

שנה לה
גליון ו' (רי)
אב - אלול תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

ב"ה
שנה לה
גליון ו (רי)
אב - אלול תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

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

כוללים ללימוד קדשים

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

ז'כרון אלימלך, ירושלים
'בית אשר, רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבינו זכאי זלה"ה מרבתינו הראשונים (קודם שנת ה' ס"ה)	פירוש לתחילת פ"ב מס' גיטין
יב	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (א) ועמ"ס שבת דף ד.

חידושי תורה

כא	הרב שניאור זלמן דישון ר"כ ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה'	גדר החילוק בין ברכת המצות לברכת הנהנין
----	---	---

בירורי הלכה

לג	הרב שלום מרדכי הלוי סגל אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	פסקי דין בענין החזר מקדמות ששולמו עבור אירועים באולמות לאחר שבוטלו בתקופת הקורונה
מט	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל ומקומות הקדושים	עצות ואופנים בקריאת התורה בלא להיכנס לסכנה בעת נגיף הקורונה
נה	הרב פנחס דיק ר"כ נזר ישראל, קרלין סטולין ירושת"ו	דין צירוף 'עשרה' במניני המרפסות
פא	הרב דוד בריזל דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקורונה
צ	הרב שאול סימן טוב רב דק"ק אר"ץ, גאקסון, ניו ג'רסי	דין הוצאת ספר תורה ע"מ לקרות בו בעשרה בעת התפשטות נגיף הקורונה

לשון חכמים

קכה	הרב יעקב משה שורקין	איגרת הרמב"ן - נוסח הקדום
קמב	הרב אריה גרוס בני ברק	בענין שיעורי תורה

כתבים

קמה

הרב אברהם אביש שור

השפעת החסידים ושחרית ימיו
של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א
בעיר הורודנה

קנג

הערות

בענין חידושי רבינו פרץ הכהן לסוף נזיר שפורסמו בגליון רז - הרב אהרן גבאי, מכון בית אהרן וישראל, מח"ס 'רינת אהרן', אופקים / תוספת דברים לדיון בגליון רד אודות שם המקום אליו הוגלו עשרת השבטים - "לחלח" או "חלח" - הרב יחיאל יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / תיקון בפירוש "דיפתרא", במאמר "סידור רס"ג המעובד לפי מנהגי ארץ ישראל" שפורסם בגליון ר"ט - הרב חיים אשר ברמן / על מאמרו של הרב יוסף קדיש בראנסדארפער בגליון ר"ז, בענין טהרת מים שאובים והאם תלוי בכוונתו - הרב מאיר פוזן, מח"ס 'אור מאיר' על הזמנים ועל מקואות ג"ח, מודיעין עילית / על התגובות בגליון ר"ה על מאמרו של הרב יצחק מאזוז בגליון ר"א בענין בצל שנחתך בסכין בשרי וטוגן במחבת חלבית שאב", הרב יצחק מאזוז, מו"ץ בבית ההוראה "הליכות עולם", ירושלים / האם אפשר להגביל את זמן חלות ברכת התורה - וטעם הדבר (הוזכר בגליון ר"ט עמ' קעא בתגובת הר"ד ליסיצין) - הרב חיים מליץ, מודיעין עילית

קסט

תוכן שנה לה

גנוזות

רבינו זכאי זל"ה

פירוש לתחילת פרק המביא גט

בעריכת הרב יהודה יחיאל פירמן

קטעים אלו רואים לראשונה את אור הדפוס, מתוך כתב יד יחידי בעולם הנמצא בספריית אוקספורד¹ אשר נכתב על ידי רבי ברכות בן שר שלום הכהן, כתב יד מכיל שורת פירושים על הלכות הרי"ף, וכן הגהות בשולי כתב היד שנכתבו ככל הנראה על ידי רבי ברכות סופר כתב היד.

הפירושים שבכתב היד הינם: א. פירוש רבינו פרחיה למסכת שבת². ב. פירוש רבינו יהודה בן אלעזר הכהן למסכת סנהדרין³. ג. פירוש הנ"ל למסכת מכות⁴. ד. פירוש הנ"ל למסכת עבודה זרה⁵. ה. פירוש רבינו זכאי למסכת גיטין^ו. פירוש רבינו חננאל בן שמואל למסכת קידושין⁶. כל הפירושים הנ"ל ראו את אור הדפוס מלבד פירושו של רבינו זכאי שממנו התפרסמו קטעים בלבד⁷, כעת אני מפרסם קטעים חדשים שעוד לא התפרסמו, על תחילת פרק המביא גט⁸.

על רבינו זכאי לא ידועים כמעט פרטים, הוא כתב את פירושו בין השנים ד' אלפים תתקס"ה עת פטירת הרמב"ם המוזכר בחיבור בברכת המתים, לה' אלפים ס"ה תאריך כתיבת הכת"י. ככל הנראה הוא התגורר בארצות ערב ועל כן הוא מביא לעזים בערבית (אותה הוא מכנה לשון ישמעאל).

פירושו של רבינו הוא על הרי"ף, ומשכך הוא אינו מפרש את מה שלא מופיע ברי"ף, וכאשר כן מצטט מהגמרא הוא כותב "ובגמרא אמרינן" וכדומה.

- 1 בקטלוג ניובאור מספר 438, תצלום ממנו נמצא במכון לתצלומי כ"י עבריים מס' 18582.
- 2 יצא לאור לראשונה ע"י הרב י.מ. בלוי בתוך שיטת הקדמונים על מסכת שבת (ניו יורק תשמ"ז) ובמהדורה נוספת ע"י הרב א. שושנה ירושלים תשמ"ח.
- 3 יצא לאור לראשונה ע"י הוצאת אל המקורות כנספח לגמרא שבהוצאתם (ירושלים תשכ"ג), ובמהדורה נוספת בתוך סנהדרי גדולה למסכת סנהדרין ח"ב (ירושלים תשכ"ח).
- 4 יצא לאור בתוך סנהדרי גדולה מכות (תשל"ג).
- 5 יצא לאור ע"י הוצאת אל המקורות הנ"ל הערה 3.
- 6 יצא לאור ע"י הרב מ.י. בלוי בתוך שיטת הקדמונים (ניו יורק תשל"ל), ובמהדורה נוספת על ידי י. סונא (ירושלים תשל"ה).
- 7 תחילה ע"י הרב צ.י. לרר בצפונות ח לפרק השולח (לז: - מא.), קטע נוסף פורסם בקובץ מראה הנרות לדף נט, וכן ע"י הרב ש. גאטעסמאן בישורון ז לתחילת המסכת.
- 8 אני מתעתד להוציא לאור את כל הפירוש כולו בקרוב אי"ה.

דרכו של רבינו כדרך הרבה ממפרשי הרי"ף לפרש את המשנה באריכות, ולהביא שם הרבה מדברי הגמרא, לפעמים אף זאת שהובאה ברי"ף, פעמים רבות מציין רבינו בגמרא "הכל מפורש בפירוש המשנה".

כמו כן דרכו של רבינו לצטט הרבה מדברי רש"י בסתמא וללא הזכרת שמו, לפעמים תוך כדי עיבוד קל ולעתים ממש מילה במילה, דבר זה הוא גם כן דרכם של רבים ממפרשי הרי"ף. כאשר רבינו כן מצטט מרש"י הוא מכנהו רבינו שלמה צרפתי, ואף מוסיף "נר התלמוד".

רבינו הולך בדרך כלל בשיטת הרמב"ם⁹ אותו הוא מכנה "מורינו הגאון רבינו משה זק"ל" ועוד, מלבדם לא מצטט רבינו מפרשים נוספים מלבד הגאונים. את רבינו חננאל מכנה רבינו "המפרש".

הכתיב בכתב היד הינו שונה מהמקובל בידינו ולפיכך נכתב בו ראבא במקום רבא, תאני במקום תני וכן הולכך טיעות ועוד, על מנת להקל על הלומד שינתי את זה לכתב הרגיל.

כמו כן במקומות בהם היה בכתב היד טעות דמוכה, תיקנתי בפנים, וצינתי בהערה את הנוסח המקורי.

כן צינתי בהערות את הנלענ"ד מקופיא בביאור העניין, כמובן שהדברים נכתבו להעיר את לב המעיין בלבד, ואם טעיתי איתי תלון משוגתי.

בהערות הובאו גם כן דברי הגליון שהזכרתי לעיל, בתוספת ציון שזה מדבריו להבדיל בין דבריו לדבריי, לדבריו הוסיף בדרך כלל את התיבה נר' כפי הנראה משמעותה נראה ובאה להדגיש שאלו מדברי עצמו ולא תיקון בעצם החיבור.

פרק ב

המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם. מקשי בגמרא אמאי איצטרך תנא למיהדר ולמיתני האי רישא דמתניתין, הא תנא ליה בריש פירקין דלעיל דהמביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ומשני דאיצטרך תנא למיתנייה, דאי תני מתניתין דריש מסכתא דלעיל בלחוד, הוה אמינא דהמביא גט ממדינת הים צריך לכתחילה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואי לא אמר בדאי עבד ליהוי הגט כשר, להכי אשמעינן מתניתין דהכא, דאפילו בדיעבד אי לא אמר בפני נכתב ובפני נחתם הוי פסול, עד דמתקיים בחותמו.

בפני נכתב אבל לא בפני נחתם פסול. מקשי בגמרא הא הדר תני בפני נכתב כולו ונחתם חציו פסול, למה לי למתני תרווייהו, ליתני בבא בתרייתא וכל שכן קמייתא, ומשני דהכי אורחיה דתנא למיתני, דנקיט ברישא מילתא דפשימא ליה, והדר מוסיף עלה מילתא דרבזא מינה, ולא זו אף זו קתני, והכי קאמר ולא זו בלבד דלא אסהיד אחתימה כלל דפסול, אלא אף זו נמי דלא אמר אלא בפני נחתם חציו דהוי פסול.

בפני נכתב חציו ובפני נחתם כולו פסול.¹⁰ מוקמינן לה בגמרא דמיירי בחציו אחרון, שלא היה יושב כשנכתב תחילת הגט דהוי ליה נכתב שלא לשמה, אבל אי הוה קאי בתחילת

9 ידוע לנו על עוד ראשונים מפרשי הרי"ף ההולכים בשיטת הרמב"ם: רבינו חננאל בן שמואל, רבינו פרחיה, ורבינו ישמעאל בן חכמון.

10 לפנינו הסדר הפוך 'בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו בפני נכתב חציו ובפני נחתם כולו פסול'.

הגט, אפילו לא נכתב בפניו אלא שיטה אחת שבה שם האיש ושם האשה והזמן והרי את מותרת לכל אדם¹¹ כשר, ואפילו לא ראה הכתיבה בעצמה ולא עיין בה, אלא הוא יושב ושמע קול הקולמוס על המגילה כשכותב הסופר בדיו.

בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו פסול. דבעינן למיהוי חזי לחתימת תרוייהו דסהדי, ולא מיבעיא דלא חזא עד שנחתם, אלא אפילו היה הוא בעצמו העד השני, ואמר אחד מן העדים חתם בפני ואני הוא העד השני פסול, דבעינן או כולו בקיום הגט כגון דאתו תרי סהדי ומסהדי על חתימות ידי העד, או כולו בתקנת חכמים, שיאמר בפני נכתב ונחתם כולו. ובירושלמי יהיב טעמא דפסול משום דנוגע בעדותו הוא. אבל אי אמר בפני נכתב כולו, וחתם העד האחד בפני, והעד האחר לא חתם בפני, דהיינו נחתם חציו בפניו, אי הוה איהו מכיר כתב ידי העד האחר, הוא ואחר מן השוק מצטרפין לקיים כתבו והוי הגט כשר.

אחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם פסול. ומיירי בשאין הגט יוצא מתחת ידם, אבל אי הוי גט יוצא מתחת ידם כשר, משום דקסבר תנא דשנים שהביאו גט ממדינת הים אין צריכין לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, דאילו העידו לנו שנתגרשה היינו מתירין אותה לינשא מיד. שנים אומרים בפנינו נכתב ואחד אומר בפני נחתם פסול. ומיירי בשאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם, וטעמא דפסול משום דגזרינן דילמא אתי למיחלף בקיום שטרות דעלמא, ומקיימי ליה לשטרא בחד סהדא כדהכא דעד אחד אומר בפני נחתם, הואיל ולא קא נפיק גיטא מתותיה ידיהו, אבל אי הוי גט יוצא מתחת ידי שניהם כשר. ורבי יהודה מבשיר. משום דסבירא ליה דלא גזרינן הא. ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר. משום דקסבר דשנים שהביאו גט ממדינת הים אין צריכין לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם. ולית הילכתא כרבי יהודה.

גמרא. האי חציו. דקתני במתניתין, הי מינייהו ראשון או אחרון. אינו צריך. אלמא כשר, והיכי קתני במתניתין דפסול. ומתריך בחציו אחרון. כלומר שלא היה השליח עומד בעת כתיבת תחילת הגט דהיינו חציו ראשון לידע אם נכתב לשמה או לא, ולהכי תני פסול.

פיסקא. או כולו בקיום הגט. דהיינו שמעמידין¹² העדים על חתימות ידיהם, אי נמי עדים שמכירין חתימת עידי הגט ומעידין עליה ומקיימין אותה, דכשומר אני הוא עד שני היינו קיום

11 נר' לא נראה (גליון).

בכת"י לא ברור על מה נאמרה ההגהה, ולענ"ד נראה לפרש בשני אופנים:

על כל המימרא שבה שם האיש וכו'. דהנה רש"י כתב 'שבה שם האיש והאשה והזמן', והתוספות (ה: ד"ה ואפילו) כתבו דשיטה אחת כשר דמסתמא סיימו לשמה, ולדבריהם אין צריך שיהיה כלל בשיטה שם האיש והאשה והזמן, ורבינו זכאי סבירא ליה כרש"י וכדלעיל, אך בעל הגליון סבירא ליה כתוספות.

ויש להוסיף בזה דידוע דרבינו זכאי ובעל הגליון אזלי בתורת הרמב"ם, ובשיטת הרמב"ם נחלקו המגיד משנה והלחם משנה אם סבירא ליה כרש"י או כתוספות, ואפשר לומר דבזה גופא תלויה מחלוקת רבינו זכאי והגליון.

על הסיפא והרי את מותרת לכל אדם. וכולי עלמא סבירא ליה כרש"י, אך הנה רש"י כתב 'שבה שם האיש והאשה והזמן', ורבינו זכאי הוסיף גם כן 'והרי את מותרת לכל אדם', דסבירא ליה דהיינו התורף, ובעל הגליון חולק וסבירא ליה דצריך לשמוע רק את שם האיש והאשה והזמן כדי שיוכל לקיים את הגט, ואין צריך לראות גם את המילים 'הרי את מותרת לכל אדם', ובפרט שאי אפשר שתכיל שיטה אחת את כל זה, מה שאין כן השמות והזמן. ועיין רש"ש.

12 אולי צ"ל שמעידין.

הגט כשאר שטרות דאתא סהדא ומסהיד בבי דינא ואמר זה כתב ידי. או כולו בתקנת חכמים. דהיינו עדות השליח שתקנו חכמים שיהיה נאמן כשנים כשיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. אם העידו שנים. מן השוק על חתימת ידי שני. אי נמי העיד הוא ואחר. מן השוק נצטרף עמו להעיד, על חתימת שני דהיינו השליח ואחר הוו להו שני עדים. דליכא מידי דכי אמר חד כשר. כלומר דאם אמר השליח בפני נחתם היה הגט כשר. וכי אמרי תרי. אם כשיאמרו שנים וההוא כתב ידו של פלוני דהוי פסול, אלא ודאי כשר הוא. דאילו אסיק איהו לכולה מילתא. כלומר אם עשה הדבר הוא בעצמו לבדו ואמר בפני נחתם. וכי איכא אחד בהדיה. שנצטרף עמו אחר מן השוק להעיד על חתימת העד השני אמרינן דפסול, אלא ודאי כשר הוא. ולא גזרינן דילמא אתי למיחלף בקיום שטרות דעלמא¹³, משום דבקיום שטרות דעלמא פסלינן ליה לאחד מעידי השטר להצטרף עם עד אחר מן השוק לקיים חתימת ידי העד השני חבירו, משום דקא נפיק נכי רבעא דממונא, כלומר שיוצא שלושת רביעי הממון הכתוב בשטר, על פי עד אחד, דהיינו כל הממון פחות רביע, משום דכל עדויות דעלמא כשיעידו עדים על מנה הוו כמאן דמסהדי כל חד מנייהו על חצי המנה, וכאן הוא מסהיד בחצי ונצטרף עם אחר עם החצי השני, הוה כמאן דאפיק נכי רבעא דממונא אפומא דחד, הלכך בגט דליכא למיחש להכי לא גזרינן.

פיסקא. אחד אומר בפני נכתב וכו'. לא שנו. דאחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם פסול. אלא שאין הגט יוצא מתחת ידי שניהן. כלומר שאין שניהן שלוחין בהבאתו, דלא הוו שנים שהביאו גט, אלא אחד הביאו, והמביא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וזה לא אמר כך. אבל הגט יוצא בבית דין מתחת ידי שניהן. ואדוקין בו ושניהן שלוחין. כשר. ואף על גב דלא כלום קאמרי, שאינם אומרים שום דבר, משום דלחד הוא דאצרכוה למימר. דקסבר שנים שהביאו גט אין צריכין לומר. דטעמא דמצרכינן לשליח משום דאין עדים מצויין לקיימו, והאי מיקיים וקאי, ואי קשיא לך כיון דסוף סוף שנים הם, מה לי שניהם שלוחין מה לי אחד מהן, הרי עדים מצויין לקיימו¹⁴, יש להשיב דלא פלוג רבנן בין בא עם חבורות אנשים לבא יחיד, דאין מבחין ובודק באלה דלא מוכחא מילתא, ואם באת להכשיר את זה יכשירו את זה, אבל בששניהם הביאוהו מילתא דמוכחא היא ולא שכיחא ולא אחמור בה רבנן. אלא מעתה סיפא דקתני. פלוגתא דרבי יהודה ורבנן על כרחך בשאין הגט יוצא מתחת ידי שניהם היא, דאי שניהן שלוחין מכשרי רבנן ואף על גב דאמירה דידהו ולא כלום היא, דהא שנים שהביאו גט אין צריכין לומר. במאי פליגי. כלומר הואיל ואחד הביאו והוא לא אמר כתיקון חכמים אמאי קא מכשר רבי יהודה. מר סבר. דהיינו תנא קמא, אף על גב שהגט יוצא מתחת יד עד החתימה, והשליח המונה רבנן כבי תרי, ואפילו הכי כיון דלא אמר בפני נכתב נמי פסול, גזירה דילמא אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא. ומר סבר. דהיינו רבי יהודה, כיון דאצרכוה תרי אחריני במקומו לאסהודי אכתיבה, תו לא אתי לאיחלופי הואיל ואיהו לא קאמר אכתיבה. רבה בר בר חנה חלש. כלומר שהיה חולה. לשיולי ביה. לשאול עליו אם היקל מחליו ולבקש עליו רחמים. בעו מיניה. שכן דרך החכמים אפילו בחלאים יעסקו בתורה, ועליה היו שואלים לחולה ומשיבין, כדאמרינן¹⁵ חש בראשו יעסוק בתורה. שנים שהביאו וכו'.

13 שופטים הלכות עדות פרק [ז] הלכה [ד'] (גליון).

14 נר' ואין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם (גליון).

15 עירובין נד.

פיסקא. אחד אומר בפני נכתב וכו'. דיתב וקאמר אמר רבי יוחנן ואפילו גמ' יוצא מתחת ידי עידי חתימה. כלומר אף על גב דלא נפיק מתחת ידי האשה, אף לא מתחת ידי עידי מסירה, כשר.

מתניתין. נכתב ביום ונחתם ביום. דלא העריב השמש עד שחתמו בו העדים. בלילה ונחתם בלילה. שלא עלה עמוד השחר עד שחתמו עידיו. בלילה ונחתם ביום. דחד יומא הוא דהיום הולך אחר הלילה, דכתיב במעשה בראשית ויהי ערב ויהי בקר יום אחד¹⁶, ואין כאן מוקדם דומן אחד הוא. ביום ונחתם בלילה. כלומר בלילה שלאחריו והוא ליה מוקדם, דמהווא יומא איגריש, ובודאי לא איגרשא עד יום שלאחריו, דהיינו יום שחתמו בו העדים, הוי ליה גמ' פסול. כל הגיטין שנכתבו ביום. כלומר הגיטין של מכר ושל מתנה ושל הלואה. פסולין. דאתי למיטריף מיומה דכתיבה ושלא כדן. חוץ מגיטי נשים. דלאו לגוביאנא עבידי. כי טעמא דתנא קמא דמצריך זמן בגיטי נשים משום בת אחות, כלומר שמא יהיה נשוי לבת אחות, ושמא תזנה תחתיו, וחם עליה משום דקרובתו היא שמא יבואו עליה עדים ותחנק, ומקדים וכתב לה גיטא בלא זמן, וכשמעידין עליה בבית דין היא מוציאה את גיטא לאמר גרושה הייתי ופנויה הייתי באותה שעה, ולפום הכין תקינו זמן כי היכי דלא יהא חוטא נשכר. ומעמא דרבי שמעון¹⁷ דמכשר בגיטי נשים ולא מצריך בהן זמן, משום דזנות לא שכיחא, אין זה מצוי שתהא אשת איש מזונה תחת בעלה¹⁸, ולא דיברו חכמים אלא בהווה.

גמרא. איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין. כיון דלאו דגובינא הוא, ואין אשה מורפת כתובתה מזמן הגמ', ואף לא מבני¹⁹ חרי, אלא מזמן הכתובה. משום בת אחות. מפורש

16 בראשית א ה.

17 נר' מגמ' שהיא.. ההגהה מטושטשת וקשה לפענחה, אך היא באה להעיר על ביאורו של רבינו בשיטת רבי שמעון שמהגמרא משמע אחרת. ובהירות אציע כיוונים לשיחזור ההגהה, א. פשוט לשון רבינו משמע דסבירא ליה שלרבי שמעון אין זמן פוסל בגט כלל, עיין בלשונו, אך בסוגיית הגמרא לא משמע כן, ויתכן שזהו השגת בעל הגליון. אך אין דברים אלו מוכרחים בלשון רבינו.

ואם תרצה לדחוק ולפרש שגם לרבי שמעון זמן יפסול, אפשר לבאר דהנה בפירוש המשניות להרמב"ם כתב בטעם רבי שמעון שמכשיר משום דבגט שנכתב ביום ונחתם בלילה, לחשוש דבין כתיבה לחתימה תזנה אשתו שהיא בת אחות ויחפה, הוי מילתא דלא שכיחא עיי"ש. ובחידושי רבי אברהם שאג הקשה שלמסקנת הגמרא אף לדעת רבי יוחנן שתקנת זמן בגט הוא משום שמא יחפה, הוא רק לדעת תנא קמא, ואילו רבי שמעון אינו חושש כלל לזנות ותקנת זמן היא משום פירות, ומשעה שנתן דעתו לגרשה אין לה פירות, ולפיכך בנכתב ביום ונחתם בלילה פסול וכמו לשיטת ריש לקיש, ואם כן דברי הרמב"ם הם נגד הגמרא, ועיי"ש שם מה שכתב ליישב בזה. והשתא יש לומר דבעל הגליון סבר שדעת רבינו זכאי כדעת הרמב"ם שרבי שמעון סובר שזנה זנות לא שכיחא, ומקשה כקושיית רבי אברהם שאג.

אמנם רבינו זכאי דייק בלשונו וכתב ש'אין זה מצוי שתהא אשת איש מזונה תחת בעלה', מוכח דסבירא ליה דלשיטת רבי שמעון זנות תמיד לא שכיחא (וראה בהערה הבאה), ולא רק באופן של נכתב ביום ונחתם בלילה ודלא כשיטת הרמב"ם, ולפי זה אתי שפיר דברי רבינו זכאי כדברי הגמרא.

אלא דעדיין יש להקשות שרבינו דרכו (כדרך הרבה ממפרשי הרי"ף וכמובא במבוא) להאריך הרבה בבאור דברי המשנה אף בדברים שאחר כך מתפרשים בגמרא המובאת ברי"ף, וכן כאן פירש את דברי רבי יוחנן כבר במשנה, ואילו את שיטת רבי שמעון לא ביאר כלל מדוע פסול גט מוקדם ומדוע בנכתב ביום ונחתם בלילה כשר, ורק כתב מדוע לא סבירא ליה כרבנן, אך את שיטתו לא באר כלל, ואולי י"ל דלזה נתכווין בעל הגליון בהגחתו וצ"ע.

18 בתוספות (ד"ה זנות) הקשו הא בריש כתובות עשו תקנה שבתולה נשאת ליום הרביעי דאם היה לו טענת בתולים שיהא משכים לבית דין. ורבינו דייק וכתב שדווקא אשת איש לא שכיחא שבעלה משמרה, ולפי זה אתי שפיר, וכן תירץ תוספות הרא"ש.

19 בכ"י מפני.

בפירוש המשנה. ריש לקיש אמר משום פירות. לפי שמזמן הגט ואילך אם ימכור הבעל פירות נכסי מלוג שלה תחזור ותגבם מהלוקה, ואם לא יהיה בו זמן יהא מוכר והולך, וכשתתבע בדין הויא לה ידה על התחתונה, שיאמר לה קודם גירושין מכרתי, דמי ימא דלא נתגרשתא אלא בהדא שעתא. רבי יוחנן אמר משום בת אחותו. שהיא אשתו הוא דגורין, אבל משום פירות לא דלא חשו חכמים בה משום דידה על התחתונה לא שכיחא.²⁰ יש לבעל פירות עד שעת נתינה. הלכך זמן כתיבת הגט לא מהני ולא מדי, דכי אתיא למיטרף בעיא לאיתויי סהדי אימת מטא גיטא לידה. מאימתי מונין לגט. שלושה חדשים שהאשה צריכה להמתין בלא נישואין, כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של אחרון. בפירקונה תליא מילתא. כדאמרין בכתובות²¹ תיקנו חכמים שאם נשבת חייב הבעל לפדותה תחת הפירות שאוכל אותם מנכסיה. דלא פקע פרקונה. לא סר מעליו השעבוד שלה שהוא מחוייב בפדיונה, עד שיגיע הגט לידה. דשמעת מינה אית ליה פירי עד שעת נתינת הגט. לא משעת כתיבתו, ובטל הטעם שריש לקיש דיהיב טעמא דמצרכין (20) זמן משום פירות, וקם ליה מימרא דרבי יוחנן דיהיב טעמא משום בת אחותו, וממילא שמעת מינה דאית ליה לבעל פירות עד שעה שיגיע הגט ליד האשה.²²

ירושלמי. בפרק השולח גמ.²³ מעשה באחד וכו'. זינת עד שהיא אשתו. כלומר תחתיו זינתה. תידון בפנויה. במלקות²⁴, משום לא תהיה קדשה.²⁵ ולא תידון באשת איש. במיתת חנק.

המשליש. מסר גט לשליש כדי לגרשה בו לסוף שלשה חדשים והוא הלך לדרכו. מותרת ליגשא מיד. דמשעת כתיבה מניין. ולגט ישן. מפרש לקמן²⁶ גט שכתבו לאשתו ואחר כך נמלך ונתייחד עמה, וקאמרין אין אדם מגרש בגט ישן, שמא יבוא עליה ותתעבר ותלד בין כתיבתו לנתינתו לה, ולאחר זמן כשישכח הדבר יאמרו גיטה קודם לבנה, כלומר הגט קודם העיבור ובזנות נתעברה.

כתובה כמעשה בית דין דמא. דתנאי בית דין היא. מה מעשה בית דין. חיוביה משום פסק דין הוא, ואף על גב דלא איחתום, הלכך אין שם הקדמה, ונכתבין ביום ונחתמין בלילה. אף כתובה. משעת כתיבה דנכנסה לחופה דקירוב חתנות הוא, חייל שעבודה ואף על גב דלא איחתום. כתובתיה דחייא בר רב. נכתבה²⁷ ביום ונחתמה בלילה שלאחריו. הוה רב חתם. כלומר שלא גער בהם ולא מנען מלחתום. לימא כשמואל. דאמר כתובה כמעשה בית

20 לא זכיתי להבין דהלא לרבי יוחנן דיש לבעל פירות עד שעת נתינה, אז הפירות אכן שייכים לו ביושר, ומדוע צריכים לבא לכך שידה על התחתונה לא שכיחא.

21 דף מז:.

22 דברים צ"ב דכל הוכחת הרי"ף דהלכתא כרבי יוחנן הוא משום דמסתברא דיש לבעל פירות עד שעת נתינה, ואיך מסיים דממילא שמעינן דיש לבעל פירות, הא זה כל שורש ההוכחה.

ואולי יש לומר שרבינו כותב דמתוך דברי הרי"ף הנ"ל ממילא לדרכינו שמענו שאכן להלכה יש לבעל פירות עד שעת נתינה.

23 נר' בזו המסכתא (גליין) פ"ד ה"ג.

24 כשיטת הרמב"ם אישות פ"א ה"ד.

25 דברים כג יח.

26 דף עט:.

27 בכת"י ניכתבא.

דין. לא. לא מפני שהוא סובר מימריה דשמואל. אלא עסיקין באותו ענין הווי. היו נושאים ונותנים בדבר משעת כתיבה עד שעת חתימה.

אמר רבי יוחנן שנים. מכלל העשרה. משום עדים. הם חתומין. וכולן. השאר לא חתמי ביה אלא כדי לביישה ברבים, ותנאי גמור הטיל בגמ' זה, דלא ליהוי גיטא אלא אם כן חותמין כולן. ריש לקיש אמר כולן משום עדים. נתכווין להתימתן. מאי בינייהו. בין משום דנתכוונו כולן משום עדים בין משום שחתמו משום תנאי, הלא כולן צריכין לחתום, דהכי נמי תנינן בספא²⁸ כולכם כתבו גמ' לאשתי אחד כותב²⁹ וכולן חותמין. ועד עשרה ימים. וקודם שנתנו לה חתמו כולן. מאן דאמר משום עדים פסול. דלא הויא עדות שלימה עד שיחתמו כולן, וכיון דכולן לא חתמו ביום כתיבתו הוה ליה מוקדם. נמצא אחד מהן קרוב או פסול. דקיימא לן בסנהדרין³⁰ אפילו מאה עדים ואחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה. מיחתם לכתחילה. אי חתם בתחילה קרוב או פסול בשנים הראשונים. אמרי לה כשר. למאן דאמר משום תנאי, דאף על גב דאיחתם ברישא (21) תתקיים העדות בראויין והוא יחשב לתנאי, דמסתמא הכשרים לשם עדות³¹ והקרוב לתנאי. ואמרי לה פסול. ואפילו למאן דאמר משום תנאי. אתי לאיחלופי בשטרות דעלמא. וכיוון שחתם ברישא אתי למימר זה ודאי לשם עדות חתם, ויכשירו קרוב בכל השטרות. והילכתא אי חתם בתחילה בשנים הראשונים קרוב או פסול הרי הגט פסול³² דילמא אתי לאיחלופי בשאר שטרות דעלמא.



28 דף טו:.

29 ר"מ אחד כותב על ידי כולן (גליון) גירושין פ"ט הכ"ו.

30 דף ט.

31 בכ"י נוסף כאן וב.

32 ר"מ בטל (גליון) גירושין פ"ט הכ"ז.

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין כפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליונות מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. כאן אנו מדפיסים קטע אחר שנמצא בכתב היד עמ"ס שבת, ותחילת חידושיו למס' קידושין.

חידושים עמ"ס קידושין (א)

[ועמ"ס שבת ד.]

עמ"ס שבת

דף ד ע"א תוס' ד"ה אבל למעלה מי' בו' ומיהו אינו הוכחה בו'. כתב מהרש"א דאכתי יש הוכחה מדלא אמר אבל למטה מי' ד"ה פטור דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי עיין שם, ולע"ד לק"מ דוודאי הא דמספקא ליה לרבה היינו אליבא דרבנן דהלכתא כוותיהו, וא"כ לא מצי למימר אבל למטה מי' ד"ה פטור משום דא"כ לרבנן ליכא לספוקי דאי פליגי בלמטה מי' ס"ל דקלוטה לאו כמי שהונחה דמי, ואי פליגי למעלה מי' אמרינן דלמטה מי' לכ"ע לאו כמי שהונחה דמי, ובמאי מספקא ליה אליבא דרבנן ואע"ג דמ"מ אליבא דר"ע אי טעמיה דילפינן זורק ממושיט או טעמיה דקלוטה כמי שהונחה דמי מ"מ כיון דלית הלכתא כוותיה לא הוי למיבעי הכי וק"ל.

עמ"ס קידושין

[דף ב ע"א] תוס' ד"ה בש"א בו' מיהו לאו להכי מיתשיל בו'. כתב בס' פ"י וקשיא לי בו' דהתינח בפלוגתא דדינר ופרוטה אבל פלוגתייהו בשוה דינר וש"פ לא משכחת לה דהא לכ"ע צריכה גט מספק כדלקמן דף י"ב דאמר שמואל קידשה בתמרה מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי א"כ צריכה גט מספק, וע"כ דלא שייך פלוגתייהו אלא אם קבלה קידושין מאחר דלכ"ש דלראשון היא ספק מקודשת א"כ גם משני צריכה ולכ"ה א"צ גט משני עי"ש שנדחק, ולע"ד לק"מ דאפ"ה שפיר משכחת לה מקולי ב"ש וחומרי ב"ה אף בלא קבלה קידושין מאחר, וכגון שבא עליה אחר, דלכ"ש דא"צ גט מראשון רק מספק הולד כשר וכמ"ש הטור א"ע סי' ל"א בשם הרמ"ה משום דס"ל דהא דצריכה גט משום דחיישינן שמא ש"פ במדי חומרא בעלמא הוא משום דאין להקדש אלא מקומו ושעתו, רק דגורנין דלמא יש כאן א' ממדי ויאמר דאינה מקודשת בש"פ מש"ה הולד כשר, אע"ג דהרמב"ם ס"ל דספק דאורייתא היא, מ"מ הא רוב הפוסקים חולקין וס"ל כרמ"ה, וגם מה"מ פי' דברי הרמב"ם מדרבנן עי"ש, ועוד י"ל דהתוס' ס"ל כפי' ר"י דמדרבנן הוא וכרמ"ה, ואף להרמב"ם דחשש אי דאורייתא הוא הא כתב הב"ש שם ס"ק י"א דהיינו דוקא אם ידוע שהוא ש"פ במקום אחר אבל אם אינו אלא חשש שמא ש"פ במקום אחר לכ"ע הכנים כשרים עי"ש, א"כ לכ"ש הולד כשר ולכ"ה הולד ממזר וודאי ודוק.

דף ב [ע"א] בתוס' ד"ה בפרומה בו'. וקושי מהרש"א (שהבאתי לעיל) נראה לתרץ בפשיטות דמ"ש תוס' סברא דה"א ע"ע אינו נפדה בש"כ משום שהוא גרם לו לימכר, היינו דוקא אי ליכא סברא דש"כ ככסף רק ממאי דילפינן לה מנזיקין שפיר הוי מצינן למימר דלא ילפינן לה מהתם משום שהוא עצמו גרם, והוי שבקינן לה אסברא חיצונה דש"כ לאו ככסף אבל אי אמרינן דמהסברא חיצונה ש"כ ככסף וודאי אף אי לא הוי כתיב קרא בע"ע לא הוי אמרינן מסברא דהוא עצמו גרם לו, דלא יהא ש"כ ככסף כיון דסברא חיצונה הוא כנ"ל ברור ודוק.

ואין להקשות א"כ מאי תירצו דאי כתב גבי עבד ה"א דין הוא שנקל גביה שיוכל לפדות עצמו בש"כ כדי שלא יטמע בין הנכרים, הא גבי קנין נמי איצטרך קרא דש"כ ככסף והתם לא שייך זה אדרבא הא מוכר עצמו לנכרים ואפ"ה ש"כ ככסף א"כ נילף מקנין דעבד ול"ל גבי נזיקין, די"ל דמקנין דעבד לא מצי למילף דה"א כיון שהוא עצמו גרם לו למכור לפי שעשה סחורה בפירות שביעית החמירה תורה עליו להיות נמכר בש"כ וכמ"ש תוס' סברא זו בהא דלא מצי למילף עבד מנזיקין ודוק.

ואין לומר דלפי' תוס' שפיר איצטרך קרא גם לקנין דעבד אע"ג דסברא הוא דש"כ ככסף, משום דלא נימא כדי שלא יטמע בין הנכרים לפיכך אינו נקנה בש"כ, דא"כ האידך קאמר ישיב לרבות ש"כ ופירש"י כיון דמיפריק ביה אקנויי נמי מיקני ביה, הא לא דמיא דמהא טעמא גופא נפדה ביה שלא יטמע בין הנכרים ואינו נקנה ביה, א"ו כיון דגלי רחמנא בנזיקין נמי דש"כ ככסף אלמא דגבי פדיון לאו טעמא משום דלא יטמע בין הנכרים הוא ודוק.

שם בתוס' ד"ה היבמה נקנית בו' תימה דלא תני מניינא בדלעיל בו'. ולולי דבריהם נראה ליישב דלא דמי למניינא דלעיל משום דגבי אשה קאי מניינא דסיפא אמניינא דרישא, והיינו בתר דנקנית לו בא' מהני ג' דרכים קונות את עצמה בא' מהני ב' דרכים, אבל ביבמה הך דקונות את עצמה לא מיירי בתר דקני' לה היבם בביאה דהא אחר שנתייבמה אינו יוצאה בחליצה אלא בגט וכן מיתת היבם משמע קודם שנתייבמה דאי אח"כ הוי ליה למיתני מיתת הבעל, ועוד דהיא בכלל שאר נשים דקונות עצמה במיתת הבעל ולא הוי ליה למיהדר ומיתני, א"כ לא מיירי מניינא דרישא ומניינא דסיפא בחד עניינא, דרישא מיירי דנקנית ליבם שתהא כאשתו לכל דבר, וסיפא מיירי אם לא ייבמה דצריכה חליצה או מיתת היבם ולא דמי לרישא ולא שייך למיתנא בה מניינא, ועוד דהך נקנית דיבמה ל"ד לנקנית דהאשה, דגבי אשה לא מיירי אלא דנקנית לו להיות אסורה לעלמא, אבל לא ליורשה ולטמא לה ושאר דברים, וקנין דיבמה בביאה היא ממש כאשתו נשואה לכל דבר, וכיון דלא מיירי בחדא גוונא לא תני ביה מניינא.

דף ד ע"ב בתוס' ד"ה מעיקרא בו' עד שיחא ב' פרומות בו'. הקשה מהרש"א דהשתא נמי דבעי למילף ק"ו נימא דיו לבא מן הדין להיות כנדון ב' פרומות, ותירץ דאתיא כר' טרפון בו' עי"ש, ול"ג דלק"מ דמק"ו שפיר יליף וליכא למימר דיו, כיון דאיכא נמי ק"ו משפחה כנענית שלא צריך בה ב' פרומות דלא מצינו הכי בש"כ, וכיון שכן שפיר נקט ק"ו מאמה דסמך נמי אק"ו דש"כ וק"ל.

דף ו ע"א תוס' ד"ה אפי' לא שמיע ליה בו' צריבין אנו להודיעו בו'. הוכרחו לזה לפי גירסתם דקאי אהא דר"י א"ש דאי לא ידע ליה לא שייך לאזהורי לדידיה, אלא על אחרים שידעו בו

שאניו יודע דין זה דצריכין להודיעו וכמ"ש מהרש"א, אבל לפירש"י נראה דלא צריך לזה דקאי אהא דר"ה אמר שמואל דאמר הלכה כר' יוסי שפיר שייך לא יהיה לו עסק אלעצמו דאי לא ידע הלכה כמאן לא יהא לא עסק בגיטין וקידושין עד שישאל לב"ד הלכה כמאן כנ"ל.

דף י"ב [תוס'] חצי"ך בפרומה וא"ת כו' בלשון קידושין אין ה"נ דהוי פשטו קדושין בכולה כו'. ועיין ברמב"ם פ"ג מה"א ובמור"ם סי' ל"א דמשמע מדבריהם דאיירי בלשון קידושין, וכתב הב"י לתרץ קושית תוס' לדידהו דכשאמר תחלה חצי"ך בפרומה ליכא גילוי דעת שהיא מתרצית בכולה, וכי הדר אמר וחצי"ך בפרומה מאי הוי דלמא בשעת אמירת חצי"ך בפרומה קמא לא היתה מתרצית אלא לחציה והשתא הוא דהדרא בה ונתרצית עכ"ל, ודבריו תמוהין דאכתי קשה משני חצי"ך בפרומה דבבת אחת נתרצית וכן הקשה הלח"מ (חסד ההמשך וחדע"א)

דף פ"ע רש"י ד"ה כיצד כו' והיינו דקאמר רצה אחד לחזור הרשות בידו עכ"ל. נראה להדיא מדבריו דכל היכא דלא חזרו בהן הוי קידושין אם ישלים החסרון וכ"כ הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכתב בס' פ"י וז"ל אבל מלשון התוס' בשמעתין משמע בפשיטות אפי' לא חזרו בהן לא הוי קידושין ולא מהני השלמה כיון דאמר מנה זו דוקא קאמר עכ"ל, ולע"ד אינו מוכרח דוודאי למאי דבעינן למימר פרושי קמפרש שפיר מוכח דבמנה זו נמי דוקא אם חזרה בו אבל בלא חזרה הוי קידושין אבל אי הוי מצינו למימר דסיפא באפי נפשה היא ולא פירושא קמפרש לרישא, א"כ שפיר י"ל דבמנה זו אפי' בלא חזרה לא הוי קידושין ולא מהני השלמה אח"כ, וא"כ מ"ש תוס' בפשיטות דאף בלא חזרה לא הוי קידושין היינו למאי דס"ד לומר רישא במנה סתם וסיפא במנה זו, אבל למאי דמסיק דפרושי קמפרש וודאי גם לתוס' בעינן דוקא חזרה אף במנה זו, וכ"נ דזהו טעמיה דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, מיהו מפירש"י ד"ה במנה זה כו' שמעינן דאף למאי דס"ד לרישא במנה סתם וסיפא במנה זו נמי דוקא בחזרה מיירי, ועיין בחידושי הרשב"א ודוק.

[דף י"ב] ע"א [תוד"ה רב חסדא וכו' דמיירי שקדשה אחיו וכו'] ולכאורה קשה דהו"ל לאשכוחי דהשני כהן הוא ומש"ה פסק רב חסדא דא"צ גט מראשון דאי הוי צריכה גט היתה אסורה לשני, ואפשר משום דא"כ היה דינא דמגרש שני וישא ראשון ולא שייך כזה לומר שמא יאמרו גירש ראשון וקדש שני ונמצא זה מחזיר גרושתו משנתארסה, דאי גירשה ראשון האיך היה השני יכול לקדשה כיון דכהן הוא כנ"ל.

דף ט"ז ע"ב ... נמי באמה העבריה מהקישא דעבריה לעברי א"כ אף לאמתך אתא ליוצאה בסימנים ותדע דפירוש דברייתא הכי הוא, דאל"כ אלא דמתשלחנו יליף סימנים קשה מנ"ל הא כבר דרשינן מיניה יוצא כיוכל ומיתת האדון, א"ו כמ"ש דמתשלחנו דרשינן עבר עברי היוצא כיוכל ומיתת האדון, וילפינן מיניה אמה העבריה בהקישא וסימנים נפקא לן מואף לאמתך ודוק.

שם תוס' ד"ה וחתנחלתם כו' וי"ל הנ"מ גדולה כו'. הקשה מהרש"א הא הכי בגדולה איירי דמוקמינן לה ביוצאה בסימנים ע"ש, ולי לק"מ דוודאי הא דמשני אידי ואידי דנפקא בסימנים לאו דוקא בסימנים דה"ה יוצאה בשנים וביוכל דמאי שנא, ואם אין לה אב הענקה לעצמה, והא דנקט בסימנים משום דהמקשה נמי נקיט בסימנים ובאמת לאו בדוקא נקט אלא חדא מינייהו נקט, וא"כ מצי איירי אף בקטנה.

דף יט ע"ב תוס' ד"ה משל לרבי יוסי ברבי יהודה כו' ופי' רבינו יצחק מהו דתימא הא לא אמר לה לאחר ל' יום כו'. י"ל פירושו דמהו דתימא קאי אברייתא גופיה דמאי קמ"ל דשיחק בארון ומקודשת לשני הא היינו ממש כאומר לאשה התקדשי לי לאחר ל' יום, כיון דלר"י ב"י מעות ראשונות לאו לקידושין נתנו כדשמעין ליה בברייתא דלעיל דבעינן יש שהות ביום לעשות עמו ש"פ, א"כ פשיטא דלאו מעכשו הוא לזה קאמר מהו דתימא כו' דה"א הכא לא בעי מעכשו, והך קושיא פשיטא לא קאי אהא דמייתי משל רק אברייתא גופיה, ולפ"ז לא קשה קושית מהרש"א עי"ש, אע"ג דבברייתא דלעיל א"א לפרש דקושית הגמ' פשיטא קאי אברייתא היינו משום דלא קתני בה בהדיא בא אחרון וקידשה רק המשל אתא לאורויי הכי, א"כ ע"כ הקושיא פשיטא קאי אמשל, אבל ברייתא דהכא קתני בהדיא וקידשה לאחר בתוך ל' קאי קושיא פשיטא אברייתא ודוק.

דף כ ע"ב גמרא דתניא אם נאל ינאל כו'. כתב מהרש"א לעיל גבי בעיא דע"ע וז"ל ויש לדקדק גבי מקדיש שדהו מאי קמיבעיא ליה אי נגאל לחצאין או לא דמאי נ"מ כיון דגואל לעולם זרע חומר שעורים בחמשים שקלים מאי קולא וחומרא שייך ביה לענין גאולה לחצאין עכ"ל, ולע"ד מעיקרא לק"מ כיון דבמקדיש שדהו אינו חוזרת ביוכל לבעלים רק מתחלק לכהנים, א"כ איכא נ"מ אם השיגה ידו לגאול חציה אי מהני שאז אינו יוצא לכהנים רק חציה או לא נגאל לחצאין ויוצא כולו לכהנים, משא"כ בע"ע הנמכר לנכרי דיוצא ביוכל לחירות ליכא נ"מ רק השביח והכסוף ודוק.

[דף כא ע"ב] (חסר ההתחלה וחסד"א) לשני' דאל"כ למה אתותב שמואל לעיל הא מצינו למימר הא דאוסר היינו ביאה שניה אבל ביאה ראשונה מודה דמותר ואיכא אהבתי וגו' דגם באיסור ביאה שניה שייך אהבתי כמו באדונו דלא כמ"ש מהר"ם, ואע"ג דאנן השתא ללישנא בתרא קיימינן דשמואל אוסר גם ביאה ראשונה, מ"מ לא איתותב רק האי לישנא אבל מיהת בביאה ראשונה דמותר לכ"ע ללישנא קמא ליכא תיובתא, ולעיל לא משמע הכי רק דאיתותב לגמרי, אע"כ דבשפחה אין לחלק בין ביאה ראשונה לשניה, ומהאי טעמא דלעיל חידוש הוא שהותר איסור לא תהיה קדשה כו' וכמ"ש תוס' כן יש לפרש כוונת דבריהם.

אך צ"ע דמאי קשיא להו אהא דלא מחלק בשפחה נמי בין ביאה ראשונה לשניה, הא אמרינן הכא טעמא ביפ"ת דלא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר וסוגי בזה בביאה ראשונה שנתקדשה דעתו ושוב לא תקיף יצריה, רק דאיכא למימר הואיל ואישתרי אישתרי, ואמרינן דלא דחינן איסור זונה מכא הא סברא, אבל בשפחה אי אמרת דביאה שניה אסורה מהיכא תיתי לומר דביאה ראשונה מותר, ומכיון דחוינן דהתורה נתנה רשות לרבו למסור לו ש"כ [שפחה כנענית] להוליד עבדים מה לי ביאה ראשונה או שניה ואין סברא לחלק וצ"ע ודוק.

גמרא כל היכא דקרינא ביה והבאת אל תוך ביתך כו'. כתב הרשב"א ז"ל בחידושו לא ידענא אמאי נקט והבאת ולא נקט ולקחת לך לאשה דמפורש טפי וסמך לזרואית בשביח עכ"ל, ולע"ד ליישב דמולקחת דרשינן בסמוך ליקוחין יש לך בה דקידושין תופסין אע"ג דבנכרית אין קידושין תופסין כדלקמן ס"פ האומר והכא נכרית היא שהרי בע"כ מתגירת אפ"ה קידושין תופסין, וזה שייך נמי בכהן דאע"ג דהיא זונה ואסורה הא קיימ"ל דקידושין תופסין בחייבי לאוין כסתם מתני' דס"פ האומר וכ"כ תוס' שם, וא"כ גם בכהן קרינא ביה

ולקחת לך לאשה דיש לו בה לקוחין, ומש"ה מייתי לה מוהבאת וגו' דמשמע דבעינן דוקא דמותרת לו בביאה כנ"ל.

דף כב ע"ב גמרא תנא אף בחליפין ותנא דידן כו'. מכאן ראיא קצת לפי ר"ת לעיל דף ג' דכתב דחליפין קונה בנכרי, משום דאל"כ עדיפא הו"ל לשנויי מלתא דאיתא בין בנכרי בין בישראל קתני מלתא דליתא בנכרי לא קתני, דכסף אע"ג דפסקין דישאל מנכרי אין קונה קרקע בכסף היינו משום דלא סמכא דעת ישראל אבל מדינא קונה, דהשתא דמשני מלתא דאיתא במטלטלין לא קתני קשיא לן מכסף לר"י דאמר ד"ת מעות קונות, וצ"ל כיון דמדרכבן לא קניא קתני כמ"ש מהרש"א, וטפי הוי עדיף לשנויי כדכתיבנא אע"כ דבנכרי נמי איתא לקנין חליפין.

דף כג ע"א גמרא בכסף ע"י אחרים אין כו' במאי עסקינן כו'. לכאורה הך קושיא במקומה עומדת לא תלי' במאי דדייקין ע"י אחרים אין ע"י עצמו לא, ועוד הא דקאמר בסמוך והא קמ"ל כו' אלמא אין קנין לעבד בלא רבו הא תו למה לי, וכבר הרגישו בזה הראשונים ועיין במהרש"א ובפ"י, וע"ק לישנא דאי הכי הא גם אי הוי מצינו לאוקמי בשלא מדעתו הוי קשיא לן אסיפא בשטר ע"י אחרים אמאי לא, ובחי' רימב"א נדחק בזה, ולע"ד נראה פי' הסוגיא הכי דהא דקאמר במאי עסקינן כו' הוא לפרש דהאיך מוכח לדייק ע"י אחרים אין ע"י עצמו לא, והיינו דאי הוי מצינו למימר דלר"מ זכות הוא לעבד כו' היה אפשר לומר דה"ק בכסף ע"י אחרים דבכל גוונא משכחת לה ע"י אחרים אפי' היכא דהעבד עומד וצוח, דבעלמא אמרינן בצוח מעיקרא דלא קנה אפי' בזכות כדאמרינן בפ' י"ג דף קל"ח, מ"מ הכא הני אחרים לאו מידי עבדי רק דנתנו לרבו כסף ע"מ לשחררו, והרב יכול לשחררו בע"כ ושיחרורו תלוי בקבלת רבו, דגם לפי מאי דס"ד, ידע האי סברא דקבלת רבו גרמה לו, ושפיר קאמר ע"י אחרים אין כלומר דבכל גוונא משכחת לה, אבל ע"י עצמו ליתא בכל ענין דאיכא גוונא דלא מהני כגון באומר לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, אבל באומר ע"מ שתצא בו לחירות מהני גם ע"י עצמו, דהשתא הך ע"י אחרים גופיה חידוש הוא ולא איצטריך לן למימר דלדיוקא אתא והא קמ"ל כו' וכ"מ בפירש"י וכ"מ בס' פ"י, ולא הוי קשיא לן סיפא בשטר ע"י עצמו אין ע"י אחרים לא, דה"נ הוי מפרשין לה דע"י עצמו ליכא שום גוונא דלא מהני דגטו וידו באין כאחד, אבל ע"י אחרים לא ר"ל לאו בכ"ע מהני רק דאיכא גוונא דלא, כגון בעומד וצוח מעיקרא דאין מזכין לאדם בע"כ ואינו משוחרר עד שיוגיע גט לידו, אבל השתא דדייקין בכסף ע"י אחרים אין וע"י עצמו כלל לא, וע"כ דמוקמינן לה במדעתו דע"י אחרים מלתא דפשיטא הוא ולא איצטריך לה רק לדיוקא דע"י עצמו כלל לא אפי' בע"מ שתצא בו לחירות, וע"כ הא דמוכרחים לפרש הכי היינו משום דר"מ למעמיה דאמר חוב הוא לעבד כו' וע"כ לאוקמי במדעתו ופ"ש [ופריך שפיר] אי הכי אימא סיפא כו', מיהו לא אסיק אדעתיה לומר מהאי סברא דקבלת רבו גרמה לו, דליהני בשלא מדעתו כלל כיון דס"ל לר"מ דחוב הוא ואין חבין לאדם אלא בפניו, ובהך סברא פליגי נמי אביי ורבא כנ"ל לפרש הסוגיא וזולת זה קשיא להולמה ודוק.

דף כג [ע"א] תוס' ד"ה איכא דאמרי כו' ועוד מפרש ר"ת כו' ולא אמר שלוף מסנאי מחיים כו'. כתב מהרש"א והא דקאמר חז"י דתקיף ליה עלמא כו' היינו ללישנא קמא כו' אבל ללי"ב קושטא הוא דלאחר מיתה יהודה א"ל שלוף מסנאי, ול"נ דפי' חז"י דתקיף ליה עלמא לפיכך המתין עד שמת וא"ל שלוף לי כו', עוד כתב מהרש"א וק"ק דמי הכריחם לומר כן לפי' זה

ואימא לפי' זה נמי לאיכא דאמרי א' שלוף לי מסנאי מחיים לפי שהיה ירא שמא יקדמנו אחר כמו שהקשו לפירש"י עכ"ל, ונראה דלק"מ דלפי' זה א"א לומר הכי משום דא"כ מה היה מועיל חזקתו מחיים, הא כ"ז שיהודה חי אין חזקתו כלום, ואם תמצוי לומר דמהני לענין זה שאם יבא אחר ויתפוש בו לאחר מיתת יהודה מר זוטרא קדים, א"כ בגדול נמי דליכא למימר כיון דיש לו יד הוא קודם, הא כ"ז שהראשון חי אין לו יד עד לאחר מיתה ואז כבר קדים מר זוטרא בחזקתו מחיים יהודה אע"כ דחזקתו מחיים לא מהני עד שמת הראשון ואז קדים יד עבד לזכות בעצמו, א"כ ע"כ למ"ד דקמן? היה לא א"ל שלוף עד לאחר מיתת יהודה ודוק.

גמרא וחכמים אומרים בכסף ע"י עצמו כו' א"ה אימא סיפא כו'. הכא נמי צריך להבין לישנא דאי הכי דהא אף למאי דבעי למימר ע"י עצמו אין ע"י אחרים לא ה"מ לאקשווי בשטר ע"י אחרים אין כו' אמאי, וכן הקשה בחי' הרשב"א, ונראה ליישב דאי הוי מצינו למימר דרבנן ס"ל חוב הוא לעבד שיצא לחירות לא הוי קשיא לן ולא מידי דיש לפרש דרישא אף ע"י עצמו וקמ"ל דיש קנין לעבד בלא רבו, מיהו ע"י אחרים נמי אע"ג דחוב הוא לו, משום דהואיל וקנו ליה בע"כ מקני ליה בע"כ או משום דקבלת רבו גרמה לו, וסיפא בשטר אף ע"י אחרים קאמר והיינו מדעתו, מיהו אפי' בע"כ דחבין לאדם בפניו אפי' בע"כ, אבל שלא מדעתו לא, ולק"ל לן ליערבינהו וליתנינהו, משום דלא דמיין להדדי דבכסף בכ"ע ע"י אחרים ובשטר דוקא מדעתו, אבל השתא דשמעינן לרבנן זכות הוא לעבד, א"כ ע"כ דגם בשטר אפי' שלא מדעתו שפיר קשיא לן ליערבינהו וליתנינהו, ובהא ניחא מה שהקשו הרשב"א והריטב"א דה"מ לאקשווי אף אי ס"ל דחוב הוא לעבד כו', דהא בכסף אפי' בע"כ נמי כדרכא או אידיך שינויא, ולדברינו ניחא משום דא"כ הוי מצינו לאוקמי באף ע"י עצמו, ובשטר אף ע"י אחרים וכמ"ש ודוק כי נכון הוא.

רש"י ד"ה ואי מדעתו שאמר לו קבל גיטי ע"כ. לכאורה לא היה צריך לזה דהא אנן לא אמרינן רק אין חבין לאדם אלא בפניו אבל בפניו מיהו חבין ואפי' בע"כ, וא"כ מדעתו היינו מדיעתו, ואע"ג דלא אמר לו קבל גיטי, ואיירי שרבו זיכהו בגט זה ע"י אחר ולא שהעבד עשאו שליח, ונ"ל דרש"י הוכיח הכי מדאמרינן אלמא קסבר ר"מ אין קנין לעבד בלא רבו, והיינו משום דאל"כ קשה מדעתו פשיטא כמו שפירש"י וא"א דמדעתו אפי' בע"כ לא מוכח מידי דלדיוקא אתא דאין קנין לעבד כו', די"ל דלגופא איצטריך ולאשמועינן דמדעתו אפי' בע"כ, רק דאכתי קשה להתלמודא מנ"ל דר"מ סובר אין קנין לעבד כו' דלמא לאו הכי והיא גופיה קמ"ל, ונ"ל דא"כ ע"כ הא דאמרו חכמים בכסף ע"י עצמו היינו ע"י עצמו לחוד ולא ע"י אחרים, דליכא למימר אף ע"י עצמו כדמסקינן לקמן, דהא השתא גם ר"מ אית ליה יש קנין לעבד בלא רבו, וקשיא הא שמעינן לרבנן דאמרי זכות הוא לעבד כדמקשינן בסמוך, והתלמודא סמיך כזה אהא דבעי לאותוכי ארבנן, מיהו למאי דמסיק לחלק בין כסף לשטר, שפיר מצינו למימר דבעלמא היכא דחבין לאדם בפניו הוא אפי' עומד וצוח ודוק.

דף כד ע"א תוס' ד"ה ורבי אלעזר כו' וא"ת לפר"ת כו' הא ע"י [עצמו] נמי משכחת לה כו'. ולולי דבריהם נ"ל ליישב דכבר כתבתי לעיל דמוכח מפירש"י דהא דדייקינן ע"י אחרים אין ע"י עצמו לא, היינו למאי דס"ד לאוקמי במדעתו דהך דע"י אחרים מלתא דפשיטא הוא ולא איצטריך רק משום דיוקא דע"י עצמו לא בשום צד שיהיה אבל למאי דמסיק דמתני' בשלא מדעתו איירי ואפ"ה מהני משום דקבלת רבו גרמה לו, וא"כ היא גופא אתא לאשמועינן, ואיכא

למימר דה"ק בכסף ע"י אחרים בכל ענין בין מדעתו ובין שלא מדעתו אבל ע"י עצמו לאו בכל ענין שיהיה מהני אלא דהיכא דא"ל ע"מ שאין לרכך רשות בו לא מהני, ובע"מ שתצא בו לחירות מהני כנ"ל פשוט ודוק.

ע"ב גמרא היתה עינו סמויה וחטטה בו'. הקשה הרשב"א הא בשינוי נדודה והפילו אם אין יכול להשתמש כבר אמרינן לעיל דאין עבד יוצא בו לחירות והניח בצ"ע, וכן הקשה מהרש"א, ונראה ליישב דלא דמי דשן נדודה שאני דבלאו הכי נמי היה נופל והוי כאלו כבר מחוסר אבר משא"כ עין סמויה שאף שלא יכול להשתמש לא הוי חסרון אבר דלא נחטט ממילא אא"כ חטטה וק"ל.

גמרא ותנא תונא בו'. מה שהקשה מהרש"א בשם ת"י עיי"ש לולי דבריהם י"ל דלק"מ דהתם נמי בדוקין שבעין הרי הוא מום וראוי הוא לפסול בבהמה אלא שהתורה הקילה בעוף דמום זה אינו פוסל אא"כ חסר לגמרי, וה"ה הכא שאם רבו סמא יוצא בו, והשתא דמאליו נסמית הוי כמו עוף דאינו פוסל, וה"ה אם חטטה יוצא בו כמו בעוף וק"ל.

רש"י ד"ה שהתורה זכתה לו דכתיב בהדיא ע"כ. כתב מהרש"א לפ"ז לא הוי צריך לן להך צריכותא דעבד לעיל בשן ועין כו' ולפי' ר"ת נחא עיין שם, ול"נ דאף לפי' ריב"א נחא דנראה דהא עבד צריכותא היינו למאי דס"ד למימר דילפינן ראשי אברים במה מצינו משן ועין ולא תימא דהוי ב' כתובים הבאים כאחד, דלפ"ז ע"כ ראשי אברים כשן ועין לכל מילי דלא צריך גמ שיחרור, אבל לבתר דמסיק דנפקא לן מכלל ופרט וכלל מקרא יתירה דישלחנו, קושטא הוא דל"צ לצריכותא, רק דבעינן להא דלא צריך גמ שיחרור, ואינך דנפקא מישלחנו ילפינן שילוח מלוח מאשה דצריך ג"ש לפי' ריב"א משא"כ למאי דס"ד דלא נפקא מישלחנו רק במה מצינו וכן פירש"י לעיל, לא סבר למילף שילוח מלוח מאשה כלל, וא"כ סבר גו"ש אשן ועין נמי קאי ודוק.

דף כה ע"א גמרא רבי מדמי לה לטומאה ורבנן בו'. וצ"ע למאי דס"ד דלאוקמי בשפתי' במאי פליגי ומ"ט דרבנן דאמרי לא הויה דהא בין לטומאה בין לטבילה מקום גלוי הוא, ודוחק לומר משום דזימנין דחלים כיון דאעפ"כ גלוי הוא לטבילה.

ע"ב תוס' ד"ה בהמה גסה בו' לכך פר"י בו' אף במסירה וכ"ש במשיכה דעדיפא בו'. ותמיה לי דלפר"י הא דפריך שמואל ורב נמי במסירה א' היינו אף במסירה, וא"כ מאי משני הוא דאמר כי האי תנא כו' דמשמע זו וזו במשיכה ולא במסירה, אכתי תקשי דרב אדרב, וצ"ל דרב הדר ביה מיהו דוחק הוא דהו"ל למימר אין הדר ביה רב, ולפירש"י אין להקשות הכי דלפירושו משמע הא דקאמר ורב נמי במסירה אמר, היינו במסירה לחוד ולא במשיכה, א"כ מאי משני הוא דאמר כו' דכבר נשמר רש"י ז"ל גופיה מזה דפי' שהוא רגיל לומר במסירה, כוונתו דלא לדייק ולא במשיכה נקט לה, רק דאולי רב במשיכה תני במתני', לזה אמר דרב נמי במסירה א' כלומר דאית ליה דהני תנן במתני' וכיון שכן מוכח דבמשיכה לא כפשטא דמתני', ומשני שפיר דרב כחכמים ס"ל דאית להו דתרווייהו קונין, עוד אפשר דלפירש"י הכי פריך דשמואל הבין דרב במשיכה לחוד קאמר דמהני משום דמשיכה קונה בכל ועדיפא ליה ממסירה, מדלא קאמר בהמה גסה ודקה נקנית במשיכה דהוי שמעינן כמו בדקה דאיכא נמי הגבהה, וה"נ בגסה איכא מסירה, ומדלא קאמר הכי ש"מ דמשיכה לחוד קאמר ומש"ה לא כלל עם בהמה דקה דלא דמי להדדי, ועוד דליכא תנא דאית ליה דתרווייהו מהני משום דכיון דשייכא משיכה לא מהני מסירה, פ"ש [פריך שפיר] דבמתני' איפכא תנן, והא דפריך ורב נמי במסירה אמר ר"ל

דמצינו מיהת דמסירה מהני והכא דרש דוקא במשיכה ולא במסירה ומשני דרב כרבנן ס"ל דמשיכה מהני בתרווייהו, מכלל דאיכא מסירה דעדיפא כמו הגבהה בדקה ורב אף במשיכה קאמר, והא דלא נקט נמי דקה לאו דיוקא הוא, דלגסה לחוד איתשל בי מדרשא אך לפי ר"י קשיא, וע"ק לפירושו דהאיך אמרו זו וזו במשיכה, הא לא דמיא דבגסה משיכה לחוד ובדקה יהיה פירושו אף במשיכה דהגבהה עדיפא לכ"ע וצ"ע.

תוס' ד"ה אמר קרא בו' ה"מ מנכרי שכל קניינו בכסף ע"כ. ולכאורה הך סברא לא שייכא הכא לפיר"ת דלעיל דף י"ד דכל קניינו בכסף הוא לאפוקי שטר והיינו דוקא בעבד משום דנפקא מהיקישא דאחרת ונכרי ליתא בתורת גיטין וקידושין, אבל בשדה הא קתני במתני' דשטר קונה ואין לחלק בין נכרי לישראל, ולא שייך הכא לומר כל קניינו בכסף רק כפירש"י שם דהיינו מטלטלין, ולא קשיא הכא קושית תוס' דלעיל דהא ר"י ס"ל דלישראל בכסף ולנכרי במשיכה, די"ל דחזקיה דמייתי קרא דירמיה ס"ל כריש לקיש, משא"כ לעיל דסתמא דתלמודא קאמר הכי שפיר מקשים, ולפ"ז אין מקום לקושית מהרש"א אהא דריש פירקין בקידושין אשה דילפינן משדה דאיירי בנכרי, ותירץ דמגו"ש דקוחה הוא דיליף, וא"צ לזה דסתמא דתלמודא בריש פירקין ודאי אליבא דר"י קאי דהלכתא כוותיה כמ"ש תוס' וש"פ ואין מקום לפירכא זו, וגם בתירוצו לכאורה לא תיקן כלום, דהא הך גז"ש מופנה מצ"א היא דקרא את כסף השדה קח ממני לגופיה כתיב ולמידין ומשיבין, שוב עיינתי בתוס' פ' ח"ה דף נ"ד וראיתי שכתבו דבשדה נמי איכא למימר בנכרי הואיל וכל קניינו בכסף אבל שטר לא משום דשטר נפקא לן מספר המקנה וזה בישראל כתיב עיין שם ולפ"ז קושית המהרש"א במ"ע, אמנם י"ל דאפ"ה לק"מ דשפיר ילפינן קידושי אשה משדה עפרון ומאי אמרת ומה להתם שכל קניינו בכסף לאפוקי שטר אבל קידושין דאיתא בשטר אימא לא בכסף, אכתי מצינו למילף ק"ו כסף משטר ונימא הכי דמה שטר שאינו קונה בשדה עפרון מקדשין בו אשה כסף דקונה בשדה אינו דין שיקדש בו אשה, כעין שהקשו תוס' לעיל בעבד עברי, וכאן לא שייך לתרץ מדלנכרי בחדא לישראל נמי בחדא כתירוצם, ועוד לכאורה דבריהם שם צ"ע דנהי דהקרא בישראל כתיב, מ"מ מנ"ל לחלק בין ישראל לנכרי בזה, דהא גם בע"ע לא היינו מחלקין לולי מהטעם דנכרי ליתא בתורת גיטין וקידושין ובלא"ה הייתי אומר דגם נכרי קונה בשטר, וא"כ בשדה דליכא סברא מנ"ל לחלק וצ"ע.

רש"י ד"ה בחזקה בו' או דייש אמצרי בו'. נ"ל דאיירי בהיה לו שדה אצל שדה זו שקנה ודייש אמצר ונעשה א' דהועיל במעשיו וכ"ה ברמב"ם פ"א מהל' מכירה ובש"ע סי' קצ"ב, ובתו' רי"ד השיג ארש"י בזה ולע"ד כמ"ש.

דף כו ע"א נמרא אמר שמואל ל"ש בו' אבל במכר לא קנה עד שיתן לו דמים. כתב הרשב"א וא"ת והא ילפינן מואקח את ספר המקנה והאי שטר מכר הוא, ותירץ דשמואל מדרבנן קאמר דתקנו משום דלא סמכה דעת המוכר אבל מדינא כסף אינו מעכב, ולולי דבריו ז"ל נראה דמהתם גופיה נפקא ליה לשמואל הכי דהא כתיב ואקח את ספר המקנה ואעד עדים ואשקול הכסף במאזנים, משמע ליה דבעינן כסף בהדי, דליכא למימר דהתם הקנין היה בכסף לחוד דא"כ לא הוי קרי ליה לשטר ספר המקנה, ועוד דהאיך נפקא לן מהתם דשטר קונה, א"ו דכסף לחוד לא קנה רק דמועיל עם השטר.

עוד כתב הרשב"א דשמואל בדעייל ונפיק אזוזי איירי הא לא"ה קנה בלא דמים עיי"ש, ולפמ"ש דראייתו הוא מהא דירמיה ליתא דהתם לאו עייל ונפיק אזוזי היה, ועוד תמיה לי דלשיטתם מאי פריך רב המנונא דלמא התם לאו בדעייל ונפיק אזוזי איירי, דסתמא קתני וסתמא ודאי לאו בהכי איירי, שוב מצאתי בריטב"א שהקשה כן, וגם לפי שיטת הרשב"א דשמואל לאו מדינא קאמר רק מתקנתא דרבנן קשה דלמא הך ברייתא מדינא איתמרא ואתא לאשמועינן האיך יהיה שמר קנין, מיהו זה יש ליישב דמשמע דהאי כיצד לפרש המתני' קאי ומתני' בתקנתא דרבנן איירי מדקתני במטלטלין דוקא במשיכה כדבסמוך.

דף כו ע"א גמרא רב אשי אמר במתנה ביקש ליתנה לו כו'. פירש"י דתרווייהו כתב לו שדי מכורה ונתונה לך שכתב לו לשון מכר לייפות כחו בשביל אחריות וכפי' רשב"ם בפ' חז"ה דרב אשי בא לתרץ אתקפתא דשמואל, וקשיא לי במאי עסקינן אי כתב לו בפירוש אחריות בשטר, מאי הוצרך לו לכתוב לשון מכירה הו"ל לכתוב מתנה באחריות ואי מיירי שלא כתב אחריות בפירוש רק כיון שכתב לשון מכר אמרינן אחריות ט"ס הוא, הא שמואל אית ליה בפ"ק דמציעא דף י"ד דבמקח וממכר לא אמרינן אחריות ט"ס, ואפשר כיון דכתב לו בשטר מתנה ומכר מוכח דבשביל אחריות כתב לו דאל"כ אמאי כתב לו לשון מכירה, ומודה שמואל דבכה"ג אמרינן אחריות ט"ס, מיהו לפמ"ש תוס' פ' חז"ה בשם ר"ת ור"י דמיירי שלא כתב לו רק א' או מכירה או נתנה, ואפי' כתב לשון מכירה לחוד קאמר ר"א במתנה ביקש ליתן לו ולמה כתב לשון מכר ליפות את כחו והיינו לענין אחריות קשה כנ"ל.



חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דישון

גדרי החילוקים בין ברכת המצוות לברכת הנהנין

מקור לברכת הנהנין

ועי' בתוס' הרא"ש שכתב, מה לאחריו שכן נהנה, הרי דיש סברא גם להיפך, וצ"ב. ואולי כוונתו להגמ' בדף כ"א, דבגמ' שם דנו אי יש ללמוד לברך ברכת התורה לאחריו כמו בברכת המזון, ודחינן שם בגמ' מה לברכת המזון שכן נהנה, ואולי הבין התוס' הרא"ש דהכוונה הוא דמטעם זה יותר מסתבר לברך לאחריו ודו"ק. והראוני להרא"ש שם סי' ט"ז, כשדן אי מברך על פחות מכזית, וכתב דע"כ ק"ו פריכא הוא, וממילא מברכין גם על פחות מכזית, והסיבה מדוע הוי ק"ו פריכא הוא, משום דיש לדחות דמה לבסוף שכן נהנה, וציין המעדני יו"ט דכוונתו להגמ' בדף כא.

אך עי' בצל"ח שדן בהא דהתוס' הביאו ראייה דברכות דרבנן מהא דבעל קרי, וכתב דמהנלמד בק"ו חייב לברך רק בשיעור שביעה, ואה"נ מדרבנן מברך בתחילה על פחות, ובגמ' מיירי כשאכל פחות משיעור שביעה דאפי' לאחריו מברך רק מדרבנן, וע"ז בעל קרי אינו מברך, ואי אכל שיעור שביעה ונעשה אח"כ בעל קרי, מברך כיון דהוי מה"ת. [והא דתקנו ברכה באכילת כל שהוא רק לפניו ולא לאחריו, עי' בצל"ח שם שהביא סברא מהכס"מ דלפניו חששו שגיגע לשיעור ולכן תקנו משא"כ אחר אכילה, וכבר נתקשו בסברא זו, עי' בספר אמרי שפר על ברכות (מתלמיד החת"ס), שהרי היכן מצינו תקנה לברך על גזירה, ועוד דאם בסוף לא יאכל כאילו הוי לבטלה, וגם אי אח"כ רצה להוסיף לאכול הוי כנמלך, ועיין].

א. בגמ' ברכות (ריש כיצד מברכין) דנו בגמ' מהו המקור שצריך לברך ברכת הנהנין, ובתוס' שם הקשו, מדוע לא שאלו בגמ' תנא אהיכא קאי, וכתבו דכיון דסברא הוא שצריך לברך, אין שייך לשאול תנא אהיכא קאי עי"ש, הרי מבואר דהוי סברא חיצונית שצריך לברך, ואף שבתוס' שם כתבו עוד תירוץ ע"ז, מ"מ עי' במהרש"א שם שכתב דגם תירוץ השני בנוי על זה דהוי סברא, ע"ש.

ובגמ' שם הובאו כמה מקורות לחיוב ברכה, בתחילה הביאה הגמ' הא דכתיב בנטע רבעי קודש הילולים לה', שני הילולים, ללמד שטעונה ברכה לפנייהם ולאחריהם, הרי דהמקור הוא ממעשר שני. ודנה הגמ' דאה"נ דיש פסוק, לוקמא לאחריו כמו דמצינו בברכת המזון דהתורה חייבה לאחריו, לפניו מנלן, אמרת ק"ו אם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש עי"ש. והקשה השפת אמת (שם), והא כיון דלפניו הוא כ"ש, הרי מסברא צריך לאוקים הפסוק לקודם אכילה, וכתב לתוך, דכיון דהתורה קבעה יותר לאחר אכילה יש לאוקמה לאחריו עי"ש. וצ"ב דהא למעשה חזינן בפסוק נגד הסברא, ועוד יותר יל"ע דיעו' בתוס' דע"כ הק"ו על הברכה לפניו הוי רק דרבנן, דהא מוכח בדף כ' דבעל קרי מברך רק לאחריו דהוי מה"ת, ולא לפניו דהוי דרבנן, הרי דהוא רק דרבנן עי"ש, אך לא ביארו למה הוי רק מדרבנן.

תורה, כמבואר בגמ' 'סברא היא למה לי קרא', כך גם כאן כיון מבואר בגמ' דהוי סברא לכן הוי דין תורה. אך הוסיף, דהא מצינו בבעל קרי דהוי מדרבנן, ולכן יש לחלק דבפת וז' מינים דכבר יש ברכה לאחריו, אין סברא מה"ת ללפניו [והק"ו אינו מה"ת], ורק בדברים דאין להם ברכה לאחריו מה"ת, הוי לפניו מה"ת [ולאחריו מדרבנן, וצ"ב קצת]. והוסיף בזה כמה נקודות, דלכאורה מוכח דהוי מה"ת, דכיון דהמברך ברכה לבטלה עובר בלא תשא, ע"כ דהוי דין תורה לברך, והא דבפת מברכים קודם מדרבנן, ע"ז כתב דכיון דכבר מצינו דהתורה תיקנה ברכה, יכולים חז"ל לתקן עוד ברכה, ובזה כתב לבאר הא דספק ברכות להקל אע"ג דהוי מה"ת, וכתב דכיון שיש שאלה משום לא תשא, לכן מספק אין מברכין. עוד הוסיף, דכיון שכל החיוב בנוי על סברא, א"כ י"ל בבעל קרי דמונע עצמו משום כבוד הבורא אין כאן סברא לחייבו לברך.

ועי' בבית שלמה (או"ח ריש סי' י"ד), דהפנ"י לא אמר דבריו רק דרך הערה. ובגוף דבריו עי' צל"ח שהאריך לחלוק על דבריו, ע"ש (בתוס' ד"ה לפניו), ובתחילה העיר בהא דכתב דבכל התורה סברא הוי דאורייתא, על זה כתב לדחות דזהו רק בדינים, אבל לעשות מזה מצוה זה אינו, דא"כ כל מצות השכליות יהיו מה"ת בלא פסוק. עוד העיר שם, דאי הוי סברא גם ב"נ יהא מחויב בהם, [ועי' לקמן להצד דבנוי על מעילה, יש לעי' עפ"י דברי המנ"ח (מצוה קכ"ז) דאיסור מעילה כיון דבנוי על איסור גזילה חייב בזה ב"נ].

עוד העיר הבית שלמה, דרוב ראשונים כתבו [עי' בתוס' ר"ה דף ל"ג] דברכה לבטלה כיון דלמעשה הוא דרך ברכה אינו בכלל לא תשא מה"ת, רק לדעת הרמב"ם הביאו הפוסקים דסובר דהוי מה"ת, עי' במג"א סי' רט"ו, וגם בזה כתב (וכן הוא בחזו"א סי' קל"ז ס"ק ה'), דגם להרמב"ם הוא לאו דווקא מה"ת, אך כבר האריך ביביע

ואח"כ דנה הגמ', דאפילו יש מקור עדיין איכא למפרך מה לפירות דיש בהם צד מזבח, וכן הוא בחמשת המינין [ועי' בצל"ח מה שדן לענין כוסמין דאין לו צד מזבח], ובביאור צד מזבח, עי' בצל"ח (דף ל"ו ד"ה ה"נ), דכיון דענין ברכה הוא כעין תיקון על מעילה שלפני הברכה הוא קודש, וזה יותר מסתבר בדבר דיש לו צד מזבח, [ועי' שם במה שחולק בזה על הפנ"י דמשמע שהבין צד מזבח באופן אחר, עי' מה שביאר דברי הגמ' דף לה: אשתני לעילוי דיש בו צד מזבח ולפיכך יש לו ברכה יותר חשובה].

ומסקנת הגמ' הוא דהמקור לחיוב ברכה הוא מסברא, דאסור להנות בעולם הזה בלא ברכה, וכאן נמי כתבו התוס' דהוי רק דרבנן, מכח הגמ' לענין בעל קרי, ולפי מסקנת הגמ' דהוי סברא, הא דמבואר בברייתא לעיל דמשמע דבנוי על הפסוק קידש הילולים, הוי רק אסמכתא, ועי' להלן נפק"מ בהמקורות, וביאור הסברא אינו מבואר בגמ'.

עוד מבואר בגמ', הנהנה בלא ברכה כאלו מעל, והביאה הגמ' ברייתא דקודם ברכה 'השמים שמים להשם', 'והארץ נתן לבני אדם' היינו לאחר ברכה, ועי' בתוס' הרא"ש דהמקור להסברא דהוי משום נהנה הוא, או מהא מקודש הילולים דלפני ברכה הוי כקודם חילול דמעל, ועוד מהא דהשמים שמים לה'.

עכ"פ למסקנא למדים חיוב ברכת הנהנין, או מקודש הילולים דהוי מקור לאחריו, ולפניו מק"ו, או דהוי סברא, או דהוי כמעילה, וזה נלמד מפסוק או מקודש הילולים, וא"כ הוי מקור אחד, [אע"ג דהמקור הוא לאחריו, ורק מק"ו לומדים ללפניו, ולכאורה ברכה לאחריו לא מהני לענין מעילה].

דברי הפני יהושע

ב. הפנ"י (בד"ה מנה"מ, וכן בהמשך ד"ה אלא) הביא שיטת תנאים בדף מ"ח דמוכח שהם סוברים דברכה לפני הוי מה"ת, וכתב דכיון דבכל התורה כשיש סברא הוי דין

דריח הוי דבר רוחני לכן בעינן מקור חדש, ע"ש.

אך בעוללות אפרים (סי' ג') העיר, דלמעשה לא על כל הנאה מברכין, דהרי על סיכה אין מברכין, אך כתב דאעפ"כ הוי כעין מעילה. ובזה העיר בהערה שם, מהא דהקשו התוס' בפסחים (דף נג:): אמאי אין מברכין על האור בכל זמן, ואי נימא דדומה למעילה על מראה שפיר אין מברכין, ועי' עוד בלקח טוב סי' י"א שהקשה על התוס' כעין זה, דכיון דמקור חיוב ברכות הוא מברכת המזון דהנאה הנכנס לגוף הוא, א"כ לא יברך על האור.

והנה הבאנו לעיל דברי רש"י בהא דאין מברכין על שמן בעין, דכיון דמזיק הוא לא נקרא אכילה, אך ידועים דברי הרמב"ם דאה"נ אינו מברך ברכה הראויה לה, אבל שהכל מברך, וכתב בעוללות אפרים, דאה"נ לא הוי אכילה אבל נהנה איכא, ולכן יש לברך שהכל.

מעם בעיקר

ה. ויש לעי', דהנה מבואר בר"ס ר"ב, דבשאר מינים מעורב בו הולכין בתר רוב ולא בתר טעם דרוב עדיף מטעם, ועי' ברמ"א ס"ס ר"ד מה שנחלק עם המג"א אם יש פעמים שהולכין בתר טעם, ועי' בראש יוסף דף לו: מה שהאריך בזה, דלכאורה אי טעם כעיקר, ובפרט אי סובר כר"ת דנהפך הדבר להיות כהטעם, אמאי לא יברך על טעם, ויש לעי' אי תקנו ברכה דומיא דמעילה, אם זה שייך בטעם [ועי' בחלקת יואב יו"ד סי' ט"ו].

בגדר דין מעילה

ו. הנה האריכו האחרונים, דלכאורה אי נימא דהוי כעין מעילה, הוי כעין איסור לאכול בלא ברכה, ולא רק חיוב גביר שיש עליו מצוה לברך, אך תחילה יש לעי' בלשון רש"י בהא דמבואר בגמ' דהאכל בלא ברכה הוי כאילו גזול להבורא, וכתב רש"י דגזול הברכה, ולא כתב דגזול החפץ, ומשמע מזה

אומר ח"א סי' ל"ז ס"ק ז' דכל גדולי ספרד נקטו כהרמב"ם דהוי מה"ת, וידוע דאצל בני ספרד מכח זה החמירו בברכות יותר מבני אשכנז.

עוד מקורות בענין הק"ו

ג. מבואר בגמ' שם בע"ב, דעל שמן זית בעין אין מברכין כיון דמזיק, ועי' ברש"י דהמקור הוא מדכתיב ואכלת, וכיון דמזיק אינה אכילה [עי' ברעק"א מה שדן בדברי רש"י], ועי' בראש יוסף דלרש"י אפילו אי בנוי על הק"ו [ואולי לשיטתו הוי מה"ת] על מזיק אינו מברך. ועי' לקמן שהבאנו דברי הנשמת אדם, דאפילו למסקנא המקור לברכות בנוי על ברכת המזון, ולכן כיון שאינו אכילה כ"כ אינו מברך קודם, ועי' עוד באגלי טל (טוחן סי' ס"ב) שהביא דברי רש"י דהמקור לברכה הוא מברה"מ לאחריו.

ויש לציין עוד, דבגמ' לקמן דף מ: משמע דברכה על הפרשת תרומה היא מה"ת, וכבר תמהו והא ברכת המצות היא רק מדרבנן, וראיתי בטל תורה שכתב, דכיון דמצינו במעשרות הודאה אח"כ, דהיינו וידוי מעשרות שהוא הודאה על שזכה לעשות מצות הפרשת תרומה, ממילא כמו כן יש לברך גם קודם מכח הק"ו עי"ש.

מכח איסור מעילה

ד. מבואר בגמ' דאסור להנות בלא ברכה משום דהוי כמועל בהקדש, ובזה כתבו האחרונים לדון, דהנה מבואר לקמן (דף מג:): מנלן דמברכין על ריח, והביאה הגמ' הפסוק כל הנשמה תהלל, דבר שהנשמה נהנית וזהו ריח, והעירו האחרונים אמאי בעינן פסוק מיוחד לזה, ועי' כתבו [צל"ח שם ובאבני נזר או"ח סי' ל"ז, ועי' בעוללות אפרים סי' א'], דכיון דברכות בנוי על מעילה, ולגבי ריח מבואר דקול מראה וריח אין בהם ממש, ממילא בעינן מקור חדש, דהרי ברכה זו על הריח אינו בנוי על מעילה. ועי' בראש יוסף שם סברא אחרת, דכיון

פסוק הרי לדבריו תלוי בברכה אחרונה, ועי' בכל"ח פרשת עקב שדן דכיון דהרמב"ם פוסק דמעילה בעי כוונה וברכות בנוי כעין מעילה אינו מברך על מטעמת, ועי' עוד בסוגיא דף ל"ט במי שלקות דמברכין האדמה

המקור לברכת המצות

ח. הנה כל זה הוא בברכת הנהנין, ויש להביא המקור לברכת המצות, וכן ביאור החילוקים שיש בין ברכת המצות לברכת הנהנין.

א. מבואר כביצד מברכין, דמה"ת יש שני ברכות, ברכת התורה, וזה על דבר רוחני, ויש ברכת המזון על דבר גשמי. והנה מה"ת מצינו חילוק גדול ביניהם, דברכת התורה מברכים קודם הלימוד, וברכת המזון מברכים לאחר האכילה, והטעם בזה עי' בחינוך (מצוה ת"ל) שעל הנאה גשמית אינו תובע את האדם לברך לפניו כי נפש הבהמית לא תכיר בטובה רק אחרי שירגיש ההנאה, אבל על תורה שהוא הנאה לחלק השכל, יודע השכל אפילו קודם הלימוד לברך על הנאה, ולפיכך חייבה התורה לברך אפילו קודם. הרי דביסודם הוי שניהם ענין אחד, רק זה חייבוהו קודם וזה אחריו. [ואולי לפי זה מובן הצדדים לעשות באוכל ק"ו אי לאחריו מברכין כ"ש לפניו או לא, עי' לעיל, ועי' לקמן לשון החיי אדם], והוסיף החינוך לבאר, דכיון דראו חז"ל שהתורה חייבה האדם לברך על הנאה, לכן חייבו האדם קודם לכן לברך.

ב. עי' בחיי אדם (סי' ה' בנשמת אדם אות ה') וז"ל, ונ"ל דחכמים סמכו ברכת המצות והודאה על ברכת התורה שציותה התורה לברך, וראו לתקן בזה שני ברכות, אחת ברכת המצות והיא אשר קדשנו במצותיו, והשני ברכת הודאה, והיא אשר בחר בנו, וסמכו ע"ז וראו שראוי לתקן ברכה על כל המצות ועל הטובות להודות לו, וברכת הנהנין סמכו לפי שציותה התורה לברך אחר המזון תקנו ג"כ לברך קודם המזון, ע"כ.

דבעצם מותר לאכול, רק חייב לברך ברכה, ואפשר שאם יש אונס שאינו יכול לברך יכול לאכול בלי ברכה, וכמו שדימה המרומי שדה לדין בגד שחייב בציצית דאם אנוס הוא ואין לו ציצית יכול ללבשו בלא ציצית, [ועי' בשלמי ניסן שציין לשו"ע הרב סי' קפ"ה סעיף ג'], וכמו כן הביא האבני נזר בסי' ל"ז בתשו' למהר"י מאלכסנדר [שכתב לחדש דהוי גדר איסור מעילה ממש], והקשה מהא דבעל קרי יכול לאכול בלי ברכה, ע"כ דאינו דין על החפצא דנעשה חפץ של הקדש, [אך עי' מה שדן דשייך אופנים דמבואר דחל דין ברכה על החפץ].

והביאו על זה מחלוקת מהרש"ל מהרש"א בפסחים (דף קב:) וגליון הש"ס ברכות (דף י"ב) דאה"נ אמרינן ספק ברכות להקל בנהנין, חייב להחמיר ואסור לאכול בלי ברכה, הרי דהוי איסור אכילה, ועי' רעק"א שהביא בשם האבן העזר שכתב סברא זו ממש, דכיון דהוי איסור, בספק חייב להחמיר כדי לאכול, ועי' בשלמי ניסן מה שהאריך הרבה מקורות בענין זה.

ומבואר בשו"ע סי' קס"ג וכן בסי' קע"ג דאסור ליתן לאכול לאדם שיודע שלא יברך דהוי לפני עור, ועי' באגרות משה (או"ח ח"ה סי' י"ג ס"ק ח') שדן דלכאורה עצם האכילה מותרת רק חסר ברכה, א"כ לא נקרא לפני עור, וע"כ דברכת הנהנין הוי כעין מעילה, אך נתבאר דדבר זה אינו מוסכם דהוי מעילה ממש, ובאופן דאינו יכול לברך מותר לאכול, וצ"ע.

מעילה

ז. מבואר בברכות דף י"ד דמטעמת אינה טעונה ברכה, ונחלקו הראשונים בביאור הגמ', רוב הראשונים לומדים דמדובר בטועם ואינו בולע, אך ברמב"ם מבואר דאפילו בכולע אינו מברך וצ"ע, ועי' בכס"מ (פ"א ברכות הל' ב') שביאר דכיון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ועל דבר דאינו עושה להנות אינו מברך, ואע"ג דפסוק זה קאי על ברכה אחרונה מ"מ יש לסמוך ברכה ע"פ

המזון יש ריבוי (עי' בסוטה דף ל"ב) דיוצא בכל לשון, ודנו הפוסקים דבשאר לשונות יוצא רק במכיר הלשון, ובלשון קודש נחלקו אי יוצא כשאינו מכיר הלשון, ובשאר ברכות נחלקו דאולי יוצא בשאר לשונות אפילו כשאינו מבין, וי"א דגם בשאר ברכות אינו יוצא כשאינו מבין. והא דאינו יוצא כשאינו מבין, וי"א אפילו בלשון קודש, עי' בשו"ע הרב (בסי' קפ"ה) וז"ל וברכת את ה' כשאינו מבין הברכה, או שלבבו פונה לד"א, ה"ה בשאר ברכות לא יצא י"ח הברכה, משא"כ בהלל ומגילה שאין בהם אלא מצות קריאה בלבד וכו', אבל כל הברכות לא תקנו אותן כדי לקרותן אלא לברך את ה', כמ"ש בברכת המזון וברכת את ה' אלוהך, לפיכך כשאינו מבין התיבות שהם עיקר הברכות, או שלבבו פונה לדבר אחר בשעת אמירתן, לא בירך כלום, עי"ש. הרי דבכל הברכות המקור הוא כמו ברכת המזון.

עובר לעשייתו

ט. מבואר בגמ' דכל ברכת המצות צריך לברך עובר לעשייתו, אך יש מצוות דכיון דלא שייך לברך קודם תקנו לכתחילה אח"כ. ובפשטות רואים מזה, דאינו מעכב קודם לכן, רק לכתחילה תקנו כן, ואי לא בירך יכול לברך אח"כ. וכן סובר הגהות אשרי בפרק קמא דברכות. ובפרט שתקנו כעין ברכת המזון וברכת התורה, הרי דשייך לברך אח"כ. אך יש לעי' בגמ' ברכות (דף כ"א) דהגמ' דנה לעשות ק"ו, דכמו דברכת המזון מברכין אח"כ הוא הדין שבתורה מברכין אחרי הלימוד, ודחתה הגמ' מה למזון שכן נהנה. ויש לעי' בבאור הגמ', אי הוי סברא דממילא דאין לברך בכלל אח"כ, או הוי רק דיחוי דאין ראיה מברכת המזון, אבל עדיין שייך לברך אח"כ. ועוד אולי בתורה דכבר בירך קודם ואין נהנה אין לברך עוד פעם, ועי' בקה"י סי' י"ד.

ועי' בש"ך יו"ד סי' י"ט באריכות בשיטת הגהות אשרי, ובאמת עי' בקרן לדוד סי' י"א שהאריך, דמצד ברכה דאורייתא אולי יכול

ובאמת זהו הגמ' ברכות דף ל"ה שיש ק"ו אם כשהוא שבע מברך כ"ש כשהוא רעב, הרי דהמקור לברכת המצות הוא מברכת התורה, וברכת הנהנין הוא מברכת המזון, ובעצם לפי החינוך הוא יסוד אחד.

עי' בירושלמי ריש כיצד מברכין, והובא באו"ז סי' ק"מ, שכתב כלל דכל מצוה שבא לעתים טעון ברכה, והביא ירושלמי שהוקש מצות לתורה, דכתיב ואתן לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, מה תורה צריכה ברכה אף מצות טעונות ברכה. והוסיף האו"ז, ומברך משום חיוב מצוה, ע"ש. והובא בגר"י פערלא ח"א דף נ"ה. הרי דמקור הוא מברכת התורה, והוא ענין הודאה וחיוב על המצוה. והוסיף הגר"י, וברכת הנהנין מקורו הוא מתפילה, דחייב להודות על הטובות שעשה לנו הבורא, והביא על זה כמה מקורות. וכמו כן מצינו בגר"א סי' תפ"ז, דלר"י דסובר דהלוואי שהיה מתפלל כל היום, ומספק יכול להתפלל עוד פעם, כמו כן בספק ברכות שיכול לברך פעם נוספת במקום ספק עי"ש, הרי דסובר דברכות הוי כתפילה, ועי' בתורת רפאל סי' א' בדבריו.

והמתבאר בזה, דכל ענין ברכה הוא הודאה, רק יש דהוי הודאה על גשמיות ויש דהוי הודאה על רוחניות, כל אחד במקור שלו, ועי' לשון הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' ג') דכשם שיש לברך על הנהנין מברכין על המצות עי"ש, ומשמע ג"כ דהוי אותו ענין.

ויש לציין דהנה מבואר בנדרים דף פ"א דבני ישראל גלו לגלות מפני שלא ברכו בתורה תחילה, ועי' בשאג"א שהוכיח מזה דע"כ ברכת התורה מה"ת דאל"כ לא היו נענשים כ"כ, ועי' רבינו דוד פסחים דף קי"ח לענין ברכה על הלל דאין להקל בברכתו שהרי נענשו על שלא ברכו תחילה, ומבואר שהבין שכוונת הגמ' גם על שאר מצות, ועי' במגיה שם שהבין שהוא דין בהלל ועי'.

ומבואר בכמה מקומות בשו"ע, דמעיקר הדין יש לברך בלשון קודש, אך בברכת

אח"כ, ועי' בלקח טוב סי' י"א, הרי דגם ברכת המצות היא כאיסור מעילה.

אך א"כ יש לעי' בסי' קע"ב, דאי נזכר באמצע אכילה דחייב לברך יכול לברך אח"כ, ונקרא עובר לעשייתו. והנה חוץ מהסברא בזה צ"ב הרבה, [יש לעי' אי בברכת המצות מצינו סברא זו, עי' בארץ צבי ח"ג סי' א'], יש לדון אי יכול כמו כן לברך ברכה אחרונה, עי' במג"א שם ותורת חיים, ועי' בצ"ח דף נ"א, דכיון דמברך אחריו ברכה ראשונה אינו מברך ברכה אחרונה.

נחלקו הפ"ח והתב"ש בסי' י"ט, אי יכול לברך תוכד"ד של המצוה, והקשה הפלתי מהא דדנו בשתה ואינו יכול להניח בצד מתי יברך, ולא כתבו דיברך תוכד"ד, ועי' בערוגת הבושם יו"ד שם, דיש לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין, דבברכת המצות כל דעדיין לא עבר זמן המצוה יכול לברך, משא"כ בברכת הנהנין דכבר אכל אינו יכול לברך. ולכאורה תלוי בלעיל, דכל שגמר וחל ברכה אחרונה כבר אינו שייך ברכה ראשונה.

אך צ"ע מהגמ', דרבינא סובר דיכול לברך אחר שאכל, והביא ראיה מהא דמצינו בגר דיכול לברך על הטבילה אחר שטבל, והגמ' דחתה דשם לא חזי בתחילה, וכאן חזי והואיל ואידחי אדחי, הרי דהגמ' דימתה ברכת המצות לברכת הנהנין. ואולי זה נכלל בתירוץ הגמ'. ועי' לענין אי לכתחילה יכול לברך באמצע המצוה, דדנו שם בזה, ועי' בארץ צבי ח"ג סי' א'.

והנה מבואר בגמ' פסחים דף ז', כל המצות מברכין עובר לעשייתו. ועי' בראשונים [רבינו דוד], דכל זה דיש חידוש הוא רק בברכת המצות, אבל בברכת הנהנין פשוט דחייב לברך קודם, דאסור להנות מעולם הזה בלא ברכה. הרי דברכת הנהנין יש להם מקור אחר. ועוד יותר כתב, מפני שעיקר ברכות מה"ת הוא על המזון הוא אח"כ, וע"כ בעי לחדש דין עובר לעשייתו,

לברך אח"כ, וענין עובר לעשייתו הוי דרבנן. ועי' מה שדנו ברש"י ברכות דף ט"ו, דמקור דהוי ברכות דרבנן הוא מהא דבעינן עובר לעשייתו, ועי' בדבריו בסי' ס"א ס"ק א'. אך דן בסי' י"א דברמב"ן בספר המצות משמע דכן נכלל בדאורייתא לברך קודם הלימוד, [ועי' אבני נזר או"ח סי' ס' מה שהאריך בהא דכתב בהקדמה לאגלי טל, דבתורה יש הנאה, א"כ מה פריך בגמ' דף כ"א מה למזון שכן נהנה], ועי' בעמק שאלה כלל קנ"ד מה שדן בזה.

אך גם זה אינו דמיון, דהא גם להגהות אשרי יכול לברך רק מיד לאחריו בלי היסח הדעת, אבל בודאי אחר זמן אינו יכול, ואינו דומה לברכת המזון, ועי' ביביץ דעת סי' י"ט מה שדן בזה בדברי הכרתי שם.

אך בברכת הנהנין נחלקו בגמ' ברכות דף נ"א אי יכול לברך אח"כ, או אמרינן דכיון דכבר נהנה לא שייך לברך, ולשון הגמ' הוא כיון דאידחי אדחי. ועוד דגם בברכת המצות סובר הרמב"ם דאין יכול לברך אח"כ. וצ"ב דאי התקנה היתה כעין ברכת המזון, למה אין יכול לברך, ואולי י"ל דכיון דתיקנו כעין ברכת המזון, אך כיון דכבר יש ברכה אח"כ, וע"כ תקנו קודם, אמרי' דדווקא קודם, אבל אח"כ כבר יש ברכה אחרת, ולפיכך אין יכול לברך. וסברא זו מצאתי במהר"ם שיק סי' כ"ט, ובכת"ס או"ח סי' כ"א, ועי' שם שלומד דזהו הביאור בדברי הגהות אשרי, דמודה דברכת הנהנין אינו מברך אח"כ, כיון דהגיע זמן ברכה אחרונה, וכונתו לזה, דכיון דהגיע זמן ברכה אחרונה לא שייך לברך עוד ברכה ראשונה. אך עי' בלשוננו, כיון דאסור להנות בלא ברכה, כיון דעבר והגיע זמן ברכה אחרונה אידחי, הרי דשילב ג"כ דאסור להנות בלא ברכה, ומשמע די"ל דכיון דהברכה הוא לסלק האיסור וכבר עבר לא שייך לתקנו.

והנה בהא דאנו פוסקים דבמצות אין לברך אח"כ, עי' בתשו' ר"י מליסא סי' ד' בהגהות [רב אברהם תאומים בעל חסד לאברהם], דתקנו כברכת הנהנין דא"א לברך

אחיו, וכן כתב בלקח טוב (כלל י"א ד"ה והנה מה).

אך לפי"ז יש לעי' בלימוד התורה, דברכת התורה הוי מה"ת, ואי אינו יכול לברך לא ללמוד. ועי' במנחת שלמה (ח"א סי' צ"א בתשו' לבעל הר צבי) מה שהשיג עליו, ועי' במנחת שלמה סי' י"ח אות ח' שהאריך, שבשאר ברכת המצות לא אסרו לעשות בלי ברכה, [והוכיח כן מהא דיש מ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, ואי עשה שלא ככוונה יצא, ובודאי לא עשה ברכה ואעפ"כ יצא], אבל ברכת התורה הוי כברכת הנהנין, ואין ללמוד בלי ברכה. ועי' בבנין עולם סי' ו' לענין ללמוד בהרהור, דאה"נ יש מצוה, ולא תקנו לברך, ועי' בקרן לדוד סי' ס"א, וקה"י ברכות סי' י"ד.

ומצאתי בלקח טוב כלל י"א שהאריך בזה, די"ל דגם ברכת המצות מעכב, ודן דגם מצוה הוי הנאה, ויש לברך עליה כמו ברכת הנהנין, והוסיף, דהא דמשמע בברכות דאינו מעכב, אולי הוא רק ברכה דרבנן על מצוה מה"ת, אבל על מצוה דרבנן מעכב.

מבואר באו"ח סי' שכ"ג דבשבת אסור לטבול כלי שצריך טבילה, אבל דרך הערמה מותר, דלא מיחזי כמתקן, וכתב המג"א שם דלא יברך, דאי יברך יהא נראה כמתקן. ועי' בביה"ל שהאריך דאין מותר לבטל הברכה, ועי' מה שנדחק. ועי' באב"מ בתשו' סי' י', שהאריך שבודאי אסור לטבול ולבטל הברכה, ועי' בלקח טוב סי' י"א אחרי שהאריך דגם במצות הוי כעין ברכת הנהנין דאסור לעשות בלי ברכה עי"ש, ועי' הביא האב"מ דהוי ג"כ כברכת הנהנין, עי"ש עוד ראיות לזה.

ברין הסיבה

י. מבואר בברכות (דף מ"ג) דבברכת הנהנין כדי שאחד יוציא חבירו בעיניו שישבו בהסיבה, עי"ש בסוגיא, ועי' בפוסקים בסי' קס"ז סעיף י"א, דאי מתכוון בפירוש נחלקו אולי מהני אפילו בלי הסיבה, ושיטת הרשב"א המובא שם דאפילו נתכוון

וזה אפילו בברכת הנהנין. ומבואר דרק מזון הוי מה"ת ולא ברכת התורה, דברכת התורה עיקרו קודם, ואדרבה לפי זה ברכת המצות פשוט יותר דהוא עובר לעשייתו.

ויסוד הדברים בנוי על הסוגיא בברכות דף ל"ה, דהגמ' דנה על הא דיש חיוב ברכה קודם אכילה, ומסקינן בגמ' דיש שני סברות, או ק"ו אי מברך כשהוא שבע כ"ש לפני כן, או דהוי סברא דאסור להנות בלא ברכה, [ולפי סברת החינוך שהובא לעיל קשה הק"ו, ועי' עוד בשפ"א], ועי' בשפ"א למה אין אנו מברכין על מצות ברכת המזון.

עכ"פ כפי פשטות הגמ', ברכת הנהנין הוא ענין אחר, דהוי רק ענין דאסור לגזול, וא"כ ע"כ בעי עובר לעשייתו, [אך גם זה יש לעי' דלא בעי עובר רק קודם, ואינו בעי ממש סמוך], וזהו לשון הגמ' אסור, משא"כ בברכת המצות מבואר בפסחים שם הבודק צריך שיברך, רק צריך בלי איסור.

ג. ובזה יש לעי', דכבר הבאנו לעיל דבברכת הנהנין דנו עד כמה זה מעכב האכילה, ועי' לעיל. ועי' עוד במנחת שלמה סי' י"ח ס"ק ח', ואשר לשלמה או"ח סי' י"ד. אך יש לעי' בברכת המצות אי יש צד שמעכב. עי' בברכות דף ט"ו, דמשמע דכיון דברכת המצות דרבנן אינו מעכב, ומשמע דאי הוי מה"ת הוי מעכב המצוה, עי' בתוס' הרא"ש ופנ"י שם, ועי' בפמ"ג סי' תפ"ט סעיף ג'. ועוד יותר, דאפילו בהפרשת תרומה דלכאורה אפילו לא קיים המצוה יחול תרומה, גם זה לא חל אי ברכות מעכב, כן מבואר שם בגמ'. אך אי הוי דרבנן אינו מעכב, והוסיף במשכבות (בסי' ק"מ) דאע"ג דאי עביד לא מהני אפילו דרבנן, כאן הכי תיקנו, עי' במהר"ם שיק סי' כ"ט. אך מבואר דלכתחילה אין לעשות המצוה, ועוד יותר משמע, דאי אינו יכול לברך אין לעשות המצוה, ועי' בשפ"א מגילה דף יט: שנדחק בזה. [ומה שכתב שמוכח מהא דתרומתו תרומה ע"כ דבדיעבד חל המצוה, אינו מוכח, דאולי תרומה חל בלי קיום המצוה, וכן דן בהר צבי (בקונטרס הברכות) בשם

צריכים לחזור ולברך, דהוי כמו ברכת המצות, ע"כ. ומבואר כאן דבברכת הנהנין דכולם נשתתפו ביחד בהנאה מהני אחד לשני, משא"כ בברכת המצות דהחיוב על כל אחד לברך בעצמו, לא מהני אחד לשני.

וי"ל עוד, דכבר הבאנו לעיל דבברכת הנהנין כדי לצאת בעינין הסיבה, כמבואר בשו"ע שם, דכיון דאינו מחויב לאכול, כדי להוציא אחד לשני בעי הסיבה. והביאור בהסיבה מבואר בשו"ע הרב בסי' רי"ג דבזה נהיו כאיש אחד, וממילא י"ל דאי אחד אכל וכבר חל הברכה, אפילו השני הפסיק כבר חל הברכה ויצא, [והראוני לערוך השולחן כאן שביאר כן הרוקח], אבל בברכת המצות דיש חיוב לקיים י"ל דלא בעי הסיבה, אך לא נהיו כחד, ולכן אי הפסיק אחד לא מהני.

ועי' בדרכי תשובה יו"ד סי' י"ט ס"ק ל"ו, שדן בברכת שחיטה מה יהא הדין כשאחד שח, ודן אי עיקר הנקודה היא מצוה, א"כ גם שחיטה הוי מצוה, או בעינין חיוב מצוה, ושחיטה אינו חיוב, ועי' בתורת חיים בסי' קס"ז מה שהשיג על הגנת ורדים.

ואולי יש לומר קצת, דבברכת הנהנין כתיב אסור להנות בלא ברכה, וכל שביניהם יש ברכה סגי, משא"כ בברכת המצות צריך שיברך וחיובא הוא, וכל אחד לבד בעי ברכה, ועי' לקמן מקור לזה.

עוד חילוק בעניני הפסק

יב. מבואר ביו"ד סי' י"ט דמהני ברכה אחת לכמה בהמות לשחוט, ואם דיבר ביניהם נחלקו אי הוי הפסק, וכן מצינו באו"ח סי' ח' לענין ציצית דנחלקו בזה. אך באחרונים דנו, עי' בט"ז ובארצות החיים סי' ח' [א"י] ס"ק י"א, דבשחיטה הכריעו דאין לברך, ובציצית הכריעו דצריך לברך. והנה בסברא דבמצוה יש הפסק, יש לדון מאי שנא מאכילה כשמברך בתחילת הסעודה / שיכול לדבר באמצע ולא הוי הפסק בין ברכה לאכילה שניה, וביאר בספר מכריע סי' ס"ט, דבברכת הנהנין כל שהברכה חל, כל השאר נטפל לאכילה ראשונה ואין כאן

בפירוש להוציא לא מהני, [ומה שכתב בשעה"צ ס"ק נ"ו דזה רק מדרבנן, אבל מה"ת בודאי אחד מוציא חבירו אפילו בלי הסיבה, צ"ב דכל הברכות בין כך הוי מדרבנן, ולמה תקנו דמדרבנן לא יצא, ועי']. והא דמהני הסיבה, עי' בשו"ע הרב בסי' רי"ג דמאריך דעי' דעשו הסיבה נעשין כגוף אחד, וממילא אחד מוציא חבירו, [אף דאי כל אחד רוצה לברך לבד לא נקרא ברכה שאינה צריכה], וכמו כן אם נהנים ביחד כגון בברכת הנר, לא צריך הסיבה.

אך כתב הרב שם, דבברכת המצות כיון דמחויב לא בעי הסיבה, ומהני להוציא את חבירו אפילו בלי הסיבה, והארכתי בזה בקובץ בית אהרן וישראל גליון פ"ד עוד מקורות לזה, ואי הוי דבר מוסכם.

עוד חילוקים בהא דיכול להוציא חבירו

יא. מבואר בסי' קס"ז סעיף ו', באחד שהוציא חברים בברכה, ואחר שאכל המברך קודם שאכלו אחרים הפסיקו בדיבור, דסובר הרוקח דמהני מה שאכל המברך, אע"ג דהפסיקו הם קודם שאכלו, ואף שבמשנ"ב דן לחלוק על הרמ"א בביאור דברי הרוקח, עי' בריטב"א פסחים דף ז' דברים מפורשים דבברכת הנהנין אי אכל אחד מהם מהני, והדגיש שדוקא בברכת הנהנין מהני עי"ש, ומשמע דבברכת המצות לא יהני, ועי"ש בט"ז ס"ק ח' דחולק, והוסיף הט"ז וז"ל אם שנים רוצים להניח תפילין ואחד מברך והשני יוצא בברכתו והאחד שבירך והניח תפילין והשני לא הניח עדיין וכי לא הוה הפסק במה שהוא סח ונאמר שכבר יצא ידי הברכה בהנחת חבירו ודאי זה אינו, ומכ"ש בברכת הנהנין עי"ש, ועי' בפמ"ג שכתב וז"ל: יש לחלק בין מצוה דחיובא דרמיא עליה הוי הפסק, משא"כ באכילת רשות וברכת שבח והודאה, כשאחד משבח לאדון כל בשביל כולם [שלוחו של אדם כמותו] ואכל הבוצע תו לא הוי הפסק למסובין, ואה"נ באכילת מצה בפסח ליל א' וב' אם טעם הבוצע ואחרים הפסיקו, דהאחרים

טען כיסוי ואחד אין טען כיסוי, וכיסוי הדם הוא חלק מהשחיטה, וא"כ הוי כמצות נפרדות, אע"ג דברכותיהם שוות, ולפיכך אינו נטפל אחד לשני, משא"כ בברכת הנהנין דכל ענין ברכתו הוא דאסור להנות בלא ברכה, וכל שברכותיהם שוות מהני. ומבואר דבברכת המצות יש חיוב לפרט במצות הנפרדות יותר ע"י ברכה מיוחדת אע"ג דבלשון הן שווים, [ועי' ברבי אריה לייב שם ובאשר לשלמה שם בהא דיש חיוב לברך על כל מין ומין, דמצד סברא של מעילה לא שייך, וע"כ הוי דין נוסף, וממילא על הכל אי אמר שהכל יצא דסילק האיסור של מעילה, ועי' בעמק ברכה].

ועד"ז ראיתי כבר אלמוגים סי' ל"ה, שכתב לבאר בבירך על ציצית ועדיין לובש הציצית אפילו דיבר יכול להמשיך, והברכה מתייחס לכל הליבישה, אך אם לבש עוד בגד לא מהני הברכה לבגד השני, ולא אמרינן דכיון דעדיין לובש בגד הראשון והברכה ממשיך על הראשון שלא יצטרך לברך על הבגד השני, כן מבואר ברעק"א בסי' ח'. ומבואר בשו"ע בסי' קע"ד, דיין הבדלה אינו פוטר יין שבתוך הסעודה, ודנו הא"ר והתהל"ד בעשה הבדלה ע"ד לשתות קודם הסעודה וגם לתוך הסעודה, הרי היין לפני הסעודה נפטר ע"י הבדלה, ויין שלפני המזון פוטר יין שבתוך הסעודה, אי אמרינן דנפטר גם היין שבתוך הסעודה ונגרר הכל, ואין צריך לברך, אי י"ל שלענין ברכת המצות שאני, וממילא בציור של רעק"א לא נגרר, עי"ש כבר אלמוגים.

בברכת המצות

אם הברכה חלה על החפצא

יד. מבואר בפוסקים דאם נתכוון לברך על מאכל אחד, ואח"כ נתברר הטעות, או שנפל המאכל מידו, אע"ג דלקח מאכל אחר חוזר ומברך, כיון דעשה הברכה על זה ולא על השני, עי' בסי' ר"ו בנפל תורמוס, ומצינו כמה סתירות אי שייך זה ג"כ בברכת המצות, כיון דלכאורה הברכה לא מתייחס לחפץ זה,

הפסק, והביאור הוא דכל דעל אכילה זו כבר יש ברכה לא בעי עוד ברכה, אבל במצות כל מצוה לבד צריך עוד ברכה, וא"כ אה"נ הברכה חלה על הראשון, אבל על השני בעי עוד ברכה ויש הפסק, ורק אי לא היה הפסק חל הברכה לכתחילה על שניהם.

הרי להדיא דבברכת הנהנין סגי כל שיש כאן ברכה, משא"כ בברכת המצות צריך ברכה על כל דבר ודבר, [ובעצם דברי המכריע הארכתי בקובץ גליון ק"ה], ובזה ביארו דבשחיטה דאין שום חיוב לשחוט דמי יותר לברכת הנהנין, אבל בציצית דכל דלבש יש חיוב לעשות ציצית, דומה לחיוב מצוה ויש הפסק. הרי דתלוי יותר בחיוב מצוה ולא כל ברכת המצות. אבל להשיטות דגם בשחיטה יש הפסק, ע"כ דהוי כלל בכל ברכת המצות.

בבירך על כמה מינים

יג. מבואר בסי' ר"ו, דאי בירך על מין פרי וחשב על מה שיש לפניו, ובאמצע בעוד לא גמר הכל הביאו לפניו מאותו מין, אין לברך עוד. והנה בשחיטה עי' ביו"ד סי' י"ט, אם הביאו לו עוד מאותו מין, עי' בטור שצריך לחזור ולברך, אבל חלקו עליו דהוי כברכת הנהנין. ובתחילה יש לעי' בשיטת הטור, למה בשחיטה שונה מברכת הנהנין, ועי' בפוסקים שדנו דאולי אין סתירה, עי' מה שכתבו ישובים בזה. ועוד יותר, דבסי' ר"ו מבואר, דאפילו הביאו לו מין אחר אי הוי מאותו ברכה אין לברך, ובשחיטה משמע דאם הביאו לו עוד סוג בהמה לכו"ע יש לחזור ולברך.

ועי' בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי' ג') שהאריך ע"ד שבארנו, דבברכת הנהנין שייך לגרור אחריו עוד, ולא צריך לחול על כל אחד, וממילא אם עדיין יש לפניו שייך שיגרור עוד אע"ג דלא היו לפניו, משא"כ בברכת המצות, ובהא דבמינים אחרים יש סברא דלכו"ע לחזור ולברך, עי' ביבין דעת שכתב לבאר, [ועי' כעין זה בחדרי דעה שם] דע"כ מיירי באחד חיה ואחד בהמה, דאחד

דמי שגזל סאה ועשה עיסה וחייב חלה אין זה מברך אלא מנאץ, והבין הרא"ש דחייב לברך אלא שהוא מנאץ, וחולק הב"י דאדרבה מבואר דאינו מברך כיון דמנאץ, ודן דכמו דבברכת המצות מפורש בגמ' דאינו מברך הוא הדין כאן. ויל"ע דאם נימא דברכת המצות שאני, והא ברכת המזון הוי ברכת המצות, וע"י.

ואחרונים הביאו הרבה ראיות בענין, וע"י בשו"ת כת"ס סי' כ"ב שהאריך בתחילה בדעת הרמב"ם, דאה"נ ברכת המצות מברך, דלמעשה עשה מצוה, אבל ברכת הנהנין להודות הבורא דברא דבר זה להנות אין לברך, דטוב שלא יברא, ולהראב"ד י"ל להיפך דאומר אשר קדשנו במצותיו באופן האסור אין לברך, משא"כ ברכת הנהנין דלמעשה נהנה מברך, וזה שייך גם בברכת המזון דמברך על הנאה.

וע"י מה שדן התומים בסי' צ"ז, דאין מברכין על צדקה דהוי כעין אין מברכין על מין קללה, וכבר הביאו דברי האלף לך שלמה שדן בהא דלענין ברכת הנהנין נחלקו אי מברכין על מין קללה, ע"י בברכות דף מ', וע"י בזה.

עוד בענין הפסק

יז. מבואר בשו"ע בס"ס ר"ח, בהא דבשבעת המינים מברכין מעין ג', באופן דיש ספק אם צריך לברך על העץ ובתוך כך עושה על המחיה, אם מותר לו מספק לכלול בזה, ומקור לזה הוא תרוה"ד, והביא ראייה מהא דמבואר בירושלמי הובא בתוס' דף ל"ז דר"י לא אכיל סולת דאולי יש לברך על האדמה ועל פרי האדמה, והא היה יכול לאכול פרי ויכלול בתוכו על האדמה ועל פרי האדמה. וע"ז משיג רעק"א בעין הגליון, והביא ראייה מהא דאי הזכיר מאורע באמצע תפילה שלא בזמנה לא הוי הפסק, משום דהוי נוסח באיזה מקום, אבל אי לא הוי נוסח באיזה מקום הוי הפסק, א"כ ה"ה כאן דעל צד דלא הוי נוסח הוי הפסק, ע"ש.

משא"כ בברכת הנהנין שמתייחס למאכל זה, ע"י בסי' ח' משנ"ב ס"ק ל' בציצית, ובסי' כ"ה במשנ"ב ס"ק נ' בתפילין, בסי' ק"מ משנ"ב ס"ק י"ט בס"ת, בסי' תפ"ט שעה"צ ס"ק מ"א בספירת העומר, בסי' תקפ"ז בשופר משנ"ב ס"ק ד', ובסי' תרל"ז בסוכה ס"ק כ"א, וע"י מה שכתבתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון צ"ד.

הפסק בין ברכה למצוה

טו. בהא דמבואר דצריך לברך עובר לעשייתו, אם יש הפסק יותר מכדי דיבור נחלקו הפוסקים אם מעכב, ע"י בסי' ר"ו סעיף א' במג"א ובגינת ורדים, אך מבואר בתוס' בפסחים דף קטו:, דאה"נ בכל ברכה אם הוציא אחרים אוכל המברך, ואח"כ מחלק עבור הסועדים אע"ג דיש הפסק, אבל במצה צריך שיהא מוכן לכל אחד לאכול מיד, וע"י בלחם חמודות ומג"א סי' קס"ז, וע"י בגנת ורדים אי הוי רק דין זריזין או דבברכת המצות יש דין מיוחד להיות מיד יותר מברכת הנהנין, וממילא צריך שיהא מוכן לכל אחד לאכול מיד, ע"י בהעמק שאלה סי' קע"א.

ע"י תוס' בדף קט"ו, דאה"נ אינו יוצא דין מרור בכרפס, אבל הוי קצת מצוה ויכול לברך על זה על אכילת מרור, ואין חסרון של הפסק, וע"י במהרש"א שם בתוס' אח"כ, דמבואר דלענין ברכת הנהנין הוי הגדה הפסק, ויש לע"י בזה.

אך יש לציין, דמבואר דבהפסק בדיבור בין ברכה למצוה צריך לברך עוד פעם, אך אם היה הדיבור בעניני האכילה לא הוי הפסק, ע"י ברכות מ', וע"י בראשונים שלמדו מזה גם לברכת המצות, הרי שדימו הברכות זה לזה.

ברכה על דבר איסור

טז. ידוע שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגזל דבר ואכלו אם מברכין, וסובר הראב"ד דמברכין כיון דנהנה, ע"י בשו"ע סי' קצ"ו, וע"י ברא"ש ברכות פ"ז סי' ב' שהביא מהא

מחויב לברך עכשיו מוציא חבירו, וכתב סברא דמיגו דמתיר איסור ידידה מתיר איסור חבירו, אך הקשה מהא דמוציא ברכת הלחם במצה, ע"ש.

ברכה שאינה צריכה

יט. כבר הבאנו האיסור לברך ברכה שאינה צריכה, ועי' במג"א בסי' רט"ו דבאופן דהוי שבת ערב יו"ט ואין ליטול ידיים קרוב למנחה, אם מותר לחלק הסעודות בוקר לשנים ולעשות שני סעודות אע"ג דעושה ברכה שאינה צריכה אי נקרא זה צורך, ועי' בשו"ע הרב (בסי' רמ"ט קו"א ס"ק ו') שדן בסברא זו דמותר לעשות כן, אך כתב דזה רק בברכת הנהנין, דכיון דהם תלויים ברצונו א"כ מה שהוא לצורך מותר לעשות, אבל בברכת המצות דמחויב לעשות, אסור לעשות ברכה שאינה צריכה, ובזה דנה הגמ' בסוטה דף מ"א בכה"ג ביום הכיפורים איך מותר לעשות שני ס"ת, והא גורם ברכה שאינה צריכה, עי"ש.

ועי' עוד בסברא זו במנחת שלמה סי' י"ח אות ח', אבל בנוסח אחר, דכיון דברכת המצות הוי רק שבח ואינו נוגע לגוף החפץ [ועי' לעיל, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון צ"ד מה שכתבתי], א"כ א"א לכוון שרוצה לצאת רק ע"ז ולא ע"ז, משא"כ בברכת הנהנין [וכמו כן בברכת התורה שהוכיח דג"כ עשוהו כברכת הנהנין] דחל על החפץ, יכול להתנות על מה זה חל עי"ש.

וראיתי בתשו' אוהל משה [הורוויץ] סי' ו', שהביא דברי מהר"ם פאדווה שדן בראה מקום שנעשה לו נס, וגם ראה מקום שנעשה לו נס אך הראיה השניה היתה בתוך ל' יום אי יכול לכלול בתוך ברכתו גם זה, וכתב שאינו יכול, כמו דמבואר בסי' ר"ח דאין לכלול, וע"ז דן דאדרבה בברכת הנהנין דכל דלא נתחייב בה אין שייך לברך כלל הוי הפסק, אבל בברכת הודאה דשייך להודות אלא שעכשיו יש לו פטור, לא נקרא הפסק, ועי' מה שהביא דברי הרשב"א בשבת דף כ"ד אי מותר לכלול ר"ח בתוך ברכת הפטרה בשבת, דאה"נ אין ברכת הפטרה בר"ח אך מותר לכלול.

ערבות

יח. עי' רא"ש כשדן בערבות בברכת המזון, מה שדן בברכת הנהנין וברכת המצות.

מבואר בר"ה דף כ"ט, דבברכת המצות יצא מוציא כיון דמחויב, משא"כ בברכת הנהנין, וביאר רש"י דכיון דאי בעי מתעני אין בזה דין ערבות, אך עי' ברא"ש ברכות בפרק שלושה שאכלו סי' כ"א, דבברכת המצות אמרי' דאם יצא מוציא משום דכל ישראל ערבים זה לזה, אבל בברכת הנהנין שרוצים ליהנות מעוה"ז ואסור ליהנות בלא ברכה אינו מוציא אא"כ צריך לה המברך. וכתב בלקח טוב סי' י"א, דמשמע כאן סברא אחרת, דכיון דהברכה באה להתיר האיסור מעילה, אינו מתיר רק ברכה שלך, והא דאי

בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

פסקי דין בענין החזר מקדמות ששולמו עבור אירועים באולמות לאחר שבוטלו בתקופת הקורונה

ביושבינו על מדין בבית דין צדק בני ברק, באו לפנינו כמה מזמיני אירועים באולמות שמחה, שנמנע מהם ביצוע האירוע עקב התפשטות נגיף הקורונה וסגירת האולמות ע"י הרשויות, והמזמינים תבעו החזרת המקדמות ששולמו לבעלי האולמות, וכנגדם תבעו בעלי האולמות השלמת התמורה שלא הושלמה.

מדובר באולמות בהם האוכל מוגש ע"י בעלי האולם, והזמנת האולם כוללת הן את האולם והן את מנות האוכל והבר המוגשות באירוע.

להלן יסודות נמוקי פסקי הדין שניתנו בע"ה בענין זה¹, ובהמשך נביא כמה דוגמאות של פסקי דין בתביעות שונות.

א. הגדרת העסקה שנעשתה בין המזמינים לבין המפיקים בעלי האולם, היא התחייבות של בעלי האולם להפקת אירוע, הכולל העמדת אולם שמחות על כל מרכיביו לשירות המזמינים ואורחיהם, והספקת מנות אוכל ושתיה וכיבוד קל, והגשתם למזמינים, עם כל הכרוך בכך, וכנגד זה התחייבות של המזמינים לקיים את האירוע במקום ולשלם את התמורה שנקבעה ביניהם בגין כך.

גדרה של התחייבות זו של המפיקים מבחינה הלכתית, היא התחייבות להספקת שירות הפקת אירוע על כל מרכיביו, וכשם שאפשר להתחייב בהתחייבות ממונית לתת לחבירו סכום ממון מסוים, ואף אפשר להתחייב לתת לחבירו סאה חטים או כל דבר אחר, וההתחייבות חלה בשעבוד גופו ונכסיו, אפשר גם להתחייב לספק ולהפיק אירוע לצורך המזמין, הכולל הספקת מנות אוכל עם שירותי הגשה, והעמדת אולם על כל מרכיביו לאירוח המזמינים, וכשם שהחוב להספקת האוכל חלה כהתחייבות של סאה חטים, כך גם חוב העמדת שירותי האירוח, כולל העמדת האולם לשירות האירוח, חלה בגדר התחייבות ממונית שחלה בשעבוד הגוף ונכסים להעמיד שירות זה².

כנגד זה מתחייבים המזמינים לשלם את התמורה שהתחייבו בגין הספקת שירות זה, כשם שאפשר להתחייב לשלם על סאה חטים שיסופקו בעתיד ע"י הספק, [והוא בגדר התחייבות לקנות כנגד התחייבות למכור מצד המפיקים, וככל התחייבות חוזית הנהוגה בזמינו, ברכישת מוצרים ודירות].

1 הענין נתבאר בע"ה בארוכה במאמר שנדפס בגליון הקודם, כאן באו הדברים בקיצור, עם הפניות למאמר הנ"ל.

2 ראה להלן מדברי הריטב"א והמחנ"א וחזו"א.

ב. כפי המקובל, הרי שהזמנת האירוע, ע"י חתימת הצדדים על טופס הזמנה, ותשלום מקדמה, מחייבת את הצדדים לעמוד בהתחייבויותיהם ההדדיות, ע"פ התנאים שנקבעו בהזמנה, כולל מועדי תשלום התמורה המלאה, ויש בזה משום קנין סיטומתא, כחתימה על חוזה, אחר שכך נהוג כדבר מוסכם ומחייב, ואין אחד מהצדדים יכול לבטל את ההסכם.

ג. כאמור, התחייבותם של המפיקים כוללת שני חלקים יסודיים, התחייבות להספקת מנות אוכל ושתיה, והתחייבות להספקת שירותי הארחה הכולל העמדת האולם לשירות המזמינים, הגשת מנות האוכל, הכנת הבר, ותפעול האולם במשך כל זמן האירוע.

למרות שהכל היא עסקה אחת, מ"מ ברור כי התמורה המשולמת ע"י המזמינים מבוססת על תחשיב של שווי שני החלקים, לפי חלקם היחסי בהזמנה, ולפי מה שעלה בידינו לברר הרי שבאירועי חתונות באולמות אלו, היחס בין החלקים הוא, 50% מהתמורה משולמת עבור מנות האוכל והשתיה, 50% על החלק של ביצוע האירוע, דהיינו העמדת האולם והפקת האירוע על כל מרכיביו.

ומסתברא דכל מקדמה שניתנת על חשבון התמורה, מתייחסת גם היא באופן יחסי לכל חלק, מאחר והתמורה המשולמת היא עבור שני החלקים, ולפי מה שכתבנו כי היחס בין החלקים הוא 50% על חלק הכנת האירוע, 50% על החלק של ביצוע האירוע, הרי כל סכום של מקדמה מתחלק ג"כ ביחס זה.

ד. עם פרוץ מגיפת הקורונה והחלת הגבלות על התקהלות אנשים במקום אחד, נמנע קיום אירועים באולמות השמחה, כך שהתחייבות המפיקים להפקת האירוע לא התאפשרה, כאשר כל האולמות נסגרו על מסגר ובריח בהוראת הרשויות, ואסרו עריכת וביצוע אירועים, אך באותה מידה אף נמנע מהמזמינים לערוך את האירוע ולהזמין את אורחיהם, מאחר ונאסר על כלל התושבים להתקהל יחד, כך שהמניעה לביצוע האירוע מתייחסת לשני הצדדים, כאשר המזמינים אינם יכולים לקיים את האירוע והמפיקים אינם יכולים להפיקו.³

בין התובעים שהגיעו לפנינו, היו כאלו שטענו כי הם ואורחיהם לא שעו להוראות הרשויות, ואף קיימו אירוע רגיל למרות אזהרות הרשויות, ומצידם הם היו מעוניינים לקיים את האירוע באולם, ואף היו מסכימים לקבל עליהם את הקנס שישיתו הרשויות עליהם ועל בעלי האולם.

מבלי להתייחס לעצם ההתנהלות, הרי שבנוגע לתביעה נגד בעלי האולם אין זו טענה מחייבת, כיון דבעלי האולם לא התחייבו לקיים אירוע באופן כזה הנוגד הוראת הרשויות, מה גם כאשר דבר זה עלול לגרום להם הפסדים עצומים של שלילת רשיון וכדו', וכיון שאין ביד המזמינים לקיים את האירוע באופן הרגיל, שוב יש כאן מניעה גם מצד המזמין, ודומה למי ששכר ספינה להוליך יין, ויצא איסור מהרשויות להעביר יין ממקום למקום, ואסרו העברת היין הן על בעלי היין והן על בעלי הספינות, דמסתברא דאף אם בעל היין רוצה להעביר היין ולהסתכן בקבלת קנס, אין בכחו לכופף על בעל הספינה להכנס לספק זה, כל שיש לו חשש הפסד, ולכן גם אם יש עיכוב גם מצד בעל הספינה, חשיב כעיכוב מצד שניהם, כמו בטבעה הספינה עם היין, כיון דשניהם אינם יכולים להביא לעשיית המלאכה באופן 'שהותנה ביניהם', דהיינו באופן שאין בו סיכון מצד הרשויות.

עם זאת בשלבים הראשונים לא היתה מניעה לספק את מנות האוכל ואת כל מרכיבי הכיבוד המוגש באירוע, אך כמובן לא היתה להם אפשרות לערוך ולהגיש את האוכל באולם

3 ראה בקובץ הג"ל (עמוד ק"ח) דיון נרחב בענין.

השמחות, בשלב מסוים אף נאסר על בעלי האולמות להפעיל את המטבח, כך שנמנע מהמפיקים גם הספקת המנות.

מעתה עלינו לדון האם במקרה זה על המזמינים לשלם את התמורה שנקבעה בהזמנה, כולה או חלקה, ומה דין המקדמות ששולמו כבר למפיקים, האם עליהם להחזירם כולם או בחלקם.



ה. והנה ביסוד הדברים, כיון ששני הצדדים מנועים מלקיים את האירוע, הרי שיש לדמותו לדין ספינה שטבעה בחצי הדרך בספינה זו ויין זה, דמפורש בסוגיית הגמ' (ב"מ ע"ט) דדינו דאם לא שילם א"צ לשלם, אך אם כבר נתן לא יחזיר.

ושורש הדברים הוא ע"פ המבואר שם בסוגיא, דכל שהעיקוב רק מצד הספן [ספינה זו ויין סתם], א"צ לשלם אף על מה שכבר הלך, ואף אם הקדים ושילם צריך להחזיר, וכשהעיקוב רק מצד בעל היין [ספינה סתם ויין זה], מבואר בגמ' דאין בעל הספינה מפסיד שכרו, ולדעת הריב"ן צריך לשלם לו אף על מה שלא הלך, אף שבעל היין אנוס, כיון דנאבדה ספינתו צריך לשלם לו, אבל לולא שנאבדה ספינתו א"צ לשלם על מה שלא הלך כיון שהוא אנוס, [ולדעת הריב"ם ועוד ראשונים גם בנאבדה ספינתו הדין כן], אכן אם כבר הקדים ושילם א"צ להחזיר.

ובדין זה דבהקדים א"צ להחזיר, עולה מדברי התרוה"ד (סי' שכ"ט) וע"פ מה שהעלה הערך ש"י (סי' של"ד) ע"פ דבריו לדינא⁴, דיש בזה ב' אופנים, א' בהקדים לו שכרו בתחילת המלאכה, [והוא ע"פ סברת הריב"ם בתוס'], אף אם ההקדמה נדרשה ע"י הפועל, [ובחקרי לב (ח"מ ח"ג סי' פ"ד) מבואר דאם הותנה בתחילת השכירות להקדים התשלום, אף אם בסוף התחיל לפני ההקדמה, דינו ג"כ כהקדים תחילה]. ב' אף בשילם לו אחר התחלת המלאכה, [והוא ע"פ סברת הריב"ן בתוס'], והוא שבעה"ב שילם לו מדעתו, ולא מחמת תביעת בעה"ב שלא רצה לעשות המלאכה ללא הקדמת התשלום.

והיכי דהעיקוב מצד שניהם [ספינה זו ויין זה], בזה מבואר בגמ' דאם לא שילם עדיין א"צ לשלם כלום אף מה שכבר הלך, ואם כבר שילם א"צ להחזיר כלום, ובטעמו של דבר ביארו התוס' בשם הריב"ן, דכשלא שילם עדיין אין הספן יכול לדרוש מבעל היין ולומר לו קיים תנאך והמצא לי המלאכה ושלם לי, מאחר וגם הוא א"י לקיים תנאו להעמיד ספינה להשלים המלאכה, אבל אם כבר הקדים ושילם, המעות כבר נקנו לספן, ואין לו לבעל היין כנגדו רק חיוב להעברת היין, וכשבעל היין אינו יכול להביא יינו א"י לבוא בטענת קיים תנאך והשלם המלאכה ואם לא החזר לי ממוני, כיון דגם בעל היין א"י להעמיד לו יינו להשלמת המלאכה, ובשם הריב"ם כתבו דהטעם הוא, משום דיש כאן ספק מזל של מי גרם מניעה משותפת זו, ולכן אזלינן בתר מוחזק, [ותפיסה ברשות של הספן מועלת באופן זה].

ואם כי הסוגיא עוסקת בשכירות פועל וספינה, מ"מ דין זה שייך גם בהתחייבות להספקת שירות, וכן עולה להדיא מדברי הריטב"א בסוגיין שכתב בשם רבו לפרש סוגיית הגמ' דאירי באופן של התחייבות בקנין להעמדת המלאכה, וכפי שביאר המחנ"א (שכ"פ סי' ב') דגדרו כהתחייבות הגוף ונכסים להעמיד הדבר, וככל התחייבות ממונית⁵, ועולה מזה דגם בהתחייבות זו נאמרו דינים אלו שנשנו בסוגיא.

4 הדברים נתבארו בארוכה בקובץ הנ"ל (פרק א' עמוד ל"ה ואילך).

5 ראה ע"כ בהרחבה בנספח המצורף למאמר זה.

אמנם הריטב"א שם חידש, דבאופן זה ליכא פטור אונס היכי דהעיכוּב רק מצד בעה"ב [ספינה סתם ויין זה], ואף אם לא שילם צריך לשלם הכל, ובה נראה דאין דברים מוסכמים, ומסתברא דתליא בב' הדיעות שהביא הרמ"א ר"ס של"ד לענין מת השוכר, והוא ספיקא דדינא⁶, מ"מ בספינה זו ויין זה ברירא דהדין שאם לא שילם לא יחזיר, ולא מצאנו מי שיחלוק על הריטב"א בדין זה.

ו. והגדרת הדברים נראה, דאף דזה ברור דהמתחייב בקנין להעמיד כור חטים ונתחייב הקונה בקנין לקבלם ולשלם תמורתם, ואח"כ נולד אונס לשניהם, זה א"י להעמיד החטים וזה א"י לקבלם, פשוט דאין שום סיבה לחייב את הקונה בתשלומין, ואף אם הקדים ושילם הדבר פשוט וברור דחייב המוכר להחזיר מה שקיבל, ומשום דכיון דהמוכר א"י להעמיד החטים אין שום סיבה לתשלומין ולהחזקת הממון מבלי לתת תמורתם.

אכן שאני ספינה זו ויין זה, ששני הצדדים משותפים בביצוע עצם הפעולה, וממילא גם במניעת האפשרות לביצוע המלאכה, דהא אין הספן יכול לעשות מלאכתו ללא יינו של בעה"ב, וכשארין לפנינו לא ספינה ולא יין הרי גם חסרון היין משותף במניעת ביצוע המלאכה, כיון שגם אילו היתה ספינה קיימת לא היה מה לעשות בה, ואינו דומה להתחייבות להעמיד חטים, שאין הקונה משותף בקיום חיובו של המוכר להעמיד החטים, וממילא אי העמדת החטים איננה קשורה כלל לאי אפשרות הקונה לקבלם, וכיון שכן אין הקונה משותף כלל במניעתו של המוכר להעמיד החטים, משא"כ בספינה זו ויין זה שבעל היין משותף בביצוע מלאכת העברת היין ע"י העמדת יינו, ובאי העמדת היין הוא משותף במניעת המלאכה, אף אם גם בעל הספינה א"י להעמיד הספינה, ולכן דינם דאם כבר שילם א"צ להחזיר.

ומעתה גם בנדונינו, כיון שביצוע האירוע הוא תפקיד משותף של שני הצדדים, וא"א לבצע את האירוע ללא המוזמנים, הרי שזה דומה ממש לספינה זו ויין זה, שהמניעה מצד שניהם, ולכן הגם דאם עדיין לא שילם אין המפיקים יכולים לתבוע מהמזמינים לקיים את התחייבותם ולהביא את המוזמנים ולשלם את התמורה, מאחר וגם המפיקים אינם יכולים לקיים את התחייבותם, מ"מ אם כבר הקדימו ושילמו, א"א למזמינים להוציא מהם בטענת קיים תנאך והעמד לי שירותי אירוח, אחר שגם הם אינם יכולים להביא את המוזמנים, כך שגם אילו היו המפיקים מסוגלים לקיים את האירוע לא היה עולה בידם עקב אי הגעת האורחים, וממילא א"א להוציא מידם. [אכן הא ברירא דצריך לנכות מהשכר המגיע למפיקים כל מה שחשכו בגלל אי קיום האירוע, וממילא אם המזמינים הקדימו ושילמו יותר מהסך שאחר הניכוי הנ"ל, ודאי צריך להחזיר להם].

ז. ולא מצאנו בדין זה שום חילוק בין מכה פרטית למכת מדינה, ומה שכתב הרמ"א (סי' שי"ב סי"ב) בדין נשרף הבית המושכר, דאף לפי שי' הר"ש בתשו' מיימונית דבנפל או נשרף הבית צריך לשלם כל שכרו, מ"מ בנשרפה כל העיר שהיא מכת מדינה א"צ לשלם, ואף אם הקדים שכרו צריך להחזירו, היינו משום דהתם אין העיכוּב רק מצד המשכיר שנשרף ביתו, אבל השוכר הא קאי קמן וצריך לדירה, והרי זה כדין ספינה זו ויין סתם דמפורש בגמ' דאף אם נתן יטול, אבל באופן שהעיכוּב גם מצד השוכר, הרי מפורש בגמ' בדין ספינה זו ויין זה דאם נתן לא יטול⁷, וכבר ביאר הדברים במחנ"א (שכירות סי' ז') הו"ד בתשו' מהרש"ם (ח"ב

6 עי' בקובץ הנ"ל (עמוד נ"ט).

7 ואף דגבי אכלה חגב במכ"מ דאף אם הקדים צריך להחזיר, [כמפורש בתשו' מיימונית שם וכ"ה בשו"ת הראב"ן (סי' צ"ח)], היינו ג"כ משום שהמכה מתייחסת רק לבעל הקרקע, ומש"כ הרמ"א בד"מ (סי' שכ"א)

סי' קצ"ט), ודבריו ברורים, ואין עליהם שום חולק⁸, וכן עולה להדיא מתו"ד הסמ"ע (סי' שכ"א סק"ו) שדימה דין גזירת מושל שהוא מכ"מ להך דינא דספינה זו ויין זה, וכמו שביאר בתשו' מהרש"ם (שם).

ח. גם לא מצאנו בזה חילוק בין הופסקה המלאכה באמצע לבין נמנעה עשייתה מתחילתה, ולא מצאנו רק להנתיח"מ (סי' ר"ל) שיצא לדון מצד אומדנא היכי דהמשכיר אינו נפסד כלל, וזה לא שייך בדנונינו דודאי המשכיר נפסד שהרי השקיע ומושקע כדי להרויח, וגם כל נדונו של הנתיח"מ הוא בלא הקדים השכר, וכמפורש בדבריו בתשו' (נדפס בשו"ת נטע שעשועים סי' מ"ו ובשו"ת רבי יעקב מליסא סי' ס"ג) דבהקדים המעות לא שייך לבטל ההסכם מכח אומדנא.⁹

ט. אמנם יש מקום לומר בדנונינו יש לדון דין יחלוקו, וזאת ע"פ המבואר בתשו' ראב"ן¹⁰ (סי' צ"ח) לענין שוכר שברח מחמת מגיפה שפרצה בעיר, ונקט שם דמייחסים המכה לשני הצדדים, שנגזר על הדרים להיות גולים ועל הבתים להיות בדודים, ולכן הדין שיחלוקו וישלם רק מחצית השכר, [ואף החולקים עליו בהך דינא, היינו משום דס"ל דהמכה מתייחסת רק לשוכר או רק להמשכיר, עי' ט"ז (ר"ס של"ד) וש"ך (שם סק"ג)¹¹], ועד"ז מצאנו בסמ"ע (סי' שכ"א סק"ו) בדין גזירת המושל שלא ילמדו המלמדים, דאחר שנקט דהעיקוב מתייחס גם למלמד וגם לתלמידים, ונקט שם בדעת המרדכי דהדין שיחלוקו, וכמו בספינה סתם ויין סתם, וכפי הנראה גדר הדברים הוא, דכל שיש סיבה משותפת לשני הצדדים המעכבת את ביצוע העסק ביניהם, הדין שיחלוקו, [ולא דמי לספינה זו ויין זה, דעיכובו של הספן הוא בגלל טביעת הספינה ושל בעל היין בגלל טביעת היין]¹².

אכן אם לא שילם עדיין, א"א לחייב לשלם מחצה, ומשום דכל שלא הקדים הרי גם עיכוב מצד המזמין לבד פוטרתו כדין אונס דבעה"ב¹³, כ"ש כשיש עיכוב מצד שניהם, [ודברי הראב"ן הם רק בהקדים כבר דליכא פטור אונס, או אף בלא הקדים להסוברים דליכא פטור אונס בשכירות בתים¹⁴, ודברי הסמ"ע הם ג"כ באופן דלא שייך פטור אונס¹⁵], אך בהקדים השכר, [דאז ליכא דין אונס], הרי ככל שהקדים יותר ממחצה שפיר יש לחייב להחזיר עד מחצה.

דהפסד גם על בעל הקרקע, דמשמע דגם החוכר מפסיד, וכפי שביאר הנתיח"מ (סי' של"ד סק"א) דהיינו לענין זה דכופין שישאר בו אחר הניכוי, ומשמע דמייחסים המכה גם על השוכר, נראה דגדר הדברים הוא, דכל מה שנפסד מהשכירות במכ"מ ואינו קיים עוד, תלינן במזליה דמשכיר, כאילו לא העמיד חלק זה הנפסד, ולא תליא כלל במזליה דשוכר, אבל מה שנשאר עדיין קיים בהשכירות ועדיין שייך להשתמש בו, אף דנשתנה ענינו, והיה מקום לומר שהשוכר יכול לבטל הכל ולא ליקח מקצת השכירות, בזה אמרי' כיון דחלק שכירות זה קיים הרי הוא בחזקת השוכר, ואמרינן דשכירות שלו נשתנה, וחייב לקיימו לפי ערכו, ועכ"פ לענין מה שנפסד הרי כולו במזליה דמשכיר, וממילא אף אם הקדים צריך להחזיר.

8 והמנח"פ (סי' שכ"א) לא תמה עליו רק משום דמשמע מדבריו דבכל מכ"מ אף היכי דאין עיכוב מצד השוכר, וכהא דמגיפה בעיר, אין מחזיר, וגם מש"כ דבריו ע"ד הראב"ן הסובר דיש עיכוב מצד שניהם ודינו שיחלוקו ודאי לא שייך הך דינא דהקדים.

9 וראה בקובץ הנ"ל (עמוד ק"א).

10 במאמר הנ"ל יחסה התשובה לראב"ש, אך העירוני דבאמת המשיב הוא הראב"ן שהשיב התשובה לראב"ש.

11 ראה בקובץ הנ"ל (עמוד פ"ז ואילך) בירור שיטות הפוסקים בזה.

12 ראה שם (עמוד נ').

13 ראה שם (עמוד צ"א וק"י).

14 ראה שם (עמוד צ"א).

15 ראה שם (עמוד ע"ח).

וגם בזה יש לנכות מהסכום הכללי את הסך שהמפיקים חסכו עקב אי קיום האירוע¹⁶, ואת היתרה לחלק לשנים, וככל והקדימו יותר ממחצית על המפיקים להחזירו למזמינים.

י. אכן כל זה רק ביחס למקדמה ששולמה על ההתחייבות לשירותי אירוח והפקת האירוע, אך לגבי ההתחייבות להספקת מנות אוכל ושתייה, בזה הרי ככל שהמפיקים אינם יכולים להעמיד את המנות כפי שהתחייבו, בזה לא תועיל הקדמת המעות, דהרי אין המזמינים משותפים כלל בביצוע התחייבות זו, והרי זה ככל מתחייב לספק סאה חטים דאם א"י להעמידו, הרי אף אם גם הקונה א"י לקבלם, אין סיבה לתשלומין וגם אם הקדים צריך להחזיר, ומשום דאין מניעתו של הקונה לקבל החטים גורמת שום מניעה בהעמדתם ע"י המוכר, וה"נ גם אם המזמינים אינם יכולים לקבל את המנות, ומשום דאחר שנתבטל האירוע אין להם שום ענין בקבלת מנות אוכל, ומעולם לא הזמינו אוכל ללא אירוע, וממילא מניעת קיום האירוע מונעת מהם גם קבלת המנות, מ"מ אין זה פוגע ביכולתם של המפיקים להעמיד את המנות, ואם יש להם מניעה מסיבה כל שהיא הרי שזו סיבה פרטית שלהם, ואין למזמינים בזה שום חלק, וממילא אין טעם לתשלומין על דבר שלא סופק ואין להם אפשרות לספק.

ועדיין יש לדון באופן שהמפיקים יש להם אפשרות להכין ולספק את המנות מחוץ לאולם, דייתכן דכל כה"ג אף דא"א לחייב את המזמינים לקבל את המנות אחרי שהתבטל האירוע, הרי כל העיכוב הוא רק מצד אי קיום האירוע, שזה גורם בעקיפין גם אי הספקת האוכל, מאחר ואין צורך לאוכל כשאין אירוע, ונמצא דגם זה בכלל העיכוב המיוחס לשני הצדדים, דהרי אי קיום האירוע תלוי גם במזמינים שאינם מסוגלים להביא אורחיהם, שגם זה גורם לאי אפשרות הגשת האוכל וממילא גם הספקתם, ושוב יחזור הדין שאם הקדים א"צ להחזיר.¹⁷

אמנם מסתבר, דהיות וקיימת אפשרות למזמינים להשתמש במנות שיוכנו באירוע מצומצם או לכל מטרה אחרת, הרי ככל שאנו דנים לחייב את המזמינים בתשלומי התמורה או לפחות באי החזרת המקדמה, ודאי שהיתה מוטלת החובה על המפיקים להציע למזמינים הספקת המנות שהוזמנו או חלקם, וכשלא עשו זאת ייתכן דחייבים להחזיר את המקדמה ששולמה על האוכל, [אך צ"ע באופן שקרוב לודאי שהמזמינים לא היו מעוניינים לקבל את המנות, כאשר יצטרכו להשלים את מלוא התמורה, האם גם באופן זה אפשר לחייבם להחזיר את המקדמה].

אכן לקושטא דמילתא נראה, דגם אם המפיקים יכולים להכין את מנות האוכל אין להם זכות להחזיק במקדמה, ומשום דהא פשיטא דהתחייבותם להעמיד את האוכל היא באופן וצורה מסוימת, והיא בעריכתם והגשתם באולם השמחות, והרי ודאי אין בידם לערוך את

16 אמנם אין לנכות בזה כפועל בטל על מה שלא הוצרכו לטרוח, כיון דמ"מ לא יקבל יותר ממחצה, [ובכלל יש מקום לדון אם שייך דין ניכוי כפ"ב בהתחייבות להעמיד אירוע], אכן אם בעלי האולם יקבלו פיצוי מהרשויות, נצטרך לדון בזה אם יש להתחשב בכך לגבי חיובם של המזמינים, אך לפי הצהרת בעלי האולמות שבאו לפנינו לא נתקבל עד עכשיו שום פיצוי מהרשויות, [מלבד הנחה בארנונה שהוא סכום קטן יחסית לגבי כל אירוע בנפרד].

17 אכן יש לנכות מהשכר המגיע למפיקים את מה שנחסך בכך שלא סיפקו את חומרי הגלם להכנת המנות, והיה מקום לומר לפי"ז, דאף אם הקדים רק מחצית מהתמורה, הרי שיש לייחס את המקדמה גם על חומרי הגלם לפי החלק היחסי, ומעתה היה מקום לחייב להחזיר חלק זה של המקדמה, אמנם יעוי' בכע"ז בתשו' הגרע"א (חדשות סי' ל"ט) שהעלה דכל שהקדים המעות דעתו שיהיה לענין מעות אלו כאילו הופסקה המלאכה שלא מחמת אונס, והרי אילו לא היה שום אונס והמזמינים מבטלים את האירוע, היו מתחייבים בכל התמורה של שווי המנות בניכוי שווי חומרי הגלם, וממילא גם כעת אפשר להחשיב את כל המקדמה [המתחייסת לחלק הספקת המנות] כנגד הכנת האוכל, ורק אם המקדמה היא מעבר למחצית מחיר המנות אחרי ניכוי חומרי הגלם, יש להחזיר את העודף.

השולחנות ואת הבר, ואף לא להביא את האוכל לאולם פתוח ומונגש, כאשר הדבר נאסר ע"י הרשויות, [כאשר כידוע גם בתקופה שהותר לקיים אירועים בחצרות האולמות, הדבר לא הותר רק דרך מפעיל חיצוני, ולא דרך בעלי האולם, כ"ש שלא היתה אפשרות לערוך קייטרינג בתוך אולם פתוח], והגם שכלל והאולם יהיה סגור על מסגר ובריה, ייתכן שתהיה להם אפשרות לכך, הרי ברור דבכך אינם מקיימים את התחייבותם להספקת ועריכת האוכל כאשר האולם סגור ומסוגר, והרי זו מניעה שאינה קשורה למזמינים, שהרי אין הם צריכים להכין את האולם ולדאוג לפתיחתו, ומציאות זו שהמפיקים מנועים מהגשת ועריכת מנות האוכל והשתיה באולם פתוח ונגיש, היא מניעה מצד המפיקים בלבד, ואינה קשורה לאי הופעת האורחים, וממילא אין להם זכות להחזיק במקדמה ששולמה על התחייבות זו של העמדת האוכל.

ואך לגבי המקדמה ששולמה על שירותי האירוח כולל העמדת האולם, בזה מועלת הקדמת המעות, ומשום דבזה הרי ההתחייבות היא לארח את האורחים, והרי גם אם יפתחו את האולם ויעמידוהו לרשות המזמינים, אין למזמינים אפשרות להביא את האורחים, וממילא נמנע מהמפיקים לארחם, ונמצא דשניהם משותפים במניעת אירוח האורחים.

ואף דאין שולחנות ובר ערוכים, כאשר הדבר נמנע מהמפיקים, [וזו מניעה שאינה קשורה למזמינים, דאי הגעת אורחים איננה מונעת עריכת האוכל], וממילא גם זה מונע ביצוע האירוע, עדיין כיון דגם אילו היו שולחנות ערוכים לא היה ביד המזמינים להביא את האורחים, הרי שוב גם הם מונעים קיום האירוע, ושלושה שותפים במניעה, אי הגעת אורחים, אי העמדת האולם, ואי העמדת האוכל, וכל כה"ג אם נתן לא יטול, דאין המזמינים יכולים לבקש ולומר קיים תנאך, כיון שגם אי הגעת אורחיו מונעת את קיום האירוח.



תביעות ופסקי דין

כעת נרשום כמה דוגמאות מתביעות שהוגשו נגד שני בעלי אולמות, להחזר מקדמה ששולמה עבור אירועים שלא בוצעו, ופסקי הדין שניתנו בענינים.

הזמנת אירועים אלו נעשו בטופס הזמנה שנחתם ע"י נציג האולם ונציג המשפחות, באולם א' המקדמה המחוייבת בעת החתימה היא לא פחות מסך של 5,000 ש"ח כמקדמה, עד 25 יום מתאריך האירוע יש להשלים עד 50% מהעלות, והיתרה יש לסלק עד 3 ימים לפני האירוע. באולם ב' המקדמה המחוייבת בעת החתימה היא 4,000 ש"ח, ועד שבועיים לפני האירוע יש להשלים את מלוא התמורה.

כפי שהתברר, הסכום שנחסך ע"י המפיקים בגין אי קיום האירוע עומד באולם א' על סך של 8,000 ש"ח, וסכום זה יש לקזז מסכום התמורה, בתוספת המע"מ ששולם על סכום זה, דהיינו סך כללי של 9,360 ש"ח, ובאולם ב' עומד הסכום שנחסך על סך 5,000 ש"ח ובתוספת מע"מ הסכום לניכוי הוא 5,850 ש"ח.



תביעה א'

משפחות ל' ושט' נגד אולם א', האירוע הוזמן בסוף חודש כסלו תש"פ, והיה אמור להתקיים בר"ח ניסן תש"פ, עלות האירוע עמדה על סך 43,750 ש"ח כולל מע"מ, [הסכום הכללי אחרי תוספות שאינם מחויבות בעת ההזמנה עמד על סך 51,020 ש"ח], בחתימת ההזמנה שולמה מקדמה בסך של 5,000 ש"ח, כאשר כל משפחה שילמה 2,500 ש"ח,

בתחילת חודש אדר שולמה המקדמה השניה בסך כולל של 20,500 ש"ח, היתרה בסך 25,620 ש"ח [להשלמת מלוא העלות כולל התוספות הנ"ל] היו אמורים לסלק סמוך ליום האירוע, אלא שמשפחת ל"י העדיפה להקדים ולסלק את יתרת חלקם בסך 12,810 ש"ח יחד עם המקדמה השניה, כך שלמעשה שולם בס"ה 38,210 ש"ח, ונשאר רק חוב משפחת שט' בסך 12,810 ש"ח שע"כ ניתן על ידם צ"ק ליום האירוע.

האירוע לא התקיים, עקב הוראת הרשויות, וגם לא סופקו מנות למזמינים, למרות שלטענתם הם פנו כמה וכמה פעמים לקבל חלק מהמנות לצורך האירוע המצומצם שנערך במקום אחר.

המזמינים תובעים החזרת המקדמות, ולעומתם המפיקים תובעים השלמת התמורה, למעט הסכום שנחסך עקב אי קיום האירוע.

הדיון

להאמור, בכל מקרה א"א לחייב את המזמינים להשלים את התמורה, וכדין ספינה זו ויין זה דאם לא נתן לא יטול, ומה שיש לדון הוא על תביעת החזרת המקדמות.

ולפי המבואר הרי שיש לחלק בין המקדמה ששולמה עבור הכנת האירוע למקדמה ששולמה עבור האירוע בעצמו, ולפי מה שכתבנו כי היחס בין החלקים הוא 50% על חלק הספקת האוכל, 50% על החלק של ביצוע האירוע, וסכום המקדמה מתחלק ג"כ ביחס זה. ולהמבואר הרי שהמקדמה המתייחסת להספקת המנות חייבים להחזיר בשלימות, [בפרט לאור כך שלדברי המזמינים הם פנו וביקשו הספקת חלק מהמנות ולא נענו, ואם כי המפיקים לא אישרו טענה זו, מ"מ נראה לפי הענין שלא היתה אפשרות תקשורת סבירה עם המפיקים].

אמנם על החלק המתייחס לביצוע האירוע, בזה א"א לחייב להחזיר כי אם מה שעודף על מחצית מעלות ביצוע האירוע, [דהיינו, סך 21,875 ש"ח שהוא 50% מתוך התמורה המלאה לא כולל תוספות לא מחייבות, ומתייחסת לחלק ביצוע האירוע], אחרי ניכוי הוצאות שנחסכו עקב אי ביצוע האירוע, שכאמור עומד על סך 9,360 ש"ח כולל מע"מ, כך שהעלות עומדת על סך 12,515 ש"ח, ומחציתו עומד על סך 6,258 ש"ח אותו יש להשאיר בידי המפיקים.

פסק הדין

התשלום האחרון בסך 12,810 ש"ח ששולם ע"י משפחת ל"י יוחזר במלואו, וכן הצ"ק שניתן ע"י משפחת שט' על סכום זה, יוחזר להם ולא ייגבה ע"י המפיקים. מתוך שני המקדמות ששולמו ע"י שני המשפחות בסך כולל של 25,400 ש"ח ישאר בידי המפיקים סך של 6,258 ש"ח, והיתרה תוחזר.

לפיכך על בעלי האולם להחזיר למשפחת ל"י סך כולל של 22,381 ש"ח ולמשפחת שט' סך של 9,571 ש"ח.



תביעה ב'

תביעת משפ' צ' ומ' נגד אולם א', האירוע הוזמן בחודש שבט, והיה אמור להתקיים ביום כ"ו אייר תש"פ, עלות האירוע עמד על סך כולל של 40,250 ש"ח, משפחת מ' חתמה על ההזמנה ושילמה דמי קדימה בסך 2,500 ש"ח, משפ' צ' שילמה גם היא סך של 2,500 ש"ח, אך הוסיפה עוד סכום של 13,000 ש"ח על החשבון, למעשה בתקופת חג הפסח כבר היה ידוע שכנראה האירוע לא יוכל להתקיים באולם, כפי שאכן היה בסופו של דבר, ובעקבות כך

תבעו משפ' צ' להחזיר המקדמה ששולם על ידם, [משפ' מ' לא הצטרפה לתביעה, אך הסכימה ליפות כחם של משפ' צ' לתבוע את מה ששולם על ידי משפ' צ'].

הדיון

למרות שמשפ' צ' לא חתמה על ההזמנה, מסתמא ההסכם מחייב גם אותם, כיון דההזמנה נעשתה גם בשליחותם, ובכל אופן כל מה ששילמו משפ' צ' הוא על בסיס ההסכם החתום.

להאמור הרי לגבי מחצית מדמי המקדמות המתייחסות לחלק ביצוע האירוע, דינו כספינה זו ויין זה דאם נתן לא יטול, ובענין מחצית המקדמה בסך של 2,500 ש"ח ששולמה ע"י צ' ע"פ המחויב בהזמנה, א"צ להחזיר ע"פ סברת הריב"ם, ובענין מחצית מהמקדמה הנוספת בסך של 13,000 ש"ח ששולמה עוד לפני זמן החיוב, אף דלא שייך בזה סברת הריב"ם, מ"מ כיון שהיא שולמה מדעת המזמין שייך בזה סברת הריב"ן וא"צ להחזיר.

אך לפי המתבאר אין משאירין בידי המפיקים יותר ממחצית מהעלות של חלק ביצוע האירוע, אחרי ניכוי ההוצאות שנחסכו מאי קיום האירוע.

וכיון שלפנינו רק תביעת אחת מהמשפחות, הרי שההזמנה מחייבת אותם רק במחצית העלויות, [כל עוד אפשר לתבוע את המשפחה השניה את חלקה, וכדין שנים שלוו דכל אחד חייב במחצה, ועל המחצית השניה אינו אלא ערב, עי' שו"ע ר"ס ע"ז].

עלות האירוע עמד כאמור על סך כולל של 40,250 ש"ח, כאשר 50% מתוכו דהיינו סך של 20,125 ש"ח, מתייחס על ביצוע האירוע, ממנו יש לנכות סך של 9,360 ש"ח שנחסך בעקבות אי קיום האירוע, מתוך היתרה העומד על סך 10,765 ש"ח חל על צ' מחצית החוב דהיינו 5,383 ש"ח, וממנו אין להשאיר ביד המפיקים יותר ממחצית דהיינו סך של 2,692 ש"ח.

פסק הדין

על בעלי האולם להחזיר למשפ' צ' סך של 12,808 ש"ח מתוך הסכום ששולם על ידם כמקדמה.



תביעה ג'

משפ' ב' הזמינה אירוע סעודת ברית מילה באולם א' [באולם הקטן שלהם] ליום ד' כ"ב אדר, בעת ההזמנה היתה אפשרות לקיים אירוע עד 100 איש, הוזמנו 60 מנות, כאשר עלות כל מנה עמדה על 100 ש"ח, ובס"ה 6,000 ש"ח, שולמה מקדמה בסך 1,000 ש"ח, בסופו של דבר האולם נסגר לגמרי בתחילת השבוע, כך שלא היתה אפשרות כלל לקיום האירוע באולם.

הדיון

כפי שהתברר, באירועי בוקר הרווח על העמדת האולם וביצוע האירוע הוא נמוך יותר, עקב ביקוש מופחת, ולפי החשבון נראה כי היחס בין עלות הכנת האירוע לבין ביצוע האירוע מתחלק 30% על ביצוע האירוע 70% על הכנת האירוע.

כך שעלות העמדת האולם שעליו יש לדון לחייב את המזמין עומד על סך של 1,800 ש"ח, מזה יש לנכות חסכון שנחסך בגלל אי קיום האירוע בסך של 500 ש"ח, כך שהסכום עומד על 1,300 ש"ח, ממנו אפשר לחייב לא יותר ממחצית דהיינו 650 ש"ח.

ובאמת היה מקום לחלק גם את המקדמה, כך שעל ביצוע האירוע שולם רק סכום של 300 ש"ח, והיתרה שולמה על הכנת המנות, שבזה אין ההקדמה מחייבת וחייב להחזירו, ורק

החלק שהוקדם עבור ביצוע האירוע אפשר להשאיר בידי בעל האולם, וישאר בידו רק סך 300 ש"ח ויפסיד השאר.

אך לדינא נראה דמ"מ יש להשאיר בידי המפיקים גם את יתרת הסכום עד לסך 650 ש"ח, ומשום דהא נתבאר דהדין דומה לספינה סתם ויין סתם דיחלוקו, והא דבעי הקדמת מעות הוא רק משום דבלא הקדים איכא פטור אונס, ולכן א"א להוציא מהמזמין יותר ממה שהקדים [דבזה אין פטור אונס], אכן בנדונינו שמדובר בהתחייבות קבלנית להעמדת אירוע, הרי דעת הריטב"א מבוארת דאין בזה פטור אונס מצד המזמין, אלא לדינא כתבנו דהוא ספיקא דדינא וא"א להוציא ממון, אך כאן שבעל האולם מוחזק בכל המקדמה, שפיר יכול לומר קים לי כדעת הריטב"א, וא"א להוציא ממנו בטענת אונס, ויכול להשאיר בידו סך כולל של 650 ש"ח, שהוא ערך מחצית עלות ביצוע האירוע אחרי ניכוי החסכון.

פסק הדין

על בעלי האולם להחזיר למזמין סך של 350 ש"ח.



תביעה ד'

תביעת משפ' ק' וה' נגד אולם ב', האירוע היה אמור להתקיים בשבוע שאחרי פורים, בתקופה בה האולמות נסגרו, עלות האירוע כפי שנקבעה בהזמנה [כולל מנות בר] עמדה על סך של 29,000 ש"ח, בנוסף חויבו המזמינים בתוספות דלהלן: אקום 300 ש"ח, שמירה 200 ש"ח דמי שירות [טיפים] 600 ש"ח פרחים 3,000 ש"ח.

בעת החתימה על ההזמנה שילם כל צד סך 2,000 ש"ח כמקדמה [בנוסף שולם 50 ש"ח על מעטפות], בהמשך שולם ע"י משפ' ק' סך 8,500 ש"ח, משפ' ה' גם היא שילמה 8,500 ש"ח בכרטיס אשראי, אך הצליחו להחזיר את החיוב בטענת 'כשל תמורה', והכסף נגבה בחזרה מבעלי האולם.

הדין

לפי האמור, הרי שמחצית מסכום המקדמה המתייחסת לחלק העמדת המנות יש להחזיר, וכל הדין הוא על המחצית השניה המתייחסת להעמדת האולם, שבזה יש להשאיר בידי המפיקים עד מחצית מעלות המחויבת על העמדת האולם אחרי ניכוי הסכום שנחסך מאי קיום האירוע.

כיון שהעלות המלאה הינו סך 29,000 ש"ח הרי שמחציתה עומד על סכום של 14,500 ש"ח מסכום זה יש לקזז סך של 5,616 ש"ח [כולל מע"מ] שנחסך מאי קיום האירוע, כך שהסכום עומד על סך 8,884 ש"ח, יש להוסיף ע"כ עלות פרחים שסוכם בהזמנה על סך 3,000 ש"ח¹⁸, אך יש לנכות 50% שנחסכו מאי העמדתם, כך שהסכום הסופי של עלות האולם כולל פרחים עומד על סך 10,384 ש"ח, ומזה יש להשאיר בידי המפיקים מתוך סכום המקדמות לא יותר ממחצית הסכום, דהיינו סך של 5,192 ש"ח, כל התוספות אין מקום לחייב מאחר ולא בוצעו, מלבד פרחים בסכום הנ"ל, כך שכל צד חייב סך של 2,596 ש"ח בתוספת 25 ש"ח על מעטפות שנלקחו, ס"ה 2,621 ש"ח כל צד.

18 וסכום זה נכלל בגדר עלות ביצוע האירוע שאפשר לחייב מחצית, ואינו דומה להכנת המנות שנתבאר דחשיב עיכוב מצד בעל האולם לבד, כיון דלא היתה לו האפשרות להגישם באולם נגיש, משא"כ הכנת הפרחים היתה אפשרית, והרי זה כחלק מהעמדת האולם, שבזה העיכוב מצד שניהם.

לפיכך, משפ' ק' ששילמה מקדמה בסך כולל של 10,525 ש"ח זכאית להחזר של 7,904 ש"ח. בענין משפ' ה' ששילמה 2,025 ש"ח כמקדמה ראשונה, ובנוסף סך של 8,500 ש"ח בכרטיס אשראי שבוטל, יש מקום לדון האם מקדמה ששולמה בכרטיס אשראי ובוטלה יש בה טענת אונס מצד המזמין או דינו כהקדים כבר דאין בזה פטור אונס, ומסברא נראה דכל שכבר שילם בכרטיס אשראי ולא התנה שיבוטל באונס, הרי ככל שהעיכוב רק מצד המזמין לא יהיה בזה פטור אונס, דשייך בזה הן סברת הריב"ם דהו"ל לאתנויי והן סברת הריב"ן דנתרצה שיהיה שלו, כיון שכבר שילם בכרטיס אשראי ונסתלק ממנו זה, ואינו מצפה רק לקיום האירוע, ולא מסתברא לומר דסמך על אפשרות ביטול, וממילא אין בזה פטור אונס, אכן עדיין כיון שהעיכוב מצד שניהם, הרי אם נדמהו לספינה זו ויין זה, מסתברא דכיון שהתשלום בוטל ובעל האולם בא לתבוע מהמזמין, א"י להוציא ממנו, הן לסברת הריב"ן דהא לא מצי אמר קיים תנאך, הן לסברת הריב"ם שהוא מדין מוחזק בספיקות, ואף במקדמה ששולמה בתחילה בסך של 2,000 ש"ח א"א להחזיק רק במחצית המתייחס להעמדת האולם, דאילו על המחצית השניה המתייחסת לחלק הכנת המנות דינו להחזיר, וא"י להחזיקו עבור חלק האולם, [דאין מועיל בזה תפיסה שלא ברשות¹⁹], אמנם לפי מש"כ לדמותו לדין ספינה סתם ויין סתם דיחלוקו, הרי כיון דאין כאן פטור אונס מאחר שכבר שולם הכל בכרטיס אשראי, הרי שיש לחייב את משפ' ה' להשלים עד סכום של 2,621 ש"ח, וכיון שכבר שולם על ידם סך של 2,025 ש"ח עליהם להוסיף עוד סך של 596 ש"ח מתוך הסכום ששולם בכרטיס אשראי ובוטל.

פסק הדין

על בעלי האולם להחזיר למשפ' ק' סך של 7,904 ש"ח, ולעומת כן על משפ' ה' לשלם לבעלי האולם סך של 596 ש"ח בנוסף למה שכבר שולם על ידם כמקדמה בעת ההזמנה.



תביעה ה'

תביעת משפ' ר' ו' נגד אולם ב', האירוע היה אמור להתקיים בשבוע שאחרי פורים בו נסגרו האולמות, עלות האירוע בהזמנה עמד על סכום כולל של 27,750 ש"ח [כולל מנות בר], בנוסף חויבו המזמינים בתוספות דלהלן: מעטפות 400 ש"ח אקום 300 ש"ח, שמירה 200 ש"ח דמי שירות [טיפים] 600 ש"ח פרחים 2,800 ש"ח.

בעת החתימה על ההזמנה שילם כל צד סך 2,000 ש"ח כמקדמה, בהמשך שולם ע"י משפ' ר' סך 10,000 ש"ח, משפ' ה' שילמה 13,275 ש"ח.

הדיון

לפי האמור, הרי שמחצית מסכום המקדמה המתייחסת לחלק העמדת המנות יש להחזיר, וכל הדיון הוא על המחצית השניה המתייחסת להעמדת האולם, שבזה יש להשאיר בידי המפיקים עד מחצית מעלות המחויבת על העמדת האולם אחרי ניכוי הסכום שנחסך מאי קיום האירוע.

כיון שהעלות המלאה הינו סך 27,750 ש"ח הרי שמחציתה עומד על סכום של 13,875 ש"ח מסכום זה יש לקזז סך של 5,616 ש"ח [כולל מע"מ] שנחסך מאי קיום האירוע, כך שהסכום עומד על סך 8,259 ש"ח, יש להוסיף ע"כ עלות פרחים שסוכם בהזמנה על סך

19 ראה בקובץ הנ"ל עמוד ס'.

2,800 ש"ח, אך יש לנכות 50% שנחסכו מאי העמדתם, כך שהסכום הסופי של עלות האולם כולל פרחים עומד על סך 9,659 ש"ח, ומזה יש להשאיר בידי המפיקים מתוך סכום המקדמות לא יותר ממחצית הסכום, דהיינו סך של 4,830 ש"ח, כל התוספות אין מקום לחייב מאחר ולא בוצעו, מלבד פרחים בסכום הנ"ל, כך שכל צד חייב סך של 2,415 ש"ח, בתוספת 200 ש"ח על מעטפות שנלקחו, ס"ה 2,615 ש"ח כל צד.

לפיכך, על בעלי האולם להחזיר למשפ' רו' [ששילמה מקדמה בסך כולל של 12,000 ש"ח] החזר בסך של 9,385 ש"ח, ולמשפ' ש' [ששילמה מקדמה בסך כולל של 15,275 ש"ח] החזר בסך של 12,660 ש"ח.



נספח

בירור שיטת הרייטב"א ברין התחייבות קבלנית

א. בב"י (חור"מ סי' של"ג): 'כתב הרייטב"א בתשובה בשם רבותיו שלא אמרו שפועל יכול לחזור בו אלא בשוכר עצמו באמירה אבל כל שנשתעבד בקנין לטפויי מילתא אתא שלא יוכל לחזור בו'. והש"ך (שם סק"ד) הביא דברים אלו, וכתב דמדברי כל הראשונים מוכח דאף במקום קנין יכול פועל לחזור בו משום כי עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והוסיף עוד דלא שייך בזה קנין שלא יחזור בו, דקנין דברים הוא, ע"ש.

והחזו"א (ב"ק סי' כ"א ס"ק כ"ח) האריך לבאר גרדי ואופני קנין פועל שלא יוכל לחזור בו, וכתב דיש בזה ב' אופנים, 'אפשר שישעבד נכסיו שיגבו מהן לצורך מלאכה זו שהוא פוסק, ואם לא עשה מלאכתו שוכרין עליו ואף ביוקר וגובין מנכסיו, וזה שוה בפועל וקבלן, ואפשר לשעבד נכסיו בדבר האבוד, ואפשר לשעבד נכסיו אפי' בדבר שאינו אבוד, ובדבר האבוד מהני קנין דאפי' נאנס גובין מנכסיו את ההפסד או שכר פועלים, דבלא קנין נאנס פטור אפילו בדבר האבוד כדאמר ב"מ ע"ז ב', וכל זה מבואר ברייטב"א שם, ובדבר שאינו אבוד מהני השיעבוד, דבלא קנין אינו מפסיד אלא שכרו אם עכשיו הפועלים ביוקר, אבל בשיעבוד נכסיו גובין מכיסו, וגם בדבר האבוד יש נפקותא בזה, דבלא קנין שוכר עליהן עד כדי שכרן או כדי מה שבידו משלהן, ובקנין שוכר עליהן עד שתשלם המלאכה כו', ויש עוד קנין שלא יוכל לחזור, שמשעבד גופו למלאכה כעין קנין עבד עברי כו', ובקנין זה יש חילוק בין פועל לקבלן, דפועל יכול לחזור, דאע"ג דנקנה השתא יכול לחזור בחצי היום מדין עבדי הם, אבל קבלן אינו יכול לחזור, וכופין אותו לעשות מלאכתו, [ע"ש עוד שהאריך בזה].

ובהמשך דבריו (שם ס"ק כ"ט) כתב: 'וכתב ב"י סי' של"ג בשם רייטב"א, דאם עשה בעה"ב קנין עם הפועל קנין לטפויי מלתא אתא שלא יוכל לחזור בו, והנה הש"ך ס"ק י"ד פ"י דברי הרייטב"א שהוא קנין גופו כמו עבד עברי, ואפ"ה אינו יכול לחזור, והאריך לחלוק על זה, [ובאמת נראה דאין ק"ס מועיל כלום למקני גופו, כמו דאין ע"ע נקנה בחליפין כדאמר קדושין ה' א' וכ"ה בפ"ת סק"ד בשם שבו"י²⁰], אבל נראה שאין כאן מחלוקת, שאם פירש

20 וע"ע בדברי החזו"א בהמשך דבריו (שם ס"ק ל"ב): 'ונראה דק"ס אינו קונה גופו של פועל בין בפועל בין בקבלן, וכמו שאינו קונה בו ע"ע וכמש"כ המל"מ פ"ב מה' עבדים ה"א, אלא שאם עשו ק"ס מתפרש שהוא שיעבוד נכסים להשלמת המלאכה, וכמש"כ לעיל בדעת רייטב"א'. ובהמשך דבריו הביא דברי הג"א וכתב עליו: 'ומש"כ דק"ס מהני, צ"ל דבזה יש שיעבוד נכסים להשלמת המלאכה וכמש"כ לעיל, אבל רהיטת דבריהם דכופין אותו למלאכה, וצ"ע כיון דמעין קנין ע"ע אתינן עלה למה יועיל ק"ס, ובנו"ב חור"מ סי' ל' הובא בפ"ת סק"ב, כתב ג"כ דק"ס מהני לכופו למלאכה והדברים צ"ע, ובפ"ת סק"ג הביא תשובת שבו"י דלא מהני ק"ס אלא כסף ושטר דמהני בע"ע'.

בהדיא שמקנה גופו ודאי יכול לחזור בפועל, וזה מודה הריטב"א, ואם קנו מידו שמשעבד נכסיו להשלמת המלאכה בזה מודים כל הפוסקים דיורדין לנכסיו ושוכרין פועלים, ודברי הריטב"א בקנין סתם, ודעת הריטב"א דקנין סתם בפועל הוא שיעבד נכסיו שלא יוכל לחזור, דיש לפרש הקנין על אופן המועיל שאם ישעבד גופו לא יועיל כלום, ואפשר דליכא מאן דפליג עליה דהריטב"א בזה, ומיהו דוקא בקנין סודר דאין דרך בכך ומינכרא מלתא דלטפויי קאתי, אבל הקדים לו שכרו או משך תספורת י"ל דמודה ריטב"א דאין זה הוכחה על שיעבד נכסים'.

ב. וגדר זה מיוסד גם על דברי הריטב"א בחי' ריש פרק האומנין (ע"ה ע"ב) שכתב: 'ודעת מורי הרב, שאין כל דיני משנתנו וגמרא דעלה אלא במי ששכר פועלים באמירה בלא קנין, שאם נתחייבו פועלים בקנין הרי המלאכה מוטלת עליה, ואפילו אם נאנסו חייבין להשלימה על ידן או ע"י אחרים או לשלם מה שהפסיד בעה"ב, והוא הדין כשקבלו כבר כל שכרן, וכבר ארוחנא בהא בחידושין הארוכין שכתבתי לפני רבינו'.

וכתב החזו"א (שם) בזה: 'והריטב"א כתב דאם קנו מידן אפי' נאנסו משלמין הפסד כו', וזה מבואר דאין כוונת ריטב"א לקנין הגוף אלא שיעבד נכסים להשלמת המלאכה, וכעין שוכר חמור סתם דחייב להעמיד לו חמור כדאמר ב"מ ע"ט א' ופירשו רשב"א וריטב"א שהוא שיעבד נכסים לדמי שכירות חמור', [ע"ש עוד בזה].

ג. וכהבנת החזו"א בדעת הריטב"א מפורש במחנה אפרים (שכירות פועלים סי' ב') כתב: 'פועל שהשכיר עצמו אצל בעה"ב לעשות לו מלאכה ונתחייב בקנין אם יכול לחזור בו. תשובה איברא ודאי דפועל חוזר בחצי היום ואפי' שהקנה גופו לבעה"ב, דלא גרע מעבד עברי דאע"פ דגופו קנוי ה"ז מגרע מפדיונו ויוצא, וכ"כ לה הרשב"א בס' ת"א סי' פ"ז והריב"ש סי' תפ"ד, והכריח כן שהרי כל פועל בהתחלת מלאכה נגמר הקנין ואפי' הכי מצי לחזור בו יע"ש. מיהו נראה דכל זה איירי בשקנה מידו בסתם אבל אי חייב עצמו בקנין כראוי לעשות מלאכתו של בעה"ב אינו יכול לחזור בו, וכ"כ לה הריטב"א בשם רבותיו, והיינו טעמא, דכיון שחייב עצמו בכך הרי זה נעשה עליו חוב לעשותו בין ע"י עצמו בין ע"י אחרים אם לא יוכל הוא לעשותו, דהוי כשאר חיוב שאדם מתחייב לחבירו לבנות לו בית או להקים לו שום דבר שחייב עצמו וממונו להקים לו אותו דבר, אף זה שחייב עצמו לעשות מלאכתו של בעה"ב, הרי דבר זה נעשה חוב עליו לעשותו, ואם לא יוכל הוא לעשותו ה"ז מחוייב להשכיר אחר משלו כדי להשלים מלאכתו של בעה"ב, ונמצא דכי עושה זה אצל בעה"ב היינו כדי לפרוע חיובו שנתחייב'.

והגר"ש רוזובסקי כתב לבאר הדברים בטו"ט (שיעורי רבי שמואל ב"מ ח"א ר"פ האומנין): 'דס"ל להריטב"א דשייך התחייבות לפעולה כמו ששייך התחייבות לכור חטים, ואין כוונתו דשייך התחייבות לעשות דזה באמת הוי קנין דברים, אלא דשייך התחייבות פעולה, והוא דגם פעולה הוי מידי דממונא דשייך ע"ז התחייבות, וכמו דשייך שהוא מחוייב כור חטים, כמו כן גם שייך דהוא מחוייב סכום פעולה, והוא התחייבות דממונא שצריך להמציא לו פעולה'.²¹

21 וסיים שם עוד: 'ונראה דבעלמא בלי קנין מיוחד אף דהתחלת מלאכה הוי קנין, מ"מ אינו קנין אלא לקנין מע"י כו', אבל לענין התחייבות פעולה ע"ז לא הוי התחלת מלאכה קנין כלל, ואפילו נימא דדעת הפועל היא להתחייב בפעולה מ"מ לית כאן ע"ז קנין כלל, אבל מכי עשה קנין סודר ס"ל להריטב"א דהוי התחייבות פעולה כמו כל התחייבות ממון דעלמא ולא מהני בזה חזרה, וזהו שכתב הריטב"א דחייב להשלימה ע"י או ע"י אחרים או לשלם מה שהפסיד, והיינו דא"י קנין למע"י דוקא, אלא דהוא התחייבות פעולה ויכול להשלימה ע"י אחר, ואם א"י צריך לשלם וגם אם נאנס צריך להשלים ע"י אחר או לשלם, וכמו

ד. וע"ע בדברי המחנ"א בהמשך דבריו שדן אם אפשר לכופו לעשות המלאכה, והביא מחלוקת ר' אליהו ור"ת אם הבעל חייב להשכיר עצמו כדי לזון את אשתו, ונקט שם המחנ"א דמלוה שהתנה עם הלוח שיכופנו להשכיר עצמו למלאכה כדי לשלם חובו, ונעשה בקנין באופן המועיל, יכול לכופו ע"כ, ודן שם לפי"ז דה"ה בפועל שקיבל בקנין להעמיד המלאכה כנ"ל כופין אותו לעשותו, ובסו"ד פקפק בזה דאם כן נראה שהוא מושל בו כדאדון והרי הוא כעבד אצלו, ולדעת הרא"ש אם מכר עצמו לעבד עברי בזמן הזה אינו חל, וה"נ א"א להתחייב שיכופנו לעשות מלאכתו, ומסיק המחנ"א 'איכא למימר דכל שאינו נשכר להיות עמו בקבע כי אם לימים, כיון דאינו דומה לעבד, כל שנתחייב בקנין הרי זה נעשה חוב עליו לעשותו בין על ידי עצמו בין על ידי אחרים אם לא יוכל לעשות הוא עצמו, ואפי' תימא דאין שיעבוד חל על גופו כדי שיוכל לכפותו למלאכתו שאינו אצלו כעבד, מכל מקום יהנה החיוב שנתחייב לענין שהבעה"ב ישכור עליו פועלים, שהרי חייב עצמו ונשתעבדו נכסיו לכך'.

והעולה מדבריו, דכל שנתחייב בקנין להעמיד המלאכה, יש עליו שעבוד הגוף ושעבוד נכסים להשלמת המלאכה, וחייב להעמיד המלאכה בעצמו או ע"י אחרים, ואם לא ירצה לעשות המלאכה, ייתכן דאין כופין אותו ע"כ, כמו שאין כופין לכל בע"ח להשכיר עצמו למלאכה, ואף אם התם יועיל התחייבות מפורשת בקנין להשכיר עצמו לאחרים, ייתכן דגבי פועל אינו מועיל שישתעבד בו בעה"ב בעצמו, אך בכל אופן חייב לשכור פועלים כדי להשלים המלאכה, ואם לא יעשה כן יורדים לנכסיו.

ה. ויעוי' בדברי החזו"א (ב"ק ס"ג ס"ק כ"ח) שכתב בזה: 'הא דאמרו בדבר האבוד שוכר עליהן, כתב הש"ך ס"ק ט"ו שאם אין להם לגבות מהן מ"מ אין כופין אותן לעבוד כו', וטעמו של הש"ך דכל הדינים בין בעה"ב ופועלים הוא לענין חיוב ממון ושיעבוד נכסי, אבל גופו לעבוד אינו משועבד לעולם, ואע"ג דפריעת ב"ח מצוה וכופין אותו כדאמר כתובות פ"ו א', מ"מ אין כופין אותו לעבוד להשתכר בשביל לשלם חוב, וכמש"כ בתשובת מיימוני לספר קנין סי' ל', מהא דאמרו קדושין י"ח א' בגנבתו ולא בזממו, ה"ה ולא בחובו, ומה"ט אינו חייב לעבוד בשביל מזונות אשתו, [בתשובת מיימוני לא נזכר אלא מזונות אשתו אבל נראה דה"ה שאר חוב דבקרא כתיב בגנבתו, ונראה דאף אם ישתעבד בהדיא להשכיר עצמו לא מהני דהוי קנין דברים בעלמא, ולדעת ר"א בתו' כתובות סייג א' דמחויב להשכיר עצמו בשביל מזונות אשתו נראה דדוקא למזונות אשתו דשיעבוד אישות אפשר דישנו גם בגופו כמו עונתה, וה"נ חייב בשארה וכסותה, תדע שהרי אף ר"ת דחולק עליו בתו' שם מודה דחייב לחרוש ולזרוע כו' לפרנס אשתו כמבואר בתו' שם, ולא מצינו חוב זה בשאר ב"ח, אלא שיעבוד אישות שאני']'.

ומבואר דעת החזו"א דאין מועיל התחייבות להשכיר עצמו כדי לשלם חובו, ולפי"ז גם בנתחייב להעמיד מלאכה אין כופין אותו לעבוד בעצמו אם אינו רוצה, אלא כופין אותו לשלם מנכסיו מה שצריך כדי לשכור פועלים לצורך השלמת המלאכה, וכמסקנת המחנ"א בסו"ד.

ו. עוד מצאנו להריטב"א בחי' בדין מלמד (ע"ח ע"א) 'ורבינו נ"ר אומר בשם רבו הרמב"ן שאין דברים אלו אמורים אלא בשנשכר המלמד באמירה בעלמא, אבל אם נתחייב בקנין

בנתחייב כור חטיין דאם אין לו חטיין משלם ממון, והשתא דייק לישנא דהריטב"א שכתב שאין כל דיני משנתנו וגמ' דעלה וכו', וכוונתו דבקנין דהוי התחייבות לפעולה, לא שייך כלל לפירוקין דהאומנין, דבפירוקין לא מיירי אלא בדיני פועל, אבל בקנין הוי התחייבות פעולה כמו התחייבות ממון בעלמא, (ובל' הריטב"א שהובא בב"י דכל קנין לטפווי אתא, לכאורה לפי פירושנו לא צריך לזה, ומל' זה הי' נראה דבעלמא ה"ט משום דליכא כלל התחייבות פעולה, והיכא דעשה קנין לטפווי אתא דיש כאן גם מעשה התחייבות פעולה). ועי' בזה בחזו"א (ב"ק ס"ג ס"ק ט"ו). וע"ע בחי' רמ"ש (ר"פ האומנין).

כראוי ללמד בן חברו ונתחייב לו בעה"ב בשכרו שוב אין אחד מהם יכול לחזור בו, ואם חזר בו יפסיד, ואע"פ שחלה המלמד פסידא דמלמד על מה שיש לו לעשות, וכן אם חלה הבן פסידא דבעה"ב לגמרי כשאין זה מוצא לשכור עצמו בין שרגיל לחלות או שאינו רגיל, ואף (כשאין) [כש]המלמד מן העיר, דההיא דפסק נהרא בשכירות פועלים דוקא הוא.

ולכאור' גם דברים אלו יש לפרשם ע"ד שפירש המחנ"א ודעימיה, דהוא מדין שעבוד להשלמת המלאכה, ולכן אין בזה פטור אונס, אכן צ"ע מש"כ גבי חלה הבן דצריך לשלם לו כשאין זה מוצא לשכור עצמו, דלכאור' הך דינא דאם מוצא לשכור עצמו לאחרים א"צ לשלם לו נאמר רק בפועל רגיל, שלא התחייב לו רק שלא יפסיד, ולא בהתחייבות להעמיד פעולה שהוא כעין מו"מ, וזה יקשה יותר אם נפרש כוונת הריטב"א מדין קנין הגוף כהבנת הש"ך.

אכן יעוי' בחזו"א (שם סכ"ג סק"ז) שדן בפועל שהקנה גופו, דלכאור' אם חזר בו בעה"ב אף אם מוצא להשכיר עצמו לאחרים אין מפסיד שכרו, ומסיק דייתכן שאין דעתו של הפועל לקפח בעה"ב, וכל שמוצא להשתכר מסכים שבעה"ב ינכה לו, ע"ש.

אמנם אם נפרש דברי הריטב"א מדין שעבוד להשלמת המלאכה צ"ע אם שייך לומר סברא זו, ואולי כוונת הריטב"א רק לאפוקי כשנשכר לאחר באופן שא"א לו לעשות מלאכת שניהם, וסתמא נשכר לו שילמד בעצמו, וממילא כשנשכר לאחרים ושוב אינו יכול ללמד הראשון, אין סיבה לשלם לו, וצ"ע.

ז. ובסוגיא דספינה שטבעה בחצי הדרך (ע"ט ע"ב) כתב עוד הריטב"א: 'ועדיין לא היתה דעת מורי הרב ז"ל נוחה בפירוש זה כו', לכך פירש הוא ז"ל אם נתן אפי' כל השכר לא יטול ממנו כלום ואם לא נתן לו כלום לא יתן לו כלום, ומיירי כשאין זו שכירות ספינה לחוד כשוכר את החמור, אלא שנתחייב לו להוליך יינו עד מקום פלוני הן בספינה זו הן בספינה סתם, וכעין קבלנות היא שמוטלת עליו לעשות, ואין אחד מהם יכול לחזור בו כלל, שכן דרך הספינן מוליכי הסחורות על הרוב, והיינו דקאמר היכי דמי אילימא דאמר ליה בספינה זו ויין סתם אמאי יהיב ליה כלום שהרי אינו יכול לקיים קבלנתו והמלאכה שהיתה מוטלת עליו לעשות, וכיון שלא הועילו מעשיו לזה אין לו לתת לו כלום ואפילו על מה שעבר, ואי דאמר ליה ספינה סתם ויין זה אם לא נתן אמאי לא יתן לו ואפילו כל שכרו שהרי מזומן הוא להשלים תנאו וקבלנתו, וכיון שאין העכבה מצדו חייב לו בכל שכרו, דכי אמרינן פסידא דפועלים דוקא פועל או קבלן דעלמא שלא נשכר אלא בדיבור בעלמא, אבל קבלן שנתחייב לגמרי להוליך דבר ידוע או לעשותו ומשך הדבר ודאי כל שאין העכבה מצדו ואירע בו שום אונס אין לו להפסיד משכרו כלום, ומהדרינן לא משכחת לה אלא בספינה זו ויין זה, אבל בספינה סתם ויין סתם חולקין כל השכירות כיון דכל חד וחד יכול לומר אנא הא קאימנא'.

ובחזו"א (שם סכ"ג סק"כ) הביא מהב"י שכתב בשם תלמידי הרשב"א דסוגיין איירי בקנין ולכן אין מועיל בו טענת אונס, וכתב ע"ז החזו"א: 'ולא נתפרש באיזה קנין איירי, שאם שכר גם בעליה לא מהני קנין שאין קנין פועלים רק להיות ידו על התחתונה, אם לא שהקנה גופו כע"ע, ולא משמע כלל דאיירי בהכי, ובש"מ הביא בשם ריטב"א ג"כ דאיירי בנתחייב להביא היין למקום פלוני, ואמנם אם עשו ק"ס שיביא הוי קנין דברים אם לא ששיעבד נכסיו לזה, ואז מן הדין אם הוא נמנע מזה יורדין לנכסיו ושוכרין פועלים אפי' ביוקר, וצ"ל סברת ריטב"א דכיון דהספן שיעבד נכסיו לזה קני שכרו של השוכר כנגד שיעבוד זה, ואף אם נטבע יינו חייב בשכרו דבענין זה אינו כשאר פועלים שקונין שכרן בפעולתן, אלא יש כאן קנין של מוכר, דכיון דהחזיק הלוקח בשדה קני המוכר דמיה, ואולי גם זו כונת הרשב"א וצ"ע'.

ח. ויעוי' עוד בחי' הריטב"א (ב"ב פ"ז ע"א) בדין מרבין על השכר, וכתב שם: 'ואומר מורי נר"ו דאפי' רישא אינו אלא מפני שיכול לחזור בו, שאילו שיעבד עצמו בקנין לפעולה

ההיא בענין שלא יוכל לחזור בו הרי הוא כמכר כלי לגמרי שהוא מותר, או כמוכר קרקע מהיום במאה ולקמיה יפה אלף שהוא מותר, כדאיתא בפרק איזהו נשך, והו"ד בנמוק"י שם 'אבל אם שעבד עצמו בענין שלא יוכל לחזור בו הרי הוא כמוכר כלי או כשכירות קרקע, הריטב"א ז"ל בשם רבו ז"ל'.

ויעוי' במחנ"א בסוף דבריו שהביא דברי נמוק"י אלו, ומבואר שפירשם ג"כ בקיבל קנין להעמיד המלאכה, ע"ש.

ט. אכן דברי הריטב"א שהביא הב"י בקצרה נמצאים לפנינו בשו"ת הריטב"א (סי' קי"ז) וז"ל: 'כך מקובלני ממורי הרב הגדול ר' אהרן הלוי ז"ל וכן כתוב אצלי משמו בפי' השוכר שנים או שלשה מקומות, כי הלכה רווחת אצלו משום רבותיו ז"ל, שלא אמרו שהפועל יכול לחזור בו אלא בשוכר עצמו באמירה כדין פועל של תורה, אבל כל שנשתעבד בקנין לטפויי מילתא אתא שלא יוכל לחזור בו, וכל כי האי גוונא תנאי שבממון הוא שהוא קיים, כמתנה על שאר כסות ועונה, דאפי' עונה דבר שבממון הוא כפי הפירוש הנכון וכפי הירושלמי, וכל הנאה שבגוף כדבר שבממון חשוב, כמו שאמרו בירושלמי איזהו דבר שאינו של ממון שלא תצטרכי גט שלא תהיה זקוקה ליבם. וכליה פרקין דהשוכר את הפועלים דהיינו בפועל שנשכר בדברים, וכל כי האי גוונא חדוש הוא ואין לנו בו אלא חדוש, ועל דא אנא סמיך. והנראה כי אף לבעלי התוספות ז"ל כל ששעבד עצמו ונכסיו לשמוש זה גובה מנכסיו ולשכור משמש אחר, כל שבאת החבלה ליד בעל הבית ששוכר עליו מן החבלה עד ארבעים וחמשים זוזי, לפי שכבר זכה לו חבלה לכך, ושעבוד נכסיו בקנין כמי שבאת חבלה לידו דמי'.

מבואר ב' גדרים, גדר א' קנין שלא יוכל לחזור, וככל מתנה על מה שכתוב בתורה, וחידיש הרא"ה שמועיל בזה התנאה בקנין, וזה מתאים להבנת הש"ך בדעת הריטב"א בשם רבותיו, ועוד הוסיף הריטב"א גדר ב', דאף לדעת התוס' דאין מועיל בזה קנין לענין שלא יוכל לחזור ויכפוהו למלאכה, דמ"מ שייך קנין לשעבוד עצמו ונכסיו לשימוש זה, וכל שלא יעשנה בעצמו ישכרו מנכסיו משמש שישמשנו, וזה כהבנת המחנ"א והחזו"א בדעת הריטב"א.

י. ולפום ריהטא היה נראה, דכיון דבתשו' הנדפסת מבואר בשם רבו הרא"ה דקבלת קנין בפועל מתפרש כקנין שלא לחזור בו, וכתב הריטב"א שכן כתוב אצלו בחידושי פרק השוכר את האומנין בב' או ג' מקומות, הרי יש לנו לפרש מה שנמצא לפנינו ג' פעמים בחי' בפרק זה [וכן בחי' ב"ב הנ"ל] בשם רבותיו בדין קנין בפועל, כוונתו ג"כ על אופן זה של קנין שלא לחזור, וכהבנת הש"ך, ומש"כ הריטב"א בסוף התשו' בדעת התוס' נראה רהיטת לשונו שאין זה מדברי רבותיו, אלא הוספה מדיליה בדעת התוס' החולקים על דברי רבותיו.

אך באמת קשה מאוד להעמיס כן בכוונת הריטב"א בחי', וגם לא יבואר בזה מה שכתב דחייב לעשותו ע"י אחרים, גם אם נאנס, דכל זה אין לו ביאור כי אם באופן של שע"נ להשלמת המלאכה, ועכ"פ המחנ"א והחזו"א ביארו דברי הריטב"א בחי' ע"ד שמצאנו בדבריו בסוף תשובתו בדעת התוס', וצ"ע.

ואף אם נפרש דברי הריטב"א בחי' מדין קנין שלא לחזור או מדין קנין הגוף, הא מיהת יש ללמוד מדבריו בתשו' דשייך גם להתחייב בקנין באופן של שעבוד עליו ועל נכסיו להעמיד המלאכה, וכהבנת המחנ"א, וכמבואר בדברי החזו"א דלית מאן דפליג בזה, וכל הראשונים מודים דשייך גדר חיוב כזה, וחיידושו של הריטב"א הוא רק בזה דסתם קנין [סודר] מתפרש באופן זה.

הרב שמואל רבינוביץ

קריאת התורה בעידן הקורונה

שאלה:

כאשר בחסדי השם נראתה הקלה בנגיף הקורונה, והתאפשרה שוב התפילה במניינים בכותל המערבי, אך זאת על פי המגבלות והתנאים שנקבעו על ידי משרד הבריאות. לפי ההנחיות החדשות שבכל מניין יהיו לא יותר ממספר מסוים של מתפללים, והם יעטו מסכות ויעמדו בריחוק של שני מטרים זה מזה. נשאלת השאלה, כיצד יש לקרוא בתורה במצב החדש שנוצר, כאשר כנהוג עומד העולה לתורה ליד בעל הקורא, ועל כן אין זה בהתאם להנחיות.

תשובה:

כמה וכמה פתרונות הועלו על ידי גדולי ההוראה, כיצד ניתן לעלות לתורה בימים אלה, וכדלהלן:

א. באופן שהעולה לתורה עומד מרחוק, אינו רואה את הכתב ויקרא את הקריאה עם הבעל קורא בלחש מתוך חומש.

ב. שהבעל קורא יעלה בעצמו את כל העליות.

ג. שהבעל קורא יעלה בשבת ראשון ויקרא את כל הפרשה, וישייר י"ח פסוקים, ולאחר מכן יעלו ששה אחרים, שכל אחד מהם יקרא שלושה פסוקים.

ד. אם יש משפחה שיש בה שלושה גדולים, כגון אב ושני בנים, ניתן להעלותם בזה אחר זה. אופנים אלה, נבאר להלן בהרחבה בעז"ה.

א

עליה לתורה מרחוק

ובאמת פלוגתא ידועה היא בקרב גדולי הפוסקים בגדר שומע כעונה. דהנה בשו"ת שאלת יעבץ (ח"א סי' ע"ה) הקשה דמה יועיל לסומא השמיעה, ואף דאמרו שומע כעונה, לא אמרו שהוא כקורא מתוך הכתב, וקריאה מתוך הכתב לעיכובא הוא, ולא יועיל שומע כעונה אלא דווקא בשעה שהס"ת לפניו ורואה בו ושומע מן הבעל קורא.

אמנם בטורי אבן (מגילה י"ט ע"ב) מפורש דלא כדבריו, וסבר שם דדין שומע כעונה נחשב כאילו השומע קורא בעצמו מתוך הכתב. וביאר דבריו בשו"ת הר צבי (אורח חיים א סימן נז) דשומע כעונה אנו חושבים את השומע כנגרר לקורא לכל דבר, ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה, ומכיון שהקורא קרא את המגילה מתוך ספר נחשב גם השומע ממנו כעונה מתוך הספר. וכל זה אנו למדים מהכתוב: את כל דברי

נחלקו השו"ע והרמ"א (בסימן קל"ט סעיף ג') האם סומא יכול לעלות לתורה, שהרי אינו רואה את הכתוב בספר התורה. וזה לשון השו"ע: "סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפי' אות אחת שלא מן הכתב". וכתב על כך הרמ"א: "ומהרי"ל כתב דעכשיו קורא סומא, כמו שאנו מקרין בתורה לעם הארץ". וביאר המשנ"ב (שם ס"ק י"ג) "ר"ל שאנו נוהגין להקל אפילו אם אינו יכול לקרות עם הש"ץ מלה במלה מתוך הכתב וע"כ מטעם הנ"ל וה"ה בסומא".

המשנ"ב מביא (שם ס"ק יב) את דברי הט"ז והגר"א (לקמן סימן קמ"א) שביארו את טעמו של מהרי"ל, דכיון שאנו נוהגין שהש"ץ קורא והוא קורא מתוך הכתב, שוב לא קפדינן על העולה דשומע כעונה.

שמוציאים שני ספרי תורה ומברכים על אחד מהם, ואינו מברך על הספר תורה שקורא בו.

ב

עליית הבעל קורא לכל העלויות

פסק השו"ע (סימן קמ"ג סעיף ה'): "בית הכנסת שאין בהם מי שיודע לקרות אלא אחד [ר"ל שאינם יודעים לקרות אחרי הש"ץ מלה במלה מתוך הכתב. משנ"ב שם ס"ק ל"ג], יברך ויקרא קצת פסוקים ויברך לאחריהם, וחוזר לברך תחילה וקורא קצת פסוקים ומברך לאחריהם, וכן יעשה כמה פעמים, כמספר העולים של אותו היום". אם כן, היה מקום לומר שבמקרה דידן, שבו יש משום סכנה להעלות לתורה את שאר בני המניין, ורק הבעל קורא עומד יחידי עם ספר התורה, הוי כל שאר בני המנין כמי שאינם יודעים לקרות, שהרי אין ספר תורה מונח לפנייהם ואין הם יכולים לקרוא מתוך הכתב, ואם כן, היה מקום לכאורה לומר שבעל הקורא יעלה לכל העלויות.

המשנ"ב ביאר שם שהמחבר אזיל לטעמיה (בסימן קל"ט ס"ב), שפסק: "מי שאינו יודע לקרות, צריך למחות בידו שלא יעלה לספר תורה; ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות, לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו, אם כשיקרא לו ש"צ מלה במלה יודע לאומרה ולקרותה מן הכתב, יכול לעלות; ואם לאו, לא יעלה". והוסיף המשנה ברורה: "אכן לפי מה שכתב הרמ"א (בסימן קל"ט) בסעיף ה' דאנו קוראים אפילו לעם הארץ ואפילו אינו יכול לקרות אחרי המקרא, א"כ ישתנה האי דינא, דלדין לעולם צריך לקרות שבעה קרואים ויברכו והש"ץ יוציאם בקריאתו". אמנם אף שכתב כן, הרי דלא פקפק בעיקר הדין שיכול הבעל קורא לעלות ולחזור ולעלות. ולכן בוודאי שבזמן דידן שהוא שעת הדחק גדול, יכולים גם בני אשכנז לנהוג כן שהבעל קורא עולה לכל העלויות.

הספר אשר קרא מלך יהודה (מלכים ב' כב טז), היינו דהמלך קרא בספר, ובאמת הרי המלך לא קרא אלא שמע, וגם מה ששמע לא שמע מתוך ספר אלא שמע בע"פ משפן שקרא מתוך הספר, וע"כ דשומע הוא כעונה ונגרר לעונה בכל דבר, וכשהוא שומע קריאת הקורא שקורא מתוך הספר נחשב גם הוא כקורא בספר אעפ"י ששומע בע"פ.

וכן העלה הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (חלק יא סימן ג), וזה לשונו: "ואני כדרכי בתומי אלך, כי פשטות הש"ס והפוסקים שומע כעונה עליו לכוון רק לדבור היוצא מן המברך בפה, ואם הוא כיון בשם כהלכה, דבור זה הוא דבור שלם, והשומע אם כיון לשמוע מתחלה ועד סוף זה שומע כעונה".

בנידון דידן, כבר כתב הב"ח (סימן קמ"א ס"ב): "וכבר נהגו לקרות סומא לס"ת בפני גדולי עולם ולא מיחו כי סמכו על מהר"י מולין (קריאת התורה עמ' קכב) שפסק כך ודלא כהסכמת ב"י דאוסר וכן נראה עיקר לפע"ד". והביאו המגן אברהם (סימן קל"ט ס"ק ד'). וכך סיכם המשנ"ב (שם ס"ק י"ג) וכתב: "ולדינא כבר כתבו האחרונים דנהגו להקל כמהרי"ל ומ"מ לפרשת פרה ופרשת זכור¹ נכון שלא לקרותן לכתחלה".

הרי לן לדינא, שלבני אשכנז יכולים לעלות גם שאר בני המנין, אף שאינם רואים את ספר התורה, אלא הם מברכים מרחוק, ושפיר דמי, דלא גרע מסומא. אולם לבני ספרד, יש לנהוג על פי דין המחבר, ורק בעל הקורא יעלה לכל העלויות כמספר העולים של אותו היום.

אך יש להעיר עוד, דאין להוציא שני ספרי תורה, ולהניח ספר תורה אחד על הבימה שבו יקרא הבעל קורא, וספר תורה שני יונח על שלחן אחר ושם יקרא העולה בלחש, כיון שדבר זה הוא בזיון לתורה,

1 דידן זה של מהרי"ל, כבר כתב הדרכי משה בסימן קל"ה ובסימן קמ"א שלא נראה לו, בין בסומא ובין בעם הארץ [אם אינו יכול לקרות עם הש"ץ], אלא מפני שנהגו העולם להקל בזה העתיקו הרמ"א. ולכן בפרשת פרה שיש אומרים שהיא דאורייתא, ובפרט בזכור דלכולי עלמא היא דאורייתא, נכון ליזהר בזה.

אמנם בכהאי גוונא, נוגע מאד להלכה הדין המפורש בשו"ע (סימן קלח סעיף א'): שהקורא בתורה לא ישייר בפרשה פחות מג' פסוקים, היינו שלא יסיים לשום אחד מהעולים סמוך להתחלת הפרשה שאחריה פחות משלושה פסוקים מפני היוצאין בין גברא לגברא שיסברו שזה שיעלה אחריו לא יקרא רק ב' פסוקים עד הפרשה² ויסברו לומר שמותר הקריאה אפילו בפחות מג' פסוקים.

ואם טעה וסיים שני פסוקים סמוך לפרשה ובירך לאחריה אי סליק ענינא כגון בפרשת המועדות שטעה ברביעי ולא שייר רק ב' פסוקים מתחיל עם החמישי פסוק אחד למפרע, ואי לא סליק ענינא אין העולה אחריו מתחיל למפרע פסוק אחד אלא יתחיל לקרות ממקום שסיים העולה שלפניו ויקרא אותן שני פסוקים ועוד שלושה פסוקים או יותר מפרשה של אחריה. וכן לא יתחיל בה פחות מג' פסוקים, מפני הנכנסים אז בבהכ"ג שיאמרו שלא קרא הראשון אלא ב' פסוקים. דהיינו שלא יסיים עם הראשון שני פסוקים אחר הפרשה דא"כ יתחיל השני שני פסוקים אחר הפרשה ויאמרו הנכנסים בין גברא לגברא שזה שקרא לפניו לא קרא אלא ב' פסוקים שמראש הפרשה עד כאן. והוסיף הרמ"א שם שאין חילוק בין פרשה פתוחה לסתומה. ופרשה שאינה רק ב' פסוקים, מותר לשייר בתחלה ולהפסיק שם (תרומת הדשן סימן נ"ד). ויכוין שיתחיל תמיד לקרוא בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב (א"ז ומיימוני פרק י"ג מה"ת).

ד

עליית אב ובניו או שני אחים בזה אחר זה

שני טעמים מצינו בדברי רבותינו הראשונים, מדוע אין ראוי להעלות אב ובנו או שני אחים בזה אחר זה. טעם אחד נמצא בדברי המהר"ם מרוטנבורג, כפי

אך יש להעיר עוד, דבכהאי גוונא שהבעל קורא עולה בעצמו, כבר פסק השו"ע (סימן קמ"א סעיף ד'): "אם ש"צ רוצה לברך לעצמו ולקרות, צריך שיעמוד אחר אצלו, שכשם שנתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכים לנהוג בה על ידי סרסור". וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק טז): "נוהגין שהגבאי או הקונה המצות עומד אצל ס"ת וזה נקרא סגן כדי שיהיה ג' היינו שהסגן הוא כביכול במקום הש"י שהוא מצוה לקרות לכל מי שירצה והקורא הוא הסרסור במקום משה והעולה הוא המקבל במקום כל ישראל ובשליחותם [לבוש].

ובאמת זהו מנהג הקדמונים שיהיו שלשה עומדים אצל ס"ת כמו שכתוב במסכת סופרים פ"ד ה"ד [והובא זה באו"ז הלכות שבת] אלא ששם איתא טעם אחר לזה, וז"ל: אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחידי לפני התיבה אלא שיעמדו עמו אחד לימינו ואחד לשמאלו כנגד האבות". אולם דין זה אפשר לקיים על ידי שיעמדו לידו שניים מבני ביתו הקרובים, או שיעמדו בריחוק מה, דבכהאי גוונא אין בכך כל חסרון.

ה

קריאת הבעל קורא את כל הפרשה

עצה נוספת ניתנת להיעשות, והיא שכל אחד מהקוראים בימי שני וחמישי יכין מראש את הקריאה המיועדת לו, ויעלה ויקרא לבדו. וזאת העצה הפשוטה ביותר. [אף שבכהאי גוונא עדיין נזקקים אנו לדין סרסור שהתבאר לעיל בסמוך].

בשבת, הדבר קשה יותר, על כן ניתן לנהוג שהבעל קורא יעלה ראשון, ויקרא את כל הפרשה כולה, ויותר שמונה עשרה פסוקים, ואז יעלו ששה עולים נוספים, כאשר כל אחד מהם יקרא שלושה פסוקים לבדו.

2 כתב החיי אדם שפרשה היינו פתוחה או סתומה ולא מה שהעולם קוראין פרשה, דהיינו שני שלישי והוא טעות גמור. אמנם הוסיף השער הציון (שם ס"ק א') ומכל מקום נראה לי דלכתחלה טוב ליוזר אף בזה, אחרי דהעולם חושבין זה גם כן לפרשיות יבאו לטעות לומר דמותר לסיים תמיד ב' פסוקים סמוך לפרשה אף היכא דהיה שם פתוחה.

שהביאם בספר תשב"ץ קטן (סימן קצ):
 "ואומר שבטוב יכולין לקרות לספר תורה
 הבן אחר האב או שני אחין זה אחר זה ואין
 מניחין אלא בשביל עין הרע". וכן הביא
 המרדכי בהלכות קטנות (מנחות פרק הקומץ
 רבה רמז תתקס"ח). הרי שאע"פ שמעיקר
 הדין היו יכולים לעלות בזה אחר זה, מ"מ
 יש למנוע מכך משום חשש עין הרע.

טעם נוסף אנו מוצאים בדברי האורחות
 חיים (הלכות שני וחמישי אות כ"ו) שאין
 לקרות בתורה שני אחים או אב ובן בזה אחר
 זה, מפני שהם פסולים לעדות זה לזה וכתוב
 (תהלים יט ח) עדות ה' נאמנה.

והנה בפמ"ג (א"א סק"ח) כתב שלטעם
 הראשון ה"ה שאסור לעלות את כל אלו
 שאין מעידין, (כמבואר בחו"מ סימן לד),
 וכ"ש שאין לעלות את הפסולין לעדות
 מחמת עבירה³. אולם בביאור הגר"א (סק"י)
 הוכיח שהעיקר כהטעם השני, שאין לעלותם
 משום עין הרע, דאמרינן במגילה (דף כג
 ע"א) שמעיקר הדין מותר לעלות נשים
 וקטנים לתורה, אף שהם פסולים לעדות. וכן
 אמרינן בירושלמי (סוף פ"ב דכתובות)
 שעבד מותר לעלות לתורה, אף שהוא
 פסול לעדות.

הנה כבר פסק השלחן ערוך (בסימן קמ"א
 סעיף ו'): "יכולים לקרות ב' אחים זה אחר
 זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל
 עין הרע". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק
 יח): "פירוש מן הדין אין שום חשש איסור
 [דרך החיים בשם כמה אחרונים], וע"כ אם
 קראוהו וכבר עלה לא ירד, אך לכתחילה אין
 מניחים לקרות משום עין הרע".

וזה לשון הדרך החיים (סימן ע"ז סעיף
 י"ד): "אין לקרות שני אחים זה אחר זה בין
 מן האב ובין מן האם, וכן בן אחר האב או
 אב עם בן בנו ג"כ אין לקרותם זא"ז משום
 עינא בישא, ואפילו אומרים שאין מקפידין
 ואפילו אחד הוא אחרון והשני מפטיר.
 ודוקא בשבת שאין מוציאין ס"ת אחרת
 למפטיר אבל אם מוציאין ס"ת אחרת מותר.
 וכן אם המפטיר אינו בר מצוה עדיין מותר
 (סי' קמ"א וע"ש בא"ר) ובמקום הצורך יש
 להתיר עם בן בנו (עי' אחרונים) ובכל אלו
 אם קראוהו וכבר עלה לא ירד [א"ר ופר"ח
 וכו"נ ג']. וכעין זה כתב בערוך שלחן (שם
 סעיף ח') "כתב ומדינא יכולים לקרות שני
 אחים זה אחר זה והבן אחר האב או להיפך
 אלא שנהגו למנוע מזה משום עין הרע וכו',
 ומאן דלא קפיד יכול לעשות כמו שירצה"⁴.

וראה עוד מה שכתב בשו"ת שבות יעקב
 (חלק ג סימן ז) שם סיפר שבא לפניו מעשה
 שקרא הסגן לאחד, ואח"כ רצה ג"כ לקרות
 לאחיו בהפסק אחר כמנהגינו, וקרא החזן
 לאחר ואותו אחר לא היה בבה"כ. והוריתי
 שמותר לחזור ולקרות אחיו של הראשון,
 כיון דמקור הדין מצד המנהג ע"פ מהרי"ל
 משום עין הרע והוא חששא רחוקה, ובהרבה
 דברים מקילין האחרונים בזה, כי הבו דלא
 לוסיף עלה, בזה כיון שכבר הפסיק בקריאת
 אדם אחר, ליכא חשש עין הרע.

אם כן, מאחר שכבר פסק המשנה ברורה
 שכל דין זה שלא יעלו אב ובנו בזה אחר זה
 הוא דין רק לכתחילה, עתה בעת שיש
 לשמור את הנפש מחשש הידבקות במגיפה,
 ח"ו, אין לך שעת הדחק גדולה מזו, ובוודאי
 שיש להקל בכך ואין לחוש כלל לעין הרע.

3 ולכאורה יש מקום לומר נפקא מינה נוספת והיא דאי משום עדות, ומקרא דכתיב "עדות ה' נאמנה", הרי
 שטעם זה שייך רק בעליה לתורה, אך לא בהגבהה וגלילה. אבל לטעם משום עין הרע, שפיר שייך גם
 בהגבהה וגלילה.

4 בספר יד אהרן הביא ראייה לזה מדברי הרמב"ם (בפרק יא מהלכות רוצח הלכה ה'), שכל העובר על אותם
 דברים שאסרו חכמים מפני חשש סכנה, ואמר הריני מסכן את עצמי ומה לאחרים עלי בכך, מכין אותו מכת
 מרדות. ע"ש. אלא שיש לדחות ולחלק בין דברים שגזרו עליהם חכמים משום שיש בהם סכנה לבין מעשה
 שאין נוהגין בו משום חשש עין הרע, ובפרט שבמקור הדברים, בדברי המהר"ם ותשב"ץ קטן הובא שכן
 היה מותר מלכתחילה, אלא שחששו וכו"ל. הרי שאין לדמות למקום סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא.

לשמש שיקרא לאחר, ודבר זה מצוי הרבה. ותקנת הראשונים היתה כן כדי שלא יהיה בכלל מי שקוראים אותו לעלות לספר תורה ואינו עולה, שמקצרים ימיו (ברכות נה א). אלא שבספר כסא אליהו (סימן קמא סק"ב) כתב, שיש להחמיר בזה משום אמירת השם במי שברך, כי מה לי כשמזכיר שמו בתחלה או בסוף, סוף סוף יש לחוש לעין הרע.

וראה עוד מה שכתב בשו"ת יביע אומר (חלק ב אבן העזר סימן ז אות יד) שמי שרוצה לעלות לספר תורה אחר אחיו, או אחר אביו, ואומר שאינו מקפיד על עין הרע, אין להקל לו, שמאחר ואפשר שיעלה לספר תורה על ידי הפסק אחר ביניהם, מהיות טוב אל תיקרי רע, ויש למחות במי שירצה להקל בזה. על כן בקרב בני ספרד המנהג הפשוט שלא לעלות לתורה אב ובנו או ב' אחים בזה אחר זה, כמו שכתב בנהר מצרים, (הלכות קריאת ספר תורה אות ה). ובכף החיים (סימן קמא ס"ק לב).

אך הנה ראה מה שכתב בספר מנהגי מצרים (אורח חיים אות כ): "ועיין להרב אמונת שמואל (סימן מ"ז), הביאו הרב אמת ליעקב ז"ל (שם), שכתב דבמקום שאין קורין לעולים בשם יכולים לעלות שני אחים בזה אחר זה, ואב ובן, וליכא משום עינא בישא ע"ש. והמנהג אצלינו ליזהר ואפילו שאין קורין בשם. ועיין כסא אליהו ז"ל (ס"ק ב')". הרי שהעיד שהמנהג בקרב בני ספרד הוא להקפיד בזה, ואין לקרוא אב ובנו או שני אחים בזה אחר זה. שהמנהג פשוט אצל הספרדים שאין קוראים בשם להעלות לספר תורה, וכמו שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א (סימן יג) שהמנהג פשוט בעיר הקודש ירושלים, שאין השליח צבור קורא לעולים לספר תורה בשם, כמו שנהגו בחו"ל, אלא השמש הולך אצל היחיד שרוצה לקרותו לספר תורה, ואומר לו שיעלה. ואם היחיד אינו רוצה לעלות לספר תורה מחמת איזו סיבה, אומר

ה

העולה לדינא

א. על פי תקנות שמירת הבריאות, כפי שנקבעו על ידי המומחים, יש לשמור על ריחוק של שני מטרים בין אדם לאדם, וכן על חבישת מסכה. ויש לשמור על תקנות אלה מכל משמר, וחמירה סכנתא מאיסורא.

ב. לבני אשכנז יכולים לנהוג באופן שבעל הקורא עומד עם ספר התורה בריחוק משאר בני המניין, ובני המניין יכולים לעלות לתורה, אף שאינם רואים את ספר התורה ואינם יכולים לקרוא מתוך הכתב, אלא הם מברכים מרחוק, ושפיר דמי, דלא גרע מסומא. אולם לבני ספרד, יש לנהוג על פי דין המחבר, ורק בעל הקורא יעלה לכל העליות כמספר העולים של אותו היום.

ג. אין להוציא שני ספרי תורה, ולהניח ספר תורה אחד על הבימה שבו יקרא הבעל קורא, וספר תורה שני יונח על שלחן אחר ושם יקרא העולה בלחש, כיון שדבר זה הוא בזיון לתורה, שמוציאים שני ספרי תורה ומברכים על אחד מהם, ואינו מברך על הספר תורה שקורא בו.

ד. יכולים גם בני אשכנז וגם בני ספרד לנהוג באופן שהבעל קורא עולה לכל העליות ומברך תחילה וסוף. ובוודאי שבזמן דידן שהוא שעת הדחק גדול, יכולים כולם לנהוג כן.

ה. באופן שהבעל קורא עולה בעצמו, צריך שיעמוד אחר אצלו, שכשם שנתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכים לנהוג בה על ידי סרסור. ואמנם דין זה אפשר לקיים על ידי שיעמדו לידו שניים מבני ביתו הקרובים, או שיעמדו בריחוק מה, דבכהאי גוונא אין בכך כל חסרון.

ו. עצה נוספת ניתנת להיעשות, והיא שכל אחד מהקוראים בימי שני וחמישי יכין מראש את הקריאה המיועדת לו, ויעלה ויקרא לבדו. וזאת העצה הפשוטה ביותר. [אף שבכהאי גוונא עדיין נזקקים אנו לדין סרסור שהתבאר לעיל בסמוך].

בשבת, הדבר קשה יותר, על כן ניתן לנהוג שהבעל קורא יעלה ראשון, ויקרא את כל הפרשה כולה, ויותר שמונה עשרה פסוקים, ואז יעלו ששה עולים נוספים, כאשר כל אחד מהם יקרא שלושה פסוקים לבדו.

ז. אמנם בכהאי גוונא הקורא בתורה לא ישייר בפרשה פחות מג' פסוקים, היינו שלא יסיים לשום אחד מהעולים סמוך להתחלת הפרשה שאחריה פחות משלשה פסוקים, וכן לא יתחיל בה פחות מג' פסוקים. וכן יכוון את קריאתו כך שיתחיל תמיד לקרוא בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב.

ח. מעיקר הדין אין ראוי להעלות לתורה אב ובנו או שני אחים בזה אחר זה. ושני טעמים מצינו לדבר: א. מחשש עין הרע. ב. מפני שהם פסולים לעדות זה לזה ועל התורה כתיב: "עדות ה' נאמנה".

למנהג אשכנז, דין זה הוא רק לכתחילה, עתה בעת שיש לשמור את הנפש מחשש הידבקות במגיפה, ח"ו, אין לך שעת הדחק גדולה מזו, ובוודאי שיש להקל בכך ואין לחוש כלל.

אמנם בקרב בני ספרד המנהג הפשוט שלא לעלות לתורה אב ובנו או ב' אחים בזה אחר זה. ואף מי שרוצה לעלות לספר תורה אחר אחיו, או אחר אביו, ואומר שאינו מקפיד על עין הרע, אין להקל לו, שמאחר ואפשר שיעלה לספר תורה על ידי הפסק אחר ביניהם, מהיות טוב אל תיקרי רע. ויש למחות במי שירצה להקל בזה.



הערת המערכת: יצויין כי בקהילות רבות וכן בקהילתנו נתקבלה העצה להתקין מחיצה שקופה בין הבעל קורא לבין העולה לתורה, ובזה נופלים החששות שנמנו.

הרב פינחס דיק

לע"נ אבי מורי הרה"ח ר' נחום ב"ר יצחק אייזיק ז"ל הכ"מ, ולע"נ מורי חמי הרה"ח ר' אליעזר ב"ר ברוך פאללאק ז"ל. שנספו לדאבוננו בחודש ניסן השתא במגפת הקורונה שנתפשטה ברחבי תבל, יהי זכרם ברוך.

בענין צירוף עשרה ב"מנייני המרפסות"

בתקופה אחרונה בעת שנתפשט וירוס הקורונה ולא היה יכולת להתפלל בבתי כנסיות ובתי מדרשות, רבים ברחבי תבל התפללו כ"א מתוך ביתו ב"מנייני מרפסות", בצירוף עשרה רואין אלו את אלו דרך מרפסות או חלונות ביתם. ובקובץ בית אהרן וישראל גליון ר"ט התפרסם מאמר מאת ע"י הרה"ג יחיאל מיכל הכהן טרעגער שליט"א בענין צירוף למנין אנשים ברחוב יחד עם אנשים דרך חלון ביתם, ועיקרי הדברים שנתבארו שם שנחלקו בזה גדולי הפוסקים וכפי המבואר בשו"ע סימן נ"ה (סעי' י"ג - י"ט) בנו"כ ומ"ב שם. וביאר הרב הכותב הנ"ל דעת הסוברים שמועיל צירוף בכה"ג לתפילה, הלא המה המג"א ופרי"ח ופמ"ג והשו"ע, והעלה דשפיר יש לסמוך על גדולי פוסקים אלו, ושגם המ"ב נקט להקל בזה מעיקר הדין. אלא שכתב להחמיר כשאין טורח גדול לחשוש לדעת החולקים ע"ז, וא"כ בשעה"ד כזה בודאי יש להתיר צירוף ע"י ראייה כדי להתפלל במנין עכ"ת"ד.

וברצוני להוסיף ולהרחיב על הדברים שנכתבו בטו"ט, ואמנם כבר נכתבו כמה תשובות בנדון זה ע"י גדולי פוסקי דורנו שליט"א, ובכל אופן מידי פלוגתא לא נפקא ואין בידינו להכריע, מ"מ לא אמנע מלהעיר ולהוכיח בס"ד כפי מה שעלה בידי וכדרכה של תורה להלכה ולא למעשה.

א. דין צירוף עשרה מתפללים

ע"י שרואין זה את זה

דעת הרשב"א וראבי"ה

(א) הנה בראשית הנדון שנחלקו הפוסקים אם מועיל צירוף רואין זה את זה לענין צירוף עשרה לתפילה וכמו שמועיל לצירוף זימון וכמבואר במתניתין (ברכות נ' ע"א) ובשו"ע ריש סימן קצ"ה, הביא הרב הכותב במאמרו הנ"ל דברים מפורשים בראבי"ה (ברכות קל"ד) שמועיל צירוף ע"י ראייה גם לתפילה, ואעתיק מלשונו שם, שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון ואם לאו אלו מזמנים לעצמן ואלו מזמנים לעצמן וכו' ובהלכות גדולות כתוב לאו דוקא בבית אחד. והכי נמי איתא כדבריהם בירושלמי, דגרסינן על הך משנה ר' זעירא אמר לשני בתים נצרכא נצרכא א"ר יונה והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן אילין דבית נשיאי מה

איתעביד לון בבית אחד או בשני בתים נאמר אם היה דעתן לעבור אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין ר' ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מצעיא דבי מדרשא והוו מזמנים על אילין ועל אילין וכמו דשרי הכא לצירוף כך הדין נמי אם שליח ציבור עומד לבדו והצבור עומדין לבדן, דבעינן שיעמדו יחדיו, דאם רואים זה את זה הרי הם [כבבית אחד] עכ"ל.

ודברי הראבי"ה הם גילוי ומקור גדול לדעת המ"א ודעימיה, כי מלבד שהדברים מפורשים שמועיל צירוף ראייה לענין תפילה ושזה נלמד מדין זימון, הרי עיקרי טענת החולקים היא שא"א לדמות דין צירוף לזימון שיש בה עוד קולות כמו צירוף קטן לדין צירוף לתפילה, ושכן ממשמע מכל הסוגיות בש"ס שמבואר דבעינן שיעמדו כל העשרה במקום אחד, וכפי שנפסק בשו"ע שבתוך הפתח מן האגף ולחוץ כלחוץ וכו' (סעי' י"ג), וחצר קטנה שנפרצה לגדולה וט' בקטנה ואחד בגדולה שאינם מצטרפין (סעי'

ט"ז) וכהנה בעזרת ביהכנ"ס (סעי' י"ח) משמע דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, וכמש"כ בשו"ת זרע אמת (סימן י') ומשכנות יעקב (סימן ע"ה) ומאמר מרדכי (סימן נ"ה) ומחזיק ברכה (שם) שדוחק גדול להעמיד דכ"ז מיירי שלא ראו זא"ז.

ואולם הראב"ה כתב להדיא שכל הסוגיות מיירי כשאנים רואים זה את זה, וכמבואר בהמשך דבריו, וז"ל ולכך הורגלו שהשליח צבור לבדו עומד על המגדל ואומר קדיש אחר קריאת התורה, ואף על פי שמקצת מחיצות והפתחים שיש להם צורת הפתחים נידונים כמחיצה, כדמוכח בפרק קמא דעירובין, ואף על פי שאין עשרה על המגדל, אומר קדיש ועונים אחריו, כיון שרואים זה את זה. וכן היושבים חוץ לבית הכנסת עונים, ובלבד שיהיו רואים זה את זה, ואפי' אין להם מנין מבחוץ. וגם יש תקנה כהוא דר' ברכיה. וכן היושבים חוץ לבית הכנסת עונים, ובלבד שיהיו רואים זה את זה, ואפי' אין להם מנין מבחוץ וכו', ואפי' לר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים מודה לענין צירוף ולענין שליח צבור דמפסקת. ולהכי בפ' כל גגות לא אמרינן ופליגא דר' יהושע בן לוי גבי חצר קטנה שנפרצה לגדולה דהוה הקטנה כפתחה של גדולה שהרי נפרצה במילואה אבל לגדולה יש גיפופי. ומסיק התם דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה וכו' עד צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה יוצאים ידי חובתן צבור בקטנה ושליח צבור בגדולה אין יוצאים ידי חובתן תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין. וכל זה מיירי כשאנים רואין זה את זה וכו' עכ"ל.

והנה מדברי הראב"ה כתב גם הרשב"א (ח"א צ"ו) בדרון הנ"ל על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות. ומוציא את הרבים בתפילה ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה

עיש"ד שכתב שהטעם שמועיל צירוף הש"ץ העומד בתיבה משום שהיא בטלה לביהכנ"ס, (והו"ד בב"י סימן נ"ה ושו"ע סעי' י"ח) ועי"ש שכתב עוד וז"ל עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין ודומיא דזימון של ברכת המזון וכו' עכ"ל, והו"ד במג"א שם ס"ק י"ד, ואמנם אחרונים הנ"ל שסוברים שא"א ללמוד מזימון לתפילה כתבו שהרשב"א לא כ"כ אלא בדרך אפשר ולסניף בעלמא ולא לסמוך על טעם זה לבד.

ואולם מאחר שהתברר שמדברי הראב"ה שכתב בבירור דמועיל צירוף ע"י ראייה לתפילה וילפינן כן מזימון, ושכל הסוגיות הנ"ל מיירי באופן שאין רואין זא"ז, וכל אחרונים הנ"ל לא ראו דברי הראב"ה, י"ל שאילו היו רואים דבריו היו מודים דמועיל צירוף גם לתפילה, ועכ"פ לדינא נראה דשפיר יש לנקוט כדעת המג"א ושאר פוסקים הנ"ל שהבינו שהרשב"א נקט טעם זה לעיקר, וכבר ציין הרב הכותב במאמר הנ"ל למש"כ בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' י"ג ס"ק ל"ב) שנקט ג"כ כדעה זו בדעת הרשב"א, ויש להוסיף לרשימה זו גם דעת המטה יוסף (ח"ב סימן י"ג) והבית דוד (סימן ל"ג הו"ד במחז"ב ושע"ת אות ט"ו) ומעתה נתבאר דיש עוד סייעתא לכל זה מדברי הראשונים ה"ה דעת הראב"ה.

דעת הרמב"ן

(ב) והנה מדברי הרמב"ן (פסחים פה ע"ב) מבואר להדיא דאינו מועיל צירוף ע"י ראייה לתפילה, ומבואר עוד מדבריו שמפרש כל סוגיות הנ"ל (מן האגף ולפנים וחצר גדולה וקטנה) כשרואין אלו את אלו ואעפ"כ אינו מצטרף, וזה דלא כדעת הרשב"א וראב"ה הנ"ל, ואולם באמת דעת הרמב"ן דגם לענין זימון לא מועיל צירוף ע"י ראייה משני בתים, וכמבואר בהמשך דבריו שם, וכל שאר הראשונים (תוס' ורבנו יונה והרשב"א) חולקים ע"ז וסוברים דגם משני בתים

וכל חבורה היתה חייבת בפני עצמה בלי שום צירוף ואלו רצו לברך לעצמם וכל אחת היתה יכולה לברך לעצמה, אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתייהן וכו' (ראה המשך דבריו להלן באות י"ב).

דעת הרשב"ש

ואולם כבר ציין הגרע"א בשו"ע סי' קצ"ה לדברי הרשב"ש, וכתב ע"ז שמדברי הרשב"א הנ"ל מבואר דלא כדבריו, ושכן מבואר מדברי הטור בשם הרא"ש דש"ץ תוך הפתח מצרף מקצת מכאן ומכאן, ובב"י שם שלמד דין זה מזימון (ויבואר עוד להלן), ועי' ביה"ל שם בס' קצ"ה שכן מבואר בחי' הרשב"א ורמב"ן וכן בש"מ לענין זימון דגם כשאין בכל חבורה כדי זימון מועיל צירוף ע"י ראייה, (ובהמשך דבריו הביא הב"ה"ל שמדברי הרא"ה מוכח כרשב"ש ושכן דעת הגר"א, ועי' בהערה²).

דעת השו"ע

ד) והנה בדעת הב"י איכא מבוכה גדולה, שהרי מצד אחד בהביאו דברי הרשב"א בנדון הנ"ל של הש"ץ העומד בתיבה (סעי' י"ט) השמיט הטעם של רואין זא"ז, והחולקים

מועל צירוף כשרואין אלו לאלו, וכן נקטינן להלכה וכמבואר בב"י ושו"ע ריש סימן קצ"ה (וראה בהערה שהרחבנו בדעת הרמב"ן¹).

ג) והנה גם דעת הרשב"ש (סימן ל"ז) דלא מועיל צירוף ראייה לתפילה, אלא שדעתו גם דלא מועיל צירוף ראייה לזימון אלא היכא שבכל קבוצה יש בה כדי זימון, וז"ל: שאלת פעמים שהצבור באים לבית הכנסת יע"א ואינם משלימים לעשרה ובעזרת בית הכנסת יש קצת בני אדם, ואמר לכם מורה אחד דכיון שאותן שבבית הכנסת רואים את אלו שבעזרה משלימין לעשרה. תשובה. נראה שהמורה בזה סמך על אותה ששנינו בפרק שלשה שאכלו שתי חבורות שהיו בבית א' בזמן שאלו רואין את אלו מצטרפים, וטעה בזה בשתים, האחד שאלו אמר חמשה שהיו אוכלים בבית זה וחמשה בבית אחר בזמן שאלו רואים את אלו הרי אלו מצטרפים היתה ראייה לזה, אבל המשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזימון או בשם

1 וז"ל הרמב"ן בא"ד שם: ואי קשיא לך הא דתנן בפרק שלשה שאכלו (ג' א') שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון ואם לאו לא אלא אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ואתמר בירושלמי ר' יונה ר' אבא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכא אמר ר"י והן שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן, דאלמא אפי' בשני בתים איכא צירוף, איכא למימר ההיא כיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו ניזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה. ולי נראה שאין אותו הירושלמי הולך על דרך גמרתנו, שאם אין צירוף בשני בתים לעולם [אין בהם צירוף] בין לברכת זימון בין לתפלה וקדושה, והירושלמי עצמו לא נתברר לי, ששם אמרו אלין בני נשיא מה את עביד לון בבית אחד בשני בתים נאמר אם ה' דרכן לעבוד אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין, ומדקא מבעיא ליה אם הוא בבית אחד או בשני בתים משמע שיש חלוק ביניהם, וסוף דבר אנו אין לנו אלא משנה בבית אחד איכא צירוף בשני בתים לא, ומיהו מסתברא דבית וחצר בין גדולה ובין קטנה דיורו בית בחצר לעולם, ותשעה בבית ואחד בחצר מצטרפין ואפילו בית קטן וחצר גדולה וכו' עכ"ל. והנה מבואר שמצדד לפי מה שמבואר בירושלמי דמועיל צירוף בזימון גם בשני בתים דיש לחלק בין לענין זימון דמועיל ומ"מ לענין תפילה אינו מועיל, ומ"מ הרי חזר בו הרמב"ן וכתב שאין לחלק בין צירוף לתפילה וצירוף לזימון ואין אותו ירושלמי הולך על דברך גמרתנו, וא"כ לפי מה דקי"ל כהירושלמי דמועיל צירוף ראייה לענין זימון גם בשני בתים וכמבואר בכל שא"ר ובשו"ע סימן קצ"ה ולא הובא דעת הרמב"ן כלל להלכה, תו ליכא להביא מדבריו לחלק בין זימון לתפילה, (ולהלן בהערה 16 הבאתי המשך דברי הרמב"ן ועי"ש מש"כ לדון בדבריו).

2 והנה בהמשך דבריו שם לענין זימון כתב הב"ה"ל שיותר מסתברא כדברי הרשב"ש, וצ"ע שלא הביא מדברי רע"א שמבאר מדברי הב"י ושא"פ הנ"ל בס' נ"ה שמבואר להדיא דלא כן, וכמו"כ מבואר בס' קצ"ה בדברי הפמ"ג א"א סק"ב, ואיך שהוא גם המ"ב בס' נ"ה לענין צירוף לתפילה סותם בכ"מ כדעת הרשב"א ושא"פ ולא הביא כלל דעת הרשב"ש שחולק בזה וצ"ע, ועי' להלן הערה 12 עוד בדעת המ"ב.

דייקו מזה דלא נקט הב"י טעם זה לדינא, ומציינים שכ"כ השכנה"ג והו"ד בקיצור בא"ר ובשע"ת הנ"ל, ואולם יש לציין שגם השכנה"ג היה פשיטא ליה בדעת הרשב"א שכ' טעם זה לדינא ולא בדרך אפשר, אלא שתמה על הב"י שלא הביא טעם זה, ולכן מצדד שאולי סובר הב"י דבעינן ב' הטעמים ביחד, ועי"ש שהעלה שאין שיהיה [דעת הב"י] לענין מעשה בנדון עליות נ"ל לחוש לטעם מהר"י אבוהב ז"ל, דלאותו טעם יוצא דבנדון שלפנינו אין מצטרפין, (והיינו שמביאים רק טעמים אחרים ומשמע דלא ס"ל דמועיל רואין לצירוף בתפילה).

ואין שהוא מבואר שאין כאן הכרעה ברורה מה היא דעת הב"י מדבריו כאן (וגם השכנה"ג לא ברירא ליה כן בדעת הב"י, אלא דחש להחמיר מדעת עצמו וכנ"ל), ומאידך גיסא איכא עוד שתי מקומות שיש להוכיח דעת הב"י בזה, ואקדים במה שהוכיח החיד"א (במחזיק ברכה) מדברי השו"ע בסעי' י"ד שמועיל ראה לענין צירוף עשרה לתפילה, ועכ"פ באופנים מסוימים ונ"מ טובא לנדון דידן וכדלהלן.

דעת השו"ע

במראה פניו דרך חלון

(ה) בשו"ע סעי' י"ד כתב וז"ל: מי שעומד אחורי ביהכנ"ס וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, וכפי פשוט לשון המחבר "ומראה להם פניו" מבואר שמועיל ראה דרך החלון לצירוף עשרה, וכ"כ המג"א ופר"ח בדעת המחבר ומציינים להלכות זימון בסימן קצ"ה, וכן נקטו הפמ"ג והשו"ע"ר בפשיטות, (וכן פי' הגר"א אף שבעיקר דברי הרשב"א הנ"ל כתב שיש לדחות כל הראיות והו"ד בשעה"צ שם), ועי' מחזיק ברכה שאמנם איכא פלוגתא בזה, והמלכי בקודש (דף ק"י ע"ד) וזרע אמת (סימן י') כתבו שמראה פניו היינו שמכניס ראשו לחלון, ומהריק"ש הסתפק בזה, מ"מ העלה שהעיקר בדעת השו"ע הוא כדברי הסוברים דסגי ע"י ראה, כי אין לשון מראה פניו סובל פ"י אחר, ושכן כתב הבית דוד והמטה יוסף, ושכן מבואר בשו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' ד' (ובהערה הארכנו בביאור דברי הב"י³).

ומבואר שגם השכנה"ג לא העלה ברור מה היא דעת הב"י בזה, והמטה יוסף (הנ"ל) כתב די"ל איפכא שהרשב"א כתב טעם זה לרווחא דמילתא, דאפילו תימה דלא בטלה התיבה לביהכנ"ס והוי רשות בפנ"ע מ"מ כיון שרואין זא"ז מצטרפין, והב"י שלא הביא טעם זה שהרי פסק שבטלה התיבה לביהכנ"ס ולכן א"צ לטעם זה כי אפילו אינם רואים זא"ז מצטרפים, ועי"ש שתמה על מה שמסיק השכנה"ג בנדון עליות ביהכנ"ס שאינם מצטרפים העומדים שם ע"י ראה ודעתו שמועיל צירוף ע"י ראה וכתב שכן עמא דבר, והו"ד בקיצור בשע"ת שם, וכמו"כ י"ל בדעת המחבר בשו"ע שמסתמת דבריו בסעי' י"ט משמע דמיירי אף שמחיצות מגיעות עד תקרת הגג, ולכן לא הביא טעם של רואין זא"ז לאשמעין דאפילו בלא זה סגי ומטעם שבטלה לביהכנ"ס, (ודין זה שמועיל צירוף ע"י שרואין זא"ז כבר הביא בסעי' י"ד, וכמו"כ בסעי' ט"ו ע"י וכמבואר להלן).

3 והנה במקור הדברים הביא הב"י דברי רי"ו שעובי החלונות ביהכנ"ס ככפנים, וכתב שמשמע לו דהיינו רק כשראשו ורובו בחלון, אך הביא דברי רבנו הגדול מהרי"א בשם גאון ד"מכניס ראשו" בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה (ולא בעינן ראשו ורובו), ואח"כ כתב שכ"כ באורחות חיים בשם רב האי דמי שעומד אחורי ביהכנ"ס וביניהם חלון וכו' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ד, והרי שהביא הב"י ג' דרגות א. ראשו ורובו ב. הכנסת ראשו ג. מראה פנים, והכריע מדברי מהרי"א שא"צ ראשו ורובו וסגי בהכנסת ראשו, והשוה דעתו למש"כ באורחות חיים דסגי שמראה פניו דרך החלון, ועי' מחזיק ברכה (סימן נ"ה אות ז') שהביא פלוגתא בזה, ויש שדחקו לפרש שמראה פניו היינו הכנסת ראשו, כי לדעתם לא מועיל צירוף ע"י ראה, ויש שכתבו שהכנסת ראשו לאו דוקא אלא שע"ז איכא ראיית פניו.

דעת החיד"א במחזיק ברכה

(ו) ובהמשך דבריו הביא החיד"א שם במחז"ב דעת השכנה"ג שאין מצטרפין ע"י ראייה, ושדבריו לא כדעת הפר"ח, והעלה שהעיקר כדעת השכנה"ג, אולם כ"ז בכגון מן האגף ולחוץ (סעי' י"ג) וכמו"כ במקצתן בבית הכנסת וקצתם בעזרה (סעי' י"ח), אבל בהא דמראה פניו דרך החלון מסקנתו ברורה שכונת הב"י דסגי בראיה דרך החלון וכנ"ל, ועי"ש (אות י') שמחלק בין היכא שיכול להיכנס לתוך ביהכנ"ס בלי טורח ואינו נכנס וכגון מן האגף ולחוץ דאז לא מועיל צירוף ע"י ראייה, ובין היכא דיש לו טורח קצת או איזה סיבה קלה שאינו נכנס לתוך הביהכנ"ס ומשתדלים להראות פניהם דאז שפיר מועיל צירופם ע"י ראייה, (ומקור החילוק הוא מדברי מהריק"ש בתי"א א' והו"ד שם) ועי"ש שמסיק המחז"ב שלפי האמור גם דעת מרן [הב"י] הכי.

ועפ"י מבואר המשך דבריו (אות י"א) ואעתיק מלשונו כי זה דומה מאד לעניינינו לע"ע וז"ל: בלאזאריטו (מקום ששומרים מפני עיפוש אויר) ויש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה ויש ששה בבית אחד וד'

בבית אחר וכו', נראה לפי מה הכתבנו דמצטרפים דהרי אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח, וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים, ובכה"ג דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות, וכבר השתדלו אלו הכתות לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם הו"ל כמראה פניו דרך החלון דמצטרף וה"נ כותיה וכש"כ הוא כי לא אפשר בשום אופן להיות יחד ולא קרב זה אל זה, וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה, ומה גם אפילו בוראדאד"ו ועזרת נשים שהכתבנו בעניינינו דכל שהוא טורח קצת לירד לביהכנ"ס והם מראים פנים יש לסמוך דמצטרפים וכמש"ל וכש"כ וק"ו בנדון זה, עכ"ל, והו"ד בקיצור בשע"ת שם.

ומבואר שאמנם מצד אחד הסכים לדעת השכנה"ג ודעימיה (וגם בדעת הב"י) דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, מ"מ הכרעתו בזה לחלק בין היכא שיש לו אפשרות בקל להיכנס לתוך ביהכנ"ס ואינו נכנס שע"י ולכן לא מועיל שיצטרף עפ"י שרואין זא"ז, ובין היכא שיש לו איזה טורח או סיבה

והנה מדברי מהרי"א (בפנים) מבואר להדיא שהכנסת ראשו משום שע"י נחשב ככפנים בתוך החלון ולא משום ראיית פנים, (שהרי דבריו קאי על דברי מהרי"ו וע"ז כתב "מכאן יראה וכו'), וא"כ לכאורה מבואר להדיא מזה שכתב הב"י ע"ז "וכן כתב באורחות חיים וכו'" הבין שמראה פניו היינו הכנסת ראשו, מ"מ מבאר המחז"ב שמ"מ מדבריו בשו"ע מבואר דאינו סובר כן, כי אם היה סובר דבעינן הכנסת ראשו, היה לו להביא לשון מהרי"א שכתב להדיא דבעינן הכנסת ראשו, ולא להביא לשון האו"ח "מראה פניו" שיש בה כדי לטעות, וע"כ שהבין שגם הכנסת ראשו לאו דוקא אלא שע"י איכא נראה פנים, (ובדעת הב"י ויש לציין שבדברי הב"י כשהביא דברי מהרי"א חסר המילים הנ"ל "מכאן יראה", ואפשר היה לו גי' אחרת, ואיך שהוא לא דייק כן בדבריו והבין גם בדעתו שהכנסת ראשו לאו דוקא אלא שע"י הכנסת ראשו איכא מראה פנים), ולפי זה יש לבאר מה שהב"י מביא מדברי מהרי"א הוא שמדבריו מבואר דלא כמשמעות רבנו ירוחם שמועיל חלון משום שהם ככפנים, ומשמע שבלא"ה לא מועיל אף שמן הסתם אלו מכפנים רואים מי שעומד בחלון, אלא שמועיל משום ראת הפנים, ושכ"כ באורחות חיים בשם גאון וכו', ועוד נראה ד"ל שבב"י פ"י כנ"ל וכמבואר במהרי"א, וחזר בו בשו"ע ולכן נקט כלשון האו"ח, וכמצינו בכ"מ ואציין אחד מהם בריש סי' קצ"ה עי"ש בב"י ומג"א סק"ב שמוכיח מסתימת לשון השו"ע שחזר מדבריו שכתב בב"י עי"ש היטב (והוא גם קשור לעניינינו (ועי' להלן הערה 14).

והנה דעת החי' אדם דבעינן הכנסת ראשו ורובו וכס"ד הב"י, וצ"ע כי איך שהוא הב"י חזר מזה והכריע דא"צ ראשו ורובו, ואפשר שהח"א נמשך בזה אחרי הגר"א שהק על הפי' דבעינן הכנסת ראשו, דמה מועיל הא בעי ראשו ורובו, (וראיתי גם אחרים שהק' כן והא קי"ל ביאה במקצת לא שמיה ביאה, ועי' ערוה"ש, ולכן פי' הגר"א דמועיל מראה פניו משום ראייה וכמו בסי' קצ"ה), ואמנם ראיתי במקור חיים (חות יאיר) שדעתו ג"כ כדעת הח"א דבעינן דוקא ראשו ורובו תוך החלון, איך שהוא אין כדעת הב"י והשו"ע.

באופן הנ"ל בין היכא דאיכא טורח לירד ולהתאסף כולם במקום אחד לאין שם טורח, וחולק ע"ז ובחר כצד ב' שכתב מהריק"ש שמראה פניו היינו הכנסת ראשו לחלון עיש"ד, (וגם מלשונו יש מקום לטעות בכונת המחזיק ברכה וכו"ל ודו"ק היטב), ועיש"ש בסו"ד שכתב וז"ל וממוצא דבר דבבתי כנסיות שבאלו מקומות שיש מהם מאיזה רוחות כעין חדרים למעלה שאינם עומדים בחלל ביהכנ"ס וכו', יש לזהר שיהיו כל העשרה במקום אחד בלי צירוף העומדים באותם מקומות, אלא שאינם נזהרים בזה ויש להם על מה לסמוך ומ"מ טוב לצאת ידי ספק וכמש"כ, ובאופן שאינם רואין אלו את אלו פשיטא דאינם מצטרפים לכו"ע וצריכים להיות נזהרין בזה לכו"ע עכ"ל, ומבואר שאף שחולק על חילוק של המחזיק ברכה, היינו שטוב להחמיר בזה לצאת ידי ספק ומ"מ סובר אלו שאינם נזהרים בזה יש להם ע"מ לסמוך.

ואולם הגאון בעל חקרי לב סימן כ"ח האריך גם בכל ענין הנ"ל, ודעתו שלא מועיל צירוף ראייה לתפילה, ובסו"ד הביא שכן סובר גם המחזיק ברכה, וזה תימה שלא נחית לחילוק הנ"ל שברור בדבריו, ואכן בסימן כ"ט הביא שוב דברי המחזיק"ב וחילוק שנתבאר כנ"ל, וחולק ע"ז וכתב שהוא שינויא דחיקי ואדרבה בכל הש"ס הסברא איפכא שכל הראוי לבילה וכו', והעלה שאין לסמוך ע"ז גם כשא"א בענין אחר עיש"ד, ועכ"פ דעת המחזיק ברכה ברורה וכו"ל דבאופן שיש לו סיבה וכש"כ כשאין אפשרות להתאחד ביחד דשפיר מועיל צירוף ע"י ראייה, (וכל זה דלא כמו שראיתי מביאים דעת המחזיק ברכה בפשיטות בין האוסרים צירוף לתפילה ע"י ראייה, ולא שמו לבם לחילוק הנתבאר, וע"י בהערה⁴).

אחרת שאינו נכנס וכש"כ כשאין לא אפשרות כלל שפיר מצטרף גם ע"י ראייה, ושכן הבין בדעת המחבר בשו"ע, והוכיח כן מדברי השו"ע בסעי' י"ד שאפשר להצטרף ע"י מראה פניו בחלון, והסכים בזה לפי הבית דוד ומהריק"ש (בצד א') ודלא כדעת הזרע אמת וש"א שהבינו שהיינו רק ע"י הכנסת ראשו.

ודע שמתוך קיצור הלשון בשע"ת יש מקום לטעות בדעת המחזיק"ב שבעיקר סובר דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, אלא שכתב שבשעת הדחק יש לסמוך להקל כדעת המתירים, וליתא כי דבריו ברור מללו לחלק בין היכא שאין למנין עשרה סיבה לעמוד בנפרד להיכא שיש להם סיבה של טורח ואפילו מעט דבכה"ג שפיר מצטרף ע"י ראייה (ולא כתב כלל בשעה"ד), וכש"כ כשאין להם אפשרות להיות ביחד במקום אחד דבכה"ג שפיר מצטרף ע"י הראייה, ומש"כ שם "וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום להתפלל בצבור", (ומשמע דרך משום שהוא שעה"ד יש לסמוך ע"ד המקילין בזה) נראה כונתו דבלא"ה יש מקום להחמיר אף בדאיכא טורח וכדעת הזרע אמת וש"א פ' שאינם מחלקים בזה, משא"כ בשעה"ד כשאין אפשרות להתאחד במקום אחד, דנראה לסמוך עליהם שלא יתבטלו מתפילה בצבור, (ואפשר לדייק בלשונו שלעיל כתב "דיש" לסמוך עליהם, וכשא"א כתב "נראה" לסמוך עליהם), והכרעתו ברורה לסמוך עליהם.

והנה המאמר מרדכי האריך בכל נדון הנ"ל והביא פלוגתא הנ"ל בין הפר"ח והשכנה"ג, ודעתו שהעיקר כמש"כ השכנה"ג דלא מועיל צירוף בכה"ג, ועיש"ש שהביא דברי המחזיק ברכה ומש"כ לחלק

4 ולהטעים סברא בזה שסובר שכשיש לו אפשרות בקל ליכנס ביחד ואינו נכנס דאינו מצטרף, אפ"ל שמזימון נלמד שיש אופן הצטרפות גם כשאינם יושבים ביחד והוא ע"י שרואין זא"ז, ומ"מ י"ל דהיינו כשהדרך הוא כן וכמו באוכלים בשתי שולחנות שהדרך הוא לאכול כ"א במקומו וכמו"כ אפילו בשתי בתים כשנכנסו ע"ד להצטרף וכמבואר שם בסי' קצ"ה, ולכן שפיר נחשב לצירוף גם ע"י שרואין אלו את אלו, משא"כ בתפילה

ליכנס או לא, וי"ל שלעולם מועיל צירוף ע"י ראייה, וכן הוכיח הפר"ח מדברי הרא"ש שהביא הטור וכדלהלן.⁵

ראיה מדברי הרא"ש לענין ש"ן מצרפן ודברי הב"י בזה

(ז) כתב הטור: ואם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח צבור עומד תוך הפתח היה אומר אדוני אבי ז"ל שהוא מצרפן, והו"ד בשו"ע סעי' ט"ו, ועי"ש בב"י שלמד דין זה מדין צירוף לזימון שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן וכמו שיתבאר בסי' קצ"ה בס"ד עכ"ל, עי"ש בשו"ע סעי' ב', ויש שני ביאורים באחרונים בביאור דין זה,

ונראה דאם לא נקבל החילוק של המחזיק ברכה, מ"מ הרי עיקר ראייתו הוא מלשון 'מראה פניו' שהביא הב"י בשו"ע דאינו סובל פ"י אחרת וכנ"ל, ומה שנדחק לחלק בין היכא דאפשר בקל ליכנס דאינו מצטרף ע"י ראייה הוא כי היכי דלא לדחוק שהסוגיא של האגף ולחוץ כלחוץ מיירי שאינו רואה זא"ז, וכמו"כ בשאר הסוגיות של חצר קטנה וגדולה ועזרת בית הכנסת (סעי' ט"ז - י"ח) וכמבואר כ"ז מתו"ד שם, ואולם מאחר שנתבאר שכן כתב להדיא הראב"ה שכל סוגיות אלו מיירי שאינם רואין זא"ז, והיכא שרואין זא"ז שפיר מצטרפין וכנ"ל, תו א"צ לדחוק בדעת השו"ע ולחלק בין כשאפשר

שהדרך להצטרף יחד הוא במקום אחד י"ל דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, ומ"מ כשיש סיבה שאינו מתאחדים ביחד, וכש"כ כשאין לו אפשרות לבא ביחד, או שפיר הוי הדרך להצטרף ע"י ראייה, ועי' לשון הלבוש לבוש שם, "ומראה להם פניו משם גריר בתרייהו וכו', ומהרי"ט כתב דמועיל מראה פניו משום "שדומה כמצטרף להם" (עי' ח"ב יו"ד ס"ד הו"ד במטה יוסף הנ"ל), ועוד שמאחר שעיקר הצירוף בזימון הוא כשדעתם להצטרף, וכשאין דעתם להצטרף אין כאן צירוף אפילו אוכלים ביחד וכמבואר בסי' קצ"ו, ועי' שו"ע סי' תקנ"ב סעי' ח' שיהיה לישב שלא ביחד, ומשום דבכה"ג מראה בעצמו שאינו רוצה להצטרף, ועי' מג"א שם ואגרו"מ או"ח ח"א סי' נ"ה, ובדומה לזה י"ל בנידון דידן שכשאפשר ליכנס בפנים בקל ואינו נכנס הרי מראה בעצמו שאינו רוצה להצטרף, משא"כ כשיש לו סיבה שאינו נכנס וכש"כ כשאין לו אפשרות "ומשתדל" להראות פניו (עי' לשון מחזיק ברכה שם והובא בשע"ת).

5 וכאן המקום להעיר על מה שראיתי בתשובה בנוגע ל"מנייני המרפסות" שנעשו לע"ע, שנכתבה ע"י הראשון צ הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בעל ילקוט יוסף, וכתב שאין להביא ראייה ממש"כ בשו"ע בסעי' י"ד דמועיל צירוף ע"י ראייה, דמילת מראה פנים דיש לבארו בכמה אופנים, א. דרך באחד בחלון וט' בפנים מועיל צירוף ולא בחצי וחצי, וכש"כ בדאיכא רוב שאינו בפנים (או ביחד) דאינו מועיל וכמבואר במקור חיים. ב. ש"א שמראה פניו היינו ע"י הכנסת ראשו. ג. דרך בעזרת נשים מועיל כי בטלה לביהכנ"ס. ויש להעיר, מש"כ לחלק בין אחד ליותר מאחד, וכש"כ רוב, הרי מכל הפוסקים מבואר דאין חילוק בין כמה מצטרפים ע"י ראייה, וזולת הערוך השולחן ודבריו מחודשים וצ"ע (וכמבואר כ"ז להלן), ומה שהביא בשם המקור חיים שכתב כן, אין זה לעניינו, כי דבריו קאי סעי' י"ט, בעומדים על התיבה (או הבימה) ועי"ז כתב דדוקא כשהמיעוט על התיבה הם נגזרת אחר ביהכנ"ס, ולא כשרובם על התיבה וכמו בב' חצרות בסעי' ט"ז עיש"ד, והרי לפי כל הני פוסקים דמועיל ראייה סעי' אלו מיירי אפילו כשאינם רואין זא"ז (ודעת המקור חיים עצמו לעיל מיניה דלא מועיל ראייה אבל אין קשור למש"כ כאן), ועכ"פ לא מצאתי לע"ע מי שחילק בין רוב או מיעוט ברואין זא"ז, ומש"כ עוד דרך בעזרת נשים מועיל כי בטלה לביהכנ"ס, צ"ב ואין הדברים מתיישבים כי השו"ע לא מיירי בעז"נ אלא בעומד מבחוץ ומראה פניו דרך החלון, ומש"כ ש"א שמראה פניו היינו ע"י הכנסת ראשו, אמנם כן כתבו הרבה פוסקים וכנ"ל, אך פ"י זה צ"ע ואפילו בדוחק גדול אינו נכנס בלשון "מראה פניו", וכמש"כ החיד"א במחזיק ברכה וכנ"ל.

והנה בתשובה שם נשאר בצ"ע על דברי המחז"ב שאף שהוא עצמו פסק בחיים שאל ח"ב סימן ט"ו סב"ל אף נגד מרן איך כתב כאן להקל בשעה"ד נגד מרן, ולפי מה שנתבאר לא קשיא מידי שאין כונת המחז"ב להכריע כן מספק, אלא מכריע כחילוק שנתבאר וסובר שגם דעת מרן ככה ולדידיה אין כאן ספק.

ובתשובה שם העלה הגאון הנ"ל להלכה למעשה, שא"א להתעלם שהרבה פוסקים לא נקטו כהכרעת החיד"א, וכמבואר בשו"ת זרע אמת ומשכנות יעקב, וחקרי לב, ואחריו נמשך הרב בית עובד (דיני קדיש אות מ"ג) והפתח דביר (סק"ד) והכף החיים, (ויש להוסיף שכמו"כ דעת המקור חיים דלא מועיל צירוף ע"י ראייה), ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא וסב"ל ואין להתפלל במניינים אלו המצטרפים ע"י ראייה (והיינו לאחינו הספרדים עפ"י הוראת רבותיהם).

ולכאן והטעם כמו שכתב רבינו לקמן בסימן קצ"ה גבי ברכת המזון שאם המברך יושב על מפתן הבית מצרפן. דכיון דכולן דעתייהו עילויה דהאי שהוא מוציא אותן ידי חובתן מצרפינן ליה להאי חבורה ולהאי חבורה והוא מחבר ומייחד להן גם כן וכאילו יושבין יחד במקום אחד וכן הכא בשליח צבור וכו', עכ"ל.

הרי שלא פירש הטעם דמועיל צירוף ע"י הש"ץ משום שרואה אלו ואלו, רק כתב דכיון דכולן דעתייהו עילויה דהאי שהוא מוציא אותן יד"ח מצרפינן ליה להאי חבורה ולהאי חבורה והוא מחבר ומייחד להן וכאלו יושבין יחד במקום אחד וכו', ומשמע שאין הטעם משום שהש"ץ רואה אלו ואלו, וכן מבואר להדיא בהמשך דבריו שם וז"ל ודוקא שליח צבור אבל איש אחר העומד על המפתן לא מיבעיא מקצתן לחוץ ומקצתן לפני דודאי לא מחשבינן ליה לכאן ולכאן אלא אפילו ט' מבפנים והוא על המפתן אינו מצרף להן כלל דלגבי בית הכנסת חשבינן לאגף עצמו כממנו ולחוץ וכמ"ש בסמוך ואם היה עומד בחוץ ודאי לא היה יכול לצרף שהרי יש כאן מחיצה ודלת שאפשר לסוגרה וכסגור דמי ואף על פי שקיימא לן אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכמו שכתב רבינו בסמוך לענין צירוף מפסקת והכריחו זה התוספות שם פרק כיצד ע"ש עכ"ל.

ומבואר דעיקר הרבנותא בדין זה הוא דאף על גב דמקצתן כאן ומקצתן כאן ואם כן הוה

והמג"א שם כתב שהטעם הוא משום שהמברך רואה אלו ואלו והוי ליה כמקצתן רואין זה את זה, וכן מבואר בפמ"ג שם, וכמו"כ כתב השועה"ר כאן (בסי' נ"ה סעי' י"ז) אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח הוא מצרפן מפני שהוא רואה אלו ואלו, וה"ז כאלו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין עכ"ל.

ולפי"ד מבואר להדיא דמועיל צירוף רואין זה"ז לתפילה וכמו בזימון, ואלא שבדין זה נלמד עוד דאע"פ שאין אלו רואין את אלו מ"מ שפיר מצטרפין ע"י שש"ץ שרואה אלו ואלו, דהוי כמקצתן רואין זה את זה, ומ"מ עדיין אין לנו ראיה מזה אלא לשיטת המג"א הנ"ל דמועיל צירוף עפ"י ראייה (ולדעתו כן הוא דעת השו"ע) ושיטתו שפיר י"ל שדין של הש"ץ מועיל מפני שרואה אלו ואלו וכנ"ל, וכמו"כ הוא דעת הפמ"ג ושועה"ר וכנ"ל.⁶

ביאור הפרישה בדברי הרא"ש

(ח) ואולם עי' פרישה (סימן נ"ה) וז"ל: ואם מקצתן בפנים כו' ושליח ציבור תוך הפתח היה אומר כו' שהוא מצרפן, רבותא קא משמע לן דאף על גב דמקצתן כאן ומקצתן כאן ואם כן הוה אמינא או נחשוב להאי שליח צבור להני שבחוץ או להני שבפנים קא משמע לן דחשבינן ליה לכאן

6 וראיתי מחברי זמננו שנתקשו בביאור זה שכתב השועה"ר דטעם דין זה הוא משום שהש"ץ רואה אלו ואלו וכו', והרי השו"ע לא השמיעו כלל עיקר דין זה דמועיל ראייה ואין סתם כאן בש"ץ שמצרפם ולא ביאר הטעם, ויש שהק' עוד הרי דעת השו"ע דלא מועיל כלל צירוף ע"י ראייה כמבואר בסעי' י"ט שהשמיט הטעם של הרשב"א, ואי משום הוא כבר נתבאר שאין הכרע מסעי' י"ט ולפי כל אחרונים הסוברים שמועיל צירוף ע"י ראייה, הם סוברים גם שכן הוא דעת השו"ע, וכבר השמיע השו"ע דין זה בסעי' י"ד דמועיל מראה פניו וכנתבאר, (וראיתי שכתבו לחלק בין מראה פניו דמועיל משום שע"ז נגרר אחרי הצבור כמבואר בלבוש ושכן משמע במהרי"ט שכתב שע"ז דומה שמצטרף להם, ובין דין רואין זה"ז שמועיל משום שע"ז נחשב שהם בבית אחד וכמבואר ברשב"א וראב"ה, וכתב נ"מ לדינא בין הפי' (וראה להלן הערה 18), ואולם מכל אחרונים הנ"ל הלא המה המג"א ופמ"ג ושועה"ר ובית דוד ומטה יוסף ומחזיק ברכה ומ"ב מבואר דדין זה של מראה פניו היינו דין של הרשב"א וראב"ה, וכמו"כ מצדדים השכנה"ג ומהריק"ש וכנ"ל, ונראה שגם ברעת הלבוש ומהרי"ט י"ל כן, אלא שפי' למה החשיבו חז"ל ע"י שרואין זה"ז כמו שהם בבית אחד, ואמנם לקושטא דמילתא יתכן שכל אלו אחרונים מפרשים דין זה של הש"ץ עפ"י דרכו של הפרישה ומשום שכל סעי' אלו מיירי (אפילו) באין רואין זה"ז וכמבואר בדברי הפר"ח ופמ"ג וכדלהלן.

מועיל ומטעם שנתבאר, וכן מבואר להדיא בפמ"ג (א"א ס"ק י"ב וי"ג) שסובר דמועיל צירוף ע"י ראייה וכן"ל, ומ"מ ביאר דין זה הרא"ש שמיירי שש"ץ אינו רואה אלו ואלו⁸, (ומ"מ בדעת הפרישה עצמה אין כאן הכרע מהו דעתו בזה וכבר נתבאר לעיל שעיקר דין זה אם מועיל צירוף לענין תפילה תליא בפלוגתא דרבוותא⁹).

ומ"מ איך שנבאר דין זה של ש"ץ מצרפם אי משום ראייה (פי' מג"א) או גם בלי ראייה (פי' הפרישה), דין זה שיפה כחו של הש"ץ שיוכל לצרף שתי הקבוצות ביחד, נלמד מהא שהמברך מצרף המקצת מכאן ומכאן לחבורה אחת לענין זימון, ומבואר שלמדין דין צירוף לענין תפילה מצירוף בזימון, ושפיר יש להוכיח מזה לדין של הרשב"א דמועיל צירוף ע"י ראייה, וכן כתב להדיא בפרי חדש שמוכיח דנקטינן כדברי הרשב"א דכל שרואין זה את זה מצטרפין, ע"ש שכתב וז"ל: דהא חזינן להרא"ש ז"ל נמי דיליף מדין זימון דשליח צבור תוך הפתח מצרפן עכ"ל, ומבואר שלדעתו אין הטעם בדין של הרא"ש משום שמצטרפים ע"י ראייה (אלא כביאור הפרישה), ומ"מ יש להוכיח מיניה לעיקר דין של צירוף ע"י

אמינא דנחשוב להאי שליח צבור או להני שבחוץ או להני שבפנים, קא משמע לן דחשבינן ליה לכאן ולכאן ויכול לצרפם ביחד, ודוקא ש"ץ ולא אחר וכמש"כ להדיא בהמשך דבריו שם, ומטעם שנתבאר מפני שדעתן עילויה. ונראה פשוט שגם לפי פי' המג"א ודעימיה הנ"ל שטעם שש"ץ מצרפם משום שרואה אלו ואלו, ג"כ דין זה הוא דוקא בש"ץ ולא אחר, ומטעם שביאר הפרישה שדעתן עילויה שהוא מוציא אותם יד"ח, אבל אחר שאינו ש"ץ אף שמועיל צירוף ע"י לאלו או לאלו עפ"י ראייתו, מ"מ א"א לצרפם ביחד שיהיו כמו שכולם במקום אחד.⁷

ואמנם מדברי הפרישה מבואר שאין הטעם בש"ץ משום ראייה, שהרי בהמשך דבריו כתב דבכה"ג שאיש אחר עומד על המפתן אינו מצרפם, ואפילו ט' מבפנים והוא על המפתן, ואי משום ראייה גם באחר היה מועיל (עכ"פ כשתשעה בפנים והוא על המפתן), ומ"מ אין לנו הכרע מזה שסובר דלא מועיל צירוף עפ"י ראייה, די"ל דמה שלא פירש שהטעם דמועיל בש"ץ שעומד על המפתן משום שרואה אלו ואלו וכו', רבותא קמ"ל שאפילו באין רואין זא"ז

7 דין זה פשוט מדקא מוקים הדין רק בש"ץ, וכן מבואר בשעה"צ סי' קצ"ה אות ו' ע"ש שקאי על מש"כ המג"א הנ"ל והביאו המ"ב שם, וכ"כ להדיא בקצות השולחן סי' מ"ה עיש"ד, וע"י להלן אות כ"א ובהערה שם עוד בדין זה.

8 וז"ל פרי מגדים בא"ד שם, ומה שכתב המחבר סעיף ט"ו מקצתן בפנים וחוצ' וש"ץ תוך הפתח מצרפן, כמו בסימן קצ"ה המברך על מפתן הבית דעל ידו הוה כרואין אלו את אלו, ולאו דוקא ה' וה' הוא הדין רוב במקום אחד. ויראה דט' בבית הכנסת וש"ץ על המפתן בית הכנסת אין מצטרף וכו' עכ"ל, וממה שכתב שט' בבית וש"ץ על המפתן אין מצטרף מבואר שמיירי שאין רואין זא"ז, (דהא לשיטתו מועיל צירוף ע"י ראייה, וכמש"כ להדיא שם בתחילת דבריו), וע"כ שפי' סעי' ט"ו כדברי הפרישה, וגם בס"ק י"ג הביא להדיא דברי הפרישה הרי מבואר דאין סתירה מדברי הפרישה לדעה זו שמועיל צירוף ע"י ראייה, וכל זה דלא כמו ששמעתי שדייקו מדברי המ"ב בס"ק נ"ב שכתב בשם הפמ"ג דההיא דסעי' י"ז וי"ח וי"ט מיירי כשאין רואין זה את זה, דרק סעי' אלו מיירי באין רואין זא"ז, וסעי' ט"ו מיירי שרואין אלו את אלו, (עכ"פ לפי הפמ"ג ואמנם המ"ב שם הביא דברי הפרישה), וליתא כי להדיא בפמ"ג דגם סעי' ט"ו מיירי באין רואין אלו את אלו, ומבואר כן להדיא גם בדברי המ"ב בסעי' ט"ו ס"ק נ"ד, ולפי מה שנתבאר צ"ל שמש"כ הפמ"ג "לפני כן כמו בסי' קצ"ה וכו' דעל ידו הוי כרואין אלו את אלו", י"ל כונתו דהוי כרואין אלו את אלו, בדגוש על כף וצלע"ע בזה, (ולפי מה שביארתי הדברים להלן (ראה נספח) אתי שפיר והדברים מדויקים היטב, וגם נתבאר מש"כ בס"ק י"ג בדעת הפרישה, וכמו"כ יבואר שם המשך דברי הפמ"ג שמציין המ"ב בשעה"צ אות נ"ה דלא כדבריו).

9 וכן משמע מדברי המ"ב שבסי' נ"ה ביאר כדברי הפרישה ובסי' קצ"ה ביאר כדברי המג"א (וע"י בשעה"צ שם וכנראה שמקור הדברים מדברי הפרישה כאן בסי' נ"ה), וראה מש"כ להלן בהערה 11.

דעת הרשב"ש בדברי הרא"ש

(י) ואולם הרשב"ש (בשו"ת סי' ל"ז) כתב לחלק בין דין צירוף שע"י ש"ץ העומד תוך הפתח ושואין ללמוד מזה שמועיל צירוף ע"י ראייה, עיי"ש אחרי שכתב דלא מועיל צירוף ראייה בתפילה (והו"ד לעיל אות ג') כתב וז"ל: ולא הכשיר הרא"ש ז"ל צירוף לתפלה אלא כשמקצת צבור בפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ עומד בתוך הפתח, כמו שנוהגים אצלנו שהאומר קדיש בתרא עומד בתוך הפתח שאז הוא מצרפן מפני שהוא עומד באמצע ואז מצטרפין שבחוץ עם שבפנים ליו"ד, אבל שמקצתן בחוץ ומקצתן בפנים ואין ש"ץ עומד בפתח לא כתב שמצטרפין עכ"ל, והיינו כפי' הפרישה הנ"ל שהטעם שמועיל צירוף ש"ץ אינו משום משום שרואה אלו ואלו, אלא כתב שהטעם הוא משום שעומד באמצע תוך הפתח.

וממשיך עוד הרשב"ש וכתב וז"ל: ואל יטעה אדם שהרב ז"ל למדה מזו דההוא דב' חבורות דאמרין עלה אמר תנא ואם יש שמש ביניהם שמש מצרפן, לפי שאינה דומה לה שהרי צירוף העומד בפתח אינו דומה לצירוף השמש לברכת המזון, לפי שצירוף השמש סגי בראייתו שיראה אלו ואלו בין עומד בפתח הבית בין עומד בתוך הבית כל שרואה את אלו ואת אלו או מקצתן סגי, ובש"ץ לא הכשיר הרב ז"ל אלא בעומד בפתח שהוא כמחבר את שבחוץ עם אותם שבפנים והוא מוציא את כולן, אבל שיעמוד אחד שאינו ש"ץ אפילו בפתח הבית או שיהיה שליח צבור שלא יהיה בפתח הבית אף על פי שרואה לאותן שבחוץ לא הכשיר הרב ז"ל והאל יודע האמת עכ"ל, ומבואר שמחלק בין דין זה של הרא"ש לדין צירוף ע"י ראייה, וכתב שאין דין זה נלמד מדין שמש בזימון, שהרי לא הכשיר הרא"ש אלא כשש"ץ עומד בפתח שהוא מחבר את אותם שבחוץ עם אותם מבפנים, ואילו היה מדין ראייה לא היה צריך דוקא אותו מקום ולא דוקא הש"ץ.

ראייה, וכמש"כ גם הפמ"ג (א"א י"ב) שכל הדינים של צירוף תפילה ילפינן משם (ולהלן אות כ"א יבואר בע"ה עוד בענין זה ואם בעינן שהש"ץ יעמוד דוקא על המפתח שהיא באמצע שתי הבתים ונ"מ לפי הפירושים).

דעת המאמר מרדכי

והמשכנות יעקב

(ט) ועי' מאמר מרדכי שנקט שהעיקר כדעת החולקים דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, ואכן נתקשה בדין זה של הטור בשם הרא"ש, ובמה שכתב הב"י שזה נלמד מזימון, ואולם כתב דאין להביא מזה הוכחה והיכא דאתמר אתמר ותו לא עיש"ד, וגם מדבריו מבואר כנ"ל דאין סברא לחלק בין דין זה של ש"ץ מצרפם לדין צירוף ע"י ראייה, ושפיר יש להוכיח מיניה דין זה וכמש"כ הפר"ח, (ומש"כ בדעת הב"י שהיכא דאתמר אתמר וכו' הדברים דחוקים).

וכן מבואר מדברי המשכנות יעקב (סימן ע"ה הו"ד בשעה"צ אות נ"ג) ששני הדינים תליא זה בזה, עיש"ד שחולק על הפר"ח ונקט בפשיטות דלא מועיל צירוף לתפילה ע"י ראייה, ואמנם לדבריו גם בזימון לא מועיל צירוף ע"י ראייה אלא בדאיכא בכדי זימון בכל חבורה (וכדעת הרשב"ש הנ"ל אך לא הביא דבריו), ומדחיק שמה שהרשב"א כתב שמועיל צירוף לתפילה ע"י ראייה, לא כ"כ אלא לסניף בעלמא כי סובר שא"א ללמוד דבר זה מדין זימון וכנ"ל, והוסיף שכן משמע מסתימת מהרי"א והסמ"ק שהביא הב"י בס' נ"ה שכתבו להתיר בנדון של הרשב"א בש"ץ שעומד על התיבה מטעמים אחרים ולא משום שרואין זא"ז, ואולם נשאר בצ"ע בדין של הרא"ש שהביא הטור שנלמד מזימון, שהרי לדבריו א"א ללמוד מדיני זימון לתפילה עיש"ד, ועכ"פ לפי דבריו מבואר שדעת השו"ע שהביא דין זה של הרא"ש, ע"כ סובר ג"כ שמועיל צירוף ע"י ראייה.

מועיל גם לצירוף תפילה דתליא במקום אחד, משא"כ דין רואין בזימון שאינו נעשה עי"ז אלא חבורה אחד ולזה מועיל בזימון דאינו תליא במקום אלא אם הם חבורה אחד או לא.

ולפי"ד אכן דין זה של הרא"ש נלמד מזימון ומ"מ אין מזה ראייה דמועיל צירוף ע"י ראייה וכתבאר שיש לחלק בין תפילה דבענין שיהיו כל עשר במקום אחד, ובין לענין זימון דבענין רק שיהיו חבורה אחת, ואמנם עדיין צ"ב מהיכן למד הרא"ש דבר זה שש"ץ יכול להתחבר אלו שהם בשתי מקומות שיהיו כאלו הם במקום אחד, שהרי כל המקור הוא מזימון, והתם א"צ שיהיו אלא חבורה אחת, ומהכ"ת שע"י הש"ץ נעשה כמו שהם במקום אחד, אפשר דסברא הוא מדקא מוקים האי דין של מברך על על המפתן שהוא מקום של שניהם (וכן הוא במקור הדברים בירושלמי על תרעא מצינא של ביהמ"ד), מסתברא שע"י מתחבר המקומות כאלו הם אחד, ואפשר שכמו"כ יש לבאר בדברי הרשב"ש הנ"ל, ועדיין צע"ק מה שלא הביא הרשב"ש דין זה, ואפשר דמדין זה שם אין כאן ראייה שעל ידו מתחברים כאלו הם במקום אחד, דשפיר י"ל דמועיל מפני שרואה אלו ואלו ורק בדיאכא כדי זימון בכל חבורה, ורק מדברי הרא"ש שהביא הטור לענין תפילה מבואר כן, והדברים עדיין צ"ב.¹¹

ולפ"ר הדברים סתומים קצת שכתב דאין הדין נלמד מדין שמש בזימון (סימן קצ"ה סעי' א), ולא מבאר מאין למד הרא"ש דין זה, וצ"ב שהרי זה פשוט שזה נלמד מדין המברך בזימון העומד על המפתן (שם סעי' ב') וכנ"ל לדעת הפרישה ושא"פ, ואיך שהוא מבואר שאפשר ללמוד צירוף לענין תפילה מדין זימון וא"כ גם לענין דין צירוף ע"י ראייה נלמד כן וכמש"כ הפ"ח וכנ"ל, וע"י מחז"ב שהבין שכונת הרשב"ש שדין זה לא נלמד כלל מזימון ודלא כמבואר בב"י שכתב שדין זה של ש"ץ נלמד מדין צירוף בזימון, וכן מבואר מתו"ד הגרע"א (סימן קצ"ה) שדברי הרשב"ש אינו כמבואר בב"י.¹⁰

ביאור הזרע אמת בדין ש"ץ מצרפם

יא) והנה כעיקר דברי הרשב"ש כתב גם בשו"ת זרע אמת (הנמנה גם בין החולקים וס"ל דלא מועיל צירוף לתפילה ע"י ראייה ומפני שא"א לדמות לזימון), עיש"ד שנתקשה ג"כ בדברי הטור בשם הרא"ש בש"ץ שעומד תוך הפתח ומש"כ הב"י שם שזה נלמד מזימון, ומתחילה רצה לבאר שאכן אין דין זה נלמד מזימון עי"ש (ודלא כמש"כ הב"י), ואמנם לבסוף העלה שאפילו אם נימא שנלמד זימון וכמש"כ הב"י מ"מ אפשר לחלק בין הנדונים ותו"ד הוא דמה שמועיל עומד על המפתן הוא כיון שעומד על רשות שניהם נעשה כמקום אחד, ולכן

10 עיש"ד שהביא הגרע"א דברי הרשב"ש שסובר דלא מועיל צירוף של עשרה לענין תפילה וכתב שהם דלא כמש"כ הב"י, עיש"ד בהא דאיתא בשו"ע שאם מקצתם רואים אלו את אלו, כתב וז"ל בתשו' הרשב"ש סי' ק"ז כתב דוקא כשיש זימון לכל חבורה וחבורה בפ"ע בזה מצטרפים לזמן יחד אבל שיהיה שיעור זימון ע"י צירוף לא, ועיין לעיל בב"י סי' נ"ה דמ"ש עליה דהרא"ש בש"ץ תוך הפתח דלמד דין דהכא משמע דס"ל דהכא מהני רואים זא"ז לצרף השיעור זימון. וכ"מ בתשו' הרשב"א סי' צ"ו הובא במגן אברהם שם ס"ד וכ"כ הפ"ח שם סי"ג עכ"ל, ומבואר שמדברי הב"י כאן מבואר דלא כרשב"ש, וראה הערה הבאה.

11 ועכ"פ לפי"ז נמצא חידוש בדברי הרשב"ש, שבדין של סעי' א' (בסי' קצ"ה) של שתי חבורות שרואין אלו לאלו, לא מועיל צירוף אלא בדיאכא לכ"א כדי זימון ולא לצרף אותם ביחד לזימון עשרה (וכנתבאר לעיל אות ג'), וכמו"כ הדין בצירוף של השמש שלפ"ד מצטרפם ע"י שרואה אלו ואלו, ואולם בדין של סעי' ב' (שם) של ש"ץ שמצרפם מועיל צירוף גם לעשרה, והדברים מחודשים ולא משמע כן במקור הדברים ברא"ש, (וכן מדברי הרשב"א בחי' דדין של המברך על המפתן הוא כמו הדין של שמש), ועכ"פ אין הכרע מזה מדין זימון, ונראה שזהו העומק בקושית הגרע"א שמציין שמדברי הב"י בביאור דברי הרא"ש מבואר דלא כרשב"ש, כי הב"י כתב שדין זה נלמד מזימון, ולפי הרשב"ש אכן י"ל שזה נלמד מזימון אלא א"כ יהיו הדינים חלוקים וצ"ב, ועכ"פ נמצא שזה סברא עצמית של הרשב"ש ואין הכרע לזה מזימון.

(וכן יוצא לפי דברי המשכנות יעקב בדעת השו"ע שם).

ואולם השכנה"ג ומהריק"ש מסתפקים בדעת השו"ע, ולדינא העלה השכנה"ג לחשוש לסתימת מהרי"א והסמ"ק דמשמע דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, והו"ד בא"ר, וכדעה זו נקט גם המאמר מרדכי לעיקר, (אלא שדעתו שגם אלו שמצטרפים ע"י ראייה יש ע"מ לסמוך), וכן מבואר ברשב"ש דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, וכן כתב הזרע אמת (ומחלקים בין הא דסעי' ט"ו לדין צירוף שע"י ראייה), וכן נקטו לדינא המשכנות יעקב והחיי אדם (ועוד חבל פוסקים ספרדיים).

דעת המשנה ברורה

(יג) ובדעת המ"ב איכא מבוכה, כי בג' מקומות נקט כדעת המתירים, ע"י ס"ק מ"ח שותם כדעת הפמ"ג דברואין זה את זה מצטרפין, (וכתב רק ויש מחמירים ומציין לשע"ת), וכן בס"ק נ"ב שותם כדעת המג"א והגר"א שפירשו שמועיל משום שרואין אלו את אלו, וכמו"כ כתב שלפי"ז פשוט שהעומדים בעזרת נשים ומראה להם פניו מצטרף עמהם לעשרה, וכמו"כ בביה"ל ד"ה וחץ כתב שלכתחילה יש להחמיר מהאי טעמא, וצ"ע כי בס"ק נ"ז אף שותם כדעת הפמ"ג וכן"ל כתב ויש מחמירים, ומסיים שבמקום הדחק "אפשר" דיש להקל, ומשמע שלא ברירה ליה להקל בזה, וצ"ע.¹²

והעולה ממה שנתבאר בנדון זה הוא, שדעת הפר"ח שמדברי הטור בשם הרא"ש מבואר שאפשר למילף צירוף לתפילה מדין זימון, ושכן מבואר בב"י, ומזה הביא ראייה דגם דמועיל צירוף ע"י ראייה, וכן מבואר מדברי רע"א והמחז"ב בדעת הב"י, וכן הסכים המשכנות יעקב ומאמ"ר שאין סברא לחלק ביניהם, ואולם דעת הרשב"ש דיש לחלק ביניהם וכן כתב הזרע אמת ודבריהם צ"ב וכן"ל, (ובעיקר דין ש"ץ מצרפם ראה להלן).

סיכום כל השיטות עד כה בדין צירוף ע"י ראייה

(יב) וממה שנתבאר עד כה עולה שנחלקו גדולי הפוסקים אם מועיל צירוף ע"י רואין זא"ז לענין תפילה, ודעת המג"א פר"ח פמ"ג ושועה"ר סוברים דמועיל צירוף בכה"ג, ומקורם משו"ת הרשב"א, ונתבאר שכן כתב להדיא גם הראב"י, ובדעת השו"ע אין הכרע ברור כי מצד אחד השמיט דברי הרשב"א ויש משמעות דלא נקט כן לדינא, ומ"מ פוסקים הנ"ל הסוברים דמועיל צירוף בכה"ג (המג"א פר"ח פמ"ג ושועה"ר) דחו ראייה זו והבינו בדעת שו"ע (סעי' י"ד) דמועיל צירוף ע"י ראייה (וכן פי' הגר"א בדעת השו"ע), וכן נקטו הבית דוד והמטה יוסף והמחזיק ברכה בדעת השו"ע ולדינא, וכן הוכיח הפר"ח מדברי השו"ע בסעי' ט"ו,

ועפ"י מה שנתבאר נתיישב מה שראיתי מקשים בדברי רע"א, שהרי הרשב"ש עצמו הביא דין זה של הרא"ש וחלק בין הנידונים וכתב שאין מזה ראייה מזה שמועיל צירוף ע"י ראייה, וגם נתקשו טובא בעיקר דברי רע"א שסותרים, כי בס"י נ"ה הביא הוא עצמו דברי הפרישה לבאר דין של הרא"ש, ושאל זה משום שהש"ך רואה אלו ואלו, וא"כ איך כתב בס"י קצ"ה דאיכא ראייה מדין זה של הרא"ש לדין של שתי חבורות רואין אלו לאלו דמועיל גם בדליכא בכ"א כדי זימון, וכמו"כ הקשו על דברי המ"ב שנראים סותרים זא"ז שבס"י נ"ה הביא דברי הפרישה ובס"י קצ"ה הביא דברי המג"א, ולפי מה שנתבאר לא קשיא מידי והכל על מקומו יבא בשלום, כי אין פי' הפרישה סותר לדברי המג"א, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ושפיר י"ל כדברי שניהם.

12 והנה לשון המ"ב בס"ק נ"ב נובע מלשון השע"ת בשם מחז"ב שכ' שאם אינו בנקל לירד למטה לבית הכנסת ומשתדלים וכו' יש לסמוך להקל, וכבר נתבאר שהלשון מטעה כי משמע שיש לסמוך להקל כדעת המתירים משום שיש בזה קצת טרחה, ובפנים במחזיק ברכה מבואר להדיא שכונתו לחלק בין היכא שבל יכול להיכנס בפנים כמו מן האגף ולחוץ דבכה"ג אינו מצטרף אף שרואים זל"ז משא"כ בדאיכא סיבה שאינו נכנס דאז שפיר מצטרף ע"י הראיה ודו"ק, וברור שגם השע"ת התכוין לחילוק זה כי אם הבין שיש להקל בשעה"ד לא היה לו לכתוב להקל באופן "שאינו בנקל לרדת" אלא בשעה"ד, והמ"ב נקט כהכרעת המחז"ב,

מצטרפין זה עם זה", היינו דעת הרשב"א שכתב בטעם השני שמועיל כשש"ץ עומד בהתיבה משום שרואין זא"ז (וכחילוק שכתב המחז"ב וכן"ל), ואמנם בשו"ע (סעי' י"ט) משמע שלפי דעה זו בטלה התיבה גם בדאיכא מחיצות שמיעות עד גג התקרה, (שהרי כתב ויש מי שכתב דהנ"מ כשאין המחיצות מגיעות וכו') והוא דעת הסמ"ק בב"י (שם), אפשר שסובר הערוך השולחן דהיינו רק משום שאין כאן מחיצות גמורות כמו בתיבה ולא כמו מחיצות עז"נ שהם מחיצות גמורות דבכה"ג אינו בטלה לביהכנ"ס.

ומדבריו מבואר עוד ב' חידושים, חדא דכל דין רואין זא"ז מהני רק מבית לרחוב ולא בין ב' בתים גמורים, ושנית דכל דין רואין זא"ז מועיל רק באחד שמצטרף לעוד ט' העומדים ביחד, ולא כשיותר מאחד אינם עומדים במקום אחד, והדברים צ"ב טובא, שמלבד שצ"ע מסברא לחלק בין העומד בבית אחר להעומד ברחוב, והרי שניהם רשות אחר היא ומחיצת הבית מפסקת בינו לבין העומד לרחוב, הרי כל יסוד דין רא"י ילפינן מזימון, ושם מיירי אפי' בב' בתים ואפי' בתים נפרדים (דומיא דרה"ר מפסקת ביניהם כל שאין רה"ר מפסקת), וכמ"ש בשו"ע (קצ"ה ס"א) ומקורו מהירושלמי וכל הראשונים וכמ"ש הב"י שם, וכן מבואר להדיא מדברי הפר"ח ופמ"ג והשועה"ר שכתבו בנידו"ד, דכל שרואין זה את זה אפי' הם בב' בתים מצטרפין, וכן מבואר במחזיק ברכה וכן"ל (ויבאר כ"ז להלן).

גם מש"כ דכל הדין רואין זא"ז מועיל רק באחד ולא יותר, צ"ע מקורו בזה, ובהל'

דעת הערוך השולחן

יד) וז"ל הערוך השולחן (ס"כ): כתב רבינו הב"י בסעיף י"ד מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משום מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל כן הביא בספרו הגדול בשם גאון ע"ש וס"ל דראיית הפנים בענין זה הוי ככל הגוף ואפשר דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא ועיקר השראת השכינה היא על הפנים וכו' ויש מי שכתב דאע"ג דעליות אינן מצטרפות להעומדים בבית מ"מ אם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות באופן שרואין אלו שלמטה אותן שלמעלה וקשה עליהם לירד למטה מצטרפין זה עם זה ויש מגמגמין בזה (א"ר ושע"ת), ואולי בשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בבהכ"נ אבל לא בעומד בבית בפ"ע [כנלע"ד וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר דכן משמע לשון הש"ע והבו דלא לוסף עלה כן נלע"ד בדינים אלו] עכ"ל.

והנה מש"כ "ויש מי שכתב וכו' אם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות באופן שרואין אלו שלמטה אותן שלמעלה וקשה עליהם לירד למטה

ובזה תבין מה שנקט כאן להקל מעיקר הדין, ומש"כ ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לירד לביהכנ"ס שירד, דיש מאחרונים שחולקים וכו' היינו לחשוש למש"כ בשו"ת משכנות יעקב שחולק על עיקר הדין וכמו שמציין בשע"צ, וכן מציין למש"כ הגר"א דיש לדחות כל ראיות הרשב"א, ולחיי אדם ומש"כ בביה"ל שלכתחילה יותר טוב להחמיר (ולא מציין המ"ב לדעת החולקים בשע"ת וכמו שמציין בס"ק מ"ח כי בכה"ג ס"ל שמועיל צירוף זה מעיקר הדין), ובה תבין מש"כ בס"ק נ"ז שבמקום הדחק אפשר דיש להקל, הרי מיירי בעזרה של ביהכנ"ס, דבכה"ג כתב המחזיק ברכה דלא מועיל צירוף ע"י ראייה כי אפשר ליכנס בקל, ולכן לא ברור ליה כ"כ להקל בזה, ועדיין צע"ק בלשונו שם (שהרי אם הוא מקום הדחק הרי אינו יכול ליכנס בקל), ועכ"פ איך שהוא מה שראיתי שכתבו שבנ"ד דלפי דעת המ"ב אין ברור להקל בזה, אינו מדוקדק כי בג' מקומות כתב להתיר ובמקו"א לא ברירה ליה.

שם משום דהבימה תשמיש בית הכנסת ממש, לא כן עזרת נשים דנעשה ממש רשות אחרת, ואחרי שעלה זה על לבי ראיתי בס' ערוך השולחן סי' נ"ה ס"כ, שכ' וז"ל מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבית הכנסת ואף שיש חלונות בביהכ"נ של נשים ורואים פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות יש ושתי רשויות וכו' והיינו דנדון לענין צירוף כעומד בבית אחר וכן משמע לי מתשובת הגאון בית שלמה הנ"ל, עכ"ל.

והנה נידונו של השבט הלוי הוא אם עזרת נשים חשוב מקום אחד עם ביהכנ"ס או לא, וע"ז כ' מסבא שהם ב' רשויות, ושכן מצא בערוך השולחן, ואין הנדון אם מועיל צירוף ע"י ראייה לענין תפילה בצבור, וכן מבואר ממה שמציין לדברי הבית שלמה. והנדון שם לענין קדושת עזרת נשים אינו כקדושת ביהכנ"ס, (ואם יכול להשתמש ממצות שגבו לביהכנ"ס לבנות עזרת נשים) ואינו מזכיר כלל שום ענין של צירוף לתפילה או דין רואין זל"ז, וע"ז הביא השבט מדבריו ששתי קדושות הם ובודאי הם שתי רשויות, ואמנם יש משמעות בדבריו שנקט בפשיטות שלא מועיל צירוף ע"י ראייה מעזרת נשים ומשום דהוי כמו בשתי בתים, וכן מבואר מדברי הערוך השולחן שהביא שם, ואולם נראה ברור שאין זאת כונת הגאון השבט הלוי ז"ל כי אין זה הנדון בדבריו שם, וכמו"כ מה שהביא מדברי הערוך השולחן שנקט בפשיטות שעז"נ הוא רשות בפנ"ע ואינו בטל לביהכנ"ס כמו התיבה שעומד בה הש"ץ, ובהעתקת דברי הערוך השולחן הביא לשונו שבא"ד כתב גם דלא מועיל צירוף ע"י ראייה מהעומד בעז"נ, ואין כונתו להכריע כדעת ערוך השולחן בדין זה, כי דבר זה תליא בפלוגתא דרבוותא דכל הני פוסקים הנ"ל, ויש מתירים ויש מחמירים, ופשוט דלא בא השבט הלוי להכריע בנידון זה כדעת הערוך השולחן שהוא יחידא נגד כל גדולי הפוסקים המג"א ודעימה, (ואם היה כונתו להכריע

זימון לא מצינו חילוק כזה, ואמנם דברי השו"ע בסעי' י"ד מיירי באחד העומד בחוץ ומצטרף ע"י ראייה, הרי מדברי כל הפוסקים הנ"ל מבואר שגם ביותר מאחד מועיל דין זה, שכתבו שבמקצת בביהכנ"ס ומקצת בחצר מצטרפים ע"י ראייה (סעי' י"ח), וכמו"כ במקצת בחצר קטנה ומקצת בחצר גדולה דמועיל צירוף ע"י ראייה (סעי' ט"ז), וכן מבואר להדיא בדברי הראב"ה (הו"ד לעיל), וכן במחז"ב הנ"ל דמועיל בב' ו' בבית אחד וד' בבית אחר, גם בדברי המ"ב בס"ק נ"ב מבואר דלא כדעת הערוך השולחן, שכתב בפשיטות שלפי דעת המג"א ודעימה שפיר מצטרפים העומדים בעז"נ אם רואין זא"ז, וסוף דבר דעת הערוך השולחן יחידא וצ"ע.

דברי שבט הלוי

(טו) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן כ) כתב וז"ל: בענין השאלה של הלומדים בעזרת נשים בשעה שהצבור מתפללים, אכתוב בקיצור בלי עיון הרבה, הנה לענין קדושת עזרת נשים בעצם יש וכוח בין גדולי האחרונים כידוע ורובם סוברים דהיא דרגא פחותה של קדושת בית הכנסת, אשר כידוע יש מחלוקת הראשנים אם קדושתה מן התורה או מדרבנן, וגם אני הארכתי בעניי בכמה תשובות, ועיין תשובה נפלאה בזה בתשובת בית שלמה או"ח סי' כ"ח, וגם בתשובת מהרש"ם ח"א ואכמ"ל, ועזרת נשים נעשה למקום שיכולים להתפלל ולענות יחד עם הצבור כמו מתפללים יחד ואעפ"י שמחויבים הנשים בתפלה מכ"מ מספיק להו לענות משם, אעפ"י שנפרד מעיקר בית הכנסת.

וממשיך השבט הלוי וז"ל: אבל פשוט מאד דלענין צירוף עשרה נחשב רשות אחרת לגמרי כיון שיש מחיצות גמורות מפרידות, וע"כ לא פליגי קדמונים אלא בתיבה (בבימה) שבאמצע בית הכנסת באו"ח סי' נ"ה סי"ט אם מחיצות מגיעות לתקרה אם גם זה נחשב רשות אחרת לצירוף, והמקילים

בתים, ואלו הם תוס' והרא"ש ור"ח ובה"ג והרשב"א בחי' ורבנו יונה, שכולהו כתבו סתם דמועיל צירוף משני בתים ואינם מחלקים בין שתי בתים (חדרים) שהם ברשות אחד, או שתיים בתים נפרדים, מבואר דליכא נ"מ בזה ובכל אופן מועיל צירוף ע"י ראייה, וכמו"כ מבואר סתימת הב"י ושא"פ שהביא כל ראשונים הנ"ל דגם בשתי בתים מועיל צירוף ע"י ראייה, וכמו"כ מבואר להדיא מדברי רבנו יונה שרה"ר מפסקת מבואר דמיירי בבתיים נפרדים כע"ז אלא שאין רה"ר מפסיק והו"ד בב"י שם בשו"ע).

וכן מבואר מדברי הפר"ח ופמ"ג הנ"ל בסי' נ"ה (א"א ס"ק י"ב) שכתבו להדיא דמועיל ראייה גם בשתי בתים והו"ד במ"ב שם ס"ק נ"ה, וכן מדברי המג"א שעליו קאי הפמ"ג הנ"ל שכתב לבאר דברי השו"ע שם סעי' י"ד דמועיל צירוף עפ"י ראייה למי שעומד אחורי אחורי ביהכנ"ס דמועיל צירוף עפ"י ראייה דרך חלון שמלמעלה אפילו גבוה כמה קומות, ומשמע דאפילו מרשות אחרת לגמרי מועיל צירוף ע"י ראייה, וכמו"כ משמע מדברי המחזיק ברכה בעובדא דמיירי שם (והו"ד בקיצור בשע"ת וכנ"ל באות ו') שהיה בשתי בתים נפרדים ואעפ"כ מועיל צירוף ע"י ראייה.¹³

כן היה לו להביאם ולחלוק עליהם), וגם אינו מזכיר דעת המ"ב שלהדיא מתיר העומדים בעז"נ להצטרף ע"י ראייה, וראה היטב לשון השאלה שם בשבט הלוי דלא הזכיר דמיירי כלל ברואין (והרי סתם עזרת נשים בנויה באופן שלא רואים אלו שעומדים בביכנ"ס אא"כ כשעומדים על כסא או ספסל), וסוף דבר זה ברור בעיני שזה לא היה השאלה שנשאל, ולא נכנס השבט הלוי לזה כלל. (והארכתי לבאר דברי השבט הלוי כי שמעתי אומרים שמדבריו מבואר שנקט בפשיטות דלא מועיל צירוף לתפילה ע"י ראייה מעז"נ דהוי כמו משני בתים, ולדברינו אינו נכון כלל¹³).

צירוף ראייה משני בתים

טז) והנה במקור הדברים בראבי"ה הנ"ל שכתבו שמועיל צירוף ע"י ראייה מפורש שכן הוא גם משני בתים, הרי הנדון בתיבה שעמד שם הש"ץ בביהכנ"ס שהוא בתוך ביהכנ"ס תחת גג אחד, ועכ"פ מדבריו אין לנו ראייה מפורשת דמיירי משני בתים שהם נפרדים לגמרי דמועיל צירוף עפ"י ראייה, דיש מקום לומר שני בתים היינו שני חדרים שתחת גג אחד, וכ"מ בשו"ת הרשב"א שם, ומ"מ משאר דברי הראשונים לענין זימון שכתבו להדיא דמועיל צירוף גם משני

13 ועכ"פ אם לא נימא כמש"כ בביאור דברי השבט הלוי, יהיה דבריו כמעט כטועה דבר משנה שאינו מזכיר כלל פלוגתת הפוסקים בזה, והתעלם מדברי המג"א וכל ש"א בענין זה ובחר בערוך השולחן, והרי אפילו אם ננקוט שבשתי בתים נפרדים אינו מועיל צירוף ע"י ראייה וכפי הדברים שהבאתי להלן (עי' הערה הבאה), עדיין אין דברי השבט הלוי מתיישבים, כי לא מיירי בצירוף בשני בתים נפרדים, אלא בעז"נ שאף אם נחשב רשות אחרת מ"מ לא גרע מבית אחר שאיכא ביה דיוורין אחד לשני או מחצר ביהכנ"ס דמועיל צירוף לכו"ע, ולסיכום ענין זה יש להוסיף שאין שהוא כונת בעל השבט הלוי בזה, הרי כבר כתב שם בריש התשובה שכותב בלי עיון הראוי ולכן בודאי שאין להכריע דעתו בענין זה מתוך תשובה זו, (ומה שכתב בספר פסקי תשובות למנות דעות בעל שבט הלוי והבית שלמה בין המחמירים לענין צירוף ראייה לתפילה, שלא בדקדוק נכתב ונכתבאר, וגם איך שהוא דברי הבית שלמה לא מיירי כלל בענין זה).

14 וכל זה דלא כמו שראיתי בקונטרס שיעורים מאת הגאון רבי משה שאול קליין שליט"א, שביאר דברי המג"א הנ"ל שכונתו דמועיל ראייה דרך החלון, היינו מחצר ביהכנ"ס דאיכא דיוורין ביניהם (ומיושב בזה קושיית הפמ"ג דלהלן מהא דיצא לשוק דשאני התם דמיירי ברה"ר שהיא רשות אחרת לגמרי), ולא מועיל ככה"ג צירוף ע"י ראייה. ואין הדברים מתיישבים, כי דברי המג"א קאי על מש"כ השו"ע שם במי שעומד אחורי ביהכנ"ס וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות ע"ש, ולא במי שעומד בחצר ביהכנ"ס, (ובעצם החילוק מדברי ערוך השולחן מבואר הפוכה, ודברי המג"א מיירי בחצר או ברחוב משא"כ ברשות אחר שיש לה מחיצות כמו בעז"נ דלא מועיל צירוף ע"י ראייה, ואמנם דבריו בזה מחודשים וצ"ע וכנ"ל איך שהוא הסברות הפוכות).

קושיית הפמ"ג בסי' קצ"ד

יז) בשו"ע סימן קצ"ד ס"ב נפסק, שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים אותו וכו' כדי שיכוין ויצטרף עמהם וכו' והני מילי בשלשה אבל בעשרה כיון שצריכים להזכיר את השם אינם מצטרפים עד שיבא וישב עמהם. ומקור דין זה בפרק שלשה שאכלו (מ"ה ע"ב) עיי"ש שנחלקו רב אשי ומר זוטרא והלכתא כמר זוטרא דכיון דבעי לאדכורי שם שמים לאו אורח ארעא.

ועי' מג"א שם דהא שקוראים אותו היינו שעומד כנגד פתחו, וכ"מ מבואר בחי'

הרשב"א (מ"ה ע"ב), ומשמע דבענין רואין זה את זה, וכ"כ הפמ"ג שם, ואעפ"כ מבואר דרק בג' יכול לענות ולא בעשרה, וכן מבואר להדיא במאירי דאפילו רואין זא"ז אין מצטרפין לעשרה, ועי' פמ"ג משבצות זהב קצ"ה בהא דשתי חבורות מצטרפין כשרואין אלו את אלו, וז"ל: והוי יודע דמשמע כשיש בכל חבורה חמשה אף על פי שרואין זה את זה אין מצטרפין כבסימן קצ"ד במ"א אות ב', דבשלשה צריך ראייה ובעשרה לא מהני אלא כשיש בכל חבורה עשרה אז מצטרפין לזימון אחד, אבל במ"א סימן נ"ה אות י"ב משמע דראיית פנים מצטרפין לעשרה אף

ובעיקר הדברים מבאר הגאון הרב בשיעוריו הנ"ל לחלק בין מבית לחצר דאית ביה דירין לבית נפרד לגמרי, הרי מקור החילוק עפ"י מש"כ הרמב"ן (פסחים פ"ה והו"ד לעיל אות ב') וכעיי"ז משמע מדברי הרשב"א בשו"ת הנ"ל דרק משני חדרים בבית אחד מועיל צירוף עי' ראייה, ולפי"ד כתב שם דיש להשוות דבריהם עם מש"כ שאר ראשונים דמועיל צירוף משני בתים שכונתם לשתי חדרים ולא לשני בתים שהם בשני רשויות נפרדים, עכתו"ד בקיצור.

והדברים מחודשים, וכנתבאר מסתימת שא"ר הנ"ל הראשונים שחולקים על הרמב"ן וכתבו להדיא דמועיל צירוף גם משני בתים, והרי א"א לדחוק שכונתם לשתי חדרים, וכמשמעות הרשב"א בשו"ת שכתב שם שבית אחד (כמשנתנו ברכות נ' ע"ב שתי חבורות שאכלו בבית אחד) היינו בירה אחד, ומשמע שרק משני חדרים בבית אחד מועיל צירוף וכמו שהביא שם), שהרי כולם כתבו שבית אחד לאו דוקא אלא אורחיה דמילתא או לאשמעינן וכו' (עי' תוס'), ואם ס"ל דדוקא בית אחד (בירה אחד) ה"ל לפרש שלכך איתא במשנה בית אחד ולא לדחות בטעמי אחרינא, גם ממש"כ רבנו יונה מבואר כן להדיא וכנ"ל, ואין יעלה על הדעת לנקוט לדינא כדברי הרמב"ן ולהשוות דבריו עם שאר הראשונים בזמן שהם למדו מההיא ירושלמי שבית אחד לאו דוקא אלא ה"ה שתי בתים, והרמב"ן כתב שהבבלי חולק על הירושלמי (ולא הביא שום ראיה לזה אלא שאין לנו אלא דברי המשנה שאיתא בית אחד), והם פירשו שזה לאו דוקא אלא אורחיה דמילתא נקט, וכדי להשוות דברי הרשב"א בשו"ת למש"כ בחי' נ"ל דמה שנוגע לנדון התשובה שם דמיירי כעין חדר אחר בבית אחד, לא היה צורך לפרש שבית אחד לאו דוקא, ובחי' כתב מה שנראה לקושטא דמילתא.

ואין שהוא אם כונת הב"י ושא"פ לנקוט כן ולהשוות שא"ר עם דעת הרמב"ן, ולפרש ששתי בתים היינו שתי חדרים או עכ"פ שתי בתים דאיכא דירורים אחד לשני איך סתמו בזה, ואף אם נימא דמילת בית מתפרש גם לחדר, והרי זה מתפרש גם לבית נפרד, (ובכן מה שהביא דברי א"ר סימן רמ"א בשם מהרי"ל שבכל מקום שנאמר בית סתם ר"ל חדר, והו"ד בשיעורים שם, דהתם בודאי הכונה גם לשני בתים נפרדים, וכמו בההיא ענין של זהירות שלא ילין יחידי בחדר ובודאי הכונה גם שלא ילין בבית נפרד ולא רק בחדר, אלא הכונה דגם בחד צריך לזהר בזה).

והנה הגה"ר כתב לבאר הסתפקות הירושלמי שהביא הרא"ש ושא"ר עפ"י דבריו ששתי בתים היינו שתי חדרים בבית אחד, וז"ל אמר ר' יונה וכו' לשני בתים נצרכה, אמר ר' יונה והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן, והא אילן בית נשיא מה עברת לון ככית אחד או כשני בתים וכו', והיינו שהסתפקו אם דוקא שתי חדרים או אפילו שתי בתים נפרדים השייכים לאדם אחד ומשתמשים לשימוש אדם אחד, ואולם לפי דברים אלו מילת שתי בתים ברישא היינו "שתי חדרים", ומילת שתי בתים בסיפא היינו שתי בתים נפרדים, ונראה אדרבה מההיא גופא ראייה להיפוך ששתי בתים היינו שתי בתים נפרדים, (שהרי בודאי בית נשיא לא עדיף משתי חדרים), והסתפקות הוא אם דינם ככית אחד שמצטרפים גם בלי שנכנסו אדעתא להצטרף, והיינו מש"כ הב"י שכשיטה זו נראה מפשטות הירושלמי והו"ד בט"ז, (וכן פי' הנחלת צבי בהדיא), ומ"מ בדעת הרשב"א שסובר דגם בבית אחד צריך שיכנסו אדעתא להצטרף עדיין צ"ע הסתפקות הירושלמי, וזוהי בעצם קושיית הרמב"ן שם וצ"ע לע"ע, (ואפשר דיש ליישבו בע"א, או כמו שביאר המראה פנים שם ועוד חזון למועד), ועי' בהערה הבאה.

ארעא להזכיר השם, והיינו שזה דין מיוחד התם מפני שיצא ממקום קביעותו הראשון, ומפני דלאו אורח ארעא (שפשע בזה שיצא ממקומו בלי לצרף לזימון), ובכה"ג רק בג' הקילו ומפני שאין בה הזכרת השם.

ועכ"פ אין שהוא, אין מסוגיא זו ראייה לנדון של צירוף ע"י ראייה לעשרה, וכמבואר מכל הראשונים בסוגיא של שתי חבורות שרואין אלו לאלו שכתבו להדיא דמועיל רואין אלו את אלו גם בשתי בתים, והו"ד בב"י ושו"ע סי' קצ"ה, ולכאורה תקשי מסוגיא דיצא לשוק דלא מועיל צירוף בכה"ג בעשרה, וע"כ דשאני יצא לשוק וכתבאר, ועכ"פ כן מבואר לדינא מדברי המג"א בסי' נ"ה ס"ק י"ב ושאר כל הפוסקים הסוברים דמועיל צירוף לתפילה ע"י ראייה, וגם הפמ"ג הנ"ל שנשאר בצ"ע אינו חולק ע"ז לדינא, וכמבואר להדיא מדבריו בסי' נ"ה.¹⁵

בשתי רשויות, וצ"ע כעת בזה, עכ"ל, וקושייתו מבוארת שמסי' קצ"ד מבואר דלא מועיל צירוף ע"י ראייה אלא בשלשה ולא בעשרה דבעי הזכרת השם, וע"ז כתב שמדברי המג"א בסי' נ"ה ס"ק י"ב מבואר דגם בב' רשויות מועיל רואין זא"ז לצירוף עשרה.

וליישב קושיית הפמ"ג שמעתי ממו"ר הגאון רבי חנוך שבדרון שליט"א, די"ל שאני באכלו ביחד ויצא לשוק, הואיל וקבע מקומו בפנים ויצא, אינו ראוי להצטרף ע"י ראייה מבחוץ ע"י ראייה, אלא צריך לחזור למקומו עכ"פ בעשרה דאיכא הזכרת שם, משא"כ כשבאים להצטרף מתחילה משתי מקומות ע"י ראייה, דשפיר מצטרפים גם בעשרה, ודייק כן מלשון הגמ' שם "דכיון דבעי לאדכורי שם לאו אורח ארעא", ומשמע שאין הטעם מפני שאין זה משום שא"א להצטרף משני מקומות, אלא דלאו אורח

15 והנה הגה"ר (בשיעוריו הנ"ל) כתב שהרמב"ן מוכיח כדבריו דלא מועיל צירוף משני בתים שהם שתי רשויות לגמרי מהא דיצא לשוק לא מועיל צירוף עשרה ע"י ראייה, ולפי"ז כתב דע"כ גם שאר ראשונים יחלקו בכה"ג דאל"כ קשה מסוגיא הנ"ל, ואולם לא נראה כן בדברי הרמב"ן, עיש"ד (פסחים פ"ה) שמה שסובר דשתי חבורות שאוכלות בבית אחד אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, דהיינו דוקא בבית אחד ולא בב' בתים, הרי כתב כן מסברא דנפשיה (והובא לשון הרמב"ן לעיל בהערה 1, עיי"ש ודו"ק), וכתב עוד שם וז"ל וכדין צבור ושלח צבור כך דין שליח צבור וצבור בגדולה וכו' שאינו מצטרף ואינו ראוי לענות אחריו אמן וכל דבר שבקדושה, דכיון שאין מצטרף בעשרה הוה ליה יחיד, ולענין אמן נמי הוה ליה יתומה ואסור אף על פי שנהגו, כמו בב' חבורות שהיו אוכלות, דבעינן בית או רואין א"נ הזמנה לדברי הירושלמי ואפי' יש בכל אחת כדי אותה ברכה, ועוד הדעת נותנת שדינן שוה ואין צריך ראייה. וממשיך הרמב"ן וז"ל והא דאמרין בפרק שלשה שאכלו (מ"ה ב') גבי זימון ביצא אחד מהן לשוק קורין לו ומזמנין עליו והוא דקרו ליה ועני ואפי' לענין עשרה לא משום דכתיב במקלות ברכו אלהים, התם היינו טעמא משום דנצטרפו לזימון מעיקרא דאכלו כאחת וזה שלא כדין פירש מהן הילכך במקצת צירוף יוצא עמהן דמחבורה שלהן הוא, אבל בשאר ברכות שלא נצטרף עמהם אין יוצא בברכתן כלל וכ"ש לתפלה ולכל דבר שבעשרה דלא, דכיון דקדושה הוא בעינן במקלות וכו' עכ"ל.

ומבואר שהיה קשיא ליה מהא דפריך שלשה שאכלו וכו', ולא מביא הוכחה משם דא"ל לצרף עשרה ע"י רואין זא"ז, ואדרבה מהא דלא הביא לעיל מיניה כשדן אם מועיל צירוף בשתי בתים ראייה מסוגיא זו מבואר דאין הנדונים שווים, (ואפשר דשאני התם שמתחילה אכלו כאחד ויצא לשוק וכנ"ל), ואין מכאן ראייה לדין רואין זה את זה לצירוף עשרה לתפילה, וכונת הרמב"ן להקשות משם דהא מבואר דמועיל צירוף בג' אף שיצא לשוק, והרי לעיל מיניה כ' כסברא פשוטא דבבית אחר לא מועיל צירוף כלל, וגם לענין עניית אמן הוה ליה יחיד והוה אמן יתומה, אף דלא בעינן שום צירוף עשרה לענות אמן, וע"ז השיב די"ל שאני התם דכיון דמעיקרא אכלו כאחת הלכך במקצת צירוף יוצא עמהם (והיינו סברא הפוכה ממה שנתבאר די"ל מכאן ומכאן), ומש"כ הרמב"ן "אבל בשאר ברכות שלא נצטרף עמהם אין יוצא וכו' וכש"כ לתפילה בעינן במקלות", לא מכח הקרא הוכיח כן, אלא מדסובר כן שפיר הביא סימוכין לזה מההיא גמ', וכמו"כ יש להבין מה שכתב אח"ז לחלק בין צירוף ג' לצירוף עשרה עיש"ד.

ומ"מ אין שהוא אפילו אם ננקוט בדברי הרמב"ן שכונתו להביא ראייה מסוגיא זו לדבריו, מ"מ שא"ר חולקים ע"ז וכתבאר להדיא מדבריהם והנה להם ליישב הקושיא מסוגיא זו, ומ"מ אין ננקוט בזה כדעת

ב. דין רה"ר מפסקת לצירוף עשרה מתפלליו

יח) בשו"ע סי קצ"ה נפסק, שתי חבורות וכו' אם מקצתן רואין אלו את אלו וכו' ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים אינם מצטרפים בשום ענין, ומקור י"א אלו בב"י בשם רבנו יונה, ועיי"ש בט"ז דלאו דוקא רשות הרבים ממש שהוא רחב ט"ז אמות וה"ה כשיש שביל היחיד מפסיק ביניהם, והו"ד במ"ב סק"ח וש"א פ"ע עיש"ד, ולפי מה שנתבאר שצירוף של עשרה ע"י רואין זא"ז נלמד מדיני זימון א"כ ה"ה רה"ר מפסקת לענין זה, וכ"כ הפמ"ג להדיא (סי' נ"ה א"א י"ב), ולפי"ז כשיש עשרה אנשים משני בתים שאחד מהם מעבר לרחוב (אחד מול השני) אינם מצטרפים למנין עשרה.

ובתשובה שנתפרסמה לאחרונה מאת הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א כתב דהנ"מ כשהם בקומת קרקע, אבל במרפסות הנמצאים ברשות שלמעלה מ' טפחים אין רה"ר מפסיק ושפיר יכולים להצטרף למנין עשרה, וטעמו כי למעלה מ"ט אינו נחשב רה"ר וכמבואר לענין שבת דהוי מקום פטור, ולכן בכה"ג י"ל דאין זה רה"ר שמפסיק,

ומ"מ גם לפי דבריו בדאיכא חלק אנשים שעומדים בחצר למטה מ' טפחים או ברחוב עצמה, וחלק מעבר הרחוב למעלה במרפסות אינם מצטרפים ביחד למנין.

דין העומדים ברה"ר עצמה אם מצטרפים לאלו שעומדים בביתם

יט) והנה באופן שחלק מהעשרה עומדים ברה"ר עצמה נראה שהם יכולים להצטרף עם אלו העומדים בחצרות או מרפסות ביתם, כי לא מצינו אלא שרשות הרבים "מפסקת" ביניהם, והיינו שמקצתן עומדים בבית אחד ומקצתן בבית אחר ורה"ר מפסיק ביניהם, אבל העומדים ברה"ר לא גרע מהעומדים בתוך בית אחד שמצטרפים עם אחרים העומדים בבית אחר, ואף שהם ברשות אחרת מ"מ עיי"ז שרואין זא"ז הרי הם כמו שנמצאים בבית אחד וכמבואר מדברי הרשב"א וראבי"ה וכו"ל.¹⁶

וכן משמע מדברי המחז"ב (והו"ד לעיל) לענין ב' כתות שם שאינם יכולים לבא ביחד ובא"ד כתב "וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים וכו' וכבר השתדלו אלו הכתות לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם הו"ל כמראה פניו דרך החלון דמצטרף וה"נ כותיה",

הרמב"ן ודלא כמבואר בשא"ר והב"י וכל הפוסקים (ויש לציין שקיצרתי בהבאת דברי הגה"ר שנתכחו באריכות ובעמקות בכל הסוגיות, ואחריות הדברים שהבאתי על דעת כותב שורות אלו, וליתר ביאור יש לעיין בכל הנכתב שם).

16 והנה הט"ז וש"א פ"ב סי' קצ"ה סק"ב כתב שמקור דין זה נלמד מפאה ושבת שרה"ר מפסקת וכמבואר בב"ב נ"ה ע"ב, ובשיעורים הנ"ל (בהערה הקודם) נתקשה טובא בזה שהרי בודאי גם מחיצה גמורה מפסקת לפאה וא"כ גם מבית לבית לא יועיל צירוף עפ"י ראייה, ועפ"י כתב לחדש שמקור דין זה נלמד מהא דיצא לשוק וכו"ל דהוי רשות אחרת לגמרי, ועפ"י דרכו נמצא שגם העומדים ברה"ר עצמה אינם מצטרפים עם העומדים בביתם או בחצרות, והדברים מחודשים ועכ"פ דלא כמ"ש"כ הט"ז וש"א פ"ב סי' קצ"ה שם דין זה נלמד מפאה ושבת ולא מסוגיא דיצא לשוק, והנראה לענ"ד כתבתי, והסכים עמי מו"ר הגאון רבי חנוך שבדרון שליט"א. ובעיקר הקושיא הנ"ל מפאה שבודאי מחיצה מפסקת לפאה, נראה שמאחר שעפ"י דין רואין זא"ז נעשים כאלו אנשים אלו נמצאים בבית אחד, תו אין זה מגרע שיש הפסק מחיצה ביניהם (והרי גם מתד לחוד בבית אחד יש מחיצה ואעפ"כ לכו"ע מועיל צירוף ע"י ראייה), ואינו דומה לפאה שכדי להיות שדה אחד צריך שיתחברו הרשויות להיות אחד, ומה שנלמד מפאה הוא שרה"ר מפסקת היינו שגם בשדה אחד שאין כאן מחיצה ומ"מ רה"ר מפסקת, ומבואר שרשות אחרת מפסקת, וכמו"כ מבואר בב"ב שם נ"ו ע"א לענין שבת שרשות אחרת מפסקת בין שתי רה"ר, והכי נמי בזה שרשות אחרת מפסקת ביניהם ואינם מצטרפים, ואך לפי"ז יש לעיין באופן שבית אחר מפסיק ביניהם וכגון ששנים רואין זא"ז דרך מרפסת באמצע אם נימא שכיון שהיא רשות אחרת מפסקת אינם מצטרפים או דוקא רשות הרבים או דרך יחיד ולע"ע בכל זה.

כנ"ל אלא שמפסיק דרך ראיתו, וכן משמע קצת במחז"ב הנ"ל עיש"ד היטב ודו"ק.

ג. דין צירוף ע"י הש"ץ ואם צריך שיעמוד על מפתן הבית

כא) בשו"ע סימן נ"ה סעי' ט"ו נפסק, אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח צבור תוך הפתח הוא מצרפן, ומקור הדברים בטור בשם הרא"ש, וכבר נתבאר לעיל שכתב הב"י שלמד דין זה מדין צירוף לזימון בסי' קצ"ה שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן, והמג"א כתב שם שהמברך רואה אלו ואלו והוי ליה כמקצתן רואין זה את זה, וכמו"כ כתב השו"ע"ר כאן (סי' נ"ה) וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח הוא מצרפן מפני שהוא רואה אלו ואלו, וה"ז כאלו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין.

ולפי"ד לאו דוקא משום שעומד באמצע על האסקופה אלא כל שיכול הש"ץ לראות עוד תשעה שפיר מצטרפין על ידו לתפילה בעשרה, (וכל זה לשיטת המג"א וכל אחרונים הנ"ל שסוברים דמועיל צירוף ראייה לתפילה וכתבאר מדברי הרשב"א וראבי"ה, ולפי דעת החולקים פשוט דגם ע"י צירוף ש"ץ בכה"ג אינו מועיל).

והנה כבר נתבאר לעיל (אות ח') שמדברי הפרישה בסי' נ"ה מבואר שש"ץ מצרפם

ומשמע שאילו היו באים בחוץ במקום שהיה מעבר לרבים פשיטא ליה שמצטרפין.¹⁷

ואיך שהוא נראה דליכא נ"מ בין העומדים ברחוב על המדרכה שבצד הבניינים או לעומדים למעבר הרחוב בצד השני (או באמצע הכביש), כי גם המדרכה בצד של הבניינים הוי רה"ר, ואם העומד ברה"ר עצמה חשוב כרה"ר מפסקת, הכי נמי בכה"ג, אלא שלפי מה שנתבאר אין נ"מ וגם העומדים ממול מצד השני של הרחוב שפיר מצטרפין, ורק כשנמצאים ברשות שלישי אינם מצטרפים וכנ"ל.

רואין וא"ז דרך רה"ר שאיין מפסקת בין הבתים

כ) והיכא דאיכא שתי בנינים בצד אחד של הרחוב ואמנם רואין אלו את אלו דרך מרפסות הפונים לרה"ר, ונמצא "ראיתן" עוברת רה"ר, (וכגון שהמרפסות מעל רה"ר או שהרחוב אינו בקו ישר), יש מקום לדון דהוי כרה"ר מפסקת ביניהם (שהרי גם המדרכה שלפני הבית הוי רה"ר ולא רק בעבר הרחוב), ומה שאמרו שמקצתן בבית זה ומקצתן בבית אחר מצטרפין היינו כשרואין אחד לשני דרך פתח או חלון אחד מול השני, ומ"מ מסתברא דכיון שאין רה"ר מפסקת בין הבתים שפיר מצטרפים, כי איך שהוא אין רה"ר מפסקת בין הרשויות

17 וראיתי בתשובה בעניינינו שנתפרסמה לאחרונה מאת הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שהעיר שמדברי שאר ראשונים שלא חילקו כדברי רבנו יונה וכתבו סתם דגם בב' בתים מועיל צירוף מבואר שחולקים ע"ז, ולכך השו"ע הביא דין זה בשם י"א, וכתב עוד שיש מקום לחלק בין צירוף לזימון שרה"ר מפסקת לענין תפילה דאין רה"ר מפסקת, והביא סמך לזה דלא נקטינן כ"א זה (עכ"פ בתפילה) מדברי המחזיק ברכה בעובדא הנ"ל שמבואר שהיה שם מעבר לרבים ואעפ"כ דעתו שאם היו עומדים שם שמצטרפים עם העומדים בבית. ואולם לפי מה שנתבאר אין משם ראיה לנ"ד, דשאני התם שהיו עומדים ברה"ר עצמה ולא שרה"ר הפסיק בין הרשויות ואפילו לפי רבנו יונה שפיר מצטרפים. ובעיקר הדברים שכתב שם שיש חולקים ע"ז ולכך הביא השו"ע בשם י"א, מדברי הב"י לא משמע כן, וידוע שהמחבר כותב לשון י"א תמיד כשמקור הדברים מראשונים ואין גמרא מפורשת, ואין ראיה שאיכא חולקים ועי' כה"ח, גם מדעת השו"ע"ר והמ"ב שסותם כדיעה זו מבואר דליכא חולקים ע"ז, דאל"כ סתמא וי"א בשו"ע הלכה כסתמא (ואמנם במש"כ הט"ז שה"ה שביל היחיד מפסקת לא הביא השו"ע"ר וצ"ע), גם מש"כ לחלק בין זימון לתפילה הרי הפמ"ג מדמה כל הדינים אהדדי וכתב להדיא שרה"ר מפסיק. וגם בתשובה הנ"ל העלה לחשוש לדברי הפמ"ג אלא שכתב שבשעה"ד יש על מי לסמוך עכ"פ לענין קדיש וקדושה וברכו שאין חשש ברכה לבטלה (וכמו כן העלה שם גם בעיקר דין צירוף המרפסות לחשוש לדעת החולקים כשיש חשש ברכה לבטלה).

ונמצא בנ"ד של מרפסות שאין הש"ץ עומד על מפתן בין שני הבתים, שבאופן שרואה עוד תשעה מתפללים, דשפיר מצטרפים על ידו אף שמתפללים אלו אינם רואין כל אחד אלו את אלו, ואף אם הש"ץ ברשות אחרת לגמרי וכמבואר להדיא בעיקר דין זה מדברי הרשב"א וראבי"ה וכו"ל שהיכא שמצטרפים עפ"י ראייה אפילו בשתי בתים מצטרפים, וכמו בסי' קצ"ה ועי"ש בב"י ופר"ח ופמ"ג בסי' נ"ה, וא"כ הכי נמי לענין זה דשפיר מצטרפים ע"י ראיית הש"ץ ואפילו מכמה בתים (היכא שאין רה"ר מפסקת וכו"ל), והיינו לפי השיטות הנ"ל שמועיל צירוף ע"י ראייה, ובאופן שאין הש"ץ רואה כולם לכו"ע אינם מצטרפים על ידו.

מקצתם רואין זה את זה או הראשון

רואה את השני והשני את השלישי וכו' (כב) כבר נתבאר דעת הפוסקים הסוברים דמועיל צירוף לתפילה כשרואין זא"ז, והיינו שכל אחד רואה כולם, (או ע"י הש"ץ וכו"ל). והנה כמו"כ מצטרפים כשמקצתן רואין זא"ז, וכמבואר בסי' קצ"ה לענין זימון, וכגון דאיכא במקום אחד כמה אנשים יחד, וכמו"כ במקום השני אחד כמה אנשים יחד, שאם אחד מאלו רואה אחד מאלו שפיר מצטרפים כולם, וכמו"כ הדין בג' מקומות או יותר, דאיכא כמה אנשים יחד במקום אחד א"צ שכולם רואים שאר האנשים העומדים במקומות האחרים, אלא סגי שאחד מכל קבוצה רואה אחד מקבוצה השני.

ויש לדון באופן שאין כ"א רואה כולם, אלא הראשון רואה השני, והשני רואה השלישי וכן הלאה עד שמתוך כולם יש עשרה מתפללים ביחד, ולכאורה מהא שכתב הרא"ש דין הנ"ל בש"ץ שרואה אלו ואלו שמצטרפים, (וכ"ה במקור הדברים בירושלמי ר' ברכיה מוקים אמוריה וכו') משמע דדוקא ש"ץ יכול לצרף את כולם אף שאינם רואים אלו לאלו, אבל אחר שאינו ש"ץ לא יועיל

ועל ידו כאילו הם ביחד במקום אחד אפילו שאפילו כשאין רואה אלו ואלו, ושדוקא ש"ץ יכול לצרפם ולא אחר ומשום שדעתן עילויה מפני שמוציא אותם יד"ח, ומ"מ לא נתבאר להדיא שם בדבריו שם אם דין זה דוקא כשעומד הש"ץ באמצע בתוך הפתח שהוא רשות שניהם או אפילו אם יעמוד ברשות אחר ג"כ יוכל לצרפם (וכנ"ל לפי פי' המג"א), ואולם הדברים מבוארים להדיא שם בסעי' י"ז בדין ש"ץ בחצר גדולה וצבור בקטנה שאין יוצאים שאין הצבור נגררין אחריו ומקור הדין מסוגיא דעירובין צ"ב ע"ב, ומבואר שאין בכח של הש"ץ לגרור הצבור בתריה כשהוא נמצא במקום מופלג (כלשון הרמב"ם ושו"ע שם סעי' ט"ז), וע"כ שדין זה של הרא"ש (סעי' ט"ו) שש"ץ שעומד בתוך הפתח מצרף המקצת מכאן ומכאן היינו רק משום שעומד באמצע על מקום שניהם, וכ"כ המ"ב ס"ק נ"ד עיש"ד ובשעה"צ, וכן נתבאר מדברי הרשב"ש הנ"ל דדוקא שעומד כשש"ץ עומד במקום שניהם מצרפם, (ועי' א"ר שנשאר בצ"ע בדין זה לפי ביאור הפרישה ואין זה נוגע כ"כ לדינא לעניינו, וראה נספח שבסוף המאמר שהארכתי בזה).

ולפי"ד נמצא דוקא כשש"ץ עומד באמצע על מפתן שתי הבתים יוכל לצרפם, ולא כשעומד במקום אחר, וכש"כ כשעומד ברשות אחר לגמרי שאינו יכול לצרפם, ואולם כבר נתבאר שכל זה רק כשאין רואה אלו ואלו, אבל כשש"ץ רואה אלו ואלו שפיר מצטרפים על ידו אף שאינו עומד על המפתן, וכו"ל לפי המג"א ודעימיה, ולדידהו צ"ל שסוגיא הנ"ל שמבואר שאין בכוחו של הש"ץ לגרור הצבור בתריה כשהוא כשהם בשתי מקומות היינו כשאנו רואה אותם, וכמבואר להדיא בדברי הראבי"ה הנ"ל (אות א'), וכ"כ הפמ"ג א"א ס"ק י"ב והו"ד במ"ב הנ"ל, וכבר נתבאר דאין סתירה בין שני הפירושים ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי לעיל ושני הפירושים עולים לדינא (וכנ"ל אות ח').

דהקלו במברך אפשר משום דכיון דשתי החבורות צריכין לו נחשב כשמש כשמש המשמש לשתייהם דהוא מצרפן עכ"ל, ולפי"ז בנדון זה שאחד רואה השני, והשני רואה השלישי וכו' אין זה נחשב לצירוף מנין.¹⁸

לצרפם כ"ז שאין כ"א רואה כולם, וכן כתב המ"ב בסי' קצ"ה עי"ש בס"ק ט' שהביא מש"כ המג"א הטעם שמועיל כשמברך יושב על המפתן הבית משום דהוי כמקצתן רואין זא"ז, ובשעה"צ שם "ומ"מ משמע דאדם אחר מהחבורות כשישב לא מהני, והטעם

וזאת תורת העולה:

א. סיכום השיטות לענין צירוף ע"י ראייה במנייני מרפסות (נתבארו באותיות א - טו)

העולה ממה שנתבאר שבנ"ד של עשרה אנשים שמתפללים כל אחד במרפסת ביתו או על יד החלון באופן שכל אחד רואה את כל אחד מהעשרה, לפי כל הני פוסקים, המג"א פר"ח פמ"ג

18 ואמנם שמדברי הרשב"ש הנ"ל משמע דבאופן שמועיל הצטרפות רואין זא"ז מועיל גם הצטרפות בכה"ג ע"י ראייה אף שאין כ"א רואה כולם, יעו"ש"ד שמוכח דדין זה של הרא"ש אינו משום שרואה אלו ואלו דא"כ א"צ דוקא ש"ץ, ומבואר שהיה פשיטא ליה שע"י צירוף רואין זא"ז (כשמועיל) הוי ממש כמו שהם בבית אחד ולכן הוי כמקצתן רואין אלו ואלו, מ"מ נראה דליכא למילף מיניה להקל בכה"ג כי אדרבה מזה גופא מוכח דלפי הסוברים דמועיל משום שרואה אלו ואלו דבכה"ג אינו מועיל, והרשב"ש לשיטתו דאינו מועיל כלל צירוף ע"י ראייה בתפילה וכן לזימון אא"כ דאיכא בכל חבורה כדי זימון. והנה ראייתי בתשובה הנ"ל מאת הגה"ר קארפ שליט"א שכתב בפשיטות שלפי השיטות דמועיל צירוף ע"י רואין זא"ז, לאו דוקא ש"ץ העומד על המפתן אלא ה"ה אחר, ומשום שנחשב כמקצתן רואין זא"ז וכנ"ל, וכתב שכן מבואר ברשב"א וראבי"ה דהוי כמו בבית אחד, וא"כ אפילו בכמה בתים ואחד רואה השני והשני רואה השלישי וכו', הרי נחשב השני כמו שעומד במקו"א עם הראשון, ושפיר מועיל מה שהוא רואה השלישי ומדין מקצתן רואין זא"ז וכנ"ל.

ואין הדברים נראים כי אמנם ע"י שרואין זא"ז נחשב כמקצתן רואין זא"ז אין זה אלא נחשב כן בש"ץ ומטעם הנ"ל שצריכים לו וכמש"כ המ"ב שם בשעה"צ וכנ"ל, וכמו"כ נראה מש"כ הרשב"א והראבי"ה דכל שרואין אלו את אלו כאלו הן בבית אחד דמי"ן אין זה אלא "כאלו" הם בבית אחד, וא"כ מה"ת שצירוף זה נמשך הלאה אף לבית שלישי, והחידוש הוא רק בש"ץ שיכול להיות נחשב כבשתי המקומות כאחד, ולא באחר, וכן מבואר בפרישה בדין זה של ש"ץ שלרבותא נקט מקצת מכאן ומקצת מכאן דהו"א דאו נחשב להאי ש"ץ להני שבחוץ או להני שבפנים, קמ"ל דחשבינן ליה לכאן ולכאן (והו"ד לעיל), וזה דוקא בש"ץ ולא אחר וכמבואר שם (ואמנם הפרישה לא קאי מדין רואין זא"ז אלא משום שעומד על המפתן וכתבבאר, מ"מ בדין זה שווים (וכנתבאר לעיל אות כ"א) ואיך שהוא הרי גם לפירוש הפרישה נחשב שהוא אתם, ואם זה ממש כמו שהם ביחד מאי רבותא איכא), וכן מבואר להדיא בדברי המג"א ומ"ב שם בסי' קצ"ה שכתבו דהוי כ"כ מקצתן רואין זא"ז וכמו"כ בפמ"ג שם דהוי כאלו מקצתן רואין זא"ז. ובתשובה הגה"ר הנ"ל כתב שדין זה תליא בב' הפירושים, ודברי המ"ב בשעה"צ קאי לפי השני ומיירי באין רואין זא"ז וכמו בשמש דמועיל אף שאין רואין זא"ז, ואין הדברים מתיישבים כי דבריו קאי על מש"כ במ"ב שהביא טעם המג"א שהוא משום ראייה, (ובתשובה הנ"ל מדחיק דמיירי שאינו רואה אלו ואלו ביחד אלא בהפיכת פניו ולכן בכה"ג אינו מועיל אלא כדין שמש ודייק כן בדברי השועה"ר שם, והדברים מחודשים מאד ואטו בדין רואין זא"ז צריכים להסתכל אחד על השני כל זמן הזימון או התפילה, ובדואי כל שיכול לראותו בהפיכת פניו מקרי שרואה אותו, ועכ"פ בדברי השועה"ר בסי' נ"ה לא כתב דמיירי דוקא בכה"ג שצריך להפוך פניו), ועוד הרי דין שמש אתי מטעם שרואין אלו ואלו וכמש"כ הרשב"ש סי' ל"ז וכנ"ל, ואמנם א"צ לראות שני החבורות ביחד, מ"מ עיקר צירופו הוא מפני שרואה כאו"א, (וכבר עמד בזה במראה פנים בירושלמי שם וצלע"ע בפירושו), ועכ"פ נראה כמו שנתבאר שלכל הפירושים דין זה הוא דוקא בש"ץ ולא אחר וכתבבאר.

ובתשובה שם העלה לדינא דלענין תפילה בצבור וכן לקדיש וקדושה וברכו יש לסמוך במצב של שעה"ד שא"א ביחד דמועיל צירוף ע"י ראייה וכמו"כ בכה"ג, אבל לענין חזרת הש"ץ דאיכא בזה ספק ברכה לבטלה ראוי לחוש לדעת החולקים וכש"כ בצירוף בכה"ג דרבו מאד הפוסקים שלא ביארו כן בדברי השו"ע דמועיל מראה פניו וכו' (ואולם ראה לעיל מש"כ בהערה 6 דהיינו הך דינא של הרשב"א) ומסיים שיש עצות לחזרת הש"ץ ואכמ"ל בזה.

ושועה"ר שפיר מצטרפים שיהא נחשב תפילה בצבור לכל עניינים, ומקורם משו"ת הרשב"א, ונתבאר שכן כתב להדיא גם הראב"ה, וכן נקטו הבית דוד והמטה יוסף (ועיי"ש שכתב שכן עמא דבר והו"ד בשע"ת), וכן היא דעת החיד"א במחזיק ברכה עכ"פ באופן שיש איזה סיבה שקשה להם לבא ביחד, וכש"כ באופן שאין להם אפשרות לבא ביחד וכמו בעניינינו מטעמי סכנה וכדו', שכתב שיש להתפלל בכה"ג שלא להתבטל מ' יום מתפילה בצבור.

ויש לציין שלפי כל הני פוסקים כן היא דעת המחבר בשו"ע, (וכן יוצא לדעת השו"ע לפי המשכנות יעקב, ואולם השכנה"ג ומהריק"ש מסתפקים בדעת השו"ע).

והמאמר מרדכי אמנם נוטה להחמיר בזה לחשוש לדעת החולקים (דלהלן), ומ"מ כתב שגם אלו שמצטרפים ע"י ראייה יש להם ע"מ לסמוך.

ומאידך גיסא דעת השכנה"ג שלדינא יש לחשוש שאין צירוף עפ"י ראייה נחשב למנין, והו"ד בא"ר, והיינו כדעת הרשב"ש שכתב להדיא שאין זה נחשב צירוף לתפילה, (ואולם יש לציין שהרשב"ש לא ראה דברי הראשונים הרשב"א וראב"ה שמפורש דמועיל צירוף לתפילה עפ"י ראייה, וכבר ציין לזה הגרע"א דלא נקטינן להלכה כדברי הרשב"ש), וכדעה זו סובר גם הזרע אמת (הו"ד במחזיק ברכה ושע"ת, ולעיל ביארנו מה שצ"ב בדבריו), וכן נקטו המשכנות יעקב והחיי אדם (ואמנם נתבאר שהם חולקים על השו"ע), ועוד חבל פוסקים ספרדים לדינא, (ואמנם שפוסקים אלו מביאים דברי הרשב"א ולפי דעתם הרשב"א לא כתב כן בברירות אלא לסניף בעלמא, הרי כדברי הרשב"א מבואר להדיא גם בראב"ה).

ובדעת המ"ב איכא מבוכה, ונראית דעתו שנחשב תפילה בצבור בכה"ג, אלא שטוב להחמיר לכתחילה היכא דאפשר. ואמנם דעת הערוך השולחן דלא מועיל צירוף בכה"ג, כבר נתבאר שדבריו צ"ב והוא דעת יחידאה בזה, (ונתבאר גם שמדברי שו"ת שבט הלוי שהביא דבריו אין הנדון שם לענין צירוף לתפילה ע"י ראייה, ועכ"פ א"א להכריע דעתו בכל הנ"ל מתשובתו שם).¹⁹

ב. דין צירוף ראייה משני בתים: מדברי רוב הראשונים מבואר שמועיל צירוף ע"י ראייה גם משני בתים, וכן נקטינן להלכה, ומסתימת דבריהם מבואר דהיינו גם משני בתים נפרדים (ולא רק משני חדרים), וה"ה מכמה בתים נפרדים (אות ט"ז, וראה נדון שם ובהערות)

ג. ביאור סוגיא שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק: נתבאר יישוב לקושיית הפמ"ג מסי' קצ"ד מדברי המג"א בסי' נ"ה, ואיך נקטינן לדינא בזה לענין תפילה בעשרה (אות י"ז)

19 וממה שנתבאר נמצא נ"מ גם לבני עדות המזרח, שהרי מלבד שדעת המג"א ופמ"ג ושועה"ר הסוברים שמועיל צירוף ע"י ראייה, ולדבריהם כן הוא דעת השו"ע, הרי א"א להתעלם שגם כמה מגדולי הפוסקים הספרדיים הלא הם הפר"ח והמחז"ב נקטו דמועיל צירוף בכה"ג, וכן הוא דעת הבית דוד ומטה יוסף, ולכולהו כן הוא דעת השו"ע, ועוד אפילו השכנה"ג שחולק לא כתב באופן ברור דלא מועיל, אלא שכתב "לחוש" לטעם מהרי"א עיש"ד, וכן מבואר במאמר שאף שנקט שהעיקר כשכנה"ג ולא כפר"ח, מ"מ העלה שאלו שאינם נוהרים בזה ומצטרפים ע"י ראייה יש להם על מי לסמוך, אלא שטוב לחוש לצאת מידי ספיקא וכו' וכו', ומבואר שכונתם רק להחמיר ולהיכנס לתוך ביהכנס"ס באופן שאפשר, ומ"מ יש ע"מ לסמוך, וכש"כ שלא לבטל עי"ז תפילה בצבור במקום שא"א באופן אחר, וכמו"כ י"ל בדעת שאה"פ הנ"ל, ולא נשאר אלא דעת הרשב"ש וזרע אמת דמבואר מדבריהם דלא מועיל כלל, ואחריהם נמשכו בעל חקרי לב והעתיקו דבריו הבית עובד והפתח דברי כמו"כ בספר כף החיים שכתבו להדיא שגם בשעה"ד אין לסמוך ע"ז (וכנ"ל בהערה 5), וכבר נתבאר שעיקר טענת החולקים דלא מועיל ראייה הוא מהא דדוחק להעמיד הא דאגף ולחוך כשאינם רואים זא"ז, וא"כ מאחר שמצאנו דלא כדבריהם מפורש בראב"ה, וכל הפוסקים הנ"ל לא ראו דבריו, ואילו ראו אפשר שהיו מודים וכו', אם כי אין בידינו להכריע להלכה היה נראה שיש מקום להתיר להתפלל במניינים אלו כשאין אפשרות באופן אחר, וכמובן שלהלכה למעשה ינהג כל אחד כהוראת רבותיו שליט"א.

ד. דין רה"ר מפסקת: נתבאר כשיש עשרה אנשים משני בתים שאחד מהם מעבר לרחוב (אחד מול השני) אינם מצטרפים למנין עשרה, ומ"מ כל זה כשהם בקומת קרקע, אבל במרפסות הנמצאות ברשות שלמעלה מ" טפחים אין רה"ר מפסיק ושפיר יכולים להצטרף למנין עשרה (אות י"ח).

ה. דין העומדים ברה"ר אם מצטרפים לאלו שבתוך הבתים או במרפסות: לא מצינו אלא שרה"ר מפסקת אבל העומדים ברה"ר עצמה לא גרע מהעומדים בתוך בית אחד שמצטרפים עם אחרים העומדים בבית אחר (אות י"ט, וראה בהערות שם נדון בזה).

ו. ראייה דרך רה"ר: רואין זה את זה משני בתים דרך רה"ר שאינו מפסקת בין הבתים, מסתברא דשפיר מצטרפים כי אין רה"ר מפסקת בין הרשויות, וילע"ע בזה (אות כ').

ז. דין צירוף ע"י ש"ץ: ש"ץ שעומד במקום שרואה עוד תשעה מתפללים והם רואין אותו, שפיר מצטרפים על ידו אף שאין כל אחד רואה כולם, (והיינו לפי דעת פוסקים הנ"ל שמועיל צירוף ע"י ראייה בעיקר הדין) (אות כ"א).

ח. מקצתם רואין אלו את אלו: וכגון דאיכא כמה אנשים יחד במקום אחד, וכמו"כ במקום השני, אם אחד מקבוצה אחת רואה אחד מקבוצה שניה שפיר מצטרפים כולם, וכמו"כ הדין בג' מקומות או יותר דסגי שאחד מכל קבוצה רואה אחד מקבוצה השניה (אות כ"ב).

ט. כשאחד רואה את השני, והשני את השלישי, וכן הלאה (שרשרת): אינם מצטרפים (אות כ"ג, וראה בהערות שם).

נספח: בענין דברי הפרישה בביאור דברי הטור בשם הרא"ש

לענין ש"ץ העומד בתוך הפתח

והנה בעיקר דברי הפרישה סי' נ"ה ס"ק ד' והרשב"ש (סי' ל"ז) שביארו הדין שהביא הטור בשם הרא"ש שאם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ עומד תוך הפתח שהוא מצרפם (הו"ד לעיל אות כ"א), דהיינו דוקא שעומד הש"ץ על מקום שניהם, יש מקום עיון, כי תוך הפתח אינו מקום שניהם, כי מן האגף ולחוץ כבחוץ ובפנים כבפנים, וכמבואר בסעי' י"ג (וכמו"כ בהמשך דברי הפרישה שם), והיה אפ"ל דמיירי שעומד באמצע והיינו חלק מגופו בצד הפנים וחלק בצד של החוץ, ולפי"ז כל החידוש דין של ש"ץ שילפינו מזימון הוא שרק הש"ץ יכול לצרף שתי הקבוצות ביחד וכנתבאר, וכן נראה לבאר דברי הרשב"ש הנ"ל.

אולם בדברי הפרישה צ"ע לפרש כן, כי המשך דבריו כתב דרק ש"ץ יכול להצטרף בכה"ג, ולא אחר שאינו ש"ץ, כתב שאפילו אם ט' מבפנים והוא על המפתן אינו מצרף כלל דהא מן האגף ולחוץ כבחוץ, ואם מיירי שעומד על המפתן באמצע שני המקומות צ"ע כי אינו בחוץ ולמה לא יוכל להצטרף עמהם לעשרה.

ועי' במ"ב ס"ק נ"ד שמחלק בין תוך הפתח לההיא דסעי' י"ז שש"ץ עומד בחצר הגדולה שהוא מופלג מן הצבור, ולפ"ר משמעות הדברים דהיינו שהוא רחוק מהצבור, ורק תוך הפתח שהיא סמוכה למקום הצבור מועיל, ולפ"ר הדברים מחוסר הבנה כי אין דין צירוף תליא בריחוק מקום אלא בענין שתהא הש"ץ והצבור ברשות אחד, ומאחר שנפסק בסעי' י"ג שמן האגף ולחוץ כבחוץ הרי הוא עומד ברשות אחרת, ומ"ש מחצר קטנה וגדולה, וכפשוטו לשון המ"ב נובע מלשון השו"ע בסעי' ט"ז (והוא כלשון הרמב"ם), והיינו לאפוקי כשהש"ץ עומד בקטנה והצבור בגדולה שמצרף משום שאין הקטנה מופלגת מן הגדולה ותו לא, (ואיך שהוא מה ששמעתי מת"ח אחד שהורה שדין זה של הש"ץ שיכול לצרף כולם ע"י שרואה אלו ואלו, אינו אלא אם הש"ץ עומד ברשות הסמוך לצבור, אבל באופן שהם ברשות אחרת ורחוק

מהם אינו מועיל, ושכן מבואר במ"ב כשהש"ץ מופלג מהצבור דאינו מועיל, ליתא כי איך שהוא זה הביאור כל הנ"ל מיירי בלא רואין אלו ואלו וכמבואר בפמ"ג וש"פ והו"ד במ"ב בס"ק נ"ב, והיכא שהש"ץ רואה אלו ואלו שפיר מצטרפים אפילו הם רחוקים וברשות אחרת).

ושמעתי מידידי הרה"ג ר' אהרן דוד רוזנבוים לבאר דברי הפרישה והרשב"ש, דאיכא דין מיוחד בש"ץ שאצלו לא אמרינן מן האגף ולחוץ אלא שהמפתן שייך לשני המקומות, וי"ל דכיון דבאגף ולחוץ איכא פלוגתא וכמבואר במ"א והו"ד במ"ב ס"ק נ"א, ולפי דעת הרשב"ל כל עובי החלל כבפנים ומבואר בפ"א דשבת דאסקופה משמשת לשתי הרשויות, לכן שפיר י"ל דחשוב כמקום שניהם, ושכן מבואר בלבושי שרד עיש"ד שכתב בהא דש"ץ מצרפם, אע"ג דבסעי' י"ג העומד מן הפתח אינו מצטרף, די"ל דש"ץ עדיף עיש"ד, ודפח"ח.

והנה מודינא שכן הוא פשוט משמעות דברי הפרישה, ושכן משמע בלבו"ש, מ"מ אין הדברים מתיישבים על הלב מכמה טעמים, חדא דמה לי שהמקום תליא בפלוגתא, הרי או שזה נחשב בפנים או כבחוץ, ולכו"ע אין זה מקום של שניהם, והסוגיא בשבת מיירי לענין רשויות לשבת, אבל לענין תפילה לכו"ע אינו משמשת לשני המקומות, ועוד בעיקר החידוש, מהכ"ת להרא"ש לחדש דין חדש זה, הרי אחרי שמבואר שגם ש"ץ אין כוחו עדיף וצריך להיות במקום של הצבור, ועוד הרי המ"ב מציין שם בשעה"צ לדברי הפרישה הנ"ל, ולהדיא כתב הפרישה בהמשך הדברים וז"ל דלגבי בית הכנסת חשבינן לאגף עצמו כממנו ולחוץ וכמ"ש בסמוך ואם היה עומד בחוץ ודאי לא היה יכול לצרף שהרי יש כאן מחיצה ודלת שאפשר לסוגרה וכסגור דמי" עיש"ד, הרי שדימה מן האגף ולחוץ למי שעומד בחוץ ממש ובזה בודאי אינו יכול לצרף, וצ"ב החילוק בין זה לתוך הפתח, ואכן מצאתי שא"ר נשאר בצ"ע בדברי הפרישה, ואינו מפרש מה צ"ע, ולדעתי כונתו להקשות כנ"ל, ואכן גם הלבו"ש שכתב די"ל דש"ץ עדיף, כתב עי' מזה בא"ר, וכונתו כנ"ל, ועכ"פ דברי הפרישה צע"ג (ועי' להלן שגם דברי הפרישה באות ט' צ"ב)

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שלא התכוין הפרישה לחידוש זה, ומה שמועיל ש"ץ שעומד תוך הפתח הוא משום שעומד באמת על מקום ששייך לשתי המקומות, והיינו תוך הפתח (וכנ"ל חציו בפנים וחציו בחוץ, או אפילו מקצת גופו בחלק אחד, ואפילו אם ביאה במקצת לא שמיה ביאה מ"מ לענין זה סגי גם במקצת וכמש"כ כל האחרונים שחולקים על דין צירוף ראייה שמועיל הכנסת ראשו בחלון עי' חקרי לב סימן כ"ח ועוד), ולפי"ז אין חידוש בדין של ש"ץ אלא שיכול לחברן ביחד, וכן משמע בתחילת דברי הפרישה שזה הרבנות (ואי איכא עוד רבנות ה"ל לאשמעינן, ועוד מהכ"ת לחדש ב' דינים ממקור אחד), ולפי"ז בדאיכא ט' בכל צד פשוט דמועיל כשעומד באמצע, ולא רק ש"ץ אלא גם אחר, ומש"כ הפרישה דלא מועיל אחר אפילו כשט' מבפנים, היינו כשהוא עומד על המפתן ולא תוך הפתח אלא מן האגף ולחוץ, ואעתיק מלשונו [ואפרש דבריו בסוגריים מרובעות], וז"ל: רבנות קמ"ל דאע"ג דמקצתן כאן וכו' והטעם כמש"כ רבנו בסי' קצ"ה וכו' שאם המברך יושב על מפתן הבית מצרפן [ולאו דוקא בתוך הפתח וכמש"כ הטור בש"ץ (והיינו באמצע ממש) אלא אפילו על מפתן, (ואפילו עומד כולו מן האגף ולחוץ) כי בזימון מועיל מה שרואה המברך לאלו ולאלו, וא"צ שיעמוד דוקא במקום השייך לשניהם (וכמבואר בדברי המג"א בסי' קצ"ה וליכא חולק ע"ז וכתבאר), וממשיך הפרישה, והטעם שהמברך יכול לחברם] דכיון דכולן דעתייהו עילוייה וכו' וכאלו יושבים יחד במקום אחד [וכמבואר מדברי הרשב"א וראבי"ה שע"י שרואין אלו לאלו הוי כמו שהם בבית אחד, וממשיך הפרישה] וכן הכא בש"ץ וכש"כ אם ט' או הרוב לחוץ או לפנים והש"ץ עומד על המפתן [והאי "או" לצדדין הוא, ופי' כשהרוב לחוץ והוא על המפתן על הצד של האגף ולחוץ דמצטרף עמהם שהם במקום אחד, ואם הרוב בפנים והוא על המפתן על צד האגף ובפנים דמצטרף עמהם]

דיכול להוציאם [וכש"כ הוא דבכה"ג ליכא רבותא כי אינו צריך לחבר מקצת מצד אחד לצד שני, וממשיך הפרישה], ודוקא ש"ץ אבל איש אחר העומד על המפתן (ולא באמצע תוך הפתח שהוא מקום שניהם) לא מיבעי מקצתן לחוץ ומקצתן לפני דודאי לא מחשבינן ליה לכאן ולכאן, אלא אפילו ט' מבפנים והוא על המפתן [בצד של האגף ולחוץ] אינו מצרף להן כלל וכו' עכ"ל [וכאן דמיירי באיש אחר לא מסיים מקצתן "לחוץ או לפני" כמו לעיל בש"ץ, כי בכה"ג גם באחר מועיל, ולא כתב דבר והיפוכו, ועיקר בא לאשמעינן שכח הש"ץ הוא שיכול לצרף שניהם, ושאינן לאחר כח זה], ואמנם מודינא שרהיטת הלשון דחוק מאד וכמעט אינו סובל מה שכתבתי, מ"מ לפי מה שפירשתי בדבריו אחי שפיר מה שהקשתי לעיל, שמה"ת שני חידושים ממקור אחד, ובפרט שבזימון א"צ שתי החידושים וכתבאר, ונתיישב קושיית הא"ר הנ"ל, [ויש לציין שבדברי הגרע"א בגליון יש טעות והוספת מילים בהעתקת דברי הפרישה וכתב שם וט' בפנים או בחוץ, וליתא שם בדברי הפרישה וכו"ל] והעירוני לעיקר הדברים ידידי הרב דוד אקער שליט"א והרב אפרים ברנשטיין שליט"א.

והנה הפמ"ג (א"א ס"ק י"ב) כתב וז"ל: עיין מ"א, שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון. והביא הפרי חדש תשובת הרשב"א ח"א סימן צ"ו בזה, ועדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעינן רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה. ומה שכתב המחבר סעיף ט"ו מקצתן בפנים וחוץ וש"ץ תוך הפתח מצרפן, כמו בסימן קצ"ה המברך על מפתן הבית דעל ידו הוה כרואין אלו את אלו, ולא דוקא ה' וה' הוא הדין רוב במקום אחד. ויראה דט' בבית הכנסת וש"ץ על המפתן בית הכנסת אין מצטרף, וזה מוכח מסעיף י"ז צבור בקטנה וש"ץ בגדולה אין מוציאין, ולא אמרינן דהוה כרואין, ודווקא כשיש בכאן וכאן בני אדם והוא באמצע מצרפן, בסימן קצ"ה המברך על המפתן אם אין אנשים בבית אחר אין המברך מצטרף עמהם. וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן וכו' עכ"ל, ומש"כ "ויראה דט' בביהכנ"ס וש"ץ על המפתן אין מצטרף וכו'" צ"ע דהא כש"כ הוא, ובהמשך דבריו כתב שזה מוכח מסעי' י"ז, ודוקא כשיש בכאן ובכאן בנ"א והוא באמצע מצרפן, והדברים צע"ג ורבים תמהו מה הסברא לומר דדוקא בדאיכא בנ"א מכאן ומכאן, ולמה יגרע כחו כשאיכא בנ"א רק מצד אחד, והרי כש"כ דבכה"ג שיצטרף, וכמש"כ הפרישה וכו"ל, ועכ"פ לפו"ר מבואר דלא כפרישה הנ"ל שכתב דכש"כ הוא והביאו רע"א, וכ"כ המ"ב ס"ק נ"ד וכל שכן אם תשעה מבפנים והוא תוך הפתח דהוא מצרף עמהם, ובשעה"צ מציין לדברי הפרישה ורע"א ודלא כפמ"ג (ובדפוס מכון ירושלים מביאים שהגרע"א עצמו בגליון כתב שדברי הפרישה דלא כמבואר בפמ"ג).

ולולא דמסתפינא גם דבריו אפשר לפרש עפ"י דרך הנ"ל, ואפרש רהיטת הפמ"ג וכו"ל בהדגשה ובתוספת ביאור במרובעות, וז"ל ומה שכתב המחבר סעיף ט"ו מקצתן בפנים וחוץ וש"ץ תוך הפתח מצרפן [היינו תוך הפתח שהוא עומד על מקום השייך לשניהם, ואין החידוש כאן אלא שש"ץ מצרפן], כמו בסימן קצ"ה המברך על מפתן הבית [אפילו לא בתוך הפתח כי בזימון הטעם הוא משום רואין וכו' וא"צ דוקא שעומד על מקום שניהם] דעל ידו הוה כרואין אלו את אלו [והחידוש שלמידין מכאן הוא דעל ידו הוי כאלו וכו' וכמו"כ כאן שעל ידו כאלו וכו' כ"א באופן שלו], ולא דוקא ה' וה' הוא הדין רוב במקום אחד. ויראה דט' בבית הכנסת וש"ץ על המפתן בית הכנסת אין מצטרף [היינו על המפתן ולא תוך הפתח ואינו מועיל כשלא עומד על צד שבחוץ, ודלא כבזימון], וזה מוכח מסעיף י"ז צבור בקטנה וש"ץ בגדולה אין מוציאין, ולא אמרינן דהוה כרואין [והיינו דמבואר דאין כח מיוחד לש"ץ יותר מאחר, דאל"כ למה אינו מצטרף בסעי' י"ז], ודווקא כשיש בכאן וכאן בני אדם והוא באמצע מצרפן [פי' שעומד באמצע על מקום שניהם וכו"ל תוך הפתח חציו לכאן וחציו לכאן, וכמו] בסימן קצ"ה

המברך על המפתן אם אין אנשים בבית אחר [אלא אנשים של חבורה השני עומדים מחוץ לבית, ומצד השני ואינו רואה אותם] אין המברך מצטרף עמהם [ולא אמרין שיש לש"ץ כח מיוחד יותר מאחרים ושיכול לצרף גם מה שאחרים לא יכולים, אלא כנ"ל שכחו רק שעל ידו נחשב כאלו אלו רואין אלו או אלו מתחברים לאלו], וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן וכו' [והיינו שכל הדינים נלמדו מזימון, וא"א ללמוד דין חדש שיש כח לש"ץ יותר מאחרים, כי מדין זימון אין הוכחה לזה, ומה"ת לחדש דינים חדשים] עכ"ל. ולפי מה שפירשתי אתי שפיר מה שהביא באמצע דבריו של כאן הא דרה"ר מפסקת, ולכאורה אין מקומו כאן ואין שום ביאור לזה, אלא שכונתו שא"א לחדש דינים בצירוף לענין תפילה כי כל הדינים ילפינן מזימון, ולאפוקי מש"כ הלבושי שרד שיש כח מיוחד בש"ץ שתוח הפתח אף מן האגף ולחוץ ככפנים, וכמו שהק' הא"ר וכו"ל.

וסמך ראה לכל זה יש להביא מדברי הפמ"ג ס"ק י"ג, עי"ש שדבריו קאי על מש"כ הפרישה להלן אות ט' לענין ש"ץ בחצר גדולה צע"ג, וז"ל דוקא נקט שהוא בגדולה ואז הרי הוא מופלג מהציבור שבקטנה וכמ"ש אבל הוא על מפתן הגדולה והם בקטנה פשיטא דיוצאין שהוא נחשב כאילו הוא גביהן וק"ל, ולפו"ר הדברים צ"ב, ונתקשיתי בציור הדברים, הרי איך שייך דין מפתן בין חצרות שנפרצו הקטנה, שהמפתן הוא המקום שמתחברים שתי החצרות (ובע"י ט"ו הוא עובי חלל הפתח), ואם מיירי שנפרצה הגיפופין (המחיצות עד הפתח משני הצדדים) א"כ גם המקום שמתחברים היינו כמו הקטנה שהגדולה נראית כחצר אחת ממנו ופשוט שמצטרף עם הצבור בקטנה, ואפשר שזהו באמת כונת הפרישה וצריך לדחוק שאין זה אלא מקום שהמפתן היה לפני שנפרצה, ודין זה באמת פשיטא וכמ"ש"כ שם, ושזה קל להבין (ומ"מ צע"ק מש"כ שם שהוא נחשב "כאלו" הוא גביהן, הרי הוא גביהן ממש, ואפשר משום שעכ"פ הוא עומד על המקום שלפני כן היה מקום השייך הגדולה), והנה לפי הסבר הפשוט בדברי הפרישה לעיל שיפה כח הש"ץ לענין מפתן (וכמו שמשמע בלבו"ש) אין דברי הפרישה כאן עולה ביחד, ואמנם לפי מה שביארנו הן הן אותו מפתן שהוא באמת במקום של הצבור וכתבאר.

ולפ"ד יש לבאר עוד דברי הפמ"ג אח"ז בס"ק י"ג ובא"ד כתב ז"ל כתב הפרישה [אות ט'], ש"ץ בגדולה אין מוציאין, הא ש"ץ על מפתן הקטנה יוצאין, יע"ש. והיינו משום הקטנה אין מופלגת, ונראית כאלו הכל אחד, מה שאין כן בב' חדרים ממש אף על פי שש"ץ על מפתן, אין מצטרף, ואגף כלחוץ, ובקטנה וגדולה ואדם אחר דלאו ש"ץ על המפתן, נמי מצטרף, מהאי טעמא דאמרן עכ"ל ולפו"ר הדברים תמוהים שבדברי הפרישה כתב היפוך דברים אלו שעל מפתן הגדולה יוצאין וכו' ולא על מפתן הקטנה, (וראיתי שכבר נתקשה בזה הגה"ר בקונטרס השיעורים הנ"ל), ולפי מה שנתבאר אתי שפיר, שדברי הפמ"ג והפרישה חד הוא, והוא מפתן הגדולה והוא מפתן הקטנה (ולא משנה שמו) וכו"ל שמאחר שנפרצה הגיפופין מכל מקום המפתן נראה כאחד עם הגדולה, וזהו מה שממשיך הפמ"ג וכתב משא"כ בב' חדרים ממש אע"פ שש"ץ על המפתן אין מצטרף וכו"ל שהוא עומד בצד המפתן הגדולה וכו"ל שנתבאר לעיל דאין כחו יפה לגרור הצבור אבתריה, (ואמנם המשך דברים אלו מובנים גם לפי פשוט דברי הפמ"ג וכהבנת המ"ב, מ"מ הרי דחוק שהפמ"ג יחלוק על עיקר פ' הפרישה דלעיל והביא דבריו כאן ואינו מזכיר בשני המקומות שחולק עליו). ושוב הנני מודינא שכל פירוש זה דחוק מאד בדברי הפמ"ג וכמעט שאין לשונו סובל מש"כ וכמו שכתבתי לעיל בביאור דברי הפרישה, מ"מ לא מנעתי מלהעלות הדברים בכתב, כי בין כך אין נ"מ כ"כ לדינא ועוד חזון למועד).

הרב דוד ברייל

חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקורונה

יש לברר בחולה בנגיף הקורונה שהדביק אחרים במחלה זו, האם יש עליו חיוב תשלומין או לא. ושאלה זו נחלקת לכמה אופנים כדלהלן:

א. לא ידע שהוא חולה, וגם לא ידע שעליו לשהות בבידוד, והתברר שהיה חולה והדביק אחרים, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ב. ידע שהוא חולה, שקיבל תשובה חיובית לאחר שנבדק, או באופן שהיו לו תסמיני המחלה ועדיין לא קיבל תשובה חיובית שהינו אכן חולה, אך לא נשאר בביתו ולא ציית להנחיות הרופאים, והסתובב בחוצות קריה בחברת בני אדם והדביק אחרים, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ג. היה לו מגע הדוק עם חולה מאומת, שעפ"י הנחיות גורמי הרפואה עליו לשהות בבידוד עד שיתברר שאינו חולה, אך לא מילא אחר ההנחיות ולא שהה בבידוד והסתובב בחברת בני אדם, ואח"כ נודע שהינו חולה פעיל והתברר שהדביק אחרים בשעה שלא שהה בבידוד, והגיעו לידי הפסדים שונים.

ד. בכל האמור לעיל, יש לברר באופן שלא הדביק אחרים, אלא רק גרם שייכנסו לבידוד, שכל אלו ששהו עמו במגע הדוק, חייבים להיכנס לבידוד עד שיתברר שלא נדבקו ממנו. ואע"פ שלבסוף התברר שלא נדבקו ממנו, הרי גרם להם הפסד שבגינתו הוצרכו להיכנס לבידוד, ולא היו יכולים ללכת לעבודה וכיו"ב. האם חייב לשלם על ימי העבודה שהפסידו בגין העבודה שגרם להם להתחייב בבידוד.

באופן שלא ידע שהינו חולה

א. הנה באופן שהתנהג לפי ההנחיות ולא ידע שהינו חולה, אין עליו כל תביעה לא בדיני אדם ולא בדיני שמים, ואף שאדם מועד לעולם ובין אם הזיק באונס ובין אם הזיק בשוגג חייב לשלם כמבואר במשנה בב"ק (דף כ"ו:), מ"מ באונס גמור פטור מלשלם, כמבואר בדברי התוס' בכמה מקומות [ב"ק דף כ"ו: (ד"ה ושמואל), ב"מ דף פ"ב: (ד"ה וסבר), ב"ב דף צ"ג: (ד"ה חייב), סנהדרין דף ע"ו: (ד"ה רוצח)] ע"ש.

אכן יש לברר לשיטת הרמב"ן (ב"מ דף פ"ב, ובמלחמות ב"ק דף כט) שגם המזיק באונס גמור ממש חייב, ומחלק שרק באופן שיש פשיעת הניזק, או שהיה לו רשות להתעסק בדבר זה, אזי פטור לשלם, לפי"ז לכאור' בנ"ד, באם ייחשב כמזיק בידים, יהיה חייב לשלם.

אכן כבר כתבו בחזו"א (סי' י"א סקכ"ד) ובחי' ר' שמואל (ב"ק סי' ר' סק"ז) שגם אליבא דהרמב"ן היינו באופן שהיה לו דרך להיזהר שלא להזיק, וכגון שעלה על הגג ונפל ברוח חזקה מאד, שהיה יכול להמנע מלעלות על הגג, אבל באופן שלא היה לו דרך להימנע מלהזיק, ואין יכול לשמור עצמו, הרי זה פטור לשלם. ולפי"ז נראה שבנ"ד הרי ככל שירצה לחשוש שמא הוא חולה, יצטרך להתבודד בביתו במשך כל התקופה, ואין זה מוגדר כדבר שאפשר להימנע מכך, ולכן מסתבר שגם לפי הרמב"ן פטור מלשלם. ועוד יש לדון לדמותו למש"כ בקה"י (ב"ק סי' כ"ד) שאם יש לו רשות התורה לעשות פעולה מסוימת, הרי זה דומה למתעסק ברשות שפטור לשיטת הרמב"ן, וגם כאן יש לו רשות התורה שאינו צריך לחשוש שמא הינו חולה בנגיף. [ובלא"ה יתבאר להלן שעפ"י רוב אינו מוגדר כמזיק בידים, וכמו שיתבאר].

אם נחשב מוזיק בידים

ב. ועתה יש לברר באופן שלא היה אונס, אלא ידע שהינו חולה, או שידע שיש סיכוי סביר שהינו חולה מפני שהיה לו מגע הדוק עם חולה מאומת, ולא נזהר והלך בחוצות קריה והדביק אחרים, האם מוגדר כמזיק בידים או לא.

ותחילה יש להקדים בדין כל חולה במחלה מדבקת, בין שהדביק בחיידק, ובין שהדביק בנגיף - [וירוס, כגון שפעת או קורונה], האם נחשב כמזיק מכוחו וחייב לשלם או לא.

ונראה שאם הנגיף עבר באופן ישיר מכוחו, כגון שהחולה עמד בסמוך אל האדם הנדבק, ובשעה שדיבר הוציא רוק מפיו והתזו לתוך פיו של הנדבק, הרי זה נחשב כזורק חץ וכמזיק בכוחו, [וכל שכן באופן שהזריק לגופו של השני חיידקים, שאז פשוט דהוי מזיק בכוחו, שדומה לארס של נחש שנחשב מעשיו של הנחש], ונחשב מזיק גמור בידים.

אכן עפ"י רוב אין הנגיף עובר באופן ישיר ומייד, אלא ההדבקה מתבצעת בב' אופנים אחרים, א', הנגיף יוצא מגופו של החולה ושט באויר החדר, [ובמקרה של הקורונה, ההשערה הרווחת היא שהנגיף מתקיים רק בחלקיקי רוק של החולה], ולאחר זמן מועט נכנס הנגיף לתוך גופו של

הנדבק שלא מכוחו של החולה, ואין זה נעשה מכוחו להחשיבו אדם המזיק. ב', הנגיף עובר אל הנדבק דרך מגע, שהנגיף הנמצא בחלקיקי הרוק של החולה, נדבק על משטח הנמצא בחדר, או על ידיו של החולה, [או על ידיו של הנדבק], ולאחר זמן כשהנדבק נוגע בחלקיקי רוק אלו, ואח"כ היד נוגעת בפיו או בעיניו, עובר הנגיף אל גופו של הנדבק.

ונראה בזה, שבאופן שהנגיף יצא מפיו של החולה, ושט באויר ולאחר זמן הגיע לפיו של הנדבק, אע"פ שלא הלך באופן ישיר ולא מוגדר כאדם המזיק בידים, שאין זה כוחו, מ"מ יש לחייבו מדין 'אש', שכל המביא מזיק למקום אחד, וכח אחר מוליכו להזיק במקום אחר, הרי זה חייב עליו מדין אשו משום חציו. וגם כאן החולה הביא לכאן את החיידק או הנגיף, וע"כ כח הרוח נכנס הנגיף לגופו של הנדבק, וכיון שיש לו דין אשו משום חציו, חייב גם על חיובי ריפוי וחיובי שבת שנתבטל החולה ממלאכתו.¹

אולם למעשה אין לחייב את המדביק בדיני אדם מדין אש, שכיון שיתכן שההדבקה התבצעה דרך מגע, שהנדבק נגע בנגיף בידי ואח"כ נגע בפיו והכניס את הנגיף לגופו ובכך נדבק, הרי באופן כזה, לא שייך לחייב את החולה המדביק מדין אש, שהרי עיקר ההיזק נעשה ע"י מעשיו של

1 ואין לומר שאין לו דין אש, שהחיידק הוא בע"ח וכל בעל חי המזיק אין חייב עליו מדין אש אלא חייב עליו רק מדין ממונו המזיק, (ויש לציין שהנגיף אינו בע"ח ולא שייך סברא זו, כך שלענין נגיף הקורונה לא שייך לדון בסברא זו). אמנם יש לחלק שהטעם שבע"ח אין לו דין אש הוא משום שיש לו בחירה עצמית היכן לילך ואם להזיק או לא, וזה מפקיע אותו מדין אש, ולפי מה שהתברר לי ע"י מומחים, החיידק אין לו חיות משלו שמאפשרת לו לבחור את דרכו כלל, ונמצא שאף שהוא בע"ח הוא דומה לכל אש. ועוד יש לדון שכידוע כל חיידק מתרבה להרבה חיידקים אחרים, ואפשר שהחיידק שיצא מהחולה לא נכנס לגופו של הנדבק, אלא חיידק זה התרבה באויר וחיידק אחר נכנס בגופו של הנדבק, ולגבי החיידק השני אפשר שאין החולה המדביק חייב עליו מדין אש, שכבר כתבו התוס' (סנהדרין דף ע"ז ד"ה סוף חמה) דאדם נחש אינו חייב עליו מדין אש מפני שהארס אינו בעולם, וגם כאן החיידק שהתרבה לא היה בעולם בשעה שיצא החיידק הראשון מפיו, אמנם כפי שהתברר לי ע"י מומחים, כשהחיידק שט באויר מאדם לאדם אין כל סיכוי שיתרבה ונמצא שלא שייך סברא זו להפקיעו מדין אש. ועוד העירוני שאפשר שאין החיידק נחשב כאש מפני שאינו נראה לעין, וכל דבר שלא נראה לעין אין עליו כל דיני התורה, אמנם יותר מסתבר שכיון שידוע שיש לחולה חיידק וידוע שהוא עלול להעבירו לאחרים, יש בזה חיוב מדין אש, דסו"ס יש מציאות ידועה של מזיק שהולך ע"י כח אחר.

שאין בזה דין הוי ליה שלא תאכל, וביאר שעיקר דין הו"ל שלא תאכל היינו באופן שהבהמה היתה יכולה להבחין שזה סם, והיא פשעה בעצמה, אבל כל שלא פשעה בעצמה, חייב המניח הסם עי"ש. וראה במשפט המזיק (ח"א פ"ט ס"ז) שנתבאר שנחלקו בזה התוס' והרא"ש בב"ק (דף מ"ז:) עי"ש. ולדינא יכול המזיק לומר קי"ל כשיטת הפוסקים, ובפרט שכן מבואר להדיא בש"ך בסי' שפ"ו שגם אם עירב הסם באוכל פטור מלשלם. [וראה עוד בכל זה בספר משפט המזיק ח"א פ"ב סעיף ט'²].

חובו בדיני שמים

ג. והנה אף שנתבאר שמעיקר הדין בדיני ממונות אין לחייבו כיון שיתכן שלא נדבק באופן ישיר, והוא בגדר הו"ל שלא תאכל שנחשב גרמא בעלמא, מ"מ אם החולה פשע והסתובב בחברת אנשים אחרים כאשר ידע שעלול להדביק אחרים, הרי זה חייב מדין גרמא בדיני שמים, שהרי גם המניח סם המות לפני בהמת חבירו נחשב מזיק בגרמא שחייב בדיני שמים.

ומסתבר עוד שגם אם הדביק אחד, והלה לא ידע מכך והדביק אדם שלישי, הרי גם הראשון חייב בדיני שמים, והוא עפ"י המבואר במשפט המזיק (ח"א פט"ו ס"ז) עפ"י דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל המובא בפסקי דין ירושלים (כרך ז' עמ' שי"ח). ונמצא שאף שהחולה השני פטור בדיני שמים כיון שהיה שוגג, ובשוגג פטור בדיני שמים כמו שיתבאר להלן, אבל לגבי הראשון שפשע, יש לחייבו בדיני שמים.

הנדבק לבדו שהביא את הנגיף לתוך גופו, והרי זה דומה להניח סם המוות לפני בהמת חבירו שמבואר בגמ' (ב"ק דף מ"ז:) שפטור מלשלם משום דהוי ליה שלא תאכל ופטור. ופטור זה לא נאמר דוקא באופן שהבהמה היתה יכולה להכיר שזה סם ופשעה בעצמה, אלא אפי' באופן שעירב את הסם לתוך מאכלה הרגיל, ואכלה המאכל, הרי זה פטור מלשלם, כמבואר להדיא בדברי הש"ך בסי' שפ"ו (סקכ"ג) שאפי' אם הסם היה מעורב בתוך האוכל ולא היה ניכר בו, פטור עי"ש. והסבר הדברים כמש"כ התוס' (ב"ק שם ד"ה הוה) שכיון שהניזק הביא הנזק על עצמו, אין מחייבים את המזיק לשלם עי"ש.

ומצאתי שכן כתב בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קכ"ו), שדן באחד שבהמותיו היה חולות במחלה מדבקת ושלח אותם לרעות בשדה של אחרים, והבהמות הדביקו את המרעה, ואח"כ כשבהמותיו של בעל השדה אכלו ממרעה זה נדבקו גם הם במחלה זו, וכתב הבית שלמה שפטור משום דהו"ל שלא תאכל שהם הביאו על עצמם ההיזק עי"ש. ולפי"ז בנדון דידן כיון שאין אפשרות לברר האיך נדבק החולה, אם ע"י האויר [וחייב מדין אש] או שנדבק ע"י מגע [שפטור מדין הו"ל שלא תאכל], נמצא שלא שייך לחייב את החולה שהדביקו, שהרי יש צד שמא נדבק ע"י מגע והמוציא מחבירו עליו הראי'.

אכן יש לציין, שהגאון רבי שלמה קלוגר בספר מילי דנזיקין (ב"ק דף מ"ז) כתב תשו' להבית שלמה בשאלה זו, וכתב לחלוק עליו

2 והנה בבית שלמה שם ובמילי דנזיקין שם כתבו בבהמות חולות שהדביקו אחרים דהוי גרמא בעלמא, ואין להקשות מדוע אין חייב מדין אש, די"ל דבהמה שהדליקה אש אין הבעלים חייב מדין אש, וכמש"כ התוס' בדף כ"ב (ד"ה לאו ממונו), אבל באדם שפיר שייך לחייבו מדין אש, [ואין לומר שהבהמה שלו נעשה ממון המזיק, וחייב בשמירתה, שגוף הבהמה אינה מזקת, אלא שיש בה מחלה שהיא מדבקת, וס"ל להני האחרונים שאין עליו חוב שמירה על החיידק שנמצא בתוך בהמתו]. ובדברי הבית שלמה יל"ע שבתוך דבריו (סוד"ה תשובה) כתב להסתפק לחייב את בעל הבהמות וז"ל: הך דארס החולאת המתדבק יש לדמותו לארס דנחש דרודאי אף שאינו ממית בשעת נשיכה חייב בעל הנחש ועי' בש"ס גבי קרנא דתורן קבירא ביה וכו' ועדיין צ"ע עכ"ל. ומבואר שהסתפק שכיון שהמחלה באה מגוף הבהמה הרי זה נחשב כמו שהזיקה הבהמה מכוחה, ולכאור' יש לחלק שאינו דומה לארס נחש, שהנחש מכניס את הארס בכוחו מיד לתוך גופו של השני והארס נכנס מכח הנחש, אבל כאן אינו נכנס מכוחה ממש.

שאינ מחייבים אותו לשלם, ובפשטות גם בדיני שמים כן].

ואפשר שתלוי עד כמה היה המגע שלו עם החולה, האם רק מפגש אקראי לזמן מועט, שהסיכויים נמוכים שנדבק ממנו, שבזה אכן לא נחשב כפושע לגבי האיסור להזיק. אך באופן שהיה לו מגע הדוק וקרוב (כגון שאחד מבני משפחתו הקרובה נדבק בנגיף וכיו"ב, או אחד ששהה עמו בקביעות זמן רב), שבזה יש סיכויים גבוהים שגם הוא נדבק ממנו, בכה"ג מוגדר יותר כפושע כאשר לא שהה בבידוד, וצ"ע בזה.

[ובעיקר ענין זה של מחלה מדבקת, עי' בשו"ת הרמ"א (סוף סי' כ') שכתב וז"ל: כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא. ואם היה כדברי המשכיר (שחושש שמא יידבק מהחולה) בטל כל דיני ביקור חולים, כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק, חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו וכו'. וכ"ש בנדון דידן, דחולי זה שכיח מחמת עיפוש האויר הנהוג בעיר ההיא וכו' עכ"ל. (וציין לדבריו הש"ך סי' שיי"ב סק"ב. ועי' נתיח"מ שם). אולם האחרונים השיגו עליו שידוע וברור שיש מחלות מדבקות, עי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' י"ז פ"ה) שהביא דברי האחרונים. וכבר מצינו בכמה מקומות בראשונים ענין זה, בפי' הדר זקנים ומושב זקנים לבעלי התוס' על הפסוק (ויקרא י"ג ו') במצורע 'בדד ישב חוץ למחנה', כתבו לפרש הטעם 'לפי שאותו חולי מתפשט בבני אדם הרגילין אצלו', וכן כתבו שם החזקוני ור' יוסף בכור שור עי"ש. ועל הפסוק (שם פסוק ה') 'ועל שפם יעטה' כתב האבן עזרא לפרש 'והטעם שלא יזיק ברוח פיו', וכן פירש שם החזקוני 'להפסיק ריח רע היוצא מפיו שלא להזיק את הבריות' עי"ש. ובספר חסידים (מהדורת פארמא סי' תתתשנא) כותב בתוך דבריו וז"ל: וכן בבית אחד היה חולה, וכשהזיע שהיקל לחולה מיד היה אחר חולה, מן אחד

והנה קי"ל שהמזיק בגרמא שחייב בדיני שמים היינו באופן שפשע, וא"צ שיתכוון להזיק, אלא כל פשיעה שפשע ולא נזהר מלהזיק אחרים, הרי זה חייב בדיני שמים. אמנם באופן ששגג או נאנס פטור גם בדיני שמים, [וכמבואר במשפט המזיק (ח"א פט"ו סעיף ו')]. ולפי"ז יל"ע, דאכן באופן שידוע שהוא חולה או שיש חשש סביר שהוא חולה מפני שיש לו תסמיני המחלה, כל שיצא מביתו ולא שהה בבידוד, הרי זה מוגדר כפשיעה וחייב בדיני שמים. אך באופן שעליו לשהות בבידוד, ומורה היתר לעצמו שלא נדבק, ואח"כ התברר שהיה חולה, יש לדון האם מוגדר כפושע וחייב בדיני שמים או לא. דבפשטות יש בזה פשיעה כיון שלא התנהג לפי ההנחיות, וכיון שרוב מנין ובנין של הציבור מתנהג לפי ההנחיות, הרי הוא מוגדר כפשיעה.

אכן יש להסתפק באופן שהדביק אחרים וגרם להם הפסדים, אך לא הגיעו לידי מצב של פקו"נ, שלגבי האיסור שלא להזיק גרידא [בלא החשש של סכנת נפשות], לא היה צריך לחשוש שמא הוא חולה ולא היה מוטל עליו להשאר בביתו, שכיון שמרבית הסיכויים שאיננו חולה, ורובא דרובא של אנשים שנכנסים לבידוד, מתברר שאינם חולים, לא היה צריך לחשוש לספק זה, [שבכה"ג שהוא חשש רחוק, אין אפשרות לכלוא את האדם בביתו ויפסיד מחירותו ופרנסתו מחשש שמא הוא חולה], אלא שמפני החשש של 'סכנות נפשות' שמא יידבק אחד שהינו בקבוצת סיכון, לכן יש בזה הסכמת העולם שדורשים ממנו להישאר בבידוד כדי שלא יסכן אחרים. ולפי"ז כאשר לא שהה בבידוד, אע"פ שפשע לגבי החשש של סכנת נפשות, אבל לגבי האיסור להזיק אפשר אינו נחשב פושע, שהרי מפני החשש להזיק בלבד, לא היינו מורים לו שחייב להישאר בביתו שבועיים ימים בחשש רחוק כזה. [וראה במשפט המזיק (ח"ב סי' ג') משנ"ת בדין פושע לגבי אחד, ולגבי אחר אינו פשיעה,

(סי' ת"ח ס"ב) שור שהיה רועה, ונמצא שור הרוג בצדו, אף ע"פ שזה מנושך וזה מועד לנשך, זה מנוגח וזה מועד ליגח, אין אומרים בידוע שזה נגחו או נשכו. ואפילו גמל האוחז בין הגמלים ונמצא הרוג בצדו, אין אומרים בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים עי"ש. ומקור הדברים בגמ' בשבועות (דף ל"ד) וב"ב (דף צ"ג) דרב אחא סובר שמחייבים אותו עפ"י אומדנא, וקי"ל כחכמים שאין מחייבים ממון עפ"י אומדנא, ולפי"ז גם כאן אע"פ שיש אומדנא והסתברות מבוססת מאד שהחולה נדבק ע"י החולה הראשון ששהה עמו יחד במגע הדוק, אך כיון שקיימת אפשרות שנדבק ע"י אחרים אין לחייבו לשלם.³

ואכן בבית שלמה ובמילי דנזיקין שם שכתבו בנדון דידהו באחד שהבהמות שלו הדביקו את המרעה במחלה ומכוחה נדבקו בהמותיו של בעל המרעה כשאלו ממרעה זו, וכתבו שאין לחייב אותו ממון כיון שאין מוכרח שנדבקו על ידם, והבית שלמה האריך בזה שאין הולכין בממון אחר אומדנא והסכים עמו הגרש"ק במילי דנזיקין שם עי"ש.

ויש לעיין לענין חיוב בדיני שמים, האם יש לחייבו, דלכא"ו יש לנו לדמותו לדין כל שמא ושמא, שהמלווה אומר שמא לא הלוויתי לך, והלווה אומר שמא לווייתי ממך, דקי"ל בסי' ע"ה (סעיף ט') שאם יש ספק על עיקר החיוב, והוא בגדר איני יודע אם נתחייבתי, הרי זה פטור גם לצאת ידי שמים, ורק אם יש ספק בפרעון שאינו יודע אם פרע, בזה יש חיוב לצאת ידי שמים. ולפי"ז בנדון דנן כיון שיש ספק אם הזיקו, והוא ספק בעיקר החיוב, דינו דומה לאיני יודע אם נתחייבתי, וייפטר גם לצאת ידי שמים.

לאחד הולך החולי. וביקשו לאחד שלא היה מן הבית שיישן שם, ואמרו לו שלא לישן שם שמא יקבל הוא החולי עליו. ואינו חוטא בזה, אתר דשכיח היזיקא שאני עכ"ל. ויש לציין שגם אליבא דהרמ"א יש מחלות מדבקות, כמבואר בתשו' הרמ"א שם, וכן ברמ"א בסי' של"ד (ס"א), אלא שהם סברו שהמחלה מגעת מהאוויר המעופש, ובזמניהם לא היו מודעים שהחידק מתרבה אצל החולה, ולכן סברו שאין כל מניעה מלהיפגש עם החולה עצמו].

אם יכול להפטר במענה

שאו"ל נדבק החולה מחולים אחרים

ד. והמבואר בזה, שחולה שהדביק אחרים בפשיעתו, חייב בדיני שמים. אכן העירוני דעיקר החיוב בדיני שמים היינו כשידוע שעשה מעשה היזק בודאי, אבל בנדון זה הרי יתכן שאדם זה שנדבק מהחולה, לא נדבק ממנו, אלא נדבק ע"י חולים אחרים שלא הודיעו שהם חולים, או שהחולים האחרים עצמם לא נודע להם שהם חולים, שכידוע שישנם חולים שאין להם סימפטומים, וכיון שיתכן שנדבק ע"י אחרים, אע"פ שיתכן שנדבק ע"י חולה זה הידוע, מ"מ מספק אין אפשרות לחייבו לשלם בדיני שמים שהרי יתכן שנדבק ע"י אחרים.

ואין לומר שקיימת הסתברות מבוססת מאד שהחולה נדבק על ידי החולה שלא שהה בבידוד, שהרי לא נודע על חולים אחרים שהיו בסביבתו, ומהיכ"ת נחשוש ונחדש שהיו כאן עוד חולים אחרים שמהם נדבק. אך זה אינו, שהרי בדיני ממונות מצינו שגם עפ"י הסתברויות חזקות מאד, כל שקיימת אפשרות שלא נעשה ההיזק על ידו, אין מוציאין ממנו ממון, וכמבואר בשו"ע

3 ואין לדמותו למשנת' במשפט המזיק (פ"ג סי"ב) בשם רבים מהפוסקים באחד שעשה מעשה היזק וטוען שהיה אונס, שעל המזיק להוכיח שהיה אונס, וכל שאינו מוכיח שהיה אונס הרי זה חייב לשלם, דהתם ידוע בבירור שהוא עשה מעשה ההיזק, אלא שטוען טענת אונס וע"ז צריך להביא רא"י, אבל כאן שיש ספק אם הזיק, בזה קי"ל שאין מוציאין ממנו ממון ע"י אומדנא וע"י הסתברויות.

אומר למה יתחייב הוא שהיה לו לדקדק, אדרבה היה להתובע לדקדק, אבל כאן ודאי היה להשליח לדקדק וכו' ע"ש, ומבואר בדבריו שבאופן שהתובע אינו אמור לדעת על החוב והנתבע אמור לדעת, הרי זה פשיעה במה שלא דקדק הנתבע, וחייב בבא לצאת ידי שמים.

ובכמה דינים שנכתבו בידינו לצאת ידי שמים, מבואר כיסוד דין זה שאם שניהם פשעו נפטר התובע מהחוב לצאת ידי שמים, אבל אם התובע לא פשע והנתבע פשע, חייב בבא לצאת ידי שמים, כמבואר בסי' ע"ו (ס"ג) לגבי לוה שאינו יודע ממי לוה, שנחלקו ב' השיטות אם חייב לצאת ידי שמים, ומבואר שם בש"ך (סקט"ז) שטעם השיטה הפוסטרת מפני שהלוה לא פשע, שכיון שלווה רק מאדם אחד סבר שייזכר ממי לוה, ואינו דומה ללוה משנים ואינו יודע כמה לוה מכל אחד, שחייב לצאת ידי שמים, שבלווה משנים היה לו לדקדק כמה לוה מכל אחד ע"ש. ומבואר כנ"ל שהכל תלוי בפשיעת הנתבע.

ובשו"ע בסי' ש' (סעיף ג') מבואר לגבי שומר שיש לו ספק מי הפקיד אצלו, שאם גם המפקיד היה לו לדעת, הרי זה פטור לצאת ידי שמים, אבל אם המפקיד כבר מת, והבן אינו אמור לדעת אם אביו הפקיד אצלו, הרי זה חייב לצאת ידי שמים, כיון שהנתבע פשע והתובע לא פשע שלא היה לו לדעת ע"ש. ועי' בסי' שס"ה (ס"ב) לגבי ספק ממי גזל שחייב לצאת ידי שמים, וביאר שם הש"ך (סק"ה) דאירי שגזל שלא בפניו, שהנגזל אינו יודע ואין כאן פשיעת הנגזל, אבל אם היה לנגזל לידע מהגזילה, כיון ששניהם פשעו פטור גם בבא לצאת ידי שמים ע"ש.

והנה יש להעיר בזה, דבמשנה בב"ק (דף קי"ח) מבואר 'אמר לו איני יודע אם גזלתך אם הלוייתי אם הפקדת אצלי פטור מלשלם' ובגמ' שם מבואר שפטור גם לצאת ידי שמים כיון שהוא ספק בעיקר החיוב. וכן נפסק להלכה בסי' שס"ה (ס"ג). ויל"ע דהרי על הצד שגזל ממנו הרי פשע בעצם הגזילה,

אך נראה לדון בזה, דהנה הא דגמל האחר בין הגמלים שאין מוציאים ממנו ממון באומדנא, היינו באופן שהמזיק טוען שהוא סבור שלא הזיק, או באופן שאע"פ שסבור שעשה ההזיק, אינו רוצה לשלם מפני אלמותו וכיו"ב, ובזה נאמר דין זה, שביט דין אין להם כח לחייבו ממון עפ"י אומדנא, שכדי להוציא ממון צריך שיהיה בוודאות מוחלטות בלא כל ספק. אכן לענין חיוב בידי שמים, שעניינו שהמזיק צריך לשלם לניזק כדי שיתכפר עונו, כמבואר בדברי רש"י בגיטין (דף נ"ג ד"ה וחייב), כל שהמזיק בעצמו סבור שהוא עשה הנזק, ואין לו ספק בזה, הרי ככל שכלפי שמיא גליא שהוא עשה ההזיק, הרי צריך כפרה, וממילא אם הוא סבור שהוא עשה ההזיק, מוטל עליו לשלם בידי שמים כדי שיתכפר עונו. ורק באופן שהוא גם סבור שאין זה ודאי שעשה ההזיק, ויש לו ספק אמיתי שמא לא הזיק, ככה"ג אין מחייבים אותו לשלם גם בידי שמים, אבל ככל שהוא בעצמו נראה לו שעשה ההזיק, שלפי ההסתברות שלו ולפי מה שמסתמן לו, נראה לו שההזיק נעשה על ידו, שפיר יש לו לשלם בידי שמים כדי שיכופר עונו, וצ"ע.

ועוד יש לדון בזה, שיש ענין בבא לצאת ידי שמים שישלם גם במקום ספק כזה, דהנה הטור בסי' ע"ה (סי"ט) ביאר הטעם שבשמא ושמא באיני יודע אם נתחייבתי פטור לצאת ידי שמים, וז"ל: כשטוענו שמא כגון שאומר איני יודע כמה או איני יודע אם הלוייתי, אין לחייב הנתבע לצאת ידי שמים מפני שלא דקדק, דיכלנא למימר דקדק ושכח, שהרי אף התובע שכח, ומה היה לו לעשות עכ"ל. ומקור דברים אלו בספר התרומות (שער ל"ח ח"ג אות א') ע"ש.

ויש לדייק בדבריו שאם פשע במה שלא דייק, ומחמת כן הינו במצב שמא, יש עליו חיוב לצאת ידי שמים. ועפ"י דברי הטור הללו כתב בנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' קנ"ה) וז"ל: דבטוענים שניהם ספק פטור אפילו לצי"ש, היינו דשם הטעם שהנתבע

עכ"ל. ולכאור' התכוון לנדרון זה, שיש ספק אם הוא גרם ההיזק או לא, וע"ז כתב שכיון שפשע שהתכוון לגרום היזק לחבירו, יש עליו עונש בדיני שמים וממילא חייב לצאת ידי שמים, [ואף שכתב כן באופן שכוונתו לגרום ההיזק, לכאור' אין כוונתו דוקא בכוונה להזיק, דהרי בחיוב בדיני שמים א"צ שיתכוון אלא גם פשיעה מחייבת לשלם].

באופן שגרם לאחרים שיצטרכו להיכנס לבידוד

ה. ועתה יש לברר בשאלה זו, באופן שהשני לא נדבק ממנו, אלא רק הוצרך לשהות בבידוד והיה לו הפסדים שלא הלך לעבודתו והפסיד ממון וכיו"ב. ולגבי נדון זה, לא שייך להחשיב שהאדם שצריך לשהות בבידוד הביא הנזק על עצמו [כמו שנתבאר לגבי מי שנדבק ממנו], שהרי היזק זה נעשה באופן ישיר ע"י החולה, שעצם השהות שלו במקום זה, נחשב כמזיק שמצריך את האנשים להכנס לבידוד. וכן לא שייך להיפטר בטענה שאולי נדבק ע"י אחרים, שהרי ההיזק נעשה בעצם המגע עמו, שמפני כן הוצרך להיכנס לבידוד, ומעתה יש לדון האם יש לחייבו בדיני אדם לשלם על נזק זה.

ונראה שגם על זה יש לפוטרו בדיני אדם, דהנה בשו"ע (סי' ש"ו סעיף ה'). כתב וז"ל: אם עשה בה טרפות הפוסלה מספק, כגון ששהה במיעוט סימנים, פטור. הגה: אף על

ומדוע נפטר בבא לצאת ידי שמים. וצריך לומר, שכיון שהנגזל היה לו לדעת מגזילה זו, הרי יש בזה גם פשיעה דהנגזל בתביעה זו, ולכן פטור מלשלם גם בבא לצאת ידי שמים. [ולפי"ז באופן שהנגזל לא היה לו לדעת מהגזילה, יש לחייבו לשלם].⁴

ומעתה יש לדון בנדון הנך, שעל הצד שהחולה הדביק אותו, אע"פ שהשני שנדבק ממנו אינו יודע בטענת ברי שהוא זה שהדביקו, מ"מ הרי לא הו"ל לנדבק למידע, ואילו החולה שהדביק אותו, אע"פ שאין ידוע בודאי שהדביק אותו, מ"מ על הצד שהדביק אותו עשה כן בפשיעה גמורה, וא"כ יש להחשיב שעצם מעשה זה שלא שהה בבידוד הוא מעשה פשיעה גמורה, שאין יכול להפטר בידי שמים בטענה ששמא לא הדביקו, שהרי פשע בכך שהכניס אחרים באפשרות להידבק ממנו, ולכן אע"פ שיתכן שלא הדביק אותו, מ"מ על הצד שהדביק אותו יש לו עוון, ואינו נפטר מהעוון עד שישלם לו כדי לצאת ידי שמים. [וכאמור שאינו דומה לספק אם גזל, ששם יש צד גמור שלא גזל ממנו, ועל הנגזל לדעת אם גזל ממנו, ושניהם פושעים באי הידיעה, אבל כאן שהנדבק לא אמור לדעת בודאי, והמדביק פשע ביצירת הספק, שפיר יש לחייבו לצאת ידי שמים].

ומצאתי סמך לדברים אלו, בערוך השולחן (סי' שפ"ו סכ"ג) שכתב וז"ל: וכל ספק גרמא אין מענישין אותו אך עונשו בידי שמים אם היה כוונתו לגרום היזק לחבירו

4 ואולי יש לבאר עיקר ענין זה שתלוי בפשיעת הנתבע והתובע, דהנה בכל שמה ושמה שפטור לצאת ידי שמים, אע"פ שיש צד שחייב לחבירו, מ"מ גם בבא לצאת ידי שמים פטור לשלם, שכיון שעפ"י תורת המשפט אין חייב לשלם, הרי גם על הצד שבאמת לוה ממנו, מ"מ עתה שיש ספק ונפטר מלשלם אין עליו עוון גזילה, וכידוע בזה דברי השערי יושר (ש"ה פ"א) שבדיני ממון אין אומרים ספיקא דאורייתא לחומרא כיון שעפ"י תורת משפט הממון נפסק שפטור לשלם, וממילא אינו עובר באיסור גזילה. אמנם באופן שגרם בפשיעתו למצב כזה שיהיה החוב מסופק, ועל התובע אין כל פשיעה שלא היה לו לדעת מחוב זה, על פשיעה זו גופא יש עליו עוון, שבמה שלא דקדק גרם שייפטר מלשלם בתורת המשפט, ולכן בבא לצאת ידי שמים חייב לשלם. וזהו שביאר הטור שבכל שמה ושמה שניהם שווים בפשיעה זו ואין עליו תביעה לשלם, שבאופן שגם התובע פושע, אמר' להיפך שאם הנתבע ישלם לו ויתברר שאינו חייב לו, הרי יש ממון מסופק בידי התובע, כאשר התובע פושע בחוב זה והיה לו אפשרות לברר חוב זה, ואדרכה יש חיוב על התובע לצאת ידי שמים, כיון שפשע ויש בידו ממון מסופק שבא בידו בפשיעה, ורק באופן שהנתבע פושע והתובע לא פושע, מחייבים אותו לצאת ידי שמים.

להטריף הבהמה, שאע"פ שגם על הצד שהיא מותרת הרי היא אסורה, מ"מ כיון שטו"ס אפשר שהיא כשירה, ורק מפני שיש לנו ספק אנו מחמירים, אין זה נחשב שעשה היזק בגוף הבהמה לחייבו בתשלומין. [ובטעם שפטור מלשלם, עי' במשפט המזיק (ח"ב סי' מ"ד) משנת כמה מהלכים מדברי האחרונים]. ולפי"ז גם בשאלה דידן, הרי הסיבה ששוהה בבידוד מפני הספק שמא הוא מודבק, וכשמתברר שלא היה חולה מתברר שלא היה צורך בבידוד זה, ונמצא שדינו שווה להטריף בהמת חבירו מספק שאין חייב בתשלומין בדיני אדם.

ולענין חיובו בדיני שמים, יש לדון שדומה לכל גרמא שחייב בדיני שמים, שכיון שגרם לו שיצטרך להיכנס לבידוד ויפסיד מפרנסתו יש לחייבו. ואף שבכל מבטל כיסו של חבירו נחלקו הפוסקים אם חייב בדיני שמים, ודעת רוב הפוסקים שחייב בדיני שמים אך יש אומרים שפטור בדיני שמים [והובא במשפט המזיק (ח"א פרק כ"ט ס"ב)], לכאן יש לחלק שבאופן שגרם שהאדם יכנס לבידוד, לכל השיטות חייב לשלם בדיני שמים. שהרי מצינו בגמ' (ב"ק דף פ"ה) שהמכניס חבירו בידים לבידוד, שנעל את חבירו בביתו, חייב לשלם מדין שבת. ויעוי' שם ברא"ש (סי' ג') ונפסק בשו"ע (סי' ת"כ סי"א) שכתבו שאם הכניס את חבירו בדרך גרמא, שנעל את הבית כאשר כבר שהה בביתו, הרי זה פטור בדיני אדם, ומשמעות דבריהם שהדגישו שפטור בדיני אדם משמע שחייב בדיני שמים כמו כל גרמא, וצ"ל דאף להפוסקים שבכל מבטל כיסו פטור בדיני שמים, היינו דוקא בכל מבטל כיסו, אבל בגורם הפסד שהאדם לא יוכל לעבוד, כיון שבאדם נתחדש בו דין שבת שאם מבטלים אותו ממלאכתו, חייב בדיני אדם, בזה ס"ל להרא"ש שגם כאשר עשה פעולה זו בדרך גרמא, הרי זה חייב בדיני שמים. ולפי"ז בנ"ד יש לחייבו בדיני שמים לכל השיטות על שביטלו ממלאכתו וכמשנ"ל לעיל.

גב דאנו נוהגין לאסרו, אפילו הכי פטור מממון, וכן נראה לי עכ"ל. ומקור הדברים בגמ' ב"ק (דף צ"ט:) שמבואר שם באחד ששחט את הבהמה באופן שתלוי במחלוקת אם כשרה או לא, ופסק רב שהבהמה אסורה באכילה והטבח פטור לשלם. ומכאן למדו הפוסקים שאם עשה ספק טריפה פטור לשלם, שמספק אינו יכול להוציא ממנו ממון. ומסתמת לשון הרמ"א משמע שאפי' אם ידוע לשוחט שייאסר מספק, פטור לשלם. ובפליתי (סי' י"ח סק"ג) ובשו"ת כהונת עולם (סי' פ"ג) כתבו שאפשר לומר קים לי כשיטת הרמ"א ופטור לשלם עי"ש. ועי' בתומים (קיצור תקפו כהן, סי' קכ"ח) שהביא בשם הש"ך בתקפו כהן (שם) שאם הניזק תפס ממנו של המזיק, אין חייב להחזיר לו ויכול להחזיק בממון זה שהרי יש ספק אם המזיק חייב לשלם לו עי"ש.

אולם הרמ"א (בהמשך שם) הביא שבתרומת הדשן (סי' קפ"ו) כתב שחייב לשלם, ובתרומת הדשן הביא שר"ת פירש הגמ' בב"ק שמדובר שמן הדין היתה הבהמה כשירה לאכילה, ורב החמיר לאוסרה עליו מפני שהיה עם הארץ, ולכן לא חייב את הטבח לשלם שהרי מן הדין אין זה מעשה היזק, ולפי"ז כתב התרומת הדשן שאין ללמוד מסוגיא זו לשוחט שהטריף את הבהמה מספק שאנו מחמירים בהם מן הדין, ואפי' לשיטת הר"י ורש"י שפירשו את הסוגיא שרב החמיר עליו ואסרה מן הדין, היינו משום שהשוחט לא ידע שהבהמה תיאסר משום שאינו דבר המפורש, אבל בדבר המפורש בהלכות שחיטה שהבהמה נאסרת בזה, לא היה לו לשוחט את הבהמה שחיטה כזו וחייב לשלם על ההפסד עי"ש. וכן פסק הש"ך שם (סק"י) והביא שכן פסק המהרש"ל עי"ש. ועי' בפתחי תשובה (שם) בשם הפנים מאירות והרדב"ז שפסקו כהש"ך שחייב לשלם עי"ש.

ונראה שבנדון דידן שגרם לו שיוצרך להיכנס לבידוד, הרי אין זה אלא מחמת הספק שמא הדביק אותו, והרי זה דומה ממש

מסקנת הדברים

- א. אם לא ידע שהינו חולה, ולא היה אמור לשהות בבידוד, והדביק אחרים, אין עליו כל תביעה לא בדיני אדם ולא בדיני שמים.
- ב. חולה שהדביק אחרים, יש להבדיל כדלהלן: א. באופן שהדבקה נעשתה באופן ישיר, שיצא הרוק מפיו של החולה אל פיו של הנדבק, הרי זה מוגדר כמזיק בכוחו ונחשב כאדם המזיק. ב. באופן שלא נדבק באופן ישיר, שהנגיף שט באויר, ולאחר זמן הגיע לפיו של הנדבק, חיובו של החולה מדין אש. ג. באופן שהנגיף עבר לפיו של הנדבק ע"י מגע, שהנדבק נגע בנגיף ואח"כ הושיט את ידו לפיו וכיו"ב, כיון שהנדבק הביא את הנזק על עצמו, אין החולה נחשב כמזיק בידים, והיזק זה מוגדר כגרמא שחייב בדיני שמים. וכיון שבכל הדבקה אין אפשרות לברר כיצד אירעה ההדבקה, אין אפשרות לחייבו בדיני אדם כלל.
- ג. אף שנתבאר לעיל שפטור בדיני אדם, הרי זה חייב לשלם בדיני שמים שנחשב כמזיק בגרמא. ובאופן שהיה חולה או שהיו לו תסמינים, ודאי שיש לחייבו בדיני שמים. אך באופן שהיה רק חשש רחוק שהוא חולה, ומרבית הסיכויים היו שאיננו חולה, אף שלפי ההנחיות היה אמור לשהות בבידוד, בזה יש להסתפק שאם לא גרם סכנת נפשות רק נגרם היזק ממון, שפטור גם בדיני שמים.
- ד. בחיוב בדיני שמים, באופן שהחולה מסופק בזה, שמא ההדבקה לא נעשית על ידו, אלא על ידי אחרים, אפשר שפטור בדיני שמים. אך נתברר לצדד שלכאן כיון שפשע במצב זה, אם בא לצאת ידי שמים, עליו לשלם.
- ה. לענין מה שגרם שאחרים ייכנסו לבידוד מחמתו והפסידו שלא הלכו למלאכתם, בדיני אדם פטור לשלם, ולענין דיני שמים דינו דומה למבואר לעיל שאם פשע חייב לשלם להם ההפסדים שגרם להם במניעת פרנסתם.
- ויהא רעוא מן שמיא שבמהרה יסירו מעלינו נגף זה, ויגן השי"ת על החולים שיתרפאו ועל הבריאים שלא יחלו, ונזכה במהרה לגאולת עולמים אמן ואמן.



הרב שאול סימן טוב

דין הוצאת ספר תורה ע"מ לקרות בו בעשרה בעת התפשטות נגיף הקורונה

בימי מגפת הקורונה רח"ל, רבים נאלצו לערוך מניינים בחצרות הבתים וברשות הרבים בהיות בתי הכנסיות סגורים ומסוגרים בסורג ובריח, ושואלים הלכו בחוצות קריה לדעת אם אריך להוציא ספר תורה מבתי כנסיות כדי לקרות בו בעשרה, ועל כן אמרתי אשנה פרק זה להוציא לאור משפט ספר התורה, ואני תפלה שישמרנו האל המושיע ולא תקום פעמים צרה.

ענף א

איברא כתב הרמ"א בדרכי משה סי' קלה (סק"א) בשם הגהות אשרי פרק קמא דברכות (על הרא"ש סי' ז) בשם אור זרוע (חלק א הלכות קריאת שמע סי' ט) דחולה שיכול לכוין, יבואו עשרה ויתפללו עמו, ואם הוא אדם חשוב בעירו, מביאין לו ספר תורה בביתו, ויקראו אותה בעשרה שמתפללין עמו. ומפשטות דבריו משמע דתיתי בעינן, חולה ואדם חשוב, אך כתב הרמ"א שם, דבאור זרוע עצמו משמע דלאדם חשוב אף על פי שאינו חולה, וכן לחולה בלא אדם חשוב שרי, וגם במרדכי שאוסר משמע קצת דבאדם חשוב יש להתיר. ושוב הביא בשם מהר"ם פדוואה בתשובה (סי' פח) דהא דאסרו היינו להביאו בשעת קריאה בלבד, אבל להכין לו יום או יומיים ארון או תיבה בביתו שפיר דמי.

תשובת מהר"ם פדוואה מי נחשב אדם גדול שמוציאים בשבילו ספר תורה

ב] הנה בעיקר שריותא דאדם גדול כבר פקפק עליו בשו"ת מהר"ם פדוואה שם, דהא

מקור הדין מהירושלמי וגדולי הפוסקים

א] עיקרא דהאי מילתא הוא בירושלמי יומא (פ"ז ה"א) וסוטה (פ"ז ה"ו), הובא במרדכי פרק קמא דראש השנה (סי' תשי), דתני התם 'חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכו', ומקשה עלה 'בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה', והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן, אלא על ידי שהן בני אדם גדולים התורה (נ"א בתורה) מתעלה בהן. והא תמן מייבלין אורייתא גבי ריש גלותא, אמר רבי יוסה בי רבי בון, תמן על ידי שזרעו של דוד משוקע שם, אינון עבדין לו (נ"א ולא) כמנהג אבותיהון, ע"כ.² וכתב המרדכי שם שמצא בתשובה אחת (מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' כג) דבני אדם החבושין בבית האסורים אין מביאים אצלם ספר תורה אפילו בראש השנה ויום הכפורים כדאמרין בירושלמי שם, והביאו בית יוסף סוף סי' קלה, ופסקו בשלחנו הטהור שם (סעיף יד) ובסי' תקפד (סעיף ג).

1 ראה בשו"ת בארות המים (הלכות קריאת ספר תורה סי' ו) דכוונת הירושלמי להא דאיתא בסוטה פרק אלו נאמרין (לט ע"ב): 'ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, אין הצבור רשאים לצאת עד שינטל ספר תורה ויניח במקומו, ושמואל אמר עד שיצא, ולא פליגי, הא דאיכא פיתחא אחרינא, הא דליכא פיתחא אחרינא'. אמנם ראה במשנת חכמים (סי' ריא) שהביא על זה מה שאמר התנא (אבות פ"ד מ"ד) 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבוא אחריו', ומשמע שכמו שהתלמיד צריך ללכת אחר הרב, כך צריך ללכת אחר התורה ולא להביאה אחריו. וכעין זה כתב רבי משה רוטמן ז"ל בשו"ת ברוך השם חלק ב (אורח חיים סי' כה), עיין שם.

2 העתקתי מירושלמי דפוס וילנא, ועיין מרדכי ובית יוסף בשינוי קצת, וראה בהמשך המאמר בחילופי הגירסאות.

את מר מוליכין את התורה אצלו, על ידי שהיו גדולים, רוצה לומר מלך וכהן גדול, התורה מתעלה בהם, ותנינן מובלין אוריה (אורייתא) גבי ריש גלותא, כלומר ואינו לא מלך ולא כהן גדול, על ידי ששם זרעו של דוד שוקע שם, נון עבדין לון כמנהג אבותיהם, ע"כ. הרי להדיא דאין מוציאים ספר תורה אלא למלך ולכהן גדול ותו לא, אפילו שהוא גדול בתורה, ובני ריש גלותא מנהג אבותיהם בידיהם.

אלא כתב מהר"ם פדוואה דלדעת ההגהות אשירי מוכרחים אנו לפרש דלעולם אדם גדול שאני, ואפילו אדם גדול סתם, אלא דהגמרא מקשה אסלקא דעתא דמקשן דאין הפרש בין גדולים לשאר בני אדם, דהא חזינן דמוליכים ספר תורה גבי ריש גלותא ובהכרח אדם גדול שאני ומאי קושיא, ומתרץ שאני התם משום שהם מזרע דוד ומנהג אבותיהם בידיהם (או שלא היו מתנהגים כשורה כפי הגירסא 'ולא כמנהג אבתהון'⁴), כלומר, כך סלקא דעתא מעיקרא, אבל לעולם לפי המסקנא שפיר קיים החילוק בין גדולים לשאר בני אדם, עכת"ד מהר"ם ז"ל.

ומכל מקום מסיק מהר"ם פדוואה דהגירסא שלפניו עיקר, דדוקא גדול בתורה ולא תקיף וממונה לשררה, ומה שכתב לישב הסוגיא לפי הגירסא הנ"ל הוא להתווכח במשא ומתן של הלכה שלא ליתן פתחון פה

בירושלמי משמע דוקא אדם גדול ככהן גדול וסגן, שהרי אפילו לריש גלותא אין מוציאים, ומה דמות יערוך לאדם גדול די בכל אתר ואתר. אלא שבא לכלל ישוב על פי גירסת המרדכי שהיתה לפניו בכתב יד מדויק³ דגריס 'אלא על ידי בני אדם שהם גדולים בתורה נתעלית בהם', דמשמע גדולי תורה דוקא, ומה שהיו מוליכים ספר תורה גם לבית ריש גלותא לאו שפיר עבדי וכדגריס התם 'ולא כמנהג אבתהון', דהא ריש גלותא לא היה נחשב להם גדול בתורה אלא תקיף הממונה מן המלכות, ובאותו ענין כיון בהגה"ה שסביב הרא"ש, דלאדם גדול בתורה מוציאים ספר תורה, ומה שכתב המרדכי דאין מוציאים לאותם החבושים בבית האסורים היינו באדם שאינו גדול בתורה, ונמצא דהמרדכי והגהות אשירי שניהם צדקו יחדיו, דלאדם גדול סתם אין מוציאים, ולאדם גדול בתורה מוציאים.

אך אי גריסין בירושלמי 'שהן בני אדם גדולים, התורה מתעלה בהן', קשה טובא לסברת ההגהות אשירי דמשמע דלאדם גדול סתם מוציאים, דאיך יפרנס לפי זה את דברי הירושלמי שמחלק בין כהן גדול לריש גלותא, דמזה משמע דוקא אדם חשוב ככהן גדול ולא שום אדם אחר אפילו גדול כריש גלותא.

וכדבריו מבואר להדיא במאירי סוטה (מ ע"ב), זה לשונו: 'ובתלמוד המערב אמרו בכל אתר את מר הולכין אצל התורה, וכה

3 עיין במרדכי השלם (מהדורת מכון ירושלים) שכן הגירסא בכמה כתבי יד. אך בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (מהדורת מכון ירושלים) איתא 'על ידי שיש בני אדם גדולים', אך לא ידעתי איך לישב הגירסא כהוגן, דז"ל: 'בכל אתר את אמר הלך אחר תורה, והכא את אמר מוליכים התורה אצלם, אלא על ידי שיש בני אדם גדולים, איני יודע אם התורה נתעלתה בהם או הם לא יעלו אצלה, ונד'הא תמן מובלין אורייתא לגבי ריש גלותא, א"ר יוסי ב"ר בון, על ידי שזרעו של דוד משוקע שם הינון עבדין להון מנהג אבותיהון'. וכתב לי הרב יצחק סופר נר"ו, איש בקי ושנון בכתבי המרדכי, שהמשותף בין כתבי היד שכתוב בהם 'התורה' שכולם הם מסוג 'מרדכי של ריינוס', שבאופן כללי הוא מרדכי ערוך ואינו מקורי, ונוספו בו הוספות ותיקונים. והעיר עוד דמאחר שכתוב לפנינו בשתי מסכתות כגירסת המרדכי שלפנינו משמע דאין כאן טעות, כי לא תקום פעמים צרה.

ואגב אורחא, בכמה כתבי יד לא הובא המשך לשון הירושלמי, אלא 'כדאמרין בירושלמי פרק בא לו, בכל אתר הולכין לאחר תורה' וכו', ושאר הלשון איננו, כן הוא בכתב יד אוקספורד 778, וכן בכתב יד וטיקן 141 (סוף הלכות ר"ה ויו"כ דף 325 ע"א), ומן הסתם כן נמצא בעוד כתבי יד.

4 במרדכי השלם (הערה 11) כתב שבכתבי היד שגרסו 'התורה' גרסו אינון עבדין 'להון' כמנהג אבותיהם, ובכתבי היד שגרסו 'בתורה' גרסו 'ולא'.

בתורה, ומדלא חילק משמע דנקט כגירסת המרדכי שלפנינו דלא גריס 'גדולים בתורה', וכן משמע בלבוש שכתב בטעם הרמ"א משום שעל ידי בני אדם גדולים התורה מתעלה בהם, וכן נראה גירסת האור זרוע כמבואר שם, ובהכרח דמיישבים הסוגיא כנ"ל או בענין אחר.

ואפשר דמפרשו כל הני רבנן כדתרגמיה מוה"ר לייב סרוואל ז"ל, הובאו דבריו בשו"ת ר"י לבית הלוי (מהדורה ראשונה ויניציאה שע"ד סי' ל דף קסח ע"ג, מהדורת ויניציאה שע"ב כלל ה סוף סי' מה), עיין שם. ועיין עוד לקמן בשם מטה יהודה, וכן מה שפירש בשו"ת בנין של שמחה (סי' ה), והאחרונים האריכו בזה והלא הוא בספרתם.

וקשה לומר דהרמ"א מפרש בפשיטות דהירושלמי מיירי באדם גדול בתורה ולכן לא ירד לחלק בזה להדיא, וכמו שמצינו דאף ההגהות אשרי לא חילק בזה ובכל זאת לא נמנע מהר"ם פדוואה לפרש בדבריו דמיירי באדם גדול בתורה דוקא, דלכאורה הא ליתא, דהא מיהא אפשר לדחוק כן בלשון ההגהות אשרי שלא הביא את הירושלמי, אבל הרמ"א קאי אדבריו מרן בבית יוסף שהביא הגירסא כמו שהיא לפנינו דמשמע דוקא כהן גדול והדומה לו ולא אחר, ואם איתא דמחלק בהא ובא לפרש באופן אחר על פי גירסת מהר"ם פדוואה הוה ליה לפרושי ולא לסתום, ובפרט שכבר ראה חילוקו של מהר"ם פדוואה.

יתר מכן, הרי אף דניחא ליה למהר"ם פדוואה לפרש כן גם בלשון ההגהות אשרי שהעתיק מדברי האור זרוע בהלכות קריאת שמע דלאדם 'חשוב בעירו' שרי, לכאורה נראה שגם זה הוא מן הדוחק, שהרי 'גדול בעירו' משמע שפיר שהוא גדול מצד המלכות והממשלה או שהוא מפרנסי העיר וכדומה, דאילו היתה הכונה על אדם גדול בתורה, מאי איריא 'בעירו', הרי חכמות בחוץ תרונה ותורתו מכרזת עליו מבחוץ, והתורה עצמה מגדלתו ומרוממתו מעל כל

לבעל דין לחלוק על מה שכבר הורה גבר הרב השואל להביא ספר תורה לגברא רבה שבא בגבולו, ומבואר להדיא דלא ניחא ליה בהאי תירוץ, וכן דקדק בדבריו הרב אגורה באהלך הובאו דבריו בשו"ת אשדות הפסגה (אורח חיים סי' ז דף יב ע"ג).

וקצת סמך לגירסתו ממה שאמרו בבבא קמא (יז ע"א) על חזקיה 'וכבוד עשו לו במותו (דברי הימים ב לב, לג) - זה חזקיה מלך יהודה... שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה, והאידנא נמי עבדינן הכי, אפוקי מפקינן אנוחי לא מנחינן, ואיבעית אימא אנוחי נמי מנחינן, קיים לא אמרינן, ופירש רש"י 'והאידנא מפקינן - ספר תורה קמי גברא רבה', ע"כ. וידוע מה שאמרו חז"ל (מכות כב ע"ב): 'אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בספר תורה כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא'. ועיין ר"ן קידושין (לג ע"ב), ובחידושי מהרי"ט ופני יהושע שם, הובאו בפרשת דרכים (דרך צדיקים דרוש כד), עיין שם, ודו"ק. ואיתא בהוריות (יג ע"א) ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, ולכאורה אם לכהן גדול מוציאים, כל שכן לתלמיד חכם. ועיין שו"ת ארץ צבי פרומר חלק א (סי' לח).

האם הרמ"א נקט

כגירסת מהר"ם פדוואה

ג] מעתה מה שכתב בדרכי משה דגם מהמרדכי משמע קצת דאדם חשוב שאני, היינו לכאורה על פי הגירסא המדויקת הנ"ל, דהא כבר ראתה עינו בשו"ת מהר"ם פדוואה וראה את הלחץ ואת הדחק שנכנס בו כדי לישב הגמרא אליבא דמאן דמפרש דאף לאדם גדול סתם מוציאים, ובכן תפס טעם כעיקר על פי הגירסא הנ"ל וסבר וקיבל שהנוסח שלפנינו עלה גם הוא על שונינו שלא כדת.

איברא דאי הכי היה לו לרמ"א לחלק בהדיא בין אדם חשוב סתם לבין אדם גדול

גם לפי דבריהם, והוא הוא הלשון שהביא גם המרדכי שלפנינו, ובכן לא הניח פשיטותיה דאור זרוע והגהות אשירי משום ספיקא בדעת המרדכי, ובפרט דאפשר להשוות דעתו עם סברתם.

ויש לחזק הדברים על פי מה שכתב בשו"ת בארות המים (סי' ו) להקשות על מאן דגריס 'שהם גדולים בתורה', דהא לא היה הדבר כך, דהכהן גדול והסגן על הרוב לא היו חכמים בתורה (עיין יומא ט ע"א, יח ע"א), אלא משום גדולתם התורה מתעלית בהם, וכן בני ריש גלותא דאתא מבית דוד היו מביאים אצלם ספר תורה להראות העמים והשרים את יפים וכבוד מלכותם, שהרי התורה חלקה להם כבוד, עיין שם באורך. וכיו"ב כתב בשו"ת בנין של שמחה (סי' ה) לפקפק על המפרשים דדוקא לגדולים בתורה שרי, דמנין פסיקא להו כל כך דחזון הכנסת וראש הכנסת והסגן היו גדולים בתורה. וגם אשכחן ביומא (שם) דשלש מאות כהנים גדולים שמשו בבית שני, צא מהם ארבעה דחשיב התם כולם לא הוציאו שנתם.

וכן כתב מרן החיד"א בספרו טוב עין (סי' יח אות מה) ובשורירי ברכה (סי' קלה) בשם רבי דוד קורניאלדי, דמה שכתב הרמ"א בהגה"ה דאם הוא אדם חשוב שרי, לטעמיה בדרכי משה אזיל, אך לא משמע כן מהירושלמי, ומימינו לא מלאו לכו להקל בזה אפילו על ידי הכנה יום או יומיים קודם, ושאינן בידו להורות נגד הירושלמי בלא ידיעת שום טעם. הרי שנקט בדעת הרמ"א דסמך על גירסת הירושלמי שלפנינו.

דעת המשנה ברורה

[ו] אך הבט וראה כי הרב משנה ברורה (סק"נ) אזיל בדרכא אחרינא, דמשמע מדבריו דנקט בדעת הרמ"א כדברי הגר"א, וכן נקט להלכה, אלא שבביאור הלכה שם (ד"ה ואם הוא) הביא בשם תשב"ץ קטן (סי' קפט) שכתב היפך זה, שכתב להוכיח מהירושלמי שאין איסור לקרוא לתורה עשיר מכובד לפני תלמיד חכם, מפני שעל ידי אנשים גדולים

המעשים, וקשה לומר דבא להורות על כל עיר וחכמיה לפי מדרגתה.

מדברי האור זרוע בתשובותיו משמע שנקט בפשיטות דמייירי בגדול בתורה

[ד] אמנם ראה בשו"ת אור זרוע שבסוף הלכות תפלה (סי' קטו) שלאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל כתב: 'אם כן משמע דדוקא שהחזן הוא גדול הדור, שהוא מופלג בתורה ובגדולה, דוקא אז מותר לו לאחר להושיט לו ספר תורה, אבל אדם בינוני לא'. הרי אף דגרס 'התורה' בה"א, מכל מקום נקט בפשיטות דאדם גדול דקאמרי היינו אדם גדול בתורה, ואינו סותר למה שכתב בהלכות קריאת שמע, דהתם נמי אפשר דבאדם גדול בתורה מייירי, אם כי הלשון אינו מורה כן כל כך, וצ"ע.

וכן פירש הרב קרבן העדה בירושלמי יומא וסוטה, עיין שם, דבני ריש גלותא לא היו תמיד גדולים בתורה ובמצות ולכן הוקשה להם בירושלמי מה דמובילים להם ספר תורה. וראה כעין זה בהמשך בשם הרב מטה יהודה. וכן נקט להלכה בביאור הגר"א סי' קלה (ס"ק כא) אלא דגריס בני אדם גדולים 'בתורה', ואדם חשוב בתורה דוקא הוא, והסתמך בזה על שו"ת מהר"ם פדוואה כנ"ל.

נראה שהרמ"א נקט כגירסא שלפנינו ולא פסק כהמרדכי, ודברי המאירי בזה

[ה] ובקושטא נראה דהרמ"א גרס במרדכי כגירסא שלפנינו, ולכן כתב דאף המרדכי דאוסר 'משמע קצת' דבאדם חשוב יש להתיר, הרי דלא סמך עליו סמיכה בכל כוחו להוכיח שכן הוא סברת המרדכי, שהרי אף שהביא את דברי הירושלמי אין להוכיח משם דלאדם גדול מותר, שהרי בפשטות דברי הגמרא מורים להיפך, דדוקא כהן גדול ומלך ולא אדם אחר.

אלא דמכל מקום פסק הרמ"א כפשטות דברי האור זרוע והגהות אשירי דכל אדם גדול במשמע, דהא מיהא הגמרא מתישבת

רפב לא משמע הכי. והדבר צריך עיון רב, שהרי כל כהאי גוונא הוא ליה לרמ"א לפרושי ולא לסתום.⁵ [ועיין שו"ת שואל ומשיב רביעאה (חלק ג סי' כה דף כז ע"ג), הובא גם בשו"ת זכר יהוסף (סי' לה), ועיין שם מה שכתב בגדר גדול בתורה.]

מחלוקת האחרונים בדעת מרן

[ז] הנה ממה שסתם מרן ולא חילק בשלחנו הטהור בין אדם חשוב לשאר בני אדם משמע שפיר דלכל אדם אסור זולת אדם חשוב ככהן גדול ומלך, וכבר כתב להעיר בהגהות יד אהרן סי' קלה (הגהות בית יוסף) בשם מהר"י אלמושינו בספר

התורה מתעלה, אך במשנה ברורה לא פסק כוותיה משום דקשיא ליה מדברי הירושלמי. אלא שהוקשה לו שם מדברי הרמ"א בסי' רפב (סעיף ג) שכפי הנראה העתיק דינו של התשב"ץ, ובכן כתב דשמא הרמ"א מחלק בין לקרותו לתורה לבין להביא ספר תורה אצלו, ואף שהתשב"ץ הביא ראיה מהירושלמי, הרמ"א חילק והחליט מסברא, עכת"ד.

הרי מדרמי הרב משנה ברורה מפסקו של הרמ"א בסי' רפב מוכח בהדיא דפשיטא ליה אף בדעת הרמ"א דאדם חשוב היינו אדם גדול בתורה דוקא, אף דמלשון הדרכי משה לא משמע הכי, וגם מריהטת לשונו בסי'

5 אך גם מה שכתב לפקפק מלשון התשב"ץ אינו מוכרח, שאם כי כן הוא הנוסח בתשב"ץ קטן דפוס ווארשא תרל"ו, וכן הוא בספר מנהגים דבי מהר"ם (עמוד 11), הרי בתשב"ץ קטן דפוס ראשון קרימונה שט"ז (דף טז ע"ב) כתוב לאמר 'מכאן ראיה שאין מקום לקרוא' וכו', וכן משמע במפתחות שם 'לקרוא תלמיד חכם קודם עשיר לספר תורה', וכן הוא במהדורת לעמבערג ובעוד כמה דפוסים. וצ"ע מה שכתבו להגיה בשלחן ערוך מהדורת מכון ירושלים סי' רפב (הגהות והערות אות לד) בדפוס לעמבערג על פי הביאור הלכה והעתקתו מדפוס ווארשא, דאטו מהדורה אמהדורה קרמית, ומה גם שהדפוס הראשון מסייע לה, וניחא גם לסברת המשנה ברורה, ודו"ק.

גם לשון הרמ"א אינו לגמרי כלשון התשב"ץ, דז"ל שם: 'ואין איסור לקרות עם הארץ נכבד ועשיר וגדול הדור לפני תלמיד חכם, כי אין זה בזיון לתלמיד חכם רק כבוד לתורה שמתכבדת באנשים גדולים', וכבר כתב בדרכי משה שם (סק"ג) שמקורו הוא מהאור זרוע, ואף שכתב בביאור הלכה שהוא טעות סופר וצריך לומר 'תשב"ץ קטן', הרי כן הוא גם בדרכי משה דפוס ראשון ובדרכי משה כתב יד (אוסף גינצבורג ספריית מדינת רוסיה, מוסקבה 1422). ועיין באור זרוע חלק ב (סי' מב) ז"ל: 'זופתה ש"ץ וקורא את הכהן, ואחריו לוי, ואחריו ישראל חשוב, ואחריו החשוב אחריו, וכן כל שבעה לעולם חשוב חשוב קודם בקריאת התורה, כדתן פרק הנזקין (גיטין נט ע"א) אלו דברים אמרו משום דרכי שלום... אחריו קורין תלמידי חכמים הממונים פרנסים על הצבור ואחריו תלמידי חכמים הראויין למנותם פרנסים על הצבור... ובצרפת נוהגים לקרות הרב שבעיר שביעי, ואומרים טעם לדבר משום מעלין בקודש ואין מורידין, ואיני רואה מנהגם שאין משמע כן בהלכה כדפרישית, ויש ליתן טעם למנהגם מפני שנוהגים שהשביעי גולל ספר תורה, לכן קורים את הרב בשביעי כדי שתהא נגללת בגדול שבהם' וכו', ע"כ.

הרי שמנהג צרפת היה לקרות הרב שביעי משום מעלים בקודש, ואפשר שדברי הרמ"א נסמכים על דברי האור זרוע הללו בשם מנהג צרפת. ומה שכתב דהוי עילוי לספר וכבוד לספר תורה, עיין בתשובת אור זרוע שם שדן לענין נתינת ספר תורה מנקלה למכובד, וכתב על פי הא דיומא (סח ע"ב) דזהו כבודו של הגדול כמו שזה היה כבוד לכהן גדול שהיו מעבירים ספר התורה מחזן לראש הכנסת ומראש הכנסת לסגן ומסגן לכהן גדול, דכולם משום כבודו של כהן גדול, וכן כאן הוא כבוד לתורה כשקוראים בו אנשים חשובים. וכעין זה כתב מהר"ר ליב סרוואל ז"ל בשו"ת מהר"י לבית הלוי (ויניציאה שצ"ב, סי' מה) בפירוש הירושלמי שלנו, דמתוך שהם בני אדם גדולים התורה מתעלית, רוצה לומר מתוך שעוברת התורה מיד אדם גדול ליד אדם גדול ומעלים בקודש מחזן לראש ומראש לסגן, בזה התורה מתעלית.

אמנם קשה לפי זה מה שסיים הרמ"א שם בלשון 'עכ"ל', דזה מורה על העתקת לשון, ולא מצינו לשון זה באור זרוע וגם לא בתשב"ץ קטן, אך שם הוא קרוב יותר ללשון הרמ"א בהגה"ה, ויתכן מאד שלא כיון להעתיק לשון אלא שבא להורות שעד כאן תוכן דבריו, וצ"ע. ועיין שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סי' לד), ודו"ק.

וראה בהערות המהדיר לסדר רב עמרם גאון מהדורת סץ (נספח לספור ר' נתן הבבלי סעיף ה הערה 25) שהביא כמה נוסחאות הפוכות בלשון התשב"ץ מכתבי יד ומדפוסים שונים, הפוך בה והפוך בה, עיין שם.

שפרצה מגפה גדולה בעיר אומיר, ועל ידי כך נסו וברחו העם לשלשה כפרים והוליקו עמם ספר תורה להתפלל שם, והכינו ארון והיכל כמנהגם, ובאמצעות זה הזמן שהיתה המגפה בתוקף וברוגז ב"מ, הנה איש אחד בעל החלומות חלם חלום שהיתה התורה בגלות, ושהיו עושין עיוות הדין, ובעוון זה נגזרה הגזרה (שהיו נוהגים להוליך ספר התורה לכפרים גם בימות הקיץ), ובא וסיפר החלום לבני מתא, ותכף נתוועדו הרבנים ועלתה הסכמתם שיורידו ספרי התורה שיש בכפרים לעיר ושיתפללו כל העם הנמצאים שם בלי ספר תורה.

והרב מוהר"א פקפק מאד על תקנה זו, והאריך היריעה לדון ולהוכיח כי לא עשו לפי שורת הדין, ובתוך דבריו הביא את דברי הרב יד אהרן הנ"ל וכתב עליו בזה"ל: 'וכשאני לעצמי אחרי המחילה אפשר לומר דעדיין ליכא הכרח בדברי מרן ז"ל לומר דסבירא ליה דאף לגדולים אסור, ומהך דבני אדם החבושים לא קשה מידי, משום דסתם בני אדם החבושים לאו אדם חשוב נינהו, וכמו שכתב מוהר"ר ליב סרוואל ז"ל בתשובה הנזכרת יע"ש, ויש קצת סמך לזה מדברי המרדכי ז"ל שהוא עצמו הביא הירושלמי דמוכח מיניה דלגדולים אסור, ואפילו הכי לא ירד לחלק בהך בני אדם החבושים דלאדם חשוב שרי, אלא משום דלא שכיח אדם חשוב שיהיה בבית האסורים משום הכי לא ירד לחלק בהכי', ע"כ.

מה שיש לתמוה על דברי מהר"א חזן

ט] ולא ידעתי מאי פשיטותיה דחבושי'ם לאו חבושי'ם נינהו, הלא מקור דברי המרדכי הוא מתשובת מהר"ם מרוטנבורג, ומי כמוהו מורה שנתפס ונכלא על ידי המלכות על לא עוול בכפו, ואף שתשובתו זאת נכתבה קודם המעשה⁶, הא כבר שמענו וראינו מזה דורות

עדות ביהוסף (סי' מד) על דבר השמיט'ה שהשמיט מרן בספרו הקצר האי חילוקא שבין אדם חשוב לבין שאר בני אדם, ומדתם ולא פירש משמע שאינו מבחין בין נקלה למכובד, אלא הכל שוים בכבוד התורה ואין מוליכים אותה אצלם. אך תמה עליו, שהרי עיקר דברי המרדכי נלמדים מן הירושלמי, והרי הירושלמי סובר דלגדולים מוליכים התורה אצלם.

ולהנ"ל ת"ם לריק, שהרי אדרבה מפשט דברי הירושלמי איפכא מסתברא, וכן כתב בהגהות יד אהרן שם כדי לישב מה שתמה מהר"י אלמושנינו על מהר"ם פדוואה דבריש אמי"ר עשה מחלוקת בין המרדכי להגהות אשירי, דמדברי המרדכי משמע דבכל גווי אסור, ומדברי הגהות אשירי מבואר דלאדם גדול שרי, וכן הבין מוה"ר ליב סרוואל (בתשובה שהיא ל' נדפס'ה בשו"ת הר"י לבית הלוי שם), דמהר"ם פדוואה רמי דברי הגהות מרדכי אדברי הגהות אשירי, וצריך עיון דמאי רומיא ומאי קושיא, הא המרדכי העתיק דברי הירושלמי דמחלק בין בני אדם גדולים לשאר עמא דארעא. ומיהו להנ"ל ניחא, דאדרבה, מדברי הירושלמי משמע דקא כהן גדול ומלך, ולא יהא כהן כפונדקאי, ולכן לא הוקשה לו מדברי הירושלמי על המרדכי אלא על ההגהות אשירי דהתיר להוציא ספר תורה לחשובי העיר.

השנת מהר"א חזן בחקרי לב

ח] ואשור'ה נא ואראה את המראה הגדול, גדולים חקרי לב, ברא כרעא דאבוה מוה"ר אליהו בכמה"ר יוסף חזן, שהאריך הרחיב בזה בתשובה אשר היא ל' נדפס'ה בספרא דבי רב אב'א שו"ת חקרי לב (חושן משפט חלק ב סי' קיח), והנה הוא בא בשאלה על מה שאירע בשנת תקע"ד

6 שוב כתב לי ידידי הרב יצחק סופר נר"ו שתשובה זו טרם ידוע לנו בוודאות מי חיברה, אם מהר"ם או חכם אחר, כי המרדכי לא ציין את שם המשיב, רק כתב 'מצאתי בתשובה אחת', ואם זה היה מהר"ם, לפי דרכו היה לו לציין זאת 'השיב מורי' או כיוצא בולא בסתמא, עכ"ד.

בזה, אלא הצעת דבריו כך הוא, דלפי הגירסא שלפניו דגריס 'גדולים בתורה' על כרחך דהגהות אשירי מיירי גם כן בכהאי גוונא, אך לפי הגירסא שכתוב בו שהם 'גדולים' סתם, משמע דלכל גדולים שרי, ואם כן כשהקשו אחר כך בירושלמי מריש גלותא שהיו מוליכים ספר תורה אצלו מאי מקשה, הרי לפי גירסא זו כל גדולים במשמע וכל שכן ריש גלותא, ולפי זה כונת הירושלמי היא להקשות על סברת המקשן דאין הפרש בין גדולים לשאר כל אדם, עכ"ד.

ות'ם אני איך העלים עיניו מדברים מפורשים היוצאים מפי מהר"ם פדוואה שברור מללו כדתרגמיה הרב יד אהרן, דז"ל שם: 'אכן אם יצדקו הספרים הנדפסים שיש שם בלשון זה 'שהם גדולים התורה נתעלית בהם', אם כן לא נחות הירושלמי שגדולתן הוא בתורה, ואפילו הכי גדולת הריש גלותא לא היה כדאי, אלא דוקא כמו הכהן גדול, אם כן קשה על ההגה' מרא"ש איך 'פרש הירושלמי' וכו'. הרי בהדיא דהוקשה לו לפי משמעות דברי הירושלמי דאפילו גדולת הריש גלותא אינה כדאית להוליק ספר תורה לגביה, וצ"ע.

ומינה דמה שכתב הרב עדות ביהוסף דמסתימת מרן משמע שאינו מחלק בין אדם חשוב לשאר אינשי הוא שריר וקיים, ולכן בשלחנו הטהור קרא שמו"ט באר"ש לסברת הגהות האשירי, דהא מפשט לשון המרדכי משמע דאפילו אדם גדול כריש גלותא לא משגחינן ביה, וכן הבין מהר"ם פדוואה לפי גירסת הספרים שלפנינו, אלא שנדחק לאוקמיה אף לסברת הגהות אשירי דאדם גדול שאני. ואינו מובן למה נדחקו כל כך כל הני רבנן בדברי מהר"ם פדוואה, דהא לכאורה דבריו ברורים ונכוחים, והדבר צריך עיון ותלמוד.⁷

עולם אנשים גדולים וחשובים נתפסים על לא דבר פשע, ואדרכה פעמים רבות הגוים היו תופסים לחשובים ולמורמים שבעם דייקא, וקצת דוחק לפרש דברוב פעמים הינם אינשי דלא מעלי ולכן לא ירד לחלק בהכי, דאטו לאנשים כאלו טרחינן כולי האי להביאם ספר תורה וליכניף עשרה, הא לא מסתברא, ואף הרב עדות ביהוסף פקפק בזה, דכל כהאי מילתא הוה ליה לפרושי ולא לסתום. ומצאתי און לי במרדכי השלם (מהדורת מכון ירושלים) שהביא גירסא בלשון המרדכי 'בני אדם החשובים החבושים'.

גם אינו מובן מה שכתב דאיכא סמוכים לזה מדברי המרדכי שהביא את דברי הירושלמי דמוכח מיניה דלגדולים 'אסור' ואפילו הכי לא ירד לחלק בהן דחבושים דלאדם גדול 'שרי', דכלפי לייא, מדמוכח מהירושלמי דאף לגדולים אסור לכן לא ירד לחלק. ושמא יש שם טעות סופר וצריך לומר דמוכח מיניה דלגדולים 'שרי', וכסברת הרב עדות ביהוסף, וכן כתב במראה הפנים על הירושלמי סוטה דהמרדכי הביא לשון הירושלמי להורות דלאדם גדול שרי. אך אינו מובן למה מהר"א חזן לא שת לבו לדיחוי של הרב יד אהרן דאדרכה מהירושלמי מוכח להיפך, ואיך יביא ראיה כנגדו ממה שהוא עצמו כבר הוציא מלבו ודחאו באמת הבנין.

וראה עוד שם שהארין בהשגה על מה שכתב הרב יד אהרן דמדברי הירושלמי משמע דוקא כהן גדול והדומה לו ולכן רמי דברי המרדכי אדברי ההגהות, דמפשט לשון המרדכי משמע דאף לאדם גדול אסור, וכן מורה לשון הירושלמי שהביא. אמנם מוהר"א חזן הרבה להשיב אפו וכתב שהרב יד אהרן לא הבין את דברי מהר"ם פדוואה ושלעולם לא כיון לעשות מחלוקת

7 בסוף התשובה כתב מהר"א חזן בזה"ל: 'כל זה כתבתי בנחיצא רבא אגב טרדיא, מפני היד שנשתלחה לא ציל'ה דעתאי, עלו בי עצבים, צרים ורפוני, מנוחה הדריכוני, הפך עלי בלהות, מקרה הזמן מאין ספורות, ודין גרמ'א לא נתנוני השב רוחי ללמוד פרק זה בישוב, ואני אמרתי בחפזי מדלג על ההרים אגב ריהטאי אי ממני יצאו הדברים לכל הדברות, הלא כה דברי, שועל נ' ארי, המקוה רחמי האל הזן, הצעיר אליהו בכמהר"ר יוסף חזן נר"ו ס"ט'.

הגדר משום שהיה אדם גדול סתם, הרי עיקר דבריו חסורי מחסרה והוה ליה לכתוב הכי: 'כי אף אם היה עובדא דידך באדם שאינו גדול בתורה וגם דומה להירושלמי, עדיין לא יצאת מחק הגדר מאחר שהיה גדול', ומדלא כתב כן, הרי על דעת כונה ראשונה כתב דבריו דהגירסא שלפניו ופירושה עיקר, ואדם גדול דקאמר היינו אדם גדול בתורה.

קושיית הר"א חזן וש"ת אשדות הפסגה על הרב יד אהרן לגבי הכנת ארון ותיבה

יא] אך מה שכתבו בשו"ת אשדות הפסגה וש"ת חקרי לב שם לתמוה על מה שכתבו הרב עדות ביהוסף והרב יד אהרן דלא מהני הכנת ארון ותיבה אלא לאדם גדול, לכאורה דבר ה' בפייהם אמת, דהוא ודאי תמוה, דהא בהדיא כתב מהר"ם פדוואה דלא מיירי הירושלמי בכהאי גוונא, וזה שרי לכולי עלמא, דאין כאן יוקרא וזולא אלא כך הוא משפט התורה לקרות בה במקומה שהכין לה, ובזה יישב המנהג בכל הארצות שיחידים בונים להם במה לעצמם לפרקים להתפלל בבית שמיחידים שם ארון וספר תורה באקראי בעלמא ואין מוחה בידם אף כי אין בתוכם גדול העיר, וכן פסק הרמ"א כנ"ל.

אך גם בזה נבוכו כל יושבי שער, עיין בתשובת הרב אגורה באהלך כמה"ר אליקים גאטיניו ז"ל, הובאה באשדות הפסגה שם, שרצה להליץ בעד הרב יד אהרן דלא מהני ארון ותיבה אלא לאדם גדול, ושוב חזר הרב אשדות הפסגה להגן על עצמו ולעמוד על עמדו. ועיין עוד בשו"ת בארות המים (הלכות קריאת ספר תורה סי' ו) שגם כן נדחק בזה טובא ודחה סברת חתנו כבנו ולא ידע את יוסף ובא בהסכמה עם הרב יד אהרן תחת אשדות הפסגה, ולא ידעתי איך להלום את דבריו, ואתה תחזה. וראה גם בשו"ת מנוחת משה (סי' טז) שכתב לדקדק כן בלשון הרמ"א שכתב אם מכינים 'לו' ספר תורה, ולא נקט 'להם', אלמא דלא אחבושים קאי אלא על אדם חשוב, ואינו מוכרח, וכבר עמד בזה הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות

דברי הרב אשדות הפסגה

ודחיית ראייתו

י] וראה להרב יוסף נחמולי בשו"ת אשדות הפסגה (אורח חיים סי' ז) שנשאל בענין הרשומים בעיר שאלוניקי שיש להם ספר תורה בביתם ומתפללים שם שבתות וימים טובים, ובחג הסוכות מתפללים תוך הסוכה ומביאים ספר התורה מן הבית כדי לקרות בשעת הקריאה, ומביאים שם תיבה דוקא כדי לשים שם ספר התורה בשעת הקריאה, ואחר כך מחזירין ספר התורה למקומו. ופתח בריש אמיר בדברי הירושלמי הנ"ל ובתשובת מהר"ם פדוואה, ומריהטת דבריו משמע שהבין בדברי מהר"ם פדוואה כהבנת מהר"א חזן דלכל אדם גדול שרי, וצריך עיון כנ"ל, ומה שהוכיח כן ממה שכתב מהר"ם פדוואה לפרש אליבא דהגהות אשירי דהא דקאמר הירושלמי גבי ריש גלותא קאי אמקשן כנ"ל ולעולם היתירא דאדם גדול כדקאי קאי, לאו שמה מתיא, דהא מהר"ם לא כתב כן אלא לפרש לשון הירושלמי דלא יקשה אהגהות אשירי, אבל לעולם לפום ריהטת הדברים לא משמע כן בירושלמי והא גופיא קשיא ליה מרישא, וממילא גם אין ראיה דמודה המרדכי להאי חילוקא ממה שהביא דברי הירושלמי, וכן יש לומר לדעת מרן דנמשך אחריו, ואף הרמ"א לא כתב אלא דמשמע 'קצת' דהמרדכי מסכים להגהות אשירי.

גם מה שכתב שם דטפי יאות למשכוני נפשין ולומר דאף על פי שכתב הרב דחילוקו למשא ומתן של הלכה אמרו, מכל מקום במאי דכתב עוד אחרת איתי הדר ביה, וכמו שנראה מלשונו שכתב 'כי אף אם היה עובדא דידך דומה להירושלמי ולהגה"ה הנ"ל (בלא הכנת ארון) לא יצאת מחק הגדר מאחר שהיה גדול' ולא כתב 'גדול בתורה', גם זה הוא תמוה, דהא מריהטת הדברים מבואר שפיר דכונתו על האי גברא רבה דהיה גדול בתורה, ואילו בא הרב לחזור בדיבורו והיתה כונתו לומר דלא יצא מחק

אפילו בהכנת תיבה וארון, וסיים שם בזה"ל: 'ואם נפשך לומר דגירסת מהר"ם פאדובה עיקר, אין דעתי להקל להכריע נגד כבוד התורה, ומה גם דאחסורי דרי וכל מאן דאליים בונה במה לעצמו, זה תורף דברי רד"ק בהגהותיו כ"י והוא האריך בזה', וכתב עליו מרן החיד"א (בהשטות) שיפה הורה. וכן כתב הרב שלחן גבוה ס"י תקפד (סק"י) דבשאלוניקי אין נוהגים לגלות ספר תורה ממקומו, אפילו יושבים בכפרים בשעת מגפה זמן רב אנשים חכמים וידועים ורבנים גדולים, והיינו כפשטיה דרבינו דאסור בכל ענין. וכן מבואר בשו"ת משפט צדק חלק ג (ס"י יט) דבחברון וירושלים לא נהגו לגלות ספר תורה לכפרים בזמן המגפה. ועיין מה שכתב עליו בשו"ת חקרי לב שם (ד"ה ודע).

דברי מטה יהודה

דראשי גלויות לא היו מהוגנים

ולעולם לאדם גדול שרי ובפרט בחלוש

יג] והבט וראה למהר"י עייאש בספרו מטה יהודה ס"י תקפד (סק"ד) דשנ"ה ופירש דברי הירושלמי לפי גירסא דידן באופן אחר, דכונת הגמרא דכל גדולים במשמע, ואף על פי כן הקשו מהנך ראשי גלויות שבכבל שלא היו אנשים מהוגנים והיו נכנסין לגדולה בזרוע, דאותה גדולה אינה נחשבת לכלום כיון שאינה ברצון חכמים⁸, ושכן מצא לבעל קרבן העדה (סוטה שם), וזוהי דעת הגהות אשירי שהביא הרמ"א שכתב דאדם חשוב שאני לפי שהתורה מתעלית בהם, ומן התימה על מרן שהשמיטו.

ז"ל בפתחי שערים (שער ט אות מג) וכתב דטעות סופר נפלה ברמ"א, עיין שם, וכן העיר בזה הרב בית שערים (סי' מז) ותרגם את דברי הרב בטוב טעם דקאי אף על יחיד בעלמא ולא דוקא אדם חשוב, ואף הרב מנחת משה מודה דמדברי מהר"ם פדוואה משמע דמותר על ידי ארון ותיבה בכל ענין, אלא דיהיב טעמא משום דאי אפשר שלא יבוא אדם גדול בתוך יום או יומים וממילא אם ליכא גברא רבה בעיר אין להוציא אפילו על ידי ארון ותיבה, והוא פלא ודוחק עצום בסברת מהר"ם פדוואה.

מסקנת הרב אשרות הפסגה

יב] אכן אף הרב אשרות הפסגה (שם דף יב ע"א ד"ה והנה נתנה) נמנה וגמר דלדעת מרן אין להביא ספר תורה לקרוא בו, וגם לא מלא לבו להתיר למעשה אף לאדם גדול דבדוחק התיירוהו, ואפילו אם מביאים ארון ותיבה לא הקיל זולת אם הביאו הארון ותיבה מקודם, ושכן מוכח מדברי הרב עדות ביהוסף ואשר חתמו אתו עמו מה"ר חיים מבורך ומה"ר משה שבת. ובכן אסר איסר להביא ספר תורה מן הבית לסוכה ולהחזירו למקומו, דבזה מוכח להדיא שמוציאים אותו ממקומו לצורך הקריאה בלבד. ואפילו אם הכינו מקודם ארון ותיבה גם כן לא מלא לבו להתיר, כי הרב עדות ביהוסף התיר להם להביאו בבוקר משום דלא היו מתפללים כי אם באותו בית הכנסת, ואם לא היו מביאים הספר תורה היו מפסידים כל העיר הקריאה, ולא היה אפשר להם להתפלל בבית שמונח בו הספר תורה.

וכן כתב מרן החיד"א בספר טוב עין שם בשם רבי דוד קורניאלדי דאין להורות היתר

8 מה שכתב דריש גלותא דבבל לא היו אנשים מהוגנים ונטלו שררתם בכח, לכאורה הכונה על זמנו של רבי יוסה בר בון שהיה בסוף תקופת האמוראים, דהא רב הונא (קמא) היה ריש גלותא בזמן רבי יהודה הנשיא, ואיתא בירושלמי כלאים (פ"ט ה"ג) דרבי אמר אין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא מותיב ליה לעיל מיניי, דהוא מן יהודה ואנא מבנימין, דהוא מן דכריא ואנא מן נוקבתא. ואחר רב הונא כיהן מר עוקבא תלמיד דשמואל ורביה דרב חסדא, כפי שמבואר באגרת רב שריא גאון וכמובא כמה פעמים בש"ס מר עוקבא בשם שמואל ורב חסדא בשם מר עוקבא, ואיתא בסנהדרין (לא ע"ב) שלחו ליה למר עוקבא לדזיו ליה כבר בתיה שלם, ופירש רש"י שהיה מבהיק זיוו כמשה. ובשו"ת בנין של שמחה (סי' ה) כתב לבאר בסוגיית הירושלמי דבית ריש גלותא עשו כמנהג אבותיהם, שאבותיהם היו גדולים בתורה. ועיין בשו"ת

מהישיבה לביתו, דשרי לעשות כן דליכא גנאי, ובפרט שבישיבה לא היו קורים בתורה כתקנת העיר וזה עליו, מוכח בהדיא דלא סגי בחולה בכדי, ותרתי בעינן, חולה וחשוב, וכן סיים שם שהוא דלא כהפרי חדש שרצה להקל אף באיניש דעלמא אם אינו יכול לבוא לבית הכנסת, דהרי אף למאן דמתיר באדם חשוב מצריך אונס, ודוקא אדם חשוב מאד ככהן גדול ולא זולת זה. וכן הוא פשטות דעת מרן, וכן הורה הרב כף החיים סי' קלה (ס"ק פד-פה) על פי סתימת מרן ז"ל.

ומה שחילק בין חולה לשאר אונס דעלמא, כן משמע לכאורה גם ממה שכתב מרן החיד"א בספרו לדוד אמת (סי' ד אות י) דאין מביאים ספר תורה לבני אדם החבויים אבל מביאים לחולים, וכן כתב הרב אמת ליעקב (דין הקמת ספר תורה אות י), וכן מבואר בשערי אפרים (שער ט אות מג-מד) שאסור לחבושים והתיר לחולים אפילו חולה קצת, אך מדבריו משמע דוקא אם הוא אדם חשוב, וראה בפתחי שערים שם ובמטה אפרים סי' תקפד (סעיף כד), ודו"ק.¹⁰

תמיחה על השנת הרב יביע אומר

יד] ודאתאן עלה צריך עיון מה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ט (אורח חיים סוף סי' טו) להשיג על הרב עדות ביהוסף והנמשכים אחריו כהרב כף החיים ודעימיה דסבירא להו דלדעת מרן אפילו לאדם גדול

ובכן תירץ דיש לומר דגירסת מרן היא 'ולא כמנהג אבותיהם', רוצה לומר שלא נהגו מנהג אבותיהם שלא היו מחזיקים גדולה לעצמם מחמת ייחוסם, ואדרבה מלכי בית דוד היו נוחים ושפלים והולכים אצל ספר תורה (ומי לנו גדול מדוד המלך שאמר 'ונקלותי עוד מזאת' והיה מפזז ומכרכר לפני ארון אלהים), וכל שכן כיום ליכא אדם חשוב טפי ממלכי בית דוד ובכל ענין אסור. ומה שהיו מוליכין התורה אצל ריש גלותא בהכרח הוא משום שהיה להם שום אונס, דבלא שום סיבה לא היו נמנעים מללכת לבית הכנסת, ואף על פי כן אמרינן דלא עשו כהוגן לדעת המרדכי ומרן, וכהן גדול שאני שהיה אנוס מחמת חולשת עבודת היום והי כמו חולה דשרי דחששו לו בכמה דברים מפני הטורח, אבל שאר אונסא דעלמא, לא, עכת"ד דברי הרב.⁹

ודבריו צריכים עיון, דהא ארכביה אתרי ריכשי, דהא כתב ברישא דלא זו בלבד דבני ריש גלותא לא היו מהוגנים הרי גם לא מהני להו שאר אונסא, ומינה דאילו נאנסו מחמת חולשא דגופא מותר להביא להם ספר תורה אף על פי שאינם גדולים, ובחד מינייהו סגי, ואם כן קשיא סיפא דגזר אומר דאף כהן גדול אינו כדאי אם לא שהיה חלוש מחמת עבודה, והא תיפוק ליה משום גודלו, אלא משמע דתרתי בעינן.

אכן ממה שסיים שם דבחולה שיש לו ישיבה בחצר ורוצה לעלות הספר תורה

בארות המים (הלכות קריאת ספר תורה סי' ו) דאזיל כל בתר איפכא וגמר וסבר דבדאי בני ריש גלותא עשו כהוגן, עיין שם.

ואגב אורחא, ראה בספר המנהיג (מהדורת מוסד הרב קוק חלק א עמוד קפב) על מר עוקבא נשיאה שהיה בזמן הגאונים, ז"ל: 'מנהג היה (בקירואן) למור עוקבא נשיאה שהיו מביאין לו כסא של כבוד בבית הכנסת מצד הארון, ולאחר שקראו בתורה כהן ולוי היו מורידין לו התורה. ואיתא סמך לדבר בירושלמי בימא פרק בא לו, בכל אתר את אמר הולכין... והא תמן מובילין אורייתא גבי ריש גלותא... מתוך שזרעו של דוד משוקע שם איננו עבדין לו כמנהג אבותיהם וכו'.

9 כעין הדבר הזה כתב מדנפשיה רבי צבי הירש גראדזינסקי ז"ל בספר מקראי קודש (שערי קדושה כלל ג אות ב), דהוקשה לו איך מביא המרדכי ראה מהירושלמי לענין חבושים, וכי דנים אפשר משאי אפשר, ותירץ דגם התם היה כלא אפשר כיון שהיה חלוש מן העבודה, ואף על פי כן בלאו טעמא דהתורה מתעלית על ידי גדולים לא היו רשאים להביא הספר תורה אצלו, וממילא הוא הדין בני אדם החבושים.

10 עיין בספר לדוד אמת שיצא לאור על ידי מכון המאו"ר שנדחקו בו, וכל דבריהם שם בכל הסוגיא תמוהים מאד, ואכמ"ל.

לו, אבל אין לעשות קל וחומר ממלך וכהן גדול שהם אנשי תואר המייצגים את כל העם הקדוש, ובכגון דא אמרינן אם קטון אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה, ובכן ודאי התורה מתעלית בהם ביותר וביותר, כי אין התורה מתכבדת בהם אלא בכל ישראל ממלכת כהנים שהם עומדים בראשם, מה שאין כן בכל גדול בתורה די בכל אתר ואתר, דאף דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, היינו בעצמותו להקדימו לענין הצלת נפשות וכדומה, ומשום שהתורה מגדלתו ומרוממתו מעל כל המעשים, אבל אין בו תואר של גדולה מצד מעמדו כראש שבטי ישראל.

וראה ברמב"ן על הפסוק (שמות כח, ב) 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת', ז"ל: 'שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים, כמו שאמר הכתוב 'כחתן יכהן פאר' (ישעיה סא, י), כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה וכו'. ועל דרך זה כתב רבינו בחיי שם 'על דרך הפשט, שיתכבד ויתפאר בהם, ולפי שהכהן הגדול מלאך ה' צבאות אצל היחידים בענין העבודה, יצוה עתה להלבישו בגדי מלכות ולהיותו מלך נכבד ומפואר אצל ההמון, ואז יהיה שלם בכל, כי הבגדים האלה בגדי מלכות וכו'. ועיין במדרש פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שם 'ולתפארת - בעיני כל ישראל, להודיע כי בו בחר ה'". הרי שהכהן הגדול הוא איש מרומם מעם, ויש בו בחינות רבות של גדולה דלאו דוקא שייכי בתלמיד חכם, ובפרט כשהוא ממלא משרת עבודתו ביום הכפורים.

ואפילו אם נפשך לומר דלאו קל וחומר פריכא הוא, הרי ודאי דמהר"ם פדוואה שהוא מרא דהאי שמעתתא לא נחית לכך, וממקומו הוא מוכרע, שהרי אילו היתה האמת כדבריו למה טרח לישב את הגירסא שלפנינו כדי להצדיק את הוראת השואל להביא ספר תורה לההוא גברא רבה דודאי גדול בתורה הוה כדמוכח ממה שנתישב

אסור, דלמה נעשה מחלוקת חנים בין מרן להאור זרוע. ובמחילה מכת"ה, בחנים השיג, ומה הוא בחנים אף אתה בחנים, שהרי לא הם בעלי המחלוקת אלא כן משמע בפשטות לשון מהר"ם פדוואה דמלשון הירושלמי המובא במרדכי שלפנינו מוכח דלשאר אדם גדול אסור, וכן דעת המאירי, וכן דקדקו רבים מן האחרונים כמבואר בדברינו, דוק ותשכח, ואפילו הרב משנה ברורה שכתב בביאור הלכה דמסתברא כהאור זרוע היינו באדם גדול בתורה דוקא וכפי הגירסא השניה שהביא מהר"ם פדוואה וכמובא גם בביאור הגר"א, אבל גם הוא מודה דהגירסא שלפנינו שהובאה גם בבית יוסף בשם המרדכי מורה דלאדם גדול אסור, ולכן תמה על הוראת התשב"ץ דרשאי להקדים אדם גדול לתלמיד חכם לקריאת התורה, דהא מלשון הירושלמי מבואר להיפך. ועיין עוד שו"ת רב"ז (אורח חיים סי' מב אות ד).

וראה בשו"ת יביע אומר חלק ז (אורח חיים סי' נו), שם כתב גם להעמיס בדעת מרן דאדם גדול שאני, אך שם נראה שרצה לפרש דבריו באדם גדול בתורה דוקא שהוא כל שכן מכהן גדול, והמעייין שם יראה דאין הדברים מוכרחים בדעת מרן, שהרי רבים מהפוסקים המצוטטים שם או דסברו כפשטות דעת הרמ"א להתיר אף לאדם גדול סתם על פי האור זרוע, או שסוברים דגם להמרדכי לאדם גדול סתם שרי אף לפי גירסת הספרים שלפנינו, או שנטו לפרש כגירסת מהר"ם פדוואה בלשון הירושלמי שמתיר בהדיא לאדם גדול בתורה, והרי מרן בבית יוסף הביא רק דברי המרדכי וכלשון המורה דלאדם חשוב אין מוציאים כמו שדקדקו כן רבים מן האחרונים כנ"ל, ועד שבא מהר"ם פדוואה עם הגירסא החדשה שלו לא ירד אדם מעולם לחלק בין גדול בתורה לשאר אדם גדול, ובפרט אם נפרש דלשון 'גדולים' שנקט הירושלמי הכונה לגדולים ככהן גדול דוקא, ואף שאין ערוך למעלת תלמיד חכם שכל העולם כדאי הוא

דעתו על פי הגירסא החדשה דמותר לגדול בתורה, ואלא מוכרח דלפי פשטות הגירסא שלפנינו אין להוציא ספר תורה אפילו לגברא רבה תלמיד חכם.¹¹

ענף ב

היתר הכנת ארון ותיבה

בגדר היתר הכנת ארון

ואי איתא למרן תך שריותא

שמא גם יהיה רשאי להוליך ספר תורה ממקום למקום אף ללא צורך קריאה כל שקובע לו דירה מחדש, שזהו העיקר שהכל תלוי בו, וכבר נשאל בכגון זה הגאון חקרי לב כמובא בשו"ר אורח חיים שבחלק ב מיוורה דעה (סי' ו, ובנדמ"ח חלק ג שם דף יא), עיין שם. וכבר תמה מר בריה בשו"ת חקרי לב (המוב"ל) על הט"ז שנתן טעם מלבו דלא כמו שכתב מהר"ם פדוואה עצמו, ואטו דרך הערמה מי שרי, והרי אם לפי האמת הביאו לצורך קריאה מאי אהני לן בזה שקובעים לו דירה, ועוד, דודאי אם יקבעו דירה לספר תורה ולא יקראו בו, הרי אין מזה כבוד לספר תורה שתהא תורה מונחת בקרן זוית. וכן כתב להעיר עליו במאמר מרדכי שם (ס"ק טז) דאישתמיט מיניה דברי מור"ם בדרכי משה.

א[הנה כל האמור למעלה היינו דוקא לפי סוגיית הירושלמי דמיירי במי שמביאים לו ספר תורה לקרות בו בלא שום הכנת מקום, אך מה שהחמירו מקצת רבנותא אפילו בהכנה דרבי' להביא ארון ותיבה מיום או יומיים הא לא מכרעא ממילתיה דמרן, שאם כי לא ירד לחילוק זה, מכל מקום אין ראיה שאינו מודה בו, דהא מהר"ם פדוואה קיימו מסברא, והטעם משום דאז אינו נחשב כמביא ספר תורה אצלו לקרוא, אלא הוא מוכן ועומד במקומו והוא הולך אצלו, וגם מרן מצי מודי להאי שריותא, וכמו שכתב מהר"ם פדוואה שם דליחד תיבה וארון 'לא עלה על לב שום אדם לאוסרו'.

אמנם הרב יוסף נחמול"י פתח בדברי תנחומים של תורה, וביאר עלה דודאי לא נעלם מעיני רוב חכמתו של הט"ז דברי מהר"ם ז"ל, והט"ז הבין בדברי מור"ם דאם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים דהיינו ארון ותיבה מותר, ועל זה הקשה דלא ידע מקום לחילוק זה דהא אכתי נראה שהוא מביאו לצורך הקריאה כיון שמחזירו למקומו אחר כך, ולזה תירץ דנראה טעמו משום

ועיין ט"ז סי' קלה (ס"ק יב) שכתב שלא מצא מקור לחילוק זה, ונתן טעם משום דאז אין נראה שהוא מביא לצורך קריאה, אלא קובע לו דירה בכאן. וצריך עיון, דהא מהר"ם פדוואה אמר מילתא בטעמא כנ"ל, ולפי טעם הט"ז לכאורה אין צריך ארון ותיבה אלא קביעות דירה יום או יומיים¹², וכן דקדק הרב אגורה באהלך בשו"ת אשדות הפסגה שם (ד"ה ותו קשה). ולפי טעמו

11 אגב אורחא, עיין בשו"ת חלקת יעקב חלק יורה דעה (סי' קכה אות ג) שכתב בזה"ל: 'ומה שכתב כת"ה להעמיד עוד ארון קודש בבית אחר שאין מתפללין בו אצל הספרים המודפסין, זה יותר בזיון, שמוציאין הספר תורה בכלל מבית המדרש ולחוץ - לפענ"ד אינו נראה, ומעולם לא שמענו שאסור למי שהוא להוציא ספר תורה מבית המדרש לביתו מחשש בזיון להספר תורה, ומעשים בכל יום שמוציאין ספר תורה מבית המדרש ולחוץ דרך ארעי, וגם דרך קבע, ואין פוצה פה לחשוש בזה שיש בזיון להספר תורה, עכ"ד. ונעלם ממני כוננו, דהא הוא ש"ס ערוך בירושלמי והובא בשלחן ערוך ובכל הפוסקים, וכל התשובות מלאות בזה, דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, ואין נעלם מעין קדשו כל המראה הגדול הזה, וצריך עיון.

12 עיין בשו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו) דרצה לדקדק בלשון הרב תורת חיים סופר סוף סי' קלה דאם קורא בו ג' פעמים לא בעינן מקום מוכן ומכובד לספר תורה, דאז הוי כמוציאו ממקום קבוע לקביעות אחרת. והדברים אינם מוכרחים בסברת הרב תורת חיים, וגם קצת מחודשים לדינא.

רש"י פרשת משפטים (כא, א) גבי יום או יומים יעמוד, יום שהוא כיומים, ואיזה זה מעת לעת. וכן כתב בילקוט הגרשוני סי' קלה (סק"ד), אך בשו"ת בית שערים שם כתב שזה דחוק כאן, וגם מלשון מהר"ם פדוואה משמע דיכול להכינו קודם ולהחזירו באותו יום לאחר הקריאה. וכתב עוד בדעת קדושים שם דאין צורך להביאו מקודם, אלא כל שמביאו על מנת ליחד לו מקום אחר כך, שרי, וכן כתב בשו"ת בית שערים שם דדוקא אם מביאים אותו לצורך אדם לפי שעה דאז צריכים להביאו קודם, וכיו"ב כתב הרב בארות המים, דבאדם גדול וחולה כיון דמכנפי עשרה לביתו אינו בדין שיפסידו קריאת התורה, ומאז והלאה יכינו ארון ותיבה, ועל יציאה ראשונה דבריו. וכן כתב מטה אפרים סי' תקפד (סעיף כד), הובא בדעת תורה למהרש"ם סי' קלה. אך אין הדבר מוסכם וכמבואר בדברי הרב עדות ביהוסף והנמשכים אחריו, דבעינן לייחדו כבר מן הבוקר לפני התפלה, ואין להביאו בעת הקריאה, וכן פסק במשנה ברורה שם (סי' מט). וראה עוד בדעת תורה שם דבפרישה חושן משפט סי' א (ד"ה איבעית אימא משום טירחא) מפורש להקל לטלטל ספר תורה בשיש מקום קבוע אפילו רק עד אחר התפלה, עיין שם. אך אין הדברים מוכרחים, שהרי הפרישה כתב כן על ספרי תורה שבימי חז"ל שהיו מצניעים אותם במקום משומר ומוציאים אותם ביום הקריאה, ובכגון דא שפיר יש להקל וכמבואר בדברינו בסוף המאמר, עיין שם.

אם בעינן קריאה ג' פעמים

ג] כתב בערוך השלחן סי' קלה (סעיף לב) שמנהגם לדקדק שיקראו בה שלש פעמים דזה מיקרי קביעות, וכעין זה כתב הרב תורת חיים סופר (סו"ס קלה) דבקריאה ג' פעמים הוי קביעות כחזקה. וכן כתב בשו"ת מנוחת משה (סי' טז) שהמנהג שלא להוציא ספר תורה אלא אם כן קוראים בו ג' פעמים, וכן

דאין נראה שהוא מביאו לצורך הקריאה אלא קובע לו דירה בכאן, כלומר ואפילו אם הוא לזמן מועט הרי יש כאן קביעות דירה. ולפי זה לעולם אף אם מביאו קודם שרי ואין צריך יום או יומיים.

גדר יום או יומיים

ב] כן נראה כהגדרת הט"ז גם במגן אברהם שם (ס"ק כב) שכתב דהעיקר תלוי באם עושים מקום קבוע לספר תורה, והיינו דבעינן ליחד לו מקום כדי שיבוא הוא אצלו לקרוא בו, ויום או יומיים לאו דוקא, וכן כתב בפרי מגדים משבצות זהב (ס"ק יב) בשם אליה רבה (אות יח) דיום או יומיים לאו דוקא הוא. ועיין שם באשל אברהם (ס"ק כב) דמשמע שהבין כן גם בדעת המגן אברהם [נסיים שם, דהעולם מקילים בכל ואינו נכון].

וכעין זה כתב הרב שערי אפרים (שער ט אות מג) דאין לטלטל ספר תורה אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת, ואפילו לצורך בני אדם החבושים בבית האסורים, אבל אם לוקחים אותה למקום אחר על דעת שלא להחזירה, רק קובעים לה שם מקום הנחתה שמה, כגון שמניחין שם ארון או חביות המיוחד לה, ותעמוד במקום ההוא איזה ימים, אין בזה פגם לספר תורה, מאחר שמיוחד שם מקום קביעות לנוח שם ולקריאתה.

ועיין עוד אי יום או יומיים דוקא קתני בשו"ת בית דוד (הלכות קריאת ספר תורה סי' נה דף יד ע"ב), ושו"ת פני אהרן (אורח חיים סי' י), ושו"ת נהרי אפרסמון (אורח חיים סי' נג), ושו"ת בית שערים (סי' מז), ושו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו), ושו"ת ציץ אליעזר חלק יז (סי' יב).

ובגדר יום או יומיים כתב הרב מבוטשאטש בדעת קדושים ריש סי' רפב דיום או יומיים הוא מעת לעת כמו לענין טחינה למצות שכתב החק יעקב (סי' תנג ס"ק כו) שהוא מעת לעת, וכמו שפירש

רוב הפוסקים הסכימו להיתר ארון ותיבה

ג] אכן בעיקר שריותא דארון ותיבה רבו כמו רבו המתירים בזה, כי מלבד הרמ"א והט"ז ומגן אברהם, ושאר אחרונים הנ"ל, כן הסכימו הלבוש סי' קלה, והב"ח סי' תקפד, ומהר"ר לייב סארוול שם, והרב בית דוד (אורח חיים סי' נה), ומוהרד"ף בשו"ת מכתם לדוד (אורח חיים סי' יד), והרב המגיה לספר שלמי יחיד (דף קפד ע"ב), והרב אמת ליעקב (דיני קריאת ספר תורה סי' י), ומהר"א אמארייליו בספר פני אהרן שם, ושו"ת פרי האדמה חלק א (הלכות תפלה פרק יב הלכה כג), כמו שהוזכר כל זה גם בזכור לאברהם חלק ג (דף כא מערכת ס) ובשו"ת חקרי לב שם, וכתב הרב זכור לאברהם דמכל זה פשוט למה שנשאלתי אי שרי להוליך ספר תורה לכפרים כשבורחים מהדבר, דודאי אם מכינים הן קודם מקום ראוי ודאי דשרי, ופשוט. וכן כתב הרב החבי"ב בכנסת הגדולה סי' קלה (הגהות בית יוסף אות כו), והגאון יעב"ץ בסידורו (עמודי שמים בית הספר ריש בית טו, מהדורת אשכול עמוד שיא), ומרן החיד"א במחזיק ברכה שם (סק"ח) ובספרו לדוד אמת (סי' ד אות י), ומהר"י עייאש במטה יהודה שם, שעל ידי הכנת תיבה יום או יומיים שרי אפילו לאיניש דעלמא, וכן כתב הרב שלחן גבוה סי' תקפד (סק"ו) דאם מכינים ארון ותיבה יום או יומיים מותר, ושכן נוהגים פה אנדרינופולי להביא ספר תורה בכפרים בשעת מגפה בר מינן. וכן כתב רבי יוסף חיים בשו"ת תורה לשמה (סי' נח) דהסכמת הכל להיתר לכל אדם היכא דהכיניו ארון ותיבה. וכן משמע מדברי הרב ערוך השלחן סי' קלה (סעיף ל) שכתב דבעלי השלחן ערוך מתירים אם מכינים לו ספר תורה יום או יומיים קודם, ומשמע שכן הוא הדין אף למרן.

אף היתר זה הוא לצורך דוקא

ד] אלא שכתבו מקצת פוסקים דאין ללמוד מכאן היתר גמור להוציא ספר תורה

כתב בשו"ת תורת יקותיאל רוזנברגר מהדו"ת (אורח חיים סי' פז אות א ד"ה ולפענ"ד), ועיין שם בטעמו, וגם מבואר שם (סוף התשובה) דאם קורים בו בשבת שחרית וב' פעמים במנחה סגי, ומבואר דמהני ג' קריאות ביום אחד.

וכתב בשו"ת רבבות אפרים חלק ה (סי' ריט) דמנהג זה לא נתקבל בתפוצות ישראל, דפוק חזי מאי עמא דבר, ושם הביא מבעל שו"ת קנין תורה בהלכה (עיין שם חלק ד סי' יח), דלא מצוי כן בשום ספר זולת בתורת חיים הנ"ל ושגם הוא לא הביא שום מקור לדבר אלא הסתמך על שיגרת העולם, עיין שם באריכות. וכן כתב כיו"ב בשו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו), והוסיף בשם זקנו בעל סגולות ישראל שטעות הוא בפי העולם, ושכן כתב בתורת יקותיאל (צ"ע, דהא יהיב טעמא לכך ולא כתב שהוא טעות). ומסיק הרב רבבות אפרים על פי מורו ורבו רבי משה פיינשטיין זצ"ל שאף שאין מקור מבורר לזה בהלכה ראוי לעשות כן לכבוד התורה, עיין שם היטב. וראה שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ד (סי' סא אות יג). וכעין זה כתב בספר ילקוט אברהם (עמוד יז) שהמנהג לקרוא ג' פעמים לא נמצא בשום פוסק, ואדרבה נוהגים שביום שמחת תורה נוטלים ספר תורה לחדר אחר כדי לקרות כל הקרואים, ואחר כך מחזירים אותו, ומוכח שאין צריך ג' פעמים דוקא. אך מה שמביא ראייה ממנהג העולם להוציא ספר תורה לצורך הקרואים בשמחת תורה, לאו שמיה מתיא, דהא מדמוציאים ספר תורה לשעת הקריאה ומחזירים אותו מיד מוכח מיניה דסבירא להו דמחדר לחדר שרי ואין זה כמוציא ספר תורה ממקומו, דאי לאו הכי מאי שריותא איכא אפילו לקרות בו פעם אחת [ושמא יש לדחות גם על פי מה שכתבנו להלן בשם שו"ת בית שערים (אורח חיים סי' מט) ועוד, דאין להביא ראייה משמחת תורה להוליך ספר תורה מבית הכנסת לבית הכנסת, דהרבה דברים הקילו באותו יום לכבוד התורה].

הכי מותר על ידי הכנת ארון ותיבה, ושכן מוכח מהרב בית דוד שם שלא התיר להביא ספר תורה לקטן שהיה חתן בראשית ולא היה יכול לסבול הספר תורה, ונשאל אי שרי להביא ספר תורה קטן, והשיב דלא התירו על ידי ארון ותיבה אלא היכא דליכא שום ספר תורה לקרות בו. וכן כתב בדעת קדושים סי' רפב (סק"א) שאין לטלטל ספר תורה אפילו על ידי הכנת ארון ותיבה אלא אם כן יש צורך ולא לחנם. וכן העלה בשו"ת בית שערים (סי' מז) דלא שייך היתר ארון ותיבה אף לאדם גדול אלא אם כן אי אפשר לו ללכת אחר התורה, עיין שם בטעמו. [ועיין בספר טוב עין (השמטות סי' יח אות מה) שהסכים מן החיד"א להוראת הרד"ק דאין להקל אפילו על ידי הכנת ארון ותיבה, וכן הסכמת הרב כף החיים, כאמור.]

אם בעינין גם תיבה מיוחדת

ה[כתב בשו"ת תורת יקותיאל רוזנברגר מהדו"ת (סוף סי' פז) דבעינין ארון ותיבה דוקא, רוצה לומר עמוד להניח עליו את הספר תורה לקרוא, וצריך להכין עמוד כראוי ולא סגי באיזה תיבה, אך מדבריו משמע דבשלחן העומד בבית סגי. ונראה שהעיקר שלא יהיה דרך בזיון. וכבר כתב במשנת חכמים (סי' ריא): 'שכל אחד ואחד ימלאנו לבו, אפילו בימי אבלו, אינו חושש ואינו ירא למדת הדין המתוחה עליו, ושולח ומביא לו ספר תורה לתוך ביתו, ומעבירו במבואות המטונפות, ופורס על גבי אחד מהשלחנות את השמלה, כי מי יודע אם השלחן מלא קיא שהיו צוחקים עליו את הקרטיין, ואותה שמלה אם היא שמלה שתחת המטה, ומטילין עליה הספר תורה בלי שום פקפוק ונדנוד איסור כלל, כאילו מצוה רבה קעבדי, אוי להם ואוי לנפשם' וכו', ע"כ. ודי בהערה זו.

בלא צורך גדול, וכן כתב מרן החבי"ף בספר חיים (סי' ו אות ז) שנשאל על יחידי סגולה שהולכים מעיר אומיר לכפרים, מדבר ומגפה וכדומה ב"מ, ורוצים להוליך ספרים מהעיר לכפרים כדי לקבוע תפלה בציבור עם קריאת ספר תורה במקומות אחרים אי שפיר דמי למעבד הכי, והשיב דיש לפקפק ממה שכתבו הפוסקים במוליך ספר תורה ממקום למקום, והגם כי רבו המתירים, לא טוב לגלות ספר תורה בלתי צורך כלל (שהיו יכולים להתפלל בבתי הכנסת הקבועים שם כבר).

אך להלן שם (אות ח) נשאל אם רשאי להביא ספרי תורה לעיר שנתייבשה מחדש, וכתב שכבר מצינו מעשה רב בספר פרי האדמה שנשאל באנשי שכם ששאלו מירושלים ת"ו שישלחו להם ספר תורה בדוק, והורה להם היתר על פי דברי מהר"ם פדוואה הנ"ל דבהכנת ארון ותיבה שרי, הרי בודאי כשיש צורך מותר לעשות כן. ושם הביא גם דברי הרב שלחן גבוה והרב זכור לאברהם, וכתב דמה שנראה מדברי הרב שלחן גבוה הנזכר לעיל, ומדברי הרב משפט צדק חלק ג (סי' יט) דמבואר שם שלא נהגו בעיר הקודש ירושלים וחברון להוליך ספר תורה לכפרים בזמן מגפה, זהו דוקא להוליך דרך עראי ולהחזירו אחר כך למקומו, אבל אם הוא לקבוע מקום לספר תורה להיות שם ימים רבים¹³, בודאי לכולי עלמא מותר, והוא כל שכן ממה שהעלה הרב המופלא תנא דבי אליהו בתשובה באה בספר חקרי לב להוכיח דמותר גמור להוליך בכפרים בזמן מגפה אפילו בדרך עראי, וממילא כל שכן אם הוא לקבוע שם ימים הרבה, עכת"ד. הא קמן שלא מלאו לבו לסמוך הלכה למעשה על דברי מהר"א חזן אלא כסניף וסעד לבנות ממנו קל וחומר. ועיין שו"ת לב חיים חלק ג (סי' מו).

גם מהר"א אמריליו שם כתב דדוקא כגון חולה או חבוש דאי אפשר לו בלאו

13 צ"ע מה נחשב לדידיה ימים רבים, כי בהדיא כתב הרב שלחן גבוה דבשאלוניקי אפילו לזמן רב אין מביאים שם ספר תורה.

ענף ג

היתר בלא ארון ותיבה לחולה ולאדם חשוב ולמנני עשרה

אם אינו יכול ללכת אצלו, הרי אדרבה זהו כבודו לקרות בו, ואין כאן זלזול. [אך לשון 'כל שכן' דקאמר צריך עיון, דהא בתרווייהו טעמא דהיתרא הוא רק משום כבודו של ספר תורה, וזה שהוא אנוס לא מעלה ולא מוריד ביחס לכבוד התורה. ועיין בשו"ת בית שערים (סי' מח ד"ה ומה שנ"ל), ודו"ק.] אבל לסברת המרדכי אין כאן ראייה, שהרי הכל חייבים בכבוד התורה, ולא התירו אלא למלך או לכהן גדול דרב גוברייהו והתורה מתעלית בהם ביותר, וכן משמע מפשט לשון הדרכי משה דעדיין נחלקו המרדכי ואור זרוע בדין חולה, ולא ברירא מילתא דגם המרדכי מודה דבשאר אדם חשוב שרי, ואפילו אם תמצא לומר דמודה, הרי ברור מללו דלחבושים אסור, וממילא הוא הדין חלופים וחולים.

אך גם הרב משנה ברורה לא פסיקא ליה דלאדם חולה שרי, ואף הרב פרי חדש ספוקי מספקא ליה, וגם הרמ"א דאיהו גופא האי תנא דווקא שדקדק כן בלשון האור זרוע לא פסק כן בהדיא בהגהותיו, שלא התיר אלא לאדם גדול, ומדברי המגן אברהם (ס"ק כג) משמע דאין מביאין ספר תורה לחולה אלא לפרשת זכור וכדומה שהיא מדאורייתא, וכן כתב בפרי מגדים אשל אברהם (ס"ק כג), והסכימו עמו הרב חיי אדם (כלל לא אות טו) וקיצור שלחן ערוך (סי' כג אות ל). וכן כתב בערוך השלחן סי' קלה (סעיף ל) דרק לאדם חשוב שרי, ואף בלא אונס, אבל שאר בני אדם אפילו באונס אסור, אבל כתב (סעיף לא) דהמורה להתיר לאדם חולה בכדי אין מזניחין אותו, ובפרשת זכור מותר להביא לכל הדעות, והוא הדין לכל ד' פרשיות. וכן כתב במנחת פתים סי' קלה

היתר לאנוס בלא הכנת ארון ותיבה

א[הנה מדברי האור זרוע מבואר דבחבוש והדומה לו שרי אף בלא הכנת ארון ותיבה, כיון דאנוס הוא ואי אפשר לו בלאו הכי, וכן נוטה דעת המשנה ברורה סי' קלה (ס"ק מו) על פי האור זרוע הנ"ל, וכן כתב הפרי חדש כמובא בביאור הלכה שם (ד"ה אין מביאין), ומדברי הירושלמי אין ראייה, דהתם מיירי כשאפשר ללכת למקום שהספר תורה מונח שם, וכל היכא דאפשר ללכת בתור ספר תורה הולכין, אבל אם לאו מוליכים התורה אצלו כדי שלא יפסיד קריאת התורה, אלא שלא הכריע למעשה. [ועיין גנזי יוסף שווארץ (סי' ל) דהיינו דוקא לחולה כזה שנזהר כל ימיו בקריאת התורה. ועיין שם דגם גדר אדם חשוב לענין זה היינו מי שנזהר בקריאת התורה כל ימיו, וצריך עיון, דאם כן היינו הך. וכדבריו כתב בשו"ת פרי השדה חלק ד (סי' טו), וצ"ע כנ"ל. גם מסברא אין נראה שכל מי שמקפיד על מצוה זו נקרא אדם חשוב, דהא בעינן שהספר תורה יתעלה בו.¹⁴ וכבר כתב בסידור היעב"ץ (עמודי שמים בית הספר ריש בית טו, מהדורת אשכול עמוד שיא) שלא כל הרוצה לעשות עצמו חשוב לענין זה עושה, וידע כי בנפשו הוא.]

ונראה פשוט דהיינו דוקא לסברת האור זרוע דלאדם גדול בעלמא שרי, וכמו שכתב שם 'אם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנוס כל שכן שמביאים לביתו', כלומר כיון דאיכא שריותא להוציא ספר תורה ממקומו משום כבודו של אדם חשוב בעיר דהוא כבודו של ספר תורה, מאי ריעותא איכא אם מובילים ספר תורה כדי לקרות בו

14 אגב אורחא, ראה בשו"ת הלל אומר (סי' סז) שכתב שמזדמן לפעמים שמביאים ספר תורה לבית האבל שבני הבית מעולם לא דרכו כף רגלם בבית הכנסת לא הם ולא מתייהם, אפילו בימים הנוראים, ועתה אין יכניסו ספר תורה לביתו, מילתא דלא סבירא ליה בחייו השתא ליקום וליעבד ליה, להזכיר עונו ולהיות לועג לרש.

אומר (סי' סז) ועמיתו בתורה רבי צבי הירש גראדזינסקי בספרו מקראי קודש (כלל ג שערי קדושה אות ו), ודוקא באדם גדול בתורה.

ואמנם יש אומרים דאדם גדול בלא חולה נמי שרי, וכן כתב הרב אמת ליעקב שם והרב חיד"א בספרו לדוד אמת (סי' ד אות י), וכן כתב בהגהות שמן המאור סי' קלה, וכן הובא לדינא בסידור בית מנוחה (דיני הוצאת ספר תורה אות ז), וכן כתב במטה אפרים סי' תקפד (סעיף כד) דלאדם חשוב או חולה מותר בכל ענין, וכן כתב המשנה ברורה (סק"ג) בשם שמן המאור [ולשיטת המשנה ברורה היינו דוקא לגדול בתורה], אך סיים שם שאדם חשוב בלא אונס טוב להכין מקום לספר תורה, ומדברי הרב אמת ליעקב והרב חיד"א שהעתיקו משמע דאף למרן שרי, אך הכף החיים (ס"ק פד) כתב דכל זה הוא לדעת מור"ם ז"ל, אבל לדעת מרן ז"ל נראה דאין מביאין אף לאדם גדול, כמו שכתבו הרב עדות ביהוסף וסיעתו, וכאמור כן גם סוף דעת החיד"א כפי שכתב בהשמטות לספר טוב עין שם. ועיין שו"ת בית ישראל (סי' סח).

אי שרי להוציא ספר תורה למנין עשרה (דעת האוסרים)

ג] אף לכינוף עשרה משמע במגן אברהם דאין מביאים, שהרי על מה שכתב מרן דאין מביאים ספר תורה לחבושים, כתב המגן אברהם (ס"ק כא) דמיירי ברוצים לקרוא ספר תורה בעשרה, ותמה עליו בפרי מגדים אשל אברהם (סק"א) דמאי למימרא, הא בפחות מעשרה ליכא קריאת התורה, וכתב עליו הרב כף החיים (ס"ק עג) דנראה דבא להשמיענו שלא תאמר דדוקא אם אין להם עשרה אלא שרוצים לקבץ ולהשלים מחוץ הוא שאין מביאים, אבל אם יש בהם עשרה מביאים, לזה אמר שרוצים לקרות בעשרה, רוצה לומר אפילו יש בהם חבושים עשרה ורוצים לקרות, אפילו הכי אין מביאים, וכן כתב בספר תורת חיים סופר (ס"ק טז) בישב

דאין חילוק בין חולה לחבוש, דתרווייהו אנוסים נינהו, ופשוט שלא התיר האור זרוע אלא לאדם חשוב דוקא, ומשמע אפילו בלא אונס, אבל להתיר לחולה אף על פי שאינו חשוב הוא תמוה, עכת"ד. וצריך עיון מה שנקט בשו"ת תורת יקותיאל רוזנברגר מהדו"ת (אורח חיים סי' פז אות א ד"ה ולפענ"ד) דלחולה אפילו באינו חשוב מותר, וגם דבריו סותרים למה שהסיק בתחילת התשובה על פי הצעת דברי הפוסקים דתרת"י בעינן, חולה וחשוב, וצ"ע.

אם בעינן אדם גדול וחולה או דסגי בחד

ב] אף גדולה מזו כתב הרב אליה רבה שם (אות יט) דאדם חשוב דקאמר היינו דוקא כשהוא חולה או חבוש, ומבואר דתרת"י בעינן, וכן כתב הרב אשדות הפסגה שם (דף יג ע"ב ד"ה ואני הצעיר) דאדם גדול היינו דוקא אם הוא חולה, ומה שכתב מור"ם דלאדם גדול בכל ענין שרי היינו דוקא בכגון אותם בני אדם החבושים, ואפשר דמאחר שלא כתב הרמ"א שכן נראה בהדיא מדברי האור זרוע דבחד מינייהו סגי, אלא דמשמע כן מדבריו, והגהות אשירי נקט בהאי לישנא דמשמע מיניה בהדיא דתרת"י בעינן על כן לא עבד מור"ם מעשה. ועיין עוד שם במה שהביא לתמוה בשם הרב אגורה באהלך במה שלא פשט הפרי חדש ספיקו מלשון ההגהות אשירי, ואמנם אפשר דהאי אמור'א נשמטה מיניה, שכן כתב הרב חיד"א בספרו טוב עין שם בשם רבי דוד קוריאנאלי שלא מצא לשון זה של ההגהות בגמרא שלפניו, וגם בלאו הכי יש לעיין אם מלשון ההגהות אשירי משמע בהדיא דבעינן תרווייהו, דהא בדרכי משה כתב גם עליו שכן 'משמע', ושמא אחת דיבר ושתיים זו שמענו, ועיין בתשובה שם שהאריך. וראה בשו"ת בית שערים (סי' מז) שכתב ב' פירושים בכונת הירושלמי, ונפקא מינה אם יש להתיר לאדם חשוב אף שאינו חולה, או דבעינן תרת"י חשוב וחולה. וכך נקטו להלכה בשו"ת הלל

עושים מה שנוהגים בק"ק אה"ו (אלטונא, המבורג, וואנזבעק) שהאבל ר"ל מוציא ספר תורה מבית הכנסת ומעמידו בביתו בז' ימי אבילות לקרות בו בימי הכניסה, דהני ודאי לאו שפיר עבדי, ויש לתמוה על מי שיש בידו למחות ואינו מוחה, ונתעלמה מהם הלכה ערוכה ביורה דעה סוף סי' שדמ (סעיף ח') שאפילו בבית אב"ד ונשיא שמת אף על פי שהציבור חייבין להתפלל שם לכבודו אין רשאים להביא ספר תורה לשם אלא נכנסין לבית הכנסת לקריאת התורה, ושמע מינה תלת, שמע מינה דהלכתא היא דאין מוציאין ספר תורה לקרות בו דרך עראי, ושמע מינה דלשבעה ימים נמי עראי הוא, ושמע מינה דלא חיישין אפילו לטרחא דציבורא בכהאי גוונא, וראוי להחמיר בדבר. ועיין עוד בסידורו עמודי שמים (בית הספר ריש בית טו, מהדורת אשכול עמוד שיא).

ועיין מה שכתב בדבריו בספר תורת חיים סופר שם לדחות הראיה מהא דיוורה דעה, וכתב דהאינדא נוהגים כסברת הרמ"א להכין ארון ותיבה. ומשמע דאי לאו הכי אין להתיר אפילו לאבל שאינו יכול לצאת מביתו לשמוע הקריאה ומתפללים עמו עשרה. ועיין עוד בזה במגן גבורים (אלף המגן ס"ק כב), ובשו"ת מנוחת משה (סי' ח), ובשו"ת תורת יקותיאל שם.

וכתב הרב שלחן גבוה יורה דעה סי' שצג (סק"ט) דמנהג ירושלים שהאבל יוצא לבית הכנסת לשמוע קריאת התורה. וכן נראה מדברי מרן החיד"א בברכי יוסף סי' תרפה (סק"ג) שכתב מעשה בשבת החדש שהיו בני אדם אצל האבל להתפלל ויצאו אחר כך לבית הכנסת לקרוא בתורה, עיין שם. ועיין עוד שו"ת מהרי"ץ חלק ג (סי' ד). וכן כתב בשו"ת דברי יציב (יורה דעה סי' רמא), דיש לאבל ללכת לבית הכנסת לשמוע קריאת התורה ושלא יגרס לטלטול ספר תורה שלא לצורך. וראה במגן אברהם סי' קמד (סק"ז) דמחלק בין כבוד ציבור של כל ישראל לבין

לשון המגן אברהם. וכן כתב בשו"ת תורת יקותיאל רוזנברגר מהדו"ת (סי' פז ד"ה והנה לענ"ד) דיש לחלק בין יחיד שרוצה להכניף עשרה לבין ציבור דמוטלת עליהם חובת קריאה, וכונת המגן אברהם להורות דאף על פי כן אסור.

וכתב בספר בני ציון סי' קלה (ס"ק יד) מדלא משני בירושלמי דשאני התם דהכהן גדול והעם היו שוהים בעזרה ואיכא טרחא דציבורא דאף הקב"ה ויתר כבודו בשביל כבוד הציבור בסוטה (שמא הכונה לסוטה מא ע"א)¹⁵, משמע דאפילו איכא רבים אין להקל ראש להוציא ספר תורה שהוא גנאי גדול, ומינה דהוא הדין בדאי אפשר להם ללכת אצל ספר תורה. וכן כתב בשו"ת נהרי אפרסמון (אורח חיים סי' ל) דאין לגלות ספר תורה אפילו לכבוד הציבור, עיין שם. וכך העלו גם קיצור שלחן ערוך (סי' כג סעיף ל), והרב מנחת פתים סי' קלה הובא בשו"ת הר צבי (אורח חיים סי' עא). ועיין שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סי' לד), ודו"ק.

וכן נראה מדברי הרב למודי ה' (למוד לג) שכתב לישב קושית הרב תוספת יום טוב פרק קמא דמגילה (משנה ב) דלמה לא גזרו בקריאת התורה בשבת שמא יעבירונו ד' אמות, ותירץ על פי המרדכי הנ"ל, דכיון דאסור לגלות ספר תורה ממקום למקום, אין כאן בית מיחוש שמא יוליכנו ולא הוצרכו לתקנה. וכן כתב בשו"ת מהרש"ם חלק ו (סי' ד) דכיון דלצורך קריאת ספר תורה אסור לטלטלו, והציבור חייבים לבוא למקום הספר תורה, אם כן ליכא חשש שמא יעבירונו, ועיין בהגהות נכדו הרב המגיד ז"ל שם, והוא דלא כמו שרמז בדעת תורה סי' קלה לדברי הרשב"א בתשובותיו חלק א (סי' קטו) דשאני ציבור דכאדם חשוב דמי.

גם הגאון מור וקציעה החמיר בזה מאד, עיין שם סי' קלה שכתב דמכאן שלא יפה

15 ועיין שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סי' לד), ודו"ק.

עיינ בזה בשו"ת זכר יהוסף (סי' לה), אי נמי מיירי בספר תורה שאין לו קביעות בבית הכנסת, עיין בדברינו בסוף המאמר, ודו"ק. וראה עוד שם שהביא בשם תוספתא מגילה (פ"ג הי"ד): 'כיצד היו זקנים יושבין, פניהם כלפי העם ואחוריהן כלפי קודש' וכו', אלמא כבוד הציבור עדיף. ועיין אמת ליעקב אלגאזי (דיני הוצאת ספר תורה אות יד), ודו"ק.

ועיין בלקט הקמח החדש סי' קלה (סעיף יד אות ב) בשם שו"ת מנחת אברהם (סי' טו), ובשו"ת הר צבי שם, ומשמע שאפילו לרבים אין להתיר אלא אם כן אי אפשר בענין אחר, והוא כדברי הרב תורת חיים הנ"ל. וכך נקט לדינא הרב משנה ברורה בביאור הלכה סי' קלה (ד"ה אין מביאין) דאף המרדכי יודה דשרי להוציא ספר תורה לעשרה שאינן יכולים ללכת לבית הכנסת, דכיון דחלה עליהם מצות קריאת התורה אין בכך זלזול, ושכן כתב האליה רבה בחד תירוצא. ומבואר דהיינו דוקא בשאי אפשר בענין אחר, וכן כתב בשו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו), עיין שם שהאריך בגדר הדבר.

גם בשו"ת זרע אמת (אורח חיים סי' לז) הובא בעיקרי הד"ט (אורח חיים סי' יד אות קד) נקט להקל בכהאי גוונא, עיין שם שהביא מעשה שאירע בבית כנסת שלא יכלו לפתוח ארון הקודש במנחה של שבת, והורה שיקחו ספר תורה מבית כנסת אחר ושילכו כנגדו עשרה בני אדם לכבוד התורה (ועיין לקמן בשם מהר"ם ריקאנטי), ולא רצה להתיר אפילו שבות דשבות לשבור הדלת בכהאי גוונא, וגם אין לבטל התמיד באותו בית הכנסת לשמוע ספר תורה באחר בפרט דאיכא משום טרחא דציבורא. ובעיקרי הד"ט שם כתב שהמגיה בטל אורות (מהדורת אור ודרך עמוד קעד) שדא נרגא בפסקו (אך מטעם הלכות שבת בלבד כמבואר שם). ועיין שו"ת ויקרא אברהם (סי' יג). וכן כתב בדעת קדושים סי' רפב (סק"א) בדרך אפשר דציבור חשיב כאדם

בית הכנסת דיש בו מתי מעט ומסתמא מוחלים על כבודם, ומטעם זה התירו בכהן גדול לקרות על פה ולא התירו לגלול הספר תורה, מה שאין כן בבית הכנסת, ויש לעיין אם מוחלים על כבודם גם בכהאי גוונא שיפסידו קריאת התורה.

אי שרי להוציא ספר תורה למנין עשרה (דעת המתירים)

ד] אמנם אף דלכאורה משמע בירושלמי דאין היתר לכבוד ציבור, אפשר דשאני התם דלא היה מוטל על הציבור לקרות, וכן כתב הגרי"ח ז"ל בשו"ת תורה לשמה (סי' נח) דבהך דיומא לא היו מביאים ספר תורה בשביל חיוב קריאה כלל, אלא מביאו כדי להראות חזותו לרבים, ועיין רש"י שם. [ועיין בשו"ת בית שערים (אורח חיים סי' מז דף כ ע"ג) ודוק היטב].

ועיין אליה רבה סי' קלה (אות יח) במה שנהגו שאם מת אחד בשבת ויום טוב בבית הנוגע לבית הכנסת והכהנים מתפללים בו בבית אחר מביאים ספר תורה, ויש לומר דכהנים הוו כאדם חשוב (וראה בתורת חיים סופר שם, דהיינו דוקא בשאין בית כנסת אחר בעיר), גם יש לומר דכשרבים אינם יכולים לבוא לבית הכנסת שרי, ודוקא יחידים שרוצים לאסוף השתא מנין, אסור, עיין שם. הרי שמצדד להקל לציבור. ובדעת תורה למהרש"ם שם הביא על זה מה שכתב בבית יוסף בשם הרשב"א (חלק א סי' קטו) דכבוד ציבור הוא כמו תלמיד חכם. וכן כתב בשו"ת הרמ"ץ (אורח חיים סי' טז) דציבור דינם כאדם חשוב. ועיין מה שכתב בדבריו בשו"ת זכר יהוסף (סי' לה אות ב). וכן כתב בשו"ת ארץ צבי פרומר חלק א (סי' לח) על פי הרשב"א הנ"ל ועל פי הא דאמרין ביומא (ע ע"א) דקורא בעשור שבחומש הפקודים על פה ואין גוללים הספר תורה משום כבוד הצבור, ומקשה וניתי אחריני ונקרי, הרי שמפני כבוד הצבור מותר לטלטל ספר תורה. ואין דבריו מוכרחים דשמא מיירי בספר תורה שהיה נמצא כבר באותו רשות,

חיים, ועוד, לענין הוצאת ספר תורה מפתח בית הכנסת או מפתח השער, ודו"ק.

והרב מבוטשאטש באשל אברהם סי' קלה וכן בדעת קדושים סי' רפב כתב להתיר מחדר מחדר, אך כתב למעט בזה ככל האפשר, ובאשל אברהם שם הוסיף דאם יש חדר מפסיק בין חדר לחדר צע"ג להתיר, ואף כשיש כותל משותף התיר בדוחק. ועיין בשו"ת ארץ צבי פרומר חלק א (סי' לח) שנשאל בענין זה ולא התיר אלא מטעם כבוד הציבור, וענין זה תליא בפלוגתא כנ"ל. ובשו"ת הר צבי חלק א (סי' עא) נשאל על המנהג שהמניינים מתפללים במסדרון של בית הכנסת ומוציאים ספר תורה מבית הכנסת למסדרון, עיין מה שכתב שם בשם שו"ת הרמ"ץ (אורח חיים סי' טז), ועיין עוד שו"ת זכר יהוסף (סי' לה אות ב), שו"ת נהרי אפרסמון (סי' כט), שו"ת בית שערים (סי' מח), שו"ת שיח יצחק (אורח חיים סי' עו), שו"ת שלמת חיים (סי' קמו), שו"ת ויברך דוד (אורח חיים סי' כו), ושו"ת ציץ אליעזר חלק יז (סי' יב אות ב).

ובשו"ת יביע אומר חלק ט (אורח חיים סי' טו אות ה) כתב להתיר בפשיטות מחדר לחדר על פי מטה יהודה הנ"ל ואשל אברהם, וצריך עיון דלרוב בקיאותו לא זכר שר מדברי הפוסקים הנ"ל שהחמירו בדבר, וגם תלה עצמו באשל הגדול הרב מבוטשאטש, והמעין שם יראה כמה נדחק בזה שלא רצה להתיר אלא בחדר המשותף, וגם זה מתוך הדחק. וראה בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב (אורח חיים סי' צ) שכתב להתיר בזה על פי אשל אברהם הנ"ל, אך דוקא אם יש עשרה המלוים אותו כמבואר באשל אברהם שם, וגם בחלק ה (אורח חיים סי' נב) כתב לאסור מחדר לחדר על פי אשל אברהם ודברי הגר"א הנ"ל, אך הקיל מפני טורח ציבור ובעשרה מלוים דוקא, והוא תלוי בפלוגתא כנ"ל, וראה בהמשך לענין עשרה מלוים. ושמא מה שכתב הרב יביע אומר היינו גם כן דוקא בעשרה מלוים אותו.

חשוב. ועיין בשו"ת דברי חיים חלק ב (אבן העזר סי' צו) שהמנהג להשאל ספרי תורה לכפרים. וראה עוד בשו"ת יגל יעקב (אורח חיים סי' יד).

וכבר כתב מהר"א חזן ז"ל בשו"ת חקרי לב שם דכל ההתראות הנזכרות אינן אלא כי אם להוליד ספר תורה ליחיד, כגון כהן גדול וסגן, וריש גלותא, וחבוש בבית האסורים, ולזה הוצרכו לכל הטעמים הנזכרים דאדם חשוב או הכנת ארון ותיבה, אמנם במקום שיש ברכת ה' מישראל בכפרים תדיר בכל שנה גם בלי סיבת המגפה ואי אפשר להם לבא להתפלל בבתי כנסיות אשר בעיר דרב מרחק הדרך ביניהם, בזה אין ספק דמותו גמור לכתחילה להוליד ספר תורה אצלם כדי שלא יבטלו מחיוב קריאת ספר תורה שהיא מתקנת משה רבינו ע"ה. ואף הרב פרי חדש לא נסתפק אלא ביחיד, אבל ברבים אין ספק שגם הרב פשיט ליה להתיר, ואפשר נמי דאף הרב מטה יהודה שדחה דברי הפרי חדש מן ההלכה יודה על כל פנים דלצורך רבים שרי, עכת"ד.

מחדר לחדר

הנה מדברי הרב מטה יהודה סי' תקפד המובאים לעיל משמע דכל שהוא ברשות אחת שפיר דמי, שכתב דבחולה שיש לו ישיבה בחצר ורוצה לעלות הספר תורה מהישיבה לביתו שרי, אף שבעלמא לא הקיל לגבי חולה (אך הוסיף עוד טעם לשבח משום שאין קורים בספר תורה זה בבית המדרש). ועיין בשו"ת אשדות הפסגה המובא לעיל, שאפילו מבית לחצר אסור, ואינו דומה לצירוף עשרה וצירוף זימון דמהני רואים. ובדעת תורה למהרש"ם סי' קלה הביא בשם שו"ת בית שלמה מסקאלא (אורח חיים סי' לר) דמחדר לחדר באותו בית שרי ובפרט מפני כבוד הציבור. ובספר שערי רחמים (הלכות שבת אות פו) כתב בשם הגר"א דגם מחדר לחדר אסור לטלטל, וכן הוא במעשה רב (אות קכט). ועיין מה שכתבנו לקמן בשם שערי אפרים והרב לב

ענף ד

דברי הזוהר שהחמיר

ובדין הוצאת ספר תורה לקראת ס"ת אחר וביו"ב

תורה לקראת אחר וגם להביא ספר תורה מבית הכנסת אחר שיהיו שבעה ספרי תורה להקיף בשמחת תורה, ודוקא ביום צרה אסרו בזוהר, אבל לשמחת תורה ולכבודה שרי, עיין שם. וכעין זה כתב מוהרד"ף בשו"ת מכתם לדוד (אורח חיים סי' טו) דאיסור טלטול ספר תורה הוא בעידן ריתחא, וגם אין איסור אלא להוציאו בגלוי. וצ"ע דהא בהדיא אמרו בזוהר מבי כנישתא לבי כנישתא.

אך הרב כף החיים סי' קלה (ס"ק עז) הביא את דברי מרן החיד"א, וכתב עליו דהרואה יראה בזוהר הקדוש שם פרשת אחרי (דף עא ע"ב) ופרשת ויחי (דף רכה ע"א) דבכל ענין אסור, ועל כן אין להקל להוציא ספר תורה לקראת ספר תורה אחר או לבית הכנסת אחר, אם לא שילכו עמו עשרה, ועיין שם בזוהר שהחמיר מאד בענין... ומי הוא זה ואיזה הוא אשר יעשה נגד הזוהר הקדוש והגמרא, ובודאי כי מגרעות נתן וענוש יענש ר"ל, עכת"ד (ועיין שם ס"ק עד).

הפוסקים והמקובלים שהחמירו בדבר

ג] הנה כה דברי הרב המופלא זה הי"ם הגדול רחב ידיים בספרו שבחי תודה שם, ז"ל: "יזהרו הרבה מאד שאף גם זאת בהיותם בצרה גדולה לא יוציאו ספר תורה ממקומו להוליכו לבית הקברות, כדמוכח מדברי הזוהר... והאי עניינא הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא, דלא זו דאין נכון לעשות כן בעת צרה, אלא אף להוציא ספר תורה מבית הכנסת לקראת ספר תורה אחר הבא מחדש לבית הכנסת ראיתי רבנים גדולים שמיחו בדבר, ובא ואראך מה שכתב לי בענין זה אלופי ומיודעי הרב הגדול המקובל המופלא ח"ק כמוהר"ר יוסף

דברי הזוהר בפרשת אחרי מות

א] הנה כאמור הגאון יעב"ץ במור וקציעה החמיר בזה מאד, ועיין שם בסוף דבריו שסיים דלהוציאו מבית הכנסת לבית הכנסת גם כן אני חוכך להחמיר, אלא דוקא מבית דירה לבית הכנסת יש להתיר לכבוד ספר תורה כנזכר, גם בזוהר אחרי מות (דף עא ע"ב) מחמיר מאד בהוצאת ספר תורה אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת. והנה ז"ל הזוהר: 'אמר רבי אבא, שכינתא כד אתגלייא הכי נמי מאתר לאתר, עד דאמרה (ירמיה ט, א) מי יתנני במדבר מלון אורחים וגו', אוף הכא בקדמיתא מבי כנישתא לבי כנישתא (גם כאן בטלטול הספר תורה, בתחילה גלתה מבית כנסת אחד לבית כנסת אחר - מתוך מדבש), לבתר לבי רחוב, לבתר במדבר מלון אורחים (בית הקברות). אמר רבי יהודה, בני בבל מסתפו, ולא קא עבדי אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא, כל שכן האי'. הרי שבני בבל היו מתיראים לטלטל ספר תורה אפילו מבית כנסת לבית כנסת, וכל שכן שלא היו מטלטלים אותו לרחוב ולבית הקברות.

אם הזוהר מיירי בעידן עקתא דוקא

או אף בעידן רעוא

ב] וכתב הרב ברכי יוסף (ס"ק יג) בשם הרמ"ך (רבי מלאכי הכהן ז"ל בעל יד מלאכי) בשבחי תורה (דף פז ע"ב אות יא) דאף אם הצבור בצרה לא יוציאו ספר תורה להוליכו בבית הקברות, ואף להוציא ספר תורה מבית הכנסת לקראת ספר תורה אחר הבא מחדש לבית הכנסת מיחו חכמים בדבר, ומהר"י אירגאס כתב על דרך הסוד לא נכון לעשות כן, אבל מהר"ר יעקב אבוהב בתשובה כ"י התיר להוציא ספר

בספרו זכות אבות כ"י (פ"א מ"ג¹⁶), הובא בספר זכר דוד לרבי דוד די מודינא (מאמר שלישי קדושת ספר תורה, דף קלז ע"ב, מהדורת מכון אהבת שלום עמוד רעא), ז"ל: 'ודאשתמש בתגא חלף, דתגא היינו ספר תורה שהוא עטרת ראשינו, ומשתמש בה להוליכו לביתו להתכבד בה, ומטריח הספר תורה ומגלה אותו ממקומו, חלף מן העולם, וכמו שהגזימו בפרשת אחרי מות בסוד גלות ספר תורה שמתעוררים העליונים והתחתונים בגלות ספר תורה, ור' פלוני (רבי יהודה בשם בני בבל) היה חושש מבי כנישתא לבי כנישתא. ומעשה אירע בימינו ששר אחד ישראל הוליך ספרי תורה לביתו בראש השנה ולא רצה ללכת לבית הכנסת ובאותה השנה נהרג, הרי חלף מלשון בית חליפות (תמיד פ"ד מ"ז), ופירשו רז"ל (שם) בית הסכינים, וכן בלשון איטלי"א קורין לסכין הגדול חליפא', עכ"ל. הרי גם מכאן מבואר דלאו דוקא בעת צרה מיירי.

גם בשערי אפרים שם (אות מו) חשש לדברי המחמירים ולא התיר להוציא מבית הכנסת ספר תורה לקראת ספר תורה חדש, ורק להוציא עד הפתח שרי, ובפתחי שערים שם הסביר דאף למאן דאסר על פי הוזהר מסתברא דהיינו דוקא להוציא מבית הכנסת, אבל בבית הכנסת עצמו, או אפילו לעזרת נשים בכדי להקביל פנים חדשות שבאו לכאן, מודה דמותר, עכת"ד. והכי נמי מסתברא, שהרי כמה פעמים מוציאים ספר תורה מן ההיכל על פי הקבלה אף על פי שאינו לצורך קריאה, כגון בליל יום הכפורים ולהקפות בשמחת תורה, ומוכח דכל לצורך מצוה שרי אם אינו מוציאו מפתח בית הכנסת. ועיין עוד בית אפרים הלכות אבלות (חידושים וביאורים מהלכות קריעה אונן אבילות סעיף ז, נדפס בשלחן ערוך סוף יורה דעה) שהורה דרשאי להביא ספר תורה לבית האבל אם מכין לו מקום כראוי מקודם, וציין שם לדברי הרב שלמי

אירגאס זצוק"ל... וכמדומה לי שכשהייתי בעיר ריג'יי אצל מוהרב"ך (גדול המקובלים רבי בנימין הכהן ויטאלי ז"ל חתן הרמ"ז ז"ל) שדברתי עמו על הפרט הלזה, ואם אין זכרוני מכזב לי נראה לי שהוא אמר לי שביטל מנהג זה במקומו... אתה הראת לדעת כמה צריך לזהר בענין זה, ולכן במקומות שנהגו הפך דברי הוזהר הקדוש, יש למנוע המנהג ההוא, עכת"ד.

ותמוה מה שכתב בעיקרי הד"ט (אורח חיים סי' ח אות כח) בשם פחד יצחק שגם דברי הרב מלאכי אין מתנגדים לזה שהתירו להוציא ספר תורה לקראת ספר תורה אחר, דכל שהוא לפי כבודו שרי, דהא בהדיא כתב בהאי עניינא דאסור, ובהכרח נראה כונתו שאם מוציאים אותו 'לפי כבודו' כלשונו שם, דהיינו אם אינו מוציאו משער חצר בית הכנסת כמובא שם מנהג פירארא, אזי אין בכך כלום, דאין בזה זלזול לכבוד התורה, וצ"ע.

וכן כתב רבי חיים הכהן ז"ל מארם צובה מתלמידיו המובהקים של מהרח"ו ז"ל בספרו טור ברקת סי' תקפד (סק"ג) בטעם שאין מוציאים ספר תורה למי שנחבש בבית האסורים, דאפילו בזמן שמוציאין ספר תורה לרחוב היה לצורך רבים, ועם כל זה בצום ובשק, כמו ששינו (תענית טו ע"א) ונותנין אפר מקלה בראש הנשיא ובראש אב בית דין וכו', ולכן אין לומר דאדם חשוב מוליכין ספר תורה אצלו מפני שהתורה מתעלה בו, כדאיתא בירושלמי, ואיתא בזוהר אחרי מות על ענין של הוצאת ספר תורה דבר גדול ע"ש, ולבסוף שם נאמר ז"ל: אמר רבי יהודה בני בבל מסתפי ולא קא עבדי אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא, כל שכן האי, עכת"ד. ומשמע שפיר דאין להוציא ספר תורה אלא בכהאי גוונא ולא זולת זה אפילו בעידן רעוא.

וכן כתב מוה"ר אברהם גלאנטי ז"ל מגדולי תלמידי הרמ"ק ומגורי האר"י ז"ל

שעל כל פנים הם מוציאים ספר תורה בתוך בית הכנסת עצמו, ולצורך הושענות, כאשר מוציאים ספר תורה בליל יום הכפורים ובשמחת תורה, אבל להוציא ספר תורה לשוק, אין סברא להתיר, וכבר ידוע מה שהחמירו בזוהר הקדוש סדר אחרי דאפילו מבי כנישתא לכנישתא אחרינא אסור, ומה שכתב הרב משנת חכמים סי' ריא וכו'. הרי שגם הוא חשש לדברי הזוהר, ולא חילק בין עידן ריתחא לבין עידן רעוא, אלא דסבירא ליה שבתוך בית הכנסת לית לן בה.

ושם הביא עוד מה שכתב בעיקרי הד"ט (אורח חיים סי' ח אות כח) בשם פחד יצחק (ערך ספר תורה) שמנהג פירארא להוליך ספר תורה נגד ספר תורה חדש, אך אין יוצאים מהשער הגדול, שאין צורך בדבר. הרי אף שנקט כדעת המקילים כמבואר שם דכל מה שדיברו בזוהר הוא בכגון תענית ציבור, עדיין חששו לכבודה של תורה שלא להוציא מחוץ לשער מאחר שמוציאו ללא צורך. וכתב מרן החבי"ף שכן מנהג אומיר שכשמביאים ספר תורה חדש לבית הכנסת אזי בכל בתי כנסיות שהספר תורה עובר משם מוציאים ספרי אותו בית הכנסת עד פתח חצר בית הכנסת בצד פנימי ואינם מוציאים הספר תורה לחוץ מפתח אותו בית הכנסת, ושכן הביא בספר אות אמת (דף ב ע"א סי' ט) כי כן המנהג בעיר סופיאה ובאדרינופול (אך המעיין שם יראה שלא נתן שום גבול ומשמע דכל לענין שמחה של תורה שרי, ולא דוקא עד השער, וצ"ע). ושם הביא גם דברי הרב בארות המים שאסר איסר להוציא מבית לסוכה, ואפילו מה שכתב הרב אשדות הפסגה להתיר, על כל פנים זהו מקום כבוד ומקודש, עיין שם. וכבר ראינו כמה הצטער אותו צדיק בפתגמא דנא שלא מלא לבו להתיר למעשה אף לאדם

צבור (הלכות אבלות דיני האבל בתפלה סי' ב אות א) ולשו"ת מכתם לדוד (אורח חיים סי' יד-טו) דאיסור טלטול ספר תורה הוא בעידן ריתחא, ושוב ציין לעיין בשערי אפרים הנ"ל. ולפי האמור, הרי שחשש שם שלא להוציא הספר תורה מחוץ לבית הכנסת אפילו בזמן שמחה. ומדבריו שם ובשערי אפרים ובמטה אפרים משמע דאם מכין לו ארון ותיבה שרי לכולי עלמא, ואפשר דסבירא ליה דבכהאי גוונא לא החמיר הזוהר לפי שמוציאו מקביעות לקביעות לצורך קריאה, ואינו דומה להא דמוציא ספר תורה לקראת אחר ללא צורך קריאה. ועיין עוד מטה אפרים סי' תקפד (סעיף כד). וכן בהגהות הגר"ח מצאנו ובניירות שמשון סי' קלה הביאו את דברי הזוהר בסתמא.

וכתב מרן החבי"ף בשו"ת לב חיים חלק ב (סי' כא) שבשנת תר"י היו ממשמשים ובאים רעשים גדולים¹⁷ בעיר אומיר ובערים אשר סביבותיה, ובימים ההם חלם תלמיד חכם אחד כשר וירא שמים שהיה לוקח ספר תורה בחיקו והיה מוציאו לרחובה של עיר בשוק והיו הכל מנשקין ומחבקין לספר תורה, כי בזה יתבטל מעליהם כל גזירות קשות ורעות, ולשאול הגיע אם אריך למעבד הכי (ודברי חלומותיו סתראי נינהו לבעל החלום ההוא שקדמו בשנת תקע"ד, ושניהם כלים והולכים, היינו כחולמים, כי דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים).

ושם הביא מה שכתב הטור סי' תרס בשם רב סעדיה גאון אהא דמקיפים התיבה בד' מינים, שיש להקיף מיד אחר קריאת ההפטר בעוד הספר על התיבה, ומנהג טוב הוא כדי שלא להוציא ספר תורה שלא לצורך, וכתב הרב החבי"ף דאף על פי שסיים הטור שם שלא נהגו כן, היינו לפי

17 אפשר הכונה לרעש מגפה, עיין בשו"ת שבות יעקב חלק ב (סי' פד) במי שנדר לפני מותו מעות לפדיון שבויים, ויש 'רעש דבר' בעולם רח"ל וכו', וכתב בשו"ת ויאמר מאיר (סוף סי' א) בזה"ל: 'ובודאי מה שנקט 'רעש דבר', להורות שאין צריך שיהיה חס ושלום דבר ממש, כהוא שנזכר באורח חיים סימן תקעו סעיף ב, אלא אפילו רק בהרעשת דבר לחוד כבר הלב נמס והיה למים, והיוקר יאמיר והדרכים נסגרים, והצבור בדוחק, והעניים גועים ברעב רח"ל' וכו'.

הכנסת, יש אוסרים, ושב ואל תעשה עדיף במקום שאין מנהג.

וכן כתב בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף לד ע"ב והלאה): 'ובעונותינו הרבים, רבים מקילים נגד השלחן ערוך, ומאן דחזא עונש טלטול ספר תורה בזוהר, שומר נפשו ירחיק, וגם אצל האכל מוטב להתפלל בלא קריאה, וכ"מ להדיא בשלחן ערוך יורה דעה סימן דש"ס סעיף יח... ובתקנת עזרא אינו רק בצבור... ואפילו שאין מניין אחר בבית הכנסת מוכח שם (ביו"ד) שהולכין אחר כך לבית הכנסת לקרות בספר תורה. אכן נראה בשמחת תורה שמביאין היחידים ספרי תורה שלהם לבית הכנסת לכבוד התורה שרי, כדמוכח בסוטה (מא ע"א) שהיו עושין כך להראות חזותו לרבים, עיין שם. והא דסוטה (לט ע"ב, עיין רש"י ד"ה להפשיט) שהיו מביאין ספר תורה לבית הכנסת לא תקשי לדברינו, דפירוש רש"י בסוכה (טז ע"ב ד"ה אלא) הרגיש ופירש שהיה באותו חצר, ואף גם זאת כתב מפני שימור עכו"ם הוכרחו לכך, עיין שם, דמוכח להדיא גם בחצר בית הכנסת מבי כנישתא לאחריתא אסור בלא חששא, וכפשטא דלישנא דהזוהר פרשת אחרי' וכו', עיין שם בכל דבריו. הרי שלא התיר להוציא ספר תורה רק ליחיד בשמחת תורה מביתו לבית הכנסת, והביאו דבריו לדינא בספר ארחות חיים ספינקא סי' קלה (ס"ק טז), ובשו"ת זכר יהוסף (סי' לה), עיין שם.¹⁸

וכן כתב בשו"ת יגל יעקב (אורח חיים סי' יד) בשם סידור האר"י של ר' שבתי, וז"ל: 'אין לטלטל ספר תורה אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת, וחטא גדול הוא ויזהר בזה מאד'. וכן כתב בשו"ת ויברך דוד (אורח חיים

גדול, בדבוחק התיירוהו, ואפילו אם מביאים ארון ותיבה לא הקיל זולת אם הביאו הארון והתיבה מקודם, כנ"ל.

ובשלהי דבריו שם הביא הרב החבי"ף בשתיקה כהודאה דברי הרב נודע ביהודה תנינא (סי' קט), שכתב דמדברי הזוהר מבואר שאין להוליך ספר תורה לבית הקברות, וכשהעתיקו החבי"ף נקט בלשון 'אפילו' שהוא עת צרה, שהרי הרב נודע ביהודה בא לשלול סברת השואל דראוי לעשות כן בעת צרה כדי לעורר רחמים, הרי דעת צרה לרבותא נקט, דאפילו הכי אין מפקינן ספר תורה לבר. ולא הזכיר שם הרב החבי"ף כלום מסברת רבי יעקב אבובב והרב מכתם לדוד שיש לחלק בין עידן ריתחא לבין עידן רעוא, ואילו היה סובר כן, ודאי היה לו להזכירו, כי אז היו בעת צרה, וגם לא היה צריך לצאת ולדון בענין הוצאת ספר תורה לקראת ספר תורה אחר, דלפי החילוק הנ"ל אין קפידא כלל. ועיין עוד ספר חיים (סי' ו אות ד), ודו"ק.

וכן נראה דעת מר בריה הגר"י פאלאג'י ביפה ללב חלק ו (אות א) שנתקשה על מה שנהגו היום בני בבל לשלוח ספרי תורה משם למקום אחר, דהא הוא היפך סברת הזוהר, וכתב דאפשר דהכי כתבין מעיקרא, והניח בצ"ע. ועיין עוד בספרו אבות הראש חלק א (דף פט ע"א ד"ה תפליה), ודו"ק היטב.

וכן כתב הרב האל"ף בספר חסד לאלפים סי' קלה (סק"י) דאין להוציא ספר תורה ממקומו להוליכו לבית הקברות, כי החמירו מאד בזוהר הקדוש בזה, ולהוציא ספר תורה לקראת ספר תורה אחר הבא מחדש לבית

18 אגב, יש שהבאישו ירחי' והחשיכו את מאורו' של הרב מאורי אור ז"ל (מגדולי תלמידי הרב שאגת אריה ז"ל), והגדילו את המוקד בהבל שבפיהם בטענה שאין לסמוך על פסקיו כי בסוף ימיו נעשה צדוקי, ושהרב ארחות חיים והגאון המופלא מה"ר יוסף זכריה שטרן ז"ל נמשכו אחריו שלא כדין. ודבריהם אין להם שורש וענף נאמן לעמוד עליו, וכבר יצא והכה על קדקדם הרב החוקר יעקב שמואל שפיגל נר"ו בקובץ ירושתנו חלק ג, עיין שם היטב, ודבריו נכוחים וברורים למבין, לקיים מה שנאמר והצדיקו את הצדיק. ושרי להו מרייהו כי נמהרו להכפיש את שמו של תלמיד חכם רב ועצום על סמך דברים בטלים ומבוטלים, ועיין שבת קיט ע"ב, וד"ל.

(סוף סי' טו) על המנהג להוציא ספר תורה לקראת ספר תורה אחר, דמי שמערער על זה לא חש לקמחיה, שבודאי תמך יסודותיו על דברי הכף החיים הנ"ל, וכבר הביא שם דברי האחרונים שהסכימו היפך דבריו והתירו להדיא בזה, ושכן המנהג בכמה קהלות, ולפיכך הבא להחמיר בזה גורם מניעת כבוד לספר תורה, עתה ד. ואתה תחזה שכן הסכימו לסברת הכף החיים כמה גדולים וחשובים, מגורי האר"י מוהר"א גלאנטי, רבי חיים הכהן תלמיד מהרח"ו, רבי בנימין הכהן ויטאלי, מהר"ם פופרש, הרב יד מלאכי בשבחי תודה שגם העיד בגודלו שמיחו חכמים בדבר, וכן דעת מהר"י אירגאס, הרב מאורי אור, הגאון יעב"ץ, מרן החב"ץ ובנו הרב יפה ללב, וכן חששו הרב חסד לאלפים, והרב שערי אפרים, ועוד, וכי משום דמנתי לחומרא כהני רבנן מחייכו עלה, ומה גם כי האוסרים רבו על המתירים ברוב מנין וברוב בנין.

וכן נראה דעת מרן החיד"א, שאף שבברכי יוסף הביא שתי הדעות בלא הכרעה, הרי בספרו טוב עין גילה דעתו דעת תורה שאין להקל בכל ענין, דז"ל שם: 'ואף על פי שבכל המקומות נהגו להקל ובפרט כשיש הכנה מקודם, יפה כתב הרב רד"ק שאין להורות להקל, ועיין מ"ש בברכי יוסף משם הרב החסיד הרמ"ך בשבחי תודה משם הרב עיר וקדיש מהר"י אירגאז ז"ל, ע"כ. הרי משהסכים כסברת הרד"ק שלא להורות היתר על פי הפשט, ושוב הזכיר דעת המקובלים והשמיט סברת מהר"ר יעקב אבובי שהביא בברכי יוסף שם, משמע שפיר דנוטה יותר להחמיר. והאי מכרעא טפי ממה שהעתיק בספר לדוד אמת מספר אמת ליעקב כסברת המקילים, כי מלבד שספר טוב עין הוא מאוחר בדפוס בעשר שנים, הרי שם גם כתב הוראה ברורה ולא העתקת דין. ומזה תשובה מוצאת למה שכתב מהר"א חזן בחקרי לב שם בסוף הסימן וסיים בזה"ל: 'ופוק חזי שהרב הגאון המביא דבריו מר ניהו רבה עצמו פסק בספר

סי' כו) בשם המקובל הנורא מהר"ם פופרש ז"ל בספרו אור צדיקים (סי' י דיני ספר תורה סעיף ו), וז"ל שם: 'זוהר מאד שלא לטלטל הספר תורה אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת, וחטא גדול הוא'. והוסיף בשו"ת ויברך דוד שם בשם ספר נוהג כצאן יוסף (עמוד קלה) דכשנותנים ספר תורה חדש לבית הכנסת מוציאים כל הספרי תורה שבהיכל לקראתו עד לפתח, ומוכח דמן הפתח ולחוץ אסור. וכן כתב בשו"ת הלל אומר (סי' סו) שנשאל בענין טלטול ספר תורה, והביא דברי הזוהר הנ"ל וכתב: 'ובענינים הללו עלינו לשמוע ולהזהר בדברי הזוהר הקדוש'. וכן כתב רבי צבי הירש גראדזינסקי בספרו מקראי קודש (כלל ג אות ז) דאף כשמוציאים ספר תורה לקראת ספר תורה חדש אין להוציאו מבית הכנסת חוצה.

וכן נקט בפשיטות בשו"ת חיים של שולם חלק ב (סי' לח), והביא מה שאמרו בזוהר דבני בבל מסתפי, וכתב עליו: 'ואני אומר דשפיר עבדי דמסתפי, דעובדא ידענא מה שהיה פה לפני שנתים, איש אחד רע מעללים רב את ריבו ודן דינו לפני שופטיהם על עסקי בושות עם אחד שביישו, וזה שכנגדו הביא גם הוא עדים לזכותו, ומאשר האיש שעורר דין היה מעורכי דין התעצם בפני השופט שישביע את העדים שהביא זה שכנגדו נתבע בספר תורה, ושלח השופט להביא לו מבית הכנסת ספר תורה, ונמצא אז מורה אחד והרהיב בנפשו עוז וצוה להשמש מבית הכנסת לקו"ח את ספר תורה לטלטל... והוציאה מקדש לחול, ומת המורה ל"ע בתוך שלשים יום במיתה פתאומית ומשונה, ואף התובע שהסיב זאת לא השלים שנתו, שמת גם הוא ב"מ בתוך שנה ובאותה מיתה, ואין איש מאנשי העיר שלא יאמרו כי בגלל הדבר הזה מתו גם שניהם ובאותו עון'.

תמיהה רבתא על דחיית היביע אומר את סברת הרב כף החיים

ד] וטרחתי להביא כל זה כי היה קשה לי על מה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ד

אברהם בוטשאטש סי' קלה בשם מוהר"ר מאיר סג"ל מק"ק נדבורנא בשם מהר"ר פייביש, ואפשר הסברא בזה דבכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין לט ע"א), ואין זה כמוציא ספר תורה ממקום קדושתו, ובאשל אברהם שם כתב דמהני מטעם מחיצה.¹⁹ הרי שהקיל הכף החיים אף יותר מהני רבנן בתראי שהחמירו שלא להוציאו חוץ משער בית הכנסת אפילו לכבודה של תורה, ומה זה כי תלינו עליו. ועיין שו"ת ישכיל עבדי חלק ה (אורח חיים סי' ט סעיף ג), וחלק ו (השמטות אורח חיים סי' ד), ודו"ק. וראה עוד שו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סי' טז).

והן אמת דכתבו כמה רבנותא דרשאי ואריך להוליך ספר תורה לקראת אחר, וכן כתב מהריק"ש בהגהות ערך לחם דלהביא ספר תורה מקביעות לקביעות אחר שאינו דרך עראי שרי, ולשמחת התורה שרי דלכבוד התורה הוא, ויש סמך למנהג זה מימות המקדש, והובא גם באמת ליעקב ובלדוד אמת שם, הובאו בכף החיים (סק"פ). וכן כתב מרן החיד"א בשם מהר"י אבובב כנ"ל, וכן כתב בספר תורת חיים סופר שם על פי החיד"א שאין ראייה מהזוהר דמיירי רק בעידן עקתא ולא בזמן שמחה, עיין שם. אך צריך עיון, דאנא פלוגתא חזינא תיובתא לא חזינא. וכן התיר מוהרד"ף בשו"ת מכתם לדוד (אורח חיים סי' טו) לטלטל ספר תורה בהכנת ארון ותיבה, וכתב 'ואל תשיבני מדברי הזוהר פרשת ויחי... שאין הדברים כמשמען, ודוק דלא קאמר אי מפקו ליה מאתר לאתר, אלא אי אצטריך לאגלאה, ופשוטו הוא כי איכא ריתחא ואצטריך לאגלאה ברחוב... ואין למדין ממדרשים הנעלמים שלא ניתנו ליפרש אלא ליודעי חזן... ומעשים בכל יום כי מקדיש איניש ספר תורה חדש שמולכין אצלו ספרי תורה אחרים...', ע"כ. וצריך עיון מה שכתב דהיינו דוקא כשצריך לגלותו

לדוד אמת בדיני הקס"ת דבהכנת מקום וארון ותיבה יום או יומים קודם בביתו שרי בכל ענין, ולהנ"ל הא לא מכרעא, כי מה שכתב בספר טוב עין הוא בתראה.

גם מה שכתב בשו"ת יביע אומר (שם אות ו) בשם הרב צפחת בדבש (סי' סב) דתלמוד שלנו חולק על הזוהר, הנה אף הוא לא החליט כן למעשה, וכמו שכתב שם בשם החקרי לב דהשוה דעת התלמוד עם הזוהר, ובגמרא מיירי בספר תורה דיחיד, ואיהו גופיה אוקמיה במוציא ספר תורה מבית הכנסת ולא מבית דירה, וכחילוקן של היעב"ץ, הנך רואה שרבים ושלמים הסכימו לדברי הזוהר, וכבר נודע בשם הגר"א דלעולם אין הזוהר חולק על הגמרא, ולמה נעשה מחלוקת חנם, ובפרט שכל האחרונים נקטו כדברי הזוהר לדינא, אלא שנחלקו בהגדרתו, ואין ראייה חותכת מתלמוד שלנו דשרי להוציא ספר תורה מבית כנסת לבית כנסת (אכן ביביע אומר חלק ט סי' טו אות ג הביא גם סוף הדיבור מה שכתב בצפחת בדבש שם שמורינו הרב נחית להשוות דברי הזוהר עם תלמוד דידן, אך לא הביא מסקנת הרב צפחת בדבש שגם כן משווה התלמוד עם הזוהר).

היתר בליווי עשרה ושאר היתרים

ה] ואף הרב כף החיים לא כתב לאסור בכל גווני, שהרי ברור מללו שם דאם מוליכים עמו עשרה שרי (שם ס"ק עז וס"ק פ), והוא על פי פסקי מהר"ם ריקאנטי (סי' מג) כי המוליך ספר תורה מכנסת לכנסת טוב הוא שלכבוד הספר תורה יהיו עשרה בהולכתו, אבל אין איסור בדבר כלל אלא משום כבוד הוא, ע"כ, והביאוהו לדינא הרב אמת ליעקב (דיני הוצאת ספר תורה אות יב), והרב שיירי כנסת הגדולה יורה דעה סי' רפב (הגהות הטור סק"ז), ומרן החיד"א בספר לדוד אמת שם, וכן כתב הרב אשל

19 ולכאורה נפקא מינה אם רשאי להוציאו על ידי היקף מחיצות בעלמא, וכגון לטלטלו ברכב וכדומה, וכן אם צריכים העשרה להקיפו כדין היקף מחיצות.

כף החיים דלפי דברי הזוהר בכל ענין אסור, וכתב עליו 'וכבר כתב כן במור וקציעה שם, אולם זה אינו, כי הזוהר הקדוש מיירי להוציאו ביום צרה לעורר רחמים' וכו', ע"כ. הנה הודאת פיו כמאה עדים והרי הוא כמבואר, ותו לא מדי.

גם הרב החבי"ף כתב דאפילו מבי כנישתא לבי כנישתא לא התירו אלא עד פתח דבי כנישתא ותו לא, ומשום שהזוהר החמיר בזה כנ"ל. ובשו"ת לב חיים שם גם הראה באצבע לעיין בספר משנת חכמים שהאריך בתוכחת מוסר על המקילים בדבר, לך נא וראה שם בסי' ריא (ד"ן ע"ג) שכתב דברים הנוקבים ויורדים עד התהום, ז"ל: 'ומכאן תוכחת מוסר לאיזה אנשים מבני הדור שראיתי מחמת חוסר גאותם הסרוחה, דלא מסתפו כמה דהוו מסתפו בני בבל ולא הוו עבדי טלטולא לספר תורה אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא, כל שכן לבי רחוב, כמו שהעיד רבי יהודה בפני רבי שמעון בר יוחאי וחבריו (עיין בזוהר וכו') דלאו מכללא אתמר אלא בפירושא קא אמר... אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא אחרא אסיר וכל שכן לבי רחוב...', והללו לא ידעתי במה כחם יפה שכל אחד ואחד ימלאנו לבו אפילו בימי אבלו אינו חושש ואינו ירא למדת הדין המתוחה עליו ושולח ומביא לו ספר תורה לתוך ביתו... מי ראה כזאת מי שמע כאלה, זלזול כזה הנעשה גם בשמחת התורה להוליך הספר תורה אל בית הנשים מלמטה למעלה ומלמעלה למטה כאלו הוא דבר המטלטל מיד ליד' וכו', עיין שם בכל דבריו החוצצים להבות. הרי שלא חילק בין עיין עקתא לבין עיין רעוא, והביאו הרב החבי"ף בשתיקה כהודאה. וכן דקדק בדבריו בשו"ת שיח יצחק ווייס (אורח חיים סי' עו), דמהר"ם חאגיז הקפיד גם בשמחת תורה, דמסתמת דבריו משמע שעל הטלטול והקריאה מתוכו הקפיד, ואפילו בשמחת תורה איסורא קעביד. ושם כתב דאף לדעת המתירים אין להביא ראייה משמחת תורה לשאר ימי שתא, דהרי כמה

ברחוב, דהא בהדיא כתוב מבי כנישתא לבי כנישתא. ואפשר דכונתו לדקדק מהזוהר שנקט 'אצטריך לאגללה ליה' דהיינו דוקא כשספר תורה יוצא ממקומו בתורת גלות ואין חוזר אחר כך למקומו הראשון, ובדרך גלותו עובר ברחובה של עיר, וכגון בעידן ריתחא שיש איזה צורך להעבירו ממקומו, ואז אפילו אם יהיה מקומו החדש בבית כנסת אחר (ולא בסתם בית), רע הדבר שהוצרך לגלות ולעבור ברחוב דרך בזיון. אבל להוציא ספר תורה ואחר כך להחזירו למקומו הראשון, הוצאה יש כאן, גלות אין כאן, רצ"ע. ועיין עוד שו"ת מהר"ם בריסק חלק א (סי' סג).

אך ת"ס אני על מה שמנה הרב יביע אומר את הגאון יעב"ץ והרב לב חיים על כת המתירים שמתרגמים דברי הזוהר בעת צרה דוקא, דהא הרב יעב"ץ שם כתב בהדיא דאיכא לפלוגי בין היכא דמפיק ספר תורה ליקריה, כגון ההיא דיום הכפורים, שזוהי כבודה של תורה לקרות מתוכה ברוב עם, והתם מביתו הוא מפיק ליה לבית הכנסת, ודכוותה להקיף בה לשמחת תורה, ודאי שפיר דמי, כלומר אף להוליכו מבית כנסת לבית כנסת 'להקיף ולקרות בו' כהא דהיו מוציאים ביום הכפורים להראות חזותו ולקרות בו כמבואר שם, אבל להוציא מבית הכנסת לכבוד בשר ודם, אפילו לקרות בו, אסור, ומשמע שאפילו לכבוד התורה אם אין קורא בו לאו שפיר עביד. גם סיים שם בזה"ל: 'ולהוציאו מבית הכנסת לבית הכנסת גם כן אני חוכך להחמיר, אלא דוקא מבית דירה לבית הכנסת יש להתיר לכבוד ספר תורה כנוכח, ובזוהר אחרי מות מחמיר מאד' וכו', הרי דסבירא ליה שלא התיר הזוהר אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת לכבודה של תורה, ואפילו לקרות בו לא התיר בכהאי גוונא. ואם כן איך כתב הרב יביע אומר דעל כל פנים מבואר מדברי היעב"ץ דלהקיף לשמחת תורה שפיר דמי. ואחר רואי ראיתי לו בתשובותיו חלק ט (אורח חיים סי' טז אות ג) שהביא דברי הרב

משם ראייה נגד הרב כף החיים דלימא עליו שהעושה כדבריו לא חש לקמחיה משום שהבין דברי הזוהר כפשוטם כמו שכתבו כל הני רבוותא המוזכרים לעיל.

גם מה שהביא שם בשם החבי"ף בספר החפץ חיים (סי' נא אות ט דף נ ע"ד) לכאורה אינו ראייה, שהוא צדיק עת'ק את דברי הרב פני אהרן ומרן החיד"א בברכי יוסף ותו לא מידי, והרי ספרו זה הוא ספר הזכרונות כמו שכתב בשער, וכבר גילה דעתו בשו"ת לב חיים כנ"ל, ואף מה שכתב שם בשם פני אהרן להתיר הבאת ספר תורה לשמוח בו עם שאר ספרי תורה, היינו דוקא אם אותו ספר תורה יושב בדד בביתו של יחיד ואין מי שישמח איתו, כמבואר בפני אהרן שם, ולא התיר להוציא ספר תורה בלאו הכי, ואדרבה החמיר בזה מאד. וראה בשו"ת תורת יקותיאל שם בסוף התשובה, ודו"ק. ועיין שו"ת ישכיל עבדי חלק ו (השמטות עמוד רצד), ודו"ק. גם במשא חיים (מערכת ס אות קסו דף חן ע"ב) כתב שהמנהג שלא להוציא חוץ לפתח, וכן מנהג סופיאה ואנדריאניפולי. גם מה שכתב בשו"ת יביע אומר שם שכן הסכים בשערי אפרים ליתא כאמור. ועיין עוד בדברי הרב יביע אומר בחלק ז (סי' נו), שם שנה וחזר על הראשונות בתוספת נופך, ואף שבחלק ד הביא את דברי הרב פני אהרן כסיוע לדבריו, שם בחלק ז הביא תוכן דבריו כנ"ל, אך כתב שאין הלכה כדבריו.

אמנם זה ברור דלאו כולי עלמא מודו דאין שום היתר להוציא ספר תורה כלל וכלל לפי דברי הזוהר, שהרי חלק מן האחרונים שהסכימו לדברי הזוהר כתבו להתיר בהכנת ארון ותיבה או לאדם גדול וכהאי גונא, ובהכרח דסבירא להו דאין בזה זילותא כלל ולא על זה כיון הזוהר, והרי אף הרב כף החיים שכתב שהזוהר אוסר בכל ענין התיר על ידי שילולכו עמו עשרה בני אדם, אבל לענין הוצאת ספר תורה כנגד ספר תורה חדש, כבר הראנו לדעת שאין הוא דעת יחיד בזה וירום וישא כבודו שהסכימה דעתו

דברים שאסורים לגבי קריאת התורה בכולי שתא מתירים בשמחת תורה. ועיין משנה ברורה סי' תרסט (סק"ט) שאין להביא ספר תורה בשמחת תורה מבית כנסת אחרת, ויש מי שמתיר כי אף שבכל השנה אין להביא ספר תורה דרך ארעי אבל בשמחת תורה דרך ארעי שרי. וכן כתב בשו"ת בית שערים (אורח חיים סי' מט) דאין להביא ראייה משמחת תורה להוליד ספר תורה מבית הכנסת לבית הכנסת, דהרבה דברים הקילו באותו יום לכבוד התורה.

בשאר הוכחות הרב יביע אומר

[ו] ומה שכתב בשו"ת יביע אומר שם (אות ד) דנראה להקל גם להוציא ספר תורה לקראת אחר לשמחת תורה ולכבודה, ושכיוצא בזה כתב המאורי אור, אי אפשר לומר שהכונה שהוא כתב להתיר, שהרי בהדיא חשש לסברת הזוהר, אלא שכתב סברא זו להתיר להוציא ספר תורה דיחיד מביתו לבית הכנסת. ומה שכתב שם דנשאל בדבר הרב לבושי מרדכי (מהדורא רביעאה סי' צז) והתיר כדבריו, לאו שמיה מתיא, דמלבד שלא הזכיר מדברי הזוהר ולא כלום, גם לא כתב להתיר במקום שלא נהגו, עיין שם שנשאל על מה שנהגו בבית מדרש של הספרדים להביא ספרי תורה מבית הכנסת כדי לזכות כמה אנשים בהקפות בליל שמיני עצרת, וכתב שמסתמא נהגו כן לפני רבנים גאונים צדיקים אנשי שם שישבו על כסא הרבנות, וצריך לומר דמכנינים לו מקום כמבואר בסי' קלה, או שהוא למען אנשים חשובים, ואין לבטלו כיון שהחזיקו בו כבר והוי כחזקה בדבר מצוה שאין מבטלין, ושאיני מהא דסי' קלה שעדיין לא החזיקו בדבר אלא רוצים להביא ספר תורה מתחילה לבית האסורים (וראה כעין זה בתורת חיים סופר סו"ס קלה). הרי שלא התיר בשופי משום כבוד ושמחת התורה, רק בצירוף כל הני מילי מעלייתא דמנה מור"ם ז"ל בסי' קלה, וגם אז משום שהחזיקו בדבר, וגם כל דבריו סובבים והולכים על דרך הפשט, וכי

שבת של מי בקונטרס יעקב לחק (סי' מט דף לח ע"ג), הובאו דבריו גם במכתב לחזקיהו (דף פט ע"ג), דנראה בעליל שסובר דעיקר חיוב כבוד לספר תורה הוא מדרבנן, וכתב על דבריו דמסתברא ודאי דכבוד ספר תורה מדאורייתא הוא, ושכן ראה להרב חקרי לב, הובאו דבריו בספר סמיכה לחיים (סימן ב, דף יד ע"ג ד"ה ואחר), שכתב בפשיטות דעיקר חיוב כבוד לספר תורה הוא מדאורייתא, וציין לעיין בספר חקרי לב אורח חיים (סי' זן), ובמראה אדם שבסוף דרש אברהם (מערכת כ אות יא דף קפט ע"ג). ועיין עוד בזה בשו"ת מחזה אברהם שטיינברג חלק א (סי' טו ד"ה אולם).

לדעתם העליונה דרבנן תקיפאי אשר גדול מרבן שמן.

וראה ערוך השלחן סי' קלה (סעיף לב), שלא יפה עושים רבים מהמון העם בראש השנה ויום הכפורים ושמחת תורה שקודם הקריאה נוטלין ספר תורה מבית הכנסת לקרוא במקום אחר... יצא שכרם בהפסדם לעבור עבירה בימים המקודשים ולא לחוש לכבוד התורה וכו', ע"כ.

אם מצות כבוד ספר תורה

מדאורייתא או מדרבנן

ז] ראה בשדי חמד בחלק הכללים (מערכת כ כלל עט) שהביא משם הרב

ענף ה

ישוב סוגיות תלמודין עם לשון הוזהר

שמואל בר מרתא, עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא, אזל בתריה לעיוני, חזא ספר תורה דמנחא, אמר להו, איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי, דתניא, בית שיש בו ספר תורה או תפילין - אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי'. הרי שהתירו להוציא ספר תורה משום תשמיש.

וזו שלישית: מאי דאיתא בשבת (צד ע"ב): 'ומודה רבי שמעון במר לחפור בו וספר תורה לקרות בו דחייב'. ואם איתא דאסור להוציא ספר תורה לקרות בו, הוה לה לגמרא לנקוט בדבר המותר ולא בדבר האסור בלאו הכי.

וזו רביעית: מאי דאיתא בעירובין (פו ע"ב) ובסוכה (טז ע"ב): 'דכי אתא רב דימי אמר פעם אחת שכחו ולא הביאו ספר תורה מבעוד יום, למחר פרסו סדין על העמודים והביאו ספר תורה וקראו בו'.

האם התלמוד שלנו מסכים עם הוזהר

ובמה היתרים להוצאת ספר תורה

גם לפי הוזהר

א] פש גבן לברורי מאי דאיתא בכמה דוכתי בתלמודא דהוציאו ספר תורה ממקומו, וצריך עיון מאי שריותא איכא בדבר, וכן צריכים לעיין אם הם מסכימים לדברי הוזהר.

זה יצא ראשונה: מה שאמרו בברכות (יח ע"א): 'תנו רבנן, המוליך עצמות ממקום למקום, הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון, ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה'.²⁰

וזו שנית: מאי דאיתא להלן שם (כה ע"ב): 'רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר

20 עיין בדברי הגמרא הללו בשו"ת נודע ביהודה תנינא (סי' קט). ויש לציין כי בערוך (השלם ערך תפלה אות ד) כתב בשם רב נחשון גאון, הא דאמור רבנן תפילין בראשו וספר תורה בזרועו, זה ספר תורה שאמרו, כגון שכתוב בו 'מאנכי' עד 'אשר לרעך', שהם תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה. ובאשכול (הלכות מו"ק ואבלות סי' כ) השיג עליו וכתב דלא נהירא, אלא ספר תורה ממש קאמר. וראה בשו"ת משפטי עוזיאל (יורה דעה תנינא חלק ג כרך שני סי' עג [השני], ובנדרמ"ח כרך ו) שהאריך בזה.

הכנסת חשיב קבע, אבל בבית השכור לו מעכו"ם שאינו יכול להתפלל בו או שאר סיבות המונעות לו שלא יתפלל שם, לא חשיב קביעות. ולא התיר לטלטל הספר אלא על ידי התרת תפירות היריעה המפסקת בין חומש לחומש (והאחרונים האריכו אם ראוי לעשות כן לפסול ספר תורה לצורך זה, ואכמ"ל). וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' נח) דהא דיומא מיירי בספרי תורה דיחיד שאין להם קביעות מקום. וכן כתב הגאון יעב"ץ דמגמרא עירובין (פו ע"ב) אין ראייה, כי שם הביאו הספר תורה ממקום שהיה מוצנע שם לצורך הקריאה בציבור, כי לא היה שם ארון בבית הכנסת, עיין שם. וכעין זה כתב הרב בני ציון שם בהא דאיתא בעירובין דף פו ע"ב ודף צא ע"א, ובהא דסוטה דף לט ע"ב, דמיירי בספר שאין לו קביעות מקום בבית כנסת קבוע. וכן כתב בשו"ת הר צבי חלק א (סי' עא) בההיא דיומא דמיירי בספרי תורה דיחיד, אלא שדחאו דאפשר דשאני התם דהוי טלטול מביתו לבית הכנסת וקיל טפי. וכן כתב בספר חיים (סי' ו אות ד) דאין קפידא ליחיד להוליך ספר תורה שלו לכפר, דהא אין מוציאו מבית כנסת.

אמנם מדברי הרב עדות ביהוסף משמע דאין מוציאים ספר תורה אפילו ממקום ארעי, שהרי נשאל על עיר אחת שבערה בה אש ה' ונשרף בית כנסת אחד ופינו אותו וגזזו הספר תורה במקום המשתמר, ובימי הקריאה היו מביאים אותו ממקום המשתמר, והאריך בזה ובסוף דבריו כתב: 'איך שיהיה עלה בדינו דאין מוליכין התורה אצל בני אדם אם לא לגדולים, וזה בדוחק התיירוהו, ואם כן בנידון דידן אף על פי שכל העדה כולם קדושים ראשי אלפי ישראל המה וגדולים חקרי לב ונוכל להביא הספר תורה בשעת הקריאה משום דהתורה נתעלית, מכל מקום יותר טוב הוא שיביאנו חזן הכנסת בבוקר, שאז הוא כבוד התורה שקודם שיבא הקהל כבר הובא הספר תורה וכו', אבל בשעת הקריאה נמצא דלצורך הקהל היא

וזו חמישית: מאי דאיתא בעירובין להלן שם (צא ע"א): 'אמר רבי יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו מעלין ספר תורה מחצר לגג ומגג לחצר ומחצר לקרפף לקרות בו'.

וזו שישית: הא דאיתא ביומא (ע ע"א): 'ואחר כך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים'.

ושביעי קודש: מאי דאיתא בביצה (יב ע"א): 'בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים, ובית הלל מתירין'.

שמיני כחותם: מאי דאיתא בסוטה (לט ע"ב): 'ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, אין הצבור רשאים לצאת עד שינטל ספר תורה ויניח במקומו, ושמואל אמר עד שיצא, ולא פליגי, הא דאיכא פיתחא אחרינא, הא דליכא פיתחא אחרינא'.

ואקרא לתשיעי עצירי: מאי דאיתא בבבא קמא (יז ע"א): 'וכבוד עשו לו במותו (דברי הימים ב לב, לג) - זה חזקיה מלך יהודה... שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה, והאידנא נמי עבדינן הכי, אפוקי מפקינן אנוחי לא מנחינן, ואיבעית אימא אנוחי נמי מנחינן, קיים לא אמרינן', ופירש רש"י 'והאידנא מפקינן - ספר תורה קמי גברא רבה'.

וכתב הרב חקרי לב בשויריו לאורח חיים שבחלק ב מיו"ד (סי' ו) דהא דאמרינן בברכות כה ע"ב מיירי בספר תורה שלא היה קבוע שם לקרות בו בציבור, כי אם ספר תורה דיחיד ללמוד בעצמו, דהא ודאי אין חיוב לקרות במקום הספר דלית ביה קבע מקום, כי אם במקום שירצה מוליכו עמו, כמה שאמרו בסנהדרין (ע ע"א) אחת שהיא יוצאת ונכנסת עמו (ודין גמרא עשירא'), ומהאי טעמא נמי אמרו ביומא שם כל אחד ואחד מביא ספר תורה 'מביתו' וקורא בו, ואף מה שאמרו בזוהר ויחי (דף רכה ע"א) ובפרשת אחרי מות היינו דוקא בספר שנקבע לו מקום לבד, ודוקא אם נקבע לו מקום בבית הכנסת קבוע דנקדש הבית לבית

בדבש דמנא ליה להקל כולי האי בספר תורה דיחיד להוציאו אפילו לצורך חופה וכדומה שאין בו צורך לספר תורה ולכבודו, ולכן הסיק דעיקר החילוק הוא באם מוציא ספר תורה מבית הכנסת או מבית דירה וכדתרגמיה הגאון יעב"ץ ודעימיה, ושאפשר שזה הוא גם עיקר סברת הרב חקרי לב, וכן נראה מדבריו כמובא לעיל, ובזה גם מתיישבים דברי הזוהר עם תלמודא דידן, והכל יבוא על נכון ינוח על משכבו כדת וכדין.

אך מדברי החב"ץ בספר חיים (סי' ו אות 1) משמע קצת דרשאי ליחיד להוציא ספר תורה לצרכו, עיין שם בשם הרב נחלת יעקב (קובץ קטן סי' טוב וסי' חי) על מה שלקחו ספר תורה מהארון כדי לגבות חובם והביאוהו לבית, אם יש איסור בזה, ואף שהחזירוהו למקומו, והשיב על זה דליכא איסור, ובסוף סימן טו"ב כתב וז"ל 'אך אם באולי לבם נוקפם שמא לא נהגו בהם כבוד והידור כפי הראוי, יתנו דבר מה לצדקה לכופר נפשם, או מפה לספר תורה, ותבא עליהם ברכה'.

ועיין שו"ת ברוך השם חלק ב (אורח חיים סי' כה) דהתיר בספר תורה דיחיד ואפילו אם משאלו לבית כנסת, והטעם בזה משום שהוא הבעל שלו ועדיף כמוהו, וכבר אמרו במנחות (ל ע"א) הכותב ספר תורה לעצמו כאילו קבלה מהר סיני, והובא ביורה דעה (סי' ער), והוא כחפץ שלו ממש ורשות בידו לטלטלו לאיזה מקום שירצה, וכתב דיש ראייה עצומה לדבר מברייאת מפורשת בש"ס (בבא מציעא כט ע"ב), השואל ספר תורה מחברו פותחו וקורא בו... וכן המפקיד ספר תורה אצל חברו, ואיך שאלו מחברו והפקידו אצלו, הא אינו רשאי לטלטלו. ואמנם להנ"ל זו אינה ראייה, דאפשר דמיירי בספר תורה שאין לו קביעות בבית הכנסת ושפיר דמי, והכי נמי מסתברא לפי רגילות הדבר, דאם בידו להפקידו ולהשאילו הדבר

באה'. ושם מיירי בשיש ארון ותיבה כמו שיראה המעיין, ובא עמו בהסכמה הרב אשדות הפסגה, ולא העיר עליו דהתם מיירי בתורה המונחת בקרן זוית. וכן כתב הרב בארות המים בההיא דסוטה דהתם היה מונח במקום המשתמר שאין מתפללים שם. וכן כתב הרב באר שבע סוטה שם, דכן משמע מפירוש רש"י דלא איירי אלא בשאין מצניעים הספר תורה בבית הכנסת שמתפללים בו, אלא מוציאים אותו להצניעו בבית המשתמר [ובאותו חצר דייקא], עיין שם. ועיין רבינו ירוחם (נתיב ב חלק ג דף יט ע"ד) דהא דאמרו (יומא ע ע"א) אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור, זה היה בימיהם שהיה עומד ספר תורה חוץ מהבית שמתפללין בו כדאמרין בסוטה, עיין שם. ועיין עוד מאירי סוטה (מ ע"א).

וכבר האריך בכגון דא מוה"ר חייא רב"א בשו"ת צפחת בדבש (סי' סב) בהנך אינשי דסגן באורחא דרך אניה בלב ים, ומוליכין ספר תורה בחיק שלו, וכשמתפללין בעשרה קורין בספר תורה ההוא, אי איכא איסור משום טלטול ספר תורה או לא. ומתחילה עלה במחשבה להתיר על פי מה שמצינו בכמה דוכתי בתלמודין כנ"ל, אך דחאו, דהא ליתא דהא חזינן לרבנן בתראי שהסכימו דברי הזוהר הקדוש עם תלמודא דידן דשמע מינה דאיסור זה דטלטול ספר תורה מוסכם מן התלמוד, ופסקו מרן בסי' קלה. ובכן כתב דבעינן לאוקמיה הך דינא דבריייתא שהתיר להוליך ספר תורה ממקום למקום באחד מאופני ההיתר המוזכרים בפוסקים, חדא דמעיקרא כשנכתב הספר תורה ההוא תנאי התנה הכותב בפירוש שיהיה לו רשות להוליכו ממקום למקום²¹, ותו אפשר דמיירי במוליך ספר תורה על ידי התרת תפירות או הנחת שעוה על האותיות, אי נמי אפשר דמיירי בספר תורה דיחיד כמו שכתב הרב חקרי לב, אלא דתמה עליו הרב צפחת

21 וכן צדד הרב יפה ללב חלק ו (אות א), עיין שם. ועיין מה שכתב בזה בשו"ת הר צבי (אורח חיים סי' עא).

לטלטלו כפי אשר יחפון. והוא פלא, כי הרי מדובר שם אפילו בהולך אצל הספר תורה ללמוד בו, ומה לזול יש בו. וראה בשו"ת שאגת אריה (סי' לו) שכתב לחלק בין הפרקים ולחדש דיש מצוה לכתוב ספר תורה סתם ולא ללמוד ולקרוא בו, וגם הוא קשה מאד להולמו, וכי ציוה הכתוב לכתוב ספר תורה להניחו בקרן זוית. וכעין זה כבר כתב בשו"ת הרדב"ז חלק ד (סי' תקכט) לענין שנים מקרא מתוך ספר תורה, שעדיף לעשות כן משום שיש קדושה רבה בספר תורה, ועיקר עשייתו לקריאה ולא להניחו בבית גנזיו, ע"ש. אך צריך עיון מדוע לא העיר אף אחד מגדולי הפוסקים על מה שהניח הרב מגן אברהם כהנחה פשוטה דז"ל קרי' הוא ללמוד מתוך ספר תורה שלו כשיש לו ספרים אחרים ללמוד מתוכם, דלו יהי שאין מצוה כיום ללמוד מתוך ספר תורה, מאי זילותא איכא, ויש לפלפל ולהאריך, ועת לקצור.

אם יש חיתור

להוציא ספר תורה לכבוד חתן

ב] אגב אורחא, ראה בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סי' לד), שדן לענין חתן אם חשוב כמלך לענין זה, וכבר מצינו דברים מפורשים בזה מהר"ם מלונדריש (הובא במרדכי השלם עמוד לב) דהתיר להוליך ספר תורה אצל חתנים בביתם לקרות, ודברים נראים קל וחומר, שהרי מלך קודם לכהן גדול, וחזינן דשבחו חכמים למלך אגריפס שעבר לפני החתן בפרשת דרכים (כתובות יז ע"א), אף כי יש לפקפק לפי שלא היה מזרע המלכות, ובפרשת דרכים הוה, מכל מקום גדול כבוד חתנים, עכ"ד. וצ"ע דהא התם הוה עובדא בכלה, ומשמע דגם כלה דומה למלכה, ועיין בבא קמא (לב ע"א), ואכמ"ל. ועיין עוד שיירי כנסת הגדולה אורח חיים (סי' רצב) הגהות הטור אות ב), הובא בשו"ת חקרי לב חושן משפט (סוף סי' קיח), ודו"ק. וכעין זה כתב בשו"ת בנין של שמחה דאבל הוא כאדם

מורה שהוא ספר תורה דיחיד ולא של בית הכנסת, אלא אם כן הסכימו רוב הציבור להשאילו או שהוא מופקד ביד הגבאים (עיין כנסת הגדולה סי' קנג, וספר חיים סי' ו אות ז בשם אמת ליעקב הלכות מצות ס"ת אות יד, והרב לדוד אמת סי' ב אות יד), ומלשון 'מחברו' משמע שפיר ששואל אותו מיחיד. אך שוב הביא מדברי השלחן ערוך סי' קנג (סעיף כ) דאין הציבור יכולים להחזיק בספר תורה שידוע שהיה של אבותיו של ראובן, וכתב הט"ז שם (ס"ק טו) על פי בית יוסף דלא שייך חזקה בספר תורה העשוי מתחלתו על מנת כן שיקראו בו רבים ושהיה תמיד מונח בבית הכנסת עד יום פקוד אותו הבעלים, עיין שם, והשתא אם איתא דאיכא איסורא להוציא אפילו ספר תורה דיחיד מבית הכנסת, לא משכחת לה להאי דינא, אלא בהכרח כיון שהתנה שאינו מקדישו, שפיר מצי לטלטלו אפילו מבית הכנסת. ועיין מה שכתב להשיג עליו בשו"ת ויברך דוד שם (דף קלט ע"ב), אך הביא בשם שו"ת נשאל דוד (אורח חיים סי' ג) דדוקא לחולה אחר אסור להוציא, אבל הבעלים עצמו לצרכו מותר, וצ"ע. ועיין עוד בספר אבות הראש חלק א (דף פט ע"ד ד"ה תפליו), שמבואר בדבריו שנקט בפשיטות דאף ספר תורה של יחיד אין להוציא ממקום למקום. וראה עוד בעיקר הנידון בשו"ת מהר"י הכהן חלק א (אורח חיים סי' יא), ובשו"ת הלל אומר (סי' סז), ובספר מקראי קודש לרבי צבי הירש גראדזינסקי ז"ל (שערי קדושה כלל ג), כמצויין שם, וכן בשו"ת ציץ אליעזר חלק יח (סי' ו).

ואגב אורחא, יש לעיין בכל זה מלשון הפרישה יורה דעה סי' ער (סק"ח), דהאידינא שכותבים ספרים דפיין דפיין אין מצוה לכתוב ספר תורה, וסיים בזה"ל: 'ואם כן למה לנו לזלול בכבוד ספר תורה לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך', והובא בש"ך ובט"ז שם (סק"ד), ועוד. ומבואר דאף בספר תורה שלו נחשב לזול אם לומד מתוכו שלא לצורך, וכל שכן שאינו כחפץ שלו ממש

חשוב, דהא אמרינן בשלהי מועד קטן (כח ע"ב) ובכתובות (סט ע"ב) דאבל מיסב בראש ומפיק ליה מקרא דאיוב (כט, כה) יאשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבליים ינחם', השווהו קרא למלך, אך לא כתב שם לדמותו למלך ממש אלא להשוותו כאדם גדול סתם. ועיין בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א (סי' עד), ודו"ק.

זאת תורת העולה:

א. מאד צריך להזהר בכבוד התורה ואין לזלזל בה להורות היתר לעצמו על פי סברא כרסית והשערה בעלמא, כי מן הבא"ר הזה למדנו כי כבוד ספר תורה הוא מן החמורות ובנפשו הדבר, וגם יש חשש סכנה על פי הזוהר, ובכן שומר נפשו ירחק מזה ולא יעשה אלא על פי הוראת חכם.

ב. לפי פשטות דעת הב"י אין להוציא ספר תורה, לא לגדול בתורה, לא לאדם חשוב, וגם לא לצורך רבים, ואפילו אם יפסידו מצות קריאת התורה בשביל כך, וכן דעת הרב כף החיים ועוד גדולי האחרונים. אך יש אומרים דאף לדעת הב"י שרי לאדם גדול, וממילא אפשר דהוא הדין למנין עשרה דנחשב כאדם גדול למקצת פוסקים, ואינו מוכרח כמבואר באורך בפנים.

ג. לדעת הרמ"א רשאי להוציא ספר תורה לאדם גדול, ובפשטות כונתו גם לאדם חשוב סתם, אך לדעת הגר"א והמשנה ברורה היינו באדם גדול בתורה דוקא. ויש אומרים דבעינן אדם גדול וחולה, ובחד מינייהו לא סגי, ויש חולקים, עיין בפנים.

ד. לדעת רבים מן האחרונים מותר להוציא ספר תורה למנין עשרה שאם לא יביאו להם ספר תורה יפסידו חובת הקריאה המוטלת עליהם, ולדעת המשנה ברורה אף המרדכי יודה דשרי בכהאי גוונא. אך כאמור לאו כולי עלמא מודו בהא. וגם זה הוא בתנאי שהם אנוסים ואין אפשרות אחרת כלל לשמוע קריאת התורה.

ה. להוציא ספר תורה מחדר לחדר תחת גג אחד נחלקו האחרונים, וכפי הנראה רוב האחרונים החמירו, ואף המקילים יש שהקילו בדוחק, ובכן יש להוליד הספר תורה מחדר לחדר בליווי עשרה דוקא, ואם אי אפשר בענין אחר לכאורה יש לסמוך על המקילים ובפרט אם קיימים תנאי היתר אחרים.

ו. לפי רוב רובא דעלמא רשאי להוציא ספר תורה אם יכין לו קודם מקום מיוחד להניחו שם, ובתנאי שיהיה מקום מכובד. ויש אומרים שגם צריך להכין שלחן מכובד. ויתכן מאד שגם הב"י מודה דבכהאי גוונא שרי. ובכן במקום הצורך יש לאדם הרבה על מה לסמוך אף שמקצת אחרונים החמירו גם בכהאי גוונא. אך גם זה הוא בתנאי שהוא אנוס ואי אפשר בענין אחר כמבואר בדברי הפוסקים. וראה עוד בפנים בתנאי ההיתר.

ז. נהגו במקצת מקומות להדר שלא להוציא ספר תורה אלא אם כן קוראים בו ג' פעמים. ומדברי הפוסקים מבואר שמעיקר הדין אין צורך לזה, ובמקום שנהגו נהגו.

ח. לדעת הזוהר אין להוציא ספר תורה אפילו מבית הכנסת לבית הכנסת, ואף כי לדעת מקצת אחרונים היינו דוקא בעת צרה, הרי רבו כמו רבו בזה האוסרים, וראוי מאד לחוש לדבריהם, ובפרט דיש סכנה בדבר. וגם להוציא ספר תורה לקראת ספר תורה אחר כדי לכבדו ולשמוח בו, אין ראוי להוציא חוץ מפתח בית הכנסת או מפתח חצרו, וכן נהגו בהרבה קהלות ישראל מקדמת דנא. אמנם אם יוציאנו בליווי עשרה נראה שיש להקל, כי גם הרב כף החיים שהחמיר מאד בדבר הקיל בכהאי גוונא, וצ"ע (כי הרי בפשטות במקומות שנהגו איסור היה בהם עשרה ויותר, ואף על פי כן החמירו).

ט. ספר תורה של יחיד שהוא קבוע בביתו רשאי להוציאו לצרכו ואין צריך לחוש לכל הנ"ל. ואם יש לו מקום קבוע בבית הכנסת, ראוי להחמיר שלא להוציאו ממקום קדושתו אלא אם כן קיימים שאר ההיתרים הנ"ל.

מן האמור מתבאר, כי בימי הקורונה ב"מ, בזמן שרבים אנוסים על פי הדב"ר לעשות מניינים מצומצמים בחצרות הבתים או ברשות הרבים, כיון שאין ברירה אחרת, רשאי להם להוציא ספר תורה בתנאי שיכינו לו מקום כבוד לפני התפלה, ומה טוב אם יוכל להניחו שם ימים רבים בקביעות, ואם הוא מבני אשכנז הנמשכים אחר פסקי הרב משנה ברורה, אפשר להקל גם בלא הכנת ארון ותיבה אם אי אפשר בענין אחר. ואנן בני ספרד דאתכא דהב"י סמכינן, אין להקל בכך זולת על ידי הכנת מקום כאמור, והרוצה לחוש שלא להוציא ספר תורה גם בכהאי גוונא, לא הפסיד, ובפרט שהמניח ספר תורה בתוך ביתו צריך להזהר בקדושתו, וכל שכן אם הוא בית דירה שאיש ואשתו ישנים שם, וכן למאן דתלו ביה טפלי שאין נזהרים שלא להקל ראש ולעשות תשמיש של זלזול כנגד ספר תורה. וכאמור, הזוהר החמיר מאד בדבר, ובני בבל מסתפי להוציא ספר תורה אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא. וגם הרוצה להוציאו אף באופן המותר יראה ללוותו על ידי עשרה גדולים.

ופשוט, דלאחר שעבר הזעם, ושוב אין צורך כל כך להוציא ספר תורה מרשותו, נפלו רוב ככל ההיתרים הנ"ל, ואין להקל ראש לטלטל ספר תורה מחצר לחצר ומגג לגג כדנהגו אינשי להתנהג בו כחפץ המטלטל מיד ליד, כי הוא זלזול גדול לספר תורה, ואוי להם לבריות מעלבונה של תורה.

ואני תפלה שבזכות כבוד התורה, נראה בנחמה ולא נוסיף עוד דאבה, ונזכה לראות בבנין ציון וירושלים במהרה, אמן.



לשון חכמים

הרב יעקב משה שורקין

איגרת הרמב"ן - נוסח הקדום

איגרת הרמב"ן / דואג ושוכח - רואה ושמח / דפוסים ראשונים וכתבי יד
מדויקים / ייחוסה לרמב"ן / מאמר ר"מ מאיוורא ז"ל / השוואת איגרת הרמב"ן
למאמר ר"מ מאיוורא, תוך דיגוש שינוייהם / ספר היראה וחיי עולם / עקב ענווה
- ניתוח דברי הרמב"ן

איגרת הרמב"ן

הנוסח הקדום ביותר של איגרת המוסר של הרמב"ן הנודעת אשר יש בידינו, הינו נוסח
כתב יד פרמא בכתב איטלקי משנה ה'מ"ו-מ"ז¹, שהיא בערך כשבע עשרה שנה
לאחר הסתלקותו של הרמב"ן.

עניין רב מצאנו בטופס זה², לפי שבו השלמת קטע עיקרי, החסר מכל הנוסחאות הרווחות
והשגרתיות, מלבד דיוקן המופתי הכללי. כפי הנראה, הינו מייצג נוסח המקורי, קרוב אל
לשון רבינו הגדול ממש. אף יש בה הוכחה ניצחת כלפי השוללים ייחוסו לרמב"ן, מפני
הכלבו בשם רבי משה מאיוורא, ולקמן נאריך בעניין.

הנוסח המופיע עתה, הוא אחרי הגהה חדשה וקפדנית מתוך כ"י הקדום, מסודר וערוך
כראוי. החלוקה העניינית מספרית, מעשי ידי היא, ללא שינוי כלל בטקסט;

1 The Palatina Library Parma Italy Cod. Parm. 2784, Catalogue De-Rossi Parma Italy 1390
קולופונים: "אני מנחם ביר' בנימן .. שסייעני .. לכתוב .. למורי ר' אפרים" (א6) "הכותב והמשלים כליל ו'
בי"ב ימים לאדר הראשון שנת ה'מ"ו"ל" [מו' לפרט] (14ב) "על ידי הצעיר .. אני מנחם ישלם ביר' בנימן
לעי"ן ובתחלת ליל ב' בט"ו לחדש שנים עשר שלשנת עיבור בשנת ה'מ"ו"ל' ונכתב הספר הזה כולו
מתחלתו ועד הנה בכ"ד לילות ומעט יותר" (א24). "ביום ב' יז טבת לשנת במז"ל .." [נקרא באור אולטרא
סגול] (א137). קולופונים נוספים מהמעתיק הזה בדפים 20א, 36ב.

https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitalibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000067807-1#|FL21112006

2 הנוסח התפרסם פעם א' ע"י הגאון רבי אפרים משה קורנגוט זצ"ל, מחבר ביאור ישמח משה על אור
החיים, בהקדמת ספרו הקטן: 'אגרת הרמב"ן עם באור ישמח משה' - ירושלים תשס"ז, שבו העמיד את
הנוסח הקדום בהקדמתו באותיות זעירות, ואילו בספר גופו, מציג ומבאר רק את הנוסח הרגיל. גם בעצם
פענוח הכתב יד הקדום, נשאר מקום ליתר דיוק. דברי האיגרת הזאת, אף חסרים סדר ועריכה, היות ונכללו
בהם תובנות והוראות רבות ושונות, כולם בקיצור רב. מ"מ, חבל שנוסח זה איננו מוכר בעולם, ואיננו נפוץ
בציבור, שהרי מדובר באיגרת שגורה בפי כל העולם, מרוב ערכה וחשיבותה, ואף בעלת סגולה נודעת
ומפורסמת מהרמב"ן עצמו. זכות ראשונים מ"מ, שמורה לרבי אפרים משה בן רבי יחזקאל שרגא ע"ה, ויהא
מאמר זה לעילוי נשמתו.

נוסח הכתב הזה שלח רבינו משה בה"ר נחמני לבנו אחר הליכתו בארץ ישראל

1 בני הנאמן לי, זכור תמיד מעשי אשר ראית בעמדך אתי, ונסי אל ונפלאותיו אשר עשה עמי, ושמו הגדול אשר קידש על ידי בכמה דברים אשר ראו עיניך³, ועתה בני השב אל ליבך במה יזכה האדם כאשר ראית על ידי.

2 על כן התנהג תמיד לדבר בנחת בכל דברך לכל אדם בכל עת⁴, ובוזה תנצל מן הכעס, שהיא המדה הרעה להחטיא את האדם, וכן אמרו רז"ל, כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנ' והסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם, שנ' וגם רשע ליום רעה,

3 וכאשר תנצל מן הכעס, תעלה למדת ענוה, שהיא מדה טובה מכל המדות, שנ' עקב ענוה יראת י"י עושר וכבוד וחיים,

4 ופי' זה הפסוק "עקב ענוה" בעבור הענוה, תעלה על לבו מדת היראה, כי יתן אל ליבו תמיד מאין הוא בא, ולאין הוא הולך, ושהוא רימה ותוליעה בחייו, אף כי במותו, ולפני מי הוא עתיד ליתן את החשבון, לפני הכבוד, שנ' בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ואומ' הנה השמים ושמי השמים לא יכללוהו, אף כי לבות בני האדם⁵, וכאשר יחשוב את כל אלה, יירא מבוראו, וישמור מן החטא, ובמדות האלה יהיה שמח בחלקו המגיעו⁶, כמו שאמרו רז"ל, אי זהו עשיר - השמח בחלקו, וכאשר יתנהג במדות הענוה, להתבושש מכל אדם, ולהתפחד מן החטא, ולשמוח בעבודת המקום⁷, ולהדבק ברצונו, תשרה עליו שכירתו⁸, וזהו "וכבוד", "וחיים" - חיי העולם הבא.

3 לכאורה, הרמב"ן רומז אל עובדות מופלאות ומעשים נשגבים מסוימים אשר אירעו בו, ולא אתנו יודע עד מה. 4 תענית ד', א': אמר רבינא: אפילו הכי, מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, שנאמר והסר כעס מלבך וגו'. ובגמרא יומא פ"ו, א': אביי אמר: כדתינא, ואהבת את ה' אלהיך - שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויהא משאו ומתנו [באמונה ודבור] בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו - אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה. אוי להם לבריות שלא למדו תורה, פלוני שלמדו תורה - ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו - אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה - ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו! ועליו הכתוב אומר באמר להם עם ה' אלה ומאמצו יצאו. ובראשית חכמה - שער היראה - פרק שנים עשר: מסכת חיבוט הקבר וכו' אמר בשעה שאדם נפטר מן העולם לא די שהוא נבהל ממלאך המות שכלו מלא עינים וחרבו שלופה בידו אלא שואל לו כלום עסקת בתורה ובגמילות חסדים והמלכת לקונן שחרית וערבית והמלכת את חברך בנחת רוח וכו'.

5 מרכיב שני פסוקים. בדברי הימים: פ' השמים ושמי השמים לא יכללוהו, ובמשלי: אף פי לבות בני אדם.. 6 בפשטות כוונתו היא ששמח בחלקו הרוחני, היינו "במידות אלה", וכפי שמתמצת תיכף: ולשמוח בעבודת המקום וכו' ומ"מ יש לומר שאף חלקו העולמי מכלל כוונת "שמח בחלקו המגיעו", ועיין לקמן. 7 אותיות "מקום" מנוקדות מעליהם, וכך דרכו בכל "מקום" באיגרת. כפי הנראה, הסיבה היא מפני שהוא כינוי שם שמים, ועיין.

8 וכבשבת ל', ב': ללמדך שאין שכירה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר ועתה קחו לי מגנן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. ובפסחים ק"ז, א'. א"כ בהכרח השמחה היא של מצווה. וע"ע במדרש תהלים - מזמור כ"ד, מדרש אגדה - פרשת תולדות, שם - פרשת ויחי, גם בראשית רבתי - פרשת תולדות, שם לא אמרו מצווה.

- 5 ועתה בני, דע וראה כי כל המתנאה לכו על הבריות, מורד במלכות שמים, כי מתפאר הוא בלבוש מלכות המקום יתב', שנ' י"י מלך גאות לבש.
- 6 [ולמה]⁹ יתנאה לב האדם, אם בעושר, י"י מוריש ומעשיר, אם בכבוד, הלא לאלהים הוא, שנ' והעושר והכבוד מלפניך, ואיך יתפאר בכבוד קונו, ואם בחכמה, מסיר שפה לנאמנים, ומעם זקנים יקח, נמצא הכל בשוה לפני המקום, כי באפו משפיל הגאים, וברצונו מגביה שפלים, על כן השפל עצמך וינשאך המקום יתב'.
- 7 על כן אפרש לך איך תתנהג במדת הענוה ללכת בה תמיד; כל דבריו יהיו בנחת, וראשך יהיה כפוף, עיניך למטה ולבך למעלה, ואל תביט בפני אדם בדרכך אתו.
- 8 וכל אדם יהיה גדול ממך בעיניך¹⁰, אם עשיר או חכם עליך לכבדו, או אם הוא רש ואתה עשיר, או שאתה חכם ממנו, חשוב בלבך כי אתה חייב ממנו, והוא זכאי ממך, שאם הוא חוטא הוא שוגג ואתה מזיד,
- 9 וכל מעשיך ודבריך בכל עת, תחשוב כי לפני המקום ית' אתה עומד, ושכינתו עליך, כי כבודו מלא עולם, ודבריך יהיו באימה ויראה כעבד לפני רבו, והתבייש מכל אדם¹¹, ואם יקראך אדם לא תענוו בקול רם, רק בנחת - בנחת, כעומד לפני רבו וקוראין אותו מבחוץ, והוא ירא להרים קולו בפני רבו,
- 10 והיה זהיר לעסוק בתורה תמיד כאשר תוכל, על מנת לקיימה, וכאשר תקום מן הספר, תחפש באשר למדתה, אם יש בו דבר שתוכל לקיימו,
- 11 ופשפש במעשיך תמיד בערב ובבקר, ובזה כל ימך יהיו בתשובה,
- 12 והסר כל דבר מלבך בעת התפילה, והכן לבך לפני המקום, וחשוב הדבר בלבך טרם שתוציא מפיו, וכן תעשה בכל דבר ולא תחטא, ובזה יהיו כל מעשיך ישרים, ותפילתך מכוונת ומקובלת לפני המקום, שנ' תכין לבם תקשיב אוזניך.
- 13 ותקרא האגרת הזאת פעם אחת בשבוע לפחות, וללכת בה אחר השם, למען תצליח בכל דרכיך, ותזכה לעולם הבא צופה לצדיקים¹², וביום תקראה¹³ יענוך מן השמים מכל אשר יעלה על לבך לשאול עד עלות השחר. ושלום יהיה לך

9 הנוסח בכ"י: ולמי, כאשר מעל ליו"ד תוקן ה', ע"ש.

10 בספר חובות הלבבות שער ו' - שער הכניעה פרק י': ושאלו אחד מן החכמים: במה היית אדון לכל בני דורך? אמר: מפני שלא פגעתי אחד מהם, שלא ראיתי לו מעלה יתרה עלי, כי אם היה יותר חכם ממני, הייתי אומר: הוא ירא אלהים יותר ממני ליתרון חכמתו על חכמתי. ואם קטן ממני בחכמה, אומר, כי חשבוננו יהיה קל מחשבוננו ביום הדין, מפני שאני עובר במזיד והוא עובר בשוגג. ואם יהיה גדול ממני בימים, אומר, כי זכויותי רבים מזכויות, מפני שקדמני בעולם. ואם יהיה קטן ממני, אומר, כי עוונותיו מעטים מעוונותי. ואם יהיה כמוני בימים ובחכמה, אומר: אולי לכו לאלהים טוב מלבי, לפי שאני יודע במה שקדם לי מן העוונות ואינני יודע, מה שהיה ממנו. ואם יהיה יותר עשיר ממני, אומר, כי מצאה ידו, בעשרו לעבד הבורא ולעשות צדקות ולהעניק לעניים יותר ממני. ואם יהיה דל יותר ממני, אומר, כי הוא דכא ושפל רוח יותר ממני בעבור דלותו, והוא טוב ממני, ולא זויתי לכבדם כולם ולהכנע להם וכו' ושם בשער ט' - שער הפרישות פרק ד': כל מעשה אצלו זך ממעשהו - וכל נפש בעיניו יותר ברה מנפשו.

11 בתנא דבי אליהו רבה פרשה כ"ו: כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בניי, כלום חיסרתי לכם, מה אני מבקש מכם, הא איני מבקש אלא כדי שתהיו אוהבין זה את זה, ותהיו מכבדין זה את זה, ותהיו יריאין זה מזה וכו', והנה לכאורה "והתבייש מכל אדם" אינו מעניין קטע זה העוסק כולו ביראת אדם מן המקום, ויש ליישב. נוסח נדיר זה נזכר בראשונים בשם רמב"ן לעניין הווידי שכיב מרע. בספר אהל מועד - שער ראשית חכמה הארוך דרך ח' נתיב ט': כתב הרמב"ן בספר תורת האדם וכו' וסדר וידוי של שכיב מרע כך הוא וכו' "וזכני לעולם הבא הצופה לצדיקים". ושם שער הרפואה הארוך דרך ב': וסדר וידוי של שכיב מרע אף על פי

דואג ושוכח - רואה ושמה

הנה לכאורה, התיבות "ושלום יהיה לך" בסוף, חותמים לשון האיגרת כפי כ"י קיימברידג', ברם יש להעיר ששם בסיום נכפלו בטעות תיבות מלמעלה¹⁴, ואין הדבר ברור. מ"מ, בשני כ"י ישנים מדויקים אחרים, אשר דומים ביסודם לכ"י קיימברידג', עיין לקמן, נוסף בסוף: ושלום יהיה לך, כנפש הדואג ושוכח. רואה ושמה. משה בר נחמן אביך ז"ל. ביטוי מחורז זה: הדואג ושוכח - רואה ושמה, בלתי מוכר משום מקום, מלבד מחתימת רמב"ן גופו, בחתימת איגרת מפורסמת אחרת אל בנו זה, וכנדפס על כתבי הרמב"ן¹⁵, רק שם מסיים: אביכם הדואג ושוכח רואה ושמה, משה ב"ר נחמן זצ"ל, אך כאן קשה חתימת "משה בר נחמן אביך ז"ל", שאע"ג שמצאנו ז"ל על החיים בלשון הרמב"ן גופו¹⁶, הלא לא שייך כן על עצמו, ואם לגבי אביו מעין האיגרת אחרת שזכרנו, הלא תיבת "אביך" קוטע ביניהם. מ"מ, בטעם חרוז זה והסברו, ראה הערת מהדיר כתבי הרמב"ן, קובץ שמעתין¹⁷, ספר תולדות ישראל.¹⁸

דפוסים ראשונים וכתבי יד מדויקים¹⁹

בדפוס, זו האיגרת המיוחסת אל רמב"ן, נמצאת כבר ב"ראשית חכמה"²⁰ דפוס ראשון, היינו ונציה של"ט²¹. בס' "תפוחי זהב" - מנטובה שפ"ג, רק העתיק משם²². אף ב"חרדים"

שכתבנוהו בשער התשובה ראוי לכתבו הנה וכו' "וזכני לעולם הבא הצופה לצדיקים". במנורת המאור שני פרק ז' - גמילות חסדים: וכתב הרמב"ן ז"ל וסדר שכיב מרע, כך קבלנו מחסידים ואנשי מעשה וכו' ותן חלקי בגן עדן "וזכני לעולם הבא צופה לצדיקים". לשון הרמב"ן לפנינו בתורת האדם שער הסוף - ענין הוידוי: וסדר וידוי של שכיב מרע, כך קבלנו מחסידים ואנשי מעשה וכו' ואם אמות תהא מיתתי כפרה על כל עונות וחטאים ופשעים שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך, ותן חלקי בגן עדן, וזכני לעולם הבא "הצפון" לצדיקים. ושם בתוכן העניינים. אף בכתבי הרמב"ן א' עמ' שפ"ח: ממנה יתעלה "לחיי העולם הבא וכו' והוא צופה לצדיקים" וכו' ואח"כ תיקנו בתורת אדם, וגם באיגרתנו מצופה ולצפון, גם תיקנו והוסיפו הצפון. לשון הרמב"ן הנ"ל: כך קבלנו מחסידים ואנשי מעשה הוא אולי מכוון לרוקח עפ"י המפורש בספר השם: באותו השם אני קורא לפני וכו' מחל וסלח לי אני פלוני עבדך וכפר על חטאותיי ועוונותיי ופשעיי ואהיה נקי "לחיי העולם הבא צופה לצדיקים" וכו' מ"מ, מכאן הוכחה נוספת לייחוס של האיגרת לרמב"ן, גם למקורות כ"י הזה ושני כ"י ישנים נוספים, ראה לקמן, המשמרים ביטוי ייחודי כ"כ. לבד הרמב"ן עם רוקח ז"ל, לא מצאתי בשום מקום, (וראה הביאור ר"מ אבן סהולה לרמב"ן על התורה כ"ח א').

13 תקראָה.

14 ולהדבק ברצונו, תשרה עליו שכירתו, וזהו "וכבוד", ["וחיים" חסר -] חיי העולם הבא. ועתה בני, דע וראה [הכתוב כאן לא ברור, ולמעלה נכתב: כי כל] המתגאה לבו על הבריות, מורד.

15 א' עמ' שפ"ח.

16 ראה הקובץ סיני פ"ג ה'ו' בעמ' רפ"ח, ע' ה'ו' בעמ' רל"ט, פ"ב ה'ז' עמ' רס"ז, נור התורה י"א עמוד קנ"ז, ס' משלי מהדורת תורת חיים א' עמ' ר"כ פי' ר"י נחמיאש.

17 15 עמ' 94.

18 י"ב עמ' 116.

19 במהדורת קורנגוט לעיל מעיר: כתב יד נוסף שיש בידנו, כתב יד אוקספורד בודלי קטלוג גויבאואר 2/2360, השני מבחינת סמיכותו לימי הרמב"ן, נכתב במאה ה-14 למניינים. נוסח זה מצינו גם בכתב יד וטיקן / 460/13, מהמאה ה"ט, בתקופות מאוחרות יותר, כך אנו מוצאים בראשית חכמה, בשנת של"ט, ועל האיגרת כותב הראשית חכמה: "כתב הרמב"ן וכו' וראיתי להעתיקה לתשלום מידת הענוה". כן מצינו נוסח זה בפתחת ספר חרדים, שנת נשיא, ועל האיגרת כותב בעל החרדים: "ומצאתי לרמב"ן איגרת וכו' על יראת שמים, שבישרו שביום שיקראנה שיענוהו מן השמים למה שישאל. לפיכך ראיתי לכותבה כאן להועיל ליראי ה' ולחשובי שמו ולשבי פשע ביעקב". בסיום האיגרת מופיעה הבטחה לקורא האיגרת. בכ"י פרמה וכו' כן הלשון בסיום האיגרת של כתב יד אוקספורד, שהעיקר הוא לקיים את האמור באיגרת "וללכת בה אחר השם ית'". והמטרה היא "למען תצליח בכל דרכיך ותזכה לעולם הצופה לצדיקים, וביום תקראנה

דפוס ראשון ונציה שס"א²³, ושם מופיע עניין הסגולה: ובשרו שביום שיקראנה שיענוהו מן השמים למה שישאל וכו' הס' "מעולפת ספירים" במקור אינו מעתיקו, וע"ע דפוס שני אמשטרדם תס"ג בחיי המחבר²⁴. רק בדפוס שלישי דיהרנפורט תקמ"ו בסופה הוסיפה, וכמפורש שם בשער בטעות סופר, ושם נאמר סגולת: וכל מי שרגיל לאומרו בוודאי [יהיה] ניצול מכל צרה, ומובטח לו שהוא בן עוה"ב.²⁵ ומשם לשאר ספרים. בימינו נדפס ס' שערי קדושה ח"ד, מכ"י המיוחס ע"י הגאון חיד"א ז"ל, שלפי הנראה נעתק כלשונו מכ"י המחבר רח"ו ז"ל עצמו, ושם מעתיק איגרת הרמב"ן.

המסתבר שבעידן הדפוס, מקובלי צפת דווקא, אימצו האיגרת והעתיקה לחיבוריהם, אשר משם נפוצה על פני כל הארץ. עכ"פ, בדיקת כתבי ידות קדומים מלפני הדפוסים ראשונים, דהיינו ספר ראשית חכמה וחרדים, תומכת ומחזקת דווקא בנוסחת כ"י הקדום מקיימברידג'. יסוד עיקרי המאפיין לנוסח המקורי, הינו "פירוש זה הפסוק עקב ענוה" וכו' לפנינו רשימת כ"י ישנים רבים וממצאיהם;

1 אוקספורד 140/2360, מתוך קובץ, ספרדית, מאה י"ד 1301-1325 עמ' 17²⁶. דומה מאוד לכ"י הקדום.

ושם: (ופירוש) [ופירוש] זה הפסוק (. עקב ענוה וכו' ובסיומו: ותזכה לעולם צופה לצדיקים וכו' ושלום יהיה לך, כנפש הדואג ושוכח. רואה ושמת. משה בר נחמן אבין ז"ל ניו יורק 190, ששון 56, מתוך קובץ בקבלה, ביזנטית-מזרחית 1464, עמ' 67²⁷.

שם: ופי' זה הפסוק בעבור הענוה וכו' ותזכה לעולם הבא צופה לצדיקים וכו' ושלום יהיה לך ולכל ישראל. ושלום כפול.

3 פרמה 2461, מתוך קובץ, ביזנטית, מאה י"ד-ט"ו, דף [38]ב' [39]ב' בכה"י²⁸. הקטלוג שם מציין: נוסח זהה של האגרת מצוי בכתב יד אוקספורד OPP.ADD.QU.140 (ס')

יענוך מן השמים מכל אשר יעלה על לבך לשאול עד עלות השחר". גם כתב יד וטיקן מסתיים בהדרכה שיש לקרוא האיגרת לפחות פעם בשבוע "כדי לקיימה וללכת בה אחר השם ית', למען תצליח בכל דרכיך ותזכה". וע"ע בכתבי הרמב"ן ח"א איגרת ט'. בס' מאורות הראשונים עמ' י"א. 20 הענוה ו'.

21 שנה"ב, עמוד 729, 366 - אוצר החכמה. ובקטלוג תערוכה: הרמב"ן ויצירתו בעמוד 14 - אוצר החכמה, נטען לומר שאיגרת מוסר זאת, נדפסה לראשונה בסוף פירושו לתורה, ליסבון, רמ"ט, דפוס עריסה. אך לפנינו נמצא שם איגרת אחרת משלו, ולא איגרת מוסר זאת.

22 באוצר החכמה נרשם בטעות שנת ת"ק לתפוחי זהב, ולכאורה הינו דפוס ראשון הנוכח. שם מצוי דפוס פירט - פיורדא תפ"ו, ויש שם מקום לטעות ע"פ השער, שפיענוחו הנכון הינו ט"ו מנחם שנת כן תגן עלינו ברחמים, מברכת שופרות של מוסף ברה"ה, וע"ע בהסכמה הנמצאת שם.

23 עמוד 159 - אוצר החכמה.

24 ונמצא בהיברו בוקס.

25 ואף כאן רשמו באוצר החכמה, המשגה והטעות, כלפי שנת דפוס מאוחר אחד.

26 <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+0,t,rsrcs+0,rsrcs+10,fa+,so+ox%3Aso+rt%5Easc,scids+,pid+40125f50-3e28-425b-a4fa-329f6859851d,vi+4ce5ad62-6358-4323-ad27-3b7bc4524ad1>

27 https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000062324-1#|FL31656124

28 https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000073120-1#|FL16753934

(21424), דף א6-א7. נוסח שלם יותר של האגרת. בשוני של ממש משני הנוסחים שנדפסו. השווה לנוסחים שהובאו אצל ח"ד שעוועל, כתבי רבנו משה בן נחמן, כך ראשון תשכ"ג, עמ' שע"ב-שע"ז. פותחת: "בני נחמן הנאמן לי זכור תמיד מעשי".

שם: ופירוש זה הפסוק עקב ענוה. וכו' ובסיומו: ושלום יהיה לך, כנפש הדואג ושוכח רואה ושמת. משה בר נחמן אביך ז"ל.

4 וטיקן 460. מתוך קובץ. ביזנטית. מאה ט"ו. בקטלוג: נוסח שונה משני הנוסחים שפרסם ח"ד שוועל בכתבי רבינו משה בן נחמן, כך ראשון, פותח: "בני נחמן הנאמן לי זכור תמיד מעשי אשר ראית בעמדך". נוסח זהה מצוי גם בכתב-יד אוקספורד-בודלי OPP.ADD.QU.140 (נויבאואר 2360, ס' 21424), דף א6-א7, וכ"י פרמא 2461 דפים 337-338. טרם ראייתו.

5 פרמה 921/1750, מתוך סידור מנהג רומה לכל השנה, ספרדית, מאה ט"ו, בעמ' 231/236.²⁹

ושם: ופי' [ופי'] הפסוק הענוה וכו'

6 פריס 224/710, מתוך קובץ, ספרדית, מאה ט"ו-ט"ז, v12 עמ' 30.³⁰

שם: פי' הפסוק בעבור הענוה וכו'

7 לונדון 1048. מתוך מחזור מנהג רומה. איטלקית. שנת רכ"ו = 1466. נדפס על ס' מאורות ראשונים.³¹

שם: ופירוש הפסוק בכך הוא, בעבור הענוה וכו'

דבר מעניין נוסף יוצא מן העיון בכתבי היד והוא, אשר כבר סמוך לפטירת רמב"ן, הגיעה האגרת אל איטליה ונקלטה היטב, עד הפיכתה לחלק של מקצת מחזורי מנהג רומה, וכפי שבימינו מסונפת אל סידורים נדפסים רבים.

ייחוסה לרמב"ן

חכם אחד כתב מאמר בתלפיות³², שם מפקפק נגד הייחוס של איגרת מוסר זאת לרמב"ן, מפני הדמיון למאמר ר"מ מאיוורא שנעתיק לקמן. המהדיר של כתבי הרמב"ן³³ חולק, שלדעתו האיגרת אכן לרמב"ן הוא, אך רמב"ן גופו ביסס מקצת דבריו במאמר ר"מ מאיוורא ז"ל, לפי הידוע בקבלת והשפעת רבינו יונה והרמב"ן קרובו מישיבת איורא. אף ר' ישראל תא שמע³⁴ סבור כך.

לענ"ד, כה"י המתפרסם בזה, הינו מצדיק דברי אלו המקיימים את מסורה המקובלת, אשר מייחסת אותה לרמב"ן. הראייה הראשונה היא מעצם סמיכת כ"י הזה לפטירת רמב"ן, עובדה

²⁹ https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000081072-1#|FL13697586

³⁰ https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000129656-1#|FL51089689

³¹ בעמ' י"א.

³² ח' א'-ב'.

³³ ח"א איגרת ט'.

³⁴ <https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=99937938#128.743.5.default>

המרחיקה חשד טעות ובלבול. גם לפי פתיחתה, נשלחה האיגרת אחר הליכתו בא"י, היינו בסוף ימיו, ונמצא שבין הכתיבה המקורית ולכ"י שלפנינו, מפרידות לא יותר מעשרים שנה! הראיה השנייה וניצחת קיימת מהנוסח המקורי יותר שמתברר כאן. נוסח זה, הלא מכיל שינויים משמעותיים ביותר ממאמר ר"מ מאיוורא, מלבד קטעים חלקיים אשר רמב"ן העתיק הימנו;

מאמר ר"מ מאיוורא ז"ל

לשון הר"מ מאיוורא, מובא בכלבו ובאורחות חיים בשינויים מעטים; בספר כלבו³⁵: ואכתוב בקוצר³⁶ דברים המביאים את האדם לידי יראת חטא אשר כתב הר"ם מאיוורא ז"ל.

לעולם יהא אדם זהיר שלא יכעוס שכל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו כאשר אמרו ז"ל, ועל ידי כן תבא למדת הענוה, וצריך להזהר מלהתגאות כי כל המתגאה מורד בהקב"ה כי לו לבדו נאווה הגאווה שנאמר ה' מלך גאות לבש ולא יאות לאחר, ועל כן צריך אדם לנהוג עצמו במדת ענוה ותמיד יהיו כל דברך בנחת עם כל אדם וראשך יהיה כפוף ועיניך למטה ולבך למעלה ואל תבט לעיני בני אדם בדברך אתם וכל אדם יהיו בעיניך גדול ממך ועליך לכבדו הן דל הן עשיר ואם ידעת שאתה עשיר וחכם ממנו עם כל זאת יש לך לכבדו ולחשוב בלבך שחטאו במזיד והוא בשוגג וטוב הוא ממך, ובכל דבר שתעשה ובכל מחשבה שתחשוב דע כי אתה לפני המקום כי כבודו מלא כל הארץ ושכינתו עליך ותדבר בנחת ותירא ממנו כעבד מפני רבו ותתבייש מכל אדם, ואם יקראך אל תענונו בקול רם כי אם בנחת כאדם העומד לפני רבו תמיד, והוי זהיר לעסוק בתורה תמיד כאשר תוכל על מנת לקיימה וכאשר תקום מן הספר תחפש במה שלמדת אם יש דבר תוכל לקיימו, ופשפש במעשיך תמיד ערב ובקר ובזה יהיו כל ימיך בתשובה והסר כל מחשבות וכל דבר אחר מלבך בשעת תפלה והכן לבך לפני המקום וחשוב הדבר בלבבך טרם תוציאנו מפיו וכן תעשה מכל דבר ולא תחטא ואף באכילה ושתייה, ולא תלך עם הלצנים ובזה יהיו כל מעשיך ישרים ותפלתך זכה ומכוונת לפני המקום שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך, שלש תפלות נשמעות תפלה בדמעות בכל יום ביחיד תפלת צבור בכל יום תפלת יחיד בין ר"ה ליום הכפורים, כל הבוכה בלילה בתפלתו כוכבים ומזלות בוכים עמו ותפלתו נשמעת.

אורחות חיים³⁷: כתב הר"מ מאיוורא ז"ל לעולם יהא אדם זהיר שלא יכעוס, שכל הכועס מיני גיהנם שולטין בו כאשר אז"ל. ועל ידי כן תבא לידי ענוה, וצריך להזהר מלהתגאות שלא יהיה מורד בהב"ה כי לו לבדו נאווה הגאווה שנא' ה' מלך גאות לבש ולא יאות לאחר ועל כן צריך אדם לנהוג עצמו במדת ענוה תמיד. ואתה בן אדם, לעולם יהיו דבריך בנחת עם כל אדם, וראשך יהי כפוף ועיניך יהיו למטה ולבך למעלה ואל תבט בפני

35 סימן ס"ו.

36 אפשר שאין ר"ל שקיצר דבריו, והא לשונו באורחות חיים: כתב הר"מ מאיוורא ז"ל וכו' חזק: ללא אזכור קיצור, משמע בהעתק נאמן למקור. אך כוונתו היא שעצם דברי ר"מ בזה, קיצור דברים המביאים לידי יראת חטא הם.

37 חלק א' ענינים אחרים מתשובה. וע"ש עוד כיו"ב בהלכות תלמוד תורה אות כ"א: והר"ש שמואל מאיוורא רבו של הר"ם יונה ז"ל ואחיו של ר' שמואל דאיוורא כתבו באגרותיהם מיום שגלו אבותינו וחרב בית מקדשנו ונשתבשו הארצות ונתמעטו התורו' והלבבות אין לנו עוד לומר מורא רבך כמורא שמים וכל הדינין הראויין לעשות תלמיד לרב נתבטלו כי הגמרות והפירושים והחדושים והחבורים הם המורים האנשים והכל לפי פקחות הלבבות ולכן היו רגילי' שבערים יחזיק התלמיד מדרש ולא אמרי' בהא כל המורה הלכה לפני רבו חייב מיתה וכן יסתור דבריו התלמיד לרב אם יוכל לפי פלפולו ע"כ מלשונם.

בני אדם בדברך אותם. וכל אדם יהיו בעיניך גדולים ממך ועליך לכבדן הן דל הן עשיר ואם אתה ידעת שאתה עשיר וחכם ממנו עם כל זאת יש לך לכבדו ולחשוב בלבך שחטאת במזיד והוא בשוגג וטוב הוא ממך: ובכל דבר שתעשה ובכל מחשבה שתחשוב דע כי אתה לפני הקדוש ברוך הוא כי כבודו מלאה הארץ ושכינתו עליך ותדבר בנחת ותירא ממנו כעבד לפני רבו ותתבייש מכל אדם. ואם יקראך אל תענו בקול רם כי אם בנחת כאדם העומד לפני רבו תמיד והוי זהיר לעסוק בתורה תמיד כאשר תוכל לקיימו ופשפש במעשיך תמיד ערב ובקר ובזה יהיו כל ימיך בתשובה והסיר כל מחשבה וכל דבר אחר מלבך בשעת התפלה והכן לבך לפני המקום ולא תחטא. ותחשוב הדבר קודם שתוציאנו מלבך ומפיך וכן תעשה מכל דבר ולא תחטא אפי' באכיל' ושתייה. ואל תלך עם הליצנים ואז יהיו כל דרכיך ישרים ותפלתך תהא זכה ומכוונת לפני המקום שנא' תכין לבם תקשיב אזנך. שלשה תפלות נשמעות תפלה בדמעות ביחיד. תפלת יחיד בין ר"ה ל"ה. וכל הבוכה בתפלתו כלילה כוכבים ומזלות בוכין עמו ותפלתו נשמעת.

אף בספר מצוות קטן, נמצא בהגהות רבינו פרץ שלפניו³⁸: ואמר הר"ם מאוורא שיש לו לאדם להסיר כל מחשבות לבו וכל דבר אחר מלבו בשעת תפלה, ויכוין לבו אל מקום. ויחשוב הדבר בלבו טרם יוציאהו בפיו, וכן יעש' מכל דבר ולא יחטא, ותפלתו זכה ומקובלת לפני המקום, שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך. וג' תפילות נשמעות. תפיל' יחיד בדמעות בכל יום, תפילת צבור בכל יום, יחיד בין ר"ה ל"ה, וכל הבוכה כלילה בתפילה, כוכבים ומזלות בוכי' עמו ותפלתו נשמעת.

אמנם, דיבור זה כבר מופיע בהגהות רבינו פרץ בדפוס קושטא דפ"ר שנת ע"ר לערך, בדקו ומצאו³⁹ בכ"י של הגהות רבינו פרץ לסמ"ק, וכמעט בכל כ"י של סמ"ק, העתיקים שהועתקו בחייו של רבינו פרץ, והמאוחרים יותר, לית כלל להגהה זו בתוך דברי ר"פ. מאידך, כן ראינו פסקה זו בצורות שונות תוך גיליון סמ"ק כ"י, כגון;

- 1 סנקט פטרבורג סה"ל 6 דף 5 ע"ב בשם ר"ם מאוורא.
- 2 פריס 389: וכן או' הר"ם וכו'.
- 3 הגהות סמ"ק שבסמינר בניו יורק מספר R1033, שכתוב שם בשם הר"ם מאוורא, והרבה דברים מכ"י הנ"ל נמצא בכלבו ואורחות חיים.

אלה הממצאים מחזקים הטענה האומרת שלא מדובר בטעות, אלא בהגהה המיוחסת לר"ם מאוורא מעיקרא. מסתבר אפוא שגיליון דומה הופיע בכ"י שעמד לפני מדפיסי סמ"ק - קושטא שזכרנו, ואין ספק אשר מגיליון סמ"ק, השתרבב אל הגהות ר"פ, בכ"י שעמד לפני מדפיסי סמ"ק הראשונים.

אכן, הנה נמצא שוב בסמ"ק כ"י ניו יורק 8227 משנת ק"נ לערך, כדברינו ממש, שגיליון המדובר בנוסח הארוך יותר, אכן השתרבב בתוככי הגהות ר"פ, ושם בהשמטת שם אומרו, ואולי מפני שלא זיהה המעתיק את שם ר"ם מאוורא. אין ספק אפוא, אשר טופס מסוג זה, ועם שם אומרו, הזדמן לידי מדפיסי סמ"ק הראשונים, 120 שנה אח"כ לערך. רק שכ"י הזה הנו בפרובנסלית דווקא. אף מכאן נראה הדבר, שהכול מתחיל בכל בו-אורחות חיים - פרובנס, ונמצא אפוא שאכן עד היחיד הוא, ביחוס לר"ם מאוורא.

לשון הגהה הזו, הוא עדיין קיצור רב מלשון המלא בכלבו-ואורחות חיים, אף מביא מאמר "שלוש תפילות נשמעות". כפי הנראה, העתיק לשון הספר כלבו-ואורחות חיים. אפשר אפוא

38 מצוה י"א.

39 רבי יצחק סופר, ורבי יעקב יצחק הכהן מילר.

שהייחוס לר"מ מאיוורא מתחיל בכלכו-ואורחות חיים, ומשם לגליון סמ"ק. כל הגהות אלו בסמ"ק, דרך כלל מלוקטים מספרים שונים, ואלו המדוברות, מסתמא אחרי ימי כלכו-ואורחות חיים נרשמו. הראיה היא, אשר כל אלו ההגהות שראינו, ה"ה קצרות מאוד, ואילו כלכו-ואורחות חיים, מעתיקים מאמר שלם. ועוד, כי "שלוש תפילות נשמעות" שאינם באיגרת הרמב"ן, היכן נמצא מוצא מקורם, אם לא בכלכו-ואורחות חיים.

אף בשלטי הגיבורים למרדכי מס' ברכות⁴⁰: הג"ה, ג' תפלות נשמעות, תפלת יחיד בדמעות בכל יום, תפלת יחיד בין ר"ה ויוה"כ, תפלת צבור בכל יום, וכל הבוכה בתפלתו, כוכבים ומזלות בוכים עמו, ותפלתו נשמעת. משה מאיבר"א:

יש לעיין על הגהות מרדכי הללו וקדמותם. לכאורה⁴¹ הם משנת ר' בערך. אפשרי הדבר, כי הגה זו היא רק העתקת דברי הגליון סמ"ק כנ"ל. מ"מ, לעניות דעתי, ייתכן הדבר שחסרה התיבה האחת שם של "בלילה", וצ"ל וכל הבוכה "בלילה" בתפלתו, וכבשאר מקבילות אלה, וכן נתפרש בגמרא סנהדרין.

עכ"פ, עדיין נלע"ד כי אין יסוד מספיק לתלות דברי הספר כלכו-ואורחות חיים, אשר מייחס אותו מאמר אל ר"מ מאיוורא ז"ל, בטעות;

א. אין סברה לומר שבעל כל בו-ואורחות חיים מפרובאנס - ספרד, טעה וייחס לר"מ מאיוורא אשכנזי - צרפת, מאמר של הרמב"ן הספרדי, כשהרמב"ן נודע שמו בעולם יותר ויותר מר"מ מאיוורא. אם טועים, דרך כלל מייחסים למפורסם יותר, אבל לא למפורסם פחות.

קשה ורחוק חילוף כזה, ודוחק גדול לדעתי הוא לומר שהגיעה האיגרת מספרד לצרפת-אשכנז, ושם טעו וייחסו אותה לר"מ מאיוורא, אשר משם חזר אל בעל כל בו-אורחות חיים - פרובאנס על שמו.

ב. ועוד מצאנו הבדלים משמעותיים, יסודיים ועיקריים, בין האיגרת הרמב"ן למאמר ר"מ מאיוורא, שינויים משמעותיים בסדר דבריהם ותוכנם, אעפ"י שבוודאי יש שייכות וקשר ברור ביניהם.

ג. יש בידינו דרך לא רחוקה להכריע ביניהם, אשר ממילא אין הצדקה לשבש מסורת מפורשת שבכל בו-אורחות חיים.

השוואת איגרת הרמב"ן למאמר ר"מ מאיוורא, תוך דיגוש שינוייהם

רמב"ן

ר"מ מאיוורא

בני הנאמן לי, זכור תמיד מעשי אשר ראית בעמדך אתי, ונסי אל ונפלאותיו אשר עשה עמי, ושמו הגדול אשר קידש על ידי בכמה דברים אשר ראו עיניך, ועתה בני השב אל ליבך במה יזכה האדם כאשר ראית על ידי.

על כן התנהג תמיד לדבר בנחת בכל דבריך לכל אדם בכל עת, ובזה תנצל מן הכעס, שהיא המדה הרעה להחטיא את האדם, וכן

לעולם יהא אדם זהיר שלא יכעוס, שכל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו כאשר אמרו ז"ל, ועל ידי כן תבא למדת הענוה,

ר"מ מאיוורא

רמב"ן

אמרו רז"ל, כל הכועס כל מיני גיהינם שולטין בו, שני' והסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהינם, שני' וגם רשע ליום רעה,

וכאשר תנצל מן הכעס, תעלה למדת ענוה, שהיא מדה טובה מכל המדות, שני' עקב ענוה יראת י"י עושר וכבוד וחיים

ופי' זה הפסוק "עקב ענוה" בעבור הענוה, תעלה על לבו מדת היראה, כי יתן אל ליבו תמיד מאין הוא בא, ולאין הוא הולך, ושהוא רימה ותוליעה בחייו, אף כי במותו, ולפני מי הוא עתיד ליתן את החשבון, לפני הכבוד, שני' בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ואומ' הנה השמים ושמי השמים לא יכללוהו, אף כי לבות בני האדם, וכאשר יחשוב את כל אלה, יירא מבוראו, וישמור מן החטא, ובמדות האלה יהיה שמח בחלקו המגיעו, כמו שאמרו רז"ל, אי זהו עשיר השמח בחלקו, וכאשר יתנהג במדות הענוה, להתבושש מכל אדם, ולהתפחד מן החטא, ולשמוח בעבודת המקום, ולהדבק ברצונו, תשרה עליו שכינתו, וזהו "וכבוד", "וחיים" - חיי העולם הבא.

ועתה בני, דע וראה כי כל המתגאה לבו על הבריות, מורד במלכות שמים, כי מתפאר הוא בלבוש מלכות המקום יתב', שני' י"י מלך גאות לבש.

[ולמה] יתגאה לב האדם, אם בעושר, י"י מוריש ומעשיר, אם בכבוד, הלא לאלהים הוא, שני' והעושר והכבוד מלפניך, ואיך יתפאר בכבוד קונו, ואם בחכמה, מסיר שפה לנאמנים, וטעם זקנים יקח, נמצא הכל בשוה לפני המקום, כי באפו משפיל הגאים, וברצונו מגביה שפלים, על כן השפל עצמך וינשאך המקום יתב'.

על כן אפשר לך איך תתנהג במדת הענוה ללכת בה תמיד; כל דברך יהיו בנחת, וראשך יהיה כפוף, עיניך למטה ולבך למעלה, ואל תביט בפני אדם בדברך אתו.

וצריך להזהר מלהתגאות, כי כל המתגאה מורד בהקב"ה כי לו לבדו נאוה הגאווה שנאמר ה' מלך גאות לבש ולא יאות לאחר, ועל כן צריך אדם לנהוג עצמו במדת ענוה ותמיד יהיו כל דברך בנחת עם כל אדם וראשך יהיה כפוף ועיניך למטה ולבך למעלה ואל תבט לעיני בני אדם בדברך אתם וכל אדם יהיו בעיניך גדול ממך ועליך לכבדו הן דל הן עשיר ואם ידעת שאתה עשיר וחכם ממנו עם כל זאת יש לך לכבדו ולחשוב בלבך שחטאו במזיד והוא בשוגג וטוב הוא ממך,

ובכל דבר שתעשה ובכל מחשבה שתחשוב דע כי אתה לפני המקום כי כבודו מלא כל הארץ ושכינתו עליך ותדבר בנחת ותירא ממנו כעבד מפני רבו ותתבייש מכל אדם, ואם יקראך אל תענונו בקול רם כי אם בנחת כאדם העומד לפני רבו תמיד,

והוי זהיר לעסוק בתורה תמיד כאשר תוכל על מנת לקיימה, וכאשר תקום מן הספר תחפש במה שלמדת אם יש דבר תוכל לקיימו, ופשפש במעשיך תמיד ערב ובקר ובזה יהיו כל ימיך בתשובה

והסר כל מחשבות וכל דבר אחר מלבך בשעת תפלה, והכן לבך לפני המקום וחשוב הדבר בלבבך טרם תוציאנו מפיו, וכן תעשה מכל דבר ולא תחטא, ואף באכילה ושתייה, ולא תלך עם הלצנים, ובזה יהיו כל מעשיך ישרים ותפלתך זכה ומכוונת לפני המקום, שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך,

וכל אדם יהיה גדול ממך בעיניך, אם עשיר או חכם עליך לכבודו, או אם הוא רש ואתה עשיר, או שאתה חכם ממנו, חשוב בלבך כי אתה חייב ממנו, והוא זכאי ממך, שאם הוא חוטא הוא שוגג ואתה מזיד,

וכל מעשיך ודבריך בכל עת, תחשוב כי לפני המקום ית' אתה עומד, ושכינתו עליך, כי כבודו מלא עולם, ודבריך יהיו באימה ויראה כעבד לפני רבו, והתבייש מכל אדם, ואם יקראך אדם לא תענונו בקול רם, רק בנחת - בנחת, כעומד לפני רבו וקוראין אותו מבחוץ, והוא ירא להרים קולו בפני רבו,

והיה זהיר לעסוק בתורה תמיד כאשר תוכל, על מנת לקיימה, וכאשר תקום מן הספר, תחפש כאשר למדתה, אם יש בו דבר שתוכל לקיימו,

ופשפש במעשיך תמיד בערב ובבקר, ובזה כל ימיך יהיו בתשובה,

והסר כל דבר מלבך בעת התפילה, והכן לבך לפני המקום, וחשוב הדבר בלבך טרם שתוציא מפיו, וכן תעשה בכל דבר ולא תחטא, ובזה יהיו כל מעשיך ישרים, ותפילתך מכוונת ומקובלת לפני המקום, שני' תכין לבם תקשיב אזניך.

ותקרא האגרת הזאת פעם אחת בשבוע לפחות, וללכת בה אחר השם, למען תצליח בכל דרכיך, ותזכה לעולם הבא צופה לצדיקים, וביום תקראה יענוך מן השמים מכל אשר יעלה על לבך לשאול עד עלות השחר. ושלוש יהיה לך

שלש תפלות נשמעות תפלה בדמעות בכל יום ביחיד תפלת צבור בכל יום תפלת יחיד בין ר"ה ליום הכפורים, כל הבוכה בלילה בתפלתו כוכבים ומזלות בוכים עמו ותפלתו נשמעת.

רוב שינויי המאמרים הדגשנו, מלבד ההתחלה והסוף. דרך כלל, הרמב"ן הרחיב בדבריהם יותר, והוסיף כללים חשובים, ואף כל לשונו: ולמה יתגאה לב האדם וכו' הוספה היא. סוף מאמר ר"מ מאיוורא על "שלוש תפילות נשמעות", אשר מובא אף בהגהות ר"פ משמו, איננו באיגרת כלל. בפרט יש לציין לשון האיגרת: שנאמר עקב ענוה יראת ה' עושר וכבוד וחיים,

ופי' זה הפסוק וכו' בו האריך רמב"ן לפרש מקרא זה, החסר במאמר ר"מ מאיוורא לגמרי. כאן הבדל גדול ביניהם, לפי שקטע זה הוא לפי הנראה העיקר ולב כל לשון הרמב"ן. הנה הפרשן הגדול לא מדלג גם באיגרת מוסרו מלתמוך יתדותיו ולבסס דבריו ויסודותיו בפירוש פשוטי מחודש למקרא אחד.⁴²

החידוש שבכתבי היד, הוא לב כל האיגרת, שדורש אותו פסוק כמשה מפי הגבורה: וכאשר תנצל מן הכעס, תעלה למדת ענוה, שהיא מדה טובה מכל המדות, שני' עקב ענוה;

1 יראת יי'

2 עושר

3 וכבוד

4 וחיים,

[ומפרט, יראה =] ופי' זה הפסוק "עקב ענוה" בעבור הענוה, תעלה על לבו מדת היראה, כי יתן אל ליבו תמיד מאין הוא בא, ולאין הוא הולך, ושהוא רימה ותוליעה בחייו, אף כי במותו, ולפני מי הוא עתיד ליתן את החשבון, לפני הכבוד, שני' בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, ואומ' הנה השמים ושמי השמים לא יכללוהו, אף כי לבות בני האדם, וכאשר יחשוב את כל אלה, יירא מבוראו, וישמור מן החטא,

[עושר =] ובמדות האלה יהיה שמח בחלקו המגיעו, כמו שאמרו רז"ל, אי זהו עשיר - השמח בחלקו,

[וכבוד =] וכאשר יתנהג במדות הענוה, להתבושש מכל אדם, ולהתפחד מן החטא, ולשמוח בעבודת המקום, ולהדבק ברצונו, תשרה עליו שכינתו, וזהו "וכבוד",

[וחיים =] "וחיים" - חיי העולם הבא.

יש לציין עוד, כי כל "סולם" מפליא זה, חידשו והוסיפו מדעתו הרמב"ן. הלא בכלבו ואורחות חיים אין לא מיניה ולא מקצתיה.

ספר היראה וחיי עולם

אף חידת מחבר "ספר היראה", נלע"ד כי פתרונה הוא באופן הזה. הרי גם ריצ"ל⁴³ וגם תא שמע⁴⁴ נוקטים אשר או ספר אשכנזי/צרפתי הוא, או לרבנו יונה, ושניהם אינם מציעים אפשרות סבירה, שאכן החיבור במקורו מארצות אשכנז, ורבינו יונה העתיקו לספרד, וקנאו בשינוי מעשה ובשינוי השם, וכפי הידוע במקרים אחרים מאיוורא. שוב מצאתי שכבר כתבו מעין הדברים ר' מיכאל אריה שטיגל בצפונות⁴⁵, ואף פרופ' יצחק ש' פנקובר במאמר אחד.⁴⁶

המסתבר שהחיבור המקורי הנקרא "חיי עולם", לא מרבינו יונה הוא, אלא לר' יצחק חסיד⁴⁷, כמופיע בכתבי יד האשכנזיים, אלא שרבינו יונה העתיקו באיוורא מקום לימודו, והעבירו, והפיצו, ופרסמו בארצו היינו ספרד, והוסיף בו, וקרא שמו "ספר היראה", וע"כ

42 מעין סגנון הזה נמצא בפתחות רבינו יונה לפירוש אבות שלו בצפונות ח' עמ' י"ז, שם י"ב עמוד ק"ח, בחיבורי יושב כרובים א' עמ' 135. רבינו יונה והרמב"ן קרובים מאוד היו מצד משפחתם ומצד עצמם.

43 <http://forum.otzar.org/download/file.php?id=7211>

44 <https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=99937938#127.1230.5.default>

45 ח' עמ' י"ז.

46 <http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/limud/penkower.pdf>

47 י"א ש"ספר היראה" הינו משתיין לאיוורא, ודומה במבנהו והלכותיו לספר "על הכל". על ספר "על הכל" הרי יש מאמר של אפשטיין - סיני צ"ד ג'-ד' עמוד קכ"ג, וכן אורבך - בעלי התוספות א' עמ' 485, שהוא

בספר קרוי הוא על שם רבינו יונה, וכפי שאירע בכתבים אחרים מאיורא, שהרי רוב בני ספר לא ידעו מיהו ר' יצחק חסיד, ורבינו יונה נחשב שם, והעתיקו והפיצו בספר ע"ש "ספר היראה", ונקרא על שמו אצל כל הראשונים והאחרונים בספר.

שורה המפורשת שם בספר היראה: ומפי מורי הרב ר' שמואל בר' שניאור שמעתי: דאין צריך לברך משום משמוש אלא כשהן נעקרים ממקומן והוא מחזירן למקומן, הלא משל רבינו יונה הוא, ע"ד המפורש באורחות חיים⁴⁸: וכתב הר' יונה בשם הר' שמואל רבו שאין צריך לברך משום משמוש אלא כשהם נעקרים ממקומן והוא מחזירן למקומן ע"כ. גם בנימוקי יוסף הלכות קטנות - הלכות ציצית: וכן פי' הר' יונה בשם רבו הר' משה בר' שניאור ז"ל, וכיון דכן ה"ה לציצית, עכ"ל הריטב"א ז"ל:

מתברר שאפילו הריטב"א, שהיה בן עירו וכן זמנו הצעיר של רבינו יונה, כבר מייחס 'ספר היראה' לרבינו יונה, והוא בחידושי הריטב"א - ראש השנה⁴⁹: וכן דעת רבותי נר"ו, וכן דנתי לפנים ולפני חכם גדול מרבני צרפת והודה לדברי, ואמר לי שכן דעת הר' מאיר נ"ר מרוטנבורק, וכן מצאתי לרב רבינו יונה בספר היראה, וכן נהגו היום כל חכמי צרפת ז"ל.

לגבי הריטב"א ורבינו יונה, יש לציין שעיקר גידולי הריטב"א בברצלונה היה, ושם גם מקום מושב בית מדרש רבינו יונה היה, אלא שמחמת סיבה, העתיק לבסוף מקומו אל טולדו, וכלשון תלמידו ר' הלל באיגרתו הידועה: "והר' יונה הגדול מברצלונה זצ"ל וכו' הרשב"א, תלמידו המובהק של רבינו יונה, קיבל שם תורתו מפיו, והריטב"א קיבל מהרשב"א שם.

אף כידוע בדרשה לראש השנה לרמב"ן נאמר: ודבר זה אני חדשתיו בילדותי והרציתי הדבר לפני רבני צרפת אל הרב ר' משה בר' שניאור במונליפאין ואל אחיו ר' שמואל ואל הרב ר' יחיאל בפריש על ידי קרובי הרב ר' יונה ז"ל שלמד שם וכו'.

מ"מ, יש עדיין קושי מהאורחות חיים, שבמקומות מספר מייחס עניינים מספר היראה לרבי יצחק חסיד, מלבד ההלכה הנ"ל בשם רבינו יונה. ויש ליישב, שהרי ריצ"ל שם מעיד, כי דעת "מורי ר' שמואל בר' שניאור" נמצאת רק בכ"י מעטים מאוד, וכולם לא אשכנזים, ומאחרים יחסית. אין ספק שהפסקה הינה תוספת מאוחרת. עכ"ל. ר"י זילבר ז"ל⁵⁰ הקשה עליו מהאורחות חיים. לכאורה, הביאור הוא שמתחילה הייתה זו הגהת רבינו יונה בעלמא, על ה'חיי עולם', מעין הגהות ר"פ על סמ"ק, שכידוע התערבבו רבים מהגהותיו בתוך לשון

לתלמיד ר"מ מאיורא. א"כ, ייתכן לומר שמוצא ספר זה הוא אמנם מאיורא, אך לא שייך לבעל הסמ"ק, רק יותר יש לומר שהוא לרבי יצחק מאיורא.

בעניין הפסקים ומנהגים מאיברא, מצאנו דבר מעניין. הסידור 'תפלות מכל השנה עם כמה פרושים', טרין/ טרינו - רפ"ה, (נמצא באוצר החכמה), והוא אחד מסידורי אשכנז הנדפסים הקדומים, יש בגיליונותיו פסקים ומנהגים, אשר שייכים מקצתם לאיורא. לדוגמא, ב"על הכל" (אינו נזכר כלל ב"מחכים"); וכן היה מנהג הר"ם לכוון בשמע ישר' שקודם פסוקי דזמיר' אחר שאנו משכימי' ומעריבי' בבתי כנסיות ובבתי וכו' וגם אמר ואהבת עד והיו הדברים כדי לאומרו קודם הנץ החמה וי"ח לאחר הנץ החמה, דאל"כ קל הוא לכל איש לסמוך גאולה לתפלה. לכאורה, הוא מעין המקור של סידור טרינו רפ"ה (עמ' 9 באוצר): ה' אחד. מהר"ם ה' מכין כאן בק"ש ואו' עד לבבך בהנץ החמה, והיינו רבותינו שהיה סומך גאולה לתפלה, דהיינו שקרא ק"ש בהנץ החמה כדי שישאל. עכ"ל. מ"מ, אין הנוסח ברור כ"כ. בהערות של "על הכל" כתב: כ"ה בתשב"ץ ס' רי"ט, ע"כ. ברם יש שינויים מסוימים, וכגון עד על לבבך. גם בנימוקו. הוי אומר, מסורת שונה היא, לא בדיוק כרבינו יהודה החסיד, ועיין.

48 חלק א' הלכות תפילין אות ד'. ושם הלכות תלמוד תורה: והר' שמואל מאיורא רבו של הר' יונה ז"ל ואחיו של ר' שמואל דאיורא כתבו באגרותיהם וכו'.

49 ל"ד עמ' א'.

50 מוריה קי"ז-קי"ח עמוד צ"ה.

סמ"ק גופו. האורחות חיים מעתיק הגהת רבינו יונה בשמו. רק אח"כ, גם במקומות אחרים דוגמת ספרד, הוכנסה ההגהה לעצם "ספר היראה".

עקב ענווה - ניתוח דברי הרמב"ן

נשוב אל לשון הרמב"ן. האיגרת מבחינת תוכנה, נכללו בה הכללים ויסודות של עבודת כל אדם מישראל. עניינו מזכיר בפרט לשון הרמ"א בריש שולחן ערוך אורח חיים⁵¹: הגה: שויתי ה' לנגדי תמיד, הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כ"ש כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: אם יסתור איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד, ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השי"ת וכו'.

ושם בדרכי משה: לעמוד בבוקר לעבודת בוראו כו' כתב הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים⁵² שמיד שאדם ניעור משנתו בבוקר מיד יחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב, וידע שמלך מלכי המלכים הקב"ה יתעלה חופף עליו, שנאמר מלא כל הארץ כבודו, ואילו היה שוכב לפני מלך בשר ודם שעומד עליו היה מתחייב בנפשו, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, לכן יקום בזריזות מיד. וכן יחשוב בכל עסקיו, כי אין עסקיו בביתו כשהוא לבדו כמו שהוא בעסקיו לפני המלך, ונראה שלזה כיון דוד המלך עליו השלום באמרו שויתי ה' לנגדי תמיד וגו'.

בלשון הרמב"ן: על כן התנהג תמיד לדבר בנחת בכל דבריו לכל אדם בכל עת, ובזה תנצל מן הכעס, שהיא המידה הרעה להחטיא את האדם וכו' וכאשר תנצל מן הכעס, תעלה למדת ענוה, שהיא מדה טובה מכל המידות, שנ' עקב ענוה יראת י"י עושר וכבוד וחיים. ייסד דברים וכללים רבי משמעות;

1 שתי מידות קוטביות, קיצוניות והופכיות של טוב ורע ה"ה הכעס שהיא "המידה הרעה"⁵³ להחטיא בני אדם⁵⁴, בה"א הידיעה. הנוסח בדפוס "שהיא מידה רעה", חסר בו העיקר.

51 סימן א'.

52 חלק ג' פרק נ"ב.

53 הכעס והענווה הפכים, לפי החיבור והזהרות שבין הגאווה והכעס, עיין ספר שערי קדושה: יסוד האש - ממנו נמשכת הגאווה הנקראת גסות הרוח, להיותו היסוד הקל וגבוה מכולם. ובכללה הכעס, כי מפני הגאווה מתכעס האדם כשאין עושים רצונו, ואילו היה שפל רוח ומכיר חסרונו לא היה מתכעס כלל, נמצא כי הגאווה והכעס מדה אחת הם. וכ"כ הגר"א בפירוש על כמה אגדות: כי סופו ומדריגה העליונה של הגאווה, היא מדת הכעס וכו' וזה אומרו ואי דלינן טפי במדת הגאווה, היינו נשרפין מאש הכעס. אף בהנהגות פרטיות מהגר"א בכתבי ר"ז סלנט ז"ל: וכעס הוא גאווה, כ"א ה' שפל באמת, מעולם לא היה כועס וכו' ובספר המספיק לעובדי השם - פרק על אריכות אפיים: ועליך לדעת כי דרך הסלחנות ודרך הענוה שותפות הן, כשם שהפכיהן, הכעסנות והגאווה, שותפים הם; כי על פי רוב מה שמעורר את כוח הריב אל הכעס (הגלוי) הוא הגאווה הפנימית ומה שמביאנו לידי סלחנות הוא הענוה הפנימית. לפיכך אמרו "לעולם יהא אדם ענותן כהלל - ואל יהי קפדן כשמאי", ואין ענותן היפוכו של קפדן אלא על פי מה שביארנו. וכשפירשו ענותנותו של הלל פירשו גם את היעדר כעסו וכו' מ"מ, אין הרמב"ן מפרש שכעס מידה רעה מכל המידות כלשונו בענווה ההפוכה, לפי שאין גאווה היא מידה רעה מכל המידות.

54 בשבת ק"ה, ב': והתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום חילפא בר אגרא, שאמר משום רבי יוחנן בן נורי: המקרע בגדיו בחמתו, והמסבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו - יהא בעיניך כעובד עבודה זרה;

2 וכאשר תנצל מן הכעס תעלה למדת ענוה - שהיא מדה טובה מכל המידות, אשר בצד הטוב.

3 עצה המעשית, שהיא מעין המפתח בכל אלה, היא: על כן התנהג תמיד לדבר בנחת בכל דבריך לכל אדם בכל עת, ובוזה תנצל מן הכעס וכו' וחוזר שוב אחר כך: על כן אפרש לך איך תתנהג במדת הענוה ללכת בה תמיד, כל דבריך יהיו בנחת וכו' ואם יקראך אדם לא תענוו בקול רם, רק בנחת - בנחת, כעומד לפני רבו וקוראין אותו מבחוץ, והוא ירא להרים קולו בפני רבו.

מכאן עובר אל עיקר תורף גישתו. בס' עלי שור⁵⁵, מגדיר דברי הרמב"ן מעין "סולם", לעליית אדם במעלות ומדרגות תורה ושלמות.⁵⁶ הבסיס של שיטת רמב"ן הוא בכתוב עקב ענוה - יראת יי', עושר, וכבוד, וחיים. ולשון "עקב" ר"ל שבחנוה, הסולם לכל מעלות שלאחריה, ועל כן היא מדה טובה מכל המידות, ר"ל שכולם תולדות תוצאותיה, המשתלשלים ממנה, והינו מבאר: ופי' זה הפסוק;

1 "עקב ענוה" בעבור הענוה, תעלה על לבו מדת היראה, כי יתן אל ליבו תמיד וכו' - הענוה

2 וכאשר יחשוב את כל אלה, יירא מבוראו, וישמור מן החטא - יראה

3 ובמדות האלה יהיה שמח בחלקו המגיעו, כמו שאמרו רז"ל, אי זהו עשיר - השמח בחלקו - העושר והשמחה

4 וכאשר יתנהג במדות הענוה, להתבושש מכל אדם, ולהתפחד מן החטא, ולשמוח בעבודת המקום, ולהדבק ברצונו, תשרה עליו שכינתו, וזהו "וכבוד" - כבוד השכינה

5 "וחיים" - חיי העולם הבא - חיי העוה"ב

בכן, סולם רמב"ן הוא מן הענוה וליראה, ומן היראה ולשמחה, ומן השמחה ולשכינה, ומן השכינה ולחיי העוה"ב.

בעצם פי' הרמב"ן לכתוב, כבר ראינו במדרש משלי⁵⁷: עקב ענוה יראת ה' עושר וכבוד וחיים. אמר ר' [חנין] אם זכה לקנות ענוה ויראת ה', זוכה לקנות עושר וכבוד וחיים, ואם לאו [ה] צנים פחים בדרך עקש, וכל מי שהוא ערום שומר נפשו ירחק מהם. ובילקוט.

שכן אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך. עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד וכו' וברמב"ם בהלכות דעות פרק ב': וכן הכעס, דעה רעה היא עד למאוד; וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעס, ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו וכו' אמרו חכמים הראשונים, כל הכועס, כאילו עובד עבודה זרה וכו' וביד פשוטה, ובפירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק ב': וכבר הפליגו בנגות הכעס, וסוף מה שאמרו, שכל מי שכועס הריהו כמו עובד עבודה זרה. וסמכו זה לאומרו: "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר", רצונו לומר ששני הדברים אחד. ובס' שו"ת הרמב"ם סימן תמ"ח: וכבר אמרו רז"ל כל הכועס יהיה בעיניו כעובד ע"ז. אבות דרבי נתן נוסחא ב' פרק ד'. מנורת המאור שני.

גם בספר המספיק לעובדי השם - פרק על אריכות אפיים: והכעס מביא לידי חטאים גדולים ופשעויות חמורות כי הוא מעביר את האדם על דעתו ממש כשכרון. ולכן חיברום יחד בעלי המסורת בהזהירם מפניהם "לא תרתח דלא תיחטי" - ולא תרוי דלא תיחטי". וכבר הרבינו לדרוש בחלקים הקודמים בנגות הכעס המביא לידי חטאים ועוונות הרבה וכו'.

55 א'. אפיקי תורה תשס"ט עמ' ר"י.

56 כך בספר זחלתי ואירא - במדבר בעמ' נ"ו.

57 פרשה כ"ב סימן ד'.

יש לציין עוד המפורש בס' המידות - אורחות צדיקים בשער ענווה: הענווה היא סולם לעלות לדרכי הקדוש ברוך הוא, שנאמר: "ידרך ענוים במשפט, וילמד ענוים דרכו". וממנו יגיע להשיג יראת השם ברוך הוא, שנאמר: "עקב ענוה יראת יי". השכינה שורה על הענווים, שנאמר: "אשכון ואת דכא ושפל רוח". הקדוש ברוך הוא היטה שכינתו על הר סיני וירד למטה, והניח כל ההרים הגבוהים. וכתוב: "הקיצו ורננו שכני עפר, כי טל אורות טלך" - מי שנעשה שכן לעפר בחייו בעולם הזה, יחיה לעולם הבא. וכתוב: "כי רם יי ושפל יראה". ומי שמשים לבו כבשר, תפילתו נשמעת, דכתיב: יבוא כל בשר להשתחוות לפני, אמר יי; וכתוב: "שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו". ובשבט מוסר⁵⁸: מדת הענוה היא סולם לעלות בה לכל המדות הטובות, והיא ראש והתחלה לכל מצות התורה, ראשית דבר יראת ה'.

ובמשנת רבי אליעזר⁵⁹: וזכה משה וקבלה. לפי שהתורה סולמה ענוה וכתרה יראה. סולמה ענוה, דכת' עקב ענוה יראת יי. וכתרה יראה, [דכת'] ראשית חכמה יראת יי. ושניהן במשה רבינו, דכת' והאיש משה ענו מאד. יראה, דכת' ויסתר משה פניו כי ירא מהביט.

אך לכאורה, המקור במדרש תנחומא (ורשא) פרשת בראשית⁶⁰: זו התורה שפתח הקדוש ברוך הוא וזכה משה רבינו וקבלה לפי שהתורה סוליתה ענוה וכתרה יראה, סוליתה ענוה שנאמר עקב ענוה יראת ה', וכתרה יראה שנא' ראשית חכמה יראת ה' ושניהם במשה רבינו שנא' והאיש משה ענו מאד יראה דכתיב כי ירא מהביט אל האלהים וכו' ובמדרש ילמדנו ילקוט תלמוד תורה - פרשת בהעלתך: התורה סוליתה ענוה וכתרה יראה; סוליה ענוה, דכתי' עקב ענוה יראת יי, כתרה יראה, דכתי' ראשית חכמה יראת יי, ובשניהם זכה משה, דכתי' והאיש משה ענו מאד, וכת' כי ירא מהביט אל האלהים. ילמדנו - פ' בראשית.

שורש מדרש זה הוא בירושלמי - שבת⁶¹: מיכן היה ר' פינחס בן יאיר אומר וכו' ענוה לידי יראת חט דכתיב עקב ענוה יראת ה', אמר רבי יצחק בר אלעזר מה שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסוליה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתוב עקב ענוה יראת ה' וכו'.

מ"מ, מסתבר שלשון "סוליתה" על שינויו במקבילות, קיבל גם חילוף בלשון "סולמה", אשר משם מוצא משנת ר"א שזכרנו. בירושלמי הנ"ל מפורש סוליה, ובילקוט שמעוני משלי רמז תתק"ס: "סוליים".

ועוד מעניינינו. דעת רמב"ן על ענווה הסוברת שהיא מדה טובה מכל המידות, תלויה וקשורה ושייכת אל מחלוקת רבותינו ז"ל;

1 בעבודה זרה⁶²: ת"ר: ונשמרת מכל דבר רע - שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. מכאן א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי [קדושה, קדושה] מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי [חסידות, חסידות] מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר: אז דברת בחזון לחסידך. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דא"ר יהושע בן לוי: ענוה גדולה מכולן, שנאמר: רוח ה' אלהים עלי יען

58 בפרק י"ז.

59 בפרשה י"ב.

60 סימן א'.

61 פרק א' הלכה ג'.

62 כ', ב'.

משח ה' אותי לבשר ענוים, חסידים לא נאמר אלא ענוים, הא למדת שענוה גדולה מכולן. ערכין.⁶³

2 משנת רבי אליעזר⁶⁴: אמ' ר' יהושע בן לוי, הנח לו לר' פינחס בן יאיר שאמר חסידות מביאה לידי רוח הקדש, שכן מצאנו שענוה גדולה מן הכל, שנ' יען משח [י"י] אותי לבשר ענוים, אחר כך, שלחני לחבש לנשברי לב.

3 במסכת כלה רבתי⁶⁵: וכנגדן בתשובה, פרישות מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות לידי נקיות, ונקיות לידי טהרה, וטהרה לידי חסידות, וחסידות לידי ענוה, וענוה גדולה מכולם, שנאמר רוח י"י אלהים עלי יען משח י"י אותי לבשר ענוים, צדיקים, ישראל, טהורים, חסידים, לא נאמר, אלא לבשר ענוים.

4 מדרש תנחומא (ורשא) פרשת קרח⁶⁶: אין בכל המדות גדול מן היראה וענוה, שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך. גם שם במדבר רבה.



63 ט"ז, ב'.

64 פרשה י'.

65 פרק ב' הלכה ו'.

66 סימן י"ב.

הרב אריה גרום

בענין שיעורי תורה

הנה מפורסם הקושיות והמחלוקת בענין שיעורי כזית ורביעית ושאר שיעורי תורה. דעת החזו"א ועוד שכל השיעורים הולכין כל דור לפי מה שהוא, ולכן שיעור ביצה הוא ביצה שלנו, ושיעור אצבע לפי אצבעות שלנו, אבל הספק הוא לענין שיעור נפח לוג וכו', שבחזו"ל מצאנו שני אופני מדידה, א' באצבעות ב' בביצים, בזה השאלה מה המידה העיקרית, ובוזה דעת החזו"א שהעיקר זה אצבעות, ואחרים חולקין על זה.

וחשבתי להביא ראיה שכל שיעורי נפח בנויים על ביצים, דהנה אנו רואים שכל השיעורים בביצים הם בשלימות: לוג 6 ביצים, קב 24 ביצים, סאה 144 ביצים, איפה 432 ביצים, כור 4320 ביצים, אבל כשמשערים השיעורים ע"י אצבע נמצא הלוג בערך שלש וחצי על שלש וחצי אצבעות בגובה שלש וחצי אצבעות, ולא מסתבר לקבוע כך מידה, ומסתבר יותר שאילו השיעורים היה בנויים על אצבע היה צריך להיות כך - קוביה של טפח על טפח בגובה טפח היינו לוג, וקוביה של זרת על זרת היינו סאה, וקוביה של אמה על אמה היינו איפה. וכיון שאינו כן זו ראיה שכל מערכת השיעורים בנויה על ביצים, אלא שנתנו חזו"ל עוד אפשרות למדוד באצבע, וכיון שכן נמצא שהביצים הם העיקר.

ואין להקשות על זה שהלא שיעור העומר הוא ג' ביצים וחומש ביצה הרי שיש מידות הבנויות על חצאי ביצים, שיש להשיב, שהנה באמת יש להיפלא שנאמר בתורה 'והעומר עשירית האיפה הוא', והיינו שהתורה רוצה לפרש כמה נפחו של העומר ופירשה כמה זה באיפה, וכן בהרבה מקומות בתורה המידה הזאת נקרא עשרון, וצ"ב מדוע לא פירשה התורה כמה זה בביצים או באצבעות. אלא נראה כמו שאמרנו, שמידות קבועות בנויות רק מביצים שלמות ולכן אין עושין מידה של ג' ביצים וחומש ביצים רק המידה היא 'איפה' שהיא 432 ביצים, והעומר היא עשירית מדה זו.

וע"כ נראה שהקובע של שיעורי נפח היא הביצה וכמו שהיה המנהג בכל הדורות, וכמו שהמ"ב בהלכות קידוש קורא לשיעור הקטן 'מנהג העולם'.

מקום מדידת האגודל

והנה בשיעור האצבעות יש נידון בין הפוסקים היכן מודדים את האגודל, האם בראשו או במקום הרחב.

ונראה לי לבאר בדרך אפשר, הנה אם נביט באגודל מן הצד נראה שהאגודל הולך ישר ובחלק של ציפורן הוא מתעקם לצד [כזה (1)]. והנה למשל כשאדם רוצה למדוד אורך



(1)

שולחן יש לו אפשרות למדוד בשני אופנים, במקום הרחב ביותר או בראשו (2), אכל
אם הוא רוצה למדוד באמצע חפץ אינו יכול למדוד אלא בחלק הציפורן שבאצבע (3).
ומזה מסתבר מאוד שמקום רחב שבאצבע הכוונה במקום הרחב של הציפורן שבאצבע.

וכן אם רוצים למדוד כמה אצבעות זה ע"י זה זה, אם מניח אצבע מול אצבע מאוד נוח
למדוד במקום הזה (4), וע' שו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' רלט' וז"ל ברחבו של גודל
באמצעיתו ואולי לכך נתכוין.

הנה גם האגרות משה חלק או"ח סי' קל כתב כדבר פשוט שזהו מקום המדידה, וז"ל:
'ברוחב האצבע באמצע פרק הראשון של האגודל', אך לא כתב מקור לדבריו, ולדברינו מאוד
מובן.

מידת האמה

והנה בראשונים יש מחלוקת כמה היא האמה של סתם בני אדם, שדעת רש"י ועוד שאמה
שלנו היא אמה בת ששה טפחים, ובת חמשה היינו אמה בלא האצבעות. אבל יש ראשונים
שסוברין שהאמה של אדם בינוני היא האמה של חמשה טפחים ולאמה בת ששה צריכין
להוסיף טפח, ובאמת זה מדויק מאוד בפסוק ביחזקאל (מג' יג') ששם קורא הפסוק לאמה
גדולה אמה וטופח דהיינו אמה רגילה ועוד טפח.

והנה אם מודד במקום הרחב שבאצבע אם מניח אצבע מול אצבע זה ע"י זה (4)
ודוחקים זה אל זה אזי האצבע 1.9 ס"מ ואז האמה של ששה טפחים 45.6 ס"מ, וזה כמו
רש"י שאמה של ששה טפחים זה האמה של אדם בינוני וזו המידה גם היום. ואם דוחקים
האצבע אז רוחב אצבע 2.2 ס"מ ואמה של חמשה טפחים יוצא 44 ס"מ, וזה כמו האמה של
אדם בינוני גם היום, ושל ששה טפחים 52.8 ס"מ ויוצא שהשיעור מתאים לאמות שלנו. אבל
אם ננקוט ששיעור האצבע 2.5 ס"מ יוצא האמה קטנה 50 ס"מ א"כ יוצא שהיחסים של
האברים, נשתנו שהאדם נשאר כמו שהיה רק היד שלו נתקצרה וזה דוחק, ואם יש אפשרות
בלא דוחק לפרש הדברים שלא נשתנה כלום ודאי צריך להעדיף דרך זו.

וטעם הסוברים שרוחב האצבע 2.5 ס"מ הוא כיון שלא פירשו חז"ל את מקום המדידה
ואין דרכם לסתום אלא לפרש ע"כ המקום הוא הרחב ביותר, ולפי דרכינו שרק הציפורן
ראויה למדידה גם יוכל להיות שכך השתמשו בפועל אין צורך לפרש יותר רק שזה מקום
הרחב שבחלק הציפורן של האצבע, כן נראה לפרש ענין זה בדרך אפשר.

(4) בתמונה זו נוכל לראות כי
מדידה של אצבע מול
אצבע במקום הרחב נח
מאוד.



(3) בתמונה זו נוכל לראות כי
כשהוא מודד באמצע ספר
קשה למדוד בחלק הרחב
וניתן למדוד רק בחלק
הציפורן



(2) בתמונה זו נוכל לראות כי
כשמודד בצד הספר הוא
יכול למדוד גם במקום
הרחב של הגודל וגם
בראשו.



(ואולי אפשר להוסיף עוד שזה שני סוגי אמות, דאמה יש לה 24 אצבעות ואם דוחקים את האצבעות זה לזה נמצאת האמה בת חמשה טפחים, אבל אם דוחקים האצבעות למטה ואח"כ מצמידים אותן זו לזו יוצא מ24 אצבעות האמה בת ששה טפחים וזה הכל אם מודדים במקום הרחב שבצפורן כנ"ל) והשם יאיר עינינו בתורתו.



כתבים

הרב אברהם אביש שור

השפעת החסידים ושחרית ימיו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א בעיר הורודנה

צמיחת החסידות בהורודנה בחיי הבעש"ט:

עד עתה ידועים פרטים מועטים בלבד על שחרית ימיו הקדושים של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א. מכבר התמקדנו במעט על תקופת ימי צעירותו ביאנובה שליד פינסק¹, אך תוך כדי עיון בתולדות החסידות בעיר הורודנה והמרחב סביבה, גילינו כי בנגוד להנחה הרווחת שהנהגה בהורודנה התנגדה לחסידות, תפיסה מצויה אצל חוקרי וכותבי תולדות הימים ההם, מתברר כי הנהגת הקהילה הייתה דווקא בידי החסידים.

כבר בימי ראשית צמיחת החסידות, רבתה השפעתה בהורודנה. העובדה שהבעש"ט הק' ערך מסע להורודנה כדי להושיב את תלמידו רבי יחיאל מיכל מקאוול על כס הרבנות, יש בה כדי להראות את גודל השפעתו בעיר הורודנה, ועל הנהגת הקהל והלמדנים שבה. מסע זה ערך הבעש"ט הק' בשנת תק"ו. היה זה מסע ארוך מביתו שבפודוליה בדרום אוקראינה עד להורודנה שבליטא בצפון – מסע שהוכחנו את אמתותו ההיסטורית².

במאמר זה נפנה אלומת אור לתולדותיו של מרן הר"א הגדול מקארלין וימי עלומיו בעיר הורודנה שבליטא.

שרשי משפחת מרן הר"א הגדול בהורודנה:

ההורודנה קשורה לימי ראשית מרן הר"א הגדול מקארלין. משפחת אמו, הרבנית פערל בתו של רבי פייביש³, מוצאה מהורודנה. שם גם התגורר אחיה, הרה"ק רבי מגלי, תלמיד מרן המגיד ממעזריטש, מראשי הקהילה בהורודנה ומקורב למלכות: 'הי'נה] שתדלן בהוראדנע', והי'נה]

1 אברהם אביש שור, כתבים, ירושלים תשע"ח, עמ' 249-243.

2 על המסע של הבעש"ט להורודנה ראה כתבים עמ' 196-202. המחקר האקדמי שלל את קיומו ההיסטורי. אך תעודות של תשובות והסכמות, מסורת בני העיר הורודנא יחד עם סיפורי חסידים ישישים עדייראיה מאותו ביקור, שחיו בעיירות הפזורות לאורך נתיב המסע מוהלין עד לליטא, שמורשת שבידם מאבותיהם שהבעש"ט ביקר בישוביהם – מחברים תמונה מרתקת של המסע ומצביעים על אמינותה.

3 את שמו נודענו מהמפקד בקרלין משנת תקכ"ב שבו מופיע בנו רבי מגלי בשם פייבישביץ, דהיינו בנו של רבי פייביש. כתבים עמ' 252.

4 גם כשעבר רבי מגלי לקארלין היה שתדלן ומקורב למלכות: 'זהנה לאא"ז הרה"ק היה דוד ושמו ר' מגלי, שהיה שתדלן אצל

מחשובי הקהילה ולמדן גדול, מפרנסי הקהילה וגביר גדול⁵. עם השנים עבר רבי מנלי לגור בקארלין⁶.

זיהוי הוורודנה כעיר בה גדל מרן הר"א הגדול, עולה גם מתוך קשרים שהיו בין הר"א הגדול עם אישים נוספים בהוורודנה, כמובא להלן, אשר כפי הנראה נוצרו באותה תקופה של שחרית-ימיו, ומחזקים הנחה זו כי מרן הר"א הגדול שנולד ביאנובה שליד פינסק והתייתם מאמו, גדל בינקותו בהוורודנה אצל דודו רבי מנלי⁷, ואחר כך שב ליאנוב עיר מולדתו, ומשם לישוב החדש קארלין⁸ שנוסד זה לא מכבר.

הקשר ששרר בין מרן הר"א הגדול לשני גדולים מהעיר הוורודנה; הגאון המקובל רבי אריה לייב עפשטיין בעל הפרדס⁹, ותלמידו הצדיק המקובל רבי אלכסנדר זיסקינד, שבאה לידי ביטוי עם השנים, וכפי שיפורט להלן, יש בו כדי להניח כי שניהם, הר"א הגדול והרא"ז¹⁰, קיבלו תורה בשחר ימיהם¹¹ אצל בעל הפרדס בהוורודנה שדרכיו והנהגותיו היו

השררה בעיר קארלין... זכרון לראשונים, דף יד עמ' ב. ראה כתבים, עמ' 252, מכתבו של רבי מנלי לסטניסלאב אוגוסט פוניאטובסקי מלך פולין בבקשתו לסיוע בעסקיו בקארלין, ומענה פוניאטובסקי לאישור בקשתו.

5 כתבי ר"י שו"ב, עמ' רעז אות כא.

6 בשנת תקכ"ב מופיע שמו כותיק ונגיד מבין תושבי העיר קארלין. כתבים, עמ' 256-252.

7 כתבי ר"י שו"ב, עמ' רפא, אות ג. ר' מאנעלע נודע שהוא גידל את ר"ר אהרן בביתו. כי בהיותו נער התייתם מאמו, שם עמ' רפ אות כז. וראה כתבים עמ' 735.

8 התיישב בקארלין עם אביו הקדוש רבי יעקב הנסתר בשנת תקכ"ב בערך. בתקופה זו התיישב גם רבי מנלי בקארלין. כתבים עמ' 203-204.

9 נולד בהוורודנה בשנת תס"ח. מצאצאי רבי אהרן הלוי מברצלונה (הרא"ה) ורבי זרחיה הלוי, בעל המאור. לאחר נישואיו התמנה כמגיד משרים בהוורודנה, בשנת תק"ה התמנה לרבה של קניגסברג, וכיהן בתפקידו במשך שלושים שנה, עד לפטירתו בשנת תקל"ה.

חיבר עשרים ושלשה ספרים, עשרה מהם הדפיס בחייו. ספריו עוסקים בחכמת הנגלה והנסתר, בהלכה ובאגדה, וכן בחכמת התכונה וחכמת העיבור. ספרו הנודע הוא 'הפרדס', כן הדפיס סידור תפילה עם כוונות האר"י ותלמידיו בשם 'אור השנים'.

מגדולי המקובלים והרבנים בדורו, היה בקשר קרוב עם כמה מן המפורסמים שבהם, ביניהם רבי אריה לייב ממיץ ה'שאגת אריה' ורבי יהונתן אייבשיץ מפראג. באחד ממכתביו של רבי יהונתן אייבשיץ אליו הוא מכתוב 'ראש גולת אריאל, רכב ישראל ופרשיו, חסידא ופרישא', ובמכתב אחר הוא חותם "ממני הנרצע באהבתו כל הימים ונפשי קשורה בנפשו".

10 רבי אלכסנדר זיסקינד ידוע כתלמידו של בעל הפרדס, כמובא בשער ספרו 'קרני אור' על הזהר הקדוש, ווילנא תרע"ג. כן הוא מוזכר כתלמידו בעל הפרדס בספר גבורות הארי תהלוכות וקורות ימי חייו... מוהר"ר אריה לייב הלוי עפשטיין... בעל הפרדס... מאתי נין ונכדו אפרים מרדכי... עפשטיין, הרצאה שניה בהוספות ותקונים יקרים... ווילנא... 1888 (תרמ"ח),

דף ח. במהדורה זו מביא המחבר הוספות ותקונים רבים וחשובים שאינם מופיעים כלל במהדורה קודמת שהדפיס באותו בית דפוס בוויילנא בשנת תרל" (1870). הציונים המופנים אל ספר 'גבורות הארי' בהמשך מאמר זה מתייחסים למהדורה זו.

11 צעירים לימים היו אז מרן הר"א הגדול והגאון בעל יסוד ושוורש העבודה. בסיום תלמודם אצל רבם, בשנת תק"ה, כשעבר בעל הפרדס מהוורודנה לקניגסברג (כשבין מלכות למלכות כהן כרב בשתי עיירות בליטא), היה מרן הר"א הגדול שנולד בשנת תצ"ו, כבן תשע, והרא"ז בעל היסוד ושוורש העבודה שנולד בשנת תצ"ט היה כבן שש. (נודע כי צדיקים למדו וספגו בימי ינקותם קבלה ועניני חסידות. ראה ברכת אהרן עמ' [ט"ז]: 'יספיר בנו הרה"ק בעל הבית אהרן זצ"ל, כשהי' אביו הרה"ק הרא"ש [הגדול מסטאלין] כבן שש או שבע שנים, העיר אותו אביו הרה"ק ר' אהרן הגדול, און האט עס גיגעבין

אקניפ אין בעקיל און האט עס גיפרעגט וואס באדייט דער מאמר אין עץ חיים, וענה לו כהוגן, אחר כך האט ער עס גיגעבין אקניפ אין צווייטין בעקיל, און האט גיפרעגט וואס באדייט דער מאמר אין עץ חיים, והשיב לו כראוי, וסיים רבינו אדמו"ר הזקן: אועלכע זאכין וואס מיר וויסין היינט אויך ניט, [צבט לו בלחיו, ושאלו משמעות מאמר בספר עץ חיים להאריז"ל, וענה לו כהוגן, אחר כך צבט לו בלחיו השני, ושאלו משמעות מאמר [שנן] בספר עץ חיים, והשיב לו כראוי, וסיים רבינו

אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן: עניינים עמוקים כאלו שגם היום אין אנו יודעים אותם] וזה הי' כבר לעת צקנותו. על מרן אדמו"ר הזקן עצמו מסופר כי בימי נעוריו התנהג על פי דרכי הקבלה, ראה כתבים עמ' 1215 כי בינקותו עיסה שעוה בידיו בעת דביקותו בתפילה, כמנהג צדיקים. מרן אדמו"ר זיע"א סיפר: 'פעם אחת לא היה להרה"ק ר' אשר זצוק"ל מסטאלין

בדרך החסידות שלפני התגלות הבעש"ט הקדוש¹². תקופה זו נמשכה עד שנת תק"ה¹³ שאז עקר הגאון בעל הפרדס את מושבו מליטא על מנת לשבת על כס הרבנות בקניגסברג שבפרוסיה.

על אף שהגאון בעל הפרדס זכה לחביבות מיוחדת של הגר"א מוילנא, ונמנה עם יחידי סגולה שקיבלו את הסכמת הגר"א על ספריהם¹⁴, אנו מוצאים כי היה קשר בינו לבין מרן המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א¹⁵, וכן בנו הגדול¹⁶ רבי אברהם מאיר הלוי עפשטיין (כהן כרב בליסקאווע ולאחר מכן אב"ד בעיר מוש-חדש) נמנה עם תלמידי המגיד ממעזריטש, ובכתביו שכתב בחיי אביו הקדוש בעל 'הפרדס' הוא מציין כי רבו הוא מרן המגיד ממעזריטש והוא חברו של הרה"ק רבי ישראל מפולוצק, וז"ל¹⁷:

כשקבלתי פנים מאירות החסיד המפורסם מוה' ישראל פאליצקער ביום ד' י' אדר שני שנת תקכ"ז לפ"ק, אמרתי לפניו הא דאמרו רז"ל בגמ' ר"ה (ט"ז ע"ב) חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ולא אמרו את רבו, הכוונה בזה כי מחויב האדם ג"כ לקבל את החשוב אצל רבו, ופני רבו ר"ל כמו פני העיר, ומאחר שאין אנו יכולים לקבל את רבינו המפורסם החסיד בעצמו (הוא המגיד דמעזריטש¹⁸) מחויבים אנחנו לקבל את פני רבינו עכ"ד.

אתרוג לחג הסוכות, ולהמגיד מסטעפין זצ"ל היה אתרוג, והוא המגיד מסטעפין... נסתלק מוצאי יום הכפורים [תק"ע] ולפני הסתלקותו אמר: ...זאל מען נעמען א גוי און שיקן דעם אתרוג צום סטאלינער, ביום א' דסוכות לא בא עדיין האתרוג לידי הסטאלינער... נכנס בנו הרה"ק ר' אהרן... לאביו... ואמר טאטאלע בינדסטו נישט דעם לולב? השיב לו.... מיר האבין דאך נישט קיין אתרוג, והשיב לו בנו [שהיה אז בן שבע ושלושה חדשים]: די וועלט זאגט דאך אז דער חתן פארשפעטיגט זיך צו די חופה - פאר שלייערט מען דערווייל די כלה. [העולם אומרים כשהחתן מאחר לחופה - מכסים ביתיים את ראש הכלה בהינומה: 'הוא צעיף' (שלייער) תפארת ישראל למשניות (כתובות, פ"ב מ"א)] השיבו הסטאלינער זצוק"ל: דו ביזט גערעכט מיין קינד [נהן צודק בנין], ועשה כן, וכשגמר לאגוד את הלולב בא הגוי עם האתרוג' (כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, עמ' ז'). דבריו הק' שנאמרו בימי עלומיו עטופים ומרומזים בדברי קבלה, ראה בפרי עץ חיים לרבי חיים וויטאל שער הלולב, ענין לולב ומיניו: 'וכל הה' נוטלם הלולב... וניתנין לאתרוג הנקרא כלה'.
12 ספריו של בעל הפרדס מלאים וגדושים דרכי החסידות. ביניהם יש לציין את ספרו אור השנים שחיבר כדי להנהיג אמירת 'הנני מוכן' ו'לשם יחוד', שיסודו בכתבי האריז"ל וברמ"ק. עניין שהיה למנהגם של חסידים, כדברי הנודע ביהודה בתשובתו (קמא יו"ד, צ"ג) המתנגד לאמירתו שכותב בין היתר: '...ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים ישכלו בס'. ותשובתו המפורסמת של הרה"ק בעל באר מים חיים שהדיפה בסוף ספרו שער התפלה, ועוד גדולי תורה שכתבו בנדון.

13 גבורות הארי, עמ' 12.

14 על ספר 'הלכה אחרונה' כותב הגר"א: 'לאהוב נפשי הרב הגאון המאור הגדול המפורסם בתורה ובחסידות, נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק... באתי להודיע שקיבלתי ספר הקדוש שחיבר... בהיות שאני מכיר הרב המחבר אריה דבי עילאי, שמעודו נמנה שכמו לסכול עול תורה ועול מלכות שמים, ועכשיו ביותר לעת זקנותו... בעיון קצת ראיתי שהוא מלא יראת ה'... אף על סידור התפילה 'אור השנים' קיבל הסכמה מהגר"א, שבה מתארו בשבח 'הרב הדומה למלאך ה' צבאות'.

15 'וכשנסע משם [רבי אהרן הגדול מקרלין] הפליג בשבח הגאון האב"ד, ואמר שהוא עבד נאמן לה, ומפי אחרים שמעתי, שהגאון החסיד המ"מ דמעזריטש אמר זאת על הרב דקניגסברג [רבי אריה לייב בעל הפרדס]... נכדו, כותב תולדותיו בספר גבורות הארי דף ז.

16 נולד בהורודנא בשנת תפ"ו, בשנת תק"י עלה על כס הרבנות בליסקאווי, בשנת תקי"ב נתקבל כרב בעיר מוש-חדש. חלה במגיפה בשנת תקל"א, והסתלק בעיר מוש לבית עולמו ביום א' אדר א' תקל"ב. חיבר כמה חיבורים. 'האחד ה' אברהם מאיר עיני חכמים בהלכה בן הארי החי ארי שבחבורה ארי' דבי עילאי... ונפטר ר"ל באמצע שנותיו כבן מ"ו שנים, ובודאי אילו ה' מאריך ימים ה' ממלא מקום קדשו של מר אביו הגאון בק"ק קניגסברג...'. גבורות הארי, עמ' 28.

17 גבורות הארי עמ' 28. מחבר הספר גבורות הארי 'נין ונכדו אפרים מרדכי... עפשטיין' מעיד קודם הקטע: 'ראיתי בכתביו הק' שכתב וז"ל:

18 הערה זו בסוגריים מעוגלות - במקור.

הקשר שנטווה בהורודנה בין מרן הר"א הגדול להגאון בעל הפרדס נמשך אצל יוצאי חלציהם. נכדו של רבי אברהם מאיר, רבי יחיאל מיכל מפינסק, בן בנו רבי אפרים מרדכי הלוי עפשטיין רבה של קוסובה שבליטא, הסתופף בצל מרן הרא"ש הגדול מסטאלין: 'הרב הזה היה גדול בתורה וחסיד ומתחסד עם קונו, בימי עלומיו בא אליו כתב הרבנות מעיר ליסקאווי ומרוב ענוותנותו לא רצה, וכל ימיו עסק בתורה ובעבודה והיה מסתופף בצל הקודש הרב החסיד ר' אשר מסטאלין ואהבה רבה אהבהו, והי' חתן הרב המופלג בתו"י הראש מו"ה שלמה מפינסק...'¹⁹.

קשריו של בעל 'הפרדס' עם מרן הר"א הגדול:

כבעל 'הפרדס' וכבעל 'יסוד ושורש העבודה' שהלכו בדרכי חסידות הקרובים לדרך הבעש"ט הק'²⁰, נודע כי גם מרן הר"א הגדול התנהג בדרכי חסידות עוד טרם הגיעו אל מרן המגיד ממעזריטש. מסופר שכששב לבית אביו המקובל רבי יעקב הנסתר בעירו יאנובה שליד פינסק, ורבי דוד פורקס תלמיד הבעש"ט שנהג לבקר ביאנובה באותה תקופה פעם בשנתיים²¹, הבחין בהתנהגותו הקדושה של מרן הר"א הגדול שעדיין היה בימי נעוריו ואמר: 'ער גייט נאר נעבן וועג, ער דארף נאר האבין מען זאהל איהם ארויף פירין אויפן וועג' = הולך הוא בצד הדרך, צריך רק להעלותו על הדרך עצמה²².

בהגיע מרן הר"א הגדול מקארלין ל'מגיד' ממעזריטש, כבר ספוג היה בחכמה הפנימית: 'בטרם שבא למעזריטש להרב המגיד זצ"ל, היה נוהג לעשות הפסקות בתעניתים וסיגופים משבת לשבת, והיה נייער אלף לילות בעבודת השם, ואמר שאף על פי כן לא הגיע לשלימות עבודה, עד שבא למעזריטש'²³.

הקבלה מעניינת שאולי נובעת מהקשר שבין מרן הר"א הגדול עם הגאון המקובל בעל הפרדס, יש בעובדה הבאה: 'גם היה [מרן הר"א הגדול] מסדר על שולחן רבו הק' הנ"ל בפ"ע [בפני עצמו] י"ב חלות בכל הסעודות של שבת קודש'²⁴. מרן הר"א היה היחיד מבין תלמידי המגיד שנהג כך בפני רבו המגיד²⁵. בדבר זה מצאנו עדות מקבילה גם על הנהגתו של בעל הפרדס שערך על שלחנו בשבת י"ב חלות²⁶.

19 גבורות הארי, עמ' 32. תלמיד זה אינו מופיע ברשימת תלמידי הרא"ש מסטאלין בספר 'ברכת אהרן'.

20 ראה להלן בפרק 'היסוד ושורש העבודה ודרכו בחסידות'.

21 כתבי ר"י שוב עמ' יא.

22 כתבי ר"י שו"ב עמ' רע"א, ושם עמ' יא.

23 ר' אהרן הויזמן, ברכת אהרן, ירושלים תש"ל, עמ' א.

24 ספה"ק בית אהרן דף קמ"ה עמ' א.

25 מרן אדומ"ר זיע"א הדגיש את ייחודותו של מרן רבי אהרן הגדול בעניין זה: 'כי הוא היה היחיד מבין התלמידים שנהג כך'. כתבי קודש (תשנ"ה) עמ' פ"ב, דברי אהרן עמ' ר"ב. מנהג י"ב חלות הפך להיות מנהגם של רוב הצדיקים.

26 'אור השנים' גבורות הארי, דינים והנהגות, עמ' ג. בנו השני של בעל הפרדס הגאון רבי מרדכי עפשטיין מוילנא מעיד: 'ואני כד הוינא טליא, נהגתי כמנהג א"א הגאון זצ"ל שהיה עושה י"ב חלות, אבל בכאי פה [בווילנא] ראיתי מנהג הגאון החסיד דקהלתנו יחיד בתורה וביראה בדורנו חיה יחיה, שמסכים לגאונים הנ"ל שכולם בחדא מחתא מחתינהו, לבצוע על שתיקה, ובוודאי עליו נאמר 'כבר הורה זקן' והוי כיהור' [א] ח"ו לנהוג י"ב חלות'. מכתב-יד 'ספר הליקוטים' מהג"ר מרדכי עפשטיין זצ"ל דף ס"ט ע"א, מובא בספר המאור הגדול, ר' יששכר דוב קרויזר, ירושלים תשס"ד, כרך ב, עמ' תרי"ט. תודה לידידי הרב אליעזר ברודט שהעירני על מקור זה.

רבי מרדכי עפשטיין 'נשא אשה מק"ק ווילנא בחודש מרחשון שנת תקכ"ה... והי' מרבין תורה ברבים בביהמ"ד החדש של הרב יסוד... לא עזב הדרך אשר דרך בה אביו הגאון החסיד צוק"ל ממש בדומה לו, ונתבקש בישיבה של מעלה ביום

עצם איזכור וציון הנהגת הי"ב חלות כמיוחד למרן הר"א בשלחנו של המגיד ממעזריטש נותן מקום לשער, כי ענין קבלי זה, על אף שרבים מהמקובלים נהגו בו, הביא עמו מרן הר"א הגדול, מאותם הנהגות קדושות שקיבל אצל בעל הפרדס ונהג בהם טרם הגיע לרבו ממעזריטש.

ברבות השנים ערך מרן הר"א הגדול ביקור בקניגסברג שבפרוסיה וקבל את פני אלוף נעוריו הגאון בעל הפרדס. היתה זו נסיעה ארוכה במיוחד, וחרגה מתחום האזור שמרן הר"א הגדול היה נוסע להפצת דרכי החסידות. נסיעה שלא מצאנו עוד דוגמתה שמרן הר"א הגדול ביקר אצל צדיקים או גדולי תורה²⁷. תיאור המאורע על ידי נכדו של בעל הפרדס מלמד גם הוא על הערצת הצדיקים מרן המגיד ממעזריטש ומרן הר"א הגדול לגאון בעל הפרדס²⁸:

ב'בעת שהרב החסיד המפורסם ר' אהרן הגדול מקארלין נ"ע נסע מעיר לעיר להשיב רבים מעון, בא לק"ק קניגסברג, ונתאכסן שם בבית הרב הגאון האב"ד, וקבלו בסבר פנים יפות, והתמהמה שמה עד אחר הפורים, ובימי הפורים הי' שש וששמח מפזו ומרקד ושר בנעימת קולו את הפיוט אקדמות מילין כו' והוא מפורסם, וכשנסע משם הפליג בשבח הגאון האב"ד, ואמר שהוא עבד נאמן לה', ומפי אחרים שמעתי, שהגאון החסיד המ"מ דמעזריטש אמר זאת על הרב דקניגסברג...!'

ה'יסוד ושורש העבודה' ודרכו בחסידות:

גם תלמידו של בעל הפרדס רבי אלכסנדר זיסקינד בעל מחבר יסוד ושורש העבודה מהורודנא היה קרוב לדרך החסידות של הבעש"ט ותלמידיו הק'. אנו מוצאים בספרו שהעתיק אמרות טהורות ודברי חסידות מספר צוואת הריב"ש²⁹.

גם יסוד צוואותיו העתיק הרא"ז מתוך צוואת רעהו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין³⁰. ויש בכך כדי להעיד כי הרא"ז ומרן הר"א הגדול היו מקורבים כיון שגדלו יחד בצעירותם בהורודנא.

מספרו של הרא"ז אנו למדים גם על דרכי העבודה והחסידות של רבו הגאון בעל הפרדס. כותב תולדותיו של הגאון בעל הפרדס מציין כי הרא"ז ורבו בעל הפרדס היו שווים בדרכיהם והנהגותיהם: 'והחסיד הזה [רבי אלכסנדר זיסקינד] בכל דרכיו והנהגותיו הלך בעקבי רבו הגאון החסיד האבד"ק קעניגסברג, כאשר יראה הרואה בספריהם הקדושים (אור השנים וצוואת ר' זיסקינד) כי דרך אחד להם'³¹.

ש"ק ז' כסליו שנת תקס"ט לפ"ק ואחרי איזה ימים [כ"ה כסלון] נתבקש בישיבה של מעלה הרה"ג מוה' אברהם בן הגר"א זצוק"ל להשיבוהו אצלו והעמידו אבן אחת לזכרון לשני צנתרות האלה... גבורות הארי דף ט"ו.

יצוין כי הגר"א והמתנגדים לא נהגו במנהג זה. ראה ר' אליעזר הכהן כ"צמאן, מנהגים בענין י"ב חלות לסעודת שבת, על פי האריז"ל והגר"א ושאר מקובלים, ישרון ד, עמ' ש"ב ואילך. המתנגדים לגלגו על מנהג זה של החסידים ראה בשבר פושעים חסו"מ כרך ב, עמ' 76: 'ערום הלכו בלי לבוש וטלית, כדי לאכול בשבת י"ב חלות'.

27 ביקורו של מרן הר"א הגדול בניקלשבורג אצל הרה"ק רבי שמעלקא כשכיהן שם ברבנות, שעליו כתבתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון מג עמ' ק"ע בהערה 6, (כתבים עמ' 387) אינו ברור כל צרכו, וכפי שצינתי שם, יש שכתבו (קורות העתים לרבי אברהם טרועביטש) כי הרה"ש עלה על כס הרבנות בניקלשבורג באור ליום ו' עש"ק ב סיון שנת תקל"ג, והוא לאחר הסתלקות מרן הר"א הגדול ב"ט ניסן תקל"ב.

28 גבורות הארי, דף ז.

29 מ. פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשנ"ח עמ' 376-372.

30 הארכנו על כך בכתבים עמ' 764-757.

31 גבורות הארי, דף ח.

מרן הר"א הגדול שהכיר בחבירו הרא"ז את גדולתו בענייני חסידות ויראה בעודו צעיר לימים, רצה לקרבו גם כן לרבו המגיד ממעזריטש³², ועל כך מסורות שונות בפי החסידים:

'פעם נסע הרה"ק רבי אהרן [הגדול מקארלין] להוראדנא... שיש שם צדיק אחד ושמו רבי זיסקינד זצ"ל בעל מחבר ספר "יסוד ושורש העבודה" והיה מספר לו מגדולת רבו המגיד ממעזריטש, [אך המגיד לא קירבו]... ואמר לו המגיד שבמכוון עשה כן כדי שלא יתקרב אליו כי היה רואה אצלו "שלא יקח ממנו מאומה וגם שלו יאבד, כי הוא צדיק תמים, וקשה לשנות אותו לדרך אחר בעבודת השם יתברך...'³³

במסורת חסידי קארלין-סטולין נמסר כי המגיד ממעזריטש שיבח את רבי אלכסנדר זיסקינד באמרו: 'הוא הגיע לדרך החסידות בדרך שונה וקשה' והמגיד חס עליו מללמדו את דרך החסידות בהמשילו: 'הוא הגיע עם שק מלא, וכדי למלא את השק חייבים קודם לרוקנו, וחבל ששקו ישאר חלילה ריק אפילו שעה אחת'³⁴.

'היוש"ה בא אל המגיד ממעזריטש זי"ע ורצה להכנס בדרך החסידות, אמר לו המגיד: גייט זיך אין אייער וועג, צוא אונזערס וועט איר נישט קומען, און אייערס וועט איר אן ווערין [לכו בדרככם, כי לדרכנו לא תגיעו, ואילו שלכם תאבדו]...'³⁵

גם בפיהם של בני העיר הורודנה בדור האחרון היה מקובל כי הרא"ז זצ"ל ביקר אצל המגיד ממעזריטש זי"ע שכיבדו וכך הם מספרים 'היוש"ה בא פעם לשבת להמגיד זצ"ל ובשעת הסעודה כליל שבת התיישב בסוף השולחן, ואז לפני קידוש פתאום הכריז המגיד זצ"ל: 'ר' אלכסנדר זיסקינד יקדש!³⁶

צדיקי החסידות היו מדברים בשבחו של הרא"ז: מרן הרה"ק רבי שלמה מקארלין אמר עליו 'ששמע אותו להתפלל תפלה אחת בהיותו בן שש שנים, און ס'ליגט מיר נאך דער טעם אין מויל [ומני אז ועד היום עדיין לא פגה טעמה של תפלה זו ממני]'³⁷. הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב כתב בדברי הסכמתו הנלהבים על ספרו יסוד ושורש העבודה, 'ולהיות שכשמו כן תהילתו בקהל חסידים היראים והחרדים לדבר ה' זו הולכה למעשיו יוכיחו אמת תפסי להאי גבורא לעמידו אחזקתו' בחזקת בדוק, שיכנסו דבריו בלב שומעיהו'. הרה"ק רבי ברוך ממעז'בוד' שיבחו מאד³⁸. הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי פגשו, ושוחח עמו³⁹. הרה"ק רבי יעקב יצחק החוזה מלובלין קילסו מאד⁴⁰. הרה"ק רבי משה מקוברין תיאר את גודל אמונתו⁴¹. גם בני משפחתו של הרא"ז זכו לשבחי צדיקים. הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש שיבחו את אחיו רבי מענדל⁴². ומרן אדמו"ר הזקן מקרלין בעל הבית אהרן החשיב מאד את נכד הרא"ז⁴³.

32 כתבים עמ' 755-764.

33 גדולת מרדכי וגדולת הצדיקים, ווארשא תרצ"ד, דף י"ד. ראה גם בספר כתבים עמ' 757.

34 כתבים עמ' 335.

35 כתבי הרמ"מ, סטנסיל, חלק שני, אות מ עמ' ד.

36 מכתבו של הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל מפי חותנו רבי חיים עוזר ינובסקי זצ"ל מרבני ראשון לציון, שהיה יליד הוראדנא והיו לו מסורות שקיבל מקודמיו. קובץ בית אהרן וישראל גליון כד, עמ' קג. כתבים עמ' 336.

37 כתבי רבי משה מידנר [השלם], ר' ישראל ז. סלאנים, ירושלים תשע"ח, עמ' תקצ"ו.

38 כתבי ר"י שו"ב ח"ב, כת"י, אות רנו.

39 בית רבי, ר' חיים מ. היילמאן, ברדיטשוב תרס"ב, דף סז.

40 הרה"ק רבי אהרן ראטה, שומר אמונים, ירושלים תשכ"ד, דף קלה.

41 כתבי הרמ"מ, סטנסיל, ח"ב אות לח עמ' ד. ושם אות לט. כתבי רבי משה מידנר השלם עמ' תקס"ד, ובהערה ב שם.

42 כתבי ר"י שו"ב, ח"ב כת"י, אות קנג.

הורודנה כעיר מבצר לחסידים:

השפעת החסידים בהורודנה הייתה רבה גם בשנים שלאחר מכן. אנו יודעים על אחד מתושביה, הרה"ק רבי זאב וואלף מהורודנה מתלמידי המגיד ממזריטש שכתב את תורת רבו ומוזכר בהקדמת רבי שלמה מלוצק לספר רבו המגיד ממזריטש 'מגיד דבריו ליעקב' שהביא לדפוס בקוריץ בשנת תקמ"א: 'ואנה ה' לידי כמה כתבים מכמה כותבים והעיקר מועתק מכתובת יד הרב המופלג וחסיד ועניו הישיש מוהר"ר זאב וואלף מק"ק הראדנא הגדולה דמדינת ליטא'.

השפעת החסידים וקשריהם אצל השלטונות נמשכה גם לאחר שרבי מגלי דודו של מרן הר"א הגדול עקר מהורודנה לקארלין, וכך גם לאחר הסתלקות המגיד ממזריטש בשנת תקל"ב היו החסידים בהורודנה מקורבים למלוכה ובידם הייתה הנהגת העיר כפי שעולה מהדברים הבאים שהועלו כהקדמה לכתבי הפלסטר של המתנגדים⁴³:

חסידי גרודנא [=הורודנא] שרפו את הקונטרס [זמיר עריצים וחברות צורים בהם חרמות שהוכרזו נגד החסידים שנדפס באלקסניץ שלידי ברודי בשנת תקל"ב]. פרנסי וילנא מחזקים את ידיהם של פרנסי ברודי במלחמתם בחסידים... ראשי קהל וילנא מתנצלים על שהם עצמם אינם נוקמים בחסידי גרודנא על ששרפו את הקונטרס הנ"ל, כי האחרונים הם קרובים למלוכה ומתוך חשש שתצא תקלה לכל הקהילות החליטו אנשי וילנא להבליג עם יצר הנקמה. עד כמה היה פחדם של פרנסי וילנא מפני חסידי גרודנא, הקרובים למלוכה, יעיד הדבר, שראשי הקהל של וילנא השמיטו את שמות החתומים מתוך העתק האיגרת שקיבלו מקהל גרודנא כשהעבירוהו לברודי, 'ומפני מיחש שילוח ע"פ השדה לא העתקנו שמות החתומים'.

וכך כותבים ראשי הקהל של הורודנא לקהל ברודי 'אגרת שלוחה מווילנא לק' בראד הבירה':

רק האנשים של הראדני העזו המסילה וסכלו מעשיהם והוסיפו סרה להנהות בני עוולה, ופשטו ידיהם בעיקור, בשריפה חמורה בפתח עינים לעין כל, וכדי בזיון וקצף על חילול השם הגדול והנורא, וראוי להאכילם כפרי מעלליהם בגחלי רתמים, ולהשקותם כוס התרעלה, ראש ולענה, אך מפני שהם משובבי נתיבות אורחי עקלקלות ושפתותיהם אתם לערב ערובי חצירות לפני שר ומושל שלהם לקבול לפניו, ופן ואולי ח"ו יצא איזה מכשול ח"ו לכל קהילותינו, אמרנו אפאיהם להשבית מע"נש זכרם, ודום ומחסום בפינו נגדם, ושב ואל תעשה עדיף...

...וכעת אנחנו שולחים למעלות כבוד תורתם העתקות מגוף גביות עדות, וגם העתק מגוף האגרת של ק"ק הראדני, החתומים ביד שמשי הקהל המופלגים, ומפני מיחש שילוח ע"פ השדה לא העתקנו שמות החתומים...'

מתוך עיון בדברים עולה השערה כי יתכן שהסיבה האמתית שבגינה השמיטו בוילנא בשנת תקל"ג, את שמות החתומים מתוך העתק האיגרת שקיבלו מ'שמשי הקהל המופלגים' של הורודנה כשהעבירוהו לברודי, אינה רק מפני 'מיחש שילוח ע"פ השדה', אלא גם כי לא הייתה

43 מפי הרב החסיד רבי אלעזר בריזל ז"ל בשם הגאון החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד. כתבים עמ' קלה.

44 מ. וילנסקי בספרו חסידים ומתנגדים, כך, א, עמ' 72, אגרת מקהל וילנא לקהל ברודי בדבר שריפת הקונטרס זמיר עריצים וחברות צורים, תקל"ג. ושם בעמ' 70 כותב וילנסקי דברים שיש בהם להסביר את תוכן האגרת.

45 חסידים ומתנגדים, כך, א, עמ' 113 בהערה 19.

חתומה על ידי רבני ומנהיגי הקהל ומתוך רצון להסתיר את נחיתות ערך החתומים, ובכך הטעו את רבני הקהילות האחרות שכביכול הנהגת קהילת הורודנה מתנגדת לחסידים, וזאת כדי לשכנעם ליטול חלק במערכה.

אנו נתקלים בדבר תמוה נוסף. גם בכרוז שיצא כמה שנים לאחר מכן מכמה קהילות נגד החסידים, בולטת העובדה שבחלק מההצעות של הכרוז חרם ביריד זעלווא, של קהל הורודנה מר"ח אלול תקמ"א, חסרות חתימות הרבנים והמנהיגים של הורודנה⁴⁵.

ראיה לכך שהנהגת קהילת הורודנה היתה נאמנה לדרכי החסידות מצאנו מההסכמות המתנוססות בראש ספר 'יסוד ושורש העבודה'. מוצאים אנו שם את הסכמתו של הרה"ק מבארדיטשוב. ההסכמה ניתנה בפינסק באייר תקמ"ב, כשמונה חדשים לאחר כרוזי החרם נגד החסידים ביריד זעלווא בשלהי שנת תקמ"א, ומי הוא נותן הסכמה לצדו של הרה"ק? אם לא זה המזוהה כמשתתף במערכה נגד החסידים – הגאון רבי אליעזר ב"ר צבי הירש רבה של הורודנה⁴⁶, שחתם כביכול בר"ח אלול תקמ"א על חרם קהל הורודנה ביריד זעלווא⁴⁷.

אם לא די בכך כדי לשלול או לפחות להטיל ספק בחתימתו של רבי אליעזר ב"ר צבי הירש רבה של הורודנה נגד החסידים, הרי לנו עובדה נוספת: בסוף ימי רבנותו של רבי לוי יצחק בפינסק, ביום י"ח תמוז תקמ"ה, חותם הרלו"י על הסכמה לספר 'הלכה פסוקה' של אחד מגדולי פינסק, רבי שלמה בן מוהר"ר משה כץ מק"ק פינסק, ושוב חותם לצדו, ביום י"ז חשון תקמ"ו (ו וירא), סמוך ונראה אחר גירושו של רבי לוי יצחק מפינסק⁴⁸, ר' אליעזר ב"ר צבי הירש, רבה של הורודנה, ולא עוד אלא שהוא מציין בהסכמתו בהדרת הכבוד את הרה"ק מברדיטשוב: 'אנהרנא לעיינין מכתב יד פתוחי חותם של הרב הגאון החסיד מוה"ר לוי יצחק נ"י אבד"ק פינסק'⁴⁹.

כל האמור מראה באצבע כי הורודנה היתה עיר ואם לחסידים עוד בחיי הבעש"ט הק' ותלמידו הרה"ק המגיד ממעזריטש, ותלמידו מרן רבי אהרן הגדול מקארלין במסעותיו בהפצת החסידות הקדיש חלק נכבד לערים ועיירות בציר קארלין-הורודנה: הורודישק, קריניק, ראזנאי, אמדור, סלונים וקוברין. תלמידים רבים הגיעו מאזור זה ונספחו לחסות בצלו בקארלין⁵⁰. בנו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ישב זמן מה לאחר נישואיו בקריניק שלידי הורודנה⁵¹, ובמשך הדורות הבאים התרבו חסידים רבים וגדולי צדיקים בקהילות שבמרחב כולו אשר התקשרו בעוז אל חבורת החסידים בהנהגת רבותינו הקוה"ט זיע"א.



46 על הגאון רבי אליעזר ב"ר צבי הירש ורבנותו בהורודנה, נלב"ע בשנת תקנ"א, ראה עיר גבורים, קורות עיר הוראדנא, שמעון אליעזר פרידענשטיין עמ' 54.

47 חסו"מ כרך א, עמ' 113.

48 כתבים, עמ' 429.

49 בספרי המחקר כדוגמת מ. וילנסקי בספרו 'חסידים ומתנגדים' לא מצאתי שיעלה איזה חשש לזיופים שנעשו בכתבי כרוזי החרמות של המתנגדים, אבל התמיהה שהעלנו במקומה עומדת ונותנת מקום לעיון ומחקר נוסף, וכתבי החרמים צריכים להיבדק מחדש כדי לעמוד על מדת מהימנותם, ונשאר מקום להתגדר בו.

50 כתבים, עמ' 751.

51 כתבים עמ' 476.

הערות

בענין חידושי רבינו פרץ הכהן לסוף נזיר

שפורסמו בגליון רז

לכבוד עורכי הקובץ התורני הנפלא והנכבד "בית אהרן וישראל" הגדוש בגנוי תורה נפלאים מקדמונים ואחרונים וחכמי דורינו שליט"א.

בגליון רז, עמודים כ-מב זכיתי בס"ד לפרסם מאמר בשם "דף חדש מחידושי רבנו פרץ הכהן לסוף נזיר". במבוא שם הארכתי אודות ספרי רבינו והחכמים המועטים שהעתיקו במשך הדורות, וכתבתי שהיחיד שציטט את חידושי רבינו, הוא רבי שלמה ב"ר אברהם אלגאזי מתורכיה ש"ע-תמ"ה בעל "בין שמועה" וגופי הלכות'.

והעירני חכם בקי אחד שישנו קונטרס "נזירות שמשון" שנדפס בסוף ספר תורת הראשונים לנזיר, וקונטרס זה כולל שמונה תשובות מפולמוס של חכמי מצרים ושאלונקי על ענין נזירות שמשון, ורוב המשיבים שם טרחו לבדוק כתבים נדירים של רבותינו הראשונים על נזיר, על מנת להוכיח מהם את הפירוש הנכון בסוגיא. ושם בעמ' שפה נדפסה תשובה מכ"י להר"י בן חביב מחכמי שלוניקי בדור הרדב"ז, ושם כתוב: ואברך את ה' אשר הקרה לפני היום פי' מחודש למסכת נזיר שסדר תלמודי גדול סיני ועוקר הרים כבוד ר' פרץ הכהן בן הרב ר' יצחק ז"ל בכתב הקדמה כי לעת שיבואו השלמים הפי' ההוא וזה דרכו (לפי') [לפר'ש] פשט ההלכה ואח"כ כתב התוספות ועל הכל כותב דעתו וכדי להחזיק טובה לבעליה הנני מודיע כי הוא שאול אצלי מאת החכם הכולל כה"ר שלמה קאבאלייור ז"ל, והפי' הנז' מאריך כל הצורך בפי' השמועה הזאת, ואכתוב מה שמצאתי בו דבר מחודש על שאר המפרשים, והוא היסוד שהנחתי בפי' ...". והעתיק שם כמה קטעים, בהמשך שם ציין מהר"י בן חביב כלל בלשון רבינו: "ע"כ (כתוב)[תוספת -] כן מנהגו לכתוב בסיום כל מה שאומר מדעתו". ושם בעמ' שפח מכתבו: "וזה לשון הרב המפולפל הר"ף כהן". ותשובת מהר"י בן חביב זו, הגיע לידי שאר הרבנים באותו הדור שכתבו תשובות בפולמוס ההוא, ובתשו' רדב"ז שם עמ' שצב: "ומצאתי בשם רבינו פרץ הכהן שכתב בחידושי נזיר" והולך ומעתיק את אותו הקטע שציטט מהר"י בן חביב.

ושם בדף תז בתשובת ר' חיים ב"ר יעקב עובדיה די בושאל: "וזהו היא הגירסא הנכונה לדעת רש"י ז"ל ולדעת הר"פ כהן (והרא"ך)[והר"י] אביו זצ"ל ... וז"ל תוספות הרפ"ך ... עכ"ל רפ"ך ז"ל ... ובין לפי מה שפרש"י בין לפי מה שפי' רפ"ך מוכח מהכא...". ושם העתיק מפר"ך קטע גדול שרק חלקו הובא אצל מהר"י בן חביב, ומכאן מוכח שרבי חיים די בושאל ראה את ספר הרפ"ך במקורו, ואין בכך פלא שכן גם הוא מחכמי שאלוניקי, וטעון בדיקה האם היה להם עותק אחר או שמא זה העותק שבידינו (בקטע הראשון שמעתיק מהר"י בן חביב נוספה שורה שחסרה בנדפס לפנינו ולא בדקתי בכתב היד וגם את יתר הקטעים שבתשובה שם וכן הקטעים שבתשובת רבי חיים לא בדקתי).

ועוד הראני אותו חכם בקי שישנה תשובה נוספת מאותו פולמוס בענין נזירות שמשון, מאת רבנו שמואל ב"ר שם טוב עטייא מחכמי סלונקי נדפסה בכתב עת סיני פד, עמ' ט-כא, ושם עמ' יד, מעתיק אותו חכם מדברי ר' פרץ בשם אביו: וכן פסק נמי הרב רבינו פרץ והביאה בשם המאור הגדול אביו ז"ל וזה לשונו הריני.... וכמדומה שקטע זה לא הובא אצל החכמים האחרים. הרי שגם חכם זה ראה הספר במקורו.

עלה בירינו שעותק של חידושי רבינו לנויר היה קיים בסלוניקי בעל כתב היד היה "החכם הכולל כה"ר שלמה קאבאלייר ז"ל", והוא השאיל את זה לעיונם של שלשה חכמים מסלוניקי מהר"י בן חביב ורבי חיים די בושאל ורבי שמואל ב"ר שם טוב ושלשתם שמחו על חידושי רבינו כמוצא שלל רב, והעתיקו קטעים רבים מחידושיו ופלטו רבות בדבריו, וגם הרדב"ז שבמצרים דן בדברי רבינו שהובאו בתשובת מהר"י בן חביב.

והנה בהערה 1 במאמרי כתבתי: "יש להמליץ לכותבים בדורינו שיאמצו את כינוי זה לרבינו, וכך ימנע הבלבול המצוי בין רבינו לרבינו פרץ ב"ר אליהו, מחבר "תוס' רבינו פרץ" המפורסם, שחי בצרפת והיה מבצעי התוס' ונפטר לפני ה"א נ"ח". והנה כעת נמצא שהכינוי שהצעתי מסבא, הוא אכן כינוי קדום לרבינו, ונמצא כבר בתשובת ר' חיים ב"ר יעקב עובדיה די בושאל הנ"ל.

עוד אציין כמה פרטים חשובים בנוגע לספרי רבינו הרפ"כ על הש"ס, שהיו רשומים אצלי בקצרה בגליון ספר "שמות חכמים" שברשותי, ושכחתי להביאם במבוא. במנחות רבינו מציין לחיבוריו על שבת קידושין ב"ק ב"ב וזכאים (מבוא לספר רבינו על מנחות הנד"מ הע' 130).

וחידושיו לב"מ מובאים באוצר שיטות לחכמי סלוניקי במסכת ב"מ דף מה עמ' פד ד"ה תוד"ה ושאני הלואה "אציע לך פירוש אחר שפירש הר' פרץ הכהן ז"ל".

בספרי 'ליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי - שבת ועירובין' (שנדפס תחילה בסוף ספר הבתים ח"ג מהדורת בלוי), עמ' שס-שסב נדפסו שרידים מחידושים לעירובין מא-מה מתוך ליקוטי רב"א, והרב בלוי כותב שהם חידושי רבינו, אך מסגנונם אינו נ"ל שהם מרבינו ונראה שהם מתקופת האחרונים, ואין לפניי כתב היד לבדוק איך החידושים שם חתומים, וצ"ע.

בכבוד רב
אהרן נבאי

תוספת דברים לדיון אודות שם המקום אליו הוגלו עשרת השבטים - "לחלח" או "חלח"

בקובץ בית אהרן וישראל רד (אב-אלול תשעט), עמ' ה-כה, פורסם תרגום קדום מביזנטיון לפירוש של רס"ג לאיכה. שם (עמ' כה) נאמר:

שמעו כי נאנחה אני. הם עשרת השבטים אשר הגלו אל לחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי.

ועל כך נכתב בהערה 84:

המעתיק שימר בדייקנות את הנוסח המחדש שהיה לפניו במקור בדברי רס"ג, "בלחלח", שהשתמר בקטע גניזה אחד [של פירוש רס"ג לאיכה], כ"י פטרבורג 4043. Yevr.-Arab. I מנוסח זה נמצא שפירוש הכתוב (דברי הימים א' ה, כו) 'ויביאם לחלח וחבור' הוא שהביאם אל הערים לחלח וחבור. והוא מוקשה מלשון הכתוב (מלכים ב' יז, ו) 'וישב אתם בחלח ובחבור', הרי ששם המקום 'חלח' ולא 'לחלח'. ואכן באחד מכה"י של המקור הערבי כאן הנוסח 'בחלח' במקום 'לחלח', והוא כנראה תיקון מעתיק. וא"צ להגהה זו, שכן מפורש באגרון של רס"ג (מהד' אלוני עמ' 270) שקורא למקום 'לחלח', וכבר השיגוהו על כך קדמונים, כפי שהביא המהדיר שם. ולפלא שבכל כתבי היד והדפוסים הראשונים ביבמות טז ע"ב, ובחלק מכה"י ודפו"ר קידושין עב ע"א, הנוסח 'לחלח' וכדעת רס"ג, והוגה על ידי מהרש"ל שם.

להלן יבואו הדברים ביתר הרחבה, בתוספת עדויות נוספות המקיימות את הנוסח שנמצא בדברי רס"ג, לפיו שם המקום הוא "לחלח" ולא "חלח".

נוסח תלמוד בבלי

מקום זה אליו הוגלו עשרת השבטים נזכר בבבלי בב' מקומות, ביבמות טז ע"ב, ובקידושין עב ע"א. ביבמות גורסים כל הדפוסים וכתבי היד "לחלח": כ"י מינכן 95, קטע גניזה מאוקספורד Heb. D. 20/16, דפוס פיזורו רס"ט-רע"ו, דפוס ויניציאה ר"פ, דפוס ויניציאה יושטיניאן ש"ט, ודפוס סביניטה. לפי נוסח

זה מפורש ששם המקום בו הונחו הוא "לחלח". בכ"י וטיקן 110 בפנים כתוב "בחלח", ובין השיטין נוספה האות ל. מאידך ישנם כמה עותקים של דפוסים מהדפוסים הנ"ל, שנדפס בהם "לחלח", ומאן שהוא גירר הלמ"דים זה פעמים, ובעותקים אחרים מאן שהוא העביר על הלמ"דים סימן מחיקה.

בקידושין גורסים "בחלח" כ"י מינכן, וקטע גניזה ז'נבה 31. כ"י וטיקן לא הוגה כאן. בדפוס פיזור ככל הידוע לא נדפסה מסכת קידושין. לעומתו יש כאן ערש-דפוס ואדי אלחגארה משנת ר"מ לערך, ודפוס קושטא רס"ה-רס"ט, שכן גורסים "בחלח".

מקובל שדפוס ויניציאה ר"ף נדפס לפי דפוס ברקו רנ"ח לערך. בדפוס ויניציאה ר"ף, בשלשה עותקים שונים, ישנו נוסח שלישי: "בלחלה... לחלה". וכנראה הוא שיבוש. וגם ברש"י ויניציאה ר"ף: "בלחלה". גם דפוס קושטא כנראה נדפס לפי ברקו, אלא שכנראה כאן נקודתית הגיהו בכונה ושינו "בחלח". דוחק לומר שדפוס קושטא נמשך בזה אחר דפוס ואדי אל חג'ארה, שהוא הדפוס היחיד לפניו שגורס כך, וכאמור. וכפי הנראה בדפוס ברקו נדפס בשיבוש "בלחלה", ודפוס ויניציאה נמשך אחריו, ומדפיסי קושטא תיקנו ושינו מהם, יען גירסת "בלחלה" משובשת, ועל כן תיקנו "בחלח" על פי הפסוק ולא "בלחלה".

בילקוט שמעוני דפוס ראשון שאלוניקי דניאל (רמז אלף סד דף קפב ריש ע"ד) מקידושין שם: "בלחלה... לחלה". ורק אחר כך השתנה לכפי איך שכיום בדפוסים המצויים "בחלח". וגם בילקוט שמעוני דניאל כ"י: "בחלח... בחלה". ודומני אף הוא משאלוניקי קצת קודם להדפסה.

נמצא שבכל העולם מלבד דפוס ואדי אלחגארה במסכת קידושין, דפוס קושטא שם, ובמסכת יבמות רק מהגהת מהרש"ל והלאה - התקיימה מסירה בבבלי של "בלחלה". תודתי להרב חזקיהו סופר על בדיקותיו ועזרתו הרבה בבירור נוסח הדפוסים הקדומים.

מקורות בדברי הקדמונים

להלן מקורות נוספים המקיימים את שם המקום "לחלח" לפי סדר הדורות. בחלק מהמקורות יש לתת את הדעת לאפשרות, בעלת הסבירות הנמוכה, שהמעתיקים שינו את הנוסח המקורי:

בקדושתא לרבי אלעזר הקליר (אר"י, בערך ד'ש) לשבתות הנחמה, כ"י קיימברידג' TS NS 275.11: שבטים **בלחלה** נדחים, ובנהר גוזן מודחים, תודות ועולות יהיו זובחים, חדים שמחים וששים.

ביוצרות לשבתות השנה לרבי שמואל בר' הושענא (אר"י, בערך ד'תש), כ"י קיימברידג' TS H10 27a: הנפוצים **בלחלה** וחבור, חיזוק מוטם תשבור.

בפיוט "שומרון קול תתן" של רבי שלמה אבן גבירול (ספרד, ד'תשפ-ד'תתיט בערך): **ללחלה** ולחבור נשא את שביי. ובספרים מאוחרים "תיקנו": לחלה.

בפירוש רד"ק (מספרד ופרובנס, ד'תתקכ-ד'תתקצה בערך) לתהלים כב, כג: לעשרת השבטים שגלו **בלחלה** וחבור.

באור זרוע (רבי יצחק מוינא, ד'תתקמ-ה' בערך) סי' תרד, גורס: דאמר רבי אבא בר כהנא וינחם **בלחלה** וחבור, **בלחלה** זה חלזון חבור זה הדייב. וממנו בהגהות מרדכי (יבמות רמז צז) בתייון אור זרוע קצר.

מקורות המאוחרים לדפוס

מכאן ולהלן מחברים שחיו אחרי המצאת הדפוס ויתכן שהושפעו מהדפוסים:

בפירוש ר"י אברבנאל (ספרד ואיטליה, ה'קצ-ה'רסח בערך) לישעיה מא, כה: לפי ששם עשרת השבטים **בלחלה** וחבור נהר גוזן וערי מדי. וכן בחיבורו מעייני הישועה מעיין י תמר ד: וכלל יחד הקרובים והרחוקים על הגאולה והרחוקים אשר הלכו בהרי גוזן **בלחלה** וחבור וערי מדי ובארצות המערב ואיים רחוקים אשר הוגלו שמה. ובשלישית בספרו משמיע ישועה מבשר טוב הרביעי נבואה א': על עשרת השבטים אשר **בלחלה** וחבור נהר גוזן וערי מדי.

בפירוש רבי משה אלשיך (תורכיה ואר"י, ה'רסז-ה'שנח) לישעיה מט, ו: השבטים הנדחים ונצורים **בלחלה** וחבור וכו'.

ב"מלכים ב' דפו"ר (אוגוסברג 1543), שהוא עיבוד שירי לספר מלכים, גורס ג"כ כרס"ג, וע"כ כתב (מחזרות 1728): לחלח.

וכן הגירסא בכמה כתבי יד בסדר עולם רבה פרק כב, כפי שהעיר במהדור' מיליקובסקי עמ' 372. ובתרגום הארמי לשיר השירים ה, ד לנוסח תימן: ואגלי יתהון ללחלח וחבור.

בידינו אם כן מקורות קדומים המקיימים את שם המקום "לחלח", הן מפייטני ארץ ישראל והן מרס"ג. אף בתקופת הראשונים אנו מוצאים דעה כזו בכל תפוצות ישראל. ושמא עשו כן על סמך הפסוק בדברי הימים, שכיון שהמילה נקודה שם לחלח נקטו שזו שם המקום, ואולי נקטו שדברי הימים שינה בזה ממלכים וכדרך שינויים רבים שיש ביניהם בשמות אנשים ומקומות.

מיקומה של לחלח

ומעניין לעניין באותו עניין. רס"ג באגרוננו שם כותב ש"לחלח" היא "חלואן".

זו עיר ידועה בפרס, כיום במערב איראן (אין להחליפה בחלואן שבמצרים), מרחק חמשה ימים מבגדאד, היתה בה קהילה יהודית עשירה, הסכום ששילמה כל שנה לקופת ראש הגולה היה מאה וחמשים דינר זהב, סך זה היה חמישית של הוצאות ראש הגולה שהיו בסך הכל שבע מאות דינרי זהב לשנה (שי"ר, ערך מלין).

ומכאן שצדק גויבאואר (La Geographie du Talmud עמ' 373) בתיקונו לנוסח הדפוסים "חלח זו חלזון" - שצריך לומר "זו חלזון".

וכן הוא בקטע הגניזה ג'נבה 31 לקידושין שם: לחלח זו חלזון, וביבמות שם כן נוסח דפוס ונציה: לחלח זה חלואר, כ"י מינכן: בלחלח זו חלואן, כ"י וטיקן: ב[ל]חלח זה חלזון, ודפוס פיזור: לחלח זה חלואר.

ומקור הנוסח "זו חלזון" הוא בדפוסים למסכת קידושין, ועל פיהם הגיה מהרש"ל גם ביבמות "זו חלזון".

יחיאל יהודה זייבלד

תיקון בפירוש "דיפתרא", במאמר "סידור רס"ג המעובר לפי מנהגי ארץ ישראל" שפורסם בגליון ר"ט

לכבוד מערכת הגליון הנכבד 'קובץ בית אהרן וישראל', ה' עליהם יחיו.

א. לאחר שאפתח בברכת השלום והברכה, ובהודאה על הקובץ הנפלא המלא וגדוש מזון אל זן, אודה בפרטות על כי שמחתי מאד לראות גם בגליון זה המשך לחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט. הפעם האירו לעיני פסקי הלכה שכתב רבינו זכאי הדיין, שתורגמו והוהדרו ביד אמן. תשוח"ח.

בתוך הדברים הובאה ההוראה 'יצריך לקרותה [את מגילת אסתר] בגוויל כמו ספר תורה, ואין יוצאים ידי חובה אלא בשמיעתה ממגילת ספר, ואם קרא בספר כרוך, לא יצא ידי חובתה'. כפי שיראה הרואה, אין כאן הוראות לסופר סת"ם כיצד ואין לכתוב את המגילה, דברים אלו מקומם בספר הלכה מפורט, פסקי הסידור שלפנינו הם קצרים ותמציתיים ומיועדים לכלל הציבור, ולא לאנשי המקצוע וכמו מעבדי העורות ולסופרי הסת"ם.

וההוראה עצמה היא פשוטה בהחלט, רבינו זכאי מורה כי קריאת המגילה מוכרחת שתהיה מתוך מגילה כשרה, נגללת על קלף כדינה, ולא כאשר היא כתובה על 'ספר כרוך' - דהיינו החומש המצוי ביד הקהל [ובערבית - לשון המקור, 'מצחף'].

ב. הרב המהדיר, ר"י זייבלד שליט"א (בהערה 127), משובה את לשון רבינו זכאי עם לשון הראש"ש מלניל, 'והמגילה צריכה שתהא כתובה על הגויל, כדתנן כתבה על הדפתירה לא יצא, וכיון דלא יצא צריכין אנשים ונשים לשמוע ממגילה כתובה על הגויל' (הובא בכל בו סי' מ"ה). ובעקבות כך, כותב (בהערה 129) 'נראה שרבינו מפרש שדיפתרא שאין כותבין עליה מגילה, היינו מה שנקרא דפתרא בלשון ארמי... שהוא ספר כרוך כעין פנקס'. ועל פי זה יוצא לחדש 'נראה שסובר רבינו שאין עיקר פסול

הדיפתרא לסת"ם מפני שהקלף אינו מעובד כל צרכו, כמבואר בשבת ע"ט א' שדיפתרא היא דקמח ומליח ולא עפיץ, וכו' אלא מפני שאינו עשוי כמגילה אלא כרוך כפנקס'.

ומוסיף לומר שמעתה יתבאר יסוד שיטת רב משה גאון שהתיר לכתוב ספרי תורה על ה'ריק' - הקלף המעובד בסיד ולא בעפצים. אשר לא נתפרש עד הנה טעמו, איך מתיישבת שיטתו עם המפורש בגמרא דבלא עפיץ הוי חיפה או דיפתרא. ורבינו תם שהכשיר עיבוד בסיד, לא הכשיר אלא בדיעבד ומשום עת לעשות לה', ואילו לדעת רב משה גאון אפשר לעבד בסיד לכתחילה, וצ"ע מה הטעם בכך. ועתה מיושב, שלדעתו חיפה ודיפתרא אינם מיני עיבוד אלא אופני כריכה, ואם מעבדים בסיד ואין כורכים כספר אין בו פסול'. ע"כ תו"ד הנצימים.

ג. ואנא זעירא מתפלא טובא, הלא רבינו זכאי אינו מזכיר בדבריו כלל וכלל את הדפתרא, ומעתה - היכן רואה הרב המהדיר התייחסות כל שהיא בדברי רבינו זכאי לגדרי קלף וגויל ודיני עיבודם?

ההוראה שבאה לפנינו היא פשוטה בתכלית - אין לקרוא אלא מתוך מגילה כשרה ולא מהמצחף שהוא החומש המצוי. הא ותו לא.

גם אם היה רבינו זכאי מסביר שסיבת הפסול בספר הכרוך היא מה שהוא דפתרא [וכמו שאכן כותב הרא"ש מלוניל] עדיין היה מקום בהחלט להסביר שעיקר נקודת הפסול היא מה שהוא נכתב על עור שאינו מעופץ - וכמו שאכן ברור לו לבעל הכל בו - שעל דברי הרא"ש מלוניל מעיר הוא 'זה"ר יעקב (רבינו תם) מפרש כי עיבוד אלו הארצות (בסיד) חשוב כגויל' [הא קמן דפשיטא ליה לפרש דענין הדפתרא הוא מה שאינו מעופץ, והוא פסול יסודי יותר ממה שהספר כרוך ולא מגולגל]. אך הלא רבינו זכאי לא פירט כלל שטעם פסולו הוא משום דיפתרא! כל מה שאמר רבינו זכאי הוא לפסול קריאת מגילה מתוך החומש המצוי, ואיך נלמד מזה תילי תילים של חידושים?

ד. ולגוף הפירוש - שפסול דפתרא אינו מחמת חסרון העפצים, אלא מחמת שהספר כרוך ולא בגלילה.

ראשית - עומדת לנגדו משנה מפורשת. במסכת סוטה (י"ז א') פירטו חכמים את דין כתיבת מגילת סוטה, 'אינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדפתרא, אלא על המגילה שנאמר בספר'. רש"י מפרש שפסול דפתרא הוא משום שהוא 'עור שאינה מעובד כל צרכה, דמליח וקמח ולא עפיץ, שהיו מעבדים הקלפים בעפצים'. לפי פירושו של המהדיר במסכת מגילה, אף כאן עלינו לפרש כי פסול כתיבה על הדיפתרא הוא מפני שהספר כרוך ואינו מגולגל.

וזה ודאי אינו, הרי מגילת סוטה [שאינה אלא ג' או ד' פסוקים] למה תפסל כשנכתבה על הספר הכרוך? והלא לעולם אינה נכתבת אלא על חתיכת קלף בודדת, ואם כן מאי גרע אם כתבה בתוך מחברת או פנקס? וע"כ שעצם הקלף של הדפתרא אינו נקרא 'ספר', ומחמת חוסר העיבוד, וכפרש"י.

ואת"ל שהמכוון הוא לפסול במקום שכתבה משני צדדי הדף, הלא אז בלאו הכי היא פסולה, וכמש"ש בגמ' י"ח א' 'כתבה על שני דפים פסולה' - והכוונה היא 'כדפים של ספר תורה העשויין עמודים' וכלשון רש"י. וכיון שפסולה על שני עמודים העומדים אחד ליד השני, מה שהוכשר בס"ת, כל שכן שתפסל על המצחף שהוא פסול גם לס"ת!

ה. לפי דברי הרב הכותב, שאף הדפתרא קלף כשר הוא ואין פסולו אלא מחמת שהוא כרוך ולא גלול - תקשי לך דהא תינח בספרי תורה, אך בתפלין ומזוזות מאי איכא למימר. ומה שכתב 'רק לענין שבת נפ"מ במה שאינו מעובד כל הצורך, שלכן היו רגילים לכתוב עליו את הגט ולא את פרשת שמע או מזוזה', עדיין לא יצא בזה ידי חובת ביאור. מה נתינת טעם היא שלכן לא היו רגילים לכתוב עליו מזוזה? בשלמא אם המזוזה פסולה על הדפתרא, מובן למה באמת כתבו עליו רק גיטין [שלא נאמר בהם דין עיבוד, אלא שפיר כותב גם על עלה של זית], אבל לשיטתו שגם הדפתרא קלף כשר ומהודר הוא, אם כן מפני מה באמת הוצרכו לטרוח במלאכת העיבוד ולא כתבו תפלין ומזוזות על המצה החיפה והדפתרא?

ומה שהוסיף 'ויש להטעים שלכן בגיטין כ"ב א' אמרו דנפקא מינא במה שדיפתרא מליח וקמח ולא עפיץ לענין הוצאת שבת, ולא אמרו דנפ"מ ג"כ לפסול כתיבת ספרים', גם זה פלא. הרי שם באו לומר ששלשה סוגי עורות יש, מצה חיפה ודיתפרא, ודיניהם חלוקים - שזה אינו אלא לגבי הוצאת שבת, שכל אחד מהם שיעור לו משלו. אבל לענין כתיבת סת"ם הלא שלשתן פסולים, כיון שלא נתעבדו כהוגן, ולא היה מקום להזכיר בגיטין את פסולו לסת"ם כיון שאין זה דבר מיוחד לדפתרא דוקא - אלא הוא שזה בשלשתן.

ו. ומה שבא למצוא בזה ישוב לשיטת רב משה גאון שהכשיר לס"ת קלף המעובד בסיד, אשר 'עד הנה לא נתפרש טעמו'. הלא כל הראשונים שהביאו את שיטתו של רב משה גאון (וכגון הרי"ד בספר המכריע סי' פ"ד) נקטו בפשיטות ששיטתו זהה עם שיטת רבינו תם שהחשיב את העיבוד בסיד למשובח והגון כמו עיבוד עפצים, ואם כן - שפיר נתפרש טעמו.

ולא הבנתי מה שהקשה שרבינו תם הכשיר רק בדיעבד משום עת לעשות לה', ואילו לרב משה גאון אפשר לעבד בסיד לכתחילה, ותמה 'וצ"ע מה הטעם בכך'. והנה הן אמנם שיש שכתבו שההיתר הוא משום עת לעשות לה', אבל הראשונים (כגון התו' הרא"ש הרמב"ם הטור) כתבו בפשיטות בשמו שעיבוד סיד טוב כעיבוד עפצים, וכן בשו"ע (או"ח ל"ב ח') הביא שניהם בשוה ולא הזכיר כלל שיש מעלה בעפצים על פני סיד - ואם כן מפני מה לא נאמר שכן סבר גם ר"מ גאון? ולקושטא דמילתא, דוקא רבינו תם הוא שכתב (מחזור ויטרי סי' תקי"ז) דמנהגנו לעבד בסיד 'ולא בעפצים אפילו אי שכיחי', כך שגם לדבריו ודאי אין זה משום עת לעשות לה', אלא עיבוד סיד הוא משובח גם לכתחילה.

מלבד מה שכפי הנראה עד כאן לא נחלק ר"מ גאון עם כל הגאונים להתיר רק מפני הדוחק שהיו הרבה מקומות שלא ידעו לעבד בעפצים והיו קונים מהגויים את הריק המעובד בסיד, וכמו שמוכח ממה שר"מ גאון התיר גם עיבוד שלא לשמה - ודלא ככל הגאונים שלפניו שפסלוהו [וכדהוכיח שפיר בספר 'זיהוי קלף התפלין']. מה גם שיתכן שר"מ גאון נקט כמו שצייד רבינו תם שיתכן שספר תורה כשר על הדפתרא (הביאו המדרכי בהלכ"ק סי' תתקנ"ט, ובבית יוסף יו"ד סי' רע"א).

ז. וביטור, הנה דעת רב משה גאון נתפרשה היטב על ידי תלמידו רב נטרונאי גאון (שו"ת יו"ד סי' רס"ה), 'קלף כיון שעובדו לשמה, אע"פ שלא עובדו בצואת הכלבים ובעפצי כשר, אבל יריעות צריכות עיבוד לשמן וצריכות עפצי'. היינו, מעולם לא נחלק ר"מ גאון על מה שנקטו כל הגאונים וכל הראשונים שעור שאינו מעובד פסול הוא לכתובה. אלא שהעמיד דין עיבוד בעפצים דוקא ב'גויל' (יריעות), אבל 'קלף' סבירא ליה שכשר הוא גם בעיבוד סיד. וכדייקא לשון רבי שרירא גאון בתשובתו (הרכבי סי' תל"ב) 'היו יודעין שעיקר ריק שאמרתם לא הכשירו רבנן דתרתין מתיבאתא וכו' ולא היה מתירו אלא מר רב משה גאון מחסיה ז"ל בלבד, והוא קארי ליה לריק קלף, ולא קלף נינהו אלא חיפה שמה, דמליח ולא קמיה ולא עפיץ'. וגם כאן מפורש שר"מ גאון החשיב את הריק בתור קלף, ומשמע שלגויל לא הכשירו [וכמפורש ברב נטרונאי דלעיל -] והא מיהת שמעינן מינה, דודאי פוסל היה רב משה גאון את הדפתרא, דאי אמרת שאין פסול בדפתרא מצד עצמו רק מה שהוא כרוך ולא מגולגל - א"כ היה לנו להתירו גם בגויל, ולא רק בקלף.

[ולא הבנתי מה שכותב שם המהדיר, 'חיפה ודיפתרא אינם מיני עיבוד אלא אופני כריכה', והלא בגמרא בשבת ע"ט א' בהדיא נתבאר שענין חיפה הוא משום דלא קמיה ולא עפיץ, וענין דפתרא הוא משום דלא עפיץ, ומשמע שזהו חסרונם שעל כן לא באו לכלל קלף. ואיך נפרש שחתיכה קטנה של חיפה ודפתרא, הראויה לכתובת קמיע או גט, תהיה 'אופן של כריכה'].

ח. בשולי הדברים אוסיף כי הקראים היו קוראים תמיד במצחף ולא בספר תורה. כך שהוראת רבינו זכאי באה ביחס למנהגם הידוע [במצרים של אותם הימים]. וממילא גם מה שכותב רבינו זכאי לקרוא במגילה של גויל אין כוונתו לגויל דוקא [אשר דן בזה המהדיר בהערה 127, ופירש שרבינו ס"ל שמגילה נכתבת לכתחילה על הגויל ולא על הקלף], אלא המכוון הוא למגילת קלף גלול כעין ספר תורה. גם בפולמוס שהיה בין הקראים עצמם, אם לקרוא בשבתות בספר תורה או במצחף, אנו מוצאים שהם נקטו כלשון הזה, ולמשל - 'שקוראים הפרשה בחומש, ועוד מוציאים ספר תורה גויל וכו' כי לב האדם ימשך אחרי היראה בראותו גויל יותר משריאה חומש' (מחקרי לשון ה' עמ' 279). כך שהביטוי 'גויל' הוא להורות על מגילה כשרה מעור בהמה הגלול כס"ת, לאפוקי חומש שהוא בספר כרוך, ולא בא לאפוקי קלף.

ט. סוף דבר, עניינו של דפתרא נתפרש בגמרא שהוא עור שאינו מעופץ, וכל הגאונים והראשונים פירשו שזה חסרונם לכתובת סת"ם, שהוא עור שאינו מעובד. רבינו זכאי לא הזכיר את הדפתרא, וממילא אין ראייה שחולק עם כל המפרשים וסובר שפסולה הוא מחמת שהיא ספר כרוך. גם הרא"ש מלונל שכתב שהמגילה צריכה להיות כתובה על גויל ולא על דפתרא - פירש בדבריו הכל בו שפסול הדפתרא לדידיה הוא מחמת חסרון העפצים. גם רב משה גאון לא הכשיר את הדפתרא, אלא נקט שהעיבוד בסיד הוא תחליף לעפצים, וכדנקטו עוד הרבה ראשונים ז"ל, אם לכתחילה ואם בדיעבד.

י. אחר כתיבת כל הנ"ל, מצאתי מרגניתא בדברי הגאון הנצי"ב ז"ל (העמק שאלה, שא"י קמ"ה), המסייעת מאד לדברי הרב המהדיר. הנצי"ב שם נוקט בשיטת רש"י דלא בעינן עפצים רק בגויל ולא בקלף [וכמש"נ בשי"ר מ גאון], ומבאר שם הנצי"ב שהטעם שקלף שאינו מעופץ כשר לס"ת, ואינו נקרא דפתרא, הוא משום שעיקר החסרון בדפתרא היא מה שאינו נגלל, ולכן זה נוהג רק בגויל, מפני שהקלף שהוא דק הרי הוא נגלל היטב גם ללא עפצים, וע"ש היטב. וזה מתאים עם דרכו של הר"י זיבלד שבקש להכשיר את הדפתרא כאשר היא נגללה בכריכה [אלא שהנצי"ב מבאר שבגויל, ללא העפצים, אין הוא נגלל שפיר]. ובוזה יהיה ניחא מה שהקשו על הנצי"ב ו'לא מצינו בשום מקום פירוש שדפתרא הוא דבר שאינו נגלל' (ירחון האוצר מ"ב עמ' קט"ו)¹, דבאמת זהו יסוד פסול דפתרא, שחסרון העיפוף מעכב את הגלילה, ועיין. גם בחדושים וביאורים (להגאון רבי חיים גריינמן צוק"ל) בסוטה שם נקט שזהו פסול דפתרא ולוח, מחמת שאינם ראויים לגלילה, והדברים שייכים לענייננו.

אכפול ברכה ושל' ואחתום בברכת התורה
חיים אשר ברמן

בענין טהרת מים שאובים - והאם תלוי בכוונתו

בענין מה שהובא בגליון חודש שבט-אדר האי שתא תש"פ, דברי תורה מאת הרה"ג רבי יוסף קדיש בראנסדארפער שליט"א מו"צ ק"ק טבריא עילית ת"ו, שכתב דלא בכל פעם מהני השקת מים שאובים לכשרים לטהרם כי זה תלוי בכוונתו. והובא שם עוד דברים יקרים, ואבא בזה להביא שיטות הראשונים ז"ל השייכים לענין זה.

ידועה מחלוקת הראשונים ז"ל בטהרת מים שאובים, שיש בזה שני דרכים. דרך הר"ש והרא"ש ועוד הרבה ראשונים דס"ל דכמו שחיבור מים טמאים למקוה מטהר את המים טמאים והם נעשים מים טהורים ע"י חיבור כרגע ונשארו טהורים אח"כ אפילו אחר שנפסק החיבור, וכן מוכח במתני' ביצה י"ז ע"ב ושווין שמשיקין מים טמאים ביו"ט וכו'. וס"ל כי כן נמי דינא במים שאובים שחיברו כרגע למקוה כשר, החיבור מטהרים אותם מפסול שאובים, ונשארו כשרים אח"כ, והביא כן הרא"ש בשו"ת כלל לא. והטהרה היא מתורת חיבור והשאובים נעשים ממש כמים כשרים שהשיקו להם. וכן כתב החת"ס בהדיא בכמה תשובות, ואפילו נטלו כל מים הכשרים משם אח"כ, המים שהיו שאובים נשארו עכשיו בכשרותם ויכולים לטהר כמו מי גשמים שהיו שם. וכן היה נוהג במקואות שהוא ז"ל היה רגיל לעשות.

אמנם לא כן שיטת הרשב"ם בפרק מוכר את הבית (ס"ו:) והראב"ד בספר בעלי הנפש והרמב"ם, כי לדידהו אין מים שאובים נעשים מים כשרים מחמת חיבורם למים כשרים אלא דנטהרו מפסולם מדין ביטול איסור והיתר, וכן כבר הביא כן הריטב"א בריש מס' מכות בשיטת הראב"ד בשם רבי משה הדרשן (שהי' חי בטלושא קודם לרש"י). ובשעה שנתערבו בתוך הכשרים מותר לטבול גם בהם, כתנאי שיש כאן כ' סאה מי גשמים או אם נתמעטו אח"כ עדיין אין השאובין רבים על הכשרים, לכן ס"ל שיש כאן דין חוזר וניעור (ועי' מזה להלן). אע"פ שהראב"ד ס"ל באיסור והיתר אין אומרים חוזר וניעור, כבר כתב הדברי חיים ז"ל דדיני טומאה וטהרה שאני, ועי"ש בסעיף כ' בהלכות. והשתא לא נטהרו ממש אלא שמתבטלים בכשרים כל זמן שהם המיעוט או שיש מ' סאה כשרים, ואם לאו נפסל המקוה וזהו טעמא דנתן סאה ונטל סאה.

נמצא דעצם המחלוקת בין הראשונים ז"ל היא בטעם טהרת השאובים. לאלו דס"ל שהוא מטעם חיבורם למים כשרים כמו שכן הוא בטהרת מים טמאים, א"כ אין כאן דין חוזר וניעור כי הם ממש נתהפכו למים כשרים. אכן לשיטת הני ראשונים ז"ל דס"ל דאין כאן עצם טהרה למים שאובים אלא מדין ביטול איסור בהיתר, שפיר שייך כאן סברא לומר דין חוזר וניעור. אמנם הרמב"ם שם בפ' מוכר את הבית ס"ל כאידך הראשונים דהפסולים נעשים כשרים ממש וחולק על עצם דין של נת"ס ונט"ס כיון שכבר

1 לפי דרכו, נוקט הנצי"ב שמגילת סוטה לא בעינן שתהיה מעופצת, ובוזה י"ל מה שהעירו על יוסיפון שהעיד שהכהן כותב את מגילת סוטה על הדפתרא, והלא בהדיא אמרו במתני' דפסולה. אך לדברי הנצי"ב ניחא, דכיון שמגילת סוטה כשרה גם בלא עפצים לכן קרא יוסיפון בשם דפתרא, ואילו הדפתרא שנפסלה במשנה היא היכא שאינה ראויה להגלל, וע"ע במרומי שדה לסוטה שם.

נעשים השאובים לכשרים, אלא כתב אם יש כאן דין נ"ט ונט"ס במים שאובין לכל היותר הוא רק גזירת חז"ל מפני הטועים שאין יודעים מדין זריעה והשקה. והיינו משום מראית עין שלא יאמרו שטובלים במקוה שאוב, כי יאמרו שנטלו הכשרים ולא נשארו אלא השאובים. וכן מצינו ענין מראית עין כזה בירושלמי יומא פ"ג סוף הל"ה, דתניא שלא יהו אומרים ראינו כהן גדול טובל במים שאובין ביום הכיפורים, ע"כ. והם אינם יודעים דמים חמין השאובין דשפכו שם כבר נטהרו במקוה של כה"ג.

שיטת הראב"ד ז"ל שהבאתי, מפורש היטב בספר בעלי הנפש בשער המים ולא צריך להאריך פה בזה, כי אינו נוגע לדינא דידן הואיל ובלא"ה לית לי' דינא דהשקה לטהר מים שאובים. (והארכתי בזה בספרי אור מאיר ח"א בסופו). אלא שיש להאריך בשי' הרמב"ם ז"ל אם ס"ל כהראב"ד או לא, והיינו לכל הפחות אי אזלי בחדא סברא. קודם שנבוא לדבר בשיטת הרמב"ם ז"ל בדיני שאובין כדאי להביא לשונו הזהב בפ"ד מהלכות מקואות הל' ו' וז', וידוע שיש לדקדק בכל מלה ומלה שכתב רבינו. וז"ל שם, כיצד פוסלין המים השאובין את המקוה בשלשה לוגין, שאם הי' במקוה פחות מ' סאה ונפל לתוכן שלשה לוגין והשלימום למ' סאה הכל פסול, אבל מקוה שיש בו מ' סאה מים שאינן שאובין ושאר בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר. ולא עוד אלא מקוה עליון שיש בו מ' סאה מים כשרין והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו למקוה התחתון מ' סאה הרי התחתון כשר. מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר, וכן נתן סאה ונטל סאה והוא כשר עד רובו, עכ"ל הרמב"ם.

הרמב"ם מביא כאן שלשה דינים, א' שמקוה שלם לא נפסל ברבוי שאובין ויכול להוסיף השאובין בלי שיעור. ב' שהמים שירדו ממקוה זה מחמת הוספת השאובין הם כשרים. ג' שיותר להוסיף שאובין ואח"כ ליטול ממנו כנגדם רק עד רובו, עד כאן. וראוי לדקדק בלשונו, כי בדין הראשון לא קבע שיעור על ריבוי השאובין, אלא כתב ושפך לתוכו "כל היום כולו", והיינו דמקוה כשר לא נפסל על ידי הוספת שאובים לעולם כל זמן שהיה שם בתחילה מ"ס. בדין השלישי ג"כ מייירי ממקוה שיש בו מ' סאה אלא שהוסיף שהם רק מ"ס "מכוונות" ולא יותר, מה שלא התנה בב' דינים הראשונים שקדמו לדין זה. אבל יש חילוק בין דין הראשון שם לדין השני, שלא כתב שם שנותן לתוכו שאובין "בלי שיעור" והיינו כל היום כמו בדין הא', וגם לא כתב דמייירי ממ' סאה "מכוונות" כמו בדין ג'.

והרא"ש כתב מזה בסוף נדה (בהל' מקואות סי' א') והקשה סתירה בין ב' הלכות ברמב"ם, משום דהכא מכשיר בהוסיף מים שאובין במקוה אפילו רבו השאובין, אבל אם ג"כ נטל מן המקוה אינו מכשיר אלא עד רוב. ואמר דאין לומר דהרמב"ם דווקא מכשיר כל זמן שנשתיירו מ"ס מים כשרים במקוה, דהא מביא ממתני' פ"ו מ"ח דתנן הי' בעליון מ"ס ובתחתון אין כלום, ממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון מ' סאה. ועל זה כתב הרא"ש וכמו כן כתב הראב"ד בבבב"ד דבדודאי תרווייהו בעי לאכשורי העליון והתחתון. ודאל"כ מאי מרויח כשפוסל העליון כדי להכשיר התחתון. ומסתבר לי' להרא"ש לומר, דדרך שפיכה בעליון כדי שירד לתחתון מ' סאה, צריך לשפוך מעט יותר מזה, הילכך כששופך לעליון יותר ממ' סאה וירדו כנגדם לתחתון, נמצא דמים הכשרים מיעוטן הם ורבו עליהם מים שאובין, ועכ"ז אמרינן דתרווייהו כשרים הם, א"כ מוכח דאין מקוה נפסל ע"י נתן סאה שאובין ונטל סאה כשרים כנגדן, ומותר לעשות כן עד עולם. ועוד האריך בזה הרא"ש בשו"ת כלל לאות ב' שהבאתי לעיל שכתב שם להסביר טהרת שאובין, וכתב שם דטהרת שאובין וטהרת מים טמאין שווים הם, וכמו במים טמאים הם נעשים טהורים ע"י חיבור לכשרים, כמו כן במים שאובין אם נזרעו במקוה נעשים טהורים ונהפכו למי מקוה, וכיון דלא מטעם ביטול הוא כמו באיסור לתוך ההתר אלא דהמים בעצמן נטהרו, אין שייך לומר כשרבו על הכשרים דין חזור וניעור, דהא עכשיו הם כשרים ממש.

ונחזור להנ"ל לקושי הרא"ש על הרמב"ם בסתירת הדינים, ויש לברר אי ס"ל להרמב"ם כמו הרא"ש בסברת טהרת שאובים שהם נעשים טהורים ממש, או כמו הראב"ד שהוא מטעם ביטול כמו באיסור והיתר שכתב הריטב"א הנ"ל. הייתי אומר דגם הרמב"ם סבר בזה כהראב"ד, אשר הובאו דבריו כבר בב"י דף ק"ב ע"ב (דפים של דפוס הישן) בדין מתניתין פ"ו מ"ח, הי' בעליון מ' סאה ובתחתון אין כלום וכו'. וכתב על זה הרמב"ם בפ"ד הלכה ו' וז"ל, ולא עוד אלא מקוה עליון שיש בו מ' סאה מים כשרין והי' ממלא בכלי ונותן לתוכו וכו' עכ"ל וכבר הובאה לעיל, והוא דינא דמתניתין הנ"ל. ובהל' ז' בדין של נתן סאה ונטל סאה כתב, מקוה שיש בו מ' סאה "מכוונות" וכו'. משמע דבהלכה ו' לא מייירי ממ' סאה מכוונות אלא שיש שם גם יותר ממ' סאה, לכן לא כתב שם מקוה מ"ס מכוונות. ויש לדייק זה מלשונו,

דלמה העמיד דין של נתן סאה ונ"ס במקוה של מ"ס מכוונות ולא בסתם מקוה שלם כמו באידך דינים לעיל מיני, הא בכל מקוה שיעור נ"ס ונ"ס הוא עד רובו של אותו המקוה, אלא ללמד בא דרך שם יכול להעמיד אפילו במ"ס מכוונות משא"כ בדין הקדום דא"א להעמידו אלא כשיש מעט יותר ממ' סאה. וכיון דיש שם יותר ממ' סאה, וכששופך לתוכו עד שירבו המים ויורד למטה מ' סאה, ובע"כ צריך לומר שהמים ששופך לתוכו הם מעט יותר ממ' סאה, כי כן דרך שפיכה כמו שכ' ברא"ש הנ"ל, והואיל והמ' סאה שבמקוה העליון לא היו בצמצום כהנ"ל, נמצא דבכל מקוה נשאר שם עדיין מעט יותר ממ"ס מים כשרים ולא מיירי כאן משום דין מראית העין. ואע"פ דבמקוה העליון יש בו יותר ממ' סאה כנ"ל, וכן השאובין שהוא שופך בתוכו ג"כ הם מעט יותר ממ' סאה, עכ"ז מים העליונים הם מרובים מהם והמים שאובין הם פחותים, כי אנו צריכין שאובין רק קצת יותר ממ"ס כדי לירד לתחתון מ"ס. והרמב"ם נתן בו גבול ומיירי רק בשופך בתוכו מ' סאה והיינו לא מיירי בצמצום כמו בהל' ז', אלא מעט יותר שהוא דרך שפיכה להוריד שם מ' סאה, ולא בשופך שם מים הרבה. והרא"י היא ממה דלא כתב לישנא בדין זה כמו לעיל מיני, שם, ושופך לתוכו "כל היום כלול" וכו'. ובוזה יש לדייק כי בא להורות דרך אם עדיין יש בכל א' רוב מי גשמים כשר, אבל בלא"ה לא. ובוזה יבואו דברי הרמב"ם על הנכון בס"ד וליכא סתירה בדינים האלו. ולפי"ז שיטת הרמב"ם לענין נט"ס ונט"ס הוא כמו הראב"ד, אלא לראב"ד מתני' הנ"ל של ממלא לעליון עד שירד לתחתון וכו' מיירי שיש שם בסוף שני מקואות של כ' כ' סאה בצמצום.

והשתא יש להביא דברי הכסף משנה ז"ל שם שבא לתרץ סתירת הרמב"ם לפי קושית הרא"ש. וכבר הבאתי דכל קושית הרא"ש הוא לפי הסבר שלו בדין טהרת שאובים שהוא משום חיבור לכשרים ונעשו כמותם לגמרי, משא"כ אי גם הרמב"ם אזלי בסברת הראב"ד שהובאה משום ר' משה הדרשן, שהוא מטעם ביטול כאיסור בהתר, לא קשה מידי כמו שהבאתי למעלה. אכן מרן ז"ל פירש כפי דרך הרמב"ם בסוגיא זו דליכא פסול של נתן סאה ונט"ס מעיקר דינא כיון דכבר נטהרו השאובים ונהפכו לכשרים ממש, אלא דחז"ל גזרי דין זה מחמת מראית עין, ובמקום דאין לחוש לזה לא גזרי. לכן כאן בדין מתניתין דפ"ו היה בעליון מ' סאה ובתחתון לא כלום וכו' שהביא הרמב"ם הנ"ל, לא גזרי משום מראית עין הואיל ובכל שפיכה ושפיכה כבר יצאו תיכף ומיד אותו כמות המים משם נגד מים שאובים ששפכו לתוכם, ולכן פשוטי העם יאמרו דאותם המים שיצאו משם וירדו למקוה התחתון הם הם ממש אותם השאובים ששפכו לתוכם ולכן מקוה העליון נשאר בכשרותו. כל זה דוקא לפי סברתם של המון עם ולכן אין כאן חשש של מראית עין מטעם הנ"ל.

נמצא לפי זה דמקוה העליון נשאר לגמרי בכשרותו (לפי סברתם), ולפי"ז כל השאובים שנכנסו שם יצאו משם מיד למקוה התחתון, כל זה לפי סברתם שגזרי דין מראית עין בדרך כלל, מה שלא שייכא כאן הואיל והם בטעות סברי דלא נטהרו שום מים שאובים, וכאן השאובים כולם ירדו למקוה תחתון ולכן העליון לא נפסל. אך קשה לפי"ז, היינו לפי הסברא דיש ענין של מראית עין בפסולים, הניחא כשדנים על מקוה עליון דלפי סברת המון העם נשארו שם כל מים הכשרים שהיו שם בתחילה, אמנם לפי סברתם דכל השאובין שנכנסו יצאו מיד למקוה התחתון, נמצא דכל מים של מקוה התחתון הם שאובים ומה הרויחו בזה הלא כל הפעולה מה שעושים כן כדי להכשיר מקוה התחתון ולא הועילו כלום בזה, וצ"ע. וזה קשה טפי ממה שכתב הרב הגאון שליט"א שם בקובץ והקשה על הכס"מ דהרמב"ם לא הזכיר מזה. ועוד יש להקשות כמו שכבר כתבתי דא"א לפרש דברי הרמב"ם כזה כמו שמוכח כשמדייקים בלשונו הזהב.

ונחזור למה שכתב שם בקובץ הנ"ל. הביא שם מריש מס' מכות (ד' ע"א) את דברי הריטב"א בשם רבינו משה הדרשן ז"ל, וכתב דטעמא דמי החבית אינם מתבטלים בתוך הים הוא משום דתלוי על כוונתו. שאם חשב לבטל הפסול אצל הכשר הרי נעשה הפסול כשר, אבל כשאין כוונתו לבטלו אצל הכשר ואדרבא דעתו להוציא משם אין השאובים מתכשרים ומתבטלים להכשרים עכ"ל. וצ"ע בזה, כי הריטב"א לא כתב כזה אלא כתב דהואיל ומי חבית מתוקים הם והם "ניכרים" בתוך הים שהם מים מלוחים, הוה כאיסורו "ניכר" ולא שייך שם דין ביטול, כמו בטיפת חלב שניכר בתוך מרק של בשר. בשלמא במי נהר דהולכים ונזחלים למטה, השאובים מתבטלים דיש כאן תערובות דהוה המציאות ואין האיסור ניכר עוד, אבל מי הים דקו וקיימו אין כאן תערובות כלל נמצא דמה שאינם מתבטלים הוא משום איסורא ניכר ולא משום שתלוי בדעתו דאין כוונתו לבטל.

וכן נמי משמע דלא תלוי על כוונתו ממתניתין הנ"ל בפ"ב דביצה, דרוצה לטהר מים יפים טמאים בתוך מקוה כשר של מים רעים וסרוחים. ושם בודאי אין כוונתו לבטלם בתוך המקוה של מים סרוחים

אלא כוונתו שכל מה שיכולים לזרו ולהוציאם משם תיכף אחר הזריעה ניהא טפי כדי שיכולו לשתות מהם ביו"ט בטהרה מים נקיים וטהורים. ואין לומר דרק לענין טומאה כן דינא במתני' שם דנטהרו ע"י השקה אבל לענין טהרת שאובים לא מהני, דהא קתני שם דמותר רק בכלי אבן דאין כאן טומאה, אבל בכלי שטף אינו כן הואיל אם רק משיקין מקצת הכלי אין המים נטהרים הואיל והכלי מטמאן, ואם מטביל לגמרי כל המים עם הכלי אסור לעשות כן מחמת תיקון כלי ביו"ט. משמע דבימי החול נטהר הכלי, ולכן גם המים שבתוך הכלי נטהרו דאל"כ אין הכלי נטבל בכל המקוה הואיל ומים הטמאים חוצצים. וכאן מיירי מהשקה כרגע כדי שלא יפסלו המים לשתיה מחמת מים הסרוחים של המקוה. מוכח דכוונתו להוציא את המים משם מיד לא מעכב את טהרת המים, בין לענין טומאה ובין לענין שאובים. ועי' בספרי ח"ג בפ"י לענין פלוגתת בית שמאי דסבירו להו דאין משיקין מים רעים ליפים וכו' וב"ה מתירין, וכתבתי מזה שם גם לענין מתני' דפ"ב דביצה הנ"ל. לכן אין דין כוונה להפסיק ההשקה מיד שייכא לזה אלא הוא מטעם אחר כמו שיבאר.

ואין לומר דמה דשאובים אינם נטהרים במקום אם כוונתו להפסיק משם מיד, הוא רק אחר שהפסיקם אבל בזמן שהם מחוברים הם מים טהורים, ובמקום שלא היה כוונתו להפרידם מיד נשארו המים כשרים גם אח"כ, לא נלע"ד לפרש כן. בשלמא להראב"ד דפירש דטובלים בשאובין בזמן שהם מעורבים בתוך הכשרים אבל השאובין לא נטהרו, ואם הם רבו והכשרים נתמעטו ממ' סאה נפסל המקוה ואינו תלוי על כוונתו מה שנטלו המים משם ורבו השאובים. והטעם משום דבדין ביטול אין טהרה על השאובים מחמת עצמן אלא בשעת חיבורם לכשרים כמו בכל דין ביטול. ומה דמהני במתני' פ"ב דביצה אם הי' המים בתוך כלי המקבל טומאה אע"פ דלית לי' להראב"ד דין השקה לטהר את השאובין, (ועי' בספרי ח"א דהבאתי שם מכמה ראשונים דס"ל כן), משום דמיירי שכל הכלי הי' שקוע בתוך המקוה ונתבטלו שם הוא ומימיו, אבל סתם השקה לית להו. וכן תירץ בתשו' הרי"ד (סי' ט"ו) על שיטת רבינו יצחק בן מלכי צדק דנמי ס"ל דליכא השקה לשאובין דהקשה עליו ממתני' (פ"ו מ"ג) בדין ג' מקואות וכו' ותירץ דכיון שהמים עלו על כל המחיצות ונעשה המים שטח אחד, ג"כ נחשב כמקוה אחד, והטהרה לא משום השקה אלא שהם ממש מקוה א'. אבל אלו דס"ל שתלוי על כוונתו אז אפילו בשעת חיבור לא מהני לטהרם. ודינא של רבינו ירוחם בנפסק ההשקה לא שייכא לכאן אלא טעם אחר יש שם וכמו שיבאר בס"ד להלן.

וזאת לדעת דדין השקה שיעור כשפופרת הנוד קתני במתניתין פ"ו דמקואות ואמר שם שהוא דין תורה. אמנם אינו מבואר שם באיזה ענין של השקה מיירי שם. כי לפי רוב הפוסקים יש דיני השקה לענין שלשה דברים בהל' מקואות, וגם דין אחד בקידוש מי חטאת במס' פרה, והוא בדין חבור שני מקומות בשוקת לענין קידוש מי חטאת באפר פרה אדומה. והנה לענין שוקת של מי חטאת נעשו שני חלקי השוקת לאחד עם יש ביניהם חיבור כשפופה"נ ומקדשין אחת לשניהם. וכן לענין השקה לשיעור מקוה אם יש באחד מ' סאה מהני גם החיבור לשני שיש בו רק רביעית או יותר להיות כמקוה אחד לשיעור טבילה. ויש דס"ל דמהני נמי לחבר שני מקואות אפילו אם שניהם חסרים להיות נחשב כאחד לשיעור מ' סאה. וכן יש עוד דין השקה לטהר מים טמאים כמתני' ביצה הנ"ל. אבל לא כן לענין השקה להכשיר מים שאובים, כי לא לכו"ע מהני זה. הנה הר"ש והרא"ש והרבה מהראשונים ז"ל ס"ל דמהני החיבור בין לענין שיעור מ' סאה ובין לענין טהרת שאובים, אפילו אם רוב או כל המקוה הם מים שאובים, (כי לפסול ג' לוגין מים שאובים לכו"ע מהני השקה). אכן להרמב"ם והראב"ד והרשב"ם אי אפשר לטהר מקוה שאוב ע"י השקה למקוה כשר אלא ע"י עירוב השאובים בתוך מים כשרים. וכן מוכח ג"כ ממקצת שאר הראשונים כמו רש"י ורבינו יואל והר"י בן מלכי צדק ועוד, אולי לא מחד טעמא כאידך הראשונים לעיל, כי גם לדידהו לא מהני להו לטהר מים שאובים בהשקה שיעור כשפופה"נ כמו שמהני לחבר מקוה חסר למלא. (והארכתי בזה בספרי בסוף חלק א' ואכמ"ל).

ומה שכתבתי דגם הראשונים הנ"ל ס"ל כהראב"ד וסעייתו דלא מהני השקה לשאובין, אבל לא מטעמייהו. כי להראב"ד וסעייתו לא מהני זריעה ולא לו מהני זריעה לטהר השאובים. ואפשר דזהו הטעם למה מוסיפים גם בור זריעה לטהר מים שאובין אם כבר יש שם בור השקה, והיינו לאלו דיש להם ענין הזריעה אם מוסיפים מים שאובים בלי גבול. כי לדידהו מים שאובין אינם מתכשרים רק ע"י תערובת השאובים בתוך מקוה מים כשרים ולא ע"י השקה למקוה כשר. (ובמקום אחר הארכתי בזה דהיום שכל מים שבמקוה הם באים דרך בור זריעה לא צריכים שני בורות להשקה ולזריעה רק בור אחד מספיק לשניהם ואיכמ"ל). והטעם הוא פשוט דלא מהני לדידהו לטהר את השאובים ע"י השקה, משום דבעינן

ביטול בתוך מים כשרים ולא השקה מן הצד דלא שייך בזה ביטול. וכיון דכתב הריטב"א אם מקום האיסור ידוע כמו מי חבית בים הגדול לא שייך בזה דין ביטול, מ"ק דלא מהני להו השקה כי אין כאן עירוב כלל ובלי תערובות לא שייך דין ביטול. ומה דפליגי אם שייך דין נתן סאה ונט"ס, אפשר לומר דפליגי אי אמרינן בפסול שאובים דין חוזר וניעור.

ויש לפרש היאך שייך ביטול ברוב אם יש למשל פ' סאה שאובים בתוך מקוה של רק מ' סאה. כבר הביא הב"י דארבעים סאה של מקוה וכל שהו של מעין נידון ככל מים שבעולם ותמיד נחשבים כרוב אצל השאובים. וכל זה אם יש מ' סאה מים כשרים במקוה בשעת עירוב השאובין וגם רבו, אז אמרו חז"ל דכל מים שאובים בעולם א"א לפסול אותם מטעם הנ"ל. אמנם אם אח"כ נחסרו מן המ' סאה אפילו כל שהו, כיון דהשתא אין כאן מקוה שלם, השאובים שהם הרוב מבטלים המים הכשרים שהם עכשיו פחות משיעור מ"ס דמקוה, וכן הביא הראב"ד בהדיא בתחילת ספר בעה"נ. וכל זה אם אנו באים מחמת סברא של ביטול ברוב כמו בכל איסורים, שייך בזה חוזר וניעור וזהו טעמא דנטל סאה ונט"ס. אולם להראשונים דלית להו טעם של ביטול אלא דהשאובים נהפכו לגמרי לכשרים, לא שייך להו כלל דין של נתן סאה ונט"ס במים שאובים אלא רק במי פירות דשייך בהם דין ביטול. אכן לכו"ע לא תלוי טעם השקה "בכוונתו" לבטלם לכשרים כי כוונתו אינו מעלה ואינו מוריד כלל. וזהו מה שכתב הריטב"א בהדיא וז"ל, והוי כאיסור שנפל בהיתר "והוא ניכר שם" שאינו מתבטל, עכ"ל. והוא כמו טיפת חלב שנפלה לתוך מרק של בשר וניכר שם, אפילו היא כל שהו, כיון דניכר האיסור לא שייך בה דין ביטול. וכן הוא כאן הואיל ומי חבית המתוקים ניכרים במי הים המלוחים מחמת טעמן, לא שייך להו דין ביטול.

ועוד הביא שם הרב הנ"ל את שיטת רבינו ירוחם הובא בש"ך ס"ק קי"ב לסיוע לשיטתו דדין השקה תלוי בכוונתו. והכי כתב רבינו ירוחם (נתיב כ"ו חלק ה' דף רכ"ו ע"א) ב' מקואות א' שאוב וא' כשר ונקובים זה לזה כשפה"נ ונסתם הנקב, נסתפקו המפרשים אם נשאר השאוב בהכשרו וכו'. והביאו הש"ך בס"ק קי"ב וכתב דטוב להחמיר, ע"כ. והביא שם בקובץ הנ"ל מכמה ספרים, דרבינו ירוחם במה שכ' "נסתקפו המפרשים" מכוון שם לשיטת הראב"ד דלדידי' שפיר לא מהני אם נפסק ההשקה. אם כנים דברים אלו דלראב"ד אם נפסק ההשקה הוא גרוע טפי מנתן סאה ונט"ס, והיינו דפעמים גם לראב"ד מהני השקה לטהר את השאובים לפי שיטתם, קשה מה שכתב רי"ו ש"נסתפקו" המפרשים וכו', מה ספק יש כאן כי בודאי א"א להראב"ד להיות לו ספק בזה כי ודאי כן הוא, אלא משמע דרי"ו אין כוונתו להראב"ד כלל אלא לשאר מפרשים כאשר יבואר בסמוך.

אכן לפי מה שכתבתי כבר לעיל בלאו טעם זה א"א לפרש כזה כלל, מלבד הטעם שא"א לפרש שהראב"ד "מסתפק" בזה דאין להראב"ד שום ספק כאן. כי כתבתי דלהאב"ד לית ל' כלל דין טהרת שאובין ע"י השקה שיעור כשפופה"נ. ולא מלבד הטעם דס"ל דין נט"ס ונט"ס במים שאובין, אלא גם בלי טעם זה לא מהני הואיל וס"ל דא"א לעשות שם מקוה ע"י השקה, וכתבתי במקום אחר שנלמד זה ממה שכתב הראב"ד (שער המים פ"ו) דמה שבטלו חכמים רביעית דמקוה לענין כלים, לא בטלו שם מקוה משיעור רביעית. והאריך הראב"ד לפרש מה שאומרים כשבטלו חז"ל דין מקוה על רביעית לטבילת כלים ביטלו לכל דבר זה אינו. אלא ביטלו רק לענין שיעור טבילה דבעי בכלים גם שיעור מ' סאה כמו בטבילת אדם אבל לא לדין שם מקוה שהוא עדיין ברביעית. וכתב הראב"ד דאם בטלי חז"ל מרביעית גם את שם המקוה לא הי' מהני השקה למקוה כשר לטהרם, כי א"א לעשות שם מקוה ע"י השקה רק שיעור טבילה שהוא מ' סאה. והוסיף שם לומר לכן אם העוקה המושק למקוה אין בה רביעית לא מהני לה השקה למ' סאה, דא"א לעשות שם מקוה ע"י השקה. והשתא גם מטעם זה לא מהני השקה לשאובין הואיל ואין עליהם שם מקוה כלל (ובספרי חלק א' הארכתיו בזה בקונטרס שבסוף הספר). א"כ בלא"ה אין להראב"ד דין השקה לטהר מים שאובים, ולכן אין כוונת רבינו ירוחם על שיטת הראב"ד וסייעתו.

אמנם לא באתי לסתור אלא לבנות, והיינו שבאתי לפרש דברי רבינו ירוחם מי הוא זה המסתפק אם בעי השקה תמידית במים שאובים. הנה הר"ש האריך בפ"ב מ"ג לפרש טעמא דפסול מים שאובין. ובתחילה מפרש דפסול שאובין דרבנן והסביר הענין למה גזרו חז"ל לאסור טבילה בשאובין אם הם כשרים מן התורה, והעלה שם שהוא גזירה שמא יטבול בכלים וטבילה בכלי פסול דאורייתא הוא, דבעינן מקוה דומיא דמעין שהוא בקרקע. ומשום הכי, כמו דבמים שבכלים פסול לטבול בהם מדאורייתא הואיל והמקום פסול, כמו כן גזרו על מים האלו עצמן שהיו בכלים פסול לטבול בהם, ומחמת זה גזרי על כל מים שאובים דפסולים לטבול בהם אפילו אם הם עכשיו בקרקע. וכמו במים בכלים מותר

מדאורייתא לטבול בהם כשהם בתוך הכלי בתנאי שהם מחוברים כשיעור שפה"נ למקוה של מים כשרים או למעיין, אלא דרבנן גזרו עליהם כמו שהביא הר"ש פ"ה מ"ב, כמו כן במים שאובים בקרקע מהני לדידי' להכשירים אם הם מחוברים למקוה כשר דתו ליכא למיגזר מידי אטו פסול דאורייתא. וכמו במים בכלי כשנפסק החיבור למקוה חזרו לפסולם מדאורייתא דהא מונחים המים בכלי ולא הוה טבילה בקרקע, כמו כן בשאובים בקרקע כשנפסק החיבור שוב יש לגזור מדרבנן שמה יטבול בכלים, כי אין גזירה לחצאין וחזרו לפסולם. וזה רק לפי השיטה דשאובים דרבנן וכל הגזירה היא שמה יטבול בכלי שלא מושק למקוה, וגזרי מחמת זה גם שאובים בקרקע בזמן דאינם מושקים למקוה, דאי לא קיימא הא לא קיימא הא. אבל בלי טעם זה א"א לומר על מים שכבר נטהרו במקוה שחוזרים לטומאה אח"כ.

ובזה אתא שפיר מה שכתב הר"ש בפ"ח סוף מ"א. ושם מייית הר"ש בתחילה דשאובין פסולין מדאורייתא, ודחה שיטה זו ואמר דלעולם י"ל דשאובין דרבנן ומפרש בזה מתניתין דשם, והביא הר"ש תוספתא ריש פ"ו ותנא שם בסוף, מרחץ שבלני' עכו"ם וישראל נכנס לשחרית ומשיקה אע"פ שזה נכנס וזה יוצא טהורה, נעלה או שנתייחדה לרשותו טמאה נמצאת אומר בימים טהורה בלילות טמאה, ע"כ. וכתב הר"ש וז"ל, ומשיקה למקוה כשר להכשירה לטבילה אע"פ שעובר כוכבים נכנס ויוצא לא חיישין שמה הפסיק ההשקה דאימת ישראל עליו וטהורה, עכ"ל. משמע מדברי הר"ש דמקוה שהפסיק ההשקה שלו חוזר לפסולו, וזהו מה שכתבתי לעיל מדברי הר"ש עצמו, דהוא משום גזירה שמה יטבול בכלי שהי' מושק למקוה כשר שמועיל מן הטהרה והפסיק את החיבור דחוזר לפסולו. ואין לדחות דמיייר בתוספתא ממקוה חסר, דהא אין דרך לטבול בו הואיל ואין סתם גוף עולה בו, ומיייר כאן מסתם מקוה לכל אדם כמו דתנא מרחץ שבלני' וכו'. ויותר מזה, דלישנא דטהור וטמא לא שייך בו אלא לשון חסר או שלם. ואין לומר דקאי טהור או טמא על הטובל, דהא לא הזכיר את הטובל רק את המקוה ועליו קאי.

נמצא דאם שאובין הם פסול דרבנן יש מקום להחמיר שלא להפסיק את ההשקה, גזירה משום טבילה בכלי כמו שכתב הר"ש. אבל אי שאובין פסולים מדאורייתא, ולא משום גזירה מחמת טבילה בכלי, אין מקום להחמיר בזה דהא השאובין כבר נטהרו לעולם בהשקה וכמו שפירש הרא"ש, ויצא לנו קולא אם שאובין הם דאורייתא וחומרא אם הם דרבנן. וזהו מה שכתב רבינו ירוחם דנסתפקו הפוסקים, והיינו הואיל והר"ש לא בריא לי' כולי האי אי פסול שאובין דאורייתא או דרבנן, כי בפ"ב במסקנה סבר דהם דאורייתא משא"כ במתניתין דסילון בפ"ו מ"ח, ובריש פ"ח הנ"ל ס"ל דהם מדרבנן. א"כ מספקא לי' אי הם דאורייתא או לא, וממילא מספקא לי' נמי אי חזרו לפסולם מחמת דנפסק החיבור. ולכן פשוט דאין לצרף שיטת רבינו ירוחם כאן לעניננו אי מהני השקה לשאובים כרגע כי דבריו לא שייכא כאן לזה כלל. הלכך אין לפרש בדברי רבינו ירוחם והש"ך דכתב להחמיר כמוהו שדין זה תלוי על כוונתו של המשיק.

לכן לאלו דאולי בשיטת הראב"ד לא שייך כלל דינא דרבינו ירוחם הואיל ואין להם דין השקה לטהר מים שאובים כי ס"ל דשפיר אמרינן בפסול מים שאובים דין חוזר וניעור כמו שפירשתי למעלה, וממילא לא שייך כלל דין השקה לענין טהרת שאובים. ולאלו דהשקה הוא מטעם ביטול, אינו מועיל השקה כלל אלא צריכים שהשאובין מתערבים בתוך הכשרים ואין כאן טהרה על מים אלו אלא שהם מתבטלים ואז כשר לטבול באותם התערובות, ובה לא מסתפק כלל. כיון דלא בא הטהרה מטעם השקה ולא מהני החיבור לטהרם, א"כ לא שייך הענין של נפסקה ההשקה. והשתא יש ג' חילוקי דינים בזה בהפוסקים ז"ל. לאלו דטהרת שאובים הם כמו טהרת מים טמאים וכן כתב הרא"ש הנ"ל בפירושו, נהפכו השאובים לגמרי למים כשרים כמו בדין מים טמאים, וכן נהג מרן החת"ס ז"ל. לאלו דס"ל דהוא מחמת ביטול בעינן שנתערבו ממש בתוך הכשרים ולא מהני להו השקה. רק בזה פליגי, אי שייך כלל דין טהרה על מים שאובים או לא. לאלו דלית להו פסול של נתן סאה ונט"ס במים שאובים ס"ל דיש טהרה למים שאובים ע"י תערובות אבל מודי דלא ע"י השקה כיון שחיבור של השקה אין חיבור אלא של הלכה ולא של מציאות, כי יש בזה דינים. וכמו דבעינן שיעור של כשפופה"נ, ואם הנקב הוא חוט השערה פחות מזה כבר אין כאן חיבור, כמו כן חיבור כזה מהני רק לשיעור טבילה אם כבר יש שם שם מקוה, אבל לא לעשות על מים האלו שם מקוה. אמנם אחר התערבות בתוך מים כשרים מתבטלים שם השאובים לגמרי ונחשבים עכשיו למים כשרים, וזהו הכשר של זריעה דמודי בזה, ולא ס"ל במים שאובים דין חוזר וניעור. אמנם לאידך הראשונים דאית להו דין נתן סאה ונט"ס, בזה פליגי אם אמרינן כאן חוזר וניעור. לאלו דיש להם דין של נ"ס ונ"ס אמרינן חוזר וניעור ולאידך לא אמרינן, אבל כוונתו של המשיק אין שייכות לזה ולא הזכירו הפוסקים כלל.

סוף דבר, פליגי הפוסקים הנ"ל אם דין השקה שיעור כשפופרת הנוד הוא חיבור גם לטהר מים שאובים כמו שהוא חיבור לדין שיעור טבילה. ונפסק בשו"ע להקל כמו שיטת הר"ש והרא"ש ועוד הרבה מהפוסקים ועל זה סמכינו היום בבנין מקואות שלנו. ולאלו דס"ל דין נתן סאה ונטל סאה, ממילא לית להו דין טהרת מים שאובין ע"י חיבור השקה כמו שהבאתי לעיל, והארכתי בזה בקונטרס מים שאובין בסוף ח"א בספרי שהיה אז לפני הגר"ש אלישיב ז"ל והסכים לזה. והואיל וכתבו על זה הרשב"ץ וגם הב"י והש"ך שלא להכניס את הראש במחלוקת הראשונים ז"ל, ולכן כדאי להחמיר כמותם אם אפשר. ולמעשה כיון דלשיטה זו לא מהני השקה לטהר את השאובים, אין לנו ברירה אלא לטבול במקוה שיש בו לפחות מ' סאה מים כשרים תמיד, וכמו שנהגו אבותינו ברוב מקומות גלויותינו לטבול רק במעין, ואז לכונ"ע הכל טהור.

מאיר פוזן

בדין בצל שנחתך בסכין בשרי ומוגן במחבת חלבית שאב"י

בקובץ בית אהרן וישראל גליון רא (עמ' קלט) כתבתי בדין חריף שנחתך בסכין בשרי ונתן טעם בדבר פרוה, שנחלקו בזה הפוסקים, והאבן העזר היקל וכתב לחלוק על המג"א שהחמיר, והוכחתי שהעיקר להקל כדעת אבן העזר, ושאפשר שאף המג"א לא החמיר בזה. וראיתי בגליון רה (עמ' קעב, קעג) שהסכימו לדברינו בזה הרה"ג ר' יעקב ברנדווין שליט"א והרה"ג ר' אליהו לרפילר שליט"א שהעיקר כאה"ע. וישר כוחם. אלא שבדוגמא שהבאתי להך ענינא, בבצל שנחתך בסכין בשרי וטוגן במחבת חלבית שאב"י, שטעם הבשר הנפלט מהדבר החריף נבלע במחבת הוי נ"ט בר נ"ט שרי, כתבו שלא ביארתי דברי אם יש להקל רק לדין הספרדים דנקטינן כמ"ש הש"ע (סי' צו ס"א וס"ג) להקל באב"י, כי להרמ"א שאסר אף באב"י, א"כ המחבת נותנת טעם חלב כבצל ונעשה חנ"ן ואוסר אף את המחבת. ע"כ. ואכן בפשטות ההיתר בדוגמא זו רק לדין הספרדים שפוסקים כמרן הש"ע.

אולם פלא שלא הזכירו כלל דברי מהרי"ל דיסקין שאף אליבא דהרמ"א יש להקל בכה"ג, וזה לשונו בפסקיו (סי' יד): הוריתי להתיר בבצלים שנחתכו בסכין חולב ונתנו בקדירה של בשר. חדא, דדילמא בצלים אינו חריף, ואף דנימא דחריף הוא, אכתי לא עדיף מכלים שהודחו ביחד דהוי פלוגתא דרבוותא [דהבצל לא הוציא יותר ממה שיש בסכין], ואף שלא ה"י ס' נגד הבצלים או סכין, התרתי. ע"ש. ומבואר שמיקל אפי' בכלי בן יומו.

ולכאור' כן משמע בדברי הרמ"א (סי' צה ס"ב) שכ' שאם בישל דברים חריפים בכלי של בשר אפי' אינו בן יומו, או שדכו תבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב, אוסר אפי' בדיעבד. ומשמע שאם בשלוהו בכלי בשרי אינו נאסר. וי"ל. ואמנם ע"י בס' יד יהודה (סי' צה פיה"ק ס"ק י"ט) שכ' להחמיר בבן יומו, אבל אם הכלי אב"י מותר הכל (ועי' בסי' צד פיה"א ס"ק כח). וע"ש בפיה"א (ס"ק טז). וכ"כ ביד אברהם (סי' צה ס"ב ד"ה אבל) ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סי' קטז אות ב') להחמיר. ע"ש. ובאמת אף מי שהחמיר בזה בבן יומו, באב"י קיל טפי. וכדברי מהרי"ל דיסקין הנ"ל שהיקל אפי' בבן יומו, כ"פ אף בס' חדרי דעה (רס"י צו) ובשו"ת משנה הלכות ח"י (סי' צט). ועתה ראיתי גם בס' דבר חריף (עמ' קעו והלאה) שכ' שהמיקל בזה יש לו על מי לסמוך, וביאר דמצרפינן השיטות דהדחת הקערות שרי אע"ג דהרמ"א כבר פסק בזה לחומרא. (ועי' בש"ע יו"ד סי' צד ס"ו בפלתי ובהגהות הגרע"ק בביאור הש"ע. ועי' בחי' ההפלאה. ואכמ"ל). ועכ"פ בנ"ד שהכלי אינו בן יומו קיל טפי. [וע"ע להמשנב' בשער הציון (סי' תנ"א ס"ק קז) שכ' בנידונו דבאינו בן יומו דבלאו הכי יש דעות ביורה דעה סימן צ"ו אפילו בדבר חריף אם הוא אינו בן יומו להקל בנ"ט בר נ"ט, ובענינו גם כן עוד ספק אם היה כלל משהו חמץ, אין להחמיר. ע"ש]. וכן ראיתי בס' דבר חריף (פ"י ס"ד) הנ"ל שבצל שנחתך בסכין בשרי בן יומו ונתבשל בקדרה חלבית שאב"י, מעיקר הדין הקדירה החלבית מותרת. ע"ש. וע"ע בס' מציון תצא תורה (ח"א עמ' קסב יו"ד הע' לד) שהגר"מ דייטש הורה להקל בשופי בסכין שאב"י, אחר שכבר הורה זקן המהרי"ל דיסקין להקל אפילו באופן שהסכין בן יומו. וע"ש בשם הגר"א נבנצל. ולכן אם בישלם בשמן בכלי שאב"י בודאי שיש להקל למעשה אף לאשכנזים. ועי' בס' דבר חריף (פ"י ס"ב). וי"ל בזה.

וכבר הזכירו שאפשר לצרף מ"ש הבית מאיר (על הרמ"א ס"ג) שהרמ"א מיקל בדיעבד באב"י. [והנה הבית מאיר מייירי היכא דהסכין אב"י, אולם אף בנ"ד שהמחבת אב"י והסכין ב"י, מ"מ טעמו של הבית

מאיר דהרמ"א לא החמיר תרי חומרי, דל"א נ"ט בר נ"ט בחריף, וגם אב"י. ולפ"ז אף בנ"ד שרי בדיעבד. ודו"ק]. וכ"פ בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' כג) ובשו"ת שרגא בטהרה (סי' כה) כהבית מאיר. וע"ע במשמרת שלום (סי' צו על השפ"ד סק"ב) שסמך ע"ד הבית מאיר בהפ"מ וע"ש. וע"ש. וכ"כ הרב אליה רבה (סי' תמוז ס"ק כד), דאע"ג דס"ל דהרמ"א גופיה מחמיר אף בדיעבד, מ"מ כ' שבחידושי ליו"ד הוכיח דלא כהרמ"א ואין להחמיר ב' חומרות (אב"י ונ"ט בר נ"ט). ע"ש. וסמך על זה למעשה המשנה ברורה שם (סי' תמוז ס"ק נד) להקל בהפסד מרובה כהא"ר. וע"ע בחזו"א אור"ח (סי' קיט ס"ק יא) מ"ש להקל לצרף הפו' שבצל אינו חריף. ע"ש.

ובלאו הכי כבר נודע מ"ש הפר"ח (סי' צו סק"ב) להעיר על עיקר הדין שחריף מפליט מסכין, דלפי מאי דקי"ל דנ"ט בר נ"ט דהיתרא שרי אפי' בבישול, כ"ש חורפא, וכ"כ התוס' (חולין קיא: ד"ה הלכתא) ובהגה"א (שם פ"ח סימן לא) דנתבשלו לא גרע מצנון. ופשוט הוא לחוש הראות וכו'. והעיקר דטעמא משום דסתם סכין שמנונית קרוש על פניו, והו"ל טעם ראשון הבא מן הממש, ולפ"ז אם הוא מקונח יפה שאין כאן שמנונית על פניו, הצנון מותר, משום דהו"ל נ"ט בר נ"ט דהיתרא, וזה דעת רזה"פ ועיקר. ע"ש. וכן השיג בזה הפלתי (סי' צו סק"א), וסיים לכן ד"ז צל"ע, ובמקום צידוד עוד דבר אחד יש להקל. ע"ש. וע"ע בגליון מהרש"א (על הט"ז ס"ק א') שכ' שבשאר דברים חריפים שיש מח' אם מבליעים ומפליטים כמו צנון, סומכין על דעה זו אם יש עוד סברא להקל. ע"ש. ודו"ק.

ושמעתי מכמה מורי הוראה מבני אשכנז שנוקטים כהפלתי שבמקום שיש עוד צירוף מקילים בדבר חריף. וכבר בקובץ שם נזכר שפעמים רבות יש עוד צירופים, שכשיש הרבה שמן, השמן ממתיק חריפות הבצל, וכן אם חתך הרבה בצלים עם סכין דק אולי יש ביטול. וגם פעמים הרבה אין הסכין בן יומו. ע"ש. ולפי כל האמור גם במחבת שאב"י שטיגן בה ללא שמן בצלים שנחתכו בסכין בשר, אין זה פשוט לאסור אף אליבא דהרמ"א. ומ"מ נקוט מיהא שכשיש שמן יש להקל עפ"ד מהרי"ל דיסקין ודעמיה.

יצחק מאוזן

מו"ץ בבית ההוראה "הליכות עולם"

מחובשי בית המדרש יחזה דעת ירושלים

האם אפשר להגביל את זמן חלות ברכת התורה

וטעם הדבר

בס"ד, לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל".

שלו' רב לאוהבי תורתך,

נהניתי עד מאוד ורב טוב שבעה נפשי מן הדברים היקרים והנפלאים אשר בקובץ הנ"ל, כדרך הכותבים בקודש. שאו ברכה מאת ה' על כל זאת.

הנה במה שעורר הרה"ג רבי דוד ליסיצין שליט"א בקובץ האחרון (עמ' קעא) מאי טעמא במ"ב (סי' מז סק"ח) גבי הניעור כל הלילה, דנתחבטו בפוסקים מה יעשה עם ברכות התורה, דיש דס"ל דכיון שלא ה' היסח הדעת א"צ לברך, ויש דס"ל שחז"ל קבעו לברך ברה"ת בכל יום ואף אם לא ה' היסח הדעת, דומיא דברכות השחר. ואמאי לא כתב המ"ב העצה שהוא עצמו כתב בביאור הלכה (סי' ח' סעי' יד, סוד"ה אם פשט) גבי ברכת הציצית, באופן שנכנס לבית המרחץ, ופשט את הט"ק ע"ד ללבושה אח"כ, דיש ספק האם הוי הפסק וצריך לברך כשלובושה אח"כ, וכתב ע"ז הביה"ל "ויותר טוב שיכוין בבוקר בעת הברכה, שלא תפסור בברכה זו להט"ק רק עד שיפשטנו בבית המרחץ, ואז יוכל לברך אח"כ לכו"ע". וא"כ הכ"נ שיכוין בערב שבועות בבוקר שיצא בברכות התורה עד למחר בבוקר, ולמחרת שפיר יוכל לברך שוב.

הנה ראשית דבר יש להקדים, מה שמצאתי בשו"ת מנחת שלמה לגרשז"א זצ"ל (מהדו"ק, סי' יח אות ח) דכתב להקשות סתירה במג"א, דיוצא איפכא ממש ממסקנת המשנ"ב. דהנה המג"א נחלק על הב"ח והט"ז (אור"ח סי' תרלט), ביושב כל היום בסוכה, האם יברך כל סעודה מחדש או דלמא לא, דהב"ח והט"ז סבירא להו דאפי' שלא יצא כלל מהסוכה יברך כל סעודה מחדש, משום דדעתו לפסור בברכה עד

סעודה הבאה. אך המג"א פליג ע"ז, וכתב להדיא בדבריו שם דאטו ציצית בבגדו יועיל שיחשוב שיברך רק עד חצות (וזה ודאי דלא כהביאור הלכה הנ"ל). אך הנה במקו"א (סי' תצד ובסי' מז סי"ב) כן כתב המג"א שבניעור כל הלילה צריך לברך מחדש ברכות התורה, לפי שדעתו בברכה רק עד בוקר שני [ומבואר טעם חדש, דטעה"ד שיש לברך לאו משום דזה כברכות השחר שזה חיוב חדש כל בוקר, אלא שזה אומדנא שהייתה ברכתו רק עד בוקר שני]. וזהו דמקשה הגרשו"א דהמג"א סותר א"ע.

והביא שם פלוגתא בין התבואות שור לפר"ח (יו"ד סי' יט סק"ז) בשחיטה, בדיבר בין שחיטה לשחיטה אם יברך שוב, דהפר"ח ס"ל שיחשוב תחילה שמכין רק עד שידבר, ואם דיבר יברך שוב. והתבו"ש פליג, דהיות וכל העופות לפניו, ודעתו לשחוט כולם, לא יכול לכיין שהברכה תחול עד שידבר, דהברכה ממילא חלה על הכל.

והגרשו"א שם כתב לחלק דברכת הנהנין וברכה"ת אפשר, דזה מתיר את האיסור, שאז שייך לומר שהתכין שיתיר עד זמן מסוים, משא"כ בברכת המצות שזה לא מתיר, שאין שם איסור עצמי, וא"כ א"א לקבוע א"ז עד זמן מסוים.

אך הנה לפי כל זה, נפקא לן, דהדברים הפוכים מן הקצה אל הקצה, דמהמ"ב יוצא איפכא ממש, שמדבריו בביה"ל מבואר שבציצית אפשר לכיין שתהיה הברכה עד זמן מסוים, ואילו בברכה"ת לא, ואיפכא ממש מדברי המג"א.

ובעצם הקושיא בדברי המ"ב, למה בברכות התורה לא הביא לעיצה שהביא בציצית, הנה העירוני דיש חילוק מהותי בין הנידונים, דהמ"ב סובר שאי אפשר לברך על חצי מזמן המצוה, רק כאשר המעשה ממשיך להיות כל הזמן, ולכן מי שלובש טלית לא יכול לכיין שהברכה תחול עד זמן מסוים כל שממשיך להתעטף בטלית וכדברי המ"א. ורק כאשר יש הפסק בעשיית המצוה כמו מי שפשט את הטלית, בזה הוא יכול לכיין שלא תחול הברכה על הליבישה החדשה. ולכן המ"ב לא הביא את העיצה שיכין ברכת התורה עד הבוקר למחרת, שכין שאין הפסק ממילא חלה הברכה על כל זמן שלא יסיח דעתו מלימוד התורה.

ושוב כתב לי ביאור נפלא זה, הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (רב דקה"ח שיכון ה', ובעמח"ס שו"ת יוצב אברהם), וז"ל: "לענ"ד אין סתירה כלל בכל הנ"ל, ודברי המג"א והבה"ל א"ש היתב. כל זמן שהמצוה נמשכת בלא שום שינוי - לא שייך לכיין שתפטור רק עד רגע מסוים. לכן לא שייך כשלבוש בבגד עם ציצית, שיכין ברכתו פטור עד חצות, אם ממשיך ללבוש את הבגד אחר חצות, וכן לא שייך שלא תפטור ברכתו את הישיבה בסוכה, אם ממשיך לשבת בסוכה. אבל כשמחליף בגד, [וכן לדעת הפר"ח, כששוחט הרבה עופות], יכול לכיין לפטור רק את הבגד הראשון. ועי' ברעק"א אור"ח סי' ר"ו, שהביא את דברי התבו"ש לענין ברכה"ג, ועל כרחך דלא ס"ל לחלק בין ברכות הנהנין וברכות המצוות, ודלא כדעת המנח"ש. ונחלקו המג"א עם המ"ב, איך לדון מצות תלמוד תורה. אם היא מצוה אחת נמשכת יומם ולילה, או שכל יום וכל לילה הוא חיוב בפנ"ע [כדחזינן במנחות צ"ט ע"ב, שצריך עכ"פ לקרוא קרי"ש ביום ובלילה, ובזה יוצא יד"ח ת"ת]. המג"א למד שכל יום הוא חיוב בפנ"ע, וממילא גם פה שייך לכיין לא לפטור [ואפילו אי נימא דלא תיקנו ברכה חדשה בכל יום, כל זמן שלא הסיח דעתו, או כיון שלא לפטור, כמו שלא תיקנו ברכה על כל עוף ששוחט]. אבל המ"ב ס"ל שמצות ת"ת היא מצוה אחת נמשכת, וא"כ לא מהני לכיין כן, וא"ש הכל, עכ"ל, ונפלא.

ובאופן אחר שמעתי ליישב, עפ"מ שהשיב הגר"ח קניבסקי שליט"א בדעת נוטה (ח"ב עמ' קו) דכל מה שהמ"ב כתב העיצה הנ"ל במרחץ, זה דווקא במרחץ של זמנם שהיו משתהים הרבה, וכיון שהדעת נוטה לברך בלא"ה גם בלי הגבלת הברכה, אז מהיות טוב יכין ג"כ שתחול הברכה עד שיצא. אבל מעיקה"ד אפשר לברך גם בלי הגבלה. וממילא לכן דווקא גבי מרחץ סמך ע"ז המשנ"ב, אבל בברכה"ת שנשאר בספק, א"א להקל על סמך זה.

ולכן סבירא ליה (דעת נוטה שם, עמ' קכד) דמי שישן ביום ורוצה לברך ברכה"ת שיחול רק עד שישן ביום - "אין לעשות כן", עכ"ל. וכן ס"ל לגרי"ש אלישיב וצ"ל (שבות יצחק, ח"ח עמ' רסג) דהורה שלא להשתמש בעצה הנ"ל לגבי ברה"ת, עיי"ש.

אך יש לציין כי בלוח אר"י כן הובאה עצה זו בשם האדר"ת, דלצאת מהמחלוקת הנ"ל, שבערב שבעות כשמברך ברה"ת יכין בהדיא שרוצה לפטור רק את התורה שילמד עד למחרת בבוקר, ואז

לכו"ע יהי חייב לברך בבוקר, דגם להסוברים שכשלא היה היסח הדעת אינו חייב לברך, מ"מ יהי חייב משום שהגביל את חלות הברכה רק ליום א'.

וידידי הרה"ג רבי יצחק זאב כגן שליט"א (בעמח"ס מים זכים) כתב לי דיש להוכיח מדברי המשנ"ב במקום נוסף, דס"ל דא"א לעשות כהעיצה הנ"ל, דבביה"ל (סי' נב, ד"ה ומ"מ) הביא שהפמ"ג כתב דאם שכח והתחיל בברכות ק"ש ולא אמר עדיין ברה"ת, יכוין בפירוש באהבה רבה שלא לצאת בזה ידי המצוה של ברה"ת, ואז לא נפטר בברה"ת לכו"ע, עכ"ל. והקשה עליו הביאה"ל וז"ל "ולענ"ד צע"ג בזה לפי"מ שכתב המאמ"ר דלכן אמרו בגמ' שכבר נפטר באהבה רבה, לפי שאה"ר גופא היא ברה"ת וכו', ובירושלמי קורא לאה"ר ברה"ת כי ק"ש נמי תורה היא, א"כ איך יוכל לחלק הכוונה לשניהם, דהיינו לענין ק"ש יכוין שהברכה זו תהי' לשם ברכה עליה, ולענין שאר ד"ת יכוין שהברכה זו קוראה ע"מ שלא לצאת בה ברה"ת, עכ"ל. וכתב שם שצ"ע למעשה.

והנה אי נימא דאפשר להגביל את ברה"ת וכהעיצה של האדר"ת הנ"ל, א"כ מה הקשה הביאה"ל דצ"ע על הפמ"ג וכנ"ל, והלא כמו דברכת הציצית ס"ל לביה"ל שאפשר להגביל את הברכה, א"כ הה"נ מדוע א"א לכוין שברכת אה"ר תפטור רק את הק"ש ולא את הד"ת שילמד אח"כ, אלא ע"כ דס"ל לביאה"ל דחלוק ברה"ת מברכת הציצית, וא"א להגביל את החלות של ברה"ת, ולכן הק' על הפמ"ג וכנ"ל.

אמנם לפי"ז, מהפמ"ג שכתב שאפשר לכוין באה"ר, שלא לצאת יד"ח ברה"ת, לכאור' מוכח דס"ל דאפשר להגביל את ברה"ת וכהאדר"ת הנ"ל. אכן יש לדחות דיתכן דרק את ברכת אה"ר אפשר להגביל, כיון שהיא לא נתקנה בעצמותה במקום ברה"ת, ולכן יכול להגביל אותה שלא תפטור אותו מברה"ת, אך את ברה"ת בעצמותם יתכן דא"א להגביל, אבל מהבאה"ל שהק' שאפי' את ברכת אה"ר א"א להגביל, לכאור' מוכח דכ"ש דס"ל שא"א להגביל את ברה"ת בעצמותם.

עוד העירני הנ"ל, דידועה החקירה האם ברכה"ת הוי ברכות המצוות, או"ד דהוי ברכות השבח, או"ד ברכת אקב"ו לעסוק בד"ת וכו' הוי ברהמ"צ, וברכת אשר בחר וכו' הוי ברה"ש.

והנראה באמת דבזה תליא הנידון האם אפשר להגביל את ברה"ת, דאי נימא דברכה"ת הוי ברהמ"צ לכאור' תליא בפלוגתת הפר"ח והתבו"ש הנ"ל, אכן אי נימא דברה"ת הוי ברה"ש, א"כ אין הביאור שהברכה חלה על לימוד התורה [שבזה יתכן שאפשר להגביל את הברכה], אלא הביאור דחז"ל קבעו לברך ברה"ש על התורה, לפני שלומדים תורה, ולפי"ז ודאי שכ"ע מודי שא"א להגביל את הברכה, כיון שאף אם כיוון להדיא לא לפטור אלא רק ליום א', מ"מ למעשה לא ה' היסח הדעת והפסק מהברכה, ופשוט. ואי נימא כהצד הב' מיושב שפיר דאף דהמשנ"ב ס"ל לגבי ברכת הציצית שאפשר להגביל את הברכה, מ"מ לגבי ברה"ת דהוי ברה"ש, ס"ל דא"א להגביל את הברכה, וא"ש, ע"כ. ונפלא, ויש עוד להאריך בזה ואכמ"ל.

בברכה מרובה כי תזכו עוד להגדיל תורה ולהאדירה

מתוך שמחה ונחת כה"י

חיים מלין

פעיה"ת מודיעין עילית

מפתח הענינים — שנה לה

גנוזות

גליון עמוד
רה ה

רבינו מצליח גאון זלה"ה
(דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)

דרשה ליום הכיפורים
סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו
של הרס"ג בפוסטאט (ג)
בעריכת הרב יהודה זייבלד

י רה רבינו משה בן מיימון - הרמב"ם זלה"ה
(ד'תתצ"ח - ד'תתקס"ה)

שיעור בהלכות שבת
עם עיונים במשנתו

כב רה רבותינו חכמי אשכנז הראשונים זלה"ה
(- ד'תתק"ל -)

ליקוטי הלכה ומנהג על ימים נוראים
בעריכת הרב אברהם ביטון



ה רו רבינו סעדיה גאון זלה"ה
(ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)

פירוש משנת כלאים פ"ה מ"ה
ודרכי ישוב סתירות בפסוקים
מתוך 'ספר הגלוי'
בעריכת הרב יהודה זייבלד

טז רו רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה
(ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)

הלכות מוקצה בשבת
מתוך ספר המספיק לעובדי ה'
בעריכת הרב יהודה זייבלד

כא רו רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה
מחכמי ארטא שביון (- ש"י -)

תשובה באם שייך חזקה על המצוות

כט רו רבי שבתי ב"ר ברוך זלה"ה
דיין בארטא שביון (- ש"י -)

בענין הנ"ל

ל רו רבי שמואל די מודינא זלה"ה
המהרשד"ם - שאלוניקי (רס"ו - ש"ג)

בענין הנ"ל

לב רו רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה

השגות על תשובת מהרשד"ם הנ"ל



ה רז רבינו מצליח גאון זלה"ה
דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)

דרשה לפורים וקיצור פירוש רס"ג לאסתר
סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו
של הרס"ג בפוסטאט (ד)
בעריכת הרב יהודה זייבלד

כ רז רבינו פרץ הכהן מברצלונה זלה"ה
קטלוניה (ה' ס"ה - ה' קל"א)

תוספות לסוף מסכת נזיר

מג רז רבי יעקב בן זקן זלה"ה
מחכמי תוניס (- תרי"ז)

חידושי חושן משפט
הלכות טוען ונטען



גלין עמוד

רח	ה	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (ד' תתצ"ח)	דרשה לפסח סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ה) בעריכת הרב יהודה זיבלד
כא	רח	אחד מרבתינו הראשונים זלה"ה תלמיד הרא"ש זלה"ה (- קמ"ד -)	פירוש על פרשת החודש מתוך ספר מדרשים על התורה כת"י בעריכת הרב יעקב שפיגל
לא	רח	סידור "תמונות תחנות ותפלות ספרד" ונציה רפ"ד	הלכות ליל הסדר בעריכת הרב עמנואל מולקנדוב
לו	רח	רבי דוב בער פיליפסטאל זצ"ל מלעסלא אב"ד בירנבויס (מעזיהאד) (- תק"צ -)	בסוגיא דאין חוששין, פסחים ט. והאם שייך מלקות על לאו דבל יראה



רט	ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	סידור רס"ג המעובד לפי מנהגי ארץ ישראל סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ו) בעריכת הרב יהודה זיבלד
לב	רט	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס כתובות (ג)



רי	ה	רבינו זכאי זלה"ה מרבתינו הראשונים (קודם שנת ה' ס"ה)	פירוש לתחילת פ"ב מס' גיטין
יב	רי	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (א) ועמ"ס שבת דף ד.

חדושי תורה

מה	רה	רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל	בענין לימוד משור המועד
מט	רה	הרב דוד אברהם	הלכות תשובה מלוקטים מספרי רבי חיים פלאג"י זלה"ה בתוספת הערות וביאורים
נז	רה	הרב יעקב וואלפין	בענין רחיצה ביום הכיפורים
ס	רה	הרב יוסף סגל	בטעם פסול סוכה שהיא למטה מעשרה
סד	רה	הרב עקיבא נטע בריזל	בענין נויי סוכה הממעטין משיעור הסוכה



רו	לה	הרב חיים יצחק טרבילו	בענין כי טוב לו עמך - עמך במאכל עמך במשתה
לז	רו	הרב יוסף צבי הירשמן	ישוב דברי הרמב"ם בסוגית "ריש עיגלא לפיטומא"

גלין	עמוד	פסולי קורבה לעדות	הרב יוחנן ב"ר שלום קוגלמן	רז	מו
<hr/>					
ביאור דברי הרמב"ם והמ"מ במחלוקת חכמים ור' יוסי במלאכת כותב ורושם	הרב אברהם קאהן	רז	נג		
הכרעות שונות בספיקא דממונא	הרב יעקב יוסף בלומינג	רז	ס		
בירור סוגיות הש"ס בדין תפיסה בעדים	הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג	רז	סח		
<hr/>					
בדין אין נושאין נשים במועד	הרב דוד אברהם	רח	מא		
בענין דירה שאני (ב"ב יח.)	הרב חיים יצחק טרבילו	רח	מו		
בגדרה של תמורת פסח	הרב חיים יחזקאל האגער	רח	מט		
בדין חיוב ביעור על חלה שהופרשה מהעיסה והגיע ערב פסח שחל להיות בשבת	הרב אברהם יהודה שלומוביץ	רח	נא		
בסוגיא דבחר מעיקרא או בחר תבר מנא אזיל	ישראל אברהם שפר	רח	נג		
<hr/>					
גדר החילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין	הרב שניאור זלמן דישון	רי	כא		

בירורי הלכה

חומרות נפוצות בארבעת המינים (ב)	הרב יעקב יצחק רבינוביץ	רה	סט		
פתרון להעמדת סכך שלא יעוף ברוח	הרב אברהם ישעיה ברזל	רה	עח		
שיטת השו"ע ונו"כ אם מלאכת חוה"מ הוי דאורייתא או דרבנן	הרב רפאל אהרן ברזובסקי	רה	פב		
הכאה על הלב בשעת וידוי	הרב ישראל דייטעל	רה	צב		
בדין עשיית מצוה ב' פעמים	הרב גרשון שנור	רה	צח		
<hr/>					
אם שייך כל תוסף בהנחת מזוזה בדלת שספק אם מונחת בה מזוזה	הרב דוד בריזל	רו	סא		
תשובה בענין הנ"ל	הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א	רו	פג		
דיני תחומין הנוגעים ליושבים בעיירות מיושבות	הרב שאול שמחה פרידמאן	רו	פה		
א. חפצים שבעליהם שבתו בעיר אחרת					
ב. דיני תחומין הנוגעים לנוסעים לבית החולים					
דיבור בשבת בחפצי שמים כשמקבל עליהם שכר	הרב שלמה זלמן שמעיה	רו	קג		

גלין	עמוד		
רו	קי	הרב יוסף יצחק האזנפעלד	אי אמרינן ספק דרבנן לקולא במצוות שנתקנו לפרסומי ניסא, וחייב הכוונה בעת קיומם
רו	קיג	הרב מרדכי צבי שמעיה	דין ברכת חטה וברכת עוגיות קוואקר והמסתעף
רו	קכד	הרב יעקב קורנבליט	עד היכן ברכת הזימון
רו	קלו	הרב ישראל מאיר ולדמן	בענין שתיית חלב ואבקת חלב מפרות שאכלו ספיחי שביעית וספיחין שנזרעו בשביעית ושעבר עליהם זמן הביעור
<hr/>			
רז	צא	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	תשלומי הפסדים ונזקים בעיכוב פרעון הלואה
רז	קז	הרב יוסף קדיש בראנדסארפער	דין השקה לרגע במקוה
רז	קיא	הרב אפרים פישל הלוי סגל	דין בסיס לאיסור ולהיתר כשהיתר הוא בסיס לאיסור
רז	קכג	הרב חיים ברכיה ליברמן	שיעור גלינות שצריך לשייר בכתיבת מגילה
רז	קכו	הרב יהושע שמעון בר"מ ברזל	בדין מכירה בקרקע שיכול להוציאה בדיינים לאחר ההקנאה ורק לאחרים
רז	קלב	הרב יצחק ליינר	הלואה בריבית לחברה בע"מ
רז	קמו	הרב הראל דביר	צירוף עיסות שונות לאחר שנאפו לחיוב בהפרשת חלה
<hr/>			
רח	נט	הרב משה וויליגער	האם חייבים לשלם לאולמות ולגני ילדים בעת 'מכת מדינה' כגון נגיף הקורונה
רח	עא	הרב דוד אריה ציינווירט	מכירת חמץ השייך לקטן
רח	עז	הרב חיים משה גוטשטיין	בירור בחיוב בדיקת חמץ וברכתה בבתי הכנסת בזמנינו
רח	פג	הרב שמואל אליעזר שטרן שליט"א	תשובה בענין הנ"ל
רח	פד	הרב משה אהרן אייזן	הפיקוח על כשרות החלב בארה"ק
רח	קיא	הרב אברהם צבי הכהן שליט"א	תשובה בענין הנ"ל
רח	קיב	הרב אברהם הירשמן	בירור דין חיוב נשים בתפילה (א)
רח	קלו	הרב יצחק מאיר שיינר	שתה ד' כוסות מכוס שאין בו שיעור
רח	קמג	הרב זעליג לייב קליין	הסיבה בהגדה והלל
רח	קמו	הרב משה קוטקס	דין הקבורה החדשנית במתקני 'קלקר' ב'קבורת-שדה' ב'קבורת מכפלה-זוגית' וב'כוכי מנהרות הר המנוחות'

גלין	עמוד			
רט	לה	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	דיני ממונות שנוצרו עקב נגיף הקורונה א. תשלום לגנים. ב. תשלום לאולמות ג. תשלום שכירות עבור נכסים שהושבתו	
רט	קטז	הרב דוד בריזל	ביטול הזמנות אירועים לאור התקנות החדשות בקהילתנו לצמצום הוצאות השמחות	
רט	קט	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	אם ניתן לצרף למנין אנשים ברחוב יחד עם אנשים בחלון ביתם	
רט	קכד	הרב עקיבא נטע בריזל	שמיעת דברים שבקדושה ע"י רמקול לעומד בתפילת שמו"ע	
רט	קלב	הרב אברהם הירשמן	ביאור חידושו של בעל 'מחשבות בעצה' בענין חציו בטבילה וחציו בנתינה באחד שאינו יכול לצאת לטבול במקוה	
רט	קמג	הרב ישראל אקער	גדרי ותנאי איסור 'בריה' והיתר הפלתי בתולעת שאינה בריה	



רי	לג	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	פסקי דין בענין החזר מקדמות ששולמו עבור אירועים באולמות לאחר שבוטלו בתקופת הקורונה	
רי	מט	הרב שמואל רבינוביץ	עצות ואופנים בקריאת התורה בלא להיכנס לסכנה בעת נגיף הקורונה	
רי	נה	הרב פנחס דיק	דין צירוף 'עשרה' במניני המרפסות	
רי	פא	הרב דוד בריזל	חיובי תשלומין בחולה שהדביק אחרים בנגיף הקורונה	
רי	צ	הרב שאול סימן טוב	דין הוצאת ספר תורה ע"מ לקרות בו בעשרה בעת התפשטות נגיף הקורונה	

לשון חבמים

רה	קטו	הרב שמואל די סיני שליט"א	כי בסוכות הושבתי - האם בני ישראל ישבו בסוכות או באוהלים	
רה	קט	הרב יוסף מאיר סאפרין	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ז)	
רה	קל	הרב יעקב שמואל שפיגל	משמעות 'ספר זכרון' ו'ספר זכרונות' טרם המצאת הדפוס	
רה	קסב	הרב עמנואל מולקנדוב	אמירת כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים בקידוש	



גלין עמוד

מקורות למאמרים ופתגמים שגורים
או בלתי ידועים

והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש

הרב ישראל דנדרוביץ

רז קנה



בירור וביאור הפסוקים בסדר קריעת ים סוף

הרב הושע רימון

רח קסז



ילקוט הערות

רבי חיים פלאג'י זלה"ה

רט קסג

רב אב"ד ור"מ אומיר

על אזהרות הרב שלמה נ' גבירול זלה"ה

(תקמ"ח - תרכ"ח)

בעריכת הרב דוד אברהם



איגרת הרמב"ן - נוסח הקדום

הרב יעקב משה שורקין

רי קכה

בענין שיעורי תורה

הרב אריה גרוס

רי קמב

כתבים

השפעת החסידים ושחרית ימיו

הרב אברהם אביש שור

רי קמה

של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זיע"א

בעיר הורודנה

הערות**רה קסה**

בענין טלטול חפצים שבעליהם שוכתים מחוץ לתחום, שפורסם בגליון ר"ג ובגליון ר"ד - הרב יהושע בריזל, רב חסידי קארלין סטאלין, גבעת זאב, מראשי בית הוראה 'יורה ומשפט' קארלין סטאלין מודיעין עילית / בענין הנ"ל, תגובת הכותב על השגה בגליון ר"ד - הרב חיים יוסף טראוויס, סטאלין קארלין, ניו יורק / על דף מסדר ברכות מן הגניזה שפורסם בגליון ר"ד - הרב גרשון חנוך ולדנברג / על מאמרו של הרב יצחק מאזוז בגליון ר"א בענין בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבי שאינו בן יומו - הרב יעקב ברנדווין, רב ביהמ"ד 'בית אהרן' קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"כ יו"ד 'כתר נחום שלמה' קארלין סטולין, ביתר עילית / עוד בענין הנ"ל - הרב אליהו לרפילד, ירושת"ו / הוספה להערה בענין ברכת האורח בגליון ר"א - הרב אברהם יעקב איצקוביץ, ירושת"ו / טעם מצות לא תעשה 'ועצם לא תשכרו בו' - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס 'ביכורי אברהם', ב"ב / בענין זמן שקיעת החמה כגאונים ועל זהות המתגרשת בפרשת הגט בבראד - הרב יעקב שלום הורביץ, ברוקלין ניו יורק /

**רו קמט**

על מאמרו של הרב אהרן פוטש בגליון ר"ג בענין כתיבת ב"ה בראש הדף - הרב יוסף שמחה גינזבורג, רב הישוב עומר / על תוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק שפורסם בגליון המאתיים - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' / על מאמרו של הגר"ז פעלדמאן בגליון המאתיים בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד - הרב משה פוליטנסקי, בני ברק / על מאמרו של הרב שלמה פראג בגליון ר"א בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שמחה עקשטיין, קרלין סטולין, גבעת זאב / עוד בענין מאמר 'צורת התיתורא בתפילין' בגליון קפ"ד - הרב יעקב חנניה וינגרטן, בית שמש / בענין הכנסת חפתים לחולצה בשבת - הרב אריה יוסף זולטי, בני ברק

גליון עמוד

/ באיזה תיבות מתפילת עלינו לשבח יש לכרוע - הרב מיכאל ספראי, ירושת"ו / על מאמרו של הרב פנחס דיק בגליון ר"ד בענין הקפאת איגלואים בשבת - הרב ישראל אריה אוירבאך, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב יהודה אליהו אבני / תגובת הכותב - הרב פנחס דיק, קרלין סטולין, גבעת זאב, ר"כ 'נזר ישראל' קרלין סטולין ירושת"ו / על מאמרו של הרב יהודה לייב שיינר בגליון ר"ד בענין העירובין בזמננו - הרב צבי רוניק / בענין הנ"ל - הרב חיים שפירא בני ברק / בענין הנ"ל - הרב חנן מאיר, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב יואל שילה, רכסים

רז קסא

כמה הצעות שנתקבלו להבנת דברי רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה שהתפרסמו בגליון ר"ו מתוך כ"י ספר 'המספיק לעובדי ה' - הלכות מוקצה שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור 'לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל' - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"ו בענין בל תוסיף במניח ב' מזוזות מספק - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין, גבעת זאב, כולל ללימוד ש"ס בביהכנ"ס בחצה"ק / על מאמרו הנ"ל בענין כשרות המזווה שהרכיבו עליה המשקוף - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, ר"כ ללימוד או"ח 'משנת דוד', ביתר עילית, רב בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן' סטאלין קרלין, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, קרלין סטולין, מודיעין עילית, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / על מאמרו של הרב מרדכי צבי שמעיה בגליון ר"ו בענין ברכה אחרונה על חיטה תפוחה (שלווה) - הרב ישראל רוזנשטרן, ירושת"ו / על מש"כ הרב יהושע קרנברג בגליון צ"א בענין אפיית בורקס חלבי - הרב יחיאל דוד אנשין, ביתר עילית / בענין עמידה בעשרת הדברות - הרב גרשון גולד, אופקים / פירוש המושג 'לשון הרע' - הרב יוסף פפיש, קארלין סטולין, ביתר עילית / על מאמרו של הרב אפרים וואלפין בגליון ר"ד בענין הכנת קפה בשבת - הרב שמחה בונם מרקסון / על מאמרו של הרב אפרים ביניק בגליון ר"ג על מקום הדלקת נרות שבת למי שאוכל סעודת ליל שבת בבית אחד ולן בבית אחר - הרב יוסף פליסקין

רח קעא

על המאמר בגליונות קודמים בענין לשונות לע"ז שבתורה - תגובת הכותב הרב שלמה הלוי פראג, ר"כ 'שיח השדה' מודיעין עילית / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"ו בענין בל תוסיף במזווה בדלת שספק אם מונחת שם מזווה - הרב יואל קטן, עורך 'המעין', מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים / בענין עמידה בעשרת הדברות, ובישוב לשון הפסוק 'זהמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש' בגליון ר"ז - הרב אברהם מנחם קוגלמן, סטאלין קארלין, בורו פארק נ.י. / בענין זכר למן בשבת - הרב פישל שמעיה, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין שבועת היסת לקטן - הרב אהרן בוקשפן, סטאלין קארלין, טבריה ת"ו, כולל חושן משפט בביהכנ"ס 'בית אהרן' עיר העתיקה טבריה ת"ו / הערות בענין מכירת חמץ - הרב זאב וולף מקובר, בני ברק

רט קעא

על המאמר בגליון ר"ו באופן שהתקינו משקוף דלת ואין יודעים אם נשארה מזווה קבועה מתחת למשקוף, אם שייך בל תוסיף באם יניח על המשקוף מזווה שניה מספק - הרב דוד ליסצין, בני ברק / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, קרלין סטולין, מודיעין עילית, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בגדר איסור 'מחזי כמתקן' בשבת ויו"ט - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח

גליון עמוד

רי קנג

בענין חידושי רבינו פרץ הכהן לסוף נזיר שפורסמו בגליון רז - הרב אהרן גבאי, מכון בית אהרן וישראל, מח"ס 'רינת אהרן', אופקים / תוספת דברים לדיון בגליון רד אודות שם המקום אליו הוגלו עשרת השבטים - "לחלח" או "חלח" - הרב יחיאל יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / תיקון בפירוש "דיפתרא", במאמר "סידור רס"ג המעובד לפי מנהגי ארץ ישראל" שפורסם בגליון ר"ט - הרב חיים אשר ברמן / על מאמרו של הרב יוסף קדיש בראנסדארפער בגליון ר"ז, בענין טהרת מים שאובים והאם תלוי בכוונתו - הרב מאיר פוזן, מח"ס 'אור מאיר' על הזמנים ועל מקואות ג"ח, מודיעין עילית / על התגובות בגליון ר"ה על מאמרו של הרב יצחק מאוזו בגליון ר"א בענין בצל שנחתך בסכין בשרי וטוגן במחבת חלבית שאב", הרב יצחק מאוזו, מו"ץ בבית ההוראה "הליכות עולם", ירושלים / האם אפשר להגביל את זמן חלות ברכת התורה - וטעם הדבר (הוזכר בגליון ר"ט עמ' קעא בתגובת הר"ד ליסיצין) - הרב חיים מלין, מודיעין עילית

טוב שם טוב משמן טוב

לעילוי נשמת

ידידנו ומכובדנו הבלתי נשכח, אוהב נאמן
מסור בכל לב ונפש לכל קדשי בית סטאלין קארלין
עמד לימין מפעלות המכון בחפץ לב ובתשואות חן

ה"ה הרה"ח ר' יואל צוובנר ז"ל

בן הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג ז"ל

הנו"מ שרה ע"ה

נלב"ע למגינת לב

ל' מנחם אב תשע"ד

יהי זכרו ברוך ונשמתו צרורה בצרור החיים