

בס"ד

ירחון

האוצר

מר-חשוון התשפ"ג

גיליון ע"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגזים =

ה בקושיית הרעק"א אמאי לא מהני זכיית המוצא במקום שהזולה
הגאון רבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל

ז בעניין מודה במקצת בכלי שאינו שוה פרוטה
הגאון רבי שלמה זלמן סנדר כהנא שפירא זצ"ל

ט הוראות כלליות ממרן הגר"ח ק"ק זצ"ל
הרב מ. ש. עקיבא כהן

יג קרעים שאינם מתאחים - הספד על מרן הגר"א שפירא זצוק"ל
הגאון רבי שמחה הכהן קוק זצ"ל

יט הספד על מרן רה"י רבי יהודה צדקה זצ"ל
הגאון רבי שלום כהן זצ"ל

כב בעניין הציפיה לביאת המשיח
הגאון רבי ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל

= אוצר הזמנים =

כו האם יש תוקף לפרוזבול שלא היה קיים בשעת שקיעת החמה של ער"ה
הרב עובדיה יוסף

כט בעניין הווידוי בין התקיעות ופסיקה על פי הקבלה [מאמר תגובה]
הרב דניאל אדר - הרב עובדיה יוסף

נז בדין יום כיפור מכפר לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר הווידוי. ובדין עזיבת החטא הנצרך
לתשובה
הרב אריה אידנסון

פד כשרות אתרוג ירוק [מאמר תגובה]
הרב עידוא אלבה

מפתח האוצר

= אוצר אורח חיים =

דברים המותרים והאסורים בשתייה קודם התפילה קכד
הבה"ח רן מנצור

אמירת שמע ישראל פעמיים אחר עלינו לשבח קל
הרב אליהו פנחסי

היתר רשות הרבים בזמננו וביאור סברת ששים ריבוא [חלק ב'] קלה
הרב דניאל אדר

סדר קריאת התורה בראש חודש [חלק ב'] קסו
הרב בנימין גרינבלט

= אוצר יורה דעה =

האם אכילת מאכל אסור באונס גורמת טמטום הלב קצט
הרב דוד לוי

דברים האסורים למכור לגויים רו
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

= אוצר חושן משפט =

רוב אם קובע לשון בני אדם ריב
רבי יעקב דוד אילן

שדכן ומתווך שלא סיכמו על תשלום מראש ריח
הרב עוז דוד כפיר

אדם השואל דירה ורוצה להשכיר האם מותר ולמי צריכים לשלם רנ
הרב אברהם טולנפלד

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

פסקי הר"ן בפירושו למסכת נדרים ושבועות רעט
הרב יעקב מתלון

הערות וקושיות: האם המלך קורא דוקא מול העם במעמד הקהל - הרב עמיחי כנרתי * בעניין כל דמקדש אדעתא
דרבנן מקדש - הרב רפאל סויד רפט

הערות הקוראים

רצד

תשובות מרן הגר"ח זצ"ל בדיני סוכה וד' מינים רצד
בנים שמופקדם עבורם קיצבת ביטוח, האם צריכים לעשות פרוזבול .. רצג
סימנים רעים בראש השנה רצה
מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה הי מינייהו קדים רצו
הוספה למאמר בחשבון שנות השמיטה לדעת הרמב"ם ש

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון ע"א – חשוון התשפ"ג, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



חודש חשוון מתאפיין בהיעדרם של חגים, ובהתכנסות שקטה לתוך הבית, מפני הגשמים ורוחות החורף. חז"ל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב) מבארים שהחודש נקרא גם בשם 'בול' (מל"א ו, לח), משום 'שבו העלה נובל'. במבט חיצוני, חשוון עלול להיראות כחודש של כליה ושל חושך, ח"ו. אך מכירה היא כנסת ישראל ביקרתו של חודש חשוון, ומכירים הם בחוריה בחשיבותו של החודש הפותח את 'זמן חורף', פרק הזמן הישיבתי הארוך והמשמעותי ביותר בשנה.

בחשוון אנו עוברים מהארת חגי תשרי, שנקבעו ונחקקו בתורה, אל הארת חשוון – הארת התורה, שנלמדת ומתחדשת על ידי לומדיה בכל דור ודור. ואכן, זימן הקב"ה כי בחודש זה חלים ימי הסתלקותם של שלושה מגדולי מקימי עולה של תורה בדורות האחרונים, רבותינו אהובינו, שזכינו ותורתם היא נר לרגלינו, ושמועותיהם מיבדרן תדיר בירחוננו: מרן החזו"א זצ"ל, מרן הגראמ"מ שך זצ"ל, ומרן הגר"ע יוסף זצ"ל.

שבעים פנים לתורה, וזכו שלושת רבותינו לסלול בה פנים חדשות ומרובות, מתוך אהבת תורה עזה ובלתי ניתנת לתפיסה ולתיאור במילים. שלושתם לא חיפשו את השררה ואת אהדת הציבור, אך משמיא קא זכו להו, להנהיג ולהשפיע על הרבים במימדים עצומים, שגם הם בלתי ניתנים לתפיסה. שלושתם העלו את קרנה של תורה מבירא עמיקתא לאיגרא רמא, ושינו את פני הדור כולו. שלושתם ממשיכים ומאירים לפני מחננו, מחנה עם התורה. נפתח את הגיליון בדברי החיזוק שהם הותירו לנו, בעמל התורה:

מרן החזו"א (אמונה וביטחון ג, ז): "העמל בתורה כחו לזכות הנפש ולעשותו עדין ומצוחצח, מושך אליו את הרגש הנעים של טהרה וקדושה, ולטעת בקרב לב עמוק גיעול נפש להוללות ותענוגי הבל. נוסף לזה מנחיל עמל התורה אהבה נפרזה ומסירות נפש לקיום פרטי המצוה של הלכה זו שהוא עמל בה, ומוסרי כליותיו ייסרוהו לדעת כי לכך נוצר".

מרן הגראמ"מ שך (דברים שנשא בסיום הש"ס של הדף היומי, ח' בכסליו תשמ"ג, ונדפסו בריש פניני רבינו האבי עזרי): "וקיום ישראל בכל אורך הגלות יוכיח, שרק בארצות שלא רפו ידיהם מהתורה והמצוות, החזיקו מעמד ולא התבוללו בין האומות. ולא כן בארצות שרפו ידיהם מלימוד התורה... עלינו לחזור לשיטות הישנות שלנו, השיטות שהוכיחו את עצמן בכל הדורות, שרק התחזקות בלימוד התורה וביראת שמים אמיתית ובקיום המצוות – הם הם ורק הם הערובה היחידה לחיותנו וקיומנו ואושרנו והצלחתנו".

ומרן הגר"ע יוסף (שו"ת יחיה דעת ג, עה): "ואשרי חלקו של השם כל מעינותיו בתורתנו הקדושה, כי היא חיינו ואורך ימינו. וכמו שנאמר: אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותיו יום יום, כי מוצאי מצא חיים. ובפרט אם נתברך בכשרונות מעולים והוצק חן בשפתותיו, שאם ישקוד על דלתות תורתנו הקדושה, יהיה מורה הוראות בישראל וממצדיקי הרבים, שמעלתו גדולה מאוד, ובפרט בדורינו זה".



אוצר הגנזים

בקושיית הרעק"א אמאי לא מהני זכיית המוצא במקום שהזל"ה ♦ בעניין
מודה במקצת בכלי שאינו שוה פרוטה ♦ הוראות כלליות ממרן הגר"ק זצ"ל
♦ קרעים שאינם מתאחים – הספד על מרן הגר"א שפירא זצוק"ל ♦ הספד על
מרן רה"י רבי יהודה צדקה זצ"ל ♦ בעניין הציפיה לביאת המשיח

הגאון רבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל

אב"ד ור"מ מיר

בקושיית הרעק"א אמאי לא מהני זכיית המוצא במקום שהוזלה*

א.

בגמ' (ב"מ כז, א): כגון שהוזלה וחזרה והוקרה איכא בינייהו, למ"ד מאשר תאבד איכא, ולמ"ד מומצאתה הכא בעינן שיהא שיעור מציאה משעת אבידה עד שעת מציאה.

והקשה רע"ק (שם ד"ה אלא פרוטה) כיון שהוזלה בינתיים א"כ נתיאשו הבעלים, דבר שהמוצא מצא בשעת הזול, וא"כ אינו מחויב בהשבה כיון דליכא שווה פרוטה (לרבא דהוא מרא דשמעתה).

ולכאורה יש ליישב, דמיירי הכא כגון שהיתה של שני שותפים, ואמרינן לעיל (כו, ב) שצריך שיהיה שווה פרוטה לכל חד, ומיירי שהיתה, דהיינו אחר הזול [עדיין] שווה יותר מפרוטה, אבל לא שתי פרוטות, וא"כ לא נתיאשו הבעלים דסברי דאפילו אם ימצא בשעת הזול יסבור המוצא שהוא מחויב בהשבה כיון שהוא אינו יודע מהדבר שהוא של שני שותפין, ולא יתכן לזכות כיון דיש בה שוה פרוטה.

אבל באמת אינו כן, דהנה התוס' בב"ב (נד, א ד"ה אדעתא דציבי) כתבו דהא דאמרינן חצר קונה שלא מדעתו, היינו אם הוא לא ידע כלל מהמציאה, אבל אם ידע ונתכוון בפירוש שלא לקנות, או אם ידע וסבור שהיא שלו, אינו קונה לו החצר שלא מדעתו.

ב.

ונחקור, אם יתכוון לקנות לחבירו מפני שהוא סובר שהדבר הוא של חבירו, ובאמת לא היה של חב ירו, האם יקנה לו בחצר.

והנה מצד הסברא נראה לומר דקונה, כיון שהוא לא נתכוון בפירוש שלא יקנה לו החצר, אלא מפני שהוא סובר שהוא של חבירו, אבל אי הוה ידע שאינו של חבירו היה מתכוון לקנות לעצמו, וא"כ הוי זה שלא מדעתו וחצירו קונה לו.

* כתבי תלמידים. מרשימותיו של הגאון רבי שמעון לנגבורט זצ"ל - ראש ישיבת גאוני וולוז'ין. הדברים אמורים לראות אור בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. הזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. התודה והברכה להרב משה אהרן שליט"א על סיועו הרב בעריכה. חידו"ת אלו רואים אור במסגרת ירחון האוצר לע"נ אבינו מוריננו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של בן העליה היקר הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, ויהיו הדברים לע"נ. דוד לוי.

ובהשבת אבידה שצריך לאסוף לתוך ביתו דכתיב (דברים כב, ב): ואספתו אל תוך ביתך וכו', וא"כ הגם שהוא לא נתכוון לזכות לעצמו מפני שסבור שהדבר הוא של חברו, אבל באמת לא הייתה של חברו, כיון דשל שני שותפין הוא דאין שוה פרוטה לכל אחד ואחד, וחצירו קונה לו כמו שלא ידע כלל שיש אבידה בחצירו דקונה לו, וא"כ נתיאשו וא"כ הדרא קושיית הגרע"א לדוכתיה.



ג.

ולכאורה היה נראה לומר, דהכא מיירי בקרקע, דלא מהני ביה יאוש כיון דהווי ברשותו, כמו שכתב הרמב"ן דלא מהני יאוש ברשותו. אבל באמת אין זה נכון, דהא כתבו הנ"ב דהא דאמרינן דלא מהני יאוש ברשות, היינו דלא הוי אבידה, אבל באופן דהוי אבידה, כגון ששטפה נהר מהני יאוש אפילו ברשותו.

וכן נראה מדקא פריך הגמרא [כב ב, ת"ש... מנין לאבידה וכו'] לרבא שסובר שיאוש שלא מדעת הוי יאוש ל"ל דכתב קרא, ליתני אבידה ששטפה נהר, ואי נימא דלא מהני יאוש בקרקע א"כ לא אייתר קרא, אלא להכי אתי [קרא] להתיר קרקע, אלא ע"כ צ"ל דמהני יאוש בקרקע וא"כ קמה וגם נצבה קושיית הגרע"א למקומה.

ונראה לי לומר, דבאמת איירי בקרקע של שני שותפין ולא נתיאשו הבעלים, דסברי דהמוצא יחשוב שהוא של אחד, וא"כ לא נתכוון לקנות את המציאה, ובאופן זה לא שייך לומר חצירו של אדם קונה שלא מדעתו.



(א). א.ה. מילה שאינה ברורה, וכפי הנראה הכוונה לנתיבות (ריש סי' רנט).

הגאון רבי שלמה זלמן סנדר כהנא שפירא זצ"ל

רבה של קרינקי, בעל חידושי הגרז"ס

בעניין מודה במקצת בכלי שאינו שוה פרוטה*

[שבועות מ, ב]: טענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן חייב.

הקשה הקצוה"ח (סי' פח סק"ד), ממ"נ היכי מיירי אם איתא בעין הא הוי ליה הילך, ואם אינו בעין הא הוי פחות משה פרוטה, והיכי משכחת שיהא חיוב באופן זה.

ותירץ הנתיבות (שם סק"ב), כי היכי דאמרינן דדמי קרקע הרי הוא כקרקע, ה"נ אמרינן דדמי כלי הוי כלי, ולעולם דליתא בעין, ודקא קשיא לך הא הוי פחות מש"פ, כיון דחיוב הדמים הוי עבור הכלי, ודינו ככלי לחיבו שבועה*.

ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם דסבר דדמי קרקע כקרקע דמי, דאנו משגיחין על סיבה הראשונה משטרות, דאין נשבעין על השטרות משום דהוי שעבוד בקרקעות, ואמאי כיון דאנו משגיחין על סיבה הראשונה, וסיבה הראשונה [שלפני השטרות] הוי ממון.

אלא ע"כ צ"ל דטעמא דהרמב"ם לאו משום דמשגיחין על סיבה הראשונה, אלא משום שצריך שתהיה התביעה וסיבת התביעה במטלטלין, ולהכי אין נשבעין על השטרות משום דהוי התביעה שעבוד קרקעות, ואנן בעינן שתהא התביעה וסיבת התביעה מטלטלין. וא"כ ליתא לתירוצו של הנתיבות, דדמי כלי הוה ככלי, דהא בעינן שתהא גם התביעה שו"פ אע"פ שסיבת התביעה הוי כלי, דהיינו שוה פרוטה והדרא קושייתו לדוכתא. [והכא אם אין (עשרה) [שני] בורות חפרת לי וכו'ל, הוי סיבת התביעה קרקע, וכן (ב"ק קה, ב) גבי קטן דאמרינן 'כי יתן איש', עד שתהא תביעה ונתינה גבי גדול].

ויש ליישב באופן זה, דאם מזיק את חברו כלי ששוה פחות מפרוטה התשלומין אינם ממון, אלא [התשלום נחשב] ג"כ כלי פחות מש"פ, דשוויי שלו הוא כלי פחות מש"פ, וראיה מגמרא דמכות (טז, א) דאמרינן: קיימו ולא קיימו, בטלו ולא ביטלו. ומוקי התם בגמרא באיזה אופן,

* כתבי תלמידים. מרשימותיו של הגאון רבי שמעון לנגבורט זצ"ל – ראש ישיבת גאוני וולוז'ין. הדברים אמורים לראות אור בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים. הזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. התודה והברכה להרב משה אהרן שליט"א על סיועו הרב בעריכה. חידו"ת אלו רואים אור במסגרת ירחון האוצר לע"נ אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של בן העליה היקר הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, ויהיו הדברים לע"נ. דוד לוי.

א. א.ה. ראה ברשב"א (שבועות לט, ב) דלכלי יש חשיבות של כסף אף שאינו שו"פ, וז"ל: "דאפשר לומר דכל כלי כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה ויתר מפרוטה ויושבין עליו הדיינין, ואפשר דאפי' לענין קדושין כן וכמו שקונין בכלי (ב"מ מז, א) אף על פי שאין בו שוה פרוטה, ואפשר דקנין משום כסף הוא", עיי"ש.

ב. (פ"ה מטו"נ ה"ב): וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידוהו והרי הוא חייב לשלם בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע היסט על הכל.

ופריך ותו ליכא, והאיכא דכתיב (ויקרא ה, כג): והשיב את הגזילה אשר גזל, [כגון ששרף את הגזילה]^ג, ומתרץ הגמרא כיון דצריך לשלם ואינו לוקה ומשלם.

ולכאורה תימה עצומה מהכא (מגמ' זו) להנתיבות, דמשכחת לה כגון שגזל כלי פחות מש"פ [ושרפה] דאז ליכא חיוב לשלם, דהוי פחות מש"פ, ועל לאו עבר, דבכלי לא בעינן שיהא ש"פ. וע"כ צ"ל כדפירשנו, דבכלי פחות מש"פ (דין) [דינו] שאם שבר, צריך לשלם כלי פמש"פ דזהו שווייה, ולהכי לא תשאר הקושיא על [מס'] מכות.

וגם קושיית הקצוה"ח הנ"ל אינה, דשפיר נוכל לומר דהודה לו על כלי אחד וליתא בעין, דלא הוי הילך. ומה שקשה והא הוי פמש"פ גם זה אינה קושיא, דשפיר איכא חיוב, כיון שצריך לשלם כלי אחר כמו הראשון, דזהו שווייה.



ג. ששרף - לא מוזכר בעניין זה, אלא (שם) לעניין משכונו של גר.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

הוראות כלליות ממורן הגרח"ק זצ"ל

שאלתיו במכונת בכ"ד אלול תשס"ג - האם בר"ה להתפלל ברוב עם או במקום שיקבל עלייה, וענה ברוב עם עדיף שהוא דינא דגמ' אבל לקבל עליה זה רק ע"פ קבלה. והוספתי שבמקום הקטן נצרך משתתפים, וכן צריך כהן לברכת כהנים ויש בזה חסד. ואמר זה קצת חשבון. והוספתי לשאול למעשה כיון שיש שם חסד ומשום הכרת הטוב ראוי להתפלל שם וענה מותר.

שאלתיו במכונת בי' אלול תשס"ד - היתה לי תאונה ויש אפשרות לקבל מהביטוח פיצויים האם ראוי לקחת כי נתנו לי משמים יסורים ובכך אני מוכרם. וענה אתה לא מוכר להם את היסורים הם רק נותנים לך צדקה.

נכנסתי בסוכות תשס"ד לסוכתו ושאלתי שכל המשפחה עברנו תאונה וכולם יצאו בניסים בריאים ושלמים האם יש לעשות סעודת הודיה. וענה - לא, תלמד פרק התודה.

נכנסתי בכ' תמוז תשס"ה ומאד עודד אכילה טבעית לתינוק עד גיל שנתיים והוסיף שמן הדין מותר עד חמש שנים ונהגו שני שנים (וכידוע שהחזו"א התיר לאכול לצורך כך ביוה"כ לפי צורך הקטן, אף כשמוכרח לכך יותר מכשיעור, דאי"צ ליתן לו את התחליפים. ומרן זיע"א הוסיף שכן הדין גם בזמנינו שיש מטרה. ובמכתב שאלתי אם גם יהיה מותר לכך חמץ בפסח, דמה לי כרת דיוה"כ ומה לי כרת דפסח. וענה שאם אי אפשר להאכיל טבעי בענין אחר יתכן).

נכנסתי בעש"ק במדבר כ"ה אייר תשס"ה ושאלתי על דבר כהן שעבר טיפול על כליה ונשאר בביה"ח לשבת ולא יודעים איך ימשיך הענין, האם מותר לבניו הכהנים להיות עמו בש"ק. וענה הבנים כהנים ואם לא מסודר ענין המתים אסור רק בפיקו"נ מותר, שתלך אחת הבנות.

נכנסתי בסוכות תשס"ו עם בני בכורי נ"י, ובירכו שיהיה ת"ח בן ת"ח. ושאל איפה הכיפה, ושאלתי מאיזה גיל צריך כיפה, וענה ממתי שנולדים אם הוא לא זורק אותה. וכשאמרתי שיש מקפידים שלא לשים כיפה עד גיל ג' משום ג' שנים יהיה לכם ערלים. אמר וכי עד גיל ג' הוא גוי.

נכנסתי בכ"ב אדר תשס"ו ושאלתי החזו"א אשתו אכלה מצות מכונה האם אחז לא להקפיד לנשים או שמא היה הוראת שעה. וענה היא לא יכלה לאכול מעבודת יד והשגיחו לה מיוחד שיהיה טוב המכונה. ושאלתי למעשה אבי אוכל רק יד וחמי אוכל גם מכונה האם אשתי תאכל מכונה. וענה לכתחילה עדיף רק יד אך אם קשה לה או מעדיפה מכונה זה לא לעיכובא ורק להקפיד שיהיה מושגח היטב.

נכנסתי בערב פסח תשס"ז בשליחות אאמו"ר שליט"א ושאלתי - נשארו מעות ממתנות לאביונים האם ליתנם לצדקה בעלמא או לקימחא דפיסחא או למתנות לאביונים שנה הבאה. וענה מתנות לאביונים שנה הבאה. ושנה אחת העברנו למרן זיע"א שליחות למתל"א מבני חו"ל

בשעה מאוחרת ולא לקחם מפני שאי"ז בכדי שיעשו, ואמר שיבקשו מבעליהם ליתנם לצדקה ואח"כ נתתם לו לצורך צדקה על דעת בעליהן. (ואולי בציור הנ"ל הבין שזה אצל גבאי ואין דעת בעלים בשינוי). וכן בקימחא דפיסחא שנה אחת לא נטל מאמו"ר שליט"א כשהיה סמוך לחג כי לא ידע איך יספיק לחלק לפני החג, ומסר לרבנית ע"ה שתחלקם.

נכנסתי בכ"ה אב תשס"ז לחלאקה של בני שמואל אהרן נ"י וקבלני בהארת פנים ושאל לשם הילד ולקורבתינו לר' שמואל אהרן יודלביץ זצ"ל. ושאלתי ממתי יש לחנכו בנטילת ידיים אחר ביה"כ. וענה אם אפשר כדאי כבר מעכשיו. ושאלתי האם כל אחד שחותך מעט בחלאקה זה כתספורת דיש ליטול לו ידיים. וענה אולי, אולי כן.

נכנסתי בליל פורים המשולש תשס"ח והיתה מפה על השולחן אחר מגילה דלילה ולא היו נרות דלוקות. ושאלתי אם נוהגים בהדלקת נרות בליל פורים כמש"כ המשנ"ב. וענה היום יש חשמל וכבר יש אור ולכן לא נהגו בנרות.

נכנסתי בליל פורים ואחי נ"י רצה לקנות את אחד מספריו, ובירר אם זה צורך היום, וכששמע שלא אמר תיקח בהקפה. והוסיף בהלצה בינתיים אתה יכול להתחרט.

נכנסתי בימי ערב פסח תשע"ד עם גביע חד פעמי דמוי כסף ועשוי מפלסטיק דק, ושאלתי אם זה כשר לד' כוסות. ואמר תבדוק שיש בזה שיעור ואם יש שיעור זה ודאי כשר. ומיד התערב הנכד ושאל אם סבא ראה שזה חד פעמי. ואמר שאין סיבה לזרוק את זה מיד אחר פעם אחת כי זה קשיח ויפה ואין לדון בזה דין כלי חד פעמי.

זכורני כשהדפיסו ב' כרכים של דרך אמונה בתוך כרך אחד, ראיתיו מחשב עם בני ביתו כמה צריך להיות המחיר יותר מספר רגיל אחד ופחות מב' ספרים רגילים.

בי"ב אדר תשנ"ו היה פיגוע ה"י והיתה חרדה בקהל, וכשנכנסתי עם אמו"ר שליט"א בליל פורים והבענו את החששות. ענה (באידיש) החזו"א אמר בב"ב אין בומבות. ומ"מ הורה בהזדמנות לאחי נ"י שאף שאין לחוש לילך ברחובות ב"ב בשעת אזעקה מ"מ אם יש מי שזה צורם לו לא לעשות כן בפניו.

היתה מערכת בחירות שנתפלגה בה המשפחה והעדיף אמו"ר שליט"א להיות שב ואל תעשה. ותפסו בידו ואמר אם אתה לא מצביע אתה מחזק את המחנה החילוני.

אמו"ר שליט"א שאל אם מותר לו ליקח בגבאות הצדקה כסף מקרובי משפחה שהם רפורמים או קונסרבטיבים. וענה תשאל להרב שך לו יש סייעתא דשמיא בהנהגת הדור. וחזר אמו"ר שליט"א ושאל האם היום גדול הדור וענה בחיוב אתה רוצה לברך ברוך שחלק. והרב שך ענה רפורמים לא, כי הם "שיטה", קונסרבטיבים כן כי הם רק נגזרים.

סיפרתי לו שספריו העומדים למכירה עומדים באופן שחלקם ישר וחלקם הפוך ושאלתי שכן יש גם בחנויות ספרים והאם חייבים לסדרם. ושאל למה זה הפוך, והסביר לו הנכד שזה לכבודן שהשדרה עבה משאר הספר ורק כך זה לא יתקמט. וענה שאם כן זה מותר דהרי זה כבודן ובצירוף שעדיין לא נתקדשו בלימוד. וכשהערתי שבכתבי הח"ח התיר בזיון קודם שלמדו רק

בגליונים ולא בגוף הספר, ציין לדברי המשנ"ב בזה בסימן של"ד. ולמעשה אמר שיוצא מהסתירה בין המקומות שזה ספק והשאייר הדבר כפי שהיה.

בני נ"י התחיל להניח תפילין בבין המצרים ושאלתי אם להקדים בכדי שיוכל לברך בפעם הראשונה שהחיינו על פרי חדש. וענה אצלנו לא נהגו לברך שהחיינו ולא להקדים.

בני נ"י נעשה חלאקה בספיה"ע ושאלתי אם להקל כהמקילין בחלאקה בספירה ובפרט שזה קודם ר"ח אייר או להקדים קודם הפסח או לאחר. וענה זריזין מקדימין.

בהזדמנות אמר למסור לי שכהנים סבלנים הם, ושאל הנכד מה המקור לזה, וענה שיש כזה מדרש.

כמו כן שאלתי מהו שובבי"ם והרי כל אותן הפרשיות מתחילות באות ו' ומאן יימא לן ששמן הוא כפי המקובל בלשונינו. וענה שיש מקור בתוך המדרשים לשמות כל אותן הפרשות.

כיבוד הורים היה בנפשו, ולעולם זירזו בזה. ואחד שאל אם משום שלום ביתו שייך להקל, וענה תסביר לה שזה כדאי. וכן סבר שגם כשהבן ברור לו שצודק מ"מ אם ההורה מקפיד הוא חייב לבקש את מחילתו.

אאמו"ר שליט"א היה פעם בקבלת קהל ונכנס בתחילה אדם מלא בבעיות שהאריך בשיחה עם מרן זיע"א. אח"כ נכנס אאמו"ר שליט"א ומרן זיע"א נתן לו כעין מכה בזרועו והפטיר "א'-שווער'ע דור" (דור קשה).

שאלתי אם כל סגולה לזש"ק פועלת גם לזיווג הגון, כיון שאי אפשר לזש"ק בלי זיווג. וענה שמהני להכל.

שאלתי אם אוכל להרשות לבני נ"י ללבוש על ידו שעון פשוט שיעזור לו לשמור על זמני הלימוד. וענה רק בכיס.

שאלתי שבני נ"י קרוב לבר מצוה והעירוני שמחובתי להשתדל מעט בהוצאות הנשואין ע"י איזה השקעה והצדעה לפניו את אופן ההשקעה. וענה תשתדל שידע הלכות תפילין.

שאלתי שבני נ"י היחיד מכל חבריו עם פאות מקדימה, וזה קשה לו, האם ירשה לו מרן זיע"א להעבירם למאחורי אוזניו. וענה חלילה, ומיד מעצמו לשם פיוס הוסיף הבטחה שיזכה לענין פלוני.

בהזדמנות המליץ לי ללמוד עם הילדים מוסר וכששאלתי איזה ספר מוסר ללמוד עם ילד בגיל ט' ענה ראשית חכמה.

בזמנו העיר לי אחד טבעוני (בשיטת שטראוס ע"פ הספר אני ערב לו) שכל התזונה מסוכנת וכדאי לעבור לשיטה מסוימת שמנקה את הגוף מרעלים ושומרת מכל מיני חיידקים וכדו' ונותנת בריאות גמורה עד זקנה ושיבה. ושאלתי אם לשמוע בקולו וענה שיכול להיות שהוא צודק תנסה.

על ההולכים לגרפולוג לפיענוח כתבים, כתב לי זה שטותים והבלים.

על חילוני חולה ענה שמותר להתפלל שיבריא ויחזור בתשובה.

כשרש"י כותב כזה ומצורף ציור, ענה שהמסורת שזה הציור שרש"י צייר.

נכנסתי בשנת תשס"ה ושאלתי בדבר מי שמחובר לו צינור ישר לכליות ואינו יוצא טבעי אלא הכל יוצא לשקית לאט האם יברך על כל טיפה אשר יצר. וענה אם זה נוזל עם הפסק יברך כל פעם ואם זה בלי הפסק צריך לעיין בזה תשאל לר' ניסים (ור' ניסים אמר לי של"ש לברך כל היום, ויברך פעם אחת ביום כשקם בבוקר).

אחד נכנס לפניו והציע ספיקות מיותרות בצורת הכוונה בברכת אבות. מרן זיע"א הבין שהנ"ל מתקשה לכוין והתכופף לעברו ולחש לו אני חושב שאתה פטור. הנ"ל יצא מכל הקושי ע"י שהבין שאם כיוון כבר יצי"ח ואם "לא כיוון" הרי הוא פטור.



הגאון רבי שמחה הכהן קוק זצ"ל*

רבה של רחובות

קרעים שאינם מתאחים – הספד על מרן הגר"א שפירא זצוק"ל

בחול המועד סוכות, על אף כל ההגבלות של המותר והאסור, בהספד גדול ונורא כזה. חזתה ירושלים עיר הקודש, בדרכו לבית עולמו של יקר מיקירי יקירי בניה בניה של ירושלים, בנהר נחלי דמעות ונהרות אדם, נהר בלתי פוסק בדרכים שבהם הלוויה עברה. אלפים ורבבות ששמעו את הדברים של ההספד שנישאו כאן, דברים נשגבים. אבל יותר מזאת, חשו דבר שאין הפה יכול לבטא, את החיסרון, את התחושה שאבד אדם ש'מי יתן לנו תמורתו', דבר הכואב מאד.

אשתדל אולי להביע קצת בדברים, ע"מ ללוות את התחושה. הגמרא אומרת לנו (ב"ב קא, ב) "שבעה קיפלו את כל העולם כולו, מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים". שבעה מקפלים עולם, מקרבים עולם, מקרבים אלפי שנה, עושים אותם לאחד זה נקרא לקפל.

מתושלח היה הדור השמיני מעשרת הדורות שמאדם עד נח. הדור השמיני, כשכל תקופת חיים הייתה קרוב לאלף שנה. מתושלח ראה את אדם הראשון. לראות את אדם הראשון, הכוונה היא, לראות את הבריאה, שהקב"ה בורא את עולמו. כשנמצאים במחיצתו של אדם ראשון, ושומעים מפורש יוצא מפי אדם הראשון, איך העולם נברא, איך נראה יום השישי הראשון שבו נוצר האדם. איך כל העולם משותק ולא צומח, משום שאין מי שיתפלל על הגשמים, אין מי שיודע בטיבם של גשמים שיתפלל עליהם, וכיצד התפילה הראשונה של אדם הראשון מצמיחה

* מרן הגר"ש קוק זצ"ל, שלאחרונה התעלה לישיבה של מעלה, זכה לקרבה גדולה ולאחבה מיוחדת ממרן ראש הישיבה זצ"ל. הגר"ש ומרן ראש הישיבה היו בני משפחה, כנצר למשפחת קוק המפוארת. מרן רה"י אף היה ידיד של בני משפחת רבי רפאל קוק אבי הגר"ש, ונכח בחופת הגר"ש בשנת תשי"א ויתר אחיו; עם השנים מרן רה"י גם תמך וסייע למינויו כרבה של העיר רחובות ולאב"ד שם. הגר"ש זצ"ל שימש עשרות שנות כחבר במועצת הרבנות הראשית לישראל (וגם) בשל כך היה בקשר מתמיד עם ראש הישיבה שהיה גם הרב הראשי לישראל, התייעצויות בדברים פרטיים כמו גם בדברים כללי ישראלים; מרן רה"י ראה בו דמות ראויה של 'רב', וממילא ראה לנכון לתמוך בו כמועמדו לרבנות הראשית לישראל (תשנ"ג), אחריו. לעת זקנתו של מרן ראש הישיבה, נכנסתי עם הגר"ש למעונו להתייעצויות בנושאים ברומו של עולם, ואז ראיתי בחוש את האהבה הגדולה ששררה ביניהם, מרן רה"י סמך עליו וראה בו שליח נאמן. על אף שראיתי את זה בחוש, ראש הישיבה דאג לקרוא לי לאחר מכן, והדגיש בפניי, ככה אמור להראות רב בישראל. תלמד ממנו. עם פטירתו של מרן ראש הישיבה, כבו המאורות, באותו חג סוכות, הגר"ש קוק הרבה לדבר עליו ברחבי העיר, ואף הספידו במקומות שונים בעיר וברחבי הארץ. מצורף בזה הספדו שנתן בימי השבעה בישיבת מרכז הרב. כמי שהכיר את מורינו הגר"ש, ונכח שם בהספד, הדברים נאמרו ברגש ובדמעות, ואין באפשרות הדף, להביע את מלוא הרגשות מאותה שעה נשגבה. ויפים הדברים למי שאמרם, ויהיו שפתותיהם דובבות בקשר. ת.נ.צ.ב.ה. הקטן שבתלמידים, יהושע וייסינגר. [ההספד שוכתב מהקלטה, ולאחר מכן הרב זצ"ל עבר על הדברים].

את הבריא. הוא שומע את זה מפורש יוצא מפי אדם ראשון כיצד התפלל ומה ערכה של תפילה, ואיך תפילה עושה בריאה.

ואח"כ שם בנו של נח, ראה את מתושלח. הוא ראה אותו, הוא דיבר איתו, הוא למד מפיו, הוא למד את הספר של אדם הראשון מפיו, 'שם ראה את מתושלח'. יעקב ראה את שם, הוא למד אצלו בביהמ"ד של שם ועבר, ושם ראה את מתושלח, גישה כמעט בלתי אמצעית, קרובה לבריאת העולם, למרות שכבר יותר מאלפיים שנה עברו מהבריא. אבל הם חשו אותה הם שמעו.

אדם, שם דרך מתושלח, ויעקב אבינו. עמרם אביו של משה רבנו, ראה את יעקב. הוא ראה את יעקב שראה את שם שראה את מתושלח שראה את אדם. כ"כ קרוב כ"כ רחוק, בשנים מרחק עצום, בקירבת הדעת של בוראו כ"כ קרוב, ממש בהישג שמיעת האוזן בהישג תחושת הלב, עמרם ראה את יעקב.

הנביא אחיה השילוני, אומר הרמב"ם בהקדמה שלו ליד החזקה, שצער היה במעמד הר סיני. הוא שמע את קול ד' מדבר מתוך האש, אחיה השילוני לא ראה בעיניו, וממשיך הלאה. לאן הגיע אחיה השילוני עם הראיה הזאת, עם השמיעה הזאת, עם היותו במרגלות הר סיני? הראב"ד שם בהקדמה של הרמב"ם, מבאר שאחיה השילוני היה בבית דינו של דוד המלך. זו תקופה של חמש מאות שנה. עומד אחיה השילוני שהיה במעמד הר סיני, שדיבר עם משה, ראה את משה רבנו, ראה מלפניו לא מאחוריו, ראה את מעמד הר סיני, וכעת יושב בבית דינו של דוד. אם מתעוררת בעיה ויושב שם דיין, שהיה במעמד הר סיני ודיבר עם משה רבנו, ואומר 'כך מקובלנו ממש רבנו', שמעתי מפיו, גדלות עצומה כזאת וקירבה כזאת.

את הקירבה הזאת איבדנו עכשיו, ארבע דורות בבת אחת. את כל הדורות האלה כמעט איבדנו, אין היום בתוכנו, מי שיכול לבוא ולומר, שראה את ירושלים בתפארתה, מלפני מאה שנה. אין עוד מי בתוכנו, שיכול לומר, שהוא היה תלמיד של אותם גדולי הדור של ירושלים. והוא היה מגדולי הצעירים באותה תקופה, שכולם כבר ידעו אז שהוא נועד להיות גדול בתורה.

בדורו ידעו את דבר עמל התורה, שקידת התורה, עיון התורה ועמקות התורה. כל מה שנאמר זה יהיה רק אפס קצהו, ואולי טוב שלא נאמר. הגמרא אומרת לנו שאמרו לרב המנונא שרבי אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, אמר להם אולי 'תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב'. בשטמ"ק שם מביאים בשם הרא"ש, שסופרים כתבו לו ארבע מאות ספרי תורה, וא"כ מה פירוש הוא כתב, הרי הוא לא כתב אלא סופרים כתבו? הרי בזה אין חידוש, כל אחד יכול לקחת סופרים רבים ולבקש מכל אחד לעשות אותם שלוחים שלו לקיים מצות כתיבת ס"ת ועוד ס"ת ועוד ס"ת. אך הוא ציווה להם שכשמגיעים לפסוק 'תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב' תנו לי לכתוב את הפסוק הזה, את הפסוק הזה אני רוצה לכתוב. נמצינו למדים שכאן יש מעלה גדולה מאד בפסוק הזה, מעלה עצומה, שמתוך כל ס"ת שנכתבו נחשבים כאילו כתבם. ביאר על זה מרן הגאון הרב אלישיב (שליט"א) [זצ"ל], ע"פ הגמרא במסכת סוכה, אביו של קטן מלמד אותו כשמתחיל לדבר, תורה. שואלת הגמרא, איזה תורה הוא מלמד אותו? הוא מלמד אותו תורה ציווה לנו משה. זו התורה הראשונה, זה הפסוק הראשון שילד יהודי מעלה על

שפתותיו, כשהוא עוד לא מבין בדיוק מה שכתוב בסידור, אבל הוא משנן לעצמו 'תורה ציווה לנו משה...'. מה באמת פירוש הדבר, מדוע דווקא הפסוק הזה נקרא תורה, עד כדי כך שר' אמי הקפיד לכתוב אותו? הלימוד מן הפסוק הוא, שתורה שצריכה להיות ירושה ומורשה, לרשת אותה ולהוריש אותה.

מורשה הכוונה היא, שתי הבחינות יחדיו, להיות יורש, וגם להיות מוריש. כשאדם צריך להיות מוריש, אז הירושה שלו היא אחרת, זוהי ירושה שונה. אדם שמועיד את עצמו להיות מוריש תורה בישראל, אז ירושת התורה שלו היא תורה שונה. הבדל גדול יש בין אדם שלומד תורה לעצמו בלבד, מבלי שהוא חש בתוכו את השלהבת העצומה של הורשת התורה זו צורת לימוד מסוימת. אבל אדם שידוע שהוטל על כתפיו, ויוטל על כתפיו להיות מוריש תורה, אז הוא יורש אחרת על מנת להוריש. זוהי דרך לימוד שונה לגמרי, מציאות אחרת, מציאות של אחריות על כלל ישראל, ואחריות על תורה שלא תשתכח מישראל. 'אין אומתנו אומה אלא בתורותיה', תורה שבכתב, ותורה שבע"פ. בזאת אנחנו אומה, ואת הדבר הזה רצה רב אמי להוריש לנו לדורות, לכתוב בתורה את הפסוק הנפלא הזה לדעת לרשת כדי להוריש.

מרן זצ"ל, ראש הישיבה, הרב הראשי, נשיא בי"ד הגדול, ובכל מקום היה משכמו ומעלה בגדלותו העצומה. מילדותו ממש כבר היה ניכר בו שהיה נועד לגדולות, וכך היה 'מורשה קהילת יעקב', ועם כל זה, הוא היה מקפל את כל העולם, מקפל את כל הדורות הקודמים וקירב אותם אלינו.

הגמ' במועד קטן דנה על מי חייבים לקרוע קרעים שאינם מתאחים. 'קרע שאינו מתאחה', פירושו של דבר, שהפער בין מה שהיה, למה שיהיה אח"כ, זה קרע נורא שלא יודעים איך ניתן לאחות אותו. ו'לא מתאחה' הכוונה לא מתחבר, זה שני דורות שונים זה לא אותו דבר, עם כל הרצון, עם כל השאיפה. אומרת הגמרא (מו"ק כו, ב) "ואלו קרעים שאינם מתאחים, הקורע על אביו ועל אמו, ועל רבו שלימדו תורה, ועל נשיא ועל אב"ה... ועל ס"ת שנשרף".

'על אביו ועל אמו' - ברא כרעא דאבוה, אבל אב לבן זה שני עולמות, זה קרע שאינו מתאחה, אותו דבר קרע לאימו, קרע שלא מתאחה. 'ועל רבו שלימדו תורה' - רבו שלימדו תורה, תורה שהיא מורשה, תורה שהוא ירש אותה בכל כך הרבה עמל, בכ"כ הרבה יגיעת התורה, בידיעת התורה, בהעמקת התורה, בקדושת התורה, בדבקותה של תורה, קרע נוסף שאינו מתאחה. 'ועל נשיא ועל אב בי"ד' - פוסק הלכות, וכך התבטאו גדולי אותו דור בתקופה, שישב בבית הדין בירושלים, ואח"כ בבית הדין הגדול מגדולי הדיינים שעמדו בדורות של אז, בתוך עמקות לבוא ולברר כל דבר של עומקה של הלכה, והלכה זה סרגל ישר. בלי ישרות אי אפשר לפסוק הלכה, וכן היה אב בית דין, נכבד ונשגב, אלפי תיקים העביר תחת ידו, ולהאיר כל דבר באורה של תורה, באמיתותה של תורה לדון דין אמת לאמיתו. על חסרון זה קריעה נוספת, עוד פעם קריעה.

'על ספר תורה שנשרף' - ס"ת שנשרף, מה המקור של ס"ת שנשרף? אומרת לנו הגמרא על ר' אלעזר בן הורקנוס בשעה שעמד להפטר מן העולם נשא את שתי זרועותיו כלפי מעלה, ואמר הי לכם זרועותי שאתם כגילי ס"ת. כל יד זה ס"ת בנפרד, והלב זה הגוויל. בהלכה נפסק

שהרואה ס"ת שנשרף קורע שתי קריעות. קריעה אחת על הגוויל, וקריעה שניה על האותיות. פירוש הדבר, אדם שהוא מציאות של תורה, בלא מציאות אחרת, רק התורה, אין עוד מלבדה. אומר ר' אלעזר בן הורקנוס הי לכם, הוא מצטער על הידיים שלו, מצטער על הלב שלו, ומסביר שם רש"י, שבשעה שגוללים ס"ת, האותיות נעלמות ומתכסות, לא רואים אותם, הם וודאי קיימות, אך הם פורחות באויר, והן נחות אח"כ במקום אחר, אבל כאן אינם כבר.

אני לא מתכוון לומר דבר של הלכה, אלא דבר של הרגשה. אם אדם יש בו את כל המעלות האלה, האם די בקריעה אחת, או שמא צריך לקרוע, על כל אחת מהמעלות האלו בפני עצמה. קריעה באה לבטא את החסר, קריעה באה לבטא מה חסרנו, ואם חסרים כ"כ הרבה מעלות, כלום קריעה אחת, תספק את כל דיני הקריעה. אם צריך לקרוע על אב ב"ה, ואם צריך לקרוע על ס"ת שנשרף, ואם צריך לקרוע על אביו, ואם צריך לקרוע על מי שלימדו תורה, כל דבר זה מעלה נפרדת, כל דבר זה מהלך שונה, זה מעלות שונות. אותו אדם אבל כמה מעלות חסר העולם, יתכן מאד שבאמת לא יוצאים ידי חובה בקריעה אחת, יצטרכו עוד קריעה, ועוד קריעה, ועוד קריעה, כמספר הקריעות שהגמרא מונה. את כל זה חסרנו ואיבדנו, לעמוד עכשיו כאן, בישיבה שעשרות שנים לימד בה תורה, הרביץ תורה ברבים, מציאות של תורה, מציאות ס"ת שנשרף, זה דבר שרק על יחידי סגולה ניתן לבטא. רק מי שכל חייו תורה, ניתן לבוא ולומר ס"ת עולה בלהבות, וחייבים לקרוע אחת ושתיים, מלבד לכל המעלות האחרות. הכתב מכוסה, נגזזו האותיות שנכתבו עשרות שנים. [ראיתי בחתם סופר שמביא שאדם צריך שכל יום מימי חייו יחשבו כעוד ס"ת, השאלה היא מה הוא כותב בספר, כמה אותיות יכול להספיק לכתוב בהם, הכל תלוי כפי מה שהוא אדם]. כ"כ הרבה שנות לימוד תורה ואת כל זה חסרנו, כל זה איבדנו.

ישנה עוד קריעה אחת, קריעה נוספת 'על ערי יהודה ועל ערי ירושלים'. קריעה נוספת על תורת ירושלים. אדם שהוא בן ירושלים, שתורת ירושלים בקרבו. 'ערי יהודה' - המקום שבו מצפים שהמקדש ישוב ויבנה, גם את הדבר הזה איבדנו. הציפיה הגדולה והעצומה הזאת, של קדושת א"י וקדושת ירושלים וקדושת המקדש. הגמרא אומרת לנו, שגדולה מיתתם של צדיקים יותר מחורבן ביהמ"ק, וכ"כ למה? כיוון שכשהמקדש חרב, נותרה עדין יבנה וחכמיה. אבל גדול תורה, ענק בתורה כשהוא מסתלק מן העולם, אין לנו יותר את יבנה וחכמיה. אין עוד את אותה עוצמה אצורה מופלגת כזאת, נפלאה כזאת. הפסד גדול יותר מחורבן ביהמ"ק.

אבל באבל שלנו יש עוד גדלות שאבדה לנו, 'אזלא גברא דקא מסתפינא מיניה' נפטר אדם שפחדו ממנו. מי שאומר אמת ואי אפשר להתעלם ממנה. גם אלה שלא האזינו לקולו, גם אלה שלא שמעו בדבריו, שאע"פ שהוא בא מכוח של תורה עצומה כזאת, מכוח רדיפת האמת בטהרתה אעפ"כ לא שמעו בקולו, אבל לפחדו פחדו. עכשיו אני לא יודע ממי יהיה הפחד. גם פחד זה ענין, גם 'מסתפינא מיניה' זה דבר גדול, ודבר זה מעיד על גדלותו של האדם, שמפחדים ממנו, וגם את הדבר הזה איבדנו עכשיו. יחידי סגולה נותרו לנו, והם כ"כ מעט, ואיבדנו את כל אותו אוצר גדול ועצום.

מורי ורבותי, ר' יצחק הוטנר זצ"ל מגדולי תלמידיו של מרן הרב זצ"ל שהרבה תורה למד אצלו, התבטא ואמר שישנם כמה צורות של דורות. יש דורות של יוצרים, ויש דורות של אוצרים. אלה ואלה דורות חשובים, אבל יוצרים זה דבר מיוחד. והוא התבטא, כשנפטר הסבא מסלבודקא שהדור של היוצרים עכשיו התחלף בדור של אוצרים.

בתורה מסופר לנו, שכשמת יעקב 'ויראו אחי יוסף כי מת אביהם'. אחי יוסף באו אל יוסף, "ויאמרו אל יוסף אביך ציווה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך". אחי יוסף אמרו פן יגמלנו יוסף על כל הרעה אשר עשינו עימו. הם ידעו שעשו איתו דבר נורא, מכירת יוסף, וחששו מאד. אומר שם רש"י 'והוא לא ציווה' יעקב אבינו לא אמר להם, לכו ותאמרו ליוסף את הדברים האלה, והם אומרים 'אביך ציווה לפני מותו לאמר', שמענו מאביך. וקשה איך אפשר לומר דבר כזה? אומר רש"י 'הם שינו מפני השלום'. מקשה ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל קושיא עצומה לשנות מפני השלום זה לשנות, אבל לומר דבר שלא היה, לא יתכן, זה לא נקרא לשנות זה נקרא להגיד דבר לא נכון, איך אפשר להגיד 'אביך ציווה' כשהוא לא ציווה? ורש"י אומר ע"כ למה לא ציווה? שלא נחשד על כך. יעקב אבינו לא חשד ביוסף שהוא יעשה רעה עם אחיו, לא העלה על דעתו שיכול להיות דבר כזה. אומר ר' שלמה זלמן, ישנן שני צוואות. ישנה צוואה אחת, שהיא התנהגותו של אדם כל ימי חייו. וישנה צוואה שכותבים אותה במילים ברורות, כך וכך תעשו, וכך וכך אל תעשו. לא ציווה יעקב אבינו, במפורש על בניו, תאמרו ליוסף שלא ירע לכם, אבל הם ראו בכל מהלך חייו, בשבע עשרה שנים האחרונות שהיה במצרים, שהוא רוצה שהאחים יחיו באהבה, שיחיו בשלום, שחלילה ליוסף לא יעשה דבר רע לאחיו. היה כ"כ ברור לו הדבר הזה שלא היה צריך לדבר על כך, אלא עצם חייו של יעקב אבינו הם היו העדות על כך. כך אמרו לו אביך ציווה, האבא ציווה בהנהגתו.

לא כל אדם יש לו הנהגה כ"כ ברורה ונחרצת שאפשר לומר שהוא ציווה בהנהגתו. מרן ראש הישיבה ציווה בהנהגתו, ציווה בהנהגתה של הישיבה, איך היא צריכה להתנהג, באיזה גודל של שקידה. בעירנו רחובות, יש לנו כמה וכמה תלמידים שלומדים בישיבת מרכז הרב, ישיבה שהקים אותה הרב זצ"ל, הם אחרים, התורה היא בראש מעייניהם, התורה זה הכל, התורה זה ס"ת שאין בו כלום רק תורה. זוהי צוואה עצומה של עשרות שנים של למעלה מתשעים שנים. צוואה אחת גדולה, וזוהי צוואה עצומה. גדולה יותר מכל הצוואות, ובפרט שישנה צוואה ברורה נוסף על הנהגה. מה לנו יותר מזה לבוא ולומר שהגאון ר' יעקב, ר' יעקב אלעזר כהנא שפירא שהוא יהיה ראש הישיבה.

גם כאן ראיתי ביטוי של הרב יצחק הוטנר דבר נפלא, כשנפטר הסבא מסלבודקא, ראינו איך כתפיו של ראש הישיבה של חברון הוגבהו, לקבל על כתפיו את העטרה, הוגבהו כתפיו כלפי מעלה. הקב"ה נותן כח עצום לאדם שצריך למלא תפקיד, ור' יעקב עמד לצידו של אביו שנים, והיה ברור תמיד שזה מה שרצה, שהישיבה תמשיך להתנהל על ידו. הציווי הזה, שהוא גם ציווי של הנהגה, וגם ציווי של דברים ברורים בפה, כפי שהכריזו בהלוויה, הרי דבר מחייב כ"כ, עד

שהכתפיים מתגבהות מעליהם כלפי מעלה. זוהי הצוואה הגדולה, הגבהת הכתפיים אל עבר העטרה.

אחי ורעי, הנחמה הגדולה ביותר, לבוא ואפילו רק רק לרגע אחד, לפתוח יפה עיניים, להשקיף ולראות את הבחורים שכאן. מה יכול להיות יותר מזה, זוהי הנחמה הגדולה ביותר, לבוא ולראות כ"כ הרבה יתומים, ששואפים לגדול בתורה, כ"כ הרבה יתומים. ובעז"ה דווקא בגלל תחושת היתמות הזאת, תהיה גם תחושה של בנין של יצירה, של אצירה שאוצרים אל תוכה את כל אותה גדלות עצומה. וכ"כ הרבה שנמצאים יחדיו, כל אחד יקח ולו גרגיר אחד קטן, וכל הגרגירים האלה, יהפכו להיות אבן בנין כבירה ונוראה, הנותנת לנו את ההמשכיות ששמה 'ישיבת מרכז הרב', להתמיד פה, לגדל אותה, לקדש אותה בתורה, ורק בתורה ממש, להגדיל תורה ולהאדירה. זאת היא צוואתו בעולם הזה, זאת היתה צוואתו בחייו, וזאת היא צוואתו בהיותו בגנזי מרומים. למעלה למעלה בשמים העליונים, משם הוא מצווה את הברכה לאותה המשכיות גדולה של קדושה וטהרה ותורה. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים. אמן.



הגאון רבי שלום כהן זצ"ל*

ראש ישיבת פורת יוסף, נשיא מועצת חכמי התורה

הספד על מרן רה"י רבי יהודה צדקה זצ"ל

"שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". מרן רה"י היה משיירי כנה"ג, מי שהיה רוצה לראות דמות שלא זכה לראות את הדור של מרן רה"י, הסתכל עליו וראה שהוא היה משיירי כנה"ג.

"הוא היה אומר" - הוא היה עושה, שהעולם יעמוד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. "על התורה", התמדתו בהרבצת התורה אין לה שיעור, אפי' בומן האחרון שהיה נזקק לחמצן לאויר לנשימה, היה בא ונותן שיעור באותה שעה לפעמים עם כלי של מכשיר חמצן. מורי ורבותי!

מי שהעריך תורה, מי שיודע מה זה הערך שתלמידים ישמעו תורה.

"ועל העבודה" ועבודה זו תפילה, מי שהיה רואה אותו איך שהיה מתפלל כמונה מרגליות, איך היה מכין עצמו לתפילה, איך היה עומד לפני הקב"ה כמדבר לפני הקב"ה, כל עצמותי תאמרנה מלפנים ומבחוץ, העצמות מתנדנדות מבחוץ והלב מבפנים.

"ועל גמילות חסדים" מי יכול לשער, מי יכול בדיוק לומר את גודל גמילות חסדים שלו שענה לכל יתום ואלמנה ולכל בחור כל אחד ואחד לפי רוחו.

מורי ורבותי, יודע אני בעצמי שאיני כדאי אפי' לומר עליו איזה מילים, כל מה שאומר אין בו כדי למצות את גודלו, אמרנו תורה עבודה וגמילות חסדים מעל הכל, הגמ' אומרת ביום שנפטר אברהם אבינו עמדו כל גדולי עולם ואמרו אוי לו לדור שאיבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאיבדה קברניטה.

מורי ורבותי, אחרי שכל גדולי עולם שבחו את אברהם אבינו אוי לו לדור שאיבד מנהיגו, מה השבח ומה המעלה שאוי לה לספינה שאיבדה קברניטה? אבל מורי ורבותי אם נתבונן בדברים, הרבה יותר קשה להחזיק ספינה מאשר להחזיק עולם! להחזיק עולם זה הנהגה כללית, לתת הנהגה, לתת דעה, אבל להנהיג ספינה כאשר הספינה אובדת עצות מפני הרוחות הסוערות, להנהיג אותה בכל פעם להטות אותה ימינה או שמאלה, דבר שאף אחד לא יכול להבין אותו, פעם אתה מטה ימינה ופעם אתה מטה שמאלה, פעם אתה אומר כך ופעם אתה אומר כך, והתורה אומרת "אוי לה לספינה שאיבדה קברניטה" כל גדולי עולם הבינו באברהם אבינו שהוא מנהיג של כל העולם כולו, רואים איך שהוא יודע להדריך את כל העולם לתת

* נאמר בשעת הלווייה באשכבתיה דרבי. נערך ע"י הרב יוחנן בניטון שליט"א. כאן המקום לציין כי עומדים אנו בס"ד להוציא לאור מחדש את ספרו הנודע "קול יהודה" בתוספת מרובה, ונבקש בזאת ממי שיש בידו שיעורים, הקלטות וכדומה, יעבירם אלינו לזיכוי הרבים בכתובת דוא"ל: y5860206@GMAIL.COM. יחזקאל מועלם.

הנהגה, אבל כל גדול באותו הדור הבין איך שאברהם אבינו ניווט אותו, איך שהוא צריך, מה שהוא צריך, לא כמו שהשני שצריך והשני הנהיג בצורה אחרת ואותו הנהיג בצורה אחרת. מורי ורבותי!

אומר את האמת. מה שחייתי איתו זה היה למעלה משלושים שנה, ואז ישבתי במחיצתו בתור בחור, וגם בשיעור אצלו, אמנם בשיעור הייתי צעיר לימים מאוד, בגיל שלוש עשרה ומעלה, שאומר את האמת שבגיל כזה קשה מאוד לתלמיד לעמוד על דעת רבו, אמנם ישבתי אצלו ארבע שנים אבל אני זוכר שאם כל מה שיש בי, אם יש בי קצת הבנה שצריך לעבוד את ה', אני לא אומר שאני עובד ה' אם צריך יש בי הבנה, יש לי הבנה קצת זה מתוך כל ההדרכה שלו שהיה מלהיט אותנו בתוך השיעור! כל פעם אמרה חדשה, כל פעם הנהגה חדשה, כל פעם משהו שיחמם את הלב לתורה ויראת שמים, ארבע שנים ספגתי אצלו.

אני אומר, אמנם הייתי צעיר לימים, אבל מכל מקום זכיתי הרבה לקבל ממנו והוא היה נותן לכל אחד עצה ותושיה, כל אחד ואחד איך שהוא צריך. היה מכתת רגליו בכל הארץ, איפה שמזמינים אותו לשיעור, איפה שמזמינים אותו לחיזוק, איפה שמזמינים אותו לדרשה, מי עשה כמותו! בשנות החמישים שעלתה כל עליית עיראק לארץ ישראל, כיתת את רגליו ממקום למקום לדרוש את הדרשות שלו בשפה הערבית שיבינו אותה, והיה מחמם את הלבבות, זכה שהרבה הכניסו את ביניהם לתלמוד תורה וכבדו את התורה. בזמנו העלייה מעיראק לא ידעה מה זה תורה, והוא חיזק אותם ונתן להם את הכבוד הראוי שיכבדו תורה ולומדיה, עשה הרבה למען התורה.

מורי ורבותי, אוי לו לעולם שאיבד מנהיגו, רבותי! אני רוצה להגיד את ההרגשה שלי שאני חי בה קרוב לחודש ימים ויותר, מזמן שעלה על ערש דווי בצורה קשה. הייתי כל הזמן חושב שהמנהיגות של העולם הספרדי הלכה לאבדון, אין לנו מנהיג לעולם הספרדי! השפיץ שהיה לנו נחלה, השפיץ של הדורות נחלה, מורי ורבותי הזכירו מקודם הגמ' אומרת (מו"ק כה:): שכשמת רבי יעקב אמרו עליו אתחמיאו כוכביא ביממא, מורי ורבותי היה לנו השמש והאיר לנו, כאשר נפטר אתחמיאו כוכביא, מי אני שאני יעמוד להספיד אדם כזה, זה אתחמיאו כוכביא באמת, אתחמיאו היום אנחנו אפי' לא כוכביא, אני צריך להספיד אין מי שיעמוד ויספיד אותו אלא צריך אדם כמוהו שיעמוד פה ויהיה מספיד, רבי יהודה אתה צריך לעמוד פה ולהספיד את עצמך! אוי לנו שאתחמיאו כוכביא בימינו!

"כי בא השמש בצהריים", כולנו יודעים שעכשיו עדיין צהריים ובאה השמש, לא שמענו שבצהריים משתמשים בנרות אבל צריך להשלים את העבודה, עדיין אנחנו בצהריים עדיין יש הרבה עבודה, אין שמש, צריך להשתמש בנרות קטנים. על זה אנחנו צריכים לבכות שנרות צריכים להשתמש בשעת צהריים, אנשים קטנים יעמדו וינהיגו את הדור, אוי לנו כי חטאנו. מורי ורבותי!

הגמ' (כ"ב טז:): אומרת, אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל חולה שהיה רואה אותה היה מתרפא, משמת אברהם אבינו תלה אותה הקב"ה בגלגל חמה. אומר המהרש"א

שם, אברהם אבינו היה לו הרבה ענינים עליונים למעלה מהטבע וגם דברים שהם בטבע, אבן היתה לו לאברהם אבינו בצווארו, כל חולה היה מתרפא, בין חולה שהיה צריך למעלה מהטבע בין דבר שהוא בטבע, וכשמת אברהם אבינו תלה אותה הקב"ה בגלגל חמה כלומר רק למטה מהטבע, אין מי שיעשה דברים למעלה מהטבע.

מורי ורבותי, מרן רה"י כל מי שהיה ניגש אליו היה נהנה ממנו עצה ותושיה, הלומד תורה לשמה נהנים ממנו עצה ותושיה, אין עצה שהיא למעלה מן הטבע, אומר לך כך תעשה, הוא צדיק מה שהצדיק גוזר הקב"ה מקיים גם למעלה מן הטבע, אוי לנו שעכשיו אנו נהנים רק לאורם של כוכבים וזה למטה מן הטבע, אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים.

מורי ורבותי, איבדנו כלי חמדה וע"ז היה דווה ליבנו, עלינו להתפלל לאבינו שבשמים שהוא יעמוד להתפלל שזכותו תגן עלינו, שבאמת יביא לנו ויהיו לנו מנהיגי דור גדולים שעם כל גדולתם יכולים לרדת לנבכי כל חולה שהיה רואה אותו היה מתרפא, אין חולה כזה כמו שאמרו מי שהיה נכנס אליו היה יוצא בשמחה.

יה"ר שהקב"ה יתן ויגדלו מתוכנו הרבה גדולי ישראל ושינחו אותנו וינהיגו אותנו עד בא משיח צדקנו, ושלא יהיה פני משה כפני חמה וזה כגלגל לבנה, רבותי טוב שיהיה גלגל לבנה אבל לא ככוכבים, שלפחות יהיה כגלגל לבנה. ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, אמן.



הגאון רבי ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל

בעל עיני ישראל ועוד

בעניין הציפיה לביאת המשיח*

לכבוד הרה"ג וכו' מרביץ תורה לעדים הרב... שליט"א

אחדשה"ט, הגיע לידי ספרו החשוב משמר הלוי על זבחים, ומדי עברי בין בתרי אמריו הנעימים ראיתי בסימן קע"ד, דברים תמוהים כפי שנמסרו שם, ובשם מצוקי תבל זצ"ל אשר בית ישראל נשען עליהם, ואפרש שיחתי.

א. כפי שנמסרו הדברים שם, יוצא שמי שנעלם ממנו אחד מהי"ג עיקרים [ואף בציור שמעולם לא חשב על נושא זה] הוא אפיקורס, ונוהג בו כל מה שכתב הר"מ בסוף הי"ג עיקרים. על אופן זה מסר דברי הגר"ח ז"ל לציבור.

מקודם - שאכנס לדברי הגר"ח ז"ל - הפך רחמנא ליצלן כמעט כל ילדי ישראל שהגיעו לכלל חיוב מצוות לאפיקורסים ר"ל, בהיות שנעלם מהם כמה עיקרים, כי לא הוגד להם מעולם ולא חשבו על נושא זה, והרי הם צאן קדשים שלנו המייגעים עצמם בישיבות קטנות על תורה שבעל פה. זהו עובדא מרה היוצאת מהציור הנמסר שם.

אמנם בעצם דברי הגר"ח ז"ל אין כן כוונתו. הוא הלך לתרץ קושיית הראב"ד על הר"מ, ועל זה אמר כי מי שהעלה בשיטת לימודו ורעיונו יסוד היפוך אחד מהעיקרים הוא נקרא כופר, כי הרי ידיעתו סתר אחד מהם. הגע בעצמך שמי שיצא לו מלימודו שאין תפילין צריכין ריבוע, הרי אין זה נידון ככופר, רק כמי שטעה בלימודו, אבל בכה"ג בהעיקרים אינו כן.

ועל כגון אלו אמר הגר"ח ז"ל מה שאמר, דהרי הראב"ד דיבר בכגון אלו, וצריך כאן "מעשה כפירה", ועל זה מוסבים דברי הגר"ח ז"ל על הפירוט של הי"ג דהרמב"ם, כי ציור זה די"ג דווקא מציירת ומקפת האמונה, וכופר באחד מהם אינו נידון כמשובש, רק ככופר באמונה.

שנית, ענין 'אם יתמהמה חכה לו', מבואר בגמ' [סנהדרין צז, ב]: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים, כיון שהגיע עת הקץ ולא בא, שוב אינו בא, אלא חכה לו, שנאמר 'אם יתמהמה חכה לו'", ע"כ.

היינו דבעלי קיצים קבעו [וחשבון הקיצים שלהם לא היה כזב ח"ו כמבואר שם], שאז הוא מוכרח לבוא, וממילא אם לא בא, אז יהיה פיקפוק בביאתו, אלא דבפסוק זה דחבקוק נתחדש שיש מהלך דיתמהמה, וממילא חכה לו שבוודאי יבוא. וגדר מי שאינו מחכה לביאתו* הוא בשביל חישוב קיצים, שאם לא בא, אז לא יבוא. וגם לא אמרו שם דתיפח עצמם של מחשבי

* מכתב זה נכתב בשנת תשנ"א וראה אור לאחרונה, ההדגשות הן במקור בכת"י. שאר מכתביו בנושא זה לא באו לידינו וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

א). לשון הרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"א.

קיצין מצד דסברי דרק בזמן ההוא לעתיד יבואו ולא קודם, דבזה לא נתהפכו לאפיקורסים, ומכלל מחכי ביאתו הם בוודאי.

עוד זאת, הרי התם גופא אמרו ז"ל: "אמר ליה, עד הכא לא תיסתכי ליה, מכאן ואילך איסתכי ליה", ופירש רש"י: "עד היובל האחרון לא תצפה לו, דודאי לא יבוא קודם הזמן הזה", עכ"ל. והרי אלו דברים שמסרו לנו חז"ל לא לסתום דבריהם, והרי הם דברי אליהו ז"ל לרב יהודה, והאם נולד מזה ריח של אפיקורסות ח"ו, אלא ודאי דמעולם לא היה כוונת הגרי"ז על כגון דא ולא הובנו דברו הקדושים כראוי.

עוד שאלו חז"ל שם: "וכי מאחר שמדת הדין מעכבת, אנו למה מחכים, לקבל שכר, שנאמר 'אשרי כל חוכי לו'", והרי אין בקושיא זו, דאנו למה מחכים שום הפקעת אמונתנו כלל, דאל"כ אין שייך לשאול שאלה כזו, אלא דאין זה הנידון כלל, דרק מי שנתייאש מביאתו, שאמר שכבר בא, או שלא יוכל לבוא מצד מה להתקבץ בידיעתו הרי זה כופר ביסוד זה דביאת המשיח, אבל מי שמחכה לו שיבוא באיזה זמן מהזמנים אינו נידון בזה.

כמדומה שבמקום להדפיס דברים בסתימות גמור, ושניתן מקום מכשול בהשטח שנמסרו בלי בהירות בעל המאמר, היתה השתיקה נידונה כיפה הימנה, כי אין ענין האמונה נושא שהשטחיות יפה לה, וכשם שבכוונתו לשמים קיבל שכר על הדרישה, כן יקבל כפלים לתושיה על הפרישה. מצפה לשמוע ממנו דבר ברור בנושא זה,

ישראל אלי' וינטרויב



אוצר הזמנים

האם יש תוקף לפרוזבול שלא היה קיים בשעת שקיעת החמה של ער"ה ♦
בעניין הווידוי בין התקיעות ופסיקה על פי הקבלה ♦ בדין יום כיפור מכפר
לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר הווידוי. ובדין עזיבת החטא הנצרך
לתשובה ♦ כשרות אתרוג ירוק

הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

האם יש תוקף לפרוזבול שלא היה קיים בשעת שקיעת החמה של ער"ה

בחתם סופר (קובץ תשובות סימן פו) כתב שאין צריך ששטר הפרוזבול יהיה קיים בשעת שקיעת החמה של השביעית ופסקו בחזו"ע (ע' עט). והנה תחילה לא ראה החת"ס דברי הכפתור ופרח (פרק נ), שהצריך שיהיה השטר קיים בשעה שהשביעית משמטת, ולא ראינו בדברי הראשונים מי שלא יכתוב כן.

ומש"כ בחת"ס שאין צריך שיהיה קיים ותלה בזה מחלוקת רבנן ורשב"ג במסכת שביעית פרק י משנה ה, הנה אינו אלא פירוש אחד שמביא שם הר"ש ולא שזהו הפירוש הפשוט, וגם צריך בשביל זה לומר שהלכה כרשב"ג ולא כרבנן.

והוא שכתוב בתוספתא בפרק ח רשב"ג אומר כל מלוה שאחר פרוזבול אינו משמט. וכתב לבאר הר"ש: א. והשתא אשמעינן רשב"ג בתוספתא גדולה מזו דלא מיבעיא היכא דליכא פרוזבול כלל דנאמן לומר היה לי ואבד אלא אפי' הוציא שטר חוב ופרוזבול וזמן המלוה אחר זמן הפרוזבול אפילו הכי אינו משמט דיכול לומר פרוזבול היה לי ואבד ולא אמרינן מדהאי לא אבד אחר נמי לא אבד אי נמי טעה ועל זה סמך"ב. ועוד יש לפרש בענין אחר דהכי מיתניא בתוספתא אימתי כותבין פרוזבול ערב ראש השנה של שביעית כתבו ערב ראש השנה של מוצאי שביעית אף על פי שחזרו וקראו לאחר מיכן גובה עליו והולך אפילו לזמן מרובה רשב"ג אומר כל מלוה שאחר פרוזבול אינו משמט דבעי תנא קמא שיהא פרוזבול קיים לכל הפחות בסוף שביעית ואם נקרא לאחר שביעית לא יפסיד ואתא רשב"ג למימר דכל מלוה הקיימת לאחר שנקרא הפרוזבול אף על פי שנקרא הפרוזבול קודם שתכנס השביעית. ע"כ. הרי לנו שני ביאורים של הר"ש בביאור התוספתא, ומגלן לקבוע איך לפסוק כאיזה ביאור, ואף גם זאת לומר שהלכה לא כרבנן.

ועוד יש מבארים באופנים אחרים את התוספתא, וכפי שכתב לבאר בריבמ"ץ שם. והאריך להסבירם בשו"ת שבט הלוי חלק ז (סימן רכא).

זאת ועוד, הנה הרב מהר"י בן מלכי צדק גרס במקום רשב"ג וחכמים ופסק כן, והעלה שפרוזבול הוא ככל שטרי חוב שהמאזכרים כשרים. וכך פסק בפירוש המשניות לרמב"ם וחזרו בו בחיבורו והעלה שפרוזבול הפוך משאר שטרות והמאזכרים פסולים, וע' בדברי ר"א בן הרמב"ם

א. וחלק ע"ד בגידולי תרומה שעל התרומות (שער מה), וכתב שהוא קולא יתירה ולא משמע כן מדברי הרמב"ם, אלא איירי שכתב פרוזבול בלא תאריך, הלא"ה שיש תאריך והוא מוקדם בזה לא יכול לטעון עוד פרוזבול היה לי, ע"ש. וע' בחזו"ע (ע' עח), משם שבט הלוי ח"ט (סימן רצא אות ג), שאם יש תאריך לאותו היום להלוואה וגם לפרוזבול נאמן לומר שהפרוזבול היה אחר שעת ההלוואה. ע"ש. ויש לחשוב עם הגידולי תרומה הנ"ל.

כו האם יש תוקף לפרוזבול שלא היה קיים בשעת שקיעת החמה של ער"ה

(סימן פא). וע' בדברי הרדב"ז על הרמב"ם (פ"ט הלכה כב), שאין הלכה כרשב"ג כיון שהכלל כל מה שאמר רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו ולא בתוספתא, ולא כמהר"י בן מלכי צדק שהלך אחריו הרמב"ם בפירוש המשניות, ע"ש. וע"ע במהר"י קורקוס שם שכתב שמשנתנו חולקת על התוספתא ואין הלכה כמותו, והר"ש טרח לבאר שלא חולק על משנתנו, ע"ש. וע"ע בספר העיטור (דף עו ע"ד), שהאריך בהסבר התוספתא בזה, וס"ל שהלכה כרשב"ג, והב"ד גם בחזו"ע (ע' עו).

ודבר זה אם הלכה כרשב"ג לא רק במשנתנו יש בו עיכולי ופישורי. וראיתי לר' יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק חלק אה"ע ח"א (סימן סח אות יד), שמבואר בירושלמי ב"ב פ"י ה' ח' בזה"ל תמן אמרין בכל מקום הלכה כרשב"ג חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה אמרין ובלבד במשנתנו. א"כ מבואר בירושלמי להדיא דהך כללא ליתא רק במשנה ולא בברייתא וכמש"כ שם הפני משה. וזהו מוכרח בפ"י הירושלמי דאל"כ מאי ובלבד דקאמרי בירושלמי. ותמהני על הפוסקים שלא הביאו הירושלמי הזה. ע"ש. ובשו"ת באר יצחק (חלק אה"ע סימן ח, ענף ג) כתב וז"ל ויש להעיר קצת לפי מה שהביא הש"ך בח"מ (סי' קע"א) בשם התוס' דב"מ (דף ס"ט) דהלכה כרשב"ג אף בברייתא, א"כ כאן נימא ג"כ הכי ובפרט דמסתבר טעמי' כמש"כ. אך י"ל בעבור שלא הובאו דבריו בש"ס דילן לכן לא פסקין כוותי'. וע' בשבת (י"ז ע"ב) בתוס' ד"ה אין נותנין כו' דפסקו שם כרשב"ג משום דסתם משנה כוותי' כו' אבל לא משום הלכה כרשב"ג בברייתא, וע' במג"א (סי' ע' ס"ק ב). ואפשר שזהו טעמא דהרמב"ם דלא הביא לפסול בכתבו שם מ"כ או מ"נ משום דסמך על הלכה כרשב"ג אף בברייתא כנ"ל [ובח"מ (סי' רמ"ה סעי' י"א) מוכח דהרבה פוסקים ס"ל דלא קיי"ל הלכה כרשב"ג אלא במשנתנו ולא בברייתא, כמבואר בסמ"ע (שם ס"ק כ) (ובש"ך (שם ס"ק ז)).] וברמב"ם (ספ"א מה' שכנים) מבואר דפסק הלכה כרשב"ג אף בברייתא, ולכן אזיל הרמב"ם לשיטתו ומכשיר וסתם בזה, כו' עכ"ד. ובזה א"ש מה שלא פסק מרן ביו"ד בס' שפ ס"ה. ע"ש בבית יוסף בדין של אומן שאסור לעשות בימי אבלות אע"פ שאין שם אומן אלא הוא, ע' במו"ק יא; וא"ש כי הוא בברייתא. ועמש"כ בס' רמח סעיף א בדין פוסק עימו לשבות ואינו שובת רשב"ג אומר אינו צריך ולא נפסק כברייתא דרשב"ג. אך שם י"א משום שהלכה כרשב"ג ולא כנגד רבי, ע"ש.

ובשו"ת תורת חיים (מהרח"ש, חלק ב סימן ל), הך כללא דכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו וכו' פלוגתא דאמוראי נינהו, ונראה דלא סמכינן עליה, ואף על גב דבמבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד שהביא החכם בעל ספר הליכות עולם הביא הך כללא, נראה מדברי שאר המפרשים והרמב"ם מכללם דלא סמכינן עליה, שהרי כתבו הרי"ף והרא"ש בהדיא בפרק זה בורר [שם לא ע"א] וז"ל והדין כללא לאו דוקא דלא אמרי הלכה כרשב"ג עד דאיכא טעמא. והרב בעל הנמוקי ג"כ בפרק קמא דבתרא [ה ע"א] עלה דמתני' דכופין אותו לבנות בית שער רשב"ג אומר וכו' כתב שם בשם הר"ן וז"ל, וכתב הוא ז"ל דלא קי"ל כרשב"ג בתרווייהו אלא כרבנן, ואף על גב שאמרו כל מקום ששנה רשב"ג וכו', לא קי"ל דההוא כללא דאמוראי נינהו וכו' ואיכא טובא דלית הלכתא כוותיה. וכן פסק הרמב"ם בההוא דינא דלא כרשב"ג, וכן בכמה דוכתי משמע דלא קי"ל כההוא כללא. וכן כתב הרשב"א בפרק השולח דף ל"ג ע"ש, וכן כתב הר"ן בחידושי

האם יש תוקף לפרוזבול שלא היה קיים בשעת שקיעת החמה של ער"ה כח

הלכות בשלהי מסכת כתובות יע"ש. א"כ משמע דלא סמכינן אהך כללא, וכתב ג"כ החכם בעל הליכות עולם שכן דעת הרמב"ם בפירושו. עכ"ד.

וצ"ע מדברי מו"ז בחזו"ע עצמו שם בעמ' לד מהגמרא בכתובות מד: ופסק מרן שהשביעית אינה משמטת רק מה שכנגד המשכון ולא כרשב"ג. ע"ש.

עוד יש לדון בזה ממש"כ מהר"י קורקוס (בסוף פרק ט משביעית הלכה ל), שמצא בספרי דווקני שכתוב אימתי כותבין פרוזבול ערב ר"ה של מוצאי שביעית ואע"פ שקרעו גובה בו, ע"ש. ויש לבאר שהכוונה שקרעו אחר שעבר ר"ה.

סוף דברי, לבנות על דברי הר"ש הללו להלכה אין לנו דבר ברור לומר כן.



עוד צידד החת"ס לבאר את מחלוקת רבנן ורשב"ג לביאור אחד של הר"ש הנ"ל, שהדבר תלוי בטעם של גביית החוב על ידי פרוזבול שלטעם הירושלמי הוא כגבוי מעומד מעת מסירת הפרוזבול, משא"כ לטעם הפקר צריך שיהיה קיים באותו שעה של השקיעה, ע"ש. הנה הטעם של כגבוי ועומד הוא טעם שצריך שתהיה קרקע ללוה, ולא טעם של פרוזבול. ונאמרו בזה ג' טעמים - לדעת רש"י (גיטין דף לו ע"א ד"ה אלא על הקרקע) הוא משום דהוי מילתא דלא שכיחא, כיון דסתם שטרות נגבין מן הקרקע, ולא עבוד ביה רבנן תקנתא במידי שלא שכיחא. והר"ש והרע"ב בשביעית (פ"י מ"ו) פירשו, שאז חשוב כגבוי ביד בית דין, ולא קרינן ביה לא יגוש. והר"ש סיריליאו פירש, שאז חשובים המטלטלין כקנויים אגב קרקע, ולא קרינן ביה לא יגוש. והב"ד גם הסמ"ע ועוד, הרי לנו שאין כאן דבר ברור לבנות עליו.

ומה שטען במהר"י אסאד ח"ב (סי' קעט), שהיות ומצינו בתלמידי חכמים שמוסרים במילי שטרותיהם זה לזה, לכן אין כאן גם בדין שטר של מוצאי שביעית דין שיהיה קיים, ע"ש. אמנם הכפתור ופרח ביאר יפה בדעת הרמב"ם בזה, שאפילו לאומרים שאין היום פרוזבול היות ואין ב"ד חשוב, מ"מ מועיל למסור שטרות שהוא לא מדין שטר, ע"ש. הרי שדין שטר הוא דין אחר ולכן צריך שיהיה קיים בשעה של שקיעת החמה.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי חלק ז (סימן רכא), שהביא להסביר לפי מש"כ לבאר בתשובות הר"ן (סי' עז), ששטרי פרוזבול המאוחרים פסולים, ואפילו מה שקדם לכתיבה פסול כיון שהפרוזבול הוא הכורת ומבטל את חלות ההשמטה, משא"כ אם מסר שטרותיו בפועל לבית הדין. ע"ש. ופסקו בהגהות רע"א.

וראיתי בחזו"ע בגליון שהביא שבשו"ת תורת חיים (מהרח"ש, חלק ב סימן ל), העלה שאין צריך שיהיה שטר הפרוזבול קיים, ע"ש. ועיינתי היטב בכל התשובה ואין דבר שכזה כלל, רק צירף שאין בזה"ז פרוזבול וכדברי מהר"י בן לב ע"ש.



סוף דבר, לחלוק על דברי הכפתור ופרח הוא דבר שלא נראה כלל, ויש בודאי להחמיר בזה.



הרב דניאל אדר

ר"מ בישיבה התיכונית נווה הרצוג

בעניין הווידוי בין התקיעות ופסיקה על פי הקבלה

ראה ראיתי בעיני, רב גובריה ודן דיני, ומאמרו בבשר וגם ייני, ודבריו נכוחים גם כיני.

גדול כמרן שמו, כן תהילתו, מקצוי ארץ עד מבואו, ברא כרעא דאבוהו.

ומעיקרא אמרית לנפשאי 'אכן נחבאתי לברוח, איך אעלה ואבוא קרח, ואני כנטה ללון אורח' ואיך אבוא לדון ולהורות לשעה ולדורות בענייני הסודות, מקום אש להבת שלהבת שלהבות, בדברים אשר אין לי השגה בהם כלל, והמה ממני נפלאות.

אולם כיוון שראיתי שהרב הכותב נכנס, בגדר דברי החת"ס, אמרתי שמתניי ישונס. ואבוא להעיר בדברים אשר הם על דרך הפשט בעיקר.

וקד עיינתי במיליה, חזית מעט תיוהי תמיהה. ואמרתי שאעיר על הדברים אשר ראו עיני.

זה יצא ראשונה. במ"ש שיש להתוודות בראש השנה, ומקורו טהור מדברי הזהר. הנה הביא שהזהר מיליה סתרי אהדדי. והאר"י ז"ל תירץ דהא בלחש והא בקו"ר. ועוד אוקים האר"י ז"ל דהוא דווקא בין התקיעות שאז השטן מתערבב. ומסתמך ואזיל הרב עובדיה שליט"א אכללא דזהר נגד הפוסקים הלכה כהזהר.

אולם לענ"ד, מדבריו גופיה יש להוכיח איפכא. דהזהר לא אמר בהדיא דיש להתוודות דווקא בתקיעות. וממילא כבר אי אפשר לומר דיש כאן דברי זהר מפורשים נגד דברי הפוסקים, דאזלינן בהו בתר דברי הזהר (מלבד שגם כלל זה צריך נגר ובר נגר דיפרקיניה, דמאי אולמיה דהזהר נגד דברי הפוסקים).

והרב עובדיה שליט"א שם לבו הטהור לזה וכתב 'ונאמנים עלינו דברי האר"י שלא נאמר אלא בתקיעות עצמם, ולא בזמן אחר שאז אסור להתוודות'. אולם אף אם ניהב ליה כל דיליה, אכתי לא יצא מכלל פירוש דברי האר"י בשיטת הזהר, וכבר אין כאן מחלוקת הזהר נגד הפוסקים, אלא מחלוקת הפוסקים בלחוד. ובפרט שגם מדברי האר"י שציטט הרב עובדיה שליט"א לא נראה שהיתה לו קבלה מפורשת בזה מפי אליהו ז"ל, אלא מכח סברתו חילק כן.

תשובת הרב עובדיה יוסף: עליך להביא ראיה, יש זהר שסותר א"ע האם יש לך ישוב אחר, מלבד שהאר"י גדול ורב שיש לו כח להכריע.

זאת ועוד, כל עוד שאין גמרא נגד הלכה כזהר כמש"כ בב"י סי' קמא ולא כרמ"א בדרכי משה שם, היכן כאן יש גמרא נגד הזהר?

תשובת הרב דניאל אדר: אף אם האר"י סבר כן בזה, אכתי אין זה אומר שיש כאן דברי זהר מפורשים, ולא יהא אלא פירוש בדברי הזהר. ולענ"ד אי אפשר לומר כמו שכתב כת"ר

(א). בסוף כל הערה הובאה התכתבות עם הרב עובדיה יוסף, ובקטע הבא המשכנו את מאמר התגובה עם ההערה הבאה.

"ומעתה היות והזהר אומר בהדיא שיש להתוודות בתקיעות", והרי לא נאמר דבר זה בהדיא. ואיני מבין כיצד ניתן לומר על דבר שלא נאמר בהדיא, כאילו נאמר בהדיא.

ועוד בה, אי נחתין לתירוצא. אפשר גם לתרץ שמה שאמר הזהר שאין להתוודות היינו ביומא קמא, ומה שאמר שיש להתוודות הוא ביום השני. ושערי תירוצים לא ננעלו. ולא שאני חושב שזה התירוצ, ואיך יקל בעת משקל תירוצי למול דברי האר"י החי. אולם אני בא לומר, שכאשר עסקינן בתירוצים, ממילא בבוא תירוצ אחר, התירוצ הראשון כבר אינו מוכרח.

הרב עובדיה: נראה שמאחר ויש סתירה בלא ישוב, והאר"י ישוב, ותורת רבינו האר"י היא מכח ודאי ולא ספק כלימודינו לכן נחשב הדבר כדברי הזהר באופן ברור.

ולחילוק שרצית לומר שקאי על יום השני ולא הראשון, הן קול ענות חלושה אנכי שומע. ואם באת לדרוש, אף אני אדרוש ואקבל שכר, שנראה לענ"ד לברר שקאי דוקא על היום הראשון ובחקירה נוספת והוא שהזה"ק בפרשת בהר בא ואומר באריכות גדולה שכל ענין הוידוי הוא ענין להשקיט את המקטרג. ולכאורה כתב רבינו יונה (שער א אות מא), שהוא ענין של תפלה לקב"ה שיגנה ויכפר אותנו, ולא נראה שהזהר יחלוק על זה. אלא נראה שכאן באנו לעיקר ענין הוידוי בתקיעות שהוא לבלבל את השטן, ולזה צריך וידוי כדי להשקיטו, ולא כאן המקום לוידוי של דרך תפלה, שזה שייך בעיקר ליוה"כ.

ועפ"ז שמעתי שמעתי מהרה"ג שלמה אוריאל פינטו שליט"א שבזוה"ק שופטים דף רעה אומר שבהתקדש יום ר"ה בא השטן ומחפש את הלבנה ומסתתרת במקום שבמופלא ממך אל תדרוש. ובמטה יששכר מקשה מה ממחר בר"ה, הלא יש זמן עד יוה"כ, ועד אז ודאי שיש לבנה. ומיישב שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, ולכן אם אדם בתחילת ר"ה שיש מושב דין (שהוא מיד, לאדה"ז, משא"כ לרש"ש), ואיך שיהיה מתחיל מושב ב"ד ואפשר להודות בקנס, לפני שיבוא השטן עם העדים, ולכן הלבנה מתחבאת. היוצא שעיקר הדין הוא איך אדם בא לר"ה. היוצא מכל זה שיום הראשון עיקר לוידוי.

עוד יש לבאר את נחיצות הוידוי דוקא בזמן התקיעות, בז"ח סוף פרשת בראשית אין דרכו של יצה"ר לקטרג אלא בשעה שהאדם רוצה לחזור למוטב, וכו' והוא קאי על ר"ה שלכן יש בו דין, ע"ש. ומעתה היות ובשופר נאמר היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, שהוא גורם לתשובה, ולכן השטן מתבהל כמש"כ הרשב"א (ראש השנה דף טז עמוד ב) - יש מפרשים להכניע היצר כדכתיב אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו ושטן הוא יצר הרע וכדר"ל דאמר (ב"ב ט"ז א') הוא שטן היא יצר הרע היא מלאך המות. ע"כ. וזכה לכוין לזה במרומי שדה שם, ולכן גורם קטרוג יותר ולכן צריך שוב להתוודות דוקא בשעה זו. ודוק.

הרב דניאל: הן ודאי שכת"ר יקבל שכר על הדרישה. אולם על דא קא תמהנא. לדידי לא פשיטא לי שדברי האר"י הם מכח ודאי ולא מכח ספק. ובפרט בנ"ד שדברי האר"י החי ברור מיללו שאמר חילוק זה מסברתו, ואין בזה הכרח ברור בדברי הזהר.

ומ"ש כת"ר לדרוש שהוא דווקא ביום הראשון. אפשר כדברי כת"ר. אולם אין בזה הכרח וגם אני לא באתי להכריח, אלא רק לומר שאין בזה דבר מוכרח.



המשך הערות הרב דניאל אדר: אשר על ידו השני. לדון יצא במחלוקת רבנן קמאי אי התרועות הן מכח ספק, וכדעת הרי"ף והרמב"ם עמודי ההוראה, ואחזות מרעהו. או שמא גם שברים וגם תרועה חשיבא כתרועה מן התורה, וכדעת רה"ג, ר"ח וסיעת מרחמוהי.

ואחר שהביא דעת כמה מן הגאונים והראשונים דס"ל כדעת רה"ג. כתב "אך מה נעשה ביום שידובר בנו, שמרן העתיק את לשון הש"ס והרמב"ם שהוא מכח ספק. ויש לומר כמה הסברים בדעת מרן בזה. א. נראה בפשיטות לומר בזה שהיות ומרן לא ראה שכל דברי הגאונים בזה שהוא מכח תקנה, ובכה"ג אמרינן שדעת מרן לחזור בו. ובפרט מן הפרט שכן דעת הרב ר"ח שדרך הרמב"ם ללכת אחריו, כנודע מדברי המגיד מישרים למרן הב"י."

ולענ"ד הדברים מגומגמים מאוד. ראשית מה שכתב שדרכו של מרן לחזור בו בכי האי גוונא. הנה, גם מאי דאמרינן בעלמא, שאילולי מרן היה רואה את דברי הרמב"ם היה חוזר בו, וכמו שכתב מרן גאון עוזנו בהקדמתו לשו"ת פאר הדור, אינו כלל גמור כידוע. וזה בהרמב"ם שהוא עמוד ההוראה. ומהיכא תיתי לומר כן בשאר הגאונים העומדים נגד הרמב"ם בסוגיין?

ועוד בה, כתב הרב עובדיה שליט"א שמרן לא ראה את דברי הגאונים בזה שהם מכח תקנה. ולא זכיתי להבין דבריו. הלא עינו הבדולח של מרן ראתה את דברי הרא"ש, הר"ן והריטב"א שכתבו כן בשם רב האי גאון. והלא מבואר שמרן ראה את דברי הגאונים ולמרות זאת לא פסק כדעתם. היש לנו גילוי דעת גדול מזה שדעת מרן כדעת הרמב"ם?

ועוד מ"ש שדעת הרב ר"ח דרך הרמב"ם ללכת אחריו. לא הבנתי מה השייכות לזה. ואולי נתכוון לומר שכיוון שהרמב"ם אזיל בתר הר"ח, ממילא בהגלות נגלות שדעת ר"ח אינה כדעת הרמב"ם ממילא יבטלו דברי הר"ח את שיטת הרמב"ם.

ואם לזאת היתה כוונתו, הנה אני ענייני איני מבין זאת כלל. הלא הרמב"ם תלמיד תלמידי הרי"ף, וגם הרי"ף במקומות רבים פליג על דברי הר"ח. ואין בידינו מופת חותך לומר שמרן יעדיף את דברי רבינו חננאל על דברי הרמב"ם.

ולכן מ"ש הרב עובדיה שליט"א וז"ל: ממילא אם היה רואה שכל משנת הגאונים פה אחד לומר שהוא מכח תקנה היה מסכים לדבריהם עכ"ל. הנה, לענ"ד אין לדברים אלו יסוד מוסד בדברי מרן כלל.

הרב עובדיה: הרואה דברי הגרי"ש אלישיב ביב"א חלק ג שם שצידד בזה מאחר שאנו רואים שרוב מנין ובנין ס"ל שאינו מכח ספק וכו', ועל זה סמכו העולם, ע"ש. ויש חשיבות גדולה לראות כמה ראשונים סוברים כן לעומת מיעוט דמיעוט. ואפילו להשתמש בו בתור ס"ס נחשב לספק שקול שרוב מנין ובנין הולכים איתו.

הרב דניאל: ה'ן קול ענות חלושה. ומה יענה כת"ר על כל חבילי הקושיות שכתבתי? וקיים בעצמו פעמים שאתה מתעלם. ולעניין מ"ש כת"ר בעניין תשובת הגרי"ש אלישיב. הנה לא נצרכתי לעיין בדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל, מפני שכבודו צדיק עת'ק את כל לשונות הפוסקים הנ"ל אות באות במאמרו. ולמרות זאת לא פלטינן מספיקא, ובפרט לפמ"ש שגם אליבא דרה"ג

ודעימיה אין הכרח שמותר להפסיק בין התקיעות בוידוי, ובפרט שלא נאמר זה בהדיא בדבריהם.

ועוד בה, שלא עלה על דעתי שאי אפשר לערוך כאן ס"ס. והלא מרן גאון עוזנו הוא אשר פתח שערי הס"ס. אלא השאלה היא מה הדרך הישרה שיבור לו האדם, בלא להיכנס לספקות.

הרב עובדיה: מאחר שראינו שיש דעת ר"ח כדעת הגאונים, ועוד רבים שסוברים כן, ולא רק מה שהביא הר"ן משמם שהביא בב"י. ובצירוף כל זה יש מקום בראש לומר שמרן היה הולך אחרי דעות הללו.

ענין הס"ס שבתורת מו"ז הוא בא לענ"ד ממשנת מהרש"ם בזה. והיכא שיש מנהג ודברי האר"י, ואין כאן אלא חשש הפסק דרבנן יש לנו לעשות תצדקי להסביר הדברים ככל האפשר. ולהרויח את דברי הוזהר והאר"י ולא להפסידם, כמש"כ בזה"ק פרשת בהר שמי שלא מתודה לא מפסיק את המקטרג ומצבו לא טוב ביום הדין.

הרב דניאל: איני זוכר אפילו פעם אחת שמרן העדיף את ר"ח והגאונים נגד דברי הרמב"ם. ואפילו אם תמצא לומר שכן הוא, כיוון שיש גאונים הנוקטים כדברי הרמב"ם אין כלל הכרח לומר שמרן היה נוקט כדעת ר"ח ופשוט.

ומ"ש עוד שעניין הס"ס בא למרן גאון עוזנו ממשנת מהרש"ם. מה עניין לזה? מרן היה עושה ספקות וספקי ספקות מכח עיונו ובקיאותו הרבה, ורב גובריה. מאידך לא ראיתי הכרח לומר כדברי האר"י דווקא, ואין לנו כאן אלא ספק.



עו"ד מ"ש: ובפרט מן הפרט, שהאמת היא שמרן לא דיבר כלל על וידוי בתקיעות, רק אמר שהוא מכח ספק. ובכה"ג של וידוי יש צדדים לומר שיודה שאפשר להתוודות אפילו שהוא מכח ספק וכדלקמן. וממילא אי אפשר לומר שכן דעת מרן, ודוק. והוא כלל גדול ונודע בשערים המצויינים בהלכה, שכל מקום שמרן לא מדבר בו בהדיא לא חשיב שכן דעת מרן ודוק. ומרן בשו"ע ובב"י לא דבר בזה כלל על דבר הוזה"ק במאי קא מיירי ואחר ישוב האר"י היכא ראינו שמרן חולק על זה עכ"ל.

וגם כאן הדברים קשים. שכן אף שמרן לא דיבר בהדיא על הוידוי בתקיעות, אלא רק אמר שהתקיעות הן מכח ספק. הרי אם כנים הדברים והן הנה מצד הספק, א"כ בודאי שאין להפסיק ביניהן והרי זה כאילו נאמר. ועוד לא ברור, הרי גם הוזהר לא אמר בהדיא שיש להתוודות דווקא בתקיעות, אלא זהו פירוש האר"י החי. ואמאי כשמדובר על מרן אמרינן דכל מידי דלא אמר בהדיא לא מתחשבינן ביה. וכשמדובר בפירוש האר"י בוזהר אמרינן כאילו הדברים מפורשים ונכתב בספר. ואחר המח"ר לענ"ד אין אלו אלא דברי נביאות.

הרב עובדיה: מאחר שיש סתירה בזה ואין אפשרות להבין אחרת, וכי עדיף להשאיר את הדבר בשאלה ולומר שאין זה בכלל. והוזהר בפרשת אמור מחייב להתוודות ואם לא אין תקנה

למקטרג. וודאי שאין אלו אלא דברי נביאות של רבינו האר"י, ולא של איזה אחרון שהוא בהבנת הזהר בנסיון מסוים אלא ברבינו האר"י הדברים חדים וברורים כשמש בודאות כנודע.

זאת ועוד, כיון שזה נידון על הפוסקים ולא על גמרא כנ"ל יש לזה מקום מאוד, ועוד גם בדברי הפוסקים רובם ככולם לא אסור להתוודות, מלבד הגר"א והרב זכור לאברהם יצחקי ורע"א שנשאר בצ"ע. ומכאן לבוא ולומר בודאי שמרן לא יודה שמותר להתוודות בתקיעות, מהיכן בא הודאי לצל צילו של ספק. וכמה ספיקי ספיקות ובדין דרבנן של הפסק. מה לנו ולומר שמרן החמיר בזה. וגם האחרונים לא טענו כן וכנ"ל.

הרב דניאל: יש סתירה בוזהר, אמת. אולם אם הסתירה הזו גורמת לנו לחדש דבר שאינו עולה בקנה אחד עם פשט ההלכה לפי דעת הרמב"ם ודעימיה, ממילא עדיף להשאיר בשאלה ולא לומר את תירוצו של האר"י. וזו כוונת מרן ג"ע בתשובתו הרמ"ה שהאר"י וז"ל: ומה שמצינו שהאר"י היה מתודה בין הסדרים, ה"ט משום שדרכו בקדש לצאת בעקבות הזהר"ק, ע"כ.

ומה שכתבתי 'אין אלו אלא דברי נביאות' כוונתי היא שלחלק ולומר בדעת הזהר שפירוש האר"י הוא כמפורש, אך בדעת מרן השו"ע שכל שלא נכתב בהדיא אינו מפורש – חילוק זה הוא דברי נביאות. ואני על משמרתי אעמודה.

הרב עובדיה: אך כנ"ל גם בפוסקים לא מובא שיש בזה הפסק מלבד שנים, וכן האריך בזה בוישב הים, ובאנו לישיב מנהג קדום שאין בו פקפוק בהלכות הפסק דרבנן כלל ועיקר, וכל מי שלא יעשה כזהר הפסד שלו, אבל אין לו להורות לעם.

הרב דניאל: איני מבין את דברי כת"ר כלל. ע"פ דברי הרמב"ם ומרן יוצא שיש בעיה של הפסק, ומי יבוא אחר שני המלכים האדירים האלה?

ועוד במ"ש שאין לו להורות לעם. מאוד תמהתי דמאן דלא לביש מדא יאמר למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה? הלא מה דמות נערוך בין כת"ר לבין מרן גאון עוזנו, בכדי שכת"ר יאמר שאין למרן גאון עוזנו להורות לרבים. ומי כמוהו מורה!



והשלישית אעביר. מה שכתב בשם מרן גאון עוזנו ביביע אומר, שגם אם הזהר אכן דבר במ על הוידוי בתקיעות, הנה קיימא לן (וכ"ד מרן הב"י בכמה דוכתין) שהזהר מול התלמוד הלכה לעולם כדברי התלמוד. וכיוון שפשט התלמוד הוא שהוא משום ספק, דינא יתיב דהלכתא כתלמודא דידן, אלו תורף דברי מרן גאון עוזנו.

ובר בריה, הרב עובדיה שליט"א הביא את דברי הזהר שכתב על 'בבלאי' שהם טועים בעניין התקיעות, דאינהו סברי שהוא משום ספק. ופשט דברי הזהר שהם מכוונים כלפי רבי אבהו המובא בתלמוד הבבלי. ולענ"ד לא דק הזהר הכא בתרתי. ראשית רבי אבהו אינו מחכמי בבל אלא מחכמי ארץ ישראל בכלל, וקיסריא בפרט. והשנית, דברי הזהר קשים איך יכוננו דברי רשב"י שהוא מן התנאים, על דברי רבי אבהו דהוה שלושה דורות לפחות לאחריו? והוא

סייעתא לסוברים שנוספו בדברי הזהר דברים רבים מאחר רשב"י. ואם כן הוא, לאו מר בריה דרבינא חתום עליה. ואף דלא אמרינן הכי בכל דברי הזהר מסתמא, שאינם דברי רשב"י. הכא שיש לנו הוכחה מפורשת שדברי הזהר הללו אינם מרשב"י, שפיר יש לומר כן. ובודאי שדברי הזהר הללו אין נחשבים כנגד פשטות דברי התלמוד ודו"ק.

הרב עובדיה: לבוא ולפקפק בדברי הזהר שלא מר בריה דרבינא חתום עליה, הוא משנה ישנה של הרב יעב"ץ במטפחת ספרים וכו' והדברים ידועים, שכמו שהירושלמי והבבלי נחתמו לאחר מיכן גם הזהר נחתם לאחר מיכן, או שרשב"י אמרו על שם מה שעתידים לומר, וע' בלקו"ת לאדה"ז פרשת מצורע. איך שלא יהיה, לא מפקפקים בנדנד עפעף בדברי הזהר וכמש"כ הרב חיד"א בשם הגדולים מערכת זהר, שהמפקפק בו מפקפק בדברי הרמ"ק והאר"י שסמכו ידיהם על הזהר. הרי שאינו בא לידי דיון וספק בכלל.

ולעיקר הדברים נכונים הדברים שאין הזהר מתכוין על ר' אבהו וחכמי בבל, מלבד הטענה שלכם שהיה מחכמי ארץ ישראל ובדורות מאוחרים יותר. ועוד, שבזה היה צריך לומר ואוקומה וכדומה וכפי שכתב הרב נאמ"ן באור תורה תשמ שהבאנו שם באריכות. אלא הכוונה עם עמי ארצות בבלים שאומרים שהוא ספק. והכל על מקומו יבא בשלום, ואין כאן כלל ראייה שהזהר חולק על התלמוד לא מינה ולא מקצתה, ובוזה חזרנו לעיקר הדברים שאין כאן זהר נגד תלמוד, כמו שחושב מו"ז ביב"א, ולכן אין לנו אלא דברי הזהר אפילו נגד ראשונים כ"ש נגד מיעוט אחרונים.

הרב דניאל: אמת ויציב ונכון הדבר. ולא רק דעת היעב"ץ כן, אלא חכמים רבים מרביתנו האחרונים (לפני כמה שנים אספתי בשם כמה חכמים הסוברים כדעת היעב"ץ בעניין זה וכעת אמ"א. ושו"ר אחרי רואי שכ"כ רבינו הבא"ח בשו"ת ר"פ ח"ד סוד ישרים סי' ב' שכתב כן על דברי הזהר, וציין בניחותא לתשובת יעב"ץ). וכת"ר כתב דשפיר דמי הדבר לאומרו, שיש דברים בזהר שנכנסו מחכמים מאוחרים יותר, והוכיח בדברים מדברי הגמרא בשבועות. אולם לענ"ד מהוכחתו נפל כל הדיון בדברי הזהר הקדוש בבירא. שכן, גם את התלמוד עצמו ללא כללי הפסיקה שערכו לנו האמוראים האחרונים, והגאונים והראשונים ועד אחרונים, לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו בבית המדרש. ואם אמת היה הדבר הזה כדברי כת"ר, ומוסכם שבוזהר יש דברים שאינם לרשב"י, אם כן היאך אני אדע אי הני מילי מילי דסמכא אינון? והלא לא נתגלה הזהר אלא בסוף ימי הרשב"א בספרד. ואין איתנו נביא ולא יודע עד מה, שיעיד לנו כיצד לפסוק הלכה בדברי הזהר, ואיזו דעה עיקרית, ומה הוא לרשב"י ומה הוא לגאונים בתראי. ולא היתה מסורת ברורה של לימוד בדברי הזהר למן ימי התנאים עד לימי האר"י. (וגם הכא האר"י לא אמר את תירוצו מסברא ולא מגמרא). ואמטול הכי קשה מאוד יהיה לומר דבר ברור בשיטת הזהר באופן כללי, ובפרט הכא שאין הדברים מפורשים בזהר וכדכתבין.

ב). בהדיא הוא כן על הספרא בגמרא במסכת שבועות (דף יג עמוד א), ורמי סתם סיפרא אסתם סיפרא דתניא יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין ת"ל (ויקרא כ"ג), יום כפורים הוא מ"מ אמר אביי לא קשיא הא רבי והא רבי יהודה. הרי שיש בספרא אליבא דרבי ולא הכל כר' יהודה.

ופשיטא לי כביעא בכותחא שכת"ר אינו מפקפק בקדמותו וסמכותו של הזהר. אך אנא עבדא באתי לבית הספק, ומה יאמר כת"ר כלפי וכלפי הדומים לי? ובפרט כאשר כבודו מודה בפירוש שאפשר ונכנסו לזהר דברים אשר לא כן.

ומה שכתב כבודו על כך שהזהר התכוון לעמי ארצות בבליים החושבים זה לספק. הנה, לענ"ד הדברים ברורים שכוונת הזהר על רבי אבהו, ולית דין צריך בושש. ולכן אכתי לא איפרוק מחולשא. ותירוץ רבינו הנאמ"ן לענ"ד, דחוק. והפשט לא יופשט שכוונת הזהר על רבי אבהו וקמה וגם ניצבה תלונתי.

ואם אמת היה הדבר הזה כדברי הגאון הנאמ"ן. האם הזהר צריך להתייחס לסברת 'עמי ארצות' בבליים? ועוד בה, מניין לו לזהר שכן דעת אותם עמי ארצות? הלא בבלי לא מוזכר שבבבלי הסתפקו בעניין זה. אלא רק שרבי אבהו עלה ונסתפ'ק. ובאמת יש לבדוק בכל הפעמים שהוזכרו 'בבלאי' בזהר אם הדברים רומזים לעניינים המוזכרים בתלמוד, דאם כן, הרי שיהיה זה ראייה לשיטתו.

ושו"ר בדברי הזהר בפרשת פינחס (רנט ע"א) לגבי בבלי, רומזים לדברי הגמרא במסכת תענית דף ב' ע"ב. (וע"ע בזהר פרשת פינחס דף רמו ע"א ודו"ק).

הרב עובדיה: יש לנו גמרא מפורשת שמתייחסת לעמי ארצות ומגנה אותם במסכת מכות דף כב עמוד ב, אמר רבא: כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא. ע"כ.

הזהר מלא במקומות אין ספור שחולק על חכמי הש"ס אומר ואוקמוה חבריא וכו' ולא בלשון בבלי. וגם למה לומר שקאי על ר' אבהו שהיה דורות לאחר מיכן, ומה שיש מקומות שמוכח מדורות לאחר מיכן אבל לא שזה פשט הדברים ולמה להדחק ולומר כן.

הרב דניאל: ברור שיש גמרא שמתייחסת לעמי הארצות, כיוון שהיא מתייחסת לעמי הארצות שהיא ראתה. בנ"ד הזהר מתייחס לדעה המובאת בבבלי כפי שהסבירה הרמב"ם וקדושים אשר עמו, ואם כן אין לי סיבה להניח שדברי הזהר אינם אמורים על רבי אבהו, ונצטרך להמציא איזו שיטת עמי הארץ שאין לה שם וזכר ושארית בספרות חז"ל, רק בכדי לברוח מן הקושיא על דברי הזהר.

הרב עובדיה: מאחר שדברי הש"ס ור' אבהו הם לאחר זמן הזהר, נכון שיש מדברי ר' אבהו בזהר עצמו, אבל אין לנו לחפש ולומר שקאי על דורות לאחר מיכן כמו שכתבת אתה קודם לזה.

אדם שמפקפק בדברי הזהר שאינו נכון, הוא לא דיעה כלל ונחשב לדיעה אפיקורסית כמש"כ כל החכמים בספר אמונת ה', וגם היעב"ץ למעשה בספרו מו"ק פשוט שפוסק באורך כל הדרך כזה וטורח להביא מדבריו. לך נא ראה את הגר"א שביקר בנוסחאות את כל התוספתא וכו', וסמך שתי ידיו על הזהר הקדוש, ומי יכול לבוא ולומר דיעה בכלל בענין.

וראיתי שמו"א כתב בזה וז"ל: והב"ח (בתשובה ס' ה') כתב שהמלעיג על דברי חכמים, ומדבר דופי על חכמת הקבלה, שהיא מקור התורה, ועיקרה, וכולה יר"ש, פשיטא שאין לך מזלזל בדברי חכמים גדול מזה, שחייב נדוי, עכ"ד.

וכ"כ בס' הזכרונות (לר' צדוק הכהן מלובלין, כ"ט א') שעתה שנתפרסמה חכמת האמת בעולם, מוסכם בפי כל חכמי ישראל האמיתיים, שכל הכופר בה, הוא בכלל האפיקורסים, ע"ש. והרי הרמב"ן קרא הנפק על הזוה"ק, וכתב חלקים ממנו בפירושו על התורה, וע' בהקדמת הב"י: ומה ידענו ולא ידעו הם, ע"ש. ומש"כ שם הגדולים (בערך יעבץ) שמטפחת ספרים חשש, ר"ל לתוספת בכ"י.

ולפ"ז אסור למכור או לקנות מהם סת"ם, דסד"א ולחומרא. וע' אמונת ה', ש 130 מגדולי הדור פסקו: ששחיטתם נבילה ויינם יי"נ וא"כ ה"ה בסת"ם, ובפועל רואים: שהם קלי דעת, וכ"פ שני המאורות (ע' 852) ומשנת תרע"ד, שדינם כאפיקורסים, וכ"פ הגרצ"פ פרנק. והגריי"ט ידיד, מהרש"ח דוויק, הגר"מ פרנקו, הרבנים הגאונים אברהם ענתבי, שלום הדיה, ב"צ חזן. עכ"ד מו"א.

ואחר הדברים שאין אתה מאמין לזהר ולא להאר"י, ודאי שאין מה לדבר בכל נושא זה ומבחינתך הוא מופרך מעיקרא, אבל מו"ז שאוחז מהזוה"ק והאר"י ואוחז שזהר נגד פוסקים הלכה כפוסקים ביב"א ח"ב (ס' כה' אות יד), לדבריו ולכללי הפסיקה שמקובלים עלינו אנחנו דנים, ולא לדרכים חיצוניות.

[הרב דניאל: הן הנה היו לבני ישראל, כמו שכתב כת"ר להוכיח שכל מי שלא מאמין בדברי הזהר הרי הוא אפיקורס משומד ומין. על זאת אני מודה לכת"ר, שכן שמתני בכלל אלו הנאמר עליהם אשרי כל מי שחושדים אותו ואין בו. ובודאי הדרך הקלה ביותר להפוך מישוהו שאומר דברי טעם ל'לא רלוונטי' ולפטור את עצמך מלענות על הדברים דבר דבור על אופניו זה פשוט לומר שהוא אפיקורס, ועם אפיקורסים אסור לדון. אשרי כת"ר שככה לו.

ומ"מ אחר כל אלו דברים הדברים, נראה לענ"ד שכבודו לא שופה עינו הבדולח חילוק פשוט בעניין זה. יש שני נידונים בעסקנו בזה.

א. קדמות (וסמכות) דברי הזהר.

ב. קדושת הזהר.

והנה בדברי כת"ר נראה שמעכ"ת ערבב בין שני הדיונים הללו, והיו לאחדים בידו. בדיוק כשם שיש שחיברו ביניהם, וכפירתם בקדמות הזהר גרמה להם לכפור בקדושתו. ובאמת לא כן אנכי אדמה. שכן ספרי גדולי החסידות הם קדושים וטהורים, אף שאינם מלפני אלפיים שנה. כלומר קדושת דברי התורה אינה נובעת בדווקא מקדמותם.

אין אני חולק שספר הזהר הינו ספר חשוב מאוד בעבודת ה', ובהכרת מי שאמר והיה העולם. בזה לית מאן דפליג. השאלה היא האם ספר הזהר נכתב על ידי רשב"י עצמו או לא אינה פוגעת בעצם קדושתו, ובעצות הרבות שאפשר לדלות ממנו באמונה, בעבודת ה' ובמעשה בראשית ובמעשה מרכבה. השאלה היא האם לזהר יש סמכות לחייב אותנו לנהוג בדינים

מסויימים כאילו היה ספר מתקופת חז"ל. ובזה אין אני מודה. כלומר בודאי שאין לזהר סמכות, כמו שלירושלמי ולתוספתא אין סמכות כמו של הבבלי. ובמקרה של הזהר אף מגרע גרע, מכיוון שלא נודע לחכמים כי אם בסוף ימי הראשונים. תדע, שבכל גנוזי הגניזה הקהירית שבו נמצאו מאות ואלפים כתבי יד של תלמוד ומדרשים, לא נמצא ולו כתב יד אחד של הזהר. והדבר אומר דרשני. ועל כן, פשיטא לי שאי אפשר לחייב לנהוג כדברי הזהר, וכפי דעת מרן השו"ע דכל היכא דפליג אתלמודא דידן לא מתחשבינן ביה. וממילא גם מרן אזיל ומודה דאין לזהר סמכות נגד התלמוד. ועל פי זה סרה מעלי תלונת כת"ר שחשבני לחלק מאנשי הימן כלכל ודרדע, ואיני מהם כלל. ועל פניו נראה שמותר לשנות מהיין שנגעתי בו.

הרב עובדיה: מה השאלה למה לראשונים לא היה זהר או בגניזה הקהירית, זה ודאי שלכו"ע הוא נגזר ולא היה את הזהר.

לומר שהזהר הוא פחות מהמדרשים כולם כמו מדרש רבה ודאי שלא בא בחשבון. ולדינא מה שלא מפורש בדברי הגמרא להיפוך הלכה כדברי המדרש, וע' ביב"א חלק ג חאו"ח סימן ג אות ה', ולמה יגרע חלקו של הזהר מדברי המדרשים כולם. ומה שנשמט מהראשונים דברי המדרש שנקרא זהר, וכי בגלל זה לא תהיה הלכה כן, וזה דעת הבית יוסף סי' קמא לרוב ככל הפוסקים שהבינו בדבריו שהלכה כזהר נגד פוסקים.

ע' באריכות בדברי מו"א זצ"ל בכללי הוראה שלו שחילק את הדבר לג' חלקים - שיש את נוסח אשכנזי שלא קבלו למעשה את הקבלה להלכה אלא רק כחכמה, אבל לא לשנות דברים על פי זה, אבל לא שח"ו מפקפקים לומר שזה לא מדברי רשב"י והתנאים. אבל מה לנו ולספרדים ולשיטה שכזו, וכאן בוידוי בתקיעות כמש"כ הגרי"ש אלישיב שגם נוסח אשכנזי מתודים וקבלו דברי הזהר והאר"י, למה לנו לפקפק בזה.

אשאל אותך שאלה האם שכתוב בזהר ר' יהודה ר' יצחק וכו' מה זה מאיזה דור? מה לנו ולחילוקים ובילוקים שלא שערום אבותינו במסורת של כלל ישראל במאות שנים אחרונות.].

המשך דברי הרב עובדיה: ומה שראית להוכיח מצינו בבבלי שקאי על חכמי הש"ס מדברי הזהר בפרשת פינחס (רנט ע"א) לגבי בבבלי, רומזים לדברי הגמרא במסכת תענית דף ב' ע"ב.

ג. בשו"ת יבי"א (ח"א חיו"ד סי' ד אות ח, וח"ח חאה"ע סי' כא אות ב, וח"ט חיו"ד סי' י אות ח). וע"ע בספר גליונות מהרש"ם בכללי הפוסקים אות ה ו ע"ש. ע' בדע"ת ס' כה' (ס' יא) וז"ל ע' בספר הישר לר"ת בתשו' לר' משולם דכל דבר הסתום בתלמוד ובמדרשים מאריכין בו יש לפסוק כהמדרש. וע' במחב"ד בקו"א ס' א' וס' נא' שהביאו אבל היינו כשאין סתירה לזה מהפוסקים וציין לשאלת יעב"ץ ע"ש.

ותמה באות חיים ושלום בס' כה' (ס"ק יא) דהרי כתיב התם ביעב"ץ דאף נגד הפוסקים קי"ל כזהר. שדינו כמדרש. ובכלל דבריו תמוהים, דמה צורך במדרש אי כל הפוסקים לא סותרים לזה. ואי איירי שלא דברו, א"כ פשיטא דקי"ל כמדרש. עכ"פ מדברי הבית שערם בחיו"ד ס' רעב. ותכג' משמע דס"ל כנוב"י דאין הלכה כמדרש. אבל אגן לא ס"ל הכי כנ"ל.

והכי העלו בשו"ת יין הטוב ח"א (ס' ד), ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (ס' קי), והש"צ (דף טוב ע"א), שהלכה כמדרש.

אמנם מצינו שכתב בתשובת נובי"ת חיו"ד סי' קס"א, לישב מה שהקשה לו הגרי"ב אד' תוי"ט, במיאנוונו לתלמוד הלכה מן המדרש, מדהתוס' ע"ז דל"ג ע"ב ד"ה כסי, שלמדו מדברי המדרש בדילטוריא של המן, שכוס של יי"נ מתכשר ע"י הדחה שלש פעמים, דלא מדברי המן למדו כן וגם לא אפילו מעצם דברי האגדה, אלא מדחזונו שאמר כן המן ש"מ שהי' פשוט כן המנהג, והב"ד בשו"ת משפט כהן (עניני ארץ ישראל) סימן סח.

(וע"ע בזהר פרשת פינחס דף רמו ע"א ודו"ק). עכ"ד. הנה ניסוך המים בחג הלכה למשה מסיני ונילף מבשני וכו', והוא לא חכמי הש"ס אלא הוא הלכה למשה מסיני, ולא ראינו שחכמי הש"ס לא הבינו מדוע הוא מתחיל דוקא מביום השני, והוא שאלת עמי ארצות של בבל.

דרך אגב, לדוגמא של זוהר שמסביר דברים בצורה מדהימה עד כמה התורה מדויקת גם למה נלמד דוקא ביום השני, האם נראה לך שזה מחכמי ספרד לפני 600 שנה שהיה להם כזה חכמה, וע' בזו"ח פרשת כי תבוא איך מתפעל ר' יהודה בר אלעאי על ר"ש שרק הוא יכול לענות על כה"ג. ע"ש.

[הרב דניאל: באמת אני מתפלא על כת"ר. וכי לית אנא ידע שניסוך המים הל"מ הוא? אולם כת"ר לא דק. שכן אם ניסוך המים הוא הל"מ לא יכון לומר עליו 'נילף', שכן הל"מ אינה נלמדת מפסוק בכדי שנאמר עליה 'נילף'. ובאמת כת"ר, לא גיבן ולא דק, לא בדבריי ולא בדברי הגמרא. שכן דברי הזהר מכוונים לגמרא מפורשת: רבי יהודה בן בתירה אומר: **בשני בחג הוא מזכיר**. מאי טעמא דרבי יהודה בן בתירה? דתניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בשני ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם - הרי מ"ם יו"ד מ"ם, הרי כאן מים. מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. **ומאי שנא בשני דנקט** - דכי רמיזי להו בקרא בשני הוא דרמיזי, הלכך בשני מדכרינן. ע"כ. והזהר מתכוון לענות על השאלה הזו בדיוק, למה רמזים המים בשני. ותלונת הזהר על התלמוד היא שהתלמוד הבין שהרמז לניסוך המים בשני בא ללמדנו להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בשני. ועל דא אומר הזהר שלא ידעי בבלאי טעמו של דבר, ולא בכדי ללמדנו הזכרת הגשם. אלא מחמת טעם הנכמס דכתיב התם.

וכבודו מתפעל עד מאוד מהסבר הזהר לפסוק. ובודאי זהו פירוש אמיתי ונכון ואין אני חולק על כך, אך למה כת"ר מוכיח מכאן על חכמתם הגדולה של בעלי הזהר? וכי לא היו חכמים גדולים בעלי דעה חכמה בינה והשכל שיכלו לכתוב כדברים האלה? ועוד אומר לך, שברור שמי שמקבל את הנחות היסוד של ספר הזהר, פשיטא שיתפעל מפירוש זה. אך מי שאין לו יד ורגל בקבלה, לא יראה בזה חכמה יותר גדולה מאשר בשאר ספרי הראשונים. ומי לנו גדול מהרמב"ם (הל' ע"ז פ"א ה"י) שכתב: וכל אותן הקולות והשמות המשונים המכוערים לא ירעו וגם היטב אין אותם. ע"כ. וברור שלפי דעת חכמי האמת בודאי שיש כח בכל מיני שמות מאלו מיני שמות המלאכים והשדים שנתכוון אליהם הרמב"ם, ולמרות זאת הרמב"ם לא נתפעל מהם כלל, כיוון שמתחילה הוא לא מאמין בזה. וה"ה לנ"ד.

ומ"ש כת"ר שלא יהיה הזהר פחות מהמדרשים. איני מבין אמאי. הלא אין בידנו מופת חותך לומר שהזהר הוא מרשב". וסמוך לפרסומו של הזהר היו נחלקו בזה גדולי ישראל וכמו שמבואר באגרתו של ר' יצחק דמן עכו. וא"כ לא יהיה אלא כאחד מספרי הראשונים.

הרב עובדיה: כבר הגר"א בהלכות מעונן ומכשף יצא נגד הרמב"ם בחריפות גדולה שהש"ס מלא מכח שיש בסט"א, אמנם שמעתי ממו"א שאמר שלא אמר כן הרמב"ם אלא להוציא מלב ההמון שנוהרים אחר הדברים הללו וזה כל עסקיהם. ומה לנו ולקבל דברי הרמב"ם כפשוטם ח"ו.

הרב דניאל: איני רואה עבירה גדולה בכך, הלא הן הנה היו מגדולי ישראל וחכמיהם. ומימיהם אנו שותים. וגם ראשונים רבים הלכו בשיטה זו. ומ"מ מה זה משנה שהגר"א יצא נגד הרמב"ם? הלא עכ"פ דעת הרמב"ם דעה היא, ומי כמוהו מורה. וגם אני לא כתבתי זאת כדי לקבל דברי הרמב"ם, אלא לומר שמי שאין לו יד ורגל בקבלה לא יתפעל אם יראה את פירוש הזהר כמו שנתפעל כת"ר.

ובר מן דין. הלא הארכת רבות בביאור שיטתי, וכן הסברתי בדיוק לאיזה תלמוד נתכוון הזהר, וכבודו כדרכו מתעלם מהתמודד עם קשיים אמיתיים בשיטתו.

המשך דברי הרב עובדיה: זאת ועוד, מה שיש בדור האחרון כאלה שחושבים לומר שרבינו האר"י הולך אחר הזהר ולא אחרי הש"ס שלנו, הנה כאן הוא מופרך לומר כן, וכי לזהר ולהאר"י אין הלכות הפסק כלל, ואם יש איזה ישוב למה אין כאן הפסק, הנה מנין שלש"ס שלנו זה לא מסתדר, מאיזה סיבה שלא תהיה.

ועוד הדבר, מוכרח שהאר"י מחוייב לש"ס שלנו, וכי האר"י יפסוק כזהר נגד ש"ס, ולהיפוך כשיש זהר לבדו אין לנו ראייה כל כך לפסוק כמותו, אבל כשיש לנו גם רבינו האר"י שגם יודע מהש"ס דילן ואומר מה לעשות קי"ל הכי. והוא חקירה גדולה באחרונים מדוע לפסוק כרבינו האר"י - האם מפני שהראשונים לא היו יודעים מחכמת הקבלה, או בגלל שהיה גדול מאוד בחכמת הפשט שכל דבר היה לומד בשש הסברים בסוגיא. ולכן באור לציון תחילת חלק ב לחדש יצא שאין לפסוק כרבינו האר"י אלא רק במה שאמר מפורש ולא בדבר שלא אמר אלא רק כך יוצא מתלמודו, כגון לחזור ברצה והחליצנו שסעודה שלישית שבזה לא אמר רבינו האר"י לחזור אלא רק הוא חובה אבל מכאן עד לחזור זה צריך לסדר עם סוגיות הש"ס ולא ככה"ח ובא"ח שהולכים גם אחר משמעות דברי האר"י, ע"ש. ומקור המחלוקת מה מקור הדברים של כנה"ג והרב חיד"א שאילו הראשונים היו רואים דברי האר"י היו חוזרים בהם - האם מפני הקבלה שבדבר, ולפ"ז יש לעשות חשבונות בזה, או שהכוונה היא שהוא סידר את הדברים גם בפשט והיה גאון בפשט יותר מהראשונים ולכן אמרין שצריכים לבטל דעתם.

וכבר כתב ספר שלם הרב מרגליות בשם אליבא דרשב"י, שכל מקום בש"ס שר"ש סובר כך הוא לשיטתו בזהר. ואם בבלי הלכה לא כמותו אז גם בזהר. וכן הוא בתשובות דובב מישרים ח"ג (ס' סג) בדבר שר"ש אזיל לשיטתיה בש"ס דילן לא קי"ל כוותיה ע"ש. וכה"ג כתב שר"ש לשיטתיה, בשו"ת שב יעקב ס' א' (נדחה דבריו בברכ"י ס' א' אות ה' שטעה בשמות). וכ"כ ערוה"ש ס"ס כ"ה וז"ל אמנם מקובלני שא"א להיות הזהר מחולק עם הגמ' אא"כ שגם בגמ' יש פלוגתא ובמקום שהדין פסוק בגמ' גם הזהר ס"ל כן ואולי יש מקומות שלא פירשו כן בזהר לא כווננו לאמת וצריך לפרש פירוש שיתשווה עם הגמ'. ובמשמרת שלום מקאדינוב (ס' ד' דף י' ע"א) כה"ג. ונודע שמקור ערוה"ש הוא ממעשה רב של הגר"א בזה.

אמנם יש להעיר הרבה על מרן הבית יוסף שלא הרגיש מכלל זה, וכמו שהעיר בדרכי משה יו"ד סימן סה, לענין גיד הנשה שלזוה"ק (פרשת וישלח), אסור בהנאה, והוא לשיטת ר"ש בש"ס שלנו במסכת חולין, והבית יוסף לא הרגיש מזה, ובשו"ע כתב טוב ליזהר ויתכן שהרגיש מזה.

וז"ל הדרכי משה: ואיני מבין דבריו כי שמעתי כי בעל ספר הזהר הוא סתם ר"ש המוזכר בתלמוד שהוא רשב"י והא פליג עמו בתלמוד שלנו (פסחים כב.) רבי יהודה ומתירו בהנאה. ור"י ור"ש הלכה כר"י כמ"ש הפוסקים וא"כ אין ראיה מספר הזהר לענין הלכתא כן נ"ל וכ"כ ב"י בעצמו באו"ח ס' כה (כו, ד"ה ויברך) וכ"כ באיסור והיתר הארוך (כלל כא ה"ד) דמוכרין הגידין לחוד לאותם שעושין מלאכה בגידין. עכ"ל הדרכי משה. ובס' כ"ה כתב ב"י דהאגור (ס' לו') מצא בזהר פ' פנחס מאמר רשב"י דאין לברך על תפילין אלא ברכה אחת כו' ותמה על הני רברבי החולקים על רשב"י אם היה שידעו מאמר זה ומ"מ העולם נוהגים לברך שנים עכ"ל. ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי ר"ש לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן. והמפרשים דלעולם צריך לברך שנים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי ולפיכך פסקו כן, כל שכן שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר, המאור הקדוש בעולם כולו, ועוד שאין המאמר ההוא מכריע וכו', עכ"ל. הרי דלא איירי כשר"ש לשיטתיה אלא אפי' לא"ה, וגם ע"ז י"ל דרק ישב את דעת הפוסקים אבל לא דס"ל למרן הכי. ועוד סיים דגם לפוסקים שמא אי הוו ראו דברי הזהר הוו הדרי בהו רק נעלם מעיניהם, ואלביא דאמת אין הכרע בדברי הזהר. ודע שגם בשער הכוונות הביא את שתי השיטות ולא מוכרע שהאר"י שהיה אשכנזי לא בירך ב' ברכות וטורח לבאר את שתי השיטות בזה.

וכאן אצלנו אין התחלה של קצה חוט לומר שלפי ש"ס שלנו זה אסור לומר וידוי, וגם לזהר יש תקיעות של ספק, וגם לומר וידוי אין בו הפסק. ודוק.

[הרב דניאל: כבודו חזר על זה פעמים רבות. ושוויה כת"ר לכו"ע קצירי ראות... שכן פשוט דאי אמרינן כדעת הרמב"ם יש כאן יותר מקצה חוט שאסור להתוודות, ואיך יאמר כת"ר דאין כאן אפילו קצה חוט. והיא פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה. וגם לחלק יצא בדברי הזהר גופיה, בין היכא שמסכים לתלמוד ובין היכא שלא מסכים, ובחלקות ישית למו. ואיני מבין בזה כלל.]

המשך דברי הרב עובדיה: והנה מה שבגמרא לא הוזכר להתוודות כלל, האם יש כאן אמירה שלא להתוודות? הנה מו"ז ביב"א חלק א (חאו"ח סי' לו אות טו), כך למד ולכן הוקשה לו דברי המג"א אהדדי, דבס' תקפ"ד ס"ק ב' כתב דיש להתוודות בין התקיעות כמנהג, והכא בהלכות שופר כתב המג"א דעיקר כגמרא נגד הזהר. אבל מאחר שלדעת רה"ג שרי להתוודות. א"כ הוי מחלוקת הפוסקים והזהר יכריע. ואפילו אם נאמר שבפרטות אם כל התקיעות צריכות בזה אולי חולק הבבלי על הזהר. ועוד ע' במג"א סי' ע"ה ס"ק ד' דאוסר לגלות שער שהוא כזהר. ע"ש.

וע"ע במש"כ המג"א בס' נד' ס"ק ב' דכתב גבי אמירת שיר המעלות בין ישתבח ליוצר בעשי"ת צ"ע. ונלאו האחרונים מה צ"ע הוא זה וע' כה"ח (ס"ק ח') ומועד לכל חי (ס' יג אות כב). אמנם בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חוא"ח ס' יד) השיג שעליו דאין בזה מחלוקת ולכו"ע שרי. ודלא כמ"ש כה"ח (שם ס"ק יא) ע"ש. אמור מעתה שאפילו לדעת הרמ"א בסימן קמא שזהר ופוסקים

הלכה כפוסקים, מ"מ אם יש מחלוקת ודאי דהזהר יכריע. ואם אין מחלוקת לא יכריעו הוזהר. וזהו הצ"ע של המג"א אי הוי מחלוקת אי לא. ודוק.

[וע' בשלחן הטהור (ס' לד) דכתב דבשכח ולא תקע תש"ת וכדו' חוזר לתקוע בברכה. מפני דכולם אמת. ע"ש. והוא שיטה מחודשת ביותר, ובפרט למש"כ באריכות שלא קאי כולם אמת רק בתשר"ת ולא בתש"ת ותר"ת].

והנראה בזה בדעת מו"ז שכל מקום שיש מחלוקת וצד לומר שיש בבלי חולק על הזהר הוי מחלוקת זהר ותלמוד, על אף שיש ראשונים וגאונים שמסתדרים עם הזהר. וזו שיטתו לענין קדושה דאורייתא או דרבנן שביב"א חלק ב סוף חלק ב חאו"ח בדיון שלא לקצר בספר חיים או על הניסים בשביל קדושה ולא כצ"צ, ע"ש. וכמו כן לענין לעניית דברים שבקדושה שביב"א חלק ד שיש כאן מחלוקת ראשונים אם מותר ובוזהר מחמיר ואוסר, ואפ"ה היקל מו"ז בזה. ומצאתי מי שאומר כן, והוא בשו"ת שארית יוסף ח"א (חיו"ד ס' ח' ע' קב) דהעלה דכל מה דקבלה מכרעת במקום מחלוקת פוסקים. כ"ז כשהקבלה לא חולקת בשום צד על דברי הגמ'. אבל כשחולק בצד אחד ליכא למימר דקבלה תכריע בפלגא ע"ש.

[הרב דניאל: כל זה כבר כתב כת"ר במאמרו, ופשוט שכת"ר צודק שזו דעת מרן גאון עוזנו. ולכן יש כאן ספק. והוא אשר אמרתי שגדול כוחו של מרן גאון עוזנו להכריע. וכאן הכריע כדעת הרמב"ם בפירוש התלמוד נגד האר"י (שכן בזהר אין הדברים מפורשים כדכתבין, שאין כאן אלא דברי הפוסקים מול דברי הפוסקים, וגם למעכ"ת אין מקום להכריע כאן כדברי האר"י, אילולי כת"ר היה חושב את דברי האר"י כמפורשים בזהר). וזה מלבד מה שאמרתי שגם לדעת רה"ג לא פשיטא דשרי להפסיק, ולא נאמר זה בהדיא בדבריו כלל].

דברי הרב עובדיה יוסף: אבל לענ"ד אינו כן ומדוע להחליט רק כאן שאין הלכה כהאר"י למרות שנהגו כמותו, והשאלה בפסיקה של מו"ז עצמו בזה, ולא רק זה כאן הוא יותר משאר מקומות היות ויש כאן מחלוקת בהבנת הבבלי בראשונים הוזהר יכריע.

ולרווחא דמילתא אמינא דבר מחודש שהלא ישנה חקירה גדולה מדוע הלכה כבבלי ולא כירושלמי.

וכתב בזה הרב חיד"א בעין זוכר (מערכת י' אות ג') הב"ד הרי"ף בסוף עירובין שכתב כיון דסוגיא דג"מ דילן להיתרא לא איכפת לן במאי דאסרי בתלמודא דבני מערבא דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכו הוא לא קשרו ליה אינהו עכ"ל. וכ"כ סמ"ג סוף לאוין ס"ה דף כ"ב: וכ"כ רבינו יהונתן בפי' להרי"ף מצינא כת"י והב"ד ג"כ בשטמ"ק פ"ק דמציעא וכ"כ מגדל עז ריש ה' שופר. ובעין זוכר העיר שבשו"ת רשב"ש (ס' רנא) כתב מימרא דסנהדרין כד. בבלי במחשכים משם ר' יוחנן. ואולי כך היתה גירסתו ע"ש והרשב"ש שם כתב שסמכינן על בבלי משום בתראי. ע"ש. אמור מעתה לדברין שרשב"י חולק על התלמוד שלנו, כאן שיודע רשב"י מדברי הבבלי וחולק א"כ בזה אין הלכה כבבלי. ויל"ע.

הרב דניאל: דברי כת"ר סתרי אהדדי תוך כדי דיבור. אם אלו דברי רשב"י היאך יהיה בתראה, הלא רשב"י קדם לבבלי. ואם הוא חולק על הבבלי ממילא אינו רשב"י ודברי כת"ר צע"ג. וכבודו מעייל פילא בקופא דמחטא למען עשות סניגורין לדבריו.

ובר מן דין, אין אני מבין מה עניין הירושלמי לנ"ד. הירושלמי גופיה היה לעיני כל קהל עדת ישראל מימי הגאונים, דרך הראשונים ועד אחרונים. משא"כ דברי הזהר שלא היו לעיני העדה, ואם כן אי אפשר לדון בו כבבלי תלמודא דבתראה או קדמאה. ואין איתנו נביא ולא יודע עד מה בכדי להכריע בדברי הזהר מכח קבלה או מסורת. ואין איתנו אלא כח העיון, ובוזהר קשה מאוד ליישם את כח העיון הנ"ל. ואם תאמר הרי זו הסיבה שמסתמכים על דברי האר"י בזהר כהל"מ, מפני שהוא ידע לעיין. גם אני אענה חלקי, וכי לא מצאנו מחלוקת בפירוש דברי הזהר בין האר"י לשאר מקובלים? ולכן כיוון שהזהר אינו ברור לנו, אי אפשר לדון בדבריו כהלכה למעשה, אלא בדבר שאין בו צל צילו של חשש על פי הפשט, יש מקום לנהוג כדברי הזהר, וגם זה לא בתורת חובה ולא כנגד המנהג.



והטור הרביעי. הנה גם לשיטת דברי רה"ג ודעימיה, מאן יימא לן דשרי להו להפסיק בין סדרי התקיעות? דאף שמן התורה יצאו כבר בתשר"ת. לעולם אימא לך שלאחר שתיקנו למעבד כולה, מדרבנן אסור להפסיק. וכמו שתיקנו שאת עניית 'אמן' דבונה ירושלים בברכת המזון, יש לענות בלחש, כי היכי דלא ליזלזלו בברכה הרביעית. ופשוט שאינו אלא מדרבנן. ה"ה הכא דאין להפסיק כי היכי דלא ליזלזלו בתקנת רבותינו למעבד כולהו.

וכמו שכתב הרב עובדיה שליט"א על מרן, כן נאמר על הגאונים. דגם הגאונים לא התייחסו לוידוי בין התקיעות. וממילא אי אפשר לדעת מה היתה דעתם בזה.

הרב עובדיה: מלבד שדעת המשנ"ב בבאה"ל בדעת מרן שסגי בג' פעמים תשר"ת וכך פוסק למעשה הגרי"ש אלישיב וכמש"כ שם. יתכן עדיין לחוש כמו"ז בזה שצריך ל' תקיעות, אבל לומר שאין מי שסובר כלל כן וגם לגאונים חייבים ל' תקיעות עליך להביא ראיה בזה. האם יש מי מהאחרונים שיאמר כן בדעת הגאונים? וגם מו"ז לא חשב לומר כן בדעתם, ולמה לחדש דברים שלא היו ונגד המנהג הפשוט בזה.

הרב דניאל: פשט דברי מרן השו"ע (סי' תקצ"ט ב') דבעינן ג' פעמים תשר"ת, ג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תר"ת. גם מ"ש כת"ר שכן דעת הגרי"ש אלישיב. זה נאמר בבתי חולים, ושעת הדחק כדיעבד דמי. ומה שכתב כת"ר שלא מצאנו בגאונים מי שחייב ל' תקיעות בגאונים. אנכי נוראות נפלאות, דכך איתא בהדיא בתשובת הגאונים (אוצר הגאונים ראש השנה סי' קי"ג-קי"ד) ועי' שם בסי'

(ד). למרות שיש מה לפקפק בזה אף לשיטתם. דשפיר יש לומר דהתורה אמרה 'יום תרועה יהיה לכם' ולא יום 'תרועות'. ואף אם שתי התרועות אמת, שפיר יש לומר דאינו אלא שעושה רק אחת – או שברים או תרועה, אך היכא שעושה שתיהן מצד ספק אחר שמא מתחילים בשברים וממשיכים בתרועה, שמא עדיין לא יצא מצד זה שכאשר עושה שתיהן מפסיק בין התרועה לתקיעה (שלפניה או שלאחריה) וספק זה קיים אף לאומרים שתיהן אמת. ואם כן הוא יוצא שאף לשיטת הסוברים שתיהן אמת וכדעת רה"ג ור"ח, אכתי לא פלטינן מספיקא וכדעת הרמב"ם.

קטז בשם בה"ג אספמיא, שכתב וז"ל: "ולא ידעינן תרועה מאי ניהי" והוא כשיטת הרמב"ם והדברים מבוארים.

איברא דהתם גם מובאת בארוכה (סי' קיז) תשובת רה"ג שהובאה ברא"ש, ואתה הראת לדעת שהיא מחלוקת בגאונים. ולא פלטינן מספיקא.

הרב עובדיה: האם רואים באיזה גאונים שלא סגי בדיעבד בתשר"ת לכל הדעות? ואם בשעת הדחק מועיל תשר"ת וידוי בתקיעות ולצאת י"ח הזהר והאר"י אין לך שעת הדחק גדול מזה, שזה צורך גדול.

הרב דניאל: האם כבודו הסתכל באוצר הגאונים שכתבתי? ועוד בה. מעניין לבדוק האם בזמן הראשונים היה מנהג להתוודות בין התקיעות עוד לפני גילוי הזהר (וכעין מחלוקת רש"י ור"ת בסידור הפרשיות, שלא הזהר החל את המחלוקת אלא הוא מתאר מחלוקת קדומה). שכן, אם אינו מנהג קדמון, וגם בזמן הראשונים שבין גילוי הזהר לבין זמן האר"י לא היה מנהג כזה. הרי זה גילוי מילתא ברור, שגם הראשונים לא הבינו את הזהר כדברי האר"י כלל. וממילא ברור שאין כאן מנהג קדמון, ואין כאן דברים מפורשים בזה.

הרב עובדיה: ברור שגם לרב האי גאון היו תוקעים ל' תקיעות מתקנת ר' אבהו אבל זה לא מעכב בדיעבד, ולכן אין מה לראות באוצר הגאונים.

הרב דניאל: דברי כת"ר מרפסן איגרי! לומר שתקנת רבי אבהו לא מעכבת בדיעבד אליבא דרב האי גאון, דבר שלא נרמז בדבריו כלל. וכל זה כדי להעמיד דברי האר"י בזהר! איני מבין כיצד אפשר לעשות כן. הלא גם בזמן גילוי הזהר לא נהגו כן, ואדברא! כיוון שלא מצאנו בחז"ל ובמדרשים מנהג כעין זה, או אפילו דעה כזו, קא משמע לן שאין זה מנהג קדום. ולא נהג כן אלא האר"י על פי הבנתו בזהר. ומעולם אף אחד לא פקפק שיש לקיים את דברי רבי אבהו בין לכתחילה ובין בדיעבד, עד שבא כת"ר. ולומר שאין מה להסתכל במקורות. דברים אלו צ"ע. ודברי כת"ר צריכים נגר ובר נגר דיפרקינהו. ואנא לא נגר אנא ולא בר נגר אנא. אך דברי כת"ר לא נראים לי כלל במחכ"ת.

ועוד כבודו שוב התעלם משאלה פשוטה שכתבתי. שאם אמת היה כדבר הזה, כדברי האר"י, היאך הראשונים שכבר ראו את הזהר לא חידשו מנהג זה להתוודות בין התקיעות, אם הדבר מוכרח בזהר. ועוד לפי דבריו יוצא שהמנהג הפשוט הוא שלא להתוודות בין בתקיעות, שכן היה מעולם בזמן הראשונים. והאר"י שהוא שחידש. ובכדי להתיר להפסיק בעינן להוכחה יותר גדולה מאשר פירוש בדברי הזהר.

הרב עובדיה: כל הפוסקים, וגם מו"ז ביב"א, מודים שלרב האי גאון אין כאן בעיה של הפסק, צריך לתקוע ל' תקיעות מפני שיבוש עמי ארצות, אבל אין כאן בעיה של הפסק ועל אחת כמה וכמה לענין וידוי. זה דברים פשוטים בלי זהר והאר"י.

אין ספק שלפני גילוי הזהר לא ידעו כלל מדבר שכזה, וכמו הרבה דברים וכמו שיר המעלות בין ישתבח ליוצר בעשרת ימי תשובה וכנ"ל. כל תורת רבינו האר"י היא חדשה, ובפרט הספרדים קבלו את הדברים, כדלקמן.

לראשונים לא היה קצה חוט של זהר, ומאטים שנה קודם האר"י כשגילו את הזהר אין ספק שלא הצליחו להבינו ולהסבירו, עד שבא רבינו האר"י וסידר את הדברים. לך נא וראה מש"כ מהר"י בסאן שכמה גדולה גדלותו של האר"י שאיך יתכן שבהקדמה אחת בסדר בריאת העולמות כל הזהר מסתדר באופן מיוחד באיזה בחינה מדובר ובאיזה שייכות. ואין זה אלא מגילוי מיוחד שזכינו לו, וע' בספר של מרן הבית יוסף מגיד מישרים שהכל מתגלה שם שהמלאך מבשר לבית יוסף שיזכה להיות במקום האר"י ויזכה להשגה שלא היתה חמש מאות שנה [כנראה הכוונה לרב האי גאון שהיה לו גילוי אליהו, ונודע שכל פסקיו מתאימים לרבינו האר"י]. ומרן איבד את הכל כי נכנס בטעות לבית הצלמים, והכל עבר להאר"י, שכתב לו במוסר לפרשת במדבר: וגם תסגף נפשך כאשר אמרתי כדי שתזכה לראות את אליהו בהקיץ פנים בפנים וידבר עמך פה אל פה ויתן לך שלום כי יהיה מורך ורבך כדי ללומדך כל סודות התורה. ע"כ. ולא שמענו מזה כלל, וכנראה זכה בזה האר"י במקום מרן. עוד כותב לו שם: ובניך יהיו סנהדרין בלשכת הגזית ותראה אותם מלמדים הלכות קמיצה ובניך זה יהיה רב וגדול וחכם גדול בגמרא ובקבלה ובזמנו לא ימצא מקובל גדול ממנו כי ישיג חכמת הקבלה מה שלא השיג אדם מת"ק שנה יותר משלמה ידידי עשר ידות והוא יעשה פירוש לזוהר וגם יעשה השגות לחיבורך כי נשמתו היא ממדת חכמה לכן ישיג תעלומות חכמה ויהיה מורה הוראות בישראל. ע"כ. וגם זה לא שמענו כלל ועיקר.

ובשבת אור כב שבט: אזכך שיעשו נסים על ידך כמו על ידי התנאים וידעו כל העולם כי יש אלקים בישראל. ע"ש. והוא כנראה עבר להאר"י.

ובזה א"ש מה שהתקשו רבים שמדוע לא מת על קידוש ה'. הרב יח"ס בספר גדולה תשובה ח"א סי' כ שנראה ע"פ מש"כ בספר חסידים סי' רכב ונכפל בסי' תשד, ובמעבר יבק חלק שפתי צדיק ספ"ג. ע"כ. והנה דבריו קשים כי שם כתב שצדיקים שרצו למות על קידוש ה' נחשב להם שמתו על קידוש ה' רק ה' מוריד משכרם את טובת ההנאה שלא נהרגו, ע"ש. והרב זביחי בקונטרס שלו על לימוד הב"י כתב שנראה שהשו"ע נחשב כמו שמת על קידוש ה' ודבריו מחודשים ביותר.

ופלא שלא ראו שכ"כ במגיד מישרים בפרשת בחוקתי בסוד אם תלכו עמי בקרי, וז"ל: הקשר והדבוק שבינך לבין קונך וגם לא תפנה אל האלילים ולא תלך אחרי הבעלים כאשר הלכת אתמול וגם זה ימים ג' שהפסקת הקשר והדבוק שבינך לבין קונך שהפסקת מלהרה' תמיד ואנכי אגדלתיך למען תהיה לבך תמיד כלי שרת לתורתי לא תפרד ממנה אפי' רגע א' וגם זכרתיך להיות נשרף על קדושת שמי כדי שיתכפרו עוונותיך ותתעל' כאשר הודעתך ועכשיו פנית לבך מד"ת וגם פנית אל האלילים והלכת אחרי הבעלים כי נכנסת אתמול בבית הקדשי' שלהם וכבר הודעתך כי ז' ענני כבוד מלוים אותך וכלם נפרדו ממך כשנכנסת שמה והיו רוצים להסתלק ממך לגמרי לולי כי בני מתיבתא דרקי' התפללו לפני הב"ה שלא יסתלקו ממך ועי"כ המתינו לך עד צאתך ובאך משם וחזרו ללותך כבתחלה וצאתך. וכו' ע"כ. משמע בהדיא שהפסיד בזה שיהרג על קידוש ה' ודוק.

הרב דניאל: כל אלו הדברים אפשריים, אך אין בהם הכרח, בודאי לא הכרח הלכתי, שנאמר בגלל שחובה לקבל דברי האר"י בפירושו בזהר כהלכה למשה מסיני. ובודאי אם תורת האר"י היא חדשה, שאף שמותר ללכת אחריה, אך אין "הכרח" ללכת אחריה. ולא שונה תורת האר"י מתורת מרן השו"ע, החיד"א, הבא"ח, המשנ"ב ועד אחרונים מרן גאון עוזנו, שמי שמקבל את מרן ג"ע כרבו בודאי שחייב ללכת לפיו, אך אין חובה לקבלו עליו כרב. וה"ה לעניין רבינו האר"י. והדברים פשוטים.

הרב עובדיה: לא מדובר באדם שלא נוהג כלום כרבינו האר"י ששואל אם רוצה ללכת עם דעת רבינו האר"י שזה סוגית מי שמתפלל נוסח אשכנז אם מותר לשנות ולהתפלל נוסח ספרד, אלא מדובר בקהילות שנהגו כדברי האר"י ובפרט בענין השופר בכל הדברים וכולל נגד מנהג העולם לקצר בשברים, ועתה הוא נהיה חכם יותר מהמסורת זה ארבע מאות שנה ורוצה לשנות ולומר אין הכרח לפסוק כרבינו האר"י, ודאי לחטא יחשב לו ואין להתיר לשנות מנהגים, למשל מי שמתפלל נוסח ספרדי ורוצה לשנות לנוסח אשכנז האם יש בפוסקים מי שיתיר לו? וע' ביב"א חלק ו מזה.



וב'א אל החומש. במ"ש בם הגאון האדיר הנאמ"ן שליט"א דהלא רבי יוחנן אמר 'שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא'. והלא לדברי רבי אבהו תלמידו בעינן לפחות ל' קולות, והיאך יצא? ומזה הוכיח הגאון הנאמ"ן כדברי רה"ג. הנה אני עני אפר תחת כפות רגלי הגאון הנאמ"ן. הנה לא כן אנכי עמדי, שכן רבי יוחנן לא אמר אלא את הדין הפשוט שקיבל מרבותיו. וכך היא ההלכה (וכמו שאין לתמוה על הרמב"ם למה כתב את ההלכה הזו כדמותה וכצלמה, וגם כתב דבעינן שלושים קולות ופשוט), ולמעשה מחמת הספק בעינן לשמוע עוד קולות, ולא נחית לזה רבי יוחנן. וק"ל.

הרב עובדיה: אין להתכחש שהוא פשט לשון השו"ע גם ששמע תשע תקיעות יצא והוא לא בסימן תקצ במקום שמאריך מהם הספיקות, ומחמת כן המשנ"ב פוסק שסגי בזה ואין צריך שיהיה ל' קולות. ובאנו על הספק על הלשון י"א שהביא שם וכמש"כ ביב"א.

הרב דניאל: גם אנוכי לא כיחשתי כן. ואדרבה מודים אנחנו לך, דהכי הוא פשטא דלישנא. וכבר כתבתי דעתי דאין בזה נפתל ועיקש דיש לחלק בין ההוראה הבסיסית מימי משרע"ה לבין ההלכה למעשה בימי רבי אבהו.

הרב עובדיה: ספר שו"ע הוא ספר הלכה ולא הוראות של מימי משה רבינו.

הרב דניאל: מעולם לא סברתי שספר השולחן ערוך, הוא מימות משרע"ה. אמרתי בצורה פשוטה שכשם שהרמב"ם כתב בהדיא שהתקיעות הן מצד הספק וכדעת בה"ג וכפשט התלמוד, וא"כ בעינן לכולהו, ועכ"ז לא נמנע מלכתוב את ההלכה של שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא (שופר פ"ג ה"ו). אם כן ברור שאין להוכיח מכך שפוסק כתב את ההלכה כפי שהיתה בזמן חכמי המשנה, דמהני בכדי לצאת ידי חובה המצווה בצורה מינימאלית היום. ובודאי שאי אפשר לדקדק מזה שאפשר להפסיק בין התקיעות.

הרב עובדיה: דבר שאין בו נפקא מינא להלכה למה השו"ע מביא אותו מה היה בזמן התורה, בסימן נפרד נוסף למה שביאר בתחילת סימן תקצ. עכ"פ אתה מחפש סדק קל שבקלים בכל נדון - א. בשו"ע ולומר כבר בפשיטות שדעת השו"ע שלא יוצאים, ב, בדעת הוזהר והאר"י וכו'.

הרב דניאל: השאלה בודאי במקום. אך לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. הרי בהגלות נגלות תשובה אחרת לשאלת כת"ר יפול כל הבניין שבנה. והלא כפי שהוכחתי כבר הרמב"ם עצמו כתב כן, והוא בודאי לא נתכוון לומר לסמוך על עיקר דין התורה באיזהו מקומן של סבכים, שכן שפתיו ברור מילולו שהוא מפני הספק. וא"כ אין לתשובת כת"ר סמיכה מעליא.



ורב ששת. במה שכתב באות י"ב מדברי האול"צ (ס"ט טל) ראייה מדברי התוספות שכל שהתחיל במצווה אומרים לו גמור, ואין בזה הפסק. וז"ל: אע"ג דעיקר מצוות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר הברכות ע"כ. וכתב הרב עובדיה שליט"א ללמוד מזה לנ"ד שכל שהתחיל בתקיעות כבר אין בזה הפסק. אולם לכאורה אינו מוכרח. דהלא מדברי הרמב"ם בדין זה משמע שאוכל כזית מן המרור וכבר נפיק לגמרי בתחילה, ומה שמוסיף לאכול לבתר הכי, זה מצד סדר ההגדה. ומרן בשו"ע לא כתב בהדיא כדברי התוספות שלא יאכל כזית. ואין לנו מופת חותך בעניין זה דס"ל כדברי התוספות.

הרב עובדיה: זו אינה ראייה שלי אלא של הרב אור לציון וצ"ל בחלק א, והנה לדברך אין כח לרבינו האר"י ולא כלום ואפילו לא להכריע כתוספות נגד הרמב"ם, ובפרט שיש עימו זהר, לך נא ראה מחלוקת הגדולה האם אמרינן סב"ל נגד האר"י כנודע מיב"א חלק ב בדין של מעין שבע בליל פסח. והמנהג פשוט היה בכל הספרדים לפסוק בכל דבר כרבינו האר"י, מלבד הרה"ג כלפון הכהן מג'רבא שיצא חוצץ בזה. ומו"ז אחריו. אבל כאן באיסור הפסק בעלמא באופן שאין כאן חשש ברכה לבטלה על מה רעשה הארץ לומר שאין כח לרבינו האר"י ולא כלום. ואפילו לא להכריע כדברי התוספות נגד הרמב"ם. וכל זה מלבד כל הנ"ל שלדברי הגאונים אין לחוש לזה וכו'.

הרב דניאל: לא זכיתי להבין דברי כת"ר במה שכתב 'זו אינה ראייה שלי אלא של הרב אול"צ'. והרי כתבתי בפירוש שהדברים אמורים בשם למעלה בקודש, בשם חכם בן ציון. וא"כ מודעא זו למה לי?

ועכ"פ, לא ראיתי שכבודו ענה על הדחייה שלי לראיה. אלא הרחיק עדין לליל פסח, והפליא לעשות ולומר שהמנהג הפשוט הוא לפסוק כדעת רבנו האר"י בכל דבריו. ובאמת כאן מצאת חרפת, דאין בי הבנה כלל ועיקר למה גדל כוחו של רבנו האר"י יתר על שאר פוסקים. ואין בנמצא "מכשיר מדידה" שאוכל לבדוק על ידו בבית העלמין בצפת, ליד ציוני הקדושים, מי גדול ממי.

רק זאת אומר שמנהגים מנהגים הם. ומי לנו גדול כהחיד"א בככר לאדן (הביא דבריו מרן הגרע"י בסוף תשובתו הרמת'ה על עניין ההלל ביום העצמאות) שמעיד שלא נאמרו דברי הקבלה אלא למצניעיהם. ועוד אמר החיד"א במעגל טוב שראה מקומות רבים 'אביקי בפשט טובא' הקוראים מקרא בלילה והניח להם במנהגם. ועוד, הרי ידוע מנהג כל המגרב הפנימי והחיצוני כאחד שלא להניח תפילין דר"ת אף ששניהם אמת, כי אם לשרידים אשר ה' קורא, והוא כדברי מרן השו"ע, ולא כשיטת המקובלים. וכן הוא לעניין טלית קטן שלא היו שמים אף אחד מאנשי המגרב ט"ק, מקטנם ועד גדולים כולל גדולי הדור. ומי לנו גדול מהרב פרי חדש שנקט שלא לברך ברכת הנותן ליעף כח, נגד דעת האר"י וכדעת מרן השו"ע. והדברים פשוטים וידועים.

ולענ"ד יש כח להאר"י להכריע בין הראשונים, כמו שיש כח לכל אחד מהאחרונים להכריע כן, ולענ"ד גם למרן גאון עוזנו הגרע"י זצ"ל היה כח להכריע כן, וכן עשה באיזהו מקומן של שבחים (בעיקר להכריע כרמב"ם נגד התוספות, כידוע).

הרב עובדיה: כל הכבוד לדמיון של מו"ז להאר"י, וזה שיקול דעת שלך, אבל דעת מו"ז שאין לאחרון כח להכריע בין הראשונים.

דבר נוסף, אין צורך במדידה לומר מי גדול ממי, אלא מהפלוגתא לענין סב"ל נגד האר"י, נלמד כוחו בהכרעה בהלכה כשאין סב"ל עכ"פ.

ומה שבמרוקן, חוץ מדרום מרוקן, לא נהגו כהאר"י נכון, אבל מה זה מחייב אותנו? ומהחיד"א והלאה פשטו כל הוראות האר"י אצל כל הספרדים, בראיות אין סופיות. וכל הלכות ליל הושענא רבה הוא לא כשו"ע סי' תרסד ואין קשירות על הלולב, וכן אין הנענוע כסי' תרנא ס"ט ג"פ לכל צד אלא כהאר"י. וכן התקיעות של השברים הן לא כמנהג העולם כדברי רש"י כל שבר פחות מג' טורמוטין, אלא ג' טורמוטין, שסה"כ יהיה ט' טורמוטין.

לך נא ראה מאמר של מו"ז ביתד המאיר מנחם אב תשעו, שהספרדים קבלו הוראות האר"י היפך דעת הגר"א שלא פסק כהאר"י ביהא שמיה רבא, ואמר שצריך לומר רק עד עלמא, ולא עד דאמירן בעלמא, וכן לא בירך הנותן ליעף כח (כמש"כ בתוספות למעשה רב תרנו אות ב בשם הרב יעקב כהנא). ומי שנעזר כל הלילה לא יברך ברכות התורה (מעשה רב אות יב), ואילו האר"י כתב שיש לברך גם ברכות התורה (עיין שער הכונות דף א ע"ג). והגר"א לא אמר בערבית של שבת בסוף ברכות קריאת שמע 'ושמרו' כדי לסמוך גאולה לתפילה (מעשה רב אות סז), ובשער הכונות (דף ס-ע"ד) כתב לאומרו וכו'. ע"ש. והגר"א קידש בליל שבת מיושב (מעשה רב אות קכא), והאר"י כתב שצריך לקדש מעומד (שער הכונות דף ע"ד). ונוסח הגר"א בקידוש ליל שבת "כי בנו בחרת" כמו שכתב בביאורי הגר"א (סימן רעא סעיף י), והאר"י כתב שהוא טעות גמור (שער הכונות דף עא ע"ב). ועוד להגר"א שתי מצות בליל פסח (מעשה רב אות קצא), ולהאר"י שלש (שער הכונות דף פג ע"ב). הגר"א לא הניח תפילין דרבינו תם, והאר"י כתב להניחם יחד (עיין יביע אומר חלק א סימן ג באורך). עכ"ד. עוד יש להוסיף שבלחם משנה בשבת לבצוע משניהן נגד האר"י שסגי בעליונה. ע' יב"א ח"ח (ס' לב' בהער"ה סוד"ה ד"ה והנה).

עכ"פ מקומות שנהגו ונוהגים כרבינו האר"י מה מקום לומר לא לנהוג כמותו. ובפרט שיש בסיס ויסוד גדול לכל זה.

דברי החיד"א בכרך לאדן לא נאמרו אלא רק לענין מקרא בלילה והוא נודע ולא לשאר דברים. ומשנתו ידועה לכל אורך הדרך בזה.

הרב דניאל: אמת שרבי משה ח'לפון הכהן זצ"ל היה מיוחד בזה ואף קצת נטה לדעת הדרדעים באיזהו מקומן. ועי' בספר האיש הפלאי מ"ש בזה. מ"מ כל מרוקו הינה מקום גדול של רבנן ותלמידיהו, וכן היה המנהג בתוניס ובג'רבא, חוץ מכמה דברים שנהגו על פי הקבלה. וגם בפרובנס, מקומו של המאמ"ר כרמי, לא נתפשטו דברי האר"י. וכיוון שכך כבר אי אפשר לומר שיש מנהג פשוט לפסוק כדברי האר"י. בפרט שהמנהג הפשוט לפסוק כדברי האר"י אינו ממשיך מנהג קדום מימי התלמוד והגאונים, אלא זהו מנהג חדש שנתפשט בעקבות שיטת החיד"א והבא"ח. וכשם שהם הנהיגו ושינו מנהגים שקדמו להם כך בא מרן ג"ע והנהיג מנהגים אחרים מהם. ומ"ש כת"ר שמרן ג"ע העדיף את דברי האר"י על פני דברי הגר"א, זו דווקא ראייה לשיטתו. שלא ראה מרן גאון עוזנו סיבה להעדיף את דברי האר"י אלא כנגד הגר"א, אך לא כנגד ראשונים.

גם מה שכבודו התעלם שוב מכמה רבנן תקיפי ארץ שהבאתי, שהמנהג גם בתוניס ובכל צפו"א וגם מדברי הפר"ח. וצמצם את הדבר כאילו דברתי רק על מרוקו, וגם זה רק על צפון מרוקו. הדברים האלה תמוהים לענ"ד טובא. וכבודו סובר דפלגין דיבורא.

ומ"ש כת"ר ללמוד ממאי דאיפליגו אי אמרינן סב"ל כנגד האר"י או לא. אנכי נוראות נפלאותי. ברור שיש חכמים מחוכמים שקיבלו את דברי האר"י החי כתורה למשה מסיני. וכיוון שיש כאלה, ממילא נוצר הדיון אי אמרינן סב"ל כנגד האר"י. אך זה לא אומר שלרבינו האר"י יש יותר סמכות מאשר לכל אחד מן האחרונים. וכבר ראיתי מחכמי הזמן שיצאו לדון אי אמרינן סב"ל כנגד מרן גאון עוזנו, וכתבו למעשה דלא אמרינן סב"ל כנגד מרן ג"ע (דנו בזה הרב סגרון מיישיבת כרם ביבנה תכב"ץ, ולעומתו כמה חכמים מיישיבת כסא רחמים באור תורה לפני כמה שנים), האם זה אומר שכוחו עדיף מאשר כוחו של מרן השו"ע?

ובראיות שהזכיר כת"ר לכך דפסקין כדברי האר"י, ראיתי מעשה ונזכרתי במה שכתוב בספר עין יצחק לראש"ל שליט"א, וכן הגאון הראש"ל הרמ"א זצ"ל אמר כמה פעמים, שראה את מרן גאון עוזנו בהנחת התפילין לא עושה כדברי מרן, אלא כדעת האר"י. ואמר למרן ג"ע 'ומה עם קבלת הוראות מרן'. והנה בעין יצחק הנ"ל תמה על עצם הקושיא. שכן בדבר שאינו מעיקר הדין, אין איסור לנהוג שלא כדברי מרן. ואם כן אין בהוכחות כת"ר די בכדי להוכיח שקבלנו הוראות האר"י. ודי בזה.

הרב עובדיה: מנהג מזה ארבע מאות שנה לכו"ע הוא מנהג מבוסס שאין לשנותו ולפקפק בו, לענין הלכה זו בתוניס וג'רבא נהגו כהאר"י להתוודות בין התקיעות. וכמו שכתבנו שפוסקים לא פקפקו בזה, ומה ההבדל ששיר למעלות ממעמקים הוא לא הפסק, גם כאן הוא הדין וכנ"ל באריכות. כל ההלכות שהזכרתי מה מקום להם נגד ההלכה הפסוקה בשו"ע וכל הראשונים,

והכל משתנה רק על פי רבינו האר"י. למעשה כך אנחנו הספרדים נוהגים, האם צריך למחוק את כל המנהגים ולהחליט לא לעשות כרבינו האר"י, ואז גם אל תתודה בתקיעות.

על כל שם שהזכרת להתייחס יכלה הזמן, אבל לחבר את הרב כלפון לדודים לא ידוע לי מדברים כאלו. הספר האי הפלאי אין לי. ומי מחברו להחליט כן על הרב כלפון.

בנוגע לפר"ח ידוע הסיפור הוא היה מקובל גדול וציוה לקבור עימו את הכתבים בקבלה, ובטעות קברו גם את חיבורו על הלכות שבת, ושמעתי שמו"ז אמר שזה משמים כי הוא מיקל גדול והיה לנו הלכות שבת אחרים. מה ידוע לנו לומר על הפר"ח שלא קיבל את הזהר והאר"י? ועוד שאז תורת הקבלה לא היתה כל כך בידיעה כיון שהיה קודם הדפסת שמונה שערים כנודע.

כל הדוגמאות של הגר"א שהאר"י חולק עליהם, הכל מדברי הראשונים שהאר"י חידש דברים שלא היו מעולם והגר"א לא קיבלם, והדבר פשוט שעושים כמו האר"י. ומה השתנה כאן. הדיון אם אמרינן סב"ל נגד האר"י הוא רק בגלל שהוא גדול יותר ממרן וזה הויכוח כי סב"ל נגד מרן עושים, אבל לא האם הוא כאחד האחרונים או לא.

השאלה אם נגד מו"ז אמרינן סב"ל מו"א זצ"ל אמר שודאי שכן, וכמובן תלוי במה המדובר. ומה הדמיון למחלוקת החיד"א וכו' אם אמרינן סב"ל לויכוח בדורינו זה.

הסיפור עם הגרמ"א ומו"ז לענין הנחת תפילין וישוב של עין יצחק. הדבר ברור בשאלה, והוא שהרי לפי מרן "אסור" לעשות את השבעה כריכות בין יד לראש משום הפסק, וכ"כ בהדיא בשו"ת שואל ומשיב, ואיך מי שלא פוסק לגמרי כהאר"י יכול להקל בזה, ומה תשובה יש לענות על זה?

אגב אני רואה לצערי הרבה שמנסים לענות תשובות על שאלות הלכתיות חמורות במשנת קנה רצון והעיקר להצדיק את שיטת רבם, לא זו דרכה של תורה לעקם דברים והעיקר להצדיק את רבו. ואכמ"ל.

הרב דניאל: לא האיש הפלאי, וטעיתי בכתבי, אלא האי הפלאי, ספר על חכמי ג'רבה ובתוכם על רבי משה ח'לפון הכהן. ספר ידוע.

ומ"ש כת"ר שלהתייחס לכל שם שכתבתי יכלה הזמן. במחכ"ת מלאתי שחוק פי. הרי ברור שלהתייחס ברצינות לדברים ולכל שם שכתבתי יכלה הזמן. אבל זה מה שנדרש להתייחס ברצינות לטענותי, וזאת כבודו לא עושה אלא מתייחס לטענות הנוחות לו.

ועוד בה. מנהג שהנהיגו (ואינו מנהג פשוט בכל ישראל) זה ארבע מאות שנה, אינו די בכך, אם יש בו דנדוד איסור אליבא דהרמב"ם. ובפרט שביכולתי להוכיח שקודם שבא האר"י לא נהגו כן, אפילו לאחר שנתגלה הזהר. ומי לי עוד לדבר?

[הרב עובדיה: ברור הדבר בכללי הפוסקים שמנהג של ארבע מאות שנה יש לו בסיס ואין לשנות מנהגים ומו"ז מודה בזה, רק הביא מדברי החקקי לב שמנהג אחרון מדור שלהם לא נחשב, ועל זה נחלקו עם מו"ז אור לציון ועוד האם להתייחס למנהגים מזמן החיד"א ואילך,

ובאריכות בספר ברכת יעקב להרב יח"ס. אם נפקפק כנזכר בפנים כל ההלכות שיש לנו על פי האר"י תבוא ותפקפק בהם, כמו מזמן הרמב"ם.]

ועוד מה שכתב כת"ר שאין תשובה מוצאת על הקושיא שהקשה הרמ"א הראש"ל, על מרן הראש"ל. הנה לא ידעתי דבר, אך מרן השו"ע כתב: אחר שקשר של יד על הזרוע, יניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע. ע"כ. ושלא כמו בעניין הדיבור (בסע' ט' וי') לא כתב לשון אסור, ולא הודיע לנו חומרת הדבר. ומשמע שאין בזה 'איסור' כמו שחשב כת"ר. ודברי הראש"ל שליט"א קמו וגם ניצבו. ואדרבא, דברי הראש"ל הרמ"א צ"ע. וגם מדברי הב"י לא משמע כדבריו. וקיבלנו הוראות מרן במחלוקת מרן והרמ"א.

ומ"ש כת"ר וחשבני מאותם אלה המתרצים קושיות רבם בכל אופן. הנה גם בזה קיים בי 'אשרי מי שחושדים אותו ואין בו'. ואף אין אני צריך להרחיק עדיי, שכן בגיליון זה לחלוק יצאתי על דברי מו"ר עט"ר ראש הישיבה הרב שמואל טל שליט"א ראש ישיבת תורת החיים תכב"ץ, בעניין הגדרת רה"ר יועי"ש, ואף שגדול כבודו בעינינו מ"מ האמת אהובה מן הכל, אף שהוא החמיר ואני הקלתי. ואם כן בחינם חשדני כת"ר. אולם אולי אפשר וכת"ר הוא בכלל אלו שנתכוון עליהם בצדקו דברי המקובלים בכל מחיר. וכל הפוסל וכו'.

הרב עובדיה: לא באתי לתת לך מוסר, אלא עברתי לעם בכללותו לומר שמיישבים דברים של מו"ז בכל מחיר בלי טעם וריח וצווחים ככרוכיא כבר יישבנו את הדברים, לא קשור אליך.

בענין ההפסק שבתפילין כוונת הגרמ"א לשאול מו"ז אחר שלמעשה מחמירים מאוד ואומרים שמעשה הוא הפסק וכמש"כ ביב"א חלק ה סימן ד באריכות, ולכן בשואל ומשיב פוסק שאסור, ולומר שמותר זה לא נכון לשיטת יב"א בעצמו ואיך היה עושה שבע כריכות, להמציא דברים חדשים שמעשה זה לא הפסק הוא לא דעת מו"ז ביב"א שם וזה מה שנשאל, ומה יש להשיב על זה לשיטתו?



והשביעית תשמטנה. במ"ש הרב עובדיה בחיוב לפסוק כדברי הזהר. הנה אני עני איני מבין מהיכא צץ חיוב זה. וכבר הארכתי בזה בדוכתא אחרינא בחיוב לפסוק כדברי התלמוד (בגיליון האוצר תמוז תשע"ט).

ואין שום אחד מהטעמים המחייבים לפסוק כדברי התלמוד, מתקיימים בדברי הזהר. ואף מרן הב"י מעולם לא פסק כדברי הזהר נגד התלמוד, ודברי מרן הב"י (סי' כה) מפורשים בזה שכתב: ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוּו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן. ע"כ.

הרב עובדיה: הדבר ברור בדעת מרן השו"ע לפסוק כזהר נגד הראשונים וכמש"כ בב"י ושו"ע בסימן קמא לחלוק על הרא"ש ולכן פסק לא להשמיע לאוזנו בקריאת התורה, ופשוט הדבר שלא מניחים תפילין בחול המועד גם מהאי טעמא. והיכן יש כאן תלמוד נגד זהר, וכמו שפקפק בעצמך בזה שאין הזהר קאי על התלמוד כלל ועיקר.

הרב דניאל: אין הדבר ברור כלל ועיקר. ואף בראיה שמביאים מסי' קמא יש לפקפק. שכן מרן את דברי הוזהר וכתב שיש להיזהר שלא יקרא אלא אחד, והעולה לתורה ישתוק ולא יקרא יחד עם הש"ץ. ואע"פ שמדברי הפוסקים משמע שהעושה כן הרי הוא מברך ברכה לבטלה, מ"מ כתב מרן הבית יוסף: מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הוזהר מפני דברי הפוסקים. ע"כ. ולכאורה זו קושיא על שיטתי. אולם מרן לא החזיק בשיטה זו, אע"פ שזהו פשט דברי הוזהר. שכן חזינן בהמשך דברי מרן התם, שמרן דחק את דברי הוזהר כדי להשוות עם דברי הפוסקים, שכתב בסו"ד שהעולה לתורה יקרא בלחש. אתה הראת לדעת שאע"פ שמרן הזכיר את הוזהר ואף נטה קו לקבלו, מ"מ אפוי פלוגתא לא מפשינן, אף במחיר של דחיקת דברי הוזהר כדי להשוותם עם שיטת הפוסקים אשר מפייהם אנו חיים. ובכלל יש לומר מעיקרא שאין כוונת רשב"י שלא יקרא העולה לתורה, שכן בתקופת התנאים והאמוראים לא היה מושג כזה שאחד קורא ואחד מברך, אלא העולה הוא הקורא (כנהוג עד היום אצל מקהלות אחינו התימנים יע"א. וכן שכח הדבר אצל הספרדים המדקדקים, וכן ראיתי את מרן ג"ע נוהג בכל הפעמים שהתפללתי אצלו, והדברים ידועים). ולא בא רשב"י בספר הוזהר לומר שלא יקרא העולה לתורה אם יש כדבר הזה, אלא אמר שכאשר העולה הוא הקורא כמו שהיה נהוג בזמנו, אז לא יקרא אלא הוא. וכן ראיתי שכתב הגאון הרב ב"צ מוצפי שליט"א בספרו שיבת ציון. וממילא כאשר המברך שהוא ע"פ תקנת חז"ל מי שאמור לקרוא בתורה, לא קורא, הרי בזה הוא מבטל את תקנת חכמים. ומה שהוזהר הקפיד שלא יקראו שנים, שלא יקרא הקורא והסומך, שהקורא (שהוא המברך) מקיים את תקנת חז"ל, והסומך העומד על ידו (וממילא שאר הקהל שאינם מקיימים את תקנת חז"ל) ישתקו. אך היכא שהעולה הוא המקיים את תקנת חז"ל העיקרית לברך על התורה ולקרוא, לכא' קשה לומר שכוונת הוזהר שהוא לא יקרא. וגם אם נעמיד כן את דעת הוזהר יצא שהוא חולק בהדיא על תלמודא דידן.

ובשו"ע מרן פסק בזה"ל: לא יקראו שנים, אלא העולה קורא וש"צ שותק, או ש"צ קורא והעולה לא יקרא בקול רם; ומ"מ צריך הוא לקרות עם הש"צ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת, שלא ישמיע לאזניו. ע"כ. ומוכח שמרן העדיף להלכה את הפירוש המשווה את דבקי הוזהר עם הפוסקים.

ועל כן, הדברים ברורים שגרם מסי' קמא, אין ראייה לשיטה זו, כד נעיין בה שפיר.

הרב עובדיה: הדברים ברורים בדברי הרא"ש שצריך להשמיע לאוזנו, ועל זה משיב מרן שאם היה רואה הרא"ש דברי הוזהר היה חוזר בו ומסיק לא להשמיע לאוזנו, ועל זה חולק בדרכי משה, וכן דעת מו"ז בזה והדברים פשוטים. ובבדק הבית דימה שהוא הדין לא להשמיע לאוזנו בתפלת י"ח שבסימן קא היפך מש"כ שם בשו"ע, והדבר מחלוקת גדולה בין מו"ז להגר"ש משאש איך להתייחס לבדק הבית אחר השו"ע בענין זה בילקוט יוסף שהוציא מו"ז חלק א בהלכות תפלה.

וכך סתמו בדעת מרן בזה שסובר שזהר ופוסקים הלכה כזהר, הרב יעקב מייז בשו"ת זרע אנשים (ס' כא') והמחצית השקל (ס' סו' ס"ק ח') ודע"ת (ס' כה' ס' יא') ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (ס' קס' אות ד') ופתח הדביר (שם) ב"ד של שלמה. והשד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (ס' ז' דף לד' ע"א)

ובשו"ת אור לי (ס' מ' דף ט"ל ע"ב) והרב בנימין הלוי בשו"ת דברי יוסף (אירגאס ס' ב') וכה"ח (ס' כה' סק' עה') והרב עזרא עטיא (בסוף הסכמתו לחזון עובדיה ח"א. ונפל התם ט"ס) והרב מרדכי גימפל יפה בקונטרס תקנת עגונות (עץ חיים ח"ב ס' כ') והרב יוסף שטרן (שם ס' כ') ובשו"ת יין הטוב ח"א (חאו"ח ס' ב') ובארץ חיים (סתהון שלל יג') וביב"א ח"ב (ס' כה' אות יד'). להוכיח מדברי הב"י בס' קמ"א דקיי"ל כזהר נגד כל הפוסקים. (ומיירי התם אפי' במקום ברכה לבטלה, כמ"ש דבר"י שם) וכ"פ בא"א מבוטאטש (ס' נא) ובמשמרת שלום מקאדינוב (ס' ד'. דף י' סע"ד) ואף דהרב משאש בספרו שמש ומגן (ס' יא) כתב לערער ע"ז, דהרי מר"ן לא הסתפק בזהר ועשה פשרה עם הפוסקים, ע"ש. י"ל דמה שכתב מר"ן פשרה משום דאפושי פלוגתא לא מפשינן אף דקיי"ל כזהר. ודו"ק. ויותר מזה י"ל דעשה פשרה כדי לישב את המנהג שלא יהיה סותר לזהר. כמו שהעלה הרב זרע אנשים הנ"ל. אמנם בשו"ע פסקו כי כן נ"ל, וכ"כ בשלחן הטהור (מקומרנא. ס' ג' ס"ק ב').

דבר מענין ראיתי במלבים המאיר לארץ (סימן כה ס"ק יח), שמתקשה בדברי האר"י מדברי הגמרא ומסיים שרב חיליה דהאר"י לגזור אומר, עכ"ד.

הרב דניאל: לענ"ד יש כאן קושי ממה נפשך. הרי בזמן חז"ל ברור שהמנהג היה שהעולה הוא הקורא. ואם תפרש את הזהר כפי המנהג היום, יצא גם זהר זה הוא מאוחר ואינו לרשב"י. ואם תפרש כפי שאני פירשתי (וכמו שכבר קדמוני רבנן הרב ב"צ מוצפי בשיבת ציון) דווקא אז יוצא שאין ראייה להבנת מרן בזהר. וכבר מילתי אמורה שלמעשה מרן לא פסק כדברי הזהר בזה, אלא נטה קו, והשווה את דברי הזהר לדברי הפוסקים. ומכאן חזינן שהמנהג חזק יותר מדברי הזהר.

הרב עובדיה: למעשה זה כוונתי לעיל שמאחר שאמרינן שרוב ככל האחרונים מלבד הרב שמש ומגן וכן הרב מוצפי שלמדו במרן אחרת, אבל רוב הפוסקים ובכלל מו"ז לומדים שזהר נגד פוסקים הלכה כזהר. יש סדק קטן ששני פוסקים למדו אחרת בבית יוסף. ומכאן להוציא פסיקה שדעת מרן שאין הלכה כזהר נגד פוסקים. זה לא מקובל נגד רובא דרובא שהזכרתי שהוא כעשרים פוסקים.



המשך דברי דניאל: ועל כן בהא סליקנא ובהא נחיתנא, דאין שום הכרח לומר שיש חיוב להתוודות בין התקיעות. וכיוון שלא פלטינן בעניין התקיעות מספק, אי כדעת הרמב"ם אי כדעת רה"ג, נראה ברור שאין להקל ולהתוודות בין התקיעות. ובפרט שגם לשיטת רה"ג לא ברור דשרי בהכי. ואיצטמיד חצביה דמרן גאון עוזנו ביביע אומר, ואין בהם נפתל ועיקש. וכמ"ש בס"ד.

הרב עובדיה: לך נא ראה ביב"א חלק ג שטוען הגרי"ש אלישיב שמאחר וכל ישראל נהגו להתוודות מלבד כל הספרדים [עד שבא מו"ז ועקר מנהג זה] גם האשכנזים מלבד הנוהגים כהגר"א שהוא נמנה עמהם, ומאחר והדברים ברורים נהירים וצהירים והבא לפקפק בה יש לו כאן כמה וכמה ספיקות להסביר את הדברים מדוע לבוא ולומר לא להתוודות, בהשערות שלא שערום אבותינו. ואפילו בדאורייתא עבדינן ס"ס להקל, ומאחר שהזוה"ק כותב בתחילת פרשת אמור שמי שלא מתוודה בראש השנה מצבו לא טוב כלל להשקיט את המקטרג, ויש צורך

והכרח בדבר מה מקום לחומרות שכאלו. ואין אחר המנהג כלום וכמש"כ בספר יד אליהו רגולר שהוא כאילו אליהו משמים בא והנהיגו.

הרב דניאל: גם כאן דברי כת"ר מגומגמים. כבודו כתב שהגרי"ש טען 'שמאחר וכל ישראל נהגו להתוודות מלבד כל הספרדים' ומשמע מדברי כת"ר שהספרדים עכ"פ נהגו שלא להתוודות. ומיד לאחר מכן כתב כת"ר בחצאי לבנה 'עד שבא מו"ז ועקר מנהג זה' ועל דרך הפשט משמע שעקר מרן את המנהג שלא להתוודות והנהיג להתוודות. והרי ידוע שהדברים הפוכים. וכנראה כבודו התכוון שמנהג כל הספרדים בזה נתייסד על פי מרן גאון עוזנו שעקר את המנהג הקדום. אך אכתי הדברים לא נכתבו בצורה ברורה.

ובאמת אם כת"ר היה נוקט אומנות אבותיו, היינו את שיטת מרן גאון עוזנו למעבד ספיקי ספיקות, אז החרשתי. כי אם נבוא להרהר אחר ס"ס זה, אזי נצטרך גם לבדוק כל ס"ס שעשה מרן, והזמן יכלה והמה לא יכלו. אולם כיוון שכת"ר דרך בדרך ההוכחות להוכיח דהכי אריך למעבד. על כן נחלצתי להצדיק הצדיק דמעיקרא ולומר שאין די בהוכחות כת"ר בכדי להכריע נגד הרמב"ם ומרן השו"ע שנקטו שתקנת רבי אבהו היא מצד הספק, וממילא יש לחוש שלא להפסיק בין הסדרים בוידוי.

הרב עובדיה: כל ישראל נהגו להתוודות חוץ מתלמידי הגר"א. עד שמו"ז שינה את מנהג חלק מהספרדים בזה.

יש כאן כמה פנים לפנים, להבין שמותר להתוודות גם מצד הבנת הדברים בשו"ע בשעת הדחק עכ"פ כנ"ל ווידוי לזוה"ק חשיב שעת הדחק, ובין מצד ס"ס, ולומר בדברי הפוסקים שיש הפסק בוידוי הוא רחוק מי ימצאנו ואין כאן חשש של ברכה לבטלה אלא דיני הפסק בעלמא וכן המנהג פשוט, וכ"ש שאין סב"ל כנגד מנהג. הרי שלדעתי הדברים לא מתחילים "להחמיר" בזה.

הרב דניאל: גם אני לא אמרתי להכריח שאסור להתוודות בין התקיעות. רק אמרתי שכיוון שיש בזה ספק אי הלכה כהרמב"ם והגאונים או כרב האי גאון וכחלק מן הראשונים, ממילא יש להחמיר ולא להפסיק בין התקיעות. ובפרט שגם לשיטת רה"ג אין הכרח שמותר להתוודות בין התקיעות. ובפרט שגם לפי הזהר אין הכרח שהתיר להתוודות בין התקיעות, וגם האר"י לא אמר דבריו בהחלט אלא מסברא. וגם לפי כת"ר כבר אין כאן דברי הזהר מול דברי הפוסקים, אלא יש כאן דברי הפוסקים כנגד דברי הפוסקים (=האר"י), ודברי מרן ביביע אומר (ח"ב סי' כה אות י"ד) שהזכיר כת"ר לעיל הם תנא דמסייע לן. וממילא גם שאר הפוסקים שהזכיר כת"ר אינם עניין לנ"ד, שכן הם דברו על זהר מפורש כנגד הפוסקים. ולכן בודאי שיש מקום נרחב להחמיר ולא להתוודות בין התקיעות. והבוחר יבחר.

גם מה שעלה שיש לחלק בין קדושת הזהר שהיא חשובה ומקובלת על כל ישראל, לבין סמכות הזהר שהיא אינה חזקה נגד פשטות שיטת הראשונים והתלמוד וכדחזינו.

[הרב עובדיה:] לדברך ולא לדברי ולדברי מו"ז כנ"ל באריכות שהעיקר כזהר נגד פוסקים, וחשיבות האר"י לכו"ע לענין הפסק כמו שיר המעלות התקבל, וכן גם לענין התקיעות. וכאן

יותר קל כיון שחלה המצוה במקצת גם לשיטת הרמב"ם ויש כאן גביל לתוריה וכו' וכמו תשע צירופים בכל זה.]

המשך דברי הרב דניאל: דברי כת"ר קשים, שכן קשה בעיני לומר שהכא יותר קל מאשר להפסיק בין ישתבח ליוצר. שכן בין ישתבח ליוצר מותר להפסיק לדבר מצווה. והכא כל עוד לא שמע שלוש קולות לא יצא ידי המצווה כי אם בשעת הדחק גדול. ודברי כת"ר צ"ע, ואת אשר התרת אסרתי ואת אשר אסרת התרתי.

[הרב עובדיה:] הפסק לצורך מצוה בין ישתבח ליוצר נתון למחלוקת והוא לא דבר ברור שמותר, ואסור סתם לומר מזמורים תהילים אם אתה מחכה לחזן, ומה מקום לומר שיר המעלות ולכן כתב המגן אברהם וצ"ע, ולכן יש כאן בעיה של הפסק. מה תענה על זה בפני עצמו.]

ואסיים בדבר אחרון. כת"ר כתב כמה פעמים שמי שלא מתוודה 'מצבו לא טוב'. ואני מפקפק בזה מאוד, וכי מי שלא מתוודה מפני שחושש לדברי מרן, האם הקב"ה יבוא בטרוניא עם בריותיו ויגזור אותו ח"ו שלא לטובה? הרי הדבר לא ניתן להיאמר, שאדם דמיחש חייש לדברי הפוסקים, הקב"ה בגלל חסידותו יחתמהו שלא לטובה ח"ו. וכיוון שיש כאן חשש, ממילא מי שלא מתוודה מפני שחושש לדברי הפוסקים, הרי בודאי שמצבו טוב מאוד, וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים, וכל הכתוב לחיים בירושלים.

הרב עובדיה: הרבי מליובאוויטש בשיחה של פרשת נח תשנב אמר שדברים שנחשבו לפני הזהר ללא כפירה כמו חוסר אמונה בגלגולים, כיום אחר הזהר נחשב לכפירה, וכן אחר גילוי של הבעש"ט באמונת ההשגחה פרטית והצמצום, מי שלא מאמין בזה כיום יש בו כפירה.

אחר גילוי הזהר וההכרח בדבריו ודאי שמי שלא הולך בדרך זו יש לו הפסד עצום כמו שכותב בזהר, ויכול לטעון על עצמו שהוא הולך בתמים, ולא כפירה ח"ו כנ"ל, וכמו לפני שידעו מהזהר, אבל ודאי שיש כאן הפסד. התורה גדלה והתפתחה אחר גילוי תורת הסוד, וזה שמאריך בזהר אשרי העם יודעי תרועה, בדוקא בענין שופר, ולכן כתב השל"ה ופסקו במשנ"ב וכן עמא דבר לחפש בעל תוקע עם כוונות האר"י בדווקא. ומי שנשאר אחורה למה שהיה פעם ודאי שיש לו הפסד עצום.

הרב דניאל: מה עניין הזמן קודם שנתגלה המאור הקדוש בעולם לנידון דידן? לא אמרתי אלא שמי שכעת מעדיף שלא לעשות כדברי הזהר מפני שחושש לדברי הפוסקים, שבודאי הקב"ה לא יבוא בדין עמו על כך. ועל כן אי אפשר לומר שמצבו 'אינו טוב', שכן ה' אינו בא בטרוניה עם בריותיו. וכיוון שעכ"פ איכא חשש בהא מילתא, אין לחושש לדברי הפוסקים, לחשוש שמא הקב"ה יבוא במשפט עם עבדו משו"ה. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים. ודברי הגאון מליובאוויטש אפשריים, אך אינם מחייבים אותנו. ולפי דבריך יהיו כ' עיקרים לתורה הקדושה 'להאמין בגלגולים' 'להאמין בזהר', ועוד ועוד, וכבודו הרחיב עלינו את הדרך.

ועל כן, אין אני רואה בדברי כת"ר הכרח להלכה ולמעשה. ואני על משמרתי אעמודה, ודברי מרן גאון עוזנו עיקר ותו לא.

ומעכ"ת נר"ו לוקח את דברי האר"י החי ועושה עטרה להתגדל בהם, וכן ראוי לכבודו. אך לענ"ד הפשט לא יופשט, ופשוט שיש לנהוג כמנהג הקדום שהיה בזמן הראשונים, גם לאחר גילוי הזהר, ולא להתוודות בין התקיעות. וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו.

ורק בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי.

ואחתום בברכה למעכ"ת, כתיבה וחתימה טובה

מני דניאל אדר ס"ט



הרב אריה אידנסון

בדין יום כיפור מכפר לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר הוידוי. ובדין עזיבת החטא הנצרך לתשובה

הקדמה

יש הנחה ידועה, מכיון שקיי"ל שיו"כ אינו מכפר אלא עם התשובה, ומכיון שברמב"ם הלכות תשובה מבואר שתשובה היא עזיבת החטא עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. א"כ מי שאינו במצב הזה, אין לו כפרת יוה"כ. וע"ז נשברו הלכות, כי מי יכול להעיד על עצמו שהוא במצב זה, בפרט בעבירות שבנ"א מתמודדים איתם יום יום. והרבה קולמוסים נשתברו איך מ"מ תהיה מקצת כפרה, יש אומרים ע"י שיחזור בו מהחלק הקל של האיסור וע"ז יעיד עליו. ויש אומרים שמהני מה שברגע זה הוא מוכן ורוצה לעזוב הכל אפילו ששוב יכשל. ועוד תירוצים קשים. וא"כ לכאורה למעשה מאוד רחוק שישגו את כפרת יוה"כ.

ולכאורה דבר זה פלא, שהרי המעיין בדברי הרמ"א בהלכות יום כיפור, יראה הגדרה שונה לגמרי בשאלה מהי התשובה שנצרכת ליום כיפור. וזה לשונו בסוף סימן תר"ז "יום הכיפורים אינו מכפר אלא על השבים המאמינים בכפרתו אבל המבעט בו ומחשב בלבו מה מועיל לי יום כיפור זה אינו מכפר לו". הרי שהגדיר שהשבים הם המאמינים בכפרתו, ולא מי שאינו מאמין בכפרת יום כיפור*. וזה רחוק ביותר מהגדרה שבים כמי שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לחטא לעולם. ודברי הרמ"א אינם חידוש שלו, אלא מקורו מהרמב"ם מפורש, ומקור הרמב"ם מגמ' ערוכה בכריתות דף ז' וכפי שיתבאר.

וכעין זה יש בעיה ידועה², שהרמב"ם בהלכות תשובה מגדיר וידוי כאמירה בפה של דברי התשובה שגמר בלבו. ולכן הוא מכליל בוידוי לא רק את עצם זה שהאדם חטא, אלא את זה שמתחרט ואינו חוזר לעולם לעשות מה שעשה. ולפי הגדרת הרמב"ם שוידוי הוא ביטוי התשובה בפה, מסתבר שאמירת חרטה ועזיבת החטא הוא עיקר הוידוי, ועצם אמירת חטאתי כעין הקדמה לכך. ואילו בוידוי של יום כיפור איננו מזכירים כלל עזיבת החטא, והחלטה לא לשוב לזה לעולם. ובודוי של "על חטא" עיקר הנושא אינו הכרת החטא, אלא בקשת הכפרה. וכפי שמסיימים בסוף שמה שאנחנו יודעים אמרנו ומה שלא יודעים אתה יודע, ואיזה וידוי יש בזה? אלא ענינו בקשת כפרה, ואנחנו מבקשים כפרה גם על עבירות שנשכחו מאתנו. ויש שרצו לטעון שצריך להוסיף בנוסח ולומר גם ביום כיפור חרטה וקבלה לעתיד. אך כבר העירו שתמוה

א). ואין כונת הרמ"א תרת, תשובה וגם מאמינים בכפרה, כפי שנביא מהגמ' בכריתות שמפורש בגמ' שזה פירוש מאי שבין, שמאמינים בכפרה, וכך מביאו הרמב"ם. וכך מוכח מעצם דבריו, שאת הצד השני כתב אבל מי שאינו מאמין בכפרה, ולא כתב אבל מי שאינו שב, והרי אופן א' לא נוגע למעשה לכמעט אף אחד, ואילו האופן השני נוגע לכ"א. ומזה שלא כתב אבל לא שב מוכח שזה דבר א'.

ב). כבר הקשה כן בספר מרפא לשון להג"ר רפאל מהמבורג.

מאוד לומר כן, שהרי יש בידינו נוסחאות תפילה של כאלף שנה של הגאונים והראשונים וכולם אמרו כנוסח שלנו. ואיך אפ"ל שאף א' לא יצא יד"ח בוידוי. וכן הרי מקור נוסח הוידוי שלנו מפורש בגמרא ביומא פ"ז והביאו ברמב"ם פ"ב בתשובה הל"ח להלכה, שעיקר וידוי הוא אבל אנחנו חטאנו. ואין בזה אמירה על עזיבת החטא. וכן כל שאר האופנים שמוזכרים בגמ' שם לא מוזכרת בהם כלל עזיבת החטא¹.

ולכאורה הפתרון לב' תמיהות גדולות אלו הוא, שתשובת יום כיפור אינה מהלכות תשובה, אלא מהלכות כפרת הקרבן, שמשם נלמד דין זה כמבואר במשנה וגמ' וכפי שיתבאר בהמשך. דהיינו לא נאמר דין שיום כיפור מכפר רק למי שחזר בתשובה כפי הכללים של הלכות תשובה. אלא נאמר דין שכל המכפרים אינם מכפרים אלא בתשובה. והוא איכות בהקרכת הקרבן. ויסוד ענינו הוא הרצון להתכפר, ולא תיקון מעשיו. ויתכן שגם ביסודו הוא חרטה, אך תוכן החרטה הוא הרצון להתכפר, דהיינו חוסר שביעות הרצון ממצבו כעת, ורצון לצאת ממנה. ולכן אין מקום לחפש בתשובת יום כיפור גדרי תשובה של הרמב"ם בהלכות תשובה, אלא צריך לחפש גדרי תשובה של קרבנות.

והנה בקרבנות קיי"ל שצריכים תשובה, ואם הקריב בלא תשובה לא מתכפר. וצ"ע טובא וכדרך הנ"ל - א"כ איך אדם מביא קרבן, וכי בטוח בתיקון דרכו ושלא יחזור לחטא? וכי יש בי"ד של כהנים שחוקרים את מביאי הקרבן על תוכנית התשובה שלהם, ושוללים הקרבה אם התוכנית לא נשמעת ישימה? ודן בשאלה זו מהר"ם שיק על ספר המצות מצוה שס"ה, שמביא את דברי הרמב"ם שוידוי כולל עזיבת החטא וקבלה לעתיד, וכותב שבחינוך לא נראה כן. "ובספר יד קטנה ריש הלכות תשובה האריך מאוד שגם וידוי בפה שאפילו אינו מוסכם בלבו באמת ואינו מקבל לעשות רק טוב, מועיל הוידוי שמראה שרצונו לעשות רצון בוראו ורע עליו שאינו עושה אלא שיצר הרע מעכב עיי"ש שהוא כעין אונס. בודאי תשובה גמורה הוא כמ"ש הרמב"ם מ"מ גם וידוי פה הוא דבר גדול ומכפר במקצת, וכן נראה לי להביא ראיה מהא דכל המביא קרבן צריך להתוודות והכהנים מקריבים ואוכלים ומברכים על אכילתו איך יכולין לסמוך על זה אולי לא שב בתשובה שלמה, ונהי בקרבן שמביא על השוגג מסתמא על חזקתו אבל שהתוודה מנ"ל ששב באמת ועכ"ח אפילו בכה"ג לא מקירי זבח רשעים תועבה כיון שניחם על רעתו ונראה דלכך כתוב במצות וידוי בשבועת הפקדון שהוא אחד מד' דברים שמביאין גם על המזיד להורות שגם בזה מועיל וידוי ויכפר עליו הכהן באיל האשם ונראה דלכך צריך האדם לפרט החטא דהאדם יחשוב עצמו אולי אין בלבו נאמן לה' לשוב אילו באמת, ולכך יפרט בפיו

ג. ורק בוידוי של רב המנונא אלקי עד שלא נוצרתי היה אפשר לדחוק שהיה רצון שלא אחטא עוד הוא ביטוי לעזיבת החטא, למרות שבאמת הוא לשון תפילה ולא סיפור מה שגמר בלבו. והנה מצאנו במחזורים לפי נוסח עדות המזרח שהוסיפו בסוגריים: "וצריך הייתי לומר שוב לא אעשה לולי כי ייגורתי מהיצר הרע כי הוא מאש ואני בשר ודם ולא אוכל לו ואז אהיה מוסיף על חטאתי פשע אבל יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שלא אחטא עוד כו". ולכאורה יש בזה אמירה על עזיבת החטא אך צ"ע כי הוא מסייג את דבריו. וצריך לבדוק מהו המקור הקדמון לנוסח זה, שהרי לקחו וידוי של הגמ' והוסיפו כל שורה זו שלא נמצאת שם. ובנוסח התפילה של הרמב"ם אין תוספת זו, אלא כמו אצלנו, וכן בשנו"ס שם לא הובא מי שגרס אחרת. וגם במחזורים של ע"מ לא כולם כתבו תוספת זו, עיין מחזור משכן אהרון שהוציא הרב עזרא בצרי ע"פ הכן איש חי שלא הוסיף ד"ו. וכן מחזור כמנהג הספרדים ש"ל בקושטא בשנת רצ"ב, ובמחזור כמנהג אר"ץ ש"ל בשנת רפ"ז לא כתבו כן.

שיהי' לכה"פ ווידוי בפה". לכאורה ס"ל כרבינו יונה שנביא לקמן שגם בחטאת בלא וידוי של תשובה נחשב זבח רשעים תועבה וע"ז בנויה קושיתו. ואפשר ללמוד מדבריו ב' דברים: א. הוכיח ראייה מכך שע"כ בקרבן מועיל גם בלא לדעת עזיבת דרכו. ב. שאינו תשובה גמורה ומ"מ לקרבן מהני". והנה הוא השווה וידוי של תשובה לוידוי על הקרבן, ומקרבן הוכיח לתשובה, ועיקר דברינו לומר שהם חלוקים. אך באמת למרות שהדברים מוכחים, מ"מ יש ראיות שאינם גדרים נפרדים לגמרי, אלא כמ"ש מהר"ם שיק שזו תשובה גמורה וזה אינה גמורה. ולדרכינו להלכות תשובה צריך תשובה גמורה אך ליום כיפור מהני תשובה שאינה גמורה. וצ"ע וכפי שיתבאר.

וצריך לסייג ה' דברים:

א. בין במשנה ובין ברמב"ם כתבו את הדין וידוי של תשובה ווידוי של יום כיפור ביחד, וכן את הדין תשובה של יום כיפור ביחד עם דין תשובה הרגילה, ולא סייגו שזה דין אחר.

ב. ברמב"ן וריטב"א בשבועות, וכך פירשו בדעת התוס', למדו ששבין כפשוטו, אלא שכתבו גם דין רוצה בכפרה כחידוש נוסף שגלמד מסברא, ולא הביאו כלל את הגמ' בכריתות. כך שזה צ"ע גדול. אך עדיין קשה לקבל כן בדעת הרמב"ם והרמ"א, שהביאו רק דין זה ולא הדין השני כלל.

ג. בפשטות יש סתירה בין הסוגיא בכריתות לסוגיא בשבועות האם צריך תשובה מהלכות תשובה. ויתכן שבשאלה כאיזה סוגיא לפסוק נחלקו בזה הרמב"ם והרמ"א מול הרמב"ן והריטב"א. והרמב"ם להדיא לא ס"ל להלכה את הסוגיא בשבועות, שהרי הוא פסק ששעיר מכפר על עשה גם בלא תשובה. וגם בסוגיא שם מוזכרת רק חרטה ולא עזיבה.

ד. בירושלמי ובמדרש מוזכרות בוידוי של יום כיפור עזיבת וקבלה לעתיד, אך כמ"ש בבבלי והמנהג למעשה אלף שנה לא היה כך.

ה. מלבד הדין שיום כיפור אינו מכפר אלא עם התשובה, דהיינו תשובה כתנאי בכפרת יום כיפור, יש דין נוסף שיום כיפור הוא קץ סליחה ומחילה, דהיינו אדם שחטא צריך לתקן דרכו ולהתרצות לפני ה', וכפי שהאריך רבינו יונה. אלא שאין לזה זמן מוגדר, ות"ח באותו יום כבר חזר. ומ"מ יש הגבלת זמן עד יום כיפור, ומי שאינו שב אז יענש עונש גדול, כמבואר בדרשת הרמב"ן ובאלשיך ועוד. אלא שהם הדגישו שזה כלפי מי שאינו מתקן כלל שום דבר, ולא מי שמתקן במקצת. ולכאורה ה"ה במתאמץ לתקן ולשנות דרכו אלא שלא הצליח. שהעונש הוא על הזלזול באפשרות לתקן ולא על עצם אי התשובה.



(ד). ועיין במאירי שתשובה גמורה מכפרת גם בלא יוה"כ, וד' חילוקי כפרה זה למי שלא שב תשובה גמורה.

חלק א' - יום כיפור מכפר עם התשובה, אם הוא תשובה רגילה. וכן

הוידוי אם הוא וידוי של תשובה רגילה אין דין אחר

פרק א' - הדין שיום כיפור מכפר עם התשובה

דברי הרמ"א ששבין הוא מאמין בכפרה

כתב הרמ"א בסימן תר"ז "יום הכיפורים אינו מכפר אלא על השנים המאמינים בכפרתו אבל המבעט בו ומחשב בלבו מה מועיל לי יום כיפור זה אינו מכפר לו". הרי שכאשר הוא הגדיר הלכה זו שיום כיפור מכפר עם התשובה, הוא הגדיר מהו התשובה שמאמינים בכפרה, ולא מי שמבעט ואומר מה מועיל לי יום כיפור. וצ"ע טובא, הרי תשובה בכל מקום מתפרשת כעזיבת החטא וחרטה, ואלו דברים שמאוד קשים ליישים למעשה. בפרט דבר שכבר נכשל בו, בלא שיעשה שינוי משמעותי מסתמא יחזור לסורו, וא"כ למה נקט הרמ"א דוגמא רחוקה מאוד, שאם מבעט בכפרה, ולא כתב דוגמא שכיחה ששייכת לכל אחד ואחד. ועיין בביאור הגר"א על הרמ"א "אינו מכפר כו'. כריתות ז' א' וכרבי יוחנן אביי ורבא. ושם, אלא שבין דאמר יכפר כו'". דהיינו שמקור הרמ"א מגמ' מפורשת בכריתות וכפי שיתבאר בהמשך.



מקור הדברים ברמב"ם

ומקור דברי הרמ"א מפורש ברמב"ם, שזה לשונו בפ"ג דשגגות הל"י: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבין המאמינים בכפרתן אבל במבעט בהן אינם מכפרים לו. כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרים לו. אע"פ שקרבו כמצותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו. וכן המבעט ביום הכפורים אין יום כיפורים מכפר לו לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכיפורים והוא מבעט בו הרי זה לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה אחר יום הכיפורים חייב להביא כל אשם תלוי שהיה חייב בו". הרי פירש דברי להדיא שאין שבין, היינו שלא מאמינים בכפרה ומבעטים בה. והשבים הוא שמאמינים בכפרה. ולא שבין שעזבו את החטא לעולם ומתחרטים עליה.



מקור הרמב"ם מסוגיא ערוכה בכריתות דף ז'

והרמב"ם ג"כ לא חידש כן מדעתו, אלא הוא מעתיק גמ' מפורשת בכריתות דף ז' ע"א", שמביאה ספרי: "כדתניא יכול יהיה יוה"כ מכפר על השבין ועל שאין שבין ודין הוא ומה חטאת ואשם מכפרים ויוה"כ מכפר מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין אף יוה"כ אינו מכפר

(ה). שמבואר שם, מי שחייב חטאת ועבר עליו יוה"כ פטור מחטאת שיוה"כ כיפר. ונחלקו ר"י ור"ל אם גם במבעט ביוה"כ "דקאמר אין יוה"כ מכפר". והגמ' מדמה למחלקות אביי ורבא אם אמר לא תכפר לי חטאתי אם מכפר או לא. היכא שאמר שלא יקריב לא מכפר אבל אם רוצה שיקריבו ולא רוצה הכפרה נחלקו. ורבא הדר ביה".

אלא על השבין וכו' מאי שבין ושאין שבין וכו' אלא שבין דקאמר יכפר עלי חטאתי שאין שבין דקאמר לא תכפר עלי חטאתי ש"מ". הרי שדברי הרמ"א והרמב"ם מקורם בגמ' מפורשת בכריתות, ומקורו בספרי, וזה מה שציין הגר"א על הרמ"א הנ"ל. וא"כ הרי מבואר שההגדרה של שבין אינו עושים תשובה של הלכות תשובה, אלא שבין היינו רוצים כפרה, מדין קרבנות שצריך רוצה בכפרה כפי להתכפר.



בגבורת ארי דייק שהסוגיא לא מדברת על תשובה מחטא

ועיין בגבורת ארי יומא פ"ה עמוד ב, שהאריך לומר שבקרבן שבא על השוגג ל"ש תשובה של הלכות תשובה, ומוכיח כן מהגמ' הנ"ל בכריתות שפירשו מאי שבין ומאין אינם שבין שרוצה בכפרה, ולמה לא פירשו כפשוטו שעשה תשובה ומתחרט על מעשיו. ומפרש כיון שהגמ' לומדת יום כיפור מחטאת ואשם, אפשר ללמוד רק רוצה בכפרה, ולא את דין תשובה הרגילה. וזה כמ"ש, שהגמ' לא מדברת על תשובה כלל מהלכות תשובה. וא"כ לענינינו והרמב"ם והרמ"א, שפסקו גמ' זו ולא כתבו דין נוסף, אין מקור ליותר מזה. אמנם כבר האריכו האחרונים שדבריו הם נגד רש"י ורמב"ם, שיש דין תשובה גם בשוגג, עיין מנחת ברוך חלק ב' סימן י"ט ומחזה אברהם ח"א או"ח ס"ה. אך כמ"ש גם הרמב"ם ורש"י לא מדברים על דיני תשובה מהל' תשובה אלא מדין כפרה. וא"כ יש השגה רק על מש"כ שאי"צ וידוי לעיכובא וכד', ולא על מה שאי"צ חרטה ועזיבת החטא. וכפי שנבאר לקמן גם וידוי של קרבן אינו מדין תשובה אלא מדין בקשת כפרה, וא"כ אין ראייה כלל מזה לדין תשובה.



אחרונים שס"ל שמהגמ' הנ"ל מבואר שאי"צ תשובה רגילה ושאלו סתירה בזה

ומצאנו לכמה אחרונים שהעירו כמ"ש, שבגמ' והרמב"ם מבואר שאי"צ תשובה מדין תשובה, אלא שהקשו סתירה בדבריו וכפי שנבאר לקמן. עיין לג"ר מאיר אריק בטל תורה בכריתות שם "שאין שבין דאמר תכפר לי חטאתי. וצ"ע מדוע לא מפרש כפשוטו דבעינן תשובה ממש גם על שוגג וגם וידוי דברים כמ"ש רש"י שבועות דף י"ג וכ"כ הרמב"ם פ"א מה' תשובה מיהו בפ"ג מה' שגגות משמע מדבריו דאם רוצה שיתכפר לו חטאתו מכפר ומשמע אף בלי תשובה".

(1). והגמ' מקשה שיש ברייתא שיוה"כ מכפר אפי' בלא עשהו מקרא קודש. ואביי מתרץ שכאן אליבא דר"י והתם אליבא דרבי, ורבא מתרץ שבעבירת של יוה"כ בעצמו רבי מודה. וגם בשבועות דף י"ג מובאת ברייתא זו כשיטה שחולקת על רבי, וסוברת שיוה"כ מכפר רק לשבין.

(2). שיטת מקובצת כריתות ז': "תימה אמאי לא מפרש הכי מה חטאת ואשם אינן מכפרים אלא על השבים כשנודע לו שגגתו שב מידעתו ומתחרט אבל אם אינו שב ומתחרט אינו מביא קרבן על שגגתו אף יוה"כ מכפר על כל שגגותיו שיתחרט בהם כשנודע לו אבל אם אינו מתחרט בהם כשנודע לו לא יתכפרו ונ"ל כיון דיוה"כ לא בעי ידיעה קודם כפרה כמו בחטאת לא מסתבר שיעכב הכפרה בשביל שאינו מתחרט כשנודע לו כיון דבשעת יוה"כ היה שוגג ועדיין לא נודע לו עכ"ל גי' הרא"ש ז"ל".

(ח). וע' מנחות ק"ט אילימא בשוגג מאי ושב הא ושב ועומד הוא משמע דבשוגג לא בעי תשובה וצ"ע. ושוב בא לידיו ס' גבורת ארי לבעל שאג"א על מס' יומא במילואים לפ' יוהכ"פ וראיתי שהעיר בכל זאת.

ועיין בשו"ת ארץ צבי הגהות בשו"ת אבני נזר אה"ע "שם ס"ק כ"ה: והוא רחום יכפר עון וכו'. לע"ד הקלושה י"ל, דבכריתות ז' ע"א דכל שאומר יכפר לי חשיב שבין, ולא משכח"ל אין שבין רק באומר לי עייש"ה דו"ק ותשכח. ברמב"ם פ"ג מהל' שגגות הלכה י' דאין החטאת ולא יוהכ"פ מכפרין אלא על השבין המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אינן מכפרין וכו' ע"ש, הנה שאינו מבעט ומאמין חשיב שבין, והוא חידוש גדול. [וק"ק דברמב"ם הל' תשובה (פרק ב' הלכה ב')] החמיר מאוד בענין תשובה, שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלו וצ"ל דיש בזה מדרגות מדרגות]. ולפי"ז, לפי הנראה, אפי' העבריינים, כל שבאים לביהכנ"ס ביוהכ"פ להתפלל. הם בגדר הנ"ל והם בעלי תשובה. מ"מ צ"ע אם גם לענין עדות מועיל תשובה כזו. ועי' בתשובה שאח"ז ס"ק ו'.

שוב ראיתי. דמה שהקשתי על דברי הר"מ הל' תשובה מגמ' דכריתות ז' זה אינו. דודאי בעי' בתשובה חרטה על העבר וקבלה להבא שלא ישוב לכסלה. דאל"כ הוי כטובל ושרץ בידו, ולענין קבלה אלהבא, בעי שיעיד עליו יודע תעלומות שעכ"פ עתה איננו חוזר לחטא זה אם הי' בא לידו, ולענין על לשעבר מבואר בגמ' כריתות שם, דכל שאומר חשיב מתחרט על העבר ודי בכך. מ"מ בעי' שניהם, מודה ועוזב. וכיון שכן, א"כ העבריינים הבאין לביהכנ"ס ביוהכ"פ, לא חשיב תשובה, דאף שרוצים בכפרה, אבל אפשר מוכנים ועלולים לאותו חטא אם הי' בא לידם, וכה"ג לאו מידי הוא דהוי כטובל ושרץ בידו, דלא מהני כמש"כ ברמב"ם פרק ב' מהל' תשובה ה"ג. וכמ"ש איני מבין איך אפשר להוסיף קומה שלמה ועצומה כאשר אין לזה מקור, ולומר פשיטא. שא"כ למה הרמב"ם לא כתבו, וכן הרמ"א בהלכות יום כיפור" לא כתב כלל דבר זה. ולא יתכן.



פרק ב'

רמב"ן וריטב"א בשבועות פירשו את הברייטא כפשוטו, והתקשו בפירוש הגמ'

משו"ה

אך יש סתירה גדולה לכל הנ"ל מראשונים מפורשים במסכת שבועות. שפירשו את השבין כפשוטו שעשה תשובה, והאין שבין שלא עשה תשובה. אך מה שצ"ב טובא הוא שהם לא סברו שכלול בזה דין מאמין בכפרה או רוצה בכפרה כלל, ועפי"ז הקשו על הגמ' שם, ורק כתבו בדרך חידוש שי"ל שיש דין נוסף של מאמין בכפרה ולא הביאו את הגמ' בכריתות כלל. ואיני יודע איך לישב ד"ו.

בשבועות דף י"ג הגמ' מקשה סתירה בספרי שאיתא יום כיפור מכפר לשבין ואינו מכפר לאינן שבים. והקשו שאיתא בספרי שיוה"כ מכפר גם למי שלא צם ולא עשהו מקרא קודש.

ט). והארץ צבי לא ציינו וצ"ע.

י). אור שמח הלכות תשובה פרק א הלכה א: "וכן בעלי חטאות ואשמות כו' עד שיעשו תשובה. נ"ב. יעוין הלכות שגגות פרק ג' הל' יוד ובכסף משנה שם, דהוא מכריתות דף ז' ע"א כאביי ורבא דהדר לגבי, יעו"ש היטב". שלכאורה רמוז להנ"ל שאינה תשובה כפשוטו.

והגמ' תרצה או הא רבי הא רבנן, או רבי בכרת דיומא לא קאמר. והקשו תוס' על הסתירה של הגמ', שמא איירי בעשה תשובה, ולעולם קסבר שמכפר רק על השבין. ודברי התוס' סתומים. ונחלקו המפרשים בביאור דבריהם. יש פירשו שר"ל שאכל ביום כיפור ולא קראו מקרא קודש ובחצי היום חזר בתשובה, ולכן מכפר לו". ויש שפירשו שאע"פ שלא שמר על יו"כ מנ"ל שלא עשה תשובה על שאר עבירות שלו. וא"כ ששאר העבירות יתכפרו, אע"פ שיום כיפור עצמו לא יתכפר.

וברמב"ן וריטב"א פירשו להדיא כפירוש הב'. וזה לשון הרמב"ן "קשיא לי דילמא לעולם בשב משאר עבירות אלא שעדיין הוא נכשל בזו וקמ"ל דאשאר עבירות מכפר אף על פי שלא כבדו יום הכפורים כדינו, ואיכא למימר דס"ד דאביי דיום הכפורים מכל מקום קאמר אפי' על עבירה זו, ורבא סבירא ליה חוץ מזו, ומהדר לתרוצינהו תרוייהו כרבי כלומר אליבא דחד תנא ונסיב לה כרבי יהודה סתימתאה דסיפרא ולא פליג ר' יהודה עליה דר' כלל, אי נמי סבר אביי למימר דאי יום הכפורים אינו מכפר אלא על השבין זה שאינו מודה בו אינו מכפר עליו, כחטאת ואשם שהאומר אין חטאת מכפר אינו מכפר לו ואף על פי ששב מידיעתו באותה עבירה". ובריטב"א הביא דבריו ביתר ביאור "והנכון בזה מה שכתב רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דהשתא משמע לן דאם איתא דס"ל להאי תנא דאין יום הכפורים מכפר ואפילו מכבדו אלא עם התשובה, אם כן עשיתו כחטאת, ומעתה דין הוא כי כשאינו מכבדו שלא יכפר אפילו עם התשובה, וכדאמרינן (כריתות ז' א' עיין שם) גבי חטאת האומר אין חטאת ואשם מכפרים אינם מכפרים לו, ואם כן על כרחין ס"ל שהוא מכפר אפילו בלא תשובה ולא דמי לחטאת, וזו היתה סברת המקשה".



תימא שהתעלמו מהגמ' בכריתות

הרי להדיא שס"ל ששבים היינו עושים תשובה, עד שהוקשה להם גם במבעט ביום כיפור, מנ"ל שלא עשה תשובה על שאר העבירות. והרמב"ן כתב בתירוץ אחד כחידוש שכיון שצריך תשובה הרי דומה לחטאת, וא"כ כמו שאשכחנן בחטאת שבעינן רוצה בכפרה ה"נ י"ל ביום כיפור. וזה להפך מכל מש"כ לעיל שהפירוש בשבים היינו רוצה בכפרה, ולא דין תשובה רגילה. אך אי"ז רק דחיה על מש"כ שיש רק דין רוצה בכפרה, וקמ"ל שיש ב' הלכות, כמו שרצו לומר כמה אחרונים. שהרי הרמב"ן והריטב"א לא ידעו כלל מהדין רוצה בכפרה. ומשו"ה תמהו על הגמ' בשבועות, ורק כא' מהתירוצים כתבו מסברא דבר שמפורש להדיא בגמ' בכריתות. ואיני יודע איך אפשר לישב דבר זה". ועיין בתורת חיים שהעיר כע"ז על התוס'.

יא). עיין בחתם סופר מסכת שבועות דף יג ע"א באר שבע מסכת כריתות דף ז ע"א שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן קיט.

יב). והיה אפשר לדחוק שמנ"ל שמי שאינו מכבד אינו רוצה בכפרה. וכע"ז לשון התוס' רא"ש בשיטה בכריתות "גמ', ת"ל כי יום כפורים הוא. ומשמע ליה כיון דאינו נזהר מעבירות של עצם היום הזה הוי ליה כמבעט ואומר שלא יכפר עליו יוה"כ. ומודה רבי בעבירות דיומיה דאינו מכפר. והא דקאמר מכפר אף אם לא עשה תשובה היינו בשאר עבירות וכיון שאין מכפר על עבירות דיומיה כ"ש שאין מכפר במבעט. תוס' הרא"ש ז"ל". הרי כתב שזה סברא כיון שאינו נזהר

יתכן שהם סברו שיש סתירה בין הסוגיות

ויתכן שס"ל שיש סתירה הסוגיות בין כריתות לשבועות, וכפי שנאריך לקמן וכפי שהקשה השיירי קרבן. שבשבועות מבואר שיש פסול נוסף של זבח רשעים תועבה. ואם ס"ל כרבינו יונה שנביא שזה פוסל גם בחטאת ע"כ שיש דין תשובה ממש, ולכן ס"ל שהסוגיא בשבועות לא הולכת באותו שיטה של הסוגיא בכריתות ולכן לא הביאו אותה לפרש את הסוגיא כאן. וכשם שהרמב"ם דחה את הסוגיא בשבועות מקמיה הסוגיא בכריתות כפי שנבאר בהמשך".



פרק ג' - הסוגיא ביומא שעצם הבאת קרבן הוכחה על תשובה

איתא ביומא דף פ"ה "חטאת ואשם ודאי מכפרים מיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה. תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ול"ת ועל החמורות הוא תולה עד שיבוא יוה"כ ויכפר". וברש"י "חטאת ואשם ודאי מכפרים. ומסתמא תשובה איכא שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן". וכן העתיקו בר"י מלוניל ריבב"ן ועוד הרבה ראשונים, עיין בקובץ שיטות קמאי שם. וכן במאירי ביומא ובשבועות "ומ"מ כל שלא עשה תשובה ראויה אין מתכפר לו שאין לך מי שאינו תוהא שיתכפר אפי' בקרבן ואפי' ביום הכיפורים"טו.

הרי מבואר ברש"י שגם חטאות ואשם בעי תשובה אלא שאי"צ לכתוב כי ודאי עשה תשובה, שאל"כ למה הביא קרבן. וצ"ב איך יש תשובה ברצון להתכפר. לכאורה תשובה צריכה להיות חרטה ותיקון דרכיו. ואע"פ שבחטאת יש לדון של"ש תיקון דרכיו כי עשה בשוגג, מ"מ באשם ודאי, שהוא גם במזיד כגון שפחה חרופה ואשם גזילות, פשיטא ששייך תיקון דרכיו, ואיך יש תשובה במה שהביא קרבן"טז.

הו"ל כאילו אמר שלא תכפר לו, אבל לשון הרמב"ן לא נראה שזה מה שהתחדש לו כלל. והדימיון לחטאות ודאי אינו מורה כן.

יג). אלא שהוא פירש את הסוגיא בכריתות באופן מחודש, שצריך תשובה דהיינו חרטה, אך זה צריך להיות בזמן הכפרה, ושירצה בכפרה. דהיינו שהוא מצרף ב' ההלכות רוצה בכפרה ותשובה לדבר א' ועפי"ז מצריך שהחרטה תהיה בזמן ההקרבה דוקא. ועפי"ז כתב שה"ה במיתה יש דין שהחרטה תהיה בזמן המיתה. ולכן הוא מזהיר שמי שבא בימים יתוודה כל יום שמא ימות מיטה חטופה, ולא יועיל וידוי שעשה קודם, אלא צריך סמוך למיתה. וכ"ז מחודש מאוד.

יד). והרב חיים בר"א שמואלביץ רצה לישב שמהני או תשובה גמורה או תשובה של רוצה בכפרה. והרמב"ן וריטב"א שאלו שכשם שמהני רוצה בכפרה לבד, ה"נ יהני תשובה לבד. ואז אין סתירה. והשיבו כחידוש שצריך לשניהם ועיין בזה - א' אינו מובן או זה או זה, אם זה ב' גדרים זו תשובה של הלכות תשובה וזו תשובה על הקרבן וי"ל. ב' הרמב"ן גם בסו"ד לא הזכיר כלל את הגמ' בכריתות וצ"ע.

טו). ובמאירי גם ביומא וגם בשבועות הוסיף שכל מה שתשובה צריכה יום כיפור הוא כאשר אינו שב בתשובה שלמה, אבל בתשובה גמורה אין שערי תשובה ננעלים.

טז). בילקוט תהילים תש"ב שאלה לחכמה חוטא וכו' עד שאלו להקב"ה יעשה תשו' ובזית רענן שם, וז"ל הא דלא קאמר חטאת משום דרוב חטאות אינו בא אלא על השוגג אבל רוב אשמות בא על מזיד כגון אשם גזיר אשם שפחה חרופה אשם גזילות כדאיתא פ"ב דכריתות עכ"ל.

ובפרט הרי זו אותה משנה של יוה"כ מכפר עם התשובה ורש"י בא לבאר למה ביוה"כ מוזכרת תשובה ובקרבן לא. והוא מיישב שבקרבן מסתמא יש תשובה, ונראה שמדובר על אותו תשובה שיש ביוה"כ. וזה כמו שביארנו מהגמ' בכריתות ששבין רוצים בכפרה, ואין שבין אינם רוצים בכפרה. וא"כ רש"י כתב שכל מי שטרח להביא קרבן הוא בגדר שבין, שהרי הוא רוצה בכפרה. אע"פ שאין שום ראיה על שינוי דרכו ועזיבת החטא. שהרי גם מי שלא עוזב את דרכו רוצה כפרה.



דברי השם משמואל על רש"י הנ"ל

ועיין שם משמואל מועדים (סוכות תרע"ט): "סוכות זמן שמחתנו. בפשיטות י"ל שהשמחה היא מחמת מחילת עונות ביוה"כ"פ, וכענין שבמדרש (שמו"ר פ' ל"ו) יפה נוף משוש כל הארץ שלא הי' אחד מישראל מיצר כשהי' בהמ"ק קיים, למה שהי' אדם נכנס לשם מלא עוונות והי' מקריב קרבן ומתכפר לו אין שמחה גדולה מזו שהי' יוצא צדיק. ומוכן דמה קרבנות שאינם מכפרין אלא על השוגגין כך, מכ"ש יוה"כ"פ שמכפר גם על המזידין שאין שמחה גדולה מזו. ואף דאינו מכפר לרבנן אלא לשבין, הלוא גם קרבנות אינן מכפרין אלא עם התשובה, כברש"י (שלהי יומא) חטאת ואשם ודאי מכפרין דפירש"י דמסתמא איכא תשובה שאם לא הי' מתחרט לא הי' מביא קרבן. ואם זה שמביא חטאת בת דנקא מאחר שמורה שרוצה בכפרה זה נחשב לתשובה, עאכו"כ ישראל ביוה"כ"פ שמענין את נפשם בצום וכושין ומתפללין ומתודים שמורה ביותר שרוצים בכפרה, שנחשב לתשובה שיתכפרו ביוה"כ"פ, וא"כ שוב כל ישראל הרי נתכפרו ביוה"כ"פ, ואין לך שמחה גדולה מזו שיוצאין צדיקים".



פרק ד' - רש"י בשבועות פירש מטעם אחר משום הוידוי

ולכאורה רש"י סותר עצמו, שבשבועות דף י"ג מובאת אותו גמ' האם יו"כ מכפר לשבים או אפילו לאינם שבין, ושהדין שמכפר לשבים נלמד מחטאות ואשם. ושם רש"י פירש "חטאות ואשמות אינם מכפרים אלא על השבין. דכתיב והתודו את חטאתם וגו' והתודה אשר חטא עליה". הרי רש"י לא כתב כמו ביומא שעצם הבאת הקרבן מוכיח על התשובה, אלא משום הוידוי, שזה מוכיח על תשובה". ובגבורת ארי יומא פ"ה כתב על דברי רש"י בכריתות "מכל מקום איני יודע למה דחק לפרש דבחטאת ואשם איכא תשובה דאם לא כן לא היה מביא קרבן תיפוק ליה בלאו הכי הא טעונין וידוי כדכתיב גבי חטאת עולה ויורד והתודה והכא נמי כתיב גבי אשם גזילות בפרשת נשא והתודה ורש"י גופיה פי' כן במסכת שבועות בפרק קמא (דף י"ג)

(ז). בר"ש משאנץ מבואר ששבין נלמד משב מידיעתו. ועיין בפירוש הר"ש משאנץ על התורת כהנים אמור פי"ד הלכה א' - ב' שכתב מקור אחר מנ"ל ידעין שחטאת ואשם עשה תשובה: "מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, דכתיב או הודע אליו השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו". הרי גם לא פירש כרש"י ביומא משום לרצונו, ולא כרש"י בשבועות משום וידוי, אלא משום דין שב מידיעתו, וזה אינו רק רוצה בכפרה, אלא תוהא על החטא.

אהא דקאמר התם חטאת ואשם אינן מכפרין אלא על השבין דכתיב והתודו את חטאתם והתודה את חטאתו". ועיין בשירי קרבן שבועות פרק א' שהקשה סתירה זו, ופירש שלרש"י בכריתות די ברוצה בכפרה, משא"כ לרש"י בשבועות שנלמד מוידוי צריך תשובה ממש מהלכות תשובה. אך יתבאר שוידוי על קרבן אינו וידוי של תשובה, אלא וידוי של תפילה ובקשת כפרה וכך גם וידוי של יום כיפור. וא"כ אין שום ראייה מהוידוי ליותר מרצון להתכפר, ולא על תשובה מדיני תשובה. ורש"י בשבועות ג"כ להדיא הגדיר תשובה כמי שתוהא על מה שעשה, ולא עזיבת החטא לעתיד וכפי שנבאר לקמן.



פרק ה' - הסוגיא בשבועות שצריך תשובה משום זבח רשעים תועבה

והנה לכאורה יש סתירה לכל מש"כ שדין תשובה ביום כיפור אינו מדין תשובה אלא מדין רוצה בכפרה, מסוגיא ערוכה בשבועות דף י"ב ע"א. שמבואר שם ששעיר המשתלח מכפר על קלות וחמורות כו' "ואלו הן הקלות עשה ולא תעשה ואלו הן החומרות כריתות ומיתות בי"ד. האי עשה ה"ד אי דלא עביד תשובה זבח רשעים תועבה. אי דעביד תשובה כל יומא נמי דתניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה לא זו משם עד שמוחלין לו, אמר ר' זירא בעומד במרדו ורבי היא וכו'".

הרי מבואר שכדי שהשעיר יכפר בעינן תשובה שמועילה לעשה גם בלא השעיר. וע"כ שזו תשובה מהלכות תשובה. וזה קשה בתרתי על המבואר בכריתות - א' שנראה שהתשובה בקרבנות היא תשובה גמורה ולא רק רוצה בכפרה. ב' שכדי שיתכפר ביום כיפור צריך תשובה שמהני בדין תשובה. וכעין זה הקשה בשיירי קרבן והבאנו את דבריו בהערה כאן".



יח). שירי קרבן מסכת שבועות פרק א הלכה ו: "מיהו קשיא לי סוגיא דכריתות דמסיק שאינן שבין היינו מבעט שאינו רוצה בכפרה. ובבבלי בסוגיין מסיק שאינן שבין היינו שביה"כ אינו שב מעברה שבידו. והא דפריך בכריתות מאי שבין כו' אילימא שבין שוגג שאינו שבין מזיד הא קתני לא אם אמרת בחטאת ואשם כו'. תימא לי שוגג ומזיד היינו שהיה מזיד בשעת עשייתו אבל שאינן שבין איירי שהיה שוגג בשעת עשייתו אלא שאינו שב מדיעתו וכדנניא פ"ק דחולין (דף ה') השב מדיעתו מביא קרבן על שגגתו כו' וכן מפורש בבבלי בכולא סוגיא דבהכי איירי שאינו מתחרט על מה שעשה וצ"ע. ותו' כתב בסוגיין בד"ה דאלת"ה כו' איצטרך אך אפילו חזר אלא שמבעט בכפרה שאינו רוצה שיה"כ יכפר לו ע"ש. ותימא א"כ מאי דוחקיה דרבא למוקמי בכרת דיומא לימא ריבוייה דיה"כ הוא קאי על שאינו מבעט וברייתא יכול כו' איירי במבעט וכ"ת מבעט לא מיקרי שאינן שבין סתמא הרי בכריתות מסיק שאינן שבין היינו מבעט. ועיקרא דמלתא שכתבו תו' מבעט היינו שאינו רוצה בכפרה תימא דהא לא משמע כן בכריתות אלא מבעט זהו שאינו מאמין בכפרתו אבל המאמין אלא שאומר שאינו רוצה בה מכפר. וכן משמע בכריתות דקאמר ר' יוחנן במבעט כגון דקאמר אין יה"כ מכפר. גם הרמב"ם כתב פ"ג מה' שגגות אין יה"כ ולא חטאת ואשם מכפרין למבעט שמתחשב בלבו או אומר אין אלו מכפרים ע"ש. אך מהא דאמר התם בכריתות כי פליגי דאמר תיקרב ולא תכפר כו' ע"ש משמע באומר איני רוצה שיכפר אבל לא באינו מאמין וצ"ע".

זבח רשעים רק במזיד ולא בחטאת ואשם

והנה ב' שאלות אילו אינן מדויקות כלל. א' הגמ' פוסלת משום זבח רשעים תועבה, ובפשטות זה שייך רק בעובר במזיד ולא בשוגג. שבשוגג ל"ש לקרותו רשע. עיין גבורת ארי יומא הנ"ל שטען שאי"צ תשובה כלל. אבל גם לרש"י והרמב"ם לכאורה זה צורך בכפרה בעלמא ולא שייך לקרותו רשע עבור שוגג. וזבח רשעים זו או במומר ממש, או בזבחים דף ז' על עשה במזיד. וא"כ הגמ' שייכת רק בשעיר שמכפר על עשה שעבר במזיד. ובכה"ג צריך תשובה שלא יהיה זבח רשעים, משא"כ כל הקרבנות שבאים על השוגג, אי"צ אלא רוצה בכפרה".



שיטת רבינו יונה שיש זבח רשעים גם בשוגג

אמנם בשערי תשובה מבואר דלא כן, בשער ד אות ב כתב: "ואמרו רבותינו זכרונם לברכה, כי החטאת תבא על השגגה בדבר שחייבים על זדונו כרת, ומפני עון הכרת כי רב הוא, לא תשלם כפרת החוטא בו גם השגגה עד שיביא חטאת, ואף על פי שהתודה על חטאו, כי מבלתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת, שנאמר (משלי כא, כז): "זבח רשעים תועבה". הרי מפורש שיש גם זבח רשעים על שוגג בחטאת. ולע"ע לא מצאתי מקור לזה בגמ', אלא רק על מזיד. וצ"ע איך שוגג נחשב רשע של"ל כפרה. ועיין בתורא"ש בשיטה כריתות דף ז שיום כיפור מכפר על שוגג שלא נודע לו עיי"ש. ופשיטא שלגבורת ארי שאי"צ תשובה כלל בשוגג לא יתכן כן, ואף שרש"י והרמב"ם חולקים עליו, מ"מ לכאורה אין גמרא מפורשת נגד זה".



זבח רשעים רק בקרבן ולא בעיצומו של יום

הגמ' לא מדברת על יום כיפור כלל אלא על שעיר המשתלח, שהוא קרבן וע"ז יש פסול זבח רשעים תועבה. משא"כ על עיצומו של יום, שאינו קרבן ואינו זבח, ולמה יפסל משום זבח רשעים. והם ב' מכפרים שונים יום כיפור ושעיר משתלח, ואין טעם להקשות מזה על זה. ולכן הגמ' בכריתות למדה רק את דין רוצה בכפרה, ולא את דין תשובה ממש, כעין שכתב בגבורת ארי הנ"ל. וכך מפורש בריטב"א שם על נושא אחר, ששיטת רבי שעיצומו של יום מכפר היא רק בשעיר "רבי היא. פירוש וס"ל דזבח רשעים תועבה אינו אלא בקרבנות של שאר ימות השנה ולא בשל יום הכפורים, ואגב אורחין שמעינן מיהא דהא דאית ליה לרבי שיום הכפורים מכפר על שאינם שבים ואפילו על כריתות ומיתות ב"ד, אינו בעצומו של יום בלבד אלא עם קרבנותיו

יט). ואף שיש אשמות שבאות על מזיד, י"ל אה"נ. או שמזה שהתורה אמרה להביא על שוגג בכה"ג לא הקפידה על זבח רשעים, וכפי שכתבו כמה אחרונים עיין אגודת אוזב ובאר יצחק לגריא"ס, אך כמדומה זה לשיטת הרמב"ם שחולק על גמ' דידן.

כ). ועיין תוספות מסכת חולין דף ה ע"ב: "אינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו - תימה מה צריך קרא למעט לאינו שב מידיעתו ועומד ברשעו הא הוי זבח רשעים והיכי תיסק אדעתין לומר דמביא ויש לומר דאיצטרך להיכא דחור בתשובה אח"כ ובשעה שאכל לא היה שב מידיעתו". אך שם הכונה שאומר אכלתי ואוכל, לא עצם חוסר התשובה על האכילה הקודמת, וצ"ע. עיין מל"מ אם צריך להכעיס או לתאבון, הרי שאיירי שבעת אומר שהוא ממשיך לעשות כן.

בזמן שבית המקדש קיים, דמתני' דאוקימנא כוותיה בשעיר המשתלח ושאר קרבנות היא". אך עיין בר"ן שהאריך להקשות שרבי אמר יום כיפור והמשנה קאי על שעיר, ומסיק שהמשנה תרתי קאמר עיי"ש. אך אי"ז סתירה לדברינו, שמ"מ שאלו את השאלה על זבח רשעים על שעיר ולא על יוה"כ". וראיתי שכך איתא בדרשות אגודת אוזב לבעל מראות הצובאות על יוה"כ עמ' י"ט הובא בבאר יצחק לגריא"ס או"ח סימן כ"ו, שעל עיצומו של יום לא שייך זבח רשעים. אך הוא מפרש משום שמכפר על זדון וריא"ס כתב שלא הביא מקור לדבריו. ושמא הוא מתכוין למה שהביא שם בהמשך שבירושלמי מבואר שעשה מתכפר גם בלא תשובה, א"כ אין ביום כיפור דין זבח רשעים. ומדבריו נראה שהוא ראה, ולמש"כ זה סברא שאינו זבח. וצריך חיפוש.



בשעיר אין את ההוכחה של רש"י משעיר

ובעצם הרי בשעיר המשתלח ל"ש הראיה של רש"י שעשה תשובה מזה שהביא קרבן. שהרי הכהן גדול מביא את השעיר. ורק הטענה שמבואר שתשובה שמהני להכשר הקרבן מהני לעשה לבד. ואז בפשטות כיון שעשה צריך תשובה, דהיינו עם עזיבת החטא. ה"נ קרבן צריך עם עזיבת החטא. אבל המעיין בסוגיא שם וברש"י יראה שאינו מדבר על עזיבת החטא כלל אלא רק על חרטה, שזה לשונו "אי דלא עשה תשובה. שאינו תוהה על חטאו". וכבר דייק כן ביד דוד במקום, שרש"י מצריך חרטה ולא עזיבה. ומפרש שרש"י דייק מהגמ' בהמשך "לעולם בעומד במרדו" ולשון זה שייך על אדם שאינו מתחרט כלל ולא על חרטה בלא עזיבה. אך מקשה א"כ למה לא תרצו שבשעיר מהני חרטה ואילו בעשה צריך גם עזיבה, ולא יהיה קשה הממנ"ש. "אפשר דקשה לרש"י קושיית התוספות, דאי בתשובה גמורה מיירי, מאי איריא עשה אפילו לא תעשה נמי, ורש"י מחלק דהתם בתשובה גמורה מיירי, ואף על גב דאמר סתם העושה דבר עבירה ונתחרט, מ"מ וודאי מיירי בגומר בדעתו עזיבת החטא דהא בעי ווידוי, ואם אינו גומר החטא הוה ככלב שב על קיאו, וממילא בע"כ דהכא בעשה מיירי בלא עשה תשובה גמורה. ועיין בתוספות דחגיגה דף ה' ע"א ד"ה הא יראוני מוחלין לו, לפי מה שכתבו בסוף דבריהם, ג"כ נראה דיש חילוק בין עשה תשובה גמורה ללא עשה תשובה גמורה, וכאן מיירי בלא עשה תשובה גמורה, ואפ"ה על עשה מכפר. אמנם יש פירושים אחרים שם בדברי התוספות, ועיין מה שכתבתי שם ובספרים שציינתי שם". דהיינו שבעשה אי"צ עזיבה אלא רק חרטה, ולכן קרבן ותשובה שווין. משא"כ לאו צריך גם עזיבה. וזה חידוש גדול שצריך לזה מקור, ולפי"ז לק"מ".



כא). ולמה צריך תרתי גם שעיר וגם עיצומו של יום האריכו הראשונים בשבועות י"ג, או שזה מכפר על דברים שונים או שבזמנים שונים.

כב). עיין ירושלמי יומא פ"ח הל"ז, הובא בדרשות אגודת אוזב דף כ', שעשה אי"צ תשובה ולא תעשה צריך תשובה, ועיין הערות הגרי"ש אלישיב על כריתות דף ז שכתב כן בפשיטות שעשה אי"צ תשובה, ולכן לא פירשו מאי שבין תשובה. ולכאורה זה נגד הגמ' דידן. ובאגודת אוזב רצה לישב, ושמא ליד דוד ר"ל תשובה של עזיבה אבל חרטה צריך מכ"מ, אך זה מועיל גם לתשובה של עשה כמ"ש היד דוד, וצ"ע.

פרק ו' - שיטת הרמב"ם שדחה הגמ' בשבועות

אבל נראה שלרמב"ם הייתה שיטה אחרת בזה, ותתיישב קושיה גדולה על שיטתו. שברמב"ם פ"א תשובה כתב "שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות שבתורה הקלות והחמורות. בין שעבר בזדון בין עבר בשגגה בין הודע לו בין לא הודע לו, הכל מתכפר בשעיר המשתלח. והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר אלא על הקלות. ומה הן הקלות ומה הן החמורות וכו' ושאר מצות לא תעשה ומצוות עשה שאין בהם כרת הן הקלות". הרי שהרמב"ם כתב להפך שהקלות אי"צ תשובה, ונגד הגמ' שם. והכס"מ תמה ע"ז. ובלח"מ כתב שכונת הגמ' אי דלא עשה תשובה, דהיינו נעמיד את המשנה דלא עשה תשובה, א"כ בחמורות איך מתכפר משום זבח רשעים תועבה. אבל קלות אינו זבח רשעים. ועיין אגודת אוזב שמקשה מגמ' זבחים דף ז' שגם על עשה יש זבח רשעים, ור"ל שרק בשעיר אין זבח רשעים, ומזה שצריך פסוק לרבי אך חלק, מבואר שאין פסול זבח רשעים. והלח"מ מפרש את הכרחו של הרמב"ם שלא להרחיב את מחלוקת רבי ורבנן. ובהעמק שאלה יתרו נ"ה א' כתב שפירושו לא ניתן להאמר. אבל מקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי שם בשבועות. וכ"כ עוד אחרונים, עיין ספר המפתח שם הרבה מו"מ.

אבל להנ"ל פשוט שהכרחו של הרמב"ם הוא הגמ' בכריתות, כפי שפסק הוא בעצמו שדי ברוצה כפרה. ואין דין תשובה מהלכות תשובה כדי להתכפר. אלא רק על החמורות, והחמורות בלא"ה אינו מכפר יום כיפור אלא כפרת השעיר, כמבואר שם ביומא שם כפי שהרחיב בפיה"מ שם.



נראה שגם הרמב"ן והריטב"א ס"ל שהן סוגיות חלוקות

ונראה כמ"ש לעיל שהרמב"ן והריטב"א התעלמו מהסוגיא בכריתות שמאין שבין רוצים בכפרה. ועפי"ז הקשו על הגמ' בשבועות שהקשו סתירה בין הספרי שא' איתא שבעינן שבים וא' איתא שמבעט ביום כיפור מכפר. והקשו למה מבעט נגד תשובה, שמא עשה תשובה על שאר עבירות שבידו ורק ביום כיפור מבעט. ובתירוץ א' חידשו כדבר נוסף שיש דין שלא יבעט כמו חטאת. ולא הביאו שכך פירשו להדיא בגמ' בכריתות את הברייתא, וא"כ הגמ' מובנת היטב ואינו חידוש מסברא עיי"ש. ולהנ"ל הגמ' בשבועות חולקת על הגמ' בכריתות מזה שפסל משום זבח רשעים תועבה. ואם הם סברו כרבינו יונה שיש בעיה זו גם בשוגג, יותר מובן. ולכן לא הביאו את הגמ' בכריתות לפרש את הסוגיא בשבועות, כי אלו סוגיות חלוקות.



פרק ז' - בגדר וידוי של יום כיפור

כעת צריך לברר את ענין הוידוי, שהרמב"ם בהלכות תשובה הגדיר תשובה כאמירה בפה של דברים שגמר בלבו, דהיינו חרטה ועזיבת החטא. ואילו בודוי של יום כיפור איננו אומרים כן אלא רק חטאת. ועיקר הוידוי הוא בקשת כפרה והתקשו בזה כידוע. עיין שיעור של מו"ר

הגרמ"ש זצ"ל בשנת תשכ"ז שמביא קושיה זו כקושיה ידועה. וביותר קשה שהרמב"ם בפ"ג הל' ט"ו דמעה"ק כותב "כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי, היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיטה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח". הרי שבקרבנות מזכיר שחזר בתשובה, למרות שאינו מפרט עזיבת החטא, ואילו ביום כיפור אינו אומר גם לשון זה. וקודם צריך לבאר שיש ב' סוגי וידוי - יש וידוי של תשובה, ויש וידוי של בקשת כפרה ותפילה.



וידוי של תשובה לבטא בפיו את מעשה התשובה

ומקור הדברים ברמב"ם הלכות תשובה פ"ב הל"ב שכתב: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". ובפ"א הל"א: "כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי". הרי יסוד הוידוי הוא ביטוי בפה לדברי התשובה שגמר בלבו, ולכן הוא מפרט בפיו את תהליך התשובה שלו. שכולל חרטה ועזיבה.



וידוי של יום כיפור בקשת כפרה

ובוידוי של יום כיפור כתב הרמב"ם פ"ב תשובה הל"ח: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידוי", הרי באותו הפרק שכתב שבתשובה רגילה צריך לפרט את תהליך התשובה, ובפרק א' כתב "עיקרו של וידוי" לומר שלא ישוב לזה החטא, לגבי יום כיפור לא כתב כן אלא אבל חטאנו בלבד. ומקורו מהגמ' כפי שכתבנו בהקדמה ותמחו על הפער בין הדברים.

ושמעתי מהג"ר אוריאל איזנטל, שמוכח מזה שוידוי של יום כיפור אינו משום ביטוי דברי התשובה בפיו, אלא דין אחר של בקשת כפרה כאשר האדם מביא את המכפר. ושכך מבואר בפוסקים. עיין בלבוש ריש סימן תר"ז "כיון שיוה"כ הוא יום סליחה וכפרה דכתיב כי ביום הזה יכפר ה' עליכם וגו' צריך כל אדם שיתוודה חטאיו כי כן מצינו בכל קרבנות שבאו על הכפרה דכתיב והתודו את חטאתם אשר עשו וגו' כמו שעשה כהן גדול ב"ה שהתודה בעדו ובעד כל ישראל דכתיב וכפר בעדו ובעד כל קהל ישראל שפירשו שיתודה חטאו ואח"כ חטאת ישראל". וכך כתב בגר"ז שם "כיון שיום הכיפורים הוא יום המחילה וכפרה כמ"ש כי ביום הוה יכפר וגו' לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאו כי כן מצינו בכל קרבנות הבאים לכפר שנאמר והתודו את חטאתם אשר עשו". וכיון שכן, עיקר הוידוי הוא לומר חטאתי ולבקש כפרה, ולא לומר את עניני התשובה. אלא שצ"ע, שברמב"ם פ"ג דמעשה הקרבנות כתב גם בחטאת

ואשם אומרים ושבתי בתשובה, וכאן לא הצריך. וא"כ אין התירוץ רק שזה כמו חטאת ואשם, אלא יום כיפור שונה גם מהם.



ביראים מבואר שוידוי ביו"כ ועל הקרבן ענינם תפילה לכפרה

ודבר זה מפורש ביראים, שוידוי של יום כיפור הוא תפילה ותחנון למחילה, ונלמד מגמ' ביומא שוכפר זה כפרת דברים. ואדרבה, קרבנות נלמד מיום כיפור שצריך וידוי של תחנון. וזה לשונו בספר יראים סימן תמא (דפוס ישן - שסג): "למדנו מוכפר שבשעה שיביא קרבן יתוודה ויתחנן שימחול לו יוצרנו דילפינן מכפרת יוהכ"פ דתניא ביומא פ' אמר להם הממונה [ל'ו ב'] וכפר בכפרת דברים הכתוב מדבר אתה אומר בכפרת דברים או אינו אלא וכו' נאמר כאן כפרה ונאמר להלן כפרה מה להלן כפרת דברים אף כאן כפרת דברים ואם נפשך לומר הרי הוא אומר והקריב וכפר ועדיין לא נשחט הפר. פי' כפרת דברים וידוי ותחנונים ותניא מנין שבאנא נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה מה להלן באנא אף כאן באנא ומנין שבשם נאמר כאן כפרה ונאמר בעגלה ערופה כפרה מה להלן בשם אף כאן בשם. ואלו הכפרות הלמדות זאת מזאת אינן גז"ש אלא מה מצינו שיש לומר מאחר שנאמר בכולן כפרה שיהיו שוות וכן בחטאות ואשמות שכתוב בהן וכפר יש לנו לומר שתהא כפרת דברים עמהם דהיינו וידוי ותחנונים".

ולדבריו י"ל שביום כיפור זה רק בקשת תחנון ובשאר קרבנות יש גם וידוי של תשובה, שהרי רש"י בשבועות כתב שיש ילפותא של וידוי בקרבן בעצמו, וזה מורה על תשובה, וא"כ י"ל שתתני איתנהו בקרבן, אבל ביום כיפור יש רק את הוידוי של בקשת כפרה. וזה מה שאנו מבקשים תבוא לפניך תחניתינו לפני הוידוי שקאי על בקשת הכפרה.

וכן הביאו משערי תשובה הוצאה חדשה שיש וידוי של תשובה ויש של תפילה עיי"ש. וההוכחה הפשוטה מכה"ג שמתודה על כל ישראל, ואין השאלה רק מנין הוא יודע שהם חזרו בהם, ולא שואלים הרי התוכן של וידוי מתאים רק לאדם עצמו ולא שאחר יאמר עבורו בלא לדבר עמו". ועיין בחיבור יפה מהישועה לרבינו ניסים גאון שכתב פרטי תשובה, מזכיר את הוידוי רק כוידוי של תפילה לכפרה, ולא להוציא בפיו את התשובה כמ"ש הרמב"ם.



פרק ח'

בירושלמי ומדרש מבואר שוידוי ביום כיפור אומר שלא יחטא עוד

אבל לעומת זה יש מקורות מפורשים להפך, שבוידוי של יום כיפור הזכירו קבלה לעתיד. בירושלמי סוף יומא "מצות הוידוי עיוה"כ עם חשיכה עד שלא נשתקע במאכל ובמשתה אע"פ שנתודה בערבית צריך להתודות בשחרית אע"פ שנתודה בשחרית צריך להתודות במוסף אע"פ

(ג). והאריך בזה במשנת יעב"ץ סי' נ"ה מהרמב"ם שיש ב' וידויים א' מדין תשובה ב' מדין תפילה.

(כד). וראיתי שהעיר כן מו"ר הגרמ"ש זצ"ל במאמרו הנ"ל.

שנתודה במוסף צריך להתודות במנחה אע"פ שנתודה במנחה צריך להתודות בנעילה שכל היום כשר לוידוי כיצד הוא מתודה ר' ברכיה בשם ר' בא בר בינה רבוני חטאתי והרע עשיתי ובדעת רעה הייתי עומד ובדרך רחוקה הייתי מהלך וכשם שעשיתי איני עושה יה"ר מלפניך יי' אלתי שתכפר לי על כל פשעי ותמחול לי על כל עונותי ותסלח לי על כל חטאתי".

וכן במדרש רבא ויקרא פ"ג הל"ג "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבתו אמר רב ביבי בר אביא כיצד אדם צריך להתודות ערב יוה"כ צריך לומר מודה אני כל רע שעשיתי לפניך בדרך רע הייתי עומד וכל מה שעשיתי עוד לא אעשה כמוהו יהי רצון מלפניך" כו'.

ולכאורה מוכרח שאף שכן דעת הירושלמי, מ"מ לא קיי"ל הכי להלכה לגבי יום כיפור, שהרי אי"ז נוסח הוידוי שלנו, אלא אבל אנחנו חטאנו. ואי"ז שינוי נוסח בעלמא אלא שינוי מהותי בגדר הוידוי. ואם אנחנו לא עושים כירושלמי, ע"כ שלא פוסקים כן אלא כסוגיין בבלי. ובתשובה רגילה, לרמב"ם יאמר כנוסח הירושלמי הנ"ל.



פרק ט'

נראה שיש דין נוסף מלבד תנאי בכפרת יום כיפור, יש חיוב לחזור בתשובה ביום

כיפור, ואינו תלוי בכפרה

אבל מה שקשה ע"ז הוא כל סדר הרמב"ם בהלכות תשובה. שבפ"ב הלכה א' וב' הוא כותב את דיני תשובה עם עזיבה עולמית ויעיד עליו, ומתוודה דברים אלו שגמר בלבנו. ובהלכה ז' וח' כותב "אע"פ שהתשובה יפה לעולם בעשרה ימים הוא יפה ביותר כו'" ובהל ז' "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך הכל חייבים לעשות תשובה ולהתודות ביום הכיפורים וכו'" ובהל"ח "הוידוי הנהוג בכל ישראל אבל חטאנו וכו'".

הרי שבהלכות תשובה הרגילה כתב את חיוב תשובת יום כיפור, ומלשונו נראה שהוא אותו חיוב, אלא שביום כיפור יש יותר חיוב מאשר בשאר השנה. ובתוך הדברים מביא גם את הדין וידוי של אבל אנחנו חטאנו. ולהנ"ל אינו כלל מדין תשובת כל השנה אלא דין וידוי של תחנון על מכפר, שיתכפר לו.

ונראה מוכרח שיש ב' הלכות, ושמעתי את יסוד הדברים מהג"ר אוריאל איזנטל. יש הלכות - א' של יום כיפור שאינו מכפר אלא עם התשובה, וזה כמ"ש תשובה של קרבנות, שרוצה בכפרה והוידוי הוא וידוי של בקשת כפרה. ולזה אי"צ תיקון מעשיו. ב' יש חיוב על אדם שחטא לשוב ממעשיו, וכפי שהאריך רבינו יונה בתחילת השערי תשובה, וכאשר מגיע יום כיפור מתעצם חיוב זה, לתקן מעשיו ולשוב לה'. וזה לשון הרמב"ם "יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל יחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך הכל חייבים לעשות תשובה ולהתודות ביום הכיפורים וכו'". ואי"ז כלל תנאי בכפרת יום כיפור, אלא חיוב עשית תשובה על חטאו. ובלשון אחרת, יש חיוב לחזור בתשובה מיד שחטא, וכאשר מגיע יום כיפור הוא כזמן פרעון של חיוב זה. ופשוט שחיוב זה הוא גם לרבי, ועיין לרבינו יונה שחילק את הפסוק כי

ביום הזה יכפר, קאי על כפרת הקב"ה, לפי ה' תטהרו קאי על האדם שיחזור בתשובה. ומסתבר שגם לרבי נדרש הפסוק כן. וא"כ הרמב"ם כאן מבאר את דין חיוב תשובה ולא דין תנאי בכפרה. וברמב"ם בפרק ב' לא הזכיר את ענין כפרת יום כיפור, ובפרק א' הזכיר זאת, אלא שכתב לשון מחודשת "עיצומו של יום כיפור מכפר לשבין". הרי שלקח את לשון רבי שעיצומו של יום מכפר והוסיף תנאי לשבים, ולהנ"ל זה שבים שרוצה בכפרה, ודחוק.



דברי הרמב"ן שיש חיוב מיוחד לשוב ביום כיפור

בדרשות הרמב"ן פי"ד איתא: "כיון שאמרנו שראש השנה יום דין לכל אדם וכולן נידונים בו, צריכים הכל לשים הדבר על ליבם ולשוב בתשובה, להתחרט על עונותם ופשעיהם, ולהרבות בתפילה ותחנונים שימחול הקב"ה על לא הודע שלהם. שאין יום הכיפורים מכפר אלא על השבים^{כה}". והתשובה חסד גדול על הבריות אבל עונש גדול הוא להם, שבזמן שאדם חוטא עובר על רצון בוראו שעה אחת בשעת החטא. וכשהוא עומד ואינו שב בתשובה, אינו שב במרדו כל ימיו ואינו חושש לעשות רצון בוראו. וכל שכל ישראל שמתפללים ומתוודים ומלחשים בפיהם וצועקים בקולם חטאנו עוינו פשענו, ואינו מניחים העונות כלל, שזהו בודאי מרד גדול הוא, ומוסיף על עצמו כעס וחרון אף. משל לליסטים ששולל את הדרכים ומלסטם את הבריות, והוא בא לפני המלך, אדוני מוחל לי שהרגתי אנשיך ושללתי אנשי מדינתך ולסטמתי דרכיך, ולמחר חוזר לרעות שעשה, שאין כל הפיוסין שאמר למלך אלא דברי ניאוצין ומיעוט כבודו ומוראו של מלך. ולכך אמר הכתוב רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקיד עליכם את כל עונותיכם, אמר הקב"ה גליתי לכם דין יום כיפורים והודעתי לכם שאיני מכפר בו לשבים, וספרתי לכם כל טכסיסין של יום בתענית ובתפילה ובקרבנות ולא חששתם לדברי לשוב כלל נמצא הרי זה מרד גמור נמצא קרובן של ישראל אצל הקב"ה הוא הגורם רחוקם".

וא"כ סו"ד יש חובה לחזור בתשובה, כי גם אם משום בקשת מחילה, כל שהוא מבקש מחילה מהמלך ומפייסו, ושוב חוזר לעשות את אותם הדברים, הוא ניאוצין ומיעוט כבודו ומוראו של מלך^{כו}.

כה). לפו"ר ראה שבין ר"ל עוברים דרכיהם. אבל זה המשך משפט של תפילה שימחול על לא הודע שלהם, ול"ש עזיבת החטא לזה. וא"כ כאן מדבר על התפילה. ומ"מ אם מבקש מחילה וממשיך זה קטרוג גדול. ובסו"ד חוזר עוד פעם על השבין יותר משמע שצריך תשובה ממש.

כו). ועיין בשערי תשובה שער ד' ג' שבא לבאר שגם אחרי ששב אינו מתכפר מיד. "עוד התברר הענין הזה בתורה שנאמר כי ביום הזה יכפר עולכם לטהר אתכם וגו' הנה כי הוצרכה כפרת יום הכיפורים אחר התשובה כי עיקר כפרת יום הכיפור עם התשובה". דהיינו שהוא הוכיח שגם תשובה צריכה יום כיפור, מזה שיום כיפור צריך לתשובה, הרי שאירי ששב ומ"מ צריך ליום כיפור. וא"כ מבואר שג"כ ס"ל שבים כפשוטו. אלא א"כ צ"ב למה כתב שעיקר כפרת יום כיפור, שלכא' בלא שבין אין כפרה כלל.

ויש כעין דברים אלו בספורנו בפרשת אחרי. "כי ביום הזה יכפר. והטעם שתצטרכו עם זה גם לשביתה וענוי הוא כי אומנם הכהן בעבודתו בלבד יכפר וענין הכפור הוא הקטנת החטא והכנתו לקבל סליחה. לפני ה' תטהרו. אבל השגת הטהרה והסליחה הגמורה תהיה לפני ה' בלבד וזה בודאי בתשובה שהוא לבדו יודע אמיתתם ובשביל כך שבת שבתן הוא לכם". דהיינו שיש דרגות בסליחה, ואע"פ שסליחת יום כיפור היא בלא תשובה. זה רק הקטנת החטא והכנתו לקבל

ומ"מ בנידון שפתחנו בו, אם עדיף מי שמכיר את מצבו ומקבל רק דברים שיעמוד בהם, או עדיף מי שמחליט בשעת מעשה שהוא חוזר מהכל ואחר זמן ממשיך בדרכיו. שאולי זה נתכפר לו רק מה שחזר ולזה נתכפר הכל. לרמב"ן פשיטא שלהפך, הרבה יותר גרוע מי שמתודה שיעזוב ושוב חוזר לזה, ממי שלא אמר שלא יעשה עוד וממשיך, אע"פ שיש טענה על בקשת סליחה בלא עזיבת החטא. וכ"כ בזהר גודל הקטרוג על מי שמתודה ושוב חוזר למעשיו.

אבל מ"מ יש בזה נפק"מ גדולה. וכפי שהדגיש הרמב"ן כמה פעמים. "ואינו מניחים העונות כלל" "ולא חששתם לדברי לשוב כלל". משמע שהתביעה הוא שאינם באין כלל לחזור, ולא שלא תקנו כל מעשיהם. ופשיטא שלדין אינו מכפר בלא תשובה צריך תשובה על כל מה שיתכפר.

וכך נראה גם באלשיך אמור כ"ג. שמבאר את הרמב"ם זכו חזרו בתשובה לא זכו שלא חזרו. שאמרו זכו ולא שבו, כי אז במשמע שבו מכל עונותיהם אבל זכו הוא גם בפרט אחד "כי אין צריך כי אם זכות מה גם כי קל יהיה. כענין שבו אחד מחטאתיו אשר חטא גם כי קל יהיה הלא יספיק להטות כף המאזניים". אבל אם אינו חוזר בתשובה אפי' שאינו עושה עוד חטאים חייב בדינו כי יש צווי לחזור בתשובה "ויאמר אליו לא זכה נכתב למיתה, כיון שלא שב אפי' בא' מאשמתיו לבל ישאר שקול"¹.

וא"כ נפק"מ שאין דין לעשות כרי"ס הרבה קבלות קטנות לעזיבה בכל דבר, כפי שהבין שבלא"ה אין כפרה. אלא צריך לבדוק מה יועיל לשינוי מעשיו, ואם רואה שקבלת נושא א' שבו מתמקד השנה יותר תועיל לו מהרבה פרטים קטנים בכל נושא, צריך לעשות דוקא בדרך זה. שאין הענין משום עיכוב בכפרה שזה יהיה לשיטת הרמב"ם וכו'. אלא תביעה על תיקון דרכיו, ובזה צריך לעשות הטוב ביותר לזה. ובענינים אלו שגמר באמת לעזוב, בזה פשיטא שיש חיוב להתוודות עם הודעת קבלתו לעתיד. אבל רק על מה שבאמת עזב.



חלק ב' - גדר עזיבת החטא, שלא יחשב שרץ בידו

פרק א' - בגדר עזיבת החטא בתשובה רגילה

בגמ' תענית ט"ז ע"א כתוב שמי שעובר עבירה ומתודה ואינו חוזר בו, הרי הוא כטובל ושרץ בידו. ומזה הביאו כל הראשונים שצריך עזיבת החטא, ובל"ז אינו מועיל. אך צריך ביאור גדר

תשובה. אבל טהרה גמורה היא רק בתשובה. וא"כ יתכן שגם ר"י מתכוין לעיקר הכפרה לזה.

ועיין שער ב' י"ד "ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכיפורים שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו ועל כן הזהירנו הכותב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו". משמע מאוד כמ"ש בדעת הרמב"ן, שא"ז חיוב תשובה בפועל, דהיינו שתלוי בזה שהגיע לתשובה. אלא חיוב "להעיר אדם את רוחו" דהיינו להשתדל ולהתעסק בטהרת נפשו. ומשום שאז ימי טהרה. ויש תביעה על מי שלא עשה כן.

כזו. וגם זה רק נכתב ולא נחתם, כי בשב ולא תעשה לא נחתמים רק בקום ועשה. והוא קאי בשיטת הרמב"ם ובמנ"ח שס"ד ר"ל שלרמב"ם אין מצות תשובה אלא רק כאשר יש יתודה וא"כ אין תוספת עונש בזה שלא שב יותר מעצם החטא.

השרץ בידו. האם הבעיה היא רק כאשר יש לו דעה חיובית שהוא מחזיק ברצון לחטוא, או האם יש בעיה גם בזה שלפי תכונותיו ויצרו עתיד הוא לחטוא. ונפק"מ למי שהחליט בלבו שאינו רוצה לשוב לחטוא, אך אומדים שלפי האישיות שלו, ולפי חוזק יצרו לא יצליח להתגבר¹. וכן יש להסתפק באדם שכבר אין לו אפשרות מעשית לחטוא במה שהוא נכשל בעבר, והוא חוזר בו, האם כעת די בהחלטת הלב בלבד, שסכ"ס הוא מתחרט ואינו עתיד לחטוא ולכן ל"ש שרץ בידו². או שהוא צריך לחזור ברמה שמתקן תכונת נפשו שהביאו אותו לידי חטא, כדי שגם אם היה לו אפשרות לא היה חוזר לחטוא. ובלא"ה אינו נחשב שחזר בתשובה³.



בשאלה אם מי שאינו יכול לחטוא צריך עזיבת החטא

ולכאורה יש מקור מפורש בראשונים לשאלה זו, בתשובה של הרמ"ה שמובא באורחות חיים הלכות ערב יו"כ סימן ד', מקשה למה מוזכר בחייבי מיתה וידוי ולא תשובה, ובמלקות וידוי עם תשובה "וא"ת למה לא הזכיר את התשובה עם הוידוי מפני זה עומד על בית הסקילה והלוח למות ואין לו פנאי לחטוא עד שיצטרך לומר און פעלתי ולא אוסיף. אבל חייבי מלקות צריך התשובה כו' כ"כ הר' מאיר הלוי ז"ל בתשובה⁴. הרי להדיא שאל על מי שעומד למות, למה לא צריך לומר שלא יחטא עוד, ומתרץ שאין לו פנאי לכך. והנה אכן אין לו פנאי לחטוא, אך מ"מ למה לא יצטרך להחליט על עזיבת החטא ולקבל קבלה חזקה שגם אם הוא לא היה מת הוא לא היה חוזר וחוטא. והרי בא לבאר למה לא הוזכר תשובה כלל במיתה, ואם היה צריך תשובה, רק בלשון אחרת, עדיין זה היה צריך להיות מוזכר. ומוכח שכל שאין אפשרות בפועל לחטוא אין צורך בקבלה לעתיד. ורצון בכפרה יש בוידוי שאומר. וזה כצד הב' של החידושי הרי"ם⁵.



משא"כ לרמב"ן שיש מצוה לשוב חוץ מהאיסור.

כח). וצריך לדון בין באופן שבניסיון הראשון שמגיע חוטא, ובין מי שבמשך תקופה עומד בהחלטתו ורק אח"כ חוזר ונופל.

כט). ואף שבודאי כעת יש לו פחות ניסיון לחזור בתשובה, ושכרו פחות מאם הוא היה חוזר בעוד הניסיון חזק. מ"מ מצד התשובה אין נפק"מ.

ל). וספק זה מובא בשם חידושי הרי"ם, בספר מאור עיני הגולה תולדות חי' הרי"ם על סוף ימיו: "ריט. סיפר אחד מנכדי רבינו זצ"ל כי כשבא בזמן ההוא פעם אחת לחדר רבינו זצ"ל אמר לו רבינו שנפל לו היום ספק בענין אחד, כי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תשובה פוסק להלכה כי התשובה הגמורה היא שישב כל כך עד שיעיד עליו היודע תעלומות שלא יעשה עוד לעולם אותו התטא. ונסתפק באם אחד חולה חוליו שהוא מת בו ואו בימי חליו הנהו שב בתשובה וכיון שמת מאותה המחלה הרי לא יוכל לחזור עוד לעשות החטא ההוא אם זהו תשובה גמורה".

לא). ועיין בענינים שונים לתלמיד הרשב"א סימן ב' הובא בקובץ שיטות קמאי מסכת כריתות דף ז עמוד א. שמאריך לדון האם חילוק הגמ' בסנהדרין מ"ו ע"א בן נהרג מתוך רשעו, לבין מת מתוך רשעו איירי בוידוי, או כאשר לא חזר מתודה. ונפק"מ לתרתי - א' אם יוצא להרג בעי וידוי כדי שיהיה לו כפרה, ב' אם מהני וידוי של מת כדרכו. ובהתחלה מדייק מלשון נהרג מתוך רשעו שלא חזר מתודה. אך חוזר בו שגם הרוגי מלכות הכפרה כאשר עם וידוי, ומת על מטתו לא מהני לו הוידוי. ומסיק שבעבירות החומרות של"מ תשובה לבד ה"נ לא מהני וידוי במת על מטתו. על כן נראה שאין הוידוי מכפר בעבירות החומרות אלא כשהומת בידי אדם ולא במת על מטתו, וכי אמרינן נהרג מתוך רשעו הויא ליה

רבינו יונה הביא שרץ בידו על שמתיצב על דרך לא טובה

בשערי תשובה (שער א' אות י"א) מאריך שיש ב' סוגי חוטאים, יש מי שחוטא בדרך מקרה, ותחילת התשובה שלו הוא חרטה, והחרטה גורמת לו לעזיבת החטא. ויש מי שמתיצב על דרך לא טובה תמיד והוא רוצה לחטוא, ולא מועלת לו התשובה עד שישינה דרכו, שאם לא כן הוא טובל ושרץ בידו. הרי שהעמיד את הגמ' של שרץ בידו באדם שיש לו רצון וחשק לחטוא, ורק כעת הוא מתחרט, בלא ששינה את הרצון הבסיסי שלו. וזה לשונו: "אך האיש המתיצב על דרך לא טובה, תמיד, וגבר על חטאיו דורך בכל יום ויונה באולתו, ושב במרוצתו גם פעמים רבות, וכל עת אוהב הרע ומכשול עונו ישים נוכח פניו, רוצה לומר התאוה והיצר, וחפצו ומגמתו, אשר לא יבצר ממנו כל אשר יום לעשות - ראשית תשובת האיש הזה, לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה, ולהסכים לקיים ולקבל עליו לבל יוסיף לחטוא, אחרי כן יתחרט על עלילותיו הנשחתות, ויתודה לשוב אל ה', כמו שנאמר (ישעיה נה, ז): "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו". והמשל בזה - למי שאוחז השרץ ובא לטבול ולהטהר, כי יניח השרץ תחלה ואחרי כן יטבול ויטהר. וכל זמן שהשרץ בידו עוד טומאתו בו, ואין הטבילה מועילה. והנה עזיבת מחשבת החטא - היא השלכת השרץ, והחרטה מאשר חטא והודוי והתפלה - במקום הטבילה". הרי שמתאר מחשבה חיובית של רצון לחטוא, לא רק אי תיקון תכונת נפשו. ועל זה הביא את הגמ' של שרץ בידו. וצ"ע, שאת הצד השני מתאר רבינו יונה כחוטא על דרך מקרה, ומשמע שמדובר על חטא שאינו לפי תכונת נפשו. ואילו את המצב האמצעי הרגיל, דהיינו אדם שנכשל מידי פעם בחטא, אך אינו רוצה להדיא לחטוא. לאידך אינו הפתעה שהוא נכשל בזה. לא ביאר מה דינו האם כטובל ושרץ בידו או לא. ולדידי נראה יותר שכדי שיהיה שרץ בידו בעיני דבר חיובי של רצון לחטוא, ולא כאשר אינו רוצה מצד עצמו, אלא שלא מתגבר, וצ"ע. ויתבאר עוד מקורות בשאלה זו.



פרק ב' - שיטת המבי"ט בענין חזר בדעתו ושוב חטא

והמבי"ט בבית אלוקים שער התשובה פרק ו' האריך: "ראוי לבאר ענין התשובה ששב האדם בכל שנה ושנה, וחזר אחר כך למה שחטא, אם תועיל התשובה שעשה על העונות הקודמים גם כי חזר אח"כ לחטוא אותם החטאים, או אם נאמר שכיון שחזר למה שחטא יראה שלא היתה

כפרה בשהתודה מיירי, דעל הרוגי ב"ד אתי' שהיו מתודין כדאיתא התם (שם), ואפילו הכי בדכוותה במת מתוך רשעו על מטתו אף על גב דהתודה לא הויה ליה כפרה אלא נידון בגיהנם כפי מה שהרשיע אם מעט ואם הרבה. והא דקרי נהרג ומת מתוך רשעו למי שהתודה, היינו משום דלאו תשובה מעלייתא היא לגמרי, דמפני שהוא רואה שהוא מת עושה כן שאם לא כן לא שב ומלאך המות הוא דאנסייה. ותדע שהרי הוצרכו ללמוד מן הכתוב שוידוי כפר לו לעכ, ואם היה חשוב כתשובה פשיטא ומקרא מלא דבר הכתוב [ישעיהו ו'] ושב ורפא לו. אלא ודאי אין הוידוי לבד מכפר וכן אין מיתת ב"ד לבדה מכפרת, שאם היתה מכפרת מגלן דוידוי כפר לו לעכ מדכתיב יעכרך ה' היום ולא לעולם הבא, דלמא מפני שנהרג בב"ד היה זוכה לעולם הבא ולא מפני הוידוי כלל. הא אין עליך לומר אלא כמו שאמרנו שהוידוי עם המיתה שהוא מומת בידי אדם הוא שמכפרין". ומסיק שמ"מ בעבירות הקלות שמהני תשובה ה"נ וידוי לפני מיתה מהני, וגם חמורות מהני להקל את העונש.

תשובתו נכונה ושלומה ולא גמר בלבו לעזוב החטאים והעונות הואיל וחזר אליהן אחר כך. ואומר כי נראה מדברי רבותינו ע"ה כי כיון שחזר האדם בתשובה מן החטאים שעשה וגמר בלבו שלא לעשותם עוד, השם יתברך מעביר חטאתו בתשובה זאת, ואם אח"כ חזר לחטוא, יצה"ר הוא שפתה אותו מחדש לחזור למה שחטא, ולא יהיו החטאים הראשונים חוזרים וניעורים אחר שנתבטלו בתשובה הקודמת כו'. אבל בענין התשובה הואיל וגמר בלבו קודם שלא לחזור עוד אליה, ואח"כ השיאו הנחש הוא יצה"ר, נמלך הוא באותה שעה למה שחטא אז, ותשובתו הראשונה במקומה עומדת למה שחטא קודם".

ומביא ראיה לזה מדברי (המיוחס ל) רש"י בסוגיא בתענית דף ט"ז ע"א, שאיתא שם מי שעבר עבירה ומתודה ואינו דומה למי שטובל ושרץ בידו, וברש"י פירש ואינו חוזר, שיש בידו גזל ואינו משיבו. הרי נראה שרק באופן שיש דבר ממשי שממשיך את העבירה ולא מתקנה הוא שנחשב שרץ בידו, ולא בעתיד לחזור ולחטוא¹. ומסיק "ולכך אמר דוד ע"ה (תהלים נ"א, ז) הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי הן אמת חפצת בטוחות וגו', כלו' הן ודאי הוא כי בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי, ולכך אני חוטא וחוזר וחוטא פעם אחר פעם כפי הכנת טבע הבריאה, אבל מפני זה אינך נועל את דרכי התשובה למי ששב אף על פי שחוזר וחוטא באותו עון עצמו, אם הוא גומר בלבו בכל פעם ששב שלא יחזור לאותו החטא, ואחר כך יצרו תקפו וחוזר אליו, וזהו אומרו הן אמת חפצת בטוחות וגו', כלומר מה שאתה חפץ בתשובה הוא שתהיה אמתית בגמר לב שלא לחזור לחטא, ואם אח"כ יחזור, נמלך הוא, כיון שאתה הכרת מחשבת תשובתו קודם שהיתה אמתית".



בדעת רש"י שדוקא גזל בידו נחשב שרץ

הנה המבי"ט כתב שלדעת רש"י שרץ בידו הוא כאשר מחזיק גזילה ממש בידו, ולא שעתידי לחזור ולחטוא וכן פירשו עוד ראשונים עיין נמ"י ור"ן. ומביא דעה זו בדעת יחידה ומוחלטת. וצ"ע, הרי שיטת הרמב"ם ורבינו יונה מפורשים שנחשב שרץ בידו גם כאשר חסר בהחלטתו על עזיבת החטא, ולמה התעלם מדעתם. ולצד הנ"ל שרבינו יונה דיבר רק במי שרוצה בפועל לחטוא, יותר מובן, שבכה"ג שיש רצון חיובי הרי המבי"ט להדיא ס"ל שאינו תשובה. וכל השאלה כאשר יש רצון להפסיק לחטוא, ורק אינו עומד בהחלטתו, וע"ז הביא רש"י שצריך כעת בזמן התשובה שיחזיק בחטא, ולא אכפת לנו העתיד. וברבינו יונה אין סתירה לזה בדעת הרמב"ם נבאר בהמשך.

ועיין במכתם שם בתענית שכתב "אדם שיש בידו עבירה ומתודה עליה ואינו חוזר בה, יש בידו גזל או ממון אחר שלא כדין, ואינו מחזירו, לעולם לא יועיל לו וידויו. והר"מ ז"ל [הלכ' תשובה פ"ב ה"ג] פי', גם כן אפי' בשאר עבירות שבינו לבין המקום, אינו חוזר עליה, כגון

(לב). "כמו מי שזרק השרץ מידו שעלתה לו טבילה מיד, וגם שיחזור אחר הטבילה פעם אחרת ונגע בשרץ, אם יחזור ויטבול נטהר מטומאת השרץ שבידו, כי מטומאת השרץ הראשונה כבר עלתה לו טבילה קודם, ולא יחזור ויטמא למפרע הטהרות שנגע בין טבילה לטומאה, וכמו כן מי שחטא ושב בתשובה וחזר לחטוא אינו צריך טבילה ותשובה למה שחטא קודם".

שאינו גומר בלבו שלא יחזור עליה עוד, ואין תשובתו תשובה". הרי שהמכתם לא ס"ל שנחלקו הרמב"ם ורש"י בפירוש הגמ', אלא גם הרמב"ם מודה לרש"י. אלא שס"ל שה"ה. ואם כונת הרמב"ם למצב עתידי פשיטא שאי אפשר לומר ה"ה למצב של מחזיק גזילה בידו ממש. אלא נראה שס"ל שגם לרמב"ם מדובר ברצון קיים להמשיך לחטוא, ואז זה דומה למחזיק גזל בידו. והלשון לא גמר בלבו, משמעותו לא החליט להפסיק, וכפי משמעותו בכל הש"ס שגמר בלבו הוא החלטה, ולא עבודה עצמית עם עומק נפשו.

ובאמת כך נראה בספרים דבי רש"י, שמצד א' כתבו שרץ בידו על מחשבת חטא, מצד שני כתבו שצריך רצון בפועל לחטוא. מחזור ויטרי סימן רעא ובעוד ספרים דבי רש"י "תנו רבנן אדם שיש בו עבירה ואינה רוצה לחזור בו". הרי הגדיר את הבעיה כאשר אינו רוצה כלל לחזור בו, ולא כאשר לא תיקן נפשו. וכן ראיתי שכתב למעשה בדעת הרמב"ם בספר מרפא לשון לר"ר מהמבורג, שהאריך בשאלה על הוידוי: "ולכן ראוי לכל איש מישראל, באמרו אתה יודע רזי עולם, לכיין בזה שמעיד על עצמו בפני השם ב"ה, שאינו רוצה לשוב בדרך הזה עוד". הרי שכתבו ברמה שאינו רוצה לחזור, ולא שלא מצליח. וזה כהנ"ל, שהוא ענין רצון חיובי לחטוא. וזה מתישב עם המכתם, שגם לרש"י כאשר יש דעת להמשיך לחטוא נחשב שרץ בידו כמו מחזיק גזל בידו. ואע"פ שאינו מוכרח, יש מקום לזה. משא"כ כאשר מדובר על יצר שיתגבר עליו בהמשך, אין לזה טעם.



גירסת הרי"ף וסיעתו וחזור לחטוא במקום ואינו חוזר בו

אך באמת נראה שאין טעם להשוות את שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם, וזאת מכיון שנמצא שיש גירסא שונה בגמ' והיא ברי"ף יומא, וכן ברא"ה ובתים שערי תשובה שער ראשון. במקום "ואינו חוזר" איתא "וחזור לחטוא". דהיינו לרש"י ורוב הראשונים הבעיה היא שאינו חוזר בו, והפירוש בזה שמחזיק בחטא ואינו חוזר בו. והשאלה אם הכוונה למחזיק בגזל ממש, או שדי במחזיק ברצון לחטוא. משא"כ לפי גירסא זו הבעיה היא שחוזר וחוטא, ויתכן שגם חזרה בעתיד נחשב בכלל זה. ואין הכרח להגדיר את החטא בהמשך כמחזיק כעת בחטא.



לשון הרמב"ם על תשובה

זה לשון הרמב"ם הלכות תשובה פ"ב הל"א-ב: "הלכה א. אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולון כח כו' ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא, אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום א מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין כו'. הלכה ב. ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמת, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב

לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו".

ויש בלשון הרמב"ם ד' הגדרות: א. שהגיע לידו בפועל ולא עשה, ב. שגמר בלבו, שהוא החלטה בדעתו. שהרי לשון זה נפוצה מאוד בש"ס ומתפרש בהחלטה במקח או מתנה או קידושין, ואינו כרוך בהתבוננת פנימית ועבודה עצמית וכד'. ג. יסרנו ממחשבתו, ד. יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב. והנה ב' וג' הם דברים שתלויים ביד האדם כעת, שיחליט בלבו, ויסיר מחשבת החטא ממחשבתו. ואם אין אנו מדברים על התת מודע, אלא על המודע, וקשה להאמין שהרמב"ם התייחס לתיאוריות אלו, זה דבר מעשי מאוד. כמו"כ הבא לידו ונמנע, לכאורה זו רק הוכחה על החלטה שלו, שכאשר בפועל זה התבצע זה מראה שהייתה החלטה אמיתית. אך לזה די פעם או פעמים, כלשון הגמ' בא לידו פעם ראשונה ושניה ונמנע. ואם אח"כ חזר ונכשל אין זו הוכחה שהחלטתו הראשונה לא היתה אמיתית אלא מכשול חדש. אך דברי הרמב"ם "שיעיד עליו יודע תעלומות" לכאורה מצריך שלעולם לא יחזור ולחטוא. וזה פלא, וכפי טענת מהרי"ט שנביא לקמן שא"כ עד שימות לא נחשב ששב בתשובה. וביותר כמ"ש מבי"ט האדם עלול לחטוא משום יצר הרע שלו, ולמה זה שבהמשך חייו נכשל נחשב הוכחה שהתשובה לא היתה כדין. ולמה לא נאמר שזה היה חטא חדש. ומה ההבדל בין הפעם הראשונה שחטא, שאנו מקבלים שחטא משום יצרו. ולמה בפעם השניה אי אפשר לקבל שיצרו הכשילו. ולא שייך לפעם הראשונה. ובפוסקים לא קבלו את דברי הרמב"ם כמות שהם. ופירשו - א' יעיד עליו אינו לשון שה' מעיד אלא שהאדם מעיד על עצמו לפני ה'. וההוכחה מהפסוק שהרמב"ם מביא "ולא נאמר עוד" אינו כלל מדבר על עדות של השם, אלא על אמירת האדם לפני ה'". ב' כיון שמדבר על אמירת האדם, לא מדובר על עתידות, אלא על הצהרת רצונו. והאמירה לפני ה' נועדה לגלות את כנות דבריו. עיין בערוגת הבושם על היום תאמצנו, שהוא תפילה לבעלי תשובה לחיזוק, ויש נוהגים לפתוח את ארון הקודש לבחון לבם, וזה כע"ז. וכיון שזו הצהרת האדם, אינו מדבר על העתיד, אלא על כונתו, אפשר לפרש לא שמאמין על עצמו שלעולם לא יחטא, אלא מצהיר שאינו רוצה לחטוא לעולם, וכך פירשו החיי אדם והג"ר רפאל מהמבורג במרפא לשון.



פרק ג'

חיבור התשובה למאירי שמי שחזר בעת צרה ושוב חזר לחטוא הוה תשובה,

והבעיה רק שאין מספיקים בידו לעשות תשובה

חיבור התשובה למאירי - משיב נפש מאמר א פרק ב: "ותחת זאת המדרגה ששב בכל לבו ובכל נפשו בעת הצרה מבלי שתהיה מחשבתו לשוב לאולתו עוד, שזה אחד מן התנאים הצריכים אל התשובה, ר"ל היות גומר בדעתו בעת התשובה שלא ישוב עוד לחטוא, שלא תקרא תשובה ודוי פה עם מעילת המחשבה, כמו שאמר ולא נאמר עוד אלינו למעשה ידינו, כמו

(לג). עיין בספר הליקוטות ברמב"ם פרנקל בשם רד"ע, וכן בחיי אדם ומרפא נפש, וכמדומה גם במאירי בחיבור התשובה.

שיתבאר, וזה השב אף על פי שמחשבתו זכה ונקיה בעת תשובתו לגמור בדעתו לבל יוסיף יעבור בו חטא ועון, יכבד את לבו בעת היות הרוחה וישוב ישנה באולתו, וכה משפטו כל הימים ישוב בעת צרתו ויגמור בלבו לעזוב דרכו הרעה לבלתי שוב בדרך אשר הלך בה מתמול שלשום ובעת שלותו יחזור לסורו וימרוד בשם, וזה סגנון רע מאד, אף על פי שנקרא תשובה, קרוב להשתקע כל כך בפעולות רעות עד שתמנע רפואתו, וכבר הכניסו זה הענין בכלל אותם שאין מספיקים בידם לעשות תשובה". הרי כתב להדיא שאם גמר בדעתו לשוב, אע"פ שתמיד כאשר נגמרת הצרה חוזר לסורו, נחשב תשובה, והבעיה רק שהוא בכלל שאין מספיקים בידו לעשות תשובה. ולא יתכן שתמיד יחזור לסורו, ובעת הצרה יהיה ברמה של יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב.



רבינו ניסים גאון לא היה בלבו לחזור על העבירות מכפר לו אפילו פעמים הרבה

וכן נמצא לרבי ניסים גאון בחיבור יפה מהישועה: "והענין הג' שיקבל שלא יחזור לעבירה שעבר שנאמר אשור לא יושיענו וגומר כלומר קבלו עליכם שלא תחזרו לעבירות שבידכם ואל תבטחו על מלך אשור שיושיעכם ויצילכם אז תקובל תשובתכם כמו שנאמר ארפא משובתם אהבם נדבה וגו'. ואמר אם לא יקבל שלא יחזור לעבירה ויבטח שאם יחטא ישוב בתשובה אחרת לא תקובל תשובתו כמו שאמרו במשנה האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. ואם אמר אחטא ויום הספורים מכפר אין יום הכפורים מכפר. ואמר אגב שאני כלומר שלא יכפר לו יום הכיפורים כשעכו עבירה כי הנה יום הכפורים קרוב. אותה העבירה לא תכופר לו. ואמר בן סירא ובסליחה אל תבטח להוסיף עון על עון ותאמר ורחמי רבים לרב עונותי יסלח לי ורחמי רבים ואף עטו ועל רשעים ינוח עונו: אבל אם קבל שלא יחזור לעבירה שעבר ואחר כך עבר ושב תשובה אחרת תקובל תשובתו לפי שהיתה התשובה ואחר כך גבר יצרו ועבר ושב אפילו פעמים הרבה תשובתו מקובלת ויסלח לו הקב"ה ראשון ראשון כשהיתה תשובתו שלימה בארבעה ענינים מן התשובה לפי שלא היה בלבו לחזור לעבירה שעבר". הרי כתב בפירוש שכל "שלא היה בלבו לחזור לעבירה" דהיינו מחשב חיובית לחטא מתכפר לו אפילו פעמים הרבה. וכך שמעתי ממור"ר הגרמ"ש שפירא זצ"ל בדעת רבינו ניסים גאון שכדי שיהיה שרץ בידו צריך מחשבה חיובית להמשיך לחטא. ובלא זה, אף שעתיד לחטא לפי טבעו, מהני לתשובה. וכך נקט למעשה כעיקר גם בדעת הרמב"ם. וזה ממש כדברי המבי"ט הנ"ל. ובדברי רנ"ג צ"ע, שכתב כאשר אין בדעתו להפסיק לחטא הבעיה הוא אחטא ואשוב. וזה דלא כמאירי, שהמאירי כתב אחטא ואשוב כאשר רוצה להפסיק לחטא, ובסוף חוזר לחטא. אבל רנ"ג כתב גם על מי שאינו רוצה לחזור בו שהבעיה באחטא ואשוב, שלא תתקבל תשובתו. וצ"ע על מה קאי, על התשובה השניה או על התשובה הראשונה. ולמיטב זכרוני הגרמ"ש זצ"ל אמר אז שקאי על התשובה הראשונה. ואף שהדמיון לאחטא ואשוב אינו מובן, שהתם זה לפני לעבירה, וכאן זה אחר העבירה וע"ד להמשיך לחטא. בכל זאת, היסוד אחד הוא - אדם שרוצה כפרה בלא לעזוב את החטא. ואין מספיקים בידו לעשות תשובה. ולשונו נראה שאינו רק שלא יסייעו בידו

לשוב, אלא שלא מתקבלת התשובה. דהיינו שזו תשובה, אך לא מתקבלת למעלה. וכפי שאנו מתפללים שתתקבל התשובה, הרי שיש מצב שחוזר ואינו מתקבל, זה מקרה שכך הדין שלא מתקבל.



שיטת החינוך שעושה מצב ריחוק מחטא, ומהני משום שאין דנים אלא לפי אותה שעה

ועיין בספר החינוך מצוה שי"ג: "משרשי המצוה, שהיה מחסדי השם על כל בריותיו לקבוע להם יום אחד בשנה לכפר על החטאים עם התשובה, וכמו שכתבתי בארוכה בסדר אחרי מות מצות עשה א', ולכן נצטוינו להתענות בו, לפי שהמאכל והמשתה ויתר הנאות חוש המישוש יעוררו החומר להמשך אחר התאוה והחטא, ויבטלו צורת הנפש החכמה מחפש אחר האמת שהוא עבודת האל ומוסרו הטוב והמתוק לכל בני הדעת. ואין ראוי לעבד ביום בואו לדין לפני אדוניו לבוא בנפש חשוכה ומעורבבת מתוך המאכל והמשתה, במחשבות החומר אשר היא בתוכו, שאין דנין את האדם אלא לפי מעשיו שבאותה שעה, על כן טוב לו להגביר נפשו החכמה ולהכניע החומר לפניו באותו היום הנכבד, למען תהיה ראויה ונכונה לקבל כפרתה, ולא ימנענה מסך התאוות". הרי מבואר בדבריו, שביום כיפור פורשים מעולם הזה כדי שיכול לחזור בתשובה. על ידי זה שהוא רחוק מגשמיות, ודנים אותו לפי מעשיו של אותה שעה. ומקור הענין שדנים את האדם לפי מעשיו באותו שעה, ידוע על עבירות שבעתיד, וכאן מבואר שהוא גם על עבירות שעבר כבר. ומקור הדבר בירושלמי הובא ברבינו חננאל בראש השנה ט"ז ע"ב "ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכווין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין. א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואף על פי שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה: ירושלמי ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ה) אך זך וישר היית אין כתיב כאן אלא אם זך וישר אתה עכשיו". הרי השוו דין באשר שם על העתיד, לאשר הוא שם על לשעבר. שלשון הירושלמי "מהאי קרא".

והנה מעצם המשפט שזה מעשיו שלא אותה שעה, מוכח שבעתיד אינו עתיד להשאר כך, וכבר כעת ידוע לנו עובדא זו. ומה עם היעיד עליו יודע תעלמות. וכאן עוד יותר קשה, שבעלמא י"ל כסברת המבי"ט, שאכן חזר בו לגמרי, ואם ימשיך כעת ללא התגברות יצר הרע מחודש ישאר בצדקתו. אך החינוך מדבר על יצירת מצב מלאכותי, שרחוק מחטא משום שריחק עצמו מעולם הזה לגמרי. ומיד במוצאי יום כיפור יחזור לעולם הזה. וא"כ כל המצב הוא זמני שעומד להשתנות, ועושים כן בכונה. ולמה לא נדרוש טהרה במצבו הרגיל כדי שנאמר שחזר. ועיין במהר"ם שי"ק שהבאנו בתחילת המאמר שהחינוך חולק על הרמב"ם וס"ל שאי"צ עזיבה עולמית. שכעת חזר בו לגמרי.

שיטת מהרי"ט שנחלקו רמב"ם ורבינו יונה

שו"ת מהרי"ט חלק ב - אורח חיים סימן ח: "עזיבה כיצד שנאמר יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו. ופי' הרמ"בם ז"ל בפ"ב שיסירהו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד. וכן כתב להלן כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה כמי שטובל ושרץ בידו וכו' עד שכ"כ ומודה ועוזב ירוחם. אבל רבינו יונה ז"ל כתב יש טועים בחשבם שעזיבת החטא הוא שיגמור לבלתי שוב אליו עוד, וא"כ לא נגמרה תשובת האיש הזה כל ימי חייו, עד שנודע שלא שב על קיאו. וכיצד הקדים העזיבה לתשוב, דכתיב יעזוב רשע דרכו כו' וישוב אל ה'. ואם אתה אומר לא כי אלא תכף נמחל, עדיין לא עזב. אלא פתרון המקרא כך, הוא יעזוב רשע דרכו הרעה אשר הורגל בה שהיא שגרמה לו לחטא כו'" כו' "ואז כי אמיד נפשי" והרגיל עצמו זמן, וידע ששלט במרא' עיניו ובדרכי לבו. אז בשובו אל ה' יהיה בטוח שתתקבל תשובתו. אבל כל זמן שלא אמד עצמו בכך, ונפתה אחר גילולי עיניו ומחשבות לבו, טמא הוא עוד טמאתו בו"¹.

הרי העמיד ג' אפשרויות: א. שדי בהחלטה בלב בלבד, ב. שצריך שלעולם לא ישוב לזה, ג. שיסיר את הדברים שגורמים לו לחטא. ולא ברור איך פירש את הרמב"ם. שרבינו יונה שמביא לפו"ר לא נמצא בפנינו², וא"כ אין איך לבדוק במקור. בקריאה שטחית נראה שהוא מייחס לרמב"ם את הצד השני שלעולם לא ישוב. אך לדידי צ"ע, שהרמב"ם כותב כמה פעמים יגמור בלבו, ורבינו יונה שמצטט כתב יגמור לא ישוב. ובלא המילה "בלבו" אכן המשמעות לעולם לא לשוב³, אך עם המילה "בלבו" משמע שהוא החלטה חזקה, ולא שבפועל כך יתבצע. שהלשון "גמר בלבו" הוא לשון שכחת, שמשמעותו החלטה, וגם במקרים שההחלטה יכולה להשתנות רגע אח"כ. והמהרי"ט לא הביא את הלשון "יעיד עליו יודע תעלומות", אלא רק את הלשונות של "גמר בלבו", וא"כ יש משמעות שאדברה הוא ייחס לרמב"ם דעה שדי במחשבת הלב בלבד, וצ"ע. ובדעת רבינו יונה ביאר שצריך לשנות דרכו, דהיינו הדבר שהביא אותו לחטא.

ומ"מ גם בדבריו הוא שולל צורך בתשובה שלא ישוב לעולם, אלא די בכמה בזה שקובע עצמו להתרחק מהדברים המביאים אותו לידי חטא, ושוב הוה תשובה שלמה.

ואסיים בעובדה שהיה מספר הגר"ד פוברסקי זצ"ל ושמעתי ממנו כמה וכמה פעמים. שבישיבת ראדין הייתה התעוררות גדולה בימי הדין, והחפץ חיים קם לדבר, ואמר שאינו מבין את הלחץ הגדול, הרי אה"נ צריך לתקן, אבל איך מתקנים ע"י שעושים תשובה, ומהו תשובה,

לד). ומביא תוס' בפסחים שצריך לשרש אחר הדרכים שמביאים אותו לידי חטא. ובתוס' שבפנינו כתבו דברים אחרים וז"ל בתוס' פסחים דף קז ע"ב "ונראה שזה הפסוק משל הוא כענין זה דכתיב (ירמיה ד) אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב אם תסיר שקוצין וגו' פי' לאחר שתסירו שקוצים אז תשובו אלי וכל זמן ששקוצים עמכם ונתיאשתם ממני לא תוכלו לשוב כי כה אמר ה' נירו לכם ניר ואל תורעו אל קוצים כל זמן שהקוצים בתוכה אינה מועלת זריעתה כלום וה"נ מיייתי זכר לדבר כשאכל קצת לבו נמשך יותר אבל כשלא אכל כלל ונתיאש אין לבו נמשך אחר אכילה והוי כזורק אבן לחמת". הרי חזרו והדגישו שאיירי בנתיאש מלעבוד א' ה', ולא שלא עקר מלבו את הגורם לחטא.

לה). והיה אפשר לדון שהוא עיבוד של דברי רבינו יונה בשער א', אך מפרטי הדברים שכתב בשמו נראה שהיה לו מקור אחר שאינו בפנינו.

לו). אלא אם כן המשמעות הוא יגמור כקיצור, ור"ל יגמור בלבו. ואכן זה אפשרות, אך כיון שמפרש יגמור כפועל לא יקרה לעולם אין טעם לפרש כן.

חרטה וקבלה, אז תעשו חרטה וקבלה ותגמרו. מה כ"כ הלחץ הגדול. ולבחורים שם היה קשה לקבל את דבריו, ודיברו עם הגר"נ טרופ זצ"ל, והוא מסר שיחה, שאה"נ החפץ חיים צודק שדי בחרטה וקבלה, אך "חרטה" אבל שיהיה חרטה, ו"קבלה" אבל שיהיה קבלה. והגר"ד פוברסקי זצ"ל הלך עם דברי הגר"נ ט. הנה חזינן שהחפץ חיים לא היה ניח"ל שמרחיקים את התשובה מדבר מעשי ופרקטי, ועושים ממנו דבר בלתי מושג, וזה נהיה רק מקור להתפעלות והתרגשות גדולה.



העולה מדברינו:

- א. בסוגיא בכריתות מבואר שיום כיפור מכפר עם התשובה איננו תשובה של הלכות תשובה, אלא דין של רוצה בכפרה. וכך פסקו הרמב"ם והרמ"א בהלכות יום כיפור למעשה.
- ב. ברמב"ן וריטב"א בשבועות פירשו כפשוטו שתשובה היא מהלכות תשובה, ורק יש דין נוסף של רוצה בכפרה, וצ"ע שהתעלמו מהגמ' בכריתות כלל.
- ג. בפשטות הם למדו שיש מחלוקת הסוגיות בין כריתות לשבועות. גם ברמב"ם נראה שס"ל שיש מחלוקת הסוגיות, ולא פסק את הסוגיא בשבועות. והרמב"ן מפרש את הסוגיא בשבועות ולא מוכח שפסק כן להלכה.
- ד. יש לחלק שהסוגיא בשבועות מדברת על שעיר המשתלח, ואילו הסוגיא בכריתות על עיצומו של יום. והבעיה של זבח רשעים תועבה שייכת רק על קרבן ולא על עיצומו של יום.
- ה. בחטאת ואשם שבאים על השוגג לכאורה ל"ש זבח רשעים, שהוא רק או במזיד או במומר, ורק בשעיר המשתלח שבא על המזיד שייך פסול זה. אך ברבינו יונה מבואר שגם שוגג בלא תשובה הוה זבח רשעים, וזה צ"ע. ושמא הרמב"ן גם סבר כן.
- ו. הוידוי של יום כיפור הוא וידוי של תחנונים לכפרה ולא וידוי של תשובה. שענינו הצהרת דברי התשובה בפיו. ולכן איננו מזכירים כלל תהליך תשובה של חרטה ועזיבה אלא רק בקשת כפרה. וזה מתאים למש"כ שגם התשובה של יום כיפור היא מדין המכפר שצריך רוצה בכפרה.
- ז. ברש"י בכמה מקומות מבואר שדי ברוצה בכפרה בכדי להיחשב שב בתשובה לענין כפרת יום כיפור וחטאת. וזה כדעת הרמב"ם והרמ"א, דלא כרמב"ן וריטב"א.
- ח. מלבד דין תשובה כתנאי לכפרת יום כיפור, יש חיוב לתקן מעשיו ביום כיפור, ולרבינו יונה זה נלמד מהסיפא של הפסוק לפני ה' תטהרו. ומסתבר שגם לרבי יש חיוב זה, שאינו תלוי בכפרה אלא דין בפנ"ע לתקן דרכו. ומי שאינו מתקן גורם לעונש גדול לעצמו.
- ט. מ"מ אי"ז תנאי בתשובה לרוב ראשונים, וכן הבעיה היא באינו מנסה לתקן ואינו מתקן דבר. ולא כאשר מתעסק בתיקון, ועושה רק דברים מסוימים אך מנסה ואינו מצליח.
- י. עבירות שחוזר כדין יתכן שצריך לומר נוסח הוידוי של הרמב"ם שמבטא בפיו עניני התשובה שעשה.

יא. ענין עזיבת החטא, שיטת רש"י רבינו ניסים גאון ומאירי שכדי שיחשב טובל ושרץ בידו צריך רצון חיובי להמשיך לחטוא. ואילו אם אינו רוצה כעת לחטוא אע"פ שאנו אומדים שיחזור אינו נחשב שרץ בידו. וכך מאריך המבי"ט. בדעת הרמב"ם יש מבוכה, וגם בדעתו פירשו שצריך דעה חיובית לחטוא. ולא קבלו שהתשובה לא נגמרת עד שבפועל לא שב לחטוא כלל.

יב. בדעת רבינו יונה יש ספק אם ס"ל ששרץ בידו רק כאשר יש רצון חיובי, או כל שלא תיקן דרכו נחשב שרץ בידו. במהרי"ט מביא בשמו שס"ל שצריך לתקן את הדברים שמביאים אותו לידי חטא. אך די בזה שעומד בשינוי זה, ואי"צ שבפועל לא יחטא לענין שיחשב שרץ בידו.



הרב עידוא אלבה

כשרות אתרוג ירוק

במאמר 'פסול אתרוג הירוק' (גליון ע עמ' רמו) מסיק הרב איתן וקסלר שאין לסמוך על דעת הפוסקים להכשיר אתרוג ירוק שעתיד להצהיב, כשהוא עדיין ירוק ואין חילוק בין ירוק כהה לירוק בהיר, וכעין זה עולה מהרב יוסף יונה במאמרו בירחון האוצר מה (עמ' רמה) וראה שם גם מאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב (עמ' רלח). ולענ"ד העיקר כדעת המ"ב שירוק בהיר כשר לכתחילה, ובדרך כלל באתרוגים המובאים לשוק גם ירוק כהה כשר, ואבוא לבאר הדברים משורשם.

א.

שני סוגי אתרוג וביאור המציאות בגמר הפרי של האתרוג לאכילה

בתורה נאמר (ויקרא כג, מ): וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר. ודרשו (סכה לה ע"א) מחמת כמה תכונות יחודיות שזהו אתרוג*. וז"ל הגמרא: "תנו רבנן: פרי עץ הדר - עץ שטעם עזו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג - ואימא פלפלין?... דלא אפשר. היכי נעביד? ננקוט חדא - לא מינכרא לקיחתה, ננקוט תרי או תלתא פרי אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה פירות, הלכך לא אפשר. רבי אומר: אל תקרי הדר אלא הדיר, מה דיר זה... עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימים. רבי אבהו אמר: דבר שדר באילנו משנה לשנה. בן עזאי אומר: אל תקרי הדר אלא הדור (מים), ואיזו היא שגדל על כל מים - הוי אומר זה אתרוג".

החזו"א (או"ח סי' קמח) כתב תכונה נוספת, דמדבעינן שיהיה באתרוג היתר אכילה נראה שהאתרוג צריך להיות ראוי לאכילה. וכך עולה מהמשנה פרק ד משנה ז שהתינוקות היו אוכלים אתרוגיהן.

נראה שיש כמה סוגים של אתרוגים, והתכונות של חז"ל מתאימות חלקן לסוג זה וחלקן לסוג זה. 'גדל על כל מים' קיים בכל הסוגים. אך 'דר באילנו משנה לשנה' ו'יש בו גדולים וקטנים באותה עת' מתקיים בעיקר באתרוג תימני. לאתרוג התימני יש טעם טוב לאכילה, כשהוא צהוב הוא מתוק, וגם כשהוא ירוק הוא טעים בלא מרירות וחריפות רבה, ובשאר האתרוגים הטעם חריף ומריר כ"כ שאי אפשר לאוכלו כפי שהוא, לכן ההגדרה של 'ראוי לאכילה' מתקיימת באתרוג התימני, בעוד שההגדרה ש'טעם עזו ופריו שוים' מתקיימת יותר באתרוגים

א. הרמב"ן ויקרא פרק כג: "והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית אתרוג נקרא שמו בלשון הקודש הדר, כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמינן נחמד למראה". וראה תורה תמימה שהדיוק בדרשות חז"ל מיוסד על מה שנאמר "עץ הדר", ולא פרי הדר. והמעין יבין שכל תכונות האתרוג מורות על ענין של אחדות וראה בסידור של בעל התניא "שער הלולב".

אחרים, כי נראה שהכוונה היא שטעמו חריף במיוחד כמו בפלפלן. וכן כתב הכפות תמרים (סוכה לה ע"ב) שזה ההבדל בין אתרוג ללימון ותפוז "דעיקר פריו של הלימון והנרג"ה (תפוז) הוא החמוץ שבתוכו והוא מרובה על קליפתו ונמצא דעיקר פריו הוא חמוץ ואין עצו חמוץ אלא טעמו כקליפת הפרי, אבל אתרוג חמוץ שבתוכו הוא מיעוטו לא נחשב לפרי, ועיקר פריו הוא קליפתו דהיא גסה ביותר ויש בה מרירות וחריפות וטעם עצו כטעם פרי, וכן יראה האדם דהחמוץ של אתרוג הוא מועט". באתרוג תימני אין כלל חמוץ בתוכו, שאין בו כלל מיץ, וברור שכוונתו אינה לאתרוג תימני. גם הענין של השושנתא אינו מתקיים באתרוג תימני, שבו השושנתא נופלת בעודו על העץ.

ובשבת קט ע"ב אמרו "אתרוג חליתא", משמע שיש אתרוגים חריפים ויש מתוקים, וכיון שתכונות האתרוג נמצאות חלקן באלו וחלקן באלו נראה שכוונת חז"ל למין שיש בו כמה זנים. ועל כן כשאנו באים לדון מתי האתרוג ראוי לאכילה יש לדון על פי האתרוג התימני, ולגבי החריפים נדון לפי השלבים שנראים ומתקיימים במתוקים.¹

והנה כשהאתרוג על העץ בשלב ראשוני הוא בצבע ירוק כהה ולעתים נוטה לשחור סגול², ועם גדילתו צבעו משתנה, בתחילה לירוק בהיר, ואחר כך לצהוב בהיר, וצבע כתום. באתרוג תימני מצוי שאף שהחלק הלבן הנאכל בשל טוב לאכילה, מ"מ הוא ירוק מבחוץ. על פי זה נראה מסברה שלא צריך להיות פגם בירוק בהיר, כיון שמסברה נראה שכוונת התורה לפרי בצורה שבה משתמשים בו לאכילה, ואין הבדל משמעותי בטעם בין אתרוג ירוק בצבע בהיר לאתרוג צהוב, ולכן אין כל סיבה להגדיר אתרוג בצבע ירוק בהיר כמזל.

גם לא מסתבר לפסול ירוק בהיר בגלל גוון, שלכל גוון יש את היופי שלו.

גם לא מסתבר שיש מום בירוק בהיר מצד שגוון זה מורה על חוסר בשלות, כי ירוק בהיר אינו מורה על חוסר בשלות. וגם עצם הענין שאתרוג בעל צבע שמורה על חוסר בשלות יפסול למרות שהוא כן בשל, לא הגיוני, דפשטות העיקר הוא שצבע זה טבעי לאתרוג, ואם יש פסול הוא רק מצד זה שזה מראה על מהותו שלא הושלמה.

ועוד נראה שאפילו ירוק כהה כשר, אף שהוא פחות טוב לאכילה, שכל הבעיה בירוק היא כשהוא מעיד על כך שהאתרוג אינו בשל, ובאתרוגים גדולים ככל הנראה גם כשהוא ירוק כהה האתרוג בשל באופן שאפשר לאוכלו, ובדבר זה אפשר להיווכח מעצם זה שהוא מצהיב כשמששים אותו.

וכן כתב המשכנות יעקב (סי' קנו) שזו המציאות באתרוגים גדולים שתמיד הם מצהיבים כשמששים אותם. אמנם לפעמים יש באתרוגים צבע ירוק כהה נוטה לשחור סגול אפילו כשהוא

ב). הרב אהרנברג (שו"ת דבר יהושע ח"ב סי' קכד) הביא שיש שרצו ללמוד מגמרא זו על שני סוגי אתרוג, אך דחה די"ל שכשהם קטנים הם חריפים. אך לענ"ד א"כ היה לו לומר אתרוג שנגמר פרי, ותו לא מידי. על כן נראה ששפיר יש ללמוד מזה על שני סוגי אתרוג. וכן בספר של פרופ' עמר ארבעת המינים (עמ' 37) הביא מדברי הרמב"ם בספר רפואה שיש אתרוג חריף ויש אתרוג מתוק.

ג). וכ"כ בחוברת האתרוג של הרב מנחם בורשטיין שירוק ככרתי הוא כשהוא נוטה לסגול.

גדול, וגם מדבריו משמע שבאתרוגים קטנים מצוי שכשהם ירוקים ככרתי ממש לא יהפכו לצהוב, אך דבר זה ניכר על ידי צבעו שהוא ירוק משחיר.

הרב יוסף יונה (ירחון האוצר גליון מ"ה עמ' רנא) כתב שהמציאות היא שגם אם האתרוג נקטף בשלב מוקדם של הגידול, הוא תמיד נהפך בתלוש או בתפוחים לצהוב, אלא שיש אתרוגים שהבקיאים יודעים עליהם שלא יצהיבו, אבל אינו בסתם ירוק, כתחילת ברייתו של כל אתרוג, אלא במאורע מיוחד שהפרי לא קיבל שמש וכדומה, והוא דבר ניכר.

אך הרב איתן וקסלר (ירחון האוצר גליון ע' עמ' רנב) כתב: "בשנת התשפ"א הורדתי בעצמי מהעץ אתרוג בצבע ירוק כהה בגודל סטנדרטי, אשר רבים כמותו מצויים בשוק לפני חג הסוכות, והנחתי אותו יחד עם תפוחים, ואע"פ ששינה מעט את צבעו ליותר בהיר, לא הפך לצהוב גם לאחר שעבר זמן רב".

בתשובה לשאלותי הבהיר עוד כמה דברים. האתרוג היה תימני. שיעורו היה בערך ארבע ביצים. באותו עץ יש אתרוגים שגדולים ממנו בד"כ עד פי שנים, עד שנרקבים ונופלים. הנחתי אותו יומיים שלושה אחרי שתלשתי בקופסא סגורה עם תפוחים למשך שבועים, צבעו בתחילה היה ירוק כהה, אח"כ היה נראה שהוא מתחיל קצת להרקיב מבלי להצהיב אלא רק השתנה מעט צבעו ליותר בהיר והוצאתי אותו. ע"כ דבריו.

ויש להעיר שהמועדים וזמנים (ח"ו עמ' סא) כתב שצריך לעשות את ההצהבה ארבע ימים אחרי תלישתו, והוא לא עשה זאת, אך שאלתי את ר' חגי קירשנבום מדוע לדעתו אמר המו"ז לחכות, ואמר לי שאחרי הקטיפה האתרוג חם ויש שמעדיפים לחכות מעט כדי למנוע פטריות, אך בדרך כלל לא מקפידים על זה. ומסתבר שהמציאות היא כדברי הרב איתן וקסלר, שכן לפי דברי הרב יוסף יונה כל הענין האמור בגמרא שירוק ככרתי הוא בגדר לאו גמר פירא אינו מובן, דמדוע יקרא שלא נגמר הפרי אם הענין הוא רק צבע חיצוני.

והדבר צריך לחוות דעת של מומחים בעל נסיון, ושאלתי את ר' חגי קירשנבום, ואמר לי שאכן יש שלב שבו אתרוג לא מצהיב, ואין הדבר תלוי בגודל האתרוג אך ניכר בצבע הירוק כהה נוטה לשחור שיש בו לאו דוקא בכלול, ובדרך כלל לא קוטפים אתרוגים כאלו, ורק בטעות יכול להגיע לשוק אתרוג בצבע כזה. ועוד הבהיר שבאתרוג שגדל את רוב גידולו אין בעיה להצהיב את כולו, והירוק תמיד מתהפך לצהוב. ורק בתחילת גדולם האתרוגים יכולים להיות בצבע ירוק כהה שלא יצהיבו כלל, או שכן יצהיבו, אבל רק בצורה חלקית ותמיד ישאר באתרוג החלק הירוק כהה שלא יצהיב". וכן כתב לי הרב וקסלר שהוא לא שם לב למעט שחור סגול שהיה באתרוג, אבל יכול להיות שהיה והוא לא שם לב כי אינו מומחה.

למעשה נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח סימן תרמח סעיף כ): "הירוק שדומה לעשבי השדה, פסול, אא"כ חוזר למראה אתרוג כשמשחין אותו". וכתב הפרי מגדים (בא"א ס"ק כג): "והמחבר

ד). והוא כדברי החזו"א או"ח סי' קמח שכתב שכמדומה כשרובו ירוק ככרתי ממש, אינו נהפך לצהוב על ידי השהיה.

ה). ראה לקמן שעל פי הבית יוסף מבואר שכוונתו שהוא כשר עוד לפני שהשהו אותו, כשאנו יודעים שדרכו להצהיב כשמשחים אותו.

שכתב כשמשנהו אותו, דוקא בירוק ככרתי כעשבי השדה בעינן דוקא כך, הא דיהה מעט מעשבי השדה כשר כך, שסתמא נגמר פרי, והביאו משנה ברורה תרמ"ח, סד. וכפה"ח אות קכב.

נמצא שירוק בהיר כשר כי הפרי נגמר לאכילה, כפי שאכן נראה במציאות, ורק בירוק כהה יש לדון, שכן רק אם הוא חוזר למראה אתרוג כשמשנהו אותו, אז הפרי נגמר לאכילה.



ב.

ירוק - כהן כרתינן

במשנה בסוכה (פרק ג משנה ו) שנינו: "והירוק ככרתי - רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל".

ובירושלמי סוכה ג, ו: "הירק ככרתן. רבי זעירא בעא קומי רבי אימי כהן כרתינן או דדמי להן כרתינן, אמר להן כהן כרתינן. אי זהו ירקרק שבירוקים (ששנינו בנגעים יא, ד)? ר' לעזר אומר כשעוה וכשושנת קרמל. סומכוס אמר ככנפי טווס. אי זהו אדמדם שבאדומים זהו זהירות עמוקה. וכא הוא אמר הכין? א"ר פינחס שנייא היא תמן דכתיב ירקרק".

ובתוספתא מסכת נגעים (פרק א הלכה ה) איתא: "ואיזה הוא הירקרק שבירוקין ר' אליעזר אומר כשעוה וכקורמל. סומכוס אומר ככנף טווס וכחוץ של דקל".

ובר"ש נגעים פרק יא הגירסה: "ירקרק שבירוקין רבי אליעזר אומר כשעוה וכקורמין. סומכוס אומר ככנף טווס וכחוץ של דקל".

מבואר בירושלמי שרק כרתי ממש נפסל, וצריך ביאור מהו הצבע הדומה לכרתי שהכשיר רבי אמי?

גם צריך ביאור לשאלת הירושלמי מירוק של נגעים, דלפי קרבן העדה השאלה היא למה בנגעים אמרו שהוא בצבע צהוב ולא ירוק כמשנתינו. והתירוץ הוא שבענין נגעים כתוב "ירקרק" וכאן בענין לולב כתוב ירוק בלי כפל אותיות. ואכתי אינו מובן כלל מה השאלה, ומה התירוץ, ששאלה כזו שייכת רק אם היה נאמר בלולב בתורה "ירוק" פסול, ובאו חז"ל ופירשו שהכוונה היא לירוק ככרתי, אבל בלולב חכמים הם שאמרו שמה שפסול הוא ירוק ככרתי, ובפשטות הם ביארו שהוא ככרתי מפני שזה אינו סתם ירוק אלא הצבע המורה על מום באתרוג. ומזה גופא משמע שסתם ירוק הוא צהוב, כפי שכתבו כמה ראשונים. ואם כן לא מובן מה קשה מזה על מה שבנגעים ירוק הוא גוון של צהוב, דזהו באמת סתם ירוק?

ונראה שהגמרא תובן אחר ביאור המציאות. הכרתי הוא הצמח שנקרא כרישה (לוי), הנראה כבצל ירוק עבה. במקום שעליו נפרדים הם בצבע ירוק כהה, ויותר קרוב לשורש הוא כרוך בעיגול וצבעו ירוק בהיר מאוד, שמתלבן והולך עד מקום השורש. גוון הירוק לבן של הכרתי בחלק הכרוך לא מצוי באתרוג.

ועל כן היה נראה לפרש ששאלת רבי זירא היתה האם פסול אתרוג כרתי הוא דוקא כעיקרו של כרתי, שצבעו העיקרי ירוק כהה, או יש לפסול גם מה שדומה לכרתי, שהוא ירוק בהיר של

אתרוגים, וזה נקרא דומה לכרתי, כי עכ"פ זה גוון ירוק הדומה לכרתי. ורבי אימי משיב שהפסול הוא רק בצבע ירוק כהה, שכן הוא הצבע העיקרי של הכרתי.

ומקשה הגמרא, דלפי זה משמע שירוק בהיר הדומה לכרתי הוא סתם ירוק, והרי בתורה מוזכר "ירקרק", ופירשוהו בתוספתא דוקא כשעוה או ככנפי טווס, שהם כהוצי דקל, הוי ירקרק, ולא הוזכר גוון ירוק גרי"ן. משמע שצהוב הוא הנקרא גוון ירוק סתם, ולא כפי שאתה אומר שירוק סתם הוא ירוק בהיר. ומשני - שניה היא דכתיב ירקרק. פי' דלשון ירקרק משמע עומק הרבה במראה הירקות שהוא הצהוב, ולהכי בעינן דוקא כשעוה או ככנף טווס והוצי דקל, אבל ירוק סתם הוא אכן ירוק בהיר.

ולא מסתבר שהכוונה בירושלמי שמכשיר דדמי לכרתי הוא להכשיר ירוק צהוב, כי בכרתי אין דמיון כלל לצהוב. ועוד, שלפי מה שביארתי משמע משאלת הירושלמי שהצבע שממועט מהפסול של ירוק ככרתי והוכשר לאתרוג אינו דומה לכל הצבעים שהוזכרו בנגעים, ובתוספתא הוזכר כאן הוץ של דקל, והוא צבע ירוק צהוב. על כן חייבים לומר שהירוק שהוכשר אינו ירוק צהוב, אלא ירוק בלא צהוב.

לפי ביאור זה ירוק בהיר כשר ולא נכלל בדין ירוק ככרתי, ועדיין לא למדנו מזה להכשיר ירוק ככרתי ממש, כשידוע שתכונתו היא שהוא ייהפך לצהוב.

אך אכתי קצת דוחק לומר כביאור הנ"ל שזו כוונת הירושלמי, כיון שנאמר בסתמא "כהן כרתינון" שיש בו גם ירוק לבן, ולא הדגיש ממש שהכוונה לעלי הכרתי הנפרדים. ועוד, שהחילוק בין ירוק צהוב של הוצי דקל לירוק בהיר אינו כ"כ משמעותי, ולכן שאלת הירושלמי עדיין לא מבוארת היטב.

לכן יותר מסתבר שאין כאן כוונה לחלק בין ירוק לירוק בהיר, אלא שהשאלה היתה האם הפסול הוא רק בירוק שלא משתנה, כפי שכרתי אינו משתנה, או גם בירוק שמשתנה, דעכ"פ גם הוא דמי לכרתי. והשיב דהפסול הוא דוקא כהן כרתינון במהות הצבע, דהיינו שצבעם אינו משתנה על ידי שהייתו בתלוש¹. ומקשה שאם כן גם ירוק כהה שאינו בתכונות כרתי נחשב ירוק, ומדוע בנגעים אמרנו שכשעוה או כנף טווס הוי ירוק, וכפי שבארנו לעיל.

לפי ביאור זה מדובר בהכשר גם לירוק כהה, כאשר ידוע שעכ"פ הוא נהפך לצהוב בתלוש.



ג.

סוגיות הבבלי והירושלמי על אתרוג ירוק ואתרוג בוטר

במסכת סוכה דף לא ע"ב הגמרא מביאה מחלוקת כיצד דורשים את המילה "הדר" לגבי אתרוג, האם לומדים מכאן צורך בהידור, או שהכוונה היא ללמד את על מהות האתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה. הגמרא מביאה ברייתא שבה רבי יהודה מכשיר אתרוג ישן שהוא יבש,

(1). עזות הירוק אמנם משתנה לפי רמת הלחות, אך אינו כאתרוג, שבו הפרי משתבח בהיותו צהוב, אלא שבכרתי הצבע משתנה כשהצמח קמל, ואינו מגיע לצבע צהוב.

ומזה למדו שהוא אינו מצריך באתרוג "הדר", והגמרא דנה האם ברייתא זו אינה סותרת לדבריו במשנה שפסל אתרוג ככרתי ושגודלו פחות מכביצה. וז"ל הגמרא: "ולא בעי הדר? והא אנן תנן: הירוק ככרתי, רבי מאיר מכשיר, ורבי יהודה פוסל. לאו משום דבעי הדר? - לא, משום דלא גמר פירא. תא שמע: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה. לאו משום דבעי הדר? - לא, משום דלא גמר פירא".

בתחילה סברו שפסול ירוק ככרתי הוא מצד דין הדר, אך אין ללמוד מזה שיש סברה לפסול אתרוג רק מצד הגוון, דכבר כתבתי לעיל שכלל לא מסתבר שיש פסול מצד גריעות בגוון ירוק, כי הוא צבע טבעי לאתרוג, אלא משמע שכל פסול ירוק ככרתי הוא מצד זה שהוא מורה שלא נגמר הפרי. ואפשר לומר שאכן הפסול גם לפי ההו"א הוא מפני שלא נגמר פרי, אלא שבתחילה קסבר שהפסול מצד שלא נגמר פרי הוא פסול רק מכח הריבוי בפסוק שאומר "הדר", אך כיון שרבי יהודה אינו מודה לפסולי אתרוג מדין הדר, כי הוא דורש "הדר" לענין שיהיה דר באילנו, אמרו שלדידיה צ"ל שהא דאינו גמר פירא ראוי לפסול גם בלי דרשת "הדר", מעצם זה שאין שמו עליו. והוסיפו שאף כשאינו כביצה פסול משום דלא גמר פירא, ולא מדין הדר. ומסתמת הדברים שלא חילקו בסיבה שהאתרוג קטן מביצה, משמע שהפסול בזה אינו דוקא באתרוג קטן מביצה שלא גמר את גידולו אבל אנו יודעים שיגדל, אלא שגם כשידעין לפי מראיתו שלא יגדל יותר מביצה, והוא כנפל, כיון שאין בו שיעור שתקנו חכמים אינו כאתרוג דעלמא שגדול מביצה ולא חשיב לקיחתו דהוי כאתרוג שלא נגמר פרי. ובזה יובן מהלך הגמרא ששואל מדין אתרוג כביצה אחרי שתירץ את ענין האתרוג ככרתי, ולכאורה כבר השיב על הדבר. אלא משמעות הגמרא היא שיש חידוש במה שגם בענין גודל ביצה אינו נזקק לדרוש את הפסול מהמילה הדר. ולפי האמור הדבר מובן, כי זה סוג אחר של ענין לאו גמר פירא, דזה חסרונו בבשלות וזה חסרונו בגודל, ונקבע כך בצורה מוחלטת גם כשהאתרוג אינו עתיד להתגדל. ומכל מקום נראה מהגמרא ששיעור אתרוג הקטן אינו הללמ"ס, ולכן הוזקקו לומר טעם לפסול שלו.

ז. כ"כ הכפות תמרים בדף לא ע"ב בפירוש הענין שפסלו פחות מביצה מפני שאינו גמר פרי.

ח. האבני נזר (א"ח סי' תפב) שאל מדוע הגמרא נותנת טעם לשיעור אתרוג, ולא לשיעור הדס וערבה. ותירץ שהוא משום שהאתרוג הוא פרי שלם כברייה, ובדבר שהוא כברייתו לא בעינן שיעור, ועל כן אמרו שבכל זאת צריך שיעור מחמת שלא נגמר פרי, ומחמת זה צידד דאתרוג שכבר נגמר פרי והוא כברייתו והצטמק כשר, שהרי כל הבעיה בשיעור היא בגלל שלא נגמר פרי, ואילו זה נגמר פרי. ולענ"ד י"ל שהגמרא הוצרכה לתת טעם דוקא לאתרוג, מפני שבאתרוג אין הללמ"ס על שיעורו, שכן מוכח מסגנון המשנה שלא אמרו סתם שיעור אתרוג, אלא שיעור אתרוג קטן ושיעור אתרוג גדול. משמע שהם חולקים מסברה דנפשייהו מה מוגדר כאתרוג קטן וגדול. ולגוף הדין באתרוג שנצטמק יש שהקילו וטענו שהרא"ש שהצריך שיעור גם באתרוג שהיה בו בתחילה שיעור ועכשיו אין בו דיבר רק באתרוג שנחתך שבטלה יותר חשיבותו. אך נראה שאין להקל, שכן הרא"ש בפרק ג סימן כג כתב שבחסר ביום השני כשר "כיון שנשאר בו שיעור לצאת בו". ולא אמר סתם כיון שנשאר בו שיעור חשוב. משמע שלעולם לא יוצאים בלי שיעור ולא רק היכא שנחתך. וכן תרומת הדשן ח"ב נב מדבר על חתיכות שנצטמקו, ומשמע שלעולם בעינן שיעור גם כשהחיסור נהיה על ידי צימוק בלבד. והדבר מובן לפי מה שביארתי בדברי הגמרא. דענין לאו גמר פירא באתרוג פחות מכביצה הוא בכל אתרוג, גם בזה שסיים את גידולו, משום שכן תקינו חכמים שיעור גודל למצוות אתרוג שייקרא גמר פרי.

מסקנת הגמרא היא שרבי יהודה לא בעי הדר, וטעמו לפסול אתרוג ירוק ככרתי משום שאינו גמר פירי בבשלות. ומשמע שרבי מאיר הכשיר זאת למרות שאית ליה דין הדר, דהא הוא לא חלק על כל פסולי המשנה מדין הדר. נמצא שאף אחד מהם לא פוסל אתרוג ירוק ככרתי רק מחמת מה שנאמר בתורה "הדר".

דיון נוסף על אתרוג הנוגע לעניינים אלו מיוסד על הגמרא בדף לו ע"א, ולהבנת הדברים נקדים את המבואר בהלכות מעשרות.

נכתב בתורה (ויקרא פרק כז, ל): "וְכָל-מַעֲשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לֶה' הוּא". יש כאן שני דברים, ובפשטות נראה מהמילים "מזרע הארץ" שהקובע לחיוב הוא שהוא עשוי להזריע, ומהמילים "פרי העץ" שהוא ראוי למאכל. וכן מבואר במשנה מעשרות במשנה א שלחיוב מעשרות הקובע הוא היות הדבר אוכל שנאכל, ובמשנה ג מבואר שבתלתן הוא תלוי במה שהגיע לשלב שיכול להזריע, ובמשנה ד שנינו: "התפוחים והאתרוגין חייבים (במעשר) גדולים וקטנים, ר"ש פוטר את האתרוגים בקטנן".

ובירושלמי (מעשרות, א, ג) מובאת ברייתא שנחלקו גם בתפוחים: "נהוראי בר שינאי אמר משום רבי שמעון תפוחים קטנים פטורים תפוחים גדולים חייבים. תפוחי מילי מילה בין גדולים בין קטנים חייבים". והסתפקו בירושלמי האם המשנה שמחייבת בתפוחים קטנים מדברת בתפוחים סתם, וא"כ ר"ש ותנא קמא נחלקו גם בתפוחים, או שהמשנה שמחייבת בתפוחים קטנים מדברת בתפוחי מילה מילה, וא"כ מה שהיא מחייבת בתפוחים קטנים הוא לכו"ע.

בפשטות נראה שנחלקו מתי באתרוג הפרי בשל וראוי לאכילה. לפי תנא קמא אתרוג ראוי לאכילה גם בהיותו קטן שלא הגיע לשיא גידולו, ור"ש מחשיב אתרוג כראוי לאכילה רק כשהוא גדול.

ובסוכה דף לו ע"א איתא: "אתרוג הבוסר, רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין. אמר רבה: רבי עקיבא ורבי שמעון אמרו דבר אחד. רבי עקיבא - הא דאמרן, רבי שמעון מאי היא - דתנן רבי

ט). הריטב"א בסוכה לא ע"ב הקשה על דברי הגמרא שלרבי יהודה לית ליה דין הדר, דהא נקטם ראשו ועלתה חזוית, וניקב ונקלף, כולו מדין הדר הם פסולין, וכי רבי יהודה אינו מודה לפסולים אלו? ותירץ "דלרבי יהודה כל שחסרו וכל שאינו כברייתם מודה הוא דפסול דלא חשוב שמו עליו, וכי היכי דפסול בירוק ככרתי ובאתרוג כאגוז משום דלא גמר פירא". והמשכנ"י (סי' קנו) כתב שהריטב"א תירץ דרבי יהודה מודה בכל פסולי הדר שאינו כברייתו, ולא פליג רק ביבש ששמו עליו. ולפי זה הסיק דלפי הריטב"א גם רבי יהודה ס"ל בירוק ככרתי דפסולו משום הדר הוא, "ומשום דלא גמר פרי הוא דלא מיקרי הדר". ולענ"ד דבריו תמוהים, שהלא מבואר בגמרא שרבי יהודה לא דורש את המילה "הדר" אלא לענין הדר באילנו משנה לשנה, והריטב"א לא אמר כלל שירוק דלא גמר פירא פסולו גם לרבי יהודה הוא מדין הדר, אלא שרבי יהודה מודה בפסולים האחרים מחמת שהוא מחשיב אותם כאין שמו עליו, כמו שהוא פוסל ירוק בלא דין הדר משום דלא גמר פירא.

הרב אהרנברג (שו"ת דברי יהושע ח"ה סי' יד עמ' פב) כתב שלפעמים סתם משנה אינה רבי מאיר, ועל כן י"ל שסתם משנה שפוסלת דברים מחמת דין "הדר" היא רבי עקיבא ולא רבי מאיר. אמנם ר"מ מכשיר אתרוג ירוק דלית ליה הדר, אבל לפי הסתם משנה שאית לה דין הדר פסול ירוק הוא מדין הדר. אך לענ"ד אכתי כיון שהגמרא מסיקה שאין כאן דין הדר, קשה לומר שיש מי שפוסל ירוק מטעם הדר בלי שיהיה כתוב דבר כזה, ורק באתרוג הבוסר מצינו טעם לפסול מדין "הדר".

(י). וכן פירש הרב פנחס קהתי. אך החזו"א מעשרות ד, א פירש באופן אחר.

שמעון פוטר את האתרוגים בקוטנן. - אמר ליה אביי: דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר רבי עקיבא הכא - דבעינן הדר וליכא. אבל התם - כרבנן סבירא ליה. אי נמי: עד כאן לא קאמר רבי שמעון התם אלא דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך - כדרך שבני אדם מוציאים לזריעה, אבל הכא - כרבנן סבירא ליה".

כיון שהגמרא משוה בוסר לאתרוגים בקטנן, משמע שבוסר הוא פסול הנובע ממה שהאתרוג קטן מאתרוג בעלמא, אך כבר ראינו שיש קטן בבשלות ויש קטן בשיעור הגודל, וצריך להבין באיזה קטנות מדובר כאן.

"בוסר" בפסוקים (ירמיה לא, יח. יחזקאל יח, ב) הוא דבר שמקשה את השיניים, ומשמע שהוא ענין של חוסר בשלות שבגללה הפרי אינו רצוי לאכילה. ונראה שאכן לפי רבה שמשוה דין זה למעשרות הענין הוא חוסר בבשלות, שהרי כפי שכתבתי לעיל במעשרות הקובע הוא הבשלות ולא שיעור גודל. וגם אביי, האומר שלרבי עקיבא כלולב בעינן חשיבות פרי רבה יותר מפני שכתוב בו "הדר", משמע שלא פליג על רבה שהגדלות הנצרכת ללולב היא מאותו סוג של הגדלות הנצרכת במעשרות, דהיינו גדלות המתבטאת במוכנות לאכילה, רק שהוא אומר שיתכן שלפי ר"ע באתרוג בעינן מוכנות לאכילה גדולה יותר. בפשטות גם לפי הצד שבמעשר פטר ר"ש בגלל דין מיוחד שבעינן מובילים אותו לזריעה, אכתי משמע שזו גריעות רק למעשר, אבל ללולב הקובע היא הבשלות".

ובמקבילה בירושלמי איתא:

"מתניתין. שיעור אתרוג קטן ר' מאיר אומר כאגוז ר' יהודה אומר כביצה... גמ'. אתרוג הבוסר. ר' עקיבה אומר אינו פרי וחכ"א פרי. ר' אילא ר' יסא בשם ר' לעזר אתיין דר"ש כשיטת ר"ע רבו, כמה דר' עקיבה אמר אתרוג בוסר אינו פרי, כן ר"ש אמר אתרוג בוסר אינו פרי.

א"ר יוסה וכי כל שהוא כשר כלולב חייב במעשרות, וכל שאינו כשר כלולב אינו חייב במעשרות. התיבון הרי מנומר, הרי הוא גדל בדפוס, הרי הוא עשוי ככדור, הרי הוא פסול כלולב וחייב במעשרות.

מסתברא רבי שמעון יודה לר' עקיבה, ר"ע לא יודה לרבי שמעון. רבי שמעון יודה לר"ע, דכתיב פרי ואינו פרי. ר' עקיבה לא יודה לרבי שמעון, הרי מנומר, הרי גדל בדפוס, הרי הוא עשוי ככדור, הרי הוא פסול כלולב וחייב במעשרות".

סוגית הירושלמי נאמרה על המשנה בשיעור גודל האתרוג, אך אין ללמוד מזה שהבוסר הוא ענין של גודל. הירושלמי מביא כאן את הסוגיה שנאמרה במקורה במסכת מעשרות, כי עכ"פ היא קשורה למשנה בהלכות אתרוג. רבי אלעזר בירושלמי אמר כרבה בבבלי להשוות את הגדרים של אתרוג קטן בדין מעשר ודין אתרוג ללולב, ועל כן כשם שרבי עקיבא פסל בוסר כלולב משום שהוא קטן ואינו בגדר פרי, כך גם לגבי מעשרות הוא יפטור מטעם זה שאינו פרי.

יא. אך אפשר לדחוק שלפי צד זה כל הדין הוא מצד שאין דרך להביאו לזריעה, וגם רבה שמשוה לאתרוג ללולב התכוון לומר שגם ללולב בעינן ראוי לזריעה. ולקמן נראה שהתוספות הבינו שיש אפשרות לפרש כך.

ור' יוסה בירושלמי (או סתמא דירושלמי) אומר שאין להשוותם, דמסתבר שרק לגבי אתרוג הצריך רבי עקיבא גדר פרי. אפשר לפרש את הירושלמי לפי הבבלי ולומר שכוונתו לומר דבעינן פרי הדר, ולכן הביא אחר כך דוגמאות של פסול הדר, אך אפשר גם לפרש את הבבלי לפי הירושלמי, דהיינו שטעם רבי עקיבא הוא דבעינן חשיבות פרי, אלא שהבבלי נקט את המילה הדר הסמוכה למילה פרי כיון שממנה לומדים דברים נוספים כפי שהוזכר בירושלמי. וכוונת הגמרא לומר שבדיני לולב יש דינים חלוקים להגדירו כפרי עץ הדר. ולפי זה אין הכרח מסוגיה זו שיש פסול שאינו הדר באתרוג בוסר.

ועכ"פ מהירושלמי מוכח שהבוסר הוא ענין של חוסר בשלות, כפי שכתבתי לעיל מסברה, שכן לא הובאה בו כלל האפשרות שהענין תלוי בדרך להוציא לזריעה.

אמנם בראשונים הביאו כאן את המושג בוסר במשנה שמוזכר לגבי ענבים. לגבי כלאים מצינו חשיבות פרי בבוסר של ענבים שהוא פרי בגודל פול הלבן (ו, ז), וכן לגבי שביעית (ה, י) יש דין שנאמר בבוסר שהוא ענבים הנקראים גרוע, ושיעורם כפול הלבן, כמבואר בגמרא ברכות לו ע"ב. אך מבואר שם בשביעית במשנה ח שבמעשרות השיעור בענבים יותר מאוחר מאשר "בוסר" ונקרא "משהבאיש". וכן עולה מהמשנה במסכת עוקצין פרק ג משנה ו "הפגין והבוסר ר"ע מטמא טומאת אוכלין. ר"י בן נורי אומר משיבואו לעונת המעשרות".

נמצא שהמושג "בוסר" בענבים מובחן על ידי שיעור הגודל, אך מסתבר שגם זה רק סימן לבשלות הפרי. ועכ"פ הוא קודם לשלב בו הפרי ראוי לאכילה שקובע לענין מעשרות. ועל כן אם נראה להלן שיש ראשונים מביאים ממנו דוגמא לאתרוג שהושווה לדין מעשרות, נכון לפרשם רק על דרך ההשאלה.

ולהלכה, באופן פשוט משמע שאין מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה, שתרוויחו להלכה. מכיון שירוק ככרתי נפסל בגלל חוסר בשלות, ובכל זאת חכמים מכשירים בוסר, משמע שבוסר הוא שלב בשלות שלאחר ירוק ככרתי. לכן נראה שאם נרצה לתת לו גדר נוכל לפרש שהמחלוקת בין ר"ע לחכמים היא באתרוג ירוק ככרתי שעשוי להשתנות, שכיון שהוא עכ"פ ירוק ככרתי נראה שהוא לא נגמר להתבשל, אך עכ"פ הוא לאחר השלב בו הירוק הוא כזה שלא נהפך לצהוב. וכן פירש הכפות תמרים בדף לא ע"ב, ולפי מה שביארנו לעיל הוא מה שקורא הירושלמי "דמי לכרתי". ונמצא שרבי אימי שפסק שהוא כשר נוקט כחכמים שמכשירים אתרוג בוסר.

ד.

שיטת ר"ח, הרי"ף, הרמב"ם ושיטת בעל ההשלמה

ר"ח הביא את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר במקומה, ומסתימת הדברים נראה שפוסק כפי הכללים שהלכה כרבי יהודה. ובדף לו כתב: "אתרוג הבוסר כדכתיב אבות אכלו בוסר. ר"ע פוסל

וחכמים מכשירין. והלכתא כחכמים. ור' שמעון דפטר את האתרוגין בקוטנן מן המעשר כשיטת ר' עקיבא אמרה".

הוא אינו מקשר את הדבר למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה, ונוקט כדברי רבה שר"ש בשיטת רבי עקיבא אמרה.

גם הרי"ף (דף יז ע"א מדפי הרי"ף) מביא את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ואת דברי רבי עקיבא וחכמים בלא לציין שיש קושי של סתירה בין פסק ההלכה העולה מהמחלוקות האלו. והדבר מובן לפי דברי ר"ח, שמשמע שבוסר הוא כשיש פגם בבשלות ובעקבות זה בטעם, ואין מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה כיון שאלו שלבי בשלות שונים. משמע שדעת ר"ח להכשיר בוסר רק היכא שמתקיימים בו שני התנאים, שהוא כבר אינו ירוק ככרתי והוא יותר מכביצה, ואז הוא כשר אף שהוא עדיין יכול לגדול יותר, כדרכם של האתרוגים שגדלים עוד עד שהם נעשים כתומים.

ולפי מה שכתב ר"ח כשיטת רבה להשוות את דין מעשר לדין אתרוג נראה שהקובע לענין מעשר הוא השלב של הבוסר שהוא חייב במעשר בגלל היותו ראוי לאכילה אף שאינו כ"כ טוב לאכילה, ואפשר לפרש שהכוונה לירוק ככרתי שעומד להשתנות כפי שביארתי לעיל.

גם הרמב"ם פסק (לולב ה, ח) שאתרוג ככרתי פסול, ואתרוג הבוסר כשר, אך בענין מעשר הרמב"ם הלכות מעשר פרק ב הלכה ה פסק: "התפוחים והאתרוגים משיתעגלו מפני שהן ראויין לאכילה כשהם קטנים". הרמב"ם לא כותב ששיעור החיוב באתרוג הוא משיגיע לירוק דדמי לכרתי, וצריך להבין מנין לו השיעור שכתב, משיתעגלו. ואיך בכלל שייך מושג כזה באתרוג, שאם הוא עגול ככדור פסול, ואין זו צורתו הטבעית.

נראה שמקורו של הרמב"ם לענין העיגול הוא מדברי התוספתא וירושלמי במעשרות שאומרים על תפוחים את המושג "מילין" או "נמילה", שהרמב"ם כנראה מפרשו או גורס בזה עגולין או עגולה, ומפרש שהוא שלב בגידול הפרי". ונראה שלפי שלא התפרש בגמרא מהו השלב של בוסר שחכמים מחייבים במעשרות, כתב הרמב"ם שצ"ל שחייב באתרוג באותו שלב המקביל למשיתעגלו בתפוחים. נמצא שאמנם הוא לא פירש שהשיעור הוא דדמי לכרתי כפי שפירשתי, אך יתכן שלמעשה זה בעצם השיעור גם לפי דבריו. ועכ"פ, הוא לא התכוון לקבוע באתרוג מושג של התעגלות, דנראה שאין בכלל עוגל באתרוג.

ובפ"ז הלכה ח מנה הרמב"ם את פסול פחות מכביצה יחד עם כל שיעורי ארבעת המינים, ואילו ירוק ככרתי מנאו בפ"ח וכתב בהלכה ט "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד". משמע שפחות מכביצה הוא פסול עצם של שיעור ולכן נפסל גם ביום השני, ואילו ירוק ככרתי הוא פסול של מום בלבד, ולכן הוא כשר ביום השני. אין ללמוד מדבריו שירוק ככרתי הוא פסול מדין הדר, בניגוד לפשט הדברים בגמרא, כי הרמב"ם לא תלה את ההבדלים בין יום ראשון ליום שני בדין הנלמד מהמילה הדר, אלא בכך שהוא פסול מפני מום.

(יב). כך פירש החזו"א במעשרות (א, ד).

ולסיכום, אף שר"ח, הרי"ף והרמב"ם סתמו שירוק ככרתי פסול, מכל מקום הם פסקו גם שאתרוג הבוסר כשר, ומשמע מזה שאם הוא ראוי קצת לאכילה שפיר דמי, ועל כן יש הכרח לומר שלשיטתם השלב הפסול בירוק ככרתי הוא רק כשהוא לא ראוי כלל לאכילה.

בעל ההשלמה סובר גם הוא שהלכה כחכמים והלכה כרבי יהודה, אך מדבריו נראה דרך שונה, וז"ל:

"ויש לפרש דבוסר דאתרוג כיון שהוא גדול במינו, אינו בוסר של שאר האילנות שהוא כפול הלבן, וכל זמן שלא נגמר הפרי, ר' עקיבא פסל וחכמים מכשירים, ור"מ ורבי יהודה איכא למימר דס"ל כרבנן, והכי קאמרין דלא מכשירי פחות מכאגוז לרבי מאיר ופחות מכביצה לר' יהודה.

ואיכא למימר דכר' עקיבא ס"ל, וה"ק כאגוז לר"מ, וכביצה לרבי יהודה נפיק מכלל בוסר, ואפי' לר' עקיבא כשר, ופירוש קמא נראה דאליבא דרבנן פליגי, דקיי"ל כרבנן וקיי"ל כר' יהודה".

נראה שלפי פירושו בוסר באתרוג מוגדר לפי שיעור הגודל, לכן הוא משהו את ענין הבוסר לענין המחלוקת בשיעור האתרוג, ובתחילה כתב שיש מקום לפרש שרבי מאיר ור' יהודה פליגי מתי הוא יוצא מכלל בוסר שפסול לר"ע. אך לפי הפירוש העיקרי מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בכאגוז וכביצה היא למעשה מה כוונת חכמים שהכשירו בוסר. וכ"כ המאורות בשם ההשלמה רק את הפירוש הזה, וכן נראה מחידושי הרא"ה מסכת סוכה דף לו עמוד ב, בהביאו את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה על שיעור גודל האתרוג שכתב "פי' כולו סבירא להו כרבנן דאתרוג הבוסר כשר".

ולגבי ירוק ככרתי לא גילה ההשלמה מה פירושו, ואפשר לפרש שלפי דרכו בוסר יכול להתבטא בגודל ויכול להתבטא בחוסר בשלות הניכר בקליפה הירוקה. ולכן גם המחלוקת בענין ירוק ככרתי היא עד כמה מקילים חכמים שמכשירים בוסר אף שלא נגמר הפרי, שלר' מאיר יש להקל גם כשהוא עדיין ירוק ככרתי ולא נגמר בבישולו, ולר' יהודה בזה לא מקילים. וי"ל גם בדבריו שמדובר בירוק כהה, שזה מה שמורה על חוסר בישול גדול כמו באתרוג פחות מכביצה.

ורבינו דוד בן לוי מנרבונה בעל המכתם כתב: "איכא למימר דודאי ר' מאיר ור' יהודה כרבנן סבירא להו, ובוסר דאתרוג... אפילו גדול מכפול הלבן הוא בוסר, כל זמן שאינו מבושל כדאמר בריש פירקין משום דלא גמר פירא הוא, ור' מאיר ור' יהודה פליגי בכמה מכשירי ליה רבנן...

אי נמי אפילו ר' מאיר ור' יהודה אפילו בנגמר ומבושל פליגי בכמה שיעורו, אבל מחלוקת ר"ע ורבנן בבוסר אפילו בגס יותר מכביצה פליגי, כל זמן שהוא בוסר, כלומר שלא נגמר ולא נתבשל, דלר' עקיבא לאו פירא הוא, וכן הירוק ככרתי בגדול נמי קאמר".

הפירוש הראשון הוא כפירוש ההשלמה, והפירוש השני הוא מה שפירשתי בדעת ר"ח והרי"ף והרמב"ם.



ה.

שיטת רש"י

בענין אתרוג הבוסר כתב רש"י בדף לו ע"א: "הבוסר - קטן כפול הלבן".

גם בפירוש ריב"ב על דפי הרי"ף מביא את דברי רש"י.

בעל ההשלמה בפירושו לסוגיה זו הבין שלדעת רש"י חכמים שמכשירים אתרוג הבוסר כפול הלבן, חולקים על רבי יהודה ועל רבי מאיר, "וג' מחלוקות בדבר", והשיג על רש"י שלפי הכללים קיי"ל הלכה כרבי יהודה וקיימ"ל הלכה כחכמים ועל כן לא נראה לפרש כך. אמנם י"ל שרש"י סבר שהלכה כרבי יהודה כיון שהוא נשנה במשנה או הלכה כחכמים שהם הרבים, אך עצם הענין דחוק, שאם כן היה לגמרא להזכיר מחלוקת זו על המשנה שדנה בשיעור האתרוג.

ומדברי האור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן שט אות ה) עולה הבנה אחרת לדברי רש"י, שכתב: "אתרוג הבוסר שהוא קטן כפול הלבן כדאמר' בברכות הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן. ר"ע פוסל וחכמים מכשירין והלכה כחכמים, ומיירי בבוסר שעתידי לגדל, והא דפליגי בקטן במתניתין, דאין עתיד לגדל יותר".

לפי החילוק שכתב מובן שבמשנה בדף לד ע"ב לא התייחסו למחלוקת באתרוג הבוסר כשדנו על גודל האתרוג, משום שהמשנה דנה באתרוג ממין שאינו עשוי לגדול יותר, בעוד שחכמים הכשירו אתרוג קטן כפול הלבן משום שהוא ממין שיכול להיות גדול יותר. ונראה שלפי דרך זו פסול אתרוג הבוסר לרבי עקיבא הוא משום שעכ"פ כרגע אין הוא בהידור.

ולכאורה יש להקשות על זה ממה שאמרו בגמרא בדעת רבי יהודה שהפסול בפחות מביצה הוא משום שאינו גמר פרי, הרי לשיטת האו"ז מדובר במשנה בסוג שאינו עתיד להגדל, וא"כ נגמר פרי? אך י"ל כעין מה שכתבתי לעיל על הגדרת פחות מכביצה, שאינו גמר פרי למרות שהאתרוג בשל וצבעו כאתרוג רגיל, דאכתי אינו גמר פרי של אתרוג בעלמא, אע"פ שבמין זה הוא גמר פרי.

אך צריך להבין מה שיטת האו"ז לגבי מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בירוק ככרתי? אי אפשר לפרש לשיטתו שרבי יהודה כרבי עקיבא, ורבי מאיר כחכמים, שהרי באותה ה הוא פוסק הלכה כחכמים, ובאותה ז פסק הלכה כרבי יהודה לפסול ירוק ככרתי, ומשמע שלדידיה כל מחלוקת חכמים ורבי עקיבא היא מצד הגודל בלבד, ולכן אינה נוגעת לדין הירוק ככרתי. וצריך לומר שחכמים הכשירו בוסר משום שלדעתם אין חסרון שיעור באתרוג שעתידי לגדול, אך

(ג). וכ"כ בשבולי הלקט סדר חג הסוכות סימן שסא: "וכתב רבינו שלמה ז"ל (בכת"ב ב כתב כך בשם רבינו גרשם. וכן מובא ברי"ד שזה פירוש רבינו גרשם) ואם נפש אדם לומר אתרוג הבוסר דקא מפליגי ביה ר' עקיבא וחכמים אמאי מכשירין חכמים, הא קתני מתני' ר' מאיר אומר כאגוז ר' יהודה אומר כביצה, והכא מכשירין חכמים כפול הלבן, ישיב המשיב אתרוג הבוסר היינו טעמא דמכשירין שהן ממין שאם היה מניחו באילן היה גדול, ואתרוג קטן דקא מפליגי ביה ר' מאיר ור' יהודה הוא ממין אתרוגים קטנים שאפי' עומדים באילן אין גדילין יותר". ואחר כך הביא את דברי הרי"ד בשם יש מפרשים.

אבל ערוך לנר כתב להיפך, שלדעת רש"י המחלוקת באתרוג בוסר היא כשלא יגדל יותר, ואילו הגודל עד כביצה הוא כשהוא עתיד לגדול יותר. ולענ"ד שני החילוקים דחוקים כיון שלא הוזכרו בגמרא.

אתרוג הירוק ככרתי פסול גם לשיטתם משום שירקותו מוכיחה שהוא לא התמתק, ובוסר כזה פסול גם לדעת חכמים משום דבעינן פרי שעומד למאכל.

ועכ"פ, מאחר שכבר כתבתי שנראה במציאות ש'לא התמתק' שייך דוקא בירוק כזה, כי הירוק הבהיר הוא מתוק כמו הצהוב, משמע שגם לדעת האו"ז אין לפסול ירוק ככרתי אלא בירוק כזה.

אלא שדברי האו"ז קשים להבנה במציאות, דאתרוג כפול הלבן שעתיד להתגדל הוא בהכרח הטבע ירוק בצבע כזה, ולא מובן איך נאמר שחכמים אינם חולקים על רבי יהודה.

והתוספות בדף לא ע"ב הקשו על רש"י ששיעור פול הלבן נאמר רק לגבי ענבים, וכן הקשו עוד ראשונים. לקושיה הזו האו"ז לא מתייחס.

שיטה אחרת בדברי רש"י נראית מדברי הסמ"ג, שהסמ"ג (עשין סימן מד) כתב: "אתרוג הבוסר, פירש רש"י אתרוג קטן כפול [הלבן], רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין... הירוק ככרתי רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. ופסקינן הלכה כרבי יהודה בשיעור אתרוג קטן שהוא כביצה וכרבי יוסי בשיעור אתרוג גדול שהוא אפילו אוחזו בשתי ידיו".

ובסמ"ק ספר מצוות קטן מצוה קצג כתב: "הירוק ככרתי רבי יהודה פוסל וחכמים מכשירין, ומסיק טעמא משום דלא גמר פרי הוא". משמע להדיא שהוא מפרש שבענין הצבע רבי מאיר הוא כשיטת חכמים שהכשירו בוסר, ולכן הלכה כחכמים להתיר ירוק ככרתי. וזהו שסיים בהבאת דברי הגמרא על טעמו של רבי יהודה, דכיון שהטעם של רבי יהודה לפסול הוא דלא גמר פירא, יש לנקוט כחכמים שמכשירים אתרוג הבוסר שלא נגמר פרי.

והרא"ם בביאור לסמ"ג התקשה בדברי הסמ"ג שכן הוא הבינו כפי שכתב בעל ההשלמה שג' דעות בגודל האתרוג. ולפיכך הוא מקשה שאם הלכה כחכמים שמכשירים אתרוג בגודל פול הלבן, איך הלכה כרבי יהודה שאתרוג בגודל של אגוז פסול כיון שהוא פחות כביצה, הרי אפילו כפול הלבן כשר, וכן דנו בזה כמה מהמפרשים.

המפרשים לא עמדו על כך שממה שכתב הסמ"ג שהלכה כרבי יהודה בענין גודל האתרוג בלבד, והתעלם מההלכה לגבי הצבע שהזכיר לפני כן, משמע שבענין צבע האתרוג אין הלכה כרבי יהודה, כי הוא מעמיד אותו כשיטת רבי עקיבא, ומשמע שהוא מפרש שאתרוג ירוק ככרתי הוא הבוסר שהוא כמו פול הלבן בענבים. ונראה שהסמ"ג והסמ"ק הם בחדא שיטתא (הסמ"ק מיוסד בעיקרון על דברי הסמ"ג) שהם לא מפרשים את ההשוואה לפול הלבן ברש"י לענין הגודל, אלא לענין זה שכמו שבענבים בעינן פול הלבן כדי שייחשב פרי קטן, כך באתרוג לדעת רבי עקיבא צריך אתרוג שבמהותו הוא באותו יחס שבין פול הלבן לענבה. ולדעתם המודד לזה באתרוג הוא על ידי הירקות, שכאשר כבר אינו ירוק כזה מחשיבים אותו כבוסר.

אבל גודל כביצה נאמר ביחס לאתרוגים דעלמא, והוא ענין אחר, ובזה שפיר פסקינן כרבי יהודה שפחות מכשיעור ביצה נחשב כלאו גמר פירא. ולכן לא אמרו אתרוג כבוסר, אלא אתרוג הבוסר, שלא מדובר על גודלו אלא על זה שהוא קטן בבשלותו".

יד). גם הרב תם בן יחיא בתומת ישרים אהלי תם סי' ח בסיום דבריו (בלשון לולי דמספיקא) כתב שרש"י מתכוון לומר

ונראה שזו גם דעת ספר יראים סימן תכב שלא הביא את המחלוקת באתרוג ירוק ואתרוג בוסר, ורק בענין הגודל כביצה פסק: "וקימ"ל כר' יהודה בקטן". משמע שפירש שאתרוג הבוסר הוא אתרוג הירוק, וההלכה היא שאתרוג הבוסר הירוק כשר.

וכן העיטור (עשרת הדיברות - הלכות לולב דף פח טור ג) כתב: "אתרוג הבוסר כשר". ולא הזכיר פסול באתרוג ירוק, ונראה שדעתו כהיראים להכשיר אתרוג הירוק. ואף שהוא לא הזכיר כלל גם את המחלוקת על הגודל כביצה או אגוז, מסתבר שבזה דעתו לפסוק כרבי יהודה, שאם היה סובר להקל בזה נגד הרי"ף וכל שאר הפוסקים היה כותב כך בפירוש.

וכך כנראה דעת רבי אברהם מן ההר (מסכת סוכה דף לו ע"ב) שהתעלם מענין פסול אתרוג הירוק, אך בענין הגודל כתב: "ר' יהודה אומר בכביצה. והלכתא כר' יהודה בקטן דבעינן כביצה. והלכתא כר' יוסי בגדול, דאפילו גדול כל כך שצריכות שתים לנטלו כשר. וכן פסקו הרי"ף והר"ם דקיימא לן ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי".

ובהערות על תוספות רי"ד כתבו שכ"ה דעת הריבב"ן לפסוק הלכה כרבי מאיר באתרוג ככרתי.

ולענ"ד יש לומר על פי דרך הסמ"ג והסמ"ק ברש"י באופן אחר, שלפי רש"י הכינוי "בוסר" נאמר כאן כתואר מושאל לפרי שלא נגמר כמו בוסר של ענבים, ורש"י רק הראה את המקור לכך שבוסר הוא פרי שלא נגמר ממה שהפרי הנקרא בוסר במשנה שיעורו קטן מהרגיל, והוא כפול הלבן". ולפי זה אפשר לפרש את רש"י גם כפי שכתבתי בדעת ר"ח והרי"ף.

כמו שבענבים בוסר הוא כפול הלבן כך באתרוג בוסר הוא שלא התחיל להתבשל אך הוא גדול מפול הלבן. וכ"כ הכפות תמרים בדף לו ע"א בדעת רש"י. וכ"כ בערוך לנר בפירוש השני בדעת רש"י. וכן נראה מהחת"ס (או"ח סי' קפא). אך הם לא פירשו שהכוונה לאתרוג שלא בשל ובגלל זה הוא ירוק ככרתי, ונראה שהם מפרשים את רש"י כפי שכתבתי כאן בסוף דברי שאפשר להתאים את רש"י לשיטת הרי"ף והרמב"ם.

ובתומת ישרים שם בסימן ז הביא תשובה של הרב יהודה בן בולאט שכתב שהרא"ם נטה לפרש ירוק כבוסר על ירקות, ודלא כרש"י. אך יש להוכיח שאין הפירוש בוסר ירוק שא"כ לא נכונה ההשוואה לאתרוג לגבי מעשרות, ששם אין נפק"מ בירקות, ולא מצינו בשום מקום לשון בוסר על ירקות, אלא על התחלת הפרי. ועוד, שא"כ אתרוג כבוסר היה לו לומר ולא אתרוג הבוסר. ולכן הסיק שלפי הסמ"ג הלכה כרבי עקיבא כיון שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו אליבא דרבי עקיבא, דמר סבר כאגוז הכשיר רבי עקיבא ומר סבר כביצה, והלכה כרבי יהודה.

מסקנתו היא הפירוש שכתב ההשלמה כהוא אמינא. כל ההוכחות שכתב הן לפי הבנה שבוסר של ירקות פירושו פסול של גוון בעלמא, אך אם הכוונה לפסול מצד חוסר בשלות אין מקום לשאלותיו.

ומהרש"ל בעמודי שלמה על הסמ"ג כתב בתחילה שדברי רבי יהודה ורבי מאיר סותרים לפירוש רש"י, אלא נקרא בוסר כל זמן שלא נגמר גידולו וסופו לגמור הרבה, אבל מכל מקום עכשיו חשוב גדול יותר מכביצה (דהיינו שבאמת מדובר בקטן, אך הוא יגדל ולכן חכמים מכשירים והוא כפירוש האור זרוע, אלא שהמהרש"ל אינו אומר בדעת רש"י, ואילו האו"ז מפרשו בדעת רש"י). וסיים: "מכל מקום נ"ל שהספר שמביא את דברי רש"י סובר שהלכה כרבי עקיבא לפסול בוסר דהא ר"מ ור' יהודה סברו כוותיה". ונראה לי כוונתו שהסמ"ג מפרש את רש"י שאינו מתכוון לגודל אתרוג כפול הלבן אלא לגודל ביצה או אגוז, ורבי מאיר ורבי יהודה בענין כאגוז וכביצה נחלקו אליבא דרבי עקיבא והלכה כרבי יהודה, והוא כפי שכתב הרב בולאט.

טו). כעין זה כתב בערוך לנר דף לו בפירוש הראשון.

לסיכום: הסמ"ק סובר שאין פסול באתרוג ירוק ככרתי, שהשוה אותו לאתרוג הבוסר שחכמים מכשירים, וכך נראה דעת היראים, הסמ"ג והעיטור, ורבי אברהם מן ההר. ומהאו"ז אפשר להבין שיש פסול בירוק משום שלא התמתק, ומסתבר שגם אם הוא נוקט כך כוונתו לירוק כהה, כי זה השלב שבו האתרוג מחוסר התמתקות, אך לשיטתו קשה להבין היכי משכחת לה אתרוג שהוא רק כפול הלבן שמתגדל ובכל זאת אינו ירוק ככרתי.



ו.

שיטת הראב"ן והרי"ד

כתב הראב"ן בהל' סוכה: "אתרוג הבוסר ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל. שיעור אתרוג קטן, ר' מאיר אומר כאגוז ור' יהודה אומר כביצה".

בסוגית הגמרא מובא דין אתרוג הירוק ככרתי כמחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה, וממה שהראב"ן כתב במקום הירוק ככרתי "הבוסר", משמע שהוא בא לפרש דירוק ככרתי הוא אתרוג הבוסר, וכדרך שפירשתי בדעת הסמ"ג. אך בניגוד לסמ"ג שמכשיר ירוק ככרתי נראה שהוא פסק כרבי יהודה לפוסלו, ולכן לא הביא את דעת חכמים להדיא. וטעמו כיון שבמשנה לא הוזכרה דעת חכמים כר' מאיר, העיקר לפי כללי המשנה לפסוק כרבי יהודה.

ובפסקי רי"ד מסכת סוכה דף לו ע"א איתא:

"והנכון בעיני דמאי דתנן במתני' והירוק ככרתן ר' מאיר מכשיר ור' יהודה פוסל, הוא אתרוג הבוסר, ואתי ר' יהודה כר' עקיבא, ור' מאיר כחכמים.

ובאתרוג קטן נמי דפליגי במתניתין, דאמר ר' מאיר כאגוז, ור' יהודה כביצה, [זה] אינו בוסר שלא נגמר הפרי, אלא שעדיין עתיד להתגדל ולהתעבות יותר". ושתי חלוקותיהן הביא בגמ' בריש פרקין, ובשתייהן פירש התלמוד לר' יהודה משום דלא גמר פירא, וזהו פירושו הירוק ככרתן אף על פי שגדל ונתעבה כל צורכו עדיין לא נתמתק, והוא בוסר ועתיד לעמוד באילן [כדי שיגמר הפרי ויתמתק. ואתרוג קטן נתמתק כבר אלא שעדיין עתיד לעמוד באילן]" כדי

טז). נראה שהוא למד זאת מהלשון שלא נגמר פרי.

יז). הוספה מוסגרת זו בהוצאת מכון התלמוד אינה על פי כת"י אלא על פי נוסח דפוס משנת תקנ"א. ולכאורה אין הכרח לגרוס הוספה זו, כי בסיפא הם גורסים רק "שלא נגמר בישולו" ומשמע שזה מוסב על הירוק שלא התמתק, בעוד שעל ידי התוספת כדי שיגמר הפרי וכוליה, מסיבים את דבריו לענין פחות מכביצה. אך לפי הנוסח בסיפא המובא בתוספות הרי"ד שבהוצאת מוסד הרב קוק מובנת הגירסא היטב עם ההוספה על פי נוסח הדפוס משנת תקנ"א.

עכ"פ נראה מהמשך הדברים אצל הרי"ד, שחזר והדגיש רק על הירוק ככרתי שהוא אתרוג הבוסר, ובענין גודל האתרוג פסק כר' יהודה בלי קשר למחלוקת חכמים ורבי עקיבא, שכמו הראב"ן גם לפי הרי"ד אין לתלות את ההכרעה במחלוקת בגודל האתרוג במחלוקת בענין אתרוג הירוק. וכן עולה מדברי שבולי הלקט שנראה שהתכוון להביא דעת הרי"ד, כדרכו, וכתב בסימן שסא: "אלא בוסר קרי כל זמן שלא נתבשל כל צרכו, ושפיר אית לן לאוקמי דבקטן כאגוז מיירי האי בוסר אי נמי כביצה, וכגון שהוא ירוק ככרתי, וקא מיפלגי הכא בפלוגתא דר' מאיר ור' יהודה דמתני'". מבואר שהוא תולה את המחלוקת באתרוג הירוק במחלוקת רבי מאיר ורבי עקיבא, בעוד שהמחלוקת בשיעור האתרוג היא מחלוקת אחרת.

שיגדל ויתעבה יותר, והיינו דלא גמר פירא [לפנינו הגרסה שלא נגמר בישולו. אך נראה שחסר כאן שורה וצריך להיות כפי הגרסה בתוספות הרי"ד: שלא נגמר גידולו. והירוק ככרתי לא גמר פרי שלא נגמר בישולו"].

מתני'. שיעור אתרוג קטן ר' מאיר אומר כאגוז, ר' יהודה אומר כביצה... וקיימא לן ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ובירוק ככרתן דהוא אתרוג הבוסר הלכה כר' יהודה דפוסל, דאע"ג דפליגי באתרוג הבוסר בברייתא, דר' עקיבא פוסל וחכמים מכשירין, ומשמע דהלכה כחכמים, אמתניתין סמכינן ולא אברייתא, והוה ליה כמחלוקת דמתניתין וסתם דברייתא שאין הלכה כסתם דברייתא".

ונראה שגם לשיטתו אתרוג הבוסר היינו אתרוג ירוק ככרתי, ומה שהגמרא מפרשת טעמו של רבי עקיבא משום שאינו הדר, ואילו הוא נוקט כדברי הגמרא בדעת רבי יהודה שאינו גמר פירא יש לפרשו כפי שפירשתי לעיל, שעיקר הענין הוא שלא נגמר ולא התמתק, אך נקטו בדף לו "הדר" כי יש עוד הבדלים ממעשר שנובעים מהמילה "הדר". ומה שרבי מאיר מכשיר אתרוג רק בגדל אגוז, אף שאמרו שהוא סובר כחכמים שמכשירים אתרוג בוסר, הוא משום דעכ"פ גם לדידיה קטן מאגוז אינו נחשב כלל כאתרוג.

נמצא שהרי"ד פסל אתרוג הבוסר ירוק, אך נראה שגם לדידיה הצבע הפוסל הוא רק ירוק כהה, דבזה שייך לומר שאינו גמר פרי כי לא התמתק, אבל בירוק בהיר כבר התמתק וגם לא יתגדל עוד הרבה בעומדו על העץ. ומכל מקום אתרוג פחות מכביצה ועתיד להתגדל יכול להיות כבר ממותק באופן שאינו ירוק כהה, דיש אתרוגים שנגמרים קטנים מביצה וכשהאתרוג באילן גם אחרי שהוא ירוק בהיר הוא ממשיך לגדול".

ובאורחות חיים חלק א הלכות לולב הבדיל בין שיעור ביצה לענין ירוק ככרתי, שלגבי גודל כביצה כתב בצורה החלטית בהלכה ו: "ואתרוג כתב הר"י מקורביל דהלכה כר' יהודה בשיעור אתרוג קטן שיהא כביצה".

ולגבי הבוסר והירוק כתב בהלכה יז: "הבוסר פי' כל זמן שאינו מבושל קורוהו הבוסר, ויש פוסלין אותו דלאו פרי הוא אם לא נגמר בישולו, וכן הירוק ככרתי פי' לפי שלא נגמר בישולו".

יח). הנוסח המוסגר עם שתי הגרסאות הוא המובא בתוספות הרי"ד שבהוצאת הרב קוק.

יט). האבני נזר (או"ח סי' תפב) כתב שדברי הרי"ד שבפחות מכביצה מדובר כשהוא ממותק ועתיד לגדול מוכרחים, דאם לא כן למה אמרו שבאין בו כביצה לא הוי גמר פירא, הרי הגמרא משוה מעשרות לדין אתרוג ולענין מעשרות אתרוגים חייבין גם בקוטן. אמנם לגבי ר' עקיבא דפוסל בבוסר אמרו שיש טעם מיוחד בדין אתרוג ללולב משום הדר, אבל בפחות מכביצה פסולו לאו משום הדר ויש להשוותו למעשרות, ואמאי פסלינן. אבל לפי תוספות רי"ד שבאתרוג הקטן מביצה מדובר שכבר נתמתק, אלא שעתיד עדיין לעמוד באילן כדי שיתעבה, הדבר מיושב, שכיון דאתרוג הקטן מתוק לאכילה רק שאין שיעורו גדול אמרינן התינוח למצוות לולב דפרי אחד אמר רחמנא, על כן יש חסרון בפרי קטן בגודלו. אבל לענין מעשרות, שחויבו בגמר מלאכה שתלש כל אילן, אין נפקא מינה שאחד הוא קטן, הלא יש הרבה ביחד וגדולה הקופה מאוד, ועל כן חייב.

ולענין דאין לזה הכרח שיש לומר שכיון שלמצוה בעינן שיעור חשוב, וכך שיערו חכמים דבעינן כביצה כדי לקיים את המצוה, וגם מה שאמרו בגמרא דלאו גמר פירא יכול להתפרש כך.

הוא כתב את שיטת הראב"ן והרי"ד רק כיש פוסלין, ואולי כיון שאינו מוסכם כתב את הענין של בוסר וירוק ככרתי כשתי הלכות, למרות שלפי הפוסלים היינו הך.

נמצא שדעת הראב"ן והרי"ד לפסול אתרוג ירוק, ומפרשים שהוא אתרוג הבוסר, ומשמע שגם לדידהו הוא דוקא בירוק כהה שעתיד להתגדל ולהתבשל, ומשום שאינו גמר פרי. ולכאורה יש דוחק בזה הן משום שהגמרא לא הביאה את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים כשעסקה במראה הירוק ככרתי, והן משום שדוחק לומר שהלכה כרבי עקיבא כשחכמים חולקים עליו.



ז.

שיטת הר"י מלוניל ובעל צרור החיים שבירוק ככרתי יש פסול מדין הדר

הר"י מלוניל (יח ע"א בדפי הרי"ף) כתב: "שיעור אתרוג קטן וכו'. פליגי בהא נמי אי הוי הדר אי לא הוי הדר. ויש אומרים בגמרא דפליגי בירוק דכיון דלא גמר פירא אי הוי כשר או לא, והינו טעמא נמי באתרוג קטן".

כדעה הראשונה כתב רבי חיים מטולידו תלמיד הרשב"א בספר צרור החיים (דרך ו' סימן ה' ענין האתרוג) "ירוק ככרתי פסול דאין לו הדר". אך בדבריו יש תוספת שמבירה את שורש הדעה הזו שכתב גם "והבוסר פסול". ממה שהסיק שהבוסר פסול מובן דהוא למד לפרש כך מדברי רבי עקיבא שפסל אתרוג בוסר, ופסק כר"ע (כשיטת הראב"ן והרי"ד). ומובן שלפי דברי אביו על אתרוג הבוסר הוא נוקט בירוק ככרתי כפי שאמר אביו שהוא מדין הדר. ומכל מקום כתב "שיעור אתרוג, כביצה ופחות ממנו פסול", ומשמע שזה לא מדין הדר.

ונראה שמה שאומר בעל צרור החיים בירוק פסול הדר אינו מלמד על כך שלדעתו הוא פסול מצד נוי הגוון, שכבר כתבתי בתחילה שאין סברה לפסול מצד הגוון בלבד. אלא גם לדבריו נראה שהוא מצד שהמילה "הדר" מלמדת על צורך בבשלות. והכי מסתבר דהלא עיקר הסמך לזה הוא מדברי אביו בדעת רבי עקיבא על אתרוג הבוסר, ושם הוא מפרש שהבוסר הוא הירוק, והפסול אינו מצד נוי הגוון כפי שהכריח הרב יהודה בן בולאט בתומת ישרים (אהלי תם סימן ז), שאם פירוש בוסר הוא ירוק לא מובנת ההשוואה לאתרוג לגבי מעשרות ששם אין נפק"מ בירקות, ולא מצינו בשום מקום לשון בוסר על ירקות, אלא על התחלת הפרי, ועוד שא"כ אתרוג כבוסר היה לו לומר ולא אתרוג הבוסר.

על כן נראה שהראשונים שנקטו להשוות בוסר לירוק אמרו כן מצד שהירוק מורה על חוסר הבשלות. וממילא גם מי שאומר שהפסול הוא מחמת הדר, הכוונה היא שהפסול הוא מצד חוסר הבשלות, ומסתבר שהכוונה היא לירוק ככרתי ממש, כי זה מה שמורה על חוסר הבשלות.

אמנם לדעת הב"ח (סי' תקמח אות יב), כל מה שהגמרא אמרה את הטעם של לאו גמר פירא הוא לבאר את דעת רבי יהודה מכח ההכרח שהוא לא סובר לפסולי הדר, ולמאי דקיימא לן דבעינן הדר ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פרי. ונראה לענ"ד שיש מקום לפרש את דבר רבינו יהונתן כדברי הב"ח שהרי ריבנו יהונתן לא פקפק בכשרות אתרוג הבוסר, ומשמע

שפוסק בזה כחכמים, וי"ל שהוא מבין שיש אפשרות שהגמרא נשארה בסברה לפסול ירוק ככרתי מצד דין הדר, ורק לפי רבי יהודה אמרו שאינו מדין הדר. אך הב"ח הוסיף ומפרש שירוק ככרתי פסול מצד שאינו כמראה אתרוג, וסברה זו שהפסול הוא מצד דין מראה קשה, כיון שירוק הוא מראה טבעי לאתרוג, ועל כן אינו דומה לפסולי מראות, ובלא ענין גמר פירא לא שייך לפוסלו, ולכן בזה לא מסתבר להעמיד את דברי רבינו יהונתן כדעת הב"ח.



ח.

האם הרמב"ם, הראב"ד, הריטב"א והר"ן פסלו ירוק מדין הדר

בקריית ספר להמבי"ט (פ"ח מהל' לולב) כתב שדעת הרמב"ם לפסול ירוק ככרתי משום דאינם הדר, ולמד זאת ממה שמשמע שהוא מכשיר ירוק ככרתי ביום השני, ואי משום דלאו גמר פירא, לא צריך להיות חילוק בזה, ולפי דרכו גם דעת הראב"ד כך היא שהרי לא השיג בזה על הרמב"ם. אך כבר כתבתי שהרמב"ם לא כתב שהכשר פסול מהיום השני הוא רק בפסולי הדר, אלא כתב שכל הפסולים מצד מום באתרוג כשרים מהיום השני, ולכן נראה שאין ללמוד מדבריו שהוא פסול מדין הדר.

ובמשכנות יעקב (סי' קנו) הביא מה שכתבו בחידושי הריטב"א על דף לו, ובר"ן (על הרי"ף דף יח) בשם הראב"ד גבי מנומר, שהוא דוקא ממראות הפסולות וחשיב ג"כ ירוק ככרתי. ומזה הסיק המשכנ"י שהוא פסול מצד מראה, ועל כן אף במקצתו ירוק ככרתי בב' וג' מקומות פסול משום הדר וכ"ש ברובו ככל פסולי מראה דמשום הדר, וכן כתבו כמה אחרונים, ומזה הגיעו להחמיר ולהצריך דוקא אתרוג שכולו צהוב.

אך בהלכות לולב להראב"ד לא כתוב לפסול ירוק ככרתי, אלא רק לבן או שחור, וכ"כ הרא"ש.

ונראה שגם הריטב"א והר"ן לא התכוונו לפסול מדין הדר. הריטב"א כתב בדף לא "דלרבי יהודה כל שחסרו וכל שאינו כברייתם מודה הוא דפסול דלא חשוב שמו עליו, וכי היכי דפסול בירוק ככרתי ובאתרוג כאגוז משום דלא גמר פירא", ומשמע מלשונו "וכי היכי דפסול" (ולא וכי היכי דפסול) שלא רק לרבי יהודה הוא משום דלא גמר פירא, אלא שזו ההבנה המוסכמת. הר"ן כתב (דף יז עמוד ב) "אתרוג הבוסר. שאינו נגמר אלא כבוסר זה", ולא קישר את זה לאתרוג ירוק ככרתי, וכיון שרק באתרוג הבוסר מצינו בגמרא פסול מדין הדר, אין מקור ללמוד על פסול הדר באתרוג ירוק. אלא שעכ"פ נראה לכאורה שלדעתם כיון שיש פסול במראה זו הוא בכלל מנומר, ועל כן מראה ירוק ככרתי שהוא מראה פסול יחשב לפסול מנומר. ואף שנראה שרוב הפרי נגמר כאשר יש בו רק מעט שנשאר ירוק, שעכ"פ במציאות באותו מיעוט יש מראה פוסל שמוכיח על חוסר בשלות באותו מקום, ולכן הוא יקרא מנומר.

(כ). כך דייק מדבריו בדעת תורה ח"ו תרמח, כא.

נמצא לפי ביאור זה שגם לפי שיטתם הפסול אינו מצד הגוון לכשעצמו, אלא שהגוון מורה על חוסר בשלות, והם סוברים שלענין פסול מנומר כל פסול מחמת מראה הוא בגדר מנומר. ובדעת תורה (תרמח, כא) כתב שיש לפרש דכוונתם לפסול רק כשהוא מנומר מכמה גוונים שונים, שחור לבן וירוק ככרתי, שהכרתי מצטרף למראות הפסולים האחרים, אבל אם הוא רק ירוק ככרתי אין בזה פסול.

ונראה שהשו"ע פסק כהראב"ד והרא"ש שאין בזה כלל פסול מנומר, שכתב בסעיף טז "אם הוא שחור או לבן במקום אחד, פוסל ברובו", ולא כתב ירוק ככרתי. ובדעת תורה שם הוסיף שגם מעצם פסיקת השו"ע שאם הוא חוזר להיות צהוב כשר מוכח שלא כשיטתם. ונראה שכוונתו היא שגם אם נפרש כוונת השו"ע שההיתר רק כשכבר חזר להיות צהוב, הרי ודאי כשהוא חוזר בתלוש בדרך כלל נשארים חלקים ירוקים, וחזינן דלא הזהירו שיחזור כולו לצהוב. אמנם המשנה ברורה הביא את דברי הריטב"א והר"ן, אך עכ"פ גם לדידיה משמע שכל הבעיה היא רק בירוק ככרתי ממש, שכן הוא הצבע שאנו נוקטים לשיטתו כפסול ירוק ככרתי".



ט.

שיטת המאירי ושיטת הרי"א

המאירי בסוכה דף לד ע"ב כתב בענין ירוק ככרתי: "ור' יהודה פוסל והלכה כדבריו שאין זה הדר, וצריך שיהא הירקרות צהוב נוטה לצבע חלמוני מעט והוא הנקרא גורו"ק. שיעור אתרוג קטן ר' מאיר אומר כאגוז ור' יהודה אומר כביצה והלכה כר' יהודה".

ונראה שגורו"ק הוא צהוב כמובא ברש"י חולין מז ע"ב כשקאי על מראות שאינם ירוק ככרתי אלא גוני צהוב "וכל אלה מין ירוק הן אלא שזה משונה מזה וכל מראה קרו"ג נקרא ירוק", ובבבא מציעא (קז ע"ב) פירש על כרכומא רישקא "כרכום של גן שקוראים קרו"ג", וכן מבואר ברשב"א בחולין נו ע"ב ש"גרוג" הוא מוריקא - כרכום. וכן הוא בעוד ראשונים.

אלא שעכ"פ המאירי כותב "נוטה לצבע חלמוני מעט", ונראה שלשון ההמעטה הזו באה להורות שדי בכך שכבר אינו ירוק כהה, כי הירוק בהיר כבר נוטה מעט לצבע חלמוני.

וכתב עוד המאירי בדף לו ע"א: "אתרוג הבוסר הואיל ולא נגמר בישולו פסול, ואי אפשר לפרש שהוא קטן בשיעורו כפול הלבן ועל דרך מה שאמרו הוא בוסר הוא גירוע הוא פול הלבן שא"כ מאי איריא משום בוסר תיפוק ליה משום שיעורא דהא פחות מכביצה הוא, אלא ודאי לא נאמר הוא בוסר הוא פול הלבן אלא בפירות שאינם גסים כל כך שהרי בגפנים נאמרה לענין מה שאמרו שמשחל עליו שם פרי אסור לקצצו בשביעית לצורך עצים דלאכלה אמר רחמנא ולא

כא). המ"ב ס"ק נה הביא גם את אזהרת הריטב"א שלא יהיה כתם ירוק ככרתי הפוסל באתרוג כשהאתרוג צהוב מדין מנומר. אך עכ"פ גם הוא נוקט בהמשך שירוק הפוסל הוא רק ירוק כהה, ואם הוא מתהפך לצהוב כשר. ונראה שאינו חשש קרוב למציאות, שכן אם האתרוג ממש צהוב לא שכיח שיהיה בו חלק ירק כהה שאינו עשוי להצהיב.

להפסד ואמר עליה הגפנים משיגרעו ר"ל שיגדילו קצת ויזחילו מהם משקה מלשון כי יגרע נטפי מים שבשיעור זה יצא מכלל סמדר ונכנס לכלל בוסר ועל זה אמרו הוא בוסר הוא גירוע ושיעור גסותו כפול הלבן שהוא מין קטנית דק ביותר, אבל אתרוג שהוא גדול לפעמים הוא בכביצה אבל אתרוג שהוא גדול לפעמים הוא בכביצה והוא עדיין בוסר ופסול לדעת ר' עקיבא, ויש פוסקים פסקו כמותו, ומ"מ גדולי המחברים מכשירים כחכמים, אחר שיש בו שיעור, וכן נראה ומדין יחיד ורבים הלכה כרבים".

לעיל ראינו פוסקים כרבי עקיבא (הראב"ן, הרי"ד וצורר החיים) שהשוו בין בוסר לירוק ככרתי, ופסקו כרבי יהודה, וממילא נקטו כרבי עקיבא, כי הם פירשו שאתרוג הבוסר הוא ירוק שלא נגמר, ולשיטתם מובן ששייך באתרוג ירוק פסול הדר כדברי אביי. אך בדף לו הכרעת המאירי כחכמים, וכתב שפסולו משום דלא נגמר בישולו, שמשמע שהוא נפסל מדין הדר מפני שלא נגמר בישולו, ומדלא כתב שהוא הירוק נראה שלדידיה אתרוג הבוסר אינו הירוק ככרתי, ואם כן קשה למה כתב בדף לד שלא יהיה ירוק מדין הדר והתעלם מדברי הגמרא שהוא משום דלא גמר פירא. ולכל הפחות היה לו לדון בזה ולומר שאף שהוזכר בגמרא משום דלאו גמר פירא, הדין הוא משום פסול הדר.

על כן נראה לפרש את המאירי כדעת הב"ח שנקט שההבנה היותר פשוטה היא שהוא פסול הדר, אך עכ"פ ממה שהמאירי לא דן לשלול את דעת הפוסקים כרבי עקיבא מצד שבוסר וירוק ככרתי הם שני ענינים שונים לחלוטין בטעם הפסול, שזה מצד נוי המראה וזה מצד שלא נגמר הבישול, אלא שולל את שיטתם רק מצד שהלכה צריכה להיות כחכמים, משמע שפסול אתרוג ירוק ככרתי גם לפי הכרעת המאירי הוא כעין שכתב בבוסר שלא נגמר בישולו, כלומר שאינו מדין מראה פסול אלא מדין שאינו גמר פירא, אלא שיתכן שלדעתו שורש הדבר דבעינן שיגמר הפרי נלמד מהמילה "הדר".

ובפסקי ריא"ז מסכת סוכה פרק ג כתב: "אתרוג הבוסר כשר, והוא אתרוג קטן כאגוז, פחות מכאגוז פסול. ואם היה ירוק ככרתן פסול, ואפי' אם הוא גדול. ורבינו יצחק ומז"ה פוסלין אתרוג קטן פחות מכביצה, ואין שטת התלמוד כדבריהם, כמבואר בקונטרס הראיות".

נראה שהריא"ז מפרש שאתרוג הבוסר שהכשירו חכמים הוא אתרוג קטן כאגוז, כי הוא נוקט שמחלוקת חכמים ורבי עקיבא היא מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בשיעור האתרוג. ופסק בענין גודל האתרוג כרבי מאיר משום שהוא כשיטת חכמים דאתרוג הבוסר כשר, אבל ענין ירוק ככרתי לא תלוי בענין הבוסר, דזהו ענין אחר שלא תלוי בגודל האתרוג.

זו שיטת יחיד שלא מצאנו לה חבר בראשונים. ומכל מקום גם לדידיה מסתבר שהפסול בירוק ככרתי הוא רק בירוק כהה המורה על חוסר בשלות.



י.

דעת ר"י, האגודה, רא"ש, רבינו ירוחם וטור

תוספות מסכת סוכה דף לא ע"ב ד"ה הירוק ככרתי כתבו שהכא משמע שמראה כרתי הוא כצבע שקורין ויר"ד בלע"ז (ירוק), וההיא דברכות (שיבחין בין תכלת לכרתי) משמע קצת שדומה לאירנד"א בלע"ז (כחול), ובפרק אלו טריפות (חולין דף מז:): משמע דירוק דמי לחלמון של ביצה שהוא כעין צבע יאל"ה בלע"ז, וכן משמע בעוד מקומות. "ומיהו אתרוג עיקרו דומה לשעוה (ולכן לא יתכן שזהו הירוק הפוסל), ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה, דודאי גמר פריים".

ונראה שאין לפרש כוונת התוספות להכשיר רק לאחר שחזר לצבע צהוב, כי משמע שהם מדברים כשהאתרוג בא לפנינו ירוק, ורק אחרי ימים רבים הוא צהוב, ומשמע שלא היו להם אתרוגים, אלא שהיו מביאים להם לפני חג הסוכות ממקום אחר, וכיון שכתבו שהם מצהיבים רק אחר ימים הרבה, משמע שבסוכות השתמשו בהם מפני שהם יכולים להצהיב, אף שהם היו עדיין ירוקים.

ודברי תוספות הובאו באגודה (מסכת סוכה פרק ג לולב הגזול): "ובמסכת נדה משמע דהוא צבע גע"ל, אכן כל האתרוגים יש להם מראה גע"ל, ואפילו אותם הבאים לפנינו במראה גרונ"א כשרים אפילו לרבי יהודה, דהא חוזרים למראה שעוה".

וכעין זה בתוספות רא"ש שהוסיף שמראה הפסול הוא כמראה עשבים.

וכ"ה ברא"ש (מסכת סוכה פרק ג סימן כא): "הירוק ככרתי שדומה לעשבים, כתבו התוספות דאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמשנהו אותו חוזר למראה אתרוג נראה שהוא כשר, דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש".

וברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ג, דף נט טור ד): "הירוק ככרתי כלומר שדומה לעשבים פסול. וכתבו בתוספות וכשמשנהו אותו חוזר למראה אתרוג נראה דהוא כשר, דאם לא נגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש".

ודייק הקרבן נתנאל מלשון הרא"ש דאי לאו דנגמר פריו שהפסול הוא מדין לאו גמר פרי ולא מדין הדר.

ונראה שכולם מתפרשים כמו שכתבתי בתוספות משום שהצהבה הגמורה של אתרוג ירוק היא רק אחרי ימים הרבה, ולא מסתבר שיאמרו בסתמא שהוא כשר כשהפך כשכמעט תמיד הוא לא יהפך לצהוב לפני החג.

ובפסקי התוספות (סי' עח) כתבו: "אתרוגים הנראין ודומין כעשב כשרין כי יחזרו למראהו".

מפורש להדיא שמדובר בהכשר כשעדיין לא חזרו אלא שיחזרו בעתיד.

וכן מפורש בדברי הרב נחמן בספר הנחמני (מובא בספר הזכרון לרב ז'ולטי עמ' רמו): "אתרוג ירוק ככרתי, פי' ר"ת אירנד"א - כחול, אבל הירוקים שלנו אינם אינדא אלא ירוק כעשבים. ור"י פי'

במק"א ירוק. ראייה לר"ת כדי שיכר בין תכלת לכרתי ותכלת דומה לים. ואפילו ירוק בשעת ברכה קרי ר"י גמר פרי כיון שמתקן ממילא ואין צריך לאילן עוד, והוי יילנא מאליו".

גם הטור כתב: "הירוק שדומה לעשבי השדה פסול, אבל אם הוא ירוק וכשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר".

וכתב הבית יוסף: "מ"ש אבל אם הוא ירוק וכשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר. כך כתבו שם התוספות (לא: ד"ה הירוק) והרא"ש (סי' כא), וטעמא משום דאי לאו דנגמר פרי לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש, ולשון רבינו אינו מדוקדק שכתב אבל אם הוא ירוק, דמשמע דעד השתא לאו בירוק עסיק ואתי, אלא כך ה"ל לכתוב והא דפסול היינו בשאפילו כשמששים אותו אינו חוזר למראה אתרוג, אבל אם כשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר".

הט"ז (ס"ק י"ח) והנחלת צבי (ס"ק כא) כתבו לתרץ את קושית הב"י שהטור חזר על המילים "אם הוא ירוק" כדי להבהיר שההיתר הוא גם בעודו ירוק. אך נראה שהב"י לא הסתפק בהסבר כזה כי עדיין היה קשה לו על הטור למה כתב את המילים "אבל אם הוא ירוק" לאחר שכבר ביאר שמדובר בירוק, הרי ממילא ברור שמדובר בעודו ירוק. ואם היה בא להשמיענו להדיא שההיתר הוא אפילו בירוק היה לו לכתוב להדיא אפילו בעודו ירוק, אלא משמע מהחזרה שכאילו אמר שירוק הוא חלק מהנימוק להיתר. וזהו שמקשה הב"י שכיון שזה לא נימוק להיתר לא היה לו לכותבו כלל. ונראה שהטור לא דקדק כולי האי, שנגרר אחרי לשון התוספות, שבתחילה כתבו ככותרת את הירוק שדומה לעשבי פסול המבואר במשנה, ואחר כך חידשו שאתרוג שהוא ירוק ככרתי וכשמששים אותו חוזר למראה אתרוג כשר. וכיון שהוזכר בדבריהם ירוק פעמיים כתב גם הוא פעמיים בלא לשון אפילו. אך מכל מקום נראה שהיה פשוט לטור כפי שכתוב בפסקי התוספות שההיתר הוא אף בעודו ירוק, ולכן כתב אבל אם הוא ירוק.

ודברי התוספות למעשה הם כפירוש השני שכתבתי לעיל בירושלמי, שאפילו אם ירוק כהה כשר כשיודעים שהוא יכול לחזור למראה צהוב.

וגדר בוסר מבואר בדברי התוספות שהוא כשיכול להתגדל, והוא כפי שכתבתי בשיטת ר"ח והרי"ף שהוא שלב לאחר שכבר אינו ירוק בצבע כהה, אך עדיין יכול להתגדל, אלא שהם מפרשים אותו על גדלות בשיעור, ולכן מתפלפלים על השוואה בין זה לבין גודל האתרוג כאגוז וביצה, ולא דנים בזה מצד ההשוואה לאתרוג ירוק.



יא.

צבע האתרוג המשובח לפי הזוהר

בתיקוני זוהר תקונא עשרין וחד ועשרין (דף נו ע"ב) כתוב: "וכמה דלית פסול ביעקב דלעילא, כן צריך דלא יהא פסול באתרוג, לקיימא קרא (שיר השירים ד') כלך יפה רעיתי ומום אין בך, ואם היא ירוקא היא משובחת יתיר כדיוקנא דהות אסתר ירקרקת דאתמר בה ותלבש אסתר מלכות ואתקריאת הדסה על שם הדס".

לכאורה מדסיים ואתקריאת הדסה על שם הדס משמע שמדובר בירוק כהדס והוא משובח משום שאינו ככרתי ממש שאינו משתנה. אך אינו מוכרח שהסיום הזה קשור למה שלפניו.

ובתיקוני זוהר תקונא שבעין (דף קלד עמוד ב) איתא: "אתמר ראשך עליך ככרמל כלהו ירוקין, דהכי צריכא שיערא דאתתא דאיהי בריתא דמלכא למהוי ירוק כשבעה מיני דהבא, ואתרוג איהי ירוקא ואסתתר מתמן הות ירקרוקת".

כאן לא אמר מהו הגוון המשובח, ומהגר"א בפירוש לתקוני זוהר (תיקון כא) משמע שכוונתו לשבח צהוב כזהב "דככרתי לית באדם". אך גם אם אסתר היה צהובה י"ל שעיקר השבח הזה הוא מחמת שורש הצהוב, שהוא ירוק כהדס.

ובבניהו על התיקונים כתב יש שני פירושים, והעיקר כפירוש שהגוון המשובח הוא צהוב כביצה. אך בספר של הרב עדס על קבלת הגר"א עמ' תק"נ העיר מפירוש רש"י במגילה שמשמע שאסתר ירקרוקת על שם שזה צבע ההדס, וכן העיר מביאור הגר"א על זוהר בפרשת פקודי רמז ע"ב דאסתר ירקרוקת הוא גוון תכלת. ובכפה"ח תרמח, קכא, פירש שהוא כשהתחיל להוריק או ירוק כפשוטו אלא שהוא עומד להצהיב²².

הגרש"ק בחכמת שלמה (תרמח, כא) והחזו"א (או"ח סי' קמח), כתבו שגם אם נפרש את הזוהר על שבח הצהוב, חזינן שאין צבע הצהוב מעכב. אך לענ"ד לא נוכל ללמוד מזה דבר, כי אכתי לא ברור איזה צבע מתרבה, ירוק מצהיב, ירוק בהיר או ירוק ככרתי שמשתנה.



יב.

מסקנת ההלכה

כתב בספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות אתרוג אות טז²³: "מהר"י סג"ל היה פוסל (י"ג מוחה) לקנות האתרוגים הירוקים (כלס"י) ככרתי שקורין גרינא, דשמא ישאר באותה צבע, ואתרוג הירוק ככרתי פסול. רק אם במקצת [מקומות] התחיל [להיות מוריקא ככרום שקורין געלפליכט. י"ג: התחיל להיהפך למראה אתרוג שהוא כצבע הבא מכרום שקו' געלא²⁴] התירה. נקב המפולש האוסר את האתרוג, אמר מהר"י סג"ל שר"ל שמנוקב שרואים דרך הנקב מעבר לעבר. אתרוג הבוסר אמר מהר"י סג"ל [פירש"י] דהוא כפול הלבן, ור"ל קטנית שקורין ערביו".

כב). הרב וקסלר הקשה שמהפוסקים משמע שעכ"פ עדיף צהוב מירוק. אך לענ"ד הפוסקים הראשונים שמכשירים ירוק שמתהפך לצהוב לא אמרו מה עדיף.

כג). על פי מהרי"ל בהוצאת מכון ירושלים.

כד). מילה זו חסרה בכל הכת". ונראה שהיא תוספת של פירוש לדבריו, שעל פי ההמשך הכוונה היא רק לא לקנות כשכולו ירוק גרין.

כה). הרב יוסף יונה כתב שאולי געל פליכט אינו צהוב. אך לפי הגרסה של כת"י וינה כתוב במהרי"ל סתם ככל הראשונים שכרום הוא געל, והיינו צהוב, ואולי במקומו של בעל הדפוס היה צהוב נקרא געל פליכט.

בהוצאת מכון ירושלים הביאו שבאחד מכתה"י בגליון מה"ר שמעון בנו כותב "אין לסמוך על זה".

נראה שר"ש בן המהרי"ל לא בא לחלוק על אביו, אלא לפרש שכל פיסקה זו היא ליקוט של דברי המהרי"ל בסוגיות אלו. ומה שאמר באתרוג הבוסר שהוא כפול ר"ל ערביו, הוא רק פירוש לדברי רש"י שדנים על דבריו בסוגיה זו, אבל דעת המהרי"ל כדרכו לסמוך על שיטת התוספות, ולכן כתב בנו שאין לסמוך להכשיר אתרוג שהוא כפול הלבני.

ונראה שמה שכתב לא לקנות, הוא משום שהבעיה מתעוררת כשבאים לקנות, אבל לא מסתבר שכוונתו שיכול לקנות אם התחיל להצהיב מתוך הנחה שעד החג יצהיב לגמרי ולדעתו בעינין שיהפך לגמרי לצהוב, דאך אפשר להחליט שזה מה שיקרה והכל תלוי כמה זמן לפני החג הוא קונה¹⁰.

ומה שהצריך שיתחיל להצהיב, מסתבר שהוא משום שחשש שיש אתרוגים שאינם מצהיבים, ולכן אמר לא לקנות אתרוג כשלא רואים שדרכו להצהיב. כיון שבפועל כשהאתרוג מתחיל להצהיב הוא נהיה ירוק בהיר, נראה שלירוק בהיר הוא מתייחס כהתחיל להצהיב. ויותר משמע כך לפי הגרסה "התחיל לההיפך", דהיינו שלא מדובר כשנהיה ממש צהוב אלא שהתחיל לההיפך לצהוב וזה ניכר במה שנהיה ירוק בהיר. ובדעת תורה (תרמח, כא) כתב שבהכרח אין כוונת מהרי"ל שיהיה ממש צהוב גם לפי הגרסה של "התחיל להיות מוריקא", כיון שברישא משמע שרק אם כולו ירוק ככרתי אמר לא לקנותו (דהא לא קאמר לא לקנות אתרוגים שיש בהם חלק ככרתי).

הט"ז והמג"א הביאו מדברי המהרי"ל שכדי לדעת שהאתרוג יכול לההיפך לצהוב בעינין שיתחיל להצהיב, וכ"כ כמה אחרונים להקפיד שיתחיל לההיפך לצהוב. אך מהר"י נבון בספר גט מקושר על הרא"ם דף קכה ע"ב כתב שנוהגים בירושלים להכשיר לא רק כשהתחיל להיות מראה אתרוג אלא כל שידוע בודאי שדרכו להיות כמראה אתרוג כשר אפילו בעודו ירוק, והב"ד בית השואבה בסימן תרמח אות עז, וכפה"ח אות קכד, וציין להם הרב אליהו במאמר מרדכי נב, סז.

ונראה שכשהוא ירוק בהיר בודאי ידוע שהוא ייהפך לצהוב, אך המנהג להקל הוא גם בירוק כהה, כי בדקו וראו שהאתרוגים הגדולים שאנו משתמשים בהם שהם הרבה יותר מביצה, גם כשהם ירוקים כהים כיון שאין בהם שחוררית נהפכים לצהוב, כי בהגיעם לגודל זה כבר התבשלו דיים.

והנה לפי מה שהבאתי לעיל בשם ר' חגי קירשנבויס נראה שההוראה של המהרי"ל לא מוסיפה דבר, כי אם רוב האתרוג ירוק ככרתי ממש, יש חלקים ממנו שיכולים להצהיב בתלוש,

כו). הרב יוסף יונה כתב שאולי הר"ש בן מהרי"ל מסתפק אם די בכך שהתחיל להצהיב כי בעינין צבע צהוב מדין הדר. ולענ"ד ודאי שהמהרי"ל לא מצריך לצהוב מדין הדר, וגם אין אצלו בעיה של מנומר בחלק צהוב וחלק ירוק. ואם היה הר"ש בן מהרי"ל משיג על כל ההבנה של אביו היה חייב להאריך ולבאר את דבריו, אלא נראה כפי שביארתי.

כז). הביכורי יעקב פירש שכוונתו כשהתחיל להיות מוריק יכול לשער שעד החג יהיה לו מראה אתרוג.

אבל החלק שירוק ככרתי ממש לא יצהיב, על כן לא יועיל להמתין שיתחיל להצהיב, אלא שבפועל אתרוגים ככרתי ממש לא מגיעים לשוק, ומובן מנהג ירושלים שלא מחכים להצהבה.

וכמה אחרונים המליצו להצהיב על ידי תפוחים, אך עצה זו צריכה זהירות. במועדים וזמנים (ח"ו עמ' סא) כתב שאין לעשות הצהבה באמצעות תפוחים תוך ארבעה ימים מקטיפתם מהעץ, ואין להניח את האתרוג בכלי סגור עם התפוחים יותר מ-24 שעות, ואין להניח את התפוחים סמוך לעוקץ שכן זה יכול לגרום להפלת העוקץ, ור' חגי קירשנבויס אמר לי שעיקר הענין הוא להזהר שלא יפול העוקץ ואזהרה זו כתב גם הרב אליהו (מאמר מרדכי פרק נב סז). ועוד כתב במועדים וזמנים לפקפק בכל הענין של ההצהבה עם תפוח כי יתכן שרק על ידי התפוח הוא מצהיב ומעצמו לא היה מצהיב, ויתכן שהצהבה כזו לא נחשבת גמר פרי גם לפי הפוסקים שסומכים על ההצהבה שהוא מורה שהפרי נגמר, כי בעירובין כח ע"ב משמע שמיתוק על ידי אור אינו מועיל לשם של פרי הראוי לאכילה לגבי מעשר. ורק בתמרי תוחלני (בבא מציעא פט ע"א) מצינו שהיכא שהוא נגמר על ידי שהיה בכלי בלבד מהני להחשיבו כהגיע לעונת המעשרות כפי שעולה מרש"י בבא מציעא שם. והעיר עליו הרב וקסלר (גליון ע עמ' רנג) שפעולת תפוחים יותר דומה לתוחלני שנגמר בישראל על ידי הכלי בלא אור, מאשר למיתוק על ידי אור, כיון שהתפוחים רק מוציאים לפועל את האתילן שיש באתרוג, ואכן אחרונים אחרים כתבו להצהיב בתפוחים ולא הביאו ספק זה. ור' חגי קירשנבויס אמר לי שבמציאות מה שמצהיב על ידי תפוחים או גז אתילן יכול להצהיב על ידי שהיה.

יג.

הדיונים על התוספות בהשוואה בין המחלוקת על אתרוג כביצה לבוסר

התוספות בד"ה שיעור אתרוג קטן דנים בענין המחלוקת על שיעור אתרוג הקטן כביצה או כאגוז, ואביא דבריהם בתוספת ביאור במוסגר:

"שיעור אתרוג קטן - אין זו פלוגתא דאתרוג הבוסר דפליגי בה ר"ע ורבנן לקמן בפירקין, דהא אפילו גדול כאגוז וכביצה פסיל ליה ר"ע משום דלאו בר זריעה לטעם אחד (אביי אמר כן אליבא דר"ש לענין מעשרות, ותוספות מבינים שלרבה שמשוה בין אתרוג למעשר יתכן שזה הטעם לפסול אתרוג הבוסר ללולב אליבא דרבי עקיבא), ולפי טעם שני (המבואר להדיא בדברי רבה) משום דבעי הדר, והאי דהכא אפילו לא בעי הדר פסיל ליה משום דלא גמר פירא (שזה טעם אחר). ולא כמו שפי' בקונטרס לקמן אתרוג הבוסר כפול הלבן דההוא שיעורא אתמר גבי ענבים דבגמר בישראל נמי קטנים הם, אבל אתרוג שהוא פרי גדול, אפילו יותר מכביצה בוסר הוא כשופו ליגדל יותר הרבה (כלומר לא רק כביצה אלא אפילו יותר מכביצה יכול להיות פסול בגלל שופו ליגדל יותר הרבה ממה שהוא עתה יותר מכביצה, ולא דוקא אם ההפרש בגידול הוא גדול). והכא בשאין סופו ליגדל יותר (ההעמדה זו באין סופו ליגדל היא כדי להתאימו לדברי ר"ע שפסל אתרוג שעומד להתגדל, אך לפי חכמים יתכן שהוא כשר גם בפחות מביצה כמו שבוסר כשר דלא בעו גדר פרי חשוב, וגם לא בעו גמר פירא), דאפילו ר"ע דפסיל התם, הכא מכשיר בכאגוז למר וכביצה למר דחשיב גמר פרי (כיון שלא יגדל), אבל פחות

מכאן לא חשיב גמר פרי אף על פי שאין סופו ליגדל יותר (זה לא מועיל להחשיבו גמור), דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי ומצוי הוא בענבים שיש מהם שלעולם בוסר.

עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכאן, דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי (כלומר לא כפי שהבין בתחילה דיתכן שחכמים לא מצריכים כלל חשיבות פרי, אלא שהם סוברים שלבוסר יש תמיד חשיבות פרי כיון שהוא גדול משיעור ביצה), ובפ"ק דמעשרות בירושלמי תני אתרוג הבוסר ר"ע אומר אינו פרי וחכמים אומרים פרי (כך הגירסה בירושלמי, וזה מוכיח דחכמים אכן בעו פרי ולא כסלקא דעתך של התוספות).

ובביאור דבריהם נראה שמה שכתבו דהכא בשאין סופו ליגדל הוא ביאור למה שכתבו שרבי עקיבא יכול לסבור כרבי מאיר ורבי יהודה, דבוסר שהוא פסל משום הדר היינו שלא נגמר בישולו וגידולו, ואילו המחלוקת בגדל האתרוג כביצה כאגוז אינה תלויה בזה, שאף אם אינו עתיד להתגדל ואין לו גריעות של בוסר, פסול פחות מכביצה לרבי יהודה, ופחות מכאגוז לרבי מאיר, וכשר ביותר משיעור זה כשנגמר בישולו. וזה ברור לתוספות משום שרבי עקיבא פסל רק כשלא נגמר בישולו, והוסיפו שיתכן שגם חכמים שהכשירו בוסר יפסלו פחות מכביצה. וזה לא אמרו אלא כספק, כי יש צד לומר שחכמים לא בעו פרי ולכן הביאו ראיה לצורך פרי גם לדעת חכמים מהירושלמי, שממנו עולה שחכמים אומרים שבוסר הוא פרי ומוכח דבעו גדר פרי. ושפיר יש לומר שפחות מכביצה בכל אופן יפסל כי אינו חשוב פרי כבוסר.

לפי זה אין בתוספות סברה שהענין שהאתרוג עתיד להגדל מהווה גורם לקולא גם בפחות מביצה, אלא הם אומרים שהגדרת בוסר היא שהוא עתיד להתגדל, וזה גורם לחומרה לפי דעת רבי עקיבא, וחכמים לא מתחשבים בחומרה זו.

הבית יוסף (אורח חיים סימן תרמח) הביא את דברי הסמ"ג שהביא את פירוש רש"י אתרוג קטן כפול רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירים, ואחר כך כתב ומסקינן הלכתא כרבי יהודה בשיעור אתרוג קטן שהוא כביצה, וכתב מהר"ר אליה מזרחי דיש לתמוה עליו שהביא הברייתא דאתרוג הבוסר דקתני רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין כדי לפסוק הלכה כחכמים, היאך פירש הבוסר כפירוש רש"י דלדידיה ס"ל כחכמים דפליגי עלייהו דרבי מאיר ורבי יהודה במתניתין ושוב אין לפסוק כמותם וצ"ע עכ"ל:

וכתב הב"י: "ולי נראה דאפשר לומר דסמ"ג סובר כמו שכתבו התוספות בסוף דבריהם, דיתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכן, דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי, דהשתא באתרוג הבוסר אפילו אינו גדול יותר מכפול הלבן מאחר שסופו ליגדל יותר כשר, אבל אתרוג שאין עתיד ליגדל יותר צריך שיהא כביצה, ומהרי"ק בשורש ס"ב כתב דרכים אחרים ליישב דאתו רבי מאיר ורבי יהודה כרבנן דר"ע".

נראה לכאורה שהב"י מבין שבסוף דבריהם התוספות חוזרים בהם ממה שהשיגו על רש"י, דאף אם המחלוקת בבוסר היא באתרוג כפול הלבן י"ל שרבנן הכשירו כפול הלבן משום דחשיב פירא טפי כי סופו לגדול. ועל כן אין זה סותר למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה שהם מדברים דוקא כשאין סופו לגדול.

החכם צבי (סי' קסה) השיג על הב"י שבודאי אין זו כוונת התוספות, שכן נראה מתחילת דבריהם שהם נוקטים שכסופו ליגדל גרע, ולא מסתבר שבסיפא שינו סברתם. וכן הוכיח הברכ"י שאין כוונת התוספות לומר שכסופו ליגדל הוא קולא אף בפחות מכשיעור, משום שבזה אפשר ליישב את דברי רש"י. והם כתבו בדף לו ע"א שלפי דבריהם לעיל אין מקום לדברי רש"י שאתרוג הבוסר הוא כפול הלבן, וכתב הברכ"י שבדוחק י"ל שכוונת הב"י שכך אפשר לומר על פי היסוד שהם אמרו דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי. ושוב כתב במחזיק ברכה שאכן נראה שכך הוא ביאור הב"י על פי מה שכתב רבו מהר"י נבון בספר גט מקושר בביאור לסמ"ג דף קכד, וכן עיקר. וכ"כ הקרבן נתנאל על הרא"ש אות ס.

ונראה שהדברים יובנו לפי מה שכתב מהר"י נבון שהב"י מבין מדברי התוספות שעכ"פ חכמים הכשירו בבוסר כיון שבסופו של דבר יגדל ולא רק בגלל שעתה יותר מכביצה. ולכן יש צד של סברה בתוספות שעומד להיגדל הוא סברה להכשר, ומזה נלמד להעמיד את הסמ"ג שלדידיה סברת עומד להגדל תועיל גם בפחות מכביצה. ונראה לענ"ד חיזוק להבנה זו מדברי הרא"ש (סוכה פ"ג סימן כד) שכתב "ורבנן דמכשרי בבוסר מודו בפחות מכביצה דפסול, דבוסר הוא יותר מכביצה, וסופו ליגמר, וחשיב כפרי".

ולגבי מה שסיים הב"י בהבאת המהרי"ק שכתב דרכים נוספים ליישב דאתו רבי מאיר ורבי יהודה כרבנן, המהרי"ק כתב שם את דבריו על דברי הרא"ש ולא על הסמ"ג, ובא ליישב מה שאפשר להבין מהרא"ש בבא קמא שיש מקום לנקוט כרבי מאיר שיעור של אגוז. ולכאורה זה נגד דעת חכמים שהכשירו אפילו בוסר כפול הלבן, וכתב שי"ל שהכשיר כפול הלבן הוא בדיעבד ושעת הדחק גם לרבי מאיר ורבי יהודה (התומת ישרים סי' ח והמהרש"ל בבא קמא כד דחו דרך זו מכל וכל דלא משמע כן מסתימת הגמרא, וכן מוכח מהסמ"ג והתוספות והרא"ש בבא קמא שנוקטים ששיעור אגוז כי הוא המינימום לדעת רבי מאיר, ולא שכך היא ההלכה). ועוד הביא את דברי ההשלמה שכל המחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה היא במה הקילו חכמים, וכתב המהרי"ק שלפי ההשלמה ודאי בוסר אינו כפול הלבן.

למעשה מה שאומר הב"י בדעת הסמ"ג הוא דרכו של האור זרוע, אך לעיל כתבתי שנראה שאי אפשר לאומרו בדעת הסמ"ג, כיון שמדברי הסמ"ג משמע שאין פסול באתרוג ככרתי, וכך כנראה הבינו הסמ"ק, ומשמע שהוא מעמיד את רבי יהודה כרבי עקיבא, ופוסק כחכמים, ואינו סבור שתרוויהו סברי כרבנן כפי שמבין האו"ז.

והב"ח כתב על דברי התוספות שהובאו ברא"ש: "ונראה דדוקא כשחזר כולו למראה אתרוג, אבל אם לא חזר כולו דינו כחזוית ליפסל ברובו במקום אחד וכו', והרבה טועים בזה שמברכין על אתרוג ירוק כשנשתנה מקצתו למראה אתרוג וטעמם דהא חזינן שנגמר פרי. ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר כדקס"ד בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדינן אטעמא אחרינא משום דלא גמר פרי, אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פרי, והילכך דינו כחזוית ושינוי מראות".

נראה לענ"ד שהב"ח לא התכוון לפרש שהתוספות מדברים כשכבר חזר למראה אתרוג, ומה שכתב בתחילה שנראה להכשיר דוקא כשחזר כולו למראה אתרוג הוא מה שנימק בסוף דבריו

שבגמרא דחו את הסברה של הדר רק מפני שרבי יהודה לא סבר דין הדר, ולכך דינו כשינוי מראה.

והט"ז (ס"ק יח) כתב שהתוספות מדברים כשעדיין לא חזר להיות צהוב, ודייק מהטור שכך היא דעתו. גם **הלבוש** (סעיף כב) וגם **המג"א** כתבו שלפי התוספות אם ידעינן שדרכו להצהיב כשר בעודו ירוק, אך **המג"א** ציין שהמהרי"ל מחמיר שיתחיל להצהיב וכן המנהג. ובא"ר כתב שיש לנהוג כמהרי"ל, והביאו המ"ב כהסכמת האחרונים.

הבית מאיר הקשה על ההבנה בתוספות שכשר גם בעודו ירוק, שבודאי מסתבר דלא מכשרו אלא אחר החזרה, דאילו בעודו ירוק מי הנביא היודע שיחזור למראה אתרוג. והלבוש שכתב אם יודע, צ"ע ידיעה זו במה?

אך כבר הראינו לעיל שלא משמע כך ממה שכתבו התוספות שהוא מצהיב רק אחרי ימים רבים, וכן מוכח מפסקי התוספות, וספר נחמני, והטור, והב"י. ומה שהקשה איך נדע שהוא עתיד להצהיב, יש ליישב שכיון שראה בשנים קודמות שתמיד צבע ירוק כזה מצהיב עם הזמן, שפיר יוכל לקחת ירוק כזה.

הרב מאיר שמחה הכהן (בחידושי רבינו מאיר שמחה סוכה לו ע"ב לה ע"ב אות יא) תלה את השאלה אם פסול אתרוג הוא משום נוי המראה או בגלל שלא גמר פריו בדברי הירושלמי, דפירש שכוונת הירושלמי לשאול האם הפסול הוא דדמי לכרתי, דהיינו שהתחיל להלבין לפני החג ומכל מקום כיון דעדיין ירוק הוא פסול מדין הדר, או דילמא הפסול הוא כהן כרתיוסף דטעמא משום שלא גמר פריו, ולפיכך כיון שהתחיל להתלבן חזינן דנגמר פריו, ופשט כהן כרתיוסף, דכיון שמתלבן קצת בתלוש חזינן דנגמר פריו וכשר. וכמו שהעלה הט"ז (תרמח, יח), ודלא כב"ח.

ומבואר שהוא פירש דמי לכרתי על ירוק שהולך ונהיה כמראה אתרוג צהוב, וכתב שעל זה מדבר הט"ז (אמנם הט"ז הכשירו אפילו בעודו ירוק, רק הביא שהמהרי"ל הצריך שיתחיל להצהיב). אך לענ"ד לפי זה לא מובן ההמשך שמקשה מדין נגעים, כיון שאם מדובר כשיש בו כבר צהוב, שפיר אפשר לומר שצהוב נקרא סתם ירוק. וגם הוצי דקל המוזכרים בתוספתא בנגעים הם ירוק צהוב. וכל הצד לומר שיש פסול נוי אינו נראה, כפי שכבר כתבתי שלא מובנת הו"א לומר כך. ויותר נראה שגם לפי הצד לפסול 'דמי לכרתי' הוא משום שלא גמר להתבשל, ולכן נראה כפי שביארתי שמדובר בירוק ללא צהוב.

הרב יעקב מקארלין בשו"ת משכנות יעקב קנ"ח הביא את דברי קרבן העדה שפירש שהירושלמי בשאלה מנגעים מקשה על המשנה דאתרוג ככרתי הוא נקרא ירוק פי' גרין. ושם במשנה דנגעים משמע דגעל נקרא ירוק דהיינו כשעוה, ומשני דהתם בנגעים כתיב ירקרק וירקרק הוא געל. אבל במתני' גבי אתרוג תנן ירוק וירוק הוא גרין. וכתב שאין פי' נכון, דאדרבה מכאן דקדקו תוס' ורא"ש ורשב"א מדאיצטריך למתני ירוק ככרתי משמע דסתם ירוק הוא געל והוא מוכרח. ועוד מה חילוק בין ירוק לירקרק דפי' ירקרק הוא מורה על ירוק הרבה

(כח). היא התשובה המובאת בשו"ת חוט המשלש כג (נראה שהיא יוחסה בטעות לר"ח מוולאזין, כפי שציין המהדיר בהקדמה לשו"ת משכנות יעקב).

עמוק, אבל היא אותה המראה עצמה דירוק רק עמוקה יותר וע"ז מורה לשון ירקרק. ולדבריו הרי הוא מראה אחרת לגמרי. ועוד למה הכנים ביניהם הך דכהן כרתינן כיון דאמתני' קאי.

ועל כן כתב דר' זירא בעי מר' אמי אי דוקא ככרתי לגמרי הוא פסול, אבל כשיש בו קצת מראה געל ע"פ כולו, אף שאינו כשעוה ממש הוא כשר ובכלל מראה אתרוג הוא. או נימא אף דדמי להן כרתינן, פי' ואינו לגמרי ככרתי ג"כ פסול, עד שיהא ירוק כשעוה לגמרי שאז הוא מראה ירוק סתם שהוא געל, וידוע שלשון דומה הוא שאינו לגמרי רק דמיון קצת [כדאי' סוכה ל"ב א' דומה לחרות ועי' פירש"י ז"ל שם (חרות הוא לולב שהתקשה לעץ, ודומה לחרות היינו שהתחיל להתקשות. ע.א.)] ואמר כהן כרתינן פי' הא אם מראהו דומה קצת לגעל כשר אף שאינו כשעוה, למראה ירוק (סתם שאינו ככרתי ע.א.) יחשב.

וע"ז מקשה דהא שם בנגעים בעינן דוקא כשעוה, ואינך, ואז הוא דמקרי ירוק סתם. וכא הוא אומר הכין? פי', וכאן הוא אומר שכל שאינו ירוק ככרתי לגמרי בכלל ירוק סתם הוא, ומשני, שניה היא דכתיב ירקרק. פי', דלשון ירקרק משמע עומק הרבה במראה הירקות שהוא געל, ולהכי בעינן דוקא כשעוה, הא ירוק סתם אף שאינו כשעוה כשר, רק שיהא מראהו כולו נוטה לגעל ולא ככרתי".

וכתב שלפ"ז משמע דפסול ירוק ככרתי הוא משום הדר דאי משום גמר פרי א"כ אפי' ירוק ככרתי אינו פסול רק משום שמא לא גמר פרי, וכל שאינו ככרתי ממש כשר. וא"כ מאי מקשה מהא דנגעים, מאי איכפת לן אי מקרי ירוק סתם אי לא. אלא ודאי משום הדר הוא דבעינן שיהא בו מראה אתרוג.

בעל המשכנות יעקב פירש דדמי לכרתי היינו כשהוא ירוק שכולו נוטה לצהוב, ונראה מדבריו שפירש את הירושלמי שלמאי דהסיק שנוטה לגעל כשר, ירוק סתם הוא נוטה לגעל וכשר כי הוא מראה של אתרוג, והשאלה היא שכאן הוא אומר שכל שאינו ירוק ככרתי לגמרי בכלל ירוק סתם, וזה לכאורה דלא כתוספתא בנגעים שממנה עולה שירוק סתם הוא דוקא בהיותו צהוב ממש, והתירוץ הוא דבאמת ירוק סתם הוא ירוק הנוטה לצהוב, אך ירקרק שאני דמשמע שהוא כמו ירוק צהוב אלא שהעמיק דהיינו ממש צהוב. וכתב שאם הבעיה היא רק מצד

כט). הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת פרק יב הלכה א פסק "ירקרק הוא הירוק שבירוקין שהוא ירוק הרבה ככנף הטווס וכהוצי הדקל". והוא על פי התוספתא שבה אמר סומכוס גם את הדוגמא של הוץ של דקל. וכתב הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא פרק יג, מט) שהרמב"ם פסק כסומכוס, וסובר שהוא ירוק גרין כי זה צבע הוצי דקל, ונקט כוותיה משום דסתמא דירושלמי סוכה כותיה אזיל, דפירוש קושית הגמרא מנגעים אמאי נקיט התנא מראה גרין ככרתי, ובכרייתא מפרש סומכוס מראה גרין הוא כהוצי דקל, ומשני אר"פ שאני היא תמן ירקרק, פי' שמראה גרין עזה הוא כהוצי דקל, אבל סתם מראה גרין הוא ככרתי.

גם בראש אפרים (פרי תבואה סי' לח) כתב שהוצי דקל הם ירוק גרין כצבע חריות דקל, והביא ראיה מהב"י יו"ד לח דמשמע שפשיטא ליה שצבע הוצי דקל הוא ירוק.

וקשה לי על פירוש הנצי"ב דלאז קושיה היא, מה שסומכוס אומר מראה גרין בצבע אחר, כי כאן בסוכה לא כתוב בתורה ירוק ששייך לדון למה פירשו ירוק ככרתי ולא פירשו ירוק כהוצי דקל. ועוד שנראה שהוצי דקל גם הם נוטים לצהוב. ומה שהביא הראש אפרים מהב"י הוא גופא ראיה לשיטתי שגם הב"י ביו"ד סי' לח מסיק שחריות דקל הם בין צהוב לירוק. אלא נראה שהרמב"ם נקט כסומכוס כי הוא שנוי בסיפא, אבל בכל מקרה מדובר בגוון של צהוב (דהיינו שסומכוס אינו מפרש שהוא ירוק צהוב עז, אלא שהוא ירוק צהוב חלש).

גמר פירי לא היה שייך להקשות מזה שסתם ירוק הוא צהוב, דעכ"פ כשאנו כרתי ממש צריך להיות כשר גם אם אינו ירוק סתם כיון שכבר אינו בגדר לאו גמר פירי.

אלא שהפירוש לירושלמי לפי דרכו עדיין לא מובן, שכן עיקר הענין שבאתרוג בעיני מראה שיקרא ירוק סתם בגלל הנוי לא כתוב בגמרא, ואי אפשר ללמודו מעצם זה שהכשיר ירוק נוטה לצהוב, כפי שהעיר החזו"א^ל. גם לא נראה שכשהוא נוטה כולו לצהוב יחשב לדמי לכרתי, כיון שאין זה כלל צבע כרתי, ואדרבה זה ממש צבע הוצי דקל. אלא נראה שדמי לכרתי פירושו ירוק בהיר או ירוק ככרתי שעתיד להשתנות, וקושיית הירושלמי היא על עצם הקביעה העולה ממה שאמר דבעינן ככרתי ממש, שגם ירוק גרין נחשב סתם ירוק, ואינו שואל על עצם ההכשר לאתרוג כזה אלא שואל שא"כ למה בנגעים לא אמרו שהוא הירוק המוזכר בתורה, והשיב שמום דהתם כתב ירקרק והעמקת צבע ירטוק בהיר היא צהוב.

והמשכנות יעקב כתב להקשות כמה קושיות על הסוברים שכדי להכשיר ירוק בעיני שיתחיל להצהיב, וזוה סגי אפילו רק מיעוטו, משום שזה מוכיח שגמר פריו וכשר מתחילתו:

א. לפי דעתם יוצא שירוק ככרתי אינו פסול ודאי רק מספק שמא לא גמר פרי, ואין זה במשמע.

ב. קשה למה ירוק ככרתי פסול, כיון דרוב האתרוגים, בפרט הגדולים, חוזרין הן למראה אתרוג כשמשנהין אותן בכלי, נימא מסתמא גמר פריו ויחזור למראה אתרוג.

ג. ועוד קשה, דהא יש כמה פירות שאין מתבשלין באילן, וכשמשנהין אותן בכלי בתלוש מתבשלין כעין בושלי כמרי, וכפניות ודומיהן^א וגמר בישולן בכלי בתלוש. וא"כ מנין לנו להקל כשהתחיל להצהיב ולומר שנגמר פריו מעיקרא, דילמא מתחלה לא נגמר ורק בשהייתו בכלי הוא נגמר, ובעינין שיגמר לגמרי כדי שיוכשר.

ד. ועוד קשה, דקי"ל באתרוג הבוסר לאכשורי כרבנן, וגם במעשר קי"ל לחייב את האתרוגים בקטנן, וא"כ למה נפסול אתרוג ירוק משום דלא גמר פרי. מה בכך, הא איכא פרי, ולרבנן לא בעינן גמר פירי. ואין סברא להצריך גמר פירי באתרוג טפי מבמעשר אי לאו טעמא דהדר. דא"כ ה"ל למימר עד כאן לא אמר ר"ע דבעי גמר פירי רק באתרוג אבל במעשר לא, ועל כרחך דפשוט לגמרא שלא יתכן דבאתרוג יצטרך גמר פירי יותר מבמעשר בלא טעם הדר.

ולענ"ד קושיותיו מתורצות לפי מה שביארתי שפסול ככרתי אינו מחמת ספק אולי לא ייהפך לצהוב, אלא הפסול הוא כשאנו יודעים שהוא ירוק ממש ככרתי באופן שברור שלא ייהפך

(ל. החזו"א (או"ח סי' קמח) כתב על דברי המשכנות יעקב "פירושו בירושלמי תמוה, דאיה הוזכר דאתרוג צריך להיות במראה מיוחדת שלא ישונה ושמראה שלו ירוק, דפריך ליה מירקרק שהוא כזה, הלא אדרבא במתניתין קתני מראה הפוסל ככרתי". אמנם המשכנות יעקב טוען שהשאלה אינה מהמשנה כפי שפירש קרבן העדה, אלא השאלה היא על הקביעה דדמי לכרתי כשר שזה מה שמורה לדעתו שצריך להיות מראה של סתם ירוק, אך עדיין לא ברור כיצד מילים אלו מורות על הדבר הזה.

לא). דין הכפניות מובא בעירובין כח ע"ב, ומבואר שם שהן ראיות לאכילה רק אחרי מיתוקן על ידי האור ולכן הן פטורות ממעשר למרות שהן אוכל, ודין בושלי כמרה (ברכות מ ע"ב) הוא בתמרים שנשרפו על העץ מהשמש. ועל כן יש להשיב על שאלה זו בפשטות ששני הדברים שהביא אינם פרי שגומר את בישולו על ידי שהיה בתלוש. פרי שגומר בתלוש הוא תמרי תוחלני, וזוה באמת משמע מהגמרא בבא מציעא פט ע"א שחשיב שהגיע לעונת המעשרות.

לצהוב. ומה ששאל מדוע לא נאמר שיחשב שנגמר הפרי רק כשנגמר בתלוש, יש לומר שידוע בטבע אתרוגים שאם הם משתנים על ידי שהיה בלבד זה מוכיח שמתחילה כבר התמתקו והיו ראויים. וכך עולה ממה שכתב הרב יוסף יונה (ירחון האוצר 45 עמ' רמח, רג), שהצהבה באמצעות אתילן היא הגברת כח האתילן שנמצא באתרוג עצמו והיא משפיעה בעיקר על צבע הקליפה, ולא על טעם האתרוג עצמו¹. וראה לעיל בהערה שכך הוא גם בתמרים לענין מעשר. ואפשר ללמוד את הענין שמכשירים כשהוא עתיד להתהפך בתלוש מהירושלמי. ועל מה שהקשה דבבוסר פוסקים שכשר ואף במעשר חזינן דלא בעי גמר פרי, יש להשיב דרך בוסר כבר חשיב גמר פרי, משום שבוסר הוא שלב יותר מאוחר מאתרוג ככרתי. ובזה מובן מה שלרבי עקיבא פסול משום הדר, אף אם נפרש שהכוונה דוקא מחמת הדר ולא מפני שאינו גמר פירא כי בוסר הוא שלב מאוחר יותר, ובלאו הכי אפשר לפרש שהכוונה בגמרא היא דלר"ע בעינן פרי עץ הדר ולכן בעינן גמר פרי יותר מבמעשר, כפי שנראה מהרי"ד שפירש כך.

ועכ"פ המשכנות יעקב מסיק שמה שאמרו בגמרא שרבי יהודה בעי גמר פרי נאמר בשיטת ר"ע אליבא דרבה דפסיל בוסר, ולדידיה על כרחך רבי יהודה פוסל בגלל שאינו גמר פרי מדפסיל ירוק והוא לא בעי הדר², וכתב לדקדק כך מדברי התוספות שהביאו בתחילה את האפשרות להעמיד את רבי יהודה כרבי עקיבא ומשום דלא גמר פרי, ואח"כ אמרו שאולי רבנן פסלי הכא בפחות, ולא הכשירו אלא בבוסר דחשיב פרי טפי ולא כתבו שלדעתם בוסר הוא גמר פרי טפי. ופירש שהוא משום דקיי"ל דלא בעינן גמר פרי, דמסקנת הגמרא היא כאביי דטעמיה דר"ע משום הדר, דירוק לאו הדר הוא, כי מראיתו מוכחת עליו שלא נגמר גידולו, ואינו דומה לאתרוגים גמורים, והלכה כרבנן דמכשרי היכא שאינו ירוק ככרתי לגמרי שאז הדר מקרי, אך עכ"פ בעינן שיהיו רובו צהוב. וכתב שיש לפרש שגם דעת התוספות כך וכוונתם להתיר ירוק רק כשחזרו במקצת למראה צהוב. ועכ"פ מסברה חייבים לומר כך, היות וקיי"ל כרבנן דלא בעו גמר פירא.

אך לענ"ד אי אפשר לומר כדבריו בתוספות, דהתוספות מכשירים אף כשמצהיב לימים רבים, משמע שההכשר הוא אף כשהובא לפנינו ירוק, ואמרו "אפילו רבנן דמכשרי התם פסלי הכא בפחות מכאן, דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי". משמע שהמילים "בפחות מכאן" מוסבים גם על רבי מאיר שפסל פחות מאגוז וגם על רבי יהודה שפסל פחות מכביצה משום שאינו גמר פירא והוא יכול לסבור כרבנן, דבוסר חשיב פרי טפי, ולא כפי שכתב שרבי יהודה בהכרח סבר כרבי עקיבא לפסול בוסר משום דבעי גמר פרי, ואינו יכול לסבור כרבנן כי הם לא בעו גמר פירא.

(לב). אמנם הוא מקשה שעדיין אם ההצהבה היא גמר פרי היינו צריכים לומר שרק כשיצהיב יוכשר. ולענ"ד שאלתו אינה מובנת, דלפי הטבע שהוא מבאר יוצא שבאמת מה שמצהיב היה ממותק גם לפני ההצהבה, ההצהבה אינה גמר הפרי.

(ג). לכאורה המשכנות יעקב כלל לא משיב לשאלה שאם האיסור מחמת גמר פרי, צריך להכשיר כל ירוק ככרתי כי דרכו להצהיב. ונראה שר"ל שגם לפי צד זה שהענין הוא משום דלא גמר פרי צריך שבפועל יגמר רובו על העץ, אלא שהוא לא ראה צורך לכתוב זאת בפירוש, כי עיקר מטרתו לומר שלדין הפסול הוא בכלל לא מחמת גמר פרי אלא מחמת הדר, ולכן בעינן שרובו יהיה בגוון שמוכיח שנגמר הפרי.

אלא נראה שהתוספות אומרים שרבי יהודה יכול לסבור כרבנן משום דבוסר חשיב טפי פרי, ולא אמרו דבוסר חשיב יותר גמר פרי משום שהם נוקטים כלשון הירושלמי שלא הזכיר גמר פרי.

והחזו"א הקשה על דברי המשכנות יעקב איך אפשר להשוות את המילה בוסר לירוק ככרתי שהרי אלו מילים שונות. וגם אין זכר בגמרא להעמדת מחלוקת רבי עקיבא וחכמים באופן שאינו כרתי ממש.

ולענ"ד אין אלו קושיות מכריעות, אך יותר קשה שאין זכר בגמרא לחידוש שלו שהפסול בהגדרת בוסר הוא מחמת הצבע הירוק רק מפני שזה שמורה על מה שהפרי לא נגמר, ודבר זה פוסל גם אם הפרי נגמר כי עכ"פ צבעו ברובו כצבע פרי שלא נגמר. זה חידוש שאינו נראה מסברה, ואי אפשר לאומרו כשאין לו שורש ממשי בגמרא.

והביכורי יעקב כתב שיש לחוש לדעת הב"ח שאיכא דין הדר בצבע משום דכך עולה ממה שהפוסקים חששו לביצה שהצטמקה, משמע שהם סוברים שלדינא קי"ל לפסול מטעם הדר כהו"א של הגמרא, דאי משום גמר פירא לא היה לנו להחמיר. ויש להשיב לפי מה שביארתי לעיל, שמשמע בגמרא שבענין פחות מביצה יש פגם גם באתרוג שנגמר בישולו, משום שעכ"פ הוא פחות משיעור פרי חשוב.

והחזו"א או"ח קמח כתב לבאר את התוספות באופן מחודש, ואביא את התוספות לפי ביאורו במוסגר:

"שיעור אתרוג קטן - אין זו פלוגתא דאתרוג הבוסר דפליגי בה ר"ע ורבנן לקמן בפירקין, דהא אפילו גדול כאגוז וכביצה פסיל ליה ר"ע משום דלאו בר זריעה לטעם אחד, ולפי טעם שני משום דבעי הדר, והאי דהכא אפילו לא בעי הדר פסיל ליה משום דלא גמר פירא, ולא כמו שפי' בקונטרס לקמן אתרוג הבוסר כפול הלבן, דההוא שיעורא אתמר גבי ענבים דבגמר בישולם נמי קטנים הם, אבל אתרוג שהוא פרי גדול אפילו יותר מכביצה בוסר הוא כשסופו ליגדל יותר הרבה, והכא בשאין סופו ליגדל יותר (דכך משמע מהלשון אתרוג הקטן), דאפילו ר"ע דפסיל התם (באתרוג בוסר) הכא מכשיר בכאגוז למר וכביצה למר דחשיב גמר פרי (קשה לחזו"א למה הסתפקו בנימוק דחשיב גמר פרי הרי בנימוק זה לא די לפי דברי ר"ע, ולכן פירש שכיון שניכר שהוא גמור הוי הדר טפי, וכן לא נפסל משום שאינו מצמיח שזה פסול רק בעומד להתגדל. אי נמי שכיון שנגמר באמת מצמיח. והטעם שר"ע מכשיר באגוז כיון שחשיב גמר פרי וכשאין בו פסול של פחות מכאגוז אין גם פסול הדר. גם י"ל שלשון חשיב גמר פרי כאן פירושו דהוי הדר, ומכל מקום לדעת החזו"א עיקר הטעם להכשר זה בניגוד לבוסר הוא זה שכשאין סופו להתגדל קיל טפי) אבל פחות מכאן לא חשיב גמר פרי אף על פי שאין סופו ליגדל יותר (שכשאין סופו ליגדל אינו אוכל כלל, ואף אם נאכל הוא רחוק מעיקר טעם הפרי, ופטור גם ממעשר, והוא לכו"ע בין לר"ע ובין לחכמים). דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי ומצוי הוא בענבים שיש מהם שלעולם בוסר.

(ולפי זה יתכן שחכמים יכשירו פחות מכאגוז היכא שסופו להתגדל, ורק כשאין סופו להתגדל הם יודו לפסול שאינו אוכל כלל, אלא שהתוספות השיגו על רש"י כי עכ"פ אין נפק"מ בשיעור פול הלבן באתרוג, ויתכן שפול הלבן אינו נאכל כלל) עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכאן (כלומר יתכן שבפחות מכאגוז או כביצה יפסלו חכמים אף כשסופו להתגדל, ולא כהבנה הראשונית שכסופו להתגדל הם

מכשירים אפילו בכפול הלבן) דאתרוג הבוסר (שגדול כביצה) חשיב פירא טפי, ובפ"ק דמעשרות בירושלמי תני אתרוג הבוסר ר"ע אומר פרי וחכמים אומרים אינו פרי (על זה כתב החזו"א: "צ"ע כוונתם, ואולי הביאו סמך לכך שבוסר חשיב פרי טפי").

וכתב החזו"א שפירושו הוא הבנת הב"י שמסוף התוספות עולה שלפי חכמים יתכן שסופו להתגדל מכשיר אפילו בפחות מכאגוז וזו היתה הבנתם הראשונית.

אך לענ"ד אין פירושו מכוון, דמהב"י משמע שמדייק מעצם דבריהם שבסיפא ולא ממה שנדייק מסוף דבריהם על הצד שחשבוהו בתחילה, וגם לא משמע מהתוספות שבתחילה סברו שמחמת שסופו ליגדל יכשירו חכמים גם בפחות מכביצה, אלא מה שעולה מדבריהם הוא שבתחילה חשבו שלדעת חכמים יוכשר פחות מכביצה הוא משום שחכמים לא מצריכים חשיבות פרי, ולבסוף הסיקו מהירושלמי שאינו כן. וביאור דברי הב"י הוא כדברי המהר"י נבון.

מכל מקום לענין ירוק ככרתי החזו"א נוקט שאפשר שזה שהוא חוזר לצהוב מורה שאינו כרתי ממש, וכתב דכדומה שאין מצוי אצלנו שיהיה רובו ככרתי ויחזור. דהיינו שאם כולו או רובו ככרתי ממש יפסל גם לפי התוספות. וכן נראה שזו המציאות, וזה ההלכה על יסוד דברי הירושלמי, אף שהתוספות עצמם לא הזכירו את דברי הירושלמי שהפסול הוא רק בכרתי ממש.



יד.

הערות על המאמרים בירחון האוצר

להלן כמה הערות על דברי הרב עמנואל מולקנדוב (גליון מ"ה עמ' רלח):

א. כתב שיש לחוש לדעת הב"ח"י שמצריך שהאתרוג יהיה כולו במראה אתרוג, שרק בזה יגמר פריו בגלל סתימת הראשונים שכתבו ירוק ככרתי פסול, משמע שכל ירוק ככרתי פסול אע"פ שעתידי להשתנות. וכן משמע מהרי"ד דבעינן שיתמתק, והיינו שיהיה צהוב כדרך שאר פירות.

תשובתי: הראשונים נוקטים כלשון הגמרא, ואי אפשר להוכיח מזה שהם חולקים על התוספות דדי בכך שאנו יודעים שהפרי נגמר בגלל שהוא מצהיב בתלוש^ה, בפרט שהם כותבים יחד עם

לד). בסוף דבריו (עמ' רמד) כתב הרב מולקנדוב להחמיר רק בירוק ככרתי, ומשמע שבירוק שאינו ככרתי לא צריך להחמיר.

לה). תשובת הרב מולקנדוב: הרי אתה בעצמך כתבת שרוב האתרוגים מצהיבים, אז על מה דברו כל הפוסקים? על מיעוט האתרוגים שלא מצהיבים? דברי התוס' הם חידוש גדול, וכל מי שהעתיק את המשנה כצורתה סתמו כפירושו שכל ירוק ככרתי פסול, והדברים פשוטים עד מאוד.

גם חלק גדול מהמאמר שלך מבוסס על הנחת היסוד שהנחת בסברא בעלמא שאין סברא לפסול ירוק מצד צבעו כיון שהוא ראוי לאכילה, ולכן דחת בכל הראשונים שמבואר לא כך. ואין לדבר זה עיקר, ואין להוציא את משמעות המשנה והראשונים מפשוטם שעצם הצבע ככרתי הוא הבעייתי ועליו יש לדון, ולא תלו את זה בראוי לאכילה.

תשובת הרב אלבה: אתרוג ככרתי ממש לא רצוי לאכילה. רק על אתרוג ירוק בהיר כתבתי שהוא ראוי לאכילה. ירוק בצבע כהה פחות טוב לאכילה, אך אינו גרוע מבוסר. ירוק ככרתי זה לא מיעוט אתרוגים, אלא הוא שלב שקיים בכל האתרוגים, וזה מה שנפסל. הראיה לדברי אינה רק מסברא אלא מכך שאתרוג הבוסר למרות שגם הוא אינו רצוי לאכילה

זה שבוסר כשר. גם בב"ח לא נראה שהוא אוסר מחמת ההבנה שצריך שיגמר בפועל כדי שיחשב גמר פרי, אלא הוא כותב כן רק מחמת הבנתו שיש פסול גם מחמת דין הדר. המציאות בפירות הדר היא כדברי התוספות, שאם הוא ירוק כזה שמצהיב בתלוש הפרי כבר ממותק, וירוק בהיר ודאי כבר ראוי לאכילה.

ב. צרור החיים ועוד ראשונים כתבו שפסול אתרוג הירוק הוא מדין הדר, על כן יש לחוש לדברי הב"ח שבגלל החסרון בנוי האתרוג לא מהני מה שהוא נגמר, או נחשב כפרי שלא נגמר כל עוד אינו צהוב.

תשובתי: צרור החיים פסל ירוק ככרתי מדין הדר אך הוא נוקט שאתרוג הבוסר הוא אתרוג ירוק ככרתי. וממילא גם אצלו נראה שהפסול אינו מצד נוי האתרוג אלא שמחמת המילה "הדר" בעינין יותר גמר פרי¹.

ג. כיון שענין הצהוב נצרך בגלל חשש לפסול דאורייתא נראה שנכון להעדיף אתרוג צהוב אף כשיש בו פגמים שאינם מעכבים. ומעיקר הדין חוטמו של האתרוג שיש בו בעיה הוא רק סמוך לפיטם, ולכן אין זה הידור לקחת אתרוג ירוק שנקי מפגמים שאינם בחוטמו של האתרוג.

תשובתי: החומרה באתרוג צהוב גורמת קולא בדברים אחרים. כיון שבדרך כלל בצהובים יש יותר פגמים, והרבה פעמים הפגמים אינם רק נקודה אחת בחוטמו של האתרוג, ולא תמיד ברור מה הם הפגמים המעכבים².

ולחלץ כמה הערות על דברי הרב יוסף יונה (גליון מ"ה עמ' רמה):

א. הראשונים דנים מהו ירוק בש"ס, ומחלקים בגוני ירוק בין ירוק לצהוב, ולא נקטו שירוק ככרתי הוא גוון מסויים בתוך גווני הירוק. משמע שלכל גווני הירוק יש אותו דין.

תשובתי: אכן לפי תוספות לכל גווני הירוק יש אותו דין, אך אם אנו יודעים על פי הנסיון שירוק כזה עתיד להתהפך לצהוב שפיר דמי, וממילא בירוק בהיר אין פסול.

ב. הרב יונה מציין את רבינו יהונתן והמאירי שכתבו שהפסול מדין הדר, ועוד הביא את הרמב"ם הריטב"א והר"ן כראשונים מהם משמע שאיכא פסול הדר. והוא מבין שהגריעות בירוק מדין הדר היא בהכרח מחמת החסרון שבצבע. ובתחילה פירש שזה לא סותר לגמרא שרבי

כשר, וענין נוי של הצבע לא הוזכר כלל בראשונים.

לו. **תשובת הרב מולקנדוב:** צרור החיים ושאר הראשונים שהבאתי כתבו להדיא שהפסול הוא משום שאינו הדר, ולא כמו שדחקת בדבריהם, ואיני רואה שום הכרח לדברך.

תשובת הרב אלבה: צרור החיים גם כותב שאתרוג הבוסר פסול, וזה משום שאינו הדר, וכי בוסר פסול מצד הנוי?

לו. **תשובת הרב מולקנדוב:** לפי מה שכתבתי במאמרי, 'חוטם' האתרוג הוא 'הדד' והוא 'הפיטמא' [באתרוגים שבהם קיימת פיטמא], ואפשר למצוא הרבה אתרוגים שהפיטמא שלהם נקיה, ואף שיש נקודות בגוף האתרוג – עדיף להקל בזה ולהחמיר בצבע עיש"ב.

תשובת הרב אלבה: אתרוג לא נפסל רק בפגם בחוטמו אלא גם כשהוא בשנים או שלשה מקומות כשהם משני צדדיו של האתרוג, ושכיח מאוד שלא מדובר רק בנקודה אחת [שמעתי מהרב אליהו שיש לפרש שבשנים נפסל אם הם בשטח גדול, ובשלושה אפילו בנקודה קטנה].

יהודה אסר רק מחמת שאינו גמר פירא, כי עניין ההדר בצבע הוא שצבע שאינו רגיל באתרוגים הבריאים והשלמים אינו הדר. ולפיכך י"ל שכוונת הגמרא דלרבי יהודה הפסול הוא משום שאינו גמר פרי, וכלול בזה גם שאינו בגדר הדר מחמת גריעות הצבע למאן דמצריך הדר. אך ציין שבאמת לא מסתבר לפסול מראה ירוק מעורב בצהוב, שהוא טבעי באתרוג, אלא שמכל מקום יש לנו להחמיר בזה כי כך עולה מהראשונים.

תשובתי: אם יש פסול בגוון מחמת דין הדר כאשר זה מגלה על כך שאינו גמר פרי, מסתבר שבסופו של דבר כשהפרי נגמר אין בו פסול גם מדין הדר, שכל מראה פסול צ"ל מום ולא מראה טבעי של אתרוג, ואין זה משנה מאיזה מילה נלמד הפסול. אין ללמוד מהרמב"ם פסול גוון ירוק מדין נוי והדר, כי הוא הגדיר את אלו שפסולים רק ביום הראשון כבעלי מום, ולא כאלו שנפסלו רק מחמת דין הדר. ונראה כפי שעולה מהמ"ב שגם הריטב"א והר"ן פסלו רק אתרוג שיש בו חלקים של ירוק כהה, שזה מראה לא טבעי, ומחמת שלדעתם במנומר כלול כל מראה שיש בהם פסול, ותו לא מידי.

ג. ועוד כתב להקשות על שיטתו הנ"ל באות ב' שיש גם פסול שאינו גמר פרי וגם פסול הדר מחמת הגוון, דאכתי קשה למה הרמב"ם מנאו עם פסולים שמקילים בהם ביום השני היה לו להחמיר מצד הפסול של לאו גמר פירא. ולכן הסיק לפרש בכוונת הגמרא שרבי יהודה פסל מראה כאשר הוא מראה שממנו ניכר שלא נגמר הפרי. וזה פסול גם אם באמת נגמר הפרי (וודעת המשכנות יעקב). ומכיון שבסופו של דבר הוא פסול של מראה ולא פסול עצם, נוקט הרמב"ם להקל ביום השני, שאין להחמיר בו יותר מפסול הדר בעלמא.

תשובתי: כיון שרבי יהודה אינו דורש את המילה "הדר", הביאור שכתב אינו מתאים למסקנה שהוא פוסל אך ורק משום גמר פירא. וגם בתור ביאור להו"א הביאור הזה אינו נראה, שלא מסתבר לפסול גוון, אלא כאשר הוא מראה שבאמת יש מום באתרוג שלא נגמר. ולכן נראה שכל ענין ההו"א הוא רק שאלה מהיכן נלמד האיסור הזה אם לא מהמילה "הדר". עכ"פ גם לפי הביאור שכתב הוא מודה שמסברה אם המראה אינו מראה על פגם אלא מראה טבעי אין כל בעיה. ועל כן יש להכשיר ירוק בהיר ואף ירוק כהה כשהוא עתיד להיהפך צהוב, שכן זה מראהו הטבעי של אתרוג כשנגמר הפרי.

ד. הרב יונה כתב שלפי הראשונים שפוסלים ירוק ככרתי מחמת פסולי הדר, נראה שגם ירוק בהיר אסור כי לא חילקו בין ירוק לירוק, ויש להחמיר עד שיהא נוטה לצהוב יותר מירוק.

תשובתי: לא מצינו להדיא ראשונים שפסלו ירוק ככרתי מחמת פסולי הדר אף כשנגמר פרי. גם במאירי אפשר לפרש שכוונתו להכשיר ירוק בהיר גם אם אינו נוטה לצהוב יותר מלירוק. ועכ"פ אין אצלו כל אמירה לפסול גם כאשר ברור שהפרי נגמר. ומהרמב"ם, הריטב"א והר"ן אין כל ראייה שהם פוסלים מחמת דין הדר.

ולהלן הערות למאמרו של הרב איתן וקסלר (בגיליון הקודם):

א. הרב וקסלר (עמ' רמו) מניח שרש"י, הסמ"ג והסמ"ק והאור"ז נוקטים ששיעור אתרוג הבוסר הוא כפול הלבן. וגם כתב (עמ' רנד) שהסמ"ג והסמ"ק כתבו שירוק ככרתי פסול. ובדברי הרי"ד פירש שאתרוג הבוסר כולל גם אתרוג ירוק ככרתי וגם אתרוג פחות מכביצה.

תשובתי: לעיל בואר שמהסמ"ג והסמ"ק נראה שאתרוג הבוסר הוא הירוק ככרתי, כדברי הרי"ה, ואינו שיעור של גודל. ולדבריהם מה שכתב רש"י כפול הלבן הוא רק דוגמא לכך שבוסר הוא פרי שלא נגמר, ולכן הם לא נוקטים כדברי האור"ז שמפרש שהמחלוקת היא באין עתידים לגדול. ועכ"פ נראה שהסמ"ג והסמ"ק לא חוששים כלל לאתרוג ירוק ככרתי.

ולעיל הראיתי שמהרי"ד עולה שאתרוג קטן בגודלו שגמר את בישולו אינו אתרוג הבוסר.

ב. הרב וקסלר (עמ' רמח) משווה בין דעת הרא"ש שכתב שרבנן מכשרי כי האתרוג גדול כביצה לדברי הרא"ה שר' מאיר ור' יהודה שנחלקו בגודל האתרוג סברי רבנן, וכתב שכ"ה דעת המאירי וההשלמה.

תשובתי: לעיל התבאר שאלו שיטות חלוקות. לפי הרא"ה וההשלמה ר' מאיר ור' יהודה חולקים מהו השיעור שבו הכשירו חכמים, ואילו לפי הרא"ש הם חולקים בשיעור אתרוג שאינו עתיד להגדל. והמאירי לא כתב מה היחס בין אתרוג הבוסר לאתרוג כביצה.

ג. הרב וקסלר (שם) מביא את דברי הכפות תמרים שאתרוג הבוסר הוא אתרוג ירוק שחוזר להיות צהוב, וכתב שדוחק גדול לומר כך בדעת התוספות וסיעתן, כי הם כתבו שאתרוג ירוק החוזר למראה אתרוג – כשר, ולא הזכירו כלל שזהו אתרוג הבוסר ששייך למחלוקת ר"ע וחכמים¹⁸. וא"כ נשאר קשה על דעת תוספות וסיעתן מהו גדר בוסר.

תשובתי: אכן אין ראיה שזו הגדרת בוסר, ולכן התוספות לא יכלו להביא ראיה מבוסר. אך מכל מקום כיון שלדבריהם הוא שלב אחרי ירוק ככרתי, אפשר לנו לומר שזו ההגדרה של בוסר, כי גם בשלב זה האתרוג עדיין גדל. ואם נרצה לנקוט כדעת הסוברים שאתרוג הבוסר הוא הירוק ככרתי יקשה על גוף הגמרא למה היא לא הביאה על המשנה של ירוק ככרתי את דין אתרוג הבוסר.

ד. הרב וקסלר (עמ' רנ) כתב שכיון שאין ראיה מה התכוונו התוספות והרא"ש בהיתר ירוק החוזר לצהוב, מסתבר לפרש שכוונתם להתיר רק כשחזרו לצהוב כמו שברור לכולם שתפוז או לימון ירוק אינם ראויים לאכילה, ולא נחשבים בשלים. וכתב שיש לפרש כך גם בדעת מהרי"ל, וכמו שפירש הביכורי יעקב. וכן נראה שזו דעת הב"י, שנראה שהוא לא קיבל את הדיוק של הט"ז מהטור, שבא להשמיענו במילים "אבל אם הוא ירוק" שגם בעודו ירוק הוא כשר.

18. וכן תמה מהר"י נבון (גט מקושר דף קכד) על הכפות תמרים שאם כך התוספות היו צריכים להוכיח את פירושם שדי בכך שהאתרוג יכול להיהפך לצהוב ממה שהכשירו חכמים בוסר. אך הרב וקסלר הוסיף "גם התוס' וגם הרא"ש הביאו זאת לאחר שפירטו את דיני אתרוג הירוק, ודוחק לומר שבסוף דבריהם חזרו לדבר על פסול אחר". כוונת התוספה זו לא ברורה לי, למה הוא מבין שבסוף דבריהם הם מדברים על פסול אחר.

תשובתי: מלשון התוספות "שהם מצהיבים לימים רבים", מוכח שכוונתם להכשיר לפני שיצהיב, והראיתי לעיל שכ"כ בפסקי התוספות ובספר נחמני. והיא משמעות הטור כפי שכתב הט"ז, והב"י לא חולק על זה, אלא שהיה קשה לו שכך היינו מבינים גם מבלי שהטור יחזור ויאמר "אבל אם הוא ירוק". ובאמת המציאות היא שאתרוג וגם לימון ותפוז ראויים לאכילה גם בעודם ירוקים, אם הם בשלב כזה שהם יכולים להיהפך לצהובים בתלוש. וכפי שכתב הרב יוסף יונה (עמ' רג) שהבחלה בפירות אלו לא גורמת להם להיות בשלים יותר אלא רק להיות צהובים.

ה. הביא (עמ' רנב) מדברי הרב ליברמן שאתרוגים רבים המובאים לשוק בארץ הם ירוקים באופן שלא יצהיבו בתלוש לעולם בלי תהליך הבחלה כיון שהם לא שהו הרבה על העץ. והרב וקסלר כותב שיש לחוש בירוק ככרתי שלנו שלא יתהפך לצהוב גם על ידי תפוחים לפי מה שראה באתרוג שקטף בשנת תשפ"א והוא לא הצהיב.

תשובתי: לפי מה שאמר לי ר' חגי קירשנבויים שאתרוגים שלא יצהיבו בדרך כלל לא מגיעים לשוק, ומה שיכול להיות צהוב בהבחלה יהיה צהוב גם בשהיה בעלמא. האתרוג שקטף הרב וקסלר לא נהפך לצהוב בתפוחים ככל הנראה משום שהיה בו חלק ירוק כזה מהסוג שלא מגיע לשוק כפי שכתב לי הרב וקסלר שאמנם יתכן שהיה בו מעט נטיה לשחור ולא שם לב אליו כי אינו מומחה.

ו. הביא (עמ' רנה) ראייה שכל ירוק פסול ממה שהגמרא בחולין מז ע"ב מגידה ירוק ככרתי לירוק של צהוב, משמע שכל ירוק שאינו צהוב הוא ככרתי.

תשובתי: שם לא מדובר בדיני אתרוג, אלא בדין שאין בו נפק"מ במה שהצבע עתיד להשתנות. גם הראשונים שהשוו את האמור שם לדיני אתרוג לא נכנסו לפרטי הדין של אתרוג כי אין זה מקומו. כיון שהירושלמי אומר שיש חילוק בין כרתי ממש לדמי לכרתי באתרוג, משמע שלא כל ירוק נפסל לאתרוג, וכן נראה ממה שבוסר כשר.



לסיכום:

א. השו"ע פסק שאתרוגים החוזרים למראה צהוב כשמששים אותם, וכן נראה במציאות שאתרוגים שהגיעו לדרגת בשלות כזו שהירוק נהפך לצהוב בהשהיה ראויים לאכילה.

ב. כך משמע מהירושלמי האומר שהפסול הוא רק "כהן כרתינן", דהיינו ככרתי שאין צבעו משתנה.

ג. גם הפוסקים שסתמו שירוק ככרתי פסול מסתבר שידודו בזה, כי הם כתבו שבוסר כשר. בוסר לא ראוי כ"כ לאכילה, ואינו עדיף על אתרוג ירוק שמתהפך לצהוב.

ד. הירוק ככרתי שפסול הוא רק באתרוגים שיש בהם חלק ירוק כזה מאוד (נוטה לסגול) שאינם מצהיבים כולם לגמרי גם על ידי השתהות, אבל סתם אתרוג מגיע לשוק בשלב שכולו משתנה מירוק כזה לירוק בהיר ולכן הוא כשר גם בהיותו ירוק כזה.

ה. כל שכן שיש להתיר ירוק בהיר שהוא ודאי ראוי לאכילה.

ו. וכל שכן שיש להתיר ירוק מעורב בצהוב, שאין זה שייך לדין מנומר, כי זה המראה הטבעי של האתרוג כשהוא מוכן לאכילה, וגם הריטב"א והר"ן לא פסלו בזה.



אוצר אורח חיים

דברים המותרים והאסורים בשתייה קודם התפילה ♦ אמירת שמע ישראל
פעמיים אחר עלינו לשבח ♦ היתר רשות הרבים בזמננו וביאור סברת ששים
ריבוא ♦ סדר קריאת התורה בראש חודש

הבה"ח רן מנצור

ישיבת תורת החיים

דברים המותרים והאסורים בשתייה קודם התפילה

דברי הגמרא באיסור אכילה ושתייה לפני תפילה

איתא בברכות (י'): "ואמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (איכא דאמרי) אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים".

דברי הראב"ה

כתב הראב"ה (סי' ל), וז"ל: "ואסור לאדם שיאכל קודם שיתפלל וכן נמי לשתות. ונ"ל דוקא מידי דמשכר, מדקא דריש ליה מואותי השלכת אחרי גויך אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קיבל עליו עול מלכות שמים, ובמים לא שייך גיאות, וכן משמע בפ' הדר". ונראה שכוונתו למאי דאיתא בעירובין (ס"ה): אמר רבי חנינא כל המפיק מגן בשעת גאווה סוגרין וחותרין צרות בעדו שנאמר גאווה אפיקי מגנים סגור חותם צר. ופרש"י דברי הגמרא שכל מי שאינו אומר מגן אברהם בשעת שכרות, דהיינו אינו מתפלל בשעת שכרות סוגרין את הצרות שלא יבואו עליו. עכת"ד. וכן הביאו הגר"ד בן הגאון ר' שריה דבליצקי (בראב"ה שהוציא לאור) ומרן הגרע"י (יבי"א ח"ד חאו"ח סי' י"א אות ה') מקור לדברי הראב"ה מהגמרא הנ"ל. א"כ נראה ברור מדברי ראב"ה שכל מה שנאסר לשתות לפני תפילה הוא דווקא מידי דמשכר, אך שאר משקאות שאינם משכרים מותר לשתותם לפני התפילה. ומה שכתב שמותר לשתות מים, אורחא דמילתא נקט, שדרכם היה לשתות מים או יין ולא שאר משקאות. וכן נראה ברור מראייתו שהביא מהגמרא בעירובין, שרק דבר המשכר חשיב גאווה. וכן כתבו לדייק מדברי הראב"ה בשו"ת תשורת שי (סי' שס"ז) ובשו"ת יביע אומר (שם סי' י"ב אות י"ד), וכן כתבו בניו אחריו בילקוט יוסף (תפילה כרך א' עמ' ק"י) ובספר הלכה ברורה (עמ' קצ"ו בבירור הלכה אות כ"א) ועוד. ובשו"ת קרן לדוד (סי' כ"א אות ד') דקדק כן מדברי הראב"ה שהובאו בהגהות מיימוניות. וע"ע במ"ש בזה המו"ל בהערות לשו"ת מים חיים (ח"א סי' פ"ד הערה קמ"ד) לענ"ד צ"ע, דאין דבריו מתיישבים כלל עם דברי הראב"ה ועם ראייתו מפרק הדר. ע"ש ודו"ק.

דברי הראשונים שהביאו את דברי הראב"ה

המרדכי (רמז כ"ג) וההגהות מיימוניות (פ"ו מהלכות תפלה אות ד') הביאו דברי הראב"ה כמו שהם מובאים בחיבור ראב"ה שלפנינו. אמנם הרא"ש (פ"א סי' י') והתשב"ץ קטן (סי' ר"ג) הביאו בשם הראב"ה שההיתר הוא לשתות מים לפני תפילה, ולא כתבו שהאיסור הוא רק לשתות מידי דמשכר לפני התפילה. וז"ל הרא"ש: ואבי העזרי ז"ל כתב דמותר לשתות מים בבקר קודם תפלה דלא שייך במים גאווה. עכ"ל. אמנם יש לומר שאף הם לא התכוונו לומר שאסור לשתות שאר משקים שאינם משכרים, אלא שלא הייתה רגילות לשתות שאר משקים שאינם משכרים חוץ ממים. אולם ראה ראיתי שבשו"ת אלישיב הכהן (ח"א סי' א' אות כ"ג) רצה לומר ששאר הראשונים שלא העתיקו את לשון הראב"ה פליגי עליו, אלא שלא חששו להעיר עליו בזה ולכן לא הביאו את דבריו במלואם. אולם לענ"ד נראה שלא כדבריו בזה, שאם כדבריו לא היה להם לראשונים להביא כמקור לדבריהם את דברי הראב"ה, אלא לסתום דבריהן שמותר לשתות מים לפני התפילה. וכן מוכח מדברי מרן הבית יוסף (סי' פ"ט ד"ה ומ"ש בשם אבי העזרי) שהשווה בין דברי המרדכי לדברי הרא"ש. ע"ש*.



דברי הראשונים האוסרים לשתות אפי' מים קודם התפילה

לעומת דברי הראשונים שהובאו לעיל, בהגהות רבנו פרץ (על התשב"ץ קטן סי' ר"ג) כתב שאפילו מים אסור לשתות, כיון דממלא נפשו ממה שהוא צריך, אחר שנתגאה קרינן ביה. ע"כ. וכ"כ בכל בו (ריש סי' י', הלכות ק"ש) בשם הרי"ף, וכ"כ באבודרהם (ריש הלכות ברכות השחר ד"ה ואסור) בשם הרי"ף, והביא את דברי האבודרהם בשם הרי"ף במחזיק ברכה (סי' פ"ט ס"ק ג'). אולם הרי"ף (דף ה'). הביא את דברי הגמרא ולא הוסיף עליה דבר, ולכן כתב בס' יפה ללב (הוצאת מכון הכתר סי' פ"ט ס"ק ל"א ד"ה ולבי) בזה"ל: "ולבי אומר לי דהרי"ף שכתב הר"ד אבודרהם בזה וכן הרב מחזיק ברכה, טעות סופר הוא ובמקום הרי"ף צ"ל 'הר"ף' כדכתב בספר אורחות חיים כנזכר, שהוא רבינו פרץ, שלא מצינו ברי"ף בהלכות שכתב כן". וכ"כ ביבי"א (ח"ד חאו"ח סי' י"א בסוף אות ה'). ואף שהיה מקום לומר שליכא ט"ס בדברי הראשונים ומה שלמדו איסור שתיית מים לפני התפילה מדברי הרי"ף למדו כן מסתימת דבריו שכתב שאסור לאכול ולשתות לפני התפילה, אולם זה אינו, משום שבלשונות הכל בו והאבודרהם נראה שמעתיקים להדיא את לשון רבינו פרץ. וכל המעיין בדבריהם יראה שבודאי הביאו את דברי רבינו פרץ ולא התכוונו להעמיס כ"כ בלשונו של הרי"ף.



א). ואל תשיבני מדברי האורחות חיים (הלכות תפילה סי' ט"ו) שכתב שע"פ דברי הראב"ה מותר לאכול ולשתות משקין לרפואה קודם התפילה, ומשמע מדבריו שלא לצורך רפואה נאסר לשתות משקין קודם התפילה. ע"ש. שיש לומר שכוונתו היא שע"פ דברי ראב"ה מותר לשתות קודם התפילה אפי' מידי דמשכר לרפואה, ודומיא דאכילה שנאסרה לפני תפילה אך לצורך רפואה מותרת. ובדומה לו מצאתי כעת בשו"ת שב יעקב (סי' ח'), ודון מינה ואוקי באתרין.

דברי הרמב"ם בדין הרעב וצמא

הרמב"ם (פ"ה מהלכות תפילה ה"ב) כתב: הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה. עכ"ל. ורצה הפר"ח (סי' פ"ט סעיף ג' סוד"ה ומ"ש המחבר) להוכיח מדברי הרמב"ם שאפי' מים אסור לשתות קודם תפילה מכיון שהתיר רק לצמא לשתות. עכת"ד. וכ"כ להוכיח המעשה רוקח (בפ"ו מהלכות תפילה ה"ד). אולם אחר הקידה חמש מאות נראה שאפשר לדחות ראיה זו, שאפשר לומר שאין דברי הרמב"ם אמורים להיתר אכילה לפני תפילה, אלא לעניין חיוב אכילה לפני תפילה הדברים אמורים. וחידוש הרמב"ם שמי שרעב או צמא אין לו להתפלל לפני שיאכל. אך לעניין היתר שתיה לפני תפילה אין להוכיח מכאן דבר. ושור"ר שכדברים האלה כתב בשו"ת אלישיב הכהן (ח"א סי' א' אות י"ח ד"ה ולכן), וע"ע ביבי"א (שם אות ו' ד"ה והראיה השניה).

דברי הרמב"ם באיסור אכילה ושתיה לפני התפילה

ועוד כתב הרמב"ם (בפ"ו מהלכות תפילה ה"ד) וז"ל: אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית וכו'. עכ"ל. וכתב המעשה רוקח (שם) שמלשון הרמב"ם שכתב שאסור לו לאדם 'שיטעום', משמע דאפילו מים אסור, וכ"כ ערוך השלחן (סי' פ"ג סעיף כ"ג). אולם בשו"ת יביע אומר (שם ד"ה והרמב"ם) עמד וימודד אר"ש, והאריך להוכיח מדברי הש"ס והפוסקים שאין הלשון 'טעימה' מוכרחת לאסור שתיית מים, ואפשר שגם הכא כתב הרמב"ם בלשון 'לטעום' אך התיר לשתות מים לפני התפילה. ע"ש. [אמנם אפשר שיש לומר בזה לשון הפוסקים לחוד ולשון הרמב"ם לחוד, וצ"ע].

דברי האחרונים בשתיית מים לפני התפילה

ומרן בש"ע (סי' פ"ט סעיף ג') פסק כדברי הראב"ה והתיר לשתות מים לפני התפילה, וגם בדבריו נאמר שלא התכוון לאסור שתיית שאר משקים שאינם משכרים לפני התפילה, שהרי פסק כדברי הראב"ה. ואגב אורחא אבוא העיר בעניין שתיית מים בעניין מה שהחמיר בבן איש חי (פ' יתרו אות י"ח) בשתיית מים אם לא בעבור יישוב הדעת. ע"ש. וקדמו מרן החיד"א בברכי יוסף (אות ד') שכתב שהחמיר שלא לשתות מים לפני התפילה תע"ב, והעתיק דבריו הכה"ח (סי' פ"ט ס"ק ל"ד). וכן ראיתי שכתב מו"ר רה"י הגר"ש טל שליט"א בפסקיו להלכות תפילה (שערך ידידי אליעזר אביחי הי"ו, שעתידים לראות אור בקרוב בעזה"ל, בפ"ט אות ט'), וכן החמיר על עצמו בדבר זה מוהר"ן מברסלב, כמבואר בשיחות הר"ן (שיחה רע"ז). וזכורני שראיתי שהחמיר על עצמו בדבר זה גם הגרי"ח זוננפלד.

אולם רוב האחרונים [עי' חיי אדם (כלל ט"ז סעיף א'), ש"ע הגר"ז (סי' פ"ט אות ה')] כתבו שמותר לשתות מים לפני התפילה ולא הזכירו בדבריהם אפי' צד להחמיר בזה ועוד הוסיפו להתיר משקאות מינים ממינים שונים. וכן המנהג פשוט, כמ"ש בערוך השלחן (סעיף כ"ג), ונלע"ד

שכן המנהג בזמנינו. וביבי"א (שם אות ז') כתב שאין מקום להחמיר לציבור, אך יחיד שרוצה יכול להחמיר יכול להחמיר על עצמו.



דברי הזוהר והמקובלים בדין שתיית מים קודם התפילה

אולם כ"ז ע"פ דברי הפשטנים, אך בזוה"ק (ויקהל רט"ו:) כתב שהאיסור לאכול לפני תפילה הוא משום שכשאדם ישן מסתלקת נשמתו וכח של סטרא אחרא שורה על מקום הנשמה ואינו מסתלק עד התפילה ומי שאוכל לפני התפילה כדי ליישב הדם על מקומו הוא כמנחש ומעונן כי הוא מעלה את הסטרא אחרא ומגדיל כוחה כמו שעושים המנחש והמעונן. ע"ש. ולמד מדבריו הנזירות שמשון (סי' פ"ט) שאסור לשתות אפי' מים לפני התפילה. אולם בשו"ת הרמ"ז (סי' נ"ט) כתב שלא אסר הזוהר אלא דברים המרבים את הדם כמו יין ושכר, אמנם במים לא שייך איסור כלל. וכ"כ בכה"ח סופר (סק"ל). והפמ"ג (סי' פ"ט א"א ס"ק י"ד) כתב שאפשר שאפי' לדברי הזוהר בשתייה שרי, וכ"כ בבאר היטב (ס"ק ט"ו) בשם הבאר היטב שלפניו. ע"ש. וגדולה מזו ראיתי בשו"ת שב יעקב (סי' ח'), שכתב שגם ע"פ דברי הזוהר מותר לאכול לפני התפילה בשביל לחזק גופו לעבודת ה', ועפ"ז אף את"ל שע"פ דעת הזוהר אין לשתות קפה לפני התפילה, אם שותה הקפה בשביל חיזוק גופו וישוב דעתו לפני התפילה מותר. אולם כבר העיר על דבריו בשו"ת לב חיים (סי' ס"ט) שמדברי הזוהר משמע שאסורה אכילה מכל וכל מפני שנותן כח לחילא דדמא, ואף אם אוכל בשביל לחזק כוחו לעבודת ה', סוף סוף הוא נותן כח לחילא דדמא.



ב). ומידי דברי בו יש להרגיש מעט בדבריו שכתב לסייע לשיטתו שאם אינו אוכל בדרך רעבתנות שרי אפי' ע"פ דברי הזוהר, שהרי מרן הבית יוסף ראה את דברי הזוהר והתיר לאכול ולשתות דברים שיש בהם גאוה לפני התפילה בשביל לחזק גופו לתפילה, והבית יוסף כבר ראה הזוהר ואם דבר זה היה אסור ע"פ הזוהר באיסור חמור דהוי כמעונן ומנחש ודאי לא היה מתיר. עכ"ל. אולם לא תעזוב נפשי לשאול על דבריו, שהרי בפשטות דברי הזוה"ק כל אדם שישן אסור לו לאכול לפני תפילתו, אפי' אם רוצה לאכול לפני עלות השחר, ואילו ע"פ דברי מרן פשוט שמותר לאכול לפני עלו"ש, שהרי דן (בסי' פ"ט סעיף ה') במי שהתחיל לאכול בהיתר לפני עלות השחר האם יכול להמשיך לאכול אחר עלות השחר, וע"פ דברי השב יעקב היה אמור הבית יוסף להזכיר ואף לפסוק כדברי הזוהר שאין לאכול אחר שישן. והן אמת שיש מקום לדחות ראיה זו ולומר שמרן איירי במקרה שאדם לא ישן, אמנם דבר זה חסר מאד שהרי לא נזכר אפי' ברמז בבית יוסף. ועוד יש להביא ראיה מדברי מרן הש"ע שלא חשש לדברי הזוהר בזה, שהרי כתב (בסי' תקס"ד) שאדם שלפני תענית עשה תנאי שאחר שיקום משנתו יאכל וישתה לפני עלו"ש יכול לאכול ולשתות, וכן ראיתי שהביא ראיה זו האחרונה בשו"ת לב חיים (ד"ה ומה שהכריע). אך שוב בינתי שיש לדחות ראיה זו, שהרי על דרך רוב אדם שקם לאכול ולשתות לפני התענית עושה כן בשביל לחזק גופו לתענית, וע"פ הבנת השב יעקב יהיה הדבר מותר גם ע"פ הזוהר. ועוד יש בידי ליישב את דברי השב יעקב ולומר שאה"נ בדין אכילה אחר שישן לפני עלות השחר התיר מרן הבית יוסף כנגד דברי הזוה"ק, מפני שבדין זה מבואר בש"ס הפך דברי הזוהר, וכמ"ש להוכיח בשו"ת לב חיים (ד"ה ומ"מ ש"ס דילן), אבל בדין אכילה ושתיה לפני התפילה שבו אין הש"ס והזוהר חלוקים אם אכילה שלא בדרך רעבתנות היתה אסורה ע"פ הזוהר ודאי לא היה מתיר. אך עדיין דבריו קצת דחוקים לענ"ד משום שלא הזכיר הבית יוסף מדברי הזוהר כלל. והנלע"ד כתבתי.

דברי מרן הש"ע והאחרונים בשתיית שאר משקין קודם התפילה

הנה הוואלתי באר בס"ד שלכאורה לדעת מרן הש"ע (בסי' פ"ט סעיף ג') מותר לשתות כל דבר שאינו משכר, שהרי נקיט ואזיל דברי הראב"ה. אולם הרדב"ז (ח"ד סי' רל"ח, בדפוסים אחרים סי' אלף ש"ט) אסר לשתות מים עם סוכר וכתב שאין לך גאוה גדולה מזו, וכ"כ הפר"ח (שם) והסכימו עמם למעשה הרבה אחרונים, ואסף איש טהור דבריהם בשו"ת אלישיב הכהן (שם אות כ"א). ולכאורה יש להקשות על דבריהם, דממה נפשך - אם דבריהם אמורים בשיטת הראב"ה שהתיר שתיית מים לפני התפילה, הרי ע"פ דבריו יש להתיר כל משקה שאינו מידי דמשכר, וכמו שהוכחנו בס"ד לעיל. ואם דבריהם אמורים בשיטת רבנו פרץ, הרי גם המים לבדם היה להם לאסור. וכן ראיתי שהקשה ביבי"א (שם אות ה') על דבריהם. ע"ש.



שתיית קפה עם סוכר ועם חלב לפני התפילה

והנה אם אמת אמת תפסיה להאי וכדברינו כן הוא, נראה ברור שיש להתיר לשתות קפה עם סוכר לפני התפילה, וכ"כ בספר דעת תורה (סי' פ"ט סעי' ג' ד"ה אבל מים) ובעיקרי הד"ט (הב"ד בדעת תורה שם) ובתורת חיים סופר (סי' פ"ט ס"ק י"א) ובערוך השלחן (אות כ"ג) ובספר אורחות רבנו (ח"א עמ' ק"ו) בשם הסטייפלר והגרש"ז אורבך (אולם עי' בספר דעת נוטה (ח"א עמ' רמ"ו) שאמר שלא ברור שנכונה השמועה בשם הסטייפלר) ובשיעורי הרב אלישיב (עמ"ס ברכות י'): ועוד. אולם בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז סי' ז') כתב לאסור תה או קפה עם סוכר לפני התפילה. ומלבד מה שהעירי במק"א על דבריו שאיסור אכילה ושתיה לפני תפילה אינו דאורייתא אף לדעת הרמב"ם ודלא כמ"ש שם, כבר עלה ארי מסובכו בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' ק"ח אות מ"ו) וחלק ע"ד האור לציון והתיר לשתות תה וקפה עם סוכר לפני התפילה. ע"ש.

וכן התירו רבים וטובים בשתיית קפה אף עם חלב לפני התפילה, וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' כ"א אות ד'), ובשו"ת תשורת שי (סי' שס"ז), ודקדקו כן מדברי הראב"ה וכמ"ש לעיל בס"ד, וכ"כ בתורת חיים סופר (שם) ובהליכות שלמה (פ"ב סעיף ב'), וכ"כ בשו"ת מנחת אשר וי"ס (ח"ג סי' ב' אות א'). וכ"ש אם דבר זה יעורר את האדם ויחזק את גופו לתפילה. וביביע אומר (שם) התיר שתיית קפה עם חלב רק לחלוש או לזקן. אמנם אמר מו"ר הראש"ל הרב יצחק יוסף שליט"א בשיעורו השבועי (ונדפס בס' השיעור השבועי התשע"ז עמ' רח"צ) שכיום יש להקל בזה יותר, כיוון שהרגילות היא לשתות קפה עם חלב, וכל מי שרגיל להוסיף חלב לקפה יכול לשתות קפה עם חלב גם לפני תפילת שחרית. ע"ש. ומה שכתב בשו"ת מים חיים (ח"א סי' פ"ד) לאסור לשתות

ג. אולם במ"ש שחלב בעין משכר, וראיתו מכריתות (י"ג:). ומהרמב"ם (ביאת מקדש פ"א ה"ב), יש לומר שנשתנו הטבעים הדיוט אין החלב משכר כלל ועיקר, וכן ראיתי שכתב בהלכה ברורה (עמ' קצ"ח) בשם שו"ת שם משמעון פולאק, ופשוט. וכתב לי הרב רועי זק ששוני החלב כיום הוא מפני שהחלב מפוסטר, ועוד שלחני לראות שכ"כ בספר מקראי קודש (ר"ה, נספח 10 ענף 7) בשם הגר"מ אליהו.

ד. אמנם יש קצת לעיין, שהמקורות שהביאו הם מאורחות רבינו ונשמת אברהם, ובשני המקורות הנ"ל לא כתוב שאפשר להקל בחלב.

קפה עם חלב השיבו ביבי"א (ח"ד סי' י"ב אות י"ד), והוא על דרך מ"ש בס"ד לעיל. ומה שרצה המו"ל (בהערות למים חיים הע' קמ"ד) לתרץ דברי זקנו, במחכ"ת ירד להציל ולא הציל.



שתיית קולה ושאר משקאות קלים קודם התפילה

וחדשות אני מגיד, שע"פ מ"ש בס"ד לעיל בדברי הראב"ה והש"ע כל איסור שתייה לפני התפילה אינו אלא בדברים המשכרים. ועפ"ז מותר לשתות לפני תפילה משקאות קלים ושאר משקאות מוגזים וראיתי שהסתפק בזה בספר אשי ישראל (עמ' קי"ז הע' ס"ו). אולם עיני דשפיר חזי להרב אבני ישפה (על הלכות תפילה עמ' פ"ו) שגם כתב להקל בשתיית קולה לפני התפילה וכ"כ בפסקי תשובות (ח"א עמ' תרע"ד). ע"ש. אולם טעם ההיתר שכתב שם צ"ע. וכ"פ בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח סי' כ"ב אות ב'). ע"ש. ומ"ש ברבבות אפרים על שתיה בכלים חשובים לדידי צ"ע, שהרי לא מצינו חילוק זה כלל בראשונים. ושו"ר שכתב להקל בזה הגרי"ש אלישיב (הב"ד בס' פניני תפילה להגר"צ קוק שליט"א, עמ' נ"ו) אם יעזור לו אפי' מעט בשיפור התפילה. עיי"ש. ושלחתי את תורף דברי אל החיד"א אברג'ל שליט"א, וכתב לי בזה"ל: "מה שכתב כבודו נכון מאד וברוך ה' זכינו לכוין לדעתכם ותמיד אומרים כך שמותר לשתות משקאות קלים שאינם משכרים לפני התפילה".



הרב אליהו פנחסי

ישיבת נתיבות חכמה ירושלים, מחבר קונטרס וימינו תחבקני

אמירת שמע ישראל פעמיים אחר עלינו לשבח

עמדתי ואתבונן במנהג חלק מקהילות הספרדים ועדות המזרח, שבסיום התפילה אומרים: ובתורתך ה' אלוקינו כתוב לאמור שמע ישראל וכו'. והעירו בזה הלומדים שיוצא לכאורה שיש לשאול לגבי אלה שרוצים לקרוא קר"ש מיד בסיום התפילה, בימים שמתפללים ערבית מוקדם, אם אין חשש של הקורא שמע שמע משתקין אותו. ואמרתי אצא ואשנה פרק זה ואראה אם יש ממש בדברים, וזה החלי:



א.

מקור הדין

בגמרא ברכות (לג ע"ב): "האומר מודים מודים משתקים אותו, וכל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים. והנ"מ דקאמר מילתא מילתא ותני לה". ע"כ.
וכתב רש"י (ד"ה מילתא) שאם חוזר על כל תיבה ותיבה הרי זה מגונה אבל לא משתקין, שאין זה אלא מתלוצץ, אבל אם אומר פסוק שלם וחוזר עליו משתקין אותו דמחזי כשתי רשויות. ובתוס' (ל"ד ע"א, ד"ה אמר) הביאו בשם בה"ג ור"ח פירוש הפוך, והוא שפסוק פסוק אין משתקין אותו, מיהו מגונה הווי, וכתבו עוד שלשון הגמרא לא משמע כדבריהם. ובמהרש"א על אתר כתב 'לא הבנתי דבריהם'. ועיי' רש"ש ביאור בזה בשם הגר"א ז"ל.
וכבר נחלקו בזה הראשונים והביאם מרן בב"י (סימן ס"א).



ב.

פסק מרן

ומרן בשולחנו הטהור סימן ס"א סעיף ט' כתב בזה"ל "אסור לומר שמע שתי פעמים בין שכופל התיבות שאומר שמע שמע בין שכופל הפסוק ראשון". ופוסק כשתי הדעות יחדיו, כיון שלכולי עלמא הרי זה מגונה.



ג.

אם דווקא בקול

בפרי מגדים (משב"ז סק"ג) דייק מדברי השו"ע שאם חוזר מחמת שלא כיון שפיר דמי, ובלבד שיקרא בלחש. וכן פסקו הט"ז (סימן ס"ג ס"ק ג') והמג"א (שם ס"ק ו') שבלחש מותר לחזור ב' פעמים גם על פסוק ראשון, כל שלא כיון באמירתו בפעם הראשונה. וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ט') והמשנ"ב (שם, ס"ק י"ד).

ד.

חילוק בין יחיד לרבים

בירושלמי ברכות (פ"ה ה"ג) התבאר שדווקא בציבור אבל ביחיד אין חשש. ובאגור (סימן ק"י) הביא שבגמרא דידן (בבלי) משמע שאין חילוק בין ציבור ליחיד. וכ"כ הטור (שם). אמנם כמה ראשונים הביאו את דברי הירושלמי, עיין בתוס' (ברכות שם) ובסמ"ג (עשין יח, ק' ע"א). ובמאירי (מגילה כה ע"ב) ובריטב"א שם, משמע דהא דשרי ליחיד לחזור על פסוק ראשון היינו דווקא שלא כיון בו.

ה.

בשאר פסוקים

הגרי"ח בש"ת תורה לשמה (סי' מה) כתב שעיקר הקפידא בזה הוא דווקא במה שחששו חכמים ולא בשאר פסוקים, כגון ה' מלך שנהגו לכפול או י"ג מידות, ואין לנו לחשוש חששות מדעתנו ע"ש.

ומהר"י עטלינגער בשו"ת בנין ציון (ח"א תשו' ל"ו) נדחק ליישב את מנהג העולם שכופל פסוקים אחרים, וכן י"ג מידות. אבל כתב להביא ראיה מזה שקוראים שנים מקרא, ולפי האר"י כופלים כל פסוק פעמיים, ומזה שקורין גם פסוק שמע ישראל פעמיים משמע שאין קפידא, וכן לגבי י"ג מידות וכדו', כיון שהוא אומרם דרך תחנה הווי כקורא בתורה עכת"ד.

ו.

באיזה אופן מותר

במשנ"ב (שם, ס"ק כ"ב) בשם הט"ז (סימן ס"ג ס"ק ג') כתב שאם ממתין איזה זמן בין קריאה ראשונה לשניה שרי. ואפילו לא נקרא מגונה בכך. ובפשוטו נראה שכך מבינים הביאור שם בדברי מרן

שפסק (סי' ס"ג ס"ד) שאם לא כיון ליבו צריך לחזור. וכן הביא המג"א (סק"ז) בשם השל"ה להקל בזה.

ובבן איש חי (ש"ר וארא או' ו') משמע שדעתו להחמיר אפילו ביחיד, ולא כתב לחלק בין אם אומר בקול לבין אם אומר בלחש. שהרי הוא פוסק שאם לא כיון ליבו בפסוק שמע ישראל, לא יחזור תכף לקרוא עוד פעם שלא יהיה נראה כמודה בשתי רשויות ח"ו (וכמבואר במגילה דף כ"ה וכנ"ל), אלא ישתוק שיעור אמירת פרשה ראשונה ואחר כך יחזור לומר פסוק שמע".

אמנם ראה להגר"ץ בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ה או' ו') שהביא את דברי האחרונים שאם אומר בלחש שרי. וכתב שאין זה נכון לדעת מרן, וכמו שהביא הב"ח שם. ולכן צריך שימתין זמן מועט כמו שכתב הט"ז, או שיעור אמירת פרשה ראשונה כמו שכתב הבא"ח. עי"ש.

וכן העלה הגר"ד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה (שם בירור הלכה או' י') שאין צריך לשהות כדי אמירת פרשה ראשונה, אלא המתנה מועטת סגי. והביא שכן נראה דעת רב אב"ה בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן ה' או' ב') ובהליכות עולם (ח"א וארא או' ה').

ז.

בסליחות וביום כיפור

הביא בשו"ע (שם סי"א) שהאומרים באשמורת בסליחות וביום כיפור בנעילה שתי פעמים פסוק שמע ישראל יש ללמדם שלא יאמרו. והיינו אפילו שלא קורא בעונתה ומוכח שאינם מכוונים בזה לשתי רשויות, וכדמשמע בתוס' והרא"ש.

ובמשנ"ב (ס"ק כ"ו) הביא בשם הב"ח שאין לבטל המנהג². אבל המג"א ועוד אחרונים אוסרים ושכן משמע מדברי הגר"א. ונראה שתפס עיקר לאסור וכדברי השו"ע.

ומנהגנו כדעת מרן להקפיד בזה. וכ"כ בכפה"ח (שם או' לט) והראש"ל זצ"ל בחזו"ע ימים נוראים (עמ' יד).

א). והרב נאמן שליט"א העיר שם ע"ד הבא"ח (הוצאת איש מצליח) שכן משמע דעתו גם בשו"ת תורה לשמה סימן לב"ב. וע"ש עוד מש"כ על דברי הגרי"ח בעו"ח ואכמ"ל.

ב). והנוסח בדברי הב"ח זצ"ל: "אבל כשכל הציבור אומרים שמע שמע לעורר כל ישראל על יחוד שמו יתעלה ואומרים אותו שלש פעמים וכו' שאנו מוחזקים ביחוד שמו יתברך שלזאת הכוונה אנו אומרים אותו ביום הכיפורים בנעילה ובאשמורת הבוקר, ג"כ תקנהו בסליחה על הגזירות והשמדות שהיו מקדשים השם ואומרים בקול רם שמע ישראל ומזכירין אותם הגזירות בסליחות לתקוע בלב כל ישראל שימסור נפשו על קדושת שמו יתעלה. טוב הדבר מאד ועל זה וכיוצא בזה לא אמרו חכמים שלא לומר שמע שמע. ועל כן אין לשום חכם וגדול לבטל המנהג במקומות ומדינות שנהגו כן ודלא כמו שכתב ב"י כאן" וכו' עכ"ל. ובבאה"ט (סק"ט) ובמג"א (סק"ט) כתבו לדחות דבריו, וכן משמע מהמ"ב הג"ל.

ח.

מקור אמירת ובתורתך כתוב לאמר וכו' בסיום התפילה

מנהג חלק מקהילות האשכנזים הוא לומר לאחר שירת אז ישיר, ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל וכו'. ראה בליקוטי מהרי"ח (סדר פסוקי דזמרה) שכתב: "ודע דבסידורי אשכנז איתא לומר אחר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" עכ"ל. וכן הוא באליה רבה (סימן מו ס"ק י"ד). וראה להגאון יעב"ץ (בסידור, לוח ארש) שהביא טעם בשם אביו, שהוא כדי להשלים בתורה כמו מלכות דראש השנה וכדי להזכיר קבלת עול מלכות שמים בכל ד' עולמות עי"ש, וכן הביא בליקוטי מהרי"ח (שם).

אמנם דעת הגר"א הובא במעשה רב (או' ל') שאין לאמרו קודם ישתבח' ע"ש. אמנם בימים נוראים בסדר מלכויות בתפילת ר"ה כולי עלמא נהגו לאמרו.

ומנהג חלק מקהילות הספרדים לאמרו בסיום התפילה אחר אמירת עלינו לשבח. וכן הובא בסידור בני רומא (הובא בסידור אוצר התפילות דף רי"ח ע"ב, עיון תפילה ד"ה והיה ה'). וכן בסידור היעב"ץ (צ"א ע"א). ובליקוטי מהרי"ח (סדר עלינו לשבח) כתב שגם למנהג בני אשכנז האומרים כן קודם ישתבח יש לו מקום.

והגר"ע הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סי' ט') יישב את מנהג העולם בזה ושאלו בו חשש". וכ"כ בספר מעלת עלינו לשבח - זביחי (עמ' קד). והביא עוד בשם האדמו"ר מקאליב שנכון לסיים כך ולהתפלל במחשבה על ששת מיליון הקדושים והטהורים שהלכו על קידוש ה' שיבקשו רחמים עלינו, עי"ש.



ט.

אמירת בשכמל"ו

כתב הרב כף החיים (תקצ"א או' כ"ז) בשם ספר כנסת הגדולה (ח"ב סי' מ"ה) וז"ל: "במוסף של ר"ה בפסוקים של מלכויות כשאומר ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל וכו' אין לומר אחריו בשכמל"ו, ואף בקדושת כתר אין המנהג לאמרו". עכ"ל.

ולכאורה הטעם בזה הוא משום שלא נאמר בסדר התפילה בכוונה לקבל עול מלכות שמים, אלא להזכיר פסוק של מלכויות. ופשוט שגם ה"ה הכא אין לומר אחריו בשכמל"ו.



ג). וראיתי כמה סידורים אשר מתהדרים שהם כנוסחת הגר"א, ואפילו הכי הביאו כן לפני ישתבח.

ד). יש לציין למה שהביא בספר תפילה לאיש (עלינו לשבח, עמוד תרל"ז) דברי הרב ישכיל עבדי שאין טעם לזה. והוא דברי טעות כפי שיראה המעיין בדבריו, ופשוט.

סוף דבר נשמע:

- א. שאיסור חמור לדעת השו"ע לומר פסוק שמע ישראל ולכופלו, ובלחש מותר כל שלא כיון בקריאתה וכנראה באחרונים.
- ב. ביארו הראשונים שמותר ליחיד לחזור פסוק שמע פעמיים רק כאשר לא כיון בפעם הראשונה. ובסתם אין לחלק בין יחיד לציבור.
- ג. בשאר פסוקים אין חשש, וכבר נהגו בית ישראל לכפול פסוק ה' מלך, ה' הוא האלוקים, ואני תפילתי, וי"ג מידות. ואין פוצה פה.
- ד. בכה"ג שממתין מעט יכול לכפול את הפסוקים וכמו שכתב הט"ז ושאר אחרונים. אמנם דעת הגרי"ח בבא"ח שצריך לשהות כדי אמירת פרשה ראשונה, וכוותיה פסק בשו"ת אור לציון.
- ה. הביא שמקור אמירת ובתורתך [ה' אלוקינו] כתוב לאמר שמע ישראל וכו' בסיום עלינו לשבח יסודו בהררי קודש, ואין לערער אחר המנהג.
- ו. פשוט שאין לומר בשכמל"ו לאחר מכן.
- ז. אין לומר שהואיל ואומרים פסוק שמע ישראל בסיום התפילה סתם, ואינם מכוונים כלל לשתי רשויות אלא כתפילה בעלמא לכן מותר. שהרי מצינו למרן השו"ע שהקפיד בזה, ומי יבוא אחר המלך.
- ח. יש להיזהר ולעורר את המון העם שלא יסמכו פסוק שמע ישראל שאומרים בסיום התפילה לקריאת שמע מתי שקוראים אותה בזמנה. וגם אין להורות שיאמרו בלחש, כיון שבשו"ע (ס"א, סעיף ד) כתב שנוהגים לקרוא פסוק ראשון בקול רם כדי לעורר הכוונה. ועל כן יש לחכות מעט וליתן רווח ביניהם. והנלע"ד כתבתי וצור יצילנו משגיאות, אמן.



הרב דניאל אדר

ר"מ בישיבה התיכונית נווה הרצוג*

היתר רשות הרבים בזמננו וביאור סברת ששים ריבוא

במאמר הקודם (נתפרסם באוצר אלול תשפ"ב - גיליון סט) הארכתי בס"ד לבסס את שיטת הגאונים בעניין הגדרת רשות הרבים, ובהסבר סברת ששים ריבוא. כמו כן הראיתי בס"ד כי לדעת הגאונים עיר לא חשיבא רשות הרבים, למעט הרחובות המפולשים לדרכים שמחוץ לעיר. ועתה הבוא נבוא לבאר שיטת הרמב"ם בזה העניין, וכן את האפשרות להתיר את רשות הרבים על ידי צורת הפתח. וסברות נוספות לקולא בנ"ד.



שיטת הרמב"ם בהגדרת רשות הרבים

ואני בטרם אכלה לדבר אל לבי, אמרתי אעיינ אחרי שובי, בדברי הרמב"ם והוא כליבי, ליש ולביא, מגדולתו אומר כרגע חבי, לנו הגואל יביא, וירפא כאבי, למדוהו נערי גם סבי, והוא צביוני גם צבי, ומדבריו מהרה נביא. שכך כתב חכם עדיף מנביא, וז"ל (שבת יד ה"א): ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור, איזו היא רה"ר? מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך י"ו אמה ולא יהיה עליו תקרה, ע"כ. וגם כתב כן בצעירותו בפירוש המשנה אשר לו (שבת פ"א ה"א): האחד רשות הרבים, והוא המקום שהרבים בוקעין בו, ובתנאי שלא יהא מקורה, ושיהא ברחבו שש עשרה אמה או יותר, ולא יהיה לו שער, ולא יהא תוך חומות מדינה, לפי שהמדינה אם היתה מוקפת חומה ויש לה דלתות ומנעולים אינה רשות הרבים ויש לה דינים נבארם בפרק חמישי דערובין. אבל רשות הרבים היא כגון המדברות והיערות והדרכים המפולשין להן. ע"כ.

ומבואר שהרמב"ם כלל ברשות הרבים דוכתין שאינם מקום הילוך בני אדם כלל, כמו מדברות ויערות. ועל פניו יש בזה קושי, דהא אין הרבים 'מהלכים' במקומות אלו תדיר, ולשם מה יהיה המקומות הללו 'רשות לרבים'?



יש להקשות על שיטת הרמב"ם בזה גם משטחות סוגיית התלמוד

ובאמת, הקושיא העיקרית על דברי הרמב"ם בזה, היא מתוך שיטת התלמוד (שבת ו ע"ב), דהכי איתא התם: אמר מר זו היא רשות הרבים למעוטי מאי? למעוטי אידך דרבי יהודה וכו' ולחשוב נמי מדבר! דהא תניא, איזו היא רשות הרבים? סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר! אמר אביי - לא קשיא כאן בזמן שישאל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה

* סוגיא זו זכית ללמוד יחד עם חברים רעים מקשיבים, משיבת תורת החיים תכב"ץ, אשר ביד בנימין.

ע"כ. ובפשטות, תירוצו של אב"י אומר שכאשר ישראל שרויין במדבר, אז בזמן קדמון שבטי ישורון שרים, אז המדבר נחשב כרשות הרבים. אך כעת בזמן הזה, שאין דרך ישראל לילך במדבר, אלא המדבר הוא מקום החיות והעריבים הגרועים מן החיות, כעת, אינו חשוב רשות הרבים. וכן פירש רש"י: בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים. בזמן הזה - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי. ע"כ. וכן עולה בפשיטות מדברי התוספות שם (ד"ה כאן). ואם כנים אנו בזה, יוצא שדברי הרמב"ם קשים מן התלמוד לכאורה.



תירוץ רבינו אברהם בן הרמב"ם

וברא כרעא דאבוה בתשובתו הרמב"ם (ברכת אברהם סי' ט"ו) נשאל בזה, וז"ל השאלה והתשובה:

אמר הרב ז"ל (הלכות שבת פ' י"ד הלכה א') איזו היא רשות הרבים מדברות ויערים ושדות וכולהו קא קשיא לך, בין מדברות בין יערים בין שדות. מדברות מיהא קא מקשינן אתנא ונחשוב נמי מדבר דהא תניא והמדבר. ופריק אב"י - לא קשיא, כאן בזמן שהיו ישראל במדבר וכאן בזמן הזה. ומפרשי עלמא* דבזמן שהיו ישראל במדבר הוה ליה רשות הרבים, מתוך שהיו מחנותיהם סדורות בו ומהלכין ביניהם לצרכיהם, הוה ליה רשות הרבים. אבל בזמן הזה הואיל ואין צורך הרבים להשתמש בו, ולא דרך הוא להלך, הרי הוא כרמלית וטעמא דמסתבר הוא, ולא ידענא אמאי קא מפליג אפירושא והפכיה. וכן נמי יערים, מפרשי עלמא*, יער מקום צמיחת עצים וקיני חיות, כדכתיב ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים, וכתיב יכרסמנה חזיר מיער, וכתיב יער צומח עצים, וכתיב כל עצי היער, וכתיב ירגנו עצי היער, הילכך אינו אלא כרמלית, דמסתמא אין דרך רבים עוברת בתוכו ואין רבים נכנסים לשם אלא לצורך חטיבת עצים, או צידת חיות. ואי אמרת יליף מהא דתניא ואשר יבא את רעהו ביער מה יער רשות לניזק ולמזיק, ליכנס שם יצא חצר בעל הבית דילמא יער רשות לכנס בו והיינו רשות הרבים. אי משום הא לא איריא והלא כרמלית רשות לכל היא, כגון ים ובקעה וסרטיא* וקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים, כולהו יש רשות לרבים ליכנס לתוכן ואפילו הכי כרמלית קרינא להו משום דאין דרך הרבים עוברת בתוכם, הכי נמי יער כיון דלאו מיוחד למזיק קרי ליה רשות של שניהם, ואף על

(א). הוא פירוש רש"י. ומדברי השואל שכתב כן ולא הזכיר רש"י בשמו, נראה דהכי הוה סוגיין דעלמא, ופירוש הרמב"ם הוא המחודש (א"כ לא רצה להזכיר פירוש רש"י מטעמים אחרים, עי' רש"י סנהדרין כא ע"ב ד"ה ליבונאה. ואף שרבי אברהם עצמו הזכיר רש"י בכמה דוכתין, אפשר דהשואל לא ידע כן).

(ב). מספקא לי אם יש לקרוא להלך דאזל לְהִלְכָּה וקצת מסתבר לי כאפשרות בתרא.

(ג). לכאורה מה היה צריך לפירוש 'עלמא'? הלא בודאי רבי אברהם ידע על פה כל הפסוקים הללו. ונהירנא כי ראיתי שבערבית יש כמה פירושים למושג 'יער', ואולי לכן השואל נצרך להביא מן התנ"ך לחמ, להוכיח שכן פירוש יער. אולם שאלתי את ידידי הרב עדיאל ברויאר האם השאלה במקורה בערבית, ואמר לי שככל הידוע לו היא נכתבה בעברית. ואולי מדובר בחכם אירופאי אשר נתיישב בארץ ישראל וסביבותיה, וידע מעט ערבית, אך לא יכין לדבר כן. וידידי החוקר הדגול ר' עדיאל ברויאר נר"ו, אמר שהשואל הוא בבלי, וקצ"ב אמאי לא שאל בלשון ערב.

(ד). צ"ב, הלא סרטיא היא הדוגמא לרשות הרבים, ואולי השואל שגג. וצ"ב, כי גם רבי אברהם עונה לו באותו אופן.

פי שהיא כרמלית לענין שבת, מידי דהוה אסימטא שהוא רשות למוכר וללוקח ואינה רשות הרבים לשבת, ומשכחת לה בפונדקאות ומקומות המיוחדין למכירה תדע שהרי לא מיעט אלא חצר בעל הבית ולא שמעינן מכאן שהיער רשות הרבים. וכן נמי שדות קשיא לי בגוה דהא בקעה מקרי שדה שהיא מיוחדת לזריעה, ואין דרך הרבים עוברת בתוכה, כדתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים טומאה בשדה פלונית ואמר נכנסתי למקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי לשדה זו אם לאו. ותנן נמי הבקעה בימות החמה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה ובימות הגשמים רשות היחיד לכך ולכך. ואוקמה רב אשי, בדאית לה מחיצות להכי קרי לה רשות היחיד הא לאו הכי כרמלית הוי. ועולא אמר מאי רשות היחיד שאינה רשות הרבים. שמעינן מכולהו דשדה כרמלית היא. ואי אמרת האי דקאמר הרב ז"ל שהשדות רשות הרבים, לא נתכוין לבקעה ולא אמר שדות אלא על הדרכים הסלולות מעיר לעיר במדבר ולעולם שדה שבבקעה כרמלית חשיב לה חדא, דהא לא כלל בקעה בכלל כרמלית שלו, ועוד אם שדות שאמר הם הדרכים שבמדבר הרי מדבר כולו קא קרי ליה רשות הרבים, מאי שנא דרכים? ואי אמרת לא אמר ז"ל אלא על דרכים בעוברות בתוך השדות, הא לא צריך שהרי חזר ואמר ודרכים המפולשין מכלל שהשדות שאמר כבר לאו דרכים נינהו. עכ"ל השואל, וניכר מן השאלה שהשואל חכם גדול היה.

וענה רבינו אברהם לשואל כמעלתו וכחכמתו, וז"ל: תשובה. דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר רשות הרבים. איכא עלמא אחריני דמפרשי, בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו. ובזמן הזה, שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים, וטעמא דמיסתבר הוא. וזה שאמרת בדברך על המדבר 'ולאו דרך הוא' לא ידעתי סוף דעתך בדבר זה. אם כוננת שכל מדבר לאו דרך הוא, אינו אמת. שהרי כמה מדברות כמו מדברות שבארץ ישראל יש, בארץ מצרים, ושברוב העולם, השיירות מהלכות בהן תמיד. ואם כוננת לאותו מדבר שהיו ישראל מהלכין בו, לאו כולו אינו דרך, שהרי מקצת המסעות האמורות בתורה מקומן ידועות, ושיירות של ישמעאלים מהלכין בהן. ואם כוננת לקצת המדבר שהיו ישראל בו, ומאי דדמי ליה מן המדברות הרחוקים מן הישוב הרי נתתה דברך לשיעורין, ואפילו לפי פירושך מקצת המדברות, והן כל המדברות שמהלכין בהן בני אדם, רשות הרבים. וליכא עליה קושיא שלא אמר ז"ל כל המדברות אלא מדברות אמר ולפי הפירוש הראשון כל המדברות רשות הרבים ומכל מקום בין לפי הפירוש שביארנו בין לפי זה הפירוש שאמרת דמפרשי ליה עלמא רוב המדברות שבין הישוב רשות הרבים והפירוש שביארנו הוא המדוקדק יתר כדי שלא נתן דברינו לשיעורין. ע"כ.

(ה). כלומר ענה לו בלשונו. דלא תימא דפירוש אבא הוא מחודש, ופירושך הוא סוגיין דעלמא, אלא גם פירוש אבא איכא רבנן דמפרשי ליה הכי.

(ו). וגם זה לענות לו בלשונו.

(ז). כאילו אמר - אפילו לפירושך.

ומן השאלה והתשובה נראה שנחלקו בבסיס ההגדרה של רשות הרבים. מדברי השואל ומראיותיו נראה שהבין שרשות הרבים היא 'דרך המיוחדת לרבים', וממילא כל שהדרך אינה מיוחדת לרבים ממילא היא כרמלית". וכמו שמדגיש השואל בכמה דוכתין את המושג 'דרך הרבים' וכן כתב: לא נתכוין לבקעה ולא אמר שדות אלא על הדרכים הסלולות מעיר לעיר במדבר ולעולם שדה שבבקעה כרמלית חשיב לה חדא, ע"כ.

אך מדברי רבי אברהם נראה שרשות הרבים, היינו מקום שיש לרבים רשות, שלטון, לילך שם. כלומר מקום המיוחד לרבים והוא הפקר לרבים".



קושיית רבינו חיים אבולעפיא על דברי רבי אברהם

כתב המעש"ר (פי"ד ה"א) בשם עץ חיים שר הצבא, וז"ל: ומרן ז"ל כתב בשם הרב ר' אברהם בנו של רבינו, שיש מפרשים בזמן שישאל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רה"ר וטעמא דמסתברא היא ע"כ. והקשה הרח"א נר"ו וז"ל ואיכא למידק דהכתוב צווח אל יצא איש ממקומו. גם עון מקושש היה שהעביר ד"א ברה"ר גם ילפינן מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע מעגלות שבמדבר. וכי תימא יש חילוק בין מקום ששרוין למקום שאין שרוין, א"כ ליפלוג בדידיה כאן במקום ששרוין. גם איתא בעירובין דף נ"ה יושבי צריפין אין מודדין אלא מפתח בתייהם והקשו כשהן נפנין [אין נפנין לא לפניהם ולא לצדיהן אלא] לאחוריהן [דגלי מדבר קאמרת] כיון דכתיב ע"פ ה' יחנו כמאן דקביעי דמו הוה מצו לשנויי דלא יש רה"ר במדבר וצ"ע ע"כ. נראה להדיא שהבין רח"א בכוונת הר"א בנו של רבינו דבזמן שהיו ישראל שרוין במדבר הו"א רה"י דאורייתא, והיאך אם כן אמר רבי אברהם דדווקא בזמן שהיו ישראל במדבר, הוה מדברא רשות היחיד. ועי' שם במה שתירץ המעש"ר.

ח. וכן עולה מדברי הרשב"א (עבודת הקודש בית נתיבות שער ג' סי' נו): איזהו כרמלית, כל מקום שאין רגל הרבים מצויה שם תמיד כמחנות השוקים והדרכים המפולשין מעיר אל עיר, אלא מוקצים כמדברות והיערים, אינם בדין רשות הרבים דבר תורה לא לטלטל ולא להוצאה והכנסה, וכן אינם בדין רשות היחיד עד שיהא גדור גדר גבוה עשרה או עמוק עשרה כחריץ. ע"כ.

ט. ובשולי הגיליון אומר כי רבי אברהם שם לבו הטהור לשיטת השואל בזה, ולכן אמר שאף במדברות יש שיירות ההולכות בדרכים ידועות, כמסעי ישראל במדבר. ומה לי דרך סלולה כסרטיא רומית, ומה לי דרכי הנוודים. אולם נראה שהשואל יאמר ששתי תשובות בדבר. האחת, המושג דרך לרבים, או רשות הרבים, צריך שיהיה מסור לכל, ולא רק לגששים בני בניו של שער החורי יושבי הארץ, וכשעפר רגליהם ילכו יודעים מיד היכן הוא הצפון מן הדרום וכד'. ודרכי המדברות מסורות לאנשי השיירות ואינן דרך לכו"ע. והשנית, אף אם תמצא לומר כדברך שדרכי המדבר חשיבי כדרך, הנה דווקא לשיטתך נפל פיתא בבירא. שכן, רק דרכי השיירות אמורות להיחשב כדרכים, אך רוב המדבר אינו דרך, דיש מקומות שלא דרכה שם רגל אדם, מחמת מיעוט מקורות המים וכד'. ואם כן, גם לשיטת רבי אברהם רוב המדברות אינם דרכים, והדא קושיא לדוכתה על הרמב"ם היאך כלל את כל המדבר בחדא מחתא כרשות הרבים.

ולמעשה יצא הבדל להלכה בין רבי אברהם ושיטת הרמב"ם, לשיטת בה"ג והשואל. דלשיטת השואל כל גן שעשועים ופארקים וכד' לא יהיה אלא כרמלית. ולשיטת רבי אברהם והרמב"ם גם הם על רשות הרבים יחשבו.

י. הוא רבי חיים אבולעפיא.

תירוץ על דרך שיטת הרמב"ם

ואילולי דמסתפינא אמינא בס"ד דיש לתרץ בס"ד כך. כשישראל שרויים במדבר, אזי מציאותם של ישראל במדבר גורמת לכך שיהיה חידוש במדבר. וכיוון שהסתמא דמילתא של המדבר הוא, שהוא רשות הרבים, ממילא המציאות שהתחדשה במדבר היא, שיש בו גם רשות היחיד. והמשנה שלא הזכירה 'מדבר' כרשות הרבים, דיברה על זמן שישראל היו שרויים במדבר, דכיוון דאיכא התם גם רשות היחיד, אי אפשר לומר בסתמא דמילתא 'והמדבר' דלא פסיקא ליה מילתא, שכן מקומות מקומות הם. והמשנה משנה קדמונית. והביריתא שהזכירה מדבר כרשות הרבים, עסקה בזמן הזה, דבזמן הזה אין אנשים שרויים במדבר".



נראה שבזה נחלקו בה"ג והרמב"ם

ואחר הודיע א-להים אותנו כל זאת, שפיר יש לומר דבזה איפליגו בה"ג והרמב"ם. ודעת בה"ג ודעימיה, רשות הרבים היינו 'דרך הרבים' מקום העשוי להילוך לרבים. ולכן גם פלטיא שהיא 'שוק', חשיבא רשות הרבים, כיוון שהיא עשויה להילוך הרבים, שכן בשוק אנשים לא עומדים או יושבים, אלא מהלכים למטרת הקניה". סיוע לשיטה זו, הן הדוגמאות המובאות בתוספתא (פ"א ה"ב): אי זהו רשות הרבים סרטיה ופלטיה גדולה ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה ע"כ. ואם יש כל כך הרבה מקומות שהם רשות הרבים בנוסף, והם מקומות טבעיים, כמו מדברות, יערות ושדות, היה לברייטא להזכירם". ועוד, בתוספתא וכן בבבלי מבואר שבקעה חשיבא ככרמלית. ובפשטות בקעה היינו שדה. ולדעת הרמב"ם נצטרך לחלק בין בקעה לשדה". ועוד מדברי הגמרא (עירובין כב ע"ב) עולה כדברי בה"ג שדווקא דרכי חשיבי כרשות הרבים: תא שמע: שבילי בית גילגול וכיוצא בהן רשות היחיד לשבת, ורשות הרבים לטומאה. ואיזהו שבילי בית גילגול? אמרי דבי רבי ינאי: כל שאין העבד יכול ליטול סאה של חיטין וירוצן לפני סרדיוט. מני? אלימא רבנן - השתא ומה התם דניחא תשמישתא אמרי רבנן לא אתו רבים ומבטלי לה מחיצתא, הכא דלא ניחא תשמישתא לא כל שכן? - אלא לאו רבי יהודה היא! - אמר ליה: שבילי בית גילגול קאמרת - יהושע אוהב ישראל היה, עמד ותיקן להם

יא). ואם תאמר הלא יש את הולכי המדברות השכונני באהלים הנמצאים דרך קבע במדברות. יש לתרץ דיושבי צריפין לא קביע דוכתייהו. ועם ישראל שאני, דכיוון דכתיב על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו כמאן דקביעי דמי. וכיו"ב גבי סותר (שבת לא ע"ב) וזכורני שיש גם ירושלמי כהאי גוונא לגבי קושר, וכעת אמ"א.

יב). תדע, שלא היה מושג 'שופינג' בזמננו, שכן הגברים אינם עושים 'שופינג', הנשים היו יוצאות פעם בחודש מן הבית, כמפורש בהרמב"ם.

ויש להעיר כי הרשב"א כתב שפלטיא היא רשות הרבים אף אם היא בתוך העיר. אולם יש בזה כמה קשיים. ולענ"ד יש מקום לומר אליבא דהגאונים דהחידוש בפלטיא הוא שאף שאינו 'דרך' חשיב רשות הרבים. אך לעולם אם יהיה מוקף מחיצות, יחשב מן התורה כרשות היחיד.

יג). ואולי זו הסיבה שהגמרא הקשתה כן.

יד). ואף שנאמן עלינו הדיין שגרסת הרמב"ם בנוסח שהיה לפני רבי אברהם שונה לשווקים. מ"מ כמה כתבי יד חשובים גורסים 'שדות' במקום 'שווקים'. ועל כרחין שהרמב"ם שינה את הנוסח.

דרכים וסרטיא. כל היכא דניחא תשמישתא - מסרה לרבים, כל היכא דלא ניחא תשמישתא - מסרה ליחיד. ע"כ. ומבואר שדווקא דרכים מוגדרות, נחשבות כרשות הרבים, ולא מדברים ויערות. והארכנו בזה לעיל (במאמר הקודם) בשיטת הגאונים, וכן נראה לי עיקר בדעתם.

אולם לדעת הרמב"ם שכלל גם מדבר, יערות ושדות, נראה דס"ל שכל מקום שיש רשות לרבים להלך בלא קצין שוטר ומושל, זו היא רשות הרבים גמורה. וכסיוע לשיטה זו, יהיה מה שהראינו לעיל בראש אמ"ר, דכל דבר המגביל את הרבים, כמו שתי מחיצות, מבוי עקום, דלתות, חיפופי וגידודי וכד' פוגם בעצמת רשות הרבים. הא קמן דאם יהיה מקום שאינו מוגבל כלל, ק"ו לכאורה שיחשב כרשות הרבים". וכן מוכח מהמשך תשובתו שכתב: ולענין יערים לא דמי יער לים ובקעה דהים אין תשמישו נח כיער, שאין אדם יכול להלוך בו אלא על ידי ספינה, תדע וכו' ומפרשנין בגמ' דתשמיש על ידי הדחק לא שמיא תשמיש והלוך על ידי הדחק שמיא הלוך, והיער תשמישו והילוכו אינו על ידי הדחק, והים תשמישו אינו אלא על ידי הדחק וכו' הילכך לא דמי ים ליער כלל והבקעה והאסטרטיא וקרן זוית אף על פי שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם כיער, שהכל צריכין לערים ולא דרך עליהם" כמדבר הילכך לא דמי יער לכרמלית כלל אלא למדבר שהוא רשות הרבים ע"כ. ומבואר שכיוון שהיער תשמישו והילוכו שלא על ידי הדחק, וכל אדם יכול להלוך בו, והוא רשות לכל אדם להיכנס לשם, ממילא חשיב כרשות הרבים, והוא כדברינו בס"ד. וראיתי שכבר כתב כן מו"ר רה"י הגר"ש טל שליט"א בספרו הבהיר (טל חיים שבת א' עמ' ת"ל תחת הכותרת הגדרת מהות רשות הרבים) עי"ש." י

(טו). על אף שהוא ק"ו פריכא ודו"ק.

(טז). כלומר, כולי עלמא צריכים להיכנס לעיר, אולם במקומות הללו שהזכיר הדרך לא נוחה להילוך ולכן הם כרמלית.

(יז). ובאמת יש לדון בהגדרת עיר לפי זה. האם הסתמא דמילתא של עיר היא שנחשבת לרשות הרבים, או שמא הסתמא דמילתא של עיר שהיא כעין בית אחד גדול המאגד בתוכו בתים רבים אחרים. והיא מעין רשות היחיד גדולה. וכאשר באה רשות הרבים גדולה ומאיימת על רשות היחיד הגדולה הזו, יש לערוך איזה תיקון. אולם אם אמת היה הדבר הזה, יוצא שבתוך עיר תמיד הרחובות בטלים לעיר, כלומר הרחובות אינם דרך לרבים בפני עצמם, אלא הם בטלית לשימושי הבית/הבתים הנמצאים בעיר, והעיר כולה היא כעין רשות היחיד. למה הדבר דומה? לחצר שנפרצה משני צידיה, דאע"ג שהם נכנסים בו ויוצאים בו, לא בטל שם חצר ממנה. ולקמן עסקנו בזה בס"ד.

(יח). ואילו דמסתפינא אמינא, ששיטת הרמב"ם דס"ל שמדברות ויערות חשיבי כרשות הרבים, עולים בקנה אחד דווקא עם שיטת רבי יהודה, וכפי שפירשנוה לעיל. דהא לדעת רבי יהודה, ברגע שיש שתי מחיצות ברשות הרבים, כבר ירדה מדרגתה ולא נחשבת כרשות הרבים גמורה. וכן לדעת רבי יהודה בקיעת רבים, מילתא היא. ויוצא שכל דבר המגביל את הרבים (כמחיצות) וכל מקום שיש לרבים רשות גמורה עליו, ובקיעת הרבים שם חופשית, הוא הרשות הרבים הברורה ביותר שיש. ולפי זה יש מקום לומר שרבי יהודה יסבור אליבא דאמת שמדברות ויערות חשיבי כרשות הרבים. אך רבנן, שהלכה כמותם, הסוכרים שאף שיש שתי מחיצות כל שיש שם 'דרך' אין המחיצות מבטלות את הדרך, משמע מדבריהם שדרך מילתא היא, ומקום שאינו דרך ברורה כמדבר ויערות, על שדה הארץ יחשב, ככרמלית, ולא כרשות הרבים.

ואולי יש לתרץ את הקושיא בין הברייתות בשבת, שהברייתא שלא החשיבה מדבר (שהיא תוספתא ולא אולא בדווקא כרבי יהודה), אולא כדעת רבנן, והברייתא שהחשיבה את המדבר כרשות הרבים, אולא כרבי יהודה. ואף שהגמרא לא תירצה כן, מ"מ שערי תירוצים לא ננעלו. ולא אמרתי כל אלו דברים הדברים כהכרח, אלא כהצעה בעלמא. דאין כח בסברות אלו בכדי לחלוק אפילו על העפר מתחת נעלו של הרמב"ם.

יש לחזק את שיטת בה"ג שדווקא דרך מוגדרת נחשבת כרשות הרבים לעניין

שבת

ובסברא ניתן לומר שרשות היחיד היא רשותו של האדם, של האינדיבידואל. על רשות היחיד הזו לענות על צרכיו הבסיסיים של האדם. אולם דרך רשות הרבים, היא יצירה אנושית, שבה האדם יוצא מהצרכים האינדיבידואליים שלו. מקום שבו הוא משתתף ומתערב עם הבריות, מקום שבו רבים הולכים לכיוון אחד ולמטרה אחת. וכך הוה במשכן, שכולם יצאו מן אוהליהם למטרה משותפת להביא את התרומות למשכן. ולכן דווקא דרך הרבים היא רשות הרבים. ואם הגאונים לא ראו בסוגיא בדף צט כהגדרה מוכרחת לרשות הרבים לעניין שבת, אך טבעי הוא לפי סברא זו לומר שרשות הרבים היא דווקא אורחא דמלכא – הדרך הכי גדולה המוזכרת במשנה^ט.

והשתא דאתינן להכי, איכא למידק טובא בהבדלים שבין הדוגמאות לרה"י מול רה"ר. דכך איתא בתוספתא (שבת פרק א הלכה א-ב): ארבע רשויות, רשות היחיד ורשות הרבים. אי זהו רשות היחיד? חריץ שעמוק עשרה ורחב ארבעה. וכן גדר שגבוה עשרה ורחב ארבעה זהו רשות היחיד גמורה.

(הלכה ב) אי זהו רשות הרבים? סרטיה ופלטיה גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רשות הרבים גמורה ע"כ. ויש שני הבדלים בולטים בין הדוגמאות של רה"י לרה"ר. הדוגמאות של רה"י יכולים להיות הן 'טבעיים' והן 'מלאכותיים' כלומר בידי אדם. אולם הדוגמאות של רשות הרבים שהובאו בתוספתא, הם רק מלאכותיים.

ואילולי דברי הרמב"ם ז"ל, שכלל גם מדברות ויערות, היה אפשר לומר כדברי השואל דלעיל, שרשות הרבים היא דווקא דרך מלאכותית שנעשתה להילוך רבים, ולדרך הזו התכוונה התורה כשאמרה אל יצא איש ממקומו ביום השביעי. ומאידך רשות היחיד היא מקום המיוחד לאדם, ורשות היחיד לא חייבת להיות 'בידי אדם' אלא כל דבר היכול לתת לאדם מחסה ומסתור מזרם וממטר, ומחיות רעות, הרי הוא רשות היחיד^י.



המציאות העירונית היא מציאות ביניים ואפשר שגם בעלי התלמוד נחלקו בזה

ואם כנים אנו בזה בס"ד, שפיר יש לומר שהמציאות העירונית היא מציאות ביניים בין רשות היחיד לרשות הרבים. ולדידן, לפי התפיסה שלנו כיום, קשה טובא לראות את העיר כרשות היחיד. שכן העיר מלאה בחנויות, מוסדות שלטון, בבתי ספר, וילדים משחקים ברחובותיה. אולם

ט). ואף שכלל נקוט בדינו – תפסת מרובה לא תפסת, ואם כן היה לנו לתפוס במועט שבשיעורים. הנה גם בדרך זו לא ישכון אור. שכן המועט שבשיעורים שם הוא שביל היחיד, ואין סיבה להגדירו כרשות הרבים. ועוד בה, יש לומר דהכא יש לנו סברא הפוכה מהסברא של תפסת ממועט. שכן לכו"ע מי שמוציא לרשות הרבים כי אורחא דמלכא מיחייב, ולא פשיטא לנו הכי ברשות הרבים י"ו אמה, ועל כן יש לתפוס דווקא בדרך המלך נלך, ולו רק מצד הספק.

כ). וגם זה, זהו רק אם האדם קבע עצמו להיות שם. דאם יש חריץ בין ההרים והגאיות, ולא ישב שם איש ולא עבר אדם שם, והוא בשיעור שאמרו חכמים. וזרק האדם לשם איזה דבר, ברור שלא יחשב כרשות היחיד כלל.

שפיר דמי לתפוס את העיר^א כהתאגדות של אינדיבידואלים. כלומר, במקום שכל יחיד ויחיד יתפוס לעצמו איזה חריץ, מערה, מחיצת קנים או גדר, כדי להגן עליו ולתחום את מקומו. במקום זאת, היחידים מתאגדים ביחד לכדי מערה גדולה, ויקראו לה עיר ומגדל עוז וראשו בשמים. ולפי זה, העיר היא בעצם 'רשות היחיד גדולה'. וכשם שבבירה גדולה ובבניין יש מסדרונות המובילים מקומה לקומה או מדירה לדירה, ובכל זאת כולם רשות היחיד אחת. כך העיר^ב, יש לה מבואות המובילים מחצר לחצר, אך כולם מאוגדים בתוך רשות אחת. דהיינו, כולם רואים את עצמם כבעלי מעמד אחד בעיר אחת, ומשתייכים קטגורית ורגשית למקום מסוים. כמו כן, הם משלמים מיסים לאותו מלך/שליט או שלטון מקומי, יש להם הנהגה מוסדרת, מנהגים ומוסדות דתיים מוגדרים. זו העיר. ולכן העיר ביסודה מציאות ביניים, היא לא רשות הרבים כדרך הרבים, שכן הפונקציות שהעיר ממלאת הן פונקציות של רשות היחיד. ומאידך, העיר היא של אנשים רבים, כדרך הרבים. ועל פניו ההגדרה הנכונה לעיר הינה – 'רשות היחידים'.

ועל פי הגדרה זו, מובנת ביותר שיטת הגאונים הסוברים שרשות הרבים היא דווקא דרך המלך, ולא עיר^ב. ולפי זה כל שהדרך נמצאת בתוך העיר, אף אם היא מיושרת וגדולה תחשב לכרמלית, אא"כ היא מתחברת באופן ישיר לרשות הרבים הנמצאת מחוץ לעיר.

ובאמת נראה שנחלקו בזה כבר בגמרא. דמחד גיסא אמרינן (בבלי עירובין כב) שמעלות ומורדות של ארץ ישראל אין חייבים עליהם משום רשות הרבים, דלא ניחא תשמישיהו, ומבואר שדווקא דרך ישרה ללכת אל עיר מושב, היא החשובה כרשות הרבים. וכן, יש לדקדק מן המעשה בעירובין (פו ע"ב) שפרסו סדינן ע"ג העמודים והביאו ס"ת. שהגמרא הקשתה רק מצד עשיית אוהל, ולא הקשתה מצד טלטול. ובאמת רש"י ור"ח כתבו שהיה זה במבוי (ועי' ברש"י שם ודוק). אולם בפשטות שפיר יש לומר דציפורי היא כרמלית כולה, דאין בה דרך המלך^ד.

וגם האי דינא דירושלים ומחוזא, דאילמא דלתותיהן ננעלות בלילה, יכול להתפרש באותו אופן^ה. שהדרך העוברת בה הינה דרך גדולה המחברת בין ערים, ועוברת בתוך העיר. אך באמת היא אורח מלכא. אך בשביל זה בעינן שהדרך תהא כעין דרך בין עירונית. וכל דרך עירונית שיש לה הפרעות (כגון פסי האטה, מעגלי תנועה וכד', לאפוקי רמזורים), או שהיא מתעקלת לפי הבניינים והיא משמשת את הבניינים, כגון כל הכבישים השכונתיים, לא יהיו אלה רשות הרבים

כא). בין אם היא מוקפת חומה ובין אם לאו.

כב). ובפרט בזמננו, שרבות מן הערים היו מוקפות חומה דלתים ובריח.

כג). ולהכי בה"ג כתב בהדיא (עירובין פרק הדר עמ' קסו) שמועילה צורת הפתח אפילו אי לית חומה.

כד). ועי' בתשובה לגאונים (אוצה"ג עירובין עמ' 68 סי' קעג) שעסקו בתשובה זו, ונמנעו מאוד מלהגדיר את המקום כרשות הרבים.

כה). אף שבה"ג לשיטתו לא פסקה להא מילתא. מ"מ אין נפלאות היא ולא רחוקה היא. שכן הגאון בשערי תשובה (סי' רט) שגם סובר כדעת בה"ג לעניין ס' ריבוא, כן פסק את עניין הדלתות הננעלות בלילה.

לשיטת בה"ג ודעימיה. אלא דווקא הדרך הבאה מחוץ לעיר ומפולשת אל הדרך העירונית הראשית, היא הנקראת רשות הרבים דעיר, והן המה 'מבואות המפולשים' לדעת הגאונים.



מחלוקת הראשונים האם כדי לתקן עיר אנו צריכים דלתות או שדי

בצורת הפתח

ועוד מעט אדבר, ברוב המדבר, שירים אחר, לאל ואזמר, כי נתן תורה לעקר גר, הנמשך בשר, ללמוד לאור נר, בלילות ער, בעת הצידים צר. ואומר כי עתה הבוא נבוא בס"ד לברר את שיטת רבנן קמאי אי בעינן דלתות נעולות בלילה, בכדי להתיר את העיר בטלטול.

ועל פי מאי דחזינן עד כען, עולה ברור שלשיטת בה"ג וסיעת מרחמוהי, כל דרך עירונית לא בעיא דלתות נעולות, שכן עיר לא מיקריא כלל רשות הרבים. שכן כתב בה"ג בהדיא (עירובין ע"א קס"ו): ואי אית לה למתא שורא, אי נמי הדרין לה נהרואתא, אי נמי יתבא על תילא דמידליא עשרה טפחים זה הוא ערובה ולא צריכה אלא ערובי חצירות. ע"כ. ולא זכר ש"ר דבעינן כלל דלתות נעולות, וכתב בהדיא לפני כן דדי בצוה"פ. וגם מן התשובה (שערי תשובה ס"ו רט) שכתב רב שר שלום גאון לק"מ, וכמו שביארנו דבריו בס"ד.



מקור הדין שדי בצורת הפתח לכרמלית

הנה איתא בגמרא (יא ע"א) דצוה"פ מהניא בכרמלית: ואף רבי יוחנן סבר לה להא דרב"י. דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק; מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבע קונדיסין בארבע פינות השדה, ומתח זמורה עליהם, ובא מעשה לפני חכמים, והתירו לו לענין כלאים - ואמר ריש לקיש: כדרך שהתירו לו לענין כלאים - כך התירו לו לענין שבת. רבי יוחנן אמר: לכלאים - התירו לו, לענין שבת - לא התירו לו. במאי עסקינן? אילימא מן הצד - והאמר רב חסדא: צורת הפתח שעשאה מן הצד - לא עשה ולא כלום. אלא על גבן; ובמאי? אילימא בעשר - בהא לימא רבי יוחנן בשבת לא? אלא לאו - ביתר מעשר"י! - לא, לעולם בעשר ומן הצד, ובדרב חסדא קא מיפלגי"י. ורמי דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, ורמי דריש לקיש אדריש לקיש. דאמר ריש לקיש משום רבי יהודה ברבי חנינא: (ע"ב) פאה מותרת לענין כלאים, אבל לא לשבת. ורבי יוחנן אמר: כמחיצות לשבת - דלא, כך מחיצות לכלאים - דלא. בשלמא דריש לקיש אדריש לקיש לא קשיא, הא - ידידה. הא - דרביה. אלא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן קשיא! אי אמרת בשלמא: התם - על גבן, הכא - מן הצד, שפיר. אלא אי אמרת אידי ואידי מן הצד,

(כו). שצורת הפתח לא מועילה בפתח שהוא יותר מעשר אמות.

(כז). ואמר רבי יוחנן שלא התיר.

(כח). לדעת ר"ל מהניא צוה"פ מן הצד, ולדעת רבי יוחנן לא מהניא. ולעולם ס"ל דצורת הפתח מהניא אף ביותר מעשר.

מאי איכא למימר^{כט}? לעולם אידי ואידי מן הצד, התם - בעשר^ל, הכא - ביותר מעשר. ומנא תימרא דשני לן בין עשר ליותר מעשר? דאמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: לא כך היה המעשה שהלך רבי יהושע אצל רבי יוחנן בן נורי ללמוד תורה, אף על פי שבקי בהלכות כלאים, ומצאו שיושב בין האילנות ומתח זמורה מאילן לאילן. ואמר לו: רבי, אי גפנים כאן מהו לזרוע כאן? אמר לו: בעשר - מותר, ביותר מעשר - אסור. במאי עסקינן? אילמא על גבן - יותר מעשר אסור? והתניא: היו שם קנין הדוקרנין, ועשה להן פיאה מלמעלה, אפילו ביותר מעשר - מותר! אלא לאו - מן הצד, וקאמר ליה: בעשר - מותר, יותר מעשר - אסור. שמע מינה^{לא}. ע"כ.

ומבואר שלדעת רבי יוחנן, כל שצורת הפתח היא 'על גבן^{לב}', היא מתרת לעניין שבת, בין בעשר ובין ביתר מעשר. ועסקנו בסוגיין בבקעה שדינה הוא ככרמלית. ועל כן יצא, שצורת הפתח מהניא לכרמלית בשבת, כל שנעשו על גבן, ובכה"ג מתירה צוה"פ אף ביותר מעשר. ולדעת ריש לקיש, מהניא אף צוה"פ מן הצד, כל שעשאה בפחות מעשר. וביתר מעשר צוה"פ מן הצד לא מהניא לא לעניין כלאים ולא לעניין שבת.



שיטת הירושלמי בדין זה

וגם בירושלמי הובאה מחלוקת זו כדמותה וכצלמה והכי איתא בתלמודא דבני מערבא (עירובין פ"א ה"ט): מתני' מקיפין ג' חבלים זו למעלה מזו וזו למעלה מזו ובלבד שלא יהא בין חבל לחבירו ג' טפחים שיעור חבלים עוביין יותר על טפח שיהא הכל עשר טפחים: וכו' רשב"ל בשם רבי יודה בן חנניה - נעץ ארבעה קנים בארבע זויות הכרם וקשר גמי מלמעלה, מציל [דף יא עמוד א] משום פיאה^{לד}. א"ר יוחנן כמחיצות שבת כן מחיצת כלאים^{לז}. אמר רבי יוחנן מעשה שהלך רבי יהושע בן קרחה אצל רבי יוחנן בן נורי לנגנוד והראהו שדה אחת ובית חווירתה^{לו} היתה נקראת, והיו שם פרצות יותר מעשר והיה נוטל אעים וסותם, דוקרנין וסותם עד שמיעטן פחות מעשר, אמר כזו כן מחיצת שבת^{לז}. א"ר זעירא, מודה רשב"ל לענין שבת שאין פיאה מצלת יותר מעשר^{לז}. א"ר חגי מתני' אמרה כן, מקיפין ג' חבלים זה למעלה מזה, אם אומר את

כט). אמאי לעיל התרנו מן הצד, לעניין כלאים, והכא אסרנו?

ל). לכלאים התירו בעשר אף מן הצד, אך לשבת לא התירו מן הצד אפילו בעשר. וביותר מעשר, אפילו בכלאים לא התירו.

לא). ובכלאים איירי.

לב). עי' ברש"י ובר"ח בביאור 'מן הצד' ו'על גבן'.

לג). לעניין כלאים.

לד). שיש לחלק בין יותר מעשר לפחות מעשר.

לה). היא בית חורתן של הבבלי.

לו). כלומר שלאחר שהפחית את הפרצה מעשר אמר כן. משמע שרבי יוחנן להיתרא, ודלא כבבלי

לז). כלומר הוי ש' המסכים לדברי ריו"ח.

שהפיאה מצלת יותר מעשר, כמו כן חבל אחד^ל. רבי יונה אמר רב הושעיה בעי, הדא פיאה אמה איתאמר, מלמעלן מן הצד? אין תימר מלמעלן, כל שכן מן הצד^ט. אין תימר מן הצד הא מלמעלה לא. אין תימר מלמעלן יאות א"ר חגי, אין תימר מן הצד לא א"ר חגי כלום, מה נפשך, אם מלמעלן הרי מלמעלן אם מן הצד הרי מן הצד. רבנן דקיסרין בשם רבי ירמיה - תיפתר בשעשוין כמין דקרבן. ע"כ.

וכפי הנראה יש מקום לדקדק מן הירושלמי לעניין נ"ד. שכן אף שבבבלי חזינן שרבי יוחנן ס"ל להקל בצוה"פ בכרמלית בכל גווגי, מן הירושלמי יש מקום להסתפק בזה, שכן שנינו בשם רבי יוחנן, שרבי יהושע בן קרחה סתם את הפרצות בשדה בית חוורתה, ומאן יימא לן כי הפרצות היו קטנות? שמא הפרצות היו גדולות, ולאחר שסיים לסתום כבר היתה הסתימה עומד מרובה על הפרוץ ובהכי הוא דמהניא צוה"פ.

עוד יש לדקדק מן הירושלמי, שלכל אורך הסוגיא הירושלמי קורא לצוה"פ 'פיאה', ושפיר יש לדקדק שלא מן דין צוה"פ נגעו בה, אלא מדין "פיאה" כלומר הפסק מוגדר בין האזור הזה לשאר אזורי השדה. ולכן קא סליק אדעתין דפיאה מן הצד מהניא טפי מאשר מלמעלה.

ואף אם לא נאמר כפירוש זה, אלא נאמר שאף לאחר שסתם רבי יהושע בן קרחה את הפרצות היה הפרוץ מרובה, הא סיימנו את הסוגיא כך: אמר ר' אבהו - כל אילין מיליא לענין מיסב ומיתן הא להורות, אסור להורות, מה אם סוכה קלה את אמר אסור שבת החמורה לא כל שכן?! ע"כ. ופירש הגר"ח קצ"ל על אתר: הלכך בשבת פשיטא דאין להקל בצורת הפתח. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי רבינו חננאל (עירובין יא ע"ב).



על פי דברי הירושלמי יש להסביר את שיטת הרמב"ם

והנה, לולי דברי הירושלמי היה מקום להקשות על הרמב"ם שלא פסקה להא מילתא שכרמלית ניתרת על ידי צוה"פ. בעוד רבי שמעון קייארא בהלכות גדולות כתבה להא מילתא בהדיא.

שכן, אף שבפשטות לשון הבבלי נראה שיש להקל, הרמב"ם ס"ל שהירושלמי פרושי מפרש מיליו. ואת הירושלמי יש לפרש בשני אופנים, או שלדעת רבי יהושע בן קרחה, אין להתיר צוה"פ בפרוץ מרובה על העומד. או שמעיקר הדין מותר אף בפרוץ מרובה, אך למעשה רבי אבהו סובר שאין להתיר למעשה צוה"פ בשבת כלל ביתר מעשר, או בפרוץ מרובה.

ואלו דברי הרמב"ם (הל' שבת פט"ז הט"ז): כל מחיצה שיש בה פרוץ מרובה על העומד אינה מחיצה, אבל אם היה פרוץ כעומד הרי זו מותרת, ובלבד שלא יהיה באותן הפרצות פרצה שהיא יתר על עשר אמות, אבל עשר אמות הרי היא כפתח, ואם היה לפרצה זו צורת פתח אף על פי שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחיצה, והוא שלא יהא הפרוץ מרובה על העומד. ע"כ.

לח. ולשם מה בעינן ג' חבלים? א"ו ג' חבלים כשהוא יותר מעשר, וחבל אחד ("פיאה") שהוא בעשר או פחות.

לט. דמה עניין יש להרחיק את החבל העליון מן הקורות ומבני האדם? הלא ככל שהחבל העליון קרוב לאנשים, שפיר נראה כצוה"פ טפי. ומ"מ הוי הפוך מהבבלי. דבבבלי משמע שמלמעלן יותר קרוב להתיר מאשר מן הצד.

אולם אי קשיא הא קשיא, אמאי שביק הרמב"ם תלמוד ערוך, והביא ממרחק לחמו מדברי הירושלמי. ובפשטות יש לומר שמכיוון שרבינו חננאל קדם והביא את הירושלמי בסוגיין, ובודאי נתכוון לפסיקת הלכה, ממילא כבר קדמוהו רבנן. ושפיר יש לסמוך על הירושלמי בכה"ג.

ועוד בה, שפיר יש לומר שהירושלמי לא פליג על שיטת הבבלי, אלא הבבלי לא גילה לנו שרבי יהושע בן קרחה סתם את הפרצות. אלא רק שהיה שם היתר של צוה"פ. והירושלמי לא חלק על כך שהיה שם היתר של צוה"פ, אלא רק הוסיף תנאי שאין צוה"פ מועילה אלא במקום שהעומד מרובה על הפרוץ.^מ



על אף דברי הרמב"ם נראה שיש מקום להתחשב בקולא העקרונית היוצאת מן התלמודים

והנה, אף שמדברי הרמב"ם נראה ברור, דלא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה להקל בצורת הפתח אפילו בכרמלית, ודלא כבה"ג. מ"מ יש מקום בראש לומר, הן על פי הבבלי והן לפי הירושלמי, דהאי דינא דצורת הפתח מהני אפילו בדאורייתא. שכן רבי יוחנן וריש לקיש לא נחלקו בצורת הפתח, שהיא מועילה לעניין כלאים, אף שכלאים הם מן התורה, ואם כן אין סיבה להניח שלא תועיל צוה"פ גם לעניין היתר רשות הרבים גמורה. ואף מן הירושלמי משמע כן, דשפיר יש לומר בדעת רבי אבהו שלא נתכוון לומר שמן התורה לא מועילה צוה"פ, אלא שמדרבנן אין נראה נכון להתיר בצוה"פ בלחוד ברשות הרבים. אך שפיר יש לומר, שמן התורה מהניא צוה"פ גם לעניין היתר רשות הרבים. דאל"ה אפילו לעניין 'מיסב ומיתן' יש לאסור.

והאי טעמא דעסקינן בכרמלית גם בבבלי וגם בירושלמי, זה אינו משום דהאי דינא דצוה"פ קיים רק בכרמלית. אלא, מפני שעסקנו בעניין כלאים בכרם, וכרמים יש בבקעות ובפרדסים ובשדות, ואין כרמים ברשות הרבים, והכי הוה מעשה. אך לא עלה על דעת לומר דרך בכרמלית מהניא צוה"פ. תדע שצורת הפתח מועילה להתיר מבואות המפולשין דחשיבי רשות הרבים גמורה, ואם כן ה"ה הכא. ואף שמדברי בה"ג שפסקה להא מילתא אפשר לדקדק שכתב כן דווקא לעניין כרמלית, אפשר שמפני שלא רצינו להרחיב את ההיתר יותר ממה שמצאנו בפירוש, ובפרט שהירושלמי הגביל מאוד את ההיתר הזה. אך אליבא דאמת יש מקום להציע דמהניא צורת הפתח גם ברשות הרבים דאורייתא. וכ"ד הגר"ז (שו"ע ססד סע' ד') דמהניא צוה"פ גם בדאורייתא. וכבר כתבתי לעיל גם בדעת בה"ג כדברים האלה בס"ד.



מ). וכאן מוחלפת השיטה, דהרמב"ם ההולך בדרך הבבלי קם בשיטת הירושלמי, ובה"ג שהוא הראשון מן הגאונים שנתייחס לירושלמי, פסק הכא בייחוד כשיטת הבבלי.

שיטת הראשונים המצריכים דלתות ננעלות בכדי לתקן עיר

ובאמת נראה ששיטת הסוברים דאיכא גבן רשות הרבים גם בזמן הזה, עולה בצורה פשוטה יותר עם הסוגיא של דלתות ננעלות בלילה.

דהכי איתא בתלמודא (עירובין ו' ע"א-ב): תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים? עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. חנניה אומר: בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן, וכשהוא יוצא ונכנס - נועל. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן. ורשות הרבים מי מיערבא? והתניא: יתר על כן אמר רבי יהודה: (ע"ב) מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים - עושה לחי מכאן ולחי מכאן, או קורה מכאן וקורה מכאן - ונושא ונותן באמצע. אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך. וכי תימא: בכך^א הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות - חייבין עליהן משום רשות הרבים! - אמר רב יהודה: הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים? - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן. ע"כ.

וכפי שכבר הערתי לעיל, הלשון בסוגיא זו מעט קשה. שכן מחד גיסא הגמרא מקשה ותמהה 'וכי תאמר שבכך, בלחי וקורה אין מערבין רשות הרבים אך בדלתות מערבין?!' ותשובתה בצידה 'והרי אמר רבב"ח בשם ריו"ח - שמערבין רה"ר בדלתות'. ועל פניו כלפי לייא. וראיתי בכמה מכתבי היד שגרסו כך: 'וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא הא בדלת מיערבא', כלומר בלשון יחיד, וקאי על שיטת חנניה. והקושיא היא מכך שאפילו דלת אינה מספיקה, שכן בשביל רה"ר בעינן דלתות. אולם יש לחשוד שתיקון זה, אינו מעיד על הנוסח האמיתי של התלמוד, אלא הוא תיקון סופרים. מפני שרבינו חננאל גריס בהדיא 'הא בדלתות מיערבא'.

והשתא דאתינן להכי, בדברי רבנו חננאל, איכא למידק שכן איהו כתב הכי: וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא כלומר בלחי או קורה הא בדלתות מיערבא אף על גב דאינן ננעלות. ע"כ. דהיינו הקושיא של הגמרא היתה שלפי חנניה בעינן דלת, אולם לא עלה על דעת אף אחד שצריכים דלתות ננעלות. וכאילו אמרה הגמרא 'הא בדלתות בעלמא מיערבא'. ועל כן מביאה הגמרא מימרא זו, דבעינן דלתות ננעלות בלילה. וכבר כתבתי לעיל (תחת הכותרת מתוך דקדוק שיטת התלמוד בעירובין יש לסייע לשיטת רבנן גאוני, במאמר הקודם) שלפי שיטת הגאונים יש להסביר סוגיא זו בפשיטות ע"ש.

ואיך שלא יהיה, למסקנת הסוגיא בעינן למבואות המפולשין לחי/קורה וצורת הפתח. ולרשות הרבים בעינן דלתות ננעלות.



מא). בלחי וקורה.

מהמשך הסוגיא נראה דאין צורך בדלתות ננעלות ממש

איברא דבהמשך הסוגיא איתא: איתמר, רב אמר: הילכתא כתנא קמא, ושמואל אמר: הלכה כחנניה. איבעיא להו: לחנניה אליבא דבית הלל^א, צריך לנעול או אין צריך לנעול? - תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל: אינו צריך לנעול, וכן אמר רבי מתנה אמר שמואל: אינו צריך לנעול. איכא דאמרי, אמר רב מתנה: בדידי הוה עובדא, ואמר לי שמואל: אין צריך לנעול. בעו מיניה מרב ענן: צריך לנעול, או אין צריך לנעול? - אמר להו: תא חזי הגי אבולי דנהרדעא, דטימן עד פלגיהו בעפרא ועייל ונפיק מר שמואל, ולא אמר להו ולא מידי. - אמר רב כהנא: הנך מגופות הואי. כי אתא רב נחמן אמר: פניוה לעפרייהו. - לימא קסבר רב נחמן צריך לנעול? - לא, כיון דראויות לנעול, אף על פי שאין ננעלות. ע"כ. ומשטחות לשון הסוגיא הוה, עולה שאין צורך לנעול בפועל את הדלתות. אולם כד נעיינ בה שפיר, נמצא כי יש כמה קשיים בהא מילתא. ראשית כל, הדיון נסוב אליבא דחנניה. ועל פניו אין סיבה לפסוק דווקא כחנניה ולא כת"ק. ואם כן, כל הדיון לגבי הדלתות והערות האמוראים למעשה, לשם מה באות? ועוד בה, הלא בפלוגתא דרב ושמואל קיימא לן כרב, והלא רב, שפתיו ברור מיללו כי הלכתא כוותיה דת"ק.

ובאמת שפיר יש לומר דכיוון דנהרדעא אתריה דשמואל הוות, לכן האמוראים דנו במעשיו של שמואל. אולם גם לפי זה קשה, למה התלמוד סידר את הדברים לפנינו, בתור הוראה למעשה, כשלמעשה אין בזה נ"מ. ואולי יש לומר לאידך גיסא, דכיוון דשקלו וטרו בהא מילתא רבנן אמוראי שפיר יש לומר דהכי קיימא לן. אך זה יהיה קשה לפסוק גם נגד ת"ק וגם נגד רב.



הקושי בדין דלתות ננעלות בשיטת הרמב"ם

והאמת ניתנת להיכתב, דאי קשיא הא קשיא כי בדברי הרמב"ם נראה דמזכי שטרא לבי תרי. שכן מצד אחד כתב (הל' שבת פ"ד ה"א): ואי זו רה"י? תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן וכו' וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות וכו' אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה וכו' כולן רה"י גמורה הן. ע"כ. ומבואר דבעינן לנעול את הדלתות בלילה בפועל.

אולם מאידך כתב הרמב"ם (פ"ז ה"י): שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל, היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל, אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"י. ע"כ. ודין זה הוא על פי המשך הסוגיא דלעיל (יבוא לקמן בס"ד), וכמה ראשונים (רמב"ן, מאיר, רשב"א, מגיד משנה) הבינו בדעתו דלא בעינן לנעול ממש, אלא רק ראוי להנעל, ועפ"ז דבריו סתרי אהדדי לכאורה,

(מב). דבעינן דלת.

דבפרק י"ד בעי ננעלות ממש, ובפרק י"ז די בראויות להינעל. וכבר הקשה כן בהליכות אליהו (פי"ד ה"א).



תירוץ שיטת הרמב"ם בס"ד

ובטרם אהיה באר'ש בהנראה לע"ד בשיטת רבינו משה, אבוא אע"ר במחלוקת הראשונים אי קיימא לן בהא מילתא כרב או כשמואל. הנה רבנו חננאל כתב: ומדשקיל וטרו כשמואל דאמר הלכה כחנניה ש"מ הלכה כשמואל בהא ואקשינן ומי עבדינן כתרין חומרי. ע"כ. ומבואר דס"ל דקיימא לן כדעת חנניה, ובעינן דלת מכאן ולחי או קורה מכאן².

ומאידיך הרי"ף (ב ע"א) כתב: איתמר רב אמר הלכה כת"ק ושמואל אמר הלכה כחנניה ואליבא דב"ה והלכה כרב בתרויהו וכו' דקי"ל הלכתא כרב באיסורי והני מילי מבואות המפולשין לרה"ר הוא דסגי להו בצורת פתח מכאן ולחי או קורה מכאן אבל ברה"ר גופה לא מערבין אלא בדלתות מכאן ומכאן והוא דננעלות בלילה וכו' וההוא מבוי עקום דהוה בנהרדעא ורמו עליה חומרא דרב ושמואל ואצרכוה דלתות לא קשיא משום דנהרדעא אתריה דשמואל הוה ע"כ. ונראה ברור ממה שסיים 'וההוא מבוי עקום' וכו', בא לחלוק על דברי ר"ח³, דלא תימא 'מפני דשקלו וטרו אליבא דשמואל הלכתא כוותיה'.

ועל פי שיטת הרי"ף דלא קיימא לן אליבא דחנניה, יש לעיין מה הועילה לנו למעשה השאלה האם צריך לנעול או לא צריך לנעול? הלא אי כחנניה, הא לא קיימא לן כוותיה, ודברי רבי יוחנן שאמר 'ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה' מפרש הרי"ף בהדיא דבעינן ננעלות ממש.

ומאידיך לשיטת ר"ח ניחא כל הסוגיא והשאלה, כיוון דקיימא לן כדעת חנניה, ולכן לא בעינן לנעול את הדלת במבואות המפולשין, אך ברשות הרבים ממש בעינן דלתותיה ננעלות, כמו שכתב בהדיא בפירושו (עירובין כב ע"א). אולם קשה אמאי שביק לת"ק ולרב, ופסק כוותיה דשמואל וכחנניה.

ועל פי אלו שתי השאלות, יש להסביר בס"ד את שיטת הרמב"ם. לרמב"ם הוקשו שתי השאלות הללו. מחד הסכים הרמב"ם עם הרי"ף שיש לפסוק כדעת רב ות"ק, ודלא כר"ח וכשמואל. ומאידיך הוקשה לרמב"ם לשם מה אריכות הדברים הוה לפרש את שיטת חנניה אליבא דב"ה, בעוד שעל פי הכללים והמושכל לא קיימא לן כוותיה.

ולמד מכך הרמב"ם, דאף דלא שמעינן מדברי חנניה אליבא דב"ה מידי לעניין מבואות המפולשין לרשות הרבים, מ"מ שמעינן מיניה לכל היכא דבעינן דלתות⁴, דלא בעינן ננעלות ממש אלא רק הראויות להינעל.

מג. וכו"ה בתשובה לגאון (אוצה"ג שבת עמ' 2), וכן דעת העיתים (סי' צ"ב) וחזי לאיצטרופי לדעת ר"ח. ואפשר דס"ל נמי דמבוי עקום הרי הוא כסתום, וכאידיך דשמואל.

מד. וכדרכו של הרי"ף בכמה דוכתין לחלוק על רבינו חננאל בלא להזכירו בהדיא, (לדוגמא עי' רי"ף שבת א ע"ב).

מה. ולהכי נקטה הגמרא בלשון רבים – דלתות, גם כד עסקינן בחנניה דבעי רק דלת, ויהי לפלא דקדוק לשון התלמוד.

מתוך דברי הרמב"ם יש להוכיח כפירוש זה

וכשאני לעצמי מה אני, נראה לענ"ד להוכיח כן מתוך לשון הרמב"ם. דאי תימא דהרמב"ם בעי שינעלו הדלתות ממש. ראשית יהיו דבריו סותרים זא"ז. אולם יתר מכך יקשה, דמניין ליה להרמב"ם הא מילתא דבעינן רק דלתות הראויות להינעל? דאי לא תימא כדכתבין, יקשה מה מקור הדין של ההלכה בפ"ז ה"י, דהתם איירי הרמב"ם בדלתות של רשות הרבים, וכשיטת רבה בר בר חנה בשם ר"ח, והתם כתב לנא דלא בעינן ננעלות ממש, אלא רק ראויות להינעל. ודין זה נלמד רק מדברי חנניה אליבא דב"ה, דאינו להלכה! אלא מוכרח כדברינו בס"ד, דלדעת הרמב"ם לא בעינן אלא ראויות להינעל, ולא ננעלות ממש, וזה מכח שיטת התלמוד וקושיותיו. וכך הבינוהו רבנן קמאי. וגם הלום ראיתי אחרי רואי שכך פירש את הרמב"ם רבינו המגיד משנה (פ"ז ה"י), וששת.



ביאור סתירת לשון הרמב"ם על פי פירוש זה

והשתא דאתינן להכי, בוא יבוא, פירוש לשון הרמב"ם על נכון בס"ד. הלא כך לשון הרמב"ם (פ"ד ה"א): ואי זו רה"י? תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן וכו' אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ע"כ. הכא הרמב"ם בא להגדיר את העיר, כלומר, באיזה אופן תהיה העיר רשות היחיד? עיר שיש לה חומות ודלתות, ובסתמא דמילתא הרי דלתותיה ננעלות, דהרי לא שם השלטון את הדלתות רק בכדי להתיר את עירוב העיר. אלא הדלתות ממלאות פונקציה בסיסית של שמירה. אך לא הצריך כאן דווקא שהדלתות יהיו נעולות.

ובפרק י"ז עוסק הרמב"ם באותו דין עצמו, ומגדיר שמה שאמרנו בפ"ד 'ננעלות' לאו ננעלות ממש, אלא הראויות להינעל. וכבר קדמוני רבנן בזה, וכ"כ הרב אלקים גאטיני בפירושו יצחק ירנן (פ"ד ה"א), ומרכבת המשנה אשכנזי (שם), ובקהילת יעקב אלבעלי (שם). ועל צבאם מרן הב"י (סי' סוד) שכתב כן בפשיטות.

ויש להוכיח בס"ד דעסיק רבינו באותו דין עצמו. שכן לשון הרמב"ם בפ"ז הוא כך: שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל, היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל, אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"ר. ע"כ. ועל פניו קושי גדול קא חזינא הכא. דבתיאור המציאות כתב הרמב"ם 'שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם'. ועל פניו מה ההבדל בין זה לבין מבואות המפולשים, שגם הם שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם?

ולענ"ד היא פשוטה לפניה, דכוונת הרמב"ם הכא היא לרשות הרבים דעיר, לרחוב הראשי של העיר, וס"ל דאף שיש שני כתלים, מ"מ לא נעשה זה 'מבוי המפולש', שכן מבוי המפולש הינו רחוב צדדי ולא ראשי. אך הכא איירי בעיר כירושלים וכמחוזא, וכפי מקור דין זה. ועל פי

דרכנו למדנו בס"ד שמקור הדין של ירושלים אלמלא דלתותיה, הוא מקור הדין בפרק יז' הלכה י'.

ועל כן, בהא סליקנא בשיטת הרמב"ם דלא בעינן דלתות ננעלות ממש, אלא בעינן דלתות הראויות להינעל.



מה הסברא בכך שדלתות אמורות להועיל בהכשר רשות הרבים

ואחרי הודיע א-להים אותנו כל זאת, אשאל מכם שאלות, מה נשתנה דין דלתות, משאר כל המחיצות? אמאי בעינן דלתות בכדי להתיר את רשות הרבים ולא די לן בלחי/קורה או בצורת הפתח, דמהנו בכל אתר ואתר.

הלא אם כנים אנחנו, הא בפשטות אם יש לעיר חומה גבוהה מסתמא שיש גם למקום הדלתות צורת הפתח שאמורה להועיל ככל שאר מחיצין של תורה, דפי תקרה יורד וסותם, ואמאי לא די לנו בזה. וכן אי איתא חומה, הלא בודאי עומד מרובה על הפרוץ, ועל פניו החידוש הזה צריך נג'ר ובר נג'ר לדלתותיו.

ועוד קשה, שכן העולה מדברי הרמב"ם (הל' שבת בפט"ו ה"א) והוא דין התלמוד, שקרפף שהוקף לדירה היא רשות היחיד ממש, ולא הצרכנו בו לעולם שינעלו דלתותיו. ומה שנה הקרפף מן העיר ששנינו בה כלשון הזו ממש (רמב"ם שבת פרק יד הלכה א): אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ע"כ. ויותר מהמה יש להקשות, שאם אמת היה הדבר הזה, כדכתבינן לעיל ולא בעינן ננעלות ממש, אלא די בראויות להינעל אליבא דהרמב"ם, יוצא שאפילו סגירת הדלתות לא בעינן, ואם כן קשיא טובא מאיזה צד מהנו הנהו בבי? ועוד, אי בעינן דלתות ננעלות בלילה, אמאי ביום שהדלתות אינן נעולות העיר עדיין נחשב כרשות היחיד?

והנה קמה וגם ניצבה הקושיא שהקשיתי בראש אמי'ר, דהיכא חזינן דדלתות חשיבי לעניין מחיצות ודיני תורה?

ובאמת רש"י כתב (עירובין ו' ע"ב ד"ה ירושלים): אבל נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים, ע"כ. אולם עליה אני דן, אמאי נעילת הדלתות משויא לה כחצר של רבים, ולא די בצורת הפתח מעליא ובעומד מרובה על הפרוץ? ומעין זאת כבר הקשה רבינו יהונתן מלוניל (ב ע"א)

והרי"ד בפסקיו (ו' ע"ב) כתב שעיר הויא רשות הרבים גמורה, ולעולם רשות הרבים גמורה אינה ניתרת אלא בדלתות. אולם על פניו גם מבואות המפולשין לרשות הרבים הוו רשות הרבים גמורה, ואמאי התם לא הצרכנו דלתות בשום אופן. ואף חנניה לא הזיקק אלא דלת אחת. וצ"ע.

והריטב"א (עירובין כ"ב ע"א ד"ה כאן) כתב שמדין מחיצות נגעו בה, וס"ל שהדלתות השלימו את מחיצותיה של ירושלים. ובקיעת הרבים מבטלת את המחיצות בצד שהרבים בוקעים בו.



מכמה דינים במסכת עירובין יש לעמוד על טעמו של הדבר בס"ד

והנה אם ד"ל הוא, ובדעתו רבים יתמהו, המה ראו כן תמהו, מ"מ אבוא במגילת ספר הנותנת אמרי שפר, לבאר טעמו של דבר אם יהיה ה' בעזרי.

בעניין עיר של רבים (עירובין נט ע"ב) איתא: אמר מר או כולה או מבוי מבוי בפני עצמו. מאי שנא דלחצאין דלא - דאסרי אהדדי מבוי מבוי נמי אסרי אהדדי! - הכא במאי עסקינן כגון דעבוד דקה. ע"כ. ומבואר שאם בני המבוי עשו 'דקה'" הרי הם מובדלים משאר בני העיר, ולכן אין אוסרים עליהם. וכתב רש"י (שם ד"ה דעבוד דקה): פתח נמוך בראש כל מבוי, דגלו אדעתייהו לאסתלוקי כל חד מחבריה. ע"כ. וכ"ה בס' ע"ב גבי חצר. וכן הוא בדף עה ע"א, וכן הוא בדף פט ע"ב לפי ר"ח.

וחשבתי לומר שבאמת עניין הדלתות הוא כעין עניין הדקה. כשם שעניין הדקה בא לגלויי מילתא שאנשי המבוי 'אסתלוקי אסתלקו' והרי הם לעצם, ולכן יותר להם לטלטל. כך בני העיר כולה צריכים לעשות איזה היכר בכדי להפריד את רשות הרבים שלהם, כלומר את הרחוב הראשי של העיר שאליו מתחברת הדרך הבאה מן החוץ, ובעצם לערב את הרחוב הזה עם שאר העיר המוקפת חומה.

ואמאי אומר אני שהדלתות נצרכות דווקא בכדי להתיר את "הרחוב הזה", דמשמע שאף אם אין דלתות כלל, לא בורכא, לעניין המבואות ושאר העיר? שכן שאר השכונות מוקפות במחיצות ואין סברא לומר שהרחוב הראשי, עם כל גדלו ועצמתו, יבטל את המחיצות שהוא כלל לא עובר בהן. שנית, הלא קיימא כדעת רבנן דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, שכן בפסי ביראות כתב הרמב"ם שאף אם דרך הרבים מפסקתן יסלקנה לצדדים, ואם כן לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. וכאן הודיעך כוחן של מחיצות וס"ל. ואם כן לא הוה ליה להרמב"ם למיפסק לדין של ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה, דהא הגמרא בפירוש מקשה ביניהם. ושפיר יש לומר, דמיכוון שפסק הרמב"ם כדעת רבנן ולא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ובודאי ששתי מחיצות להרמב"ם אינן מועילות כלום בהיתר רשות הרבים. לכן כתב דבעינן עכ"פ דלתות ננעלות בלילה (או ראיות להינעל) לרחוב המרכזי הזה, אך שאר המבואות המפולשין אליו, די להם בלחי וקורה וצוה"פ.

ולענ"ד רגליים לדבר שמשום כך כתב הרמב"ם (בפי"ז ה"י): שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, ע"כ. כלומר דלא תימא דפסקינן כרבי יהודה דס"ל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, דהרי לדידיה במציאות כזו של שני כתלים והעם עוברים ביניהם לא די בתיקון קל, אלא בכי האי גוונא בעינן דלתות. אך לא תימא דבעינן שינעלו, אלא די בראויות להינעל. ויהי לפלא כמה הרמב"ם דקדק בלשונו, עליו השלום. וכדעת זו נראה בדברי העיתים (סי' צב) שלחלק יצא בין מבואות המפולשים לרשות הרבים גופה, שצריכה דלתות.

(מו). בלשון הרמב"ם 'דקה' או 'מצבה'.

והמעין בריטב"א (שם) יראה שמצד אחר גם הוא הסכים לזה, שאין הרבים משפיעים אלא על המחיצות והדרך הסלולה שהם בוקעים בה, אך לא על שאר מחיצות העיר, והוא כדברינו בס"ד.



מסקנת שיטת הרמב"ם בדין דלתות הננעלות בלילה

ועל כן, בהא סליקנא בדין דלתות הננעלות בלילה, בדעת רבנו משה.

- א. דלתות הננעלות בלילה נצרכות דווקא לכניסה הראשית של העיר (שבה יש חומות וכד').
- ב. על פי דקדוק הסוגיא העלינו בס"ד דלא בעינן ננעלות ממש, אלא די שיהיו ראויות להינעל.
- ג. על פי העיון בסברת דין דלתות הננעלות בלילה, עלה כי גם אם אין דלתות הננעלות בלילה, אין זה הופך את כל העיר לרשות הרבים, אלא דווקא את הרחוב הראשי שהפתח לעיר הוא דרכו. אך את שאר המבואות והחצרות הפנימיות בעיר, כל שמוקפות בג' מחיצות לפחות, יש להתיר אותן בלחי וקורה כפי הדין.



מחלוקת הראשונים בדלתות הראויות להינעל או ננעלות ממש

שיטת הראשונים הסוברים דבעינן ננעלות ממש

ואחר שביררנו הדברים בשיטת רבנו משה, חכמתו לא תנשה, מימי עמו משה, בפי לומדי תורת רב אשי, הבוא נבוא בס"ד לברר את שיטת שאר רבותינו הגאונים והראשונים בזה.

זה יצא ראשונה, רב שר שלום גאון (אוצה"ג עירובין ס' ט) כתב כך וז"ל: מדינות ועירות שאין בהם ששים רבוא, או יש בהם ששים רבוא, ויש בהם חומה ודלתותיהן ננעלות בלילה, אין נעשות רשות הרבים ואין חייבין עליהם כרת וסקילה. מאי טעמא? דבעינן כדגלי מדבר שלא היה גדר עליהן, אבל יש עליהן גדר, אפילו היתה כירושלים שהיה בה אלף אלפים, אין נעשות כרשות הרבים. דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אלמלא ירושלים דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, אלא הרי היא ככרמלית וכו' ע"כ. ובתשובתו הרמ"ה איכא דוכתא לספוקי, דמחד גיסא נראה דס"ל דבעינן דלתות ננעלות בלילה. אולם מאידך משמע מדבריו שהעיקר הוא שיהיה גדר לאותה העיר, ואם יש בה גדר, כבר נעשית ככרמלית¹⁰. אולם

(מז). עוד נראה ברור מדבריו, שבכדי שעיר תחשב לרשות הרבים בעיני תרת, גם שלא יהיו דלתותיה ננעלות וגם שיהיו בה ס' רבוא. ואם דלתותיה ננעלות, אף אם יש בה ששים רבוא – אינה רשות הרבים. וה"ה איפכא דאם אין דלתותיה ננעלות אך אין בה ששים ריבוא לא תהיה העיר רשות הרבים. אף שיש בה דרך המצויה לרבים. וזה מפני שהבינו בפשיטות שירושלים היו בה ששים ריבוא ויותר וגם היא לרשות הרבים תחשב, רק אם אין דלתותיה ננעלות בלילה. וממשך תשובתו המובאת שם, נראה דס"ל במושלם כדעת בה"ג דעיר שהיא כרמלית מהניא לה צוה"פ במ"ש ואם מגופפת אותה העיר. והלשון מגופפת מתייחסת בכמה דוכתי לשריותא דצוה"פ. ובאמת נראה דשיטת הגאונים בזה אחת היא וכדכתיבין לעיל ודו"ק. ועוד חידוש יש מתשובתו הרמ"ה, דס"ל שאם יש פרצה בעיר יותר מעשר, אין מועיל לה צוה"פ. וס"ל לחומרם וכדעת רב. ומדברי בה"ג נראה דלא סבירא ליה להחמיר בנקודה זו. ובפרט שגם רש"י לא אמר אלא שצוה"פ לא מועיל לה לפרצה היתרה על עשר. אך לא אמר כן לגבי חומה ממש דאפשר דמהניא ועי' לקמן.

יותר נראה מדבריו שהצריך דלתות ננעלות ממש. וכ"ד ר"ח (ו' ע"ב), וכ"ד הרי"ף (עירובין ב ע"ב), וצדיק עת'ק לשונו העיתים (סי' צב"ח). וכן עולה מדברי הריא"ז (פ"א ה"ה): מבואות שלכרכים המפולשין חוץ לעיר¹ מצד זה ומצד זה, (והרי) [ו]הן רחבין שש עשרה אמה, והם מעבר לששים ריבוא כדרך הכרכים שכל באי העולם עוברין שם, הרי המבואות הללו הן רשות הרבים גמורה, ואף על פי שעשו להם צורת פתח והעמידו בהן דלתות מצד זה ומצד זה הרי הן כרשו' הרבים. ואם היו דלתותיהן ננעלות [* בלילה] הרי הן כרשות היחיד. ע"כ. וכ"ד רבינו אפרים בעל אם אפס בתשובה² (הובא באור זרוע סי' ו'), וכ"ד האו"ז גופיה (סי' קסח), וכ"ד הראב"ה (סי' שעט"ז), וכ"כ בהדיא הרשב"א (עבודת הקודש בית נתיבות שער ב"ז), וכן נקט רבינו דוד כוכבי בספר הבתים (איסור הוצאה שער י') כדעת הרי"ף דבעינן נעולות ממש, ודלא כדעת הרמב"ם דדי בראויות להינעל³. וכן עולה מדברי ההשלמה (מהד' חפוטא פרק א' עמ' 12), וכ"כ הכלבו (סי' לא) ובארחות חיים (ח"א הל' שבת).

עי' בתשובת הר"ן סי' עב ובחידושי (ו' ע"ב), ובשו"ת הריב"ש (סי' תה), ועי' גם בחידושי רבינו ישמעאל בן חכמון (סט ע"ב) ועי' בחידושים המיוחסים למאירי (ו' ע"ב) שנטה יותר כדעת הרי"ף, אך לא סתר לגמרי דעת הרמב"ם⁴.

ועל פי מה שביארנו בס"ד בשיטת בה"ג דלעיל, נראה שלא פסק את הדין של דלתות ננעלות, מפני שהבין דפליג על שיטת ת"ק בברייתא.



שיטת הראשונים והפוסקים הסוברים דדי בראויות להינעל

ושיטת הראשונים הסוברים שדי בדלתות הראויות להינעל, קמה וגם ניצבה. הנה כן דעת התוספות בפסחים (סו' ע"א ד"ה תוחב), וכ"כ הראב"ן (סי' שמט), וכן עולה מדברי המגיד משנה (פי"ז ה"י), וכ"כ רבנו חננאל בן שמואל (הובא בקובץ שיטות קמאי עירובין א' עמ' סז), וכ"כ המאורות (עירובין ז ע"א) בשם רבינו ניסים גאון. וכ"ר בדעת הרדב"ז (בתשובה ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' קלה). וזכורני שראיתי באגור שכ"ד ר"ש. וכעת אמ"א, וגם לא ברור לי לאיזה ר"ש הכוונה.

מח). אך הביא גם את תשובת הגאון דבעי ס' ריבוא.

מט). משמע שכל שמפולשין לתוך העיר למבוי אחר, לא חשיבי כרשות הרבים גמורה. וכפי שעלה בדעתי לומר בדעת בה"ג.

נ). ולא סבירא ליה דבעינן ששים ריבוא, ובהרבה הלכות היה סובר עליו השלום כדעת הרמב"ם ודעימיה, ולא בכדי נתקבל פיוטו באהבה אצל חכמי ספרד והמזרח. {לא הבנתי את הקשר}

נא). רק דסבירא להו דבעינן ששים ריבוא.

נב). רק שנקט דלא בעינן שתי דלתות מכל צד, אלא די בדלת מצד אחד הננעלת בכדי לחסום את הרבים, והצד השני יותר בלחי או קורה או צוה"פ.

נג). למרות שנראה מדבריו שלא דחה לגמרי את דעת הרמב"ם.

נד). שכן את דעת רבינו אפרים הסובר שאף דלתות לא מהנו, סתר המיוחס למאירי. אך את דעת הרמב"ם הביא כשקולה 'לדעתנו', כלומר לשיטת הרי"ף והמחבר.

פסק מרן השו"ע

ומרן הב"י (סי' שסד) הביא את דעת עמודי ההוראה בהא מילתא. וכתב שאף שדעת הרמב"ם היא שדי בראויות להינעל, כיוון שהרי"ף והרא"ש עומדים בשיטה אחת, ובעו דלתות ננעלות בלילה, הכי קיימא לן. אולם בשו"ע כתב מרן (שם סע' ב'): רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בלילה. ויש אומרים אף על פי שאין ננעלות אבל צריך שיהיו ראויות לינעל, שאם היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל. ואחר שעשה לה תיקון דלתות חשובה כולה כחצר אחד ואין מבואותיה צריכין תיקון. ע"כ. ומבואר שהביא מרן את דעת הרי"ף והרא"ש בסתם, אך הזכיר את דעת הרמב"ם בתור שיטת 'יש אומרים'.

ובזה איכא פלוגתא בין מרן הגרע"י לבין הרב כף החיים. דלדעת מרן הגרע"י כל היכא שכתב מרן השו"ע הלכה 'בסתם ויש' הלכה לגמרי כדעת הסתם, ולא הובאה דעת היש אלא כדי לחלוק כבוד לאומרה. אולם דעת הרב כף החיים בכמה דוכתין, כי כל היכא שכתב מרן הלכה בסתם ויש, אמת שהעיקר כדעת הסתם, אך כתבו מרן לסברת 'היש' בכדי לסמוך עליו בשעת הדחק (אם הוא לקולא), או להחמיר כמוהו כשאפשר בקל (אם הוא לחומרא). ואף דהכא לא כתב כן בהדיא, מ"מ כן שיטתו בכל מקום.

ולענ"ד בר מן דין, נראה שיש מקום להקל בזה, דאף אם אין הדלתות ננעלות בפועל לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. דהא לדעת בה"ג רק דרך המלך אורח מלכא חשיב רשות הרבים, אך עיר לעולם אינה חשובה כרשות הרבים (אא"כ יהיו בה ששים ריבוא). ועוד בה, יש את שיטת הראשונים הסוברים שאין צריך אלא שיהיו הדלתות ראויות להינעל, ואם כן הויא לן ס"ס להקל, שמא כדעת בה"ג (ואז לא צריך כלל דלתות) ואת"ל כדעת הרמב"ם דאיכא גבן רשות הרבים מן התורה, אז אליבא דהרמב"ם אין צריך לנעול ממש. ועל כן העיקר להקל בזה, ובפרט שאין בידנו לנעול את הערים מפני הגוים ומפני השלטון.



יש לעיין בטעמא דמילתא שכתב מרן השו"ע

ובאמת מרן כתב ששני עמודי ההוראה, הלא המה הרי"ף והרא"ש סברי דבעינן דלתות ננעלות ממש. אולם אחר העיון נראה דלא קרב זה אל זה. שכן לפי דעת הרא"ש הא בעינן ששים ריבוא בכדי להגדיר את המקום כרשות הרבים. וממילא בעיר דלית בה ששים ריבוא ממילא לא בעינן דלתות ננעלות. ואם כן יוצא שבסתם עיר לפי הרא"ש לא בעינן דלתות ננעלות כלל.



על פי האמור יש לברר מה דין הערים שלנו בארץ ישראל

והשתא דאתינן להכי, יש לברר בס"ד הלכה למעשה, מה דין הערים שלנו כיום בארץ ישראל, שאפילו בעוב"י תל אביב-יפו אין אלא כ-460,613 תושבים, ועד הס' ריבוא לא הגיעה". ומאידך, על הצד שיש לנו רשות הרבים בזה"ז כדעת הרמב"ם ודעימיה, הרי לא רק שהדלתות אינה ננעלות, אלא שכלל אין דלתות, ומציאות הדלתות בודאי היא לעיכובא.



רבות מן הערים בארץ ישראל – מוקפות חומה

עוד נקודה שיש לשים אליה לב, שרוב הערים, אם לא כולן, מוקפות חומה. בין אם זו חומת רעש השומרת על הערים הגדולות מפני רעש הכבישים הסואנים, ובין אם אלו חומות הבניינים והבתים החיצוניים בעיר. שכן, לכל החניה יש גדר וחומה וכל חומה דבוקה וחבוקה עם החומה של הבניין שלצידה, וכן עד לסוף העיר. ואם כן יוצא שאליבא דאמת העיר כולה ולפחות חלקים גדולים ממנה מוקפים מד' כיוונים. וכ"ר שהתייחס לזה הגאון הרב אריה אידנסון שליט"א במאמרו (ירחון האוצר נג עמ' רמח), וכתב שבודאי שיש להתייחס לקו הבניינים הרצוף, כטעם להקל יותר בתיקון רה"ר דידן.

אך מאידך, הפרצות שיש לתוך השכונות בערים, גדולות יותר על עשר אמות, ורק בשכונות חרדיות מקפידים לשים צורת הפתח בפתחה של השכונה. אך שאר השכונות ניתרו בצוה"פ הכללית של העיר".

ובאמת נראה בס"ד, שכל שהעיר מוקפת חומה על ידי חומת רעש א"נ על ידי בתיא החיצוניים של העיר, שפיר מיקריא העיר מוקפת חומה מד' רוחותיה, והרי היא מצד עצמה רשות היחיד. וא"ת מה יהא על הפרצות. זה ברור לכל המתבונן כי אין הפרצות יתרות על הבניין, ופשיטא שהעומד מרובה על הפרוץ, ויש שם 'שם' ד' מחיצות ומחיצות גמורות. ודי בזה בכדי להתיר מן התורה את מקום העיר. ואם תאמר הלא הפרצות הן יתרות על עשר אמות, וא"כ נפל פיתא בבירא. זאת אומר ולא אכחד כי יש לנו כר נרחב להקל בזה. שכן כיוון שהשכונות מוקפות מד' רוחות, הרי מעיקר הדין אינן צריכות לחי/קורה וצוה"פ. וצוה"פ נצרכת רק בכדי למעט את הכניסה שלא תחשב כפרצה, אלא ככניסה. אך בכל כי האי גוונא יש לומר שדי בצורת הפתח הכללית העוברת מעל פתחי העיר הללו, שכן כיוון שלא עסקינן ברשות הרבים גמורה מן התורה, משום שהשכונות מוקפות מד' כיוונים על ידי חומה מעליתא, אם כן די בהיכר של צורת הפתח הכללית בכדי להתיר את המבוי. ואם תרצה לסלסל ולהחמיר על

נה). למרות שאליבא דאמת מניין זה אינו ברור. שכן אם אנו מתייחסים גם לערים המחוברות לתל אביב, ולא מייחסים חשיבות להפרדה המוניציפלית, אזי יוצא שתל אביב-רמת גן- בני ברק- חולון מחוברות זו לזו. ובערים אלה יש הרבה יותר מאשר ס' ריבוא. וצע"ג. ואולי יש לומר שמפני שכל תושב משלם ארנונה לעירייה אחרת, לא אכפת לנו שהערים מחוברות, וכל עיר נחשבת בפני עצמה. ופעם אמרו לי שכן קצת משמע מהריטב"א דלא מצרפינן ערים צמודות אם נחשבות בעיני העולם לערים שונות.

נו). וכל זה בלי לגעת כלל בכל הדינים וגזרות חז"ל, שהצריכו לשכור מן הגוי ומן המחלל שבת, ויהודי המשמר שבת בשוק צריך לבטל רשותו בפירוש, וזה בודאי לא מתקיים.

עצמך, ראה כי ברבים מפתחי השכונות עומדים עמודי חשמל, ויש להחשיבם במציאות כזו כצוה"פ".

אולם אם נעסוק רק בפתחי השכונות, נהיה בכלל המרפאים שבר על נקלה. שכן עיקר הדיון אמור להיות על הרחובות הראשיים העוברים בערים, דבהם לכו"ע בעיני לפחות דלתות הראויות להינעל, והא ליתא.

אולם אף אני אענה חלקי, ראשית, אליבא דשיטת הרמב"ם דיש להקל כדעתו בשעת הדחק, וכדכתבין, יש לחקור. מאי טעמא מהנו דלתות אם אינן ננעלות. וכבר כתבתי זאת לעיל, שהדלתות מטרתם ליצור היכר והפרדה בין אנשי רשות הרבים, הנמצאים מחוץ לעיר ובין אנשי העיר". ואם כן הוא, אזי ברור הדבר דלא בעינן דלתות ממש, אלא אפילו גדרות ניידות ששמים

(נ). ובתור דוגמא אביא את התמונה הבאה:

זו תמונה של אחת הכניסות לשכונת רמת אליהו בעוב"י ראשון לציון (צומת מכבי האש). הדבר ברור, כי הכניסה היא יתר מעשר אמות (גם אליבא דהחזו"א) שכן יש שם 15.5 מטר. ושכונה זו מוקפת מג' רוחותיה בחומות (מרחוב משה דיין, פונים ימינה דרך רחוב הרב יוסף עוזן המתחבר לרחוב הרב זלמן שניאור, ופונים שוב ימינה לרחוב תורה ועבודה, הם שלושת הצדדים. רחוב תורה ועבודה נגמר בגבעה, ומימינו ממוקמת ישיבת ההסדר), וברוח הרביעית המזרחית יש תל המתלקט, שכן המקום כשמו כן הוא 'רמת אליהו' וגבוה משאר העיר. וכפי הנראה לעין בתמונה, מעל הכניסה לשכונה יש צוה"פ הנוצרת על ידי חוטי החשמל. ופשיטא דבכל כי האי גוונא יש לסמוך על צורת פתח כי האי. וכך הן רבות מן הערים. וכבר כתבו הראשונים שכל שיש אפילו שם מחיצות ארבע, כבפסי ביראות, כל השטח שבפנים נחשב כרשות היחיד, ואף בקיעת הרבים אינה מבטלת את הרשות הזו, וכשיטת רבנן. ושפיר יש לומר דהכא שיש ד' מחיצות גמורות גם רבי יהודה יודה. ואם כן ק"ר בן בנו של ק"ר בערים דידן שמוקפות בחומה גמורה מד' כיוונים.

נח. וחשבתי שאולי עיקר תקנה זו של דלתות הננעלות, היא תקנת נחמיה בן חכליה. דכך איתא בעזרא (נחמיה יג יז-כ): וְאֶרִיכָה אֶת חֲרִי יְהוּדָה וְאֶמְרָה לָהֶם מָה הַדָּבָר הַרְעָה הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים וּמַחֲלִים אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת: (יח) הֲלוֹא כֹה עָשׂוּ אֲבֹתֵיכֶם וַיָּבֵא אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ אֶת כָּל הַרָעָה הַזֹּאת וְעַל הָעִיר הַזֹּאת וְאַתֶּם מוֹסִיפִים חֲרוֹן עַל יִשְׂרָאֵל לְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת: פ' (יט) וַיְהִי כִּאֲשֶׁר צָלְלוּ שְׁעָרֵי יְרוּשָׁלַם לִפְנֵי הַשַּׁבָּת וְאֶמְרָה וַיִּסְגְּרוּ הַדְּלָתוֹת וְאֶמְרָה אֲשֶׁר לֹא יִפְתְּחוּם עַד אַחֵר הַשַּׁבָּת וּמִנְעָרֵי הָעֶמְדָּתִי עַל הַשְּׁעָרִים לֹא יָבֹא מִשָּׂא בְיוֹם הַשַּׁבָּת: (כ) וַיִּלְּנוּ הָרִבִּיִּים וּמִכְרֵי כָל מִמְכָּר מִחוּץ לִירוּשָׁלַם פָּעַם וּשְׁתֵּימָּה: ע"כ. ומבואר שנחמיה תיקן את סגירת דלתות ירושלים, מפני הרוכלים אנשי החוץ שבאו למכור ממכרם ביום השבת. ואם כן לא נפלאות היא ולא רחוקה היא, שאחר שלמדו הרוכלים שלא לבוא ביום השבת, תקנת הדלתות נשארה, אך כבר לא הקפידו לסגרם, והיא כשיטת הרמב"ם. וכבר מצאנו במסכת שבת שבתחילת ימי בית שני היה צורך להחמיר בדינים מדרבנן בהלכות שבת, ולאחר מכן דאכשור דארי חזרו והקלו. ושוא על פי זה ניתן להסביר את שיטת הגר"י (שסד סע' ד') והחזו"א (סי' קז אות ד') דסברי שתיקון הדלתות אינו אלא מדרבנן. ומה שנאמר 'חייבים עליה משום רשות הרבים' לאו דווקא, אלא נחמיה אמר כן בכדי להחמיר ולאיים על היהודים שלא יחללו את השבת ויקפידו על דלתות נעולות מפני הסוחרים. אך לא נתכוון דבלאו הכי לא הויה רשות היחיד. וזה יסביר לנו היטב אמאי נקט רבי יוחנן בלשון זו 'ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין' וכו'. שיאמר פשוט, "כל סרטיא העוברת בעיר צריכה שיהיו דלתותיה ננעלות בלילה". ועל פי דרכינו למדנו שירושלים היא המקור לדין זה, ולכן נקט כן רבי יוחנן, וממילא שפיר יש לומר דחייבין לאו דווקא. ובפרט דאי איתא שזהו דין האמור להתקיים בכל עיר, וכי רק בזמן רבי יוחנן הומצאו הערים? ואמאי לא השמיענו כזאת לא במשנה ולא בתוספא (ולא בירושלמי!), ועוד, היכן מצונו בכולי דיני דשיעורין חציצין ומחיצין דמהנו דלתות מדאורייתא? הלא בכל דוכתא אמרינן רק 'צורת הפתח' 'לחי וקורה' 'דיומדין', ובשום מקום לא נאמר במשנה דדלתות חשיבי כמחיצה. והכא הא איתא קמן מחיצה מעלייתא אף בלא הדלתות. אלא ודאי מסתבר כדעת הגר"ז דחייבין לאו דווקא, וחובת הדלתות היא מדרבנן.

ועוד בה, מתוך הלשון של רבי יוחנן 'ירושלים אלמלא' וכו', שפיר יש לומר, דמינה למדו הגאונים דבעינן ששים ריבוא. דהלא אם היה זה דין פשוט בכל עיר, שיאמר כפי שהצענו לעיל. וכיוון שנקט 'ירושלים אלמלא' וכו', קמ"ל דיש דין מיוחד בירושלים, והדין המיוחד שמצאו הגאונים במדרשים הוא ס' ריבוא. וק"ל. וכמו שכתבנו לעיל בס"ד.

באירועים רבי משתתפים, לשומם בפתח העיר, ולקשרם לאחר מעמודי התאורה (באופן שיהיה מותר לפתחם בשבת דבעינן הראויות להינעל), גם כן שפיר דמי. וה"ה אם ישימו בפתח העיר שער מתרומם, דמהני (וכזה היה בכניסה הדרומית לקריית גת, והוסר לפני כמה זמן, והושמו במקומו גדרות ניידות, וכנראה הושם מצד דיני עירובין^ט). ופשוט שאין צורך לסגור את כל הנתיבים, אלא רק את נתיב הכניסה. ואם כן, בקל אפשר לתקן את העיר אף בדלתות הראויות להינעל, ומודעא רבה לאורייתא להיעשות כן ותנתן דת. אך אף אם לא יעשו כן, הנה נראה שאין חסרון הדלתות פוגם בכל העיר, אי איכא צוה"פ, דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אלא רק ברחוב הראשי. ובאמת היכא שאין דלתות או כעין דלתות, יש מקום להימנע מלטלטל ברחוב הראשי לבדו, אך שאר הרחובות הנמצאים בתוך השכונות, אף שמפולשים לאותו רחוב ראשי, בודאי שניתרים בצוה"פ הכללית של העיר^י.

והאי טעמא שכתבתי 'שיש להמנע' ולא כתבתי 'אסור לטלטל', משום דאיכא גבן שתי סברות חזקות מאוד להקל גם בזה (לפחות מן התורה). חדא, את שיטת בה"ג דכל הערים שלנו (כולל הרחובות הראשיים) הן הנה כרמלית, ואין רשות הרבים בעיר כלל (אא"כ יש בה ס' ריבוא). וכן שיטת כמה גאונים. ואשר על ידו השני, יש מקום לומר שצורת הפתח מועילה מן הדין אפילו בדאורייתא. וראיתי שמרן הגרע"י (ח"ט סי' ל"ג) דקדק כן מן האור זרוע (סי' קכט), וכתבתי לעיל שיש לדקדק כן מבה"ג עצמו. וכ"כ בהדיא הגר"ז (בשוה"ט סי' שסד סע' ד'). ואם כן, מבואר יוצא שאף הרחובות הראשיים הללו, אינם אלא ספק רשות הרבים. ואף שלמעשה קשה להקל בזה היכא דאין דלתות או כעין דלתות, מ"מ הרווחנו שאין הרחובות הללו מפקיעים מן השכונות את דינן כרשות היחיד (לפחות מן התורה). וכן יש מקום להקל להוציא בתרי דרבנן ובמקום צורך^ט. ובאמת על ידי תיקון קל של גדרות ניידות, אפשר לתקן את העיר כמעט לכו"ע, ובפרט לאחר שאמר המלך (הוא הרמב"ם) להיעשות כן, שיש לעשות כן. אך גם כל עוד לא עשו כן, שפיר דמי לסמוך להקל לטלטל בשכונות, על סמך צוה"פ, ובפרט אי איכא עמודי חשמל בפתחי השכונה.

וכסניף יש לצרף את שיטת רבים מן הראשונים הסוברים דכל היכא דליכא ששים ריבוא, לא חשיב כרשות הרבים. אולם כפי שהראינו גם בלא הסברא הזו (שיש בה כמה דחקים וכמו שכתב הביאור הלכה בס' שמה), יש מקום להגדיר את הערים שלנו ככרמלית לפחות.



נט). אך שומר העיר בעלמא, נראה דאינו מועיל דבעינן דלת או כעין דלת. אולם ראיתי בהערותיו של הר"ע הילדסהיימר הבחור, על דברי בה"ג דלעיל, שכתב שגם שומרים מהנו לדעת בה"ג. וצ"ב.

ס). ובודאי שאין להחמיר במפולש למפולש.

סא). לדוגמא חכם המגיד שיעור, הרוצה להביא דפי מקורות לשיעור בבית הכנסת, ואין לו אפשרות להניחם בבית הכנסת בערב שבת, יכול להקל ולסמוך על צוה"פ בכדי להביא את הדפים לבית הכנסת ויהיו עלים לתרופה. ובודאי שאין להחמיר בכי האי גוונא.

ויותר מהמה בני, אם יש צורך להוציא לסיבוב את הילד בעגלה ובזמן קריב, בכדי להרגיעו, בודאי שיש להקל בזה. ובפרט היכא שהעגלה עצמה למעלה מעשה טפחים, או שהתינוק הוא חי הנושא את עצמו, דחשיב תרי דרבנן במקום

יש לפקפק בהיתרים אלו משני צדדים

אולם אליבא דאמת יש כאן עוד שני בתי מיחוש להחמיר בהא מילתא. ראשית, אף שאמת היה הדבר הזה, והערים שלנו כולן מוקפות בעומד מרובה על הפרוץ, יש לברר בבסיס הדין הזה, האם עומד מרובה על הפרוץ מועיל אף כשיש פרצות יתרות על עשר אמות. שנית, הגמרא הרי הגדירה את 'מבואות המפולשין להן' כרשות הרבים. ואם כן כל מבוי המפולש לרשות הרבים, על שדה הארץ יחשב כרשות הרבים (אף שדי לתקנו בצוה"פ).



הכלל המובא בתוספתא לגבי עומד מרובה על הפרוץ

ובאמת התוספתא (כלאים פ"ד ה"ו) סכמה את דיני המחיצות כך: נמצאת אומר שלש מדות במחיצה. כל שפחות משלשה צריך שלא יהא בינו לחבירו שלשה טפחים כדי שיכנס הגדי. וכל שהן שלשה משלשה עד ארבעה צריך שלא יהא בינו לבין חבירו כמלואו כדי שלא יהו פרצות כבנין. היו יתרות על הבניין, אף כנגד הבניין אסור. כל שהן ארבעה מארבעה ולמעלה צריך שלא יהא בינו לבין חבירו כמלואו, כדי שלא יהא פרוץ כעומד, אם העומד כפרוץ כנגד העומד מותר כנגד הפרוץ אסור. אם היה עומד מרובה על הפרוץ אף כנגד הפרוץ מותר ובלבד שלא [תהא] פרצה יתירה על עשר אמות, אם היו קנים מדוקרנין ועשה להן פיאה מלמעלה אפי' יתירה על עשר אמות מותר ע"כ. וככל החזיון הזה עולה גם מן המשנה (כלאים פ"ד ה"ד).

ומן התוספתא יש ללמוד שני דברים. ראשית מציאות של עומד מרובה על הפרוץ היא כל כך חזקה שאפילו הפרצה נחשבה סתומה, עד פרצה של עשר אמות. כלומר העומד גורם לכך ש'הלבוד' יהיה הרבה יותר רחב. שנית, למדנו שפרצה הרחבה מעשר אמות כבר לא נחשבת 'כלבוד'. וכאן יש לחכוך בעניין. שכן אפשר להסביר בשני אופנים, האחד שמכיוון שיש פרצה יתרה על עשר אמות, כבר כל השטח הנמצא בין הגדרות, יאסר.

ומאידך, אפשר להסביר שפרצה יותר מעשר גורמת לכך שכנגד הפרצה אסור, כמו דין של עומד כפרוץ. ולעניין עירובין, שפיר יש לומר שלא פסלה הפרצה הרחבה מעשר אמות אלא את הרחוב שהיא פתחו, אך לא את שאר הרחובות. וגם פרצה זו נתרת בצורת הפתח. וכיוון שבפתחי הערים יש צורת הפתח לרחובות המקיפים את העיר, ושאר העיר מוקפת על ידי עומד מרובה על הפרוץ, פשיטא שאין הערים נאסרות בשל פרצות אלו. ואף שמלשון הרמב"ם (הל' שבת פט"ז הט"ז) משמע שפרצה יתרה מעשר אמות בלא צורת הפתח מפסדת כל המחיצה. מ"מ יש מקום לומר דאפושי פלוגתא לא מפשינן, שפרוץ מרובה על העומד בלא פרצה עשר, שרינן, ובפרצה עשר אסרינן את כל העיר. ובפרט לפי מסקנת התלמוד והרמב"ם שפרוץ כעומד מותר, אם כן, היאך די בפרצה עשר אמות לפסול את כל העיר. ובאמת המ"מ כתב בשם הרשב"א והתוספות שכל שיש צורת הפתח, אפילו בפרוץ מרובה על העומד מהני. וא"כ ק"ו לשיטתם שכאשר העומד מרובה על הפרוץ, אפילו אם אין צורת הפתח שלא תפסול את כל העיר. וכשם

צורך. ופשוט. ואין להחמיר להשאיר את הילד בבית בוכה, ויהיה כאסיר בבית האסורים, וכל בני הבית צווחים ואינם יכולים לנוח ולשבות ביום השבת, והשבת תהפך לצער. לא כאלה חלק יעקב.

שפרצה יתרה על עשר אמות בכלאים, לא גורמת לכך שיהיה אסור לזרוע בסמוך למחיצה העומדת, ה"ה הכא.

ובפרט שדעת כמה ראשונים שהבאנו לעיל סוברים, שכל שיש שם ארבע מחיצות או ארבע מחיצות גמורות מהני מדאורייתא אפילו אם יש פרצות יתרות על עשר באמה, וחיליהון מפסי ביראות, וכן אפשר לדקדק בשיטת בה"ג^כ. ואם כן, אף אם לא יתוקן הרחוב על ידי צוה"פ מסתבר שאין איסור הטלטול שם אלא מדרבנן כל דאיכא גבן עומד מרובה על הפרוץ ושם ארבע מחיצות. ועוד ראיתי במאמרו הבהיר של הגאון הרב אריה אידנסון שליט"א שכתב (ירחון האוצר נ"ד עמ' קעז תחת הכותרת ראייה משיטת הראשונים שפרצת עשר אסור רק כנגדו) שכל הדין של פרצת עשר, לא חשיב פרצה אלא מדרבנן, ואם כן לפי דבריו בודאי דמהניא בהו צוה"פ.

וכיוון שמסביב לעיר, ברחובות הראשיים הפתוחים לעיר יש צורת הפתח כפי שמתקנת הרבנות הראשית די בכל אתר ואתר (וכן יש עמודי חשמל שניתן לסמוך עליהם), אף שלאותם הרחובות הראשיים בעינין גם דלתות הראויות להינעל כדכתבין, מ"מ בודאי שמועילה צורת הפתח הזו, בכדי שהפרצה שהיא יתר מעשר לא תפסול את כל העיר. ולכל היותר יפסל אותו הרחוב, אם יש חסרון דלתות. וכבר מעת תיקון צוה"פ, כבר שאר המבואות אינם צריכים תיקון נוסף לכל מבוי ומבוי, וכמ"ש מרן השו"ע (סד סע' ב').

והיה למקשה לומר, דמאי אהנו לן רבנן בתקנם צורת הפתח בפתחי הערים? הלא פתחים אלו צריכים לפחות דלתות הראויות להינעל, וכל עוד אין במציאות דלתות אלו, היאך יתכן לתקן את העיר על פי צורת הפתח, דהיא מצד עצמה אינה מועילה לפתחים אלו?

ואשתומם כשעה חדא. ואומר שאין ההיתר של צורת הפתח שווה להיתר הדלתות, ולכן אינם תלויים זה בזה. צורת הפתח באה להתיר את הפתח. כלומר, בפתח שהוא יתר מעשר אמות ישנו פגם, וכאשר אני מתקן את 'צורת הפתח' אני בעצם אומר - "אל תבט אל מראהו ואל רוחב קומתו, אלא זהו הפתח ואינו פרצה בעלמא, עובדה היא שתיקנתי לו צוה"פ". ועל כן מועיל הדבר להחשיבו מעתה כפתח, וממילא כבר שאר הפתחים כולם לא יצטרכו צוה"פ בזכותו.

אולם הדלתות נצרכות כדי להפריד בין אנשי החוץ לאנשי העיר, ולכן כל עוד לא נעשתה ההפרדה הנצרכת, אותו רחוב אינו מתוקן, ואף חייבים עליו משום רשות הרבים, מפני בקיעת הרבים לתוכו. ואין צורת הפתח לבדה מועילה בהיתר רשות הרבים כזו.

ובכדי לחזק את העניין בסברא נצייר מציאות הפוכה, במקרה שיש דלתות אך אין צורת הפתח^כ, והפתח יתר על עשר אמות. ברור שהפרצה במקומה עומדת, ואין מציאות הדלתות גורמת לתקן את הפרצה. אולם אפשר שמכיוון שחסמנו את הרבים מלהכנס על ידי הדלתות, וכבר רחוב זה לא יוגדר כרשות הרבים. ועל כן מסתבר ששני הדינים הללו אינם קשורים זה בזה. וכל שיש צורת הפתח בפתח העיר, והעיר היא במציאות של עומד מרובה על הפרוץ, בודאי שצורת פתח זו מועילה לתקן את כל מבואות העיר.

כב. והן עתה ראיתי שכן דעת הרי"ד (בפסקיו עירובין כ ע"א ד"ה אמר רבי אלעזר) עי"ש.

כג. כגון שאין משקוף, דחשיב לשיטת ר"ח צורת פתח מן הצד דלא מהניא.

כלומר, שפיר יש לומר כי עשיית צורת הפתח מועילה, בכדי להכשיר את הפרצה והכניסה לעיר, ומעת עשיית צורת הפתח אין העיר נחשבת כפרוצה. ואף שאין העיר נחשבת כפרוצה, וחשיבא כסתומה מד' רוחותיה ואין מבואותיה צריכים שום תיקון, ואף לא לחי או קורה. עדיין יש באותו רחוב בקיעת רבים הדורשת תיקון. אך רק הרחוב הראשי הזה נזקק לתיקון ולא שאר כל רחובות העיר, העומדים בעומד מרובה. ועל כן גם מצד הדין של מבואות המפולשין יש מקום להקל בזה.

ובפרט לפי שיטת הגאונים, דעסקינן ברחוב המחובר לרשות הרבים הבאה מן החוץ, דשפיר יש לומר דמשו"ה חייבים עליו דחשיב כהמשך של רשות הרבים, ולכן מהנו הדלתות. ובודאי שלפי זה לא דברנו אלא על הרחוב הראשי, ותו לא.



הגדרת הרחובות שלנו כמבואות המפולשין

עוד רגע אדברה אך הפעם, בעניין הגדרת הרחובות שלנו כרחובות מפולשים, ידועה שיטת החזו"א (סי' קז אות ה') דרחובות שלנו לא מיקרו רחובות המפולשין, מפני שנחתכים על ידי הרחובות המאונכים להם. ומרן הגרע"י (יביע אומר ח"ט סי' לג') סמך סמיכה בשתי ידיו גלילי זהב, על דברי החזו"א הללו. איברא דמני"ר רה"י בטל חיים (שבת ח"א עמ' תעח) לחלו"ק יצא על שיטת החזו"א עי"ש.

אולם לענ"ד נראה שמצד אחר יש לדון ברחובות שלנו.



הגדרת מפולש בחז"ל – מקום מיושר ללא עקמומית

והנה בכל מרחבי הש"ס, בכמה דוכתין מופיע המושג 'מפולש', ובכולם הכוונה 'מקום מיושר'. רבי ישמעאל אומר עד שיהא התלם מפולש מראש השדה ועד ראשו (משנת כלאים פ"ג ה"ג), רבי אליעזר בן יעקב אומר אם היה מפולש מראש הכרם ועד סופו (שם פ"ה ה"ג), וכן מוכח בתוספתא בב"מ (פ"ב ה"ג): מצא בחור או בכותל חדש וכו' אם היה מפולש כולו לחוץ אף מה שחציו ולפנים שלו ע"כ. כלומר אף שהחור אינו מפולש מצד לצד, שכן הוא סתום מבפנים (וכן דקדק הגר"ש ליברמן בביאורו הבהיר), מ"מ כיוון שהוא ישר מקרי מפולש. וכ"ה בבראשית רבה (סו אות ה'), ועוד.

ואמטול הכי, כשנחלקו רב ושמואל במבוי עקום, לא בכדי נחלקו. וגם אמירתם היא 'תורתו כסתום' וכן 'תורתו כמפולש', הא קמן דאינו סתום ממש ואינו מפולש ממש. ואליבא דשמואל הסובר שתורתו כסתום, ממילא כמעט כל הרחובות שלנו בערים רבות הנה הינם רחובות עקומים, ופשוט שמבוי עקום אליבא דשמואל לא חשיב כרשות הרבים וכמבואות המפולשים.

אולם גם אליבא דרב, יש מקום לפקפק אי חשיב לגמרי כמבואות המפולשין. שכן שפיר יש לומר שלא החמיר בו רב אלא לעניין הכשרו, דכיוון שפתוח משני צדיו רמא עליה חומרי דמבוי

המפולש ואצרכיה לחי וקורה. אך שפיר יש לומר דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ולא עלה על דעת רב לומר שמבוי עקום הוא כרשות הרבים ממש. ולא יהיה אלא ככרמלית.

וגם לעניין פסיקת הלכה, יש בכך פלוגתא, דהלל רבנו חננאל בהא מילתא פסיק ותני כשמואל, להלכה ולמעשה. וגם הרשב"א והר"ן (בחידושיהם על אתר) קצת נטו לדברי ר"ח בזה, ובתשובה (ח"ג סי' רסט) כתב הרשב"א על דברי רבנו חננאל: וכן צריך להיות כדבריו ע"כ. ומבואר שלא נדחה קראו לה. ואף שלמעשה (בעבודת הקודש בית נתיבות שער ב' אות יז) פסק כדעת הרמב"ם דחשיב כמפולש, מ"מ במבוי העשוי כמין האות ח' פסק כר"ח. וגם העיתים (סי' צא) הביא את שתי הדעות ולא הכריע. ואף שרוב הפוסקים סברי כדעת הרי"ף והרמב"ם וכשיטת רב, מ"מ איכא גבן מעין ס"ס בזה, דשמא הלכה כדעת ר"ח וכשיטת שמואל, דמבוי עקום תורתו כסתום, ופשוט הדבר שיש להתירו בצוה"פ. ואת"ל שתורתו כמפולש, שמא רב עצמו לא אמר כן אלא לעניין תיקונו, אך לא בכדי להגדירו כרשות הרבים גמורה. ואף שיש בדבר חידוש, מ"מ בודאי שיש מקום לצרף סברא זו לקולא^ט, במבואות העקומים.

ועוד, על פי מה שכתבתי לעיל בדעת הגאונים^ט, שמבואות המפולשין, היינו הרחובות הראשיים של העיר, שהם מפולשין לרשות הרבים הנמצאת אל מחוץ לעיר. אולם הרחובות הנמצאים בתוך העיר, אף שהם מפולשים לאותם רחובות ראשיים, לא חשיבי כמפולשים לרשות הרבים. אלא כמפולש למפולש, דלא חשיבי כרשות הרבים אליבא דהגאונים, כמפורש בדברי בה"ג וכן בכמה תשובות של גאונים, הלא המה בספרת'ם.



סיכום הסוגיא

וזאת תורת העול'ה. בריש כל מראין עסקנו בשאלה מה הסיבה לשמה מידות ושיעורי רשות היחיד כתובים, אך שיעור רשות הרבים אינו כתוב. דנו בשיטת התנאים בעניין היחס בין המחיצות לבין בקיעת הרבים. על פי הדיון הזה העלינו בס"ד, כי ישנן כמה הגדרות לרשות הרבים, והוכחנו כן בדעת רש"י והרמב"ם.

משם דנו בתנאי שהצריכו רבים מן הראשונים בכדי להגדיר מקום כרשות הרבים – ששים ריבוא. הבאנו את מקור השיטה הזו בגאונים, וגם זכינו להסביר את הסברא העומדת מאחורי שיטת הגאונים. הראינו בס"ד שרש"י עדיין קשור להבנת דין ששים ריבוא, כפי העולה מן הגאונים. אולם שאר הראשונים שהביאו תנאי זה, הביאוהו כאחד משני תנאים שווים במעלתם – י"ו אמה, וששים ריבוא.

לאחר מכן, דנו בשיטת הראשונים הסוברים שאין צורך בששים ריבוא בכדי להגדיר מקום כרשות הרבים. וביררנו בס"ד שגם דעת ר"ת היא כשיטה זו (ודלא כמו שכתב מרן הגרע"י בשם כמה אחרונים בדעת ר"ת).

טד. ובפרט שבשעת הדחק יש מקום לסמוך על דעת יחיד, וכיוון שרבו רבו הסברות להקל בזה, וההכרח להקל בזה לפחות בתרי דרבנן הוא גדול, יש לצרף גם את דעת רבנו חננאל בנ"ד, בכדי שיהיה ההיתר מרווח בס"ד.
סה. שהארכנו בביאור שיטתם לעיל.

ובתר הכי דנו בשיטת הרמב"ם ובהגדרותיו לרשות הרבים, והתמקדנו בשאלה אמאי לדעת הרמב"ם מדבר חשיב כרשות הרבים.

לאחר בירור זה השונו בין שיטת הרמב"ם לשיטת בה"ג, ויצא דפליגי בהגדרתה הבסיסית ביותר של רשות הרבים, ועפ"ז יצא שיש נ"מ לדינא, ובפרט לאור העובדה שבה"ג הוא הראשון הידוע לנו שכתב את התנאי של ס' ריבוא.

מתוך דברי בה"ג יצאנו לדון בהיתר להערב את כל העיר על ידי צורת הפתח, שלדעת בה"ג שפיר דמי להיעשות כן, אך לדעת הרמב"ם אין לזה מקום.

ועל שיטת הרמב"ם יצאנו לדון בהכרעת ההלכה האם בכדי לערב עיר בעינן דלתות ננעלות בפועל, או שמא די בכך שראויות להינעל. ולמסקנא עלה שלדעת הרמב"ם די בדלתות הראויות להינעל וגם הסברנו מה הסברא בזה.

על פי כל החיזיון הזה יצאנו לדון בדין הערים בארץ ישראל בזמן הזה, ועלה שכיוון שרוב הערים מוקפות חומה, והעומד מרובה על הפרוץ פשוט שיש מקום לסמוך על עירוב צורת הפתח הנעשה, וכמנהג כל ישראל. ובפרט שיש כמה סברות נוספות דחזו לאיצטרופי לקולא בהא מילתא.



מסקנא דדינא

ותצא דינא בס"ד, כי יש כמה סברות להקל בערים שלנו, בעירוב הנעשה על ידי צורת הפתח. והמיקל בזה יש לו על מה שיסמוך. דיש בזה כמה סברות להקל:

א. שמא כל הערים שלנו אינן רשות הרבים, אלא כרמלית, דאין רשות הרבים אלא דרך כעין דרך המלך (=דרך בינעירונית), וכשיטת בה"ג והגאונים, וכפי שיש לדקדק מן התלמוד. למעט הדרכים המפולשות אל הדרך הבינעירונית, הנחשבות 'מבואות המפולשין'.

ב. שמא כאידך סברת הגאונים שפסקו כדעת רבנן שאין הרבים מבטלים המחיצות בשום אופן, ואין צורך בדלתות ננעלות או ראויות להינעל. ולכן לכתחילה די בצורת הפתח.

ג. שמא צורת הפתח מועילה גם ברשות הרבים דאורייתא, וכפי שיש לדקדק מן התלמודים, וכדמשמע מאידך דבה"ג, וכן דעת הגר"ז והחזו"א.

ד. שמא כדעת ר"ח דמבוי עקום תורתו כסתום, ואף את"ל כדעת רב, שמא רב גופיה לא נתכוון אלא להצריך למבוי עקום תיקון כמפולש, אך לא להחשיבו כמפולש לגמרי.

ה. על פי מה שדקדקנו, בס"ד, שאין צורך לדלתות הננעלות בלילה, או לחי וקורה וצוה"פ, אלא לרחובות הראשיים המפולשים לעיר מן החוץ, מאת כל שכניך, ואין חסרון הדלתות פוגם בכל העיר. וגם בזה, אין צורך לנעול בפועל, אלא שתהיה איזו חסימה שיהיה אפשר לחסום איתה את הדרך.

ו. ובפרט שכל הערים שלנו הן עומד מרובה על הפרוץ, ומוקפות חומה מד' צדדים, מחמת קו הבניינים החיצוני. ודעת כמה ראשונים דכל שמוקף חומה מד' צדדים אף שיש פרצה יותר מעשר אין מבטלת את כל הרשות כלל, דשם ארבע עליו חונה, ויש שכתבו שמבטלת רק מדרבנן¹⁰, אך מדאורייתא נחשבת כרשות היחיד. ובודאי שבמציאות כזו, צורת הפתח המתוקנת בפתחי הערים, מחשיבה את חומות העיר כסתומות לפחות לעניין ביטול הפרצה, וממילא כל הרחובות הרחבים שבעיר, כבר אינם נחשבים כפרצות כלל ולא צריכים תיקון.

ז. וכסניף יש לצרף את דעת הראשונים המצריכים ס' ריבוא בכדי להגדיר את העיר כרשות הרבים.

ולא אכחד שלפי דברינו יש מקום להחמיר בדרכים הראשיות של העיר המפולשות אל הדרכים שבחוץ. כדוגמא אביא את רחוב 'הרצל' שבראשון לציון, שהוא עצמו הופך לרחוב 'וייצמן' בנס ציונה וחוזר ונעזר להיות 'הרצל' ברחובות. דברחוב כי האי נחשב כמבוי המפולש בעיר, ויש להחמיר לתקנו בדלתות ננעלות/הראויות להינעל. אולם גם בזה המיקל יש לו על מה שיסמוך, שכן שומא על הרבנות די בכל אתר ואתר שיתקנו עירוב צוה"פ, דבודאי מועיל בכה"ג.

אולם גם המחמיר ברחובות שלנו בהא מילתא, וכדעת הרמב"ם וסיעת מרחמוה, יכול להקל לכתחילה בתרי דרבנן ובמקום צורך. שכן עצם הגדרת הרחובות שלנו כרשות הרבים, הגדרה זו עצמה, הינה בספק דאורייתא, והחובה להחמיר בספק דאורייתא אינה אלא מדרבנן (וכמו שכתב מרן הגרע"י יביע אומר ח"ח י"ד ס' ה' ובעוד הרבה מקומות. והחזיק החרה אחריו ראש הישיבה בספרו הבהיר טל חיים כללי ההוראה ס' ה'). ודי בעוד דרבנן אחד, כגון תינוק המוטל בעגלה ובזמן קריב, והוא חי הנושא את עצמו, א"נ בעגלה המלאה לה יתר מעשרה טפחים דחשיבא ככרמלית. בכדי להקל בזה¹¹.

וכמו כן, רב הרוצה להעביר שיעור תורה, א"נ אברך הרוצה ללמוד בבית המדרש עם ספריו, וקשה עליו הלימוד בביתו, יכולים ליקח בידם הספרים לשיעור או לבית המדרש, וכן כל כיו"ב. ואין להחמיר בזה כלל, דגדול לימוד תורה וזיכוי הרבים.

ואם תיקנה הרבנות הראשית בפתחי הרחובות הראשיים כמה גדרות ניידות, אף שלא נסגר הרחוב על ידן בפועל, שפיר דמי בזה להתיר את כל העיר לדעת רובא דרבוותא¹². וכן יש לעשות, בכדי להרוויח את שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים.

(10). ולכן תועיל צוה"פ, כבכל היתר כרמלית.

(11). ואף שבמחלוקת שנויה אי ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא ומדרבנן, דהא לדעת הרשב"א החובה להחמיר בספק של תורה הינה מן התורה, וכן דעת כמה ראשונים. מ"מ כיוון שרבו כמו רבו הספקות בעניין זה, ולשיטת הגאונים יש סימוכין דקשוט בגוף דברי התלמוד וכמו שהסברנו, לכן לענ"ד יש מקום להקל בזה.

(12). שכן לדעת רוב הראשונים בעינן ששים ריבוא, ובפחות מכך אין צורך בדלתות ננעלות. ולדעת הפוסקים דלא בעינן ששים ריבוא, מ"מ לדעת חלקם די בראויות להינעל. ובצירוף דעת הגר"ז דדלתות ננעלות בלילה אינו מה"ת אלא מדרבנן (וזכרנו שכן מטין בשם הרב קאפח), פשוט שיש מקום להקל בזה.

אולם ברחובות הראשיים המפולשים לעיר מן החוץ, כל עוד לא תיקנום בדלתות או כעין דלתות, אף שיש צורת הפתח, ראוי מאוד להחמיר בהם ולא לטלטל שם כדרכו. אך בשינוי ובמקום צורך יש להקל גם בזה.

וה' יתברך יצילנו משגיאות ויעזרנו על דבר כבוד שמו

דניאל אדר



הרב בנימין גרינבלט

סדר קריאת התורה בראש חודש

בחלקו הראשון של מאמר זה (האוצר סט) הובאה המחלוקת כיצד יש לנהוג בקריאת ראש חודש, האם על העולה השני לעלית הלוי לחזור ולקרוא את הפסוק האחרון של העולה שלפניו כדעת הגאונים והרי"ף שנפסקה להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תכ"ג סעיף ב', או שעל העולה השלישי לחזור על שלושת הפסוקים האחרונים של העולה השני כהצעת הרמב"ן והרשב"א, וכדעתו להלכה של הגר"א בביאורו על השולחן ערוך אורח חיים סימן תכ"ג ס"ק ג'.

כמו כן הובאו דברי המהרלב"ח בסימן מ"ט והנצי"ב בספרו מרומי שדה למסכת מגילה דף כ"א ב', כי לדעת הגאונים יש למעט את פסוקי החזרה, שלא כדברי הרמב"ן ש'דילוג של פסוק אחד, שנים ושלושה פסוקים שווה הוא, ובשל כך לא פסקו הגאונים כהצעתם של הרמב"ן והרשב"א.

במאמר שלפנינו ננסה אי"ה להבין בס"ד את שיטות הגאונים ורבותינו הראשונים בשאלת החזרה על פסוקים שכבר נקראו, ונראה כי המחלוקת בשאלת הצורך למעט בפסוקי החזרה, עומדת בבסיס מחלוקתם של הראשונים בסדר קריאת התורה של ראש חודש.



האם מותר לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו ללא צורך הלכתי

דעת הגאונים

רב סעדיה גאון בסידורו בעמוד שס"ב, מתייחס לשאלת החזרה על פסוקים שכבר נקראו, וז"ל: "...ולכן גם צריך הלוי לחזור בפרשת ראש חודש על הפסוק ואמרת להם זה האשה, ואין חוזרין על פסוק אחר זולתו בכל התורה".*

בספר העיתים לרבי יהודה בן ברזילי הנשיא אלברצלוני סימן קפה, הביא את דעת הגאונים בשאלה זו. בראשית דבריו הוא מביא את דברי התוספתא, שממנה עולה שאין לחזור על פסוקים שכבר נקראו, גם אם יש בכך צורך להשלמת שבעת העולים בקריאת התורה של שבת: "כתוב בתוספתא: אין משיירין בסוף הספר אלא כדי שיקראו שבעה. שייר כדי שיקראו שבעה וקראו ששה, קורא שבעה מחומש אחר. אין משיירין בסוף התורה אלא כדי שיקראו שבעה. שייר כדי שיקראו שבעה וקראו ששה, חוזר לתחלת הענין וקורין שבעה".

מדברי תוספתא זו משמע שבמקרה שבסוף התורה שייר פסוקים שיש בהם כדי חלוקה עבור שבעה עולים, אך בפועל עלו רק ששה עולים, לא ניתן לחזור ולקרא שוב עבור העולה השביעי

(א). יישר כח ל ידידי ר' אריה שטרן שליט"א שהפנה אותי למקור חשוב זה.

את הפסוקים שכבר נקראו עבור העולה הששי, ויש צורך לחזור שוב לתחילת הענין ולקרא את הפרשה בחלוקה לשבעה עולים.

"ואמר מר רב סעדיה, שאין חוזרין בדילוג וקורין פסוק, לכל התורה כולה אלא פרשת ראש חודש בלבד.

ונשאל מרבינו הא"י, מי שקורין בספר תורה, מהו שיעמדו אחרים וידלגו ויקראו אותן פסוקים כשצריך שליח ציבור להוסיף בגברי על מנין הראוי לאותו היום, כגון שבת או יום טוב שיש בו חתן דומה לו.

והשיב, מנהגא דכל ישראל למיעבד הכי ואין גנאי, מי לא תנינן ואמרת להם זה האשה וקרנן נשיאים וקרנן חג, וכמה זימני חזינן דקרו ולקחתם לכם ביום הראשון עשרה גבירין, ולאשר אמר ברוך מבנים אשר שלשה וארבעה וחמשה ינוקי. ולית בהא מילתא למיחוש כדחשישותו לברכה שאינה צריכה, דכל מאי דאורחיה היא ברכה צריכה היא".

מדברי בעל העיתים עולה לכאורה, כי הגאונים רב סעדיה ורב האי נחלקו בשאלה זו, רב סעדיה אוסר לחזור על פסוקים, ואילו רב האי גאון מתיר זאת.

מדברי רב סעדיה משמע, כי אסור לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו, גם אם מוסיפים עליהם פסוקים חדשים שעדיין לא נקראו, מלבד בקריאת ראש חודש, שבה אין ברירה ויש הכרח הלכתי לחזרה זו. רב סעדיה אינו מתייחס לקריאת התורה של חוה"מ סוכות וחנוכה, שבהם חוזרים על הקריאה כולה מחוסר ברירה, שכן רב סעדיה מחדש שאפילו על פסוק אחד אסור לחזור, גם אם מוסיפים עליו פסוקים חדשים.

רב האי שולל את הטעמים של האוסרים, וכותב שאין בכך גנאי וביזיון, שכן בקריאת התורה של ראש חודש, חג הסוכות וחנוכה, מדלגים למפרע וחוזרים על פסוקים שכבר נקראו לצורך השלמת מנין העולים שהוא צורך הלכתי, ומכאן שאין בכך גנאי.

כמו כן, הוא מציין למנהג שנהגו בזמנו להוסיף עולים רבים בקריאת התורה של יום טוב ראשון של חג הסוכות, והיו מכבדים עשרה אנשים בקריאת פסוקי ארבעת המינים, ובפסוקי ולאשר אמר ברוך מבנים אשר היו מכבדים ילדים רבים. הוספות אלו אין בהם צורך הלכתי ולמרות זאת נהגו להוסיפן ולא ראו בכך כל גנאי וביזיון.

את החשש לברכה שאינה צריכה שולל רב האי, כיון שהדרך היא להרבות בעולים בזמנים אלו הרי שיש בכך צורך, וגם אם הצורך אינו צורך הלכתי אלא מנהג של כבוד בעלמא לכבד את בני המשפחה בעליות, ברכה צריכה היא.

אלא שמכך שבעל העיתים אינו מציג את הדברים כמחלוקת, ניתן להבין כי יתכן שאין הכרח לומר כי רב סעדיה גאון, האוסר לחזור על פסוקים בעליות חובה, חולק על רב האי גאון, שמתיר זאת בעליות רשות, והדברים יבוארו להלן.

בספר אבודרהם (דיני קריאת התורה) הובאה תשובת גאונים המתייחסת לשאלה זו:

"כתוב בתשובת הגאונים: 'וששאלתם על הקורא בתורה ראשון, וקרא אחריו השני מה שקרא הראשון, מה דינו אם הוסיף, ומה דינו אם לא הוסיף.

תשובה. אם קרא אותו שני מוסף על מה שקרא ראשון שלשה פסוקים במקום שאפשר, או אפילו שנים במקום דלא אפשר, אותו שני עולה למנין.

דתנן בפרקא בתרא דתעניות, ביום הראשון בראשית ויהי רקיע. ותאנא בראשית בשנים, ויהי רקיע באחד.

והוינן בה בשלמא יהי רקיע באחד, תלתא פסוקי הויין, אלא בראשית בשנים, חמשה פסוקי הויין. ותנן הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים, ואיתמר רב אמר דולג, ושמואל אמר פוסק.

ואי סלקא דעתך דשני קורא מה שקרא ראשון בלא תוספת ועולה למנין, אמאי פליגי רב ושמואל אמתניתין, לוקמה דקרא ראשון פרשת בראשית ואחר כך קראה שני, והוה ליה כשנים, אלא לאו שמע מינה דאין עולה למנין אלא אם כן מוסיף הואיל ואפשר, מה שאין כן בפרי החג, דהתם לא אפשר עד כאן".

הגאונים הביאו ראיה מכך שרב ושמואל נחלקו ביניהם, ולא הסבירו את המשנה בדרך פשוטה, שבפרשת בראשית עולים שני עולים ללא צורך בדילוג לאחור, וללא צורך בפסיקה באמצע פסוק, שהעולה השני חוזר וקורא את פרשת בראשית שקרא ראשון, ומכאן שלא ניתן לפרש כך את המשנה, שכן אם השני לא מוסיף על קריאת הראשון אינו עולה למנין העולים, ולכך היו רב ושמואל חייבים להסביר את המשנה בדרך שונה מפשט המשנה, לרב בדילוג ולשמואל בפסיקה באמצע פסוק, כדי למנוע הבנה שגויה זו במשנתנו, שכן הנוהג כך לא יעלה במנין העולים.

המגן גבורים בשלטי גיבורים סימן קלז הסביר את ראית הגאונים בדרך אחרת וז"ל: "ולכאורה אינו מובן ראיתם, דיש לומר דקושיית הש"ס הוא דמדקתני בראשית בשנים, אלמא דמחלקנין אותה, ושפיר מקשה הא אין בו כדי חלוקה דחמשה הוה, אמנם באמת עיקר ראיתם הוא דלמאי אצטריך לדחוקי ולפסוק ולחלק אותה לשנים, יקרא אותה באחד, והשני יקרא מה שקרא הראשון, ועל כרחך דאינו יוצא, ובעינן להוסיף שתיים".

לדברי המגן גבורים, ההבנה הפשוטה של המילים 'בראשית בשנים' היא לחלק את הפרשה לשני חלקים לצורך שני העולים, ולא שבפרשת בראשית עולים שני עולים בכל דרך שהיא. בשל כך הוכרחו רב ושמואל לחלוק ביניהם כיצד לחלק את הפרשה לשנים, ומכך שהמשנה אומרת 'בראשית בשנים', ברור שיש צורך לחלק את הפרשה, ורב ושמואל התקשו כיצד לחלק פרשה זו מאחר שאין בה כדי חלוקה. ואין כל ראיה ממחלוקתם של רב ושמואל, אלא שראית הגאונים היא מהדין שהמשנה פוסקת שיש לחלק את הקריאה ולא לקראה פעמיים לשני עולים, ומכאן שקריאת פסוקים שכבר נקראו ללא הוספת פסוקים חדשים, לא עולה למנין העולים.

אך מפשטות דברי הגאונים כפי שהובאו בראשונים ויובאו דבריהם להלן, משמע שראיתם היא מהצורך של רב ושמואל לחלוק בהסבר דברי המשנה, ולפרשה בדרכים שונות שיש בהם

(ב). בשו"ת קול אליהו (חלק ב - אורח חיים סימן יד) התלבט בפירוש זה ובסו"ד הביא את דברי מהר"מ דאדון ליישוב וז"ל: "ואולם זו היא שקשה על דברי הגאונים הללו לעניות דעתי, דמאי דלא מוקמינן לה בהכי היינו משום דבתוספתא קתני תנא, בראשית בשנים יהי רקיע באחד, ועלה אתו רב ושמואל חד אמר דולג וחד אמר פוסק. ולא מצינן למימר

חששות של נכנסים ויוצאים, וכל פסוקא דלא פסקה משה, ולא העלו את האפשרות לקרוא את הפרשה פעמיים, ומכאן שקריאה פעמיים אינה עולה למנין העולים.

בשולחן ערוך (אורח חיים סימן קלז סעיף ו') פסק המחבר כדעת הגאונים, וז"ל: "הקורא בתורה ראשון, וקרא השני מה שקרא הראשון, אם הוסיף על מה שקרא הראשון ג' פסוקים, או אפי' שנים במקום דלא אפשר, אותו שני עולה מן המנין; ואם לאו, אינו עולה מהמנין, חוץ מפרי החג, משום דלא אפשר".



דעתם של הרשב"א והר"ן

הפרי חדש (אורח חיים סימן קלז סעיף ו') מביא את דברי הר"ן בכת"י: "ולעיקר קושית הגאונים, חפשתי בספרים, ומצאתי בחידושי הר"ן ז"ל כתב יד, שתירץ בשם הרשב"א [מגילה כב, א ד"ה ק"ל], דאדרבא, בהא איכא למיגזר טובא, דאילו קרא ראשון כולה פרשה איכא משום היוצאין, דדילמא איכא מאן דידע בסדרו של יום שאין קורין אלא שתי פרשיות אלו, וסבר דפרשת ויהי רקיע יקראוה שנים זה אחד וזה שנים או שלא יהו אלא שני קוראים, ומשום הנכנסין נמי איכא טפי, דכיון דחזי דהאי מתחיל בתחילת בראשית, ולא קרי בתריה אלא חד, מימר אמר דלא קרו אלא הני תרי ובתרי סגי, דהא למעלה מבראשית ליכא מידי דמקרי¹, עד כאן דברי פי חכם חן".

מדברי הר"ן משמע כי במקרה זה, החשש מפני נכנסים ויוצאים גדול יותר מאשר בדילוג פסוק אחד, "דאדרבא בהא איכא למיגזר טובא" שכן גם בדילוג של פסוק אחד יש חשש מפני הנכנסים והיוצאים, אלא שרב אינו חושש לכך במקרה שאי אפשר, אלא שבקריאה חוזרת החשש גדול יותר לדעת הר"ן, וגם לדעת רב יש לחוש לנכנסים ויוצאים.

דבראשית בשנים דקתני היינו שיחזור לקרות השני כל פרשת בראשית שקראה הראשון, דא"כ מי הכריחו לתנא לפרש בראשית בשנים, היה לו לומר בראשית יהי רקיע ולא עוד, ואנן שקלינן וטרינן עלה היכי אפשר לקרות ג', ואז הוה מצינן לפרושי דכל פרשת בראשית קורין אותה שניהם, או פרשת יהי רקיע בין שניהם, דהוי פרשה קצרה טפי מהאיך. ברם השתא דקתני בראשית בשנים, משמע בדוקא נקט בשנים, דאם הכונה לומר דשניהם יקראוה, אטו לא סגי ביהי רקיע, למה פרשת בראשית דהוי ארוכה טפי, ומשו"ה לא מוקמי לה בהכי רב ושמואל. את זה ראיתי שיש לדקדק בראיה הלזו.

ומדי דברי עם עמית בתורה החכם השלם עצום ורב כמהר"י דאדון נר"ו, תירץ לזה דלעולם הוה מצי לאוקומה בהכי, ומאי דנקט התנא בראשית בשנים, היינו משום דשייך ליום טפי מיהי רקיע, דהא ביומא קמא קיימינן, אלו דבריו נר"ו.

אך בכל אופן צ"ב שהרי ניתן להביא ראיה ממה שיש צורך בפרשת יהי רקיע כהשלמה ולא קוראים בפרשת בראשית לשלשה עולים ולפי מה שהבאנו לעיל מדברי הראב"ה מובן שיש למעט בדילוג ויש לדלג רק כשאי אפשר כדי שלא לקרא בדברים שאינם מענינו של יום כלל וכלל, ולכן אין ראיה שקריאה ללא הוספת פסוקים אינה עולה למנין העולים.

ג. ובשו"ת קול אליהו (חלק ב - אורח חיים סימן יד) כתב על דברי הרשב"א וז"ל: "ובעניונו, עם שאיני כדאי להבין דברי הרשב"א ז"ל, מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, דמה חששות הם אלו, אי משום היוצאים דאיכא מאן דידע בסדרא דיומא, הא ודאי ליכא למיחש, דחקירת הגאונים היא, דאם איתא דיותר לקרות שום בלי תוספת, היה להם לרב ושמואל לומר דמעיקרא כך היתה התקנה בפעם ראשונה, מיום שהתחילו לקרות בתורה במקדש כך היה מעשה, שהכהן והלוי היו קורין פרשת בראשית והשלישי יהי רקיע. ומה זו חששא דאיכא מאן דידע בסידרא דיומא ויאמר שלא יקראו כי אם יהי רקיע בין שניהם או אחד לבדו, הא כיון שידע דסדר היום הם ב' פרשיות אלו, ודאי דכבר ראה מעשה וידע אמיתותן של דברים ולא יבוא לדבר סרה על מנהגן של ישראל". וצ"ב שהרי גם בראש חודש חוששים למרות שזו התקנה מעיקרא.

ד. ובשו"ת קול אליהו (חלק ב - אורח חיים סימן יד) כתב ע"ד הרשב"א וז"ל: "גם מה שכתב דאיכא חששא דנכנסין,

לדעת הפרי חדש, לתירוץ זה של הר"ן בשם הרשב"א, אין ראיה לדעתם של הגאונים שיש צורך להוסיף פסוקים חדשים שעדיין לא נקראו על פסוקי הדילוג, ואף ללא הוספה הרי שהעולה שדילג עולה למנין שבעה עולים.

בחידושי הרשב"א במסכת מגילה (דף כב עמוד א ד"ה ה"ג רש"י), מובא תירוץ זה וז"ל:

"ק"ל אשמעתין, בין לרב בין לשמואל, בפרשת בראשית למה דולג פסוק אחד דיש כאן משום נכנסין ויוצאין, ולמה פוסק דיש כאן משום פסוקא דלא פסקיה משה, יקרא הראשון פרשת בראשית, ויחזור השני ויקראנה כולה, והשלישי קורא ויהי רקיע, שאם אתה אומר שאין מדלגין אלא פסוק אחד או שנים, אבל שידלג אחד מהם כל שיעור קריאתו לא, הא ליתא, דהא אמרי' לקמן פ' בני העיר (כ"ט ב') ראש חדש אדר שחל להיות בואתה תצוה, אמר אביי קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית כיור נחשת, וחד חוזר וקורא מכי תשא עד ועשית כיור נחשת, ועוד שכן עושין בחג.

וי"ל דאדרבה, בכי הא איכא למגור טובא, דאילו קרא הראשון כולה פרשה, איכא משום היוצאין, דדלמא איכא מאן דידע בסדרו של יום דאין קורין אלא שתי פרשיות אלו, וסבר דפרשת ויהי רקיע יקראוה שנים זה אחד וזה שנים, או שלא יהיו אלא שני קוראין. ומשום הנכנסין נמי איכא למגור טפי, דכיון דחזי דהאי מתחיל בתחלת בראשית ולא קרי בתריה אלא חד, מימר אמר דלא קרו אלא תרי, ובתרי סגי דהא למעלה מבראשית ליכא מידי דקרי שלישי בר מהני".

הרשב"א בהמשך דבריו, מקשה על שיטת הגאונים. מקושתו של הרשב"א מתברר כי אכן דעת הרשב"א היא כפי שכתב הפרי חדש בדעתו, שאפילו בעליות חובה ניתן לדלג לאחור שלשה פסוקים ולקראם פעם נוספת ללא תוספת כלל, ולמרות זאת קריאה זו תעלה למנין הקרואים, שלא כדעת הגאונים ופסיקת השו"ע, וז"ל: "אלא שאני תמה לדברי הגאונים ז"ל למה עשו את השני דולג פסוק אחד שעדיין נשארת גזירה משום הנכנסין, יאמרו שיקראו שנים צו את קרבני, ויהא השלישי דולג וקורא ג' פסוקים מפרשת צו, כדרך שאנו עושין בחג".

עוד היום במאי דמוקי רב דולג, דהיינו דהשני חוזר וקורא פסוק אחד ממה שקרא הראשון, אכתי איכא למיחש לנכנסין דיאמרו דהראשון לא קרא כי אם שני פסוקים. ומה לי חששא דלא קראו כי אם שני בני אדם מה לי חששא דלא קרא כי אם ב' פסוקים, כולן שוין לטובה ותקנות חכמים הם. אלא מאי למימר אית לך, דכיון אפשר לא חששו דומיא דפרשת ר"ח, דכוותה נמי הוה אמרינן אי הוה מתקני הכי, ואמאי לא דלא תקנו הכי. אלא ודאי דכל הטעם הוא משום דבעינן תוספת דבר חדש. באופן דדברי הרשב"א ז"ל הללו לא זכיתי להבין אותם".

אך מדברי הרשב"א משמע שבקריאה ללא תוספת החשש גדול יותר ואין כל טעם ב חזרה על הקריאה כאשר ע"י כך אנו מגדילים את החשש לנכנסים ויוצאים. וכן משמע מדברי הריטב"א לקמן.

ה). כלומר בפרשת בראשית אין צורך לחוש דלמא איכא מאן דידע בסדרו של יום, שכן היות שלמעלה מבראשית ליכא מידי, יש לחוש גם למי שאינו יודע בסדרו של יום. אלא שלפי"ז בראש חודש החשש הוא רק לנכנסים היודעים בסדרו של יום. אלא שהריטב"א שהובאו דבריו להלן כתב: "דהכא כי עבדינן הכי אכתי איכא חששא דנכנסין ויוצאין טפי, דמסתמא ידעי כולהו בסדרו של יום. " ושמא כוונתו שאנשי מעמד יודעים בסדרו של יום.

הרי מפורש בדברי הרשב"א שניתן לדלג למפרע על שלשה פסוקים ולקראם בקריאת העולה השלישי, וקריאה זו תעלה למנין העולים שלא כדעת הגאונים, כפי שכתב הפרי חדש בדעת הרשב"א.

קושיא זו הקשה גם הרמב"ן בחידושי למסכת מגילה דף כא ע"ב: "ויותר היה נכון שיגמור השני בסוף פרשה ראשונה וידלג השלישי ויקרא שלשה פסוקים ממנה, שהרי דילוג פסוק אחד ושנים ושלשה שוה הוא, ובקרבנות החג מדלגין יום אחד, אף כאן ידלג שלשה ויוסיף פרשת וביום השבת, ובזה תהיה הגזרה יותר רחוקה מאד, שאין לחוש אלא שיבאו הנכנסין בתחלת קריאתו של זה וימנו שאין פסוקים שבתחלת הפרשה מספיקין לשנים קוראין הראשונים".

בשונה מקושיית הרשב"א, הצריך הרמב"ן להוסיף לעולה השלישי את שני פסוקי פרשת מוסף שבת, וככל הנראה הצורך בכך הוא כדי שיעלה למנין העולים. הרשב"א, שלא הצריך תוספת כל שהיא לעולה השלישי, סובר שגם ללא תוספת של שני פסוקים עולה הוא למנין העולים, שלא כדעת הגאונים והשו"ע.

הריטב"א בחידושי במסכת מגילה (דף כב ע"א ד"ה מתיבי), מתרץ גם הוא תירוצו זה: "ואיכא למידק, למה ליה לרב דאמר דולג דאיכא משום נכנסין ויוצאין, ולשמואל דאמר פוסק דאיכא משום פסוק דלא פסקיה משה, יקרא הראשון פרשת בראשית ויחזור השני כל מה שקרא הראשון, אי נמי שיקרא השני פרשת יהי רקיע, ויחזור ויקרא שלישי מה שקרא השני, דהא אשכחן שעושין כן בקרבנות החג, ולקמן (ל' א') אמרינן, אמר אביי, ראש חודש אדר שחל להיות בואתה תצוה, קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית כיור נחשת, וחד תני וקרי מכי תשא עד ועשית כיור נחשת.

וי"ל דהכא כי עבדינן הכי, אכתי איכא חששא דנכנסין ויוצאין טפי, דמסתמא ידעי כולהו בסדרו של יום, וכשיוצא אחד מבית הכנסת וראה שקרא הראשון כל פרשת בראשית ולא נשתיירו אלא ג' פסוקים, יהא סבור חדא מתרת, או שיקראם אחד ואין קורין בתענית אלא שנים, או שיקראו אותם בשנים זה פסוק אחד וזה שנים, ושפוחתים לקרא מג' פסוקים, וכן הנכנסין כשיחזור האחד לקרות מה שקרא חברו, הוא סבר שלא קרא חברו מה שקורא הוא כלל, ושאין קורין היום אלא שנים, וכיון שכן, יותר טוב הוא לדלוג או לפסוק.

ובפרשיות החג שאי אפשר בדילוג ולא בפיסוק, שהרי אין כאן כדי לקרות בשנים. על כרחך יש לנו לעשות שיקראו אחרונים מה שקראו ראשונים, מיהו כל היכא דליכא חששא דנכנסין ויוצאין, שרי לדלוג בין פסוק אחד בין כל מה שקרא חברו, כההיא דאביי שהפרשה גדולה לו או יותר, וכשיכנס אדם כשיקרא השביעי מכי תשא אין כאן מקום טעות, וזה ברור, וכן נהגו

1. מדברי הראב"ה משמע, שלמסקנת הגמרא לא התירו לחזור ולדלג על כמה פסוקים כמה פעמים, כדי לקרא מענינו של יום ראשון בלבד, ולדעת רב אין חשש לנכנסים ויוצאים כלל, ולהלכה יש חשש רק ליוצאים בשיור של פחות משלשה פסוקים עד סוף הפרשה, ולא לנכנסים אחר שסיימו לקרא, והאיסור להתחיל בפרשה פחות משלשה פסוקים הוא מחשש מפני הנכנסים בזמן הקריאה. לדבריו, אין צורך להגיע לחשש רחוק של נכנסים, שכן יש בעיה לדלג לצורך כך על כמה פסוקים כמה פעמים, משא"כ לדעת הריטב"א שאין בכך כל בעיה, ודילוג של פסוק אחד שנים ושלשה שווה הוא, יש הכרח לומר כי יש לחשוש גם לחשש זה.

לפעמים כשיש משתה חתנים וקורין רבים בשבת, שחוזרין וקורין מה שקראו הראשונים. ויש מעכבין בדבר ואין טעם לדבריהם".

המגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן קלז) כתב, שאכן ראשונים אלו חולקים על דברי הגאונים: "אמנם בעיקר דברי הגאונים וראייתם, כבר כתב הפרי חדש דבחדושי הר"ן כתב תירוץ לקושייתם, דלכך אין קורין מה שקרא הראשון משום נכנסין, וכן מצאנו בחדושי הריטב"א במגילה שזכינו לאורו בקרוב, שהקשה ג"כ קושיות הגאונים האלו, והרגיש גם כן מראיית המגן אברהם ממגילה דף כ"ט, ותירץ כמו שכתב הר"ן ז"ל וכתב בהדיא דכל היכא דליכא חששא דנכנסין ויוצאין שרי לקרות כל מה שקרא חברו, וכן נהגו במשתה חתנים וקורין רבים שחוזרין וקורין מה שקראו ראשונים. ויש מעכבין בדבר ואין טעם לדבריהם ע"ש, וכן ראינו ברשב"א במגילה כאן שלא הזכיר כלל דברי הגאונים, ואף דיש קצת ראייה מרשב"א במגילה דף כ"ב תענית ציבור בכמה, והקשה אמאי לא פשוט ממתניתין דתענית דאי אפשר לקרות רק ג', ונדחק ואי איתא הא משכחת לה שיקרא שני מה שיקרא ראשון ודו"ק, מ"מ דברי הגאונים צ"ע".

יתכן שלדעת הראב"ה לעיל, הסובר שלרב אין לחשוש לנכנסים ויוצאים כלל, ולהלכה אין כל חשש לנכנסים שיחשבו שהקורא הראשון קרא רק שני פסוקים, 'שאינם משגיחים על מה שעבר', וכל האיסור להתחיל בפרשה הוא רק לקרא שלשה פסוקים מראש הפרשה, אין גם מקום לחשוש לחשש מחודש זה של נכנסים היודעים בסדרו של יום.

גם לדעת הר"ן הסובר שלכתחילה חוששים לנכנסים ויוצאים, אלא שבראש חודש שלא ניתן לפתור את כל החששות אנו מעדיפים לחשוש ליוצאים ולא לנכנסים שיכולים לשאול, ניתן להסביר כי לדעת הגאונים החשש מפני נכנסים שיוודעים בסדרו של יום מחד, אך מאידך אינם יודעים את מספר העולים, ואף אינם שואלים על מספר העולים, הוא חשש רחוק, שכן בדרך כלל היודעים בסדרו של יום יודעים גם את מספר העולים, וכאשר הנכנסים בתחילת קריאת השני יראו שעולה אחריו רק עולה אחד, ישאלו על כך.



האם מותר לכתחילה לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו ולהוסיף

פסוקים חדשים

דעת הגאונים

המגן אברהם (סימן קלז ס"ק יב) כתב: "הראשון. דוקא דיעבד, אבל לכתחלה לא יקרא למפרע, דאל"כ בראש חודש נמי יתחיל השני מוידבר משום הנכנסין, עב"י עמ"ש ס"ס ק"מ".

ובפרי מגדים (אורח חיים אשל אברהם סימן קלז ס"ק יב), כתב: "לכאורה כוונתו אף על פי שקורא מחדש שלשה פסוקים, אין ראוי לקרות גם מה שקרא הראשון. והוכיח מראש חדש וידבר תמניא פסוקי, ותקנו דולג חשש היוצאין ולא חשש נכנסים, יתקנו יקרא מתחלה הלוי ויוסיף ב' פסוקים. (ומעמד תענית כז, ב לא קשה יתקנו נכנסים ויוצאים ויקראו כהן ולוי הפרשה, דזה וודאי דצריך להוסיף

ב' פסוקים היכא דאפשר). ומכל מקום קשה, דזה לכאורה אין צריך הוכחה, דדולג פסוק אחד נמי בקושי התיירו, וצ"ע".

בספר מחצית השקל (אורח חיים סימן קלז ס"ק יב), הסביר את ראית המגן אברהם מדברי רב בקריאת ראש חודש, שלא חשש שהנכנסים לבית הכנסת בתחילת קריאת הראשון, ימנו את הפסוקים עד תחילת הפרשה, ויבואו לומר שהראשון קרא רק שני פסוקים. וז"ל: "ניהו דרב סבירא ליה דלא חיישינן לנכנסים היכי דלא אפשר, מכל מקום אם אפשר לתקן שלא יהיה חשש נכנסים, ודאי דעדיף טפי, וכדלקמן סימן קל"ח. אם כן הוה ליה לתקן דלוי ידלג ויתחיל תחלת פרשת וידבר, דלפי זה גם נכנסים ידעו דהלוי דלג, דאם לא כן הכהן לא קרא כלום, אלא על כרחך כל מה שאפשר למעט בקריאה למפרע עדיף, ודי שעל כל פנים צריך הלוי לקרות פסוק אחד למפרע, ויותר לקרות למפרע לא הותר לו לכתחילה".

וכן כתב בספר שערי אפרים לרבי אפרים זלמן מרגליות (פרק ז' סעיף ח'): "ולכתחילה אין לקרות עם השני כלל מה שקרא הראשון אף בתוספת פסוקים".

ובבגדי ישע (סימן קלז) כתב ע"ד המגן אברהם: "הראשון דוקא בדיעבד. כן כתב הרשב"א בחידושו במגילה, שמקשה למה לן דולג או פוסק שאין לעשות כן אלא מדוחק גדול, יקרא הכהן מן וידבר, וכן יתחיל הלוי. ותירץ דאם כן יטעו ויאמרו דלא קרא רק תלתא, וכן מתרץ על פרשת מעמדות, ואם כן אין הדין כן אלא בראשון שיש לטעות כן, אבל בשאר הקוראים אין לחוש כל כך, וכן מדוקדק מלשון השולחן ערוך, שכתב הקורא בתורה ראשון וכו' ודו"ק. והמג"א קיצר בדבר, וגם לא הביא הדברים בשם מי שאמרן, וצ"ע עליו".

הבגדי ישע הבין שכוונת המגן אברהם היא דווקא על הקורא הראשון, שלא כהבנת המחצית השקל והפרי מגדים, אלא שהמגן אברהם קיצר בדבר, ולא הביא את הדברים בשם הרשב"א. אך המעיין בדברי המגן אברהם יראה שעיקר דבריו הם שלכתחילה לא יקרא למפרע, ומשמעות דבריו היא שאין ראוי לקרא למפרע גם אם אין השני קורא את כל מה שקרא הראשון.

מקור דברי המגן אברהם אינו הרשב"א, שכן לדעת הרשב"א אין בעיה לדלג למפרע ולקרא שוב שלשה פסוקים שכבר נקראו ללא תוספת של פסוקים חדשים וקריאה זו תעלה למנין עליות החובה, כפי שהובאו דברי הרשב"א לעיל, וכמו שכתב זאת הריטב"א בפירושו: "מיהו כל היכא דליכא חששא דנכנסין ויוצאין שרי לדלוג בין פסוק אחד, בין כל מה שקרא חבירו כההיא דאביי, שהפרשה גדולה לו' או יותר, וכשיכנס אדם כשיקרא השביעי מכי תשא אין כאן מקום טעות, וזה ברור, וכן נהגו לפעמים כשיש משתה חתנים וקורין רבים בשבת שחוזרין וקורין מה שקראו הראשונים. ויש מעכבין בדבר, ואין טעם לדבריהם".

מראיית הריטב"א מדברי אביי מובן כי דברי הריטב"א מתייחסים גם לעליות החובה, שלא כדעת הגאונים.

הרי שלדעת הריטב"א והרשב"א אם אין חשש נכנסים ויוצאים, אין כל בעיה לדלג למפרע על פסוקים רבים, ואין כל הבדל בין דילוג של פסוק אחד לדילוג של פסוקים רבים, וכמו שכתב

(ז). ויעוין בשו"ת רב פעלים או"ח ח"ג סי' ט"ו.

הרמב"ן ש'דילוג של פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא', אך דברי המגן אברהם הם לשיטת הגאונים, שהם מקור דברי השולחן ערוך.

לדעת המגן אברהם, הבעיה היא בעצם הקריאה למפרע, שיש לצמצם בה ככל שניתן כהבנת הפרי מגדים והמחצית השקל, ומה שפשוט לבגדי ישע שמותר לקרא למפרע, הרי שלפרי מגדים פשוט שאסור, ולדעתו הדבר כה פשוט לאיסור שאינו זקוק להוכחה כל שהיא 'דולג פסוק אחד נמי בקושי התירו'.

דברי המגן אברהם אינם מתייחסים רק לעולה הראשון, אלא לכל העולים, שכן ראייתו אינה מדברי הרשב"א, שכן לרשב"א אין כל בעיה בקריאה למפרע אלא במקום שיש חשש גדול מפני הנכנסים, והרשב"א חולק על דברי הגאונים והשולחן ערוך, וסובר שקריאת שלושה פסוקים בדילוג לאחור, גם ללא תוספת של פסוקים חדשים, עולה למנין העולים.

ראיית המגן אברהם היא מדברי הגאונים שהובאו באבודרהם, שאינם סוברים כרשב"א שיש חשש גדול יותר מפני נכנסים בדילוג לאחור לתחילת הפרשה, אלא שללא תוספת אין העולה עולה למנין העולים. אך עדיין לא מובן מדוע לא ניתן לחזור שוב לתחילת הפרשה ולהוסיף את שני הפסוקים, 'את הכבש', 'ועשירית', כנהוג, כדי לפתור את חשש הנכנסים מחד, ומאידך להחשיב את קריאת הלוי במנין העולים. מכאן הביא המגן אברהם ראייה, שגם אם מוסיפים פסוקים חדשים יש למעט בדילוג ככל שניתן, ולכתחילה אין לקרא למפרע כלל.

הרי שהמגן אברהם הבין בדעת הגאונים, שגם כדי לפתור את חשש הנכנסים, אסור לדלג לאחור ולחזור על שלשה פסוקים.

לפי זה מובן מדוע הגאונים לא התקשו בקושית הרמב"ן והרשב"א 'יהא השלישי דולג וקורא ג' פסוקים מפרשת צו כדרך שאנו עושין בחג'. שכן קושיה זו מבוססת על ההנחה שכתב הרמב"ן "שהרי דילוג פסוק אחד ושנים ושלשה שווה הוא, ובקרבנות החג מדלגין יום אחד",

ח. המגן אברהם בסימן תכ"ח ס"ק ח' כתב בנוגע לעליית הרב לשלישי בפרשת בחוקותי כאשר בשל כך העולה הרביעי מוכרח להתחיל לקרא את הקללות, וזה לשונו: "ובס' צמח צדק סי' נ"ו נדחק ליישב מנהגנו שמתחילין בקללות שבת"כ ואין מתחילים בפסוק שלפניהם. ומכל מקום נראה לי דיתחיל ג' פ' שלפניהם, והמנהג נתפשט מפני שקורין להרב האב"ד בכל שבת לשלישי, וא"כ צריכים לקרות עמו עד התוכחה, ולכן מתחילין בתוכחה, אבל מוטב שהרב ימחול על כבודו ויעלה לרביעי באותו שבת, או יתחילו למפרע ג' פסוקים עס"י קל"ז" הרי שבשל האיסור להתחיל בקללות ניתן לחזור על שלשה פסוקים וכן הובאו דברי המגן אברהם בבאר היטב שם.

אך בדרך החיים סימן פ' א' הביא כי לכתחילה על הרב למחול על כבודו כדי שלא יאלצו לחזור על שלשה פסוקים בשל עלייתו: "במקום שנוהגין מקודם שהרב אב"ד יהיה שלישי אפילו בפרשת בחוקותי, וא"כ שוב לא ישאר להתחיל ג' פסוקים לקרות התוכחה, יש להתחיל עוד הפעם ג' פסוקים לקרות למפרע. אך נכון הדבר שהרב ימחול על כבודו, ויהיה רביעי במקום שאין מנהג בזה".

וכן הובאו דברי המגן אברהם במשנה ברורה סימן תכ"ח ס"ק י"ז: "ובמקום שנוהגים שהרב אב"ד יהיה שלישי אפילו בפרשת בחוקותי, וא"כ שוב לא ישאר להתחיל ג' פ' מקודם קריאת התוכחה, יש להתחיל עוד הפעם לקרות ג' פ' למפרע, אך נכון הדבר שהרב ימחול על כבודו ויעלה לרביעי באותו שבת".

הרי שלדעת הדרך החיים והמשנה ברורה לדברי המגן אברהם, עדיף שלא לחזור על פסוקים שכבר נקראו גם במקרה זה. ועדיף שהרב ימחול על כבודו כדי שלא יצטרכו לחזור על פסוקים.

ומכח הנחה זו הקשה 'אף כאן ידלג שלשה ויוסיף פרשת וביום השבת', אך הגאונים^ט לשיטתם שבקושי הותר לדלג פסוק אחד לאחר כדי לקרא שלושה פסוקים, אך לא ניתן לדלג לאחר כדי לפתור את חשש הנכנסים בלבד.

יש לציין כי דברי הגאונים מתייחסים לעליות החובה בלבד, ואין כל ראייה מכך לאסור לדלג לאחר ולחזור על פסוקים בעליות ההוספה שהן עליות רשות, וכפי שיבואר להלן.



דעתם של רבינו אפרים והראב"ה

בדברי הריטב"א שהוא לעיל הוזכרה דעתם של המעכבים בדבר, האוסרים לחזור על פסוקים שכבר נקראו, ככל הנראה, כוונת הריטב"א היא לדעתם של רבנו אפרים והראב"ה המובאת במרדכי במסכת מגילה (רמז תתל"א): "כתב ראב"ה, נהגו העם שקורין ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך, וחוזר וכופלו הקורא את התוכחה".

על מנהג זה משיג הראב"ה:

"ולא ידענא אמאי, דהא לא מתחיל בתוכחה, דהא איכא קראי דברכות טובא מיקמי התוכחה. ועוד, דהא אמרינן תוכחות דמשנה תורה פוסק אי בעי, ואם כן למה נדלג בשל משנה תורה על חנם, ורב ושמואל נחלקו בפרק הקורא בדילוג של ראש חודש, ואין נכון בעינייך כפילות.

וכן כתב רבינו אפרים לרבינו יואל, הנה בשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף, כי שמעתי לבלע, (ככל הנראה כינוי גנאי לחזן) זה החזן, מדלג יותר מעשרה פעמים ו' פסוקים, ומי

ט. בספר העיתים סימן קפה מובא: "ואמר מר רב סעדיה, שאין חוזרין בדילוג וקורין פסוק לכל התורה כולה אלא פרשת ראש חדש בלבד.

ונשאל מרבינו הא"י מי שקורין בס"ת מהו שיעמדו אחרים וידלגו ויקראו אותן פסוקים כשצריך ש"צ להוסיף בגברי על מנין הראוי לאותו היום כגון שבת או יום טוב שיש בו חתן דומה לו, והשיב מנהגא דכל ישראל למיעבד הכי ואין גנאי, מי לא תנינן ואמרת להם, זה האשה וקרבת נשיאים וקרבת חתן, וכמה זמני חזינן דקרו ולקחתם לכם ביום הראשון עשרה גבירין, ולאשר אמר ברוך מבנים אשר שלשה וארבעה וחמשה ינוקי, ולית בהא מילתא למיחוש כדחשישותו לברכה שאינה צריכה, דכל מאי דאורחיה היא ברכה צריכה היא".

יתכן שרב סעדיה ורב האי חולקים, שכן רב סעדיה מדבר על עליות חובה ואילו רב האי מדבר על עליות הבאות להוסיף בגברי על מנין העולים הראוי לאותו היום וראיתו היא מכך שבדוחק התירו זאת גם בעליות החובה. בהמשך דברינו נדון בעז"ה בדברי הגאונים.

י. בשו"ת נודע ביהודה או"ח תנינא סי' ט"ו הבין שכוונת רבינו אפרים היא שהרי רב ושמואל נחלקו בקריאת ראש חודש האם עדיף לדלג או לפסוק, ולכן לא נכון לדלג למפרע ולהיכנס למחלוקת של רב ושמואל.

על ראייה זו הקשה הנוב"י: "ובאמת הראיה שהביא מר"ח יש עליה תשובה דשאני התם שיש בדילוג הזה חשש הנכנסים שיאמרו שהראשון לא קרא אלא ב' פסוקים אבל בדילוג הזה שדולג ומתחיל בפרשה מאי חשש איכא".

אך כאמור, גם בראש חודש ניתן היה לפתור את בעית הנכנסים בדילוג של הלוי לראש הפרשה, ואעפ"כ לא הוצעה הצעה זו בגמרא, ומכאן שלכתחילה עדיף למעט בקריאה למפרע וכדברי המג"א.

וראה לעיל שביארנו בארוכה את הראיות מסוגיות הגמרא במגילה כ"ב א' שאין לדלג על פסוקים למפרע ללא צורך הלכתי, גם אם אין חשש מפני הנכנסים והיוצאים.

התיר לו לדלג ולא אמר ולדון אמר, ולגד אמר, ולאשר אמר, ורב ושמואל נחלקו בדילוג גבי ראש חודש, ובדוחק התירו לו דלא אפשר."

וא"כ הרי שהדילוג מצד עצמו בעייתי, בין בעליות החובה של קריאת התורה בשבת בפרשת כי תבוא ובקריאת התורה של ראש חודש, ובין בהוספת עליות רשות בשמחת תורה, גם אם אין חשש לנכנסים ויוצאים.



האם יש בברכה על פסוקים שכבר נקראו משום ברכה שאינה צריכה דעת הריב"ש

הריב"ש בתשובותיו (סימן פד) כותב וז"ל:

"עוד שאלת מה שנהגו בכל גלילות ארץ ישמעאל שיום שמחת תורה או יום חופת חתן, שכל בני הקהל מגדולם ועד קטנם קורין בתורה ומברכין, ולפעמים שצריך החזן להחזיר ולקרות הסדר חמשה או ששה פעמים כדי שיספיק לכל אחד ואחד שלושה פסוקים, היש איסור בדבר, ואם יש בו משום לא תשא, כי אולי מה שאמרו חז"ל (מגילה כא) בשבת קורא שבעה, אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהן, זהו כשהסדר ארוך ולא יצטרך לקרות זה מה שקרא זה, כי הסדר מספיק לכל הקורין.

תשובה. נראה שהוא מותר כיון שאמרו חז"ל אבל מוסיפין עליהן. ואין כאן משום לא תשא, שכיון שהן קורין, צריכין לברך. ואם משום שצריך לפעמים לקרות זה מה שקרא זה, אין בכך כלום, שהרי בימי חנוכה שקורין בנשיאים, כהן ולוי קורין כל הפרשה בין שניהם, וישראל חוזר וקורא אותה כולה לבדו. וכן בחול המועד בחג הסוכות כהן קורא פרשה אחת, ולוי קורא בפרשה של אחריה, והשלישי חוזר וקורא הפרשה שקרא לוי, והרביעי חוזר וקורא שתי הפרשות לבדו משום ספיקא דיומא.

אמנם יש מפרשין כי מה שאמרו 'אבל מוסיפין עליהם', היינו בשבת לבד, אבל ביום טוב אין מוסיפין, שלא להשוותו לשבת, ולפי פירוש זה בשמחת תורה היה אסור להוסיף. אבל רש"י ז"ל פירש, דאבל מוסיפין קאי אכולהו, וכן עיקר, וכן דעת הרמב"ם ז"ל (בפרק י"ב מהלכות תפלה).

לדעת הריב"ש, אין כל בעיה בהוספת קרואים, גם אם לצורך כך צריך לדלג לאחור ולקרא פסוקים שכבר נקראו, ואין בכך בעיה של לא תשא, שכן הברכה נתקנה על עצם הקריאה בתורה בציבור, גם אם מדובר בפסוקים שכבר נקראו לעולה הקודם.



דעת התשב"ץ

בשו"ת תשב"ץ (חלק ב' סימן ע) דן במנהג שנהגו בקהילה מסוימת שבשבתות בין המצרים, המשלים עולה שוב למפטיר, וז"ל: "עוד שאלת על מה שנוהגין במקומכם, שבג' שבתות

דפורענותא שהם דש"ח, המסיים בעצמו הוא המפטיר, ואחר שמסיים במקום משלים, חוזר ומברך וקורא במקום מפטיר. והוקשה בעיניך זה, ודעתך לומר שהיא ברכה לבטלה".

לאחר שהרשב"ץ תמה על עצם המנהג, הוא מוסיף לדון בנוגע לברכה, ולדעתו היא ברכה שאינה צריכה:

"ולענין הברכה כך היא דעתי כמו שאמרת, שהיא ברכה שאינה צריכה.

וראיה לדבר, מדאמרינן במסכת יומא בפרק בא לו (ס"ח ע"ב), ובמסכת סוטה בפרק ואלו נאמרינן (מ' ע"ב), ובעשור שבחומש הפקודים קורוהו על פה. והוינן בה (שם ע' ע"א שם מ"א ע"א) וליתי ס"ת וניקרי ביה, אר"ש בן לקיש משום ברכה שאינה צריכה.

ומשמע מהכא שכל מקום שיכול לפטור עצמו בברכה אחת, אסור לגרום חיוב ברכות.

ומכאן למדו התוס' (חולין פ"ז ע"א ד"ה למכסי) שאסור לדבר בין שחיטה לשחיטה, אף על פי שדעתו לחזור ולברך, שאסור לגרום ברכות במקום שיכול לצאת באחת, וכל שכן בנדון הזה, שהקריאה האחרונה אינן צריכין לה כלל, שכבר יצאו ידי חובתם בקריאה ראשונה, וגם אותם פסוקים כבר קראם וברך עליהם שכשחזרו ומברך עליהם שהם ב' ברכות שאינן צריכות".

לאחר שהרשב"ץ אסר זאת משום ברכה שאינה צריכה, הוא מוסיף שלא ראוי לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו, אפילו לצורך השלמת עליות החובה, כאשר יש צורך להשלים לשבעה קרואים, וכל שכן ללא כל צורך. הרשב"ץ מביא לכך ראיה מדברי התוספתא שהובאה לעיל בדברי ספר העיתים:

"ומצאתי בתוספתא בפרק בתרא דמגילה דתניא התם, אין משיירין בסוף התורה אלא כדי שיקראו שבעה. שייר כדי שיקראו ז' וקראו ששה, חוזר לתחלת הענין וקורא ז'. עד כאן בתוספתא.

ואילו היה אפשר לקרות פרשה אחת ב' פעמים, למה להם לחזור לתחלת הענין, ודי היה להם שהשביעי יקרא מה שקרא הוא פעם אחרת, ולא היה צריך לחזור לתחילת הענין כל הששה שכבר קראו.

אבל נראה שאין ראוי לקרות פרשה אחת ולשנותה אפילו לצורך, להשלמת ז', וכ"ש שלא לצורך כלל.

ואף על פי שבחנוכת הנשיאים ובמוספי החג אנו קוראים וחוזרים ושונים, שאני התם דלא אפשר אלא בהכי, ואין דנין אפשר משאי אפשר, כדמוכח בתענית בפרק בג' פרקים (כ"ז ע"ב), דאמרינן התם, כל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו עליו השלום, לא פסקינן ליה, ואפילו הכי שרי שמואל היכא דלא אפשר.

ואם תאמר מפטיר שבכל שבת יוכיח, שהוא חוזר וקורא מה שמשלים קורא. שאני התם שכיון שהמפטיר הוא צריך לקרות מפני כבוד התורה, ואינו ממנין השבעה, עשו בו היכר לקרות מה שכבר קרא המשלים, כיון שהוא בספר אחד, שאלו בשני ספרים המפטיר קורא פרשה שלא קרא המשלים. אבל במנהג שלכם שאין צורך לקרות מפני כבוד התורה כלל, שהרי כבר קרא

שביעי, למה יחזור ויקרא פעם אחרת אותה פרשה שכבר נקראת, וכל שכן פרשה שכבר קרא הוא בעצמו.

ואף על פי שאפשר באדם אחד לקרות פרשה אחת שני פעמים, כגון בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד, עומד וקורא ויושב ועומד וקורא אפילו ז' פעמים, כדאיתא בתוספתא והביאה הרי"ף ז"ל בפרק בתרא דמגילה, ובחנכת הנשיאים ובמוספי החג הרי זה קורא פרשה אחת ב' פעמים, שאני התם שאי אפשר בענין אחר, אבל היכא דאפשר אין לנו להקרות לאדם אחד פרשה אחת ב' פעמים.

ודע, כי בבואי בכאן ראיתי מנהג משונה שמוסיפין בשבתות ובימים טובים אנשים הרבה, והרבה פעמים חוזרין לקרות פרשה אחת, וגערתני בהם בתוספת ימים טובים ויום כפורים, כי אמרתי להם שהפירוש הנכון במוסיפין עליהם (מגילה כ"א ע"א) הוא דוקא בשבתות, אבל לא ביום הכפורים וימים טובים, שאם כן במה יהא ניכר השבת מהם אם יכולין להוסיף בהם כמו בשבתות, ושמעו אלי בזה ואינן מוסיפין אפילו בשבת.

וגם גערתני בהם על חזרת הפרשה הרבה פעמים, שאם רצו להוסיף על ה' היה להם לחלק הפרשה למנין הקרואים, כי מהתוספתא שהזכרתי למעלה נראה שאין לחזור פרשה אחת ב' פעמים אלא אם כן היה חובת היום באותה פרשה והיא קטנה למנין הקרואים, שאנו צריכין לחזור ולכפלה, אבל שלא לצורך אין לעשות כן, ובזה לא יכולתי לסלקם ממנהגם ביום שמחת התורה".

דעתו של הרשב"ץ, כפי שמוכן מדבריו, היא שאסור לברך שוב על פסוקים שכבר נקראו שלא לצורך השלמה למספר עליות החובה, ויש בכך משום ברכה שאינה צריכה. אך גם לצורך השלמת עליות החובה, שאין בכך בעיה של ברכה שאינה צריכה, אסור לחזור ולקרא שוב פסוקים שכבר נקראו. אולם מותר להוסיף עולים על עליות החובה בקריאת התורה של שבת, על ידי חלוקת הפרשה למנין הקרואים וקריאת פסוקים חדשים לעולים הנוספים, ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה.

אלא שבהגהה הובאה תקנת רבי ש"ט פלקון במיורקא, שלא להוסיף כלל על מנין העולים אפילו אם התוספת תהיה בפסוקים שעדיין לא נקראו, משום שגם בכך יש משום ברכה שאינה צריכה, ואף שהברכה נתקנה על עצם הקריאה בציבור, יש להקפיד שרק עולי החובה יברכו, ואין להרבות בברכות שלא לצורך.

(הג"ה אמ"ה היום חזרו ממנהגן למנהגנו בין בשבתות בין בימים טובים, אבל אנחנו בבית תפלתנו אפי' בשבת אין מנהגנו לקרות אלא ז'.

ושמעתי כי ה"ר ש"ט פלקון התקין כן במיורקא, שגם הם היו מוסיפין בשבת כמנהג אלו הארצות, והוא ביטל זה המנהג. ובלשון הזה שמעתי משמו שאמר כל המוותר על הסכמה זו יתוותרן מעוהי.

ושמעתי הטעם מפי מורי חמי ה"ר יונה ז"ל, שלא התירו להוסיף על ה', אלא בזמן המשנה, שהפותח היה מברך לפניו והחותם מברך לאחריה והאמצעיים היו קוראים בלא ברכה, על כן

אם רצו להוסיף מוסיפין ומה בכך, אבל האידנא דתקיננו רבנן שכל אחד מברך לפניו ולאחריה, גזרה משום הנכנסים וגזרה משום היוצאים כדאיתא בפרק בתרא דמגילה, אין לנו להוסיף בקראים כדי להוסיף בברכות שאינן צריכות. וטעם נכון הוא").



דעת הרשב"ש

בנו של הרשב"ץ, הרשב"ש, בתשובה תכ"ט כותב שאין בעיה עקרונית לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו, ואין כל הבדל בין הקריאה בחנוכה, בסוכות ובראשי חדשים, לקריאת התורה בשבת, וגם בשבת ניתן לחזור ולקרא על פסוקים שכבר נקראו, למרות שבקריאת התורה של שבת ישנה אפשרות לקרא פסוקים שעדיין לא נקראו, אלא שבזמננו שכל עולה מברך על הקריאה לפניו ולאחריה, יש למנוע הוספת עולים בשל הוספת ברכות שאינן צריכות. וז"ל:

"בפרק יום טוב של ראש השנה, שבמוסף של שבת היו אומרים שירת האזינו בבית המקדש, והיו חולקים אותה לשש שבתות, וסימן להם הזי"ו ל"ך. ואמרו שכשם שחלוקין כאן כך חלוקין בבית הכנסת. כלומר, שהקוראים בתורה חולקים השירה לשש, והסימן הזי"ו ל"ך. אם כן כשם שבמקדש לא היו גורעין ולא מוסיפין, כך אין מוסיפין ולא גורעין בבית הכנסת, ולא משנין הסימן.

אבל בפרשת ויבא משה, יכול להוסיף לקרות כמה בני אדם לקרות ולחזור ולקרות, כמו שעושים בראש חדש בפסוק ואמרת, ובמוספי סוכה, ובפרשת חנוכה הנשיאים, שקורים וחוזרים וקורין בפרשה" אחת. וזהו לענין מה שאמרו שבשבת קורים שבעה ואין פוחתים מהם, אבל מוסיפין עליהם".

לאחר שהרשב"ש כותב שמעיקר הדין בזמן הגמרא, לא היתה כל בעיה לחזור ולקרא פסוקים זהים לעולים רבים, הוא מוסיף לספר על תקנה האוסרת זאת בזמננו, בשל החשש לברכה שאינה צריכה:

"אבל אדוני אבי מורי הרב ז"ל כתב בתשובה להחכם רבי מיימון נגאר נ"ע, כי במיורקה תקן הרב רבי שם טוב פלקון נ"ע, שלא להוסיף על שבעה אפילו בשבת, והטיל חרם בהסכמה, ואמר בסופה, והמוותר על הסכמה זו יתוותרון מעוה.

ושמע אדוני אבי מורי הרב ז"ל טעם הסכמה זו מפי אדוני זקני אבי הורתי הרב ר' יונה דישמאסרתי ז"ל, כי מה שאמרו אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם, זהו לענין הדין שהקורא בתורה בתחלה מברך לפניו, והקורא בסוף מברך לאחריו, וכל הקוראים לא היו מברכין, אבל לאחר שתקנו שכל הקורא בתורה מברכין בין לפניו בין לאחריו משום הנכנסין והיוצאין, אין להוסיף כלום על השבעה, והוא טעם נכון וברור.

יא). ראה זו דחה אביו הרשב"ץ באמרו: "ואף על פי שבחנכת הנשיאים ובמוספי החג אנו קוראים וחוזרים ושונים, שאני התם דלא אפשר אלא בהכי, ואין דנין אפשר משאי אפשר, כדמוכח בתענית בפרק בג' פרקים (כ"ז ע"ב), דאמרינן התם, כל פסוקא דלא פסקיה משה רבינו עליו השלום, לא פסקינן ליה, ואפילו הכי שרי שמואל היכא דלא אפשר".

וזהו בשבת, וכל שכן ביום הכפורים וביום טוב, שיש מפרשים שמה שאמרו אין פוחתין מחמשה אבל מוסיפין עליהם, שאינו חוזר לכל הנזכרים בהלכה אלא לשבת, שאם אתה אומר שביום הכיפורים וביום טוב יכולין להוסיף כל מה שירצו, מה הפרש יש בין יום טוב ליום הכיפורים ובין יום הכפורים לשבת. על כן הנכון הוא שאין להוסיף אלא בשבת בלבד. ולפי הטעם שכתבתי בשם תשובת אדוני אבי מורי הרב ז"ל ששמע מפי אדוני זקני הרב ז"ל, אפילו בשבת אין להוסיף, וכן אנו נוהגים כאן, ואפילו בבית הכנסת שבאלחארה שהיו נוהגים היתר, הנהיגם אדוני אבי מורי הרב ז"ל כמנהגינו.

לדעת הרשב"ש, למרות שאין בעיה עקרונית לקרא פסוקים זהים לכמה עולים, הרי שבזמננו שכל אחד מהעולים מברך, יש בהוספת עולים חשש לכרכה שאינה צריכה.

מעניין לציין, כי הרשב"ש הסובר כי אין בעיה עקרונית לחזור על פסוקים שכבר נקראו, חזר שוב על דעתו בתשובה תל"א. בנוסף הביא את המנהג שנהגו הן בפני הריב"ש שהתיר את החזרה והן בפני אביו הרשב"ץ שאסר זאת, שלא להוסיף על מנין העולים.

"ולענין אם יכולין להוסיף על ז' ביום השבת. מה שנאמר בזה הוא, שאעפ"י שאמרו אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם, שזהו בעיקר התקנה, שהפותח בתורה היה מברך לפניה והחותם היה מברך לאחריה, ושאר כל העולים לקרות לא היו מברכין לא לפניה ולא לאחריה, אז היו יכולין להוסיף כל מה שירצו, אבל עתה שחזרו ותקנו שיהיו כל הקורין מברכין לפניה ולאחריה אין להוסיף כלל.

וכן כתב א"א מוריניו הרב ר' יצחק ז"ל בתשובותיו בשם האחרונים ז"ל, וכן המנהג בכאן לפני הגדולים מורנו הרב ר' יצחק בר' ששת ז"ל, ומוריניו אדוני אבי הרשב"ץ ז"ל שלא להוסיף כלל על הז', וכן ראוי לנהוג כדי למעט בברכות, שכל המרבה בברכות שלא לצורך עובר" משום לא תשא".

סיכום הדעות

היוצא מדברינו, שהריב"ש והרשב"ץ חלוקים האם מותר לקרא שוב פסוקים שכבר נקראו. דעת הריב"ש שאין בזה ברכה שאינה צריכה, שכן הברכה נתקנה על עצם הקריאה בציבור. אך הרשב"ץ על פי דברי התוספתא אוסר את עצם החזרה על פסוקים שכבר נקראו, אפילו אם יש

(יב). יעוין בשו"ת הריב"ש סימן שפד שכתב וז"ל: "שיש חשש לברכה שאינה צריכה ואיכא משום לא תשא. ואף על פי שכתב הרא"ה ז"ל בפרק מי שמתו ברכה שאינה צריכה דרבנן ואסמכוה אקרא מ"מ רמיזא באורייתא". וברא"ש קידושין פרק א' סי' מ"ט, ובתוס' ר"ה לג א' ד"ה הא רבי יהודה, ובר"ן על הרי"ף ר"ה דף ט' ע"ב ד"ה ולענין ברכה, ובמעדני יו"ט על הרא"ש ברכות פרק א' סי' י' בפלוגת הרמב"ם ורבני צרפת, ובמג"א סי' רט"ו ס"ק ו' במחלוקת הראשונים האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן. ויעוין שם ובב"י או"ח סי' ס"ז משמעות דברי רבינו מנוח בדעת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא, אף שאין מפורש בדבריו שהאיסור מדאורייתא, אלא שאיסור הזכרת ש"ש חמור, גם אם יתכן שברכה שא"צ אסורה רק מדרבנן, ובפרי חדש סי' ס"ז. ויעוין חזו"א סי' קל"ז ה' שכתב ע"ד המג"א שא"ז מוכרח, וכ"נ מדברי חו"ד יו"ד סי' ק"י דיני ספק ספיקא ס"ק כ', ומהרש"ח סי' מ"ב שדעת הרמב"ם כדעת הגאונים שברכה שא"צ דרבנן. ויעוין בשו"ת בנימין זאב סי' רמ"ה, ובברכ"י או"ח סי' רצ"ה ס"ק ה', וביבי"א ח"א או"ח סי' ל"ט אות ז', וח"ח או"ח סי' מ"ב אות ג', ובשו"ת פאר הדור מהדורת הגר"ד יוסף סימן ק"ה הערה 4 שהאריך בפירוט דעות הראשונים.

צורך בכך כדי להשלים את עליות החובה, ואם אין בכך צורך להשלמת עליות החובה יש בכך משום איסור ברכה שאינה צריכה.

כמו כן דעת המגן אברהם בדעת הגאונים והשולחן ערוך היא, שאסור לחזור ולקרא לצורך עליות החובה פסוקים שכבר נקראו, גם אם מוסיפים עליהם שלושה פסוקים חדשים, ודעת הראב"ה ורבינו אפרים היא לאסור חזרה על פסוקים שכבר נקראו, אפילו לצורך עליות ההוספה.

להלכה נחלקו המחבר והרמ"א בשולחן ערוך (אורח חיים סימן רפ"ב סעיף ב).

דעת השולחן ערוך כריב"ש וז"ל: "מותר לקרות עולים הרבה אף על פי שקרא זה מה שקרא זה וחזור ומברך, אין בכך כלום".

אך הרמ"א הביא את דעת הראב"ה ורבינו אפרים שהובאה במרדכי: "ויש אוסרים (מרדכי סוף מגילה), וכן נהגו במדינות אלו, חוץ מבשמחת תורה, שנהגו להרבות בקרואים ונהגו כסברא הראשונה".

יש לציין, כי השולחן ערוך לא הביא להלכה את תקנתו החמורה של רבי ש"ט פלקון שהביאו הרשב"ץ והרשב"ש, שאפילו בשבת אין להוסיף על מגין העולים, למרות שנראה שתקנה זו פשטה בספרד, ודעתו היא שלמרות שבזמננו כל העולים מברכים לפני הקריאה ולאחריה אין בהוספת עולים נוספים משום ברכה שאינה צריכה - אם מפני שכל מה שהדרך בכך אין בו משום ברכה שאינה צריכה כדברי רב האי גאון שהובאו לעיל, או מפני שבשונה מהסוגיה במסכת יומא דף ע' א', שהכהן הגדול עצמו בירך כבר פעם אחת ומשום כך יש ביצירת צורך הלכתי בברכה נוספת משום ברכה שאינה צריכה, הרי שבהוספת עולים נוספים אין העולה יוצר בכך מצב הלכתי הגורם לצורך לברך פעם נוספת והעולה מברך פעם אחת בלבד וחובת הברכה נובעת מעצם הקריאה בציבור, ובשל כך אין בזה משום ברכה שאינה צריכה.



טעמים של רבינו אפרים והראב"ה

בטעמים של רבינו אפרים והראב"ה נחלקו האחרונים:

דעת הפרישה

הפרישה בסימן רפ"ב הבין, כי טעמו של רבינו אפרים הוא משום ברכה שאינה צריכה. וע"ז כתב: "ורמ"א כתב דאנו נוהגין כרבינו אפרים חוץ מבשמחת תורה. וא"כ צ"ע לפי דעת רמ"א על כהן ולוי שקראו בתורה בבהכ"נ זה, ואח"כ כבדו להן אותה הפרשה בבה"כ אחרת, דהיה

(ג). ויעוין במגן אברהם סימן רפ"ב סק"א בשם הרשב"ץ, ובמחצה"ש ופמ"ג שם, ובט"ז סימן קל"ט ס"ק ג', ובשו"ת בית יהודה (עיאש) או"ח סי' ס', ובשו"ת זרע אמת ח"ג או"ח סימן כ"ח, ובשו"ת יביע אומר חלק ט' או"ח סימן כ"ז. ועל פי המובא בספר מעשה רב הלכות שבת סימן קל"ב, מנהג הגר"א היה שאין קוראים כי אם שבעה קרואים בלבד. ובשו"ת צמח צדק מליובאוויטש או"ח סימן ל"ה דן בארוכה בשאלת הוספת קרואים בשבת, וכתב שכמדומה שמנהג הגר"ז היה שלא להוסיף על הקרואים כלל.

נראה לאסור לפי זה לברך לפנייהם כיון שכבר בירך הוא עצמו על זו הפרשה עצמה. ונ"ל דמשום כבוד הציבור ותורה מותר לחזור ולברך, כמ"ש לעיל סימן קל"ט בכיוצא בזה".

הפרישה מפנה אל דבריו על הטור (אורח חיים סימן קלט) שכתב: "ואף על פי שכבר בירך על התורה בבוקר קודם פרשת הקרבנות, חוזר ומברך אשר בחר בנו כשקורא בתורה, ולא הוי ברכה לבטלה, דמשום כבוד תורה נתקנה כשקורא בציבור".

הטור מסביר כי עצם הקריאה בציבור היא המחייבת את הברכות בקריאת התורה לפנייה ולאחריה משום כבוד התורה, ולכן אין בהן ברכה לבטלה למרות שהעולים כבר בירכו ברכות התורה בבוקר.

על כך כתב הפרישה בסעיף קטן ח' וז"ל: "דמשום כבוד תורה נתקנה וכו'. וזה לשון התוספות, תדע דבמקום שאין לוי, כהן קורא במקום לוי ומברך, ואף על פי שכבר בירך בקריאה ראשונה. עכ"ל ב"י".

כלומר, למרות שהכהן יודע מראש כי בהעדר לוי יהיה עליו לעלות במקום הלוי, עליו לברך לאחר עליית כהן, ובכך להתחייב בברכה לפני עליית במקום לוי, ואין בכך ברכה לבטלה, משום שעלית במקום לוי כעליה נפרדת, יש בה חובה להשלמת מנין העולים, וממילא חלה חובת ברכה על הכהן העולה משום כבוד התורה, ואין בה משום ברכה לבטלה.

הפרישה חולק על הריב"ש שהתיר לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו לצורך הוספת עליות מטעם זה עצמו, שהברכות נתקנו על עצם הקריאה בתורה ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה שכן לדעת הפרישה אם בעליה עצמה אין כל צורך הלכתי והיא נועדה לתוספת בלבד הרי שגם הברכות לפנייה ולאחריה הם ברכות שאינן צריכות ורק כאשר העליה עצמה יש בה צורך הלכתי ניתן לומר כי בשל חובת העלייה אין בברכות חשש ברכה לבטלה שכן העולה מתחייב בהן משום כבוד התורה.



דעת הנודע ביהודה

הנודע ביהודה במהדורא תניינא (אורח חיים סימן טו) כתב:

"שאולי טעמא דרבינו אפרים שהיוצאין לאחר שראו שדולג למפרע, ולא קרא להלאה ממקום שפסק, יאמרו שאינו כתוב בספר תורה יותר, ואולי יצא משם קודם שיגמור הסדר כלו, ויאמרו שהספר הוא חסר, לכך הוצרך לדלג, הא חדא.

ועוד איכא למימר, שהדילוג מצד עצמו אינו נכון, שהתורה ודאי יש לה סדר בכוונה, מכוונת סמוכים עשויים באמת, ואפילו למאן דלא דריש סמוכים, היינו דלא ניתן לדרוש, אבל ודאי שהכל בכוונה מכוונת התורה, ולמה זה ידלג ויפסיק להפריד בין הדבקים. גם יש בהדילוג קצת בזיון להפרשה שאחר כן" כאילו אינו רוצה לקרותה".

יד). מלשוננו של רבנו אפרים "ומי התיר לו לדלג ולא אמר ולדן אמר, ולגד אמר, ולאשר אמר, ורב ושמואל נחלקו בדילוג גבי ראש חודש, ובדוחק התירו לו דלא אפשר" משמע שעיקר הבעיה היא בכך שלא המשיך לקרא ולדן אמר,

ובזה אין אנו צריכים למה שנדחק הפרישה בסימן רפ"ב. וזה לשון הפרישה:

ורמ"א כתב דאנו נוהגין כרבינו אפרים חוץ מבשמחת תורה.

וא"כ צ"ע לפי דעת רמ"א על כהן ולוי שקראו בתורה בבהכ"נ זה, ואח"כ כבדו להן אותה הפרשה בבית כנסת אחרת, דהיה נראה לאסור לפי זה לברך לפנייהם כיון שכבר בירך הוא עצמו על זו הפרשה עצמה.

ונ"ל דמשום כבוד הציבור ותורה מותר לחזור ולברך, כמ"ש לעיל סימן קל"ט בכיוצא בזה עכ"ל הפרישה.

ולגד אמר, ולאשר אמר. וממה שהשווה זאת לראש חודש, נראה כי עיקר הבעיה היא עצם הדילוג לאחר ושינוי הסדר ללא כל צורך הלכתי.

דברי רבינו אפרים מובאים בראבי"ה חלק ב - מסכת מגילה סימן תקנא [שהוא המקור לכל הבאים אחריו] ובאור זרוע חלק ב' הלכות שבת סימן מ"ב בגירסא שונה: "ובשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף, כי שמעתי לבלע זה החזן מדלג יותר מארבעים פעמים עבור ששה פשיטים, ומי התיר לו לדלג ולדון אמר ולאשר אמר, ורב ושמואל נחלקו בדילוג ראש חדש, ובקושי התירו שם דלא אפשר. ואתה יכול למחות, ואם תמחה תזכה לשם ולתהלה ולישיבה של מעלה. אפרים ב"ר יצחק." מדברים אלו ניתן להבין שעיקר הכעס היה על כך שהחזן דילג בכמות מוגזמת כדי להגדיל את ההכנסה הכספית. (גירסא זו נראית עיקר, שכן אין אפשרות לדלג לאחר ששה פסוקים מולגד אמר עד וממגד תבואות שמש, ואולי בכתה"י נאמר ז' פסוקים וצ"ע).

אך מפשט דבריו של רבינו אפרים נראה שהחזן בבית הכנסת של רבינו אפרים נהג להוסיף ולהרבות עולים בשמחת תורה כמנהג שהיה נפוץ בזמנו, ולאחר שסיים את הקריאה הראשונה (שבה יתכן שהעלה חמשה עולים עד מעונה אלהי קדם, כמנהג מהרי"ל, או שגם עליות הוספה שלפני סיום עליות החובה דינן כעליות רשות, כפי שהוכיח בשו"ת קול אליהו אורח חיים חלק ב' סימן י"ד) חזר וקרא את פרשת וליוסף אמר פעמים רבות, והעלה את כל מי שנדב ששה פשיטים לתורה ולאחר מכן לא קרא כלל את פסוקי ברכת גד דן ואשר. בקריאה זו יש בזיון גדול לפסוקים שנקראים פעמים רבות לכבד את התורמים, וכן לפסוקים שלא נקראו, ובשל כך יצא רבינו אפרים בחרי אף מבית הכנסת. ולמרות שדעתו של רבינו אפרים לא היתה נוחה מעצם הדילוג כפי שמוכן מההשוואה לראש חודש, עדיין זו לא היתה הסיבה שבשללה יצא רבינו אפרים בחרי אף מבית הכנסת. רבינו אפרים ציין בדבריו את הסיבות לעזיבתו את בית הכנסת בלבד, אך אין זה מן ההכרח שאלו הן הסיבות להתנגדותו לחזרה על פסוקים שכבר נקראו, ובוודאי שלא ניתן להסיק כי התנגדותו היתה בשל איסור ברכה שאינה צריכה, מה גם שבכפילת הפסוק ברוך אתה בבוואך אין כל חשש לברכה שאינה צריכה.

כמו כן דעת הרשב"ץ על פי התוספתא שהובאה לעיל היא שאסור לחזור על פסוקים שכבר נקראו גם לצורך השלמת שבעה קרואים. ברור שאין בכך משום ברכה שאינה צריכה, מה גם שבשל כך יצטרכו לקרא שוב את כל הפרשה כסדרה, ולחלקה לשבעה קרואים שיברכו שוב על קריאתם, ולכאורה טעמו של הרשב"ץ הוא משום בזיון התורה כאשר קוראים שוב חלק מן הקריאה, אך בקריאת כל הפרשה כסדרה פעם נוספת אין משום בזיון. מדברי הרשב"ץ ניתן להביא ראיה לדברי הנודע ביהודה אורח חיים תניא תשובה ט"ו הכותב שגם לדעתו של רבינו אפרים אין בזיון בקריאה נוספת של כל הפרשה כסדרה.

מעניין לציין, כי בבבל היו נוהגים לקרא לתורה בשמחת תורה עשרה עולים, יעוין בסדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר חג הסכות ד"ה וביום שני, ומאידך, הרי"ץ גיאת הלכות לולב עמ' קנ"ח ד"ה וסדר תפילות, הביא גאונים אחרונים החולקים על רב עמרם גאון, ור' דוד אבודרהם בספר מדבר על חמשה עולים בלבד כבכל יום טוב, וכן היה מנהג רוב קהילות הספרדים, על אף שלדעת השו"ע אין כל בעיה בהוספות. ואילו הריב"ש סימן פ"ד, והרשב"ץ בח"ב סימן ע', שהגיעו מספרד לצפון אפריקה, מעידים על המנהג שנהגו בכל ארצות ישמעאל להעלות את כל הקהל לתורה בשמחת תורה. ודוקא בקהילות אשכנז וצרפת היה מנהג קדום שכל הקהל עולים לתורה על ידי דילוג בשמחת תורה, יעוין בסידור רש"י (מהדורת באבער פריימאן) סימן ש"ח, ובסדר טרויש מהדורת וייס עמ' 36, ובמנהגים דבי מהר"ם מרטנבורג שמחת תורה, ובמנהגי רבי אברהם קלויזנר רבם של המהרי"ל ורבי אייזיק טירנא סימן ס"ד, ובמנהגי ר' אייזיק טירנא הלכות

ולפי מ"ש אין טעמו של רבינו אפרים כלל משום ברכה שא"צ. זהו הנלע"ד.

נראה, כי הנודע ביהודה ראה דוחק בדברי הפרישה, שכן אם הברכות מתחייבות מעצם הקריאה בציבור משום כבוד התורה וכבוד הציבור, שוב אין לחלק בין עליות חובה לעליות רשות לגבי עצם חובת הברכה, והרי מסיבה זו התיר הריב"ש להוסיף על העולים, ולכן הנודע ביהודה נזקק להסבר אחר בדעתו של רבינו אפרים.

לפי הנודע ביהודה, האיסור הוא משום שספר התורה נראה חסר. כמו כן לא ראוי לשנות מסדר הפסוקים, וגם יש בכך ביזיון לפרשה שאחריה שאינו רוצה לקרוא, אך אין בחזרה על פסוקים משום ברכה שאינה צריכה, שכן גם רבינו אפרים סובר שהברכה נתקנה על עצם הקריאה בציבור, גם אם הפסוקים כבר נקראו והם נקראים בציבור פעם נוספת.



דעת הויקרא אברהם

בשו"ת ויקרא אברהם^{טו} לגאון רבי אברהם חיים בן מסעוד חי אדדי, מגדולי הפוסקים בלוב ובצפת (חלק אורח חיים סימן א), כתב על דברי הנוב"י וז"ל: "אבל מה שרצה להבין בדברי רבינו אפרים שאינו מחשש ברכה שאינה צריכה, דן אנכי לפניו בקרקע דמלשון הב"י סימן רפ"ב דהביא דברי הריב"ש ספ"ה דקורא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך ואין כאן משום בל תשא,

שמיני עצרת.

אך לעומת זאת בספר מהרי"ל (מנהגים) סדר תפילות חג הסוכות מסופר על המהרי"ל, שכאמור, היה אף הוא תלמידו של רבי אברהם קלויזנר: "ברוב מקומות קורין כל הציבור בסדר וזאת הברכה, וכופל ומשלש עד מעונה אלהי קדם להספיק לכולן. ולבסוף קורין כל הנערים. אכן מהר"י סג"ל היה נוהג לקרא רק לששה גברים, וזאת הברכה עד ועזר מצריו תהיה א'. כתפיו שכן ב'. אלפי מנשה ג'. עם ישראל ד'. ובגאותו שחקים ה'. ואז אומר רשות לחתן תורה ומסיים אליו מעונה אלהי קדם".

ברור הוא שמהרי"ל לא נהג כמנהג הספרדים להעלות לתורה חמשה עולים בלבד כבשאר ימים טובים, שכן אז היה עליו לקרא חמשה עולים בלבד ולקרא לעולה החמישי לחתן תורה, אלא שלמרות שלא היתה למהרי"ל כל בעיה של ברכה שאינה צריכה עם עצם התוספת, עדיין לא רצה לדלג למפרע ולקרא פסוקים שכבר נקראו, וכנראה שטעמו הוא אך ורק משום ביזיון, כפי משמעות דברי רבנו אפרים.

וכן משמע בספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות נישואין המספר על המהרי"ל: "ואמר מהר"י סג"ל שיש לסדר קודם שבת לכמה בני אדם מספיק הסדר ג' פסוקים לפחות לפרשה, לפי אותו סך בוררין שושבינן כי אין לחזור בסדר אחוריו כדי לקרא כמה שירצה. וכן ראיתי בהלולא דבת מהר"י סג"ל ביררו שושבינן דלא הספיק הסדר לכולם ונשארו הרבה אחר סיום הסדר ויצאו חפשי." שוב אנו רואים כי לדעת מהרי"ל אין כל בעיה של ברכה שאינה צריכה בהוספת קרואים, אלא שאין לחזור לאחור בסדר הפסוקים בשל הביזיון שיש בכך, וכנראה שזו גם דעתו של רבנו אפרים המוחה על החזרה לאחור בשל הוספת הקרואים, שלא כנהוג בזמננו במנהג אשכנז לנהוג בשמחת תורה כדעת הריב"ש בדברי הרמ"א.

טו. רבי אברהם חיים בן מסעוד חי אדדי, מגדולי הפוסקים בלוב, נולד בטריפולי שבלוב בשנת ה"א תקס"א (1801), ובשנת ה"א תקע"ח (1818) עלה עם כל משפחתו לצפת, ושם למד. יצא לגולה בשליחות הישוב היהודי בצפת. בשנת ה"א תקצ"ז (1837), לאחר שנודע לו על רעידת האדמה הגדולה בצפת שהחריבה את העיר, חזר לטריפולי ושם שימש רב, אב בית דין וראש ישיבה. ר' אברהם חזר לצפת בשנת ה"א תרכ"ה (1865), ושם נפטר בשנת ה"א תרל"ד (1874). בספריו הרבים תיעד את מנהגי לוב וצפת. תשובותיו התפרסמו בספרו ויקרא אברהם, שנדפס, כספרים אחרים של רבני צפון אפריקה, בליוורנו שבאיטליה.

וסיים ע"ז וכן נהגו העולם, ודלא כדכתב המרדכי סוף מגילה מרבינו אפרים, ע"כ מוכח שהוא חושש בזה משום בל תשא".

הויקרא אברהם הבין שלשון הב"י 'ודלא כדכתב המרדכי וכו' אינו מתייחס למנהג העולם שהוזכר לפני כן, אלא מתייחס ישירות לדברי הריב"ש הסובר שאין בזה משום בל תשא, ומכאן הסיק שלדעת הבית יוסף טעמו של המרדכי הוא החשש לברכה שאינה צריכה, שלא כדברי הנוב"י שטעמו של רבינו אפרים אינו משום ברכה שאינה צריכה. בהמשך דבריו הוא כותב: "ואין לומר דרבינו אפרים חושש מצד הדילוג, והוי דלא כהריב"ש מטעם זה, אף דלא ליהוי משום ברכה שאינה צריכה, דכל כי האי לא הו"ל לסתום. וכן מור"ם שם שהגיה ויש אוסרים, ועיין לו מ"ש בדרכי משה שם, וכן מ"ש בס' תרס"ט בהגהתו, וכן בדרכי משה".

וז"ל דרכי משה הקצר (אורח חיים סימן תרסט ס"ק ב'): "ומה שכתב וחוזרין למעלה ומרבין בפרשיות כן הוא המנהג, וכן כתב הריב"ש בתשובה סימן פ"ד, ואין איסור בזה משום ברכה לבטלה, דלא כרבינו אפרים שכתב המרדכי בפרק בני העיר (ע"ב) בשמו דאסור".

אכן יש משמעות בדברי הרמ"א בדרכי משה שטעמו של רבינו אפרים הוא מחשש ברכה שאינה צריכה, שכן המשפט "דלא כרבינו אפרים" מתייחס לכאורה לדברי הריב"ש שהוזכרו לפני כן, שלא כמו בדברי הבית יוסף שמשפט זה בא לאחר איזכורו של מנהג העולם. אך עדיין ניתן לומר שהמחלוקת היא האם הדבר מותר או אסור. וכן משמע ממה שהדרכי משה הוסיף 'שכתב המרדכי בפרק בני העיר בשמו שאסור', משמע שהמחלוקת היא האם למעשה הדבר מותר כדעת הריב"ש, או אסור כדעת רבינו אפרים, אף על פי שלא ברור שנחלקו בשל טעם זה.

בהמשך דבריו מאריך הויקרא אברהם בביאור דברי רבינו אפרים:

"איברא דמרדכי שם כתב מראבי"ה על מנהג הקורא בתוכחות ברוך אתה בבואך וכופלו שלא ידע למה, ורב ושמואל נחלקו בשל ר"ח, ואין נראה בעיניו הך כפולות, וכן כתב רבינו אפרים לרבינו יואל בשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף, כי שמעתי לבלע זה החזון מדלג יותר מעשרה פעמים, ורב ושמואל נחלקו בדילוג בר"ח, ובדוחק התירו ע"כ.

והגאון שם הביא כל זה מהמרדכי, וקושטא דהך דרב ושמואל מחשש יוצאין קאמר וכנזכר במגילה, ולכן אמר פוסק, אבל כל זה כגון פרשת בראשית דאין כאן רק חמשה פסוקים, וכן פרשת התמיד בר"ח שאין כאן אלא שמנה פסוקים, אבל פרשה שיש בה שלשה פסוקים, אי נמי ששה או תשעה שקורא אותה ושונה אותה לכל אחד ואחד, או לכל אחד שלשה פסוקים והעולה אחריו שלשה פסוקים הנשארים, וחוזר ושונה אותה לשני עולים אם הפרשה ששה פסוקים, וכן אם ט' פסוקים קורא אותה לשלשה עולים וחוזר ושונה אותה לשלשה עולים אחרים, וכן אם היא יותר באופן דליתא לאותה חששא דשמואל מאי הוי, ואיך ראבי"ה ור"א סתמו דבריהם כל כך.

אם לא שמוכרח לומר מטעם הכפילא הוא דקפדי וכמו שכן נקטי בלשונם, וכתבו להא דרב ושמואל לדוגמא בעלמא ללמד לאדם דעת דכשאין הכרח אין לעשות דבר, והכא נמי בכפל אמרינן הכי, ואם לא מחשש ברכה שאינה צריכה למה.

ועיין בפרט זה להרשב"ץ ח"ב סימן ע' ולמר בנו הרשב"ש סימן תכ"ט ובכנסת הגדולה סי' רפ"ב ותרט"ט ובגינת ורדים כלל ב' סימן כ"ג ובס' פרח שושן כלל ב' ס"ה ולהר"ע ריקי בס' אדרת אליהו בשו"ת ששם סח"י ומ"ש עליו הרב ב"ד של שלמה סי"ז כולו מחשש ברכה שאינה צריכה קאמרי, אלא דהר"ע ריקי נתן טעמים אחרים, וחשש שחשש הגאון הנז' לא הזכירו".

הויקרא אברהם הרגיש כי יש דוחק בדבריו, שכן רבינו אפרים אוסר לכפול אפילו פסוק אחד של ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך שאינו זוקק ברכה נוספת, ואף מחלוקתם של רב ושמאל אינה משום חשש ברכה שאינה צריכה אלא מחשש נכנסים ויוצאים, אך לחזור על פסוקים כאשר אין חשש של נכנסים ויוצאים אין בכך כל חשש לדעתו¹⁰, ונדחק מאד להסביר כי הראיה ממחלוקתם של רב ושמאל היא דוגמא בלבד לכך שאין לדלג ללא הכרח, אך טעם האיסור הוא משום ברכה שאינה צריכה.

אך המג"א בדעת הגאונים, סובר שניתן היה לפתור לחלוטין את בעיית הנכנסים והיוצאים בדילוג של הלוי לתחילת הפרשה, ולמרות זאת העדיף רב שהלוי ידלג פסוק אחד בלבד, גם אם בשל כך בעיית הנכנסים והיוצאים אינה נפתרת לחלוטין, ומכאן ראה שיש להמעיט בחזרה על הקריאה ככל שניתן גם לצורך פתרון מושלם לבעיית נכנסים ויוצאים, וכ"ש שאסור לעשות כן ללא כל צורך הלכתי.

הרי לפנינו מחלוקת האחרונים האם טעמו של רבינו אפרים האוסר הוא משום ברכה שאינה צריכה, כדעת הפרישה והויקרא אברהם, או בשל ביזיון לתורה, כדעת הנוב"י.



דעת העולת תמיד

יתכן שניתן לבאר בכך את מחלוקת המג"א והעולת תמיד בדברי רבנו אפרים, שכן לכאורה קיימת סתירה בדברי השו"ע בסימן קל"ז המצריך תוספת של שלושה פסוקים כדי שיעלה העולה למנין עשרה, אך בסימן רפ"ב מתיר השו"ע לחזור ולקרא פסוקים שכבר נקראו פעמים רבות. עמד על כך המאמר מרדכי בסימן רפ"ב ס"ק ג, וז"ל:

"עולים הרבה. ומ"ש לעיל סי' קל"ז ס"ו דצריך שיקרא ג' או ב' פסוקים לפחות ממה שלא קרא עם הראשון, היינו דוקא להיות עולה ממנין הקורים לחובה, אבל הכא מיירי שמוסיפין על מנין הצריך. וקאמר דמותר לקרות עם זה מה שכבר קרא עם אחר, ושאינ בזה חשש ברכה לבטלה, ולעולם אינו עולה למנין ז' עד שיקרא עמו ג' או ב' פסוקים לפחות ממה שלא קרא כנזכר לעיל. כך נראה לי פשוט.

אחר ימים ושנים שכתבתי זה בא לידי ספר עולת שבת. וראיתי שכתב על דברי רמ"א ז"ל וז"ל 'ויש אוסרים. פירוש, אפילו במנין השבעה אין לקרות אחד מה שקרא הראשון'. ע"כ.

10. שאלתו של הויקרא אברהם על ראיית רבינו אפרים מכך שלא התירו לדלג בראש חודש אלא מדוחק, שהסיבה לכך הוא החשש מפני הנכנסים והיוצאים, נשאלה כבר ע"י הנודע ביהודה. וראה מ"ש בזה לעיל.

ודבריו תמוהים, דהא לעלות למנין שבעה אפילו לסברא שהביא המחבר ז"ל אינו עולה כל שלא קרא עמו קריאה מחודשת, וכבר מצאתי להמג"א ז"ל שכתב דהעולת שבת לא דק בזה ע"ש שקיצר, וסמך על המעיין.

עוד יש לדקדק על הרב עולת שבת מאי אפילו במנין השבעה דקאמר, כל שכן הוא, דהאוסרים אוסרים במנין הצריך.

ולכן לבי אומר לי דטעות סופר היא בעולת שבת, וצריך לומר אפילו שלא במנין וכו' או אפילו אחר מנין השבעה, וכפי זה יבואו דבריו על נכון מסכימין למה שכתבתי וק"ל."

יתכן שכוונת העולת שבת היא שגם אם החזרה היא לצורך עליות החובה, ומלבד פסוקי החזרה מוסיפים שלשה פסוקים חדשים, ואין חשש לברכה שאינה צריכה, שכן בכל מקרה יש צורך בעליה זו כעלית חובה, עדיין אסור לדעת רבנו אפרים לקרא פסוקים שכבר נקראו משום ביזיון, כפי שאכן אסור רבנו אפרים לחזור על הפסוק ברוך אתה בבואך, למרות שהפסוק נקרא במסגרת עליות החובה.



טעמים של הגאונים לדעת השו"ע

שני טעמים אלו שנאמרו כהסבר לדעת רבנו אפרים, הסובר שאסור לדלג למפרע ולקרא פסוקים שכבר נקראו, אינם מסבירים את דעת הגאונים לדעת השו"ע, שכן השולחן ערוך אורח חיים סימן רפ"ב סעיף ב' פסק כריב"ש, ש'מותר לקרות עולים הרבה, אף על פי שקרא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך, אין בכך כלום', ולמרות זאת דעת הגאונים והשולחן ערוך כפי שהסבירם המגן אברהם בסימן קל"ז ס"ק יב, שאסור לכתחילה לדלג למפרע ולחזור לראש הפרשה בראש חודש, כדי לפתור לחלוטין את בעיית הנכנסים והיוצאים. והרי לדעת השולחן ערוך שפסק כריב"ש, אין כל איסור לחזור על קריאת פסוקים, ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה ואף לא משום ביזיון, אלא שכדי שיעלו למנין העולים יש צורך בתוספת פסוקים, אך בעצם הדילוג אין כל איסור וחשש. ומדוע למגן אברהם בדעת הגאונים והשולחן ערוך הדבר אסור.

כמו כן יש להבין מה ההבדל בין דילוג למפרע וחזרה על פסוק אחד, שמותר לדלג בראש חודש, לחזרה על שלשה פסוקים, שאסורה, ומדוע יש למעט בדילוג, הרי במקרה שיש צורך הלכתי לדלג כמו בראש חודש, אין בחזרה על פסוקים משום ביזיון, ואם כן מדוע לא נדלג למפרע שלושה פסוקים כדי לפתור לחלוטין את החשש מפני הנכנסים והיוצאים.



דעת הגר"א בדעת השולחן ערוך

בביאור הגר"א אורח חיים סימן רפ"ב סעיף א' התייחס לראיות הראשונים ממחלוקתם של רב ושמואל בקריאת התורה של ראש חודש, וכתב שלריב"ש המתיר לחזור על פסוקים שכבר נקראו יש לדחות ראייה זו וז"ל: "וסברא הראשונה דהאיסור שם הוא לעלות ממנין הקרואים רק במקום דלא אפשר".

כלומר, הריב"ש סובר שהגמרא שאומרת שגם במקרה שמוסיפים פסוקים חדשים כמו במעמדות, מותר לחזור על פסוקים שכבר נקראו רק בלית ברירה, עוסקת רק בעליות החובה כמו ארבעת העולים בקריאת התורה של ראש חודש, ודוקא בעליות חובה יש צורך לקרא פסוקים שעדיין לא נקראו ולהמנע מחזרה על פסוקים אם יש אפשרות לכך, כדי שקריאת העולה תעלה למנין העולים, והסיבה שלכתחילה אסור לחזור על פסוקים, היא משום שלכתחילה יש צורך שכל הפסוקים שקוראים עולי החובה יהיו פסוקים שעדיין לא נקראו, אך בעליות רשות שאינן ממנין העולים ובהן אין צורך בקריאת פסוקים חדשים שלא נקראו עדיין, ניתן לחזור על פסוקים גם אם אפשר להמנע מכך.

דברי הגר"א מתייחסים לדעת השולחן ערוך, שלהלכה בדעת השולחן ערוך, ניתן לחלק בין עליות החובה שבהן אין לחזור על פסוקים שכבר נקראו, לבין עליות רשות שבהן הדבר מותר לכתחילה, אך בדעתו של הריב"ש עצמו, נראה לכאורה שגם בעליות חובה מותר הדבר, שכן הריב"ש כותב: "ואם משום שצריך לפעמים לקרות זה מה שקרא זה, אין בכך כלום, שהרי בימי חנוכה שקורין בנשיאים, כהן ולוי קורין כל הפרשה בין שניהם, וישראל חוזר וקורא אותה כולה לבדו. וכן בחול המועד בחג הסוכות כהן קורא פרשה אחת, ולוי קורא בפרשה של אחריה, והשלישי חוזר וקורא הפרשה שקרא לוי, והרביעי חוזר וקורא שתי הפרשיות לבדו משום ספיקא דיומא".

משמעות דברי הריב"ש היא שמותר לחזור על פסוקים שכבר נקראו גם בעליות חובה, שכן הוא אינו אומר שההיתר לקרא זה מה שקרא זה הוא דוקא בעליות רשות, אלא הוא מביא ראיה דוקא מעליות חובה שמותר לחזור בהן על פסוקים שכבר נקראו, ומכאן שלדעת הריב"ש עצמו אין כל הבדל בין עליות חובה לעליות רשות, ובשניהם מותר לחזור על פסוקים לכתחילה.

אך על ראית הריב"ש להתיר חזרה על פסוקים, מכך שחוזרים על פסוקים בקריאת התורה של חול המועד סוכות וחנוכה, הקשה בשו"ת גינת ורדים אורח חיים כלל ב' סימן כ"ב וז"ל:

"ולעניות דעתי נראה, שיש לפקפק בדבר זה שאין דנין אפשר משאי אפשר, דכונה דכתב מרן בשולחן ערוך אורח חיים סוף סימן קל"ז, וז"ל: 'הקורא בתורה ראשון וקרא השני מה שקרא הראשון, אם הוסיף על מה שקרא הראשון שלשה פסוקים וכו' עולה מן המנין, ואם לאו אינו עולה מן המנין, חוץ מפרי החג משום דלא אפשר'. ע"כ.

והשתא לפי טעם זה כן יש לנו לומר בנידון דידן, דדוקא בקריאת פרי החג וחנוכה הקלו משום דצריכין שיעלו שלשה או ארבעה עולים לחובת היום, וכיון שאין שם קריאה מספקת לכל העולם הקלו שיחזור ויקרא זה מה שקרא חברו, והוא הדין אם אין שם מי שיודע לקרות אלא אחד, קורא הענין ומברך עליו, וחוזר וכופלו כמה פעמים כמספר העולים בחובת היום, אבל בנידון דידן שאין כאן הכרח גדול, אין ראוי להקל שיקרא זה מה שקרא חברו".

קושיית הגינת ורדים היא שלאחר שמצאנו שבשל קוטנה של קריאת התורה של חול המועד סוכות היא מוגדרת כמצב של 'אי אפשר', ולכך דינה שונה מכל שאר הקריאות, בכך שאף שבקריאה זו אנו נאלצים לחזור על כל הפרשה ארבע פעמים, כל הקריאות עולות למנין עבור

קריאת ארבעה עולי חובה. זאת, בשונה מכל קריאה אחרת שבה קריאה של פסוקים שכבר נקראו ללא הוספת פסוקים חדשים, אינה עולה לשם חובה. לפיכך, שוב לא ניתן להביא ראייה מקריאה זו לכך שמותר לחזור ולקרוא פסוקים שכבר נקראו, שכן יש לומר שהיתר לחזור על פסוקים הוא רק במצב של 'אי אפשר', שבשל קוטנה של קריאת התורה אין כל ברירה אלא לדלג ולחזור על פסוקים שכבר נקראו, ולא ניתן להביא ראייה מכך למצב של 'אפשר', כאשר אין צורך בחזרה על פסוקים, ואין דנים אפשר מאי אפשר.

ההבדל המהותי בין קריאת התורה של חול המועד סוכות וחנוכה לרוב הקריאות, הוא בכך שחובת קריאת התורה בימים אלו שונה בגדרה מהקריאות האחרות, וכפי שהגינת ורדים ממשיך ומנמק:

"כי קריאת התורה היא חובה על הצבור, וכיון שהצבור שמעו קריאה זו הרי יצאו ידי חובתם, וכיצד יעלו ויברכו עולים הללו על קריאה שאינו חובה לצבור, מה שאין כן בחול המועד ובימי חנוכה, דהתם חובה על הצבור לשמוע קריאה זו ארבעה פעמים מפי ארבעה עולים בחובתו של יום, ולא נפטרו ממנה בקריאת הראשונים.

וכן יש לומר בענין המפטיר, דשוויה רבנן חובה שיעלו ח' ביום שבת, ו' לחובת היום ואחד בעבור שהוא מפטיר בנביא, ואין כבוד לתורה שיקרא המפטיר בנביא ולא יקרא בתורה קודם לכן, ויותר נכון הוא שיקרא המפטיר מה שכבר קרא השביעי, שאם ישירו בפרשה ג' פסוקים אחרונים שלא יקראם השביעי כדי שיקראם המפטיר, לא מינכרא מלתא דמשום כבוד תורה הוא קורא בתורה קודם שמפטיר בנביא, אלא יאמרו שבשביל שעדין לא נשלמה קריאת הפרשה לפיכך קורא המפטיר בתורה להשלים קריאתה".

לדעת הגינת ורדים החיוב לקרא בתורה יש בו חובת קריאה למספר עולים מסוים, ומכאן שבקריאת התורה של חול המועד סוכות וחנוכה, התקנה היא שהציבור צריך לשמוע את הקריאה ארבע פעמים לארבעה עולים, ואין כל מניעה לברך על פסוקי החזרה ולהחשיבם למנין העולים. כמו כן, קריאת המפטיר נתקנה מלכתחילה בצורה זו של חזרה, כדי שיהיה ניכר שהקריאה היא לכבוד התורה ולא להשלמת הפרשה, ולכן מברכים על קריאה זו. אולם בקריאות אחרות חובה על הציבור לשמוע את פסוקי קריאת התורה בחלוקה למספר העולים, ומכיוון שהציבור שמע כבר פסוקים מסוימים הרי שהוא כבר יצא ידי חובתו, ושוב לא ניתן לברך על קריאה נוספת של פסוקים אלו.

בשל קושיה חמורה זו דוחה הגינת ורדים את דברי הריב"ש: "כללן של דברים, שאינו מוצא סמך וראיה למנהגים הללו".

אך בשו"ת פרח שושן (אורח חיים כלל ב' סימן ה'), הקשה אף הוא את קושיית הגינת ורדים וז"ל:

"ומ"מ קצת קשה בדברי הריב"ש, דהיכי מייתי ראייה מחולו של מועד דסוכות לבעלמא שמותר לקרות זה מה שקרא האחר, וכי דנים אפשר משאי אפשר, דעל כרחך לא התירו אלא בחולו של מועד דסוכות משום דלא אפשר בלאו הכי כדאיתא בגמרא, אבל בעלמא לא.

דאם אתה דן אפשר משאי אפשר, אם כן אף אנו נאמר דמותר לקרות בשני ובחמישי ומנחה בשבת ט' פסוקים, כמו שמותר לקרא פרשת ויבא עמלק אף על פי שאינה כי אם ט' פסוקים, וכל הפוסקים פסקו דאינו יכול לפחות מעשרה פסוקים, והטעם משום דשאני התם דסליק ענינא כדאיתא בגמ', ואם כן איך פשט הריב"ש זה הדין מחולו של מועד להתיר לכתחלה.

ועוד דאיהו פליג מדידיה אדידיה, דהא איהו כתב בתשובה הנזכרת אם לא נמצא מי שיודע להפטיר כו', דדוקא בדיעבד כמש"ל, והיאך התיר כאן לכתחלה".

הפרח שושן מתייחס בדבריו למסקנתו ההלכתית של הגינת ורדים לדחות את דברי הריב"ש: "וראיתי להרב המחבר שהרגיש בכלל זה סי' כ"ב, מה שהקשתי על דברי הריב"ש ודחאם מהלכה. ודבריו תמוהים בזה, כי כל הפוסקים הסכימו לדברי הריב"ש, מור"ם ומהריק"ש וכנה"ג, וכן נהגו כל ישראל במושב זקנים ורבנים כאשר הורה גבר מהרי"ף בתשובה שנדפסה שם סימן כ"ג".

בשל כך הוא נדחק ליישב את דברי הריב"ש: "ולכן הנראה לעניות דעתי ליישב בדוחק הוא, דהריב"ש סבירא ליה דכיון דאפילו ממנין העולים יכולים לקרא פעם ב' היכא דלא אפשר, מינה ילפינן להיכא שאינו נחשב ממנין העולים דמותר אפילו היכא דאפשר, וכן משמע מדברי השולחן ערוך ס"ס קל"ז".

לפי הסברו של הפרח שושן, ברור שהריב"ש מתיר לחזור על פסוקים רק בעליות שאינן עליות חובה.

בהמשך דבריו כותב הפרח שושן, כי לדעת הריב"ש יש להתיר גם לעולה עצמו לברך ולקרא שוב את הפסוקים שכבר קרא בפעם הראשונה, והוא מסביר את דבריו: "ואין לדחות ולומר דאין מכאן ראייה דכל הני לא מיירי אלא בשני בני אדם, אז התירו לקרות זה מה שקרא זה, לפי שאותו עולה עצמו עדין לא ברך על אותה קריאה עצמה, אבל בנידון דידן שהעולה עצמו כבר ברך על אלו הפסוקים עצמם, אינו בדין שיחזור לברך עליהם, דבשלמא אם היתה ברכת התורה משום הקריאה אז היית יכול לומר חלוק זה, אבל כיון שטעם הברכה בצבור היא משום כבוד הצבור, כמו שכתב התוס' בפרק בתרא דר"ה [ל"ג ע"א ד"ה הא] דברכת התורה לפנייה ולאחריה לאו משום תלמוד תורה, שאפילו ברך ברכת הערב נא חזור ומברך, תדע, דבמקום שאין לוי, כהן קורא במקום לוי ומברך, אף על פי שכבר ברך בקריאה הראשונה. עכ"ל".

בשונה מדעת הגינת ורדים שחובת הברכה בקריאת התורה במרבית הקריאות היא על כך שהציבור יוצא ידי חובתו לשמוע פסוקים מסוימים בציבור, ומכיוון שכבר יצאו ידי חובת קריאת פסוקים בציבור לא ניתן לברך עליהם בקריאה נוספת, הרי שלדעת הפרח שושן דעת הריב"ש היא כי הברכה אינה על יציאת ידי חובת הציבור בקריאת פסוקים מסוימים, אלא הברכה היא משום כבוד הציבור בשל הגדרתה של הקריאה כקריאה בציבור, ולכן ניתן לברך גם על פסוקים שכבר נקראו על ידי עולה זה עצמו.

לפי זה, דברי הגר"א מתייחסים גם לדברי הריב"ש עצמו, שבקריאת ראש חודש שאין מוסיפים בה על עליות החובה, התירו לחזור על פסוקים רק בדלית ברירה, אך בעליות רשות ניתן לחזור על פסוקים גם אם אין בכך צורך הלכתי.



דעתם של הצדקה ומשפט והבית דינו של שלמה

הגאון רבי צדקה בן סעדיה חוצין רבה של בגדד^י, בשו"ת צדקה ומשפט (חלק אורח חיים סימן ד') מבאר באריכות את דעת הגאונים והשולחן ערוך לביאורו של המגן אברהם, הסוברים שאסור לחזור על יותר מפסוק אחד גם אם החזרה היא כדי לפתור לחלוטין את בעיית הנכנסים, ומאידך נקט השולחן ערוך להלכה שניתן להוסיף עולים רבים גם אם בשל כך צריך לחזור על פסוקים שכבר נקראו.

את תשובתו כתב רבי צדקה חוצין, והצטרפו אליה חכמי דורו, ובראשם הגאון רבי שלמה לנייאדו שאף הוסיף על דברי רבי צדקה חוצין^{יז} בספרו שו"ת בית דינו של שלמה (סימן י"ז).

התשובה נכתבה בתגובה לתשובתו של רבי עמנואל חי ריקי, שבספרו אדרת אליהו (ב' סימן י"ח) הביא ראייה לכך שגם בעליות רשות אסור לחזור על פסוקים, מכך שמחלוקתם של רב ושמואל האם לדלג או לפסוק היא אך ורק במצב של אין ברירה, ומכאן הביא ראייה שאסור לחזור על פסוקים אם אין צורך הלכתי גם בעליות רשות. רבי צדקה חוצין חולק עליו, ומחלק בין עליות חובה, שבהן יש לצמצם מאד את החזרה על פסוקים למקרים שיש בהם צורך הלכתי, לבין עליות רשות, שבהן מותר לחזור על פסוקים גם אם אין בכך צורך הלכתי כלל.

בדבריו מתייחס רבינו לדברי הגמרא במסכת יומא ע' ע"א, שהכהן הגדול קורא את פרשת ובעשור שבספר במדבר על פה ולא מתוך ספר תורה אחר. הטעם לכך הוא לדעת רב הונא משום פגמו של הספר הראשון, ולדעת ריש לקיש הטעם הוא משום ברכה שאינה צריכה.

בראשית דבריו שולל רבינו את הנימוק לאסור לחזור על פסוקים למפרע בשל הטעם של ברכה שאינה צריכה, וז"ל:

"ולריש לקיש הטעם משום ברכה שאינה צריכה. וגם מהא דריש לקיש ליכא מינה ראייה לנידון דידן לאסור החזרה משום ברכה שאינה צריכה, דשאני התם שכה"ג שקורא בספר הא', הוא עצמו קורא בספר הב', ואם יצטרך להוציא ספר תורה אחר יצטרך לברך פעם אחרת, והא כבר בירך על האחד, משום הכי הוי ברכה שאינה צריכה, אבל בקריאתו בחזרה דהוא עדיין לא

יז. רבי צדקה בן סעדיה חוצין נולד בסוריה בשנת ה"א תנ"ט (1699). בשנת ה"א תק"ג (1743) נבחר לרבה של בגדד שבעיר, שם הרבין תורה רבים. בין ספריו הרבים נמנים גם קבצי תשובותיו, צדקה ומשפט, ועוד. נפטר בבגדד בשנת ה"א תקל"ג (1773).

יח. התשובה הובאה בספרו של הרב חוצין זצ"ל, שו"ת משפט וצדקה אורח חיים סימן ד', שנדפס מתוך כתב ידו של רבינו על ידי הראשון לציון הגר"י ניסים זצ"ל, כתב היד שהיה בידי הגר"י ניסים זצ"ל היה חסר, ובשל כך לא נדפסה התשובה בשלמותה, אך בשו"ת בית דינו של שלמה סימן י"ז הובאה התשובה בשלמותה בשינויים קלים, עם הוספות של רבי שלמה לנייאדו זצ"ל.

קרא בצבור, אף על גב דהצבור כבר שמעוה פעם אחת, מכל מקום הוא עדיין לא בירך, והברכה נתקנה על כל מי שקורא בציבור, מי לי פעם אחת או פעם ב', קריאה חדשה או ישנה, הכל שוה.

ובודאי דלענין מנין העולים, כל כמה דמצינן למעט בחזרה טפי עדיף, דהא אשכחן כמה יגיעות יגעו ובקושי התירו לדלג פסוק אחד בראש חודש, שהקורא בחזרה היכא דאפשר אינו חשוב ממנין העולים, ובחול המועד שאני, דהתם לא אפשר בלאו הכי, משום הכי אפילו שכל קריאתו היא בחזרה, נחשב ממנין העולים, אבל היכא דאפשר בחזרה בפסוק אחד לבד, לא יחזור ב' פסוקים.

וכל זה לענין מנין העולים דלכתחילה כל מצדיקי דמצו למעבד בלא חזרה או למעט בה טפי עדיף, ומשום הכי גבי ראש חודש לא התירו לדלג אלא בפסוק אחד, ולא לדלג שלושה פסוקים מסוף הפרשה של התמיד ולקרות פרשת וביום השבת, לפי שהוא ממנין העולים, ובמנין העולים לא עבדינן חזרה מרובה היכא דאפשר במועטת, אף על גב דבדילוג פסוק ג' כמו מנהגינו איכא חששא דנכנסין שיאמרו שלא קרא לראשון אלא שני פסוקים, ניחא להו בהאי תקנתא, ואף על גב דאית בה גזירת נכנסין, דנכנסין שיולי שיילי, והא עדיפא להו מלדלג שלושה פסוקים במנין העולים.

וטעם קצת איכא דכשקורא שלושה פסוקים בחזרה מסוף פרשת התמיד, כיון שכבר יצא ידי חובת קריאה, אף על גב שקורא עוד שני פסוקים חדשים מפרשת וביום השבת, מכל מקום נראית ברכתו על אותם פסוקי החזרה שהם רוב קריאתו לבטלה, וגם שהם שלושה, ואדם יוצא ידי חובת קריאה בהם, משום הכי יותר טוב לחזור פסוק אחד מלחזור שלושה פסוקים.

וכן דעת הרב בעל מגן אברהם על לשון מר"ן בשולחן ערוך או"ח בסימן קל"ז, שכתב וז"ל הקורא בתורה א' וקרא השני מה שקרא הראשון, אם מוסיף על מה שקרא הא' ג' פסוקים או ב' היכא דלא אפשר אותו ב' עולה מן המנין, ואם לאו אינו עולה מן המנין ע"כ.

וכתב וז"ל דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה לא יקרא למפרע, דאם לא כן בראש חודש יתחיל הלוי מוידבר משום הנכנסין. ע"כ. הרי דסבירא ליה דבראש חודש הוי מצי להתחיל הלוי מוידבר משום גזירת הנכנסים, אלא היינו טעמא דלא עבדינן הכי, דכל למעט בחזרה טפי עדיף.

אמנם זה דוקא במנין העולים, אבל שלא במנין העולים, אפילו אם יקראו כל קריאתו בחזרה לית לן בה, וליכא ביה משום ברכה שאינה צריכה.

וראיה לדבר מדברי תשובת הגאונים שהביא הרב דוד אבודרהם, על הקורא בתורה ראשון וקרא אחריו השני מה שקרא הראשון, והוסיף ג' על מה שקרא במקום דאפשר, או ב' במקום דלא אפשר, אותו שני עולה מן המנין, ואם לאו אינו עולה מהמנין ע"כ.

נשמע בהדיא דאם לא הוסיף כלל, נהי דאינו עולה מהמנין, עם כל זה לית ביה איסורא כלל, דאי לא תימא הכי לא הוה ליה למימר דאינו עולה למנין אלא אם כן הוסיף, אלא הוי ליה למימר דאם לא הוסיף הוי ברכה לבטלה. וכן דקדק מלשון זה הרב בעל מגן אברהם וז"ל 'ואם לאו אינו עולה, משמע דמותר, אלא דאינו עולה מהמנין.' וכיון דתשובת הגאונים ס"ל הכי מי

יכול לחלוק עליהם, שדברי הגאונים דברי קבלה אינן, ובמנין העולים דוקא הוא דקפדי למעט בחזרה".

בדבריו מחדש רבינו כי דווקא בעליות החובה אין לחזור על יותר מפסוק אחד שכן חזרה על שלושה פסוקים שיש בהם שיעור קריאה בעליות חובה שבהן יש לקרא פסוקים חדשים אינה ראויה, ואף יוצרת חשש כי העומדים בבית הכנסת יסברו שהברכה חלה על קריאת שלושת פסוקים הראשונים שהם פסוקי החזרה. חשש זה חמור יותר מחשש הנכנסים, שכבר נפתר חלקית בכך שהדילוג יוצר סיבה לעומדים בבית הכנסת לשאול על נחיצותו, ומתוך כך תמנע טעות, כפי שהסביר זאת הר"ן בדעת הגאונים.

במצב זה, כאשר עמדה בפני חז"ל הברירה לתקן חזרה של העולה השלישי על שלושה פסוקים או למעט בחזרה ולפתור את החשש מפני הנכנסים באופן חלקי, העדיפו חז"ל להשאיר את החשש מפני הנכנסים, שכבר נפתר חלקית, ולא להרבות בחזרה על שלושה פסוקים בעלית החובה של העולה השלישי.

לדעתם של המשפט וצדקה והבית דינו של שלמה, כיון שלדעת הגאונים יש צורך לקרוא שלושה פסוקים שלא נקראו עדיין כדי שהעולה יעלה למנין העולים, הרי שאם חוזרים לאחור וקוראים פסוקים שכבר נקראו, נראה לעומדים בבית הכנסת שברכת העולה היא על הפסוקים שכבר נקראו, ובפרט בחזרה על שלושה פסוקים, שהרי ניתן לקרא שלושה פסוקים בלבד. ולכן ראוי שלא לדלג למפרע יותר מפסוק אחד¹, וגם זה רק בלית ברירה. אך יש למעט בדילוג, כדי שלפחות רוב מתוך שלשת הפסוקים שחייבים לקרוא מעיקר הדין בעליות חובה, יהיו פסוקים חדשים שעדיין לא נקראו.

לדעת הגאונים, דוקא משום שניתן לברך גם על פסוקים שכבר נקראו, והצורך בפסוקים חדשים הוא רק כדי שהעולה יעלה למנין העולים הרי שבעליות חובה יש להמנע מדילוג לאחור של שלושה פסוקים, כדי שלא יראה כאילו ברכת העולה היא על הפסוקים שנקראו כבר. ולכן העדיפו הגאונים לדלג לאחור ולחזור רק על פסוק אחד, כדי שלפחות רוב הפסוקים בעלית הלוי יהיו פסוקים חדשים. אך בעליות רשות ניתן לדלג ולחזור על פסוקים שכבר נקראו ללא כל חשש.

יט). דברים מעין אלו כתב הלבוש אורח חיים סימן רפג, כהסבר לכך שאין מוסיפים שלושה פסוקים מפרשת קרבן התמיד כדי להשלים ולקרא כל שבת את שני פסוקי קרבן מוסף שבת: "מה שאין מוציאין בשבת שני ספרים לקרות המוספין וביום השבת וכו', כמו שקורין ביום טוב פרשיות הקרבנות המוספין, לפי שאין בעיקר פרשת קרבנות מוסף שבת רק שני פסוקים, ואין לקרות אלא מעניינו של יום ואין קורין בתורה בפחות מג' פסוקים, ולהוסיף עליו מפרשה שקודם לה או אחריה כמו שעושין בראש חודש אי אפשר, כיון שאין בעיקרה ג' פסוקים ואינה ראויה להוציא ס"ת בשביל עצמה, לא שייך לצרף אחרת בהדה, שאם היו מצטרפין אחרת עמה היו צריכין לקרות בתחילה ג' פסוקים מן האחרת הקודמת לזו שהיא פרשה פתוחה, והיה הטפל יותר מן העיקר, אבל בראש חודש אף על פי שמוסיפין יותר מפרשת ר"ח, מכל מקום כיון שיש בעיקרה שלש פסוקים וראויה להוציא ס"ת בשביל עצמה מצטרפין אחרת עמה".

הרי שלדברי הלבוש יש להקפיד שלא יהא הטפל יותר מן העיקר, ולפי"ז ניתן להבין כי אם מדלגים וקוראים פעם נוספת שלושה פסוקים, וקוראים רק שני פסוקים חדשים, הרי שהטפל יתר על העיקר ויש לחוש שהשומעים יחשבו שהברכה היא על שלושת הפסוקים הראשונים, מה גם שדי בשלושה פסוקים כדי לחייב ברכה, אף שהלבוש כתב בפירוש שיש בפרשת ראש חודש כדי לקרא שלושה פסוקים ולהוסיף עליהם, אך עדיין על ידי סברת הלבוש ניתן להבין יותר את דברי רבינו.

בסברה זו ניתן להבין שהוכחת האבודרהם בשם הגאונים שהובאה לעיל, שכאשר חוזרים וקוראים פסוקים שכבר נקראו, יש צורך להוסיף פסוקים חדשים שעדיין לא נקראו, מכך שלא ניתן לחזור פעמיים על פרשת בראשית עבור קריאת העולה הראשון והשני בקריאת המעמדות, אך עדיין הצורך להוסיף שלשה פסוקים כאשר יש אפשרות לכך, או לפחות שני פסוקים כשאין אפשרות להוסיף יותר ולא די בהוספת פסוק חדש אחד, נלמד מסברא שההוספה צריכה להיות כמות של פסוקים שדי בהם לעליה אחת, או לכל הפחות רוב של שני פסוקים מתוך שלושת הפסוקים הדרושים לכך.

בהמשך דבריו מוכיח רבינו כי לדעת רוב הפוסקים, אין בחזרה לצורך הוספת עליות רשות משום ברכה שאינה צריכה, וגם לדעת הרמ"א אין בכך משום איסור זה.

"גם הרב בעל המפה מסכים דליכא משום ברכה שאינה צריכה, שהרי אחר שכתב סברת האוסרים לקרות בחזרה וכן נוהגין במדינות אלו, כתב 'חוף מבשמחת תורה שנהגו להרבות בקרואים'. ואם איתא דאית ביה משום ברכה שאינה צריכה, היאך נהגו להרבות בקרואים בשמחת תורה. וכן היא הסכמת הרב מגן אברהם והרב מגן דוד".

במסקנת דבריו הביא להלכה למעשה את דברי הכנסת הגדולה ודן בדבריו:

"והרב בכנסת הגדולה (בס" רפ"ב) כתב וז"ל: 'ובמקומותינו מנהג פשוט בשבת שיש בו חתונה או שבוע הבן או נתינת ס"ת עולים הרבה לקרות בתורה וחוזרין וקורין מה שכבר קראו' ע"כ. שמעין מינה דהחזרה מותרת לדידה.

איברא שכתב וז"ל: 'ומכל מקום מה שנוהגים קצת שליחי ציבור דאף על פי שיש בסדר כדי לקרות לכל העולים ג' פסוקים, אין משנין הפסקות של ז' עולין, וחוזרים וקורין פיסקא אחת לכמה עולים, לא יפה הם עושים, דכיון דאפשר לצאת ידי חובת כל הסברות מה להם להכניס עצמם באיסור לפי דעת המרדכי' ע"כ. מ"מ גם לדידה לא סבירא ליה דברכה לבטלה איכא, דהא סיום דבריו הם כך: 'והילכך הנכון שהש"צ יקרא ג' פסוקים לכל אחד, ואם בכל זאת לא יספיקו לעולים אז יחזרו לקרות מה שכבר קראו. ועוד אני אומר שראוי לשליח ציבור להזהיר עצמו שלא לחזור ולקרות מה שכבר קראו הראשונים, אלא אחר שכבר קראו הז' עולים. ואחר כך אם יראה שאין הסדר מספיק לכל העולין, יקרא מה שכבר קרא לאחד. עכ"ד. הרי בהדיא דלית בזה משום ברכה שאינה צריכה.

וההיא דכהן גדול דאמרינן משום ברכה שאינה צריכה, שאני התם דחד גברא הוא ואם יברך גם על ספר תורה השני תהיה ברכתו שאינה צריכה, מה שאין כן בגברא אחרינא.

גם הרב בעל ב"ח בשם רש"ל כתב דבשמחת תורה נוהגים להרבות בקרואים ועולין בחזרה.

(כ). במנהגי מצרים לרבי יום טוב בן רבי אליהו ישראל רבה של קהיר אורח חיים אות כח מתאונן אף הוא על המנהג שבימיו נהגו כל חזני העיר: "ובימים האלה עינינו הרואות כי כל חזני העיר הם מחלקים הפרשה לשבעה עולים דוקא, ובימים טובים למנין הראוי להם, ואם יהיה צורך להוסיף על המנין, אלו הנוספים לא יקראו קריאה חדשה כי אם חזור בה מהקריאה שקרא החמישי, ואפילו יהיה בפרשה ריוח כדי לקרות כמה עולים בקריאה חדשה. ומאד נטפלנו עם החזנים להסבירם שכל שיש ריוח בפרשה יותר טוב לקרות קריאה חדשה, ולא עלתה בדיננו."

גם הרב בעל נאמן שמואל בתשובותיו (סימן א') ס"ל דמותר לקרות בחזרה. ועדיפא מינה סבירא ליה דאפילו במנין העולים דקיימא לן דצריך קריאה חדשה לכל אחד, הני מילי היכא דכל אחד לא קרא ג' פסוקים, אבל היכא דקרא ג' פסוקים אחד מהם, בא השני וקרא בחזרה ג' פסוקים, נחשב השני גם למנין ז' עולין, כיון דבין שניהם קראו ו' פסוקים".

מכל דברי הפוסקים הללו העלה להלכה כי מותר לדלג למפרע ולחזור על פסוקים שכבר נקראו בעליות ההוספה בלבד, ולא בעליות החובה, וכן היא דעתו בשיטת הגאונים והשו"ע.

הטעם לכך הוא כי תקנת הקריאה בעליות קריאת החובה היא, לקרוא פסוקים חדשים במקום שאפשר, ולכן אין לחזור בעליות החובה על פסוקים שכבר נקראו. גם כאשר יש צורך לחזור על פסוקים, לא ניתן לחזור על שלושה פסוקים, כדי שהעומדים בבית הכנסת לא יסברו שניתן לעלות לעליות חובה בפסוקים שכבר נקראו. מה גם שבשל החזרה על שלושה פסוקים על ידי העולה השלישי בקריאת התורה של ראש חודש, שלושת פסוקי החזרה יתרים על שני פסוקי התוספת של מוסף שבת, והטפל יתר על העיקר.

סברא זו שבעליות החובה אין לחזור על פסוקים שכבר נקראו, היא בין לדעת הגאונים ובין לדעת הגר"א הסוברים כך, בשונה מדעתו של הרשב"א הסובר שניתן לחזור על פסוקים גם בעליות החובה ללא כל תוספת, ורק במקום שאי אפשר ניתן לחזור על פסוקים שכבר נקראו.

אלא שלדעת הגאונים הצורך לפתור את החשש מפני הנכנסים לחלוטין, אינו מגדיר את הקריאה כמצב של אי אפשר שבו ניתן יהיה לחזור על פסוקים רבים, וגם בשל חשש זה לא ניתן לחזור על שלושה פסוקים, והראיה לכך היא שבקריאת ראש חודש אין הלוי חוזר לקרא מראש פרשת התמיד כדי לפתור לחלוטין את החשש מפני הנכנסים.

אך לדעת הגר"א אין להביא מכך שהלוי אינו חוזר לראש הפרשה, שכן חזרה זו עצמה יוצרת חשש מפני הנכנסים, והראיה לכך שאין לחזור על פסוקים בעליות החובה, היא מכך שמחלוקתם של רב ושמואל בקריאת ראש חודש היא רק בשל חוסר ברירה אחרת, ומכאן שגם חשש מפני הנכנסים נחשב כמצב של אי אפשר, וניתן בשל חשש זה לחזור על שלושה פסוקים.



סיכום

נחלקו הראב"ה והר"ן בדעת הגאונים בשאלה האם קיים חשש מפני הנכנסים בדילוג של פסוק אחד על ידי הלוי, לראב"ה אין חשש מפני הנכנסים, שכן הם אינם נותנים דעתם לפסוקים שכבר נקראו, ואילו לדעת הר"ן לא ניתן לפתור לחלוטין את החשש מפני הנכנסים, אך הדילוג יוצר היכר ומעורר את העומדים בבית הכנסת לשאול לסיבת הדילוג, ובשל כך לא יטעו שמותר לדלג.

דעת הרשב"א היא שאין צורך להוסיף פסוקים חדשים שעדיין לא נקראו כדי שהעולה יעלה למנין העולים, וגם חזרה על קריאת שלושה פסוקים שכבר נקראו עולה למנין עליות החובה. כמו כן אין כל איסור לחזור על פסוקים שכבר נקראו, אלא שאין טעם לחזור ללא כל סיבה.

בשל כך הציע הרשב"א לחזור ולקרא לעולה השלישי את שלושת הפסוקים האחרונים של פרשת קרבן התמיד ללא כל תוספת, ואילו הרמב"ן שיתכן שסובר שיש צורך בהוספת פסוקים חדשים אך מתיר לחזור בעליות החובה על פסוקים שכבר נקראו גם ללא צורך הלכתי, הציע להוסיף את פסוקי מוסף שבת.

הרשב"א והרמב"ן הציעו זאת לשיטתם שאין כל בעיה בחזרה על פסוקים שכבר נקראו, ואין הבדל בין חזרה על פסוק אחד לחזרה על שלושה פסוקים, ולרשב"א אף אין צורך בהוספת פסוקים חדשים כדי לעלות למנין עליות החובה, אך לשיטת הגאונים, בעליות חובה אין לחזור על יותר מפסוק אחד, גם אם מטרת החזרה היא כדי לפתור את החשש מפני הנכנסים, ורק בעליות ההוספה ניתן לחזור על פסוקים ללא הגבלה וכן היא דעת השולחן ערוך לדעת המגן אברהם.

ההסבר לדעה זו הוא, בשל כך שאם ידלגו לאחור ויחזרו על שלושה פסוקים, נראה הדבר כאילו ברכות התורה של העולים הן על הפסוקים שכבר נקראו, ובפרט בקריאת ראש חודש שבה שני פסוקי מוסף שבת שהם פסוקים חדשים, יהיו מעטים מן שלושת פסוקי החזרה.

לדעת הגאונים הצורך לפתור את החשש מפני הנכנסים והיוצאים אינו כמקום שאי אפשר הדומה לקריאות חול המועד סוכות וחנוכה שבהן ניתן לחזור על כל הקריאה, אלא כמקום שאפשר, והגדרת אי אפשר היא רק אם בשל קוטנה של הקריאה אינה מספיקה כלל למנין העולים, אך לא בשל החשש מפני הנכנסים שכן קיים חשש שהעומדים בבית הכנסת יחשבו שגם חזרה על פסוקים שכבר נקראו עולה למנין העולים, ולכן פירשו את דברי הגמרא "הלכתא דולג, ואמצעי דולגן" שהעולה השני לעלית לוי חוזר על פסוק אחד בלבד.

הצעתם של הרשב"א והרמב"ן שהעולה השלישי יחזור על שלושה פסוקים, היא לשיטתם שמותר לחזור על פסוקים שכבר נקראו גם ללא צורך הלכתי, ולדעת הרשב"א גם בעליות החובה אין צורך להוסיף פסוקים חדשים, ואילו הסברם של הגאונים הוא לשיטתם שאסור לחזור על פסוקים שכבר נקראו, וגם בשל החשש מפני הנכנסים אין לחזור על יותר מפסוק אחד.



אוצר יורה דעה

האם אכילת מאכל אסור באונס גורמת טמטום הלב ♦ דברים
האסורים למכור לגויים

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

האם אכילת מאכל אסור באונס גורמת טמטום הלב

א.

מעשה באכילת מר זוטרא דבר איסור במקום סכנה

בגמ' כתובות (סא, א-ב) מובא המעשה: "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו קא יתבי אפיתחא דבי אזגור מלכא, חליף ואזיל אטורנגא דמלכא (-הלך לפניהם מוליך מאכלות המלך), חזייה רב אשי למר זוטרא דחזור אפיה (-שהתאוה מר זוטרא למאכל והסתכן), שקל (-רב אשי ממאכל המלך) באצבעתיה אנח ליה (-למר זוטרא) בפומיה, א"ל (-עבדי המלך לרב אשי): אפסדת לסעודתא דמלכא. אמרו ליה: אמאי תיעביד הכי? אמר להו: מאן דעביד הכי, פסיל למאכל דמלכא (-השיב להם רב אשי דטבח שמכין מאכלות כאלו אינו ראוי לעבודת המלך). אמרו ליה: אמאי? אמר להו: דבר אחר חזאי ביה (-יש צרעת במאכל). בדקו ולא אשכחו, שקל באצבעתיה אנח עליה, אמר להו: הכא מי בדקיתו? בדקו אשכחו. אמרו ליה רבנן: מ"ט סמכת אניסא? אמר להו: חזאי רוח צרעת דקא פרחא עילויה".



ב.

הבנת המהרש"א שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים אף במקום

פיקוח נפש

יש לעיין, כיצד נכשל מר זוטרא במאכלות אסורות, והלא קיי"ל (חולין ז, א. יבמות צט, ב ועוד) דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, ובפרט במידי דאכילה כפי שכתבו התוס' בכמה דוכתי (ויובא להלן). ועמד בקושיא זו המהרש"א (ח"א כתובות שם).

והיה מקום לומר, שבמקום פיקוח נפש שנאמר 'וחי בהם', לא נחשבים מאכלות אסורות לתקלה שכן מותר לאוכלם על פי דין, ומשכך אין הדבר נחשב לתקלה.

אמנם במהרש"א מבואר מעצם קושייתו שאף במקום פיקוח נפש נאמר הכלל: 'אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים'. ואף בתירוצו מיישב המהרש"א שרב אשי רק הטעימו למר זוטרא מטעם התבשיל בלא שבא המאכל האסור למעיו של מר זוטרא, דאל"כ הלא אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים. הרי שאף במסקנתו נוקט המהרש"א שהכלל של אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, תקף אף במקום פיקוח נפש שמותר לאכול מאכל זה. וצריך ביאור מדוע לא יישב המהרש"א דבמקום פיקוח נפש הוי אכילת היתר.



ג.

פלוגתת הראשונים האם אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים דווקא במידי דאכילה

ונראה לבאר בס"ד, דהנה יש לדון בגדר מה שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים (חולין ז, א ועוד) האם זהו דווקא במידי דאכילה משום הגנאי שנהנה גופם ממאכל אסור כפי שנקטו התוס' בכמה דוכתי (שבת יב, ב ד"ה רבי נתן. חגיגה טז, ב ד"ה אם. גיטין ז, א ד"ה השתא. חולין ה, ב ד"ה צדיקים. ועי' פסחים ק, ב ד"ה אישתלי. יבמות צט, ב ד"ה ס"ד. כתובות כח, ב ד"ה ומה. שו"ת בעלי התוספות סי' לא). ולפי"ז נמצא דווקא אין הקב"ה מביא תקלה, זהו במידי דאכילה ולא בשאר איסורים.

אמנם הרמב"ן בחולין (ז, א)* נוקט כי הכלל דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים נאמר בכל העבירות ולא דווקא באיסורי אכילה, אך זהו במקום דליכא פשיעה מצד הצדיק, ואולם במקום שהיה פשיעה מצידו בזה יכול הצדיק להיכשל. אם כן דעת הרמב"ן היא שהכלל דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים נאמר גם בשאר דברים.

ולכאורה הדברים תלויים בנידון האם אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים זהו דווקא באכילת איסור בשגגה, או שסגולת המאכל עצמו לגרום טמטום הלב אף במקום אונס ופיקוח נפש וגנאי הוא לצדיק שיאכל אכילת איסור אף במקום היתר של פיקוח נפש (ויבואר בזה עוד להלן). דהמהרש"א למד שהחיסרון הוא במאכלות אסורות שסגולתן לטמטם את הלב אף במקום פיקו"נ, והמבארים באופן אחר סבירא להו דהאיסור הוא משום התקלה והאיסור בשגגה, ובמידי דאכילה הדבר גנאי כפי שכתבו התוס' הנ"ל. (ושמעתי מהג"ר אריאל וינברג שליט"א ששמע מהגר"ד לנדו שליט"א בשם מרן החזו"א זצ"ל שטמטום הלב במאכלות אסורות הוא דווקא במקום שהאדם עובר עבירה באכילה).



ד.

פלוגתת הראשונים האם אסתר התגאלה במאכלות אסורות לאונסה

יש שביאר^ר בזה באופן נפלא את פלוגתת רש"י ותוס' במגילה (יג, א) דמבואר בגמ' לגבי אסתר בהיותה בחצר בית הנשים: "וישנה ואת נערוֹתיה וכו', ושמואל אמר: שהאכילה קדלי דחזירי". ודעת רש"י דאסתר נתגאלה במאכלות אסורות (קדלי דחזירי) בהיותה בבית המלך אלא שמתוך אונסה לא נענשה, וזהו משום דסבירא ליה לרש"י שמאכלות אסורות מטמטמות את ליבו של אדם דווקא במקום שהוי אכילת איסור, אולם במקום שאונסה היא מכח אימת מלכות ואין בזה צד עבירה, שוב אין גנאי במאכלות אסורות. אמנם התוס' (שם) פירשו שלמרות שהאכילה קדלי דחזירי, מכל מקום היא לא אכלה מהמאכלות אסורות. והתוס' לשיטתם קאי שאין הקב"ה

א). וכן דעת רבי יהודה ב"ר קלונימוס, רבו של רבינו הרוקח (הערת הרב רועי זק שליט"א), וכן דייקו בדעת רש"י ביבמות (שם) ובכתובות (שם) דמשמע דס"ל דאף בדבר שאינו מידי דאכילה אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה לצדיקים, מדגרס שם קושיית הגמ' השתא בהמתן של צדיקים אף דלא איירי במידי דאכילה.

ב). הרב שלמה בלום שליט"א (קובץ נזר התורה, שנה ג' קובץ ב' ע' קנה-ו).

מביא תקלה על ידיהם של צדיקים נאמר דווקא במידי דאכילה, שהמאכלות האסורות הופכים להיות חלק מגופו, ונמצא שאין חילוק בין אונס לתקלה בשגגה, שכן סוף סוף המאכלות אסורות הופכים הם להיות חלק מגופו של אדם.

ואם כן יש להוסיף שהרמב"ן בחולין הסובר שבכל מילי אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, יתכן שיסבור דבמקום אונס ופיקוח נפש אין בדבר גנאי שכן אין זו תקלה אלא היתר של וחי בהם, ויכול הצדיק להיכשל במאכלות אסורות במקום אונס, ולא יגרום הדבר טמטום הלב, שכן נחשבת האכילה כאכילת היתר.



ה.

דעת הריב"א דמאכלות אסורות מטמטות אף במקום פיקוח

ומצאתי בשו"ת בעלי התוספות (סי' לא) תשובת הריב"א^א שנקט דאף במקום פיקוח נפש נחשב מאכלות אסורות תקלה, ומהאי טעמא כתב שיש היתר לשחוט ליולדת המסוכנת בשבת, מאשר להאכילה מאכלות אסורות^ב. וז"ל: "... ועוד תמיהני אם האכלת איסור קודם לעניין פיקוח נפש מאיסור שבת, אף על פי שהוא איסור לאו, כיון שתקנה מגונה היא, דהא אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן של צדיקים באכילה ומביא תקלה באיסור סקילה"^ג. (וראה עוד להלן אות ז').

הרי שס"ל לריב"א דאף באכילת מאכלות אסורות במקום פיקוח נפש נחשב הדבר לתקלה. והתוספות קאי לשיטתייהו דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים דווקא במידי דאכילה, דגנאי הדבר שיתפטם גופו של הצדיק באכילת איסור, ואם כן אף במקום פיקוח נפש נחשב הדבר לתקלה.



ו.

אכילת מאכלות אסורות בהיתר גם מטמטמת את הלב

בדברי המשך חכמה (דברים ו, יא) וכן הוא בנצי"ב (הרחב דבר דברים ו, יא. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר א, כ) מבואר, שאף במקום שהותר לבני ישראל לאכול קדלי דחזירי בשעת ביאתם לארץ, מכל מקום יש להישמר מאותן מאכלות שכן מולידיהם הן טמטום הלב, ואף שהיו אכילת היתר. וז"ל המשך חכמה: "ובתים מלאים כל טוב - אפילו קדלי דחזירי הותר בשבע שכבשו וכו'". לכן מסיק (פסוק יב): "השמר לך", כי טבע הדברים האסורים שמטמטם את הלב, וכמו שכתוב (ויקרא יא, מג) "ונטמתם בם", ואפילו אם אוכלן בהיתר. ולכן יחלל שבת לחולה ולא יאכילנו

ג. הובאה תשובתו גם באור זרוע (ב, קח) ובקצרה במרדכי בשבת (סי' תסג).

ד. בנידון זה האריכו הראשונים במסכת יומא.

ה. חידוש נוסף יש בהמשך תשובת בעלי התוספות שנוקט כי מותר ליהרג ולא לעבור באיסור מאכלות אסורות, עיי"ש (וראה מה שכתב בזה בשו"ת יחל ישראל סי' נז).

נבילה". [אמנם ראה במהר"ל (תפארת ישראל פ"ח), שנקט כי אין האיסור בגוף המאכל האסור, אלא רק ממה שגזרה חכמתו יתברך להרחיק את המאכל, ואולם במקום שהותר לבאי הארץ קדלי דחזירי שוב אין הדבר מטמם, שכן אין המאכלות מטממות אלא האיסור שבהם מטמם].

אם כן נמצינו למדים לכאורה בדברי המשך חכמה והנצי"ב דאף במקום פיקוח נפש שהותר לאכול מאכלות אסורות מכל מקום יש תקלה בזה וגורמים הם ל'ונטמתם בם', אלא שהותר הדבר במקום פיקוח נפש.

עוד חידוש מבואר בדברי הנצי"ב והמשך חכמה, שהכריעו בנידון הראשונים ביומא (ראה ר"ן יומא ד, ב מדפ"ר ד"ה וגרסינן) האם חולה שיש לו סכנה, ויש לפניו אפשרות לאכול או בשר נבילה בלא שיחללו עליו את השבת, ואף שיש איסור בכל כזית וכזית, או דילמא דישחטו לו בהמה כשרה, ואז מחד גיסא יעבור על איסור סקילה של שחיטה, ומאידך עברו באיסור רק פעם אחת בעת השחיטה ולא בכל כזית וכזית של אכילת איסור.

והנצי"ב והגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק נקטו דיש לחלל את השבת בשחיטת הבהמה הכשירה ולא להאכיל נבילה שמטממת באכילתה, הרי שאף שהי במקום פיקוח נפש מכל מקום מולידים המאכלות האסורות טמטום הלב ואף על גב שעושה מצוה באכילתו.



ז.

ניסיון החישוקי חמד לדחות את הראיה ומשא ומתן בזה

כתב החשוקי חמד (יומא ה, ב) לדחות ראייה זו מדברי האחרונים כי מאכלות אסורות אף במקום פיקוח נפש מטממים הם את הלב באופן סגולי: "ויש לדחות, שכל דברי הנצי"ב אמורים רק כשאנו באים להכריע מי יותר חמור, ובהא אמרינן שיש צד חומרא בנבילה מפני הטימטום שבה, אבל לחולה שאין לו כלל מה לאכול רק נבילה, יתכן דלא יטמם לכו", עכ"ד.

אמנם נראה להוכיח דלא כדברי החישוקי חמד, מתשובת הריב"א מבעלי התוספות שהובאת במקצתה לעיל (אות ה'). ובעיון מורחב בתשובה, בה דנו בעלי התוספות בנידון הראשונים האם מותר לשחוט ליולדת שיש לה סכנה, או להאכילה במאכלות אסורות שהם רק איסור לאו. וכתב הריב"א וז"ל: "... ועוד תמיהני אם האכלת איסור קודם לעניין פיקוח נפש מאיסור שבת, אף על פי שהוא איסור לאו, כיון שתקנה מגונה היא, דהא אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן של צדיקים באכילה ומביא תקלה באיסור סקילה. כדאשכחן בר' ישמעאל שקרא והטה וביהודה בן טבאי שהרג עד זומם ואמרינן בירושלמי (שביעית ה, ב) ר' זירא הוה מחייט גביה גוי, א"ל אכול נבילות דלא קטילנא לך. א"ל אי בעית קטול דנבילות לא אכילנא. הרי שנבילות אסור, וראוי למסור הגוף על כך, אם לא תאמר ששעת השמד היה, וזה דוחק, ונראה להתיר".

ובדברי הריב"א הללו מבואר שיש למסור את הנפש על אכילת מאכלות אסורות, ואף שיחידאה הוא בכך, מכל מקום מוכיח הריב"א ממה שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של

צדיקים במידי דאכילה, ואף שמשמייים ממציאים תקלה באיסור סקילה לצדיקים, מוכח שאיסורי אכילה חמורים יותר וגנאי גדול הוא באכילתן. ומסקנתו שיש למסור את הנפש על מנת שלא להתגאל במאכלות אסורות. ואם כן מוכח להדיא שמהוכחה זו של אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, נאמר הדבר אף במקום פיקוח נפש שעומד לפניו רק מאכלות אסורות, מכל מקום ימסור את הנפש שכן יש טמטום הלב וגנאי באכילתן, ודוק.



ח.

האם יש ראייה מאמו של אחר שמאכלות אסורות במקום פיקוח נפש גורמות טבע רע

החישוקי חמד (יומא שם) מביא ראייה מדברי המדרש רות רבה (ו, ד) וכן הוא בקהלת רבה (ו, א) שיש אומרים שהדבר שגרם לאלישע בן אבויה - אחר להתקלקל ולצאת לתרבות רעה, היה מפני שכאשר הייתה אמו מעוברת בו ועברה על בתי ע"ז והריחה, ונתנו לה מאותה המין ואכלה, והיה מפעפע בכריסה כריסה של חכינא (-נחש). הרי שאף שהייתה אמו של אחר מסוכנת, מכל מקום הדבר השפיע על העובר, ואף שאכילתה הייתה בהיתר של פיקוח נפש.

אמנם לפו"ר היה מקום לומר דהדברים תלויים במחלוקת המדרשים, דבירושלמי (חגיגה ב, א) ובמדרש (ויק"ר טז, א) מובא שלא אכלה אמו של אחר דבר איסור, אלא רק הריחה מאותו מין של ע"ז ופעפע הריח בקרבה כארס של נחש, מבואר אם כן שלא היה זה כלל אכילת מאכלות אסורות, אלא ריח של עבודה זרה שפעפע בגופה. ואין להוכיח מכך שמאכל איסור מטמטם אף במקום פיקוח נפש ולחילוק זה נצטרך לומר שיתכן והתכוונה מרצונה להריח מהריח של ע"ז.

אמנם יש לדחות חילוקינו זה בין ריח לאכילה, משום שהגר"א בביאורו (יו"ד פא, ס"ק לג) הביא מהירושלמי שאמו של אחר הריחה מריח ע"ז וגרם לו לצאת לתרבות רעה, והביא הגאון את דברי הירושלמי כמקור לדינו של הרמ"א (שם סעיף ז'): "וכן לא תאכל המינקת, אפי' ישראלית, דברים האסורים (הגהות אש"י"ר). וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו". וכאן מדובר באכילת מאכל אסור ומכל מקום נקט הגר"א דיש להשוות בין אכילת המינקת דברים אסורים להריח ריח של איסורי ע"ז, ואף שהרמ"א מדבר במקום שמותר למינקת לאכול איסורים משום פיקוח נ. והשווה הגאון בין ריח לאכילה.



(1). ירושלמי: "וי"א אמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה".

(2). אמנם כתב לי הרב משה אהרן שליט"א, דיש מקום להוכיח לפי שאם 'ריח' של איסור באונס גורם נזק לילד, ק"ו מאכל אסור שאכילתו באונס גורמת טמטום הלב.

ט.

ראיה מדברי האדר"נ שמאכלות אסורות באונס משפיעות על האדם

נראה להביא ראיה מדברי האבות דרבי נתן (נו"א ח, ח) בו מבואר דגם ריבה שנשבת בין הנכרים ואכלה מאכלות אסורות צריכה טבילה, וז"ל: "... א"ל לטבילה של ריבה זו במה חשדתה. אמרו לו שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין הנכרים היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם עכשיו אמרת הטבילה כדי שתטהר. אמר להם העבודה כך היה ואתם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות".

הרי שאף באכילת מאכלות אסורות באונס, כשהיתה הריבה בין הנכרים ולא היה לה אוכלים אחרים, מכל מקום משפיע הדבר על גופה והטבילה לאחר מכן, וחזינן מכאן שמאכלות אסורות מטמטמים את הלב אף באונס.



י.

פלוגתת האחרונים בזה

ריש גלותא דבבל כתב בספרו בן איש חי (אמור, שנה ב' דין יד): "ואפילו מינקת ישראלית אם תאכל בזמן יניקה דברים רעים כגון שיש לה חולי שיש בו סכנה, ואמר הרופא שתשתה חלב אתון וכיוצא לרפואה, אז חלבה יזיק לתינוק היזק נפשי".

ומבואר בדבריו שאף במקום פיקוח נפש למינקת נגרם טמטום הלב לתינוק. ויש להעיר ממה שכתב הב"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סימן ה, הובא בחישובי חמד מגילה יג, א): "שבריה טמאה וכן בשר נבלה וטריפה, אין גופם מטמא נפש האדם, ואף על גב דכתיב בהו ונטמאתם בם, אין הכוונה לומר שגופם מטמא נפש האדם, אלא כל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה, וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם, ונכנס בו ומטמאו, אמנם אם הוא אנוס גמור שאינו יודע כלל מן האיסור והטמא, וגם אין לו לתלות בו גרמא שהוא גרם לעצמו שיכשל בשגגה, אז אם אכל אותו דבר האסור והטמא, לא ישרה על האדם אותו כח הטומאה של אותו דבר, ואין רשות לכח הטומאה ליכנס בו ולא להיות נוגע בו". הרי שנקט דבמקום פיקוח נפש ואונס גמור אין בכח מאכלות אסורות לטמטם את הלב. וכן מבואר בדברי המהר"ל (תפארת ישראל פ"ח) שאין מאכלות אסורות מולידות טבע רע מצד עצמן, אלא רק העבירה שבזה גורמת את טמטום הלב, עיי"ש.

אולם הרמ"ע מפאנו כתב בספרו כנפי יונה (ח"ב סימן קיא, הובא בחישובי חמד שם) שמי שאכל באונס מאכל אסור הרי זה פוגם נפשו, וכן כתב בשל"ה הק' (יומא הלכות תשובה ד"ה וכתב) אמרו רבותינו בירושלמי מעשה בריכה אחת שנישבת לבין הגויים, וכשפדאוה הטבילה על מה שהאכילו איסורים, הרי שאפילו מי שנאנס לעשות איסור, צריך טבילה, עיין שם. וראה עוד במס"י (פי"א) ובמה שיש לדון בכוונתו שם".

(ח). הערת הרב הראל דביר שליט"א.

תורת העול"ה

יש ב' הבנות האם טמטום הלב שנגרם ממאכלות אסורות הוא משום העבירה שבזה, או משום שסגולת המאכלים הטמאים לטמטם את הלב. המהרש"א למד כצד השני, וכן מבואר בשיטת התוס' דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים במידי דאכילה ואף במקום פיקוח נפש כמבואר בשו"ת בעלי התוספות. אמנם הרמב"ן ורש"י יסברו שהאיסור הוא רק במקום שיש תקלה ולא במקום שהוי אכילת אונס המותרת. ולהלכה נחלקו האחרונים בזה.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

דברים האסורים למכור לגויים

א.

לדעת הרמב"ם האיסור כדי לא להרבות עבודה זרה בעולם

מתני' (עבודה זרה יג:): אלו דברים האסורים למכור לגוי אצטרובלין וכו'. רבי יהודה אומר מותר למכור לו תרנגול לבן בין תרנגולין וכו'.

וברש"י להלן (יד. סד"ה אלפני) פירש שהאיסור למכור דברים אלו הוא מלאו דלפני עיוור לא תתן מכשול, דבן נח מוזהר על עבודה זרה, ובדברים אלו נוהגים לעשות תקרובת לע"ז.

ולמד כן מהסוגי' להלן, דאמרו, דשרי למכור להם חבילה במשקל שלושה מנין, ואין חוששין שמא ימכור לאחריו ומקטרי, משום דאלפני מפקדינן אלפני דלפני לא מפקדינן, ומשמע שהאיסור במתני' הוא משום לפני עיוור.

אמנם מהרמב"ם (פ"ט מע"ז ה"ח), לא משמע דטעם מתני' הוא משום לפני עיוור, דלשונו הוא "כשם שאין מוכרין לגויים דברים שמחזקין בהן ידיהן לעבודה זרה, כך אין מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים כגון דובים ואריות וכלי זיין וכבלים ושלשלאות ואין משחזין להם את הזיין..." משמע שהאיסור הוא מכלל דיני ע"ז עצמה, שלא לחזק ידי העובדין בה, ולא להרבות ע"ז בעולם, כמו שלא להביא נזקים לעולם.

אמנם לשון הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ב הי"ד): "כל שאסור למכור לגוי אסור למכרו לישראל שהוא ליסטים מפני שמחזק ידי עוברי עברה ומכשילן. וכן כל המכשיל עוור בדרך והשיאו עצה שאינה הוגנת, או שחזק ידי עוברה עבירה שהוא עוור ואינו רואה את האמת מפני תאוות ליבו - הרי זה עובר בלא תעשה שנא' לפני עיוור לא תתן מכשול".



ב.

ביאור הרמב"ם לסוגי' שמוכרין להן חבילה - מעורב

ונראה לבאר, דהנה כתב הרמב"ם (שם ה"ז): "היו מעורבין דברים המיוחדין עם דברים שאינן מיוחדין, כגון לבונה זכה בכלל לבונה שחורה, מוכר הכל סתם, ואין חוששין שמא ילקט הזכה לבדה לעבודה זרה. וכן כל כיוצא בזה".

ולפום רהיטא, הרמב"ם פסק כרבי יהודה דמתני' שמותר למכור תרנגול לבן בין תרנגולין (וכ"כ הכס"מ). ולפי זה הרמב"ם לא הביא אלא את המשנה והשמיט את התוספ' שהביאה הגמ' שמוכרין להן חבילה.

אמנם כבר העיר בספר אבן האזל, דלא משמע מדבריו שפסק כרבי יהודה, שהרי הביא את דבריו על דוגמא שונה בתכלית, שאין אנו חוששים שהגוי ילקט את הלבונה הזכה מתוך התערובת, ובתרגול לבן לא בעי כלל ללקט (וכן יש לדייק מדבריו, שהביא קודם את כל דיני המשנה ורק אח"כ בהלכה נפרדת את דין זה, שאינו משום שפסק כר"י).

ולכן נראה יותר כמו המפרשים (חס"ד מרכבת המשנה אבן האזל) שהתנבאו בסגנון אחד, שהרמב"ם בהלכה זו העתיק את דין התוספתא של חבילה, ופירש אותה על מי שמוכר כמה מיני לבונה, וגר' מינין ולא מינין. ודעתו הייתה באיזה אופן שאף בב' מינים יש להקל בכך (במרכה"מ כתב שהיא דעת ת"ק, והוא דוחק. ובאבה"א כתב, שכיון והוא מעורב הרבה עם הלבונה השחורה הוי כג' מינין, וצ"ע), כיון שלא זו הדרך לקנות מעורב, אין חוששים שילקט את הלבונה הזכה לע"ז. וכן משמע לשון התוספתא והגמ' דאיירי הכא בלבונה, ולפי זה העתיק הרמב"ם.



ג.

במוכר אין לחוש אלא משום לפ"ע

אמנם יש לבאר לפי זה את קושית הגמ' 'ולחוש דלמא אזיל ומזבין לאחרני ומקטרי'. בשלמא לרש"י הוא משום שכשמוכר אינו חבילה, אולם לדעת הרמב"ם מאי שנא תגר מאדם שקנה לצורך עצמו (ועי' מרכבת המשנה שהגמ' התייחסה להמשך התוספ' של תגר, וכאילו כתוב בגמ' וכו', ונראה דוחק).

אמנם נראה פשוט, שקושית הגמ' הייתה, דהן אמנם אין לחוש לאדם שקנה לצורך עצמו שילקט את הלבונה הזכה, דאין זו הדרך לקנות לצורך פולחן ע"ז, אלא את המיוחד לתקרובת, בלא תערובת של שאר מינים, שמחשבת הקונה כבר בשעת קנייתו היא על הע"ז, והוא מכבדה בשביל לערב בקנייתו שאר מינים.

אבל הלא מבואר בתוספ' שם שמותר למכור חבילה הן לבעה"ב והן לתגר, ולתגר הלא כן יש לחוש שקונה כמה מינין, ומלקט ומוכר לזה לבונה זכה לע"ז ולזה מוכר לבונה שחורה לשאר דברים. ועל זה אמרו בגמ' דעל לפני מפקדינן אבל על לפני דלפני לא מפקדינן.

ולפי זה אין לנו הכרח מהגמ' דטעם מתני' הוא משום לפני עיור, כדברי רש"י, דהלא הגמ' כשדיברה על לפני דלפני, לא דיברה על המקרה שעליו מדובר במשנה, שיש חשש הוא עצמו יקריב לע"ז, אלא שיש חשש שמא ימכור לאחרים.

ואלו הן דברי הרמב"ם בטעם מתני' שאסור למכור מינים המשמשים לעבודה זרה, מחמת ההרחקה מע"ז עצמה שלא להרבות עובדיה בעולם. ודין זה שהוא הרחקה מע"ז, הוגבל בחשש אצל העובד עצמו, אבל משום שמא ימכור לאחרים בזה לא גזרינן. אלא שהגמ' שאלה שעכ"פ מדין לפני עיור יש לאסור, וענתה הגמ' שלפני דלפני לא נאסר.



ד.

ישוב הרמב"ם בהל' רוצח לעומת הלכות ע"ז

אמנם כל זה במוכר לנוכרי, שאין כאן מכשול במה שהישראל מעביר אותו על לפני עיור גופיה. אולם כשמוכר לישראל, הלא יש לאסור גם משום החשש שמא ימכור לגוי אחר עובד עבודה זרה. והיינו מה שכתב הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש, איסור לפני עיור במוכר ע"ז או דבר המזיק לרבים, דהתם איירי במוכר לישראל, ובזה נאסר מדין לפני עיור, אף שאין כאן את טעם האיסור העיקרי משום עצם ההיזק או ריבוי הע"ז, דזה כאמור אין בתגר המוכר למי שעצמו אינו חשוד על כך.



ה.

איסור ריבוי ע"ז אזלינן בו לחומרא

והנה לשון הרמב"ם (ה"ו): "דברים שהן מיוחדים למין ממני עבודה זרה שבאותו מקום אסור למכור לעובדי אותה עבודה זרה שבאותו המקום לעולם". ויש לעיין מה בא לכלול בלשון 'לעולם' שכתב.

והנה הרמב"ם השמיט כל סוגי הגמ' להלן והדינים העולים ממנה, כמו הדין שאם אמר תרנגול למי, מותר למכור לו תרנגול לבן לכו"ע, שהובא בהלכות הרי"ף כאן. וכן התוספ' שהובאה בגמ' שאם עושה משתה לבנו או שהיה לו חולה בתוך ביתו שרי.

וכן השמיט הרמב"ם את ספק הגמ' להלן (ע"ב): "תרנגול לבן למי ונתנו לו שחור, וקיבל, מהו לתת לו לבן, מי נימא דאערומי קא מערים ליטול שחור כדי לקחת לבן או לא". ועל זה יש שכתבו, שהוא מחמת ספק הגמ' הוא לרבי יהודה כמש"כ שם רש"י משום שלרבנן נאסר אף תרנגול לבן בין תרנגולים, והוא פסק כרבנן. אמנם לכא' כבר העירו התוספות שאין הכרח בכך, שהרי כאן לקח מתחילה תרנגולת שחורה, אלא שאנו מעלים צד שמא הוא מערים עליו, ובהחלט יתכן שאף לרבנן אין חוששים לכך. וגם, שאם זה נכון, הלא לרש"י משמע שהלכה כרבי יהודה ממה שסתמא דגמ' הסתפקה אליביה.

והנה הרא"ש שם כתב שזה תיקו לחומרא שהוא ספק דא"ו, ואולי לכן לא הביא בהלכות הרי"ף ספק זה, דממילא משמע לאיסור. אמנם לרמב"ם יש לעיין, שהרי אמרנו שמדין הרחקה מע"ז כתב, ויש בו הגבלה למי שקונה לצורך עבודתו, ומשמע שאינו דין מהתורה. ואף שיש לאסור בין כה, משום לפני עיור, הכא לא איירי באיסור זה (ויש בזה נפק"מ אחד עברא דנהרא דליכא לאיסור של לפני עיור, אף שכידוע ברמב"ם לא נזכר דין זה להדיא), וצריך עיון בזה.

אמנם באמת נראה מלשון 'לעולם' שכתב הרמב"ם, שיש לאסור גם בזה, משום שגם איסור זה של ריבוי ע"ז, גם אם באופן מסוים הוא מדרבנן, עיקרו בדין תורה בוודאי, כמו שכתב

הרמב"ם להלן (הט"ו) שהזהירה התורה מלהתרחק אף מלאכול מזבחו של נכרי, שמא יבוא ממנו לקרבה של חתנות ולע"ז. ועל כן פשוט שאזלינן ביה לחומרא*.

ולכן נראה, שסתם הרמב"ם בכל הנ"ל מחמת שיתכן שאינם דין מוסכם בגמ', שלעניין שואל תרנגול סתם, הלא בירו' על אתר אמרו להפך מלשון התוספ', אף שיש שם מי שחולק עי' שם בסוגי', וגם בבבלי הקשו על זה (כמש"כ האב"א). וכן לעניין התוספ' שהתירה בעשה סעודת מריעות לבנו, סבר הרמב"ם שא"א לנו להחליט שאינה דעת יחיד. ולכן סתם בכולם הרמב"ם וממילא הן בכלל האיסור, בכדי שלא ילמדו להקל בהרחקה מעבודה זרה, וכמו שנתבאר.



א). וככלל הורינו לראות לכל אורך פרקין, שהרמב"ם כמעט החמיר בכל עניין שעלה בו, שסבר שיש לאסור אף נוצרים ביום ראשון שלהם, ולא אמרין שאינם בכלל אויל ומודה שאין דרכם בכך כמו שכתבו ראשוני אשכנז עי' תוס' ריש עבודה זרה, שהרמב"ם סובר שאינו תלוי באויל ומודה לע"ז, אלא מודה בע"ז, כלשונו בה"ב 'ואסור לשלח דורון לכותי ביום אידו אלא אם כן נודע לו שאינו מודה בעבודת כוכבים ואינו עובדה'. וכן לעניין דין משתה חתנות, דאסור מהכתוב דקרא לך ואכלת מזבחו, כתב בהט"ו שיש לאסור גם במקום שאין כאן תקרובת (ואף שיש בזה צד קולא, שיכול לשלוח לו לביתו, אבל בעיקרו הוא חומרא, ובפרט בזה"ז, דעפי"ז יש לאסור בכל חתנות של מחללי שבת ואפיקורסים וכו', וכמו שבארנו בגיליון האוצר הקודם). וכל זה מגודל עניין זה של ע"ז והרתיעה ממנה.

אוצר חושן משפט

רוב אם קובע לשון בני אדם ♦ שדכן ומתווך שלא סיכמו על תשלום מראש ♦
אדם השואל דירה ורוצה להשכיר האם מותר ולמי צריכים לשלם

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

רוב אם קובע לשון בני אדם

גמ' ב"ק כז. ר"פ המניח: היינו כד היינו חבית למאי נפקא מינה למקח וממכר, היכי דמי אילימא באתרא דכדא לא קרו חבית וחבית לא קרו כדא הא לא קרו לה, לא צריכא דרובא קרו לה לכדא כדא ולחביתא חביתא ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא וכו', מהו דתימא זיל בתר רובא קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. ומבואר דחידוש המשנה הוא דאף דרובא קרו לכדא כדא וכו', אין הולכין בממון אחר הרוב. וברש"י כז, ב ד"ה אין משמע דהיינו כשמואל בר"פ הפרה דס"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. אך בתוס' כז. ד"ה המניח כתבו דהכא גם רב מודי דאין הולכין אחר הרוב. וצ"ע, דברמב"ם וטוש"ע וברי"ף השמיטו דין זה, ועמד בזה בים של שלמה. ובפשטות כיון דהרמב"ם וטוש"ע פסקו לענין שור לרדיא דקי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב ממילא ה"ה הכא. אך צ"ע דבגמ' משמע דזהו חידוש המשנה, וא"כ הו"ל להביא הך דינא.

והנה בעיקר הסוגיא צ"ע, דאמאי בכלל חשיב רוב בדבר שבממון, דאמנם מצינו במסכת כתובות ריש פרק שני לענין רוב נשים בתולות נישאות, דהרוב בא להכריע דהוא נשא בתולה וחייב בכתובת מאתים, דבזה תליא אם הולכין בממון אחר הרוב להכריע שנתחייב בכתובה דבתולה. אבל הכא הנידון הוא במשמעות הלשון, ואין הרוב בא להכריע ספק אלא לקבוע כדין רובו ככולו דזה הלשון. ובשלמא בשור לרדיא דהספק הוא בכוונה לאיזה מקח נתכוין אם שור לחרישה או שור לשחיטה, שפיר הוי רוב בדבר שבממון. אבל הכא דהשו"ט היא מהו הלשון שנקרא כד וחבית, א"כ הדיון שייך לכל התורה, וכגון לנודר מן הכד אם יאסר חבית, או במקדש אשה ע"מ שיתן לה כד וכיוצא. ויסוד הספק הוא אם רוב מספיק לקבוע לשון, דאפשר דלקבוע לשון צריך שיהא מוסכם על כולם, או לכה"פ על רובא דרובא. ואמאי תלינן בסוגיא ד"ז בהא דאין הולכין בממון אחר הרוב. ובר"פ הפרה לענין שור לרדיא דהספק בכוונה שפיר תלוי בנידון דקונה שור מה כוונתו בקנייתו ונחשב דבר שבממון וכו"ל, אבל הכא השו"ט מהו הלשון שנקראים כד וחבית, והוא נ"מ כללית לכה"ת, אם אזלינן בתר הרוב לקבוע הלשון, או דאמר' דהאי גברא לישני' בתר מיעוטא. וא"כ מה לי דאין הולכין בממון אחר הרוב, אטו משום כך לא יתפרש לשון חבית על כד, הלא נידון הממון הוי רק בתולדה לנידון מה הלשון. ומוכרח בגמ' דכיון דהנ"מ היא לענין מה חל המקח, חשיב רוב בדבר שבממון.

והנה בשו"ע יו"ד סימן רח ס"א אי' דבאומר יהיו פירותי כיון נסך, דאזלי' בתר רוב אנשי המקום דקוראים ל"נ לשמים והוי דבר הנדור, ואינו יכול לומר דלי"נ לע"ז כוונתי. והיינו דדוקא כשהנ"מ היא בממון אמרי' בסוגין דל"מ רוב לקבוע הלשון, דאין הולכים בממון אחר הרוב, אבל לענין נדרים ה"נ דרוב קובע הלשון. אמנם בש"מ בנדרים נג. כ' דכל מילתא דתליא בשמא לא אזלינן בתר רובא, דאיכא למימר האי גברא לישניה בתר מיעוטא, והכי אמרי' בב"ק

כו' קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב כי האי דתליא בשמא ובלישנא עכ"ל, וכ"ה בש"מ להלן שם בשם הרא"ם. הרי דלקבוע שמו לא מהני רוב. אלא דצ"ע, דהש"מ הוכיח זאת מסוגין דפ' המנחת, והלא הכא אמרי' הטעם דהוא משום דאין הולכין בממון אחר הרוב, וזה ל"ש לגבי נדר.

והנה ברמב"ם משמע דהוא פוסק דלא כסוגין, דעיין ברמב"ם בהל' מכירה פכ"ו ה"ז שכתב דסומכין על המנהג במכירה דמקום שאין קורין בית אלא לבית לבדו או שקורין בית לבית וכל שסביבותיו ולכל שעל גביו הולכין אחר לשון אנשי המקום. ובה"ח שם כתב: וזה עיקר גדול בכל דברי משא ומתן הולכין אחר לשון בני אדם באותו המקום ואחר המנהג עכ"ל. ולהלן כתב הר"מ בפכ"ח הט"ו: אבל במקום שיש מנהג הלך אחר מנהג המדינה ואחר לשון רוב אנשי המקום הידועה להן עכ"ל, הרי דהר"מ פוסק דאזלי' בתר הרוב. וכבר תמחוהו היש"ש והמלבושי יו"ט (חו"מ סימן ו) במו"מ עם הגאון ראמ"ה זצ"ל דהר"מ נגד סוגין דמסקי' דלא מהני הרוב משום דאין הולכין אחר הרוב. וכ"כ באבן האזל שם בדעת הר"מ דפליג על סוגיא דידן, וס"ל דלענין קביעת הלשון אזלי' בתר רוב ולא חשיב רוב בממון. אכן זהו דוחק לומר דהר"מ דחה סוגין.



דמים מודיעים לקבוע כוונת לשונו

בתוס' ב"ק הנ"ל הקשו דנימא הכא דמים מודיעים, וניחוי אי יהיב דמי כדא או חביתא ותירצו דל"ש הכא דמים מודיעים דקרובין דמי הכד לדמי החבית. ובהגא"ש וש"מ בשם ר"ת וברמב"ן (ב"ב סא) וברא"ש (בב"ב ריש פרק ששי) ובר' יונה (שם) כתבו דבשור ונגחן דחד שמא הוא להכי גם לרבנן אמרי' בזה דמים מודיעים. אבל לקבוע לשון ל"מ לרבנן דמים מודיעים, וכ"מ בטור (סוף סי' רלב). ונתכוין לזה בכתבי הגר"ח בדין דמים מודיעים, דהיכא דבעי' לקבוע לשון הוי פלוגתא אם אמרי' דמים מודיעים, משא"כ בשור לרדיא דהספק הוא בכוונתו אבל תרוייהו מיקרי שור, בזה לכ"ע אמרי' דמים מודיעים. וכן נראה בש"מ כאן בשם רבינו ישעיה, וז"ל: אר"ת דלא דמי דהתם הוה הדמים ראי' להבין דעת הלוקח אם לרדיא לקחו, אבל הכא אין הדמים ראי' לבטל לשון העולם דקרו לחבית חבית ולכד כד עכ"ל. ומבואר דכד וחבית הם שני לשונות חלוקים, ואף תשמישן שוה, כמו שהדגיש בחי' הראב"ד, מ"מ שמותם חלוקים.

והנה הראב"ד בסוגיא ב"ב שם בפ' חמישי (הובא בש"מ שם) כתב דדוקא היכא דהוי דמים יותר מכדי שהדעת טועה בזה מהני דין דמים מודיעים. והקשה הרשב"א מההיא דשור לרדיא ולשחיטה דל"ה כ"כ הפרש שאין הדעת טועה. ונראה דהראב"ד ס"ל כן רק בבקר וצמד, דבעי' ע"י דמים מודיעים לאשוויי דין לשון, ומש"ה בעי' שיהא דמים מודיעים בכדי שאין הדעת טועה. משא"כ בההיא דב"ק דמהני גם לרבנן ומשום דהוי רק פירוש כוונתו. בזה ה"נ לא בעי' שיהא הפרש דמים בכדי שאין הדעת טועה, וניחא היטב קו' הרשב"א.

והנה בתוס' עמדו בקו' הגמ' בב"ק מו. גבי שור לרדיא וכו' דנימא דהדמים מודיעים, והרי זו פלוגתת ר"י ורבנן בב"ב (דף עז) גבי מכר הצמד לא מכר הבקר וכו', ולחכמים ל"א דמים מודיעים. וכן יש לעי' בדברי התוס' בר"ה ז': (ד"ה עלתה) גבי שכר לשנה זו וכו' דנימא דמים מודיעים, ולא הזכירו את פלוגתת ר"י וחכמים. ומוכרח כנ"ל, דדוקא גבי בקר וצמד נחלקו

חכמים על ר"י, והיינו דשאני התם דמדין דמים מודיעים בעי' לתקן הלשון ולומר דכוונתו על הצמד והבקר, ומש"ה בזה ל"א לרבנן דין דמים מודיעים, דיועיל לתקן לשונו. משא"כ בשור לרדיא דמצד הלשון הוי לשון הראוי, ורק דהספק הוא בכוונה, בזה גם לרבנן מהני דמים מודיעים לפרש כוונתו. וכן נראה מבואר בקצוה"ח בסי' שיב סק"ב בנידון התוס' בר"ה הנ"ל, דלהכי סתמו התוס' כיון דשם מדין הלשון הוי חד לישנא, ורק הספק הוא בכוונתו אם שכר ל"ג חודש, להכי בזה לכ"ע אמרי' דהדמים מודיעים.

ונראה דתליא במח' הראשונים שם, דהרשב"ם כתב בב"ב שם ובר"פ שישי דלרבנן הוי ספק ויד הלוקח על התחתונה, וכבר דייק הב"ח בסי' רכ דלרשב"ם הוי ספק. והיינו דיתכן דמחמת המיעוט הוי בכלל הלשון, ומש"ה תהי' נ"מ בגוונא דהלוקח עדיין לא שילם את המעות דא"א להוציא ממנו. אכן ברמב"ן וש"ר שהביא הב"י שם מפורש דלרבנן מדין ודאי ל"א דמים מודיעים, והיינו דלא חשיב בכלל הלשון מחמת המיעוטא. וכ"מ ברמב"ם בהל' מכירה פכ"ו ה"ח, והראב"ד שם לא השיגו. ונראה דאולי בשי' הראב"ד דהכא ל"ה בכלל הלשון מדין ודאי, ומש"ה רק לר"י אמרי' דין דמים מודיעים ובעי' שיהא הפרש בכדי שאין הדעת טועה. והרמ"ה כתב שם דמייירי דמחצה קרי' לצמד בקר וכו'. והיינו דבאיכא רובא אף דאין הולכין בממון אחר הרוב אמרי' גם לרבנן דין דמים מודיעי. ובב"י ובקצות שם הביאו מהרשב"ם הנ"ל דפליג. וברמב"ם בהל' מכירה פכ"ח הנ"ל מפורש דאם הרוב קורין כן מהני.

ונראה דנ"מ גדולה בזה דמסתבר דאף דבתיקון לשון פסקי' כרבנן דל"א דמים מודיעים. אמנם י"ל דהיכא דאיכא רוב להך לישנא יהני דמים מודיעים. והטעם בזה דאף דאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו לפסוק ולהוציא מחמת הרוב, אבל מ"מ מחמת הרוב חשיב כבר דהוי בכלל הלשון, ומש"ה יהני בזה דין דמים מודיעים, דחשיב דכה"ג בעי' לדמים רק לפרש כוונתו. וזהו שהקשו תוס' דנימא דמים מודיעים. אכן בש"מ הנ"ל בשם רבינו ישעיה כתב להדי' דזה הקמ"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב, וגם אם דמים מודיעים מסייע לא מהני. ומבואר בדבריו דהקמ"ל הוא דלענין לקבוע את הלשון ל"מ רוב ובעי' לשון כולם, ולכן לא יסייע הא דמים מודיעים דעדיין לית ליה תורת לשון מחמת הרוב. ובזה נראה ליישב את כוונת הש"מ בנדרים הנ"ל, והיינו דפי' הסוגיא דאשמועי' דלקבוע לשון ל"מ רוב. וכמו שדקדק דל"א בממון בתר רוב, בהא דתליא בשמא ובלישניה, והיינו דאכן אם היה מועיל רוב לקבוע הלשון שוב היה מועיל דמים מודיעים. וע"כ הא דל"מ הכא דמים מודיעים הוא כדברי רבינו ישעיה הנז', דלקבוע לשון ל"מ דמים מודיעים, וא"כ מוכרח דהרוב אינו קובע לשון, ולהכי ל"מ דמים מודיעים. ומיניה הוציא הש"מ מהסוגיא דגם לענין נדר לקבוע את שמו ל"מ הרוב. וזה כשי' הרמב"ם, כדיבואר להלן, ונמצא דדברי הש"מ בנדרים הנ"ל מתאימים לש"מ כאן בשם רבינו ישעיה הנז', והש"מ אתי ליישב את קו' תוס'. היינו דלרש"י הסוגיא כשמואל, והתוס' חילקו דהכא גם רב מודה. והש"מ כתב דכוונת הגמ' דלענין ממון ל"מ רוב לקבוע לשון, אבל יסודו הוא משום דהרוב אינו קובע לשון, ובזה גם רב מודה דאין הולכין בזה אחר הרוב, וממילא ל"א דמים מודיעים וכמש"נ.

והנה בעיקר דברי תוס' דאם התנה ליתן כד כו' יכול הלוקח לומר לא אתן לך דמים אם לא תיתן לי חבית כו', הקשה בשו"ת אהל משה לגרא"מ הורביץ (ח"ב סימן קכ) דהרי מ"מ גם לכד קורין כד, וא"כ אמאי אין המוכר יכול ליתן כד, ומ"ש מההיא דמנחות קח: שור בשורי או בית מבתי אני מוכר לך דנותן לו הקטן שבהם, דכיון שלא התחייב ליתן רק בית כל ששם בית עליו על זה חל המקח. ודן בזה במו"מ עם המלבושי יו"ט בחו"מ סימן ה עיש"ה, ולדברינו נראה ליישב דשאני התם דהוי חד לישנא, ובזה יכול ליתן לו שור קטן דמיקרי שור, אבל הכא דבעי לדון על הלשון, הרי גם אם יתן כד אפשר דבלשון כד היינו חבית ולהכי אינו יכול לחייבו לקבל הכד. ומצאתי כע"ז שתירץ בחזון יחזקאל (על התוספתא ב"ב פ"ד) ע"ש.

וראיתי בס' מנחת שלמה (ב"ק סח) לדודי מרן הגרש"ז אוירבעך זצ"ל שהק' דגם דמים מודיעים הוי רק רוב, דודאי יש שלא מקפידים על שווי הדמים דוקא, ושוב נימא דאין הולכין בממון אחר הרוב. ועי' שם שכתב דהך רוב עדיף.



ישוב שיטת הרמב"ם

ונראה בישוב שיטת הרמב"ם. ובהקדם דיש לדייק דהשו"ע בסוף סימן רטו העתיק כלשון הר"מ והשמיט את תיבת "רוב", ומשמע דהכוונה היא דכ"ע קרי ליה הכי. ונראה דזו כוונת הר"מ, דאמנם בכה"ת גם היכא דהוי רק חשש מיעוט ולא ידעי' מהמיעוט להדי' הוי דין רוב ומיעוט ואזלי' בתר רובא. ולר"מ חיישי' למיעוטא, ואם הוי ממון פסקי' דאין הולכין בממון אחר הרוב, כמו שכבר פסק הר"מ בכ"ד. וד"ז הוא גם בכל מיעוט, ואף אם אין המיעוט מוגדר וידוע, וכיון דאיכא כזה מיעוט בעולם מצרפין אותו לחזקה. אבל לענין לקבוע הלשון, בזה רק אם יש מיעוט ידוע דלשונם אחרת חשיב מיעוט לקבוע דהמיעוט יש לו לשון אחר. ולכן בקושית הגמ' דמקשי' דקרו לכדא כדא וכו' אף דיתכן דיש שקורין לכדא חביתא והרי לא בדקנו את כל העולם. אך הביאור הוא דזה לא חשיב דאיכא מיעוטא שיש להם לשון אחר לקרות לכד חבית, והלשון נקבע לפי הלשון המקובלת. ורק בתרוץ הגמ' משני דאיכא דקרי ליה כד ואיכא דקרי ליה חבית, דאז חשיב מיעוט לקבוע דידעינן דיש מיעוט שזהו לשונם, ובעי' לדון רוב (ובפרט לראב"ד שכתב דחד מינא וחד תשמישא הוא ומיעוטא קרי לכד חביתא כו', היינו דבעי לקבוע את הלשון לפי הרוב), ושוב שייך לומר בזה דאין הולכין אחר הרוב.

ונראה דהרמב"ם מפרש כן דהסוגיא למסקנא דתליא בדין רוב בממון מיירי דידעי' שיש מיעוט קבוע דקרי ליה לכדא חבית, ואיכא לשון של הרוב ולשון של המיעוט, והספק הוא על הלוקח והמוכר אם הם מהמיעוט המוגדר וכוונתם לכד וכו'. וממילא נחשב שיש כאן נידון לענין ממון, דהספק הוא לגביהם מהיכן הגיע הלוקח כדי לפרש כוונתו, וזהו נידון ממון. אבל הרמב"ם הנ"ל הוסיף שהולכין אחר רוב אנשי המקום הידוע לנו, כלומר דמיירי דידעי' רק מהרוב, דכך הלשון במקום זה, ולא ידעי' בכלל ממיעוט מסויים השונה מהרוב, אף דיתכן דלא ידוע לנו דיש כמה אנשים ששפתם שונה. ולכן בזה אינו נחשב דהנידון הוא לענין הממון, אלא הנידון הוא לקבוע את לשון המדינה. ובזה ודאי דכפי הרוב הידוע לנו זהו לשון המדינה, כיון דל"ה מיעוט

מוגדר ממש. רק דיתכן דיש שאינם מדברים כשפת המדינה, להכי כיון דאינו מיעוט מוגדר אינו בכלל לשון של מיעוט, ואזלי' בתר הרוב הידוע לנו.

וביתר ביאור נראה דלמסקנת הגמ' אפשר דנחשב כרובא דאיתא קמן, היינו ידיע' שיש רוב ומיעוט והספק הוא באדם אם הוא בא מהרוב דקרי ליה לכד כד וכו' או דבא מהמיעוט דקרי לכד חבית וכו', וזה כבר נידון בממון דהקונה והמוכר באו מהרוב או מהמיעוט. אך בנידון הרמב"ם דהשפה והלשון הידוע לנו נקבעת לפי רוב, וכיון דלא ידעי' ממיעוט קבוע, בזה אין הספק כלל מהיכן בא הקונה והמוכר, אלא אם הם מאלו שלשונם שונה, ואין הציבור גורם לו לקרות כד או חבית, אלא החלטת עצמו והספק מכח עצמו. ובזה הוי כרובא דליתא קמן, דאמר' מהיכי תיתי להסתפק כלל כמו בכל רובא דליתא קמן. והלשון נקבע לפי הידוע לנו במקומו, ובוזה לא נחשב כלל לרוב, אלא דזהו לשון המדינה. ונמצא דלהר"מ אין צורך להביא את דין הסוגיא למסקנא, כיון דאת זה הוא כבר הביא לגבי שור לרדיא דאין הולכים בממון אחר הרוב בשור לחרישה דתלוי בכוונה. והר"מ הביא את הדין המחודש היוצא מהסוגיא, דבליכא מיעוט מוגדר הלשון נקבע כפי הרוב וכמש"נ. מיהו בתוס' ב"ק כז, ב ד"ה קמ"ל משמע דהם מפרשים את הסוגיא כאן דהוי רובא דליתא קמן. ובש"מ ב"ב צב בשם גליון תוס' נראה דהסתפקו בזה, דכ' דמהסוגיא מפורש דבלייתא קמן לא אזלינן בתר רוב, ושוב כ' דאינו מפורש ממש עיש"ה. וכן מוכרח לרשב"ם (ב"ב צב) דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב ברובא דאיתא קמן.

ולחמבואר נמצא דזהו החילוק בסוגיא בין הסלקא דעתך למסקנא. היינו דגם בסלקא דעתך יתכן שיש אנשים שקורין לכד חבית אבל לא ידיעין ממצב כזה, ורק בתרוץ מחדשת הגמ' "דאיכא" וכו'. ועי' בטור שהעתיק את לשון הר"מ "הידוע להם", והשו"ע השמיטו, אך השו"ע השמיט תיבת רוב אנשי המקום, והיינו דלשו"ע נחשב כמו לשון של כל בני המקום, כיון דכך הוא הלשון המקובלת במקום הזה, וזה לא מדין רוב אלא דכך הוא הלשון הידוע לנו. ובשו"ע להלן בסימן ריח סי"ט כתב כלשון הר"מ דאחר לשון רוב אנשי המקום, וזהו כר"מ הנז'. והגר"א כאן ציין לשו"ע הנ"ל בסוף סימן רטו, ובהגר"א סימן רטו (סקכ"ג) ציין ע"ד השו"ע שכתב כדברי הר"מ הנז', לסוגין ר"פ המניח בקושית הגמ' היכי דמי וכו'. וצ"ע, דאמאי לא ציין הגר"א לתי' הגמ' דאיכא דקרי וכו'. ולכאורה כוונת הגר"א דגם בקו' הגמ' אילימא, ידיע' דיתכן דיש שקורין לחבית כד אבל ל"ה מיעוט מוגדר דקרי ליה, וזה לא נחשב ללשון של מיעוט כלל, ובתירוץ הגמ' איכא דקרי הוי מיעוט קיים וכנ"ל. ואפשר להכליל את תירוצינו בכלל מש"כ היש"ש דבר"מ הנזכר כוונתו במיעוטא דמיעוטא, או כתירוץ המלבושי יו"ט (חו"מ סימן ו) דהר"מ מיירי דכל אנשי המקום קורין כך, ואח"כ באו אנשים ממק"א שקורין גם לכד חבית וכו'.

עכ"פ נראה דבסוגין נתחדש דלענין לקבוע הלשון לא סגי ברוב. ואפשר לפרש דאין הכוונה רק משום דבממון לא אזלינן בתר רוב, אלא כדברי הש"מ בנדרים הנ"ל שהוציא מהסוגיא דלענין לקבוע השם לא מהני רוב. וזהו כדברי הר"מ שהוציא מהסלקא דעתך בגמ', וכדברי הגר"א דבעי לשון המדינה ורוב הידוע הוא לשון המדינה. וכוונת הגמ' רק להוסיף דלא נימא מ"מ דינא דרובא ככלל התורה, ובוזה אמר' דאין הולכים בממון אחר הרוב. אבל עיקר הגמ'

קאי גם לרב כמש"כ התוס' הנ"ל, ומשום דלקבוע שם כד וחבית לא סגי ברוב, אלא כמו שהסיק הר"מ דבעי' כפי מה שנקרא באותו מקום.

ובנחל יצחק (ח"מ סימן סא סעיף ה ענף ה, דף קכד ד"ה והנראה לי) כתב בתו"ד, לאחר שעמד על הר"מ הנ"ל דנסתר מסוגין [וגם הרגיש דהשו"ע השמיט תיבת רוב ורק כתבו להלן וכן"ל], ולכן תירץ וז"ל: אבל היכא דלא נתברר לנו המיעוט אם יש כאן מיעוט כלל והרוב ידוע ונתברר לנו דכה"ג אף בממון הולכין אחר הרוב דלא מהני המיעוט לאסתפוקי ביה רק היכא דהוי מיעוט ידוע לנו אבל כ"ז דלא נתברר לנו המיעוט אז אלים ליה אף הרוב אף בממונא עכ"ל. ובזה הוא מבאר את כוונת הרמב"ם הנזכר דמיירי דאין מיעוט קבוע וכו'. ובדבריו נראה דהוי כלל גם לענין ממון, דבעי' מיעוט מוגדר בשביל לומר דאין הולכין בממון אחר הרוב. וזהו חידוש גדול. אך מ"מ מעיקר דבריו בדברי הרמב"ם מתבאר כמש"כ, אלא דלדברינו דוקא הכא לא נחשב דאזלי' בממון בתר הרוב, דהרוב הוא הקובע את הלשון וכדפי'. ולפי המבואר ניחא מה שהבאנו את קושית המנחת שלמה בדינא דדמים מודיעים, דהוי ג"כ רק רוב והא אין הולכין בממון אחר הרוב. דבזה נראה פשוט דלא בעי' לדין רוב, דאם יש כאלה שנותנים יותר מדמיו ל"ה מיעוט מוגדר להחשיב כרוב ומיעוט. ובפרט לפי"ד הנחל יצחק פשוט דבזה הולכין אחר הרוב, וא"ש היטב.

ומצינו גם לענין נדרים חילוק גדול, דאף שהבאנו לעיל את דברי השו"ע דבמתפס ביין נסך אמרי' דכיון דרוב המקום קורא לי"נ לשמים חל הנדר, מ"מ אמרי' בשו"ע שם בס"ז לגבי נדר מהשמן דאם קורין לשמן בין שמן זית בין שמן שומשומין אסור בשניהן. וכן אי' שם בס"ג בנדר מכבוש, דאם מיעוט קוראים כבוש לכל הכבושים אף דהרוב קורים כבוש לירק כבוש לא אזלינן בתר הרוב ואסור בשניהם. וכתב הלח"מ נדרים פ"ט ה"ה ובבית מאיר יו"ד סימן רח דבנודר מכבוש ושמן אפשר לאוסרו בין בלשון הרוב בין בלשון המיעוט ואין בזה סתירה. ולדברינו הכוונה דליכא כאן רוב ומיעוט מוגדר וכמש"נ.

ולמהבואר נראה דבגוונא דיעידו ב' עדים דידוע דהקונה קורא לחבית חבית ולכד כד, דבזה ה"נ יהני העדות, אף שלא אמר להדיא בשעת המכירה כן, דכיון דאיכא עדות דהוא שייך לרובא שוב אדם זה אינו בכלל הספק, וידעי' דאצלו לשון כד הוא כד וחבית היא חבית. וא"כ אף דאין הולכים בממון אחר הרוב, ה"ד באיכא ספק אם הוא מהרוב, אבל בזה דאיכא עדים הרי הקונה אינו בכלל הספק כלל.



הרב עוז דוד כפיר

בית מדרש לדיינות – תורת שמעון, הר נוף ירושלים

שדכן ומתווך שלא סיכמו על תשלום מראש

שאלה

בחור ישיבה שהגיע לגיל השידוכים, התפלל בבית הכנסת השכונתי, לאחר התפילה ניגש אליו אחד המתפללים, ואמר לו כי נהנה לראותו מתפלל בדביקות וניכר עליו כי הוא בחור איכותי, ומשום כך הציע לו כהצעת שידוך את בת אחותו, לאחר בירורים של שני הצדדים החליטו השניים להפגש ביניהם, כשכל העת עומד דוד הבחורה בתווך ומנהל את הפגישות, ואכן לאחר כמה פגישות החליטו להתארס במזל טוב.

כעת תובע דוד הכלה את שכר שדכנותו מהורי החתן, שכן עמל וטרח עד שהביא את השידוך לסיומו. מאידך טוענים הורי החתן, שדוד הכלה לא הזכיר בכל מהלך השידוך כי הוא דורש תשלום עבור השידוך, וחשבו שהוא עושה זאת לשם שמים מחמת קרבתו לכלה, ומשום כך פטורים הם מלשלם.

מעתה יש לדון האם הצדק עם דוד הכלה – השדכן, או עם הורי החתן.



הכרעת הדין

א. מכיון שהגדרתו ההלכתית של כל שדכן או מתווך, אף אם הוא הציע את ההצעה מעצמו [והמשיך לקדם את השידוך ע"פ רצון הצדדים] הוא כפועל קבלן, הדין הוא שהוא מקבל תשלום מלא בגמר השידוך או התיווך. ואף אם לא סיכמו מראש על תשלום ולא חתמו על חוזה, כמקובל בתיווך ע"פ החוק, מ"מ הוא מקבל תשלום לפי המנהג הקיים. וכן אם כשנגמרה העסקה הוא שתק ולא דרש תשלום ורק אחר זמן תבע את שכרו, מקבל שכר מלא, ולא אומרים ששתיקתו הוכיחה כי מחל על שכרו. ובפועל קבלן יש את החיוב של 'ביומו תתן שכרו' ו'בל תלין'.

ב. רק במקום שהוא הציע את ההצעה מעצמו בלי ששלחו אותו לחפש שידוך או תיווך, ואת כל שאר המלאכה עשו הצדדים או המשודכים בעצמם, דינו כיורד שלא ברשות לשדה חבירו העשויה ליטע והשביח, שהדין הוא שמשלם לו מה שהנהו בשיעור השבח, והיינו כפי הסכום המקובל לתת באותו מקום לשדכנים. ואם באותו מקום יש שני מחירים, יקבל השדכן את התשלום כהמחיר הזול, וזאת רק באופן שידוע שיכלו הצדדים להגיע לשידוך זה משדכן אחר ולשלם עליו מחיר זול יותר, אך אם יש לשדכן שלפנינו בלעדיות על השידוך, דינו שמקבל כהמחיר היקר מבין השנים.

ג. כמו כן אין חילוק לגבי התשלום אם השדכן הוא מקצועי ואומנותו בכך, או לא, ודין אחד להם. ורק במקרים שמקובל שלא לשלם לשדכן, וכגון שהיה השדכן אח או קרוב מקרבה ראשונה של המשודכים, ולאחר שהתחיל השידוך לצאת לפועל, בא הקרוב וקידם את השידוך, אזי פטורים מלשלם לו, מכיון שכך הדרך במקרים אלו שקרוב הנכנס באמצע אינו נוטל שכר. אולם אם קרוב המשפחה הציע את השידוך והביאו לידי גמר ועסק בו מתחילתו ועד סופו, המנהג הוא לשלם לו, מכיון שבמקרה כזה הסבירות היא שהוא עשה זאת על מנת לקבל שכר, וכך המנהג.

ולפי זה בנידוננו, גם דוד הכלה שניהל את השידוך מתחילתו ועד סופו, מגיע לו תשלום על פי הדין.

ד. שלושה סוגי תפקידים יש לשדכן: מתחיל - מציע ההצעה, אמצעי - מטפל בעניני הכספים ובענינים הטכניים ומביא את הצדדים לעמק השווה, גומר - המוציא את השידוך לפועל. והתשלום מתחלק לשלושה שלישים ללא הבדל בעמל ובטורח בין כל חלק, כך שאם עשה שדכן אחד או כמה שדכנים רק חלק אחד בשידוך, מתחלקים בשליש זה שוה בשוה. וצורת התשלום נקבעת לפי מנהג המדינה ולפי המנהג הרווח בבתי הדין:

בני אשכנז - המנהג לשלם כאלף דולר [בקירוב], ואינם יכולים לטעון שחשבו שעשה את השידוך בחינם.

ובני עדות המזרח - על אף שאין מנהג מקדמא דנא לשלם עבור שידוך, מ"מ היום הדבר מקובל, ועל כל פנים רוב בני האדם מודעים למנהג זה, וממילא יצטרכו לשלם עבור השידוך אף אם לא סיכמו תשלום מראש.

ה. במשפחה שלא נוהגת לשלם כלל עבור שידוך, או אם ידוע שהשדכן לא לקח מעולם כסף עבור עשיית שידוך, וסביר להניח שמחל על התשלום, וכעת חזר בו ורוצה תשלום, פטורים מלשלם לו, והכל לפי ראות עיני הדיין.

ו. המנהג כיום שההורים משלמים את דמי השדכנות כחלק מהוצאות החתונה, אלא אם כן מדובר בחתן וכלה חוזרים בתשובה או יתומים וכדומה, שדעת השדכן מתחילה ליטול מהם התשלום, ומחוייבים בני הזוג לשלם לו על פעולתו.

ומכל מקום מהיות טוב יש להורות לצדדים להתפשר, וגם מידת הכרת הטוב יש כאן. ובפרט שהרבה גדולים הזהירו מחמת קפידת השדכן ותלו בזה הרבה עיכובים שהתרגשו ובאו על כמה משפחות, רח"ל.

ז. עוד נתבאר בארוכה בגוף התשובה:

א. הון ומפרנס אינש דעלמא, או הון את חבירו בסתמא, אינו יכול לתבוע את שכרו אח"כ ולהוציאו מיד המוחזק בממונו, לפי שיש למוחזק לומר קים לי כהפוסקים שפוטרים. ואף בון יתום בסתמא אינו יכול להוציא ממנו את דמי הוצאותיו, אם לא שנתמנה מעיקרא להיות אפוטרופוס עליו ולדאוג לו לכל צרכיו.

ב. האומר לחבירו: אכול עמי או דור בחצרי, ה"ז פטור מלשלם לו את שכרו, משום שדין זה הוא ספיקא דדינא מחמת הסתירה שיש בדברי הרמ"א. אבל במקום שיש אומדנא דמוכח שע"מ לקבל שכר ירד מתחלה, וכגון במסעדות ובתי מלון שמזמינים את הציבור הרחב לבא אליהם, בזה לכו"ע חייב לשלם כפי המחיר הקבוע שם, ואינו יכול לטעון כי סבר שמדובר ללא תשלום. וכן ה"ה אם אדם משביח את חבירו שבח בעין, וכגון ע"י מאכל או משקה, חייב לשלם לו.



הנושאים לדיון

- א. דין היורד לשדה חבירו והשביחה - שיטות הראשונים בזה
- ב. סיכום הדברים - ושיטות האחרונים בזה לענין טענת קים לי
- ג. כללי התשלומין בדין יורד לשדה חבירו
- ד. הגדרת שדכן ומתווך וחובו מדין יורד לשדה חבירו - והתמיהות בזה
- ה. גדר מתווך ושדכן כדין פועל קבלן ונפק"מ לענין בל תלין
- ו. שלושה תפקידים בשדכן - מתחיל, מציע וגומר - וחלוקת התשלומים.
- ז. המהנה את חבירו סתם - בירור בשו"ת התשב"ץ ובסתירות פסקי הרמ"א
- ח. דחיה לשוב האחרונים בדעת הרמ"א
- ט. סתירה בדברי הב"י וביאור דעתו
- י. ישוב דעת הרמ"א ושורת הדין למעשה
- יא. מהלך בדעת השו"ע והפוסקים בדין העושה טובה לחבירו בסתם
- יב. טענת קים לי בדעת הבית יוסף והרמ"א
- יג. דין שדכן ומתווך כמנהג המדינה - במקום שלא חתמו על חוזה
- יד. מתווך שלא דרש תשלום לאחר שתיווך האם נחשב כמחילה
- טו. דין תשלומי שכר שדכנות אצל בני אשכנז ובני עדות המזרח
- טז. תשלום למתווך או שדכן כשאינם מקצועיים ושכר שדכנות לקרובי משפחה
- יז. על מי מוטלת חובת התשלום לשדכן



תשובה

בתחילה יש לדון מהי הגדרתו הדינית של שדכן או מתווך, כפי המבואר בספרי הפוסקים ומתוך כך תרווח לנו תשובה לשאלה הנזכרת*.

א. אכן בעוד שדין מתווך מוזכר בגמרא ומקורו הוא פעולת הסרסרות המוזכרת בש"ס (ב"מ סג: - "והא בעי למיתב זוזי לספסירא" וכתב רש"י ד'ספסירא' הוא "סרסור שמבקש למוכרי חיתין", וכן הוא במשנה בב"ב (פז:): "ואם היה סרסור

א. דין היורד לשדה חבירו והשביחה - שיטות הראשונים בזה

א. דהנה בביאור הגר"א (חו"מ סימן פז ס"ק קיז) כתב וז"ל: "דין השדכנות, כתב מהר"ם שהוא מדין היורד לשדה חבירו שלא ברשות שאם היתה שדה עשויה ליטע, שאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנטועה כמ"ש בב"מ (קא.), והוא כמו סרסור כמ"ל בסימן קפה סעיף י בהג"ה, וכמו שצריך ליתן לסרסור כמ"ש בב"מ (סג:). עכ"ל. עוד כתב הגר"א (חו"מ סימן קפה ס"ק יג) וז"ל: "פירש הר"מ טעמא דסרסור נוטל שכר, אע"פ שלא שלחו והסרסור בא מעצמו, כמו יורד לשדה הכירו ונטעה וכו". ע"ש. ומבואר מדבריו שכל שדכן או מתווך דינו כסרסור המוזכר ברמ"א, וביאר בזה הגר"א, דבמקום שאדם מציע הצעה מעצמו, הגדרתו הדינית היא 'יורד לשדה חבירו שלא ברשות והשביחה'. וכ"כ עוד בחו"מ סימן רסד ס"ק יג. ע"ש. [וזאת לכאורה, רק אם הציע מעצמו את כל פרטי ההצעה ללא בקשת הצדדים, וההורים הפגישו בין הזוג וגמרו את השידוך, אולם אם הוא אמר לצדדים שיש לו שידוך עבורם, והם ביקשו ממנו פרטים, ואת המשך מהלך השידוך עשו לבד, בפשטות דינו כ'יורד לשדה חבירו ברשות', שהרי הם אלו שהתענינו בהצעה. וע"ע לקמן מ"ש בזה].

ומעתה יש לעיין ולדון בסוגית היורד לשדה חבירו והשביחה, בכדי להבין מהי הגדרת שדכן או מתווך לאשורה, ומכאן יתבאר לנו ההלכות בנידון דידן בס"ד.

ב. בגמרא (ב"מ קא.) מבואר שהיורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, לדעת רב שמין לו וידו על התחתונה (ופירש רש"י, שנותנים לו את המינימום בין לגבי השבח ובין לגבי ההוצאות שהוציא). ולדעת שמואל אומדים כמה אדם רוצה לתת בשדה זו לנטועה (דהיינו, אומדן של השכר המקובל על עבודה כזו). ואמר רב פפא שבאמת לא נחלקו, ורב דיבר בשדה שאינה עשויה ליטע ושמואל דיבר בשדה העשויה ליטע.

ובהמשך (שם ע"ב) איתא: "איתמר היורד לתוך חורבתו של חבירו שלא ברשות, ואמר לו [היורד] עצי ואבני אני נוטל, רב נחמן אמר שומעין לו רב ששת אמר אין שומעין לו. מאי הוי עלה, אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בבית [בחצר] שומעין לו בשדה לא שומעין לו" ע"כ.

ביניהם, נשברה החבית נשברה לסרסור, ופירש רש"י: "דרך הסרסור לקנות מבעל הבית ומוכר לאחרים ומרויח" - מושג השדכנות הוא דבר חדש שהוזכר בתקופה מאוחרת יותר.

והנה אע"פ שדיני סרסור הוזכרו בשו"ע חו"מ סימן קפה, וכתב שם הרמ"א (סעיף י): "השדכן הוי כמו סרסור", מכל מקום יש הבדל מהותי בין מלאכת הסרסור למלאכת התיווך והשדכנות, שהרי הסרסור הוא שלוחו של הבעלים בלבד ועומד במקומו ומייצגו בשעת המכירה ובשעת הקנין, ובמקרים מסויימים אף יכול להחליט החלטות על דעת עצמו לטובת המוכר, ושכרו קצוב מראש, ומצד הלוקח אין חייב לשלם לו כלל. אולם המתווך והשדכן, אינו עומד במקום הצדדים אלא רק מעלה הצעה, ומלאכתו היא להביא את השידוך לידי גמר ע"י זה שהוא מתווך ומגשר בין הצדדים ומעבירים מסרים מצד אחד למשנהו, ואת שכרו הוא מקבל משני הצדדים.

ב. והוא מדברי מהר"ם מרוטנבורג הנמצא במרדכי (ב"מ סי' שמו) לגבי דין מלמד, וז"ל: "נשאל להר"מ, מלמד שאמר לו בעה"ב למוד בני ולא נדר לו שום דבר, ולאח"ז לא רצה ליתן לו שום דבר הואיל ולא נדר לו כלום. והשיב, שצריך ליתן לו לפי הזמן שלמד הן רב הן מעט כמו שרגילין ליתן לו במקום אחר. ע"כ. ונ"ל טעמא דלא גרע מיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות". עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א בשם הר"מ הלוי ז"ל (ח"ו סי' תקמז) וז"ל: "ואדם שהלך למדינת הים ובא אחר ולימד את בנו, צריך ליתן לו שכר לפי שהוא כמו שדה העומד ליטע". עכ"ל.

ומצינו בביאור הגמרא כמה שיטות, שמהן יש ללמוד האם דין היורד לחצר ולבית, חלוק מדין היורד לשדה.

שיטת הרי"ף (שם נח: מדפי הרי"ף) שיכול בעל החצר לומר ליורד 'טול עציך ואבניך' כשם שבעל הבנין יכול לומר 'אטול'. וז"ל: "ואי אמר ליה בעל הקרקע טול עציך ואבניך דלא בעינא בנין, הא מילתא ליתא בגמרא בהדיא, ושדרו ממתיבתא דכי היכי כד א"ל בעל בנין עצי ואבני אני נוטל שומעין לו, הכא נמי אי א"ל בעל קרקע טול עציך ואבניך שומעין וכו' והאי טעמא טפי עדיף ומסתבר מההוא טעמא דכתב בספר מקח וממכר (שער ז דין יח) דלא יהא אלא ספק, הא קי"ל דספק ממונא חומרא לתובע וקולא לנתבע, וכל שכן דטעמא דמסתבר הוא" עכ"ל.

ומדברים אלו שכתב הרי"ף לא מבואר אם סתם חצר עשויה ליבנות או לא. והנה מצינו מחלוקת בדעתו: בחידושי תלמידי הרשב"א (הו"ד בבית יוסף חו"מ סימן שעה) למדו ברי"ף, שמכיון שלא חילק בחצר בין עשויה להיבנות לאינה עשויה להיבנות, סבירא ליה שסתם בית [חצר] עשוי להיבנות הוא. ע"ש. וכן מבואר בנימוקי יוסף (שם נח: ד"ה בבית) שכתב על הרי"ף וז"ל: "אבל בבית שומעין לו - משמע דאפילו בבית [חצר] העשויה לבנות שומעין לו" עכ"ל. ואם כן מבואר שמה שכתב הרי"ף "שיכול בעל החצר לומר 'טול' כשם שבעל הבנין יכול לומר אטול", הוא אפילו בחצר העשויה ליבנות. ולפי זה צריך לומר לדעתם שלשיטת הרי"ף יש חילוק בין שדה לחצר, וכן נקט הנימוקי יוסף (שם נח: ד"ה איתמר) בדעת הרי"ף, שיש לחלק בין שדה לחצר, שבשדה העשויה ליטע אין שומעין לבעל השדה, אבל בחצר, גם בעשויה ליבנות, שומעין לבעל החצר כשאומר 'טול' כשם ששומעין לבעל הבנין כשאומר 'אטול'. והדין הוא שבעל הבנין יכול לומר 'אטול' אפילו בחצר העשויה ליבנות, כל זמן שבעל החצר לא התרצה לשלם. (ועיין בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן קו ד"ה ולפי דרכנו) מ"ש בביאור שיטה זו). אולם המגיד משנה (פ"י מהלכות גזילה ה"ה) כתב שלפי הרי"ף בשדה העשויה ליטע אין בעל השדה יכול לומר 'טול'. ע"ש. ובבית יוסף (ריש סימן שעה) תמה עליו וכתב שאין הוכחה לזה. אמנם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן קו) רצה ליישב את שיטת המ"מ וכתב, שצריך לומר בדעת המ"מ שמה שכתב הרי"ף: "שיכול בעל החצר לומר 'טול' כשם שבעל הבנין יכול לומר אטול" הוא דוקא בחצר שאינה עשויה להיבנות. אבל בחצר העשויה להיבנות אין בעל החצר יכול לומר 'טול', ומינה נלמד דגם בשדה העשויה ליטע אין בעל השדה יכול לומר 'טול', מכיון שאין חילוק בזה בין שדה לחצר. עכת"ד ע"ש.

ג. שיטה שניה בענין היא דעת רב האי גאון (ספר מקח וממכר שער ז דין יח) שחולקת על הרי"ף בשם 'רבנן דמתיבתא' וסובר, שלא יכול בעל החצר לומר ליורד 'טול עציך ואבניך', וז"ל: "מי שבנה בניינים בקרקע שאינה שלו על הדרכים הידועים כגון שבנה חורבה של חברו בלא דעת חברו, אם רצה אותו שבנה הבנין שימכור אותו בנין שבנה לבעל החצר, דין הוא על בעל החצר שיקח ממנו בדמיו עכ"פ שבעולם" עכ"ל. ולכאורה מדבריו משמע שנקט שסתם חצר עשויה להיבנות, ואם היורד אינו אומר 'עצי ואבני אני נוטל', ממילא חייב בעל החצר לשלם לו ואינו יכול לומר 'טול'. וכן למד בביאור עמק השער על ספר המקח והממכר (שם אות א) וז"ל: "ולכאורה מלשון רבינו כאן שכתב 'דין הוא על בעל החצר' דמשמע דאותו הבנין היה בחצר שהוא מקום העומד לבנות" עכ"ל. אולם מהמשך דבריו נראה שדעתו לא בקנה אחד עם הבנה

זו, כי הוא כתב לגבי השומא את דין השומא בידו על התחתונה, כמו שמתאים בדין שדה שאינה עשויה ליטע, ואילו לפי ההבנה בדבריו לעיל שסתם חצר עשויה להיבנות, היה צריך לכתוב את דין שומא כידו על העליונה. וא"כ יוצא שאין הכרח בדבריו, האם למד שסתם חצר עשויה להיבנות או לא.

אכן שיטת בעל המאור (ב"מ דף נח: מדפי הרי"ף) בדעת רב האי גאון היא, שאין כלל חילוק בין שדה לחצר, ובין בשדה העשויה ליטע ובין בחצר העשויה להיבנות אין בעל השדה או בעל החצר יכולים לומר 'טול' ויד הירוד על העליונה, ואילו בשדה שאינה עשויה ליטע או בחצר שאינה עשויה ליבנות בעל השדה או בעל החצר אינו יכול לומר 'טול' אבל יד הירוד על התחתונה לגבי שומת שכרו. ובמקרה שאין לבעל השדה או בעל החצר שום הנאה מירידתו, יכול לומר לו 'טול עציך ואבניך' אפילו בשדה העשויה ליטע או בחצר העשויה להיבנות.

ד. שיטת שלישית היא דעת הרמב"ן (בחידושו לב"מ קא.) שנקט בדעת הרי"ף, שאין חילוק בין שדה לחצר, ובשדה העשויה ליטע או בחצר העשויה להיבנות אין בעל השדה או בעל החצר יכולים לומר 'טול', משום דמסתמא ניחא ליה, ואילו בשדה שאינה עשויה ליטע או בחצר שאינה עשויה ליבנות בעל השדה או בעל החצר יכולים לומר 'טול', ואין לחוש בשדה לכחשא דארעא אלא כשבעל השדה עצמו חושש, אבל כשאומר 'טול' גם אנו אין לנו לחשוש. ע"ש. ועיין במלחמות ה' (נח: מדפי הרי"ף) שהביא ראיה לדבריו מהירושלמי (גיטין פ"ה ה"ו) ע"ש. וא"כ יוצא שהוא למד בדעת הרי"ף שאין חילוק בין שדה לחצר, וכשעשויה ליטע או להיבנות, מסתמא ניחא לבעלים, ומשום כך לא יכול לומר לו 'טול עציך ואבניך'.

ה. איברא דתלמידי הרשב"א הביאו שיטה אחרת בשם הרא"ה – רבו של הרשב"א (הובאו דבריהם בבית יוסף שם) וז"ל: "אבל רבינו נר"ו כתב דהכא בחורבה שאינה עשויה לבנות עסקינן, ומשום הכי אי אמר עצי ואבני אני נוטל שומעין לו, מפני שיכול לומר שלא זיכה בנינו לזה אלא על דעת שיתן לו כל הוצאתו אם ירצה, וכיון שהוא מפסיד שאינו נוטל אלא בידו על התחתונה, יכול לומר עצי ואבני אני נוטל. אבל בשדה העשויה ליטע או בבית העשוי ליבנות אינו יכול לומר לו עצי ואבני אני נוטל, שהוא על דעת שזיכה בו חבירו בנה ונטע, ואם כן כל זמן שלא אמר איני רוצה בו אין הלה יכול לחזור בו שהרי חצרו קנתה לו מיד" עכ"ל. והיינו, שבעל הבנין יכול לומר 'אטול' בחצר שאינה עשויה להיבנות, מכיון שלא היתה דעתו שתהיה ידו על התחתונה, אבל בעשויה להיבנות אינו יכול לומר 'אטול' כל זמן שלא אמר בעל החצר שאינו

ג. ויש להעיר בזה, שבחזו"א (ב"ב סימן ב סק"ג) נקט שמה שכתב הרמב"ן דבעל הקרקע אינו יכול לומר טול בשדה העשויה ליטע, זהו דוקא כשאינו נותן אמתלא לדבריו למה אינו רוצה ליטע, אבל אם הוברר הדבר שיש סיבה אמיתית שבגללה אין הוא חפץ בנטיעות מקבלים טענתו שאינו רוצה. ולפי זה הוסיף החזו"א, שאין הרמב"ן חולק על הרא"ש שכתב שיכול לומר 'טול' אפילו בשדה העשויה ליטע, מכיון שגם הרא"ש לא דיבר אלא רק במקרה שנראה לבי"ד שיש טענה של ממש לבעל הקרקע ע"ב. אך אחר המחילה, צ"ע טובא, שהרי בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים מבואר להדיא שנקטו שיש מחלוקת בין הרמב"ן לרא"ש. וכן הוא במגיד משנה (שם), ובטור (חו"מ סימן שעה סעיף א), ובריב"ש (סימן תקטו), ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קיב), ובשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן קו), ובשו"ת פני משה (ח"ב סימן מב ומה), ובשו"ת בעי חיי (חו"מ ח"א סימן רכג), ובספר הלכה למשה (דף פד:). ועוד. וכן העיר בשו"ת בית ראובן (סימן ט אות ד בביאורים). ע"ש. וצ"ע.

רוצה בהם, משום שמעיקרא בנה על דעת להקנות לבעל החצר. וזה דלא כדעת הרי"ף הנזכרת, שכתב שבעל הבנין יכול ליטול עציו ואבניו ואפילו בשדה העשויה להיבנות, כל זמן שבעל החצר לא התרצה לשלם.

ואם כן נמצא בידינו, שנחלק הרי"ף עם הרא"ה, בשדה העשויה ליטע ובחצר העשויה להיבנות, האם בעל הבנין יכול לומר עצי ואבני אני נוטל, שלדעת הרי"ף יכול לומר כן אפילו כשעשויה להיבנות, ולדעת תלמידי הרשב"א בשם הרא"ה אינו יכול לומר כן. ועיין בר"ן (ב"מ שם ד"ה אמר רב) שמביא מחלוקת זו בשם הרשב"א והרא"ה. ע"ש.

וכן פסק הרמ"א (חו"מ סימן שעה סעיף ד) כתלמידי הרשב"א. וז"ל: "אבל בשדה העשויה ליטע או בבית העשוי ליבנות אינו יכול לומר לו עצי ואבני אני נוטל". ועיין בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קיב) שכתב ששיטה זו סוברת שמ"מ בעה"ב עצמו יכול לומר ליורד 'טול' עציך ואבניך, שאם לא כן נמצא אדם כופה את חברו. ע"ש.

ו. שיטת הרמב"ם (פ"י מהלכות גזילה ה"ה) שבשדה שאינה עשויה ליטע יכול בעל השדה לומר ליורד 'טול', שכתב וז"ל: "אמר לו בעל השדה עקור אילנך ולך שומעין לו" עכ"ל. אולם בשדה העשויה ליטע אם יכול בעל השדה לומר 'טול', נחלקו בדעתו המגיד משנה והכסף משנה, המ"מ סובר שבשדה העשויה ליטע אין בעה"ב יכול לומר לו 'טול', והכסף משנה סבר שאין חילוק וגם בשדה העשויה ליטע יכול לומר לו 'טול'.

עוד כתב הרמב"ם (שם ה"ו) לחלק בין חצר לחורבה, שסתם חצר עשויה ליבנות ודינה כשדה העשויה ליטע, וסתם חורבה אינה עשויה ליבנות ודינה כשדה שאינה עשויה ליטע. וכן סברו תלמידי הרשב"א (ה"ד בב"י לעיל). אולם רבים מהראשונים חלקו וסברו שחצר היינו חורבה, וסתמה עשויה להיבנות.

ז. שיטת המאירי (ב"מ דף קא.) לפי פירוש אחד (בשם יש חולקים), שיש חילוק בין שדה לחצר, שבירור לשדה חבירו, אפילו אינה עשויה ליטע, אין בעל השדה יכול לומר לו 'טול' עציך ואבניך, שאם לא כן 'לא הושוו המידות', שכשם שאין היורד יכול לומר 'אטול' עצי ואבניי משום כחש הקרקע, אף בעל השדה אינו יכול לומר לו 'טול', ואילו לגבי יורד לחצר חבירו, בעל החצר יכול לומר 'טול' אפילו בעשויה להיבנות, כדי להשוות המידות, וזאת מכיון שיכול היורד לומר 'אטול', אזי אף הוא יכול לומר לו 'טול'.

ח. שיטת הרא"ש (ב"מ קא. פ"ח סימן כב), שבשדה העשויה ליטע, בעל השדה יכול לומר ליורד 'טול' עציך ואבניך, משום דיכול לומר לדידי נחא לי טפי בשדה לבן. ובבית יוסף (שם) פסק כמוהו, שכתב וז"ל: "ולענין ההלכה מאחר שהרמ"ה סובר כדברי הרא"ש ופשט דברי הרמב"ם כך הם ומסתבר טעמייהו הכי נקטינן" עכ"ל. וכן פסקו הלבוש (חו"מ סימן שעה ס"ב), וערוך השלחן (חו"מ סימן שעה ס"א). ע"ש.

ד. ובביאור שיטת הרמ"א נחלקו באחרונים: עיין בסמ"ע (שם ס"ק יד), ובביאור הגר"א (שם ס"ק יז), ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קיב), ובערוך השלחן (שם סעיף יא). ע"ש.

ובדעת הרא"ש לגבי חצר, נחלקו האחרונים בכוונתו, דהנה כתב הרא"ש (שם סימן כג) וז"ל: "והראב"ד כתב דאין שומעין לו, דקי"ל חורבה עומדת לבנות וזה מזיק הוא דאין שומעין לו, אלא ישב בו עד שיתן יציאותיו. ומסתבר טעמא היכא שלא היה משתמש בחורבה ויש לו משלו שראוי לבנות בנין כזה בלא קיפוח פרנסתו דאז ודאי תואנה הוא מבקש כדי להפסיד לבעל הבנין ואין שומעין לו" עכ"ל. ועיין בפלפולא חריפתא על הרא"ש (ב"מ פכ"ג סק"ב) ובשו"ת תורת אמת (סימן רכד) ובשו"ת פני משה (ח"ב סימן מב ומה). שכתבו, שמוכרחים לומר שלפי הרא"ש יש חילוק בין שדה לחצר, דבשדה אפילו עשויה ליטע יכול לומר 'טול עציך ואבניך', ואילו בחצר העשויה ליבנות אינו יכול לומר 'טול'. ע"ש. אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן קיב), ובשו"ת מהר"ם די בוטון (סימן כה), ובחזו"א (ב"ב סימן ב סק"ג) כתבו, שלפי הרא"ש אין חילוק בין שדה לחצר, ויכול הבעלים לומר ליורד 'טול עציך ואבניך' אפילו בחצר העשויה להיבנות, ורק היכא שבית הדין רואים שמבקש תואנה להפסיד לבעל הבנין היורד, אז אין שומעין לו. ע"ש.

עוד סובר הרא"ש (שם) שבשדה שאינה עשויה ליטע, לא מועיל גילוי דעת דניחא ליה לעשותה כשדה העשויה ליטע, ודעתו בזה היא דעת יחיד, כיון שמצינו לרוב המפרשים הסוברים שמועיל גילוי דעת לעשותה כשדה העשויה ליטע. ואכן בבית יוסף (שם) פסק כרוב המפרשים, וז"ל: "אבל רש"י פירש דשדה לבן היתה, וכך הם דברי הרמ"ה שכתב רבינו, וכבר העיד הרא"ש שכן דעת רוב המפרשים וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"י מהלכות גזילה שסתם ולא חילק, והכי נקטינן". עכ"ל. וביאר שם בב"י שמה שגילוי דעת דניחא ליה מועיל לעשות שדה שאינה עשויה ליטע כשדה העשויה ליטע, זהו דוקא כשאומר תחילה שאינו רוצה ואחר כך מגלה דעתו שהוא רוצה שאז אמדינן דעתיה דניחא ליה כאילו היתה עשויה ליטע. אולם בפרישה חולק וסובר דלאו דוקא ואף אם אינו אומר תחילה דלא ניח"ל, מהני להופכה לשדה העשויה ליטע. ועיין בלבוש דפסק כהפרישה. אך לענין הלכה, נקט בסמ"ע (סימן שע"ה סק"ז) דהוי ספקא דדינא. ע"ש.



ב. סיכום הדברים – ושיטות האחרונים בזה לענין טענת קים לי

ט. ובסיכום הענין נמצא בידינו: א. בשדה העשויה ליטע - לדעת הרמב"ן, בעל השדה אינו יכול לומר לבעל הנטיעות 'טול את נטיעותיך' משום שמסתמא ניחא ליה. וכן סובר המגיד משנה בשיטת הרמב"ם. אבל לדעת הרא"ש בעל השדה יכול לומר 'טול עציך ואבניך' משום שיכול לומר לדידי ניחא לי טפי בשדה לבן. ולדעת תלמידי הרשב"א הטעם שיכול לומר לו כן הוא משום שאם לא כן נמצא כופה את חברו. וכן פסקו הבית יוסף, בעל הלבוש וערוך השולחן. ב. בחצר העשויה ליבנות - לדעת הרמב"ן הוי כשדה העשויה ליטע, ומשום כך בעל החצר אינו יכול לומר יורד 'טול את בניך' משום שמסתמא ניחא ליה. אולם לדעת הנימוקי יוסף יש חילוק בין שדה לחצר, שבשדה העשויה ליטע בעל השדה אינו יכול לומר 'טול עציך ואבניך' משום דמסתמא ניחא ליה, ואילו בחצר אפילו זאת העשויה להיבנות, סובר הנימוקי"י שבעל החצר יכול לומר 'טול את בניך'. וכן לדעת תלמידי הרשב"א בעל החצר, אפילו העשויה להיבנות, יכול לומר ליורד 'טול' משום שאם לא כן נמצא כופה את חברו לבנות. ג. בשדה שאינה עשויה

ליטע וכן בחצר שאינה עשויה להיבנות - דעת רוב הראשונים שבעל הבית יכול לומר ליורד 'טול', מלבד דעת בעל המאור הסובר שבעה"ב אינו יכול לומר 'טול' אא"כ אין לו הנאה כלל. ד. לגבי היורד שמוגדר כעת בעל הבנין: בחצר העשויה ליבנות - לדעת תלמידי הרשב"א אינו יכול לומר 'עציי ואבניי אני נוטל' כל זמן שלא אמר בעל החצר איני רוצה בבנין, משום שמעיקרא בנה על דעת להקנות לבעל הבית. וכן פסק הרמ"א. ולדעת הרשב"א והנימוק"י בעל הבנין יכול לומר 'עציי ואבניי אני נוטל' אפילו בחצר העשויה להיבנות כל זמן שבעל החצר לא התרצה לשלם. ד. לגבי היורד בשדה העשויה ליטע - לכו"ע אינו יכול לומר 'אטול נטיעות', משום כחשא דארעא. ה. לגבי היורד בחצר שאינה עשויה ליבנות - לכו"ע יכול ליטול את בנינו משום דלא שייך בזה כחשא דארעא.

י. ולדינא, כתב בשו"ת מהר"ם די בוטון (סימן כה), דמכיון שנחלקו הפוסקים וחלק מהם סוברים דאפילו בשדה העשויה ליטע וכן בחצרות הראויות לבנין, אם אמר בעל החצר או השדה 'טול' עצין ואבניך' שומעין לו, ואילו חלק מהפוסקים סוברים דאין שומעין לו, אם כן בעל הקרקע שהוא המוחזק יכול לטעון טענת 'קים לי' כהפוסקים הסוברים דיכול לומר טול עצין ואבניך בין בחצר בין בשדה. וכן כתב בשו"ת תורת אמת (סימן רכד), ובשו"ת בעי חיי (ח"מ ח"א סימן רכג). וע"ע בשו"ת פני משה (ח"ב סימן מב) שהסכים לדבריהם והוסיף, דמוחזק יכול לטעון קים לי למרות שבשדה רוב הפוסקים אית להו דאין בעל השדה יכול לומר 'טול נטיעותיך'. וכן לגבי חצר, דרוב הפוסקים אית להו דאין בעל החצר יכול לומר 'טול בניך', מ"מ בעל החצר שהוא המוחזק יכול לטעון טענת 'קים לי' כהנימוקי יוסף ותלמידי הרשב"א דסבירא להו דבעל החצר מצי מימר 'טול עצין'. ע"ש.



ג. כללי התשלומין בדין יורד לשדה חבירו

יא. ומעתה לאחר שהשכלנו בכל זאת, הבוא נבוא לדון בשאלה שלפנינו. וזאת בהקדים שני כללים יסודיים בדין 'יורד לשדה חבירו'. האחד, שלעולם אמרינן דמסתמא דעת היורד היא לקבל שכר על פעולתו, וכמו שפסק ברמ"א (ח"מ סימן רסד סעיף ד) וז"ל: "וכן כל אדם שעשה עם חבירו פעולה או טובה, לא יכול לומר בחינם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו" עכ"ל. וע"ע בנתיבות המשפט (שם סימן רסד ביאורים סק"ג וסק"ד) שכתב וז"ל: "וכן מוכח מהר"ן ר"פ שני דיני כתובות (קח. ד"ה מתניתין) דכל המהנה סתם אדעתא דתשלומין הוא ולא אמרינן דמחל" עכ"ל. וא"כ מבואר שדינו כדין העושה טובה לחבירו.

כלל נוסף בדין יורד הוא, שאין לסתור האומדנא דסתמא דעת היורד אתשלומין אלא רק במקום שיש אומדנא דמוכח טפי שלא עשה על דעת לקבל שכר. וכמו שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן שיו) לגבי ראובן שפרנס את שמעון חתנו שנתיים יותר על מה שקצב לו, וז"ל: "אבל בנידון דידן שאין דרכו של ראובן להאכיל בשכר מחמת עושרו, איכא למימר דודאי אומדנא דדעתא היא דודאי בחינם האכילו לחתנו ולבתו, דאי הוי שקיל דמים הוי זילותא וכו', ונראה דאין לחלק הכי מדעת הכרס, ולא אומדנא דמוכח היא כלל דלית ליה שום זילותא אם אינו

נותן את שלו בחנם וכו'. אמנם נראה אם ראובן אינש אמוד הוא בנכסים ורגילות הוא בעשירים שבאותה מדינה שנותנים לחתנם ולבתם שנה או שנתיים מותר על הקצבה שמקבלין עליהם והדברים נראין שאם לא היה לו כעס ומריבה עם חתנו לא היה תובע ממנו כלום, ואם כן אומדנא דמוכח היא שמחל לו כל המזונות" עכ"ל.

ולאור דברים אלו, היה מקום לומר בנידוננו שהדין תלוי במנהג המשפחה, ואם הרגילות באותה משפחה היא שלא לתת תשלום על שידוך, ונוסף לזה ידוע שראובן לא לקח שום תשלום בעבר, אז אמרינן דאיכא אומדנא דמוכח שעשה שלא על דעת לקבל שכר. ואם אין אומדנא כזו, אפילו בסתמא חייב שמעון לשלם לראובן תשלום על השידוך, דסתם דעתו של היורד היא על תשלומין, והדין הוא שהיורד לשדה העשויה ליטע והשבית, מקבל כשיעור השבח, והיינו כפי הסכום המקובל לתת באותו מקום לשדכנים. ואם באותו מקום יש שני מחירים, מקבל השדכן את התשלום כהמחיר הזול, וכמ"ש הריטב"א בריש פרק האומנין (דף עו. ד"ה ל"צ) וז"ל: "אבל בשוכר סתם או כשעושה מלאכה שלא בקציצה אין לו אלא כפחות שבפועלים". ע"כ. והביאו הקצות החושן (סימן שלא סק"ג), וכן מבואר בתומים (סימן עט סק"ח). ע"ש. וזהו רק באופן שידוע שיכלו הצדדים להגיע לשידוך זה משדכן אחר ולשלם עליו מחיר זול יותר, אך אם יש לשדכן שלפנינו בלעדיות על השידוך, הוא צריך לקבל כהמחיר היקר מבין השנים.



ד. הגדרת שדכן ומתווך וחיובו מדין יורד לשדה חבירו – והתמיהות בזה

יב. ברם, יש לעיין במקור הגדרת שדכן וחיובו מדין יורד, כדי לדעת אם נאמר גדר זה בכל מקרה של שדכנות.

דהנה כתב בשו"ת הרא"ש (כלל קה אות א) וז"ל: וששאלתם על שמעון שהיה סרסור של ראובן למכור ביתו והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ושוב לא רצה ראובן למכור ללוי כי אמר כי היה שונאו ומכרו לאחר ועתה תובע שמעון הסרסור דמי סרסורו מראובן: לא ידענא במה נתחייב ראובן לו מעות, ואף שבועה אין כאן, כי אמר לו תהא סרסור למכור ביתי והלך ודבר עם לוי לקנותו ולא רצה למכרו ללוי אז בטל סרסורו, וכי אם אחר כך מכרו ראובן לאחר ולא היה שמעון סרסור באותו מקח למה יתן ראובן לשמעון כלום. מעשים בכל יום שיש במקח אחד כמה סרסורים זה מסרסר ללוי וזה ליהודה, כל מי שנגמר המקח על ידו זכה בסרסורו. ופעמים שבעל המקח מוכר בעצמו לזבולון ואינו נותן לסרסורו כלום, כי זה פשוט הוא שהסרסורים והשדכנים אם נגמר הדבר בלא סרסור אין המוכר נותן כלום. ודאי אם אחר שראה הסרסור, אמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו, ואחר כך מכרו ללוי, זה היה רמאות וצריך ליתן לו שכרו, אבל בנדון זה אינו חייב ליתן לו כלום. ודמיא להא דפרק הגוזל בתרא: בעא מיניה רב מ'ר' אמי ירד להציל ולא הציל מהו, אמר ליה שאלה, זו אין לו אלא שכרו. פירוש, שכר טרחו ולא דמי חמורו, הכא נמי יתן לו שכר טרחו שהלך ודבר בשבילו ולא דמי סרסורו. ואין לומר דהתם לא היה העיכוב של בעל החמור אבל בנדון זה הוא עושה שליחותו והעיכובא היתה של המוכר, הלכך יתן לו סרסורו, לא מקרי האי עיכובא פשיעה של המוכר כי אם היה שונאו דמי עליה

כאריא ארבע ולא היה רוצה שיקרא שמו על נחלתו. ועוד, דלא דמי כלל [ס"א ועוד לא דמי כוליה להתם], דהתם הפסיד המציל חמורו כדי להציל לחמור חברו, אבל הכא לא הפסיד הסרסור מאומה. ויש מרבתי שמדמין שכר שדכנין להיתה מעבורת לפניו. עכ"ל.

ומבואר עולה מדברי הרא"ש שני דינים, הדין הראשון הוא, דאע"פ ששמעון נשלח לתווך קונה לדירת ראובן וטרח בדבר והביא לפניו את לוי, מ"מ כיון שעבודתו לא יצאה אל הפועל שהרי ראובן לא רצה למכור את הדירה ללוי מפני שנאתו אליו, אין שמעון מקבל דמי תיווך אלא רק שכר טורחו בלבד". והדין השני הוא, אם במקרה הנ"ל אחר שילך שמעון, יחזור ראובן וימכור ללוי, יהיה חייב לשלם לשמעון את כל דמי התיווך, דאין לו להפסיד מפני רמאותו של ראובן.

וברמ"א (חו"מ סימן קפה סעיף ו) פסק את הדין השני שכתב הרא"ש, וז"ל: ראובן היה לו בית למכור ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי, ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור לו, ואחר כן מכרו ללוי על ידי אחר, חייב ליתן לשמעון סרסרותו. עכ"ל. ועל דברי הרמ"א הללו כתב בביתאור הגר"א (שם ס"ק יג) שהחייב של ראובן לשלם לשמעון את דמי התיווך הוא מדין יורד, וז"ל: שפירש הר"מ טעמא דסרסור נוטל שכר, אף על פי שלא שלחו והסרסור בא מעצמו, כמו יורד לשדה חברו ונטעה וכו'. עכ"ל.

והדברים תמוהים ביותר, מנין חידש וביאר הגר"א ז"ל בדברי הרמ"א שמקורם בשו"ת הרא"ש, שהחייב של ראובן כלפי שמעון, אע"פ שלא שלחו, הוא מדין יורד לשדה חברו שלא ברשות. הלא המעיין בדברי הרא"ש יראה כי הנידון הוא בשמעון שהיה שליח וסרסור של ראובן, והוא זה שהביא את לוי לקנות את הדירה, וראובן סירב מחמת שנאתו ללוי, ועל זה כתב הרא"ש שאם לבסוף יחזור ראובן וימכור ללוי, חייב הוא לשלם לשמעון דמי תיווכו. והרמ"א הביא רק את הנידון השני שיש במקרה האמור, והיינו שרימה ראובן את שמעון סרסורו וחזר ומכר ללוי. והיה מקום לטעות בדברי הרמ"א שמדובר במקרה חדש, שבו שמעון בא מעצמו וסרסר לראובן קונה לדירה, שהרי כתב: "ראובן היה לו בית למכור ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי", ומלשוננו 'ובא שמעון וסרסר' היה משמע שבא מעצמו, אולם המעיין ישר בדברי הרא"ש, שהם המקור לדינו של הרמ"א, יחזו פנימו וישפוט בצדק כי גם בחלק זה מדובר ששמעון היה שלוחו של ראובן ולא סרסר מעצמו.

ומדברי הגר"א הללו המבארים את דין הרמ"א שמקורם בתשובת הרא"ש, הפליגו רבים מהאחרונים וכתבו שמקור הדין ששדכן נוטל שכרו מדין יורד שלא ברשות, יסודתו בהררי קודש בדברי הרא"ש בתשובה. וצ"ע, שהרי דברי הרא"ש פרושים לפנינו כשמלה, ואין בהם שום משמעות לדין יורד.

זאת ועוד, מעודי תמהתי, שלכאורה הגדרת השדכן או המתווך כ'יורד לשדה חברו', טעונה ביאור רב, שהרי הגדרת היורד לשדה ברשות היינו שהבעלים ידע ממעשיו ושתק, ומוכח שהוא חפץ בהנאה. והענין צ"ב, שהרי מבחינה מציאותית כל שידוך שמוצע לזוג, אפילו אחרי

(ה). ובנידון 'מתווך שלא הביא את העסקא לידי גמר בפשיעת המוכר' – כבר הארכתי הרבה בתשובה אחרת, ושם התבאר כל דברי הרא"ש ודעת האחרונים בזה, ועתה התחדשו בזה עוד כמה הרהורי דברים, ועוד חזון למועד בעזה"ת.

שהשדכן הביא לפנייהם את כל הנתונים, מכל מקום תמיד מבקשים ממנו עוד פרטים, כגון לברר אצל הצד השני כמה נותנים עבור צרכי הנישואין או הדירה וכדומה, או ששולחים אותו להעביר מסרים שחפצים לידע בהם את הצד השני. וממילא שוב לא הוי כיורד ברשות, אלא לכאורה גדר פועל יש כאן. [שהרי זה פשוט שאם בעל השדה יתן הוראות ליורד, שוב לא יוגדר כיורד, שהרי דין יורד ברשות נאמר בכה"ג שהבעלים יודע ממעשיו ושותק עד זמן ההשבחה].¹

ולאחר זמן ראיתי שהרגיש בזה הגר"א וייס שליט"א (גאב"ד דרכי תורה) בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סימן קט), ונקט בפשיטות שזכות השדכן והמתווך שלא נשלחו מראש ע"י הצדדים היא מדין פסיקה ושכירות פועלים, ואין יסוד להנחה זו של דין יורד. ומה עוד שיש חילוק בין ענין התיווך לענין היורד, דהיורד לתוך שדה חבירו ונטעה, הרי שחבירו נהנה ממעשה ידי הנאה מוחשית דהנטיעות נטועים בחצירו, משא"כ בתיווך, שאינו אלא מעין גרמא בלבד, ואין כאן הנאה מוחשית משל חבירו ומעשיו.² וביאר דכוונת הגר"א הנ"ל אינה אלא דכמו דבשדה העשויה ליטע אמדינן כמה אם רוצה ליתן, דמסתמא ניחא ליה במה שחבירו נטע ברשותו, ושם מקבל רק אם השביח בפועל, כמו כן במתווך או שדכן, דמסתמא ניח"ל, וממילא הוי כאילו שכרו כפועל ונתחייב לשלם שכרו רק אם הביא לתוצאה מוגמרת, והביא ראיה לדבריו מתשובת הרא"ש. ע"ש. וע"ע שו"ת להורות נתן (ח"י סימן קכב). ולעת עתה לא מצאתי עוד מי שיעיר בזה.



ה. גדר מתווך ושדכן כדין פועל קבלן ונפק"מ לענין בל תלין

יד. ובאמת מצינו דרך אחרת בפוסקים בהגדרת דין שדכן ומתווך, והיא שהוא מוגדר כ'פועל' של הבעלים.³ עיין ברמב"ם (פ"ב משלוחין ושותפין ה"ו) שכתב וז"ל: "הסרסור, שליח הוא, אלא שהוא נוטל שכר שליחותו" עכ"ל. וע"ע בשו"ת הליכות ישראל (סימן ל) שהביא תשובה מבנו של בעל

1. ורק במקרה נדיר שהשדכן הציע את השידוך ותו לא, והצדדים התקדמו ביניהם לבד, בזה יש מקום להגדרתו כיורד [ומטעם זה יש לחייב במקרה שהוא הציע שידוך שלולי הצעתו לא היו יודעים משידוך זה כלל, ואחרי קבלת הפרטים התקשרו עם שדכן אחר שיציע הצעה זו ונגמר השידוך, שמקבל מדין יורד], אך מ"מ מקרים מעין אלו מצויים רק בחוגים מסויימים, או במשפחות המכירות זא"ז לפני ולפנים, וגומרים השידוך ביניהם, אמנם על פי רוב דבר זה כמעט שאינו מצוי כלל.

2. ובאמת דיסוד זה כבר כתבו בתוספות (כתובות קז: ד"ה חנן), על סברת חנן במשנה שם, במי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו, ה"ז איבד את מעותיו. וכתבו ע"ז התוס' וז"ל: ליכא לאקשויי מהא דקיי"ל היורד לתוך שדה של חבירו ונטעה שלא ברשות דשמן לו כאריס, ולבונה חורבתו של חבירו וינותן לו מה שהנהנה, דהתם השבח בעין הוא ודין הוא שיטול, אבל הכא לא השביח לו שום שבח נכסים, אלא שהצילו מגביית בעל חובו ולא מידי יהיב ליה, והוה כמבריה ארי מנכסי חבירו, דאע"ג דמהנה אותו לא מתחייב מידי. עכ"ל. ושמענין מינייהו, דליכא לחיובי מדין יורד אלא רק היכא דאיכא שבח מוחשי שהוא בעין, וכגון שהושבחו השדות בורעים ונטיעות, משא"כ כשלא היתה השבחה בעין. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (ח"א חח"מ ס' ט) לפטור מתשלומים את מי שנהנה מפעולה שעשה סרסור עבורו בלי ידיעתו, מכח דברי תוס', דליכא דין יורד אלא רק אם משביח בעין, וזה לא שייך בסרסור שמוכר את הדירה. ע"ש.

3. אם כי חלקם נקטו שיש ב' סוגי שדכנים: שדכן המציע הצעה מעצמו בלי ששלחו אותו לכך, ודינו כיורד לשדה חבירו, ושדכן הנשלח ע"י הצדדים, שדינו כפועל. אולם לפי דברינו לעיל, כמעט שלא שייך בשום שידוך דין יורד, ולפי דרכנו, צ"ל שהדין היחיד שבו מוגדר השדכן הוא דין 'פועל'.

הקרבן נתנאל, שכתב דשדכן נמי דין פועל יש לו. ע"ש. ואם לא קצצו עמו הדמים, יש לשלם לו כמנהג המדינה, והיינו כפי הנהוג לשלם במקום זה". ועיין לקמן.

ודין פועל זה הוא פועל קבלן, מכיון שהוא קיבל על עצמו להשלים מלאכה זו של קשר השידוכין עד לגמר השידוך והוצאתו לפועל, והדין הוא שהוא מקבל לפי התוצאה הסופית ולא לפי שעות (אלא אם כן סוכם אחרת, שהוא מקבל לפי שעות עבודה או לפי כל הצעה או פגישה של בני הזוג). ומטעם זה, אם לבסוף לא יצא השידוך אל הפועל ונתבטל, אפילו אם השדכן טרח ויגע הרבה, אינו נוטל שכר.

ויש כמה נפק"מ להלכה בין חיוב תשלום מדין יורד לבין חיוב מדין פועל קבלן, ונביא את הנפק"מ העיקרית בזה. דהנה מהתורה מצינו חיוב לשלם לפועל את שכרו בסיום העבודה, מצד חיוב של "ביומו תתן שכרו" ואיסור "בל תלין", ודין זה הוא גם בפועל קבלן כמבואר בשו"ע (ח"מ סי' שלט ס"ו). וא"כ אם דין השדכן כפועל קבלן, יש חיוב של ביומו תתן שכרו, אמנם אם החיוב מדין יורד, לא מצינו שיש בו דין זה, אלא יש רק חיוב ממוני מצד מקבל ההנאה. וכן משמע בקצוה"ח (סי' עה ס"ק יג), וכ"כ להדיא בפתחי תשובה (סי' פט ס"ב), ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רלב אות ג). ע"ש.



ו. שלושה תפקידים בשדכן – מתחיל, מציע וגומר – וחלוקת התשלומים

טו. והנה הובא בפוסקים (שו"ת שב יעקב סי' יג), נודע ביהודה תניינא (סי' לו), עטרת צבי (סי' קפה, יז), הו"ד בפתחי תשובה (סי' קפה ס"ג) ועוד) שיש שלושה סוגי תפקידים לשדכן, ובכל אחד מהם הזכאי לתשלום הוא אחר: א. המתחיל – והוא זה שמציע את פרטי השידוך או העסקא לצדדים (ואם הוא הציע רק לצד אחד הוא מוגדר כמתחיל רק כלפי צד זה). ב. אמצעי – הוא זה שמתעסק בכל עניני הכספים והפרטים הטכניים, ומקרב את הצדדים לעמק השווה. ג. גומר – נקרא זה שמצרף את הקצוות ומוציא את הענין לפועל ומביאו לידי גמר.

לגבי חלוקת התשלום, החלוקה מתחלקת לשלוש, כך שאם עשה השדכן רק חלק אחד, הוא מקבל שליש מהמחיר המקובל והנהוג באותה הקהילה (וע"ע לקמן). ואפילו אם החלק הראשון נעשה ללא כל מאמץ, והחלקים האחרים נעשו ע"י עמל וטרחא מרובה, אין הבדל בגובה התשלום. ואם בחלק אחד נכנסו כמה שדכנים, יחלקו את שליש התשלום המיועד לחלק זה, בין כולם. (למעט שיטת ספר חוקי דרך (הובא בפתחי תשובה אהע"ז סי' נ ס"ק טז) שהאמצעי לא מקבל מאומה, אולם רוב האחרונים סוברים כמ"ש לעיל שחלק האמצעי עומד על שליש).

ולפי המבואר יש שרצו לטעון, שהשדכן שהציע ההצעה מעצמו ואח"כ נתבקש לפעול ע"י הצדדים, יקבל תשלום על החלק הראשון כדין "יורד לשדה חבירו שלא ברשות" (שהוא כהשלום הוזל באותו מקצוע כלפי חלק זה), ועל השאר יקבל כדין פועל קבלן.

אולם גם זה צ"ב לפי מה שכתבנו לעיל, שיש מן התימה על עצם חיוב זה איב"א קרא ואיב"א סברא, שהרי גם מן מקור הדין המובא ברא"ש אין כלל משמעות לדין יורד, ועוד,

ט. ואם קצצו עם השדכן סכום מופרז, דנו בזה הפוסקים בארוכה, עיין בשו"ע (סי' רסד ס"ז) ובאחרונים שם.

דחלוק דין שדכן מדין מיורד, דהיורד השבח את השדה ע"י נטיעות, והוי שבח בעין, משא"כ כאן, וא"כ א"א לחייב בדרך זו.



ז. המהנה את חבריו סתם - בירור בשו"ת התשב"ץ ובסתירות פסקי הרמ"א

ומעתה יש לדון, במקרה שלא סיכמו מראש על תשלום, וטוענים הצדדים שלא התכוונו לשלם כלל, או שהתכוונו לשלם סכום נמוך מזה שדורש השדכן או המתווך, למי שורת הדין נוטה.

טז. והנה מצינו תמיהה רבתית בדברי הרמ"א, שכתב (חו"מ סימן רסד סעיף ד) וז"ל: וכן כל אדם שעושה עם חבריו פעולה או טובה, לא יוכל לומר, בחינם עשית עמדי הואיל ולא צויתך אלא צריך ליתן לו שכרו. ע"כ. ומקורו מדברי הר"ן במסכת כתובות (סג. מדפי הר"ן ד"ה ק"ל כחנן) בסוגיית הגמרא (שם ק:): לגבי מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו ואח"כ תובע תשלום, שכתב שם הר"ן: "דהמהנה את חבריו סתם לאו לשם מתנה קא מכיין". ע"ש שהסתמך על דברי הרשב"א (פרק אין בין המורד לג.) [וכ"כ בשו"ת המיוחסות לרמב"ן [והן לרשב"א] (סימן יד)], והביא עוד ראיות לדבר. וכ"כ בעוד ראשונים, מגיד משנה (פי"ב מאישות הי"ט) ועוד, והסכימו לדברי הר"ן בזה. וכמ"ש בתשובת הרדב"ז (ח"ג תרטו, אלף מא), ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן ע). ועיין במהרשד"ם (חו"מ סימן שמה) שכתב שכן היא שיטת רבינו ישעיה המובאת בטור (חו"מ סימן רפו). ע"ש. וכן היא שיטת רבינו ירוחם (ברמ"א יו"ד סימן רנג סעיף ה).

וכע"ז מצינו שכתב הרמ"א (שם סימן רמו סעיף יז) וז"ל: האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה. ולכן מי שמאכיל לחתנו עם בתו יותר מזמן שקצב לו מזונות, צריך החתן לשלם לו מזונות כשיתבע ממנו, אבל לא מזונות אשתו. ודווקא דליכא הוכחה שנתן לו לשם מתנה, אבל היכא דמוכח דנתן לו לשם מתנה, רק אח"כ נפלה קטטה ביניהם ולכן תובע ממנו, פטור. ע"כ. ומקורו מדברי תרומת הדשן (סימן שיז) והוא ע"פ סוגיית הגמרא בב"ק (כ.). דהדר בחצר של חבריו שלא מדעתו, פטור מדין זה נהנה וזה לא חסר, רק במקום שלא חיסרו אך אם חיסרו כגון שהבית היה קיימא לאגרא, חייב. וע"ש, שכתב התרוה"ד שבזה אין חילוק בין מדעתו לשלא מדעתו ושכן מוכח מרש"י. ע"ש. והיוצא שדברי הרמ"א בסימן רמו מתאימים לדבריו בסימן רסד, אולם בסימן רמו הוא הוסיף ענין נוסף בתנאי החיוב, והוא שהחיוב הוא לא רק מחמת שחבירו עשה לו טובה, אלא בעינן שיתחסר עושה הטובה בכך. ואם לא נתחסר, פטור, מדין זה נהנה וזה לא חסר.

איברא, דלכאורה הרמ"א סותר עצמו, שכתב (שם סימן שסג סעיף י) וז"ל: האומר לחבירו דור בחצרי, אין צריך ליתן לו שכר. עכ"ל. ומקורו מדברי מרן הבית יוסף (שם ס"ז) בשם הרשב"ץ (סימן קעד). והיא סתירה גלויה לדבריו בסימן רסד ובסימן רמו, ששם מבואר בשם התרומת הדשן שהעושה טובה לחבירו יכול לדרוש ממנו שכר.

ומכח קושיה עצומה זו, מצינו בב"ח שכתב (שם) דכיון שנחלקו בזה הדין הוא הממע"ה (וכן פסק להדיא בשו"ת הב"ח הישנות סימן לט). והמע"י בב"ח יראה שהסיק כך משום שהבין בדברי

הרשב"ץ דמיירי בחצר העומדת לשכירות, ומכיון שהלה דר בחצירו מפסידו ממון בכך שלא באים שוכרים מחמתו, ואע"פ כן פטור מלשלם, כיון שאמר לו בפירוש דור בחצרי, ואילו דעת התרומת הדשן שבמקום שמחסרו ממון, אין כוונתו לתת לו לדור בחינם ומשו"ה חייב להעלות לו שכר. ומחמת כן הוי ספיקא דדינא והממע"ה, וממילא הוי סתירה ברמ"א שפסק גם את הרשב"ץ וגם את התרוה"ד.

ואחרי ה"ב"ח נמשכו רוב האחרונים, עיין ש"ך (סימן רמו סק"ט) שהקשה כן והניח בצ"ע והסכים לדברי ה"ב"ח שהדין הוא הממע"ה מכח מחלוקת הרשב"ץ והתרוה"ד, והביאו גם בנתיבות המשפט (שם ס"ק יז), וכן הקשה הט"ז (שם). וגם מדברי הקצוה"ח (סימן שסג סק"ט) אחרי שהביא דברי האחרונים נראה שהניח הסתירה צ"ע. ע"ש. וכן פסק בכנסת הגדולה (ח"מ הגהות ב"י סימן שסג אות טו) דהמע"ה. ובשו"ת מקום שמואל למוה"ר שמואל אשכנזי ז"ל (סימן לא) כתב, שכל גדולי האחרונים חלקו על הרמ"א בזה. ועיין בשו"ת נודע ביהודה תנינא (ח"מ סימן לד) שכתב דזהו מהלכות עמומות והדברים סותרים זה לזה בכמה מקומות, ולכן אין מוציאים מיד המוחזק. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (ח"מ סימן קיט), ונמשך אחריו בנו בשו"ת כתב סופר (ח"מ סימן כא), ובספר אגודת אוזב מדברי כתב (ח"מ סימן כ) דהוי ספיקא דדינא ואי תפס לא מפקינן מיניה, וכ"ה בשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן מב).

י. אולם, בשנים האחרונות זרח אור הדפוס על שו"ת התשב"ץ (שהודפס מחדש ע"י מכון ירושלים) והמעייין שם (סימן קעד) יראה כי שפתי המחבר ברור מללו שכל מה שפטר את הדר בחצר הוא רק משום דמיירי שאינה עומדת להשכרה ואינו מחסרו ממון, אך בחצר דקיימא לאגרא, דממילא מחסרו ממון, לכו"ע חייב. ומה שהקשו ה"ב"ח ושאר גדולי האחרונים, הוא משום שהסתמכו על דברי הרשב"ץ המובאים בב"י, ששם לא מבואר שדבריו הם רק בחצר שאינה עומדת להשכרה. ולא זכו הני אחרונים לחזות בנועם דברות הרשב"ץ במקורם שכתב היפך מדבריהם, מחמת שנדפס בשנת תצ"ט, לאחר פטירת ה"ב"ח והש"ך ושאו"ר, ובנפול היסוד נפל הבנין.

וממילא מעתה נמצא כי אין כאן ספיקא דדינא כלל, וצדקו דברי הרמ"א, דבסימן רמו מיירי היכא שמחסרו ממון, דבזה לכו"ע חייב הנהנה לשלם, וכן ה"ה באומר לחבירו דור בחצרי, דאם היא עומדת להשכרו ומחסרו ממון חייב לשלם. ומה שפטר הרמ"א בסימן שס"ג בשם הרשב"ץ מיירי רק בחצר דלא קיימא לאגרא, והכל בא על מקומו בשלום. וכן מצאתי שיישב מהרא"ל צינץ ז"ל בחידושו על יו"ד (הל' רבית סי' קסו ס"ק ב) מתוך מקור דברי התשב"ץ, וע"ע בספר משפט השכירות (עמ' רלז ובמהדו"ב ח"א עמ' שא ואילך) ובספר הלכות מתווכים (עמוד עג) מ"ש בזה. ועיין בהל' מתווכים הנזכר (עמוד עז) ובשו"ת פתוחי משפט (סימן ו) שהביאו לכמה אחרונים שיישבו מעצמם את סתירת הרמ"א, וזכו לכוין לדבר אמת, ומהם: הכנסת הגדולה (ח"מ שסג הגב"י אות טז), ובשו"ת אמונת שמואל (סימן מד) [וע"ע בשו"ת מקום שמואל (סימן לא) שדחה בתוקף את דברי הרב אמונת שמואל מכמה טעמים, ולא זכה שר לראות שהתשב"ץ כתב להדיא

(י). עיין בהקדמת המדפיס שם שכתב, ששו"ת התשב"ץ היה גנוז אצל משפחה במדינת אלג'יר כשלוש מאות ועשרים שנה, ורק הגאון מהר"י ב"ר רב בנסיעתו לאלג'יר ראה את כתב היד של התשב"ץ והעתיק ממנו קטעים ומסרם לתלמידו - מרן הבית יוסף.

כשו"ת אמונת שמואל]. וכ"כ בספר בני חיי אלגאזי (חו"מ סימן שסג), וכ"כ הראשל"צ הגאון ר' אברהם חיים גאגין ז"ל בספרו חוקי חיים (בלקוטי הש"ס שבסוף הספר על ב"ק כא: דף קכו ע"ב מדפי הספר), ובמנחת פיתים (חו"מ סימן שסג סעיף י ע"ד הרמ"א), ובנתיבות המשפט (סימן עב סוס"ק יח, וסימן קנג סוס"ק ג), ע"ש.

וכעת הודיעני מוה"ר עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א כי גם בשו"ת איש מצליח (ה"א כרך ב חו"מ סימן יח מעמוד רט והלאה), אחר שהביא תשובת הרשב"ץ במקורה, כתב ליישב את הסתירות הנזכרות. וע"ש שביאר באריכות ויישב את כל הקושיות, והביא שכ"כ הש"ך בנקודות הכסף (יו"ד סימן קסו) שכל דברי הרמ"א מיירי רק בחצר שאינה עומדת לשכירות. וע"ש בשם עוד ספרים ומ"ש שם בדין קים לי בנידון זה.

ולקושטא דמילתא, כבר הקדימם בביאור הגר"א (חו"מ סימן שסג ס"ק לט) שנראה שכיוון לתירוץ זה מסברא דנפשיה וכיוונה דעתו דעת עליון אל האמת, שכתב וז"ל: עיין באר הגולה בשם ב"ח ודבריו צ"ע דהא כאן מיירי דלא עביד לאגרא כמ"ש התשובה שם [התשב"ץ], ואפילו פירש לים ולא אמר לו וכו' כ"ש וכו' עכ"ל. וחזינן דהגר"א ה"ה גברא דמרי סיעא, שכיון אל האמת מסברת עצמו וכו"ל.



ח. דחיה לישוב האחרונים בדעת הרמ"א

יח. אכן אחרי שובי נחמתי, שעל אף שבספרים הנזכרים יישבו את סתירת הרמ"א מתוך דברי התשב"ץ במקורם, ושם מיירי רק בחצר שאינה עומדת לשכירות ומשו"ה אי"צ להעלות לו שכר, מכל מקום המעיין היטב יחזו פנימו וישפוט בצדק כי תירוץ זה עדיין קשה להולמו ולבארו בדעת הרמ"א, שהרי הוא סתם את דבריו ולא פירש דמיירי בחצר דלא קיימא לאגרא, שכתב: האומר לחבירו דור בחצרי, אין צריך ליתן לו שכר. ע"כ. ומשמע מדבריו דמיירי בכל גוונא. ובאמת דבשו"ת בית מאיר (יו"ד סי' קסו) הקשה זאת על דברי הרמ"א עצמו, דאע"פ שמדברי הרשב"ץ נראה דמיירי בחצר דלא קיימא לאגרא. מ"מ מנ"ל להרמ"א ללמוד כן גם בחצר דקיימא לאגרא. ע"ש.

וביותר צ"ב, דאם מיירי בחצר שאינה עומדת להשכרה, א"כ מה חידש בזה הרמ"א דאי"צ לשלם לו, הרי אפילו אם לא אמר לו: דור בחצרי, אלא נכנס לשם בלי רשות, אי"צ לשלם לו, וכ"ש כשנתן לו רשות להכנס.

אולם על תשובת הרשב"ץ עצמו, בהשקפה ראשונה היה נלע"ד לומר דאין זו קושיה כלל, דיש לומר דרק בכה"ג שראובן בעל הבית פירש לים, ואמר לשמעון: דור בחצרי, רק אז אי"צ לשלם לו, וכפי המעשה שבא לידי הרשב"ץ, דכיון שפירש לים, רצונו שידורו בחצירו ואפי' בחנם, מאשר תשאר החצר עזובה, ובכוונתו היה לפטור אותו מתשלום מלכתחילה. וכעין שאמרו בגמ' (ב"ק כא:): אמר רב הונא אמר רב, הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אי"צ להעלות לו שכר, משום שנאמר (ישעיה כד, יב) "ושאיה יוכת שער". ופירש רש"י (ד"ה שנאמר): שד ששמו שאיה מכתת שער בית שאין בני אדם דרין בו, והלכך זה שעמד בו ההנהו. לישנא אחרינא, בית שהוא

שאוי ויחיד מאין אדם, יוכת שער - מזיקין מכתתין אותו. עכ"ל. עוד איתא בגמ' (שם): רב יוסף אמר, ביתא מיתב יתיב. ופירש רש"י (ד"ה ביתא): בית שהוא מיושב בדירת בני אדם, יתיב - ישובו קיים, לפי שהדרין בתוכו רואין מה שהוא צריך ומתקנין אותו. עכ"ל. עוד איתא שם: מאי בינייהו, איכא בינייהו דקא משתמש ביה בציבי ותיבנא. ע"כ. והיינו דהנפק"מ בין הטעמים היא בכה"ג שבעה"ב משתמש בבית לאחסן שם את עציו ותבנו, דמצד שאיה יוכת שער ליכא חשש דסו"ס משתמש בבית, אך מצד ביתא מיתב יתיב עדיין חסר הוא כיון שאין דרין שם בנ"א בכדי לתקן את הבית. ובאמת דכבר כתב כן בכנסת הגדולה בהגב"י (חו"מ סי' שסג אות טז), וז"ל: אפשר דמייירי בחצר דלא קיימא לאגרא, אי נמי, שדעת הרשב"ץ כדעת האומרים, דכל שלא היה בעל הבית בעיר פטור, שוב נדפס מהר"ש יונה וראיתי בסימן א שדעת הרשב"ץ ז"ל כתירוץ זה האחרון שכתבתי. ע"כ. וע"ע תירוץ אחר על קושיה זו בספר בני חיי (שם), ובמה שדחו אותו בספר הלכה למשה (הל' גיילה פ"ג ה"ט הדין הטו), וע"ש שיישב באופן אחר.

איברא, דבמחשבה שניה ואחר העיון בס"ד נראה דא"א ליישב כך את דברי הרשב"ץ, ואדרבה, משמע מהמשך תשובתו שהוא סובר דאף בחצר דקיימא לאגרא, אי"צ להעלות לו שכר, וזהו נגד כל דברי האחרונים לעיל ביישוב דעתו, כדלקמן.

דהנה זה לשון תשובת התשב"ץ (ח"א סי' קעד) שכתב: ראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו לו בפירוש, אלא אמר לו דור בחצרי סתם, ה"ז פטור, שאפילו נכנס הוא מעצמו בחצר זו בלא רשות בעל החצר, פירוש, דר בחצר חבירו שלא מדעתו היה פטור דזה נהנה וזה לא חסר הוא, ששמעון לא חסר בשביל דירתו שכירות שהיה נוטל מאחרים שהוא היה דר בה, וזה פירוש דלא קיימא לאגרא, וכשפירש שמעון בים לצרכיו אמר לזה דור בחצרי דודאי פטור, ויש לנו לומר בזה מ"ש בגמ' על זה: וכי מה חסרו ומה הזיקו, ואי זה שכירות היה נוטל מחצר זו שנאמר שחיסר אותו בשביל הנאתו של זה, וזה פשוט הוא למי שראה אור התלמוד, ולא עוד, אלא אפילו פירש בים ולא אמר לו דור בחצרי אלא מעצמו דר בו שזהו פירוש דר בחצר חבירו שלא מדעתו, היה פטור, כ"ש כשהוא בעצמו א"ל דור בחצרי דודאי פטור. ע"כ לשון התשובה בחלקה הראשון, וממנה למדו כל הני אחרונים דמייירי בחצר דלא קיימא לאגרא ומשו"ה אי"צ להעלות לו שכר, וכפי שבאמת משמע מדבריו.

אמנם מהמשך תשובתו נראה להדיא לא כך, שהמשיך וכתב עוד בזה וז"ל: אפילו נאמר דזה נהנה וזה חסר הוא דחייב, כדעת הרב בעל העיטור ז"ל, לפי שזה מדעתו דר בו, וכ"ש שזה היה דר בו בחנם בפירוש שא"ל דור בחצרי חנם, דודאי אפילו למאי דהוי מספקא לן מעיקרא בגמ' בב"ק (כ.), הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אם מעלה לו שכר אם לא, בהא הוה פשיטא לן דאינו מעלה לו עד שיפרש ויאמר לו מכאן ולהבא תדור בשכר, וזה לא ניתן להכתב לרוב פשיטות. עכ"ל. וחזינן מדבריו, דאפילו לשיטת בעל העיטור שמחשיב חצר דלא קיימא לאגרא כמו דקיימא לאגרא, מכל מקום, כאן פטור משום שדר בחצר מדעתו של בעל הבית, משום שאמר לו: דור בחצרי.

ושיטת בעל העיטור מבוארת ומפורשת כן, דכתב בספרו (ח"א ערך שכירות) וז"ל: ומסתברא טעמא דחצר דלא קיימא לאגרא אינו צריך להעלות לו שכר, לאו משום דזה לא חסר הוא, אלא

משום דשאינה יוכת שער, דזה נהנה וזה נהנה הוא, והיכא דבעה"ב משתמש ביה בתיבנא וציבי דליכא משום שאינה יוכת שער, צריך להעלות שכר, ואפילו בחצר דלא קיימא לאגרא. עכ"ל.

הא קמן דדעת בעל העיטור להשוות דין חצר דלא קיימא לאגרא לחצר דקיימא לאגרא (דהא כתב בסו"ד 'ואפילו בחצר דלא קיימא לאגרא' והיינו לרבותא, דעד עתה דיבר בקיימא לאגרא), וגם בחצר דלא קיימא לאגרא היה צריך להיות חייב משום שחרות הכתלים או ריבוי הדיורין, ורק משום שסו"ס מרוויח בעה"ב מזה שהדר בחצירו מצילו משאינה יוכת שער, חשיב כזה נהנה וזה נהנה ומשו"ה פטור. ועל זה כתב התשב"ץ, דאפילו בכה"ג דבעה"ב לא מרוויח מכך, וכגון שבעה"ב משתמש בחצירו בתיבנא וציבי וממילא ליכא משום שאינה יוכת שער, או שאחרים גרים בבית וממילא ליכא ענין דביתא מיתב יתיב, אפילו הכי פטור, משום שאמר לו בעה"ב בפירוש: דור בחצרי.

ומעתה נמצא דא"א ליישב את דברי התשב"ץ דפטור רק במי שפירש לים שאז הדר מצילו ומהנהה, שהרי מפורש לפנינו דס"ל דפטור גם כשלא מהנהה במה שדר בתוכו, וכל הפטור הוא רק מפני שירד לחצר מדעת בעל הבית.

וביותר, דאחר הודיענו ה' כל זאת, תחזור הקושיא לדוכתא ביתר שאת, דשוב חזינן דסתרי דברי הרמ"א אהדדי, דמחד פסק בסימן רמו דהאומר לחבירו בא ואכול עמי, חייב לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה. ומאידך בסימן שסג כתב דהאומר לחבירו דור בחצרי, אי"צ ליתן לו שכר.

ונוראות נפלאות עת שמצאתי לגאון ישראל מהרא"ל צינץ ז"ל בחידושו על יו"ד (הל' רבית סי' קסו ס"ק ב) שכבר עמד על דקדוק הדברים מתוך דברי הרשב"ץ במקורם, והביא את דעת בעל העיטור, אך אחר המחילה מעוצם כבוד תורתו, נראה דלא דק בדבריו, וזה לשונו שם: אמנם נפלאותי מאד על הרב רמ"א (חו"מ שם) והבאים אחריו שהביאו דברי הרשב"ץ (ח"א סי' קעד) בסתם, ובדברי הרשב"ץ מוכח דאיירי בחצר דלא קיימא לאגרא. וכן מבואר ממ"ש שאפילו פירש לים ולא אמר לו דור בחצרי ומעצמו נכנס ודר בו פטור כו', וזה על כרחך בחצר דלא קיימא לאגרא, דבקיימא לאגרא ודאי חייב בדר בו שלא מדעת, ועל זה כתב דבאמר לו דור בו נמי בחנם קאמר כיון דלא קיימא לאגרא. ובזמנינו שכבר באו תשובת הרשב"ץ בדפוס ותשובה זו כתובה בחלק א סי' קעד, ושם מפורש היטב דבהכי איירי, והאריך בזה לצאת גם דעת בעל העיטור, אבל בחצר דקיימא לאגרא לא איירי התם כלל, ומתשובתו משמע שגם בזה צווחו עליו. עכת"ד. וחזינן מדבריו, דתמה על הרמ"א דכתב דינו בסתם ואילו ברשב"ץ מבואר דמיירי בחצר דלא קיימא לאגרא, והוסיף: דהרשב"ץ 'האריך בזה לצאת גם דעת בעל העיטור'. ואחר המחילה רבה כיאות, וקידה חמש מאות, הנה אע"פ שהזכיר בדבריו את דעת בעל העיטור הנ"ל, מ"מ לא דקדק בדברי בעל העיטור עצמו דמיירי גם בחצר דקיימא לאגרא, ועל דברים אלו הוסיף הרשב"ץ דפטור מלהעלות לו שכר משום שאמר לו בפירוש: דור בחצרי. וצ"ב.



ט. סתירה בדברי הב"י וביאור דעתו

יט. והן אמת דגם דברי מרן הב"י נראים כסותרים את עצמם, דבחו"מ (סי' שסג) הביא את דברי שו"ת הרשב"ץ הנזכר, וכתב בשמו, דראובן הדר בחצר שמעון שלא השכירו בפירוש, אלא אמר לו דור בחצרי סתם, כשהיה פורש שמעון לים, ודאי פטור. עכת"ד. ומשמע דהאומר לחבירו: דור בחצרי סתם, אין צריך להעלות לו שכר. ומאידך בב"י ביו"ד (סי' קסו בד"ה וה"ה) הביא מ"ש תלמידי הרשב"א דבבב"א דקיימא לאגרא והלוהו ודר בחצרו, דאע"ג דאבק רבית הוא ואינה יוצאה בדיונים מטעם רבית, מ"מ חייב להעלות לו שכר, דכיון דקיימא לאגרא אפילו בסתמא חייב להעלות לו שכר דחסריה ממוניה. וכתב ע"ז הב"י: דור סתם, משמע דור כדרך בני אדם שדרכם לדור בשכירות. ע"כ. ומשמע דכיון שדרך בני"א לדור בשכירות בתשלום, א"כ הדר בחצירו צריך להעלות לו שכר, אא"כ התנה עמו בפירוש ע"מ לפטור, כמבואר שם".

אכן, בדברי הב"י שפיר יש לומר כמו שרצו האחרונים ליישב בסתירת הרמ"א, דמ"ש ביו"ד דאם אמר: דור סתם, משמע דור כדרך שבנ"א דרים בשכירות, והיינו בתשלום, הוא משום דמייירי בחצר דקיימא לאגרא, ואילו בחו"מ שהעתיק את תשובת התשב"ץ שכתב שאם אמר לו בסתמא: דור בחצרי, שא"צ להעלות לו שכר, מייירי בחצר דלא קיימא לאגרא. ואע"פ שלעיל הוכחנו דהתשב"ץ מייירי גם בקיימא לאגרא, וזאת משום שהביא את שיטת בעל העיטור והוסיף עליו כמשנ"ת, מ"מ אפשר לומר דהב"י לא ראה את כל תשובת התשב"ץ במלואה. וכפי שהבאנו לעיל (הערה 10) מהקדמת המדפיס מחדש את שו"ת התשב"ץ (מכון ירושלים) שם שכתב, ששו"ת התשב"ץ היה גנוז אצל משפחה במדינת אלג'יר כשלוש מאות ועשרים שנה, ורק הגאון מהר"י בי רב בנסיעתו לאלג'יר ראה את כתב היד של התשב"ץ והעתיק ממנו קטעים ומסרם לתלמידו - מרן הבית יוסף. ואשר על כן, יתכן שמרן הב"י ראה רק את החלק הראשון של התשובה, וכפי שהעתיק בב"י רק את החלק הזה, ולא המשך התשובה שבה מובאים דברי העיטור ומוכחים שדיבר התשב"ץ גם בחצר דקיימא לאגרא.



י. ישוב דעת הרמ"א ושורת הדין למעשה בטענת קי"ל ודין בתי מלון ומסעדות

כ. אולם סתירת פסקי הרמ"א אהדדי עדיין עומדת בעינה, ויש לחקור ולמצוא יישוב הולם ומניח את הדעת בסתירה זו.

יא. והאף אמנם דכתב הבית יוסף שם (סוף ד"ה והרב המגיד), דלענין רבית יש סברא לומר דכשאמר לו: דור בחצרי, כוונתו היתה בשכר, דאל"כ הוי ריבית, וכלשונו שם: וסברא הוא, דלא נימא דמשום דאמר לו דור בחצרי סתם דלהוי פירושו בחנם, דהא כל מאי דאפשר לאוקמי אינשי אחזקת צדיקי מוקמינן להו, כדכתב הרא"ש בשם הרמב"ן גבי הלוי ודור בחצרי בחצר דלא קיימא לאגרא. עכ"ל. וא"כ היה מקום לומר דשאני ענין רבית מכל שאר דיני ממונות, דבריבית מעמידים את האדם בחזקת צדיק ומפרשים כוונתו באומרו: דור בחצרי, היינו בשכר, דאל"כ יעבור איסור. משא"כ אם בסתמא אמר לו דור בחצרי ואין חשש איסור ריבית, א"צ להעלות לו שכר וכדברי התשב"ץ. מ"מ א"א לומר כן, שהרי הבית יוסף סיים בדבריו וכתב: כל שכן הכא, דור סתם, משמע דור כדרך בני אדם שדרכם לדור בשכירות. ע"כ. ומפורש הוא, דגם בשאר דיני ממונות, האומר דור סתם, צריך להעלות לו שכר.

והנראה ליישב הסתירות בס"ד, דהנה לעיל (אות יב) הבאנו דעת האחרונים ובראשם הגר"א ז"ל, שלמדו שדין סרסור ושדכן הוא מטעם יורד לשדה חברו שלא ברשות, ותמהנו כמה תמיהות בזה. והנצרך לנידו"ד הוא מה שיש להעיר ולחלק בין הגדרת חיוב יורד לשדה חברו להגדרת חיוב הסרסור או השדכן. והחילוק ברור הוא, דהיורד לתוך שדה חברו ונטעה, הרי שחבירו נהנה ממעשה ידיו הנאה מוחשית דהנטיעות נטועים בחצירו, וע"כ צריך לשלם לו, משא"כ בתיווך שאינו אלא מעין גרמא בלבד ואין כאן הנאה מוחשית משל חברו ומעשי, אין בכח זה לחייב את הנהנה בתשלומים (אלא דין אחר יש לו, כמשנ"ת).

ובאמת דיסוד זה כבר כתבו בתוספות (כתובות קז: ד"ה חנן), על סברת חנן במשנה שם, במי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו, ה"ז איבד את מעותיו. וכתבו ע"ז התוס' וז"ל: ליכא לאקשויי מהא דקיי"ל היורד לתוך שדה של חברו ונטעה שלא ברשות דשמין לו כאריס, ולבונה חורבתו של חברו וינותן לו מה שההנהו, דהתם השבח בעין הוא ודין הוא שיטול, אבל הכא לא השביח לו שום שבח נכסים, אלא שהצילו מגביית בעל חובו ולא מידי יהיב ליה, והוה כמבריה ארי מנכסי חברו, דאע"ג דמהנה אותו לא מתחייב מידי. עכ"ל. ושמעין מינייהו, דליכא לחיובי מדין יורד אלא רק היכא דאיכא שבח מוחשי שהוא בעין, וכגון שהושבחו השדות בזרעים ונטיעות. משא"כ כשלא היתה השבחה בעין, וכגון שדר בחצר חברו שלא מדעתו או מדעתו, ומכיון שלא הושבחה דירת חברו וכן לא הושבח גופו ממנו, חשיב כשבח שאינו בעין והרי הוא פטור מלשלם. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (ח"א חור"מ סי' ט) לפטור מתשלומים את מי שנהנה מפעולה שעשה סרסור עבורו בלי ידיעתו, מכח דברי תוס', דליכא דין יורד אלא רק אם משביח בעין, וזה לא שייך בסרסור שמוכר את הדירה. ע"ש.

ומעתה מיושבת סתירת פסקי הרמ"א כמין חומר, דבסימן רמו לגבי האומר לחבירו אכול עמי, פסק דחייב לשלם לו, משום דחשיב כשבחא בעינא, ואילו בסימן שסג לגבי האומר לחבירו דור בחצרי, פסק דאי"צ להעלות לו שכר, וזאת משום דאין כאן שבחא בעינא, שהרי האדם שדר בחצר לא הושבחו גופו או ממונו ע"י בעה"ב, אלא רק הוי כמבריה ארי מנכסי חברו, שהרוויח את חברו בכך שאי"צ למצוא דירה ולשם שכירות לאחרים. ומה שכתב הרמ"א בסימן רסד, דכל העושה עם חברו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחנם עשית עמדי, כוונתו דווקא על פעולה או טובה שיש בה שבח בעין. ועיין בשו"ת פתוחי משפט (שם) שישב כן בטוב טעם ודעת.

ולענין הלכה, על אף שדברי הרמ"א מיושבים היטב, ובספרים רבים העמידו אוקימתות שונות בדין זה, מ"מ למעשה, מאחר שבמחלוקת תליא מילתא, קשה להוציא ממון מיד המוחזק והממע"ה וכמו שכתב הב"ח (שם). וכן הסכימו פוסקים רבים למעשה והעלו דהוי ספיקא דדינא, וממילא הדין הוא עם המוחזק, וכל עוד לא שילם לו, אי"צ להעלות לו שכר, דיש לומר קים לי כהפוטרים באומר לחבירו: אכול עמי או דור בחצרי. ואע"פ שפסק הרמ"א לחיובא באומר לחבירו אכול עמי, מ"מ לדעת הספרדים אמרינן קים לי נגד דעת הרמ"א כשיש חולקים עליו, וכמ"ש בשו"ת פתוחי משפט (שם) בשם זקינו מרן היביע אומר זצ"ל, וכן העלה בספר משפט השכירות (מהדו"ב ח"א עמ' שא). ע"ש. ואף לאשכנזים ההולכים לאור פסקי הרמ"א יש לומר קים לי כדעת הב"ח והש"ך שהעמידו דבריו בספיקא דדינא מכח הסתירה בדבריו.

אמנם במקום שיש אומדנא דמוכח שע"מ לשלם שכר ירד מתחילה, והיינו שלא מדובר באדם פרטי המזמין את חברו, אלא במקום הנותן שירות בתשלום לכלל הציבור, כגון במסעדות או בתי מלון המזמינים את הציבור הרחב לבוא אל שערם, פשוט וברור דלא יכול לטעון שחשב שכוונתם בחנם, וחייב לשלם כהמחיר הקבוע במקום זה. וכן העלה בשו"ת פתוחי משפט (שם).



יא. מהלך בדעת השו"ע והפוסקים בדין העושה טובה לחבירו בסתם

כא. והנה עד כה נתבאר דין העושה טובה לחבירו רק בדברי הרמ"א, ומעתה יש לעיין מה דעת מרן השו"ע בדין זה, דהרי הוא גילה דעתו רק בשדה העשויה ליטע (שם סי' שעה סעיף א) דאם נטע שלא מדעתו צריך בעה"ב לשלם לו.

והן אמת דבסימן רצ (סעיף כד) כתב מרן השו"ע וז"ל: יתומים שסמכו אצל בעה"ב וזן אותם משלו לא הניח מעותיו על קרן הצבי. ע"כ. ומבואר דהיתומים צריכים לשלם לבעה"ב על מה שזן אותם, ומינה נלמד דכל אדם שזן את חברו גם בלי שנתבקש, יכול לתבוע תשלום על כך. אולם ברמ"א שם הוסיף על דבריו וז"ל: ועיין ביו"ד סימן רנג סעיף ה. ע"כ. ושם כתב מרן השו"ע דמי שפרנס יתום והיה מכוין למצוה, וכשהגדיל תבע ממנו מה שפרנסו, פטור. וכוונת הרמ"א להעיר דעל פניו נראים דברי השו"ע כסתרי אהדדי, דבחור"מ פטר את היתומים וביו"ד חייבם. ובאמת בגיליון רעק"א שם הביא דכבר הקשה כן הכנסת הגדולה (סימן קכח) ותיירץ, דביו"ד מיירי דמכוין לשם מצוה ומשו"ה כשחזר אח"כ ותבעו כשהגדיל, פטור, אך בחור"מ מיירי כשלא מכוין לשם מצוה ומשו"ה חייבים לשלם לו. אולם רעק"א תירץ באופן אחר, דבחור"מ מיירי דסמכו על בעל הבית והוא סיפק להם כל צורכם וחשיב כאפוטרופוס, דבזה פסק השו"ע (שם סימן כה) דאם סמכו עצמם אצל בעה"ב מעצמם הוא כאפוטרופוס ומגיע לו כל מה שהוציא עבורם, אך ביו"ד מיירי שרק פירנס אותם ולא מילא להם כל צורכם ובכה"ג פטורים. ע"ש. וזכה רעק"א לכוין לדברי שו"ת מהרי"ט (ה"ב סי' ל) שכ"כ ביישוב הסתירה בשו"ע. וכ"כ בספר נתיבות משפט (אלגאזי, נתיב כג ח"ה דף קמח ע"א). ע"ש.

ומעתה דעת מרן השו"ע בדין בא ואכול עמי, תלויה לכאורה בב' התירוצים הנזכרים ביישוב הסתירה בין דבריו בחור"מ סימן רצ לדבריו ביו"ד סימן קנג, דלדעת שו"ת מהרי"ט ורעק"א ונתיב"מ רק במקום שממלא כל צורכו כאפוטרופוס, חייב לשלם לו, ואפשר לפי"ז דבאכול עמי או כל עשית טובה אחרת יפטר מתשלום. ומאידך, לדעת הכנה"ג כל זמן שלא מכוין לשם מצווה ואפ' אם לא ממלא כל צורכו, חייב לשלם לו על נתינתו.

והנה מצינו מחלוקת בראשונים האם אפשר לדמות וללמוד דין מפרנס וזן איניש דעלמא מדין מפרנס וזן יתומים, ויש להתבונן כמו מי נקט מרן השו"ע במח' זו.

ותחילה וראש יש לחקור בדעת ראש המדברים בענין, הלא הוא הרשב"א, שנראה שלא השווה מידותיו ודבריו נמצאו כסותרים זא"ז. דהנה בחידושי הרשב"א בנדרים (לג.) מצינו שהביא ראיה לדבריו שהמפרנס חבירו בסתמא אי"ז בתורת מתנה אלא בתורת הלואה וחייב לשלם לו על כך, שכתב וז"ל: שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה,

והראיה מיתומים שסמכו אצל בעה"ב, דיתומים קטנים אינם יכולים להתנות. ע"כ. וכן מבואר גם בתשובת הרשב"א (ח"ד סי' סח) שכתב וז"ל: ועל הוצאת פרנסתו אין בדבריו כלום, שיתומים שסמכו אצל בעה"ב הרי הוא כאפטורפוס וזן אותם משלהם, ואם הוציא משלו לא הניח מעותיו על קרן הצבי וכו', ולכו"ע חייב דומיא דיתומים שסמכו אצל בעה"ב, ודומיא דיורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, ואלו דברים עתיקים הם. עכ"ל". וכן כתב עוד בתשובה (ח"ה סי' פ) וז"ל: פרנס סתם את אשת חבירו, הו"ל כיורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות. ע"כ.

איברא דבמקום אחר כתב הרשב"א איפכא, דבתשובה (ח"ג סי' פב) כתב וז"ל: ואע"פ שאני חוכך בזה, וכל שזן סתם אני מדומה שהוא כיורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, וכיתומים שסמכו אצל בעה"ב, אבל מה אעשה ואיני רשאי לעשות מעשה עד שימנה עמי אחד מרבותי, ובקשתי ולא מצאתי. עכ"ל. וחזינן מדבריו, שלא הכריע להלכה ולמעשה בתשובתו כדבריו שכתב בחידושים למסכת נדרים, שיתומים שסמכו עצמם אצל בעה"ב ועמד ופירנסם, לא הניח מעותיו על קרן הצבי. והתימה היא שפסק בב' תשובות (ח"ד שם וח"ה שם) כדבריו במסכת נדרים. וצ"ע.

אמנם בדברי הר"ן (כתובות שם) נראה להדיא דס"ל להלכה כדברי הרשב"א בנדרים, דגם בזן איניש דעלמא אין מעותיו מתנה אלא הלואה. וכן כתב בשו"ת המיוחסות לרמב"ן (סי' יד), וכן מבואר בדברי המגיד משנה (פי"ב מהל' אישות הי"ט) שכתב וז"ל: ואפשר שדינו של הרב ז"ל קיים במי שזן ומפרנס בסתם איניש דעלמא שחוזר ומשתלם ממנו. ע"כ. וכן הביא התרומת הדשן (סי' שיז) שכ"כ מהרי"ח בשם רבינו אפרים. וכן למד בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ע) בדברי הרשב"א ובדברי כל הראשונים בהאי סוגיא דמפרנס אשת חבירו. וכן פסק בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אבהע"ז סי' כא) ודקדק זאת גם מדברי הרמב"ם. וכ"כ בתשובת הרדב"ז (ח"ג תרטו, אלף מא), וכ"פ בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סימן שמה), וכתב שכן היא שיטת רבינו ישעיה המובאת בטור (חו"מ סימן רפו). ע"ש. וכן היא שיטת רבינו ירוחם (ברמ"א יו"ד סימן רנג סעיף ה). דעלמא ע"ש וכן כתב בשו"ת רעק"א (פסקים סי' קמז) וז"ל: הנה בזן לאיניש דעלמא בסתם, נראה דעת הפוסקים ראשונים ואחרונים דחייב לשלם. ע"כ.

ובתשובת הרדב"ז (שם) למד בדעת הריטב"א דגם ס"ל כהרשב"א, דאחר שהביא דברי הרשב"א להלכה, כתב וז"ל: דכן העלה הריטב"א ז"ל, ואע"ג שיש חולקים על הרב ז"ל בהאי דעמד אחד ופרנס, מ"מ לענין המשרה אדם בביתו או המהנה סתם לא ראיתי חולק. כללל דמלתא, דכל המהנה את תבירו סתם במאכל ומשקה וכסות ודירה סתם, ולא פירש שהוא דרך מתנה, וגם לא פירש שהוא דרך הלואה, יכול לתבוע ממנו מה שמהנהו. עכ"ל.

יב). וזאת מלבד ראית הרשב"א (נדרים שם) לגבי מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו ואח"כ תובע תשלום, שכתב: דכי אמר חנן אבד את מעותי, דוקא במפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נתן לה, דבכה"ג הוה ליה כפורע חובו של חבירו שהוא פטור לחנן משום דמברייח ארי בעלמא הוא, אבל פרנס סתם חוזר וגובה, לפי שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה. ע"ש שהביא ראיה דמפרנס סתם לא אמרינן במתנה קא יהיב ליה אלא לשם הלואה, מיורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות דמבואר בגמ' ב"מ (קא). דחייב בעל השדה לשלם, ולא יכול לומר לו במתנה נתת לי. וראיה נוספת מדברי הירושלמי בפרק איזהו נשך (סוף הלכה א). ע"ש.

אולם מאידך גיסא, חזינן לנימוקי יוסף (גדרים לג. ד"ה ופרנס את אשתו) שדחה את שיטת הרשב"א וראיותיו, ולמד דהריטב"א חולק על דעת הרשב"א, והוא להדיא דלא כמו שכתב בשו"ת הרדב"ז הנזכר דהריטב"א ס"ל כהרשב"א. וזה לשון הנמוקי"ש: הרשב"א ז"ל אמר, דשאני יורד לתוך שדה חבירו שלא התנה, משום דמימר אמר כי מתרצה במאי דעבידנא אתבע לה' טרחאי, אבל זן ומפרנס, אם איתא דעל דעת פרעון עבד, הו"ל לאתנויי, וההיא דיתומים, תקנתא הוא דעבוד רבנן ליתומים לפי שאין לו עם מי להתנות ולב ב"ד מתנה בשבילם, וההיא דירושלמי שניא היא, שהוא חייב לו, הלכך ודאי ע"מ להשתלם הוה, שאין אדם מניח לפרוע חובו לתת לו מתנה, ואפי' במקום היתרא וכ"ש במקום שהוא קרוב לאבק ריבית. עכ"ל. ומבואר מדבריו, חדא, דהוא חולק על שיטת הרשב"א, ועוד, דאף הריטב"א חולק עליו, ודלא כמ"ש בשו"ת הרדב"ז הנזכר.

וביותר, מצינו לשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' ל) שלמד בסתמא בדעת הראשונים דלא כהרשב"א, וזה לשונו שם: פלוגתא דרבוותא היא, במפרנס אשת חברו בסתם, אם אבד מעותיו או לא, כמו שהביא המ"מ בהלכות אישות פי"ב, ונראה דה"ה למפרנס חבירו סתם, וכמו שנראה מסוף לשון מ"מ שכתב, ואפשר שדינו של הרב ז"ל קיים במי שזן ומפרנס בסתם איניש דעלמא שחוזר ומשתלם ממנו, דמשמע דדעת הראשונים בכל מפרנס סתם דאבדו מעותיו. עכ"ל. ובספר פתוחי משפט (סי' ו עמ' עד) הביא משו"ת צדקה ומשפט להגר"צ חוצין ז"ל (חו"מ סי' מא) שלמד כך מדיליה בדברי המגיד משנה, ושכך סתמות ראשונים דלא כהרשב"א (וע"ש שדקדק לבאר מהו הלשון "אפשר" שכתב מ"מ). וע"ע לקמן דגם מדברי הרי"ף בתשובה מבואר דלא כהרשב"א.

ברם, כבר הבאנו לעיל דיש הסוברים איפכא ממש, וכמ"ש בשו"ת מהר"ם אלשיך (שם) שלמד מדברי כל הראשונים בהאי סוגיא דמפרנס אשת חבירו כשיטת הרשב"א. וכן פסק בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אבהע"ז סי' כא) ודקדק זאת גם מדברי הרמב"ם. וכן התבאר לעיל מתשובת הרדב"ז (שם) שלמד בריטב"א דס"ל כהרשב"א. ובשו"ת פתוח משפט (שם) הביא משו"ת עדות ביהוסף (ח"ב סי' יב) שהתקשה בלשון "אפשר" שכתב הרב המגיד, ומשום הכי כתב וז"ל: על כן נראה לענ"ד, דלעולם דין דמפרנס את חבירו מוסכם הוא מהראשונים כאשר ביארנו, ובוה לא אמר ה"ה בלשון אפשר, אלא מאי דקאמר בלשון ואפשר, הוא בשביל לדייק דשמא ה"מ אמורים באיש גדול, הא בקטן שפרנסוהו אין יכול לגבות משם. עכת"ד.

והנה מצינו סתירה בדעת מרן הבית יוסף בפתגמא דנן, דהנה בחו"מ סימן רצ (סקל"א) הביא את דברי הרשב"א, וז"ל: כתב הרשב"א בתשובה, יתומים שסמכו אצל בעה"ב וזן אותם משלהם, אם הוציא משלו, לא הניח מעותיו על קרן הצבי וזה מבואר, ואפי' לחנן. ע"כ. וכ"כ בתרומת הדשן סי' שמח. וכתב שם דאפילו אחרים שאינם סמוכים אצלו, שהוציא עליהם לצורך פרנסתם ומזונותיהם שלא ע"פ ב"ד, לא הניח מעותיו על קרן הצבי, וכתב דאפילו שיש להם אפטורפא אפשר דחייבים לשלם, וכ"ז דווקא שהוציא הוצאות לצורך ולא לבזבז. עכ"ל הב"י. ומאידך בב"י (שם סי' קמח) הביא את תשובת הרי"ף החולק על הרשב"א, וזה לשונו שם: כתב בעל התרומות (שער סה ח"ב סי' ב), שנשאל הרי"ף (סי' קטז) במי שפרנס יתום בתוך ביתו, וכשהגדיל היתום תבע מה שהוציא עליו, כי אמר שבתורת הלואה הוציא, והיתום טוען לא כי אלא בתורת מתנה.

והשיב שאין לו על היתום כלום, לפי שלא אמר אוציא עליך משלי בתורת הלואה, וכיון שלא אמר לו כן, לא נתן לו אלא לגמ"ח, כמו שאמרו במי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו, שהניח מעותיו על קרן הצבי. ע"כ. ועיין בתרומת הדשן סי' שיו, ובהר"ן פ' שני דייני גזירות. עכ"ל. ומבואר א"כ איפכא ממה שכתב הרשב"א, דהכא שמעינן בדעת הרי"ף, שהזון ומפרנס יתום בסתמא, דעתו לשם מתנה בשביל גמילות חסד של מצוה ולא אמרינן שדעתו לשם הלואה כמ"ש הרשב"א. ונמצאנו, שדעת הב"י בהאי נידונה עומדת בסתירה.

וסתירה זו, עומדת גם בשולחנו הטהור וכפשוט"ת בראשית דברינו, דמחד פסק (שם סעיף כד) כדברי הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' סח), דיתומים שסמכו אצל בעה"ב וזן אותם משלהם, אם הוציא מעות משלו, לא הניח מעותיו על קרן הצבי. ומאידך, מצינו שפסק בשו"ע (יו"ד סי' רנג ס"ה) כתשובת הרי"ף הנזכרת, וז"ל: דמי שפרנס יתום והיה מכוין למצוה, וכשהגדיל תבע ממנו מה שפרנסו, פטור. ע"כ.

והנה לעיל הבאנו דכבר רמז הרמ"א לסתירה זו, דבסי' רצ הגיה על דברי השו"ע וז"ל: ועיין ביו"ד סימן רנג סעיף ה. ע"ש. וכוונתו להעיר, דעל פניו נראים דברי השו"ע כסתרי אהדד, דבחו"מ פטור את היתומים וביו"ד חייבם. והבאנו שם דבגליון רעק"א תירץ, דבחו"מ מיירי שסמכו היתומים אצל בעה"ב, והוא נתן להם כל צורכם, וחשיב כאפורופוס דפסק השו"ע (שם סי' כה), דמגיע לו כל מה שהוציא עבורם. אבל ביו"ד, מיירי רק שפרנסם אך לא מילא להם כל צורכם, ובכה"ג פטורים. וכן תי' בשו"ת מהרי"ט ובספר נתיבות משפט למהר"ח אלגאזי ז"ל. ואילו בכנסת הגדולה תירץ, דביו"ד מיירי דמכוין לשם מצוה, וע"כ פטור היתום, ובחו"מ מיירי כשלא נתכוין לשם מצוה, וע"כ חייבים לשלם לו. ע"ש. ורצינו ללמוד מזה דדעת השו"ע בדין המפרנס וזן איניש דעלמא, תלויה לכאורה בב' התירוצים הנ"ל. יעוי"ש.



יב. טענת קים לי בדעת הבית יוסף והרמ"א

כב. ומעתה אחר שהשכלנו בכל האמור לעיל, ומצינו דגם הרשב"א לא השווה מידותיו וסתר עצמו בתשובותיו, וביותר, דדעת כמה מהראשונים דלא כהרשב"א, ובראשם הנמוקי יוסף, וכ"כ בשו"ת המבי"ט ובשו"ת משפט וצדקה. ועוד, דמצינו לריטב"א שכתב, דחלוק דין יתום משאר אינשי דעלמא, דביתום תקנתא הוא דעבוד רבנן ליתומים, לפי שאין לו עם מי להתנות ולב"ד מתנה בשבילם. ובפרט לפי מה שתירץ הגרעק"א ודעימיה דבמפרנס יתום סתם אי"צ לשלם לו אא"כ עשהו כאפורופוס עליו, והמפרנס דאג לו לכל צרכיו. ודין זה הוא רק ביתומים. וממילא מהא דפסק מרן השו"ע את תשובת הרשב"א, ליכא כלל ראייה לכל זן ומפרנס איניש דעלמא. ויכול הנתבע לטעון קים לי כדעת רעק"א והמבי"ט והרב נתיבות משפט בדעת השו"ע, שיוצא משיטתם דאף בזן יתום בסתמא (אם לא עשהו כאפורופוס) וכ"ש באיניש דעלמא, אמרינן דדעתו היתה לשם מתנה ולא לשם הלואה.

והיוצא אם כן, בדדעת השו"ע אפשר לטעון קים לי כדעת רעק"א ודעימיה, דבכל זן ומפרנס איניש דעלמא, כוונתו היא לשם מתנה ולא לשם הלואה, והוא גם קים לי נגד החולקים על

הרשב"א^א. ומעתה אף נדחו דברי הר"ן בפרק שני דייני גזירות בשם הרשב"א, שכל הנהגה מחבירו צריך לשלם לו כל שכרו. וכפי שפסק דעתו הרמ"א (ח"מ סי' רסד ס"ד). דהא יש לומר קים לי נגד הר"ן שהביאו הרמ"א, מאחר דנתבאר דיש החולקים בזה, כפי שנתבאר בארוכה.



יג. דין שדכן ומתווך כמנהג המדינה - במקום שלא חתמו על חוזה

כג. וכעת נתנה ראש ונשובה לעיקר נידוננו, דהנה יש לדעת שמכיון שדין השדכן והמתווך הוא כפועל [עיין מ"ש לעיל], ממילא יש לדון בזה כמנהג המדינה, דכלל הוא דכל דיני שכירות פועלים הכל הולך כמנהג המדינה (כמבואר במשנה ב"מ סג. ובשו"ע (שם סימן שלא) וע"ע ברמ"א שם קפה סעיף י בשם פסקי מהרא"י סימן פה). ועיין בשו"ת מהרש"ך (ח"א סימן עט) שכתב, ששיעור תשלום דמי שדכן נקבע ע"י מנהג בכל מקום. וע"ע בשו"ת וישב משה (סימן לח אות ב), שכתב שבעיר חדשה שאין בה מנהג קבוע יש לנהוג ע"פ דינא דמלכותא שנוהג ברוב קהילות, או אם רוב אנשי העיר באו ממקום פלוני יש לנהוג כמנהג אותה העיר. ע"ש. ובספר זכרונות אליהו מגי (מערכת ס אות נב) כתב שבמקום שאין מנהג קבוע יש לעשות פשרה בין הצדדים. ע"ש.

ואם כן לכאורה אף אם לא קצבו עמו סכום מראש, כל שטרח ופעל להביא את השידוך לידי גמר, בפשטות יצטרך לקבל ע"ז שכר כפועל קבלן וכמנהג המדינה.

אמנם, שלפי החוק הקיים היום יש צורך בחתימה כדי להתחייב על תיווך, אך הגם שענין זה של עשיית הסכם בכתב הוי עצה טובה בעלמא וראוי לעשות כן לכתחילה (כמ"ש בשו"ת מהרש"ם חו"מ סימן קמו וסימן קע), מ"מ מדין תורה גם ללא קנין וללא חתימה יש לחייבו על תשלום התיווך. והדברים מבוארים להדיא ברבותינו הראשונים, הרא"ש (ע"ז פ"ה סימן ב) והר"ן (ע"ז ל: מדפי הרי"ף ד"ה ומשנינן, והובא בשו"ת אבני נזר אה"ע סימן שפו אות ג) והריב"ש (סימן תעו, הובא בב"י חו"מ סימן שלא ס"ג) ועוד.

וכ"כ בהגהות מרדכי (קדושין סימן תקמד) וז"ל: מעשה בראובן שתבע שמעון תן לי עשרה זהובים שנדרת לי שאדבר עליך אל השר, והשיב שמעון, אמת נדרתי לך, אבל מחמת יראה שהייתי ירא פן תקלקל ענייני נגד השר, ולא היה שום קנין, והשיב המורה שחייב ליתן לו,

יג. ואע"ג דגילה מרן השו"ע את דעתו בבית יוסף, דכל הון יתום קטן, היתום חייב לשלם לו כשיגדל, והלכה היא דאין לומר קי"ל נגד מ"ש מרן בבית יוסף או בתשובה (ואע"פ דמצינו למרן הגרע"י זצ"ל בחיבוריו הגדולים יבי"א וטהרת הבית דכתב דמצי למימר קים לי נגד מרן בתשובה או בב"י ורק נגד מ"ש בשו"ע בהדיא אין לומר קי"ל, מ"מ בסוף ימיו כשהדפיס שו"ת יבי"א ח"ט חזר בו (ע"ש חחו"מ סי' א), והאריך לדון באורך ורוחב בדברי רבותינו האחרונים אם אפשר לומר קים לי נגד פסק מרן ז"ל בתשובה, ובעוצם חריפותו ובקיאיותו בהאי עניינא אשר תקצר היריעה מהכיל וקצר המצע מהשתרע, העלה בסיפא דמילתא, שהסכמת רוב האחרונים שלנו שאין המוחזק יכול לומר קים לי נגד מה שפסק מרן בתשובה, מאחר שמרן הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים וקבלנו הוראותיו ככל אשר יאמר כי הוא זה, וכן ראוי להורות לשעה ולדורות. (עכ"ד). מכל מקום בנידון דידן, מכיון שגם מדברי הבית יוסף אין כל גילוי לדין זון ומפרנס איניש דעלמא, שהרי דיבר רק לגבי זון יתום, נלע"ד דשפיר יכול המוחזק לטעון קים לי נגד מה שרצו חלק מהפוסקים ללמוד מהבית יוסף הנזכר אף לשאר איניש דעלמא, דסו"ס אין זה נגד דבריו המפורשים, ובפרט שגם בדברי מרן נמצאו סתירות, וכנ"ל. וכן העלה בשו"ת פתחי משפט (שם) ושכ"כ בשו"ת הון יוסף (אהע"ז סו"ס ל ס"ז) דאין להוציא ממון מיתום המוחזק אם עמד אחד ופרנסו. ודו"ק.

דהו"ל כפועל ואין צריך קנין. עכ"ל. והו"ד בבית יוסף (שם סימן קפה ס"ז) ובדרכי משה הארוך (שם סימן קפה) ובדרכי משה (חו"מ סימן שלה אות ג), וכן פסק בסמ"ע (סו"ס קפה ס"ק כו), ובנתיבות המשפט (שם חידושים ס"ק כ ובסימן שלג ביאורים אות טו), ובערוך השולחן (חו"מ סימן שטו ס"ז), ובשו"ת המבי"ט (ח"ב סימן נו) והגר"ש קלוגר ז"ל (כתב עת – אבן ציון עמוד רכט) ועוד. ואכמ"ל.



יד. מתווך שלא דרש תשלום לאחר שתיווך האם נחשב כמחילה

כד. והנה לעיל הובאו דברי הרמ"א (סימן רסד סעיף ד) שפסק בשם הר"ן שכל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר, בחינם עשית עמדי הואיל ולא צויתך אלא צריך ליתן לו שכרו. והיינו אפילו אם לא סיכם אתו מראש, וכל שכן במקום שסיכם עמו מראש על תשלום עבור שידוך או תיווך והביא הענין לידי גמר, אך כשלא קיבל את התשלום המגיע לו שתק, ורק לאחר זמן תבע שוב את התשלום, הדין הוא שמחוייבים לשלם לו תשלום מלא, ולא אומרים שמוכח משתיקתו שמחל על שכרו ורק אח"כ התחרט. וכן העלה בכגון זה בשו"ת יביע אומר (ח"ח חלק חו"מ סימן ג) במעשה כזה שבא לידי בית הדין האזורי בפתח תקווה במתווכת דירות שלאחר זמן באה לתבוע שכרה עבור תיווך דירות שעשתה, ושם פטרו את הנתבעים מתשלום, ואח"כ ערערה המתווכת על פס"ד זה בביה"ד הגדול לערורים בפני מרן היב"א זצ"ל ובפני הגאון הרא"י ולדינברג זצ"ל בעל שו"ת ציץ אליעזר ובפני הגאון הר"י קולין זצ"ל. ובמותב תלתא דחו פסק זה והעלו כי מגיע לה שכרה מושלם, ואין לומר ששתיקתה הוי מחילה כי אין לומר שעשתה זאת בתורת מתנה. וכמ"ש הר"ן (ר"פ שני דיני גזירות) והביאו הרמ"א בחו"מ (סי' רסד ס"ד), שכל אדם שעושה איזו פעולה או טובה עם חבירו, לא יוכל לומר לו בחנם עשית עמי, הואיל ולא צויתך, אלא חייב ליתן לו שכרו. ע"כ. ושכן העלה בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סימן טו). וע"ע במה שהרחיב בזה בראיות נכוחות בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סי' סז). ע"ש. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג חחו"מ סי' ג דדן באורך ורוחב והעלה דמחילה בלב לא הוי מחילה. וע"ש אי יכול לטעון קים לי כהסוברים דהוי מחילה, ודון מינה ואוקים באתרין. ואכמ"ל].



טו. דין תשלומי שכר שדכנות אצל בני אשכנז ובני עדות המזרח

כה. והנה כל ענין התשלום עבור שידוך הוזכר אך רק בדברי רבותינו גדולי אשכנז, ובראשם הרמ"א (שם סימן קפה ס"י וסימן רסד ס"ז). אולם בספרי רבותינו הספרדים כמעט ולא מצינו שיש מנהג לשלם עבור עשיית שידוך".

ולאור האמור יש לדון כל מקרה לגופו: אם הצדדים וכן השדכן הם מבני אשכנז שהמנהג מקדמת דנא לשלם עבור עשיית השידוך, ממילא חייבים לשלם לו אף אם לא קצבו עמו שכר

יד. ואע"פ שמצינו לבודדים מחכמי המזרח שדנו בשכר שדכנות, עיין בשו"ת מהר"י אלגאזי (סימן כג). מכל מקום ברוב תפוצות עדות המזרח לא נהגו לשלם לשדכן, וכ"כ הגר"צ מוצפי שליט"א בספרו חופת ציון (פרק א סעיף י בהערות). ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר, שאל זקניך ויאמרו לך.

מראש. ואע"פ שבעבר היו נוהגים לשלם לפי אחוזים מסכום הנדוניא שקיבלו בני הזוג וכמבואר בפתחי תשובה (אהע"ז ס"ו נ - והתשלום הוא הסך הגבוה ששילם אחד מן הצדדים), מכל מקום בימינו מקובל ונהוג לשלם סכום קבוע, ואשר על כן יקבל השדכן כמנהג התשלום בחוג זה [וכיום התשלום הנהוג הוא כאלף דולר בקירוב]. ואינם יכולים לטעון שחשבו שבחינם הוא עושה, שהרי הדרך והרגילות בקהילות אלו לשלם לשדכן על פעולתו, והוא דבר ידוע.

ומאידך, אם הצדדים הם בני עדות המזרח אפילו אם השדכן מבני אשכנז, הדבר מסור להחלטת בית הדין לפי ראות עיני הדיין, וזאת מכיון שגם בעדות המזרח ישנו חלק ניכר שמשלם עבור שידוך [בעיקר אצל בני התורה ותלמידי הישיבות], וגם מי שלא רגיל לשלם כמעט ולא מצוי שאינו יודע שמקובל לשלם דמי שידוך, וגם בזה הכל לפי מנהג החוג שאליה משתייכת המשפחה^{טו} [ובדרך כלל סכום התשלום נמוך מזה המקובל אצל בני אשכנז]. ורק אם נדע בברור שהנתבע באמת ובתמים לא ידע על מנהג זה [שהרי עד לפני כשלושים שנה לא היתה מוסכמה שכזו בכל עדות המזרח], וכגון שנוכל לבדוק בשאר שידוכי קרוביו, אם אכן לא שלמו לשדכן, אזי לא נוכל להוציא ממון מהנתבע.



טז. תשלום למתווך או שדכן כשאינם מקצועיים ושכר שדכנות לקרובי משפחה

כו. ובוה אין חילוק אם השדכן הוא מקצועי או לא, ובכל מקרה צריך לשלם לו על עשיית השידוך. וכמו שכתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה חו"מ סימן ל ס"ב) ולמד כן מדברי הרב כנסת הגדולה (חו"מ סימן קפה הגה"ט י) דאף במקום שאין אומנותו בכך, ראוי ליטול את מלא שכר תיווכו כנהוג. והביא שכ"כ בספר משכנות הרועים (מערכת ס אות כח). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סימן קב). וכן מוכח משו"ת חוט השני (סימן ג הובא בפת"ש אהע"ז סימן נ ס"ק טז) שבנידונו מיירי בשדכן שאינו קבוע וחייב לתת לו שכר. וזהו דלא כמו שהעלה הגר"ע בצרי שליט"א בספר דיני ממונות (ח"ב שער ג פ"ח הערה ו) בשם שו"ת מים רבים לגאון ר' רפאל מילדולה ז"ל (ח"ד חו"מ ס"ו ס"ז) שכל המנהגים בשיעור דמי שדכנות הוא אך ורק לשדכן מקצועי אבל שדכן שאינו מקצועי רשאי לתבוע רק שכר טרחו ונהגו להתפשר על שכר השדכן. ע"ש ובמה שפסק כוותיה ספר מטה שמעון (סימן קפה הגהב"י סקט"ו).

ולענ"ד מסתבר שיקבל השדכן תשלום מלא, דסו"ס קיבלו ממנו הנאה, ומכיון שהקובע בזה הוא מנהג המדינה כפי שנתבאר, המנהג כיום לשלם לשדכן תשלום רגיל אף אם אין אומנותו בכך. וכ"כ בשו"ת משכנות ישראל (עניני תיווך ושידוך סימן כז), ובשו"ת פתוחי משפט (סימן ה עמוד ג).

טו. והגדרת המנהג אצל בני עדות המזרח, היינו מה שמקובל כעת בעולם, ואין הפירוש 'מנהג' הבנוי על דורת רבים שנוהגים כן, שהרי הסכמת רוב הפוסקים (למעט שיטת הרשב"א) שבדיני ממונות המנהג נקבע לפי הרגילות שבאותו מקום ולפי מנהג בתי הדין הדנים בזה.

כז. ולענין תשלום על עשיית טובה ע"י קרובים, עיין בשו"ת מהרשד"ם (ח"מ סימן שמה) ובחכמת שלמה (סימן קפה סעיף א) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ג סימן טו) שכתבו, שאפילו בקרובו או אוהבו אינו יכול לומר חשבתי שתעשה בחנם. ע"ש.

והאחרונים נחלקו לגבי קרובים¹² שהציעו שידוך לקרוביהם אם מגיע להם דמי שדכנות, דבשו"ת חוט השני (סימן ג הביאו בהגהות רע"א בסימן רסד ובפת"ש אהע"ז סימן ג ס"ק טז) כתב דוכאים לקבל שכר על זה. וראה עוד בדברי הגאונים (כלל קו סימן כז), ובשו"ת נודע ביהודה תנינא (ח"מ סימן לו). ע"ש. ומאידך, בספר משפט שלום (בקונטרס מאמר התשלום סימן קפה אות ה) הביא שבתשובות מהר"ם מינץ משמע שאין הקרובים זכאים לשכר טירחא (ועיין לשונו לקמן).

והנראה בזה, כי יש לחלק בצורת פעולת השדכנות מצד הקרובים, שהרי יש מקרים שמקובל שלא לשלם לשדכן, וכגון שהיה השדכן אח או קרוב מקרבה ראשונה של המשודכים, ולאחר שהתחיל השידוך לצאת לפועל ע"י גורם חיצוני, בא הקרוב וקידם את השידוך, אזי פטורים מלשלם לו, מכיון שכך הדרך במקרים אלו שקרוב הנכנס באמצע אינו נוטל שכר וגם אין דעתו על כך. אולם אם קרוב המשפחה הציע את השידוך והביאו לידי גמר ועסק בו מתחילתו ועד סופו, יש לשלם לו, מכיון שבמקרה כזה הסבירות היא שהוא עשה זאת על מנת לקבל שכר, וכך המנהג. וכעת מצאתי שכ"כ להדיא בספר משמרת שלום למהרש"ם מברעון (נדפס בתוך ספר משפט שלום סימן קפה אות ה) בשם מהר"ם מינץ (סימן עד) וז"ל: ובדין קרובים מצאתי בשו"ת מהר"ם מינץ סג"ל (סימן עד) באמצע התשובה שכתב, דמעשים בכל יום שקרובים מכניסים את עצמם בתוך הענין כדי לגמרו, ומכל מקום אינם שדכנים כיון שהם לא התחילו בדבר וכו' ע"ש.

והגדר בזה הוא ע"פ מה שנתבאר בדברי הרמ"א שהובאו לעיל שכל אדם שעושה עם חבריו פעולה או טובה יכול לדרוש שכר עבור כך, ובכל זאת קרובים שהיו מעורבים בשידוך כבעלי דבר לפעמים אינם מקבלים תשלום. וההגדרה בזה היא כפי המבואר בנתיבות המשפט (סימן רסד סימן יב ס"ק ה בביאורים) שאם בשעת עשיית המלאכה חשב עושה הפעולה או הטובה לעשותה בחינם ורק לאחר גמר המלאכה החליט לתבוע עבורה תשלום, במקרה כזה לא מגיעה לו תמורה כלל, מכיון שמחל על שכרו. ואפילו אם מחשבתו שלא לקבל שכר הייתה בינו לבין עצמו ולא גילה זאת לאחרים. ע"ש. ולכן אם בשעת עשיית השידוך דעתם של הקרובים הייתה לעזור לקרוב ולא בשביל שכר, וכפי שמצוי כשנכנסים לעזור לשידוך שכבר התחיל ע"י גורם חיצוני, אזי אסור להם לשנות אחר כך את דעתם ולדרוש שכר למפרע [משא"כ במקום שפעלו עבור השידוך מריש ועד גמירא, שבו גם לקרוב מגיע תשלום כמשנ"ת לעיל].



יז. על מי מוטלת חובת התשלום לשדכן

כח. ובאחרונים מצינו מחלוקת על מי מוטל חיוב התשלום לשדכן, האם על ההורים או על בני הזוג. דהנה כתב בשו"ת אבני נזר (ח"מ סימן לו) וז"ל: "דפשוט שחיוב שדכנות חל על החתן

¹²ז. ועיין בספר פתחי חושן (שכירות פרק יד הערה ז) שכתב שמדברי שו"ת הראנ"ח (סימן ג) משמע שכל קרוב שלא מוטל עליו להתעסק בנישואי המדובר יש לו דין שדכן.

וכלה, כי להם עשו טובה, רק שהמחותנים משלמים עבורם". עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין שום חיוב תשלום דמי שדכנות על ההורים, אלא החיוב הוא על בני הזוג, ורק ההורים הם אלה שפורעים את חובם של בני הזוג. אולם בדבריו אלו לא מבואר הטעם והמקור לכך, האם החיוב על ההורים הוא מעיקר הדין או רק משום מנהג.

ומאידך כתב בערך שי (חו"מ סימן קפה) גבי שדכן אשר שידך בחור ובתולה שהיו סמוכין על שולחן אביהם, ולא יכל לגבות השדכן דמי שידוך מן האב, מפני שהוא אלים, ועתה תובע השדכן מן החתן שישלם לו את שכרו, וכתב, כיון שסתם שדכן דעתו ליטול מן ההורים, וגם המנהג לפרוע בשעת התנאים, א"כ אין דעת שדכן ליפרע מן החתן ופטור החתן מלשלם וההורים צריכים לשלם. ע"ש. ומשמע מדבריו שלא דוחה את ההנחה שהחיוב חל על בני הזוג, ורק מבאר מדוע למעשה לא יכול לבוא עם בני הזוג בדין ודברים, וזאת משום שסמך דעתו מתחילה ליטול התשלום מההורים. ועיין בשו"ת הליכות ישראל גרוסמן (סימן ג) שכתב וז"ל: "ועיינתי בעשרות תשובות בספרי שו"ת ובכולם היו הדיני תורה עם ההורים ולא עם החתן והכלה, והרבה פעמים חייבו את ההורים שבועה כמו שכתב הרמ"א בסימן פז". ע"ש. והיינו שעצם החיוב תשלום מוטל על ההורים, ואין הגדרתם רק כפורעים חוב המוטל על בני הזוג.

ויש לצדד שהחיוב מוטל על ההורים ולא על בני הזוג. ראשית, לפי מה שנתבאר לעיל, דגדר שדכן הוא כפועל, הרי מבואר בשו"ע (סימן שלו סעיף ג) דהשוכר את הפועל לעשות בשל חבירו ואמר לו שכרך עלי, חייב לשלם לו מן הדין. וממילא כששלחו ההורים את השדכן למצוא שידוך לבנם או לבתם, או אפילו אם הציע השדכן שידוך מעצמו והם הסכימו לכך, הרי הם חייבים לשלם מן הדין, וגם האבני נזר יודה בזה. ובפרט לפי סברת האבני נזר שהחיוב מוטל על בני הזוג "כי להם עשו טובה" והיינו שהם אלו שנהנים בפועל מהשידוך, מ"מ כל סברת חיוב תשלומין המחייבת מצד ההנאה שבדבר, שורשה ומקורה מדין יורד לשדה חבירו, דהדין הוא שמשלם מה שנהנה, וכבר נתבאר לעיל דזה נאמר רק באופן שהשדכן הציע את השידוך מעצמו, והצדדים התקדמו לבדם ללא כל סיוע נוסף מצד השדכן, שהרי אם המשיך לסייע בשידוך ע"פ רצונם, שוב אין דינו כיורד אלא כפועל וכהנ"ל.

והנה יש שכתבו דהטעם שחייבים ההורים לשלם לשדכן כששידך מדעתו, מדין יורד לשדה חבירו שלא ברשות והשביחה, הוא משום שמעיקר דין תורה יש חיוב על האב להשיא את בנו ובתו (קידושין כט.), וממילא סילק השדכן את חיוב האב, ונחשב כיורד לשדה האב ולא לשדה החתן והכלה.

ויש להעיר דלכאורה הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים בדין המלמד את בן חבירו שלא מדעתו, שכתב הרמ"א (סימן שלו סעיף א) וז"ל: "המלמד עם בן חבירו שלא מדעת האב, יש אומרים דחייב לשלם לו מדין היורד לתוך שדה של חבירו שלא ברשות (מרדכי והגהות מרדכי שם) ויש חולקין (שו"ת הרשב"א סימן תרמה)". ומבואר שגם במקום שיש חיוב על האב וכגון ללמד את בנו תורה, ועשו זאת אחרים שלא מדעתו, אין בזה גדר של היורד לשדה חבירו שלא ברשות, ופטור מלשלם. וא"כ י"ל דה"ה לגבי שדכנות, שאף שהחיוב מוטל על ההורים להשיא את בניהם, בכל זאת אי אפשר לחייבם לשלם על כך מדין יורד.

וראיה נוספת לדבר, מצינו בגמרא (נדרים לו.) שבמקום שמלמדי התורה נוטלים שכר עבור כך, אסור למודר הנאה מחבירו ללמוד אצלו תורה מפני שהדבר נחשב להנאה, אולם מותר לו ללמד תורה את בנו של מודר ההנאה. ועיין ברשב"א (שם בתשובה) שהוכיח מגמרא זו, שכמו שלגבי מודר ההנאה אין הלימוד עם הבן נחשב להנאה, הוא הדין שאין לאב חיוב לשלם למלמד את בנו שלא מדעתו מדין יורד לשדה חבירו. ע"ש. והביאור הוא שלמרות שמוטלת על האב החובה ללמד את בנו תורה, מ"מ גדר החיוב הוא שבנו ילמד תורה, וכאשר הבן לומד לבד או ע"י מלמד, ממילא נפטר האב מחיובו, ואינו חייב לשלם למלמד מדין יורד.

אמנם, אם ננקוט כטעם זה, שחיוב ההורים לשלם הוא מצד שע"י פעולת השדכן נפטר האב מחיובו להשיא את ילדיו, נראה שלהלכה הדבר יהיה תלוי בצורת עשיית השידוך - אם ההורים שלחו את השדכן למצוא שידוך, הדין הוא שיהיו ההורים חייבים לשלם, שהרי כתב הרמ"א בדרכי משה (שם) שכאשר האב סיכם במפורש עם המלמד שילמד עם בנו, חייב לשלם לו את כל השכר הראוי לשלם למלמד. וכן נקט הש"ך (שם ס"ק ג) וז"ל: "כיון דאמר לו למוד עם בני וגלי דעתיה דניחא ליה משלם מה שנהנה". ולפי זה אם ההורים שלחו את השדכן, לכו"ע יתחייבו לשלם לו. אולם במקרה שהשדכן עשה את השידוך מעצמו מעצמו מבלי שנתבקש ע"י ההורים, הדבר יהיה תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים שהביא הרמ"א, שלדעת המרדכי והגהמ"ר יהיו חייבים, ולדעת הרשב"א יהיו פטורים. ובש"ך (שם) נקט כעיקר כדעת הרשב"א ושכ"כ עוד ראשונים. וממילא יוכלו ההורים לטעון קים לי כהש"ך ולהפטר.

והן אמת שבשו"ת הליכות ישראל הנזכר (שם) כתב טעם נוסף בחיוב ההורים לשלם, שאי"ז מצד שע"י השדכן קיבלו הנאה שנפטרו מהחיוב המוטל עליהם מדין תורה להשיא את בנם או בתם, אלא החיוב הוא מצד שכך רצונם, ורואים הם בזה טובה אישית במה שילדיהם באים בקשרי השידוכין, וז"ל שם: "וגם לעניות דעתי שההורים כן נעשה להם טובה בגמר השידוך, כי הענין נוגע להם בנפשם וכו' הרי אי אפשר לתאר את גודל הטובה שנעשה להורים בקשר השידוך, ולא דמי לטובה שמקבל מזה אחים ואחיות או שאר קרובים, שבודאי אי אפשר לדרוש שכר שדכנות. מה שאין כן ההורים לא ינוחו ולא ישקוטו עד אשר יראו הקשר הזה". ע"ש.

אך לקושטא דמילתא, סברא זו יש לדחות, שהרי סו"ס בכל שידוך הנהנים העיקריים מפעולת השדכן הם בני הזוג ואע"ג שגם להורים יש הנאה מכך, מ"מ אין זו הנאה ישירה אלא הנאה עקיפה, ואין לחייב עליה במקום שיש מי שנהנה ישירות מפעולת השידוך.

ומצאתי שבשו"ת משפטי שלמה קרליץ (ח"ב סימן לח עמוד קנב) כבר העיר בכגון זה במכתבו למחבר השו"ת הליכות ישראל, וז"ל: "ומש"כ כת"ר שלההורים נעשה להם טובה כי הענין נוגע להם בנפשם, הנה אף שודאי זה נכון, אבל שכר פעולה של שדכנות אינו בשביל שגורם למישהו איזה הנאה ותהיה הנאה זו חשובה מאד, אלא מה שגורם ומצליח לקרב את שני בני הזוג להתחתן וגם מפשר ביניהם בענייני הנדוניא, וזה עיקר פעולת השדכן כמבואר באחרונים ז"ל, והנאה זו הוא של החתן והכלה בעצמם. אשר לפי"ז לכאורה עיקר החיוב חל עליהם כדמי שדכנות, ולא ברור לי במקרה שההורים לא רוצים לשלם או שאין להם אפשרות לשלם, שהשדכן לא יוכל לתבוע את החתן והכלה בעצמם את דמי השדכנות וכו' ועוד ראיה ברורה

שעיקר החיוב חל על החתן והכלה, מהא שמבואר באחרונים ז"ל וכך הוא המנהג מקדמת דנא שגובה דמי השדכנות מעריכים מסך הנדוניה שהכניסה הכלה וכן מהסכום שהכניס החתן וזה בא מפעולת השדכן, ואם זה היה מצד הנאת ההורים או שעיקר החיוב הוא על ההורים אין שום מקום להעריך בהנדוניה שקבל החתן והיה צריך להיות חישוב אחר לתשלום פעולת השדכן כמו כל פועל שמקבל שכר טרחתו ואינו תלוי בהערכת סך כספים שיש לבעל הבית. ע"ש.

איברא, דהגאון בעל ערך שי הנזכר, כתב להוכיח שאע"פ שבני הזוג הם אלו שנהנים באופן ישיר מפעולת השידוך, מכל מקום אי אפשר לחייבם כלל ועיקר, וזאת ע"פ המבואר בגמרא (כתובות קז:) שדעת חנן היא, שאם אדם הלך למדינת הים, ובא אחר ופירנס את אשתו, איבד המפרנס את מעותיו. וכן נפסק להלכה בטור ובשו"ע (אהע"ז סימן ע סעיף ח). ובבית יוסף הביא את דברי הרשב"א שהגביל הלכה זו, וז"ל: "דדוקא במפרש שמחמת מזונותיה שחייב לה בעלה הוא נותן לה, דבכי האי גוונא הוה ליה כפורע חובו של חבירו שהוא פטור, אבל פירנס סתם חוזר וגובה, לפי שכל המפרנס סתם אינו מפרנס אלא בתורת הלואה". ע"ש. אולם למרות זאת כתב הבית יוסף שכל זה הוא רק ביחס לתביעת הבעל, אבל לענין תביעת האשה, כתב בשו"ת הריב"ש (סימן תפה): "דאפילו הרשב"א לא אמר וכו' אלא לומר שמשתלם מן הבעל, אבל להשתלם מהאשה דבר פשוט הוא שאינה חייבת לו כלום, אלא אם כן לותה ממנו בפירוש עכ"ל. ומבואר שאע"פ שהאשה היא הנהנית העיקרית מהמזונות, כל שלא סיכמו עמה בפירוש שתשלם, א"א לתבוע ממנה תשלום עבור כך. ומשום כך ה"ה לשדכנות שהחתן והכלה הם כמו האשה שמקבלת מזונות, ואף שעיקר ההנאה היא שלהם בכל זאת אין אפשרות לתבוע מהם תשלום עבור זה, וכלשון הערך שי: "אם כן הכי נמי לא יכול השדכן לומר לחתן הרי עשיתי לך פעולה - שלם לי, כיון דלאו אדעתא דחתן ישלם לו נחית".

אך מכל מקום לענין הלכה, מכיון שהמנהג כיום שההורים הם המשלמים, ולוקחים על עצמם גם תשלום זה בין יתר הוצאות החתונה והנדוניה, אזי גם אם השדכן עשה את השידוך על דעת ליטול את השכר מבני הזוג, לא יוכל לגבות מהם אלא רק מההורים, כיון שהמנהג הוא הקובע בעניינים אלו. וכל עוד שהשדכן לא סיכם במפורש בתחילת פעולתו שרצונו ליטול מבני הזוג, הולכים אחר המנהג, וכמו שהתבאר לעיל בדברי הפוסקים ובראשם הרמ"א ז"ל, וכן העלה בספר הליכות ישראל (שם). וע"ע בערך שי (שם) שביאר מה נחשב מנהג המדינה בזה. ע"ש.

אולם זה ברור, שבמקום או בחוג מסויים שהמנהג הוא שבני הזוג משלמים לשדכן, וכפי המצוי בשידוכים לחוזרים בתשובה שהוריהם כמעט מופקעים כליל מכל מהלך השידוך, או ביתומים שאחרים מתעסקים בשידוכיהם, יצטרכו בני הזוג לשלם לשדכן, שהרי כל חילו של הערך שי לחייב את ההורים הוא משום שעל דעת כן ירד השדכן לעשות השידוך. ופשוט הוא, שבשידוכין מעין אלו דעת השדכן ליטול דמי השדכנות מבני הזוג. וע"ע בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובידורי יהדות (ח"ב פס"ד בעמוד רלא) שדן הגרבי"י לוין זצ"ל במקרה שסב החתן מצד אמו ביקש משדכן שימצא שידוך לנכדו, והשדכן תובע התשלום מהסבא, והעלה בראיות שאין השדכן יכול לתבוע את הסבא לתת לו דמי שדכנות, משום שהסב אינו מחוייב במצוה להשיא את נכדו. ע"ש שסיים דמצד המנהג הדבר צריך בירור.

כט. ומכל מקום, מהיות טוב, במקומות שיש דין ודברים בענין התשלום, מן הראוי לבוא לידי פשרה ועכ"פ לשלם לשדכן ולפייסו בסכום ראוי מצד הכרת הטוב על כל טורחו ועמלו, ובפרט שראינו להרבה גדולים שהזהירו מאד על ענין התשלום לשדכן להסיר שום קפידה ועיכוב מבני הזוג".



יז). עיין לידידי הרה"ג רבי חיים בנון שליט"א בספרו הנפלא שנות חיים (עניני שידוכין עמוד 85) שהביא מקורות לענין זה, ושכ"כ בספר מעשה איש (ח"א עמוד רטו) שהגרי"י קנייבסקי זצ"ל אמר בשם החזון איש: "כי היותר מצוי בענייני גזל הוא, שמקפחים את שכר השדכן, השדכן יש לו ממש דין פועל ומגיע לו תשלום על פי דין כמנהג המקום". ועוד כתב שם בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאמר ששמע בשם בעל החזון איש זצ"ל, שאחד בא אליו ואמר שכמה שנים אחרי החתונה לא הוליד, ושאל לו החזון איש אם שילם להשדכן? והשיב, שהשדכן היה קרוב ועל פי דין אין מגיע לו, ואמר לו החזון איש אעפ"כ לך שלם לו, והלך ושילם לו ולשנה הבאה נולד לו ילד. (פניני רבנו הקה"י ח"א עמוד נט). וכיוצ"ב כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תשל"ו) ע"ש. וראה בספר שיעורי הראש"ל (ח"ד שיעור קנו עמוד יז) שסיפר מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בזה"ל: "אדם אחד התחתן ולא היו לו ילדים, ושאלתיו, האם שילמת כסף לשדכן? הרי זה גזל! והוא ניגש אליו ופייסו ונתן לו כספו, ואחר שנה נולד לו בן, וצריך לשלם טבין ותקילין". וכ"כ עוד בספר אורחות רבינו הקה"י (עמוד נט בהערה), ובספר תולדות רבי משה פיינשטיין (עמוד 199). וע"ע בספר שולחן העזר (הערות בסוף הספר דף קלג) שהביא מעשה כעין זה עם בעל הדברי יחזקאל (משינאוא). ע"ש.

הרב אברהם טולנפלד

כולל נפש חיה, בני ברק

אדם השואל דירה ורוצה להשכיר האם מותר ולמי צריכים לשלם

מעשה באחים שירשו דירה מהוריהם שהיו שותפים בדירה, אחד מהאחים (ראובן) היה דר עם הוריו ומחמת זה האב נתן לראובן בחיי האב את חלקו. אולם חלק האם נפל בירושה לכל הבנים. כל האחים נתנו לראובן האח להשתמש בדירה. לאחר זמן ראובן נפטר והשאיר אלמנה ושני ילדים, ובינתיים האחים היורשים (שחלקם כבר נפטרו והשאירו יורשים קטנים וגדולים) לא דרשו את הדירה בחזרה והאלמנה בינתיים יכולה הייתה לגור בדירה. ברם, האלמנה מרוב צער לא הייתה יכולה מבחינה נפשית לגור בדירה ובינתיים דרה אצל אחותה. לימים התחתנה האלמנה ועברה לדור עם בעלה החדש, ובאה האלמנה ורוצה להשכיר או להשאיל את הדירה למשפחה בת עשרה נפשות, וטענתה היא מכיון דהיא יכולה לגור בדירה, א"כ יכולה להשאיל או להשכיר את הדירה. ברם האחים לא בקשו ממנה לצאת והאחים אינם לפנינו לשאול אותם.

השאלה היא האם מותר לה להשאיל ולהשכיר את הדירה, ואם עברה והשאילה או השכירה האם צריכים לשלם ולמי.

שאלה זו מורכבת מכמה נדונים כדלהלן:

א. האם כשראובן מת, עדיין האלמנה יכולה לדור בדירה, ב. האם השואל רשאי להשאיל או להשכיר, ג. אם עברה והשאילה, אם צריכים הדרים בדירה לשלם לשאר היורשים מדין נהנה, ד. אם קצצה שכירות, אם השתא צריכה לחלוק את מה שקבלה ולתת לשאר היורשים, ואם יש חילוק בין קצצה כמחיר שבשוק לבין קצצה מחיר יותר מהשוק.

(כל הנדונים אם יכולה להשכיר וכדו' היינו בשביל ילדיה, שהם היורשים, דהיא רק האפטרופוס שלהם, ועיין בהערה^א).



א). המקור דהאלמנה היא האפטרופוס של הילדים נמצא בשו"ע בסי' רצ סכ"ד: "יתומים קטנים שסמכו אצל בעל הבית הם מעצמם ונשתדל בשלהם יש לו דין אפטרופוס לכל דבר ואפילו סמכו אצל אשה". והביא הסמ"ע (שם ס"ק נו) דאיתא במרדכי בגיטין (רמז שצב) דכתב דאשה שמת בעלה והשאיר יתומין ולבסוף נשאה האשה והכניסה האשה לבעלה החדש ספרים משל בעלה שנפטר והתחייב לה הבעל החדש לזון את ילדיה, כיון דלאלמנה יש דין אפטרופוס כיון דלא גרע מבעל הבית שדרים אצלו, שוב יכולה להביא את הספרים לבעלה החדש בתשלום המזונות, דהרי שנינו דהאפטרופוס מוכר להאכיל.

אלא דעיין בפתחי תשובה (ה) דהביא מח' הרמ"ה והרא"ש אם דין זה הוא דווקא ביתמי בני ט' או אף קטנים מהם, והביא דהב"ח פסק כהרמ"ה דדווקא אם הם בני ט', אך הפתחי תשובה עצמו דייק דהשו"ע ס"ל כהרא"ש דאף קטנים מהם סמיכתם בסתם.

ובעצם דברי המרדכי יל"ד, דאם הוא פסק עם האשה לזון את בניה מהיכ"ת דכוונתו היא שתשלם ע"ז, ואי נימא דכיון

א.

האם כשראובן מת האלמנה יכולה לדור בבית

והנה, כיון דמת ראובן א"כ לכאו' היא צריכה לבקש שוב רשות מהיורשים להמשיך לדור בבית, וא"כ אף אי נימא דיש רשות מחלק מהיורשים, מ"מ היא תצטרך לבקש רשות משאר היורשים.

אולם כיון דאיתא בגמ' בב"מ קא: גבי הדין דהמשכיר צריך להודיע ל' יום קודם שרוצה להוציא, והדא איתא בגמ' "זבניה או אורתיה או יהביה במתנה אמר ליה לא עדיפת מגברא דאתית מיניה", מבואר דהשכירות עוברת בירושה, וכן פסק השו"ע בסי' שיב סי"ג, ולפי"ז ודאי ה"ה בשאלה דשאלה עוברת בירושה.

נמצא לפי"ז דכל עוד שלא בקשו ממנה לצאת, שוב הבית נפל לילדים שלה בשאלה, והיא הרי האפוטרופס שלהם, וממילא היא יכולה לדור בה בדין מכח ילדיה שירשו את הדירה השאלה. אולם ברגע שיבקשו ממנה לצאת שוב לא תוכל לדור בדירה, אך יש ל' יום עד שתצא².



ב.

האם השואל והשוכר רשאים להשאיל ולהשכיר

הנה איתא בגמ' בב"מ כט: אמר ר"ל כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר, ור"ל איירי גבי ס"ת דאין יכול להשאילו או להשכירו לאחרים, ויל"ד א"כ הוא הדין בקרקע.

והנה איתא בגמ' בב"מ עט: "ת"ר השוכר את הספינה ופרקה לה בחצי הדרך נותן לו שכרו של חצי הדרך ואין לו עליו אלא תרעומת היכי דמי אילמא דקא משכח לאגורה אמאי אית ליה תרעומת ואי דלא קא משכח לאגורה כוליה אגרה בעי שלומי לעולם דקא משכח לאגורה אלא אמאי אית ליה תרעומת משום רפסתא דספינתא אי הכי טענתא מעלייתא הוא וממונא אית ליה גביה אלא מאי פרקה דפרקה לטועניה בגויה אלא מאי תרעומת משום שינוי דעתא אי נמי לאשלא יתירא" ע"כ.

מסקנת הגמ' היא דהברייתא דאיתא דאין לו עליו אלא תרעומת איירי היכא דפרקה לטועניה בגויה, והתרעומת היא משום שינוי דעתא. ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' - רש"י פי' דאיירי דהשוכר רוצה להוסיף עוד סחורה, והתרעומת היא שהוא היה סבור ללכת מהר ולחזור מהר. מאידך התוס' והרא"ש והרמב"ם פי' דאיירי דהשוכר רוצה למכור את הסחורה

דכבר הכניסה את הספרים ע"ד זה נתחייב, א"כ שוב ייצא דיכול לקחת רק מה שהכניסה, אולם מה שלא הכניסה לו קודם לא תצטרך לשלם. וצ"ע ולא הספקתי לעיין בזה.

ב). ונראה דאע"ג דפסק השו"ע (חומ ש"ב ז) דבעיירות בימות החמה יש ל' יום ובימות הגשמים אינו יכול להוציא מהחג עד הפסח, ובכרכים בעי י"ב חודש, מ"מ לכאו' בזמנינו ליכא חילוק וסגי בל' יום.

למישהו אחר, והוא ישכור את הספינה במקומו, והתרעומת היא משום שינוי דעתא (ועיין לקמן דהבאתי בב' אופנים, או משום דהוא אדם קשה מן הראשון או משום עצם זה דהוא צריך להתרגל לדעת של איש נוסף).

והנה הרמב"ם (שכירות ה' ד') פי' בסוגיא זו כפי' התוס' והרא"ש, ומינה הוכיח דיכול להשכיר את הספינה לאדם אחר במקומו. דכיון דמבואר בספינה דהשוכר רשאי להשכיר, ש"מ דכל הדין דאין השוכר רשאי להשכיר זה רק היכא דיכול לומר אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר. אולם בספינה דבעל הספינה נמצא ביחד אתו, שוב ל"ש הא דאין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר, וממילא ל"ש הא דאין השוכר רשאי להשאיל, וממילא שוב יכול להשכיר לאחר את הספינה.

ג). ובעצם הראיה מספינה יל"ע, דלכא' הראיה דהרמב"ם היא ממסק' הגמ' דיכול להשכיר לאחר כפי' התוס' והרא"ש. אולם יל"ע, דהרי אף בהו"א סברה הגמ' דיכול להפסיק באמצע הדרך אם מצי לאגורה, ומשמע לכא' דעל בעל הספינה מוטל להשכיר ואילו המשכיר ולא השוכר. וא"כ שוב בתי' הגמ' דמביא אחר במקומו, לעולם י"ל נמי דהבעלים הוא המשכיר. אולם באמת ל"ק כלל, דהרמב"ם באמת כתב לפרש אף את כוונת הגמ' בהו"א דמצי לאגורה היינו דהשוכר יכול להשכיר לאחרים. וא"כ לעולם י"ל דהוכיח דבריו אף מההו"א דהגמ'. וס"ל לרמב"ם דלעולם אין השוכר יכול להסתלק, אלא הוא יכול להעמיד אחר במקומו (אולם בנתיב"מ שטו ב כתב דאף הרמב"ם בשכיח לאגורה השוכר יכול לצאת, ועל המשכיר מוטל להשכיר. והביא ראיה מהמרדכי דכן כתב, דס"ל לנתיב"מ דשי' המרדכי כשי' הרמב"ם דהשוכר רשאי להשכיר. ועיין לקמן מה דכתבתי בכ"ז, ומ"מ כתבתי שם דדברי הנתיב"מ צ"ע). אולם אכתי צ"ב מה השתנה לגמ' בין ההו"א למסק', אמאי אם לא איירי על שוכר מסוים לית ליה תרעומת, ואם כן מדובר במכר את הסחורה לאחר, שוב אית ליה תרעומת, וצ"ב. ולכא' י"ל דבהו"א דמצי לאגורה, א"כ ודאי הבעלים ימצא שוכר אחר כלבבו, אולם במסק' הגמ' דמכר את הסחורה לאחר, א"כ אי"ז כלל תלוי בבחירת הבעלים, ושוב אפשר שיביא אחר שקשה הימנו וא"כ שוב איכא תרעומת.

אולם באמת הריטב"א שם פליג ע"ד הרמב"ם וס"ל דלעולם בגמ' שם השוכר יכול להסתלק ועל הבעלים מוטל להשכירה לאחרים. וכן יובא לקמן בעז"ה דכן ס"ל להמרדכי בב"ב (רמז תקסט). וצ"ב מ"ט יוכל להסתלק מהשכירות. וי"ל דס"ל כסברת הדרכי משה (שטו ג), דבספינה דרך השוכרים כן היא ואדעתא דהכי אוגרה. ולפי"ז נימא דלעולם בבית לא יוכל לצאת באמצע, כיון דודאי אין דרך השוכרים בכך. אולם יל"ד אם שייכא לכאן סברת הדרכי משה, כיון די"ל דכל דבריו זה לשונות שוכר, כיון דאחר דיש לו אפשרות להכניס שוכרים שוב מהני הך סתמא לפרש להאי דינא. אולם לדון מתחילה דמשום הסתמא יוכל להפסיק השכירות, י"ל דלא שייך האי תנאי דבעינן תנאי מפורש. וביאר ידידי הר"ר אלחנן שליט"א דאין הגדר דהוא מפסיק את השכירות, אלא דהוא מחזיר אותה לבעלים. דכיון דהוא מפסיק להחזיק בה, שוב הרי היא עומדת ברשות הבעלים, וא"כ אין לו על מה לשלם. ורק יל"ד אם כל מה דיכול להפסיק באמצע זה רק אם הוא אכתי לא שילם או אף אם כבר שילם. ובריטב"א לא זכר בזה חילוק. אולם לקמן אביא את שי' המרדכי דחילק בין שילם ללא שילם, ושם בעז"ה אבאר את שיטתו באריכות.

אולם לפי"ז יל"ע, דא"כ אמאי רק אם שכיח לאגורה יכול להחזיר. ועוד, דשי' המרדכי (ב"ב תקסט) דכל מה דיכול להפסיק באמצע זה רק אם יכול להשכיר בכמה שהשכיר לראשון, אולם אם מצי לאגורה בפחות כסף אין השוכר הראשון יכול להפסיק באמצע. ונראה מזה דה"ט רק משום דדרך השוכרים בכך, וצ"ע.

אולם באמת לשי' הריטב"א קשה, דאם הבעלים הוא המשכיר מ"ט אינו יכול לומר לשוכר דאינו רוצה להשכיר לקונה, דכל כמה דאית ליה תרעומת מ"ט אינו יכול להימנע לגמרי. וצ"ל דלעולם לשי' הריטב"א מסק' הגמ' היא דיכול להפסיק ומשום דמצי לאגורה לאחריו, אולם כיון שמכר את הסחורה הרי הוא מכריח אותו להשכיר דווקא לו. אולם לעולם יכול הבעלים להימנע מלהשכיר לו, ויכול לומר הוצא הסחורה אשר שמת, אע"ג דהיא כבר אינה שלו, כיון דמ"מ הרי הוא שם בספינה את הסחורה. אך לא יוכל לתבוע אותו השכירות כיון דמצי לאגורה.

ובאמת היה מקום לפרש מכח קושיא זו דלעולם אף לשיטות דמדויקים מהגמ' דהשוכר רשאי להשכיר, מ"מ ס"ל נמי דיכול להפסיק באמצע (בר משי' הרמב"ם עצמו כדבסמוך), ומ"מ איכא ראיה מהסיפא מהא דאית ליה תרעומת ומ"מ יכול להכניס אדם אחר. וכן מדוק' מדברי המרדכי דהוכיח כן מפ' הר"ח דפי' כן למסקנא. אולם מ"מ מדברי הרמב"ם מבואר

וכן הוכיח הרשב"א בתשו' (ח"ג לו. וכן כתב הרשב"א בח"ג פד, ובח"ו קיא, ובח"א אלף ד ואלף נג ואלף קמה, ובח"ה קו).

ובהדיא כתב הרמב"ם (שם ה"ה) "מכאן אני אומר שהמשכיר בית לחבירו עד זמן קצוב ורצה השוכר להשכיר הבית לאחר עד סוף זמנו משכיר לאחרים אם יש בני בית כמנין בני ביתו, אבל אם היו ארבעה לא ישכור לחמשה, שלא אמרו חכמים אין השוכר רשאי להשכיר אלא מטלטלין שהרי אומר לו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר אבל בקרקע או בספינה שהרי בעלה עמה אין אומר כן", וכן פסקו הטור והשו"ע (שטו א),

ומבואר מדברי הרמב"ם דבקרקע וספינה ל"ש אין השוכר רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר.

והנה מלש' הרמב"ם מדויק דכל מה דמותר לשוכר להשכיר בית זה רק אם הבעלים נמצאים יחד עם השוכר, ולכאור' מדויק דאם הבעלים לא דר עמו, שוב אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר.

וכתב הט"ז (שטו א) דלפי"ז נמצא דהרא"ש פליג על הרמב"ם גבי בית, אע"ג דס"ל כהרמב"ם גבי ספינה. דכתב הרא"ש (תשו' כלל א סימן ב) דשנים שגרים יחד בשותפות, אין האחד יכול להביא אחר במקומו מדינא, ודלא כספינה דאית ליה עליה רק תרעומת. וז"ל "היינו דווקא ספן שספינתו עשויה לכך להשכירה לאחרים דיש טוב ויש רע ואינו נמנע בשביל זה להשכיר ספינתו. אבל לדור בבית בשותפות אדם מדקדק בדבר ונמנע מלדור עם אדם שאינו מקובל עליו". וכיון דאם דר עמו לא שייך האי טעמא דספינה א"כ שוב נמצא דבבית אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר ודלא כרמב"ם. וא"כ שוב קשה דמאידיך גיסא פסקו הטור והשו"ע (ה"א) את הרמב"ם, ומאידיך גיסא (ה"ב) פסקו את הרא"ש הנ"ל, ולא הביאו דהוה מח' בין הרא"ש לרמב"ם. ומשו"ה ביאר בדברי הרמב"ם באופ"א כדלהלן.

לא כן, דפי' אף בהו"א דהגמ' דמוטל על השוכר להשכיר ולא על המשכיר. ולש' הריטב"א דיכול להפסיק באמצע יל"ד אם היינו דווקא אם אכתי לא שילם, א"ד דאע"ג דכבר שילם יכול להפסיק. והנה לקמן אביא בעז"ה לדברי המרדכי (ב"ב תקכט) דס"ל נמי כשי' הריטב"א דיכול להפסיק באמצע השכירות, וסייג זאת רק אם אכתי לא שילם, אולם אם כבר שילם אינו יכול להחזיר את השכירות. אולם הרמב"ם דס"ל דהשוכר הוא המשכיר, בהכרח פליג וס"ל דאינו יכול להפסיק באמצע. דאילו יכול להפסיק, אמאי פסק הרמב"ם לקו' הגמ' דבמצוי לאגורה לית ליה תרעומת, היינו שאז השוכר משכיר. וע"כ משום דלא יכול להפסיק, דאילו יכול להפסיק שוב הבעלים צריך להשכיר. וכן מוכח מדכתב שם הרמב"ם ד"א דאין השוכר רשאי להשכיר ויתן שכרו עד סוף הזמן, מבואר דאע"ג דאכתי לא שילם אינו יכול להפסיק באמצע, כשי' הריטב"א, אלא צריך לתת עד סוף הזמן.

אך מ"מ בהא דכתב הריטב"א "דדינו של הרמב"ם אמת כשהאנשים שוים דאין כל דירות בני אדם בבתיים שוים", ולכאור' כוונתו דרק היכא דהאנשים שוים היינו כלפי החרבת הבית, אולם במקום דהם שוים בהחרבת הבית, אע"ג דהשוכר השני הוא אדם קשה יותר, נמי יכול להשכיר, דהרי כתב דדין הרמב"ם אמת. והרי להוכחת הרמב"ם מהגמ' גבי ספינה מוכח נמי דאע"ג דהוא קשה הימנו, דמשו"ה הא איכא תרעומת נמי יכול להשכיר. וא"כ הריטב"א דכתב דדין הרמב"ם אמת לכאור' כוונתו לכל דינא דהרמב"ם.

אולם באמת אין מכאן ראיה דאף אם הוא קשה ממנו יכול להשכיר, ד"ל כשי' המרדכי בב"מ רמז שמה דס"ל דלעולם השוכר רשאי להשכיר אך לא לקשה הימנו, אע"ג דהתוס' בב"מ עט: י' כן להדיא דיכול להשכיר אף לדקשה ממנו, ועיין לקמן דהרחבתי בזה.

אולם באמת קו' הט"ז קשה, דהרא"ש לא מחלק בין בית לספינה, אלא בין שכירות לשותפות, דאם הוא משכיר את הבית א"כ רשאי היה להשכיר אף למי שהוא קשה הימנו, אולם בשותפות ודאי היה מדקדק. וכיון דהרמב"ם איירי בשכירות, שוב הרא"ש מודה לרמב"ם דבכה"ג שוב השואל רשאי להשאיל והשוכר רשאי להשכיר. והוא תימה על הט"ז (אך מ"מ מוכח כדבריו מדברי הרב המגיד כדלהלן). דהא אף ספינה הוא דר תקופה עם הבעלים ומ"מ רשאי. ומצאתי דכן איתא ברשב"א בתשו' (ח"א אלף נג) בהדיא דאם השכיר את ביתו ושייר לעצמן דירין נמי השואל רשאי להשאיל כמו בספינה. ועוד יש להקשות מלשון הרמב"ם דכתב כיון דהמשכיר דר עמו. ודוחק רב לבאר את לשון הרמב"ם דכוונתו רק אם הוא לא דר באותו הבית מ"מ הרי"ז כדר עמו, אך רק כלפי זה דבכה"ג דמי לספינה.

אך מ"מ ס"ל לט"ז דעיקר החילוק הוא בין דירורין בבית לבין דירורין בספינה, דבבית הוא מקפיד יותר מאשר ספינה.

ובדרכי משה (שטז ג) נמי כתב כדברי הט"ז אך לא מטעמו, דהקשה נמי דסתרו הטור והשו"ע את שיטתם, דמאיך פסק כרמב"ם דהשוכר רשאי להשכיר, ומאיך פסקו את הרא"ש דאין השותף יכול להכניס שותף אחר. ותי' דהטור והשו"ע פליגי על הרמב"ם בטעמו, וס"ל לטוש"ע דלעולם אם המשכיר דר אינם יכולים להשכיר, ואילו הרמב"ם ס"ל דרשאי בין המשכיר גם דר בבית ובין אם אינו דר בבית. אולם א"כ קשה מספינה דיכול להשכיר למרות שהוא נמצא. ותי' הדרכ"מ דס"ל לטור דהטעם בספינה לאו מה"ט דבית, אלא משום דדרך השוכרים ספינה למכור סחורתן בחצי הדרך לאחרים, ואדעתא דהכי השכיר לו, משא"כ בבית. ולכאור' אם הטעם הוא משום דדרך השוכרים למכור סחורתן לאחר, א"כ שוב אין טעם לומר דעל השוכר להשכיר, אלא הרי"ז מוטל על הבעלים להשכיר.

ולפי"ד הדרכ"מ דטעמא דספינה משום דדרך הסוחרים בכך, א"כ נמצא דאין ראיה לבית. וא"כ שוב קשה מנין דבבית השוכר רשאי להשכיר. אולם באמת הריטב"א בב"מ עט: נמי פליג על הרמב"ם דליכא ראיה מספינה, ומ"מ כתב דדין הרמב"ם אמת (אלא דמ"מ איכא חילוק בין הדרכי משה לריטב"א, דהריטב"א ס"ל דטעמא דהגמ' בב"מ עט: דיכול להפסיק באמצע, כנתבאר לעיל בהערה. משא"כ הדרכ"מ ס"ל דבספינה השוכר עצמו יכול להשכיר).

אולם יש להקשות על הדרכי משה, דהא להדיא ס"ל לרא"ש דהא דבספינה הוא רשאי להשכיר אין הטעם משום דרגילות למכור, ואז הרי על המשכיר להשכיר ולא על השוכר, והרי כתב להדיא דדין ספינה הוא דהשוכר רשאי להשכיר. הרי דלהדיא דלא כדברי הדרכ"מ, וצ"ע.

ועיין בחידושי אנשי שם על המרדכי בב"ב רמז תקכט דהביא חילוק זה בין היכא דהמשכיר דר עמו לבין היכא דאינו דר עמו. וכתב דהמהרש"ל בסי' טז כבר דחה, דליכא ראיה מהרא"ש דאיירי רק בשותפין. אולם באמת אין ראיה מדברי המהרש"ל, כיון דכתב כן המהרש"ל רק לחלק בין היכא דנשתתפו ובין היכא דקיבלו זאת בירושה, דהטעם דאינו יכול להשכיר הוא משום דירדו ע"ד כן ובירושה ל"ש כן. אולם מ"מ מ"מ כן ס"ל לבעל החידושי אנשי שם.

(ד). ובמהרש"ל סי' טז דייק מלש' הרא"ש דדווקא היכא דנשתתפו דירדו על דעת כן, אולם בירושין דל"ש דירדו ע"ד כן ודאי כ"א יכול למכור או להשכיר לאחרים, אע"ג דהשותף השני דר עמו בבית.

נמצא דלעולם אף דהדרכ"מ ס"ל כט"ז, אך כ"ז בדעת הטור, אולם פליג על הט"ז בטעמא דספינה, דלט"ז טעמא דספינה כטעמא דבית, ואילו לדרכ"מ טעמא אחרנא הוא משום דדרך שוכרים כן. ונחלקו נמי בדעת הרמב"ם, דלשי' הט"ז הרמב"ם איירי דווקא אם הוא לא דר עמו (ולשון הרמב"ם דהמשכיר דר עמו היינו דיכול להגיע ולראות), ולדרכ"מ בין דר עמו ובין לא דר עמו.

ומשו"ה תי' הט"ז וכ"כ הסמ"ע (שטז א ויותר מפורש שם בס"ק ד), דלעולם אין כוונת הרמב"ם לומר דבבית ה"ט משום שהוא דר עמו באותו הבית, אלא עיקר הטעם דמטלטלין אינו רשאי להשאיל הוא משום דשואל יבריחם וכן בשדה שואל יכחישנה. אולם בספינה דהבעלים נמצא, ובקרקע אע"ג דהבעלים לא נמצא, מ"מ הוא אינו יכול להבריא ויכול להראות לו כל עניני ביתו ויתנה עמו שיחזיר כן בשלמותו. ומה דנקט הרמב"ם דבעליה עמה היינו דיכול להגיע כל הזמן ולראות את דירתו.

והביא הט"ז דכן איתא במגיד משנה (שם) דכתב דאע"ג דבספינה איכא תרעומת, מ"מ בבית ליכא תרעומת כיון דאינו דר עמו בביתו. אולם לא מבואר בדברי המגיד משנה מה הדין עם הבעלים דר שם ואם ס"ל כט"ז. ובדרכי משה (שטז ג) כתב דלעולם ודאי לשי' הרמב"ם ליכא חילוק בין הבעלים נמצאים שם או לא, וכתב דכ"כ בשם המגיד משנה, וכתב דכ"א בתשו' הרשב"א,

ולול"ד יש מקום ליישב באופ"א, דכוונת הרמב"ם היא דבבית הוא דר עמו היינו שהוא דר לידו אך לא ממש בביתו. אולם י"ל דס"ל לט"ז והסמ"ע דכל כמה דסגי בזה שהוא דר לידו, אע"ג דאינו דר בביתו, מ"מ סגי אף שהוא דר בריחוק מקום אך מ"מ הוא יכול לבא ולבדוק, דמאי שנא.

ובאמת הרשב"א בתשו' (ח"א אלף קמה) כתב כדברי הט"ז והסמ"ע, דכל הדין הוא רק במטלטלין דאפשר להבריחם, אולם בספינה, דהבעלים נמצא ולא יכול להבריחם, שוב יכול השואל להשאיל. ולפי"ז, בקרקע לעולם אף אם לא דר עמו מ"מ אינו יכול להבריא. וכ"א להדיא בתשו' אחרת (ח"ג פד) דבבית אף תרעומת ליכא, וודאי כוונתו היא משום דאינו דר עמו וליכא שינוי דעתא. א"כ ש"מ דאף אם לא דר עמו נמי יכול להשכיר. אלא דבתשו' נוספת (ח"א אלף נג) כתב דאף אם שייר לעצמו דיורין ודר בבית נמי השוכר רשאי להשכיר. ולפי"ז צ"ל דמ"מ איכא תרעומת.

וכ"א במרדכי (ב"מ שנו) וז"ל "ועוד ראינו מדתנן בערכין פרק המוכר מכרה לראשון במנה ומכרה ראשון לשני במאתים אינו מחשב אלא עם הראשון שנאמר לאיש אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכרה ראשון לשני במנה אין מחשב אלא עם השני שנאמר לאיש אשר וגו' וכל מוכר שדה בשעה שהיובל נוהג אינו אלא כשכירות בעלמא הואיל וסופו לחזור ביובל ואפ"ה חזינא שיש לו רשות לראשון למוכרה לשני בלא רשות בעלים". הרי דהתם איירי ודאי אף בלא דדר בביתו ומ"מ יכול להשכיר, והביאו הגר"א בסי' שמב. הרי דס"ל נמי לגר"א דהא דפסק הרמב"ם דבבית השוכר יכול להשכיר אף בגוונא דלא דר עמו.

ה). ובעצם הראיה דהביא מיובל, כתב הקצוה"ח (שטז ב) דליכא מהתם ראייה, כיון דהתם הוה קנין פירות ויש לו בנפרד מהבעלים, בשונה משכירות דאין לו בנפרד מן הבעלים אלא יש לו על הבעלים.

נמצא א"כ דלעולם בקרקע השואל רשאי להשאיל והשוכר רשאי להשכיר, ולכן כתב הרשב"א (שם) דכיון דלשמעון יש זכות שאלה בדירה, וממילא שוב יהודה שדר שם לא דר בשל המשאיל אלא בשל השואל, ול"ש לחייבו מאומה.

נמצא א"כ שיש ב' שיטות בדברי הרמב"ם: א. שי' הט"ז דאם הבעלים דר בבית אין השוכר יכול להשכיר, ב. מאידך שי' הדרכ"מ דבין דר עמו ובין לא דר עמו. (ובדעת המגיד משנה אין ראייה כמאן ס"ל).



האם השוכר רשאי להשכיר למי שבני ביתו מרובים

אולם כתב שם הרמב"ם דכל מה דיכול להשאיל זה רק אם הוא משכיר כמנין אנשי ביתו, אולם אינו יכול להשאיל למשפחה יותר מאשר מנין בני ביתו, ומבואר ברמב"ם דביותר אנשים אי"ז רק סיבה לתרעומת כבספינה אלא דבכה"ג כלל אסור לו להשאיל, בשונה מספינה דיש לו רשות להשאיל אך יש תרעומת. וכן פסקו הטור והשו"ע שם.

מאידך ברשב"א בתשו' (ח"ג לו) מבואר לא כן, וז"ל: "שאפי' בלא תנאי היה רשאי ואפי' ליתר מסיעתו כל שיראה לב"ד שאין הפסד מתרבה בכך שאין הדיורין מפסידין, אדרבה לעתים מועילין הרבה לקיום הדירה וכדאמרי' בבבא קמא ביתא מותבהא מייטב'. ומיהו אם יראה לב"ד שיתרבה בו הפסד אינו רשאי וכדמוכח נמי בההיא דהשוכר את הספינה". ומבואר מדבריו דיש לשוכר זכות להרבות בדיורין אא"כ נראה לב"ד דמרבה הפסד, ומבואר דלא כהרמב"ם. ובמה שכתב דמוכח בההיא דספינה יל"ע מה כוונתו.

והנה לא פירט כאן הרמב"ם את המקור למה שפסק דאינו יכול להוסיף אנשים אחרים, והגר"א ציין כאן למש"כ הרמב"ם בהל' שכנים (ה ט) דשם כתב הגר"א דהמקור הוא מן הסוגיא בב"ב ס. דאיתא התם דהשותפין בחצר אינם יכולים להרבות בנין בחצר כיון דמרבים את הדרך על השותפים האחרים. אך מ"מ יכול אחד מהשותפין לחלק את ביתו או לבנות עליה בתוך ביתו אך לא מעל ביתו, וכן פסק שם הרמב"ם בהלכה ח. והדא פסק בהלכה ט' "מכאן אתה למד שאחד מן השותפין שהביא לביתו אנשי בית אחר יש לחבירו לעכב עליו מפני שמרבה עליו את

1. ואע"ג דהרמ"א (שטז א, ובדרכי משה שטז ג בהרחבה) כתב דהרשב"א נמי ס"ל כרמב"ם, ודייק זאת מתשו' בח"א אלף קמה דדן הרשב"א בגוונא דנתן את הדירה ושייר דיורין לעצמו ולמי שישמשו וכן להצניע כלים, ופסק (בסוף התשובה) וז"ל "ומכל מקום אין האב רשאי להכניס שם דיורין אלא למי שישמשנו ולא להכניס כלים אחרים עם כליו שכן התנה ושייר שידור שם עמו מי שישמשנו ולא לאחרים ושיכנס שם כליו ולא כליו וכלים אחרים. אבל אם רצה הוא להכניס שם אנשים במקומו כמספר אנשי ביתו ומשמשו או להכניס כלים של אחרים בכליו רשאי". ודייק הרמ"א מדבריו דמשמע דאינו יכול להכניס יותר ממנין ביתו. אולם כבר תמה ע"ד הט"ז (שם) דהרשב"א איירי להדיא שרק מחמת התנאי הוא לא רשאי להכניס עוד דיורין, ומשמע דבלא תנאי יכול להכניס. וברשב"א שהבאתי הרי איתא להדיא דיכול להוסיף דיורין היכא דלא התנה.

ועוד כתב שם הט"ז דאיתא בתשו' מהרי"ו סי' י דלעולם אף להרמב"ם דאין השוכר יכול להשכיר לאחר דבני ביתו מרובים, מ"מ הבעלים ששייר לעצמו דיורין יכול להוסיף עוד דיירים. וכעין סברא זו איתא בסמ"ע (שטז ד) דהקשה על הרמ"א דהיאך בכלל יכול למכור לאחר, הא מיד שם בסעיף ב' פסק הרמ"א דאין השותף יכול למכור את חלקו, דיכול השותף השני לומר דאיני יכול לקבל האחר. ותי' הסמ"ע דשאני שותפין משייר לעצמו זכות שהוא בעה"ב ע"ש.

הדרך וכן השוכר ביתו לבעל בית אחר והביא עמו קרוביו ומיודעיו לשכון עמו כאחד בבית זה הרי המשכיר מעכב עליו.

והנה הראב"ד בהשגה שם תמה עליו דסתר את דבריו, דבהל' ח' דכתב דבתוך ביתו הוא יכול להרבות בדיוורין. ובדברי הראב"ד יש ב' גירסאות:

א. גי' המ"מ דקו' היא על שותפין, וס"ל לראב"ד דגבי שותפין בחצר הוא יכול להכניס עוד דיוורין לביתו. וכתב המ"מ דמודה הראב"ד דבשוכר אינו יכול להכניס ביתו עוד דיירים, לפי שגוף הבית למשכיר. וכוונתו היא דבשותף ודאי הוא קנה את הדירה לכל דבר, אולם בשוכר שפיר יכולה להיות הגבלה כמו שיכול המשכיר להגבילו בעניינים אחרים.

ותי' המגיד משנה על קו' הראב"ד דהא דכתב הרמב"ם דיכול לחלק את ביתו, היינו לנטפלין עליו והסמוכין על שולחנו, ומה שפסק בהל' ט כוונתו היא דאינו יכול להכניס אחרים שאינם סמוכים על שולחנו.

ב. גי' המגדל עוז, וכן היא הגי' שלפנינו, דקושיית הראב"ד היא על הא דהשוכר לא יכול להכניס עוד דיוורין. ולפי"ז נמצא דס"ל לראב"ד דלעולם השוכר כן יכול להכניס עוד דיוורין לביתו.

אולם באמת יש לתמוה ע"ד הראב"ד, דהא בהל' שכירות (ה ה) השיג ע"ד הרמב"ם דבבית השוכר רשאי להשכיר, דיש מורין דאין יכול להשכיר בימינו דיש בני אדם שמחריבים הבית בדירתם'. וא"כ שוב קשה אמאי הכא ס"ל לראב"ד דהשוכר רשאי להשכיר. ובשלמא לשי' המ"מ בראב"ד א"ש, דכתב דהראב"ד מודה בשוכר, ומכאן ראייה לדבריו, אולם לגי' המגדל עוז דאף השוכר יכול להכניס עוד דיירים, שוב נמצא דסותר את דבריו.

ותי' האבן האזל (שכנים ה ט) דכיון דה"ט דהראב"ד בשכירות משום שמחריבים את הדירה, אם ל"ש שיחריבו כיון דהוא דר עמהם שוב ליכא חשש, ושפיר יכול להכניס עוד דיוורין (וכעין סברא זו איתא במ"מ בהל' שכירות פ"ה ה"ה, דאף לשי' הראב"ד דבימינו אין השוכר רשאי להשכיר משום שמחריב, היינו רק בבית ולא בספינה, משום דבעליה עמה וישמרו עליה).

ובעצם דימוי הרמב"ם בין שותפין לשכירות יש לדון, דבשלמא בשותפין הרי השותפין נזוקים מריבוי הדיוורין דהרי הוא מרבה עליהן את הדרך, אולם בשוכר מה נזק וחסרון יש למשכיר בתוספת הדיוורין, הרי השוכר לא מרבה עליו את הדרך". אלא ע"כ דודאי יש הפסד

ז. ועיין בהערה לעיל, דהובא דאף הריטב"א (ב"מ עט.) והמרדכי (ב"מ שמה) אזלי בעיקר שי' הראב"ד, דהמרדכי כתב דיכול להשכיר רק לכדוניה ולא לדקשה הימנו, וא"כ כ"ש אם הוא מהמחריבים את הבית. ובריטב"א כתב ודינו של רבינו ז"ל אמת כשהאנשים שוים שאין כל דירות בני אדם בבתי שוים. הרי דאינו יכול להביא לאחר אם הוא יותר מחריב את הבית מהראשון. אלא דהראב"ד פסק דכיום א"א כלל כיון דיש כאלה ב"א שמחריבים הבתים, והריטב"א תלה זאת אם יש נזק או לא. ומח' היא אם כיון דיש ב"א שמחריבים, שוב יכול למנוע כל אדם, דכבר אי"ז כלול בשכירות, והכי ס"ל לראב"ד, וואילו הריטב"א והמרדכי ס"ל דתלוי אם מחריבים או לא.

אלא דיל"ד לשי' הריטב"א והמרדכי בגוונא דספק אם יכול להכניס, כיון דאין ידוע אם הוא קשה או הוא מהמחריבים, א"ד דצריך לבדוק טוב. אולם ודאי אם נתברר שהוא קשה או מחריב יותר את הבית יכול הבעלים להוציא את השוכר השני.

ח. ואי"ל דאיירי דהמשכיר דר עמהם, דכבר הבאתי למעלה דכתבו הט"ז והסמ"ע והגר"א דהא דפסק הרמב"ם דבבית

משום בלאי הדירה מחמת ריבוי המשתמשים (וכ"כ הנתיחה"מ שסג ט), ובזה דין הרמב"ם אם מ"מ יוכל להכניס, כיון דסתם שכירות היא אף להרבות בדירין. וכסברת המרדכי (ב"מ שנו) דסתמא דשכירות כן היא (ורק ס"ל דלהלכה אפשר להכניס עוד דירין). והדא הוכיח הרמב"ם משותפין דאינו יכול להרבות עליהם את הדרך, א"כ ש"מ דסתמא דהשכירות אינה עומדת לריבוי משתמשים. וא"כ ה"ה נמי בשכירות שאינו יכול להכניס עוד משתמשים, מחמת החסרון דאית ביה, דלשותפין החסרון הוא בריבוי הדרך ובשוכר בלאי הבית. והדא הק' הראב"ד לגי' המגיד משנה על שותפין, דכיון דיכול לחלק את ביתו אע"ג דמתרבים המשתמשים ורק להוסיף עוד מקומות דיור אין השותפין יכולים. וע"כ דהבית עצמו עומד אף לריבוי משתמשים. ולגי' מגדל עוז דקו' היא אף על שוכר, א"כ נמי יש לפרש דאע"ג דס"ל לראב"ד לפי תי' האבן האזל דאם הוא דר עמהם ליכא חשש דיחריבו הבית, מ"מ אכתי יש בלאי בדירה מחמת עצם השימוש, ולא שייך שהשוכר ישמור מזה. וא"כ שוב אם מוכח דהשותפין יכולים להוסיף דירין, ה"ה נמי דהשוכר יכול להוסיף דירין.

נמצא דאיכא נפק"מ בין גי' המגיד משנה לגי' המגדל עוז - האם הראב"ד מודה בשוכר דאינו יכול להוסיף א"ד דהוא חולק רק בשותפין.

נמצא דעיקר הנדון בשאלה אם השוכר יכול להוסיף דירין הוא האם למרות שיש נזק וחסרון, מ"מ האם זה כלול בשכירות או לא. ולפי"ז יוצא דאי נימא דליכא חסרון בתוספת דירין, אז השוכר יכול להשכיר אף למי שמנין בני ביתו גדול יותר. וראיה להא מדברי הרשב"א בתשו' (ח"ג לו) דהבאתי למעלה דס"ל דהשוכר יכול להשכיר למי שמנין ב"ב גדול יותר. ופי' הרשב"א משום דליכא כלל חסרון, דאדרבה אם יש יותר דירין כך מתרבים תיקוני הבית. אולם אם יראה לבי"ד שיתרבה בו ההפסד אינו רשאי. ומבואר דהרשב"א ס"ל כרמב"ם גבי שותפין, דאם יש הפסד לא יכול להכניס עוד דירין ולא אמרי' דזה חלק מהשכירות, ומ"מ כתב דאם ליכא הפסד יכול להכניס אחרים.

וחיילא ידידי דכתב הגר"א (שטז ב) דהרשב"א ס"ל כרמב"ם. וצ"ב, דהא הרשב"א ס"ל דהשוכר יכול להשכיר למי שבני ביתו מרובים. וע"כ צ"ל דכמו שחלקת, דבעצם מח' הראב"ד והרמב"ם ס"ל לרשב"א כהרמב"ם דאין כלול בשותפות להכניס עוד דירין, מפני שהוא מרבה את הדרך, וא"כ ה"ה בשוכר אם יש בלאי. אולם בגוונא דאין נזק שוב אין שום מניעה מלהכניס, כיון דכל מה דלא כלול בשכירות זה רק בכה"ג דיש נזק ולא בכה"ג דליכא נזק. ומ"מ אינו יכול לומר צא, כדין בזה נהנה וזה אינו חסר, כיון דמ"מ זה כן כלול בשכירות כל עוד דליכא חסרון.

אולם באמת דברי הרשב"א תלויים במח' בגמ' ב"ק כא. דאיתא התם "אמר רב הונא אמר רב הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר משום שנאמר ושאינה יוכת שער, אמר רב בר רב אשי לדידי חזי ליה ומנגח כי תורא, רב יוסף אמר ביתא מיתבא יתיב, מאי בינייהו איכא בינייהו דקא משתמש ביה בציבי ותיבנא" ע"כ. ופרש"י דלמ"ד ביתא מיתבא יתיב א"כ אף משתמש בה לציבי ותיבני מ"מ אי"ז דירין והבעלים לא מתקן, אולם אם הטעם הוא משום שאינה יוכת שער, סו"ס כיון דמכניס בה ציבי ותיבני כבר ליכא לשאינה יוכת שער.

השוכר רשאי להשכיר איירי אף בגוונא דאין המשכיר עמו, ומ"מ כתב דלא יכול להוסיף אם אנשי ביתו מרובים.

והנה לא פסקו בזה הרי"ף והרמב"ם, וכתב הרשב"א (שם) "ובהא דאיכא בין רב הונא ורב יוסף דהיינו דמשתמש ביה בתיבני וציבי מסתברא דאזלינן לקולא דלא ידעינן הלכתא כמאן והוי קולא לתובע וחומרא לנתבע ולא מפקינן ממונא אלא בראיה, והרי"ף ז"ל לא פסק בה כלום". והנה הרשב"א דכתב בתשו' דיכול להכניס יותר דיורין, משום דכל כמה דיש יותר דיורין שוב איכא נוחותא דביתא מיתבא יתיב. א"כ ע"כ פסק כר' יוסף, ודלא כמו שנסתפק בחידושים, וכן פס' הר"מ מסטרקסטה בשיטמ"ק.

מאידיך הנימוק"י הביא דהרמ"ה פסק כר"ה דה"ט משום שאיה יוכת שער. ולפי"ז י"ל בפשיטות דהרמב"ם בשי' הרמ"ה אזיל, דפסק כר"ה דשאיה יוכת שער ומשו"ה איכא נוחותא. אולם כל עוד דדרים בה כבר אנשים שוב ליכא לשאיה יוכת שער וליכא נוחותא בהא, ומשו"ה פסק הרמב"ם דאינו רשאי להוסיף דיירים.

אולם באמת אי"ז מוכרח ברמב"ם, די"ל דלעולם ס"ל לטעמא דביתא מיתבא יתיב. אך מ"מ ס"ל דביותר דיורין יש יותר נזק, וכל מה דאמרי' דאע"ג דמשתמש בה לציבי ותיבני הדר בה פטור כדפי' רש"י, דה"ט דבציבי ותיבני אי"ז דיורין ואין הבעלים מתקן בה דברים, אולם כל עוד דאנשים דרים בה שוב אין משמעות לתוספת.

ומיהא בהא פליגי הראב"ד והרמב"ם אם בימינו יכול להשכיר לאחרים כמנין אנשי ביתו, דלרמב"ם יכול ולראב"ד אינו יכול. וכתב המגיד משנה (שכירות שם) דאף לראב"ד בגוונא דהמשכיר עמהם יכול לשנות, כיון דיכול הבעלים לשומרה שלא יקלקלה. ומשו"ה ע"כ מודה הראב"ד דגבי ספינה אף בימינו בספינה השוכר רשאי להשכיר, כיון דהבעלים נמצא עם השוכר ושומר עליו שלא יחריב את הספינה.

וכתב המגיד משנה ליישב את דעת הרמב"ם וז"ל "ומ"מ טענתם חלושה מאד שהרי זה השוכר השני אם הזיק ישלם ואין מצוי הזיק בקרקע שיאמר בו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר". אולם א"כ שוב צ"ב, דאם באמת יש סברא דאם יזיק ישלם, א"כ שוב אמאי להרבות בדיוורין אינו יכול, הא מ"מ אם יהיה נזק יתקנו. אולם ל"ק מיד, דלעולם בשניהם יש נזק, ובשניהם ישלמו מה שהזיקו, אבל ס"ל לרמב"ם דאע"ג דמה"ט להרבות בדיוורין אינו יכול כיון דאי"ז כלול בשכירות, מ"מ באותו הבית ודאי מדיני עצם השכירות יכול לשנות, דהרי זה שכור לו, וצריך סיבה מיוחדת להפקיע. אולם להוסיף אנשים ס"ל לרמב"ם דסגי בזה, דיש קצת חסרון לדון דאי"ז כלול בשכירות. ולפי"ז א"ש, דהראב"ד דס"ל דבשותפין נמי יכול להשכיר, ומשום דהחזקה בבית הרי היא החזקה לריבוי משתמשים וצריך סיבה מיוחדת להפקיע, כעין הא דאין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר, וכיון דריבוי דיורין אי"ז בכלל הא שוב יכול לרבות בדיוורין.^ט וכעיי"ז מצינו גבי השוכר את החמור להרכיב עליו איש, לא ירכיב עליו אשה משום שאשה יותר כבידה. וצ"ב, הא ודאי יכול להרכיב עליו איש כבד אף יותר מן האשה. וע"כ משום דוודאי

ט. ולפי המגיד משנה דביאר דהרמב"ם לא פליג על עצם סברתם דיש אנשים שמחריבים את הבית בדירתם, אלא דמ"מ יכול להשכיר. א"כ שוב לפי"ז אם נבא ונדון אם היום הדר בחצר חבירו פטור משום ביתא מיתבא יתיב נימא, דהיום דמחריבים הדירה, המחריבים יתחייבו בשכר כל הדירה, והרי"ז כשחוריתא דאשייתא דבית חדש, דהנהנה חייב לשלם את כל השכר ולא אמרי' בהא ביתא מיתבא יתיב, אלא דתלוי אם באמת הוא המהמחריבים או לא.

איש כבד כלול בשכירות, אולם אי"ז עיקר השכירות כיון דאי"ז סתמא דאינשי. משא"כ אישה, שסתם נשים יותר כבידות, שוב אינו יכול להרכיב.

שי' רבינו מאיר במרדכי (ב"מ שנו) כשי' הרמב"ם דמוכח מספינה דיכול להשכיר לאחר, דהביא דפי' הר"ח דלמסק' הגמ' השוכר יכול להשכיר לאחר ואיכא תרעומת משום שינוי דעתא. אולם כתב דבין שוכר ובין שותפין יכולים להרבות דיורין, וכך הם דברי המרדכי, דכתב לדון בגוונא ראובן שהשכיר דירה ללוי, האם לוי יכול להשכירו לשמעון, והכריע דיכול להשכירו לשמעון, ואף אי נימא דאינו יכול מ"מ אי"צ שמעון לשלם. והוכיח זאת מהא דגבי שותפין אחד מן השותפין יכול לחלק את ביתו אע"ג דהוא מרבה בכך אנשים, א"כ ש"מ דהרשות בידו לרבות לו גרי בית מלמדים וסופרים ושכירים ותושבים כדרך כל שוכרי בית שאין לדבר קצבה כמה בני אדם יכניס. והיינו דאע"ג דאיכא חסרון דמרבה עליהם את הדרך בכ"א מותר. ובלא"ה נמי פטור מלשלם, דהא מבואר בגמ' בב"ק כא. דאיתא התם דראובן השכיר בית לשמעון ואישתכח דהבית אינו של ראובן אין שמעון צריך לשלם לבעלים בדלא קיימא לאגרא. וא"כ הכ"נ אין שמעון צריך לשלם לראובן, כיון דלא עבידא לאגרא, דהרי כבר השכירו לשמעון וכבר קנויה לו. ומבואר דס"ל דגבי שותפין יכול להרבות אנשים, וכשי' הראב"ד דלעיל. א"כ מבואר מדבריו דס"ל דאף יכול להשכיר לאחר דמנין בני ביתו גדול משלו. ובסו"ד הביא דהרמב"ם ס"ל דיכול להשכיר לאחרים רק כמנין אנשי ביתו.

והנה יל"ד לשי' אילו לא היה יכול להשכיר ליותר מבני ביתו, ולבסוף השכיר אם בכה"ג צריכים לשלם לבעלים או לא. ודהיינו אם בכה"ג נמי אמרי' דכיון דלא עבידא לאגרא דהרי זה כבר שכור לראשון נמי ליכא חסרון, א"ד דבכה"ג איכא חסרון במה שאנשי ביתו מרובים ומזיקים יותר. משא"כ כאן, שלוי העמיד במקומו את שמעון, שוב אין כלל חילוק והבדל. ועיין לקמן דארחיב בזה בעז"ה ובמש"כ שם בדעת הנתיב"מ.

אולם יש לתמוה על שי' ר' מאיר במרדכי ב' סתירות: א. דהביא המרדכי התם לעיל ברמז משמיה דרבינו מאיר דאע"ג דהשוכר יכול להשכירו לאחר מ"מ אינו יכול להשכיר לאחר שקשה ממנו. וצ"ב, הא כיון דהוכיח המרדכי בב"מ ברמז שנו מדינא דספינה דבספינה ובית השוכר רשאי להשכיר, והא התם איכא תרעומת דדלמא הוא קשה ממנו, כמש"כ התוס' בב"מ עט: ד"ה דפרקיה וז"ל "ור"ח פירש דפרקיה לטועניה שמוכר סחורה שבספינה לאחר היינו שינוי דעת כי שמא זה אדם הקונה הוא אדם קשה". הרי מבואר דלשי' הר"ח דהשוכר רשאי להשכיר יכול להשכיר אף לאדם שהוא יותר קשה. וכיון דהמרדכי ברמז שנו הביא דהשוכר רשאי להשכיר מהר"ח, א"כ שוב ע"כ דיכול להשכיר אף לאדם שהוא קשה ממנו, וא"כ שוב אמאי ברמז שמה כתב דאינו יכול להשכיר לאדם שהוא קשה ממנו.

ואולי מה דיש ליישב הוא דהר"ן נמי הביא להוכיח מהאי סוגיא דיכול להשכירה לאחר אע"ג דאיכא תרעומת, וביאר דהתרעומת דאית ליה היינו "שגורם לו לסבול דעת איש שעדיין לא הורגל בו". ולפי"ד שוב אין הוכחה מהגמ' דספינה, דאע"ג דהשוכר רשאי להשכיר, מ"מ איכא תרעומת לזה שיכול להשכיר אף לאדם שהוא קשה ממנו, כיון דביאר הר"ן דהתרעומת

היא משום שלא הורגל באותו אדם (דלכל אדם יש דעה אחרת ורצונות שונים שצריך להתרגל אליהם) וא"כ י"ל דס"ל לרבינו מאיר כשי' הר"ן, וכן פי' בדברי הר"ח.

ב. מאידך פסק המרדכי דיכול להרבות בדיוורין ומאידך דאינו יכול להשכיר לאחר שהוא קשה מן הראשון. ובאמת בדרכי משה (שטו א) מבואר דהוה סתירה להדדי, דפסק דכיון דאיתא במרדכי משמיה דרבינו מאיר בב"מ רמז שמה דאינו יכול להשכיר לדקשה הימנו, א"כ פסק דכ"ש שאינו יכול להרבות דיוורין, ודלא כמ"ש רבינו מאיר גופיא בב"מ ס' שנו דיכול להרבות בדיוורין. אולם מסתירת המרדכי מבואר דלא כדברי הדרכ"מ, אלא דאע"ג דרשאי להשכיר לאחר דבני ביתו מרובים ומשום דכן הוא הסתמא, מ"מ גבי אדם שקשה ממנו אין סתמא, דהרי כל הסתמא הוא מכח מה דאי"ז חשיב כלל דמרבה בדיוורין, כיון דלו עצמו נמי יש רשות להרבות בדיוורין.

אולם במרדכי בב"ב (תקכט) פסק דאין המשכיר יכול להשכיר כלל אף לא לאחרים כמנין אנשי ביתו, והביא ראיה מב"ב ל. גבי מפלניא זבינתה דזבנה מינך דהבעלים אומר לדר בה לאו בעל דברים ידידי את. ודהיינו דאילו באמת יכול להשכיר, א"כ שוב הרי יש לו זכות בשימושים והרי הוא יכול לעמוד כנגד הבעלים במקום הראשון. אולם כיון דאינו יכול להשכיר לאחר, א"כ שוב אומר לו לאו בעל דברים ידידי את, ומ"מ כתב דאם שילם מראש לא יכול להסתלק באמצע כיון דזכה. אולם אם לא שילם מראש יכול להסתלק, וראייתו מההיא דספינה. וכתב דטעם החילוק בין שילם ללא שילם, דאם כבר שילם הרי המשכיר כבר נקיט השכירות בידו וכבר זכה בו, ושוב אין השוכר הראשון יכול לומר תחזירנו לי ותשכור ביתא לאחר, שהרי זכה ראובן במה שבידו, וכשיצא מן הבית עומד הבית בחזקת ראובן המשכיר. מיהא כתב המרדכי דכל מה דאם לא שילם יכול להפסיק זה רק אם הודיע לו ל' יום קודם, אולם דהרי איתא כשם שעל המשכיר להודיע כך על השוכר להודיע, עכ"ד. הרי מבואר מכל דבריו דטעמא דספינה לא כשי' הרמב"ם, דהתם השוכר משכיר, אלא ס"ל כשי' הריטב"א דיכול השוכר להפסיק באמצע, אולם לעולם השוכר עצמו אינו רשאי להשאיל.

וכדברי המרדכי ס"ל נמי לרמ"ה המובא בטור בסי' שח, דהשוכר חמור להרכיב עליו אשה מסוימת אינו יכול לשנותה לאשה אחרת אע"ג דאין היא כבדה ממנה. ודהיינו דאע"ג דחמור הוא נמי מטלטלין מ"מ דומה הוא לספינה דהבעלים עמה, והכ"נ מי שמנהיג את החמור הוא השוכר עצמו ששכר מן הבעלים (וסברא זו נמצאת בטור שח ד).

אולם באמת י"ל דהמרדכי והרמ"ה נחלקו, דהמרדכי רק כתב דאין לו זכות להשכיר לאחר, אולם אפשר דשפיר רשאי להשכיר לאחר, דמה לי הוא ומה לי אחר (דהרי כתב הרשב"א דבבית אף תרעומת ליכא, דכיון דלא דר עמו ליכא שינוי דעתא). משא"כ הרמ"ה ס"ל דאינו רשאי ולא רק שהבעלים יכולים למנוע, ויל"ע.

ובעצם מה דחילק המרדכי בין שילם בתחילה לבין אכתי לא שילם יש לבאר, דאם אכתי לא שילם נחלקו בגמ' אם ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, או אינה אלא לבסוף, נמצא דכשהוא דר הרי הוא דר בשל הבעלים ומשו"ה מתחייב שכירות וא"כ יכול להחזיר באמצע. אולם אם כבר שילם, א"כ נמצא דכבר קנה השכירות וכיום שהוא דר הרי בשלו הוא דר ולא בשל הבעלים, א"כ שוב היאך יחזיר, הא כבר שלו היא.

נמצא א"כ דבעצם הנדון אם במטלטלין השואל רשאי להשאיל או להשכיר נחלקו בזה הרמב"ם והרשב"א כנגד הרמ"ה, ובשי' המרדכי יל"ד כדכתבת.



מתי השוכר רשאי להשכיר

והנה לשי' דהשוכר רשאי להשכיר מצינו ד' מח': א. מה הדין אם מחריב את הבית, ב. אם השוכר השני קשה מן הראשון, ג. אם יכול להשכיר אף אם המשכיר דר עמו, ד. אם יכול להרבות בדירון.

א. מה הדין אם הוא מחריב את הבית, לשי' המ"מ ברמב"ם יכול להשכיר אפילו אם הוא מחריב את הבית (ולכא' כ"ש אם הוא קשה הימנו), ולשי' הראב"ד והריטב"א אינו יכול להשכיר בכה"ג, ב. אם השוכר השני קשה מן הראשון, לשי' המרדכי בב"מ אינו יכול להשכיר לקשה ממנו, אולם לתוס' יכול להשכיר אף לדקשה ממנו, ג. אם יכול להשכיר כהמשכיר דר עמו, לשי' הט"ז ברמב"ם ובשו"ע אינו יכול להשכיר כשדר עמו. ולשי' הדרכ"מ ברמב"ם ולשי' הרשב"א (ח"א אלף נג) רשאי להשכיר. אולם אף לדרכ"מ דעת השו"ע היא דאינו יכול להשכיר כהט"ז. ועיין לעיל מה שהבאתי דיש לדחות להוכחת הט"ז והדרכ"מ. ולפי מה שדחיתי באמת בין לרמב"ם ובין לשו"ע יכול להשכיר אף אם הוא דר עמו, ד. אם יכול להרבות בדירון, לשי' הרמב"ם אינו יכול להרבות בדירון, מאידך לשי' הרשב"א והמרדכי (ב"מ שנו) יכול להרבות בדירון, לרשב"א משום דביתא מיתבא יתיב ולמרדכי משום דהשוכר ידידה נמי היה יכול להוסיף עוד דירון. אולם היכא דהוא מזיק אף הרשב"א מודה דאינו יכול להשכיר. אולם לשי' המרדכי יל"ד, ותלוי במח' הרמב"ם והראב"ד לפי ביאור המגיד משנה.

ומ"מ נמצאת סתירה במרדכי, דמאידך בב"מ שנו כתב דהשוכר רשאי להשכיר, ובב"ב תקט פסק דאין השוכר רשאי להשכיר כלל. ובבית יוסף מכח זה כתב דרוב דברי המרדכי בב"ב דחויים הם, וביאר הדרכי משה דכוונת הבית יוסף היא דלדינא השוכר רשאי להשכיר.

מאידך בחידושי אנשי שם ע"ד המרדכי (שם) הביא ליישב בב' אופנים את סתירת המרדכי: א. דחלוק היכא דהבעלים דר עמו לבין היכא דהבעלים לא דר עמו, דאם הוא דר עמו הרי"ז כשני שותפין, וכמ"ש הרא"ש דאין יכול למכור חלקו לאחר, אולם אם הוא אינו דר עמו יכול להשכיר. אולם כתב דמהרש"ל (טז) כבר דחה דלעולם ליכא ראייה מהרא"ש, דהרא"ש איירי דווקא בשותפין, כמו דכבר כתבתי לעיל להקשות על הט"ז והדרכ"מ, ב. תלוי אם השוכר הראשון כבר שילם לבעלים או אכתי לא שילם לבעלים, דאם הוא כבר שילם א"כ אין השני צריך לשלם לבעלים אלא לראשון, ומשו"ה אומר לו לאו בע"ד דידי את ושוב אינו יכול

(י). ואע"ג דאיכא למימר דלעולם התוס' בב"מ עט: דפי' להתרועמות היינו מפני דשמא השוכר השני הוא קשה מן הראשון ס"ל כשי' הריטב"א דאין השוכר רשאי להשכיר, אלא רק יכול להפסיק את השכירות והמשכיר עצמו הוא המשכיר, מ"מ כיון דהתוס' הביאו כן משמיה דר"ח, והמרדכי נמי הביא את דברי הר"ח ומינה דייק להא דהשוכר רשאי להשכיר וכשי' הרמב"ם, א"כ שוב ע"פ דברי התוס' בר"ח למרדכי שמדייק כן מהר"ח נמצאת שיטה נוספת.

(יא). אולם עיין לעיל, דכתבתי דליכא ראייה מדברי המהרש"ל דחילק, רק דשאני אם נשתתפו מדעת או דנשתתפו ע"י ירושה.

להשכיר לשני. אולם אם הוא אכתי לא שילם לשני שוב יכול להשכיר והשני ישלם לראשון. ודייק זאת מהא דכתב המרדכי דאם אכתי לא שילם יכול המשכיר להשכיר לאחרני, א"כ ש"מ דהשוכר רשאי להשכיר לאחרני. וש"מ דלעולם השוכר רשאי להשכיר, אולם רק היכא דאכתי לא שילם לשוכר הראשון, דאז הוא צריך לשלם לבעלים.

אולם הקשה הנתיחה"מ (שטז ב) דהמרדכי בב"מ רמז שמה איתא להדיא דאף אם השוכר כבר שילם, מ"מ יכול להשכירו לאחר להדיא לא כמש"כ האנשי שם. וכן מבואר מדברי המרדכי בב"מ שנו דהביא ראיה דהשוכר רשאי להשכיר ממוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג דחשיב שכירות, ומ"מ יכול למוכר עי"ש. והתם הרי ודאי כבר שילם למוכר קמא (ומשו"ה הסיק הנה"מ כתי' קמא דהאנשי שם, וכן דייק בדברי הסמ"ע שטז ג, ולקמן הארכתי בדברי הנתיחה"מ והסמ"ע).

וכן דברי האנשי שם נסתרים מדברי הריטב"א דהוכיח האנשי שם דהשוכר רשאי להשכיר מספינה, ולפי"ד הריטב"א אין כלל הוכחה, דס"ל לריטב"א דאף אי נימא דאין השוכר רשאי להשכיר מ"מ הוא יכול להפסיק באמצע והמשכיר ישכיר לאחר, דהשוכר יכול להפסיק את השכירות באמצע. וא"כ שוב י"ל דהמרדכי נמי ס"ל כריטב"א. ובאמת מדויק כן בדברי המרדכי, דבתחילה כתב דאין השוכר רשאי להשכיר, ואח"כ כתב דהיכא דאכתי לא שילם לבעלים יכול הבעלים להשכיר ולתובע מהשני את השכירות. ש"מ דכוונתו דבכה"ג דלא שילם יכול השוכר להפסיק באמצע ועל הבעלים להשכיר. וטעם החילוק בין אם שילם להיכא דלא שילם ביארתי לעיל, דאם שילם כבר קנה את השכירות מהבעלים וכשדר בשלו דר. משא"כ אם לא שילם, אכתי חשיב שדר אצל הבעלים, ומשו"ה חייב לשלם כל הזמן על מה שדר ותלוי במח' אם ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף או אינה אלא לבסוף.

וע"כ כדברי הבית יוסף והדרכ"מ וכ"א בתשו' מהרש"ל (טז) דהמרדכי בב"ב תקכט פליג על הרמב"ם וס"ל כשי' הרמ"ה בטור בסי' שח דאין השוכר רשאי להשכיר. אולם הנתיחה"מ (שם) הסיק כתי' הראשון דהביא האנשי שם, דהחילוק הוא בין אם הבעלים דר עמו לבין אין הבעלים דר עמו.

אולם באמת איתא כן להדיא בתשו' מהר"ם (תרעט), דהביא המהר"ם את אותה התשובה שאיתא במרדכי, והדא כתב דראיה להא מה דאיתא כאן שנה רבי דאין השואל רשאי להשאל ואין השוכר רשאי להשכיר, הרי מבואר להדיא כדבריהם ודלא כאנשי שם וכנתיחה"מ.

ולענין הלכתא פסק הרמ"א בדרכי משה (שטז א) כשי' הרמב"ם, דבקרקע השוכר רשאי להשכיר והשואל להשאל, וכשי' המרדכי דרק אם השני לא קשה הימנו. ומשו"ה ע"כ נמי ס"ל כשי' הרמב"ם דאינו יכול להרבות בדירין, דאם יכול להרבות בדירין א"כ שוב יכול נמי לדקשה הימנו. ופסק כהרמב"ם דאינו יכול להוסיף עוד דיירים משום דספק בקרקע הבעלים הוא המוחזק (ולאו משום דכן ס"ל, אלא משום דיני ספק).

אולם כבר כתבתי לעיל דמוכח מהמרדכי גופיה דיכול להרבות דיירים, אע"ג דאינו יכול להשכיר לדקשה הימנו. וא"כ לול"ד הדרכ"מ נראה דכיון דפסק השו"ע כדברי הרמב"ם דפליג על הראב"ד ויכול להשכיר אף לשוכר אחר דמחריב את הבית יותר, וכמו שביאר המ"מ דאם יזיק ישלם, שוב נמי ודאי כ"ש לדקשה הימנו. אולם להרבות בדירין אינו יכול, כיון דלא ע"ד

כן נתן לו את השכירות. ואי"צ לזה הגבלה מפורשת, כיון דמהיכ"ת דהשכיר לו אף לזה, בשונה מלשנות שוכר, דאדרבה צריך הגבלה מיוחדת דלא יוכל להשכיר.

ולענין זה אם יכול השוכר להשכיר אם הוא דר עמו, פסקו הט"ז והדרכ"מ (דכך ביאר בשו"ע) והנתיב"מ (שטז ב) והסמ"ע (שטז ד) דיכול להשכיר רק אם הוא לא דר עמו, אולם אם הוא דר עמו אינו יכול להשכיר, וכשי' הרא"ש גבי שותפין, ודלא כהרשב"א (ח"א אלף גג) דיכול להשכיר אף אם הוא דר עמו. אך מ"מ לול"ד היה נראה כדברי הרשב"א דאף אם הוא דר עמהם יכול השוכר להשכיר, דאין להביא ראיה מהרא"ש דאיירי בשותפין בשונה משוכר דדמיא לספינה דעומד לשכירות, וכ"א באנשי שם דאין ראיה משותפין לשכירות.

אולם באמת נראה דהמגיד משנה נמי חולק על הדרכי משה וס"ל דיכול להשכיר לקשה ממנו, דכיון דכתב דיכול להשכיר אף לאחר שיכול להחריב את הבית יותר, א"כ כ"ש אם הוא רק יותר קשה.

והנה בזמנינו כל המשכירים כותבים בחוזה השכירות דאין להשכיר את זה לאחר, ולפי"ז כתב הפתחי חושן דחשיב כמנהג המדינה אף לשוכר שלא כתב כן. אולם באמת כלפי גוונא דהשאלה, י"ל דאי"ז בכלל מנהג המדינה. חדא, דכל מנהג המדינה הוא בשכירות ולא בשאלה. ועוד, דבגוונא דהשאלה לא הייתה זו שכירות רגילה אלא בין אחים, ואי"ז כחלק מן הסתמא, וזה ברור.

ומ"מ בנדון השאלה שוב אם היא מרבה בדירורין אין לאלמנה זכות להשאל כיון דאין השואל רשאי להשאל כשמרבה בדירורין, ובגוונא דאינה מרבה דיירים אך השוכר השני קשה ממנה תלוי במח' הדרכי משה והמגיד משנה (ולענין אם מ"מ לדור משום זה נהנה וזה אינו חסר, עיין לקמן).

אולם לכאו' בגוונא דהם לא מתכננים להשכיר לאחרים, א"כ לכאו' יכולה לצאת, דמי מונע ממנה לצאת, וכן אינה חייבת להשכיר לאחרים. וכיון דאינה חייבת, א"כ ברגע שהיא יוצאת שוב הרי הבית ריק, וא"כ שוב שייך ביתא מיתבא יתיב, וכיון דכן שפיר יכולה להכניס עוד דיורים אחרים.

ג.

השואל או השוכר שהשכירו את הדירה האם השכר הוא למשכיר או לשוכר

הראשון

בנדון זה יל"ד בין בגוונא דרשאי להשכיר ובין בגוונא דאינו רשאי להשכיר. פסק הרמ"א (שסג י) לשי' הנימוק"י (ב"ק ט. בדפי הרי"ף) דכתב דהשוכר שהשכיר ביותר ממה ששכרו, אם רשאי להשכיר המותר הוא של השוכר, אולם אם אינו רשאי להשכיר המותר הוא של הבעלים, דכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו. ודהיינו דטעמא דר' יוסי דכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו היינו משום דכיון דאין השואל רשאי להשאל ואין השוכר רשאי להשכיר שוב הרי"ז סחורה בפרתו. ולפי"ז כתב הנימוק"י דגבי ספינה, דיש לו רשות להשאל ולהשכיר, שוב

אם השוכר השאיל ונאנסה הספינה, בכה"ג מודה ר' יוסי דהשואל משלם לשוכר, דאי"ז סחורה בפרתו של חבריו אלא בפרתו של עצמו.

ומבואר מדבריו דרק המותר הוא של הבעה"ב, אולם השכירות שכנגד מה שכבר שילם השוכר לבעלים הרי"ז של השוכר ולא של הבעלים (ועיין לקמן דהארכת בדברי הנימוק").

ובשי' יש להקשות דמבואר דאם יש מותר הרי"ז של הבעלים, הרי שחלה השכירות, ואע"ג דאין לו רשות להשכיר מ"מ כיון דזה שלו שוב חלה השכירות. וא"כ צ"ב, מ"ש דהמותר של הבעלים, הרי אי"ז דבר נוסף אלא רק כתמורת השכירות שכבר יש לו, וצ"ע.

ובקצוה"ח הקשה ע"ד מהגמ' בב"מ לו. דהק' הגמ' על ר' יוחנן דאמר שומר שמסר לשומר חייב משום דאין רצוני דיהא פקדוני ביד אחר ממח' ר' יוסי ורבנן דהשוכר פרה מחבירו להשאילה לאחר ומתה כדרכה, דלרבנן ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל משלם לשוכר. ואם איתא לימא ליה אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר, א"ל ה"ע בשנתנו לו רשות להשאיל, אי הכי לבעלים בעי לשלומי דאמרו ליה לדעתך.

ופי' רש"י דאילו נתנו לו רשות להשאיל שוב הבעלים הוא המשאיל, וא"כ צריך לשלם לבעלים. ולמסק' דא"ל ליה לדעתך א"כ השוכר הוא עצמו המשאיל. והדא איתא במתני' שם דר' יוסי פליג דכיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבריו. ומבואר דאע"ג דהתם הרי הוא רשאי להשאיל, מ"מ ס"ל לר' יוסי דכיצד הלה עושה סחורה. וביאור החילוק בין אמר לדעתך לבין לא אמר לדעתך, דאם לא אמר לדעתך הרי הבעלים הוא המשאיל, אולם כשא"ל לדעתך הרי הוא אומר לשוכר דאתה זה שתהיה המשאיל. וע"כ דהא דחשיב סחורה בפרתו של חבריו ולא בפרת עצמו לאו כביאור הנימוק"י דכיון דאין לו רשות להשאיל חשיב פרת חבריו, אלא ה"ט דחשיב פרתו של חבריו משום דהתשלום על הא דמתה כדרכה הוא על גוף הפרה, וגוף הפרה הרי הוא של הבעלים ולא של השוכר, דלשוכר יש לו בזה רק החזקה זמנית ולא בעצם גוף הפרה.

ולכאור' היה נראה מדבריו דכל הטעם דר' יוסי הוא רק משום דהתשלום הוא על הגוף, אולם אם הנדון הוא על תשלומי השכירות, שוב אף אם אינו רשאי להשכיר נמי מותר ידידה הוא. אולם בקצוה"ח איתא להדיא דהמותר הוא של השוכר רק אם הוא רשאי להשכיר. ובאמת מוכח כן בגמ' שם, דהא בתחילה תי' הגמ' דנתנו הבעלים רשות להשאיל, ודהיינו דאז הבעלים הוא המשאיל. וצ"ב, דאם כשהשוכר ישכיר, השכירות צריכה ללכת לשוכר, כיון דאין התשלום על גוף הפרה, א"כ אמאי בכלל הבעלים יכול להשכיר הרי השימושים הם של השוכר. וע"כ דאף לקצוה"ח בגוונא דאינו רשאי להשכיר שוב אין לשוכר רשות להשכיר לאחר, וממילא שוב הבעלים הוא המשכיר ולשוכר אין לו בזה מיד, וכשי' הנימוק"י. והוא חלק על הנימוק"י בשוכר שהיה רשאי להשאיל והשאיל ומתה כדרכה, דלקצוה"ח בכה"ג נמי חשיב לר' יוסי סחורה ולנימוק"י בכה"ג לא חשיב סחורה.

נמצא א"כ דלכו"ע אם אינו רשאי להשאיל המותר הוא של הבעלים משום דינא דר' יוסי דכיצד הלה עושה סחורה בפרת חבריו.

ובעצם דינא דהנימוק"י יל"ע, דהוא כתב דבאינו רשאי להשכיר המותר הוא לבעלים, ולכאן' ש"מ דהשכירות חלה. וצ"ב, דהא כל עוד אינו יכול להשכיר לו א"כ מ"ט חלה השכירות, הא אין לו את הבית לגבי תוספת הדיירים, דומיא הא דאיתא בנימוק"י ונפסק בשו"ע (שסג ט) דאם שמעון השכיר לראובן בית שאינו שלו צריך שמעון להחזיר את הכסף לראובן, אע"ג דראובן לא צריך לשלם לבעלים כיון דהוה זה נהנה וזה לא חסר, מ"מ מק"ט הוא. וע"כ דלעולם חלה השכירות אע"ג דאינו רשאי להשכיר, כיון דמה שיש לו הוא השכיר לשני. וביתר ביאור, דהרי כשמשכיר לאחר אינו משכיר להרבה אנשים אלא משכיר לאחד דבני ביתו מרובים, וא"כ ע"כ שתחול השכירות אע"ג דבני ביתו מרובים, כיון דמ"מ יקנה את השכירות לכמות בני הבית שהיו לשוכר הראשון. ואמאי לא תחול השכירות. אולם מ"מ אסור לו לעשות כן (ואכתי צ"ב אמאי באמת יש איסור), וכיון דאסור לו לעשות כן א"כ הרי הוא עושה סחורה בפרת חבירו. ואכתי צ"ע אמאי המותר הוא של הבעלים, הרי כיון דחל השכירות ש"מ דהוה של השוכר וא"כ אינו עושה סחורה בפרת חבירו אלא בפרת עצמו. עיין בלשון הנימוק"י דכתב שם דכשיש לו רשות להשכיר, א"כ אין בעיה דעושה סחורה בפרת חבירו משום דהרי אפי' היה יכול להרוויח אף מן הבעלים עצמן אם מסכים רק להשכיר בפחות, וא"כ מה לי רווח זה מה לי רווח זה. ועוד דהו"ל זה נהנה וזה אינו חסר, ואולי ע"פ סברות אלו יתיישב, וצ"ע"ג.

אולם מ"מ כיון דהשכירות חלה, א"כ בין אם כבר השוכר השני שילם ובין לא, מ"מ זכות תשלום גוף השכירות (חוץ מן המותר) היא לשוכר הראשון.

והשתא יל"ד כשהשואל שהשכיר לאחר כשאינו רשאי להשאיל, אם השתא דמי השכירות הרי הם כמותר כיון דהשואל לא שילם כלל, א"ד דלא חשיב כמותר. והכי מסתברא דלא חשיב כמותר וסחורה כיון דיש לו את הדבר ורק בחינם, וצ"ע.

ועוד יל"ד בגוונא דהם אינם מעוניינים להשכיר את הדירה, א"כ אע"ג דאין לה זכות להשכיר מ"מ יכולה היא משום דינא זה נהנה וזה לא חסר ומטעמא דביתא מיתבא יתיב, דכיון דאינה מחויבת לגור ולא להשאיר ריקן א"כ נמצא דהבית יישאר ריקן וא"כ שוב תוכל להשכיר. ויל"ד אם בכה"ג נמי מותר דהבעלים, כיון דאין לה זכות להשכיר, א"ד דכיון דבכה"ג אין איסור להשכיר שוב המותר של השוכר. ולנתבאר בדברי הנימוק"י נראה דזה תלוי באיסור. אולם י"ל דכוונתו דבלא האיסור יש לו זכות להשכיר ומשום האיסור אין לו זכות להשכיר. אולם במקום דליכא איסור וגם ליכא לו זכות שוב יל"ד. וכנ"ל נמי יש לדון לשי' המרדכי (ב"ב תקכט) שאין לשוכר זכות, אך מ"מ י"ל דמותר לו להשכיר משום דליכא חילוק איזה שוכר יהיה (דהרי הבאתי לעיל דכתב הרשב"א דבבית אפי' תרעומת ליכא, דליכא שינוי דעתא כיון דאינו דר עמו). ונפק"מ דהבעלים יכולים להוציא את השוכר מן הבית, אם בכה"ג המותר דהבעלים או של השוכר הראשון שהשכיר, וצ"ע.



ד.

האם המשכיר או המשאל דירה לאחר כשאינו רשאי להשאל ולהשכיר אם יכול

המשכיר לתבוע נמי דמי נהנה מן השני

הנתיחה"מ (שסג ט) מסתפק מה הדין השוכר שאינו רשאי להשאל ולהשכיר, ונתן רשות לאחר לדור עמו - אם צריך השואל לשלם לבעלים מדין נהנה, דכיון דהרי זה מושאל כבר, א"כ לא עבידא לאגרא, וא"כ יפטור השני מדינא דזה נהנה וזה אינו חסר. והכריע דכיון דאיתא ברשב"א (ב"ק כא.) דלעולם בבית איכא חסרון דדריסת הרגלים ורק משום דביתא מיתבא יתיב ושאינה יוכת שער שוב הו"ל זה נהנה וזה אינו חסר. וכיון דע"כ איכא חסרון, דהרי מה"ט אינו יכול להרבות עליו בדירון, א"כ שוב הרי הוא חסר כדינא דשחרוריתא דמגלגלים עליו את הכל. ואין להק' דהרי הוא קיבל את השימושים מהשוכר הראשון מה שיש לו, כיון דהבעלים נמי דר שם, א"כ להוסיף דיירים כלל אין לו זכות, וא"כ שוב הרי הוא נהנה מהבעלים וצריך לשלם, משום דהו"ל זה נהנה זה חסר.

ובאחרונים התקשו, דהא לש' הרא"ש טעמא דביתא מיתבא יתיב אינו לפוטרו מן הממון אלא להתיר לכתחילה. בשונה מהרשב"א, דעיקר הטעם הוא לומר מדוע לא חשיב כשחרוריתא. וע"כ דס"ל לרא"ש דלעולם דריסת הרגלים לא מיחשב חסר דיגלגלו עליו את הכל. ולפי"ד שוב אף אם השאל לאחר יהיה פטור משום זה נהנה וזה אינו חסר.

אולם באמת נראה דהנתיחה"מ הוכיח דס"ל לרמב"ם כדברי הרשב"א מהא דאיתא דאינו רשאי להרבות בדירון ומשום בלאי הדירה. ומסתברא דאם מה"ט אינו יכול להרבות בדיירים שוב נמי הרי"ז סיבה שייחשב חסר, דייחשב שחרוריתא דאשייתא. ודלא כהרשב"א דס"ל דיכול להשכיר אף ליותר אנשים מכיון דביתא מיתבא יתיב. ומשום דס"ל לרמב"ם דכיון דהשוכר הראשון דר בדירה שוב נמצא דכבר ביתא מיתבא יתיב, ואין יותר ביתא מיתבא יתיב כשיש יותר דירון. והרשב"א ס"ל דביותר דירון איכא נמי יותר ביתא מיתבא יתיב, ואם זה נהנה וזה אינו חסר פטור ע"כ משום דאמרי' ביתא מיתבא יתיב. ומח' היא האם מכיון דיכול להיות בלאי, שוב אי"ז כלול בשכירות, וכיון דס"ל לרמב"ם דבסתמא יש יותר בלאי בדירה א"כ שוב ע"כ בעינן להא דביתא מיתבא יתיב, ומשו"ה כתב הנתיחה"מ דבגוונא דהוא דר עמו ל"ש ה"ט.

אולם עיין בגר"א (שסג טז) דהוכיח מהשו"ע מדלא כתב דהטעם דזה נהנה וזה אינו חסר פטור משום ביתא מיתבא יתיב ושאינה יוכת שער, ש"מ דפסק כהרא"ש דאע"ג דאיכא דריסת הרגלים אי"צ לה"ט דביתא מיתבא יתיב, אך כתב דמ"מ הלכה כרשב"א. אולם לנתבאר יוצא דהנתיחה"מ פליג והוכיח מהא דאסור להשכיר למי שבני ביתו מרובים משום בלאי, א"כ ודאי משו"ה נמי ייחשב כשחרוריתא, ויל"ע.

ולפי"ד הנתיחה"מ לכא' נפקא דאם השוכר יצא מן הבית שוב יכול להשאל לאחרים, דבכה"ג שוב איכא לטעמא דביתא מיתבא יתיב, דהרי מחמת השוכר הראשון אי"ז ביתא מיתבא יתיב. אולם צ"ב, דהא פסקו הרמב"ם והשו"ע דאינו יכול להשכיר לאחר דבני ביתו מרובין, וע"כ ה"ט דאסור לו להשכיר הוא משום דיש בלאי בדירה אע"ג דהשוכר לא נמצא שם, ולא אמרינן

דאיכא ניחותא דביתא מיתבא יתיב. ובתחילה חשבתי ליישב דלעולם מדינא דזה נהנה וזה אינו חסר שפיר יכול להשכיר לאחר, אולם אין לו זכות להשכיר, ויכול הבעלים לומר לשוכר השני צא. וכיון דאין לו זכות להשכיר שוב שייך לומר דהמותר יהיה לבעלים, דהו"ל עושה סחורה בפרת חבירו כיון דאין לו זכות בזה (ולפי"ז יוכח דהא דמותר לבעלים לאו משום האיסור, אלא משום דאין לו זכות להשאיל, ועיין לעיל דהבאתי להסתפק בזה). ולפי"ז עיקר כוונת הרמב"ם לומר דאין לו זכות, דאם הייתה לו זכות להשכיר ליותר א"כ היה רשאי להשכיר אע"ג דיש יותר בלא, דומיא דאם אינו מרבה בדירורין דיכול להשכיר אע"ג דיש אנשים דמחריבים את הבית בדירתם, וכדיבאר המגיד משנה דמה שיזיק הוא ישלם. ואם תקשה מ"ט אין לו זכות להרבות הרי סו"ס ליכא חסר. י"ל דכיון דיכול להיות חסר שוב אינו יכול להרבות בדירורין, ולפי"ז בגוונא שיודע דהשני אינו מוסיף יותר בלאי מהרגיל שפיר יוכל להשכיר.

אולם באמת מלשון הרמב"ם נראה דמ"מ אסור לו להשכיר לאחר דבני ביתו מרובים. וכיון דכן שוב ל"ש שאסור לו להשכיר, שמא הוא מהאנשים שעושים בלאי בדירה, דכיון דבלאי בדירה הרי"ז בסתמא, וא"כ שוב על האי סתמא נאמר הדין דזה נהנה וזה אינו חסר דניח"ל לבעלים משום ביתא מיתבא יתיב.

והנראה בזה דבאמת אף אם הוא לא דר אינו יכול להשכיר למי שבני ביתו מרובין, דל"ש למימר ביתא מיתבא יתיב, דאומר הבעלים לשוכר דור אתה בדירה ואל תשכיר לאחרים אלא אם הם כמנין בני ביתך, ואם אתה רוצה לצאת שוב אני יוכל להשכיר משום דאינך יכול להשאיר את הבית ריקן, כמבואר ברמ"א בס' שטז (א). ונראה דבאמת אף יש לו להודיע לבעלים, דהרי הבעלים בכוונה השכיר לו ואולי אינו רוצה אחרים.

ומ"מ נראה לחדש דאע"ג דאינו רשאי להשכיר לאחר דבני ביתו מרובים, מ"מ כל כמה דהשכיר אין הבעלים יכול לחייב את השואלים או השוכרים השנים תשלומי נהנה, כיון דהם עצמם אינם יודעים אם השוכר היה משכיר לאיש אחר דבני ביתו כשלו ודלמא הבית היה השאר ריק, ושוב ממילא איכא לטעמא דביתא מיתבא יתיב, דמ"ט נאמין לשוכר שהיה משכיר זאת לאיניש אחרינא דבני ביתו שווים, וק"ו אם כבר השאיר את הבית ריק. ואע"ג דמצד השוכר הראשון אמרי' דלא ניח"ל שישכיר לאחרין, מ"מ כל כמה דזה ריק שוב מצד השוכר השני שוב אמרי' דניח"ל לבעלים, אא"כ הוא מהמחריבים את הבית, דאז לכאו' ל"ש טעמא דביתא מיתבא יתיב".

ונראה דאף לחייב את הבעלים נהנה על מה שהוסיף דיורים נמי ל"ש, דהרי כבר שילם על הדירה ותוספת אנשים אינם שווים יותר. וכ"א להדיא בשו"ע גבי שכירות חמור, דאם שאל חמור להרכיב עליו איש והרכיב אשה, אע"ג דאינו יכול מ"מ אם זה לא שווה יותר אי"צ לשלם לבעלים מידי וה"ה כאן. אולם ביחס לדר בעצמו שייך לחייב, כיון דהוא לא שילם ע"ז, וצע"ג.

יב). וכמש"כ לעיל בהערה דהרמב"ם מודה לגוף סברת הראב"ד דיש אנשים שמחריבים את הבית בדירתם, ומשו"ה אין השוכר רשאי להשכיר, אלא דס"ל דמ"מ יכול להשכיר.

יג). אולם צ"ב לפי"ד הנתיב"מ מ"ט גבי חמור לא מחייבים את האשה מדין נהנה, דהתם נמי איכא חסרון דמשו"ה הרי אסור להרכיב עליה אשה, וכדייק הנתיב"מ דבבית איכא חסרון, מהא דאסור להרכיב עליו אשה. ולכאו' נמי ל"ש, דכמו

ולפי"ז אולי יש ליישב הא דהקשה במלואי המשפט (להרב דז'מטרובסקי בנתי"מ שם) דהנתי"מ מותר את משנתו דבסי' קנד (י) בחידושים כתב על הא דאיתא שם בשו"ע דאין השוכר יכול להרבות בדירורין כשאננם סמוכים על שולחנו, וז"ל "ובדיעבד אם כבר השכירו השוכר לאחר, אם יכול המשכיר לתבוע שכרו מהאחר, נראה דאינו יכול, דכיון דהמשכיר בעצמו ג"כ לא היה יכול להשכירו לאחר, דהשוכר הראשון מעכב עליו, דמי לחצר דלא קיימא לאגרא המבואר לקמן סימן שס"ג סעיף י' בהג"ה" עכ"ל. הרי מבואר דלא אמרינן ליה דכיון דהשוכר הראשון גם דר עמו א"כ אי"ז ביתא מיתבא יתיב. ואי"ל כהרשב"א דביותר דירורין יש יותר ביתא מיתבא יתיב, דהא לרמב"ם הא אסור לו להרבות בדירורין.

ולפי"ז שוב א"ש, דלעולם כל כמה דהוא לא דר עמו ל"ש לחייב את השוכר השני בדמי נהנה, אא"כ הוא דר עמו, דאז בכ"א ליכא לטעמא דביתא מיתבא יתיב. ולפי"ז י"ל דהנתי"מ בסי' קנד, נמי איירי בגוונא דהשכיר לאחר דבני ביתו מרובים אך לא דר עמם, אך זה דחוק כיון דהנתי"מ שם איירי על דברי השו"ע דאיירי בתוספת דירורין כשהשוכר בבית, וצ"ע.

וקצת מדויק כן בנתי"מ, דאילו אף אם השוכר לא נמצא בבית נמי שייך לחייבו מדין נהנה דאמרינן לשוכר אל תצא מן הדירה, אמאי הסתפק הנתי"מ רק אם הוא אכתי דר דהרי השו"ע כלל לא הזכיר מקרה זה. וע"כ דס"ל דלעולם אם השוכר יצא מן הבית ביחס לשני איכא ביתא מיתבא יתיב.

אלא דיל"ד לדברי הנתי"מ מה הדין אם הדייר הנוסף כאן הוא לא שואל אלא שוכר ושילם כבר לשוכר הראשון, אם בכה"ג לעולם לא חלה השכירות דהרי הקרקע היא אינה שלו, א"ד דלעולם חלה השכירות דחשיב דקיבל מהשוכר הראשון. אולם באמת ממ"נ, אם חלה השכירות א"כ אף אם הוא שואל לא יצטרך לשלם לבעלים, דהרי חשיב שקיבל מהבעלים, וע"כ דס"ל לנתי"מ דלא חל כיון דאין לשוכר זכות להשכיר ליותר מאשר בני ביתו. וא"כ ע"כ דלדברי הנתי"מ לעולם לא חל השכירות, ואף אם שילם לשוכר הראשון יכול לתבוע ממנו בחזרה (דומיא דכתב השו"ע בסי' שסג ט בהשכיר שדה שאינה שלו). ושוב יצטרך לשלם לבעלים מדין נהנה כיון דאיכא דריסת רגלים וליכא ביתא מיתבא יתיב".

ועוד יש להקשות ע"ד הנתי"מ אמאי באמת צריך לשלם לו, הא כבר השוכר הראשון שילם, אולם באמת הנתי"מ לשיטתו דיכול לגבות פעמים, וכ"כ בדרכי משה (שטז א). גם מן השוכר הראשון וגם מן השני ודלא כקצוה"ח, ועיין בסמוך דאביא באריכות מח', מ"מ יוצא דבדינא דהנתי"מ דיכול לגבות דמי נהנה מהדר בה פליגי בזה הנתי"מ והקצוה"ח.

שבבית אמרי' דביתא מיתבא יתיב הכ"נ נימא הכי גבי חמור, דהרי בגמ' בב"מ צז. מבואר דבעבד חשיב דאינו חסר אע"ג דהעבד נכחש משום דניח"ל דלא ניסתרי עבדא (ופי' רש"י שלא יתרגל לילך בטל) ודימתה זאת הגמ' לביתא מיתבא יתיב. אולם בחמור נראה דל"ש ה"ט דלא ניסתרי, וא"כ שוב אמאי לא מחייבים את האשה משום נהנה. ואולי באמת לנתי"מ חייב מדין נהנה. וצ"ב, דלא הוזכר כן בשו"ע, וצ"ע.

(יד). דאם באמת בכה"ג ששוכר ושילם השוכר השני לא יכול לתבוע מן השוכר הראשון את הדמים, א"כ יוצא דצריך לשלם פעמים גם לבעלים מדחין (?) נהנה וגם מה ששילם לשוכר. ואי נימא דכיון דשילם סו"ב (?) אינו נהנה, א"כ אף אם הוא שואל נמי הרי השוכר הראשון שילם ע"ז ודר מכוחו ונמי לא הוה נהנה, דמ"ש אם הוא משתמש או בניו או קרוביו וה"ה לכל אחר שמשכיר לו.

אלא דיש להקשות טובא מדברי הנימוק"י ע"ד הנתיחה"מ, ועיין בסמוך. והשתא אביא את עצם מח' הנתיחה"מ והקצוה"ח אם אפשר לגבות פעמים. הרמ"א (שטז א) פסק לדברי המרדכי (ב"ב תקט) דאין השוכר יכול לצאת ולהשאיר את הדירה ריקה, אע"ג דשילם או רוצה לשלם כיון דשאינה יוכת שער, א"כ אין לו רשות להזיק לו. ומשו"ה אם מ"מ השאיר את הבית ריק יכול הבעלים להשכיר לאחר.

והנה התם איתא במרדכי דאם כבר שילם אינו יכול לצאת באמצע ואינו יכול להשאירו ריקן. אולם אם אכתי לא שילם יכול להפסיק באמצע. ובדבריו יל"ד בגוונא דשילם כבר והשוכר רוצה להשאירו ריקן, דהדין דאינו יכול ויוכל המשכיר להשכיר לאחרים, אם בכה"ג השכר למשכיר או לשוכר הראשון, וג' שיטות בדברי המרדכי.

שי' הסמ"ע (שטז ג) והדרכי משה (שטז א) דתלוי אם כבר שילם או לא, דאם כבר שילם אינו צריך להחזיר לו הכסף, אולם אם אכתי לא שילם בכה"ג אי"צ לשלם. ובסמ"ע נראה דפסק לחילוק המרדכי. וכתב הנתיחה"מ לפרש בדברי הסמ"ע, דכיון דלא ס"ל לסמ"ע כתי' ב' דהאנשי שם דחילק בין שילם ללא שילם, דאם כבר שילם אינו יכול להשכיר לאחר, כיון דלא כתב הסמ"ע דאם כבר שילם אינו יכול להשכיר. וע"כ ס"ל לסמ"ע כתי' א' דהאנשי שם דהחילוק הוא בין דר עמו לבין לא דר עמו. ומצאתי דכ"כ הסמ"ע להדיא בסי' שטז א ויותר מפורש שם בס"ק ד. וא"כ כיון דבלא דר עמו, השוכר רשאי להשכיר, א"כ זכות השימוש בבית היא שלו, א"כ אם הבעלים השכיר את הבית הרי של השוכר הוא משכיר, ושפיר צריך הבעלים להחזיר לשוכר את הכסף^{טו}.

ולפי"ז כתב הנתיחה"מ דאם הבעלים דר עמו, דאז הרי אין השוכר רשאי להשכיר, שוב אף אם אכתי לא שילם אי"צ הבעלים לנכות מהשכירות, וממילא יכול להשכיר לאחר ואף לגבות מהשוכר הראשון את תשלומי השכירות. מבואר בדברי הנתיחה"מ דאם השוכר רשאי להשכיר דמי השכירות שהבעלים משכיר הרי הם של השוכר, וכשאינו רשאי להשכיר דמי השכירות הם של השוכר. ולכאז' לפי"ד הנתיחה"מ נפקא מינה דאם השוכר רשאי להשכיר, א"כ אם הבעלים ישכיר כשהשוכר השאיר את הבית ריקן, אף המותר הוא של הבעלים.

ומבואר מדברי הנתיחה"מ דס"ל דהמרדכי בב"ב נמי ס"ל דהשוכר רשאי להשכיר, ומשו"ה אם אכתי לא שילם יכול להשכיר לאחרני, אך כ"ז אם הוא לא דר עמו. ולשי' הנתיחה"מ נמצא דבמצי לאוגרה שוב על הבעלים להשכיר, אולם קשה אמאי באמת על הבעלים להשכיר ולא מוטל על השוכר, וצ"ע.

טו). וכתב הנתיחה"מ דבגוונא שהשוכר רשאי להשכיר סגי אף במה דשכיח להשכיר, וכדמוכח מספינה, וכוונתו היא דבשכיח לאוגרה שוב על הבעלים להשכיר. אולם דבריו תמוהים, דלעיל בהערה הבאתי דאיתא ברמב"ם להדיא (שכירות ה ד) דעל השוכר מוטל להשכיר. ועוד יש להקשות דאף אי נמצא דס"ל לנתיחה"מ דמ"מ מוכח מס"ד דהגמ' דאף אי נמצא דאין השוכר רשאי להשכיר, מ"מ הוא רשאי לצאת באמצע כיון דשכיח לאוגרה, וכשי' הריטב"א ולא מדינא דהשוכר רשאי להשכיר. הא נראה מדברי הנתיחה"מ דכל זה רק אם המשכיר לא דר עמו, אולם אם המשכיר דר עמו אינו יכול להשכיר לאחר, וממילא אף לא לצאת מהדירה ושהבעלים ישכיר אם שכיח לאוגרה. וע"כ דס"ל לנתיחה"מ דזה מדינא דהשוכר רשאי להשכיר. וא"כ תימה אמאי על הבעלים מוטל להשכיר ולא על השוכר, וצ"ע.

אולם צ"ב דלפי"ד הנתיחה"מ דטעמא דהמרדכי דאין השוכר רשאי להשכיר משום דהוא דר עמו, מ"ט דאם מצי לאוגרה יכול לצאת והבעלים ישכיר. וכתב הנתיחה"מ "ובמקום שיכול להשכיר לאחרים השכירות להשוכר ואפילו נתן לו המעות, דמנין לנו להמציא חילוקים שלא נזכרו בש"ס ובפוסקים קדמונים, ואפילו רק שכיח להשכיר אינו משלם לו השכירות דלהבא כדמוכח גבי ספינה וכן משמע במרדכי פרק חזקת [שם]". מבואר מדבריו דס"ל דלעולם הא דכתב המרדכי דיכול לצאת באמצע היינו משום דאיירי דהשוכר רשאי להשכיר דאיירי דלא דר עמו. ודבריו תמוהים, דהרי במרדכי נראה דעל אותו מקרה דאין השוכר רשאי להשכיר כתב דאם אכתי לא שילם ומצי לאוגרה על הבעלים להשכיר, וע"ז הביא רביה מספינה, והוא תימה.

מ"מ מבואר דהנתיחה"מ פליג ע"ד הסמ"ע, ולעולם כל כמה דאין השוכר רשאי להשכיר אין לשוכר שייכות בממון שמשכיר מחמת שהשוכר השאיר את הבית ריק. ונראה מדבריו דאף אם אכתי לא שילם צריך לשלם אע"ג שכבר השכיר לאחר.

אולם באמת בדברי המרדכי נראה דפליג דלעולם אין השוכר רשאי להשכיר. ומה דכתב דאם לא שילם והבעלים השכיר מנכה מהראשון, היינו משום דס"ל למרדכי דיכול השוכר להפסיק את השכירות באמצע. ומדויק כן מכל דברי המרדכי. חדא, ממה דכתב דעל השוכר להודיע ל' יום קודם. וכן מהא דמבואר דעל הבעלים להשכיר, ש"מ דאי"ז משום דינא דהשוכר רשאי להשכיר אלא משום דס"ל למרדכי דיכול להפסיק את השכירות באמצע. וכן באמת ס"ל לסמ"ע. וביאור החילוק לפי"ז, דאם אכתי לא שילם נמצא דאכתי לא קיבל מהבעלים את השימושים, וא"כ שפיר יכול להפסיק באמצע, משא"כ אם כבר שילם, ל"ש שיפסיק באמצע דהשכירות ידידה היא.

אלא דלפי"ז יל"ע, דכתב הסמ"ע דחילוק המרדכי קיים אף בגוונא דמשאיר את הבית ריק והבעלים השכיר, דאם אכתי לא שילם אין הבעלים יכול לתבוע ממנו דמי השכירות. ולנתבאר ה"ט, דסו"ס הבעלים הבית לא עמד לו. וצ"ב, דהא ודאי אם מצא להשכיר בפחות יוכל לתבוע מן השוכר שישלם לו למה שקצצו. וצ"ב, הא סו"ס על מה ישלם הרי סו"ס לא קיבל את השכירות, וצ"ע"ג. ובאמת בדברי המרדכי לא מבואר להדיא מה הדין כשהשוכר משאיר את הבית ריק, דאם לא שילם הבעלים לא יכול לתבוע ממנו שוב את כל דמי השכירות שקצצו. וכן הקשה בקצוה"ח דיובא בעז"ה בסמוך.

אולם מ"מ מהא דפסק הסמ"ע לחילוק המרדכי בין שילם ללא שילם אין הכרח דס"ל כדביאר הנתיחה"מ, דס"ל לסמ"ע כתי' א' דמהרדכי. די"ל דבאמת ס"ל דהמרדכי פליג על הרמב"ם. אך מ"מ ס"ל דאף לשי' הרמב"ם מתקיים חילוק המרדכי, כיון דאף לשי' הרמב"ם אינו יכול להפסיק באמצע, מ"מ הכא הרי הבעלים השכיר זאת לאחר. וא"כ סו"ס יש לחלק בין היכא דשילם, דאז כבר זכה במה שבידו, וכיון דאין לו זכות להשאיר ריק, א"כ לבעלים יש זכות לקחת את השימושים מהשוכר. אולם אם אכתי לא שילם, שוב הרי הקרקע לא עמדה לשוכר דכבר העמידה למשהו אחר.

ובקצוה"ח (שטז ב) הקשה ע"ד הסמ"ע, דאף אם שילם כבר, צריך הבעלים להחזיר את השכירות שקיבל ממה שהשכיר לשוכר ואינו יכול לקבל פעמים, דהיאך הלה עושה סחורה בפרה של חברו, וע"כ צריך להחזיר את מה שקיבל מהשוכר.

ויל"ד לשי' אם הבעלים השכיר ביותר ממה שהשכיר לראשון, אם בכח"ג המותר הוא לבעלים או לשוכר, דמאידך י"ל דהמותר הוא לשוכר, כיון דהרי החשיב זאת הקצוה"ח לעושה סחורה בפרת חברו. אולם מאידך י"ל דכוונת הקצוה"ח ממ"נ, דאם אי"צ להחזיר לראשון שוב לא יוכל להשכיר לאחר, ואם יכול להשכיר לאחר שוב ע"כ אי"ז פרת חברו. דמה שלא יכול להשאיר את הבית ריק הרי"ז מתפרש כתנאי, וממילא אם השכיר שוב פקע שכירות הראשון, ונמצא דשילם סתם. ומשו"ה צריך להחזיר אף את מה שלקח, וממילא המותר הוא לבעלים. ויותר נראה דהמותר הוא של הבעלים.

וכתב הקצוה"ח דהמעין בדברי המרדכי יראה אין כלל הוכחה לדברי הסמ"ע, דמה דכתב דיש חילוק בין שילם ללא שילם היינו כלפי זה דאם שילם אין השוכר רשאי להשכיר, ואם לא שילם יכול לצאת באמצע השכירות. והדא סיים וכתב דאינו רשאי להשאיר את הבית ריק. ובאמת י"ל דבכח"ג שהבעלים השכיר צריך להחזיר את השכירות ששילם השוכר הראשון.

נמצאו ג' שיטות כשהשוכר השאיר את הבית ריק והשתא בא הבעלים להשכיר - א. שי' הסמ"ע דאם השוכר הראשון כבר שילם אין הבעלים צריך להחזיר לשוכר, ואם לא שילם אין הבעלים יכול לתבוע ממנו לשלם (ונראה דבגוונא דהשכיר בפחות יכול לתבוע מן הראשון להשלים), ב. שי' הנתיב"מ דאם השוכר רשאי להשכיר כגון כשאין הבעלים דר עמו בין אם שילם ובין אם לא השכירות שייכת לשוכר הראשון, ואם שילם כבר הבעלים צריך להחזיר ואם לא שילם פטור. ואם אין השוכר רשאי להשכיר, כגון שהבעלים דר עמו, שוב השכירות שייכת לבעלים ואין לשוכר שייכות בזה. וממילא אם שילם אין הבעלים צריך להחזיר ואם לא שילם צריך לשלם, ונמצא יש לבעלים פעמים שכירות. ג. שי' הקצוה"ח דלעולם אין לבעלים לקחת פעמים, ולעולם אף אם שילם ואף דאינו רשאי להשכיר, על הבעלים להחזיר לשוכר הראשון.

ונפק"מ בין הנתיב"מ הסמ"ע והקצוה"ח היכא דאיכא מותר, דלנתיב"מ אם רשאי להשכיר ושוב הבעלים צריך להחזיר המותר הוא לשוכר. ולקצוה"ח נסתפקתי אם המותר לבעלים או לשוכר, ונראה יותר דהמותר הוא לשוכר, ולסמ"ע נמי בכ"א המותר הוא לבעלים.

ולשי' הקצוה"ח דאי"צ לשלם פעמים, יל"ע אם השוכר השכיר לאחר, דהרי לבעלים אינו צריך לשלם כיון דלא חשיב דדר ממנו, כדביאר הקצוה"ח דחשיב סחורה בפרת חברו אם מ"מ יצטרך לשלם לשוכר. ולכאוי' באמת כל כמה דס"ל לקצוה"ח דהו"ל פרת השוכר, ומשו"ה אין הבעלים יכול לתבוע נהנה, א"כ אע"ג דאסור לו להשכיר לאחר מ"מ חשיב שקיבל דיורין מהשוכר.

מיהא כתב הנתיב"מ דאע"ג דאי"צ להחזיר לו את הכסף, כיון דכבר זכה הבעלים בשכירות, מ"מ צריך להחזיר לו כפועל בטל כמה היה רוצה ליקח פחות כשלא היה דר בו. אולם הקצוה"ח (ס"ק א) פליג, דכל מה שמנכה זה רק אם הוא אנוס ובבית אי"ז אנוס כ"כ, אולם בספינה אף אם

לא אנוס כ"כ מנכה לו, דכיון דדרך השוכרים בכל למכור לאחרים באמצע הדרך אדעתיה דהכי אגריה^{טז}.

והכריע הקצוה"ח כדברי הב"י והדרכ"מ דלעולם המרדכי הנ"ל סותר למרדכי בב"מ, וס"ל דאין השוכר רשאי להשכיר ודלא כהלכתא. אולם מה שכתב המרדכי בב"מ דאין השוכר רשאי להשאיר את הבית ריק איפסיק להלכה.

נמצא מח' הפוסקים אם בכה"ג דאינו רשאי להשאיר את הבית ריקן והשאירו ריקן והמשכיר השכיר לבית אם בכה"ג מנכה לו מן השכירות או לא. לשי' הסמ"ע אינו מנכה, לנתיה"מ מנכה לו רק כפועל בטל, ולקצוה"ח מנכה לו לגמרי.

יוצא א"כ דבגוונא דאינו רשאי להשכיר, אם השכיר כדי דמי השכירות שהוא שילם, הכל הולך לשוכר ואם השכיר ביותר המותר לבעלים. ואם הוא רשאי להשכיר אף המותר ידידיה הוא. ובשואל שהשכיר יל"ד, אם ביחס לשווי השכירות בשוק הוה כגוף השכירות או כמותר, וצ"ע לדינא.

ובגוונא דאינו רשאי להשכיר והשאיל לאחר ובאים לחייב את השואל מדין נהנה, אם השוכר הראשון דר ג"כ בבית, שוב השני הרי הוא נהנה והבעלים חסר משום בלאי הדירה, ואין לו ביתא מיתבא יתיב, כיון דהראשון הוא ג"כ דר בדירה. לשי' הנתיה"מ השואל צריך לשלם לבעלים, בין אם השוכר הראשון כבר שילם ובין היכא דלא שילם, מאידך לקצוה"ח צריך לשלם לשוכר הראשון כיון דאין הבעלים יכול לגבות פעמים שכירות כיון דחשיב דהפרה היא של השוכר הראשון ואין הלה עושה סחורה בפרת חברו, שוב אם עבר והשכיר הרי הוא חייב לשוכר.

ואם השוכר הראשון יצא מן הבית, לכאו' לעולם השני פטור, דיחס לשואל השני איכא לטעמא דביתא מיתבא יתיב ושאינה יוכת שער, אא"כ הוא מהמחריבים את הבית, דפשיטא דל"ש בהא ביתא מיתבא יתיב.

ולפי"ז בגוונא דאינו רשאי להשכיר והשכיר לאחר, אם השכיר לאחר דבני ביתו מרובים השכירות מיהא חלה וצריך לשלם לשוכר והמותר לבעלים (כמו שהבאתי למעלה), ואי"צ השוכר לשלם על תוספת הדיוורין. ואם הבעלים דר עמו, לשי' הנתיה"מ באמת השכירות לא חלה על התוספת וצריך לשלם לבעלים מדין נהנה, וצריך השוכר הראשון להחזיר לשני את דמי השכירות. משא"כ לקצוה"ח צריך השוכר השני לשלם לראשון, דהשכירות באמת חלה אף אסור לו להשכיר, ויל"ע בכ"ז.

וכשהשוכר השאיר את הבית ריק והשתא בא הבעלים להשכיר איכא ג' שיטות - א. שי' הסמ"ע דאם השוכר הראשון כבר שילם אין הבעלים צריך להחזיר לשוכר, ואם לא שילם אין הבעלים יכול לתבוע ממנו לשלם (ונראה דבגוונא דהשכיר בפחות יכול לתבוע מן הראשון להשלים), ב.

טז. אולם צ"ב דבריו, דאם בספינה יש טעם מיוחד דאדעתיה דהכי אגריה, א"כ מה הביא הרמב"ם ראייה מספינה לבית דהשוכר רשאי להשכיר, הא י"ל דשאני ספינה שדרך השוכרים בכך. ובאמת כ"כ הדרכי משה לשי', דאם הבעלים דר עם השוכר אין השוכר רשאי להשכיר, אע"ג דבספינה הרי הוא דר עמו ומ"מ יכול להשכיר. וביאר דשאני ספינה דדרך השוכרים בכך.

שי' הנתיח"מ דאם השוכר רשאי להשכיר כגון כשאין הבעלים דר עמו, בין אם שילם ובין אם לא השכירות שייכת לשוכר הראשון, ואם שילם כבר הבעלים צריך להחזיר ואם לא שילם פטור. ואם אין השוכר רשאי להשכיר, כגון שהבעלים דר עמו, שוב השכירות שייכת לבעלים ואין לשוכר שייכות בזה. וממילא אם שילם אין הבעלים צריך להחזיר ואם לא שילם צריך לשלם. ונמצא שיש לבעלים פעמים שכירות. ג. שי' הקצוה"ח דלעולם אין לבעלים לקחת פעמים ולעולם אף אם שילם, ואף דאינו רשאי להשכיר על הבעלים להחזיר לשוכר הראשון,

וא"כ בנדון דידן גבי האלמנה שוב נאמר לה דאם היא תשכיר כשווי שבשוק השכירות דידה והדרים בה לא חייבים מדין נהנה, ואם השכירה יותר מן השווי הו"ל מותר ויכולים לתבוע (אולם עיין לקמן דהבאתי לזה פתרון).



ה.

האם זה נהנה וזה אינו חסר מותר לכתחילה

והנה לעיל הבאתי דאיתא בגמ' בב"מ כא. "אמר רב סחורה אמר רב הונא אמר רב הדר בחצר חבירו שלא מדעתו אין צריך להעלות לו שכר, משום שנאמר ושאינה יוכת שער וכו', רב יוסף אמר ביתא מיתבא יתיב" ע"כ.

והקשו הרא"ש והרשב"א דלעיל שם בגמ' מבואר דזה נהנה וזה אינו חסר פטור ולא משום דביתא מיתבא יתיב. ותי' הרשב"א דכיון דמ"מ איכא דריסת הרגלים, א"כ הוה חסר ומשום דביתא מיתבא יתיב לא חשיב חסר. מאידך הרא"ש שם מתרץ דקמ"ל דמותר לכתחילה משום ה"ט.

והגר"א (סג) הביא דמבואר בגמ' בב"ק צז. דמותר לכתחילה, דאיתא התם דר' יוסף בר חמא היה תוקף עבדים של הלויים ממנו כיון דניח"ל דלא ניסתרי עבדא. ובגמ' שם לעיל דימתה האי ניחותא בעבד לניחותא דבית דביתבא מיתבא יתיב ושאינה יוכת שער. הרי דמבואר דמשום ה"ט מותר לכתחילה. אולם באמת יש ליישב את דברי הרשב"א, דמלשון הגמ' בב"ק נראה דהיא באה לומר טעם לעצם הפטור ולא שמותר לכתחילה. אך מ"מ ודאי אף הרשב"א מודה דמותר לכתחילה משום ה"ט.



ו.

מתי נחשב זה נהנה וזה אינו חסר

הבית יוסף (סג ו) הביא בשם ההגהות מימוניות גבי השוכר בית משמעון ונמצא של ראובן דאם שמעון או שלוחיו לא נמצאים כאן בכדי להשכיר הו"ל זה הנה וזה אינו חסר. והביא נמי שם בשם המרדכי דכל הבתים בזמן הזה קיימי לאוגרה אע"פ שלא הושכרו מעולם.

וצ"ב דלכא' כל כמה דלא הושכרו מעולם אמאי חשיב קיימא לאגרא, הא כיון דאינו מנסה להשכיר את הבית, מ"ש מגוונא דהשוכר בית משמעון דהביא הב". ולכא' י"ל דלעולם אם הוא נמצא, א"כ יכול לומר דכוונתו היא להשכיר דהרי הוא יכול להשכיר, בשונה מאם הוא לא נמצא כאן דאינו יכול להשכיר, כיון דהוא או שלוחיו לא נמצאים כאן, שוב אינו יכול לומר דהי"ז עומד להשכרה.



ז.

שותף שהשכיר את הבית למי השוכר צריך לשלם

פסק הרמ"א (שסג י) שני שותפין בבית והשכיר אחד מן השותפין כל הבית שלא מדעת שותפו, צריך השוכר ליתן לשותף השני כשיעור חלקו בשותפות (ב"י בשם הרשב"א ח"ג קלח), אבל אם לא שכר כל הבית, רק חלק השותף שהשכיר לו, אין צריך ליתן לשני כלום. ולפי"ז שוב בגוונא דשאלתינו אם היא תשכיר את הבית שוב השוכר חייב אף ליורשים האחרים. אולם היא יכולה להשכיר רק את חלקה בשותפות, ואף אם יהיה מותר דידה הוא.



ז.

אם לקח יותר צריך לשלם דומיא דחמור

והנה בגוונא דמרבה בדירין דאין השוכר רשאי להשכיר ויותר דירין שווים יותר כסף, ודאי השוכר צריך לשלם את התוספת, כדאיתא ברמ"א (שח א) גבי השוכר חמור להרכיב עליו איש לא ירכיב עליה אשה (מפני שהיא כבדה יותר). והביא מח' אם בכה"ג שהרכיב עליה אשה וניזוקה אם חשיב תחילתו בפשיעה, ובהאי דכתב הרב המגיד (שכירות ד ה) דלכו"ע אם מנהג המקום להתייקר ברכיבת הנשים צריך לשלם יותר, וא"כ ה"ה כאן.



ח.

שחרוריתא דאשייתא

איתא בגמ' בב"ק כ: דבבית חדש לעולם חייב אע"ג דלא עבידא לאגרא דכיון דאיכא שחרוריתא דאשייתא, א"כ הו"ל קצת חסר ומגלגלין עליו את הכל. ונראה לי לחדש דכל דינא דשחרוריתא, זה רק משום דזה חסרון שקורה מעצם גוף השימוש, וא"כ הרי נחשב שהוא חסר מעצם גוף השימוש, וא"כ נחשב דהרי הוא קיבל ממנו אף את גוף הדירין. וכן כגון דריסת הרגלים דאיירי בה הרשב"א, בשונה דאם קרה מקרה מסוים לא חשיב שחרוריתא, ויל"ע.

אליבא דהלכתא:

א. ביחס לעצם השאלה דהבית עובר אליה, כל עוד שלא בקשו ממנה לצאת שוב הבית נפל לה בשאלה וממילא יכולה לדור בה בדין. אולם ברגע שיבקשו ממנה לצאת, שוב לא תוכל לדור בדירה אך יש לה שלושים יום לצאת.

ב. אין האלמנה יכולה להרבות בדירון, ואף אם לא מרבה בדירון, אם הם קשים ממנה נמי אין לה זכות.

אולם אם השכירה לאחר דבני ביתו מרובים, אם היא בעצמה שוכרת, א"כ כדי דמי השכירות דהוא שילם הכל הולך לשוכר ואם השכירה ביותר המותר לבעלים (משא"כ אם היא היתה רשאי להשכיר אף המותר דידה הוה). אולם בנדון דידן דהיא שואלת ולא שוכרת לכא' אף ביחס לשווי השכירות בשוק הוה כגוף השכירות או כמות, וצ"ע לדינא.

אולם מ"מ אף אם היא אינה רשאית להשכיר ליותר, מ"מ אינם צריכים לשלם לבעלים מדין נהנה, דביחס לשוכרים הרי איכא לבא דביתא מיתבא יתיב. וכתבאר לעיל, דאע"ג דהיא בעצמה לא יכולה להשכיר וביחס אליה ל"ש הא דביתא מיתבא יתיב, כיון דהיא צריכה להשכיר לאחר דבני ביתו כמותם. אלא דיל"ע בכה"ג אם היא יכולה להשכיר רק לאחר דבני ביתו לא מרובים, אם אמרינן לה דמ"מ תודיע לבעלים והם ישיגו שוכרים דבני ביתה כמותה.

אולם מ"מ אם הם לא רוצים להשכיר בכ"א, אף אם היא לא דרה שם, שפיר יכולה לצאת, דמי מונע ממנה לצאת או להשכיר לאחרים. בכה"ג שפיר יכולה אף להשכיר לאחרים דבני ביתם מרובים, דהרי הדירה תישאר ריקם. אלא מיהא יל"ד אם בכה"ג דאין לה זכות להשכיר, ורק יכולה להשכיר משום ביתא מיתבא יתיב, אם המותר של הבעלים כיון דאין לה זכות להשכיר, א"ד כיון דסו"ס איכא נוחותא לבעלים בכה"ג מותר דידה, וצ"ע.

ג. ומ"מ אם היא השכירה לאחר, כיון דיש להם שותפות בדירה שוב יש להם חלק בשכירות, ומשו"ה צריכה להשכיר רק את חלק דידה בשותפות ואז שוב אף המותר דידה הוא.



אוצר הספרים

♦ פסקי הר"ן בפירושו למסכת נדרים ושבועות ♦

הרב יעקב מתלון

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושבירי לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הרף'

פסקי הר"ן בפירושו למסכת נדרים ושבועות*

מסכת נדרים

כל כנויי - פרק ראשון (ב.-יג:)

שבועה א"צ הזכרת השם (לא כר"ת המחלק בין נשבע למושבע-מפייאחרים), אף לא בשבועת העדות, חוץ מדעת ר' חנינא בר אידן. והראב"ד כתב שלמלקות רק כשנשבע בהזכרת שם.

ב. ד"ה ושבועות

נדר שאמרו בלשון שבועה, ולהפך - משמע שאין בדבריו כלום (כדעת הרבים בירושלמי. והסוגיות שמהן משמע אחרת לא דקדקו בלשונן); וכן דעת ר"ח, ר"י מיגש והרשב"א. רמב"ן: דבריו קיימים מדין ידות, כיוון דפיו ולבו שווים לאסור בנדר על עצמו.

ב: ד"ה אידי

קי"ל כשמואל שב'מודרני ממך' לא נאסר; וידיים שאין מוכיחות אינן ידיים, כרבא (וכ"ו).

ה: ד"ה וקי"ל

קי"ל כרבא. ובנוסח הגט י"א שהלכה כרבנן (שא"צ 'מינאי'; אך 'ודין' צריך, שביטין לא נפשט). וי"א כר' יהודה מחמת הספק (צריך 'מינאי', שייתכן שרבנן שאין מצריכים ס"ל ידיים שאין מוכיחות הוויין ידיים).

ו. ד"ה ורבא

ידות. בקידושין - לחומרא. בפאה ובצדקה - פסקו רמב"ן ורשב"א לחומרא, ואין מִחֻנֵּר (שמצינו בספק ממון-עניים 'ספק ממון לקולא'). בהפקר - לקולא (ואין 'יד'); וכן לבית הכסא.

ז. ד"ה ולענין הלכה

אין הלכה כר"ע, וב'מנודה אני לך' שאני אוכל לך' מותר.

ז. ד"ה ולענין הלכה (ב)

מסתבר שהנודר בחלום א"צ היתר; אך הרשב"א פסק בתשובה שצריך.

ח: ד"ה כשם

יחיד מומחה מתיר נדר ונידוי, וא"צ סמוך. רמב"ם: 3 הדיטות מתירים גם נידוי (וע"ל כג. עה:).

ח: ד"ה ושמתא

א. לא הובאו כל מחלוקות הראשונים שהביא הר"ן, אלא במקומות שבהם נראה שמגמתו פסיקה הלכתית ולא רק בדרך פירוש.

בכמה מקומות במסכת נדרים (ב. ח. טז: ועוד רבים) מוכח שר"ן כתב פירושו למסכת נדרים אחרי שכתב פירושו לרי"ף בשבועות, שהוא מפנה לדבריו שם. ואמנם גם בשבועות הוא מפנה לפירושו על מסכת נדרים (כגון ז. בדפי רי"ף; ושם ז. ח.).

י: ד"ה וב"ה קי"ל כר' יוחנן שכינויים לשון אומות הם; וכב"ה שכינויי כינויים מותרים.

יא: ד"ה ולענין הלכה נקטינן כר' יהודה, שמכלל 'לאו' שומע 'הן'.
יב: סד"ה ומשני הנודר מגבינה של גויים ומסתם יינם ומשמןו של גיד הנשה, והתפס בהם - אסור כמתפס בנדר.

יג: ד"ה ולענין הלכה כתב רמב"ן דנקטינן דבהיתרא (דהשתא) קמתפס (שבמס' נזיר נפשטה הבעיא). [וכך נקט ר"ן בסתמא להלן (עה. ד"ה דאתפס).] [אך בשבועות (ח: בדפי רי"ף), האריך בדבר והכריע כרמב"ם, דבדמיעקרא קמתפס].



ואלו מותרין - פרק שני (יג:כ:)

יד: ד"ה הילכך המתפס בדבר האסור לא אמר כלום, ואפילו עס-הארץ א"צ שאלה לחכם אלא במדיר אשתו. והמתפס בשבועה לא אמר כלום.

טו: ד"ה ולענין הלכה קי"ל כרב יהודה, ש'קונם עיני בשינה היום אם אישן מחר' אסור לישון היום.

טז: ד"ה ולענין הלכה רמב"ם פסק כאב"י בשבועות ('שאוכל' סתם 'דאכילנא' משמע; אא"כ הפצירו בו וכו'); ורמב"ן כרב אשי (לעולם 'שאוכל' 'דאכילנא' משמע).

יח: ד"ה הלכך כשם שאין שבועה חלה על שבועה לחייבו שתים כך אין נדר חל על נדר ('קונם עלי ככר זה'. והדתנן יש נדר בתוך נדר - למנות שתי נזירות). והנדרים חלים על השבועות (לכטלן בשב-ואל-תעשה, ואפר שאף לקיימן); אך אין שבועות חלות על נדרים.

יח: ד"ה ולענין הלכה קי"ל כרבא, שאם נשאל על הראשונה השנייה חלה עליו.

כ. ד"ה ולענין הלכה קיימא לן דסתם נדרים להחמיר, כסתם מתניתין.

כ. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כרבנן, שבנדרים הללו (שסתם ומשמע יותר לחומרא ופירש לקולא) אין עונשים, ופותרים אף בחרטה. אך בנדרים גמורים, אף שקי"ל פותרים בחרטה, העובר עליהם ובא להישאל אין נזקקים לו עד שינהג איסור; וחכם הנזקק לו לפני כן, או שהתיר ללא פתח, מנדים אותו (רמב"ן). ומעשה בחכם שהתיר מיד, שלא ימשיך הנודר להיכשל, שגדר בדבר שלא יוכל לעמוד בו; והחמיר שלא להתירו בחרטה.



ארבעה נדרים - פרק שלישי (כ:לב:)

כא: סד"ה מי דמי לא נפשטה הבעיא ב'טפי מסלע' ו'בציר משקל' (דנחית לדיוקא / שהפרש גדול) אם מותר כזירוזין; ונקטינן לחומרא.

כב: ד"ה אמר רבא

דינא דגמרא - אפילו לשבועות נזקקים ופותרים בחרטה, ואף שנקט חפץ (ולא כגאון, שהנשבע בס"ת או בעשרת הדברות אין לו הפרה כלל. ורב האי גאון החמיר בנדרים שלא לפתוח בחרטה, ושבועות שלא להתיר כלל אלא לשלום-בית ולצורך-מצווה ושלום-הציבור בפתח ברור כארבעה הנדרים. ובשם רב יהודאי כתב ר"י ברצלוני שהחמיר עוד בנדרים כשבועות הנ"ל; וכתב שבהפרת בעל לא החמירו).

כג. ד"ה פתח פיתחא

אין חכם מתיר נדר לעצמו.

כג. ד"ה והיתר נדרים

התרת נדרים - ביחיד מומחה או ב-3 הדיוטות (שמבינים כשמסבירים להם). ו'יחיד מומחה' - רמב"ן: סמוך; רמב"ם: א"צ סמוך. ובמקום שיש חכם אין 3 הדיוטות מתירים (לכתחילה, משום כבודו).

כג: ד"ה ולענין הלכה

ק"ל כרבא, וכל שהתנה 'כל נדר שאדור בטל' ובעת נדרו זוכר התנאי אך לא את פרטיו - אם לא אמר 'על דעת הראשונה אני נודר' - אף שנזכר אח"כ בפרטי התנאי קיים הנדר. ונראה שזו כוונת האומרים 'כל נדרי', אלא שנשמע שרוצים לבטל לשעבר; ואין ראוי לתקן לשונם להבא, שלא יזלזלו. ולגבי שבועות כתב הרמב"ם שחלקו גאונים אם מועיל תנאי. ולנודר ע"פ אחרים אין מועיל.

כד: ד"ה ולענין הלכה

הלכה כר"א בן יעקב, ונראה כפירוש השני וכרמב"ן, שסובר ר"א ב' סברת' 'לאו כלבא אנא דמיתהנינא מינך בחנם' (אך לפירוש הראשון למסקנה איו סובר כן).

כו: ד"ה ולענין הלכה

ק"ל כר"ע וכב"ה, שגדר שהותר מקצתו הותר כולו. ומספק נקטינן כרבה לחומרא (שבמעמיד לשונו הראשונה כולם אסורים ואביו מותר); וכ"פ רמב"ן (ולא כמי שאמר שכשנשאל לחכם על אחד מהם בכ"מ כולם הותרו). במשנה לשונו, והותר אחד ע"י חרטה (לא פתח) - רמב"ן: השאר אסורים; תוס': הותרו. אמר 'לזה, לזה' - לא הותרו כולם. ובהיתר נידוי או חרם אין כולם מותרים.

כז: ד"ה והוא

אסמכתא. העיקר כר"ף, שכשאמר 'מעכשיו' ועשו קניין קנה ואין בו משום אסמכתא. ולר"ת, אע"פ שאמר 'מעכשיו' צריך קניין בב"ד חשוב, אא"כ מסר למי שהתנה עמו (כגון שמסר לו שדהו), שב'מעכשיו' מבטל חשש אסמכתא, ובמתפס זכויותיו מועיל קניין בב"ד חשוב או 'מעכשיו'. ונראה יותר שאף ב'מעכשיו' צריך קניין, דאל"ה במה יקנה הלה? ולא נשתנה דין זה משאר דיני אסמכתא.

ל. ד"ה וחד תני

ק"ל כמאן דתני אסיפא, ואף המפליג בקביעות נכלל ב'יושבי יבשה', ואף השט מעכו ליפו בכלל 'יורדי הים'. רשב"א: מסתבר שלא נאסר במי ששט פעם אחת, אלא במי שרגיל או ששט בעת שנדר. 'הנודר מיורדי הים לאחר 30 יום' ובינתיים נעשו יושבי יבשה - ק"ל כר"ע

(בירושלמי) דבתר עת הנדר אזלינן. ולכאורה ה"ה להפך, ואין נראה כן, כדלהלן (פד). היורדים לים לטייל - לא נפשט, ולחומרא.



אין בין המודר - פרק רביעי (לב:-מה.)

- לג. ד"ה ולענין הלכה פסק הרמב"ן כר' אליעזר שוויתור אסור במודר הנאה. ור"ח ור"ת פסקו דלא כר"א.
- לג. ד"ה אמר רבא [נדר ממאכל חברו - אסור רק באכילה. 'הנאת מאכלך עלי' - אסור באכילה ובחיטים לשים לעוסות על פצע. 'הנאה המביאה לידי מאכל' - אסור באכילה ובשאלת כלים, ומותר בחיטים לפצע (דלא כחולק)].
- לג. ד"ה ולענין הלכה בעיא דר"פ (סוס לרכיבה וטבעת להראות חשוב, ללכת דרך שדהו להגיע מהר לאוכל, במודר 'הנאת מאכל') לא נפשטה, ולחומרא.
- לג: ד"ה ולענין הלכה הלכה כחנן (כתובות קט.), והפורע חוב עבור חברו הניח מעותיו על קרן הצבי, ואפילו בבעל-חוב דוחק. ומסתבר שגם כשיש משכון.
- לד. ד"ה ולענין הלכה מחזיר אבדתו - בין המדיר למודר, ובין המודר למדיר. וכ"פ הרמב"ם.
- לה. ד"ה ולענין הלכה 'ככרי עליך' - אסור בה אע"פ שנתנה לו במתנה. רשב"א: וכן אם קנהו המודר ממנו.
- לה. ד"ה ולענין הלכה קי"ל שיש מעילה בקונמות, ולקונם כללי יש פדיון. ספק אם פוקע האיסור ויוצא להיתר אחרי המעילה.
- לז. ד"ה ולענין הלכה על לימוד מדרש אסור לקבל שכר, אך מותר שכר בטלה.
- לז. ד"ה ורבי יוחנן נקטינן כר' יוחנן, ואפילו מגדול מותר לקחת שכר (פיסוק טעמים) על לימוד מקרא.
- לט. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כשמואל, וכשנכסי החולה אסורים על המבקר נכנס לבקר אפילו יושב, ודווקא כשהדיר החולה את המבקר. וכשנכסי המבקר אסורים על החולה מבקרו רק עומד; ואסור לתת לו דבר.
- מ: ד"ה ולענין הלכה פסק ר"ת כשמואל, שהנהר מתברך מנביעתו, וטובלים בנהרות אפילו התברכו הרבה בגשמים (אך לא בנהרות המכזבים). ור"ח ורי"ף פסקו כרב וכאביי-שמואל, שאין מטהרים בזרימתם אלא פרת בימי תשרי. ולפי זה הבקי בנהרות יכול לטבול בנהר (שאינו אכזב) כל השנה, כשמכיר שלא רבו הנוטפים על עיקרו. ראב"ד: במקום עיקרו של הנהר טובלים אפילו רבו הגשמים ובזמן הגשמים. רמב"ם חולק, וכשר כמעין רק כששפך השאובים במקום נביעתו.

- מא. ד"ה תנן קי"ל כר' יוסי, שאין מוחילים (-לעשות גדר שיהיו כאשבורן) בדבר המקבל טומאה.
- מה. ד"ה ולענין הלכה נקטינן כריב"ל, שמדאורייתא מפקירים בפני אדם אחד, והצריכו 3 - זוכה ו-2 עדים. וכ"כ רמב"ם.



השותפין - פרק חמישי (מה:-מח:)

- מה: נפסק כר' אליעזר בן יעקב, ששותפים שנדרו זה מזה נכנסים לחצר על סמך 'ברירה', ואף שבדאורייתא אין ברירה - כאן עיקר הדבר מתברר מהשעה הראשונה (שיש לכל אחד חלק בכל החצר) ורק מיעוטו (הזמן שבו כל אחד יזכה בגוף החצר) אינו מבורר. (לגבי ויתור, שר' אליעזר אוסר במודרי הנאה - ר"ת כתב שהעיקר כרבנן המתירים, ור"י חלק, דאין נראה לדחות כמה סתמות שבמכילתין.)
- מו: ד"ה אבל יש [רשב"א: כשיש דין חלוקה בחצר (ואסורים המודרים להיכנס, אף לראב"י) - אפילו אחרי שיחלקוה אסורים. רמב"ם: משחלקוה מותר כל אחד בחלקו (אנן סהדי שמעיקרא השתתפו ע"מ שלא יוכל כל אחד לאסור לעולם על חברו).]
- מז: ד"ה ולענין הלכה נודר שאמר 'נכסים אלו' - אפילו החליפם אחר - הנודר אסור בהם. אך בלא 'אלו', וכן כשאחר הדירו - מסתבר להקל שבדיעבד חילופיהם מותרים. אך הרמב"ם אסר מספק.
- מח. ד"ה ולא דברו להלכה מותרים המודרים בבית הכנסת, שזו דעת ראב"י. ורמב"ם פסק כמשנה, וזה תמוה.
- מט. ד"ה ולענין הלכה קי"ל בסודר כרב נחמן שהוא 'קנה ע"מ להקנות' ואין המקנה יכול לעכבו אצלו. וב'קנה ע"מ להקנות אחר זמן' משמע שאין הלכה כר"נ אלא כרב אשי; אך הרמב"ם פסק כר"נ (שרב אשי לא בא לחלוק).



הנודר מן המבושל - פרק שישי (מט.-נג:)

- מט. ד"ה ירושלמי 'קונם יין שאני טועם בחג' אסור אף ביו"ט אחרון (כלשון בני אדם).
- נא: סד"ה דכביש 'שכבוש' וכיו"ב - לא נפשט (אם כולל רק מין ידוע או הכל), ולחומרא.
- נב: ד"ה ולענין הלכה אמר 'אלו' אסור בהם וביוצא מהם. 'שאני טועם' במקום זאת - לא נפשט, ולחומרא. 'שאני אוכל' - י"א שבשבועה לא נאסר ביוצא מהם (שאין ויתור); והרמב"ם כתב שאין לחלק.

נג. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כת"ק, שהנודר מתמרים ומסתננות אסור בהם ולא בדבש ובחומץ היוצא מהם.



הנודר מן הירק - פרק שביעי (נד.ס.)

נד: ד"ה ולענין הלכה קי"ל כר"ע, דכל מידי דמימליך עליה שליחא - מינו הוא. והנודר מבשר אסור אף בעופות, ובדגים אם לא הקיז דם ואין עיניו כואבות - במקום שמקובל שהשליח נמלך עליהם. ולא כרמב"ם, שכתב לחלק בזה בדגים אך לא בעופות. רשב"א: הקיז דם מותר בדגים - רק אם אסר עצמו בבשר ליום ההקזה בלבד, אך לא אם אסר ל-8 ימים. וכשכואבות עיניו - לפי מה שנראה, תלוי לכמה זמן נדר; אך לרשב"א - בכל מקרה מותרים. בשר מליח אסור אף ביום הקזה. וחגבים מותרים בכל מקום.

נה: ד"ה ולענין הלכה לא נפשט אם 'עללתא' כולל שכר בתים וספינות, ויד בעל השטר על התחתונה; ולענין נדרים נקטינן לחומרא והכל בכלל.

נה: ד"ה תניא קי"ל כמשנתנו (וכר' יהודה), ו'קונם צמר ופשתים עולה עלי' סתם - לבישה משמע ולא טעינה; אא"כ נדר מתוך שהיה טעון והזיע (שלהפך). ולא כ"כ הרמב"ם.

נו. ד"ה מאי עליה מהמסקנה במנחות אפשר דקי"ל כר"מ (שעלייה לאו בכלל 'בית'). אך לפי דברי רמב"ן נקטינן כרבנן, וכ"פ רמב"ם.



קונם יין - פרק שמיני (ס.סג.)

ס: ד"ה ומהא שמעינן אף בשטרות, ל' בחודש (א' דר"ח) ייכתב כראשון לחודש הבא, אחרת ייפסל כדין שטר מוקדם. יום ב דר"ח - 'ביום שני לחודש'; ולמחרתו - 'שלישי', ואם יכתוב 'שני' ייפסל. רשב"א-תוס': בגיטין יחמיר לכתוב 'ביום שלוש' לחודש תשרי שהוא ראש חודש מרחשון'.

סא. ד"ה ולענין הלכה לגבי 'יום' לא נפשט, ולחומרא יידון כ'יום אחד' - וייאסר מעת לעת. סא. ד"ה ולענין הלכה 'עד פני הפסח' - הלכה כר' יוסי, ולפי סוגייתנו אסור עד שיגיע; כן פסק רמב"ם. ורמב"ן פסק ע"פ הסוגיה בקידושין, שאסור עד שייצא.

סא: ד"ה ירושלמי קבע זמן למשתה בנו ונדר שלא יטעם יין 'עד שיהא משתה בני' - לא נפשט אם דינו כמי שזמנו קבוע (וייאסר במשתה); ולחומרא.

סג: ד"ה ולענין הלכה הלכה כר' יהודה וסתם 'אדר' ראשון הוא; וכן בגיטין ובשטרות; והכותב באדר-ב 'אדר' סתם - פסול כדין שטר מוקדם.

סג: ד"ה ולענין הלכה רמב"ן: אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי בנן, ו'קונם יין עד שיהא הפסח' ו'שום עד שתהא שבת' - אסור עד סופם. רא"ה: הלכה כר' יהודה וכבנו באומדניהם.



רבי אליעזר - פרק תשיעי (סד.-סו:)

סה: ד"ה ומדאמרי' לדידן, דקי"ל אין מיטלטלין משתעבדים לכתובה - אפילו ממנו עצמו (בחייו).
סו. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כר' שמעון, שחילוק לשבועות נפרדות ולנדרים נפרדים הוא דווקא ב'שבועה' או 'קרבן' לכל אחד. וכ"פ ר"ח ורמב"ן.
סו. ד"ה חסורי מיחסרא קי"ל כרבנן, שאין פותחים בנולה.



נערה המאורסה - פרק עשירי (סו:-עט.)

ע. ד"ה ודחינן 'קיים לך לשעה ומופר לך לאחר שעה' - לא נפשט, ולחומרא, ואינה ה'פרה.
עב. ד"ה ולענין הלכה לא נפשט אם גירושין כהקמה או כשתיקה, ולכן פסק הרמב"ן לחומרא (וכששמע וגרשה והחזירה בריבויים בקידושין לא יוכל להפר). אך הרשב"א פסק לקולא, ע"פ שמואל.
עג. ד"ה משום פסקו רמב"ן ורמב"ם שדווקא חרש אינו מפר לאשתו, אך סתם אדם מפר אע"פ שלא שמע הנדר.
עג. ד"ה ולענין הלכה י"א שבעל מפר לשתי נשיו כאחת (כת"ק). אך הרמב"ן פסק לחומרא (ת"ק הוא ר"ש, ולכו"ע "אותה" דווקא), וכן עיקר. ואינו יכול לקיים לשתייהן כאחת.
עג: ד"ה והא דאמר קי"ל שנדרי 'מופלא סמוך לאיש' חלים דאורייתא (וקטנה הנשואה-מדרבנן בעלה מפר לה, מדרב פינחס).
עג: ד"ה ואיכא דילפי אף הנודר על דעת חברו אינו יכול להתיר נדרו שלא ע"פ חכם; אלא התולה נדרו ברצון חברו ('אם רוצה חברי'; ואז די באמירת 'אי אפשי').
עה. ד"ה כשם שאורסה קי"ל כר"ע, שאין יבם מפר לשומרת-יבם אפילו כשהוא יחיד (אע"ג דקי"ל יש זיקה, אין היבמה גמורה לאישה). ואביה (כשהיתה רק ארוסה) - ספק, ונראה שמפר, אך נדרים שנדרה ברשות היבם - ספק. ולמעשה צריך עיון.
עו: ד"ה חביבי קי"ל כמשנתנו, שהפרת נדרים כל היום ותו לא.
עז. סד"ה תנאי היא בהתאם לנ"ל, מפרים נדרים בשבת אפילו שלא לצורך השבת.

עז: ד"ה ורב נחמן רשב"א: לדידן, דקי"ל פותחין בחרטה - אפילו אינו מתחרט, וצריך לחפש פתח, א"צ לשבת ואפשר להתיר מעומד. ולפי שלא ירדתי לטעמו איני אומר כן.

עח: דיבור ראשון משמע שיחיד מומחה מתיר נדרים - דווקא סמוך. אך רמב"ם כתב שכל רב מובהק מתיר יחידי. וי"א שאף למי שאינו מצריך סמוך, כיום אין מומחה; ואין נראים דבריו. (ע"ל ח: כג.)



ואלו נדרים - פרק אחד עשר (עט.-צא:)

פא. ד"ה אלא לאו קי"ל כרבנן, שרחיצה וקישוט נדרי עינני נפש הם ומפר והפרתו לעולם. אך רמב"ם פסק כר' יוסי, ומפר רק משום דברים שבינו לבינה.

פא: ד"ה משום ר' יהודה הכהן: אדם שנהג להימנע מבשר ומיין בזמן מסוים, ורוצה בו עתה בשר ויין - צריך התרה.

פא: ד"ה וגרסי' בירושלמי רמב"ן פסק כר' יהודה, שאין אדם מתיר נדרי אשתו שבינה לבין אחרים.

פב: ד"ה וכיון נקטינן כשמואל, שהאוסרת על עצמה הנאה מאדם מסוים הבעל מפר משום עינני נפש; וכן דעת רמב"ן; דלא כחולק.

פד. דיבור ראשון העיקר כבבלי, שהנודר 'מיורדי הים לאחר 30 יום', ובינתיים נעשו יושבי היבשה, או להפך - אסור בין במי שהיה בכלל לשונו בעת הנדר ובין במי שהיה בו אח"כ (שכך לשון בני אדם). ולא כירושלמי שלר"ע הולכים אחר שעת הנדר. ורמב"ן הביא הירושלמי (ושמא לא התכוון לסמוך עליו בהלכתו ובטעמו).

פה. ד"ה ומהא שמעינן האוסר פירותיו על עצמו יכולים אחרים לקחתם בעל כרחו. וכשיישאל על נדרו יתחייבו לשלם. רשב"א. ואני מסתפק לומר שזכו מן ההפקר, והרי אין שאלה בהפקר.

פו: סד"ה למימרא אין בעל מקיים לשתי נשיו כאחת (עי' לעיל עג.).

פז: ד"ה אמר רבא קי"ל כר"ש בלשון חילוק נדרים ושבועות (ע"ל סו.).

פח: ד"ה ולענין הלכה ר' שמואל הנגיד בשם רב עמרם גאון: הלכה כשמואל, ואין יד אשה כיד בעלה (דהלכתא כוותיה בדיני, וזו עיקר המחלוקת), ומועיל 'על מנת שאין לבעלך רשות בהם' לבד. וכ"פ רמב"ן. ר"ת וראב"ד: הלכה כרב (שכאן נחלקו בנדרים - איסורא). רמב"ם: כשמואל, ואף הוא מצריך תרתן, 'ע"מ שאין לבעלך רשות בהם' ו'מה שתרצי עשי'.

- פט. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כר' עקיבא, ואף 'הריני נזירה לכשאנשא' או 'לכשאתגרש' הולכים לפי שעת אמירת הנדר.
- צ. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כרבנן שחלקו על ר' נתן, שבעל מפר אע"פ שלא חל הנדר. וכ"פ רמב"ן. אך כשתלתה נדרה בדבר שאינה עשויה לעבור עליו - אין מפר אא"כ חל הנדר. ולענין שאלה לחכם קי"ל כרב פפי, שאין חכם מתיר טרם חל הנדר. י"א שאם תלה נדרו בימים חכם מתיר מיד, כיוון שסוף איסורו לחול, וי"א שאין מתיר עד שיחול; והסברה הראשונה נראית.
- צא. ד"ה ולענין הלכה קי"ל כרב המנונא, שאשה שאמרה לבעלה 'גירשתני' נאמנת, ומותרת להינשא ומקבלת כתובתה. כ"כ רמב"ן. וי"ל שתוספת-כתובה אין לה. האומרת 'אינו משמש עמי כלל' נאמנת אף למשנה אחרונה. וכתב ר"י שהתובעת גירושין נאמנת אף לכתובה, אך לא כשתובעת כתובתה.



מסכת שבועות - פרק שלישי

שבועות שתיים בתרא (ז.-יג. בדפי רי"ף)

- ז: סוף דיבור ראשון כשמפצירים בו לאכול ומסרב ונשבע 'שאוכל' - לא-אוכל משמע (כאבי); וכ"פ רמב"ם (ומ"מ 'שאי אוכל' = לא-אוכל, שאין חולק על רב אשי בזה). אך רמב"ן פסק כרב אשי, שתמיד 'שאוכל' = אוכל.
- ז: ולענין פסק הלכה 'מבטא שלא אעשה כך' - זו שבועה. ב'איסר' קי"ל כרבא, שאם אמרו בלשון נדר - נדר, ואם בלשון שבועה - שבועה. מתפס בשבועה - אינו כנשבע ממש, אך איסור יש, וכ"כ ר"י מיגש ורמב"ם (וראב"ד; ומשמע ברש"י). אך רמב"ן כתב שאף איסור אין בו, וכן נוטים דברי רי"ף. מתפס בנדר - לפי שיטת רש"י נראה שאינו כנודר. אך רי"ף כתב שהוא כנודר, שלא כשבועה (שעיקר הנדר בהתפסה הוא, וכמו שקודש עושה חליפין - אוסר אחרים), אפילו אדם שמתפס עצמו בחברו ('הריני נשבע שלא אוכל בשר זה' ואמר 'ואני כן כמותך'). ואני חוכך להחמיר במתפס עצמו בחברו.
- ח: ד"ה אמר שמואל המתפס בבשר זבחי שלמים ('זה כזה'), דלא איפשיטא (נדרים יא:): - רמב"ם פסק לחומרא, דבעיקרו קמתפס; וכן עיקר. ורמב"ן פסק דבדהשתא קמתפס. [בנדרים יג.] הביא רק דברי רמב"ן.]

- ט. ד"ה אמר רב פפא קי"ל כרבנן, שבשבועות צריך שיעור. וי"א שבחצי שיעור אף אין איסור; וה"ה בקונם שהזכיר בו אכילה. אך מדברי רמב"ם נראה שפטור אך אסור, וכן נראה.
- ט. ד"ה בעי רבא 'שבועה שלא אוכל עפר' ו'שבועה שלא אוכל חרצן' לא נפשט, ויש להחמיר.
- יא: ד"ה ולענין הלכה הלכה כרבא, שהנשבע 'שלא אוכל', שלא אוכל' ונשאל לחכם על הראשונה, חלה השנייה תחתיה.
- יב: ד"ה ירושלמי ראוי לסמוך על הירושלמי שהנשבע סתם שלא יאכל מצה אסור בה גם בליל פסח (שבועה חלה לבטל מצווה בשבִּי-וּאֵלִי-תַעֲשֶׂה), משא"כ בסוכה ובלולב (שברור שכוונתו לשל מצווה, שהם הנקראים כך סתם, ושבועתו בטלה). ושלא כרז"ה (שלבבלי אינה חלה לבטל מצווה כלל).



הערות וקושיות

האם המלך קורא דוקא מול העם במעמד הקהל - הרב עמיחי כנרתי

יל"ע לגבי מעמד הקהל, האם בקריאת התורה צריך דוקא פני המלך כלפי העם? כך משמע במקום אחד אצל רבינו הגאון האדר"ת זצ"ל, שכתב אגב ריהטא בקונטרס זכר למקדש סוף פרק ד: "פניו כלפי כל העם". ולכא' כך אפשר להבין בפסוק: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם", והיינו מולם.

ובסוף פרשת האזינו כתב רש"י על "כי מנגד תראה את הארץ" היינו רחוק. ולפ"ז יל"ע האם גם בהקהל שכתוב "נגד" צריך שיהיה קצת מרחק בין המלך לעם. ואולי יש לחלק בין "נגד" לבין "מנגד".

והרמב"ם בהל' חגיגה פרק ג' כתב שהעם עומדים "סביב" המלך שעל הבימה, ומשמע שאפשר קרוב אליו ממש, וגם משמע שאפשרי לעמוד בצדדיו וגם אחוריו, ואין חובה שיקרא מול פניהם. וצ"ע בכל זה, ולא ראיתי עומדים על זה.

ובס"ד ראיתי שגם באלשיך הקדוש (פרשת וילך) משמע בלשונו כך, שישראל עומדים בהקהל נגד פני המלך: "עוד יתכן כיוון לאמר בבא כל ישראל לראות, והוא כי הנה שלשה דברים מצוה הוא יתברך. א. מציאות קריאת התורה. ב. היות במקום אשר יבחר ה' במקום שבאים להראות שהוא בעזרת בית המקדש. ג. שיקהילו גם אנשים ונשים וטף שכולל יודעים ובלתי יודעים אפילו טף שאין מבינים. על כן אחר אומרו הראשונה שהיא מציאות הקריאה באומרו תקרא את התורה הזאת, אמר מה שאמרתי שיהיה במקום אשר יבחר ה' שהוא בעזרה ולא בחוץ, הטעם הוא לשיהיה נגד כל ישראל באזניהם. והוא כי אילו חוץ לעזרת בית המקדש היו צריכים מקום רחב כמחנה ישראל שבמדבר שהיתה כמה מילין, ולא יהיו בפני המלך הקורא רק קצתם ולא ישמעו קולו כי אם הקרובים אליו, כי אך רחוק יהיה בין המלך ובין העם אשר בכל גבול מחניהם. על כן צוה יתברך יהיה בעזרה כי שם צוה ה' את הברכה שמועט החזיק את המרובה. באופן שכל ישראל ימצאו בפני המלך ולא קצתם וכולם ישמעו קולו ויכנסו דבריו באזניהם. וזהו אומרו תדע למה אמרתי במקום אשר יבחר, הלא הוא כדי שיהיה נגד כל ישראל, שיקרא הקורא נגד כל ישראל שיהיו כל ישראל נגדך לפניך ויכנסו כל דברי התורה אשר תקרא באזניהם, כי כלם ישמעו כי סמוכים וקרובים המה אליך".



בעניין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש - הרב רפאל סויד

כתובות ג, א גיטין לג, א כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה, מאי איכא למימר, שוויהו רבנן לבעילת בעילת זנות. ובחי'

הראב"ן לגיטין (קלג, א בדפי הספר) כתב דמכיוון דקי"ל כרבי שביטלו מבוטל, ולא אמרי' בכה"ג כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, א"כ למעשה לא אמרי' בכה"ג כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואף לדידן אין אונס בגיטין, כיוון שאין את הכלל שכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. והיינו דהראב"ן הבין בגמ' שאין מחלוקת בין רבי ורשב"ג, האם רבנן תיקנו שלא לבטל שלא בפני ג', האם עד כדי כך שביטלו אינו מבוטל, אלא האם יש כח ביד חכמים להפקיע קידושין, ולומר שביטלו אינו מבוטל, יעו"ש. ובשו"ת צ"ע, דהא מבו' ברמב"ם להדיא (ח"א סי' ל"ד) שכתב דאף הרמב"ם ס"ל כהראב"ן. ודברי הציץ אליעזר צ"ע, דהא מבו' ברמב"ם להדיא (פ"ח מהל' גירושין ה"ט) דאין אונס בגיטין, והא הך כללא דאין אונס בגיטין מבוסס על ההנחה של דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולדבריו הרמב"ם לא ס"ל הך כללא, וצ"ע.

תינח קדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר, ועי' בשו"ת הריב"ש (ח"א סי' שע"ו) שדן בקידושי שטר מאי איכא למימר. ונראה לומר בהקדם דברי הירושלמי בקידושין (פ"א ה"א) שנחלקו התם אי מקדשין בשטר של איסורי הנאה, וחזי' דלחד מ"ד בעי' שיווי מסוים אף בשטר קידושין. וכן מוכח בירושלמי בכתובות (פ"ד ה"ו) דהקשו אמאי זוכה האב בקידושי בתו, ובשלמא בקידושי כסף, זוכה בכסף, ובקידושי שטר, זוכה בשטר, ממילא רבנן מפקיעים את השיווי הזה.

שוויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות, יש להקשות דביבם שקונה בבעילת זנות, כמבו' ביבמות (נג, ב) מאי איכא למימר. ושמעתי מאחי הרב יהודה שיחי' לבאר שרבנן מפקיעים את הקידושין של האח המנוח, שקידושיו גרמו לזיקה של היבום. ולמרות שאותו אדם מת, וכמו שאי אפשר להישאל על תרומה שנאכלה, כך לכאו' אי אפשר להפקיע קידושין של אדם שמת. אולם מכיוון שיש זיקה, א"כ אפשר להפקיע, כיוון שיש משמעות לקידושין אלו כיום.

יל"ע בדין "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", האם הביאור הוא שזה אומדנא בדעת בני אדם, ועל כן יש אנשים שבהם לא שייכת אומדנא זו, או דלמא שכמו שרבנן יכולים לקבוע על כל קידושין שצריך להפקיע אותם, שהביאה היא ביאת זנות, כך אפשר לומר להיפך שרבנן קובעים על כל ביאה שהיא לשם קידושין. אולם לא מסתבר לומר כן, כיוון שרבנן אינם יכולים ליצור חלות קידושין, וכל מה שהם יכולים זה רק להפקיע קידושין. ואפי' בממונות יש דעות שרבנן לא עושים קנין ע"י הפקר בית דין הפקר, אלא רק מפקירים מאותו אדם שנאמר עליו דין זה.

יש להסתפק באדם שלא אמר בשעת הקידושין "כדת משה וישראל", האם אפשר להפקיע את הקידושין שלו. והיינו שיש להסתפק האם מה שמפקיעים זה משום שתולים בכוונתו, או דלמא שזהו כח כללי. ואי נימא שמשום שתולים בכוונתו, אם יצהיר במפורש שהוא לא מקדש על דעת רבנן, לכאו' לא יפקיעו את קידושיו.

בתוס' ד"ה כל דמקדש: "ולכך אומר בשעת הקידושין כדת משה וישראל". לשון התוס' צ"ב, מהו "ולכך", ולכאו' היה צריך להכתב "שהרי" אומר בשעת הקידושין. ושמעתי מהרב ישראל מאיר קצנלבוגן שיחי' לבאר שלעולם הי' מציאות שכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. אולם מכיוון שיש דין אמירה בקידושין (עי' סוגיא דקידושין ה, ב), על כן צריך שיאמר זאת בפיו. וזה הביאור ב"ולכך" אומר.

ולכא' היה נראה לומר שמה שהגמ' טרחה לבאר דרבנן יכולים להפקיע את הקידושין ע"י הפקר ב"ד הפקר, לרוב הראשונים, ובקידושי ביאה ע"י עשיית הבעילה כבעילת זנות, היינו משום שצריכים סיבה לומר שהבעל תלה את הקידושין בדעת רבנן, ע"כ אמרי' שמכיוון שהוא יודע שבאופן עקרוני הם יכולים להפקיע את הקידושין, ע"כ הוא תולה בדעתם, וממילא הם יכולים להפקיע את הקידושין אף ללא הדין של הפקר ב"ד הפקר.

אולם מדברי רש"י בכתובות (ג, א) נראה לא כן, שכתב רש"י בזה"ל: "שוויהו רבנן לבעילתו - למפרע ע"י גט, שהוא מדבריהם, ויש כח לעשות כן שהרי תלה בהם" עכ"ל. ומוכח מרש"י שגם להך סברא דשוויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות בעינן לסברא שהרי תלה בדעת חכמים. אכן מדברי תוס' נראה להוכיח שיש מקום לביאור זה שכתבנו, דכתבו תוס' (שם ד"ה תינח דקדיש בכספא) "והפקר ב"ד ה' הפקר, והו' מעות קידושין מתנה, וממילא יהיו כל בעילותיו בעילות זנות, קדיש בביאה מאי איכא למימר, איך יפקיעו ביאה של קידושין". ומבו' בתוס' דלא ס"ל כרש"י, דאי ס"ל כרש"י, מה החילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה, דגם בקידושי ביאה הוא משום שתלה בהם, שהרי הגמ' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ויש לפלפל בזה עוד, ואכמ"ל.



הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ע' ♦

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב מ. ש. עקיבא כהן "תשובות מרן הגר"ק זצ"ל

בדיני סוכה וד' מינים" (עמוד י"ד)

בתשובות מהגר"ח קנייבסקי זצ"ל שהביא הרב מ.ש. עקיבא כהן שליט"א כתב באות לב לשאול "האם ראוי לא לדבר באמצע כזית ראשון בליל סוכות [דאין שם ברכת המצוות]", והשיבו "אולי לכתחילה כדי שלא יפסיק ויסיח דעתו".

יש לציין שאם הנושא הוא מצד מה שראוי, אף שאי"ז חובה מעיקר הדין, אז בלא"ה מבואר במ"ב סימן קס"ז ס"ק ל"ה ש"שלא במקום הדחק טוב שיאכל מתחלה שיעור כזית" לפני שמדבר, כדי שברכת המוציא תחול על כל הכזית.

אמנם כשנדון מצד מצוות אכילת כזית ראשון בליל יו"ט ראשון, לא ברירא למה שיהיה חיסרון כשמדבר באמצע אכילתו. ואולי מצד שיש לו לכוין באכילתו לשם מצוות סוכה. ואף שאת עיקר דין מצוות צריכות כוונה כבר יצא בזה שבירך על מצוות ישיבה בסוכה, רק אולי לכתחילה יש לו לחשוב כל זמן האכילה של הכזית ראשון שהוא מקיים מצוה. ואולי מצד שנחוש שישכח שיש לו לאכול את הכזית בכדי אכילת פרס ודיבורו יגרום לו להפסיק באמצע אכילתו. ואולי זו כוונת הגר"ח זצ"ל בתשובתו שיפסיק ויסיח דעתו שיפסיק באכילה וישכח שיש לו לאכול את הכזית בתוך כדי אכילת פרס.

עוד כתב שם לשאול באות מב "השעה" צ אשר שתיית מים באמצע סעודה מחוץ לסוכה, האם זה דוקא מים בשיעור חשוב או אף כל שהוא", והשיבו "כמו חצי שיעור".

ויש לעיין מה שייכא עניין חצי שיעור להכא, שהרי בשיעור אכילת קבע המחייב אכילה בסוכה שהוא יותר מכביצה פת, מותר לאכול כביצה פת שזה אכילת עראי מחוץ לסוכה, ולא אסרינן אכילתו מצד חצי שיעור מחוץ לסוכה. ומתבאר שאם שם אכילתו היא אכילת עראי אין איסור ח"ש. וא"כ אם נבין מסברה ששתית מים כ"ש אף בתוך הסעודה אינה נחשבת כקבע למה שנחוש מצד חצי שיעור. ואולי ס"ל שיש לחלק בין כשהנושא הוא להחיל עליו דין אכילה בסוכה, שבזה אם זה אכילת עראי לא מטילים עליו חיוב מצד ח"ש לבין אם כבר חלה עליו חובת אכילה בסוכה. שהרי איירינן הכא בקבע אכילתו בסוכה, רק הנושא הוא על פרט מסויים באכילת הקבע, שזה שתיית המים האם יש בזה שיעור להחשיבו כקבע או בזה ס"ל שכן שייך לאסור מצד ח"ש.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



תגובת המחבר

בהערה השניה של הרב פרידמן שליט"א יש חילוק בין אכילת עראי שאין בה כלל דין קביעות, ואי"ז חצי שיעור כלל, כי לא היה אפילו מקצת קביעות, לבין מים באמצע הסעודה, שחידש השעה"צ שעם כל עראיותם הסעודה נותנת בהם דין קבע, דבזה כשיאכל חצי שיעור יש בזה דין מקצת עם דין קביעות ושייך לדון בזה דין חצי שיעור.



הערה על מאמרו של רבי אברהם צבי כהן "בנים שמופקדם עבורם קיצבת ביטו"ל, האם צריכים לעשות פרוזבול" (עמוד מ')

בס"ד

במאמרו הנפלא של הגאון ר' אברהם צבי הכהן שליט"א, נקט דהדין הפשוט שאין מועיל עשיית פרוזבול ע"י שליח משום דמילי לא מימסרן לשליח, ורק ציין לתשובתו של הגרע"י זצ"ל שבשעת הדחק יש לסמוך על פרוזבול הנעשה ע"י שליח. ויש לציין לדברי מרן הגרמ"ק בדרך אמונה פ"ט משמיטה ויובל סקצ"ט: אפשר לעשות פרוזבול ע"י שליח, ויש מחמירין בזה, ובביאור ההלכה שם סקל"א: וכן מרן [החזו"א] עשה פרוזבול ע"י שליח וכו'. ועיי"ש בדרך אמונה סקצ"ט שם לעיל: אם אחד אין נמצא כאן וחבירו חושש שישכח לעשות פרוזבול יכול לעשות פרוזבול עבורו מדין זכיה, ובציון ההלכה שם סקל"ה: נחלת אליהו סי' ס"ד בשם החזו"א.

וכנראה דעת החזו"א, דעשיית פרוזבול נחשבת 'עשיית חלות' וממילא לא שייך לומר בזה 'מילי לא מימסרן לשליח', כמו דמהני שליח לתרום ולהקדיש.

בברכה מרובה

אלימלך וינברג



הערה על מאמרו של הרב יובל קורסיה "סימנים רעים בראש השנה" (עמוד ע"ו)

בס"ד

לכבוד הרב יובל קורסיה שליט"א, ראיתי את מאמרו בירחון האוצר [גיליון ע'] בו דן ומפלפל בטוט"ד מדוע אין אכילת הסימנים בראש השנה [הוריות יב, א. כריתות ו, א] אין בזה ניחוש. והביא את דברי המהרש"א [ח"א הוריות שם] שהקשה מדוע אין זה בכלל איסור ניחוש, של פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך [סנהדרין סה, ב].

וכתב המהרש"א ליישב שמדובר רק בסימנים לטובה, וכה"ג אין זה ניחוש אלא סימן, בשונה מצבי הפסיקו בדרך שזהו ניחוש לרעה, עיי"ש.

עוד הביא את דברי הקרן אורה [הוריות שם] החולק על המהרש"א וסבירא ליה דאף ניחוש לטובה נאסר. אלא שמבאר הקר"א שסימן לטובה מותר לאדם לעשות, וחזינן שסימנא מילתא היא ממשחת המלכים על המעיין. והדלקת הנר היא מעין חיות האדם עיי"ש. [וכן היא משמעות המאירי בהוריות שם].

ויש לומר עוד על פי דברי הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל, בהגהות חכמת שלמה לאו"ח [תקפג, א] המבאר שאכילת הסימנים בר"ה אינה תפילה, אלא בטחון בה' יתברך שיחדש עלינו שנה טובה ולפי זה כמובן אין זה ענין לאיסור ניחוש. [וז"ל הגר"ש קלוגר: "האדם רגיל לאכול בראש השנה רוביא וכו'. נ"ב, הנה הטעם מה שכתוב בש"ס [הוריות יב, א; כריתות ו, א] ובשו"ע לאכול דברים טובים ומתוקים, אין הכוונה דרך תפלה, דאין מקום לתפלה בשעת אכילה, רק זה הו' לבטחון ואמונה, כי מראה שהוא מאמין ובוטח שכן יהיה. ובפרט לפי מה שכתבתי בדרושים לפרשת תבא שנת תרי"ב דבראש השנה יהיה משמח ואומר כל מה שעושה הוא יתברך הו' לטובה, ובוזו יהיה נהפך באמת לטובה. ולכן מהאי טעמא נראה שיהיה אדם רגיל לומר בראש השנה אחרי תפלת שחרית כל מה דעביד רחמנא לטב עביד וגם זו לטובה. ולכן מהאי טעמא תקנו לאכול מאכלים טובים ומתוקים ולומר עליהם כן, כדי שאם ח"ו נגזר להיפוך יהיה נהפך ע"י אמירה זו לטובה, אמן כן יהי רצון. ועיין בדרושים שלי לראש השנה שנת תרי"ב ביאור הפטורת יום א' דראש השנה תפלת חנה ג"כ על דרך זה, עיין שם ודו"ק".]

והביאו עוד בקובץ אור ישראל (שנה י"ד ק' א' ע' רכ"ג בהג"ה, הובא בדף על הדף הוריות שם) שעל דרך הגר"ש קלוגר כתב נמי בספר צדה לדרך (לרבנו אשר ב"ר שמואל מלוגיל (מאמר ד כלל ה), וז"ל: ולפי שאנו נשענין ובוטחין על הכפרה מתוך התשובה, באה המצוה שנשמח בר"ה כמו שבאה בקבלה בעזרא לכו אכלו משמנם ושתו ממתקים וגו', ושנגיל במצוותיו ושנוכרהו מתוך השמחה, ולכן אמרו חז"ל שנהגו לשום על השולחן סלקי תמרי רוביא... וזה שלא כדרך נחושי הסכלים, אלא שהטבע משלים כוונת היום, צריך שיהא זה על שולחנו ויחשוב עליהם בדרך השיתוף סלקי יסתלק עונותינו תמרי יתמו חטאתינו וכו', עכ"ד.

ביקרא דאורייתא

דוד לוי



הערות על מאמרו של הרב שלמה זלמן כהן "מצות הקהל או מצות שמחת

בית השואבה הי מינייהו קדים" (עמוד רע"ד)

א.

לכבוד הרבנים עורכי הקובץ הנפלא ירחון האוצר קובצכם הנפלא מרהיב בגווניו וגדוש בתוכנו, יה"ר שתזכו להמשיך להרבות פעלים לתורה.

האוצר ◆ גיליון ע"א

ובדבר מאמרו המופלא של הרה"ג ר' שלמה זלמן כהן שליט"א, בענין מה קודם מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה, כל דבריו בנויים ומחושבים להפליא. וכנראה ממבט ראשון ססגר עליו בהדב"ר החרש והמסגר, אך להגדיל תורה ולהאדירה נראה להעיר כדרכה של תורה. דנראה להוכיח מלשונו של הרמב"ם דמצות הקהל קודמת, דהנה לענין מצות הקהל כתב בפרק ג' מהלכות חגיגה הלכה ג': אימתי היו קורין, במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות שהוא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית, והמלך הוא שיקרא באזניהם וכו'. ולשונו צריך ביאור, דלכאורה מילתא דפשיטא היא, דמוצאי יו"ט הראשון, הוא תחילת חוה"מ, ומאי אתא להוסיף בכך, ונראה דאתא לאשמועינן דזמנה כבר בתחילת ימי חוה"מ, ולא רק לאחר קיום מצות שמחת בית השואבה.

ויש לחזק את הדברים, דלענין מצות שמחת בית השואבה לא הוסיף לשון זה, דכתב בפרק ח' מהלכות סוכה הלכה י"ב: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין וכו', ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון וכו'. הרי דכאן לא כתב ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון שהוא תחילת ימי חולו של מועד, אלא לאשמועינן דמצות הקהל קודמת למצות שמחת בית השואבה.

בנימין זאב יעקובזון

ב.

בס"ד

כ"ח תשרי פ"ג

יישר כחם על הגליונות הנפלאים המלאים מזון אל זון, ודין גרמא להרבות המו"מ בעינים אלו, ות"ח מחדדים זה את זה בהלכה, ומקבלין דין מן דין ואמרינן קדוש, ישאו ברכה מאת ד'.

בענין המאמר של הרב הגאון ר' שלמה זלמן כהן שליט"א מקרית ספר אם הקהל קודם או שמחת השואבה, חשבתי לומר שהרי בריקאנטי ס' תקצו הביא דכתב רבינו אליעזר מוורמזא בשם רבותיו דהיכא דיש למול נער בראש השנה שימולו אותו אחר קריאת התורה וההפטרות קודם שיתקעו בשופר כדי שיהא ברית מילה תכפה לתקיעת שופר שיזכור לנו הקב"ה ברית אברהם ועקידת יצחק, וראי' מדאמרינן בתפלת היום וזכר לנו ה' אלהינו את הברית ואת החסד ואת השבועה אשר נשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה ותראה וכו' דהיינו ברית תחילה ואח"כ עקידה דהיינו תקיעת שופר שנשחט תמורו איל ובחתימת הברכה ועקידת יצחק לזרעו תזכור בא"י וזכר הברית.

ובמעשה בצלאל שם הקשה, למה כתב להקדים מילה לשופר, הא אדרבה בעינן להקדים שופר למילה, שהרי שופר זה חובת היום, וקיי"ל בסוכה נו א' דחובת היום קדים אפילו לתדירה. וכתב לחדש בזה דכל עניני ההקדמות דאיתא בש"ס אינו אלא היכא דלא תתעלה המצוה

האחרונה ע"י הקדמת המצוה הראשונה, אבל הכא לענין מילה ושופר איכא למימר דמתעלה מצות תקיעת שופר ע"י המילה שקדמה לה, כנראה מהרמז, כה"ג מקדימין המילה.

ולפ"ז י"ל, דבקדמונים מבואר דבמצות הקהל זו כפרה על חטא העגל, וא"כ כמה שיותר נקיים מחטאים אז אח"כ השמחה בבית השואבה תגדל יותר, דכאשר מתכפר חטא אבותינו דהעגל אז אנחנו יותר נקיים, ולכן ראוי להקדים קודם את ההקהל. ועיין במגיד מישרים בפרשת ויקהל מהדו"ק שכתב: והא איכא למידק בהאי פרשתא אמאי איתמר הכא ויקהל משה בהאי דוכתא ולית הכי ככולה אורייתא אלא בפרשת הקהל את העם האנשים והנשים והטף, ובפרשת אתם נצבים היום כולכם לא אזכר בה לשון הקהלה, ותו אמאי אתמר הכא את כל עדת בני ישראל מה דלית הכי בדוכתי אחריתי ותו הא כבר פקיד עליה ב' תרומה, אבל רזא דמילתא, דפרשיות הן כסדרן, ואע"ג דאמור חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה ע' פנים לתורה, וישר חיליה דמשה בחירי דאמר דכסדרן הן והכי נמי הוה כסדרן, דברישא פקיד על עבדת משכנא בפרשת תרומה, ואמר ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו, ובתר הכי עבדו ית עגלא, ולכפרא על ההוא עובדא פקיד בהאי פרשתא דאינון בגרמייהו ייתון נדבתא וכדכתיב יביאה את תרומת ה', והא דקאמר קחו מאתכם, כלומר כל חד וחד בגרמיה יסב תרומת ה'. ומש"ה הקהל ה' את כל עדת בני ישראל, לכפרא על חובא דעגלא. אולם צ"ע, שהרי לא הוזכר להדיא דאף במצות הקהל מתכפר, דשמא רק ציין דאין לשון הקהלה בכח"ת חוץ ממצות הקהל.

וכן עיין בשו"ת אמרי יושר ח"ג בסופו בביאורים עה"ת בעמוד רלד שכתב שבשנת השמיטה נחסר מצות צדקה, כיון שאין מעשרות ולקט שכחה ופאה וכו', ולכן התיקון לזה זה ע"י הבאת הטף במצוות הקהל. עיי"ש בכל דבריו.

ובקרבן אורה במאמרו בסיום למסכתא יבמות כתב בביאור הגמ' בחגיגה ג' ע"א מעשה בריב"ב ור"א חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, ושאל אותן במה היתה הגדה היום, אמרו לו בפרשת הקהל, הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאייהם. ועוד דרש את ה' האמרת כו'. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה אתכם שנאמר, ומי כעמך וגו'. ואף הוא פתח ודרש, דברי חכמים כדרכונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות, למה נמשלו דברי תורה לדרכון לומר לך מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף ד"ת מכווין את לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים, אי מה דרבן זה מטלטל אף ד"ת מטלטלין, ת"ל מסמרות, אי מה מסמר חסר ולא יתיר אף ד"ת חסרים ולא יתירים, ת"ל נטועים, מה נטועים פרים ורבים אף דברי תורה פרים ורבים, בעלי אסופות, אלו ת"ח שיושבין אסיפות אסיפות ועוסקים בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין כו', שמא יאמר אדם איך אני למד תורה מעתה, ת"ל כולם ניתנו מרועה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה. ואף אתה עשה אוניך כאפרכסת וקנה לב לשמוע את דברי המטמאין ואת דברי המטהרין כו'. כלשון הזה אמר להם, אין דור יתום שראב"ע שרוי בתוכו.

ונראה בפשוטן של דברים כי בא התנא הקדוש ראב"ע להודיע לנו מעלת התורה ותכליתה הטוב אשר היא מביאה אותנו, והתחיל בפרשת הקהל, כי היא מצוה גלויה ומפורסמת בלימוד

התורה כאמור, וצוה עלינו להקהיל את כל הקהל למגדול ועד קטן אל מקום הקודש לשמוע את משנה התורה. ולזה שאל אנשים באים ללמוד נשים לשמוע טף למה באים, הלא עדיין לא הגיעו למעלת הלימוד והשמיעה. ולצורך מה יובאו שמה, ואמר כדי ליתן שכר למביאייהם. כי האמת שהטף מצד עצמן לא ישכילו בלב ללמוד ולשמוע. עכ"ז מצוה על הגדולים להביא אותם למקום הקודש. ולהטותם הדרך, ויתקרבו כולם אל מקור חיותם, ואז יופיע עליהם אור התורה ואור קדושה העליונה לטהרם ולקדשם, ויהיה כולם דבוקים בה' חיים וקיימים, אשר זה השכר אי אפשר להנתן אם לא בעשות את שלנו להתקרב אליו יתברך מקטן ועד גדול, ולא ישאר שום נדח ונפרד, ואז יוכשרו לקבל ברכה שכר הנ"ל המעולה והגדול מכל. אבל אם לא יתקבצו כולם באחדות אחד להתקרב אליו יתברך ונמצא אנו פזורים ונדחים לא נוכל לקבל השכר השלם הזה מפני חסרון ענף אחד מענפי עץ החיים אשר נפרד. וזה שאמר כדי ליתן שכר למביאייהם, כי אם לא יובאו הטף גם כן אל הקדש פנימה גם הגדולים לא יוכשרו לקבל שכרם משלם.

ואחתום בברכה שיתבדרון מעיינותיכם חוצה, להרוות הצמאים לכל דבריכם המתוקים בכל המדורים לכל גווניו

שמחה קראוס

קרית ספר ת"ו



ג.

בס"ד. אפתח בשבח אכסניה, אכסניה של תורה, ירחון האוצר, מלא וגדוש במילי מעליותא, תורה מפוארה בכלי מפואר, וראוי לברך עליו ברכת הנהנין לכו"ע, ברוך ומבורך.

ואודות מאמרו העשיר בידע וגדוש בחכמה של הגרש"ז כהן שליט"א ממודיעין עילית, בענין הקהל או שמחת בית השואבה מה קודם, נראה לי לומר סברא חדשה דמצות הקהל קודמת, כיון שזו מצוה שבי"ד כופין עליו אי לא מקיימו וכמש"כ בזכר למקדש בפ"א, ועי' בתועפות ראם על היראים במצוה תלא סק"א. וא"כ מסתבר שיש לזה קדימה, משא"כ במצות שמחת בית השואבה לא מצינו דכופין על זה.

ועוד יש לומר, דהנה דנו במצות הקהל, אי עיקר המצוה היא על הבי"ד או על הציבור להקהיל את העם, או שזו מצוה על כל אחד ואחד להגיע. עיין בלשון הרמב"ם בפ"ג מחגיגה ה"א מצות עשה להקהיל כל ישראל, וכן בה"ד כדי להקהיל את העם. ובחינוך מצוה תריב שנצטוונו שיקהל עם ישראל כולו. ומשמע קצת דנקלהין מעצמן, וביראים תלג שיבואו כולם לשמוע, ובסמ"ג רל, וכן עי' במלבי"ם בפר' וילך פל"א פי"ב, ובחת"ס החדשים בסוטה מא א', ובספר נר מצוה לרמ"י וואלק במצוה טז, ובזכר למקדש פ"א אות ב', ובספר דבר שאול סוטה בסימן סג סק"ז, ויש לדון מזה לנידון דידן.

בברכה מרובה

אברהם מרדכי קורלנסקי

כולל מגדל עוז

האוצר ♦ גיליון ע"א

הוספה למאמר בחשבון שנות השמיטה לדעת הרמב"ם (גליון ס"ח)

בעמוד קע"ד בסדר השנים נאמר ששנת תשפ"ב לשיטת הרמב"ם היא שלישית לשמיטה, תשפ"ו שביעית, תתט"ו יובל, בהערה ע"ה בעמוד קע"ג הובהר שמנין השנים לרמב"ם היא לבריאה ויש להחסיר למנין היצירה שהיא המניין הנהוג אצלנו שנה אחת, ולפי זה שנת תשפ"ב למניינינו שהיא שביעית היא שנת רביעית לשמיטה לרמב"ם ושנת תשפ"ו למניינינו היא שנה שביעית לרמב"ם והיובל הקרוב לשיטת הרמב"ם היא שנת תתי"ד למניין שלנו.

שלמה מאיר יאקב



