

בס"ד

ירחון

האוצר

כסלו ה'תש"פ

גיליון ל"ה

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

= אוצר הגנזים =

ה הוראות והדרכות מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל הרב יוסף פליסקין

= אוצר הזמנים =

ג "לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים... דאורייתא הוא" הרב אוריאל בנר

כח מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד הרב יהונתן דיוד

לב קיום שיעור תורה בחנוכה אחר תפילת ערבית הרב יהושע ון-דייק

מ ברכת נר חנוכה בבית הכנסת לנוהגים שלא לברך על ההלל בר"ח הרב עמנואל מולקנדוב

מה השייכות בין ברית ותורה - ומלחמת יון לבטלם הרב דוד לוי

= אוצר אורח חיים =

נג ערכות ושומע כעונה הרב אליעזר פנירי

נו זכר הבת ביום שישי שחל בו ראש חודש הרב אלחנן פרינץ

סב בשיטת הראב"ה בגדרי אינו מתכוין הרב שלמה מאיר יאקב

הערות וקושיות: בעניין תפילת תשלומין בקטן - הרב אהרן הכהן פרידמן * גניזה לספר קודש בכתב ברייל - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * ברכת שהחיינו על פרי חדש לאחר שכבר שתה מהמייץ שלו - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל עח
הרב רועי הכהן זק

הערות וקושיות: פקק חדש עם מנעול מספרים [תגובה] - הרב ישראל מאיר וייל צח

= אוצר חושן משפט =

מעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פטורים קב
הרב שלמה אליעזר גליקסברג

ביטול פועל ממלאכת בעל הבית על מנת להשיב את הזמן קב
הרב עמיחי כנרתי

= אוצר אבן העזר =

בדין יבום בקטלנית קכו
הרב יעקב דוד אילן

בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן קלב
הרב יניב לוי

נאמנות נשים בבדיקות סימנים קמ
הרב יעקב ישראל שניידר

= אוצר חקר ועיון =

ההכרעה במחלוקת החכמים קמו
הרב משה גרינהוט

משולש בכתובים קנז
הרב משה הסגל

מפתח האוצר

= אוצר הספרים =

בעקבי יעקב - סיכומים, ביאורים והערות לספר קהלות יעקב - סוטה קסז
הרב הראל דביר

הערות הקוראים קפח

תשובות מהגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל קפח

ברכת השניצל קפח

תחום החפצים שבעליהם שבתו בעיר אחר קפט

כתובת המחברים למשלוח הערות קצב

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְּהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ה - כִּסְלוֹ הַתּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



ידועה היא מעלת הכתיבה, ויש בה כמה וכמה תועלות ומהם לזיכרון לו ולדורות הבאים אחריו, וכמ"ש בספר מטה משה (שער הרביעי עמ' 32): "עיקר הלימוד המקויים ביד כל אדם, הוא כשכותב דבריו, שמתוך כך זוכרם. ורמזו לדבר שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטן - ר"ת כתב, רמזו אם כותב דבריו שלמד, אזי ישמרם בבטנו". וכ"כ בספר לב שומע (הקדמה אות ד') למהר"ח הכהן. וכתב המהרש"א בח"א (בב"ב דף י'): בפ"י אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו: "יש לפרש כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם, הוא הלימוד הבא מכתובת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים". וכ"כ בשו"ת חוות יאיר (סי' קצד): "זכר לדבר כי כתב אשר נכתב בשם המלך אין להשיב. כי הוא דבר המתקיים יותר מהבל פי הדיבור, גם מעשה טפ"י, ועי"ש שהביא לזה גם טעמים ע"פ הסוד.

ובמדרשים מובא שהיוונים ניסו להשכיח את התורה מעם ישראל בכח הנ"ל של הכתיבה, וגזרו על ישראל "כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלוקי ישראל", ורצו להפקיע ע"י מעשה הכתיבה את הקשר בין עמ"י לאביהם שבשמים, וברחמיו הרבים עמד לנו בעת צרתנו ומסר הזדים ביד עוסקי תורתו.

וע"כ אין זמן מתאים יותר מימים אלו לפרסם הנס להודות ולהלל, ולהשתמש בכח הכתב ולעסוק בד"ת בכתיבה לשים חלקנו באלוקי ישראל ובתורתו. והרי לפנינו עוד גיליון נפלא גדוש בחידושים פרי תלמודם של רבנן ותלמידהון, מעניינא דיומא: בעניין חידושו של החת"ס בגדר חנוכה ופורים שמצוה לקובעם ליום שמחה מדאורייתא, מאמר על החביבות המיוחדת שבמצות החנוכה, תשובה בעניין קביעת שיעור תורה לפני הדלקת נ"ח, מאמר מחודש בעניין הספיקות שיש בברכה על הדלקת נ"ח בבית הכנסת, מאמר המבאר את הקשר בין מצות ברית מילה לתורה. באורח החיים: ביאור בדברי התר"י שאין הנשים בדין ערבות ואינן יכולות להוציא בשומע כעונה, בדין קביעת סעודת "זבד הבת" בער"ש, ודיון בשיטת הראב"ה בגדר דבר שאינו מתכוון. ביורה דעה: מאמר ראשון בסדרה מקיפה בעניין הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל. ובחושן המשפט: מאמר רחב במעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פטורים, ומאמר בדין פועל אם מותר לו להפסיק בעבודתו על מנת להשלים את הזמן אח"כ. באבן העזר: בדין יבום קטלנית, בדין ז' ברכות שלא בבית החתן, ובסוגי' נאמנות הנשים בבדיקת סימנים. בהמשך הגיליון: מאמר על ההכרעה במחלוקות הפוסקים, ומאמר על הרמז בתורה לסגולת המשולש

ישר הזוית, סיכומים וביאורים על ספר קהילות יעקב לסטייפלער זצ"ל - מסכת סוטה, הוראות והדרכות מהגר"ש דבליצקי זצ"ל ועוד.

נקבל בברכה את את הכותבים החשובים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב אליעזר פנירי - כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב, הרב יעקב ישראל שניידר - כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב, הרב משה גרינהוט, הרב שלמה אליעזר גליקסברג - מח"ס שו"ת ניצני ארץ ג"ח ודומ"ץ ביוהנסבורג. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

◆ הוראות והדרכות מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל ◆

הרב יוסף פליסקין

הוראות והדרכות מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל

א. אמירת פיטום הקטורת קודם תפילת מנחה

שאלה: כתב המשנ"ב (סימן רל"ד סק"ו) שטוב לומר קודם תפילת מנחה פיטום הקטורת. האם הכוונה היא לפרשת הקטורת, או גם לכל הסדר המבואר בגמרא אביי הוה מסדר וכו'.
תשובה: כל הסדר [כ"ז במנחם-אב תשע"ב].



ב. אכילת בעל ברית קודם הברית

אמר לי ששמע ממרן החזו"א זצ"ל, שמותר לבעל ברית [מי שעושה ברית לבנו] לאכול קודם הברית [אף שעומד לפני מצוה דאורייתא], כיון שבודאי לא ישכח, וזה דלא כהגהות נחלת צבי על שו"ע שכתב שאסור, והחזו"א לא נקט כדברי הרקח (סימן שנ"ג), שחסידים הראשונים היו מקיימים המצוות על הצום, אלא נקט באופן פשוט שהטעם שאסור לאכול קודם המצוה הוא כדי שלא לשכוח לעשות המצוה [וממילא כשאין חשש שישכח אין איסור לאכול]¹.

ושאלתי: האם יכול להיות שמישהו ישכח תקיעת שופר²?

וענה: בכל זאת.

ושאלתי: תקיעת שופר יש יותר חשש שישכח מאשר בעל ברית?

ואישר³ [ט"ו בסיון תשע"ז].



ג. בעניין שפת העברית

שאלה: האם כשמדברים את שפת העברית המדוברת בזמננו, יש את המעלה של דיבור בלשון הקודש?

1. הנה לשון הרקח: מה שמתענין החתנים עד לאחר הברכה מצאתי באגדה מפני שמצוה חביבה עליהם כדרך שעושין חסידים הראשונים שהיו מתענין אל המצוה החביבה כגון לולב ושאר דברים. ע"כ. ולכאורה לא בא הרקח ליתן טעם למה שאסור מעיקר הדין לאכול קודם המצוות, כיון שבזה מותרת טעימה [לבד מלולב, ששם צריך לקדש ולאכול כזית], ובוזה מוסכם לכאורה שהטעם הוא כדי שלא לשכוח לעשות המצוה, אלא הוא בא ליתן טעם למה שחסידים הראשונים החמירו על עצמם להתענות לגמרי [ורק בנישואין נהגו כולם בחומרא זו]. וביותר, שהוא דיבר על נישואין שאינה מצוה שמוטלת על האדם דוקא ביום זה, ומה שאסור לאכול קודם המצוות הוא במצוות המוטלות עליו לעשות ביום זה, ולכאור' הם שני עניינים נפרדים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וצ"ע.

2. שנתבאר במשנ"ב (סימן תרצ"ב סקט"ו) שאסור לאכול קודם תקיעת שופר.

3. ולכאור' יש להעיר, דאם נבוא לחלק אם יש חשש שישכח, הרי מסתבר שגם תקיעת שופר לא ישכח. ולכאור' הפשטות היא, שאף שיש מצוות שמסתבר שלא ישכח, מ"מ אחר שנקבעה ההלכה שאסור לאכול קודם המצוות, שוב לא חילקו בין מצוה למצוה. ויל"ע. [הערת העורך: יעויין במכתב מרן זצ"ל בספר מקראי קדש לרה"ג משה הררי שליט"א, בהרחבה, בעניין איסור אכילה לפני תקיעת שופר].

תשובה: לפי דעתי כן.⁴

שאלה: אבל יש הרבה מילים שהשתנו מלשון הקודש המקורית.

תשובה: מה שהשתנה זה רק מיעוט.⁵

שאלה: יש בזה גם נפק"מ למעשה, שבספר חסידים (סימן תתקצ"ד) מבואר ששאלו לזקן אחד במה הארכת ימים ואמר לפי שהקפיד שלא לדבר לשה"ק בבית המרחץ, וכתב המשנ"ב (סימן פ"ה סק"ט) שלפי"ז מידת חסידות שלא לדבר לשון הקודש בבית הכסא, אז לפי מידת חסידות זו עדיף גם שלא לדבר עברית?

תשובה: נכון.⁶ [ז' במנחם-אב תשע"ז].

ד. דיבור בבית הכסא

בהנ"ל אות ג' בשם ספר חסידים (סימן תתקצ"ד) ששאלו לזקן אחד במה הארכת ימים, ואמר בזכות שלא דיבר לשה"ק בבית המרחץ. שאל אחד שהיה שם: וכי בלשון מותר לדבר?

תשובה: בספר חסידים כתוב "בית המרחץ" [ומה שאסור לדבר זה דוקא בבית הכסא].⁷

שאלה: אבל המשנ"ב (סימן פ"ה סק"ט) מביא את זה לענין בית הכסא, ונראה שנקט שהדין בהם שוה.⁸

תשובה: יכול להיות ש[מה שכתוב שמותר לדבר] הכונה למה שמבואר בסנהדרין יט. התקין רבי יוסי בציפורי שיהיו נשים מספרות בבית הכסא משום יחוד.⁹

ובין הדברים אמר עוד מי שהיה שם: פעם שמעתי משהו מדבר בבית הכסא בפלאפון.

תשובה: זה לא.¹⁰ [ז' במנחם-אב תשע"ז].

4. אמנם, בארחות רבנו (ח"ה חינוך ורבנות אות ס"ה) מובא שמרן החזו"א זצ"ל אמר שעברית היא כשאר שפות. וכן ראיתי בשם מרן הגרי"ז מברסק זצ"ל, שאמר שעברית היא שפה אחרת מלשון הקודש, וכעת לא מצאתי מקורו.

והנה, ברמ"א (סימן ש"ז סעיף ט"ז) כתב לגבי איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת: ונראה לדקדק, הא דאסור לקרות בשיחת חולין וסיפורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בלשון הקודש שרי. ע"כ.

וכתב בספר איל משולש (שטרי הדיוטות פ"ז הערה קל"ט): ועוד יל"ע אם עברית המדוברת כיום היא בכלל לשון הקודש [דכמדומה שרוב השפה המדוברת המציאו ובדו מליבם], וכן שמעתי מהגר"נ קרליץ שליט"א. ע"כ.

5. ודברי מרנן שבהערה הקודמת נראה לבאר, שכיון שיש מילים רבות שבהן שינו את המשמעות, ואף מילים שהמשמעות בהם היא הפוכה, וכידוע [וכבר האריך בזה בחיבור שלם הנקרא "בנין שלם - שפה ברוה"] הרי שמילים אלו מגלות על כל השפה שאין זה לשון הקודש אלא שפה אחרת.

6. יעוין מה שהארכתי בזה בס"ד במילואים (אות ב').

7. מבואר מדבריו שנקט שהאיסור לדבר בבית הכסא אינו נוהג בבית המרחץ [והכוונה לאיסור לדבר אפי' דברים הנצרכים, אבל לדבר סתם, בודאי שאינו צניעות גם בבית המרחץ].

8. שו"ר שבספר חסידים כתב להדיא, בית המרחץ ובית הכסא.

9. אמנם לכא' צ"ב, דלאותו חסיד המובא בספר חסידים שהקפיד שלא לדבר לשה"ק בבית הכסא, הרי לא היתה נוגעת תקנה זו דמשום יחוד, כיון שהתקנה היתה רק לנשים. ויעוין מה שהארכתי בזה בס"ד במילואים (אות א').

ה. הנהגתו בענין נקיות הלשון

פעם נאבדו לי התפילין והגעתי למעונו לבקש ברכתו ועצתו [ואמר לי לומר "אמר רבי בנימין הכל בחזקת סומין" וכו'], ובתוך הדברים אמר "כנראה שמישהו 'לקח' את זה", וראיתי שדקדק בלשונו שלא לומר "מישהו 'גנב' את זה"¹⁰.



מילואים

א. בענין איסור דיבור בבית הכסא [לאות ד']

בגמרא (ברכות סב.): ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוּו עיילי ביה בי תרי אפילו ביממא מתזקי, רב אמי ורב אסי הוּו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי, אמרי להו רבנן לא מסתפיתו, אמרי להו אנן קבלה גמירינן, קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא, קבלה דיסורי שתיקותא [שלא יבעט ביסורין הבאים עליו - רש"י] ומבעי רחמי. וכתב הערוך (ערך קבל - קיבלא): כלומר אם אדם צנוע ושותק בבית הכסא, היא קמיעתו שיצילנו מן המזיקין.

ועפ"י זה נפסק ברמ"א (סימן ג' סעיף א'): גם לא ידבר שם. ובשערי תשובה (סק"ב): ועיין ברמב"ם פ"ה מהלכות דעות איתא ולא ידבר כשהוא נפנה ואפילו לצורך גדול... ואפשר דהרמב"ם דוקא בשעה שהוא נפנה ממש קאמר דאפילו לצורך גדול אסור, והרמ"א שכתב ולא ידבר שם, דהיינו בבית הכסא, אפשר דבעת שאינו נפנה עדיין שרי לצורך. ע"כ. והובאו דבריו במשנ"ב (סק"ד).

והנה בשבת י': איתא: אמר רבא בר מחסיא א"ר חמא בר גוריא אמר רב שרי למימר הימנותא [להזכיר אמונה - רש"י] בבית הכסא. ונפסק בשו"ע (סימן פ"ה סעיף ב'): אפילו להרהר בדברי תורה אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ומקום הטינופת... דברים של חול מותר לאמרם שם בלשון הקודש, וכן הכנויים כגון רחום נאמן וכיוצא בהם מותר לאמרם שם. ע"כ. ולהנ"ל צ"ע, כיצד יתכן היתר בדברים אלו, דהלא ממילא אסור לדבר בבית הכסא.

וכן הוא להדיא בספר חסידים (סימן תתקצ"ד): אמרו לזקן במה הארכת ימים, אמר כי היו אורחים בביתי ולא היו מבינים בלשוני והיו מדברים עמי לשון עברית [היינו לשון הקודש] בבית המרחץ, ואני לא דברתי מעולם בבית המרחץ ובית הכסא ואפילו דברים של חול אע"פ שמותר, הואיל ועשיתי גדר ותוספת הוסיפו לי אף שנותי. ע"כ.

10. ויש שדנו בזה שכל האיסור לדבר הוא דוקא כשמדבר באופן הרגיל, שאז זהו חוסר צניעות, אבל כשמדבר בפלאפון, שהאדם מהצד השני אינו יודע שהוא בבית הכסא, אין בזה חיסרון. ומבואר מדברי הגאון זצ"ל שנקט דלא כן.

11. אגב אציין דבר פלא שהיה עמי בהאי ענינא, שבמשך ג' שבועות נאבדו ממני התפילין, וחיפשו בכל מקום אפשרי ולא מצאו, ולאחר ג' שבועות קיבלתי ביום אחד ברכה ממרנן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל ויבדל"ח הגר"ח קניבסקי שליט"א למוצאם, ועוד באותו יום זכיתי למצוא אותם [והיה זה במקום מאוד פשוט ולא היה מובן כיצד לא ראו אותם עד עכשיו, וזכינו לראות בעינינו מאמר חז"ל "הכל בחזקת סומין עד שבא הקב"ה ומאיר את עיניהם"], ויהי לפלא.

והנה, את דברי הרמ"א היה אפשר ליישב דלא נשנה כאן איסור אלא הנהגת צניעות בעלמא, אבל מדברי השע"ת והמשנ"ב מבואר שנקטו שהוא "איסור", וצ"ע כיצד יתיישבו דבריהם עם דברי הגמ' דשבת ועם ספר חסידים.

ויש שהוכיחו מזה (בספר פסקי תשובות) שכל דברי הרמ"א שאין לדבר בבית הכסא אמורים רק באופן שהאדם נכנס לביהכ"ס לעשות צרכיו, אבל כשנכנס לצרכים אחרים אין איסור לדבר.

אמנם, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן ס"ב) הביא את דברי השע"ת הנ"ל, שכתב שבזמן שעדיין לא נפנה אפשר שמותר לדבר לצורך גדול, וביאר שבאמת דברי השו"ע בסימן פ"ה אמורים באופן כזה שעדיין לא נפנה ולצורך גדול, ואף שהשע"ת כתב כן רק בלשון "אפשר", אבל לפי"ז מוכרחים לבאר כן, עכ"ד. ונראה מדבריו שנקט שאין לחלק בזה בין אם נכנס לצרכיו או שלא לצרכיו.

אלא שבעיקר דבריו לכאור' עדיין צ"ע, דלפי"ז מדוע השע"ת לא פשט מזה בעצמו להיתר, מאחר שהיא גמרא מפורשת. וגם דלשון הגמ' "שרי למימר" משמע לכאור' שמותר בכל אופן, ולא רק לצורך גדול. וגם לשון ספר חסידים הנ"ל אין משמע לכאור' שהיה באופן של צורך גדול. וגם שלכאור' אין מצוי כ"כ שיש צורך גדול לומר "הימנותא" [דהיינו שהקב"ה נאמן] בבית הכסא.

ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן ס"ג הלכות הנהגת ביהכ"ס) הקשה את סתירת הדברים הנ"ל, וכתב: ועיין כאן בשע"ת שהביא דברי הרמב"ם בהלכות דעות שכתב שם ולא ידבר כשהוא נפנה עיי"ש, ונראה פשוט דלכך כתב הרמב"ם דוקא כשהוא נפנה, שלא יסתור הני תרתי הלכתא להדדי, וחידוש שלא דיברו המשנ"ב והאחרונים בסתירת ההלכה כאן. ע"כ. ואין ברור אם כוונתו לחלוק בזה על השע"ת ולומר שמותר לדבר גם שלא לצורך גדול.

ומהגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א שמעתי לבאר, שבעניינים הנצרכים בבית הכסא מותר לדבר¹², וע"ז כתב השו"ע שמותר לדבר בלשה"ק, וכל החיסרון בצניעות הוא דוקא כשמדבר בעניינים אחרים.

וממורי הגאון רבי זאב בוגרד שליט"א שמעתי לבאר באופן אחר, שבאמת האיסור לדבר אינו מצד המקום של "בית הכסא", אלא שבזמן שאדם עושה צרכיו אינו צניעות לדבר. וא"כ בזמן שנכנס לביהכ"ס ועדיין לא נפנה, אין כלל איסור לדבר, וכן כשגמר לעשות צרכיו ועדיין לא יצא. וכל דברי השע"ת ש"אפשר" שמותר לדבר לצורך גדול, הם רק בזמן שכבר התחיל לפשוט הבגדים וכו' ועדיין לא נפנה בפועל.

אמנם, הגאון רבי אליעזר הלוי דינר שליט"א נקט שלכתחילה אין לדבר גם אם נכנס שלא לצרכיו כלל.

ויצוין שבספר חרדים (פרק מ"ז סעיף ז') כתב: אין משיחין בבית הכסא, מפני הסכנה דשדים דשכיחי התם וצריך צניעות ושתיקה להינצל. ע"כ. הרי שנקט שמלבד הנהגת צניעות יש בזה טעם נוסף מפני השדים. ובאמת לכאור' הוא היינו הך, דמי שלא מתנהג בצניעות מגרה עליו את

12. כמבואר בשו"ת שלמת חיים (הוצאת קרן רא"ם סימן י') בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל.

השדים, כמבואר בברכות סב. א"ר תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא ניצול משלושה דברים, מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין.



ב. בענין דיבור בלשון הקודש בבית הכסא ובית המרחץ [לאות ג']

בספר חסידים (סימן תתקצ"ד): אמרו לזקן במה הארכת ימים, אמר כי היו אורחים בביתי ולא היו מבינים בלשוני והיו מדברים עמי לשון עברית [היינו לשון הקודש] בבית המרחץ, ואני לא דברתי מעולם בבית המרחץ ובית הכסא ואפילו דברים של חול אע"פ שמותר, הואיל ועשיתי גדר ותוספת הוסיפו לי אף שנותי. ע"כ.

ובשו"ע (סימן פ"ה סעיף ב'): אפילו להרהר בדברי תורה אסור בבית הכסא ובית המרחץ ומקום הטינופת... דברים של חול מותר לאמרם שם בלשון הקודש. וכתב המשנ"ב (סק"ט): ומידת חסידות הוא להחמיר. ובשעה צ ציין מקורו לדברי ס"ח הנ"ל.

ובפנים באות ג' הובאו דברי הגרש"ד זצ"ל, שנקט שגם בשפת העברית המדוברת בזמננו שייכת מידת חסידות זו שלא לדבר בה בבית המרחץ. אבל שם בהערה 4 הובא מדברי מרן החזו"א והגר"י זצ"ל, שנקטו שהשפה המדוברת אינה לשה"ק, ולדבריהם לכאן יוצא שגם לפי מידת חסידות זו אין ענין שלא לדבר בה בבית המרחץ, וכן נקט הגאון רבי דב אהרן זלוניק שליט"א, בעל בדי הארון.

והנה, באפיקי מגינים (סימן פ"ה ביאורים סק"ב) הביא את המבואר בשבת מא. שרב יהודה אמר בבית המרחץ הביאו לי נתר הביאו לי מסרק, והקשה דאי נימא שמצד מידת חסידות אין לדבר בלשון הקודש א"כ מדוע רב יהודה לא החמיר בזה, ותירץ: וי"ל דבזמן הש"ס שכל דבריהם היה הכל בלשון הקודש לדידהו לא שייך להחמיר מצד מידת חסידות, דאטו לא ידברו כלל במרחץ, משא"כ לדידן שמדברים הכל בלשון חול י"ל דמידת חסידות להחמיר מלדבר שם בלשה"ק. ע"כ.

ולדבריו, אף אם ננקוט שהשפה המדוברת בזמננו היא לשה"ק, מ"מ כיון שמדברים בה כל הזמן, הרי שלכאן אין אף המידת חסידות שלא לדבר בה בבית המרחץ [ונפק"מ תהיה בזמננו רק למי שבד"כ מדבר שפות אחרות].

ובספר תורת חיים [להג"ר יעקב שלום סופר זצ"ל, סימן פ"ד סק"ג] הביא דברי ספר חסידים, וביאר: ונראה יען ע"י זה לא יבוא לדבר לשה"ק ולהזכיר שם שמים, ועיין בשאילת יעב"ץ (סימן י') דגם בלשה"ק יש קדושה. ע"כ. ונראה שנקט דעיקר הטעם הוא כדי שלא להזכיר שם שמים, ולדבריו יוצא לכאן שמי שמדבר הכל בלשה"ק ממילא לא שייך במידת חסידות זו, כיון שאין סיבה שיבוא להזכיר בה ש"ש יותר מבלשון אחרת, ורק מי שרגיל לדבר בלשון אחרת, ואצלו לשה"ק מיוחד לעניני קדושה, לגביו יש חשש כשמדבר בלשה"ק שיבא להזכיר ש"ש.

וי"ל ע במי שמדבר גם לשה"ק וגם עוד שפה, האם שייך בו המידת חסידות, דלפי מה שנקט התורת חיים לכאן גם בו אין שייך המידת חסידות, אבל לדברי האפיקי מגינים הנ"ל יל"ע דיתכן שבו כן שייך, כיון שביאר דבריו "דאטו לא ידברו כלל במרחץ", ונראה שלא נקט דהטעם

כדי שלא יזכיר ש"ש, אלא נקט שהמדבר לשה"ק בקביעות לא היתה עליו כלל התקנה שלא לדבר בבית המרחץ, דא"כ לא יוכל לדבר שם כלל וזה לא תיקנו אף למידת חסידות. ואם כנים הדברים, יצא שלדברי האפיקי מגינים אף למי שבד"כ מדבר לשה"ק אבל בקי היטב גם בשפה אחרת, תהיה מידת חסידות שלא לדבר לשה"ק, ויל"ע בזה.



אוצר הזמנים

◆ "לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים... דאורייתא הוא" ◆
מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד ◆ קיום שיעור תורה
בחנוכה אחר תפילת ערבית ◆ השייכות בין ברית ותורה – ומלחמת
יון לבטלם

הרב אוריאל בנר

"לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים..."

דאורייתא הוא

חידושו של החת"ס בגדר חנוכה ופורים

החת"ס מחדש במספר מקומות בספריו חידוש ביחס לתוקפם של חנוכה ופורים. בחלק הראשון של דברינו נדון בעצם החידוש ובדיונים שעורר, בחלק השני, נתמקד בהשלכות להבנת ענין פורים קטן, ובחלק השלישי, נשלים את הדברים באיזכור מספר השלכות נוספות.



פרק ראשון - דברי החת"ס ודיון בהם

כותב החת"ס (שו"ת אורח חיים סימן רח): "לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים דאורייתא הוא מק"ו, משיעבוד לגאולה אומרים שירה בפסח ממיתה לחיים לא כ"ש (מגילה י"ד ע"א), וק"ו דאורייתא הוא". בהמשך הוא מוסיף: "ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא... יעיין רמב"ן סוף שרש ב".

כוונת החת"ס^א לדברי הרמב"ן בסוף השגותיו לשורש שני של ספר המצוות לרמב"ם, שהאריך שם בראיות כי הדרשות מפסוקי הנביאים הם דין תורה ממש, מלבד כשאמרו בפרוש שהוא רק אסמכתא, וכתב אח"כ: "וכבר אמרו ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו להם לישראל, לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש... ק"ו ומה מעבדות לחרות אמרו שירה, ממוות לחיים לא כל שכן, למדו אותנו בזה כי כל התקנות והגזרות אינן תוספת, אבל הם גדר וסייג לתורה, אבל מקרא מגילה היא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות, אלא שסמכו על חיובה בק"ו הזה, ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתוב זאת זכרון בספר"^ב.

א. ע"פ ליקוטי הערות לשו"ת חת"ס. וראה שו"ת קול מבשר (חלק א סימן כא): "הנה הרמב"ן המליץ ליישב דעת בה"ג שמונה מצוות חנוכה בין תרי"ג מצוות דאורייתא אבל לא מוכרח שהרמב"ן גופא יסבור כן".

ב. ובספר תפארת צבי לר"צ מלובלין (יו"ד כז, ו) באר שיטת הבה"ג, שמנה את חנוכה ופורים במנין המצוות. וכתב שגם הוא מודה שאין למנות מצוות דרבנן אבל מגילה וחנוכה תוקנו על נסים שנעשו אחר כך "והרי מצינו שהתורה קובעת מצוות לזכר הנסים של יציאת מצרים, ומזה למדו שאילו היו הנסים אז, ודאי היה השי"ת מצווה ג"כ לעשות איזה זכר לנס, וכמו שאמרו במגילה י"ד ומה מעבדות לחרות וכו', ומה שהם מדרבנן ולא נכתבו בתורה, הוא לפי שעדיין לא היו הנסים בשעת מתן תורה", דבריו הובאו בצניף מלוכה לגרמ"צ נריה (עמוד 99) שכתב ש"כיון לדעת החת"ס", אך בבה"ג, לפי ר' צדוק, זה רק נמנה במנין המצוות אבל "הם מדרבנן" לכאורה. מקור נוסף בראשונים לעקרון זה, אם כי לא על סמך הגמרא במגילה, מצוי בדברי רבי דניאל הבבלי (מעשה נסים סימן א): "כי כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, ונתחייב מזה גם כן אשר נהללו ונשבחו יתברך בכל זמן יתראה לנו נצחונו וגבורתו, ועל כן אמרו הלל בימי חנוכה דאורייתא - ועל כן נתחייב לפרסם הנסים בכל מקום שנעשו בו", וראה עוד במנחת אשר חנוכה ופורים סימן לא.

מדברי הרמב"ן נראה שקריאת המגילה היא מן התורה, אולם החת"ס כנראה התלבט בזה. בהמשך דבריו הוא כותב: "מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגלה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכל הפחות לאסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל". וכך כתב ביתר הרחבה בתחילת דבריו בשו"ת יורה דעה סימן רלג: "לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נרות או לעשות זכר אחר זהו דרבנן, והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מצות עשה דאורייתא, אך העושה שום זכר יהיה מה שיהיה עכ"פ ביום א' מימי חנוכה ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן". אולם הוא מוסיף: "ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה כמו שצוה בפסח לספר יציאת מצרים בפה, ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא", וכן משמע בדבריו בשו"ת אורח חיים סימן קסא, בהסבירו את המחלוקת האם בערים מסופקות קוראים מגילה בשני הימים כתב: "ונראה דטעם פלוגתתם בזה בפלוגתת הרמב"ם והלכות גדולות דהלכות גדולות ס"ל קריאת הלל דאורייתא והחזיק בידו הרמב"ן בס' המצות (שרש הראשון) והרמב"ם השיג על ה"ג בשרשים שם, ולפ"ז כיון דאמרינן בפ"ק דמגילה (י"ד ע"א) דאנשי כנסת הגדולה למדו ק"ו השתא מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש והרי ק"ו דאורייתא הוא והתורה ניתנה לדרוש ב"ג מדות, הרי חיוב ההלל בפורים גם כן דאורייתא וקרייתא זו הלילא, נמצא ספק קריאה ה"ל ספק דאורייתא וקורין בשניהם, והר"ן בשם הגאונים ס"ל כשיטת הרמב"ם דהלל בכל י"ט אינו אלא מדברי קבלה השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ומדברי קבלה ילפינן ק"ו לקריאת מגלה וס"ל דברי קבלה כדרבנן דמי וספיקא להקל".

יש להזכיר שלפי הצד שהדינים הנוספים הם דרבנן, מגדיר אותם החת"ס בחידושי לגיטין ל"ו ע"ב כסייג, וז"ל: "והם אמרו לקרות מגלה ולעשות משתה שמחה ויו"ט וכדומה והכל מדרבנן סייג לגוף מ"ע שהיא דאורייתא מק"ו הנ"ל", ויש בזה נפ"מ לענין ביטול הדבר ע"י בית דין אחר: "ואע"כ כיון שהוא סייג לתורה אין ב"ד גדול יכול לבטל", אלא שכל זה "לבטל כל הסייג, ולהעביר ימי הפורים מתוך היהודים זה א"א בשום אופן". לעומת זאת: "אם יעמידו הסיג במקומו אך על אופן אחר כגון הם תיקנו פורים בימי מנוחה וב"ד אחר יאמרו הכפרים יקראו בימי מלחמה י"א י"ב אין זה עקירה אלא שינוי זה יכול ב"ד גדול לבטל".



פקפוק הנצי"ב וערוגות הבושם

הנצי"ב (העמק שאלה כ"ו) פקפק על דברי החת"ס, לפי דברי רש"י במגילה שם, המפרש אמרו: "מעבדות לחרות - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים", והרי אין מצווה לומר שירת הים בכל

ג. בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח קפ"א) הקשה עוד הרי הק"ו מלמד על מקרא מגילה, וכיצד יוצאים לפי החת"ס, בכמה מקומות, בקביעת איסור הספד ותענית, וכיון שרואים שהחת"ס בעצמו נדרש לזה, צ"ל שהוא התלבט האם הגמרא הזכירה את המגילה, כיון שסו"ס היא נתקנה כחלק מהזכר, אך לא דווקא מתוך הבנה שאילולי תקנתה, לא יוצאים בדאורייתא.

שנה, אלא ע"כ שהק"ו הוא רק לשעת התרחשות הנס⁷. וא"ת א"כ כיצד מביאה זאת הגמרא כמקור לקריאת מגילה בכל שנה? אלא שאחרי שעיקר הענין בשנה הראשונה, נלמד מק"ו שהוא מן התורה, שוב קביעת הדבר לדורות מדרבנן אינה נחשבת לתוספת מצווה⁸. אולם, כבר ציינו⁹ שהטורי אבן הקשה על רש"י מספר קושיות, וביניהן: "דשירה זו לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו", וכן: "הא דפריך בסמוך א"ה הלל נמי נימא, ואי האי ק"ו מעבדות לחירות אשירה שעל הים קאי הא קריעת ים סוף הי' בשביעי של פסח ואותו היום לא אמרי' הלל". לכן פרש: "ול"נ דה"פ מה מעבדות לחירות אמרי' שירה אהלל קאי דאמרינן ביום א' דפסח שהוא יום יצ"מ וס"ל כחכמים דאמרו בפ"י דפסחים שם נביאים שבהם תקנו לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". לכאורה, הלל שביום א' של פסח הוא מדין יו"ט ולא מדין נס, כמבואר בערכין י, ב, ולכן בארו שכוונת הטו"א להלל של ליל הסדר¹⁰. ודברי החת"ס מתאימים יותר לפרוש הטו"א¹¹.

אולם, מלשונו של החת"ס הנ"ל ביו"ד רל"ג: "ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה כמו שציוה בפסח לספר יציאת מצרים בפה, ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא", נראה שהמקור אינו הלל אלא סיפור יציאת מצרים (כמו ששמע גם מדבריו עצמו באו"ח קס"א), שבפשוטו אינו שירה אלא סיפור. אמנם, מלשון הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנו): "שצונו לספר ביציאת מצרים... וכל מה שיוסיף במאמר ויארין הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב" נראה שחלק מהמצווה היא גם הודאה שאינה כהלל ממש אבל יש בה מן הדמיון אליו. כע"ז כתב בשבט הלוי (חלק ג סימן פט) לבאר את דברי החת"ס

ד. בשו"ת משנה שכיר (אורח חיים סימן רפז) באר בזה את דברי הגמרא בשבת (כא, ב), לשנה אחרת קבעום ועשאוּם יום טוב כהלל והודאה, "והרבה מפרשים הקשו, למה המתינו החכמים בקביעת יום טוב זה עד שנה הבאה, למה לא קבעו זאת תיכף בשנה הראשונה", ולפי דברי הנצי"ב י"ל "ונראה לי דע"ז כונה הגמרא דאמרה דלשנה אחרת קבעום ועשאוּם יום טוב כו', ר"ל דייקא בשנה אחרת היה מקביעת החכמים, דבשנה ראשונה לא היה מקביעתם רק מדינא דאורייתא, משא"כ משנה אחרת ולהלן שפיר לא היה אלא מקביעת החכמים, כדברי ההעמק שאלה, ויהיה לו מזה ראייה גדולה".

ה. הוא מוכיח את דבריו ממגילה ז, א, שם חפשו מקור ל"קבעוני לדורות" ולא הזכירו את הק"ו, וכבר עמד על כך המהרש"א וכתב שמה שלא הביאו שם את הק"ו היינו משום שחפשו מקור לקובעה בין הכתובים. ובצניף מלוכה שם מיישב ששם רצו כדברי רש"י, לקבוע ליו"ט, ולזה אין מקור מהק"ו, ועוד האריך בישב ראיה זו.

ו. למשל בליקוטי הערות ובצניף מלוכה.

ז. כתב בחשוּקי חמד מגילה כא ע"א: "והנה בשו"ת חת"ס (סימן נא) הקשה, מכיון דקריאת המגילה היא במקום הלל, כדאמרינן בגמרא (דף יד ע"א) קריאתה זו הלולא א"כ תהוי כהלל בעמידה דווקא. ובהררי קודש (סימן לד) תירץ על פי מה שכתב הטורי אבן במגילה דף יד ע"א (ד"ה יציאת) הביאו בשו"ת חת"ס (סימן קצה) דהא דאמרינן במגילה דף יד ע"א דלכך תקנו קריאת המגילה, משום ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, לא להלל הנאמר בפסח ביום מדמינן לה, דהחיוב לומר הלל ביום פסח, הוא משום היו"ט, אלא מדמינן לה, להלל הנאמר בליל פסח שהוא משום הנס, והוא בגדר שירה כמבואר בר"ן פסחים (דף קיח ע"א), ובליל פסח הרי הוא בישיבה".

ח. ואף בשיטת רש"י יש מקום לומר, שלדורות נקבעה החובה להודות על קריעת הים, ביום ראשון של פסח. כ"כ בצניף מלוכה ע"פ דברי הירושלמי (פסחים פ"י, ה"ו) השואל מדוע לא אמרו שירה אלא על הים ולא ביציאת מצרים ועונה: "שנייא היא שהיא תחילת גאולתן (ולא היתה גמר גאולה עד עברם הים - קרבן העדה) "ומעתה יש לומר לדורות נקבעה שירת הלל כהודיה קבועה והוחזרה למקומה הראשון".

באופן רחב יותר, כמוסבים על כללות חג הפסח, וכתב: "... דעת הח"ס דאין עשיית הק"ו על פרט דהלל ושירה לבד, אלא דהק"ו על קביעת יום מסוים י"ט, דהא כן כתב הח"ס ביסוד ההלכה דקביעת פורים חדש ליחיד או לצבור דהוא היום המסוים בכללו, והק"ו הוא באמת ממה שקבעה תורה יום טוב של פסח על הגאולה משעבוד ק"ו שנקבע אנו מהגאולה ממות לחיים, וכיון דהיו"ט דאורייתא שבא על הגאולה משעבוד, הוא לדורות עולם, דכד' וחגותם אותו חג לה' לדרתכם חוקת עולם, וכ' ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה דהיינו משנה לשנה, הה"ד מה דילפינן מיני' מק"ו הוא לא רק בשעת נס אלא לדורות בכל שנה ושנה". מדבריו משמע שהוא מוסיף לתמונה הכוללת דברים נוספים של החת"ס (אורח חיים סימן קצא), שדן בקביעת יום זכר לנס שארע בזמננו וכתב: "מיהו נ"ל בלאה"נ דלא אמרו שלא להוסיף אלא דומיא דהנך שפשוטו בכל ישראל, אבל עיר א' ומדינה א' בפ"ע אינו דומה להנך ומותר בלי פקפוק. מיהו נראה דהיינו דוקא ממיתה לחיים דומיא דמרדכי ואסתר, אבל בפדות משארי צרות לא, דהרי אחז"ל (מגילה י"ד ע"א) במרדכי ואסתר מאי דרוש ק"ו מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, וא"כ כל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחירות כל שאין ההצלה ממיתה לחיים ממש הבו דלא לוסיף לקבוע יום טוב". מזה למד שבט הלוי שעיקר הדיון הוא קביעת יום, ולא הלל דווקא^ט.

במקור נוסף ביאר החת"ס (דרשות ח"א דף ר"ה) מדוע עוסקת הגמרא לדעתו בדבר הנכון לדורות, שכן לשעתו לא צריך ק"ו, שכן נביא רשאי לחדש דבר לשעה אם הוא אינו קובע אותו לדורות, ובכך מובנת שיטתו.

דברי האגרות משה

באגרות משה (אורח חיים חלק א סימן טו) תמה על החת"ס: "והנה על טעם הראשון שהוא בשם החת"ס אני תמה איך אפשר לומר שהוא מדאורייתא לעשות זכר לנס באמירת דבר מה ק"ו

ט). אגב, ראה בשו"ת קול מבשר (חלק א סימן כא) שהדגיש את דברי החת"ס הללו על הק"ו וכנה עליהם בנינו: "הנה אין ספק שהיום ההוא (ה' אייר) שנקבע על ידי הממשלה וחברי הכנסת (שהם נבחרו רוב הצבור) ורוב גדולי הרבנים לחוג אותו בכל הארץ זכר לנס של תשועתנו וחירותנו, מצוה לעשותו שמחה ויו"ט ולומר הלל. ואף ציבור שבעיר אחת או יחידים שקובעים עליהם יום טוב לעצמם על נס שנעשה להם חייבים לקיים עליהם ועל זרעם והבאים אחריהם עד עולם ואף שהולכים לעיר אחרת להשתקע חייבין לקיים היום... והחת"ס או"ח סי' קצ"א כתב שכן נוהגין כמה קהלות ישראל ומגדולי יחידיהם שעושים כן ביום שאירע להם נס עיין שם שכתב דהיינו דוקא ממיתה לחיים דומיא דמרדכי ואסתר אבל בפדות משארי צרות לא דהרי אחז"ל... מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, וא"כ כל זמן שאנו בגלות וליכא פדיון מעבדות לחירות כל שאין ההצלה ממיתה לחיים ממש הבו דלא להוסיף לקבוע יום טוב עכ"ל. ועי' בחת"ס או"ח סי' קס"ג בסופו שכתב דשפיר מצי ציבור או יחיד לקבוע יום מועד לעצמם ביום שנעשה להם נס ומצוה נמי עבדי, וממילא פשיטא בנידון דידן הנוגע לציבור של כלל ישראל, ויש כאן פדיון מעבדות לחירות שנגאלנו משיעבוד מלכויות ונעשינו בני חורין והשגנו עצמאות ממלכתית, וגם הצלה ממיתה לחיים שנצלנו מידי אויבנו שעמדו עלינו לכולתנו, בודאי חובה עלינו לקבוע יום טוב. ויפה כיוונו המנהיגים שקבעו את היום הזה דוקא, אשר בו היה עיקר הנס שיצאנו מעבדות לחירות ע"י הכרזת העצמאות, ואלמלא נעשית ההכרזה באותו היום והיתה נדחית ליום אחר אז היינו מאחרים את המועד ולא היינו משיגים את ההכרה וההסכמה של המעצמות הגדולות שבאומות העולם, כידוע, ונס זה משך אחריו גם את הנס השני של ההצלה ממות לחיים הן במלחמתנו נגד הערביים בא"י והן הצלת יהודי הגולה מיד אויביהם במקומות מגוריהם שעלו לא"י ובא על ידי כך הנס השלישי של קיבוץ גליות".

מיציאת מצרים, הא גם התם אין חיוב לומר שירה בכל שנה ורק תיכף בשעת הנס אמרו שירה וההלל שאומרים בלילי פסח וכן ביום הוא רק מדרבנן וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון שלא יהו חייבים לעשות זכר לנס באמירת שירה רק בשעת הנס ולא בכל שנה. ולעשות ק"ו מהא שאמרה תורה לעשות חג ולאכול מצה ומרור בכל שנה לזכר הנס הא חזינן שלא אמרין דהא לא תקנו לעשות חג בפורים דאם היו אומרין ק"ו זה לא היה סגי בקריאת המגילה ובסעודה לבד וגם לא אמרו בגמ' ק"ו זה, וק"ו דשירה הא אינו ק"ו כלל ולכן הוא טעם תמוה לע"ד". אחר כך העיר על הראיה מדברי הרמב"ן: "ועיינתי ברמב"ן בסה"מ בשורש השני לא הוזכר זה בפירוש שכך איתא התם אחר שהביא הגמ' דמגילה מ"ח נביאים עד אחר הק"ו ממות לחיים לא כ"ש, כתב למדו אותנו בזה כי כל התקנות והגזירות אינן תוספת אבל הם גדר וסיג לתורה אבל מקרא מגילה הוא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובה בק"ו הזה ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתב זאת זכרון בספר עיין שם, ומפרש החת"ס בכוונת הרמב"ן שהוא ק"ו גמור, אף שכתב רק לשון שסמכו דמשמע שהוא רק אסמכתא בעלמא, משום דאל"כ היו עוברין בבל תוסיף לשיטת הרמב"ן שסובר שמקרא מגילה הוא תוספת. והוקשה להחת"ס הא דבר ידוע שהוא רק מדרבנן ותיריך חילוק זה דעיקר הדבר שיעשו איזה זכר לנס הוא מדאורייתא אך שיעשו הזכר דוקא בקריאת המגילה הוא מדרבנן, אבל לא תיקן כלום דהא ליכא ק"ו שיעשו זכר בכל שנה כדלעיל וא"כ צריך לומר שאינו ק"ו גמור וכפשטות הלשון דרמב"ן דהוא רק אסמכתא בעלמא ונשאר הקושיא מ"ט ליכא בזה בל תוסיף". והוא מנסה לתרץ לפי הרמב"ן בשורש א בסה"מ: "שכתב שיש לומר שהלל דאכילת ושחיטת פסחים ונטילת לולב מדאורייתא והביא לזה הוכחה מפ' ערבי פסחים דא"ר יוסי אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ונטלו לולביהן ולא אמרו הלל", ולכן יש לעשות ק"ו מהלל דפסחים שהוא דאורייתא בכל שנה שיעשו גם זכר לנס פורים בכל שנה, וא"ש דברי החת"ס ומתורץ דברי הרמב"ן". אלא שעדיין קשה: "דהרמב"ן לא כתב שם לדבר ודאי, ואם היה סובר דהק"ו הוא גמור הי"ל לסבור זה לדבר ודאי שהלל דאורייתא דאל"כ ליכא ק"ו, וגם הי"ל להזכיר ראי' זו, אלא משמע שגם הרמב"ן סובר שאינו ק"ו גמור ואף אם נימא שהלל דאורייתא אפשר שאין הטעם משום הנס אלא מטעם הקרבן פסח". על כך יש לומר שכפי שהזכרנו לעיל יש משמעות בחת"ס שלמד מספור יציאת מצרים.

הוזכרו לעיל דברי שבט הלוי: "והק"ו הוא באמת ממה שקבעה תורה יום טוב של פסח על הגאולה משעבוד ק"ו שנקבע אנו מהגאולה ממות לחיים", אלא שהאגרות משה כבר דחה זאת בראש דבריו: "ולעשות ק"ו מהא שאמרה תורה לעשות חג ולאכול מצה ומרור בכל שנה לזכר הנס, הא חזינן שלא אמרין דהא לא תקנו לעשות חג בפורים דאם היו אומרין ק"ו זה לא היה סגי בקריאת המגילה ובסעודה לבד וגם לא אמרו בגמ' ק"ו זה". מצד שני, שבט הלוי נסמך על דברי החת"ס על קביעת יום בזמננו כנ"ל, וצ"ב.



(י). "ומהא דתענית דף כ"ח שאמר רבא זאת אומרת הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא. ומברכות דף י"ד שמפורש הלל דרבנן לא כ"ש לענין מהו שיפסיק בהם, כתב שאפשר לפרש שקאי על הלל דחנוכה ור"ח עיין שם".

באורים נוספים לק"ו, באופן שאינו מדאורייתא

כתב בבאורי הרא"ם על הסמ"ג (ה' מגילה), בתחילתו: "המצוה הרביעית מדברי סופרים, והא דאמרינן בפ' קמא דמגילה, מ"ח נביאים ושבע נביאות לא פחתו ולא הותירו על מה שכתב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, ומפרש תלמודא מאי דרוש, קל וחומר, ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממות לחיים לא כל שכן, אינו אלא אסמכתא בעלמא, דאם לא כן מאי שהותירו על מה שכתב בתורה דקאמר".

והוסיף עוד: "וכ"ש לדעת הרמב"ם ז"ל, שכתב בספר מצות הקצר, שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה, ותמצא שלמדוהו באחת מי"ג מדות, אם בארו הם עצמם, ואמרו שזה גוף תורה, או שזהו מדאורייתא, הנה הוא מן התורה, ואם לא יבארו זה, ולא ידברו בו, הנה הוא מדרבנן, פירוש ואותו הק"ו או הג"ש, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכך אמרו בהדיא בפרק הקורא למפרע, אמר ר' יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים וגו', מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידים לחדש, ומה ניהו מקרא מגילה וכו'".

בהררי קדם (א, קפ"ג) כתב בשם הגרי"ד סולוביצ'יק לבאר גמרא זו בדרך שיש בה דרך ביניים בין החת"ס והרא"ם: "דאף שעיקר חובת מגילה היא מדרבנן... מ"מ יש בקיום מצוותה גם קיום מן התורה של הודאה על נס, ואשר קיום זה נלמד מק"ו דמעבדות לחרות... דיסוד חיוב הודאה על נס נלמד ממצות והגדת לבנך.. ומינה ילפינן לחיוב הודאה על כל נס ונס, ותקנת חכמים לקיים הודאה זו ע"י תקנת מקרא מגילה ביום הפורים, ודעל כן לא הוי הוספה על מצוות התורה", מצד שני, נחשב הדבר שהותירו, שכן זו תקנ"ח. נמצא שדרכו דומה יותר לרא"ם, אך הוא רואה כחת"ס את הצד של הקיום, שאינו חיוב הנלמד מוהגדת לבנך.

הגרז"נ גולדברג^{יא} באר את הגמרא במגילה שלא כחת"ס, וז"ל: "...לפי מה שהארכנו קשה שאין כך מידת ק"ו, שלא הביאו חומרה שמצאנו במי שיצא ממות לחיים מה שאין במי שיצא מעבדות לחרות שנעשה מזה ק"ו, ואינו אלא מסברה, וגם לפי מה שצדדנו שק"ו מסברה נידון "במה מצינו"... נראה שזה רק בסוג וענין אחד... אבל פורים וחנוכה אינם מענין וסוג אחד עם פסח שפסח חג הוא ואסור בעשיית מלאכה וחייב במצה, משא"כ חנוכה ופורים, ואפילו אם נאמר שיש ק"ו מסברה לחוד, מ"מ יש לדחות ק"ו זה, מה לפסח שכן אסור במלאכה וחייב במצוות משא"כ חנוכה ופורים. לכן נלע"ד שק"ו זה שדרשו שחייבים לומר הלל בחנוכה ופורים אינו מי"ג מידות... אלא שהגמרא אמרה שמסברה שיש לומר בהם הלל, והסברה בנויה על ק"ו... ונמצא שיש סברה לומר שירה ולעשות זכר לנס, אבל אינו מצווה דאורייתא, והרי זה דומה למצוות שיודעים מסברה ואין בהם ציווי... דומה לברכה ראשונה שחייב אדם לברך על מאכלו...". בזה הוא רוצה לישב שאלה נוספת העולה מדברי החת"ס: "ובזה מיושב למה אין חנוכה ופורים אסורים במלאכה מק"ו מפסח... שאין הסברה מחייבת לאסור במלאכה משא"כ הודאה השכל מחייבו". לשאלה זו התייחס גם הגרי"מ ארנברג (הלכות יום העצמאות עמוד לג) ותיירץ באופן אחר, התואם גם את דברי החת"ס. הנה בבמדבר י, י נאמר שיש לתקוע בשופר ביום

יא). בספר כבוד חכמים עטרת פז עמוד ר"צ-ש.

שמחתכם ופירש אבן עזרא: "וביום שמחתכם ובמועדיכם - ששבתם מארץ אויב, או נצחתם האויב הבא עליכם וקבעתם יום שמחה כימי פורים". לפי זה י"ל שהפסוק יחד עם הק"ן, מלמדים שיום זה נקבע לשמחה ולא מעבר לכך.

ובשו"ת בנין שלמה (סימן נ"ח) דן בהרחבה בשאלה האם קריאת מגילה נחשבת מצוה דאורייתא. בין השאר הוכיח בהרחבה שישנה מחלוקת תנאים אם אפשר ללמוד ק"ו מהלמ"מ, "דכל עקר הק"ו... הוא מהלל דלילי פסחים והלוא כל עיקר הלל דלילי פסחים אינו אלא הלמ"מ כמו שכתב הרמב"ן להדיא", וכתב שלמ"ד שאין דנין "אין כאן ק"ו באמת ועל כרחך לדעתם דמעצמם תקנו כן בלא ק"ו ואינו אלא מצווה דרבנן".



פרק שני - משמעות דברי החת"ס להבנת גדרי פורים קטן

דברי החת"ס מהווים נקודה משמעותית בהבנת גדרי פורים קטן. נחלקו הראשונים בהבנת דברי הגמרא במגילה ו', "הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין". הרא"ש במקום סובר שאין שום משמעות לפורים קטן, ומה שמצינו: "דיום י"ד וט"ו דאדר הראשון והשני שוין בהספד ותענית היינו דוקא כשקראו המגילה ובו ביום נראה להם לעבר השנה אבל אם לא קראו המגילה מותרין בהספד ותענית". לעומת זאת, רוב הראשונים סבורים שאכן יש לנהוג בפורים קטן איסור הספד ותענית ולדעת חלקם אף לנהוג משתה ושמחה, וכדלקמן.

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב ה"ג): "ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני". לעומתו, התוספות (בד"ה ורבי אליעזר) הביאו: "ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון וריהטא דמתניתין נמי משמע כן מדקאמר אלא מקרא מגילה בלבד ומתנות עניים מכלל דלענין משתה ושמחה זה וזה שווין". דעה דומה הובאה בטור או"ח תרצ"ז. ננסה לברר את פשר שתי הדעות.



ביאור הדעה האוסרת הספד ותענית ולא מחייבת שמחה

תמה הגר"א בביאורו לשו"ע או"ח תקס"ח על דעת הביניים, האוסרת הספד ותענית בלבד: "ולכאורה קשה הא איסור הספד ותענית ילפינן ממ"ש משתה ושמחה, ואם כן איך אפשר שיהא אסור בהספד ותענית ולא חיוב משתה ושמחה", וישב: "דטעם הספד ותענית שאסור בראשון לאו משום קרא דקרא לא אסיר אלא בשני כמ"ש השנית, אלא משום דכתיבי במגילת תענית כמ"ש במגילת תענית ובגמ' שם ה' ב' וכתוב שם במגילת תענית ואין בין אדר ראשון כו'". וכדבריו הוכיח בקונטרס חנוכה ומגילה (פורים סימן ו') מדברי המרדכי (מגילה פרק מגילה נקראת רמז תשפד), שכתב: "אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין אמר ר"מ היינו קודם שבטלה מגילת תענית אבל בזמן הזה כיון שבטלה מגילת תענית והותרו כל הימים אין אסורין בהספד ותענית אלא בחנוכה ופורים דמתפרסמא מילתא דניסא כדמפרש פ"ק דר"ה לבד מפורים דאית ביה מקרא מגילה אבל י"ד

דאדר הראשון כיון דלית ביה פרסום ניסא ולא מקרא מגילה לא עדיף משאר מגילת תענית ומותר בהספד ובתענית¹, הרי מבואר בדבריו שאיסור הספד ותענית בפורים קטן מדין מגילת תענית הוא. וכ"כ גם האבני נזר (סימן תקטו), אחר שתמה: "ואינו מובן דמגילת תענית דפורים היינו לאסור של זה בזה. אבל כל חד ביומי' ממגילת אסתר שנאמרה ברוח הקודש למדנו כדאיתא בגמרא (דף ה' ע"ב) ופירש"י שם. ומה ראי' ממגילת תענית", ובאר: "נראה דמהר"ם סבירא ליה דהא לענין הספד ותענית זה וזה שוין ושניא דין הספד ותענית משאר מצוות היום. היינו דשאר מצוות היום קום ועשה נינהו ואין צריך לעשותם רק פעם אחת בשנה פשוטה. הוא הדין בשנה מעוברת בפעם אחת באדר שני יוצא. מה שאין כן הספד ותענית דאיסורא הוא ואיסורא כל היום. הוא הדין בשני אדרין האיסור כל שני הימים כאילו הי' יומא אריכתא". אלא שלפי דרך זו, היינו צריכים לומר שבזמן הזה אין איסור באדר א', ואילו הראשונים והפוסקים שהוזכרו לעיל לא חילקו. וצ"ל לדעתם שגם ע"ז קאי הכלל שמגילת תענית לא בטלה ביחס לחנוכה ופורים², אך בעצם היסוד שאיסור זה קשור למגילת תענית דעתם דומה למרדכי.

אולם החתם סופר צעד בדרך אחרת, וניתן לומר הפוכה. בעוד שהגר"א המעיט בערך איסור ההספד לעומת החיוב הנובע מהמגילה, החת"ס החשיב זאת לחמור יותר מהמגילה. וכיצד יתכן דבר זה? ע"פ חידושו בענין הק"ו הוא מבאר גם את הנידון דידן: "ובזה נתיישב לי מ"ט וסברא לאסור בהספד ותענית בי"ד וט"ו באדר הראשון, ממה נפשך אם אין עושין אותו פורים ממש מה ענין לאוסרו בהספד ותענית". והוא מוסיף תמיהה בסוגיה: "והנה בלא"ה נמי צריך עיון מה ראו באמת לקבוע פורים בשני משום מסמך גאולה לגאולה עדיף, הלא זריזין מקדימין למצות ואין מעבירין על המצות עדיף מעשות מצוה מן המובחר... ומיהו לזה י"ל דוקא במצוה שכבר מוטל עליו יש לו לזרז ולהקדים ולא להמתין, אבל מצוה שאנו מקבלים עלינו תחלה ועדיין לא נתחייבנו בה, לא שייך כל כך זריזין וטוב לקבוע ביום המובחר והיינו מסמך גאולה לגאולה, ואך לפי הנחה שהנחנו שעכ"פ מדאורייתא מחוייבים לעשות שום זכר לכל הפחות לאוסרו בהספד ותענית, א"כ מחוייבים לעשות מיד באדר הראשון משום אין מעבירין על המצות ובה מודה ר' שמעון בן גמליאל לר' אלעזר ב"ר שמעון, אך מה שהוספנו אנחנו מגלה ושמחה ומשלוח מנות אנחנו קובעים ביום המובחר בשני למיסמך גאולה לגאולה". לדבריו ברור שאין מקום להבדיל בין הזמן הזה לזמן הבית, כפי שכתב המרדכי.



האם דין לאסור של זה בזה נוהג באדר א'

לפי זה, יש לדון במחלוקת הראשונים האם בהספד ותענית באדר א' אוסרים של זה בזה. והנה, הרמב"ם נקט שאסורים זב"ז, כנ"ל, אולם המאירי במגילה ה, ב הסתפק בדבר, והתוספות רי"ד (מגילה ה, ב) הקל בזה: "שוין בהספד ובתענית שאסורין זה בזה פירש עיירות בי"ד וכרכים בט"ו אבל לאסור של זה בזה לא נאמר אלא באדר שקורין את המגלה".

וי"ל שאם לומדים ממגילת תענית נאסרו של זה בזה, שהרי למדנו במגילה ה, ב: "את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא איננו, דלא למספד בהון. ואמר רבא: לא נצרכא

(יב). ראה קובץ מקבציאל ל' עמוד ש"ט.

אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה". משא"כ לדעת החת"ס אין לאסור אלא כל אחד ביومו [כע"ז כתב באסיפת שמועות חנוכה ופורים לגר"ג אדלשטיין עמוד קמ"ח, אך שם לא הזכיר את החת"ס, אלא דרך הסוברת ש"זה נכלל בימי משתה ושמחה"]. ויש לחדד, הרי מגילת תענית באה אחרי המגילה ואחרי החיוב מן התורה, ומדוע לא יחולו דבריה גם על גדר החיוב הנובע מהק", וינהג בו איסור של זה בזה? תשובה לדבר, לדרך זו אין מגילת תענית עוסקת אלא באדר ב', שהוא האדר המשמעותי, ובאדר א' יש רק את גדר הק", ותו לא⁽²⁾.

לכאורה מצאנו שחוץ ממגילת תענית יש דבר נוסף המחבר בין שני הימים, כלפי כל העולם, כמו שכתוב תוס' (מגילה ד, א ד"ה פסק) שאין נופלין על פניהם ב"ד וט"ו משום דכתיב ימי משתה ושמחה, כלומר "ששני הימים הם כיומא אריכתא אלא שלענין קיום מצוות היום נוהגים הפרזים בחלק זה של ימי הפורים, והמוקפים בחלק השני, אבל באמת יום ארוך הוא" (הרי קדם לגר"ד סולוביצקי סימן ר"ח), אך כנראה זה רק ביחס למנצח ונפילת אפים, שאין בהם חיוב כדינים אחרים, שהרי לגבי הספד ותענית, הנלמדים ממשנה ושמחה, נוהג של זה בזה רק מכוח מגילת תענית⁽³⁾.

אולם, בסידור רש"י (סימן שלא) מצינו: "וכן למחר אינן אומרים למנצח, ואין נופלים על פניהם בתחנונים בשניהם, משום דכתיב להיות עושים את שני הימים האלה (שם שם כ"ז), ערים המוקפים בט"ו וכפרים ב"ד, ואמר מר אסורין זה בזה". משמע שגם זה רק מכוח מגילת תענית, וממילא יצא שאם אין איסור באדר א' של זב"ז לגבי הספד ותענית, לדעת התור"ד והחת"ס יהיה מקום לומר תחנון ביום השני.



ביאור הדעה המחייבת שמחה

כאמור לעיל, יש ראשונים הסוברים שיש לנהוג משתה ושמחה באדר א'. במבט ראשון אין דעה זו תואמת להבנת החת"ס, שכן לדבריו ציון איסור הספד ותענית מספיק, אך ראינו לעיל

(ג). דרך שלישית בביאור שיטה זו כתב השפת אמת במגילה ו, ב. הגמרא שם מביאה את הפסוק "בכל שנה ושנה" כמקור לכך שגם שנה מעוברת צריכה להיות כשנה פשוטה, אלא שנחלקו האם ההשוואה היא שפורים יקבע באדר הסמוך לשבט או לניסן "מר סבר אין מעבירין על המצות ומ"ס מסמך גאולה לגאולה עדיף". מקשה השפ"א: "וקשה א"כ למה יליף מבכל שנה יאמר כל אחד טעם שלו, ע"כ י"ל דמסברא היה ראוי לומר דנוהג בשניהם, רק דמכל שנה מוכח דא"צ לקרות אלא בחודש א' כמו בשנים פשוטין, וממילא כיון דבעי קרא ע"ז מוכח דעיקר הנס והשמחה היה שייך בשניהם אלא דרצו להשוות היו"ט בכל השנים, ממילא עכ"פ בהספד ותענית אסורין בשניהם". נסמך לדבריו דרך הסברה נוספת, המופיעה בספר עיטורי מגילה. חודש אדר ראשון גם הוא אדר, אולם קריאת מגילה אינה נובעת מעצמו של יום, אלא מחובת גברא שעליה יש מקום לדון מתי תיעשה, אולם הדינים הנובעים מעצם התאריך, כלומר, איסור הספד ותענית, נוהגים בכל יום הנקרא י"ד וט"ו אדר, וממילא גם בראשון. ונראה שיש מקום לחבר בין דברים אלו לדברי השפ"א, ולומר שיש כאן דרך ביניים, אין הדין נובע לא ממגילת תענית ולא מק"ו החמור יותר מדברי קבלה של המגילה, אלא מכך שסו"ס תאריך זה, לגווניו, מחייב מניעת הספד ותענית, ואף שממקור אחד נלמד גם איסור זה וגם משתה ושמחה, מוכח מהפסוקים שיש מקום לחלק ביניהם. ויש לדון לדרך זו מה מסתבר יותר בענין לאסור של זה בזה - האם כרמב"ם או כתור"ד. מחד אין גדר ימים אלו רק מדין מגילת תענית, האוסרת של זה בזה, ולכן כל מקום יהיה אסור לכאורה רק ביומו, אבל מצד שני, אפשר לבאר שכיון שסוף סוף נחשבים י"ד וט"ו שבאדר א', ימי פורים באיזה מובן, ממילא חל על כך דין מגילת תענית.

יד). בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף או"ח תרצז) הביא מדרשות מהרי"ל: "הגהה ממהרא"ק ז"ל כתוב, פורים קטן באדר ראשון במעוברת, יש לומר למנצח ואין נופלין בתחנה", משמע שיש מקום לחלק בין שניהם, שלא כתוס'.

שהחת"ס עצמו בשו"ת יו"ד רל"ג, נותן מקום להבנה המחייבת יותר: "ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאו' לומר שירה כמו שציוה בפסח לספר יציאת מצרים בפה ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא". לפי זה אפשר להבין שהשיטות המחייבות שמחה רואות בה חלק מגדר הק"ו, אבל מאידך, משתה ושמחה אינם דומים להלל ומגילה, הדומים למקור הק"ו. ולפי זה אפ"ל שבעלי דעה זו סוברים כדברי השפ"א, שהזכרו לעיל בהערה יג: "דמסברא היה ראוי לומר דנוהג בשניהם, רק דמכל שנה מוכח דא"צ לקרות אלא בחודש א' כמו בשנים פשוטין, וממילא כיון דבעי קרא ע"ז מוכח דעיקר הנס והשמחה היה שייך בשניהם אלא דרצו להשוות היו"ט בכל השנים, ממילא עכ"פ בהספד ותענית אסורין בשניהם", ולדעתם אותו הסבר נכון גם לגבי משתה ושמחה.

אולם, באמת מצינו כמה אחרונים שפרשו שיטה זו לאור דברי החת"ס. בשו"ת מנחת יצחק (י, נח) ביאר כך: "והנה אף דהחת"ס מיירי רק לענין איסור הספד ותענית באדר ראשון מ"מ נוכל ללמוד מזה להבין ג"כ דעת הפוסקים שיש ג"כ ענין של חיוב משתה ושמחה עכ"פ במקצת כדעת הרמ"א דכיון דזכר לנס שהוא מדאורייתא אנו עושים באדר ראשון א"כ עושים גם קצת משתה ושמחה לזכר הנס", ומיישב בזה מה שהקשו על הרמ"א, שכותב לעשות משתה ושמחה, והרי אין פורים לחצאין משתה ושמחה בלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים, אך: "להמבואר מהחת"ס נראה דאף דאין קורין המגלה ומתנות לאביונים משום מיסמך גאולה לגאולה, מ"מ מה דאפשר להוסיף על מה שאנו עושין זכר לנס מדאורייתא באדר הראשון להרבות קצת במשתה ושמחה עושין". ובסגנון אחר כתב בשו"ת ערוגת הבשם (או"ח ח"ב ס"ס קפב), שם העיר ע"ד החת"ס, דמה זכר לנס יש במה שאינו מתענה דהא אינו אלא בשב וא"ת ולא נשתנה משאר ימים שאינו מתענה, וכתב: "וני"ל דזה טעם המחמירים להרבות קצת במשתה ושמחה באדר ראשון דס"ל דאין מעבירין על המצוות דאורייתא ובהספד ותענית אינו יוצא יד"ח זכר לנס משא"כ בעושה משתה ושמחה שפיר איכא זכר לנס". ולדבריו מיושב יותר מאשר למנחת יצחק מדוע הוסיפו משתה ושמחה, שכן לשיטתו, בלי זה לא הועלנו כלום.



האם לדעה זו נוהג משתה ושמחה גם בט"ו?

הבאנו לעיל את דברי התוספות: "ויש שנוהגין לעשות ימי משתה ושמחה בארבעה עשר ובחמשה עשר של אדר הראשון". ויש להסתפק האם בכל המקומות יש לנהוג כך בשני הימים, או פרוזים ב"ד ומוקפין בט"ו, ולהשוות דיון זה לאמור לעיל בדעת השיטה שאינה מחייבת אלא מניעת הספד ותענית. אכן, הטור כתב: "וכן כתב הרי"ף ז"ל שצריך להרבות בו בסעודה ב"ד אבל בט"ו כתב שאין צריך להרבות בו בסעודה". הרי שמדובר רק על י"ד ולא על ט"ו. ועדיין יש מקום לשאול, האם הכוונה י"ד לפרוזה, וה"ה ט"ו למוקפים, ולפי"ז נפשט לדעה זו הספק, ורור שאין דין של של זה בזה לענין זה^{טו}, וא"ש שהרי נלמד הוא ממגילת תענית, ולענין הספד

טו. ובמנחת יצחק י, נח הביא כך מבירור הלכה וביאר: "... הלבוש שנטה מדעת רמ"א וס"ל דיש שמחה בט"ו מיירי אפילו לבני עיירות, והוסיף לבאר שם להצדיק האחרונים שסתמו כדעת הרמ"א דאין שמחה רק ב"ד שבאדר ראשון ולא הזכירו דעת הלבוש (והיינו לבני עיירות שבחו"ל) הוא משום דעיקר החיוב של משתה ושמחה באדר א' אינו ברור כ"כ והרבה פוסקים לא הזכירו זה כלל".

ותענית כמבואר במגילה ה, ב, ומנין להחילו גם על משתה ושמחה^{טז}. או שמא כוונת דבריו והרמ"א שכתב כך, בסימן תרצ"ז, שרק בי"ד יש לשמח, ואף למוקפים אין דין זה בט"ו. כך אכן סבור הפמ"ג, שכתב (אשל אברהם תרצו, א): "ומה שכתב רמ"א בארבעה עשר, אבל ט"ו בראשון אין מרבין בסעודה, ב"י (ד"ה ופשוט), יע"ש. וסבור הייתי לומר דזה לעיירות, אבל מוקפין מרבין בשמחה בט"ו בראשון, אלא ממה שכתב הב"י מדאמר תלמודא עלה דמתניתין אין בין אדר ראשון, דהכי קאמר, אין בין י"ד שבראשון, שמע מינה בט"ו לא, מוכח אף לכרכין, דאם לא כן סתמא היה לומר אין בין ראשון לשני"^{יז}.

ופשר דבריו צריך בירור, שכן מה בין י"ד לט"ו ומדוע שינהג הדין רק בי"ד? כתב הגרי"נ רונטל (משנת יעקב זמנים עמוד רצ"ו) לבאר לפי דברי החת"ס (ובהמשך למה שהובא לעיל, שלדעת ראשונים אלו לא סגי באסור הספד ותענית כדי להיות זכר לנס), ויש להקדים את דברי הרמב"ן מגילה ב, א: "שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם... וכשצוה אחשורוש להשמיד להרוג ולאבד היו הפרזים והעירות שאין להם חומה סביב בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהם אויבים יותר מן המוקפין, וכשנעשה הנס עשו כולם יום נוח ומשתה ושמחה, דכתיב ושאר היהודים אשר במדינות המלך אחשורוש נקהלו ועמוד על נפשם ביום שלשה עשר ונוח בארבעה עשר ועשה אותו יום משתה ושמחה, ושל שושן עשאו ג"כ ממחרת הנס שלהן, וזה היה בשנת הנס בלבד. ולאחר מיכן בשנים הבאות עמדו פרזים ונהוג מעצמן לעשות יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב, אבל מוקפין לא עשו כלום לפי שהיה הנס גדול בפרזים והיה עליהם (הסכנה) יותר כדפרישית... אחר זמן לאחר שהאיר הקדוש ברוך הוא עיניהם ומצאו סמך מן התורה... קבעו יום טוב של פרזים ביומן ושיהא מיוחד להם, ושל מוקפים קבעו ביום נוח של שושן" מסביר במשנת יעקב שכיון שהמשתה ושמחה באדר א' הוא משום זכר לנס, מובן מדוע החיוב הוא רק בי"ד כי רק לפרזים היה נס^{יח}, אבל המוקפין לא היו בסכנה, ולכן רק בי"ד חייבין, ומה שאנשי המוקפין חייבים אף הם בי"ד "י"ל משום דהנס היה של רוב ישראל שהיו בפרזים, נתחייב כל עם ישראל לעשות זכר לנס". אלא שע"ז הוקשה לו שאם כן גם בהספד ותענית היה צריך להיות מותר בט"ו באדר א', והרי הרמ"א כתב שאסורים בשני הימים, ונשאר בצ"ע. ושמא אפשר לומר לדעה זו שאיסור הספד ותענית נובע ממגילת תענית (או כשפ"א) ולכן הוא קיים בשני הימים, אלא שע"ג זה ישנו הק"ו של החת"ס, וי"ל שלא

טז). אולם, בסימן תרצ"ה ס"ב הגדיל הרמ"א וכתב לגבי פורים עצמו "חייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים י"ד וט"ו", ובכך עלה דרגה נוספת מעבר לאי האבילות. והגר"א תמה מדברי הגמרא, שרק לענין הספד ותענית נאסרו שני הימים. וכנראה צריך לומר שהרמ"א סובר שמגילת תענית לימדה ששני הימים - דין פורים עליהם בעצמותו של יום, והספד ותענית אינו בא למעט שמחה אקטיבית אלא הוא מגלה צד אחד של המטבע. וכך כתב בספר המנהיג (סי כ"ח): "וכשם שאסור יום י"ד בהספד ותענית כך אסור יום ט"ו דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואמר רבא לאסור של זה בזה", וביאר הגר"ח טורצין (קונטרס חנוכה ומגילה סימן י"ט): "מבואר להדיא... דאע"ג דהזכיר את הפסוק ימי משתה ושמחה האיסור הוא מדברי מגילת תענית, כלומר, מגילת תענית לימדה שהפסוק עוסק בשני הימים, לפי"ו אין סתירה בין גדר הימים כנובעים ממגילת תענית, לבין היותם מחייבים במשתה ושמחה, של זה בזה".

יז). יש שפקפקו בהסבר זה בדעת הראשונים ראה מנחת יצחק י, נח, ודברי הגרא"י זלניק מוריה קסה-ו עמודים נח-נט, אולם גם הם הדגישו שדעת הפמ"ג בעניין ברורה.

יח). אף שבלשון הרמב"ן נשמע לכאורה שהיה נס אבל מועט וצ"ע.

ניחא לדעה זו לומר שהימנעות מהספד ותענית מספיקה כדי לציין זכר לנס, ולכן תקנו משתה ושמחה, אך רק ביום י"ד כפי שהסביר במשנת יעקב שאז היה יום ההצלה של הפרזים שלהם היה עיקר הנס, ובוה יוצאים ידי חובה^ט.

בספר אלה הם מועדי העיר ששלפי דברי החת"ס, אם חל י"ד בשבת שממילא אסור בהספד ותענית, לכאורה היה צ"ל שבאותה שנה יצינו בט"ו גם בפרזים, גם למ"ד שאין אסורים של זה בזה, ולהפך לגבי מוקפים, אם חל ט"ו בשבת. אך נראה שכיון שלהלכה נפסק ברמב"ם ושו"ע שאסורים של זה בזה, איך בכך נפ"מ. אלא שגם לדעת התור"י, לא שמענו דבר כזה, וכנראה שיוצאים ידי חובת הזכר גם אם ממילא כבר נאסר ביום זה הספד ותענית, כיון שסו"ס לא מתענים ומספידים.



פורים קטן לעומת פורים

בשו"ת ערוגת הבשם (או"ח סימן קפ"א) הקשה השואל על החת"ס מדברי הרמב"ם (הלכות נדרים פרק ג הלכה ט): "הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו, וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכפורים הרי זה חייב לצום ואין צריך לומר ראש חדש, פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים". וסיום דבריו, אודות חנוכה ופורים אינו תואם לדברי החת"ס, שהספד ותענית אסורים מן התורה. והסביר בערוגת הבושם שאין זו קושיה כיון שאנו קוראים מגילה ומדליקים נרות ומקיימים בכך את החיוב דאורייתא, וכל דברי החת"ס נוגעים רק לפורים קטן, שאין עושים בו זכר אלא במניעת הספד ותענית. אם נחדד נאמר כך - לאור ספקו של החת"ס האם מספיק הספד ותענית, או שצריך אמירה בפה-גם אם יוצאים באסור בלבד, אבל כאשר קוראים בפועל מגילה, גם אם אין חיובה מן התורה, יוצאים בה ידי חובה, מק"ו ממניעת הספד ותענית, וממילא יורד איסור הספד ותענית מדרגתו.



פרק שלישי - השלכות נוספות של דברי החת"ס

מצוות צריכות כוונה

בשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סימן שנד) באר מדוע פסק הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ה): "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא" ואילו: "בהל' קריאת שמע דשאר הפרשה חוץ מפסוק ראשון

יט). במנחת יצחק שם סיים: "מכל הנ"ל יש חידוש הנוגע לנו בני המוקפים בענין פורים קטן, דהרי בכל שנה פורים עצמו בן כרך מוקף חומה הקורא בט"ו אין לו שום יום טוב ב"ד, (משא"כ בני העיירות יש להם חיוב הרבות קצת במשתה ושמחה גם בט"ו שושן פורים), בפורים קטן שבאדר הראשון בשנה מעוברת לכו"ע י"ד יש שמחה ויו"ט ואז היא עיקר פורים קטן (לדעת הפרמ"ג והמשנ"ב) אפי' לבני הכרכין הנ"ל, ואם כן ישנה ההזדמנות לעשות משתה ושמחה גם ביום י"ד, וזה פשוט". ולא הבנתי מש"כ שבכל שנה לבן כרך אין לו שום יו"ט ב"ד, והרי כתב הרמ"א בסימן תרצ"ה, ס"ב: "וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים, י"ד וט"ו".

אפילו קורא להגיה יצא, ואמאי נהי דכוונת הענין לא בעי מ"מ כוונה לצאת ליבעי, ואי משום דפסוק ראשון לבד הוא דאורייתא והשאר אינו אלא מדרבנן, הא קריאת המגילה ג"כ מדרבנן הוא" והסביר: "על פי מה שכתב החתם סופר... דבר הנלמד מק"ו מיחשב דאורייתא, והו"ל מגילה עיקרה מדאורייתא ופירושה מדברי סופרים, דמן התורה חייבין לומר הודאה על נס וחכמים תיקנו שתהא ההודאה בקריאת מגילה, וי"ל דמשו"ה דיינינן ליה לענין מצוות צריכות כוונה כמצוה דאורייתא, משא"כ בקריאת שמע חוץ מפסוק ראשון דלא הוי אלא דרבנן קורא להגיה נמי יצא".

האם פורים דוחה אבילות

תוספות בדף ה, ב בד"ה "שאסורים בהספד" כתב בשם רש"י: "וכי מי נתן כח לימי מגלת אסתר לדחות אבילות, אי איתא דבהספד נאסר משום דכתיב ימי משתה ושמחה והא חזינן דכולי עלמא נהגו בו היתר אלא ודאי לא הוי אלא לענין שאין נופלין על פניהם דלא הוי יום צרה אלא יום שמחה". וכוונתם לדחות אבילות היא לאבילות דיום ראשון שהיא מדאורייתא. מסביר בשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן רצז): "ושמא תאמר דדין פורים כמו יום טוב גמור, וכמו שיו"ט שני דרבנן דוחה אבילות דיום ראשון כמו כן פורים, לזה כתב אי איתא דבהספד נאסר משום דכתיב ימי משתה ושמחה ודינו עכ"פ כיו"ט שני, והא חזינן דכו"ע נהגו בו היתר רוצה לומר בעשיית מלאכה, וע"כ דלא הוי יום טוב גמור, אלא ודאי לא הוי יום טוב אלא לענין שאין נופלין על פניהם דלא הוי יום צרה אלא יום שמחה דייקא, אבל לא יום טוב גמור, דמה דכתיב בקרא יום טוב היינו רק דהוי יום שמחה ודו"ק", ומוסיף: "... וביתר שאת י"ל ע"פ דברי החתם סופר בשבת דף כ"ג ע"א דחייב חגיגת זכר לנס פורים הוי מן התורה מהך ק"ו דמעבדות לחירות וכו'... ולזה כיון שחכמים קבעו את היו"ט מחמת חיובא דאורייתא לקבוע זכר לנס, שפיר היה דוחה אבילות דיום ראשון, אלא משום דכו"ע נהגו בו התר מוכח דאין דינו כיו"ט גמור ודו"ק".

האם אומרים שהחיינו על שאר מצוות היום

כתב המגן אברהם (תרצב, א): "ויכוין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצוות (של"ה) ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום, ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם". לעומת זאת, הביא בשו"ת שיח יצחק (סימן שעח): "פנ"י וגאון היעב"ץ בסידור ס"ל דיאמר", וביאר מחלוקת זו לאור דברי החת"ס: "ויש להסביר בזה שיטת המג"א עם החולקים עליו, דמג"א (סי' תרצ"ב ס"ק א') ס"ל שאם אין קורא מגילה אין אומר שהחיינו על שאר מצוות היום משלוח מנות ומתנות לאביונים, ופנ"י וגאון היעב"ץ בסידור ס"ל דיאמר, די"ל דסבירא להו כשיטת הח"ס ז"ל כיון שעושה איזה דבר קיים הדאורייתא ויכול על זה לברך שהחיינו".

על הניסים כשאין מגילה

בשו"ת שיח יצחק (סימן נ) הביא: "לחידוש קצת ראיתי בס' בית דוד לגאון גדול מהספרדים על הטורים בס' ת"ע כותב וז"ל, מנהג פשוט לומר על הנסים קודם קריאת המגילה וקודם הדלקה, הטעם נ"ל משום דלאו הא בהא תליא, אלא כל א' מצוה בפני עצמה, וכו' ומי שאינו יכול להדליק לאיזה סיבה שאין לו שמן וכיוצא, אינו פטור מלומר על הנסים בהודאה, וכן בפורים מי שאינו קורא המגילה לאיזה סיבה, כגון שאין לו מגילה וכיוצא, אינו פטור מלומר על הנסים" והעיר על זה שלפי החת"ס שזכר הנס הוא דאורייתא, רק שאינו מפורש בתורה כל מה שצריכים לעשות עבור זכרון הנס, "אדרבא, מי שאינו מדליק בחנוכה או אינו יכול לקרות מגילה, אדרבה ביותר הוא חייב לומר על הנסים כדי לקיים הדאורייתא לעשות זכר לנס, ודו"ק". כלומר, בעוד שמדברי הבית דוד נראה שחידוש הוא שאומרים על הניסים, טוען השיח יצחק שדווקא הדבר בעל תוקף רב יותר.

הערה נוספת בענין על הניסים כתב בשו"ת בית שערים (אורח חיים סימן שעג): "וק"ל דהא הב"י כתב דמשו"ה אם לא אמר על הנסים בחנוכה ופורים אין מחזירין אותו משום דלאו דאורייתא ניהו... ולהנ"ל גם חנוכה ופורים דאורייתא ואמאי אין מחזירין". ולכאורה י"ל שעל הניסים אינו דאורייתא, כותב שם: "ואין לומר דהאי לומר מעין המאורע לאו דאורייתא דהא זה גם בר"ח ושבת לאו דאורייתא. ואולי י"ל לפי התוספתא כל יום שאין בו מוסף וכו' וא"כ הפירוש היכא שהמוסף מה"ת גם בהוספה דרבנן בתפילה מחזירין, אבל היכי שאין מוסף מה"ת גם הוספה דרבנן אין מחזירין".



משמעות דברי החת"ס בחנוכה

נזכיר לסיום השלכות של דברי החת"ס ביחס לחנוכה. בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן סג) באר ע"פ החת"ס את דעת הרמב"ם שישנה חובת שמחה בחנוכה: "וי"ל בדעת הרמב"ם דכיון דהוי יום טוב מדאורייתא ה"ה לענין חיוב שמחה כיון שנצולו ממיתה לחיים כשנמסרו גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים".

ובשו"ת שיח יצחק (סימן שכה) רוצה לבאר בזה מנהג הנשים שלא לעשות מלאכה: "והיות האנשים עושים איזה הזכרות שימי נסים היו, מדליקים נרות ואומרים הלל והודאה, לזאת סילקו איסור מלאכה מעליהם. אמנם כן, הנשים אין מדליקות בפני עצמן... והחת"ס ז"ל בחידושי שבת פרק במה מדליקין (כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין), כתב בזה, ותו"ד בקיצור הם, מפני שבתחילה כאשר הדליקו בחוץ והלכו המהדרין לחוץ להדליק, לא נמצא שום אשה שתהיה ממהדרין, כי אין כבודה לצאת בחוץ לעתותי ערב לרשות הרבים ולהדליק בין האנשים, והשתא אף על גב שכולם מדליקים בפנים, מ"מ מנהג הראשון לא זו ממקומו... ומהודאה אשה פטורה, דהרי פטורה מתפלה, כבמג"א סי' ק"ו ס"ק ב', ומהלל ג"כ פטורה, כבמג"א סי' תכ"ב ס"ק ה'... ולא נשאר לפניה רק להזכיר חנוכה בברכת המזון, דבברכה אחת מעין ג' אין מזכירים חנוכה... ואין בו פרסומי ניסא כל כך, כאמור בתוס' שבת כ"ד ע"א ד"ה מהו להזכיר של חנוכה בברהמ"ז, וגם

אם רצונה שלא לאכול כל אותן הימים דבר המחייב ברכת המזון, הרשות בידה, דהרי אין חובה לאכול פת בימים אלה. והיות שאינה עושה דבר בפועל לפרסומי ניסא, קיימו וקיבלו הנשים עליהם לדורות להיות עושים כמנהג הראשון שלא לעשות מלאכה בימים אלה, או לכל הפחות כל זמן שהנרות דולקים, וא"ש מנהגן של בנות ישראל תורה שכתב הטור".



הרב יהונתן דיויד*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

מצוות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה ד, יב): "מצות חנוכה מצווה חביבה היא עד מאד". לשון מחודש הוא מצוה חביבה היא עד מאד, ומש"כ שאם אין לו מוכר כסותו, כתב המ"מ שהוא כארבע כוסות, וק"ו לנ"ח, שעדיף הוא מקידוש היום. ודברי המ"מ תמוהים - מה הוא כ"ש, והא נ"ח נלמד מארבע כוסות, ומהו כ"ש, והא דין זה דהכא נלמד משם, כן תמה הלח"מ שם.

עצם העניין הזה של מצוה חביבה היא עד מאד, הזכירו שם בנו"כ שנזכר בגמ' שעי"ז זוכה לבנים ת"ח. מכל מקום, להגיד על מצוה זו חביבה, לכאורה הוי בגדר של האומר שמועה זו נאה וכו', וע"כ לא באו לשקול מצוה זו כנגד אחרות, אלא שמכאן נפתח לנו כוח החביבות בכלל, וכאן הוא שער כללי להבין חובתן של מצוות דרך כלל, ולכן אם אין לו הוא מוכר כסותו, ויש להבין מה מונח כאן בכל זה.

בנר חנוכה היה גמר הגלות של מלכות יון, ועשו מזה גמר כלליות גמר הגלות, והרמב"ם שם בתחילת הל' חנוכה מכליל, בעניין הנס, שהעמידו מלך מהכהנים, ושעמדה המלכות הזאת מאתים שנה עד חורבן הבית, ולכא' זה אינו שייך למצות נר חנוכה, שהרי זה שייך לכא' לנס המנורה באותו שעה. ועל כרחך פרט זה שייך לעניין הנס הזה, ביחוד שנסתיימה הגלות הזאת, שחנוכה כשמו כן הוא, שהיה כאן חינוך לכל העתיד שיבוא, ושייך לכל הגאולה מכל הגלויות שהיו, בבל ופרס ויון, ואדום הוא רק חזרה על כל הג' מלכויות הראשונות שהיו, ועצם היציאה מהן, הוא מראה על היציאה בכלל בציור הזה, אלא שאח"כ יהיה חזרה על כל הנ"ל בגלות אדום הארוכה, ולפי זה הגאולה הזאת היא יציאה מכלל כל המצב גם שלנו היום.

ויש בגמ' (יומא כט.) בנוגע לנס פורים, למנצח על אילת השחר, מה אילת השחר סוף הלילה אף אסתר היא סוף כל הניסים, והאיכא חנוכה, ניתנה לכתוב קאמינא, שחנוכה אחר חיתום כתבי הקודש. מדקדוק הדברים נראה כאן לימוד גם לעניין חנוכה, שאסתר סוף הלילה, ואם אח"כ יש עוד מהלך של עוד מועד חנוכה מד"ס לאחר הלילה, אם כן הוא כבר שייך להיום, ויש לעיין בדבר.

טוב לנו להקדים עניין אחד מהצד לכל זה, יש בסוף חידושי הגר"ז על התנ"ך (עה"פ וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר וגו') מה ששמע כמה פעמים מאביו, שכל הדינים שדנים אדם מהשמים בכל חייו, שאין אדם יודע סוף דינו עד יום הדין הגדול. ומביא לזה מה שאמרו בגמ' (חגיגה ד:) ששמואל ביקש ממש רבינו ע"ה שיבוא עימו כשחשש שבא דין יום הגדול, אף שהוא היה במדרגה שאין למעלה הימנה, שהרי היה במחיצת משה רבינו, בכל זאת חשש מסוף דינו ביום הגדול והנורא, שהוא סוף כל החשבונות, אולי שם לא יזכה, כך הביא שם מאביו הגר"ח זצ"ל. ולכן נראה שיש כאן מהלך של פרטים כל ימי האדם, אבל על כלליות האדם, זה יום

(* נכתב מתוך שיחה שנמסרה ע"י הגאון שליט"א בחנוכה תשע"ט, ע"פ הבנת הכותב.

הדין הגדול הכולל כל הבריאה וכל האדם בכלליותו, וע"ז אמר שאי אפשר לאדם לדעת סוף דינו הכללי, והרי שיש חשבון פרטים ויש חשבון הכלל, והכלל הוא מה יהיה בסוף ימיו.

וזה דוגמא למה שאנו מדברים כאן, שיש מיני גלויות, שהם כולם בכלל פרטים - גלות כזו וגלות כזו, שמבבל נכנסו לפרס, ומפרס אחר איזה הפסק נכנסו ליון, אבל הגלות של יון, לבד ממה שהיה פרט של אומה זו, ביציאה ממנו היה מעין ציור של הגאולה העתידה, שהעמידו מלך עד סוף הבית. וזה מה שנקרא שאסתר הייתה סוף כל הניסים, וענינה בלילה שאינו נראה כל התמונה הכללית, אבל בחנוכה היו כבר בא"י ובית המקדש, שהוא ציור של הגאולה העתידית והיא כבר ביום, שיש אור ורואים כבר כל התמונה הכללית בציור הגאולה העתידה.

וגאולה, זו אף שלא הייתה בזמן הנבואה, היה בה כוח התורה, ובפרשת ראה נאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה, ומקרא זה לומדים שיש לברר את מקום המקדש ולבנות שמה. וזה מה שעשו דוד ושמואל, לברר את מקום המקדש בעסק התורה, ואח"כ לשמוע מהנביא. והגמ' (זבחים נד:) מביאה איך שדוד ושמואל בררו בכוח התורה איה מקום המקדש, קודם ששמע מהנביא, שע"ז נא' לשכנו תדרשו מהתורה. ומה העניין בזה, כי המקדש הוא ענין האדם גם כן, וחזינן שהתורה מבררת באר היטב את מקום הר גרזים והר עיבל, ולא פירטה את מקום המקדש, וזה צריך לברר בכוחות עצמו. והרי שמה שנאמר בקדושת המקום הוא מגביל למה שנמצא בנפש, שמתחילה חיצונית, כמו הר גרזים, ובסוף מקום המקדש, הוא גילוי מקומו בנפש שבא ע"י עמל דווקא, לראות במעמקי נפשו איה המקום המקודש, דאינו רק מקום פיזי, אלא מקומו הרוחני איה הוא מקומו המקודש, והיינו לשכנו תדרשו, לדרוש מקום המקדש שבנפש.

ונאמר ויברח יעקב שדה ארם, וחז"ל (תנחומא ויצא פרשה ט) ורש"י מביאים שברח מבית אביו, וקודם זה שהיה הרבה שנים בבית המדרש, וטמן עצמו שם. וכך יש בחז"ל (עירובין נד.) כשיסורים באים על האדם יש לו לברוח למקום ד"ת. ורואים שאדם יכול לברוח למקום ששכלו ונפשו נמצאים, וא"א למצאו שם, שהוא כאילו מקום שאפשר לברוח אליו. וכשבא יעקב לבית המדרש היסורין ברחו ממנו, שאין הם יכולים להגיע למקום זה שאין הם שיכים לשם.

וכשהחריבו הגויים את המקדש ובאו ישראל לגלות בבל ופרס ויון, ואח"כ הצילם הקב"ה והייתה הגאולה הזאת, אז קודם העניין שבאו למקדש, באמת מתחיל מהשייכות שלהם אל המקום, כמו לשכנו תדרשו, לגלות מקום המקדש שבנפש, והבירור של מקום זה הוא דווקא ע"י תורה ולא ע"י נבואה, וכוח התורה הזאת חודרת לשרשי מקום המקדש.

בא נלמד מה רצו היונים, שאמרו 'כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק באלקי ישראל', וקרן השור הוא עניין מה שעשו ישראל את העגל, ואיבדו את מעלתם אז, ולכן יכולים לכתוב אין לנו חלק באלקי ישראל. והיינו מידת יון שהיא עניין החכמה החיצונית, והם באו לבטל מישראל את עניין קדושתם, ולא שרצו רק שילמדו ישראל חכמות החיצוניות, אלא שבאו לבטל את כוח התורה בעניינה הפנימי שבנפש, תורה שקדמה לעולם שהיא שורש כל הבריאה, כי כל התורה כולה אף בעניינה החיצוני היא שייכת בשרשה לתורה שקדמה לעולם, שהוא נקרא חלק אלוקי ישראל. ואפי' אם תהיה כל התורה כולה, אם לא יהיה עם זה ציור של קשר לה' אלוקי ישראל, זו גישה אחרת לגמרי, וזה מה שניסו לבטל, שחשבו שביטלו ע"י העגל שעשו את חלקם

זה בתורה. ולכן כאשר נתבטלה גזירת יון ע"י המסירות נפש שמסרו נפשם ונצלבו על קדושת ה' מעל ומעבר לכל הטבע שבעולם, זכו לגילוי זה של התורה שהיא בבחינת חלק באלוקי ישראל, שנתחדש והתהדק עוד יותר חלק חזק זה שבקשר בין התורה של ישראל לבין ה' אלוקי ישראל. וזה מה שאמר ה' למשה "הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך ישראל אעשה נפלאות" וגו', והרמב"ן שם העיר שלכא' לא מצינו שעשה עימם נס ופלא אחרי חטא העגל, אלא שיהיה עימם במופלא במכוסה ובנעלם, ודברי הרמב"ן סתומים לכאורה. ושמענו שכוונת הרמב"ן היא לגילויים שהיו בתורה בזמן בית שני בברית התורה שהיה שם, שרואים הצלחת התורה איך התורה נותנת חיים ומגדלת כל ישראל, וזה אהיה עימם שם, וזו ההקדמה ללוחות שניות. ואיך יכולים הת"ח בכל הדורות ממש רבינו עד ימינו, לקיים את כל התורה בנפשם, אינו אלא ע"י ההבטחה והברית הזאת, שתהיה התורה מקיימת בחכמי ישראל בכל הדורות. וזה התחיל דווקא בבית שני, יותר מבית ראשון שהייתה נבואה בכלל ישראל, וזה גם מה שכתב הרמב"ן שבבית שני היו ראויים לניסים בתחילת הבית, שיעלו בשינוי הטבע, וזה התקיים בימי החשמונאים, וכמו שנא' בחגי (ב, ו) "אני מרעיש את השמים ואת הארץ", והוא כנגד נס החשמונאי כמו שכתב שם רש"י.

ואז התחילה תקופת הזוגות ומחלוקת בתושבע"פ, והוא עניין התפשטות תושבע"פ שהייתה בתקופה הזו. ועומק העניין הוא שלא היה בתקופה זו שינוי גדול כ"כ בטבע כיצ"מ, אלא שהיתה השפעת התורה מעל ומעבר, שהתורה נמצאת בבית המקדש, במקום לוחות הברית לפני ולפנים שמשם השורש של התורה, ובחוץ יש את המנורה שמשפיעה את כוח התורה לחוץ, ובמנורה שבעה נרות, ומכל מקום כולם פונים אל פני המנורה, שהם פונים לנר המערבי הפונה לקבל ההשפעה מלוחות הברית שהם בלפני ולפנים ובנעלם.

ונמצא כך שבכל ס"ת כל אות עומדת לעצמה ואין קשר אלא מחמת זה שהן כתובות בספר אחד, אבל הלוחות הם חקוקים באבן, הם ממש עניין אחד שהרי כולם ממש חקוקים באותו אבן. והוא הדין בתורה שכל הדורות ממש רבינו עד אז, כל המחלוקות היו נפשטות, כי היו ממש משורש אחד, אבל משם ואילך, הוא שייך לעניין המנורה, שהוא מפשט את אור התורה לשבעה. וזה שייך לאלו ואלו דא"ת, שהכל מגיע מהאור מפנים ומתחלק, וזה נעשה מובן עם גאולת יון, שנעשה הקשר בין המנורה לארון שבפנים, ע"י זה שהנר דלק בלי גבול שמונת ימים, והיינו שקדושת הארון שאין לה גבול נתפשט לבחוץ למנורה, ומראה שמכאן ואילך המנורה דולקת מכוח מלפני ולפנים, ולכן היא מופקעת מזמן. והחידוש הנוסף, הוא שאין בארון רק לוחות הברית, והאין והרק הן מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, לומר שאפי' ס"ת מקבל את הבחינה של הלוחות, להביאו גם לחוץ, ומעתה כל הת"ח החלוקים בתורה, הן כמחוכרים בשרשם, והאמת הזאת נתגלתה כאן, שר' פלוני אומר חייב ור' פלוני אומר פטור, ויכולים להתפצל, והכל אמת, וזה אהיה עימם במופלא ובמכוסה, שנהיה עימם אחרי הסליחות של חטא העגל, והושלם בימי החשמונאים.

ונמצא שהנס הזה שהמנורה דלקה זמן, הוא הקשר וההשפעה מלפני ולפנים, וזה הנותן כוח להפקיע מכל הגבולין את החכמה האלוקית, ולתת הקשר בתורה למקום שהוא מעל שכל

האדם, וניתן כוח לחכמים להבין התורה שהיא מעל שכל העולם, ולכן לא שייך תורה באומה"ע, שהשכל שלהם טבעי, והתורה היא שכל אלוקי מעל העולם ומופקע מהטבע.

וזה ההשפעה של היום לעומת הלילה, שביום רואים הכל במסגרת אחת, ורואים את החיבור של הדברים, ולא רק הפרטים, ובנו את בית המקדש על האופן הזה, ולכן יש תמיד ההסתכלות על הפרטים ויש דין ע"ז, ויש התפיסה הכללית וחנוכה היא הכנה לזה, והיה בשביל להעביר אותנו את כל הגלות הארוכה הזו, שממנה ניקח את האופן איך לעבור אותה ע"י ההשפעה של תורה.

ולכן כשעשו זכר למנורה בהדלקה של כל בית, היינו שמהמנורה המאירה בבית המקדש, יש התפשטות לכל לב כל אחד ואחד בישראל, במקומו הפרטי, והמצוה הזאת אינה רק הודאה פרטית, אלא שהתוכן המצוה הזאת הוא עצמו מראה על אופן חביבות המצוות. וכמו שליעקב אבינו זרחה לו השמש כאילו לו באופן פרטי, וכן לכל בית ובית, מקבל הארה פרטית באופן יחיד, ולא כעשרה מאמרות שהם קבועים, אלא לכל ואחד חלקו פרטי, וזה נר איש וביתו, שמקבל השפעה פרטית, מהדרין ומהדרין מן המהדרין הכל מתחיל או מסתיים באחד, שכל החילוקים מסתיים או מתחיל מאותו אחד ומתפשט להרבה.

וכל זה נקרא חנוכה, שהוא חינוך לאותה ישועה שתבוא מגלות אדום, שכיון והיציאה בעניין השכל, והשכל מקיף את כלליות העניין, ולכן הוא יכול להיות דוגמא ליציאה הכללית מכל הגלויות.

וזה מצווה חביבה היא עד למאד, שמצות נר חנוכה היא מה שמגיע לעצמיות האדם, שהיא איחוד לימוד התורה המגלה חיבור הפנימיות בשורש לימוד התורה, לשכנו תדרשו. וזה החביבות שאין כמוה, ושהזכרנו שיעקב אבינו ברח לבית המדרש ועשיו לא יכול למצוא אותו, ושם אפשר להטמן, עד שעשיו בורח משם, והוא המקום הנמצא ביחידה שבנפש האדם.

והיינו חביבות מלשון מחבוא חבו, שהוא לשון פנים שבפנים, וכיון שכך, אדם צריך למכור כסותו, שכיון שעצם הדבר הזה הוא גילוי מהות פנימיות האדם, ואינו ככל המצות שלא ניתנו עד כך, כיון שמצוה זו מגיעה לחובו ופנימיותו של האדם, צריך למכור כסותו, כי המצוה הזאת היא שייכת לפנימיות, שהיא עצמה מסתורו של האדם ככסותו.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

קיום שיעור תורה בחנוכה אחר תפילת ערבית

שאלה

ביישובנו מתקיים שיעור קצר בהלכה בכל יום מיד לאחר תפילת ערבית. האם בחנוכה יש לבטל שיעור זה כדי לאפשר לציבור להדליק נר חנוכה בזמן, כ'ורזים המקדימים', או שמא עדיף לקיים את השיעור במועדו כדי לזכות את הרבים בתורה, אע"פ שבגללו תתעכב מעט הדלקת הנרות?



תשובה

כדי לענות על שאלה זו יש לברר תחילה מתי הוא זמן הדלקת נרות חנוכה והאם מותר לאחר את ההדלקה כל זמן שאינו מפסיד את המצווה לגמרי (שהרי ודאי שאין לבטל מצווה משום תלמוד תורה).



א. מקור הדין

בגמ' מסכת שבת (כ"א ע"ב) מובאת ברייתא: "מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". ובגמ' שם פירשו את הברייתא בשני אופנים: א. "דאי לא אדליק מדליק". כלומר, שכל זמן שלא כלתה רגל מן השוק מותר עדיין להדליק (בדיעבד), ומשמע שלאחר מכן אינו מדליק (תוס' שם ד"ה דאי). ב. "לשיעורא", כלומר, שבזמן ההדלקה צריך שיהיה בנר שמן בכמות שתספיק לבעור משקיעת החמה עד זמן שתכלה הרגל מן השוק (כך פירשו רש"י והרי"ף, והוסף הרי"ף שאחר זמן זה מותר לכבות את הנר או ליהנות מהשמן שבו).



ב. סוף זמן ההדלקה לדעת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד ה"ה) פסק: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין. שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. וכמה הוא זמן זה, כמו חצי שעה או יתר. עבר זמן זה אינו מדליק. וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק... נשארה דולקת אחר שכלתה רגל מן השוק, אם רצה לכבותה או לסלקה עושה".

לגבי דברי הרמב"ם שלא מאחרין ולא מקדימין, כתב המגיד-משנה (שם) שמקורם בגמ' שבת (דף כ"ג ע"ב) לגבי הדלקת הנר: "תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר", ומפרש הרמב"ם שכוונת הגמ' לנר חנוכה, וזאת בניגוד לפירושם של ראשונים רבים אחרים שס"ל שהגמ' התכוונה לנר

שבת. וכן משמע לשון הגמ' "דאי לא אדליק מדליק" שמשמע שיכול להדליק רק עד זמן זה, ולאחר זמן זה אינו יכול להדליק.

אלא שדברי הרמב"ם צריכים עיון, שכן נראה מהם שהוא פוסק בו זמנית את שני הפירושים של הברייתא שהוזכרו לעיל. שהרי מדבריו: "וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק" משמע שפסק כפירוש השני בגמ', ולתירוץ זה לכאורה אין התייחסות בברייתא לתחילת זמן ההדלקה אלא רק למשך הזמן הכולל שצריך שיהא הנר דולק ("חצי שעה או יותר"), וא"כ כיצד פסק הרמב"ם גם כתירוץ הראשון המפרש את הברייתא ביחס לזמן ההדלקה?

ונראה שלשיטת הרמב"ם ב' התירוצים נכונים, והם אינם סותרים זא"ז. הגמרא אמנם לא הכריעה איזה מן הפירושים הוא הנכון בהסבר הברייתא, אך הדין של כל אחד מהפירושים נכון כשלעצמו (ולפי כל אחד מהם אין לדייק מהברייתא ש"כתבה זקוק לה"). ולכן פסק הרמב"ם להלכה את שני הפירושים.

אלא דיש לברר לשיטת הרמב"ם (ולשיטת הפירוש הראשון בגמ'), מדוע לאחר שכלתה הרגל מן השוק אסור להדליק אף אם בני ביתו עדיין ערים, והרי פרסום הנס יוכל להתקיים בפניהם?

וראיתי בביאורו של הרב יוסף קאפח זצ"ל לרמב"ם (שם) שכתב, דקודם השקיעה לא יצא, דאינו ניכר ואינו נראה, דשרגא בטיהרא לא מהני. ואף אם ידליקנה לאחר צה"כ אינו ניכר דמשום חנוכה מדליקו כי באותה שעה כל אדם מדליק גם בחוץ בכל ימות השנה לתאורת חצרו, ויאמרו דגם היום לצרכו הוא מדליק. ולפיכך קבעו זמן הדלקתו עם שקיעת החמה ולא לאחר צה"כ. כלומר, שעות הדמדומים שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים הן הזמן היחיד שבו הנר ניכר, ורק בהן מתקיים פרסום הנס, ואילו קודם זמן זה או לאחריו אע"פ שהנר נראה הוא אינו ניכר. ולכן לדעת הרמב"ם אין להדליק אחר שכלתה הרגל מן השוק, אפילו בלי ברכה, ואפילו בני ביתו נעורים, דילמא אתי למיסרך (כלומר שמא יאמרו שהדליק בברכה, ויחשבו שמותר להדליק בברכה לאחר זמן זה).

והנה, לפי דעה זו יש להדליק נר חנוכה מיד עם השקיעה, עוד קודם תפילת ערבית, ואם אדם מתפלל מנחה בסמוך לשקיעה, ההדלקה צריכה להיות מייד לאחר תפילת מנחה. אם כן, לפוסקים כרמב"ם ודאי שאין לקיים שיעור תורה אחר תפילת ערבית, מפני שעל ידי זה הוא מבטל לגמרי את מצוות ההדלקה, מפני שעד שהוא יגיע לביתו ודאי תכלה רגל מן השוק (כחצי שעה אחר השקיעה).

אלא שקשה על פירוש זה, דלפי זה מה שקובע הוא דרגת האור שקיימת בחוץ, שהיא המכרעת האם ניכר שהנר הודלק לשם מצווה, ולא הימצאותם של עוברים ושבים בשוק (שהיא אמנם פועל יוצא מדרגת האור בחוץ, אך היא אינה העיקר הקובע). ואם כן מדוע נקטה הגמרא במונח "משתכלה רגל מן השוק", שנשמע ממנו שהדבר הקובע הוא עצם הימצאותם של העוברים ושבים – לשם פרסום הנס בפניהם? היה צריך לנקוט שזמנה מהשקיעה עד צה"כ?

ואכן, אחת הראיות שהביא הגר"י קאפח זצ"ל להוכיח ש"כלתה רגל מן השוק" אינה קשורה לפירסום היא מהג' במנחות (דף ל"א ע"א) שם מובאת דעת ר' יעקב שסוף זמן הנחת תפילין הוא

"עד שתכלה רגל מן השוק" ושם ודאי שאין הדבר קשור לפרסום. אך נראה לומר שאין זו הוכחה גמורה, שהרי ניתן להביא ראיה שהמונח "תכלה רגל מן השוק" נובע מעצם הימצאות העוברים והשבים (כעיקר גורם הדין, ולא כפועל יוצא) מהגמ' במנחות (דף ל"א ע"א) המביאה בשם ר' יעקב שסוף זמן הנחת תפילין הוא "עד שתכלה רגל מן השוק", ושם ודאי לא שייך עניין פרסומי ניסא, אלא החשש הוא שאם יניח תפילין אחר שכלתה רגל מן השוק הוא עלול להירדם עימם, וכל זמן שהשוק הומה אדם אין חשש שיירדם. ומכיוון שלגבי הלכות תפילין ברור ששיעור זה אינו אחיד בכל המקומות, וכל מקום צריך לשער לפי הזמן שבו השוק מתרוקן, שהרי אז מתחיל החשש להירדמות – כך גם לגבי הלכות חנוכה נראה ששיעור זה אינו אחיד בכל מקום ומקום. וזה ייתכן דווקא אם נאמר שהדבר המכריע הוא הימצאותם בפועל של בני השוק. אך אם הדבר המכריע הוא כמות האור בחוץ הגורמת לנר להיות ניכר כנר מצווה (כפי שביאר הגר"י קאפח בדעת הרמב"ם), שיעור זה צריך להיות אחיד בכל מקום ומקום!

ואם נכונים דברינו, א"כ מה שכתב הרמב"ם "עבר זמן זה ולא הדליק אינו מדליק" לא נאמר אלא במקום שכלתה רגל מן השוק ואין עוד פרסומי ניסא, אבל היכן שהרגל מצויה בשוק גם בחשיכה אולי מותר יהיה לאחר את ההדלקה, או לכה"פ אם לא הדליק עד אז יהא מותר להדליק ולכרך על הנרות. וכשם שהמדליק בביתו אם בני ביתו נעורים יכול להדליק עד עלות השחר, ה"ה למדליק בחוץ כל עוד לא כלתה רגל מן השוק – הוא יהיה יכול להדליק בברכה אף לדעת הרמב"ם [אמנם, לגבי שיעור השמן שבנר, נראה שהדבר אינו משתנה ממקום למקום, ובכל המקומות צריך לתת כמות שמן כשיעור שנקבע בעת קביעת תקנת חז"ל, ובזמן התקנה היה שיעורו מהשקיעה עד שתכלה רגלי דתרמודאי (שהוא שיעור שמינית הביצה לפי ערך החצי לוג שהיה במקדש), וכפי שפרש"י "שיהא בה שמן כשיעור זה"]. ולקמן (בסעיף ז') נביא את הריטב"א שחולק.



ג. סוף זמן ההדלקה לשיטת התוספות והריטב"א

בניגוד לשיטת הרמב"ם שנקט להלכה את שני תירוצי הגמ', התוס' (שם ד"ה דאי לא אדליק) מבינים ששני התירוצים חולקים זה על זה לגבי סוף זמן ההדלקה. לפי התירוצ הראשון אחר שתכלה הרגל מן השוק שוב אין טעם להדליק, ואילו לפי התירוצ השני, שלפיו הברייטא דיברה רק על כמות השמן שבנר – מותר להדליק לכתחילה כל הלילה (וההדלקה בתחילת הלילה היא רק עניין של זריזים מקדימים למצוות, אך אינה דין וחלק מן התקנה).

למעשה, כותבים התוס' שלכתחילה יש לחוש לדעת התירוצ הראשון ולהדליק לפני שכלתה הרגל מן השוק, ובדיעבד – ידליק מספק גם אחרי שכלתה רגל מן השוק (כתירוצ השני). אך לכאורה כיוון שזה ספק, ידליק בלא ברכה משום סב"ל.

ומסיימים התוס' בשם ר"י: "ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקים מבפנים". כלומר, מכיוון שבמקומם של בעלי התוספות נהגו להדליק בתוך הבית מפני הסכנה, לכן גם לפי התירוצ הראשון אין עניין להתחשב בכלתה רגל

מן השוק, כיוון שבלאו הכי פרסום הנס נעשה לבני הבית בלבד, והם נעורים גם לאחר שכלתה רגל מן השוק.

והריטב"א (שם ד"ה לא אדליק מדליק) הסיק משיטה זו, דאף שלא בשעת הסכנה, כשהכול מדליקים מחוץ לבית, אם עבר הזמן ולא הדליק – ידליק בביתו ויעשה פרסומי ניסא לבני ביתו, והוכיח זאת דכמו שבשעת הסכנה מדליק בביתו גם ללא פרסומי ניסא, ה"ה למאחר להדליק בחוץ וכלתה רגל מן השוק, שידליק בביתו לבני ביתו. משמע מדבריו שמדליק עם ברכה (ותירוץ הגמ' "דאי לא אדליק – מדליק" מתייחס להדלקה בחוץ בלבד).



ד. סוף זמן ההדלקה לשיטת הרשב"א

הרשב"א בחידושו על מסכת שבת (שם ד"ה הא דאמרינן) מחדש שאף לפי התירוץ הראשון בגמרא – "דאי לא אדליק מדליק" – אין הכוונה שלא ידליק כלל (כהרמב"ם לעיל), "דהא תנן: כל שמצוותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצווה דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוות שלא כתקנה לגמרי". אלא שסיים דבריו דאף במקומות שמדליקים בתוך הבית מפני הסכנה (כפי שהרשב"א מעיד שנהגו במקומו), וא"כ לכאורה אין עניין להדליק בשקיעה דווקא, אעפ"כ "לכתחילה מצווה להדליק משתשקע החמה מיד, דזריזין מקדימין למצוות". וזה בניגוד לשיטת ר"י בתוס' (שם) דכתב שכשמדליקים בפנים, אין נ"מ לזמן השקיעה, ויכול להדליק לכתחילה מאוחר יותר.



ה. פסק השו"ע

להלכה, פסק מרן השו"ע (או"ח סי' תרע"ב ס"א וס"ב) דלכתחילה יש להקפיד להדליק "עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים".

את הלשון "לא מאחרים ולא מקדימים" העתיק השו"ע מלשון הרמב"ם, אך בניגוד לרמב"ם שפסק להדליק "עם השקיעה", השו"ע כתב להדליק "עם סוף שקיעתה", וכוונתו לצאת הכוכבים (על פי שיטת ר"ת ש"מששתשקע החמה" היינו משתסיים לשקוע שהוא בסוף הדמדומים, כ-72 דקות אחר השקיעה. ראה מ"ב שם ס"ק א'). וכבר תמה על כן הביאור-הלכה (ד"ה ולא מקדימים). אך כל זה לכתחילה. ובדיעבד פסק מרן השו"ע (שם ס"ב) דאם שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק. כתירוץ הראשון – "דאי לא אדליק מדליק". וכל זה לכתחילה. אבל בדיעבד – "אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". ומכיוון שהשו"ע לא הגביל את דבריו דווקא למקומות שנוהגים בהם להדליק בתוך הבית מפני הסכנה – משמע שהשו"ע פסק בדיעבד כרשב"א, דכל שמצוותו בלילה כשר כל הלילה ולכן בדיעבד יכול להדליק כל הלילה.

ולעניין הברכה על ההדלקה אחר שכלתה הרגל מן השוק – דייק המג"א (דס"ק ו') מסתימת לשון השו"ע, שידליק בברכה. ורש"ל כתב שדווקא עד חצות יברך. ובהג"מ כתב דכל זמן שבני הבית נעורים, אפי' עד עמוד השחר יכול לברך. וכן הכריע המג"א – ובלבד שבני ביתו ערים,

אך אם הם ישנים ידליק בלא ברכה. וביאר הפמ"ג (שם אשל אברהם ס"ו ד"ה כל) כיצד פסק השו"ע שיכול לברך כל הלילה, דהוי ספק ספקא: שמא הלכה כתירוץ השני בגמ' וא"כ יכול לכתחילה להדליק כל הלילה, ואם תמצי לומר שהלכה כתירוץ הראשון – שמא הלכה כדעת הרשב"א, שדברי הגמרא "דאי לא אדליק ידליק" נאמרו רק לכתחילה למצווה, אך בדיעבד מצוותה כל הלילה. וקיימא לו להלכה שאע"פ שספק ברכות להקל ולא לברך, כאשר ישנו ספק-ספקא בברכות יש להחמיר ולברך.



ו. הדלקה קודם הזמן – שיטת הרשב"א

הרשב"א בחידושו למסכת שבת (שם ד"ה הא דאמרינן) כתב שהזמן הראשוני להדלקת נר חנוכה שהוזכר בביתא – "משתשקע החמה" – אינו לעכובא, ואם נאלץ להדליק קודם לכן, הדלקתו כשרה (וזאת בניגוד לפסק הרמב"ם שהוזכר לעיל). וכפי שבע"ש הכול מקדימים מפני ההכרח, ה"ה שמותר לו לעשות כן בשאר ימי החול, "אלא דעיקר מצוותה לחייבו להדליק אינה אלא משתשקע החמה".



ז. הבדל בכמות השמן ממקום למקום – שיטת הריטב"א

ומצאנו בחידושי הריטב"א (שבת שם) דבר מיוחד, שיש לו נפקא מינה עצומה במציאות ימינו. בביאורו לתירוץ הגמ' "א"נ לשיעורא" כתב (ד"ה אי נמי לשיעורא) "פירוש: שצריך ליתן בה שמן שתוכל להדליק עד השיעור ההוא לכל הפחות, ועיקר הדין בזה, מכאן ואילך אם רצה לכבותה הרשות בידו ויכול להנות ממנה", וביאור דברי הגמרא המתייחסים לשני התירוצים שבהמשך הגמרא – "עד דכליא רגלא דתרמודאי" – כתב הריטב"א (ד"ה עד דכליא): "פי' מוכרי עצים הנקראים תרמודאי והיו מתאחרים שם ברחוב העיר, ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות". ומדבריו משמע שגם לפי התירוץ השני, ש"משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק" הכוונה היא לכמות השמן שיש לתת בנר, הדבר משתנה ממקום למקום, ובמקומות שהשוק הומה אדם עד שעה מאוחרת, צריך ליתן בנר כמות רבה של שמן כדי שידלק עד שעה זו (ובימינו מדובר במקומות רבים על כמות של ג' שעות ומעלה).

ואכן מצאתי בספר הליכות שלמה לגרש"ז אוירבך זצ"ל (מועדים ח"ב פט"ו ס"ח), דכיוון שבזמננו זמן כלות הרגל מן השוק הוא מאוחר יותר מבזמן חז"ל, נכון ליתן שמן בנר שיהא ראוי לדלוק זמן רב ולא חצי שעה בלבד. וכן נהג בעצמו. וא"כ חזינן דחשש לשיטת הריטב"א.



ח. שיעור תורה והדלקת נר חנוכה בזמן – מה עדיף?

נחזור לשאלה שבה פתחתנו.

החזון-עובדיה (חנוכה עמ' ע"ג ס"ה) כתב דבביהכ"ס שמתקיים בו שיעור תורה מיד אחר תפילת ערבית, אם יש חשש שמקצת המתפללים לא יחזרו לבית הכנסת אחר הדלקת הנר בביתם, כגון

שדירתם רחוקה מביהכ"ס, יקיימו את השיעור כמידי יום ביומו, ואחר השיעור ילכו להדליק נר חנוכה בביתם.

ובביאור דבריו (שם ס"ק ז') כתב, דלכתחילה יש לחשוש לדעת הרמב"ם, דאם עבר הזמן של חצי שעה אינו יכול להדליק יותר, ולכן אם ישנה ודאות שהמתפללים יוכלו לחזור אחר ההדלקה לשיעור תורה בבית הכנסת – יש לחוש ולהדליק מיד אחר השקיעה. אולם, אם קיים חשש שלאחר שילכו להדליק בביתם, מקצת המשתתפים בשיעור יתעצלו לחזור לשיעור, א"כ "יכולים לסמוך על דעת רוב הפוסקים שבזמן הזה שאנו מדליקים בפנים, יכולים להדליק לכתחילה במשך כל הלילה", וכפי שכתב הרמ"א (שם): "שבזמן הזה שמדליקין בפנים אין צריך ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק", כדברי התוס' (שם). וסיים החזון-עובדיה דבמקום ביטול ת"ת דרבים כדאיים הם הפוסקים הנ"ל לסמוך עליהם, ולרווחא דמילתא צירף ג"כ את שיטת ר"ת (תוס' שבת ל"ה ע"א) ש"משתשקע החמה" היינו סוף השקיעה, שהוא צאת הכוכבים, וכפסק השו"ע.

אולם, מכיוון שאנו הכרענו (שו"ת מבשר אשיב ח"א סי' מ"ג) שכיום יש לחזור ולהדליק בפתח הבית מבחוץ, כפי שקבעו חז"ל, דכיום ב"ה אין סכנה, ממילא בטל לכאורה היתרו של הרמ"א הנסמך על שיטת התוס', המתבססת על המנהג להדליק בתוך הבית ולקיים פרסומי ניסא לבני הבית. וא"כ, לכאורה צריך להזדרז ולהדליק בזמן מיד, אף במחיר של ביטול שיעור תורה, כי הדלקת הנר היא מצווה עוברת. ובפרט שלדעת הרמב"ם סוף זמן ההדלקה הוא כחצי שעה אחר השקיעה ולאחר מכן אינו מדליק כלל. וכשמתחילים להתפלל ערבית בדיוק עם צה"כ, ניתן עוד להספיק להגיע הביתה ולהדליק קודם שיעבור הזמן.

אולם במחשבה שנייה, ולאחר שהעיר את תשומת לבי ידידי רבי ישראל לשם הי"ו, חשבנו לקיים בכל זאת את השיעור הקצר לאחר התפילה, מהטעמים דלקמן:

א. דעת הראב"ה (הובא בהגמ"י הלכות חנוכה פ"ד ה"ד וכן באור זרוע סי' שני"ב) שלהלכה יש לנהוג לקולא כשני התירוצים בגמ'. לפי התירוץ הראשון ("דאי לא אדליק מדליק") אין שיעור מינימלי לכמות השמן שבנר ויוצאים ידי חובה בכלשהו, כי "הדלקה עושה מצווה"; ולפי התירוץ השני ("לשיעורא") כל הלילה הוא זמן הדלקה לכתחילה. ומכיוון שספק דרבנן לקולא מותר להקל ולהדליק בכל הלילה עם כמות שמן מעטה. ואע"פ ששני התירוצים הם שני פירושים מנוגדים לאותה ברייתא ואי אפשר לקיים את שניהם כאחד, אעפ"כ בדברי סופרים הילך אחרי המקל גם בתרתי דסתרי. ובתשובה (סי' תתקע"ב) כתב, שלמעשה נהגו להדליק נרות קטנים שאין בהם שיעור. וא"כ לדעת הראב"ה ודאי שיוצאים יד"ח גם בהדלקה מאוחרת.

ב. אף אם נחשוש לדעת הרמב"ם שאין להדליק כלל אחר שכלתה רגל מן השוק, שמא בימינו שהרחובות הומים מאדם גם בשעות הערב בגלל תאורת הרחובות במנורות חשמל (בדרך כלל עד סביבות השעה תשע), אף הרמב"ם מודה שסוף זמן ההדלקה מתאחר.

ובעל בני יששכר בספרו חידושי מהרצ"א (דף ב' טור א') דייק כן מלשון הרמב"ם שכתב "מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק וכמה זמן זה כמו חצי שעה או יותר" ומשמע דחצי שעה לאו דווקא, וזמן שתכלה רגל מן השוק יכול להיות יותר מכך.

ואף החוששים שמא לדעת הרמב"ם סוף זמן ההדלקה אינו מתאחר לפי מצב השוק, יכולים לצאת ידי שיטתו אם ידליקו בביתם קודם תפילת ערבית (אחר תפילת מנחה), בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, ואחר כך יתפללו ערבית, וכפי שהסיק הביאור-הלכה (סי' תרע"ב ד"ה לא מאחרים) דנכון לכתחילה להדליק קודם ערבית, ואח"כ יתפללו ערבית, ובכך יזכו לקיים אף מצוות תלמוד תורה עם הציבור.

ג. דעת הרמב"ם לא נפסקה בשו"ע להלכה. ואע"פ שהשו"ע נקט כלשון הרמב"ם "לא מקדימין ולא מאחרין", מוכח מסעיף ב' שבדיעבד ניתן להדליק כל הלילה אם בני ביתו נעורים, וזה בניגוד לדעת הרמב"ם. וא"כ ע"כ סבירא ליה למרן השו"ע כהרשב"א דאף לתרוצא קמא ("דאי לא אדליק מדליק") ההדלקה כשרה כל הלילה, "אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פירסומי ניסא כולי האי", וא"כ בימינו שמא אף הרשב"א יודה שאפי' לכתחילה ניתן לאחר קצת, ואין זה יחשב "שלא כתקנה", מכיוון שזמן "שתכלה רגל מן השוק" מתאחר [ובלאו הכי, נקיטת השו"ע בלשון הרמב"ם "שלא יקדים ושלא יאחר" צריכה עיון, שהרי רוב הראשונים פירשו מימרא זו כמתייחסת לנר שבת, וכפי שהקשה הביאור-הלכה (וזאת מלבד העובדה שהשו"ע פסק כר"ת שזמן ההדלקה מתחיל בסוף השקיעה שהוא לקראת סוף הדמדומים) ומסתיים בצאת הכוכבים דר"ת - בניגוד לדעת הרמב"ם)].

ד. אמנם, אף דלדעת הרשב"א והתוס' יש עניין להדליק בזמן משום זריזין מקדימים למצוות, ואכן כך ראוי לנהוג לכתחילה, מ"מ כאשר זריזות המצווה גורמת לבטל קביעות של שיעור תורה בציבור, כדאיים הם הפוסקים הנ"ל לסמוך עליהם לכתחילה, וכפי שכתב מרן השו"ע (או"ח סי' פ"ט ס"ו): "שיזכוי הרבים בלימוד תורה דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו, יתבטלו מלימודם". וא"כ נראה דזיכוי הרבים גובר על זריזין מקדימים למצוות וכפי שהוכחנו בתשובה על ברכת האילנות בשבת. ועיין בויצחק יקרא (סי' פ"ט ס"ו ד"ה דוכות) שכתב שעדיף שיעור תורה לרבים על פני תפילת ותיקין.

ובפרט במקומותינו, שיש אנשים הטרודים בפרנסתם ועבורם השיעור אחר ערבית הוא הזמן היחיד שבו הם קובעים עתים לתורה, ואם לא עכשיו אימת.

ה. בנוסף לאמור לעיל, יש לצרף את דעת הרמ"א (ע"פ התוס'), שכיום שהמנהג להדליק בתוך הבית, כל זמן שבני הבית ערים זהו זמן ההדלקה לכתחילה. אמנם, כבר כתבנו שאין ראוי לסמוך על כך לכתחילה, דבחסדי ה' כאן בארץ ישראל אין סכנה בהדלקה מחוץ לבית, מ"מ כיוון שסוף סוף עדיין חלק מהפוסקים נוהגים כן, א"כ דעה זו חזי לאצטרופי.

ו. ומכיוון שהתפילה בציבור בישובנו מהירה יחסית, ושיעור התורה הוא קצר (לערך עשר דקות), אנו מסיימים הכול באיחור קל ביחס לקהילות שבהן במתפללים ערבית במתינות, ואם כן למעשה איננו שונים בזה מהמנהג המקובל בעולם ואין בכך פגיעה בדין זריזים המקדימים למצוות.

(א). הערת הגר"א נבנצל: אולי הוא משיתכסה כל גוף השמש מעינינו?

ואעפ"כ לא מלאני לבי להקל בדבר, בלא שאלת ת"ח מובהק. ושאלתי את מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א בעניין זה, והורה לנו לקיים את שיעור התורה, ולאחר מכן להדליק נרות חנוכה. ומצווה לשמוע לדברי חכמים, וב"ה זכינו לכוון לדבריו.



ח. מסקנה

מכל הנ"ל נראה, שביישובנו שמתקיים בו בקביעות שיעור הלכה קצר לאחר תפילת ערבית, אף בחנוכה אין לבטל את השיעור, "דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו" (שו"ע סי' פ"ט ס"ו), ולאחר השיעור יודרו הציבור ללכת ולהדליק נר חנוכה איש איש בביתו.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקוה

ברכת נר חנוכה בבית הכנסת לנוהגים שלא לברך על ההלל בר"ח

הטור בסי' תרע"א ס"ז הביא את דברי הסמ"ק בסי' ר"פ שכתב בפשיטות שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת. והב"י הביא כן גם מהכל בו (סי' מ"ד) והריב"ש (סי' קי"א) עי"ש. וכן הביאו מנהג זה עוד רבים מהראשונים^א, ומהם העיטור, המאורות, המאירי והריטב"א בשבת בדף כ"ג ע"א, המנהיג עמ' תקל"א (מהדורת מוסד הרב קוק), האבודרהם, המכתם בפסחים ק"א, ועוד.

והראשונים כתבו כמה טעמים להדלקה בבית הכנסת:

הכל בו שהביא הב"י כתב טעם ראשון, שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק, וכמו שתקנו לקדש בבית הכנסת משום האורחים (עי' בב"י בסי' רס"ט) עי"ש.

ועוד טעם כתב הכל בו שהוא כדי לפרסם הנס (וכ"כ המאירי והריטב"א בשבת כ"ג ע"א וע"ב טעם זה של פרסום הנס עי"ש). ומקור הדברים הוא, כדרכו, מדברי המכתם בפסחים ק"א, שכתב לגבי הקידוש בבה"כ שאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה והוסיף: "וגם כי יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו יתברך לברכו במקלות וכו' ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאים ושאין בקיאים. ודומה לזה מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבה"כ כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם. גם כדי שיצאו ידי חובתם הרואים שאין להם בית לברך שם" ע"כ.

והריב"ש שהביא הב"י ג"כ כתב טעם של פרסום הנס, אולם הוא לא תלה זאת בברכות עצמן אלא תלה זאת בהדלקה, כיון שאין אנו מדליקים נר חנוכה בחוץ אלא בפנים, לכן מפרסמים הנס בבית הכנסת, עי"ש.

והמנהיג (עמ' תקל"א) כתב: "על שם שהנס היה במקדש בית עולמים עושים כמו כן במקדש מעט בגולה, לפרסום הנס לפי שכולם מתקבצים שם" עי"ש.

וע"ע בלקט יושר (עמ' 151), שכתב: "וצוה לי להדליק נ"ח בבה"כ שלו ואמר אינך צריך להדליק פ"א בבית כיון שאין לך בכאן בני ביתך. וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נ"ח בבה"כ שלו

א). בשו"ת הגאונים (הורביץ) נזכר יורק תשנ"ה ח"ב סי' צ"א ובשו"ת הגאונים החדשות (מכון אופק) סי' קע"ז הובאה תשובה המיוחסת לרה"ג שמשלחה לפרס, וז"ל רב האי בתשובתו שם: "אנו מנהגינו בבית להדליק כמנין אנשים שיש בבית כדתנו ובגן המהדרין נר לכל אחד ואחד, ובבתי כנסיות עושין כבית הלל - לילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך" ע"כ. ויש לפקפק ביחס תשובה זו לרה"ג ממספר טעמים: חדא דלא מצאנו לגאונים שהזכירו את ענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת; ועוד, החילוק בין הבית לבית הכנסת שבבית עושים כדעת המהדרין ובבית הכנסת כמהדרין מן המהדרין אין לו בית אב לא במקורות ולא בסברא. ומדברי המוציאים לאור הנ"ל מתבאר שבכתב היד של קובץ התשובות שפרסמו אין תשובה זו מיוחסת לרה"ג אלא בסתמא, ורק בחיבור לחכם פרסי יוחסה תשובה זו לרה"ג, ויש לעיין בשאר מקורותיו של חיבור זה ולבדוק אמינותו.

ואמר לבנו שיקנה אותם כיון דאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בבה"כ מעתה אתה יוצא ממ"נ" ע"כ. ומבואר מדבריו שעכ"פ המהדרין ל"צ להדליק אם הדליקו בבה"כ, וא"כ שייך יציאת יד"ח בנרות של בהכ"נ.

אולם, בשו"ל (סי' קפ"ה) הביא את דברי העיטור וכתב: "וגם אנו נוהגים להדליק בבהכ"נ ולא ידענו שרש וענף למנהג זה. ומורי ר' יהודה אחי שני היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבהכ"נ ואילו היו אורחים ישנים בבהכ"נ היו הם צריכים להדליק דק"ל אכסנאי חייב בנ"ח ואם אין שם אורחים מה צורך להדליק. ושמא מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת בבהכ"נ נהגו כן א"כ השתא דלית בהו בית דירה אין להדליק" ע"כ.

ובאמת, השו"ע כתב בסי' רס"ט שמנהג א"י שאין מקדשין בבהכ"נ האידנא שאין לנו אורחים שאוכלים ושותים בבהכ"נ. ולא אמרינן בזה אע"פ שבטל הטעם לא בטל התקנה כיון שלא היתה בזה תקנה לקדש, אלא שנהגו כן עפ"י המציאות ואם השתנתה המציאות משתנה הדין, וא"כ לטעם זה ודאי שגם בחנוכה האידנא אין לנו להדליק בבהכ"נ.

והשו"ע בס"ז פסק להדליק ולברך בבהכ"נ משום פרסומי ניסא, והוא כטעם הריב"ש וכן טעמו השני של הכל בו (מהמכתם הנ"ל), ונראה מדבריו שכך היה המנהג. וכן מתבאר מדברי הרדב"ז בח"ג סי' תק"י שכך המנהג ע"ש. וכבר הקשה החכ"צ בסי' פ"ח, דהא הריב"ש כתב את הטעם שאפשר לברך משום שמברכים על מנהג, כמו בהלל, ואילו השו"ע בסי' תכ"ב כתב שמנהג א"י וסביבותיה שאין מברכים על ההלל ע"ש. ואכן, בספר מימי שלמה (קמחי) בסי' תרע"א פסק שלדידן שאין מברכים על ההלל בר"ח - אין לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ע"ש.

והאחרונים כתבו כמה תירוצים בזה אולם נראה שלמעשה אין התירוצים מניחים את הדעת:

הנה, הגר"א, בביאורו לשו"ע בסי' תרע"א ס"ז, כתב שיש ראייה מהלל בלילי פסחים שנתקן בעיקרו על הכוס בהגדה ואעפ"כ אומרים בבהכ"נ הלל בברכה כפי שפסק השו"ע בסי' תפ"ז ס"ה, והטעם הוא משום פרסומי ניסא כדאיתא בירושלמי בריש ברכות, וא"כ חזינן שמשום פרסומי ניסא אפשר לברך אף בדבר שאין בו חיוב מעיקר הדין ע"ש. אולם יש לדחות, דהא הסיבה שקוראים בלילי פסחים לדידן היא עפ"י המסכת סופרים, וכמ"ש הב"י בסוסי' תע"ג שכן מנהג ספרד, וכתבו הראשונים (ר' דוד בפסחים קי"ח, הריטב"א בסדר ההגדה בשם הרא"ה ועוד) בטעם המסכת סופרים (ויש שכתבו כן גם בירושלמי) **שעיקר התקנה היא לקרוא הלל בברכה בבהכ"נ אלא שאין זו חובה אלא מצוה מן המובחר ע"ש**. וא"כ אין זה מחמת פרסומי ניסא גרידא שנאמר שמותר לברך משום פרסומי ניסא, אלא מחמת שכ"ה עיקר המצוה מן המובחר. ולפ"ז, בנר חנוכה לא שייך טעם זה ואין מקור לברך משום פרסומי ניסא.

ובספר חזו"ע חנוכה עמ' מ"ד כתב ליישב את הקושיא (ושכ"כ כמה אחרונים) עפ"י דברי התוס' רי"ד בסוכה מ"ד ע"ב, אולם גם זה אינו מחזור. דהנה, התוס' רי"ד כתב שם וז"ל: "כל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין כגון ההפטרות שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בר"ח

מברכין על אותו מנהג, אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין אע"ג דנהגו יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו מנהג וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכוס בחנוכה אין ראוי לברך עליו מפני שאין לה שורש חובה כלל. והנכון בעיני דהא דמברכין אאפטרותא במנחה בשבת מפני שאין שם 'וציונו' וכו' ולפי סברא זו אין לברך בקריאת ההלל בר"ח ע"ש. ולפי כתבו שה"ה בנר חנוכה בבית הכנסת, זו הרחבה של התקנה המקורית, ולכן מותר לברך בה ע"ש.

אולם, המעיין בדברי הרי"ד יראה מפורש בדבריו שלסברא זו, שאפשר להרחיב את התקנה שכבר תקנו וכל האיסור הוא לחדש דבר שאין כמותו – גם אם אין התקנה באותו היום, כמו ר"ח, שפיר מצינן למימר וציונו, וכל האיסור הוא רק אם אין אותו דבר כלל. והרבנים הנ"ל כתבו שהשו"ע יסבור כיסוד של הרי"ד, ולא לגמרי, אלא שרק באותו יום אפשר להוסיף על התקנה, כמו בחנוכה, אבל בר"ח לא ע"ש. אולם, הא חזינן שהרי"ד הוא זה דנחית לחלק כן, ולא התקררה דעתו בזה עד שהוצרך לתרץ תירוץ אחר כדי לומר שבר"ח אין לברך. וא"כ, איך נחדש מעצמנו סברא נגד הרי"ד. ועוד, שגם בסברא נראה כהרי"ד, דהא אף באותו יום, הרי כעת כשהוא מדליק נר חנוכה בבהכ"נ איך אומר וציונו הרי לא ציווהו כרגע? אלא ע"כ שציונו במצוה זו בעלמא, וא"כ מה לי באותו יום ומה לי ביום אחר, ודוק. וכע"ז אפשר היה לחלק לגבי נשים במצות עשה שהזמן גרמא, שגם שם דעת הרמב"ם ודעימיה שהן לא יכולות לברך משום שאין הן יכולות לומר וציונו, והרי מצוה זו קיימת בעולם אצל הגברים, ודמי להרחבת המצוה גם אצל הנשים ואמאי לא יברכו? אלא כיון שאצלן לא קיימת מצוה זו א"א להן לברך. וא"כ, מאי חזית לקבל חילוק זה ולא חילוק זה – בכולהו מכיוון שכרגע אינו מצווה בזה לא יכול לומר וציונו. ומ"מ, כיון שמפורש כן ברי"ד בסברא, אין לחלוק עליו בלא ראייה ברורה.

עוד כתב בחזו"ע ליישב, עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א ה"ב שכתב שיש מצוה לשמוע לב"ד הגדול בג' נושאים ואחד מהם הוא דברים שעשאו סייג לתורה לפי מה שהשעה צריכה והם הגזרות והתקנות 'והמנהגות' וכו'. ומבואר שאם הנהיגו את העם יש חובה לשמוע להם ולברך, ומה שאין מברכים על ההלל זהו משום שלא הנהיגו לעם אלא נהגו מעצמם, וכן בערבה, משא"כ בחנוכה בבהכ"נ הנהיגו כן עת"ד. אולם גם זה אינו נראה, דהא כבר הרגיש הרב זצ"ל שם שהרמב"ם הדגיש רק בדברים שהם סייג לתורה, ואעפ"כ כתב החזו"ע שבכל המנהגים כן, וה"ה הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ע"ש. אולם הדברים קשים, דהרמב"ם תנא דוקנא הוא ולא לחינם הדגיש שמדובר בדברים שהם סייג לתורה. וכן מתבאר מדבריו בהקדמת פה"מ, וז"ל: "והחלק החמישי הם הדינים שנעשו בדרך העיון להסדרת הענינים בין בנ"א דבר שאין בו הוספה על ד"ת ולא גרעון או בענינים שהם מפני תקון העולם בעניני הדת והם שקוראים אותם חכמים תקנות ומנהגות ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם על האומה וכו' מהם בעניני איסור והיתר ומהם בעניני ממונות" וכו' ע"ש. ומבואר ג"כ להדיא שהם דברים שנעשו לתקון הדת, כמו תקנת משה שיהיו דורשין הלכות חג בחג וכדומה כדי שידעו את המעשה אשר יעשו, וכן שאר התקנות שרמזו שם הרמב"ם, כגון תקנות אושא וריב"ז ועוד, אבל הדלקת נ"ח בבהכ"נ אין בה שום תיקון הדת. וראיה לדבר, דהא כתבו הראשונים בכמה מקומות שאין רשות לגאונים לתקן ברכות שלא נזכרו בתלמוד, וכמו

שכתב הרא"ש (שהובא בטור יו"ד סי' ש"ה) לענין פדיון הבן, אע"פ שגם הרמב"ן הסכים לגאונים לברך ברכת אשר קידש עובר במעי אמו וכו' - מ"מ הרא"ש כתב לתמוה ע"ז, וכן השו"ע שם השמיט ברכה זו. וכתב הארץ חיים שם בשם השולחן גבוה והמזבח אדמה שנהגו לברכה ללא שם ומלכות עי"ש. ואם איתא, הרי הגאונים תקנוה ולמה לא נברך אלא ע"כ שאין להם רשות לתקן בעניני ברכות בכהאי גוונא, כיון שאין בזה תקון הדת. וכן בענין ברכת הבתולים אשר צג, שבה"ג וכן רוב הראשונים כתבו לברך בשו"מ, והשו"ע באהע"ז בסי' ס"ג הביאה בשם י"א וכתב הרש"ל שאין לברך כן כיון שלא הוזכרה בגמ' וכן הרמב"ם בתשובה וכו' ר"א כתבו שהיא ברכה לבטלה ולכן אין נוהגים לברכה וכמו שהאריך בטהרת הבית בסוף ח"א עי"ש. ומבואר ג"כ כנ"ל, שעכ"פ לדעת הרמב"ם, שכמותו אנו נוהגים וחוששים בעניני ברכות בכיו"ב, אין לברך ברכות אלו, וא"כ ה"ה גם כאן.

ובאמת, שהמעייין בדברי הראשונים בסי' תכ"ב בענין ברכת הלל בר"ח יראה שכל הראשונים שכתבו שהמנהג לברך בנ"ח בבה"כ - סבירא להו שמברכים ג"כ על ההלל בר"ח, עכ"פ בצבור, והראשונים דס"ל שאין מברכים על ההלל אפילו בצבור - מעטים הם, ומהם רש"י (הביאווה הראשונים בתענית כ"ח), הרמב"ם (בסוף הלכות ברכות ובפ"ג מהלכות חנוכה), הרי"ד (שהבאנו לעיל) והרמב"ן (שהובא בר"ן בשבת כ"ג). ובאמת, שלא מצאנו שהם יכתבו שהמנהג לברך על נ"ח בבה"כ, ואדרבה מצאנו לשה"ל, שהוא ס"ל בר"ח שמברכים ואעפ"כ בנ"ח לא ס"ל כן בבהכ"נ. וכן בסדור ספרד ונציה רפ"ד ושס"א לא מוזכר שמברכים בבהכ"נ, אלא הסדר שם הוא שמדליקים בבית ולאחר מכן באים לבהכ"נ ואומרים מזמור שיר חנוכה וכו' ומתפללים ערבית וכו' עי"ש. ומבואר שלא היו מדליקים בבהכ"נ, אע"פ שבר"ח כן כתבו לברך על ההלל, וזה נראה כדעת שה"ל הנ"ל. וא"כ, אין משמעות לריבוי הראשונים שמצאנו דס"ל שמברכים בחנוכה בבה"כ, דהא בר"ח יש כארבעים ראשונים דס"ל כן, ואעפ"כ אנן לא מברכין. ועוד שגם הריב"ש לא מצא טעם נכון לברכה אלא לפי הנוהגים לברך בר"ח וא"כ איך אנו נחלוק עליו ונחדש לברך לכו"ע. ועוד שהרי טעם הסוברים שאין לברך על ההלל בר"ח משום שאין לומר 'וציונו' על דבר שלא נצטוינו בו, ולפ"ז נר חנוכה בבית הכנסת לא נצטוינו בו, ולא יעזרו כל התירוצים הדחוקים ליישב המנהג, ואם בהלל בר"ח שמוזכר בתלמוד, והגאונים כולם הסכימו שמברכים עליו וכן נהגו ברוב קהילות ישראל - ס"ל לרמב"ם ודעימיה שמנהג טעות הוא ואין מברכים עליו - כ"ש מנהג הדלקת הנר בבית הכנסת, שמאחר יותר הוא ולא הוזכר בתלמוד ומצאנו ראשונים שהתנגדו לו - שהרמב"ם ודעימיה יסברו שלא לברך עליו.

והנה, הברכ"י (סי' תרע"א אות ו) הביא בשם מהרי"ל ואלי שאין לחוש למש"כ בספר תניא (שהעתיק כדרכו את דברי שה"ל) להמנע מלהדליק כדי לא לברך, וכמה רבנים ש"צ היו מדליקים ומברכין בבהכ"נ ואח"כ מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם עי"ש. ומה שהביא מכמה רבנים וכו' - אינו מובן מה רצה להוכיח בזה, דהא אנן ידעינן שהרבה ראשונים כתבו שכך המנהג, ובודאי שכך נהגו גם הם, וכן מרן השו"ע ועוד, וגם שה"ל ידע שכך נוהגים רבים אלא שהוא לא ס"ל כן, ומאי אולמי הרבנים בדורו של מהרי"ל ואלי שהם יכריעו שאין לחוש לדברי ספר

התניא יותר משאר רבני הדורות. ועוד, מנא לן שהם ידעו מדברי ספר התניא, אולי אם היו יודעים שהוא חשש לזה – גם הם היו חוששים לזה.

ובאמת, שמצאנו לכמה מגדולי ישראל שכן נמנעו מלברך ולהדליק בבית הכנסת, וכפי שהעיד המהר"ם שיק (יו"ד סי' שע"ד) על החת"ס שהיה נמנע מלהדליק ולברך בבה"כ עי"ש, וכן נהג מהרי"ץ דושינסקי כמובא בשו"ת משנה שכיר (סי' ר"ב). וכבר הבאנו שכך פסק גם מהר"ש קמחי.

ויש עוד להוסיף, שהדלקת הנרות בבית הכנסת יוצרת כמה ספקות בהדלקת הנרות בבית, וכפי שדנו האחרונים: האם מי שהדליק בבית הכנסת יכול לברך את כל הברכות בבית או לא – עי' בשו"ת זר"א סי' צ"ו ועוד אחרונים, ונחלקו האם כשהוא לבדו בביתו יברך רק ברכת להדליק או גם ברכת שעשה ניסים – עי' בחזו"ע עמ' נ"ד. וכן כשיש אתו עוד בני בית שיכול לברך בשבילם, אולם הם בקיאים, ובאנו למחלוקת השו"ע והפר"ח בסי' רע"ג ס"ד אם אמרינן אע"פ שיצא מוציא בבקי או לא – עי' בשו"ת זר"א שם. וכמו כן, המדליק בבית בע"ש ולאחר מכן מדליק בבית הכנסת וכל הצבור כבר הדליק בביתו, האם יברך גם ברכת שעשה ניסים בבית הכנסת או לא – עי' בחזו"ע עמ' נ"ו. וכמו כן, האם בבית הכנסת ניתן להדליק קודם השקיעה או לא, שגם בזה חידשו כמה אחרונים שמותר להדליק קודם השקיעה – עי' בחזו"ע עמ' ע'. ועוד נידונים דנו וחדשו האחרונים שאין להם מקורות איתנים בראשונים.

וע"כ נראה שעכ"פ לאותם הנוהגים שאין מברכים על ההלל בר"ח – עדיף טפי להשתמט מלהיות המדליק בבית הכנסת בברכה.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

השייכות בין ברית ותורה – ומלחמת יון לבטלם*

כשעמדה עלינו ממלכת יון הרשעה, וביקשה להכחיד שם אלוקי ישראל, מעם סגולת תפארתו, זממו להשכיח מכתב עוז חביון – לימוד התורה מעם ישראל, כפי שנאמר בתפילת על הניסים: "להשכיחם תורתך", והצרו לישראל במאוד, כמבואר ברמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"א). בנוסף מתואר במגילת אנטיוכוס (אוצר המדרשים, אייזנשטיין) גזרתו של המלך הרשע, על לימוד התורה, ברית המילה, וקידוש החודש: "עתה באו ונעלה עליהם, ונבטל מהם את הברית אשר כרת להם אלהיהם, שבת, ראש חדש ומילה. וייטב הדבר בעיני שריו ובעיני כל חילו".

במאמר שלפנינו תתבאר שייכותה הבלתי נפרדת של מצות המילה, להצלחת לימוד התורה.

בפתח דברינו יש להביא את דברי האבן עזרא, המגלה התייחסות מחודשת בין גאולת ישראל מגלות יון, לשמירת הברית ע"י ישראל, והיא שעמדה להם להיוושע מצריהם בימי חשמונאי, ומבאר על פי דרכו את נבואתו של זכריה (ט, ט-יא): "גילי מאד בת ציון, הריעי בת ירושלים, הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא, עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו".

וכך מפרש האבן עזרא, שפסוקים הללו נאמרו על גאולת יון, ומלכותו של המלך החשמונאי. וז"ל: "ולפי דעת" כי זה המלך יהודה בן חשמונאי שהיה גבור, ככתוב ושמתך כחרב גבור, וידו גברה על היונים, ובתחלתו לא היה לו לא עושר ולא סוסים, וכתוב בדברי קדמונינו (ראה מנחות כח, ב) דבר המנורה כי בעוני נעשה², עד שהעשירו וכו".

ממשיך ומפרש האבן עזרא את הכתוב 'גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך וגו', המורה שבזכות דם הברית נגאלו ישראל, ויש לברר על איזה דם ברית מוסבת גאולת ישראל. וכתב האב"ע: "בעבור דם הברית אשר כרת השם עם יוצאי מצרים, וי"א בעבור מצות המילה, והטעם שיצאו האשורים מכל מקום להתחבר אל החשמונים בהתגברם על יון". אם כן, לדברי האבן עזרא, הזכות שעמדה לישראל לצאת ממסגר ולהיחלץ ממאסר בור שאין מים בו, דהיה זה בזכות מצות המילה – 'בדם בריתך'.



(* עיקרי הדברים נאמרו בברית המילה של הרך הנימול יצחק נתן נ"י - בן אחי הרב שמואל זאב לוי שליט"א, שנערכה ביום כ"ח תשרי תש"פ. ברכותינו ותפילתנו, יהי רצון שידגל ויתעלה לאילנא רברבא לתפארת בישראל, וירוו הוריו וזקניו רוב נחת דקדושה ממנו ומכל יוצ"ח.

(א). בשונה מדעת רש"י, המפרש זאת על מלך המשיח.

(ב). וכך מובא בגמ' במנחות (שם): "ר' יוסי בר רבי יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה, כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי; אמרו לו: משם ראייה? שפודים של ברזל היו וחיפום בבעץ, העשירו עשאו של כסף, חזרו והעשירו עשאו של זהב".

מחלוקת הרמב"ן והריקאנטי באיסור כלאי זרעים

בטעם איסור כלאיים שנאמר בפרשת קדושים (ויקרא יט, יט) וכן נפסק להלכה (רמב"ם כלאים א, ג), נחלקו רבותינו הראשונים בטעם האיסור.

דעת הרמב"ן (ויקרא יט, יט) היא שהטעם באיסור כלאים משום דמכחיש הזורע במעשה בראשית, ומבטא במעשיו כביכול לא השלים הקדוש ברוך את עולמו כל הצורך, וחפץ הוא לסייע ולעזור בהשלמת הבריאה. וז"ל הרמב"ן: "והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות, בצמחים ובעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למינהו" (בראשית א), והוא סיבת המשכב שנרביע בהמות זו עם זו לקיום המינים כאשר יבואו האנשים על הנשים לפריה ורביה. והמרכיב שני מינים, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקדוש ברוך את עולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות. והמינים בבעלי חיים לא יולידו מין משאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שילדו מהם כגון הפרדים יכרת זרעם כי הם לא יולידו. והנה מצד שני הדברים האלה, פעולת ההרכבה במינים דבר נמאס ובטל".

אמנם, הריקאנטי (ויקרא, שם) דרך אחרת עימו בטעם איסור כלאי זרעים^ג, והוא מסביר שיסודו הוא משום האיסור לערב כוחות עליונים, ומאחר דמבואר בזה"ק, דאין לך כל עשב שאין לו מלאך ברקיע האומר לו גדל. ולכך בזריעת הכלאים הרי מערב בזה את הכוחות העליונים והטמירים. וז"ל: "איסור הכלאים וטעמו נרמז בדברי רבותינו זכרונם לברכה (בזה"ק רנא ע"א) אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל למעלה מכה אותו ואומר לו גדל, הה"ד (איוב לח, ג) הידעת חוקות שמים, כי קודם בריאת העשבים והאילנות ברא כחם למעלה, וכל כח משפיע לעשב שלו, ובבא הטל מן השמים יורדים ניצוצות הכחות אל העשבים ויש בו כח מכל העשבים. וכו', ואחרי שכל עשב נאצל מכח ידוע שיש במרכבה העליונה, הזורע כלאים משנה סדרי בראשית, אם יינק עשב שכחו גדול מעשב שכחו קטן מחריב העולם, כי אין ראוי לינק רק מבית זוגו כדוגמה של מעלה. והנה המרכיב שני מינים כאלו יחשוב שלא השלים הקדוש ברוך את כל הצורך ויחפוץ הוא להוסיף בו בריות ויעזור בבריאות עולם. ובעירוב הזרעים משנה אדם סדר בראשית שנאמר בהן (בראשית א, יב) למינהו, והוא מכחיש ומערבב הכחות העליונים אשר משם צוה להם השם את הברכה חיים עד העולם, וזהו שנאמר את חקותי תשמורו, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ירושלמי כלאים פ"א ה"ז) חוקים שחקקתי בהם את עולמי, כי הצמחים כולם יסודותם בעליונים".



ג. נראה בלשון הריקאנטי, שאף הוא מודה שטעם שאיסור כלאי בעלי חיים שונים, זהו משום שנראה כמשלים את היצירה. אמנם בגדר איסור כלאי זרעים, ביאר את שיטתו משום עירוב כוחות עליונים.

קושיית המהר"ל על הרמב"ן - ממילה שרואים שהאדם משלים ומוסיף על מעשה בראשית

המהר"ל בגור אריה (ויקרא שם) משיג על דברי הרמב"ן, הסובר שאיסור כלאים יסודו משום שמראה שלא נגמר כיאות מעשה בראשית. ומקשה על כך מדברי המדרש הנודעים (תנחומא, תוריע ה') לגבי מצות מילה, שאמר ר"ע לטורנוסרופוס הרשע, שהקב"ה נתן את מצות מילה לבריות לצרף בהם את עצמם. ורואים אנו מזאת דאין חוששים לכך שמראה במילה, שאין מעשה בראשית מושלם.

וז"ל המהר"ל: "אלא שקשה לי על טעם זה שנתן הרמב"ן, כי המרביעים כאילו אומרים שהקב"ה לא השלים עולמו, דמה בכך, דהא אמרו חכמים (ב"ר יא, ו) כל דבר שהקב"ה ברא בששת ימי בראשית צריך תיקון, כמו החטין לטחון ולאפות, ולא אמרינן בזה שהקב"ה לא השלים עולמו. וכמו שאמרו (תנחומא תוריע ה) על המילה, שלא נברא עם האדם, והושלם על ידי בשר ודם. ואם כן, מה שייך בזה שנראה כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו", וראה הערה⁷.



ד). יש שרצו לתרץ את קושיית המהר"ל על הרמב"ן, דשונה מילה מערכוב כלאים, דזרעית כלאים הרי זה בגדר 'יצירה' חדשה, ומראה שיצירה זו לא היתה במעשה בראשית, בשונה ממילה שאין זה בריאה ויצירה חדשה, ואין בכך הכחשה למעשה בראשית.

ובאמת הדברים מדויקים בלשון הרמב"ן: "כאילו יחשוב שלא השלים הקדוש ברוך הוא בעולמו כל הצורך ויחפון הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות". הרי שהאיסור הוא על 'יצירה' חדשה, ולא על מצות מילה, שאינה אלא תיקון.

ומהאי טעמא לא תקשה נמי קושיית המהר"ל, כיצד עושים תיקון בחיטים ואופים אותם ללחם, היות ואין זה יצירת בריה חדשה, אלא תיקון החיטים והכשרתן לאכילה.

אכן, יש להעמיד על תילה את קושיית המהר"ל על דברי הרמב"ן ממילה, דמילה אף היא נחשבת כיצירה וכבריאה חדשה, וכפי שמבואר במהרש"ל (ש"ת סי' ע'), המבאר את דברי חז"ל (ירושלמי מו"ק ג, ז הובא בטור יו"ד שצד) דכשנולד בן זכר נתרפאה המשפחה, וכתב המהרש"ל שזהו דווקא במילה, שאז הלידה והבריאה הרוחנית של הולד. ומשום כך מתיר המהרש"ל לאונן למול את בנו, דכל מה שנוהג מנהגי אנינות זהו לכבודו של אביו ואמו, וכאשר הוא מכניס את בנו ללידה רוחנית זהו כבוד המת שנתרפאה בכך המשפחה.

וז"ל המהרש"ל: "ועוד עיקר שפטרנו אותו מכל המצות משום כבוד המת הוא, כדי שיעסוק עם מתו וזה הוא כבודו, כמו שאמרו רז"ל בירושלמי, מת אחד במשפחה ידאגו כל המשפחה, נולד בן זכר נתרפאה כל המשפחה, והכנסתו לברית היא לידתו, דהא גר במילתו אמרינן קטן שנולד דמי. וא"כ כבוד המת הוא ושפיר דמי".

וידוע דכאשר הנחלת דוד דיבר בהספדו של רבו רבי חיים מוואלאז'ין, פתח ואמר שהגם שמבואר בגמ' (קידושין לח, א) שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום ליום, התקיים זאת אצל רבו בעל הנפש החיים, ואף שיום פטירתו מאוחר ליום לידתו, מכל מקום היות והיה זה במועד ברית המילה, אם כן היה זה מיום ליום לשעת לידתו הרוחנית (הובא בברית אפרים, ענייני אנדה).

אם כן, נמצאנו למדים דהכנסת הבן לבריתו של אברהם אבינו הרי זה בגדר של 'יצירה' ו'לידה' חדשה, ואם כן שפיר חוזרת קושיית המהר"ל, דרואים אנו שמשלימים אנו את מעשי הקב"ה ביצירת המילה, שהיא כעין לידה ויצירה רוחנית חדשה, ומאי שנא מכלאי זרעים ואילנות, שנאסרו משום שעושה הוא את מעשי הקב"ה כחסרים.

יסודו של הרעק"א בשם העוללות אפרים - שמילה פותחת חדרי הלב לתורה

ביישוב קושיית המהר"ל נראה לבאר בס"ד, על פי מה שראיתי שציין אבינו מורינו - הרב יצחק נתן לוי ז"ל^ה, לדברי הרעק"א (שו"ת, מהדו"ק, סוף סימן מב) בשם העוללות אפרים (מאמר שצב), דהסרת ערלת הגוף, מסירה את עורלת הלב, ופותחת את חדרי הלב להבנת דברי התורה.

וזהו הרעק"א: "ויותר נראה דבאמת מילה ותורה שייכים להדדי, וכמ"ש בעוללות אפרים (מאמר שצ"ב) שמילה חצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת לב, כשימול ערלת לבבו אז יהי' חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, עיין שם. א"כ מילה מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצות, א"כ יש לומר דאם לא בריתי היינו ג"כ מילה דעי"ז בא לשערי תורה להגות יומם ולילה".

ובזה מבאר הרעק"א, את הכתוב "אם לא בריתי יומם ולילה", היינו שלולי ברית המילה, אדם לא זוכה להגיע לחדרי תורה, ועל ידי כך לא יכול להגות יומם ולילה.

יש להוסיף בזה, דהנה מבואר בגמ' במגילה (טז, ב), דהמילה 'ששון' מקבילה ל'מצות מילה', ודורשים בזה חז"ל את הכתוב (תהילים קיט, קסב): "שש אנוכי על אמרתך כמוצא שלל רב". והקשה המשך חכמה (בראשית, סוף פרשת לך לך), מדוע דווקא מצות מילה היא זו שנחשבת כמציאת שלל רב במלחמה, ולא שאר מצוות חשובות וטובות, עיי"ש.

יש להקשות עוד, הלא נודע שמזמור תמניא אפי' (תהילים קיט) סובב והולך כנגד התורה, מעלתה וטובה. ואם כן כיצד נכנסת מצות מילה, למזמור המדבר על מעלת התורה.

אמנם, לדברי העוללות אפרים ניחא היטב, היות שבלא מצות מילה, אין ביד האדם ללמוד את תורת ה' כראוי, שכן לא נפתחו בפניו חדרי הלב לתורה, ומשום כך דווקא מצות מילה היא זו שנותנת את האפשרות ללימוד התורה. ובה ניחא, מדוע מצות מילה נחשבת כמוצא שלל רב, היות והיא זו הגורמת ללימוד התורה, ואין לך מצוה השקולה כנגד תלמוד תורה, וכפי שהביא החפץ חיים (פתיחה) דכל מילה בתורה הרי היא מצות עשה. ואין אומתנו אומה אלא בתורתה.



יישוב קושיית המהר"ל - בעוד שהבריאה הגשמית הסתיימה - שהבריאה הרוחנית

מתחדשת בכל עת

אחר שזכינו לדברים נפלאים אלו במהותה של אות ברית המילה, יש להעמיד יסוד מוסד. הנה, בריאת העולם הגשמית הסתיימה בתום ששת ימי בראשית, בחינת "אין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ט), ועל מעשי בראשית אין להוסיף ולהראות מעשי הקב"ה כחסרים. שונה בתכלית הבריאה הרוחנית, שבה אדרבה על האדם לעמול להוסיף ולחדש, הן בתורה והן במצוות^ה. וכפי שכתב הנפש החיים (שער ד' פ"ב): "וכ"ש חידושין אמיתים דאורייתא המתחדשין

(ה). עורך ספר הזכרון עדות ליוסף. אלומות מפרקי חייו ומחידושי תורתו הובאו בספרו - בשער אסופות יצחק.

(ו). ראה עוד במשך חכמה (בראשית ד, ג-ה), דנאסר להקריב למזבח פירות, היות ולא עמל בהם האדם, וז"ל: "והענין מושכל, כי לא בחר השם בקרבן כי אם בהשתתף מעשה האדם בזה, כמו בעל חי שהאדם טורח בטיפולו ובגידולו. לכן אסרה תורה מחוסר זמן, שכיון שנולד והוא נגמר מהטבע בלבד, לא ירצה. וכן הפרך, כיון שגידולו נגמר מהטבע בלבד

ע"י האדם. אין ערוך לגודל נוראות נפלאות ענינם ופעולתם למעלה. שכל מלה ומלה פרטית המתחדשת מפי האדם. קב"ה נשיק לה ומעטר לה. ונבנה ממנה עולם חדש בפ"ע. והן הן השמים החדשים והארץ החדשה שאמר הכתוב". ובהמשך דבריו הביא כן מהזוה"ק. ומהתנא דבי אליהו (אליהו רבה, פ"ח): "'לחדשיו 'בכר' - למחדשי תורה, שמחדשין את התורה בכל יום תמיד", ועיי"ש עוד.

נמצאנו למדים, שבבריאה הרוחנית בכלל, ובבריאת התורה בפרט, מתחדשת התורה ומתגדלת בכל יום ויום מחדש. והגם שבבריאה הגשמית נאסרה שילוב כלאים, ויצירת מין חדש, דמזלזל הוא במעשה בראשית. אכן בריאה רוחנית כתורה שונה היא בתכלית, שבא אדרבא על האדם ליצור ולחדש עוד ועוד. ומכל חידוש, ותוספת העמקה והבנה, נוצרים עולמות חדשים – השמים החדשים.



ישוב שיטת הרמב"ן - דמילה היא בריאת התורה שבה אין חיסרון של יצירה

חדשה

מעתה יש מקום ליישב את קושיית המהר"ל על הרמב"ן, על פי השוואת דברי הרעק"א בשם העוללות אפרים, דהסרת ערלת הגוף במילה, מסירה את ערלת הלב ופותחת את הלב לחדרי תורה. אם כן, נמצא דיצירת המילה היא לידה רוחנית, המשייכת את האדם אל התורה. וכבר למדנו לעיל, דבתורה וברוחניות עיקרה נועדה ליצירה וחידוש עד אין קצה וחקר. ואם כן, אין מקום להקשות בין מילה לכלאיים, דמילה היא יצירת והכשרת הנוולד לתורה, וזוה אדרבא על האדם להוסיף להשלים, ליצור ולחדש כפי שנתבאר. ושונה כלאיים בבריאה הגשמית, שבה נאסר להוסיף, שכן מי יבוא אחר המלך ויאמר לו שלא השלים את מעשי בראשית כיאות.



מלחמת יון כנגד התורה והמילה שמסייעת לה

מעתה יובן היטב, מדוע המלכות היוונית קידשה מלחמת חורמה, דווקא כנגד מצות מילה, הגם שהינה אחת מיני תרי"ג המצוות. אמנם לפי מה שנתבאר, דכל מה שמאפשר את לימוד התורה שתהיה תורת ה' כראוי, הוא דווקא מצות מילה, לכך שלטון יון אסר על קיום ברית המילה, מפני שהיא זו שפותחת פתח בחדרי לבבו של האדם לחברו חיבור פנימי לתורה. והמלכות היוונית ביקשה לעקור ולהשכיח חוקי תורתך, וכנגד התורה שביקשו לשכחה בלבבות נאמנים, וחלק בלתי נפרד ממאבק איתנים זה, היה בביטול מצות מילה, המובילה להשכנת התורה בלב הישראלי.

יהי רצון, שכשם שעשה הקב"ה עם אבותינו בהראותם לטובה אות, כן יעשה עימנו, ומבור גלות ידלנו ויעלנו, ויזכנו לנצח על מלאכת ה' השתא בעגלא ובזמן קריב, בבנין בית הבחירה,

בלא מעשה אדם, לא ירצה לריח נחוח לפני השם יתברך. לכן לא ירצה למנחה רק סולת חטים או גרש כרמל - שנשתתף מעשה האדם, וכן יין ושמן שהכל בא במעשה האדם" הרי לנו שברוחניות אדרבא בלא מעשי האדם, אין חפץ בהם הקב"ה.

וכנבואתו של הנביא זכריה, בה פתחנו את מאמרינו: "גילי מאד בת ציון, הריעי בת ירושלים, הנה מלךך יבוא לך צדיק ונושע הוא, עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו".



אוצר אורח חיים

ערבות ושומע כעונה ♦ זכר הבת ביום שישי שחל בו ראש חודש ♦
בשיטת הראב"ה בגדרי אינו מתכוין

הרב אליעזר פנירי

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

ערבות ושומע כעונה

א.

חיוב ברכת המזון בנשים

בגמ' ברכות (כ:) ספק הגמ' נשים בברכת המזון דאו' או דרבנן. ורש"י פי' שאינן בברכת הארץ שלא נטלו חלק בארץ. ותוס' (ד"ה נשים בברכת המזון) הקשו הלא גם שבט לוי לא נטלו חלק בארץ. אמנם, שפיר יש לומר דשאני נשים, שהן עם בפ"ע שלא נטלו חלק בארץ, וגרע טפי מכהנים.

ובתוס' כתבו שהוא משום ברית ותורה שאינן בה, ולפי זה משמע שזה מעכב מדאו'. ועי' מרדכי שלהי כיצד מברכין בשם הראב"ה, שיש להזכיר ברית ותורה גם במעין שלוש, וכן באו"ז, וכנראה הוא עפ"י שיטת התוס'.

והעירו על דברי התוס', דבשלמא לרש"י שפיר נפטרו נשים, דעיקר ברכת המזון היא בארץ ישראל כמו שנאמר ואכלת וגו', אולם לתוס', שהוא מחמת ברית ותורה, למה יפטרו הנשים עכ"פ מברכה ראשונה שתיקן משה על אכילת המן, ועי' בערוך השולחן (או"ח קפו ס"א) מש"כ בזה.

אלא שנראה ברור שבעצם מדובר בחבילה אחת, שנקראת ברכת המזון מדאו', אלא שכל פעם שבחו בלשון המתאימה. וכיון שנכנסו לארץ, כעת כל הברכה מתקיימת כעיקרה משום ברכת הארץ, גם לתוס', וכיון שהתנאי לארץ הוא ברית ותורה, ואיכא צד שאין הנשים בכלל, ע"כ נפטרו הן מזה.

אבל עיקר דבריהם צ"ב, דהלא אין מובן כלל שנשים אינן בכלל ברית ותורה, והלא קי"ל בע"ז (כו.) שאישה אף כשירה למול, והיתכן שלא תהיה בכלל מילה ותורה? וגם על רש"י נדון, וכי עכ"פ אין הן בכלל הארץ, אלא שעל רש"י קשה פחות, דעכ"פ הוא בכלל עיקר הברכה, ותוס' אינו רק כפרט שאין בהן, וצ"ע.

ב.

חקירה במה דאין ערבות בברכת הנהנין

ובגמ' דנו שאם חיובן הוא רק מדרבנן למה הן מוציאות ידי חובה את האנשים, כדתניא בהדיא, ואמרו דמירי שהאיש אכל רק כזית, שהוא רק מדרבנן.

והקשו הראשונים, דאם כן איך אמרינן להלן בפרק שלושה שאכלו (מח.) שמי שאכל כזית מוציא את מי שאכל כדי שביעה, והראב"ד (פ"ה הט"ו) למד מזה שכזית מדאו',

אבל הרמב"ם (שם) כתב דבעי אכן רק כדי שביעה, ועפ"י סוגיין, ויש כאן מחלוקת הסוגיות.

אבל בתר"י כתב שיש לחלק, שנשים ליתניהו בתורת ערבות. וכוונתו (כפשוטו, וכהגרעק"א בשו"ת סימן ז), להיכא שנשים פטורות מעיקר דינא. אלא שיש לבאר את הסברא - מה החילוק בין נשים לבין מי שאכל כזית, הא עכ"פ גם הן מחויבות מדרבנן.

והנה, עיקר מה דלית דין ערבות בברכת הנהנין, כתב רש"י בר"ה (כט. ד"ה חוץ מברכת הלחם) שהטעם הוא דלא יהנה ולא יתחייב. ולולי דבריו היהד ניתן לומר באופן אחר, שהוא משום שכל שלא נהנה לא שייך שיתחייב, דמי שלא נהנה כיצד ישבח מפני שנהנה חבירו, בברכה שעיקר ענינה הוא ההנאה, ולא דמי למצוה, שכל שלא יצא חבירו כאילו הוא בעצמו לא יצא, מחמת גדר ערבות.

ונפק"מ לברכת השבח, שלרש"י יש ערבות, דעכ"פ יש כאן חיוב, ולפי מש"כ אין ערבות, דהלא עכ"פ לא יתכן לשבח על ברכת הרעם שכוחו וכו', בלי שאכן נפשו הזדעזעה מהרעם.

ולעניין ברכת טלית, שהמחייב הוא ד' כנפות, יש לדון אי שייך ערבות, דלפי רש"י ניתן לומר לא ילבש ולא יתחייב (ואף אי עושה רק לקיום מצוה, אולי יש לדון שלא יהיה כך), אולם אם זה עניין שהמצוה של השני מוטלת גם עלי, נראה שכן תהיה ערבות, ועיין.



ג.

האם שומע כעונה בעי לדין ערבות

והנה, האם שומע כעונה בעי לדין ערבות, יש לדון שכן, שהלא נראה שאין כאן סתם הלכה שכל שומע הוא כעונה, דהלא בעי לשמוע מבר חיובא, וכן בעי כוונת שומע ומשמיע כבסוגי' דר"ה (כט.), אלא שיש לומר שאינו רק כדי לתת לדבר זה שם ברכה, אלא גם י"ל שהוא מדין ערבות, שא"א שהמברך יוציא את השומע בלי ההצטרפות של המברך עם השומע, וכמו שבאר חזון איש אור"ח סימן כט באורך.

אולם, לעניין ברכת הנהנין כנראה דעת החזו"א (שם) דמהני בלא ערבות אם כבר נתחייב, דהא ליכא דין ערבות לענין ברכת הנהנין, והוא כרש"י. אכן, לפי מה שבארנו, ניתן לומר שכל שנהנה, וסילק העכבה שא"א לו לברך ולשבח, כבר שפיר איכא ערבות גם בברכת הנהנין.



ד.

ביאור דברי התר"י

ולפי זה יתבארו לן שפיר דברי התר"י הנ"ל, דהא כיון שהאדם כבר אכל כזית, הוי בכלל ערבות מה"ת (שלא כנשים, שהן לעולם אינן מחויבות אלא מדרבנן), דהא עכ"פ בכלל נהנה הוא בוודאי.

ולר"ש בן שטח שם, אפי' שתה יין די כדי לברך ברכת המזון, מדין ערבות, וי"ל דס"ל שחכם כמותו בעי ליטול חלק גדול יותר בנשמת האומה בדין הערבות גם אם לא אכל כלום^א, ולא הוצרך למידי אלא כדי לחייבם להשתתף עכ"פ בחומריות של הת"ח, שראוי שישקוהו יין שהוא כנסכים למזבח, והלא זה כל העניין שם לגדל התורה לפארה ולסלסלה שבה מלכים ימלכו, ולפי זה אינו הוראה כללית, והיינו לגרמיה.

והיינו דכל שנעשה כאילו מחוייב מדרבנן הדר קרינן ביה וישא ה' פניו אליו אליך שהן מחמירים על עצמם עד כזית ועד כביצה כבסוגי' הגמ' (הנ"ל ברכות כ:), ואם כן בוודאי בכלל שבח הוא, ובכלל ערבות הוא, והוא שורש נכון.



א. עי' בספר הזכרון להגר"ח שמולביץ זצ"ל במאמרו של הגר"י הוטנר זצ"ל עפ"י המשנה באבות ו' נקרא רע' שהאריך ברעיון זה.

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ג חלקים

זבד הבת ביום שישי שחל בו ראש חודש

נשאלתי האם מותר לעשות זבד הבת (עם ארוחת בוקר) בקרב משפחתנו ביום שישי בבוקר, כאשר יחול ביום שישי ראש חודש (ראש חודש אדר ב תשע"ט).



קביעת סעודה בערב שבת

מצינו מספר טעמים לאיסור קביעת סעודה בערב שבת. הטעם הראשון הוא בכדי שיכנס לשבת כאשר הוא תאב לאכול (רש"י גיטין לח, ב ד"ה בערב שבת. טור סי' רמט). כלומר, המטרה היא עונג שבת. הטעם השני הוא כדי שיהיה האדם פנוי לעסוק בהכנות לשבת, שכן הטרדה בהכנות הסעודה ביום שישי עלולה לגרום לכך שהוא לא יהא פנוי להכין ולכבד את השבת כנצרך (רמב"ם שבת ל, ד. רשב"א גיטין לח, ב. מגן-אברהם רמט, סק"ד). כלומר, המטרה היא עונג שבת. לפי שני טעמים אלו אם האדם מקיים את הסעודה בשעות הבוקר של יום שישי, ויש לפניו עוד יום ארוך (כגון: בשעות קיץ, כשהשבת נכנסת מאוחר), אזי אין חשש ויהיה מותר לקבוע סעודה זו (שהרי גם יהיה תאב לאכול בשבת) וגם יספיק להכין את צרכי השבת כנצרך.

אלא שיש טעם שלישי, אשר ממנו עולה כי אין היתר כלל לסעודה ביום שישי. הטעם השלישי הוא ליצור הבדל בין שבת ליום חול. אחד הדברים היוצרים ומבטאים את השינוי וההבדל (בין יום חול לשבת) הוא באי אכילה ביום שלפני, בכדי להגיע ליום המיוחד (שבת) באופן שונה, משאר ימות החול (מאירי גיטין לח, ב ד"ה כבר. פרי-מגדים אשל-אברהם רמט, סק"ד).

השולחן ערוך (רמט, ב) פסק בדין זה: "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה" שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול. וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מט' שעות ולמעלה". השולחן ערוך הזכיר בדבריו את כל שלושת הטעמים: תאב לאכול בשבת, כבוד שבת (פנוי להכנות) והבדל בין חול לשבת.

אלא שהעיר הרמ"א: "וסעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר, כן נ"ל וכן המנהג פשוט" (אך יקדימו לבוקר, עיין משנה ברורה סק"ג. קיצור שו"ע עב, י). ועל פניו התירו רק סעודה שזמנה בערב שבת.

(א). וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ (לג).

(ב). צ"ע האם השולחן ערוך חשש שישתכר, וממילא לא יוכל אחר כך לקיים את סעודת השבת (או מפני שישתכר וירדם או שלא יוכל יהיה להכין את צרכי הסעודה). הלשון "משתה" מוזכרת פעמים רבות כשתיית יין (בראשית מ, כ. שמואל א כה, לו. אסתר ז, ב. איוב א, ה ועוד). הט"ו (רמט, סק"א) אסר דווקא סעודה שיש בה שכרות.

האוצר ◆ גיליון ל"ה

אלא שנראה שיש להקל בכל סעודת מצווה ביום שישי בבוקר, על פי דברי הביאור הלכה (רמט ד"ה או 'פה"ב') שהתיר אף לעשות סיום מסכת ביום שישי, דהוי סעודת מצווה שאין הכרח לקיימה דווקא ביום זה (וע"ע בחולקים ע"כ בדברינו בשו"ת אבני דרך יג, מו. וע"ע בספר רץ-כצבי חנוכה-פורים סי' לד).

עפ"י, יש לעיין האם סעודת זבד הבת נחשבת למצוה או סעודת ראש חודש נחשבת לסעודת מצוה, דהרי אם נגדיר אחת מהן כסעודת מצווה, יהיה מקום להתיר לעשות זאת ביום שישי בבוקר.



זבד הבת סעודת מצוה

מנהג זה של זבד הבת לא הוזכר בגמרא, ברמב"ם ובשולחן ערוך. אולם, עדיין יתכן למימר דצינונו יחשב לסעודת מצוה. שכן הים של שלמה (בבא-קמא ז, לו) כתב: "מוכח שכל סעודה שאדם עושה שלא בדרך מריעות ושמחה אלא כדי ליתן שבח והודיה למקום או כדי לפרסם הנס הוי סעודת מצוה" (וע"ע בשו"ת חוות יאיר ע). ולפי זה, היה מקום למימר שאף סעודה זו של זבד הבת תחשב כסעודת מצוה, דהרי סעודה זו היא לתת שבח והודיה לבורא עולם. ועיין בדברי היעב"ץ בספרו מגדל עז שכתב שנוהגים לעשות שמחה ביום קריאת השם לבת (וע"ע בשו"ת רב-פעלים א אבן-העזר יב).

וחזיתי דחתנא דבי נשיאה (הראש"ל הגרע"י זצ"ל), הגר"מ טולדנו בספרו מטל השמים (עה"ת, פרשת יתרו, עמוד קסא) כתב: "דעת לנבון נקל, דמסיבת זבד הבת הנעשית בחשיבות מצוה, כמסיבת הודיה לה' בשירים ותשבחות ובדברי תורה, הסעודה תוכשר כסעודת מצוה, גם אם אין מצוה בגוף הסעודה".

ונראה דניתן להביא ראיה מהלכות חנוכה. מצינו בשולחן ערוך (תרע, ב) שכתב: "ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה". ועל כך העיר הרמ"א: "וי"א שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות, משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח. ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה". וביאר במשנה ברורה (סק"ט): "ואז הוי סעודת מצוה - ר"ל בצרוף זה וכ"פ הרש"ל והב"ח כהיש אומרים וכתב הרש"ל שכל שעושה כדי ליתן שבח למקום או לפרסם הנס או המצוה הכל סעודת מצוה".



ראש חודש סעודת מצוה

סעודת ראש חודש היא דבר חשוב. אמנם היא אינה חובה, אך מעניין לראות כי השולחן ערוך הקדיש לה סימן שלם (תיט): "מצוה להרבות בסעודת ר"ח". וכתב הבית יוסף (ע"פ הרוקח סי' רכח) שמצוה להרבות בסעודת ראש חודש, דאיתקש למועד (וע"ע בבן איש חי, פאשת ויקרא אות י). והעיר על כך המשנה ברורה (תיט, סק"א): "מצוה להרבות וכו' ואע"ג דמעיקר חיובא אינו מחוייב לאכול דברים הטעונים בהמ"ז ויכול לצאת בשארי דברים וכדלעיל בסימן קפ"ח (שו"ע קפח, ז).

מ"ב קפח, כו) מ"מ המוציא על סעודת ר"ח ואוכל ושותה בו בטוב הרי זה משובח, וכתבו הפוסקים בשם מדרש פסיקתא (ע"פ פסיקתא דרב כהנא ס' כח) כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד ר"ה חוץ ממה שמוציא בשבתות ויו"ט ור"ח וחזה"מ ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן אם מוסיף מוסיפין לו ואם פוחת פוחתין לו".

ועיין בשער הציון (תיט, סק"א) שראוי לאכול בה פת^ג. עוד באריכות במעלת סעודת ראש חודש, עיין בשו"ת רבבות אפרים (ב, קכה אותיות א-ה, יג-יד).

בספר תורת חיים (רמט, סק"י) כתב דראש חודש שחל בערב שבת יעשה את סעודת ראש חודש עד חצות, מכיוון שהוא בכלל הדברים שזמנם קבוע (סעודה שזמנה קבוע). וכ"כ גם בספר אתקיננו סעודתא (עמוד עח), וכן הביא מקורות לכך בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (רמט אות ד הערה 39). וכ"כ הגר"ח קנייבסקי בספר מועדי הגר"ח (ב, ז) דמותר לעשות סעודת ראש חודש בערב שבת לפני חצות. ועיין בשו"ת שיח יצחק (קכט) שהתיר לעשות סעודה בערב שבת כשהוא ראש חודש (ולתחילה יעשו זאת בבוקר, כדברי המשנה ברורה רמט, סק"ג). ואעיר כי יש שאף הקלו לאכול בראש חודש שחל בע"ש אחר חצות^ד (ועיין בספר אוצר הלכות פרידמן רמט, י).

וכתב בספר הלכה ברורה (רמט, יג): "מותר לאכול סעודה גדולה בערב שבת חול המועד, וכן בערב שביעי של פסח ובערב שמיני עצרת, ומכל מקום ראוי שיקדים לאכול קודם שיעברו תשע שעות מהיום, כדי שיוכל לקיים גם מצות עונג שבת ועונג יום טוב כראוי. והוא הדין בכל זה לענין סעודת ראש חודש שחל בערב שבת". אולם, אציין כי בספר ערוך השלחן (רמט, ז) אסר לאכול סעודה בר"ח שחל בערב שבת. וע"ע בזה בספר כי בו שבת (רמט, נח).

ועיין בשו"ת התשב"ץ (ג, ח) שהביא דאף שסעודת מילה מקרי סעודת מצוה, מ"מ גרע מסעודת ראש חודש וסעודת פורים, דהו מדברי קבלה (שכן אם דחו את המילה מזמנה בעבור הסעודה לא מקרי סעודת מצוה).

בגדר סעודת ראש חודש, ראיתי דכתב בספר לקט ההלכה (ב, לו): "סעודת מצוה היינו כל שאסיפת האנשים היא בשביל המצוה, או לשבח את השי"ת, או לפרסם את הנס. וגם אם יש מצוה באכילת הסעודה, אם אין מצוה בזימון הקרואים, אינה נחשבת סעודת מצוה, ולכן סעודת שבת ויו"ט או ראש חודש, אינה נחשבת סעודת מצוה"^ה.



ג. בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (שבת כד, א) כתב שחייב לקבוע סעודתו על הפת בראש חודש ולברך ברכת המזון. וכן הביא בכף החיים (תיט, סק"ב) בשם חידושי הר"ן בשם רבינו יהונתן. אולם, מדברי השלחן ערוך (קפח, ז) מתבאר שחול המועד וראש חודש שווים לענין שאין בהם חיוב אכילת פת.

ד. על פי האשל אברהם שכתב: "גם שבעש"ק אסור לאכול סעודת קבע אם בימי החול אינו רגיל בסעודת קבע ביום, בחוה"מ ובר"ח נכון שלא למנוע סעודת קבע בעש"ק, גם אם אינו אוכל סעודת קבע בשום יום חוץ משבת ויו"ט, כיון שכל חוה"מ ור"ח אוכל סעודת קבע ביום, וגם בהו"ר יש לאכול קבע, גם אם נתעכב לשעה עשירית".

ה. בעניין אם מותר לעשות סעודת ר"ח כשחל ביום שישי, אי בכלל סעודת מצוה דשרי לעשות בערב שבת, כתב לי באריכות ידידי הרה"ג מתתיהו גבאי, ואלו דבריו: בטור (או"ח תיט): מצוה להרבות בסעודת ר"ח, והביא הטור מקור לזה מדגרסינן בירושלמי אבל סעודת פורים ור"ח וכו'. אלמא דמצוה חשיב, ואיתקש נמי למועד דכתיב וביום שמחתכם ובמנוחכם ובראשי חדשיכם. וכתיב גבי דוד כי זבח משפחה לנו. ור"ח היה דכתיב ויהי ממחרת החודש, ואיתא בפסיקתא

דבר תורה סעודת מצוה

המהרש"ל בים של שלמה (ז, לו) כתב: "אבל סעודת חינוך הבית בודאי הוא דרך ריעות, וכו'. ומ"מ נראה מי שהוא ירא אלקים ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות, וליתן שבח למקום אשר חננו וכו'. אלא מתחלה עושה סעודה לחנכו ולומר בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע, שפיר הוא סעודות מצוה".

כלומר, לפי המהרש"ל אפילו סעודת חנוכת הבית חשיבא סעודת מצוה. שכן הגדר הוא כל סעודה שנערכה על מנת לשבח את ה' על מאורע כשלהוא, ויש בה דברי תורה ותשבחות לה'. וכן הובאו דבריו גם במגן אברהם (תקסח, סק"ה) שחנוכת בית כאשר אומרים בו דבר תורה חשיב

כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד ר"ה, חוץ ממה שמוציא בשבתות ויו"ט וראשי חודשים וחולו של מועד עכ"ל. ויל"ע בלשון הטור. וכ"כ השו"ע (ת"ט), דמצוה להרבות בסעודות ר"ח. אם סעודה זו הוי וחייב גמור או שאי"ז אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודה. ולכא' מדרגס' בירושלמי סעודת ר"ח בהדי סעודת פורים, וסעודת פורים הוי חובה ה"ה סעודת ר"ח. וע"ש בב"ח (ת"ט) ובכה"ח סק"ג. ואולם בספר ימי שמחה (סז) הביא בשם הגר"ח ק"ק שהדין להרבות בסעודת ר"ח הוא רק מצוה ואי"ז חיוב גמור, אלא מצוה לכתחילה. וע"ע בס' עולת שיחי לג"ר מאיר אביטל זצ"ל (ב, ל).

והנה, היראים מצוה רכז, בר"ח אסור להתענות וחייב לשמוח בו דר"ח איקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד, שהוא כעין יו"ט שחייב לאכול בו בשר ולשתות בו יין. ובסמ"ג ריש עשה כז מה שהוסיף בדברי היראים, ולכא' מדברי הטור הנ"ל, נראה דנקט כיראים שר"ח איקרי מועד דאיתקש למועד. ועי' בשו"ת דברי יציב (א, א) או"ח קפג, בס' ימי שמחה (סו) ובספר אורחות רבינו (א עמ' כד) שהקהילות יעקב שותה בר"ח יין, וכן מובא בס' אלא ד' אמות של הלכה (מ, ה) שנוהג הגר"ח ק"ק לאחר תפילת ר"ח לשתות יין. ולכא' משום שס"ל שנוהג דין שמחה בר"ח. אולם בס' ימי שמחה (סו) הביא בשם הגר"ח ק"ק שזהו מחמת דין כבוד ר"ח, וגם מצות שמחה שיש בר"ח. וא"כ י"ל הא דכתב הטור מצוה להרבות בסעודת ר"ח זהו מחמת כבוד ר"ח, וליראים שנוהג דין שמחה שפיר מצוה להרבות בסעודת ר"ח. אלא שאינו מבואר אם הוי בגדר חובה להרבות בסעודת ר"ח או שמצוה לכתחילה. וא"כ י"ל שה"נ נפמ"ק אם שרי לאכול סעודת ר"ח בע"ש כמו שאר סעודות שזמנם בע"ש, כסעודת חוה"מ, דשרי לאכול בע"ש וכמובא בארחות רבינו (א עמ' קצד) בשם החזו"א והקה"י דשרי לאכול סעודת חוה"מ בע"ש, וכפ' בחוט שני (שבת ח"א ז, סק"א). אולם בערוך השלחן (רמט, ז) דחוה"מ כחול לענין זה. ועי' בזה בקובץ מוריה (שבט תשע"ח עמ' ש) ובס' דור המלקטים (שבת ח"א רמט, ב סק"י). ואכן ערוך השלחן (שם) אסר אכילת סעודת ר"ח בע"ש דהוי כחול לזה. אולם בס' תורת חיים (סופר רמט, סק"י) כתב להתיר לאכול סעודת ר"ח בע"ש דהוי מצוה. וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש שם. ועי' בזה בס' החודש והלבנה (ה, כט), בס' חי וקיים (לא) ובס' דור המלקטים (שבת ח"א רמט, סק"ב). ובספרי מועדי הגר"ח (ב, ז) השיב הגר"ח ק"ק שמותר לאכול סעודת ר"ח בע"ש לפני וחצות. ולהנ"ל ה"ז תליא בגדר סעודת ר"ח אם הוי מצוה גמורה שפיר י"ל דשרי לאכול סעודת ר"ח בע"ש כשאר סעודות כברית מילה שזהו זמנה, או שסעודת ר"ח ל"ה חובה אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודת ר"ח, והוי כסעודת רשות דאסור בע"ש. וע"ע בבית מתתיהו (ח"א ה אות ל) בסעודת פדה"ב שלא בזמנה אם הוי סעודת מצוה ואם שרי בע"ש.

ולכא' למה דהביא בשם הגר"א נבנצל בשו"ת אבני דרך (ו, צו) כשחל פורים ביום ו' לבני ירושלים, מותר לבני י"ד הבאים מחוץ לירושלים לאכול סעודת פורים בט"ו בע"ש, כיון שגם להם מצוה להרבות בסעודה, אף שאי"ז חובה להם, וכ"כ להתיר בשו"ת תורת מאיר (א, פד), ושכן ס"ל לגר"ח ק"ק, ה"ה י"ל בסעודת ר"ח אף שאי"ז חובה אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודה, יהא שרי בע"ש. אולם בס' חוט שני (פורים יא, סק"ב) החמיר בזה לבני י"ד לאכול סעודת פורים בט"ו ביום בע"ש. ומש"כ בזה בס' נר אבנר (א, רמט) דלכא' מ"ש מאוכלין בסעודת ברית מילה בע"ש שאי"ז חובה להם להשתתף בסעודה, כשאנים בעלי הברית וצ"ע. ובס' חוט שני (שבת ח"א עמ' סו) בסעודת בר מצוה כשחל בע"ש יש לעשותה בליל שישי ולא בע"ש. והנה בים של שלמה (ב"ק ז, לו) ס"ל דסעודת בר מצוה הוי סעודת מצוה, וא"כ כיון שהגיע זמנה בע"ש יהא שרי לעשותה בע"ש, וא"צ לעשותה בלילה קודם, ומצאתי שכ"פ הגר"ח נאה בקצות השלחן (סט, ז) דשרי לעשות סעודת בר מצוה בע"ש. ובדעת חוט שני י"ל כיון שאי"ז סעודה שבחובה אלא רשות אין לעשות בע"ש וצ"ע. אולם צ"ע בזה ממש"כ הביאור הלכה (רמט) בסעודת סיום מסכת שרי בע"ש כשסיים או, ולכא' סעודה לסיים מסכת אי"ז חובה לעשות סעודה, וכן הסכים בחוט שני (שם) בסעודת סיום מסכת שרי בע"ש שזהו זמנה כשסיים

לסעודת מצוה. ועיי"ש דכל סעודה שת"ח שרוי בה או שמדברים ד"ת הוי סעודת מצוה. וכן כתבו גם בשו"ת הרדב"ז (א, מג) ובכף החיים (רכג, סקי"ט). וכן נראה מדברי שו"ת הלל אומר (סי' א) דדברי תורה הופכים הדבר לסעודת מצוה (ועיי"ש שדן לגבי יוה"ל בגיל שישים או שבעים). ונראה דכן סובר גם בעל שו"ת יביע אומר (ו אורח-חיים כט), עיי"ש.

וכתב בכף החיים בהלכות בציצת הפת (קסז, סקמ"א) בהאי לישנא: "וסעודות שאומרים בהם ד"ת כולם חשובים של מצות וכאילו אוכלים לפני המקום ב"ה". וע"ע בשו"ת אפרקסטא דעניא (קכג) שהביא בשם החתם סופר שאין לישראל לחגוג יום הולדת, אלא רק את ברית המילה, והוסיף שכשיש דברי תורה ושירות ותשבחות לה' יתברך הוי סעודת מצוה (אף בימי הולדת).

ואזכיר בזה גם את השערי תשובה (תרצו, סק"ב) שכתב: "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות שאז בודאי הוא סעודת מצוה ולרמוז לזה מסיים וטוב לב משתה תמיד והוא עפ"י מה דאמרין מערכין דף י"א מנין לעיקר שיר מה"ת כו' איזה עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה

בע"ש. ומ"ש מבר מצוה שהוי סעודת מצוה ואסור בע"ש, י"ל דסעודת בר מצוה יכול לדחות ליום אחר, והוי סעודת מצוה כשהנער דורש, וכמש"כ בתורת חיים (סופר רמט, סק"ח). אולם צ"ע דאף בסעודת סיום מסכת יכול לדחות ליום אחר וידרוש בד"ת והוי סעודת מצוה, ואכן בספר ערוך השלחן (רמט, ז) דאף סעודת בר מצוה שרי בע"ש, ובס' נטעי גבריאל (בר-מצוה יט, ב). וקצוה"ש הנ"ל ס"ל שסעודת בר מצוה שרי בע"ש. ולענין סיום מסכת פליג בדברי הביהו"ל, וס"ל שאסור בע"ש וידחה ליום אחר, ועי' בבית מתתיהו (ח"א בהקדמה אות ג) בסעודה על הוצאת ספר אם שרי בע"ש, וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ב טז, ח).

כמו"כ יל"ע במי שנכנס לביתו החדש בע"ש אם יכול לעשות סעודת חנוכה הבית בע"ש, שסעודת חנוכה הבית הוי סעודת מצוה וכמש"כ בים של שלמה, א"כ שפיר יהא שרי לעשות בע"ש. וכתב לי הגר"ח"ק חנוכה הבית אינה חיוב אלא שאם עשה בא"י י"א שהיא סעודת מצוה, וע"ע בזה בשו"ת משנת יוסף (ו, קד), בשו"ת ברכת ראובן שלמה (ו, לד), בס' מעיין חיים (ב, כב) ובשו"ת אבני דרך (ז, לה). ועיין במועדי הגר"ח (ב, ע) לענין תענית בכורות אם חנוכה הבית פוטר מתענית בכורות, ובס' נתיבי עם (עמ' רטז) שפוטרי. ועי' בשו"ת אמרי אליהו (ב, טו) ובשו"ת אגרות משה (יר"ד ג, קסא). והבן איש חי (ראה ו) דסעודת חנוכה הבית הוי סעודת מצוה, ועי' בספר עולת שיחי (ב, כא). ועיקר הדבר לחלק בין סעודת חנוכה הבית בא"י דהוי סעודת מצוה לבין חו"ל (עי' שו"ת באר-שבע ע). ובשולחן הטהור (שם, ז) מיקל בסעודת חנוכה הבית בע"ש.

וראיתי בפסקי תשובות (רמט הערה 39) שהביא מחל' אם יכול לאכול סעודת ר"ח בע"ש. דערוה"ש ס"ל שהוי כחול לענין זה, וכתב הפסק"ת אם יוכל להרבות בסעודה לכבוד ר"ח בלילה של יום שישי ולצאת יד"ח סעודת ר"ח שפיר טפי. והנה אם יוצאין סעודת ר"ח בלילה, בס' נימוקי או"ח (תיט) בשם אביו בעל הדרכי תשובה שצריך לעשות סעודת ר"ח דווקא ביום ואין יוצאין בלילה כיון שאין קידוש החודש בלילה, ומה"ט אם לא אמר יעו"י בלילה אין מחזירין אותו. וכן מפורש בתוס' רא"ש (ברכות מט, ב) שסעודת ר"ח דווקא ביום, וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ז השמטות יא) שהוי כסעודת פורים, וכן הלל בר"ח ביום, וכן דעת המשנת יוסף כמובא בס' ענפי משה (ר"ח יב) שא"א לצאת סעודת ר"ח בלילה, וכ"כ בשו"ת משנה שכיר (ב, פג). וכן דעת בעל שבט הלוי כמובא בס' הפוסק (עמ' תרמ). וע"ע בס' החודש והלבנה (ה, יב), בס' חי וקיים (כג), בס' איך נשיר (ד, ו), בס' נתיבי המנהגים (ר"ח עמ' לח) ובס' רץ כצבי (מעגלי השנה א, כז). ועפ"י ל"מ לצאת סעודת ר"ח בלילה.

אולם בערוך לנר (סנהדרין ע, ב) נקט בדעת המג"א (תיט, סק"א) שהיכא שחל ר"ח בשבת ימשוך סעודה ג' עד הלילה ויוצא יד"ח סעודת ר"ח. הרי שמהני לצאת סעודת ר"ח בלילה. וכן בשו"ת רבבות אפרים (ג, קכה) דיש ללמוד כן מהשעה"צ (תיט, סק"ג) מהמג"א שיוצאין סעודת ר"ח בלילה. ואולם בשו"ת משנה שכיר (ב, פג) דלכתחילה אין לקיים סעודת ר"ח בלילה, ורק שנדחה סעודת ר"ח בלילה יוצא בלילה. וכן נקט בערל"ג הנ"ל שאין יוצאין בלילה אולם בס' נפש דוד לאדר"ת (נא) מובא שאכל סעודת ר"ח בלילה, וכן דעת הגר"ח"ק שיוצאין סעודת ר"ח בלילה. עפ"י עדיף לצאת סעודת ר"ח כשחל ביום שישי בלילה מלצאת ביום, ולערוה"ש אין לאכול סעודת ר"ח ביום שישי. אולם בשו"ת עולת יצחק (א, סא) הביא מהגר"ח שאין יוצאין סעודת ר"ח בלילה. וצ"ע.

שירה וע"ש ברש"י דמייתי מישעיה ס"ה הנה עבדי ירונו מטוב לב וע"ש בתוס' דאשכחן נמי גבי ד"ת שכתב רש"י ברות שיש במדרש וייטב לבו בד"ת וכן בשבת דף ס"ג ויטיב לבך על תלמוד תורה אלא דלא כתיבא בהדיא ע"ש ולזה אמר וטוב לב משתה תמיד כלומר שבטוב לב דהיינו שירות ותשבחות וד"ת".



לימוד זכות לסעודה בערב שבת

הגמרא במסכת פסחים (צט, ב) מסיקה כי ניתן לעשות סעודה בערב שבת, בעוד מהגמרא במסכת גיטין (לח, ב) עולה דקיים איסור לעשות סעודה בערב שבת. ביישוב הדברים מצינו כמה שיטות. אך אתמקד כעת בשיטה אחת אותה מזכירים ראשונים רבים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ועוד עמ"ס גיטין), הסוברים כי אין איסור בעריכת סעודה גדולה בערב שבת.

לפי שיטתם, הגמרא בגיטין, האוסרת, מדברת על אנשים שעשו סעודות אלו בקביעות בכל ערב שבת. לעומתה, הגמרא במסכת פסחים התירה כשמדובר באופן חד פעמי. ההבדל נובע מכך, שכאשר עושים סעודה באופן קבוע בערב שבת, הדבר מראה על זלזול בשבת, דהרי משווה הוא את סעודתו ביום חול לסעודות שבת (הטעם השלישי שהבאנו בפתיחה). אולם, במקרה שצריך לעשות סעודה באופן חד פעמי, אין להגדיר זאת כזלזול בשבת. וע"ע באריכות בדין עריכת שמחות ביום שישי בקובץ תחומין (לד עמודים 69-73).

העולה לדינא: מותר לאכול ביום שישי בבוקר סעודה, בעקבות דהוי ראש חודש (וממילא לציין גם את זבד הבת). אך אם לא היה חל ראש חודש ביום שישי, והיו חפצים לעשות את זבד הבת ביום שישי, נראה (במקום צורך) דהסומכים לעשות את זבד הבת ביום זה קודם חצות היום, ובסעודה זו אומרים שירות ותשבחות ודברי תורה (אך בלי דברי תורה אין להתיר), יש להם על מה לסמוך (ולא ישתו יין בסעודה זו). אולם יש להיזהר שלא להפוך את ימי שישי ליום בו מקיימים אירועים משפחתיים עם סעודה (ודעת הרה"ג מנחם מנדל פוקס להחמיר בזה)⁹.



1. שכן הגמרא במסכת גיטין (לח, ב) קובעת באופן נחרץ את הסיכון (והתוצאה) בקביעת סעודה ביום שישי, ואלו דברי הגמרא: "אמר רבה: בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון... ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתייהן נעקרו".

הרב שלמה מאיר יאקב

בשיטת הראב"ה בגדרי אינו מתכוין*

לראב"ה (חלק א' מסכת שבת סימן קצ"ד) יש דעה מחודשת בדין אין מתכוין ופסיק רישיה. הראב"ה הביא מתחילה את הידוע לו בפירוש השמועה מדברי הראשונים הקדמונים, וגם שיטה זו מחודשת הרבה, ותמה עליה הראב"ה ושוב יסד את שיטתו שלו.



דעת הראשונים שהביא הראב"ה

הנה, נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה בשתי מחלוקות בהלכות שבת, בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובדין אין מתכוין, שרבי שמעון מקל ורבי יהודה מחמיר, והמחלוקות תלויות זו בזו. רבי יהודה, הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אם כן באין מתכוין, כמו גרירת מטה כסא וספסל, שהוא ספק עושה חריץ, ראוי להחמיר שהרי אם יעשה חריץ יבוא לידי איסור תורה, אבל רבי שמעון, הסובר שגם אם בוודאי יעשה חריץ, הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, באין מתכוין שהוא רק ספק אם תיעשה המלאכה, הדבר מותר, ובפסיק רישיה גם רבי שמעון מודה שהדבר אסור, הואיל וכל מה שהתיר רבי שמעון באין מתכוין מחמת ספק תיעשה המלאכה, וספק איסור מלאכה שאינה צריכה לגופה ספק דרבנן הוא, אבל בוודאי מלאכה שאינה צריכה לגופה גם רבי שמעון מודה שאסורה מדרבנן.



הקושי בדעה זו

הראב"ה דחה דעה זו משני טעמים: א. טעם אחד הוסכם בכל הראשונים, והוא שמפורש בתלמוד שרבי שמעון מתיר אין מתכוין גם בשאר איסורים (בכלאים, ובכיוי אש של מזבח, ובגזיות קדשים), ואם כל היתר אין מתכוין בנוי על קולת רבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, הרי שלא שייכת קולת מלאכה שאינה צריכה לגופה בשאר איסורים, אלא רק גבי מלאכת שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ב. עוד הקשה הראב"ה שיש שמונה סוגיות שמבואר בהן שרבי שמעון מתיר אפילו בפסיק רישיה, ואם כהבנת הראשונים הללו, שכל היתרו של רבי שמעון הוא משום ספק, לא יתכן שהוא יתיר בוודאי [אך לרוב הראשונים שלא למדו מראיות הראב"ה כיסודו בביאור פסיק רישיה, כל הסוגיות שהביא הראב"ה יש לפרשן באופן שאינו פסיק רישיה].

והנה, יש להקשות על דעה זו: א. הראשונים בראב"ה תלו את המחלוקות של אין מתכוין במחלוקת של מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל תלמוד ערוך הוא שאין המחלוקות תלויות זו בזו, כמבואר בשבת דף מב ע"א, שאמרו ששמואל, בדבר שאין מתכוין - סבר לה כרבי שמעון,

(*) מאמר זה הוא חלק מקונטרס ארוך בענייני אינו מתכוין.

במלאכה שאינה צריכה לגופה - סבר לה כרבי יהודה. ב. עוד קשה, מה בא רבא לחדש שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, הרי הדבר ברור, שאם כל היתרו של רבי שמעון הוא מחמת הספק, אזי במקום שאין ספק לא נאמר היתרו. ומבואר בדברי רבא שההבנה ששיטת רבי שמעון בעניין אין מתכוין לא מיוסדת על ספק, אלא על סברת אין מתכוין, ובא רבא לחדש שפסיק רישיה הרי הוא מתכוין [ועיין להלן בקושיות על דעת הראב"ה]. ג. הרי חריץ על ידי גרירה הוא רק איסור דרבנן גם לפי רבי יהודה, וכמפורש בגמרא שבת מו ע"ב, ואם כן יקשה לדעת הראשונים היאך אוסר רבי שמעון בגרירה - הרי זה ספק דרבנן (עיין בקונטרס הנזכר בהערה שהארכנו באיסור דרבנן של גרירה, ואם דבר זה עומד גם למסקנת הסוגיא).



שמונת המקורות שהביא הראב"ה שפסיק רישיה מותר

א. מהמרבץ, והוא וודאי, שהותר לרבי שמעון, (שבת צ"ה ע"א). ב. מהיתר להלך על גבי עשבים, ואף בוודאי נתלשים (עירובין ק' ע"ב). ג. גומר את האוצר, שהוא פסיק רישיה של השוואת גומות, ובכל זאת לא אסור [לפירוש רש"י] אלא מחשש שמא יבוא לכיין להשוואת גומות, וכן פירש הראב"ה את מה שאסרו באבוס של קרקע משום השוואת גומות, שהמכוון להשוואה בכוונה (שבת קכ"ז ע"א ביצה ל"ו ע"א). ד. רוק דורסו לפי תומו, וזה פסיק רישיה (שבת קכ"א ע"ב). ה. זילוף יין על גבי אישים, ופירש רש"י אפילו בטיפות גדולות, שוודאי יש בזה מכבה (זבחים צ"א ע"ב). ו. ליקוט ענבי הדס, שוודאי מתקנו (סוכה ל"ג ע"ב). ז. פרה שיש לה שער שראשו שחור גוזזן במספרים (בכורות כ"ה ע"א). ח. נותן מים בכלי ומצרפו (שבת ל"ה ע"ב) [דבר זה הובא בכלל הראשון של הראב"ה, אך משמע שהוא מביא זאת כראיה ליסודו בפסיק רישיה המותר, ולא רק כפירוש, כמו בגרירה].

ומה שהראב"ה לא הביא מראיותיו אלו ראיה ליסוד הערוך להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה, יש לומר שהוא לא סבר שיש ענין בניחותא לעיקר האיסור, אבל אין צריך לכך, כי מקצת ראיות הראב"ה הן אפילו במקום שיש פסיק רישיה דניחא ליה ובכל זאת מותר, כמו הראיה מריבון, שזה בביתו של האדם וניחא ליה, וכן הראיה מגומר את האוצר.



ביאור הראב"ה בגדר פסיק רישיה המותר

דעת הראב"ה היא שכל פסיק רישיה, אבל האדם העושה היה יכול לעשות את פעולתו באופן אחר, שבזה האופן לא הייתה באה מלאכה, הדבר מותר אפילו אם הוא עושה את פעולתו באופן שמוכרח שהדבר יבוא לידי מלאכה. דוגמא לדבר, אם אדם גורר כלים כבדים הרבה, שוודאי עושים חריץ, מכל מקום הדבר מותר, כי יכול היה להביא את הכלים ממקום למקום באופן אחר, כמו על ידי סיוע חבריו, או אפילו הוא לבדו על ידי שיתן בגד תחת הכלי ולא יחרוץ, ואף שכעת הוא עושה את המלאכה בעניין שוודאי ייעשה חריץ, הואיל והוא יכול היה לעשות מעשה אחר, הדבר מוגדר כאינו מתכוין. ובכל אלו הראיות יכול היה האדם לקיים את רצונו בעיקר הפעולה, על ידי שהוא יעשה מעשה אחר שאינו פסיק רישיה של עשיית המלאכה,

וטעם ההיתר הוא שהאדם יכול היה לעשות מעשה אחר, ואינו מתכוין למעשה הנספח שייעשה, הרי זה אינו מתכוין, ומתיר זאת רבי שמעון בשבת ובשאר איסורים.

עוד כתב הראב"ה שבכל פסיק רישיה המותר לרבי שמעון, לרבי יהודה הדבר אסור רק מדרבנן, ויש ללמוד מזאת שרבי יהודה מודה לגמרי ליסוד רבי שמעון שאין מתכוין אינו מלאכה או מעשה איסור, אך הוא סובר שהדבר אסור מדרבנן. ויש לתמוה על זה מסוגיא ערוכה בפסחים כ"ה ע"ב ללישנא בתרא, שהיא הלשון העיקרית [ולישנא קמא איתותב בדף כ"ו ע"ב], שלרבי יהודה לא אפשר וקמכוין מותר, ושורש ההיתר הוא כי רבי יהודה לא הולך כלל אחר כוונה, אלא אחרי אפשר או לא אפשר ואם נאמר שכל דברי רבי יהודה באוסרו אינו מתכוין הוא רק מדרבנן, ובשורש הדבר מודה הוא לרבי שמעון שאינו מתכוין מותר, אם כן מניין לאביי להמציא שרבי יהודה הולך רק אחרי אפשר ולא אפשר, הרי בעיקר הדבר מודה הוא לרבי שמעון שהולכים אחרי הכוונה, ומבואר בגמרא שלרבי יהודה מעיקר הדבר אין הולכים אחר הכוונה. וכן לאידך גיסא מניין שרבי שמעון תולה הכל בכוונה, שמא הדין תלוי גם באפשר ולא אפשר, כמו לרבי יהודה, שמעיקר הדין הולך אחר כוונה ומקל בלא אפשר, וצריך עיון.



פסיק רישיה החייב לכולי עלמא

לדעת הראב"ה, פסיק רישיה שמודה בו רבי שמעון, ואפילו מודה שחייב בו, היא פעולה שלא יתכן שתיעשה ללא מעשה המלאכה, וגם המלאכה צריכה לגופה. והביא הראב"ה דוגמא לדבר מכבה אש לצורך פחמים, או מכבה פתילה להבהוב, או מוציא כלי חפירה לצורך חפירה וספר תורה לצורך קריאה. וכן מה שאמרו בגמרא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה, בשני מקרים הדבר מתפרש שמודה רבי שמעון שהוא חייב בזה הפסיק רישיה: א. כמו בפוצע חילזון לסלקא דעתך שנוח לו לאדם בפציעה ובנטילת הנשמה על ידי הפציעה, ב. וכן בתולש עולשין בקרקע שלו, ובשני אלו אי אפשר לעשות בעניין אחר, וגם זו מלאכה הצריכה לגופה, כי הוא חפץ בנטילת הנשמה, ובתולש עולשין יש אומדנא שאדם חפץ ביפוי קרקעו, וכאילו נתכוין במפורש לגופה של מלאכה בייפוי.



פסיק רישיה שבו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון

פסיק רישיה שנחלקו בו רבי יהודה ורבי שמעון אי חייב - זה היוצא בכיס לקבל זיבה, או כיבוי מפני שחם על הפתילה או על השמן, וכן חופר גומא לצורך עפר [לולא טעם מקלקל, שפוטר אף לרבי יהודה], הרי כל אלו אי אפשר שייעשה חפצו ללא המלאכה, אין עפר ללא גומא, אין פתילה ושמן ללא כיבוי, ואין יכול לקבל הזיבה ללא הוצאת הכיס, וכל אלו הרי הם בכלל הפסיק רישיה שמודה רבי שמעון. אך כאן יש מחלוקת נוספת בין רבי שמעון לרבי יהודה, במלאכה שאינה צריכה לגופה - שרבי יהודה מחייב ורבי שמעון פוטר.



תורף שיטת הראב"ה

א. פסיק רישיה המותר אינו מכונה בתלמוד בשם פסיק רישיה, אלא הוא בכלל אין מתכוין, שנחלקו בו רבי שמעון ורבי יהודה בכל התורה כולה, שרבי שמעון מתיר, ורבי יהודה אוסר רק מדרבנן. וגדרו הוא - אם האדם עושה פעולה שפסיק רישיה שתגרור עמה מלאכה, אבל יכול הוא לעשות את הפעולה בעניין אחר, שלא תבוא עמה מלאכה, לרבי שמעון יכול לעשות לכתחילה את הפעולה למרות שהיא וודאי תגרור אחריה מלאכה, כמו גרירת כלים שוודאי חורצים, אך יכול היה להביאם על ידי סיוע חבירו ולא היו חורצים].

ב. פסיק רישיה האסור הוא כל מקום שאין האדם יכול לעשות חפצו ללא הפעולה שתגרור אחריה את המלאכה, והרי זה כעשיית מלאכה במתכוין, וכאן באנו למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה.



הקושי הגדול בשיטת הראב"ה

הנה, הראב"ה בביאורו הגדיר מלאכת כיבוי, אף לצורך עשיית פחמים, כפסיק רישיה, וכן הוצאת חפצים לשימוש בהם כללם בתואר פסיק רישיה. אולם, לפי פשוטם של דברים, זו מלאכה גמורה, כמבעיר ובונה, ונמצא מכנה הראב"ה פסיק רישיה, דברים ברורים שלא היה עולה על הדעת לפטרם משום אין מתכוין. והרי בגמרא מבואר שרבי חידש שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, וכי במקרים אלו היה עולה על הדעת להתיר לכתחילה משום אין מתכוין? ועוד, מבואר בגמרא שבת קל"ג ע"א שאב"י, קודם חזרה, היה סבור שפסיק רישיה לרבי שמעון מותר, עד ששמע את דברי רבא, שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, וקבלם, ולא יתכן שנעלם ממנו חיוב מלאכת כיבוי, והוצאת ספר תורה לקרוא בו, ומר לחפור בו. ומדברי כל רבותינו הראשונים גם מתפרש שלא העלו על לבם לדון על הדברים שהזכיר הראב"ה [כיבוי והוצאה וחופר גומא] שיש להם עניין עם דבר שאין מתכוין, ועם חידוש רבא באיסור פסיק רישיה. והראב"ה, שקבע את דבריו על שיטת הראשונים שהביא בתחילת דבריו, הרי הוא מודה להם במקצת, שראשונים אלו לא ראו כלל יסוד באין מתכוין, רק ביארו את היתר רבי שמעון באין מתכוין, מחמת ספק מלאכה שאינה צריכה לגופה דרבנן. והראב"ה, אחרי שהוכיח שיש היתר אין מתכוין גם ללא ספק, וזה מהוכחותיו שיש פסיק רישיה המותר, ואחרי הוכיחו מהיתר רבי שמעון אין מתכוין בשאר איסורים, שאי אפשר לבאר את היתר רבי שמעון, כביאור הראשונים מחמת ספק דרבנן של מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי בשאר איסורים לא שייך מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפיכך יסד הראב"ה שיש אין מתכוין והוא מותר אף בוודאי, ויש את הפסיק רישיה האסור. וזה כעין שיטת הראשונים, שלא ראתה קושי לכנות מלאכה כדרכה כאין מתכוין, אף הראב"ה לא אכפת ליה לכנות את הפסיק רישיה אף על מלאכה עצמה, וכל הדברים הללו מחודשים הרבה.

עוד יש לעיין בשיטת הראב"ה. היה מקום לפרש בדעתו כעיקר שיטות הראשונים, שכל מה שכינה הראב"ה בכלל פסיק רישיה המותר, הוא במקום שהאדם מכין לעשות פעולה המותרת, כגרירה, שנכללת עמה גם מלאכה, ובכל הדברים הללו, המורכבים מפעולה שעיקרה איננה

מלאכה, כגרירה ריבון הליכה ועוד, תמיד תימצא בהם אפשרות לעשות המלאכה ללא צד איסור, ואילו דברים שעיקרן מלאכה כמו כיבוי והוצאה, לעולם לא תימצא בהם אפשרות אחרת להגיע אל חפצו, כי באמת חפצו הוא המלאכה. אבל זה אינו, כי אם כן לא הוצרך הראב"ה לטעמו שאפשר להיעשות חפצו בעניין אחר, ויכול היה לפרש את החילוק כפי שנתבאר. ועוד, שמפורש ומוכרח בדבריו שגם במקום שעיקר פעולתו היתה, ואין עיניו אל המלאכה כלל, גם אסור משום פסיק רישיה, והרי זה ככיבוי והוצאה שהזכיר, כמו שכתב גבי נר שאחורי הדלת, שאף שברור שפעולתו היא פתיחת דלת, ולא פעולת כיבוי, מכל מקום קראה הראב"ה פסיק רישיה האסור, ואף חייב לרבי יהודה, מפני שאי אפשר לו לפתוח את הדלת ללא כיבוי הנר.

ועוד יש להקשות הרבה בדעת הראב"ה, שהאריך לפרש שבכל שמונת המקרים שהזכיר, שהם פסיק רישיה המותר, שייך לעשות באופן אחר שלא יבוא לידי מלאכה, וביאר מפני מה מותר לגזוז שער פרה אדומה במספריים, מכיון ששייך לגזוז את השער בשינוי או כלאחר יד. ואם כן, יש להקשות שגם בכיבוי יכול לכבות כלאחר יד, ואין לחלק כי כיבוי היא מלאכה בעצמותה, ולא ניתן לפטור משום טעמים אלו, כי הראב"ה השווה לגמרי בין הדברים וכמבואר לעיל. וכן הוא מפורש בלשון הראב"ה (בתחילת הכלל השני ובתחילת הכלל השלישי) שבכל אלו שמנה, ובהם כיבוי והוצאה, אי אפשר לעשות חפצו ללא מלאכה של תורה, ומאידך גם בדברים הדומים יותר לאין מתכוין לשאר ראשונים, כמו בנר שאחורי הדלת, כתב הראב"ה [בכלל השלישי] שמה שאמרו בגמרא לשון אסור, הוא לדעת רבי שמעון ומטעם שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומשמע שלרבי יהודה חייב. והדבר תמוה, וכי אינו יכול לפתוח את הדלת בשינוי? ועוד יש לתמוה שמפורש בדברי הראב"ה בהלכות יו"ט (סי' ע"ט) להחזיר גזיות שער הבהמה ביום טוב לצורך שחיטה, אף שזה פסיק רישיה, כי יכול לשחוט בדוחק אף בלא גזיזה, וכאן האדם מכוין לפעולת הגיזה, ובכל זאת התירו הראב"ה על פי יסודו. וכל הדברים הללו מחודשים המה.

והנה, שיטת הראב"ה היא שאף לרבי יהודה שאין מתכוין אסור, אינו חייב, וכל איסורו מדרבנן. והנה, דעת התוס' ביומא (ל"ד ע"ב) שלרבי יהודה יש חילוק בין אין מתכוין גבי שבת, שאסור רק מדרבנן משום שחצר במלאכת מחשבת, לשאר איסורים, שאסור מן התורה. ובדעת הראב"ה נראה שאף בכל איסורים אין מתכוין אינו אלא מדרבנן, וכן משמע ממה שאמר כלל זה אחר שכלל שאר איסורים עם מלאכת שבת, ומזה שלא חילק במפורש בין שאר איסורים לשבת, ואדרבה אף אמר זאת תוך שהוא בא להשוות בין שבת לשאר איסורי תורה. וזה לשון הראב"ה (סוף הכלל האחד): וכמו שפסיק רישיה הותר בכי האי גוונא, אף על גב דדמי למלאכת מחשבת האסור בשבת, שאינה מלאכת מחשבת, דהא אין צריך למלאכה ואינו מתכוין, מזו הסברא מתיר נמי רבי שמעון בכל איסורים, שהרי לענין פסיק רישיה כולם שוים. ודווקא כגון שיש הוכחה שאינו מתכוין למלאכה [כוונתו לשבת ששייך כוונה למלאכה], אי נמי לאיסור אחר [כוונתו על שאר איסורים], נקרא דבר שאינו מתכוין. וכל אילו [פירוש בין איסור שבת ובין שאר איסורים] לרבי יהודה אסור, אבל אינו חייב חטאת, ע"כ.

אולם, יש שתי גמרות שמפורש בהן שאין מתכוין לרבי יהודה חייב. גמרא אחת גבי שבת במסכת כריתות (כ' ע"ב) גבי מחתה גחלים, וגמרא אחרת (שבת קל"ג ע"א יומא ל"ד ע"ב) גבי מילה בבהרת לגבי שאר איסורים. והתוס' (הנ"ל) שהתקשו מהגמרא במסכת כריתות פירשו שמה שהוזכר אין מתכוין, המכוון למלאכה הוא שאינה צריכה לגופה. ואף הראב"ה עצמו כתב כן, ולא עוד שכתב שיש ראייה לדבר, שבגמרא בסמוך כינו את המחתה בגחלים מלאכה שאינה צריכה לגופה. ודברי הראב"ה בזה תמוהים, דאדרבה יש להוכיח ממה שנוהר התלמוד לכנות במקום אחד אין מתכוין, ובמקום אחר מלאכה שאינה צריכה לגופה שהדבר בדווקא, וגבי הגמרא המפורשת במילה שיש בה צרעת שהיא גבי שאר איסורי תורה, כתב הראב"ה שאין זה אין מתכוין אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפיכך גם לרבי יהודה היה אסור מן התורה. והדברים פלאיים מכמה סיבות. האחת, שלא שייך לומר מלאכה שאינה צריכה לגופה בשאר איסורי תורה, והרי הסוגיא עוסקת באיסור קציצת בהרת ולא באיסור מילה, ודברי הראב"ה מבואר שהתייחס לסוגיא כאל נידון בהלכות שבת, שכתב בביאור מסקנת הגמרא שלולא הפסוק היה אסור מן התורה למול לרבי יהודה משום מתקן על ידי המילה, ולרבי שמעון משום מקלקל בחבורה חייב, אבל קשה שהרי אין דברים אלו עניין אלא לגבי חיוב שבת ולא לגבי איסור קציצת בהרת, ודברי הראב"ה צריכים תלמוד. ועוד קשה הרבה, לו יהא כדברי הראב"ה, שהסוגיא התעסקה במלאכת שבת, ולפיכך שייך לפרש "אין מתכוין" שהוזכר בסוגיא, שהמכוון הוא למלאכה שאינה צריכה לגופה, מכל מקום איך יפרש הראב"ה את דברי אב"י בתחילתם, שרק לרבי יהודה יש איסור תורה? והנה, את מסקנת הגמרא בדברי רבא פירש הראב"ה שאף שפסיק רישיה זה דינו להאסר, מחמת שאי אפשר שייעשה חפצו ללא המלאכה, מכל מקום עדיין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וביאר הראב"ה שמודה רבי שמעון גבי מילה שחייב, משום שמקלקל בחבורה חייב. ואם כן יש להבין מה סלקא דעתך דאב"י, בשלמא לכל הראשונים הדברים ברורים, שמילה שיש בה צרעת מוגדר כאין מתכוין, ולפיכך היה צד להשוותו לכל אינו מתכוין שבתלמוד, עד שבא רבא ולימד שהכל מודים בפסיק רישיה, אבל לדברי הראב"ה נידון הסוגיא מתחילתו הוא בגדרי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואם כן היאך העלה אב"י על דעתו שרבי שמעון מתיר מלאכת מקלקל בחבורה, וכל דברי ראב"ה אלו צריכים תלמוד [ומכל מקום להבנת ראב"ה, שסוגיא של מילה שיש בה בהרת ענינה איסור שבת, אין לתלמוד ממה שהקשה הראב"ה על יסודו שאין מתכוין לרבי יהודה דרבנן, מסוגיא של מילה שיש בה בהרת, שמשמע שזה דאורייתא, שסובר הראב"ה שאף בשאר איסורי תורה לרבי יהודה אין מתכוין רק מדרבנן, כי כפי שהתבאר סובר הראב"ה שסוגיא זו מתעסקת במלאכת שבת, אלא שהדבר צריך עיון, וכנ"ל].

ונמצא לדברי הראב"ה חידוש עצום בדעת רבי יהודה, שהוא אינו חולק על רבי שמעון ביסוד אין מתכוין, ומודה שאין מתכוין בפסיק רישיה (של הכלל הראשון שכתב הראב"ה), שיכול להיעשות חפצו על ידי דבר אחר, אין לו שם מלאכה כלל. ויוצא שרבי יהודה אוסר משום גזירה דרבנן, יתכן מפני שנראה כעושה מלאכה, או שיבוא לעשות מלאכה, ואינו עניין כלל לשיטת רבי יהודה בשבת גבי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי רבי שמעון התיר פסיק רישיה שיכול לעשות חפצו בעניין אחר אפילו בשאר איסורים. ויש להקשות מהסוגיא בבכורות כ"ה

ע"א, שהקשו בגמרא לרב שסובר כרבי יוסי בן המשולם בהיתר גזיות שער שחור של בכור, ומסקנת הגמרא היא שהותר איסור גיזה דרבנן, והאיסור רק דרבנן, כיון שפרה קדשי בדק הבית. ולדברי הראב"ה לכאורה אין צריך לכך, אלא אפילו לרבי יהודה כל אין מתכוין, אפילו פסיק רישיה השייך לכלל האחד, אינו אסור אלא מדרבנן, ואיסור זה הוא שהותר לצורך הכשר פרה. ועוד יש לעיין בעיקר הדבר, מה הכריח את הראב"ה לומר שלרבי יהודה אין האיסור אלא מדרבנן ולנטות מדברי הראשונים שאמרו שלרבי יהודה האיסור הוא דבר תורה וכפשוטם של דברים.



לדעת הראב"ה מה מוגדר יכול להיעשות חפצו ללא המלאכה

הנה, יסוד הראב"ה הוא שכל דבר שיכול להיעשות חפצו בלא עשיית המלאכה, אפילו אם הוא עושה מעשה שיש בו פסיק רישיה של עשיית המלאכה, הרי זה מותר לדעת רבי שמעון, ובוה ביאר הראב"ה שמונת המקורות שבהם מבואר לדעתו שפסיק רישיה מותר. ובשני אופנים כתב הראב"ה איך אפשר לעשות חפצו ללא עשיית המלאכה, האחד שהיה יכול לעשות חפצו בעניין אחר שלא יהיה פסיק רישיה, כמו בגרירת כלים כבדים שוודאי עושים חריץ, היה יכול לעשות פעולת בגרירה על גבי בגד ואז לא היה חריץ, או לגרור בסיוע חבריו, ולא היה נעשה חריץ, והשני שיכול היה לעשות את אותו מעשה רק בשינוי, ובוה יישב את הראיה מהיתר גזיות שער שחור של פרה אדומה, כי יכול היה לגזוז בשינוי, ואם היה עושה בשינוי לא היה עובר איסור גיזה מן התורה. ויש לעיין הרבה איך תועיל האפשרות לעשות את הפעולה על ידי שינוי כאפשרות לעשות הדבר בלא מלאכה, הרי סוף דבר יש כאן איסור מלאכה מדרבנן, והרי גם באיסור דרבנן יש כללי פסיק רישיה? ואין לומר שסובר הראב"ה פסיק רישיה בדרבנן מותר, כי מבואר בדבריו שגרירה [שבגמרא שבת מ"ו ע"ב אמרו] שאיסורה רק מדרבנן, אם לא היה יכול להיעשות חפצו על ידי דבר אחר, היה הדבר אסור. ואם כן איזו תועלת יש במה שיכול היה לגזוז בשינוי, הרי אף בשינוי יש איסור דרבנן. [גם יש לעיין בתולש עשבים דרך הילוכו, שבפשטות הוא דרבנן, משום שזה כלאחר יד, וכן בריבוי לחכמים הרי הוא דרבנן, ולא הותר לרבי שמעון משום פסיק רישיה בדרבנן, אלא מטעם שיכול לעשות חפצו על ידי פעולה אחרת כאשר ביאר הראב"ה.] והיה מקום לומר שכל מה שהראב"ה אמר שאם יכול לעשות חפצו על ידי מלאכה בשינוי הדבר מותר, לא נאמר אלא לגבי גזיות שער פרה, שהותר לתיקונה איסור דרבנן, אך הדבר נסתר מסוגיית הגמרא בבכורות כ"ה ע"א, שהקשו גבי גזיות פרה, והא איכא איסורא דרבנן, ומבואר שלהבנה שרבי יוסי בן המשולם מתיר את הגזיזה מחמת דבר שאין מתכוין, אין צורך לבוא לידי היתר איסור דרבנן. ואם כן מבואר שהראב"ה סובר שמה שיכול להיעשות על ידי שינוי, מתיר ר"ש אפילו מדרבנן, וכן יש לדקדק קצת מלשון הראב"ה שאחר שכתב טעם היתר גזיות שער שחור של פרה אדומה, כתב וכן יש לפרש כולו בעניין זה, משמע כעין הפירוש שביאר בהיתר גזיות פרה, ומבואר שאף גבי מלאכת שבת יש להתיר פסיק רישיה, אם יכול לעשות על ידי שינוי, וכן משמע בלשון הראב"ה בכלל השלישי, שכתב בוה הלשון, ובכל אלו אי אפשר להיעשות חפצו אם לא על ידי מלאכה דאורייתא, ע"כ. ויש לתמוה הרבה

בסברא וכו"ל. והנה, הראב"ה כתב גבי פותח דלת ופסיק רישיה שיכבה הנר, שמבואר בגמרא שהדבר אסור. וקשה, למה נאסר הדבר, הרי וודאי יכול לפתוח את הדלת בשינוי, ועוד קשה במקרה שיכול להגיע לחפצו בפתיחת הדלת בעניין אחר, יהיה הדבר מותר, וזו לא שמענו [ועוד יש להקשות, אם כן לא נמצא איסור פסיק רישיה בדברים שהוזכרו לאיסור, והראב"ה כתב שכיבוי הרי הוא פסיק רישיה שאי אפשר לעשות חפצו על ידי דבר אחר, ולכאורה יכול לעשות חפצו על ידי כיבוי בשינוי, וכאשר כתב הראב"ה (תשס"ב) גבי תלישת שער ביום טוב לצורך שחיטה. אלא שיש לומר שבכיבוי האדם בא לעשות את עיקר המלאכה, ולא אנגב פעולה משנית, אך אין מובן מה הפרש בין תלישה ביום טוב לצורך שחיטה, לכיבוי הנר לצורך של שהוא, ועוד יש לעיין שלכאורה גזירת פרה דומה לתלישת שער לצורך שחיטה, ובכל זאת התירה הראב"ה מטעם שאפשר בשינוי.] ועיין לקמן בהיתר ליקוט ענבי הדס, מה נחשב אפשר להיעשות חפצו על ידי עניין אחר.



בדעת הראב"ה במרבץ

הראב"ה הוכיח מההיתר לרבץ לדעת רבי שמעון, שיש פסיק רישיה המותר, אך הוצרך להוכיח שמרבץ הוא פסיק רישיה, והוכיח זאת מדברי רבי אליעזר שחייב במרבץ, ולא שייך חיוב בספק משום התראת ספק. ומעצם חיוב רבי אליעזר לא הוכיח הראב"ה, שהדבר פסיק רישיה, והביאור בזה כי הראב"ה העמיד את דבריו על שיטת הראשונים הסוברת שלרבי יהודה אינו מתכוין חייב חטאת, אפילו בספק, ולכן הוכיח מחיוב סקילה שהוא בא רק בהתראה, ואם שייך התראה על כרחך הוא דבר וודאי ופסיק רישיה, שאם לא כן זו התראת ספק. ואחרי שהוכיח הראב"ה מדברי רבי אליעזר שריבון פסיק רישיה הוא, סובר הוא שלא נחלקו במציאות [שלא כשיטת התוס' בשבת (שבת צה ע"א), וגם התוס' בפסחים (סה ע"א) כתבו שהדבר דחוק]. וגם לא העלה הראב"ה את הצד שכתבו התוס' בפסחים, שלרבי אליעזר אף שאין זה פסיק רישיה מכל, מקום המציאות היא שהוא מתכוין להשוואת גומות, וכן דעת כל הראשונים שלא העלו צד זה כלל, וגם זו מחלוקת במציאות. הראב"ה גם לא סובר כדעת התוס' בסנהדרין (פה ע"א), שרבי אליעזר מחייב בריבון, משום שהוא מחשיב את עצם הריבון כבנין, וכיון שריבון פסיק רישיה הוא ורבי שמעון התיירו, מבואר שיש פסיק רישיה המותר. אך עדיין צריך בירור לדעת הראב"ה למסקנתו, שיש פסיק רישיה המותר, מאיזה טעם אסר רבי אליעזר - הרי גם לדעת רבי יהודה, שאוסר אין מתכוין פסיק רישיה שיכול לעשות חפצו בעניין אחר, אינו אסור אלא מדרבנן? ובאמת כך יש לפרש את דעת חכמים במרבץ, שאסרו רק משום שבות. ורחוק לומר שסובר הראב"ה שרבי אליעזר חולק על רבי יהודה בדין אין מתכוין, וסובר שכל אינו מתכוין חייב, וצ"ע [ועיין עוד בדברי הראב"ה סי' תשס"א גבי איסור כיבוד, שהוא משם גזירת שמא יבוא לכוין להשוות גומות, וזה שייך גם לרבי שמעון, אבל עניין ריבון וודאי שהוא תלוי בדברי רבי שמעון, כמפורש בגמרא והאידנא דקיימא לן כרבי שמעון].

בעיקר דברי הראב"ה יש לעיין עוד, שכתב בזה הלשון: ומדחייב רבי אליעזר חטאת, אם כן במזיד ובהתראה חייב סקילה, ולא הוי התראת ספק, דפסיק רישיה הוא וברור, ע"כ. ומבואר

שמעצם חיוב החטאת סובר הראב"ה שאין להוכיח שזה פסיק רישיה, כי יתכן שגם על דבר ספק יתחייב חטאת. וכן מוכח, שהרי בתחילה הביא את שיטת הראשונים שמבואר בדבריהם שלרבי יהודה מספק חייב חטאת [וזה לשונו בהבאת שיטתם: ולרבי יהודה אם יעשה חריץ חייב חטאת], ואם הוא סובר שלא יתכן לחייבו חטאת מספק, לא הוצרך להביא את דברי רבי אליעזר לקושיא, אלא להקשות על דבריהם מיניה וביה. אך יש לתמוה איך הוא הוכיח מזה שחייב רבי אליעזר חטאת שבמזיד חייב סקילה, שמא מחמת שאין זה פסיק רישיה אלא ספק, אמר רבי אליעזר חייב חטאת ולא הזכיר חיוב סקילה, כי אין מקום לחיוב סקילה משום התראת ספק. ועוד יש להקשות, שהראב"ה לא הוצרך להביא ראיה מדיוק מדחייב חטאת בשוגג חייב סקילה במזיד, והיה לו להביא את המפורש בברייתא: הזיד ביום טוב לוקה ארבעים [ועוד יש ללמוד מדברי הראב"ה האלו בעניין התראת ספק].

עוד יש לעיין במה שכתב הראב"ה בשם הראשונים, שהרי אם יעשה חריץ חייב חטאת, והרי גם אם יעשה חריץ, אינו אלא מדרבנן כמבואר שבת מ"ו ע"ב, וביארו הראשונים שזה חופר כלאחר יד. ועוד יש להקשות, שבמקום שאם וודאי יעשה מלאכה יתחייב רק מדרבנן, לשיטות הראשונים בראב"ה, יתיר רבי יהודה לכתחילה, וכמו שרבי שמעון התיר בספק משום שזה רק ספק דרבנן של איסור מלאכה שאינה צריכה לגופה [ואפילו שאיסור דרבנן של מלאכה שאינה צריכה לגופה חמור הוא].



בראיות הראב"ה

- א. גבי ראיית הראב"ה ממרבץ, עיין לעיל, ודעת הראשונים מבוארת באורך.
- ב. מהלך על גבי עשבים, כבר כתבו מקצת ראשונים^א שאין זה פסיק רישיה.
- ג. גבי הראיה מגומר את האוצר, הראיה היא מרש"י, שלא פירש משום פסיק רישיה של השוואת גומות, אלא משום שיבוא לכוונת השוואת גומות. ודחיית הראיה פשוטה, כי מנין לנו שבפינוי אוצר יש פסיק רישיה של עשיית גומות. אמנם, בעל המאור הביא מאיסור פינוי אוצר ראיה שיש במכבד פסיק רישיה, והוא הבין בגמרא שהאיסור הוא משום פסיק רישיה, אבל ראיית הראב"ה מבוססת על שיטת רש"י, אך הרמב"ן במלחמות כתב שבפינוי אוצר אין פעולת כיבוד כלל, וממילא לא שייך עשיית גומות. ולכן פירש רש"י שיש חשש שמא יראה את גומות הקרקע ויבוא להשוואת גומות [ובעיקר דברי הרמב"ן עיין מה שנתבאר במקום אחר]. ובדברי הראב"ה יש לתמוה הרבה שהוא פירש שיש פסיק רישיה, אך בכל זאת רש"י נמנע מלומר שהאיסור משום פסיק רישיה, וכיסוד הראב"ה, שיש פסיק רישיה המותר. והדברים פלאיים, שרש"י כתב את הדברים לתירוץ ראשון בגמרא, שלפיו המשנה בדעת רבי יהודה [גבי מוקצה], והרי שיטת רבי יהודה היא שאין מתכוין אסור, וקל וחומר לפסיק רישיה המותר לרבי שמעון, שרבי יהודה אסור, וכמפורש בראב"ה, וצ"ע [ושמא הראב"ה יפרש שרש"י פירש כבר בתחילת

(א). כן כתבו הריטב"א והאור זרוע הביא דבריהם גם בבואור הלכה סי' של"ו, וכן מתבאר מדבר הרמב"ם בתחילת הלכות שבת שהביא ההליכה על גבי עשבים באינו פסיק רישיה.

הסוגיא שהוזכר איסור פינוי אוצר, ביאור שיספיק אף להמשך הסוגיא אליבא דרבי שמעון]. אמנם, למהלך הרמב"ן יש לומר שאין לאסור אפילו לרבי יהודה, כי אין כאן אפילו חשש השוואת גומות, כדי לאסור משום אין מתכוין.

ושוב ראיתי תוספת דברים בראב"ה בהלכות יום טוב (חלק ג - סימן תשס"א), שכתב שכיבוד אינו פסיק רישיה של השוואת גומות וזה לשונו: ומיהו פסיק רישיה לא הוי, מדאיבעיא לקמן פרק משילין גבי יום טוב מאי, וקאי אהאי ובלבד שלא יגמור את האוצר, ואילו הוה פסיק רישיה, לא הוה מיבעיא ליה ביום טוב מאי. וגם הלשון מוכיח דקאמר דילמא אתי לאשווי גומות. ותדע דהא שמואל סבירא ליה בדבר שאינו מתכוין כרבי שמעון, כדאיתא בפרק כירה, ואסקינן בפרק המצניע והאידנא דסבירא לן כרבי שמעון דלכתחלה שרי, ופירש רבינו חננאל בין אכיבוד ובין אריבון, ובפרק בתרא דערובין הלכה שרשי גבוהים והשתא דקיימא לן כרבי שמעון כוליהו שריין, ומדקאמר לה סתמא שמע מינה דהילכתא כוותיה, ושמואל גופיה מוקי למתניתין דריש פרק מפנין שלא יגמור האוצר כרבי שמעון, אלא שמע מינה דחיישינן דלמא חזו גומא ומשוי ליה לתקן האוצר, וכן משמע התם מפירוש רש"י, ע"כ. והנה הוסיף ראיות שאין פסיק רישיה של עשיית גומות בפינוי האוצר, ממה שהגמרא דנה גבי פינוי אוצר ביום טוב, ואם אסור משום פסיק רישיה, אין מקום לחלק בין שבת ליום טוב, ועוד מלשון הגמרא דילמא אתי לאשווי גומות, ועוד הוכיח הראב"ה ממה שהדבר אסור לרבי שמעון ואם אסור משום פסיק רישיה היה צריך להיות מותר לרבי שמעון. דברי ראב"ה אלו מבוססים על מסקנתו בכלל הראשון בסי' קצ"ד, שיש פסיק רישיה המותר לרבי שמעון, וגם פסיק רישיה שלא אשווי גומות היה אמור להיות מותר.

ד. הראיה מרוק דורסו לפי תומו, לדעת הרמב"ם (הלכות שבת פרק כ"א הלכה ב') אין כאן פסיק רישיה של גומות, ולראשונים אחרים התירו פסיק רישיה באיסור דרבנן משום מיאוס, והתירו דווקא לפי תומו, ודבר זה היה דחוק לראב"ה.

ה. הראיה מזילוף יין על גבי אישים, היא ראית הערוך לשיטתו שפסיק רישיה דלא ניחא מותר, אך הראב"ה לא סבירא ליה סברת הערוך, ועוד שהוא הוכיח מדברי רש"י, שפירש להדיא שיסוד ההיתר הוא מחמת שהאדם יכול לעשות באופן שלא יהיה פסיק רישיה, על ידי טיפות דקות. ובפשוטו מפורש בדברי רש"י אלו יסוד הראב"ה, וכן כתב במרכבת המשנה פרק א' משבת, אחר שכתב מעצמו את יסוד הראב"ה, והביא כן גם משלטי הגיבורים, כתב שכן מפורש ברש"י לגבי זילוף. אך באבן האזל (הלכות מעשה הקרבנות פרק ב', בהשמשות ומילואים במכתב לרבי שלמה זלמן אויערבך) פירש את דברי רש"י בעניין אחר, שכוונתו שאין ידוע איך יפול מעשה הזילוף, אם בטיפות דקות או גסות, וממילא אין זה פסיק רישיה [וכן משמע לבאר בדברי רש"י, כי לדברי ראב"ה ומרכבת המשנה, למה נמנע רש"י לבאר גדרי פסיק רישיה שהוזכר בכל התלמוד, עד עניין זילוף על גבי אישים. ואם יסוד זה פשוט הוא לכל יודע כללי פסיק רישיה, מה הוקשה לרש"י, ולא משמע שבא רש"י לחדש הבנה בפסיק רישיה, רק לבאר למה אין כאן פסיק רישיה]. וכן הבין החתם סופר (בשו"ת חלק א אורח חיים סימן קמ"ח) בפשיטות בדברי רש"י, ונידונו בשפיכת מים רותחים לתוך צוננים, וכתב שבדרך כלל אין כאן פעולת בישול, ושוב כתב שגם

אם ישפוך הרבה, שוודאי מבשל ברגע השפיקה, אין לחוש. וזה לשונו: והשתא אפילו אירע שישפוך שפיקה מרובה, לא הוה פסיק רישא דבר שאין מתכוון, כן משמע שכתב רש"י זבחי צ"א ע"ב ד"ה הא ר"ש, ע"כ. ודימה הדבר לדברי רש"י גבי זילוף, כיון שאין מעשה השפיקה מוכרח אם מעט אם רב, ממילא אין כאן פעולה של פסיק רישיה, וכמו גבי זילוף שאין וודאות שיהיה זילוף מרובה. ובמ"א סי' שט"ז ס"ק י"א הביא את דברי השלטי הגיבורים ליישב דעת הרשב"א בצידה, ונמצא לדבריו שמסכים הרשב"א ליסוד הראב"ה. אך זה לא יתכן שבכל המקומות שדיבר הרשב"א בעניין פסיק רישיה, ואף גבי זילוף יין על גבי אישים, לא העלה סברא זו, ודברי הרשב"א בצידה אינם עניין ליסוד זה.

ו. גבי הראיה מתיקון ענבי הדס, כבר דחאו הראב"ה עצמו, שאם אין לו צורך בהדס, אין כאן תיקון כלל. וזה לשון הראב"ה: מיהו זה יש לדחות, כיון דאית ליה אחריתא לא הוי [מתקן] מנא, ע"כ. וראיתי למי שכתב שדחיית הראב"ה מליקוט ענבי הדס אינה רק דחייה בעלמא, אלא מוכרח לומר כן לדעת הראב"ה, שבישוב הראב"ה בכלל הראשון לבאר את פסיק רישיה המותר לא נתבאר שום הסבר למה ליקוט ענבי הדס הוא פסיק רישיה המותר, ועל כרחך שהראב"ה סמך על דחייתו שאין ליקוט ענבי הדס עניין לפסיק רישיה של מלאכה כלל. ודבר זה, לא יתכן כי הראב"ה כתב מפורשות, אחרי הסבירו מקצת מהראיות איך הן מיושבות לפי הכלל הראשון, וכתב בזה הלשון: וכן יש לפרש כולו בענין זה, ע"כ. וברור שאף ליקוט ענבי הדס בכלל. אך באמת יש לדון איך תדחה הראיה מליקוט ענבי הדס, על פי כללו של הראב"ה. ויש לומר שאפשר ללקוט את ענבי ההדס בשינוי על ידי ליקוטם בפיו וכדומה, וכמו שכתב הראב"ה לגבי גזית שער שחור של פרה אדומה. אך כל זה תלוי במה שנתבאר לעיל באורך בדעת הראב"ה האם יכול להעשות חפצו על ידי מלאכה דרבנן נחשב ליכול להיעשות חפצו בעניין אחר או לא. ובאמת שאינו מובן הצד שיכול להיעשות חפצו על ידי איסור דרבנן חשוב יכול להיעשות חפצו, וצריך תלמוד, ובראב"ה הלכות לולב (תרס"ז) פירש רק את הביאור שכתב בדחייתו וזה לשונו: בדאית ליה הושענא יתירה, שאז אינו חשוב כלל, כי מה שנחשב כלי היינו רק משום שתיקון הוא אצל מצוה, ועכשיו שאינו צריך לו אינו כלל, ולא דמי לכלי גמור שיתחייב עליו בין צריך לו ובין אין צריך לו, ע"כ.

ז. זו ראיה חזקה ואכן, רק על ראיה זו בלבד כתב הראב"ה שהיא ראיה ברורה, והתוספות בבכורות מחמת קושי זה פירשו הסוגיא בענין אחר, ויש יישוב גם לרבי אברהם בן הרמב"ם בתשובתו לרבי דניאל הבבלי.

ח. מנתינת מים לכלי אף שיש פסיק רישיה של צירוף, יש ראשונים שכתבו (רמב"ן שבת קי"א ע"א²) שזו ראית הערוך לדעתו שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר. ודחיית ראיה זו, יש ראשונים שחלקו על הנחת הערוך והראב"ה שזה פסיק רישיה, והראב"ד סבר שסוגיא זו נשנית קודם ששמע אביי לכלל שמודה רבי שמעון בפסיק רישיה, ועיין עוד לעיל [ומה שכתב הראב"ה בביאור היתר פסיק רישיה בצירוף בזה הלשון: דיתכן שיעשה חפצו בלא צירוף, שדרך

(ב) אמנם הרמב"ן התייחס לצירוף שהוזכר בסוגיא ביומא ל"ד ע"ב אבל הדברים שווים לצירוף שהוזכר בשבת מ"א ע"ב.

המצרפים במעט מעט לכבות, הלכך אפילו מכוון שרי, ע"כ. אין ביאור דבריו שיש כוונת צירוף, שאם מתכוין, זו מלאכה גמורה, אלא ביאורו מכוין לעשות שיעור צירוף בוודאי מותר].



הערות וקושיות – אורח חיים

בעניין תפילת תשלומין בקטן – הרב אהרן הכהן פרידמן

בעלון של חידושי הגר"א גניחובסקי זצ"ל (פרשת וארא תש"פ) כתב: "הנה קיימא לן דמי שלא התפלל באונס או בשוגג, יש לו תשלומין בתפילה הבאה. ואם היה מזיד אין לו תשלומין. ונראה פשוט דגם קטן שהגיע לחינוך ולא התפלל תפילה אחת בשוגג, ישלים בתפילה שלאחריה. אלא יש לעיין מהו בקטן שלא התפלל במזיד האם יש לו תשלומין. צדדי הספק, מי נימא דאיכא תשלומין, דהרי מזיד של קטן חשיבא שוגג, דמהאי טעמא אשת איש קטנה שזינתה במזיד מותרת לבעלה דפיתוי קטנה הוה אונס. או דלמא ליכא תשלומין, וכן נראה בפשוט, דהרי באופן זה בגדלות יהא פטור, דהרי גדול שלא התפלל במזיד אין לו תשלומין, אם כן אין בזה חינוך".

ויש לדון במה שכותב, שכיון שבגדול כה"ג אין תשלומין אז ל"ש חינוך, שיש לומר שנכון שבגדול במזיד אין תשלומין, אבל אם אנחנו קובעים שמזיד אצל קטן הוה שוגג, א"כ אי"ז מזיד אלא שוגג, ובשוגג יש בגדול תשלומין. דהיינו, הרי ההגדרה של שוגג או מזיד קשורה למחשבותיו ולבו של אדם, ואם אנו קובעים שאצל קטן המעשה של מזיד הוא כשוגג, אז אין זה מזיד אלא שוגג.

עוד יש לדון, שגם אם נאמר שמדין חינוך לא יהיה כאן חיוב תשלומין, ובאמת לא יהיה חייב להשלים, עדיין י"ל שיוכל להשלים אם ירצה. שלגבי קיום מצוות אצל קטן, יש שני חלקים – האחד שיש חיוב משום חינוך, ומצד החיוב אכן חיובו הוא רק מדין חינוך, אבל יש חלק נוסף, והוא שגם אם אין שם חיוב יכול הוא לקיים המצוות. וכמו שאשה שלא חייבת במצוות שהזמן גרמא, אבל היא יכולה לקיים אותן, ויש שם של מצוה על מעשיה, כמו כן בקטן, גם אם הוא אינו חייב, בכל זאת הוא יכול לקיים ויש שם של מצוה על מעשהו. וא"כ, אף אם מדין חינוך לא נחייב אותו בתשלומין, אבל י"ל דנאמר כיון שאין זה מוגדר אצלו כמזיד, אלא כשוגג, אז הוא יוכל להשלים, כדי לקיים את מצוות התפילה דרך התשלומין.



גניזה לספר קודש בכתב ברייל – הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי בדין ספר קודש שנכתב בכתב ברייל (לעוורים) – האם הוא טעון גניזה, או שמותר לזורקו לאשפה.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



ברכת שהחיינו על פרי חדש לאחר שכבר שתה מהמיץ שלו - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי האם יש לברך על פרי חדש ברכת שהחיינו אחר שהוא כבר שתה מיץ מאותו פרי.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



אוצר יורה דעה

◆ הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל ◆

הרב רועי הכהן זק

הפרשת ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה בחו"ל*

פרק ראשון - חו"ל

א. דברי רבותינו התנאים

הלכות ודיני זרוע לחיים וקיבה (להלן: זלו"ק) וראשית הגז נדונים בפרקים העשירי והאחד עשר של מסכת חולין, בהתאמה. המשניות הפותחות את הפרקים גורסות: "הזרוע והלחיים והקיבה נוהגין בארץ ובחוצה לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית" "ראשית הגז נוהג בארץ ובחוצה לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית".

במסכת חולין קלו ע"א, במסגרת סוגיה ארוכה הדנה בשיטתו של רבי אלעאי, הפוטרת את בהמת השותפים מראשית הגז¹ מובאת ברייתא, כדלקמן: "ר' אילע' אומ' מתנות אינן נוהגות אלא בארץ וכן היה ר' אילע' אומ' ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ"².



ב. דברי רבותינו האמוראים

אין בתלמודים כל מעשה המעיד על נתינה בפועל של ראשית הגז בבבל³, בניגוד לזלו"ק,

(* מאמר ראשון בסדרה. מאמר זה מבוסס על עבודתי, השתלשלות החיוב החל בחוץ לארץ בהפרשת ראשית הגז, והזרוע הלחיים והקיבה, בר-אילן, התשס"ה (בהנחיית הרב יוסף וולף). במהלך השנים הרבות שחלפו מאז כתיבת הדברים, לא פרסמתי אותם ברבים, שכן נוכחתי לדעת שכללתי בעבודתי זו גם סברות מוטעות ומהלכים חסרי בסיס, יחד עם דברים נכונים (ב"ה). כעת, החלטתי בס"ד לזקק את הדברים לסדרת מאמרים, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיהיו הדברים לע"נ א"מ ר' אלחנן בן ר' איסר הכהן זק"ל, שנלב"ע בל' במרחשוון התשע"ט.

א). בתוספתא חולין פרק י' הלכה ד', מובאות שתי הלכות בשם רבי אלעאי הפוטרות מראשית הגז במקרים מסוימים (הלוקח מבעל הבית, ו"אין ראשית אלא שיש אחריה אחרת"). רבי אלעאי בדרך כלל מוסר מסורות בשם רבי אליעזר בן הורקנוס, וחכמים אחרים בדור יבנה, וההלכות היחידות אותן הוא מוסר בשמו שלו הנן אלו העוסקות בראשית הגז, כפי שניתן להיווכח מקובצו של הרב ישראל קונוביץ, מערכות תנאים בספרות התלמודית והמדרשית, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז-תשכ"ט, עמ' לח-מא. יצוין, כי השיטה הפוטרת את בהמת השותפין מראשית הגז מיוחסת בתוספתא לרבי עקיבא ולא לרבי אלעאי.

ב). זהו הנוסח בכ"י וטיקן 121 וכן הוא גם בכ"י מינכן 95 ובדפוס שונצינו רמ"ט, בשינויי כתיב קלים. על גרסה זו בברייתא, הכוללת זלו"ק וראשית הגז, מעידים גם הר"ח בפירושו על אתר, בעל יחוסי תנאים ואמוראים בערך "רב טבלא" (עמ' תעח), הרמב"ן בחידושו למסכת חולין על דף קלו ע"ב ד"ה "נהוג", ספר ההשלמה שם, פסקי הר"ד על אתר ור"מ המאירי בספרו מגן אבות (סוף העניין החמשה עשר). באשר לגרסת רש"י, ניתן, לכאורה, לדייק מדבריו בדף קלח ע"ב, ד"ה "לבד מראשית הגז לאפוקי מדרבי אלעאי" כי הוא לא גרס את נושא זלו"ק בברייתא, שכן הוא הסביר שם: "והא דנקט ראשית הגז משום דעלה א"ר אלעאי בהדיא כדאמר לעיל רבי אלעאי אומר ראשית הגז אינה נוהגת אלא בארץ". אולם, בתשובתו בעניין הפרשת זלו"ק בחו"ל (בה אדון בעז"ה במאמר המשך) ציטט רש"י את הברייתא ככוללת גם את נושא זלו"ק. יצוין, כי על דברי רש"י בפרק שילוח הקן הקשה בעל אור זרוע (הלכות מתנות כהונה, סימן תעט, עמ' 140): "ואיני מבין והא תרומיהו איתניהו בברייתא מתנות וראשית הגז", וכן הקשה הרמב"ן בחידושו למסכת חולין, על דף קלו ע"ב.

כמפורט להלן, ואף בניגוד לתרומות ומעשרות, שלגביהן קיימות עדויות במשנה ובתלמודים על הפרשתם בפועל בבבל, על אף שמדין המשנה אין הן נוהגים בחוץ לארץ.

השיטה הפוטרת בראשית הגז נזכרת במפורש בתלמוד הבבלי (חולין, קלח ע"ב), במחלוקתם של רבי אבין ורבי מיישא, שני אמוראים ארץ ישראלים בני הדור השלישי-רביעי¹: "...ר' אבין ורבי מיישא חד אמר כל היכא דתנן בארץ ובחוצה לארץ שלא לצורך לבר מראשית הגז לאפוקי מדר' אלעאי דאמ' אין ראשית הגז נוהג אלא בארץ". לכאורה, ניתן ללמוד ממקור זה כי השיטה הפוטרת היתה מוכרת רק לגבי ראשית הגז ולא לגבי זלז"ק, שכן אחרת היה לומר "לבר מראשית הגז ומן המתנות"!

נקודה זו אכן עולה בפירושי רבותינו הראשונים על אתר. רש"י בד"ה "לבר מראשית הגז לאפוקי מרבי אלעאי" הסביר: "וה"ה נמי במתנות נשנית לצורך דהא רבי אלעאי יליף מתנות מראשית הגז והא דנקט ראשית הגז משום דעלה א"ר אלעאי הדיא כדאמר לעיל רבי אלעאי אומר ראשית הגז אינה נוהגת אלא בארץ". וכן כתבו התוספות, שם, בד"ה "לבר מראשית הגז".

לעומת זאת, המהר"ם מרוטנבורג והרמב"ן ובית מדרשו הסיקו מכאן כי ההלכה או המנהג הוא כרבי אלעאי בראשית הגז בלבד ולא בזלז"ק, ולכן היה צורך לשלול את שיטתו, בעוד שבזלז"ק לא נהגו כמותו ולכן אין אפילו צורך לשלול את שיטתו². וכלשון המהר"ם: "מחשיב ליה תלמודא נמי שלא לצורך, דפשיטא דלית הלכתא כוותיה וליכא מאן דסבר כוותיה דלא מיסתבר טעמיה. אבל בראשית הגז לצורך הוא. ואע"ג דמסתבר טעמיה וקיימא לן כוותיה, בהא תנא דמתני' לא סבר כוותיה".

יצוין, כי הגאון רבי ש"ח קנייבסקי העיר: "וקשה. דעכ"פ ר"א אמר למילתי גם גבי מתנות ולמה לא אמר לאפוקי מר' אלעאי"³, ותירץ שאכן אמוראי סוגיית זו סברו שרבי אלעאי פטר רק מהפרשת ראשית הגז בחו"ל ולא מהפרשת זלז"ק.



ג. האידנא נהוג עלמא כר' אלעאי

ידוע הדבר כי אין בידינו תלמוד ירושלמי לסדר קדשים, ובכלל זה למסכת חולין. בשל כך, ראשית הגז וזלז"ק לא זכו לסוגיות בתלמוד הירושלמי, ואף אין בידינו התייחסות הלכתית כלשהי לחיוב החל בחוץ לארץ בהפרשת הזרוע הלחיים והקיבה. שונה המצב לגבי ראשית הגז. בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד), במסגרת הסוגיות על טבילת בעל קרי, מובאת מימרת האמורא רבי יעקב בר אחא: "ונהגין תמן כר' אלעי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאי הכרם וכרבי

ג). המעשה היחידי של נתינת ראשית הגז המופיע בתלמוד הבבלי (כתובות קה ע"ב) עוסק בתנא רבי ישמעאל בן אלישע, שהיה כידוע בן ארץ ישראל.

ד). אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 343 - 353 - 352. בכ"י וטיקן 121: "...ר' אבין ור' עקיבא..." ר' עקיבה הוא אמורא אי"י בן דורו של רבי מיישא (שם, עמ' 346).

ה). מהר"ם מרוטנבורג - תשובות, פסקים ומנהגים, חלק שני (מהדורת י"ז כהנא), סימן ז; חידושי הרמב"ן למסכת חולין, על דף קל"ו ע"ב.

ו). דרך אמונה על משנה תורה, ספר זרעים, הלכות בכורים, פרק ט, הלכה א, באור ההלכה ד"ה "בין בחו"ל".

יהודה בן בתירא בבעלי קריין". בדומה לכך, נאמר בתלמוד הבבלי (ברכות כב ע"א וחולין קלו ע"ב): "אמר רב נחמן בר יצחק האידנא נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת".

מה זמנו של המנהג עליו מעיד רב נחמן בר יצחק? ייתכן וניתן לקשר את התשובה לשאלה זו עם חילוף גירסה בתחילת המימרא: חלק מעדי הנוסח גורסים "האידנא נהוג עלמא" וחלק אינם גורסים את המלה "האידנא". ניתן היה להבין כי חילוף זה עניינו: האם רק "האידנא", כעת, מדובר במנהג העולם, ובעבר היה המנהג אחר, או שמדובר במנהג קדום. אולם, ניתן להבין כי אין חילוף גירסה זה מייצג הבדל במשמעות. כוונת הביטוי "האידנא נהוג עלמא" היא כי בזמן הזה, בדורותינו אנו, כך הוא המנהג, אך לא שבדור הזה נתחדש המנהג.

לעצם השאלה דבר קדמות המנהג, יש לציין כי המנהג בענין ראשית הגז הוזכר בכפיפה אחת עם שני נושאים אחרים – טבילת בעלי קריין וכלאי הכרם. בשני הנושאים האחרים קיימות ראיות כי אכן מדובר במנהגים חדשים יחסית, שקדמו אמנם לרב נחמן בר יצחק, אך התחדשו, כנראה, רק בימי האמוראים^(ז). וניתן אולי ללמוד מכך כי הוא הדין לענין ראשית הגז. מאידך גיסא, אין בתלמוד הבבלי כל מעשה, מתקופה כלשהי, המתאר הפרשת ונתינת ראשית הגז בבבל, כאמור^(ח). זאת, בניגוד לטבילת בעלי קריין וכלאי הכרם. ייתכן שעובדה זו מלמדת כי ראשית הגז לא נהגה בבבל מדורות קדומים.

(ז). חולין: דפוס שונצינו רמ"ט ועדי הנוסח העקיפים הבאים: תשובות רב נטרנאי גאון, חלק יו"ד סימן רעד, הר"ח והר"ף לחולין על אתר, יחסי תנאים ואמוראים ערך "רב טבלא, עמ' תעח, ראב"ה על מסכת חולין סימן אלף וקכ"ה (עמ' קנד), פסקי הר"ד לחולין על אתר, שבלי הלקט סימן מב בשם "תשובת הגאונים" (עמ' קמו) ותורת הבית הארוך לרשב"א (בית ג שער ב, עמ' ט).

(ח). חולין: כ"י וטיקן 121, כ"י מינכן 95. ברכות: כ"י אוקספורד 366 (366), OPP, ADD. FOL. 23, פירנצה 97-III, דפוס שונצינו רמ"ד. עדי נוסח עקיפים: הלכות גדולות, הלכות קריאת שמע, תשובות רב נטרנאי גאון, חלק או"ח סימן כא, שו"ת מן השמים סימן יח, ספר ההשלמה לחולין על אתר, שבלי הלקט סימן מב בציטוט תשובת ר"י הזקן (עמ' קמה), תשובת המהר"ם מרוטנבורג (שצוינה בהערה לעיל), וחידושי הרמב"ן, הרשב"א (בניגוד לגרסה שבתורת הבית הארוך!) והר"ן לחולין על אתר. יצוין עוד, כי בהלכות גדולות (מהדורות הילדסיימר, כרך א, עמ' 39-40) נאמר, אחרי ציטוט לשון התלמוד בעניין הלכה מהלכות טבילת בעל קרי "והאידנא דנהיג עלמא כתלתא סאבי קרי לכתחילה".

(ט). יצוין, כי עדי נוסח חשובים תומכים בגרסת "האידנא נהוג עלמא", ובראשם הר"ח והר"ף.

(י). שהרי כל המנהגים כבר הוזכרו ע"י רבי יעקב בר אחא, שקדם לרב נחמן בר יצחק ביותר מדור.

(יא). התוספות במסכת חולין, דף קלו ע"ב, ד"ה "כרבי אלעאי" מציינים, תוך הפניה לסוגית הבבלי בברכות כב ע"א וע"ב, כי הן ההלכה בעניין כלאים והן זו בעניין אי טבילת בעלי קריין לא הייתה נחלת כלל האמוראים מתחילה שהרי אמוראים רבים הורו לטבול. לגבי כלאים, נאמר בסוגית הבבלי קידושין, לט ע"א, מפי רב ענן, כי "קיימא לן כרבי יאשיה". אם כן כבר רב ענן, בן הדור השני לאמוראי בבלי, פסק כרבי יאשיה הלכה למעשה, [על-פי הנוסח שבספר אבן העזר לראב"ן, סימן נג, עמ' 45, בספר יחסי תנאים ואמוראים, עמ' תעח (ערך רב טבלא), ובתשובות ופסקים של חכמי אשכנז וצרפת, סימן פה, ליד הערה 5] הדובר הוא רב נחמן, הצעיר מעט מרב ענן. אולם, כפי שציין הר"י הזקן בתשובתו בעניין כלאים (שבלי הלקט, עמ' קמה-קמו), היו אמוראים שלא פסקו כרבי יאשיה, כמבואר בבבלי, שבת, קלט ע"א. בעקבות תשובת הר"י, כתב הרא"ש (פסקי הרא"ש למסכת חולין, פרק ראשית הגז, סימן א), כי זו הסיבה לשימוש במונח "האידנא", שהמנהג בשלושת הלכות אלו השתנה בדורו של רב נחמן בר יצחק.

(יב). כפי שכבר העיר המהר"ם מרוטנבורג (בתשובתו שצוינה לעיל, בעמ' י"א).

האם היה מנהג זה מקובל על החכמים או שמא הסכימו החכמים למנהג בשתיקה מחוסר יכולת לבטלו? מלבד העובדה, שנזכרה לעיל, שלא מצאנו כי חכמים עצמם הפרישו ראשית הגז בבבל, הרי שבדיקה במקורות האחרים בהם מופיע הביטוי "האידינא נהוג עלמא" או "נהוג עלמא"^(י) מראה כי מדובר בהם על מנהגים המקובלים על החכמים^(י), ולפיכך, נראה כי כן הוא גם בסוגייתנו. יתר על כן, בנושא כלאיים, הנזכר יחד עם ראשית הגז במימרת רב נחמן, קיימות עדויות ברורות בתלמוד כי חכמים פסקו כרבי יאשיה^(י), ויש בכריכת המנהג בראשית הגז יחד עם המנהג בכלאיים משום חיזוק להנחה כי חכמים קבלו גם את המנהג בראשית הגז.



ד. זרוע לחיים וקיבה

לעומת זאת, מהתלמוד הבבלי עולה ברורות כי החיוב בהפרשת זלו"ק חל בבבל במלוא תוקפו בתקופת האמוראים, כפי שמעידים המעשים המובאים בבבלי לגבי אמוראים שהפרישו ונתנו זלו"ק^(י). יתר על כן, מסופר על אמוראים רבים שנידו או הורו לנדות שוחט שלא הפריש זלו"ק, אפילו הוא כהן^(י). אמנם, קיימות שתי עדויות בתלמוד עצמו כי לא הכל הקפידו על הפרשת זלו"ק: רבה בר רב שילא העיד כי הכהנים שבין שוחטי העיר הוצל נמצאים בנידוי זה עשרים ושתיים שנה מפני שלא הפרישו זלו"ק^(י). ניתן להסיק מהלשון הגורפת כי אי הפרשת זלו"ק לא היתה מצומצמת לשוחט כהן אחד או שניים אלא כללה את כל שוחטי הכהנים של עיר חשובה זו, או, למצער, את רובם^(י). השערה מסתברת היא כי מצב זה לא יכול היה להתמיד אילולי הסכימו לכך רבים מבני העיר הוצל, לפחות בשתיקה.

מכל מקום, מרובם של המקורות בתלמוד הבבלי, שהובאו לעיל, נראה כי המנהג בפועל בנושא זלו"ק תאם ברוב המקומות את ההלכה המחייבת, מסקנה המתחזקת מהעובדה שבתלמוד הבבלי נקראות זלו"ק תמיד "המתנות", שימוש לשוני שיש בו להעיד על שכיחותן.



(י). תלמוד בבלי: ברכות נ ע"א, מגילה לא ע"א (אביי) וע"ב (אביי), מועד קטן כז ע"ב (רב פפא) (ומקבילה בכתובות ח ע"ב) מנחות לב ע"א.

(יד). במגילה (לא ע"א וע"ב) מציג כך אביי את מנהג בבל לעניין קריאה בתורה והפטרה בחג הפסח ובתשעה באב.

(טו). קידושין לט ע"ב, ויעוין בהרחבה בתשובות הגאונים והראשונים שצוטטו בשבלי הלסט סימן מב.

(טז). עולא, רב כהנא, רב פפא, רב יימר, רב אידי בר אבין, אביי (חולין קל"א ע"ב-קל"ג ע"א); רב חסדא (שבת י ע"ב)

(יז). רב נחמן, רב חסדא, רבה בר רב שילא, רבא ורב נחמן בר יצחק (חולין קלב ע"ב).

(יח). מתילית הנידוי במימרת רב חסדא, שם, העוסקת בשוחטים כהנים, ברור שמדובר דווקא בשוחטים כהנים, וניתן לדייק ששאר שוחטי הוצל הפרישו זלו"ק כדין. עם זאת, יצוין, שבעל אור זרוע (הלכות מתנות כהונה, סימן תעט, עמ' 139) גרס גרסה יחידאית בדברי רב חסדא "האי טבחא", כך שהנידוי חל על כל שוחט, וגם דברי רבא בר רב שילא ילמדנו גם על שוחטי הוצל שאינם כהנים.

(יט). ואין זה מסתבר לטעון שהכהנים היו מיעוט מבוטל בין השוחטים שהרי הלשון הגורפת "הני טבחי דהוצל" אינה תואמת פירוש מעין זה.

פרק שני - הגאונים וחכמי צפון אפריקה וספרד

א. ראשית הגז

על-פי המקורות ההלכתיים הנמצאים בידינו מתקופת הגאונים, לא הפרישו ראשית הגז בבבל במשך תקופה זו. זאת, לא רק בניגוד לזל"ק אלא אף בניגוד לתרומות ומעשרות^(א). ראשית הגז אינה נזכרת בשאלות, בהלכות פסוקות ובהלכות גדולות^(ב). באשר להלכות גדולות, ניתן לשער כי לאור אופיו המקיף של ספר זה כספר פסיקה הלכה למעשה השמטה זו מעידה על אי חלוקתה של ראשית הגז^(ג). יתר על כן, המימרא "נהוג עלמא..." הובאה, כלשונה ובמלואה, בספר הלכות גדולות, במסגרת הדיון בענין טבילת בעל קרי^(ד).

כמו כן, בתשובה בענין טבילת בעל קרי כתב רב נטרונאי גאון: "בעל קרי אין צריך טבילה לא לתפילות ולא לכרכות ולא לדברי תורה, אלא רוחצין יפה יפה ועוסקין בדברי תורה, דקים לן כרב נחמן בר יצחק דאמר נהוג עלמא כתלת סבי, כרבי אלעא בראשית הגז, דאמר אינו נוהג אלא בארץ ישראל, וכו' יאשיה בכלאים וכו' יהודה בן בתירא..."^(ה) לשונה ההחלטית של התשובה והשימוש במונח "קים לן" מלמדים על כך שמימרת רב נחמן בר יצחק נקבעה כפסק הלכה ולא כתיאור מנהג בלבד. מסקנה זו עולה גם מתורף תשובתו של רב נטרונאי בענין כלאים: "והילכתא כר' יאשיה דאמר רב נחמן בר יצחק האידינא נהוג..."^(ו). באשר למנהג בפועל, ניתן לשער כי עצם השתיקה בנושא ראשית הגז מלמדת כי מתנה זו גם לא נהגה בפועל.



ב. זרוע לחיים וקיבה

לנושא זל"ק מוקדשת שאילתא קצרה אחת בספר השאלות, העוסקת בעיקרה בהיתר נתינת זל"ק לבת כהן^(א). הלכה נוספת בנושא זל"ק^(ב) מוזכרת במסגרת שאילתא העוסקת בנושא חיובו של השוחט לבדוק את סכיניו לפני השחיטה ומעמדו ההלכתי של שוחט שסרח^(ג).

כ. שאילתא קכה (מהדורת מירסקי, כרך ה, עמ' רמ-רמג). השאלתא עוסקת בזכאות לאכילת תרומה ובהבדלים בין תרומת ארץ ישראל לתרומת חוץ לארץ. לעומת זאת, רב נטרונאי גאון בתשובה (מהדורת י' ברודי, יו"ד, סי' רפ"א, עמ' 421-423) כותב (בעמ' 421): "בודאי לא נהגא תרומה בזמן הזה, וליכא מצות הפרשת תרומה בחוצה לארץ..." את כל העדויות בתלמוד על אמוראים שהפרישו תרומות ומעשרות מסביר רנ"ג כחומרה בלבד.

כא. מלבד מאשר במסגרת של רשימת 24 מתנות כהונה, המובאת בספר הלכות גדולות (מהדורת הילדסיימר, ירושלים, כרך ג, עמ' 279-287) עם פירוש מקיף של רב חנינאי.

כב. כפי שכתב י' ברודי: "ובנוגע לשאלה אם ניתן ללמוד על אי קיום דין ראשית הגז מן השתיקה, אני סבור שבדו"א אין ללמוד על כך מן השאלות (שאינו אוסף שיטתי כלל) ולא מה"פ שחסרים בו תחומים לא מעטים שבדו"א נהגו להלכה. ייתכן שלימוד מן השתיקה מסתבר יותר בנוגע לה"ג" [מתוך מכתבו אלי (בדואר אלקטרוני) מתאריך י"ח טבת, התשס"ד].

כג. הלכות גדולות (מהדורת הילדסיימר, כרך א, עמ' 16-17 ו-39-40).

כד. תשובות רב נטרונאי גאון (מהדורת ברודי) - או"ח סימן כא, עמ' 126-128.

כה. תשובות רב נטרונאי גאון (מהדורת ברודי) - יו"ד סימן רעד, עמ' 412-413.

כו. שאילתא קסט, מהדורת רש"ק מירסקי, כרך ה, עמ' ל-לא. יצוין, כי בתחילת השאלתא, לאחר ציון עצם חיוב נתינת זל"ק, ולפני הצגת השאלה בדבר בת כהן, מובאות שתי מימרות של רבי יוחנן "אסור לאכול מבהמה שלא הורמו

רצף הלכות בנושא זלו"ק מופיע בספר הלכות פסוקות, במסגרת הלכות בכורות^ט, ובהלכות גדולות בפרק "הלכות כיסוי הדם"^י. בהלכות פסוקות וגדולות מובאות הלכות בנושא זה מן התלמוד כלשונן.

בנוסף, בהלכות פסוקות מובאות שתי הלכות נוספות, כדלקמן: "והיכא דקא שחיט במאתא דלא אית בה כהן שקיל דמי מתנות ומשדר להו להיכא דאיכא כהן, ואם איכא איתא כהנתא אכלא מתנות דכי אתא עולא והיכא דהוה נקיט מתנות אי דמי... דתניא... מתנות ואיתוד מיניה לא מיחייב לשלומי לכהן, דאמ' רב חיסדא..."

מתנותיה "ו" – כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבלים". מיד לאחר מכן נאמר "ולית הלכתא כוותיה". אולם, כפי שמעיר רש"ק מירסקי על אתר, מילים אלו, המופיעות בעדי הנוסח של התלמוד, אינן מופיעות אלא בדפוס ראשון של השאלות ובשנים מכתבי היד (וטיקן וששון) על הגליון. ברודי, בספרו לתולדות נוסח השאלות, עמ' 104, הראה כי כ"י אלו של השאלות משופעים בהגהות על הגליון על-פי נוסח ממשפחת הדפוס הראשון, כך שגלינותיהם אינם עדי נוסח עצמאיים. באשר לנוסח דפוס ראשון, כתב ברודי, שם, עמ' 108, כי יש בו קריאות ייחודיות רבות שאינן מקוריות. לאור עובדות אלו, נראה בעליל כי המלים "ולית הלכתא כוותיה" אינן חלק מהנוסח המקורי של השאלות. אם כן, הבאת שתי המימרות הנ"ל משמעה שהן נפסקו כהלכה מחייבת בשאלתא זו!
(כז). שוחט שמכר בהמה, על מתנותיה, לישראל, על הכהן לתבוע את השוחט.

(כח). שאלתא קמב (מהדורת מירסקי, כך ה, עמ' לד). אמנם, רש"ק מירסקי, בהערותיו על אתר, מעיר כי הפסקה העוסקת בזלו"ק אינה מופיעה בארבעה מכתבי היד של השאלות (אוקספורד 70, Opp, וטיקן, אוקספורד 343, Hunt, ופפד"מ 147⁸ hebr.). אולם, כבר הראה ברודי, לתולדות, עמ' 68-69 כי ארבעת כתבי יד אלו מהווים משפחה אחת, שדרכה לסטות מהנוסח המקורי של השאלות. יצוין, כי חמשת השורות העוסקות בזלו"ק בשאלתא זו, מופיעות גם כשאלתא נפרדת בדפוס ראשון של השאלות (שאלתא קג במהדורת מירסקי, כך ד' עמ' קח). רש"ק מירסקי מעיר, בהערותיו על אתר, כי שאלתא מוכפלת זו אינה מופיעה בכתבי היד, ואף לא אצל מפרשי השאלות שלפני הדפוס. ברודי, לתולדות, עמ' 87 ו-93, מעיר כי שאלתא קג מופיעה רק בדפוס ראשון ובכתב-יד לנינגרד, הקרוב לו מאוד, ואינה שאלתא של ממש.

(כט). הלכות פסוקות (מהדורת חברת אהבת שלום) עמ' קנ-קנב.

(ל). הלכות גדולות (מהדורת רע"ז הילדסימר), כך ג, עמ' 239-241. רע"ז הילדסימר העיר, במבוא לכרך זה, עמ' יט, כי הכותרות נוסחו ע"י מעתיקי השונים של ספר ה"ג, וכי כותרות רבות קשורות רק לחלק מההלכות המופיעות בפרק. לגבי "הלכות כיסוי הדם", העיר רע"ז^ה כי זהו אחרון הפרקים בה"ג המבוסס על פרק ממסכת חולין ולכן נספחו לו ההלכות מתוך הפרקים הבאים אחריו במסכת זו. השוואת רצף ההלכות בעניין זלו"ק ה"ג מול זה שבה"פ מלמדת שאין אפילו הלכה אחת מבין ההלכות שהובאו בה"פ שהובאה בקבוצת ההלכות הראשונה שבה"ג. קבוצת ההלכות הראשונה בה"ג היא: המשנה "השוחט לכהן ולנכרי פטור מן המתנות", דיוקו של רבא "זאת אומרת הדין עם הטבח", מימרת רבא על חיובו של כהן שוחט להפריש זלו"ק, מימרת רב חסדא כי כהן שוחט שאינו עושה כן יהא בנידוי, שתי המימרות של רב יוחנן בדבר בהמה שלא הורמו מתנותיה, והקביעה "ולית הלכתא כוותיה". לעומת זאת, קבוצת ההלכות השניה בה"ג זהה לחלוטין לרצף ההלכות שהובאו בה"פ. רע"ז הילדסימר בהערותיו על אתר (עמ' 241 הערה 10) מציין לקטע גניזה אוקספורד 2834.14 שבו הפסקה "מפני דרכי שלום" מובאת מיד אחרי הלכות שילוח הקן, ומעיר כי זהו סידור הגיוני יותר מזה שבכתבי היד שבבסיס מהדורתו. כמו כן, הוא מפנה למאמר של י"נ אפשטיין (פורסם בגרמנית בשנת 1917. ולאחר מכן תורגם לעברית). קטע הגניזה מובא במלואו אצל דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 94-95. הערה 127. בקטע הגניזה מופיעה קבוצת ההלכות הראשונה בעניין זלו"ק, דיני שילוח הקן, הברייתא "מפני דרכי שלום", ומיד לאחר מכן "סליק סדר קדשים הל' פסו" וקבוצת ההלכות השניה בעניין זלו"ק אינה מופיעה, אפוא, כלל ועיקר! להסבר ממצא זה מביא דנציג, שם, עמ' 96, את תמצית דברי אפשטיין במאמרו, שכל ההלכות המופיעות בקטע הגניזה אינן מקוריות בה"ג, והן בגדר של "תוספתא" לפרק זה. עולה, אפוא, כי בעל ה"ג בחר להשמיט את כל ההלכות בעניין זלו"ק המובאות בה"פ מן התלמוד ולהביא הלכות אחרות מן התלמוד תחתיהן. בהקשר זה, ייתכן ויש חשיבות לעובדה שדין

הלכות אלו אינן מופיעות כלשונן בתלמוד, אם כי הן עולות במישרין מתוך המקורות הצמודים להן. לשונן הארמית של ההלכות, ופתיחתן במונח "והיכא ד..." ודרך הצמדתה לברייתא, מלמדים על היותן הלכות מקובלות שהיו ידועות בניסוחן זה בתקופת הגאונים, ונראה כי בעל הלכות פסוקות שילב אותן, כמו גם הלכות מקובלות ומנוסחות אחרות, בספרו. מהלכות אלו, כמו גם מלשון הקישור בין ההלכה הראשונה להלכה בדבר בת כהן, ניתן לשער כי השאלה הראשונה, מה לעשות במקום בו אין כהנים, התעוררה, הלכה למעשה, ביישובים קטנים בהם לא התגוררו כהנים. השאלה השנייה, אובדן זלו"ק או דמיהם, אף היא היתה מעשית במקרה בו העבירן השוחט ממקומו למקום בו היו כהנים.

לאור מטרתם של ספרי הלכות פסוקות וגדולות לפסוק הלכה למעשה, נראה בעליל כי הבאתן של הלכות זלו"ק נובעת מעמדה הלכתית כי אכן חל חיוב להפריש זלו"ק. וכפי שכתב רבינו יהודה ברבי קלונימוס: "ובדקתי בשאלת' דרב אחאי ובה"ג ולא מצא 'שפטרו בחוצ' לארץ מן המתנות אלא מחיב"^(א).

בתשובת גאון^(ב), המיוחסת לרב נטרונאי גאון או לרב פלטוי גאון^(ג), נדון מקרה בו השוחטים בעיר מסוימת לא הפרישו זלו"ק^(ד). הגאון פסק במפורש כי קיים חיוב להפריש זלו"ק בחוץ לארץ^(ה), והציע כי הכהנים יזכו את הזלו"ק לעניי העיר, שיוכלו לתבוע את השוחטים לדין^(ו). הגאון הוסיף, כי אם השוחטים ימשיכו גם אז במריים, יש לנדותם, כדין התלמוד. פסיקה דומה מופיעה גם בתשובה המיוחסת לרב מתתיה או לרב האי גאון: "כל טבח שאינו נותן מתנה לכהן עובר על מה שכתוב בתורה וחייבוהו נדוי..."^(ז).

הנידוי לא הובא בהלכות פסוקות והובא בהלכות גדולות. יצוין עוד, כי עובדה חשובה, עליה לא העירו רע"ז הילדסימר ודנציג, היא כי בקטע הגניזה נאמר אחרי שתי מימרותיו של רבי יוחנן בעניין בהמה שלא הורמו מתנותיה "והילכ' כואתיה!" ממצא זה מצטרף לעיקר הנוסח של השאלות, שנדון לעיל, שגם ממנו עולה כי מימרות רבי יוחנן נפסקו להלכה.

לא. יחסי תנאים ואמוראים, ערך רב טבלא, עמ' תעח.

לב. תשובות רב נטרונאי גאון (מהדורת י' ברודי), יו"ד, סימן רכו, עמ' 356-358.

לג. ברודי, במבוא לתשובות רנ"ג, עמ' 57, מציין שרב פלטוי גאון פומבדיא היה בן זמנו של רב נטרונאי גאון סורא, וכי שאלות רבות הופנו במקביל לגאון סורא ולגאון פומבדיא. מדובר בתופעה שהיתה נפוצה בתקופת הגאונים.

לד. כפי שמעיר ברודי, בהערה 2 לתשובה, השואלים חששו שהקונים יכשלו בגזל, ושאלו כיצד למנוע תקלה מבני העיר. כפי שמעיר ברודי, ייתכן שהשואלים חשבו שיש בזלו"ק קדושת הגוף. ניתן לחזק את הצעת ברודי, לאור הפסיקה העולה מעיקר הנוסח של השאלות ושל ה"ג, כמבואר לעיל בסמוך, שבהמה שלא הופרשו ממנה זלו"ק האוכל ממנה כאוכל טבל.

לה. "חלה בחוצה לארץ נוהגת בזמן הזה, דמרבנן כל שכן מתנות כהונה, דמדאורייתא".

לו. ברודי, בהערה 11, מעיר כי בדברי רנ"ג יש חידוש, שכן הוא רואה בכהני העיר "מכירי כהונה ולויה", שיש להם מעמד בזלו"ק גם אם אלו לא ניתנו להם בפועל. זאת, על אף שהשוחטים לא הפרישו כלל זלו"ק.

לז. הלכות פסוקות מן הגאונים (מהדורת י' מיללער), ספר זרעים, סימן ב. בספר הראב"ה לחולין, סימן אלף וקכ"ה (עמ' קנד), נאמר: "אבל בתשובת רב האי כתוב שמי שאינו נותנם חייב נידוי דאמר רב חסדא האי טבחא דלא יהיב מתנתא וכו'". כנראה שמדובר בתמציתה של תשובה זו. תלמיד תלמידו של הראב"ה, המהר"ם מרוטנבורג, כותב בסיום תשובתו בעניין זלו"ק (ציונה לעיל), בעמ' יג: "ושוב מצאתי כתוב גם כן כדבריי בשם רב האי גאון זצ"ל דמתנות נוהגות בחוצה לארץ".

לעומת מקורות ברורים אלו, קיימים שני מקורות מהם ניתן, לכאורה, לדייק, עמדה הלכתית שונה: בפירושו של רב חנינאי הכהן גאון, תלמידו של רב יהודאי גאון^(מ), לברייתא של רשימת כ"ד מתנות הכהונה^(ט), נוקט הוא את עיקר תיאור החיוב בהפרשת זלו"ק בלשון עבר, אם כי יש בו גם שמוש בלשון הווה. ממצא לשוני מעורב זה הוא ייחודי בפירושו של רב חנינאי לרשימה^(א). ניתן, אולי, לראות זאת כרמז לשיטה שפטרה זלו"ק בחוץ לארץ, בניגוד ליתר המקורות שצוינו לעיל.

לבעיה זו הציע י' ברודי שני פתרונות:

א. ייתכן ומדובר בניסוח המושפע מההקשר, דהיינו מרשימת המתנות, שרובן הגדול אינו נוהג אחרי חורבן בית המקדש וחלק גדול ממתנות הגבולין אינו נוהג אלא בארץ^(ב). אולם, הסבר זה קשה, מפני שהחיוב בנושא פדיון הבן ופדיון פטר חמור מנוסח בלשון הווה.

ב. מדובר בשנוי שהטילו המעתיקים, בהתאם לתפיסתם ההלכתית בנושא^(ג).

בתשובת רב צמח^(ד), העוסקת בנושא של היחס לכהן שנשא אשה האסורה לכהונה^(ה), נאמר: "ומתבעי לאפרושינון ואכרוזי עליהם דליפרשו כהנים מנהון... ומתבעי לשמותיה עד דפריש מינה ואלקיייה... ובני ארץ ישראל קנסין לי' להאי מן מתנות..." בתליית ענין "המתנות" בא"י דווקא, ניתן היה לראות רמז לכך שזלו"ק לא נהגו בבבל. אולם, מההקשר כולו, העוסק בתיאור דרכי הכפיה וההרחקה לכהן שחלל את קדושתו, נראה כי מדובר בדיווח עובדתי על כך שרק בא"י קנסו כהן כזה באמצעות שלילת זלו"ק, ואילו בבבל לא נהגה שלילה עונשית מעין זו. זאת, על אף שעצם הפרשת זלו"ק נהגה, כנראה.

לאור כל האמור, נראה כי לא חל שינוי בעמדה ההלכתית ולפיה חל החיוב בזלו"ק גם בחו"ל^(ו).



(לח). א' מורגנשטרן, "מעמדם החברתי של כהנים בימי הביניים", אור המזרח כד (תשרי-טבת תשל"ה), בעמ' 127, מציין, במסגרת דיון בעניין ייחוס כהנים, למסורת (מובאת באוצר הגאונים למסכת תענית, עמ' 30, אות ס"א) שרב חנינאי ידע את המשמרת ובית האב לו היה שייך, ולפיכך, הקפיד שלא לשתות יין בימים בהם היה צריך להיות זמנו לשרת בבית המקדש. כמו כן, גידל רב חנינאי את ציפורניו על מנת שיהיה מוכן למליקת עופות בבית המקדש.

(ט). הלכות גדולות (מהדורת הילדסיימר), כרך ג, עמ' 287-279.

(מ). שם עמ' 285: "דמאן מישראל דהוה שחיט... הוה מפריש מיניה... ויהיב ליה לכהן... ואפילו כהן טבח... מיחייב לאפרושי...".

(א). רוב רובן של המתנות מתפרשות בלשון עבר, ואילו לגבי פדיון הבן ופדיון פטר חמור נאמר הפירוש בלשון הווה. לגבי חלה (עמ' 284), יש הנגדה מפורשת בין הדין המקורי לבין הדין "האידנא".

(ב). הערה 4 לתשובת רב נטרונאי גאון בעניין זלו"ק (שצויינה לעיל), וכן במכתבו אלי (בדואר אלקטרוני) מתאריך י"ח טבת התשס"ד.

(ג). כך הציע ברודי במכתב הנ"ל.

(ד). ברודי, בהערותיו לתשובות רב נטרונאי גאון, חלק אה"ע, סימן רצו (עמ' 466 הערה 1) נוטה לייחס את התשובה לרב צמח דיינא דבבא, בן זמנו של רב נטרונאי גאון. רב צמח היה ראש ישיבת ראש הגולה. ראש ישיבה זו פעל כגאון וכתב תשובות. (ברודי, מבוא, עמ' 59).

(ה). אוצר הגאונים למסכת יבמות, חלק התשובות, סימן תכג (עמ' 180).

ג. המנהג בפועל

כמעט שאין בידינו מקורות בדבר המנהג בפועל בנושא זלו"ק בתקופת הגאונים. תשובת הגאון, רב נטרונאי או רב פלטי, מלמדת על כך שהיתה עיר בה לא הופרשו זלו"ק. ייתכן שניתן לדייק מלשון השאלה, הנוקטת "מקום ו-עיר", כי מצב כזה לא היה כה נפוץ, והמנהג הרגיל תאם את ההלכה, שחייבה בזלו"ק. אולם, לא ניתן לדעת מה היא העיר המוזכרת בשאלה.

בסוף תקופת הגאונים, עולה מדברי רב האי גאון כי אכן הופרשו זלו"ק בפועל וניתנו לכהנים, לפחות ככל שהדבר נוגע לצפון אפריקה, האזור אליו מוענו דברי רה"ג^(ט). אכן, רה"ג הזהיר את הכהנים מריצה אחר ה"מתנות", אזהרה שהיה לה מקום רק במקום בו הופרשו זלו"ק^(מח).

לעומת זאת, מתשובה אחרת המיוחסת לרב האי גאון^(ט), המתירה לישראל שאינו כהן לקנות בשר משוחט שלא הפריש זלו"ק ולאכלו, עולה כי מצב כזה של אי הפרשה היה קיים. אולם, אין זה מתואר כמציאות הרווחת אלא כמקרה חריג. ניתן ללמוד גם מעצם הצורך שהתעורר לפסוק בהלכות זלו"ק, גם בשאלות שלא נדונה במישרין בתלמוד, כמפורט לעיל. נראה כי עובדה זו מלמדת על התמודדות עם נושא הלכתי קיים ופעיל, הלכה למעשה.



ד. ראשית הגז אצל חכמי צפון אפריקה וספרד

רבינו חננאל הביא את מימרת רב נחמן בר יצחק וברייתת רבי אלעאי בתחילת פירושו לפרק ראשית הגז^(א). לאור מגמתו של רבינו חננאל לפסוק הלכה במסגרת פירושו לתלמוד, נראה בעליל כי זו גם דעתו להלכה. יצויין, כי בדיונו בנושא טבילת בעל קרי כותב רבינו חננאל: "והאידנא קיימא לן כר' יהודה בן בתירא..."^(א) מימרת רב נחמן בר יצחק מובאת כאן כפסק הלכה, המכריע כדעת התנאים המנויים במימרא זו, ולא רק כתיאור מנהג.

לעומת זאת, הרי"ף, המתחיל את הלכותיו לפרק ראשית הגז במימרת רנב"י וברייתת רבי אלעאי, מביא, מיד לאחר מכן, הלכות בענין ראשית הגז^(ב). דבר זה מתמיה, לאור דרכו של

מו). מדברי רב שמואל בר חפני, גאון סורא, בספר השותפות והעיסקה שלו (מהדורת ב"מ לוין), המתייחס לדיני השותפים לגבי ראשית הגז וזלו"ק (עמ' 124-125) לא ניתן לדייק את עמדתו ההלכתית לגבי חלותן בחוץ לארץ, שכן הוא מתייחס שם גם למעשר בהמה, שבוודאי אינו נוהג בחו"ל. בעיה דומה קיימת גם בשערי שחיטה ובדיקה של רשב"ח (מהדורת רנ"צ הילדסימר) שם מונה רשב"ח, בין ארבעת ההבדלים ההלכתיים בין חיה לבהמה, את העובדה שאין חיוב זלו"ק על השוחט חיה.

מו). אגרת רבינו האי לכהני אפריק, מהדורת רב"מ לוין (בתוך תורתן של גאונים, כרך ה (תשנ"ב), עמ' 169-174. פורסמה לראשונה בגני קדם ד (תר"ץ), עמ' 56-51).

מח). זו האזהרה הראשונה באגרת, הבנויה על-פי סדר הא-ב: "כל כהן אץ ודוחק אחר מתנות כהונה ואחר חלות בידוע שהוא מתמצית בני עלי" (עמ' 169).

מט). תשובות גאוני מזרח ומערב סימן קט"ו, אות ב.

נ). שרידי פירוש רבינו חננאל למסכת חולין (מהדורת ר"ש אברמסון), עמ' 332-333.

נא). פירוש רבינו חננאל למסכת ברכות, דף כב ע"א.

נב). הלכות רבתי למסכת חולין, פרק ראשית הגז (כ"י ניו-יורק, מהדורת צילום עמ' 243).

הרי"ף, בשונה מרבינו חננאל, להשמיט הלכות שאינן נוהגות למעשה. ייתכן שהרי"ף רומז כי מימרת רנב"י אינה פסק הלכה חד משמעית כרבי אלעאי, אלא תיאור מנהג בלבד, אם כי מנהג מקובל מבחינה הלכתית. זאת, שלא כרבינו חננאל.

אצל הרמב"ם מובא הפטור מראשית הגז בחו"ל לא כמנהג אלא כהלכה: "ואינה נוהגת אלא בארץ ישראל..."^(נג). עובדה זו בולטת במיוחד לאור שיטת הרמב"ם כי "כלל גדול יהיה בידך שכל המצוות נוהגות בכל מקום ובכל זמן חוץ ממצות שנתפרש בהן שאינן נוהגות אלא בארץ"^(נד). נראה כי פסיקה זו של הרמב"ם מבוססת על שיטתו הכללית, כאמור בהקדמה למשנה תורה, ולפיה מנהגים שאומצו בידי חכמי התלמוד מחייבים את עם ישראל כולו^(נז).

אמנם, הרי"ף והרמב"ם לא ציינו אם המנהג במקומותיהם אכן היה שלא להפריש ראשית הגז, אך ניתן לשער, עם כל הזהירות הראויה, כי אם אכן היה מנהג להפריש היה הדבר מוצא בטוי כלשהו, בדומה למצב בטבילת בעל קרי^(נח).



ה. זרוע לחיים וקיבה בצפון אפריקה וספרד

הר"ח, בפירושו על פרק הזרוע הלחיים והקיבה, והרי"ף, בהלכותיו לפרק זה, מביאים כצורתן את הסוגיות, ללא רמז על פטור בחוץ לארץ^(נא). לאור דרכו של הרי"ף להשמיט הלכות שאינן נוהגות למעשה, נראה כי הרי"ף פסק כי זלו"ק נוהגות בחוץ לארץ. אצל הרמב"ם מופיע החיוב בחוץ לארץ בצורה מפורשת: "מצוות עשה ליתן כל זובח בהמה טהורה לכהן הזרוע והלחיים והקיבה... ובכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ"^(נב).

באשר למנהג בפועל, הרי שאיגרת רב האי גאון לכהני אפריקי, מעידה על כך שהפרשת זלו"ק נהגה למעשה בצפון אפריקה בדורו של רבינו חננאל. על הנהגה בפועל בדורות הבאים אין בידינו עדויות. אולם, ייתכן, ויש רמז בדברי הרמב"ם לעניין זה. זאת, מכיוון שהרמב"ם נדרש לפסוק בשאלה שאינה מופיעה במפורש בתלמוד - האם לפי ההלכה שנפסקה, שאי

נג). הלכות בכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין, פ"י ה"א. בדפוסים מופיע "אלא בארץ". זו הייתה דעתו של הרמב"ם גם לפני חיבור משנה תורה. בפירוש המשנה לחולין יא:א (עמ' קמ במהדורת הרי"ף קאפח) ציין הרמב"ם: "פסק ההלכה אינו נוהג אלא בארץ". ובספר המצוות, מצוה קמד, כתב: "ומצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ".

נד). תשובת הרמב"ם לתלמידי רבינו אפרים מצור, תשובות הרמב"ם כרך א (מהדורת רא"ח פריימן), סימן קלג.

נה). "כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל".

נו). הרמב"ם (הלכות קריאת שמע ד:ח והלכות תפילה ד:ה) פסק כי בטלה טבילת בעל קרי לתפילה, לקריאת שמע ולדברי תורה, כשיטת רבי יהודה בן בתירא. זאת, על אף העובדה ש-"מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים" (הלכות תפילה ד:ו).

נז). הר"ח - שרידי פירוש רבינו חננאל למסכת חולין (מהדורת ר"ש אברמסון) עמ' 332-325. הרי"ף - הלכות רבת למסכת חולין, פרק הזרוע הלחיים והקיבה (כ"י ניו-יורק, מהדורת צילום עמ' 43 א-ב).

נח). הלכות בכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין, פ"ט ה"א.

הפרשת זלו"ק אינה אוסרת את הבהמה באכילה לישראל כטבל"ט^ט, מותר לקנות משוחט שידוע כי לא הפריש זלו"ק^ק? על כך ענה הרמב"ם, בפירוש המשנה "אבל לקנות את הבהמה בעין כשיודע שהן טבל ודאי איני רואה דרך להתיר דבר זה לכתחילה והקונה אותם אף על פי שאינו רשאי הרי זה מותר לאכלן מפני שמתנות אינן נגזלות"^{סו}. כן הוא גם במשנה תורה (בכורים ט:יב): "והמתנות עצמן אסור לישראל לאכלן אלא ברשות כהן". זאת, בניגוד לשיטת רב האי גאון, שצויינה לעיל, שהתיר את הדבר. ניתן לשער כי הצורך לדון בשאלה זו נבע מהיותה שאלה מעשית, שהתעוררה עקב התרופפות בקיום מצוות הפרשת זלו"ק ע"י השוחטים.



פרק שלישי - אשכנז לפני תתנ"ו

א. ראשית הגז

אין בידינו מקורות אשכנזיים בני התקופה העוסקים במישרין בנושא הפרשת ראשית הגז בחוץ לארץ. אולם, מימרת רב נחמן בר יצחק הובאה במסגרת דיון בהלכות כלאים. במקור שפורסם ע"י א' קופפר מופיע ציטוט מתוך ספר ההלכה הקדום והאבוד בשר על גבי גחלים: "דקימי' לן כר' יאשיה והילכתא כוותי' דנהוג עלמא כתלתא סבי..."^{כב}.

הקטע המובא מספר זה הוא, למעשה, ציטוט של תשובת רב נטרונאי גאון^{סו}, עובדה המתאימה לאופיו של ספר בשר על גבי גחלים, שכלל תשובות גאוניו רבות. במחקר הובעו

(נט). דלא כשיטת רבי יוחנן. כך פסק הרמב"ם בבירור בהלכות ביכורים ושאר מתנות כהונה שבגבולין ט:יב (בדפוסים) - הלכה יד): "בהמה שלא הורמו מתנותיה מותר לאכול ממנה שאינה דומה לטבל... והמתנות עצמן אסור לישראל לאכלן אלא ברשות כהן".

ס). מהמשנה, חולין יג: (סיפא): "אמר מכור לי בני מעיה של פרה והיו בהן מתנות, נותנן לכהן ואינו מנכה לו מן הדמים. לקח הימנו במשקל, נותנן לכהן ומנכה לו מן הדמים" עולה שמותר לקנות מהשוחט, רק שיש חובה ליתן לכהן לאחר הקניה את הזלו"ק. משנה זו גם נפסקה להלכה ע"י הרמב"ם עצמו, כלשונה (בכורים ט:יג). הרדב"ז (על אתר) אכן תמה כיצד מתיישב דין זה של המשנה עם פסיקת הרמב"ם לפי השיטה שמתנות כהונה נגזלות (בהלכה הקודמת). זאת, כאשר סוגיית התלמוד (חולין קלא ע"א) מסבירה את דין המשנה כך "שאני התם דאיתניהו בעינייהו", הווי אומר זלו"ק אינן נקנות כלל לקונה, ועליו להשיבן לכהן. לעומת זאת, לפי השיטה, שנפסקה להלכה ע"י הרמב"ם, שזלו"ק נגזלות, נקנות הזלו"ק לקונה, כגולן, ואף כהן אינו יכול לתובעו (שכן מדובר ב"גזל השבט", גזילה מכלל הכהנים, ואין כהן ספציפי שיכול לטעון שהוא הנגזל) - אם כן מדוע על הקונה ליתן את הזלו"ק לכהנים? הרדב"ז משיב כי הרמב"ם מחלק, כמו הסוגיא, בין מקרה בו הבעלים אכל את הזלו"ק, שאז יהא פטור מלשלם, לבין מקרה שהזלו"ק קיימות בעין, שאז יהא עליו ליתן לכהן. אך הסבר זה קשה, שכן הרמב"ם פסק בהלכה יב "הרי זה מותר לאכלן", ומשמע, אף לכתחילה! יהא הדבר אשר יהא בהסבר שיטת הרמב"ם, מלשונו בפיה"מ, בו הוא מציין: "איני רואה דרך להתיר את הדבר..." משמע שמדובר בשאלה למעשה ולא בדיון בסוגיא בלבד.

סא). פיה"מ למסכת חולין (מהדורת הרב קאפח) עמ' קמח.

סב). תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (מהדורת א' קופפר), סימן פה (עמ' 144).

סג). תשובות רב נטרונאי גאון (מהדורת י' ברודי), חלק י"ד, סימן רעד. תשובה זו מצוטטת גם על-ידי רבינו צדקיה הרופא בספרו שבלי הלקט, חלק ב (מהדורת חסידה), עמ' קמו. לאור העובדה שחלק זה של ספר שבלי הלקט נדפס כבר בשנים תרצ"ד-תרצ"ז, ואף זכה למהדורות צילום בשנת תשכ"ט, קשה להבין את הערת קופפר, שם, עמ' 144 הערה 6: "דברי ספר בשר על גבי הגחלים, בהלכה זו המובאים כאן, לא מצאתי במקור אחר". אם כוונתו היא כי לגוף הדברים אין

דעות שונות לגבי מקום וזמן חיבורו של ספר זה, אך כל הדעות הוא היה ידוע באשכנז לפני תתנ"ו^(ט). ממקור זה, לפחות, ברור כי מימרת רב נחמן בר יצחק נתפסה כפסק הלכה ולא רק כתיאור מנהג. עם זאת, נושא ראשית הגז לא נדון כאן, אולי מפני שיהודי אשכנז לא עסקו בגידול צאן, כך שלא היה מדובר בשאלה מעשית.



ב. זרוע לחיים וקיבה

לעומת זאת, זכינו למספר מקורות בעניין זל"ק. המקורות הם: שאלה ששאל רבינו נתן ברבי מכיר את רש"י ותשובת רש"י^(י), דבריו של רבינו יהודה רבי קלונימוס משפירא בספרו יחוסים תנאים ואמוראים, ופיסקה בכ"י חשוב של הגהות מרדכי גדול. המקורות ידונו על-פי סדר מחבריהם, ולפיכך, המקור בהגהות מרדכי גדול ידון אחרון, על אף שהוא מתייחס גם לרבינו יהודה הכהן, שקדם לחכמים האחרים.



ג. שאלת רבי נתן ברבי מכיר ותשובתו של רש"י

המקור הקדום ביותר לביור המנהג הוא שאלתו של רבי נתן ברבי מכיר מרש"י ותשובתו של רש"י. השאלה בנושא זל"ק נכללה בקובץ של 11 שאלות ששאל רבי נתן מרש"י^(י). כפי שהראה א' גרוסמן, זמנו של קובץ זה הוא לפני תתנ"ו, ולפיכך מדובר בעדות בת התקופה ממש^(ט). יתר על כן, השואל, רבי נתן, עסק שנים רבות, יחד עם אחיו, בביור ההלכות והמנהגים השונים במגנצא ובורמייזא ובקהילות נוספות. לאור עובדות אלו, נודעת חשיבות מיוחדת לדברי רבי נתן בעניין המנהג בנושא הפרשת ונתינת זל"ק.

קובץ שאלותיו של רבי נתן ותשובות רש"י עליהן, פורסם בשלמותו ע"י ב' גולדברג^(ט). חלק מהקובץ, ובתוכו גם השאלה והתשובה בענין זל"ק, נמצא, בשיבושים ובהשמטות, בספר הפרדס^(ט). נוסח השאלה בשני מקורות אלו זהה כמעט לחלוטין. שאלת רבי נתן בעניין זל"ק

מקבילות, הרי שאין הדבר כן. אם כוונתו היא שלציטוט בשם ספר בעג"ג אין מקבילה, הרי שאין בכך בכדי להתמיה, לאור העובדה שספר זה אבוד וכל הידוע לנו לגביו הוא ציטטות פזורות.

סד). לעניין ספר זה, יעויין בהרחבה אצל גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 254-257, והספרות שצוינה שם. השערתו של גרוסמן עצמו היא שהספר עצמו חובר באשכנז, ע"י רבי יעקב ברבי יקר, תלמיד רגמ"ה ורבו של רש"י.

סה). שיטת רש"י עצמו תידון בעז"ה במאמר המשך.

סו). 2 שאלות בנוסחאות התפילה, 2 שאלות בהלכות תפילה, 5 שאלות בפרשנות התלמוד, שאלה אחת בפרשנות פסוק והשאלה בדבר זל"ק.

סז). יעויין: גרוסמן, אשכנז, 362, הערה 9, עמ' 270, הערה 33, ועמ' 369. כפי שציין גרוסמן, אשכנז, עמ' 362 ו-436, זמן פטירתו של רבי נתן אינו ידוע לנו, אך בשנת תתנ"ג עדיין חי היה ואין הוא נזכר בין הנהרגים בגזירות תתנ"ו. מע"כ ידידי הרב מתניה יוסף הכהן בן גדליה העיר, בחיבורו על רבינו אב"ן, עמ' 9, כי אין אנו מוצאים פעילות תורנית כלשהי של רבי נתן אחרי גזירות תתנ"ו, וייתכן שהוא נפטר זמן קצר לפני הגזירות או מיד לאחריהן.

סח). בער גאלדבערג, חפש מטמונים, ברלין: תר"ה, עמ' א-ח.

סט). פרדס הגדול (דפוס קונשטדינא) סימן קיח, עמ' נט, במסגרת "ליקוטים". במהדורת רח"י ערנרייך, עמ' 98, תיקן המהדיר את השיבושים לפי הנוסח שפרסם גאלדבערג בחופ"מ.

ותשובת רש"י מובאות, לבדן וללא ציון שם השואל, ע"י רבינו אבי"ה^ע, ומשם באו"ו (צויין לעיל) ובמרדכי (חולין סימן תשל"ו).

להלן שני נוסחי השאלה^ע:

חופש מטמונים	ראבי"ה
וששאל על הזרוע והלחיים והקיבה למה לא נוהגין בהן, והרי משנה שלמה שנינו נוהגין בפני הבית ושלא בפני הבית ונהגו בהם אמוראין אחרונים והעיד באגרתו על רבנו הקדוש זצ"ל [רבי יצחק ברבי יהודה -ר.ז.] ^ע שלא מיחה בידו מליתנם ^ע	ששאלתם על הזרוע והלחיים והקיבה למה לא נהגו ליתנם לכהן ^ע והרי משנה שלימה שנוהגין בפני הבית ושלא בפני הבית ונהגו בהם אמוראי בתראי

מה עולה מעיון בשאלת רבי נתן ברבי מכיר ומתשובת רש"י?

א. כפי שמופיע הן בשאלה ("למה לא נוהגין בהן") והן בתשובה ("בימי רב נחמן לא נהוג השתא הא קחזי מר דנהוג"), המנהג בעת השאלה והתשובה היה שלא ליתן זלו"ק כלל.

ב. מנהג אי הנתינה קדם לרבי נתן ולרש"י, שכן רבי נתן מעיד שרבו, רבי יצחק ברבי יהודה, לא מיחה בידו לתת זלו"ק. עדות זו מלמדת שאי-המחאה לא היתה מוכנת מאליה. זאת, מפני שנתנית זלו"ק על-ידי רבי נתן הייתה שונה מהמנהג, וככל הנראה היה בה חשש יוהרא, וממילא היה צורך באי מחאתו של רבי יצחק על-מנת להכשירה.

ג. רבינו יצחק ברבי יהודה, ראש ישיבת מגנצא, ורבו של רבי נתן, שנפטר שנים מספר לפני תתנ"ו^ע, לא נתן זלו"ק. זאת, מכיוון שרבי נתן מעיד רק שרבי יצחק לא מחה ביד רבי נתן מליתן זלו"ק. אם רבי יצחק היה נוהג כך בעצמו, היה מעיד רבי נתן על כך.

ד. כנראה שאף חכם אחר מחכמי מגנצא הידועים לנו לא נתן זלו"ק. כאמור לעיל, כאמור, רבי נתן עסק באיסוף ובירור מנהגיהם והליכותיהם בקודש של חכמי מגנצא. אין זה סביר כי חכם ממגנצא היה נוהג ליתן זלו"ק, בניגוד למנהג הרווח, ורבי נתן לא היה מעיר על כך, בייחוד כשהדבר תואם את דעתו של רבי נתן עצמו.

ע. ספר ראבי"ה למסכת חולין (מהדורת ר"ד דבליצקי), סימן אלף וקכ"ה.

עא. נוסח התשובה ידון במאמר המשך בעז"ה.

עב. על זיהוי "רבינו הקדוש זצ"ל" עם רבי יצחק ברבי יהודה, יעויין גרוסמן, אשכנז, עמ' 195, הערה 88 ועמ' 315, הערה 102.

עג. המשפט בדבר עדותו של רבי נתן על אי-מחאתו של "רבינו הקדוש", נמצא בחופ"מ ולא בראבי"ה. משפט זה אינו הכרחי להבנת השאלה ההלכתית ולכן הושמט, כנראה, ע"י הראבי"ה (או ע"י המקור ממנו ציטט את הדברים), אך, כמובן, שאין צל של ספק שסופר כתב היד שהעתיק את קובץ השאלות לא בדה מלבו עדות זו.

עד. בספר המרדכי: "למה לא נהגו ליתנם בזמן הזה אף בחוצה לארץ".

עה. גרוסמן, אשכנז, עמ' 298-300.

ה. רבינו יעקב ברבי יקר ככל הנראה גם הוא לא נתן זלו"ק. רש"י עצמו למד אצל רבי יעקב ברבי יקר במגנצא ואף שימשו^(ע). ניתן לשער, כי אם היה רבי יעקב נותן זלו"ק היה רש"י מציין עובדה זו.

ו. אין מדובר רק על מנהג מגנצא, עירו של רבי נתן, אלא גם על מנהג וורמייזא. רבי נתן הכיר היטב גם את מנהגי וורמייזא וחכמיה, שכן אחיו של רבי נתן, עמם היה בקשר הדוק, למדו ושימשו בפני גדולי חכמי וורמייזא^(ע). אם מנהגם של מי מחכמי וורמייזא היה ליתן זלו"ק, היו רבי נתן או רש"י מזכירים זאת. יתר על כן, רש"י למד אצל רבינו יצחק הלוי, ראש ישיבת וורמייזא, מספר שנים, ובין השאר למד שם את מסכת חולין^(ע). אם המנהג בוורמייזא אכן היה ליתן זלו"ק, אין זה סביר שרש"י לא היה מציין זאת. זאת, בייחוד לאור העובדה שרש"י ביסס את דבריו על העובדה ש"השתא הא קחזי מר דנהוג" אם היה מדובר רק במנהג מקומי של מגנצא, קשה מאוד לומר שרש"י היה משווה אותו למנהג המתואר בתלמוד כמנהג "עלמא". לאור סדרת ההיסקים דלעיל, נראה לומר כי המנהג הכללי בערי הריינוס, זמן רב לפני תתנ"ו, היה שלא ליתן זלו"ק.



ד. ההערה שבספר יחוסי תנאים ואמוראים

רבינו יהודה ברבי קלונימוס משפירא כותב בספרו יחוסי תנאים ואמוראים: "ושמעתי כי לפני הרג רב שהיה בשנת תנות נהגו במגנצא ליתן, ויש שהיו להן מכירי כהונה, והיו נותנין להם דבר קצוב כדי לפוטרן מן המתנות לכל השנה"^(ע). על פניה, מדובר בעדות מפורשת על מנהג כללי במגנצא לפני תתנ"ו, ליתן זלו"ק. אולם, עיון בדבריו של ריב"ק בהקשרם, מלמד כי הם נכללים בדיון למדני-הלכתי של ריב"ק בענין נתינת זלו"ק. דעתו של ריב"ק עצמו היא כי יש ליתנם בחו"ל, על אף שהוא מודע לכך שהמנהג הוא שלא ליתנם. במסגרת הדיון בשאלה ההלכתית, תוך הבאת הראיות התלמודיות, מביא ריב"ק גם "שמעתי..."

אמנם, אין צל של ספק שריב"ק כתב "שמעתי" על מה שאכן שמע, אבל בבחינת הדברים כמשקפים בפועל את המנהג לפני תתנ"ו, יש לזכור שריב"ק הוא דייקן מאוד בציון מקורותיו, כאשר הוא מקפיד לציין מה מצא, היכן ראה, מה שמע, ממי שמע ובשם מי נאמרו לו הדברים^(פ).

(ע). גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 127-128.

(עז). גרוסמן, אשכנז, עמ' 365-368.

(עח). גרוסמן, אשכנז, עמ' 279, הערה 80.

(עט). בערך "רב טבלא" (מהדורת הרי"ל מימון, עמ' תעח). (בדיקה במיקרופילמים של כתבי היד של הספר לא העלתה שנויי נוסח. תודתי, כאן ולהלן בעבודתי, למכון הלאומי לתצלומי כ"י על האישור שניתן לי לעיין במיקרופילמים שבמכון) מהדורת הרב מימון כללה את הערכים על החכמים ששמותיהם מתחילים באותיות ב' עד ט'. הערכים שבאות י' פורסמו ע"י רמ"י בלוי בשם ערכי תנאים ואמוראים. כל ההפניות להלן לדברי ריב"ק יהיו לפי שתי מהדורות אלו, על-פי הערך הרלוונטי.

(פ). יעויין, לדוגמאות לכל הנזכר בפנים, בערכים הבאים: "הלל בריה דרבי שמואל" (עמ' מו), "רב הלל" (עמ' נג), "רבי חלבו" (עמ' דש), "טוביה" (עמ' תעו), "רבי יאשיה התנא" (עמ' ו), "רב יהודה תלמיד רבי יוחנן" (עמ' מא) ובערך "רב יהודה בר יחזקאל" (עמ' צז).

ריב"ק אף מציין ספק בשם מי נאמר דבר מה^(א). בנידוננו, כותב ריב"ק, שנפטר כמאה שנים אחרי תתנ"ו רק "שמעתי", ללא ציון מקור לדברים, ויש בכך בכדי לרמוז כי הוא לא קבלם בשרשרת מסירה מוסמכת^(ב). כידוע, היו בידי חסידי אשכנז (שריב"ק היה מגדולי חכמיהם) מסורות מלפני תתנ"ו, אולם רובן של המסורות עוסקות דווקא בענייני יחסי משפחות ושרשרות מסירה של התורה מרב לתלמיד ומאב לבן. עדות "רגילה" על נוהג או על מעשה לפני תתנ"ו נדירה הרבה יותר, והיא מלווה בשרשרת מסירה מדויקת^(ג).

מכל מקום, לא ניתן להלוך את דברי ריב"ק, כפשוטם, עם המסקנות העולות מניתוח שאלת רבי נתן ברבי מכיר ותשובת רש"י. ניתן להציע כי דבריו של רבי יהודה ברבי קלונימוס אינם מתארים את המנהג הכללי במגנצא לפני תתנ"ו, או אף מנהגם של רבים, אלא מנהגם של יחידים, כגון רבי נתן ברבי מכיר. פירוש מוצע זה מיישב את דבריו של ריב"ק עם המציאות העולה מהמקור בן התקופה, כמפורט לעיל. בנוסף, ניתן לחזק הסבר זה באמצעות מקור נוסף, הגהות מרדכי גדול.



ה. ההערה שבשולי הגהות מרדכי גדול

בשוליו של ספר הגהות מרדכי גדול, המשמש כאחד מהמקורות החשובים ביותר להכרת תורתם של חכמי אשכנז שלפני תתנ"ו^(ד), מובאת הערה ארוכה בנושא נתינת זל"ק, כדלקמן: "חסידי הראשונים היו נוהגים במלכו' לותר לתת מתנות כהונה, הזרוע ולחיים וקיבה. ואיפשר לכל הבא ליטהר לקיים הדבר ולנהוג, אפי' במקום שאין כהן, יחשוב דמיהם ויצרפם כפי מה שיעלה לשנה או חצי' וישלחם אצל כהן. ושמעתי על הגאון רבי יהוד' כהן ובנו שמואל כהן שקשה היה בעיניהם שלא היו העם נוהגים לשלוח למו'".

הערה זו מתחלקת לשלושה חלקים: מנהג "חסידי הראשונים במלכות לותר", עצה לקיום מצוות זל"ק גם במקום שאין בו כהן, ועמדת רבי יהודה הכהן ובנו רבי שמואל כהן כלפי מנהג העם. כפי שהעיר א' גרוסמן, החלק השני "ואיפשר לכל הבא..." אינו חלק מרצף הדברים^(ה).

פא). דוגמא חדה לדייקנותו של ריב"ק אף בספיקא דגברי, יעויין יחסי תנאים ואמוראים, עמ' קכב.

פב). אמנם, ריב"ק משתמש רבות במונח "שמעתי", אך הוא משתמש בו להבאת פירושים, ולא לעדות על מעשים שהיו [לדוגמא בעלמא, יעויין, ערך "רב יהודה תלמיד רבי יוחנן" (עמ' יח) וערך "ר' יהודה בר' אחא" (עמ' מב)].

פג). כגון בדברי רבינו אלעזר מגרמיזא בעניין מילה בראש השנה, המובאים אצל גרוסמן, אשכנז, עמ' 119.

פד). כתב-יד בודליאנה 678, עמ' 390, על-פי המובא אצל גרוסמן, שם, עמ' 194-195 (בהערה 87, שם, מצויין המקור בהבדל של עמוד אחד 389) גרוסמן, שם, הערה 86, מזהה אותו כ-"אחיו התאום של כת"י הגהות מרדכי גדול, המצוי בביהמ"ד לרבנים בני-יורק". מבדיקה בגוף שני כתבי יד תאומים אלו (כת"י בודליאנה הנ"ל וכ"י ביהמ"ד לרבנים 673) עולה כי ההערה מופיעה בשני כתבי היד, במקום זה.

פה). שם, עמ' 194, הערה 87. אולם, קשה מאוד לקבל את דבריו שעצם הדעה לא הייתה מקובלת באשכנז הקדומה. השיטה של חישוב שווי זל"ק ומסירת הכסף לכהן, במקרה בו אין כהן במקום השחיטה, מופיעה כבר בספרות הגאונים, כאמור לעיל. אמנם, כנראה שהלכה זו לא הייתה חלק מנוסחו הקדום של ספר הלכות גדולות, כאמור לעיל, אבל היא מופיעה בכל כתבי היד השלמים של ספר הלכות גדולות, הקרובים לנוסח שעמד בפני חכמי אשכנז. יתר על כן, הלכה זו מוזכרת על-ידי רש"י בפירושו לתלמוד (חולין קלג ע"ב, ד"ה "מעלים אותם בדמים"). אם כן, נראה בעליל כי ההלכה עצמה הייתה ידועה באשכנז שלפני תתנ"ו.

לפיכך, יתמקד הדיון בחלק הראשון ובחלק השלישי של ההערה, הנוגעים ישירות לאשכנז שלפני תתנ"ו, וביחס ביניהם.

על-פניו, קיימות שתי אפשרויות להבנת הדברים:

א. "חסידים הראשונים במלכות לותיר" הוא כנוי לראשוני היישוב היהודי באשכנז, קודם לדורו של רבי יהודה הכהן. באותה עת נהגו הכל ליתן זלו"ק לכהן. לעומת זאת, בדורו של רבי יהודה הכהן ובוודאי שבדורו של רבי שמואל הכהן בנו, לא היו נותנים זלו"ק ודבר זה היה "רע בעיניהם".

ב. מעולם לא נהגו ליתן זלו"ק לכהן באשכנז, מלבד יחידי סגולה, והם "חסידים הראשונים במלכות לותיר." רבי יהודה הכהן ובנו רבי שמואל "קשה היה בעיניהם" המנהג הכללי של "העם" שלא ליתן זלו"ק.

לכאורה, ניתן להביא סיוע לאפשרות הפרשנית השניה מהשימוש במונח "חסידים הראשונים" שימוש לשוני זה מרמז על כך שמדובר ביחידים המחמירים מעבר למחויב על-פי ההלכה. אולם, יש להדגיש כי ייתכן שסופר כתב היד, המאוחר לרבי יהודה הכהן בשלוש מאות שנה^(פ), נטל את הציטוט ממקור שתיאר את הדברים לפי השיטה שנתנת זלו"ק לכהן בחו"ל היא מנהג חסידות בלבד. אכן, המונח "חסידים הראשונים" נדיר מאוד בספרות שלפני תתנ"ו^(פ), והוא מופיע באשכנז במקורות מאוחרים יותר^(פ). אנו עוסקים במקור מאוחר מאוד, שעבורו גם על חסידים מבני דורו של רבי יהודה הכהן ניתן לומר "חסידים הראשונים במלכות לותיר". לאור האמור לעיל, לא ניתן להכריע בין שתי האפשרויות הפרשניות מלשוננו של המקור.

יהא הדבר אשר יהא, ממקור זה עולה בבירור כי כבר בזמנו של רבי יהודה הכהן, תלמיד רגמ"ה, שנפטר כיוכל שנים לפני תתנ"ו, לא היה המנהג להפריש זלו"ק וליתנם לכהנים, מלבד, אולי, אצל בודדים. מנהג זה לא השתנה עד תתנ"ו, שהרי רבי שמואל הכהן, שגם הוא התרעם על אי נתינת זלו"ק לכהנים, נהרג בגזרות תתנ"ו. מסקנה זו תואמת ומחזקת את העולה משאלתו של רבי נתן ברבי מכיר לרש"י ומתשובתו של רש"י.



ו. המנהג בפועל לפני תתנ"ו - מסקנות

העולה מן המקובץ הוא כי בידינו שלושה מקורות העוסקים בנתינת זלו"ק לכהנים באשכנז, בעיקר במגנצא, לפני תתנ"ו. מקור אחד נתחבר בתקופה זו עצמה, וממנו עולה בצורה ברורה כי בפועל לא ניתנו זלו"ק לכהנים, מלבד על-ידי רבי נתן ברבי מכיר עצמו. מקור שני נתחבר שני

פו). רבי יהודה הכהן נפטר בסביבות השנים 1050-1055 לספה"ע (שם, עמ' 177), ואילו כתב היד נכתב במאה ה- 14 לספה"ע (שם, עמ' 25).

פז). מונח זה מופיע רק פעם אחת במפתח של ספרו של גרוסמן (גרוסמן, אשכנז, עמ' 455). בשיחה בע"פ (בשנת תשס"ד) אישר פרופ' גרוסמן כי אכן זהו מונח נדיר מאוד באשכנז שלפני תתנ"ו.

פח). ספר חסידים (מהדורת וויסטיניצקי) סימנים עב ותקמ"ח. מונח זה מופיע גם בתפילת "מי שברך" לקהל, במחזור ויטרי (מהדורת ר"א גולדשמידט, עמ' רפו), אך גם שם, אין הוא מופיע בכ"י ששון קלאגסבאל, שהוא כתב היד הקדום ביותר של מחזור ויטרי שבידינו, ואשר אין בו הוספות מאוחרות (ר"א גולדשמידט, מבוא, עמ' 52).

דורות לאחר מכן, ונמצאת בו "שמועה" כי בפועל ניתנו זלו"ק לכהנים. מקור שלישי נתחבר בתקופה שאינה ידועה לנו, וממנו עולה כי זמן רב לפני תתנ"ו לא ניתנו זלו"ק לכהנים, מלבד, אולי על ידי יחיד סגולה. נראה בעליל כי יש להעדיף את עדותם של רבי נתן ברבי מכיר ורש"י לגבי הנהוג בזמנם ומקומם, שיש לה אף סיוע נוסף מהאמור בהגהות מרדכי גדול. לפיכך, מסקנת הדברים היא כי, ככלל, לא ניתנו זלו"ק לכהנים לפני תתנ"ו.

באשר לדברי הריב"ק משפירא, המאוחר לרש"י ולרבי נתן בעשרות רבות של שנים, הרי שריב"ק עצמו מביא את הדברים כ"שמעתי", ללא ציון מקור מדויק. ניתן, אפוא, לשער כי הדברים השתלשלו כדלקמן: רבי נתן ברבי מכיר הפריש זלו"ק, וייתכן שמתי מספר נוספים נהגו כן, אולי, בעקבותיו. שמועה על כך שהיו שהפרישו זלו"ק לפני תתנ"ו נמסרה לריב"ק משפירא, והוא שילב אותה בדיונו ההלכתי בנושא.

ז. מדוע לא הופרשו זלו"ק?

מן האמור עד כה, עולה תמונה מתמיהה. בקהילות אשכנז שלפני תתנ"ו, התבטלה לחלוטין מצוות עשה מן התורה, הפרשת זלו"ק ונתינתם לכהנים. מה גרם למצב דברים זה? בשאלה זו דנו כבר חכמי התקופה עצמם. תשובתו של רבי נתן ברבי מכיר לתמיהה זו היתה "שברוב מקומות כהנים אינם מצויין ועוד דמתנות לא טבלי החלו להנהיג קל" ורש"י הסכים לדבריו אלו. על-פי נימוק זה, התרופפה מצוות הפרשת ונתינת זלו"ק לכהנים, עד כדי היעלמות, מסיבה דמוגרפית, דהיינו מספרם המועט של הכהנים בקהילות יהודיות רבות באשכנז. לכך הצטרפה הקביעה ההלכתית שאי הפרשת זלו"ק אינה גורמת להחלת איסור כלשהו על הבשר. אמנם, החיוב להפריש זלו"ק חל גם בהיעדר כהן בעיר וקיימת דרך הלכתית לקיום המצווה גם כן. אולם, בפועל, התרופף קיום המצווה בהיעדר כהן נוכח, כנראה בשל הטרחה הכרוכה בחישוב שווי זלו"ק של כל בהמה שנשחטה ובהבאת הכסף לכהן בעיר אחרת. יצוין, כי הסבר זה להיעלמות מצוות הפרשת ונתינת זלו"ק מיוחד היה לתנאים הדמוגרפיים ששררו בקהילות אשכנז וצרפת, ומובן מדוע לא מצאנו מצב דברים דומה במרכזים שהיו קרובים במסורתם ליהדות אשכנז, כאיטליה וביזנטיון^ט, שהרי מרכזים אלו היו מרובים באוכלוסייתם מראשיתם.

פט). מסתבר, אפוא, שנתנית זלו"ק בחו"ל אינה נובעת מתורתה ומסורתה של ארץ-ישראל. במכתב מן הגניזה שנשלח מהעיר כלנה, הנמצאת בגבול סוריה וביזנטיון, אזורים שהיו נתונים למרותה של ישיבת ארץ ישראל, למצרים, נזכר ענין נתינת זלו"ק לכהן כדבר ברור ופשוט. בכתב פולמוס של הקראי דניאל אלקומס, שר"י, שפעל בירושלים במחצית השנייה של המאה התשיעית לספה"ע, נאמר כי הרבניים נותנים זלו"ק לכהנים, ואין לעשות כן כשבית המקדש חרב, שני מקורות אלו צוינו אצל מורנגשטרן, מעמד, עמ' 135-136 כראיה לכך שנתנית זלו"ק לכהנים נהגה בתקופת הגאונים. רבי טוביה ברבי אליעזר, שפעל בביזנטיון בתקופה שלפני תתנ"ו ומעט אחריה, מביא, בספרו לקח טוב לספר דברים, את דרשות הספרי לפרשיות ראשית הגז וזלו"ק. אולם, בעוד שבפרשית זלו"ק הוא מביא גם את הדרשה "אם שור אם שה - בין בארץ בין בחוצה לארץ", הרי בפרשית ראשית הגז, השמיט רבי טוביה את הדרשה "ראשית הגז - בין בארץ בין בחוצה לארץ". (האמור לעיל מתבסס על הדפוס הראשון של ספר לקח טוב לספר דברים, ונציה ש"ו. בחיפוש במכון הלאומי לתצלומי כתבי יד, לא עלה בידי למצוא עד נוסח של הפרשיות הרלוונטיות). על דרכו של רבי טוביה להשמיט דברים

ח. עמדתם ההלכתית של חכמי אשכנז לפני תתנ"ו

לצורך בחינת העמדות ההלכתיות של חכמי אשכנז שלפני תתנ"ו לגבי החיוב ליתן זלו"ק לכהנים בחור"ל, יש לסקור את העולה מהמקורות, לפי סדר הזמנים של החכמים שעמדתם מיוצגת בהם. על-פי העולה מן המקורות שבידינו, נראה כי רובם המכריע של חכמי אשכנז לא נתנו זלו"ק לכהנים ובוודאי שלא הורו לציבור ליתנם. קשה להסביר התעלמות זו ממצוות עשה מן התורה, אלא אם נניח כי בבסיסו עמדה שיטה הלכתית ולפיה אין חיוב הלכתי ליתן זלו"ק בחור"ל. אמנם, בפנינו לא נמצאים מקורות הלכתיים מפורשים המשקפים גישה מעין זו³, אולם, זו היתה, כנראה, העמדה המקובלת בין חכמי אשכנז.

יתר על כן, מהמקור בהגהות מרדכי גדול, ניתן היה להבין כי גם אותם "חסידים הראשונים" שהפרישו עשו כן כמנהג חסידות, דהיינו כהחמרה שלפנים משורת הדין. אם כן, גם חסידים אלו סברו שאין חיוב הלכתי ליתן זלו"ק בחור"ל. אולם, קשה מאוד להתבסס על השימוש במונח זה, שכן ייתכן שהוא משקף את עמדתו ההלכתית של מחבר המקור, שזמנו אינו ידוע, אך ברור שהוא כתב את דבריו אחרי תתנ"ו. ממילא, ייתכן שמי שהפריש זלו"ק לפני תתנ"ו, לא ראה זאת כמעשה חסידות אלא כחיוב הלכתי על-פי שורת הדין. מכל מקום, המקורות המפורשים מייצגים דרגות שונות של הסתייגות מאי-נתינת זלו"ק לכהנים.



ט. עמדתו של רבי יהודה הכהן

מהמקור שבהגהות מרדכי גדול עולה כי רבי יהודה הכהן, ובעקבותיו רבי שמואל בנו, התנגד לאי-נתינת זלו"ק לכהנים. התנגדות זו מקורה, כנראה, בפסיקה ולפיה מצוות נתינת זלו"ק לכהנים נוהגת גם בחוץ לארץ. בפסיקה זו, כשלעצמה, אין כל תמיהה או חידוש, שהרי החיוב בחוץ לארץ מפורש במשנה ועולה במישורין מן התלמוד⁴. מובן, אפוא, מדוע "הגאון רבי יהודה הכהן ושמואל כהן בנו קשה היה בעיניהם שלא היו העם נוהגים לשלוח למו". עם זאת, נראה כי ההתנגדות לאי-נתינת זלו"ק לא נשאה אופי פעיל. לא נזכר שרבי יהודה הכהן הורה לנדות שוחטים שלא הפרישו זלו"ק, ואפילו לא שהורה למעשה ליתן זלו"ק. רבי יהודה הכהן ובנו הסתפקו, אפוא, באי הסכמה שקטה. הסיבה לכך היא כנראה היותו של רבינו יהודה - כהן. אם

שאינם מקובלים עליו להלכה, העמיד כבר בובר במבואו לספר, עמ' 28-29. גם רבי שמואל מרושיא מביא בספרו, ספר רושינא (מהדורת מ' וייס, עמ' קלה) בפרשת שופטים, את המשנה בתחילת פרק הזרוע, שבה שנוי במפורש החיוב בחור"ל. לעומת זאת, אין הוא דן כלל במצוות ראשית הגז.

3. יצוין, כי פירוש ישיבת מגנצא למסכת חולין שבידינו (הנדפס בדפוס וילנא בשם "פירוש רגמ"ה") אינו מגיע עד לפרקים האחרונים של המסכת, שהם הנוגעים לדיוננו.

4. קשה לשער כי מדובר במסורת במשפחתית בידי רבי יהודה הכהן (כפי שניתן היה להבין, לכאורה מדבריו של גרוסמן, שם, עמ' 195). רבי יהודה, כהן היה, וממילא לא תיתכן מסורת משפחתית של משפחת כהנים בדבר נתינת זלו"ק. באשר למסורת בדבר קבלת זלו"ק הרי שברור כשמש כי בהיעדר מי שיתן זלו"ק, אין משמעות מעשית כלשהי למסורת כזו. יתר על כן, אם אי הנתינה מסורת משפחתית הייתה בידי אלו שלא נתנו, מדוע הייתה היא "קשה בעיניהם" של רבי יהודה הכהן ורבי שמואל בנו?

יורה לעם להפריש זלו"ק, יעורר הדבר חשד כי את טובת עצמו הוא דורש^{צב}, בייחוד כאשר הדבר נוגד את המנהג הרווח ואת נוהגם של חכמי הדור האחרים. רבי יהודה הכהן לא יכול היה, אם כן, להורות בפועל על הפרשת זלו"ק ונתינתם לכהנים.



י. ספר בשר על גבי גחלים

במסגרת קובץ פרובנציאלי קדום וחשוב^{צג}, נמצא גם רצף של תשובות גאונים, תחת הכותרת "אילו התשובות מצאתי בשם הגאונים ז"ל בספר בשר על גבי גחלים"^{צד}. כאמור לעיל, בין תשובות אלה נכללת, כנראה, גם תשובת רב נטרונאי גאון בענין הפרשת זלו"ק^{צה}. ספר בשר על גבי גחלים היה מוכר באשכנז לפני תתנ"ו, וממילא אם אכן תשובה זו נכללה בספר באותה עת, והיא איננה הוספה מאוחרת יותר, הרי שחכמי אשכנז בדור שלפני תתנ"ו הכירו את עמדתו ההלכתית של רב נטרונאי, ולפיה זלו"ק נוהג בחו"ל.



יא. עמדתו של רבי נתן ברבי מכיר

החכם היחיד באשכנז, הידוע לנו, שנתן זלו"ק בפועל, היה רבי נתן ברבי מכיר. מה היתה עמדתו ההלכתית של רבי נתן? רבי נתן תומך את הנחת היסוד שלו כי יש ליתן זלו"ק, על המשנה, בה מופיע מפורשות חיוב נתינת זלו"ק בחו"ל, ועל כך שאמוראים מאוחרים נתנו זלו"ק בפועל^{צז}.

רבי נתן מוסיף הסבר להיווצרות המציאות בה אין זלו"ק ניתנים לכהנים. הסבר זה הובא ע"י רש"י בתשובתו מתוך הסכמה. משפט ההסבר מופיע בשני נוסחים, כדלקמן:

חפש מטמונים	ספר הפרדס
לפי שברוב מקומות כהנים אינם מצויים	לפי שברוב מקומות כהנים מצויים ^{צח}
ועוד דמתנות לא טבלי	ועוד דמתנות לא טבילן
החלו להנהיג קל	החלו העם לנהוג בהם קל

צב). וכדברי אביי (חולין, קלג, ע"א): "מריש הוה חטיפנא מתנתא... כיון דשמענא... מיחטף לא חטיפנא מימר אמרי הבו לי וכיון דשמענא להא דתניא ויטו אחרי הבצע ר' אומר בני עלי חלקם שאלו בפייהם..." אם כן, עצם הבקשה לקבל זלו"ק נקראת "נטייה אחר הבצע".

צג). כ"י מוסקבה 566. לתיאור כתב היד, תכונתו וחשיבותו, יעויין עמנואל, מבוא לתשובות הגאונים החדשות.

צד). תשובות הגאונים החדשות, עמ' 109-116.

צה). עמ' 115-116. עם זאת, א' הורביץ שההדיר כ"י זה במקביל לעמנואל, סבור כי התשובה לא צוטטה מתוך ספר בעג"ג (תשובות הגאונים (מהדורת הורביץ, עמ' 107, הערה 1). בשיחה בע"פ (בשנת תשס"ד), אמר לי פרופ' עמנואל כי אין ראיות לקיים או לשלול את שייכות התשובה לציטוט מספר בעג"ג מכתב היד עצמו.

צו). נראה כי רבי נתן רמז בדבריו להסבר אפשרי למנהג ודחה אותו. כלשונו של רש"י "ודקשיא ליה למר - רב נחמן בראשית הגז הוא דקאמר נהוג עלמא כר' אילע, במתנות לא קאמר?".

צז). גרסת הפרדס "כהנים מצויין" אינה חילוף אלא שיבוש, כפי שכבר ציין מהדיר הספר, רח"י ערערניין, בהערותו על אתר.

לכאורה, השנוי המשמעותי בין שני נוסחי המשפט, הוא החילוף "להנהיג/העם לנהוג גרסת "החלו להנהיג קל" רומזת להחלטה מודעת, ואילו גרסת "החלו העם לנהוג בהם קל", משמעה כי מדובר בהתנהגות מוטעית של "העם". מכיוון שההקשר הוא של תיאור חיצוני-היסטורי של התנאים שגרמו להיעלמות המצווה, קשה לשער כי תיתכן אפשרות של החלטה מודעת שלא לקיים מצוות עשה מן התורה רק בשל הנסיבות שתוארו מיד לפני כן. לאור זאת, קיימת עדיפות ברורה לגרסה השניה. אולם, כפי שהעיר לי הרב יוסף וולף, נראה כי מבחינה תוכנית, כוונת הדברים בכל מקרה זהה, ומהקשר הדברים עולה ברורות כי המלה "להנהיג" אינה משמשת במשמעות שונה מהמלה "לנהוג".

לגופו של עניין, עולה שרבי נתן אכן הציג הסבר חיצוני בלבד למנהג אי נתינת זלו"ק. יש להדגיש, כי אין בהסברו של רבי נתן כל הצדקה למנהג זה. אדרבה, ברור כי מדובר בהתנהגות מוטעית. התמונה העולה מניתוח דבריו של רבי נתן היא כי הוא סבור שיש ליתן זלו"ק בחו"ל, בהתבסס על המקורות ההלכתיים, ובניגוד למנהג הרווח.

לאור האמור לעיל, ומתוך עיון בדבריו של רבי נתן ברבי מכיר וממעשיו בפועל, ניתן להציע את ההסבר הבא. נוהגם של בני אשכנז שלא ליתן זלו"ק הוא המנהג האשכנזי היחיד לפני תתנ"ו המבטל לחלוטין מצוות עשה מן התורה. כנראה, שדווקא בשל הערכתו הרבה למנהג הקדמונים, לא תלה רבי נתן את אי נתינת זלו"ק ב"רבותינו". אי מחאתו של רבי יצחק ברבי יהודה נתפרשה לרבי נתן כאישור לשיטתו שלו. אם אי נתינת זלו"ק "מנהג רבותינו" היתה, בוודאי היה מוחה רבי יצחק בתלמידו על סטייתו ממנו. שתיקתו של רבי יצחק ברבי יהודה, אישרה, אפוא, בעיני רבי נתן את מסקנתו שלו מתוך עיונו במקורות, כי יש ליתן זלו"ק.



הערות וקושיות – יורה דעה

פקק חדש עם מנעול מספרים [תגובה] - הרב ישראל מאיר וייל

כדי להבין היטב, צירפנו כאן מתוך נוסח השאלה בגיליון הקודם:

הפקק נמצא בחו"ל, ונהיה נפוץ מאוד בימים מועטים מפני רוב התועלת שיש בו.

והוא פקק הסותם בקבוקי יין העשוי עם מערכת סגירה כמין מנעול מספרים, ויש בו ג' גלגלים שבכל אחד יש ספרות מן 0 עד 9, באופן שא"א לפותחו אלא ע"י קוד מסויים בן ג' ספרות, ועתה רוצים להשתמש בו כדי להתיר אותו מדין סתם יינם, ולהפקיד אותו אצל המשרת הקבוע בבית ואפי' למשך כמה שעות ביממה.

והספק הוא סגי יש לו דין רק של פתח מאחר שאין מירתת לגוי עי"ז דהרי הוא יכול לנסות לפתחו ואין ניכר כלל הזיוף אסור א"ד היות ויש בזה טורח גדול כדי לפותחו חשיב כחותם (ע"פ הלבוש דכתב דמה שלא מועיל מפתח הוא מחמת "שבקל יכול לפתחו ע"י דבר אחר וטרח ומזיף" וכן מבואר מהעבודת הגרשוני סי' צ"ח, וכן הביא בדרכ"ת אות ל"ב מהאבני צדק, ובפרט דכן מבואר מהרשב"א חולין צג: ד"ה ומ"מ, לענין ניקור דעדיף ממאה חותמות משום דהוא טורח גדול), והאם אפשר להחשיבו גם כשני חותמות.

והאם יש חילוק בין הפקק שיש בו 3 מספרים דבסה"כ יש אלף אפשרויות דאולי הגוי יצליח לפתחו אחרי כחצי שעה ואולי אין זה מספיק, לפקק שיש בו 4 שהם 10000 אפשרויות דאז יצטרך כמה שעות לפתחו וממילא הוא טורח גדול.

ושוב הסתפקנו דגם אם נגדיר אותו כדבר שיש בו ב' חותמות אבל אכתי אולי זה בכלל דברי השו"ע לענין דפוסים דאע"פ שיש בהם כמה אותיות, לא חשיבי אלא כחותם אחד, כיון שקובעין אותם בבת אחת, וממילא גם בזה שנקבע בב"א יש להחשיבו רק כחותם א' א"ד דין הנ"ל רק נאמר כלפי "חותם" אבל לא לגבי "מפתח".

ע"כ מתוך נוסח השאלה.

תשובה: טעם דברי הרשב"א הוא משום שחיפוש החותם הוא טורח אחד [למצוא חותם כזה], ולדעתו אין זה טורח גדול כל כך, כפי שכותב שם הרשב"א, שזה דבר מצוי להשיג את החותמת (הדפוס), אבל טורח גדול מאוד ודאי נחשב כשתי חותמות.

נשאר לנו רק לברר מהו 'טורח גדול'.

הרי ב' אותיות, וכן חותם ומפתח, נחשבים ב' חותמות, וא"כ מסתבר שגם כמה מספרים, שבכל אחד מהם יש טורח קטן מצד עצמו, שניהם יחד יהיו ב' חותמות. וביותר, החותם השני יכול להיות יותר פשוט מהחותם הראשון, כמב' ביו"ד סי' קי"ח, סעיף ד' לגבי מפתח, ומשום כך כתב הערוה"ש (שם סק"ח) שפקק שנדחס בפי הבקבוק וצריך פותחן להתירו, אם יש עליו טבעת או חותם הרי הם ב' חותמות.

ולמשל, בבבוקי יין בארץ ישראל יש פקק אחד עם הטבעת סמל החברה, ורבני ועדות הכשרות מחשיבים זאת כשתי חותמות, משום שיש טורח גדול למצוא את המכונה המטביעה במדויק.

הטורח להשיג את הדפוס נחשב כמו חותם אחד. הדפוס הזה לא נמצא בכל מקום, אלא שיש אפשרות להשיג אותו כמש"כ הרשב"א, ולכן הוא דומה לקושי לזייף אות אחת.

וגם לגבי נכרים, הדבר מפורסם להיתר להכניס היין בחדר שיש בו קוד כניסה [אלא שבדרך כלל יש יותר משלוש ספרות].

ואם כדבריהם, שאפשר בחצי שעה לבדוק אלף מספרים, א"כ כל מספר אפשר לבדוק בשתי שניות, ואף שאין זה מסתבר, מ"מ אפילו אם הדבר נכון, הרי ששני מספרים אינם נחשבים חותם כלל, כי שלוש וחצי דקות אין זה נחשב טירחה כלל ואפילו לא לחותם אחד, אבל הם מצטרפים לחותם השני, וכיון שיש כאן ג' מספרים א"כ יש שני חותמות, שאחד מהם די קשה [מספר של המאות] ושתי המספרים האחרים יותר קלים אבל הם מצטרפים למספר השלישי.

ולענ"ד פשוט שכל החשש שייך רק אם יגיע ליין יותר מכפי טורחו, כלומר, יותר יקר לקנות יין כזה מאשר זמן המאמץ לנסות לזייף את החותם, אבל אם ערך עבודה כזאת שווה יותר מהיין, בודאי לא חיישינן שיטרח כל כך כדי לנסך יין של ישראל, אלא נאמר שהגוי יעבוד בדבר אחר וירויח כסף ויקנה יין אחר וינסכו. ולכן, ביין פשוט בודאי לא חיישינן שיטרח לזייף יותר מזמן שאפשר לעבוד ולקנות יין אחר.

עוד יש להוסיף שלשיטת הרמ"א כיום אין חוששים כל כך לטורח גדול כדי לנסך יין לע"ז, לפי שכיום אין הגוים רגילים בכל זה, ואפילו ב' חותמות אינו חיוב גמור, ויש לצרפו להקל.

אמנם, נכון וראוי שמעתה ואילך ייצרו פקק של ארבע ספרות, ואז יהיה בודאי מהודר.

ישראל מאיר וייל

מח"ס וביום השבת, השולחן כהלכתו והמועדים כהלכתם



אוצר חושן משפט

מעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פטורים ♦ ביטול פועל
ממלאכת בעל הבית על מנת להשיב את הזמן

הרב שלמה אליעזר גליקסברג

מח"ס שו"ת ניצני ארץ ג"ח ודומ"ץ ביוהנסבורג

מעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פיטורים

שאלה: מה מעמדם של אברכי כולל לעניין פיצויי פיטורים? האם כאשר כחלק ממחויבותיהם כלפי הכולל הם מצופים ללמוד עם חברי קהילה יש לכך השלכה לגבי מעמדם?



א.

האם מעמדם של אברכי הכולל הוא כשזה של פועלים

יש להתלבט לגבי מעמדם של תלמידי כולל - האם מעמדם כשל שכירים, וממילא יש להתייחס להנהלת הכולל כמעביד, על כל המשתמע מכך: איסור בל תלין כאשר השכר לא ניתן במועדו; פיצויי פיטורין כאשר הופסק לימודם בכולל; תשלומי פנסיה; תשלום עבור ימי מחלה או חופשה; תשלום שכר העובדים הקודם לפירעון החובות; חובת העובד כלפי המעביד שלא לעשות מלאכה בלילה כאשר תהיה לכך השלכה על כשירותו ביום, ועוד.

והנה, בפתחי חושן בהלכות שכר פועלים (פרק יא הערה מט), הביא בשם הסבא קדישא מהרש"א אלפאנדרי זצ"ל שדינם של אברכים כדינו של שכיר לעניין איסור 'בל תלין', כאשר יש למנהל הכולל תקציב והוא אינו משלם לאברך את שכרו.

אולם, אחר העיון, מסתבר שיש להבחין בין מצבים שונים ומציאויות שונות. תחילה נבקש לדון בכולל קהילתי בו מתקבצים הלומדים ללמוד בבית מדרש מסויים ועבור מטרה מסויימת. האברכים נקראו כדי לחזק את לימוד התורה בבית המדרש או בבית הכנסת, וזו אפוא המטרה המוצהרת. שונה תהיה המציאות בה מדובר בכולל שנוסד עבור תלמידיו. מדובר במסגרת לימודית, אשר בה לומדים האברכים עבור עצמם ולצורך התפתחותם התורנית והרוחנית. הם תלמידיו של הכולל, והשכר שניתן להם אינו אלא תמיכה המאפשרת להם להתפנות מעיסוקים על מנת להקדיש את עיתותיהם ללימוד התורה.

במציאות בה הנהלת הכולל שכרה אברכים ללמוד בבית מדרש מסויים על מנת לחזק בו את לימוד התורה, יש מקום להתלבט האם ניתן להתייחס אל האברכים לשכירים בעניין זה, שהרי הם מחוייבים ללמוד תורה ממילא. עיון באחת מהתשובות המובאות בתשובות מיימוניות מעלה שגם כאשר אדם מחוייב בקיום המצווה, אם הוא נשכר לעשות כן, הרי שיש להתייחס אליו כשכיר, ועל המשכיר לשלם לו את שכרו מדין שכירות. בתשובה זו (תשובות מיימוניות, משפטים, סימן סד) נידונה מציאות בה ראובן הבטיח לחתנו שכר עבור הלימוד עם בנו, נכדו של ראובן: "תשובת רבי על ראובן שנדר לשמעון חתנו ב' ליטרא כדי שיהיה מלמד בן של עצמו נינו של ראובן זה ועתה רוצה ראובן לחזור בו כיון שלא היה קנין בדבר ואינו חפץ ליתן לו". לדעת בעל

התשובות מיימוניות, אם החתן עני וראוי להתפרנס מן הצדקה, הרי שחייב חותנו לשלם מדין צדקה, אולם אם אין החתן בגדר עני, הרי שפטור ראובן, מפני שיכול הוא לטעון את טענת "משטה אני", וז"ל: "אשיב בקצרה למרבה המשרה. אם שמעון ירד מנכסיו כ"כ עד שלא היו לו מאתים זוז והיה צריך ליטול מן הצדקה או כל מה שנדר לו חמיו בדבור בעלמא חייב ליתן... ואם ראובן היה מודה בדבריו חייב ליתן לו מה שנדר השתא דקא כפר ואמר להד"מ ישבע שבועת היסט שלא נדר לו ויפטר"^א. כך גם פסק הרמ"א (חושן משפט, סימן פא, סעיף א) להלכה: "מי שאמר לחתנו העשיר: תלמד עם בנך ואני משלם לך, פטור, כיון דלאו עני הוא ובלאו הכי חייב ללמד עם בנו, יכול לומר: משטה הייתי בך, ואף על גב דלא טעין, טענינן ליה, אף על גב דלא טענינן ליה בשאר משטה".

אולם, מכאן ברור שכאשר מתוך המציאות ברור שלא ניתן לטעון טענת "משטה אני", הרי שחייב ראובן לקיים את הבטחתו. ובמקרה של הנהלת כולל שהבטיחה לאברך שכר עבור לימודו בכולל, הרי הבטחה זו ניתנה לכלל האברכים, וכפי שמקובל בכוללים אחרים, וממילא שגם לפי בעל התשובות מיימוניות והרמ"א, מחוייבת הנהלת הכולל שלא לחלל את דברה ולשלם לאברך את התשלום שהובטח לו.

אמנם, הש"ך (שם, ס"ק ו) חלק על פסק הרמ"א ופסק שגם כאשר לא ניתן לטעון את טענת "משטה אני", לא ניתן לחייב את ראובן: "דעד כאן לא קאמר הרמב"ם אלא כשמתחייב מעצמו בלי סיבה, אבל הכא שנתחייב על מנת שילמוד או שיעבירו או שיחלוץ וכה"ג, אנן סהדי דאף שאמר אתם עדי, להשטות נתכוין, והסברא מוכחת על זה שמפני שלא היה יכול לעשות בענין אחר אמר כן, ואין לחיוב על מה לחול כיון שלא נשתעבד בקנין".

בקצות החושן (שם, ס"ק ד) חלק על סברת הש"ך, ונקט שמשום דיני שכירות חייב ראובן לשלם: "ולענ"ד נראה כיון דשכירות לא בעי קנין ומשעשה פעולת חבירו על פי שליחותו צריך לשלם כפי מה שהבטיח לו, אלא דאם הוא יותר מכדי פעולתו יכול לומר משטה, וכיון דאתם עדי מסלק השטאה א"כ החיוב שלו לאו מדין אתם עדי אלא מדין שכירות כיון דלאו להשטאה קאמר". כך גם כתב בתומים (שם, ס"ק ו): "מודים באומר לחבירו עשה כך ואתן לך כך וחבירו עשה על פיו דמתחייב ושכיר הוא בא בשכרו, וכן כתבו התוס' יבמות דף ק"ו (ע"א ד"ה אין) והרא"ש (שם פ"ב סי' טז), דבדבר שאין שומתו ידועה צריך ליתן מה שפוסק לו אם יעשה דבר,

א). בהמשך התשובה היא מדגיש, שגם כאשר שמעון לא טוען את טענת "משטה אני", הרי שבית הדין במקרה זה יכול לטעון עבורו: "ואף על גב דבפרק זה בורר (כט א) פר"י דמשטה אני בך אי לא טעין לא טענינן ליה, ה"מ באומר לחבירו מנה לי בידך ואמר לו הן ולא אמר אתם עדי דשאני התם דמילתא דלא שכיחא לא טענינן אי לא טעין איהו גופיה ולא שכיחא כלל שיוודה אדם לחבירו בפני עדים להשטאה בעלמא. אבל הכא כיון דשמעון לאו עני הוא ומצוה ללמוד את בנו כדילפינן פ"ק דקדושין (כט ב) ולא רצה ללמוד ונדר לו ראובן מעות כדי שיקיים מצוה המוטלת עליו מצי אמר משטה אני בך. כדאמרינן פרק הגזול בתרא (קטז א) הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו וא"ל טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו. מדקפסיק ותני אין לו אלא שכרו משמע דכל שעתא הוי דינא הכי דאפילו אי לא טעין אנן טענינן ליה משום דאנן סהדי דלא נתכוון בלב שלם לתת לו אלא להשטאה בעלמא. ועוד מדפריך התם אמתני' דהתם ולימא משטה אני בך מי לא תניא הרי שהיה בורח כו', ולא משני מתני' בדלא טעין משטה אני בך ובריייתא בדקטעין, ש"מ דכל כה"ג אפילו אי לא טעין טענינן ליה. וכן ההיא דס"פ מצות חליצה (קו א) חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז ומסיק דמציא למימר משטה אני בך ואפילו לא טענה טענינן (ליה) [לה] שפיר כדפרישית".

ולא שייך טענת השטאה כלל, ואין צריך קנין ושטר כלל, וכן כתב הרמ"א. אולם, בנתיבות המשפט (ביאורים, שם, ס"ק ב) חלק עליהם וכתב שבכל מצב בו אדם מחוייב במצווה, לא ניתן להתייחס אליו כשכיר כאשר הובטח לו על כך שכר: "ובתומים [סק"ו] ובקצוה"ח [סק"ד] כתבו דחייב משום שכירות. וליתא, דכיון שהוא מחויב בדבר לית ביה משום שכירות, דהוי כמו שאמר עשה לך סוכה או תפילין לעצמך דלית ביה משום שכירות. והגהות מיימוני [בתשובה שם] שכתב הטעם דמשטה, דס"ל דכשנתכוין להתחייב ולעשות מצוה בממונו הוי כשכירות, רק שיכול לטעון משטה. והש"ך חולק וסבירא ליה דשאני חליצה דחשיב כעשה לי סוכה כיון דהחליצה היא טובתה כיון שהוא רוצה ליבם, משא"כ הכא. ובתירוץ השני כתב, דאפילו להגהות מיימוני דצריך לטענת משטה, מכל מקום לא מהני אתם עידי".

נמצא אם כן ששאלת תשלום על קיום מצווה שבה אנו מחוייבים ממילא, שנויה במחלוקת שבין הפוסקים. לדעת בעל תשובות מיימוניות והרמ"א, קצות החושן ותומים, בכל מצב בו יכול המבטיח לטעון טענת "משטה אני" הוא פטור מלשלם לו את השכר שהובטח, וממילא כאשר לא יכול לטעון את הטענה הנ"ל. לעומת זאת, לדעת הש"ך ונתיבות המשפט, כאשר מחוייב אדם בקיים מצווה, לא ניתן להתייחס אליו כשכיר.

אולם, דומני שהמציאות של הכוללים שונה מהנידון שלפנינו, שהרי לא מדובר בשכר עבור לימוד תורה בו מחוייב האדם, שהרי מדובר בלימוד תורה במקום מסוים ובתוכן מסוים, בו לא מחוייב אדם לעשות מבלי התחייבותו לכולל מסוים. במקרה זה, נראה שגם לש"ך ונתיבות המשפט לא ניתן להתייחס אל האברך ככזה שעושה לעצמו, וממילא אין מניעה מלהייחס אליו כשכיר.

דומני כי דיון קרוב יותר למציאות בה נקראו לאברכים ללמוד במקום מסוים ולצורכו, ניתן לדלות מתוך תשובת החתם סופר. בתשובה זו (חלק ה, חושן משפט, סימן קלה) דן החתם סופר באשה שבצוואתה ציוותה להקצות חלק מכספה ללומדי תורה שילמדו עבור עילוי נשמתה: "בענין ראובן שנשא אשה אלמנה ומתה בשנה ראשונה שמהראוי שהנכסים יחזרו ליורשי' לפי הכתו' בתנאים אחרונים ועשתה שטר צוואה וחלקה נכסי' מקצת מהם ללומדי תורה שילמדו עבור נשמתה ומקצת מהם נתנה מתנת חנם לקרובי' ויודעי' והשאר הכל לבעלה ראובן הנז'...". לדעת החתם סופר, לומדי התורה במקרה הזה נשכרו על מנת ללמוד לעילוי נשמתה של האלמנה, ומשום כך יש להתייחס אליהם כשכירים לכל דבר ועניין, וז"ל: "הנה כפי הנרא' ענין חלוק נכסי' של האשה הנז' מתפרד והי' לארבעה ראשים א' הוא שכר פעולת לומדי תורה והבאים בשכרם כפועל ואם אולי הפריזו בשכרם סך רב יותר מהראוי מ"מ הכל לשכר פעולה יחשב כי הוא דבר שדרכו לשלם הרבה שכירות עבורו וכמ"ש בח"מ סי' רס"ד דאיכא פעולות שדרכו לשלם הרבה בלי קצבה". בשאלה זו נידונה מציאות בה נשכרו לומדי התורה ללמוד עבור מטרה מסוימת², מעבר ללימוד התורה לו הם מחוייבים ממילא, ולדעת החתם סופר יש להתייחס אליהם כשכירים.

(ב) ויתכן שבמציאות זו עסק מהרש"א אלפאנדרי שהוזכר לעיל, ורק משום כך הוא התייחס ללומדי בתורה כשכירים עליהם יש להחיל את דיני שכירות פועלים. דומני שכך יש להבין גם את תשובת מהר"ם בן חביב, לגבי מנהל ישיבה

מציאות נוספת אליה יש להתייחס היא מציאות בה ראש הכולל או מנהל הכולל עוסקים בכך לצורך פרנסתם. לדעת הגר"ש ווזנר⁶, הגדרתו של ראש הכולל כמעביד, יש בה בכדי להגדיר את אברכי הכולל ככאלו שתומכים בו ככזה, וממילא יש להתייחס אליהם כשכירים, לפחות בנוגע לעניין הנידון בשאלה, לגבי הפסקת התמיכה בהם באמצע הזמן, וז"ל: "ובתשובת הדבר אומר בעניי דספק זה כבר נסתפקנו מכמה שנים, אבל מעודי לבי נוטה יותר דלפי מציאות הכוללים היום דין פועל יש לו... וטעמא דילי דודאי מי שתומך סתם ת"ח שילמדו בלי צורת כוללים ומוסדות של היום רק לשם תמיכת תורה לבד, פשיטא דהת"ח רק נתמכים לא נשכרים אבל מי שנעשה מוסד או ראש כולל, ומקבל ע"ז תמיכה ממקומות שונים וגם מחיתו ופרנסתו מזה כרגיל בזמנינו, ובוחר לו אנשי כולל הנראים לו ראויים שישבו עה"ת לפי סדר הלימוד והזמן, ועל ידם נתקיים המוסד ומיסד או ראש הכולל מרויח על ידם, ועבור זה נותן להם שכרם ודאי דדע"ת נוטה דנדונים כפועלים שאי אפשר להפסיק משכורתם כשאין מוצאים לשכור למקום אחר כמבואר בש"ס ושו"ע, ולעניינינו שאין מוצאים באמצע הזמן כולל שיקבלם, וא"כ אסור להפסיק מלאכת שמים שלהם באמצע אם לא ע"י פשיעה מצד בן הכולל עצמו שלא עמד בהתחייבות שלו".

אולם, עד כמה שאני מכיר את מציאות הנהגת הכוללים ומגמתם בקהילתינו, קשה להתייחס אליהם כמציאות שמהותה תמיכה כלכלית עבור ראש הכולל, ויותר נראה מה שתיאר הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות, כך ה, סימן שפד) שמהותו של הכולל היא מסגרת לימודית עבור האברכים, וראש הכולל, על אף שגם שכרו בצדו, הוא משועבד לכולל והצלחתו ולא להיפך, וז"ל: "אמנם מסביר נוכח לומר שאין דין אברך כשכיר, ואף שמשועבד למנהל, אין מנהל הכולל מרויח מזה, וכל כוונתו לטובת האברכים, שכן רצוי לבחור מסכתא שכולם לומדים ביחד, אבל אינם עובדים בזה בשבילו, ולכן אין דינם כפועלים..."

עד והד לכך שאיש לא מכנה את התשלום שניתן להם "שכר" או "משכורת" אלא "מילגה" או "חלוקה", עובדה שמצביעה על כך שהציבור לא מתייחס לאברכי הכולל כשכירים. כך אכן מצאתי שהעיר בשו"ת משפטי הלוי לר' הלל יצחק הלוי (חלק ב, סימן כו): "ואמנם נראה יותר שאין לאברכים דין עובדים, שהרי שכרם נקרא בפי כל "מילגה" שמשמעותו מענק (שאינו תלוי בתוצרת או בתועלת שמביאים לראש כולל וכדו'). וידוע לכל, כי הרבה משכרם נתרם ע"י נדיבי עם

שהיתה נתמכת על ידי גבירים, והוא היה המוציא והמביא לשכור תלמידי חכמים להושיבם ולהעביר להם את כספי ההספיקות שהיו שולחים הגבירים, ונשאל באחד שנשכר בתור ראש ישיבה והתחייב המנהל בכת"י לשלם לו, ואח"כ לא רצו הגבירים לשלוח את ההספיקות, והסתפקו אם המנהל חייב לשלם מכיסו. והשיב וז"ל: "על ראשון ראשון אני בא, שצריך לברר תחילה בפקיד ששוכר תלמיד חכם ללמוד בישיבה על שם הגבירים שבעיר אחת סתם מה דינו, אם הפקיד חייב לתת להם הספקתם אע"פ שלא שלחו הגבירים בעלי הישיבה או לא, ומסיק, מהכא ילפינו שפקיד שמשכיר ת"ח סתם שילמדו בישיבה על שם הגבירים שבעיר אחרת - לדעת הרי"ף והרמב"ם ורש"י יראה דהפקיד חייב, אע"ג דלא אמר שכרם עלי". ושמואל וזו גם הרקע למסקנתו של מהרש"א אלפונדי שהוזכר לעיל.

ג) שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן שטו. ראה גם בפסק דינו של הגר"ח ששאנן, עיונים במשפט, חושן משפט, סימן מ, עמ' שצ.

לזכות במצות החזקת תורה. ואין איש מעלה בדעתו שזהו שכר עבודה. ואין מתנהגים עמם כשכירי יום או חודש. ולא שמענו שנתבעו כמעסיקים. וגם אין תובעים מהם מיסים כעובדים"⁷.

אמנם, יש להתלבט לגבי מצב ביניים בו מהות הכולל היא מסגרת לימודית עבור האברכים, אולם במסגרת זו, וכחלק מחובותיהם, נדרשו האברכים באופן חלקי ללמוד בחברותא עם בעלי בתים או למסור שיעורים. לאחר העיון נראה שהמהות לא השתנתה, ומדובר במסגרת לימודית שנועדה לטובתם של האברכים, והחובות עבור הקהילה אינן משנות באופן דרמטי מהות זו. הראיה לכך היא צורת התשלום, מדובר במילגה עבור התוכנית ולא מילגה עבור הלימוד ושכר עבור שעות ההוראה. כך אכן מצאתי שכתב הגרמ"מ שפרן (קובץ הישר והטוב, יז [תשע"ד], עמ' טו): "אולם לענ"ד אין הדבר כן, ואין בין אברכי הכולל לראש המוסד כל יחס של עובד ומעביד, ולא כל שכר הניתן על פעולה מסוימת מוגדר כשכר פעולה ותשלום... ועיקר הקובע תלוי בסיכום שבין הצדדים, שאם סיכמו על עשיית פעולה תמורת שכר בגדר 'תשלום' הרי זה כפועל לכל דבר, ואילו אם נקבע שכיון שזה עושה פעולה עבורו על המקבל להעניק לו תמורה בגדר 'מתנה ותמיכה', אינו פועל - אף שסוכם שיתן לו המתנה (ויכול אדם להתחייב לחברו בקנין לתת לו מתנה אם יעשה פעולה פלונית, ואעפ"כ לא יהיה השכר מוגדר כשכר פעולה אלא כמתנה, מאחר שסיכמו על נתינת מתנה ולא על שכר פעולה, והוא חייב ליתן לו המתנה מאחר שהתחייב בה בקנין). וכעין זה נראה לענ"ד מוגדרים ג"כ כספי התמיכה של אברכי כולל, שהם בגדר תמיכה ומתנה תמורת לימוד התורה, ואין זה ענין לשכר פעולה כלל, והלכך אף שחייבים המנהלים לשלם להם כפי שהובטח כדלקמן - אין זה מדין שכירות פועל"⁸.

בהנחה שמרבית הכוללים הנם מהסוג האחרון, בו מדובר במסגרת לימודית שנועדה לטובת הלומדים ולא לטובת מנהלהם, הרי שיש מקום לדון לגבי מעמדם ולגבי מהות שכרם. להלן אציג כמה אפשרויות:

א. מדין צדקה - לדעת הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות, כרך ה, סימן שפד), היות ולדעתו אין מעמד אברכי הכולל כשל שכירים, הרי שהשכר שניתן להם הנו בגדר: "ולכן אין דינם כפועלים אלא כמקבלי צדקה ותמיכה".

ד. או כפי שכתב הגרמ"מ שפרן (קובץ הישר והטוב, יז [תשע"ד], עמ' יב) שלמרות התמסדותם של הכוללים במרוצת השנים: "עם זאת, נראה פשוט שאעפ"כ עדיין לא נוצרה גם בזמנינו מערכת של עובד ומעביד בין אברכי הכוללים להנהלת הכולל, ויחסי האברכים מול הנהלת הכולל הינם יחסים של תומך ונתמך, כאשר היה והונהג בדורות עברו".

ה. בהמשך, הוא מוכיח זאת מהתמיכה שתלמידים מקבלים בישיבות: "דהנה כשם שקיימים מסגרות של כוללים קיימים ג"כ מסגרות של ישיבות, שבמובן מסוים דומים לכולל, והיא ג"כ מסגרת שמאגדת בתוכה קבוצת בחורים שהחליטו להתאגד ללמוד ביחד אצל ראש ישיבה פלוני, והישיבה מצידה נוטלת על עצמה את העול לתמוך בבחורים אלו בנתינת אש"ל וכל צרכיהם על מנת שיוכלו לשקוד על דלתי התורה ללא שום עול וטרדה, והיא עושה זאת אף לבחורים שהוריהם אינם יכולים להשתתף בשכר לימוד, או שמשותפים רק באופן חלקי... הנהלת הישיבה התומכת בבחורים, ושתי המערכות נזקקות זו לזו, כלומר הנהלת הישיבה זקוקה לבחורים הלומדים כדי להתקיים, וכן בחורי הישיבה זקוקים להנהלה התומכת בהם. וכי יעלה על הדעת להגדיר היחסים בין הנהלת הישיבה לבחורים ליחסי עובד ומעביד, כלומר שהבחורים לומדים תמורת אש"ל - אף שהנהלת הישיבה וראש הישיבה מרוויחים בכך שהישיבה קיימת... פשוט שאין הבחורים התלמידים מוגדרים כעובדים, אלא כנתמכים ע"י הישיבה" (שם).

בדומה לכך כתב הגר"ח קנייבסקי בספרו דרך אמונה, לגבי מעמדם של אברכים ובחורי ישיבה, שאין להם פרנסה קבועה: "נראה שהלומדים בכולל או בישיבה ויש להם שם שכירות קבועה כל חודש כדי צרכם לחודש זה, כיון שהנהלה לא התחייבה לתת להם אלא אם יהיה להם, ואם לא יהיה להם אי אפשר לתובעם בדין, או רשות ביד ההנהלה להפסיק לשלם כשירצו, דינם כעניים ממש המתפרנסים מן הצדקה, ומותר להם ליטול צדקה לקט שכחה ופאה ומעשר עני אם אין להם מאתיים זוז, אבל אם ההנהלה התחייבה לתת משלהם אם לא יהיה להם, וגם אי אפשר לסלקו תוך השנה, אז הוה כאלו יש להם פרנסה לשנה וכן כל כה"ג". וכך אכן שמעתי בשעתו ממז"ר הגר"א שפירא זצ"ל.

אולם, אם מקור החיוב לשלם לאברכים נובע מדין צדקה, לא ברור מדוע הנהלת הכולל מחייבת במצוות צדקה יותר מאחרים. לא מסתבר שראש הכולל או הנהלת הכולל הם שליחים של הציבור, ויותר מסתבר שהם שליחים של האברכים ואחרים מטעמם לדאוג שכספי הציבור יגיעו אליהם.

כמובן, שראש הכולל יכול להיות שליח של אברכי הכולל לגבות צדקה עבורם אם הם מינו אותו לכך, אולם מסתבר שגם בלי מינוי, יכול הוא לזכות עבורם כאשר הוא מגייס כספי צדקה עבורם. כראיה לכך ניתן להביא את המסופר במשנה במסכת מעשר שני (ה, ט) על רבן גמליאל שעושה את פירותיו ממרחק ונתנם לרבי עקיבא: "מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה אמר רבן גמליאל עשור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו עשור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו". בתלמוד הירושלמי ([וילנא], מעשר שני ה, ד) מבואר שרבי עקיבא היה גבאי צדקה ומשום כך יכול היה לזכות עבור העניים: "עשור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומושכר לו מקומו ורבי עקיבא ראוי הוא ליטול. פתר לה עד שלא העשיר. ואפילו תימר משהעשיר תפתר שהיה פרנס ויד הפרנס כיד העני".

מהסוגיה בחולין (קלד ע"ב) מבואר שרבי אמי היה גבאי צדקה ומשום כך הוא זכה עבור בני הישיבה: "ההוא שקא דדינרי דאתא לבי מדרשא, קדים רבי אמי וזכה בהן, והיכי עביד הכי? והא כתיב ונתן - ולא שיטול מעצמו! רבי אמי נמי לעניים זכה בהן". כך גם מבואר בתוספות על סוגיית ראש השנה (ד ע"ב, ד"ה לקט), שכאשר לא באו עניים חייב בעל הבית ללקוט את הלקט שכה ופאה ולהעביר אותם לעניים: "דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז איכא בבל תאחר".

על כך יש להוסיף, שאם יש להתייחס למילגה שניתנת לאברכים כצדקה, הרי שנפקא מינה תצא מכך שראש כולל שהתחייב לאברכים לשלם להם מילגה, גם אם לא התחייב בכתב,

(ו) דרך אמונה, מתנות עניים ט, יג. הובא בשו"ת תשובות והנהגות, כרך ד, סימן רטו. כך גם ראיתי מובא בשם חבר בית הדין הגדול, הגר"ש בן שמעון: "האם אברכים שעזבו את הכולל או הועזבו מנהל הכולל צריך לממן שכרם? הדין הוא האם אברך חשוב כפועל דהע"ב לא יכול לחזור בו באמצע השנה... אך אם הוא עובד פשיטא דלא בעי לשלומי אך גם במקום שהועזב דעת רבינו חבר בה"ד הגדול הגר"ש בן שמעון שליט"א ששכר האברך נקרא מילגה ואינה משכורת אלא כספי צדקה" (ברוך מבנים אשר לר' אשר תורו'מן, עמ' קלט). אם כי במקום אחר, הסתפק בכך הגר"ש בן שמעון: "...אך לעורר המעיינים לברר אם אברך יש לו דין כפועל שכיר או כמקבל שכר בטלה או כפי שנקרא מלגה האם יש כאן דין של יששכר ובולון דחשיבי שותפין ואם יש לחייב ראש הכולל מדין שילך בדרך טובים ואורחות צדיקי תשמור" (קובץ בית הלל, כרך י, עמ' 32).

אמירתו תחייב אותו מדין "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כפי שקבע הרא"ש בפירושו לסוגיית נדרים (כט ע"ב): "שאני הכא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב (דברים כג) מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה". וכפי שפסק בשו"ע בהלכות צדקה (יורה דעה, סימן רנח, סעיף יב): "אמר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו". אמנם, בשו"ע הדגיש שהבטחה מחייבת מדין נדר רק כאשר המקבל הוא בגדר עני שראוי לצדקה, ואם כי בכנסת הגדולה כתב שגם תלמיד חכם בכלל, כבר השיב על כך בשבות יעקב (חלק ב, סימן קנט): "וכן אין לזכות לו מצד שהוא ת"ח להחזיק בעץ החיים דהוי כמו שצוה ליתן לעני והוי כנדר שאין יכול לחזור וכדאי' בסי' קכ"ה ובי"ד סי' רנ"ח וא"כ ה"ה בת"ח אפילו הוא עשיר וכן ראיתי בכ"ג בהגהותיו לטח"מ שם סעיף כ"ג כתב כן להדי' וז"ל אפי' לדברי ר"ת אם המקבל בעל תורה ומשום מצוה דעץ חיים היא למחזיקי' בה שלחו אין יכול לחזור בו מהר"מ מטראני סי' קצ"ה עכ"ל" אכן המעיין שם בגוף התשובה יראה דלא פסק כן אלא דוקא בת"ח עני ולרווחא דמלתא כתב שהוא מחזיק בעץ חיים אבל באמת אם הוא עשיר בעניין שאסור הוא ליטול מן הצדקה שיש לו כדי פרנסתו ברווח בביתו אין מחויב ליתן לו מתורת נדר".

נפקא מינה נוספת תהיה לגבי גדר עני הראוי לצדקה, שהרי אם התמיכה ניתנת כצדקה, הרי שיש לבדוק תחילה שהתלמיד ראוי לצדקה.

בהקשר לפסיקת הרמ"א לגבי מי שאמר לחתנו העשיר שילמד עם נכדו תמורת תשלום, שפטור החותן מלמשלם לו, העיר בקצות החושן (סימן פא, ס"ק ג): "וא"כ עשיר דהכא היינו שיש לו מאתים וזו שאינו מתפרנס מן הצדקה, ובסימן של"ו נמי חתנו סתם היינו דלאו עשיר, אלא כיון דלאו עני הנוטל מן הצדקה דהיינו שיש לו מאתים וזו פטור". אכן, בהקשר לדין המשנה במסכת פאה (ח, ח) לפיו גדרו של עני הראוי למתנות עניים הוא: "מי שיש לו מאתים וזו", הדגיש בשו"ת הרשב"ש (סימן שסא) כי הסכום של מאתים וזו המצויין במשנה הוא מקביל לשכר שנתי: "עוד אני אומר דלאו דוקא מאתים וזו, אלא הכל לפי העת והזמן, וזה השיעור שזכרו חז"ל הוא שאין לך פחות הימנו, או הוא שיעור ממוצע, אבל לפעמים כשצריך יותר או פחות כפי המקום והזמן ושער לו פרנסת שנה לבניו ואשתו. הילכך זה אין לו מעות מה שיספיק לו ולאשתו ולבניו ולפרנסת שנה כנ"ל". וכפי שגם פסק בשו"ע (יורה דעה, סימן רנג סעיף ב), שכל שיש לו קרן שממנה יכול להתפרנס הוא אינו בגדר עני: "יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובניו ביתו מהריוח. ודברים של טעם הם".

ב. כדין שכר בטלה – כלל קבע בשו"ע בהלכות תלמוד תורה (יורה דעה, סימן רמו, סעיף ה), שתורה שבעל פה אסור ללמוד בשכר, ואסור ללמד בשכר: "אבל תורה שבע"פ אסור ללמד בשכר. לא מצא מי שילמדנו בחנם, ילמוד בשכר. ואף על פי שהוצרך ללמוד בשכר, לא יאמר: כשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר, אלא ילמד לאחרים בחנם". על כך מוסיף השו"ע (שם) ומסביר את המנהג המקובל: "ומה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר, אם אין לו במה להתפרנס, שרי,

ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה דמוכה, שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו, שרי". כלומר, השכר שניתן על לימוד תורה ניתן כשכר בטלה. הא ותו לא.

כך אכן הביא בספר פעולת השכיר בשם הגרי"ש אלישיב שנשאל לגבי דין 'בל תלין' באשר לאיחור בתשלום מילגת אברכי הכולל, והשיב שאין האברכים נחשבים לשכירים של המוסד או של ראש הכולל, מכיון שמותר ליטול רק שכר בטלה, וממילא אין זו מוגדרת כפעולת שכיר, ולא יהיה באיחור בתשלום משום איסור 'בל תלין'.

אכן, המשנה במסכת מגילה (א, ג) מבחינה בין עיר לכפר, ולגבי עיר קובעת המשנה שיש להגדירה ככזו במידה ויש בה עשרה בטלנים: "איוזו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנים". אולם, רש"י (שם, ד"ה עשרה בטלנים) פירש את המשנה שכוונתה לעשרה בטלנים שבטלים ממלאכה לצורך תפילה ולא לצורך תלמוד תורה: "שבבית הכנסת, שהן בטלים ממלאכתן וניזונים משל צבור כדי להיות מצויין בתפלה בבית הכנסת, דאמר מר במסכת ברכות (ו, ב): כיון שבא הקדוש ברוך הוא בבית הכנסת ואינו מוצא שם עשרה וכו'". על פי שיטת הרמב"ם ברור מדוע עשרת הבטלנים התפרנסו מקופת הציבור רק לצורך תפילה ולא לצורך תלמוד תורה, שהרי לשיטת הרמב"ם אסור ללומדי התורה להתפרנס מן הציבור: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם וכו'". התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה".

אולם, התשב"ץ חלק על הרמב"ם, ובתשובתו^ז הוא מברר בארוכה את הנחיצות בתמיכת הקהילה בלומדי תורה שתורתם אומנותם: "ואומר כי חובה על כל ישראל לפרנס דרך כבוד לחכמיהם ולדייניהם שתורתם אומנות' כדי שלא יצטרכו להתבטל ממלאכת שמים בשביל מלאכתם... אפי' התלמידים העוסקים בתורה כל ימיהם אף על פי שאינן ראשי ישיבות חייבין הצבור לפרנסם דרך כבודם... וכבר היתה להם קופה מיוחדת לקבץ בה ממון לחלק לתלמידי' לפרנסם דרך כבוד".

ז. ראה: פעולת השכיר, פרק ה, סעיף יא, בהערה יז; פסקי דין – ירושלים, דיני ממונות וביורור יוחסין, כרך יב, עמ' רפט; משפט הפועלים, עמ' ג.

ח. רמב"ם, תלמוד תורה, פרק ג, הלכה י. ובפירושו למשנה, אבות ד, ה.

ט. משנתו של התשב"ץ פרוסה על פני שבעה סימנים: סימן קמב – החובה לפרנס את החכמים. סימן קמג – פטור תלמיד חכמים ממסים. סימן קמד – המצווה ליהנות תלמידי חכמים, ואופן הנאת תלמידי חכמים מן הציבור. סימן קמה – הרשות ליטול שכר עבור לימוד תורה. סימן קמו – הגדרת תלמיד חכם לעניין זה. סימן קמז – דחיית דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, והסבר אופני ההיתר ליהנות בכבוד תורה והאיסור להשתמש בכותרה של תורה. סימן קמח – קיצור הלכות פרנסת תלמידי חכמים למעשה.

י. שו"ת תשב"ץ חלק א סימן קמב. הרמ"א, הביא בהגהותיו את שתי השיטות: "ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר: יגיע כפיך כי תאכל וגו' (תהילים קכח, ב). וכל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה, שאסור ליהנות מדברי תורה. וכל תורה שאין עמה מלאכה, גוררת עון וסופו ללסטם הבריות. (לשון הטור). וכל זה בבריא ויכול לעסוק במלאכתו או בדרך ארץ קצת ולהחיות עצמו, (רבינו ירוחם ורבינו יונה נתיב ב' וכ"כ הרמ"ה), אבל זקן או חולה, מותר ליהנות מתורתו ושיספקו לו (לכ"ע). ויש אומרים דאפילו בבריא מותר" (רמ"א, יורה דעה, סימן רמו, סעיף כא).

אמנם, התשב"ץ לא הסביר בדבריו מדין מה ובאיזו מידה חייבים הציבור לפרנס את לומדי התורה. אולם, בתשובה אחרת עוסק התשב"ץ בהיתר לתלמידי חכמים ליטול שכר על לימוד או פסיקה, ומדבריו (שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קמה) נראה שמדובר בשכר בטלה: "עוד יש צד רביעי ואינו דבר שיש בו חובה או מצוה אלא דבר הרשות והוא כולל כל המצות והוא ליטול שכר המצוה או הלימוד או הדין. ולענין הדין אמרו בפ' בתרא דכתובות (ק"ה ע"ב) א"ר יהודה א"ר אסי גוזרי גזרות שבירושלים היו נוטלים שכרם תשעים ותשעה מנה מתרומת הלשכה לא רצו מוסיפין עליהם אטו ברשיעי עסקינן אלא לא ספקו אף על פי שלא רצו מוסיפין להם כלומר אף על פי שמדרך חסידות אינן רוצין ליטול כדי ספק מוסיפין להם ליטול זהו לענין ליטול מכלל ישראל אבל ליטול מהבעלי דינן כשבאים לדין לפניו יש בזה פנים שאם הוא נוטל אגר בטלתו ממלאכתו והיא בטלה דמוכח שרי לגמרי".

כך אכן מסתבר, שהרי התשב"ץ הביא כראיה לדבריו את דינם של גוזרי גזרות שהיו נוטלים שכרם מתרומת הלשכה, וכבר כתבו התוספות (כתובות קה ע"ב, ד"ה גוזרי) שגוזרי הגזרות נטלו מתרומת הלשכה רק שכר בטלה ולא שכר מלא: "הכא לאו בתורת שכר היו נוטלין. אלא הכא כל שעה היו יושבין בדין ולא היו עוסקין בשום מלאכה, ולא היה להם במה להתפרנס, והיה מוטל על הצבור לפרנס". כך גם כתבו התוספות במסכת בבכורות (כט ע"א, ד"ה מה), עם התייחסות לימנם: "ואין לתמוה על דייני גזירות שבירושלים שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, דבלאו טעמא דאגר בטלה דמוכח שרי, התם כיון דכל עסקם היה על זה ולא היו עוסקין בשום מלאכה, שעל כרחם צריכין להתפרנס. ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטילה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, מסתברא דחשיב מוכח"^א). כללו של דבר, נראה שלתשב"ץ אופי התשלום הוא בגדר שכר בטלה, על כך שלומדי התורה בטלים ממלאכתם לצורך לימוד התורה בכולל. אמנם בדבריו (שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן קמב) הדגיש התשב"ץ שיש לשלם להם בדרך כבוד: "חובה על כל ישראל לפרנס דרך כבוד... חייבין הצבור לפרנסם דרך כבוד... וכבר היתה להם קופה מיוחדת לקבץ בה ממון לחלק לתלמידי' לפרנסם דרך כבוד", אולם, נראה אחר העיון שכוונתו לפרנסה מצד הציבור היא הדרך המכובדת מבלי שיידרש מהם למצוא את פרנסתם בעצמם, וכל זה במסגרת המוגבלת של שכר בטלה.

כך גם מצאתי שכתב בשו"ת באר שרים לר' אברהם יפה שלזינגר (חלק ה, סימן נו), ולאחר שציטט את לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה המתנגד נחרצות ליטול מכספי צדקה עבור לימוד התורה, כתב: "והאם נימא דאברכי הכולל הנוטלים פרס מזה שהם לומדים יקראו ח"ו מכבים מאור הדת וכדומה, ישתקע הדבר ולא יאמר על דל שפתינו, אלא ע"כ דמשכורת האברכים מן הכולל אינו בגדר נוטלים מן הצדקה אלא דין צדקה לחוד, ודין החזקת לומדי התורה לחוד שהוא גדר אחר... והן מצד הנותן והן מצד המקבל אין בזה צדקה "לעניים" ואין זה נוטל מן הצדקה, אלא בדין נוטל שכר בטלה כידוע". ועל בסיס זה הוא מתיר לקבל תרומות

(א). בדרך אגב יש לציין שלזה גם הסכים הרמב"ם, בהלכות שקלים, פרק ד, הלכה ז: "מגיהי ספרים שבירושלים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, דיינין שדנין את הגולנין בירושלים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה".

מן הגוי, שהן בגדר מתנה ולא צדקה: "ולענ"ד גדר זה נכנס לא בתורת צדקה אלא בתורת מתנה להם וזה שרי גם מעכו"ם כמ"ש ביד רמה על ב"ב (י ע"ב אות קלב), עיי"ש ודו"ק".

והנה, בברכי יוסף (אורח חיים, סימן קנה, ס"ק א) הביא בשם זקנו, שהנוטל שכר עבור פסיקה או הוראה אינו נחשב לו להיות בבחינת קובע עיתים לתורה: "דיין הממונה לדון מותר לדון בעת הקבוע לו ללמוד, ועולה לו ללמוד, דדינא היינו תורה. והיינו דוקא כשאינו נוטל שכר לדון. ומהאי טעמא נמי מלמד תינוקות בשכר אינו עולה לקביעות עתים לתורה. הרב מורי זקני מהר"א אזולאי בהגהותיו כ"י מספר זכרון משה. וכפי זה הלומד בישיבה בעת קבוע ומקבל פרס, אותו הלימוד אינו עולה לקביעות עתים"⁽²⁾. אולם, הברכי יוסף עצמו כתב על כך: "ויש לחלק קצת". ובשולחן הטהור⁽³⁾ הקיל בזה מכיוון שתפס שהשכר שמתקבל על לימוד תורה אינו אלא שכר בטלה.

ג. מדין ערב – כאשר מי מבין הנהלת הכולל התחייב לאברכים לשלם להם מילגה תמורת לימודם בכולל, יתכן שהוא מחוייב בכך מדין ערב. הסוגיה בכתובת (קא ע"ב) מביאה מחלוקת אמוראים בשאלה דומה: "אתמר: האומר לחבירו חייב אני לך מנה, רבי יוחנן אמר: חייב, ור"ל אמר: פטור". הסוגיה בהמשך (שם קב ע"א) מעמידה את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בדעת רבי ישמעאל, שערב שחתם בשטר לאחר חתימת העדים חייב לשלם: "כתנאי: ערב היוצא אחר חיתום שטרות – גובה מנכסים בני חורין, מעשה בא לפני רבי ישמעאל ואמר: גובה מנכסים בני חורין, אמר לו בן ננס: אינו גובה לא מנכסים בני חורין ולא מנכסים משועבדים, אמר לו: למה? אמר לו: הרי שהיה חונק את חבירו בשוק, ומצא חבירו ואמר לו הנח לו ואני אתן לך – פטור, שלא על אמונתו הלווה; לימא, רבי יוחנן דאמר כרבי ישמעאל, וריש לקיש דאמר כבן ננס".

מרש"י (שם, ד"ה ה"ג לעולם) נראה שההתחייבות קדמה לאמירה, ומשום כך על פי רבי יוחנן הוא חייב לשלם לו, וז"ל: "שמסר לו שטר בפנינו וכתוב בו אני חייב לך מנה... כגון שחתם בו אני פלוני לויתי מנה מפלוני". אולם, מהרמב"ם (הלכות מכירה, פרק יא, הלכה טו) נראה שלא קדמה לאמירה כל התחייבות, והאמירה כשלעצמה מחייבת, וז"ל: "האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה, או שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה אף על פי שאין שם עדים, או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך מנה בשטר, אף על פי שלא אמר אתם עדי, הואיל ואמר בשטר הרי זה כמי שאמר הוו עלי עדים וחייב לשלם, אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו, כמו שישתעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים". כך גם פסק בשו"ע (חושן נשפט, סימן מ, סעיף א) להלכה ולמעשה: "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי, אף על פי שלא היה חייב לו כלום, ה"ז חייב".

ובפרט כאשר יש לערב הנאה מכל סוג שהוא, הרי שבאמצעות ההנאה הזו הוא מחייב את עצמו, כפי שהביא בנחל יצחק (חושן משפט, סימן מ, ענף ט): "אמנם מב"ב (דף קע"ג ע"ב) בערכות דמסיק הש"ס שם דמהני משום האי הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, וכן בב"מ (דף צ"ד

יב). בכף החיים, שם, ס"ק ד חשש לדיעה זו וכתב: "ונראה כיון שכתב יש לחלק קצת יש להחמיר ולקבוע זמן אחר חוץ מזה כי ספיקא בדאורייתא לחומרא".

יג) שלחן הטהור, סימן קנה, ס"ק ב. הובא בפסקי תשובות, חלק ב, עמ' שיב, הערה 54.

ע"א) בשומרין דמשום האי הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד... היוצא לנו מכל מה שנתבאר, דהיכא דאמרו בש"ס להאי הנאה דגמר ומקנה דוודאי דינו ככסף לכה"פ".

כך גם הסביר הנתבות את דין השו"ע בהלכות שוכר (חושן משפט, סימן שטו, סעיף ד), ולפיו: "ראובן שכר נער לשמשו, ואמר לו שמעון לסמוך עליו לשלם לו כל מה שיפסיד בהיות הנער בביתו, אף על פי שלא היה קנין בדבר, חייב, כי כל תנאי שכירות אינו צריך קנין". וביאר זאת בנתבות המשפט (ביאורים, שם, ס"ק ב): "לא ידענא מאי תנאי שכירות שייך גבי שמעון, דהוא אינו לא שוכר ולא משכיר. לכן נראה דהוא התחייב עצמו להיות ערב בעד הנער, ע"כ מה שהפסיד חייב מטעם דהוי כערב בשעת מתן מעות כיון דנתערב בשעת דשכרו לשמשו, ותנאי שכירות א"צ קנין ונתחייב השכיר, וכיון דאדעתא דהכי קיבלו והכניסו לביתו הוי כערב בשעת מתן מעות". כלומר, גם כאשר לא ניתנה מראש התחייבות חוזית כתובה, ולא התבצע קניין על כך, הרי התחייבות הנהלת הכולל תחייב מדין ערב.

ד. כשותפים – אחר העיון, ברצוני להציע כיוון נוסף, ועל פי אין האברך נחשב לשכירו של ראש הכולל ואין ראש הכולל נחשב למעבידו של האברך, אלא ראש הכולל והאברך פועלים כשותפים, זה בלימוד וזה בהוראה הדרכה או ניהול.

ניתן להסתייע בדיון מקביל, שונה אך דומה, בעניין גדר פועל שרשאי לחזור בו בחצי היום. השו"ע פסק בהלכות שכירות פועלים (חושן משפט, סימן שלג, סעיף ג) את הדין הבסיסי: "התחיל הפועל במלאכה, וחזר בו בחצי היום, חזור, ואפילו קבל כבר דמי שכירותו ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו והמעות חוב עליו, שנאמר: כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים".

אולם, כאשר מדובר בשותפים, מסתבר שלא מדובר ביחסי עובד ומעביד אלא בשותפים בעלי מעמד זהה או דומה, ושותפים לאותה מטרה. ממילא לא ניתן להחיל את ההיתר למי מהם לחזור בו בחצי היום כדינו של פועל.

כך אכן מצאתי בסמ"ג (עשין, סימן פב): "ושמא כך הדין בשני פועלים שקבלו עליהם לעשות מלאכה אין האחד רשאי לחזור שלא מדעת חברו אף על פי שכל פועל יכול לחזור אפילו בחצי היום, וטעם לדבר דדווקא אצל בעל הבית הם פועלין אבל זה אצל זה הם שותפים". וכך פסק הרמ"א בהגהותיו לשו"ע על הלכות שותפים (חושן משפט, סימן קעו, סעיף כג): "המקבל עסק מחבירו לזמן קצוב, המקבל יכול לחזור בו כדין פועל שחזור בו אפילו בחצי היום, אבל הנותן אינו יכול לחזור בו. מה שאין כן בשותפין שקבעו זמן". על כך הוסיף הסמ"ע (שם, ס"ק נח): "אבל שני שותפים אין שום אחד יכול לחזור בו. וה"ה בשנים שקיבלו עיסקא מהשלישי לעסוק בו למחצית שכר עד זמן פלוני, דאין שום אחד יכול לחזור בלא רצון חבירו, מאחר דאין לזה נגד זה שם עבד צריכין להשלים תנאם שנשתתפו יחד לעסוק בו עד זמן קבוע".

כך גם מצאתי שסבר מרן הראי"ה קוק זצ"ל לגבי מעמדם של רבני קהילות:

על דברי השו"ע לפיהם פועל רשאי לחזור בו בחצי היום, הוסיף הרמ"א (שם) משמו של בעל הגהות מרדכי: "ומהאי טעמא אסור לפועל, אפילו מלמד או סופר, להשכיר עצמו להיות בבית

בעל הבית בקבע שלשה שנים". הפוסקים העירו על כך שעל פי פסקם של הגהות מרדכי והרמ"א יהיה אסור לרבנים להתחייב בחוזה העסקה מעבר לשלוש שנים, כפי שהסביר למשל בשו"ת חתם סופר (חלק ה, חושן משפט, סימן קעב): "ואין שום ספק אצלי שמ"ש בהגה' מרדכי הנ"ל ומייתי לי' ש"ך להיות בקבע עמו ולסמוך על שולחנו, לא אתי' למעוטי חכם העיר שאינו סמוך על שולחנו, דמה בכך הרי כל הקהלה שכרו להם פועל ונתנו לו בית אחד מבתיהם ונותני' לו דמי מזונותיו כאומר לעבדיו צאו ואכלו ושתו וכדומה ואין הרב רשאי לצאת לדור חוץ להשותפות בעיר אחרת, היש לך סמוך על שולחנו גדול מזה, ואטו עבדי שלמה שהי' שרים נכבדים על שולחנו הי' אוכלי' ומ"מ הי' עבדי' וה"נ אסור... מ"מ אמרתי שיכלו להתנות עמו שהוא ברשות עצמו לחזור בו בכל זמן ובלבד שישאר כך ולא יחליף אותם בקהלה אחרת כי אז צריך להחזיר להם סך כך וכך".

לדעת מרן הראי"ה זצ"ל (שו"ת אורח משפט, חושן משפט, סימן כא), ניתן להתייחס לעבודתו של רב כקבלן ולא כשכיר, וז"ל: "בדין רב שקבל כתב רבנות מאיזה קהילה אחרי שכבר נגמר זמן התקשרותו עם בני עדתו הישנה, אם בני העיר הישנה רשאים לעכבו שיחזרו בו וישאר אצלם, ואם הוא רשאי לציית להם... דאין זה דבר ברור לע"ד שרבנות תחשב שכירות כדין שכיר יום, די"ל דאינה כ"א קבלנות, דהנה הא קיי"ל דהא דעבדי הם אינו כ"א בשכיר יום ולא בקבלנות מטעם, שהקבלן אינו עבד כ"א לעצמו, וי"ל בזה שלא נקרא שכיר יום כ"א מי שעליו לעבוד תמיד כל היום ואין לו זמן פנוי שניכר שהוא עבד, מה שא"כ ברבנות שרק החובה עליו להורות כ"ד שאלת או"ה ולדון כל דין תורה שיזדמן, ואנו יודעין שהרבה זמן נמצא פנוי שאין בו עבודת הציבור כלל".

אולם, מעבר לכך מציע מרן הראי"ה (שם) שיחסי הרב עם קהילתו הם כיחסי שותפים, העובדים יחדיו לקראת השמתן של מטרות משותפות, וז"ל: "ולבד זה יש מקום לומר שברבנות לא שייך חזרה מטעם עבדי הם, עפ"ד הסמ"ע דשותפין הם משועבדים זה לזה, ואינם יכולים לחזור בהם מטעם עבדי הם דל"ש עבדי הם כ"א כשהוא משועבד לחבירו וחבירו אינו משועבד לו כלל, אבל שותפין שהם עבדים זל"ז אין כאן משום עבדי הם... א"כ י"ל ברב עם הציבור, שישנם גם על הציבור כמה עניני עבדות שמשועבדים לרבם, נוסף על סתם ת"ח, ומחוייבים לשמוע לדבריו בכל הנהגות הקהילה אפילו בדברי רשות, ובעניני מעות הצדקות וכיו"ב, וכמה שיעבודי כבוד הרב ששייך רק לרב העיר ולא לשום ת"ח אחר, כל אלה עבדות הוא מצד הציבור, א"כ הם שניהם עבדים זל"ז וכה"ג אפילו זולת טעם הקבלנות אינו יכול לחזור".

בדרך אגב אעיר, שמסיבה נוספת ניתן היה לומר שרב ואברך לא ייחשבו כעבדים לעבדים כאשר לא נרשה להם לחזור בחצי היום, שהרי כלל פסק בשו"ע: "אפוטרופוס, בין מינוהו אבי היתומים בין מינוהו בית דין, עד שלא החזיק בנכסי היתומים (ולא נתעסק עדיין בצרכיהם) (ריב"ש סימן תפ (ט) יכול לחזור בו; משהחזיק בנכסי היתומים (או התחיל להתעסק בצרכיהם) אינו יכול לחזור בו" (שו"ע, חושן משפט סימן רצ סעיף כג). וביאר זאת בטוב טעם ודעת בקצות החושן (שם, ס"ק ח): "ונראה משום דטעמא דפועל חוזר היינו משום דכתיב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים

לעבדים. וכיוון דאפטורפוס מצוה קא עביד ה"ל עבד ה"י^(ד). ממילא ניתן לומר שרבנים ולומדי תורה אינם בגדר עבדים לעבדים אלא בגדר עבדי ה"י^(ט).



ב.

הפסקת לימודיהם של אברכים

שאלת הפסקת לימודיהם של אברכים תלויה במסקנות הדיון דלעיל: אם חובת התשלום נובעת מדין צדקה, הרי שאם ניתנה התחייבות בעל פה לאברך שיוכל להמשיך את לימודיו בכולל לפרק זמן נוסף, יש לכבדה מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. כיוצא בזה, אם נבין שחובת התשלום נובעת מדין ערב, כאשר מי מבין הנהלת הכולל התחייב לאברכים לשלם להם מילגה תמורת לימודם בכולל, אסור יהיה להפסיק את לימודיו של האברך ואת התשלום שהובטח לו, למשך כל התקופה לה התחייבה הנהלת הכולל.

אולם, אם לא ניתנה כל התחייבות, או שהיא ניתנה לפרק זמן^(ט), הרי שבהנחה שמדובר במסגרת לימודית, ובהנחה שבין האברך לבין הנהלת הכולל לא קיימים מערכת יחסים של עובד ומעביד, הרי שרשאית הנהלת הכולל, על בסיס שיקולים חינוכיים או שיקולים ענייניים אחרים להפסיק את לימודיו של מי מלומדי הכולל.

במסגרת זו נראה שעל בסיס שיקולים חינוכיים והערכת צרכי הכולל להפסיק את לימודיהם של אברכים ותיקים כדי לתת מקום לאברכים צעירים, או לשנות את אופי הכולל ומגמתו ולמצוא תלמידים חדשים שייתאמו לו. כך אכן מצאתי שכתב הגרמ"מ שפרן (קובץ הישר והטוב, יז [תשע"ד], עמ' כח): "באופן כללי, זכותו של ראש הכולל לערוך שינויים בכדי לרענן את השורות, ואם החליט ראש הכולל שטובת המוסד היא החלפת אברכים מבוגרים בצעירים, או אפילו סתם

(יד). בשו"ת באהלה של תורה לגר"י אריאל שליט"א (חלק א, סימן קז) אף הרחיב היתר זה לחיילים בצה"ל: "ויש לומר שאין סתם מצווה להיות חייל, אלא צרכי הביטחון הם הגורמים לכך שכל אחד שיכול מחוייב לסייע לביטחון המדינה כפי יכולתו, והוא מקיים מצווה. ונמצא שחיילים הם עבדי ה' ולא עבדים לעבדים, ומותר להם לחתום על חוזה גם ליותר משלוש שנים".

(טו). אמנם, יש לעיין בדעת החוות יאיר, בסימן קמ, שדווקא מלמד וסופר נחשבים עבדים לאדם ולא לה' מכיוון ששכרם ניתן עבור פיסוק טעמים או שמירה, אולם לדעת קצות החושן (סימן שלג, ס"ק ז) גם דברים אלו נחשבים לעבודת ה': "ולענ"ד לא נהירא דבריו בזה, דמ"ש דפיסוק טעמים אינן מצות ה' ועבודתו, חלילה לומר כן דאין זה עבודתו יתברך, דהא חזינן דבגדדים דף (ל"ו) [ל"ז] (ע"א) ס"ל לרב דאסור ליקח שכר פיסוק טעמים והוא בכלל מה אני בחנם, וכתב שם הר"ן (ד"ה ורבי יוחנן) דס"ל לרב דהוי דאורייתא. אלא דאנן דקי"ל כר' יוחנן דשרי שכר פיסוק טעמים ומשום דס"ל דפיסוק טעמים אינו דאורייתא אלא מדרבנן וע"ש, וכ"כ שם הרא"ש (ד"ה שכר פיסוק טעמים) וע"ש, וא"כ לא גרע מתפלה דתפלה נמי אינו אלא מדרבנן לדעת רוב הפוסקים. ומוכח מזה כיון דמלמד חוזר דאע"ג דהוא עושה עבודת ה' עבד ה' מיקרי אבל מה שהתקשר לאחרים אינו עבד שלהם ויכול לחזור, וא"כ ה"ה בחזון וזה ברור". על פי שיטתו של קצות החושן נראה שהיום וגם פיסוק טעמים ושמירה ייחשבו כעבודת ה', העובדה שמלמד וסופר בכל זאת רשאים רשאים לחזור בהם בחצי היום, למדת שלא שלא מהות עבודתם משווה להם מעמד של עבדים לעבדים, אלא עצם המחוייבות למעביד.

(טז). גם בהנחה שמקור החובה הוא מצוות צדקה, הרי שרשאי גבאי הצדקה להחליט למי הוא מייעד את כספי הצדקה.

החלפת אברכים - זכותו לעשות כן, רק שעליו להודיע זאת שיעור זמן מוקדם מספיק כדי שיוכלו האברכים להיערך לכך בהתאם".

ג.

פיצויי פיטורים לעובדים על פי ההלכה

מתוך השוואת מעמדו של שכיר למעמדו של עבד, בספר החינוך, ובעקבותיו אחרים, כתבו שכשם שיש להעניק לעבד, כאשר מסיים את תקופת עבודתו, מממונו ורכושו של האדון, כן יש להעניק לשכיר בתום תקופת עבודתו.

המקור לכך הוא בפסוקים בפרשת ראה (דברים טו, יג): "וְכִי־תִשְׁלַחְנֹה חֶפְשִׁי מֵעִמְךָ לֹא תִשְׁלַחְנֹה רִיקָם: הַעֲנִיֵּק תַעֲנִיֵּק לוֹ מִצֶּאֱנָךְ וּמִגֶּרְךָ וּמִקֶּבֶךָ אֲשֶׁר בְּרַכָּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ תִתֵּן־לוֹ". וכפי שנימק זאת בספר החינוך (מצוה תפב): "למען נקנה בנפשנו מדות מעולות יקרות וחמודות, ועם הנפש היקרה והמעולה נזכה לטוב, והאל הטוב חפץ להיטיב לעמו".

הברייתא המצוטטת בסוגיית קידושין (טז ע"ב) קובעת שעבד זכאי להענקה כאשר גם כאשר נפסקה עבודתו לפני תום הזמן, ובלבד שההפסקה אינה כתוצאה מאשמת העבד עצמו: "דת"ר: יכול לא יהו מעניקים אלא ליוצא בשש, מנין לרבות יוצא ביובל, ובמיתת האדון, ואמה העבריה בסימנין? ת"ל: תשלחנו... וכי תשלחנו, יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף? ת"ל: וכי תשלחנו חפשי מעמך, מי ששילוחו מעמך, יצא בורח ויוצא בגרעון כסף, שאין שילוחו מעמך".

כל זה לגבי עבד, אולם בספר החינוך (שם) חידש שלמרות שהתורה מדברת על הענקה לעבד, הרי שיש ליישם את רוח הדברים גם לגבי שכיר: "והודנו והדרנו הוא שנרחם על מי שעבד אותנו ונתן לו משלנו בתורת חסד מלבד מה שהתנינו עמו לתת לו בשכרו, ודבר מושכל הוא, אין צורך להאריך בו... ומכל מקום אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם". מעין זה כתב גם ר' יצחק מולכו מסלוניקי⁽¹⁾: "ובזמן הזה מי שיש לו משרת או משרתת כשמוציאם מביתו יתן להם מלבושים וכיוצא לצורך הנישואין". כך גם בפס"ד קיסרמן מבית הדין בתל אביב משנת תשי"ט⁽²⁾: "עכ"פ רואים בעליל שכוונת התורה היתה להטיל חובה על המעביד שידאג דאגת מחר עבוד הפועל עם עזיבתו את עבודתו אצלו לא ישאר בידים ריקות, ולזאת הסתמך החנוך שבכל זמן ובכל עת אם פועל עובד, חובה על המעביד לדאוג לו גם לאחר צאתו מעמו".

אם כי יש להדגיש, כי חידושו של בעל ספר החינוך שגם כיום יש להעניק, ולא רק לעבד אלא גם לשכיר, אינו מעיקר הדין אלא "בתורת חסד", כפי שכתב בעל ספר החינוך בעצמו, או מצד "מוסרו הטוב" כפי שהסביר במנחת חינוך (שם): "ומה שכתב הרהמ"ח מצד מוסרו הטוב אף בזה"ז אם שכרו וכו' שיעניק לו וכו' באמת לשיטת הר"מ גם בזמן שהיה נוהג לא היה נוהג

(1). אורחות יושר, תל אביב תשל"ה, מצווה קצו (בהגהת המחבר), עמ' 168.

(2). פסקי דין רבניים, חלק ג, עמ' 287.

במוכר עצמו. ונראה מזה דדעת הרהמ"ח כדעת התוס' שגם במוכר עצמו נוהג על כן מצד המוסר גם היום נוהג אבל לשיטת הר"ם לא שייך כלל מצד המוסר דהתורה לא חייבה כלל רק במכרוהו בית דין ומי יודע מאיזה טעם והבן. אך לא שכיח שהרב המחבר יהיה נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש להדיא^(ט). או בדרך "עצה טובה", כפי שכתב הרב יעקב משה טולידאנו בשו"ת הים הגדול (אורח חיים, סימן כב): "אמנם לענ"ד נראה דאין כוונת החינוך הנז' לחייב בהענקה בזה"ז מדינא כלל, ואפי' מדרבנן... דהענקה הוא דוקא משם שגופו קנוי אבל כשאין גופו קנוי, ליכא דין הענקה... ואם איתא דבכה"ג שייך הענקה, למה לא כתבו הטוש"ע בו דין ההענקה, אלא עכצ"ל דבזה ליכא הענקה משום דאין גופו קנוי... ומזה נ"ל דדברי ס' החינוך הנז' אינם אלא עצה טובה קמ"ל דראוי והגון לתת לשכיר דבר מה כעין הענקה דעבד ולא מדין הענקה ממש... ואם כן, אם באנו לדון בנד"ד מדין הענקה דעבד, אין בכחנו לחייב הקהל או השוכר מלמד וש"צ ורב וכו', להעניקו בשלחם אותו".

כפי שגם כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ג, סימן ק): "הנה עפ"י דתוה"ק כל פועל, פקיד או שכיר עם הפסקת עבודתו אין לו על רבו כלום, אפי' עבד אצלו כל ימי חייו, ואם אחר שהפסיק עבודתו אין לו ממה לחיות, הרי הוא ככל עניי שבִּישְׂרָאֵל שעל הצבור מוטל לפרנסו מדין צדקה, יוצא מן הכלל הוא עבד עברי שהתורה צותה הענק תעניק לו והזהירה לא תשלחנו ריקם, וגם בזה יש כמה פרטי דינים כמבואר בש"ס ורמב"ם. אלא שבספר החינוך (סוף מצוה תפ"ב) כ'... וזה מדרך המוסר לבד", וכפי שגם הטעימו בפסק הדין הנז'ל: "התשובה על כך, שעלינו לומר שהחנוך מצא קצת ראייה וזכר לדבר להטיל על כל מעביד חובת הענקה מהצד המוסרי והיושר שבדבר שלא לשלח את העובד בידים ריקות, והמטרה אחת היא כמו בעבד עברי כמוהו בשכיר לזמן מסוים, לאחר שנסתיימה תקופת עבודתו עלול הדבר שיסאר מחוסר כל בלי משען ומשענה".

יש לציין שלדעת הש"ך והסמ"ע גם הענקה לעבד כשלעצמה אינה חובה מעיקר הדין. כך כתב בש"ך (חושן משפט, סימן פו, ס"ק ג): "דהדבר ידוע דהענקה הוא מדין צדקה". ובדומה לכך בסמ"ע (סימן פו, ס"ק ב): "הענקה אינה לעבד עברי מתורת חיוב אלא מתורת ויתור ומתנה בתורת חנינה". אולם, מהמאירי (בית הבחירה למאירי, קידושין טו ע"א) נראה לכך שהענקה לעבד היא חובה מעיקר הדין: "שעיקר המצוה בהענקה הוא מצד מה שעשה לבעל הבית יתר על דמי שכירותו".

עד כאן עסקנו בשאלה על הבסיס השוואת מעמדו של שכיר למעמדו של עבד, אולם גם על פי המנהג כתב בשו"ת הים הגדול (שם) שיש להעניק לנושא משרה תורנית מענק פרישה עם

(ט). יש לציין כי התקנות שציטט ורהפטיג, דיני עבודה במשפט העברי, עמ' 510, הערה 4* אינן מלמדות על חובת המעביד מעיקר הדין אלא מגדרי צדקה. כך בתקנה קסט: "היות שהותיק מוהר"ר שמעון ר' זיסקינד ישב... דיין פה בקהלתנו, ימים רבים עמד על המשמורה על הצד היותר טוב, והנה עתה לעת זקנתו כהתה עיניו ולא יוכל... לשבת על מדין כמאז, לכן ראוי שהקהל ישימו עיניהם ולבם עליו בהשגחה פרטית באופן שיהא לו סיפוק בשובה ונחת...". כך בתקנה תמד: "כמר שלמה שמש סגל עשה שמשו ושירותו באמונה... ועתה לעת זקנתו נתרשלו ידיו ורגליו ולא נשאר בו כח לעמוד בהיכל השררה, בכך הקהל ישימו עין השגחתם עליו ולא לדחותו בשתי ידיים". ובתקנה תרטז: "הישיש... מוהר"ר פילטא דיין... פסק מלישב על מדין... מרוב זקנתו, בכך מאד מאד נחננו מפילים תחינותינו בעדו בפני... קהל ועדה שישמו עיניהם עליו... כדי שיתפרנס דרך כבוד".

סיום כהונתו: "בדיניהם יש חוק כזה לשלם למי שעבד למשל ט"ו שנים, משכורת של ט"ו חדשים בתור פצוי כשמוציאים אותו מעבודתו, והכל לפי חקי המדינה ומנהג הסוחרים שלה, וזוהי כעין הענקה של ע"ע... ולכן מאחר שבדיני שכירות פועלים קי"ל... דהכל כמנהג המדינה, א"כ הה"נ דיש ללכת בזה כמנהג המדינה לשלם למשרתי הצבור הענקה, כמו שמשלמים לפקידים בתי החרושת והבנקים...". בתשובתו, מבחין הגר"מ טולידאנו בין חובת ההענקה שהשוואה בין של עבד לשכיר אינה השוואה של ממש, ואין זו חובה המוטלת על הציבור, לא כן כאשר כן נהוג ומקובל, הרי זו חובה המוטלת על המעביד לשלם לשכירו פיצויים: "דמכח מנהג המדינה והסוחרים, החיוב על הקהל והשוכר מלמד וש"צ רוב ושוחט וכיוצא, להעניק להם כפי מנהג המדינה לפי רוב השנים שעבד על משמרתו שלא תהא כהנת כפונדקית? כמו שכירים ופועלים אחרים, וכך היה מעשה ושלמו הקהל פצוי לשוחט שעבד בקהלה כארבעים שנה ושרצו להסירו לסבת זקנתו".

כך גם כתב בשו"ת ציץ אליעזר⁽²⁾: "ונבוא כעת לתביעת הפצויים. והנה דבר פשוט הוא ומקובל בהלכה שכל דיני פועלים עובדים ומעבידים על כל פרטיהם תלויים ביותר במנהג המדינה... ומנהג בזה נקרא כל שהונהג כן אצל בני המדינה בכמה וכמה מקרים, ומספיק אפילו בידוע שהונהג כן בקביעות יותר מפעמים... הרי שמנהג פועלים יש לברר מהמנהג בזה יום יום בשכירות, וממילא ה"ה גם בפיטורי פועלים". בהמשך תשובתו הוא מתייחס לגובה דמי הפיצויים: "וא"כ נלמד מזה לנידוננו אשר הדבר הזה של קיום מנהג כללי בארץ לשלם פצויים לפועלים ופקידים לסוגים השונים ע"ח חדש לשנה לפי המשכורת החדשית האחרונה הוא בבחינת של זיל קרי בי רב הוא ומושרש כן בארץ זה עשרות שנים, באין חילוק אם הוא עובד במשרה שלימה לבין אם הוא עובד חלקי, לכן בודאי אדעתא דהכי קיבל המוסד את התובע לעבודה, ואינו יכול להישמט ממילוי אחרי נוהל זה. (נוסף על כך הודיעו לנו ממוסדות רשמיים כללים כי ענין תשלום פיצויים נהפך לנהוג בכל המקומות בארץ לרבות הלא מאורגנים וכך מופיע הדבר במסמכים ופירסומים רשמיים)". וכך גם כתב בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו, סימן קסז): "והנה בנוגע לא"י, נהגו הבתי דינים לפסוק הענקה, זה בודאי מטעם שכבר נתקבל כן בין הסוחרים... ואף על גב שהוכחתי לעיל (סי' ע"ג סי"ד) באריכות, דל"א דינא דמלכותא מה שהוי נגד דין תורתנו, מ"מ דיינינו הכי שפיר בלישנא דהכי נהיגי עכשיו, כלומר דגם בישראל נהיגי כן".

לדעת הראש"ל הגאון הרב בצמ"ח עוזיאל⁽³⁾, לא תמיד ניתן לחייב מדין המנהג, אולם יש לחייב מדין הכלל של: "למען תלך בדרך טובים", הדומה באופן עקרוני לכלל של: "לפנים משורת הדין", אולם הוא מאפשר פעמים גם כפיה ולא רק המלצה: "בכל זאת יש מקום לדין ולחייב פצויים מדין למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור... ומדין זה יש כח בידי הדיינים להוציא ממון מבעל הבית לזכות הפועלים בכל מקום שיראו שיש בזה משום למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור, לפי ראות עיניהם והכרתם הברורה במצבם של בעל הבית והפועל, ובסיבת הפיטורים של בעל הבית לפועליו וגם בסיבת הפסקת העבודה של הפועל".

(כ). שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן מח, קונטרס אורחות המשפטים, פרק ז, אות ג.

(כא). בתשובתו שהתפרסמה בספרו של מ' פינדלינג, תחוקת העבודה, ירושלים תש"ה, עמ' קלב-קלג.

בשו"ת מנחת יצחק (שם) כתב שגם כאשר יש סיבה מוצדקת לפטר עובד, יש להתחשב בשנותיו הטובות ובתרומתו למקום העבודה ולהעניק לו פיצויים "לפנים משורת הדין": "הנה אם הדברים הנ"ל מתאימים עם המציאות, היינו כל הזמן עבד באמונה רבה, והוא עני חולה ומדוכא,^(כ) והנתבע עשיר, בודאי יש בזה ענין של לפנים משורת הדין... וכ"ז בנוגע לעיקרא דדינא, אבל בודאי בנוגע ללפנים משורת הדין, בודאי אין לחשוב מה שהזניח קצת עבודתו מחמת חולי, כאלו לא עשה עבודתו בשלימות, ובזה נלענ"ד שכדי לקיים את מדת הלפנים משורת הדין, יש מקום להב"ד להציע איזה סכום כפי עיניכם, ליתן להתובע בתורת הענקה, אבל אין לחשוב בזה בחיוב את קנה המדה הנהוג בא"י... רק כפי אומדן דעתכם, לעשות הישר והטוב, וצריכים להודיע להתובעים, שזה מחמת הישר והטוב וכנ"ל".

ד.

פיצויי פיטורים לאברכי כולל

הנה כי כן, תשלום פיצויי פיטורים אינה חובה הלכתית מעיקר הדין אלא לכל היותר ניתן במעמד של 'לפנים משורת הדין' ואינו אלא מנהג בעלמא שמחייב ככל מנהג שנהגו.

משום כך נראה, שגם אם אברך יוגדר כפועל, הרי אין חובה הלכתית מעיקר הדין לשלם לפועל פיצויי פיטורים אלא אם כן רווח מנהג כזה, והיות שעד כמה שידינו מגעת לא קיים מנהג לשלם לאברך פיצויים בעת שהופסקו לימודיו בכולל הרי שאין חובה הלכתית לעשות כן.

כך אכן מצאתי שכתב הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות, כרך ה, סימן שפד): "ומה שמביא מרב אחד, שאם הוא כשכיר אז כשמפטר חייב לשלם לו פיצויים, לא שמענו מעולם דבר זה, ומדין תורה לא מצינו פיצויי פיטורים בפועל, רק הוי מנהג המדינה ושוכר פועלים אדעתא דהכי, אך זה דוקא בפועל, אבל אברך בכולל יש לדמותו לסטודנט, ואף למנהג המדינה לא מקובל לשלם פיצויים". באופן מעשי הוא כותב (שם): "ואם רוצה להוציא פיצויים ובפרט מצדקה צריך להביא ראייה".

כך גם כתב הגר"ח"ש שאנן בפסק דינו (עיונים במשפט, חושן משפט, סימן מ, עמ' שפט), שאין לאברכים "דין פועל כפי המקובל כיום בשוק", וממילא אין חובה הלכתית לשלם להם פיצויים: "והנה הכל מודים שאין לאברך הרבה מזכויות היסוד של פועל בימינו כגון: אין לו זכויות פיצויי פיטורים, אין לו זכויות של שכר מינימום, אין לו זכויות דימי הבראה, ותק, קביעות בעבודה, תוספות יוקר של שכירים ועוד".

בדומה לגר"מ שטרנבוך, הוא מוסיף^(כב) שאם טוען התובע שיש מנהג כזה עליו להביא ראיה: "לכאורה על הטוען זאת להביא ראיה שיש מנהג שכזה וכל זמן שלא הביא ראיה אין מקום

(כב) כפי שהביא בפתחי תשובה, חושן משפט, סימן שלג, ס"ק ג, בשם תשובת מים חיים: "וכ"ז לדינא, אבל מהראוי שאף אם הקהל היו אנוסין בזה ופטורין ע"פ הדין לשלם, מ"מ ראוי ונכון שיעשו עמו לפנים משורת הדין כי הוא איש עני וטפלי תלויים ביה".

(כג). שם, בהקשר לתביעת תשלום במקרה של סילוק מהכולל עד סוף הזמן.

לתביעה זו". בהמשך (שם, עמ' שצא) הוא טוען שאין מנהג שמעניק לאברכים מעמד של פועלים וזכות תביעה, וגם אם יש מי שפוסק אחרת לא ניתן להתייחס לזה כמנהג: "גם אין מנהג שיש לאברכים דין פועלים וזכות לתבוע, והלא אחד מבתי דינים הגדולים בבני ברק, כפי שנשמע, פוסקים שאין לאברך זכות תביעה, ואם כן גם אם ימצאו בתי דין שטוענים שיש מקום לתביעה כזו, מנהג כבר אין, ובכל מקרה בודאי אין".

כך גם בספר משפט הפועלים לר' יוסף רוזנר (פרק יח, עמ' רצד, הערה ו): "ומ"מ פשוט, שאפילו אם יש להם דין פועל, אבל מעולם לא שמענו שנוהגים לתת להם פיצויי פטורין, ומנהג מבטל הלכה [וכ"ש מנהג], ולכן גם לפנים משורת הדין אין שום חובה בדבר".



הרב עמיחי כנרתי*

ביטול פועל ממלאכת בעל הבית על מנת להשיב את הזמן

שנינו במסכת קידושין לג, א: "אין בעלי אומניות" רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם^(*).

ובתוס' שם התבארו שתי שיטות בזה, האם מדובר במלאכת בעל הבית או במלאכת עצמם: "אין בעלי אומניות רשאין לעמוד כו' - תימה מה לשון רשאי שייך דמשמע דאיכא איסורא, וי"ל דמיירי בעוסקין במלאכת אחרים, והשתא שייך לשון רשאים^(*). ומיהו י"ל רשאים כמו חייבין וכו', והשתא נחא דמיירי שפיר בעוסקין במלאכת עצמן^(*).

ולשיטה הראשונה בתוס', שמדובר במלאכת אחרים ואינן רשאין להבטל, יש לעיין מדוע לא נאמר לעובדים להפסיק ממלאכתם בשביל מצוות הקימה מפני התלמיד חכם, וישלימו אח"כ את הזמן שהחסירו ממלאכת בעל הבית.

וכע"ז ניתן לשאול על המעשה הידוע באבא חלקיה (תענית כג, ב) ששאלו אותו חכמים: "מאי טעמא כי יהינא למר שלמא לא אסבר לן מר אפיה^(*)", וענה להם: "שכיר יום הוא, ואמינא לא איפגר". וי"ל מדוע נהג כך, ואיזו חסידות יש בזה, והרי לכאורה יכול לענות להם שלום וישלים אח"כ את אותו הזמן הקצר שהפסיד במלאכתו.

והמהרש"א בתענית שם תמה מדוע אבא חלקיה לא הפסיק את עבודתו וחזר בו מהשכירות באמצע היום, בשביל החובה להחזיר שלום^(*), ועי"ש מה שתירץ^(*). ועכ"פ יל"ע מדוע לא עשה דבר יותר קל מזה, לענות שלום ולהוסיף על זמן עבודתו אח"כ.



(*) מאמר זה על יוסף בזמן העבודה מוקדש לע"נ סבי היקר ר' אברהם יצחק ב"ר יעקב אריה ז"ל, שהיה מיוחד במידת היחוש בעבודתו. יום פטירתו א' כסלו (תשמ"ה).

א). יש לציין את דברי ערוך השולחן יורה דעה סימן רמד סע' ח: "ויראה לי דגם בבעלי אומניות שנתבאר אינו אלא בזמנם שישבו על הקרקע ויש בזה ביטול מלאכה, אבל בישיבה על הכסא אין זה רק רגע כמימרא ולא שייך בזה ביטול מלאכה".

ב). וביארה הגמרא שאכן בעלי אומניות קמים מפני מביאי ביכורים ושואלים בשלומם, מפני סיבות מיוחדות, שחביבה מצוה בשעתה או כדי שלא נכשילן לעתיד לבא.

ג). וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' רמד סע' ה): "אין בעלי אומניות חייבים לעמוד בפני תלמיד חכם בשעה שעוסקים במלאכתו. ואם הוא עוסק במלאכת אחרים ורוצה להחמיר על עצמו לעמוד מפניו, אינו רשאי".

ד). וכ"ה בגמ' שם בסיפור המעשה, "ולא אסבר להו אפיה". לכאורה אפ"ל שענה להם שלום, רק בלי הסברת פנים, ולא כמהרש"א שבהערה הבאה, וצ"ע. וראיתי בס"ד שכן הציע בספר פרחי כהונה.

ה). וז"ל המהרש"א: "שכיר יום הוא אמינא לא איפגר כו'. יש לדקדק כיון דשאלת שלום מצוה היא הו"ל למפגר ולבטל ממלאכתו, דהא פועל חוזר אפילו בחצי יום". והוא נורא למתבונן, מהי חובת החזרת השלום, שהיה קשה למהרש"א

דברי תוס' ר"י הזקן

תוס' ר"י הזקן (והוא כידוע לרבי אברהם מן ההר) דן בנידון של התוס' לעיל, האם הסוגיה עוסקת במלאכת אחרים ואסור לעובדים להיבטל, או שהיא עוסקת במלאכת עצמם והעובדים אינם חייבים להיבטל. וכתב בתוך דבריו להוכיח כשיטה השניה, מפני שלשיטה הראשונה: "קשה אפילו אם הם במלאכת אחרים אמאי אינן רשאין, ישלמו לבעה"ב שכר ביטולן".

ולכאורה מש"כ "ישלמו לבעה"ב" משמעו תשלום כספי, והיינו אם מדובר שכר שילם להם בעה"ב מראש. ולמציאות הרגילה, שפועל מקבל את שכרו רק אחרי גמר עבודתו, מפני ששכירות אינה משתלמת אלא בסופה, אפשר כע"ז לומר שיספרו לבעה"ב שבטלו ממלאכתם ויפחית להם משכרם הקצוב, או שיוסיפו לעבוד עוד קצת מעבר לזמן הקצוב.

ועכ"פ מבואר חידוש בדברי תוס' ר"י הזקן, שאכן (לפחות לצורך מצוה, או אולי גם לצורך חשוב אחר, ואולי גם בלי זה) מותר לפועל לבטל ממלאכתו מתוך כוונה להשלים אח"כ את החסר.



תשובות מעשיות

ולשיטה בראשונים¹ שבארה את הגמרא במלאכת אחרים ואסור להיבטל, אפשר לענות תשובות מעשיות על הקושיה הנ"ל, שאולי צריכים להעמיד את הסוגיות הנ"ל דוקא כגון שידוע העובד שאין לו אפשרות להשלים במעשה או בכסף את מה שהחסיר². או כגון שמדובר בעבודה שמצריכה ריכוז רב (כמו ליטוש יהלומים, או בזמננו עיסוק בתוכנה במחשב, וכדומה), שבזה כל הפסקה של זמן קצר מהעבודה איננה רק ביטול הזמן הזה אלא משמעותית יותר וקשה לאומדה³.



מדוע אינו חייב לעזוב את כל עבודתו עבור חובה זאת, והיא מהמצוות הקלות שאדם דש בעקביו. [אמנם, לעצם קושייתו היו שענו שפועל "יכול לחזור בו" אבל הוא ממחוסרי אמנה ואסור לכתחילה בלי סיבה חזקה, ראה היטב בגליוני הש"ס לר"י ענגיל בקידושין לג, א שהתייחס למהרש"א בתענית שם, וש"נראה פשוט" שיש בזה מחוסר אמנה, וכן נקט מרן הראי"ה זצ"ל בשו"ת אורח משפט עמ' רלב, עיי"ש. וראיתי שציינו שכך ס"ל למהר"ח פלאג'י זצ"ל בספר רוח חיים חו"מ סי' שלג סע' ג ובעוד ספרים אחרונים. וצ"ל שהמהרש"א ס"ל שהוא היתר גמור, וכמ"כ בשו"ת מגדל השן סי' פא, שרצון התורה היה שהפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, לכן אין בו משום מחוסר אמנה, שאם יש בו משום מחוסר אמנה שוב הוא עבד לעבדים].

1. "ויש ליישב שהיה עני והיה צריך לשכר מלאכתו לפרנסת בניו הקטנים שהוא מצוה, כמ"ש עושה צדקה בכל עת זה המפרנס בניו כשהם קטנים".

2. ראה דברים יפים וחשובים עליו ועל חיבורו מש"כ לאחרונה בקובץ המעין, גליון תשרי תש"פ, עמ' 19-23.

3. רש"י בחולין נד, ב, ושיטה ראשונה בתוס' כאן. הרמב"ם (ת"ת פ"ו ה"ב) נקט כשיטה השניה, שמדובר במלאכת עצמם. וכוונן אם זמן העבודה הוא מהבוקר עד צאת הכוכבים (ראה ב"מ פג, ב שכן הרגילות), וקשה להשלים אח"כ [הערת חכ"א].

י. וראיתי שכע"ז כתב בספר בירורי השיטות (לג"ר חיים בנימין שטיינר זצ"ל) על קידושין, עמ' רנג בספר. ובזה ביאר את דברי רש"י בחולין נד, ב: "אין בעלי אומניות - העוסקים במלאכת אחרים, והוא שולחני היה משתכר בשל אחרים למחצה, וצריך להזהר ולתת עיניו שם ולהשתדל עם כל העוברים לשאול מה הם צריכים, והכי תניא בתוספתא, המושיב את חבריו בחנות למחצית שכר אם היה אומן לא יעסוק באומנותו, לפי שאין עיניו על החנות בשעה שעוסק באומנותו",

תשובה עקרונית: גזל על מנת להשיב

ועוד אפשר לענות תשובה עקרונית^(א), שאסור לפועל לעשות דבר זה. והוא ע"פ המבואר בכמה מקומות שזמן השכיר שייך למי ששכר אותו לעבודה, ואם כן המבטל זמן עבודתו הוא כגזל^(ב), ואם עושה על מנת להחזירו הרי הוא כעין "גזל על מנת להחזיר"^(ג), ומי התיר זאת אפילו לדבר מצוה, כמו קימה מפני ת"ח או להשבת שלום.

וז"ל המסילת ישרים תחילת פרק י"א^(ד): "קל וחומר בן בנו של קל וחומר לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן שלא לבטל מלאכתו של בעל הבית. ואם עבר, הרי זה גזלן. הנה אבא חלקיה, אפילו שלום לא השיב לתלמידי חכמים שנתנו לו שלום, שלא ליבטל ממלאכת רעהו. ויעקב אבינו עליו השלום מבאר בפיו ואומר הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנותי מעיני. מה יענו איפוא העוסקים בהנאותיהם בשעת מלאכה ובטלים ממנה, או כי יעסקו בחפציהם איש לבצעו. כללו של דבר: השכור אצל חברו לאיזה מלאכה שתהיה, הנה כל שעותיו מכורות הן לו ליומו, כענין שאמרו ז"ל: שכירות מכירה ליומיה^(ה). וכל מה שיקח מהן להנאת עצמו באיזה אופן שיהיה, אינו אלא גזל גמור. וכו', והדין נותן, כי הרי גזל חפץ גזל, וגזל זמן גזל: מה גזל את החפץ ועושה בו מצוה נעשה סניגורו קטיגורו, אף גזל את הזמן ועושה בו מצוה, נעשה סניגורו קטיגורו".

ולפי זה, צריך ליישב דברי תוס' ר"י הזקן בהערתו שמותר להבטל ממלאכה ע"מ לשלם.

ונראה להציע ע"פ המבואר בסוגיה הנ"ל, קידושין לג, א, בגדרי החיוב של מצוות "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". והעולה שם שלומדים מהיקש קימה להידור, שחיוב קימה מפני חכם וזקן הוא בלי ביטול מלאכה, דומיא דהידור. והיינו שלא רק שאין חיוב לחסרון כיס (כגון במלאכה של עוסק במרגליות, שהקימה שם היא בחסרון כיס), אלא גם במלאכה רגילה שאין בהפסק

ויל"ע מה הצורך בכל אריכות הדברים האלו, וי"ל שכוונתו לבאר עבודה כזאת שקשה לאמוד הפסד ביטולה.

(א). וראיתי שכ"כ הנחתל משה בקיצור נמרץ, וע"ע באילת השחר שגם הגר"א זצ"ל דן בזה, וכן מש"כ הג"ר אברהם ויינפלד זצ"ל בקובץ חכמי לב (ישיבת לב אברהם, נמצא באוצה"ח) קובץ ג' עמ' 110. ושם הזכיר גם את הגמ' בברכות טז, א שפטרו את הפועלים מברמ"ז ארוכה, כדי שלא יהיה ביטול מלאכה.

(ב). הערת חכ"א שליט"א: "לכאורה אם זה גזל, מדוע מותר לעמוד בפני מביאי ביכורים. גם בשום מקום בחז"ל לא נזכר שזה גדר של גזל. לכאורה הוא דין באופן עשיית הפעולה של פועל, שלא התירו לו להתפנות ממלאכת בעה"ב". ויל"ע, ועכ"פ נראה שלמסילת ישרים שהו"ד לקמן היה ברור מסברא שהוא גדר גזל. וכעת ראיתי בספר "דיני עבודה במדינת ישראל ע"פ ההלכה" (מכון כת"ר תשע"ה) לרב אורי סדן שליט"א בעמ' 150 שהביא את לשון התוספתא (ב"מ פ"ח ה"ט) שהוא בחינת גזל, ושם בספר גם דן בגדר הגזל הנ"ל.

(ג). ראה על איסור זה בב"מ סא, ב וברמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב. וע"ע מש"כ בפתחי חושן הל' גניבה עמ' כב-כד.

(ד). וראה מה שהאריך ודן היטב בדברי הרמח"ל ידידי הרב שליט"א, החפץ בעילום שמו, בחיבורו הנפלא "בצידי המסילה" - הערות הלכתיות סביב דברי המסילת ישרים (תשע"ו, נמצא באוצה"ח), פרק ה: "עשיית דברים אחרים באמצע עבודה בשכירות".

(טו). ב"מ נו, ב, לגבי אונאה. וראה ברמב"ם הל' מכירה פי"ג הט"ו שכ"ה גם לגבי שכירות פועלים "שהוא כקונה אותו לזמן" ואין בזה אונאה, ועכ"פ גם אם אין בשכיר גדר "גופו קנוי" כעבד, מ"מ לכאורה אפ"ל כמסילת ישרים ששעותיו מכורות.

הקימה חסרון כיס (שוה פרוטה, ראה בתוס' ר"י הזקן) מ"מ אין צריך להבטל ממלאכתו. ועיי"ש היטב בסוגיה.

ולפי זה מובן מה שתמה בתוס' ר"י הזקן, שאם מדובר בסוגיה על ביטול מלאכה פחות משהו פרוטה א"כ יתכן שאינו גזל גמור^{טז}, ואפ"ל שיהיה מותר דבר זה ע"מ להחזיר^{יז}, עכ"פ כשמדובר לצורך מצוה של כבוד ת"ח וכיו"ב. ודוק.

ועוד אפ"ל שכוונתו של תוס' ר"י הזקן לסמוך על אומדנא, שמסתמא בעה"ב לא יקפיד על הפסד כ"כ קטן^{יח}, במקום מצוה, ובאופן כזה שגם ישלים לו הפועל אח"כ את ההפסד.



סיכום

כתב בספר נתיבות שכיר (לרב יהודה איטח שליט"א) פל"ה סע' ב: "פועל שיש לו שעות קבועות לעבודה, אסור לו לבטל זמן בשעות אלו אף אם בדעתו להשלים את הזמן שביטל לאחר השעות הקבועות".

וברור שמדובר דוקא בכהאי גוונא שיש לו שעות קבועות, אבל יהיה מותר באופן שהוא נשכר לזמן מסויים בלי להגדיר מתי בדיוק מתחיל וגומר, או שאפילו סיכמו זמנים אבל יש אומדנא ברורה שלא אכפת לבעה"ב אם יבטל מספר דקות בזמן העבודה, וישלים לאחר מכן.

ולמה שנתבאר בתוך הדברים כאן, יתכן שנחלקו בהלכה זו תוס' (בשיטה הראשונה) ותוס' ר"י הזקן (ר"א מן ההר), ואינו מוכרח, ומידי ספק לא יצאנו. ולכן נראה שראוי לכתחילה להחמיר בזה, וכדברי הנתיבות שכיר.



טז). ראה רמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב, ומה שציינו באנצ"ת תחילת ערך גזל וערך גנבה, וכן מש"כ ברשימות שיעורים לגריד"ס זצ"ל ב"ק עמ' שמה. ואכמ"ל.

יז). לע"ע לא מצאתי התייחסות מפורשת לקולא או לחומרא בגזל ע"מ להחזיר כשהוא בפחות מש"פ, ועכ"פ מסתבר או לפחות אפשר לומר שמקליש את האיסור, ולא נחמיר בזה במקום קימה מפני ת"ח.

יח). יל"ע בכל דור בהרגלי השכירות מה ההקפדה הרגילה של השוכרים פועלים. ולדוגמא, ההקפדה אפילו על "אסבר אפיה" של אבא חלקיה, נראה ברור שבזמננו רובא דעלמא השוכרים פועלים לא יקפידו עד כדי כך על עבודת הפועל שלהם, אא"כ מדובר בגברא קפדנא. וראה על השינוי שחל בדורות האחרונים ברמת ההקפדה, בשו"ע (או"ח סי' קצא סע' ב) "שאיין דרך בני אדם עכשיו להקפיד בכך" שלא יברכו הפועלים שלהם ברכת המזון שלמה.

אוצר אבן העזר

בדין יבום בקטלנית ♦ בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן ♦ נאמנות
נשים בבדיקות סימנים

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדין יבום בקטלנית

איתא ברמב"ן וחזקוני (עה"ת בראשית לח - ח) דמצות יבום קודם מ"ת נהג בכל הקרובים, וביהודה הוה ליה תורת יבום, וכ"מ במד"ר (פ' וישב שם) דיהודה התחיל במצות יבום תחילה, וכ"ה בפסיקתא דר"כ (פי"ב), ובמושב זקנים (פ' וישב שם). אולם, בריטב"א (יבמות ה, ב) כתב דנהגו בה לא מתורת מצוה וכו'. ושם בפסוק יא עד יגדל שלה בני כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו, וברש"י - מוחזקת היא זו שימותו אנשיה.

והנה, בדין קטלנית לענין יבום איתא בתשובות הרמב"ם (סימן רעח), הו"ד בכס"מ (פכ"א מאסור"ב הלכה לא), דאין בה דין קטלנית. ובבאר היטב (סימן ט סק"ב) הביא מתש' הרא"ם (ח"א סימן כב) דקטלנית מתייבמת לכתחילה, אך הביא מתשו' חכ"צ (סימן א) שהוכיח מפרשת וישב דשלה לא ניתן לתמר משום שהוחזקה קטלנית, כפרש"י והרמב"ן שם, והוסיף דאין לומר דשומר מצוה לא ידע דבר רע דה"ד במי שמצווה ועושה אבל האבות שקיימו את התורה בלא צווי ל"ש בהם זאת וכו', וע"ע בפ"ת שם (סק"ד). ובנובי"ק (אב"ע סימן י) הביא את דברי הר"מ הנ"ל דל"ש דין קטלנית ביבום, וכתב דזה זמן רב אמרתי מסברא דשומר מצוה לא ידע דבר רע ודבר זה תלוי אם מצות יבום קודמת. והוסיף דבזה תירץ מה שאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך עד כי יגדל שלה, ופרש"י כי לא היה בדעתו להשיאה לו כי אמר מוחזקת היא זו שימותו אנשיה, והדבר תמוה אטו בוש היה יהודה להורות הדין שאסורה להנשא שהיא קטלנית, ולדידי נחא דזה פשוט דבאיסור אזלינן בתר רובא ובסכנה לא אזלינן בתר רובא, כדאי' בחולין י, א וכו', ולדעת ר"מ דחייש למיעוטא קטן אסור לייבם שמא ימצא סריס אלא דקי"ל כרבנן דאזלינן בתר רובא, ובעובדא דתמר שהיה שלה קטן שם נזדמנו שניהם איסור וסכנה, וחדא תליא באידך אם הוא סריס אין כאן מצות יבום ויש כאן איסור אשת אח, וגם סכנתא דקטלנית, ואם אינו סריס יש כאן מצות יבום וממילא ליכא סכנתא, והורה יהודה כהלכה שצריכה להמתין עד יגדל שלה לדעת שאינו סריס, ואף דלענין איסור אזלינן בתר רובא מ"מ פן ימות וכו' ולענין סכנה חיישינן למיעוט וממילא לא דחה אותה בקש והורה כתורה עכ"ל. ובערל"נ (יבמות כו). הוכיח דביבום ליכא דין קטלנית ממתני' יבמות פד ע"ש.

ובשו"ת מהרל"ח (סי' ל"ו) כתב דמותר ליבם קטלנית כיון שהיא כבר זקוקה לו והוי כקידוש, דמותר לכנוס. ובשו"ת נפש חיה (אב"ע ס"א) כתב דכ"ז למ"ד דיש זיקה, ובשו"ת מהר"י בי רב (סימן נט) כתב דתתיבם דאין כאן חשש קטלנית דאשה הקנו לו מהשמים וממילא נפלה קמיה, והוסיף ועוד דהוי אישות המת ול"ח אישות לאיש אחר ולהכי ליכא דין קטלנית. ובשו"ת הרמב"ם בסימן קצח (שעג) כתב דבתנאי הבעל שלא ישא אשה על אשתו אין יבום בכלל, שהיבום מין אחר ממני הנישואין בשביל היותו נישואין נעשין ונגמרינן במיתה ואינו תלוי ברצון

וא"צ לקדשה דאשה הקנו לו מן השמים ע"כ. וראה בשו"ת ב"י (דיני יבום סימן ד) מש"כ ע"ד הר"מ הנז'.

האם יבום חייב להיות בפני עדים

ונראה לבאר בזה ובהקדם כמה יסודות גדולים במצוות יבום. הנה, המשנה למלך בהל' יבום (פ"ב ה"ד) הסתפק דכמו דמהני ביבום ביאת שוגג, כדאיתא במתני' ביבמות ריש פרק ששי, ה"נ מהני יבום בלי עדים, והביא את שיטת הריא"ז בשלה"ג בפ' בית שמאי (לט. מדפי הרי"ף) דס"ל דיבום בעי עדים. וכ"נ בריטב"א ותורא"ש קדושין (יב, ב) [ובדעת תוס' שם נחלקו הפוסקים], וכ"כ בתורא"ש יבמות (לעיל נא, ב ד"ה אי ושם נב, א ד"ה מאן), וכ"פ הרמ"א בשו"ע (אב"ע סימן קסו ס"ב) ועי"ש בהגר"א. ויסוד ספק המשנ"ל הוא דכיון דמהני ביאת יבום בשוגג וכו' הרי דל"ה חלות ידיה ולהכי לא בעי עדים, ולהנך דס"ל דבעי עדים הוי כדין עדי גו"ק דהוי עדים לקיום הדבר, וכלשון הריא"ז המובא בשלה"ג הנ"ל. וצ"ע, דהיכא דהוי ביאת שוגג או ביאת זנות וביאת אונס, לא משכח"ל עדי קיום ויחוד העדים שידעו שהיא היבמה, וביד המלך בהל' יבום פ"ב העיר כן. וכבר עמד בזה במאירי בריש קדושין שכ' גבי יבום: "ואף בזה צריך עדי יחוד ואע"פ שאמרו בין בשוגג בין במזיד קנה מ"מ צריך שיהיו בזה עדים שאל"כ במה נקנית וכו' אלא שמזו של שוגג למדנו שא"צ לומר לה התקדשי לי בביאה וכן אינו צריך להזמין עדים שיראו את היחוד אלא שיראו מאליהם, וכן בכל קדושין שבעולם שאין עדי קדושין צריכין הזמנה ושלא אתם עדי אלא כל שרואים מאליהם דיים" וכו'. הרי דהמאירי הסיק מקו' זו דל"ב יחוד לעדים.

האם ביבום ישנו גם קנין כבכל קדושין

ונראה, ובהקדם דברי הרמב"ם בריש הל' יבום ובפה"מ ביבמות ריש פרק ששי שכ' בתו"ד "ומן התורה אינו צריך לקדש", והר"מ בפה"מ כתב דכיון דאשה הקנו לו מהשמים וא"צ לקדש לפיכך מהני ביאת יבום בשוגג וכו'. ומריהטת לשון הר"מ מבואר דביבום ליכא תורת קיחה וקנין דקדושין, ועיקרו הוי ביאה דהקמת שם, וכך נקט באור שמח (ריש הל' יבום שם) ומסיים דכ"מ לשון הרמב"ם הנ"ל. והביא שם את דעת המהרי"ק (שורש קלט), דבדין יבום איכא ב' עניינים - חדא קיום דין ביאה ביבמתו והיא מצות הקמת שם, ועוד דין קנין יבום שהוא קנין אישות, ככל קנין קדושין, ועי"י היבום חל קנין האישות, כבכל קדושין. והמהרי"ק הוכיח כן מהא דבגמ' בריש קדושין ס"ד למילף קנין ביאה בקדושין מביאת יבום, והאו"ש הוכיח מכ"ד דהוי אישות דיבום ול"ב לקיחה כקדושין, וכלשון הר"מ דהקנו לו מן השמים. ופי' דזהו תרוץ הגמ' בריש קדושין דא"א למילף ביאת קדושין מביאת יבום דמה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, היינו דשאני הביאה דיבום, דל"ה מדין ביאת קדושין [ובראב"ן (יבמות קיא) בתו"ד כתב: "דביאה דיבם הוי קידושי אפילו בא עליה ולא נתכוין לקידושין אלא לביאה בעלמא וכו'"], וראה עוד לשון הספורנו (דברים כה, ו). וראה בשיטה לא נודע מי בקדושין (מה, א) שכתב: "וביאה דיבמה לאו קדושין היא

דהא אין כסף ושטר קונין בה אלא גמר זיקת היבם היא" עכ"ל. ובריטב"א (להלן מה, א ד"ה ל"צ) כתב דכיון דאשה הקנו לו מן השמים וליבום רמיא קמיה בעונה כל דהוא סגי ליה, וכ"ה בנמוק"י שם (ועיי"ש בכתונת פסים). וברשב"א בשו"ת (ח"ד סי' שכח) כתב דבביאת יבום לא בעי עדים דזו אשה שהקנו לו מהשמים וכו', ודומה לסברת הר"מ בפה"מ, דכיון דאשה הקנו לו מהשמים להכי מהני ביאת שוגג. וניחא היטב ב' התשובות בר"מ שהבאתי - חדא דס"ל דליכא ביבום דין קטלנית, ועוד דליכא ביבום האיסור לישא אשה שניה על אשתו. ובתרווייהו הטעם הוא דיבום ל"ה קדושין ידידיה אלא אשה הקנו לו מהשמים, וכמש"נ.

ובשאלת יעב"ץ (סימן כו) כתב בתו"ד בהא דביאה דיבמה קונה בין באונס בין בשוגג, דאע"ג דבעינן נמי כוונה לשם ביאה, אפ"ה לא בעי כוונה לצאת ולא לקנות, אע"ג דביבום תרווייהו איתנהו, שהיא מצות עשה ככל אחד ממצות ה', ושייך בה קנין שהיבמה נקנית על ידה, מ"מ דייה בכוונת ביאה בלי כוונת מצוה וקנין, כיון דדעת אחרת מקנה אותו הכא נמי אשה הקנו לו מן השמים עכ"ל. ובפשטות מה שכתב ביבום דאשה הקנו מהשמים היינו דל"ה חלות ידידיה ככל קדושין, וכמש"כ הר"מ בפה"מ דמה"ט מהני ביבום ביאת שוגג, וכן הרשב"א הנ"ל כ' דמה"ט יבום לא בעי עדים דל"ה קנין ידידיה. וכ"כ באב"נ (אב"ע סימן ריב סק"ד) דהתורה הקנתה לו (וע"ע באב"נ שם סימן רכא אות מ - מא). ואולי זו גם כוונת היעב"ץ במש"כ דהוי כדעת אחרת מקנה ודוק. וכ"כ היש"ש ביבמות (פי"ג סימן כה), דיבום אין דומה לקדושין דמצוה בעלמא הוא דרמיא, ואין היבמה צריכה לקידושין כלל, והו"ד בבית מאיר באב"ע שם. ולהבנת האו"ש, דביבום ליכא קנין דקדושין והוי ביאה למצות הקמת שם שפיר לא בעי עדים, וכ"מ בהגר"א (סימן קסו סק"ט). ועי' בזכר יצחק (סי' יח אות ד) שכתב דאם המצוה הוא הקנין בעי עדים, אבל אם מצות היבום היא רק שיבא עליה וממילא הוא קונה אותה מכח הראשון לא בעי עדים. ובדברי הגר"ח בהל' יבום פ"ד מבואר כן בד' הר"מ, דס"ל דלא בעי עדים ומשום דל"ה חלות ידידיה ולהכי מהני בשוגג וכו', וכ"כ בקו"ש קדושין (אות צא). ולמהרי"ק הנ"ל דביבום איכא קנין כקדושין מסתבר דיבום חייב להיות בפני עדים ככל קדושין.

והנה, הרמב"ן ביבמות לט כתב דלאבא שאול דהכונס יבמתו לשם נוי פוגע בערוה, הקשה דהאיך אפשר שיהא זה כפוגע בערוה והולד ממזר ורחמנא רבייה בריש פרק ששי דיבום בשוגג ובזנות קונה. ולכאורה מוכח ברמב"ן דהוי קנייה מדין קדושין, ולהכי תמה דהוי תרתי דסתרי. ובבית שמואל (סימן קסו סק"ה) כתב דאף אם אסור מה"ת לייבם לשם נוי מ"מ קנה יבמתו, ובקרן אורה ביבמות (לט, ב) כתב דלאבא שאול בבא לשם זנות אף דאסור מה"ת היינו איסור בעלמא אבל איסור אשת אח הותר מהתורה וקרוב בעיני להיות הולד ממזר הוי מדרבנן. וכ"נ בריטב"א ונמוק"י ריש פרק ששי עי"ש. אמנם, בפה"מ להר"מ בכורות סופ"ק ובתש' הר"מ בסימן קע במש"כ בטעמי דאבא שאול משמע דאיכא איסור אשת אח, ועי' בחזו"א בהל' יבום (סימן קכט סק"ג, ובסימן קלד לדף מא), ובקובץ הערות ביבמות (סימן לו סק"א וסק"ב).

ומבואר בבית שמואל הנז' דקנין דיבום שייכא אף אם ליכא לקיום המצוה, ולכן לאבא שאול אף דבא עליה לשם נוי ולא קיים את המצוה מ"מ קנאה. ולכאורה, מוכרח כן מהנך ראשונים דבעינן עדים ביבום, ויקשה דלאבא שאול איך העדים ידעו אם כוונתו לשם מצוה,

דהרי ליכא דין אמירה ביבום. ובספרי משא יד ח"ב בפ' כי תצא ביארתי דהעדים בעינן לגבי קנין היבום, וכן נראה בהא דביבום מהני בהעראה, והראשונים הקשו דליכא הקמת שם, וכן בביאה שלא כדרכה, עי' בתוס' יבמות כ, א ד"ה יבא עשה וברשב"א שם. וצ"ל דאה"נ בהעראה לא יהני לגבי המצוה, כיון דבמצות ביאה דיבום בעי' הקמת שם, אבל מהני לקנין היבום, וכ"נ בדבר אברהם (ח"ג סימן ט) בתו"ד עי"ש. וכמ"כ כ' המנ"ח במצוה תקצח דאם מצות צריכות כוונה לא יצא ידי המצוה בלי כוונה אבל מ"מ קנה. הרי דשייך קנין בלי קיום מצות יבום, וכ"כ בעונג יו"ט (סימן קעח) לגבי קטן עי"ש. וכמ"כ שייך לומר איפכא, בגוונא דאיכא קיום המצוה דיבום מחמת ביאתו והקמת שם, ולא יהני לקנין, וכגון במש"כ בתורע"א במשניות ובלקוטים עמוד רטז ד"ה נסתפקתי בייבם ואמר מפורש שאינו רוצה לקנותה דאפשר דיבום לא מהני בעל כרחו של היבם, ואפשר דרק לא יהני לקנין דיבום [ובתוס' ותורא"ש לעיל ב, א גבי נדה דהוכיחו דקנאה מהא דמקיים המצוה, מוכח לכאורה דס"ל דבלי קנין ליכא למצוה]. וע"ע באפיקי ים (ח"א סוף סי' ז, ובח"ב סימן לה). ולפ"ז שפיר י"ל דהא דבעי' עדים ביבום, הוא על קנין היבום, אך גם בליכא עדים יכול לבא עליה ויתקיימו בזה מצות יבום והקמת שם. אמנם, מדברי הגובי"ת (אב"ע סוף סימן קמח), וכן בישועות יעקב (אב"ע סימן קסו ריש סק"ב) נראה דבלי עדים ליכא אף מצות יבום, עי"ש שדנו אם איכא בביאה איסור דאשת אח. ובשו"ת חת"ס (חו"מ סימן רא) נקט דבלי עדים דלא קני באותה ביאה ה"ל פוגע באשת אח שלא במקום מצוה וכתת מחייב וכו'. אך במנ"ח (מצוה תקצח) שדן אם קיים מ"ע דיבום כשבא עליה בלי עדים להנך דבעי' עדים, משמע דבדודאי לא עבר בביאתו על איסור אשת אח, אלא דהמנ"ח דן אם יבא עליה שנית כדי לקיים את המצוה עי"ש. ובקר"א (להלן נח, א) נקט דבלי עדים הוי ביאת זנות. ובאו"ש (פ"א מיבום הי"ב) בתו"ד כתב דאף דבלי עדים לא קני אטו מי אסור לבא עליה מה"ת בלי עדים וכו', הרי דנקט דהעדים בעי' לענין הקנין דיבום וכמש"נ.

ויש לדון דבביאת שוגג וזנות לשמואל ביבמות נו, א דהוי עלה דין ביאות גרועות, דאפשר דמהני רק לענין ההקמת שם, אבל ליכא בזה חלות קנין דיבום. אך בסוגית הגמ' נו, א גבי ביאות גרועות דקני לדברים האמורים בפרשה, כתבו רש"י ותו"י ועו"ר דבעי' גט ולא בעי' חליצה, ואף דלשון רש"י שם היא דל"ה ביאת קנין, עכ"פ מהני להפקיע הזיקה דלא בעי' חליצה. ומוכרח דמהני לקנין דיבום לענין זה, וזהו גופא דינא דשמואל דמהני לדברים האמורים בפרשה. ולפ"ז מסתבר דבעי' עדים גם בביאת שוגג, כיון דמהני לקנין להפקעת הזיקה [מיהו שיטת הרמב"ן להלן צו היא דלשמואל בביאות גרועות אינו חייב עליה משום אשת איש, וי"ל בשיטתו דביאת שוגג ל"ה קנין]. והנה, בלשון הריא"ז הנ"ל איתא דבלי עדים ל"ה קנין גמור, וז"ל: "לא נקנית לו באותה הביאה קנין גמור ואינו יכול לפוטרה בגט בלא חליצה וכו'". וצ"ב, דאם לא מהני ביאת יבום בלי עדים אמאי בעי' גט, הא הוי כקדושין בלי עדים דלא מהני מידי. ובחזו"א (סימן קל סק"ו) כתב בקצרה דהריא"ז ס"ל דלא מהני ביאה לפוטרה מזיקתה כל שלא קנאה בביאה זו, והיינו דדין זיקה פוקע רק ע"י הקנין, אבל ע"י ביאה גרידא, אף שקיים מצות יבום, לא פקעה הזיקה ומש"ה בעי' חליצה. ולולי דבריו י"ל דבלשון הריא"ז מבואר דבלי עדים קנאה, אך ל"ה קנין גמור, היינו דל"א בזה ולקחה נעשית כאשתו לכ"ד ולהכי בעי' חליצה. דבגמ' לעיל לט, א מבואר דרק מרבוי "דולקחה" נעשית כאשתו, להכי לאחר יבום לא בעי'

חליצה, וזהו שכתב הרי"ז דביבום בלי עדים ל"ה קנין גמור לומר דנעשית כאשתו, ולהכי בעי חליצה [אך בדינא דמתני' דביאת שוגג וכו' נתבאר דגם לשמואל בביאות גרועות לא בעי חליצה, ונפקעת הזיקה, וזהו חידושא דמתני', דקנאה לדברים האמורים בפרשה והיינו גם לדין דלקחה נעשית כאשתו, כמש"כ תוס' נו, א ד"ה לדברים האמורים, ולהכי לא בעי חליצה].

ומה שהקשינו לעיל, דבביאת שוגג ואנוס ל"ש עדים, כבר ביארתי בהערותי על תוספות הרא"ש יבמות מהדורת מוה"ק בריש פרק שישי, דכיון דלשמואל דמהני הוא רק לדברים האמורים בפרשה, שפיר מהני גם עדות מיוחדת וכיוצא, דרך היכא דהוי ביאת יבום גמורה דמהני לכל, הוי כביאת קנין קדושין, דבעי עדי קיום כגו"ק. לעומת זאת, בביאות גרועות דמהני לדברים שבפרשה, אף דמהני גם לקנין דיבום, מ"מ כיון דאשה הקנו לו מהשמים והוי כד"א מקנה, כיעב"ץ הנ"ל, ל"ה חלות ידיה ככל קדושין, אלא הוי קדושי יבום לדברים האמורים בפרשה, ושפיר מהני גם בעדות מיוחדת וכיוצא. וכ"נ ברע"א בתש' (סימן רכא אות ה) מבנו הרש"א, ובמנ"ח (מצוה תקצט אות ג), ובשערי יושר (ש"ז סופ"ה) ובחי' הגרש"ש למסכתין (סימן כט אות ב), וניחא קו' הפת"ת הנ"ל. ועי' באו"ש (יבום פ"א הי"ז) שכתב בתו"ד ליישב את קו' המנ"ח, להנך שיטות דקטן יכול לייבם - והא אין מעידים לקטן וכו', דביבום שאפילו שניהם אנוסים ג"כ קנה ביבמתו, ל"ש לומר אין מעידין לקטן דהוי שלא בפניו, דאין זה דבר התלוי ברצון שניהם, והוי כמעידין על מעשה שהיה וכאילו הם מעידין על ענין שאינו של בן דעת כיון דלא בעי דעת דילהו וכו', ומדבריו סיוע לכל מש"נ.

ונ"ל עוד, דבגמ' דרשי' ולקחה לו לאשה ובהך קרא הוי לקוחין דהיבם, וכמהרי"ק דהוי קיחה דקדושין בקדושי יבם, ויש עוד דין יבום, שהוא המשך אישות המת ואשה הקנו לו מהשמים, וזה קרא דיבמה יבא עליה היינו ביאה בלי מעשה קיחה דקדושין, ובוה הוא דמהני בשוגג ואנוס דל"ב דעת היבם. אבל מצד קיחה דקדושין איך יהני בשוגג ואנוס. ומאידך גיסא נראה לחדש דהא דכתבו תוס' דלגבי יבום בעי דוקא ביאה כדרכה של הקמת שם, היינו למצות יבום, משא"כ לקנין הוי ככל קדושין, דקונה גם בשלא כדרכה, ומדוייקים דברי הגמ' יבמות ריש פרק ששי, דלחד ברייתא מקרא דיבמה יבא עליה ילפי' ביאת שוגג דקונה, והרבו דקונה בשלא כדרכה ילפי' מקרא דולקחה, היינו מצד קנין קדושין דקונה גם בשלא כדרכה. וכ"נ בלבוש בסימן קסו ס"ו, שכתב דרבתה רחמנא שלא כדרכה דכתיב ולקחה לו לאשה מ"מ ושלא כדרכה נמי דרך לקיחת אשה הוא עכ"ל. הרי דביאה שלא כדרכה מהני ביבום כמו דמהני בלקיחה דקדושין, וכמש"נ. ולדברינו נראה לחדש דביאה שלא כדרכה כיון דמהני מצד הקנין דקדושין בזה לכ"ע בעי עדים ככל קדושין. וכמו כן י"ל דביאה שלא כדרכה, אם הוי באנוס ושוגג לא יהני, כיון דבעי לקנין דקדושין זה ל"ש באנוס ושוגג. והא דמהני ביאת שוגג ואנוס הינו לקיום ביאת יבום, אבל ל"מ לדין קנין קדושין שביבום וכדפי'.

והדברים מדוייקים בנדפס ע"ש תוס' ר"י הזקן ריש קדושין, שכתב על מתני' דהיבמה נקנית בביאה, דהיינו דיבם קנין גמור ליורשה וליטמא לה. והיינו דהוא הזכיר במכוון את החלק שהיבם קונה אותה מדעתו ליורשה וליטמא, והיינו דמדין ולקחה נעשית כאשתו, דזה החלק

שהוא פועל כקנין קדושין. אבל שאר הדברים האמורים בפרשה הוי מצד דאשה הקנו לו מהשמים וכדפי'.

ובתוס' יבמות נג, ב ד"ה שאנסוהו כתבו בשם ר"י דאף למ"ד משמש מת בעריות חייב ביבום לא מהני, דל"ה דרך הקמת שם. ובקר"א תמה, דמ"ש משמש מת מביאה שלא כדרכה דקונה ביבמה אף דליכא הקמת שם. ולדברינו י"ל דבשלא כדרכה נתרבה מדין ולקחה, ככל קנין קדושין דהוי קנין של היבם, אבל תוס' מיירי שבא עליה בעל כורחו, שהדביקוהו נכרים עליה, ובזה ה"נ לא יהני ביאה שלא כדרכה, דליכא לקוחין ודעת היבם. והא דדדנו תוס' במשמש באבר מת ביבום היינו רק מצד מצות יבום, ובמנ"ח רסו אות לח כתב דביאה במשמש באבר מת פשיטא דל"מ לקנין קדושין, ורק ביבום סד"א דכיון דהיא זקוקה לו מהני, ולהכי השמיענו השו"ע בהל' יבום (סימן קסו ס"ח) דביאת יבמה באבר מת לא קנה, וז"ל ואפשר לומר כיון דהיבמה זקוקה סגי בביאה גרועה וכו', והיינו דבמשמש מת דל"ה קנין לביאת קדושין, ה"נ ל"ה ביאה לקנין יבום, אלא סד"א דיהני ביבום מצד מצות ביאת יבום, דמהני גם באונס, ובזה כתבו התוס' דל"ה הקמת שם, אבל בשלא כדרכה, דמהני לקנין קדושין, שפיר היה מועיל ליבום, אלא בדאונס ל"ה קנין ביאת קדושין ולהכי ל"מ זולת טעמי' דהקמת שם וא"ש היטב [מיהו בפת"ת בסימן לג הביא משעה"מ פ"א מאישות, שכתב דלגבי משמש מת בביאת קנין קדושין תליא דלמ"ד דמשמש מת חייב בעריות ה"נ מהני לקדושין. ולפ"ז להתוס' כאן, דמיירי להך מ"ד דחייב, א"כ מהני לביאת קדושין ביבום, אלא דאיכא חסרון דבעי ביאה שיש בה הקמת שם וכנ"ל].



הרב יניב לוי

בדין ברכת חתנים שלא בבית החתן

א.

איתא בגמ' סוכה (כה:): "ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא, משום דבעו למיחד, וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, אין שמחה אלא בחופה, וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, אין שמחה אלא במקום סעודה".

וכתבו התוס' בד"ה אין שמחה אלא בחופה: "משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפי' כלתו עמו והולכים לאכול בבית אחר דאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה.... וצריך לדקדק מה היא חופה דאי במקום שברכו תחלה ברכת נישואין קרי ליה חופה פעמים שאפי' ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה". עכ"ל. וכדברי התוס' כ"כ האו"ז (הל' סוכה סי' רצט) וז"ל: "ונראה שמקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי לה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם הוא דמברכין ברכת חתנים כל שבעה. וכבר היה מעשה שהיו סועדים החתן ושושבינין במקום אחר שלא בבית החופה ולא הניח רבי' יצחק בר' אברהם לברך שבע ברכות מהך דשמעתין". עכ"ל. וכ"כ המרדכי (סוכה סי' תשדמ).



ב.

ועיין בתוס' רבינו פריץ (סיכה כה:): שכתב: "אין שמחה אלא בחופה, משמע דחתן היוצא מחופתו בבית אחר אפילו כלתו עמו לא יברך שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים... ומיהו ודאי יש לנו לומר דמברכין ברכת חתנים ושהשמחה במעונו ואפילו בבית אחר כיון שהחתן והכלה הלכו לאכול בתוכו... ומהכא ליכא ראייה דה"ק אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה, אבל אם הולך לגמרי בבית אחר הוא וכל החבורה אחריו כיון שנוהג החופה שם יכול לברך ברכת חתנים, וכן היה מעשה באדם שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכו ר"י לברך ברכת חתנים וכן עמא דבר". עכ"ל.

וכדבריו כתב הרא"ש בסוכה (פ"ב סי' ח) וז"ל: "משמע מכאן דאם החתן יוצא מחופתו ואפילו כלתו עמו והולכין לאכול בבית אחר אין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון שאין שמחה אלא בחופה.... וצ"ע מה היא החופה אי במקום שמברכין ברכת נישואין דהיינו תחילת נישואין ולכך קרי ליה חופה אי אפשר לומר כך דלפעמים שמברכין אותה ברחוב העיר כשהעם מרובין אלא במקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי ליה חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה. ונראה דמהכא אין ראייה שאין לברך ברכת חתנים במקום שהחתן

והכלה הולכים לאכול בבית אחר דה"פ הכא אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וחביריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים". עכ"ל.

ולכאורה נראה שבתחילה סברו כדעת התוס', ואח"כ חזרו בהם מזה וכתבו "דמהכא אין ראייה", אך ודאי שאין זה נכון, שהרי גם במסקנת דבריהם כתבו שאם הולכים רק לאכול בסוכה ואח"כ חוזרים לחופתם אין מברכין, וזה עיקר דעת התוס', אלא כונתם להוסיף פרט, שאם הלכו לבית אחר כדי לאכול שם ולשמוח שם אותו בית נחשב עיקר ומברכים שם ברכת חתנים. ויתכן מאד שגם התוס' יסברו כן, שהרי הם כתבו שעיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, וא"כ כאשר קובעים מקום אחר יש לברך, וכל מה שאמרו שאין לברך הוא כדוגמת סוכה, שהולכים לבית אחר רק כדי לאכול ואח"כ חוזרים לחופתם לשמוח".

וכן נראה שהבין הב"י (אה"ע סי' סב סעיף י'), דהרא"ש והתוס' לא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, דעל מש"כ הטור ואין מברכין אותה אלא במקום חופה, כתב הב"י: "כן כתבו התוספות והרא"ש והמרדכי (סי' תדשמ) אהא דקאמר התם החתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה". עכ"ל. ומשמע דס"ל דלא פליגי.

עוד יש להוכיח ממש"כ הב"י בהמשך דבריו, עמש"כ הטור בשם הרא"ש דאם הלכו לעיר אחרת מברכין, וז"ל: "וזה שכתב הרא"ש לפעמים שהולכים החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך ברכת חתנים אינו סותר מה שכתוב בפסקי התוספות פ"ק דכתובות (אות לא) כשהחתן הולך עם כלתו לעיר אחרת אין לברך אלא בבית חתנים, ע"כ, דאיפשר דהתם מיירי כשהולכין לעיר אחרת לטייל ודעתם לחזור לביתם תוך ז' ודהרא"ש בהולכין להתיישב ולדור באותה עיר אחרת, ואפילו את"ל דפליגי אנן אהרא"ש סמכינן דפוסק מובהק הוא וכל שכן שאותו פסק לא נמצא בתוספות". עכ"ל. ומדלא הביא לתוס' הנ"ל בסוכה דפליגי ע"ז משמע שהבין שאין להוכיח מהתוס' בסוכה דפליגי על הרא"ש, ורק לשון פסקי התוס' קשיתיה וטרח לישבם כדי שלא לאפוש פלוגתא, ומבואר שזולת פסקי התוס' אין מקום לומר דפליגי².



א. אלא שראיתי לרב משה לוי ז"ל בספרו ברכת ה' (ח"ד פ"ה הערה 15), שכתב דנראה ברור שהתוס' לא סוברים כהרא"ש, והביא ראיה לזה מהמעשה שהביא האו"ז הנ"ל שהיו סועדים החתן ושושביניו במקום אחר שלא בבית חופה ולא הניח ריצב"א לברך ז"ב. ודייק מזה שאף שהלך שם עם שושביניו, דהיינו בני חופתו, ועשו לאותו מקום עיקר אע"פ כן לא הניח ריצב"א לברך. אולם לענ"ד יש להשיב, שהרי באו"ז מבואר שהיו סועדים החתן ושושביניו במקום אחר "שלא בבית החופה", ונראה שכונתו לומר שהלכו לבית אחר רק לסעוד ודעתם לחזור אח"כ לחופתם, דבכה"ג גם הרא"ש ורבינו פרץ מודים שאין לברך, ואף שהלכו עמו גם השושבינין מ"מ אין הכרח לומר שהלכו שם לאכול ולשמוח, אלא רק לאכול בלבד.

ב. ועיין בברכת ה' הנ"ל (הערה 16) שג"כ כתב שמהב"י משמע שאין מחלוקת בין התוס' לרא"ש אלא כתב שהב"י הבין שכל מה שהתיר הרא"ש הוא רק באופן שהלכו למקום אחר לכל שאר ימי המשתה וזה כונת הרא"ש שכתב אם הלכו "לגמרי". ולמד כן מדברי הב"י, שכתב שהתוס' יודו לרא"ש בנדון שהלכו החתן והכלה לעיר אחרת להתיישב ולגור באותה העיר. וכן ראיתי שכתב הרב אשר חנניה ז"ל בשו"ת שערי יושר (ח"א סי' לו אות ח). אך לענ"ד נראה שהרא"ש איירי גם באופן שהולכים לבית אחר באופן זמני, דכיון שעשו את אותו בית עיקר מברכין. ומה שהביאו ראיה מהמעשה

ג.

וכדברי רבינו פרץ והרא"ש כ"כ גם תלמיד הרא"ש רבינו ירוחם (נתיב כב חלק ב דף קפו טור ג), וז"ל: "אם החתן יוצא מחופתו וכלתו עמו והולכין לאכול בבית אחר מברכין שם באותו בית שאוכלים שם ברכת חתנים כי לעולם במקום עקר מושב החתן והכלה נקרא חופה והא דאמרינן (סוכה כה:) וליכול ולחדו בסוכה אמר ליה אין שמחה אלא בחופה הכי פירוש' כיון 'דאין דעתו להניח החופה' אלא כדי לאכול בסוכה ואחר כך חוזר לחופתו ניהא אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וכל חבורתו ועושה אותה בית עקר גם שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים". עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק מצוריך (עמ' צט) וז"ל: "ואם זימן אדם חתן וכלה לאכול עמו אין מברכין כלום דאין שמחה אלא בחופה הגה שעשו שם הכילה אבל במקום אחר לא ואפילו החתן והכלה עמהם ואפילו ברשות החתן אין מברכין חוץ מן החופה עכ"ל הגה, יש לברך ברכת חתנים ושהשמחה במעונו בכל מקום שהחתן והכלה ונויי חופה הולכים וכן היה מעשה באדם אחד שהולך כלתו לעיר אחרת והצריכו ר"י לברך ברכת חתנים וכן עמא דבר". עכ"ל.

והנה, מצאנו לעוד ראשונים שכתבו דבעינן ברכת חתנים במקום החופה. שכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' קפט) הרמב"ן (כתובות ח.) וז"ל: "ושמעתי שאין לברך ברכת חתנים ולא אשר ברא אלא בחופה שאין שמחה אלא בחופה כדאמרי' במס' סוכה". וכ"כ הרא"ה (כתובות ז:): "ונראה שאין מברכין ברכת חתנים אלא בחופה, כדאמרינן התם בסוכה". וכ"כ הרשב"א (כתובות ח.): "ואין מברכין ברכת חתנים אלא בחופה לפי שאין מברכין אלא מחמת שמחה ואין שמחה אלא בחופה כדאמרינן במסכת סוכה". וכ"כ הריטב"א (כתובות ח.): "והוי יודע שאין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה ושיהו שם החתן והכלה. וכ"כ האגודה (סוכה פ"ב סי' טז) וז"ל: פרי' משמע מכאן דאם חתן יוצא מחופתו ואפי' כלתו עמו והולכין לאכול בבית אחר אין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה ומקום דעיקר ישיבת חתן וכלה קרוי חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא". וכ"כ האהל מועד (דרך תשיעי נתיב ה) וצרור החיים (עמ' קעה) וכ"כ הריקנאטי (סי' רלג).

והנה, כל הראשונים הנ"ל כתבו דבעינן חופה אך לא בא בדבריהם אם אפשר להעתיק את מקום השמחה למקום אחר. אולם, בדעת הרשב"א מצאנו גילוי בחידושי הר"ן (כתובות ז:): שכתב: "וכתב הרשב"א נ"ר שאלו שנושאים נשים במקום א', ובתוך ימי השבוע הולכין למקום אחר, דאין מברכין ברכת חתנים אלא באותו מקום שדעתם ללון הלילה, ואף על פי שלא נשא באותו מקום". עכ"ל. ומשמע דס"ל שאפשר להעביר את מקום השמחה ולא בעינן חופה בדוקא, אלא העיקר הוא מקום קביעות השמחה.

ונמצא לפי כל הנ"ל שאם יש לחתן והכלה חופה שהוא מקום קבוע ועיקרי לשמחתם, אזי אם ילכו לאכול במקום אחר ואח"כ יחזרו לחופה לשמוח אין מברכין ברכת חתנים. אך אם הלכו למקום אחר כדי לקבוע שם את שמחתם שפיר דמי לברך.



אינו מוכרח, די"ל שמעשה שהיה כך היה, וכן מש"כ הרא"ש "הולך לגמרי" אין הכרח לפרש שהולך לכל שבעת ימי המשתה אלא גם באופן זמני, דזיל בתר טעמא, וכל מה דאתי לאפוקי הוא שבאכילה בלבד בבית אחר לא מברכין כיון שדעתו לחזור לחופתו.

ד.

כל קבל דנא מצאנו לראב"ד שחולק וסובר דברכת חתנים לא בעיא חופה, והביאו האורחות חיים וז"ל: "כתב הראב"ד ז"ל שאם זמנו החתן בבית אחד שאומרים שם ז' ברכות אי איכא פנים חדשות... והרמב"ן ז"ל כתב שמעתי שאין מברכין ברכת חתנים ולא אשר ברא אלא בחופה וכ"כ הרשב"א ז"ל". עכ"ל. גם בספר הבתים (שערי ברכות שער הדין ז) הביא לראב"ד וסיים: "ונראים דבריו". וכ"כ בתוס' אלפסי (עמ' שכט) בשם רבינו יצחק (אחיו של רבינו שמשון^ג). גם המאירי (כתובות ז:) הביא דעת הראב"ד בתוספת ביאור וז"ל: "ומכל מקום יש אומרים שכל מקום שחתן מתקין בו סעודה מברכין בו ברכת חתנים ולא אמרו כאן בית חתנים אלא למעט בית האירוסין ולא פטרוהו מן הסכה אלא מפני שהוא צריך לשמוח ולשעשע בחברת ריעים ובכמה מיני שמחה ושעשוע וסתם סכה אין בה שיעור לכך וכבר ידעת שמצות סכה לא באכילה לבד היא אלא לישב בה כל היום אבל הברכות אינן תלויות במקום השמחה וכל שהוא מתקין סעודתו לשם מברכין ברכת חתנים ואף גדולי המפרשים נסכמים בה ומביאים ראיה ממה שאמרו בתלמוד המערב". עכ"ל. וכ"כ הרוקח (הלכות אירוסין ונישואין ס' שנב) וז"ל: "מברכין ברכת חתנים ב' וחתנים מן המניין יום ראשון מברך כולם מיכן ואילך אם יש פנים חדשות מברך כולם".

ויש לציין שבגמ' בכתובות (ז:), ששם הוא מקור דיני ברכת חתנים, לא נזכר כלל דבעינן מקום חופה, דאיתא התם: "ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא, שבאו פנים חדשות". ע"כ. ומפשטות לשון הגמ' משמע דאיכא ג' תנאים: עשרה, ופנים חדשות, ושבעת ימי המשתה. וחופה לא הוזכרה כתנאי רביעי.

וראיתי לרב יעקב הלל שליט"א בשו"ת וישב הים (ח"ב ס' כא) שכתב שהראשונים הקדומים שלפני התוספות שכתבו את דיני ברכת חתנים לא כתבו כלל דבעינן מקום חופה אלא רק עשרה, שבעה, ופנים חדשות. שכ"כ בשאילתות דרב אחאי (חיי שרה שאילתא זז) וז"ל: "מברכין ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המניין... והילכתא כל שבעה יומי אי איכא פנים חדשו' מברכין כולהי". וכ"כ בה"ג (סימן לו הלכות כתובות עמוד שנט): "תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים כל שבעה, אמר רב יהודה אמר רב והוא שבאו פנים חדשות.... וברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המניין". וכ"כ בסדר רב עמרם גאון (סדר אירוסין ונישואין): ו"דוקא הוא שיש שם פנים חדשות שאומר כל שבעה... והכי אמר שר שלום גאון ברכת חתנים כל שבעה... אם יש עשרה וחתנים מן המניין". וכ"כ בתשובות הגאונים (קדמונים ס' ח): "וברכת חתנים כל שבעה בפנים חדשות ובעשרה". וכ"כ הרי"ף בכתובות. וכ"כ במחזור ויטרי (ס' תעב): "ת"ר מברכין ברכת חתנים כל שבעה. א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות". עכ"ל. וק"ק שלא הזכיר דבעינן עשרה.

וכן נראה דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"י), שכתב: "אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין

ג). הוא רבינו יצחק בר אברהם. וקשה שהרי הבאנו לעיל (אות א) שהא"ז כתב בשמו שהורה לא לברך. כן העיר לי העורך הרב רועי היי. וזכרני שגם אני התעוררתי בזה בדברי רבינו פרץ שהבאנו לעיל (אות ב) שג"כ הביא מעשה זה וכתב שר"י הורה לברך. וצ"ל בפשטות שישנה מחלוקת ראשונים במעשה זה אם ר"י הורה לברך או שמנעם מלברך.

בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין". עכ"ל. הרי שכתב את התנאים ולא בא בלשונו שמברכין רק בחופה (והא דמברכים בשבעת ימי משתה כתב בהל' ט). ומש"כ לעיל מינה (הלכה ט) "בבית חתנים" מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם. ע"כ, אין להוכיח מכאן דס"ל דבעינן חופה, די"ל שמש"כ בית חתנים כונתו לסעודה שהחתן נמצא שם, ואם היה חסרון חופה היה מעכב מלברך, הרי שהיה לרמב"ם לכתוב כן באופן ברור יותר.

ועיין בר"ן (סוכה יא: מדפי הרי"ף), שאחר שהביא את דברי התוס' כתב לצדד דלא בעינן חופה לברכת חתנים כלל, וז"ל: "ובודאי שהשמחה במעונו אומרינן אותה אפילו שלא בחופה (כתובות ח א) דהא מכי רמו שערי באסיתא אמרי' ליה דליכא חופה וכיון שכן י"ל דאפילו שלא במקום חופה מברכין ברכת חתנים דהא ברכה אף על גב דמשום שמחה קא אתיא לא תליא בחופה, והכא הכי קאמרינן דעיקר שמחה ליתא אלא בחופה וכך נוהגים היום לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה" כל זמן שהחתן או הכלה הם שם אבל מ"מ יש לחוש לדברי רבותינו הצרפתים בעלי התוס'". עכ"ל. ומבואר דס"ל כהראב"ד וכן המנהג, אלא שיש לחוש לתוס'. אלא שיש להעיר ממש"כ הר"ן בכתובות (ג. מדפי הרי"ף): "וכתב הרמב"ן ז"ל ושמעתי שאין לברך ברכת חתנים ולא אשר ברא אלא בחופה שאין שמחה אלא בחופה כדאמרינן במסכת סוכה". עכ"ל. וקשה מדוע לא העיר על הרמב"ן כמש"כ להעיר על התוס'.



ה.

ובשו"ע (אה"ע סי' סב ס"י) כתב: "י"א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים, והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, אבל אם הלך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו, נעשה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת, צריך לברך שם ברכת חתנים, אם הוא תוך שבעה ואין דעתו לחזור". עכ"ל. ומבואר שפסק כדברי הרא"ש, וא"כ יוצא שחתן וכלה שהולכים לאכול בבית אחר חשיב כמקום חופה לדעת מרן ומברכים ברכת חתנים.

והנה, כיום אין אנו נוהגים לעשות אפריון ולא מקום קבוע לחתן וכלה, אלא בכל יום מזמינים את החתן והכלה לבית אחר ועורכים לכבודם סעודה, והרבה פעמים נמצאים שם אנשים אחרים שהחתן לא מכירם כלל, וכל חבריו של החתן נמצאים בישיבה וכדו' ואינם סועדים עמו. וא"כ יוצא לכאורה שאין לברך ברכת חתנים כיום כלל, ואפילו בבית החתן, כיון שאינו מקום

ד. מכאן כתב לדייק הרב אשר חנניה בשו"ת **שערי יושר** (ח"א סי' לו אות טו) דהר"ן איירי רק בבתים הסמוכים לחופה ורק בזה ס"ל להקל אך לא בבית אחר. אך יש להשיב ע"ד) שהרי הר"ן לעיל מינה כתב "דאפילו שלא במקום חופה מברכין ברכת חתנים", ומפשוטו לשונו נראה דאיירי אף בבית אחר, ובפרט לפי טעמו שכתב שהברכה לא תליא בחופה, א"כ מה לי סמוך לחופה או מרוחק, ומש"כ שנהגו לברך בכל אחת מבתי החתונה י"ל שמעשה שהיה כך היה, או אפשר לומר שכל מקום שעורכים סעודה לחתן וכלה נקרא בית חתונה. ועוד יש להוסיף את דעת הראב"ד והמאירי ושאר ראשונים הנ"ל, דמבואר להדיא בדבריהם דס"ל דמברכים בבית אחרים ואין הברכה תלויה כלל בחופה. וודאי שיש לנו להשוות את הר"ן עמהם כדי שלא לאפושי פלוגתא. ואף את"ל דהר"ן פליג, מ"מ איכא רבים מנגד שסוברים שכן מברכים ושפיר חזו לאיצטרופי, וכמו שנכתוב להלן.

קבוע לשמחתו, ורק בזמנם, שהיו קובעים מקום ועושים אפריון והיו באים חבריו וקרוביו של החתן לשמחו ובהם היתה עיקר שמחתו, משא"כ כיום שערכה כל שמחה.

אלא שראיתי לט"ז (ס"ק ז) שכתב שכל הנדון הוא דוקא בזמנם שהיו עושים בית מושב לחתן ולכלה ושם יש שמחה יתרה משאר בתים ועל כן חילקו התוס' בין הבתים משא"כ עכשיו שאין קורין חופה רק למה שמקדשין הכלה תחת מטלית הפרוסה על הכלונסות כמו שהביא הרמ"א באה"ע (סי' נה) אין שום מעלה לבית שעושין בו סעודת הנישואין טפי מבתים אחרים⁽⁷⁾. וסיים שכ"כ המהר"ל מפראג ז"ל בפ"ק דכתובות וז"ל: "ואנו מברכין אף במקום שלא היתה שם החופה אף על גב דאמרינן בסוכה וליחדי בסוכה וליתבי בסוכה וקאמר שם אין שמחה אלא בחופה שאני התם דלא יכול לשמוח כראוי אבל לענין הא מילתא איכא שמחה ומברכין שם" עכ"ל. וע"ש בט"ז שכתב דלפי מש"כ אין פוצה פה עכשיו שלא לברך. וכונתו לומר שאף לדברי התוס' וסיעתם יש לברך כי אין אנו נוהגים לעשות מושב לחתן והכלה באפריון כל שבעה. וכן הסכים הבית שמואל (ס"ק יג) שהעתיק את דברי הט"ז. גם בספר רוח חיים פלאג"י (אה"ע סי' סב אות יא) הביא להט"ז להקל בנדונו [אלא שק"ק דהתם איירי שהיה לחתן אפריון בביתו והלך לסעודת ברית של אחיו בבית סמוך, וא"כ אין לסמוך בזה על הט"ז דהט"ז איירי בדליכא אפריון כלל], וכ"פ בסידור בית עובד (דיני ב"ח שאחר ברכת המזון הל' יח) וערוך השולחן (סימן סב סעיף לו).

ומבואר דס"ל לט"ז וסיעתו דדוקא כאשר היו נוהגים בחופה אזי כל שיוצא מהחופה הוי פחות שמחה ולכן לא מברכין, אך בימינו שלא נוהגים בחופה ממילא עיקר השמחה היא ללא חופה, וא"כ אין נפק"מ בין בית זה לאחר, דאין החופה גורמת לברכה אלא השמחה שבחופה גורמת לברכה.

ו.

ועיין בברכת ה' (הערה 21) שכתב שיש להשיב על הט"ז בהבנת דברי התוס', דמסתבר יותר שענין האפריון אינו מעלה ואינו מוריד כלום, אלא הכל תלוי בחתן וכלה אם הם שמחים יותר כשנערכת הסעודה בביתם או כשהולכים לבית אחר. ולכן בזמננו, שהחתן והכלה מעדיפים שיערכו את השמחה בביתם אחרים והם יוזמנו לשם, יוצא שעיקר השמחה הוא בביתם אחרים ושם מברכים. והביא ראה מהרדב"ז (סימן אלף ושכ) שאחר שכתב את סברת התוס' כתב: "ומכל מקום אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים מברכין שם שבע ברכות לפי ששם הוא עיקר השמחה". עכ"ל. ומבואר דאזלינן בתר עיקר השמחה ואם יש יותר שמחה מחוץ לחופה מברכין, ואין דין החופה כעין גזירת הכתוב ומלתא בלא טעמא. עכת"ד. והנה מש"כ להשיג על הט"ז לכאורה י"ל שגם דעת הט"ז היא דהעיקר הוא שמחת החתן וכלה ולכן כשאין חופה ממילא שמחתם היא בבית אחרים, וכמש"כ בברכת ה'.

ה) עיין בשערי יושר הנ"ל (ח"א סי' לו אות יב) שכתב להשיג על הט"ז, דמנא ליה שבשמחה יתירה שהיתה בזמן חז"ל תליא מלתא, דילמא בשמחה פורתא דהוה מקום שדרים ומתיחדים בו תליא מלתא, וכמש"כ התוס' והרא"ש דעיקר מקום ישיבת החתן והכלה קרי חופה. וא"כ היום בימינו שיש מקום בביתם להתיחד י"ל שזהו מקום חופתם ורק שם יש לברך. עכ"ד. אולם לענ"ד נראה שמדברי התוס' והרא"ש שכתבו "מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה" משמע יותר מדברי הט"ז, ואין הכונה בדוקא למקום יחודם.

ונראה להביא ראיה לדברי הרדב"ז מהא דאמרינן בגמ' (סוכה כה:): "אמר רבי זירא: אנא אכלי בסוכה וחדוי בחופה, וכל שכן דחדוי ליבאי, דקא עבידנא תרתי". ופירש רש"י: "שתי מצות, סוכה ומצות נישואין". ולכאורה קשה, דהא קודם לכן הקשתה הגמ' וליכלו בסוכה וליחדו בחופה, ובא התירוץ אין שמחה אלא במקום סעודה, וא"כ היאך שמח רבי זירא בחופה, והלא אכל בסוכה? ועיין ברא"ש (פ"ב אות ח) ובמאירי שגרסו אכלי בסוכה "וחדוי בסוכה", אך גם לפי גירסא זו יקשה דהא איתא התם בגמ' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, ותירצה הגמ' אין שמחה אלא בחופה, וא"כ היאך אומר רבי זירא ששמח בסוכה. אך לפי דברי הרדב"ז אתי שפיר, דהגמ' איירי בסתם אדם, שעיקר שמחתו היא החופה ולכן פטור מן הסוכה, אך רבי זירא שאני, שאם היה יושב בחופה ויודע שמפסיד מצות סוכה היה לו צער מאי קיום המצוה ולכן אצלו השמחה המושלמת היא כאשר הוא יושב בסוכה⁽¹⁾.

ז.

ונמצא לפי כל הנ"ל שיש טעם לשבח לברך ברכת חתנים בבית אחרים גם לדעת התוס' והרא"ש וסיעתם, לפי דברי הט"ז והאחרונים שהסכימו לו ותנא דמסייע להו הרדב"ז, וגם אם יש לומר סברא הפוכה כמש"כ לעיל מ"מ הא הוי ספק, ובזה יש לנו לצרף את דעת הראב"ד והר"ן וכל הגאונים שהזכרנו לעיל (אות ד) דלא בעו חופה. ובפרט שמצאנו לכמה אחרונים שכתבו שהמנהג אצלם היה כדעת הר"ן, שכ"כ הכנה"ג (אה"ע סי' סב הגה"ט אות כז) ומנהגנו כדברי הר"ן. והביאו בספר חינוך וחסדא (כתובות ז דף קיב סוף ע"ד ודף קיג ע"א). וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' רנב) שהמנהג הקדום בתימן היה לברך ב"ח גם שלא בבית החתן וכדעת הר"ן. וע"ע באור תורה אייר (תשנ"ג סי' קב) במאמרו של הרב חיים עבאדי (בהערה 1) שכתב שמנהג כמה קהלות ספרדים לברך שלא בבית החתן שכן מנהג קהלת החלבנים בדיל שבניו יורק וכך המנהג במקסיקו ובצרפת וכן נהג הבבא סאלי לברך ז"ב לחתנים בביתו.

ועיין בילקוט יוסף שובע שמחות (ח"א פרק יז הערה ו) שכתב בשם אביו מרן הגרע"י זיע"א שאמר בשם רבי עזרא עטייה זצ"ל שמנהג הספרדים בירושלים משנים קדמוניות היה לא לברך ברכת חתנים שלא בבית החתן⁽²⁾. ע"כ. ויוצא א"כ שהחמירו נגד דעת הט"ז. אלא דאכתי קשה, דלפ"ז אין לברך גם בבית החתן, שהרי אין הברכה תלויה בבית החתן אלא במקום הקבוע לשמחתם וזה אינו נוהג כיום, וכמש"כ הט"ז שם שמכיון שאין נוהגים לעשות חופה כזמנא אין שום מעלה לבית שעושין בו סעודת הנישואין טפי מבתי אחרים וקורא אני על זה שמחה מה זה עושה בבית זה טפי מבתי אחרים דמה לי כותלי בית זה או בית אחר. ע"כ. ומ"מ כל זה הוא

(1). אולם כל זה לגירסא שאכל ושמח בסוכה, אך לגירסא שאכל בסוכה ושמח בחופה יקשה, הלא אין שמחה אלא במקום אכילה. ואולי צ"ל דרבי זירא חולק וסובר שיש שמחה גם שלא במקום אכילה.

(2). עיין באור תורה אייר (תשנ"ג סי' קב) שכתב הרב חיים עבאדי שאמר לו הרב שמעון בעדני שליט"א שרבי עזרא עטייה הורה לחתן שלא היה לו מקום חופה קבוע שיברכו ז' ברכות בישיבה. ואח"כ כתב בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל שאמר בשם רבי עזרא עטייה שלא מברכים ב"ח שלא בבית החתן.

ביחס לירושלים, אך בשאר ערי הארץ שלא שמענו שנהגו כן נראה שהמברכים יש להם על מה שיסמוכו וישאו ברכה מאת ה'.



דשאני היכא דהן אומרות שאותן שערות הן ושומא הן דנאמנות אף להקל ואפי' לעניין דאו' בבעיל (ועי' בב"ש שם שלמד כן מדברי רש"י ד"ה נשים עי"ש), משום שהן מחזיקות נאמנותן בזמן שהיה איכא לבירורי והיה כגילוי מילתא בעלמא, וכמו שנתבאר.



אוצר חקר ועיון

ההכרעה במחלוקת החכמים ♦ משולש בכתובים

אוצר הספרים

◆ סיכומים, ביאור והערות לספר קהלות יעקב – סוטה ◆

