

שנה לז
גליון ב (ריח)
כסלו - טבת תשפ"ב

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לז
גליון ב (ריח)
כסלו - טבת תשפ"ב

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר, רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות
כולל עיון, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'קנין ושנינו ש"ס, בביהמ"ד של הרה"ק מקאליסק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

| | | |
|----|---|--|
| ה | מיוחס לשר שלום גאון זלה"ה (- ד' תרי"ג) | הסידור הקדום לרב עמרם גאון ולרס"ג מהדורה של הלכות פו"ר ואיסור סירוס, מילת גרים ועבדים, פדיון הבן ונטע רבעי בעריכת הרב יהודה זייבלד והרב אהרן גבאי |
| כז | רבי שלמה הכהן זלה"ה המהרש"ך (ר"פ - שס"ב) | תשובה בענין הרחקת וחזקת נזיקין |
| כט | רבי חיים יוסף דוד אזולאי זלה"ה החיד"א (תפ"ד - תקנ"ו) | הערות על ספר קרית מלך רב ח"ב קונטרס 'בית מושב' |
| לג | רבי שם טוב גבאי זלה"ה מחכמי ירושת"ו (- ת"ק -) | הערה על ספר קרית מלך רב ח"ב |

חידושי תורה

| | | |
|----|---|--|
| לה | הרב פנחס זלצמן קרלין סטולין, ביתר עילית ר"כ ש"ס בוסטון, ביתר עילית | בסוגיית הגמ' פסחים יז. בענין משקי בי מטבחים או מדבחים ומה היה הנס בחנוכה |
| מב | הרב אברהם אלימלך בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' ירושת"ו | בענין קנין כסף וקידושין בנתינה לאדם חשוב והמסתעף (ב) |

בירורי הלכה

| | | |
|----|--|------------------------------------|
| נג | הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל ומקומות הקדושים | ברכת הרואה על נרות בית הכנסת |
| סח | הרב דוד בריזל דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ ללימוד חושן משפט, קרלין סטולין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו | דיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית |
| פד | הרב יוסף מרדכי שלמון דומ"צ דקהל חסידי סערט ויז'ניץ בני ברק, ומו"צ בית הוראה שערי הוראה | איסור הנאה בשמן של חנוכה |
| צב | הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו | בירור דין חיוב נשים בתפילה (ז) |

לשון חכמים

| | | |
|-----|--|---|
| קז | הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ מכון 'עוז והדר' | לזהות מחבר החידושים המיוחסים לריטב"א על בבא מציעא |
| קכב | הרב ישעיה שיינברג ביתר עילית, מח"ס 'מעיל ישע' | בירור מנהג העולם בזמן צאת הכוכבים |
| קמ | הרב יעקב לויפר | פ"א רפה בלשון ישמעאל במשנת ראב"ע גלגולה של טעות |
| קמח | הרב אלתר חיים בידרמן קרלין סטולין, ביתר עילית ר"כ 'דברי אמת' ירושת"ו | דגש התי"ו בתיבת 'נתתי' בפירוש"י בפר' משפטים (כג, כז) |

כתבים

| | | |
|-----|---|---|
| קמט | הרב אברהם אביש שור קרלין סטולין, מודיעין עילית | ראשוני קבוצות חסידים בוואהלין-ליטא וראשוני מתנגדים, בעקבות מסע הבעש"ט הק' לליטא בשנת תק"ו |
|-----|---|---|

הערות

קסג

בגדר המצוה דרבנן ביחס לקיום המצוה דאורייתא - הרב שניאור זלמן דישון, סטאלין קרלין, רמות ירושת"ו, ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס קרלין סטולין גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' וש"ס / על מאמרו של הרב אהרן שטיינברג בגליון רט"ז בענין איסור לפני עור בדבר שבממון כשעושה דבר היתר או מצוה - הרב מרדכי אייזן, בית שמש / תגובת הכותב - הרב אהרן שטיינברג, סטאלין קארלין ירושת"ו, דיין בביה"ד 'הישר והטוב' ומח"ס 'עיונים במשפט' / על מאמרו של הרב שמואל קוריץ בגליון רי"ז בענין סוכה שיש מעליה חגורת ביטון - הרב אליעזר שטיינהרט, בני ברק / תגובה למאמרו של הרב ישראל דנדרוביץ בגליון רי"ג בענין מהו 'צור', וישוב דברי השפת אמת בזה - הרב שמחה אקשטיין, קרלין סטאלין גבעת זאב / תגובת הכותב על מכתבו של הרה"ג רבי אביגדור נבנצל בגליון רי"ב על המאמר בגליון ר"ח בענין בתר מעיקרא ובתר תבר מנא - ישראל אברהם שפר, קרלין סטולין, רמות ירושת"ו

גנוזות

שימוש עתיקא דגאונים:

הסידור הקדום לרב עמרם גאון ולרב סעדיה גאון

מהדורה - פו"ר ואיסור סירוס, מילת גרים ועבדים, פדיון הבן ונטע רבעי

בעריכת הרב יהודה זייבלד וחרב אהרן גבאי

ר' אבהו אתי לטבריא. חמוניה תלמידיו דר' יוחנן אפוי נהורין.
אמרון תלמידים לרבי יוחנן אשכח רבי אבהו סימא. אתא
לגביה. א"ל מאי אורייתא הדתא שמעת. א"ל תוספתא עתיקא.
קרא עליה חכמת אדם תאיר פניו (ירושלמי שקלים פ"ג ה"ב).

מבוא

א. סידורי רב עמרם גאון ורס"ג והסידורים שקדמו להם

ויכוח בן מאה וחמישים שנה, האם היה בזמן הגאונים "סידור" שקדם לסידור רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, מוכרע בזאת בס"ד על פי ממצאים חדשים מגניזת קהיר. נראה שהיה סידור כזה, שממנו מצטטים הראשונים לרוב, ושניתן גם לשחזר את רובו.

מימות הגאונים נכתבו סידורים, שנועדו לתת ביד כל אחד מישראל את סדר התפילות לימות השנה, יחד עם פסקי ההלכות המצויות.

רב עמרם בר ששנא גאון כתב את סידור התפילה המפורסם הראשון, כתשובה לשאלת רבנא יצחק בריה דרבנא שמעון מספרד על "סדר ברכות ותפלות של כל השנה". רב עמרם היה גאון סורא בין השנים ד'תרכ"א-ד'תרל"ה (861-872). סידור זה הגיע לידינו בכתבי יד אירופאיים, ועיקרו בשלושה כתבי יד, שבכל אחד מהם יש הוספות שונות של עורך או עורכים, וההנחה הרווחת במחקר היא שהנוסח המשותף לשלושת כתבי היד הוא נוסח מקורי של רב עמרם גאון. הסדר שכתב רב עמרם גאון לא היה "סידור" מקיף, והיקפו היה כהיקפה של תשובה ארוכה מתקופת הגאונים, ובמהלך הדורות נוספו עליה הוספות שונות ממחברים שונים.¹

1 הרחיבו בזה גולדשמידט במבואו לסדר רע"ג ושאר מהדירי סדר רע"ג. כלל הדברים, כפי שבירר ר' אהרן גבאי ועתיד להתפרסם בספרו י"ב שערי התפילה: כתב יד מ הוא בכתבה ספרדית ומושפע מנוסח התפלה הספרדי הנהוג במחוז ארגוניה, ובכמה מקומות אף נוספו בו כמה חטיבות תפלה שלימות של נוסח ארגוניה; כתב יד ז הוא איטלקי ומושפע מנוסח התפילה האיטלקי ומקורו בכתב יד ספרדי ולכן מושפע גם

סידור התפילה המפורסם השני נכתב על ידי רב סעדיה גאון, שהיה אף הוא גאון סורא, בין השנים ד'תרפ"ח-ד'תש"ב (928-942). סידורו זכה לתפוצה רחבה ולהשפעה רבה על נוסח התפילה.² גם הוא זכה לעיבודים רבים, אולם בניגוד לסדר רב עמרם גאון, כיון שסידור זה היה מעיקרו רחב ומקיף, נותרו ממנו גם עותקים רבים השומרים בנאמנות על נוסח המקור, כאשר לצדם קיימים גם עותקים בהיקף מצומצם המתעדים עריכות שונות. מהדורת הדפוס שראתה אור בשנת תש"א מבוססת על כתב יד בעל השפעות מובהקות של נוסח פרס, ובימים אלו שוקדים הכותבים על מהדורה המבוססת על כתבי היד מן המזרח, שהשתמרו בגניזת קהיר, וטראה אור בעז"ה ע"י מכון בית אהרן וישראל.

סידורים אלו זכו לפרסום רב, אך נראה שקדם להם סידור שלא זכה לפרסום למרות השפעתו הרבה על הבאים אחריו. בזמן הראשונים היה נפוץ סידור זה או חלקים ממנו, והוא מובא על ידי רבותינו גדולי הראשונים בשם "תקון גאונים", בשם "סדר הגאונים" ובשם "שמושא רבה" או "שמושא עתיקתא דגאונים". שמות אלו מכוונים לסידור שימושי של הכולל את סדר התפילות, והוא נועד לשימוש כל אחד ואחד ולתועלתו, גם אם אינו תלמיד חכם, ולשם תיקון ענייניו.

הננו מבקשים לדעת אם מדובר בחיבור אחד בעל שמות רבים, או שמא אין כינויים אלו מכוונים אלא לליקוטים שונים מדברי הגאונים; ובמידה ומדובר בחיבור אחד - האם ניתן לשחזרו מתוך המובאות המפורשות בשמו של ספר זה, מתוך המובאות ממנו שאין שמו רשום עליהם, ובעיקר - מתוך קטעי גניזה המשמרים אותו. כמו כן נבקש לדעת מי מהגאונים סידר אותו, ככל שניתן לברר שאלה זו כשמדובר בתקופת הגאונים, המתאפיינת בעמימות רבה בשאלות של ייחוס החיבורים לגאונים שחיברו אותם.

ב. המובאות בדברי הראשונים מתקון גאונים, סדר גאונים ושמושא

להלן רשימה של מובאות בדברי הראשונים מתקון גאונים ומשמושא עתיקתא או רבה.

1. פסוקי ויברך דוד ושירת הים בשחרית

טור אורח חיים סימן נא: ובתקון הגאונים, יש נוהגין לומר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל עד ומהללים לשם תפארתך כאשר הוא בספר דברי הימים ויברכו שם כבודך עד שירת הים כאשר הוא בספר עזרא ושירת הים והטעם לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתין מתוך שירת הים ומתוך אותן פסוקים של ויברך דוד.

מהנוסח הספרדי; וכתב יד א מושפע קצת מנוסח צרפת, אך גם מנוסח ספרד הקדום. שאלה נוספת היא האם עיקרו של הסידור נערך על ידי רב עמרם גאון או על ידי סגנו רב צמח בר שלמה, כפי שטען אפשטיין, ואכמ"ל.

2 ולא בכדי. ר' יוסף ראש הסדר תיאר את עניינם של ה"סידורים" ומטרתם בכלל ואת מקומו של סידור רס"ג ביניהם: "עם הארץ הוא בן אדם שלמד את התורה ואת הסידור, והטוב שבסידורים הלא הוא סידור רבינו סעדיה אלפיומי ז"ל" (ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם: מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קמח). הסידורים נועדו לתת לכל אחד ואחד מישראל ספר תמציתי עם ההלכות המצויות, והטוב שבהם הוא סידורו של רס"ג, שבצאתו לעולם דחק את מקומם של הסידורים שקדמו לו.

ביחס למובאה זו עלה הספק אם אכן מדובר בחיבור מזמן הגאונים, כיון שלא מצאנו אמירת שירת הים בשחרית בזמנם.³

2. נוסח תפילת "נשמת"

ספר זכרון לרבי יוסף קמחי סוף עמ' 56: ועתה דע, כי מה אשר הוסיפו בנשמת כל חי סומך נופלים וזוקף כפופים פוקח עורים ומתיר אסורים, אין זה בסדר הגאונים, כי כבר ברכנו בברכות בתחלה אלו הברכות ומה צורך לשנותם.

3. סדר הקריאות וההפטרות

תקון יששכר לרבי יששכר אבן סוסאן: ספר תקון יששכר נועד לתעד את מנהגי ארץ ישראל הקדומים, והוא נדפס לראשונה בונציה של"ט. בספרו מקדיש המחבר מדור מיוחד לענין הפסקת הקריאות בשבתות (עד ע"ב), ובראשו הוא מספר: "אי"ש מצאתי כתוב בקונדרים ישן הפסקות הקריאות לשבעת העולין בס"ת לקרות בשחרית השבתות, וכתוב עליהם שהם מסדר הגאונים ז"ל". ככל הנראה מדובר בחיבור שנקרא כך.⁴

ר' מרדכי וינטרוב פקפק ביחוס רשימה זו לגאונים⁵, אך נראה שהיא כן מיוסדת על דברי הגאונים, אלא שנעשו בה שינויים, ובעותק שבא לידי רבי יששכר שבארץ ישראל נעשה שינוי אחד התואם לנוסח ארץ ישראל.⁶ יצוין שרשימה זו מקבילה לרשימה שבסוף סדור רומניא [-יון ותורכיה] ונציה רפ"ג, "סדר קריאת כל הפרשיות", עמ' תסג-תסח.

4. נוסח הוידוי ביוה"כ

חיבור התשובה למאירי - משיב נפש מאמר ב פרק ח: וכבר סדרו כל הגאונים נסח הוידוי בסדר זה, אל"ינו ואל"י אבותינו תבא לפניך תפלתנו וכו', אבל חטאנו העוינו והרשענו ומרדנו סרנו ממצותיך וכו', אתה יודע וכו', מה נאמר וכו' עד יהי רצון מלפניך שתמחול על כל חטאתינו וסלח לכל עונותינו ותכפר על כל פשעינו וכו', על חטא שחטאנו וכו' בשגגה באנס בגלוי ובסתר, על חטאים שאנו חייבין עליהם וכו' קרבן, מיתה בידי שמים, כרת בידי שמים, מלקות, מיתה ב"ד, עשה ולא תעשה, את

3 רב נטרונאי השיב שבשתי ישיבות אין אומרים אז ישיר, וכמו שהביא בספר העתים (עמ' 249); בסדר רב עמרם גאון (בכתבי יד המדוייקים, וכ"כ בשמו בסידור הרוקח ובמנהיג), לא הזכיר כלל שירת הים בשום מקום; גם רס"ג והרמב"ם לא הביאוה אלא כ"ש מוסיפין", וכן העיד הרוקח בסידורו שבתקופה הקדומה לא אמרו באשכנז שירת הים כלל, והשתנה ע"י ראש חסידי אשכנז. אלא שרב נטרונאי העיד בתשובותיו (סימן יא) שבשאר בתי הכנסיות של בבל חוץ משתי הישיבות ובית רבינו שבבבל, כן נהגו לומר את שירת הים, ונראה שכן היה מנהג העם ברוב המקומות לאומרה, כמתועד ברוב סידורי העדות השונות, ובכלל זה גם פרובנס וספרד, וראה מה שהעיר בזה ר"א גבאי, 'בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע', מנורה בדרום, כא (ניסן תשפ"א), עמ' עח ובהערה לג. כיון שכן, יתכן שהדברים אכן נוספו באחד מנוסחאות סדר הגאונים שהועתקו על ידי סופר שהוסיף בו את המנהג הרווח במקומו. זאת שלא כדברי א' גרוסמן, הסבור שגם בפרובנס לא אמרו את שירת הים וכפי הנראה גם לא בספרד, ראה חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 34 הערה 31, ולכן צידד שהכוונה לחיבור אחר שהתחבר באשכנז.

4 וכן הבין מ' שטיינשניידר, *catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca bodleiana, berolini 1852-1860*, pp. 1063.

5 ר' מרדכי דב וינטרוב, 'סדר קריאת התורה בימות החול ובשבת במנחה מתקופת הגאונים', גנזי קדם, י (תשע"ד), עמ' 107-108.

6 כן צידד וינטרוב, שם הערה 66, וכן חודד יותר ע"י ר"א גבאי, 'הזי"ו ל"ך - חלוקת פרשת האזינו', ירושתינו, ט (תשע"ו), עמ' קמט, הערה 56.

הגלויים לנו וכו' זהו סדר הודוי על פי ההלכה ועל סדר תקון הגאונים מבלי ערבוב תוספת וערבוב נסחאות מחדשות.

וכן שם פרק יב: ומה שסדרנו שברכת מחול לעונותינו וכל הסליחות ופיוטין ופסוקי דרחמי וי"ג מדות כלן באין בין חצי הודוי הראשון ובין חצי האחרון, ר"ל שמקדים תבא לפניך תפלתנו וכו' ואבל חטאנו קודם הסליחות ומאחר שאר הודוי עד לאחר הסליחות, יש מי שאינו נהג כן אלא שאחר יעלה ויבא אומר מחול לעונותינו וכו' ואחר הסליחות מתחילין עזרא הסופר ואומר תבא לפניך תפלתנו וכל הודוי, אלא שמנהג הראשון כתוב בסדר הגאונים.

5. מקום פסוקי זכרונות ושופרות בתפילת תענית ציבור

חידושי הריטב"א תענית טו ע"א ד"ה ואלו הן: פי' הפסוקים הללו הן כל אחד על כל ברכה לפי סדרם כי בברכה ראשונה של שש שהוא מוסיף שחותמת זוכר הנשכחות אומר זכרונות, ובשניה שאומר שומע תרועה אומר שופרות, וכן השאר על הסדר הזה תמצא מזמור מעין הברכה, וכן סדר הגאונים ז"ל, ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שמסדר זכרונות ושופרות ושאר כל המזמורים הללו בברכת גואל ישראל קודם שיאמר מי שענה.

יתכן שהכוונה במובאה זו שכך סידרו הגאונים את ברכת התעניות, אך כיון שאנחנו מוצאים כמה מובאות מחיבורנו העוסקים בסדר התעניות וברכותיהם, נראה יותר שהכוונה לסדר זה.

6. נוסח תפילת העמידה בתענית ציבור

חידושי הריטב"א שם ד"ה שם ד"ה אבל רבינו הגדול: אבל רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל כתב כי בסדר הגאונים ז"ל נמצא שאומר בה כעין צלותא דבי רב שאומר בראש השנה, אלא שמדלגים ענין היום, שהוא מתחיל בזכרונות אתה זוכר מעשה עולם עד צופה ומביט עד סוף כל הדורות, ואומר ואתה דורש מעשה כולם וגם את נח באהבה זכרת ובדברי קדשך וכו' ועל ידי עבדיך הנביאים וכו', אלהינו ואלהי אבותינו זכרנו בזכרון טוב מלפניך כו' עד כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם, ואומר מי שענה את אבותיכם על ים סוף הוא יענה אתכם כו' ברוך זוכר הנשכחות, ואומר אתה נגלית וכו' כסדר ר"ה עד ה' צבאות יגן עלינו, ובדברי הנביאים מוסיף ונאמר ויריעו העם ויתקעו בשופרות ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה וגו', אלהינו ואלהי אבותינו תקע בשופר גדול לחירותינו וגו', וקיים לנו ה' אלהינו את הדבר האמור בתורתך ע"י משה עבדך וכי תבאו מלחמה בארצכם וגו', וזכור לנו ה' אלהינו זכותו של יהושע עבדך נביאך ותמלא עלינו רחמים למען שמך, ואומר מי שענה את יהושע בגלגל וגו' בא"י שומע תרועה, ואחר כך אומר מזמור (אשא עיני אל ההרים) [אל ד' בצרתה לי]. ואומר וזכור לנו ה' אלהינו זכותו של שמואל נביאך והמלא עלינו רחמים למען שמך ואומר מי שענה את שמואל במצפה כו' וכן כולם, כך נמצא בסדר הגאונים ז"ל שהיו נוהגים בדבר ראשי ישיבות.

בספר אבודרהם סדר תפלת התעניות הובאו אותם דברים, עם יתר הרחבה לפנייהם ואחרייהם, בשם תקון הגאונים לסדר הברכות והתפלות. מפני אריכות הדברים לא נעתיקם כאן, וספר אבודרהם מצוי בידי הכל, וידרשם המעיין משם. דברים אלו הובאו גם בטור או"ח סי' תקעט בשם סידור הגאונים, ובבית הבחירה למאירי תענית טז ע"ב ד"ה ומה שראיתי - בשם נימוקי הגאונים. המאירי מוכר בכינויי השמות

שחידש מדיליה, אך מדברי האבודרהם והטור עולה שאותו חיבור שהביא הרמב"ן בשם סדר הגאונים הוא החיבור הנקרא גם תקון הגאונים, וכפי שעלה גם לעיל.

7. קריאת "ויחל" בתעניות ציבור

פסקי ריא"ז מסכת מגילה פ"ד סי' ה: וכבר נהגו מימות הגאונים [הקדמונים] לקרוא בכל תענית ויחל משה [ומפטירין דרשו ה' בהמצאו. ואין בו קריאה במנחה כמב' בקו' הר' ונהגו לקרוא הכהן ויחל משה] עד סוף פיסקא, והלוי מדלג ומתחיל פסל לך, וקורין הוא וישראל, והקורא אחריו קורא עד אשר אני עושה עמך, ובי"ז בתמוז אינו דולג אלא קורין מעשה העגל עד סוף הקריאה שרגילין לקרוא בכל תענית, ובתענית שלתשעה באב קורין כי תוליד בנים, וקורין שם שלשה בני אדם בין אם חל יום שני ויום חמישי בין אם חל בשאר ימות השבת והקורא שלישי מפטיר באסף אסיפם עד כי באלה חפצתי נאם ה', וצריך [לברך] לפניה ולאחריה ומסיים ברוך מנחם ציון בבניה וכך היא בסדר הגאונים, ובמנחה קורין ויחל משה ונהגו להפטיר שובה ישראל.

במחזור ויטרי סי' רעב מובא עניינה של קריאת "ויחל" בתעניות בשם "כך מצאתי בשימושא רבא דגאונים", ומכאן ש"סדר הגאונים" ו"שימושא רבא" חד הם - וכפי שעלה גם לעיל מעניינה של ברכת הכהן בפדיון הבן, וכדלעיל.

8. ברכת הכהן בפדיון הבן

רמב"ן בכורות פ"ח: וכהן בעי ברוכי הכי, בא"י אמ"ה אשר קדש עובר ממעי אמו, ולארבעים יום חילק אבריו רמ"ח אברים, ונפח באפיו נשמה שנאמר ויפח באפיו נשמת חיים, עור ובשר הלבישו ובעצמות וגידים סככו שנאמר עור ובשר תלבישו ובעצמות וגידים תסוככני, וצוה לו מאכל ומשתה דבש וחלב להתענג בו, וזימן לו ב' מלאכי השרת לשמרו במעי אמו שנאמר חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי, אביו אומר זה בני בכורי וראשית אוני ראוי ליטול פי שנים ככתוב לתת לו פי שנים, אמו אומרת זה בני בכורי שבו פתח הקדוש ברוך הוא דלתי בטני, ה' סלעים נתחייבתי לתת לכהן לפדותו ממנו, שכך היא גזרת מלך שנא' אך פדה תפדה את בכור האדם וכתוב ופדיו מן הבן חדש תפדה, כשם שהכנסתו לפדיון כך תכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, בא"י מקדש בכורי ישראל לפדיונם. ומהדר ליה אחמרא והדסא, דהכין אשכחן בשימושא עתיקא דגאונים.

דברים אלו הובאו גם ברא"ש בהלכות פדיון בכור שבסוף מסכת בכורות⁷ בשם תקון הגאונים, בתולדות אדם וחוה לרבינו ירוחם נתיב א ח"ג דף יד טור ד בשם תיקון וסדור הגאונים, ובספר אבודרהם הלכות פדיון בכור הובאו דברים אלו בשם סדר הגאונים. ומכאן שהראשונים מביאים אותם דברים מאותו חיבור, כשהוא מכונה על ידי הרמב"ן בשם "שימושא עתיקא דגאונים", על ידי הרא"ש בשם "תיקון הגאונים", על ידי רבינו ירוחם בשם "תיקון וסדור הגאונים" ועל ידי האבודרהם בשם "סדר הגאונים".

9. כבוד ה' בכתיבת סת"ם

ספר יראים סימן שצט⁸: ובתיקון גאונים כתוב לא יספר עד שיכתוב את השם ואל יטביל הקולמוס ויתחיל בו אלא מתחיל בתיבה שלפניו ואל יניח השם בסוף הדף אלא יכתוב אחריו.

7 ראה גם רא"ש קידושין פ"א סי' מא, שו"ת הרא"ש כלל מט סי' א.

8 פסק זה מובא גם ב"תיקון ספר תורה" שבראבי"ה סי' אלף וקמט, ובספר המנהיג הלכות תפילין סי' ג' מתוך תשובה ששלח בעל המנהיג בעניין זה לקהל בורגוש והעתיקה לספרו. וככל הנראה תיקוני ספר תורה שבזמן

10. שלוש חצרות הפתוחות זו לזו שעירבו ביניהן

חידושי הריטב"א עירובין מח ע"ב ד"ה וכתב ששת: וכתב ששת קי"ל דקיימא לן הלכה כדברי המיקל בעירוב, ועוד דרב יהודה ורב ששת הלכה כרב ששת לפי מה שכתוב בסדר הגאונים ז"ל.

יתכן שמובאה זו מתייחסת לחיבור אחר - למרות שהחיבור שבו אנו עוסקים עוסק בהלכות עירובין וכפי שנמצא בקטעים ממנו מהגניזה וכדלהלן - כיון שכל הנראה התחבר בזמן הגאונים חיבור הקובע כללים בפסק ההלכה במחלוקות אמוראים, והוא מובא גם על ידי רבו של הרוקח, בספר יחוסי תנאים ואמוראים (עי' סדר זוטי דף קכח וסדר ר' יוחנן דף רלח). הכלל שהביא כאן הריטב"א מובא בתוס' עירובין לב ע"א ד"ה רב ששת בשם בה"ג, וברא"ש סוכה פ"ד סי' א בשם תשובות הגאונים.

11. פדיון כרם רבעי בחו"ל וברכתו

ספר אבודרהם פדיון הכרם: הנוטע כרם בשנה הרביעית לנטיעתו כתוב בסדר הגאונים שצריך שיקח מארבע פאות הכרם ד' אשכולות ואשכול אחד מאמצעו, ולוקח הה' אשכולות בידו, ואחר כך לוקח מעט כסף שיהיה בו שוה פרוטה ומברך אקב"ו על פדיון כרם רביעי שבזמן שבית המקדש קיים היו מעלין כל פירות רביעי למקדש ועכשיו שאין בית המקדש יהיו מעות אלו הקדש בא"י מקדש ישראל במצות.

ר"ד אבודרהם כותב שיש אומרים שלא לומר ברכה זו כיון שלא נזכרה בתלמוד. ואכן בכלבו (סי' צד), הובא בדרכי משה (יו"ד סי' רצד אות ב), נעשה "תיקון" לברכה זו, ושוב אינה נאמרת כברכה אלא אחר ברכת נטע רבעי היא נאמרת בדרך תפילה: ויש אומרים אחר הברכה רבון העולמים גלוי לפניך שבזמן שבית המקדש קיים היו פירות רבעי להקדש ועכשיו שאין בית המקדש קיים יהי רצון מלפניך שתהא פרוטה זו להקדש ויצאו פירות אלו לחולין.

לאחר פריסת המקורות הללו נבקש לברר, האם מדובר בחיבור אחד או בליקוטים שונים של דברי הגאונים? בזמן הגאונים ובדורות שאחריהם קובצו תשובותיהם ופסקיהם בקבצים שונים שרבים מהם השתמרו בכתבי היד ופורסמו בדפוסים. המלקטים אספו מדברי הגאונים לפי סדרים שונים וגם בלי סדר. האם הכוונה בדברי הראשונים היא לקבצים ממין זה, או לחיבור אחד?

שטיינשניידר, בקטלוג שהוציא בלטינית לכתבי היד בספריית הבודליאנה ונחשב לאחת היצירות היותר חשובות שלו, התייחס לסוגיה בקצרה, ולדעתו מדובר בחיבור בשם "סדר גאונים", ולא לליקוט גרידא.⁹ לעומתו, סבר יט"ל צונץ ש"מה שנקרא לאחר זמן 'סדר גאונים', אינו חיבור לעצמו, אלא סיכום של פסקים מתשובות וסידורים. הציון [המאוחר] גאונים משמש שם במובן כללי ורחב".¹⁰

הראשונים כללו העתקות של פסקי הלכות מזמן הגאונים והראשונים, ופסק זה מקורו בגאונים וכמו שכתב היראים.

9 כמובא לעיל, הערה 4, ואלו דבריו שם: Sectiones pericoparum partim ex MS. veteri, Gaonaeis (סדר גאונים) et Esrae adscripto.

10 יט"ל צונץ, מנהגי תפילה ופיוט בקהילות ישראל, בעריכת אברהם פרנקל, ירושלים תשס"ו, עמ' 18 והערה 120.

דבריהם אמורים ביחס ל"סדר גאונים", וכך יש לדון גם ביחס ל"תקן הגאונים". האם מדובר בשמו של ספר, או שמא הכוונה לתקנת הגאונים?¹¹

סברתו של צונץ, שלא לראות ב"סדר גאונים" חיבור אחד, מסתמכת ככל הנראה על העובדה שהמובאות בשמו של סדר גאונים עוסקות בעניינים שונים ורחוקים זה מזה, שאין נראה שהתקבצו וכונסו לחיבור אחד. מה עניינם של סדרי קריאת התורה, להלכות פדיון נטע רבעי? וכיצד משתלבות ביניהם הלכות תפילת תעניות שהציבור גוזרים עליהם? משכך נראה היה לצונץ שאין מדובר אלא בסיכום של פסקים מתשובות וסידורים. לפי דרכו גם אין סיבה לזהות את כלל המובאות בשם "סדר גאונים" כמתייחסות לחיבור אחד, ויתכן שמדובר בקבצים שונים של תשובות הגאונים ופסקיהם.¹²

שטיינשניידר וצונץ קדמו לגילויי הגניזה.¹³ משנפתחו לפנינו אוצרות הגניזה, ונסקרו מאות קטעי סידור המכילים הוראות מתקופת הגאונים, נראה שניתן להכריע את המחלוקת. הגילוי המקביל, של המובאות בראשונים מזה ושל הטפסים בגניזה מזה, מביא להנחה שמדובר בסידור קדום אחד שאכן עובד וחזר ועובד בתקופת הגאונים והראשונים, בדומה לחיבורים אחרים מתקופת הגאונים. הוא עוסק בכל העניינים המפוזרים לכאורה שבהם עוסקים הציטוטים בשמו בספרי הראשונים, בסדר התפילה וקריאת התורה ותפילות המועדים והתעניות וברכות של מצוות פרטיות כמילה ופדיון הבן ונטע רבעי. נראה שצדק שטיינשניידר בהנחתו.

לסיכומו של פרק זה נמצא, שחיבור אחד עמד לפני הראשונים והם כינו אותו בשלושה שמות: תיקון גאונים, סדר הגאונים ושימושא עתיקתא או שימושא רבה. חיבור זה עמד לפני רבותינו שבספרד, הרמב"ן, הריטב"א, הרא"ש, הטור ואבודרהם; לפני המאירי מפרובנס; וחלק ממנו עוד עמד לפני רבי יששכר אבן סוסאן, מחכמי המוסתערבים, בתקופת גירוש ספרד. אין עדות ברורה על קיומו בצרפת, לפני בעל היראים. הוא עוסק בענייני סדר התפילה, ויש בו הרחבה רבתי בעניין תפילות

11 ראה יט"ל צונץ, הדרשות בישראל, פרק שישי הערה 88, ירושלים תשי"ד, עמ' 277, שזיהה חלק מהמקורות הנ"ל כשייכים לחיבור אחד, ובהערת ח' אלבק הסבור שאינם חיבור והכוונה במובאות שהביא צונץ לתקנה וסדר סידורו הגאונים. נראה שריבוי המובאות ושאר הראיות המובאים במאמר זה, תומכים באופן משכנע בדעתו של צונץ. על זיהוי שגוי של מובאות הראשונים מ"תיקון הגאונים" כאילו מדובר בתקנה, בעוד שאין הכוונה אלא לכך שהדברים מופיעים בחיבור "תיקון הגאונים", ראו גם ר"א שוחטמן, 'תקנות גאונים והוראת הגאונים קים לי בגווה', שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 668, הערה 62.

12 אכן, יש לקבל את מסקנתו של צונץ ביחס ל"מאה ברכות על פי סדר הגאונים ז"ל", בספר המנהיג דיני תפילה סי' א ומקבילותיו, שכן כמופיע בחלק מכתבי היד (במהד' רפאל, עמ' כט, מכ"א), הסדר הוא "על פי סדר רב עמרם ושאר הגאונים ז"ל". הוא הדין ביחס למקורות נוספים בראשונים המתייחסים ל"סדר גאונים" ויתכן שכונתם לסדר רב עמרם גאון, כגון הריטב"א (פסחים מו ע"א ד"ה ואי לאו) המביא בשם "סדר גאונים הראשונים" את המנהג לברך "אשר יצר" עם שאר ברכות השחר בבית הכנסת, ומנהג זה נמצא בסדר רב עמרם מהד' גולדשמידט עמ' ב, וראה ספר המנהיג, מהד' רפאל, א, עמ' לה ובמקורות החשובים שבהערה שם. וכן מה שהביא בצדה לדרך לרבי מנחם בן זרח תלמיד הרא"ש, מאמר רביעי כלל חמישי פרק ב: אם אירע ראש השנה בשבת אומרים במנחה צדקתך לפי שהוא צדוק הדין, וראוי לאמרו ביום הדין, כמו שכתוב בסדר הגאונים, ע"כ, כוונתו כנראה לסדר רב עמרם גאון, מהד' גולדשמידט, עמ' קלח.

13 השווה לדברי מ' זולאי, 'כיצד חוקרים בפיוטי הגניזה', מולד ז (תשיא) עמ' 284: צונץ היה הקרטוגראף הראשון של עולם הפיוט. גדלו של אותו עולם היה בימיו כגודל הארץ לפני בוא קולומבוס. רוב משורריו, ילידי אירופה הם ... חוקרי הפיוט שלפני יסוד המכון ... באו ומצאו תלי חרבות, ובתרמילם כלים נושנים שאינם ראויים למלאכה; ידיעות וקטגוריות וקני מידות מימי צונץ, שהיו עשויים לשעתם ולא היו כשרים לתפקידם החדש.

התענית; הוא עוסק גם בהלכות פדיון נטע רבעי ועירובין. לא ברור אם הוא עוסק גם בהלכות כתיבת ספר תורה.

ג. מחברו - מחבריו של הסידור

בבואנו לברר מי מהגאונים חיבר את הסידור הקדום הזה, האפשרות הראשונה שיש לבררה היא אם מחברו הוא שר שלום גאון, ששמועותיו בענייני סדר התפילה מובאות פעמים רבות בסדר רב עמרם גאון, ומשם גם לספר ארבעה טורים ושאר הפוסקים.

שר שלום היה גאון סורא בין השנים ד'תר"ח-ד'תרי"ג (848-853) בערך, והוא נערץ מאוד על הגאונים שבאו אחריו. רב נטרונאי גאון כתב: "ואין מן הדין להשיב על דבריו לאחר מיתה, שכך שנינו אין משיבין את הארי לאחר מיתה" (תשובה"ג שערי צדק ח"ד ש"ד סי' פ), וכן כינהו "רבינו שר שלום גאון יעקב אדרת ישראל ויהודה" (ליקוטי הפרדס דף ל ע"א).

על יסוד סידורו של שר שלום גאון יסד רב נטרונאי גאון את "סדר מאה ברכות" שכתב לקהל לוסינה שבספרד.¹⁴ רב נטרונאי אף הוא היה גאון סורא, וישב על כסאו של שר שלום גאון בין השנים ד'תרי"ג-ד'תרי"ז (853-857). יתכן שלסדר מאה ברכות צירף רב נטרונאי גם את תשובתו העוסקת בתיקוני תשובה למי שהרג נפש בזמן הזה, המובאת בכתבי יד בשם "תיקון הגאונים", ואם כנה השערותנו, הסיבה לכך היא כיון שתשובה זו נספחה לחיבורנו שכונה בשמות אלו וכפי שהתבאר לעיל.¹⁵

ידיעות אלו כבר הביאו את ר' רפאל שמואל הכהן וינברג, שכינס את כל פסקיו ותשובותיו של שר שלום גאון,¹⁶ למסקנה שרב עמרם גאון או המסדר של סדור רב עמרם השתמש בחומר הלכתי רב שחברו רב שר שלום ורב נטרונאי, והמעיין בסדור יראה שרב שר שלום הוא הראשון שפרסם מספר רב של מנהגי הישיבה בענין סדר תפילות וברכות, ועל יסוד זה בנה רב נטרונאי בסדר מאה ברכות שכתב לקהל אליסאנו, והרחיב את הדברים רב עמרם בסדורו המפורסם.

לכך יש לצרף את הנקודות דלהלן:

כמובא לעיל, במחזור ויטרי סי' רעב מובא עניינה של קריאת "ויחל" בתעניות בשם "כך מצאתי בשימושא רבא דגאונים", ובפסקי הריא"ז היא מובאת בשם סדר הגאונים. והנה, דברים אלו מובאים בהוספות לסדר רב עמרם גאון ובטור (או"ח סי' תקסו) בשם שר שלום גאון, ומכאן יש לסייע את ההנחה ששר שלום גאון הוא זה

14 סדר רב עמרם גאון (ברכות השחר): וסדר אלו מאה ברכות, כך השיב רב נטרונאי ב"ר הילאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא לבני קהל אליסאנה על ידי מר רב יוסף מאור עינינו. על ענין קשריו של רנ"ג עם קהל לוסינה והרקע לשליחת סדר מאה ברכות, ראה: א' נחלון, קהל ותקנות קהל בתורתם של הגאונים, ירושלים תשס"א, עמ' 38.

15 תחילתה של תשובה זו הובאה באור זרוע ח"א סי' קיב בשם רב שרירא גאון, ובטור חו"מ סי' תכה בדפוסים ישנים תשובה זו מיוחסת לרב נטרונאי גאון. ר"ש אסף, בספרו העונשין אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ב, עמ' 52, סבור שהתשובה הארוכה היא של רב נטרונאי, ואפשר שרב שרירא קיצר אותה. התשובה בשלמותה נמצאת בכ"י הספריה הבריטית בלונדון ADD 27057 דף 168, ובכ"י פארמה 3012 דף 362, תחת הכותרת "דין הרוצח הזמן הזה כאשר מצאנו בתיקון הגאונים ז"ל", ובהמשך, בתשובת חכמי רומי בנושא זה, נאמר: "זה אשר פסקו רבני רומי ז"ל למי שאין בו כח לסבול כל הכתוב בתיקון הגאונים". התשובות פורסמו ע"י ר"מ הרשלה, סיני, סו (תשל"ל), עמ' קעג-קעז.

16 תשובות רב שר שלום גאון, מה"ק, ירושלים תשל"ו.

שחיבר את הסדר דנן. אין בכך כדי הוכחה שהשימוש הוא סדר תפילות, ואף לא שסדר התפילות שלפנינו הוא השימוש שאליו כוונת הרמב"ן. אך השערה סבירה יש כאן.¹⁷

בנוסף, בכך מוסברת מסורת קדומה שהיתה בידי בעל המגלה עמוקות, שבעל ה"שימוש רבה" העוסק בהלכות תפילין הוא שר שלום גאון.¹⁸

אפשרות נוספת היא שמדובר בסידור שחובר על ידי רב כהן צדק, אביו של שר שלום גאון וקודמו בגאונות ישיבת סורא, בין השנים ד'תקצ"ח-ד'תר"ח. המקור לכך שחיבר "סדר" הוא בדברי רבי יצחק אבן גיאת, הכותב ביחס לאמירת "יהללך" בליל הסדר: "וכן סדר רב כהן צדק".¹⁹ אך נראה יותר שחיבר רק סדר ליל פסח, והסידור הכתוב ארמית לא יצא מתחת ידו, שכן רוב כתיבתו היתה בעברית, בניגוד לשאר הגאונים. יתכן שמאחר והוא סידר את סדר ליל פסח, המשיך בנו במפעלו וסידר את סדר כל התפילות - "שימוש רבה".

אולם בכל מקרה נכון יותר לראות חיבור זה כיצירה של תקופת הגאונים. לא זו בלבד שהמובאות בשמו בספרי הראשונים מנוסחות באופן שונה מהנוסח שאנו מוצאים בגניזה, אלא שגם בין טפסי הסידור הנמצאים בגניזה גופא, רבים השינויים בין טופס לטופס, הן באריכות וקיצור, והן בשינויים של לשון הנראים מכוונים על ידי חכמים, ולא שינויי מעתיקים גרידא. גם אם יסודו של סידור זה הוא על ידי שר שלום גאון, העיבודים הרבים שלו על ידי הגאונים מקשים על זיהוי האופן שבו יצא החיבור מתחת ידו. והוא אכן "סידור גאונים קדמונים", יצירה של כמה מקדמוני הגאונים.

ד. סידור גאונים קדום שהשתמר בגניזה במספר טפסים רב וזיהויו עם הסידור הנזכר
כדרכם של חיבורים רבים אחרים המובאים על ידי הראשונים ולא עמדו לפני האחרונים עד שחזרו ונחשפו בגניזה הקהירית, כך גם ביחס לחיבור זה, הננו מבקשים לאתר את חלקיו בגניזת קהיר.

כאמור לעיל בקצרה, השתמר בגניזה הקהירית מספר רב יחסית של טפסים של סדר תפילות קדום מאוד מתקופת הגאונים, שסימנים רבים מובילים לכך שהוא הסידור

¹⁷ מלבד שימוש זה, העוסק לפי המובאות ממנו גם בהלכות תעניות ובהלכות ברכת פדיון הבן, שהם מהעניינים הכלולים בסדר התפילות שלפנינו, ישנו גם "שימוש דספר תורה" כפי שנקרא ברשימות ספרים שהשתמרו בגניזה, וחלק ממנו הוא ה"שימוש רבה" העוסק בהלכות סת"ם, המובא בראש"ש בהלכות קטנות ומוזכר בפי כל הראשונים, וחלק נוסף העוסק בשאר הלכות ספר תורה נדפס בגניזת מצרים, אוקספורד תרנ"ז, עמ' 17, כשהוא מיוחס בטעות לר"י אלברצלוני; וכן ישנו "שימוש תהלים" העוסק בענייני קבלה מעשית, שחלקים ממנו השתמרו בגניזת קהיר. למשמעויותיו הרבות של "שטר שימוש בית דין", עיי' ספר השטרות לרבינו יהודה הברצלוני, ברלין תרנ"ט, עמ' 90-91, והם אינם עניין כלל לענייננו. אך יתכן שהחיבור העוסק בהלכות תפילין וספר תורה חובר גם כן על ידי שר שלום גאון, ולכן מביא היראים ממנו בשם "תיקון גאונים", וכדלעיל פרק שני סעיף 11.

¹⁸ מגלה עמוקות אופן קעב: "כי אחרית לאיש שלום" הם תפילין של שמושא רבא שנקרא רב שר שלום, ע"כ. בהג'ה לפע"ח שער תפילין פרק י כבר מובאים דברים אלו בשם מהרח"ו. וכן הוא במגילת יוחסין של משפחת ליפשיץ, המתייחסת לשר שלום גאון, שהגאון שר שלום הוא בעל השמושא רבה (הובא במגילת יוחסין שבראש ספר המכריע לר"ד, לובלין תרנ"ז, הערה ז).

¹⁹ שערי שמחה, ירושלים תשנ"ח, ב, עמ' שכח. ככל הנראה על פי מקור זה הניח יט"ל צונץ שרב כהן צדק חיבר את הסידור הראשון; ראה: צונץ, הנ"ל הערה 3, עמ' 17 והערה 111, והוסיף לכך את לשון הטור, או"ח סי' תפא, המתייחס לכך: וכן סידר רב כהן צדק.

דנן. המובאות שבדברי הראשונים מברכת הכהן בפדיון הבן, מפדיון נטע רבעי ומסדר התפילה בתענית ציבור, מופיעות בסידור זה. בנוסף, ההלכות שבו כתובות בארמית, בניגוד להוראות שבסידורים הרבים האחרים בגניזה, הכתובות בלשון הקודש כפי שנהגו רוב הראשונים, או בערבית כפי שהיה נהוג במזרח, ואילו השפה הארמית היתה בשימוש בעיקר על ידי הגאונים שקדמו לרס"ג.²⁰

חשוב להדגיש שהטפסים של סידור זה נבדלים זה מזה וכן מהדברים המובאים ממנו בספרי הראשונים, וההבדלים הם בעיקר בעניינים של השמטות והרחבות. מהם הכוללים קטעים רבים יותר, ומהם המדלגים עליהם. בכך דומה עריכתו לעריכת סדר רב עמרם גאון, שהגיע אף הוא לידינו בעריכות שונות, ובמידה מסוימת גם סידור רס"ג נערך עריכות שונות - אם כי בהיקף עריכה מצומצם יותר, וכאמור לעיל, פרק א.

בשלב זה טרם ניתן לקבוע אם הנוסח הקצר של סידורנו הוא המקורי, וההרחבות הן הוספות של גאונים או מעתיקים מאוחרים; או שמא להיפך, הנוסח הארוך הוא המקורי, ובטפסים שבהם הנוסח מקוצר דלגו המעתיקים על חלקים שלא היו נחוצים לדעתם לסדר התפילה; ויתכן גם שמדובר, כפי שנרמז לעיל, בשכבת יסוד של שר שלום גאון, ועליה הוספות או קיצורים של רב נטרונאי גאון, והטפסים מתעדים חלקם את סידורו של שר שלום וחלקם את סדר מאה ברכות של רב נטרונאי. במובאות שבדברי הראשונים ניתן לראות יותר שינויים האופייניים לתקופת הראשונים, ולפי שעה יש להחשיב את הנוסח העולה מן הגניזה כנוסח מקורי יותר.

מן המותר להכביר מילים בערכו של סידור זה, הסידור הראשון שנערך בזמן הגאונים. הוא פותח צוהר לנוסחאות תפילות הקבע הקדומות, שבאופן לא מפתיע מקבילות לנוסחאות תפילות הקבע הקדומות ביותר הנמצאות בגניזה. הוא משמר נוסחאות תפילות ייחודיות, כנוסחאות ברכות ארוכות ומפויטות, ונוסחאות הרחבה אחרות, בתפילות קדיש ועוד. ולבסוף, ההוראות הכלולות בו הן פסקי גאונים, בהלכות רבות מסדר היום, שחלקן מתועד גם במאספים אחרים של תורת הגאונים, אך חלקן לא השתמר במקורות מקבילים.

ישנן מקבילות בין פסקי סידור זה לבין שיטותיו של שר שלום גאון, אף שטרם מצאנו הקבלה לשונית. מהן, ההלכה שאין צריך לעמוד בעת קריאת התורה (סדר רב עמרם גאון, ח"ב סי' כה), וכך מבואר לפנינו "וקאים של" ואמר יהללו את שם יי כי נשגב שמו לבדו, וקימין כל צבורא על רגלהון ועונין אחריו...". בתפילת ראש השנה מוזכר "מקרא קודש" בתחילת ברכה אמצעית, ו"לשמחה ולששון" בסוף ברכה אמצעית, כשיטתו בתשובה שהובאה בראבי"ה ח"ב סי' תקלו. ארבע כוסות חובה וחמישי רשות (כשיטת רוב הגאונים) כשיטתו בסדר רב עמרם גאון ח"ב עמ' קיג. בסדר חזרת התפילה בתעניות נזכרו הסליחות רק בברכת סלח לנו, כשיטת שר שלום, חמדה גנוזה סי' קס.

ה. טפסי ה"סידור" קדום

בכתב יד א של סדר רב עמרם גאון נוספו כאמור הוספות רבות.²¹ חלקן מובאות בשם מקורן, כגון בשם סידור רב סעדיה גאון, אך רובן מובאות בלי מקור, והן כתובות

20 על תפוצתה של הארמית כשפה חיה בזמן הגאונים, ראו י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים ותל-אביב 1960, עמ' 16.

21 במהדורת גולדשמידט הן מופיעות בגופן מוקטן.

בארמית המאפיינת את סידורנו. כמו כן במקומות רבים יש הקבלה מובהקת בין הוספות אלו לסידורנו, כדוגמה דלהלן, שבה כתב יד א של סר"ע קיצר דברים הבאים לפנינו בתוספת הרחבה, ובכך גם מתברר שהמקור זהה, וגם מתפענחות סתומות הנוסח של כתב יד א של סר"ע. המילים שלפנינו בסידור ולא הועתקו על ידי מעתיק כ"י א של סר"ע, מודגשות בטור השמאלי של הטבלה.

| סדר רב עמרם, כ"י א, מהדו' גולדשמידט עמ' פב | הסידור דנן, כ"י קיימברידג' T-S 10H10.1 |
|---|--|
| <p>²² ואזיל ההוא דנקיט נורא ומחוי לצבורא ומסתכלין מאור. והדר מבדיל. והלכתא כבית הלל אליבא דר' יהודה דאמר בשמים ואח"כ מאור. והדר מבדיל. דכתיב וירא אלהים את האור והדר ויברל אלהים.²³</p> | <p>ואזיל ההוא הנקיט נורא מן קמיה ומחוי לצבורא ומסתכלין במאור.²⁴ ומבדיל ברוך אתה יי אל"ינו מלך העולם המבדיל בין קודש לחול ובין אור לחושך בין ישראל לגוים ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. ברוך אתה יי המבדיל בין קודש לחול. ושאתי. ואי אית ליה אסא מברוך ברוך אתה יי אל"ינו מלך העולם בורא עצי בשמים. והדר מאורי האש.²⁵ הדלכה כבית הלל לחלכה²⁶ אליבא דר' יהודה דאמר בשמים והדר מאור, ואין הלכה כבית שמאי דאמר מאור ואחר כך בשמים. והדר מברוך על מאור והדר מבדיל דכתיב וירא אלהים את האור כי טוב והדר ויברל אלהים בין האור ובין החושך.</p> |

בשל הקבלות אלו בין ההוספות של כ"י א של סר"ע לסידורנו, נראה שניתן להשתמש בהוספות אלו, בזהירות המתבקשת, כמקור נוסף לנוסח סידור זה, וכן כשדרה המאפשרת לזהות טפסים שונים של הסידור מהגניזה, גם כשאין ביניהם חפיפה, כשהם חופפים להוספות אלו בסר"ע.

הקבלה מאלפת נוספת קיימת בסדר האמירה לפני קריאת התורה. "נסיברה מר פל' ב"ע עמוד פב"ב, הנמצאת אף היא בכתב יד א של סדר רב עמרם גאון וגולדשמידט טען שהיא חסרת פשר, נמצאת אף היא בסידור שלפנינו, והיא מנוקדת. כמו כן דין קריאת ויחל, שבדברי הראשונים שהובאו לעיל פ"ב הוא מיוחס לתיקון הגאונים, נמצא בכ"י א של סידור רב עמרם גאון.²⁷

22 שתי המילים בתחילה, ושתי כסא, אינם חלק מהוספה זו, שהרי היא חוזרת לעסוק בסדר ברכות ההבדלה שלפני שתיית הכוס. ואכן שתי מילים אלו אינן נמצאות בסידורנו.

23 כאן באה תוספת נוספת: ותני בני אוריאל וגרסי וכו'. רי"נ אפשטיין, 'סדר רב עמרם', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 586, הוכיח מתוך תוכנה של הוספה זו, העוסקת באמירת "ברוך אלהינו" אחרי גמר לימוד ההלכה - ואינה קשורה כלל לסדר ההבדלה - שהיא אפריקאית, וכמוכח מתשובת רב האי (נדפסה גם באוצה"ג שבת חלק התשובות ס"י שז). ואכן הוספה זו אינה נמצאת בסידורנו.

24 תוספת ב' זו מבארת את הסתום בסר"ע.

25 את כל נוסח ההבדלה לא העתיק מעתיק כ"י א של סר"ע, כיון שהוא נמצא בנוסח סר"ע עצמו לעיל מינה.

26 תיבה זו צ"ב.

27 מהדורת גולדשמידט, עמ' צו.

להלן תיאור טפסי הסידור המשמשים אותנו בשלב הראשון, בשל המספר הגבוה יחסית של הקטעים השייכים לטפסים הללו. השתמרו גם עוד עשרות קטעי גניזה השייכים לטפסים אחרים, מהם לא השתמר חומר רב, ולכן השימוש בהם יבוא בעז"ה בשלב שני.

טופס א - טופס הסידור הקדום ביותר שנמצא בגניזה, שגם כתיבתו מתוארכת למאה התשיעית, והוא קודם בכך לכל שאר הסידורים. נוסחו בדרך כלל דומה לנוסח מצרים הקדמון בשינויים, ובמקומות מועטים הוא מושפע מנוסח רב סעדיה גאון. תיאור בסיסי של טופס זה ניתן על ידי נפתלי וידר.²⁸ מטופס זה הגיעו לידינו הקטעים:

אוקספורד MS heb. d.41/5 - תפילת שחרית, ברכת אמת ויציב והתחלת העמידה. על הגליון נוסח ברכת המזון לשבת.

ניו יורק JTS ENA 2017.9 - המשך עמידה של שחרית.

קיימברידג' T-S 10H1.5 - המשך עמידה של שחרית ונפילת אפים (שני דפים).

ניו יורק JTS ENA 2017.8 - המשך נפילת אפים.

אוקספורד MS heb. d.41/6 - קריאת התורה, אשרי וקדושה דסידרא.

קיימברידג' Or.1081 2.51 - חלק מהגדה של פסח. פורסם ע"י רש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, א, תשכ"ז, עמ' 173-168. ההגהות בשוליים אינן עולות בשיטת שר שלום גאון לעניין ברכת "על שטיפת ידיים" בליל הסדר ולעניין זמן אכילת המצה כשמקדשים על המצה בליל הסדר.

קיימברידג' T-S H8.93 - תפילות העמידה לפסח ועוד.

אוקספורד MS heb. d.73.11 - חלק מתפילת ראש השנה.

קיימברידג' T-S K2.71 - הוראות לסדר הפרשיות לסוכות ושבת ושמניני עצרת, וברכת "אשר בגלל אבות" לשמיני עצרת.

טופס ב - טופס עם הוראות בארמית ונוסח התפילות כנוסח רס"ג. מטופס זה הגיעו לידינו הקטעים:

קיימברידג' T-S 10H10.1 - תפילות שבת ודרך ארץ וזוטא, ליל הסדר.

קיימברידג' T-S NS 120.101 - תפילת יום הפסח עם הלל.

פטרבורג, אנטונין Yevr. III B 975 - המשך תפילות יום הפסח.

בודפשט, כתב יד קאופמן 429 - חנוכה ופורים. פורסם ע"י ראנ"צ רות, מבית מדרשם של הגאונים ב"גנזי קויפמן", סורא, ב (תשט"ו), עמ' 288-292.

קיימברידג' T-S NS 120.28 - סוכות.

קיימברידג' T-S H8.90 - נוסח ההזכרות בברכות אמצעיות במועדים, אמירת ענינו בתעניות וסליחות.

פטרבורג, אנטונין Yevr. III B 954 - סדר ארבע פרשיות, דברים האסורים משום סכנה, ברכות מילה, מילת גרים ועבדים, פדיון הבן ופדיון פטר חמור. חלקים מקטע זה פורסמו ע"י ש' אליצור, פיוטי ר' אלעזר ברבי קליר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 185-283.

28 נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' קיט.

טופס ג - נכתב על דפים שנתפרו זה למעלה מזה ברצועה ארוכה, נכתב בין השנים 885-879, כפי שעולה משמות הגאונים המופיעים בו, והוא אם כן בין הפריטים העתיקים ביותר המתוארכים שנמצאו בגניזת קהיר.²⁹

ניו יורק ENA 3564.2 נוסחאות ברכות לגאונים לשבתות שונות. פורסם ע"י א' מרמורשטיין, התור, שנה ד, גיליון יח (י"ט שבט, תרפ"ד); הנ"ל, MGWJ 68 (1924), עמ' 157-160; ב"מ לוין, גנזי קדם ג (תרפ"ה), עמ' 52, ובפרויקט מאגרים. ניו יורק ENA 4053.1-2, קדיש, נוסח ותפילה לשלום הגאון. מחובר לקטע ניו יורק הנ"ל.

קיימברידג' T-S Misc. 24.1 - מתחיל בסיום התפילה לשלום הגאונים והקהל, המטרימה את נוסח "יקום פורקן", ועוסק עוד בסדר קביעות השנים, קריאת הפרשיות וההפטרות, קדיש, זימון נכרי ליום טוב, סירוס בהמות, מילת גרים ועבדים, פדיון הבן ופטר חמור ונטע רבעי. ברכת פדיון הבן המפויטת, המופיעה בו ולא בטפסים האחרים, ומובאת בראשונים, מופיעה בנוסחים דומים גם בכ"י הספריה הבריטית 1168, ובכ"י שוקן 74, הועתקו בפרויקט מאגרים. קטע זה מתחיל במקום שבו מסתיים קטע ניו יורק.

טופס ד - נוסח מקוצר

קיימברידג' T-S NS 115.56 - תפילת שחרית של שבת.

קיימברידג' T-S F10.5 - קביעות החדשים, דברים האסורים משום סכנה, מילת גרים ועבדים, פדיון הבן ופטר חמור ונטע רבעי והלכות עירוב והוצאה. פורסם ע"י ל' גינצבורג, גאניקה, ב, עמ' 401-400, כשהוא סבר בטעות שמדובר במהדורה מעובדת של הלכות גדולות.³⁰

ה. המהדורה שלפנינו

להלן באה מהדורה של החלק העוסק במילת גרים ועבדים, פדיון הבן ופדיון פטר חמור ופדיון נטע רבעי. הבכורה ניתנה לחלק זה כיון שהוא כולל הן נוסחאות מפויטות המובאות בראשונים, והן הלכות והוראות שיש בהן מן החידוש.

מהדורה זו מבוססת על הקטעים דלהלן³¹:

29 נחמן דנציגר, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק תשנ"ט, עמ' 190, הערה 73, מוסר על קיומם של קטעים נוספים מטופס זה ועל כוונתו לפרסמם. בהתכתבות עמי בירר שהכוונה לקטעים המופיעים בזה. הוא פרסם גם מאמר נרחב על טופס זה: N. Danzig, Two insights from a ninth-century liturgical handbook : the origins of "Yequm Purqan" and "Qaddish de-Hadata", in: The Cambridge Genizah Collections; Their Contents and Significance. Ed. by Stefan C. Reif. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 74-122. המאמר סוקר את הטופס הזה ותכולתו, ומתמקד בשני חלקים ממנו, תפילת יקום פורקן וקדיש דאגדתא. דנציגר משער (עמ' 83) לפי סגנון הברכה לגאונים, השונה מהנוסח שנאמר בשתי הישיבות, סורא ופומבדיתא, שטופס זה שימש להדרכת סדר התפילות באחד מבתי הכנסת בזמן הגאונים, ואינו קשור באופן ישיר לאחת משתי הישיבות, ובכל מקרה אין מדובר במחזור פומבדיתא כפי ששיער לוין. דברים אלו מצטרפים להערכתנו שמדובר בסידור שימושי שנמסר לכלל הקהילות, ועל יסוד הנוסח הבסיסי שלו הוסיפו חכמים מקומיים תפילות ונוסחאות משלהם.

30 ראה דנציגר, מבוא לספר הלכות פסוקות, שם.

31 בסדר רב עמרם גאון וההוספות שעליו אין מקבילות לענייני פדיון הבן ונטע רבעי; גם ברכות מילת גרים ועבדים, אכן נמצאות רק בכ"י א, אלא שאף הן מנוסחאות באופן שונה. לכן השימוש בכ"י זה הוא רק לברכת "תשלח אסותא".

א - כ"י סרע"ג א לפי מהדורת גולדשמידט.

ב1 - פטרבורג, אנטונין Yevr. III B 954. מסתיים באמצע עניין פדיון פטר חמור.

ג1 - קיימברידג' Yevr. III B 954.

ד1 - קיימברידג' T-S F10.5. כיון שהוא קיצור, אין בו כלל את הפסקה העוסקת במילת גרים ועבדים והפסקה העוסקת בפדיון הבן, אלא רק את הפסקאות העוסקות בפדיון פטר חמור ונטע רבעי.

מקראה:

[מילה או מילים בסוגרים מרובעות] - טקסט הנמצא רק בחלק מעדי הנוסח.

סימון כוכבית* - שינוי נוסח קל בחלק מעדי הנוסח, שאינו נובע מטעות סופר, ואף על פי כן הוא מופיע רק בהערות השולים כדי שלא להעמיס על הקורא בהצגת חילופים רבים.

--- \ --- \ --- - שתיים או יותר נוסחאות מקבילות (דהיינו שנוסח אחד מחליף את השני ולא שאחד מוסיף על האחר), ובהערה הצמודה לסיום המשפט צוין באלו כתבי יד מופיע כל נוסח.

מהדורה

ואסיר ליה לבר ישראל לסרוסי בין שור ובין איל בין תייש ובין כלב ובין חתול, שאנו אומרין שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמ' להו כתיב ובארצכם לא תעשו כל שבארצ' לא תעשו.

[ומיחייב איניש לקיומו פריה ורביה, ש' ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו וגו']¹.
[תשתלח אסותא דחיי ודרחמי לאסאה לפלוני בר פלונית בההוא שמא דמסיק ליה דהוא צריך לאסותא. מימריה דשמיא יסי יתיה וירחם עליה אמן. ויתסי כמא דאיתסי מי מרה על ידי משה במדברא וכמיא דיריחו על ידי אלישע. יהי קיצא לעקתיה ולרחמא עליה כן תיקריב ותיתי אסותיה לחיין בעגלא. ואימרו אמן.]

ואמר תוב תשתלח אסותא דחיי ודרחמי לאסאה לפלניתא אימיה דהיא צריכה לאסותא. מימריה דשמיא יסי יתה וירחם עלה ותיתסי כמא דאיתסי מי מרה על ידי משה במדברא וכמיא דיריחו על ידי אלישע. יהי קיצא לעקתה ולרחמא עלה כן תיקריב ותיתי אסותה לחיין בעגלא ואימרו אמן.

וטעים מיניה ההוא דמברין ומשרדין לכסא דברכתא לאימיה דינוקא ושתיא ליה².

וכד | בעי למימהל גר או עבד מברך \ האוי ליה עבדא מיחייב למימיהליה ומברך³ | ברוך [אתה יי אל"ינו מלך העולם⁴] אשר קדשנו במצותיו וצונו למול [את הגרים⁵] את העבדים. ולהטיף מהם דם ברית שאלמלי⁶ דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [כה אמר יי]⁷ אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. [והיכא דאיכא גר דמיגר מנכד מהלין

1 ד1. לפני פיסקה זו מופיעים בכתב יד זה ענייני סכנה בהקזת דם (שבת קט) וזוגות (פסחים קי) המסיימים בעניין נישואין עם שתי נשים שיש בזה משום זוגות, ואם נשא שתיים יוסיף שלישי, ואפשר שכל עניין זה בא אגב עניין פריה ורביה הסמוך לו אחריו. 2 א ב1. בא ישנם שינויים. 3 בעי למימהל... ג1. האוי ליה... ב1. 4 ב1. 5 ג1, בהתאם לנוסחתו המרכזת את דיני שניהם יחד. 6 שאלמלי ג1. ב1: שאלמלא. 7 ב1.

ליה מברך כידעבד אשר קידשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית כו' כידעבד⁸]. [וקאים איניש ומברך ברוך בורא פרי הגפן. ברוך בורא עצי בשמים. תשתלח אסותא דחיי ודרחמי⁹].

[פדיון הבן¹⁰]. [והיבא דהאוי בריה בר תלתין יומין אן בוכרא הוא מחייב למיתן לכהן חמש סלעים דהאון הני חמש סלעים אינון וחומש דילהון דבעי לאוסופי עליהון עשרין זוזי ותמניא זוזי ופלגיה דזוזא וארבעי דכי בזוזי דמייעי. ואזיל לגבי כהן ואמר ליה הלין פדיון בראי¹¹]. [וכד יהיב ליה זוזי לכהן מחייב לברוכי אבי הבן שתי ברכות / אנחנו כך מברכין. אבי הבן מברך שתים¹²] ברוך [אתה יי אלהינו מלך העולם¹³] אשר קידשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן. [ברוך אתה יי אל"ינו מלך העולם¹⁴] שהחיינו וקיימנו [והגיענו לזמן הזה¹⁵]. [אלא יש שאר אנשים שמפסין פיוטין ומברך כהן פיוט הזה. ברוך אתה יי אל"ינו מלך העולם אשר יצר את הולד במעי אמו, ולארכעים יום חילק איבריו, ומאתים וארבעים ושמונה איברים ברא בו, ואחר כך נפח בו נשמה ועור ובשר וחלבו ועצמות וגידים סיככו, צוה לו מאכל ומשקה דבש וחלב להתענג בו במעי אמו, ומציאו מן אפילה לאור לתת שבה ליוצר בראשית. אביו אומר זה הוא בכורי ואמו אומרת זה הוא בכורי שפתח דלתות בטני. פי שנים חייב ליתן לו שכך כתוב בתורת משה לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה. חמש סלעים חייב ליתן לכהן שכך גזירת מלך היא, שנאמר ופדויו מכן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא. יהי רצון מלפניך יי אל"ינו כשם שהכנסתו למילה ופדיתו אותו כך תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים. ברוך אתה יי מקדש בכר פדיונו¹⁶]. [ואמר ליה כהן כי היכין דוכית וקיימת האדא מצוה דפקדך רחמנא תיזכי ותקיים שש מאות ושלוש עשרה מצות. ואי ניחא ליה לאבי הבן למיתן הני חמש סלעים לחמשה לעשרה כהני שפיר דאמי¹⁷].

[פדיון פטר חמור כך / וכד האוי ליה פטר חמור ובעי למיפרקיה / פדיון פטר חמור דאילו מאן דהוי ליה פטר חמור ובאעי למיפרקיה¹⁸] מברך ברוך [אתה יי אל"ינו מלך העולם¹⁹] אשר קידשנו במצותיו וצונו על פדיון פטר חמור. [ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם²⁰] שהחיינו [וקיימנו²¹ וגו'²²]. ומביא כבש שדמיו משלשה מעות ולמעלה²³ ואומר כך תחול קדושת פטר חמור זה על השה הזה. ונותנו לשה לכהן.

פדיון נטע רבעי. מברך ברוך [אתה יי אלהינו מלך העולם²⁴] אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון נטע רבעי. [ברוך²⁵] שהחיינו [וגו'²⁶]. ומביא בעל דבר שלשה אנשים. ומביא מעט פירות ממנו. ומביא סאה של שעורים. ואומר תחול קדושת פרדס הזה על הללו שעורים. ושורף אותם וקובר אותם בבית הקברות.

הערות, מקורות וביאורים

תשתלח אסותא. על פיוט זה נשתברו קולמוסין רבים, ודנו אם מקורו בארץ ישראל, כיון שהובא בראבי"ה בשם ספר ירושלמי פרק רבי אליעזר דמילה, או שמא מקורו בבבל. הוא נזכר

8 13. 9 13. 10 12. 11 12. וכד יהיב... 12. אנחנו כך... 13. 14 13. 15 13. 16 13. 17 18. פדיון פטר חמור כך 13. וכד האוי... 19. פדיון פטר חמור דאילו... 17. 19 13. 20 21. 21 17. 22 17. 23 כאן מסתיים קטע 13. 24 17. 25 17. 26 17.

בסדר רב עמרם ברוב כה"י מלבד כ"י ג שלו, בסידור רס"ג, הראבי"ה (שבת רפט, תענית תתצא) הביאו בשם הירושלמי, וכן הובא באור זרוע (הלכות מילה סי' קז, בשם ר' שמואל בר נטרונאי) בשם הירושלמי, וכן הוא מנהג בני פרס, תימן, יוון ורומי, והוא הובא גם במדרש שכל טוב (בראשית יז בתוך סדר המילה). בסרע"ג התפילה גם לאם, כלפנינו, ובסידור רס"ג אין התפילה אלא לנימול.

לא נזכר כאן "מן קדם מימרא דשמיא" הנזכר מסידור רס"ג ואילך.

לאסאה לפלוני בר פלונית. לא נזכר כאן "ית רביא הדין" וגם בסידור רס"ג לא נזכר, ובשאר מקורות נזכר ויש שהוכיחו מכך שמקורו מבבל שכן בארץ ישראל לא השתמשו בתיבה זו, אכן כיון שבמקורות היותר מוקדמים של פיוט זה לא נזכר "רביא", יתכן שאכן מקורו בארץ ישראל. בהחזק שמא דמסיק ליה. היינו שבמילה קוראים לו בשמו, אך לא כנוסח הרווח ברוב המקורות, לומר להדיא "ויתקרי שמיא בישראל פלוני", אלא לפני אמירת "תשתלח אסותא" קוראים לו בשמו, וכן נמצא בעוד סדרי ברכות מן הגניזה המאוחרים יותר וההוראות שבהן בערבית.

ומשדרין לבסא דברכתא לאימיה דינוקא ושתיא ליה. בסדר רב עמרם גאון הובאה הלכה זו ומעמה: ומשגרין את הכוס לאמו של תינוק. ולמה לאמו של תינוק, שנאמר עליו שירה, ובקשו הצבור רחמים על התינוק ועל אמו, כמו שרגילין לומר כשם שהכנסתו לברית כך תכניסהו לתורה ולחופה, ותשתלח אסותא, ואמו חולה היא וצריכה לרחמים ולרפואה, לכך שותה אותו אמו של תינוק, ע"כ. מנהג זה הובא גם ברבים מהראשונים, ראבי"ה עירובין סי' שפג, ראב"ן עירובין כו ע"ד, אור זרוע ח"ב סי' קז, ועוד. ועי' מנהגי ישראל, שפרבר, א, פרק ד, עמ' ס-סו. במרבית המקורות מבואר שהיו מטעימים מהיין גם לתינוק הנימול, אך כאן נראה שהיו משגרים ממנו רק לאם.

וכד בעי למימהל גר או עבד מברך \ האוי ליה עבדא מיחייב למימיה ליה. יתכן שלפנינו חילוף נוסח בשאלה אם מי שיש לו עבד חייב למולו, או שהדבר תלוי ברצונו. ביבמות מח ע"ב דעת רבי עקיבא שאין מקיימין עבדים שאינם מלים, ולהלכה מגלגלין עמו י"ב חודש ואם לא רצה למול מוכרים אותו. והגאונים נשאלו רבות במה שהיה מצוי בימיהם שעבדים ושפחות לא הסכימו להתגייר. ועי' ביאורי הגרי"פ פערלא לרס"ג עשין לד-לו, שהראה שנחלקו הגאונים אם החיוב הוא שהעבד יקבל עליו מצוות מיד או שהחובה היא למולו מיד, ויתכן שבכך תלוי חילוף הנוסחאות כאן.

מנכד. הוא צירוף מן-כד, היינו משעה ש..

ברוך בורא עצי בשמים. כמנהג בזמן הגאונים לברך על הבשמים בכל מילה.

תשתלח אסותא דחיי ודרחמי. היא תחילת ברכה שהמברך ברכת המילה היה אומר אחר ברכת המילה, וכדלעיל.

וכד יחייב ליה זווי לבתן מחייב לברוכי אבי הבן שתי ברכות. בשו"ת מהריט"ן (החדשות סי' א) העתיק לשון זה מתוך הטור, וכתב: הרי שבסדר הגאונים משמע שבשעה שנותן הכסף מברך השתי ברכות. שכן כתב ובהדי דיהיב להו מברך וכו' שרוצה לומר בהדי דיהיב ליה כלומר בשעה שנותן לו הכסף.

דהאון הני חמש סלעים אינזון וחומש דיללחון דבעי לאוסופי עליהון עשרין זוזי ותמניא זוזי ופלגיה דזוזא וארבעי דבי בזוזי דמייעי. זו מסורת הגאונים שזהו שיעור המעות לפדיון הבן, ובה"ג (סי' עג הלכות בכורות) כתב דהמעם משום תוספת חומש, וז"ל, אוסיף עליהו חומש דידהו דכל מאן דפריק קדש מוסיף עליה חומש שנאמר (ויקרא כז, טו) ואם המקדיש יגאל את ביתו וגו', וכמה הוי חומש דיללחון שתות מלבר, כל חמשה זוזי שדי עליהו זוזא דהו להו כולהו עשרין ותמניא זוזי פלגא ופלגיה דדנקא, כללא דמילתא תלתין זוזי דל מינייהו חד ששדנג, ע"כ. ורה"ג נשאל בדבר והשיב שאין תוספת חומש שייכת בפדיון הבן אלא בהקדשות, ומעם שיעור זה הוא כיון שהוסיפו על המידות, עיי' תנ"ה סי' עג.

אלא יש שאר אנשים שמפיטין פיוטין ומכרך בהן פיוט הזה. סדר ברכות זה הוא המקור הקדום ביותר הידוע לפיוט זה, המובא גם בתשובה"ג שיערי תשובה סי' מז, הלכות הרמב"ן בכורות פ"ח בשם שימושא עתיקתא דגאונים, רא"ש בכורות סדר פדיון הבן וקידושין פ"א סי' מא בשם תיקון גאונים, מאירי פסחים קכא ע"ב בשם גאוני הראשונים. וכתב הרא"ש שלא נהגו בצרפת ובאשכנז שהכהן יברך ברכה זו, דלא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה ברכה. ועוד למה יברך הכהן, אינו עושה שום מצוה, אלא מקבל מתנות כהונה. וע"ע בסמוך על קושיתו על לשון "אשר קידש" שאינה קשה לנוסח כאן.

אשר יצר את הולד במעי אמו. ברוב נוסחאות ברכה זו הנוסח הוא "אשר קידש עובר במעי אמו" (או "ממעי אמו"). והקשה הרא"ש שם וז"ל, ותחילת הברכה קשיא, אשר קידש עובר במעי אמו, אי קדושת בכור קאמר, בפטר רחם תלה רחמנא. ואף בכור בהמה שהוא קרב לגבי המזבח אין קדוש עד שיצא לאויר העולם, ע"כ. ולפי הנוסח שלפנינו, "אשר יצר את הולד במעי אמו", סרה הקושיה. גם בסידור רס"ג הובאה הברכה בנוסח זה, וכתב: והעם כבר חידשו בברכת פדיון הבן דברים שאין להם שורש ואינם שווים דבר, מאשר יצר את הילד במעי אמו וזולתם, אבל אין הכהן רשאי לברך בשעת פדיון הבן דבר, ע"כ. וכבר כתב אבודרהם בסדר פדיון הבן אחר שהביא דברי הרא"ש, וז"ל: ובסדר רבינו סעדיה מצאתי כתוב במקום אשר קידש עובר אשר יצר עובר, ולהאי נוסחא לא קשיא ולא מיד, אף על פי שכתב שם שאין לומר ברכה זו כי הכהן אינו יכול לברך שום ברכה בעת הפדיון, ע"כ.

ולא רבעים יום חילק איבריו, ומאתים וארבעים ושמונה איברים ברא בו, ואחר כך נפח בו נשמה. לכאורה הוא כדעת רבי קודם חזרה, סנהדרין צא ע"ב, שהנשמה ניתנת באדם משעת יצירה, ולא כמו שלימדו אנונינום והסכים עמו רבי, שהנשמה ניתנת בעובר משעת פקידה, שהרי בשר אינו עומד שלושה ימים ואינו מסריח. אכן באמת רש"י פירש ש"שעת יצירה" היא שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות, ובפירוש "שעת פקידה" כתב רש"י שהיא השעה שהמלאך פוקד את הטיפה ומביאה לפני המקום מה תהא עליה, וכעין זה כתב הערוך ערך פקד, שהיא השעה שהאשה נפקדת מבעלה, וב' הפירושים הובאו ביד רמ"ה שם. ונראה שהגאונים פירשו "שעת יצירה" כרש"י, שהיא שעת ריקום בבשר וגידים ועצמות, שאכן הבשר הוא המרכיב בלי נשמה. ולכן קבעו הגאונים בנוסח הברכה שלפנינו שהנשמה ניתנת לפני הריקום בבשר וגידים ועצמות. אבל בפירוש "שעת פקידה" לא נקטו כערוך וכרש"י, אלא פירשו שהיא שעת חלוקת הגוף לרמ"ח איברים, ובשעה זו הקודמת לריקום הבשר ניתנת הנשמה. וכן כתב רס"ג בספר

הנבחר באמונות והדעות (מאמר ו פ"א), שיצירת נפש האדם בקרבו היא עם שלמות צורת גופו, ומשמע שהכוונה לשעה שבה כבר נשלמה עכ"פ תורת גופו, והיינו ברמ"ח איבריו, ולא בהיותו מיפה בעלמא.

ועיי' הדרש והעיון (עמ' שפג) שעמד בעיקר ההערה, ועיי' בהגהות היעב"ץ (סנהדרין שם) שחילק בין הרוח החיונית לבין הנשמה, ועפ"ז כתב שדכרי רבי קודם חזרה קיימים, והנשמה הרוחנית באה בשעת יצירה.

ואחר כך נפח בו נשמה. בנוסחאות המאוחרות שהובאו בראשונים, הובאו אחר תיבות אלו, וכן אחר התיבות שבהמשך הפיוט, ראיות מן המקראות, כגון: דכתיב ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, דכתיב עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסוככני, ועוד.

ומוציאו מן אפילה לאור לתת שבח ליוצר בראשית. פיסקא זו אינה נמצאת בשאר הנוסחאות, ומאידך נוסף בהן "ווימן לו שני מלאכי השרת לשמרו במעי אמו, דכתיב חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי". יתכן שכיון שבנוסחאות המאוחרות הביאו לכל פרט מקור מהמקראות, וכהערה הקודמת, ורובן מהפרשה באיוב פרק י' פסוקים י-יב, הוסיפו גם ענין שמירת המלאכים על פי האמור שם פסוק יב, "חיים וחסד עשית עמדי", ודרשוהו הגאונים על מלאכי השרת המלווים אותו. וכיון שהציאה מאפילה לאורה אינה נזכרת בפסוקים אלו, השמיטוה מנוסח הברכה.

אביו אומר זה הוא בכורי ואמו אומרת זה הוא בכורי שפתח דלתות בטני. פי שנים חייב ליתן לו שכך כתוב בתורת משה לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה. חמש סלעים חייב ליתן לכהן שכך גזירת מלך היא, שנאמר ופדיוו מבן חדש תפדה בערבך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא. ברוב הנוסחאות שהיו לפני הראשונים האב מזכיר את ענין הנחלה והאם את חיוב הפדיון, ונראה שחלוקה זו מאוחרת היא, ורישומה נשאר בנוסחאות שלפני הראשונים בכך שאמירת האשה היא "ה' סלעים נתחייבו לתת לכהן בפדיונו" בלשון רבים, דקאי על האב והאם, ואינו עולה יפה לפי נוסחתם שרק האם אומרת כן. וכבר נשאל בכך הריב"ש סי' קלא, וכתב שמה שאמר חמש סלעים נתחייבו בלשון רבים, עולה על החמש סלעים או על פורים דעלמא. אכן לפי המבואר כאן אין זה מכלל נוסח אמירת האם, אלא הכהן אומר שהאב והאם נתחייבו ליתן חמש סלעים. ולפי הנוסח שלפנינו, חייב בלשון יחיד, מיושבת גם קושיית הרמב"ן בהלכותיו שהקשה שהרי האם פטורה מפדיון הבן.

פי שנים חייב ליתן לו שכך כתוב בתורת משה לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכורה. הרמב"ן בהלכות בכורות כתב דלא דיקא הדין נסחא, דכיון דאיכא בכור לכהן ואינו בכור לנחלה, לאו שפיר דמי למימר אביו אומר זה בני בכורי וראשית אוני, ואפילו הוי נמי בכור לנחלה, משום דמשמע דקדושת פדיון כהא תליא, הלכך לא לימא איניש הכי, ע"כ. והעיר הריב"ש שם שאכן רבינו חננאל בפירושו התורה שלו לא הזכיר את ענין הנחלה. ואפשר שלפי הנוסח שלפנינו שהכהן הוא האומר שהאב חייב ליתן פי שנים, אין הזכרה זו קשורה למצוות פדיון הבן, אלא הכהן מודיע לאב את הדינים הנוהגים בבנו בכורו. אחרי שהאב קיים מצוותו "שיודיע אותנו מי הוא הבכור ויצוה עליו בבכורה" (שכחת הלאוין לרמב"ן, י"ב)

ברוך אתה יי מקדש בכר פדיונו. בנוסח שעמד לפני הראשונים החתימה היא "מקדש ישראל בבכוריהם ופדיונם" (תשובה"ג שם) או "מקדש בכורי ישראל לפדיונם" (הלכות הרמב"ן, מאירי) או "מקדש בכור ישראל לפדיונו" (רא"ש). והנוסח שבראשונים מורה שאין קדושה לבכור אדם אלא לענין פדיון, וכמו שהאריכו האחרונים. אך נוסחה כזו אינה אפשרית לדעת הסידור הנ, שהרי נקט להלכה כדעת בה"ג שהאב מוסיף חומש על פדיון בנו, ואם אין מעות פדיון הבן אלא מתנות כהונה כזרוע לחיים והקבה, אין כלל מקום לחובת נתינת חומש. מדעת בה"ג מוכח שהבכור קדוש, ובפדיונו נפדית קדושתו ככל הקדש, ואם כן לדעתו ולדעת ההולכים בשיטתו אי אפשר לומר שאין קדושת הבכור אלא לפדיונו.

ואכן לפי הנוסח שלפנינו (שכפי הנראה ניקודו הוא "בְּכָר-פְּדִיּוֹנוֹ"), מבואר שהקדושה שבה עוסקת ברכה זו, שאותה פודה הכהן, אינה בבכור אלא בדמי הפדיון, ובכך מבואר הטעם שברכה זו שייכת לכהן ולא לאבי הבן, כדחקשו הראשונים, וזו גם עיקר השגת רס"ג והרא"ש על ברכה זו שלא מצאנו שהכהן מברך כלל וכאמור לעיל. והריב"ש כתב שכיון שהכהן זוכה בבן ונותנו לאב בפדיונו, הרי הוא מברך עליו. אך לפי הנוסח שלפנינו נראה שהטעם שנתייחדה ברכה לכהן בפדיון הבן היא כיון שיש קדושה בפדיון הבכור. בשיטה זו מתבאר שיטת רש"י והרא"ש (בכורות מז ע"ב) בכהן שמת והניח בן חלל, שאם מת לאחר שלשים אין הבן חייב לפדות עצמו כיון שכבר זכה האב בפדיונו, וכתבו רש"י והרא"ש שאילו היה האב חי היה מפריש מעות לפדיון ונוטלם לעצמו. ומהרי"ט אלגאזי כתב שהתוס' חולקים וסוברים שכיון שהאב הכהן אינו צריך לתת את דמי הפדיון לכהן אין טעם בהפרשה זו. ובדעת רש"י והרא"ש מבואר שיש טעם במעשה הפדיון גם אם אין צריך לתת את המעות לכהן. ועיי' מה שהאריך בזה בכר קודש (בכורות סי' עג), בצדו שלדעתם יש קדושה בבכור וצריך לפדותה, אך הקשה על מהלך זה בכמה אנפי. ולפי האמור כאן ניחא שאכן בבכור אין קדושה, אך יש קדושה במעות הפדיון, ולכן בכל גווני צריך להעמיד את מעות הפדיון ולקדשם, ואז יכול הכהן ליטלם לעצמו.

ואמר ליה כהן כי היבין דוכית וקיימת האדא מצוה דפקדן רחמנא תיזכי ותקיים שש מאות וששלש עשרה מצות. כעין נוסח אמירה זו גם בסידור רס"ג ועוד, אך בלי להזכיר את מניין התרי"ג. ויש לבאר טעם אמירה זו דווקא בפדיון הבן, שכיון שהיא מצוה שאינה שכיחה ואף על פי כן זכה בה אבי הבן, מברכו הכהן שכשם שזכה בה כך יזכה לקיים גם את שאר המצוות שאינן שכיחות, ועל ידי זה יזכה לקיים כל תרי"ג מצוות.

ואי ניחא ליה לאבי הבן למיתן הני חמש סלעים לחמשה לעשרה כהני שפיר דאמי. מקורו בבכורות נא ע"ב, נתנו לעשרה כהנים בבית אחת יצא, בזה אחר זה יצא, וכן פסקו הראשונים והפוסקים. ומבואר כאן שגם לכתחילה שפיר דמי לעשות כן, וכפי שנקטו השואל ומשיב (קמא ח"א סי' רכג ותליתאה ח"ג סי' מט) והחכמת אדם (כלל קנ דין ב), שאף שמלשון הגמרא והפוסקים שיצא משמע שלכתחילה לא יעשה כן, נראה דלאו דווקא הוא. וכ"כ בערוך השלחן (סכ"ו). וכעת זכינו למקור מוקדם מהגאונים לשיטתם. אך דעת החתם סופר (שו"ת יו"ד סוף סי' רצו) שלכתחילה אין לחלק ה' הסלעים של פדיון הבן לב' כהנים, כיון שכל שנתנה בו התורה שיעור, אם מחלקו הרי הוא חצי שיעור, וכן נקטו בשו"ת טוב מעם ודעת (תליתאה ח"ב סי' קלח) ושו"ת מנחם משיב (סי' ג). ובביאור דעת רבינו נראה שכיון שקיום המצוה הוא

בהפרשת המעות תמורת הבכור וקידושם, הרי נתקיימה מצוה זו בבת אחת בשיעור ה' סלעים, ומעתה לא נותר לו אלא לחלק מעות אלו לכהנים, ואין בוה דין נתינה בשיעור שלם.

פדיון פטר חמור. לא הזכיר בכור בהמה טהורה, כיון שעוסק בסדר התפילות והברכות, ואין מברכים על נתינת בכור בהמה טהורה לכהן, ועיי' פרישה (יו"ד סי' שכא אות טו) ואור גדול על המשניות (בכורות פ"א מ"ד) במעם הדבר שאין מברכים על נתינה זו.

פדיון פטר חמור כך / וכד האוי ליה פטר חמור ובעי למיפקיה / פדיון פטר חמור דאילו מאן דהוי ליה פטר חמור ובאעי למיפקיה. הטעם שנקט לשון "ורוצה לפדותו" הוא כיון שיכול לקיים המצווה גם בעריפה. אכן מצות פדיה קודמת למצות עריפה וכדתנן בבכורות (יג ע"א).

מכרך ברוך [אתה יי אל"ינו מלך העולם] אשר קידשנו במצותיו וצונו על פדיון פטר חמור. מבואר שזמן הברכה הוא בשעת הפדיון בשה ולא בזמן הנתינה לכהן, וכן כתבו התוס' (בכורות יא ע"א ד"ה והלכתא) והרא"ש (פ"א סי' יד).

[ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם] שהחיינו [וקיימנו וגו']. כן דעת הסמ"ג (עשין קמה) והיראים (מצוה קמא) שמברכים שהחיינו על פדיון פטר חמור. והטור (יו"ד סי' שכא) כתב שדעת הרא"ש שלא לברך שהחיינו. והאחרונים דנו בכמה אופנים במעם המחלוקת, אכן לפי המבואר להלן שלדעת רבינו גם בפדיון נטע רבעי מברכים שהחיינו, נמצא שלדעתו בכל מצוה הבאה מזמן לזמן מברכים שהחיינו גם כשאין משך זמן מסוים המפסיק בהכרח בין קיומה של המצוה האחת לקיומה פעם אחרת, ולכן לדעתו מברכים שהחיינו גם על פדיון פטר חמור. ודעת הרא"ש כדעת התוס' (סוכה מו ע"א) שמה שמברכים שהחיינו בפדיון הבן הוא כיון שזמנה קבוע לאחר שלושים יום מהלידה, ולכן בפטר חמור שאין זמן קבוע ואפשר לפדותו מיד עם לידתו, כשיטת חכמים (בכורות י ע"ב ויג ע"א), נחשב דבר שאין קבוע לו זמן ולכן אין מברכים עליו שהחיינו. עוד יש לבאר המחלוקת לפי מה שכתב העיטור (סוף הלכות מצה ומרור), שאין מברכים שהחיינו אלא במצוה שיש בה הנאה ושמחה, ובפדיון הבן יש שמחה כיון שיצא בנו מכלל נפל, עכ"ד. וזהו מטעמו של הרא"ש שלא לברך שהחיינו על פדיון פטר חמור, כיון שאין בו שמחה זו על יציאתו מכלל נפל. אבל לדעת רבינו מברכים גם על פדיון נטע רבעי, אף על פי שאין בו שמחה מיוחדת, ולכן לדעתו מברכים שהחיינו גם על פדיון פטר חמור.

ומביא בבש שדמיו משלשה מעות ולמעלה. מקורו בבכורות (י ע"ב-יא ע"א), ששיעור עין בינונית לבא לימלך ליתן ברגיא שהם ג' זוזים. ושיטת רבינו כשיטת הרא"ש (סי' יב) וגירסתו, שהשיעורים שבגמרא הם לענין שווי של השה שפודים בו, שאם בא לימלך אומרים לו שצריך שהשה ישווה לפחות שלשה זוזים. אבל לדעת הרמב"ם (ביכורים פ"ב הי"ב) השיעורים שבגמרא עוסקים בשווי של החמור, שאם החמור שוה משלושה זוזים ומעלה פודים אותו בשה שוה דינר, אבל אם שוה פחות משלשה זוזים אין פודים אותו אלא בשה או בשלשה זוזים. והאריכו האחרונים בבאור שיטתו.

ואומר כך תחול קדושת פטר חמור זה על השה הזה. בדברי רבינו מבואר חידוש גדול, שפטר חמור יש בו קדושה, והפרשת השה היא פדיון הקדושה והחלתו על השה, ואף צריך

לומר דברים אלו שעניינם פדיון קדושת החמור בשה. וצ"ב להיכן הולכת קדושתו, שהרי השה חולין הוא ביד כהן. ולפי מה שנתבאר בשיטתו לעיל, שיש קדושה במעות פדיון הבן עד שבאים ליד הכהן, יתכן שזהו גם גדר הקדושה בשה, שעד שזכה בו הכהן יש בו קדושה. והנה בבכורות (יא סוע"ב) מפורש שאם מת השה אפילו ביד ישראל מותר בהנאה, ומעמא כיון דמעידנא דאפרשיה ברשותיה דכהן קאי. ומהרי"ט אלגאזי (אות ט) ביאר הקס"ד שיהיה אסור בהנאה, ע"ד האמור כאן, דלמאי דקי"ל כרבי יהודה דפטר חמור אסור בהנאה, כשפודה את החמור בשה השה נאסר בהנאה, עד שבא ליד כהן ואז נותר בהנאה. וע"ש שהביא מקור לסברא זו בתוס' חיצוניות (מובא בשמ"ק ד ע"ב). וכעת נמצא מקור לסברא זו בדברי הגאונים. והנה מסקנת הגמ' דאף שסברא זו נכונה מצד עצמה, למעשה השה מותר בהנאה מיד כיון דמעידנא דאפרשיה ברשותיה דכהן קאי, ואם כן גם לדעת רבינו, ברגע שאחר הפדיון חל איסור ההנאה של החמור על השה, אלא שמיד זוכה בו הכהן, ועל ידי זכיית הכהן פוקע איסור ההנאה שבו. וכן הוכיחו בבד קודש (בכורות סי' ע) ובשיעורי הגרי"מ פיינשטיין (בכורות אות פד ואות רסב) מסוגיית הגמ' בדף יב ע"א, דאיבעיא להו מהו לפדות בפסוה"מ אליבא דר"י דפטר חמור אסור בהנאה, אי אמרינן אין איסור חל על איסור. והקשו דהרי אין השה נתפס בקדושה כלל אלא דין ממון בלבד יש בו, ומה שייך בזה דין אין איסור חל על איסור. והוכיחו מכך שאף שפדיון פט"ח מותר בהנאה, מ"מ בעיקר דינו הרי הוא פדיון ממש, וחלים בו כל דיני פט"ח, אלא שהתורה התירתו מיד, ולכן לר"י דס"ל דאסור בהנאה שייך לומר דאין איסור חל על איסור. וכעת מצאנו בית אב לדברים אלו בדברי הגאונים, שאכן פדיון ממש הוא וקדושת הבכור עוברת לשה, אלא שכאמור מיד ניתרים איסוריו כיון שהכהן זוכה בו, ומשבא ליד כהן אין בו קדושה. ותוספת דברים אנו מוצאים כאן שכן הוא גם בה' סלעים של פדיון הבן וכאמור.

וצונו על פדיון נטע רבעי. מבואר שמזכירים בנוסח הברכה "על פדיון נטע רבעי", וכ"כ הרמב"ם (מאכ"א פ"י ה"ז). אבל בשאלות (שאלתא ק מכ"י, ראה עליה להלן), רוקח (פרשת קדושים), רא"ש (סוף הלכות ערלה) וטור ושו"ע (יו"ד סי' רצד ס"ו), הנוסח "על פדיון הכרם". ויתכן שהוא כשיטת רב נטרונאי (תשובות גאונים אסף, א, סי' כו, שבה"ל ח"ב, עמ' 69, אוצה"ג סנהדרין, סי' כג) שבזמן הזה אין צריך פדיה אלא כרם רבעי בלבד ולא שאר נטע רבעי, ולכן נוסח הברכה הוא על פדיון הכרם, אבל לדעת רבינו גם בזמן הזה פודים גם שאר נטע רבעי, ולכן אין מזכירים את הכרם בנוסח הברכה.

הקטע העוסק בהלכות פדיון רבעי בא לידינו רק מהמספים הקצרים. בספר אבודרהם הובא נוסח ארוך של הדברים, המתייחסים לאופן הפדיון בזמן הזה, שהוא בכסף ולא בחיטים, ונוסח הברכה ארוך יותר וכולל התייחסות לכך שהפדיון בזמן הזה שונה.²⁷ ועיי' בזה להלן.

ברוך שהחיינו וגו'. מבואר שמבכרים שהחיינו על פדיון נטע רבעי. וכ"כ הרמ"ך בהשגותיו על הרמב"ם (מאכ"א פ"י ה"ז), שהרמב"ם לא הזכיר ברכת שהחיינו, ותמה הרמ"ך למה לא הזכירה, וכתב ששמע שהגאונים מצריכים לברך שהחיינו. וכעת נמצא בס"ד לראשונה מקור הדברים בגאונים. ובמעמנו של הרמב"ם שלא הזכיר ברכה זו עיי' מעשה רקח שם.

ומביא בעל דבר שלשה אנשים. מקורו במשנה (מע"ש פ"ה מ"ד, סנהדרין פ"א מ"ג) שנמטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין פורים בשלשה. וחידוש יש בדבר, שכן בספר החילוקים (חילוק כו) מבואר שאנשי מזרח פודין מעשר שני ונמטע רבעי אפילו באחד ובני א"י אין פודין אלא בשלשה, והטעם למנהג אנשי מזרח הוא כיון שאין פורים את הפירות בשווים, ואם כן אין מעם לשלשה שיעשו שומא (עי' מהדו' מרגליות עמ' 141).

בדברי רבינו מבואר לכאורה שמכל מקום נהגו בבבל בזמנו לפדות כרם רבעי בשלשה, והדבר צריך מעם, שהרי אין פורים אותו בשווי, וגם הדברים מנוגדים למבואר בספר החילוקים. אכן נראה שמחבר טופס זה קיצר מדברי רבינו, ובמקור נוספו הדברים שהביא האבודרהם בשמו, שבזמן הזה "לוקח מעט כסף שיהיה בו שוה פרוטה ומברך אקב"ו על פדיון כרם רבעי שבזמן שביית המקדש קיים היו מעלין כל פירות רבעי למקדש ועכשיו שאין בית המקדש יהיו מעות אלו הקדש בא"י מקדש ישראל במצות". ולפי זה בבבל שפודה בשוה פרוטה אכן אין פורים בפני שלשה, וכדברי ספר החילוקים.

ומביא מעט פירות ממנו. ומביא סאה של שעורים. ואומר תחול קדושת פרס, הוה על הללו שעורים. מקורו בדברי רב יהודאי גאון המובאים בתמים דעים (סי' קלב), ובספר האשכול (אלבק, ח"ב עמ' 24) בשם גאון ז"ל, ונוסף לאחד מכה"י של השאלות שאילתא ק (וכללה הנצי"ב במהדורתו): מייתי חמשה אשכולות מארבע פנות הכרם ומאמצעיתו, ומביא חטים או שעורים ומניח זה בצד זה. ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון הכרם, ואומר תיחול קדושתיה דהאי פרדיסא על הלן חיטי או שערי תלתא זימני וכו', ע"כ. והעיר האשכול למה צריך לומר ג' פעמים "תיחול קדושתיה דהאי פרדיסא על הלן חיטי או שערי", דאפילו בחד זימנא נפיק לחולין. אבל איפשר דקאמר טעמא משום פרסומי מילתא, עכ"ד. ואכן בדברי רבינו לא נזכר לומר ג' פעמים.

במעם לקחת הפירות מד' פינות הפרדס ואמצעיתו, כתב בדרך אמונה (מעשר שני פ"ט ה"ו בביאוריה"ל ד"ה אין לו), שהוא כפי הנראה כדי שיהא ניכר שמחלל על כל הכרם, ומה"ט כתבו תלמידי רבנו יונה בר"פ כיצד מברכין שיניחם כולם במקום אחד, ומסתמא ג"כ המעם כדי שיהא ניכר שמחלל על כולו, ובשו"ע לא מובא כ"ז, וכנראה שלא נהגו כן.

במה שכתב רבינו שמחללים על שעורים, ומקורו בדברי הגאון וכאמור, העיר בדרך אמונה שם שהדברים עולים לדעת הגאונים והרמב"ם שמחללים על פירות, אבל להלכה יש להחמיר שלא לחלל על פירות. ובספר האשכול שם כתב, ואיכא מאן דפריך ל' במעות וקביר להו בפרדיסא. וטובא עדיף למעבד בחיטי ושערי ולמקליניהו, דאי במעות וקביר להו זמנין דמשכח להו ואתא לידי תקלה. ומאן דפריך במעות יוליכם לים המלח.

ושורה אותם וקובר אותם בבית הקברות. בדברי הגאון הנ"ל נאמר: וקלי להון להני חיטי ושדי להון במשקינא דפרדיסא כי היכי דמברך. וכן צריך לפרש כוונת רבינו, שהקבורה היא זריקת האפר בסביבת הפרדס.

רבי שלמה הכהן זלה"ה - המהרש"ך

נולד בעיר שירון הסמוכה לשאלוניקי בשנת ר"פ בערך לאביו הגאון רבי אברהם זלה"ה, למד תורה אצל הגאון רבי יוסף פירמון זלה"ה שהיה מרא דאתרא מכל הגלילות ההם, והיה הגדול שבתלמידיו כלשונו של בעל 'קורא הדורות'.

בצעירותו שימש ברבנות בקהלת מוניסטיר, עירו של מהריב"ל ז"ל, ומשם עבר לכהן פאר בקהילת יוצאי קאסטיליא בשאלוניקי, משם יצא שמו לתהילה כאחד מגדולי התורה ומהפוסקים המובהקים שבדור. הגרסיד"א בשם הגדולים כותב עליו בערכו: תלמיד מהר"ר יוסף פירמון בישראל גדול שמו, עד שכתב הרב מהר"ר יעקב אלפאנדארי בתשו' שבסוף מגיד מראשית, המהריב"ל ומהרשד"ם ומהרש"ך לגבי דידן כהר"ף והרמב"ם והרא"ש בזמנם, וחיבר מהרש"ך ד' חלקים מתשובות, והחלק הד' נדפס זמן רב אחר פטירתו, והוא היה בסוף ימי מרץ כנודע מסדר זמנים, עכ"ל.

נלב"ע בשבת שס"ב ומנו"כ בשאלוניקי ליד ציונו של הגאון מהר"י אדרבי זלה"ה בעל 'דברי ריבות', בניו היו הגאונים רבי חיים ורבי אברהם ורבי מתתיה הכהן זלה"ה.

הדפיס בחייו שלשה כרכים מתשובותיו בשם שו"ת מהרש"ך, ולאחר פטירתו הדפיסו עוד כרך אחד, לכרך הראשון נספחו גם ביאוריו וחיידושו לרמב"ם (שאלוניקי שמו"ו), הכרך השני בויניציאה שנו"ב, עם קונטרס אחרון שנדפס בשאלוניקי שנו"ב, הכרך השלישי נדפס בשאלוניקי שנו"ד, והכרך האחרון נדפס בשאלוניקי בשנת תי"ב. רבי דוד קונפורטי זלה"ה בקורא הדורות כותב: ששמע מפי זקנים שהגאון רבי אברהם מוטאל זלה"ה הוא העתיק הכתיבות של הרב מהרש"ך ואולי היה תלמידו.

להלן אנו מדפיסים תשובה ממנו מתוך קובץ שו"ת לרבינו תוגרמה יון והמזרח, סימונו בספריה הלאומית Ms. Heb. 6549 = 28 עמ' 64, ותודתנו על רשותם האדיבה לפרסום התשובה.

הועתק ונערך ונמסר לנו ע"י הרב משה מרדכי חרז הי"ו ותשו"ה לו.

תשובה בענין הרחקת וחזקת נזיקין

גדרשתי לאשר שאלני החכם השלם הנעלה כהה"ר שלמה יצחקי גר"ו על דבר הבית שלמטה מההעליה שהוא דר בתוכה, שהשכן הדר בתוכה העמיד בה טילאר אחד מאדרות באלניסיאש ומזיק אליו באריגתו כמה מיני הזקים, הן כי מחמת גנדוד כלי האריגה מנדרג ומקעקע כל הכותלים כאשר כבר נראו מחמת כן סדקים וברקים וסתירה בכותלים, והן שמחמת הכאות כלי האריגה אינו יכול לישן ולעיין בשמעתתיה, דשמעתתא בעיא צלול דעת, ומחמת הקולות וההכאות אינו יכול להטיב העיון ואינו יכול לישן, וגדרשתי לחוות דעתי בקצרה אם יכול למחות ביד שכנו להעמיד הטילאר בבית, וגם, אם העמידו שם קצת ימים אם יש לו חזקה אם לאו.

וזאת תשובתי, עיקרא דהאי מלתא ברייתא בפרק לא יחפור (ב"ב כא.) וז"ל, שנים שיושבים בחצר ובקש אחד מהם ליעשות רופא אומן וגרדי או מלמד תינוקות, חברו מעכב עליו, ואיברא, דטעמא דמלתא הוא משום שרבים באים אליו וצריכים לו ומשום הכי מצי יכול לעכב חברו מטעם שיכול לומר איני יכול לישן מקול הנכנסים והיוצאים, אבל אי ליכא טעמא דנכנסים ויוצאים אינו יכול לעכב, דהכי איתא התם, אבל הוא עושה מלאכתו בביתו ואין בני החצר יכולין לעכב עליו ולומר אין אנו יכולין לישן מקול הפטיש ומקול הריחים, ואם כן יראה לכאורה דבגדון דידן אין החכם האמור יכול לעכב מטעם שאינו יכול לישן ולעיין כיון דליכא הזק דרבים נכנסים ויוצאים, ומכל מקום יראה, דאיברא דגרדי דעלמא שאינו גרדי

דבאלינסיאש אפשר שלא יספיק קול האריגה לעכב השינה, אבל גרדי דבאלינסיאש שהקול הוא חזק מאד אין ספק שמעכב השינה, ואם כן, ודאי שיכול לעכב אע"ג דליכא טעם דנכנסים ויוצאים כיוון שמעכב השינה, אפילו לכל אדם, כל שכן להחכם אשר עליו באה השאלה דאע"ג שנאמר שדרך בני אדם שיכולין לסובלו, מכל מקום לאיש אשר כמוהו שתורתו אומנותו ושמעתא בעא צלול דעתא, אנן סהדי שאינו יכול לסובלו.

וכתב הרא"ש (שו"ת כלל צט סימן ה) עלה דההיא דרב יוסף דהוו ליה אילני והוו אתו מקיזי דם כו', וקאמר שהוצרכו להרחיק אע"פ שהחזיקו בכך כו', מכאן משמע דכל דבר שידוע שאין המערער יכול לסובלו אע"פ ששאר בני אדם סובלים אותו אינו חזקה כנגד מערער זה, גם הריב"ש ז"ל בסימן קצו כתב וז"ל, גם מה שטוען ראובן מפני חולי אשתו שמזיק לה בראשה, טענה גדולה היא ואע"פ ששנינו אינו יכול למחות ולומר איני יכול לישן מפני קול הפטיש וקול הריחים ואפילו בחנות שבחצר, כל שכן בזה שהוא בחצר אחרת, וזה בשאר בני אדם הבריאם, אבל באשה חולה כזה שמוחזקת בחולה אין לך גירי גדול מזה וכדאמר רב יוסף כו', ונתבאר מזה דבנויקין אפילו בהזק שלא היו הזק לשאר בני אדם, כיון דהוי הזק לגבי זה המערער לא הוי חזקה כלפי המזיק, ואם כן, בנדרן שהחכם הלוח הוא דבר גלוי וידוע דהזיק המילאר הזה הוי הזיק לו בזה שאינו יכול לעיין, יכול למחות ביד שכנו לבלתי יעמיד שם המילאר, דאין לך גירי גדול מזה, ומה גם דאינו יכול לישן מפני קול המילאר, וכל שכן במילאר כזה של ואלניסיאש שודאי הוי הזיק לכל שאר בני אדם מפני שקולו קול חזק מאד.¹

וגם מטעם דנדרוד הכותל הוי טענה, דטענת הזק נדרוד הכותל נתבאר בגמרא בסוף פרק לא יחפור (ב"ב כה:): פפי יונאה עני והעשיר הוה, בנה אפדנה, הוה הנך עצורי בשביכותיה כי הוו דייקי שומשמי הוה ניידא אפדניה, אתו לקמיה, אמר מודי רבי יוסי בגירי דיליה, וכמה תנוד אפדניה דבעו ארחוקי, אמר רב אשי כד נייד נכתמא אפומיה דחצבא, ויראה דמילאר זה דנדרון דידן שקולו קול חזק מספיק לשתנדרוד הכותל טפי מכי נייד נכתמא אפומא דחצבא, כל שכן שעיינינו הרואות שהנסיון העיד על זה כמו שבא בשאלה, ואפילו בכל אורגים דבעלמא כתב הריב"ש בסימן הנוכר מה שטען ראובן שמחמת ההכאות שמכין באריגתם מנדנד הכותל טענה היא כדאמרי בפרק לא יחפור דכי נייד נכתמא אפומא דחצבא הוי הזק כו'.

באופן שנתבאר מכל מה שכתבנו ששתי הטענות שטוען החכם האמור למחות ביד שכנו הם טענות טובות ונכוחות לעכב ולמחות, ולא מיבעיא אם בא עתה למחות בידו, אלא אפילו שהחזיק חברו ושכנו בהעמדת המילאר אינו כלום דהזקים כאלו אין חזקה מועלת בהם וכמו שמבואר בפוסקים,

והדברים פשוטים וברורים.

נאם הצעיר שלמה הכהן

שכן קם עובדי ופולחני לשם (למנוח) ולא עובדים קם בא עתה למנוח...
אמר/העתיק חסד (שכני) בהעמדת המילאר אינו כלום דהזקים כאלו אין חזקה...
יעטל כנס (לפני) המבואר בפוסקים / והדברים פשוטים וברורים...
נאם הצעיר שלמה הכהן

★ ★ ★

1 ויעיין בדברי ריבות (סי' ער"ה) שנראה מדבריו שאילו היה בא לסלקו ממלאכת עצמו מחמת הרעש בלבד, ובלא שיהיו בני אדם אחרים נכנסים ויוצאים אצלו מחמת מלאכתו, אם כבר החזיק במלאכתו אינו יכול, והוציא דין זה ממה שאמרו בגמרא שאין השכנים יכולים למחות בידו בקול הפטיש והריחים מפני שכבר החזיק, ובאמת, הכנסת הגדולה (חו"מ סי' קנו הגה"ט ח) רצה לדייק כן בדעת הרשב"א, ווהוסיף, שכן נראה מדברי מהר"י אדרבי והמהרש"ך, וצ"ע ממש"כ רבינו כאן, והנראה לחלק דשאני הכא שהוא נזק מבורר יותר.

רבי חיים יוסף דוד אזולאי - החיד"א זלה"ה

נולד בשנת תפ"ד בירושלים עיה"ק לאביו הג"ר רפאל יצחק זרחיה נכד הגה"ק רבי אברהם אזולאי זלה"ה בעל "חסד לאברהם". קיבל תורה מרבותיו הגאונים, רבי יונה נבון, ר"א נחום ור"י הכהן בעל "בתי כהונה". בשנת תק"ג כשפתח הגה"ק רבינו האור החיים זלה"ה את ישיבתו "כנסת ישראל" בעה"ק ירושת"ו, היה בין תלמידיו הקדושים, כמש"כ בספרו "שם הגדולים" בערך האור החיים הק' "ואני הצעיר זכיתי והייתי בישיבתו הרמתי, ועיני ראו גדולת תורתו עוקר הרי הרים, וקדושתו הפלא ופלא". הגה בתורת הסוד בישיבת "בית אל" ולמדה מפי רבי גדליה חיון והרש"ש. רעיו בצעירותו היו הגאונים רבי מרדכי יוסף מיוחס בעל "שער המים" ורי"ט אלגאזי. בשנת תקכ"ד ירד למצרים וכיהן כרב באלכסנדריה כחמש שנים ואחר חזר לחברון. נסע פעמים לחו"ל כשד"ר בשליחות עיה"ק חברון ת"ו וביקר בהרבה קהילות והיה דורש רבים בכל מסעותיו. כמו"כ היה מבקר בספריות בכל מקום והיה קולט בכח זכרוננו האדיר כל הספרים וכתבי היד שראה. כן הכיר על ידי נסיעותיו רבים מגדולי דורו. העריץ מאוד את רבינו אור שבעת הימים הבעש"ט הקדוש זיע"א ותלמידיו הק' ומזכירם בכבוד בספריו. חיבר "ברכי יוסף" "מחזיק ברכה" "מדבר קדמות" "חיים שאל" "ראש דוד", ועוד עשרות ספרים בהרבה מקצועות התורה. בסוף ימיו נתיישב בליוורנו שבאיטליה ושם נלב"ע ביום י"א אדר תקס"ו, ולאחר זמן העבירו את גופו הקדוש לירושלים ונקבר בהר המנוחות.

הרה"ק רבינו אלימלך מליזענסק זיע"א התבטא כי בשעה שנתגברה הסט"א בעולם ע"י ספרי המשכילים ריחם הקב"ה על ישראל ולעומת זה הוריד את נשמת הרחיד"א ששיבר את הקליפות האלו ע"י ספריו הקדושים.

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (מס' 978) נמצא ספר 'קרית מלך רב' להג"ר יהודה נבון בנו של הגאון בעל מחנה אפרים זלה"ה, ח"ב (קושטאנדינה תקכ"ה), שהעניק המחבר להגרחיד"א בעת כהונתו במצרים, ורשם על השער: "מנחת יאודה [כשמו של המחבר] להרב הכולל כמה"ר יוסף דוד אזולאי היו"א אור תורתו וזרחתו במצרים".

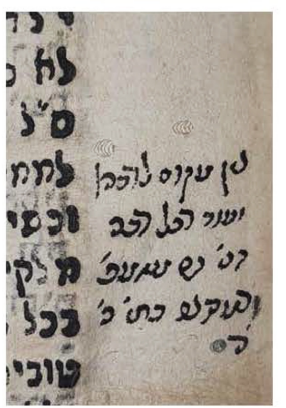
הגרחיד"א בשם הגדולים בערך קרית מלך כותב עליו "הרב החסיד, מופלג בחכמה ויראה".

להלן אנו מדפיסים את ההערות שרשם הגרחיד"א על הקונטרס 'בית מושב' על הלכות דיינים להג"ר אפרים נבון בן המחבר זלה"ה הנמצא בסוף הספר.

הערות על קונטרס 'בית מושב' שבספר קרית מלך רב ח"ב

בית מושב - סימן ב סעיף א ד"ה אמנם העיקר וכו' ודע דהנמוקי יוסף ז"ל ס"ל כפי' הראשון שכתבנו וכו' הרי דס"ל כפי' הראשון אשר כתבנו וכן ס"ל להמפרשים אשר הביא הב"י ז"ל דאמרו דה"ה דה"מ למימר דטעה באחריתי דסמוך בעיני ואיהו לא סמוך הוה וכפי מה שכתבתי אין* מקום לכל זה דלעולם כשאמרו שב"ד מלקין ועונשין שלא מן הדין כדי לעשות סייג לתורה דאיירי בכל ב"ד ואפי' מי שאינו סמוך וכו'. נ"ב אין מקום לדבריו ועוד דכל דברי הנ"י הם מהמפ' [רשים] וכמבואר בחי' ר"י כ"י.

סי' ה סעיף ו ד"ה אין דנין בלילה וכו' אלא שכל אחד דרך לו דרך בפני עצמו והכניסו עצמם בדוחקים גדולים ועצומים כאשר יראה הרואה וכפרט שהל"מ ז"ל בסוף דבריו הניח בצ"ע וכפי מה* שכתבנו הכל בא בפשיטות וכו'. נ"ב הוא קרוב לדרך הל"מ רק שהל"מ אסיק בקשיא מסוגיא דיבמות והוא סבר שישב וליתא כאשר המעיין יראה.



בראש השער הקדשת רבי יהודה נכון זל"ה: מגמת יאודה להרב הכולל
כמה"ר יוסף דוד אזולאי היו"א אור תורתו זורחת במצרים
למטה דוגמת הערה כתי"ק הגרמניד"א זל"ה מתוך הספר

שם בא"ד אלא לרבא דדריש ביום הנחילו לתחילת דין ביום אתה מפיל גורלות מהיכן יליף* זאת ועוד דאם בדבריו דתחילת דין מפיק וכו'. נ"ב לק"מ דכל כמה דמצינו לקיים הקש מקיימנו.

שם ד"ה וראיתי לעמוד עוד בדברי הרב הל"מ וכו' *זיש להקשות על דברים הללו דאמר דהיקשא אתא לומר מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים כו' דהרי משנה שלמה שנינו בפ"ב דנגעים כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו וכו'. נ"ב לק"מ כלל דבריו הל"מ הם לס"ד אי לא כתיב ביום הנחילו אז הוה שדי הקשא לזה משא"כ השתא דמוקי ליה דוקא לתחילת דין אבל סו"ס דברי הלח"מ קשים.

שם בא"ד והשתא דאמרין דחכמים אית להו הקישא אתי שפיר מה שפסק רבינו לעיל דהסומא בשתי עיניו פסול, לזה* כבר כתבתי אני לעיל דמכאן ראיא וכו'. נ"ב קמחא מחינא מחין ואינה ראיא די"ל דהוי לילה לדידיה כמ"ש ז"ל.

שם ד"ה חזרתי למה שכתבנו וכו' אבל לר' ירוחם שכתב ואם דנו בלילה דיניהם דין כתב בירושלמי משום שנאמר ושפטו את העם בכל עת ופסק בן להלכה, דבריו צ"ע, מאחר שכתבנו שהירושלמי שבפרק מצות חליצה אמר שדיני ממונות *פסולים בלילה ומה ראה לסמוך על אותו הירושלמי שמאחר וכו'. נ"ב אפשר פסולים לכתחילה כמ"ש ז"ל גבי מ"ש מה ליושב שכן פסול.

שם בא"ד והבית חדש כתב בממונא כדאי הוא הסמ"ג ורשב"ם לסמוך עליהם בדיעבד כו' ובן לענין עדות בדכתב הב"י וכו' ולא חשש להביאו אפי' לחולק דעת רשב"ם יע"ש, ועיין מ"ש הבית חדש שם ולא דק*. נ"ב מעולם לא כוין הב"ח אלא שמרן כתב משם רשב"ם כן גבי עדות וק"ל.

שם ד"ה הדין הג' הוא וכו' ומה שנראה לי לומר דדקדוק לשונם דאמרו אם התחילו ביום מותר לגמור את הדין בלילה בא ללמדנו דדוקא אם התחילו ביום גומדין בלילה אבל אם התחילו בלילה אין לגמור ביום כלל ע"פ אותה התחלה וכמו שכתבנו לעיל, ויש לי ראיא* מבוררת לדין זה וכו'. נ"ב אינה מבוררת דלכתחילה גומדין וא[פשר דבא הכתוב] ושפטו [ומר] דגומר.¹

סימן ז סעיף א ד"ה כל ישראל כשרין לדון וכו' ודוחק לומר דמתני' דתני הכל כשרים שהוא לאתווי גר שאמו מישראל ואביו גוי שהולד אינו נושא לכהונה לכתחילה* וכו'. נ"ב הוא קאי גם על הרא"ש והרא"ש ס"ל דהולד פגום מש[פחה] אפי' בדיעבד.

שם בא"ד ועוד דמה דאמרין ביבמות ואם היתה אמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה נראה מפשט הלשון* שאביו הוא גר. נ"ב זה אינו דעל רב מרי בר רחל נאמר שאביו היה גוי כמ"ש רש"י.

שם בא"ד ולחכי תני במתני' כהנים לויים וישראלים המשיאים לכהונה ולא קתני לבד ואין הכל כשרים לדון דיני נפשות אלא מן המשיאים לכהונה ללמדנו* שאפי' מן המשיאים לכהונה לא מהני אלא כהנים לויים וישראלים משני צדדים. נ"ב לא נהירא.

1 עפ"י מה שהעיר בשני קטעים קודמים לקיים דברי רבינו ירוחם דאם דנו בלילה דיניהם דין, דנלמד מהכתוב ושפטו את העם, ולפי"ז אם התחילו בלילה הוי כבר כדיעבד ויכולים לכתחילה לגמור ביום.

שם בא"ד וכן נראה שהוא דעת הנמקי יוסף וכו' אלא דיש לעמוד בדבריו במ"ש עד שיהיו מישראל מכל צדדיו כמו גבי מלך דאמרינן מקרב אחיך, הלא גבי מלך נראה דאמרינן כהדיא דאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה וכו'. נ"ב נעלם ממנו דברי התוס' סוטה ודברי הריטב"א ק"י[?] והרמב"ן יבמות ושאר בנותיהן.

שם בא"ד ועוד דאם בדבריו איך מלך רחבעם בן שלמה שאמו היתה נעמה העמונית ולא היה כשר משני צדדיו, ואיך* נשאה שלמה אם אינה ראויה לו לפסול את זרעו למלכות דאף שגיררה כפי דברי הנמקי יוסף זרעו אינו ראוי למלוכה וכו'. נ"ב כבר עמד ע"ז הרב דינא דחיי לאוין רכ"א.

סימן ט סעיף ד ד"ה ואם עבר ודן סומא וכו' הנה דאם קבלו עליהם זהו פשוט דלא גרע משאר פסולים דבקבלה מהני אבל כמה שכתב בהחלט דיכול לומר המוחזק קים לי כהא אין נראה לי כלל דבכי האי* גזונא לא אמרינן קים לי דהרי כל הני דאמרו דסומא בשתי עיניו דיכול לדון הוא משום דלא גרסי' סומא מאחד מעיניו ולא ראו הגירסא וכו'. נ"ב אין דבריו מחזורין כלל ורב האי גאון מרעת התוס' ובוראי דבחרו בגירסא ההיא א"כ אינו תלוי בגירסא כמ"ש בקונטרסי. [גרשם בצד ההערה: ראה בפירושו על חו"מ הלכות דיינים סימן י"ז סעיף ד].

סימן ט סעיף ט ד"ה וראיתי לעמוד כמה שכתב מרן וכו' והשתא לפ"ז מה שכתב מרן בשולחן ערוך הנוטל שכר לדון כל דינין שדן בטלים פשיטא דפי' כמו שכתבנו דכל דיניו שדן מעת נטילת השכר ואילך לא אשר דן מקודם, שהדבר נלמד *מהשורש והשורש הן דברי הר"ן והרמב"ן וכו'. נ"ב אין גזעו מחליף דאין ראיה כלל מהר"ן.

שם בא"ד ובעל פרי האדמה הבין בדברי השולחן ערוך וכתב בהחלט בחי' על הרמב"ם בח' סנהדרין פכ"ג דף קנ"ב ע"ד וז"ל דיניו הקודמים שדן בטלים בו' יע"ש ודבריו* ליתא. נ"ב לא כ[תב] על הש"ע והו"ל להק[שות] דאשתמי' [מתיה] הפרישה והכנה"ג.

סימן יב סעיף ג ד"ה אם שמע ויודע וכו' ובדרך דוחק אפשר לומר לפי פי' התוס' דלתנא קמא לא הוי גמר דין אלא היבא שלא נשאר כי אם לומר פ' חייב ופ' זכאי ולר"ש בן מנסיא כל שידע להיכן הדין נוטה אף שנשאר לו לדקדק עוד בדבר אינו רשאי לבצוע. נ"ב זה פשוט ואינו דוחק כלל ול"ק להג"א, ומ"ש התוס' דמלשון התלמודא מוכח כרש"י היינו מ"ש ה"ד ג"ד [היכי דמי גמר דין] וכל זה פשוט ועיין בחי' הלכות [למהרש"א].

שם ד"ה ונראה דהש"ך פשיטא ליה וכו' והשתא צריכים אנו לומר דמה שכתב בספר אנודה דמי שאינו דיין יכול לעשות פשרה אפי' לאחר גמר דין איירי בפשרה* שלא מדעת הבעלי דינים וכו'. נ"ב יליף כצ"ל ונ"ב ליתא דמהר"ן ליתא דאחר ג"ד קאמר וכבר א"ל הדינים איש פ' וכו'.

רבי שם טוב גבאי זל"ה

מעטים הפרטים הידועים לנו לתולדותיו, אך זאת ידוע כי היה תלמידו של רבי חיים בן עטר זל"ה בעל ה'אור החיים הקדוש', ורבי שם טוב עם רבי דוד חסאן עלו יחד אתו לארה"ק. כמו"כ מוצאים אנו אותו בין התלמידים החתומים שהביאו את ספרו 'ראשון לציון' לאחר פטירתו לדפוס.

חברו הגרעיד"א שהיה אף הוא תלמיד בעל האוה"ח הק' כותב בשם הגדולים, מערכת ספרים, בערך הספר 'טוב וחסד' דרושים על סדר הפרשיות בהקדמות על פי הדין. חיבר הרב הכולל כמהר"ר שם טוב גבאי זל"ה, והיה תלמיד מהרב המופלא חסיד' קדישא מה' חיים נ' עטר זצ"ל, והם בכתיבת יד.

להלן אנו מדפיסים הגהה שרשם על ספר 'קרית מלך רב' ח"ב, להג"ר יהודה נבון בנו של הגאון בעל מחנה אפרים, ח"ב (קושטאנדינה תקכ"ה) הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (מס' 952), בהל' מלוה ולוה החתומה 'ש"ט גבאי ס"ט'.

הערה על ספר קרית מלך רב ח"ב

הל' מלוה ולוה פ"ג ד"ה עתה ראיתי וכו' י"ל משום דכתיב אם חבול תחבול שלמת* רעך ושלמת הוא לשון נקבה וכן אמר היא כסותו לבדה וכו' ותיבת לבדה הוא לשון נקבה אפשר דבא לנו לרמוז דגם לאו דאלמנה ניתק לעשה. נ"ב תמהני האיך יצאו דברים אלו מפיו ואין צורך להשיב עליהם¹ ש"ט גבאי ס"ט.





כתי"ק רבי שם טוב גבאי זלה"ה - בסוף ההערה חתימה: ש"ט גבאי ס"ט

חידושי תורה

הרב פנחס זלצמן

נח חנוכה, הא משקי בי מדבחיא דבן

משיקי בית מטבחיא, ולוי תנא משיקי בי מדבחיא. ופירש"י (בדף טזא) בדעת רב: "משקיין של בית המטבחים שבעזרה, כגון הדם והמים, שהן דבן שאינן מקבלין טומאה". ובדעת לוי פירש"י: "כלומר: כל אלו של קודש נקראין על שם מזבח, כגון דם לזריקה ומים ויין לנסך ושמן למנחות". והביאו שם ראיות לרב וללוי: "תניא כוותיה דרב, תניא כוותיה דלוי. תניא כוותיה דלוי: הדם והיין והשמן והמים משיקי בי מדבחיא.. תניא כוותיה דרב: הדם והמים משיקי בית מטבחיא שנטמאו בין בכלים בין בקרקע טהורין". ודנו בגמרא שם בדברי הברייתא שהוכיחו ללוי: "הדם והיין והשמן והמים משיקי בי מדבחיא שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ, טהורין. נטמאו בחוץ והכניסן בפנים, טמאין. איני, והאמר רבי יהושע בן לוי משיקי בי מדבחיא לא אמרו דבן אלא במקומן. מאי לאו למעוטי נטמאו בפנים והוציאן לחוץ, לא למעוטי נטמאו בחוץ והכניסן בפנים. והא במקומן קאמר, הכי קאמר לא אמרו דבן אלא שנטמאו במקומן". עוד נחלקו בסוגיא שם רב ושמואל. דלרב 'דבן' דאמר יוסי בן יעזר, היינו שהם טהורים ממש ולא רק שאינם מטמאים אחרים, ולשמואל 'דבן' רק מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמן יש להן.

העולה מסוגיית הגמרא: שלרב מים ודם טהורים אבל יין ושמן לא, וללוי גם יין ושמן. אך כל זה כאשר נטמאו במקומן בפנים, ואילו בחוץ לא נאמר דבן. ולשמואל,

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"א: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'". ושם הלכה ה': "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש". ובכסף משנה ציין דמקור הדברים במשנה מדות פ"ב ד-וה', דשם נשנה סדר מעשה וצורת בית המקדש.

ולכאורה עיקר יסודו של הרמב"ם דבעינן במקדש דומיא דמשכן, הוא מסוגיא דזבחים קטז, ב. דשם הובאה ברייתא: "כשם שמחנה במדבר, כך מחנה בירושלים. מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לשער נקנור מחנה לוי, מכאן ואילך מחנה שכינה, והן הן קלעים שבמדבר". ונשוב לדברי הרמב"ם אלו בהמשך דברינו.

והנה במשנה עדיות פ"ח מ"ד: "העיד רבי יוסי בן יעזר איש צרידה על איל קמצא דבן, ועל משקה בית מטבחיא דאינון דכין כו". היינו שהמשקיין הנמצאים בבית המטבחים שבעזרה טהורים. ובפסחים יז, א. נחלקו אמוראים בעדותו: "גופא, רב תני

לא ימלט שחלק לא הוזכרו, ואם ימצא כתוב אין כאן עוול, דכאמור רבים דנו בזה).

ראשית יש לציין, דלדעת רב לא קשיא מיד. הגם שס"ל שיב"י העיד דדכן לגמרי ואף טומאת עצמן אין בהם, מ"מ הא רב גופיה ס"ל שרק דם ומים טהורים, אבל שמן ויין שפיר טמאים. וממילא שפיר נטמאו השמנים.

וגם לשמואל דס"ל שדכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן שפיר יש בהן, ג"כ לא קשיא, דהא טומאת עצמן קיבלו (ואכ"מ לדון באריכות דברי האחרונים באיזו טומאה טמאום היונים, ראה שערי תשובה ריש סימן תער, ואריכות גדולה ביד אהרן, ועוד). ובפרט דכמבואר בסוגיא שם שמואל ס"ל כרב שרק דם ומים הם בכלל עדותו דיב"י, אבל שמן ויין שפיר מקבלי טומאה.

וא"כ הקושיא היא רק ללוי דס"ל דמשקי בי מדבחיא היינו גם יין ושמן, דלדבריו לא נטמאו השמנים כלל.

והנה היעב"ץ כתב דהגם שלהמבואר בגמרא שם, לוי שהוא המ"ד שיין ושמן דכן ס"ל כשמואל דדכן רק מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן שפיר יש להן, דלפ"ז לכאורה קושיא מעיקרא ליתא, ושפיר נפסלו השמנים מלהדליק בהן. וכ"כ רא"ש טויבש. אמנם היעב"ץ האריך דקושיא עדיין איכא, דלרב שס"ל דאף טומאת עצמן אין בהם, הרי בהכרח דמדאורייתא כל המשקים טהורים לגמרי, דהא מדאורייתא ליכא חילוק בין דם ומים ליין ושמן, ורק מדרבנן שיין לחלק בין דם ומים ששכיחי בבית המטבחים ולא רצו להרבות טומאה בקדשים, לבין יין ושמן דלא שיין האי טעמא. וא"כ כיון דס"ל דכל המשקין כולל שמן אינן מקבלי טומאה מדאורייתא כי אם מדרבנן, הרי הדרא קושיא לדוכתא, מדוע הוצרכו כלל לנס (וביאר שם, דאין זה כהקושיא הידועה של אביו החכ"צ, מדוע הוצרכו לנס הא טומאה הותרה בציבור. דהתם סו"ס איכא טומאה רק שהותרה, ולכן עדיף לעשות בטהרה, אבל

דכן מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן יש להן, בעוד שלרב גם טומאת עצמן אין להן.

והנה בשבת כא,ב: "מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספר בהון ודלא להתענות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת, קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה".

ונתעוררתי דלכאורה צריך עיון גדול מהו כל הנס דחנוכה, דהא להמבואר בפסחים דללוי ליכא טומאה בשמן מעדותו דיב"י, הא שפיר יכלו להשתמש בשמן הגם שטמאוהו היונים, דשמן אינו מקבל טומאה כלל.

ומצאתי שהקשו קושיא זו גדולי האחרונים. הלא הם היעב"ץ בספרו מור וקציעה סימן תער, שאחר שדן בשאלה זו בתירוצו דלקמן, כתב: "ונפלאתי מכל מקום איך לא נגע בזה שום אחד מהמפרשים, ולא קדמני אדם בכל זה, והרי הוא ודאי צריך לפנים. וכבר נכתב הדבר למרחקים בשמי לחידוש גדול, זה לי כחמשים שנה. ונתפשט מן הוא והלאה ממנהדורי מילי ממולייתא, ומיגז גיזי להו למילי מעלייתא".

ובשו"ת תשובה מאהבה סימן רפה (בגליונו לשו"ע סימן תער) הקשה כן בשם הגאון ר' לייב קאסוויץ זצ"ל, ובהגהות רא"ש (ר' אורי שרגא) טויבש לשבת שם, הביא קושיא זו בשם הגאון ר' יצחק מהמבורג ז"ל. ואחר כך דנו בזה עוד רבים מהאחרונים. והיות שכל אחד מהם דן בשאלה זו מכמה אנפין, ובפרט שהדברים נוגעים לימי החנוכה שבהם רבתה תורה שבעל פה עד בלי גבול, אמרתי אעלה הדברים עלי גליון, בהיות שנתחדשו כאן כו"כ ענינים שלא נשנו בדבריהם (והגם שלרוב השתדלתי לציין דברים בשם אומרם,

הפנימי מקדש הפסולים לו, כך גם המנורה מקדשת הפסול לה. ומשמעות דבריו דמנורה יש לה דין מזבח, ולדבריו הדרין לכאורה לקושיא שיהא לשמן העומד לצורך המנורה דין משקי המזבח שהם דכן.

ב. בפסחים כ,א. נתבאר ש'חיבת הקודש', היינו חביבות הקודש, מהניא לטמאות עצים ולבונה של קודש הגם שאינם אוכלין ואינם ראויים מצד עצמם לקבל טומאה, עד כדי שאפילו שייך למנות בהם ראשון ושני, היינו שדינם גם להעביר טומאה לאחרים. והקשו התוס' שם ד"ה אלא (והוספנו ביאור בדבריהם): "וא"ת אי חיבת הקודש מהניא למימי ביה ראשון ושני, מאי נפקא מינה דהאי משקין בית מטבחיא דכן ואין מכשירין (כהמבואר בכל הסוגיא שם, הא אפילו דבר שאינו ראוי לקבל טומאה כעצים ולבונה מקבל טומאה משום חיבת הקודש, וה"ה משקין). ואור"י דאיצטריך (הא דמשקין דכן ואין מכשירין) לכמה דברים שמביאין בעזרה דלא שייך בהו חיבת הקודש כגון ביכורים או חולין שאוכלין בעזרה כדי לאכול המנחה והזבח על השוכע, כדאיתא בהקומץ רבה". והיינו שאכן כל הנפ"מ בדין משקין דכן היינו רק לדברים אלו שאין בהם חיבת הקודש, שאלו אם יוכשרו במשקי בי מדבחיא אכן לא הוכשרו. אבל כל דבר שהוא קודש גמור אכן מקבל טומאה מטעמא דחיבת הקודש, למרות עדותו דיב"י, וא"כ השמן דמנורה שהוא קודש גמור שפיר מקבל טומאה מדין חיבת הקודש. ומצאתי שכן תירץ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' מ"ב). אלא שדן התם בסתירת התוס' בפסחים עם תוס' בחולין לו,ב. ד"ה עצים, דנתבאר שם שחיבת הקודש אינה מועילה להפוך שמן ויין לאוכל שיקבל טומאה, עי"ש בדבריהם, ובאריכות דברי השו"מ בזה.

ג. בשו"ת תשובה מאהבה הנ"ל כתב בקצרה ביישוב הקושיא, דיש לאוקים שהשמן היה קרוש, ושמן קרוש חשיב אוכל (כמבואר במשנה טהרות פ"ג מ"א

אי ליכא כלל טומאה כדאמרין הכא, לא היו צריכים כלל לנס).

וביישוב קושיא זו יש לומר כמה דרכים, ונביאם בתוספת מה שיש לדון ולהרחיב בהם:

א. היעב"ץ גופיה תירץ דהא גופא דמשקי בית מטבחיא דכן לרב, היא הלכה למשה מסיני. כדפסק הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"י הלכה טז: "משקה בית מטבחיים שבעזרה, והוא דם הקדשים והמים שמשמשין בהן שם טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפ"ה הקבלה". וכ"ה בפ"ה מ לעדויות שם. והגם שבפסחים יז,ב. דחו דברי רב פפא שאמר כן, מ"מ כבר כתב רבינו חננאל שם: "ולא מצא רב פפא תשובה, ולא דחינן לה דהא לא עלתה בתיובתא". ולמד היעב"ץ מזה, שבכלל הלכה זו נאמר בפירוש דהא דמשקין דכן לכל אחד כשיטתו, היינו דווקא משקים כאלו העומדים למזבח ממש, אבל לא כל המשקים שבמקדש טהורים, דמשקים שאינם למזבח הגם שמשמשים בהם בקודש אינם בכלל זה, וממילא שמן המנורה אינו בהאי כללא ושפיר מק"ט. ונעתיק סוף לשונו: "והשתא דאתינן להכי, אתי שפיר אליבא דכ"ע, ואפילו תימא לוי כרב ס"ל דכן ממש, ל"ק מידי, כיון דהילכתא גמירי לה לא ילפינן מינה, ושמן טמא למנורה, לעולם אימא לך דפסול מן התורה".

וכדבריו יש לדייק מלשון רש"י שם: "כל אלו של קודש נקראין על שם מזבח, כגון דם לזריקה, ומים ויין לנסך, ושמן למנחות". וגם בלשון ר"ח שם: "הדם נזרק והמים מתנסך, וכן היין והשמן קרב עם הקמצים". דמשמע מלשונם שדוקא אלו המגיעים למזבח ממש, הם הנקראים משקי בי מדבחיא, אבל שמן המנורה אינו כלול בהאי כללא.

אמנם האבני נזר בשו"ת או"ח סימן תקב כתב (בישוב קושיית החכ"צ הנ"ל) דהמנורה יש לה דין כמזבח הפנימי, וכשם שמזבח

מועיל מדין יאוש, וזה שייך רק בקדשי בדק הבית אך לא בשמן שקדוש בקדושת הגוף. עי"ש באריכות דבריו.

ה. בשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן סא) כתב לתרץ ע"פ דברי רש"י במנחות לא, א. ד"ה אלא, שלדעת ר' שמעון שזורי שם שמן לא הוי משקה, וכ"כ התוס' שם. ושכן נראה שס"ל לרבינו חננאל (בתוס' ב"ב יט, ב. ד"ה מי פירות), וכדכתב בחי' חתם סופר לב"ב שם: "וע"פ זה יש ליישב דשמן לאו משקין ניהו לשיטת הנ"ל. ועכ"פ לשיטתם דין השמן כאוכל וקבלו ע"י היונים טומאת אוכלין. ואף על גב דמבואר בפסחים (שם) דגם שמן הוי משקי דבי מדבחיא עי"ש, צ"ל דזה אתיא כהחולקים על ר"ש שזורי, אבל לדינא קי"ל כר"ש שזורי דשמן לא הוי משקה וא"כ ליכא ביה דינא דמשקי דבי מדבחיא".

אמנם יש לדון בזה, דדחוק מאד לאוקים כל האי ניסא דחנוכה רק כדעה אחת הגם שנפסקה להלכה. ואדרבה, שאם כדבריו שכל הנס דחנוכה הוא רק כדעת ר"ש שזורי, הרי היו צריכים להוכיח דלא כהחולקים על ר"ש שזורי, מהא גופא דהוצרכו לנס חנוכה, והוא ענין קדום ביותר עוד מאמצע בית שני.

ו. לכאורה היה נראה לתרץ ע"פ המבואר בברייתא שהבאנו בתחילת הדברים, דהא דמשקין דכן היינו דווקא כשהן בפנים, אבל כשהן בחוץ לא. ונימא, שהיונים הוציאום החוצה, וממילא הו"ל כשאר משקין דעלמא דשפיר מקבלי טומאה. וכך תירץ רא"ש טויבש בהגהותיו לשבת שם, וכן כתבו כמה אחרונים בתוך דבריהם כל אחד בלשונו.

אמנם גם בזה יש לדון, דמנין ידעו היונים האי דינא דצריך להוציאם החוצה בכדי לטמאותם. ובפרט למה ששקו"ט הראשונים והאחרונים אי נטמא השמן בהיסט, דמשמע שכלל לא הוציאו אלא טימאום כשהם במקומם.

ז. בשו"ת דברי יציב או"ח סימן רפא, כתב שבטל שם המזבח ע"י ששיקצוהו אנשי

ועוד מקומות), וממילא שפיר מקבל טומאה ושפיר הוצרכו לנס.

אמנם הדברים צ"ב, דהא בעי לאוקים שכל השמנים קרשו ומקבלי טומאה כדין אוכל, שזה גופא דוחק. ובפרט דא"כ, הרי במקום לעשות נס גדול שהשמן ידלק שמונה ימים, היה רק צורך להשאיר את המצב הטבעי והפשוט שהשמנים ישארו במצב נוזלי, וממילא לא יקבלו טומאה ולא יוצרכו לשום נס. וכידוע ממהר"ל ועוד ספרים, שהקב"ה אינו רוצה לשנות הטבע כי אם כשאינן ברירה.

ד. בשו"ת בית יצחק או"ח סימן קי הביא קושית ידודי זקני היעב"ץ, וציין שתירצו על זה דבאו בה פריצים וחיללוה. ולכאורה כוונתו לדברי בעל השואל ומשיב הנ"ל שתירץ כן בריש דבריו. והיינו דבעבודה זרה נב, דנו אי שרי להשתמש במקדש בכלים שנשתמשו בהם בבית חונוי (עי"ש), והוכיחו מהמשנה במדות פ"א מ"ו "מזרחית צפונית בה גזזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון. ואמר רב ששת ששקצו לעבודת כוכבים". ודחו: "אמר רב פפא. התם קרא אשכח ודרש, דכתיב (יחזקאל ז, כב) ובאו בה פריצים וחללוה". ורצונו לומר, שכאשר היונים כבשו את ביהמ"ק בטלה קדושת המקדש מהאי קרא דבאו פריצים וחללוה, דמשמע שיכולים לחלל קדושת המקדש, וממילא שפיר יכלו לטמא השמנים. ובפרט ע"פ ביאור הרמב"ן במלחמות שם, דכל קדושת בית המקדש בטלה, כתוצאה מהא דבאו פריצים וחללוה.

אכן הבית יצחק גופיה הקשה כמה קושיות על תירוצו זה. ומהם: א) דעת בעל המאור שם שפריצים דמחללין היינו דווקא רשעי ישראל, אבל גויים אין יכולים לחלל. ב) הרמב"ן שם כתב דהא דחילול מועיל להוציא מקדושה, הוא מדין מעילה, וא"כ הרי בשמן שהוא קדוש קדושת הגוף ואין יוצא לחולין ע"י מעילה, לא מועיל כלל האי ענינא דפריצים לבטל דין משקי בי מדבחיא דכן. ג) לדעת הריטב"א שם, חילול פריצים

להדגיש דפרצו פרצות בהיכל, והיינו שביטלו קדושתו ע"י פריצתו.

וי"ל דזהו בעצם הטעם לכך שחנוכה נקרא כן ע"ש 'חנוכת בית חשמונאי' כלשון חז"ל בכמה מקומות, משום שאכן קדושת הבית הקודם בטלה ע"י הכנס הפריצים וע"י פריצת החומות, וכשחזרו מלכי חשמונאי ותיקנו וחנוכו המקדש, היה כאן ענין של חנוכת בית המקדש. וגם משמעות לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה ה"ב היא כן: "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש, אלא פך אחד כו'". דלכאורה מה רצונו להשמיע שנכנסו להיכל, אלא שר"ל שתיקנוהו וסידרוהו וגדרו פרצותיו וחנוכוהו שאז חזר לקדושת היכל וממילא צריכים עתה להדליק המנורה, ואז חיפשו שמן במקדש, ולא מצאו אלא פך אחד וכו'.

ודאיתנן להכי אתי שפיר, דכל ענין משקי בי מטבחיא דכן, הוא דין שנאמר בבית המקדש דווקא. אך כאשר פקעה הקדושה ע"י פריצת החומות, הרי אף אם המשקים לא זזו ממקומן, כבר הו"ל כבחוף לכל דבר וממילא נתבטל הדין דמשקי בי מטבחיא דכן, דכבר אין כאן שם מקדש (ולא שהיונים ידעו כל הפלפול הנ"ל אלא דפריצת החומות שעשו כדי להרוס המקדש, היא גופא שגרמה לאפשרות דטמאו כל השמנים, ולכן הקדימו הרמב"ם בהלכות חנוכה). ויש להוכיח את הדברים גם מלשון הפיוט מעוז צור שנתקבל בכל תפוצות ישראל (וי"א שמקורו קדום ביותר): "ופרצו חומות מגדלי וטמאו כל השמנים", היינו שכל האפשרות לטמאות השמנים נגרמה דווקא ע"י 'פרצו חומות מגדלי' שאז נתבטל שם מקדש, ונתבטל הדין דמשקין דכן.

והנה הגם שהרמב"ם שם פ"ו הטו-ז כתב דמקריבים כל הקרבנות אע"פ שאין בית, ואוכלים קדשים אע"פ שאין היקף העזרה, משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, וילפינן לה מקרא דוהשימותי את מקדשיכם

יון כמבואר בע"ז שם, וממילא משבטל שם מזבח בטל דין משקי בי מדבחיא, עי"ש באריכות דבריו שהביא ראיות לזה, וישב כמה קושיות ע"פ זה.

ח. ונראה לומר כעין ג' התירושים האחרונים אך באופן אחר שבזה בס"ד יתיישב הכל, ויבואר ענין חדש בדיוק לשון הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם.. ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות". ולכאורה צריך ביאור מה חשוב להשמיענו כאן את העניין שפרצו פרצות בהיכל, ובפרט שמסברא כשנכנסו היונים להיכל הרי מצד המציאות הרבה יותר קל לטמאות קודם את הטהרות, ורק אח"כ לפרוץ פרצות. וגם בהמשך דבריו שמתאר את המצב שנכנסו ישראל להיכל והחזירוהו לכבודו, אינו מזכיר שתיקנו הפרצות, ובהכרח שה'פרצו פרצות' אינו רק תיאור עובדות שכך וכך עשו, אלא פרט בעל משמעות הלכתית.

ולקושייתנו יש ליישב היטב, דהנה בתחילת הדברים פתחנו בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ה: "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קודש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל. ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש". והיינו שלמד זה מהמשכן שבמדבר, שההיכל הכולל בתוכו את האולם ואת הקודש וקה"ק, הוא המקביל לאהל מועד שבמשכן, והעזרה שמקיפה את כל השטח, היא המקבילה לחצר אהל מועד שבמשכן, וכל אלו ביחד נקראים מקדש. ומבואר מדבריו, שאם מתבטל היקף זה דעזרה וכ"ש אם מתבטל חלק מההיכל, אין זה קלקול נקודתי אלא שמתבטל ממקום זה שם מקדש, שהרי נפגע דבר שהוא 'עיקר בבנין הבית'. וממילא רואה הרמב"ם

מלכי יון בעזרה, וחזרו מלכי בני חשמונאי וגדרום כמו שיתבאר במדות, וכשהיה אדם מגיע למקום פרצה מהן משתחוה דרך הודאה". ובהלכות חנוכה דלעיל כתב עוד יותר מזה, שפרצו פרצות בהיכל. ולכאורה מנין לו לחדש דבר שלא הוזכר במשנה. ולדברינו א"ש דהוכרח לפרש שהפרצות לא היו רק בסורג, אלא בעזרה ובהיכל. דאי פרצו רק הסורג לא היה מתחלל המקדש, ורק משפרצו בעזרה ובהיכל שהם 'עיקר בבנין הבית', רק אז בטלה קדושת המקדש. והן אמנם דפשיטא דלא פליג הרמב"ם ע"כ שפרצו בסורג ושכנגד זה תיקנו השתחויות כמבואר במשנה וכדכתב הוא עצמו בפיה"מ למדות פ"ב מ"ו: "ועושים טעם השלש עשרה השתחויות כנגד שלש עשרה פרצות שהיו בסורג כפי שקדם בפרק זה". אלא שמוסיף דלא רק שפרצו בסורג, אלא גם בעזרה ובהיכל פרצו פרצות, והם אלו שביטלו שם המקדש.

ולעזיר, דהגם שהרמב"ם לשיטתו שרק מים ודם הם משקי בי מטבחיא ולא יין ושמן, לא הוצרך לכאורה לכל פלפול זה. מ"מ יש לומר דביאר כל הענין דפרצות הן כדי שלא יסתור לדעת לוי דס"ל שגם יין ושמן דכן ואז יקשה כקושיטנו דמה הוצרכו לנס, והן כדי לבאר מדוע נקרא חנוכת בית חשמונאי, ולכן ביאר בדקדוק שאכן נפרצו העזרה וההיכל ובטלה קדושת המקדש עד שחנכוהו בני חשמונאי.

ויש להמתיק הענין בחשבון נפלא שעלה במצודתי בס"ד. דהנה כאמור היונים פרצו י"ג פרצות, והבאנו מהתוי"ט שפרצו פרצות בסורג כנגד פתחי העזרה, כדי שיהא קל לכל אחד להכנס. אמנם הרמב"ם כתב שפרצו י"ג פרצות בעזרה וכנ"ל. והנה אם נמדוד את ההיקף הפנימי של ההיכל, דהיינו האולם הקודש וקה"ק, נגיע לסך של רפ"ו אמה. לפי החשבון הבא (וע"פ המבואר ברמב"ם הלכות בית הבחירה): קיר המערבי של קה"ק רוחבו כ' אמה, אורכו של שני הקירות משני הצדדים כ' אמה, אמה נוספת

דקדושתן אף כשהן שוממין. שזה לכאורה מוכח ששם מקדש לא בטל ודלא כדברינו. אמנם מכמה מקומות יש להוכיח, דודאי אין כוונת הרמב"ם דגם כשהבית אינו בנוי דינו כאילו הוא קיים לכל דבריו, אלא דרצונו לומר שקדושת המקום לענין הקרבה וה"ה לענין שילוח טמאים, לא בטלה. אבל ודאי דאין לזה שם מקדש, וכדברי הרמב"ן לעיל שבחילול הפריצים בטל שם מקדש. ובפרט לדברי הרמב"ם שדין משקין דכן הוא הלכתא, הרי יש לומר שכך בדיוק ניתנה ההלכה, שמשקין דבית המקדש טהורים דווקא כאשר בית המקדש קיים כתיקנו.

והדברים מתחדדים היטב במה שיש לדון בענין הפרצות שפרצו היונים בעזרה, שהרמב"ם למד פרצות אלו באופן מחודש. דהנה במשנה מדות פ"ב מ"ג איתא: "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום, וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות". ופירש הרע"ב: "כשמגיע כנגד כל פרצה ופרצה, משתחוה ומודה על אבדן מלכות יון". והנה סורג זה היה היקף מעצים מסורגים (שלכן נקרא סורג), שמטרתו היתה להבדיל בין השטח שבו היה מותר לנכרים להכנס בהר הבית, לבין השטח שממנו ואילך מותר רק לישראל. וביאר התוי"ט שם שהיונים כעסו על ההפרדה בין ישראל לנכרים (וכידוע שיון היה ענינם שכל טבעי, וע"פ שכל טבעי אין סיבה להבדל בין ישראל לנכרים), ולכן פרצו דווקא את הסורג שמטרתו להבדיל בין ישראל לנכרים. והא דפרצו י"ג פרצות ביאר שם, שהיות דלעזרה היו י"ג שערים, פרצו הם כנגדם י"ג פרצות כדי שהכניסה תהיה פתוחה לכל מאן דבעי.

ועכ"פ מבואר מלשון המשנה שם שכל הפרצות היו בסורג שהוא היקף גדול יותר מחומת העזרה. אמנם הרמב"ם בפיה"מ לשקלים פ"ו מ"ג כתב דבר מחודש: "ואלו השלש עשרה השתחויות לדעת חכמים היו משתחויים כנגד שלש עשרה פרצות שפרצום

"והדליקו נרות בחצרות קדשך". ולכאורה מדוע אכן שינו להדליק בחוץ, ובפשטות עשו כן לפרסם הנצחון (אבל לומר שעשו כן לפרסם הנס לכאורה ליכא למימר, דהא בלילה ראשון עדיין לא ידעו שיהא נס). ולדברינו י"ל שבדווקא הדליקו בחוץ, דהיות שכל מה שהשמנים נטמאו זהו משום שהיה בחוץ, או שבטל קדושת המזבח והמקדש והוי כחוץ, וזה גופא רצו לפרסם שהנה יש לנו שמן טהור לא רק לתורת פנים מדין משקין דכן, אלא שמן טהור לחלוטין, שגם בחוץ הוא טהור וראוי להדליק בטהרה.

ואוסיף מרגלית נאה שנתחדשה לי, ורבים ששמעוה שמחו ועלזו. דלכאורה יש להקשות מדוע בחנוכה יש מהדרין ומהדרין מן המהדרין, דבר שלא נמצא בשאר מצוות. וחשבתי ד"ל כך: הנה ידוע שיש "כתר" מצוות בתורה. תרי"ג דאורייתא, וז' דרבנן שביחד הם 'כתר'. ולכשנעייין בסדר המצוות, הנה תרי"ג ניתנו למשה רבינו ע"ה בהר סיני. ואילו ז' דרבנן ניתנו בסדר הזה: הדלקת נרות שבת, נהגה עוד אצל האמהות הקדושות, וכמבואר בחז"ל שהיה נר דולק באהל מע"ש לע"ש. אמירת הלל על כל נס, תיקנוהו נביאים ראשונים. מאה ברכות, תיקן דוד המלך ע"ה. עירובין ונטילת ידים, תיקנם שלמה המלך ע"ה. פורים, תיקנו מרדכי ואסתר ואנשי כנה"ג בזמן הנס שהיה בין חכמים באמצע בית שני. נמצא א"כ שמצוה זו היא המצוה הכי מאוחרת, ובה נשלם הכתר של תרי"ג מצוות, והרי זה כ"הלום שבכתר" שעל יפיו ונויו מקפידים יותר מאשר על שאר חלקי הכתר.

ויה"ר שבמהרה נזכה לראות אורם של נרות המנורה במקדש השלישי והנצחי, אכ"ר.

מכל צד עובי הכותל (או הפרוכות בבית שני) שבין הקודש לקה"ק (הנקרא אמה טרקסין) = 62. אורך קירות ההיכל מ' מכל צד, ועוד ו' אמות מכל צד עובי הכותל שבין האולם להיכל = 92. רוחב בליטת האולם על ההיכל מכל צד י' אמות (שעם עובי הכותל היה רוחבו מבחוץ ט"ו אמה והוא הנקרא בית החליפות, אך אנו מונים רק מבפנים), אורך קיר האולם מבפנים י"א אמה מכל צד = 42. הקיר המזרחי של האולם (שרוחבו מבחוץ מאה אמה בקיזוז חמש אמות עובי הכתלים מכל צד) = 90. נמצא שההיקף הפנימי הוא רפ"ו אמה. והנה קי"ל בעירובין דפרצה עד י' אמות דינה כפתח, ואם כדברינו שהיונים רצו לבטל שם ההיכל, הרי בהכרח שכל פרצה שפרצו היתה יותר מ' אמות, דהיינו לפחות י"א אמות (כיון דאפקה מ' אוקמה אי"א). ולכשנכפיל שלש עשרה פרצות בי"א אמות נקבל קמ"ג, שזה בדיוק חצי מההיקף הכולל של רפ"ו. והיינו דרצו לא רק לפרוץ פרצות, אלא להגיע למצב שרוב ההיקף לא יהא קיים, שהרי לכמה דברים עומד מרובה על הפרוץ חשיב מחיצה, ורצו לבטל שם היקף ההיכל מכל וכל. (וכמדומה שיש מסבירים שפרצו י"ג פרצות כמנין אחד, משום שרצו לפגוע בנקודת היחוד, והדברים מתיישבים עם דברינו היטב, שרצו לבטל קדושת ההיכל מכל וכל).

ולדברינו (וכן לג' התירושים דלעיל) יש להמתיק הא דמטו משמיה דזקנינו החת"ס בדרשות סז,א. בישוב קושיית הב"י, דהא ליום אחד היה די שמן בפך ומהו הנס. וכתב החת"ס שהדליקו הנרות בחוץ, ובפך היה שמן להדליק באופן רגיל בפנים, אבל נר הדולק בחוץ צורך יותר שמן מחמת התגברות הרוח, והיה נס גם בליל ראשון. וכדהוכיח כן מלשון על הניסים, דאמרינן

הרב אלימלך בר"נ בריזל

בענין קנין כסף וקידושין ע"י נתינה לאדם חשוב (ב)

במאמר הקודם (גליון רט"ו) נתבאר בהרחבה שיטת הר"ח שקונים מטלטלין ע"י נתינה לאדם חשוב מדין חליפין, משום שההנאה שיש לנותן חשובה ככלי. ונתבאר בס"ד דס"ל דע"י נתינה לאדם חשוב נחשב כאילו הנותן קיבל מן המקבל מה שנתן, ולכן מהני בכה"ג כליו של מקנה. במאמר שלפנינו יבואר מהלך חדש בשיטת כמה ראשונים, דהקנין בנתינה לאדם חשוב חל מדין ערב ועבד כנעני. והגם שהדברים נראים כמחודשים מאד, יבואר בדברינו ראיות לכך מדברי כמה מפרשים, ויתיישבו היטב בס"ד כמה קושיות ותמיהות שיש בסוגיא לפי דברים אלו. ויש לציין כי רוב ראשונים [ורש"י ז"ל בראשם] פירשו דברי הגמרא כפשטן, שהקנין נעשה ע"י ההנאה שהוא שוה כסף, ודברינו באים ליישב לשיטת כמה ראשונים שיש לנו הכרח מדבריהם לפרש כן, כמו שיתבאר בס"ד.

תוכן הענינים: א. שיטת המפרשים דנתינה לאדם חשוב מהני מדין קנין כסף בלא פרוטה נוספת. / ב. קידושין מדין ערב, עבד כנעני, ומדין שניהם. / ג. מדוע לא יועיל מדין שניהם כשאחר נותן לאחר. / ד. ביאור שיטת הב"ח שצריך פעולת קנין ע"י הקונה או המוכר. / ה. מדוע לא יועיל מדין שניהם כשהאשה נותנת לאחר או לבעלה. / ו. ביאור החילוק בדין שניהם בין 'קבלת דמים ע"י הקונה' ל'נתינת דמים ע"י המוכר'. / ז. ביאור הא דמהני מדין שניהם בנתינה לאדם חשוב. / ח. ביאור מהלך הסוגיא והקשר בין דין אדם חשוב לדין ערב ועבד כנעני ע"פ הנ"ל. / ט. ביאור שיטת הרמב"ם דאומר לה הרי את מקודשת בהנאה שקיבלתי ברצונך. / י. ביאור תירוצ המגיד משנה שתלוי אם האשה חסירה. / יא. הערות למאמר הקודם.

בזה. ולכן פירש רש"י דהנאה זו שוה אצלה חוץ מן המנה שהיא מוציאה, פרוטה נוספת, שהא היתה נותנת לאחר פרוטה שיפייסנו לקבל מנה, וכשהוא מסכים לקבל, נמצא שנתן לה הנאה שוה מנה ופרוטה, והיא לא נתנה לו אלא מנה, והוא מקדשה בפרוטה זו שלא שילמה לו עליו. והדברים עתיקים.

והבאנו ראיות שם מכמה ראשונים, שמשמע דלא ס"ל כרש"י שיש לה הנאה של פרוטה נוספת, וצ"ע לדבריהם היאך מקדשה בהנאת המנה כיון שמשלמת ע"ז משלה. ונתבאר שם דלשיטת הר"ח אתי שפיר, שאין כאן קנין כסף, ורק לענין קידושין מהני דא"צ כסף פרעון ממש, ומה שהבעל צריך ליתן הוא כדי שיהיה בכלל 'כי יקח', ובאדם חשוב מהני גם כשהיא נותנת לו, דבכה"ג חשיב כי יקח מחמת הנאה שיש לה. ולענין ממון מהני רק מדין חליפין כמו שנתבאר בהרחבה.

שיטת המפרשים דנתינה לאדם חשוב מהני מדין קנין כסף בלא פרוטה נוספת

א. במאמר הקודם, הובאו דברי רש"י בסוגיא דאדם חשוב (קידושין ז. ד"ה בההיא הנאה), שמה שאמרו בגמרא דהקידושין בנתינה לאדם חשוב חל ע"י שיש לה הנאה כשנותנת לו מתנה, הוא משום 'שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה'. ע"כ. והעירו ע"ז, למה צריך רש"י לומר שהיתה נותנת פרוטה לאחר, ולא כתב שההנאה שוה לה מנה שלימה, שהרי משלמת מכיסה מנה כדי שיקבל ממנה.

ונתבאר בהרחבה, דבהנאה זו אינה יכולה להתקדש, כי מאחר שהיא משלמת על הנאה זו מנה, נמצא שקנתה ממנו הנאה זו בתשלום מלא, ולא יתכן שתתקדש אשה כשמקבלת מבעלה שוה כסף בזמן ששילמה עליו דמים מלאים, כי מה שקיבלה ממנו הוא תמורה לתשלומין, ואין יקדש אותה

כנעני, דכמו שהאדון מקנה עבד כנעני לעצמו כשמקבל מעות מאחרים, כך האשה מתקדשת [והיינו שמוכרת את עצמה לבעל] ע"י שמקבלת מעות מאחרים. ומבואר מדין הא' דא"צ שהקונה ישלם את המעות למוכר עצמו, אלא ה"ה אם משלם לאחר ע"פ ציווי של מוכר. ומדין הב' דא"צ שהמוכר יקבל את הדמים מן הקונה דוקא, אלא ה"ה אם אחר נותן למוכר, ע"מ שימכור תמורת דמים אלו לקונה.

ומכח שני דינים אלו, חידשו בגמרא דין נוסף, שהוא הדין אם אחר נתן במקום הבעל, ואחר קיבל במקום האשה, מהני מדין שניהם. כלומר, שאם אמרה האשה לראובן תן מנה לשמעון ואקדש אני לו, מקודשת מדין שניהם, כי מה שנתן שמעון במקומו של ראובן [שהוא המקדש] מועיל מדין עבד כנעני, שהאדון יכול להקנותו ע"י שקיבל דמים מאחר, ומה שקיבל ראובן במקום האשה המתקדשת, מהני מדין ערב, שיכול להשתעבד ע"י שהקונה מוציא ע"פ ציווי לאחר, ה"נ קבלת ראובן היתה ע"פ ציוויה של האשה, ונקנית לו מדין ערב. [ומה שאמרו דווקא באופן שהבעל מקבל במקום האשה, ולא אמרו כשאחר מקבל במקומה, יבואר בס"ד בהמשך הדברים]. ע"כ תוכן דברי הסוגיא. ובהמשך הגמרא מובא הדין של נתינה לאדם חשוב, שאם היא נתנה לבעל מנה, באופן שהוא אדם חשוב מקודשת, משום שיש לה הנאה ע"י שהוא מקבל ממנה מתנה, ע"ש.

מדוע לא יועיל מדין שניהם

כשאחר נותן לאחר

ג. וראשית כל יש לתמוה בסוגיא לכאורה, מדוע פירשו בגמרא הציור של דין שניהם דווקא באופן שהאשה אומרת לאחר תן מנה לפלוני ואקדש אני לו, כגון שרחל אומרת לראובן שיתן לשמעון, והיא תתקדש ע"י כן לשמעון, דמהני נתינת ראובן במקום נתינת שמעון מדין עבד כנעני, ומהני קבלת שמעון במקום קבלת האשה מדין

אמנם יש להעיר, כי מהרבה ראשונים מבואר שלא פירשו כהר"ח דמהני מדין חליפין, אלא סבירא להו כפשטות הסוגיא דמהני מקנין כסף, [וכתבו דלענין ממון לא מהני אלא במכירת קרקע שהיא נקנית בכסף], ואע"פ כן נראה מדבריהם דא"צ לומר כרש"י שיש לה הנאה של פרוטה נוספת שהיתה נותנת לאחר כדי לפייס את המקבל, וא"כ צ"ע טובא, כי לשיטתם אי אפשר לפרש דהקנין נעשה בהנאה שהמקבל גורם לנותן שימוש מהמנה שלו [כמו שנתבאר לדעת ר"ח], דלענין קנין כסף צריך תשלומין ממש. וע"י ההנאה ששוה לה מנה אינה יכולה להתקדש, שהרי משלמת ע"ז מנה, וכמו שנתבאר באריכות כל זה במאמר הנ"ל (באות ו' ז'), ורק לענין קידושין דאינו פרעון ממש יש לומר דמהני, כמו שכתבנו שם, וא"כ איך פירשו ראשונים אלו דמהני מדין קנין כסף גם בממון. [ועוד יש להעיר, לפי הפוסקים שפירשו דגם קנין כסף בקידושין הוא בתורת פרעון, עיין בחו"מ ריש סי' ק"צ, בט"ז שם, ובאבני מילואים בסי' כ"ט, ואין כאן מקומו], א"כ גם בקידושין צריך טעם איך אפשר דמהני, דצריך תשלום ממש. ומשום כל זה נראה לבאר מהלך חדש בסוגיא, ויתיישבו כמה וכמה תמיהות בענין, וגם נביא הכרח למהלך זה מתוך דברי כמה מן הראשונים והפוסקים.

קידושין מדין ערב, עבד כנעני

ומדין שניהם

ב. ולביאור הענין, נקדים תחילה סוגית הגמרא בקידושין [לפני הדין דבנתינה לאדם חשוב מקודשת משום ההנאה], ושם אמר רבא שלשה דינים בקידושי אשה: א. אמרה האשה לבעל 'תן מנה לפלוני ואקדש אני לך' מקודשת מדין ערב, והיינו כמו שהערב משתעבד בזה שהמלוה נותן ללוה, כך האשה נקנית לבעל במה שנתן לאחר במקומה. ב. אמר אחד לאשה, הילך מנה והתקדשי בזה לפלוני, מקודשת מדין עבד

הוא משום שמקבל במקום המוכר מדין ערב, א"כ מאי שנא אם הוא מקבל או אחר מקבל. והרי בדין ערב לחוד אמרו שהאשה אומרת תן מנה לפלוני, והיינו שמועיל קבלת אחר במקומה, א"כ למה כאן לא יועיל קבלת אחר, וצריך דווקא קבלת הבעל.

והנראה לומר בזה, דהב"ח סבירא ליה, שלא יתכן שראובן ושמעון יעשו קנין ביניהם, בזמן שאין אחד מהם משתתף בפעולת הקנין, והיינו שלוי ויהודה עושים מעשה ביניהם, ובפעולה שלהם יחול קנין בין ראובן ושמעון [או בקידושין בין האשה לבעל], והרי זה כחלות קנין בלא מעשה, כיון שאין שום פעולה באחד מן הצדדים לקנין. ולכן בגוונא שיש רק דין ערב לחוד, והיינו שהבעל עצמו נותן, וחסר רק קבלת האשה שאחר מקבל במקומה, או להיפך שאחר נותן במקום הבעל מדין עבד כנעני, אבל האשה עצמה מקבלת, מהני משום שאחד מהם עושה פעולה במעשה הקנין, אבל כשעושה קידושין מדין שניהם, צריך שהמוכר או הקונה ישתתף במעשה הקנין, ומהני גם אם השתתפותו היא בצורה הפוכה, והיינו שבמקום לשלם הוא מקבל, מ"מ כשיש כאן השתתפות שלו בפעולת הקנין, אפשר שיחול חלות קנין בינו למוכר מהסברים הנ"ל דקבלתו כקבלתה וכו', משא"כ באופן שגם המוכר וגם הקונה אינן משתתפין בפעולת הקנין, הוי כחלות קנין בלא מעשה, ולא מהני. זה נראה לכאורה טעמו של הב"ח.

מדוע לא יועיל מדין שניהם

בשהאשה נותנת לאחר או לבעלה

ה. אך לכאורה גם לאחר דברי הב"ח והמפרשים הנ"ל, עדיין יש להעיר דלכאורה משכחת לה דין שניהם בציוור נוסף, והיינו באופן שהאשה נותנת במקום הבעל מדין עבד כנעני, ואחר יקבל במקום הבעל מדין ערב. דבכה"ג צריך שיועיל גם לדברי הב"ח, שהרי כאן יש השתתפות של האשה במעשה הקנין, שהרי היא נותנת את הכסף במקום

ערב. והוא תמוה, למה צ"ל שראובן נותן לבעל, הרי לכאורה גם אם יתן לאחר, תוכל האשה להתקדש לבעל, וכגון שראובן נותן לשמעון מנה, ע"מ שרחל תתקדש ללוי, דמהני נתינת ראובן במקום נתינת לוי מדין עבד כנעני, וקבלת שמעון במקום קבלת האשה מדין ערב. ולמה נקטו בגמרא שראובן נותן לבעל, והיינו שהבעל יקבל במקום האשה, והלא מדין ערב מהני גם אם אחר מקבל במקומה, כמו שאמרו בגמרא לעיל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך.

ובאמת יש מפרשים דאין הכי נמי, דהוא הדין דבכה"ג מהני, אלא דבגמרא נקטו באופן שהבעל מקבל המנה, כי מסתבר שהאשה תרצה שהבעל יקבל במקומה. אבל באמת מהני גם אם אחר יקבל במקומה. וכן מבואר במאירי על הסוגיא בקידושין. וכן כתב בפשיטות בתוס' רי"ד. ובתלמיד הרשב"א שם כתב, דכ"ש הוא, דאם אמרה ללוי תן מנה לראובן ואקדש אני לשמעון דמקודשת מדין שניהם, אלא רבותא אשמועינן דאפילו שקל להו הארוס גופיה ודמי לנתנה היא [כלומר, שיש כאן קצת סתירה לצורת קנין כסף, כיון שהבעל מקבל במקום שהיה צריך ליתן], קמ"ל דאפילו הכי מקודשת, כיון שאותו פלוני נתנם לו בצוואתה, הרי הוא כאלו היא עצמה קיבלה אותם, ע"ש.

ביאור שיטת הב"ח שצריך פעולת קנין

ע"י הקונה או המוכר

ד. אמנם הב"ח בהלכות מקח וממכר כתב דלא מהני רק אם הפלוני נתן במקום הקונה לקונה עצמו, ולא כשנתן אותו פלוני לפלוני אחר. ולכאורה גם לענין קידושין סובר כן, שרק אם נתן פלוני לבעל מהני קבלתו במקום האשה, אבל אם נתן לאחר במקום האשה, לא מהני. וצע"ג מאי שנא אם נתן הפלוני לקונה או לבעל, לכשנתן לפלוני אחר, שהרי הקונה [או הבעל בקידושין] היה צריך מעיקר הדין ליתן ולא לקבל, ומה שמועיל קבלתו [וכן קבלת הבעל בקידושין]

היטב. והיא קושיא אלימתא לכאורה. וכל זה יש לתמוה גם לענין קנין קרקע, דמבואר בשו"ע סי' ק"צ דשייך בזה מדין ערב ומדין שניהם, וכן כשהמוכר נתן לקונה והוא אדם חשוב, וצ"ע דלפי הנ"ל יועיל גם כשיאנו אדם חשוב מדין שניהם.

ביאור החילוק בדין שניהם בין 'קבלת דמים ע"י הקונה' ל'נתינת דמים ע"י המוכר'

ו. והנה, על קושיא השניה [כשהאשה נתנה לבעל שאינו אדם חשוב], היה אפשר ליישב לכאורה, דבאופן שיש כאן פעולה הפוכה מצורת קנין כסף, והיינו שבמקום שהקונה ישלם כסף למוכר על מה שהוא קונה ממנו, משלם המוכר כסף לקונה, בכה"ג לא יועיל מדין ערב ועבד כנעני, כיון שיש כאן מעשה שהוא סותר למעשה הקנין, דעיקר מעשה הקנין הוא ע"י שהקונה משלם למוכר כדי לקבל את החפץ ממנו, רק שמועיל שאחר יתן בעבורו מדין עבד כנעני, וגם שאחר יקבל עבור המוכר מדין ערב, אבל באופן שיהיה בצורה הפוכה, דהיינו שהמוכר ישלם במקום הקונה, והקונה יקבל במקום המוכר, בזה לא שייך לומר מדין שניהם, שאי אפשר להחשיב את הנתינה כאילו הקונה נתן למוכר, שהרי עינינו רואות שהמוכר נותן לקונה. ודו"ק. [והוא דומה לסברת הב"ח דלא מהני כשאחר נותן לאחר, וביארנו משום דלא נראה לעין מעשה קנין מראובן לשמעון, והכא גרע שהרי אנו רואים מעשה הפוך].

אבל עדיין לא נתיישב קושיא ראשונה, דסברא זו היא רק כאשר המוכר נותן והקונה מקבל, אבל כשיש אחד מהם לבד, והיינו או שהמוכר נותן, או שהקונה מקבל, אין זו סתירה גמורה, שהרי מטעם זה אמרו בגמרא שאם אחר נתן במקום הבעל, והבעל מקבל במקום האשה, מהני מדין שניהם, אף שיש כאן קצת סתירה לצורת הקנין, שהרי בדרך כלל הבעל נותן הכסף [שהוא הקונה], וכאן הוא מקבל, מ"מ כיון שאין האשה נותנת,

הבעל. וגם לפי המפרשים הנ"ל דנקטו בגמרא באופן שהבעל מקבל שהוא גרוע מאחר, לפי שדומה לנתנה היא, וא"כ הכי נמי כשהאשה נותנת במקום הבעל יש חידוש זה, דהוי ממש נתנה היא, ומ"מ צריך שיועיל כמו באופן שהבעל מקבל.

ומעתה יש להוסיף ולהקשות עוד, דגם באופן שנתנה האשה לבעל עצמו, דק"ל דבאדם שאינו חשוב אינה מקודשת, למה לא יועיל מדין שניהם. דמאחר שנתברר לנו מכח שני הדינים של ערב ועבד כנעני, דה"ה אם אחר נותן הכסף במקום הבעל, וה"ה אם אחר מקבלו במקום האשה, א"כ מאותו טעם יועיל גם כשהאשה עצמה נותנת לבעל, שנתנית האשה יועיל במקום נתינת הבעל מדין עבד כנעני, וקבלת הבעל יועיל במקום קבלת האשה, כמו שאם אמרה תן מנה לפלוני דמהני מדין ערב, ה"נ רצונה שהבעל יקבל במקומה ומועיל מדין ערב [כמו שאמרו בגמרא דמהני קבלת הבעל כשאחר נותן].

והיה מקום ליישב שני הקושיות, דכל דין ערב הוא משום שהאשה נהנית מה שנתן הבעל לאחר ע"פ ציוויה, ואם אחר נותן במקום הבעל, היא נהנית ע"י שאותו אחר נתן ע"פ ציוויה, ובאותה הנאה שבאה לה חלו הקידושין, אבל כאן אי אפשר לומר שהאשה קיבלה הנאה זו, שהרי היא עצמה נותנת ולא אחר ע"פ ציוויה.

אך מ"מ אין זו דחיה גמורה, ראשית כי לדעת הרבה מפרשים אין השעבוד של ערב נעשה באותה הנאה, אלא שהיא נהנית כשאחר מקבל במקומה כמו שהיו נותנים לה, ולכן מקודשת באותו מנה שקיבל הנ"ל ע"פ רצונה, וזה שייך גם כשהיא עצמה נותנת. ושנית, גם אם הקידושין חלו משום ההנאה שנותן לאחר ע"פ ציוויה, לכאורה יש לה הנאה זו גם כשהיא עצמה נותנת במקום הבעל, כיון שהקבלה היתה צריך להיות לעצמה, והיא מעבירה את זה לאחר, יש לה מזה הנאה שהאחר קיבל במקומה, וק"ו הוא ממה שקיבל ע"פ ציוויה. ודו"ק

משלמת מכספה על ההנאה, באדם חשוב הרי יש לה הנאה נוספת שהוא מקבל ממנה, [וזה חוץ מההנאה שיש לה שהוא מקבל במקומה מדין ערב], ונמצא שהיא מקבלת יותר ממה שנתנה, ושפיר חלו הקידושין. ודו"ק היטב.

וגם לפי דברינו הנ"ל ליישב קושיא שניה בלבד, דלא מהני מדין שניהם כשנתנה האשה לבעל משום שיש כאן צורה הפוכה של מעשה קנין, יש לפרש דברי הגמרא דבאדם חשוב מהני מדין שניהם, והיינו כנ"ל שנתנת האשה מהני במקום הבעל מדין עבד כנעני, וקבלת הבעל מהני במקום קבלת האשה מדין ערב. אלא שבכל אדם לא יועיל זה, כמו שנתבאר שהוא סותר לצורת הקנין. אבל באדם חשוב, מאחר שהיא נהנית בנתינה יותר מן הקבלה, אין נתינתה לבעל סותר צורת הקנין, שאפשר לראותו כנתינה מצד הבעל, ולכן מהני כבר מדין שניהם. ודו"ק היטב.

וכדי שלא יהיו הדברים מחודשים כל כך, נראה שיש לומר גם באופן אחר קצת, והיינו דמדין שניהן אי אפשר שיחולו הקידושין, כיון שהיא משלמת מנה על ההנאה שמקבל הבעל ע"פ דבריה. אמנם מאחר שכבר משלמת מנה על הנאה זו, שוב נמצא שההנאה שיש לה ממה שהבעל הוא אדם חשוב ומקבל ממנה מתנה, בא לה בחינם, שהתשלום היה על הנאה שמקבל ע"פ דבריה, וא"כ גם אם נאמר שהקידושין חלין ע"י ההנאה שיש לה מקבלת הבעל שהוא אדם חשוב, לא תקשה מה שתמהנו לעיל איך יתכן שמקדשה בהנאה שהיא משלמת עליו. ודו"ק.

ביאור מהלך הסוגיא והקשר בין דין אדם חשוב לדין ערב ועבד כנעני ע"פ הנ"ל

ח. וכל כך יומתקו סדר הדברים בגמרא לפי דברים אלו. כי הנה, מתחילה אמר רבא קידושין מדין ערב, מדין עבד כנעני, ומדין שניהם. ולאחר מכן 'בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו', והוא פלא למה הוה

אפשר להחשיב את קבלתו כקבלתה, ונתינת האחר כנתינתו. וא"כ כך היה צריך לומר גם להיפך, דכשהאשה נותנת במקום הבעל ואחר מקבל במקומה, דיועיל מדין שניהם.

אך נראה דהתירוץ לזה פשוט ביותר, דכשהאשה נותנת במקום הבעל, ולאחר מכן מגיע לה הנאה ע"י שאחר מקבל, יוצא שלא קיבלה הנאה בחינם תמורת הקידושין, שהרי שילמה מכיסה על ההנאה, ואי אפשר שיחול קנין כשהבעל [או אחר במקומו] נותן הנאה לאשה [או לאחר במקומה, שבכך היא נהנית כאילו היא קיבלה בעצמה, אלא כשהבעל נותן לה בחינם ותמורתו היא מתקדשת לו, אבל לא כשהיא שילמה על ההנאה במיטב כספה. והוא פשוט. ודומה לזה כתבנו במאמר הראשון ליישב דברי רש"י דבנתינת האשה לאדם חשוב צריך שיהא שוה אצלה פרוטה נוספת, כי מה ששוה אצלה מנה על זה היא משלמת ואינה מקבלת אותו בחינם כדי שיחולו הקידושין תמורת הנאה זו. [ולהלן יבואר בס"ד שדברים אלו מבוארים במגיד משנה].

ביאור הא דמהני מדין שניהם

בנתינה לאדם חשוב

ז. ומעתה נוכל ליישב שיטת הראשונים הנ"ל דבאדם חשוב מהני כשהאשה נותנת מנה לבעל, לפי שיש לה הנאה ממנו ע"י שמקבל ממנה, והוכחנו מדברי כמה ראשונים דלא סבירא להו כרש"י שיש לה הנאה של פרוטה נוספת חוץ מהנאת המנה, ותמהנו איך יוכל לקדשה בהנאה שהיא משלמת עליו. ולפי כל הנ"ל יש ליישב בפשיטות, דעיקר הדין של קידושין בנתינה לאדם חשוב [וכן במקח וממכר] הוא מדין שניהם, והיינו שהאשה נותנת במקום הבעל מדין עבד כנעני, והבעל מקבל במקומה מדין ערב, ויש לה הנאה כשהבעל מקבל כמו שיש לה הנאה כשאחר מקבל [וזה יש גם בכל אדם ולא רק באדם חשוב, דהא מהאי טעמא מהני תן מנה לפלוני], אלא שכתבנו לעיל דלא מהני כשהאשה נותנת משום שהיא

ולכן מועיל מטעם הנ"ל, או משום שאין זו סתירה כשהיא נותנת והוא מקבל, כיון שיש לה הנאה בנתינתה ודומה לקבלה, וכמו שנתבאר. והוא כפתור ופרח.

והעירוני, דבאמת בעומק הדבר עיקר התירוץ על הראשונים שלא כתבו כרש"י ששוא אצל האשה פרוטה נוספת שהיתה משלמת לאחר כדי שירצהו, צריך לומר שבעצם ההנאה שהאדם חשוב מקבל ממנה, שוה אצלה יותר מן המנה ששילמה עליו, ולא משום שהיתה נותנת לאחר פרוטה כדי שירצהו, אלא דעצם ההנאה שהוא מקבל ממנה, שוה אצלה יותר ממה שנתנה. אלא שע"פ דברינו לעיל, כבר שמענו זאת מדין שניהם שיש לה הנאה גם בכל אדם כפי מה שהיא משלמת, וממילא מבואר דבאדם חשוב הוא שוה אצלה יותר.

ביאור שיטת הרמב"ם דאומר לה הרי את מקודשת בהנאה שקיבלתי ברצונך

ט. ולכאורה נראה להביא ראיה לדברינו [ועכ"פ לחלק מהם] מדברי המגיד משנה (אישות פ"ה הכ"א) והרשב"א בביאור דעת הרמב"ם בקידושין מדין שניהם. עיין ברמב"ם שם שכתב בזה"ל: וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה, ואתקדש לו, ונתן לו, וקידשה אותו פלוני, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, הרי זו מקודשת. ע"כ. ולכאורה כוונתו 'בהנאה שקיבלתי ברצונך', היינו מה שקיבל הוא במקומה, מדין ערב, וע"י כן יש לה הנאה [וס"ל להרמב"ם דבדין ערב מתקדשת בהנאה שיש לה כשנתנו לאחר ע"פ ציוויה, ע"ש בתחילת דבריו. אמנם לענין מקח וממכר הביא דין ערב ולא כתב דמוכר לו בהנאה שיש למוכר שנותנים לאחר על פיו. וכבר העירו האחרונים בזה, ואכ"מ]. וגם בדברי הרמב"ם שם לענין דין עבד כנעני, כתב שאחר נותן לאשה, והבעל אומר לה הרי את מקודשת בהנאה זו הבאה לך בגללי, ע"ש.

אמינא שיועילו הקידושין, ורבא אינו מזכיר בדבריו כלל 'אדם חשוב', ומשמע שיש לו צד שיועילו הקידושין בכל אדם. ועל זה אמר מר זוטרא בשם רב פפא ד'מקודשת'. והקשו עליו דלא מהני קנין קרקע אגב מטלטלין [וגם זה פלא כמו שתמהו המפרשים, א' דקנין אגב לא נאמר אלא לענין מקח וממכר, ומאיזה סיבה יועיל בקידושין, דלא כל קנין שמועיל במקח וממכר מועיל בקידושין אם לא נאמר בקראי. וי"א דכל קנין אגב הוא רק מדרבנן, ובוודאי אין מועיל קידושין ע"י קנין שאינו מועיל מן התורה. ועוד דבעבדים אין דין אגב דשאני מקרקעי דניידי כמבואר בריש ב"ק (יב), ועוד דבני חורין לא הוקשו לקרקעות, והרבה האריכו המפרשים כאן]. ולכאורה יפלא, למה באמת הקשו בנוסח זה, ולא הקשו בפשיטות כי מאיזה טעם יועילו כאן קידושין. גם כל הענין תמוה, למה הביאו נדון זה לאחר דין ערב ועבד כנעני.

והגם שצריך ליישב הסוגיא לשיטת רוב הראשונים [ורש"י בראשם] דקידושין באדם חשוב חל באותה הנאה שהיא מקבלת ממנו ע"י הנתינה, מ"מ לדרך הנ"ל יתישבו הדברים היטב. דרבא היה לו ספק האם יועיל מדין שניהם גם באופן כזה שהאשה נותנת לבעל, או שלא יועיל, או משום שהיא משלמת על ההנאה, או משום שיש כאן צורה הפוכה של קנין כסף. ואמר לו מר זוטרא אכן דמקודשת מטעם שניהם. והקשו ע"ז מאגב קרקע, ועיקר הקושיא היא דאילו היה אפשר להקנות קרקע אגב מטלטלין, לא אכפת לן מה שהיא משלמת מכיסה על מה שהוא מקבל במקומה, לפי שאין כאן קידושין תמורת כסף, אלא היא מוכרת לו את עצמה יחד עם הכסף. וגם אם היה מועיל אגב, היה מקום לומר שיש כאן צורת קנין כמו באגב, ואין זה סתירה מחמת שהיא נותנת לבעל, ולכן מועיל מדין שניהם. אבל מאחר שקנין אגב הוא רק מטלטלין אגב קרקע, אין כאן שום צורת קנין ופשיטא דלא מהני, עד שמיישבים דאיירי באדם חשוב,

שאחר נותן לבעל ע"פ ציוויה, והוא מדין ערב, שיש לה הנאה בקבלת אחר במקומה, דבכה"ג ס"ל להרמב"ם דמהני מדין ערב כמו שכתב הרמב"ם לעיל שם בקידושין מדין ערב ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, והכא נמי כוונת הרמב"ם כאן שיש לה הנאה שקיבל הוא ע"פ רצונה, ומאי שנא אחר מהבעל, אבל אין הכוונה שמקדשה בהנאה שיש לה כשהוא מקבל ממנה כמו שאמרו לענין אדם חשוב. ואולי הרשב"א הבין, שמאחר שהלשון מורה שהכוונה בהנאת קבלה כמו באדם חשוב, ה"ז מקלקל באמירה זו שלא יועיל מדין שניהם רק מדין דקבלה שלו היא כנתינה, שאינו מועיל אלא באדם חשוב.

ביאור תירוץ המגיד משנה

שתלוי אם האשה חסירה

י. אמנם מדברי מגיד משנה נראה שהרשב"א מתכוין לקושיא אחרת. ע"ש שהביא על אתר תמיהות הרשב"א על הרמב"ם, והאריך ליישב מה שכתב הרמב"ם שצריך אמירה, ובתוך דבריו כתב בזה הלשון: והקושיא שהקשה הוא ז"ל דלכאורה משמע דכי האי גוונא אם אינו אדם חשוב אינה מקודשת, אני אומר לדבריו א"כ יפה כח השליח ממשלחו, שכשהשליח מקדשה בכי האי גוונא מקודשת, וכשהמשלח אומר כן לא תתקדש, וזהו תימה, אלא ודאי יש חילוק בין זו לההיא דבעינן אדם חשוב, דהתם היא אומרת הילך וכו' זה מתנה משלה והיא חסרה ממון, ולפיכך בעינן חשוב בדוקא ושלא בחשוב במה תתקדש, אבל כאן אינה חסרה ממון כלל, והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים. ע"כ.

ולכאורה כוונת המגיד משנה, דכשהאשה מוציאה משלה, אין לה הנאה מזה רק אם המקבל הוא אדם חשוב, שלא תשלם מכיסה 'מנה' כדי שיקבלה אדם שאינו חשוב, דאין הנאה זו שוה כל כך, מה שאין כן כשאחר נותן, דאז אינה משלמת מכיסה כלום, בזה

ועיין ברשב"א בסוגיא (קידושין ז. ד"ה והרמב"ם) שתמה על מה שהוסיף הרמב"ם בשני דינים אלו שצריך אמירת הבעל דוקא, והוכיח דדין עבד כנעני הוא כשהנותן אומר לה התקדשי לפלוני. וזה לשונו: והרמב"ם ז"ל פירשה לזו [לקידושין מדין עבד כנעני], כגון שחזר מי שנתקדשה לו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי, ואיני יודע מי דחקו ע"ז, שהרי אין זה כדין עבד כנעני ממש אלא בשנתן ראובן ואמר ראובן שתהא מקודשת לשמעון כפירושן של ראשונים ז"ל. וכן כתב הוא ז"ל בתן מנה לפלוני ואתקדש אני לו [בקידושין מדין שניהם] בשאמר מי שנתקדשה לו, הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך, גם זה איני יודע למה, ואדרבה לכאורה משמע דכל כה"ג קרוב הוא להיות כנתנה היא ואמר הוא, שכתבנו למעלה (דף ה' ע"ב ד"ה אבל נתן) שאין בו בית מיחוש, לדעת הרב ז"ל בעצמו ולדעת הרב אלפסי. ואי נמי הוי כהילך מנה ואתקדש אני לך, דאינה מקודשת אלא באדם חשוב דוקא, ולא עוד אלא דרבא גופיה דאמרה להא מספקא ליה אפילו באדם חשוב, וצ"ע. עכ"ל.

ונראה מדבריו [בקושיא על קידושין מדין שניהם], דאמירת הבעל מקלקלת שלא יועיל כאן מדין שניהם, דהוי כנתנה היא שאינה מקודשת אלא באדם חשוב. ולכאורה צ"ע, למה לא יועיל הקידושין מדין שניהם רק כשאמר הנותן ולא כשאמר הבעל, ולמה נימא דהוי כנתנה היא דאינה מקודשת אלא באדם חשוב.

ומהשקפה ראשונה היה נראה שהרשב"א הבין בלשון הרמב"ם 'בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך' שיש לה הנאה כשהבעל מקבל, ונמצא שע"י קבלתו נתן לה [וכמו שאמרו בגמרא לענין אדם חשוב שנותן לה הנאה ע"י הקבלה], וע"י הרשב"א תמה דדין זה לא אמרו אלא לענין אדם חשוב, אבל בכל אדם אין לאשה הנאה בזה שהבעל מקבל.

אבל הוא פלא לכאורה, למה לא נפרש דכוונת הרמב"ם היא שיש לה הנאה ע"י

[ועיין בפתחי תשובה אבהע"ז סימן כ"ז (ס"ק כ"ג) שנסתפק כשנתנה פרוטה לאדם חשוב אם מהני, או שמא הנאה מנתינת פרוטה הוא פחות מפרוטה. או שמא נאמר דאדרבא יש לו הנאה יותר במה שהאדם חשוב מקבל ממנה אפילו מתנה מועטת, ולפי זה יש לו צד שמא מהני גם אם נתנה לו פחות מפרוטה. ולפי שיטת הראשונים הנ"ל דדין אדם חשוב מהני מדין שניהם, או לשיטת הרי"ח דמהני כאן בכסף של האשה כמו שהוכחנו במאמר ראשון, פשוט דא"צ יותר מפרוטה, וגם לא מהני בפחות מפרוטה. ודו"ק].

הערות למאמר הקודם

יא. ועתה רציתי להוסיף כמה הערות שהעירוני על מאמר הקודם, בביאור דעת ר"ח דמהני הנאת נתינה לאדם חשוב מדין חליפין. ע"ש שהובאו דברי החזון איש בביאור דברי ר"ח, דבאדם חשוב סובר רב כלוי שקונין בכליו של מקנה, וביארתי הדברים ע"פ מה שנתבאר שם בביאור דעת ר"ח שאינו מקנה בהנאה עצמה, אלא שהנותן מקבל הנאה בתוך כלי שלו ע"י שהאדם חשוב נוטל ממנו, והוי כמקבל ממנו ולא כנותן. ע"ש בארוכה.

והעירוני, שיש לפרש דברי החזון איש קצת באופן אחר, שכמו שכתבו קצת מן הראשונים, שלשיטת לוי שהקנין הוא בכליו של מקנה, קונין גם בכליו של קונה, והוא ק"ו מכליו של מקנה דקנה בהנאת נתינה, כ"ש שקונים בכליו של קונה. וכך י"ל דהר"ח סובר, דבאמת רב דורש גם כלוי שאפשר לקנות גם בכליו של מקנה [ומהני בשתייהם, ואולי משום ד'נותן' לרעהו משמע גם להיפך, הגם שבמעשה של בועז נתן הקונה את כליו], ומאותו הטעם דמועיל ללוי שמקנה לו בההיא הנאה, סובר גם רב, אלא דלשיטתו אי אפשר שיועיל הקנין בהנאה זו אלא אם כן הוא אדם חשוב, אבל בכל אדם אין לו אלא הנאה פורתא, ולא מהני, ולכן האופן שלמדנו שמועיל גם

יש לה הנאה גם אם קיבל ע"פ ציוויה אדם שאינו חשוב. וצריך ביאור מה היתה סברת הרשב"א.

ומצאתי בדברי המקנה, בקונטרס אחרון על שו"ע (סי' כ"ט ס"ג ד"ה אמרה), מבאר המשא ומתן בין הרשב"א למגיד משנה, וזה לשונו שם: והיינו שתמה הרשב"א במה שכתב הרמב"ם בדין זה דהילך מנה וכו' בהנאה הבאה לך בגללי, דאין זה דומה לעבד כנעני, ומתוך זה תמה נמי על מה שכתב בתן מנה לפלוני ואקדש אני לו בהנאת מתנה שקבלתי ברצונך, דמשמע דכיון דדין זה נלמד מדין שניהם, הרי דחשיב נתינת הבעל דהיינו הנאת הקבלה שהוא בשביל הבעל, כמו בדין הילך מנה שבאה הנאה בשביל הבעל, א"כ אין זה שום סברא שיאמר מה שמקבל הבעל הוי כאילו נתן, וכי היכי דלא אמרי' בהילך מנה ואקדש אני לך אם אין אדם חשוב, אעפ"י שנעשה רצונה במה שמקבל לא חשיב זה נתינה שלה קבלה בשביל שרצונה בכך, משום דלא שייך לומר במה שהיא נותנת משלה וחסרה הוי כמו קבלה, ה"נ לא חשיב קבלת הבעל נתינה בשביל שרצונה בכך, כיון דהוא להיפך שמרויח בקבלתו, והיינו דכתב הרשב"א דדין זה דומה להיות כנתנה היא ואמר הוא, והכי ה"ל למימר האמ"ל בהנאה שנתן לי פלוני בשבילך דמשמע דהנאה היא מפלוני. עכ"ל.

ומבואר בדבריו, דהרשב"א היה סובר, דכשם שלא מהני כשהיא נותנת לאדם שאינו חשוב מדין שניהם, משום שהבעל מקבל, ולא שייך לומר שהמקבל הוא הנותן, הכא נמי לא יועיל כאן באופן שהבעל שהוא המקבל מקדש. [משא"כ כשהנותן אומר, אז אין סתירה במה שהבעל מקבל]. והיינו משום שיש כאן צורה הפוכה של קנין, וכמו שכתבנו בדרך הראשון לעיל, וס"ל להרשב"א שגם אם אחר נותן, מאחר שהבעל מקדש עם זה ואומר לה בהנאה שקיבלתי ברצונך, נראה כאילו יש כאן צורה הפוכה של קנין. ומיישב מגיד משנה דרק אם היא מוציאה אי אפשר להחשיבה כקבלה. ודו"ק היטב.

שאדם חשוב המקבל מנות, יצא בזה ידי חובת משלוח מנות, וביארתי היטב ע"פ הנ"ל שקבלת האדם חשוב נחשב לנתינה. וצריך להוסיף דפשוט וברור שכל זה אינו לדינא, שרוב פוסקים לא נקטו כן, גם בביאור הסוגיא של נתינה לאדם חשוב, וגם כמה מן הפוסקים הביאו חידוש הנ"ל במשלוח מנות, ודחאו בפשיטות. אלא שבאתי לומר, שלפי המהלך שנתבאר בדברי ר"ח, יש מקום ליישב דברי קצת האחרונים שכתבו כן [הלא המה, הערך שי, חלקת השדה, פסקי תשובה, ושרשי הים], שלא יהיו דבריהם כתמיה רבתא כל כך.

שיטת הנתיבות בדין הנאה

או טובת הנאה בחליפי שוה בשוה

עוד הבאתי דברי הנתיבות, שרצה לפרש דברי הר"ח דהנאה עושים בה חליפין, דאיירי לענין חליפי שוה בשוה דא"צ כלי. ויש להעיר, דלכאורה מדברי הנתיבות בסי' ר"ג (סק"ב) מוכח להיפך, דמדבריו שם נראה, דהטעם שאין קונין טובת הנאה בחליפין [ולכמה ראשונים גם שכירות ושאלה בכלל זה, שאין נקנים בחליפין שהן כטובת הנאה], שהוא משום דלא שייך חליפין אלא בחפץ שגופו ממון, אבל דבר שאין גופו ממון, לא שייך בו ענין של חליפין ותמורה, וכמו דלא מהני חליפין במטבע לפי שאין גופו ממון, ושייך רק לשלם בו ערך ולא לעשות בחליפין, שזה מועיל רק כשיש לשניהם רצון בגוף החפץ, ולא במטבע שאינו מיועד אלא לתשלומין. והכי נמי בטובת הנאה לא שייך שיהיה בו חליפין ותמורה, דאינו חפץ בעין.

ולפי זה מסתבר דגם בחליפי שוה בשוה לא מהני בטובת הנאה, וכמו דלא מהני במטבע, דלא שייך ענין של חליפין ותמורה אלא בחפץ בעין, גם אם הוא חליפין ממש. ואם כן, אם טובת הנאה אינה נקנית בחליפי שוה בשוה לפי שאינה ממון ממש, איך נאמר דהנאה בעלמא שאין בה ממש [ובוודאי גרע מטובת הנאה או משאלה

בכליו של מקנה הוא רק באדם חשוב, וכל הסוגיא בהזהב דלא מהני לרב בכליו של מקנה, היינו בכל אדם.

אמנם עדין קשה דהר"ח איירי בנתן מנה, ואי באדם חשוב ס"ל כלוי, צריך שיהיה הנאת קבלת כלי [וכמו שתמה הקצות, ראה בסמוך]. ולזה צ"ל דהר"ח מפרש כשיטת הראשונים דס"ל דללוי קונין בכליו של מקנה גם במטבע, דעיקר הוא ההנאה, וא"צ הנאת כלי דווקא. ולכך מודה רב באדם חשוב שקונין בכליו של מקנה גם אם נתן לו מטבע. ודו"ק. אבל לכאורה הוא דוחק גדול מאד לפרש כן, דמנין לר"ח לחדש חידוש גדול כזה דרב גם דורש דמהני כליו של מקנה, ומוקים לה באדם חשוב. וזו פליאה עצומה. ובהכרח להשלים דברי חזון איש כמו שנתבאר במאמר הנ"ל.

עוד הראוני מה שכתב בדברי חיים (אורבך, דיני מכירה סי' ב') בביאור שיטת הר"ח, ע"ש שנתקשה על הר"ח מכמה סוגיות דהנאה לא מהני אלא מדין כסף ולא מדין חליפין. ורצה ליישב בזה הלשון: וצ"ל אף דהר"ח סובר דהנאה הוי ככלי, היינו באם מקבל הקונה מהמוכר דבר בעין. וסיים שצ"ק. והם לכאורה דברים סתומים וחתומים, איזה ענין יש שהמוכר יתן לקונה דבר בעין, כאשר הקנין נעשה בהנאה גרידתא שחשובה ככלי. ועיין שם בהגהות מבן המחבר שהוסיף קצת טעם לדבר, דמכיון דכתיב גבי חליפין ונתן, בעינן עכ"פ נתינה של דבר מסוים, אף דהנותן נותן למקבל ובהנאת הקבלה נקנה לו, מ"מ נתינה בעינן. ע"כ תו"ד. והדברים קשים מאד להבנה. וגם קשה מה שהקשינו במאמר, דלמה היה להר"ח הכרח לפרש כל זה, ולא פירש בפשיטות דמהני מדין כסף, וכוונת הגמרא לענין קנין קרקע. ולפי דברינו שם מיושב היטב כמו שנתבאר.

אדם חשוב המקבל משלוח מנות

מה שהבאתי בסוף המאמר מכמה אחרונים, שחידשו בדין משלוח מנות,

מסתימת הדברים הבין השער המשפט שההנאה בא לנותן רק לאחר שכבר זכה בה המקבל, דההנאה באה לו ממה שהוא נותן לו, ולא ממה שיש לאדם חשוב רשות ליטול, ולכן קשיא ליה רק דנאמר דקנה מכח היסוד 'ששניהם באים כאחד', והיינו שבכך שנעשית השדה שלו יש כאן נתינת הנאה למוכר, וקנין הקרקע לקונה וזכית ההנאה למוכר נעשה כאחד.

ונראה דלשיטת הקצוה"ח לא קשה, דעיין בקצות החושן (בסי' קפ"ט סק"א) שכתב ליישב קושית מהרי"ט על שיטת הט"ז (שם), שמי שיש לו פקדון אצל אחר, אינו יכול להקנותו לשומר עצמו ע"י קנין חצר, לפי שמקום הפקדון קנוי למפקיד. ותמה מהרי"ט, אלמה לא נאמר חצירו ומתנתו באים כאחד, שברגע שהפקדון נעשה שלו, נעשה המקום שלו, ונימא דשניהם באים כאחד, וכמו שאמרו לענין אשה שאם נתן הבעל גט בחצירה, אע"פ שכל זמן שהוא בעלה יש לו זכות בקרקע, ואינה יכולה להתגרש ע"י נתינת הגט בחצר שלו, מ"מ כיון שלאחר שתתגרש נעשה החצר שלה, אמרינן גיטה וידה באין כאחת, וה"נ נימא הכי.

ומיישב הקצות בזה הלשון: נראה דהתם כיון שנותן לה גט כתוב בחצירה, אלא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד, וכן בעבד שם אמרינן גיטו וידו באין כאחד, אבל אם אומר לעבדו בעל פה הרי את לעצמך לא קנה עצמו בן חורין אפילו למיני נפשיה, ולא אמרינן ידו ומתנתו באין כאחד, כיון דעבד קנוי לרבו אינו קונה עצמו בדבור וכו', אלא ע"כ דלא מהני בזה גיטו ומתנתו כאחד אלא היכא דנותן לו שטר אבל לא בדיבור בעלמא, וה"נ כיון שחצר של הנפקד קנוי למפקיד כל זמן שהוא שלו, אינו נקנה לנפקד בדיבור בעלמא. עכ"ל הקצות.

וביאור דבריו, דהחידוש של 'גיטו וידו באין כאחד', הוא כאשר עשה פעולת קנין,

ושכירות], עושים על ידה קנין חליפי שוה בשוה, והרי בכל מקום הקונה חמור מן הנקנה, כגון פירות שאין עושים חליפין אבל נקנין בחליפין, ואם אין הנאה נקנית ע"י חליפי שוה בשוה, כ"ש אין עושים בה חליפי שוה בשוה. ודו"ק היטב. ויל"ע עוד.

מעם שאי אפשר להקנות הקרקע לאדם חשוב בנתינת הקרקע עצמה

עוד ראיתי להעיר בדין זה של הקנאה בהנאת נתינה לאדם חשוב, ונקדים קושית השער המשפט (בסי' ק"צ סק"ב), על דברי המחבר (ס"ה) שהאומר לאדם חשוב הילך מנה ויהיה שדי מכור לך קנה [הקרקע, דההנאה שיש לה במה שקיבל ממנה חשיב כקנין כסף]. ותמה, דמה איריא שאמר לחבירו הילך ק' ויהיה שדי מכור לך עצמך בו, אפי' אם לא נתן לו שום מעות, רק שאמר לו הנני נותן לך שדי, ותקנה בהנאת שאתה מקבל מתנה ממני, ונתרצה המקבל, יהא קנוי לו, כיון שהנותן נהנה במה שמקבל המתנה ממנו הוה ליה כאלו קיבל מעות ממנו, ויהיה נקנה להמקבל מתורת כסף. ואין לומר כיון שאם לא יקנה הקרקע הזה אין להנותן הנאה מזה, משום דאין כאן קבלת מתנת אדם חשוב, ולכך אינו קונה המקבל שאין כאן נתינת מעות, זה אינו דאדרבה נאמר שהמתנה יהיה מתנה ויתקיים עבור קבלת המתנה וקנין השדה והמעות באין כאחד וכו'. וע"ש שמוכח דבכה"ג צ"ל דשניהם באין כאחד, וא"כ הכא נמי נאמר שקנין השדה וקבלת המעות באין כאחד ותהא השדה נקנית מתורת כסף. והניח הקושיא בצ"ע.

והנה יש שהקשו כעין קושיתו באופן אחר, שההנאה שיש לנותן מתנה לאדם חשוב, אינו בא רק לאחר שקנה האדם המתנה, אלא מאחר שהניח המתנה לפניו, ונותן לו רשות לקחתה, והסכים האדם חשוב לקבלה, גם אם עדיין לא קנאה האדם חשוב, כבר יש הנאה לנותן. ולפי זה הקושיא היא גם אם לא נאמר 'ששניהם באין כאחד'. אבל

ועכ"פ לפי שיטת הקצות לא קשה גם בעניינינו, דאין כאן שום מעשה נתינה לאדם חשוב, אלא דיבור בעלמא שנותן לו את שדהו, ובכה"ג אין לומר דשניהם באים כאחד כמו שנתבאר. אמנם עדיין ישנה לקושייתו לשיטת החולקים על הקצות בזה. ויש אריכות בדברי האחרונים בזה, והדברים עתיקים ואין כאן מקומן.

וגם לפי המתבאר לעיל לדברי כמה ראשונים דהקנין בנתינה לאדם חשוב לא הוי בהנאת הקבלה לבדה, אלא שהוא מדין ערב ועבד כנעני, ורק כדי שלא יהא נראה כצורה הפוכה שהמוכר נותן והקונה מקבל, אמרינן דבאדם חשוב מהני משום שקבלת הקונה נראה כנתינה. ולפי זה פשוט דאין מקום כלל לקושית השער משפט שיחול הקנין בנתינת הקרקע, כיון שאי אפשר לקנות בהנאה עצמה, אלא דמחמת שיש לה הנאה, מהני מדין שניהן, והקנין נעשה בכסף עצמו מדין שניהם, וזה לא שייך כשלא נתנו תשלומין כלל. והוא פשוט.

והיינו שנתן שטר לחצרה או לעבדו, שיש כאן פעולה של נתינת שטר שהוא הקנאה, אלא שבפעולה חסר ה'נשמה' של הקנין, לפי שהחצר והיד של העבד הוא של הנותן, בזה אנו אומרים שאם כתוצאה מהקנין יוצא שהנתינה היתה לתוך יד של המקבל, אנו מייחסים את התוצאה למעשה הראשון. אמנם כל זה כשעשה מעשה הקנאה, דהיינו נתינת גט, אבל בהקנאת פקדון למפקיד, המפקיד אינו עושה שום פעולת קנין, רק דיבור בעלמא, וע"ז רצו לומר שמכיון שאם הדיבור יתקיים, יוצא שיש כאן הקנאה, נאמר שחל כאחד. ואין נכון לומר כן, דלא היה שום פעולת קנין שנאמר שהפועל יוצא יהיה הנשמה של הקנין, ואי אפשר שהפועל יוצא יעשה קנין למפרע כשמתחילה לא עשו כלום, והרי היא כנשמה של קנין בלא גוף. ודו"ק היטב. [ועיין עוד בקצות סי' ר' (סק"ה) שמיישב באופן אחר, דלא שייך כלל גיטו וידו באין כאחד רק בגט שאין צריך הקנאה. ואכ"מ].



בירורי הלכה

הרב שמואל רבינוביץ

ברכת הרואה על נרות בית הכנסת

שאלה: יש לדון במי שאינו מדליק נרות חנוכה בביתו, ורואה נרות החנוכה הדולקים בבית הכנסת, האם יברך עליהם ברכת "שעשה נסים לאבותינו".

ושאלה זו מצוייה מאוד ב'כותל המערבי', שישנם הרבה מהבאים שלדאבוננו אינם מדליקים בביתם, ורוצים לברך ברכה זו על ראיית הנרות שהודלקו שם בברכה.
תשובה:

א

לשם כך, עלינו לברר תחילה את טעמי שני הדינים שנאמרו כאן: מהו גדר ברכת הרואה בחנוכה? ומהו גדר ההדלקה בבית הכנסת?

ב

דיני ברכת הרואה

כאמור, בגמרא הנ"ל אמרו "הרואה נר של חנוכה צריך לברך", ומן הלשון "צריך לברך" משמע שזהו חיוב גמור, כמו שאמרו "המדליק נר של חנוכה צריך לברך". רש"י בשבת (כ"ג ע"א ד"ה הרואה) פירש: "הרואה - העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה". כך פירש"י גם במסכת סוכה (מ"ו ע"א ד"ה הרואה): "הרואה נר חנוכה. קאי על שלא הדליק בביתו, ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח צריך לברך על הראשונה".

נראה שהוקשה לרש"י מה ההבדל בין "המדליק" ל"הרואה", והלא כל מדליק גם רואה את הנר? ולכן פירש שמדובר על רואה נר חנוכה כשלא הדליק. שתי נקודות

אמרו בגמרא (שבת כ"ג ע"א, סוכה מ"ו ע"א): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה: יום ראשון הרואה מברך שתיים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת". כך פסקו כל הראשונים, והובא הדין להלכה בשולחן ערוך (או"ח סי' תרע"ו ס"ג): "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו".

מעתה יש לשאול, האם אפשר לברך ברכות הראייה גם על הנרות שהודלקו בבית הכנסת. וכפי שכבר נתבאר באריכות בשו"ת שערי ציון ח"א סי' א', רחבת הכותל נחשבת כבית כנסת לכל דבר, ונרות החנוכה המודלקים בה נחשבים כנרות המודלקים בית הכנסת ומברכים על הדלקתם כמו שמברכים על ההדלקה בבית הכנסת.

הרואה, סידור חסידי אשכנז, סידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא, מחזור ויטרי סדר חנוכה סי' רל"ז, ספר המנהיג הל' חנוכה (עמ' תקל"א), ראבי"ה סי' תתמ"ג, רוקח סי' רכ"ו, ס' המאורות שבת כ"ג ע"א, ס' ההשלמה שבת כ"ג ע"א, אור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"ה, שבלי הלקט סי' קפ"ה, תניא רבתי סי' ל"ה, ספר הנייר הלכות חנוכה, רבינו ירוחם תא"ו נ"ט ח"א דף ס"א ע"ב, צרור החיים דרך ז' סי' ד', אורחות חיים ח"א הל' חנוכה סי' ט', ספר הפרדס שער ח' הראיות, נימוקי יוסף שבת כ"ג ע"א, ועוד).

עם זאת, הראשונים נחלקו בפרטי הדין, מתי צריך הרואה לברך? יש אומרים, שאף מי שהוא עתיד להדליק בביתו, אלא שלפני שהגיע והדליק ראה נרות חנוכה שהדליקו אחרים, גם כן יכול לברך על הראיה, ואחר כך כשידליק ישוב ויברך, ומשמע שחוזר ומברך את כל הברכות. (כ"כ הריטב"א בשם י"א, וכן הבינו מדברי רש"י שכתב "עדיין" הב"ח בסי' תרע"ו והט"ז בסי' תרע"ו סק"ג, אך ע' מה שהערנו לעיל על לשון רש"י זו. וע"ע פר"ח סי' תרע"ו סק"ג שפירש כן בדעת הרמב"ם חנוכה פ"ג ה"ד, שלא כמגיד משנה שם). על סברא זו חלקו רוב הראשונים, ומשמע מדבריהם שמי שבירך על הראיה אינו חוזר ומברך בביתו אלא רק את ברכת "להדליק". (ריבב"ן ואור זרוע, וכ"מ מהראשונים שלהלן). עם זאת, על אף שלשטות אלו אפשר מעיקר הדין לברך על הראיה אם עדיין לא הדליק אף על פי שהוא מתכוון להדליק, כתב בס' המנהיג: ואם רוצה לסדרם על הדלקתו ולא יברך עד שידליק בביתו הרשות בידו כדי לחבבו מאד, כדאמ' חזינא ליה לרב כהנא דמסדר להו אכסא דקדושא זמן דסוכה ולישב בסוכה וכן אכסא דהבדלתא". כלומר, שאף על פי שלכאורה מיד כשרואה הוא צריך לברך על הראיה, מותר לו להמתין ולברך בהדלקה שבביתו כדי לחבבו. והוסיף הריטב"א שאין בכך משום "אין מעבירין על המצוות" כיון

מודגשות עוד בדברי רש"י הללו: האחת, שברכה זו נאמרת על נר חנוכה המודלק לשם מצוה, ולכן הדגיש רש"י בשבת "ורואה באחד החצרות דולק", וברש"י בסוכה ביתר ביאור - "ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל, שמצוה להניחה בפתח". [כמ"ש בגמרא (שבת כ"א ע"א) "מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", ומפרש רש"י (ד"ה מבחוץ) "ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר". וזהו שכתב רש"י "ורואה באחד החצרות" כשהוא "עובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל"] השנית, שאין מדובר כאמור על רואה שכבר הדליק, שהרי כאמור כל מדליק הוא גם רואה, אלא מדובר במי שלא הדליק נר חנוכה כלל. רש"י בשבת הזכיר שתי אפשרויות - "שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה". [הלשון "עדיין" שברש"י נמצא גם בסידור רש"י, מחזור ויטרי, סידור חסידי אשכנז, סידור ר' שלמה מגרמיזא, ס' המנהיג, ראבי"ה, אבודרהם, נימוק"י, ועוד. אולם בשו"ת רש"י לא הוזכרה המילה 'עדיין' אלא רק "שלא יגיע לביתו בשעת ההדלקה", ובשבלי הלקט כ' בשם רש"י "כגון שאין בדעתו להדליק בביתו" וכן בתניא רבתי בשמו].

כדברי רבינו יצחק בן יהודה משום רבינו יעקב שהובאו ברש"י, ש"הרואה" האמור בגמרא הוא רק מי שלא הדליק כבר בביתו, מבואר בכל הראשונים בסוגיא. (סידור רש"י סי' שי"ז, שו"ת רש"י (אלפנביין) סי' רצ"א, ספר העיטור עשרת הדברות הל' חנוכה דף קי"ז ע"ג, רשב"א שבת כ"ג ע"א ד"ה הרואה, ריטב"א שבת כ"ג ע"א ד"ה הרואה, רא"ש שבת פ"ב סי' ח', מאירי שבת כ"ג ע"א, סמ"ג עשין דרבנן ה', סמ"ק סי' ר"פ, אגודה שבת פ"ב סי' ל"ז, פסקי מהרי"ח, ר' יחזקיהו ממגדיבורג שבת כ"ג ע"א, ריבב"ן שבת כ"ג ע"א ד"ה הרואה, פסקי הרי"ד שבת כ"ג ע"א ד"ה אמ', תוספות הרי"ד מהדורה תליתאה שבת כ"ג ע"א ד"ה

ב. מי שאינו מדליק בעצמו אלא מדליקים עליו בביתו, דעת הרשב"א ועוד שאינו יכול לברך ברכות הרואה כיון שכבר יצא ידי חובת המצוה, ודעת המאירי ועוד שיכול לברך כיון שסוף סוף הוא עצמו לא בירך ברכות אלו.

ג

גדרי ברכת הרואה

חז"ל הגדירו סוגים שונים של ברכות - ברכות הנהנין, ברכות המצוות, וברכות הראיה והשבח. ברור שהברכות שמברכים על הדלקת נר חנוכה הן ברכות המצוות, אולם לאיזה סוג שייכות ברכות הרואה? הרמב"ן (בספר תורת האדם, שער הסוף אות ח' ענין הרפואה) דן בברכות השבח שנאמרו בגמרא (כגון הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל) אם יש לברכן בהזכרת שם ומלכות, וכתב: "נראה שכולן בהזכרת שם ומלכות נתקנו. ועוד הרי ברכה שניה של מגילה ונר חנוכה ברכות הנס (נ"א השבח) הן ומברך אותן בשם ומלכות. ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה במקום. וכולן נאמרו בגמרא (שבת כ"ג א', מגילה כ"א ב') בלא שם ומלכות, שעשה נסים ושהחיינו, ואעפ"כ טעונות שם ומלכות כשאר הברכות".

לפי דברי הרמב"ן, כל ברכת "שעשה נסים" היא ברכת השבח על זכרון הנס. אמנם הרמב"ן הזכיר "הרואה נר חנוכה", אבל בעצם כוונתו גם על ברכת שעשה נסים שמברך גם המדליק, שהרי דבריו נסובים על "ברכה שניה של מגילה ונר חנוכה" ולא דוקא על ברכת הרואה. לפי זה, יש בחנוכה שני סוגי ברכות - ברכת המצוה על הדלקת נר חנוכה, וברכת השבח על זכרון הנס שנעשה לאבותינו. את ברכת המצוה מברך כמובן רק מי שמקיים בעצמו את המצוה - המדליק נר חנוכה בעצמו, אבל את ברכת השבח על זכרון הנס מברך כל הרואה את הנרות ונזכר בנס, כשם שהרואה את מקום

שכך עדיף יותר. (כ"כ גם בפסקי ותוספות רי"ד ושבלי הלקט בשמו, הראב"ה, המאורות, ההשלמה בשם דודו ר' אשר, המאירי, הגהות מיימוני הל' חנוכה פ"ג אות א' בשם רבינו שמחה וראב"ה וכ"מ בפסקי מהרי"ח ובתוס' ר' יחזקיה ממגדיבורג).

לגבי מי שאינו מדליק בעצמו אלא מדליקים עליו כגון מי שמדליקים עליו בביתו, נחלקו הראשונים אם יכול לברך את ברכות הרואה או לא: הרשב"א כתב שדוקא מי שלא הדליק ושלא הדליקו עליו בביתו ושאינו עתיד להדליק הלילה מברך ברכות הרואה, "דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה", והביא שיש שפירשו שאף על פי שמדליקים עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה "ואין להם על מה שיסמוכו". (כדעתו כתבו גם סמ"ג, אבודרהם, השלמה בשם דודו ר' אשר, ס' הפרדס בשם הרשב"א, ס' המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חנוכה אות כ"א בשם האגודה.) לעומת זאת, המאירי כתב שמי שמדליקים עליו בביתו כגון בן אצל אביו או אכסנאי "יש פוטרים אותו מלברך ולא יראה לי כן" וכן דעת עוד ראשונים. (ראב"ה, הכרעת ס' המאורות, ארחות חיים פסקי ריא"ז, פסקי ר' מנדל קלויזנר). בס' צרור החיים הביא את דברי "מורי הרשב"א" שדחה את הדעה השניה, אך כתב שכך היא דעת התוס'. ר' ירוחם הביא את שתי הדעות בלא הכרעה, וכתב שלפי הסברא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטות צריך לצאת ולראות כדי שיברך.

לסיכום: רש"י כותב שברכת הרואה היא רק למי שלא בירך עדיין על ההדלקה, ומצינו שתי מחלוקות בדין ברכת הרואה:

א. י"א שאף מי שעתיד לברך על ההדלקה יכול לברך על הראיה ולחזור ולברך אח"כ בשעת ההדלקה. אך רוב הראשונים חולקים וסוברים שמי שבירך על הראיה אינו יכול לשוב ולברך בשעת ההדלקה, ולכן עדיף לא לברך כשרואה ולברך את כל הברכות על ההדלקה עצמה.

בעיקר דברי התוספות, יש להקשות על תירוצם שכתבו "וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה", מדוע דוקא חששו לבני אדם שאין להם בתים, ולא חששו לבני אדם שאין להם לולב? התוס' העירו על תירוץ זה ואמרו "וטעם ראשון נוחא דלא תיקשי ליה מזוזה", שגם יש בני אדם שאין להם בתים ולא תיקנו להם ברכה על ראיית מזוזה. אך גם מקושייתם זו מוכח שפשוט לתירוץ זה שרק למי שאין לו בית יש לתקן תקנה, ולא למי שאין לו לולב ושופר? צריך לומר, שכוונת התוספות בתירוצם היא לומר שכל המצוות אינן תלויות במקומו של האדם - בכל מקום הוא יכול לחפש שופר, לולב, תפילין וכד'. אמנם את מצוות נר חנוכה אפשר לקיים רק בביתו של האדם, ואם הוא בדרך או באכסניא הוא מנוע מלקיים את המצוה, ולכן תיקנו כאן תקנה מיוחדת עבור אותם האנשים, וכמו שכתבו רש"י ושאר הראשונים שלא הוזקה ברכת הרואה אלא למי שבא בדרך או יושב בספינה.

תירוץ נוסף כתב האגודה (סוכה פ"ד סי' מ"ב, וכן בס' המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חנוכה אות כ"א בשמו), שגר חנוכה עשוי לאורה, ולכן הרואה שאינו יכול לקיים ההדלקה מברך גם כן. בפשטות נראה שסברתו היא שמכיון שמצוות נר חנוכה היא כדי לראות את אורו, אם כן יש לרואה גם כן חלק במצוה ולכן תיקנו גם לו ברכה מה שאין כן בשאר המצוות שאין שום ענין לרואה אותן. [לכאורה גם בציצית י"ל שהמצוה היא "וראיתם אותה" והרואה ציצית של חברו יברך, אך החילוק הוא שגר חנוכה עשוי במיוחד לפרסם את הנס ולהאיר לרואים ולבני רשות הרבים וראייתם היא מטרת המצוה, בשונה מציצית שהראייה מיועדת בעיקר ללובש עצמו] השפת אמת בשבת כ"ג ע"א בדין הרואה נר חנוכה כתב שהתיקנו ברכה לרואה כי את מצות ההדלקה הטילו על אחד מבני הבית אבל את ברכת הרואה ושהחיינו כולם מחוייבים לברך,

הניסים נזכר בנס ומברך, בין אם מדליק עכשיו את הנרות בעצמו ובין אם ראה נרות שהדליקו אחרים.

ד

מדוע תיקנו ברכה זו?

יש להבין, מדוע דוקא בנרות חנוכה יכול גם הרואה לברך, ואילו בשאר המצוות רק מי שעושה את המצווה בפועל יכול לברך, ולא שמענו ברכה למי שרואה סוכה או נטילת לולב?

שאלה זו הקשו התוספות (סוכה דף מ"ו ע"א, ד"ה הרואה): "הרואה נר של חנוכה צריך לברך. בשאר מצוות כגון לולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. וטעם ראשון נוחא דלא תיקשי ליה מזוזה. ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך". שני טעמים כתבו התוספות לדבר: האחד, משום חביבות הנס. והשני משום שיש אנשים שאין להם בתים ואינם יכולים לקיים את המצוה. על הטעם השני העירו התוספות, שמי שאין לו בית גם אינו יכול לקיים מצוות מזוזה, ולא מצינו שתיקנו ברכה מיוחדת למי שאין לו בית ורואה מזוזה. אך עוד העירו התוספות (טעם שלישי) שיש לפרש שלא תיקנו לרואה ברכה בנפרד, אלא רק ברכה שהעושה את המצווה עצמה גם כן מברך. (ע"ש במהר"ם, במהרש"ל ובמהרש"א). לכן בנר חנוכה שהעושה את המצווה בעצמו גם כן מברך "שעשה ניסים" תיקנו גם לרואה את אותה ברכה, אולם בלולב ומזוזה שיש ברכה רק על עשיית המצוה שאותה לא שייך כמובן שיברך הרואה, ואין ברכה נוספת, לא תיקנו ברכה מיוחדת לראיה... [שני הטעמים הראשונים שבתוס' הובאו גם בתוס' הרא"ש ובאגודה, וכ"כ האבודרהם בסדר הדלקת נר חנוכה אלא שבמקום "חביבות הנס" כתב "פירסומי ניסא"].

לישראל, אלא שזו תלויה במקום וזו תלויה ביום. אך לפי זה יש לשאול, האם התוספות ושאר הראשונים שלא תירצו כתירוצי ספר הפרדס, חולקים גם על הגדרתם של הרמב"ן וספר הפרדס וסוברים שברכת שעשה ניסים היא ברכת המצווה, ולכן הקשו מדוע בשאר המצוות לא תיקנו ברכה זו?

לכשנעיין בקושיית התוס' ובתירוציהם, נראה ברור שהתוספות סוברים שברכת הרואה היא תקנה אחרת מברכות המדליק, שהרי הקשו מדוע בשאר המצוות כמו סוכה ולולב לא תיקנו ברכה לרואה, וברור שברוב המצוות עיקר המצוה היא המעשה - נטילת הלולב, ישיבת הסוכה וכו', ופשוט שמי שרואה אחר נוטל לולב או יושב בסוכה אין לו שום נגיעה ושייכות למצוה. גם בתירוציהם לא חזרו בהם התוס' מהנחה זו שברכת הרואה היא תקנה נפרדת, אלא כתבו טעמים מדוע ראו חכמים לתקן פה תקנה מיוחדת - כעין מצוה בפני עצמה - דוקא במצות נר חנוכה: אם משום חביבות הנס ופירסומי ניסא, אם משום האנשים שאינם בביתם שאינם יכולים לקיים את המצוה. אם משום שלא שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך. כך שיש מקום לומר כדברי הרמב"ן והפרדס, שהברכה שתיקנו לרואה נר חנוכה לברך היא ברכת הודאה על זכר הנס, וכמו הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל שמברך, וכמו שנתבאר. ומה שלא תירצו כך, משום שיש להם מחלוקת בגדר ברכת שעשה ניסים שמברך המדליק - האם גם הוא מברך ברכה זו כברכת הרואה לזכר הנס כמ"ש הפרדס, או שברכתו היא חלק מברכות המצוה כמו ברכת "להדליק נר".

אמנם, לפי זה קשה על קושיית התוספות שהתקשו "מדוע בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה", ולכאורה במצוות אלו לא שייכת בכלל ברכת ראייה? ובהכרח לכאורה שהבנת התוס' היא שברכת הרואה היא תקנה לברך כעין ברכת המצוה שהיו מתקנים על ברכת לולב וסוכה. (ונראה דוחק לפרש שקושיית התוס' היא רק על

ובזה מיושבת קושיית התוס' הנ"ל. וע"ע בשפת אמת לחנוכה תרל"ו ליל ו' מה שביאר שלא נתקנה ברכת שעשה ניסים על עצם היום אלא על הראיה כי אין תפיסה בגוף הנס ורק על ידי המצוות יש לאדם קצת התדבקות בנס ויכול לברך. וע"ע הסבר דומה בשו"ת בית מרדכי ח"א סוף סי' מ'.

בספר הפרדס (שער ח' ברכות הראיה) הביא את שני תירוצי התוס' הראשונים בשם "רבינו שמשון בעל התוספות" והשיג על זה "וכבוד הרב במקומו מונח, דאין בזה ובזה טעם וריח". ועוד הביא בשם "הרב ז"ל" שנתן בזה טעם אחר, והוא הטעם האחרון שבתוספות, וגם עליו כתב שהוא דוחק. לכן כתב בס' הפרדס תירוצי אחר: "אלא נראה לי דהכא נמי בדין הוא דמברכינן בנר חנוכה בראיה יותר משאר מצוות, לפי נר חנוכה נעשה זכרון לנס [שנעשה] כשנכנסו יוונים להיכל. והוי ליה כרואה מקום שנעשו בו ניסים לאבותינו שחייב לברך בא"י אמ"ה שעשה ניסים לאבותינו וגו'. הילכך חייב לברך ג"כ כשרואה נר חנוכה כמו במקום שנעשו ניסים לישראל שחייב לברך, אבל שאר מצוות לא. וא"ת קשיא מגילה ג"כ נקראת לפרסומי ניסא, וא"כ אמאי לא תיקנו לרואה לברך. יש לי לומר דמסתמא כבר היו כל העם בהתחלת המגילה וכבר בירך שליח צבור בשביל כולם". לפי דבריו, אין הברכה על ראיית נר חנוכה כשאר ברכת המצוות, אלא מכיון שנר חנוכה נתקן לזכרון הנס אם כן הרואה את הנר הרי הוא כרואה מקום שנעשו בו ניסים וחייב לברך על הראיה.

ה

היכר הנס בברכת הרואה

דברי ספר הפרדס, שהטעם שתיקנו ברכת הרואה רק בנר חנוכה מפני שנר חנוכה נתקן לזכרון הנס והרואה אותו הרי הוא כרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, מתאימים לכאורה לדברי הרמב"ן בספר תורת האדם הנ"ל (באות ב') שברכת הרואה נר חנוכה היא כברכת הרואה מקום שנעשו בו ניסים

מצוות שיש זכירה בראייתן כמו סוכה שיש בה זכרון לסוכות שישבו ישראל בצאתם ממצרים והרואה זוכר זאת, כי בלולב לא מצינו זכירה כזאת במפורש, והלשון "בשאר מצות כגון אלולב וסוכה" לא משמע שנתכוונו תוס' רק למצוות מסויימות).

חיזוק לסברא זו שיש בראיית נר חנוכה שייכות לברכת שעשה ניסים בזכרון הנס על ידי הראייה יש להביא מן הדין האמור בגמרא הנ"ל שהרואה מברך גם ברכת שהחיינו ביום הראשון. בספר 'ערכי תנאים ואמוראים' (לר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא רבו של הרוקח, בערך רב ייבא סבא) ביאר את הדין כך: "ותיקנו שהחיינו בשעת קיום המצוה דהיינו הדלקה, דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה, כמו שתיקנו בכל שאר המצות בשעת עשייתה אומר שהחיינו בישיבת הסוכה או בעשייתה, ששתייהן מצוות. וכמו שבשאר ימים טובים פסקינן כרב נחמן דאמר (עירובין מ' ע"ב) זמן אומרו אפילו בשוק, הכי נמי גבי נר חנוכה. דהכי גרסינן בפרק במה מדליקין (שבת כ"ג ע"א) אמר רב חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה בר אבא ידידיה אמר הרואה נר חנוכה צריך לברך. ואמר רב יהודה יום ראשון מדליק מברך שלש ורואה מברך שתיים, דהיינו [שעשה] נסים ושהחיינו... אעפ"כ אין מברכין בשעה שיושבים לקיים סעודת פורים, לא וצינו על סעודת פורים ולא זמן, כי אם בשעת קריאת המגילה שמברך מנ"ח. [לפי] שחנוכה ופורים אין שום קדושה נוהגת בהם, ואין היכר הנס לא ביום ולא בסעודה שהרי כמה ימים אדם ממשיך כמה פרפראות על שולחנו. ואין לומר זמן אלא על ההיכר דהיינו הדלקה בחנוכה וקריאת המגילה בפורים היא עיקר תקנה להכרת הנס...".

מעיקר הדין זו ברכה על היום ואפשר לאומרה גם בלא כוס על עצם היום), וכך גם בנר חנוכה תיקנו לברך שהחיינו בשעת קיום המצוה דהיינו ההדלקה, (וזוהי ברכת שהחיינו על עצם קיום המצוה, כמו שמברכים שהחיינו על נטילת לולב בנפרד מהברכה על עצם החג), אך גם הרואה יכול לומר ברכה זו על עצם היום אף אם אינו מקיים את המצוה. אלא שבזה שונה חנוכה משאר ימים טובים, שבשאר טובים אפשר לברך אפילו בשוק, ואילו בחנוכה אין מברכים אלא על הנר בהדלקה או ראה, מכיון שאין ביום עצמו היכר באיסור מלאכה או בסעודה ("שהרי כמה ימים אדם ממשיך כמה פרפראות על שולחנו"), לכן מברכים שהחיינו רק על היכר הנס שהיא ההדלקה בחנוכה וקריאת המגילה בפורים. מדבריו עולה, שברכת שהחיינו שהרואה מברך סמוכה היא דוקא לראיית הנר שהיא היכרו של חנוכה, והדברים מתאימים לסברות הראשונים הנ"ל שיש בראיית נרות החנוכה היכר וזכרון לנס, ולכן מברכים אף על עצם ראייתם ברכת "שעשה ניסים" וברכת "שהחיינו", כיון שיש זכרון לנס בראייה זו. [בעיקר הדין אם מברכים שהחיינו בחנוכה בלא ראייה, ראה מש"כ בקיצור להלן בסוף אות ה']

לסיכום:

בדברי הרמב"ן ראינו שברכת "שעשה ניסים" היא ברכת השבח על זכרון הנס, והמדליק והרואה שווים בברכה זו שהם מברכים כאשר נזכר הנס ע"י הנרות הדולקים. בדברי ספר הפרדס ראינו גם כן שראיית הנרות היא מזכירה את הנס כעין ראיית מקום שנעשו בו ניסים, ולכן נאמרת ברכת "שעשה ניסים" על ראיית הנרות בלבד. הארכנו לבאר שגם לדעת התוס' ושאר הראשונים שונה ברכת "שעשה ניסים" בחנוכה משאר ברכות המצוות מפני שאיננה ברכה על עצם המצוה אלא על זכרון הנס שמזכירה המצוה, וכן מתבאר מדברי בעל

ה'ערכי תנאים ואמוראים' מבאר, שברכת "שהחיינו" בשאר ימים טובים נפסק בגמרא שיותר לאומרה אפילו בשוק (כלומר שאמנם תיקנו לאמרה על הכוס, אבל

סק"ב ומשנ"ב בשעה"צ סי' תרע"ו סק"ג, מג"א סי' תרצ"ב סק"א ומור וקציעה שם ומשנ"ב שם סק"א וביה"ל, וע' אגרו"מ אור"ח ח"א סי' ק"צ ואור"ח ח"ה סי' כ' וסי' מ"ג ושו"ת יבי"א ח"ו אור"ח סי' מ"ב אות י'. נדגיש שוב, שכל זה הוא לגבי "שהחיינו" שאפשר שהיא ברכה על עצם היום, כמו שאנו מוצאים בשאר החגים, אבל המאירי עצמו מדבר גם על ברכת "שעשה ניסים", וזהו כאמור חידוש בפני עצמו].

דעה אחרת מצינו בראשונים, שאפשר להדליק נרות חנוכה גם בלא בית: הכל בו (הל' חנוכה סי' מ"ד, וכן בארחות חיים ח"א הל' חנוכה סי' י"ג) כתב: "וכן מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בלילי חנוכה אף על פי שאין לו בית מיוחד שם שמענו שהר"ר משולם ז"ל היה נוהג להדליק ולברך לזכרון הנס". משמעות הדברים לכאורה היא שלדעת הר"ר משולם מי שנמצא בכפר שאין שם ישראלים וגם אין לו בית מיוחד שהוא יכול להדליק בו נר חנוכה כמצוותו, ולברך רק "לזכרון הנס", אף על פי שאין לו בית משלו שהוא מחוייב בהדלקה. אולם נדגיש, כי חידוש זה של רבינו משולם אינו נוגע לדיני ברכת הרואה (ואינו ענין לדברי המאירי הנ"ל). והכל בו עצמו הביא את דבריו בקשר לדין אכסנאי, מכיון שלדבריו הוא מדליק ומברך את כל הברכות כמו בהדלקת נר חנוכה בביתו.

המאירי עצמו, אחר שכתב את הדין שהבאנו בשמו לעיל שמי שאינו מדליק ואינו רואה נרות יכול לברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו, הביא את הדין של הר"ר משולם: "מי שהיה בכפר שאינו מדליק ואינו רואה כגון כפר של גוים, יש מחייבים אותו להדליק, שלא נפטר מהדלקה אחר שאינו רואה במקומו שום הדלקה ואף גדולי הדורות שלפנינו (-כינויו של ר' משולם בעל ההשלמה) החמירו על עצמם בזו ואין הדברים נראים". הרי לנו שהמאירי עצמו על אף שסובר שיש לברך שעשה ניסים ושהחיינו בלא הדלקה, אינו מסכים שאפשר

"ערכי תנאים ואמוראים" שהנרות הדולקים הם היכרו של חנוכה, ולכן גם ברכת שהחיינו שאומר הרואה נאמרת בראיית הנרות ולא סתם על עצם היום.

ן

ברכת הרואה בלא הדלקת מצוה

כל הראשונים הנ"ל עסקו בדין מי שרואה נר חנוכה שהודלק כמצוותו בבית ישראל, וכמו שכתב רש"י בסוכה (דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה, הובא לעיל באות א') שהרואה "עובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל", ופשוט כן בדברי כל הראשונים שהוזכרו לעיל. לפי זה, מי שנמצא במקום שלא דרים שם יהודים המדליקים נרות בבתיהם כלל (או שאינם נראים מבחוץ), אינו יכול לברך ברכת הרואה, שהרי אינו רואה שום נרות.

אף על פי כן, מצינו דעה בראשונים שגם כך אפשר לברך. המאירי (שבת כ"ג ע"א ד"ה מי שאין) כתב: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה ניסים בכל הלילות והדברים נראים". לפי זה י"ל דברכת "שעשה ניסים" היא ברכה על עצם זכרון הניסים שנעשו בחנוכה, אלא שלרואה נתקנה ברכה זו בראיית הנרות מכיון שראיתם מזכירה את הנס, ואילו מי שאינו רואה נרות כלל יכול לברך ברכה זו גם בלא ראייתם. עם כל זה, חשוב להדגיש שגם לדעת המאירי מי שיש באפשרותו לראות נרות חנוכה יברך את ברכת הרואה דוקא כשיראה את הנרות. כי אין הוא חולק על כך שעיקר תקנת ברכת הרואה היתה כאשר האדם רואה את זכרון הנס בנרות שהם היכרו של חנוכה. [לגבי ברכת שהחיינו, אותה גם מזכיר המאירי, ע' כעין זה בנימוק"י במגילה בשם ס' המאורות שמי שאין לו מגילה לקרות מברך שהחיינו, וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' ר"ד, וע"ע בפר"ח אור"ח תרע"ו סק"א ופרמ"ג במש"ז תרע"ו

להניחה על פתח ביתו מבחוץ", וכל דיני ההדלקה בגמרא נאמרו דוקא במי שיש לו בית ומדליק בביתו. דין הדלקה בבית הכנסת לא הוזכר כלל בגמרא, אולם הוא מנהג קדום מתקופת הראשונים שהוזכר כבר בס' העיטור (הל' חנוכה) ובהרבה ראשונים לאחריו, אף על פי שאינו מדין הגמרא. בס' המנהיג הל' חנוכה כתב: "ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק נר של חנוכה כי אם בבית שאדם דר בו מדאמרין כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ובית הכנסת פטור ממזוזה, כדאמרין בפ"ק דיומא (י"א ע"ב).

בראשונים הוזכרו שני טעמים עיקריים להדלקה בבית הכנסת: הראשון הוא משום פרסום הנס וזכר למקדש. וכך כתב הראב"ן בס' המנהיג: "נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית עולמים, ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים שם" ... טעם זה הוזכר גם באורחות חיים (ח"א הל' חנוכה אות י"ז) ובכל בו (סי' מ"ד, הובא בב"י או"ח סי' תרע"א) שכתבו כי ההדלקה בבית הכנסת היא גם "הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש". המאירי (שבת כ"ג ע"ב ד"ה אף) כתב: "וזה שנהגו להדליק בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומי ניסא ולא לכוונה אחרת והדבר נאה". הריטב"א (שבת כ"ג ע"א) כתב: "נהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים", וכ"כ גם במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (סדר חנוכה ד"ה ונהגו להדליק).

ביתר הרחבה כתב על כך הריב"ש (שו"ת ריב"ש סי' קי"א): "המנהג הזה, להדליק בבית הכנסת, מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא. כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ; כדתנן (שבת כא:) בההיא דגמל טעון פשתן וכו'. וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו, ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי

להדליק ולברך על הנרות כאשר אינו במקום שיש מצוה להדליקם. [דברי הכל בו והארחות חיים הובאו בבית יוסף (או"ח סי' תרע"ז): "מצאתי כתוב בשם מהר"י אבוהב ז"ל בלשון הזה כתוב בארחות חיים (שם אות יג) שמי שהלך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה אף על פי שאין לו בית מיוחד שמענו שה"ר משולם היה נוהג להדליק ולברך זכר לנס ע"כ". ובשו"ע (או"ח תרע"ז ג') פסק: "יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות. הגה: כי חייב לראות הנרות (מרדכי), וכן נוהגין". באר הגולה ציין שמקור דברי השו"ע הוא בדברי מהר"י אבוהב בשם הארחות חיים, וכך משמע מהאחרונים ומהמשנ"ב שם, ולפי זה החידוש בדברי הר"ר משולם הוא שאדם יכול להדליק במקומו אף על פי שמדליקים עליו בתוך ביתו. כדברים אלו כתב גם הרי"א ז" (פסקי ריא"ז שבת פ"ב סי' ט"ו, הובא בשלטי גבורים שבת דף י' ע"א מדפי הרי"ף אות א'): "ונראה בעיניי שאם היה עומד בין הגוים, אף על פי שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו, ואף על פי שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו, ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הגוים אם לא ידליק הוא לעצמו, כמבואר בקונטרס הראיות".

דעות אלו לא הוזכרו בדברי הפוסקים האחרונים ולא הובאו להלכה, אולם למדנו מכך שלדעת המאירי ברכת "שעשה ניסים" כשלעצמה היא ברכה על זכרון הנס ביום זה ואיננה תלויה בדוקא במצות הנרות. ולדעת הר"ר משולם אפשר להדליק נרות "לזכרון הנס" גם כשהאדם אין לו בית שהוא מחוייב להדליק בו כעיקר הדין, ויש אפילו בהדלקה זו זכרון לנס ואפשר לברך עליה.

ז

הדלקת נרות בבית הכנסת

בגמרא (שבת דף כ"א ע"א) נאמר כי "מצות חנוכה נר איש וביתו", ו"מצוה

בפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם". דברים דומים הביא גם האבודרהם (במעריך של שבת) "עוד מצאתי כתוב לאחד מן החכמים: וכן בענין הקידוש בבית הכנסת (-שאע"פ שבטל הטעם התקנה לא זוה ממקומה), וגם יש בזה פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות, שנא' במקהלות ברכו אלהים. ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאיין ושאינן בקיאיין. ודומה לזה גם כן מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם גם שיצאו ידי חובתן הרואים שאין להם בית לברך שם".

בספר תניא רבתי סי' ל"ה כתב שהטעם כדי להוציא מי שאין לו שמן או אורחים. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרע"א): "נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו כבי כנישתא". והוסיף הב"י את דברי הכל בו והריב"ש שיש בזה פירסום הנס גדול.

לכאורה יש נפקא-מינה גדולה מאד בין שני הטעמים: לפי הטעם הראשון, ההדלקה בבית הכנסת היא מנהג שהונהג לתוספת פירסום של הנס, אך איננה נוגעת למצוה שתיקנו חכמים שכל אחד ידליק בביתו, וכמו שהדגיש הריב"ש בסוף דבריו ש"באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו". לעומת זאת לפי הטעם השני שכתבו הראשונים, שהוא כדי להוציא את מי שאינו בקי או אורחים ושאיין להם בית או שמן, הרי שלכאורה אדרבה ההדלקה היא כדי להוציאם ידי חובתם, ולפחות כלפיהם מתקיימת בכך המצוה של הדלקת נר חנוכה, כשם שהקידוש בבית הכנסת מוציא את מי שאינו מקדש בביתו. אך קשה מאד על טעם זה, הרי בית הכנסת אינו ביתו של אף אחד? ואם יש שם אורחים או מי שאין לו

ניסא כי אם לבני ביתו לבד, לזה הנהיגו להדליק בבהכ"נ לקיים פרסומי ניסא". הריב"ש שם האריך לבאר שאף על פי שהדלקה זו היא רק מנהג, מברכים עליה, כשם שמברכים על מנהג אמירת הלל בראש חודש. אך בסוף דבריו מדגיש שם הריב"ש: "ומ"מ באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה. וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו".

יתכן שהדגשתו של הריב"ש שההדלקה בבית הכנסת הונהגה מפני שאיננו מקיימים את המצוה כתיקנה להניחה בפתח הבית מבחוץ ולכן נהגו להדליק בבית הכנסת לפרסם את הנס יותר, באה ליישב מדוע לא הוזכר מנהג זה בגמרא ולא תיקנו כך חכמי המשנה והתלמוד. על כן הוסיף הריב"ש שבזמנם לא היה צורך במנהג זה מכיון שהדליקו מבחוץ והיה פירסום הנס לכל בני רשות הרבים, מה שאין כן בזמן הזה שמדליקים בפנים מחמת האומות ואין פירסום הנס אלא לבני הבית בלבד לכן נהגו להדליק גם בבית הכנסת כדי להרבות את פירסום הנס שנתמעט בזמן הזה. כדברי הריב"ש כתב ג"כ במחזור מעגלי צדק (ענין חנוכה), לר' בנימין ב"ר מאיר.

טעם שני מובא בארחות חיים (שם) ובכל בו (שם) ש'נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריו בזאת המצוה". ביתר הרחבה ביאר הכל בו עניין זה בהלכות פסח (סי' נ'), בדבריו על הקידוש בליל שבת ויו"ט שבבית הכנסת שנתקן מתחילה עבור האורחים האוכלים בבית הכנסת ולא בטל המנהג אף על פי שבטלה הסיבה שעליה היתה התקנה (מכיון שאין עתה אורחים האוכלים שם): "וכן הדין בענין קדוש בבית הכנסת, והטעם לפי שיש בזה פרסום גדול לשם יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות. ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני בקיאיין ושאינן בקיאיין. ודומה למה שנהגו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת לפרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות

מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא, ואיך יצאו האורחים בהדלקה שבבית הכנסת? והב"י עצמו בהל' קידוש (ב"י או"ח סי' רס"ט) תמה על מנהג זה של קידוש בבית הכנסת (שהוא עצמו מביא כאן ראייה ממנו) שלא נתקן אלא בשביל אורחים שאוכלים ושותים בבית הכנסת, ופסק בשו"ע (או"ח רס"ט א') ש-עכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבהכ"נ, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבהכ"נ, וכן מנהג ארץ ישראל. אם כן, מדוע כאן כתב הבית יוסף טעם זה כטעם פשוט, ולא כתב שהיינו דוקא אם האורחים ישנים בבית הכנסת עצמו שאז הם צריכים להדליק שם, ושההדלקה צריכה להיות בשליחותם ולשמם.

אכן, כשנדקדק בדברי הכל בו והאבודרהם שהבאנו לעיל, נמצא שכתבו שני הסברים שונים להדלקה שבבית הכנסת: האחד, "לפרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם" כמו שאמרו בקידוש ש"אין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני בקיאים ושאין בקיאים". מטעם זה נראה, שהמטרה בקידוש ובהדלקה בבית הכנסת הוא להורות את סדר הברכות למי שאינו בקי בהן (ולסדרן ולזרזן גם בפני הבקיאים). ומה שמותר לברך בבית הכנסת כדי ללמד את מי שאינו בקי בברכות לברך כראוי בביתו. בנוסף, כתבו הכל בו והאבודרהם טעם שני: "גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם". לטעם זה, ההדלקה היא בשביל מי שאין לו בית להדליק ולברך בו, שיוכל לברך על נרות אלו לכל הפחות את ברכת הרואה. (יש להתאים כאן את הטעם שכתב הריב"ש לשיטתו, שבזמן המשנה והתלמוד שהיו מדליקים על פתח הבית מבחוץ אפשר היה לברך ברכת הרואה תמיד, אבל בזמן הזה שמדליקים בפנים אם לא שהיו מדליקים

שמן הרי כל אחד צריך להדליק בבית שהוא נמצא בו, אלא אם כן מדובר שהאורחים אוכלים וישנים בבית הכנסת עצמו ממש.

אכן מצינו אחד מן הראשונים שתמה על ההדלקה בבית הכנסת ולא קיבל מנהג זה. בספר שבלי הלקט (ענין חנוכה סי' קפ"ה) כתב: "כתב בעל הדברות ז"ל (-ספר העיטור) נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת ויש מקומות שנהגו להניחה על הפתח ויש שמניחין אותה באמצע בית הכנסת עד כאן דבריו. וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה. ומורי ר' יהודה אחי שני (אחי שני' - בן דודי) נר"ו היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה, וכן דעתי נוטה, כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת, ואילו היו אורחין ישנים בבית הכנסת היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכסניי חייב בנר חנוכה, ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק". כן כתב גם בספר תניא רבתי (סי' ל"ה): "כתב בעל עשרת הדברות נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת. ויש מקומות שמניחים אותה באמצע בית הכנסת. ושמה נהגו להדליקה בעבור האורחים ובעבור מי שלא היה לו שמן להדליק נר חנוכה. אבל מורי הרב חביבי היה נמנע מלהדליקה בבית הכנסת כדי שלא לברך עליה. אבל אם היו אורחים ישנים בבית הכנסת היו אורחין עצמן צריכין להדליקה, דקיימא לן אכסנאי חייב בנר חנוכה". (אמנם היה אפשר קצת ליישב שהמדליק הוא כשלוחם של האורחים ועל דעתם, וגם הוא מקנה להם חלק בנרות כדין אכסנאי שצריך להשתתף בפרוטה. וע' באחרונים שגם כן התקשו בשאלה זו, ע' בשו"ת בנין שלמה סי' נ"ג, שדי חמד ח"ט אס"ד מערכת חנוכה אות כ"ד עמ' קי"ב, שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ס"ח, וע"ע בשו"ת חכם צבי סי' פ"ח ובאחרונים שדנו בדבריו).

יותר יש לתמוה לכאורה על הבית יוסף עצמו, שכתב כטעם פשוט "נראה שתיקנו כן

מדליקים אלא בבית הכנסת ובמנין, ע' משנ"ב סי' תרע"א סקמ"ז).

בזה יש ליישב גם את מה שהקשה החכם צבי (שו"ת חכם צבי סי' פ"ח) על דברי השו"ע שפסק שמברכים על הדלקת הנרות שבבית הכנסת, על פי מה שכתב הריב"ש שמברכים על הדלקה זו אף על פי שהיא מנהג, כשם שמברכים על קריאת ההלל בראש חודש אף על פי שהיא מנהג. וקשה שהשו"ע עצמו פוסק (או"ח סי' תכ"ב ס"ב) שאין לברך על הלל בראש חודש כי אין מברכים על מנהג, ואם כן מדוע פסק שעל הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שהיא מנהג מברכים? והאריכו האחרונים בקושיא זו. על פי המתבאר יש ליישב, שסברת השו"ע היא שאכן אין חובה להדליק בבית הכנסת מעיקר הדין, והמנהג חידש שמדליקים בו. אבל לאחר שנהגו להדליק יש בכך מצוה בעצם ההדלקה שמוציאה את מי שאינו יודע ואינו יכול להדליק ולכן יש בהדלקה זו מצוה גמורה ואפשר לברך עליה.

יתר על כן מצינו בספר לקט יושר (עמ' קנא), שכתב: "וצוה לי (-רבו בעל תרומת הדשן) להדליק נר חנוכה בבית הכנסת שלו ואמר אינך צריך להדליק פעם אחת בבית כיון שאין לך בכאן בני ביתך. וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נ"ח בב"ה שלו. ואמר לבנו שיקנה אותם, כיון דאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בב"ה, מעתה אתה יוצא ממ"נ". לדבריו נראה, שאפשר לקיים את המצוה לכתחילה בהדלקה בבית הכנסת (ושלא כדברי השבלי הלקט הנ"ל שהבין שאי אפשר לצאת בהדלקה זו ידי חובת הדלקה בבית), וצ"ע אם נתכוון רק למי שאין לו בית משלו להדליק כמו הבחורים, או אף מי שיש לו בית משלו יכול לצאת בזה ידי חובה כמו שמשמע קצת מתחלת דבריו שכתב "אינך צריך להדליק פעם אחרת בבית כיון שאין לך כאן בני ביתך" - משמע שהיה לו בית משלו ובכל זאת אמר שאינו צריך להדליק. [כמו כן, בשער הציון סי' תרע"א ס"ק נ"א הביא כי

בבית הכנסת לא היה יכול מי שאין לו בית לברך ברכת הרואה).

על שני טעמים אלו לכאורה קשה: לטעם שמברכים ללמד מי שאינו בקי - מדוע צריך להדליק ממש, ולא די בלימוד סדר הברכות? לטעם שמדליקים עבור מי שאינו מדליק שיברך ברכת הרואה - מדוע אם כן מברכים על הדלקה זו גם את ברכת "להדליק נר" שאיננה ברכת הרואה? מסתבר, ששני הטעמים הללו משלימים זה את זה וקושיה אחת מתורצת בחברתה - מברכים את כל הברכות על הדלקת הנרות כדי להורות את סדר ההדלקה למי שאינו בקי, אולם יש גם מצוה בהדלקת הנרות בפועל כדי שמי שאין לו שמן להדליק או אורחים שאין להם בית יוכלו לברך על נרות אלו לכל הפחות את ברכות הרואה. לכן, בפועל יש מצוה ופרסום הנס גם בעצם ההדלקה שבבית הכנסת, ומשום כך מברכים עליה את כל הברכות ומדליקים על מנת שמי שאינו בקי ילמד את סדר הברכות וגם הרואים יכולים לברך עליה ברכות הרואה. (ואולי אפשר להוסיף כאן את סברת הר"ר משולם שכתב הכל בו (הובא לעיל באות ה') שמי שנמצא בכפר שאין שם ישראלים ואין לו בית מיוחד לו שיכול לקיים המצוה כדינה, בכל זאת יכול להדליק ולברך לזכרון הנס, והיינו שאפשר להדליק ולברך לזכרון הנס אף שלא במקום חיוב).

מסתבר עוד לומר, כי שני הטעמים הללו שהביאו הראשונים להדלקה בבית הכנסת אינם חולקים זה על זה. שהרי מצינו שהובאו טעמים אלו יחד בדברי הראשונים (בארחות חיים, בכל בו, ועוד) ובב"י הנ"ל, ולא הזכירו שיש נפקא מינה ביניהם. וכפי שביארנו ששני טעמים אלו משלימים זה את זה - הטעם שמדליקים עבור אלו שאינם בקיאים בהדלקה ושאנם יכולים להדליק מסביר את עצם הצורך בהדלקה זו, והטעם של פירסום הנס וזכר למקדש מסביר מדוע תיקנו שהדלקה זו תהיה דוקא בבית הכנסת ובציבור. (והפוסקים כתבו להלכה שאין

מ"ו ע"א ד"ה הרואה, ראה בדברינו לעיל אות א') שהרואה מברך דוקא על נר ש"בפתחי ישראל שמצוה להניחו בפתח", היינו על נר שהודלק והונח בפתח כמצוותו. (ומסתבר שה"ה שעל נר שהודלק לשם חנוכה אך לא כמצוותו אלא באחד הפסולים שהוזכרו בגמרא, כגון למעלה מכ' אמה, אין מברכים עליו ברכות הרואה). אך כפי שביארנו בהרחבה לעיל, מסתבר מדברי הראשונים ומדברי השו"ע והגר"א שאף אם אין חובה מעיקר הדין להדליק בבית הכנסת, כיון שהנהיגו שמי שאינו בקי או אינו יכול להדליק מדליקים עבורו בבית הכנסת דוקא כי יש בכך פרסום הנס לרבים, אם כן בודאי שיש מצוה בהדלקה זו ובודאי שאפשר לברך עליה את ברכות הרואה, כמו שראינו גם בדברי הכל בו והאבודרהם שהרואים יוצאים בהדלקה זו.

יתר על כן, גם אם נאמר שאין מצוה גמורה בהדלקת נרות אלו אלא הם רק לפרסום הנס, עדיין יש לומר שמברכים עליהם ברכת הרואה, שהרי פשוט שאין נרות אלו שבבית הכנסת כנרות שהודלקו לשם חול (או שלא כהלכתם כלל כגון למעלה מכ' אמה, שאז הרי הם כנרות חול מפני שאין מצות פרסום הנס אלא באופן שציוו חכמים לפרסמו), אלא נרות שמפרסמים את הנס ומזכירים אותו. לפיכך, כיון שראינו בדברי הראשונים שברכת הרואה הן על ראיית זכרון הנס, אם כן גם בראיית הנרות שבבית הכנסת יש זכרון הנס ואפשר לברך עליהן.

אפשר אולי להביא ראייה נוספת לכך מדין הגמרא דתנינן (שבת כ"ג ע"א) "חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות", ופירשו בגמרא שמפני החשד צריך להדליק בשני המקומות, שהעובר בפתח אחד ואינו רואה בו נרות יחשוד בו שלא הדליק נר חנוכה ולא ידע שהדליק בפתח השני, ולכן צריך להדליק בשני המקומות. אף על פי כן, מלשון הגמרא "הרואה נר של חנוכה צריך לברך", ופירש רש"י "העובר בשוק ורואה

"בהגהות הגאון ר' ברוך פרנקל מסתפק, דאפשר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת שאין צריך לחזור ולהדליק באכסניא".

ח

ברכת הרואה על נרות בית הכנסת

לפי כל המתבאר, נבוא לדון בשאלה האם אפשר לברך ברכת הרואה על הנרות שבבית הכנסת.

כאמור, בדברי הראשונים לגבי ברכת הרואה ראינו שברכת "שעשה ניסים" איננה ברכה על עצם המצוה אלא ברכה על זכרון הנס שהיא מזכירה, כיון שהדלקת הנרות היא היכרו של החנוכה והרואה את נרות החנוכה נזכר בנס. ולגבי הדלקה בבית הכנסת, ראינו שני טעמים עיקריים שנאמרו בראשונים: כדי לפרסם את הנס ברבים ולכן מדליקים בבית הכנסת זכר למקדש, וכן שההדלקה היא עבור מי שאינו בקי או אין לו אפשרות להדליק. ושני הטעמים משלימים זה את זה.

ועתה נדון, האם הרואה את נרות בית הכנסת מברך עליהם ברכת הרואה? חלק מהראשונים הנ"ל כתבו בפירוש שמברכים: הכל בו (הל' פסח סי' נ') והאבודרהם (במעריב של שבת) שהבאנו לעיל כתבו שהטעם שמדליקים בבית הכנסת הוא "גם שיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם" - הרי מפורש שהרואים יכולים לצאת ידי חובה בנרות של בית הכנסת. (יש להסתפק אם כוונתו שיצאו ממש ידי חובת ההדלקה, או שכוונתו שיוכלו לצאת בברכות הרואה בלבד שכתבו הראשונים שמי שאין לו בית מברך אותו, כי מי שיש לו בית מוטב שלא יברך על הראיה עד שיגיע לביתו ויברך את כל הברכות על הנרות שמדליק בעצמו). אמנם עדיין יש מקום לשאול, לפי הסוברים שאין מצוה בהדלקה זו, האם אפשר לברך עליה ברכת הרואה. פשוט אמנם, שמי שרואה בחנוכה סתם נר שלא הודלק לשם חנוכה אינו יכול לברך, כמ"ש רש"י (סוכה

ס"ק י"א) שמי שהדליק בבית הכנסת ובירך אינו חוזר לברך שהחיינו כשמדליק שוב בביתו, אם אינו מוציא בהדלקה זו את אשתו ובני ביתו. על כך תמה האגרו"מ, מה החילוק בין ברכת שעשה ניסים לברכת שהחיינו, כמו שהם סוברים שברכת 'שעשה ניסים' הוא חוזר ומברך אף על פי שהדליק בבית הכנסת מכיון שההדלקה בבית הכנסת אינה קיום המצוה אלא רק מנהג, גם ברכת שהחיינו יוכל לחזור ולברך? וע"ש באגרו"מ שהאריך לדון האם הם סוברים שברכת שהחיינו בחנוכה אפשר לברך אותה גם בלא הדלקה כלל. ובסוף דבריו כתב שבגמרא משמע שרק הרואה מברך שהחיינו ובלא זה אין לברך כלל (ושלא כדברי המאירי הנ"ל שהובא גם במשנ"ב סי' תרצ"א סק"א ובביאור הלכה שם). וכתב האגרו"מ שלפי זה מי שצריך לברך על הראיה (שאינו עתיד להדליק בביתו) אינו מברך על ראיית נרות בית הכנסת, שמכיון שאינם נרות מצוה אלא מנהג אין ראייתם נחשב כראיית נרות מצוה ואין לברך עליה. אולם הוסיף שלפי התירוץ הראשון שבתוס' בסוכה (מ"ו ע"א תד"ה הרואה) שתיקנו ברכה על הראיה בחנוכה יותר מעל שאר המצוות משום חביבות הנס, אפשר שגם על נרות בית הכנסת אפשר לברך ברכות הרואה שהרי גם הם הודלקו לשם פירסומי ניסא, (וכוונתו שסוף סוף יש כאן פירסום הנס בנרות אלו ולכן אפשר לברך עליהן כי הברכה אינה על קיום המצוה דוקא אלא על זכרון פרסום הנס). בסוף דבריו הסיק האגרו"מ שם שדברי המחזיק ברכה והזרע אמת צע"ג ואין שום סברא לחלק בין ברכת שהחיינו לברכת שעשה ניסים.

לפי זה, דעת האגרו"מ עצמו אינה מפורשת אם למעשה הוא סובר שאפשר לברך על ראיית נרות בית הכנסת או לא. מכיון שכל מה שציידד שאין מברכים על ראיית נרות בית הכנסת הוא כדי ליישב את דברי המחזיק ברכה והזרע אמת, שאותם דחה בסופו של דבר, וגם לפי דבריהם הביא צד שאפשר לברך על פי דברי התוס' בסוכה.

באחד החצרות דולק", ומשמע שגם אם עובר סתם בשוק יכול לברך על נר חנוכה שהוא רואה. ולכאורה קשה, אולי נר זה לא הודלק למצוותו אלא רק מפני החשד? בעל כרחך צריך לומר, שאף על פי שיתכן שהנר שהוא רואה אינו נר חובה מכל מקום מכיון שסוף סוף הודלק כהלכה לזכרון הנס יש כאן ראיית זכרון הנס שאפשר לברך עליה.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ס"ח) נתקשה בטעם שכתבו הכל בו והבית יוסף שמדליקים נרות בבית הכנסת להוציא את האורחים, והלא צריך להשתתף בפרוטה כדי לצאת? וע"ש שביאר ש"ל שהקהל מקנים לכל אורח פרוטה כדי לצאת, כעין שמצינו באתרוג של קהל. ועוד הוסיף שם לבאר, שכוונתו במ"ש שמדליקים עבור האורחים אינה לומר שהם יוצאים בזה ידי חובתם בהדלקה, אלא להוציאם ידי חובת ראיית הנרות, שיוכלו לראות נרות אלו ולברך עליהם את ברכות הרואה, מכיון שיש אורחים שאינם מתאכסנים אצל יהודי שיראו את נרותיו, ואינם יכולים לבוא לבית יהודי בדיוק בחצי שעה שהנרות דולקים, לכן מדליקים עבורם בתפילת ערבית שכולם בבית הכנסת כדי שיראו את הנרות ויצאו ידי חובתם בברכות הראיה. (וע"ע מש"כ ע"ז בשו"ת שיח יצחק סי' של"א). אם כן, לדעת ה'מנחת אלעזר' פשוט שמברכים ברכת הרואה על נר בית הכנסת, וכך הוא מסביר גם את דברי הכל בו והבית יוסף.

באשל אברהם (מבוטשאטש, סי' תרע"ו סק"ג) כתב שצריך לעיין בראיית נרות שהדליקו בבית הכנסת ובית המדרש אם מברכים עליהם ברכת הראיה, דכיון שהדלקה זו קבועה בכל תפוצות הגולה על פי האחרונים אחר חיתום ההוראה בגמרא ראוי לברך על זה, ומ"מ צ"ע. נראה מתוך הדברים שדעתו נוטה לעיקר לברך ברכות הראיה על נרות בית הכנסת, אך לא הכריע בזה.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ) תמה על דברי המחזיק ברכה והזרע אמת (הובאו בשערי תשובה או"ח סי' תרע"א

בשׁו"ת משפטי עוזיאל (ח"א או"ח סי' ז' סעיף ג') דן בנרות חנוכה חשמליים שמדליקים בתל אביב בבית הכנסת הגדול ובמגדל המים לשם פירסום הנס, וכתב: "ואחרי שבררנו שאין הדלקת נר החשמל מוציא את המדליק ידי חובת נר חנוכה ממילא יוצא שאין הדלקה זו פוטרת את אלה שלא הדליקו עליהם בביתם, ואין צריך לומר לאלה שאינם קובעים חנוכה בביתם כלל ולכן הרואה נרות אלה ביום ראשון של חנוכה אינו מברך עליהם שהחיינו הואיל ולא נתקנה ברכת שהחיינו על הזמן השנתי שבו נעשה הנס, אלא על הזמן שבו אנו מקיימים מצוה זו, והדלקה חשמלית זו אינה מצוה. אולם לענין ברכת שעשה נסים לאבותינו יש מקום לומר שכן יברך הואיל וסוף סוף הדלקה חגיגית זו נעשתה לשם פרסומא ניסא. אולם היות שגם ברכה זו קבעוה חכמים עם הדלקה של מצוה ויש מקום לומר שברכה זו על הדלקה שאינה מוציאה ידי חובת מצוה זו תהיה בגדר ברכה לבטלה לכן ראוי לברך ברכת שעשה נסים בלי שם ומלכות". מדבריו נראה שפשוט לו שמברכים על ראיית נרות חנוכה שבבית הכנסת. והוא מסתפק יותר שאפילו במקום שאין נרות אלו כתקנת חכמים כלל אלא רק לשם פירסום הנס אולי יש לברך על ראייתם, או שתיקנו חכמים ברכת הרואה רק על הדלקה של מצוה. (וע' בילקוט יוסף מועדים הל' חנוכה סעיף כא שחלק על דבריו וכתב שאין לברך על הדלקה זו כלל, ע"ש גם בהערה נ').

בשׁו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סי' ל"ח) הביא את נידונו של האגרו"מ הנ"ל אם אפשר לברך ברכת הראיה על נרות בית הכנסת, וכתב על כך: "וכן עיקר, שיש לברך ברכת הרואה גם על נרות חנוכה של בית הכנסת, ובלבד שיהיה בתוך חצי שעה להדלקתם, כי לאחר מכן כבר עברה מצותם, וכמו שכתב בשׁו"ת התעוררות תשובה חלק א' (סימן ס"ז), ע"ש". הרי שס"ל שמברכים על נרות בית הכנסת ברכת הראייה, אך סייג זאת שיש

מתוך הדברים נראה שדעתו הפשוטה היתה שאפשר לברך על ראיית נרות אלו, מכיון שלסברא זו שאין מברכים הוזקק רק מתוך הדוחק ליישב את דברי המחזיק ברכה והזרע אמת. ואפילו לפי דבריהם אנו רואים שהוא מצדד בכל זאת שאפשר לברך על ראייתם על פי דברי התוס' בסוכה, וכסברא שהארכנו בה לעיל שברכת הרואה הן על כל זכרון של פירסום הנס ואינם על עצם קיום מעשה המצוה. (ובגדר החובה לראות את נרות החנוכה, ע' במש"כ האגרו"מ ביו"ד ח"ג סי' י"ד אות ה', ובאריכות רבה באו"ח ח"ה סי' מג אות א').

בשׁו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' נ"ח) נסתפק האם חובת ההדלקה ב"בית" האמורה בנר חנוכה היא גם בבית שאינו נחשב כבית לעניינים אחרים, כגון שאין בו ד' אמות על ד' אמות או שאינו מקורה וכדו'. ובהערה שם כתב שהוא מסופק להלכה אם על נר של בית הכנסת אפשר לברך ברכת הרואה, שהרי הוא כסתם נר, ואם מצד המנהג שנהגו להדליק ולברך עליו, הרי לא נזכר שנהוג גם לברך עליו ברכת הרואה. כמו כן הוסיף להסתפק אם מברכים ברכת הרואה על נר לאחר שדלק כשיעורו שאז מעיקר הדין מותר לכבותו ולהנות ממנו, אך בנר חנוכה שמדליק מפני החשד כתב שנראה שיכול לברך כיון שמחויב להדליקו, ואינו דומה לנר בית הכנסת שלא הוזכר כלל בגמרא. מתבאר, שספיקו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל אם מותר לברך ברכות הרואה על נר של בית הכנסת הוא מפני שאין זה נר מצוה, וכמו שנסתפק גם בנר לאחר שדלק כשיעור. נמצא לפי זה, שהוא מסתפק בצדדים שהארכנו בהם לעיל בדברי הראשונים, האם ברכת הרואה הן על עצם קיום המצוה ואז מברכים אותם רק על נר מצוה, או שהן על זכרון פירסום הנס שאז מברכים אותן על כל נר שהודלק לפירסום הנס אף שאינו חובה כנר בית הכנסת או שכבר דלק כשיעור. (לגבי ברכת הרואה לאחר השיעור, ע' בשׁו"ת ויען יוסף או"ח סי' ת"ד שפשוט לו שמברכים על כך).

שאינן לברך על ראיית הנר חנוכה שבבית הכנסת, שכיון שאין אדם יוצא בנר זה ידי חובתו אי אפשר לברך עליו ברכת הראיה. והביא שם שהוא כשיטתו ששאל הגר"ד פוברסקי את הגר"ש מדוע האריך רש"י בסוכה לומר על הרוואה נר חנוכה "ורואה אותם בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח", ותרץ הגר"ש אלישיב שאולי רש"י בא להדגיש שמברכים רק על נר שהודלק כמצוה להניח בפתח ולא על נר שהודלק מפני החשד. לפי זה, דעתו היא שברכת הרוואה הן רק על מעשה המצוה ולכן מברכים רק בנר שהודלק כחובה לשם המצוה ולא בנר שהודלק מפני החשד, וכן לא בנר בית הכנסת שהוא רק מצד המנהג. נציין, שכאמור לדעת הגרשז"א פשוט שמברכים על נר שהודלק מפני החשד אע"פ שנסתפק על נר בית הכנסת. על עצם הסברא כבר הארכנו לעיל באם יש אורחים שיוצאים בהדלקת הנרות שבבית הכנסת, והאם ברכת הראיה הן על עצם ראיית קיום המצוה או על זכרון פירסום הנס.

לברך על הנרות רק בתוך זמן מצוותם, וציין לעיין בשו"ת התעוררות תשובה, ששם כתב שנלע"ד שאינו מברך ברכת הראיה רק כשרואה נר הדולק בתוך חצי שעה שהוא שיעור מצוותו. אבל אם ראה אותו לאחר החצי שעה שבין שקיעת החמה לשתכלה רגל מן השוק אינו מברך אז מספק כי שמא כבר עברה מצוותו. (וע"ע במש"כ בהתעוררות תשובה ח"א סי' ק"ג על ש"ץ שבירך בבית הכנסת). כאמור, במנחת שלמה הנ"ל צידד הגרשז"א לדמות שני צדדים אלו, ונסתפק גם בנר בית הכנסת וגם בנר לאחר שעברה מצוותו. ושמא י"ל שנר שעבר זמן מצוותו גרע מנר בית הכנסת שהודלק לשם פירסום הנס, לעומת נר שכבר דלק כשיעורו שכבר אין בו פירסום הנס כלל והרי הוא כסתם נר, ויש לעיין בזה.

הגר"י זילברשטיין שליט"א (הלכות לחנוכה הנוגעות לחולים, קובץ בית אהרן וישראל שנה יא גליון ב, עמ' סז, הערה ה) הביא ששמע מהגר"ש אלישיב זצ"ל שיתכן

ט

סיכום

העולה להלכה מכל האמור לגבי השאלה האם אפשר לברך ברכת הראיה על הנרות שהודלקו בכותל המערבי ועל נרות בית הכנסת, שהפוסקים האחרונים נחלקו האם אפשר לברך ברכת הרוואה על נר של בית הכנסת. יש שכתבו לברך, יש שכתבו שלא לברך, ויש שנסתפקו בדבר.

לפי מה שנתבאר לעיל בהרחבה מדברי הראשונים בסוגיית ברכת הרוואה, י"ל שברכה זו בחנוכה איננה ברכה על עצם מעשה המצוה אלא על זכרון הנס שנזכר במצוה זו א"כ. בדין ההדלקה בבית הכנסת, ראינו כי יש ראשונים שכתבו במפורש שההדלקה בבית הכנסת היא כדי שיראו האורחים את הנרות ויצאו בהדלקה זו, ולפי דבריהם בוודאי שאפשר לברך ברכת הרוואה על נרות בית הכנסת. גם לפי הראשונים שלא הזכירו טעם זה (אף שביארנו שאין מחלוקת בין הטעמים) מכל מקום מסתבר שיש בנרות אלו זכרון פירסום הנס שעליו נתקנה ברכת הרוואה.

לכן, למעשה מי שאינו מדליק נרות בביתו ומברך על ראיית נרות חנוכה (כפי דיניה), יכול לסמוך ולברך על הנרות שהודלקו ברחבת הכותל המערבי או בבית הכנסת כראוי, ולכן הורינו לקבוצות שבאות להשתתף בהדלקת נר החנוכה בכותל המערבי לברך ברכה זו ובכך מרגישים יותר שייכות למצווה זו ובמיוחד שלצערנו לא ידליקו בביתם. ולוואי שאור החנוכה יאיר את ליבות כל עמו בית ישראל.

הרב דוד בריזל

דיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית*

בזמנינו נפוץ מאד השימוש בתחבורה הציבורית, הן למבוגרים והן לתלמידים שנוסעים לבית תלמודם באמצעות התחבורה הציבורית. במאמר שלפנינו יתבארו כמה נידונים ושאלות המתעוררות לעתים קרובות ע"י הנוסעים. ובתחילת הדברים נברר הגדרת חיוב התשלום, ויסוד האיסור לנסוע ללא תשלום, שהגדרתם נוגעת לפתרון שאלות אלו.

קבלת שירות מחייבת תשלום על פי הסיכום שנעשה בין הצדדים, הן אם הדבר נעשה באופן פרטי, כגון מי שהזמין או עצר מונית לביצוע נסיעה, שדעת הצדדים ברורה, וכאילו סיכמו בפירוש שנהג המונית יסיע את הנוסע, והוא ישלם ע"פ המחירון המקובל. הן אם הדבר נעשה באופן כוללני, כחברת אוטובוסים המעמידה את שירותיה לציבור תמורת תשלום לפי המחירון הקבוע, וכל מי שעולה לאוטובוס הרי הוא כמזמין את שירותיה של החברה על דעת לשלם להם לפי המחיר הקבוע, ועצם קבלת השירות מחייבת את הנוסע לשלם את תמורתה.

בנוסף, הרי שגם לולי הסיכום שיש בין הצדדים, וגם אם הנוסע היה מודיע מראש לבעלי החברה או נציגיה, שאינו מתכוון לשכור את שירותי החברה, הרי שעצם קבלת השירות, והשימוש באוטובוס, מחייבת תשלום מדין נהנה, שהנהנה מממון חבריו או מפעולותיו של חבריו, חייב לשלם לו על ההנאה. [והנהנה חייב בין באופן שבא ליטול ההנאה בעצמו, כגון מי שנכנס לדור בחצר חבריו. ובין באופן שהמהנה המציא לו ההנאה, וכגון יורד לשדה חבריו והשביחה, שבעל השדה חייב לשלם על קבלת ההנאה].

נסיעה בתחבורה ציבורית מבלי לשלם

א. הנוסע בתחבורה ציבורית ואינו משלם, עובר באיסור גזילה. שהרי הוא משתמש ברכוש שאינו שלו, שהאוטובוס הוא רכוש פרטי של חברת התחבורה, והחברה איננה נותנת רשות לנסוע לעלות על האוטובוס אם אינו משלם מיד בתחילת הנסיעה, והמשתמש בממון חבריו ללא רשותו, עובר באיסור לא תגזול.¹ ואם נסע מבלי לשלם, יש עליו חובת השבה שצריך

* פרק מתוך ספר 'משפט הנהנה' (על דיני הנהנה מנכסי חבריו ודיני יורד לנכסי חבריו והשביחם), הנמצא בשלבי עריכה. להערות והוספות: 9298027@GMAIL.COM

1 מצינו כמה מקורות שאיסור גזילה נאמר גם כשהוא משתמש בממון חבריו באופן ארעי, וגם באופן שלא לקח את הממון הגזול אליו, אלא השתמש בממון חבריו כשהממון נמצא ברשות הבעלים, וכדלהלן. בגמ' ב"מ (דף ק"ז:); אמר רבי יוחנן בשלשה מקומות שנה לנו רבי יהודה אסור לאדם שיהנה מממון חבריו וכו' ע"ש. [מבואר שם שבאופן שזה נהנה וזה חסר לכו"ע יש איסור ליהנות מבלי לשלם]. ובשו"ת הרמב"ם (סי' תמ"ד) ביאר בכוונת הגמ' 'זוה גזלות יש בדבר. ושמע מינה שאסור לו ליהנות עד שיתן שכר' עכ"ל. והטור בסי' שע"א הביא תשו' הרא"ש (כלל צ"ה ס"א) שכתב וז"ל: וכן אם נשתמש בביתו ולא העלה שכר לבעליו עובר משום לא תגזול עכ"ל. והמג"א (סי' תרל"ז סק"ג) כתב שהבונה סוכה במקום השייך לאחרים שלא ברשותם ואפי' בקרקע השייכת לעכו"ם יש איסור גזילה בדבר ע"ש. וכן מבואר בריטב"א (סוכה דף ל"א) שאע"פ שקרקע אינה נגזלת מ"מ יש עליו איסור גזילה להשתמש בקרקע גזולה ע"ש. ולגבי המשתמש בממון חבריו שלא מדעתו, מבואר בגמ' ב"מ (דף מ"ג:); וב"ב (דף פ"ח) 'שואל שלא מדעת גזול הוא', ומבואר בדברי הרמב"ם (גזילה פ"א ה"ג) שהמשתמש בכלים או בעבדים או בהמה של הבעלים עובר בלא תגזול ע"ש. וכן מבואר בריטב"א ובנמו"י (ב"ב דף פ"ח) והובא בב"י באו"ח (סי' י"ד) בשם כמה ראשונים שבשואל שלא מדעת יש איסור להשתמש בו, ורק באופן שניחא ליה מותר ע"ש. וכן כתב בספר

לשלם לחברה דמי הנסיעה.² וראה בהערה שבארץ ישראל בעקבות ההסדרים שנעשו בין חברות התחבורה למשרד התחבורה, הוסכם ביניהם שהכללים על אופני וחיובי התשלומים נקבעים לפי הוראות משרד התחבורה.³

באופן שהחברה כבר כיסתה את ההוצאות

ב. גם באופן שהאוטובוס התמלא, וכל הנוסעים שילמו, ונמצא שהחברה כבר כיסתה את כל ההוצאות של נסיעה זו, מכל מקום אין הנוסע רשאי לעלות על האוטובוס ולנסוע מבלי

- היראה לרבינו יונה 'ואל תשאל שום דבר שלא ברשות, כי השואל שלא מדעת גזלן הוא' עכ"ל. ויש להוכיח שגם במטלטלין שמשמש בהם אף באופן שאינו עושה בהם מעשה גזילה, ואינו מכניס אותם לרשותו, מ"מ כיון שמשמש בהם שלא בהסכמת הבעלים, יש בזה איסור גזילה, שאיסור גזילה אינו תלוי בקנייני גניבה, שמבואר בגמ' ב"ק (דף ק"ג:): אמר שמואל דינא דמלכותא דינא. אמר רבא, תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברין עלייהו עי"ש. ומבואר שיש איסור לעבור על גשר שנגנב, ואע"פ שהאדם שעובר על הגשר אינו עושה מעשה גניבה, מכל מקום השימוש בממון חבירו שלא בהסכמתו יש בזה איסור גזילה. וכן מבואר ברמב"ם (גניבה פ"ה ה"ג) גזל דקלים ועשה מהן גשר אסור לעבור עליו וכן כל כיוצא בזה עי"ש. ולמד כן מהגמ' שם. ומבואר שצריך האיסור להשתמש בממון חבירו אינו תלוי בקנייני גניבה. וכן יש ללמוד מדברי הרשב"ם (ב"ב דף נ"ו: ד"ה לקולא) שכתב שאסור להיכנס לבית חבירו שלא ברשותו, וביתר הטעם 'בדוכתא אחרינא (ב"מ דף מא) אמרינן דשואל שלא מדעת גזלן הוי' עכ"ל. ומבואר שגם שימוש בקרקע יש בו איסור של גזילה. ולאור כל זאת יוצא שהעולה על האוטובוס ואינו משלם, עובר באיסור לא תגזול.
- 2 כיון שמחויב לשלם על הנסיעה באוטובוס, הרי שאם נסע ולא שילם דינו כגזלן שחייב בהשבת הגזילה, ועל כן חייב לשלם דמי הנסיעה. ואע"פ שכל גזלן שגזל חפץ מחבירו והשתמש בו אין חייב לשלם דמי השימוש, (כמבואר בגמ' ב"ק דף צ"ו: ובשו"ע סי' שס"ג ס"ג) היינו דוקא בגזלן שעשה קנייני גניבה ונתחייב באונסים, פטור לשלם על השימוש. אבל כאן לא עשה קנייני גניבה בגוף האוטובוס, והוא דומה לגזול שימוש הקרקע שחייב לשלם על ההנאה כיון שקרקע אינה נגזלת, כמבואר בגמ' (שם דף צ"ז) ובשו"ע (שם סעיף ו'). והנה בחברת תחבורה ציבורית השייכת לשותפים רבים, [כפי שכיום כל חברה נסחרת בבורסה וכל בעלי המניות הם שותפים בבעלות החברה], אף שאם יתחלקו השותפים בדמי הנסיעה שגזל מהחברה, לא יהיה לכל שותף ושותף שווה פרוטה, מכל מקום ודאי שלכתחילה יש בזה איסור דאורייתא לנסוע מבלי לשלם, שהרי הגזול פחות משו"פ יש בזה איסור תורה [למבואר בס' ש"ח (סעיף א)], אך לגבי חיוב השבה לאחר שכבר נסע מבלי לשלם, לכאורה דינו תלוי במחלוקת שדנו הפוסקים בממון שותפות, ויש לשותפות תביעה על אחד, אך כל אחד מהשותפים יקבל פחות משו"פ לאחר שיקבלו תביעה זו, שיש אומרים שמתחייבים לשותפות יחד והדבר מוגדר כאילו יש בתביעתם שו"פ, אע"פ שכל אחד מהשותפות יקבל רק חצי פרוטה. ויש אומרים שכיון שכל אחד ואחד מהשותפים יש לו זכות פחות משו"פ אין מתחייבים לתביעה זו כשוה פרוטה. [עי' בזה בברכי יוסף (סי' ו' אות ו') ובשער המשפט (סי' צ"ג סק"ב), ובפתחי תשובה בס' ו' (שם סק"א) ובס"י צ"ג (סק"ד) ובס"י רכ"ז (סק"ג), ובאמרי בינה (דיינים סי' י"ב)]. אמנם למעשה כמעט ולא יתכן מציאות כזו שלא יתחייב לשלם לחברות התחבורה, שאם נסע נסיעה ששויה 10 ש"ח, גם אם יש אחד מבעלי המניות שיש לו 1.5 אחוזי בעלות בחברה בלבד, יש כבר חובת השבה לאדם זה, [לפי החישוב ששו"פ בזמנינו היא 15 אגורות], וכיון שאין לו דרך להשיב לאדם זה החוב שחייב לו, אלא באמצעות שישלם מלוא הנסיעה לחברה, וכך תגיע אליו שו"פ זו, ולכן כדי לקיים חובת השבה, צריך הנוסע לשלם מלוא שווי הנסיעה [ועי' שו"ע סי' שס"ה ס"א]. ועוד יש לרדן בזה, שגם אם יצויר שאין לכל אחד מהחברה שו"פ בנסיעה זו, מכל מקום כיון שעבר באיסור גזילה כשגזל מכל אחד פחות משו"פ, הרי כאשר יחזיר להם תשלום זה, בדיעבד ימחלו לו הגזילה למפרע, ובכך ימעט באיסור גזילה שעבר בשעה שגזל מהם בתחילה. ועל כן אם רוצה למעט באיסור שעבר, יש לו להשיב הגזילה.
- 3 בעיקרון היה בכוח החברות לקבוע כל אחת ואחת אימתי יש חובה לשלם כיון שהן חברות פרטיות, אך כאן בא"י מאחר שמשרד התחבורה מסבסד חלק ניכר מההוצאות של חברות התחבורה הציבורית, נערך הסכם בין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה, שהמשרד יקבע כללים אחידים לכל חברות התחבורה השונות על תעריפי התשלומים ועל כל ניהול מערך התחבורה הציבורית, והחברות התחייבו לנהוג לפי הוראות משרד התחבורה. ולפיכך, בכל שאלה ושאלה שמתעוררת יש לפנות למשרד התחבורה לשאול מה הנהל של המשרד בשאלה זו, ויש לנהוג על פי תשובתם. יודגש עוד, כי כל האמור להלן נכון לפי המצב הנוכחי בתחילת שנת תשפ"ב, ויתכן שהדברים ישתנו בעתיד ויש לעקוב אחרי השינויים.

לשלם בטענה שזה נהנה וזה לא חסר, שהרי החברה כבר כיסתה הוצאות הנסיעה, וזאת מפני כמה טעמים שנתבאר בהערה שלא שייך כאן דין זה נהנה וזה לא חסר.⁴

הצטרפות לנסיעה שאורגנה למטרה פרטית

ג. על אף שנתבאר שבתחבורה ציבורית חייב הנוסע לשלם, היינו דוקא בתחבורה ציבורית שנועדה עבור הציבור כדי שיסעו וישלמו, אמנם מי ששכר אוטובוס באופן פרטי כדי להסיע

4 תחילה יש להקדים, שגם בזה נהנה וזה לא חסר, יכול הבעלים למחות לכתחילה שלא ישתמשו בממונו, [כמבואר בדברי הרמ"א בסי' שס"ג (סעיף ו')], ועל כן פשוט שאין היתר לנסוע מבלי לשלם שהרי בנידונו ישנה הודעה ברורה מטעם בעלי החברות שאינם מסכימים לנסיעה בחינם בשום אופן שהוא. אכן יש להוסיף כמה טעמים שגם בדיעבד יש לחייבו לשלם מפני שאינו מוגדר כזה נהנה וזה לא חסר. הנה בדין נהנה ישנם שני סוגי חיובים, חיוב אחד מצינו במי שדר ומשתמש בחצר חבירו, שבזה המחייב הוא מה שבא ליטול ההנאה מהרכוש של חבירו. ויש חיוב נוסף, באופן שהמנהג נתן ההנאה לנהנה, והנהנה קיבל ממנו הנאת ממון, שחיוב זה הוא מדין 'יורד לשדה חבירו' ונטעה, שחייב לשלם לו על הנאה זו. ובנסיעה באוטובוס יש גם החלק של נטילת ההנאה, שהרי הנוסע עולה על האוטובוס ומשתמש באוטובוס ונוטל ההנאה לעצמו. ויש גם החלק של יורד, שחברת התחבורה העמידה לו נהג שמסיעו למקום חפצו, והנהג ממציא לו הנאה גמורה.

וכעת נבאר ג' טעמים מדוע אין בזה דין זה נהנה וזה לא חסר:

א. כיון שיש כאן מחייב של יורד, אין בזה דין של זה נהנה וזה לא חסר, שהרי כיון שהיה לחברה כוונה להסיע את כל הנוסעים ולדרוש מהם מחיר מלא על הנאה זו, יש להחשיב שכל ההוצאות של הנסיעה הם עבור כל נוסע ונוסע, ואין להחשיב שהראשונים משלמים את ההוצאות ואח"כ האחרונים משלמים הרווחים בלבד, אלא שלאחר שמתברר שלנסיעה זו יש ביקוש גבוה יותר, מתברר שההוצאות היו עבור כל אחד ואחד מהנוסעים בנפרד. [והרי זה דומה למש"כ הרמ"א בסי' רס"ד (ס"ד) שיוורד שהוציא הוצאות כדי להמציא הנאה לעצמו וגם לצורך חבירו, אם התכוון גם לצורך חבירו אע"פ שהיה צריך להוציא הוצאה זו לעצמו הריהו נחשב זה נהנה וזה חסר וחייב. וביאור הדברים שאם יורד על דעת שניהם יש להתייחס שההוצאה היא עבור כל אחד ואחד לפי חלקו בהנאה. ובנדון דידן א"צ לדברי הרמ"א, שבנדון הרמ"א היה מוציא כל ההוצאות לעצמו, אבל ביורד שהוציא הוצאות להננות הרבה אנשים יחד, הדבר פשוט שלא שייך לייחס ההוצאה רק להראשונים שיהנו וישלמו, ולא לאותם שיבואו להנות אחר שכבר כיסה ההוצאות, כיון שמתחילה ירד על דעת להרויח מכולם, והוציא ההוצאות עבור כולם].

ב. כיון שיש כאן גם נטילת הנאה, הרי הוא דומה לדר בחצר חבירו, שבא להשתמש באוטובוס של החברה, יש לחייבו, על פי מה שכתבו הפוסקים [ע"י שו"ע סי' שס"ג ס"ו] שבכל דר בחצר חבירו באופן שזה נהנה וזה לא חסר, מכל מקום אם מיחה בידו ואמר לו 'צא', הרי זה חייב לשלם גם באופן שהוא גברא דלא עביד למיגר. והחברה מגלה דעתה ומוחה במי שנוסע בלא תשלום, ועל כן חייב לשלם. [אמנם בדין זה נחלקו הפוסקים, שבנחלת דוד (ב"ק דף כ"א) הביא בשם הגר"ח מוואלוז'ין שאין ההלכה כהשו"ע בזה, וגם באומר לו צא אין חייב לשלם אם לא היה חסר. אמנם גם לפי שיטתם פשוט שלכתחילה יכול לכוף אותו שלא יינס שלא ברשות, ולכן אסור לנסוע מבלי לשלם גם לשיטתם].

ג. יש להוסיף בכל זה, שמלבד חיוב נהנה יש כאן גם חיוב גמור של התחייבות ופסיקה שנתחייב לשלם לחברת התחבורה בתמורה להעמדת שירות האוטובוס, והתחייבות זו תיתכן או מדין 'שכירות פועלים', או מדין 'שכירות מקום', שהלא יש כאן הסכם בין החברה לבין הנוסעים, שהנוסעים עולים על האוטובוס ומשלמים, ואזי החברה מושכרת לנוסעים כשכירות פועלים ומחויבת להסיע את הנוסעים לפי מסלול הנסיעה, וכשהנוסע עולה על האוטובוס הרי זה כאילו הוא מסכם עם הנהג [שהוא נציגה של החברה] שימשיך להסיע אותו וישלם לו על הנסיעה ובכך נעשה הנהג פועל גמור של הנוסע, שכלל שהנוסע אינו מפרש לבעלי החברה או לנציגיה שמתכוון לנסוע בחינם, הרי זה על דעת שיש כאן שכירות פועלים גמורה. והא למה הדבר דומה, לאחד שעוצר מונית להסיעו, שודאי שיש כאן שכירות פועלים ואינו יכול לומר שלא התכוון לשכור אותו אלא התכוון לנסוע עמו בחינם, שכיון שלא אמר שמתכוון לנסוע בחינם הרי זה דברים שבלב שאינם דברים, ואנו קובעים שהתכוון שהיה כשכירות פועלים. [וגם באופן שגילה דעתו בפני אחרים שאינו מתכוון לנסוע בשכר, מ"מ כל שלא גילה דעתו בפני בעלי החברה או נציגיה, הרי זה כאילו שלחברה אמר שהוא מוכן לנסוע בשכר, והוי דברים שבלב ואינם דברים]. ובפרט באופן שהנהג עצר רק עבורו, שסימן לנהג שמעוניין לעלות, הרי זה ודאי כאילו הוא מבקש לנהג שיעצור עבורו על דעת שישלם לו.

קבוצת אנשים למטרה מסוימת, כגון בעל שמחה שמארגן הסעה לחתונה עבור קרוביו ומשפחתו ומכירו שישעו לחתונה בחינם, ובא אחד שלא היה צריך לנסוע לחתונה, ולאחר שראה שיש מקום פנוי הצטרף לנסיעה זו, יש לצדד שככל שאין ידוע שהמארגן מקפיד על נוסע זה שישע בתשלום, הרי הוא פטור מתשלום.⁵

נסיעה ללא תשלום בחברת תחבורה השייכת לגוים

ד. הנוסע בתחבורה ציבורית המופעלת על ידי חברה השייכת לגוים, אין היתר לנסוע מבלי לשלם, שהדבר דומה לכל גזל עכו"ם שיש איסור בדבר, ואינו מוגדר כהפקעת הלוואתו

[ראע"פ שהנהגה הוא שכיר של החברה ולא שכיר של הנוסעים, מכל מקום ההגדרה הנכונה היא שהחברה שכרה את הנהג כדי שיהיה שליח החברה להיות שכיר עבור הנוסעים, וכמו כל קבלן בנייה בזמנינו שיש פועלים תחתיו, שהפועל שעובד תחת הקבלן הוא שכירו ושלוחו של הקבלן שהתחייב לעבור עבור הבעה"ב]. או יתכן להגדיר שיש כאן התחייבות הדדית, שהחברה משכירה לנוסעים את האוטובוס והנוסעים שוכרים כל אחד מקום באוטובוס, ובשעה שעולה על האוטובוס הרי זה כאילו מגלה דעתו שמעוניין לשכור את המקום שלו באוטובוס. ובשוכר שנפסק ביניהם לשכירות גמורה, פשוט שלא שייך בזה דין זה נהנה וזה לא חסר שהרי התכוון לשכור השכירות ונתחייב לשלם עליה. וכמו שנתבאר לעיל לגבי שכירות פועלים. [ויש לדון שיש בזה גם מחייב של שכירות פועלים שהנהג הוא שכירו להסיעו, ובנוסף יש מחייב של שכירות פועל גם באוטובוס. וכמו שכתב הרמ"א בסי' רכ"ו (סעיף ל"ג) לגבי שוכר פועל עם סוס שיש בו גם שכירות פועל וגם שכירות כלים. אך יש שחילקו שבזמנינו ודאי שאין המכוון שיהיו שני סוגי שכירות, והנוסע אינו 'שוכר' חלק בגוף האוטובוס, אלא החברה מתחייבת להסיע את הנוסע ממקום זה למקום היעד שלו, ואין כוונתם להשכיר מקום באוטובוס]. ולכאור' יש להביא רא' שהנסיעה באוטובוס מוגדרת כשכירות פועל או שכירות מקום, ממה שהבאנו להלן בסעיף ח' בשם החזו"א שגם אם נסע בטעות חייב לשלם דמי הנסיעה עי"ש. ואם המחייב מדין נהנה ויורד בלבד, הרי לא נהנה בנסיעה כזו, ויש לבאר בכונת החזו"א שיש כאן פסיקה ושכירות פועלים או שכירות מקום, ולכן גם בנסיעה בטעות חייב לשלם. [ואולי יש לפרש דס"ל להחזו"א שנחשב כאומר לו צא, וסובר שיש חיוב לשלם]. ויש להוסיף בזה, שגם אם המחייב הוא מדין שכירות פועלים או שכירות מקום, מכל מקום אם נסע מבלי לשלם, אין לו איסור של בל תלין, אלא שהוא נחשב גזול על השימוש שאין לו זכות שימוש כלל, וכמו שיתבאר להלן בסעיף ו'. ובגזול לא מצינו חיוב בל תלין על השימוש.

הנה נתבאר לעיל שבתחבורה ציבורית יש ג' טעמים לחיבור, א', שהחברה מתכוונת להמציא לו הנאה זו ודינם כיורד. ב'. שהם מוחים בו שלא יעלה באוטובוס זה, ובאופן כזה גם בזה נהנה וזה לא חסר חייב. ג'. שיש הסכם בין הנוסעים לבין החברה שישעו אותם, וכמו שכירות פועלים או כמו שכירות מקום. ובנדון זה, אין להחשיב את המארגן כיורד, שכאן לא העלה על דעתו שיעטרפו עוד אנשים, וכיון שהמארגן היה בדעתו לשכור הסעה זו לצורך המטרה שלו, ולא לקח בחשבון שיכסה ההוצאות מההצטרפות של האדם הנוסף, יש לדון שלא מוגדר כזה נהנה וזה חסר, שהחסרון כבר היה לו עבור כל אלו שעבורם שכר את ההסעה, והרי זה דומה לדברי הרמ"א בסי' רס"ד שם שאם הוציא ההוצאות לצורך עצמו ובסוף שימשו הוצאות אלו גם עבור אחרים, הרי זה מוגדר כזה נהנה וזה לא חסר ופטור. אמנם במה שנתבאר שהמחייב הוא מפני שהחברה מוחה בידו שלא ישע בחינם, יש לדון שבמקרה כזה הדין תלוי, שבאופן שאנו משערים שיתכן שאין המזמין מקפיד על אדם זה שישע בחינם, הרי זה מוגדר כזה נהנה וזה לא חסר. אכן באופן שניכר וידוע לכולם [לפי אופיו של מארגן ההסעה] שאם היה מבקש ממנו להצטרף בחינם היה ודאי ממאן והיה מבקש שכר, ככה"ג יש להגדירו כאילו מיחה בידו שלא לעלות, ואינו דומה לכל דר בחצר חבירו שכל שלא גילה דעתו שמוחה בידו פטור, ששם אין לו כל הפסד מכך שהרי הבית שלו בנוי כבר, וההשקעה שלו בבניית הבית הוא מכסה בשעה שהוא דר בו לעצמו וכיו"ב. אבל כאן שהמארגן משלם עבור נסיעה זו תשלום מלא, וידוע שהיה מעוניין לממן את ההסעה או חלק ממנה באמצעות לקיחת אנשים אחרים תמורת שכר, הרי זה כאילו מיחה בידו שלא ישע אלא אם כן ישלם לו. אך לא מצאתי מקור לחילוק זה. [ואין לשאול על חילוק זה מדברי הנתיחה"מ בסי' ר"נ (סקט"ז), ששם אם ישאלו אותו אם מסכים שידורו בקרקע שלו, ודאי יאמר שמסכים שידורו שם כדי שלא יפסיד חלקו בצוואת אביו, ולכן אינו מוגדר כאילו מיחה], וצ"ע בזה. [ויש שרצו לטעון בזה, שכיון שהיה לו למארגן חסרון גמור שהזמין והתחייב לשלם על האוטובוס, הרי זה נחשב שנהנה מחסרונו של חבירו, שהרי הוא נהנה מכח החסרון שהיה לו מקודם, אכן נדון זה תלוי במחלוקת הראשונים והפוסקים באופן שהיה החסרון בטרם ההנאה והוא נהנה מכח החסרון שהיה בתחילה, ומדברי

שמותר באופן שאין חילול השם, שכאן אין החברה נותנת לו רשות לעלות על האוטובוס מבלי לשלם, ועצם העליה על האוטובוס מבלי לשלם מוגדרת כגזילה גמורה.⁶

ילד שנסע באוטובוס ולא שילם

ה. ילד שנסע באוטובוס ציבורי, ולא שילם על הנסיעה כנדרש. באופן שהאב היה מעוניין לשלם הוצאה זו, ויש לאב הנאת ממון שחסך שלא הוצרך לשלם לבנו הוצאות הנסיעה, יש

התוס' בכתובות (דף ל': ד"ה לא צריכא) מבואר שבאופן כזה פטור מלשלם, שכיון שהחסרון כבר היה לו מקודם ועתה אינו מוסיף לו חסרון בהנאה זו, הרי זה פטור מלשלם].

ונשאלנו בזמן התפשטות נגיף הקורונה שהיתה הגבלה מצד הרשויות שלא יסעו באוטובוס יותר מ-75 אחוז מסך הנוסעים הקבועים, ובאוטובוס של 50 מקומות יכלו לנסוע רק 35 אנשים, ואדם פרטי אירגן נסיעה ושכר אוטובוס להסיע אנשים תמורת תשלום ולקח רק 35 נוסעים, ובגין כך שילם כל נוסע מחיר גבוה יותר, ובשעת הנסיעה עלו יותר אנשים שלא נרשמו מראש, והנהג הסכים שיסעו עמו. ויש לברר אם אלו שהצטרפו חייבים לשלם למארגן הנסיעה, שהרי מארגן האוטובוס לא לקח בחשבון שיבואו עוד אנשים מפני שסבר שהנהג לא יסכים להסיע יותר, והרי זה מוגדר כזה נהנה וזה לא חסר. אך יתכן לדון בזה לפי הנ"ל שמוגדר כאילו מיחה בידו, שודאי היה מעוניין שישלמו לו ולא היה מוכן להסיעם בחינם, מפני שזה חלק מפרנסתו להרויח מכך, וצ"ע בזה.

6 הנה בגמ' (ב"ק ק"ג) מבואר שלהלכה גזל עכו"ם אסור, ונפסק בשו"ע בסי' שמ"ח (סעיף ב'). ויש לברר באופן שנוסע מבלי לשלם האם דינו כגזול או כהפקעת הלואתו, שהרי אם היה משלם היה הבעלים מסכים שיסע עמו, ויש להוכיח שדבר זה מוגדר כגזול עכו"ם, ממה שכתב הש"ך בסי' שמ"ח (סק"ג) בשם היש"ש (ב"ק פ"י ס"כ) שהפקעת הלואתו מותר רק באופן שחייב לשלם לו דרך מכס או דרך חוב, אבל מה שהוא דרך מקח, [שהישראל קונה מקח מגוי ומרמהו ומשלם לו פחות מדמי המקח], אסור ע"ש. ומבואר שדוקא אם הלוח לו ונתחייב לשלם לו לאחר זמן, אזי כשאינו משלם כשכא זמן הפרעון מוגדר כהפקעת הלואתו, אבל במכירה שהמכור אינו מסכים למכור לו אם אינו משלם לו מיד בשעת המכירה כל דמי המקח, הרי זה מוגדר כגזול עכו"ם. ולפי"ז גם בנדון דידן כיון שהחברה לא נותנת רשות לעלות ולנסוע כשלא משלמים מיד, הדבר מוגדר כגזול עכו"ם. ויש לברר אם יש גזל עכו"ם באופן שאינו גזול ממון הגוי באופן מוחלט, אלא משתמש בממונו ומחזירו לו לאחר השימוש, ויש להוכיח שיש בזה איסור גזל עכו"ם, שמבואר בפוסקים שגם שואל שלא מדעת בגוי אסור, כן מבואר במהרי"ל (הלכות הגעלה סקט"ו) שאסור להשתמש בכלי הממושכן אצל הישראל. והביא דבריו המג"א בסי' תע"ב (סק"ב) וביאר שהאיסור הוא משום שנחשב שואל שלא מדעת שהוא גזול ע"ש. וכן מבואר במג"א בסי' תרל"ז (סק"ג) שאסור לבנות סוכה ברה"ר כיון שצריך הסכמת בני הרה"ר, ואע"פ שהישראלים נותנים רשות, מ"מ הגוים אינם נותנים רשות והרי גזל עכו"ם שגזול הקרקע מהגוים וגזל עכו"ם אסור ע"ש. ויעוי' במשנ"ב (סי' תרל"ז סק"י וביאור הלכה שם) שהביא דברי הפוסקים בזה והסכימו שבאופן שהקרקע שייך לגוי והגוי מקפיד, יש איסור בדבר ע"ש. [ומבואר שהאיסור אינו דוקא באופן שהכניס את ממון הוי לרשותו, אלא גם בקרקע שאינה נגזלת, מ"מ לגבי האיסור גזילה יש איסור לגזול מגוי]. וכן כתב בפשיטות בדגול מרבבה (או"ח סי' תקפ"ו) שיש דין שואל שלא מדעת בנכסי הגוי. וכן כתב באבני' (או"ח סי' מ"ד) שיש איסור דשואל שלא מדעת בממון הגוי ע"ש. וכן צידד החזו"א (ב"ק סי' י' סקי"ד) ע"ש. וכן כתב בערך ש"י (חו"מ סי' שס"ט ס"א) שאם הגוים עשו גשר ונותנים רשות להשתמש רק למי שמשלם 'לפני' השימוש, אסור להשתמש בגשר זה מפני שהדבר מוגדר כגזל עכו"ם, ורק אם נותנים רשות להשתמש ויש חובה לשלם 'לאחר' השימוש, אזי יכול להשתמש לכתחילה ואינו חייב לשלם לאחר השימוש מפני שנחשב כהפקעת הלואתו ע"ש. ולפי דבריו בנדון דידן שאין החברה נותנת רשות להשתמש באוטובוס אלא אם כן משלמים להם בתחילת הנסיעה, נמצא שהעולה על האוטובוס ואינו משלם עובר באיסור גזילה. וראיתי בשו"ת אמרי אברהם (להג"ר אברהם אנגלרד, אב"ד דאברא, סימן ס"א אות ז') שכתב וז"ל: ועובדא ידענא אשר בפולניא היו כמה אנשים שהורו היתר לעצמם לגנוב את תשלום מסילת הברזל [הרכבת] מפני העניות, וכ"ק אדמו"ר זצ"ל [בעל הקדושת ציון מבאבוב זצ"ל הי"ד] הקפיד מאד על זה, ואמר בשם דודו הק' בעל הדברי יחזקאל [משנינוואו] ז"ל שנודע לו מחסיד אחד שהגיע מבלי לשלם מחיר הנסיעה, הודיע לו שלא יתן לו שלום עד שיגנה בולים ממשלתיים בגבוה מחיר הנסיעה ואז יקבלנו, וכן נהג אחריו כ"ק אדמו"ר שצוה לקנות בולים ולקדעם כי אמר שזה איסור גמור עכ"ל. [ויש לציין שהנדון שם היה שימוש ברכוש ממשלתי, ולא רכוש פרטי]. ויש לציין שבאופן שגזל מגוי, מבואר בנתיח"מ (בסי' שמ"ח סק"א) שיש חיוב השבה מדרבנן. ובספרו קהלת יעקב (אבהע"ז סי' כ"ח ס"א)

לדון שאפשר לחייב את האב מדין נהנה, שהרי האב נהנה שהסיעו את בנו והיה מוכן לשלם על הנאה זו. ואף בבחור שכבר הגיע לגיל מצוות אך סמוך על שולחן אביו יש לדון לחייב גם את האב, כמבואר בהערה.⁷

נסיעה על דעת לשלם בהודמנות הקרובה

ו. כיון שחברות התחבורה דורשות שביצוע התשלום יהיה בעת העלייה לאוטובוס, ואינן נותנות רשות לנסוע על-סמך תשלום בנסיעה הקרובה שתזדמן לו, נמצא שהעולה על

כתב שיש חיוב השבת דמים מדאורייתא ע"ש. ולפי"ז בנ"ד אם נסע מבלי לשלם, יש חיוב תשלומין, ואינו מוגדר כהפקעת הלוואתו, שכיון שנתחייב לשלם מדין גזלן אין בזה היתר של הפקעת הלוואתו. והנה במה שנתבאר שאסור להשתמש בממון הגוי כשאינו משלם, הנה הט"ז (י"ד סי' ק"כ סק"א) כתב שמוטר להשתמש במשכון של גוי משום שנחשב הפקעת הלוואתו ע"ש. וכן כתב הש"ך (י"ד שם סק"ט). אכן בדברי הט"ז שם מבואר שדוקא במשכון שהגיע לרשותו בהיתר ויכול ליטול כל המשכון לעצמו לחלוטין מדין הפקעת הלוואתו, לכן יש לו היתר גם להשתמש בו ע"ש. ולפי"ז אין מקור מדבריו שמוטר ליטול ממון הגוי להשתמש בו על דעת להחזירו. והנה בשו"ע הרב (הלכות גזילה ס"ד) כתב לבאר בדעת הט"ז והש"ך שמתירים להשתמש במשכון של גוי, 'שמשמש בפקדון לצורך עצמו ומה שיתקלקל בתשמישו דעתו לשלם לו, ולא אסרה תורה בנכרי אלא לגזול ממנו לגמרי שלא על דעת לשלם', והוסיף עוד (בקונטרס אחרון סק"ו) 'לגזול על מנת לשלם לא אסור אלא בישראל כדאיתא בב"ק ק"ג ע"ב בעובדא דרב אשי, עיין שם בתוס' ורא"ש'. ומבואר שלמד שיש היתר להשתמש בממון הגוי שלא מדעתם. [ולא למד כמשנ"ת לעיל שבדברי הט"ז מבואר שהיה יכול ליטול המשכון לעצמו דהוי בגדר הפקעת הלוואתו]. אמנם צ"ע, שהשו"ע הרב בהלכות סוכה (סי' תרל"ז ס"א) העתיק דברי המג"א בדין עשיית סוכה ברה"ר שאע"פ שהישראלים מוחלים, מ"מ כיון שהגוים אינם מוחלים אסור לעשות הסוכה ברה"ר, ומבואר שלמד שאסור להשתמש בממון הגוי שלא מדעתו. ונראה ליישב בדעתו, שבמשמש במשכון של גוי, עיקר קפידת הגוי אינו על עצם השימוש וההנאה, שהרי הגוי בלא"ה לא ישתמש בזה, אלא שחושש שמא יתקלקל המשכון ע"י השימוש, וכזה כתב השו"ע הרב שבאופן שהוא מוכן לשלם מה שיפסד המשכון ע"י השימוש מותר לו להשתמש. אמנם באופן שהגוי מקפיד על עיקר השימוש מפני שהגוי לא יוכל להשתמש באותה שעה בממון זה, או שרוצה להשכירו לאחרים, נמצא שהגוי נחסר השימוש באותה שעה, ולכן רק אם הוא מוכן לשלם לגוי דמי השימוש, אזי יש לדמותו למש"כ השו"ע הרב שאם גזול ע"מ לשלם מותר בגוי, אבל בנדון המג"א בסוכה ברה"ר אינו מעוניין לשלם לגוים על השימוש בקרקע שלהם, והרי זה גזילה ממש ולפיכך אסור לעשות כן. ונמצא לפי"ז שאין מקור מדברי הש"ך והט"ז והשו"ע הרב להתיר להשתמש בממון הגוי כשהגוי תובע שכו על עיקר השימוש, שבאופן כזה יש היתר רק אם משתמש על דעת לשלם. [אמנם בשו"ת תשורת ש"י (סי' ש"ח) כתב לבאר דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (עירובין פ"ו מ"א) שדירת עכו"ם לא שמה דירה לפי שלא קנה כלום כדי שצטרף לקחת ממנו רשות עכ"ל. וביאר התשורת ש"י וז"ל: והיינו משום דראה ויתר גוים הפקיר ממונם, וע"כ אף דמ"מ אסור לגזלו או לגנוב ממנו היינו משום חילול ד' או שלא יגזול ישראל את עצמו בכך כמ"ש רש"י ויש"ש, אבל לענין השתמשות בחצר לא שייך כל זה וכו' עכ"ל. ומבואר שסובר שמוטר להשתמש בקרקע של הגוי. ובעיקר הבהתו בביאור דברי הרמב"ם, ע"י בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קפ"ב) מה שכתב לשלול פירוש זה ע"ש. ואכן בספר החיים להגרש"ק (סי' תרל"ז ס"ד) ובשו"ת תועפות ראם (טויבש, או"ח סי' ל') כתבו ליישב קושיית המג"א על מנהג העולם שעושים סוכות ברה"ר, שגזל עכו"ם שאסור היינו רק כשגזול לגמרי אבל גזול ע"מ להחזיר מותר ע"ש. וכנראה שכן ס"ל התשורת ש"י. אמנם צ"ע דהערך ש"י באו"ח סי' תרל"ז דן בדברי המג"א שם והסכים עמו שאסור לעשות סוכה בקרקע של גוים. וכן צ"ע, שסותר דברי עצמו (בחו"מ סי' שס"ט והובא לעיל) שכתב שאסור להשתמש בממון של הגוים. וע"ע בערך ש"י ביו"ד סי' ק"כ. ובספר ערך המשפט (סימן ל' אות א' בהערה) הוכיח מדברי הב"ח (י"ד סי' קמ"ו) והש"ך (שם סק"א) שכתבו שאבדת עכו"ם מותר היינו שמוטר לו להשתמש בה אבל אינו זוכה באבידה ע"ש, ומוכח שבלא ההיתר דאבדת עכו"ם שייך איסור גזילה בשימוש בלבד. וכיון שמדברי כל גדולי הפוסקים מבואר שיש בזה איסור גמור, אין להקל לסמוך על דברי התשורת ש"י, שהרי הוא עצמו בשאר המקומות סותר דברי עצמו ואוסר].

7 הנה ברין קטן שאכל ממון של אחרים ונהנה, כתבנו במקום אחר שדעת רבים מהפוסקים שהקטן פטור לשלם מדין נהנה כשם שפטור לשלם על כל היזק וגזילה. וגם האב פטור לשלם על ההנאה [שחשך שהבן לא יצטרך לאכול משלו] שכיון שהאב לא נטל ההנאה בידים, הרי זה דומה למה שכתבו התוס' בב"ק דף

האוטובוס ללא תשלום על דעת לשלם בעתיד, הריהו מוגדר כמשתמש ברכוש שאינו שלו שלא בהסכמת הבעלים, ויש בזה איסור גזילה. ולכן אף אם בטוח שישלם על הנסיעה בהזדמנות הקרובה, יש איסור בדבר, שהרי אין לו רשות מהחברה לנסוע על סמך זה.⁸

[ואכן דבר זה יש בו קושי גדול וטירחה, בפרט כיום שהתשלום מתבצע באמצעות כרטיס רב קו המוטען מראש, וכאשר בא לעלות לאוטובוס לפעמים אין לו אפשרות לדעת האם הכרטיס מוטען או לא, ואין אפשרות לשלם לנהג. בכל זאת, כיון שהוראות החברה הם שאין להמשיך לנסוע במצב כזה, ממילא אף על פי שהוא אונס גמור שסבר שיש לו מספיק כסף בכרטיס והתברר שטעה, הרי זה חייב לרדת מהאוטובוס או לבקש מנוסע אחר שישלם עבורו, ואין לו זכות להמשיך ולנסוע על דעת לשלם בפעם אחרת].

ובאופן שנסע בעבר מבלי לשלם על דעת לשלם בעתיד, אך אינו זוכר כמה נסיעות נסע, נתבאר דינו בהערה.⁹

רכש מנוי חופשי והכרטיס לא נמצא עמו

ז. כאמור לעיל, שאסור לנסוע על דעת לשלם בעתיד, נמצא שגם מי שיש לו מנוי חודשי או שנתי, שמשלמים מראש על קבלת זכות לנסוע במשך כל התקופה, אך לפי תקנון הרכישה

ק"א שבאופן שלא נטל ההנאה בידים פטור מלשלם, [ואינו דומה לבהמה שאכילתה ברה"ר מחייב את הבעלים, שהבהמה היא שלו אבל בנו אינו שלו]. אכן באוטובוס יש לדון שיש כאן מחייב מדין יורד שחברת התחבורה המציאה לו הנאה שהסיעה אותו ליעדו, ולפי"ז יש לדון שיש להחשיב כאילו הנהג וחברת התחבורה הם כיורד אצל האב שהמציאו לו הנאה בכך שהסיעו את בנו ליעד שהיה מעוניין לכך, ובדין יורד אין נפק"מ אם נטל או לא, דסו"ס קיבל הנאה זו. וכמו שמבואר ברמ"א בס"י של"ה (סעיף א') שהלמד את בן חבירו תורה הרי זה נחשב כיורד כלפי האב וחייב לשלם לו. [וגם השיטה החולקת שם, כתבנו במק"א שכיון שהאב אינו רוצה ללמדו, אינו נחשב כאילו המציא הנאה לאב, ועי' שער המשפט שם שנחשב כפורע חובו של חבירו עי"ש]. ולפי"ז גם בבנו גדול הסמוך על שולחנו, אם האב היה משלם הוצאה זו והרויח הנאה זו, דינו כיורד עבור האב, והאב חייב לשלם. ויש להוסיף שבאופן שהאב נסע ביחד עם בנו הסמוך על שולחנו, יש לדון שיש בזה מחייב מדין שכירות פועלים, שהרי עליית האב עם בן כזה הרי זה מוגדר כאילו האב מבקש שיסיע את שניהם וישראלם לו, ולכן עפ"י הדין חייב האב לשלם עבור בנו. וצ"ע בכ"ז.

8 כך הם הוראות חברות התחבורה [וכן הוא הנוהל עפ"י הוראות משרד התחבורה], שאינם נותנים רשות לעלות על דעת לשלם בפעם אחרת, וכיון שהחברות מקפידות בזה ואינן נותנות רשות לעלות על האוטובוס, יש איסור בדבר גם אם ישלמו להם בפעם אחרת. ועיקר הטעם שאינם נותנים רשות לנסוע ולשלם בפעם אחרת, מפני שלפעמים האדם שוכח שחייב לשלם על הנסיעה ואינו משלם, [וכן מורה הנסיון שרבים באים לשאול שסברו שמתור לנסוע ולשלם בפעם אחרת, ויש להם חובות ואינם יודעים כמה חייבים לשלם, ונתבאר דינם להלן]. ויש לדון באחד שרושם כל נסיעה ונסיעה באופן שאין כל חשש שמא ישכח, שלגבי אדם כזה אין להם קפידא זו. אכן כיון שאינם יכולים להבחין בזה, ואינם מאמינים לו, הרי הם קובעים כלל שמבחינתם אין בזה כל הברל, ואוסרים על כלל הנוסעים לנסוע ולשלם בפעם אחרת. ובהוראה גורפת זו אין להם כל הפסדים, שהרי כשאין לאדם מספיק כסף בכרטיס הוא לא יסע במנויה ויפסידו את הנסיעה שלו, אלא ימצא דרך להסתדר שיקש מנוסע אחר שישלם עבורו, או שילך להטעין את הכרטיס שלו ויוכל לנסוע לאחר זמן, וכיון שאין להם הפסדים בקפידא זו, וכך הוא דרך המסחר לקבוע כללים גורפים מבלי לחלק בין אדם למשנהו, ממילא הדין חוזר שגם מי שידוע לו שלגביו לא שייך קפידא זו, מ"מ כיון שלא ניתן לו רשות להשתמש ולנסוע בפעם אחרת, אין היתר בדבר. ויש להוסיף בזה, שישנן חברות שעשו הסכם עם הנהגים, שבכדי לדרבן אותם להעלות יותר נוסעים, מקבלים הנהגים תשלום בנוסע על כל נוסע ונוסע שמתקף את הכרטיס שלו בנסיעה זו, ומטעם זה גם אם ישלם בפעם אחרת, הוא גורם הפסד לנהג זה שהחברה זיכתה אותו לקבל תוספת זו. ועל כן אין מקום להקל לנסוע ולשלם בפעם אחרת. וראה בסעיף הבא באופן שהנהג נותן לו רשות לנסוע ולשלם פעם אחרת.

9 הנה בכל תביעה ששני הצדדים הם שמא ושמא, כלומר, ראובן מסופק אם הליוה לשמעון כסף, ושמעון גם מסופק אם לזה מראובן, אין חובה על שמעון לשלם, שהמוציא מחבירו עליו הראי', כמבואר בס"י ע"ה (סעיף י') ובסעיף י"ח ובש"ך שם סק"ז). אך במקרה שהחייב היה אמור לדעת כמה הוא חייב, והמלווה אינו

ישנו תנאי שבכל פעם שהוא נוסע עליו לתקף את הכרטיס, ממילא אף שיש לו זכות נסיעה, כיון שזכות זו מותנית בתיקוף הכרטיס, הרי שאם לא תיקף את הכרטיס אין לו זכות נסיעה ועליו לבקש מנוסע אחר שישלם עבורו, ואם אינו מוצא מי שישלם עבורו אינו רשאי לנסוע על דעת לתקף את הכרטיס בפעם אחרת.¹⁰ ואם מבקש אישור מהנהג שיעביר הכרטיס פעם אחרת, והנהג מאשר לו זאת, נתבאר בהערה.¹¹

חשוב גם לציין, כי לפי התקנון, הזכות לנסוע למי שרכש מגוי חודשי וכיו"ב, הינה זכות אישית בלבד, ואינה ניתנת להעברה, ועל כן אינו רשאי למסור הזכות לאחרים גם אם הוא לא יסע באותה שעה או באותו יום, כי לכתחילה קיבל זכות הנסיעה רק עבור עצמו ולא עבור אחרים או בני משפחתו.

עלה במטעות לאוטובוס שנוסע ליעד אחר

ח. נוסע שהתכוון לנסוע ליעד מסוים, ובטעות עלה על אוטובוס הנוסע ליעד אחר, ותוך כדי הנסיעה התבררה לו טעותו, אין זה פוטר אותו מתשלום הנסיעה. אמנם באופן שהדבר היה בפשיעת החברה או הנהג, כגון שנרשם מספר אחר על גבי האוטובוס, הרי זה פטור מלשלם.¹²

בשהחברה לא העמידה אפשרות לשלם בשעת הנסיעה

ט. בכל הנאה שאדם נהנה משל חברו, גם אם אין לו אפשרות לשלם בשעת מעשה, עליו לשלם לאחר זמן על הנאתו. [וכגון במקרה שהכניסה היא באמצעות תשלום במכונה,

אמור לדעת מהו הסכום שהוא חייב לו, הדין הוא שהחייב שאינו יודע כמה הוא חייב, אם רוצה לצאת ידי שמים חייב לשלם לחבירו עד שיצא מכלל ספק, [כן כתב בנבו"י (יו"ד מהדו"ת סי' קנ"ה) ודייק כן מלשון הטור בסי' ע"ה ע"ש]. ולאוור זאת, גם במקרה זה כיון שעליו לדעת כמה חייב לשלם, והחברה אינה אמורה לדעת כמה חייבים לה, אם רוצה לצאת ידי שמים חייב לשלם כפי סכום הספק.

10 כיון שהזכות לנסיעה מוגבלת בתיקוף הכרטיס, הרי שאם אינו מתקף אין לו זכות לנסוע. ואף שעיקר הסיבה שמבקשים שיתקף את הכרטיס היא כדי שידעו שאכן הוא שילם מראש ויש לו זכות נסיעה, וכיון שהוא יודע ששילם מראש הרי יש לו זכות נסיעה, שהרי תיקוף הכרטיס הוא רק 'הוכחה' על התשלום, וכיון שידוע לו שיש לו זכות לנסוע בחינם, מדוע לא יוכל לנסוע בחינם. אכן יש להשיב, שכיון שכך נקבע הדבר, והחברות אינן מוכנות לתת אימון באנשים, יש להן זכות מלאה לכך, וזהו חלק מתנאי ההסכם בין הרוכש לבין החברה. ויש להוסיף בזה, שבכך שקבעו כלל גורף שאין לנסוע בלא תיקוף הכרטיס בשעת הנסיעה, נגרם לחברה ריוח שהנוסע יצטרך לשלם תשלום מלא על הנסיעות שנוסע כשאין לו הכרטיס, ונמצא שהחברות מרויחות בקיום תנאי זה, ולכן הן מקפידות באופן גורף שהזכות לנסוע בעבור התשלום ששולם בתחילת החודש הוא רק במידה ויתקף את הכרטיס בשעת הנסיעה, ואם הכרטיס לא נמצא עמו ברשותו אין לו זכות לנסוע. [ועל אף שבזמנינו חברת התחבורה לא תפסיד מכך, שהרי החברה מקבלת תשלום ממשך התחבורה עבור כל תיקוף ותיקוף, וכשיתקף בפעם אחרת, תקבל החברה התשלום על תיקוף זה בפעם אחרת, מכל מקום הרי החברה חוששת שלא יתקף פעם אחרת].

11 במקום שהנהג הוא אחראי מטעם החברה על הגבייה, שהוא חייב לדאוג שכל נוסע בעלייתו לאוטובוס ישלם, יש לרונן שכיון שהנהג סומך עליו ומכיר בו שהוא אדם נאמן ויש לו כרטיס חופשי, כיון שהנהג הוא הנציג של החברה, אולי יש בסמכותו לאשר שהוא מאמין לנוסע שיש לו כרטיס חופשי ויוכל לנסוע על סמך הוראת הנהג שיוכל לתקף הכרטיס בפעם אחרת. ועדיין צ"ע בזה. אמנם במקומות שהנהג אינו אחראי כלל על הגבייה, שישנן מכונות תיקוף בכל האוטובוס וכל אחד מעביר בעצמו ואין הנהג אחראי על הגבייה, נמצא שהוראת הנהג אין לה כל תוקף שהוא, וכיון שעפ"י הוראות החברה אין לו זכות לנסוע מבלי להעביר את הכרטיס, הרי זה חייב לשלם בשעת הנסיעה.

12 בספר חשוקי חמד (ביצה דף כ"א) כתב וז"ל: סיפר לי גיסי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שבבחרותו חזר פעם מיישיבת פתח תקוה לבני ברק, ונרדם באוטובוס. וכשהתעורר, מצא את עצמו בתל אביב. ובא לשאול את דודו מרן החזון איש זצ"ל, האם הוא חייב לשלם את תוספת המחיר מבני ברק לתל אביב, כפי שהיה מקובל בזמן ההוא, שעל תוספת נסיעה זו יש להוסיף במחיר. והשיב החזון איש: משום שאתה נרדמת הנהג

והמכונה לא פעלה בשעה שנכנס למקוה, ודאי חייב לשלם בפעם אחרת]. אמנם באר"י נקבע ע"י משרד התחבורה בנוגע לנסיעה בתחבורה ציבורית, שאם החברה לא העמידה אפשרות לנסוע לשלם בשעת הנסיעה, כגון שמכונת התיקוף איננה פועלת, אין חובה לשלם בפעם אחרת והנסיעה היא בחינם ללא תשלום.¹³ ובהערה נתבאר כמה נדונים בזה.¹⁴

שילם לחברה יותר מדמי הנסיעה

י. נוסע שביקש מהנהג שיתקף לו פעם אחת, והנהג תיקף לו פעם נוספת בטעות, או שהנוסע בעצמו טעה ותיקף פעמיים, יש לו זכות תביעה על החברה שיחזירו לו תשלום זה,

צריך לסבול עכ"ל. [ובביאור הסברא בזה נתבאר לעיל בסעיף ב']. ולפי"ז יש ללמוד גם לשאלה זו שכיון שהוא נסע באוטובוס זה, על אף שלא היתה לו הנאה, הרי זה חייב לשלם. אמנם באופן שהטעות נגרמה בפשיעת חברת האוטובוסים או הנהג, פשוט שאין שייך לחייבו לשלם שמעולם לא התחייב לשלם להם באם הם יטעוהו ויסיעוהו למקום שאינו חפץ בו.

13 כן הוא הנוהל שנקבע בתקנון משרד התחבורה (נוהל אוטובוסים תקולים, מספר הוראה, 01.08.00.00. סעיף 6.1.2.9 כדלהלן: במקרה שהתקלה במכשיר הכרטוס נתגלתה במהלך הנסיעה ימשיך הנהג את הנסיעה במסלול הקו עד סופה ויאסוף נוסעים ללא תשלום. ובמכתב שקיבלתי ממשרד התחבורה בתשרי תשע"ט במענה לשאלתי על חברות התחבורה המפעילות אוטובוסים קבלנים, והסדרנים אמורים לעלות על האוטובוס ולתקף, אך בזמני עומס אינם עולים, האם יש חובה לשלם בפעם אחרת, השיבו לי כדלהלן: במידה ולא בוצע תשלום במהלך הנסיעה ולא עולה סדרן חברה לצורך תיקוף כרטיסי הנוסעים, אין מחובתך לשלם עבור דמי הנסיעה בנסיעתך הבאה). ויש לציין בזה, שגם באופן שהנהג אומר שיש לשלם פעם אחרת, או ששאר הנציגים של חברות התחבורה אומרים שיש לשלם פעם אחרת, אין חובה לשלם. שההסכם של בעלי החברה מול משרד התחבורה הוא שמקבלים סכסוד ממשרד התחבורה על דעת שהנוסעים ינהגו לפי הוראות משרד התחבורה, וכיון שעפ"י הוראת משרד התחבורה אין חובה לשלם, הרי שאם נציג של חברת התחבורה מצהיר בניגוד להסכם שחתמו והצהירו בעלי החברה, אין תוקף להוראה זו.

14 ההיגיון העומד מאחורי הוראה זו שאין חובה לשלם, מפני שמשרד התחבורה מתחשב בנוסעים שמתקשים לזכור כל נסיעה ונסיעה שלא היתה אפשרות לשלם, ועל כן נקבעה ההוראה שעל נסיעה שלא היתה אפשרות לשלם עליה בשעת הנסיעה אין חובה לשלם בפעם אחרת. ולפי זה יש להורות בכמה וכמה שאלות כדלהלן. [ויש להדגיש כי בנדונים דלהלן, ככל שיש בזה הוראה ברורה ממשרד התחבורה, יש לנהוג על פי ההנחיה שהם נותנים]. א. פשוט, שגם אם מכשיר התיקוף הנמצא בסמוך לנהג אינו פעיל, מכל מקום אם שאר המכשירים באוטובוס פעילים, יש חובה לתקף בשאר המכשירים. שהרי יש לו אפשרות סבירה לשלם. ב. באופן שהכרטיס האישי שלו התקלקל, פשוט שאין לו זכות לנסוע בחינם. וכן באופן שמכשיר הטענת הכרטיס המוצב ברחובות התקלקל, אין זה פוטר את הנוסע מלשלם. [וגם אין לו אפשרות לנסוע ולשלם בפעם אחרת כפי שהתבאר לעיל]. ג. באופן שהנוסע עלה בדלת האחורית ואין לו יכולת להגיע לנהג ולשלם מפני שישנה צפיפות באוטובוס, אם יש לו אפשרות סבירה לשלוח את הכרטיס שלו באמצעות האנשים שעומדים בסמוך אליו, לכאור' יש לו לשלוח את הכרטיס באמצעותם כדי לתקף. אמנם באופן שאין לו אפשרות להעביר הכרטיס, כגון באוטובוס דו מפרקי [שיש בו שני קרונות נסיעה] שיש בו צפיפות גדולה והנוסע עלה בקרון השני, ויש סיכוי סביר שהכרטיס לא יגיע לנהג או שהכרטיס לא יוחזר לנוסע, הדבר מוגדר כאילו החברה לו העמידה לו אפשרות לשלם ופסטר לשלם בפעם אחרת. [ואם בהמשך הנסיעה האוטובוס התרוקן, פשוט שחייב להתקדם לעבר הנהג ולשלם]. ד. באופן שהנהג מודרו וממהר ואינו נותן אפשרות לשלם אצלו ואומר לנוסעים שישלמו בפעם אחרת, אין חובה לשלם בפעם אחרת. ואף שהנהג פועל שלא בסמכות, והוא גורם הפסד לחברת התחבורה, מכל מקום כיון שלנוסע לא הועמדה האפשרות לשלם בשעת הנסיעה, אין חובה לשלם פעם אחרת. [ואין הכוונה שהנהג יש לו 'סמכות' לפטור מלשלם. אלא שכיון שלא היתה לנוסע אפשרות לשלם בשעת הנסיעה, הרי זה בכלל ההוראה הכללית שאם הנוסע ביקש לשלם ולא הועמדה לו האפשרות לשלם - אין חובה לשלם פעם אחרת]. ה. באופן שהנהג אינו נותן אפשרות לתשלום בשעת העלייה לאוטובוס, ואומר שיבואו לשלם בהמשך הנסיעה, חייבים לשלם בהמשך הנסיעה, ואם גם באמצע הנסיעה הוא לא מאפשר לשלם, יש לבקש ממנו לשלם בגמר הנסיעה בשעת ההורדה, ואם לא נתן אפשרות לשלם בשעת ההורדה, פטורים מלשלם פעם אחרת. ו. נוסע שעלה לאוטובוס יחד עם ילדיו או עם שקיות ולא היתה לו יכולת לשלם מיד מפני שעליו להושיב את ילדיו או להניח השקיות, אך כשחזר לשלם לא הסכים הנהג לקחת ממנו תשלום מפני שהוא באמצע הנסיעה. כיון שעפ"י

ובמקרה שהחברה איננה מאמינה לו ואינה מחזירה את הכסף ששילם, יש לו זכות לגבות בעצמו תשלום זה בכך שישע בפעם אחרת מבלי לשלם. אך יש להיזהר שלא יהיה חילול השם.¹⁵

תביעת פיצוי מהחברה בגין אוטובוסים שאיחרו

יא. עפ"י הנוהל של משרד התחבורה, אם האוטובוס יצא באיחור מהזמן שהיה אמור לצאת לפי לוח הזמנים, קיימת זכות לנוסעים להתלונן במשרד התחבורה ובבית המשפט, והחברה חייבת לפצות את הנוסעים בגין כך, וכיון שחברות התחבורה התחייבו בהסכם שלהן מול משרד התחבורה לנהוג לפי הוראות אלו, על כן חלה ההתחייבות על פי הדין ומותר לתבוע תשלום זה מחברת התחבורה בבית המשפט. ואין בזה איסור של תביעה בערכאות כיון שחברות התחבורה מסרבות להתדיין בבית הדין והן כפופות להתדיין רק בבית המשפט, ובאופן כזה יש היתר לתבוע בבית משפט.

אמנם אם הנוסע לא תבע את החברה בבית משפט, או שתבע אותן והתביעה שלו נדחתה מפני כל סיבה שהיא, אין לו זכות לקזז תשלום זה ולנסוע בחינם, שכאמור הסיבה שהחברה חייבת לשלם היא מפני שכך התחייבה למשרד התחבורה, וההתחייבות שלה מותנית שרק במידה ובית המשפט יחייב אותה, אזי תהיה חייבת לשלם תשלום זה. וככל שלא נפסק בבית משפט חיוב זה, אין החברה חייבת לשלם בגין האיחורים.¹⁶

חשוב לציין, כי גם במידה והאוטובוס איחר והגיע כשהוא מלא וצפוף והנוסע נאלץ לנסוע בעמידה, אינו פטור מתשלום. כי ככל שבחר לנסוע באוטובוס התחייב לשלם לפי כללי החברה, ולפי הכללים יש חובה לשלם בין אם יש לו מקום ישיבה ובין אם נוסע בעמידה.

ההוראות הנהג לא אמור לקחת תשלום בשעת הנסיעה, על כן בטרם שהנוסע יורד עליו לנסות לשלם שוב, ובמקרה שגם בסוף הנסיעה הנהג לא מוכן לקבל התשלום, אין חובה לשלם. אך יש להדגיש, שבמידה והנוסע התרשל, שלא פנה לשלם באופן מיידי לאחר שנכנס לאוטובוס, והשתהה עד אמצע הנסיעה ובגין כך הנהג לא מוכן לקבל את התשלום, מאחר שהדבר היה ברשלנותו של הנוסע, עליו לשלם בהודמנות אחרת. ז. חברות התחבורה המפעילות אוטובוסים מחברות חיצוניות [קבלנים] בזמנים שיש עומס, ובגמר הנסיעה האוטובוס עוצר בכניסה לעיר ושם עולים סדרנים שמתקפים את הכרטיסים, במקרה שאדם צריך לרדת בתחנה קודמת שעדיין אין לו אפשרות לתקף שם, [או שעלה בתחנה אחרת לאחר שהסדרנים כבר תיקפו לכולם ביציאה מהעיר], אין לו חובה לשלם פעם אחרת. אך במידה והוא לא היה אמור לרדת בתחנה הקודמת, ויורד שם רק בכדי לחסוך שלא יצטרך לשלם על הנסיעה, [ומשם הוא מנסה לתפוש טרמפ או לנסוע בתחבורה פנימית שהמחיר זול יותר], ודאי שיש לו חובה לשלם, שהרי ביעד שהוא צריך להגיע אליו העמידה לו החברה אפשרות לשלם.

15 באופן ששילם לחברת התחבורה מעבר למה שהיה צריך לשלם, שאם היה תובע אותם לדין והיה מוכיח ששילם להם יותר, היו מחויבים להחזיר לו, יש בזה דין עבד אינשי דינא לנפשיה שיכול לקזז בעצמו מה שהם חייבים לו, ועל כן יכול לנסוע בפעם אחרת מבלי לשלם. [ואע"פ שבכל חוב שאחרים חייבים לו, אין יכול לתפוס חפץ עבור חובו, כמבואר בגמ' בכתובות (דף צ"ח) שצריך גביית ב"ד כדי שיהיה החפץ שלו, ורק במעות שא"צ שומת ב"ד מהני, מ"מ בנ"ד דומה לגביית מעות כיון שאינו לוקח ממון החברה לרשותו, ויש לדמות דין זה למש"כ בספר משכן שלום (ח"ג ס' נ"ג) להוכיח מהסוגיא דרבא בר שרשום (ב"ב דף ל"ב) שיכול להשתמש בממון חבירו כדי לגבות בו החוב שחבירו חייב לו ע"ש. ויש לציין, שגם בחברות תחבורה שהנהג מקבל בונים עבור כל נסיעה, וייגרם הפסד לנהג שלא יקבל הבונוס על הנסיעה השניה, מכל מקום כיון שעיקר חובת התשלום הוא לחברה ולא לנהג, ויש לו תביעה מול החברה שהם חייבים לו זכות נסיעה, אינו צריך להתחשב בכך שייגרם בדרך גרמא הפסד לנהג, כיון שיש לו זכות תביעה מהחברה, וכמו שנתבאר במשפט המזיק (ח"א פרק י"ד סעיפים ב - ח), ועדיין צ"ע בזה.

16 כן הורה הגר"י סילמן שליט"א שההתחייבות של החברות חלה וחייבים לשלם לנוסעים על האיחורים וא"צ היתר מב"ד כדי לתבוע אותם, אך בלא תביעה בבית משפט אין זכות לקזז סכום זה. וראה מה שכתבנו בנדון זה במשפט המזיק (ח"א פ"ח סעיף י"ט) ונצטט הדברים: חברת תחבורה שפירסמה כי בשעה פלונית

תשלום לילדים מתחת גיל חמש

יב. לפי הוראות משרד התחבורה, כל מי שנוסע בתשלום, רשאי להעלות עמו ילד אחד מתחת גיל חמש. ועל כן אם ההורה נוסע עם שני ילדים, עבור ילד אחד אין חובה לשלם, ועבור הילד הנוסף יש לשלם התשלום הקבוע לילד מעל גיל חמש. ובהערה נתבאר כמה נדונים בזה.¹⁷ וראה בהערה בענין הובלת מטענים בתא המטען.¹⁸ וראה בהערה בענין נסיעת מעבר והמשך.¹⁹



תקיים נסיעה, ואחד שתכנן לנסוע בנסיעה זו הוציא עבור כך הוצאות, ולבסוף יצאה ההסעה באיחור והפסיד ההוצאות, יש לחלק בדבר, שאם זה היה איחור סביר ונהוג לאחר לפעמים בשיעור זה, אין לחייב את החברה בתשלומי ההוצאות. אבל אם זה היה איחור בלתי סביר, או שההסעה לא התקיימה כלל, יש לחייבה בתשלומי ההוצאות שהפסיד ע"כ. וראה שם בהערה, שבחברת הסעות שלפעמים הם מדלגים לגמרי נסיעות שאמורות להתקיים, אם כך הוא דרכם יש לפטור אותם, כיון שלכתחילה הוא הוציא ההוצאות על הספק. ויצוין, שברוב הפעמים אין המדובר בהפסד ממון, אלא במניעת ריוח שהגיע מאוחר לעבודה וכיו"ב, ומניעת ריוח הם פטורים בכל מקרה עפ"י הדין. ועוד יש לזכור, שגם אם הסדרן או הנהג פשעו וגרמו הפסד בגרמא שיש אומרים שכיון שחייב בדיני שמים מהני תפיסה בזה [וכמו שנתבאר במשפט המזיק (פרק ט"ו סעיף ג')], מכל מקום הרי התשלום שחייב לשלם על הנסיעה הוא לחברה, ולא לנהג והסדרן שהם מקבלים משכורת מהחברה, ובעלי החברה לא פשעו בהפסד זה, ועל כן אין יכול לתפוס מהחברה על מה שהנהג או הסדרן גרמו לו הפסד. ועוד שקשה לו להוכיח שהאיחור היה בפשיעה, שלפעמים נעשה האיחור באונס, ובכח"ג אין חיוב בדיני שמים.

17 ההוראה של משרד התחבורה היא כדלהלן (צו פיקוח על מחירי מוצרים ושירותים - מחירי נסיעה בקווי השירות באוטובוסים, רשומות קובץ התקנות, י"ז טבת תשע"ו): ילד שטרם מלאו לו 5 שנים הנוסע בלווי נוסע ששילם את דמי הנסיעה, פטור מתשלום. היו עם הנוסע יותר מילד אחד שטרם מלאו לו 5 שנים, ישולם בעד כל ילד נוסף על הילד הראשון, מחיר הנסיעה בעד אותה נסיעה. ולהלן נפרט כמה שאלות בזה. [ויש להדגיש כי בנדונים דלהלן, ככל שיש בזה הוראה ברורה ממשרד התחבורה, יש לנהוג על פי הנחיות]. א. לכאורה כיון שההוראה היא שכל נוסע שמשלם יכול לקחת עמו ילד נוסף, אם כן גם ילד שמתחת גיל 5 ששילם, יכול להתלוות עמו לילד אחד בחינם, ויוצא שהורה שיש לו 3 ילדים מתחת לגיל 5 ישלם עבור אחד מהם בלבד. [ובתקנות של חברת אגד ואפיקים, מופיע סעיף נוסף: קבוצת ילדים מאורגנת (מ-6 ילדים ומעלה) עד גיל 5 חייבים בתשלום עבור כל ילד בנפרד. והמשמעות היא שבקבוצת ילדים לא קיימת האפשרות שאחד יצטרף לשני. אך בקבוצה פחות מ-6 ילדים אין חובה לשלם עבור כל ילד וילד. אך לא ידוע על פי מה נקבע סעיף זה, כי בתקנות משרד התחבורה לא מופיע סעיף זה]. ב. לפי המשטמה מהתקנות, התשלום שמשלמים לילד הנוסף, אינו תשלום מלא, אלא תשלום נוער שהוא 50 אחוז מהתשלום של מבוגר.

ג. מי שיש לו שני ילדים מתחת גיל חמש, ורוצה לבקש מנוסע אחר שאחד מילדיו יצטרף עמו, כתב בזה הגרמ"מ שפרץ שליט"א וז"ל: אין היתר לקחת כמה ילדים על דעת שבמקרה ויעלה פקח על האוטובוס יעביר ילד למבוגר הנמצא על האוטובוס. אך לפני העליה לאוטובוס אפשר לחלק הילדים לאנשים שעולים עכשיו, ע"י סיכום מראש עם אותו נוסע שיקח עמו ילד זה, כמו שמותר לבקש מנוסע שיקח עמו חבילה. וגם זה, רק אם מסכמים עמו שיקח את הילד. ומי ששילם עבור עצמו, אינו יכול אח"כ לצרף עמו ילד עכ"ל. ד. באופן שהמבוגר שהילד התלווה עמו יורד בתחנה מסוימת, והילד ממשיך בנסיעה ויורד בתחנה אחרת, לכאורה אין הילד מחויב בתשלום על התחנות הבאות שנוסע לבד, שכיון שלמבוגר יש זכות שהילד יסע עמו בחינם, ובתחילת הנסיעה אין למבוגר חובה לשלם עבור הילד, מסתבר שזה כולל זכות נסיעה עד היעד של הילד. אך בקו אוטובוס שאפשר לנסוע חלק מהמסלול ולשלם תעריף מופחת, והתשלום נקבע לפי גודל המסלול שנוסעים, אזי אם המבוגר שילם רק על חלק מהמסלול תשלום מופחת, אין הילד יכול להצטרף ולנסוע כל משך הנסיעה בחנם, ויצטרך לשלם על החלק שהמבוגר ירד מהאוטובוס תשלום נוסף. [ויש לזכור באופן שהילד עולה בתחנה קודמת, והמלווה שלו הבוגר עולה בתחנה מאוחרת, אם הילד כבר פטור לשלם בתחילת הנסיעה על סמך שההורה שלו יעלה בהמשך וישלם].

ה. התשלום המוזל לנוער הוא עד גיל 18, ומי שלומד במוסד לימודים בגיל 18 זכאי להמשיך בהנחה עד גמר שנת הלימודים. אך לגבי גיל 5 הפטור לא נקבע לפי שנת הלימודים, אלא לפי תאריך יום ההולדת הלוועזי בלבד.

נספח - ההסדרים שנעשו בין חברות התחבורה לבין משרד התחבורה

הנה כידוע, כאן בא"י המדינה באמצעות משרד התחבורה מסבסדת חלק ניכר מהוצאות התחבורה הציבורית במטרה לעודד את הנסיעה בתחבורה ציבורית. בשנים האחרונות נעשו שינויים בהסדרים שבין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה, עיקר השינוי הוא שמשרד התחבורה משלם לחברות התחבורה עבור כל הנסיעות ללא קשר לכמות הנוסעים.

ראיתי לנכון לברר, כי גם אחרי הסכמים אלו, עדיין השימוש בתחבורה ללא תשלום הינה מעשה גזילה מהחברות הפרטיות, ולא מכספי המדינה, וחייב השבת הגזילה היא כלפי החברות הפרטיות, ולכן אף אלו שמצדדים צדדי היתר בענין שימוש שלא כחוק בכספי המדינה²⁰, אין לכך שום מקום דיון לגבי השימוש בתחבורה ללא תשלום. ועל כן אין צד לדון להקל לנסוע בתחבורה ציבורית על אף שהמדינה מסבסדת את הנסיעות. ונבאר בזה ב' טעמים יסודיים.

טעם א' - לאחר שעברתי על חלק ניכר מההסכמים שבין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה, מתברר שחברות התחבורה מפסידות כשלא משלמים להן. וכפי שיפורט בהמשך באורך.

טעם ב' - כיון שהאוטובוסים שייכים לחברה פרטית, ובעלי החברה לא נותנים רשות לעלות ולנסוע ללא תשלום, הרי שגם אם לא היה להם הפסד, יש לבעלי החברות זכות לאסור להשתמש ברכוש הפרטי שלהם ללא תשלום. שעצם השימוש בממון השייך לאחרים ללא הסכמת הבעלים, גם אם אין לבעלים כל הפסד, יש בזה איסור גזילה גמור, ומחויב בהשבה לחברת התחבורה.²¹

18 בתקנון החברות נקבע כדלהלן: נוסע רשאי לקחת עמו מטען יד ללא תשלום נוסף. להלן סוגי המטען המותרים ללא תשלום. תיק ומזוודה, בתנאי שלא יגרמו נזק ולא יפריעו לנוסעים. כל מטען כגון כלי נגינה, חבילה, ארגז, שק וכד', כל עוד אינם מפריעים לנוסעים ואינם מונחים במעברים ובכניסות. מטען צר (מוט עץ, גליל שרטוטים) שאורכו אינו עולה על מטר. עבור כל מטען אחר יחולו המחירים הבאים: בנסיעה עד מחיר 9 ש"ח ישולם מחיר הנסיעה המלא. בנסיעה מעל 9 ש"ח ישולם 50 אחוז ממחיר הכרטיס ובתנאי שאינו נמוך מ-9 ש"ח. ולאור זאת, יוצא שאם אחד אינו נוסע עם האוטובוס וכשהנהג פתח תא המטען הכניס מזוודה ומסכם מראש עם איש אחר שיוציא את המזוודה בתחנה אחרת, יש לו לשלם תשלום מלא על המזוודה שהרי רק נוסע רשאי להעלות עמו מטען. ומסתבר שיכול לבקש מנוסע אחר שיקח עמו המטען. ושאלה השאלה במעשה שהיה בבני זוג שהתארחו אצל הוריהם בעיר אחרת, ולאחר שחזרו לעירם הבחינו ששכחו ליטול עמם המוצץ שהתינוק היה מורגל אליו, ולא היה להם מוצץ אחר כדי להרגיעו, ומצאו ההורים פתרון שהלכו לתחנת האוטובוס והדביקו המוצץ על גבי דופן האוטובוס וכך הגיע המוצץ לעיר שבני הזוג מתגוררים בה, ויש לברר אם חייבים לשלם, והדעת נוטה שאין דבר זה בכלל מטען שהחברה דורשת תשלום על כך, ואין חובה לשלם, וצ"ע.

19 ישנן חברות שמאפשרות נסיעת מעבר בתוך 90 דקות, כלומר שעד 90 דקות מהשעה שעלה וישלם באוטובוס הראשון, רשאי הנוסע להמשיך לנסוע בשאר הקוים. ולפי ההוראה יש להעביר את הכרטיס כשהוא עולה לאוטובוס השני, וזאת כדי שהחברה השניה תקבל תשלום עבור נסיעה זו, ואם אינו מעביר הכרטיס, אין לו זכות לנסיעת ההמשך. כמו כן, גם אם חשב ותיכנן להספיק את האוטובוס השני בתוך 90 דקות, אך היו פקקים בדרך וכיו"ב, ובסופו של דבר עברו 90 דקות מהזמן שעלה על האוטובוס הראשון, אין לו זכות לנסיעת המשך ועליו לשלם תשלום מלא על הנסיעה השניה. כמו כן, אין היתר להמתין בהעברת הכרטיס באוטובוס הראשון עד אמצע הנסיעה או סופה, כדי להאריך את הזמן שהוא זכאי לנסיעת המעבר, כי הזכות לנסיעת המעבר מותנית בכך שיתקף וישלם מיד בשעה לאוטובוס הראשון ולא אם ישלם באמצע הנסיעה.

20 ונציין כי לעצם הענין, ידוע כי ההוראה בקהילתנו הוא לאיסור.

21 הא למה הדבר דומה, לפי השיטה בגמרא שגזל עכ"ם מותר, שפשוט שאסור לגנוב מיהודי שמבוטח בחברת ביטוח של גוים שמשלמים לו על כל גניבה שייגנובו ממנו, שהרי הממון הוא שלו ואין לגזול זכות ליטול ממון זה, שרק ממון של גוים הותר לגזול, אבל ממון של יהודי שהגוי התחייב לשלם לנגנב, יש איסור

תמצית ההסכמים

א. להלן נפרט תמצית מבנה ההסכמים וההסדרים שבין משרד התחבורה לחברות התחבורה הציבוריות.²²

כלל חברות התחבורה בארץ [כולל חברת אגד] הינן חברות מסחריות ופרטיות באופן מוחלט, ומטרתן היא להרוויח כסף, בכך שיכסו את העלויות ויקבלו רווחים מעבר להוצאות. אך באם המדינה לא היתה מסבסדת את הנסיעות, היתה עלות הנסיעה גבוהה ואנשים לא היו מעוניינים לנסוע בתחבורה ציבורית. ובכדי לעודד את הנסיעה בתחבורה ציבורית מממן משרד התחבורה חלק ניכר מהעלויות של חברות התחבורה במטרה להוזיל את המחיר לנסועים. [לפי פרסומים שונים, משרד התחבורה משתתף בכ-65 אחוז מהעלות הכוללת של חברות התחבורה].

במשך שנים רבות, משרד התחבורה סבסד ושילם לחברות התחבורה סכום התחלתי להפעלת כל קו וקו, והרווחים של החברה היו נקבעים לפי כמות הנסועים ששילמו על הנסיעות. כך שנוצר מצב שבקוים שיש בהם נוסעים רבים היתה החברה מרוויחה סכום גבוה יותר, ובקוים שיש בהם נוסעים מעטים, היתה החברה יוצאת בהפסדים שלא כיסתה את הוצאות הפעלת הקו. [שיטת חישוב זו מכונה - עלות נטו. שהמדינה משלמת סכום התחלתי, והחברה מקבלת על עצמה כל ההוצאות והרווחים].

בשנים האחרונות, בהסכם שבין החברה לבין משרד התחבורה, נקבע ביניהם סכום מסוים שעל החברה להרוויח בגין כל ק"מ נסיעה, בסכום זה אמורה החברה לכסות את כל ההוצאות

גזילה בעצם נטילת הממון של היהודי. ואם גזל מהישראל המבוטח, אע"פ שחברת הביטוח כיסתה למבוטח ההפסדים, מ"מ הגולן חייב להחזיר הגזילה או דמיה לישראל שממנו גנבו, (וכמו שנתבאר במשפט המזיק חלק ב' סי' א' אות ד' בשם האחרונים). ולפי זה גם בנדון דידן, כיון שחברות התחבורה שהינן חברות פרטיות לא נותנות רשות לנסוע מבלי לשלם, יש בזה איסור גזילה גמור לנסוע מבלי לשלם, ואם נסע מבלי לשלם חייב להחזיר התשלום לחברה, ואף שהחברה כבר קיבלה חלק מהתשלום ממשרד התחבורה, מכל מקום כיון שהשתמש בנכסי החברה וגזל מהחברה, נתחייב לשלם לחברה שווי הנסיעה, ואין מתחשבים בכך שהחברה כבר קיבלה חלק מההפסדים ממשרד התחבורה. [ואין לטעון שמא נגדיר שמשרד התחבורה שכר את חברות התחבורה כדי להסיע את הציבור, וכיון שהחברות נשכרו ע"י משרד התחבורה לא ייחשב כאילו הוא גונב ישירות מהחברה. אך העיון בהסכמים שבין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה מגלה כי אין מדובר ב'הסכם שכירות' שהמדינה שכרה את החברה להסיע את הציבור, אלא מדובר ב'הסכם סבסוד', שהחברות מתחייבות להפעיל קווי האוטובוסים עבור הציבור, ומשרד התחבורה מתחייב בתמורה לכך שלאחר שהחברה תפעיל את הקוים ויקחו חלק מהתשלום מהנוסעים, אזי המדינה תשלם את היתרה. וכשאדם בא לנסוע באוטובוס הוא לא נוסע אצל משרד התחבורה, אלא נוסע אצל חברה פרטית שיש לה הסכם סבסוד חיצוני עם משרד התחבורה. והדבר דומה לקופת צדקה שהתחייבה מול בעל המכולת השכונתית שהוא ימכור את הלחם במחיר מוזל לנזקקים, וקופת הצדקה תשתתף בהפרש המחיר וישלמו ההפרש למכולת לאחר הקנייה, שפשוט שהקונה בא לקנות הלחם מהמכולת ולא מקופת הצדקה, ואם יהיה לו תביעה על הלחם שהוא מקולקל, לא יהיה לו תביעה על ארגון החסד אלא התביעה תהיה ישירות מול המכולת. וגם בנדון דידן, אם ישנה תביעה לא יוכל לתבוע את משרד התחבורה, אלא את החברה הציבורית שהיא זו שעומדת מולו, והיא סיפקה לו שירותי ההסעה, אלא שיש לה הסכם חיצוני על הסבסוד ממשרד התחבורה].

22 בסקירה זו נכללו ההסכמים דלהלן: הסכם עם חברת אגד להפעלת כלל אשכולות הקוים של חברת אגד - מתאריך 07/11/18. מכרו והסכם עם חברת דן להפעלת כלל אשכולות דן במרכז הארץ - מתאריך 17/09/17. מכרו והסכם עם חברת אפיקים להפעלת אשכול ירושלים בני ברק - מתאריך 04/05/16. מכרו והסכם עם חברת קוים להפעלת אשכול מודיעין עילית והסביבה - מתאריך 07/01/13. מכרו והסכם עם חברת קוים להפעלת אשכול ביתר עילית והסביבה - מתאריך 31/01/17. כן הסתייעתי במאמרו של הרב יצחק אלינגר שליט"א מבני ברק בענין זה, ותשו"ח לו.

שלה וגם לקבל תוספת רווחים. בכדי שהחברה תוכל להגיע לסכום זה, נקבע ההסדר כדלהלן: הנוסעים משלמים את החלק שלהם על הנסיעה, והמדינה 'משלימה' את כל היתרה עד לסכום הסופי שעל החברה לקבל בגין כל ק"מ נסיעה. כך שהמדינה היא זו שסופגת את ההפסדים בקיום שאינם רווחיים שיש בהם מעט נוסעים. בעקבות שינוי זה, החברות מוכנות ומעוניינות להפעיל גם קוים שאינם רווחיים, כי הם מקבלים תשלום על כל ק"מ שהאוטובוס נוסע מבלי קשר לכמות הנוסעים שנסעו עמו. [שיטת חישוב זו מכונה - עלות כוללת. שהמדינה משלמת את הסכום הסופי שהחברה אמורה לקבל עבור ההוצאות והרווחים שלה, ובקיום שיש נוסעים מעטים, המדינה סופגת הפסד זה].²³ וראה בהערה פירוט על הדרך בה מחולקים הכספים והתשלומים בין החברות השונות.²⁴

והנה בעקבות הסדר חדש זה, עלה החשש שחברות התחבורה לא יפעלו כדי לגבות את הכספים מהנוסעים, והנהגים לא יעשו מאמץ להעלות נוסעים בתחנות, [שהרי התשלום של החברה מובטח מבלי קשר לכמות הנוסעים], ולכן קבע משרד התחבורה מספר תמריצים חיוביים כדי שהחברות יפעלו לגבות את התשלום מהנוסעים, וכן נקבעו קנסות וסנקציות כלפי החברות שלא יעמדו ביעדי הגבייה ואיסוף הנוסעים שסוכם עליהם. ולאור זאת, שהחברה גם מפסידה מאי התשלום, יוצא שהנוסע בתחבורה ציבורית מבלי לשלם - גורם נזק ישיר לחברות התחבורה.

תמריץ בגין איסוף נוסעים

ב. כדי שהחברות והנהגים יעשו מאמץ לאסוף את הנוסעים ושהנוסעים ישלמו, נקבעו תמריצים ותגמולים מיוחדים לחברות התחבורה בגין איסוף הנוסעים. וראה בהערה פירוט על תוספת זו.²⁵ ולאור זאת, כאשר לא משלמים על הנסיעה נגרם הפסד ישיר לחברת

23 לפי שיטת החישוב הישנה, במקרה שהחברה היתה אמורה להוציא אוטובוס בשעה מסוימת, והאוטובוס לא יצא, והאוטובוס שיצא לאחר מכן אסף גם את הנוסעים שהיו אמורים לנסוע באוטובוס הראשון, הרויחה החברה שחסכה נסיעה וקיבלה את התשלומים מהנוסעים שהמתינו לנסוע עם האוטובוס שיצא לאחר מכן, מצב זה גרם שהחברות ידלגו נסיעות שונות כי הן רק מרויחות מכך. אך לפי שיטת החישוב החדשה, אין ענין לחברה לחסוך ולדלג אוטובוסים, כי החברות מקבלות תשלום רק על נסיעות שבוצעו בפועל, ואם החברה דילגה על אוטובוס אחד והנוסעים נסעו באוטובוס הבא, לא חסכה החברה כלל, שהחברה לא תקבל תשלום על נסיעה שלא בוצעה, והתשלום שהנוסעים שילמו כשנסעו עם האוטובוס הבא, לא יגרום תוספת רווחים לחברה. יצוין כי המעבר לחוזי נסיעה המשלבים חברות תחבורה שונות ותעריפי נסיעה אזוריים, מתאפשר בעיקר בעקבות החישוב החדש.

24 כדי שכל חברה תקבל תשלום עבור הנסיעות שבוצעו על ידה, הוקמה 'מסלקה' שמופעלת כרגע ע"י משרד התחבורה [ובעתיד המסלקה תופעל ע"י חברה חיצונית], התפקיד של המסלקה הוא לחלק את התשלומים שהתקבלו מהנוסעים לכל חברה וחברה לפי הנסיעות שנסעו עמה. לדוגמא, כשאדם מטעין את כרטיס הרב קו שלו, הוא מקבל הטענה במחיר גבוה יותר ממה שהטעין, [בהטענה רגילה מקבל 20 אחוז תוספת, ונוער או אזורח ותיק מקבל 50 אחוז תוספת], כסף זה מועבר למסלקה, וכאשר הנוסע יסע ויעביר את הכרטיס בחברה מסוימת, המערכת מזהה היכן הוא נסע, והחברה שעמה נסע תקבל את התשלום ששילם עבור נסיעה זו. המסלקה מחשבת כמה כל חברה אמורה לקבל לפי התיקופים שנעשו אצלה, וסכום זה מקבלת החברה מתשלום הנוסעים, והיתרה משלם משרד התחבורה לפי כמות הק"מ של הנסיעות שבוצעו וכפי שהתבאר.

25 בהסכם שבין משרד התחבורה לחברת אגד, נקבע שלאחר שהחברה הסיעה כמות מסוימת של נוסעים, אזי על כל נוסע מעבר לכמות זו, החברה תקבל סך 2 ש"ח עבור כל נוסע שמתקף את הכרטיס שלו. וגם מי שיש לו חופשי חודשי או כרטיס מעבר, מקבלת החברה בגינו תוספת זו. סכום זה הוא מלבד הסכום הקבוע שמשלם התחבורה התחייב לשלם על הפעלת כלל הקוים. גם בהסכם שבין משרד התחבורה לחברת דן, נקבע שהחברה תקבל תגמולים בגין איסוף נוסעים שמעבר לכמות מסוימת של נוסעים (בהסכם שפורסם, חסוי הסכום שחברת דן מקבלת עבור כל תיקוף). בהסכם שבין משרד התחבורה לחברת אפיקים, נקבע שהחברה תקבל סך 3.40 ש"ח עבור כל נוסע שיבצע תיקוף מעבר לכמות מסוימת של נוסעים. בהסכם עם

התחבורה. וגם מי שיש לו כרטיס חופשי חודשי, אם הוא לא מעביר את הכרטיס, החברה מפסידה שלא תקבל את התשלום בגין הנסיעה שלו.

תמריץ בגין גבייה

ג. בנוסף לתמריץ עבור איסוף נוסעים, קבע משרד התחבורה בחלק מההסכמים שהחברות יקבלו תמריץ מיוחד עבור גביית כסף מהנוסעים, וזאת מלבד התשלום הקבוע ומלבד תשלום הבונוס עבור איסוף הנוסעים. וראה בהערה פירוט על תוספת זו.²⁶ ולאור זאת, הנוסע מבלי לשלם, גורם הפסד ישירה לחברה, שלא תקבל את תוספת התשלום בגין הגבייה שהיתה אמורה לקבל באם היה משלם.

תקרה מינימלית להכנסות ולנוסעים

ד. בנוסף לתמריצים דלעיל, קבע משרד התחבורה תקרה מינימלית של נוסעים ושל גביית כספים, שעל החברות לספק כסכום זה, וככל שהחברות לא מגיעות לתקרה זו, הן מפסידות בכך שלא יקבלו את המימון ממשרד התחבורה כנגד סכום זה. וראה בהערה פירוט על תקרה זו.²⁷ ולאור זאת, כאשר נוסעים מבלי לשלם, עלולים לגרום שהחברות לא יעמדו ביעדים וייגרמו להם הפסדים.

תמריץ לנהגים בגין איסוף נוסעים

ה. מלבד ההסכמים שעשו משרד התחבורה מול חברות התחבורה, נחתמו הסכמים בין חברות התחבורה לנהגים, שהחברות מעוניינות שהנהגים יאספו יותר נוסעים ולא ידלגו על תחנות, וחלק מהחברות סיכמו עם הנהגים, שהנהג יקבל בונוס קטן עבור כל תיקוף שהנוסעים משלמים בנסיעת הקו שלו. וראה בהערה פירוט על תוספת זו.²⁸ ולאור זאת, הנוסע ואינו משלם, גורם בזה הפסד לנהג האוטובוס שלא יהיה זכאי לבונוס זה.

חברת קוים באשכול מודיעין עילית נקבע שהחברה תקבל סך 0.5 ש"ח עבור כל תיקוף שהנוסע מבצע. בהסכם עם חברת קוים באשכול ביתר עילית נקבע שהחברה תקבל סך תשלום שנע בין 0.55 ל- 0.75 ש"ח, תלוי לפי כמות הנוסעים והתיקופים.

26 בהסכם עם חברת אפיקים נקבע כי משרד התחבורה ישלם בונוס מיוחד בסך 2.5% מכל הכספים שהחברה תגבה מהנוסעים. בהסכם עם חברת קוים באשכול מודיעין עילית נקבע שהחברה תקבל בונוס זה בסך 2.5%. בהסכם עם חברת קוים באשכול ביתר עילית נקבע שהחברה תקבל בונוס מיוחד זה בסך 2.92% מסך הגבייה שהחברה גובה מהנוסעים. יצוין, כי יתכן שהסכמים אלו היו רלוונטיים בעבר שהחברה גבתה את התשלומים מהנוסעים, אך כיום שהתשלום מתבצע באמצעות הטענה מראש, לא מוגדר שהגבייה התקבלה מחברה מסוימת, והחברה לא תקבל בונוס זה. [אך יתכן, שגם כיום, כאשר מטעין במרכז שירות של החברה, או במכונה שהחברה מפעילה להטענת הכרטיס, או שהטעין באתר רב קו אונליין ומדווח עם איזה חברה הוא נוסע, אזי מוגדר כאילו החברה גבתה כספים אלו, והיא תקבל הבונוס עבור גבייה זו].

27 בהסכם מול חברת אפיקים נקבע שהחברה אמורה לקבל הכנסות מהנוסעים בסך 25.4 מיליון ש"ח, וככל שהחברה לא תספק סכום זה, תפסיד החברה שמשרד התחבורה יתחשב כאילו החברה הרויחה כבר סכום זה ויקבלו את השלמת ההכנסה בסכום מופחת. כך שאם הנוסעים לא שילמו כנגד סכום זה, הנוסעים גורמים הפסד לחברה שלא יקבלו את מלוא המימון ממשרד התחבורה נגד סכום זה. בהסכם עם חברת קוים באשכול מודיעין עילית נקבעה תקרה מינימלית בסך 85 מיליון ש"ח לשנה. גם בהסכם עם חברת קוים באשכול ביתר עילית נקבע תקרה מינימלית בסך 63 מיליון ש"ח לשנה, וככל שההכנסות בפועל נמוכות מסכום זה, החברה מפסידה את ההפרש הנ"ל. בהסכם עם חברת אפיקים יש בנוסף תקרה מינימלית לכמות הנוסעים, וככל שלא היו כמות נוסעים זו, החברה מפסידה את ההפרש מסכום הנוסעים שנקבע.

28 בהסכם בין חברת קוים עם ועד העובדים מתאריך 5/2015 סוכם שהעובד יקבל 1.5 אחוז משווי הנסיעה. בהסכם של חברת סופרבוס מתאריך 1/2018 סוכם כי בגין כל תיקוף נהג יקבל 3 אגורות.

השתתפות המדינה בהנחות לנוער וזכאים

ו. יצוין עוד, כי נוסעים שיש להם הנחה, נוער, אזרח ותיק, סטודנט, שמקבלים הנחה של 50%, אזי בשעת התשלום החברה מטעינה בכרטיס שלו כאילו הוא שילם תשלום מלא, ובעל הכרטיס זכאי לנסוע כאילו שילם תשלום מלא, אך משרד התחבורה משתתף בהנחה זו רק בסך 90% מערך ההנחה, ויתרת ההנחה הוא על חשבון החברה, כך שעל הנסיעות של הזכאים היא מרויחה 10 אחוז פחות מנסיעה רגילה. [לדוגמא, נסיעה שהתעריף הינו 10 ש"ח. ונוער משלם 5 ש"ח. כשהוא מטעין 5 ש"ח ובכרטיס שלו מוטען 10 ש"ח, משרד התחבורה משלם לחברה סך 4.40 ש"ח עבור הנחה זו, והחברה משתתפת בהנחה זו בסך של 60 אג'. וכאשר יעשו חישוב להשלמת היתרה עד לסכום הסופי שהחברה אמורה לקבל על כל ק"מ נסיעה, ייחשב כאילו החברה כבר קיבלה 10% מההנחה, ונמצא שהחברה סופגת 10 אחוז מההנחה]. ולאור זאת אסור למבוגר לנסוע בתשלום של נוער, כי הוא גורם הפסדים לחברה שהיא משתתפת בהנחה שהוא לא זכאי לה. וזאת מלבד הטעם שנתבאר לעיל שגם אם אין לחברה הפסדים, יש לה זכות לאסור למבוגר לנסוע בכרטיס של נוער.

כמו כן, יש לברר היטב לגבי קניית כרטיסי רב קו אנונימיים בהנחה וכדומה, שלפי המסתמן כרטיסים אלו אינם חוקיים ואינם מאושרים ע"י משרד התחבורה וחברות התחבורה, ויש שדווחו שהכרטיס נחסם לאחר כמה ימים, דבר המוכיח שהם לא כרטיסים חוקיים. והשימוש בכרטיס שהוא לא חוקי ולא נרכש כדין, לא מזכה את המחזיק בכרטיס זה לנסוע באוטובוס, וזאת גם אם הנוסע שילם על הכרטיס מחיר מלא למי שמכר לו הכרטיס. וכאמור, שגם החברות עצמן מפסידות מכך שגם הן משתתפות בחלק מההנחה כמפורט לעיל.

מסקנת הדברים

לאור המבואר, חברות התחבורה מפסידות כסף כאשר נוסעים מבלי לשלם. וכן כאשר מבוגר נוסע ומשלם תשלום של נוער יש לחברות הפסדים. ועל כן אין שום מקום לצדד איזה צד היתר לנסוע מבלי לשלם. וכאמור לעיל שיש בזה טעם נוסף, שכיון שהחברה היא חברה פרטית, יש לה הזכות לאסור מלנסוע מבלי לשלם גם אם לא היה להם כל הפסד. וכל שכן במצב הנוכחי שיש להם הפסדים כשלא משלמים להם. וכן דעתם של הגאון רבי יהודה סילמן שליט"א והגאון רבי שריאל רוזנברג שליט"א שאין כל צד היתר לנסוע בתחבורה ציבורית מבלי לשלם.



הרב יוסף מרדכי שלמון

איסור הנאה בשמן של חנוכה

א. גדר האיסור

איסור ההנאה ככל האיסורים או איסור
השתמשות / ביטול בנר חנוכה

ולכן מותר, ועפ"ז כתב דאחר הזמן דשוב
אין כבר מצוה יכול להשתמש בשמן, ולכן
כתב הרמב"ן דכ"ש היכא שכבתה שאין כאן
יותר מצוה בפועל יכול להשתמש בשמן.

וכן נראה כביאור זה בדברי הריטב"א
החולק בעיקר הדין על הרי"ף ומיהו אית לי'
סברא זו, וז"ל: ואפי' תוך השיעור כיון
דקי"ל שאם כבתה אין זקוק לה, שאע"פ
שאמרו שאסור להשתמש לאורה ולהרצות
מעוה כנגדה, זהו בעוד שדולקת ומשום
בזוי מצוה ואבא דכולהו דם כדאיתא לקמן
(כ"ב א'), אבל כיון שעשה בה מצוה תו
ליכא משום בזוי מצוה דתשמישי מצוה הם
ונזרקים (מגילה כ"ו ב'), ולפיכך כל שכבה
הנר הרי עבר זמן מצוה לאותה הלילה, כי
שאר הלילות מצוה אחריתי היא ונר אחר
ושמן אחר, ועדיף מהפריש שבעה אתרוגים
לשבעת הימים (סוכה מ"ו ב'), וזה ברור.
עכ"ל. והיינו דמעיקר הדין האיסור הוא רק
בשעת המצוה ומיהו אחר הזמן אסור שנראה
בכתוך זמנו משא"כ כשכבתה הוי ודאי אחר
מצותו ולכן שרי.

והביאו כל הראשונים דשיטת הרי"ף היא
דלא כהשאלות, וכ"כ הרמב"ן וז"ל
ומצאתי למקצת הגאונים ז"ל שאמרו שאם
כבתה ונשאר שמן בנר ביום ראשון מוסיף
עליו ומדליקו ביום שני וכן שאר הימים ואם
נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה
ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו, ואם
קבלה הוא נקבל ונאמר דלא דמי לעצי סוכה
ולנויי סוכה שמתרין אחר החג משום דהתם
מתחלתו לא נתנם אלא למצות החג ודעתו
עליהן לאחר כך, אבל הכא דעתו ה' שיכלה
כל שמן שבנר דלית הלכתא כר"ש דאמר
אדם מצפה אימתי תכבה נרו, הלכך מכיון
שהוא נתנו והקצהו שיכלה במצוה נאסר לו
לעולם כמי שהקדישו לשמים, ולא דמי לנר
של שבת דלכ"ע מותר לאחר השבת דהוא

בגמ' (שבת דף כ"א:) מצותה משתשקע
החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו,
דאי כבתה הדר מדליק לה לא, דאי לא
אדליק - מדליק. ואי נמי לשיעורה. וכתב
הרי"ף וז"ל: א"נ לשיעורא כלומר שצריך
ליתן שמן לתוכו כדי שתהא דולק והולך עד
השיעור הזה היתה דולקת והולכת עד
השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש
לאורה הרשות בידו. עכ"ל. וכתב הרמב"ן
וז"ל: אבל רבינו הגדול ז"ל כתב א"נ
לשיעורא כלומר שאם היתה דולקת והולכת
עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש
לאורה הרשות בידו, ונראה מזה שאם הותיר
בה שמן שמותר אפי' ביום ראשון לכבותה
נמי ולהסתפק בשמן המותר שכיון שמותר
להשתמש לאורה בעוד שדולקת כמצותה
כש"כ שאם כבתה מותר, ואף על פי שיי"ל
הני מילי בשמן שהותיר על השיעור אבל
כבתה בתוך זמנה אסור לעולם שהרי הוקצה
למצוה, ואינו נראה כן. עכ"ל.

והנה מה שכתב שיכול להשתמש אחר
שכבתה ודאי איירי שכבתה קודם שנגמר
זמנה דאי אחר חצי שעה הרי יכול להשתמש
אף קודם שכבתה, רצ"ע בדבריו שכתב שזה
הוי כ"ש מאחר זמנה, ולכא' הסברא הפוכה
דאחר זמנה מותר כיון דהוי אחר זמנה
ונסתיים הקצאת השמן אבל קודם סיום הזמן
אסור להשתמש שהרי לא נשלם זמן
ההקצאה ואמאי שרי, ומוכח דסברת הרי"ף
היא דאיסור ההנאה שבשמן אינו ככל איסור
הנאה שהוא בעצם החפצא אלא הוי איסור
הנאה מחמת מצוותו וכל שהוא מבטל
המצוה אסור להשתמש בה אבל היכא דלא
מבטל המצוה אינו בכלל איסור והקצאה

ואסור ליהנות ממנו, וכן כתוב בהגהות מיימוניות (פ"ד אות ד). עכ"ל הב"י.

ויש לעיין בפלוגתא זו, לדעת השו"ע ודאי שאין ההקצאה אלא איסור השתמשות באופן שמבטל ההדלקה דמצוה וכן"ל, ומיהו כיון שהקצוהו למצוותו וחל עליו איסור השתמשות בחצי שעה זו ממילא חל עליו אח"כ נמי איסור השתמשות, ויש לעיין האם איסור זה אינו בחפצא של השמן אלא הוי איסור השתמשות ואף אחר שכבה ואחר חנוכה נמי אינו אלא איסור השתמשות כתחילתו, או דילמא דאחר שחל עליו איסור השתמשות ס"ל להרא"ש והב"י דהוי איסור ככל האיסורים ולכן אף אחר זמנו יש לשרפו, וכן צ"ע בשיטת מהר"י אבוהב [שהביאו המ"ב כמה פעמים וחשש לשיטתו] אי הוי איסור הנאה ממש ולכן אף מה שיותר ממצותו אסור, או דילמא דיסוד האיסור אינו אלא השתמשות באופן שהוא מבטל המצוה אך כיון שלא התנה הרי הקצה למצוותו יותר מהשמן לחצי שעה ולכן יש לשרפו.

אמנם בבעה"מ כתב וז"ל: למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה, משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה עכ"ד. ולכא' משמע דעשו חז"ל את האיסור כהקדש וממילא הרי הוא ככל איסור הנאה אף בלא ביטול ההשתמשות.

אך מסקנת דבריו אינה כן וז"ל: ומסקנא דשמעתא דחיישינן בנ"ח לבזוי מצוה אפילו להשתמש לאורה לדבר הרשות כגון הרצאת מעות אבל קדושה אין בה ומותר להשתמש לאורה תשמיש של מצוה, ולעולם צריך שתהא נר אחרת עמו בבית קבוע לכל תשמישיו כדרבא דאמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, ואפי' מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת שלא יהא הרוואה אומר לצרכו הוא דאדלקה עכ"ל.

אפי' בשעת מצותו משתמש בו שלכך בא מתחלתו הלכך אין איסור הנאה חלה עליו, ואמת הדבר שלא היה נראה כן לפי שלא נאסר בעוד שהוא דלוק אלא משום בזוי מצוה וכיון שכבה בדיון הוא שיהא מותר שכבר נשלמה מצותו, ואפשר שזה דומה לסוכת החג ונוייהן שאע"פ שנפלה בחג אסורה דהכי מוכח במס' ביצה בפי' המביא (ל' ב'), אבל רבינו הגדול ז"ל כתב א"נ לשיעורא כלומר וכו' עכ"ל והביא דהרי"ף חולק על דעה זו.

ולכא' דעת השאלות (שהוא מקצת הגאונים הנ"ל) היא דהשמן הוי איסור מוקצה ואיסור הנאה בעצמו, ולכן אף אחר הזמן מ"מ יש בו איסור הנאה, משא"כ לדעת הרי"ף ודעימי' אין האיסור בחפצא של השמן ובעצמותו אלא הוי איסור השתמשות, ולכן כל שאין בו כבר ענין השתמשות כיון שעבר החצי שעה או שעבר יום האחרון שוב אין בו יותר איסור.

אמנם ברא"ש ובטור הביאו ב' הדינים, הא דהרי"ף שאחר שכבתה יכול להשתמש בשמן, והא דמותר השמן עושה לו מדורה כדברי השאלות, ולפי הביאור הנ"ל נמצא דסתרו דבריהם.

ועיין בבית יוסף (סי' תרע"ז) שהקשה כן, וז"ל: ומצאתי כתוב בשם מהר"י אבוהב ז"ל שיש לחלק ביניהם, שכשנתן השמן בנר ולא הקצוהו אלא לשיעור זמן הדלקה יכול אחר כך להסתפק ממנו אם ירצה, אבל כשנתן השמן בנר בסתם אז הוקצה למצות נר חנוכה וצריך לעשות לו זה התיקון, עכ"ל (מהר"י אבוהב), ולי נראה לחלק ביניהם בענין אחר שמה שכתב בסימן תרע"ב מיירי שנתן בה שמן יותר מכשיעור, ואחר שדלק כשיעור מותר ליהנות ממנו דלא הוקצה למצוה אלא כדי שיעור הצריך בלבד, ומה שכתב בסימן זה מיירי בשנותר מהשמן הצריך לשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו ולפיכך צריך לעשות לו מדורה דכיון דמשיעור הדלקה הוא הוקצה למצותו

הנאה ג"כ ואסור להוסיף עליו, דא"ג דחנוכה לא דמי לשארי איסורי הנאה דהרי שארי הנאות שאינו מבטל להמוקצה משום מצוה ידידה מותר דהרי רשאי למוכרו מ"מ זהו כשאינו מבערו, אבל כשמתירו ע"י ביטולו הרי ביטולו הוא ביעורו וכמו דאסור להדליקו להנאתו כן אסור לבטלו להנאתו עכ"ל. ונראה מדבריו שאיסור חנוכה אינו ככל איסור הנאה ורק ההשתמשות אסורה אך ביטול השמן הרי הוא ביעור להנאתו.

ב. בליעות שמן חנוכה

הדלקת נר חנוכה בכוסיות של לחיים / שריפת הפתילות בתוך צלחת שרוצה לאכול בה / תיקון הפתילה הדולקת במזלג של היתר

כתב הרמב"ם (תרומות פרק ט"ו הלכה י"ט) וז"ל: קדרה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בישל בנותן טעם, ואם שטף הקדרה במים או ביין ה"ז מותר לבשל בה, בישל במקצת הכלי אין צריך לשטף את כולו אלא שוטף מקום הבישול בלבד עכ"ל.

וביאור דבריו הוא ע"פ דבריו בשו"ת הרמב"ם הובא בכס"מ וז"ל: והנה מצאתי שנשאל רבינו מחכמי לונז"ל על זה והשיב שסמך בזה על המשנה השנוי בסוף תרומות (משנה ח) המערה מכד לכד ונוטף ג' טיפין נותן לתוכה חולין הרכינה ומיצה הרי זו תרומה, וזהו פירושה: המערה כד שהיה בו שמן או יין של תרומה עד שנתרוקן ונפסק כל הנצוק והתחיל המשקה לנטף טיפה אחר טיפה אינו צריך להמתין עד שיפסקו כל הטיפין, אלא כיון שירדו ג' טיפין טיפה אחר טיפה דיו ונותן לתוכה חולין מיד ואין הצחצוחין הנשארים מדמעים, ואם הרכינה על צדה אחר שנטפו הג' טיפין עד שנתקבצו כל הצחצוחין שבכד ונתמצו למקום אחד אותו הנמצה תרומה. שמענו ממשנה זו שאין הקדרה שנתבשל בה תרומה צריך הגעלה אלא שטיפה בלבד, וק"ו הדברים, ומה אם היין או השמן הנשאר בדפני הכד אינו מדמע אף על פי שאליו הרכין הכד על צדה היה

והיינו דהאיסור אינו מעיקר הדין אלא מחמת ביזוי מצוה ולא איסור ממש.

והנה בשו"ע (יו"ד סי' צ"ט ס"ו) כתב דשרי להרבות על איסור דרבנן כדי לבטלו. והקשה הש"ך (ס"ק י"ט) וז"ל: קשה, דבאו"ח סי' תרע"ז סתם המחבר וכתב דמותר השמן שבנר חנוכה שנתערב בשמן אחר ואין בו ס' לבטלו יש מי שאומר שאין להוסיף עליו לבטלו עכ"ל, והרי חנוכה אינו אלא מדרבנן, גם בב"י שם לא הביא שום פוסק שחולק על זה, ושמה יש לחלק דהתם כיון דהוקצה למצותו חמיר טפי, ודוחק.

וכתב בחוות דעת (סק"ח) וז"ל: ונראה דיש לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה, דבאיסור אכילה שאינו אסור רק בטעימת טעמא דאיסורא, וכיון דמבטל ליה שוב אינו מרגיש הטעם, מה שאין כן באיסור הנאה כשנוטל ומבטלו הרי נהנה כמה שנוטל ומבטלו, ולכך אסור לבטלו, כמו שאסור לפטם בהמה באיסור הנאה דאין לך מבטל גדול מזה, דהא הבהמה תהיה מותרת אח"כ אף שנתפטם ואפילו הכי אסור, שנהנה כמה שהבהמה נעשה שמינה בזה, והכי נמי אין לך הנאה גדולה מזה שמרבה ומשביח ההיתר כמה שזורק האיסור לתוכו, ומוקצה למצות איסור הנאה הוא, דהא צריך לעשות לו מדורה ולשורפו כמבואר באו"ח שם [סימן תרעז סעיף ד] עכ"ל. ולכאור' נראה מדבריו שהשווה דין איסור הנאה דחנוכה לאיסור הנאה כללי וממילא האיסור אינו רק על השתמשות אלא על כל דבר.

אמנם בבית הלוי (חנוכה שבת כ"ח) הביא סברתו וכתב וז"ל: ולכאורה היה נראה דשאני שם דהם איסור אכילה וא"כ בשעת הביטול ליכא איסורא ושרי בדרבנן כשנתערב כבר ובשעת האכילה הא כבר נתבטל מקודם, אבל נ"ח דאסור בהנאה א"כ כשמערבו לבטלו הרי אז איכא הנאה ממה שנתוסף לו שמן היתר, והרי הוא כמוכר איסורי הנאה דאסור, ונמצא נהנה ממנו ולא נתבטל מקודם, ומש"ה כל זמן דלא נתבטל בס' ואסור באכילה הרי ג"כ יש בו איסור

בתשובתו לחכמי לוניל ז"ל, עכ"ל, ועיי"ש בריטב"א שהביא שם רא"י לדברי הרמב"ן מהירושלמי.

והנה את"ל דדין שמן של חנוכה דומה לדין שמן של תרומה צ"ל שהיכא שהדליק נר חנוכה בכוסיות של משקה יכול להשתמש בהם אח"כ, דלא הקדיש את הבלוע גם לדעת החולקים על הרמב"ם, אמנם היכא ששרף את הפתילות אחר חנוכה בכלי שרוצה להשתמש בו, והכלי הרי בלוע משמן של איסור שהוקצה להדלקה שהוא בלוע בפתילה, באנו למחלוקת הרמב"ם והריטב"א, דלהרמב"ם אין דין בלוע בשמן של קודש ולהריטב"א אסור דאחר שנהיה קדוש אסור כדין בליעות של כל איסור אחר, וה"ה באופן שהפך את הפתילות במזלג של היתר דתליא במחלוקת הנ"ל.

ומיהו ע"פ מה שנתבאר לעיל אות א' בגדר איסור ההנאה דשמן של נר חנוכה יש לדון בדין הבליעות אף בלא הני סברות, דאמנם אם נאמר שהשמן הוא איסור עצמי ככל האיסורים ממילא הבליעות נמי אסורות, אבל אי האיסור אינו אלא איסור השתמשות, ממילא אין האיסור אלא בדברים שהם מבטלים השתמשות והיינו שימוש בגוף השמן אבל בליעות לא נאסרו, וצ"ע.

ג. הנאה והשתמשות באור הנרות

הליכה בבית לאור הנרות / קריאה מרחוק / הרצאת מצות במקום רחוק / התקרבות לנרות ועמידה לידם כדי להתחמם

כתב בשערי תשובה (סי' תרע"ג ס"א) ועיין בפר"ח בשם מהריק"ש דלילך לאור נר חנוכה לראות שלא יכשל שרי, דלא מחויב להעצים עיניו דלא מיקרי תשמיש, ועיין בשו"ת פני אריה (סימן מ"ז) שלא אסרו אלא להשתמש אבל כל שאינו משמש כלום רשאי לישב בביתו בשעה שנ"ח דולקות, עיין שם שהביא מדברי הפר"ח אלו, ובאמת שכן מבואר במג"א לקמן סימן תרע"ח במ"ש דעכשיו שמדליקין בפנים יקנה לנ"ח ועכ"פ לא ישב בחושך כו', ומשם מוכח ג"כ כמ"ש

מתמצה ממנה תרומה המדומעת וכל הצחצוחין הנשארים הם עצמם של תרומה, ק"ו לקדרה שנבלעה תרומה בחרסיה שיעלה על הדעת שיצא אותו שנבלע וידמע שזה הנבלע בחרסיה אין בו ממש ולא הוא מין התרומה אלא המים שנתבשל בהם התרומה הם הנבלעים בקדרה ואין לאותו היוצא אם יצא ממש ולא טעם, ולפיכך אנו אומרים שאין הקדרה צריכה אלא רחיצה בלבד, ולא הצרכתי רחיצה אלא מפני שהיא ע"י האור להחמיר אבל ליתן לה חולין על ידי צונן אינה צריכה רחיצה כמו המערה מכד לכד, זהו דעתי בדבר זה ומפני הלכה זו לא הצרכתי הגעלה לתרומה עכ"ל.

וע"פ דברים אלו כתבו כמה אחרונים להקל בדין בליעת שמן של חנוכה, דהא חזינן דהיכא שהאיסור הוא מחמת קדושה אינו אוסר אלא את מה שבעין אבל מה שאינו בעין אינו אוסר, וא"כ הכא נמי כיון שהקצאת שמן של חנוכה היא מדין קדושה ודומה להא דתרומה ממילא אין לאסור בליעת השמן.

אך כמה ראשונים חלקו על הרמב"ם, וז"ל הריטב"א (ב"ב פ"ז). בביאור המשנה: וי"ל דהתם נמי כשקרא שם על התרומה לא היה דעתו לקרא שם אלא על מה שראוי לבוא לידי כהן שקרוב להתמצות ולהתקלט, ולפיכך מה שלא נתמצה הותר לגמרי וחולין גמורין הוא, אבל מה שנתמצה כיון שיכול למצותו חל עליו תרומה וכו', אבל הרמב"ן ז"ל כתב דבכל תרומה היא, ולא התירוהו בעין אלא שהתירו לתת בו חולין ולבטלו, דכיון שהוא דבר מועט לא הטריחו עליו יותר מדאי לכבד ולטפח ולקנח, וזהו ששינוי אין מחייבין אותו ללקט ולטפח דאלמא קל הוא שהקילו עליו, וההיא דקדירה שבישל בה תרומה לא התירו לבטלה לפי שלא נודע שיעור בליעתה ופליטתה כיון דע"י בישול הוא דטובא בלע וטובא פלט, ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שדימה דין מבשל חולין בקדירה שבישל בה תרומה לאותה של מגורה שפינה ממנה חטי תרומה כמו שכתב

להרצות מעות כנגד נר חנוכה כלומר אפילו מרחוק כנגדה שאינו נראה כנהנה ממנה, והיינו דמתמה עליה שמואל וכי נר קדושה יש בו, וכן פסק הרב אלפסי ז"ל כדברי כולם להחמיר, ואף על גב דאפילגו רב ושמואל במדליקין מנר לנר ואוקימנא פלוגתייהו באכחושי מצוה ובדקא מדליק משרגא לשרגא וקיימא לן כשמואל דשרי, אבל בקינסא לכולי עלמא אסור משום בזוי מצוה, דאלמא היכא דאיכא משום בזוי מצוה בלחוד הוא דאסור הא היכא דליכא משום בזוי מצוה שרי, והכא בתשמיש דמצוה לאו בזוי מצוה איכא, י"ל דכל שמשמש בו לא מיפרסמא מילתא דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, והלכך אפילו ליכא משום בזוי מצוה כל היכא דלא מיפרסמא מילתא אסור, והיכא נמי דאיכא משום בזוי מצוה כהרצאת מעות מרחוק כנגדה אסור אף על גב דליכא משום פרסומי ניסא, אי נמי י"ל דכל שאדם משתמש ממצוה זו לאחרת בזוי מצוה היא זו דמיחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה זו תשמיש למצוה אחרת, ולהדליק מנר לנר דוקא הוא דשרי שמואל משום דחדא מצוה היא עכ"ל.

ולפי דברי הרשב"א נראה דהיכא שאינו אלא הולך בבית לא הוי בזוי מצוה שהרי לא נראה שהוא משתמש בנר ולכן מותר כדברי הפני אריה.

ולכאורה בעיקר הדין צ"ע, דאף אי ס"ל דשמן של נר חנוכה הרי הוא כשמן של מנורה, הרי איתא בירושלמי (פרק ה' דסוכה הלכה ג') תני יכולה אשה לבור חיטיה לאור המערכה ומקשה הגמ' ולא היו מועלות [בתמיה] ומתרץ לא דאריב"ל הריח והמראה והקול אין בהן מעילה עכ"ל. ומשמע מדברי הירושלמי דאין שום איסור בזה להשתמש לאור נרות ואור של הקדש, וכן כתבו התוס' (סוכה נ"ג) דלשיטת הירושלמי אין איסור להשתמש לאורה הואיל ואין במראה משום מעילה וא"כ צ"ע אמאי אסרו להשתמש בנר חנוכה.

מהריק"ש דהא עיקר שלום ביתו הוא בהליכה שלא יכשל ועיין לעיל סימן רס"ג במג"א ס"ק י"ג ויד עיין שם עכ"ל.

ולכאור' בדברי הראשונים לא משמע כן, ונראה מדבריהם שכל הנאה אסורה וז"ל הר"ן (שבת כ"א.): ואסור להשתמש לאורה. והאי אסור להשתמש לאורה כל תשמישין במשמע ואפילו תשמיש של מצוה, וטעמא דמילתא דכיון דע"י נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל, דאם איתא דשרי לאשתמושי תשמיש מצוה בנר חנוכה היאך מדליקין נר חנוכה בשבת בכל השמנים והרי כשישתמש בה סעודת שבת אתי לאטויי אלא ודאי כדאמרן. והא דאמר שמואל לקמן אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה לאו למימרא דדוקא תשמיש דרשות אסור אבל תשמיש דמצוה שרי, אלא לומר דאפילו רצוי מעות שהוא תשמיש קל אסור וכן מוכח בירושלמי וכ"נ דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מגילה וחנוכה וזה שלא כדברי הר"ז הלוי ז"ל עכ"ל.

והבעה"מ (שבת דף ט. מדפי הרי"ף) חילק בזה דלמ"ד משום בזוי מצוה שרי וז"ל: למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה ולמ"ד אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה דוקא הרצאת מעות וכיוצא בה שהיא תשמיש רשות ושל חול וכדקא פירש טעמיה משום בזוי מצוה אבל תשמיש מצוה ותשמיש קדושה מותר להשתמש לאורה עכ"ל.

ולכאור' כל הני ראשונים ס"ל דכל תשמיש שאינו של מצוה בודאי אסור ודלא כהני אחרונים, אמנם מדברי הרשב"א (שם) נראה הכרע בדבר וז"ל: ומינה נמי משמע דאסור להשתמש לאורה כל תשמיש ואפילו תשמיש דמצוה כגון סעודת שבת וקריאת התורה, ורב אסי נמי הוסיף בה לקמן אפילו תשמיש כל דהו שאינו נראה כנהנה דאמר אסור

וראשית יש לדון האם לאסרם משום בליעת דבר האסור בהנאה, והנה להסוברים לעיל דליכא דין איסור בליעה בשמן של נר חנוכה, אין לאסרו משום כך, אך יש לעיין לשיטות הפוסקים שבליעות תרומה אסורות האם באופן זה הוי כהתנה שאינו מקדיש הבליעות, דלכאור' תנאו הוא לפני ההדלקה ולפני חלות ההקדש, או דילמא כיון שהבליעות אינם מחמת השמן אלא מחום הנרות וכיון דהנרות אסורות גם בליעתם אסורה. אמנם כבר נתבאר דאף אם הבליעות בתרומה אסורות הכא יש לעיין בזה כיון שאין ההקצאה אלא להשתמשות וכן שאינו משתמש בבליעות אלא בחום המתכת אין בו איסור.

אך יש לעיין דאף שאין הבליעות אסורות מ"מ האש שחיממה את הסופגניות אסרתן כדין שבח עצים בפת כמבואר בפסחים (כ"ו) ובשו"ע (יו"ד קמ"ב ס"ד), וא"כ אף שהבליעות מותרות מ"מ יש לאסרו כיון שנהנה מהאש ולכן הכא שחימם מאכל ע"י האש נאסר בהנאת החימום.

אמנם בעיקר הדין נחלקו הראשונים באיזה הנאה איכא דין שבח עצים, דהנה רש"י (פסחים שם) כתב בביאור השיטה דיש שבח עצים בפת וז"ל: רבי הוא, דאמר הפת אסורה, משום דגמרה באיסור, והוא הדין לתנור חדש, שנגמר נמי על ידי האיסור. וכ"כ בצד ההיתר וז"ל: וגבי תנור חדש, נהי דיש שבח עצים בו, מיהו הוא עצמו אין נאכל, אלא להיסק אחר עומד, ויאפו בו ונמצאת פת הנאפת בו נגמרת על ידי איסור והיתר, עצי איסור שגמרו את התנור, ועצי היתר שגמרו את הפת, והא היכא שמעינן ליה דאסר רבי עכ"ל. הרי חזינן שרק באופן שהפת נגמרה ע"י האיסור הרי היא נאסרת ולא בכל הנאה.

וכ"כ בחידושי רבינו דוד וז"ל: באיסור שלא היה שם סיוע של התר אע"פ שלא נשאר מן האיסור טעם ולא ממש הכל מודים שהוא אסור שמ"מ הרי התקון הזה והחדוש שנחדש בזה הפת הוא באסור ואי אפשר

וראיתי בקובץ תשובות להגריש"א (ח"ג סי' ק') שכתב דהנה זה פשוט דהלוקח נר הקדש דלוק ומשתמש לאורה איכא מעילה שהרי הוא לוקח את החפץ ומשתמש בו כדרך תשמישו, וכל מה שאמרו מראה אין בו משום מעילה זהו כשהאור דלוק ברשות הקודש והוא משתמש לאורו, ומעתה אילו היה הדין דבנר חנוכה מותר להשתמש לאורה נמצא שהוא משתמש לאורה כדרך תשמישו ולא היה שום הבדל בין נרות שבת או נרות שהוא משתמש בהם להנאתו לבין נר חנוכה ובכהאי גוונא בודאי אסור במנורה של מקדש דהוי השתמשות בגוף הנר ולא התירו אלא הנאה מהנרות והאור, אבל השתמשות בודאי אסורה.

וע"פ הנ"ל נפקא לן לדינא דההולך בבית כיון שאין ההליכה מתייחסת לאור הנרות, שהרי כל אדם הולך בביתו, וממילא אינה הנאה אלא השתמשות ולכן שרי, אבל המרצה מעות או הקורא בספר לאור הנרות אסור דהוי השתמשות, ואם הספר הוא של חול הוי נמי ביזוי מצוה, ובודאי שההולך לקרא בספר סמוך לנרות ה"ז בכלל ביזוי והשתמשות ואסור.

וכן המתחמם לאור הנרות צ"ל כנ"ל, דאם הוא עומד בבית ומתחמם בעקיפין מחום הנרות שרי, דלא הוי השתמשות שהרי אינו עומד שם להדיא ואינו ביזוי מצוה, אבל ההולך בכוונה לעמוד ליד הנרות אסור משום השתמשות ומשום ביזוי מצוה וכנ"ל.

ד. חימום אוכל בנר חנוכה

חימום אוכל בחום נרות חנוכה / דיני שבח עצים בפת ובכלים

מעשה באדם שחימם סופגניות ע"ג בית חנוכה העשוי ממתכת.

והנה בודאי דהוי השתמשות והנאה מנר חנוכה ואסור לכתחילה לעשות כן, אמנם צ"ע האם האיסור הוא רק לכתחילה אך אינו אוסר את המאכל, או שמא אוסר נמי את המאכל.

מצי למימר ואם חתך בו בשר אסור שהרי הנאתו אסורה לו אלא משום דתנא רישא מותר לשחוט דעדיף ליה כחא דהיתרא תנא נמי סיפא אסור עכ"ל. ולפי"ז נידון דידן במחלוקת ראשונים תליא האם האיסור בכל הנאה או רק בגמר הכלי או החפץ.

ובש"ך (ס"ק י"א) על דברי המחבר שאסר ההשתמשות בקערות כתב וז"ל: ומ"ש המחבר קערות וכוסות כו' הרי אלו אסורים בהנאה. הטעם דבקערות וכוסות משתמשין אח"כ בלא גורם היתר, וקדרה נמי אף על פי שא"א לבשל בה בלא עצים מ"מ הדרך ליתן בה מים ובשר ואח"כ שופתה על האש וא"כ משתמש בה בלא גורם היתר הכי איתא בש"ס, ולפי"ז היכא דברור לו שלא השתמש בה עד אחר ששפתה לעצי היתר התבשיל מותר אלא דלכתחלה אסור בכל ענין נ"ל עכ"ל.

וכתב עליו בשו"ת אבני מילואים (סימן ו') וז"ל: עוד נראה מדברי הש"ך דאם נתן בקדירה תחלה המים והבשר אפי' בדיעבד אסור, ואם לאחר ששפתה נתן בה עכ"פ לכתחלה אסור, ואינו נראה לענ"ד לאסור בדיעבד כלל דמה בכך שנתן בקדירה דאיסורא בזה לא נשתנה ולא נתפעל גוף התבשיל, דדוקא סכין של ע"ז ששחט בה הוא דאסור בדיעבד לדעת הרמב"ם ושאר הפוסקים משום דכל תיקון הבהמה נעשה ונגמר באיסור זה אבל מה שנותן קודם הבישול בעודו קר לתוך הקדירה אין כאן שום פעולה שיהא המאכל נאסר ע"י זה, ואפשר דלפמ"ש הש"ך סי' יו"ד [סק"ה] וסי' קמ"ב [סק"ו] דאפי' חתך בו בשר בסכין של ע"ז צריך הולכת הנאה ליה"מ וה"ה כאן בקדירה וצ"ע עכ"ל.

ומדברי המאירי (פסחים כ"ו) נראה כדברי האב"מ וז"ל: קערות כוסות וצלוחיות שעבר ונשתמש בהם מותר כשיוציא את האוכל או את המשקה משם ויניחיהו בכלי, אחר שהרי פליטה אין כאן אף בחמין ובין יומו שלא נאסר מצד גיעולו אלא מצד שהכלי עצמו אסור בהנאה וכל שסלק

שלא יהיה אסור, אבל בשיש שם גורם אחר של התר שאין כל התקון שלו באיסור אלא בסיוע ממנו בזה הוא דעת המתיר האומר שזה וזה גורם מותר. ויש לך לידע שאף גורם אחד של אסור שאמרנו שהכל מודים בו שהוא אסור שאינו אלא בגורם שמחדש בו צורה כגון החדוש שמתחדש בפת באפייתו או בעסה בחמוצה, אבל מה שאינו מחדש בו כלום כגון פת או בשר שחתכוהו בסכין של איסורי הנאה אינו בדין שיאסר הפת או הבשר שאין החתיכה עושה בו כל כך שנאסור אותו בשבילו מדין גורם אחד של אסור וכן כל כיוצא בזה. עכ"ל.

ולפי"ז אמנם אם אפה סופגניות ע"י חום הנרות היה שייך לאסרם מדין שבח עצים בפת, אך כיון שרק חיממם לחוד לא שייך בזה איסור זה.

אך לכאור' נחלקו בזה הראשונים גבי חותך בסכין של ע"ז, והובאו בבית יוסף (יורה דעה סימן קמ"ב) וז"ל: וכתב הרא"ש (סי' ט) יראה הא דקאמר אסור לחתוך בה בשר היינו לכתחלה, ולא שיאסר הבשר משום לא ידבק בידך מאומה מן החרם שהוא נהנה מעבודה זרה, ולא דמי לנטל ממנה עצים והסיק בו תנור חדש שאסור התנור או אפה בו את הפת בתנור ישן שהפת אסורה ונטל הימנה כרכר וארג בו את הבגד דאסור דהבגד כולו נעשה באיסור אבל הכא בשביל חתיכת הבשר בסכין של עבודה זרה לא נעשה כל הבשר באיסור.

אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק ז' מהלכות עבודה זרה (הי"ט) שאם שחט בסכין של עבודה זרה בהמה מסוכנת הרי זו אסורה ומשמע שכל הבהמה אסורה, וכתב עוד וכן אסור לחתוך בה בשר מפני שהוא מתקן ואם חתך דרך הפסד והשחתה מותר ע"כ. ומדכתב בסיפא מותר משמע דכשחתך דרך תיקון אסור הבשר הנחתך דאם לא כן הכי הוה ליה למיכתב אבל מותר לחתוך דרך הפסד והשחתה, וכן דעת הרשב"א ז"ל (חולין ח. ד"ה ואסור) שכתב וז"ל אסור לחתוך בה בשר מתקן הוא הוא הדין דהוה

דאין הנאת חימום הנאה כאפיה ואף לא כשחיטה ולכן מותר, ולדעת הש"ך כהבנת האב"מ לכא' אסור האוכל דנהנה מנר חנוכה באיזה אופן ואסור.

ומיהו אפ"ל דהבנת דברי הש"ך אינה כדברי האב"מ, דלהאב"מ אם הוא משתמש בקדירה לפני הבישול הוי שימוש אסור ואי לאו שרי, והיינו דאזלינן אחר ההשתמשות בפועל, ואפ"ל דכוונת הש"ך אינה כיון שמשתמש בקדירה לפני הבישול, אלא נראה כוונתו דהנה לקדירה יש ב' שימושים שימוש בישול ושימוש החזקת האוכל לפני הבישול או לאחריו, ולכן אם אינו משתמש אלא אחר הבערת האש ממילא אין לו אלא שימוש בישול ובזה הוא נכלל בדין זה וזה גורם דשרי, אמנם היכא שמשתמש בכלי לפני הבישול ממילא יש בו עוד שימוש והוא שימוש של אחסנת האוכל, ובזה ליכא גורם היתר ולכן אסור, ולפי הסבר זה הכא בחימום אוכל ע"ג הנרות כיון דאין כאן הנאת איסור בלבד שהרי איכא נמי גורם האוכל בלא החימום והנאת החימום הוא רק חלק מהנאת האכילה ולכא' לא גרע מזה וזה גורם ושרי, וצ"ע לדינא.

הנאתו מותר והרי זה כנשתמש בהם להכניס בתוכם מעות או פירות שלא נאסרו בכך, וכן כתבו גדולי המפרשים בסכין של עבודה זרה שחתך בו בשר שאע"פ שעבר אין הבשר נאסר אלא שאנו כתבנו בהפך בראשון של חולין והוא שלדעתנו סכין של עבודה זרה הבשר נאסר הואיל והוכשרה אכילתו על ידי איסור הנאה והרי הוא כתנור שהסיקוהו בקליפי ערלה ואפו בו את הפת אבל קערות וכוסות וצלוחיות לא הוכשר האוכל על ידיהם והילכך יוצאוהו משם ויניחוהו בכלי אחר ודיו, וכן הקדרה אם הניחו בה את התבשיל קודם שיניחוהו על גבי הכירה אבל אם נתבשל בה התבשיל ודאי אסור אף על פי שאין כאן דין פליטה שהרי הוכשרה אכילתו על ידי הקדרה כך נראה לי ברור עכ"ל.

ונראה מדבריו דאף לדברי הרמב"ם והחולקים על הרא"ש מ"מ בעי הנאה חשובה שמשנה את צורת החפץ ואף שאינה יצירה כאפיה בתנור או כעשית תנור מ"מ בעי הנאה חשובה.

והשתא נראה בנדון דידן דלכל הני פוסקים דבעי הנאה חשובה הכא ודאי שרי



הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב נשים בתפילה (ז)

פרק ז': חיוב תפילת ערבית לנשים

בירור דעת הפמ"ג בחיוב תפילת מעריב / דעת השועה"ר והמ"ב דפטרות /
ביאור דעת המג"א לשיטתו בסי' נ"ח

נשים לא קבלוהו לחובה במוצ"ש

קט"ו. כתב הרמ"א (סי' רצ"ט י') וכן נשים שאינן מבדילין בתפילה יש ללמדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שיעשו מלאכה, וכתב עלה המג"א (ס"ק ט"ז) ואע"ג דחייבות בתפילה כמ"ש סי' ק"ו, מ"מ רובן לא נהגו להתפלל במוצאי שבת, ואפשר לומר כיון דתפילת ערבית רשות אלא דקבלו עליהו כחובה, והנשים לא קבלוהו עליהו במוצאי שבת עכ"ל.

הנה בדבריו מבואר דס"ל להמג"א דנשים חייבות להתפלל תפילת ערבית, דכתב להקשות על דברי הרמ"א מהא דבסי' ק"ו דמבואר 'דחייבות בתפילה' ומינה דפשיטא ליה מילתא דדברי המחבר בסי' ק"ו קאי אף אתפילת ערבית, אלא דקאמר דמ"מ במוצ"ש שאני וכדחזינן בדברי הרמ"א, וכן מהא דכתב 'דהנשים לא קבלוהו עליהו במוצאי שבת' מבואר דמלבד מוצ"ש קבלוהו עליהו הנשים כחובה.

איברא דמה דמבואר בדבריו דרק במוצ"ש לא קבלוהו עליהו כחובה צ"ע, דהרי תקנת תפילת ערבית הוי תקנה לכל הלילות, ואי לא קבלוהו להתפלל במוצ"ש הרי דנמצא דלא קבלו כלל תקנה זו, ומאי שיין למימר דחייבות בכל הלילות מלבד במוצ"ש.

ועיין מש"כ השועה"ר (ק"ו ב') אבל תפילת ערבית שהוא רשות אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מ"מ הנשים לא קבלו עליהם, ורובן אין מתפללין במוצאי שבת עכ"ל.

הנה שינה לשונו מדברי המג"א דקאמר דהנשים לא קבלו עליהם והיינו דלא קבלוהו כחובה עליהם כלל, ולאו דוקא במוצ"ש, אלא דמביא ראייה דלא קבלוהו מהא דרובן אינן מתפללין במוצ"ש.

הרי מבואר בדבריו דאכן לא שיין לקבל את תקנת חז"ל למחצה, וממילא מהא דאין מתפללות במוצ"ש חזינן דלא קבלוהו כלל. וה"נ מבואר דהנשים נוהגות להתפלל ערבית אלא דליכא ראייה דקבלוהו כחובה אחר דבמוצ"ש אינן מתפללות.

ועיין במ"ב (ק"ו סק"ד) דשינה עוד יותר מלשון המג"א, וכתב וז"ל מ"מ הנשים לא קבלו עליהם ורובן אין מתפללין ערבית, ומבואר דמנהג הנשים דאין מתפללות כלל ואף בשאר ימות השנה, אמנם לכאורה ליכא ראייה מינה דאילו אכן היו נוהגות להתפלל בשאר ימות השבוע הרי דקבלוהו עליהו לחובה, אלא כתב את מציאותן של דברים.

אמנם מדברי המג"א עצמו מבואר לכאורה דנשים חייבות בתפילת ערבית בשאר ימות השבוע, וצ"ב.

ביאור דברי המג"א

דרך במוצ"ש לא קבלוהו לחובה

קט"ז. והנראה לבאר דבריו עפ"י המתבאר לעיל בדעת המג"א ועפ"י דבסי' נ"ח, דהא דפסק המחבר דנשים חייבות בכל התפילות משום דהוי אין הז"ג המכוון בזה מחמת רציפות זמן החיוב, וכמבואר לעיל (פרק ג' ענף א'), ונמצא לפי"ז דאף תפילת ערבית בכלל, דהא חשיבא אין הז"ג מחמת ג' התפילות ומעריב בכללן, ועלה מקשה

הוא קבלה לחובה, אמנם י"ל דהיינו דוקא אליבא דהשועה"ר דנשים לא הוו בכלל תקנת תפילת מעריב אחר דנהגו מאז ומעולם שאינן מתפללות במוצ"ש, ומשכך כל אשה שכהיום התפללה ג' ימים הרי דבזה הוא קבלה של תקנת חז"ל, וחייבת להתפלל כל הימים ואף במוצ"ש, וכשרוצה לשנות מנהגה צריכה התרה, אולם להמבואר בדברי המג"א דמלכתחילה היו בכלל התקנה ורק קבלו עליהן בימים מסוימים להתפלל מעריב, הרי דאין מציאות לדברי הפמ"ג כי לענין ימות החול הלא בלא"ה מחויבות מבלי קבלה ג' פעמים, ואילו לענין ערבית דמוצ"ש צריך ג' תפילות במוצ"ש, אמנם מלבד זאת איכא נפק"מ אף גבי אשה שאינה מתפללת ערבית (אף דאליבא דהמג"א לכאורה מחויבת), דבג' ימים לא הוי קבלה, אחר דבקלה של תפילת ערבית דיום א' לא הוי קבלה לימים אחרים, וכדחזינן מדברי המג"א שאף שקבלו עליהן בכל ימות השבוע לאו קבלה הוא לענין מוצ"ש, ודוקא כשמתפללת ג' שבועות רצופות הוי קבלה וצריכה התרה.

להפמ"ג ראוי לנשים להתפלל ערבית

בשאר ימות השבוע

קי"ח. והנה יעויין מש"כ שם (א"א ט"ז) הפמ"ג לבאר דברי המג"א, וז"ל דבמוצאי שבת לא קבלו עליהן הנשים ואין מתפללות, ולכך צריך שיאמרו המבדיל בין קודש לחול, ועיין סימן רצ"ו סעיף ח' (כוונתו דמבואר התם דנשים חייבות להבדיל), וסימן ק"ו במג"א אות ב' דאפשר שחז"ל לא חייבו יותר, ומכל מקום י"ל דראוי להם להתפלל שחרית ומנחה, מה שאין כן ערבית י"ל הואיל ולא קיבלו עליהן אין מתפללין ערבית כלל במוצאי שבת, מה שאין כן בחול יתפללו ערבית.

מבואר דכוונתו להקשות דבסי' ק"ו כתב המג"א דאפשר שחז"ל לא חייבו יותר מתפילת שמו"ע אחת (כביאור הפמ"ג שם)

דמדברי הרמ"א משמע דאין מתפללין ערבית, ומיישב דלא קבלוהו עלייהו לחובה במוצ"ש, ומבואר דאכן נשים חייבות בתפילת ערבית דקבלוהו עלייהו לחובה מלבד במוצ"ש.

ובביאור הדברים י"ל דכל מה דס"ל להשועה"ר דאי לא קבלוהו במוצ"ש ממילא תו לא הוי קבלה נמי לשאר הימים, היינו דוקא לשיטתו דס"ל דלעולם מופקעות הנשים מחיוב תפילה אחר דהוי הז"ג, אלא דחייבום משום דרחמי גינהו, ונמצא דתפילת ערבית דהוי מלכתחילה רשות לא הוי בכלל התקנה לנשים, דהא ממילא הוי הז"ג, ומשו"ה כל שלא קבלו כחובה את תקנת תפילת ערבית כולה לא הוי קבלה של התקנה כלל, ומאחר דחזינן דאינן מתפללות ערבית במוצ"ש ממילא אף שאר הימים לא הוי בכלל הקבלה.

והכי נמי נראה דס"ל להמ"ב לדינא.

אולם אליבא דהמג"א דג' התפילות הוו אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב וכמבואר, ונמצא דלעולם הוו הנשים בכלל התקנה, אלא דמ"מ מתחילת התקנה אמרינן דתפילת ערבית רשות, ומשכך אף שאינן מתפללות בכל הימים שפיר י"ל דבימים מסוימים קבלוהו עלייהו לחובה את התקנה שכבר חלה עליהן מתחילה, אחר דהקבלה עתה אינה על עצם התקנה אלא דהא ממילא מחויבות בתפילה כאנשים מעיקר הדין, ורק לענין תפילת ערבית בפרטיות שאינה בגדר תקנת חובה, דתפילת ערבית רשות ע"כ איצטרין לקבלתן, לזה י"ל דכל היכי דבעי עבדי, ובימות החול הכניסו עצמן לתוך החיוב בכח קבלתם ובמוצאי שבת לא הכניסו עצמן לחיוב זה ודו"ק.

ונמצא לפי"ז דנשים חייבות בתפילת ערבית בכל הימים מלבד במוצ"ש.

נפק"מ להלכה בין המג"א להשועה"ר

קי"ז. והנה הפמ"ג בפתיחה להלכות תפילה כתב דאשה המתפללת מעריב ג' פעמים צריכה התרה, ומבואר דבתלת זימני

ודלא כדפירש בסי' רצ"ט בכוונת המג"א דלא הוי חובה אלא רק ראוי להתפלל.

אמנם עכ"פ מדבריו מבואר דבעצם פליג על סברת השו"ע, וס"ל דשייך למימר דקבלוהו עליהו לחובה בימים מסוימים, דהרי קאמר דמלבד במוצ"ש הוי חובה.

ונמצא מבואר בדבריו ב' ביאורים בדברי המג"א, אי קאי למ"ד תפילה מה"ת או למ"ד תפילה מדרבנן, דאי נימא דקאי למ"ד תפילה מה"ת הרי דליכא ביה חיוב כלל, אולם אי נימא דקאי למ"ד תפילה מדרבנן הרי דאיכא חיוב גמור להתפלל ערבית, מלבד במוצ"ש דפטורות משום דלא קבלוהו לחובה.

אמנם הא צ"ע, דדברי המג"א בסי' רצ"ט קאי על דברי הרמ"א, והפמ"ג עצמו בפתיחה להלכות תפילה (ריש סי' פ"ט) ובסי' נ"ה (א"א ז') כתב דהרמ"א ס"ל כהמחבר דתפילה מה"ת, וא"כ לשיטתו בהכרח דאין כוונת המג"א דהוי חיוב גמור משום דתפילה מדרבנן.

אליבא דהפמ"ג נשים לא קבלוהו לחובה

ק"כ. והנה יעויין עוד מש"כ הפמ"ג בפתיחה להלכות תפילה (ריש סי' פ"ט), דמבאר דעת הרמב"ם לשיטתו דלעולם חייבות הנשים בג' התפילות, תפילה אחת מה"ת משום שאין הז"ג, ושאר התפילות משום דרחמי ניהו, וז"ל וממה שכתבתי כאן להך גירסא דרחמי משמע דחייבין בשאר תפלות, ומיהו תפלת ערבית רשות, דקבלוה חובה, בזה יש לומר דנשים לא קבלוה חובה, עיין מ"א הלכות תפלת ערבית (סימן רל"ו ס"ק א') ובהלכות שבת במוצאי שבת (סימן רצ"ט ס"ק ט"ז) ויבואר אי"ה.

ביאור דבריו דבסי' רל"ו קאמר המג"א דתפילת ערבית רשות אף לענין הפסק עיי"ש, ובסי' רצ"ט קאמר דלא קבלוהו לחובה במוצ"ש, והאי מילי קאי דוקא לשיטת המג"א אליבא דהפמ"ג דנשים חייבות רק בתפילת שמו"ע אחת, וממילא בהכרח לומר דתליא אי תפילה מה"ת או

וא"כ מאי מקשה המג"א מהא דנשים אין מתפללות במוצ"ש והא מלכתחילה אינן מחויבות, ועלה קאמר ליישב דמ"מ ראוי להם להתפלל בקביעות שחרית ומנחה, וכן מעריב בשאר ימות השבוע, אולם במוצ"ש אין צריכות כלל להחמיר אחר דאין נוהגות להתפלל דלא קבלוהו עליהו לחובה.

והנה מדבריו מבואר דס"ל לפרש בדברי המג"א דאתי לאפקועי רק מעריב במוצאי שבת, דלא אמרינן ביה דעכ"פ ראוי להן להתפלל, ושאי מתפילת ערבית דשאר ימות השבוע דראוי להן להתפלל, אמנם ליכא מכאן ראייה דאי נימא דהוי חובה להתפלל אזי שייך למימר דקבלוהו לחובה בכל ימות השבוע מלבד במוצ"ש, אחר דקאי למ"ד תפילה מה"ת וממילא נשים פטורות לגמרי מלבד בתפילה אחת ולא שייך למימר דחייבות בתפילת מעריב.

להפמ"ג קבלוהו לחובה מלבד במוצ"ש

קי"ט. אמנם יעויין מש"כ הפמ"ג סי' פ"ט (א"א א') דלמ"ד תפילה מה"ת אין נשים חייבות אלא בתפילת שמו"ע אחת, אולם למ"ד תפילה מדרבנן וגרס דרחמי ניהו מחויבות בג' תפילות, ועלה מקשה וז"ל 'ומיהו למ"ש המג"א בסי' רצ"ט דווקא במוצ"ש לא קבלוהו כוונתו להקשות דמדברי המג"א משמע דרק במוצ"ש לא קבלוהו כחובה אולם בשאר ימות השבוע חייבות בתפילה מן הדין דקבלוהו כחובה, ואמאי קאמר דלמ"ד תפילה מה"ת אין חייבות אלא בתפילה אחת, ועלה מיישב וז"ל 'ואפשר למ"ד דרבנן קאמר' וכוונתו דהמג"א בסי' רצ"ט אזיל לשיטתו להלכה דפסק כדעת רוב הפוסקים דתפילה מדרבנן ולכך חייבות בג' התפילות, מלבד במוצאי שבת דלא קבלוהו עליהו כחובה, אולם למ"ד דתפילה מה"ת אינן חייבות בתפילת ערבית כלל.

מבואר מדבריו דמפרש בדברי המג"א דמלבד במוצ"ש קבלוהו עליהו כחובה,

תפילה מה"ת, והיינו דקאמר 'בזה יש לומר' דנשים לא קבלוה חובה, דאכן היא הנותנת די"ל דלא קבלוהו לחובה, משא"כ להמג"א בדעת הרמב"ם דחייבות רק בתפילת שמו"ע אחת ואפשר דלא חייבום יותר הרי דכשמתפללות כל התפילות ותפילת מעריב בתוכן איכא בזה ראייה דאכן קבלוהו לחובה, ולכן צ"ל דבמוצ"ש שאני, אולם להפמ"ג עצמו דממילא חייבות בכל התפילות אזי בתפילת מעריב זו אין ראייה כלל וכאמור, ומיושב הכל על נכון.

ועיין מש"כ הפמ"ג בסי' רע"א (א"א א') דנשים לא קבלוהו לחובה, וקאי אף אתפילת ליל שבת, וקאזיל לשיטתיה דחייבות בכל התפילות.

אשה שהתפללה ג' פעמים מעריב

להפמ"ג א"צ התרה

קכ"א. והנה הפמ"ג שם בפתיחה להלכות תפילה כתב דאשה שכבר התפללה מעריב ג' פעמים קבלה עליה בנדר עיי"ש.

ולכאורה להמבואר אליבא דהפמ"ג דליכא ראייה ממנהגן דקבלוהו עלייהו לחובה אמאי צריכה הפרה, אמנם כד נדייק בלשונו חזינן דכתב כן כהמשך לדעת הפר"ח דס"ל דחייבות רק בתפילת שמו"ע אחת ואילו שאר התפילות הוי הז"ג ופטורות, ועלה קאמר דבתלת זימני הוי קבלה וצריכה התרה, אולם לשיטתו צ"ל דאף כשהתפללה ג' פעמים ליכא ראייה דקבלה עליה כחובה ואינה צריכה התרה.

מדרבנן וכמבואר לעיל, אולם לשיטת הפמ"ג עצמו דפליג על המג"א וס"ל דבשאר התפילות חייבות מדרבנן, הרי די"ל דלא קבלוהו עלייהו לחובה כלל.

אמנם דבריו צ"ב, דבמה נשתנה ביאורן של דברים למימר דלא קבלוהו עלייהו לחובה כלל מחמת האי מילי דחייבות בכל התפילות, אחר דבעצם ס"ל דשייך למימר דקבלוהו לחובה לחצאין ודלא כהשועה"ר, וא"כ אף לשיטתו י"ל דקבלוהו לחובה רק לימות השבוע.

עוד יש לדייק לשונו דקאמר 'בזה יש לומר' דנשים לא קבלוהו חובה, דמשמע קצת דלא ס"ל כן, אלא דיש לדחוק ולפרש דלא קבלוהו לחובה, וצ"ב.

והנראה לבאר דבריו בהקדם דבריו שכתב (משב"ז סי' ד' ט"ו, ובסי' קפ"ו א"א ג', מובא לעיל) דתפילת שחרית דין תורה, אחר שהוא תפילה ראשונה ביום, והנה פשיטא דליכא למשמע מינה דבמעריב אין יוצא יד"ח מה"ת, אלא כוונתו דמתחילת תקנת התפילה החמירו בשחרית אחר דתפילת ערבית רשות והוי שחרית תפילת חיוב הראשונה שביום, וה"נ גבי קטן בסי' קפ"ו דס"ל דפטור מתפילת מעריב וממילא הוי שחרית דין תורה ודו"ק עיי"ש.

ובכן י"ל דהפמ"ג לשיטתו דחייבות בתפילה אחת מה"ת ושאר תפילות מדרבנן הרי דמנהגן שמתפללות מעריב אינו ראייה כלל דקבלוהו לחובה, אחר דבתפילה זו שהיא הראשונה באותו יום מקיימות מצות

פרק י': חיוב נשים בברכות התורה

חיובן מה"ת או מדרבנן / ביאור מחלוקת האחרונים בטעמי החיוב והנפק"מ להלכה בזה.

(פי' במצות ת"ת), ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו בתורה שבע"פ אבל לא תורה שבכתב, ואע"פ שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה

טעם חיוב נשים בברכה"ת קכ"ב. כתב הבית יוסף (סי' מ"ז) וז"ל וכתב עוד האגור בשם מהר"י מולין דנשים מברכות ברכת התורה, אע"פ שאינן חייבות

משום חיוב לימוד דינין שלהן ומשום פרשת הקרבנות, ולא קאמר טעמא דתורה שבכתב. ועיין בביאור הלכה (סי' מ"ז ד"ה נשים) דמביא את דברי המג"א, וכתב דלפי"ז הטעם יכולה האשה להוציא בברכת התורה את האיש, וכ"כ הפמ"ג בהדיא עכ"ל, מבואר דס"ל דנשים חייבות בברכת התורה 'מן התורה' ומשו"ה יכולות להוציא את האנשים, דהא אי נימא דחייבות רק מדרבנן אין יכולות להוציא את האנשים דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

והנה הא דלא הביא הביאור הלכה טעם דתורה שבכתב שכתבו האגור והט"ז, נראה דס"ל דבדוקא לא קאמר לה המג"א, משום דלטעם זה פשיטא דאין חיובן מה"ת, מאחר דאין להן שום חיוב ללמוד תורה שבכתב (אף דלא הוי כמלמדה תיפלות), אולם לב' הטעמים האחרים שפיר שייך למימר דחיובן מה"ת, דמאחר דחייבות ללמוד דינים שלהן וה"נ איכא עלייהו חיוב דאמירת הקרבנות הרי דבעת אמירתן ולימודן שפיר מקיימות בזה מצות לימוד התורה וממילא נתחייבו לברך עליהן מה"ת, ולכך קאמר הביאור"ל רק את ב' הטעמים שכתב המג"א דס"ל דחיובן מה"ת, ודוקא משו"ה נמצא דיכולות להוציא את האנשים יד"ח.

והנה עפי"ז נמצא לכאורה דמהא דכתב הט"ז אף את טעם הראשון משום תורה שבכתב, בהכרח דס"ל דחייבות רק מדרבנן, ובהמשך יתבאר.

משמע תורה שבע"פ מ"מ אין לשנות מטבע הברכות, ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפילה כנגד קרבנות תקנום והן חייבות בתפילה וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות, וכל שכן לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להן עכ"ל.

הנה כל ג' הטעמים צ"ב טובא, טעם א' דתורה שבכתב צ"ב, דהא אף דאינו כמלמדה תיפלות מ"מ ליכא עלייהו שום חיוב תלמוד, וטעם ב' משום אמירת פרשת הקרבנות כבר הקשו היעב"ץ והתהילה לדוד דהא מבואר דנשים אין להן חלק בקרבנות ציבור וממילא ליכא עלייהו שום חיוב לאומרן בכדי ששפתותיהם ישלמו כבשים, וטעם ג' דמשום דינין שלהן צ"ב, דהרי אף דצריכות לדעת הדינין השייכין להן מ"מ ליכא עלייהו שום חיוב תלמוד תורה כמו האנשים¹, תו צ"ב דאף אי נימא דמהאי טעמא אכן חייבות לברך, מ"מ לא הו"ל לברך אלא קודם לימוד הדינין שלהן², ואמאי חייבות לברך בקביעות 'בכל יום ויום' אחר שאינו מדין מצות ת"ת מידי יום, ולא דמיא לאנשים דאיכא עלייהו חיוב לימוד התורה מידי יום ביומו.

חיובן מדאורייתא או מדרבנן

קכ"ג. והנה הט"ז מביא את כל דברי האגור³, ואילו המג"א כתב רק ב' טעמים

1 כתב בספר ברכי יוסף (מ"ז ז') דחיובם אינו מצד מצות ת"ת דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למען דעת הדינים שלהן ואי בקיאי בהן תו ליכא עלייהו שום סרך חיוב ללמוד, ועיין מש"כ המנחת חינוך (מצוה ת"ל ה') וז"ל מ"מ לא בתורת מצות לימוד התורה חייבים רק שידעו הדינים שלהם, ועיין עוד מש"כ באבני נזר (יו"ד סי' שנ"ב) נשים אפי' במצות הנוהגות בהן אינם מחויבות מדין חיוב ללמוד, אלא שמחויבות ללמוד כדי שיוכלו לקיים העשיה, וכמו שמחויב לעשות סוכה כדי לישב בה, ומ"מ חיוב הלימוד משום חיוב עשיה, לא מצד חיוב לימוד בעצמותו עכ"ל.

2 כתב בספר חדושי מרן רי"ז הלוי (הלכות ברכות) בשם אביו הגר"ח, דברכה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפנ"ע דתורה בעי ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל עיי"ש, אמנם אף לדבריו חיוב הברכה אינו אלא בשעה שלומדות תורה, אולם אינו סיבה לחייבן לברך בתחילת היום ללא שייכות ללימוד התורה.

3 אמנם יש לציין דהט"ז כתב דחייבות לומר פרשת התמיד שהוא במקום הקרבן, ולא קאמר כהאגור דחייבות לומר כל שאר הקרבנות, ובשועה"ר כתב בזה נמי כהט"ז.

חיוב לחזור ולברך, ולא אמרינן בה דמסתמא דעתה ללמוד אף שאינה רגילה, דהא אינה מחויבת בה כלל.

ואם כנים הדברים לכאורה צ"ב דהיאך נימא למימר דחייבה לברך בבוקר ברכה"ת משום ידיעת הדינים אחר שעתה בעת אמירת הברכה אינה לומדת הדינים, ואילו כשתימלך במשך היום ללמוד הדינים יחול עליה חיוב ברכה שנית.

דעת הברכי יוסף דחיוב אינו אלא מדרבנן

קכ"ה. בספר ברכי יוסף להחיד"א מבואר דחיוב ברכה"ת לנשים אינו אלא מדרבנן, ובספק בירכה לא תחזור לברך עיי"ש, ומבואר דאף דליכא עליהו שום חיוב מצד הלימוד מ"מ משום הני תלת טעמיה דתורה שבכתב וידיעת הדינים ופרשת התמיד תקנו להן חכמים לברך ברכה"ת.

והנה מדבריו מבואר דס"ל דאף כשלומדת ומקיימת מצות ת"ת כמי שאינה מצווה ועושה (דהא מקבלות עכ"פ שכן כמי שאינו מצווה ועושה, עיין הלכות ת"ת סי' רמ"ו ו'), עדיין לא נתחייבה מה"ת לברך, וכדחזינן דאף דאומרות פרשת התמיד עדיין לא נתחייבו בברכה"ת אלא מדרבנן, ובהכרח דהא הוי טעמיה, דחיוב הברכה מה"ת לא חיילא אלא על חיוב המצוה, וכל שלא נתחייב אינו מברך, אף דמקיים המצוה.

איברא דעפ"י צ"ב טעם דתורה שבכתב, דאמאי חייבה לברך מדרבנן אחר דליכא עליהו שום חיוב כלל, ובשלמא לטעמא דידיעת הדינים מבואר שפיר, אחר דאיכא עלה עכ"פ חיוב ידיעה שנעשית ע"י הלימוד, וה"נ טעמא דפרשת התמיד דעכ"פ בעת האמירה מקיימת מצות ת"ת, ומשו"ה תקנו חכמים ברכה, אולם לימוד תורה שבכתב הא לא הוי בה שום חיוב כלל ואף לא חיוב ידיעה וא"כ אמאי חייבה לברך, וצ"ב.

דברי השועה"ר והדיוקים שבדבריו

קכ"ו. כתב השועה"ר (מ"ז י') נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד

נפק"מ בין ב' הטעמים בגדר חיוב הברכה

קכ"ד. ונראה דאיכא נפק"מ בגדר חיוב הברכה בין ב' טעמי חיוב אלו, דלטעם דפרשת התמיד נמצא דבעצם חיוב ידיעת הדינים ליכא שום חיוב ברכה, אחר דלא הוי מצד חיוב לימוד התורה, ודוקא משום אמירת פרשת התמיד דמקיימת בזה מצות ת"ת (כמי שאינה מצווה ועושה) איכא כאן חיוב ברכה, אולם לטעם דידיעת הדינים אזי עצם חיוב הידיעה מחייב ברכה, אחר שהידיעה נעשית ע"י לימוד.

והנה לכאורה איכא נפק"מ להלכה בין ב' טעמים אלו, באשה שאין דרכה לקבוע לימוד הדינים מידי יום, וברכה בבוקר ברכה"ת ולאחר כמה שעות נמלכה ללמוד הדינים, דלטעם דפרשת התמיד חייבת לחזור ולברך, אחר דבעצם חיוב ידיעת הדינים לא נתחייבה לברך, וכל עיקר החיוב אינו אלא במציאות הלימוד, ומאחר דאיכא עתה מציאות לימוד שלא עלה על דעתה בשעה שברכה בבוקר שוב חייבת לברך שנית, אמנם לטעם דידיעת הדינים דבעצם חיוב הידיעה מתחייבת בברכה א"כ דמיא האי מילי לדין דאנשים דמברכים על חיוב מצות ת"ת, ותליא בפלוגתא דהט"ז והמג"א גבי מי שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד דלהמג"א צריך לברך ולהט"ז א"צ לברך (סי' מ"ז, ט"ז ח', מג"א ט').

אמנם י"ל דאף אליבא דהט"ז אשה לא דמיא לאיש ובאופן האמור חייבת לחזור ולברך, דזיל בתר טעמא שכתב שם (סק"ח) וז"ל שחיוב הלימוד תמיד רובץ עליו אלא שהטרדה פוטרנו וכל שעה שאינו טרוד חל עליו החיוב ע"כ א"צ לחזור ולברך ולאו בדעתו תליא מילתא, ותו אדרבה אמרינן דמסתמא הוה דעתו אם יזמן שיוכל ללמוד אפי' בשעה שאינו רגיל ללמוד שילמוד עיי"ש, והני טעמיה שייכא לכאורה רק גבי אנשים דמחוייבים במצות ת"ת, אולם נשים שאין עליהם שום חיוב דת"ת אלא רק ידיעת הדינים אזי אף דבחיוב זה גרידא כבר נתחייבו בברכה"ת, מ"מ בהפסק איכא תו

בתפילה' כוונתו ליישב דלא תיקשי דהא ליכא עלייהו חיוב ת"ת וכאמור לעיל, ועלה קאמר לבאר דמאחר דחייבות בתפילה והברכות נתקנו על סדר התפילה, והנשים הא מישך שייכי לברכות אלו ע"י לימוד דינים שלהן, לכך חייבום נמי בברכות אלו על סדר התפילה.

וקאמר עוד טעם נוסף לחייבן בברכה"ת, וז"ל ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד, ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה, והמכוון בזה עפ"י מש"כ השועה"ר בסי' מ"ח ס"א וז"ל נהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמן לקרות פרשת התמיד בכל יום קודם התפילה⁴, שע"י הקריאה זו מעלה הקב"ה עליהם כאילו הקריבו קרבן תמיד במועדו, ומבואר דכך הוא סדר התפילה לומר פרשת התמיד סמוך לתפילה, ועלה קאמר דברכה"ת נתקן לברך קודם פרשת התמיד, כמבואר בדברי הטור (סי' מ"ז עיי"ש, מובא להלן ריש פרק י"ב), ועפ"י מבואר שפיר דמאחר דהנשים חייבות בתפילה ונוהגות הן לומר פרשת התמיד על סדר התפילה, אזי אף דמלכתחילה לא חיילא תקנת פרשת התמיד על הנשים אחר דאינן מחויבות בקרבנות ציבור, אולם מאחר דעתה שכבר נהגו הן כך חייבות ממילא לברך ברכות התורה.

מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך לזהר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים 'והן חייבות בתפילה כמו האנשים' כמו שיתבאר בסימן ק"ו, ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה עכ"ל.

הנה יש לעיין הא דהוסיף גבי טעם דדינים שלהן ד'הן חייבות בתפילה כמו האנשים' דלכאורה אף בלאו הכי הו"ל לחייבן משום חיוב ידיעת הדינים, כמבואר לעיל, ואילו מדבריו משמע דלולי דחייבות בתפילה עדיין לא הוי סיבה מספקת לחייבן בברכות התורה, וצ"ב.

עוד זאת יש לדייק בדבריו דס"ל דכל עיקר חיובן בברכה"ת אינו אלא מדרבנן (וכדעת הברכי יוסף המובא לעיל), דהרי דוקא משום דחייבות בתפילה (מדרבנן, כמבואר בדבריו בסי' ק"ו) חייבו אותן נמי באמירת הברכות.

עוד זאת חזינן דמביא רק את ב' הטעמים המובאים בדברי המג"א, ואינו מביא אף את טעם תורה שבכתב שכתב הט"ז, ועכ"ז חזינן דס"ל דחיובן אינו אלא מדרבנן, הרי נמצא דס"ל אף בדעת המג"א דהוי רק מדרבנן (ופליג על דעת הביאה"ל המובא לעיל).

דעת השועה"ר דחיובן מדרבנן

וביאור דבריו בטעם חיוב הנשים

ויש להוסיף בביאור הדברים עפ"י מש"כ הרב בהגהתו על טעם פרשת התמיד וז"ל

קכ"ז. והנראה לבאר דמש"כ לחייבן בטעם ידיעת הדינים 'משום דחייבות

4 בביאור הלכה (סי' מ"ז ד"ה נשים) כתב דנשים 'חייבות' לומר פרשת התמיד כמו שחייבות בתפילה, ומבואר דהוא חיוב גמור, ולא רק משום שקבעו חובה על עצמן בדברי השועה"ר.

ועיין עוד בספר יוסף אומץ להחיד"א סי' ס"ז שאין כוונת המהר"ל לחיוב ממש, אלא שכך הנהיגו אותן לומר פרשיות הקרבנות.

והנראה דהנה גבי ספירת העומר כתב המג"א (סי' תפ"ט א') דנשים קבלוהו לחובה, ועיין במנחת חינוך (מצוה ש"ו) דפליג עליה וס"ל דבכונן דא לא שייך למימר דחייבות משום דקבלוהו עלייהו לחובה, והשועה"ר (שם ס"ב) נקט כדעת המג"א, אולם מתוך דברי המ"ב (סק"ג) מביא דעות החולקים, ומשו"ה בנידון דידן גבי פרשת התמיד אזלא כ"א לשיטתו, דהשועה"ר ס"ל דקבלו עלייהו חובה ולכן חייבות לברך, דהברכה קאי על אמירה זו, עד כדי שמסתפק אמאי לא תקנו ברכה לאחריה, ואמנם לשיטתו אזלא לה קושיית היעב"ץ והתהל"ד דנשים לא שייכא בקרבנות ציבור כמבואר כ"ז לעיל, אולם המ"ב אזיל לשיטתיה דחושש להנהיג שיטות דלא שייך למימר ביה דקבלוהו עלייהו לחובה ולכן קאמר דאיכא חוב על הנשים לומר פרשת התמיד.

הוי רק מדרבנן, והוקשה לעיל דאמאי תקנו להן חיוב ברכה אחר דליכא שום חיוב תלמוד, אולם עפ"י המתבאר בדברי השועה"ר דעיקר החיוב לא הוי אלא מדרבנן מחמת חיוב התפילה, יש לבאר דאתי נמי משום חיוב תפילה דידהו וס"ל להט"ז דאף אמנם דליכא שום חיוב תלמוד (מלבד מה דליכא ביה איסורא דכמלמדה תיפלות), מ"מ מאחר דהנשים אינן מופקעות מלימוד תורה שבכתב מישך שייכא בהו האי ברכה, ומאחר שחייבות בתפילה שפיר תקנו לברך ברכה"ת.

אמנם השועה"ר לא נקט האי טעמא וכדעת המג"א דלא ס"ל האי טעמא, אחר דליכא עלייהו שום חיוב, ולא דמיא לגמרי לחיוב ידיעת הדינים שלהן דאף דליכא עלייהו חיוב לימוד מ"מ איכא חיוב ידיעה הנעשה ע"י לימוד הדינים, משא"כ תורה שבכתב דליכא עלייהו שום חיוב כלל ואף לא ידיעה בעלמא.

נפק"מ לדינא

בין טעמי חיוב נשים בברכה"ת

קכ"ט. ומכל הלין מבואר דפליגי רבוותא אי חיוב ברכה"ת לנשים הוי מה"ת או מדרבנן, ונמצא נפק"מ לדינא אי נשים מוציאות את האנשים יד"ח, דלהפמ"ג והביאה"ל דחייבות מה"ת שפיר מוציאות את האנשים יד"ח, אולם להברכי יוסף והשועה"ר וכ"מ בדעת הט"ז אין מוציאות את האנשים דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, וכ"ה מפורש בדברי הברכ"י והביאה"ל כ"א לשיטתו.

וה"נ איכא נפק"מ בספק בירכה ברכה"ת אם חייבת לחזור ולברך, דאליכא דהפמ"ג והביאה"ל חייבת דהוי ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא, ואילו להשועה"ר והברכי יוסף פטורות דהוי רק ספיקא דרבנן, וכ"מ בברכ"י.

וה"נ איכא נפק"מ לענין כוונה, דפסקינן בדמצוות מה"ת צ"כ, ובדרבנן א"צ כוונה

עיין ב"י בשם הרשב"א בתשובה דקריאה בציבור משום דתקנה היא ממכרינן לפניה וגם לאחריה, משא"כ פרשת התמיד שאינו חוב כ"כ לברך עליה, וצ"ע, עכ"ל.

מבואר דמדמה אמירת פרשת התמיד לקריאת התורה לענין חיוב ברכה לפניה, עד כדי דמקשה דאמאי לא ממכרינן נמי לאחריה, והנהגה הא ודאי דהתקנה לא היה דוקא על הנשים אלא אף על האנשים המחויבין לברך מה"ת, ומבאר דתקנו לומר ברכה"ת על סדר התפילה קודם פרשת התמיד משום דמאי לתקנת ברכה קודם קריאת התורה, ועפ"י מבואר שפיר טעם חיוב נשים בברכה"ת דנתקן לצורך פרשת התמיד שהוא חלק מהתפילה, ולא משום דקוראות פסוקי תורה המחייב לברך לפניה, אלא דמאחר דחייבות בתפילה וקבלו חובה ע"ע לומר פרשת התמיד ממילא נכללו בתקנת אמירת ברכה"ת קודם אמירת פרשת התמיד.

הרי מיושב עפ"י כל אשר הוקשה לעיל, דב' הטעמים המחייב את הנשים בברכות התורה הינם דוקא משום דחייבות בתפילה, וברכה"ת נתקנו על סדר התפילה וכאמור.

וצ"ל דס"ל להשועה"ר דכל שאינו חיוב גמור מצד מצות ת"ת א"צ לברך ברכה"ת, ולכן אף דהנשים אומרות פרשת התמיד ומקבלות שכר כמי שאינה מצווה ועושה מ"מ עדיין לא נתחייבו בכך לברך, וכמו שנתבאר לעיל בדעת הברכ"י.

ונמצא דב' טעמי החיוב תליא בחיוב תפילה ומ"מ חלוקין בטעמים, דלטעם דפרשת התמיד נתקן הברכה ביחוד לצורך אמירת פרשת התמיד, אולם לטעם ידיעת הדינים חייבות לברך משום דלא הופקעו מברכה שנתקן על סדר התפילה אחר דעכ"פ מישך שייכי למצות ת"ת.

ביאור דעת הט"ז בטעם תורה שבכתב

קכ"ח. והנה מתבאר דטעם חיוב ברכה"ת משום תורה שבכתב (דלא הוי כמלמדה תיפלות) לא הוי אלא אי נימא דחיוב הברכה

שעות או חצות (שהוא סוף זמן תפילה) שוב לא יברכו, וצ"ע.

ב' והאי נפק"מ י"ל נמי באשה שלא היה באפשרותה להתפלל שחרית, ועתה בעת תפילת מנחה זמנה בידה, דאליבא דהנהו שיטתא חייבת עדיין לברך ברכה"ת, אולם להשועה"ר דנתקן על סדר התפילה שוב לא תברך, ויעויין להלן (פרק י"ג דין י"ז) דמבואר דנשים אינן אומרות פרשת התמיד קודם תפילת מנחה (דהרי אף לאנשים אינו חיוב כמו בתפילת שחרית, כמבואר ברמ"א סי' רל"ד א' עיי"ש), אולם אף אם תאמר פרשת התמיד איננה מתחייבת בברכה"ת אחר דס"ל להשועה"ר דהברכה קאי על חיוב האמירה, אחר שקבלו עליהן לחובה, וזהו דוקא בשחרית אולם במנחה דליכא שום חיוב לא שייכא ברכה על האמירה.

ג' אשה שהתפללה ולא בירכה קודם התפילה, להשועה"ר פטורה, דלא נתקן אלא מצד חיוב תפילה, ולא הוי חיוב לעצמו, אולם להמ"ב ולהברכ"י חייבת, אמנם היינו דוקא כשלא אמרה ברכת אהבה רבה דהא אשה פטורה מברכת אהבה רבה דנימא דתליא אי הוי שונה על אתר, אולם אם אמרה ברכת אהבה רבה וכן קראה ק"ש נראה דפטורה, דחשיבא כשונה על אתר, וכש"כ המ"ב סי' מ"ז ס"ק י"ז גבי הקורא ק"ש לאחר זמן ק"ש, דהרי אשה פטורה מאמירת ק"ש.

ד' אשה שבירכה ברכה"ת בבוקר קודם התפילה ולאחר כמה שעות לומדת דינים השייכין לנשים, ואין לה קביעות ללימוד זה, להמ"ב חייבת לברך כמבואר לעיל, אולם להשועה"ר והברכ"י פטורה מלברך אחר דעצם הלימוד לא מחייב ברכה, דלא הוי אלא כמי שאינו מצווה ועושה כמבואר לעיל.

ה' אשה שהשכימה קודם אור היום ולומדת דינים השייכין לנשים, אליבא דהמ"ב צריכה לברך ברכה"ת, דאף לטעמא דפרשת התמיד לא הוי ברכה מיוחדת לפרשה

(עיי' מג"א סי' ס' ג'), ואשה שלא כיוונה קודם אמירת הברכה, אי נימא דהחיוב מדאורייתא צריכה לחזור ולברך אולם אי החיוב אינו אלא מדרבנן א"צ לחזור ולברך, אמנם עפ"י מש"כ החיי אדם (עיי' מ"ב ס' י') דכל שמוכח ממעשיו דכוונתו לשם מצוה יצא, ה"ה כאן בדיעבד א"צ לחזור ולברך.

איברא דאיכא נפק"מ עפ"י מש"כ הפוסקים (בית יוסף סי' רי"ג ב' ג' ד"ה ומ"ש רבינו, ושם בהגהות רע"א לשו"ע סק"ג, ובביאור הלכה סימן רע"ג ד"ה וכגון שנתכוין) דהא דצריך כוונת שומע ומשמיע היינו דוקא משום דמצות צ"כ, ומינה דבמצוה דרבנן דפסקינן דאצ"כ יוצא בשמיע אף בהעדר כוונה, ומפורש הוא בדברי השועה"ר (סי' רי"ג ד') וז"ל ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה, אף על פי שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא, בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו, אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה, וכ"כ גבי ספירת העומר (סי' תפ"ט י"ב) עיי"ש, וא"כ נמצא נפק"מ באשה ששמעה איך שאחד מברך ברכה"ת ולא נתכוונה לצאת בשמיעתה, אזי אי נימא דחיוב ברכה"ת הוא מה"ת עדיין חייבת לברך בעצמה, אולם אי נימא דחייבת רק מדרבנן שוב לא תברך.

והנה מלבד הני נפק"מ איכא לכאורה עוד כו"כ נפק"מ אי ברכה"ת לנשים מה"ת או רק מדרבנן, ובטעמי חיוב הנשים בברכה"ת.

א' עפ"י מש"כ המ"ב (סי' ע"א ד') והביאה"ל (סי' נ"ב) דזמן ברכה"ת כל היום, והנה האי מילי לא הוי בדוקא אי ס"ל דחיוב ברכה"ת לנשים הוא מה"ת, אלא דאף אי לא הוי אלא מדרבנן (וכדס"ל לברכי יוסף) נמי הוי זמנה כל היום, אולם אליבא דהשועה"ר דכל עיקר החיוב אינו אלא מצד חיובן בתפילה וכמבואר לעיל, א"כ י"ל דלאחר ד'

בחייב ברכה מה"ת וכמבואר, וא"כ דמיא לחיוב ידיעת דינים שלהן דאף דאין לומדות בקביעות מ"מ הותקן לברך מחמתן, וה"נ לענין פרשת התמיד.

ז' אשה שנוהגת לומר פסוקי יברך כנהוג, ואינה אומרת פרשת התמיד, להביאה"ל דס"ל דכל שמקיימת מצות ת"ת חייבת לברך מה"ת א"כ פשיטא דחייבת לברך, אולם להשועה"ר והברכ"י דבעצם הלימוד לא נתחייבה בברכה י"ל דתליא בטעמי החיוב, דלטעם הדינים שלהן חייבת אחר דאיכא תקנה לברך מחמת ידיעת הדינים ואף שאינה לומדת אותן בכל יום, אולם לטעם דפרשת התמיד י"ל דאיכא נפק"מ בין הברכ"י להשועה"ר, דלהברכ"י חיוב הברכה משום מציאות חיוב אמירתה ולא הוי ברכה מיוחדת לפרשת התמיד, וכי היכי דכשאינה לומדת הדינים מברכת ה"נ בהעדר אמירת פרשת התמיד תברך, אולם להשועה"ר דהוא תקנת ברכה מיוחדת מדרבנן לפרשת התמיד לא תברך, דלא הותקן על פסוקים אלו כלל.

זו, אלא דמאחר דמקיימת בזה מצות ת"ת לכך חיובא רמיא עלה לברך, וא"כ כ"ש כשלומדת דינים השייכין לה דצריכה לברך, אולם אליבא דהשועה"ר דנתקן ביחוד על פרשת התמיד לא תברך אלא בשעה שאומרת פרשת התמיד, איברא דלטעם דדינים שלהן וחיוב תפילה, הרי דאף דעדיין לא הגיע זמן תפילה יכולות לברך, וצ"ע.

ו' אשה שאינה אומרת את פרשת התמיד (מחמת חוסר ידיעת חיוב אמירתה), לטעם ידיעת הדינים שלהן חייבת, אולם לטעם דפרשת התמיד הרי דלהמ"ב דחיובה מה"ת הרי דטעם החיוב הוא משום דבאמירת פרשת התמיד מקיימת מצות ת"ת וחייבת לברך ברכה"ת, וא"כ כל שאינה אומרת ליכא עלה שום חיוב ברכה, וה"נ דינא אליבא דהשועה"ר, דהרי הוא תקנה מיוחדת לצורך פרשת התמיד כמבואר, אולם להברכ"י יוסף י"ל דמ"מ מברכת, דמדרבנן תקנו לברך אחר שנוהגות לומר פרשת התמיד, אולם אינו תלוי בעצם אמירתה, דהרי אף שאומרות פרשה מה"ת עדיין לא נתחייבו מחמתן

פרק י"א: אמירת פסוקי דזמרה וברכותיה לנשים

מחלוקת השועה"ר והמ"ב / דעת הפמ"ג דנשים חייבות באמירתן /

ראיית השועה"ר מדברי המ"ז והמנ"א / ביאור מחלוקת השועה"ר והפמ"ג

שמו"ע אינו יכול לומר פסוד"ז עם ברכותיה (ברוך שאמר וישתבח), אזי באם טעה בתפילת שמו"ע וצריך לחזור ולהתפלל הרי דשוב צריך לומר קודם שמו"ע פסוקי דזמרה בברכותיה, ומינה מדדייק המ"ב דחזינן דפסוקי דזמרה מישך שייכי לתפילת שמו"ע, וממילא ה"נ גבי נשים מאחר דחייבות בתפילת שמו"ע שוב נתחייבו אף בפסוקי דזמרה.⁵

דעת המ"ב דנשים חייבות בפסוקי דזמרה ק"ל. כתב המ"ב (ע' ב') ופסוקי דזמרה עיין לעיל בסי' נ"ב בחידושי רע"א דמוכח שם מדבריו דהעיקר ניתקנו בשביל התפילה, א"כ ממילא חייבות, ושם בשעה"צ (סק"ד) כתב והגר"ז כתב להיפך, וצ"ע.⁵

הנה התם כתב הגרעק"א גבי מי שלא הספיק לומר פסוקי דזמרה, דדינא דלאחר

5 עיין בספר שונה הלכות (ע' א') דהא דכתב השעה"צ 'וצ"ע' קאי עמש"כ המ"ב דחייבות בפסוד"ז, (ולא על דברי השועה"ר), אמנם להלן מובא מדברי הפמ"ג מוכח דס"ל בפשיטות דנשים חייבות בפסוד"ז עיי"ש, ומשכך אפשר דכוונת השעה"צ היא וצ"ע על ראייתו של השועה"ר, אחר דפסוד"ז הוי כלשון תפילה ובתחנונים, ועפ"י המבואר להלן בפלוגתא דהשועה"ר והפמ"ג.

6 ואין להקשות דהמ"ב הא מביא את דברי המג"א דנשים פטורות מברכות ק"ש מאחר דהוי הז"ג, ומבואר לעיל (פרק ה') דנתחדש דאף דנתקן על סדר התפילה, ובתפילה חייבות, מ"מ כללא כייל דתליא אך ורק

עצמה, עכ"ז היינו דוקא למי שחייב בפסוד"ז, אולם גבי נשים דס"ל דנשים פטורות א"כ ליכא ראייה מחיוב אנשים בכה"ג, וכדחזינן דכתב (סי' פ' ב') גבי מי שאינו יכול להישמר מהפיח, וז"ל וכיון שאינו מתפלל תפילת י"ח של שחרית לא יאמר ג"כ פסוקי דזמרה, אלא א"כ יאמר בלא ברכותיה כקורא בתורה, שהם נתקנו בברכה כדי לסדר שבחיו של הקב"ה קודם התפילה כמ"ש בסימן נ"א נ"ב, הרי מבואר ביותר דפסוקי דזמרה מישך שייכי לתפילת שמו"ע, (ומדבריו מבואר ביותר דפסוד"ז מישך שייכי לשמו"ע, בדברי הגרעק"א חזינן דהמחויב בתפילה צריך להקדים פסוד"ז, אולם בדברי השועה"ר חזינן ביותר דכל שפטור מתפילה לא יאמר פסוד"ז ודו"ק), ועכ"ז ס"ל להרב דנשים פטורות מפסוקי דזמרה, ומינה דאף דפסוד"ז הוי כחלק ממהות התפילה עכ"ז היינו דוקא לאנשים דחייבים בפסוד"ז, אולם נשים שאני דמלכתחילה לא חייבים.

ראיית השועה"ר

דנשים פטורות מאמירת פסוד"ז

קל"ב. והנה השועה"ר (ע' א') מביא ראייה לדבריו דנשים פטורות מאמירת פסוקי דזמרה, וז"ל ואם רצו לברך גם שאר ברכות של ק"ש וגם 'פסוקי דזמרה וברכותיה'

אולם ראייה זו צ"ע, דמקור הדין שצריך לומר פסוקי דזמרה הוא בגמ' (ברכות ל"ב א', ע"ז ד' ב') דאמרינן דצריך לסדר שבחו של מקום, וכדי לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ומבואר דהא הוי עיקר התקנה, ועכ"ז לא הכריח מינה המ"ב חיוב אמירתן לנשים, וצ"ל דטעמא דמ"ב אפשר דלא חייבו את הנשים בסידור השבח, וא"כ במאי איכא הכרח בדברי הגרעק"א דאף נשים חייבות באמירתן, דאף גבי האי איכא למימר דהא דצריך לומר פסוקי דזמרה כשטעה בתפילת שמו"ע היינו דוקא מי שמחוייב באמירתם תמיד, אולם נשים אפשר דלא חייבום כלל באמירתן ואף דחייבום בתפילת שמו"ע.

והנראה דלולי דברי הגרעק"א הוי אמרינן דאף שנסדר בכדי לסדר שבחו של מקום מ"מ אין דינו כדין התפילה עצמה, וכל שלא מצינו בהדיא שחייבו את הנשים פטרינן להו, אמנם מאחר דחזינן שאם חוזר להתפלל שמו"ע חוזר לומר גם פסוד"ז ש"מ דגדר מהות פסוד"ז כדין התפילה עצמה היות וסיבת אמירתה להקדים שבחו של מקום, וא"כ כמו בתפילה נשים חייבות ה"נ בפסוד"ז.⁷

להשועה"ר לא חייבו נשים בפסוד"ז

אף דהוי כחלק ממהות התפילה

קל"א. לעומת זאת בדברי השועה"ר מבואר דאף דפסוד"ז דינו כדין התפילה

7 בהאי מילי אי הוי הו"ג אי לא, וא"כ אמאי כתב דחייבות בפסוקי דזמרה משום דנתקן על סדר התפילה, אחר דהפסוד"ז עצמן הוו הו"ג, ד"ל דשאני פסוד"ז מברכות ק"ש ועדיפא מינייהו, דמעליותא ידיה לא הוי רק דנתקן על סדר התפילה, אלא משום דנתקן לצורך התפילה, כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי שבח, ומשום חייבות, דבחיוב תפילה נכלל תפילת שמו"ע עם הקדמת דברי השבח שהם פסוד"ז.

והנה לעיל (פרק ה' ע"ט) מבואר דמש"כ המג"א סי' ע' ראייה מהגמ' דנשים פטורות מברכות ק"ש, דהמכוון דמהא דמקשינן על חיוב תפילה לנשים 'פשיטא' ומתריצין דהו"א דהוי מצוה שהו"ג, ואי נימא דנשים חייבות אף בברכות ק"ש ונכלל במאי דקתני במתני' דנשים חייבות בתפילה, א"כ הו"ל לגמ' למימר דנתחדש דחייבות אף בברכות ק"ש עיי"ש, והנה אי נימא דנשים חייבות בפסוד"ז א"כ הדרא קושיא לדוכתיה דהו"ל לגמ' למימר דמתני' נתחדש דחייבות אף בפסוד"ז.

והנה אף דלאו בהכרח דהמ"ב ס"ל לפרש כן בדברי המג"א, עכ"ז י"ל דלא דמיא ברכות ק"ש לפסוד"ז, דברכות ק"ש אינם שייכים כלל לשמו"ע, וכל מה דאיכא הו"א לחייב את הנשים היינו רק משום דנסדר על סדר התפילה, ומשכך אי נימא דתנא דמתני' כללא בחיוב תפילה הו"ל לגמ' למימר דהא הוי חידושא דמתני', אולם פסוד"ז דנתקן לכתחילה לצורך התפילה ואי נימא דכל המחויב בתפילה חייב אף בפסוד"ז משום דהוי חיוב ממהות התפילה, א"כ ליכא ביה חידושא יתירתא יותר מהא דנתחדש דאף דתפילה הוי הו"ג מ"מ חייבות משום דרחמי ניהו ודו"ק.

לסדר ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר ואין לשנות.

מבואר דפליגי המחבר והרמ"א אי איכא חיוב ברכה קודם אמירת פסוקי תנ"ך בלשון תחנונים,⁸ וא"כ יש להקשות על ראייתו של השועה"ר דאף אי נימא דנשים חייבות באמירת פסוד"ז עדיין ליכא חיוב לברך עלה ברכה"ת, אחר דאמירתן אינה לצורך מצות ת"ת אלא לצורך התפילה כדי להקדים שבח לתפילה וכמבואר, ומאי ראיא מינה דנשים פטורות מאמירתן, דנקטו טעם מרווח דחייבות בברכה"ת.⁹

אף בפסוקי תחנונים מקיים מצות ת"ת

לכו"ע ומבואר ראיית השועה"ר

קל"ד. והנראה לבאר דהא דנחלקו המחבר והרמ"א בענין פסוקי תחנונים קודם ברכה"ת, לאו למימרא דפליגי אם מקיימים מצות ת"ת באמירתם, דהא מילתא דפשיטא היא דמקיים בהם מצות ת"ת, אחר דהוה פסוקי תנ"ך, אלא פליגי אי נתקן על אמירתם ברכה"ת אחר דאומרים בלשון תחנונים ולא דרך לימוד וקריאה בתורה, דהמחבר ס"ל דמאחר דמקיים בהם מצות

הרשות בידם, ושם הוסיף הערה בכת"י עיין סי' מ"ז במג"א וט"ז מוכח דאין חייבין בפסוקים אלו וכוונתו דהט"ז והמג"א כתבו שם כו"כ טעמים על חיוב נשים בברכת התורה (מובא לעיל), ואי נימא דנשים חייבות באמירת פסוקי דזמרה הו"ל למימר טעם פשוט המחייבן בברכות התורה, והיינו משום אמירת פסוקי דזמרה דהן מזמורים שבכתובים שחייבין לברך עליהן ברכת התורה, ומינה מוכח דהט"ז והמג"א פשיטא להו דנשים פטורות מאמירתן.

דאיתו צ"ע

אחר דפסוד"ז דמיא לפסוקי תחנונים

קל"ג. איברא דראיתו לכאורה צ"ע דהנה כתב המחבר (סי' מ"ו ט') לא יקרא פסוקים קודם ברכות התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, וי"א שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה, ועלה כתב הרמ"א אבל המנהג כסברא אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות ואח"כ מברכין על התורה עם סדר שאר ברכות, וכן בכל יום כשנכנסין לבית הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים ואח"כ מברכין על התורה, ונהגו

8 עיין בבבלי יוסף להחיד"א שכתב (מ"ו ט"ז) וז"ל הנוהגים לומר לפני כל מצוה וברכה ולימוד פסוק ויהי נועם ויהרו בכל יאמר קודם ברכת התורה, וקאי לדעת המחבר דס"ל דנכון לחוש לסברא הראשונה שהוא בכל תאמר.

ועיין מש"כ המ"ב (ס"ק כ"ז) דלפי מש"כ הרמ"א דהיום נהגו לברך ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר ולא לומר שום פסוקים מתחילה, א"כ ס"ל דאין לומר פסוקים אפילו דרך תחנונים קודם ברכת התורה עכ"ל, וכ"ה בשועה"ר, ולדבריהם נמצא דנהגין לאיסור אף גבי אמירת ויהי נועם.

ועפ"ז ה"נ אין לומר קודם ברכה"ת שאר פסוקים המובאים בסידורים כגון ראשית חכמה וכדומה. איברא דיעוין מש"כ הא"ר (לבוש סי' מ"ז) דיש הנוהגין לומר קודם ברכת התורה כו"כ פסוקים של תמיא אפא וכדומה, ומינה מבואר דסמכין על דעת שיטה ב' להקל, (אמנם יעוין התם דאיכא דגרסי שיאמרן רק לאחר ברכה"ת עיי"ש).

אולם הא"ר עצמו שם מחמיר, וס"ל דמזמורי תהילים שאינם תחנונים לכו"ע אסור, וצ"ע.

9 ואין לומר דשאני פסוקי תחנונים מפסוד"ז דהם מזמורים שלמים, דהרי המג"א עצמו (סי' תקנ"ד סק"ו) כתב להמליץ על הנוהגים לומר פרקי תהילים בט' באב, אף דאסור בת"ת, וקאמר דהיינו מחמת שאומרים אותם דרך בקשה עיי"ש, ותו דהרמ"א דמתיר לומר פסוקי תחנונים קאי על אמירת סליחות, והתם נהגין לומר בתחילתן מזמור תהילה לדוד, ועיין עוד מש"כ המג"א (סי' ו' סק"ו) דאותן שאומרים תהילים קודם ברכת ענט"י לא יפה הם עושים, ומציין לעיין סי' מ"ו ס"ק ט"ו (עיי"ש בפמ"ג, והכרח הוא דעיין שם במג"א סי' מ"ו ט"ו דמציין את מש"כ בסי' ו'), וכוונתו משום אמירת מזמורי תהילים קודם התפילה, דאף להרמ"א יש להתמיר ולאומרן רק לאחר ברכה"ת, ומכל הלין מבואר דהיתר אמירת פסוקי תחנונים קאי אף על 'מזמורים' ולא דוקא על 'פסוקים'.

מחמן אמירתן אחר דמקיימין בהן מצות ת"ת, ודו"ק.

דעת הפמ"ג דנשים חייבות בפסוקי דזמרה

קל"ה. איברא מדברי הפמ"ג (סי' מ"ז א"א י"ד) מבואר לכאורה דפשיטא ליה מילתא דנשים חייבות באמירת פסוד"ז, ולפלא שלא הזכירו המ"ב, דז"ל ועבדים נמי יאמרו ברכה"ת דחייבין התפילה, ומיהו למ"ד תפילה ותחנונים אין מברך ברכה"ת ופרשת התמיד אפשר בני ישראל ולא עבדים א"כ אין מברכין ברכה"ת, ואינן בני לימוד כלל עיין יור"ד סי' רמ"ו, ועיין מג"א סי' מ"ו אות ט' הני ישראל ממעטין נמי נשים וצ"ע, ועיין ט"ז אות י' עכ"ל.

ביאור דבריו, דבא לפטור עבדים מחיוב ברכה"ת, וקאמר בתחילת דבריו דעבדים יאמרו ברכה"ת דחייבין בתפילה, וכוונתו דמאחר דחייבין בתפילה כדפסקין בסי' ק"ו דנשים ועבדים חייבין בתפילה, וממילא אומרים הם פסוד"ז דהוי פסוקי תנ"ך, ומשו"ה נתחייבו לברך ברכה"ת, ועלה קאמר דהא להרמ"א דס"ל דפסוקים דאומרים אותם בלשון תפילה ותחנונים אין מברכין ברכה"ת א"כ אין לחייבם בברכה"ת מחמת פסוד"ז, ומוסיף דה"נ אין לחייבם מחמת אמירת פרשת התמיד דחייבא רמ"א באמירתם כמו הנשים, דאפשר דפטורים לגמרי מלאומרם אחר דכתיב בה דוקא בני ישראל ולא עבדים, ומוסיף לפוטרים מטעמא דאף דעבדים חייבים בכל המצוות דנשים חייבות מ"מ לענין מצות ת"ת אזי נשים אף דלא נתחייבו איכא עכ"פ חיוב ידיעת דינין שלהן, וה"נ כשלומדות מקבלות שכר כמי שאינן מצווה ועושה, ומשו"ה שייכא בהו חיוב ברכה, משא"כ עבדים מאחר דאינן בני לימוד כלל הרי דפטורים לגמרי מברכה"ת, וא"כ מלבד פטור ידיעת דינין איכא נמי פטור ברכה מחמת פרשת התמיד ופסוד"ז.

ויש להוסיף בדבריו דהמג"א בסעיף דנן מציין לדבריו את אשר כתב בסי' קפ"ז אות

ת"ת הרי דאף בהאי נתקן חיוב הברכה, ואילו הרמ"א ס"ל דברכה"ג לא נתקן הברכה.

ודמ"א להא דאיתא בגמ' (ברכות י"א ב') דפליגי אמוראי אי צריך לברך ברכה"ת דוקא למקרא או אף למדרש או למשנה או לגמ', והנה הא פשיטא דבכל אופן מקיים מצות ת"ת, ועכ"ז איכא פלוגתא אי תקנו לברך על כל מילי דת"ת, וחזינן דשייך תלמוד שמקיים בה מצות ת"ת ועכ"ז א"צ לברך ברכה"ת, ובהמשך יתבאר באריכות ענין זה עיי"ש.

ועפ"ז יתבאר ראיית השועה"ר מפסוקי דזמרה, דאף דתקנת אמירתן הוא לצורך שבח קודם תפילת שמו"ע, מ"מ מאחר דמקיימים בה מצות ת"ת אזי אי נימא דנשים חייבות באמירתן הרי דהוי טעם מספיק לחייבן בברכה"ת, דהא גם בלא"ה כל עיקר חיובן בברכה"ת אינו אלא משום דמישך שייכי ללימוד התורה, ולאו משום דאיכא להו חיוב כל שהוא לעסק התורה, וכמבואר לעיל, ורק מחמת דנוהגות לאמר פרשת התמיד (אף שאינן מחויבות באמירתן, אחר שאין להם שותפות בקרבנות ציבור), וה"נ מחמת ידיעת דינין שלהן (אף שאינן מחויבות בלימוד ההלכות, אלא בידיעתן), וא"כ אי נימא דעיקר תקנת אמירת פסוקי דזמרה חל אף על הנשים, א"כ פשיטא דמישך שייכי ללימוד התורה, ועי"כ חייבות בברכה"ת, ומהא דחזינן דהט"ז והמג"א נקטו טעמים אחרים, מכאן דפשיטא להו דנשים פטורות מאמירת פסוקי דזמרה.

וביותר יבואר עפ"י המתבאר בדברי השועה"ר בטעם השני משום פרשת התמיד, דברכה"ת נתקן משום שקבלו ע"ע כחוברה לומר פרשת התמיד, ואף דליכא עלייהו שום חיוב אחר דפטורות מקרבנות ציבור, ומובנו דהא דחייבו את עצמן לאומרו היינו משום דפרשת התמיד הוא חלק ממזמורי התפילה, ונשים הא חייבות בתפילה, ואף דאין אומרות אותו לשם לימוד התורה, וא"כ ה"נ גבי פסוקי דזמרה דהוי חלק מהתפילה דדי לן בחיוב אמירתן לשייכן לחיוב ת"ת שיוצרכו לברך ברכה"ת

א"כ בהכרח דחיוב הברכה מה"ת תליא בדוקא בסוג לימוד המחייב ברכה, ומשו"ה מאחר דפסוד"ז הוי בלשון תפילה ותחנונים שוב לא נתחייבו מחמתן בחיוב ברכה מה"ת, אולם השועה"ר ס"ל דחיוב ברכה"ת לנשים אינו אלא 'מדרבנן' מחמת חיוב תפילה שלהן, וא"כ כל דמישך שייכא למצות ת"ת הוי סיבה מספקת לחייבן בברכה"ת שהותקן על סדר התפילה, וממילא שפיר איכא ראייה טובא לענין חיוב ברכה"ת, דאף דמצד עצמותם אין אמירתם מחייבת ברכה אחר דהווי בלשון תפילה ותחנונים, מ"מ מאחר דמקיימים באמירתם מצות ת"ת שפיר הו"ל לחייבן בברכה"ת מדרבנן, ומהא דחזינן דהט"ז והמג"א לא אמרו האי טעמא הרי בהכרח דס"ל לנשים פטורות מפסוד"ז.

איכא דאף דאליבא דהפמ"ג לא שייך לחייב את הנשים בברכה"ת מחמת אמירת פסוד"ז, ולשיטתו אזיל ראיית השועה"ר, עכ"ז מדברי הט"ז עדיין איכא ראייה טובא, דהא הט"ז קאמר נמי טעמא דחייבות בברכה"ת משום תורה שבכתב, והא פשיטא דלא נתחייבו מחמתן בברכה"ת מה"ת, אחר דליכא בה שום חיוב לימוד, אלא רק דלא הוי כמלמדה תיפלות, וה"נ אינן לומדות תורה שבכתב כל יום, ובהכרח דס"ל דחיוב ברכה"ת לנשים אינו אלא מדרבנן וכמבואר לעיל, וא"כ איכא ראייה טובא מדבריו לענין פטור נשים מאמירת פסוד"ז, דאי סברין דחיוב ברכה"ת אינו אלא מדרבנן א"כ הו"ל לחייבן מחמת אמירת פסוד"ז, דאף דהוי בלשון תפילה ותחנונים מ"מ הא מקיימים בהם מצות ת"ת, ומינה חזינן עכ"פ בדעת הט"ז דנשים פטורות מפסוד"ז.

פרק י"ב: בענין אמירת ק"ש ופסוקי תחנונים קודם ברכה"ת.

אמירת ק"ש ופסוד"ז קודם ברכה"ת

קל"ז. כתב הטור (סי' מ"ו) דבסידורי אשכנז כתוב אחר יהי רצון רבון כל

ג', והתם מבואר דשפיר י"ל דנשים חייבות בברכת המזון מה"ת, דמה שאומרות על תורתך שלמדתנו קאי על ידיעת דינין שלהן עיי"ש, והתם מבואר נמי דעבדים לא שייכא בכלל חיוב לימוד התורה, דמיישב התם רק את הנשים על אומרם ברית ותורה עיי"ש, ומבואר נמי לענין ברכה"ת דעבדים אינן בכלל לימוד כלל ופטורים מלברך.

ובהמשך דברי הפמ"ג כתב להקשות דאי נימא דעבדים פטורים מלברך מטעמא דפרשת התמיד, אחר דמבני ישראל ממעטינן עבדים, א"כ ה"נ ממעטינן נשים כדכתב המג"א, וצ"ע.

הרי מבואר דס"ל לפמ"ג בפשיטות דנשים חייבות באמירת פסוד"ז, ומשו"ה איכא צד לחייב אף את העבדים באמירתם, דדעתו דהא דפסקינן בסי' ק"ו דנשים ועבדים חייבין בתפילה קאי נמי על פסוד"ז דנתקן לאומרם משום שבח קודם התפילה, אלא דגבי עבדים מסקנתו דמטעם זה אין לחייבם בברכה"ת, וכאמור.

וכן מבואר ממה דסיים להקשות על נשים מכח שמופקעות מפרשת התמיד, דמבואר דמכח שאר הטעמים (היינו פסוקי דזמרה, ודהוי בני לימוד) אינן מופקעין מזה וחייבות, הרי דבכלל חיוב תפילה נתחייבו גם באמירת פסוד"ז.

הפמ"ג והשועה"ר אזלי לשיטתייהו

קל"ו. והנה דעת השועה"ר דנשים פטורות מאמירת פסוד"ז, וראיתו מהא דלא כתבו הט"ז והמג"א דנשים חייבות בברכה"ת משום פסוד"ז דהוי ת"ת, ואף דנאמרין בלשון תפילה ותחנונים, אולם מדברי הפמ"ג חזינן דפליג עליה וס"ל דמשום אמירת פסוד"ז עדיין לא נתחייבו בברכה"ת אחר דהוי בלשון תפילה ותחנונים, ואף דמקיימים בהם מצות ת"ת, וטעמא בעי במאי פליגי.

והנראה דאזלי לשיטתייהו, דהפמ"ג דס"ל דנשים חייבות בברכה"ת מה"ת וכש"כ בריש הסימן (משב"ז א' הובא דבריו בביאה"ל),

ברכה"ת, אלא דמ"מ מליץ הרמ"א דאיכא ביה היתר מאחר שאומרם לצורך קיום מצות ק"ש, וכמו היתר אמירת פסוקי תחנונים.

ומפורש הוא בדברי הגמ' במנחות (צ"ט ע"ב) אר"י משום רשב"י אפי' לא קרא אדם ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, וה"נ איתא בנדרים (ח' ע"ב) דאי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית, וה"נ מבואר בדברי הירושלמי דקאמר גבי רשב"י דפטור מק"ש (ופליג על הבבלי שבת י"א א' דס"ל דאף רשב"י וחביריו מפסיקין לק"ש), וקאמר טעמא האי שינון והאי שינון, והיינו דק"ש לא עדיפא מת"ת, דק"ש עיקר המצוה הוא שינון ולכן א"צ להפסיק השינון עיי"ש, הרי דק"ש הוי שינון שהוא מצות ת"ת, וביותר חזינן התם דיסוד חיוב מצות ק"ש לא הוי אלא משום מצות ת"ת ולכן רשב"י שתורתו אומנתו פטור לגמרי מק"ש, ועיין מש"כ רבינו יונה (ברכות פ"ג) לבאר הא דאמר ר"י אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, וז"ל דס"ל לשמואל דק"ש דרבנן ואע"פ שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך ס"ל לשמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה ומה שאנו קורין זאת הפרשה אינו אלא מדרבנן, ומבואר בדבריו דלמ"ד ק"ש מה"ת צריך בדוקא לקיים מצות ת"ת ע"י קריאת פרשת שמע וכ"מ בדברי השאגת אריה סי' א' עיי"ש, ועיין נמי מש"כ הכסף משנה (ק"ש פ"ב סוף הלכה ו') דמשמע שם דיוצא יד"ח ת"ת בק"ש, ועיין מש"כ הצ"ח (ברכות י"א א') משנה בשחר דמבואר שם דפשיטא ליה לירושלמי דק"ש הוי מצות ת"ת, ולכן תקנו אהבה רבה שהוא ברכות התורה עיי"ש, ועיין עוד בשאגת אריה (סי' כ"ד) דכתב להוכיח דאין מברכין ברכה"ת על הרהור, דאי נימא דמברכין הו"ל לחייב בע"ק להרהר באהבה רבה לצאת בו יד"ח ברכה"ת, דהרי ק"ש חייב להרהר

העולמים לא על צדקותינו אנחנו מפילין תחנונינו וכו', אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמים ואומרים שמע ישראל ה"א ה' אחד, ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו בשכמל"ו 'והיה מכוין לצאת בו יד"ח ק"ש' משום שפעמים כשעושין קרובץ מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ומביא שם נמי אמירת פסוק ע"י צפניה חוץ כאמור בעת ההיא וכו', ואח"כ ברכת התורה ופרשת התמיד, וכתב עלה הטור וז"ל והוקשה לי על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכה"ת, ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת א' נשמה לברך ברכה"ת ולומר אחריה פרשת ברכת כהנים.

ועיי"ש בדברי הבית יוסף דכתב דכהיום נהגו נמי לומר שמע ישראל ומכווין לצאת בזה יד"ח ק"ש, כי 'שמא יקראו בציבור לאחר הנץ החמה'.

ולהלכה פסק המחבר (מ"ו ט') דלא יקרא פסוקים קודם ברכה"ת, וי"א שאין לחוש כיון שאין אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה, והרמ"א כתב שם דהמנהג כסברא אחרונה שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות ואח"כ מברכין עה"ת עם סדר שאר הברכות, ולמעשה כתב שם הרמ"א דנהגו לסדר ברכה"ת מיד אחר ברכת אשר יצר 'ואין לשנות' ומבואר דאף אליבא דהרמ"א יש לחוש לכתחילה מלומר פסוקים קודם ברכה"ת.¹⁰

בקריאת שמע מקיים נמי מצות ת"ת

קל"ח.. והנה מדברי הטור והב"י חזינן דק"ש דמיא לשאר פסוקי תנ"ך שאומרים אותן בלשון תחנונים, דהא עלה קאי האי מילי אי שרי למימרינהו קודם ברכה"ת, ומינה מבואר דבקיום מצות ק"ש מקיים נמי מצות ת"ת, וחייב לומר קודם אמירתה

10 וכ"כ השועה"ר (מ"ו ח') אבל 'יותר נכון' מנהג הנהגין לברך מיד אחר אשר יצר וא' נשמה, והמ"ב כתב (ס"ק כ"ז) דדעת הרמ"א דאין לומר פסוקים אפי' בדרך תחנונים קודם ברכה"ת.

ואולם פשיטא דמקיים בזה מצות ת"ת וכאמור.

ועיין מש"כ השו"ע"ר (מ"ז ו') ומקורו בדברי הרא"ש (ועיין עוד בלבוש וא"ר), וז"ל ברכת אהבה רבה או אהבת עולם הואיל ויש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד כו' הרי זו פוטרת מלברך ברכת התורה אם למד אחר קריאת שמע ותפלה מיד בלי הפסק 'שאז נראית ברכה לשם עסק התורה' כמו לקריאת שמע, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו הפסיק ועמד וחזר ללימודו, על דרך שיתבאר בברכת התורה, אבל אם אינו לומד מיד אחר התפלה צריך לברך על מה שילמוד.

מפורש בדבריו דהא דק"ש לא חשיבא שונה על אתר היינו דוקא משום שצריך שייראה שאומרו לשם ברכה"ת, ולא משום דלא מקיים בעצם אמירתו מצות ת"ת, והיינו דכתב הבית יוסף 'דלענין זה' חשיבא כתפילה, וכאמור.

ונמצא מבואר דאליבא דב' התירושים של הב"י מקיימים בק"ש מצות ת"ת, ופליגי רק לענין שונה על אתר, דתירין א' ס"ל דמאחר דמקיים בק"ש מצות ת"ת הרי דחשיבא שונה על אתר, ותירין ב' ס"ל דצריך שייראה דכוונתו לשם ברכה"ת, וא"כ אף דמקיים בק"ש מצות ת"ת מ"מ לא חשיבא שונה על אתר.

אף דמקיים מצות ת"ת

מ"מ לא תקנו לברך ברכה"ת

ק"מ. והנה גבי פסוקי תחנונים או בק"ש דפליגי המחבר והרמ"א אם צריך לברך ברכה"ת קודם אמירתו, יש לבאר נמי באופן זה, דלכו"ע מקיים בזה מצות ת"ת, אלא פליגי אם בכה"ג תקנו לברך לפנייה ברכה"ת.

ויבאר עפ"י"מ דאיתא בגמ' (ברכות י"א ב') דפליגי אמוראי אי צריך לברך ברכה"ת דוקא למקרא או אף למדרש או למשנה או לגמ', והנה הא פשיטא דבכל אופן מקיים

ומקיים בזה נמי מצות ת"ת, ובהכרח דאין מברכין על הרהור עי"ש, הרי דפשיטא ליה דבק"ש מקיים מצות ת"ת, ועיין מש"כ בספר פנים יפות (שמות י"ט ט"ו), ובספר פני שלמה לבעל הקיצו"ע (ברכות כ' ע"ב) בד"ה כדאשכחן בסני, מבואר דס"ל דק"ש הוי נמי ד"ת שצריך בו השמעת האוזן, ויעויין בספר מרומי שדה להגאון הנצי"ב ברכות י"א א', ועיין עוד מש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ב ק"ט) דכשאין סתירה בין ב' המצוות מקיים שניהם, ומינה מבואר דה"נ גבי ק"ש מקיים אף מצות ת"ת.

ביאור המחלוקת

אי ק"ש חשיבא שונה על אתר

קל"ט. והנה לענין דין שונה על אתר, דכתוב בירושלמי דכשלא בירך ברכה"ת, והתפלל ואמר ברכת אהבה רבה דיש בה מעין ברכה"ת ופוטרת אותו, דצריך לשנות מיד אחר תפילת שמו"ע, עיין מש"כ בזה הטור סי' מ"ז, וכתב שם הבית יוסף וז"ל וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה, ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה דהא איכא מאן דאמר בסוף פרק קמא דברכות (שם) דהא דתנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ברכה אחת היינו יוצר אור, וא"כ אחר ק"ש אומר אהבה רבה, וכל כהאי גוונא איצטרך הירושלמי לאשמועין שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד דוקא, ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד 'לענין זה' דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא.

והנה אין לדייק מדברי הב"י בתירושו השני דק"ש לא חשיבא לימוד ואין יוצא בה יד"ח ת"ת, דזה אינו, דדוקא לענין זה שייחשב כשונה על אתר קאמר דלא חשיבא לימוד, שלא יצטרך ללמוד מיד אחר שמו"ע,

הראשונה, אולם אין לו להפסיד מחמתה מצות ק"ש.

מה גם דלכאורה ליכא איסור בעצם לימוד התורה קודם שיברך ברכה"ת, אלא דאיכא איסור בעצם זה שהיה חייב לברך ולא בירך, ולכך באופן שיפסיד זמן ק"ש נראה דליכא ביה האי איסורא וחייב לקרא את שמע קודם ברכה"ת.

ויש להביא ראיה דליכא איסור בעצם הלימוד ללא ברכה, דהנה כתבו רבינו יונה והרא"ש (ברכות כ' ב') להביא ראיה מגמ' דשבת ק"ן א' דהלכתא כר' חסדא דהרהור לאו כד"ד מהא דר' יוחנן דס"ל התם כוונתיה עיי"ש, והנה לכאורה הו"ל להביא ראיה מדברי ר' יוחנן בסוגיא דאירי ביה, דהתם בהמשך הגמ' (ברכות כ"א א') קאמר ר"י דברכת התורה הוי מה"ע עיי"ש, ואי נימא דס"ל דהרהור כדיבור דמי א"כ בע"ק דמהרהור ק"ש בלבו הרי נתחייב בברכה"ת, אחר דק"ש הוי נמי ד"ת, ומאחר דהרהור חשיבא כמוציא בפיו הו"ל לחייבו להרהר נמי בברכה"ת (דהרי ברכה"ת הוי מה"ע), דהרי איכא איסורא באמירת ק"ש ללא ברכה"ת, ומהא דחזינן דלא חייבו אותו בברכה"ת חזינן מינה דהרהור לא הוי כדיבור וממילא אינו מקיים מצות ת"ת, ושפיר פטור מברכה"ת (עיין מש"כ בזה השאגת אריה סי' כ"ד).

מצות ת"ת ועכ"ז איכא פלוגתא אי תקנו לברך על כל מילי דת"ת, וחזינן דשייך לקיים מצות ת"ת ובכל זאת א"צ לברך ברכה"ת.

עוד יש להוכיח דהנה פסקינן (סי' מ"ז ד') דעל הרהור ד"ת א"צ לברך ברכה"ת, דהרהור לאו כד"ר, והשועה"ר (הלכות ת"ת פ"ב הי"ב) ס"ל דבהרהור אינו מקיים כלל מצות ת"ת, ודוקא בעיון שמבין דבר מתוך דבר מקיים מצוה¹¹, אולם הפמ"ג שם מבאר דאף אי נימא דמקיים מצות ת"ת בהרהור מ"מ לא תקנו ברכה על הרהור עיי"ש, וחזינן דאף דמקיים בהרהור מצות ת"ת (להפמ"ג), ועכ"פ בהרהור עיון (להשועה"ר), עכ"ז אין מברכין ברכה"ת, ומינה דחיוב הברכה לא תליא דוקא אי מקיים בה מצות ת"ת, וה"נ י"ל לענין פסוקי תחנונים וק"ש, דאף דמקיים בה מצות ת"ת עכ"ז איכא למימר דלא נתקן לברך עליה ברכה"ת, ובהא פליגי המחבר והרמ"א אם נתחייב באמירתן לברך ברכה"ת.

אף להמחבר אין להפסיד זמן ק"ש משום ברכה"ת

קמ"א. אמנם נראה דאף להמחבר באם חושש שיעבור זמן ק"ש ואין לו זמן לאמירת ברכה"ת וק"ש, דצריך לקרא ק"ש קודם ברכה"ת, דהמחבר כתב דנכון לחוש לסברא

11 הנה יש להקשות על דעת השועה"ר מהא דאמרין בגמ' (ברכות ה' א') לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצה"ר שנאמר רגזו ואל תחטאו, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר 'אמרו בלבבכם', הרי דעסק התורה הוי אף בלב גרידא, אמנם זה אינו, דכוונת הגמ' על לימוד בעיון כש"כ הב"ח (סי' מ"ז) לבאר נוסח הברכה 'לעסוק' בד"ת שהוא העמל והטורח עיי"ש, והוא עומד כתרס נגד היצה"ר כש"כ הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כ"ב) גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן 'החכמה', והיינו חכמת התורה בלימוד העיון, ויש להביא עוד סמך לדברי השועה"ר דבעיון מקיים מצות ת"ת אף בלב גרידא, דאמרין בגמ' (ברכות י"ז א') כי הווי מפתרי רבנן מבי ר' אמי א"ל הכי וכו' 'לבך' יהגה 'תבונה' פיך ידבר חכמות, הרי דבלימוד החכמה צריך להוציא בפה, ואילו בתבונה שהוא הכנת דבר מתוך דבר די לן בלב, ועיין עוד מש"כ בבצל הטורים (דברים ל' י"ד פרשת נצבים) בפ"ך ובלבבך לעשותו, 'בפ"ך' כי חיים הם למוצאיהם (עירובין ג"ד א'), 'ובלבבך' אגרא דשמעתא סברא (ברכות ו' ב') עכ"ל, ושם פרש"י אגרא דשמעתא סברא, שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר עכ"ל, מבואר דס"ל לבצל הטורים כהשועה"ר דאף דאכן רק כדיבור מקיים מצות ת"ת, מ"מ בעת לימוד בעיון יוצא יד"ח בהרהור לבד, ואזיל לשיטתיה דפסק בטור (סי' מ"ז) דעל הרהור אינו מברך ברכה"ת.

וה"נ מבואר דלעולם שפיר שייך לצאת יד"ח ת"ת בק"ש, אלא דמאחר דלא כיוון לצאת באמירתה אלא מצות ק"ש אינו מקיים מצות ת"ת.¹²

והנה דבריו צ"ע מכל הני גמ' המובא לעיל דמשמע דמקיים בק"ש מצות ת"ת, אמנם יש לבאר דהגמ' מירי כשמכוין לצאת בק"ש מצות ת"ת, (עיין באור שמח הלכות ת"ת פ"א ה"ב מה שהאריך בזה), איברא דמדבריו הירושלמי המובא לעיל דזה שינון וזה שינון מבואר דיסוד חיוב מצות ק"ש הוא משום מצות ת"ת, וא"כ ממילא מקיים בזה מצות ת"ת, ויש ליישב דאמנם יסוד החיוב הוא משום מצות ת"ת אמנם עתה לאחר החיוב מקיים בה ב' מצוות, וכל שלא כיוון לשם מצות ת"ת אינו יוצא בה אלא יד"ח ק"ש.

אמנם דבריו צ"ב דא"כ נמצא דבאם יכוין לקיים בק"ש אף מצות ת"ת שפיר חשיבא שונה על אתר לכו"ע, דהרי הא דלא מקיים בה מצות ת"ת הוא משום דמצות צ"כ, וא"כ הו"ל להירושלמי למימר דמי שלא אמר ברכה"ת ויוצא באמירת אהבה רבה יכוין בק"ש לקיים מצות ת"ת, ואמאי הוצרך לחייבו ללמוד מיד אחר שמו"ע.

תו צ"ב דמלשון המחבר דכתב דיש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה משמע דבכל ענין איכא לספוקי, ולדבריו נמצא דבאם יכוין אף למצות ת"ת ליכא לספוקי כלל.

עוד צ"ב לדבריו נמצא דלמ"ד מצות אין צ"כ א"צ לשנות על אתר, אחר דבאמירת ק"ש מקיים נמי מצות ת"ת והוי בה שונה על אתר, וא"כ מבואר דס"ל להירושלמי דמצות צ"כ, וצ"ע למ"ד דמצות אין צ"כ.

ומהא דלא הביאו ראיה זו חזינן דליכא איסור בעצם אמירת ק"ש ללא ברכה"ת, ולכך לא חייבוהו לבע"ק להרהר ברכה"ת, אף אי הרהור כד"ד ומקיים מצות ק"ש ות"ת בהרהור.

איברא דאי נימא דהרהור כדיבור דמי אין משמעותו דחשיבא כמציאות דיבור, אלא רק דכי היכי דדיבור יוצא יד"ח ה"נ בהרהור (ומבואר במק"א דבהאי מילי פליגי רבוותא), א"כ ליכא לכאורה ראיה, דאף לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד עדיין לא נתחייב בברכה"ת, אף כשקורא ק"ש אחר דלא חשיבא כמציאות דיבור, ועל יסוד דברי הפמ"ג שכתב בס' מ"ז דאף דמקיים מצות ת"ת בהרהור עכ"ז לא תקנו ברכה"ת אלא על מציאות דיבור, ודו"ק.

דברי הקה"י והקושיות שבדבריו

קמ"ב. כתב בספר קהילות יעקב (ברכות סוף סי' י"ד) דהא דמותר לומר קודם ברכה"ת פסוקים בלשון תחנונים משום דמצ"כ ומאחר דאינו מכוין לשם מצות ת"ת אינו מקיים בזה מצות ת"ת, ומשו"ה א"צ לברך ברכה"ת, ועפ"ז מבאר דהא דכתב הב"י דק"ש לא הוי שונה על אתר היינו נמי משום דאינו מכוין לצאת בו יד"ח ת"ת ולכך לא חשיבא כשונה על אתר, ומוסיף שם דהא דכתב המחבר (סי' מ"ז ח') גבי שונה על אתר דיש להסתפק אי סגי בק"ש שקורא סמוך לה מיד, לכאורה זה תלוי בפלוגתא שבסי' מ"ו גבי פסוקי תחנונים עכ"ד.

מבואר דס"ל דספיקא אי ק"ש הוי שונה על אתר תליא אי מקיים בק"ש מצות ת"ת,

12 הנה יש להתבונן היאך סומכין לקרא ק"ש בזמן השני אחר דאליבא דהמג"א דנקט להלכה את זמן ק"ש הראשון אינו מקיים בזה מצוה, וא"כ ע"י הכוונה לשם מצות ק"ש עובר משום כל תוסף, כדאמרין בגמ' (ר"ה כ"ח ע"ב) דשלא בזמנה עובר משום כל תוסף כשמכוין לצאת בה ידי מצוה.

והנראה דמאחר דבכל אופן מקיים בקריאתה מצות ת"ת, לכך שפיר לא שייך למימר שמוסיף עתה לקיים מצוה אשר לא צווה.

אולם אליבא דהקה"י צ"ע, אחר דס"ל דאין מקיים בה מצות ת"ת, ולדידיה נמצא דהיתר ק"ש בזמן השני היינו דוקא כשיעשה תנאי דבאם הלכה כהמג"א כוונתו לקיים בה מצות ת"ת ובאופן זה אינו עובר על כל תוסף, וצ"ע.

אמאי מסתפק המחבר גבי ק"ש אי חשיבא שונה על אתר, והרי מקיים בזה מצות ת"ת ופשיטא דהוי שונה על אתר, וה"נ צ"ע אמאי לא מגיה הרמ"א דלשיטתו פשיטא דהוי שונה על אתר.

בדבר שמקיים בה ב' מצוות נפרדות

צריך כוונה מיוחדת לב' המצוות

קמ"ג. ואשר ע"כ יראה דאכן בפסוקי תחנונים ובק"ש מקיים מצות ת"ת לכו"ע, אף אי נימא דא"צ לברך ברכה"ת קודם קריאתה, וכפשטות משמעות הגמ' וכדעת כל הני רבוותא המובא לעיל.

איברא דעכ"פ צ"ב היאך מקיים בה מצות ת"ת אחר דפסקינן דמצות צריכות כוונה ואיהו הא קא מכזיב רק לשם מצות ק"ש, וכש"כ הקה"י, ובשלמא גבי פסוד"ז דמינה מביא השועה"ר ראיא וכדלעיל מבואר שפיר, אחר דאינו מקיים בה מצוה מלבד מצות ת"ת, דיסוד תקנת אמירתן הוא שיאמרוהו ויקיימו מצות ת"ת 'לצורך' שבח קודם התפילה, ונמצא דליכא כאן שום כוונה למצוה אחרת, אולם גבי ק"ש צ"ב.

והיה אפשר ליישב עפ"י מש"כ הערוך השולחן (ס"ס ס"ח) וז"ל לפי מה דקיי"ל מצות צריכות כונה יש לזהר בכל מצוה לכוין לשם מצוה 'וא"צ לכוין לשם מצוה זו אלא סתם לשם מצוה' דכן מבואר מרש"י ריש פ"ב דברכות שכתב מצות צריכות כונה שיהא מתכוין לשם מצוה ע"ש.¹³

ויש לבאר דבריו, דהרי הא דצ"כ בעשיית המצוה היינו כי היכי דלא ייחשב כמתעסק (עיין שועה"ר סי' ס' ה'), וא"כ מאחר דכבר חשיבא ע"י כוונתו לק"ש למציאות דיבור של מצוה שוב ליכא בזה גריעותא ומקיים נמי מצות ת"ת, וה"נ בכל דבר שמקיים בה ב' מצוות נפרדות אין צריך כוונה מיוחדת לב' המצוות, ונמצא דכל שיש לו כוונה לשם

אמנם הא יש ליישב, דלתירוץ א' דהב"י דהירושלמי מיירי היכי שאין קורין את שמע, א"כ ליכא ראיא ברורה דהירושלמי ס"ל דמצות צ"כ.

עוד צ"ע דלדבריו דהא דא"צ לברך ברכה"ת קודם אמירת פסוקי תחנונים הוא משום דמצות צ"כ ומאחר דאין מכזיב לשם מצות ת"ת הרי אינו מקיים בזה מצות ת"ת ושוב פטור מברכה"ת, א"כ נמצא דהמחבר דפסק דבאמירת פסוקי תחנונים חייב לברך ברכה"ת בהכרח דס"ל דמצות אין צ"כ, והא בדברי המחבר (סי' ס' ד') מפורש דפסקינן דמצות צ"כ.

אמנם יש ליישב עפ"י מש"כ שם הפמ"ג דהמחבר מסתפק אי מצ"כ או לא, ונקט דצ"כ רק לחומרא (עיין בבאור הלכה סי' ס' ד"ה וכן הלכה דמביא דבריו וחולק עליו), ולדבריו י"ל דהא דפסק המחבר דעל פסוקי תחנונים צריך לברך ברכה"ת היינו רק לחומרא דחיישינן למ"ד דמצות אצ"כ, אלא דא"כ צ"ע על פסק הרמ"א דלא חשש למ"ד דמצות אצ"כ, אחר דבסי' ס' לא הגיה על דברי המחבר, ומבואר דס"ל כוותיה, ואי נימא דכוונתו שם דהלכה דצ"כ משום חומרא, לא הו"ל להקל גבי פסוקי תחנונים.

עוד צ"ב דלדבריו ב' השיטות אם חייבין לברך ברכה"ת קודם אמירת פסוקי תחנונים תליא אם מקיים בהם מצות ת"ת, א"כ קצת תמוה דעת הרמ"א דפסק דלכתחילה יש להחמיר ולומר ברכה"ת קודם אמירת הפסוקים (עיין שם במ"ב ס"ק כ"ז), אחר דנקט להלכה דאין מקיים בק"ש מצות ת"ת כלל.

עוד צ"ע דהא המחבר נקט בסי' מ"ו דצריך לברך ברכה"ת קודם אמירת פסוקי תחנונים, ולדבריו משום דמקיים בהם מצות ת"ת, וה"נ בק"ש מקיים מצות ת"ת, וא"כ

13 ראייתו זו צ"ע, דרש"י לא קאמר דא"צ כוונה מיוחדת, אלא קאמר באופן כללי על כל סוגי המצוות, דצריך כוונה, ולעולם נימא דאכן צריך כוונה מיוחדת לכל מצוה ומצוה, עיי"ש.

אמאי אמרינן דדוקא אם כיוון ליבו לשם מצות ק"ש יצא ואם לא כיוון לא יצא, והרי כבר כיוון לשם מצות ת"ת והרי כבר מציאות דיבור של מצוה, ובהכרח דאכן צריך כוונה מיוחדת לשם מצוה השניה, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח.

ודברי הערוך השולחן יש ליישב, דכוונתו רק היכי שמכוין בסתמא, אולם אם יש לו כוונה מיוחדת לשם מצוה מסוימת גרע טפי (כש"כ המנ"ח), ואינו יוצא יד"ח מצוה השניה.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה היאך יוצא ידי מצות ת"ת בק"ש, אחר דכוונתו לשם מצות ק"ש.

ק"ש שאני דמקיים בה נמי מצות ת"ת

קמ"ד. והנראה לבאר דמצות ק"ש שאני, דיסוד מצות ק"ש אינו אלא שיקבל עומ"ש ע"י מצות ת"ת, וכדאמרינן בירושלמי דזה שינון וזה שינון, ומשו"ה בקיום מצות ק"ש אין צריך כוונה מיוחדת למצות ת"ת, אחר דכלילא האי מילי בעצם הכוונה לקיום מצות ק"ש, ואף לדברי המנחת חינוך שפיר יוצא יד"ח¹⁴, אולם העוסק בתורה בפרשת שמע

איזה מצוה שפיר יוצא בה יד"ח, וא"כ ה"נ מקיים בה מצות ת"ת אף שמכוין רק לשם מצות ק"ש.

אמנם יעויין מש"כ המנחת חינוך (מצוה ל"א) דפליג על המג"א דס"ל דיוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילת ערבית, והקשה עליו כו"כ קושיות עיי"ש, ומוסיף שם דמאחר דמצות צ"כ ולא כיון לצאת יד"ח קידוש לא יצא, ואף להסוברים דמצות אין צ"כ מ"מ מאחר דכוונתו למצוה אחרת והיא מצות תפילה הרי דהוי כוונה הפכית אינו יוצא כלל¹⁴ (ואף ביו"ט שחל בשבת דמזכיר יצי"מ בתפילה), הרי מבואר דס"ל דאדרבה אי איכא כוונה למצוה אחרת גרע, ולא מסתבר לומר דדוקא למ"ד דצ"כ מיגרע כוונה הפכית.

ונראה להביא ראיה ברורה לדברי המנ"ח, מהא דקתני במתני' היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון ליבו יצא, והנה למ"ד דמצות צ"כ הרי דמה דקאמר אם כיוון ליבו היינו כוונה לצאת, דבלא"ה אינו יוצא יד"ח, כמבואר בגמ', והנה כשקרא בתורה הרי גם בהכרח דהיה לו כוונה לצאת יד"ח מצות ת"ת, ואי נימא דכשיש לו כוונה למצוה אחת שוב אינו צריך לכיון לשם מצוה השניה א"כ

14 הנה המ"ב (סי' רע"א) כתב להקשות על המג"א דמאחר דרוצה לקדש על הכוס ממילא אין לו כוונה לצאת בתפילתו, ואינו יוצא יד"ח, אולם אינו מקשה משום דבעצם לא היה לו בתפילה כוונה מיוחדת לשם קידוש, ועיין בספר דרך פקודין (מצוה ל"א חלק הדיבור) דכתב דיוצא דוקא אם מכוין בפירוש לצאת יד"ח, וחזינן דנקט משום עצם הכוונה, וה"נ לא כתב המ"ב את אשר כתב המנ"ח דמאחר דיוצא בה יד"ח תפילה הרי דגריעא מילתא לצאת בה אף יד"ח קידוש, וחזינן דבהא לא ס"ל כהמנ"ח, ועיין בהערה להלן המבאר מחלוקת המג"א עם המנ"ח בנידון זה

15 והנה בכדי לבאר דעת המג"א דיוצא בתפילה יד"ח קידוש אף שיש לו כוונה רק לתפילה וכדקשה המנ"ח, י"ל עפ"י מש"כ הפני יהושע (ברכות ל"ג ע"ב) דמתקנת חכמים להזכיר של שבת בתפילה בכדי לצאת בה יד"ח קידוש, משום דצריך להוסיף מחול על הקדוש, וכל כמה דמקדימין קדושת היום עדיף, ומבואר שפיר דמשו"ה יוצא יד"ח בתפילה, אחר דיסוד הנוסח נתקן משום קידוש, אולם המנ"ח לא ס"ל כהפניי ומשו"ה אינו יוצא יד"ח קידוש בתפילה.

אמנם יעויין מש"כ במחצה"ש לבאר דברי המג"א באופן אחר, דאף אם לא כיוון בפירוש לשם קידוש יצא יד"ח קידוש, אחר דאיכא כוונה להתפלל תפילת שבת שיש בו דברי שבת על קדושת השבת, דמי כתיב בקרא לעשות קידוש, כ"א זכרהו, והרי נתכוין להזכיר את יום השבת.

ועפ"י ד"ל דפליגי דוקא גבי תפילה דרוצה לצאת יד"ח תפילה בנוסח שתקנו חז"ל, וממילא הרי רוצה לומר דברי שבת על שבת, דהמנ"ח ס"ל דצריך כוונה מיוחדת לשם קידוש, אולם המג"א ס"ל דמאחר דבכוונה רוצה לומר נוסח מסוים הרי יש לו ממילא כוונה למצות קידוש, ולא דמיא להיה קורא בתורה שיש לו כוונה לצאת מצות ת"ת, ולא דוקא לפרשה מסוימת, ומשו"ה אף דממילא קרא פרשת שמע אינו יוצא יד"ח ק"ש. ובכל אופן שנפרש מבואר דלענין ק"ש אף אליבא דהמנ"ח יוצא בה יד"ח ת"ת, אחר דיסוד החיוב הוא קבלת עומ"ש ע"י קיום מצות ת"ת וכמבואר.

וכדלקמיה, ואסור, וכוונתו דבסעיף ג' כתב המחבר דאם כבר קרא ק"ש ונכנס לביהכ"נ טוב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכו"ר כקורא בתורה והרמ"א מוסיף אבל אינו חייב רק בפסוק ראשון, ומבואר דרך פסוק ראשון הוי חיוב משום עומ"ש והשאר הוי כקורא בתורה וממילא אסור לאומרו קודם ברכה"ת, ועיי"ש במ"ב (ס"ק י') דמביא את דעת הגר"א דאיכא חיוב לקרות עמהם כל ק"ש, ומבואר דהא דפסק דבאם הוא אצלו קודם ברכה"ת דלא יקרא יותר מפסוק ראשון אזיל אף לדעת הגר"א, דדוקא כשכבר קרא ק"ש עם ברכה"ת חייב לקרות את כל ק"ש, ולא כשהוא קודם ברכה"ת, דהא ראיית הגר"א מהגמ' היא דבע"ק מהרהר כל הק"ש שלא יהא יושב ובטל וכו', ולכאורה מבואר כוונתו דאף דעיקר קבלת עומ"ש על האדם אינו אלא בפסוק ראשון עכ"ז חיוב מצות ק"ש שיאמר גם את כל הפרשיות, ומשו"ה נמצא דכשהציבור קורא את פרשיות ק"ש ומקבל בזה עומ"ש הרי דאף הנכנס שם חייב לקבל עומ"ש כמו הציבור, ומבואר שפיר דבאם עדיין לא בירך ברכה"ת לא יאמר עמהם אלא פסוק ראשון דהוא עיקר קבלת עומ"ש, דשאר הפרשיות הוי כקורא בתורה ואיכא ביה איסורא.

והנה לכאורה אי נימא דבק"ש אינו מקיים מצות ת"ת משום דאינו מכיין לשם מצות ת"ת א"כ אמאי נימא דאיכא איסורא לקרות את כל ק"ש והא מטרת וכוונת קריאתו אינו לשם מצות ת"ת אלא כדי שלא יהא נראה שאינו מקבל עומ"ש עם הציבור, ופשיטא דליכא כאן שום כוונה לשם מצות ת"ת, ובהכרח דאכן בק"ש מקיים מצות ת"ת, ומשכך לא יאמר אלא פסוק ראשון שהוא עיקר עומ"ש וכמו שנתבאר.

ביאור דברי השער הציון

קמ"ז. והנה במקור הדברים דאף קודם ברכה"ת יקרא פסוק ראשון כתב בשעה"צ (י') עיין לעיל בסימן מו במ"ב סק"ח, ובסימן מז במ"ב סק"ז, מבואר דכוונתו

ומכיין לשם מצות ת"ת והגיע זמן המקרא הרי דצריך כוונה מיוחדת לשם מצות ק"ש, וה"נ בשאר מצוות נפרדות דחייב לכיין לשם ב' המצוות ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, וכדמוכח מהא דאם כיוון ליבו.

יסוד הדברים דק"ש שאני

מבואר בדברי הפמ"ג

קמ"ה. ונראה דלפי דרך זה יש לבאר את דברי הפמ"ג (סי' קל"ה א"א בהקדמה) דכתב וז"ל הא דאמר בבא קמא פ"ב וילכו שלשה ימים בלא מים כו' (שמות ט"ו כ"ב), קשיא והא בכל יום קורין קריאת שמע והוה תורה, (ואי אומרים פסוק ראשון די, יש ליישב קצת), וצריך לומר דמלבד זה צריך לעסוק בתורה. ואפשר שלא ילכו בלא תורה מתוך הכתב דוקא, ואי"ה יבואר לקמן ובפתיחה.

הרי מבואר דפשיטא ליה מילתא דבק"ש מקיים מצות ת"ת, וקאמר דאי נימא דמצות ק"ש אינו אלא פסוק ראשון יש ליישב קצת, ונראה בכוונת דבריו דאי המצוה אינו אלא פסוק ראשון הרי דיסוד המצוה אינו אלא קבלת עומ"ש, ומשכך הרי דבכדי לצאת אף יד"ח ת"ת צריך כוונה מיוחדת לשם מצות ת"ת, ומאחר דהכוונה היה רק לשם מצות ק"ש לא יצאו יד"ח ת"ת, והלכו ג' ימים ללא מים, אולם אי נימא דמצות ק"ש הוי בקריאת הפרשיות הרי דיסוד המצוה הוא קבלת עומ"ש ע"י מצות ת"ת, וממילא בכל אופן הרי קיימו מצות ת"ת ודו"ק.

ראיה מדברי המשנה ברורה

קמ"ו. כתב המחבר (ס"ה ב') קרא ק"ש ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שקורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עומ"ש עם חבריו, וכתב עלה המ"ב (סק"ח) וז"ל ונ"ל דאפילו אם הוא אצלו קודם ברכה"ת כיון שאינו אומר הפסוק לשם לימוד, רק שבזה יזהר שלא יאמר יותר מפסוק ראשון, ובשעה"צ (י"א) כתב דבזה לא הוי רק כקורא בתורה

לברך עליה, והנה לגבי שונה על אתר אזי המחבר עצמו מסתפק אי חשיבא שונה על אתר, והיינו דאף דלענין ברכה"ת ס"ל להלכה דחייב לברך אף שאינו ניכר מ"מ לענין דייחשב שונה על אתר איכא צד למימר דצריך שיהא ניכר ביותר, דלענין זה חשיבא כתפילה, והנה לכאורה הו"ל להרמ"א להגיה בדברי המחבר דלא חשיבא שונה על אתר, דהרי איהו פסק מעיקר הדין דעל ק"ש לא נתקן לברך ברכה"ת, וממילא ה"נ לא חשיבא שונה על אתר, דהרי אם לא חייב לברך עליה פשיטא דלא חשיבא שונה על אתר להחשיב את ברכת אהבה רבה לברכה"ת, וצ"ל דמ"מ הא דלא הגיה היינו מטעם דחושש לכתחילה לדעת המחבר דצריך לברך ברכה"ת, ונמצא דהמחבר מסתפק דאף דחייב בברכה"ת עכ"ז איכא צד לומר דמאחר דלא מינכר לא חשיבא שונה על אתר, ואילו הרמ"א חושש דשמא חשיבא שונה על אתר.

ומכאן לנידון דידן, דהנכנס לביהכ"נ שהציבור קורא את שמע ובאם לא יקרא עמהם יהא נראה כפורק עול, הרי דמן הדין י"ל דחייב לומר עם הציבור פסוק שמע ישראל, דכל מה דחושש הרמ"א היינו רק לכתחילה דאפשר דחשיבא לענין חיוב ברכה"ת ולענין שונה על אתר¹⁶, אולם באופן זה דבאם לא יאמר יהא נראה כאינו רוצה לקבל עומ"ש הרי דחיובא רמיא עליה לאומרו.

וביותר י"ל דבאופן זה אף להמחבר דס"ל דאף על ק"ש נתקן ברכה"ת, מ"מ צריך זה

דבסי' מ"ו פליגי המחבר והרמ"א אי מותר לומר פסוקי תחנונים קודם ברכה"ת, ושם בס"ק כ"ח כתב המ"ב דאף להרמ"א לכתחילה יברך ברכה"ת קודם פסוקי תחנונים, ועלה קאמר דבהאי מילי שייראה כאילו אינו מקבל עומ"ש ח"ו הרי דליכא שום ענין להחמיר, ואדרבה חייב לומר עם הציבור פסוק שמע ישראל קודם ברכה"ת, והא דקאמר בסימן מ"ז ס"ק י"ז קאי עמ"ש"כ שם דק"ש יש להסתפק אי חשיבא שונה על אתר, ושם במ"ב כתב משום דהוי רק כדברי תפילה כיון שאינו אומר זה לשם לימוד, וא"כ ה"נ גבי אמירת שמע ישראל עם הציבור הרי דמאחר דאינו אומר לשם לימוד אלא בכדי לא לפרוש מן הציבור בקבלת עומ"ש, שפיר דמי.

והנה לכאורה מבואר מדבריו דס"ל דהא דק"ש לא הוי שונה על אתר היינו משום דאינו מקיים בה מצות ת"ת, ולכך מותר לאומרו קודם ברכה"ת, דאי נימא דדין שונה על אתר לא תליא כלל אי יוצא בה מצות ת"ת א"כ מאי ראיא איכא מיניה לדין אמירתה עם הציבור קודם ברכה"ת.

והנראה לבאר בכוונת השע"צ דאתי להתיר בשופי לומר פסוק שמע ישראל לכו"ע, לדעת המחבר דס"ל דק"ש צריך לברך לפניו ברכה"ת, ואף להרמ"א דס"ל דלכתחילה יש להחמיר, דהרי סברת המחלוקת אם נתקן לברך ברכה"ת היא, דמאחר דלא ניכר שקורא ק"ש לצורך ת"ת אזי ס"ל להרמ"א דלא נתקן לברך עליה, והמחבר ס"ל דמ"מ מאחר דהוי ת"ת חייב

16 מה גם דהגרעק"א כתב (סי' מ"ז על המג"א ס"ק י"ב) דמהא דכתב הרמ"א ססי' ג"ב דכשהציבור כבר התחיל יוצר אור ואין לו שהות לומר פסוד"ז, דצריך לקרא ק"ש עם הציבור ויתפלל שמו"ע, ואח"כ יקרא פסוד"ז ללא הברכות, ומ"מ יאמר כל הברכות שמחוייב לברך בבוקר, כמו שנתבאר סי' מ"ו ומ"ז, ומהא דציין לסי' מ"ז מבואר דס"ל דמברך אף ברכה"ת, ועל אף דכבר אמר אהבה רבה וק"ש, ומכאן דנקט להלכה דק"ש לא חשיבא כשונה על אתר עיי"ש, והן הדברים האמורים דהרמ"א לא הגיה את דברי המחבר לענין ספק שונה על אתר רק מחמת דכתב בסי' מ"ו לחשוש לכתחילה לדברי המחבר דפסוקי תחנונים וק"ש צריך ברכה"ת. אמנם יש לציין דהשוע"ר כתב דיאמר כל הברכות כמו שמבואר בסי' מ"ו, ומינה מבואר דלא יברך ברכה"ת, אחר די"ל דק"ש הוי כשונה על אתר.

ובמ"ב נמי ס"ל כן בדעת הרמ"א, אלא דחושש לשאר השיטות, ופסק להלכה דלכתחילה יכוין בברכת אהבה רבה לשם ברכה"ת וישנה על אתר מיד אחר שמו"ע, ויצא מחשש ברכה שאינה צריכה, עיי"ש במ"ב ובביאה"ל.

בלשון תחנונים, ואף לגבי ט' באב לא התירוהו.

ראיה מהגמ' דבק"ש מקיים מצות ת"ת

קמ"ט. ויש להביא ראיה דבק"ש מקיים מצות ת"ת, דבגמ' (ברכות כ"א ע"ב) מקשינן על הא דאמר ר' יהודה במתני' דבע"ק מברך לפנייהם ולאחרייהם והיינו דמוציא בפיו ק"ש וברכותיה וכן ברכהמ"ז, למימרא דקסבר ר"י בע"ק מותר בדברי תורה, והאמר ריב"ל מנין לבע"ק שאסור בד"ת שנאמר והודעתם לבניך וכו' וסמך ליה יום אשר עמדת וכו' מה להלן בע"ק אסורין אף כאן בע"ק אסורין, וכי תימא ר"י לא דריש סמוכים והאמר ר' יוסף דבמשנה תורה לכו"ע דרשינן סמוכים, עד עשאו ר"י כהלכות ד"א עיי"ש בגמ'.

ויעויין מש"כ הרמב"ם (תפילה פרק ד' ד') וכבר בארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול, והנה עזרא שתיקן טבילה לד"ת ודאי דדרש סמוכים דהרי מיירי בד"ת, אולם ב"ד שעמדו אחריו לאו משום סמוכים אסרו את התפילה, דמסמוכים ילפינן איסור רק לד"ת, אלא לאחר שכבר היה תקנה לתורה הוסיפו לאסור אף את התפילה.

והנה אי נימא דבק"ש מקיים מצות ת"ת מבואר שפיר קושיית הגמ' דעיקרה קאי אק"ש, דהרי לר' יהודה בע"ק מוציא בפיו ק"ש דהוי ת"ת, והא דרשינן סמוכים ואיכא ביה איסורא, ולא מקשינן מידי מברכת המזון ושאר ברכות אחר דרק ב"ד שעמדו אחריו אסרוהו ולא משום סמוכים, אולם אי נימא דבק"ש נמי אינו מקיים מצות ת"ת הרי דליתא שום קושיא אר"י, דלעולם דריש סמוכים את"ת, אולם ק"ש וברכהמ"ז דלא שייכא ביה סמוכים ס"ל לר"י דב"ד שעמדו אחר עזרא לא אסרוהו, ומאי מקשינן מסמוכים, ומהאי גמ' חזינן דלעולם מקיים

לומר עם הציבור שמע ישראל, דהרי לענין שונה על אתר איכא צד לומר דלא חשיבא שונה על אתר, דלא מינכר דאומרו לשם לימוד, א"כ ה"נ הרי באם אומר עם הציבור שמע ישראל לא מינכר שאומרו לשם לימוד, אלא רק שלא יהא נראה כאינו מקבל עומ"ש, וממילא שפיר יש לו לאומרו.

ומכאן סמך להמבואר לעיל דבאופן שאם יברך ברכה"ת יפסיד זמן ק"ש ונמצא מתבטל לגמרי מקבלת עומ"ש, די"ל דאף להמחבר יקרא ק"ש ללא ברכה"ת.

אמירת תהילים בט' באב שאני

קמ"ח. כתב המג"א (סי' תקנ"ד סק"ו) וז"ל בפוזנא נוהגין שא"א תהילים ושיר היחוד רק למחרתו אומרים של אמש ושל היום (לבוש), ובמדינה זו נוהגין לאמרם במנחה, אף על גב דאסור בת"ת כל היום, צ"ל דס"ל כיון שאומרו דרך בקשה שרי לאומרו במנחה, ומה"ט מקילין בתפילין במנחה דאמירת תהילים בט' באב מותר משום דהוי בדרך תחנונים.

הנה לכאורה משמע דבאמירת תהילים ופסוקי תחנונים אינו מקיים מצות ת"ת ולכך שרי בט' באב, איברא די"ל דליכא שום ראיה מאיסור ת"ת בט' באב, משום דהתם איסור הלימוד הוא משום שמחה, דהרי בהרהור אינו מקיים מצות ת"ת, ובכל זאת אסור בט' באב משום דמביא שמחה (עיין מ"ב תקנ"ד סק"ו), ומשכך כל שאומרו בלשון תחנונים ליכא שמחה ושרי, ודמאי לשאר סדר היום דלא אסרו לאומרו, הרי דעיקר האיסור אינו בעצם מצות ת"ת אלא בשמחה, ומבואר שפיר דבלשון תחנונים לא נכלל באיסור זה ושרי.

ואדרבה מהא דהוצרכו להתיר אמירת סדר היום, חזינן דלעולם מקיימים מצות ת"ת בפסוד"ז, וקמ"ל דמ"מ לא נאסר לאומרו, עוד זאת דגבי תהילים חזינן מדברי המג"א עצמו דלא שרי לכתחילה אלא רק מליץ טוב בעד מנהגם, ומכאן דס"ל דמקיימים בתהילים מצות ת"ת, אף שאומרו

מהא דמביא ראייה מק"ש לת"ת מבואר דפשיטא ליה דבק"ש מקיים מצות ת"ת.

ועיין מש"כ הבית יוסף (סי' ס"א ג') לבאר הא דחוזר ש"ץ בק"ש ואומר ה"א אמת, עפ"י דברי המדרש הנעלם פתח ר"י ואמר רפאות תהי לשרך וכו' 'התורה' היא רפואה לגוף ולעצמות בעוה"ז ובעוה"ב, דאמר ר' נהוראי אמר ר' נחמיה בק"ש רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם והקורא ק"ש כתקונה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו ודא רפאות תהי לשרך, ובק"ש יש רק רק רמ"ה תיבות ולכך חוזרים על ג' תיבות אלו להשלים לרמ"ח עיי"ש, הרי מבואר דבמצות ק"ש מקיים נמי מצות ת"ת.

ראיית השועה"ר מבוארת

קנ"א. המורם מכל הנ"ל דלעולם מקיים מצות ת"ת בפסוקי תחנונים ובק"ש¹⁷, אלא דפליגי המחבר והרמ"א אם חייב לברך עליהם ברכה"ת, ומבואר שפיר ראיית השועה"ר מדברי הט"ז והמג"א, דאי נימא דס"ל דנשים חייבות באמירת פסוקי דזמרה הול"ל דחייבות בברכת התורה מחמת פסוד"ז, ומהא דכתבו טעמים אחרים חזינן דפשיטא להו האי מילתא דנשים פטורות מאמירת פסוד"ז.

בק"ש מצות ת"ת ושפיר מקשינן מק"ש וכמבואר.

כו"ב ראיות דק"ש הוי תורה

ק"ן. איתא בגמ' (ברכות ט"ו ע"ב) א"ר חמא ברבי חנינא כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גהינות שנאמר בפרש שדי בצלמון, אל תקרי בפרש אלא בפרש אל תקרי בצלמון אלא בצלמות, ופרש"י וז"ל אם 'תפרש שדי' ותבדיל תיבות של מלכות שמים 'מלכים בה תשלג בצלמון' 'התורה' אשר בה מלכים ימלוכו תשלג ותצנן לך את צל המות, ומבואר דמצות ת"ת שמקיים בקריאתו את שמע היא המצננת לו את הגיהנום, הרי דבק"ש מקיים מצות ת"ת.

ויש להוסיף כדמות ראייה מהא דאיתא בגמ' (ברכות ס"ג ע"ב) עוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם, וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני, אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית, וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם עכ"ל, הנה



17 עיין מש"כ השועה"ר (פ' ב', מובא לעיל) גבי מי שאינו יכול להישמר מהפיה, וז"ל וכיון שאינו מתפלל תפילת י"ח של שחרית לא יאמר ג"כ פסוקי דזמרה, אלא א"כ יאמר בלא ברכותיה 'כקורא בתורה' שהם נתקנו בברכה כדי לסדר שבחיו של הקב"ה קודם התפילה, הרי קצת סמך דבמזמורי תהלים מקיים מצות ת"ת, ומשכך צ"ל דבאמירתה לצורך שבח או תחנונים לא נתחייב בברכה"ת וכדומה.

לשון חכמים

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ

לזהות מחבר החידושים המיוחסים לריטב"א על בבא מציעא

חכמינו ז"ל אמרו (ירושלמי שבת פ"א ה"ב, שקלים פ"ב ה"ה, קידושין פ"א ה"ז), שאדם הלומד תורה יהא בדעתו כאילו בעל השמועה עומד כנגדו, והקפידו לומר דבר בשם אומרו (חולין יח:). ואמרו (אבות פ"ו מ"ו) שעל ידי זה נגאלו ישראל בימי מרדכי ואסתר, ופעמים רבות הדגישו מי הוא זה החכם שאמר מימרא פלונית או אלמונית, ואמרו 'נפקא מינה למירמא ידידיה אדידיה' (פסחים קז. ועוד) - שבידיעת בעל המימרא נדע אם ניתן להקשות מדבריו במקום אחר ולחדש מכוחם הלכות.

ובאבות דר"נ (נוסחא א פכ"ד) אמרו חכמים, כי החלפת דברי חכמים זה בזה הינה משכחת התורה, ושכחה זו נמנית שם כשכחה החמורה יותר מהטועה ואומר על טהור טמא ועל טמא טהור¹, ולפיכך מצוה רבה היא לברר מקחן של צדיקים ולהעמיד שמועה מפי אומרה.

ואכן רבים מרבתינו עסקו טרחו והתייגעו בחייהם לחקור ולידע מפי מי מרבתינו נאמר כל דבר, והידוע ביותר מביניהם הוא רבינו החיד"א שפשפש ודרש וחיפש מחיפוש ונר מנר אחר כל כתב יד ואחר מחברו ותולדותיו, ואף כתב והוסיף כל העת בחיבוריו ממה שמצא, ופעמים כתב שתחילה ייחסתי למחבר פלוני, שוב התברר לי ששייך למחבר אחר.

והנה, רבתינו העמידו בדרך כלל את השמועות והספרים בשם אומרם, אך אף על פי כן עדיין פעמים רבות אירע שספר של אחד מרבתינו הראשונים נרשם על שמו של חכם אחר אף הוא מרבתינו הראשונים, ונוזק רב היה בדבר, שאף שכל דברי רבתינו אמת, הרי שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וכפי שכבר הזכרנו אף כי אלו ואלו דברי אלוקים חיים, הרי שהחלפת שמות החכמים ויחס ספריהם לאחרים, גורמת טעויות רבות בהלכה, שהרי משנמצאים סתירות בדבריהם אנו מנסים ליישבם בחילוקים שונים ומחדשים הלכות שונות, ולפיכך חובה עלינו להמשיך ביגיעת בשר את מלאכת שמם של קדמונינו ולעמול לידע על כל חיבור וחיבור שבידינו מפי מי יצאו הדברים.

בשנים האחרונות היתה לי הזכות ללוות ולסייע לפרויקט 'מפעל ראשונים ואחרונים' של 'עוז והדר' בראשות הרב יעקב שמריהו סיגלר. בפרויקט זה עמלים רבני עוז והדר להנגיש בפני ציבור הלומדים את כל ספריהם ודבריהם של רבתינו הראשונים ועוד רבות מתורתם

1 ז"ל: יושב אדם ששה חודשים ואינו חוזר תלמודו, נמצא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא. י"ב חודש ואינו חוזר, נמצא מחליף חכמים זה בזה וכו'.

של האחרונים, הפרויקט נמשך כבר במשך כמה שנים וכבר יצאו לאור במסגרתו כמה כרכים מסדרת 'קובץ מפרשים החדש'.²

במסגרת עבודתי על קובץ מפרשים למסכת בבא מציעא, נתחדשו לי דברים רבים בעניין מחבר החידושים המיוחסים לריטב"א על המסכת, ואף שכתבתים בקצרה במבואי שם, באתי בזה להציג בבמה חשובה זו של קובץ 'בית אהרן וישראל', את הדברים בשלימותם באריכות ובבירור, וכך יוכלו ציבור הלומדים לבדוק את הדברים לעומק, ולהביא ראיות ופירוט לדברים, וממילא רווחא שמעתתא.

תולדותיו וגלגוליו של חידושי הריטב"א למסכת בבא מציעא

רבינו הריטב"א חי בספרד בתחילת האלף השישי,³ קיבל תורה מכמה וכמה מחכמי הדור ובפרט למד תורה אצל הרשב"א שנחשב אז לגדול הדור, אך רבו המובהק היה רבינו אהרן הלוי - הרא"ה, ורבים מדברי תורתו של הריטב"א הינם מדברי רבו, הן אלו שהביאם בשמו, ואף הרבה מהדברים המוזכרים בסתם מדברי הרא"ה הם בבחינת 'יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא' (יבמות צו:).

הריטב"א נהג לכתוב את חיבוריו במהדורות חוזרות, ורבים מחידושי שבידינו הינם ממהדורא שניה או אפילו שלישית, וכך גם בחידושי למסכת בבא מציעא שבידינו, מזכיר הריטב"א (ב"מ ג: ועוד) את מהדורא-קמא של חידושי.

מהדורא-בתרא זו אף היא נכתבה בהיות הריטב"א תלמיד היושב לפני רבו, והרא"ה מוזכר בה תדיר בברכת החיים 'נ"ר'.⁴

אך חידושי הריטב"א למכילתין לא קיבלו בזמנו את היחס הראוי להם, אלא היו מונחים כמעט כאבן שאין לה הופכין וכמטבע שנפסל, ומלבד הנימוקי יוסף בדור הסמוך לו⁵ שהרבה להביא מחידושי בכול התורה,⁶ והביא מהם גם במכילתין, ורבי בצלאל אשכנזי בחיבורו 'שיטה מקובצת' למכילתין, הרי שקובץ חידושים זה של הריטב"א התגלגל בכתב-יד ודורש אין להם.

יחוס מוטעה לריטב"א

לא זו אף זו, אלא שספר אחר יוחס בטעות לריטב"א, והוא נדפס באמסטרדם בשנת ה'תפ"ט על ידי רבי אברהם הורוביץ נינו של השל"ה, מכתב יד שהיה בישיבת אבותיו ומשמע מדבריו כי הוא יוחס על ידם לריטב"א.⁷

2 יחודיותו של קובץ מפרשים זה הינה, שבו הוצגו חיבורי הראשונים זה לצד זה, כשהינם מסודרים יחדיו סביב דברי הגמרא, כאשר מחד נותר כל חיבור בשלימותו מתחילתו ועד סופו ולא בא למקוטעין כליקוט בעלמא דיבור מראשון זה ודיבור מראשון אחר, ומאידך, עומדים הכן לפני הלומד על כל פיסקא ופיסקא מהגמרא כל פירושי הראשונים כמקשה אחת. מלבד זאת לוקטו כל דברי רבותינו הראשונים משאר מקומות מושבותיהם במדור מיוחד 'אוצר הראשונים', ונערכו עוד ליקוטים רבים מהאחרונים וספרים רבים, הרוצה לעמוד על כל מעלות הקובץ החדש, יוכל לראותם בהרחבה במבוא הנרחב שהקדמתי לכל אחד מכרכי הסדרה (בינתיים יצאו, על מסכתות בבא בתרא, מכות, שבת, ובבא מציעא, ובקרוך עומד לצאת על בבא קמא).

3 נולד בשנת י' לאלף השישי, ונפטר בסביבות שנת פ'.

4 ומה שלעיתים נכתב עליו ז"ל, אין זה אלא שינוי המעתיקים.

5 נולד בסביבות שנת ק' לאלף השישי - כעשרים שנה לאחר פטירת הריטב"א.

6 ראה רדב"ז (שו"ת ח"ד סי' קטז (אלף קפז)), כי כשהנימוק"י כותב 'אחרונים', כוונתו לריטב"א והר"ן.

7 החידושים לספר עד דף יב נדפסו מאה שנה קודם לכן בשנת ה'שס"ח בונציה יחד עם שו"ת מהר"ם גאלנטי, אך חידושים אלו הינם יחידה נפרדת וכדלהלן.

כבר באותו הדור בו נדפסו חידושים אלו על שם הריטב"א קמו עוררין על יחוס זה, כך למשל המהרי"ט אלגאזי כותב (הלכות בכורות פ"ח סי' עה אות ב), ש'חידושי הריטב"א' אלו, אינן מהריטב"א, ושיער כי הן לאחד מבעלי התוספות המכונה אף הוא ריטב"א. גם החיד"א האריך בכל זה ('שם הגדולים' מערכת גדולים אות י [פט] הריטב"א), והוכיח כי החיבור לא יצא מתחת ידי בעלי התוספות, ונקט כי מדובר במהדורא-קמא של חידושי הריטב"א.

ככל הנראה דברי החיד"א מתאימים לחלקו הראשון של החיבור עד דף יב, שנדפס בפני עצמו עוד כמאה שנה לפני הדפסת חידושים אלו בשלימותם בשנת ה'תפ"ט, וחידושים אלו ככל הנראה אכן הינם לריטב"א או לאחד מחבריו מתלמידי הרשב"א והרא"ה וכפי שהראה הרב אלתר הלפרין במבואו לחידושי הריטב"א אותם הוציא לאור לראשונה מכתב היד⁸, מאמר זה עוסק בחידושים להמשך המסכתא, שכפי שיבואר לקמן הינם חטיבה נפרדת ולא יצאו מקולמוס כותב החידושים לחלקה הראשון של מכילתין.

חלוקת הספר

כבר הרב הלפרין במאמרו הנ"ל חילק בין שני חלקי הספר, ונביא תחילה את דבריו, ולאחר מכן נוסיף ונראה בבירור מיהו חכם זה, ואלו דבריו של הרב הלפרין בקצרה:

א'. מרן הבית יוסף מביא בחיבורו פעמים רבות משיטה לתלמידי הרשב"א לבבא מציעא, וחמישה מהם שייכים קודם לדף י"ב, והם נמצאים בקובץ זה, והשאר השייכים להמשך המסכתא אינם נמצאים לפנינו, וזה מראה שהיה בפני הב"י חיבור של תלמידי הרשב"א לבבא מציעא שעד דף י"ב נותר בידינו, ונדפס בטעות יחד עם חיבור אחר.

ב'. כינויי המפרשים המובאים עד דף י"ב הם כמו שמכונים בריטב"א בכל מקום, אך משם ואילך שונים הם, כגון עד דף יב מוזכרים דברי רש"י בהקדמה 'פירש רש"י', ומשם ואילך בהקדמה 'ר"ש פירש', או רמב"ם שהשתנה להר"ר משה, עיין שם שהאריך בדוגמאות.

ג'. עד דף י"ב מביא המחבר את הרמב"ן כעשרים פעמים, ומשם ואילך לא הביאו אפילו פעם אחת.

ד'. הרי"ף הרמב"ם רבינו אפרים ה'בעל המאור' והראב"ד שעד דף י"ב מובאים רק פעמים מועטות ובלשון קצרה, מובאים משם פעמים רבות ובאריכות.

ה'. עד דף י"ב מפנה המחבר לחיבוריו בשאר מסכתות, ומשם כמעט ולא. ובפרט יש לציין, כי בכל שנים עשר המקומות בהם מפנה המחבר לחידושי במקומות אחרים עד דף י"ב, נמצאים הדברים בחידושי הריטב"א שבידינו באותם מקומות.

מסקנת הרב הלפרין

ולאור כל זה מסיק הרב הלפרין, כי אכן עד דף יב נכתב על ידי מי מתלמידי הרשב"א או אפילו הריטב"א עצמו וכדברי החיד"א. ואילו מדף יב ואילך נכתב החיבור על ידי אחד מחכמי פרובנס.

פרובנס

חילוק המקום של המחבר, אינו רק בגדר 'דרוש וקבל שכו', אלא הינו חשוב להבנה ובידיעת דבר זה ישנה תרומה רבה לשימוש בחידושים הללו והבנתם, שהרי כפי שידוע הלומד בספרי הרמב"ם ונתקל בשאלה או תמיהה או שרוצה לדעת כיצד פירש הרמב"ם את

דברי הגמרא, עליו לעיין בחיבורי רבותיו של הרמב"ם ובתי המדרש הקרובים לדרכו, כגון בדברי רבינו חננאל, הרי"ף, והר"י מיגאש, וכן בשאר ספרי רבותינו ראשונים כאחרונים, אין תורתם מתפרשת אלא מתוך בית מדרשם, ולפיכך נקדים ונבאר את החידוש והיחודיות של תורת פרובנס ומקומו:

מחוז פרובינציה המכונה כיום פרובנס, הינו שוכן בין צרפת לספרד (צרפת לצפונה וספרד לדרומה), ובמשך השנים לפעמים היה תחת ממשלת צרפת ופעמים תחת ממשלת ספרד, לפיכך גם חכמיו היו שהלכו ללמוד אצל חכמי צרפת והיו שהלכו ללמוד אצל חכמי ספרד, עד שנעשתה תורתם בבחינת 'רגל בפני עצמו', וכך זכו בני פרובנס⁹ ליחודיות משלהם, שמחד שומרת על מסורות ומנהגי ארצם ופסיקות חכמיהם, וכן שומרת על מסורות קדומות מגאוני בבל וגאוני ארץ ישראל שלא נשתנו מכח חידושים ופולפולים של חכמי ישראל המאוחרים יותר¹⁰, ומאידך יונקת מתורתם ופולפולם של חכמי צרפת כרש"י תוספות וחבריהם, ומצד שלישי יונקת גם מתורתם של חכמי ספרד הקדומים והמאוחרים מרבי משה ורבי חנוך מ'ארבעת השבויים', ועד לרי"ף הרי"י מיגאש, הרמב"ם, והחכמים שלאחריהם, ולפיכך ישנם סימני היכר מיוחדים לחיבור המגיע מפרובנסיה וניתן להבחין בהם.

והנה, בחיבור זה נזכרו רבים מחכמי פרובנס, כגון רבי אברהם בן דוד המכונה 'הראב"ד השלישי' בעל ההשגות, חמיו רבי אברהם ברבי יצחק אב בית דין בעל ספר האשכול המכונה 'הראב"ד השני', רבי משה ברבי טודרוס, רבינו משה הכהן הוא הרמ"ך בעל ההשגות על הרמב"ם, ועוד, ומזה הוכיח הרב הלפרין כי החיבור התחבר על ידי אחד מחכמי פרובנס. את זמנו של המחבר קבע הרב הלפרין לקראת סוף האלף החמישי, כי גם את תלמידי הראב"ד הינו מזכיר בדרך כלל בברכת המתים 'ז"ל'.

רבינו שלמה מן ההר

דבריו של הרב הלפרין מסתברים מאד, ובמאמר זה ברצוני להוסיף על דבריו ולהציע בזהירות לזהות את המחבר ואת מקומו.

והנה, פעמים רבות מביא המחבר 'רבינו יצ"ו'¹¹, ובמקום אחד (ע: ד"ה ורמינהי) כותב המחבר, 'עד כאן השגתי מפירוש שמועה זו כמו שקבלתיה מפי רבינו שלמה יצ"ו ב"ר אברהם'. אחד מגדולי חכמי פרובנס בתקופה זו הינו רבינו שלמה ברבי אברהם מהעיר מונטישפלייר, שפירושה ההר, ולפיכך כונה 'רבינו שלמה מן ההר'¹², רבינו שלמה מן ההר התפרסם בעיקר אודות המחלוקת סביב ספרי הרמב"ם, מחלוקת שהיתה בשנת ד'תקצ"ב, ולפיכך מתאים הדבר ומסתבר ביותר ש'רבי שלמה ב"ר אברהם' זה המוזכר בברכת החיים בסוף האלף החמישי הוא רבינו שלמה מן ההר.

והנה, במקום אחד (מה. ד"ה וחד) כותב המחבר וזה לשונו: 'כמו היום בעירנו שיוצאין מלגיי"רש ומטבעות של מדינות אחרות כגון דימו"נגש וכיוצא בהן אינן יוצאין כאן אלא

9 מפורסמים למשל הערים נרבונה, לונל, פושקירה, מונטישפלייר, בדרש ועוד, כמקומות תורה ידועים בימות הראשונים.

10 כנודע, הלכות רבות חידשו בעלי התוספות מכח פולפולם הרב, ופעמים רבות שביטלו מכוחם את המנהגים הקדומים שהיו ירושה להם מימות הגאונים.

11 גם כינוי זה מופיע רק מדף יב והלאה, ואינו קיים כלל בכתבי הריטב"א.

12 דרכם של ישראל בכל מקומות מושבותיהם היה לכנות את שמות הערים בלשון הקודש אם כתרגום של שם העיר בלע"ז אם ככינוי בפני עצמו, הידועים ביותר הינם הכינויים 'אשכנז', 'ספרד', 'צרפת' ועוד.

בדוחק וכשבאין להחליף דימונ"גיש במלגיי"ריש אין קונין אותם כמו ששוין בעירם לגמרי אלא פחות מכן מעט'.

דהיינו, שבעירו משתמשים במטבע מלגויירש, מלגויירש היה מטבע שנטבע בעיר שנקראה בשם זה¹³, ונקרא על שמה, ולפיכך יש להסיק כי רבינו המחבר הינו בן עיר זו.

באם נכונה השערתנו, יתכן ואנו יכולים לדעת את המשך תולדות חייו של רבינו שלמה מן ההר שלא היה ידוע עד כה, שכן בסוף הפולמוס על ספרי הרמב"ם, גברה ידם של ה"מיימינים" כפי שכונו אז תומכי הרמב"ם ומסופר על כמה ממתנגדי הרמב"ם שלשונם נכרתה על ידי מלך ספרד.¹⁴ והנה, בחיבור שבידינו (מב. ד"ה מעשה) נאמר: מעשה בא בעירינו באחד שהלוח לחברו על המשכון ונקבוהו עכברים ובא הדבר לפני רבינו יצ"ו. ומזה עולה, כי בזמן החיבור לא שהה רבינו שלמה בעיר מונטישפלייר, אלא בעיר מאוג'ו שהינה במחוז אחר בפרובנס, ויתכן כי הוא נדד לשם בעקבות הפולמוס.

לאחר שכתבתי את המאמר, הגיעה לידי הקדמתו של הרב ניסן זק"ש לספר 'שיטה לא נודע למי' למסכת קידושין¹⁵, ושם הינו מייחס את החיבור ההוא לאחד מתלמידי רבינו שלמה מונטישפלייר, ומעלה את ההשערה כי המחבר הינו רבי יוסף אבן שלויש תלמיד הר"ש מונטישפלייר, אך ניתן לפקפק בנכונותה של השערה זו¹⁶, ואז הוא מוסיף, כי דרכו וסגנונו של חיבור זה הינו דומה בדרכו וסגנונו לחיבור שבידינו 'המיוחס לריטב"א' למסכת בבא מציעא ומסתבר שמחבר אחד להם.¹⁷

הרב זק"ש איננו מביא את ההוכחה המפורשת מהחיבור שבידינו כי הינו לתלמיד הר"ש מונטישפלייר, וגם לא ביסס את הדברים דיים, אך ודאי חשוב לציין כי הוא כבר הזכיר השערה זו.

סיכום ומסקנא

לסיכום העולה מדברינו, שמם האמיתי של החידושים המיוחסים לריטב"א הינו 'חידושי תלמיד רבינו שלמה מן ההר', תלמיד שהתגורר בעיר מאוג'ו השוכנת בתוך מחוז מלגיל שבפרובנס. יתכן שזהו רבי יוסף אבן שלויש כפי ששיער הרב זק"ש ויתכן שזהו תלמיד אחר¹⁸, יהי רצון שיהיו שפתי רבינו המחבר דובכים בקבר, וודאי כי משנודע מקור הדברים ושמה דמרייהו עליהו, ירכו הלומדים להגות בחיבור חשוב זה, ויתבדרו שמעתתיה בבי מדרשא.



13 כיום מאוג'ו שבפרובנס.

14 ראה אגרת רבי הלל החסיד בתוך 'קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו' לייפציג ה'תרי"ט עמוד יג-יד.

15 ירושלים ה'תשמ"ד.

16 ישנן כמה מפקפקים על קביעתו זו, ראה הרב גבריאל צינער במבואו ל'שיטה לא נודע למי' לקידושין נוי יורק ה'תשנ"א עמודים טז-יז, וראה עוד בהערת המהדיר הרב אהרן גבאי לשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי סי' כה בני ברק ה'תשס"ט עמוד כה הערה 52 ועוד.

17 וראה בדברי הרב אהרן גבאי שם, שהסכים עם קביעה זו, והראה, כי במקום אחד בדברי השיטה לא נודע למי (נב: ד"ה לא אמרו כלך) מפנה לדבריו בב"מ, והדברים נמצאים בחיבור שלפנינו (כב: ד"ה והתניא).

18 הרב משה בלוי (ספר ההשלמה פסחים נוי יורק ה'תשכ"ד עמוד שכו הערה 50), כותב אף הוא כי המחבר הינו תלמיד הר"ש מן ההר, ומעלה את ההשערה ששמו הינו רבי דוד ב"ר שאול. אך בספר נזכר כמה פעמים 'רבינו אשר', והרב הלפרין משער כי זהו רבי אשר ב"ר שאול אחי רבי דוד, והיות שאיננו מכנהו 'אחי', לא מסתבר שרבי דוד הוא המחבר (אלא אם כן, נאמר שהכוונה לחכם אחר בשם רבי אשר שעדיין לא נודע לנו אודותיו).

הרב ישעיה שיינברגר

ביאור מנהג העולם בזמן צאת הכוכבים

במאמר הבא נוכיח בעז"ה, כי אע"פ שהמנהג הרווח הוא דלא כר"ת שצאה"כ הוא לאחר ד' מיל, אבל מכל מקום אין מקילים להחשיב לילה מיד לאחר ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה, אלא ממתנינים מעיקר הדין עד שייראו שלשה כוכבים בינונים לעינינו, והוא קרוב לחצי שעה לאחר תחילת השקיעה.

ונבאר כי באמת אין הדברים תלויים זה בזה. כי אף שהקשו טובא על שיטת ר"ת מהמציאות, אבל עדיין יש לפרש סוגיית הגמרא בשבת שאמרו שבין השמשות הוא ג' רבעי מיל 'משתשקע החמה', שאין הכוונה מתחילת השקיעה, אלא כדעת רוב הראשונים שהכוונה להמשך השקיעה וסופה, וכפי שיתבארו אי"ה הדברים היטב בפנים.

קושיא על מנהג העולם בזמנינו

א. ידועה מחלוקת הראשונים בזמן בין השמשות. דעת הגאונים שתחילת בין השמשות הוא מתחילת שקיעת החמה, וסופו הוא לאחר שיעור ג' רבעי מיל, וכפי המבואר בסוגיא דשבת (לד:): ששיעור בין השמשות הוא ג' רבעי מיל משתשקע. וכן האריך בזה הגר"א (או"ח רסא) כשיטה זו. ואילו דעת רבינו תם שצאת הכוכבים הוא כפי המבואר בסוגיא דפסחים (צד). בשיעור ד' מיל לאחר שקיעת החמה, ותחילת זמן בין השמשות הוא שיעור ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים. וכן היא דעת רוב הראשונים ורוב הפוסקים.

והנה מנהג רוב העולם כהיום הוא דלא כרבינו תם, אלא פורשים ממלאכה מיד בשקיעת החמה, ואחר כך במוצאי שבת עושים מלאכה זמן רב קודם שיעור ד' מיל.

ולפי זה היה ראוי לנקוט שלאחר שיעור ג' רבעי מיל משקיעת החמה הוה לילה בארץ ישראל לכל עניין. ושיעור ג' רבעי מיל הוא או י"ג דקות ומחצה, להשיטה שמיל הוא י"ח דקות, וכפי שנפסק בשו"ע בכמה מקומות, או פחות מ"ז דקות להשיטה ששיעור מיל הוא כ"ב דקות ומחצה.

אמנם לא מצאנו כהיום מי שיקל להחשיב לילה גמור בי"ד או בי"ז דקות. ואין לומר דחומרא בעלמא היא, דהא יש בזה נ"מ גדולה, לגבי למול בשבת תינוק שנולד בערב שבת בין השמשות, אשר בזה נוהגים להחמיר כחצי שעה בקירוב להחשיב שעדיין אינו ודאי לילה¹. והנה זו חומרא דאתא לידי קולא בדאורייתא, להקל בזמן המילה ולמול ביום שלאחריו. ומהא דנהגין להחמיר הרי מבואר שספק גמור הוא שמא עדיין בין השמשות, וצריך עיון מהו המקור והשורש למנהגנו. הא כיון דקיי"ל לכאורה כהגאונים ודלא כר"ת, ועושים מלאכות דאורייתא קודם זמן ר"ת, מהיכי תיתי לחדש בזה זמן אחר נגד המבואר בגמרא, שהוא ג' רבעי מיל לאחר שקיעת החמה.

קושיא על שיטת הגאונים מהמציאות

ב. והנה יסוד המנהג הוא, דכיון שאין אנו רואים עדיין כוכבים באותה שעה לכן מחמירים עד שעה שרואים ג' כוכבים, אשר זהו באמת בשיעור קרוב לחצי שעה. אבל צריך עיון, דהא

1 עיין שש"כ פמ"ו אות מ"ה בשם הגרש"ז, שנהגו להחמיר כ"ה דקות, ובספר בין השמשות להגר"מ טוקצ'ינסקי כתב שהזמן הוא בין כ"ג דקות בחורף לכ"ח דקות בקיץ. ועיין בספר הזמנים בהלכה (ג, ז) ששיעור זה הוא בירושלים השוכנת בהר, אבל במישור מתאריך הזמן לבין כ"ו דקות לל"א דקות [ואפשר שגם כוונת הגרש"ז היתה רק בירושלים]. ועיי"ש בהערה (22) שהחזו"א החמיר ל"ה דקות [ושמעתי מורים בשמו ל"ג דקות].

זוהי קושיא על עיקר שיטת הגאונים שזמן צאת הכוכבים המבואר בגמרא הוא בשעת ג' רבעי מיל מהשקיעה, ואיך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש.

ובאמת יש שכתבו שבקיאם גדולים וטובי הראות יכולים לראות כבר ג' כוכבים לאחר ג' רבעי מיל, אף כי בקושי.² אבל מהא דנוהגים להחמיר בזה אף לגבי מילה הרי מבואר מזה דנקטינן שאין די בראייה כזו. והטעם פשוט, כיון דברוב דיני התורה אזלינן בתר אדם בינוני, ולא לפי בקיאם גדולים, ובפרט שגם הם אינם רואים אם לא בקושי גדול.³ וראה עוד בהערה.⁴

וצריך עיון אפוא לפי שיטת הגאונים, איך מתיישבת סוגיית הגמרא עם המציאות שאין רואים ג' כוכבים לאחר ג' רבעי מיל, ואשר כאמור כן נהגו העולם להחמיר מעיקר הדין.

והנה עיקר הקושיא שהקשו חלק מהפוסקים האחרונים על דעת רבינו תם, ואשר מטעם זה דחו את דבריו מההלכה, היינו משום שהחוש מכחיש את דבריו, שהרי בארץ ישראל בזמן זה של ד' מיל הרקיע מלא כבר בכל הכוכבים, וזמן רב קודם ד' מיל נראים כבר ג' כוכבים בינונים וקטנים. אבל באמת צריך עיון דהא כאמור החוש מכחיש גם את שיטת הגאונים, שהרי בשעת ג' רבעי מיל אין נראים ג' כוכבים בינונים לעיני בני אדם.

המנהג במוצאי שבת

ג. ובמוצאי שבת המנהג להמתין גם בארץ ישראל עד לראיית כוכבים קטנים [ורצופים]. והוא עפ"י דברי השו"ע (רצג ס"ב). והמקור לזה הוא מדברי תלמידי רבינו יונה בריש ברכות, שלגבי קריאת שמע של ערבית ומוצאי שבת יש להחמיר עד שייראו ג' כוכבים קטנים, כיון שאין אנו בקיאם בין כוכבים גדולים לבינונים.

אמנם לכאורה תמוה, דמאחר דבגמרא נתנו שיעור ברור מתי הוא זמן צאת הכוכבים, והיינו או שיעור ג' רבעי מיל לאחר השקיעה, או ד' מיל, אם כן מהו הספק בזה. ולכאורה ע"כ צ"ל כמש"כ המשנה ברורה (רצג סק"ו) דאיירי כשאנו יודע מתי השקיעה [או י"ל דאיירי דוקא בחו"ל שהזמן משתנה, כי הזמנים בגמרא היו לפי אופק א"י]. וא"כ צריך עיון מהו יסוד מנהגנו בא"י להחמיר, אף שאנו יודעים זמן השקיעה.

ואמנם המחבר שם הוסיף עוד שצריך להמתין לג' כוכבים קטנים רצופים, והיינו משום תוספת שבת. אבל עיין מ"ב (שם סק"ה) שהביא מהדגול מרבבה שאם ראה כוכבים קטנים וחיכה עוד מעט די בזה לתוספת שבת. ואם כן לדידן בא"י שיוודעים זמן צאת ג' כוכבים בינונים לפי שיעורי הגמרא, היה די לכאורה להמתין עוד מעט ותו לא.

ובאמת מנהג זה להמתין שיעור כמו ב' מילים אינו מנהג חדש. עיין ברכי יוסף (רסא) שהביא בשם שו"ת גנת ורדים שכתב שמנהג כל גלילות ישראל כהגאונים, וממתנים במוצאי שבת ב' וג' מיל. והנה הוא היה דר במצרים אשר האופק שם קרוב לארץ ישראל ובבל. הרי

2 הזמנים בהלכה (בניש) פרק מז.

3 ואמנם עיין בסדר הכנסת שבת של הגר"ז שכתב שהזמן בארץ ישראל הוא כשליש שעה לאחר השקיעה [וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' תרומות (כפי הגי' במהדו' פרנקל)], שאז האיצטגנינים וזכי הראות יכולים לראות ג' כוכבים בינונים. ועיין קצות השולחן סוף ח"ג. אכן מהא דאנן נהגינן להחמיר טפי משליש שעה על כרחך דנקטינן דבעינן שאנו נראה ג' כוכבים בינונים.

4 עיין ירושלמי ריש ברכות שאם רואה אדם שני כוכבים ועושה מלאכה מביא אשם תלוי. והנה בזמן שרוב בני אדם רואים שני כוכבים בוודאי יש זמן גדול שהאיצטגנינים רואים כבר ג' כוכבים, ומסתמא היו יכולים לשער זמן זה כמה הוא לאחר שנראים שני כוכבים לעיני בני אדם, והיה לו להירושלמי לפרש דבר זה. ומהא דתלה הירושלמי הדין בראיית כל אדם משמע דלעולם אזלינן לפי ראיית רוב בני אדם.

שכך היה המנהג מקדמת דנא. וצריך עיון מהו שכתב שמנהג זה הוא כהגאונים, הא להגאונים די בג' רבעי מיל וטפי פורתא.

דברי הגרימ"ט ביישוב מנהגנו, ומה שקשה עליו

ד. ובספר בין השמשות להגרימ"ט (עמ' כח-כט) כתב לבאר מנהגנו, עפ"י מה שכתבו חלק מהראשונים שזמן 'צאת הכוכבים' האמור בגמרא אינו מיד לאחר ג' רבעי מיל, כי הנה השיעור של ג' רבעי מיל נאמר לפי רבי יהודה, ובדברי רבי יהודה לא נזכר זמן 'צאת הכוכבים', ורק אחר כך הובאה ברייתא שהוזכר שם זמן 'צאת הכוכבים', ויש לומר שזמן זה הוא רק לפי רבי יוסי שנחלק על רבי יהודה בדין בין השמשות. והנה אנן קיי"ל לחומרא כרבי יוסי, כמבואר בגמרא שם (לה.), לכן צריך להמתין עד זמן צאת הכוכבים ואין די בג' רבעי מיל.

אמנם ביאור זה יש לו מקום רק אי נימא דזמן בין השמשות של רבי יוסי אינו סמוך לסוף זמן בין השמשות של רבי יהודה, אבל דעת רוב הראשונים והפוסקים היא שבין השמשות של רבי יוסי הוא סמוך לבין השמשות דרבי יהודה, כמשמעות הסוגיא (לה.), שמיד לאחר דשלים בין השמשות דרבי יהודה הוא זמן בין השמשות של רבי יוסי. ואלא שנחלקו הראשונים אם הזמן הוא רק כהרף עין מיד דשלים בין השמשות דרבי יהודה, או שהוא מופלג מעט, פחות משיעור טבילה לאחר שיעור בין השמשות דרבי יהודה. והמחבר בשו"ע (רצג) פסק שהוא מופלג מעט פחות משיעור טבילה אחר בין השמשות דרבי יהודה. וכן הוזכר בכל מקום בפוסקים שזמן בין השמשות הוא כרבע שעה, ולא יותר, אף דקיי"ל להחמיר גם כרבי יוסי.

ודוחק גדול לומר שמנהגנו כהיום להחמיר דלא ככל הפוסקים הנ"ל, אלא כפי מיעוט הראשונים⁵ שנקטו שזמן בין השמשות דרבי יוסי אינו סמוך לבין השמשות דרבי יהודה. ועיין בספר קצות השולחן (סוף ח"ג) שכבר האריך להקשות על ביאור זה, כנ"ל.⁶

ובספר שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב עמ"ס ברכות (ב). מצאתי, שכיון שאנו רואים שמנהג העולם לא להקל כלל לאחר ג' רבעי מיל, אלא ממתנים זמן יותר, משמע שאין אנו יודעים אימתי הוא זמן השקיעה, כי אפשר שאין זה בזמן שקיעת החמה מעניינו. וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סי' י). ועיי"ש בשיעורי הגרי"ש שנהג להמתין חצי שעה לתפילת ערבית.

והדברים לא נתבארו מהו יסוד הספק בזה, הא כיון דנקטינן שהכוונה לתחילת שקיעה, כהגאונים, לכאורה ודאי הכוונה לשקיעת גוף החמה מעניינו, שזוהי תחילת השקיעה ודאי.

ואמנם מצאנו להגר"ז בסדר הכנסת שבת שכתב שהשקיעה האמיתית היא כארבע דקות לאחר שמתכסה מעניינו, כיון שעד אז עדיין החמה נראית על ראשי ההרים הגבוהים בא"י. אבל גם לפי זה אין להחמיר כ"כ עד כחצי שעה בקירוב.

5 כן היא דעת הראב"ן (סי' ב'). וכן כתבו התוס' (שבת לה: ד"ה אלא) בתירוצו השני. אולם עיין רא"ש שהכריע להלכה כפי התירוצו הראשון בתוס'.

6 ועיין שם שהוסיף קושיא נכבדה על שיטה זו שבין השמשות דרבי יוסי מופלג הרבה מבין השמשות דרבי יהודה, והוא בזמן צאת הכוכבים, מהא דהסתפקו בגמרא דילמא בין השמשות דרבי יוסי מישך שייכא בדברי יהודה, ואם זמן צאת הכוכבים מופלג הרבה אחר בין השמשות דרבי יהודה מה היה הצד שהוא בתוך בין השמשות דרבי יהודה, וכי לא ידעו שעדיין אין זה צאת הכוכבים. והיא קושיא אלימתא. והוסיף שבאמת בנדה (נג:) מבואר דאיכא למאן דאמר דמישך שייך בדברי יהודה.

ובפרט צריך ביאור בדעת החזו"א, אשר כידוע החמיר בזה יותר מחצי שעה, ולתחילה המתין כג' רבעי שעה, ואילו לגבי שיעור ג' רבעי מיל נקט להלכה (או"ח סי' י"ג) שהוא רק י"ג דקות ומחצה, ונמצא שהמתין ג' פעמים שיעור בין השמשות. וצ"ע.

שתי מחלוקות בין הגאונים עם רבינו תם והראשונים, ולא תליין הא בהא

ה. והנה כדי לבאר מנהגנו, יש להקדים דבר יסודי בעיקר מחלוקת הגאונים ורבינו תם. הנה יסוד מחלוקתם הוא מצד סתירת הסוגיות. כי בסוגיא דשבת (לד:) מבואר שבין השמשות הוא משך ג' רבעי מיל משתשקע החמה, ואילו בפסחים (צד.) מבואר שצאת הכוכבים הוא שיעור ד' מיל לאחר שקיעת החמה. הגאונים נקטו שהזמן העיקרי של צאת הכוכבים הוא ג' רבעי מיל לאחר שקיעת גוף החמה מעינינו, ומה שמבואר בפסחים שהוא ד' מיל ביאר הגר"א שהכוונה לצאת 'כל' הכוכבים הנראים ברקיע, שהוא זמן רב לאחר צאת ג' כוכבים לבד. ודין לילה תלוי רק בצאת ג' כוכבים. ור"ת נקט שהסוגיא דפסחים של שיעור ד' מיל איירי בצאת ג' כוכבים, שהוא זמן כניסת הלילה, ומה שאמרו בשבת שיעור ג' רבעי מיל, היינו לא משקיעת גוף החמה מעינינו, אלא מה שאמרו 'משתשקע' היינו בסוף השקיעה.

והרגילות היא לחשוב שיש כאן רק שני צדדים רחוקים זה מזה. או שמפרשים כהגאונים שסוגיית הגמרא בשבת איירי מיד בתחילת שקיעת החמה, וסוגיא דפסחים איירי לעניין צאת כל הכוכבים, או שמפרשים כרבינו תם שעיקר הזמן הוא לאחר ד' מיל, כסוגיא דפסחים, והיא דשבת הכוונה בסוף השקיעה לאחר ג' מיל ורבע.

אבל האמת היא שיש כאן שני נידונים שונים ושתי מחלוקות נפרדות, ואינם בהכרח תלויים זה בזה. נידון אחד הוא האם הסוגיא דפסחים של ד' מיל איירי לעניין צאת ג' כוכבים, או לעניין צאת כל הכוכבים, שרבינו תם מפרש לעניין צאת ג' כוכבים, והגאונים חולקים. ונידון נוסף, האם מה שאמרו 'משתשקע החמה' היינו שקיעת גוף החמה מעינינו, או שהכוונה לסוף השקיעה.

והנה שתי מחלוקות אלו אינן תלויות זו בזו, כי גם אם מפרשים סוגיא דפסחים שהכוונה לצאת כל הכוכבים, כהגאונים, ולא לצאת ג' כוכבים, הרי אין הכרח לפרש שתחילת בין השמשות הוא מיד בשקיעת גוף החמה, כי שפיר יש לפרש לשון 'משתשקע' שאין הכוונה לשקיעת גוף החמה, אלא לסוף השקיעה. וכמו שיתבאר עוד להלן.

ואמנם רבינו תם עצמו, וכן הראשונים דעימיה, הוסיפו ופירשו גם סוגיא דפסחים שהכוונה לצאת ג' כוכבים, ולפי זה האריכו את הזמן מאוד, שלפי זה זמן צאת ג' כוכבים בינונים הוא רק לאחר ד' מיל מתחילת השקיעה. אבל כאמור אין זה עניין לעיקר הפירוש בלשון 'משתשקע' דהיינו סוף השקיעה, דהא שפיר יש לפרש שמשתשקע היינו סוף השקיעה, ואעפ"כ אין זה בשיעור ד' מיל לאחר צאת הכוכבים, אלא בזמן מוקדם יותר, וסוגיא דפסחים נפרש לעניין צאת כל הכוכבים.

ביאור לשון 'משתשקע', וכוונת 'שתי שקיעות'

ו. והנה מה שרגילים לתלות שתי מחלוקות אלו זו בזו, היינו משום שרגילים לפרש שלפי הפשט לשון 'משתשקע' היינו ודאי שקיעת גוף החמה מעינינו, שכך הוא רגילות הלשון בפי בני אדם, ולכן מסתבר שכל מה שנדחק רבינו תם לפרש ש'משתשקע' היינו בסוף השקיעה, זהו רק משום שהוכרח לזה מצד הסוגיא דפסחים, שמבואר שמהשקיעה עד צאת הכוכבים יש ד' מיל, אבל אם מפרשים הסוגיא דפסחים בעניין אחר, שהכוונה לצאת כל הכוכבים, אם כן ממילא אין שום סיבה לדחוק ולפרש 'משתשקע' על סוף השקיעה.

אבל האמת היא שהמעייין בעיקר הדבר מהו הפירוש 'משמשקע', ייווכח שפירושו של רבינו תם ורוב הראשונים, שהכוונה לסוף השקיעה, הוא פירוש מרווח מאוד, וכשי"ת, ויש לזה ראיות ברורות ממקומות אחרים בש"ס, וכפי שיתבאר בעז"ה להלן. ואדרבה פירוש הגאונים שהכוונה לשקיעת גוף החמה יש בו כמה דחוקים גדולים.

וביאור הלשון 'משמשקע' לפי פירוש הראשונים היינו סוף שקיעת אור החמה, ולא שקיעת גוף החמה מעניינו. והיינו שהרי החמה משמשת בעיקר להאיר, וכל שעדיין אורה ניכר אין אומרים שהחמה שקעה כבר מהעולם, דלא אזלינן בזה בתר גוף החמה. ורק כשהאור שוקע זהו מה שאנו קוראים שהחמה שקעה. כך הוא פשוט ביאור לשון זה בדברי חז"ל, כפי שיבואר.

אלא שמצאנו בדברי חלק מהראשונים שכתבו ששתי שקיעות הן, דבסוגיא דשמעתין הכוונה כאשר שוקע גוף החמה מעניינו, ואילו בסוגיא דפסחים הכוונה לשעה שנשקעה כבר בעובי הרקיע והיא עדיין כנגד חלונה. ויש שטעו בהבנת הדברים, כאילו הכוונה שישנן בפועל שתי שקיעות, אחת שקיעת גוף החמה, ואחת שקיעה בעובי הרקיע ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים. ונסתבכו לפי זה בגדרי הדברים מהו גדר השקיעה השניה ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, שהרי אין שקיעה מסוימת באותה שעה, אלא היא ממשיכה לשקוע בעובי הרקיע עד שחשכה בשיעור ד' מיל [כמבואר בפסחים שרק בד' מיל היא עוברת את עובי הרקיע].

אבל המעייין היטב בדבריהם ובדברי רבינו תם בספר הישר (סי' רכא) יראה להדיא שלא זו הכוונה, אלא מה שאמרו ששתי שקיעות הן, הכוונה שבלשון חז"ל ישנן שתי לשונות של 'שקיעה' אשר בכל אחת מהן הכוונה אחרת, שפעמים לשון שקיעה בחז"ל מורה לתחילת השקיעה, ופעמים לסוף השקיעה, שבכל מקום שהלשון היא 'שקיעת החמה' סתם, הכוונה לתחילת השקיעה, ובכל מקום שהלשון 'משמשקע', הכוונה לסוף השקיעה.

כי לפי רבינו תם ושאר ראשונים עיקר לשון שקיעת החמה אינה רק על זמן שקיעת גוף החמה מעניינו, אלא הכוונה לכל משך זמן שקיעת אורה עד שחשכה. ששקיעת החמה יש לה משך זמן, והיינו משך זמן שקיעת האור עד שחשכה. ולכן כשדיברו על תחילת שקיעת החמה נקטו לשון 'משקיעת החמה', שהכוונה לכל אורך זמן השקיעה מתחילתה, ואילו כשדיברו על סוף שקיעת החמה אמרו 'משמשקע' שהכוונה שכבר שקעה לגמרי.

ורבינו תם בספר הישר כתב שלשון 'משמשקע' בכל מקום הכוונה היא לצאת הכוכבים, שהיא סוף שקיעת החמה ממש, ולא לתחילת בין השמשות שהוא שיעור ג' רבעי מיל קודם לכן, ורק בסוגיין הכוונה לתחילת בין השמשות [ג' רבעי מיל האחרונים של משך שקיעת החמה], והיינו משום שכאן הוסיף התנא לפרש: 'משמשקע' - כל זמן שפני מזרח מאדימים'. כלומר, 'משמשקע' היינו בזמן סוף השקיעה, אולם לא הקצה האחרון של השקיעה, אלא פרק זמן מסוים בסוף הזמן של שקיעת החמה - 'כל זמן שפני המזרח מאדימים'. שפרק זמן זה משעה שמתחילים פני המזרח להאדים [והיינו המערב ששם זורחת השמש בערב, כמבואר בספר הישר שם עפ"י הגמרא בשבת] הוא הנקרא בין השמשות.⁷

⁷ ואמנם בדברי חלק מהראשונים נראה שפירושו סוף השקיעה הוא לאחר ג' מיל ורביע, כאשר פני המזרח מאדימים, והיינו שזה נחשב לסוף השקיעה מה שהסתלק האור הבהיר מהשמים והאדים האור. ולאחר סוף השקיעה יש בין השמשות ג' רבעי מיל עד זמן צאת הכוכבים [עיין רשב"א ור"ן]. ונפקא מינה בין שיטת רבינו תם לשיטת ראשונים אלו, בכל מקום שאמרו 'משמשקע' בלא תוספת, האם הכוונה לצאת הכוכבים, או ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים [אכן באמת גם לפי רבינו תם, אף כשאמרו 'משמשקע' והכוונה לצאת הכוכבים, אפשר שפעמים יש להחמיר מתחילת בין השמשות, שהרי מבואר בתוס' (לה. ד"ה תרי) שהספק בין השמשות הוא דילמא הוה כבר צאת הכוכבים מתחילת ג' רבעי מיל. דהסתפקו מה הם כוכבים בינוניים].

ולהלן (אות יג) נביא אי"ה באורך, הראיות שיש לפירוש זה בלשון 'משתשקע', כדעת רוב הראשונים. וגם יתבאר שפירוש זה הוא מרווח מאוד גם בעיקר סוגיית הגמרא בשבת, שמתיישבים בזה כמה קושיות.

ועל כל פנים למדנו, שהם שני נידונים שונים, וגם אם נדחה את שיטת רבינו תם שהסוגיא בפסחים איירי לעניין צאת ג' כוכבים, שלפי זה הזמן הוא רק לאחר ד' מיל, אבל עדיין אין לנו שום הכרח לדחות גם את עיקר פירוש הראשונים בסוגיא דשבת, ש'משתשקע' היינו סוף השקיעה, אשר כאמור הוא פירוש מרווח ואין בו שום דוחק.

קושיית האחרונים רק על שיטת ר"ת שהשיעור ד' מיל

ז. והנה עיקר קושיית האחרונים על שיטת רבינו תם היתה רק על מה שחידש שהזמן הוא שיעור ד' מיל לאחר השקיעה, וכתבו שדבר זה נסתר להדיא מהמציאות, כי בארץ ישראל, אשר שם דיברו התנאים, הרי לאחר ד' מיל מתחילת השקיעה יצאו כבר כל הכוכבים, וגם קטני קטנים, ועל כרחק כוונת הגמרא בפסחים היתה לצאת כל הכוכבים, ולא לצאת ג' כוכבים [ואמנם הראשונים שנקטו שהזמן הוא לאחר ד' מיל היינו משום שבמקומם בצפון העולם באמת מתארך זמן הנשף הרבה, וקרוב יותר לשיעור ד' מיל. אבל בארץ ישראל אינו כן].

אולם עדיין לא מצאנו פירכא כלל לפירוש הראשונים בלשון 'משתשקע' שהכוונה לסוף השקיעה, ולא לתחילתה.⁸ ושפיר יש לפרש שגם אם זמן צאת הכוכבים אינו לאחר ד' מיל, מכל מקום גם אין זה ג' רבעי מיל מיד לאחר תחילת שקיעת החמה, אלא זמן מה אחר כך, כי 'משתשקע' אין זה מיד בתחילת השקיעה, אלא אחר כך. ובזה נראה לבאר מנהגנו, כמו שיתבאר.

יסוד המנהג בארץ ישראל דלא כרבינו תם

ח. הנה כידוע מנהג כל הדורות בארצות הצפון [אירופה] היה כרבינו תם, ואפילו לקולא, שעשו מלאכות לאחר תחילת השקיעה. ורק לאחר שהגור"א ועוד הרבו לחלוק על שיטת רבינו תם, החלו רבים להחמיר על כל פנים שלא לעשות מלאכה לאחר תחילת השקיעה.

אמנם בארץ ישראל לא נהגו כשיטת רבינו תם להמתין שיעור ד' מיל, וכמו שהבאנו לעיל בשם שו"ת גנת ורדים שהמנהג בכל גלילות ישראל [- הוא היה דר במצרים] להמתין במוצאי שבת ב' וג' מיל. וכן רוב ככל בני אדם שעלו לדור בירושלים שינו מנהגם, והחלו להקל בזה לעשות מלאכה קודם ד' מיל.

ולכאורה הביאור בזה משום שבארץ ישראל ראו בחוש כי הצדק עם הגאונים, ודלא כשאר הראשונים. אלא שכאמור צריך עיון רב, שהרי החוש בארץ ישראל אינו תואם גם עם הגאונים, שהרי אין רואים ג' כוכבים לאחר ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה, וכפי שאכן המנהג להמתין טפי מג' רבעי מיל, אלא ממתינים ב' מיל בקירוב.

ואכן לא מצאנו להדיא שהבאים לדור בארץ ישראל דנו בזה והכריעו לגמרי כשיטת הגאונים, אלא רק זאת שלא המתינו ד' מיל. אבל כפי שנתבאר עדיין המתינו לשיעור צאת ג' כוכבים לעינינו, כמו שהיו רגילים להמתין גם בחו"ל, ולא שינו עיקר מנהגם בזה.

8 ואמנם היראים הקשה בעיקר הלשון 'משתשקע' דמשמע מעיקרא, וכמו שהוכיח מדברי הגמרא לגבי 'משיפסו', אולם עיין להלן (אות יד) מש"כ ליישב היטב בס"ד.

רק כיון שכאן בארץ ישראל ראו ג' כוכבים קודם שיעור ד' מיל, כעין מה שראו בחו"ל בסוף השקיעה, על כן נקטו שדי בזה. כי עיקר המנהג המסור בידם, ואשר הוא המכריע להלכה, היינו מה שקיבלו מאבותיהם שיעור ראיית ג' כוכבים בינוניים. ואי"ה להלן נאריך עוד בזה.

ואמנם לכאורה לא מצאנו להדיא שיטה כזו בדברי הראשונים, שצאת הכוכבים אינו לאחר ד' מיל אולם גם אינו מיד ג' רבעי מיל לאחר תחילת שקיעה. אבל שתי תשובות בדבר: א. יש כאן שתי מחלוקות נפרדות, מחלוקת אחת אימתי הוא 'משמשקע', ומחלוקת נוספת, האם הסוגיא דפסחים היא להלכה לדין לילה, ואם כן אף שדחו מהלכה את שיטת רבינו תם וסיעתו לגבי הסוגיא דפסחים, עדיין יכולים אנו לקבל את דברי הראשונים בסוגיא דשבת ש'משמשקע' אין זה שקיעת גוף החמה, ובזה יש לנקוט כוונתייהו להלכה. ב. גם יש מקום לומר שלפי רבינו תם עצמו עיקר דין לילה תלוי בצאת הכוכבים דייקא, וכמו שנביא באמת להלן שכן היה המנהג בהרבה מתפוצות ישראל מקדמת דנא להמתין רק לג' כוכבים ולא לשיעור ד' מיל, והוא עפ"י גדולי הפוסקים, עיין להלן.

וגם בעיקר הדבר אין זו קושיא, דהא באמת מעולם לא היתה הכרעה ברורה לשנות המנהג בארץ ישראל, ואי נזיל לפי כללי הפסק הלא הלכה כפי רוב הפוסקים שפסקו כר"ת, ורק דבכה"ג אמרינן פוק חזי מאי עמא דבר, והיינו שהמנהג הוא הקובע, וכיון שיש לנו ביאור נכון ומספיק למנהג העולם, אשר בנוי על דברי רוב הראשונים בזה, הרי דינו בזה.

ונביא בזה את דברי בעל האבן האזל (סוף ספר בין השמשות להגרימ"ט), שכתב כן להדיא בביאור שינוי המנהג בארץ ישראל. דבריו שם מוסכים על מה שהאריך הגרימ"ט שבוודאי אין להקל לעניין ברית מילה לומר שדי בג' רבעי מיל לאחר השקיעה, והגרא"ז הרחיב לחזק הדברים, וז"ל: 'דעת כמה מהראשונים שאחר הגאונים והרמב"ם מסכימים לדעת ר"ת, וכן נפסק בשו"ע, ובחו"ל בודאי לא היו מלין בשבת אם לא נולד ע"ב מינוט אחר השקיעה, ורק בשביל שבארץ הקודש נראה לעין דאי אפשר להמתין על ע"ב מינוטין, דכבר נראו מקודם הרבה כוכבים ואפילו קטנים, ולכן נכונה החלטת כת"ר שדי בג' כוכבים בינוניים כפי פשטות לשון השו"ע וכו', אבל להסתפק לדון כפשטות לשון הגרא"ז ז"ל בספק איסור סקילה (לוא אפילו בנוגע למצות יום השמיני) בודאי אי אפשר, שכחומה קמה וגם נצבה דעת כל הראשונים והשו"ע וכו'. עיי"ש כל דבריו.

הרי מפורש בדבריו יסוד המנהג בארץ ישראל להקל קודם ע"ב מינוט, משום שבוודאי א"א להמתין כל כך, שכבר נראים הרבה כוכבים אפילו קטנים, אבל עדיין מבואר בדבריו שאין בזה משום הודאה לשיטת הגרא"א לגמרי, אלא 'כחומה קמה וגם נצבה דעת כל הראשונים והשו"ע'. והיינו שעדיין עיקר פסק השו"ע קיים, ואין די בג' רבעי מיל מתחילת השקיעה, אלא בוודאי בעינן ג' כוכבים בינוניים.

ומבואר, כי עיקר המנהג היה לקבוע לפי זמן היראות ג' כוכבים בינוניים לעינינו, ולכן בארץ ישראל שינו מנהגם ולא המתינו ע"ב מינוט, אלא המתינו רק לשיעור ג' כוכבים בינוניים.

והנה אף שאין זה כשיטת רבינו תם דבעינן ד' מיל, אבל גם אין זה כשיטת הגאונים שזמן ג' רבעי מיל הוא מתחילת השקיעה. ועל כרחק נקטינן הפירוש כדברי רוב הראשונים ש'משמשקע' היינו בהמשך וסוף השקיעה, אבל לא לאחר ד' מיל, כדברי רבינו תם עפ"י הסוגיא בפסחים, אלא בשיעור זמן מועט יותר, כאשר נראים לעינינו ג' כוכבים, כמו חצי שעה לאחר תחילת השקיעה.

וזוהי כוונת הברייתא לפי זה, לפי המציאות כאן בארץ ישראל, שמה שאמרו 'משתשקע כל זמן שפני המזרח מאדימין', היינו שזמן השקיעה הלא נמשך מתחילת שקיעת גוף החמה מעניינו עד שחשכה כמו חצי שעה לאחר תחילת השקיעה, ובה אמרו שבסוף משך זמן השקיעה ישנו פרק זמן שפני המזרח [- מערב] מאדימים, וזהו הנקרא בין השמשות. וזמן זה מתחיל בין י' לט"ו דקות לאחר תחילת השקיעה.

ונמצא אף שאין אנו נוהגים כרבינו תם שזמן צאת הכוכבים הוא לאחר שיעור ד' מיל, אבל אפשר שאנו מודים לעיקר פירושו רוב הראשונים בסוגיית הגמרא בשבת ש'משתשקע' אין זה בזמן שקיעת גוף החמה מעניינו.⁹

רבים מהנוהגים בחו"ל כר"ת לא המתינו שיעור ד' מיל

ט. ויש להוסיף ולבאר עוד יסוד מנהגו, בהקדם מה שמצאנו גם לאידך גיסא, כי גם מקומות רבים שנהגו כרבינו תם, והקלו לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה, מכל מקום לא המתינו שיעור ד' מיל לצאת הכוכבים, אלא הקדימו זמן זה, מעת שנראו שלשה כוכבים בינונים.

עיי' שו"ת חתם סופר (סי' פ) שהאריך לבאר לעניין מילה, שכיון שנוקטים כדעת רבינו תם, אם כן יש לעשות גם את המילה בשבת, אם נולד בערב שבת לאחר השקיעה קודם בין השמשות דרבינו תם. והנה החת"ס מציין שם זמן צאת הכוכבים באותו יום, וכבר הוכיח א"ז הגר"ד שפירא זצ"ל בספר 'בני ציון' (סימן טז אות מז), כי לפי החשבון נמצא להדיא שהוא קודם ע"ב דקות.¹⁰

ועיי' בספר 'הזמנים בהלכה' (פרק מו) שהוכיח כי מנהג הרבה קהילות, ובפרט בהונגריה ובגליציה, אף שנהגו כרבינו תם מכל מקום לא המתינו ע"ב דקות, אלא רק עד צאת הכוכבים בפועל.¹¹

ויסוד מנהג זה הוא לפי המבואר בספר מנחת כהן (פ"ה ד"ה ונ"ל), שגם לפי רבינו תם, אם נראו שלשה כוכבים בינונים יש להקל להחשיבו כבר כלילה גם קודם שעברו ד' מיל. והיינו משום שנקט שבדאי עיקר הקביעות הוא לפי זמן הכוכבים. ועיי' ביאור הלכה (רצג, ד"ה עד) שהביא דברי המנחת כהן. וכן כתב הפרי חדש בקונטרס דבי שימשי, שפסק שם

9 וביסוד הדבר עיי' בספר אור היום (סי' מט) שכתב כי יש מקום לפרש גם לפי הגאונים, שתחילת בין השמשות אינו תלוי רק ב'משתשקע', אלא גם בהא ד'פני מזרח מאדימים', והיינו דתיתי בעינן, שקיעת החמה והאדמת פני מזרח, ורק כשפני מזרח מאדימים מתחיל בין השמשות. והנה זה תואם עם מה שנתבאר. אולם עיקר פירושו דתיתי בעינן הוא קצת דוחק, כי אם הלשון 'משתשקע' קאי על שקיעת גוף החמה מעניינו, אם כן הרי משמע שמאז מתחיל בין השמשות. ועיי"ש מה שנדחק לפרש למה הוצרך לומר גם 'משתשקע' ולא רק שפני מזרח מאדימים, כי פעמים יש אדמיות גם קודם שקיעה על ידי העננים.

אבל לפי פירושו הראשונים בלשון 'משתשקע' שהכוונה להמשך וסוף השקיעה, הרי מבואר היטב, גם אי לא נימא כדברי רבינו תם שהזמן הוא ג' מיל ורביע לאחר תחילת השקיעה.

10 עיי' שם שחשיב זאת כך: התשובה נכתבה במטריסדורף לגבי תינוק שנולד שם בשב"ק כ"ח סיון תקסג, בשעה 06:30 בערב. והנה כפי החשבון השקיעה האמיתית באותו מקום היה בשעה 06:30 לפי שעונם. והחתם סופר מעיד שם בתשובה שצאת הכוכבים שם היתה בשעה 08:55, ונמצא שנהגו שם צאת הכוכבים כחמישים ושתיים דקות לאחר שקיעת החמה. ואף על פי כן כותב שם החתם סופר: 'אנו תופסים במוחלט כשיטת רבינו תם', עיי' שם שמיקל לפי זה למול תינוק בשבת שנולד לאחר שקיעת החמה.

11 ואמנם בארצות צפון אירופה שם נהגו כולם כדברי ר"ת כפשוטם להמתין ע"ב דקות, ושם אכן זמן זה מתאים יותר לזמן צאת הכוכבים בפועל, כי שם הנשף ארוך יותר.

כר"ת, ומ"מ כתב שאם יש כוכבים הוא סימן ברור של לילה.¹² וכאמור כפי דעה זו נראה שנהגו בהרבה מתפוצות ישראל.¹³

ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סב) שגם כן נקט כדבר פשוט שאף לשיטת רבינו תם אין להחמיר במקום מגוריו באמריקה יותר מנ' דקות שאז הרקיע מלא כוכבים. הרי שדבר זה היה פשוט אצלו שעיקר המנהג להמתין ע"ב דקות היה במקומות אשר שם תאם דבר זה עם המציאות, אבל כאשר יש ברקיע הרבה מאוד כוכבים ודאי אין צריך להחמיר אף לפי רבינו תם.¹⁴

ואמנם הדבר תימה לכאורה, דהא במקומות הנ"ל מתאחר זמן צאת הכוכבים מארץ ישראל, והרי הזמן של ד' מיל נאמר בארץ ישראל, ואיך אפשר להקדים הזמן שם טפי מארץ ישראל.

ואף כי לכאורה אין מקום ליישב עיקר הקושיא, אבל הא מיהא נראה פשוט ביסוד דעת האחרונים הנ"ל, שהם נקטו כדבר פשוט גם בדעת רבינו תם, שלא היתה עיקר כוונתו להעמיד הזמן בשיעור ד' מיל דייקא, כי בוודאי עיקר הסימן המסור בידינו לזמן הלילה הוא צאת ג' כוכבים בינונים, ולא ערער על כך אדם מעולם. כי עיקר דין לילה אינו תלוי במה שעובר משך שיעור זמן מסוים, אלא בצאת ג' כוכבים. וכאשר יש סתירה בין השיעור האמור בגמרא של ד' מיל, עם הנראה לעינינו שיש ג' כוכבים זמן רב קודם לכן, בוודאי ראיית ג' הכוכבים מכרעת טפי, שזהו העיקר, ורק שהראשונים לא עמדו לכאורה על סתירה זו, לאשר במקומם בארצות הצפון תאם הדבר עם המציאות.

ואמנם גם האחרונים שעמדו בשיטת רבינו תם ניסו ליישב הקושיא באופנים שונים, אבל נראה שלא רק מפני יישובים אלו נקטו כך להלכה, אלא דבר זה היה ברור אצלם שלכו"ע אי אפשר שאין די בג' כוכבים בינונים. וכפי שהבאנו לעיל גם את דברי בעל האבן האזל.

ונראה עוד, כי באמת עיקר קושיית רבינו תם מהסוגיא דפסחים לא היתה רק משום שהיה פשוט לו לפרש ד' צאת הכוכבים' האמור שם היינו צאת ג' כוכבים, דשפיר יש לבע"ד לחלוק ולומר שהכוונה שם לצאת כל הכוכבים, ורק שאדרבה אותה סוגיא היתה מבוארת לו לרבינו תם טפי משום שתאמה עם המציאות במקומו, שצאת ג' כוכבים בינונים היתה זמן רב לאחר תחילת השקיעה, והביא אותה סוגיא כסמך לכך שצאת הכוכבים הוא זמן מאוחר טפי, ואין בין השמשות מתחילת מתחילת שקיעת החמה. ומסתבר שיסוד קושייתו על הסוגיא בשבת היתה גם מעיקר המציאות, גם לולא הסוגיא דפסחים, שהרי אין ג' כוכבים לאחר ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה, ובפרט במקומו.

12 אולם בספרו מבואר שפסק דלא כרבינו תם (סי' תרע"ב), וצ"ע.

13 והמעין בלשונות חלק מהפוסקים בכל הדורות יראה שהיו רגילים לקבוע זמן בין השמשות לפי הזמן של היראות כוכבים בינונים [או קטנים לחומרא], שקודם לכן כשיעור ג' רבעי מיל או יותר הוא בין השמשות, ולא קבעו זמן בין השמשות לפי זמן ג' מיל ורביע לאחר השקיעה [ואפשר שהיו מקומות רבים שלא ידעו לקבוע זמן השקיעה כראוי, כי היו דרים במקום הרים, והרי אין ההבדל ניכר שם כ"כ בין זמן מה קודם השקיעה עד זמן מה לאחר השקיעה, בימי הקיץ שהנשפים מאריכים]. ומבואר שנקטו לעולם עיקר הזמן לפי הכוכבים הבינוניים.

14 והנה בעל האגרות משה הרי ידע שבארץ ישראל אין צריך להמתין ד' מיל, וצאת הכוכבים שם קודם לאמריקה, ומוכרח בדעתו שנקט בדעת רבינו תם שעיקר דבריו היו רק במקומו ששם צריך להמתין ד' מיל, והיינו משום שהיה פשוט לו שעיקר הקובע לדעת רבינו תם אין זה עצם הסוגיא במסכת פסחים, אשר היא נאמרה בארץ ישראל, אלא רבינו תם דיבר לפי מקומו ששם צריך להמתין ד' מיל לפי המציאות שהיתה שם. ועיין מה שיתבאר בזה להלן.

ולפי זה הרי קושיא זו במקומה עומדת גם בארץ ישראל, כש"נ לעיל שגם כאן אין נראים ג' כוכבים לאחר ג' רבעי מיל. ולכן שפיר עצם פירושו של רבינו תם ורוב הראשונים במקומו עומד, לפרש 'משתשקע' שאין הכוונה לתחילת השקיעה אלא להמשך וסוף השקיעה.¹⁵

נמצא, שגם לפי מה שנהגו בכל הדורות כשיטת רבינו תם, הרי שרבים נקטו בזה שאין עיקר הדבר תלוי בשיעור ד' מיל דייקא, אלא בצאת ג' כוכבים בינונים בוודאי, וכל שיצאו ודאי ג' כוכבים בינונים הרי זה לילה גמור, כי על כך אין לערער מה שמפורש בגמרא שדי בג' כוכבים בינונים. רק זאת נקטו כרבינו תם לקולא, שאין בין השמשות מתחיל מיד בתחילת שקיעת החמה, אלא לאחר מכן כשיעור ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים¹⁶ [ואמנם כיון שאין אנו בקיאים במהות כוכבים בינונים, כנראה החמירו בזה שיעור ג' רבעי מיל קודם שנראו כוכבים גדולים].

סיכום ביאור מנהגו

י. ועל כל פנים נתברר, שהמנהג בזמנינו לא הוכרע כהגאונים וכהגר"א לגמרי, אלא רק זאת שאין ממתנים שיעור ד' מיל כדברי רבינו תם, רק סומכים על ראיית ג' כוכבים, אבל מכל מקום אין מחשיבים לילה מיד לאחר שיעור ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה. ונתבאר שאין מנהג זה נסתר כלל מסוגיית הגמרא, כי אף שאמרו בסוגיא דשבת שבין השמשות הוא שיעור ג' רבעי מיל משתשקע החמה, הרי שפיר אפשר לפרש הסוגיא לא על תחילת השקיעה, אלא על המשך השקיעה וסופה. ולעניין זה, איך לפרש סוגיית הגמרא בשבת לא מצאנו כלל שנוהגים כהגאונים, אלא אדרבה אנו נוהגים בזה כפירוש רוב הראשונים ש'משתשקע' היינו המשך השקיעה וסופה.

ונתבאר עוד, שיסוד הדבר לא להמתין שיעור ד' מיל אלא להסתפק בראיית ג' כוכבים בינונים ודאיים, כן היה המנהג גם בהרבה מקומות שנקטו כרבינו תם, ומנהג זה הוא עפ"י דברי גדולי הפוסקים.

ואמנם בוודאי פשוט המנהג בזה גם להחמיר מתחילת השקיעה, שלא לעשות מלאכה לאחר תחילת השקיעה, אבל לעניין קולא לא מצאנו שינוי כל כך בין המנהג בזמנינו למנהג שהיה רווח מקדמת דנא, כש"נ, שכל מה שנהגו כהגאונים היינו רק שאין צריך ד' מיל, כי מפרשים הסוגיא דפסחים של שיעור ד' מיל שאינו לעניין דין לילה, אבל לומר שלאחר ג'

15 והנה בדברי המחבר ידועה הקושיא שבסימן רסא (ס"ב) לגבי תוספת שבת פסק כרבינו תם שתחילת בין השמשות הוא לאחר ג' מיל ורביע, ואילו במוצאי שבת (סי' רצג ס"ב) כתב בסתמא שכשיש כוכבים קטנים אפשר לעשות מלאכה. אכן באמת גם בסימן רסא אף שהזכיר את השיעור לגבי זמן תוספת שבת, לומר שמזמן ג' מיל ורביע קודם בין השמשות אפשר להוסיף על השבת, אולם הוא עצמו מסיים בדבריו ששיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל קודם זמן הלילה, ולא כתב בפשיטות שזמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, ואנן ידעינן שהכוונה לאחר ג' מיל ורביע דהא בזה איירינן. ונראה מדויק מדבריו שלעולם עיקר זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, ואין משערים לפי ג' מיל ורביע שהרי אינו זמן ברור וקבוע. ועיי"ש ביאור הלכה (ד"ה קודם הלילה), שכתב גם כן בפשיטות שבמקום שיש ג' כוכבים קודם ג' מיל ורביע ודאי צריך לפרוש שיעור בין השמשות קודם לכן [ועיי"ש שכתב לפרוש לפחות חצי שעה קודם].

16 ויש לשים לב כאשר מעיינים בדברי הפוסקים בעניין מחלוקת זו, שיש אשר נוקטים בלשונם שהלכה כרבינו תם, וכוונתם בעיקר לקולא, שיותר לעשות מלאכה לאחר השקיעה עד ג' רבעי מיל קודם צאת"כ, ודלא כהחולקים, אבל לעניין אם צריך ד' מיל דייקא אפשר שסברו כהמנחת כהן ודעימיה, ויש שנקטו בלשונם שהלכה כרבינו תם וכוונתם בעיקר לחומרא, לעניין שצריך להמתין ד' מיל דייקא ולא פחות. וכן כשכתבו הלכה כהגאונים יש שכוונתם לחומרא לאסור מלאכה לאחר השקיעה, אף שלא היקלו לעשות מלאכה קודם שיש ג' כוכבים [וכמו שהבאנו לעיל משו"ת גנת ורדים], ויש שכוונתם לומר שאין צריך להמתין ד' מיל, ודי בפחות מזה.

רבעי מיל הוה לילה לא מצאנו אלא לחומרא, שלא לעשות מלאכה, אבל לקולא לא מצאנו.¹⁷

המנהג לגבי תפילת ערבית וקריאת שמע

יא. והנה מה שנהגו רבים בירושלים להתפלל ערבית מיד לאחר כ' דקות, אף שעדיין אין רואים ג' כוכבים, הנה אין מזה ראייה כלל שנהגו להקל כשיטת הגאונים, מכמה טעמים:

א. תפילת ערבית ניתן להתפלל גם קודם צאת הכוכבים, כדעת רבי יהודה. ולעניין קריאת שמע סמכו וכיוונו לצאת בקריאת שמע שעל המיטה.

ב. גם מנהג זה אינו מיד לאחר ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה, שנקטינן שהוא י"ג דקות ומחצה, אלא רובם נוהגים רק לאחר כ' דקות והלא הדבר אומר דרשני. אלא יש לומר שצירפו לזה את דברי הסמ"ג והרמב"ם שכתבו שזמן צאת הכוכבים הוא לאחר שליש שעה. וכיון שכתב הרמב"ם שזהו זמן צאת הכוכבים לכן נקטו שכבר יש אז כוכבים, אף כי רק לזכי הראות¹⁸ [ויש שנהגו י"ח דקות, ואולי רק בהר הקלו בזה, כי שם השקיעה המישורית מוקדמת].

17 אחרי הכתיבה ראיתי מאמרו המצוין של הרב ש.ז. קונפוניצקי שליט"א שהובא בלוח דבר בעתו תשפ"א, ונהנית.

ואע"ג שרגילים לומר כי מנהגינו לגמרי כהגאונים, נראה שאין להוכיח מזה. כי מאחר שדעת רוב הראשונים והפוסקים דלא כהגאונים, אם כן מה שמכריע בזה הוא רק המנהג בפועל, דפוק חזי מאי עמא דבר [פירוש: צא וראה אין נוהג העם], היינו שהמנהג למעשה הוא הקובע ההלכה, וכיון שהמנהג למעשה אינו לגמרי כהגאונים להקל לאחר ג' רבעי מיל [אף לגבי מילה דחומרא דאתא לידי קולא היא] אם כן נמצא שההלכה בזה אינה לגמרי כהגאונים שפירשו משתקע היינו תחילת שקיעה, וכל מה דנקטינן שאין הלכה כרבינו תם היינו לענין שאין צריך ד' מיל דייקא. וכפי שנתבאר בהערה הקודמת, גם מי שכתבו להדיא שהלכה כהגאונים, פעמים היתה הכוונה רק לזאת שאין צריך להמתין ד' מיל, אבל לא שדי בג' רבעי מיל.

ועיין בהקדמה לספר אור היום להג"ר אריה לייב ליפמאן, בן אחיו של הגאון רבי ישראל סלנטר, שהביא מה ששמע מדודו הגר"ס שאין לנהוג בזה כהגר"א לקולא אלא במי שנוהג גם כחומרותיו בכל דבר, שכיון שדברי הגר"א בזה הם נגד רוב הפוסקים אין לנהוג כן אלא מי שמחשיכו לרוב בכל דבר.

עוד ראיתי מובא בשם מהר"ל דיסקין [ספר אוהל יהושע הל' תפילה אות ג' עפ"י מכתב של תלמידו], שנשאל לענין הלכה בדין בין השמשות, ואמר להשיב שלמד סוגיית זו היטב, והנה גם הגר"א לא נמלט מכמה דחוקים בזה, ולכן חומרא עדיף, ואין להקל בזה לגמרי כהגר"א [ונראה עיקר כוונתו לענין שיהא נחשב לילה מיד לאחר ג' רבעי מיל, כי מהר"ל ד' עצמו בשבת חנוכה נהג להדליק קודם ד' מיל, כמבואר שם בספר בהל' חנוכה עי"ש].

והנה הגרימ"ט כתב בספר בין השמשות (ריש פרק ח) שבמילי דרבנן נהגו בירושלים להקל לאחר ג' רבעי מיל, וכן ראה שעושים עפ"י הוראת הגר"ש סלנט. ומסיק שם שכנראה זהו עפ"י דברי הגר"א שבין השמשות דרבי יוסי סמוך מיד לאחר בין השמשות דרבי יהודה.

והנה כתב שבהמשך הפרק יפרט מנהג זה. אכן לאחר העיין בדבריו לא ראיתי במה מצא שנהגו להקל לאחר ג' רבעי מיל. כי מה שכתב שיש שנהגו להתפלל ערבית י"ח דקות לאחר השקיעה, הרי כבר כתב בעצמו לשער ששורש המנהג בא מהספרדים שהתפללו מיד לאחר השקיעה, ורק האשכנזים דחו אחר ג' רבעי מיל לחומרא בעלמא, אבל מעיקר הדין אפשר להתפלל ערבית גם קודם ג' רבעי מיל. ולגבי קריאת שמע הרי כתב שצריך לחזור ולצאת. ומה שהביא מעשה מהגר"ש סלנט לגבי מוצאי תענית שהתפלל ערבית כעשר דקות לאחר השקיעה, הלא לכאורה לפי זה אכלו כ"ה דקות לאחר השקיעה בקירוב, ואין ראייה להקל בפחות מכך. ומה שהביא מהא דנהגו הנשים להקל לטבול אחר ג' רבעי מיל, הנה כבר הזכיר שם בעצמו מה שיש לצרף בזה לקולא השיטה שמותר לטבול סמוך לחשכה כל שבאה לביתה לאחר שחשכה, אשר סמכו ע"ז הפוסקים באופנים מסוימים. והנה אף אי נימא שהיה ידוע לו שהיו נוהגים להקל בדרבנן, מ"מ שמא רק הגר"ש סלנט ובית מדרשו נהגו כן עפ"י הגר"א, שהיו תלמידיו, ואין לנו ראייה למנהג כל העולם בזה.

18 אולם כאמור זהו רק בנוגע לדין דרבנן, אבל בדאורייתא הרי החמירו בזה לענין מילה טפי משליש שעה. ועיין מה שביארנו בזה לעיל (אות ב) כי ברוב דיני התורה אזלינן בתר ראיית אדם בינוני. ועיין מה שהוכחנו שם בהערה (4) מדברי הירושלמי.

ג. מנהג זה היה בתחילה מנהג של יחידים, ורוב העולם נהגו להמתין חצי שעה לאחר שקיעה¹⁸. עיין ספר 'בין השמשות' להגרימ"ט (ע-עא). ומסתבר שהמנהג היה רווח בעיקר אצל ההולכים בשיטת הגר"א בכל דבריהם, כגון הגר"ש סלנט אשר היקל בזה כידוע, עיין שם מה שכתב שהגר"ש סלנט היה נוהג להתפלל ב"ז דקות. ועיי"ש מה שמבאר עוד שכנראה יסוד המנהג היה עפ"י הספרדים שמתפללים ערבית מיד לאחר השקיעה, ורבני האשכנזים דחו הזמן לכה"פ לזמן ג' רבעי מיל.

אבל כבר כתב הגרימ"ט (שם) בפשיטות, שכיון שבדאורייתא אנו מחמירים להצריך ג' כוכבים, ולא די בג' רבעי מיל, על כן פשוט שיש לחזור ולקרוא אחר כך.

והיא באמת הערה גדולה למעשה, להנוהגים להתפלל כ' דקות לאחר השקיעה, להיזהר לצאת ידי חובת קריאת שמע דאורייתא פעם נוספת, וכמו שהזהיר הגרי"מ טוקצ'ינסקי שם, שהרי לגבי מילה בנוולד בער"ש נהגו כל העולם להחמיר בזה עד שייראו ג' כוכבים להדיא, אף דאתא לידי קולא של מילה שלא בזמנה.¹⁹

זמן סיום תעניות דרבנן

יב. והנה הגרימ"ט שם יצא לחדש לעניין התעניות דרבנן [מלבד ת"ב], שבזה אפשר להקל לאחר ג' רבעי מיל אף קודם שיש כוכבים [וכפי שית' להלן]. ובספר בירור הלכה (תניינא תקס"ב) האריך להקשות עליו מדברי רוב הראשונים והפוסקים שיש להמתין עד צאת הכוכבים. וכפי שמפורש בשולחן ערוך (או"ח תקסב ס"א) שאפילו תענית יחיד צריך להשלימו עד צאת הכוכבים.

ועיין בספר הזמנים כהלכתם (להגרד"י בורשטיין שליט"א) מה שכתב לצדד כהגרימ"ט בזה שאין צריך להמתין טפי מג' רבעי מיל.

ועיקר חיליה הוא מהסוגיא בתענית (יב.), דאמר רב חסדא: 'כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמה תענית', הרי מבואר דסיום התענית הוא בשקיעת החמה, ולא בצאת הכוכבים. ומה שהראשונים פירשו שהכוונה לצאת הכוכבים היינו לשיטת רבינו תם שלשון 'שקעה' מתפרשת על סוף השקיעה, אבל לדידן דקיי"ל כהגאונים הרי ע"כ הפירוש לתחילת השקיעה. ולכן אף שהמחבר פסק להלכה שהכוונה לצאת הכוכבים, י"ל דקאי לטעמיה שפסק כרבינו תם, אבל כיון דלא קיימא לן כרבינו תם בזה לגבי בין השמשות, א"כ ממילא לגבי תענית גם כן [ועיי"ש מה שהאריך לעניין זמן בין השמשות עצמו].

והנה יש להקדים, שהגרימ"ט לא הביא בזה שכן המנהג, כי בוודאי המנהג הרווח היה לצום עד לאחר תפילת ערבית [ומנהג הנשים לא ידענו, כי בירושלים רוב הנשים לא התענו], אלא כתב הדברים מסבא. ובאמת כן מפורש גם בדבריו (בהשלמה ב', עמ' קמט) כי אף שלדעתו אפשר להקל, אבל בפועל מאחרים הזמן עד לאחר ערבית. ואמנם ציין שראה להגר"ש שהתפלל במוצאי הצום כעשר דקות לאחר השקיעה וציוו לחזור ולקרות שמע, ומשמע מדבריו שם שלמד מזה שאכלו קודם צאת הכוכבים שלנו. אבל צ"ב שהרי מסתבר שכבר היה עכ"פ קרוב לכ"ה דקות מהשקיעה [בירושלים שבהר]. וגם זאת, שכידוע רק הגר"ש ובית מדרשו הלכו בזה לגמרי כמנהג הגר"א, ולא נתפשט המנהג כן.

19 והנה בשולחן ערוך (רלה, א) נפסק שצריך להחמיר בזמן קריאת שמע של ערבית עד שיצאו ג' כוכבים קטנים משום שאין אנו בקיאים כ"כ בכוכבים בינונים. ולפי זה ראוי להחמיר בזה בזמנינו קרוב לזמן שנוהגים במוצ"ש [דאז בעינן גם רצופים]. ואפשר שבכחצי שעה יש כבר כוכבים קטנים בדרך כלל, או אפשר שכיון שהיום בדקו ומצאו שיש ודאי ג' כוכבים בחצי שעה, די בזה, ורק בשבת החמירו. וצ"ב.

אבל עיקר הדבר צריך עיון, כי הנה עיין תוס' במנחות (כ: ד"ה נפסל) שכתבו להוכיח שהלשון 'שקעה' היינו סוף שקיעה, וז"ל: 'ועוד אמרין כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית, ומנהג אבותינו תורה היא שהכל נוהגין עד צאת הכוכבים'. הרי לא מפני שפירשו כך את הסוגיא, שהכוונה לסוף השקיעה, לכן חידשו שצריך להמתין לצאת הכוכבים, אלא אדרבה מכח המנהג הוכיחו את הפירוש בלשון 'שקעה', והיה פשוט לתוס' שמנהג זה תורה היא, ואין לזוץ הימנו.

ואכן גם הגר"א בביאורו נתקשה בזה לפי דבריו למה נוהגים להמתין עד צאת הכוכבים, וכתב לחדש בזה, שזהו משום דחיישינן לדעת רבי יוסי, ותרי קולי לא מקילינן. ואמנם דבריו מחודשים, וכבר הקשו עליו מדברי הראשונים שנקטו דשפיר מקילינן בכה"ג. אבל על כל פנים הא מיהא חזינן שגם הגר"א נקט בפשיטות שמנהג זה תורה היא, והוצרך לחדש דברים בזה כדי ליישב המנהג.

ואם כן מניין לנו הכח לחדש בזה דבר נגד המנהג שהסכימו עליו הראשונים והאחרונים להלכה. ובוודאי עלינו לקיים המנהג כפשוטו. ואף שמצאנו שיטת הגר"א שלאחר ג' רבעי מיל יש כבר כוכבים מיד, אבל מלבד מה שהדבר קשה מן המציאות [ואפילו הרמב"ם גדול חכמי התכונה בישראל כתב שהכוכבים נראים רק כשליש שעה לאחר שקיעה"ח], הרי גם לא מצאנו שנהגו כן בשום דבר, ומגלן לחדש כן מעצמנו להלכה.

ועיקר הטענה, דלדידן על כרחך לשון 'שקעה' היינו תחילת שקיעה, הנה הארכנו לבאר דגם אנן לא נקטינן לקולא כהגאונים שמתחילת שקיעה הוה בין השמשות, והיינו ע"כ שאין אנו מפרשים לשון 'משתשקע' על תחילת שקיעה, אלא על סופה. ושפיר מתבאר מנהג העולם תורה, שמתענים עד צאת הכוכבים, וכמו שהוכיחו התוס' בפשיטות ממנהג העולם שלשון 'שקעה' היינו צאת הכוכבים.

אבל באמת גם אי נימא כהגאונים שלשון 'משתשקע' היינו תחילת שקיעה, הלא יש לומר שאדרבה רק במקום שאמרו 'משתשקע' היינו תחילת שקיעה, וכמו שכתב היראים (עיין להלן אות יד) שלשון זו משמע הקדמה, אבל הלשון 'שקעה' שפיר יש לפרש גם להגאונים, שהכוונה לסוף שקיעה. ורק בדברי הגר"א מצאנו שכל לשון שקיעה היינו שקיעת גוף החמה. והוא באמת ביאר טעם אחר במה שמתענים עד צאת הכוכבים.

והגר"מ"ט שם הביא גם מסוגיא דפסחים (נד:) שמבואר שם ששאר תעניות ספיקם מותר, והיינו בין השמשות. ודבר זה מבואר היטב אי נימא שחיוב התענית הוא רק עד תחילת שקיעה. אמנם בעיקר דבר זה כבר האריכו הראשונים ליישב הקושיא, ונאמרו בזה כמה דרכים, כגון מה שכתבו חלק מהראשונים שלא הותר אלא בין השמשות של עיולי יומא ולא של אפוקי יומא, ועוד [עיין שער הציון תקס"ב אות א]. סוף דבר כך נפסק להלכה שאין להקל לאכול בין השמשות. וגם מנהג ישראל תורה היא.

ואמנם הגר"מ"ט כתב גם לצרף שיטת הגר"א שלאחר ג' רבעי מיל יש מיד ג' כוכבים. אבל הלא לא מצאנו שנהגו כן בשום דבר, להקל להחשיב אז צאת הכוכבים, כש"נ לעיל. ואף אמנם שיש כאן גם צירוף השיטה שמצאנו להקל בין השמשות, וכן מצאנו מי שסמכו על זה להקל בשעת הדחק²⁰, אבל להקל בזה לכתחילה לא מצאנו.²¹

20 עיין אגרו"מ או"ח ח"ד סי' סב, ושבת הלוי ח"ו סי' עב.

21 ומנהג רוב הלוחות כמדר' הוא לציין הזמן של צאת הכוכבים לעינינו [וכן הוא בלוח של קרלין סטאלין]. אולם יצוין שיש לוחות שסמכו על דברי ספר 'זמנים כהלכתם' הנ"ל, וציינו זמן סיום התענית קודם צאת הכוכבים לעינינו. ולפלא שלא ציינו על כל פנים שזמן זה הוא לקולא, ולא כפי הנהוג מקדמת דנא.

הוכחות לפירוש הראשונים בלשון 'משתשקע'

יג. וכעת נביא ההוכחות לפירוש הראשונים בלשון 'משתשקע'.

הראיה הראשונה שהביא רבינו תם בספר הישר היא, מהא דאמרו לגבי חנוכה (שבת כא:): שזמנה 'משתשקע החמה', ושם ודאי הכוונה ללילה. ודבריו לא נתבארו כל כך מגליה שהכוונה ללילה. אולם עיין תוס' מנחות (כ: ד"ה נפסל) שביארו יותר, שעל כרחך הכוונה לסוף השקיעה, שהרי קודם לכן שרגא בטיהרא מאי אהני. ועוד אפשר, שכוונת רבינו תם היתה משום שכן היה המנהג הפשוט להדליק בזמן צאת הכוכבים. וכן פסק המחבר להלכה (תער"ב ס"א) לגבי חנוכה שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בסוף השקיעה, בצאת הכוכבים.²² [ורבים נוהגים כן להלכה, אף שלגבי שבת אין מחמירים כשיטת רבינו תם. ויש שתמהו בזה, הא כיון דקיי"ל כהגאונים שמשמשקע היינו תחילת השקיעה אם כן גם לגבי חנוכה כן. אבל כאמור נתבאר דזה אינו, דהא מנהגנו להמתין טפי מג' רבעי מיל מעיקר הדין, ועל כרחך משום שמפרשים 'משתשקע' לסוף השקיעה, ואדרבה מהא דנוהגים כן בחנוכה מוכח שכן הלכה, ש'משתשקע' היינו סוף שקיעה²³].

עוד הוכיח רבינו תם בספר הישר כפירוש זה, מסוגיא דזבחים (נו:): שאמרו שם שמחשבים בדם 'משתשקע החמה', והיינו דאם חישוב על הדם לזרקו לאחר שקיעת החמה הוה פיגול. ואי נימא שהכוונה מתחילת שקיעה, אם כן למה הוה פיגול, והרי עדיין לאו לילה הוא עד צאת הכוכבים. וכתב שזו ראייה גמורה היא ש'משתשקע' היינו סוף שקיעה, והיא צאת הכוכבים.

והנה בעניין זה יש אריכות דברים, ונכתוב בקצרה. כי הנה יש מהראשונים שחידשו שלעולם הדם נפסל מיד בתחילת השקיעה, אף על פי שעדיין יום הוא [לשיטת רוב הראשונים], ולפי זה מבואר לכאורה הא דמחשבים על הדם משמשקע שהכוונה מתחילת שקיעה. אבל רבינו תם לא פירש כן מפני כמה קושיות גדולות שיש על פירוש זה, וכפי שהאריך בזה בשאגת אריה (סי' יז).²⁴ וא"כ, שהדם אינו נפסל מיד בתחילת שקיעה, הרי על

22 והנה בביאור הגר"א (תער"ב ס"א) כתב, שבדברי הרשב"א והר"ן בשבת שם מבואר שזמן הדלקת נר חנוכה אינו בצאת הכוכבים אלא מעת תחילת בין השמשות, רק שנקטו שהכוונה לשקיעה שניה ולא בתחילת שקיעת גוף החמה מעינינו. והוא מבואר לפי מה שהבאנו בהערה לעיל דעת הרשב"א והר"ן ש'משתשקע' היינו סוף השקיעה היא לאחר ג' מיל ורביע, ולא בצאת הכוכבים, ולכן גם כשאמרו 'משתשקע' לגבי חנוכה היינו לאחר ג' מיל ורביע, שאז הוא לשיטתם סוף השקיעה.

אמנם אין לומר שכוונת הגר"א שלפי דבריהם הרי גם לדידן דנהגין כהגאונים יש לנו להדליק מיד בתחילת בין השמשות שלנו, כמו שלדידהו יש להדליק בתחילת בין השמשות ידיהו. כי הרי אין שום סיבה לומר שיש חיוב להדליק בתחילת בין השמשות, דאטו משום ספק בין השמשות צריך להדליק בתחילה, הלא אדרבה אי משום הא היה ראוי להמתין לצאה"כ כדי שיהא ודאי היום הבא. אלא דהם סבירא להו בכוונת הגמרא שהזמן הראוי להדלקה הוא בסוף השקיעה, וסבירא להו שסוף השקיעה הוא ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים.

ואמנם הגר"א עצמו כתב שיש להדליק בתחילת שקיעת החמה, כשיטתו שלשון 'משתשקע' היינו תחילת שקיעה, ולא סוף שקיעה. אבל ודאי דעת רוב הראשונים שלשון 'משתשקע' היינו סוף השקיעה.

23 וגם כאן יש לציין את מנהגו של החזו"א להדליק כעשרים דקות לאחר השקיעה, ודלא כפירוש הפשוט לפי הגאונים שמשמשקע היינו תחילת שקיעה. וכן יש עוד גדולי עולם שנהגו כעין זה, כרבע שעה וכדומה. וזמן זה מתאים עם שיטת הראשונים שזמן ההדלקה הוא ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים, כש"נ בהערה הקודמת.

24 ואמנם אין להאריך להביא כל ראיותיו, אבל נביא ראייה אחת ברורה שהביא מהא דהוריות (ד), דשם מבואר להדיא שמי שהביא כפרתו בין השמשות הרי זה ספק אם נתכפר לו או לא. עיין שם. והנה אם נפסל בתחילת בין השמשות הרי אין זה ספק אלא ודאי שלא נתכפר. והיא קושיא עצומה על דברי התוס'. רצ"ע.

כרחק מה שאמרו שמחשבים בדם משתשקע היינו מסוף השקיעה. והיינו צאת הכוכבים, דקודם צאת הכוכבים נהי דבבין השמשות הוה ספק, אבל בלשון הברייתא 'מחשבים' משמע שחל פיגול בוודאי. וגם עיין שם דתני לה בהדי הא דמחשבים באימורים שמחשבים בהם משיעלה עמוד השחר, ושם הרי זה בתורת ודאי. וזוהי הראיה הברורה שהביא רבינו תם שלשון 'משתשקע' היינו צאת הכוכבים.

והנה רבינו תם פירש רק שלשון 'משתשקע' היינו סוף שקיעה, ו'משקיעת החמה' היינו תחילת שקיעה. אבל שאר לשונות שנאמרו בזה, כגון 'בשקיעת החמה' או 'שקעה חמה', לא נתפרש בדברי רבינו תם האם הכוונה לתחילת שקיעה או לסוף שקיעה. אבל בדברי רבינו תם בספר הישר שנקט שהדם אינו נפסל מיד בתחילת שקיעה מוכח שלא רק הלשון 'משתשקע' היינו סוף שקיעה, דהא לגבי הא דהדם נפסל אמרו (זבחים נו.): 'מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה', ולפי רבינו תם על כרחך הפירוש סוף שקיעה. אלא שיש לבאר ההבדל בזה בין הלשונות.

והנראה לבאר בזה, כי שקיעת החמה לעולם הכוונה לכל משך זמן השקיעה, שהרי לפי רבינו תם והראשונים השקיעה יש לה משך זמן, רק שכשאמרו 'משקיעת החמה' הכוונה לכל משך הזמן מתחילתה, ואילו כשאמרו 'משתשקע' היינו שכבר שקעה לגמרי. ואם כן יש לומר שגם כשאמרו שהדם נפסל 'בשקיעת החמה' הכוונה שעל ידי שקיעת החמה נפסל הדם, והיינו על ידי שעבר כל זמן שקיעת החמה. ורק כשהלשון היא 'משקיעת החמה' בזה הכוונה מתחילת שקיעה.

ואכן כבר הוכיחו התוס' במנחות (כ: ד"ה נפסל) שגם בשאר לשונות הכוונה לסוף השקיעה. וראיות אלו הם גם כן ראיות ברורות לעיקר פירוש הראשונים ש'משתשקע' היינו סוף שקיעה, כי לפי הגאונים אין מקום לחלק בזה בין הלשונות, שהרי כיון שלשון שקיעה היינו שקיעת גוף החמה מעינינו אם כן הרי אין בזה משך זמן כלל, ועל כרחך כל הלשונות של שקיעה מתפרשים על שקיעת גוף החמה, ורק לפי פירוש רבינו תם ושאר ראשונים שהשקיעה יש לה משך זמן יש לחלק בזה בין הלשונות, וכש"נ. ונביא כאן ראיות אלו שכתבו התוס', אשר כאמור הם ראיות גדולות לפירוש זה.

בנוזיר (טז.) מביאה הגמרא דוגמא של זבה שראתה בשלשה ימים בלי הפסק של תחילת יום או של סוף יום בינתיים [ליישוב לדעת ר' יוסי דמקצת היום ככולו היכי משכחת זבה גמורה עיי"ש]: 'דחזיא תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה'. והכוונה בזה, שראתה בסוף היום הקודם ובתחילת היום הבא בלי הפסק בינתיים. והנה הרי שם הכוונה סמוך לצאת הכוכבים שאז הוא תחילת היום הבא, ואמרו סמוך ל'שקיעת החמה' [ואולי יש לדחוק ולפרש שראתה מזמן סמוך לתחילת שקיעת החמה עד צאת הכוכבים, אבל אין הלשון מיושב לפי זה, שהיה לו לפרש גם עד מתי ראתה, והלשון לא משמע שבה לפרש רק זמן תחילת הראיה].

ראיה נוספת הביאו התוספות מההיא דמנחות (לו:): 'אמר רבי אלעזר, כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה'. ושם לעיל מינה מפורש שבין השמשות הוה ספק לעניין זה. ודוחק לומר שכוונתו שעובר רק מספק.

וראיתי בספר סדר זמנים (להגרי"א חבר, סי' ה) שכתב ליישב, דלפי הגר"א שמתחילת השקיעה הוא בין השמשות, אם כן יש לפרש הא דאמרו שהדם נפסל בשקיעת החמה הכוונה שהוא נפסל מספק, מצד דהוה ספק לילה. ומבואר שפיר מה שאמרו בהוריות שספק אם נתכפר לו. אבל כאמור למעלה, הרי בהא דאמרו דמחשבים משמע להדיא שהכוונה בתורת ודאי, וגם מדמחתינן לה בחדא מחתא עם הא דמחשבים באימורים משיעלה עמוד השחר, ששם הוא ודאי בתורת ודאי, הרי מבואר שהכל בתורת ודאי.

ועוד הוכיחו התוס' מהא דאמרו בתענית (יב.): 'כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמה תענית'. ומבואר דדי בשקיעת החמה, 'ומנהג אבותינו תורה היא שהכל נוהגין עד צאת הכוכבים'. הרי שהלשון 'שקעה עליו חמה' הכוונה לסוף השקיעה.²⁵

הרי נתבאר לנו שלשון שקיעת החמה בדברי חכמים אין הכוונה לשקיעת גוף החמה מעינינו, אלא הוא כינוי לזמן סוף היום כשנעשה חשכה. כי שקיעת אור החמה היא המביאה את החשכה. ומה שאמרו כאן 'משתשקע כל זמן שפני המזרח מאדימים', היינו בחלק האחרון של שקיעת החמה כשפני המזרח מאדימים [ואין צריך שזמן זה יהא מועט ביחס לכל אורך השקיעה, אלא כיון שהוא החלק השני והאחרון של השקיעה שייך לומר 'משתשקע'].

יישוב קושיית היראים

יד. והנה ידועה קושיית היראים על פירושו של רבינו תם ש'משתשקע' היינו סוף השקיעה, מהא דאיתא בבבא מציעא (פח.): 'משיפקסו, עד שיפקסו מיבעי ליה, אי תנא עד שיפקסו הוה אמינא עד דגמר לפיקוסייהו, קא משמע לן משיפקסו, מכי אתחולי פיקוסייהו'. הרי מפורש שלשון זו משמע מתחילה ולא מסוף. והיא תימה גדולה לכאורה על פירושו של רבינו תם וכל הראשונים דנקטו כוותיה.

ונראה ליישב דבריהם, דשאני פיקוס שהוא פעולה [בפרט לפמש"כ הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ח) דקאי אבעה"ב], ובזה אמרינן דכיון דנאמר בלשון 'משיפקסו' משמע מתחילת פעולת הפיקוס. אבל שקיעת החמה הלא אינה פעולה של החמה, אלא היא היעלמותה של החמה, וכאילו אמרו 'משתיעלם החמה', ובזה שפיר יש לומר דלא משמע מתחילת שקיעתה והיעלמותה, אלא מאז שהיא שקועה ונעלמה כבר. מה שאין כן לשון 'משיקיעת החמה' דשפיר משמע מתחילת אורך זמן השקיעה.

ביאור מרווח בסוגיא דשבת (לד:) לפירוש הראשונים

טו. גם סוגיא זו עצמה, בשבת (לד:), מתיישבת טפי לפי פירוש זה של רבינו תם והרבה ראשונים, ומתיישבים בזה כמה קושיות ודחוקים שיש לפי פירוש הגאונים בסוגיא.

כי הנה הכי שנינו התם בברייתא: 'איזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר, כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר, בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו'.

והנה לפי הגאונים בין לפי רבי יהודה ובין לפי רבי נחמיה תחילת זמן בין השמשות הוא בתחילת השקיעה, ונחלקו בסוף זמן בין השמשות, האם לאחר חצי מיל, או משהכסיף העליון והשוה לתחתון.

ובשיטת רבי יוסי הסתפקו להלן בגמרא (לה.) האם בין השמשות דרבי יוסי [כהרף עין] הוא בתוך זמן בין השמשות דרבי יהודה, בסופו, או לאחר דשלים בין השמשות דרבי יהודה מתחיל בין השמשות דרבי יוסי.

וצריך עיון למה פשוט לה לגמרא שזמנו של רבי יוסי סמוך לזמן סוף בין השמשות דרבי יהודה, ולא סמוך לסוף זמנו של רבי נחמיה, והרי דברי רבי יוסי הובאו בברייתא לאחר דברי רבי נחמיה ולא לאחר דברי רבי יהודה שהובאו קודם לכן. וגם עיקר הדבר יש לעיין למה לא

25 ובספר 'בינת עתים' להגרא"צ שרייבער שליט"א (עמ' כה), הביא עוד ראיות ודוגמאות רבות לכך בדברי חז"ל שלשון 'שקיעת החמה' הכוונה לזמן כניסת הלילה שהוא בצאת הכוכבים, עיין שם ותמצא נחת.

פירש רבי יוסי את דבריו אימתי סוף זמן בין השמשות, והרי לכאורה אפשר לפרש דבריו גם לזמנים אחרים בכל משך זמן בין השמשות.

ובדעת רבי נחמיה שבין השמשות כחצי מיל, עיין להלן בגמרא (לה.): 'אמר רבי חנינא, הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה'. וצריך עיון מהו 'הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה' והרי ביאר שיעור ברור בזה, מתחילת שקיעה עד שיעור חצי מיל, ואין לך שיעור ברור מזה.

ובעיקר דברי רבי חנינא, עיין רש"י (ד"ה כרמל) שפירש כי בא לבאר אימתי מתחיל הלילה לפי רבי נחמיה, ואמר שלאחר שיעלה הוה לילה. אולם התוס' הקשו עליו דמהא דנקט טבילה משמע דבא לומר דטבילה מעלייתא היא, והביאו התוס' דברי הירושלמי בברכות (א, א) שבאמת מפורש שבא לומר דעלתה לו טבילה כיון שהיתה ביום. ולפי זה ביאר דברי רבי חנינא היינו שבא לפרש אימתי הוא תחילת זמן בין השמשות לפי רבי נחמיה.

וצריך עיון, הרי רבי נחמיה אמר להדיא אימתי מתחיל הזמן, והוא 'משתשקע החמה', ואטו רבי חנינא בא לתת סימן לזמן שקיעת החמה. והרי איירינן הכא שטובל בים הגדול של ארץ ישראל, שהכרמל על שפת הים הוא ושם הרי רואים להדיא זמן שקיעת החמה בים.

אכן לפי פירוש רבינו תם בספר הישר [וכפי שנקטו עוד הרבה ראשונים] הרי מתפרש כל זה היטב. שהרי לפירושם לא פירש רבי נחמיה כלל אימתי הוא תחילת זמן בין השמשות, שהרי הלשון 'משתשקע' היינו סוף השקיעה, וגם אין הכוונה סוף השקיעה ממש, דהא סוף השקיעה היינו צאת הכוכבים, אלא כמו שפירש רבינו תם שם בדעת רבי יהודה, שכיון שאמר 'משתשקע כל זמן שפני מזרח מאדימים', הרי הפירוש הוא בפרק הזמן האחרון של השקיעה, כמו כן לפי רבי נחמיה הכוונה לחצי מיל האחרון של השקיעה, שזהו זמן בין השמשות לפי דבריו.

והיינו שבאמת הברייתא לא באה לבאר כלל את סוף זמן בין השמשות, כי יש לומר דזה היה פשוט לברייתא מתי הוא סוף הזמן, והיינו כשחשכה [כשהכסף העליון והשוה לתחתון], וכל הנידון הוא מאימתי הוא בין השמשות, דרבי יהודה אמר מזמן שפני מזרח מאדימים, ורבי נחמיה אמר מעת שיעור חצי מיל קודם שחשכה.²⁶

ולפי זה מבואר מה שאמר רבי חנינא 'הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה', כי נהי אמנם שיודעים אנו שהזמן הוא חצי מיל האחרון של שקיעת החמה, אולם זהו רק לידע באופן כללי מהו זמן בין השמשות, אבל כאשר האדם רוצה לידע עכשיו בשעת בין השמשות אימתי הוא הזמן, הנה לפי רבי נחמיה אינו יודע אימתי הוא מתחיל, כי הרי עדיין עומד קודם שחשכה ואינו יודע מאימתי להתחיל שיעור הילוך חצי מיל למפרע. ורק לפי רבי יהודה אנו יודעים שהוא מזמן שיש אדמימות. ולזה אמר רבי חנינא, הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, ויטבול וכו', היינו שזמן תחילת בין השמשות הוא לאחר שיעור של ירידה בהר והטבילה בים מאותה שעה שמניח החמה בראש הר הכרמל.

וכן מבואר לפי זה מה שפשוט לה לגמרא שזמנו של רבי יוסי היינו בסוף זמנו של רבי יהודה, כי כאמור בזה לא נחלקו כלל מתי הוא סוף הזמן, והיינו כשחשכה, ורק שרבי יוסי אמר שבין השמשות הוא כהרף עין²⁷, ובזה הסתפקו האם הכוונה בתוך זמנו של רבי יהודה [וכן של רבי נחמיה] או מיד לאחר זמן זה. ופשוט.

26 עיקר פירוש זה, שרבי נחמיה איירי בתחילת זמן בין השמשות, ולא בסופה, שמעתי מידידי הג"ר אורי הולצמן שליט"א.

27 ובביאור שיטתו של רבי יוסי, מהו כהרף עין, ובדברי הראשונים בזה, נת' בעז"ה במק"א, ואכה"מ.

אכן בעיקר פירוש זה, שתחילת בין השמשות דרבי נחמיה אינו באותו זמן של תחילת בין השמשות לרבי יהודה, עיין תוס' (ד"ה וירד בסוה"ד) דלא משמע כן. אבל מצאתי באור זרוע (ח"ב הל' ער"ש סי"ד) שכבר כתב כנ"ל, שלא נחלקו כלל בסוף בין השמשות, רק בתחילתו. וז"ל: 'וכן הלכה דבשלשה כוכבים בינונים הוי לילה לכל דבר וכו', ורבי יהודה ור' נחמיה ור' יוסי דאפליגו בבין השמשות ס"פ במה מדליקין מודו כולהו דבשלשה כוכבים בינונים הוי לילה, אלא שרבי נחמיה סובר חצי מיל קודם הראות כוכבים בינונים ספק אם היתה לילה אם לאו' וכו'.

ראיות נוספות לפירוש הראשונים בסוגיין

יז. והנה להלן בגמרא (לה:): 'אמר ליה רבא לשמעיה, אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא'. ולפי הגאונים יש לעיין מהו שאמר להם רבא 'אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן', והרי אין זה כלל 'שיעורא דרבנן', אלא שיעור ברור של שקיעת גוף החמה מעינינו. ואף שאפשר שלא ידעו היטב אימתי הוא זמן שקיעת גוף החמה, אבל הו"ל למימר אתון דלא קים לכו אימתי שקיעת החמה.

אכן לפירוש הראשונים מבואר היטב, כי באמת אין זמן ברור של תחילת בין השמשות, דלא תליא בעצם שקיעת גוף החמה מעינינו, אלא בין השמשות מתחיל מזמן שפני המזרח מאדימים, וזהו 'שיעורא דרבנן'. ולכן אמר להם שיקדימו להדליק קודם שקיעת גוף החמה. עוד אמרו בגמרא (לה:): 'אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב, אמר ליה והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין' וכו'. ופירש"י (ד"ה דאוי): 'מביט ערב שבת לראות אם יש שם אדמומית חמה'. וכוונתו לכאורה, לראות עם יש עדיין אדמומית חמה והוה יום או שאין כבר והוה לילה. ולכאורה צריך עיון, למה לא הביטו לרקיע לראות אם יש ג' כוכבים.

וכתב הגר"א (סי' רסא) שכדי לידע זמן צאת ג' כוכבים בינונים צריך בקיאות גדולה, ולכן הסתכלו על האדמימות. וצריך ביאור למה צריך בקיאות גדולה לזה דאטו לא ידעו מה הם כוכבים בינונים [והלא באמת אין כוכבים רבים שנראים ביום]. ואם כוונתו משום דאזלינן בתר ראיית בקיאים גדולים, ולא בתר ראיית רוב בני אדם, ולכן לא ידעו אימת הוא זמן צאת הכוכבים, הנה עיין בירושלמי ריש ברכות שמבואר שכל אדם אם הוא רואה שני כוכבים ועושה מלאכה מביא אשם תלוי, ולכאורה היו יכולים לדעת שבאותו זמן שאדם רגיל רואה שני כוכבים, הבקיאים רואים כבר שלושה כוכבים, ומדאזלינן בזה בתר ראיית כל אדם משמע שבזה נקבע דין צאת הכוכבים.

אכן לפי פירוש הראשונים הרי מבואר היטב, כי באמת מה שהסתכל רבא על פני המזרח היינו כדי לידע אם התחיל כבר זמן בין השמשות, שזהו עיקר הנידון בכל הסוגיא כמו שנתבאר, וזהו 'שיעורא דרבנן'. אבל אין הכי נמי לידע סוף זמן בין השמשות שפיר אפשר לראות שלושה כוכבים.

הרב יעקב לויפר

פ"א רפה בלשון ישמעאל במשנת ראב"ע גלגולה של טעות

פירוש ראב"ע לתורה, ככל שאר חיבוריו, כתוב בלשון קצרה וחדתית. דבר העושה את חיבוריו קשים להבנה, ומצריך פירוש לפירושו וזהירות בהבנת מילותיו.¹ 'לשון ערומים' זו שגורה בקולמוסו של ראב"ע גרמה גם לדבר נוסף: שגיאות רבות שנפלו בפירושו על ידי מעתיקים או מהדירים שלא הבינו את הכוונה, ועקמו וסירסו את דבריו. במאמר זה יידונו שתי דוגמאות ממין זה, שגרמו לחוקרים בעלי שם לייחס לראב"ע דברים שמעולם לא אמר.

אם עוד רבות בשנים

בפרשת בהר (ויקרא כא) עוסקת התורה בדיני גאולת נכסים על ידי בעליהם, כגון מכירת קרקע, או המוכר עצמו לעבד. לגבי זה האחרון מפרטת התורה כיצד הוא פודה את עצמו אם השיגה ידו או יד קרובו לשלם כסף לקונה עבור יתרת השנים שנותרה לו לעבוד.

(ג) וְחָשַׁב עִם קִנְיָהּ מִשְׁנַת הַמָּכָרוֹ לֹא עַד שְׁנַת הַיָּבֵל, וְהָיָה כֶּסֶף מִמֶּכְרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים, כִּימֵי שְׁכִיר הָיָה עִמּוֹ: (נא) אִם עוֹד רַבּוֹת בְּשָׁנִים לְפִיָּהֶן יֹשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: (נב) וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בְּשָׁנִים עַד שְׁנַת הַיָּבֵל וְחָשַׁב לֹא כָּפִי שָׁנָיו יֹשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ:

על פסוק נ"א מעיר ראב"ע כך:

ו"ו 'אם עוד רבות בשנים, ואם מעט נשאר בשנים' - כפ"א רפה בלשון ישמעאל. והטעם, בין היות השנים הנשארות רבות או מעטות, לפיהן ישיב גאולתו על כסף מקנתו כן יחשב לו.

המונח "פ"א רפה בלשון ישמעאל" שגור בכתבי ראב"ע, ובדרך כלל הוא בא לתאר ו"ו שתפקידה אינו כו"ו חיבור רגילה אלא כעין מקף המפסיק בין שני חלקי משפט ויוצר ניגוד ביניהם.² דוגמא מובהקת מספר יהושע (ג, ג): "וַיֵּצְאוּ אֶת הָעָם לְאֹמֶר: כִּי־אֲתֹכֶם אֶת אֶרֶץ בְּרִית ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְהַכְּהִנִּים הַלְוִיִּם נִשְׁאָיִם אִתּוֹ, וְאַתֶּם תִּסְעוּ מִמֶּקוֹמְכֶם וְהִלַּכְתֶּם אַחֲרָיו". בעברית ימינו היינו מנסחים זאת כך: "כשתראו את ארון ה' נישא על ידי הכהנים - סעו ממקומכם ולכו אחריו", או: "כשתראו את הארון נישא - אז תסעו ממקומכם". התפקיד של הו"ו הוא ליצור בדיוק את האפקט הזה: ניגוד בין שני חלקי המשפט, ההיפך הגמור מתפקיד החיבור.

דוגמא נפוצה מאוד לו"ו זו היא תבנית הניסוח של העונשים בתורה, כמו פי כל אכל חמץ - וּנְכַרְתָּהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל (שמות יב, טו). הו"ו של וּנְכַרְתָּהּ היא כפ"א רפה בלשון ישמעאל. שכן אם נתרגמה לשפתינו המדוברת נאמר זאת כך: 'כל מי שיאכל חמץ - יכרת'. וכן: 'וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים - וּמֵת הַנֶּבִיא הַהוּא' (דברים יח, כ).

1 ראה מאמרי שנדפס ב'העמיקן' גליון תשרי תש"ע, בו קבלתי על כך שהפירוש שנבחר ללוות את ראב"ע במהדורות 'מקראות גדולות' הוא פירוש אבי עזר - שמכל הפירושים שנכתבו על ראב"ע אפשר לזכותו בתור הפירוש הגרוע ביותר.

2 אודות ו"ו יחודית זו נכתבו כמה וכמה מאמרים ששנים מהם יוזכרו להלן, וגם אני הקטן זכיתי לכתוב עליה במאמרי 'וא"ו יתירה' שנדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון קטז עמ' קטו). ומאמר 'יהי לי לישועה' שנדפס במוסף התורני של 'המבשר' גליון פרשת בשלח תשע"ה.

הו"ו במשפטים כגון אלו מכונה בפי המדקדקים גם "ו"ו הבאה לתשובת התנאי", שכן המשפטים האלו בנויים במתכונת של 'אם יהיה כך וכך - והיה כך וכך'. כמו "וְהָיָה עָקֵב תִּשְׁמָעוֹן וְשִׁמְרָה ה' אֱלֹקֶיךָ לְךָ אֶת הַבְּרִית" (דברים ז, יב). כך אומר ר' יונה אבן ג'נאח בספר השרשים שלו ערך אֵם: "תהיה אֵם לתנאי, ותבוא תשובתה ברוב המקומות בוא"ו - אם תהיה התשובה בפועל חולף [פועל עבר]. כמו 'וְאֵם לֹא תִשְׁמָעוּ אֲלֵינוּ לְהַמּוֹל - וְלִקְחָנוּ אֶת בְּתוּלָה וְהִלְכָנוּ' (בראשית לד, יז), וכן 'וְאֵם מִן הָעוֹף עָלָה קָרְבָנוּ לָהּ - וְהִקְרִיב מִן הַתְּרִים' (ויקרא א, יד) וכו'. וכל אלה הואו"ן אשר זכרנו שהם תשובת התנאי, ענינם הפ"א הרפה בלשון הערבי.³

לאור הדברים האלו קשה מאוד להבין את כוונת ראב"ע כאן, שהרי המשפט "ואם מעט נשאר בשנים" הוא ו"ו חיבור רגילה ואין לו כל ענין לפ"א הערבית. דווקא הו"ו של 'וחישוב לו' היא סוג כזאת של פ"א ערבית, וכך אכן היא מופיעה בתפסיר רס"ג: "ואן בקי מנהא קליל אלי סנה אלאטלאק - פליחסבה"; המילה 'פליחסבה' [ויחשב אותו] היא המקבילה ל'וחישוב לו' והיא פותחת בפ' ערבית. אבל הו"ו של 'ואם' הפותחת את הפסוק מתורגמת בתפסיר בו"ו רגילה, 'ואן'.

דבר זה הביא את החוקר ר' יהודה רצהבי, במאמרו "פ"א בלשון ישמעאל בכתובי מקרא"⁴ לחדש משמעות חדשה של ו"ו-פ"א-ערבית אליבא דראב"ע, והיא 'בין ובין'.⁵ כלומר: ראב"ע קורא את הפסוקים נ' ונ"א כמשפט אחד: בין אם רבות בשנים ובין אם מעט נשאר בשנים... והו"ו של 'ובין' היא היא כפ"א רפה בלשון ישמעאל.

לצערי אינני בקיא היטב בלשון הערבית, ודאי לא זו הספרותית, אבל לא מצאתי משמעות זו בשום מקום אחר, לא אצל ראב"ע, וגם לא אצל ריב"ג שמפרט דקויות נוספות של הפ"א הרפה.⁶ ואף לא במילון מילסון המונה שמונה גווני משמעות של הפ"א הערבית. ובנדון דנן חזקה עלינו עדותו של פרופ' רצהבי עצמו, הכותב שם "לא מצאתי מקבילה ערבית למשמעות זו". ואפשר להוסיף ולשאול: אם זו כוונת ראב"ע, מה לו להביא ממרחק לחמו מן הפ"א הערבית? הרי ו"ו במשמעות 'או' היא דבר ידוע ומפורסם, שכבר נחלקו בו התנאים. ברייתא מפורשת מובאת בכמה מקומות בתלמוד (כגון סנהדרין סו, א) "אשר יקלל את אביו ואת אמו - אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו, אמו שלא אביו מניין? תלמוד לומר אביו ואמו קלל דמיו בו אביו קילל, אמו קילל, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדו". ובכן, לדעת רבי יונתן הו"ו של 'ואת' יכולה להתפרש גם במשמע 'או'.

במקרים כגון אלו תמיד כדאי לברר את הנוסח. ובכן - למעשה הנוסח שלפנינו הוא יציר כפיהם של מדפיסים מתקופה די מאוחרת, ומיד נבין מדוע הם שינו את הנוסח.

הנוסח של כמעט כל כה"י, וכן הדפוס הראשון והבאים בעקבותיו הוא כך:

3 ריב"ג מוצא גווני נוספים של ו"ו זו בלשון המקרא. יעויין ברקמה מהד' וילנסקי עמודים סג-סד. אבל המשמעות הזאת היא המשמעות העיקרית, ורוב דוגמאות ראב"ע בחיבוריו מכוונות לזה. למעט כמה סתומות. ועוד שני מקרים שנעסוק בהם במאמר זה.

4 מחקרים בעברית ובלשונות שמיות לזכרו של יחזקאל קוטשר, עמ' 14 סעיף ב.

5 בעקבותיו כתב כך גם תלמידו ד"ר אליעזר שלוסברג במאמרו "פ"א רפה בלשון ישמעאל בפרשנות ימי הביניים" שהתפרסם ב'טללי אורות' ז' עמ' 72 סוף סעיף ג'. גם ר' אברהם מאיר גלאנצר כותב בספרו 'מעייני אגם' (עמ' רנד) שפירוש הו"ו בפסוק דנן הוא "או - או" (מראה המקום שם שגוי, ונכתב בטעות ויקרא נא, נב). אינני יודע אם הוא ראה את דברי רצהבי.

6 ראה בהערה 3.

וי"ו 'ואם עוד רבות בשנים' - כפ"א רפה בלשון ישמעאל. והטעם, בין היות השנים הנשואות רבות או מועטות לפיהן ישיב גאולתו על פי מקנתו, כן⁷ יחשב לו

לפני שננסה להבין את פירוש דברי ראב"ע - קל לראות מה הציק למי ששינה את הנוסח: ראב"ע מדבר על ו"ו שאינה נמצאת לפנינו במקרא, שכן לשון הכתוב הוא "אם עוד רבות בשנים", ולא 'ואם'. ר' שמואל מוטוט, ממפרשי ראב"ע הקדומים, כבר נטרד בשאלה זו, וכתב "בכל הספרים המדויקים שלנו לא נמצא וי"ו, ואולי בספר זה החכם היה כך".

שלושה מפרשי ראב"ע אחרים, 'עזרה להבין', 'בן ימיני' ו'הואיל משה באר' רצו להגיה את דברי ראב"ע ולטעון שהמינוח פ"א רפה בלשון ישמעאל, מתייחס אל הו"ו של 'וחישוב לו', שהיא אכן סוג כזה של ו"ו, כפי שהבאנו לעיל מתרגום רס"ג. היחיד שמסביר כיצד יש להגיה את דברי ראב"ע הוא בעל 'בן ימיני', הכותב בפסוק נ"א, כך [השינויים שעשה מודגשים]:

יש כאן שיבוש בדפוס בערלין, וצריך תקון. וכצ"ל: (נא) אם עוד רבות בשנים, ואם מעט נשאר בשנים, והטעם - בין היות השנים הנשואות רבות או מועטות: לפיהן ישיב גאולתו - על כסף מקנתו: (נב) וחשב לו - וי"ו וחשב כפ"א רפה בלשון ישמעאל. והטעם - כן יחשב לו⁸:

בן ימיני עדיין לא העלה בדעתו לומר שהו"ו של 'ואם מעט' היא היא הפ"א הערבית, אלא העביר את הערת ראב"ע אודות הפ"א הערבית לו"ו של 'וחישוב לו'. זולת זאת הוא הוסיף את המילים 'ואם מעט נשאר בשנים' בפסוק נא, וכך יצא שראב"ע מסביר - בלי קשר לפ"א הערבית - שהכוונה ב'אם עוד רבות בשנים' / ואם מעט נשאר בשנים' היא שבין אם השנים הנשואות רבות או מועטות יחולק הכסף לפי מספר השנים.

אינני יודע בדיוק מי היוצר של הנוסח המופיע בדפוסים כיום. אולם נראה שנוסח זה בנוי על הגהתו של 'בן ימיני', ומאמץ את הרעיון של הוספת המשפט "ואם מעט נשאר בשנים" לתוך הטקסט. אלא שבשונה מ'בן ימיני' - הגהה זו משאירה את המשפט "כפ"א רפה בלשון ישמעאל" במקומו המקורי. המהדורה הראשונה שהנוסח הזה מופיע בה היא כנראה מהדורת 'מחוקקי יהודה' של ר' יהודה ליב קרינסקי (וילנא תרפ"ח). ור' אשר וייזר, במהדורת מוסד הרב קוק, אימץ את הנוסח הזה, וכתב שגם במקראות גדולות מהדורת פיטרקוב⁹ גורסים כך. התוצאה היא שראב"ע כביכול בא לומר שהו"ו של 'ואם מעט' - שפירושו 'או מעט', היא היא פ' רפה בלשון ישמעאל. אולם נוסח זה הוא חידוש של מהדורת מחוקקי יהודה ותו לא.¹⁰ והוא גם מוקשה מתוכו, כי אם ראב"ע בא לטפל בו"ו של 'ואם מעט' - לשם מה הוא מצטט את הפסוק 'אם עוד רבות' שלפניו? ואכן, במקראות גדולות מהדורת 'הכתר' החזירו הנוסח הישן למקומו. וכן במהדורות מקראות גדולות של 'עוז והדר', ומהדורת 'דעת עזרא' של הרב נחמיה שינפלד.¹¹

ובאשר לו"ו שאינה קיימת במסורה שלנו, כבר שיערו ר"ש מוטוט ור' יצחק שרים (באר יצחק) שבידי ראב"ע היתה מסורת הגורסת ו"ו, וגדולה מזאת מצינו בפסוק "אֵת פֶּלֶאֶשׁר אֶצְנָה אוֹתָךְ" (שמות כה, כב) שמרש"י, ראב"ע וחזקוני רואים שבספריהם היה כתוב 'ואת כל

7 הדפוס הראשון וחלק מכה"י גורסים 'וכן'.

8 את לשון בן ימיני העתיק רש"י נעטטער בפירושו על ראב"ע במהדורת מקראות גדולות שלו, וינה תרי"ט.

9 לא ידועה לי שנת ההדפסה.

10 רק כתב-יד אחד גורס משהו דומה, והוא כ"י סנט פטרבורג I.24 הגורס: וי"ו ואם מעט נשאר בשנים - כפ"א רפה בלשון ישמעאל.

11 בשתי המהדורות האחרונות זכיתי להשתתף בעריכת הביאור, ויעויין שם.

אשר אצוה אותך, וראה מנחת שי שם, ואף שם מציע ראב"ע פירוש לו"ו הזאת [אם כי לא באופן של פ"א רפה]. הרי לנו מקרה מפורש של ו"ו הנמצאת במסורתם של ראשונים, ואינה ידועה לנו. הד אפשרי למסורת זו נמצא במסורה קטנה לפסוק דנן, המציינת "אם - ז' ראשי פסוקים בסיפרא", כלומר: שבעה פסוקים יש בספר ויקרא המתחילים במילה 'אם'. אפשר שמסורה זו צויינה בפסוק דנן גם כדי להוציא מגירסה אחרת שהוסיפה ו"ו בתחילת הפסוק.¹²

ויצויין שגם בתפסיר רס"ג על פסוק דנן מתורגם 'אם עוד רבות בשנים' - "פֶּאֶן בְּקִי מִן אֶלְסִינִן פְּתִיר" [ואם נשאר מן השנים הרבה] ומילת 'פֶּאֶן' המקבילה ל'ואם' מופיעה עם פ"א ערבית! מלשון רס"ג אמנם אין ראייה שהוא גרס 'ואם' בלשון המקרא, אבל הוא משתמש בתרגומו בפ"א ערבית, מה שאומר שגם הוא הבין שיש כאן צורך בפ"א ערבית, ומסתבר שראב"ע מתכוון בדיוק אותו הדבר.¹³

פירוש ראב"ע לפסוק

ענה ננסה להבין את עצם דברי ראב"ע. די ברור שהוא בא לפתור כאן שני קשיים. האחד, קושי הו"ו היתירה לפי המסורה שהיתה לפניו.¹⁴ והשני הוא סתירה לכאורה בלשון הכתוב שלפי פשוטו בא לומר רק דבר אחד: הפדיון יהיה לפי מחיר הקניה מחולק במספר השנים שבין הרכישה ליובל, כפי שעולה כבר מפסוק נ: "וְחָשַׁב עִם קְנָהוּ מִשְׁנֵת הַמָּכָר לֹו עַד שְׁנַת הַיָּבֵל, וְהָיָה כֶסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שְׁכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ". הרי אומר: יש לחלק את כסף הממכר במספר השנים שיש מהמכירה ועד היובל, וכפי שמסביר רש"י בסגנונו הבהיר: "כשבא ליגאל ידקדק בחשבון לפי המגיע בכל שנה ושנה ינכה לו הגוי מן דמיו; אם היו עשרים שנה משנמכר עד היובל, וקנאו בעשרים מנה, נמצא שקנה הגוי עבודת שנה במנה. ואם שהה זה אצלו חמש שנים ובא ליגאל, ינכה לו חמשה מנים, ויתן לו העבד ט"ו מנים, וזהו והיה כסף ממכרו במספר שנים".

אך משני הפסוקים הבאים משמע שיש שני אופני פדיון: האחד "אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאלתו מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ" (פסוק נא), והשני: "ואם מעט נשאר בשנים עד שנת היבל וחשב לו, כפי שניו ישיב את גאלתו". האם יש הבדל בין שני האופנים? ואם כן מהו?

חז"ל (קידושין כ, ב) עמדו על כך [ראה מלבי"ם ונצי"ב על אתר] ולכן פירשו שבאמת כוונת הכתוב לשני אופני פדיון: "נתרבה כספו - מכסף מקנתו, נתמעט כספו - כפי שניו". לא נכנס במסגרת זו לפירושה של חז"ל. מכל מקום ראב"ע - כרש"י ועוד מפרשים - אינו מפרש כך את הפשט, אלא לדעתו בא הכתוב לומר בדיוק את הדבר ההפוך: בכל מקרה הפדיון הוא לפי אותו החישוב: בין אם עוד רבות בשנים, או אם מעט נשאר בשנים, הפדיון יחושב לפי מספר השנים מחולק במחיר הרכישה, וזאת ישיב העבד עבור גאולתו. שינוי הלשונות בין הפסוקים אינו בא לומר שיש שני אופני פדיון, אלא הכתוב בנוי באופן של 'מושך עצמו ואחר עמו', שהוא סגנון שכיח מאוד במיוחד בקטעי השירה במקרא, אך לא רק. וראב"ע מציין במקומות רבים. נדגים זאת בפרק 'בצאת ישראל' שבהלל, שכל פסוקיו בנויים בתבנית זו

12 תודתי לרב יהודה זיבלר הי"ו שהעמידני על מסורה זו.

13 עד כדי שתתעורר הספק אולי ראב"ע כתב את פירושו לפסוק מן הזכרון, ולנגד עיני מחשבתו עמד דווקא תפסיר רס"ג ולא לשון הכתוב, ולכן דימה שהו"ו מופיעה בלשון הכתוב.

14 דווקא לפי הגהת 'מחוקקי יהודה' הו"ו של 'ואם מעט' היא ו"ו חיבור רגילה, ואין סיבה מיוחדת שראב"ע יתעכב עליה. גם לפי הצעת בן ימיני, הו"ו של 'וחשב' שכיחה מאוד, וראב"ע בדרך כלל עובר בשתיקה על ווי"ן כאלו.

"בצאת ישראל ממצרים / [בצאת] בית יעקב מעם לוועז.
היתה יהודה לקדשו / ישראל [היה] ממשלותיו"

ברור שישראל / בית יעקב / יהודה הן שמות נרדפים במקרה דנן, ולכן בעצם שיעור הכתוב - אם נפשיט ממנו את מחלצות השירה - הוא: בצאת בני ישראל ממצרים, עם לוועז, היו הם חלקו המקודש ותחת ממשלתו של ה'. כלומר, הפסוקים בנויים בתקבולת, כשכל חלק תורם את שלו לרעיון הכללי. באותו האופן בנויים פסוקים נ"א ונ"ב כאן, ונדגים זאת בטבלה הבנויה כך שהחלקים החוזרים על עצמם יבואו בשני טורים מקבילים, והחלקים של 'מושך עצמו ואחר עמו' יבואו בטור אחד:

| פסוק נא | פסוק נב |
|-----------------------|------------------------|
| אם עוד רבות בשנים | ואם מעט נשאר בשנים |
| עד שנת היכל - וחשב לו | |
| לפיהן ישיב גאלתו | כפי שניו ישיב את גאלתו |
| מכסף מקנתו | |

זהו מה שבא ראב"ע לבאר באומרו "והטעם [-התוכן, המשמעות]: בין היות השנים הנשארות רבות או מועטות לפיהן ישיב גאלתו על פי מקנתו, כן יחשב לו". דהיינו שיש לקרוא את שני הפסוקים כדבר אחד.

אפשר גם להבין מדוע רואה הכתוב צורך לציין ענין זה בהרחבה ובהדגשה יתירה.¹⁵ שכן היה מקום רב לתמחר את הפדיון באופן שונה, וכפי שכותב הספורנו כאן: במקרים שהעבד נרכש לצורך עבודה הדורשת התמקצעות ולימוד - לפעמים של שנים - נמצא שהשנים הראשונות מבחינת הקונה הן השקעה, והשנים המאוחרות יותר הן התגמול. וכשאנו כופים על האדון לקבוע מחיר אחד לכל השנים הוא מפסיד, היה מקום לומר שלפחות באופן כזה יש לתמחר את הפדיון כך שרוב הכסף יהיה תמורת השנים המאוחרות. לכן בא הכתוב להדגיש 'לא פלוג'! אי אפשר לתת את הדין לשיעורים, אלא תמיד יהיה מחיר קבוע. ואנו מחשיבים את הרכישה כעסקת שכירות: הקונה שכר את העבד למספר שנים, כל שנה באותו המחיר.

הפ"א הרפה בלשון ישמעאל

בנוגע לפ"א הערבית שלדעת ראב"ע נמצאת במשפט "[ו]אם עוד רבות בשנים", כבר הבאנו שרס"ג בתרגומו כאן מוסיף אותה, כך שברור שיש כאן מקבילה ערבית - דווקא כפי גירסת הדפוסים הישנים וכתבי היד. השאלה היא מה מקום יש כאן לפ"א ערבית. וכאן אביא את הצעת הפירוש של ידידי הרב יהודה זייבלד שתודתי נתונה לו בזה.

אחד מגווני הפ"א הערבית הוא העמדתה בראש משפט המבטא תוצאה של המשפט שקדם לו. לדוגמא: **اجْتَهَدَ فَفَجَحَّ**

15 'כימי שכיר יהיה עמו' שבפסוק נ', הפירוט שבפסוקים נא-נב, ושוב 'כשכיר שנה בשנה יהיה עמו' בפסוק נג. 16 הדוגמה לקוחה ממילון מילסון המביא שמונה גווני משמעות של הפ"א הערבית, זו המשמעות השניה.

הצבת פ"א בראש המשפט 'אם עוד רבות בשנים' הופכת אותו לתוצאה של המשפט הקודם "והיה כסף ממכרו במספר שנים כשני שכיר יהיה עמו". כלומר: מכיון שהחישוב הוא תמיד כסף הממכר מחולק במספר השנים ביחס אחד, לפיכך כתוצאה מכך - בין אם עוד רבות בשנים עד היובל, או אם מעט שנים נשארו, תמיד "כפי שניו ישיב את גאולתו".

הוי אומר: אכן משמעות המשפט 'אם עוד רבות' / ואם מעט נשאר' הוא 'בין אם כך ובין אם כך', אבל אין זה הפירוש של הפ"א הערבית אלא ההסבר שהיא מעניקה לתוכן הדברים.¹⁷ הפ"א הערבית קובעת ש'אם עוד רבות' הוא תחילתו של משפט תוצאה הנובע מהמשפט "והיה [החישוב ב]כסף ממכרו [מחולק] במספר שנים יהיה עמו".

ואם גאול יגאל את השדה

הדוגמה השניה שמביא רצהבי במאמרו הנ"ל לו"ו בהוראת 'בין ובין' היא כדלהלן: בסוף פרשת בחוקותי (ויקרא כז, טז-כח) עוסקת התורה בדיני הפדיון של שדה שהוקדשה על ידי בעליה. בין הדינים נאמר שם כך:

(יט) וְאִם גָּאֹל יִגְאֹל אֶת הַשָּׂדֶה הַמִּקְדָּשׁ אֹתוֹ, וְיִסֵּף חֲמִשִּׁית כֶּסֶף עֶרְכָּךְ עָלָיו וְקָם לוֹ:

(כ) וְאִם לֹא יִגְאֹל אֶת הַשָּׂדֶה, וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אֲחֵר, לֹא יִגְאֹל עוֹד:

שני דינים נאמרו כאן. האחד - אם המקדיש עצמו פודה את השדה הוא צריך להוסיף חומש על המחיר [בשונה מאדם אחר הפודה את השדה שאינו צריך להוסיף חומש]. ושנית: אם לא גאל את השדה [עד היובל], או שההקדש מכר אותה לאדם אחר, אופציית הפדיון בטלה.

ראב"ע כותב על פסוק י"ט כך לפי נוסח הדפוסים:

וי"ו 'ואם גאול יגאל' כפ"ה רפה בלשון 'ישמעאל', והוא דבק בטעם הפסוקים שהם למעלה. כי הערך עיקר, אם יגאל השדה ואם לא יגאל:

המשפט הזה כפי שהוא מופיע בדפוסים נראה כתב חידה ממש. רצהבי כנראה עיין גם כאן במהדורות ויזר שבהוצאת מוסד הרב קוק, שפירש את דברי ראב"ע כך: "העיקר בהקדש שדה הוא הערך שהכהן יקבל כשיבוא המקדיש לגאול אותו בתוספת חמישית, לפיכך מן ההכרח שפסוק זה המדבר בגאולת השדה דבק בפסוקים הקודמים המדברים בערך השדה". לא אאריך בהפרכת פירושו של ויזר, יעיין הקורא בעצמו וישפוט. רק אומר שני דברים. ראשית - ראוי היה למהדיר ללמד לשונו לפעמים לומר 'איני יודע'¹⁸, ושנית - הפירוש שלו שם הוא דוגמה המלמדת על ערך המהדורה באופן כללי.

מכל מקום, רצהבי - לאור הפירוש של ויזר קרא את "כי הערך עיקר, אם יגאל את השדה ואם לא יגאל", וסבר שיש בידו דוגמה נוספת לו"ו בהוראת 'בין ובין'. רק שלא ברור לי לפי שיטתו מדוע כאן הו"ו הראשונה של 'ואם גאול יגאל' היא זו שראב"ע מכנה אותה פ"א רפה, ואילו במקרה הקודם, הו"ו של 'ואם מעט נשאר בשנים' היא היא הפ"א הרפה. אך באמת

17 ואפשר לפרש כך את המשפט גם אם אין פ"א בתחילת המשפט, כפי שהבין באמת בן ימיני. אך בלי הפ"א הערבית אפשר גם לפרש כדעת חז"ל שאלו שני אופני פדיון שונים התלויים בסיבה חיצונית [התייקרות או הוזלת מחיר העבד]. אבל פ"א ערבית בראש המשפט - שמסמנת אותו כמשפט תוצאה, מכריחה שהפירוש יהיה 'בין כך ובין כך', שהרי אם תמיד מחשבים 'כסף ממכרו במספר שנים כשני שכיר' - בהכרח שבין אם רבות השנים הנותרות ובין אם מעטות - כפי מספר שניו ישיב את גאולתו.

18 או לכל הפחות להסתכל במפרשי ראב"ע הנדפסים ולברר כיצד הם פירשו את הפסוק.

אריכות דברים אך למותר, נפלה כאן טעות קטנה של חלוקת הפסוקים, כפי שהבחינו כמה ממפרשי ראב"ע¹⁹ וראב"ע מעולם לא אמר את המשפט הזה.

הנה לשון ראב"ע על פסוק י"ט, כפי שהבינוהו אל נכון במהדורות 'עוז והדר' ו'דעת עזרא', וכן במהדורה המקוונת 'על התורה'²⁰.

וי"ו ואם גאל יגאל - כפ"ה רפה בלשון ישמעאל, והוא דבק בטעם הפסוקים שהם למעלה, כי הערך עיקר²¹ אם יגאל השדה.

ראב"ע בא לפתור כאן קושי הבולט לעיני כל מתבונן בפרשה. לשם כך נעתיק את חטיבת פסוקי מקדיש שדה מתחילתה עד פסוק יט:

(טו) ואם משדה אחזתו יקדיש איש לה', והיה ערפך לפי זרעו וזרע חמר שערך בחמשים שקל כסף:

(יז) אם משנת היבל יקדיש שדהו, כערפך יקום:

(יח) ואם אחר היבל יקדיש שדהו — וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היבל, ונגרע מערפך:

(יט) ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו, ויסף חמשיית כסף ערפך עליו וקם לו:

כבר מהפסוק הראשון עוסק הכתוב בדיני הפודה את השדה שהקדיש, ומה זה "ואם גאל יגאל את השדה" שבפסוק יט? וכי עד עתה לא דיברנו על הבא לגאול את השדה? לפיכך מפרש ראב"ע שהמשפט 'ואם גאל יגאל את השדה' הוא סיומו של הפסוק הקודם, והשיעור: וחישב לו הכהן את הכסף וכו' ונגרע מערכך - אם גאל יגאל את השדה המקדיש אותו. כלומר, כל ענין סכום גירוע הפדיון המבואר בפסוקים טז-יח אין לו מקום אלא אם גאל יגאל המקדיש עצמו את השדה - ואז הוא גם מוסיף חומש, אבל אם לא גאל אין מקום לכל זה, שהרי השדה ממילא נחלטת לכהנים בחינם.²²

זוהי אפוא כוונת ראב"ע: הו"ו של 'ואם גאל יגאל' היא כפ"א ערבית, משום שהיא חצי השני של המשפט 'וחשב לו הכהן' שבפסוק יח [והוא דבק בטעם הפסוקים שהם למעלה], כי הערך - עיקרו אם יגאל השדה, שאז מחשבים את הערך ומשיתים על המקדיש עוד חומש.²³

המילים 'ואם לא יגאל' המופיעות בדפוסים [וגם ברוב כה"י] בסוף פסוק יט, אינן שייכות אליבא דאמת לשם, אלא לתחילת הפסוק הבא, וזה הנוסח הנכון: "ואם לא יגאל {וגו'} ואם מכר - טעמו: או מכר". ולא בא ראב"ע בפסוק זה אלא להעמיד על הלשון הקשה-במקצת "ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר" ששיעורו 'ואם לא יגאל, או אם ימכור לאחר - לא יגאל עוד'. נמצא שמעולם לא אמר ראב"ע שיש לקרוא כאן 'ואם יגאל ואם לא יגאל'.

19 בני רשף, עזרה להבין, ומחוקקי יהודה.

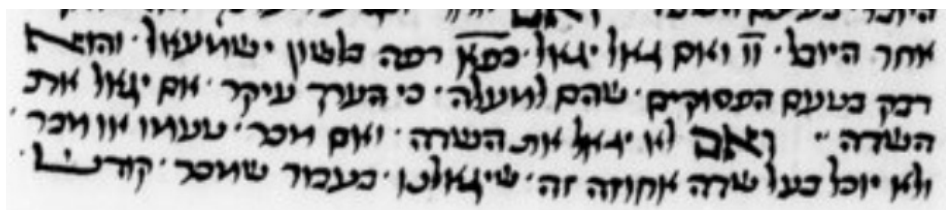
20 בקישור הזה: [https://mg.alhatorah.org/Full/Vayikra/27.1801\\$e0n6](https://mg.alhatorah.org/Full/Vayikra/27.1801$e0n6)

21 יש כ"י הגורסים 'עיקרו', והיא היא.

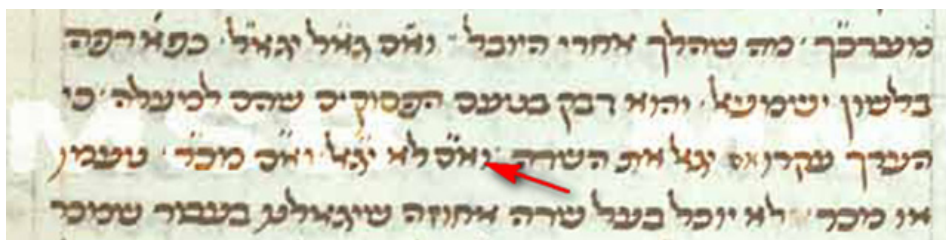
22 ואם אחר קונה אותה ממילא אין מחשבים לפי זרע חומר שעורים אלא כמה שמוכן הקונה לתת בעדה, אם פחות אם יותר.

23 אין להכחיש שראב"ע בפירושו דוחק מאוד את לשון הכתוב, שכן אם המשפט "ואם יגאל את השדה המקדיש אותו" שייך לשלפניו, נמצא ש'ויסף חמשיית כסף ערכך וקם לו' הוא אבר המדולדל שתלוי בהקשר רופף. וצריך לדחוק ולקרוא את המשפט כמו שפירשתי בפנים. אבל זהו מחיר שראב"ע כנראה סבור שיש לשלם כדי להסיר את הקושי הקיים לפי הקריאה הפשוטה וכמו שנתבאר.

יצויין ששיוך המילים 'ואם לא יגאל' לפסוק יט הוא טעות ישנה שנמצאת ברוב כתבי היד, וגם בדפוס הראשון. אבל הסופר של כ"י פריס 178 ידע לפסק נכונה, והדגיש - באות גדולה ובהפסק נקודתיים שוככות - את הדיבור החדש, הנה צילום של כה"י:



וכן הוא בכ"י ברסלאו 53 [הוא מסיים דיבור בנקודה, וגם מדגיש את ראשי הדיבורים בגרשיים מעל המילים. כך ניתן לראות ש'ואם לא יגאל' הוא דיבור חדש]



★ ★ ★

הרב אלתר חיים בידרמן

דגש התי"ו שבתית 'נתתי'

בפרשת משפטים (פרק כג פסוק כז) נאמר 'את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם' וכו'. ופי' רש"י הקדוש וז"ל: והמותי כמו והממתי ותרגומו ואשגש ... וכן כל תיבה שפועל שלה בכפל אות אחרונה כשתהפוך לדבר בלשון פעלתי יש מקומות שנוטל אות הכפולה ומדגיש את האות כגון "והמותי מגזרת והמם" "וסבותי מגזרת וסבב" "דלותי מגזת דלל" ... והמתרגם והמותי ואקטל טועה הוא שאילו מגזירת מיתה היתה אין ה"א שלה בפתח וכו' אלא והמתי כגון והמתה את העם הזה והתי"ו מודגשת לפי שתבוא במקום ב' תוי"ן האחת נשרשת לפי שאין מיתה בלא תי"ו והאחרת משמשת כמו: אמרתי, חטאתי, עשיתי, וכן ונתתי התי"ו מודגשת שהיא באה במקום שתיים לפי שהיה צריך שלושה תוי"ן שתיים ליסוד כמו ביום תת ה', מתת אלוקים היא והשלישית לשימוש. עכ"ל.

והנה הדוגמא האחרונה של רש"י שמביא וכן ונתתי וכו' קשה מאוד.

א. הרי רובם של הפעלים בתורה המשמשים בלשון מדבר התי"ו מודגשת כמו בפרשה שלפנינו בפסוק כ"ב "ואיבתי את אויביך וצרתי את צורריך". ועוד שהרי רש"י עצמו מביא דוגמא "ואמרתי" שהתיו מודגשת. וכן בנטיט נוכח כל פעם התי"ו מודגשת, כגון "ואמרתי" "ודברתי", וא"כ מדוע רש"י סותר עצמו ונקט במילת "ונתתי" שאינה צריכה להיות מודגשת רק משום שהיא במקום שני תוי"ן.

ב. השורש של ונתתי הוא נ.ת.ן מענין נתינה, אלא שיש כלל במילים שבשורשם יש את האות נו"ן שהיא נופלת לפעמים, כגון ויסע ששרשו נסע, או "לא תקום" ששורשו נ.ק.מ. ועוד הרבה. וממילא ונתתי שורשה הוא נ.ת.ן. בלי תי"ו נוספת, והדוגמא שרש"י מביא ממילת תת שיש שני תוי"ן התי"ו השניה היא בגלל שמלת תת הוא שם הפועל במקום של הפועל (האות השלישית של השורש) נופלת ובאה במקומה תי"ו. כגון תיבת "עשות" ששורשה הוא ע.ש.ה. ומחמת שהאות ה"א נופלת כתוב "עשות" עם תי"ו וכן תיבת "קנות" ששורשה הוא ק.נ.ה. "לבנות" ששורשה ב.נ.ה. ויש תיו במקום ה"א - בשם הפועל.

לסיכום דברי רש"י אלו צריכים עיון: א) שבכל הפעלים מודגש התי"ו - בלשון מדבר, ב) שורש מילת נתתי הוא נ.ת.ן ולא תת.

ויש לבאר דברי רש"י בכ' דרכים:

א. כי יש ב' סוגי דגש, א. דגש קל, ב. דגש חזק. והכלל הוא כי דגש קל בא רק באותיות ב.ג.ד כ.פ.ת ודוקא בראש המילה או אחרי שוא נח שהוא כעין ראש המילה, ואילו דגש חזק בא בכל האותיות (חוץ מאותיות גרוניות שאינן נדגשות), וגם באמצע המילה, והיא באה להכפיל את האות ולחזקו.

ובזה יבוארו דברי רש"י, כי כל הדוגמאות שהבאנו בכל הפעלים שמודגש התי"ו מדובר בדגש קל כיון שהיא אחרי שוא נח - אמרתי וצרתי וכו' אבל מילת ונתתי התי"ו המודגש הוא באמצע מילה והוא דגש חזק, לכן אומר רש"י שאינה צריכה להיות מודגשת אלא שהיא במקום שני תוי"ן.

ב. אפשר לומר כיון שבשורש נ.ת.ן כותבים הרבה פעמים הפועל בלא הנו"ן ובמקומה בא תי"ו זה נקרא שהתי"ו היא כעין שורש, ולא דוקא תי"ו, אלא עיקר הענין הוא שבמקום נו"ן הנופלת יש צורך להכפיל האות הסמוכה, והכונה היא שמחמת שחיסרון אות אחת יש צורך להדגיש האות הסמוכה, ועיי' רש"י במגילת איכה (א' ד' ד"ה נוגות) וז"ל "נוגות לשון יגון ואין שורש בתיבה אלא הגימ"ל לבדה" עכ"ל רואים מדברי רש"י הקדוש כי אין נחשב השורש אלא האותיות שאינן נופלות לעולם, ומכאן גם שורש נ.ת.ן העיקר היא התי"ו והיא בעצם השורש ולכן רש"י אינו מתייחס להנוני"ן.

לסיכום: א. ונתתי התי"ו מודגשת בדגש חזק, ב. נ.ת.ן השורש היא רק התי"ו.

כתבים

הרב אברהם אביש שור

ראשוני קבוצות חסידים בווהלין-ליטא וראשוני מתנגדים, בעקבות מסע הבעש"ט לליטא בשנת תק"ו

ידועים לנו שני ביקורים שערך מרן הבעש"ט הק' זי"ע בליטא, האחד התקיים בשנת תצ"ג¹, בראשית תקופת התגלותו של הבעש"ט². והשני התקיים בשנת תק"ו, וייתכן כי הנסיבות לשני המסעות כרוכות אחת בשנייה.

הביקור הראשון בסלוצק שבליטא בשנת תצ"ג:

הביקור הראשון נערך לאחר שהבעש"ט נקרא לבקר בסלוצק על ידי שני אחים חוכרים של הרוזנים לבית ראדז'ווייל³, שמואל וגדליה איציקוביץ, ילידי אוליק שבווהלין, שהיו מפורסמים בעשירותם המופלגת, וידועים בכינוי: 'דירזאווזעס'⁴, שישבו בסלוצק שבליטא שם ניהלו את אחוזותיהם הנרחבות של ראדז'ווייל. הם הזמינו את הבעש"ט לחנוך את ביתם החדש. לבקשת אשת שמואל מהבעש"ט לנבא להם: 'עד היכן יאריכו ימי המזל?' ענה

- 1 תאריך השנה נקבע לפי מסקנתו של אדם טלר 'מסורת סלוצק על ראשית דרכו של הבעש"ט', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשנ"ט, עמ': 38-15, בסוף מאמרו בעמ' 38-37: 'כך שלפי החישוב היה הבעש"ט בסלוצק בשנת 1733. בשנה זו, כפי שניתן לראות מהתיעוד הארכיוני, עברו שמואל ואשתו לסלוצק ורכשו שם במשותף את ביתם ומגורם הראשונים.' 'חוברת המכילה עותקים של כל חווי הרכישה של נכסי דלא נידי אשר ערך שמואל איציקוביץ' בעיר סלוצק בין השנים 1733-1737 נמצאת בא"ר [ארכיון הראשי לתעודות ישנות, ורשה, ארכיון רדז'ווייל חטיבה] כ"ג [תיק] 155'. שם עמ' 24. פרשה זו מובאת בהרחבה בספרו של א. טלר, כסף, כוח והשפעה, היהודים באחוזות בית רדז'ווייל בליטא במאה הי"ח, ירושלים תשס"ו, עמודים: 127-90, פרק רביעי, המקרה של האחים איציקוביץ'.
- 2 ראה במאמרו הנ"ל של א. טלר, בהערה 118, המתאר את התגלותו של הבעש"ט בשנת תצ"ג. גם הרב י. מונדשיין בספרו שבחי הבעש"ט כתב-יד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 244 בהערה 1, מביא מקור חב"ד ליקביעת שנה זו כשנת ההתגלות.
- 3 מגנאטים = אצילים: אנה ובנה היירוניס פלוריאן ראדז'ווייל.
- 4 חוכרים גדולים או חוכרי אחוזות שלימות היו מכונים כך. ראה ישראל היילפרין 'גזירת וושצ'ילר' ציון כב, תשי"ז, עמ' 58.

גירסה ראשונית ומצומצמת של מאמר זה פורסמה בקובץ בית אהרן וישראל, גליון קפ"ז, תשרי-חשוון תשע"ז. בהם נדון הקשר שבין הביקור עם מסורות החסידות הליטאית קרלין-סטולין. מובא גם בתוך א. שור, 'כתבים', ירושלים תשע"ח, עמ' 202-691. תודה לפרופ' ר' יצחק יוחנן מלמד שטרח וקרא את המאמר והעיר הערות מחכימות.

י"ב שנים⁵. בהמשך הביקור התעוררה עליו התנגדות עזה, והבעש"ט נאלץ לברוח משם.⁶ נבואתו של הבעש"ט התקיימה ובשנת תק"ה ירדו מנכסיהם וממעמדם⁷.

הידיעות ההיסטוריות על ביקורו הראשון של הבעש"ט בסלוצק, ונבואתו שהתקיימה, הובאו במקורות חסידיים ומתנגדיים כאחד,⁸ והם אומתו על ידי מי שחקר את הארכיון לבית הראדזיווילים. המסמכים ששרדו בתכתובת שבין האחים לבין ראדזיוויל מאשרים את גודל עשרם של האחים, תאריך רכישת ביתם החדש בסלוצק בשנת תצ"ג, ושנת ירידתם בשנת תק"ה, ומאשרים הרבה פרטים שהמסורות מעבירות על ביקורו הראשון של הבעש"ט בליטא.

המאורע עם האחים 'דירזאוצ'ס' סביב ביקורו הראשון של הבעש"ט מעיד על פרסומו של הבעש"ט שהלך והתרחב באותם ימי ראשית. נראה כברי כי עובדת ירידתם של האחים העשירים מסלוצק בשנת תק"ה, שנה שנקב בנבואתו, הגדילה את השפעת הבעש"ט באזורים נרחבים בליטא ובווהלין, עד כדי כך, שאפילו הלוחם הגדול בחסידות ר' דוד ממאקוב ציין בצוואתו שהשאיר אחריו, את התגשמות הנבואה⁹.

הביקור השני בהורדנה שבליטא בשנת תק"ו:

ביקור שני בליטא ערך מרן הבעש"ט בשנת תק"ו, ובו עוסק מאמרנו זה. לפי המסורה קרה הדבר כשיצא הבעש"ט ללוות את תלמידו הרה"ק רבי יחיאל שכהן רב בקובל שבווהלין כדי להעלותו על כס הרבנות בהורדנה שבליטא. חוקרים שללו את קיומו ההיסטורי¹⁰, אך מאידך קיים רצף מקורות המאשר את קיומו של המסע השני. כולל מסורת של בני העיר הורדנה¹¹, ומסורות חסידים¹², בעיקר מה'חדר הקרליני'¹³. מעניין לגלות כי בערים ובעיירות הפרוסות לאורך נתיב מסע הבעש"ט בוהלין ובליתא נשמרו לאורך דורות מסורות בפי בני העיר המצינות שזכו לביקורו של הבעש"ט. נסיבות נוספות שיפורטו בהמשך תומכות בקיומו של מסע השני של הבעש"ט לליטא.

5 כך מובא בצוואתו של ר' דוד ממאקוב. ואילו בשבחי הבעש"ט כתוב: כ"ב שנים. (ראה להלן בהערה 8) א. טלר (לעיל הערה 1) מסיק על סמך התעודות כי טעות היא בידי שבחי הבעש"ט, וגירסת ר' דוד ממאקוב נכונה.

6 ראה ב'שבחי הבעש"ט' להלן בהערה 8.

7 א. טלר מבסס את האירועים ואת שנת מפלתם על פי תעודות שגילה בארכיון משפחת ראדזיוויל.

8 השתלשלות הדברים בביקורו של הבעש"ט מובאת ב'שבחי הבעש"ט', מהדורת מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קלח. ובצוואתו של הלוחם בחסידות, ר' דוד המגיד ממאקוב. מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך שני, ירושלים תש"ל, עמ' 242.

9 על הצוואה המובאה אצל מ. וילנסקי, ראה בהערה הקודמת.

10 חוקר החסידות הליטאית ד"ר זאב רבינוביץ, בספרו החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 8 כותב: 'אותו סיפור שנמצא בספרות החסידית ושלפיו היתה השפעתו של הבעש"ט בליטא בעודו בחייו גדולה כל כך, שהיה ביכולתו למנות כבר בשנת תק"ו את ר' יחיאל מרגלית לרבה בהורדנה, אין לו בסיס היסטורי'. ש. דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תצ"ב עמ' 49, קובע: 'בכלל לא היה הבעש"ט רגיל לצאת מחוץ לגבולות גליציה ואוקריינא, מלבד פעם אחת נודד לו לנסוע למדינת ליטא... בעיר סלוצק...'. א. טלר (לעיל, בהערה 1) אינו מתייחס כלל לביקור הבעש"ט עם רבי יחיאל בהורדנה שבליטא.

11 שמעון אליעזר פרידנשטיין, עיר גבורים, קורות עיר הוראדנא, וילנא תר"מ, עמ' 50-51.

12 שבחי הבעש"ט, (לעיל בהערה 8) עמ' קכח.

13 ר' יאשע שו"ב מבריסק, כתבי ר' יאשע שו"ב, ירושלים [תשמ"א], עמ' ב-ג. ומקורות נוספים המסומנים להלן - במסורות הערים והעיירות בנתיב מסע הבעש"ט בוהלין ובליתא. במאמרי בקובץ בית אהרן וישראל, גליין קפ"ז, תשרי-חשון תשע"ז. הדגשת את הקשר שבין ביקור הבעש"ט בליטא עם מסורות קרלין-סטולין.

מסורות חסידים מציינת איך התקרב רבי יחיאל להבעש"ט¹⁴, ובאיזה אופן קיבל רבי יחיאל את הצעת העיר הורודנה לכהן שם כרב¹⁵. ייתכן כי אף הסיפור העוסק ברבי יחיאל עם 'איש אחד ממדינת ליטא ששלחו אותו בני מדינתו לתהות על קנקנו [של הבעש"ט] ונתאכסן אצל ר' יחיאל הנ"ל ואכל אצל הבעש"ט'¹⁶ קשור לבחירתו של רבי יחיאל לרבה של הורודנה.

קביעת שנת תק"ו כשנת העלאתו של רבי יחיאל רבה של קובל לכהן כרב בהורודנה מתאשרת מקורות חייו המגובים בחתימותיו על הסכמות ותשובות. רבי יחיאל נולד בקראקא לאביו הגאון רבי שמואל אב"ד קובל, בן הגאון רבי מרדכי מרגלית מקראקא¹⁷. עם פטירתו של אביו בשנת תצ"ג¹⁸ עבר לכהן על מקום אביו בעיר קובל עד שנת תק"ו¹⁹.

בתולדות העיר הורודנה מובא מפורשות כי בשנת תק"ו עלה רבי יחיאל לכהן כרב העיר הורודנה: '...נתקבל בשנת תק"ו לאב"ד ור"מ בהוראדנא הגאון החסיד מוה"ר יחיאל מרגליות זצ"ל. ונמצאו ממנו תשובות משנת תק"ו שחותם שם: יחיאל מרגליות חונה בק"ק הוראדנא והגליל, והיא השנה הראשונה לשבתו לאב"ד בה...'²⁰.

קביעת שנת תק"ו כשנת עלייתו של רבי יחיאל לכהן כרבה של הורודנה, הכרחית לצורך הבנת הרקע לביקור השני של הבעש"ט בליטא.

פרסומו של הבעש"ט בוואלין ובלייטא לאחר נפילת ה'דירזאוועצעס':

האחים ה'דירזאוועצעס' נודעו בגדולתם ובעושרם, ובקשריהם עם עשירי תבל. נוסף על קשרי המסחר הענפים במקומות רבים בליטא ובפולין, סחרו צפונה – בקניגסברג שבפרוסיה, מזרחה במדינת מוסקוה, ומערבה גדנסק ובארצות גרמניה. שםם היה מפורסם ברחבי אירופה המזרחית וגם המערבית.

בחודש אביב שנת תק"ה הגיע בבת אחת הקץ על עשרם וגדולתם. סיבות רבות שחברו יחדיו באותה שנה גרמו שסר חינם של האחים ה'דירזאוועצעס' בעיני הדוכס היירוניס פלוריאן ראדז'וויל. חשד בהם כי רימו אותו בסכומי עתק. באמצע קיץ תק"ה נעצר ר' שמואל איציקוביץ וחתם 'מרצונו החפשי' על כתב הודאה, בו הוא מוותר על כל רכושו לטובת הדוכס. הוא עצמו נמק בכלא שם נפטר כעבור שנתיים בטבת תק"ז²¹. אחיו הצעיר ר' גדליה מילט נפשו לפרוסיה שם קיבל מקלט²².

14 'שבחי הבעש"ט, (לעיל, הערה 8) עמ' פו.

15 ר' יאשע שו"ב מבריסק, כתבי ר' יאשע שו"ב, (לעיל הערה 13) עמ' ב-ג.

16 שם עמ' ג.

17 אמרי בינה, ברין תקכ"ג, כפ' בא: 'בשם הרב מאור הגדול המפורסם מוה"ר שמואל זצ"ל שהי' אב"ד דק"ק קאוול', ובמאמר אחד אחריו: 'בשם בנו הרב המאור הגדול החסיד מהור"ר יחיאל מרגליות אב"ד דק"ק קאוול'.

18 רבי חיים כהן רפפורט, 'זכר החיים', למברג תרכ"ו, דרוש כ"ג, הספד על שבעה נרות ישראל... ובתוכם: 'הרב המאוה"ג המופלג בתורה וביראת ה' כבוד מו"ה שמואל שהיה אור תורתו וזרח בק' קאוולע'.

19 שם הוא חותם את הסכמתו לספר 'ערוגת הבושם' על שיר השירים לרבי משה מזאמושטש מחכמי קלויז בבראדי: 'היום יום א' כה טבת תק"ה לפ"ק, נאום יחיאל מרגלית מקראקא, חונה בק"ק קאוול' והגליל'.

20 שמעון אליעזר פרידנשטיין, עיר גבורים, (לעיל הערה 11), עמ' 46.

21 בפנקס 'חברה קדישא' של סלוצק מחודש טבת תק"ז מופיע: 'יום ב' ו' טבת נפטר ה"ה הקצין המפורסם מ"ר שמואל ב"מ יצחק סג"ל ונקבר ביום ט' טבת מחמת שהיה מונח במכצר מן יום ב' עד יום ה' הנ"ל, ומנוחתו אצל הרב מ"ה נפתלי הערץ חר"ן... בשורה ראשונה, מובא אצל א. טלר (לעיל בהערה 1) עמ' 34.

22 א. טלר (לעיל, בהערה 1) עמ' 10.

יש להניח כי השמועות על נפילתם של האחים ה'דריזאוועצעס' התפשטו בשנת תק"ה באוליק במערב ווהלין מקום מולדתם של האחים ה'דריזאוועצעס'. ווהלין כליטא געשו מכוחו של הבעש"ט שנתגלה עם התאריך המדויק אותו חזה שתיים-עשרה שנים קודם המאורע.

עדותיו של ר' דוד ממאקוב ששמע על כוחותיו השמימיים של הבעש"ט בעיירה ווסאקי הסמוכה להורודנה²³ – מתייחסת לאווירה האוהדת את הבעש"ט ששרתה במרחב זה בשנת תק"ה, לאחר הירודע נפילתם של האחים החוכרים בסלוצק: '...ומי שהי'נה] מבקש לדעת עתידות היה דורש ממנו [מהבעש"ט], כאשר ספר לי ת"ח גדול וזקן מיוחס, נכד רבינו הב"ח, ה' מספר לי באמת בהיותי בק' וויסאקי, 'כי הנגידים המפורסמים] מכונים בשם דריזאוועצעס אשר הי'נה] להם גדולה ת"י [תחת יד] הדוכס הגדול המפורסם, אין תכלית כמעט לגדולתם, והיו מבקשים לידע אחריתם, ושלחו אחריו [אחרי הבעש"ט] ובא להם וזבח עגל על אסקופת הבית, והגיד להם שגדולתן תמשך רק י"ב שנה מאותו היום ולא יותר, וכן הי'נה] באמת²⁴.

על רקע גלי אהדה אלה התקיים ביקורו של הבעש"ט בשנת תק"ו בהורודנה, עיר גליל בנסיכות ליטא-פולין, כדי להעלות על כס הרבנות את אחד מתלמידיו. ביקור זה מהווה אפוא המשך לפרסומו הרב של הבעש"ט באותה שעה בוהלין ובליטא.

יוצא אפוא כי הביקור השני בליטא בשנת תק"ו, היה תוצאה והמשך לביקור הראשון בשנת תצ"ג. אם נכונה קביעה היסטורית זו, היא משנה מאד את מה שאנחנו יודעים עד כה על השפעתו של מרן הבעש"ט, ובפרט במרחב הווהליני-ליטאי. החידוש הגדול הוא, כי עיר גליל חשובה כהורודנה, תבקש לענוד את עטרת הרבנות על ראש אחד מתלמידיו של הבעש"ט, והאירוע ייערך בנוכחות הבעש"ט עצמו שהטריח ממרחק ובא למטרה זו ממעוזו שבפודוליה.²⁵

מסורות בני הערים והעיירות בנתיב מסע הבעש"ט להורודנה שבליטא:

מעניין לעקוב אחר המסורות שנשמרו לאורך דורות בפי בני הערים והעיירות הפרוסות לאורך נתיב מסע הבעש"ט בוהלין ובליטא, המציינות את ביקורו של הבעש"ט. גם בשנים הבאות לא נשכחו הדי מסע זה שנערך מווהלין לליטא, בעיקר בישובים הפזורים לאורך מסלול נסיעתו של הבעש"ט מלווה בשני תלמידיו: הרה"ק רבי זאב קיצעס²⁶ והרה"ק רבי יחיאל.

23 במרחק של 46 ק"מ ביניהם.

24 חסידים ומתנגדים, מרדכי וילנסקי, כרך ב, (לעיל הערה 8) עמ' 241-242.

25 הנימוק של ז. רבינוביץ לשלול את ביקור הבעש"ט בהורודנה הוא כי לא ייתכן שלהבעש"ט הייתה השפעה כה גדולה על העיר הורודנה הליטאית. ראה במאמרי 'השפעת החסידים ושחרית ימיו של רבי אהרן הגדול מארלין זיע"א בעיר הורודנה' קובץ בית אהרן וישראל גליון ר"י, אב-אלול תש"פ, עמ' קמה-קנב, שבין היתר הוכחנו כי הורודנה לא שמשה, באותה תקופת ראשית החסידות, כמבצר למתנגדים על החסידים.

26 נזכר ב'שבחי הבעש"ט' בסיפור הכתרת רבי יחיאל לרב בהורודנה. לעיל, הערה 8. וכן נזכר בעדותו של הרב הישיש מהורודשיץ להלן. רבי זאב קיצעס נזכר במפקדים הפולניים, החל משנת ת"ק, כתושב במז'בז, באותם מפקדים שבו נזכר הבעש"ט כתושב העיר. משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 218.

מתוך סיפורים שנשמעו על מסע זה, אנו יכולים לעמוד על עוצמתו, וללמוד מכך שרבים וטובים, מאזורי הסביבה בוהלין ובליתא, נהרו כנראה אל הערים והעיירות שלאורך המסלול, כדי לראות את פני קודש מרן הבעש"ט זי"ע.

לודמיר - Volodymyr-Volynskyi:

אנו מוצאים איזכור של ביקור הבעש"ט בלודמיר הנמצאת במסלול הנסיעה מפודליה לקובל, וממוקמת דרומית לקובל במרחק של 53 ק"מ.

ביקורו זה של הבעש"ט בלודמיר נזכר באגרות הרב מסרוצק בפלך לומזה, הגאון רבי יוסף לעוויןשטיין לשמעון דובנוב: '...והרב ההפלאה [רבי פנחס הורביץ] בנסעו על הרבנות דלעכוויטש עם אחיו, נסעו ללודמיר לקבל פני הבעש"ט שהי' [ה] אז שם'.²⁷ הביקור בלודמיר מוזכר גם ב'שבחי הבעש"ט'²⁸.

רבי פנחס שנוולד בשנת תצ"א בצ'ורטקוב Chortkiv שבגליציה לאביו רב העיר, כהן כרב בכפר נובי-וויטקוב Novy Vytkev, ומשם עלה על כס הרבנות בלחוביץ שבליטא, רבנות שהייתה בידו עד שעלה לכהן כרבה של פרנקפורט דמיין בשנת תקל"ג.²⁹

כ־80 ק"מ מפרידים בין נובי-וויטקוב ללודמיר העומדת על אם הדרך ללחוביץ שבליטא. שנת תק"ו שנת הגעתו של הבעש"ט באזור לרגל העלאת רבי יחיאל מיכל מקובל להורודנה, יכולה להתאים לזמן נסיעתו של רבי פנחס הורביץ למקום רבנותו בלחוביץ.

אודיטיץ - Ozdzyutycz:

בעיירה אודיטיץ השוכנת 25 ק"מ מזרחה ללודמיר על הדרך לקובל, ידעו אנשי העיר לספר: 'בית הכנסת עתיק היה בעיירה, בנוי קורות עץ, שלפי המסורה התפלל בו פעם הבעש"ט בעברו במקום. כן היו זקני העיירה מספרים כי כמה פעמים פרצו דליקות בעיירה וכל בתיה עלו באש, רק בית הכנסת נשאר עומד על תלו'.³⁰

נסכז - Toiku:

מסלול הנסיעה מקובל שבוהלין להורודנה שבליטא עובר את העיירה הווהלינית נסכז הממוקמת 24 ק"מ צפונה לקובל. בפי הצדיק רבי יצחק מנסכז הייתה מסורה: 'סיפר מהבעש"ט דצוקלה"ה שהיה בפה ניסכאז, ואמר שהבאר החיצוני של בית המרחץ, ונקרא מקוה החיצונית, בימות הקיץ כשעולה על פני המים כעין כתמי ירקרק, הירוקים ככרתי, זה רפואה לרחוק בהם העיניים, למי שחושש בהם'.³¹

27 אגרת מיום א מנחם-אב תרנ"ה, אצל מרדכי וילנסקי 'חסידים ומתנגדים', כרך ב, (לעיל הערה 8), עמ' 359. אגב גררא למדנו כאן אימתי היתה תקופת הרבנות של בעל ה'הפלאה' בלעכוויטש.

28 עמ' קכו. מהדורת ב. מינץ. ראה כתבים (לעיל במבוא להערות) השלמות עמ' 423-424.

29 ראה אמרי פנחס השלם, בני ברק תשס"ג, כרך א, שער הסיפורים אות לט, עמ' תצט, דבריו של הרה"ק רבי פנחס מקוריץ שנאמרו בשנת תקכ"ט '...ובאתי לזאסלב ומצאתי שם את המוכיח מפולנאה ואת אב"ד דפראנקפורט דמיין שהיה אז אב"ד דלחוביץ'.

30 ילקוט ווהלין, כרך שני, קובץ ט"ז י"ז, חשון תשי"ג, תל אביב, עמ' 42.

31 זכרון טוב (פיעטרקוב תרנ"ב) דף כ"ה עמ' א.

הורדושיץ - Horodyszcze:

העיירה הורדושיץ בליטא נמצאת על מסלול הנסיעה מקובל שבדרום להורודנה שבצפון. בשנות תק"צ, עוד שרד בעיירה רב ישיש³² שזכר בנערותו את הבעש"ט בשנת תק"ו, בעת שהגיע לעיר מגוריו הורדושיץ, יחד עם תלמידיו רבי זאב קיצעס ורבי יחיאל, בדרך מסעם להורודנה³³. כינויו היה 'הרב הזקן מהורדושיץ'³⁴ אליו היו מגיעים צדיקי ליטא: מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה'בית אהרן', הרה"ק רבי משה מקוברין והרה"ק רבי שלמה חיים מקוידנוב, כדי לשמוע ממנו תיאורים על הבעש"ט שזכה לראות באותו ביקור 'כי כולם החשיבוהו מאד מחמת כי הכיר עוד [את] הבעש"ט'³⁵.

שרישוב - Sharashova:

מכאן מרחק לא רב נמצאת העיירה שרישוב ממוקמת כ-50 ק"מ צפונה מהורדושיץ לכיוון הורודנה. מקום מושבו של הרה"ק רבי משה מתלמידי מרן רבי שלמה מקארלין. מרן בעל ה'בית אהרן' מקארלין הגיע פעם עם קבוצת חסידים לכפר סמוך, וביקשו להתפלל בביתו של יהודי תושב הכפר, אך ההוא מנע מהם להיכנס, ולכן פנו למכלאה [באידיש = סטאדעלע] שבחצר ביתו 'והאנשים אשר אתו פינו וכבדו את הסטאדעלע, ומצאו שם שלחן ישן וספסלים ישנים, וסידר רבי אהרן איך להעמיד אותם, והתפללו שם וישבו לאכול... והנה זקן אחד דופק ופתחו, ואמר לו רבי אהרן מה תדבר, ויען הזקן אספר לכם, במקום הסטאדעלע הזאת היה בית אבי זקני, ואני הייתי עוד ילד קטן, ובא איש אחד צעיר ומשמשו זקן אחד³⁶, וראינו שהזקן משמש להצעיר ביום ובלילה, והזקן ישב כל הלילה ולמד איזה מסכת... ושאל להזקן מה שתלמיד-חכם כמוכם ישמש לצעיר כזה, והשיב לו הזקן, הצעיר הזה הוא הבעש"ט ונוסע עמי לעיר האראדנא להסמיך אותי שם לראב"ד... ובמקום אשר היום עומדים השלחן והספסלים - גם אז במקום הזה עמדו, ובמקום אשר אתם יושבים - במקום הזה ישב גם הבעש"ט'³⁷.

קריניקי - Krynki:

בנתיב הנסיעה משרישוב צפונה להורודנה, במרחק של כ-100 ק"מ, ממוקמת העיר קריניקי, שוב עולה מסורה שהבעש"ט עם תלמידיו ביקרו בה בשעה שהיו בדרכם להורודנא. 'החסידים משטיבל מקריניק קבלו לפני אדמו"ר [רבי משה] מק' [וברין] שהתפלה בשם

32 רבי יהודה ליב הלוי מקוסובה. נולד תצ"ב והיה בן ארבע עשרה בעת שהגיע הבעש"ט עם תלמידיו רבי זאב קיצעס ורבי יחיאל לעירו הורדושיץ בדרכם להורודנה. כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקע"ג.

33 'והבעש"ט היה בהרידשץ בעת שהוביל ר' יחיאל להוראדנא לרב'. שם.

34 נזכר לשבח על ידי בן אחותו רבי אריה ליב אב"ד וואלפא, בסוף ספר שארית יעקב, לנינו ר' יעקב אריה ב"ר חיים מרדכי, 'ירושלים תרמ"ג' [הסכמות מתרמ"ה] שכתב בתמוז תק"צ: 'הרב הגאון מוהר"י [יהודה] ליב הלוי אשר כהיום שנים רבות בק"ק הוראדישץ'. בא בהסכמה על ספר מלחמות הלויים, קארעץ תקפ"ג: 'ר' יהודה ליב ב"ר יעקב לבית לוי מקאסווי, הארדישץ, י"ח תמוז תק"ע'. היה בידידות עם 'הרב מוולפא' והוא זכר את מרן רבי אהרן הגדול מקארלין. ראה קובץ 'בית אהרן וישראל' (קס) כג ה (תשסח) עמ' קסג.

35 כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקע"ג. 'והיה מחבב את מרן [רבי משה] מק' [וברין]... שיש לו צורה מהצדיקים הראשונים כצורת הרב ר' זאב קיצעס...'.
36 רבי יחיאל היה כנראה מבוגר בהרבה מהבעש"ט, והוא נסתלק בראשית תקי"ב.

37 פרי ישע אהרן, 'ירושלים תשס"ג', מכתבי הרה"ק רבי אלימלך שפירא מגראדויסק-ירושלים, עמ' שנו.

בהתרשלות... אמר להם: חידוש הוא! שהלא בקריניק עבר הבעש"ט בעת שנסע עם הרב ר' יחיאל להרבנות בהוראדנא, והי' שם יום ד'. שבת היה שם ר"ר אהרן הזקן [הגדול] מקארלין ז"ל.³⁸ בנו הרב ר' אשר [הגדול] מסטאלין היה משך חצי שנה³⁹... ואתם קובלים על התפילה?⁴⁰

הורודנה – Grodno:

מסורת בני העיר הורודנה מספרת אף היא על ביאת הבעש"ט ותלמידו רבי יחיאל להורודנה, כדי להושיבו על כס הרבנות בעיר, לאחר שבמוצאי שמחת תורה תק"ו נפטר הגאון רבי זכריה מנדל רבה של הורודנה ללא בנים⁴¹. בני העיר מתארים את קדושתו וחסידותו של רבם החרותים על מצבתו שהוקמה בבית הקברות בעיר:⁴²

... וכפי המסופר בעירנו, יצק מים על ידי הבעש"ט, וע"י [ועל ידו] היה לאב"ד בעירנו, (בשבחי הבעש"ט ובקהל חסידים יסופר, כי הבעש"ט הוליכו לישבו על כסא הרבנות בעירנו...), ונמצאו ממנו תשובות משנת תק"ו שחותם שם: יחיאל מרגליות חונה בק"ק הוראדנא והגליל, והיא השנה הראשונה לשבתו לאב"ד בה... ונפטר הגאון מהו"ר יחיאל ז"ל ביום הוש"ר [הושענא רבה] שנת תקי"ב לפ"ק, ונוסח מצבתו הוא מעט הכמות ורב האיכות... פ"נ איש אלקים קדוש הגאון החסיד המפורסם כבוד מו' יחיאל ז"ל אב"ד ור"מ דקהלתנו ביו' הוש"ר תקי"ב לפ"ק.

ב'שבחי הבעש"ט⁴³: מובא תיאור נסיעתם של הבעש"ט, רבי זאב קיצעס ורבי יחיאל מקובל, וביאתם להורודנה:

'שמעתי מהרב דקהלתנו⁴⁴ שהוליך הבעש"ט את הרב מ' יחיאל מיכל לרבנות דק"ק הוראדני [הרב מוה"ר יחיאל אב"ד דק"ק קאוולי על הרבנות דק' הוראדני] ובליל ששי, תעו בדרך והיתה חשכה מאד, ממש לא ראו איש את אחיו, וירד הבעש"ט מן העגלה לחפש הדרך ואח"כ ירד ג"כ הרב מ' יחיאל מיכל [מוה"ר יחיאל] ומצא שהבעש"ט שוכב בפישוט ידיים ורגלים על הארץ, ובוכה בכיה גדולה ופורט את שערות ראשו, ואמר כי יחללו ח"ו שבת, ואמר הרב הנ"ל אילו לא ראינו בו אלא דבר זה שבכה בכיה גדולה מחמת [יראת] חילול שבת, דיו. ואח"כ באו לק"ק הוראדני ודרש הרב שבת והיה בכה"כ פלפול גדול בעת הדרשה, והיה שם למדן גדול הנקרא ר' מיכל דיין והיה חריף מאד, והוא היה מקשה אותו, והרב ביקש ממנו שבסעודה שלישית יתרוץ להם כל הקושיות... והדיין מיכל ישב אצל

38 הכוונה לביקור של רבי אהרן הגדול, שערך בקריניק בתקופה מאוחרת יותר, ושבת שם.

39 ראה על כך קובץ 'בית אהרן וישראל' נא, עמ' קנב.

40 כתבי ר' יאשע שו"ב, חלק ב (כת"י) אות תקצד.

41 שמעון אליעזר פרידנשטיין, עיר גבורים, (לעיל הערה 11), עמ' 46.

42 שם, עמ' 50-51.

43 'שבחי הבעש"ט', מהדורת ר' בנימין מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קכח. ומוגה כאן בסוגריים מרובעות על-פי 'שבחי הבעש"ט כתב-יד', הרב יהושע מונדישין, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 212-213.

44 הרה"ק רבי גדליה מליניץ, בעל 'תשואות חן'.



הרב⁴⁵, ור' זאב קיצעס ישב בסוף השולחן, וגער בו הבעש"ט בזה"ל: אני שונא ענוותן, בא ושב בכאן. והתחיל הרב לחזור על הדרשה, ורבי מיכל מקשה, ור' זאב מפלפל עמו, עד שנצחו, והיה ר' מיכל בוש בדבר, ועמד על זה, אע"פ שהיה עקום, ולא רצה להודות על האמת. והתחיל הבעש"ט לבקש ואמר: אל תבלבלו את שולחני! עד ששקט. ואחר שבת נסע על ברית לכפר, הבעש"ט והרב. ורבי מיכל דחק א"ע ג"כ לישיב עמם, ולקחו אותו. ובדרך התחיל לדבר בחכמת תכונה, והי' רבי זאב קוצעס משיבו, וראה שר' זאב למדן כנגדו בחכמת התכונה, ותמה ואמר, איך באו דברים כאלו לחסיד. וכשרצה הבעש"ט לנסוע לדרכו, היה ירא שלא יצער את הרב, ולקח ממנו תורתו, ונעשה עם הארץ, ומנהגו היה לעמוד בחצות הלילה ללמוד גמרא ופוסקים ורמב"ם, וכשפתח הספר לא ידע מאומה.... והבין שהבעש"ט עשה לו זאת, ובא להבעש"ט, ואמר: רבי, החזירו לי את תורתך, והוכיח אותו הבעש"ט, ואמר: כי בשביל ניצוח וקינטור לומדים תורה?, והוכיח אותו, ונעשה צדיק גמור'.

היווצרות קדומה של קבוצות חסידים לאורך נתיב מסע הבעש"ט:

העברת המסורות מדור לדור על ביקורו של הבעש"ט בעיירות הממוקמות לאורך ציר המסע במרחב הווהליני-ליטאי – יכולה להצביע על היווצרות קדומה של קבוצות חסידים הנתונות להשפעת הבעש"ט, במרחב זה. לולי זאת, כמעט ואין פשר לעובדה שמסורות אלו שבעל-פה שרדו במשך תקופה ארוכה של שנים רבות.

אמנם, בתקופה קדומה זו עדיין לא נוסדו 'מנינים' מיוחדים לחסידים, ובוודאי שלא הייתה קיימת שחיטה של חסידים וכדו'. אלה נוסדו רק בתקופה מאוחרת כעבור שני עשורים, בתקופת הנהגתו של המגיד ממעזריטש תלמיד הבעש"ט, שהנהגתו החלה לאחר הסתלקותו של הבעש"ט בחג השבועות תק"כ. אך קבוצות חסידים אלו ינקו את הנהגותיהם מהבעש"ט. למרות שנכללו בתוך הקהילות הקיימות באזור, הם בלטו בהנהגות חסידיות מיסודו של הבעש"ט כדלהלן.

התנגדות קדומה, בחיי הבעש"ט, להנהגות החסידים:

חסידים ראשונים אלה עוררו אז את התנגדותם של רבנים, וכך אנו מוצאים כי במקביל לקבוצות החסידים שקמו על נתיב המסע של הבעש"ט, התעוררו רבני ערים סמוכות לקרוא תיגר על דרכם של החסידים.

וויסאקי - Wysokie Laski:

כבר הזכרנו כי אחד מגדולי היריבים שקמו לחסידים בראשית החסידות, רבי דוד ממאקוב, כותב בצוואתו הרוויה שטנה נגד החסידים, ומספר על ראשית פירסומו של הבעש"ט כפי ששמע בוויסוקי הסמוכה להורודנה: '...ומי שהי' [ה] מבקש לדעת עתידות היה דורש ממנו,

כאשר ספר לי ת"ח גדול וזקן מיוחס, נכד רבינו הב"ח, הי' מספר לי באמת בהיותי בק' וויסאקי, כי הנגידים המפורסמים] מכונים בשם דזיזאפצעס... והגיד להם שגדולתן תמשך רק י"ב שנה מאותו היום ולא יותר, וכן הי' [ה] באמת⁴⁶.

ר' דוד שהיה 'מגיד' במאקובה, השוכנת לא רחוק מוויסאקי הסמוכה להורודנה, מציין כי ידיעה זו העביר לו: 'ת"ח גדול וזקן מיוחס, נכד רבינו הב"ח, הי' מספר לי באמת בהיותי בק' וויסאקי'.

העיירה ויסקי נמצאת דרום-מערבית מקריניקי, ורחוקה ממנה כ-30 ק"מ, שניהם בנתיב הנסיעה של הבעש"ט מקובל להורודנה בשנת תק"ו.

חלם - Chełm, וזמושץ' - Zamość

חלם וזאמושץ' שוכנים בסמוך, ובמקביל לנתיב מסע הבעש"ט בוהלן, בדרכו לקובל, ולהורודנה בליטא. רבני ערים אלו הביעו התנגדותם למרן הבעש"ט בספריהם: דברים חריפים נגד חסידים נכתבו בידי רבי שלמה מחלמא בשנת תק"י, בהקדמתו לספרו 'מרכבת המשנה' שנדפסו בפרנקפורט דאודר, תקי"א, ואילו חברו רבי ישראל מזמושץ' הביע התנגדותו בספרו 'נוד הדמע' שכתבתו משוערת בשנת תקט"ו⁴⁷ אך הדפסתו הייתה מאוחרת יותר.

לסיכום:

לכאורה מצאנו שלוש הוכחות לאמת את מסע הבעש"ט בשנת תק"ו להורודנה כדי להעלות שם על כס הרבנות את תלמידו רבי יחיאל רבה של קובל:

א. בשנת תק"ה היה פרסום נרחב במערב ווהלן ובמערב ליטא על התגשמות נבואתו של הבעש"ט בירידתם של האחים 'דירזאווזצעס'. ועל כן הולמת שנת תק"ו (תיעוד המגבה תאריך שנת מינוי רבי יחיאל להרב בהורודנה) כי עיר הורודנה במרחב מערב ליטא תקבל עליה לרב תלמיד הבעש"ט ושרבו יגיע להכתרתו.

ב. העברת המסורות מדור לדור על ביקורו של הבעש"ט בעיירות הממוקמות לאורך ציר המסע במרחב הווהליני-ליטאי - מעידה על יסוד היסטורי אמיתי של המסע ועל היווצרות קדומה, במרחב זה, של קבוצות חסידים הנתונות להשפעות הבעש"ט.

46 חסידים ומתנגדים, מרדכי וילנסקי, כרך ב, (לעיל הערה 8), עמ' 241-242.

47 ההיסטוריון ה. גרץ, (געשיכטע דער יודען, 2טע פערמעהרטע אונד פערבעסערטע אויפלאגע, 11טער באנד, ע' 6), סובר שספר זה נכתב לכתחילה כגיליונות שנשלחו על ידי ר' ישראל מזמושץ' עבור המאסף "קהלת מוסר" שהופיע בקניגסברג על ידי משה מנדלסון, החל משנת [תקט"ו]. מאיזה סיבה שהיא הם לא הופיעו. מהם נדפס מאוחר יותר, הספר נוד הדמע בדיהרנפורט בשנת תקל"ג. ש. דובנוב, (תולדות החסידות, חלק א' עמ' 8) חולק עליו, וטוען כי נוד הדמע נכתב בסוף חייו של ר' ישראל מזמושץ', שבערוב ימיו גר בברודי שבגליציה ונפטר בזמן הכרוזים של שנת תקל"ב. כי הכותב משתמש בלשונם של מתנגדי החסידות באותה תקופה, והיו נהירים לו דרכי החסידים וצדיקיהם בגליציה. ר. מאהלר (דברי ימי ישראל, דורות האחרונים, ד. מרחביה 1956, עמ' 30-26, 260-263) גורס כי עיקר הספר נכתב בברלין, אמנם אחרי שנת תק"י, שכן ניכרת בו השפעה ברורה של ההקדמה לספר 'מרכבת המשנה' שנדפס בשנת תקי"א.

ג. חלם וזאמושן שוכנים בסמוך, ובמקביל לנתיב מסע הבעש"ט לליטא. רבני ערים אלה הביעו התנגדותם הראשונית והקדומה למרן הבעש"ט: רבי שלמה מחלמא בשנת תק"י, וחברו רבי ישראל מזמושן' בשנת תקט"ו.

הפולמוס בין החוקרים על מי הייתה כוונתם של רבני חלם וזמושן בדבריהם החריפים:

דברי ההתנגדות של שני הרבנים מזמושן ומחלם, עוררו פולמוס בין חוקרים: בין אלו⁴⁸ שזיהו את החסידים המותקפים, כחסידי הבעש"ט, לבין אלו⁴⁹ שראו בהם 'חסידים ישנים' שהיו קיימים בטרם התגלתה חסידות הבעש"ט.

אלה מול אלה ערכו נימוקיהם בעד דעתם, וטענותיהם נגד הצד השני, לא נחזור על דבריהם. אולם דין הוא שנטעים, כי לא נעשה ניסיון לבחון את דבריהם של רבי שלמה מחלם ורבי ישראל מזמושן' על רקע גיאוגרפי של המקומות בהם כיהנו בתקופה זו.⁵⁰

אחד מהטיעונים שהועלו⁵¹ נגד המזהים בדברי רבי שלמה מחלמא ורבי ישראל מזמושן' את החסידים כחסידי בעש"ט, הוא: כלום ראו מימיהם את הבעש"ט? ! והאם היו בכלל חסידי הבעש"ט באותה תקופה במרחבי האזור של חלם וזמושן'?⁵² מכך גם הסיקו כי אין הכוונה בדבריהם של רבי שלמה חלמא ורבי ישראל מזמושן' - לחסידי הבעש"ט, אלא לחסידים 'ישנים' שקדמו לחסידות שנסודה על ידי הבעש"ט.

מאמרנו שולל טיעון זה, בשים לב לסמיכות הגיאוגרפית של הערים זמושן' וחלם לנתיב מסע הבעש"ט להורודנה שם התגבשו קבוצות חסידים⁵³, וכך אכן מציין בעל 'מרכבת המשנה': 'דברים אשר לא שערום אבותינו, בעינינו ראינו'⁵⁴ ונראה לייחס את דבריהם החריפים כמכוונות נגד חסידי מרן הבעש"ט.

כמו כן, העת שבה נכתבים דברי הביקורת של רבי שלמה מחלם ורבי ישראל מזמושן'⁵⁵, בשנת תק"י-תקט"ו, שנים ספורות לאחר מסע הבעש"ט, הולמת הערכה זו.

יתכן אפשרות, כי נוד הדמע נדפס מליקוט כתבים של ר' ישראל מזמושן' נגד החסידים, והיו מורכבים בחלקם מתוך הגליונות ששלח ר' ישראל מזמושן' למנדלסון בחיי הבעש"ט, וחלקם האחר הם מכתבה מאוחרת יותר, בתקופת המחלוקת נגד המגיד ממעזריטש ותלמידיו. לכן נמצאים שם גם כתבים שבו הוא משתמש בלשון מתנגדי החסידות בתקופת המגיד ממעזריטש. ר' ישראל מזמושן' למד בברלין עם מנדלסון פילוסופיה יהודית ומתמטיקה, בין השנים תק"ג לתק"י.

48 ג. שלום 'שתי העדויות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט' בתוך 'השלב האחרון' מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים תשס"ט, עמ' 64. ומאמרו של דוד אסף, נספח ביבלוגרפי, שם עמ' 82.

49 ר' ח. ליברמן. בספרו אהל רחל, ניו יורק תש"מ, כרך א, עמ' 14.

50 החרגנו מהדין את דבריו של רבי משה מסטנוב בספרו 'משמרת הקודש' (זאלקווי תק"ו) נגד החסידים. סטנוב נמצאת בפודוליה, אינה רחוקה ממזובז' או מטלוסט, רק מאה ק"מ. השאלה המרכזית בדיון שלפנינו - האם רבי שלמה מחלם ורבי ישראל מזמושן' הכירו את חסידי הבעש"ט - אינה רלוונטית לגביו. כי רבי משה מסטנוב בוודאי הכיר את חסידי הבעש"ט.

51 כך עולה לכאורה מדברי ר' חיים ליברמן בספרו אהל רחל, (לעיל הערה 49) עמ' 14.

52 המרחק בין חלם לזמושן' הוא 60 ק"מ.

53 90 ק"מ מפרידים בין חלם לקובל. ו-60 ק"מ בין זמושן' ללודמיר.

54 גם בשנים מאוחרות יותר, בשנת תקמ"א, עם עליית רבי שלמה מחלמא לטבריה הוא נזכר כמי שהתנגד בחריפות על החסידים. ראה מכתבו של רבי מנחם מנדל מויטבסק, יסוד המעלה, בני ברק תש"ס, אגרת ה', עמ' לו. וראה הרב יואל קטן, מבוא לספר שולחן תמיד, חלק א, ירושלים תש"ס, עמ' 24-26.

55 רבי שלמה נולד בזמושן'.

התייחסות המתנגדים לטלית הייחודי שהחסידים הראשונים התעטפו בה. לצורתה ולחומרים ממנו עשוה, וכן לאופן עיטוף-לבישה:

אין צורך לחזור על פירושיהם השונים של החוקרים משני צדי המתרס על כתביהם של רבי שלמה מחלמא ורבי ישראל מזמושץ', אלא על פרט אחד שמוכא בכתביהם, והוא אופן לבישת הטלית על ידי החסידים, בו שגו שניהם בפירוש העניין.

רבי שלמה מחלמא בתרעומותיו נגד החסידים כותב בענין הטלית של החסידים⁵⁶: '...עוטה לבן והכנף פתיל תכלת'⁵⁷ כאון בן פלת...'. רבי ישראל מזמושץ' מרחיב יותר בעניין כשהוא מתייחס לאופני חומרי הטלית ועיטופו: '...ומה ימריצוך כי תפשוט טלפי"ך, ופרשת כנפי"ך, ככנפי החסידה'⁵⁸, לעיני כל העדה, ואתה מכרבל בגז כבשים ללבושך, מכף רגלך ועד ראשך, וסרח העודף סרוח למטה, ועל שפם יעטה, והוא כולו הפך לבן, ומשלג ילבן, והכנף פתיל תכלת, כאון בן פלת, פארך חבוש עליך, והטוטפת מדד בשעליך ותלך שחוח במסלה העולה בית אל, בבוא שם כל ישראל, ותירעש ארץ לקול שעטת טלפי"ך...'⁵⁹.

ועוד שם: '...סרוחי טבולים בראשיהם, ורוח בכנפיהם, וידי אדם פשוטות מתחת לכנפיהם, להביא ברכה אל תוך בתיהם, ומה להם כי יעריצו בסוד קדושים וללבושם כבשי"ם...'. מתעטף בטליתו, ופושט כנפי כסותו...'⁶⁰.

צד אחד אינו יודע לפרש את עניין התכלת: '...עניין לבישת תכלת שנעלם ממני אם נמצא בדברי תלמידי הבעש"ט הראשונים'⁶¹. ר' ח. ליברמן דוחה בלעג הערה זו: 'משונים הם דבריו בענין חרוז זה, שכן הוא מפרשו שהם לובשים תכלת בציצית וכן נהגו חוגים שלפני הבעש"ט בודאי, ואשר לתלמידי הבעש"ט – ספק אצלו... והנה תכלת בדורו של הבעש"ט מנין? כמה דיו נשפכה וכמה קולמוסים נשתברו כשהכריז הרבי מראדזין זצ"ל, שמצא את החילזון וחידש את התכלת, ואנשי שלומו התחילו להטיל תכלת בציציותיהם, וחוקר החסידות זה בא וכותב על תכלת בדורו של הבעש"ט!⁶² אך גם ר' חיים ליברמן אינו פותר את משמעות הדברים הסתומים על התכלת.

בכן, כל הציטוטים דלעיל המלעזים על החסידים, מתייחסים לטלית הייחודי שהחסידים הראשונים התעטפו בו. לצורתה ולחומרים ממנו עשוהו, וכן לאופן עיטוף-לבישה, וזאת בדרכם של המהדרים במצוות.

56 בהקדמה לספרו מרכבת המשנה, פרנקפורט דאודר, תקי"א.

57 נראה לי כי בחרו זה הכוונה כנראה להאמור בסנהדרין דף קי ע"א: 'היינו דכתיב: חכמות נשים בנתה ביתה – זו אשתו של און בן פלת [שהצילת] ואולת בידה תהרסנה – זו אשתו של קרח [שאמרה לו: 'אני עושה לך טלית שכולה תכלת' – מדרש משלי יא].

58 רבי ישראל מזמושץ', נזר הדמע, מאמעל תרכ"ב, במאמר ב' פרק א' עמ' כה הוא מדגיש: 'ועשה תעשה לך כנפיים ככנפי החסידה' – בהדגשת שיוך ל'חסידות'.

59 שם, מאמר א פרק א עמ' ג.

60 שם, מאמר א פרק ב עמ' ה.

61 השלב האחרון, (לעיל בהערה 48) עמ' 77.

62 אהל רח"ל (לעיל בהערה 49) עמ' 28.

63 ובימים הקדמונים שהיה להם תכלת היו עושים גם בצדדי הטלית מראה תכלת בכדי שיהיו הציצית מראה לבן ומראה תכלת כמו הטלית'. ספר המטעמים, יצחק בר"מ ליפיעץ משעדליץ, וואראשא תרס"ד, עמ' 46.

פסי התכלת בשולי הטלית:

עד ל'תקופת הגאונים' נהגו כמצוות התורה לקשור פתיל תכלת בציצית בכנפי הטלית, וצבעו את שולי צדדי הטלית הלבנה בפסים בצבע תכלת,⁶³ זאת כדי לקשור את הציציות הלבנות יחד עם פתיל התכלת שיהיו בצבעי הטלית עצמה⁶⁴ שהם לבן ותכלת. במשך התקופה הארוכה שלאחר העלמות התכלת, נעלמה גם צביעת הפסים בצבע תכלת בשולי הטלית,⁶⁵ והתחדשו סמוך לתקופה ראשית החסידות.⁶⁶

מתוך הגיחוך של הרבנים מחלם ומזאמושץ על החסידים הראשונים: '...ועל שפם יעטה, והוא כולו הפך לבן, ומשלג ילבן, והכנף פתיל תכלת, כאון בן פלת...'. נמצאנו למדים כי בתקופה זו נהגו קבוצות החסידים בוהלין וליטא, לצבוע שולי הטלית בצבע תכלת.⁶⁷ אפשר ללמוד על כך גם ממאמרו של מרן הבעש"ט, אשר מצבע התכלת בשולי הטלית חידש עבודת ה' כדרכו בקודש ואמר: 'וכשמניח הטלית ויראה את התכלת – פירוש שתיפול עליו יראה'.⁶⁸

טלית מצמר רחלים:

בהמשך למגמת הביטול מהחסידים על שהם מהדרים במצוות, הם גם מציינים כי החסידים עטופים בטליתות של צמר כבשים: 'ואתה מכרבל בגז כבשים ללבושך, מכף רגלך ועד ראשך'.⁶⁹ 'ומה להם כי יעריצו בסוד קדושים'⁷⁰ וללבושם כבשיים'.⁷¹

הידור במצוות ציצית היא בטלית עשויה צמר, יותר מטליתות שהן עשויות מחומרים אחרים, אף אם יוצאים בהם את המצוה, ולדעתו של ה'בית יוסף' אין חייב בציצית מן התורה אלא בגד פשתים או של צמר רחלים אבל בגדי שאר מינים אין חייבים בציצית אלא מדרבנן.⁷² ולדבריו 'ירא שמים יצא את כולם ועושה טלית של צמר רחלים שהוא חייב בציצית מן התורה בלי פקפוק'.⁷³

מכאן נראה כי בראשית החסידות בחיי מרן הבעש"ט כבר הקפידו החסידים להתעטף דווקא בטליתות של צמר. הנהגה הנמשכת מאז לאורך כל הדורות.

64 יש אומרים שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית והמדקדקים נוהגים כן. שלחן ערוך א"ח סימן ט סעיף ה. וראה הערה הקודמת.

65 ראה דברי הט"ז על הטלית שהוא כולו בצבע לבן בהערה הבאה.

66 לאחר שהביא את דברי הט"ז כי הטלית בצבע לבן: 'מכל מקום ראוי למדקדק לעשות דוקא ארבע כנפות או טלית לבן כדי שיהיה יוצא ידי הכל כשיעשה ציצית לבנים', הוא כותב: 'זה לשוני באלהיו זוטא: וזקני הגאון ז"ל היה רגיל בארבע כנפות מצבע שקורין בלא"ב [בלא"ה באשכנז] [בלוי – תכול, שגון תכלת לון] וציצית לבנים, וכמדומה שטעמו זכר לתכלת'. אליה רבה, א"ח סימן ט אות ה. ופרי מגדים בסימן הנ"ל מוסיף: 'וכן נוהגים בטליתים שלנו, ועתה נהגו בטלית קטן שפת הבגד בלא"א'. רש"י על הפסוק במדבר טו פסוק מא: 'צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב'. שולי הטלית בחסידות בעלזא, צבועים עד היום, כחול כהה.

67 ולא חששו לקשור ציציות בצבע לבן: 'ומה ששפת הבגד כעין תכלת בטליתות שלנו, בתר עיקר הבגד אזלינן' פרי מגדים בסימן הנ"ל.

68 צוואת הריב"ש, וורשא תרע"ג, עמ' 5.

69 נוד הדמע, (לעיל הערה 58) מאמר א פרק א עמ' ג.

70 כנראה כי הכוונה לאמירת החסידים בעת חזרת הש"ץ בשמ"ע 'נקדישך ונעריצך' במקום 'נקדש'. בהקשר זה ראה רבי שלמה מחלמא המביא בשו"ת לב שלמה, סי' כג: 'על אוד' המתחסדי' לומר במוסף שבת קדושת כתר, כפי נוסח הספרדים והאר"י, אומר אני מלבד שאינו נכון לשנות המנהג, הרי הנוסח דידן יש לו עמוד לשעון מספרי...'.
71 שם, מאמר א פרק ב עמ' ה.

72 שולחן ערוך אורח חיים סימן ט סעיף א. וברמ"א שם.

73 שם, סעיף ו.

עטיפת הטלית:

הם מתייחסים בדבריהם למנהג-חסידים נוסף, והוא ההתעטפות בטלית כשכל כולו של המתפלל מעוטף בתוכה, ואף הזרועות מכוסות בטלית – שלא כנוהג הרגיל שמשרבבים את צדדי הטלית על הכתפיים. וכך הם כותבים: 'ומה ימריצוך כי תפשוט טלפיך, ופרשת כנפיך, ככנפי החסידה, לעיני כל העדה, ואתה מכרבל בגז כבשים ללבושך, מכף רגלך ועד ראשך, וסרח העודף סרוח למטה'.⁷⁴ '...ורוח בכנפיהם, וידי אדם פשוטות מתחת לכנפיהם, להביא ברכה אל תוך בתיהם, ...מתעטף בטליתו, ופושט כנפי כסותו...'.⁷⁵

גם בדור השני של החסידים, מתאר כך ר' דוד המגיד ממאקוב את תפילת החסידים עם רבם כשהם עטופים בטליתותיהם: '...ויעמד הרב עם החסידים, בקולות ולפידים, כולם חגורי אזור במתניהם, וסרוחי תפי"לים בראשיהם, וציצית על כנפי בגדיהם, וידי אדם מתחת כנפיהם...'.⁷⁶ דמותם של החסידים מתוארים בלעג כדמות הכשדיים על-פי הכתוב (יחזקאל כג טו): 'חגורי אזור במתניהם סרוחי טבולים בראשיהם מראה שלשים כלם דמות בני בבל כשדים ארץ מולדתם'.

מקור לעיטוף-לבישה זה הם דברי רבי חיים ויטאל: 'אבל הציצית הגדול המעטף את הראש... ונתפשטו ראשו וזרועותיו. ולכן שיעור זה הטלית הגדול של העטיפה הוא כדי לכסות ראשו ורובו [זרועותיו]⁷⁷... והנה זה הטלית איננו מגיע רק עד החזה – שהוא רובו של גוף האדם',⁷⁸ מנהג עתיק זה של ראשוני החסידים בעטיפת הטלית נוהג עד עצם היום הזה בבתי הצדיקים של קארלין-סטולין, רוזין ועוד.



74 נזר הדמע, מאמר א פרק א עמ' ג.

75 שם, מאמר א פרק ב עמ' ה.

76 בחיבורו 'שבר פושעים' מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך שני (לעיל הערה 8), עמ' 66.

77 כך מפרש המקובל רבי שלמה כהן מחבריא 'בית אל' בירושלים בראש המקובל האלקי רבי שלום שרעבי. הוראת שעה, עמ' מג, חמ"ד, תשס"ה. ובספר לקט הקמח החדש מביא כי ב"פה ללב' מביא כך בשם כתבי ר"ח וויטאל 'שיכסה ראשו וזרועותיו בטלית'. וכן שם עוד מקורות שמביאים 'כי כן משמע משו"ע האר"י ז"ל להקיף כל הגוף בטלית'.

78 שער הכוונות, דרושי ציצית, דרוש א. וכן הוא בפרי עץ חיים שער הציצית פרק ב. על ידי צורה זו של עטיפת-לבישת הטלית הם אינם הופכים את הטלית, שעל כך היו מקפידים שמירת הגוף והנפש. ראה מאמרו של הרב יוסף אלבוים, 'מנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בעטיפת הטלית' קובץ בית אהרן וישראל, גליון קפ"ב.

אך מדברי הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי משמע כי הבעש"ט עצמו לא התעטף באופן זה. ראה מאמרי אדה"ז תקע"א סוף מאמר ויבא אהרן (עמ' קכא): 'ובספרים מבואר הסימנים להכיר מי הוא מקין כו', ולענין לבישת הטלית אותן שמהבל צריכים להיות מעוטפי פנים ומאחוריו כמ"ש בסידור. ולכן אין להביא ראיה מבעש"ט ז"ל שלא הי' מתעטף כן, כי אולי שרש נשמתו מבחי' קין' (הערת הרה"צ רבי פישל הגר שליט"א).

הערות

בגדר המצוה דרבנן ביחס לקיום המצוה דאורייתא

יש לברר ב' שאלות יסודיות בגדר מצוות ודינים שתיקנו חכמים:

א. מה הדין באחד שאין יכול לקיים מצוה מן התורה שיצא ידי חובתו מדאורייתא, האם יש חיוב או מצוה שיקיים המצוה שייצא ידי חובתו רק מדרבנן, או שכל שאינו מקיים המצוה מדאורייתא אין כלל חיוב של דרבנן, שהחיוב דרבנן הוא רק תוספת על הדאורייתא ואינו עומד בפני עצמו.

ב. ישנם הרבה מצוות שחז"ל הוסיפו בהם פרטים וחייבים נוספים מדרבנן, שמן התורה היה מקיים המצוה באופן מסוים, וחכמים הוסיפו שצריך להוסיף לעשותה באופן מסוים מדבריהם, ויש לברר האם יכול להקדים לקיים את החלק הדרבנן לפני שיקיים הדאורייתא, או שעיקר התקנה היתה לקיים החלק שמחויב מדרבנן לאחר שכבר קיים המצוה מדאורייתא, אבל בטרם שקיים החיוב מדאורייתא אינו יכול לקיים הדרבנן.

ובתחילה נברר השאלה הראשונה, ומצינו כמה דוגמאות לזה.

א. מבואר בתורה דבסוף שנת ג' יש מצוה של ביעור מעשרות, וכגון אם יש בידו תרומה שעדיין לא נתנה לכהן חייב ליתנה, ויש לעי' באופן דאינו במקום הפירות ורוצה לזכות לכהן, ומבואר בגמ' ב"מ דף י"א דר"ג זיכה אותם בקנין אגב, ודן במנ"ח מצוה תר"ז להקשות דהרי שיטת התוס' שקנין אגב הוא מדרבנן וכיצד קיים ר"ג המצוה לפי השיטות דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ותיירץ המנחת חינוך שרצה רבן גמליאל לעשות מה שיכול לקיים לכל הפחות מדרבנן, וראיתי בגליון דברי התורה מהגר"א גנחובסקי זצ"ל פרשת כי תבוא דלכאורה דבר זה תלוי בנדון המנ"ח שיתבאר בהמשך אם שייך לעשות המצוה דרבנן קודם דאורייתא ע"ש. ולכאור' באמת כאן הוא יותר מחודש, דאפילו נימא דיכול לעשות הדרבנן קודם דאורייתא הוא רק באופן דבעי שניהם רק תלוי בסדר הדברים, אבל בדבר שאותו דבר בין כך צריך לעשות מה"ת רק יכול לעשות מדרבנן מאן נימא דכל זמן דיש עליו חיוב מה"ת יהני מדרבנן.

ב. ודוגמא לזה מצינו במשנה פ"ה דמאי משנה י' במפרש מעציץ שאינו נקוב על על עציץ נקוב מבואר במשנה דהוי תרומה ויחזור ויתרום, והנה עציץ נקוב מחויב מה"ת ואינו נקוב מחויב מדרבנן, ועי' במפרשים דהא דחל כיון דקרא עליה תרומה ושלל יבוא לזלזל בו, והקשה הרעק"א על המשנה שם למה לא פירשו דחל לכל הפחות מדרבנן, שהרי מדרבנן חייב האינו נקוב בתרומה ע"ש. וחזו"ן בדברי הרע"א שבעציץ שאינו נקוב שחיובו רק מדרבנן חל עליו תרומה כשהפרישו על עציץ נקוב שהוא חיוב מה"ת, וחזו"ן מדבריו שחל החיוב דרבנן גם כשלא קיים המצוה מדאורייתא. ועי' באבני נזר אבע"ז סי' רי"ז סק"ב שחולק על הרע"א דכיון דלא מהני מה"ת לא מהני מדרבנן [ועי' סברתו]. ומבואר שם מדברי הראשונים דלא כתבו כהרע"א, דלכאור' מוכח משם דלא מהני. [ועי' בבר אלמוגים סי' ד' סק' ז'], והראוני לאמרי בינה תרו"מ ס' א' ד"ה ויש לחקור שג"כ חולק על רעק"א. ויש לעי' אי סברתם מיוחד בתרו"מ או בכל מקום ע"ש בדבריהם.

ג. מבואר במגילה דף ד' דאנשים ונשים מחויבים במגילה ואף דהוי זמן גרמא נשים חייבים משום דאף הם היו באותו הנס, ובתוס' שם הביאו דברי הבה"ג דנשים מחויבים רק בשמיעה ואינם מוציאות אנשים, ועי' בטורי אבן שם שביאר דאנשים מחויבים מדברי קבלה ונשים מחויבות רק מדרבנן מכח הסברא שאף הן היו באותו הנס, ולכן אין האשה יכולה להוציא ידי חובת האיש שחיובו הוא מדברי קבלה, והוסיף הטורי אבן דאם האיש אין לו איש להוציאו לכל הפחות ישמע מאשה לצאת הדרבנן. ועי' במרומי שדה שהרבה לחלוק שבודאי דכל דיש לאיש חיוב מדברי קבלה אין לו בכלל התקנה דרבנן,

והוסיף שאטו ביום ראשון של סוכת ביש לו אתרוג חסר יברך עליו דלא גרע מיום שני וע"כ כיון דביום ראשון יש לו חיוב דאורייתא לא תקנו מדרבנן. ומבואר שנחלקו הטורי אבן והמרומי שדה באופן שאין יכול לקיים המצוה מדאורייתא אם יקיים המצוה מדרבנן.

ד. ועצם הנחת המרומי שדה דביום ראשון של סוכות אין תקנה מדרבנן ליקח חסר, עי' בתשו' חכם צבי ס' ט' שכתב לברך על חסר ביום ראשון דלא גרע מיום שני, ועי' בחלקת יואב בקבא קושייתא אות ע"ה ובח"ב ס' ט"ז שחולק מצד אחר דהא דתקנו בשאר ימים הוא זכר למקדש וגם המצוה לבוא למקדש היה רק מיום שני והביא כן מראשונים אך האריכו בזה אי זה מוסכם. ומבואר שנקט החכם צבי שיש חובה לקיים הדרבנן גם כשלא יקיים הדאורייתא ודלא כהמרומי שדה.

ה. והנה סברא זו מצינו גם באב"ע"ז וחז"מ כדיתבאר. מבואר בראשונים הובא בשו"ע אב"ע"ז ס' כ"ח דאם קידש אשה בקנין דרבנן לכמה ראשונים הוי קידושין דרבנן, ובמק"ח ס' תמ"ח ביאר דראשונים אלו סוברים דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, אך יש לעי' דהא"נ בממנות יש תקנות שמדרבנן הוי שלו, אבל בקידושין שהוא דיני התורה לענין אישות מהיכא תיתי דתיקנו לאשה דיש לה קידושין מדרבנן מפני שקידש אותה בממון ששייך לה רק מדרבנן, ומבואר שהדין דרבנן קובע גם לענין שאר דיני התורה הכלליים. [ושמעתי מידי הר"ג הרב דוד בריזל שליט"א דע"כ כשחז"ל תקנו מדרבנן שהכסף שלו מונח בזה דרך צריך להתייחס לגבי כל דיני התורה כאילו הכסף שלו מה"ת, ועי' לעיל דברי המנ"ח בביעור מעשרות שדבריו מובנים לפי זה, שכיון שהתורה ציותה שצריך להתנהג לממון זה לכל דיני התורה כאילו הם שלו, ממילא יש עליו חיוב ביעור מעשרות מדרבנן ודו"ק].

ועוד יותר מצינו בב"ש ס' ק"ע סק"ט דאם קידש יבמה אחר חליצה קידושי מאמר מהני לקדש לה מדרבנן, וכן הביין בסוגיא יבמות דף נב:, ומלבד מה שהראשונים חלקו בביאור הסוגיא, כבר תמה בחלקת יואב או"ח ס' ל"ג דהיכן מצינו דתיקנו לאשה רגילה קידושין דרבנן עי"ש מה שהאריך, אך עי' בזכר יצחק ס' ע"ג ענף ג' דכאן מבואר דתקנו קידושין דרבנן לכל נשים עי"ש. ועי' דברי מלכאל ח"ג ס' קכ"ה.

ו. וכמו כן מצינו נדון זה בחז"מ, דמבואר בס' ע"ה דנחלקו הראשונים אי עד מסייע פוטר שבועה דאורייתא, והביאו בעה"ת דעד מסייע לכו"ע אינו פוטר שבועות היסת, והקשה בחי' הרי"ם שם סס"ק ד' ד"ה והי' נראה דא"כ בכל מקום שפטר שבועה דאורייתא ישאר היסת, וע"כ דבמקום שבועה דאורייתא לא תקנו דרבנן. וכמו כן מצינו בחז"א חז"מ ס' י' סק' טו' בסוגריים שדן בסברא זו, ועי' בצ"צ בהגהות לחז"מ ס' פט' נדפס בסוף שו"ע הרב שדן כיסוד זה בביאור כמה שיטות ראשונים דבמקום שבועה חמורה אין תקנו היסת. ומבואר בדבריהם נדון זה שבמקום דין דאורייתא לא תיקנו מדרבנן ולפיכך אין בו חיוב שבועת היסת כשיש שבועה דאורייתא.

ז. עוד יש להביא מה שראיתי להגר"א גנחובסקי במכתב שהביא דברי התוס' במכות דף י"ג דהא"נ על חלוצה לוקין מכות מדרות אבל אם היא ג"כ גרושה אין לוקין עי"ש. הרי דבמקום דאורייתא לא תקנו מדרבנן. וראיתי מצינים לדברי משל"מ פי"ז הל' ז' שהביא דברי התוס' כאן. אך עי' ברעק"א שם שציין לפמ"ג בפתיחה כוללת ח"א אות כ"ח, ועי' עוד בשושנת העמקים כלל ט' ובתיבת גמא פרשת אמור, דרק כאן דחלוצה הוא אסמכתא בקרא דגרושה והוי כעין לאו שבכללות ולפיכך אינו לוקה על חלוצה במקום גרושה ואין ראייה לעלמא.

וכן ראיתי שצינו לבית האוצר אות א' כלל קי"ז שדן אי מצינו שיש גזירת חז"ל במקום דבין כך אסור מה"ת והביא התוס' במכות, וביאר ודן בדבריהם דבודאי יש איסור רק אין לוקין והוא דע"ז יש קלב"מ ועי' במנ"ח במצוה תר"ח איך שהבין דברי התוס'.

ועתה נברר השאלה השניה, במצוה שחז"ל הוסיפו בה פרטים וחיוכים נוספים מדרבנן, האם יכול להקדים לקיים את החלק הדרבנן לפני שיקיים הדאורייתא.

ומצינו להמנ"ח מצוה ל"א, שכתב וז"ל: והנה נסתפקתי לפי מה דקימ"ל מצוה דאורייתא צריכין כוונה ובדרבנן אינו צריך כוונה, אם קידש במקום סעודה רק שחיסר כוונה א"כ אינו יוצא ידי חובתו מה"ת כיון דלא היה כוונה, ואחר זה קידש בכוונה שלא במקום סעודה כהאי גוונא מאי, מי נימא דיצא ידי חובתו דהא המצוה דרבנן כבר יצא בקידוש הראשון אף דהיה שלא בכוונה שוב יצא החיוב דאורייתא בקידוש השני, אף שלא היה במקום סעודה, הרי זה רק דרבנן, והדרבנן כבר יצא. או דנימא דלא יצא כלל

כהאי גוונא הקידוש דרבנן קודם שיצא הקידוש דאורייתא, וצריך לחזור ולקדש בכוונה במקום סעודה וכעת לא מצאתי גילוי לזה עכ"ל.

ויש להביא לזה כמה ראיות לשאלה זו.

א. מבואר בהל' קר"ש דנחלקו הפוסקים אי כל ג' הפרשיות הם מה"ת או רק פרשה ראשונה, ואעפ"כ מבואר בסי' ס"ד שסדר הפרשיות אינו מעכב אע"ג דנמצא דיוצא הדרבנן קודם הדין תורה.

ב. יעוי' בפמ"ג א"א סי' קצ"ד סק"א בהא דנחלקו הפוסקים אי סדר הברכות בברכת המזון מעכב, וכתב דאפילו נימא דהסדר אינו מעכב אבל אי בירך הטוב ומטיב קודם, נמצא שהקדים הדרבנן קודם דין תורה אפשר דמעכב לכו"ע ע"ש. ומבואר דס"ל שאין יכול לקיים הדרבנן לפני הדאורייתא. [ועי"ש בערך ש"י].

ג. מבואר בגמ' ר"ה דף ל"ד דנחלקו האמוראים אי כל ל' תקיעות הוי מה"ת או רק עשר תקיעות מה"ת והשאר מדרבנן, ועי' בטו"א בדף כ"ח שדן לפי השיטות דהפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק במצוה דאורייתא ולא בדרבנן, ותקע בשופר שיש עבירה, אי יכול לצאת התקיעות דרבנן קודם שיצא התקיעות דאורייתא עי' שם שנסתפק בזה.

ד. ידוע מה שדנו הדגול מרבבה בסי' רע"א והרעק"א על הצד דאשה מחויבת בקידוש מה"ת והבעל רוצה להוציאה בקידוש לאחר שהתפלל דאינו יכול כיון דעכשיו הקידוש הוא רק מדרבנן והאשה אולי חייבת מה"ת, וכ"כ אי קטן רוצה להוציא גדול והגדול עדיין לא התפלל וחייב מה"ת אין הקטן החייב מדרבנן מוציא. ויש לדון בדפשוטות בין כך יתפלל אח"כ וא"כ בנתיים יכול לצאת קידוש דרבנן ואח"כ יתפלל הדין תורה ומשמע דאינו יכול, ואינו מוכח. ועי' בני ראם [גנחובסקי] סי' ס"א בזה, ויעוי' עוד בספרו בבר אלמוגים ס' ס"ט ענף ב' באופן שיצא מקטן ואח"כ בירך בלי רצה ונמצא יצא מה"ת ועי' הקטן יצא מדרבנן ע"ש.

ה. וכעין זה מצינו דהנה מבואר בברכות דף כ"ו אי יוצא קידוש מבעוד יום וע"ז מביא הגמ' דרב מצלי וקידש מבעוד יום, ויש לעי' למה מביא הגמ' דרב התפלל מבעוד יום, וכתב בפרי יצחק ס"ס ט' דאי לא התפלל אה"נ יעשה קידוש מבעוד יום ויוצא הדרבנן, אבל הדאורייתא יכול לצאת בלילה ע"י שיתפלל, ואין ראייה שיוצאין קידוש מה"ת מבעוד יום. אך אם כבר התפלל וגם עשה קידוש מבעוד יום יש ראייה דמהני מה"ת מבעוד יום, ומבואר מדבריו שיכול לקיים המצוה מדרבנן לפני שקיים המצוה מדאורייתא. ועי' בדברי המגיה בבר אלמוגים שם.

ו. מבואר בברכות דף כ': דהסתפקו בגמ' אי נשים מחויב בברכת המזון מה"ת או לא והנפק"מ אם יכולה להוציא איש בברכת המזון, ודן הרעק"א דהנה המ"ד בגמ' שם הוא רבינא דסובר הרהור כדיבור דמי ואף דנראה דמדרבנן בעי להוציא בשפתיו, מ"מ ע"ז י"ל דבהרהור יוצא הדין תורה ועי' השמיעה מהאשה יוצא הדרבנן ע"ש. ועי' בהר צבי או"ח ח"א סי' צ"ד שדן דלפי המנ"ח יש להבין דכיון דקודם שיצא הדין תורה עדיין אין שומע כעונה א"כ קודם צריך הרהור כדיבור ואח"כ לצאת הדיבור וזה לא שייך כאן ועי'. [ויש להעיר דעי' בחק"ל או"ח סי' מ"ה שהאר"י בסוגיא שם לבאר ראשונים שמיידי שאין שם איש וממילא אי האשה מחויב מה"ת יכול להוציא ואה"נ אין לה ברית ותורה ומעכב, זה רק מדרבנן, אך אי מחויבת רק מדרבנן אינה יכולה להוציא, ויש לעי' שאם אין שם איש בין כך תוציא האיש לכל הפחות מדרבנן, ואולי מדרבנן ברית ותורה מעכב ואין ריווח ועי'].

ז. ידוע מה שדנו הפוסקים בבחור בלילה שמתחייב במצוות אם יברך עוד פעם ברכת התורה כיון דברכת התורה שבירך בבוקר היה עדיין קטן ועכשיו חייב מה"ת, ושמעתי מידידי הגאון רבי יצחק מאיר בלסבלג שליט"א להעיר מהא דכתב באר"י צבי ח"א סי' טז - יז שדן ליישב בזה דבאמת בלילה אומר אהבת עולם, אלא שמדרבנן לא מהני רק אם לומד אח"כ, דבקר"ש אינו ניכר דהוי לימוד, ועל הדרבנן מהני הברכת התורה של הבוקר וזה מהני לו אח"כ ג"כ ע"ש. ומבואר בדבריו שיוצא הדרבנן קודם שיצא הדין תורה.

והגר"א גנחובסקי שם דן באכל כדי שביעה ושמע ברכת המזון מקטן, אם יצא לכל הפחות הדרבנן כיון דאכל מיד שאכל כזית נתחייב מדרבנן ולא פקע, וחייבו מדרבנן יכול לצאת מדרבנן, וכן הביא מגן גבורים שדן בזה [ולא מצאתי היכן דברי המגן גבורים], ועצם היסוד דאע"ג דאכל יותר מכזית דלא פקע החיוב הראשון מדרבנן, עי' בבית הל' בס"ס רוח [ועי' חזו"א סי' ל"ד סק"ו] ובאבני נזר או"ח סי' ל"ח.

ח. וראיתי מכתב מהגר"א גנחובסקי שהביא מהא דבסי' תע"ה שאכל מצה ומרור כתב הפמ"ג שם שיצא מרור ולא מצה, והקשה והא כיון ידי מצה לא יצא אם כן לא יצא ידי חובת המרור דהמצה מבטלו [עי' בבית יצחק או"ח ס' צד' סק' ח']. ודן במשבצות דאי כבר אכל מצה היום דכבר יש תקנה לעשות כורך ויש מצוה לאכלו יכול לצאת הכורך קודם, ונמצא אכל מצוה דרבנן ואינו מבטל מדרבנן עי"ש. אך דן הגר"א גנחובסקי למעשה אפילו עשה זה קודם שאכל מצה יוצא הדרבנן ואח"כ יאכל מצה לחוד לצאת הדאורייתא, ועי' הליכות שלמה פסח פ"ט אות נ"א הערה ק"א דשניהם לא יצאו וצריך לחזור לאכול כל אחד לבד, אבל כורך כבר יצא עי"ש.

י. וראיתי בארץ צבי ח"ג שער הברכות ד' ס' ה' ד"ה שוב אנכי רואה, כשדן באופן דקיים מצוה באופן בדיעבד ואח"כ רוצה לקיים יותר מהודר אם שייך, ודן בהא דקר"ש כשקורא קודם התפילה בלי ברכות ואח"כ קורא על סדר הברכות אך לכאורה שם כשקורא אחר זמן אין עליה שם מצוה כלל, וכתב לבאר דבכס"מ מבואר דמה"ת מצות קר"ש כל היום רק מדרבנן הוא עד ג' שעות וא"כ לפני התפילה יוצא הדין קר"ש בזמנה מדרבנן ואח"כ על סדר הברכות מקיים הקר"ש מה"ת והביא סמך דשייך לצאת הדרבנן קודם הדין תורה מהא דהמנ"ח הנ"ל עי"ש.

יא. ובהא דתוקעין תקיעות דמיושב קודם תקיעות דמעומד להשיטות דיוצאין במעומד י"ל דכך היה התקנה לתקוע קודם לבלבל השטן.

וכתבתי כל זאת לעורר לב המעיין.

זמן דישון

על המאמר בגליון רט"ז בענין לפני עיור באופן שעוסק בדבר מצוה או בדבר המותר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון רט"ז התפרסם מאמרו של הרה"ג אהרן יעקב שטיינברג שליט"א בענין תביעת נזק מחברת ביטוח באופן שהחברה תחזור ותגבה את התשלום ממי שגרם את הנזק שעפ"י דין תורה הוא פטור מתשלום. ובאתי להעיר בזה כדרכה של תורה.

א. הנה ראשית יש לדון בעוד כמה נידונים שלא דן בהם הרב במאמרו.

א. האם כשתובע את חברת הביטוח מותר לו להעביר להם את פרטי המזיק שפטור עפ"י מלשם, בידועו שהם יתבעוהו על כך.

ב. האם מותר לקבל כסף מחברת הביטוח שכספם הגיע ע"י גזל ועושה של אנשים אחרים.

ג. האם מותר לכתחילה להצטרף לחברת ביטוח, ולשלם להם כסף כל חודש כשיועד שחלק מהרווחים שלהם נעשים באיסור וגזל ועושה, האם נחשב עי"ז כמסייע ואולי אף כשותף למעשיהם.

ב. ולגוף דברי המאמר הנ"ל, במה שהביא ראיית מהריל"ד והוכיח מזה גם לניד"ד, לכא' אין הנידון דומה לראיה דהתם אמרינן הלעיטתו לרשע וימות, וגם מהריל"ד לא הביא מכאן ראיה אלא לניד"ז בלבד, דבאופן של הלעיטתו לרשע וימות כשחבירו כופהו לסייע לו לעבירה א"צ לסבול עבורו, וכעין מה שהתיר הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בעידן הקורונה למסור פרטים לשוטר בשבת אם מאיים עליו שיעצור אותו על סירובו למסור פרטים, אכן יש לציין שכתב שבדואי ראוי לא למסור ולהיעצר עבור זה, אך כתב שאינו מחוייב, והיינו לכא' עפ"ד מהריל"ד. (עוד יל"ד בראיית מהריל"ד מההגמון שהלא היה נכרי, ונראה שמהריל"ד נקט כדבר פשוט ששייך לפני עור בנכרי מה"ת וכבר האריכו בזה האחרונים).

ג. בעניין ראיית המנחת שלמה, הנה לבד מה שהמנחת שלמה בעצמו כ' שהדבר צריך הכרע [וראוי להוסיף שבמקום פקו"נ בודאי מותר כי פקו"נ מתיר גם איסור לפני עור ואכמ"ל], הנה התם הלא התירו לחולה שאב"ס כמה איסורים דרבנן ולכן כיון שאי"ז בגדר תרי עברי דנהרא שהרי יכול לכתוב גם בלא החולה הזה (ומאי נפק"מ מה הוא כותב, משא"כ בשוטר הנ"ל הרי רוצה בדווקא את פרטיו של נידון זה, אך כאן אין לו ענין כלל בפרטי החולה, ובאופן שכותב פרטי החולה מחמת החוק דדינא שמלכותא שמחייבו לזה באמת יל"ד דיהא כאן לפני עור לפי שהלא בטעותו מדמה בנפשו שחייב הוא לכתוב, וי"ל דבאופן זה לא היה לגרש"ז צד להתיר) א"כ אינו אלא איסור דרבנן ואפשר דמותר לחושאב"ס.

ד. במה שהביא מהפמ"ג (ולא מצאתיו ע"ש) יל"ד דגם התם אינו איסור תורה, ויל"ד בכל איסור דרבנן כשמכשיל את חבריו בזה אם עובר בלפני עור מה"ת דהא מ"מ מכשול הוא, ויל"ד אם רק באיסור ממש או גם במנהג או תקנת חז"ל וכן אם נפק"מ באיזה חומר תקנו חז"ל דבר זה דהא כמה גדרים איכא בתקנת חז"ל כגון טבל דרבנן מצד אחד ודמאי שאף הוא טבל דרבנן (כמש"כ משל"מ ה' תרומות פ"ה ה"ה) אך אינו אלא מספק, וכן יו"ט שני כשאינו אלא ממנהג או מספיקא ועוד ע"ז הדרך.

ה. במה שהביא לדון מהמכה את בנו דמיירי באופן שאין בו מצוה, לענ"ד חלילה לומר כן ובודאי היתה כאן שגגה ופליטת קולמוס שהרי להכות את בנו הוי איסור גמור כהכאה של כל איש ישראל [ואולי אף יותר], ובודאי מיירי באופן של תוכחה והפרשה מאיסור ורק מצוות וחובת חינוך ליכא באופן של ישראל אחר היה מותר ורק בבנו אסור משום שמכשילו בלפני עור בהכאת אביו [אבל ישראל אחר ליכא לפני עור כי מה שמחזיר לו כבר יצאו לדון דאפשר שאין כאן איסור אף שהוא היכה בהיתר והאריכו האחרונים בזה].

ו. מה שיצא לדון להתיר השארת חפציו במקום שעלולים ליגנב, הנה זה הלא אינו פסי"ר, אך באופן שהוא קרוב לודאי כגון שידוע בפלוני שצריך לעבור שם שלא יוכל לעצור בנפשו ויגנוב בודאי אסור ומ"ש מנשים שאינו צנועות שעוברות גם באיסור לפני עור על אף שאינם כופים שום אדם להסתכל בהן.

בברכה

מרדכי אייזן בי"ש

ישיבת מיר ירושלים

תגובות הכותב

כבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל". ראיתי מש"כ הכותב בהערותיו על מאמרי בענין לפנ"ע באופן שעוסק בדבר מצוה או בדבר המותר.

הנה, במש"כ הכותב להעיר על כל ההתנהלות בענין הביטוחים, ואיך והאם מותר למסור פרטי המזיק, או לקחת מהם סכומים וכדו', איני רואה צורך להשיב ע"ז, שאינו קשור כלל לנושא של לפנ"ע שבו עוסק מאמרנו.

ולהערותיו, ראשית דבר כבר כתבתי במאמרי שם, דד"ז מוסכם בפוסקים והוכיחו כן מדברי הראשונים במס' ב"ב נ"ד ע"ב, דמותר להציל ממונו באיזה אופן שהוא, או לתבוע חובו מבע"ח, ואף שידוע שכתוצאה מכך הנתבע יגרום נזק למאן דהוא, אי"צ לחוש לזה, ומוכרח הוא מדברי הפוסקים, דאין כאן נידון של הערמה או שליחות, ודלא כמש"כ הכותב להעיר ע"כ.

אמנם בעיקר מש"כ במאמרי, דלכאורה היה מקום לדון, כיון דסו"ס כתוצאה מתביעתו הרי נגרם נזק למאן דהוא, ואפשר דהנזק מתייחס לתובע, ויש בזה משום לפנ"ע, וע"ז נסוב מאמרי להוכיח דאין בכה"ג לאו דלפנ"ע, ואין הנזק מתייחס כלל לתובע, כיון דהמזיק עושהו ע"ד עצמו, וגם דאינו מוכרח לעשותו. ובאמת דסברא זו מוכרחת מיניה וביה מדברי הפוסקים עצמם שכתבו דמותר להציל ממונו או לתבוע חובו אף שכתוצאה מכך נגרם נזק למאן דהוא, ולא העירו כלל מלאו דפנ"ע, ע"כ דס"ל לסברא פשוטה דל"ש בכה"ג הלאו דלפנ"ע, ואי"צ להביא ראיות ממרחק.

ועיקר הטעם מה שהיה נראה בזה הוא כמש"כ שם, דבכל כה"ג שאין המכשיל מתעסק עם הנכשל באופן ישיר ואינו מוסר לו שום דבר איסור, אלא שמתעסק לעצמו בדבר המותר, והנכשל בא ע"ד עצמו והוא נכשל באיסור כתוצאה ממעשה שעשה המכשיל, פשוט דל"ש בזה הלאו דלפנ"ע, דהא אין לו למכשיל שום קשר עם הנכשל, וכל מה שהנכשל עושה הרי הוא עושהו ע"ד עצמו, ואין מעשה העבירה מתייחסת כלל למכשיל, ודברים אלו ממש מצאתי בדברי המנח"ש שם, והוכיח כן מהא דיכול לחייבו שבועה, ולא נראה כלל לחלק בזה בין היכא דהלאו דלפנ"ע הוא מה"ת או מדרבנן, סו"ס אין למכשיל שום שייכות עם הנכשל, וכן אי נימא דשייך סברא דהלעיטהו וגו' וכמש"כ הכותב לדחות ההוכחה מהש"ס בכתובות, הרי בכל גיוונא ג"כ שייך הך סברא, ובאמת י"ל שזהו ג"כ מה"ט גופא דהוא עושהו עבור וע"ד עצמו ולא עבור המכשיל כלל. [ומש"כ הכותב להעיר ע"ז שהמנח"ש סיים והדבר צריך הכרע, כוונתו לענין עצם חידושו לענין חילול שבת, דבאמת היה מקום גדול לחלק, דשאני לענין הרופא, דסו"ס

הוא מחלל שבת עבור החולה, משא"כ בנד"ד האיסור אינו נעשה כלל עבור הגורם לכך ואין לו שום שייכות לזה, וכבר כתבתי שם דמצינו דיעות החולקים ע"ד לענין חילול שבת מה"ט גופא].

סוף דבר, עצם החידוש מוכח מדברי הפוסקים עצמם שכתבו להתיר לתבוע חובו אף שכתוצאה מכך נגרם נזק מאן דהוא, וכנ"ל, ותהיה הסברה מה שתהיה, עכ"פ לדינא נראה דליכא איסור לפנ"ע בכה"ג, ותו לא מיד.

בברכה

אהרן יעקב שטיינברג

על המאמר בענין סוכות שיש מעליהן חגורת בטון

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון תשרי חשון תשפ"ב נתפרסם מאמר מקיף ובהיר מאת הרה"ג שמואל קוריץ שליט"א בענין סוכות שיש מעליהן חגורת בטון.

ובתוך הדברים (עמ' צ' ד"ה אולם) הקשה שיש סתירה לכא' בדעת המשנ"ב בענין לבדוד ודופן עקומה במקום אחד.

דבמשנ"ב (ס' תרל"ב סק"ד) צידד דלבדוד ודופן עקומה אמרינן לכו"ע, והסוכה כשירה. ואילו בביאור הלכה (שם ד"ה הכותל) העתיק משו"ת פנים מאירות לפסול סוכה שיש בצידה גג פסול ד' טפחים, ואין הכתלים מגיעים להגג אפי' פחות מג' טפחים. וטעם הפסול, כיון שבכהאי גוונא לא אמר' דופן עקומה, עכ"ד. וחזינן שאפ' בפחות מג' טפחים לא אמר' לבדוד ודופ"ע.

והנה באמת קושיא זו בדיוק קיימת גם בדעת הביכורי יעקב. דהנה בס' תרל"ב סק"ב נקט בפשיטות דאמרינן לבדוד ודופ"ע, ושם בסק"ד העתיק כל דברי שו"ת פנים מאירות הנ"ל.

ומוכרח דהמשנ"ב והביכורי יעקב הבינו בדעת הפנים מאירות דלא איירי בלבדוד ודופ"ע, וצ"ב.

ומצאתי בשונה הלכות (להגר"ח קניבסקי שליט"א, ס' תרל"ב דין ד) שהעתיק דברי הפנים מאירות כך "שאינן הכתלים מגיעים עד פחות מג' טפחים". ולפי"ז המשמעות שאין הכתלים במרחק פחות מג' טפחים אלא במרחק יותר מג"ט. ולפי"ז אתי שפיר היטב, דביותר מג"ט לא שייך לבדוד אלא גוד אסיק, וגוד אסיק ודופן עקומה לא אמרינן.

אלא דצ"ב הא הלשון בביאור"ל ובבכורי"י "שאינן הכתלים מגיעים להגג אפילו פחות מג' טפחים" וכו'. ונראה שכוונתם גם מתפרשת כהשונה הלכות, כלומר, כוונתם שלא די שאין הכתלים מגיעים לגג ממש, אלא אפ' למרחק פחות מג' טפחים נמי אינם מגיעים. אלא רחוקים הם ג' טפחים שלמים. ולפי"ז לא איירי בלבדוד כלל, אלא בגוד אסיק ודופ"ע.

ואתי שפיר היטב שאין סתירה בדברי המשנ"ב והביכורי יעקב.

שו"ר שהמהדיר בשו"ת פנים מאירות (הוצאת עזר והדר) גם פירש כך את דברי הפנים מאירות, אך לא הביא את ההוכחות הנ"ל לפרש כך.

בהודאה מרובה

אליעזר שטיינהרטר

בני ברק

תגובה בענין מהו 'צרור' ויישוב דברי השפת אמת בענין זה

האם 'צרור' הוא עץ, אבן, חרס או מיט

א. בקובץ שבט-אדר שנה זו (גליון ריג), כתב הרב ישראל דנדרוביץ מאמר בנוי לתלפיות, תחת הכותרת: 'צרור או אבן' - מהו צרור. ודבריו סובבים והולכים על המשנה במסכת שבת, אשר דנה, מה הוא שיעור החיוב לענין מלאכת הוצאה בשבת, בחפצים שונים. ובתוך רשימת השיעורים אומרת המשנה

(פא): צרור או אבן - כדי לזרוק בעוף, רבי אליעזר בן יעקב אומר - כדי לזרוק בבהמה. ותחילה עמד הרב דנדרוביץ על דברי השפת אמת במשנה הנ"ל, וז"ל השפת אמת: במשנה צרור או אבן כו'. לכאורה, 'צרור' - עץ הוא, ולמה לא הו' השיעור כמו המוציא עצים (לקמן פט:), וקנה עבה ומרוסס דבסמוך (פ:). דשיעורן לבשל ביצה קלה, [דשכח יותר לבשל בו מלזרוק בעוף או בבהמה, והו' ליה לשער במידי דשכח טפי, כדאמרינן לעיל (עח). דאפילו לקולא אזלינן בתר מאי דשכחא], וז"ל דאירי בלחים דלא חזי להיסק. עכ"ל השפת אמת. [והערה בסוגריים היא מחתנו הגרי"מ בידרמן].

והנה, הרב דנדרוביץ הניח, שמשמעותו הפשוטה של 'צרור' הינה אבן, ועל כן כתב שדברי השפת אמת ש'צרור' הוא עץ, הם חידוש גדול. [ומה שהקשה שם עוד על דברי השפת אמת, ראה להלן אות ט]. עוד כתב בהמשך דבריו וז"ל: ברור, שפרשנות זו של השפת אמת למהותו של 'צרור', באה לו מכח קושיה פשוטה: אם 'צרור' ו'אבן' הם מילים נרדפות, כפי שאנו רגילים לפרש זאת, לשם מה התנא כופל ואומר 'צרור או אבן'. עכ"ל הרב הנ"ל.

עוד כתב הרב דנדרוביץ, שמצאנו חבר לשפת אמת בחידוש זה, והוא החזון איש (נדפס עוקצין סימן ד אות ג, ועלה סימן א אות ג), וז"ל החזון"א: שם בר"ש (עוקצין פ"ב מ"י) "כדאשכחן בשלהי 'המוציא' בשבת (בסוגיינתו להלן פא:). דצרור שעלו בו עשבים, התולש ממנו בשבת חייב חטאת". לכאורה 'צרור' היינו צרור עץ, ואין כאן עפר כלל, ומשום עוקר דבר מגידולו הוא. עכ"ל החזון"א. והרי שגם הוא פירש ש'צרור' הוא עץ. והנה, הרב דנדרוביץ על פי הנחתו הנ"ל, העיר גם עליו בזה הלשון: ועם זאת יש לנו לידע, שבמרחבי התלמוד אין השימוש במלה 'צרור' בא אלא באבנים, ולא בעצים כלל ועיקר. עכ"ל. וחזר ושילש בהמשך דבריו להלן: 'וכאמור פשוט המלה 'צרור', היא במשמעות של אבן ולא במשמעות עץ'. עכ"ל.

ואולם הרי אם נפרש כך ש'צרור' הוא אבן, יקשה הכפל בדברי משנתנו 'צרור או אבן' וכו"ל. ולכן הביא הרב דנדרוביץ את גירסת הרמב"ם וראשונים נוספים, שגרסו במשנתנו: 'צרור אבן' [בלי המלה 'או'], וכן גירסא אחרת: 'צרור של אבן'. וכתב דלפי גירסאות אלו ניהא, וכלשונו: 'כי אכן אין כאן שני דברים נפרדים, אלא הסבר גרידא שה'צרור' הוא של אבן, אולם כמובן שלפי הגירסא שלפנינו 'צרור או אבן', הקושיא במקומה עומדת. עכ"ל הרב הנ"ל. והביא עוד את דברי ה'בית דוד' (קורילאנדי) ליישב את הגירסא שלפנינו, ש'צרור' האמור במשנתנו, היינו של טיט או סיד או חרס. והקשה עליו הרב דנדרוביץ, שהרי לדברים אלו נאמר במשנה שיעור אחר, ולא כדי להשליך בעוף. וכמו שהקשה השפת אמת על שיטת עצמו ש'צרור' הוא עץ, כנ"ל. וכאן בחרס, אין לתרך ולחלק בין סוגי החרסים, כמו שחילק השפת אמת בעצים בין לחים ליבשים.

חידושו של הרב דנדרוביץ: 'צרור' במקורו, הוא אבן המתאימה למרגמה

ב. ועל כן רוצה הרב דנדרוביץ לחדש, בהקדם הפסוק במשלי (כו ח): 'כצרור אבן במרגמה'. ופירש המלבי"ם שם: כמו הצורר אבן, בכלי הקלע שממנו רוגמים אבנים. ע"כ. [וכן פירש גם המצודת דוד על אתר. ויש להעיר, שעל פי פירוש זה, המלה 'כצרור' בפסוק, איננה שם עצם, אלא שם פועל, ומשמעותה כמו: 'כצורר'. וראה להלן אות ה פירוש אחר בפסוק זה]. ובהקדם עוד, שהמלה 'צרור' משמשת לא רק במשמעות 'אבן', אלא גם במשמעות שונה לחלוטין, וכגון בפסוק (בראשית מב לה): 'צרור כספו', או במשנה (כלים כו ב): 'צרור המרגלית'... 'צרור המעות'. ולכאורה תמוה, כיצד נכנסו ובאו שתי משמעויות שונות לגמרי במלה אחת.

על פי כל זה רוצה הרב דנדרוביץ לחדש, שהפירוש המקורי של המלה 'צרור' הוא כלשונו: 'דבר הנכנס ונאסף אל תוך דבר אחר'. ולפי זה, מתאים לקרוא 'צרור', בין למעות - מפני שהן נצררות בתוך כיס, ובין לאבן - מפני שהיא נצרכת במרגמה. ולדבריו, התפתחה המילה בשלשה שלבים. בתחילה כונו כך, רק אבנים עגולות וכבדות, הראויות לפעולת המרגמה. ואחר כך במשך הזמן התרחבה ההגדרה, לכל האבנים שמושכות בכל צורה שהיא, וכגון 'חצי נזק צרורות' שבגמרא, שהכוונה היא לאבנים שניתנות מתחת רגלי הבהמה. ולבסוף, התרחבה יותר ההגדרה, לכל סוגי וצורות האבנים. ועיין שם, שהביא דוגמאות להתפתחות כזאת של מילים, ע"פ דברי הרמב"ן בפירוש המלה 'צפור', וע"פ דברי הרש"ש בפירוש המלה 'חֶלֶב', וכן מן המלה 'שולחן'.

ולפי זה רוצה הרב דנדרוביץ לפרש את דברי משנתנו 'צור או אבן כדי לזרוק בעוף' וכו', כדלהלן: 'צור' שבמשנה, היינו אבן המתאימה לזריקה במרגמה, [ומאחר שהשיעור כאן הוא 'כדי לזרוק בעוף', מתאים מאד הביטוי 'צור', שכאמור השימוש המקורי במלה זו הוא לאבנים הנזרקות]. ואילו 'אבן' שבמשנה, היינו אבן רגילה שאינה מתאימה לזריקה במרגמה. ובא התנא להשמיענו, שגם באבנים רגילות, אע"פ שאינם מתאימות כ"כ לזריקה, 'כי זה כנראה פחות נוח ויעיל' כלשונו. מ"מ, כיון ש'ברור שניתן לזרוק ולהשליך גם אבנים רגילות', לכן גם בהם השיעור הוא 'כדי לזרוק בעוף', עכתו"ד בקיצור.

קושיות על דברי הרב דנדרוביץ

ג. ואפרוין נמטייה להרב דנדרוביץ, על מאמרו היפה והמקיף, אך לענ"ד אין דבריו נראים מכמה צדדים. ראשית, מה שכתב, שבכפל 'צור או אבן' באה המשנה לחדש, שגם באבנים רגילות השיעור הוא כדי לזרוק בעוף, אע"פ שזה 'פחות נוח ויעיל' - כלשונו. לכאורה, אי משום הכי אין בזה חידוש כלל. שהרי פשוט, שכשאדם רוצה לגרש עוף [או בהמה לשיטת ראב"ן], לא יעמוד ויחפש אבן מתאימה למרגמה [שבה משתמשים במלחמה], אלא יקח כל אבן הבאה לידו. ו'ברור שניתן לזרוק ולהשליך גם אבנים רגילות', כלשון הרב דנדרוביץ עצמו. ועל כן, אין כאן שום חידוש, ולא היה צריך התנא לכפול 'צור או אבן', אם שניהם הם רק סוגים שונים של אבנים, כדעת הרב הנ"ל.

שנית, גם עיקר פירושו, ש'צור' היינו 'דבר הנכנס ונאסף אל תוך דבר אחר', אינו נראה כלל. ואדרבה איפכא מסתברא, ד'צור' - הוא הכלי שלתוכו אוספים ומכניסים דבר אחר. שכן, משמעות המלה 'צור' היא מלשון קשירה, וכמו שפירש המצודת ציון בפסוק הנ"ל במשלי (כו ח): ' **כצור אבן במרגמה** ' וז"ל: 'כצור' - ענין קשירה, כמו 'צור כספו' (בראשית מב לה). עכ"ל. [וכנראה היו קושרים את האבן בתוך המרגמה]. ועל כן נקראו גם 'צור מעות' ודומיו בשם זה, מפני שמכניסים את המעות בתוך מטפחת, וקושרים אותה. [וכמו שפירש רש"י (בראשית מב לה): 'צור כספו' - 'קשר כספו']. אבל מה טעם לקרוא לאבן בפני עצמה 'צור', והרי הקשר אינו באבן אלא במרגמה. וממש כפי שלא מצאנו בשום מקום, שיקראו למעות בפני עצמם, או למרגלית בפני עצמה 'צור', כמו כן אין לקרוא לאבן בפני עצמה 'צור'. ולפי זה, יופרך גם מה שכתב הרב דנדרוביץ, שהמלה 'צור' במקורה, היא אבן המתאימה להיצר בכף הקלע.

ושלישית, גם הנחת היסוד של הרב דנדרוביץ, ש'צור ואבן הם מילים נרדפות', ושבמרחבי התלמוד אין השימוש במלה צור בא אלא באבנים, שגויה לענ"ד. שכן, הכפל 'צור או אבן', מופיע לא רק במשנה דשבת הנ"ל בלבד, אלא בעוד מקומות רבים בדברי חז"ל. וכגון במשנה במסכת כלים (ז א): 'נתן אבן או צור טהורה'. בתלמוד ירושלמי (שביעית פ"ג ה"ב, ומועד קטן פ"א ה"ב): 'היה לו שם סיד או צורות או אבנים'. במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנזיקין פרשה יד): 'מדבר של אבנים ושל צורות'. במדרש ויקרא רבה (צו פרשה י טימן ג): 'וירא אהרן' - 'מה ראה, אם בונין הם אותו, זה מביא צור וזה אבן, ונמצאת מלאכתם כלה בבת אחת'. וכן בעוד מקומות. ויותר מזה מצינו בתלמוד ירושלמי (מועד קטן פ"א ה"ד): 'ומקרינן את הפירצה במועד' - אבן על גבי אבן, ו צור על גבי צור. 'ובשביעית בונה כדרכו' - אבן על גבי צור, ו צור על גבי אבן. ע"כ. הרי מפורש יוצא, שצור איננו אבן, ואבן איננה צור.

ועוד, דהרי אפילו לפי גירסת הרמב"ם במשנתנו: 'צור אבן', או הגירסא 'צור של אבן', שהעדיפם הרב הנ"ל, מוכח גם כן, ש'צור' ו'אבן' אינם מילים נרדפות. שכן אילו היו שניהם דבר אחד, איך שייך לכפול 'צור אבן', והרי 'צור' הוא אבן. וכמו שלא שייך לכפול: 'דמים מעות', או: 'אויב שונא' וכדומה. ואדרבה, כיון שהוצרך התנא לפרש: 'צור אבן' או: 'צור של אבן', ויש כאן 'הסבר... שהצור הוא של אבן', כלשונו של הרב דנדרוביץ, א"כ מזה עצמו מוכח שסתם 'צור' אינו של אבן.

ועוד, דלפי דברי הרב דנדרוביץ, שמשמעות המלה 'צור' היא אבן בלבד. הרי לא רק דברי השפ"א והחזו"א יהיו מוקשים, אלא גם דברי הבית דוד - שפירש שה'צור' במשנתנו, הוא של סיד או טיט או חרס - אינם מובנים. שהרי מה ענין כל אלו לכנותם 'צור'.

הנכון הוא, ש'צור' במקורו הוא גוש עפר

ובמשך הזמן הורחב הכינוי לכל דבר המושלך

ד. אכן, הנראה ברור בעניין זה הוא, שהמשמעות המקורית של המלה 'צור' היא - גוש עפר. וכן כשמופיע בחז"ל הביטוי 'צור' בסתמא, בדרך כלל פירושו גוש עפר. וכן פירש במצודת ציון על הפסוק

(שמואל ב יז יג): 'עד אשר לא נמצא שם גם צרור'. וז"ל: 'צרור' - חתיכת עפר גסה. ע"כ. וכן פירש עוד על הפסוק (עמוס ט ט): 'ולא יפול צרור ארץ'. וז"ל: 'צרור' - חתיכה גסה של עפר. ע"כ. [וראה להלן אות י עוד ראיות לזה]. וכנראה, הטעם שנקרא גוש העפר 'צרור', אף הוא מלשון קשירה. והיינו, מפני שפירורי העפר נקשרו ונדבקו יחד.

אמנם, במשך הזמן התרחבה ההגדרה 'צרור', לכל דבר הניתן להשלכה. והטעם לזה הוא, מפני שהחפץ הרגיל ביותר להשליך על עופות ובהמות וכדומה בכדי לגרש אותם, היה גוש עפר. וכמו שמצאנו כמה פעמים בתלמוד, שכאשר רצו לגרש השליכו גוש עפר. וכגון (בבא מציעא ל:): אביי הוה יתיב קמיה דרבא, חזא להנך עיזי דקיימו, שקל קלא ושדא בהו. ע"כ. וכן נמצא בכמה מקומות (פסחים סב: ראש השנה כה. שבוועות יח:) המשפט: 'שקל קלא פתק ביה'. ו'קלא' הוא גוש עפר, כמו שכתב רש"י בפירוש במסכת ראש השנה שם: 'שקל קלא' - פיסת רגבים, מוט"א בלעז. [ובשאר המקומות הנ"ל כתב רש"י רק את הלעז 'מוט"א', ופירש בספר 'אוצר לעזי רש"י' שהוא גוש אדמה. וכן במיוחד לרש"י במסכת תענית, פירש (ד): 'אפילו לפרצידא דתותי קלא' - הגרעין שתחת גושה של קרקע]. הרי, שהדבר הפשוט ביותר להשליך, היה גוש עפר. ועל כן במשך הזמן, התרחבה ההגדרה 'צרור', לכל דבר שניתן להשליכו, וכגון אבנים קטנות וכדומה.

ולפי זה, המלה 'צרור', יכולה בהחלט לכלול גם חתיכות עץ קטנות, או חתיכות חרס קטנות, וכן גושי טיט או סיד, וכל חפץ הניתן להשלכה.

האם 'צרור' ו'אבן' הם מילים נרדפות

ה. ולפי זה, 'צרור' ו'אבן' אינם מילים נרדפות כלל, כמו שסבר הרב דנדרוביץ. אלא 'אבן' - היא סוג של חומר, ואילו 'צרור' - הוא שם כולל לכל דבר שניתן להשליכו, ואף ורק לפעמים הוא מסוג 'אבן'. ויש כדמות ראייה לזה ממדרש תהלים (שוחר טוב מזמור צב), וז"ל: 'ר' יוסי בר חנינא אומר, כאדם שהוא מכה בפטיש על ה אבן, וה צרורות ניתות לכאן ולכאן. ע"כ. ומשמע מזה, שעצם הדבר 'אבן' שמו, ורק החתיכות ה'ניתות' נקראות 'צרורות'.

וכן מוכח מן התרגום על הפסוק במשלי הנ"ל (משלי כו ח): 'כצרור אבן במרגמה', שתירגם [לפי גרסת הראשונים וכדלהלן]: 'היך בזקא דכיפא בקלעא'. והנה 'כיפא', הוא התרגום של המלה 'סלע' בכל מקום. [וכמו שכתב רש"י במסכת כריתות (ו): 'כיפי' - סלע, כדמרגמינן 'סלע' - 'כיפא']. וביזקא', היינו דבר המושלך. [כמו שפירש בספר הערוך בערך 'בזק' וז"ל: ביומא, בריש גמרא ד'בראשונה' (דף כב:): מאי משמע דהאי 'בזק' לישנא דמבזק הוא... פירוש: לישנא דמבזק, כלומר אבנים שמשליך אדם. 'כצרור אבן במרגמה' - תרגום 'היך ביזקא דכיפא בקלעא'. עכ"ל הערוך. ומה שהעיר במוסף הערוך שם: בנוסחאות דידן כתוב 'היך נקצא דטסא'. כבר השיבו האחרונים על זה, שגם גירסת רש"י ורד"ק בתרגום היתה כגירסת הערוך. דז"ל רש"י על הפסוק 'ויפקדם בבזק' (שמואל א יא ח): לשון אחר, 'בבזק' - באבנים, שנטל מכל אחד אבן ומנאם וכו', ותרגום 'כצרור אבן במרגמה' (משלי כו ח) - 'היך בזקא דכיפא בקלעא'. עכ"ל רש"י, וכן הוא ברד"ק בשמואל שם. ולפי זה 'צרור' - הוא כינוי לכל דבר המושלך, ואילו 'אבן' - היא סוג חומר שנקרא גם 'סלע'. ומשמעות הפסוק 'כצרור אבן במרגמה' היא: כחתיכת סלע הראויה להשלכה, שהונחה במרגמה. [והמלה 'כצרור' בפסוק, איננה שם פועל אלא שם עצם]. ונמצא, ש'כצרור אבן' שבפסוק - פירושו ממש כמו 'צרור אבן' שבמשנתנו לפי גירסת הרמב"ם - דהיינו כצרור של אבן.

האם גם אבנים גדולות נקראות 'צרור'

ו. ונמצא שגם לפי דברינו, התפתחה המלה 'צרור' במשך הזמן. שכן בתחילה נקראו כך רק גושי עפר, ולאחר מכן הוסיפו לקרות כן לכל דבר הניתן להשלכה, ובכלל זה גם אבנים קטנות, וכגון 'חצי נזק צרורות' וכדומה. [ויתכן עוד, ש'חצי נזק צרורות', כולל גם גושי עפר, או חתיכות עץ וכדומה, שהושלכו מתחת רגלי הבהמה והזיקן].

אמנם, מה שכתב הרב דנדרוביץ לפי שיטתו, שבשלב האחרון התרחבה ההגדרה 'צרור', לכל סוגי וצורות האבנים, זהו חידוש גדול, ויש לפקפק עליו. שכן מלשון המדרש הנ"ל: 'כאדם שהוא מכה בפטיש על ה אבן, וה צרורות ניתות לכאן ולכאן' - משמע, שרק הקטנות ה'ניתות' קרויות 'צרורות', אבל

הגדולה שעליה הוא 'מכה בפטיש', נקראת 'אבן' בלבד. ויותר משמע כן בירושלמי הנ"ל: 'ומקריין את הפירצה במועד - אבן על גבי אבן, ו צרור על גבי צרור. ובשביעית בונה כדרכו - אבן על גבי צרור, ו צרור על גבי אבן'. לפי מה שפירשו שם ה'שדה יהושע' ובביאורי הגר"ח קנייבסקי, שהדרך הרגילה לבנות כותל, היא לתת צרורות קטנים בין שכבות של אבנים גדולות, כדי לחזק את הכותל. ובא הירושלמי לומר, שבשביעית אכן מותר לעשות כן, כמו שאמרו שם: 'ובשביעית בונה כדרכו - אבן על גבי צרור, ו צרור על גבי אבן'. אבל במועד אסור, מפני שהוא מעשה אומן. אלא מניח 'אבן' גדולה 'על גבי אבן' גדולה, או 'צרור על גבי צרור' בלבד, כי רק בניה כזו אינה מעשה אומן. עכ"ד. ולפי זה, הרי מפורש בירושלמי שרק הקטנות נקראות 'צרור', ואילו הגדולות 'אבן' שמם.

ואולם, הפני משה על אתר פירש וז"ל: 'אבן על גבי אבן' - בלא צרור וטיט ביניהן, או 'צרור על גבי צרור' - בלא אבן ביניהן, זהו מעשה הדיט ומותר במועד. עכ"ל. ומשמע קצת, שהוא מפרש ש'צרור' כאן - הוא של עפר וטיט, וכמשמעותו המקורית של צרור. ולפי פירוש זה, אין ראייה מכאן לענין הנידון, אם גם אבנים גדולות נקראות 'צרור'. [לפי פירוש, הרי ירושלמי זה מצטרף לרוב המקומות, שסתם 'צרור' בהם הוא גוש עפר, וכנ"ל אות ד].

אכן, בתלמוד שלנו במועד קטן (ז.) על המשנה הנ"ל: 'ומקריין את הפירצה במועד'. אמרו: 'כיצד מקריין... במתניתא תנא: צר ב צרור ואינו טח בטיט. ע"כ. (וכן להלן בדף יא. היכי דמי מעשה הדיט... במתניתא תנא: צר ב צרור ואינו טח בטיט). ופירש במיוחס לרש"י שם: 'צר ב צרור' - מניח אבנים זה על גב זה. ע"כ. וברש"י כת"י הנדפס מחדש: 'צר ב צרור' - נותן ומסדר את האבנים זו על גב זו. ואינו טח [בטיט] - בינתים. ע"כ. וכעין זה פירשו שאר הראשונים שם. ומשמע קצת, שגם אבני בנין גדולות קרויות 'צרור', וכדברי הרב דנדרוביץ. ומכל מקום נראה, שיש לפרש האי 'צר ב צרור' שבגמרא - באבנים קטנות, או לפחות בינוניות הניתנות להשלכה. [ולפי זה 'צר ב צרור' שבתלמוד שלנו, הוא ממש כמו האופן השני שבירושלמי: 'צרור על גבי צרור' - לפי פירוש ה'שדה יהושע', כלומר שמניח רק אבנים קטנות זו על גבי זו, בלי אבנים גדולות]. וזה עדיף מאשר לומר, שגם אבנים גדולות נקראות 'צרור', שהוא חידוש גדול כנ"ל, וכמדומני שלא נמצא כן בשום מקום אחר בחז"ל. [ועוד יש לפרש באופן אחר את המילים 'צר ב צרור' שבגמרא. שאין הכוונה לאבני הבנין עצמם, אלא לצרורות הקטנים, שמניחים בין האבנים כדי לחזקן. וכלומר: 'צר ב צרור' בין אבני הבנין, ואינו טח בטיט' כדי לחברם. וכמו שראיתי מחכמי זמננו, שפירשו כעין זה. ולפי זה התלמוד שלנו חולק על הירושלמי, וסובר שמותר להניח צרורות בין האבנים, ורק לחברם בטיט אסור. אמנם, מדברי הראשונים לא משמע כן].

ביאור דברי החזון איש

ז. ולפי האמור, יובנו היטב דברי החזון"א שהביא הרב דנדרוביץ. דהנה, הר"ש שעליו נסובים דברי החזון"א שם, כתב בזה הלשון (עוקצין פ"ב מ"י): וטעמא דטבלא [נסר גדול. הר"ש כלים פ"ב מ"ג] שאין לה ליזבו [מסגרת סביב. שם], בשיש עפר על גבה, זרעים שבה ינקי מארעא. כדאשכחן בשלהי 'המוציא' בשבת (בסוגייתנו להלן פא): דצרור שעלו בו עשבים, התולש ממנו בשבת חייב חטאת. הלכך חשיב כעצין נקוב, והוה ליה כמחובר. עכ"ל הר"ש הנוגע לענייננו. ומתוך שהשווה הר"ש 'טבלא' שאין לה ליזבו בשיש עפר על גבה, ל'צרור' שעלו בו עשבים. משמע דהוא סובר, ש'צרור' זה, הוא ג"כ של עץ ויש עפר על גבו, דומיא דטבלא. וכן כתב החזון"א בהמשך דבריו שם וז"ל: ועל כן פירש ר"ש, דאיירי בעפר על גבי צרור. עכ"ל. ולשיטת הר"ש, הטעם שהתולש ממנו בשבת חייב, הוא משום ד'חשיב כעצין נקוב, והוה ליה כמחובר', כלשונו. ועל זה בא החזון"א לחלוק, וז"ל: 'לכאורה 'צרור' היינו צרור עץ, ואין כאן עפר כלל, ומשום עוקר דבר מגידולו הוא, עכ"ל. וכן כתב החזון"א עוד בהמשך דבריו: ולולי דברי ר"ש, י"ל דצרור איירי בלא עפר וכו'. ע"כ. [ויש להעיר, שכעין זה פירש רש"י על הגמרא בשבת (שם) לפי גירסת הרפוס: 'והתולש ממנו' - במתכוין. 'חייב' - דמקום גידולו הוא, אף על פי שהוא צרור ואינו עפר. עכ"ל. אמנם הבי"ח בהגהותיו על אתר, מחק תיבות אלו: 'אף על פי שהוא צרור ואינו עפר', וכתב בצידו: ס"א אינו]. ונמצא, שלפי הר"ש, 'צרור' שעלו בו עשבים, מדובר בשיש על גבי עפר, והחזון"א חלוק עליו לגבי העפר. ומכל מקום, לפי שניהם מדובר ב'צרור' של עץ. וזה מובן לפי מה שכתבנו, ש'צרור' כולל כל דבר הניתן להשלכה.

והטעם שלא פירש הר"ש 'צרור' שעלו בו עשבים' בצרור של אבן, אולי, משום שאין דרכו של צרור אבן להעלות עשבים. ומה שלא פירש, שמדובר בצרור של עפר גרידא, וכפירושה הרגיל של המלה

'צורר'. כנראה הטעם הוא, משום דהרי דברי הר"ש נסובים, על מאמר הגמרא (שבת פא:): 'והאמר ריש לקיש, צורר שעלו בו עשבים, מותר לקנח בה, והתולש ממנה בשבת חייב חטאת'. והנה, לגבי קינוח אמרו שם לעיל (פא:): אמר רב יהודה, אבל לא את הפאייס. מאי פאייס, אמר רבי זירא כרשיני בבלייתא. [פירש רש"י: פאייס - כמו 'שקל פיסא' (סנהדרין סד), רגב שקורין גלישט"א. דהואיל ומיפרכה לא חזי לקינוח, ואסורה לטלטל. כרשיני בבלייתא - הכי מיקרו, משום שבבל ארץ לחה היא, והמחרישה מעלה רגבים]. ע"כ. הרי שבצורר עפר אסור לקנח. ואם כן, 'צורר' זה, שאמרו כאן ש'מותר לקנח בה', על כרחך לאו של עפר הוא, אלא של עץ. [ואולי לכן כתב החזו"א: 'לכאורה, צורר היינו צורר עץ', בלשון ספק. משום דסתם צורר אינו של עץ, ורק כאן בהכרח לומר כן, וכן"ל].

אמנם, לפי דברי רבינו חננאל דלהלן, אפשר כן לפרש האי 'צורר שעלו בו עשבים' - בגוש עפר, וכמשמעותו הרגילה של 'צורר'. דהנה, לעיל בגמרא (שם פא.) איתא: אמר רבא, אסור למשמש בצורר בשבת כדרך שממשמש בחול. ע"כ. ופירש ר"ח וז"ל: 'אמר רבא לא ימשמש בצורות בשבת' - כדי להחליקן שלא ישרטו את בשרו, ונמצא בא לידי כתישה או טחינה. ולא יעשה 'כדרך שהוא ממשמש בחול'. ע"כ. [והביא הרא"ש (סוף סימן א) פירוש זה, בנוסף לפירוש רש"י שפירש באופן אחר. ע"ש. וכן הוא בעוד ראשונים]. ולפי זה מוכח, שמותר לקנח בצורר עפר בשבת, ורק להחליקו אסור.

וכן כתב להדיא המשנה ברורה (סימן שיב בשער הציון אות כד) וז"ל: ומה שהביא [הרא"ש] בשם רבנו חננאל משום כתישה, לכאורה אינו מובן, דמאי שייך כתישה בצורר. ואם נימא דמייירי בצורר של עפר, הא איתא לעיל בסעיף ד, דאין מקנחין ברגב אדמה. אכן, לפי מה שכתבנו בביאור הלכה (שם ד"ה רגב) בשם המאירי, דברגב קשה שאינה עשויה להתפרך מותר, ניהא, דאשמועינן, דעל ידי משמוש הצורר להחליקו, יכול להתפרר. עכ"ל השער הציון. [ואגב, מלשון המשנה ברורה: 'ואם נימא דמייירי בצורר של עפר', מוכח ג"כ, ש'צורר' אינו דווקא של אבן].

וזה לשון המאירי שהזכיר המשנ"ב: ובמקום שפיסת רגבים שבה קשה כעין אבנים, ואינה עשויה להתפרך, מותר. והוא שהוזכר שם באיסור זה, כרשיני בבליאתא, ר"ל צורות של בבל, שהיא ארץ לחה ורגביה קרובים להתפרך. עכ"ל. ובאמת שכך משמע מלשון רבינו חננאל עצמו לעיל: 'פייס' - דקא מפרש ליה (קרי שני נבליאתא) [כרשיני בבלייתא], שהוא אדמה שהיא קרוב להתפרך ולהתכתת. ע"כ. וכעין זה לשון תלמידו הר"ף שם ועוד ראשונים. ומשמע מזה כדברי המאירי, שדווקא באדמה שהיא קרובה להתפרך אסור לקנח.

ואם כן, לפי שיטה זו, אפשר לפרש 'צורר שעלו בו עשבים' כפשוטו - בצורר עפר, ובסוג עפר כזה שאינו עשוי להתפרך. [ולפי גירסת הב"ח, שמחק ברש"י את התיבות 'אף על פי שהוא צורר ואינו עפר', וכן"ל, יתכן לפרש שגם דעת רש"י היא, ש'צורר' זה הוא צורר עפר. ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, דלעיל שם פירש רש"י: 'פאייס' - 'רגב שקורין גלישט"א', כנ"ל. ואילו את המלה 'קלא' שבגמרא, דרכו של רש"י ללעז 'מוט"א' (וכנ"ל אות ד). ואם כן יש מקום לומר, ש'גלישטא' - הוא סוג אדמה מסוים, הנוטה להתפרך, והוא הוא הרגב שאסור לקנח בו. ואילו 'מוטא' - הינו רגב קשה כעין אבנים, המתאים להשלכה, וברגב כזה מותר לקנח. והאי 'צורר שעלו בו עשבים', ש'מותר לקנח בה', היינו רגב עפר קשה. ואולם, בספר 'אוצר לעזי רש"י', פירש שני לעזים אלו בשווה: 'גוש אדמה'. ואכמ"ל].

עיון בדברי המלאכת שלמה בענין

ח. ובאמת, שכל זה מפורש בקיצור, ב'מלאכת שלמה' על משנתנו (שבת פ"ח מ"ו). וז"ל: צורר אבן - כדי לזרוק בעוף, רבי אליעזר בן יעקב אומר - כדי לזרוק בבהמה... ונראה שאין לגרוס 'או אבן', רק 'צורר אבן'. דב'צורר' אם הוא פיסת רגב, הואיל ומיפרכא, לא חזי לקנוח ואסורה לטלטל. וכן מצאתי הגירסא ג"כ בירושלמי וברב אלפס ובספר הרוקח סימן צה, וגם ביד' - שם (רמב"ם הל' שבת פרק יח) סימן יא. וגם בהרא"ש ז"ל ובגמרא לענין משמוש וקנוח, נראה דקרי לאבן 'צורר'... אלא דלפירוש רבינו חננאל ז"ל שהביא הרא"ש ז"ל, משמע שהוא 'צורר' ממש. שפירש צורר 'למשמש בו', להחליק הצורר שלא יסרט בשרו. עכ"ל ה'מלאכת שלמה'. וזהו כמו שכתבנו, שפירוש המלה 'צורר' כאן, תלוי בדין זה, אם מותר לקנח בצורר עפר. ולפי רבינו חננאל, שסובר שמותר לקנח בצורר עפר, יתפרש גם 'צורר' בסוגייתנו, ב'צורר' עפר.

ומלבד זאת, מוכח מתוך ה'מלאכת שלמה', גם בפירוש המלה 'צור' ככלל כדברינו. ראשית, דמשמע מתחילת דבריו, שלפי הגירסא 'צור או אבן', הרי ש'צור' הינו 'פיסת רגב', וזהו גם סתם 'צור' ככל מקום. ואך, כאן נראה לו לגרוס 'צור אבן', מדוחק הקושיא שפיסת רגב אסורה בטלטול. ועוד, דגם מזה שהוסיף וטרח להביא ראיה מהרא"ש והגמרא - דקרי לאבן 'צור', משמע שבדרך כלל אינו כן. ושלישית, ממה שכתב ה'מלאכת שלמה' בסוף דבריו, שלפירוש רבינו חננאל - 'משמע שהוא צור ממש', הרי מפורש יוצא, ש'צור ממש' הינו פיסת רגב. [והרב דנדרוביץ ציין לדברי ה'מלאכת שלמה' האלו, לענין הגירסא 'צור או אבן'. וכנראה, לא שם לבו לכך, שדברי המלאכת שלמה, סותרים את שיטתו בביאור המלה 'צור'.]

אמנם, לכאורה עצם דברי ה'מלאכת שלמה', שאין לפרש ש'צור' כאן הוא פיסת רגב, משום דלא חזיא לקינוח ואסורה בטלטול, אינם מובנים. דבשלמא הר"ש הרי דן בענין 'צור שעלו בו עשבים', שאמרו בגמרא: 'מותר לקנח בה', וא"כ וודאי דאי אפשר לפרש שמדובר בפיסת רגב, לפי מי שאומר שאסור לקנח בה (וכנ"ל אות ז). אבל כאן במשנתנו, שהמדובר הוא, באיזה שיעור יתחייב מי שעבר והוציא 'צור' מרשות לרשות. [דהכלל בזה הוא, שבשיעור שיש בו חשיבות, מתחייב מי שעבר והוציא, כדלהלן]. א"כ, מה בכך שפיסת רגב אסורה בטלטול, הרי מכל מקום, צריכה המשנה ללמדנו, במי שטלטלה וגם עבר והוציאה, באיזה שיעור יש לה חשיבות, שיתחייב עליה. וצא ולמד, שהרי בין שאר שיעורי ההוצאה שבמשנה, יש עוד דברים רבים שאסורים בטלטול. וכגון (לעיל פ): 'אדמה - כחותם המרצופין', 'זבל וחול הדק' - כדי לזבל קלה של כרוב', 'חול הגס' - כדי ליתן על מלא כף סיד', 'קנה - כדי לעשות קולמוס', 'ואם היה עבה או מרוסס' - כדי לבשל בו ביצה קלה שבביצים', ורבים כיוצא בהם. [ועוד, שגם שיעורם נקבע, לפי שימושים שאסורים בשבת משום מלאכה. וטעמו של דבר, משום דהכלל בזה הוא (לעיל עה): 'כל הכשר להצניע ומצניעין כמוהו, והוציאו בשבת' - חייב עליו חטאת'. וכיון דדברים אלו, יש להם חשיבות בשיעור זה ומצניעים כמוהם, חייבים עליהם]. וא"כ, במה שונה מהם 'צור או אבן' שבמשנתנו.

ואולי יש ליישב בדוחק, שמכיון שהגמרא דנה דווקא כאן - בשמעתא שעל משנתנו, בדין צורות לגבי קינוח. משמע, שצורות אלו שונים בהם לענין קינוח, הם הם ה'צורות' עצמם שבמשנה. ואם כן, גם במשנה מדובר ב'צור' הראוי לקינוח דווקא.

יישוב דברי השפת אמת

ט. ומעתה, בוא נבוא לבאר את דברי השפת אמת שפתחנו בהם, שעמד עליהם הרב דנדרוביץ. דהנה, דברי השפת אמת הרי נסובים לפרש, מהו 'צור' שבמשנתנו, לפי הגירסא שבספרים שלנו - 'צור או אבן'. שלפי גירסא זו, לא יתכן שמדובר בצור של אבן, וכנ"ל אות א. ובצור של עפר, לא ניחא ליה לשפת אמת לפרש, אם מטעמו של המלאכת שלמה, ואם מטעם אחר. [אולי, מפני שבעפר מצאנו שיעור אחר במשנה (לעיל פ): 'אדמה כחותם המרצופין' (כנ"ל אות ח), אף שיש לחלק בין אדמה לבין גוש עפר]. ועל כן פירש השפת אמת, שמדובר כאן בצור של עץ. שהרי גם חתיכת עץ נקראת 'צור', ככל דבר הניתן להשלכה, וכמו שכתבנו באות ד. [ואולי, זהו שכתב השפת אמת בלשון ספק: 'ל כאורה צור עץ הוא'. והיינו משום דסתם 'צור' אינו של עץ, ורק כאן בהכרח לפרש כן. וכמו שפירשנו לעיל אות ז בדברי החזו"א.]

ולעיל אות א הבאנו, את שהקשה השפת אמת עצמו, על פירושו שמדובר כאן ב'צור' עץ. וז"ל: 'ולמה לא הוי השיעור כמו המוציא עצים (לקמן פט); וקנה עבה ומרוסס דבסמוך (פ): - דשיעורן לבשל ביצה קלה'. ותייך השפת אמת וז"ל: 'וי"ל, דאיירי בלחים דלא חזי להיסק. עכ"ל. וכלומר, דבמשניות הנ"ל שנאמר בהן השיעור בעצים: 'כדי לבשל ביצה קלה', מדובר בעצים יבשים הראויים להיסק. ואילו במשנתנו, מדובר בעצים לחים שאינם ראויים להיסק, ועל כן יש בהם שיעור אחר: 'כדי לזרוק בעוף'.

והנה, הרב דנדרוביץ הקשה על תירוצו של השפת אמת, ש'דוחק גדול הוא לומר, שאת הבדל מהותי זה בין עצים לחים ליבשים, אין התנא אומר במפורש, אלא מטמין זאת ברמז', כלשונו. ועוד כתב שם בהמשך דבריו: 'חילוק מסוג כזה עליו להיות מפורש להדיא'. והביא דוגמא לזה ממסכת עירובין (ק): שאמרו שם: 'תני חדא, מותר לילך על גבי עשבים בשבת, ותניא אידך, אסור. לא קשיא, הא - בלחים, הא - ביבשים'. והרי, שחילקה הגמרא בהדיא בין לחים ליבשים. ע"כ קושייתו.

ולא הבנתי דבריו, דאטו בעירובין, פירשו התנאים להדיא אם מדובר בלחים או ביבשים, והרי שם אפילו ברמז לא הטמינו זאת. שכן הברייתא הראשונה אומרת בסתמא: 'מותר לילך על גבי עשבים בשבת', והברייתא השניה אומרת בסתמא: 'אסור'. ואך מכוח הסתירה שבין הברייתות, העמידה הגמרא: 'הא בלחים, הא ביבשים'. וכך הוא בכל האוקימתות שבגמרא למאות ולא לפים, שבגלל רומיא, מעמידים 'כאן באופן זה וכאן באופן אחר', אף שאין שום רמז לזה במשנה עצמה. וא"כ הוא הדין בנידון דידן, אפשר להעמיד אוקימתא - כאן בעצים לחים וכאן ביבשים, כמו שהעמיד השפת אמת.

וא"ת, שאף שאין הדבר צריך להיות מפורש במשנה, מ"מ היה צריך להיות מפורש לפחות בגמרא, שכאר האוקימתות. י"ל, שמצאנו כדוגמת זה, אוקימתות במפרשים שאינם מפורשות בגמרא. וכגון בתוס' להלן (צ. ד"ה בורית), וז"ל התוס' שם: 'בורית זה החול' - ואף על גב דבפרק המוציא (לעיל פ:), 'היב בחול שיעורא אחרינא: 'כדי ליתן על פי כף של סיד'. אומר רבינו מאיר, דהתם מיירי בחול שנותנין בסיד, אבל הכא איירי בחול שמלבנין בו את הבגדים. עכ"ל התוס'. הרי שהעמיד רבינו מאיר אוקימתא, שאינה מפורשת בגמרא. וכנראה, הטעם שלא פירשו אוקימתא זו בגמרא, הוא משום שהדבר מובן מאליו, שכאשר נותנים שיעור בחול (פ:): 'כדי ליתן על פי כף של סיד' - מדובר 'בחול שנותנים בסיד'. ואילו כאשר נותנים שיעור בבורית (פט:): 'כדי לכבס בגד קטן' - מדובר 'בחול שמלבנין בו את הבגדים', כלשון התוס'. וא"כ, הוא הדין בנידון דידן, הדבר מובן מאליו, שכאשר נותנים שיעור בעצים: 'כדי לבשל ביצה קלה' - מדובר בעצים יבשים הראויים להיסק. ואילו כאשר נותנים שיעור בצרור: 'כדי לזרוק בעוף' - מדובר בעצים לחים, שהם הראויים לזרוק בעוף, מפאת כובדם. אבל היבשים הם קלים מדי, וקשה לזרוקם למרחקים.

עוד הקשה הרב דנדרוביץ על דברי השפת אמת, וז"ל: וביותר קשה, שעד שהמשנה מחלקת (לעיל פ:): בין קנה רגיל לעבה או מרוסס, ליפלוג וליתני בדידה, בין לח ליבש. עכ"ל. ולא הבנתי קושייתו, כי מדוע החילוק שבין לח ליבש, ייחשב יותר בדידה, מאשר החילוק בין קנה רגיל לעבה או מרוסס. ואדרבה, אפשר לומר, ששם לגבי 'קנה', מחלק התנא בדידה - ביבש עצמו - בין קנה רגיל שראוי לכתוב בו, שבו השיעור הוא: 'כדי לעשות קולמוס'. ובין קנה עבה או מרוסס, שאינו ראוי לכתוב בו, שרק בו השיעור הוא: 'כדי לבשל ביצה קלה'. אבל כאן גבי 'צרור', שכאשר הוא יבש אין לו שימוש אחר אלא להיסק, ושיעורו ביבש הוא תמיד: 'כדי לבשל ביצה קלה'. על כן, לא חילק בו התנא ביבש עצמו. ובא התנא רק לחלק בין לח ליבש, ולהשמיענו, שבלח יש בו שיעור אחר, והוא: 'כדי לזרוק בעוף'. [ומה שלא השמיענו התנא ב'צרור' יבש כלל, ששיעורו הוא 'כדי לבשל ביצה קלה'. אולי, מפני שממך על מה שכבר השמיענו לעיל בסמוך, בקנה עבה או מרוסס].

ועוד הקשה הרב דנדרוביץ, על עצם החילוק שמחלק השפת אמת בין לחים ליבשים. שכיון שהמדובר כאן הוא לגבי מלאכת הוצאה, 'שהשיעור המסוים בא, על ידי בירור סף החשיבות המינימלי, שיש לחפץ אותו מוציאים. רחוק הוא לומר, ש[ב]עצים לחים שעוד עתידים להתייבש, לא יהא שיעור החשיבות כמו בעצים יבשים'. עכ"ל הרב דנדרוביץ. אך הרי חילוק כזה ממש, בין לחים ליבשים, מצאנו לעיל (עו). במשנה, וז"ל המשנה: עלי שום ועלי בצלים, לחים - כגורגרת, יבשים - כמלא פי גדי. עכ"ל המשנה. ופירש רש"י שם: 'לחין' - הראויין לאדם, 'כגורגרת' - דזה שיעור לכל מאכל אדם לשבת. אבל 'כמלא פי גדי' לא, דלחים לא חזו לגדי. ע"כ. הרי שגם ב'עלי שום ועלי בצלים', יש הבדל בשיעור, בין לחים ליבשים. והלחים שיעורם 'כגורגרת', שהוא שיעור גדול יותר משיעור 'כמלא פי גדי'. [שהרי שיעור 'כגורגרת' הוא 'כמלא פי טלה', כמו שמפורש שם בגמרא: 'אידי ואידי חד שיעורא הוא'. ר"פ טלה - נפיש מפי גדי', כמו שכתב רש"י במשנה שם]. ולא אמרינן, שמכיון שהם עתידים להתייבש, יהא להם חשיבות כבר מעכשיו בשיעור הקטן של 'כמלא פי גדי', ויתחייב בהם מעכשיו בשיעור 'כמלא פי גדי'. אלמא דאין לך אלא שעתו, וכיון שעכשיו אינם ראויים לגדי אלא לאדם, אין להם חשיבות אלא בשיעור הראוי למאכל אדם, שהוא 'כגורגרת'. וא"כ, הוא הדין לענין 'צרורות' עץ לחים, אין להתחשב בזה שסופם להתייבש. וצריך לשערם אך ורק לפי השימוש שהם ראויים לו עכשיו, דהיינו 'כדי לזרוק בעוף', כדברי השפת אמת, וצדקו משפטי אמת.

ראיות נוספות לכך, שסתם 'צרור' אינו אבן אלא רגבי עפר

י. והנה, כבר הוכחנו לעיל אות ג, שסתם 'צרור' אינו של אבן. מזה שמצאנו כמה וכמה מאמרי חז"ל, שמופיע בהם הכפל 'צרור או אבן' וכדומה. ובמהלך הדברים נוספה לנו (לעיל אות ה) עוד ראייה לזה,

מפירושו של התרגום, על הפסוק 'כצורר אבן במרגמה'. שהוא מפרשו: 'כצורר של אבן', [כמו הגורסים כן במשנתנו], והרי שסתם 'צורר' אינו של אבן.

ומתוך הדברים עלו בידנו גם כמה ראיות, למה שכתבנו לעיל אות ד, שסתם 'צורר' הוא גוש עפר. שכן מלבד ה'מצודות' שפירש כך להדיא, וכן"ל שם אות ד. הרי גם ה'מלאכת שלמה', דעת שפתיו ברור מללו, ש'צורר ממש' הוא גוש עפר, וכן"ל אות ח. וכן משמע מן הירושלמי, שהבאנו לעיל אות ו: 'אבן על גבי אבן, וצורר על גבי צורר', לפי פירוש ה'פני משה', וכן"ל שם. וכן מוכח גם מדברי רבינו חננאל, שהבאנו לעיל אות ז. שהרי הוא מפרש את דברי רבא: 'אסור למשמש בצורר בשבת' - בגוש עפר. וכנראה שהוא יפרש כך, גם את דברי ריש לקיש: 'צורר שעלו בו עשבים', וכן"ל שם. וכן מפורש יוצא מלשון המאירי, שהבאנו שם: 'כרשיני בבליאתא', ר"ל צורות של כבל, שהיא ארץ לחה, ורגביה קרובים להתפרך. עכ"ל. הרי ש'צורות' הם 'רגבים'.

וכן משמע עוד, ברש"י פרק כלל גדול (לעיל עד:), על דברי הגמרא: אמר רבא, האי מאן דעבד חביתא, חייב משום שבע חטאות. ופירש רש"י: 'שבע חטאות', טוחן הרגבים ושוחקן הדק - הוי טוחן. ובורר הצורות הגסות מתוכן - הרי שתיים וכו'. עכ"ל. ומשמע ש'הצורות הגסות', הם 'רגבים' גדולים שאינם נטחנים יפה, ועל כן הוא בוררם מתוך העפר.

עוד מצאנו במדרש שמות רבה (פרשה יג אות א): נטל הקדוש ברוך הוא עפר מתחת כסא הכבוד, וזרק על המים ונעשית ארץ. וצורות קטנות שהיו בעפר, נעשו הרים וגבעות. שנאמר (איוב לח לח): 'בצקת עפר למוצק, ורגבים ידבקו'. ע"כ. ומשמע ש'הצורות קטנות' שבמדרש, הם הם ה'רגבים' שבפסוק.

וה' אלקים אמת, אשר נתן לנו תורת אמת, ינחנו בדרך אמת, ותכון לעד שפת אמת.

החותם בכל חותמי ברכות,

זעירא דמן חבריא

שמחה עקשטיין

על מכתבו של הגר"א נבנצל שליט"א בגליון רי"ב בענין בתר מעיקרא ובתר תבר מנא

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל. בקובץ רי"ב נתפרסם הערות הגאון הגדול רבי אביגדור נבנצל שליט"א בענין מאמר שפרסמתי בקובץ ר"ח בענין בתר מעיקרא ובתר תבר מנא, והעיר הרב שליט"א בזה הלשון: 'הנה הביא דרש"י פירש דזרקו בעה"כ והקשו ע"ז. אבל ק"ל דאטו בשופטני עסקי' שמאבד ממונו בידים, ונלע"ד שצ"ל באופן שיש דליקה או שודדים בבית ובעה"כ מנסה להציל הכלי וזורקו אבל יתכן שהכלי יפול על חול רך וינצל אבל יתכן שגם יפול על אבן וכיוצ"ב וישבר, כך שאבידה מדעת אין כאן אבל אין לנו ראייה לחייב השובר'.

והנני כתלמיד הדן לפני רבו, דלכאורה אם מיירי שע"י הזריקה אין סופו להשבר בודאי א"כ כמעשה זריקה אינו עדיין בשם מעשה היוק ול"ש בזה כל הסוגיא דבתר מעיקרא ושם מנא תבירא, ורק באופן שיכול להציל שבאמת נעשה 'מעשה שבירה' רק 'יכול להציל' בזה כתב הנתני' רס"א סק"א של"ח אבידה מדעת על אף שכבר נעשה מעשה שבירה. וכן דייק הריב"ש סי' תקנ' מל' הרמב"ם פ"ז מחובל ומזיק הל' יב' הזורק כלי מראש הגגוכו' פטור שלא שבר אלא כלי שסופו להשבר מיד בודאי' מפורש יוצא שבאם היתה זריקה שאין ודאות שתשבר ע"י אין בזה דין מנא תבירא ובתר מעיקרא.

ישראל אברהם שפר

רמות ירושלים