שעשרת השבטים נטמעו בתוך הגויים ולא ישארו בהם כי אם מעט מהרבה, ועל זה נאמר (ירמיה ג, ד) 'ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון, ע"ש. ולדבריו אפשר דאין עשרת השבטים משנים כל כך במנין שרוב יושביה עליה, מאחר שהם מתי מעט. ובה א"ש מה שהקשה התפארת ישראל (סנהדרין פי"א יכין אות כו) איך יתכן שירמיה עלה רק מעט מעשרת השבטים, הרי ארצות לחלח וחבור שהם הארצות ששם הוגלו עשרת השבטים ידועות בזמנינו כארץ הודו, וידענו שהיהודים בהודו הם רק מעט מזעיר נגד העם הקדוש שבאפריקה ואירופה ובאסיה המערבית, ע"ש. ויש להוסיף עוד מה דאיתא ביבמות דף י"ז ע"א גמירי דבנתא דההוא דרא איצטרווי אצטרו (קבלה בידינו שאותן עשרת השבטים שגלו בגלות אשור, נבקע רחמן מלקלוט זרע ונעשו עקרות) איכא דאמרי כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי לא זזו משם עד שעשאו (לבני עשרת השבטים) כעובדי כוכבים גמורים, ולב' לישנות אלו כלל אין לחוש כהיום על עשרת השבטים להכלילם בזמנינו למנין כל יושביה עליה].

והנה בגמ' הנוסח 'כל' יושביה עליה, ושיטת תוס' בגיטין (דף ל"ו ע"א) שאין הכוונה שצריך רוב ישראל, אלא שצריך שיהיה כאן מכל שבט ושבת אפ' מיעוטו, [ומה"ט כשגלו בני גד ובני ראובן אף שרוב ישראל עדיין היו בארץ ישראל בטלו היובלות]. עכ"פ מבואר בתוס' שבהאי דינא נאמר שצריך מכל השבטים. [ואפשר שע"י שיש קצת מכל שבט ושבת חשיב שכל שבט קיבל חלקו, וכנ"ל באת ב' שיש דין שיהיה כל אחד מכיר את חלקו].

והנה במש"כ רש"י לפי שרובן נשארו בבבל, העיר הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו דרך אמונה (בבה"ה ספ"א דתרומות) הא אח"כ באו רוב ישראל ולא נשארו בבבל אלא מיעוטם, ובפשוטו ס"ל לרש"י שכיון שאח"כ לא היה קידוש לכן שוב לא נתחייבו, ועמש"כ בזה לעיל בנידון א'. וכן נראה מדברי השיטמ"ק שם, שכתב ובביאת עזרא פטירי אפילו לאחר דאתו כולהו והכי איתא בספרי כמו שכתב רש"י ז"ל, ע"כ. אולם הדרך אמונה כתב דס"ל לרש"י דבכלל ביאת כולכם הוא שיהא כל אחד ואחד מכיר את שלו, ולפיכך לא חשיב ביאת כולכם דאין כ"א מכיר את מקומו, ועמש"כ בזה לעיל בנידון ב'.

ד. בדניא 'דכל יושביה עליה', אינו ברור אם מומר שדינו כעכו"ם לחומרא, גם כן נכלל בחשבון דכל יושביה, דאפשר דכיון סו"ס הוא ישראל והרי הוא חייב במצות אלא שאנו דנים אותו כעכו"ם א"כ הוא בכלל כל יושביה עליה (ויתירה מזו מצינו שאף לענין בישולי עכו"ם י"א דדנינן אותו כישראל, א"כ חזינן שלא לכל הדברים דינו כעכו"ם), או דכיון שלחומרא אנו דנים אותו כעכו"ם א"כ הוא לא בחשבון, ולפ"ז אפשר דכיון דשומרי המסורת הם רוב בארץ ישראל (דבחו"ל הרוב שייכים לכת הרפורמים וכדומה), א"כ ודאי דחשיב שיש בא"י רוב יושביה עליה.

**בברכה**

**ישראל מאיר פלדמן**

# תשובה בדין רוב יושביה עליה והאם יש נפקא מינא למעשה בימינו

עש"ק פרשת אח"ק חמשה ימים לחודש אייר תשע"ח

*לכבוד מעלת ידידינו  
הרה"ג רבי ישראל מאיר פלמן שליט"א  
השלום והברכה!*

אודות מה שדיברנו על המצב החדש שברוך השם הולך ונראה לנגד עינינו כאשר מתקיים בנו "ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ", וב"ה היום יש כבר בארץ ישראל לפי הפירסומים כ 6.5 מליון יהודים. ולפי אותם פירסומים סך היהודים בכל העולם מונים כ 14.5 מליון איש. ולכאורה גם אם נקזז את היהודים היושבים בארץ ישראל מחוץ לגבולותיה [לדידי הכוונה מפארן ומטה עד אילת ס"ה כ 60,000 איש] וגם יהודים שאינם כאלו אלא מחמת חוק השבות ולא התגיררו כדיו, מכל מקום עדיין מאידך גיסא בין ה 5.7 מליון איש בארה"ב יש כמות של כ 750,000 רפורמים שחלקם הגדול כבר אינו יהודי כלל. הלכה למעשה נמצינו למיידים שבקרוב ממש נזכה נחייה ונראה את רוב עם ישראל בארצו, ומכאן עלינו לדון מהי ההשלכה הלכה למעשה למציאות זו על עניני מצוות התלויות בארץ.

## דין יהודים שאינם שומ"צ, לענין רוב יושביה עליה

וטרם שנדון למעשה, רציתי להוסיף הערה אחת שהיא חשובה, שחלילה להוציא מהכלל את היהודים שנשבו ואינם שומרים תומ"צ בינתיים, וכבר הבאתי בשו"ת שש משזר כרד שני [היו"ל בימים אלו בע"ה] בתשובה על דין יין שנעו בו מחלל שבת ובתו"ד הבאתי מדברי הערוך השולחן (העתיד הל' תרומות סי' סג סעי' ה), דאע"ג שדינו של מחלל שבת בפרהסיא כעכו"ם לכמה דברים, מ"מ בן ברית הוא ואע"פ שחטא ישראל הוא ושליחותו מועלת וקידושי קידושין וגיטו גט וכו' ורק יצא מכלל קדושת ישראל, עכת"ד [ולפ"ז יש לפרש כן גם על מ"ש ערוה"ש עצמו בנדו"ד בחיו"ד סי' קיט סקכ"ח "דאינו בכלל יהודים", דהיינו רק לענין קדושת ישראל אך לא לעצם יהדותו]. וראה מה שכתבנו בזה בס' תבואת השדה (פ"ז ס"י),

יעו"ש. ועוד יש להוסיף בזה ע"פ מ"ש הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א בתשובתו הרמה בענין צירוף מחלל שבת למניין והעלאתו לתורה (שנתפרסמה בתחומין כ"ו, תשס"ו, ע' 293 ואילך), שהביא דברי הפוסקים בנדון זה, אם המחלל שבת בפרהסיא יצא לגמרי מכלל ישראל, ומסקנתו שאלבא דכו"ע הרי הוא בן ברית ולא יצא מן הכלל אלא לענין מקצת מצות ולא לכל התורה כולה, ע"ש. ואם כן פשוט שהיהודים הללו מצטרפים למנין של רוב יושביה עליה.

**והנה הלכה למעשה, נדון בהקשר דין זה של רוב יושביה עליה, לגבי כמה ממצוות הארץ.**

#### **א. ערלה:**

ק"ל להלכה שערלה נוהגת מדאורייתא גם בזמן הזה, וכ"כ הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"י הט"ו) וכן משמעות רוב הראשונים הראשונים והמפרשים, וכן פסק מרן השו"ע (סי' רצד ס"ט), ובשו"ת מבי"ט ח"ג (סי' קכז), ובנו המהרי"ט ביו"ד (סי' לד), ובמלבושי יו"ט בקונטרס חוב"ק (סי' ג), ומקור ברוד ח"ב (סי' ד), ועוד. אמנם המל"מ בהל' מאכ"א פ"י ה"א כתב עפ"י התוס' ביבמות דפ"א ע"א לגבי כלאים, שה"ה לערלה בזה"ז שספיקה מותר. וכן הביאו הדברים הגאון המהרי"י אלגאזי בספרו ארעא דרבנן (סי' שכא), פרי האדמה בחלק א (דכ"ה ע"ב). וע"ע בתפא"י ריש פ"א דערלה. והצל"ח כתב (ברכות לו ע"א) שגם לדעת הרמב"ם איסור ערלה בזה"ז אינו מן התורה, ואף אם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, מ"מ מאחר שכ' "כי תבואו", צריך שתהיה ביאת כולם, ובעליית עזרא לא היה כן. וראה גם סמ"ק מצוה רטו, ובשדי חמד מערכת הלמד סי' קמא. אמנם ראה במנחת חינוך מצוה רמו סק"א שכל שגם להצל"ח אסור, אלא שאין דינו כדין הארץ אלא אסור כחול"מ מהלכה למשה מסיני, ונפק"מ תהיה לספיקו שבחול"ל מותר. וראה עוד שם מצוה רמז סקט"ו.

הרי לך שמכל מקום דעת רבינו הצל"ח לתלות בביאת כולכם גם דין ערלה. והגם שלמעשה אין הלכה כדבריו, מכל מקום ראינו שבענינים שונים צירפו את דעתו לספיקות, וכגון דברי המקור ברוד [רנ"ב גינצבורג] ח"ב סי' ד, וכן בדגל ראובן ח"ב סי' רז, הסוברים שגם לענין ערלה דין ארץ ישראל תלוי בכיבוש עולי בבל, שמאחר שכ' התורה כי תבואו, תלוי הדבר בהיות בני ישראל בארץ, וכשגלו פקעו הדינים שמחמת הביאה, ואעפ"כ, כשכבשו עולי בבל דין המקומות שישבו בהם הוא כא"י. ולכן לדבריהם דיני ערלה בעולי מצרים הוא מדרבנן [אמנם למעשה כתבתי בחלקת השדה כרך א ובספר עץ השדה בפ"א ובגבולות השדה בפרק על ערלה, שהעיקר להלכה שגם בגבולות עו"מ נוהג מן התורה, ולמעשה רבינו הרמב"ם לא הזכיר ענין של ביאת כולכם לא בערלה ולא בכלאים, ויעו"ש עוד מה שכתבתי בזה].

ועוד אביא דוגמא נוספת והיא מדברי מרן בעל יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' כד) בתשובתו המפורסמת על דיני פירות בשוק אם אפשר להתירם מחמת כמה ספיקות, ובתו"ד הביא וצירף את דעת המל"מ והצל"ח האומרים שערלה בזה"ז דרבנן, הגם שנדחתה מההלכה, ומכל מקום מצטרפת דעה זו לספיקות נוספים, ויעו"ש. הרי שיש כמה נפ"מ לדין באם תשתנה המציאות שיהיו רוב יושביה עליה.

#### **ב. תרומות ומעשרות:**

כתב הרמב"ם (בתחילת הלכות תרומות) שתרו"מ נוהג בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית. אעפ"כ כתב (שם בהכ"ו) וז"ל: התרומה בזמן הזה ואפילו במקום

שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר "כי תבואו", ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן... וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזה"ז אלא מדבריהם כתרומה. וראה מש"כ הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (פי"ב הט"ו) שבביאתם בימי עזרא התחייבו במעשר. והוסיף: וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ... ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות. עוד ראה ברמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ז) שכתב: ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעת"ל, ובקדושת שאר ישראל ענין שביעית ומעשרות וכיו"ב לא קידשה לעת"ל ... אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, וכיון שעלה עזרא וקידשה לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהל' תרומה. עכ"ל. וכוונתו שמצד קדושת הארץ קדושה שניה לא בטלה, אלא שתנאי לחיוב הוא ביאת כולכם, וכפי שפירש בהלכות תרומות הנ"ל. וכן מבואר ברמב"ם בתשובותיו, ע"ש (תשובה כד. בדפוסים אחרים בסי' קלב).

הרי לך שלדעת הרמב"ם יהיה אכן נפ"מ למעשה אם יחזרו ויהיו רוב יושביה עליה, כיון שלמעשה קדושה שניה לא בטלה, אלא חסר "ביאת כולכם" ולכשישובו יחזור להיות מן התורה.

והרבה מאד נפ"מ יהיה לדין זה לגבי תרו"מ, כגון רכישה בשווקים, מין על מינו בדרגות שונות, הקנאת מעשרות ע"י קטן, אופן הגבהה בזיכוי על ידי אחר, הפרשת על ידי קטן. הכשרת כלים שבלעו תרו"מ בזה"ז ועוד נפ"מ רבות.

אולם זאת יש לדעת, כי יש שיטות אחרות בראשונים (רשב"א, ועוד), שהגם שתרומה בזה"ז מדרבנן אולם אין זה משום שצריך ביאת כולכם, שלא נאמר תנאי זה אלא בחלה, ואעפ"כ מדאורייתא מותר מאחר שלאחר חורבן בית שני בטלה קדושת הארץ. וכן דעת הראב"ד שמשגיג על הרמב"ם וס"ל שהיא מדאורייתא. ומרן בשו"ע (סי' שלא סע' ב) פסק כדעת הרמב"ם, והרמ"א הוסיף שי"א שתרו"מ בזה"ז מדאורייתא, אך לא נהגו כן.

## ג. הפרשת חלה:

קיי"ל שחלה בזה"ז דרבנן, שהנה שנינו בגמ' בכתובות (דף כה ע"א) שרבנן דבי רב סברו לומר שאפילו למ"ד שתרומה בזה"ז דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי התחייבו ישראל בחלה מיד בכניסתם לארץ, ואכלו מלחם הארץ, ואין מצותה כתררו"מ שלא התחייבו עד לאחר ירושה ושיבה. אולם רב הונא בריה דרב יהושע חלק ואמר שאפילו אם תרו"מ בזה"ז דאורייתא, חלה דרבנן, מאחר שתלה הכתוב מצותה ב"ביאת כולכם". ולהלכה פסק הרמב"ם בהל' בכורים (פ"ה ה"ה), וכ"ה בשו"ע (סי' שכב ס"ב), שחלה מדרבנן בזה"ז. ומש"כ שרוב ישראל ככולו כן הוא לשון הריטב"א בכתובות שם, וכן הוא לשון החינוד (מצוה שפה), ובעוד ראשונים.

ובמנחת חינוך (שם אות ג) כתב שמה שכתב החינוך ושאר ראשונים שחלה נוהגת בא"י רק בזמן שכל [או רוב] יושביה עליה, אין כוונתם שברגע שכבר אין כל יושביה עליה יהיה פטור, וכדין יובל שמשגלו עשרת השבטים בטל היובל, אלא הכוונה שהכיבוש צריך להיות ע"י כל ישראל, כפי שהיה בימי יהושע, ולאחר כיבוש זה היה החיוב מן התורה אף לאחר שגלו עשרת השבטים, ובאותה ארץ שנשארה ביד יהודה היתה חייבת, ולא בטלה הקדושה עד גלות בבל, שאז בטלה קדושת הארץ, ואף בימי עזרא שחזרה ונתקדשה, מ"מ לא היתה ביאת כולם, וע"כ פטורה, עכ"ד. [אמנם יש לעיין בדבריו, שהרי חיוב חלה לא תלוי בכיבוש, שהרי מיד שנכנסו התחייבו, וכפי שנבאר עוד להלן, ואם כן לא הכיבוש בפועל החל את הקדושה והחיוב, וצ"ע. וראה בספר תבואת השדה בפ"א מה שהבאנו ליישב קושיא זו בדרך אפשר].

והנה יש להוסיף עוד נקודה, שלגבי חלה קיי"ל שנתחייבו ישראל גם קודם חלוקה, וכמבואר בספרי (פרשת שלח סי' קי, ומובא ברש"י במדבר פט"ו פס' יח) על הפס' "בבאכם אל הארץ" (במדבר שם): "משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה... שאינן אלא לאחר ירושה וישיבה, אבל זו נאמר בה "בבאכם", משנכנסו בה ואכלו מלחמה נתחייבו בחלה". ובספר עץ השדה על הל' ערלה (פרק א הערה 2) כתבנו את דברי הרמב"ם בפיהמש"נ עמ"ס ערלה (פ"א מ"ב) שאינם שווים עם דבריו ביד החזקה, שבפיהמש"נ משמע שהחיוב יתחיל לאחר שיתחילו לכבוש חלק מהארץ, אולם בספרו היד החזקה (הל' מע"ש פ"י ה"ט) כתב שמעת שבאו כבר נתחייבו, משמע שאסורים מיד עם הביאה לארץ אף שלא התחילו עדיין בכיבוש, וראה שם מה שכתבנו לבאר על דבריו בפיהמש"נ.

וראה עוד להלן מה שכתבנו על אופן הקידוש בהקשר לדיני חלה.

#### ד. שביעית:

הנה בדין שביעית, ראה בתלמוד ירושלמי (שביעית פ"ז ה"א) ב' דעות האם דיני שמיטת קרקע הם מדאורייתא או מדרבנן, ע"ש. ובתלמוד בבלי במס' גיטין (לו ע"א) ובמועד קטן (ב ע"ב) מובאת מחלוקת, לדעת רבי שביעית בזה"ז דרבנן, ולדעת רבנן שביעית בזה"ז מדאורייתא. ובטעם דברי רבי שבזה"ז שביעית מדרבנן, כתב רש"י (גיטין לו ע"א בד"ה בזמן) שהוא משום שבטלה קדושת הארץ [אמנם ברש"י שם כ' גם את הטעם הנוסף, כדלהלן], וכ"כ רש"י עמ"ס סנהדרין (דף כו ע"א בד"ה פוקו), וכן ס"ל לעוד כמה מהראשונים שקדושה שניה בטלה, עי' בס' או"ז סי' רצ"ט שכ"כ בשם רבינו שמחה, וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' קצ"ט, וכן הביא דעה זו בטור יו"ד ריש סי' של"א בשם איכא מאן דאמר.

מאידך, דעת הרבה ראשונים שקדושה שניה לא בטלה. וכן הביא הטור שם, וכ"פ הרמב"ם להלכה (הל' תרומות פ"א ה"ה): "כיון שעלו בני הגולה והחזיקו מקצת הארץ, קדושה קדושה שניה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא...". עכ"ל. ולדעתם צ"ל שטעמו של רבי ששמיטה בזה"ז דרבנן הוא כדברי רש"י (בגיטין שם ד"ה בשביעית. וראה מש"כ לעיל) ותוס' (שם ד"ה בזמן) שכתבו שהטעם הוא משום ששביעית תלויה ביובל, וכיון שאין יובל נוהג בזה"ז, אין נוהגת גם שביעית בזה"ז אלא מתקנת חכמים [וכן היא משמעות לשון הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ט. וראה להלן בדעת הרמב"ם. ועל הלימוד של שמיטה מיובל עי' ברש"י בגיטין

שם שכתב שלדעתו יש בזה מחלוקת בין הירושלמי שהשווה שביעית ליובל, לבין התו"כ שש"ל ששביעית נוהג אף אם אין היובל נוהג].

אולם גם אי נימא שקדושה שניה לא בטלה וכדעת רבינו הרמב"ם וסיע', מכל מקום הביאו טעם אחר ששביעית תהיה מדרבנן, וזאת על פי מ"ש הרמב"ם לענין חיוב תרו"מ (הל' תרומות פ"א הכ"ו) שבזה"ל אינה אלא מדרבנן שנאמר "כי תבואו" ובעינין ביאת כולכם כשם שהיו בירושה ראשונה, וכשם שעתידים לחזור בירושה שלישיית (לשונו הרמב"ם שם), וכיון שאין ביאת כולכם, תרו"מ דרבנן, וי"ל שה"ה בשביעית וכעין שהשווה אותם הרמב"ם (בהל' בית הבחירה פ"ו סוף הל ט"ז), וראה בסו"ד שקישר את הנכתב שם אל מה שכתב בהל' תרומה, ובדעת הרמב"ם. כטעם זה כ' בס' החינוך מצוה פד, וכ"כ המהר"י קורקוס בהל' שמיטה ויובל פ"א הי"א, עי"ש.

ולמעשה לאחר מו"מ ארוך ואסיפת דעת ראשונים ואחרונים סיכמנו להלכה בריש הספר שבינת השדה, שדעת רוב בנין ומנין הפוסקים, ראשונים ואחרונים, ששביעית בזה"ל מדרבנן, והוסיפו שם שכן המנהג כיום, והגם שבטעם הדברים יש דעות שונות וכנ"ל, מ"מ שווים הם שהחובה היא רק מדרבנן, ונציין דעת כמה מהם שכתבו כן להלכה, והם הסמ"ג (עשין קמח), הסמ"ק (רנח), בעל העיטור שכתב שהאידינא נוהג עלמא כרבי, החינוך (פד), היראים (רעח), הרא"ש (א, ג) [ובטור יו"ד ס' של"א הבין שדברי הרא"ש הם גם על שמיטת קרקע ול"ד על שמיטת כספים, וע' שאג"א ס' טו ודוק], הרשב"א (שו"ת ח"ד ס' לב), הרמב"ן, הריטב"א (מכות ג ע"ב, גיטין לו ע"ב), הר"ן (ע"ז ט, ע"א) וכתב שם שכן דעת הגאונים והרמב"ם, כפתור ופרח (פר' מז) שכן דעת הגאונים כרבי. ובשו"ת הרשב"ש (ס' רנח) לאחר שכתב דעת רש"י ששמיטה בזה"ל דרבנן, כתב, וכן דעת א"ל הרמב"ן והרשב"א ז"ל דהוי מדרבנן, והוסיף שכן דעת הראב"ד לאחר החזרה, ועיי"ש.

ובדעת הר"מ נחלקו הראשונים בזה, וכן בנו"כ ובאחרונים, דעת הר"ן שלהרמב"ם שמיטה בזה"ל דרבנן. ובנו"כ מצינו שנחלקו בזה, דשיטת המהר"י קורקוס להדיא דדעת הרמב"ם ששמיטת קרקעות דרבנן (כ"כ בהל' שמו"י פ"א הלי"א, פ"ט ה"ב, פ"י ה"ט), ומאיידך הרדב"ז ס"ל בדעת הר"מ ששמיטת קרקעות היא מהתורה (הל' שמו"י פ"ד הכ"ט). ובדעת מרן הכ"ט. ובדעת מרן הכ"ט מצאנו מבוכה גדולה שבמספר מקומות בכ"מ (בפ"ד הכ"ה, פ"ט ה"א, פ"י ה"ה בד"ה ולע"ד, פ"י ה"ט, וכ"כ בהל' תרומות פ"א הכ"ו בד"ה ומה שכתב) כתב להדיא שס"ל להרמב"ם ששמיטת קרקעות היא מדאורייתא, ומאיידך בדבריו בפ"ד הכ"ט כתב שדעת הרמב"ם ששמיטת קרקע בזה"ל מדרבנן [אלא שכתבו כמה מן האחרונים שאין סתירה מדברי הכ"מ האלו, וכתב הרב המו"ל של הספר נבחר מכסף (יו"ד ס' כ"ג) שמרן כתב את דבריו לדעת הכפתור ופרח שס"ל שהוא מדרבנן. ועו"ע בשו"ת שמן המור (ס' ד) מש"כ בזה]. וכ"כ מרן בתשובתו שנדפסה בשו"ת אבקת רוכל (ס' כ"ד בסוד"ה ועוד), שדעת הרמב"ם ששמיטה בזה"ל מדרבנן. וכ"כ מרן בב"י (על הטור יו"ד ס' של"א בד"ה ובשביעית) ששביעית לדעת הר"מ היא מדרבנן גם בשמיטת קרקעות. וא"כ מצינו סתירה בדברי מרן בהבנתו את דעת רבינו הרמב"ם ז"ל, וכבר עמדו על סתירה זו בשו"ת מהריט"צ (ס' צ"ח), ובשו"ת נבחר מכסף להגר"י פינטו ז"ל (יו"ד ס' כ"ג וסיים שזה צ"ע, אך בהערות המו"ל הגר"א ששון ז"ל כתב שאין כל סתירה שכן מרן ז"ל דיבר לדעת הכפ"פ וכן ביאר את התשובה. אלא שלא ידעתי מה יענה על



דבריו בב"י, ועו"ע לקמן). ועו"ע בפר"ח בספר מים חיים (עמ"ס גיטין דף לו) שכתב שהעיקר כדעתו ברוב המקומות שהיו דאורייתא. ועו"ע בשו"ת שמן המור (הנזכר לעיל). ובשו"ת אדמות קדש (ח"ב יו"ד סי' ט) כתב שהעיקר כדברי מרן בתשובה ששמיטה דרבנן, וכ"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"ג יו"ד סי' ד). והרב המו"ל של שו"ת נבחר מכסף כתב בהערה (בסי' הנזכר לעיל) שהעיקר כדברי מרן בשאר מקומות שהוא מן התורה, כי בסוף ימיו נדפס הכ"מ, עי"ש, ומאידך בספר פאת השולחן (בפרק כג שם) כתב שדבריו בתשובה הם האחרונים [התאריך האחרון המוזכר שם הוא המופיע בתשובה בסי' כה, שהיא שנת השל"ד, וכיוצא שמרן זצ"ל נלב"ע בשנת של"ה], ולכן דבריו שם הם העיקר. ואמנם ראיתי למי שפקפק בזה, אך העיקר לא כדבריו, שהראת לדעת שדעת רה"פ שמרן ז"ל הדר בו לכל חסידיו, והעיקר כמ"ש בתשובה ובב"י שדעת הרמב"ם ששמיטה בזה"ז מדרבנן. ומלבד כל הנז' לעיל, כ"כ גם בספר זרע יצחק (פלפלת כ"ש סי' ז), וכ"כ מהר"י ענגיל באוצרות יוסף (שם), וכן תפס מרן הראש"ל זצוק"ל עיקר להלכה ולמעשה בדעת מרן ז"ל (בתשובה הנז', ודחה את דברי הסבא קדישא בשו"ת שלו). והגם שיש שתפסו שהעיקר בדעת הרמב"ם שס"ל ששמיטה היא מן התורה בזה"ז, מ"מ דעת רוב הפוסקים ברמב"ם שס"ל שהיא מדרבנן, וכמו שהבאנו בארוכה לעיל [וכ"כ גם בספר כפתור ופרח (שם), וכ"כ בשו"ת הרשב"ש (שם), וכ"כ בשו"ת נבחר מכסף שזה דרבנן (ורק בהגהת המו"ל נטה קו מדבריו, ודלא כמו שראיתי שכתבו שכן דעת הרב המחבר, ואינו), וכ"כ המב"ט (ח"א סי' סד), וכ"כ המהרי"ט (ח"ב סי' נב) בשם סה"ת, ועוד. וכמו"כ דעת רוב הפוסקים בדעת מרן ז"ל שהדר ביה, והעיקר בדעתו שזה דרבנן. וכן פסקו עוד רבים מפוסקי דורנו להלכה, כ"כ החזו"א (בסי' ג אות ח), והפאת השלחן האריך להוכיח כן, וכנ"ל כן פסק מרן הראש"ל זצוק"ל, וכן היא ההכרעה הלכה למעשה, וכן המנהג מזה דורות לפסוק ששמיטה בזה"ז דרבנן, וע"ס זה הוכרעו שאלות חשובות בעניני שביעית.

והשתא אי נימא שהעיקר להלכה דהוי מדרבנן מחמת שאין רוב יושביה עליה, בכה"ג ישתנו דינים רבים באם בעז"ה בקרוב ממש יהיו רוב יושביה עליה, ויהיו בהם נפ"מ מרובות בעניני המלאכות בשמיטה שרבים מהם הקלנו רק בצירוף דהוי מדרבנן. וכן המתירים ענין "היתר המכירה" הרי עיקר הבסיס שלו הוא ששמיטה בזה"ז דרבנן. ועוד כמה ענינים חשובים בדיני שביעית.

### אופן הקידוש גם אם יהיו רוב יושביה עליה:

הנה בחידושי המאירי מגילה (דף י ע"א) כתב שארץ ישראל צריכה להתקדש, ולא בשיר ובתודות כפי שמקדשין את ירושלים, אלא במאמר ובחזקה, שמחזיקים אותה בתורת ארץ ישראל. ובדבר אברהם (סי' י אות י) מוסיף שא"א לקדש במאמר אלא כשנמצאים ומחזיקים בארץ, אבל כשיושבים בחו"ל א"א לקדש במאמר. ומוסיף שאפשר שהמאמר והחזקה בארץ אחת היא, ע"ש. גם בדברי התוס' (ביבמות טז. ד"ה עמון) שגורס "שקידשו עולי מצרים", משמע שצריך קידוש הארץ. גם החזו"א (ערלה סי' א סוס"ק י"א) הוכיח מהגמ' בשבועות (דף טז ע"א) שצריך שיקדשו ב"ד את הארץ, ולפי זה מקשה החזו"א איך התחייבו בחלה מיד בכניסתם, קודם שקידשו ב"ד. ותיירץ שא"צ קידוש אלא לאותם מצוות שחיובם לאחר חלוקה, אך חלה שחיובה משעת כניסתם לארץ, אין צריך אלא קדושת אר"י שהיא ארץ קדושה ומובחרת מאליה. אלא שמ"מ יש תנאי מיוחד בחלה דבעינן ביאת כולכם, עכ"ד. ומש"כ לעיל שיש צורך לבי"ד לקדש את הארץ, ראה בגמ' בשבועות שם שכתבה

שכשעלו בני הגולה הם קידשו את הארץ, וכתב רש"י שם: "לא פירש לי במה מקודשים ערי ישראל" (הביאו התוס' בערכין לב ע"ב, ע"ש). ובטו"א שם תל' שצריך שב"ד יאמרו מקודש, עכ"ד, הרי שערי ישראל צריכים קידוש לשאר דינים כגון בתי ערי חומה, והוסיף החזו"א (שם) "ומשמע דכמו שערי ישראל צריכים קידוש, ה"ה ארץ ישראל כולה", עי"ש, והגם שיש מקום לחלק בין ערי ישראל לשאר ארץ ישראל, מכל מקום למעשה החזו"א נקט שהדינים שוים. וכן מבואר במאירי הנ"ל.

ולכאורה כן יהיה הדין גם כשבמהרה בימינו יהיו רוב ישראל על ארצם, ויהיו חייבים בחלה מן התורה, הגם שיצטרכו קידוש לקדושת הארץ במקומות שנכבשו רק ע"י עולי מצרים וכמ"ד שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, מכל מקום בחלה החיוב יהיה מן התורה גם ללא קידוש נוסף.

והנה מצאנו בחזו"א (שביעית כא ה) סברא הפוכה, שכ' שהפרש יש בין תרומה לחלה, שהארץ לענין תרומה התקדשה בקדושה שניה במקומות שכיבשו עו"ב, ואם יהיו רוב יושביה עליה יהיה חייב מדאורייתא, משא"כ בחלה שכל קדושתה היא בבואכם, ותלוי בקידוש מלך ונביא, לא יועיל ביאת כולכם עד שיקדשו, ודן בזה, ע"ש. והנה כל קושיית החזו"א כיצד נתקדשה הארץ אינה קשה אלא לפי הצד האמור לעיל שנתקדשה כל הארץ מיד בכניסתם קודם שהחלו לכבוש, אבל לפי הצד שלא נתקדשו בבואם לארץ אלא המקומות שכבשו, אפשר שכל מקום שכבשו התקדש בכיבוש ובמאמר, כשם שהיה בעליית עזרא, כמבואר בירושלמי בשביעית פ"ו ה"א שכל מקום שנכנסו וישבו בו התקדש, ובפרט לפי מש"כ הדבר אברהם הנ"ל שאפשר שמאמר וחזקה בארץ אחד הם. וראה עוד בירושלמי בחלה ריש פ"ב שכשנכנסו לארץ התחייבו בחלה גם בקמחים וסלתות שהיו לפני שנכנסו, ע"ש מחלוקת בטעם הדבר.

### **נפק"מ לגבי אכילת תרומה בכחן שאינו מיוחס**

והנה עוד מצינו הלכה למעשה ממה שכתב רבינו הרדב"ז על הרמב"ם (בהל' תרומות פ"ז ה"ב) שכתב שם הרמב"ם שתרומה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס, אבל כהני חזקה אוכלין בתרומה של דבריהן בלבד, וכתב הרדב"ז שהמקור בכתובות פרק האשה שנתאלמנה (דף כ"ד) וכתוב בספר עזרא אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצא ויגואלו מן הכהונה ויאמר התרשתא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד הכהן לאורים ותומים וכך אמר להם הרי אתם בחזקתכם שהייתם אוכלים בקדשי הגבול גם עתה תאכלו בקדשי הגבול ומכאן קשה למה שכתב רבינו פ"ק דאפילו בימי עזרא אין התרומה מן התורה אלא מדרבנן ולמה לא התיר להם לאכול אלא בקדשי הגבול והלא בקדשי ירושלים היו יכולים לאכול כיון שאינם אלא מדרבנן וי"ל שהיו מקוים שיבואו כולם ותהיה התרומה מן התורה ולפיכך לא התיר להם א"נ תרומת דגן תירוש ויצהר שאם היו באים כולם היא מן התורה אסר להם אבל תרומת שאר פירות שאע"פ שיבואו כולם אינה אלא מדרבנן לא אסר להם א"נ דהאי קדשי הקדשים שאסר להם היינו קרבנות אבל תרומה לא אסר להם הואיל ואינה מן התורה וכבר הארכתני לעיל בדעת רבינו ע"ש. והיה מי שדקדק בדבריו שכל זה בימי עזרא, אולם בזה"ז שגם אם יבואו יושביה עליה, ישאר דרבנלא חששו ולכן פסק הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פ"כ ה"ג) דכהני חזקה אוכלין תרומה וחלה משום דאינם אלא מדרבנן. אולם האמת שאין צריך כלל להכניס דברים אלו ברדב"ז, וכל זה מפני שהגלות נתארכה

ולא היה מקום לגזור גזירות מדעתינו, ולכן בימי עזרא כלשון הרדב"ז היו מקוים שיבואו כולם וממילא היה מקום לגזור משא"כ בימינו אנו שחלפו להם ימי עזרא, אין בכוחנו לגזור גזירות אלו, וכך נראה בעיני פשוט. ושור"ר שכ"כ בספר תורת הארץ (ח"ב פ"א אות יא בד"ה ולכאורה).

ובאמת שם הביא בתורת הארץ שאם יבואו רוב יושביה עליה יהיה נוהג מן התורה תרו"מ וחלה, והביא שיש מקצת פוסקים הסוברים שלא ינהג גם אם יהיו רוב יושביה עליה מחמת דבעינן ירושה שלישית וראה אות יב מש"כ להעיר עליהם. וכ"כ מרן הגרשז"א בספרו מנחת שלמה על מסכת שביעית (סי' ד בד"ה ונראה) שאכן כיון שקדושה שניה לא בטלה, ממילא יש כאן סיבת חיוב, רק טרם הגיע זמן החיוב, וכאשר ישוב ישראל לארצו יתחייב הכל מן התורה כל שהגמ"ל יעשה לאחר קיבוץ הגלויות.

### **שיטת הגר"ח מבריסק לגבי דין 'ביאת כולכם' ו'רוב יושביה עליה'**

הגר"ח מבריסק בחידושויו על הרמב"ם (פי"ב משמו"י הט"ז) כתב לחלק בין הדין דביאת כולכם לדין דרוב יושביה עליה, ובין דעת הראב"ד דס"ל דלא בעינן ביאת כולכם אלא בחלה ולא בתרו"מ ולא בשמו"י ולדידה קדושת הארץ נגמרה בימי עזרא. משא"כ לדעת הרמב"ם שגם בתרו"מ בעינן ביאת כולכם וילפינן משמו"י, וביאה שלישית שיבואו כל ישראל ויהיה נשלם חיוב הארץ בתרו"מ ושמו"י, יהיה גם אז גמר הירושה לענין זה, ואם כן י"ל שזה הגמר יצטרך גם בית דין כמו עצם ירושת הארץ. וראה עוד דבריו באורך שם.

### **האם בעי' שכ"א יכיר חלקו**

ומה שכתבת ידידי הרב שליט"א להסתפק שמא צריך שיהיה כל אחד מכיר את חלקו, לענ"ד ליתא שלא נאמר דין זה רק בכניסתם הראשונה לארץ לגבי כיבוש וחלוקה, שזה היה תלוי בזה אז, ובפרט אי נימא שכל כיבוש של כל חלק מחייב גם אם לא נכבש הכל (וכמ"ש לבאר דברי הרמב"ם בפייהמש"נ בריש ספר עץ השדה) ועוד שמעולם לא נדרש חלוקה אלא ביאת כולכם, וכיון שחלוקה זה דבר בפנ"ע היה מן הנכון שיהיה דרש זה להדיא בביאת כל ישראל ובהכרת חלקו של כל אחד. ועוד שהיאך מהני רוב ישראל אם כולם עדיין לא כאן ואינם יודעים כל אחד חלקו. ויותר נראה שזה דין בחלוקת הארץ וזה היה חד פעמי ולא נאמר בשאר הכיבושים. אמנם בסוגיא בערכין שהבאתם מוכח שיהיו יושבין כסדרן ולא מעורבבין, והיה מקום לומר שזה רק ביובל, אולם שוב ראיתי ברמב"ן (הנז' לקמן בפסקה הבאה) שהביא מד"ז גם לשמיטה ולכאורה השווה הדברים גם לחלה ודוק בדבריו שם וצל"ע.

### **האם צריך שיהיו מכל השבטים לענין רוב יושביה עליה**

ומה שעוד כתבת לדון בהאי דינא של כל יושביה עליה, דאפשר דצריך ג"כ את כל עשרת השבטים שאבדו, ולפיכך אף אם יהיו רוב ישראל הידועים לנו כאן בא"י עדיין לא חשיב רוב יושביה עליה. הנה בדבר זה באמת צריך לעי', כיון שאכן מדברי התוס' גיטין (דל"ו ע"ב) שכתב, ואף על גב דבימי עזרא לאו כוליה ישראל סלוק מיהו כל השבטים עלו ולא היתה א"י חסרה שבט וכיון שכן כל יושביה עליה קרינא ביה, משמע שצריך מכל השבטים. אולם עדיפא מיניה היה לך להביא מדברי הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים שם דפליגי על תוס' וס"ל דבעינן רוב מכל שבט ושבט, ולפי"ז זה לכאורה לא מתקיים בימינו, ובאמת דין זה לא ברור לי

כדבעי, ויש לעי' בו היטב ובפרט שבתוס' אפשר להגביל הדין ביובל ובשמיטה דיליף מיניה, אולם ברמב"ן להדיא שד"ז הוא גם לגבי חלה, והדבר צריך אצלי עוד תלמוד.

ומה שעוד כתבת לדון, בדינם של המומרים אם גם הם נימנים ברוב יושביה עליה, ובכן הדבר והדין פשוט שגם הם נמנים, והבאנו הדברים לעיל בתחילת דברינו.

### **סיכום למעשה:**

והנה למעשה הגם שמלכתחילה הדברים נוטים שיהיה חיוב מדאורייתא על כל המצוות התלויות בביאת כולכם, מכל מקום למעשה ראינו שאין כל המצוות שוות ואין כל הדיעות שווים. ויש עוד להרחיב ולתת בדינים אלו, וברור ופשוט שיש להגיש הדברים לפני גדולי דורינו שיקבלו הכרעה הלכה למעשה בדבר זה. ואשרי העין שזוכה לראות את שיבת ציון עד אשר אנו כבר מתעוררים לדון הלכה למעשה בחיובי המצוות החביבים הללו שישובו לנהוג מן התורה.

**בברכה**

**שניאור ז. רווח**

## מכתב נוסף בעניין הנ"ל

לכבוד הגאון הגדול שליט"א

שבוע טוב

בדבר עשרת השבטים שבזמנינו, איך לדונם בזמנינו לענין כל יושביה עליה, עיינתי בזה עכשיו ומצאתי בזה כמה סוגיות, וכתבתי את הדברים מקופיאי.

בסנהדרין דף ק"י ע"ב אי', דדעת ר"ע שעשרת השבטים שהגלה סנחריב מלך אשור (זמן רב קודם חורבן בית ראשון - מלכים ב' יז ו, ובסדר הדורות איתא שמתחילה בשנת ג' אלפים קפ"ז גלו בני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה שהיו בעבר הירדן, ואח"כ בשנת ג' אלפים ר"ה גלו שאר שבטים מלבד שבט יהודה ושבט בנימין, וחורבן בית ראשון היה בשנת ג' אלפים של"ח ואז גלו גם שבט יהודה ושבט בנימין) אינם עתידין לחזור.

מאיך איתא במגילה דף י"ד ע"ב, שירמיה קודם חורבן בית ראשון (שלשים ושש שנים (רש"י בערכין דף י"ב ע"ב ד"ה ומשני) החזירו, וחשיב כל יושביה עליה לענין חיוב יובל. ותי' רש"י (בסנהדרין שם) שכוונת ר"ע שעשרת השבטים לא יחזרו כולם, וירמיה לא החזיר אלא את מקצתם, ולפ"ז יוכרח מרש"י שלדין כל יושביה עליה סגי מקצת מכל שבט ושבט, וכשיטת תוס' בגיטין דף ל"ו ע"א.

עכ"פ לפי"ז יש לומר שאותם שחזרו לאחר מכן חזרו וגלו עם שבט יהודה ובנימין ובעליית עזרא חזרו ועלו, וכ"ה ברש"י עזרא (ב, סד), וא"ש שלכן בעלית עזרא ליכא חסרון מצד עשרת השבטים. ועי' בשו"ת הרדב"ז (מכת"י סי' פ"ה) שאותם עשרת השבטים בזמן שהחזירם ירמיהו נתערבו בתוך שבטי יהודה ובנימין ולא ניכרו כשבטים בפני עצמן, ע"ש. ולפ"ז י"ל דבזמנינו כולם מעורבים ואין לחוש כלל לשבטים האבודים, ומש"כ הרמב"ן שהחסרון בזה"ז מצד עשרת השבטים שלא עלו, היינו לפי שאינם ניכרים בפני עצמן, וס"ל דבכל יושביה עליה נאמר שצריך גם שכל אחד ישב בחלקו בפני עצמו, ועל זה פליג רש"י.

וברבינו דוד (בסנהדרין שם) מבוואר בתוך דבריו, שעשרת השבטים יטמעו בתוך הגויים ולא ישארו בהם כי אם מעט מהרבה, ועל זה נאמר (ירמיה ג, ד) 'ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון, ע"ש. ולדבריו אפשר דאין עשרת השבטים משנים כל כך במנין שרוב יושביה עליה, מאחר שהם מתי מעט.

ובזה א"ש מה שהקשה התפארת ישראל (סנהדרין פי"א יכין אות כו) איך יתכן שירמיה עלה רק מעט מעשרת השבטים, הרי ארצות לחלח וחבור שהם הארצות ששם הוגלו עשרת השבטים ידועות בזמנינו כארץ הודו, וידענו שהיהודים בהודו הם רק מעט מזעיר נגד העם הקדוש שבאפריקה ואירופה ובאסיה המערבית, ע"ש.

ויש להוסיף עוד מה דאיתא ביבמות דף י"ז ע"א גמירי דבנתא דההוא דרא איצטרוי אצטרו (קבלה בידינו שאותן עשרת השבטים שגלו בגלות אשור, נבקע רחמן מלקלוט זרע ונעשו עקרות), איכא דאמרי כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי לא זז משם עד שעשאוים (לבני עשרת השבטים) כעובדי כוכבים גמורים. ולב' לישנות אלו כלל אין לחוש כהיום על עשרת השבטים להכלילם בזמנינו למנין כל יושביה עליה.

**בברכה**

**ישראל מאיר פלדמן**

## ענייני ירושלים [בהלכה ובאגדה], והמסתעף למצוות התלויות בארץ [חלק ג]

### א. מדוע פירות ירושלים חייבים בתרו"מ ואינם כהפקר

בגליונות האחרונים תמהנו מדוע פירות הגדלים בירושלים [והוכחנו שהיו פירות בירושלים אף שהיה איסור לנטוע גנות ופרדסים. ע"ש] חייבים בתרו"מ, והרי נפסק להלכה שירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכפי מה שהעלינו שלמ"ד זה כשם שאין בעלות על הקרקע, כך אין בעלות על הפירות, והם שייכים לציבור. והראיה לכך מהמשנה בערלה פ"א ה"ב שכתבה דין הנוטע לרבים שנחלקו בו אם חייב בערלה, ובירושלמי ביאר בפשטות שנוטע לרבים היינו נוטע בירושלים, מאחר שירושלים לא נתחלקה לשבטים, והיינו שכל נטיעה בירושלים מוגדרת כנטיעה לרבים. מדוע אם כן חייבים בתרו"מ?

בגליון הקודם ביארנו בהרחבה שירושלים אינה מוגדרת כמקום הפקר, אלא זו כעין שותפות של כל ישראל, ונמסרה לרבים, וכן פירושה נמסרו לרבים, אך אינם הפקר. ודוגמא לנפ"מ בזה, שפירות שנמסרו לרבים אי אפשר לזכות בכל הפירות, אלא נוטל כדי צורכו. לפי זה י"ל שאין פטור הפקר בכה"ג, ואף שידך וידו של הלוי שווים בפירות, וא"כ צ"ל פטור שהרי פטור הפקר נלמד מהפס': "ובא הלוי.. כי אין לו חלק ונחלה עמך", יצא זה שידך וידו שווים, מ"מ צ"ל שפטור זה אינו בכל מקום שיד הלוי שווה ליד הבעלים, אלא הוא פטור במהות הבעלות, ודווקא כשאין שום בעלות בקרקע נפטר מתרו"מ.

והנה כעת מצאנו שבדרך אמונה דן בשאלה זו, ומדבריו עולה הבנה שונה. בהל' תרומות פ"ב הי"א פסק הרמב"ם שהזורע בשדה הפקר חייב בתרו"מ. והיינו שאף שהקרקע נשאת הפקר מ"מ מאחר שיש בעלים על הפירות קרינן ביה תבואת זרע, וכן אין בו פטור "ובא הלוי" הנ"ל מאחר שאין ללוי בפירות כלום. וכתב בספר דרך אמונה בצהה"ל ס"ק רעג, וז"ל: ומהאי טעמא ירושלים אף שלא נתחלקה לשבטים מ"מ כיון שהפירות אינם הפקר חייבות בתרו"מ, כדמוכח במעשרות פ"ב מ"ה...". הנה למד שיש בעלות על הפירות בירושלים אפילו למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים. ומאחר שעל הפירות הנוטע הוא בעלים גמור, אף שעל הקרקע אינו בעלים, חייב בתרו"מ כדין הזורע בשדה הפקר.

אלא שצ"ע כיצד ביאר את הירושלמי שכתב שהנוטע לרבים פירושו נוטע בירושלים, וכי משום שנוטע ברשות של רבים חשיב נוטע לרבים? אדרבא, הוא

נוטע לעצמו ולא לרבים. ועוד, שהרי בהמשך המשנה מובא דין הנוטע ברשות הרבים חייב בערלה, וביארו המפרשים שנוטע ברה"ר לצורך עצמו, ושם לא נחלקו התנאים, וא"כ ה"ה וכ"ש כשנוטע לעצמו בירושלים? וצע"ג.

עוד יל"ע שהרי החזו"א (שביעית סי' ב סק"ד) דן בגירסא שבירושלמי במעשרות שהזורע בשדה הפקר חייב במעשרות, שהיא המקור לפסק הרמב"ם הנ"ל, ומביא שבירושלמי שם בסו"ד: ר"י מפיק לישנא בזכה בשדה הפקר ובגידוליה, ומבאר החזו"א שם שתי אפשרויות לדברי ר"י, ולפי שתי השיטות סובר שהזורע בשדה הפקר פטור ממעשה, או משום שבברייתא מדובר בזוכה גם בקרקע, או שאף הפירות הינם הפקר ואינם שלו, וכדין יורד לשדה חבירו. ואם חיוב התרו"מ בירושלים מדין זורע בשדה הפקר, הא דין זה שנוי במחלוקת, אף שלהלכה נפסק שחייב.

אמנם, במשנה במעשרות פ"ב מ"ה מובא: אמר ר' יהודה מעשה בגינת ורדים שהיתה בירושלים, והיו תאנים נמכרות... לכאורה מוכח כדברי הדרך אמונה שהיתה בעלות על הפירות בירושלים, ומישהו היה בעלים על הפירות למוכרם? ואף שמעשה זה הביא ר' יהודה, והוא סובר שירושלים נתחלקה לשבטים, ולדעתו בודאי שהיתה בעלות על הקרקע והפירות, מ"מ נראה שאין מחלוקת על המעשה עצמו שנמכרו שם פירות. אלא שעדיין ניתן לדחות ראייה זו, דהנה בגמ' בב"ק פב: מביאה עשרה דברים שנאמרו בירושלים, וביניהם "אין עושין גנות ופרדסין חוץ מגנות ורדים שהיו בה מימות נביאים הראשונים". ופירש רש"י שהשאירו את גנת הורדים מפני שהיתה נצרכת לקטורת. אפשר שמשום כך הותירו את המשפחה בעלת גינת הורדים לעובדה ולשומרה ולמכור מפירותיה, כדי שיהיה מפירותיה לקטורת. והסכמת ב"ד שהיא הסכמת הציבור שהם יוכלו למכור מפירותיה [ובפרט אם גינת הורדים התנהלה על"ב ב"ד, ושלוחיהם גידלו ומכרו. וכמדומני שראיתי שיש שכ"כ]. ואפשר להוסיף שר' יהודה לשיטתו שירושלים נתחלקה לשבטים, ולכן הגדיר את התשלום על הפירות כמכר, אבל מ"ד לא נתחלקה לשבטים יפרש שלא היה שם מכר, אלא חלוקת פירות תמורת תשלום הוצאות [כעין אוצר ב"ד שבזמנינו].

והנה מהאמור לעיל עולים ב' אפשרויות האם יש בעלות על הפירות שבירושלים, שלדעת הד"א יש בעלות, ולפי דברינו, וכפי ששמע בירושלמי בערלה הנ"ל, אין בעלות על הפירות. אלא שצריך להבין מ"ט לא תהיה בעלות על הפירות, וכי בגלל שהקרקע לא נתחלקה לא יהיו הפירות שנוטע שם שלו? ומ"ש מהנוטע בשדה הפקר שחייב במעשרות מפני שהפירות שלו?

אלא שכבר הקשו המפרשים מ"ט בזורע הפקר הפירות שייכים לזורע, ומ"ש מיורד לשדה חבירו שהפירות לבעל הקרקע, שהיא המצמיחה את הפירות. וכן בשטף נהר עציו לשדה חבירו והצמיחו? ויש שתירצו (וכן הוא בחזו"א שביעית סי' ב סק"ד ד"ה דעת) שיש הבדל בין קרקע הפקר לקרקע בבעלות אחר, ודווקא כשהיא בבעלות אחר בעה"ב אומר ארעא אצמח, משא"כ בהפקר "יש לו רשות להשתמש בה, ושבחא של הפירות שלו כמו בגדלו באויר" [וראה עוד בחי' הגר"ח הל' מלוה פכ"א הל' א, קוב"ש ב"ב כו: אות צו, חלקת יואב חו"מ סי' י, אבי עזרי רביעאה גזילה פ"ט ה"א].

ולפי זה, לפי מש"כ שחצירות בירושלים אינן הפקר אלא שותפות מה של כל ישראל, א"כ יש לומר שגם הפירות אינן בבעלות של הזורע אותם, וכדין יורד לשדה



חבירו, ולכן חשיב נוטע לרבים, וכפי שכתבנו לעיל שהפירות עומדות לצורך הרבים. ולפי דברינו ברור מפני מה ברור לירושלמי שנוטע בירושלים הוא נוטע לרבים, שהרי דינו ככל נוטע בשדה חבירו. משא"כ לפי הבנת הגרשיח"ק בדרך אמונה שהקרקעות הינן הפקר גמור, אם כן זוכה הזורע בפירות, והם בבעלותו הפרטית, ולכן יהיה חייב במעשרות, כדין זורע בשדה הפקר.

### **ב. האם ירושלים קובעת למעשרות אף בפירות שלא ראו פני הבית**

פירות שנגמרה מלאכתן ונתמרחו, עדיין אינם אסורים באיסור טבל מן התורה עד שיראו פני הבית, כמבואר בגמ' בב"מ פח., [וראה שם שלפי תי' א בגמ' אם הפירות הם מידי דבר גורן א"צ ראיית פני הבית. וברמב"ם פסק שצריך ראיית פני הבית. ומ"מ ישנם ששה דברים הקובעים מדרבנן אף בלי רפה"ב. ואכ"מ]. והנה בגמ' דנו שבירושלים יתכן שא"צ ראיית פני הבית, ומחיצות ירושלים מועילות לזה. ויש להבין מ"ט?

ירושלים שבתוך החומות התקדשה בקדושה יתירה לגבי כמה הלכות, ובהם אכילת מעשר שני קדשים קלים שם. בנוסף, מעשר שני שנכנס לירושלים "קולטות" אותו המחיצות, ואינו יכול להוציא את הפירות ולפדותם בחוץ [אם הם טהורים], אלא נאכלים הפירות עצמם בירושלים. ואם הפירות שנכנסו לירושלים אינם מע"ש, אבל הם עדיין טבל, נחלקו התנאים האם ירושלים קולטת את המע"ש שבהם לענין שלאחר הפרשה צריך לאכול את המע"ש בירושלים אפילו אם קרא שם תרו"מ על הפירות מחוץ לירושלים.

במשנה במע"ש (פ"ג מ"ו) נאמר: "פירות שנגמרה מלאכתן ועברו בתוך ירושלים יחזור מעשר שני שלהם ויאכל בירושלים. ושלא נגמרה מלאכתן בית שמאי אומרים מעשר שני יעלה ויאכל בירושלים, ובית הלל אומרים יפדה ויאכל בכל מקום. ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' יוסי לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בפירות שלא נגמרה מלאכתן, שייפדה מע"ש שלהן ויאכל בכל מקום. ועל מה נחלקו, על פירות שנגמ"מ, שב"ש אומרים יחזור מע"ש שלהן ויאכל בירושלים, וב"ה אומרים יפדה ויאכל בכל מקום". פירוש: הדין הוא שפירות של מע"ש, כל זמן שלא הגיעו לירושלים, ניתן לפדותם ולהעלות את הדמים לירושלים ושם לקנות דברי מאכל בדמי מע"ש. אבל משנכנסו לירושלים אי אפשר לפדות את הפירות [אם הם טהורים], ואף לא לחזור ולהוציא אותם ולפדותם בחוץ, אלא מחיצות ירושלים קלטו את הפירות והם עצמם נאכלים בקדושת מע"ש, ללא אפשרות לפדיון. ובא דין המשנה להוסיף שה"ה פירות טבל שעדיין לא הופרשו מהם תרו"מ, אם נכנסו לירושלים לאחר שנגמרה מלאכתן, מחיצות ירושלים קולטות, והמע"ש שיופרש מהם אינו יכול להיפדות, אלא יש לאוכלו בירושלים כדין. אמנם לדעת ר' שמעון בן יהודה בשם ר' יוסי נחלקו בדין זה ב"ש וב"ה, ולדעת ב"ה אין מחיצות ירושלים קולטות אלא אם כבר קרא שם מע"ש, אבל בעודן טבל אין המחיצות קולטות. ובירושלמי (שם ה"ג) מובא: "רשב"ל אמר זאת אומרת ירושלים עשו אותה כחצר בית שמירה [פירוש: חצר המשתמרת], מה חצר בית שמירה טובלת אף זו טובלת. אמר ר' יונה בדין הוא שאפילו בתים ששם לא יטבילו, שהן של כל ישראל" וכך. פירוש: הדין הוא שאף פירות שנגמרה מלאכתן אינן טבל, ומותר לאוכלן ארעי עד שיראו פני הבית או חצירו, כמבואר במשנה במעשרות (פ"ג) ובסוגיית הגמ' בב"מ (פח. – פח.). ואמר ר"ל שממשנתנו שכתבה שמחיצות קולטות את הפירות שנגמרה מלאכתן אף שלא ראו פני הבית מוכח שכשנכנסים הפירות לירושלים

דינם כנכנסו לבית, ואסורים אף באכילת ארעי. ור' יונה חולק ואומר שאפילו אם יכניסו הפירות לבתים שבירושלים אין הפירות נקבעים למעשר, ורק לענין שיחזור המע"ש עצמו ויאכל בירושלים נאמר דין המשנה, שהחמירו חכמים בקליטת מחיצות למע"ש. וטעמו של ר' יונה הוא משום שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ועל כן אף אם יכניס לביתו ולחצירו אין הפירות טבל, "שהם [הבתים] של כל ישראל", ואין זה נקרא חצירו וביתו כלל.

וצ"ע בדעת רשב"ל, שהרי לדעתו כל שנכנס למחיצת ירושלים נקבע למעשר אף אם אינו חצר ובית, וא"כ אף אם סובר שירושלים נתחלקה לשבטים עדיין לא צריך להתחייב עד שיכנס לביתו? יתירה מכך, מוכח שמחיצות קולטות טבל לר"ל לכל ישראל, ואף מי שלא גר בירושלים, ואין לו בית שם? ונראה ליישב ולבאר שמקור הטעם שנקבע מעשר בראיית פני הבית דווקא הוא משום שאז הגיעו הפירות לגמר תכליתם, שהיא הסיבה לחיוב טבל, כמבואר במפרשים, ומכח זה סובר ר"ל שירושלים קובעת את הפירות משום ששם הוא מקום אכילת פירות מע"ש, וא"כ שם הוא גמר תכליתם מיד משנכנסו לעיר, וסגי בכך לטבול את הפירות, וכמו הכנסה לבית במקום אחר. ויכול גם ר"ל לסבור שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ואעפ"כ הכנסה למחיצותיה קובעת לטבל. יתירה מכך אפשר לומר, שאדרבה ר"ל חייב לסבור שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ומשום כך אפילו נחשבת כניסתם של העולים לירושלים ככניסה לחצר המשתמרת, וכפי שביארנו במקום אחר בטעם שפירות ירושלים אינן כהפקר למ"ד זה, משום שאפילו הבתים והחצרות שם מוגדרות כעין שותפות של כל ישראל, וכן הפירות הגדלים בהם, ומשום כך גם מי שלא דר בקביעות בירושלים אלא עולה לרגל, כניסתו לירושלים ככניסה לחצירו המשתמרת.

ונפ"מ לדינא בין רשב"ל לר' יונה האם נקבעו הפירות לתרו"מ בכניסתם לירושלים אף שעדיין לא ראו פנה"ב, שלדעת רבי יונה לא נקבעו, ואפילו בכניסתם לבית שם, ואילו לרשב"ל נקבעו אף מחוץ לבית מכח הטבול למעשר שני שבהם. ומ"מ יש לעיין לפי רשב"ל שנקבעו האם הוא מדין תורה, וכפי שביארנו שהכנסה לירושלים היא גמר תכלית פירות מע"ש, והמע"ש שבפירות גורם גמר ותכלית לכל הפירות שעמו, או שהוא מדרבנן, וכפי שנשמע מלשון הירושלמי "עשו אותה כחצר בית שמירה". וכן נראה [ובפרט שלגבי כל חצר יש הסוברים שאינה קובעת אלא מדרבנן]. אך נראה שאף שהוא מדרבנן מ"מ מדרבנן נקבעים כל הפירות כדן כניסה לבית, שהרי קשה ודחוק מאד לומר שעשאוהו כחצר רק כלפי מע"ש, ואילו לשאר תרו"מ אינה כחצר. ולא מצאתי ראייה ברורה מה נפסק להלכה בזה.

עוד יש לעיין האם גם בזה"ז קובעת ירושלים לפי ר"ל, או שמא מאחר שכיום ירושלים אינה גמר ותכלית פירות מע"ש, אינה ככניסה לחצר. ואם אכן סברת ר"ל לא שייכת בזה"ז, לכאורה היתה עולה נפ"מ נוספת לדינא בין ר"ל לר"י, לגבי פירות שנכנסו לירושלים ויצאו בזה"ז, לדעת הסוברים שירושלים קולטת פירות מע"ש גם בזה"ז וא"א לפדותם, שלר"ל אם יכניסם בטבלם לא יקלטו פירות מע"ש, שהרי עדיין לא היתה רפה"ב, ולא אמרינן בזה"ז שעשו אותה כחצר בית שמירה, ואילו לר' יונה שבפירות טבל נקלט המע"ש משום שהחמירו בקליטת מחיצות, לכאורה זה שייך גם בזה"ז להסוברים שגם בזה"ז קולטות מחיצות.

אלא שהרמב"ם אף פסק להלכה (הל' מע"ש פ"ב ה"י) שמחיצות ירושלים קולטות את הפירות שנגמרה מלאכתן כמבואר לעיל, מ"מ כתב שביה"ז אין המחיצות קולטות את הטבל אף שגם קיים הדין שאין פודים מע"ש שנכנס לירושלים. וז"ל (שם בהל' ד): "כשם שאין אוכלין מע"ש בזה"ז בירושלים כך אין פודין אותו שם... ואם נכנס בירושלים אף בזה"ז אין מוציאין אותו שם... לפיכך אין מפרישים מע"ש בירושלים בזה"ז, אלא מוציאין את הפירות בטבלן חוץ לעיר ומפרישין אותו שם ופודהו...". וכן פסק השו"ע סי' שלא סע' קלה. וקשה מאחר שפסק לדינא שמחיצות קולטות גם פירות טבל כמע"ש מ"ט יש חילוק בזה"ז, שמחיצות קולטות רק מע"ש ולא טבל. וראה במהר"י קורקוס ובכס"מ שדנו במקור דין הרמב"ם. ובביאור הגר"א סי' שלא ס"ק רה כתב שהשו"ע פסק כדעת רבי שמעון בר יהודה במשנה שם שלדעת ב"ה גם בנגמ"מ לא קולטות מחיצות. ובפאת השלחן דן בדברי רבו הגר"א, ונשאר בצע"ג שאף שבפסק השו"ע אפ"ל כן, אבל בדברי הרמב"ם א"א לפרש כן, שהרי פסק שבפירות שנגמ"מ קולטות מחיצות. וראה גם בישועות מלכו קרית ארבע על הרמב"ם שם שנדחק בזה. גם במקדש דוד (במהדורה הישנה סי' נח סק"ד ד"ה כתב) כתב שמוכח מהרמב"ם שביה"ז שאין מחיצות קולטות ירושלים רק פירות מע"ש ולא טבל. אלא שאינו מבאר מ"ט.

ושמא יש לומר שבגמ' במכות כ. מבואר שהטעם שקולטות מחיצות בטבל הוא משום הסברא שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, ואפשר שלא שייך כן כשא"א לאכול בירושלים את המע"ש, וגם לא לפדותו שם, וע"כ אינו רוצה להפריש שם, ובזה לא נימא כמי שהורמו, כל שיש סיבה שלא להפריש עדיין, והוא אינו רוצה בכך. וע"כ בזה"ז לא נימא כמי שהורמו לאסור [ובירושלמי מע"ש פ"ג דן במכניס לירושלים ע"מ שלא יקלטו מחיצות אם מהני, כגון שנטמאו הפירות בטומאה דרבנן קודם שנכנסו לירושלים. והרמב"ם שם בפ"ב הי"ג פסק לדינא שבהתנה על מנת שלא תקלוט מחיצות מהני תנאו בנטמא טומאה דרבנן בחוץ, מאחר שא"א לאכול מע"ש בטומאה דרבנן בירושלים. וכאן עדיף, שאינו יכול מדינא לאכול בירושלים בזה"ז. ואמנם סברא זו לא מהניא למע"ש בזה"ז, אבל יש מקום לשמוע שלכה"פ לסברת מתנות שלא הורמו כמי שהורמו אפ"ל שלענין זה שנחשב כמי שהורמו במקום שאינו רוצה בהרמתם אלא שישארו טבל מהני].

ולפי דרכינו לעיל יתכן להוסיף עוד שפירות טבל לא ראו פני הבית, ולפי רשב"ל ביארנו שלמ"ד לא נתחלקה לשבטים אף כשנכנסו לבית אין זה בית, ואעפ"כ קולטות מחיצות משום שירושלים כחצר בית שמירה, והטעם הוא מפני שהגיעו לגמר תכליתם, ששם מקום אכילת המע"ש. אבל בזה"ז שא"א לאכול אין זה גמר תכליתם וא"כ ירושלים לא קולטת טבל שהרי אין כאן כניסה לחצר, כמבואר בירושלמי. אמנם אם כבר הופרשו תרו"מ לא חסרה ראיית פני הבית, שהרי הפרשת תרו"מ היא מהדברים הקובעים למעשר, וע"כ קולטות מחיצות את המע"ש. ואכתי צ"ע.

#### לסיכום:

א. פירות שלא נגמרה מלאכתן שנכנסו לירושלים ויצאו, דינם כפירות שלא נכנסו לירושלים אפילו בזמן הבית, ופודה את המע"ש במעות ומעלה את המעות לירושלים כדין.

**ב.** בזמן הבית – פירות שנגמרה מלאכתן שנכנסו לירושלים ויצאו, אף אם כשהיו בירושלים עדיין לא ראו פני הבית ייאכל מע"ש שלהם בירושלים וא"א לפדותם, אף אם הוציאם מירושלים בעודם בטבלם. וברמב"ם (הל' מע"ש פ"ב ה"י) פסק שאינו יכול לקרוא שם פירות מע"ש ממקו"א על פירות אלו, אלא צריך לקרוא שם מע"ש על הפירות מיניה וביה. ולהעלותם. יתירה מכך, אפילו אם לאחר שיצאו הפירות יקרא שם מע"ש בפירות אלו על פירות אחרים, צריך להעלות את כל המע"ש לירושלים ואינו יכול לפדותם, וכלשון הרמב"ם "חומר הוא במחיצות הואיל וקלטו קלטו".

**ג.** פירות שנכנסו לירושלים לאחר גמר מלאכה וקודם ראיית פני הבית, לדעת ר"ל דינם כנכנסו לחצר, והם טבל וחייבים בתרו"מ, ולר' יונה דינם ככל פירות שלא ראו פנה"ב. יתירה מכך, לר' יונה אף יכניסם לבית שבירושלים לא יקבע לתרו"מ, שירושלים לא נתחלקה לשבטים.

**ד.** אמנם בזה"ז שירושלים אינה גמר ותכלית פירות מע"ש נראה שגם לר"ל אם נכנסו לירושלים נחשב שלא ראו פני הבית [ומאידך אם הכניס לביתו או לחצירו שבירושלים בזה"ז, כתבנו כבר במקו"א שיש מהאחרונים שכתבו שנחשב ראיית פני הבית אף שנפסק שירושלים לא נתחלקה לשבטים].

**ה.** ולענין קליטת מחיצות למע"ש בפירות טבל בזה"ז לדעת הסוברים שגם בזה"ז קולטות מחיצות ירושלים, פסק הרמב"ם שמחיצות אינן קולטות טבל. וכתבנו שלר' יונה היה אפ"ל שקולטות המחיצות גם בטבל כשם שקולטות מע"ש בזה"ז, או אפ"ל שהחמירו בקליטת מחיצות אף שעדיין לא ראה פני הבית, ובזה"ז לא ראו להחמיר. אולם לר"ל בזה"ז ירושלים אינה ככניסה לחצירו המשתמרת, וממילא לא יקלטו המחיצות, שהרי חסרה עדיין רפה"ב [אמנם כאמור לעיל, אם יכניס לביתו ולחצירו שבירושלים נראה שמועיל בזה"ז].

### **ג. בענין הר המוריה שיגבה לעתיד, ואבן השתיה שיתגלה, ומקום המקדש והמזבח**

בתוס' במס' עבודה זרה פ' כ"ה על המשנה: "כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נישאה בידוע שיש שם עבודה זרה". והקשו התוס' למאן דאמר שהנעבד במחובר נאסר לגבוה א"כ בית המקדש היכן נבנה. ותיריך בירושלמי שעל פי נביא נבנה שם.

וביאר הג"ר נתן אדלר [מובא בשו"ת חת"ס יו"ד רל"ג בתחילתו בסוגריים שם] על פי המדרש על הפסוק "וירא את המקום מרחוק", שראה אברהם אבינו את אותו המקום, והיה המקום עמק ולא הר, והתפלל ואמר אין כבודו של מלך לשכון בעמק, ונעשה באותו יום הר, וזה מה שנאמר "אשר יאמר היום בהר ה' יראה". ועל פי זה מבואר שכל ההרים שהעמידו עליהם עבודה זרה ושעבדוהו קודם שהחזיק אברהם אבינו הם אלו שנאסרו לגבוה, אבל הר המוריה שהיה עמק, ולא העמידו עליו מזבח עד לאחר תפילת אברהם אבינו, א"כ קודם לא העמידו שם, ואחר כך כשגבה כבר היה שייך לאברהם, וממילא אפילו שיעבדו שם אינם אוסרים דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

לפי זה מבוארים דברי דוד שאמר (תהלים פ' קלב): "אם אתן שנת לעיני... עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". והכוונה שידע דוד שמקום המקדש היה

בהר ולא בעמק, ומאידיך ידע שעל כל הר עבדו עבודה זרה, ועל כן התפלל עד אשר אמצא מקום לה' שיהיה משכנות לאביר יעקב, והיינו שיהיה גם גבוה וגם ראוי לו. ולזה צריך נביא שיגלה זאת, איזהו אותו שלא היה הר קודם ונהיה הר רק אחר שעבדו אברהם. עכדק"ל.

והנה בתוספתא בברכות בסוף פ"א מובא: "ומנין שאין שכונה חוזרת לתוכה עד שתעשה הר, שנאמר (דברים פ"ט) ההר הטוב הזה והלבנון". ובס' גבורת יצחק הביא שזו גם כוונת הפייט בזמירות שבת "אלוקים תן במדבר הר", שיהיה בית ה' כהר גדול כשם שהתרומם בימי אברהם אבינו. וביאר זאת עפ"י דברי הרב מבריסק, רבינו הגר"י סלוביצי'יק, שמבאר שבית המקדש צריך להיות על הר, שנאמר "בהר ה' יראה". ומקום השכינה דינו שיהיה בהר כמו שנאמר "ההר חמד אלוקים לשבתו". בכך מבאר מדוע כשטרנופרופוס הרשע ממלכי אדום החריב את בית המקדש, הוא חרש את סביבותיו. וכן הנביא מונה בתוכחתו את העובדה שחרש את סביבותיו, שנאמר: (מזכ"ה פ"ג פס' יב): לכן בגללכם ציון שדה תחרש, וירושלים עיין תהיה, והר הבית לבמות יער. וכן ברמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ג) מונה זאת כחלק מהצרות שהיו בתשעה באב. והיינו כאמור לעיל שמקום המקדש צריך להיות בראש ההר, וגם זה בכלל כבוד הבית והשכינה, ולעתיד לבוא יתקיים הפס' "נכון יהיה הר בית ה' בראשי הרים".

מזמור תהלים פרק קלב, עניינו הוא על צערו של דוד למצוא את מקום המקדש, עד שמצא. ועז"נ: "זכור ה' לדוד את כל עונותיו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב, אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב. הנה שמעונה באפרתה מצאונה בשדה יער...". וראה בפירוש מהר"ם עראמה על פרק זה שכ': זה יורה כי לעתיד לבוא מלכות דוד וציון מכלל יופי בשוב ה' את שבות עמו ישובו לקדמותם... היא ציון והיא בשדה יער, כי ציון במפלתה חזר יער כמו שהיה כמו שנאמר והר הבית לבמות יער.

ולעתיד לבוא יהיה הר הבית גבוה מאד לא רק במעלתו אלא גם במבנהו, וכפי שמובא בנבואת יחזקאל (פרק מ פס' ב): "במראות אלוקים הביאני אל ארץ ישראל ויניחני אל הר גבוה מאד ועליו כמבנה עיר מננב". ופירש רש"י ושאר מפרשים שהביאו בנבואה לירושלים ואל הר הבית, והוא הר גבוה מאד "שכן הוא עתיד ליגבה, שנאמר (ישעיה פ"ב פס' ב): ונישא מגבעות" (רש"י).

גם לגבי אבן השתיה נאמר כעין זה. במשנה ביומא פ"ה מ"ב: משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת [על שם שממנה נשתת העולם, שבה יסד הקב"ה את עולמו. רבינו עובדיה]. ובגמ' בסוטה מח: מבואר שנביאים ראשונים הם דוד ושמואל. וקשה שאם מהאבן הזו הושתת העולם א"כ כיצד האבן רק מימות נביאים ראשונים? אמנם בתפארת ישראל יישב שהאבן נמצאת משעה שהושתת העולם, אלא שבימי נביאים ראשונים נתגלתה האבן הזו.

והנה כאשר יעקב אבינו ברח מבית אביו לבית לבן, שקעה לו השמש בבית אל והוא לקח מאבני המקום וישן שם, ובמדרש [הביאו הרמב"ן פכ"ח פס' יז. וכן ראה באוה"ח שם] מובא שאבן זאת היא אבן השתיה. ובמדרש מוסיף שאחר שיעקב עשה אותה מצבה בצאתו לחרן "נטל הקב"ה רגל ימינו וטבע את האבן עד עמקי תהומות, ועשה אותה סניף לארץ, ועליה היכל ה' עומד".

על הפס' בספר זכריה (פ"ד פס' ז) "מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור והוציא את האבן הראשה..." , כתב המלבי"ם: יצייר כי ברבות הימים עד הקץ יטבע האבן הראשה, שהיא האבן של יסוד הבנין, בעומק הר המוריה, ובהגיע זמן הבנין לעתיד יהיה האבן בלוע בהר הגדול הזה, ולא יוכלו להוציא אותו. ומצווה את ההר שיהיה למישור למען יוציא את האבן הראשה".

הרי שגובהו של הר הבית משתנה, ואף שגדל ונהיה הר כאשר הגיע אברהם אבינו להר לעקידה, מ"מ אח"כ נתמעט לכה"פ ע"י האויבים, ולעתיד לבוא ישוב ויהיה הר [גם מקומו של הר המוריה השתנה בזמן חלום יעקב, כמבואר ברש"י בראשית פכ"ח פס' יז "שנעקר הר המוריה ובא לכאן... שבא בית המקדש לקראתו עד ביתאל"].

ולפי זה, את קושיית התוס' הנ"ל כיצד ניתן לבנות את ביה"ק על הר, הרי כל ההרים נעבדו, ניתן ליישב על דרך תירוץ של הגאון רבי נתן אדלר, שלפני שנגלה לאברהם לא היה עדיין הר, אלא שלתירוץ נשאר ההר כמות שהוא אלא שאינו יכול להיאסר מפני שהוא של אברהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ותירוץ זה צ"ע האם דיני ממונות נקרא של אברהם וירשיו לעולם, והרי היה זה גורן ארוונה היבוסית, ודוד המלך קנה ממנו בכסף? ויש ליישב. אולם להאמור לעיל אפשר להוסיף שאחרי העקידה חזר ההר להיות נמוך, וכך נשמר המקום שלא יעבדו בו ע"ז עד שעלו ישראל לארץ ורצה דוד לבנות את בית המקדש [ואולי זה מתיישב גם אם הפסוק דברים (פל"ג פס' יב) "ובין כתפיו שכן", ופירש"י בגובה ארצו היה בנוי ביהמ"ק, אלא שהיה נמוך כג אמה מעין עיטם, ושם היה דעתו של דוד לבנותו, כדאמרי נחתי ביה פורתא משום דכתיב ובין כתפיו שכן]. ומבואר מאד האמור לעיל שאבן השתיה היתה שם מימות נביאים ראשונים, וכפי שהתבאר היו אלו דוד ושמואל שביררו היטב את מקום המקדש, מקום אבן השתיה והמזבח, ולהם נגלתה האבן במקומה.

\* \* \*

על פי זה ניתן בס"ד לבאר פרשה עמומה בתורה השייכת למקום בית המקדש וקודש הקדשים, וכן למקום מזבח העולה. לאחר מעשה שכם נגלה הקב"ה ליעקב אבינו ואמר לו (בראשית פל"ה פס' א) שיעלה לבית אל ויעשה שם מזבח לקל הנראה אליו בברחו מפני עשיו. ואכן יעקב הגיע ללזו היא בית אל ושם נאמר (פס' ז): "ויבן שם מזבח ויקרא למקום קל בית אל כי שם נגלו אליו האלוקים בברחו מפני אחיו". והתעכב שם כחצי שנה, כמבואר בגמ' במגילה יז, ובינתיים נפטרה דבורה, וגם נודע לו על פטירת אמו, ואז התגלה אליו הקב"ה. ואח"כ (מפס' יג) "ויעל מעליו אלוקים במקום אשר דבר אתו. ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן. ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו אלוקים בית קל".

יש להתבונן בכמה נקודות. זו הפעם השלישית שיעקב קורא למקום בית אל. הפעם הראשונה בתחילת ויצא, לאחר ההתגלות בחלום הסולם (פכ"ח פס' יז). ועתה לאחר שבנה מזבח, ואח"כ לאחר שהקים מצבת אבן. ועוד, למה הקים מזבח בבית אל לאחר שכבר הקים מזבח בשכם, וקרא לו קל אלוקי ישראל (בראשית פל"ג פס' יח - כ). ועוד, למה בתחילה הקים מזבח ואח"כ מצבת אבן ולא מזבח. ועוד, מה הדגישה התורה את המילים "במקום אשר דבר אתו". ולמה חזרה התורה על כך

פעמיים. ואכן כבר העיר בזה רש"י ואמר "איני יודע מה מלמדנו". עוד יש להבין, מדוע התעכב יעקב חצי שנה, עד לאחר שנגלה אליו הקב"ה, ולא חזר מבית אל לבית אביו שהיה בחברון, במרחק קצר משם [וכפי שאמרו חז"ל שנענש על כך, כמבואר בגמ' במגילה שם, וע"ש במהרש"א].

ונראה לבאר שלאורך כל חזרתו של יעקב מתארת התורה בפירוט את קיום נדריו שנדר בעת שברח מעשיו. ונבאר בקצרה. לאחר שקיבל יעקב את נבואתו בחלום הסולם שהקב"ה ישמור אותו, וישיב אותו, נדר יעקב נדר בתנאי. התנאי היה "אם יהיה אלוקים עמדי, ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך, ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, ושבתי בשלום אל בית אבי". הנדר היה "והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלוקים, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך". לגבי "והיה ה' לי לאלוקים" אם הוא מהתנאי או מהנדר, נחלקו רש"י והרמב"ן, לרש"י הוא מהתנאי, והרמב"ן ביאר שהוא הנדר עצמו "אם אשוב אעבוד את ה' המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת שתהיה לי לבית אלוקים...". וכעין זה פירשו הספורנו והכלי יקר ועוד, ע"ש.

התקיימות התנאי התחילה כששב יעקב לא"י בשלום, כפי שאמר בתנאי, וזה מה שכתוב כשנכנס לשכם "ויבא יעקב לשכם שלם עיר שכם", ופירש"י עפ"י המדרש: "שלם בגופו, שלם בממונו שלם בתורתו". הרי ששב בשלום לארץ ישראל, אך עדיין לא לבית אביו ולבית אל [ומה שנקראת הכניסה לשכם ככניסה לארץ, ראה במפרשים. ואכ"מ]. ועדיין לא קיים את נדרו שאמר "והיה ה' לי לאלוקים", עד שהגיע לבית אל, שנדר ששם יעבוד את ה'. וכשהגיע לבית אל הקים את המזבח, ובכך קיים את נדרו זה. ומזבח הוא צורת עבודת ה'. אלא שעדיין לא נתקיים נדרו שאמר "והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלוקים", ורק אחרי שהקב"ה נגלה אליו שם, הקים שם מצבת אבן ונסך נסך ויצק שמן, וכבר ביאר הספורנו "במקום אשר דבר אתו – בצאתו ללכת לחרו, באותו מלון היה הדיבור שם וירא אלוקים, ושם נסתלק, ולפיכך הקים מצבה באותו המקום עצמו". וכן מבואר ברש"י פכ"ח פס' כב שכתב "וכן עשה בשובו מפדן ארם". ובספורנו עה"פ "ויצב יעקב מצבה – והשלים נדרו שנדר באומרו והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלוקים, כי בזה הכין את המקום שראוי שיקימה שם".

א"כ הקמת המצבה היתה באותה אבן עצמה שכשברח לחרו נדר שתהיה בית אלוקים, וגם אז יצק עליה שמן. וכך עשה כשחזר. אלא שכל זאת לא עשה מיד בבואו לבית אל, אלא רק לאחר שנגלה אליו הקב"ה. ובזה אפשר לבאר שזאת כוונת הכתוב שהדגיש "במקום אשר דבר אתו", שלפני כן לא ידע יעקב את מקום האבן, עד שנגלה אליו הקב"ה באותו מקום שנגלה אליו בברחו, ורק אז יכל לקיים את נדרו "והאבן הזאת... תהיה בית אלוקים". ורק לאחר שקיים את נדריו אלו המשיך לבית אביו לחברון. ואפשר שמה שלא הקים את המצבה מיד בבואו לבית אל אלא לסוף חצי שנה שהיה שם, הוא משום שלא ידע היכן מקום האבן, וכפי שהתבאר לעיל, שלאחר שנגלתה ליעקב בברחו אבן השתיה, השקיע אותה הקב"ה לעמקי תהום, כפי שהבאנו לעיל עפ"י הרמב"ן בשם המדרש, ועד שלא נגלה אליו הקב"ה לא ידע, ולא יכל לקיים את הבטחתו. ומיושבות השאלות ששאלנו לעיל.

נמצא שיש שני מקומות בבית אל שעליהם קיים את נדרו, במקום שבנה מזבח, ובמקום אבן השתיה. ואלו שני מקומות שונים. ולכן ביציאתו לחרו קרא למקום

שבה אבן השתיה בית אל, וכן כשחזר ונגלה אליו הקב"ה במקום האבן. חזר על אותו שם כבתחילה. ואילו למקום המזבח שבנה שם קרא שם שונה במקצת.

ומתבאר בזה שמקום המזבח שבנה שונה ממקום אבן השתיה, אף שהם בסמיכות מקום. והנה מקום אבן השתיה ידוע שהוא בקודש הקדשים, כמבואר במשנה שבבית שני שלא היה ארון היתה עבודת יוה"כ על אבן השתיה, ובזה קיים יעקב נדרו שהאבן תהיה בית אלוקים [ואמנם נחלקו רש"י והרמב"ן היכן שכב יעקב בחלום הסולם, והיכן היא בית אל, והאם היא בירושלים והר הבית שם או לא. ואכ"מ כיצד יתיישבו הדברים לפי כל השיטות]. אבל מקום המזבח שונה, ולא התבאר היכן, אך יתכן מאד שהוא במקום מזבח העולה, ושם נתקיים נדרו "והיה ה' לי לאלוקים", שמשמעו עבודת ה' בעיקר בקרבנות, וכפי שיעקב בנה מזבח והקריב עליו [וראה רמב"ם הל' בית הבחירה רפ"ב].

ויהי רצון שתתקיים במהרה נבואת ישעיה (פ"ב פס' ב. וכע"ז במיכה רפ"ד) "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים".



## האם במצוות תלמוד תורה יש דין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה

לכב' יום מתן תורה הבעל"ט, באתי בדברים הנוגעים למצוות ת"ת:

א] אי' במו"ק דף ט'; "כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו, וכתיב ארח חיים פן תפלו. לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים". ובהמשך הגמ' שם, "כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפציד לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה, וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים".

ומבואר שהעוסק בתורה ובאה לפניו מצוה שמחוייב בה ואינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, פוסק מלימודו ומקיים את חיובו, ואפי' למצוה דרבנן כגון מקרא מגילה כדאי' בגמ' שם. וכן מצינו בשבת יא. דמפסיקין מת"ת כדי לקרוא ק"ש. וקשה מאי שנא מכל מקום ששינוי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ב] ובמאירי במו"ק שם אכן התקשה בזה וכ' וז"ל, "ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא נאמר כן בתלמוד תורה הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים".

ג] ובקה"י למס' ברכות סי' טו ביאר שבמצוות ת"ת ל"ש עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שחיוב ת"ת הוא בכל זמן שאפשר ללמוד וליכא חיוב בזמן שא"א, לפיכך כל שבאה לפניו מצוה שמחוייב בה חשיב זמן שאינו יכול ללמוד ולא מחוייב בת"ת. כלומר, זה ודאי שעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא במצוה שחייב בה, דדחובתו כלפי מצוה שכבר החל לעסוק בה גוברת על חובתו למצוה השניה שבאה לפניו. אבל בדבר הרשות ודאי שאין לו היתר לעסוק ולבטל מצוה שחייב בה שבאה לפניו. לפיכך, מאחר שחיוב לימוד תורה הוא רק כל היכא דאפשר, ממילא כל היכא שבאה מצוה אחרת שחייב בה לפניו, שוב אינו חייב במצות לימוד תורה ולכן אין לו פטור מהמצוה הבאה לפניו.

ושמעתי לבאר בזה דברי הרמב"ם הידועים (בפ"ג מות"ת ה"ד), היה לפניו עשית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו, יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". וכבר עמדו על תוספת דברים זו מדוע נצרך הרמב"ם להוסיפה ונאמרו בזה מס' דברים. ולאור דברי הקה"י נמצא שיסוד הדין שיפסיק עבור מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים, משום שבכה"ג אינו חייב בת"ת, ונמצא שבזמן שהמצוה לפניו אינו חייב בת"ת ולכן יפסיק ויעשה המצוה, אבל אח"כ שוב חוזר חיוב ת"ת ויחזור לתלמודו.

ד] נמצא, דלפי ביאור המאירי אזי בת"ת אין דין עוסק במצוה פטור במצוה כיון שתכלית התורה כדי לקיים המצוות וכו' כדכ' המאירי. אבל לפי ביאור הקה"י בעיקרון גם בת"ת היה שייך דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אי לאו הך גופא דכל שחייב באיזה מצוה חשיב כמי שאינו יכול ללמוד וממילא פטור מהלימוד ול"ש תו עוסק במצוה פטור מן המצוה.

אמנם היא גופא קשיא אמאי באמת נחשב שאין לו אפשרות ללמוד היכא דחייב במצוה, אדרבה נימא שחייב ללמוד ואית ל' דין העוסק במצוה פטור מן המצוה ומה"ט גופא יש לו אפשרות ללמוד וחייב בלימוד. ונראה דלכן עדיין בכל מקרה בעי' לטעמו של המאירי בזה דבת"ת ל"א עוסק במצוה פטור מן המצוה וממילא מצד טעם זה גופא סגי.

ה] הן אמנם שיל"ע עדיין מהא דא' בסוכה דף כ"ה, "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה", וילפי' מדכתיב בשבתך בביתך, פרט לעוסק במצווה, או מנושאי ארונו של יוסף שהיו פטורים מקרבן פסח. וברש"י שם כ' דשלוחי מצוה פטורין מן המצוה, "הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה כו'". משמע שגם לגבי מצות ת"ת שייך דין עוסק במצוה, ולא רק במי שעוסק ולומד תורה אלא אפי' בהולכי ללמוד תורה וא"כ כ"ש מי שכבר לומד.

ו] ושמעתי ביאור נפלא בזה, שכל הדין של עוסק במצווה פטור מן המצווה זה דוקא במעשה נמשך כגון השבת אבידה שפטור מלתת תרומה לעני אם עוסק בה, משא"כ בת"ת שכל רגע ורגע זוהי מצווה בפ"ע וא"כ כשמפסיק מת"ת זה לא שהוא מבטל מצות ת"ת אלא הוא נמנע מלקיים עוד מצווה נוספת של ת"ת. אבל ההולך ללמוד הוי מעשה נמשך ולכן פטור מסוכה.

ז] ועוד שמעתי ע"פ הירושלמי ברכות דף ח דא' שם דכיון שהלומד שלא ע"מ לקיים נח לו שלא נברא, לכן צריך לבטל תלמוד ע"מ לקיים מצוות ה' דאל"כ הרי הוא בכלל הלומד שלא ע"מ לקיים.

ונראה בכונת הירושלמי לא שהתורה טפלה לשאר קיום המצוות, אלא הדין של מצוות ת"ת זה רק ע"י שילמוד ע"מ לקיים, ובלא זה גם לימודו פגום. וכ"ז בלימוד עצמו, אבל בהולך ללמוד דמי לשאר מצוות!.. [אם כי יש בכך כמובן חידוש, דסו"ס בפשטות טעם הדבר שצריך לבטל תורה ע"מ לעשות, כיון שהמצווה של ת"ת זה ע"מ לדעת את הדרך אשר נעשה, וא"כ ה"ה וק"ו שיש לבטל את הליכתו לת"ת כדי לקיים מצווה].

ח] ועוד שמעתי, ע"פ הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות הל"ב דכ' שאם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא מלישא אשה כדי שלא יצטרך לטרוח אחר מזונות ויבטל מן התורה רשאי להתאחר מלישא אשה שהעוסק במצווה פטור מן המצווה. ולכאורה תימא והלא בת"ת לא אמרינן עוסק במצווה פטור מן המצווה, וכדפסק הרמב"ם עצמו בפ"ג מהל' ת"ת הנז' לעיל. וצ"ל, דהלא הרמב"ם כ' ויחזור לתלמודו, ויתכן שהכוונה היא, דכל שעוסק בתורה והמצוה מבטלתו מן הלימוד דרך אקראי ואח"כ חוזר לתלמודו, אין בכך משום ביטול מצות ת"ת וזאת מאחד מהטעמים הנזכרים בזה או כהמאירי או כהקה"י. אבל כל שע"י שיעסוק במצוה כגון לישא אשה המשמעות להפסיק את עסק התורה ולעבור ולעסוק בצורה מתמשכת מצוה אחרת שתבוא במקום עסק התורה, אזי בזה עדיין שייך הכלל של

עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי"ז בהולכים ללמוד תורה יש בעיכובם משום ביטול המצוה דהליכה ללמוד תורה, ורק בעוסק בתורה ממש אין בהפסקה אקראית לצורך קיום מצוה משום ביטול דת"ת.