



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני מגיפת הקורונה ♦ בין המיצרים ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל

שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון י'

שנה ג' ♦ אב תש"פ

ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses,
and treatises on Biblical and Talmudic law gathered from
scholars of Judaism in the Spanish-Oriental rite.



2020 ♦ תש"פ
כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$32
מחיר מנזי לשנה: \$32

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com

חברי המערכת:
יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ חיים אריאל נפתלי
יעקב דג'מל ♦ מנחם עובדיה

**הגליון הבא יצא לקראת חודש תשרי ה'תשפ"א
ויתמקד בענייני חודש תשרי ובענייני מנהג לכל ענפיו
ומוצאיו**

**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מר"ח אלול
(ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים)**

קובץ אבקת רוכל

אב תש"פ



תוכן העניינים



פתח הבית א

בית נכאת

צום י"ז בתמוז תקל"ז במחיצת רבינו הרב חיד"א זיע"א ז
הרב דוד אברהם

בדין ברכה אחת מעין שלש אם היא מן התורה טו
הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל

בית אב

מדור זכרון למרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל

דברי התעוררות לתשעה באב כג
מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל

דברי הספד בהלוויית ספרי התורה שנשרפו בעיה"ק צפת, שנת תשנ"ד כה
מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל

דברי הספד על מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל שנאמרו בהלווייתו כט
הרב דוד אברהם, חתן הראשל"צ

דברי הספד על מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל שנאמרו בתום השבעה לג
הרב דוד אברהם, חתן הראשל"צ

העז והענוה - דברי הספד על מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל לו
הרב עמיאל ארבה, נכד הראשל"צ

רפואה וחיים

לע"נ ר' אברהם נפתלי הלוי ז"ל

בענין מנייני המרפסות מא
הרב אפרים אמינוב

השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שהיו סגורים מחמת המגפה נה
הרב נחום חנן

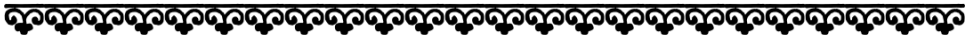
בענין תרתי דסתרי במנחה וערבית סז
הרב שאול סימן טוב

קובץ אבקת רוכל

אב תש"פ



תוכן העניינים



אם מותר להוציא ס"ת מבית הכנסת	פט
הרב ינון עזרא צור	
לבישת מסכה וכפפות בשבת במקום שאין עירוב	צט
הרב זאב קליין	
בענין שימוש בחשמל ביו"ט ותכנית "זום"	קג
הרב מרדכי לבהר	
בענין חיוב שמחת נשים בבגדים ותכשיטין ביו"ט במצב הקורונה	קז
הרב מתתיהו גבאי	
בביאור גדר הצורך בעשרה בברית מילה	קיז
הרב אוריאל בנר	
בענין אבלות בעידן ריתחא רח"ל	קלא
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי	
בענין סידור חופה וקידושין במקום שאין עשרה אנשים	קמה
הרב אליעזר כהן	
נתן דמי קדימה על שכירות דירה ופגע בתקופת הוירוס	קנא
הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי	
חזרה על קניית כרטיס טיסה ושכירות דירה בימי הקורונה	קנז
הרב נחום קייזמאן	

בית יוסף

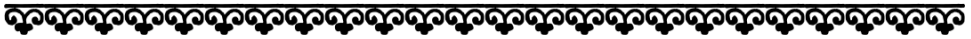
אם אפשר להיות נהג להובלת נו"ט (Uber Eats)	קסז
הרב שמואל כאשכראמן	
בענין חיוב ברכות התורה אחר שינה של היום והלילה	קעג
הרב רפאל משה ישראל פנחס	
בענין כפילות ה' אלוקיכם אמת	קפג
הרב רפאל גנדי	
בענין ותן טל ומטר	קצה
הרב מתתיהו פלד	
מים הנוצרים ע"י עיבוי האדים והפיכתם למים האם מותרים לשימוש בשבת . .	רא
הרב עמנואל מולקנדוב	

קובץ אבקת רוכל

אב תש"פ



תוכן העניינים



בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים, ובסברת הואיל ואשתרי רה
הרב עמיאל ארבה
ביאור דין נ"ט בר נ"ט וההבדל בין סכין לבשול רטו
הרב משה יעקב חפוטא
בענין שכירות מונית כשהחליפו נוסעים באמצע הדרך רכא
הרב אוהד שלום ישי

בית תלמוד

בגדר נאמנות ב' עדים וחזקת כשרות רלא
הרב יהודה אריאל עובדיה
בענין הפה שאסר הוא הפה שהתיר רלט
הבה"ח מנחם עובדיה נ"י
בענין תחלתו בפשיעה וסופו באונס רמג
הבה"ח מנשה ראזק נ"י

מגיד מישרים

והשימותי את מקדשיכם - מצבנו הנוכחי רמט
הרב קלמן שווארץ
דברי התבוננות בענייני כבוד ועונה בתקופתינו רסה
הרב דניאל לוי

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת רעה
[א] ענף א: דיני קריאת התורה בעידן הקורונה, חליפת מכתבים * הרב יוסף פרץ * תשובת הרב מרדכי אלמקייס *
תשובת הרב דוד פרץ * תשובת הרב משה פרץ * תגובת הרב יוסף פרץ * תשובת הרב שמואל פרץ * ענף ב: מכתב
בענין סדר העלויות בזמן בידוד * הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא * תגובת הרב יוסף פרץ * ספר תורה במנייני
מרפסות מהג"ל * [ב] הלל בליל פסח בבית ביחיד בשנה זו והלל לנשים * הרב מרדכי לבהר * [ג] ברכת כהנים עם
מסיכה בשעת הקורונה * הרב גמליאל הכהן רבינוביץ * [ד] בענין שומע כעונה ובדין קול רם בברכת כהנים, תגובה
לגר"ג רבינוביץ * הרב מנחם עובדיה * [ה] בענין מנייני מרפסות * הרב זאב קליין * [ו] תגובות לגליון א', מאמר הרב
אהרן צבי כהן, ומאמר הרב מרדכי לבהר * הרב יוסף פרץ



פתח הבית



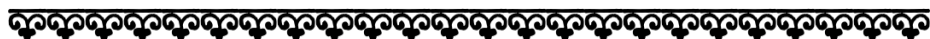
ישמחו הלומדים ויגילו המעיינים, אשר בתקופה מרה זו היו ספונים וטמונים, ובכל זאת שמרו אמונים, ועלי תורה היו אמונים, משתכחין ועסקין בחדוות דאורייתא, לאסוקי שמענתא אליבא דהלכתא, תן לה מדתה שתהא דולקת בשמן של בדד'ים, בד בבד מלאכי אלקים עולים ולא יורדים, הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו קו'ל מגדים, בבתי גוואי מן החלונות, מכתבן מילייהו בספר הזכרונות, ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, טשו במערתא ויתבי וגרסי עד צוואריהם, אמירה נעימה כתיבה יהיבה, צוהר תעשה לתיב'ה, ומחדרים אימ'א, חדר ותימ'א, והבית כולו ימלא אורה, להגדיל תורה ולהאדירה, בגליון זה של הקובץ 'אבקת רוכל', גליון עשירי, אהודנו משרי, לאמר זה ינחמנו, ותעל שוועתינו, כי אין לנו שויר רק התורה הזאת (וכמעט קראנו לעשירי תשיעי, כי לא זכינו עדיין להעלות את גליון ט' על מזבח הדפוס, רק באופן אלקטרוני על פני כל הארץ נפוץ, ומעט אשר היה לנו ויפרוץ, ועוד חזון למועד).

על אלה אני בוכיה, עיני עיני יורדה מים, דברו על לב ירושלים, כי בא השמש בצהרים, תצלנה שתי אוניי, כי לקינו בכפליים, שפתותי נוטפות הן מר לי מר, איכה ישבה בדד העיר רבתי עם, בהאסף בלא עת צדיקים וחסידים עלי, בזכרנו את ציון, בקשתי את שאהבה נפשי, בקשתי ובחרתי, בקשתיהו ולא מצאתיהו, כל עמל לפיהו, נצחו אראלים את המצוקים, נשבה ארון האלקים, שבו'ר מלכ'א מדינא דמלכותא, דינא דבר מצר'א, בהלקח מאתנו נור ישראל ותפארתו, רבה דעמיה ומדברנא דאומתיה, רישא דדהבא משיירי כנסת הגדולה, הלא הוא הראשון לציון הרב הגאון רבי אליהו בקשי דורון וצוק"ל זיע"א, מה עשה אלקים לנו, אוי נא לנו כי חטאנו, עוונתינו הטו אלה ואשמתינו גדלה עד לשמים, נשא לבבינו אל כפים, ונפול בתחינה לא-ל נורא עלילה, שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך, השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, ויתקיים בנו מקרא שכתוב ארפא משובתם אוהבם נדבה, וזרחת לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ה' הושיעה המלך יענגנו ביום קראנו, ואחר הצער' עלה ולו'ט הל'וט, יה"ר שיתקיים עוד מאמר ישעיה (כה, ז-ח) והמסכה הנסוכה על כל הגוים, וסמך לי' בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים, אז תחפץ זבח ושלמי נדבה, בנחמת ציון וירושלים במהרה.

אי לזאת קבענו בכרך זה מדור מיוחד לזכרו של הגאון רבי אליהו בקשי דורון וצוק"ל, ונקרא שמו "בית א'ב", יקרא דחיי ויקרא דשכבי, מדברות קדשו דרבינו הגראב"ד וצ"ל, דרוש לתשעה באב, וכן הספד על ספרי תורה שנשרפו רח"ל, ועוד מילי דהספידא על הגאון המנוח



פתח הבית



זצ"ל מאשכבתי' דרבי, מבנין אב ושני' כתובים, מה שנשאו עליו חתנו ונכדו בעת ספור ועת יקור'.

וזאת לפני, במדור הצפונות אשר מעתה שמו יקבנו 'בית נכאת', התקבל ברצון מאמר מאת הג"ר דוד אברהם שליט"א, ראש מוסדות "בנין אב", הערות מחכימות על צום י"ז בתמוז במחיצת החיד"א, מתוך ספרו מעגל טוב. וכן זכינו למאמר בענין ברכת מעין שלוש אם היא מה"ת או מדרבנן מאת רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל מח"ס דברי שלום, עודנו בכתובים, תשו"ח להג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, והג"ר מתתיהו גבאי שליט"א שזיכו בו את הרבים.

מחובת השעה הרחבנו היריעה לכלול מילי חדתי, תורה חדשה מפוס אריוותא, בכמה וכמה שאלות שנשאלו לנוכח המצב, ונקרא שם המדור 'רפואה וחיים', ונקבע לזכר המנוח היקר, ר' אברהם שאול בן שולמית סלמה הלוי ז"ל, אבי ידידנו מחברי המערכת יבלחט"א הדיין המצויין הג"ר חיים אריאל נפתלי נר"ו, יעלו לרצון דברי תורה שבמדור זה לזכרו, ובו נתקבצו בעלי תריסין, מורי הוראה הלכה ועושין, הג"ר מרדכי לבהר שליט"א, מח"ס מגן אבות וראש כולל לינ'ק, לוס אנג'לס, בענין שמוש בזו"ם וחשמל ביו"ט, הג"ר אליעזר כהן שליט"א, דומ"ץ אבן העזר ליקווד יצ"ו, בענין סידור חופ"ק בלא מנין, הג"ר יעקב יהושע סעמיאטיצקי שליט"א, דומ"ץ חושן משפט ואהע"ז ליקווד יצ"ו, וראש כולל הרבנים בענייני שכירות דירה בימות הקורונה, הג"ר אפרים אמינוב שליט"א, בענין מנייני מרפסות, ועוד רבים וטובים כ"ר.

ומוספים כהלכתם, ותמידים כסדרם הובאו ביתה יוס'ף, פלפל וגרגר מלח, ממולח טהור קודש, מקצווי ארץ וים רחוקים, ועל צבאם הג"ר שמואל כאשכראמן שליט"א, אב"ד אטלאנטא יצ"ו, בענין הובלת נבילות וטריפות, הג"ר רפאל משה ישראל פנחסי שליט"א מו"ץ בעי"ת ליקווד בענין ברכת התורה, הג"ר רפאל גנדי שליט"א, מו"ץ בעי"ת ברוקלין יצ"ו, בענין כפילת תיבות ה' אלוהיכם אמת, הג"ר משה יעקב חפוטא שליט"א, מו"ץ בעי"ת לוס אנג'לס בענין נ"ט בר נ"ט, ועוד מלכי רבנן. ועליהם חונים במדור בית תלמוד, עיונים בסוגיות הש"ס, ערוכים בטוב טעם ודעת.



פתח הבית



ובמדור מגיד מישרים, זכינו להדפיס חלק משיחותיו של הגאון ר' קלמן שווארץ שליט"א, דומ"ץ בבית מדרש גבוה, בעיה"ת ליקווד, ק'ו לק'ו זעיר שם, מתוך ההפכה עת היות המסכה נסוכה, לגבר חיילים לתורה ולתעודה לידע ולהודיע מה עלינו לעשות, לאור הגזירות האיומות שעברנו רח"ל בסגירת בתי כנסיות ובתי מדרשות די בכל אתר ואתר, לרבות הישיבות הקדושות וחדרים של תשב"ר, (ומצורף נוסח קבלה כשזוכים לחזור לבהמ"ד), וגם דברי התעוררות לבריחה מן הכבוד, ולענוה, מאת הג"ר דניאל לוי שליט"א, מק"ק ליעדו, אנגליה. ויה"ר שבוה נזכה להתעורר כראוי, הן עם כלביא יקום וכארי יתגבר, ועודנו בצפייתנו לגאולה השלימה בב"א.

והכל עלי בכתב, במדור בדק הבית, הבאנו חליפת מכתבים מאת הג"ר יוסף פרץ שליט"א, מו"ץ בעיר פנמה יצ"ו, בענייני קריאת התורה בימות הקורונה והמסתעף, עם אחיו הגאונים שליט"א ועוד ת"ח חשובים, הנה מה טוב ומה נעים שב'ת אחי'ם גם יחד, ועוד מכתבים מהג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, הג"ר מרדכי לבהר שליט"א, הג"ר זאב קליין שליט"א, ואף מן העורך החדש המסתפח בנחלת ה', הרב מנחם עובדיה שליט"א, כי מצאנו לנו מנחם.

הכרך הבא בעזה"י יתמקד בענייני חודש תשרי ובענייני מנהג לכל ענפיו ומוצאיו, ובמקום שהלכה רופפת פוק חזא מאי עמא דבר. הרוצה לשלוח מאמר למערכת בעניינים אלו או בשאר עניינים, מתבקש לשלוח עד ר"ח אלול ה'תש"פ. יה"ר שנוכה לראות בנחמת ציון במהרה בימינו, והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים, ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

בברכת התורה,

חברי המערכת



בית נכאָת

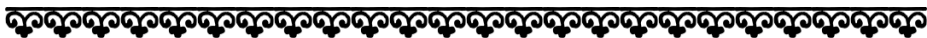




צום י"ז בתמוז תקל"ז במחיצת רבינו הרב חיד"א זיע"א

הרב דוד אברהם

ראש מוסדות בנין אב ונשיא מכון קדם ומחבר ומנהל ספרים רבים, ירושלים ת"ו



מתולדות הגאון רבי חיים יוסף דוד אזולאי זצ"ל

ירושלים - ליוורנו

רבינו הרב חיים יוסף דוד אזולאי [הרב חיד"א] זיע"א (תפ"ד-תקס"ו), רבא דעמיה מדברנא דאומתיה, ורב להושיע, להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים, לנדוד על פני ימים וארצות, מדלג על ההרים מקבץ על הגבאות, ולהביא טרף ומחיה לעניי ארץ ישראל.

במהלך שליחותו השניה אשר החלה בשנת תקל"ג, ביקר בערי צרפת, ובתוכם בק"ק קארפינטראץ במחוז אויגניאון, עיר קטנה ובה חכמים וסופרים, ובהם הגאון רבי מרדכי כרמי זלה"ה בעהמ"ח ספר מאמר מרדכי. על אף טלטולי דגברא קשים וחבילין דמעיקין, וכלי מלחמתו אין בידו, מכל מקום ידיו רב לו, וכלביא יקום וכארי יתנשא ללחום מלחמתה של תורה, למישקל ולמיטרי עם חכמי העיר, כבן עזאי בשוקי טבריא.

הדים ליום תענית י"ז בתמוז תקל"ז בה שהה בעיר זו, מוצאים אנו ביומן מסעותיו 'מעגל טוב'.

לפנינו באו הדברים בהרחבה רבה, בתוספת הערות נכבדות ויקרות מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת בנין אב עיה"ק ירושלים ת"ו אשר מסר לנו את הדברים לפרסום, תש"ח לו.

ויהי רצון ותקויים בנו עוד השתא נבואת זכריה, "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים".

ח צום י"ז בתמוז תקל"ז במחיצת רבינו הרב חיד"א זיע"א

הרב דוד אברהם

תמוז י"ז, ג', יום צום.

אחר תפילה לקחני ריד"ם^[א] לביתו, והראני הקדמת קונטרסו 'אוצרות יוסף', ואמר לי שהשיג ר"ן השגות על רש"י, רא"ם^[ב] והרמב"ם. ואמרתי לו 'לא נכון לומר השגות,^[ג] רק הרגשות'. ואמר לי 'לא כי אלא השגות'.

ואמר לי 'תראה רש"י^[ד] פירש ועזב את אביו ומת על בנימין, ואני מפרשו בטוב על יעקב'.^[ה] והשבתי לו בטוב טעם,^[ו] ולא קיבל. ואמרתי לו 'זה פשוט שהדין עם רש"י'.

[א] הוא רבי יוסף די מילאב מוסקאט ז"ל 'אשר אור תורתו זורח בק"ק קארפינטראץ' (-לשון שער ספר אוצרות יוסף). 'החכם השלם ועצום כרכא דכולא ביה' (-לשון המהרי"ט אלגאזי ז"ל בהסכמתו). 'ותלאות הזמן אשר הקיפוני סבוני גם סבבני מיום עמדי על דעתי עד עתה אשר לא נתנוני השב רוחי ולא אוכל למנותם כי עצמו מספר, והעולה על גביהם העדר הבריות אשר החליתי משך שלשים שנה מכאב הראש וכאב השדרה מנעוני להיות עוסק בתורה כאשר היה עם לבבי, כי נפשי חשקה בתורה וזה חלקי מכל עמלי, וה' יודע ועד שלא שמחתי מימי אלא בבינה המועטת שחנני אלהים, ויכולני לומר לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעיני, אבל שמחתי היתה קטנה ולא יכולתי ללמוד במשך שלשים וששה שנים אלא פעם אחת בחודש ד'. 'וכתבתי בדרך עראי איזה דברים, ובין דין ובין דין נסתמו מעיינות החכמה, כי כהו עיני מראות מרוב הדמעות שזלגו על צרותי, ולא יכולתי לעיין עוד בספר' (-לשון הרהמ"ח ספר אוצרות יוסף ז"ל בהקדמתו).

[ב] 'יושב הקב"ה וזן מקרני ראמ"ם ועד ביצי כינים, הוא הרא"ם בעל הקרנים, ואני הבריה הפחותה' (-לשון הרהמ"ח ספר אוצרות יוסף בהקדמתו).

[ג] ולשון הרב חיד"א ז"ל (שם הגדולים, בערכו) אודות חד מגאוני המערב הקדמונים אביר הרועים מוהר"ר וידאל הצרפתי ז"ל: חיבר 'השגות' על הרא"ם. והגאון רבי יעקב בן הגאון בעל משאת בנימין ז"ל כתב ספר 'נחלת יעקב' על פירש"י בחומש, והוא ספר נחמד ובו השגות על הרא"ם הרבה, אך יש מהם אשר כסא הרא"ם נקי ואינה השגה (-שה"ג בערכו).

[ד] בראשית מז, כב: אם יעזוב את אביו, דואגים אנו שמא ימות בדרך, שהרי אמו מתה בדרך. ובמדרש שכ"ט: אם עזב את אביו ומת, כי לא ניסה בטרחת דרכים. וכן דקדק בספר נתינת לגר מדברי האונקלוס.

[ה] וכן פירש הרשב"ם. וכ"כ בהדר זקנים: פי' ומת אביו, כי אהבו מאד, כמו שאמר (שם לא) והורידו עבדיך את שיבת עבדך ביגון שאלה. וכ"כ בפ' הריב"א בשם י"מ. וכן פירשו הר"י אברבנאל והספורנו. וכן נראה ממה שתמה הראב"ע (שם) מדוע לא מנו זה (יומא נב, א) בין ה' מקראות שאין להם הכרע. [ועיין בספר גופי הלכות (כלל תסה) מש"כ ליישב תמיהת הראב"ע]. וכ"כ הרמב"ן בשמו. וכ"כ הגור אריה, דכיון שאמו מתה בדרך, נראה שאין בכוחה לסבול הדרך, ויש לחוש לבנה, שטבע הבן הוא כמו הטבע של האבות.

ובספר אוצרות יוסף: ואני בוחר בפירושו [של הרשב"ם] יותר מבפירוש רש"י ז"ל במחילה מכת"ה. כי לפי פירוש רש"י קשה, דהוה ליה למימר 'לא יוכל הנער לבא ובא ומת', כי הגורם מיתתו לפי פירוש רש"י הוא הליכת הדרך לא עזוב את אביו. ולפירוש הרשב"ם אתי שפיר לישנא דקרא דתלי המיתה בעזיבת אביו, שיעקב ימות בהפרד בנימין ממנו מרוב היגון. אבל עדיין יש מקום לומר בדברי רש"י ולא מטעמיה דאמר שהרי אמו בדרך מתה ונמצא הדבר שקול אם 'מת' איעקב קאי או אבנימין. ואתן טעם לשבח דאיעקב קאי, מאחר שהיה שרוי בצער על מיתת רחל והעדר יוסף וגם שמעון וגם הליכת בנימין, משא"כ בנימין שבהליכתו עם כל אחיו שהיו מחבבין אותו מפני אביהם היה שקט ושמת, ויהיה דואג מעזיבת בניו ואשתו יותר מעזיבת אביו, שכן הוא הטבע.

והרמב"ן הקשה ע"ד הראב"ע שפירש דקאי על אביו, דא"כ היה אומר 'לא יוכל אבינו לעזוב את בנו ועזב את בנו ומת', או 'לא נוכל שיעזוב הנער את אביו', כי לא יתלו החמלה על אביהם בנער, כי הם יחזיקוהו כילד לא ידע בין

קובץ אבקת רוכל אב תש"פ

אחר זה אמר שהרמב"ם והראב"ד לא הבינו פירוש תורת כהנים^[1] לא תרדה בו בפרך^[2], אל יאמר לו ערוד תחת גפן עד שאבא, שהר"מ^[3] פירש שיתעכב, והר"א^[4] פירש גם יתעכב. והוא^[5] פירש גפן אחת שהוא עודר כרגע והצריכו לעדור עד שיעדור לכולה. והתחלתי לומר לו שהדין עם הרמב"ם, ופירושו לא יכון.

טוב לרע: אבל פי' לא יוכל הנער לעזוב את אביו, מפני נערותו והיותו ילד שעשועים בחיק אביו אשר אהבו, ואם יעזבו ויבא בדרך, ימות הנער.

והרבנו בחי ביאר דימות הנער בבואו בדרך מצד שהוא מעונג ורך ולא ניסה שיבא ארח ברגליו. ויכול עוד מה שימות גם אביו מצער בנו, ובא ללמד בזה כי חיי האב תלויים בחיי הנער.

[ו] וזה לשון זקינו של רבינו החיד"א, מרן רבי אברהם אזולאי ז"ל בעהמ"ח חסד לאברהם (בספר בעלי ברית אברהם פרשת ויגש): כי לא יוכל הנער לעזוב את אביו, הסיבה בזה ועזב את אביו ומת, כי בהכרח ימות מסיבת חזק הדמיון של הנער.

[ז] בהר פ"ו פרק ז, ב.

[ח] ויקרא כה, מג.

[ט] לשון הרמב"ם (פ"א מהל' עבדים הל' ו): שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבא, שהרי לא נתן לו קצבה, אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית או עד מקום פלוני. וכ"כ החינוך (מצוה שמו).

[י] בראב"ד (שם): א"א. הסברא שלו היא זו, אבל חכמים לא פירשו בו טעם קצבה, ולא אמרו אלא שלא יאמר לו עד שאבוא, והוא מתעכב לבא עד שיצטער, והוא הדבר המסור לה', שיכול לומר לא היה לי פנאי לבא, וה' יודע בו. ועל זה נאמר (שם) ויראת מאלהיך. אבל בין קצבה ללא קצבה מאי ויראת איכא. ועוד העבד לא יהיה אלא כפועל שיצא לעבודת השדה בשעת יציאת הפועלים וכנס בשעת כניסתם ויאכל בשעת אכילתם ויעבוד בשדה כעין עבודתם, ומה קצב יתן אדם לפועליו.

וכתב הכס"מ דאין בזה השגה לדברי הרמב"ם, דמה לי אומר עד שאבא והוא מתעכב לבא עד שיצטער כדברי הראב"ד, מה לי שהטעם מפני שלא נתן קצבה כדברי הרמב"ם, שטעם הצער בלא נתן לו קצבה מפני שהוא מצטער בכל שעה, ואם נתן לו מלאכה שאין לו קצבה כדי לצער הדבר מסור לה' שיוודע אם נתכוון לצער. וע"ש בלח"מ. והקרבן אהרן (שם) הסכים לפי' הרמב"ם, דלפי' הראב"ד העיקר חסר מן הספר. והמרכבת המשנה כתב דבלא"ה דברי הרמב"ם מוכרחים, שהרי שאמר לו עדור עד שאבוא, ומתעכב במכוון שעה או שתיים, והיה לו רק להתעכב שעה, הרי אם א"ל עדור שש שעות ודאי רשאי, אלא עיקר האיסור הואיל שאין לו קצבה. וא"כ גם הרמב"ם מפרש בכה"ג, שהמתעכב במכוון. וה"ק שמה תאמר לצורך עצמי אני עושה שאני צריך שיעדור ו' שעות רצופים, ולא רצינית לומר לו קצב הזמן שלא יתעצל במלאכתו, וכשאין מודיע לו זמן העיכוב ה"ז חושב בלבבו כל רגע עתה יבוא ועושה בזריזות כדי שיראה שעדר הרבה בזמן מועט, ומחמת זה מיקרי עבודת פרך. ולא איירי הרמב"ם כלל שיעבוד בזמן אכילה ושינה.

והערוך השלחן (הל' יובל סי' מ אות ג) כתב דמדלא קאמר גבי עדור לי תחת הגפן 'וא"צ לו', משמע דהאיסור הוא מה שאמר לו עדור עד שאבוא. והמלכ"ם ביאר שרדיית פרך כולל ב' דברים. עבודה שאינו צריך אליו, ועבודה שאין לה קצבה. ועבודה שא"צ לה הוציאו ר"ל מלשון רדיה, שזה ההבדל בין רדיה ועבודה, שהעבודה היא לצרכה, והרדיה היא רק לרדותו ולענותו. ועבודה שאין לה קצבה הוציאו מתיבת בפרך.

ובספר בית אל (הל' עבדים שם) פירש דאם אמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא ואז ישבת מעבודתו, והעבד מצפה כל שעה שיבוא אדוניו, זה נקרא בפרך, ואילו ידע העבד כי יעבוד עד הלילה לא היה נחשב זה בפרך. רק בעבור התוחלת ממושכה נקרא פרך. [וראה בזה בספר האיר ממורח (עיונים מגילות עמ' קעב)].

ולשון הר"ש ש' גבירול ז"ל באזהרותיו (מל"ת אות צו): ולא תרדה בחר, באחיק העברי. ופירש הרשב"ץ ז"ל (זוהר הרקיע שם): אזהרה היא שלא נמשול בחרון אף ובדרך נקמה בעבד עברי להשתמש במה שאין לנו צורך בו אלא כדי לייגעו או שלא ימצא מרגוע לנפשו.

צום י"ז בתמוז תקל"ז במחיצת רבינו הרב חיד"א זיע"א

הרב דוד אברהם

ובא רי"ד כרמי^[1] להוליכני להגמון, והלכתי עמו ועם אהובי ידידי סיניור ר' משה, והראתי להגמון ריקן' [-תעודה] לו מחשמן בורגיו, וקראה, ובצדדות ושפה רפה אמר שאם אצטרך איזה דבר אומר לו. ושאלו לו על ידידי סיניור דוד חיים ארייאני,^[2] שיוכל ללכת בכובע שחור,^[3] ואמר שישאל לחוקר. והלך ר' יהודה דוד כרמי לחוקר ונתן רשות.

וכשחזרנו בא המחבר ופירש 'עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כול',^[4] עונש כולן, על דרך שאמר רשב"י^[5] יכולני לפטור מעונש, מצינו שאמרו^[6] שכר עבירה. והתרסתי כנגדו ואמרתי לו 'זה לא יתכן ואינו אמת'.^[7]

ולשון התרגום (איכה א, ג): איזילו בית יהודה בגלותא וכו' ועל 'סגיאות פולחנא' דהוו מפלחין באחוהון בני ישראל דאזבנו להון.

[יא] בספר אוצרות יוסף (פר' בהר): ובמחילה ממעכ"ת דהני אשלי רברבי אשר קטנם עבה ממתי אית פירכא לתרויהו, כי קושיית הראב"ד על הרמב"ם במקומה עומדת, וקושיית הקרבן אהרן על הראב"ד ג"כ במקומה עומדת. ומקום הניחו לי להתגדר, לכך אחווה דעי ליישב על מתכונתו לשון התו"כ. והוא שלעדור תחת הגפן דהיינו עץ אחד בלבד אינו צריך לא חצי שעה ולא רביע שעה, אלא איזה חלקי שעה. ואם ישאה יותר יהיה לחינם, והוא ממש כמו להחם את הכוס כשאינו צריך. משא"כ לפי פ' הרמב"ם והראב"ד. ועוד אביא ראייה גדולה לדברי, מדקאמר עדור תחת הגפן, ולא קאמר עדור בכרם זו או חרוש בשדה זו, שאפשר להיות בהם מלאכה גדולה, אלא קאמר תחת הגפן, שאין צריך אלא איזה חלקי שעה. ולפי פירוש הרמב"ם והראב"ד הוה ליה למימר עדור בכרם זו או חרוש בשדה זו, הגם שעכ"ז לא יהיה שוה להחם לי הכוס, שהוא לחינם, וזה אינו לחינם, אלא יש בו צער לפועל.

[יב] אפשר הוא הרב יהודה דוד כרמי ז"ל, החתום בראש רבני ק"ק קארפינטראץ בהסכמה לספר אוצרות יוסף. [יג] והוא מאחוות מרעהו של הרב חיד"א ז"ל, ונוכר רבות בספר מעגל טוב, ובמחיצתו למד ליל שבועות תקל"ז. [יד] ואין אסור ללבוש לבוש נכרי כגון כובע שחור במקום שגזרו הגוים שיהודים ילבשו כובע ירוק (-ס') המחלוקת עמ' קפט, להג"ר יהושע בועז ז"ל בעהמ"ח שלטי הגבורים). ובתקנות ק"ק וירונה (ס' פנקס קהל וירונה עמ' 242): ויוטל בחיק מעלת כבוד הפרנסים כפי השעה והצורך להתיר לאיזה אורח שיראה בעיניהם ללכת בכובע שחור, כל עוד שסיכמו שלשתם ברשיון הנ"ל, לא זולת. ומנהג איזה גוים לשאת כובע שחור עם חתיכה ירוקה גדולה כאסר, מה שאין רשות לשאר יהודי הנשאה כי אם כולה ירוקה כמו בונציה (-ס') אוצר יהודי ספרד א עמ' 138). [טו] אבות פ"ה מ"ב. ובספר אוצרות יוסף (שם): עד שבא אברהם אבינו וקיבל עליו שכר כולם. יש לדקדק מהו 'עליו', הוה ליה למימר וקיבל שכר כולם. ועוד אפי' לא נימא 'עליו', מה הבנה יש לזה. וי"ל דהאי 'שכר' הוא עונש, כמו ושכר עבירה עבירה. וכמאמר רשב"י ע"ה, יכול אני לפטור את כל העולם מן הדין, הכא נמי שאברהם אבינו יכול היה לקבל עליו עונש כולם ברוב זכויותיו.

[טז] סוכה מה, ב. ושם: אמר חזקיה אמר ר' ירמיה משום ר' שמעון בן יוחי יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עזריהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו. ומה שבאמת לא פטר הוא ואלעזר בנו, י"ל דהקב"ה לא הסכים עמהם, שלא רצה שיגרע זכותם בשביל חטאי העולם (-ערך לנר). וראה מה שביאר בזה הרב חיד"א ז"ל (ברית עולם סי' תרה). [ועוד אמרו (ערובין סד, ב): א"ר ששת משום ר' אלעזר בן עזריה, יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו. וראה מה שביאר בזה הרב חיד"א ז"ל (חומת אנך, תהלים נה ושם פח, ובספר פני דוד לך לך אות יט)].

[יז] אבות פ"ד מ"ב. וזקינו של רבינו הרב חיד"א ז"ל הגאון רבי אברהם אזולאי ז"ל ביאר (ספר אור החמה פר' ויחי) דשכר עבירה עבירה היינו דלפעמים שכרו עונש ומענישים אותו בכל אשר יצוה מלמעלה, ולפעמים שכרו שמתעמין לו טעם איסור יותר ומכשילין אותו. ועוד ביאר (בספר חסד לאברהם מעין ד נהר טז): מפני היות עונשו

אחר זה באו לישיבה והיו קורין^[ט] טעם פשפש לתוך פיו שפירש הר"מ^[כ] משם מיאוס, ואמר^[כא] שכוונתו משום איסור שרץ ומיאוס.^[כב] וחלקתי עליו בקול, שפשוט דהר"מ איירי באופן שאין איסור.^[כג] ואחר זה נחלקנו בכמה דברים.

ובסוף הראה משנת^[כד] תרומת עצמן בהן, שהרבה פירשו^[כה] כלומר תרומה על הזיתים, אבל לא על השמן. ונתעצם^[כז] שפירשו הוא תרומת הזיתים בהן עצמן, שמהם הוציא תרומה, אך

[כג] וברש"י (נדה נח, ב ד"ה או): או שטעם טעם פשפש, באוכל תרומה מיירי, וכ"ש חולין, 'דהא שרץ הוא', אלא האי דנקט תרומה וכו', הואיל ועד שלא נתנה לתוך פיו אירע בה פסול זה לא חיישינן להפסד תרומה. נהר י'. ושכר עבירה היא עבירה עצמה שתנקם ממנו (-אהבה בתענוגים אבות רפ"ב). ומהעבירה עצמה נעשה ממנה מלאך חבלה להענישו (-שם פ"ד מ"ב). ועוד יתפרש שכר עבירה עבירה, שכאשר יברח מן העבירה הקלה הראשונה, מכל שכן שלא יוכל באחרת יותר חמורה מהראשונה (-שם). וכן פירשו הפרקי משה, והמדרש שמואל. והא דתנן (אבות רפ"ב), והוי מחשב שכר עבירה כנגד הפסדה, ביאר בספר אהבה בתענוגים (שם) דהיינו הוי מחשב שכר עבירה שתהנה ממנה כנגד הפסדה שאתה מפסיד שס"ה גידים.

ורבינו הרב חיד"א ז"ל (בספר דברים אחדים דרוש יב לשבת תשובה) ביאר עוד מ"ש הוי מחשב שכר עבירה כנגד הפסדה, דהיינו שאתה מטהר מה שטימא החכם כי היכי דלא נגררו בתריה, כנגד הפסדה, שאתה מכשיל הרבים להתיר האסור ולטהר הטמא. ובספר פתח עינים (אבות שם) ביאר דהוי מחשב שכר עבירה היינו אם תעבור על גזירת רז"ל ותתקע שופר ותדמה כאילו אתה נוטל שכר על שופר שמקיים מצוה, כנגד הפסדה, שאתה עובר על לא תסור בקום ועשה, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ואפשר תבא לידי איסור סקילה שתעביר השופר ברשות הרבים ויהיה הפסד מכל הצדדין.

[יח] אמנם, כן פירש המדרש שמואל. וכן פירש זקנו של רבינו, הגאון רבי אברהם ז"ל, בספרו אהבה בתענוגים (אבות שם). ושם: וי"מ שכר כולם, כלומר כי אברהם קיבל עליו העונש הראוי לבא עליהם, וחללים הוא נשא, ועל כן זכו אלו להנצל, כמו שכר עבירה עבירה. ולזה סמך עשרה נסיונות נתנסה אברהם, שבאלו עשרה נסיונות קיבל עליו עונש הראוי לבא על כל עשרה דורות. [ויש להעיר כי אמנם ספר זה (אהבה בתענוגים) נדפס רק לאחרונה מעוצם כתב יד הגהמ"ח ז"ל, אך העיד רבינו הרב חיד"א ז"ל (בספר שם הגדולים (בערכו): ועוד לו בכתב יד וכו' ופירוש המשניות וכו', וכל הספרים הנזכרים הינם ביד].

[יט] תרומות פ"ח מ"ב: טעם טעם פשפש לתוך פיו הרי זה יפלוט.

[כ] פיה"מ שם: והכוונה בזה שימצא בפיו דבר שימנע אותו מלאכול מה שהכניס בפיו מפני הטינוף והמיאוס. וברש"ש: ולא ידעתי כוונתו בזה, דלכאורה נראה פשוט דהכוונה פה מפני איסור שרץ. ואולי דקו לישנא, דלא אמרו 'שטעם פשפש', אלא 'טעם פשפש', משמע שהוא דבר אחר וטעמו כטעם הפשפש ולא אותו ממש. אך בגמ' נדה (נח, ב) לא משמע כן. וכן מפ' רש"י שם נראה כמו שכתבתי. ומ"מ דינו אמת.

ובפ' הריב"מ ק': ולא סוף דבר פשפש, אלא כל דבר שנפשו של אדם חונה ממנו וכו'. וזה פשפש שרץ הוא. [וכמדימה לי דנקט התנא פשפש, לרבותא דאע"ג דאפשר שאינו פשפש ממש, כי יש לחם שיש לו זה הריח, ובדידי הוה עובדא כמה פעמים, אעפ"כ יפלוט ולא יחוש להפסד תרומה (-הון עשיר)].^[כז] וברש"י (נדה נח, ב ד"ה או): או שטעם טעם פשפש, באוכל תרומה מיירי, וכ"ש חולין, 'דהא שרץ הוא', אלא האי דנקט תרומה וכו', הואיל ועד שלא נתנה לתוך פיו אירע בה פסול זה לא חיישינן להפסד תרומה.

[כא] ופי' זה לא מצאתי לע"ע בספר אוצרות יוסף.

[כב] ובמאירי (נדה שם): אם היה פשפש מעורב בה וטעם בה טעם פשפש הרי זה יפלוט מצד איסור השרץ. והרשב"א בתשובה (ח"א סי' קא, והו"ד בבי"ר יור"ד סי' קד) כתב דהא דתנן היה אוכל בתרומה וטעם טעם פשפש זורקה, מסתברא משום דחיישינן שמא פשפש עומד בפיו בפני עצמו ואי אפשר לו לברור בתוך פיו, ולפיכך זורקה. [ועיין מש"כ בזה הפרי האדמה (פ"ב מהל' מאכ"א הל' יט), והבן ידיד (שם הל' כא), ובשו"ת צמח צדק (יור"ד סי' ע).]

יב צום י"ז בתמוז תקל"ז במחיצת רבינו הרב חיד"א זיע"א

הרב דוד אברהם

השמן תרומתו הוא בזיתיו שנכתשו ויצא מהן, ושהרב לא כיון. והייתי מדבר לו בטוב טעם, והוא צועק ואומר שדבריו תורת משה, ונשבע שהוא כיון לאמת, והוא אמיתת של תורה.

ויצאנו משם, ובאו הישיש ר' יעקב מפראג^[כ] בעונה גדולה, והחביב החכם השלם ר' מרדכי כרמי,^[כא] והיינו כשעה וחצי משתעשעים.

ואחר זה הלכתי לישן, ותיכף שקמתי בא המחבר ואמר לי מה פירוש 'ושאני לעצמי מה אני'. ואמרתי לו 'תאמר', והשיב^[כב] 'הפירוש וכשאני לעצמי, ולא לאחרים'. אמרתי לו 'טוב'.^[כג]

אח"כ אמר מה הפרש בין 'מפני' ל'בשביל' ששינונו^[כד] 'מפני גוים מפני לסטים בשביל החולה וכו'. ואמרתי לו 'תאמר'. אמר 'מפני' ר"ל דבר שבא ליראו, כמו וירא מפניו, והוא עתה. ו'בשביל' ר"ל שעתיד לבא, ויש שביל לבא לזה. והיה מרבה בדברים אלו, ושתקתי.^[כה]

[כג] וברש"י (גדה נח, ב ד"ה או): או שטעם טעם פשפש, באוכל תרומה מיירי, וכ"ש חולין, 'דהא שרץ הוא', אלא האי דנקט תרומה וכו', הואיל ועד שלא נתנה לתוך פיו אירע בה פסול זה לא חיישין להפסד תרומה. [כד] תרומות פ"א מ"ד: אין תורמין זיתים על השמן ולא ענבים על היין. ואם תרמו בית שמאי אומרים תרומת עצמן בהם, ובית הלל אומרים אין תרומתן תרומה. [וראה בצ"פ (פ"ב מהל' תרומות הל' י) מש"כ אליבא דב"ש]. [כה] כן פירש הרמב"ם (פיה"מ שם) דיש בתרומתו תרומה רק על הענבים, וחייב להפריש תרומה גם מן היין. [וראה במנחת שלמה (ח"א סי' סא אות ג) מש"כ לבאר בדעת הרמב"ם]. וכן פי' הר"ע דאין כאן תרומה אלא על הזיתים בלבד, אבל לא על השמן.

[כו] ובספר אוצרות יוסף: וקשיא לי על פירוש, וכי ב"ש באו לשלול השמן, והלא בשמן ליכא מאן דפליג דאין תרומתן תרומה, דהא ב"ה אפי' בזיתים אומרים דאין תרומתן תרומה. ועוד שמלשון ב"ש נראה בפירוש דלא כפירוש הרב. אלא כך פירוש דבריהם לפי קוצר דעת, תרומת עצמן בהם, כלומר נהי דלגבי שמן אין תרומתן תרומה, מפני שאין תרומת השמן באלו הזיתים, אלא היתה בזיתים שנכתשו ונעשו מהן אותו השמן, מיהו הזיתים תרומת עצמן היא בהן, א"כ למה לא תהיה תרומתן תרומה.

וההון עשיר פירש דברי ב"ש דתרומת עצמן בהן היינו באותם זיתים או ענבים שנתרמו, והנותר הוה חולין. ולפי זה אם אין שם זיתים יתרים אשר תרם בשביל השמן כדי להעלות תרומת הזיתים הוה מדומע. ובזה, לישנא דמתניתין מדויק שפיר.

[כז] אבי ר' אליהו שפירא ז"ל. ונזכר בספר מעגל טוב (ט"ז תמוז תקל"ז). וראה אודותיו בהערה (שם עמ' 101).

[כח] הוא בעהמ"ח ספר מאמר מרדכי.

[כט] אבות פ"א מ"ה.

[ל] ובספר אוצרות יוסף (שם): הלל אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני. קשיא לי למה שינה הלשון באומר 'וכשאני לעצמי' ולא קאמר 'וכשאני לי'. ונראה לעניות דעתי דשפיר קאמר, שאילו היה אומר 'וכשאני לי' היה קשה במה שאמר 'מה אני', כי בהיות האדם עושה כל מה שבאפשרותו מה חובתו תו. לכך אמר 'וכשאני לעצמי', כלומר כשאני עושה לעצמי דוקא, דהיינו ללמוד ולא ללמד, אי נמי 'לעצמי' שיהיה מאהבת השכר ומיראת העונש, ולא מיראת ה' יתברך ומאהבתו, מה אני. אחר כתבי זה אמרו לי שיש שפירשו כך.

[לא] וראה מש"כ רבינו (בספר זרוע ימין, ראשי אבות, חדרי בטן פר' שמיני אות כא), ומש"כ זקנו של רבינו (בספר

אהבה בתענוגים), בביאור מימרא זו.

[לב] שבת כט, ב. ולפנינו הגירסא: מפני שהוא מתיירא וכו', מפני רוח רעה, מפני החולה שיישן. [ועמד בזה בן המהר"ל ז"ל בחידושיו (שם)].

קובץ אבקת רוכל אב תש"פ

[לג] ובספר מעגל טוב: תמוז י"ח. ד. בא המחבר הנזכר, ודרך אהבה יראה הוכחתו שאינו חושד דעתו וברור שטעו הגדולים, וכיוצא דברי מוסר, והיה כועס.

תמוז י"ט. ה. בבוקר בא המחבר הנזכר, ושאל לשונות רש"י ופירוש 'מאי תלמודא' 'מאי טעמא', 'טעמא מאי', והיה לו צער גדול שאיני יכול להשיב, והוא הבין דעתי, והקפיד שאיני מחשיב דבריו וכיוצא והרבה דברים, באופן שנצטערתי מאד. [ובספר אוצרות יוסף דף ג, ב]: דקדקתי בלשון הגמ' במלת 'מאי' דאיכא בכמה דוכתי כגון במאי קא מיפלגי, למאי הלכתא, מאי נפקא לן מיניה, מאי טעמא, מאי לאו, מאי היא, מאי קאמר, מאי בינייהו, מאי קא משמע לן, מאי שנא, מאי רבואתא, מאי קשיא ליה, מאי סבר, כל הנך ודכוותיהו, פירושם מה, וצריך לנקד אותה בפת"ח תחת המ"ם. אבל מאי משמע, מאי תלמודא, מאי קרא וכיוצא, פירושם מהיכא, לפיכך צריך לנקד אותם מ"ם בצירי ואלף בצירי".

ושם: אגב ארחין אפרש מה בין 'מאי טעמא' ל'טעמא מאי'. 'מאי טעמא' הוא דרך שאלה, כלומר הודיעני מה הוא הטעם. ו'טעמא מאי' פירושו כלומר הלא ידעת הטעם, כמו 'מאי לאו'.

תמוז כ. ו. בחצות בא המחבר והביא קונטרס ושם הסכמת מהרי"ט [אלגאזי], והרי"ח [-ה"ר יעקב חזן], ורי"ב [רבי יעקב בורלא, שד"ר עיה"ק ירושלים], ור' יקר [גרשון, שד"ר עיה"ק ירושלים], ורבי מסעוד בונאן [ר"מ עיה"ק צפת], ורבי אברהם ריוח [שד"ר עיה"ק צפת], ואמרתי לו שאעייין בו, וציערני מאד, ולא יכולתי לישן, והייתי כמעט חולה.

תמוז כא. ו. בבוקר אחר תפילה, בא המחבר, ור' מרדכי, ור' משה בר יוסף די רוקו מארטינו, והייתי מדבר דברי תורה מענין לענין בס"ד.

תמוז כב. א מטות. המחבר רצה שאעייין מה שכתב בדפוס ל'חם הפנים, ועייניתיו והלכתי לביתו ודחיתי דבריו, ולא מצא מענה. ואמר לי שאני אסכים על ספרו כמו שהסכימו מהרי"ט, והרי"ב, והרב מסעוד בונאן ודעימייהו, ואמרתי איני ראוי לזה. ואחר זה בא אצלי ואמר שהתוספתא שהראיתי לו בפירוש כהר"מ ורש"י משבשטא, והתחיל להקשות קושיא שאין בהם ממש ולא השבתי ושתקתי ויצאתי והנחתיו.

תמוז כד. ג. בא אצלי המחבר ונתתי לו החיבור שלו ולא אמר דבר.



בדין ברכה אחת מעין שלש אם היא מן התורה

[מתוך ספר דברי שלום על הש"ס כת"י]

מרן הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל

בעל דברי שלום, ירושלים ת"ו



ביאור דעת הרבינו יונה

(א) **כתב** הרשב"א (ברכות לה.) וז"ל, הלכות גדולות בכל הספרים סברא היא אסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, כלומר בכולהו בין מידי דבר נטיעה ובין מידי דלא בר נטיעה, ובין למ"ד נטע רבעי ובין למ"ד כרם רבעי ליכא דטעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו מהת' אלא שבעת המינים בלבד שהן טעונין ברכה לאחריהן מהת', הא שאר מינין בין לפנייהן בין לאחריהן אין טעונין כלל אלא מסברא וקרא אסמכתא בעלמא עכ"ל הרשב"א. וכן משמע מדברי הרשב"א (מד.) לגבי מחלוקת רשב"ג וחכמים אי מברכין ג' ברכות על תאנים וענבים או מעי"ג דלרשב"ג ואכלת ושבעת וברכת קאי אכולהו ולרבנן ארץ בפסק הענין ש"מ שאינן טעונים ג' ברכות רק אלחם לחוד ועל השאר מעי"ג, ואילולי שהפסיק הענין הוה מברכין עליהם ג' ברכות ע"ש.

ועיין להרב משאת משה (ח"א סימן א) שתמה ע"ד התר"י שכתבו בר"פ כיצד מברכין דשבעת המינים טעונין ברכה לאחריהם מהת' אינם טעונין ברכה מהת' לפנייהן אלא מדרבנן, ובסוף פרקין כתבו בשם ר"י דברכת מהעי"ג מדרבנן היא ע"ש במ"מ, ועיין בחידושי אנשי השם (שעל הרי"ף אות ב) שכתב וז"ל לאו דוקא כל הז' מינים, שאין לנו מהת' אלא על הלחם וכ"כ המפרש הזה עצמו למטה בשלהי פרקין בשם הר"ר יונה עכ"ל. ובודאי דוחק הוא לומר דהוי לאו דוקא.

ולי נראה לומר דכוונת ר' יונה לומר שאפילו לדעת ר"ג דסובר ז' המינים מברך לאחריהם מהת' ג' ברכות כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת מ"מ מודה שאין טעונין ברכה מהת' לפנייהם אלא מדרבנן, וכ"ש לרבנן דס"ל שאין טעונין ברכה לאחריהם מהת' א"כ בודאי שלפניהם אינן טעונין אלא מדרבנן, וא"כ בודאי דצ"ל דאסמכתא היא בעלמא דהא אינן טעונין ז' מינין מהת' לא לפנייהם ולא אחריהן, וא"כ מאי דקאמר שטעונין שני הילולים ומיניה קייליף לשאר פירות אינו אלא אסמכתא, ומאי דאמרינן בגמ' דיליף מו' המינים שטעונין ברכה היינו אליבא דר"ג דס"ל דהוי מהת' מקרא דואכלת ושבעת וברכת וע"ז כתב ר' יונה דמאי דקיליף מקרא דקודש הילולים שטעונין ברכה לפנייהם לאחריהם אינו אלא אסמכתא דודאי מהת' אפילו ג' המינים שטעונים לאחריהם ברכה לר"ג מהת' לפנייהם אינו אלא מדרבנן, וא"כ איך דרשינן מקרא

בדין ברכה אחת מעין שלש אם היא מן התורה

מִרְן הַגָּאוֹן רַבִּי שְׁלֹמֹה יִצְחָק מִזְרָחֵי צִזְקוֹ"ל

דקודש הילולים להטעין כל הפירות ברכה לפנייהם ולאחריהם אלא ע"כ דלא הוי אלא אסמכתא.

והאי לא קשיא דא"כ הול"ל בגמ' (לה.) הניחא לר"ג אלא לרבנן מנ"ל, וכדאמר הניחא למאן דתני נטע רבעי, דיש לומר דעדיפא מינה קא דחי.

ביאור דעת הרמב"ם

(ב) **והנה** הרמב"ם (פ"ב מה"ב הי"ד) כתב לגבי ברהמ"ז דאם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך חוזר ומברך, וכתב הלח"מ בשם הב"י (סימן רט) דהר"מ כתב דוקא דין זה לגבי ברהמ"ז דהוי מהת' אבל שאר ברכות שנסתפק אינו חוזר ומברך דהוי מדרבנן, וא"כ צ"ע ליישב הסוגיא בריש כיצד מברכין דמשמע התם דהוי ז' מינין מהת' ע"ש בלח"מ, ולפי"ד מתיישבת שיטת הר"מ דמפרש הסוגיא דאזלא לפי סברת ר"ג, וקאמר הש"ס באפ"ה אין ללמוד מז' המינין, וכ"ש אליבא דרבנן דס"ל דגבי ז' המינים הוי מדרבנן דאין ללמוד כלום מז' המינין.

והנה הלח"מ כתב להקשות על הר"מ מהגמ' (לה.) דאע"ג דאמר שם במסקנא אלא סברא הוא וכו', דמשמע דמהא לא הדר ביה דודאי ז' המינין הוי מהת' דליכא שום טעמא למיהדר מהא, ואפשר דאיכא טעמא כדכתב הב"י דודאי אם הוא מהת' הול"ל דבעינן ג' ברכות ממש ולא ברכה מעי"ג, ולכך סבור ודאי דכשאמר בגמ' אלא מז' המינין ר"ל אפילו דתאמר דשבעת המינים הוי מהת', אבל לפי האמת אינו כן, מ"מ ק"ל דלמ"ד נטע רבעי משמע התם בגמ' דאיתר חד הילול לכל דבר נטיעה דטעון ברכה, ואע"ג דבגמ' אמרו אלא סברא הוא, משמע דמהא לא הדר, וא"כ קשה על הר"מ שפסק בהלכות מע"ש כמ"ד נטע רבעי ואיך כתב דכל הברכות מדרבנן, הא בכל ברכה דנטיעה הוי מהת' וצ"ע ע"ש בלח"מ.

ונ"ל ליישב דהרמב"ם מפרש מאי דילפינן מקרא דקודש הילולים ברכה לפנייהם ולאחריהם אין זה לימוד גמור אלא אסמכתא וכמ"ש התר"י דהא אפילו לר"ג בז' מינין הוי מהת' זהו לאחריהם אבל לפנייהם הוי מדרבנן וא"כ בודאי דכל שאר פירות אפילו דבני נטיעה גינהו אין מברכין לפנייהם ולאחריהם אלא מדרבנן ומאי דבעינן למילף מהך קרא אינו אלא אסמכתא ובוזה אתי שפיר שיטת הר"מ דכל הברכות הוי מדרבנן ואפילו במידי דנטיעה. [ועיין בהגר"א (סימן רט סק"ג) שכתב כמ"ש ליישב את הרמב"ם מהסוגיא לה. דכ"ז הוא אסמכתא מדהוצרך לדחוקי ללמוד מקמה וכרם, וכן הברייטא דיליף מקדש הילולים, ש"מ דלית ליה ז' מינין מה"ת.].

והנה לפי"ד הלח"מ שכתב לבאר את הסוגיא בדרך זו דאפילו נומר דהוי מהת' אבל האמת אינו כן, יתיישבו דברי התרי' שלא יהיו סותרים זה את זה. שכתב בריש פירקין דז' המינים הוי

מהת', היינו לפי סוגיא זו דקאמר אלא דיליף מז' המינים, דהכוונה היא אפילו דנימא דשבעת המינים הוי מהת' אבל האמת אינו כן, אלא כמסקנת דסוגיא דהוי מסברא דרבנן, וז' המינים אין חיוב ברכה לאחריהם אינו אלא מדרבנן וכמ"ש התר"י בסוף פירקין.

ולפי הלח"מ א"ש השתא דקאמר דאפילו נימא דשבעת המינים הוי מהת' גם לרבנן ולפי האמת אינו כן, ומשו"ה לא קאמר הניחא לר"ג אלא לרבנן מאי איכא למימר.

וכמו שנקטו התר"י בדף מד. כן כתבו בסופ"ק בשם רבני צרפת דאם בירך במקום מעי"ג ברכת הון יצא והיינו מטעם דמע"ג הוי מדרבנן כמו שכתבו בדף מד.

ביאור דעת הרא"ש

(ג) **ועיין** בב"י (סוף סימן רט) שכתב וכ"כ ג"כ הרא"ש בפרק ההוא (סימן טז) וז"ל, ויש להסתפק על ברכת בנ"ר אם צריכה שיעור אם לא דלמא דוקא ברכת מעי"ג דכתיב ואכלת ושבעת וברכת היא דבעיא שיעור וכו' משמע דס"ל דברכת מעי"ג דאורייתא היא ע"ש בב"י, ועיין בהרא"ש (שם) שכתב או דילמא לא נתקנה בו"נ שהיא דרבנן אלא דומיא דברכת אחת מעי"ג שהיא דאורייתא ע"ש. וכבר המעדני יו"ט (או"ש) כתב שלא היה לו להב"י לכתוב דמכאן משמע שהרי לקמן בסמוך כ"כ בהדיא ע"ש.

וכן דעת תוס' רבינו יהודה חסיד (לה.). שכתב אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה וכו' וקרא דקודש הילולים דלעיל אינו אלא אסמכתא בעלמא, ולפי המסקנא לא מצינן ברכה לאחריו מהת' אלא בו' המינים ולמ"ד נטע רבעי יכול להיות אפילו בשאר אילנות ע"ש.

ועיין בתוס' הרא"ש (מד.) שכתב וז"ל וכתב הר' יונה דברכה אחת מעי"ג מדרבנן היא, והביא ראיה מדאמרינן לעיל שאם בירך על התמרים ברכת הון במקום מעי"ג שיצא דתמרי נמי מיון זיני, ואי ברכה אחת מעי"ג דאורייתא היא יצא בברכה אחת, וקשה לי דבריש פרקין משמע דהויא דאורייתא וכו', והא דאמרינן לעיל שאם בירך על התמרים ברכת הון יצא ר"ל שאין צ"ל עה"ע ועל פרה"ע שהוא כנגד ברכה ראשונה, אבל יאמר על ארץ טובה ורחבה ויגמור עכ"ל הרא"ש בתוס', הרי דנקט בדעת התר"י שמעי"ג הוי מדרבנן, ואיהו גופיה פליג וס"ל דהוי מהת'.

[ו**הנה** הרא"ש בסופ"ק דברכות (סימן יד) כתב את דברי הר' יונה בשם רבני צרפת שאפילו לא אמר רק ברכת הון בלבד בין על היין בין על התמרים יצא, וכתב ע"ז הרא"ש וכן נראה דדוקא אם סיים ברכת הון אבל אם אמר כל נוסח ברכת הון ועדיין לא חתם, יתחיל ועל שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה וכו' וסיים בברכת מעי"ג ע"ש ברא"ש. ועיין ברמזים שכתב הטור (בקיצור פסקי הרא"ש) שא"א הסכים לדבריו.

בדין ברכה אחת מעין שלש אם היא מן התורה

מִרְן הַגָּאוֹן רַבִּי שְׁלֹמֹה יִצְחָק מִזְרַחֵי צִוּק"ל

וצ"ע דהא ס"ל להרא"ש דמע"ג הוי מהת', וכ"כ הטור בסימן ר"ט ומסתמא ס"ל כן בדעת אביו הרא"ש א"כ איך יצא יד"ח בברכת הזון הרי צ"ל מע"ג מהת', וכמו שמטע"ז הרא"ש כתב בתוספותיו דלא כהר"י. ועיין במעדני יו"ט (אות נ') שהעיר מזה, וכן הבה"ל בסימן ר"ח בד"ה אלא ברכת הזון וכו' יצא, כתב ולמ"ד מע"ג מהת' צ"ע אי יצא בברכת הזון לבד, וסברתו כמ"ש להדיא הרא"ש בתוספותיו.

וצ"ל בדוחק דמ"ש הרא"ש וכן נראה, היינו דמסכים למ"ש התר"י בשם רבני צרפת בזה שבא להוסיף שאם עדיין לא חתם א"כ שיסיים כמו בברכת מע"ג, אבל ה"נ למאי דס"ל להרא"ש דמע"ג הוי מהת' ה"נ לא יצא בברכת הזון לבד אא"כ השלים את הברכה כמו בכל מע"ג, וכמו שכתב (מד.) בתוספותיו ליישב את קושיית התר"י בזה שבאו להוכיח דמע"ג הוי מדרבנן.

(ד) **ועיין** במשאת משה שכתב ע"ד הבי"ו וז"ל, אף כי אני בענייני י"ל קצת מן הגמגום בזה שהרי הרא"ש כתב בר"פ ע"מ"ש בגמ' (לה.) דברכה כתיבה בתורה מקרא דקדש הילולים, וכתב הוא ז"ל ומסקינן דמסברא ידעינן דאסור להינות וקרא אסמכתא דעיקר קרא לנטע רבעי דבעי חילול ופליגי וכו' וקי"ל כמ"ד כרם וכו' עכ"ל. נראים הדברים דלא למדנו ברכה מהת' כלל אלא מהסברא, ואם איתא הא קרא צווח ואכלת ושבעת וברכת והיכי תלינן ליה מסברא, גם באותו פרק כתב גבי האוכל אורו כעין דייסא דמברך במ"מ ולאחריו בנ"ר דלא נתקנה ברכה מע"ג אלא על ז' המינין וכו' מראין הדברים דברכת מע"ג לאו דאורייתא היא דאל"כ לא חייבה תורה מיבעי ליה, מאי לא נתקנה קאמר אע"כ כדכתיבנא וכו' ע"ש במ"מ.

הנה מה שדקדק מלשון הרא"ש שכתב למסקנא מסברא ידעינן וקרא אסמכתא שנראין הדברים שלא למדנו ברכה מהת' כלל אלא מסברא אין מוכרח, דהרא"ש קאי על הילפותא לגבי פירות וירקות דתנן במתניתין וע"ז כתב דאין ללמוד מהקרא דקודש הילולים אלא ידעינן מסברא, אבל לגבי ז' המינין דלא בעינן למילף עלייהו מקרא קודש הילולים, ואדרבא בעי תלמודא למילף מינייהו לשאר פירי וירקי וע"ז קאי הרא"ש דלגבייהו ילפינן להו מקרא ואכלת ושבעת וברכת, וגם מה שדקדק המ"מ מלשון שכתב הרא"ש דלא נתקנה מע"ג דמשמע דהוי מתק"ח, אין מוכח מזה דס"ל דהוי מדרבנן אלא כיון שהנוסח התקיננו חכמים משו"ה קאמר בהאי לישנא שלא נתקנה ברכת מע"ג אלא על ז' המינין, ולעולם ס"ל דהוא מהת' וכמ"ש להדיא הרא"ש בתוספותיו.

ועוד ק"ל על דברי המשאת משה דלפ"ז יהיו סותרים דברי הרא"ש זא"ז שהרי כתב בהדיא (בפ"ו סימן טז) או דילמא לא נתקנה בנ"ר שהיא דרבנן אלא דומיא דברכה אחת מע"ג שהיא דאורייתא, ובע"כ צ"ל כמ"ש.

ועיין בגינת וורדים (או"ח כלל א' ס"י) שכתב שיש לדקדק בדברי הרא"ש כיצד יהיב טעמא ואומר שברכת מעי"ג שמברכין על פהב"כ דהויא ברכה מהת' והלא אין ברכה מהת' אלא על פת גמור ע"ש בגו"ר, ודבריו תמוהין דהא איכא רבים דס"ל דהויא מהת' והרא"ש ג"כ הכי ס"ל וצ"ע.



בית אב





דברי התעוררות לתשעה באב

מרן הראשל"צ הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל

ראשל"צ ומח"ס שו"ת בנין אב ועוד



ELIYAHU BAKSHI-DORON

RISHON-LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

אליהו בקשי-דורון

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ב"ה, ב' אב תשנ"ג

7-753/נ"ג

נמצאים אנו בעצומה של אבלות. בליל תשעה באב. כפי שהגדיר המקונן, בליל זה יבכיו וילילו בני, בו נחרב אהלי. ונשרפו ארמוני, האבלות קשה והלכותיה חמורים, נמנעים מאכילה ושתיה, יושבים על הארץ ודוממים כאבלים. את חומת האבלות מעריכים חז"ל, מיום שחרב בית המקדש בדיון הוא שלא נאכל בשר ולא נשתה יין ולא נשא נשים, אלא שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא אכ' רב הציבור יכול לעמוד בה. מצד תוקף האבלות, וגודל החורבן. האבלות היתה צריכה להיות מתמדת. בכל ימות השנה. ואכן צדיקים ואנשי מעשה, בכל יום עורכים תיקון חצות. יושבים על הארץ כאבלים ומבכים את ירושלים וחורבנה. רק משום שאין הציבור יכול לעמוד בה. דמומה האבלות והלכותיה ליום החורבן. ליום הבכיה לדורות לט' באב. את המשמעות העמוקה של האבלות הקשה, מבטא המדרש באיכה, חטאנו בכפלים, לקינו בכפלים, הבכיה בכפלים והנחמה בכפלים. חטאנו בכפלים שנאמר חטא חטא ירושלים. לקינו בכפלים ככתוב והפלה ה' את מכותיך הפלא ופלא. הבכיה בכפלים בכה תבכה בלילה. והנחמה בכפלים נחמו נחמו עמי. כפל הלשון, בחטא במכה בבכיה ובנחמה. בא לבטא, שאין כאן חרבן חד פעמי, ולא בכיה על מאורע אחד, אלא חרבן כפול ומכופל חרבן ובכיה לדורות. ששרשיו לא בחטא אחד. אלא בסטיה עקרית, ועל כן לנחמה והקריאה אף היא כפולה נחמו נחמו עמי. בט' באב נחרב הבית הראשון, והבית השני. אבל הבכיה החלה לא רק כחרבן הבית. כבר בדור דעה. בדור שעמד במעמד הר סיני, כשהחל העם להתאונן, להתלונן. כשניסה לפרוק עול ולתרחק מהשכינה. נאמר ויבכה העם למשפחותיו. ואמרו חז"ל, אמר הקב"ה אתם בכיתם בכיה של חנם ואני קובע לכם בכיה לדורות. וזה יום ט' באב, כי במשך הדורות ביכה העם למשפחותיו. על הגזרות, על החורבן, על הריחוק והניתוק מהשכינה ועקירת ה' יתברך. ואף השכינה במר זועקת. אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. את הבכיה לדורות מדגיש המדרש בדרך נוספת, שלשה נראו לכם, משה ישעיהו וירמיהו. משה אמר, איכה אשא לבד. טרחכם משאכם וריבכם. ישעיהו אמר איכה היתה לאנה קריה נאמנה. וירמיהו אמר איכה ישבה בדד. משה תתריעה בקינה על הגורמים לחטא איכה אשא לבד טרחכם משאיכם וריבכם

דברי התעוררות לתשעה באב

מֶרֶן הַרְאֲשֵׁלִ"צ הָרֵב אֱלִיהוּ בַקְשִׁי דוֹרוֹן זצ"ל



ELIYAHU BAKSHI-DORON
RISHON-LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

אֱלִיהוּ בַקְשִׁי-דוֹרוֹן
הַרְאֵשׁוֹן לְעִיר הָרֵב הָרִאשִׁי לְיִשְׂרָאֵל

הַתְּרַעָה עַל הַמַּחְלֻקֹת הָרִיב, הָרִצּוֹן לַהֲנַתֵּק וּלְהַבְדִּיל מִהַשְׂכִּינָה וּמֵעַל מַלְכוּת שָׁמַיִם. יִשְׁעִיהוּ הַתְּרִיעַ עַל הַתּוֹצְאוֹת הַשְּׁלִילִיּוֹת שֶׁגִּרְמוּ הַמִּידוֹת הָרַעוֹת. אִיכָה הִיתָה לְזוֹנָה קְרִיָּה נֶאֱמָנָה, וִירְמִיָּהוּ קוֹנֵן עַל הַתּוֹצְאוֹת שֶׁל הָרִיגָה הָרוּחַנִית. אִיכָה יִשְׁבָּה, הָאוֹהֶ"חַ הַקִּדּוּשׁ מִזְכִּיר אִיכָה נּוֹסֶפֶת, שֶׁהִיא הַמִּקּוֹר וְהַשּׁוֹרֵשׁ לְכָל קִינּוֹת הָאִיכָה, וְשֶׁם נִזְכַּר שְׁלֹפְנִי מֹשֶׁה וִירְמִיָּהוּ וִישַׁעְיָה שֶׁנִּבְּאוּ וְקוֹנְנוּ בְּלִשׁוֹן אִיכָה, כִּבְרָא אֶצֶל אָדָם הָרִאשׁוֹן יֵשׁ אֶת סִימְנֵי הַחֲרוֹן, סִימְנֵי הַגְּלוּת וְסִימְנֵי הַבְּכִיָּה לְדוֹרוֹת. כִּשְׁחָטָא אָדָם הָרִאשׁוֹן וְלֹא עֵמֶד בְּנִסְיוֹן בְּמַצוּה הַיְּחִידָה שֶׁנִּמְסְרָה לוֹ, מִכָּל עֶץ אֶכָּל תֹּאכַל וְהוּא לֹא עֵמֶד בְּפִיתוּי, וְהֵלֶךְ אַחֵר מֵרָאָה עֵינָיו, וּמִתְקַלְקֵל מִהֲנַחֵשׁ הַקִּדְמָנוּי, אָמַר לוֹ הַקֶּב"ה "אָדָם אִיכָה", וְאִיכָה אוֹתִיּוֹת אִיכָה, וְקִרְיָאָה אִיכָה יֵשׁ בָּהּ לֹא רַק שְׂאֵלָה אֱלֹא קִרְיָאָה, אִיכָה אַתָּה, מִדּוּעַ נִתְרַחֶקֶת מִקֶּב"ה, לָמָּה הִירִידָה הָרוּחַנִית הָעֲצוּמָה, קִרְיָאָה אִיכָה נִמְדָּךְ לְדוֹרוֹת הָאִיכָה, שֶׁהִבִּיאָ אֶת הַבְּכִיָּה לְדוֹרוֹת, וְאִכֵּן הַקִּרְיָאָה אִיכָה, אֵינָה רַק קִינָה עַל הָעֶבֶר יֵשׁ כָּאֵן שְׂאֵלָה, הַדּוֹרֶשֶׁת תְּשׁוּבָה, כִּשֶּׁם שֶׁשְׂאֵלָה אִיכָה דּוֹרֶשֶׁת תְּשׁוּבָה וְמָה הַתְּשׁוּבָה "וְאָרָא כִי עָרוֹם אֲנוּכִי וְאֲחַבָּא", וְגַם הַקִּרְיָאָה לְדוֹרוֹת אִיכָה יִשְׁבָּה בְּדָד, אֵינָה רַק קִינָה אֱלֹא קִרְיָאָה הַדּוֹרֶשֶׁת תִּיקוֹן, הַדּוֹרֶשֶׁת שִׁיפוֹר כִּשְׁפָנִיָּה לַעֲתִיד, וְמָה הַתְּשׁוּבָה, נִחַפְּשָׁה דְרָכֵינוּ וְנַחֲקוֹרָה וְנִשְׁוֹבָה אֶל ה' - נִשָּׂא לִבֵּנוּ אֶל כְּפִים אֶל קֶל בְּשָׁמַיִם, וְזֶה כִּתְשׁוּבָה לְשְׂאֵלָה אִיכָה יִשְׁבָּה בְּדָד, "הַשִּׁיבֵנוּ ה' אֵלֵינוּ" וְנִשְׁוֹבָה חֲדָשׁ יִמֵּינוּ כְּקֶדֶם.

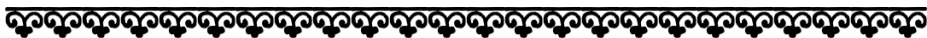


דברי הספד בהלוויית ספרי התורה שנשרפו

בעיה"ק צפת רח"ל, שנת תשנ"ד

מרן הראש"ל הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל

ראשל"צ ומח"ס שו"ת בנין אב ועוד



השמועה אודות השריפה באה לאוזנינו כרעם ביום בהיר. כולנו עומדים ומזועזעים מחילול הקודש, ובשעה זו עלינו לזכור את מאמר חז"ל במסכת ברכות (נט). "לא נבראו ברקים ורעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב", שנאמר (קהלת ג, יד) "והאלוקים עשה שיראו מלפניו".

עלינו להתבונן, בבחינת נחפשה דרכינו ונחקורה, מדוע קול הרעם הזה, לשם מה זוועה זו. כנראה שנתקיים בנו הכתוב "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו" (ישעיה ו, י).

רבותי, נעשנו מאובנים עד שצריך רעמים וזוועות לעורר אותנו, לבנו כאבן, ואין אנו חשים בדוחק השעה, במצב הרוחני הקשה, אם קבלנו רעם אדיר מעין זה, זעזוע רוחני, סימן שעקוב הלב, וצריכים אנו ליישב ולפשט עקמומיות שבו.

עם ישראל סובל פגיעים קשים. בחורי ישראל נופלים על במותיך חלל. תאונות הדרכים פוגעות פגיעות קשות, ורבים חללים הפילו. ולצערנו, אנו עוברים לסדר היום, ממשיכים בשגרה, לבנו הפך לאבן, אינו חש

"איכה יועם זהב ישנא הכתם הטוב" (איכה ד, א), ספר התורה, החפץ הקדוש ביותר, קדושה עצמה עם תשמישיה, עם האזכרות שבה, היו למאכולת אש, בעיר הקודש צפת.

הכאב והאבל אינו רק של תושבי צפת, אלא של כלל ישראל כולו, ככתוב (ויקרא י, ו) "וכל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה'".

והכאב גדול יותר, מפני שיש חשש שהיה זה במזיד, מתוך כוונה לחלל את הקודש. ואם החלול היה בזרוע ובכוונה תחילה, חיוב האבילות גדול יותר אפילו כדי קריעה (עיין בגמ' מועד קטן דף כו. ובשו"ת חכם צבי סימן י"ז).

הגמרא במסכת שבת (קה:): אומרת "ר"ש בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה". גודל הכאב וחובת האבילות למי שעומד בשעת יציאת נשמה של אדם מישראל, הם כעין ס"ת שנשרף. וכאן הלא נשרפו שלושה ספרי תורה שקידשו את צפת, ואת הארץ כולה, שקרו ושנו בהם, וכל אחד מהם קיפל בתוכו זכויות, והנציח דורות.

דברי הספד בהלוויית ספרי התורה שנשרפו

מנן הראש"ל הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל

התורה, ועל דא קא בכינא על קדושת ספר התורה שפסקה ופרחה.^[א]

ידוע שהמילה "ישראל" ראשי תיבות "יש ששים ריבוא אותיות לתורה". כל כוחו וסגולתו של עם ישראל, היא כשכל אחד קשור ומאוחד עם השני, כשישים ריבוא אותיות שבתורה, כשאשר הם על קלף הם ספר תורה, וכך נתנה התורה ככתוב (שמות יט, ב) "ויחן שם ישראל נגד ההר", ודרשו חז"ל, כאיש אחד בלב אחד, ולהלן (שם פסוק ח) נאמר "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו", אולם כשהאותיות פורחות באויר, כשיש פירוד בין האותיות צריך לבכות, כי אין קדושה לספר תורה.

רבנותי, צרת הדור היא הפירוד שבינינו, המחלוקת, חסר לנו את ה"ויחן שם ישראל נגד ההר" כאיש אחד בלב אחד, דוקא בשעות קשות אלו, מצווים אנו להתאגד, לעזור איש לרעהו, לדאוג איש לחברו, ובתפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו, "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (ברכות ו), ומי שמפריד ומפלג את עם ישראל, פוסל את ספרי התורה בארץ, ופוסל את התפילין של בורא העולם.

רבנותי, עלינו לדאוג, למה באתנו הצרה הזאת, נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה אל ה', עלינו לדאוג ששישים ריבוא אותיות ספר תורה לא יפרחו באויר, שכל נשמות ישראל יהיו כאיש אחד בלב אחד. שנרגיש את האחווה בינינו, כי כולנו בני איש אחד נחנו,

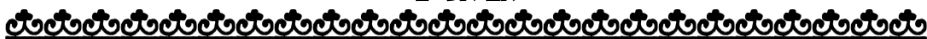
ואינו מרגיש, משמים מזכירים לנו שנשמה מישראל היא כספר תורה שנשרף, כמה צריך לדאוג להרגיש ולחוש כל יציאת נשמה כמו ספר תורה שנשרף, וכשם שהתורה משולה לנר "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), כן נמשלה נשמת האדם "נר ה' נשמת אדם" (שם כ, כז).

נאמר בגמרא במועד קטן (שם), הרואה ספר תורה שנקרע צריך לקרוע שתי קריעות, אחד על הגויל ואחד על הקלף, שנאמר (ירמיה לו, כז) "אחרי שרוף המלך את המגילה ואת הדברים". והנה הקריעה על הגויל מובנת שהיא קריעה על עצם ספר התורה, על החפצא של הקדושה, אולם לשם מה הקריעה על הכתב. הגמרא במסכת עבודה זרה (יח.) מספרת על ר' חנינא בן תרדיון, שהיה מעשרה הרוגי מלכות, שתפסוהו הרומיים שהיה יושב ועוסק בתורה וס"ת מונח לו בחיקו, הביאוהו וכרכוהו בס"ת והציתו בהם את האור. אמרו לו תלמידיו מה אתה רואה, אמר להם "גליון נשרף ואותיות פורחות". הגויל, ספר התורה, החפץ הגשמי שנתקדש נשרף וכלה, אבל האותיות, התוכן הרוחני החי, פרח באויר, הנשמה עולה השמימה. ואם כן יש להבין לשם מה הקריעה על הכתב, הרי האותיות פורחות באויר.

אלא הביאור הוא, דכל קדושת הכתב היא כשהוא בשלמותו, כשהוא על הקלף, ואפשר לקרוא בו. אבל כשהאותיות פורחות באויר, ואינן מסודרות בקלף, אין בהם קדושת ספר

[א] ראה יסוד זה בהרחבה בשו"ת בנין אב חלק ד' (סימן כ"ד אות ו') ובספר בנין אב שיחות ומאמרים חלק ג' (סימן כ"ח).

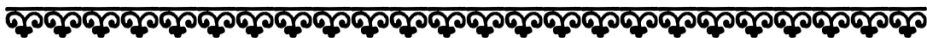
ואחים כיצד מרגישים את האחוה, כשהם לבו ונשובה אל ה' אולי ירחמנו. נתחזק
סמוכים על שולחן אביהם, ואוי להם לבנים בתורה במצוות ובמעשים טובים, איש את
שגלו מעל שולחן אביהם. רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק.



דברי הספד על מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל שנאמרו בהלווייתו

מאת חתנו, הרב דוד אברהם

ראש מוסדות בנין אב ונשיא מכון קדם ומחבר ומהדר ספרים רבים, ירושלים ת"ו



"ר' יוסי ברבי יהודה אומר שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל ואלו הן, משה, ואהרן, ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידם ואלו הן, באר, וענן, ומן" (תענית ט.).

וכבר ביארו בזה ז"ל (ראה ספר עין אליהו) כי כל מעשיהם תוקפם וגבורתם של ג' זיוותני עולם, משה אהרן ומרים, מכוונים היו כנגד שלשה עמודים שהעולם עומד עליהם.

משה רעיא מהימנא, הוא מוסר התורה לעמו ישראל, ונקראת על שמו לעלם ולעלמי עלמיא תורת משה.

אהרן, משרת דר מעון לפני ולפנים, עמוד העבודה, עבודה שלימה, עבודה תמה.

ומרים הנביאה, היכן מצינו בכתובים זכרון מעשיה וחסדיה. הלא לא נתפרש כלל בתורה שבכתב ושבעל פה כי גומלת חסדים היא, ומנין סמכו רבותינו ז"ל כי מרים עמוד גמילות חסדים היתה.

מפיו של מורינו הרב זצ"ל למדנו טעמים של דברים.

דברים לפני מיטת מרן אדמו"ר הראש"ל זצ"ל
ד' דחוהמ"פ, יט ניסן תש"פ

שיבכ ה' בציון שבת ומועד.

לו זכינו, היה מתקיים בנו ושם נעלה ונראה ונשתחזה לפניך בבית בחירתנו, ועתה, אהה, נגזרה הגזירה, נפלה עטרת ראשינו, נהפך לאבל מחולינו.

אמרו (כתובות יז.) לגבי שיעור הלויית המת לתלמיד חכם, נטילתה כשמת ותלמודו בטל, כנתינתה, מה נתינתה בשישים ריבוא, אף נטילתה בשישים רבוא. והני מילי למאן דקרי ותני, אבל למאן דמתני לאחרים לית ליה שיעורא.

ומי לנו גדול ממורינו הרב זצ"ל, אשר מנערותו היה מקרי ומתני לאחרים, ועד זקנה ושיבה כיתת רגליו בכל אתר ואתר, בארץ הקודש ובירכתי תבל, להיות מתני לאחרים, ולהורות דעת את העם, ורבים רבים נהנו ממנו עצה ותושיה.

ותחת זאת, עתה אנו מלוים אותו למנוחת עולמים, קומץ אנשים. מתי מעט. נער יספרם.

אישיותו היתה אומרת כבוד, עוד תכונה מיוחדת היתה בו, שהלביש שני עם עדנים את כל הסובבים אותו. הקרין תורה ואור כבוד והדר, על כל בן תורה שבא במחיצתו. וכדברי התויו"ט (ריש אבות) לפרש הציווי והעמידו תלמידים הרבה כפשוטו, להעמיד התלמידים על רגליהם ולא רק ללמדם. כי רבים המה התלמידים שהעמיד על רגליהם, והלבישם שני עם עדנים, ואישיותו הסוככת עליהם היתה כעדי זהב על לבושם.

ונאים הדברים למי שאמרם. כי אף הוא אחז דרכי רבותיו, והעמיד תלמידים הרבה, ברוח ובגשם, והעמידם למעלה למעלה על גפי מרומי קרת, ונתן עיניו וליבו להצלחתם, והלבישם שני עם עדנים. נעיונות חן וכבוד חכמים.

מרגלא בפומיה דמורינא הרב זצ"ל, דברי הירושלמי (סוטה פ"ג הל' ד) היכי דמי חסיד שוטה, ראה תינוק מבעבע בנהר, אמר לכשאחלוץ תפילין אצילנו. עד כשהוא חולץ תפילין, הוציא זה את נפשו.

וכן הורה כל חייו, כי צריך להציל התינוק עם התפילין. רבבות מבני ישראל תינוקות שנשבו הם, ולהצילם מפח יקוש ולהביאם לחיי תורה ומצוות, צריך הדבר להעשות עם התפילין, עם כל החיות, הרעננות, ורוח בית המדרש. רבנות איננה מקצוע. רב אינו פקיד או תפקיד. הרבנות וההנהגה, צריכה להיות משאת חייו של כל יהודי, לזכות להיות תדיר ממזכי הרבים ולוקח נפשות חכם, ורק כשאדם עטור בתפילין ונזר א-לוהיו על

כי אדרבא, כל ענין החסד וההטבה עם הזולת בהצנע הוא, ומעלת הנותן ואינו יודע למי נותן ולא ידע העני ממי לקח, גדולה ונשגבה היא למאד, שהרי זו מצוה לשמה, כלשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנים בה בחשאי, והעניינים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי (רמב"ם פ"י מהל' מת"ע הל' ח).

כן היו פעולותיו ומנהגותיו הטובים של מורינא הרב זצ"ל בכל פינות שהיה פונה. להשכיל אל דל, וליתן לזולתו די מחסורו אשר יחסר לו, ברוח ובגשם. כל מעשיו בבתי גוואי, ואין איש שם על לב, ותמונה אינכם רואים, וקולו לא ישמע.

ועתה באשכבתיה דרבי, בעיצומם של ימי חרון אף בעולם, ומפני הרעה נאסף הצדיק, ונוטל כבוד מבית חיינו, הנה נתקיים רצון צדיק, ואל עמו תביאנו, וסביבותיו קול דממה דקה.

בהספדו של מורינא הרב זצ"ל על רבו הג"ר בצלאל ז"ל ולטי זצ"ל רבה של ירושלים, הזכיר דברי רבותינו ז"ל (ילקוט שמעוני ש"ב קמא) על הכתוב (שמואל ב א, כד) בנות ישראל אל שאול בכינה המלבישכם שני עם עדנים המעלה עדי זהב על לבושכם. ר' נחמיה אמר בנות ישראל, הנאות שבישראל אלו סנהדרין. אל שאול בכינה, שבשעה שהיה שומע הלכה מפי תלמיד היה עומד ומנשקו על פיו. וכן הוא עם פטירת הגאון הדגול זצ"ל, כי חסרוננו של הרב זצ"ל מורגש היטב בעולם התורה כולו, משום שלא רק

על דעתו היה הוא מעורר השחר להתאמץ בתפילה, והוא העובר לפני התיבה, והוא התוקע ומריע, כן אף למעלה יעמוד וישמש, להיות שליח ציבור לפיפיות מקהלות רבבות עמך בית ישראל, כי יאמר לצרותינו די, והיה המחנה הנשאר לפליטה, ויסיר מעלינו את המות הזה, ותעצר המגיפה, ושלמו ימי אבלך.

יהיה מליץ יושר על בני משפחתו, להמשיך בכל עוז ותעצומות במפעלותיו הכבירים, התלמודי תורה, הישיבות קטנות בירושלים ובאופקים, הישיבה הגדולה, הישיבות לבני חו"ל, בתי המדרש להוראה, ובא לציון גואל אמן.

ראשון, הרי הוא זוכה להיות נר למאה ולהאיר לארץ ולדורים.

ומורינו הרב זצ"ל, נאה דורש ונאה מקיים היה. כל רואיו הכירו בו כי רוח קדושת בית המדרש חופפת עליו בכל מעשיו, ובכל ימי חייו שזכה למצא חן וחסד טוב בעיני א-לוהים ואדם, הנה מבין כל תארייו הרבים שזכה ונתעטר בהם, היה חותם ומתהדר רק בתואר 'משרת עם קדושים'. כי למחיה שלחוהו מן שמיא להיות עבד לעבדי ה'.

ותפילתנו, כי מה למטה עמד ושימש בתפילותיו כבן המתחטא לפני אביו, בחול במועד ובימים הנוראים, וכמעט מיום עמדו

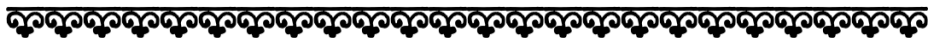


דברי הספד על מרן הראש"ל הגר"א בקשי-דורון זצ"ל

ככלות השבעה * נאמרו בבית מדרשו 'בהכנ"ס הראשון לציון'

מאת חתנו, הרב דוד אברהם

ראש מוסדות בנין אב ונשיא מכון קדם ומחבר ומהדר ספרים רבים, ירושלים ת"ו



אור לכ"ח ניסן תש"פ

הקב"ה, שם נקבע הנס, שם אירע הניצחון,
שם הוכרעה המלחמה.

ובשעה זו, דהתם קאימנא, ובמקום הזה,
אבן שישב עליה משה וקבע תפילתו, ונשמת
מוריניו הרב זצ"ל עמנו, הלא אמרו (ברכות
ג:) אין אומרים בפני המת אלא דבריו של
מת.

מה הם דבריו של מת. מה היו דבריו של
מת.

הנה אמרו (תענית כ:), שאלו תלמידיי את
רב אדא בר אהבה במה הארכת ימים. אמר
להם מימי לא הקפדתי בתוך ביתי, ולא
צעדתי בפני מי שגדול ממני, ולא הרהרתי
במבואות המטונפות, ולא הלכתי ארבע אמות
בלא תורה ובלא תפילין, ולא ישנתי בבית
המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא
ששתי בתקלת חברי, ולא קראתי לחבירי
בהכינתו, ואמרי לה בחניכתו.

ומוריניו הרב זצ"ל עורר על כך, כי כל
הסיבות שמנה רב אדא בר אהבה שבגינן זכה
לאריכות ימים, היו עובדות ידועות
ומפורסמות וניכרות לעין כל. ואעפ"כ, הוצרך
רב אדא בר אהבה ללמד לתלמידיי במה

טרם פטירת רב, ציוה לרב שמואל בר שילת
(שבת קנג.) אחים בהספידא, דהתם קאימנא.
וברש"י, אחים בהספידא. בשעת מיתתי
התאמץ בהספד שלי, שיתחממו ויכמרו רחמי
העומדים ויבכו. דהתם קאימנא, בשעת הספד,
ואשמע איך תתחמם.

הרואה מקום שנעשו ניסים לאבותינו,
מברך ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום
הזה. הרואה מעברות הים ומעברות ים סוף
ואבן שישב עליה משה במלחמת עמלק וכו',
חייב לברך ברוך שעשה נס לאבותינו במקום
הזה (ברכות נד.).

ורבו של מוריניו הרב זצ"ל, הג"ר בצלאל
ז"ל וילטי זצ"ל, רבה של ירושלים, הקשה,
התינח מעברות הים ומעברות ים סוף ושאר
מקומות שנשנו שם, הלא במקומות אלו שם
מש אירע הנס, אך אבן שישב עליה משה
במלחמת עמלק, הלא משה ואהרן וחור עלו
ראש הגבעה, ויהושע נלחם וניצח את עמלק
למטה בגיא, ומדוע מברכים על אבן שישב
עליה משה. ותירץ, כי אכן גורל המערכה
הוכרע לא בשדה הקרב. אבן שישב עליה
משה, במקום בו התפלל ושפך שיח לפני

בחשבון ובמשורה ובשיקול דעת. וביאר, כי אכן יחידים הם המקיימים שניהם כאחד, 'פזר' ו'נתן'. אמנם נותנים עיניהם ודעתם היאך לכלכל העני ומהו מחסורו אשר יחסר לו, והם משכילים אל דל, אך מאידך, נתינתם כולה אומרת כבוד והעני חש כאילו פיזר לו הבעל הבית מממונו, בלא גבול וקצבה.

רבות דיברו אחר מיטתו, על רוב צדקותיו ופעולות חסדיו של מורינו הרב, וכל נתינותיו פיזר ונתן, ועלית על כולנה מעלת ה"לא מחזיק טיבותא לנפשיה" שהתברך בה.



כשנסתלק לבית עולמו הגאון הנודע ר' נפתלי טרופ זצ"ל, ראש ישיבת ראדין, הספידו הסבא קדישא מרן החפץ חיים זצ"ל בהיכל הישיבה בבכי תמרורים במשך זמן רב, כשהוא מעיד על רוב צדקותיו וחסדיו. כשסיים את הספדו וירד מהבימה, הוא תיכף סב על עקבותיו ועלה שוב לפני העמוד ואמר 'הרחבנו את הדיבור על פעולותיו וצדקותיו הרבות, ולא הזכרנו כלל את גדולתו בתורה ואת שיעוריו בישיבה ואת התלמידים הרבים שהעמיד', והתחיל לדבר שוב בשבח הרבצת התורה של הגאון המנוח זצ"ל.

שנינו בסוף מסכת פאה, 'כל מי שאינו צריך ליטול צדקה ונטל, אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות. וכל מי שאינו לא חיגר ולא סומא ולא פיסח ועושה עצמו כאחד מהם, אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם.

האריך ימים. ועל אף כי רב אדא בר אבהו משלשלת הזהב של מוסרי התורה איש מפי איש עד משה רבינו, מכל מקום שבח ה"לא הלכתי ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין" לא נשנה שם ראשון במעלה.

ללמדך, כי יש סדר למשנה, והאדם יראה לענינים, וקטון וגדול שם הוא, וענין 'במה הארכת ימים' תורה היא וללמוד אנו צריכין, ומי הוא היודע אי זה יכשר, ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' אלוהינו עד בואנו שמה.

ועוד עורר מורינו הרב זצ"ל, כי הסיבות שנשנו שם, אשר בזכותן האריך רב אדא בר אבהו ימים, כולן על דרך השלילה הן. מימי לא וכו', ולא צעדתי וכו', ולא הרהרתי וכו', ולא הלכתי וכו', ועוד ועוד. כי פעמים, דוקא כח ההתאפקות וההמנעות מעשיית דבר, דורשות יותר עוז ותעצומות נפש מאשר הרצון לקום ולעשות מעשה.



כמה פעולות וצדקות ומעשים טובים נקשרו בשמו של מורינו הרב זצ"ל. כמה בתי כנסיות ובתי מדרשות הקים וכונן, וכמה הזיל מכספו ליתומים ואלמנות, וקיים בנפשו ובגופו ממש ויהיו עניים בני ביתו. ומרגלא בפומיה, מימרת רבו הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל ראש הישיבה דחברון, לבאר הכתוב (תהלים קיב, ט) פזר נתן לאביונים, כי הלא 'פזר' ו'נתן' ב' הפכים גמורים הם. 'פזר' יורה על נדיבות ללא גבול וחשבון, ו'נתן' עניינו נתינה

מרדכי אזרחי שליט"א, ראש הישיבה דישיבת עטרת ישראל [אשר אף מוריני הרב זצ"ל למד אצלו בישיבת חברון לפני למעלה מששים שנה], הביאור בזה, כי העובדה שהכל פונים אליו נהפכה להיות חלק משמו של יששכר. פעליו נעשו חלק מאישיותו ממש.

ובזה היה מוריני הרב זצ"ל, כי זכה שהכל פונים אליו. וענין זה של הכל פונים אליו נתקיים בו עד הקצה האחרון, כי כל ענין 'פונים' ענינו לא רק לילך אחר הרב והמנהיג, אלא עיקרו 'פונים'. היינו לעזוב הדרך הקודמת ולפנות ולילך לדרך אחרת. ומוריני הרב זצ"ל בנועם שיחו, בשפה ברורה ובנעימה, דברי חכמים בנחת נשמעים, משך אחריו ליבות הציבור, ולוקח נפשות חכם, להשפיע על רבים להתקרב לחיי תורה ומצוות, ולהתעלות בתורה ויראת שמים למעלה למשכיל, גבוה מעל גבוה.



בימים אלו, אפשר להתחזק מאד במצוה החמורה שבחמורות, כלשון הירושלמי (ריש פאה), מצות כיבוד אב ואם, אשר מתן שכרה בצידה, למען יאריכון ימך, בין להיושבים עם הוריהם בביתם, ובין אלו אשר הוריהם שוהים בגפם ביחידות.

כשנבחר מוריני הרב זצ"ל לכהונה הראשון לציון והרב הראשי לישראל, שאלוהו תיכף 'מה הדבר הראשון שכבוד הרב מתכונן לעשות עכשיו עם בחירתו לתפקיד הרם כראשון לציון ורב ראשי', והוא השיבם 'הדבר הראשון שאני הולך לעשות עכשיו

מוריני הרב זצ"ל בנערותו שאל את רבו הג"ר צבי יהודה מלצר ז"ל, כי לפי זה יעשה אדם עצמו תלמיד חכם, ואזי מובטח לו כי הוא לא ימות מהעולם עד שיהיה תלמיד חכם. השיבו רבו, כי הקללה הגדולה ביותר היא, שהוא לא ימות מהעולם עד שיהא הוא סבור כי אכן הוא תלמיד חכם. כל עוד שהאדם מרמה רק את זולתו כי הוא תלמיד חכם ניחא, כי הלא בליבו פנימה יודע הוא את האמת, אך אם מדמה האדם בנפשו כי תלמיד חכם הוא, אין לך חורבן ונוק גדול מזה.

ומוריני הרב זצ"ל, הגם שלא הילך בגדולות ובנפלאות, ענוותן ושפל ברך, מכל מקום זכה ורבים זיכה, וכיתת רגליו מנערותו עד זקנה ושיבה להרביץ תורה ויראה ולהורות דעת את העם.

במנין בני ישראל בצאתם ממצרים הטיל הכתוב אותיות יו"ד וה"א לשמות השבטים, להעיד על קדושתם וצדקותם, וכך מונה והולך הכתוב את שמותיהם, "לחנוך משפחת החנכי, לפלוא משפחת הפלואי, לחצרון משפחת החצרוני", וכן כולם.

ועל הכתוב במשפחות בני יששכר (במדבר כו, כג) "לפוח משפחת הפוני", הקשה בעל הטורים, כי מהראוי היה לכתוב לפוח משפחת הפוי, ומדוע נקרא בשם הפוני, ותיריך שהוא לומר שכל ישראל פונים אליו ללמוד מתורתו. ושמעתי מרבינו הגאון רבי ברוך

הוא ללכת ולנשק את ידי אמי שתחיה'.
והדברים עשו רושם כביר על כל השומעים.

אמנם, נגזרה גזירה, ומורינו הרב בא
למנוחת עולמים כאשר רק קומץ אנשים
הותר להם להשתתף באשכבתיה דרבי, אך
כיון שמכל מעשה מצוה של האדם, נברא
מלאך מליץ טוב, הרי שליווהו למנוחת
עולמים רובי רבבות מלאכי מעלה, שנבראו
מפעולותיו ותוצאות מעשיו, מפירותיהם ופירי
פירותיהם.



מורינו הרב זצ"ל כשהיה הולך לנחם
אבלים, היה רגיל לעמוד על דקדוק לשון
הפיוט: גומל לאיש חסיד כמפעלו, נותן
לרשע רע כרשעתו. כי אכן הרשע נענש
כרשעתו. כרשעתו דייקא, רק על המעשים
הרעים שעשה בעצמו, לא על כל המסתעף
והנגרם ממעשיו הרעים. אך מידה טובה
מרובה, כי הצדיק מקבל שכר טוב לא רק על
מעשיו שלו, אלא אף על כל 'מפעלו', רוצה
לומר כאותו מפעל המניב רווחים ופירי
פירות גם לאחר פטירת בעליו.



יהא רעוא מן שמיא, שנוכה לכבדו לאחר
מותו, ולהמשיך במפעליו הגדולים לתורה
ויראה וחסד, ביתר שאת, והקב"ה ינחמנו
בכפלים בתוך שאר אבלי ציון וירושלים.



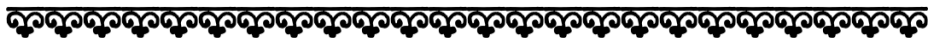
העוז והענוה

דברי הספד על מרן הראשון לציון הגר"א בקשי – דורון זצ"ל

מאת נכדו, הרב עמיאל ארבה

בית המדרש להוראה "בנין אב" ובית ההוראה "אפיקי מים"

ראש מכון "בנין אב", ירושלים ת"ו



שתי מדות, הגבורה והמורן, ומקום השמוש בגבורה בפגע באויבי ה' להלחם בם וסבל כל עצב וכל נסיון ברצון הבורא יתעלה ורצון חסידי, כמ"ש (תהלים מז, כג), כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, ואמר (שם קמא, ה), יהלמני צדיק חסד ויוכיחני. אך מקום המורן בפגע באוהבי ה', שלא להלחם בם ובאנשי עבודתו, ושתתאחרי מעמד כנגד מוכיחך במה שיש בו טובתך, כמ"ש (מלכים ב כב, יט), יען רך לבבך ותכנע מפני ה'. עכ"ל.

על דברי הכתוב "הוא עדינו העצני" (שמואל ב כג, ח), דרשו בגמרא במועד קטן (טז:) על דוד המלך ע"ה, כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ. ופירש רש"י, מעדן עצמו. כופף עצמו ידיו ורגליו ביחד ויושב לארץ. ע"כ. הנה שהפליא הנביא במעלת דוד המלך ע"ה, ששימשו בו שני הפכים, עדינות בעסק התורה ושימושה, ומאידך תקיפות במלחמות ה'.

אף על מרן הרב זללה"ה, ניתן לומר שזכה להעפיל למדרגות מעין אלו. מחד גיסא היה עומד כצור החלמיש על כל דבר שבקדושה, ללא כל פשרה והתחכמות, אך מאידך היה מעדן עצמו כתולעת בשבתו עם חברים בעסק התורה, עם נשברי לב לשמוע מצוקותיהם, עם רעבים להשביעם, עם יתומים ואלמנות לנחמם ולעודדם. וזכה ללכת בדרכי ה', ולאחוז במידות "העוז והענוה", גם שניהם.

וכמו כן אומרים בפיוט ה"אדרת והאמונה", "העוז והענוה, לחי העולמים", ומובא בשם הרה"ק מאיזביצא זללה"ה, שכל שבחי השי"ת בפיוט זה, מורים על שני הפכים בנושא אחד, כדוגמת העוז והענוה, עוז ותקיפות מחד, כאיש מלחמות ידיו לו רב, וענוה כזקן מלא רחמים מאידך, וכן "הקריאה והקדושה לחי העולמים", הקריאה והנאום בסוד ישרים ועדה, ומאידך קדושה ופרישות מחברת בני אדם. [ראה בהקדמת ספר אור גדליה חלק המועדים].

זאת ועוד אחרת, בתוספתא דיבמות (פ"א ה"ג, והובא בגמ' יבמות יד:) תניא, אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות, ובאחיות, בגט ישן, ובספק אשת איש, ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק, בכסף ובשוה כסף,

גם בחובות הלבבות (סוף שער עבודת האלוקים פ"י), בדברי השכל אל הנשמה, אודות המידות שאינן טובות שיש להשתמש גם בהם לעבודת ה', כתב ז"ל, ובכלל מדותיהן

היו נוהגים אלו באלו חיבה ורעות, לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו, שאפשר להגיע לרום המעלה על אף רובי חילוקי דעותיהם בגופי תורה, האמת לא ביטלה את השלום, ולא השלום הרחיק אהבת האמת במלוא עוזה. וכל העם עונין אחריהם מקודש.

בפרוטה ובשוה פרוטה, לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מבית הלל, ולא ב"ה מבית שמאי, ללמדך, שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר (זכריה ח, יט) "האמת והשלום אהבו". ר"ש אומר, נמנעו הן מן הודאי, ולא נמנעו מן הספק.

זכה הרב זצ"ל, לבקש את האמת, בדרך ההלכה ובדרך הנהגת הרבנות, אך בד בבד להיות אוהב שלום ורודף שלום, בין איש לאשתו, בין בנים לאביהם שבשמים, בין חלקי העם היהודי, ובין ישראל לעמים. בפסקים רבים שכתב, ובנאומים רבים שנשא, היה חותם במילים אלו "והאמת והשלום אהבו", וגם בזה זכה ללכת בדרכי קונו, אדוננו אדון עולם, שחותמו אמת, והוא אדון השלום.

הנה פעמים והשלום נובע מההעדר בקשת האמת (ראה בספר אהל תורה מהרה"ק מקאצק זלה"ה ריש פרשת בראשית), ומאידך בקשת האמת גורמת לקטטה, הואיל וכל צד מהחולקים מתעצם בדעתו, ושולל דעת חברו. ולזה אלפנונו דעת רבותינו הק' במאמרם זה, להורות שלא כשאר מחלוקות היא מחלוקת ב"ש וב"ה, אלא אדרבא היא כדוגמא למחלוקת לשם שמים שסופה להתקיים, וכמו ששינונו באבות (פ"ה), שהרי



רפואה וחיים





בענין מנייני המרפסות

הרב אפרים אמינוב

חבר בד"ץ אבן העזר, ליקווד



נאמרין משמע דקי"ל כריב"ל, גבי עם שאחורי כהנים ומייני סתמא דהש"ס ממילתי' דריב"ל, ונראה לפרש דלצירוף מודה ריב"ל דאין מצטרפין כדאמרינן הכא, ופליגי לענין לענות קדושה או ברכו דקי"ל במגילה דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה וקאמר רב מן האגף ולחוץ אינו יכול לענות דלא הוי בכלל ציבור דבפנים, וריב"ל סבר דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת והוי בכלל ציבור לענות ברכת כהנים ולענות דבר שבקדושה, עכ"ל. וכ"כ הרשב"א ז"ל בחידושו שם בשם התוס', וכן כתב הריטב"א ז"ל שם. וכן כתב הטור (או"ח סי' נה) בסוף דבריו ע"ש, ועיין בבית יוסף שם. ומתבאר לן לפי הנ"ל דגם ריב"ל דסבירא ל' דאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, לא נאמר כן לגבי צירוף למנין, ורק לענין עניית דברים שבקדושה סבירא ל' דאין מחיצה מפסקת.

ועכשיו יש לנו לחקור חקירה אחת אשר כבר דנו בה רבותינו ז"ל והיא, דהא דאמרינן הכא דתשעה בגדולה ויחיד בקטנה דמצטרפין, אם דין זה דמצטרפין היינו דוקא בכה"ג דנפרצה חדר קטן במלואו לגדול אבל ב' חדרים אשר יש להם מחיצות לעצמם והם באופן דחדר פנימי וחיצוני, אם גם בכה"ג

הנה לאחרונה פרצה המגפה הנוראה כמעט בכל העולם כולו רחמנא לצלן, וכולנו היינו שרוים בבתינו, ולא היו בתי הכנסיות פתוחים, בכדי שתיעצר המגפה. והנהגה אצל כמה קהילות מאחינו בני"י להתפלל במנין במרפסות שאחורי הבתים, הנקראים PORCHES, ובצירוף אנשים מכמה בתים התפללו במנין. ואמרתי אל לבי אשנה פרק זה ואולי ירווח לי, והוא יתברך יאמר לצרתינו די ויסיר המגפה הזו מקרב מחננו, בעגלא ובזמן קריב. אכ"ר. וצ"י ימ"ו ומי"ן. וזה החלי.

(א) **במסכת** עירובין (דף צב:), תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין, תשעה בקטנה ויחיד בגדולה אין מצטרפין, ע"כ. וכך נפסק להלכה (באו"ח סי' נה). והקשו רבותינו התוס' ז"ל (ד"ה תשעה) וז"ל, והא דתנן בפרק כיצד צולין, מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ, וקאמר התם רב בגמ' וכן לתפלה, וריב"ל אמר אפילו מחיצה של ברזל וכו' לכאורה נראה דלענין צירוף פליגי דלענין לצאת מודה רב דיוצא אפילו חוץ לבית הכנסת, כדתנן בפ' ראוהו בית דין (ר"ה דף כז:), ה' עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר וקול מגילה, אם כיון לבו יצא, וקשיא דא"כ סוגיא דהכא כרב, ובפ' אלו

דלא ס"ל כדעת רבינו ירוחם הנ"ל, וגם הרבה לתמוה בדברי מרן ז"ל דכתב בדברי רבינו ירוחם פשוטים הם, דהרי אין הדבר פשוט בכלל מאחר דמדברי הרשב"א נתבאר דלא ס"ל כן, וז"ל [אחר שהעתיק לשונו של הרשב"א הנ"ל] הרי נראה דלגבי צירוף תפלה פשיט לי' דבחדר מקרי קטנה והבית כנסת גדולה, וא"כ ע"כ דמ"ש דאין מצטרפין אותם דבחדר עם אותם דבפנים צריך לומר דאיירי שהרוב בקטנה, וכן דייקי דבריו שכתב עם אותם שבפנים דמשמעות "עם" הוא טפל כמ"ש הראשונים וכדתנן אשת חבר טוחנת עם אשת עם הארץ, ומינה דאם ציבור בפנים ויחיד בחצר מצטרף כדקי"ל בקטנה וגדולה, ציבור בגדולה ויחיד בקטנה כמ"ש הטור או"ח סי' נה. ומזה תמהני לרבינו ירוחם הביא דבריו הרב בית יוסף בסי' זה שכתב דאין להביא רא' מדין וכו' והדבר קשה דלפי טעם הרשב"א ה"נ בעזרה דרגלי בית הכנסת בעזרה ולא של עזרה בפנים, א"כ הוי קטנה וגדולה דמצטרפי, ואיך לא ראה דברי הרשב"א, ויותר תמוה להבית יוסף שכתב על דבריו ופשוט הוא, ומאי פשיטות הוא זה שהרשב"א חולק עליו, וגם בשו"ע פסק כן ולא הי' אדם שערער עליו, ותימה איך נעלם מעיניהם דברי הרשב"א, עכ"ל. וע"ש מה שכתב בביאור דברי הרשב"א דהרשב"א ספוקי מספקא לי' בדין זה.

ומכל מקום לענין הלכה הסיק שם הגאון חקרי לב ז"ל כדעת רבינו ירוחם, וז"ל ומ"מ לענין הלכה הכרעת רבני האחרונים שכתבו בפשוט כדברי רבינו ירוחם אית לן למינקט, וכל שכן למ"ש דגם הרשב"א ספוקי מספקא

שייך להצטרף כיון דמפנימי יוצאין דרך החיצון, או נימא דבכה"ג א"א להצטרף כיון דיש מחיצות לכל חדר בפני עצמו ולא הוי נפרץ במלואו.

הנה, כתב מרן ז"ל בספרו בית יוסף (או"ח סי' נה) בשם רבינו ירוחם והילך לשונו, כתב רבינו ירוחם נראה לי כי אין להביא מכאן רא' לאותם העומדים בעזרה ורוב היו עומדים בבית הכנסת שיצטרפו, שזה מיירי שנפרצה במלואה הקטנה, אבל בבית הכנסת יש מחיצות ביניהם והפתח כמו כן הוא מחיצה עכ"ל, ופשוט הוא. עד כאן לשונו של מרן ז"ל. והנה בפשטות נראה דאיירי בכה"ג דהעומדים בבית הכנסת הם יוצאין דרך העזרה, והיינו באופן דפנימי וחיצוני, ואעפ"כ ס"ל לרבינו ירוחם דאף דיש תשעה בפנימית, אין מצטרפין כיון דיש מחיצות לכל אחת בפני עצמו.

אמנם לא כן מתבאר מדברי הרשב"א, דהנה איתא בשו"ת הרשב"א ז"ל (ח"א סי' סג) וז"ל, לענין מה ששאלת אם יצטרפו אותן שבחדר לעשרה עם אותן שבפנים, ואם נקרא לחדר קטנה ולפנים גדולה לכל דבר קטנה וגדולה הנאמרים בהלכה, כך נראה בודאי לענין צירוף עשרה שאם שליח ציבור בפנים אין אותן שבחדר מצטרפין עם אותן שבפנים לעשרה שרגלי פנימית בחצר ואין רגלי חצר בפנימית שהיא היא עיקר אבל לשאר דברים שבהלכה בפרק כלל גגות בעירובין וכו' צריך להתיישב, עכ"ל. וחזי הוית להגאון רבי יוסף חזן ז"ל בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' כח) דהביא דברי הרשב"א הנ"ל ודקדק מדבריו

כל אחת ואחת עומדת בעצמה ואין רגלה של זו בזו, עכ"ל. הרי לן בהדיא דדעתו דעת עליון כדעת רבינו ירוחם אשר הביא מרן ז"ל. ובהכרח כדי שלא יהיו דברי הרשב"א ז"ל סתרי אהדדי, צריך לומר דאיירי בשני בתים או בשני חצירות דיש להם פתח לעצמם, ואין צריכין אחד להשני כדי לצאת ממנו כמו בחיצון ופנימי. וצ"ע.

ועוד עצם הבנתו של הגאון חקרי לב בדברי הרשב"א ז"ל [דאם תשעה בבית הכנסת, ואחד בחצר, דמצטרפין] צ"ע, דהנה ממה דאיתא בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תר"ן), נתבאר דהבין בדעת הרשב"א ז"ל בהיפך מזה, דהנה נשאל שם אודות חדרים הפתוחים לבית הכנסת, ויש להם פצימין מכאן ומכאן שלא נפרצו במלואן לביה"כ, אם מצטרפין לאותם שבבית הכנסת, ואם המתפללים בחדרים ההם חשוב כאלו התפללו בבהכ"נ, והשיב שם בתחילת דבריו דלפום ריהטא משמע מסוגיא דעירובין דדוקא באופן דנפרצו הוא דאמרינן דמצטרפין, אבל הסיק שם בזה"ל, אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דאין הדברים אמורים אלא בב' חצרות שכל אחת יש לה פתח בפני עצמה לצאת בו, אבל בנידון דידן אין לחדרים דרך אחר אלא דרך בית הכנסת, והווי להו רגל הפנימית בחיצונה, ואין רגל החיצונה בפנימית, הלכך ט' בפנימית וא' בחיצונה אין מצטרפין, וכן אם ש"ץ בחיצונה אין מוציאין ידי חובתן כיון שאין רגלם בפנימית אבל ט' בחיצונה וא' בפנימית מצטרפין, וכן ש"ץ בפנימית מוציאן י"ח שהרי רגלי הפנימית בחיצונה, וכן כתב הרשב"א בתשו' וז"ל ולענין מה ששאלת אם יצטרפו אותם שבחצר וכו', עכ"ל. וצ"ע כעת.

ל' דאין ספיקו מוציא ודאי של רבינו ירוחם, וכ"ש בלהחמיר, עכ"ל. וכך ביאר בזה הרב מג"א (סי' נה ס"ק יג), ועיין במחצית השקל שם ודו"ק. וע"ע בשו"ת זכרון יהודה [גריןואלד] (חאו"ח סי' לו). נמצאנו למדין מהנ"ל, דלדעת רבותינו, רבינו ירוחם ודעימי' לא מהני צירוף דחצר קטנה שנפרצה לגדולה אלא בכה"ג דנפרצה הקטנה במלואה לגדולה, אבל כל שיש מחיצות ל"קטנה" לעצמה וגם ל"גדולה", שוב לא אמרינן דמצטרפין הני דקטנה בגדולה, אבל לדעת הרשב"א ז"ל משמע דמהני בכה"ג, ולדעת הגאון חקרי לב גם הרשב"א ז"ל ספוקי מספקא ל'.

ובענייני לא זכיתי להבין דעת רבינו הרשב"א ז"ל, דהרי ממה שכתב הרשב"א ז"ל עצמו במקום אחר משמע ממש להיפך ממה שנתבאר לעיל, דהנה נשאל הרשב"א (בתשובותיו ח"ג סי' רפו), בענין יחיד בביתו שסמוך לבית הכנסת אם מותר לו לענות קדיש וקדושה, ובתוך דבריו שם כתב הרשב"א דלא נאמרה ההלכה דתשעה בגדולה ויחיד בקטנה דמצטרפין אלא כשאין גיפופין לקטנה אבל כל שיש גיפופין לקטנה אין מצטרפין, וז"ל וההיא דפרק כל גגות לענין צירוף אתמר כלומר שרגל הגדולה בקטנה ואין רגל הקטנה בגדולה וכו', ולא נאמרו דברים הללו אלא בחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה אבל כשיש גיפופי בקטנה שלא נפרצו במלואה וכ"ש שתי חצירות או בתים מחולקין, אין הפרש בין גדולה לקטנה אלא אפילו תשעה או מאה בגדולה וש"ץ בלא תשלום עשרה בקטנה אין יוצאין ידי חובתן לפי שהחצירות מחולקות

וה"ה בשני בתים, וכן פי' בה"ג ז"ל, וכן משמע בירושלמי וכו' עכ"ל.

וכן כתב רבינו יונה ז"ל (דף לו: מדפי הרי"ף) ביתר ביאור וזה לשונו, וכתב בה"ג ז"ל שאפילו בב' בתים השמש מצרפן, ומפרש מתני' דתני ב' חבורות אוכלות בבית אחד לאו דוקא בבית אחד אלא אפילו בשני בתים, אם מקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין ואם אינן רואין אלו את אלו והיה שמש ביניהן, השמש מצרפן, ומאי דתנן בית אחד אורחא דמילתא נקט ויש סיוע לסברא זו מהירושלמי, עכ"ל. וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושו (שם בברכות).

נתבאר לן מדברי רבותינו הראשונים ז"ל הנ"ל, דלענין צירוף לזימון, אם היו ב' חבורות אוכלות בב' בתים, אם מקצתן רואין אלו את אלו, הגם דהם היו בב' בתים ולא אכלו יחד, כיון דיכולין לראות אלו את אלו כמו אם היו אוכלים כולם בחבורה אחת דיינינן להו [וכלשון רבינו יונה שם ע"ש]. והכי נפסק להלכה בטור (או"ח סי' קצה), דכתב שם בזה"ל שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואות אלו את אלו מצטרפות לזימון ואם לאו אין מצטרפות, עכ"ל. וכן פסק מרן ז"ל (שם).

אלא דעדיין יש לחקור חקירה אחת והיא, הא דמהני צירוף לזימון על ידי ראי' אם היינו דוקא באופן דיש בכל מקום חבורה בפני עצמה אלא דרוצים לצרף אבל כל שאין בכל מקום חבורה בפני עצמה, שוב לא מהני לן מה שרואין אלו את אלו כדי לאשווי

ובשו"ת איש מצליח (ח"א סי' יג), תמה מדברי הרדב"ז הנ"ל על הרב חקרי לב כנ"ל, וגם בדברי הרב חיי אדם [ריש כלל ל' דס"ל דהרדב"ז לא נאמר דבריו לענין צירוף ע"ש. ועיין במשנ"ב (סי' נה ס"ק נח) וצע"ג כעת. עכ"פ לענין דינא, צ"ע אם יש לסמוך על דברי הרשב"א ז"ל מאחר דמרן ז"ל לא הביא דבריו, וגם שאר הפוסקים לא הביאוהו, וזולת הרדב"ז, והאידנא צ"ע בזה. ועוד חזון למועד.

(ב) **עתה** אפנ"ה להא דמצינו לענין צירוף לזימון, ומשם נעל"ה ונרא"ה בעזרתו יתברך בענין צירוף למנין, דהנה גרסינן במתני' במסכת ברכות (דף נ.), שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון, ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ע"כ. ובגמ' (שם עמוד ב) איתא תנא אם יש שם שמש ביניהן שמש מצרפן, ע"כ. וכתבו הראשונים ז"ל דהא דאיתא במתני' "בית אחד" לאו דוקא דהוא הדין בשני בתים, דהנה כתבו התוס' (שם ד"ה שמש) וז"ל, והוא הדין בשני בתים ובני אדם עומדים ומשתמשין מזו לזו מצטרפין וכן איתא בירושלמי, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך וכו', עכ"ל. וכן כתב שם הרא"ש ז"ל (סי' לא) והילך לשונו, תניא אם היה שמש ביניהם שמש מצרפן, לא מיבעיא שתי חבורות שאכלו בבית אחד אלא אפילו בב' בתים שאין רואין אלו את אלו כלל, השמש מצרפן, וכן פירש הר"ח דאורחא דמילתא נקט מתני' שני חבורות אוכלות בבית אחד

והגאון רבי עקיבא איגר ז"ל (חידושו על שו"ע או"ח סי' קצה), הכריח מדברי הרשב"א הנ"ל דגם בכה"ג דאין בכל מקום חבורה בפני עצמה, מהני הא דרואין אלו את אלו כדי לצרפם, והילך לשונו שם, בתשו' הרשב"ש סי' לו כתב דוקא כשיש זימון לכל חבורה וחבורה בפני עצמה בזה מצטרפין לזמן יחד, אבל שיהי' שיעור זימון על ידי צירוף לא, ועיין לעיל בב"י (סי' נה) דמ"ש עליה דהרא"ש בש"ץ תוך הפתח דלמד מדין דהכא, משמע דס"ל דהכא מהני רואים זא"ז לצרף השיעור זימון, וכן משמע מתשו' הרשב"א (סי' צו) הובאה במג"א (שם סי"ד), וכ"כ בפר"ח (שם סי"ג), עכ"ל. הא קמן דלדעת הרשב"א והרא"ש והטור, שהעתיקו הא דמהני רואין אלו את אלו לצירוף לזימון היינו אף בכה"ג דאין בכל המקומות חבורה בפני עצמה, דעל ידי ראי' אפשר לצרף ולעשותם חבורה, ונראה דכך היא דעת מרן ז"ל, דהרי לעיל (סי' נה סע' טו) העתיק הך דין של הטור בשם אביו הרא"ש ז"ל. וכן משמע דעת הפרמ"ג (אשל אברהם סי' קצה סק"ג), דכתב שם דכל זה דמהני רואין או יושב על המפתן "אף שאין בכל חבורה שלשה, המברך מצרפן", עכ"ל. אלא דצלע"ג בדעתו דהנה כתב להסתפק שם (במשבצות זהב סק"א) בזה"ל, אלא דצ"ע דמתניתין ב' חבורות ברכות (דף נ). בזמן שרואין או שמש כו' ואם לאו אלו מזמנין לעצמן, אלמא ביש בכל חבורה כדי זימון אפ"ה באין רואין כו' אסור לזמן יחד וכו' אבל במג"א (סי' נה אות יב) משמע דראיית פנים מצטרפין לעשרה אף בב' רשויות וצ"ע כעת בזה. עכ"ל. ומשמע מכאן דמסופק הרב פרמ"ג בזה אם מהני ראייה לצרף אף דאין בכל אחד חבורה בפני

חבורה, או דלמא אף בכה"ג דאין בכל מקום חבורה בפני עצמה מהני הא דרואין אלו את אלו.

וכד נעיין בזה שפיר מצינו דכבר נחלקו בזה רבותינו הראשונים ז"ל, דהנה נשאל הרשב"א ז"ל בתשובתו (ח"א סי' צו) בזה"ל, שאלת על מה שמסכו בכל גלילותינו שיהא שליח ציבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה, ושיש לה מחיצות גבוהות ומוציא את הרבים בתפלה, ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה, ואי משום דרבי יהושע בן לוי (סוטה דף לח:), דאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, לא נאמרו דברי רבי יהושע אלא בשיש עשרה במקום שליח ציבור וכדעת הראב"ד ז"ל, עכ"ל השאלה.

והשיב שם הרשב"א ז"ל ב' טעמים דמצטרפין בכה"ג, ובטעמו השני' כתב בזה"ל, עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו, כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין, ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פרק ז' דף נ:), שתי חבורות שהיו בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו, הרי אלו מצטרפין לזימון, ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת וכמו שאמרו דקרו לבירה בית, וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת, ומפנה לפנה ממקום אחד למקום אחד שבבירה דהיינו מאיגרא לארעא, ועוד דבירושלמי פירשו כן בבאור דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא, אמר רבי והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן וכו' עכ"ל.

ששאלתם עליו הוא שאתם רוצים להשלים מנין עשרה באותם שבחוק, ובצירוף של ברכת המזון הנזכר במשנה הוא שבכל מקום יש כדי הצורך אלא שרוצים לפטור עצמם בברכת אחת מן החבורות, ובזה צירוף כל דהו סגי משא"כ בצירוף של תפלה שאנו צריכים עשרה במקום אחד וליכא, עכ"ל.

[ואגב נתבאר דעתו דעת עליון דס"ל דלא מהני ראי' כדי לצרפם בתפלה, רק לענין זימון הוא דמהני]. וכן היא דעת הגאון משכנות יעקב ז"ל (או"ח סי' עה) דלא מהני צירוף ראי' לענין זימון אלא באופן שיש בכל מקום חבורה בפני עצמה ע"ש דכיוון בזה לדעת הרשב"ש.

ושמתי עיני לדברי הגאון מווילנא ז"ל, וראיתי דכן היא דעתו ז"ל, דהנה בחידושו על מתני' כתב לבאר בזה"ל, פי' אם היו שלשה בכל חבורה וחבורה ורואין זא"ז אז מצטרפין וכמו דקתני בסיפא ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו לעצמן, הרי דמיירי שיש זימון לכל אחת ואחת, ואז אם רואין זה את זה יכולין להצטרף אבל היו רק א' בזה וב' בזה או א' ב' וב' אין מצטרפין אפילו בראין וכן מוכח בגמ' עכ"ל. והובאה דבריו בביאור הלכה (או"ח סי' קצה ד"ה שתי חבורות) בקיצור, וכן דעת הרב ביאור הלכה ז"ל נוטה שם כדעת הנך רבוותא ז"ל. ע"ש.

אמור מעתה דלפי הנ"ל נראה דדעת מרן ז"ל מפורש כדעת הנך רבוותא ז"ל, דלא בעינן שיהא חבורה שלמה בכל מקום, דהרי מרן העתיק דין הרא"ש הנ"ל (לענין ש"ץ עומד באמצע בסי' נה), וכבר הבאנו

עצמה. ועיין בביאור הלכה (סי' קצה ד"ה שתי) דהביא עוד ראשונים דס"ל כן. וכן משמע דעת הכף החיים (סי' קצה ס"ק יב) דהעתיק דברי הפרמ"ג הנ"ל באשל שלו בלי חולק, אלא דעדיין צע"ג בדעת הפרמ"ג וכמו שהערנו לעיל, וקחנ"ה משם ודו"ק.

אמנם חזינן דלאו כו"ע מודו לזה דמהני ראי' כדי לצרפם [אף בלי חבורה בכל מקום בפני עצמם], דהרי הגרעק"א ז"ל הביא בשם הרשב"ש ז"ל (סי' לו) דס"ל דלא מהני רואין אלא באופן דיש לכל חבורה כדי לזמן לעצמן, דהנה נשאל הרשב"ש במעשה שהי' שקהילה אחת לא הי' להם עשרה בבית הכנסת, ובעזרת בהכ"נ הי' קצת בני אדם, ואמר להם מורה אחד שם דכיון שאותן שבבית הכנסת רואין את אלו שבעזרה, משלימין לעשרה, ונשאל אם שפיר עבדו, והשיב הרשב"ש ז"ל דלא מהני רואין אלו את אלו גבי תפלה בכה"ג, וז"ל תשובה, נראה שהמורה בזה סמך על אותה ששנינו בפרק ג' שאכלו, שתי חבורות שהיו בבית אחת, בזמן שאלו רואין את אלו, מצטרפין, וטעה בזה בשתים, הא' שאלו אמר ה' שהיו אוכלים בבית זה וה' בבית אחר, בזמן שאלו רואים את אלו הרי אלו מצטרפים היתה ראי' לזה, אבל המשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם וכל חבורה היתה חייבת בפני עצמה בלי שום צורך, ואלו רצו לברך לעצמם וכל אחת היתה יכולה לברך לעצמה אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתייהן. ויש הפרש בין צירוף של תפלה ששאלתם לצירוף של ברכת המזון, שצירוף של תפלה

וכך משמע דעת המהרי"ט ז"ל בתשובתו (ח"ב סי' ד) דכתב שם בזה"ל, ואע"פ שאמרו המפרשים דלענין צירוף עשרה לתפלה, אפילו אם הראה פניו מחלון א' מצטרף אע"פ שרשות לעצמו הוא, כדתנן אפילו חלון ד' על ד' בתוך עשרה מערבין ב' ואם רצו מערבין אחת, מכל מקום מראה את פניו שאני שדומה כמצטרף להם אבל היושב בתוך הבית שאם היה רשות א' היה מצטרף בין ער בין ישן כשיש שם מחיצה המועלת לכלאים ולשבת אין מצטרף. עכ"ל. ומשמע דעתו ז"ל דמהני ראי' לבד כדי להצטרף למנין וכמו שכתב בספר בית דוד (חאו"ח סי' לג) בדעתו ע"ש, וכן משמע דעתו כן שם. וכן הוא בספר מטה יוסף (ח"ב או"ח סי' יג). [ויש לדון בכונת המהרי"ט בזה, ועוד חזון למועד].

וראה ראיתי בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' כח), דהרבה לתמוה על דברי הרב פר"ח הנ"ל דדבריו דחוקים לאוקמי כל הני סוגיות בכה"ג דאין רואין אלו את אלו, וז"ל והנה אמת שראיתי להפרי חדש בסימן זה שכתב דברואים מהנך, ונרגש מהנך סוגי, ותירץ דאיירי כשאין רואים אלו לאלו, וכל חכם לב עיניו יחזו שזה דוחק גדול ולא ניתן ליאמר, ועוד קשה דאי הבית יוסף ומהר"י אבוהב ס"ל הכי, א"כ בתיבה בבית הכנסת שהאריכו בטעמים להתיר לצירוף, הוה להו לתת טעם זה דכיון דבתיבה רואים אלו לאלו מצטרפין בלי שום טעם אחר, ומ"ש הפר"ח והרב מטה יוסף דאיירי בתיבה שאין החזון רואה אותם, דבר זה דחיק ואתי מרחיק, דסתם תיבה הוי רואין אלו לאלו דלהשמיע את קולו עושין תיבה, וכבר האריך הרב מלכי בקדש לבטל דבר זה, דסתם תיבה וחצר

דהגרעק"א ז"ל הכריח משם כדעת הנך רבוותא ז"ל דלא בעינן חבורה בכל מקום בפני עצמו.

(ג) **ונחזי** אנן לענין צירוף עשרה למנין, אם מהני הא דרואין אלו את אלו כדי לצרפם, וזה יצא ראשונה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' צו) אשר העתקנו לעיל דמפורש יוצא מדבריו בטעמו השני' דגם לענין צירוף עשרה למנין, מהני הא דרואין אלו את אלו. וכך משמע דעת הרב מג"א ז"ל (או"ח סי' נה ס"ק יב), בדין חלון וכמו שכתב כן בשמו בשו"ת חקרי לב (או"ח סי' כח) ע"ש, והרב מג"א (סקי"ד) העתיק דברי הרשב"א הנ"ל. והרב פרי חדש ז"ל תפס דעת הרשב"א להלכה ולמעשה, דהנה כתב (סי' נה סי"ג) בזה"ל, ולפי זה הא דאמרינן הכא מן האגף ולחוץ כלחוץ מיתוקם דוקא כשאין רואין זה את זה, ודין חלון גבוה כמה קומות דוקא כשמראה פניו משום דאי לא הוה לי' כגנין ועליות דלא מצטרפי דהא דתנן החלונות ועובי החומה כלפנים מוקמינן להו בדשוו לקרקע העזרה וכבר שורא, ודין ט' בגדולה ויחיד בקטנה ודין ש"ץ בקטנה וציבור בגדולה מיתוקמה דדוקא כשאין רואין וכו', עכ"ל. ע"ש שהאריך להוכיח דכל הני איירי בשאין רואין, והסיק דקי"ל כדברי הרשב"א הנ"ל דכל שרואין אלו את אלו, מצטרפין לעשרה, וכתב דכן היא דעת הרא"ש ז"ל דלמד מדין זימון לצירוף עשרה גבי הדין דש"ץ תוך הפתח ע"ש. ולך נא וראה מה שכתב הרב מטה יוסף (ח"ב סי' יג), בהא דכתב הרשב"א ועוד בטעמו השני' דהיינו לרוחא דמילתא.

הרב אלי' רבא, דבס"ק יב העתיק דברי הרב שיירי כנה"ג בזה"ל, עליות שאינם סגורות ככותל אלא כלונסאות גבוהות עשרה, ולמטה יש חצר גדול שפונים אליו עליות ורואין זה את זה, כתב שיירי כנה"ג דאין מצטרפין, עכ"ל.

ואף דמרון החיד"א ז"ל הרבה לתמוה על דברי הרב פר"ח וכהנ"ל, מכל מקום הסיק שם (באות י') דבאופן שהוא טרחה ואינם יכולים לאסוף במקום אחד כדי להצטרף, שפיר דמי לסמוך על הנך רבנותא ז"ל דסברי דמצטרפין על ידי ראי', והילך לשונו שם, אם העומדים בוראנדאד"ו הנזכר באות ח' וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לירד לביה"כ או לת"ת ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה, נראה דיש לסמוך בזה על הרב בית דוד דכפי מש"ל מוכרח לחלק מדין חלון דסגי במראה פניו לדינים הנזכר כחילוק מהריק"ש דמן האגף יכול ליכנס בלא טורח כנזכר, והכא אם יש להם איזה סיבה קלה שהוא טורח קצת ומשתדלים להראות פניהם, נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון, והנה עמנו מהריק"ש והרב בית דוד ומהרימ"ט לפי מה שכתב בשמו הרב בית דוד והפר"ח והרב מטה יוסף, וכי האי גוונא יש לדון דמצטרפין במראה פניו מן החלון ולפי האמור לעיל גם דעת מרן הכי, עכ"ל. ועיין עוד שם באות י"א, דכתב כן לגבי מה שהי' בזמנם דלא היו יכולין להיות יחד מטעם המלך ושרי המדינות, דשפיר אפשר לסמוך על הנ"ל "ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בציבור ולא ישמעו קדיש וקדושה". ע"ש.

קטנה ואגף רואין אלו לאלו, ואעפ"כ בתיבה אי לאו טעם דבטלה אינו מצטרף, ובחצר קטנה שנפרצה אם הציבור בקטנה אינו מצטרף וכן במן האגף ולחוץ הרי דטעם רואים לא מהני, וגם הר"ם הלוי והדבר משה (חאו"ח סי' כג) דחו סברא זו דרואים מהני שאין נראה כן פשט הנך סוגיי וגברי הראשונים ע"ש. עכ"ל. וכעין זה כתב לתמוה בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' עה). [וקצת צ"ע מה שהביא הרב חקרי לב משו"ת דבר משה (או"ח סי' כג) ממה שכתב בשו"ת דבר משה (שם סי' י'). וצ"ע].

ושוב מצאתי דמרון החיד"א ז"ל בספרו מחזיק ברכה (או"ח סי' נה אות ח) האריך ג"כ לתמוה על דברי הרב פר"ח הנ"ל כעין תמיהות הנ"ל, וגם הביא דברי הרשב"ש הנ"ל, ובסוף דבריו כתב בזה"ל מכל מקום מאחר דהרשב"א דרך אפשר אמרה ולהרשב"ש פשיטא לי' איפכא, ודעת מרן נראה הכי, הגם דהרשב"ש הרחיק ללמוד מדיני זימון להכא, ומרן כתב דטעם הרא"ש בדין ש"ץ תוך הפתח הוא שלמד מדין זימון, והרשב"ש כתב דהרא"ש לא מדין זימון דן כן ע"ש, מכל מקום בהא דרואין זה את זה נראה דגם למרן לא מהני בדין אגף ועזרה וכיוצא, ולא חש להביא שארית תשובת הרשב"א משום דסבר דהרשב"א אטעמא קמא סמיק, והא דרואים בדרך אפשר אמרה, ואם היולדה והמחזיקה לא פסיקא לי' אנן היכי נקום ונסמוך עליה, גם ממהריק"ש משמע הכי, הכי נקטינן, וגם הרב אלי' רבה הביא דברי הרב שיירי ומוכח דמסכ"ם הולך לדבריו וכי' עכ"ל. וכך משמע דהיא דעת

סע' יט) כתב בזה"ל, ש"ץ בתיבה וט' בב"ה מצטרפין אע"פ שהיא גבוה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י' מפני שהיא בטלה לגבי ב"ה, עכ"ל. וכבר העירו רבותינו ז"ל בדברי מרן ז"ל דלא הביא רק טעמו הראשון של הרשב"א, ולא הביא טעמו השני דבו כתב הרשב"א דמצטרפין על ידי ראי', יעוין להגאון החבי"ב ז"ל בספרו שיירי כנה"ג (או"ח סי' נה), דהעיר כן וכתב דמשמע דמרן ס"ל דלא מהני ראי' לצרף, וגם הרשב"א לא כתב אלא בדרך אפשר, וכן כתב מרן החיד"א בדעת מרן בספרו מחזיק ברכה (הנ"ל) ע"ש, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' י). וא"כ קמה השאלה וגם נצבה, דהאידן כתב מרן ז"ל דעל ידי שמראה פניו לחלון, דשפיר מצטרף והרי לא מהני ראי' כדי להצטרף, ואם כן מהני, למה לא העתיק טעמו השני של הרשב"א. וצ"ע.

אמנם כד מעיינין בשורש דברי מרן ז"ל [בספרו בית יוסף לענין חלון], נראה דיש

וע"ע למרן החיד"א בספרו טוב עין (סי' ח"י אות לא), וקצת צ"ע. [א]

(ד) **ומרן** ז"ל (או"ח סי' נה סע' יד) כתב בזה"ל, מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבעה ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, עכ"ל. אשר משמע מדבריו דסבירא לי' כדעת הנך רבוותא ז"ל דגם על ידי ראי' שפיר דמי להצטרף למנין, דהרי כתב "ומראה להם פניו".

אלא דלפ"ז יש לעיין טובא בדעת מרן ז"ל, דהרי הביא תשובת הרשב"א לענין תיבה הנ"ל בספרו בית יוסף, בזה"ל וכ"כ הרשב"א בתשובה שהטעם מפני שאע"פ שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות, אינה עומדת לתשמיש בפני עצמה אלא לתשמיש בית הכנסת, ורגלי בית הכנסת בתובה, והו"ל כתיבה שמניחין בה ס"ת שאפילו היא גבוהה כמה, אינה מפסקת וכו' עכ"ל, ובשולחנו (שם

[א] ובענייני לא זכיתי להבין מאי דאיתא בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סי' סד), דנשאל שם בתשעה שנמצאו בבית הכנסת, ואחד בעזרת נשים, ויש מחיצה מפסקת בינו לבין שאר המתפללים, וגובה המחיצה כגובה אדם, אלא דמקרקע עד טבורו הוא מעץ, ומטבורו ולמעלה הוא בוילון, ואין המחיצה מגיעה עד התקרה, דכתב שם דמצטרפין והילך לשונו, ולפענ"ד נראה דמצטרף, וכן הוריתי אני העני כמה פעמים עוד בהיותי בוויילאמסבורג מסברא, עד שהעיר ה' את עיני ומצאתי להדיא כדברי בקדמון אחד, רבינו פרץ בהגהותיו על הסמ"ק מצוה רפב, שכתב הסמ"ק בחמשה ששוריים בטרקלין, ויש לכל אחד ואחד פתח פתוח לחצר, אם יש ביניהם מחיצות מגיעות לתקרה צריך עירוב לכל אחד ואחד, אין מגיעות לתקרה עירוב אחד לכולם, וכתב בהגהות ר"פ הטעם שהגג מחבר אותם כיון שאין המחיצות מגיעות לתקרה, ומכאן יש לסמוך להשלמת עשרה לתפלה דלא הוי הפסק, אותם מחיצות העומדות סביב לבימה שקורין אלמנבר"י וכן אותם מחיצות העומדות מימין ומשמאל התיבה אע"פ שגבוהות עשרה לפי שאינן מגיעות לתקרת הגג עכ"פ ע"ש, ומבואר דכל שהגג מחבר אותם ואין המחיצות מגיעות עד לגג לא הוי הפסק לענין השלמת עשרה לתפלה, ומיירי אפילו שאין רואין אלו את אלו, ועיין שו"ע או"ח סי' נה, ומכאן צ"ע לכאן' אפר"ח סי' הנ"ל שאוסר במחיצה הנעשית לתשמיש דלא מצטרף ע"ש ודו"ק. עכ"ל, והרי צב"ט דמכל מה שהבאנו מתבאר להדיא דלא סברי רבותינו הראשונים ז"ל כדעת רבינו פרץ, ואין כאן תמ' בדברי הרב פר"ח, וגם צ"ע דהרי הרשב"א ז"ל איירי בכה"ג בתיבה [דאין מגיעות לתקרה] ואעפ"כ לא החליט מחמת טעמו של רבינו פרץ. וצלע"ג כעת. וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"א סי' טו).

בענין מנייני המרפסות

הרב אפרים אמינוב

בלבד], ויש שכתבו דדעתו היא דסגי על ידי ראי' פניו בלבד, דהנה ראייתי להרב מג"א (שם ס"ק יב) על דברי מרן לענין חלון הנ"ל דכתב בזה"ל, בגמ' משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם, ואינן בכלל בית אלא א"כ הם שוים לקרקע העזרה, ומדסתמו הפוסקים דבריהם משמע דס"ל דבב"ה כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש (סי' קצה ס"ב), עכ"ל. והפרמ"ג (א"א שם) ביאר עוד בכונת המג"א דכאן לענין בית הכנסת הכל תלוי ברואין אלו את אלו, ומש"ה מצטרף אף שאין שוה לקרקע העזרה, ע"ש. ונתבאר דדעת המג"א ופרמ"ג דהא דמהני בחלון כשמראה פניו היינו מחמת דברואין תליא מילתא. וכך היא דעת הפר"ח (הנ"ל) דדין דחלון איירי דלא הכניס ראשו אלא מראה פניו בלבד ע"ש. וחזיתי להגאון ר' יוסף דוד משאלוניקי ז"ל בשו"ת בית דוד (או"ח סי' ל"ג), דחקר בזה בדעת מרן ז"ל, וגם הוא הסיק דעל ידי ראיית פנים מהני ולא בעינן דיכניס ראשו ורובו, ונסתייע מדברי המהרי"ט שהבאנו לעיל ע"ש. ושוב ראייתי דכן משמע בביאור הגר"א ז"ל, דמרן ז"ל סבירא לי' כדעת הרשב"א הנ"ל דמהני מראה פניו לבד ע"ש.

ואף גם זאת, דגם מרן החיד"א ז"ל בספרו מחזיק ברכה (או"ח סי' נה על סע' יד), כתב כדעת המג"א והפרמ"ג הנ"ל, דדעת מרן ז"ל היא דגם על ידי שמראה פניו לבד מצטרף בזה, ובביאור דברי מרן בבית יוסף כתב בזה"ל, לכן נראה לפום ריהטא דסבר מרן, דמכניס ראשו דכתב מהר"י אבוהב לאו דוקא, דכיון שמראה פניו סגי, ומיירי בחלון

עוד להעיר בדבריו, ומשם באר"ה ענין הנ"ל, דהנה כתב מרן ז"ל שם, ואיתא תו התם בגמ' גגין ועליות לא נתקדשו, וכתב רבינו ירוחם שג"ל שבכל זה הוא הדין לבית הכנסת, דגגין ועליות אינם בכלל בית, והחלונות ועובי הכתלים כלפנים, ומשמע לי דהאי חלונות ועובי הכתלים כלפנים, כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית, ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך, וכן כתב באורחות חיים וז"ל כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עד כאן לשונו.

ולפום ריהטא הדברים ט"ב, דהרי מדברי רבינו ירוחם מפורש יצא דלא מהני ראי' פניו דרך חלון לחוד, דהרי כתב פה מלא דצריך להכניס ראשו ורובו כדי להצטרף, ואילו מדברי המהרי"י אבוהב משמע דרק על ידי הכנסת הראש סגי ולא בעי רובו, ומדברי האורחות חיים [אשר העתיקו בשולחנ] מפורש דרק על ידי שמראה פניו מצטרף להם, ומשמע דלא צריך שיכניס לא ראשו ולא ורובו, וכיון דלא כתב דפליגי הנך רבנותא אהדדי, משמע דלא נחלקו, וצ"ע.

שבת וראיתי דכבר העירו בזה רבותינו האחרונים ז"ל, ומחלוקת גדולה נפלה ביניהם בדעת מרן ז"ל בזה, דיש שכתבו דדעת מרן ז"ל דגם הא דמראה פנים היינו על ידי שמכניס ראשו [ועדיף הוא מראיית הפנים

טרחא, אבל בדין דש"ץ עומד בתיבה, אשר בו כתב הרשב"א דמהני על ידי ראי', ומרן ז"ל משמע דלא ס"ל כן, יש לומר דשם לא מהני מדין ראי' אלא מדין דבטלה, ואה"נ אם אין סברא דביטול, יש לדון מדין ראי' באופן שכתב מהריק"ש, דהיינו דהוא טרחא. ועדיין צ"ע בזה.

אמנם ראיתי דיש מרבוותא ז"ל דסברי בדעת מרן ז"ל דלא מהני צירוף על ידי ראי', דהנה בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' י) נשאל בנידון דידן, אם ט' בחדר אחד ואחד בחדר אחר, ורואין זה את זה, אם מצטרפין, וכתב שם וז"ל, ומ"ש בש"ע או"ח בסי' נה סי"ד וז"ל מי שעומד אחורי וכו' אינו ר"ל שכ"כ שאותם שבבית הכנסת רואים אותן מצטרף, דליתא כמו שהוכחתי לעיל, אלא ר"ל שמוציא פניו מן החלון לביה"כ ממש, וכן מבואר להמעין בבית יוסף במקור דין זה, שכתב שם וז"ל ומשמע לי דהאי חלונות וכו' ומשמע דזה הגאון שהביא מהרי"א שמכניס ראשו בחלון הוא ר' האי שהביא הארחות חיים, וכן הבין הב"י דמהרי"א וא"ח אמרו דבר אחד, וכי היכי דמהרי"א פי' דבריו דבעינן דמכניס ראשו בחלון, אלמא לא סגי דהעומדים בביה"כ רואים אותו אלא צריך שיכניס ראשו ממש בחלון, ה"נ מ"ש הא"ח ומראה להם פניו, הבין הב"י דר"ל דמכניס ראשו ממש בחלון, וזה פשוט, עכ"ל. וכן ראיתי שכתב בהגהות ערך לחם (סי' נה) בתירוץ השני, דהא דכתב מרן דמראה להם פניו היינו שמכניס ראשו ולא ראי' לבד ע"ש. וגם הגאון ר' יוסף חזון בשו"ת חקרי לב (או"ח ח"א סי' ז"ך) שר המסכים לדברי הרב זרע אמת, והאריך להוכיח דצריך

דלא אפשר להראות פניו אם אינו מכניס ראשו אבל אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי, והיו לאחדים דברי הגאונים שהביאו מהר"י אבובב וארחות חיים, ומש"ה פסק הכא דמראה להם פניו דסבר דכולהו מודו בזה ולא חש למאי דהוה משמע לי' ברישא כלל, עכ"ל. מבואר יוצא לנו דדעת מרן החיד"א כדעת הנך רבוותא דמהני ראיית פנים בדין דחלון.

אלא דקמה השאלה וגם נצבה, דלדעת הנך רבוותא ז"ל דסברי מרנן, דגם אם מראה פניו דרך חלון מהני ראיית פניו כדי לצרפם, א"כ צ"ב בדעת מרן ז"ל דבספרו בית יוסף לא הביא דברי הרשב"א לענין צירוף על ידי ראייה וכמו שהכריחו רבותינו האחרונים ז"ל דמדלא הביא משמע דלא ס"ל כן, ומ"ש מחלון דמהני.

ותבט עיני למה שכתב מהריק"ש בספרו ערך לחם (או"ח סי' נה סע' יד), דהנה הקשה דמ"ש דין דחלון מהא דנתבאר דהעומד מן האגף ולחוץ דלא מצטרף וז"ל, ואפשר דלא דמי לעומד מן האגף ולחוץ דהתם יכול להכנס בלי טורח ולא נכנס, אי נמי הכא במכניס ראשו מן החלון מיירי, עכ"ל. ונמצא לן לפי זה, דהא דמהני צירוף על ידי ראי' תלוי הוא [לפי תירוץ הראשון], דאם יכול להכנס בלי טרחא, לא מהני צירוף על ידי ראי', דמדלא נכנס, לא מצטרף, אבל אם אינו יכול להכנס אלא על ידי טרחא, שפיר דמי להצטרף על ידי ראי'. ולפי"ז יש ליישב דעת מרן ז"ל להנך רבוותא, דבדין חלון סבר מרן ז"ל דמהני על ידי שמראה פניו דרך חלון, כיון דאינו יכול להכנס אלא על ידי

בסי"ג, וכל זה דוקא כשאין רואין אלו לאלו אבל אם מקצתן רואין אלו את אלו בכל גוני מצטרפי להדדי, ועיין לקמן בסע' יח סקנ"ו, עכ"ל. והנה מריהטת לשונו מבורר כאן ג"כ דדעתו לפסוק כדעת הנך רבוותא ז"ל דגם על ידי ראי' אפשר להצטרף לעשרה.

ולקמן מזה (סקנ"ז) כתב הרב משנ"ב בתה"ד בזה"ל, כתב הפמ"ג דההיא דסעיף יז ויח ויט מיירי כשאין רואין זה את זה דברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפין דומיא דזימון לקמן בסי' קצה, ויש מחמירין אפילו ברואין, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל, עכ"ל. ולפום ריהטא נראה דדעת הרב משנ"ב כדעת רבוותא הנ"ל, ובפרט דבשעת הדחק משמע להדיא דס"ל דיש לסמוך עליהם, ואף דבמשנ"ב (סקנ"ז) משמע דספוקי מספקא לי' אפילו בשעת הדחק, מ"מ בשעה"צ שם ציין לדבריו בביאור הלכה, ושם (ד"ה ולחוץ כלחוץ) כתב להדיא בזה"ל, ואם רואין אלו את אלו, יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ דומיא דמה שהיקל המחבר לקמן בסע' י"ד [פר"ח וכן משמע מפמ"ג], ולכתחילה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים, דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז לקמן בסי' קצה נובע מתשובת הרשב"א בסי' צ"ו, והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר, עכ"ל. משמע לפק"ד להדיא, דס"ל דהיכא דלא אפשר, שפיר סמכינן על הנך רבוותא ז"ל דמהני צירוף על ידי ראי'. ויעיין בתשובות והנהגות (ח"א סי' קסג) שנשאל בהכ"נ דיש מחיצה מפסקת באמצע, משקוף עם מזוזות וצוה"פ אלא דפתוח לגמרי, וכתב שם

שיכנס ראשו בחלון, ולא מהני ראיית פניו לחוד ע"ש. וכך היא דעת הרב מאמר מרדכי ז"ל (סי' נה סקנ"ד), דראיית פניו לא מהני גם לדעת מרן ז"ל, והא דמראה פניו דרך חלון היינו בכה"ג דמכניס ראשו, וגם העיר דמרן ז"ל לא הביא טעמו השני של הרשב"א, והשיג על הרב פר"ח ז"ל דדבריו דחוקים ע"ש.

(ה) **והשתא** הבוא נבוא לעיין בדעת הרב משנה ברורה ז"ל, והנה כתב (או"ח סי' נה ס"ק נב), וז"ל דאע"פ דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון שמראה להם פניו דומה למה שמבאר לקמן בסי' קצה לענין זימון, דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין, וא"כ לפ"ו פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה. וכ"ש דאם יש בלעדו עשרה נחשב תפלה בצבור עי"ז. ואע"פ כן יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבהכ"נ שירד, דיש מהאחרונים שחולקים על עיקר הדין וסוברין דעניננו אינו דומה כלל לזימון, עכ"ל. ומשמע מזה דלעיקר הדין ס"ל להרב משנ"ב ז"ל דשפיר מצינו להצטרף על ידי ראי' וכדעת הנך רבוותא ז"ל דלעיל.

ולקמן (סקנ"ד) כתב לענין ש"ץ עומד באמצע בזה"ל, דכיון דהוא ש"ץ כל אחד נותן דעתו עליו והוא מחברן יחד, וכ"ש אם תשעה בפנים והוא תוך הפתח דהוא מצטרף להם, וההיא דסעיף יז שאני דכיון שהוא בחצר הגדולה הרי הוא מופלג מהצבור, ובאדם אחר שאינו ש"ץ אפילו הוא לבדו על מפתח הבית אינו מצטרף עמהם כדלעיל

אמנם לאידך גיסא, דעת הרשב"ש, והמהר"י אבוהב, ושיירי כנה"ג, והאל"י רבא, והגר"א, ומלכי בקדש, ומרן חיד"א [זולת בכה"ג דטרחא היא להיות במקום אחד דמצטרפין על ידי רא"י], והזרע אמת, והחקרי לב, והמאמר מרדכי, והמשכנות יעקב, ובסידור בית עובד, וכן משמע בבן איש חי, והכף החיים [וע"ע שם בדבריו דהביא עוד מרבתינו ז"ל שסברי כן] מבואר דלא מהני הא דרואין כדי לצרפם. וכמובן דקשה מאד להכריע בין ההרים הגדולים ז"ל, בפרט בעניני ברכות דקי"ל דספיקם להקל כידוע, וגם בעניני עניית אמן [דקי"ל דספק אמן לקולא, ויש כאן אריכות דברים], ועוד בעניני קריאת התורה באופן זה, ועת לקצ"ר. ובנידון דידן לכאורה באנו לזה דרואין אלו את אלו, דהרי כל אחד עומד בהיקף שלו, ורואה את חברו, וקשה מאד להכריע אף בכה"ג דהוא שעת הדחק. והוא יתברך יאיר עינינו באור תורתו, אכ"ר.

בתחילת דבריו בזה"ל, בש"ע סימן נה אם קצת העשרה בבית הכנסת, וקצתם בעזרה אין מצטרפין, ובמ"ב שם הביא מפמ"ג דהיינו בשאינם רואין זה את זה, אבל יש מחמירים אפילו ברואין, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל, הרי שאפילו במקום הדחק אינו מחליט להקל אף שרואים זה את זה, ועיין בשערי תשובה (סקי"ד), שמביא דברי ר"ש בן תשב"ץ שאפילו רואים זה את זה לא מצטרפין, ושהחיד"א במחז"ב כתב וכו' ולדינא הכרעת המשנ"ב דלכתחילה ודאי לא מצטרפין אף שרואין זה את זה, ואפילו בשעת הדחק לא הוחלט שאפשר להקל, עכ"ל. ומה שצייד שם, בעניוטי צלע"ג. ע"ש.

הראת לדעת, דנחלקו רבתינו ז"ל בדין זה אם מהני רואין אלו את אלו כדי לצרפם, דהנה דעת הרשב"א, והמג"א, והפר"ח, והפרמ"ג, והמהרי"ט, והמטה יוסף, הבית דוד, והמשנה ברורה [עכ"פ בשעת הדחק], סברי דמהני צירוף על ידי הא דרואין אלו את אלו.

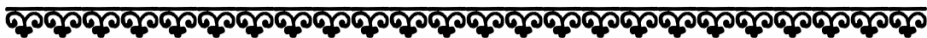


השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שסגרו מחמת המגפה

הרב נחום חנן

מח"ס מועדי ה' וחזון נחום, ראש כולל תורת ארם צובא

דיין ומר"צ אחוזת ברכפלד – מודיעין עילית



זרוע (ח"ב סי' מה), במעשה שהיה בקלוגיא, שנתעכבו ולא קראו בפרשת אמור, וכשהגיע שבת הבאה, צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה, וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת, ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה, כדי להשמיע לעם מצות וחוקים. וכתב להוכיח לזה שלא הפסידו את הפרשה, מדין יום טוב כשחל בשבת, שאין מדלגים על פרשה, אלא נדחית אותה פרשה לשבת הבאה, וכך סדר הפרשיות, ולא אמרינן דכיון דאידיחי אידיחי. ואף א"ת שיש קבע לשבתות בקריאת הפרשיות, אפ"ה אין לבטל הקריאה, כדמוכח בגמ' (סוכה נה.), בראשון מהו אומר, הבו לה' בני אלים וגו'. בשני מהו אומר, ולרשע אמר וגו'. בשלישי מהו אומר כו', אם חלה שבת להיות באחד מהם, ימוטו ידחו. פי', אם חלה שבת להיות באחד מהם ודחו שיר המועד מפני שיר של שבת, ימוטו ידחה, שהוא שיר האחרון, מפני כי באחד בשבת יאמרו שיר שהיה ראוי לומר אתמול בשבת. ולא יאמרו שיר של אחר השבת עד יום ב', נמצא האחרון דחוי, אלמא דאין מדלגין סדר השיר וכל שכן סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרנו, חקים ומשפטים, שאין לדלג. ותמה,

שאלה: רבים השואלים בעקבות התפשטות המגפה לא תקום פעמיים צרה, הורו השלטונות שלא לקיים תפלה בבתי הכנסת וכן שלא יתפללו בציבור כלל, ואפילו במקומות פתוחים, אלא כל אחד ואחד יתפלל בביתו, ומחמת כן במשך שלושה שבועות לא שמעו קריאת התורה, פרשת צו, שבת של פסח ופרשת שמיני, וכעת ברוך ה' התירו להתפלל בציבור במקומות פתוחים. ובעזרת ה' בשבת נתפלל בחצר בית הכנסת, אך מחמת שהפסדנו שתי פרשות, האם יש להשלים את קריאתם בציבור בנוסף לקריאה של פרשה זו שהיא פרשת תזריע מצורע.

תשובה: הנה בנדון זה כבר דנו הפוסקים מחמת מקרים שקרו שבטלה הקריאה, וכן יש בזה נפקא מינה לבני חו"ל הבאים לארץ ישראל, או בן א"י שהיה בחו"ל בזמן שיש שינוי פרשיות. ובס"ד כתבתי בעניין זה לפני זמן זמנים טובא, ועתה אמרתי אחזור ואשנה פרק זה, מחמת שיש כמה שינויים למעשה לנד"ד.

(א) **כתב** מור"ם בהגה (סי' קלה ס"ב), אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת. ומקור דבריו באור

בהג', אפילו דבר שהוא היתר גמור, אסור לעשות דבר של תמהון משום דנראה כשתי תורות, ע"כ. ויש לעיין בחילוקו בין אונס לבין התבטל מחמת צרכי ציבור. וגם במה שכתב שהוא דבר של תמהון. אך מ"מ מצינו שיש סוברים שאין קוראים. וגם מהריק"ש בערך לחם (סי' קלה) כתב שבמצרים לא נהגו כן בלכתם בשיירות גדולות (ואפשר שזה מחמת שבמקום מושבם המשיכו לקרוא כפי הסדר הרגיל). ועי' בהגה למהר"י צמח שכתב ע"ז שאין ראייה מבני מצרים, כי מצינו תצא תורה ודבר ה' מירושלים, ושכן ראוי לנהוג. ובמקור חיים (סוף אות ב') הביא משם תולעת יעקב (דף מז ע"א) שעל פי הסוד הוא מעוות שלא יוכל לתקון (והוא מדברי הזה"ק, ועי' מה שכתבתי בזה להלן אות ח').

(ג) **והנה** תמה בשו"ת משאת משה (רבי משה ישראל, ח"ג סי' א'), למה להמתין לשבת הבאה ולהשהות זאת לאורך ימים, יקראו מיד ביום הראשון בבקר השכם, שלא תעקר תקנת ג' ימים אין תורה (ב"ק פב.), דהרי תקנת הקריאה בשבת מהך טעמא גופיה הויא. וכמו שכתב בעטרת זקנים (סי' קלה סק"א) שאם ביטלו הקריאה ביום שני ע"י אונס, יכולים לקרוא של יום שני ביום שלישי כדי שלא תבטל תקנת עזרא. ולא עוד, אלא דפעמים נפיק חורבא דהסדר נפסד לגמרי, כגון היכא דשבת שביטלו היו מחוברות. ונראה בדבריו שחשש שאף אם ישלימו בשבת הבאה, אין משלימים אלא פרשה אחת. ועוד כתב, דאם תאמר שישלימו במנחה של אותה שבת, אלא שבהכרח שאם היה אפשר היו קוראים כבר להשלים במנחה,

שא"כ תדחה פרשה אחרונה כמו השיר, אלא ששיר אי אפשר בעניין אחר, ובפרשה אפשר להשלים על ידי קריאת ב' פרשיות בשבת אחת.

ועוד כתב האור זרוע שאין לחשוש בזה לטורח צבור, דהא אמרינן במסכת סופרים שאפילו בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה ולא חששו בזה משום טורח צבור, וכל שכן שאין לחוש בזה לכל הפרשה ופעמים שקוראים ב' פרשות. וכך הוא מצוה מן המובחר (ואמנם יל"ע בלשון זו שנראה שאינו חיוב, וכן דקדק בשו"ת אורחותיך למדני ח"ב סי' יא. וראה עוד להלן אות ט' בשם המאירי). ועוד הב"ד הרמב"ם שהמנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימין את התורה שנה אחת וכו'. וכיו"ב כתבו באגודה (מגילה סי' ל') ובשו"ת מהר"י וויל (דינים ומנהגים שבסוף הספר אות סו).

(ב) **אך** בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' קמב אות ב') כתב שלא ראה שנוהגים כן, ואפשר שהוא מחמת קלקול הנכנסים והיוצאים, עש"ע. ואמת שיש לזה יסוד בלקט יושר (עמ' נד) שכתב על שבת אחת שלא קראו בתורה בניאושטט מחמת חיל גדול הבא לפני העיר, ולשבת אח"כ צוה בבית הכנסת שלו להשלים כל הסדרה הראשונה לכהן וגם מהפרשה השניה, כיון שהיה אנוס, אבל לא קרא הסדרה מחמת שמבטלים התמיד מחמת צרכי ציבור, כגון מעניין המסים, על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון, אבל בבית הכנסת של צבור לא צוה לקרות הסדרה שעברה, כי אמר שהוא דבר של תמהון. וכתב במיימוני

בארה דעל דרך האמת נמי אין לקרוא הפרשה שלימה במנחה, עלץ לבי ודוק היטב. ע"כ. והסכים לכל זה הגאון רבי עמרם אבורביע זצ"ל בתשו' שהובאה בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' טז) וכן הסכים מרן הגר"ע יוסף זצ"ל (בתשו' שם סי' יז, עש"ב). וכ"כ בשו"ת מים חיים הלוי (ח"ב סי' כו) ובספרו שו"ת עשה לך רב (ח"ו סי' כו).

(ד) ובתשו' מהר"ם מינץ (סי' פה) גם נשאל בכעין זה, על מקום שהייתה תגרה באמצע הקריאה של פרשיות ויקהל פקודי, ולא המשיכו לקרוא באותו מקום אלא יצאו רובם והשלימו הקריאה במקום אחר. ושאלו אם לחזור ולקרוא בפרשת ויקרא גם את פרשות ויקהל פקודי. וענה להם שאינם צריכים לזה מכמה טעמים, א, שהרי השלימו את הקריאה ואין חוששין להפסק ואפילו הוא בכמה מקומות. ב, לא מצינו השלמה ליותר מפרשה אחת, ואף שכתב האגודה להשלים פרשה, הוא רק פרשה אחת ושיקראו בשבת הבאה ב' פרשות, ולא כתב אם ביטלו ג' או ד' שבתות יקראו כל אותם סדרות בשבת אחת, וכן מסתברא, דאל"כ אין לדבר סוף. ולכך כל שיצטרכו לקרוא ג' פרשות, לא ישלימו כלל, שאין תקנה לחצאין. ג, לא מצינו בשום דוכתא שקוראים ב' פרשות מב' ספרים, ולכך להיות אם הפסידו פרשת פקודי, אין להשלים בפרשת ויקרא. ואינו נכון לקרוא אחד גברא בב' ספרים. עכ"ד. וכן הביא דבריו בכנסת הגדולה (סי' רפב הגה"ט ז') והוסיף שכן הדין אם השבת שלאחר מה שהפסידו יש פרשיות מחוברות, אין לקרוא את הפרשה של שבת שעברה. וכן כתבו בעטרת זקנים (סי' קלה ס"ב), מג"א (שם סק"ד), עולת שבת (שם

אלא במעשה שהביא האור זרוע מיירי שלא יכלו לקרוא גם במנחה. ולעניין מעשה כתב שלא להשלים ביום א' כי אינו בכלל התקנה.

ועל הפתרון שכתב להשלים בתפלת המנחה, הנה כתב בזה מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה'), על דבר מי שלא קראו בשחרית שלא יקראו במנחה, שאין לנו לחדש מדעתנו דבר שלא שערוהו הראשונים (עע"ש וכן בברכ"י סי' קלה). ועוד כתב (ח"ב סי' טז) אחר שנשאל מדברי המשאת משה. וענה ע"ז, שהרב משאת משה סמך על העטרת זקנים שאם לא קראו ביום ב' יכולים לקרוא ביום ג', ועל כיו"ב כתב הרי"ף על סברת רב יהודאי גאון, אם איתא להא מילתא לא הוו שתקי קמאי מלאודועי (ואמנם האור זרוע כתב שנתעכבו מלקרוא כל היום), וכך הורגלו בעלי הוראה לנעול דלת בפני הפוסק כל שלא בא הדבר מפורש לראשונים וכו'. ואם כן איך פשיטא ליה שיקראו במנחה הפרשה כולה ומה גם אם יעלו ז' ויברכו, דזהו חידוש גדול. והרבה להוכיח שלא נמצא מעולם שיקראו במנחה פרשה שלמה. ותקנת משה רבינו הייתה לקרוא בשחרית כמ"ש הרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה ה"א) ומרן בכסף משנה (שם). ובפרט מימות עזרא ואילך קבלו תקנתו לקרות ג' במנחה וכן ראוי לעשות לקרות הפרשה בשחרית שבת הבאה. עכ"ד. ושוב כתב שם בחצאי לבנה, וזכיתי ומצאתי בזהר הקדוש פ' ויקהל דף ר"ו ע"ב, דאתמר התם וז"ל, ס"ת במנחה די בעשרה פסוקים או יותר, אבל לא שלימו דפרשתא דהא שלימו דפרשתא לא הוי אלא בימינא וימינא תליא עד שעתא דמנחה, עכ"ל. וע"ש מתחילת הלשון ומשם

נח השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שסגרו מחמת המגפה

הרב נחום חנן

איסור הוא כיון שאינו אלא כקורא בתורה. וכלל הדבר שאין דין תשלומין אלא לתפילה ולא לקריאת התורה, ואמאי כאן נקט הגר"א לדמות לתשלומין. ושור"ר שכן הקשה הגר"ר מרדכי ברגר שליט"א בקובץ אליבא דהלכתא (כא, עמ' יז). ועוד הוסיף לתמוה, דא"ת שהוא משום תשלומין, אמאי נקט במשנ"ב להקדים את קריאת התשלומין לקריאת החובה. ועש"ע שביאר לחלק שיש ב' תקנות, תקנה לקרוא בכל שבת ותקנה לסיים את כל התורה כל שנה, ועפ"ז כתב ליישב דברי מהר"ם מינץ והגר"א. ויש להשיב בזה.

ולענ"ד לא הייתה כוונת הגר"א שיש להשלים רק פרשה אחת, ואדרבה, דעתו הייתה להשלים את כל הפרשות, וכך עשה מעשה, כמו שכתב בתוספת מעשה רב (אות לד) שכשיצא הגר"א מבית האסורים, אמר לבעל קורא שיקרא לפניו כל הד' פרשיות שהחסיר. ובספר הלכות הגר"א ומנהגיו (סי' קכא) כתב שדעת הגר"א הייתה לחוש להחמיר שיש חיוב קריאה על כל יחיד. אך השיבו ע"ז ממ"ש בהגהות פעולת שכיר שבסוף מעשה רב (הל' יו"ט סי' קעה) כתבו בשם הגר"א שאין חיוב קריאה אלא על הציבור ולכך לא גזרו שמא יוציא. ואמנם באמת חש בכ"ז לקרוא אף שהיה יחיד, והוא משום חומרא. ושוב ראיתי שכן כתב מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' נח ע"ד הרב פעלים, עמ' תכו) שהגר"א עשה כן ממדת חסידות לרוב חסידותו וקדושתו, מפני שהיה פטור, שהוא יחיד ולא ציבור. וכן נהג מרן היביע אומר זצ"ל בעצמו וכמובא להלן. ומכל מקום מצינו

סק"ד ובסי' רפב סק"ד, דגול מרבבה ומהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' קלה ס"ב).

וכך נקט במשנה ברורה (סי' קלה סק"ו) שהביא ב' הדעות בעניין ונקט בדעת הגר"א שהיא כדעה ראשונה שאין משלמין אלא הפרשה האחרונה הסמוכה. וכתב בשעה"צ (סק"ו) שלמד כן ממה שכתב הגר"א בהגהות על ש"ע לדמות לדין תפלת תשלומין. אך יל"ע טובא ממה שאמרו בדין השלמת ברכת אשר יצר, דדעת מרן בש"ע (סי' ז' ס"ג) שאם לא בירך ושוב הטיל מים, צריך לברך ב' פעמים אשר יצר. ומקורו מדברי מהר"י אבוהב בשם ארחות חיים (הל' נט"י סי' יב) שכתב כן בשם גאון והוכיח ממ"ש (ברכות כו.) טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים. ורבים מן האחרונים תמהו שהדין הזה חלוק מתפילה, דשאני תפילה שהיא במקום קרבן ושייך בה תשלומין, משא"כ ברכת אשר יצר שהיא ברכת הודאה, ושייך בה הודאה אחת על הרבה פעמים. ובמשנ"ב (שם סק"ו) הביא תמיהתם ופסק שלא לברך ב' פעמים משום סב"ל. וגם בנד"ד יש לעיין בזה מה שייך תשלומין בקריאת התורה. וכן יש לעיין ממ"ש מרן בשלחן ערוך לגבי ק"ש (סי' נח ס"ז), אם לא קראה ביום יש אומרים שיש לה תשלומין בערבית. וכן אם לא קרא ק"ש בערבית יש לה תשלומין ביום, ויש חולקים. ומקורו בדברי הכל בו (סי' ט'). וממה שכתב שיש חולקים, נראה שדעתו של מרן שאין לה תשלומין. וכן נקטו רוב האחרונים ובכללם הגר"א. וכתב בזה לחלק מתפלה שהיא רחמי. וגם צ"ע דמאי תשלומין שייך כאן ומאי

ועל פי כל זה, אין כוונת הגר"א שלא להשלים ב' פרשיות, אלא לדמות את הדינים כדי לבאר למה אפשר להשלים, ולא להשוות ביניהם את כל דיני ההשלמה. ושפיר מיושבים דברי הגר"א עם דבריו בשאר מקומות ועם הנהגתו להשלים את כל הפרשות שהחסיר. ושור"ר שכיוצא בזה מבואר בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סי' צב אות ז') שאין הכוונה לדמות דין זה לדין תשלומי תפלה ממש, שאם כן הו"ל בשבת הבאה לקרוא את הפרשה ב' פעמים, ולא להשלים את הקריאה החסרה, אלא ודאי ההגדרה היא שצריך לקרוא כל פרשיות התורה כסדרן ודין תשלומין מהני רק שלא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, אלא מועילה הקריאה בשבת הבאה להשלים החסר בשבוע שעבר. וכ"כ בברכת אליהו על ביאור הגר"א. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' יז) שהכריח שהצורך להשלים אינו מטעם השלמה.

(ה) **ומאידך** עוד אחרונים רבים חלקו בזה, ומהם בהגהות מנהגים להגר"ר אייזיק טירנא (שחרית אות מא), ובאליה רבה (סק"ב) וכתב שכן מסתבר הטעם שלא לדלג שום פרשה. ועוד מצא בגליון המרדכי ריש ברכות, זה לשונו, מימות משה רבינו ע"ה נתקנה לקרוא בפרשיות להשמיע לרבים ע"כ, ומשמע דאין חילוק כלל. וכ"ש כששתים דבוקות בשבת זו, שקורין נמי סדרא של שבת העבר. ולפ"ז נ"ל הוא הדין כשבטלו שנים או שלשה שבתות, יקראו כל הפרשיות שביטלו בפעם אחת, דלא כמשמעות מתשובות הר"ם. וכ"כ בשו"ת בית דוד (או"ח סי' קו), שאפילו שהן מחוברות יקראו בשבת הבאה שלשה פרשות, ע"ש. וכן במטה יהודה (סי' רפב ס"ק יד). וכן

שהגר"א החמיר להשלים את כל הפרשיות ולא נקט דין השלמה שלמדו בדעתו שהוא רק פרשה אחרונה.

ואם תאמר שעדיין מצינו שהגר"א סתר דבריו, הנראה ליישב בזה בצירוף מה שראיתי בספר חידושי בתרא להגר"ר חיים אלטוסקי זצ"ל (מגילה סי' שסה) בשם המסבי"ר, הלא הוא הגרי"ד סולוביצ"ק זצ"ל. וארחיב דבריו בסיעתא דשמיא עם הנראה לענ"ד, דהנה בחלק מהמצוות שזמנן קבוע, אי אפשר להשלים זאת בזמן אחר, ובכללם מצות קריאת שמע שזמנה קבוע, יש קריאה של יום ויש קריאה של לילה. וכן הדין בשופר, לולב, מצה וכל כיוצא בזה שנקבע לנו זמן קבוע לקיים את המצוה, ולזה אין תשלומין. ומאידך, ישנן מצוות אשר באים מזמן לזמן, כדוגמת התפילה שהיא שחרית, מנחה וערבית ובוה בהיות ותפלה רחמי, והלואי יתפלל אדם כל היום, נתנו לנו חז"ל אפשרות להשלים את התפילה האחרונה שהייתה. וכך יש לומר גם לגבי קריאת התורה, שהיא מצוה הבאה משבת לשבת, ואם הפסידו הקהל בשבת אחת את הקריאה, יוכלו להשלים בהזדמנות הבאה שאפשר לקיים את המצוה, ולזה כיון הגר"א כשכתב דדמי להשלמת התפילה. ועוד כתב הגאון המחבר חידושי בתרא ליישב שקריאת התורה דומה לתפלה ששניהם דרבנן, ובשניהם נתנו את האפשרות להשלים בשונה ממצוות דאורייתא שאת המעוות לא יוכל לתקן. ואמנם יל"ע בזה לעניין אשר יצר וכן בנר חנוכה לא מצאנו דין תשלומין. ודי בביאורו של המסבי"ר. וע"ע בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' יא אות ו').

הרב נחום חנן

בשרשם בספר אור זרוע, ולכך יש להורות לקרות בכה"ג שלש הפרשיות. וכן עשה מעשה רב הרב זכור לאברהם (ח"א, מערכת ספר תורה דף ע"ב) בשנת תקנ"ג שנכנסו הארורים הקירג"אליס יש"ו, ובשבת פרשת קרח לא הלכו לבית הכנסת, ואחר שהצילם השי"ת ברוב רחמיו וחסדיו, לשבת הבאה קראו פרשת קרח עם חקת ובלק שהיו מחוברות.

(ו) וכך מצינו עוד במשך הדורות כמה פעמים שלא קראו בשבת מטעם כל דהוא, והשלימו את הפרשה לאחר מכן, וכמו שכתב בספר ברכות המים (סי' קלה) במעשה שאירע בירושלים ב"ב שבט תקמ"ז, שירד שלג כבד כמה אמות מיום רביעי עד עצם יום השבת, כשיעור קומת איש ויותר, ובתי הכנסת לא נפתחו כלל, מלבד חצרו של חמיו, הגאון מהרי"ט אלגאזי, ששם היה בית הכנסת בית אל והתפללו שם כשלושה מניינים. ובבוא שבת הבאה הורו לקהל העדה לקרוא שתי פרשות, בשלח ויתרו. ויעשו כן באופן שהכהן הקורא ראשון יקרא פרשת בשלח כולה, ועוד שלשה פסוקים מפרשת יתרו, ואח"כ יעלו שאר העולים של חובת היום בפרשת יתרו. וזה שונה משבת שקוראים בה ב' פרשות ומתחלקים בין העולים, שבזה הוא חובת היום, ובמקרה זה אין חובת היום אלא השלמה, וכדי שיהיה היכר יעשו כך. וכן נמצא במעשה על שנה זו בשו"ת מקור ישראל (סי' קה) להג"ר ישראל יעקב בורלא. והוסיף שם בגוף המעשה שהיה עצירת גשמים וגזרו שלש תעניות על הציבור ואז בא השלג הכבד.

מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (שם) כתב כן. וכתב עוד שאף שבמשאת משה נמשך אחרי מהר"ם מינץ, זאת משום שראה שבכנה"ג והעולות תמיד הביאו דבריו, מ"מ אנן בדידן שזכינו לאורם של האליה רבה והבית דוד שנדפסו לאחר פטירת הרב משאת משה, נקטינן כוונתיה דמסתבר טעמייהו להשלים הפרשיות ולא לבטל שום פרשה מלקרותה, ושכן כתב במנחת יהודה (סי' רפב ס"ק יד). וכן נקט בספרו לדוד אמת (סי' ט' ס"ב), בית מנוחה (דף קע"א ע"א). וכן בערוך השלחן (ס"ו) ותמה על המג"א, וכן בכף החיים (סי' קלה סק"ה) ובבני ציון ליכטמן (סי' קלה סק"ג. ואמנם נקט לדינא כדגול מרבבה שעדיף להשלים במנוחה של שבת ואכמ"ל). וכן הביא בפאר הדור (ח"ג עמ' לג) על מופת הדור הגאון החזון איש, שהיה מעשה שעקב מחלה לא שמע הקריאה בשתי שבתות, ועל כן ביקש שיקראו לפניו בשבת השלישית גם את שתי הסדרות שהחסיר. והב"ד באישי ישראל (פל"ח הערה עה). וכן הכריע מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' כח) שקרה לו שהפסיד פרשה מחמת שהיה בחו"ל, וכשחזר השלים באופן זה וכן בספרו חזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שכט). וכן כתב מרן הראש"ל שליט"א בילקוט יוסף (הל' קס"ת ח"ב עמ' כ'). וכן בשו"ת עולת כהן (הל' קה"ת סי' ד').

ועי' בשו"ת זרע אמת (ח"ג או"ח סי' יד) שכתב להקל בתשלומין של ג' פרשיות משום שאינו אלא מנהג ולא מדינא. והשיג ע"ז בחזו"ע (שבת ח"ב עמ' שלא), שנראה שכתב כן משום שגם הוא לא ראה את הדברים

(ז) **ולאחר** שנתבאר העניין שיש להשלים את הפרשיות החסרות, הנה ראיתי שיש סוברים שכל שקראו בבית כנסת אחד בעיר, אחרים אינם צריכים להשלים, וכן נקט בעולת שבת (סי' רפב סק"ד) ונראה שהבין כך מדברי תשו' הר"ם. וכיו"ב כתב באמת ליעקב (משפט הימים שנהגו להוציא ס"ת חוץ מימים קבועים ס"ו) שאם בשאר בתי כנסיות שבעיר קראו, לא מיקרי ביטול ואי"צ להשלים בשבת אחרת. אבל האליה רבה (סי' קלה סק"ב) לא הסכים לזה, ותמה על העולת שבת, שהרי בגוף התשובה נראה שדוקא כשהקהל מבית כנסת זה היו קוראים, רק שהיו בביכ"ג אחרת, אבל אם קהל זה לא היו קוראין כלל, צריך להשלים. והב"ד מרן החיד"א בלדוד אמת (סי' ט' ס"ג אות ב') וז"ל, דוקא כשהקהל מבית הכנסת זה קראו רק שהיה בבית הכנסת אחרת, אבל אם קהל זה לא קראו כלל צריך להשלים. וכן בבית מנוחה (דיני טעות בס"ת ס"ז, דף קעא ע"א). וכן הפרי מגדים (סי' קלה בא"א סק"ד) כתב, שתי בתי כנסיות ובאחת קראו ובשניה לא קראו הקהל בשבת העבר, ישלימו בשבת הבאה. וכ"כ בכף החיים (סי' קלג סק"ו). וכן נראה גם במעשה שהיה בירושלים, שאף שקראו בבית אל, מכל מקום בשבת הבאה השלימו את הקריאה בשאר בתי הכנסת.

וראה בספר חיים למהר"ח פלאג"י (סי' יב אות ב') שכתב על כפרים הסמוכים לעיר שיש בהם ספר תורה, שפעמים נמצאים באיזה שבתות השנה שם מגין וקורין בס"ת ולפעמים אינן קורין בס"ת, אינם צריכים להשלים הפרשה כיון דבעיר כבר קראו בס"ת. וציין לספר לדוד אמת (סי' א' אות

ועוד נמצא כן במעשה שהביא בשו"ת שאל האיש (או"ח סי' י') בתשובה להגאון רבי חיים משה אלישר זצ"ל, בדבר תיירים שעלו לחוג את הפסח בירושלים ודעתם לחזור לחו"ל, ויו"ט אחרון של גליות היה בשבת וקראו פרשת כל בכור כמנהג בני חו"ל ומאידך בני ירושלים קראו פרשת שמיני. ובשבת הבאה בני ירושלים קוראים תזריע מצורע מחוברות, וא"כ יפסידו התיירים פרשה אחת. והורה להם שיתקבצו יחד במניין נפרד, ויקראו ג' הפרשות, הראשון יקרא כל פרשת שמיני וג' פסוקים מפרשת תזריע ועוד ששה עולים ישלימו תזריע מצורע. וכתב עוד שכן הורה אביו הראון היש"א ברכה.

ומה שכתבו בברכת המים ומקור ישראל שהכהן יקרא כל פרשת ההשלמה וג' פסוקים מפרשת החובה, יש חולקים בזה, וכמ"ש בשערי אפרים (שער ז' ס"ט) שיקראו שלשה בפרשה ראשונה והרביעי יחבר את ב' הפרשות יחדיו כמו בכל שתי פרשיות המחוברות. והסכים לזה בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סי' סד). אך כאמור דעת רוב האחרונים שיקרא הראשון את כל פרשת ההשלמה עם ג' פסוקים מפרשת חובת היום.

ובעניין סדר הקריאה, נקטו הפוסקים שיקרא קודם את פרשת ההשלמה, בכדי שתהא הקריאה כפי הסדר, וכ"כ בלשון חכמים (דף ג' ע"ד) ושכן הורה הגאון הנודע ביהודה, ודלא כמ"ש בספר צנצנת המן לקרוא קודם פרשת החיוב. וכך נקט ביביע אומר (שם) ויחזה דעת (שם) ועוד פוסקים רבים ואכמ"ל.

סב השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שסגרו מחמת המגפה

הרב נחום חנן

יועיל גם לקהלה שלו כי הכל נכלל יחד. ע"כ. ורצו להוכיח מזה שכל שיש ציבור שקראו, אין חיוב על אחרים להשלים. ובהליכות עולם (ח"א עמ' רמב) הב"ד מהר"ח פלאג"י בשו"ת חקקי לב (או"ח סי' ו') שתירץ ליישב את הנהגתו, שאפשר שהיה חולה והיה עלול להגרם לו נזק לבריאותו אם היה יוצא לבית הכנסת, ובמקום חולי לא תיקנו רבנו. ועי' במה שתמה עליו בהלי"ע. ומ"מ לא דיברו כלל לעניין חובת הציבור בקריאת התורה והפטור ממקום אחר שקראו, ולא מצינו כן לעולמים שקהל ביטלו קריאת התורה מחמת שקוראים כבר באותה העיר. אלא כל הנידון הוא מחמת חוסר האורות ועל זה כתב הבן איש חי ליישב שלא חסרו מהאורות מפני שסמך על מניינים אחרים בעיר.

(ח) **וכעת** ראיתי בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' יא) שרצה לומר שאין אפשרות להשלים כלל, אלא חיוב הקריאה הוא על העם בכללות, ומקום שלא קראו, אין להם השלמה. ונסמך ע"ד האור זרוע שכתב רק לשון מצוה מן המובחר. ועוד הוכיח מדין קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, שנקט הטור שאחר מנחה כיון שמתחילין אחרת עבר זמנה של זאת, ודעת הר"מ שבדיעבד אפשר להשלים רק עד יום רביעי. והב"ד בבית יוסף (סי' רפה). ולא מצינו תקנה להשלים בשבת הבאה את הקריאה של שמו"ת של שבת הקודמת, ולכן כיון שלא מצינו תקון זה לגבי היחיד, י"ל שאף לגבי הצבור אין תיקון זה כלל, ואם עברה הזמן של אותה שבת, שוב אין תקנה לצבור לקרות

ו'), ושם כתב שאם בקהל אחד ביטלו קריאת הפרשה בשבת, כיון שבשאר בתי כנסיות שבעיר קראו, אין צריך להשלים בשבת אחרת. אך אמנם אין זה דעתו של מרן החיד"א, אלא כתב שם קיצור של הספר אמת ליעקב אלגאזי שכתב כן בשם העולת תמיד. וציין שם לדבריו בהמשך (סי' ט' שם) וכנו"ל הב"ד האליה רבה. ועי' בשו"ת יחיה דעת (ח"ז סי' נ') שכתב בתשובה לעניין זה במקום שלא היה מניין בשבת והורה להם להשלים בשבת הבאה. ובסוף התשובה ציין שכן כתב בספר חיים. ויש שטעו להבין בדבריו שהוא רק במקום שאין מניין אחר בעיר, וכן כתב הג"ר בנימין חותה שליט"א, ועפ"ז ר"ל שעיר שקראו במקום אחד, אינם צריכים להשלים. וכן ראיתי בתשובה להג"ר דוד אטדגי שליט"א שתמה ע"ז. אך לענ"ד אין כוונת מרן זצ"ל לזה, אלא למה שכתב בסוף התשובה לעניין ג' פרשות בשבת אחת ולעניין זה שהראשון יקרא את כל פרשות ההשלמה וג' פסוקים מפרשת השבוע. והדבר רחוק מאוד לומר שבכל נהריה היה בית כנסת אחד, וגרו שם אלפי תושבים מכמה וכמה עדות מישראל.

ויש שרצו להוכיח ממה שכתב רבינו הבן איש חי (כי תשא ו') במה שרבינו האר"י ז"ל היה מתפלל בביתו בעשרה ולא חשש שיהיה שם קריאת ס"ת בין בחול בין בשבת. ותמה הבן איש חי איך תהיה תפלתו של רבינו נר ישראל חסרה ח"ו מן האורות, סוד פתיחת ההיכל וס"ת וקריאת ס"ת, אלא מוכרח לומר שסמך בזה על שאר קהילות שמוציאין ס"ת באותם הימים, דמה שעושין בשאר קהילות

שצריך לסיים את התורה בכל שנה ואיך יגרע חלק מהציבור מזה.

והנה עוד רצה להוכיח מדברי הזהר הקדוש (ח"ב, פרשת ויקהל דף רו ע"ב), דאיתא הכי, אסיר ליה למאן דקארי באורייתא למפסק פרשתא או אפילו מלה חדא אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא קדישא, יפסיק, ולא יפסיק מלין דפרשתא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא, ע"כ. ולפ"ז ר"ל שבכל שבת יש לקרוא רק את הפרשה הקבועה לה. אך אחר המחילה, לא עיין היטב בדברי המג"א (סי' רפב) שהביא את דבר הזה"ק, ששם כתב שהכוונה היא שאם בא לסיים הסדרא שלא במקומה המיוחד, אסור. ואמנם נסמך ע"ד מחצית השקל שם שכתב וז"ל, אפילו רצה להשלים מה שחיסר בשבת זה ולא קרא כל הסדרא להשלים בשבת הבאה, זה לא מהני. ע"כ. אך אחר המחילה, לא לזה כיוון המג"א, ולהדיא פירש דבריו שלא לסיים בפרשה אחרת, ולא לעניין השלמת הקריאה. וכן הבין בדברי הזה"ק והמג"א בשו"ת הרי יהודה (ח"א או"ח סי' יח אות ט') ועע"ש שרצה לבאר שכאשר קוראים ב' פרשות, נחשבות לאחת, והוכיח לזה ממה שכתב הט"ז (סי' רפב סק"א) שמחברם יחד בעולה אחד כדי שחלוקת הקוראין תהיה שווה בפרשיות והרביעי מחברם. ולכך אין תימה מדברי הזה"ק, שבכה"ג לא נחשב שקוראים פרשה של שבת אחרת בשבת זו, כי נחשב לפרשה אחת. ואמנם לענ"ד אין צורך בזה, כי גם לפ"ד הזה"ק מבואר שלכל שבת יש את הפרשה שלה, ובכה"ג שכך הוא הסדר, אין זה משנה אם זו פרשה אחת או שתיים, ואפשר

אותה פרשה בשבת הבאה. עכ"ד. אך הנה דעת רבינו שמחה שיכול להשלים עד שמיני עצרת ובשלחן ערוך (שם ס"ד) הביא דבריו באחרונה, ונראה שהסכים לזה. ואמנם בארחותיך למדני כתב לדחות הראיה מדעה זו, שהרי בבית יוסף כתב הטעם לזה וז"ל, ופשוט הוא, אלא שכתבו כן לאפוקי ממנהג העולם שקורין ביום שמיני עצרת כל התורה פעם אחת מקרא לבד. ע"כ. ואדרבה, משם ראה, שכתב מרן שהוא לאפוקי ממה שהסתפקו בקריאה פעם אחת, אלא צריך להשלים כל קריאת שמו"ת. ועוד, יש לחלק שפיר טובא שקריאת שמו"ת היא חיוב על כל אחד ואחד, ולא מצינו בזה שצריך לקרוא דווקא לפי הסדר. וכן הוא נגרר אחר קריאת הציבור של אותה שבת, ואף למאן דס"ל שאינו יכול להשלים, הוא משום שעבר זמנו ועבר חיובו. ומאידך קריאת התורה היא חובת הציבור בכללות לסיים את כל התורה בכל שנה, וכל שלא קראו עדיין לא קיימו את החיוב בשלמות, וכאשר יכולים לקיים בשבת הבאה, למה לא יקיימוהו.

ומה שרצה לטעון שלא נזכר כן בשאר דברי הראשונים, וכל דבר שנמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל שלא הסכימו לדין זה. וכן נמצא בכמה מספרי הכללים. אך אם לדין יש תשובה, שכאמור למעלה נמצא כן מלבד באור זרוע גם בספר האגודה ומהר"י וייל והתקבל הדבר על ידי כל האחרונים, שלא מצינו כמעט מי שחלק בזה שעל הציבור להשלים את הקריאה. וגם אין בזה ספק ברכות שימנע אותנו מלקיים את המצוה. ואדרבה לשון הרמב"ם מוכיח

סד השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שסגרו מחמת המגפה

הרב נחום חנן

(ט) **ואמנם**, אם היו עשרה מתוך קהילה שמחמת סיבה שהיא לא היו בבית הכנסת בשבת, אין להם בשבת הבאה להשלים אף במניין אחר, וכמ"ש בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ה'). ועי' בשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' לד) שכתב שכנראה סבר שמאחר שהציבור קראו את הפרשה, היחידים נגררים אחרי הציבור ושוב אינם קוראים. אך עוד כתב שאולי הורה כן למגדר מילתא כי יצאו לשבת קודש לעיר של גוים, ע"כ. אך זה לא נראה. וגם בזכור לאברהם (ח"א שם) הביא דברי מרן החיד"א והסכים להם (וזה דלא כמו שכתב בדעת תורה סי' קלה ס"ב בשמו). וכן כתב הרב המגיה לספרו (ח"ג סי' פט). וכן נקט גם הגאון מהר"י חזן בעל חקרי לב בתשו' שנדפסה בשו"ת סמיכה לחיים (חאו"ח סי' ב דף יד ע"ג), שעמד על מה שהתירו לצאת בין גברא לגברא (סי' קמו ס"א), שמי פטר את היוצא מדין חובת שמיעת הפרשה. ותיירץ ז"ל, ונ"ל שלא הייתה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בצבור בשבת וי"ט סדרו של יום, וכל שקראו בצבור סדרו של יום אף אם כמה יחידים לא שמעו נתקיימה תקנתם. והחיוב שהטילו על כל יחיד ויחיד הוא מ"ש רז"ל שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור שמו"ת. עכת"ד. ועע"ש בדברי נכדו מהר"ח פלאג"י שתמה שגם ליחיד יש חובת קריאת ספר תורה, וסמך ידו על תיקוני הזהר (תיקון כא), ובגין דאתקינן בצלותא למשמע ס"ת למהוי ביה קרבנא שלים כאדם דאתמר ביה זאת התורה אדם וכו', ובגין דא כתיב מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה. וא"כ מוכח

שבשבת אחת נקבעו ב' פרשות, ומ"מ אין לזה נפק"מ לנד"ד, ואכמ"ל.

וע"פ האמור אין להוכיח מדברי הוזה"ק שלא להשלים ואדרבה, מעיקר דברי הוזה"ק מוכרח שיש להשלים את הפרשיות החסרות, שכן המשיכו דבריהם, רזא דא, בשעתא דאיפסיקו פרשיין, כל חד וחד אתעטרא וקיימא קמי קודשא בריך הוא, כיון דאשלימו למפסק הני פרשיין דכל שתא אתעטרו קמיה קודשא בריך הוא ואמרי, אנא משבת פלוני (ס"א מצבורא פלוני) ואנא משבת פלוני מצבורא פלוני, ע"כ. וא"כ איך יגרע חלקה של פרשה זו בפני הקב"ה שלא קראו אותה בציבור. ואף שבהמשך דברי הוזה"ק מבואר שלא לערב אלו באלו, זה הוא על הלכתחילה, אך אחר שכבר החסירו מחמת אונס, היאך ישאירו את הפרשה ואת המלאך הממונה עליה תלויים בין שמים לארץ. ועוד יש להוכיח מדברי הוזה"ק שיש חיוב בזה לכל ציבור.

ושו"ר בספר שלחן הטהור (ח"א סי' קלה סק"ג) שכתב ליישב ולהשוות דברי הפוסקים לזה"ק, דמיירי שלא לעשות בכוונה, ואם עשה בכוונה עברין הוא ולא יקרא בשבת הבאה פרשה של שבת אחרת, אבל אם אירע אונס, נראה גם מלשון הוזהר שישלים הפרשיות בשבת אחרת. ומ"מ מה שכתב שלא ראה שעשו כן, לא ראיתי אינו ראיה, ובתשובה זו הבאתי על כמה וכמה מקומות שעשו כן, וביניהם היו גם מחכמי הסוד, ובכללם מרן החיד"א נקט כן וכל רו לא אניס ליה.

(י) **עוד** רצו כמה יחידים לפטור באופן שלא היו כל הקהל יחד, אלא כל אחד יחיד בביתו שלא יצטרכו להשלים את הקריאה, ור"ל שכל החיוב להשלים הוא רק באופן שהיו עשרה ולא יכלו לקרוא, וכן כתב בשערי אפרים (שם סל"ט) שדווקא בהיו עשרה, צריך להשלים בשבת הבאה. וכך היא דעת הגר"ש קלוגר בספר החיים (סי' קלה ס"ב) שדוקא על הציבור חל חובת קריאה, ולכן חייבים להשלים בשבת אחרת, אבל אם היה בכפר שיש שם מנין ובשבת אחת אירע שלא היה להם מנין, ולא קראו בתורה ובשבת אחרת בא לידם מנין, נראה דאי"צ לקרוא פרשה שעברה, כיון דלא היה שם צבור בשבת שעברה, לא חל עליהם חובל קריאה כלל. שלא נתקנה הקריאה אלא בציבור. אך לפי האמור במעשים הנזכרים, המעשה שכתבו מרן החיד"א וכן במעשה בירושלים שכתבו בספר ברכות המים וספר מקור ישראל, שם היה המעשה כן, שלא התכנסו כלל ובכל זאת השלימו לאחר מכן את הקריאה. ועי' בבית מנוחה (דיני טעות בקריאת ס"ת, דף קעא ע"א, אות ד') שכתב לחלק שאם כל הציבור בכפר אלא שאחר לא בא לבית הכנסת מפני שחלה, חל עליהם חובת קריאת ספר תורה, כיון שאפשר להם להט' להוליך הס"ת אצל החולה ויקראו שם בס"ת. ע"כ. ויוצא לפ"ז בנד"ד שלא הייתה אפשרות כזאת להתקבץ יחד, יהיו פטורים. אך אמנם אין זה כמעשים הנזכרים שמוכח שכן הצריכו להשלים, אף שלא הייתה אפשרות להתקבץ עשרה ביחד ולקרוא.

והעולה אחר כל המבואר לעניין מעשה:

ששמיעת קריאת ס"ת הוא מעיקר תיקוני התפלה לכל יחיד. וכך גם נקט בשו"ת פאר עץ חיים (סי' ט', דף מד ע"ב) ותמה תמיהה רבה על הסוברים שזה חיוב על הציבור, דמה שונה מצוה זו משאר מצוות שכל ישראל חייבים בהם (ויש ליישב עפ"ד המאירי במגילה כד. שכתב שאין קריאת ס"ת מצוה גמורה כשאר מצוות ואכמ"ל). ועפ"ז התיר לאבל לצאת גם בשני וחמישי לשמוע קריאת התורה וכפי שכתב בשלחן ערוך (יו"ד סי' שצג ס"ג). ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' לא אות ג') וכן בספרו חזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' רג) שכתב לתמוה ע"ז, שהרי הרמב"ן מסייע לדברי החקרי לב, שאין זה חובה על כל יחיד ויחיד. וגם רבינו האר"י ז"ל היה מתפלל בביתו בעשרה ולא חשש שיהיה שם ס"ת. וע"ש בשם הגאון רבי ישראל משה חזן בשו"ת כרך של רומי (סי' ו') שהשיב ע"ד מרח"פ והסכים לדברי זקנו החקרי לב. ולכן נקט בחזו"ע שהוא חובה רק על ציבור, וכל שיש עשרה בלעדו, אין לחוש לחיוב כל יחיד בקריאת ס"ת.

ובגליון היביע אומר (שם הערה 5) כתב ליישב דברי הראשונים (ברכות ח) גבי רב ששת דמהדר אפיה וגריס, משום דאנן בדידן ואינהו בדידהו, וכתבו טעמו משום שתורתו אומנותו. וע"כ משום שאינו חובת יחיד. ועוד הוכיח מדברי מרן בשלחן ערוך (סי' קמו ס"ב וסי' רפה ס"ה) שמותר לקרוא שמו"ת בעת קריאת ספר תורה, והוא חייב בלאו הכי לקרוא או לשמוע הקריאה, אלא דאין חיוב. וודאי דוחק לומר שאח"כ משלים הקריאה, דאפוכי מטרתא למה לי.

סו השלמת קריאת התורה בבתי כנסת שסגרו מחמת המגפה

הרב נחום חנן

(א) יש על הציבור חובה להשלים את הקריאות שהחסירו, והוא בין שהתפללו בציבור ולא יכלו לקרוא ובין שלא יכלו להתפלל כלל בציבור, והחובה היא מעיקר הדין להשלים את כל הפרשיות שהחסירו. ויש לעשות זאת באופן שהעולה הראשון יקרא את פרשות ההשלמה, וג' פסוקים מפרשת החובה, ויעלו עוד ששה עולים בפרשת או פרשיות החובה.

(ב) **אמנם**, במידה והדבר אינו אפשרי, אם מצד העניין שעדיין לא מתפללים בתוך בתי הכנסת, אלא בחצרות הבתים וכיו"ב והשמש קופחת או הקור גדול, וזאת מלבד שעדיין יש קצת חשש סכנה בשהות ממושכת של כמה אנשים יחד, יש לתת על זה את הדעת. ואין זה כסתם טורח ציבור שבכה"ג לא חששו אלא הוא טורח ציבור טפי. וכן כתב מרן הראש"ל שליט"א במכתב בעניין זה, שוודאי לא העמידו רבנן בתראי דבריהם

(ג) **יחיד** שלא היה בקריאת התורה מכל סיבה שהיא, או שהיה בחוץ לארץ וקראו פרשה אחרת, ושוב חזר לארץ ישראל ומחמת כן הפסיד פרשה, אינו צריך לקרוא בתורה, ואפילו הם עשרה שהלכו ובאו, ובינתיים בבית הכנסת שהם מתפללים קראו בתורה, אינם צריכים להשלים.

(ד) **הנוהגים** להשלים הפרשה במנחה, לא טוב עושים וכמבואר לעיל אות ג'.



בענין תרתי דסתרי במנחה וערבית

הרב שאול סימן טוב

רב דק"ק אר"ץ גאקסון, ועורך ספרי תורת חכם ברוך, ליקווד



בגמרא (כו.) 'השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד', רוצה לומר שלא הוכרעה ההלכה והרשות ביד האדם לעשות או כרבנן או כרבי יהודה, וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך ריש סי' רלג.

מה נחשב תרתי דסתרי

(ב) **ברם** כתבו הפוסקים דאף דמדינא לא פסקינן כחד מינייהו מכל מקום אין לעשות בזה תרתי דסתרי, ומי שהתפלל מנחה לאחר פלג המנחה אסור לו להתפלל ערבית עד הלילה, וכן כתבו הרשב"א והרא"ש שם (פרק ד סי' ד) בשם רב האי גאון, וכן הובא במאירי שם בשם גאונים, וכן דעת ראשונים רבים, וכן הביא מרן בבית יוסף סי' רלג, וכך פסק להלכה בשלחנו הטהור. אלא דנחלקו הראשונים מה נחשב תרתי דסתרי, האם היינו דוקא באותו יום, או אפילו מיום אחד לחברו דלעולם בעי לנקוט כחד מינייהו. ובמאירי שם דימה דין זה לשני שבילין אחד טמא ואחד טהור, שאם באו לשאול בבת אחת שניהם טמאים ובזה אחר זה שניהם טהורים, וממילא הוא הדין דרשאי להתפלל יום אחד כשיטת רבנן ולמחרתו כשיטת רבי יהודה, והובא במחזיק ברכה שם (אות ב), וכן דעת המרדכי (ברכות סי' פט, מועד קטן סי'

היות ובימי הקורונה כל היראים לדבר ה' אשר נכנסו לביתם לבל יפגע בהם המשחית נמנעת מהם היכולת להתפלל בציבור, התעוררה השאלה האם מותר ליחיד להתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה ולעשות תרתי דסתרי, ובפרט בערבי שבתות וימים טובים בימים הארוכים. ובכן אמרתי אשנה פרק זה להוציא כאורה משפט התורה, בתקוה ובתפלה שימי הקורונה יהפכו לאורה ושארית ישראל לא יוסיפו עוד דאבה.

מחלוקת רבי יהודה ורבנן בזמן תפלת המנחה

(א) **במתניתין** ריש פרק תפלת השחר (כו.) נחלקו רבנן ורבי יהודה בזמן תפלת מנחה, לרבנן זמן תפלת המנחה עד הערב ולרבי יהודה עד פלג המנחה (שעה ורביע קודם סוף היום), ומיד שיצא זמן תפלת המנחה נכנס זמן תפלת ערבית, וכמו שכתב הטור סי' רלה בשם ראבי"ה חלק א (סי' א) דמדלא יהבו רבנן שיעורא להתחלת תפלת ערבית שמע מינה דבגמר זמן תפלת המנחה מתחיל תפלת ערבית, וכן הוא ברש"י שם (כו.) ד"ה שמע מינה, עיין שם. וכן פירש הגר"א בשנות אליהו אהא דאמרינן התם 'תפלת הערב אין לה קבע', פירוש דאין לה זמן בפני עצמה, אלא זמנה בזמן שאין יכולים להתפלל שאר תפלות, והיינו בין מנחה לשחרית. ואמרו שם

בשם המרדכי (סי' פט) דבשעת הדחק שרי לעשות כן אפילו לכתחילה, וכן כתבו תלמידי רבינו יונה שם לענין בדיעבד (ובעלמא שעת הדחק כדיעבד דמי), וכן הוא בראבי"ה שם (סי' פג) דבשעת הדחק אין קפידא, וכן פירשו רבינו מנוח והכסף משנה בדעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות תפלה ה"ד), אלא אפילו ביום אחד אין הדבר לעיכובא, וכן נהגו האידינא בהרבה קהלות ישראל למעבד תרתי דסתרי ואין נמנעים מלהתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה לאחר פלג המנחה קודם הלילה, וכתב מרן בבית יוסף שם בטעם הדבר דאפשר דסמכינן בזה על מה שכתב הרא"ש ריש ברכות בדעת רבינו תם (ריש ברכות) דלענין תפלה הקילו לעשות תרתי דסתרי (ומריהטת דבריו משמע שפיר אפילו לעשות תרתי דסתרי ביום אחד, וכן כתב בשו"ת זבחי צדק סי' כט, ועיין פסקי תוספות ריש ברכות, ודו"ק), וכן כתב הב"ח שם, וכן נראה מדברי הט"ז סי' רלו (סק"ד), ועוד. ועיין צל"ח ריש ברכות (ד"ה תוס' ד"ה מאימתי), ופני יהושע שם (ד"ה בא"ד מ"מ קשיא), ויש מתרגמים אותו על מנחה לאחר פלג המנחה, דהא על תפלת ערבית שהיא רשות אין אנו צריכים לטעם זה, עיין מעדני יום טוב ריש ברכות ועוד. [אך מדברי הרא"ש ריש ברכות (סוף סי' א) משמע שאין זה טעם מספיק לעשות תרתי דסתרי ביום אחד, עיין שם, ודו"ק. ועיין בגדי ישע סי' רלג].

וכדברי רבינו תם הסכימו כמה ראשונים, ומהם הריבב"ן (ברכות כז.), ושו"ת תרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' עט). וכן נקט הלחם משנה בדעת הרמב"ם שיכול לנהוג

תתקבץ, וכן כתב הרא"ה שם דבתפלה דרבנן אין להחמיר בתרתי דסתרי כהאי גוונא, וכן משמע במלבושי יום טוב שם (סק"ב) בשם תשב"ץ קטן (סי' תכח), ועיין באליה רבה שם (אות ג) בשם כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אות ב), ובמאמר מרדכי סי' נח (סק"ו), וכך נקט להלכה בשו"ת שער שלמה זוראפא הובא בשו"ת שארית יעקב מסלתון חלק ב (מערכת ת עמוד מז), עיין שם.

אמנם מאידך כתבו כמה ראשונים דאסור לעשות תרתי דסתרי אפילו מיום אחד לחברו, ובפסקי הרא"ש שם דימה דין זה להא דשדרה וגולגולת המובא בעירובין (זו) שאי אפשר לנקוט כחומריה דמר וכחומריה דמר היכי דסתרי אהדי, וכך נקטו רבינו יונה ברכות (יח: מדפ"ה ד"ה דעבד) והרשב"א והרא"ש שם, וכן הוא להדיא בראבי"ה חלק א (סי' פג), וכן פסקו הטור ושלחן ערוך ריש סי' רלג, ונמשכו אחריהם המגן אברהם שם (סק"ה), והט"ז סי' רלו (סק"ד), ועולת תמיד סי' רלג (סק"א), ומגן גיבורים שם (אלף המגן אותיות ז-ח), וחסד לאלפים שם (סק"ב), ומשנה ברורה סי' רלג (סק"ו), ועוד.

תרתי דסתרי בשעת הדחק ובדיעבד

(ג) **ברם** כל זה הוא לכתחילה, אבל כתבו הפוסקים דבשעת הדחק ובדיעבד אפשר לעשות תרתי דסתרי, ולא מיבעיא מיום אחד לחברו כמו שכתב בית יוסף סי' רלג בשם אהל מועד (שער התפלה דרך ב נתיב ב) בשם בעל ההשלמה (ליתא לפנינו) דבשעת הדחק שפיר דמי לעשות כן, וכן פסק בשלחנו הטהור שם, וכן כתב בדרכי משה שם (סק"ב)

ברכות וברשב"ץ (שם כז.) ובעוד רבים מאד מן הראשונים, ומשמע דטעם זה מספיק אף לעשות תרתי דסתר, וכן נראה מדברי הלבוש סי' רלג, עיין שם היטב, וכן כתב דברי חמודות (ברכות פרק ד סי' טו) בדעת הבית יוסף. וכן כתב במגן אברהם שם (סק"ז), והוסיף דגם איכא עמי הארץ טובא שאם לא היו מתפללים בבית הכנסת לא היו מתפללים כלל, לכן הקילו להתפלל ערבית קודם הלילה, וכך נקטו עוד כמה אחרונים, וכן כתב במשנה ברורה שם (ס"ק יא). ובמהריק"ש שם ובהגהות מהר"א אזולאי כתבו דכיון דיש אומרים דלכתחילה רשאי לעשות תרתי דסתר, אין לגעור ביד הנוהגים להקל.

מנהג דורות הקודמים מתקופת התנאים ואילך

(ד) **והנה** כבר נהגו מימות עולם להתפלל ערבית קודם הלילה כמבואר בירושלמי ברכות (פ"א ה"א): 'תני, הקורא קודם לכן (צאת הכוכבים) לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה'.^[א] ומדברי רש"י והרא"ש ריש ברכות מבואר שהיו מתפללים ערבית מבעוד יום, וכן דעת ריב"א, רי"צ גיאת, ורב עמרם גאון, ועוד ראשונים,^[ב] ומשמע מדבריהם

כרבי יהודה וכתבנו וכקולתו של זה וכקולתו של זה, ואף על פי דבשאר מילי לא עבדינן הכי למנקט קולי דתרווייהו, שאני הכא דתפלת ערבית רשות ואין לדקדק בזמנה. וכן נראה מפירוש המשנה להרמב"ם ריש פרק ד דברכות, וכן נקט מהר"ש יפה בפירושו למדרש יפה תואר (בראשית רבה י, ט). וכן כתב רבי חיים בן עטר בספרו ראשון לציון שם דלדעת הרמב"ם אפשר לעשות תרתי דסתר אפילו באותו יום, והיינו טעמא משום דתפלת ערבית רשות ולא קבעו לה זמן, וממילא לא מיחזי כתרתי דסתר, ואפילו לרבנן מצי לצלווי ערבית בשעה ורביע קודם הערב, עיין שם שהאריך בטעמיו ונימוקיו. וכיו"ב כתב לצד הרב פני יהושע שם ובריש ברכות, דמפלג המנחה ולמעלה זמן תפלה הוא למנחה ולערבית. ועיין עוד מאמר מרדכי סי' רלג (סק"ג) וסי' נא (סק"ו), וערוך השלחן סי' רלג (סעיף י).

עוד כתב הטור בסי' רלה בשם אביו הרא"ש (ריש ברכות) דנהגו להתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה מבעוד יום מתוך הדחק, לפי שהציבור מתקבצין לתפלת המנחה ואילו לא היו קורין שמע ומתפללים תפלת הערב עד צאת הכוכבים היה כל אחד הולך לביתו והיה טורח עליהם להתקבץ אחר כך ולא היו מתפללים בציבור, וכן הובא ברשב"א ריש

[א] עיין ברשב"א ורא"ש ריש ברכות בשם הגאונים וכן בתשובות הגאונים החדשות (סי' צג וסי' קח) שהיו נוהגים להתפלל ערבית מבעוד יום, וכן מבואר בדברי הפוסקים לדורותיהם, וכבר מנה ופירט אותם בספר הזמנים בהלכה חלק א (פרק לו), עיין שם. ומעניין כי כך נהגו בעיקר בארצות אשכנז, ואילו בארצות המזרח מתקופת הרי"ף ואילך כמעט לא הוזכר מנהג זה בראשונים, ואדרבה היה מנהגם להתפלל מנחה עד הערב כרבנן ולא להתפלל ערבית אלא בלילה, בעוד שחכמי אשכנז בני דורם היו נוהגים כן, ועתה מוחלפת השיטה. ואפשר משום שבארצות אירופה השקיעה מאד מאוחרת, וטורח גדול להמתין לתפלת ערבית עד שיהא לילה, מה שאין כן בארצות המזרח שהשקיעה מוקדמת.

בענין תרתי דסתרי במנחה וערבית

הרב שאול סימן טוב

לקבץ את הציבור, וכן כתב להדיא הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור שם, וטעם זה נאמר גם על מה שנוהגים העולם להתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה [ועיין צל"ח (ד"ה תוס' ד"ה מאימתי) ופני יהושע (ד"ה בא"ד מ"מ קשיא)], דמשמע דעבדו תרתי דסתרי בתפלה, ויל"ע]. אמנם אפשר כיון דבמערבא לייטי אמאן דמתפלל עם דמדומי חמה ומטעם דלמא מטראפא ליה שעתא כמבאר בברכות (כט:), משום הכי היו מתפללים בעוד היום גדול, אך אין הדבר מוכרח, דהא לא לייטי אלא אמאן דמתפלל עם דמדומי חמה, משמע הא מקמי הכי אפילו לאחר פלג המנחה לית לן בה.

ועיין בפירוש רבינו חננאל שם (כו.) דעכשיו נהגו להתפלל מנחה עד הערב, וכרבי יוסי דאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א) לא הוקשה תפלת המנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטורת (עיין תוספות שם כו: ד"ה עד, דרבי יהודה כרבי יוסי סבירא ליה, ומוחלפת השיטה, ועיין במראה הפנים על הירושלמי שם ד"ה לא הוקשה), ותו הא דאמר רבי אליעזר שם (כח:) העושה תפלה קבע אין תפלתו תחנונים, אוקמוה כל שאינו מתפלל עם דמדומי חמה, ואף על גב דלייטי עלה במערבא, הני מילי דמאחר טפי, אבל קודם ביאת שמש כמעט שפיר דמי, ואף על גב דשעת תפלת המנחה משש שעות ומחצה ולמעלה עד הערב, מאן דמצלי לה מפלג

שהיו נוקטים כרבנן דתפלת המנחה עד הערב, ולכן לא קראו קריאת שמע בברכותיה והיו אומרים אותה כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, אי נמי היו אומרים אותה בברכותיה אף שאין יוצאים בקריאה זו ידי חובת קריאת שמע כמבאר בכמה ראשונים (עיין מגן אבות למאירי ענין יא שהיו קורים בברכותיה פעמיים), וכן דקדק הצ"ח ריש ברכות דהירושלמי ודאי לא סבירא ליה כרבי יהודה משום דקאמר בפירוש דהקורא קודם לכן לא יצא. ומה שכתבו הרשב"א ועוד ראשונים דמחלוקת רבי יהודה ורבנן לא שייכת לקריאת שמע, והאי לחודיה והאי לחודיה, דזה תלוי בזמן הקרבת התמיד וזה בזמן שכיבה, דחאו הרא"ש שם וכתב דלא נהירא, ולפי שיטתו נמצא שהיו מתפללים ערבית מבעוד יום שהוא זמן מנחה לרבנן דקים להו כוותייהו. ושמא תאמר, הרי הרשות ביד האדם לנקוט כרבי יהודה, ושמא היו נוהגים על פיו אף דלא קים להו כוותיה דהא החמירו לענין קריאת שמע, אם כן נמצא שהיו צריכים להתפלל מנחה תמיד קודם פלג המנחה, ולא מצינו מי שיאמר להדיא שהיו מדקדקים להתפלל מנחה קודם פלג המנחה דוקא (וראה ערוך השלחן סי' רלג סעיף ג, ויש לעיין).

ואדרבה מדברי הרשב"א ריש ברכות משמע שמפרש גם טעמא דירושלמי שהיו מתפללים מבעוד יום משום שהיה טורח

[ב] עיין תוספות ריש ברכות בסוף הדיבור בשם רבינו תם שהיו רגילין לקרות קריאת שמע קודם תפלתם כמו שאנו רגילים לומר אשרי, ופירש בפני יהושע דר"ל דהיו קורים קודם תפלת המנחה, וכן הוא בסמ"ג (עשין יט) בשם רבינו תם, וכן משמע ברשב"א. ועיין מעדני יום טוב (אות י) דמדייק איפכא דבע"כ מיירי בערבית, וכן כתבו עוד כמה אחרונים, ועיין שפת אמת, ודו"ק.

מנחה קטנה ולמעלה טפי עדיף. ודברי רבינו חננאל הובאו להלכה בהגהות מיימוני (פ"ג מהלכות תפלה אות ג), והובא גם בבית יוסף סי' רלג, וכן הביאו להלכה בשו"ת רדב"ז חלק ב (סי' תרעו). והנה מבואר מדבריו דאף במערבא הסכימו שיש להתפלל עם דמדומי חמה לאחר פלג המנחה, וכן מבואר שם (פ"ד ה"א) 'רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה' וכו', ובכל זאת היה המנהג בבית הכנסת להתפלל ערבית מבעוד יום, ומשמע דעבדו תרתי דסתרי. ושמא נשתנה המנהג מזמן לזמן וממקום למקום ואנחנו לא נדע,^[ג] דהא איתא התם בירושלמי דרבי מפקד לאבדן אמוריה, אכריו קמיה ציבורא, מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים, ומשמע דאדהכי לא נהגו כן כל העולם [ועיין במעדני יום טוב ברכות (פרק ד סי' א אות ל) שדקדק מהמשך דברי הירושלמי שם דאפילו בחול מצי לאקדומי ולא דוקא בערב שבת, וכן נראה מדברי המדרש בבראשית רבה (י, ח), הובא לקמן].

וצריך עיון, דהא להדיא כתב דנהגו כרבנן ולא כרבי יהודה, ומשמע קצת דעבדו כתרומיהו לקולא, ועיין במגן אבות למאירי (ענין יא) שהביא תשובה מרבינו תם שהסתמך על דברי רבינו חננאל הללו למימרא דעבדינן כרבי יהודה, ועיין עוד שו"ת הרי"ד (סי' קטז) בשם רבינו תם. אך כמדומה שמתניב 'וכן נראה וכן המנהג' וכו' הוא מדברי רבינו תם שנהגו כן במקומו, ובמהדורה הנ"ל הכניסו דברי רבינו תם בתורף דברי רבינו חננאל, ושגגה היא, וכן נראה מדברי ההגהות מיימוני הנ"ל ומלשון האור זרוע חלק א (סי' א ד"ה ולקמן), וכן הוא בפסקי תוספות מנחות (סי' קיח) בשם רבינו תם.

אך לפי מה שכתב רבינו יונה ריש ברכות בדעת הירושלמי שהיו מתפללים ערבית לאחר שקיעת החמה, אין ראייה מדברי הירושלמי, שהרי לשיטתו מזמן זה אסור

מנחה קטנה ולמעלה טפי עדיף. ודברי רבינו חננאל הובאו להלכה בהגהות מיימוני (פ"ג מהלכות תפלה אות ג), והובא גם בבית יוסף סי' רלג, וכן הביאו להלכה בשו"ת רדב"ז חלק ב (סי' תרעו). והנה מבואר מדבריו דאף במערבא הסכימו שיש להתפלל עם דמדומי חמה לאחר פלג המנחה, וכן מבואר שם (פ"ד ה"א) 'רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה' וכו', ובכל זאת היה המנהג בבית הכנסת להתפלל ערבית מבעוד יום, ומשמע דעבדו תרתי דסתרי. ושמא נשתנה המנהג מזמן לזמן וממקום למקום ואנחנו לא נדע,^[ג] דהא איתא התם בירושלמי דרבי מפקד לאבדן אמוריה, אכריו קמיה ציבורא, מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים, ומשמע דאדהכי לא נהגו כן כל העולם [ועיין במעדני יום טוב ברכות (פרק ד סי' א אות ל) שדקדק מהמשך דברי הירושלמי שם דאפילו בחול מצי לאקדומי ולא דוקא בערב שבת, וכן נראה מדברי המדרש בבראשית רבה (י, ח), הובא לקמן].

ואף שכתב רבינו חננאל דהאידינא נוהגים להתפלל מנחה עד הערב כרבנן, עיין בפירוש רבינו חננאל החדש (מהדורת מכון לב שמח בשם 'נוסח אחר') שכתב בדיבור הסמוך אליו למעלה דכי היכי דרב צלי של שבת בערב שבת, כך היו מתפללים גם בחול, ורבותא קמשמע לן דאפילו מוקדש לחול ומחול לקודש היו מקדימין להתפלל, וכן נראה וכן

[ג] כעין זה מצינו ברשב"א ברכות, דשם בדף ב ע"א כתב: 'ומנהגנו אנו נראה שהוא התפוס בידינו ובא מאבות ראשונים, והיא מה שאמרו בירושלמי' וכו'. ואילו בדף כז ע"ב כתב: 'אנן דנהיגין לצלויי תפלת המנחה עד הערב תו לית לן לצלויי של ערב עד דיתפני יומא, כרבנן', ועיין עוד שו"ת הרשב"א חלק א (סי' מז וסי' סט) דמשמע מדבריו שנהגו כהירושלמי להתפלל ערבית מבעוד יום, ולכאורה מוכרחים אנו לומר שהיו מנהגים שונים אף במקומו, וצ"ע.

להתפלל מנחה ושפיר לא עבדו תרתי דסתרי, וכן מבואר במאירי שם (ד"ה זהו פסק). וכן אם נאמר כסברת הראשונים דמחלקים בין זמן קריאת שמע לתפלה, גם כן אין ראייה מדברי הירושלמי, שאפשר שנקטו לגמרי כרבי יהודה, ואין הדבר מוכרח שהתפללו עם דמדומי חמה, וצ"ע.

והן נודע כי מנהג בני ספרד מזה דורות רבים לסמוך על כך להתפלל בציבור מנחה וערבית בזה אחר זה ולית דחש לה, ועיין בשו"ת זבחי צדק חלק ב (סי' כט) ובחדשות סי' קיב) שכתב להוכיח מדברי הפוסקים הנ"ל ועוד דשפיר דמי למעבד הכי ושמנהגנו מנהג ותיקין הוא, ועיין כף החיים שם (ס"ק יב) שכן דעת האר"י, ויל"ע, ואכמ"ל. ובזה ובכיוצא בזה יש לנו לנקוט כמו שכתב הגאון יעב"ץ במור וקציעה סי' רלה: 'לעולם מן הצורך להקל על הקבוץ ההמוני ולא להחמיר וכו', אכן כשנשאר רק מסלול ושביל היחיד שכדאי לסמוך עליו מפני הדחק, והנה מבואר שגם פה אין המקום צר ולא נעדר ממשענת זקנים וסמיכת חכמים שביירו דרך ברשות הרבים מפני הצורך, על כן דרך הקודש יקרא לה בציבור, ועיין רוח חיים פאלאג"י שם (סק"ב).^{יז}

וכתב ראבי"ה ריש ברכות 'נהגו מימות רבותינו הראשונים שמתפללים בארצינו מנחה ומעריב ביחד וקורין קריאת שמע מבעוד יום', הרי שהיו מתפללים שניהם קודם הלילה בזה אחר זה באותה שעה מזה דורות עולם ומשנים קדמוניות, ועיין מחצית השקל סי' רלג (סק"ז) שכתב לבאר מה שכתב המגן אברהם שם דעכשיו נוהגים להתפלל מנחה ומעריב סמוכין זה לזה, כי סוברים כרבנן, וביאר דליכא למימר דסוברים כרבי יהודה וכדמשמע מדברי הרמ"א, דאם כן על כרחך צריך לומר דתפלת המנחה היא קודם פלג המנחה וערבית אחר פלג המנחה, וכיון דמתפללים מנחה ומעריב סמוכים איך אפשר לומר שמצמצמים, שמיד בסיום תפלת המנחה הוא סיום פלג המנחה ומתחיל זמן

[ד] וגדולה מזו מצינו שיש שהקילו בשעת הדחק להתפלל ערבית קודם פלג המנחה, וזה ודאי תרתי דסתרי לכולי עלמא, וכך מצינו במנהגי מהר"ל (מהדורות מכון ירושלים עמוד קנט) שכתב: 'ואם הוא (תענית ר"ח סיון) ערב שבת, מתענין שעה אחת אחר חצות והולכין לבית הכנסת ומתפללין מנחה וערבית יחד ומקבלין שבת', ועיין עוד שו"ת תרומת הדשן (סי' א) שנשאל על מנהג רוב הקהלות שנוהגים בימי הקיץ הארוכים לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ערבית ג' או ד' שעות לפני הלילה, וכתב שמנהג זה נשתרבע על ידי תשות כח שירדה לעולם, ורוב ההמון תאבים ורעבים לאכול בעוד היום גדול בימים ארוכים, וכתב שם: 'גם שמעתי בשיבה מפי אחד הגדולים ששמע וקבל כי בימי הקדמונים בקרימ"ש התפללו ערבית וקראו את שמע בערב שבת בעוד היום גדול כל כך, שהיה רב העיר, שהיה מהגדולים הקדמונים, הוא וכל טובי הקהל עמו, הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת על שפת הנהר דונאי, והיו חוזרים לבתיהם קודם הלילה וכו', מכל הלין משמע דמקדם היה בקל להורות לקולא בדבר זה, עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' ב) שהצדיק המנהג להתפלל מנחה וערבית ואפילו הרבה קודם פלג המנחה, וגם הב"ח (שו"ת הב"ח סי' ככו) הצדיק המנהג אך על סמך שיטת היראים שפלג המנחה הוא קודם הרבה, ומנהג זה עורר פולמוס גדול בין פוסקי הדורות, וכבר הסכימו הפוסקים שאין לסמוך על זה למעשה, ואכמ"ל.

הקיל המשנה ברורה אלא כשמתפלל ערבית לאחר שקיעת החמה בבין השמשות, כמבואר בדבריו בסי' רסז (ס"ג) לענין ערב שבת מדלא נהגו להקל בזה אף בימות החול, אך משמע לפי זה דבמקום שנהגו נהגו ויש להם על מה שיסמוכו. [וכתב המשנה ברורה בסי' רלה (ס"ק יב): 'בזמנינו נהגו רוב העולם לקרות קריאת שמע ולהתפלל אחר צאת הכוכבים כדין, מיהו באיזה מקומות בבתי כנסיות יש עדיין מנהג הישן שמתפללין תיכף אחר מנחה אף שהוא מבעוד יום קצת'.]

ומה שכתב הרשב"ץ דתפלת רבים עדיפא, אין נראה הכונה דדוקא משום הכי יש להקל, אלא דרצונו לומר דכדי להתפלל בציבור נחשב שעת הדחק, מה שאין כן ביחיד שאין לו סיבה המכרחת להקדים, אבל לכאורה אם היה לו איזה סיבה כגון שהוצרך לצאת לדרך ויצטרך להתפלל בישיבה וכיו"ב שפיר חשיב שעת הדחק גם לדידיה.

וכתב בבן איש חי שם דאשה הטרודה בעסקי הבית שרי לה לעשות תרי קולי דסתרי אהדדי, דחשיב לה כשעת הדחק כדין הציבור, ומיהו לא כתב להקל כולי האי אלא באשה ולא בגברא, דאיש אפילו טרוד אין מותר לו לעשות תרתי דסתרי לגמרי, אלא אם התפלל מנחה לאחר פלג המנחה יכול להתפלל ערבית לאחר שבעה דקים מקריאת המוגרב, שהיא בשקיעת החמה, ולדעת כמה פוסקים הוא זמן תפלת ערבית אף לרבנן. וצ"ע בטעם לחלק בין נשי לגברי, ושמא משום דנשים לא קיבלו עליהן תפלת ערבית כחובה כמו שכתב המגן אברהם לקמן סי'

אם רשאי ליחיד לעשות תרתי דסתרי

(ה) **אמנם** מן האמור נמצא דלא נהגו להקל אלא לצורך הרבים, אבל יחיד בביתו אין לו להקל לעשות תרתי דסתרי, וכן כתבו להדיא כמה פוסקים, ומהם הרשב"ץ ברכות (כו). דלא הקילו אלא משום דתפלת רבים עדיפא, וכן כתב המגן אברהם בסי' צ (ס"ק יט) ובסי' רלג (ס"ז) דאין להקל ליחיד, וכן כתבו מרן החיד"א במחזיק ברכה סי' רלה (ס"ב), ומגן גיבורים סי' רלג (אלף המגן אותיות ז-ח), ודרך החיים (זמן תפלת המנחה אות ב), ושלמי צבור (דף קסד ע"ב), וחסד לאלפים שם (ס"ב), ושו"ת רב פעלים חלק ד (אורח חיים סי' ה) והגיה ידו שנית בבן איש חי פרשת ויקהל (אות ז), ועיין עוד פתח הדביר סי' רלג (ס"א, ד"ה ועל החקירה).

ואם כי לא נהגו להקל בזה אלא בציבור, הרי לפי האמור נמצא דגם יחיד רשאי להקל בשעת הדחק, וכן משמע מדברי הפוסקים, שהרי אף בציבור הטעם הוא משום שעת הדחק, ולא חילקו בין יחיד לציבור אלא מפני שדיברו בהווה, דציבור בכל יום בשעת הדחק קאי ועומד מפני הטורח מה שאין כן ביחיד, וכן כתב להדיא בדרך החיים שם, דאף יחיד בשעת הדחק רשאי לעשות תרתי דסתרי, וכן הוא במחצית השקל שם (ס"ו), וכן מבואר במאמר מרדכי שם (ס"ד). וכל זה הוא דלא כסברת המשנה ברורה שם (ס"ק יא) שכתב שאין ליחיד להקל אפילו בשעת הדחק אלא אם כן התפלל מנחה קודם פלג המנחה אף שלעולם דרכו להתפלל לאחר פלג המנחה כרבנן, אבל באותו יום אין לעשות תרתי דסתרי, והוא על פי העולות תמיד שם (סוף ס"א), וצ"ע. ואף בציבור לא

קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות ואין מדקדקין בזמנה' וכו'. ומכאן למד מרן בבית יוסף סי' רסז דאפילו מי שנוהג בימות החול כרבנן, רשאי להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, דהא משום מצוה דתוספת שבת יש להקל.^[ה] ומזה הכריע מרן להלכה דלא כרבינו יצחק אבן גיאת (הלכות הבדלה דף יט ע"א, הובא בטור סי' רצג) שכתב שכיון שנהגו כל ישראל כרבנן אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת, דכיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. וכן כתב הב"ח סי' רצג בשם מהרש"ל בהגהותיו לטור, דנהוג עלמא להתפלל של שבת מערב שבת משום דמוסיפים מחול על הקודש, ודלא כרי"צ גיאת.

ואמנם דברי מרן צריכים עיון, שהרי משמע מדבריו דחזר בו ממה שפירש בכסף משנה שם דהרמב"ם לא כתב כן בערב שבת דוקא אלא אפילו בכל יום ובלבד שיהיה שעת הדחק. וגם צריך עיון בעיקר דבריו כאן, דהא בפירוש איתמר בגמרא דרב סבירא ליה כרבי יהודה, ואיך נלמוד ממנו להקל לענין ערב שבת.

רצט (ס"ק טז), ועוד אחרונים, והוא טעם מספיק להקל עליהן מכמה פנים, ואכמ"ל.

תרתי דסתרי בערב שבת בציבור וביחיד

(ו) **מעתה** נחזי אנן אם בערב שבת יש מקום ליחיד להקל לעשות תרתי דסתרי. הנה ענין זה נפתח בברכות (כו.): 'מדבר מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום, שמע מינה הלכה כרבי יהודה', ומפשטות הדברים משמע דלרבנן אין להתפלל ערבית מבעוד יום בערב שבת כמו בימות החול, דרב כרבי יהודה עביד. וכתב הרא"ש שם (פרק ד סי' ו) דרב הוה מצלי של שבת בערב שבת מפלג המנחה ולמעלה, ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה, ואף על פי שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש, לא חייש לסמיכה, וכן כתב רבינו יונה שם (יח: מדפ"ה) דמשום מצות תוספת שבת הקדים להתפלל מבעוד יום ולא חייש לסמיכה, וכן כתב שם בריש מכילתין (א: ד"ה ורבינו האי) על שם רב האי גאון, ומשום דתוספת שבת מצוה גדולה.

וכיו"ב דקדק מרן שם בלשון הרמב"ם (פ"ג מהלכות תפלה ה"ז) שכתב: 'ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת

[ה] וצ"ע דהא הרמב"ם לית ליה תוספת שבת, עיין במגיד משנה סוף פ"ד דחנוכה שכתב 'לא מצאתי בדברי רבינו קבלה אוסרת בערב שבת ואף לא תוספת', ועיין עוד מגיד משנה פ"א מהלכות שביתת עשור, דסבירא ליה להרמב"ם דאף תוספת יום הכפורים אינה אלא בעיננו ולא בשביתת מלאכה. ועיין שו"ת פרי יצחק חלק א (סי' ח וסי' ט סוד"ה אכן נראה), ודו"ק. וכבר העיר מזה בנהר שלום סי' רסז, וכתב דמטעם זה לא פירש הכסף משנה בטעם הרמב"ם שהוא משום מוסיפים מחול על הקודש. וצ"ע דאיך פירש דברי מרן בבית יוסף, דמשמע שפיר בדבריו דבערב שבת איכא טעמא רבה להקדים ולהתפלל. ועיין מה שהעיר עליו בספר אות היא לעולם (מערכת התי"ו אות קמא דף קפו ע"ב). ועיין שו"ת רדב"ז לשונות הרמב"ם (סי' קיג) דלא ניחא ליה למימר דהרמב"ם לית ליה דין תוספת שבת, וכתב הרב אות היא לעולם דדברי הרמב"ם הנ"ל הם סיוע גדול לדבריו, ותמה עליו שלא הביא ראיה משם.

שמתעכלין בלילה (ברכות כו:), ובשבת אסור ליתנן על האש, דהא אמרינן (שבת כד:): ולא עולת חול בשבת, על כן ראוי להתפלל ערבית של שבת בערב שבת. והוסיף, שהמרדכי (ברכות ס' פט) כתב דרשאי לעשות פעם כן ופעם כן, ואף דלא קיימא לן הכי, בערב שבת יש לסמוך עליו, ומיהו בסוף מועד קטן (ס' תתקכג) כתב דביום אחד אין לעשות תרי קולי דסתרי אהדדי, ולכן צריך ליזהר בערב שבת להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, ושפיר דמי לעשות כן אף על פי שמתפלל בחול כרבנן. ומבואר מדבריו, דבערב שבת התירו לסמוך על רבי יהודה להתפלל מנחה קודם פלג המנחה ואחר כך ערבית אף על פי דלרבנן אין לעשות כן אף בערב שבת, וכן מוכח ממה שהקשה אחר כך על הרב עולת שבת שם (סק"א) שכתב דרבנן מודים בערב שבת, דליתא.

ובפרי מגדים אשל אברהם (סק"א) השווה דברי מרן בבית יוסף עם מה שכתב בכסף משנה, דיש לומר דשניהם אמת, דכמו שיכול להקדים בערב שבת מפני קבלת שבת, הוא הדין דיכול להקדים בחול מפני הדחק, ולכן כתב שם דמתפלל גם של מוצאי שבת בשבת, עיין שם, וכיו"ב כתב בחמד משה שם (סק"א).^[1] ועיין בלחם משנה שם (סוף ה"ז) דודאי לא הוצרך הרמב"ם לטעם דתפלת ערבית רשות להתיר לאקדומיה בערב שבת, דהא ודאי מצוה משום קבלת שבת, ואפילו

הסבר המגן אברהם בהא דמקדימים להתפלל ערבית בערב שבת

(ז) **אכן** המגן אברהם שם (סק"א) הביא דברי הבית יוסף והקשה עליו מהא דאמרינן מדרב מצלי של שבת בערב שבת שמע מינה דהלכה כרבי יהודה, ושכן כתב הרא"ש שם דכל הני אמוראי שהתפללו של שבת בערב שבת סבירא להו כרבי יהודה, וגם הכסף משנה סותר את דברי עצמו בזה כנ"ל. [וכן כתבו כמה ראשונים דרב סבירא ליה כרבי יהודה, ועיין ברא"ש פרק ח דיומא (ס' כ) ובהגהות מיימוני (פרק ג מהלכות תפלה) הובא בבית יוסף ס' תרכג, ודו"ק.] וכיו"ב כתב להקשות על דברי תלמידי רבינו יונה שם (יח: מדפ"ה) דמשמע דבערב שבת רשאי להקדים בכל גווני, ודוקא במוצאי שבת בעינן לדבר מצוה, וצריך עיון דגם זה נגד הגמרא. אך שוב הביא מה שכתב בה"ג (ס' א סוף עמוד מו) דמדאמרינן בגמרא שם דרב צלי של שבת בערב שבת וצלי רבי ירמיה תפלה של חול אחוריה דרב ולא פסקיה לרבי ירמיה, שמע מינה דרב לא קים ליה כרבי יהודה, אלא דסבירא ליה אי בעי מצלי של שבת בערב שבת רשאי אף על פי שבחול עושה כרבנן, ומטעם דמוסיפים מחול על הקודש. וכתב המגן אברהם שכן דעת הרמב"ם כמבואר למעיין שם.

ובמגן אברהם שם הוסיף טעם אחר, דכיון דתפלת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים

[1] ועיין עוד בחמד משה שם, דמה שכתב המגן אברהם בטעם הקדמת תפלת ערבית אינו מוכרח, שאף שאין מקריבים איברים ופדרים בלילה, מכל מקום עיקר עיכולם בשבת היה, וכן העיר במור וקציעה. אך עיין בפני יהושע ברכות שם שכתב מדגפשיה כסברת המגן אברהם, ובפרי מגדים אשל אברהם שם כתב דכדברי המגן אברהם מבואר ברש"י ברכות (כו: ד"ה איברים וד"ה ופדרים), ואתי שפיר, ועיין עוד מחזיק ברכה שם (סק"ב וסק"ד), ושו"ת בית יצחק שמלקס (אורח חיים ס' יב אות ז), והאחרונים האריכו בזה, ואכמ"ל.

נפקא מינה טובא גם לדידן, דנמצא דכל פלפולו הוא אף בלא טעמא דטורח לאסוף הציבור, ומשמע דאף יחיד יכול לעשות כן משום מצות תוספת שבת.

דעת הרב פני יהושע בפירוש סוגיית הגמרא

(ח) **והנה** כעין דברי המגן אברהם מצינו גם בפני יהושע ברכות (כז.) דהקשה אהא דאמר רב חסדא מדרב מצלי של שבת בערב שבת שמע מינה דכרבי יהודה סבירא ליה, דמאי הוכחה היא זו, שמא אף לרבנן רשאי להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה שהוא עיקר זמן הקטרת תמיד של בין הערבים כדמוכח במתניתין ריש תמיד נשחט (פסחים נח.), ואין לומר דפשיטא ליה לרב חסדא דלא יתכן שתי תפלות בזמן אחד, שהרי אם כן היה לו להוכיח מהך ברייתא דמייתו בירושלמי (פ"א ה"א) דמשמע מינה להדיא דאליבא דכולי עלמא היו מתפללים ערבית מבעוד יום, אלא על כרחך דאין שום ראיה מתפלת ערבית לתפלת מנחה.

ותו הקשה, דמה ראיה מייתי מדרב מצלי של שבת בערב שבת, דאדרבה, משמע דבשאר ימים היה מתפלל ערבית בלילה (ולפי סברת ר"ח המובאת לעיל לא קשיא, ודו"ק), אלא טפי אית לן למימר דרב סבר כרבנן והיה מקדים להתפלל בערב שבת על פי מה שאמרו בירושלמי דכיון שמוסיף מחול על הקודש יש לו להתפלל מבעוד יום, ואפשר דכיון שרב היה רוצה להקדים לאלתר לסעודת שבת וכדאשכחן להדיא בברייתא דריש מכילתין (ב:) דאמר רבי מאיר משעה שבני אדם נכנסין להסב בערב שבת, וכפירוש

מאן דאמר דתפלת ערבית חובה שפיר מצלי לה אי אית לן כרבי יהודה, ולא הוצרך לטעם זה אלא לענין מוצאי שבת.

וכבר הובא ברא"ש שם בשם הירושלמי (ברכות פ"ד ה"א, וכן הוא בשינוי קצת בירושלמי תענית פ"ד ה"א) דרבי מפקד לאבדן אמוריה, אכריו קמיה ציבורא, מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים, וכן היה עושה רבי חייא בר אבא, ובירושלמי שם איתא 'אמר רבי אמי, רבי יוחנן פליג, ולא הוה צריך מפלגא על הדא, למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש', ועיין מעדני יום טוב שם (אות ל) דגם רבי מיירי בערב שבת, אך דקדק מהמשך הגמרא שם דאפילו בחול מצי לאקדומי. ועיין עוד מחזיק ברכה (סק"ד) מה שהעיר בדברי המגן אברהם.

איך שיהיה, הרי מבואר דבערב שבת קיל טפי משום מצות תוספת שבת, ואפילו מי שנוהג תמיד להתפלל מנחה עד הערב כרבנן, רשאי להקדים ולהתפלל תפלת ערבית בערב שבת ובלבד שיתפלל מנחה קודם פלג המנחה באותו יום.

ופשוט דכל זה אינו נצרך אלא למי שנוהג שלא לעשות תרתי דסתרי, אבל למנהג הספרדים דמתפללים תמיד מנחה וערבית בזה אחר זה באותה שעה, גם בערב שבת מצי למעבד הכי, וכן כתב במגן אברהם שם דכל זה להנוהגים להתפלל ערבית בלילה, ופירש ביד אפרים כונתו דלהנוהגים להקל בלאו הכי אין צורך לזה, והובא לדינא גם במנחת שבת (סי' עו סק"ה). ואמנם איכא

מדאמרינן בגמרא שם 'שמע מינה תלת', שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת' וכו', וצריך עיון דאם רב כרבי יהודה סבירא ליה מאי קאמר שמע מינה דמתפלל של שבת בערב שבת, דהא להדיא אמרינן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, אלא משמע דאפילו מאן דעביד כרבנן מצי לצלויי של שבת בערב שבת, ודפח"ח.

דברי הפוסקים האחרונים בדן תרתי דסתרי בערב שבת

(ט) **ולענין** דינא, הנה כתב הגאון מליסא בדרך החיים (דין ערבית של שבת אות א) דבערב שבת מותר להתפלל מנחה וערבית לאחר פלג המנחה, ואף שכתב המגן אברהם שם להתפלל מנחה קודם פלג המנחה כדי שלא יהא תרתי דסתרי, מכל מקום כיון דשאר מקומות נוהגים להקל בזה גם בחול משום טירחא, על כל פנים יש להם לסמוך על האי טעמא בערב שבת, אך לענין יחיד כתב (שם אות ב) שכיון שמקדים להתפלל מעריב בערב שבת יש לו להקדים ולהתפלל מנחה קודם פלג המנחה.

ר"י שם שעל זה אנו סומכין להתפלל ולקרות מבעוד יום, ואם כן כיון דאסור לאכול קודם שיתפלל^[ז] על כן היה מקדים להתפלל בערב שבת. ועוד כתב טעם אחר משום דאיברים ופדרים דערב שבת היו מעלים אותם מבעוד יום וכסברת המגן אברהם הנ"ל. ומסיק דעיקר ראיית רב חסדא הוא מדהתפלל תפלת שבת בערב שבת ולא התפלל תפלת ערבית של חול.^[ח]

והעולה מדבריו דמכל הני טעמי שכתב יש להקל בערב שבת טפי מבחול, וכן כתב לדקדק בלשון הרמב"ם המובא לעיל, ושכן כתבו רבינו יונה והרא"ש שם. ובהמשך דבריו (ד"ה והשתא) כתב לצדד דמדקאמר בתר הכי דרב הונא לא הוי מצלי עד אורתא, אם כן משמע לסתמא דתלמודא שאין שום סברא לעשות פלוגתא בין רב לרב הונא תלמידו, ושייך שיהיו מנחה וערבית בזמן אחד, והוא כסברת בה"ג, וכן כתב הרב ראשון לציון שם, אך לא כתב כן הפני יהושע אלא לצדודי וסמך יותר על סברתו הראשונה דבערב שבת קיל טפי. ועיין בספר אות היא לעולם (מערכת התי"ו אות קמא) שכתב

[ז] עיין מגן אברהם סי' רעא (סק"ה) שכתב דאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי, והיינו חצי שעה לפני קריאת שמע, ולפי"ז אף אם רצה לאכול לא היה מוכרח להתפלל ערבית. אך במעשה רב (הלכות שבת אות קיז) הובאה שמועה בשם רבי חיים כ"ץ בשם הגר"א דמדאמרינן רב צלי של ערב שבת וכו' והיה מקדש על הכוס, משמע דוקא אם מתפלל תחילה אז יכול לקדש על הכוס. וכתב שכן מצא בראב"ן (סי' קע). ובפעולת שכיר שם הרבה לפקפק על שמועה זו, וראה בביאורי רנ"ה, ובאמרי נועם ברכות (כו.), ועיין שו"ת פרי יצחק חלק א סי' ט) וחלק ב סי' ט), ודו"ק. וראה בכף החיים שם (ס"ק כב) דלפי דברי האר"י אין נכון לשנות הסדר, ולעולם יש להתפלל תחילה.

[ח] ועיין בשו"ת פרי יצחק חלק א סי' ט ד"ה אכן נראה), ולפי מה שכתב אין מזה ראייה, ודו"ק. ועיין בספר העתים (סי' כה) שכתב בשם פסוקות (הלכות פסוקות דרב יהודאי גאון) דרבנן דצלו של שבת בערב שבת ושל מוצאי שבת בשבת לאו דוקא שבת ומוצאי שבת בלחוד, אלא בכל יום מצלו דערבית בפלג המנחה כד ניהא להו וקיימי כרבי יהודה, וכל עידן דנפיק זמן תפלת המנחה עייל זמן תפלת ערבית, ודאיצטריכו למימר בערב שבת ובמוצאי שבת לפרושי מאי תפלה מצלו.

קודם פלג המנחה [ומתוך דבריו שמענו דבציבור יש להקל אפילו בתרתי דסתרי ממש]. ומדברי המשנה ברורה לעיל סי' רלג (ס"ק יא), מתבאר דאין ליחיד להקל בכהאי גוונא, רוצה לומר לעשות תרתי דסתרי מיום אחד לחברו, אלא בשעת הדחק, וכאן לענין ערב שבת לא כתב להקל עליו, ומשמע דלא מהני כל הני טעמים להקל ליחיד. ולכן לבני אשכנז הנוהגים על פיו קשה להקל.

אך כאמור, בשעת הדחק התיר הגאון מליסא אף ליחיד לעשות תרתי דסתרי ואפילו בימות החול, ושכיחא מילתא טובא בימות הקיץ למאן דתלו ביה טפלי עוללים ויונקים שאם לא יקדים להתפלל ולאכול נפיק מיניה חורבא ומהפך ענ"ג לנ"ע, נגע תרתי משמע, נגעי הבית ונגעי הבשר, כי היו בניך כמשותלולי"ם סביב לשלחניך זה מכה וזה מרדה, ואיכא תרתי דסטר". וכבר כתב בספר הליקוטים לרבי מרדכי עפשטיין זצ"ל (מכ"י הובא במעשה רב החדש אות יח), בשם החסיד רבי ליב הקטן (רבי אריה ליב שפירא בעל נחלת אריאל) שהיה מופת הדור בקהילתנו שאמר, יש שתי מצות קטנות ועבירות היוצאות מהם הם גדולות בכפלי כפליים, אחד מהם תפלת ערבית בשבת בצאת הכוכבים כדלעיל (כלומר לדעת הגר"א שהיה מקפיד על כך), וכן מקוה בשחרית (בשבת) שהיא מדת חסידות ולא כולי עלמא דינא גמירי. ושם ביארו בטעמא דמילתא משום דעל ידי שנוהר להתפלל בצאת הכוכבים באים לידי קטטה ומריבה בין איש ואשתו וגורם צער בעלי חיים לבני ביתו.

אך במשנה ברורה סי' רסז (סק"ג) כתב שאין לסמוך על דברי דרך החיים אלא בשעת הדחק ורק אם יתפלל מעריב בבין השמשות, והיינו טעמא כמו שכתב בביאור הלכה שם (ד"ה ובפלג) מפני שלא נהגו להקל בזה כלל אף בימות החול משום דאין מקור לדבר בש"ס, וגם כל האחרונים לא הזכירו קולא זו, ואיך נקל בזה בערב שבת (ועיין לקמן דבערב שבת יש מקור מהירושלמי ורבים סמכו על כך). אך דברי דרך החיים הובאו לדינא במסגרת השלחן על קיצור שלחן ערוך (סי' עו סק"א), ובמנחת שבת (סי' עו סק"ה), ותוספת חיים על חי אדם (כלל לד סק"ט), ופתחי עולם סי' רסז, כמובא כל זה בשו"ת משנה הלכות חלק ו (סי' נו), וכן משמע בחדש לאלפים סי' רסז (סק"א), כמובא בהמשך בסמוך, וכן נקט בספר צלותא דאברהם (סדר תפלת מעריב, ויעש אברהם עמוד תשנב) ושכן נהג זקננו, וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר חלק ה (אורח חיים סי' כב). והיינו לרבותא אפילו לנוהגים להחמיר אף בציבור בימות החול, אבל כאמור להנוהגים להקל אף בימות החול, כל שכן שיכולים לעשות כן בערב שבת.

אמנם אפילו יחיד אם יתפלל מנחה קודם פלג המנחה שפיר יש להקל בזה, וכן כתב הרב בן איש חי (פרשת ויקהל אות ז) דבערב שבת שרוצה היחיד להתפלל ערבית קודם הלילה, יקדים להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, אבל בשאר ימים לא יעשה כן. וכן בספר חסד לאלפים סי' רסז (סק"א) כתב גם כן להתיר ליחיד להקדים ולהתפלל תפלת ערבית בערב שבת ובלבד שיתפלל מנחה

המנחה אי אפשר להתפלל עם דמדומי חמה, דהא עדיין השמש בראש כל אדם, ואפילו לדעת הפוסקים דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים, הרי בודאי דמדומי חמה הוא בסוף שקיעה, כי אם הוא בתחילת שקיעה למאי חיישינן הא איכא שהות טובא עד הלילה, וכיון שכן בהכרח רבי יוחנן כרבנן סבירא ליה דמצי להתפלל עד הערב, ומטעם זה אמרו בירושלמי דרבי יוחנן פליג, ואף על פי כן אמר רבי אמי שאין הכרח לזה מאחר דמקבל עליו אותו זמן בתוספת שבת, ומשמע דאף לרבנן מהני. (ועיין בפירוש החרדים על הירושלמי שם, ד"ה ר' יוחנן פליג וכו', ודו"ק, ועיין בירושלמי תענית פ"א ה"ד ובמפרשים שם, ומשמע דאליבא דאמת לא פליג רבי יוחנן אלא אמוצאי שבת.)

וטעם הענין יובן על פי מה שכתבו הפוסקים דתפלת ערבית אין לה קבע, אלא מיד שיצא זמן מנחה נכנס זמן תפלת ערבית, וכתב המרדכי בפרק במה מדליקין והגהות מיימוני פ"ה דמי ששהה בערב שבת להתפלל מנחה וענה ברכו עם הקהל, הואיל וכבר עשהו קודש לא יעשנו חול להתפלל מנחה, אלא מתפלל ערבית שתיים, וכן נפסק בשלחן ערוך סי' רסג, עיין שם, ומבואר דמי שקיבל שבת אינו יכול עוד להתפלל מנחה של חול, ואם כן מי שמקבל עליו תוספת שבת מבעוד יום יכול להתפלל תפלת ערבית של שבת אף לרבנן. והכי נמי מסתברא, שהרי כל הדין שאי אפשר להתפלל מנחה אחר שקבל עליו שבת לא שייך אלא לרבנן, דהא לרבי יהודה בלאו הכי אינו יכול להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, וקבלת שבת לפני פלג המנחה

טעם נוסף להתיר להתפלל מנחה וערבית לאחר פלג המנחה בערב שבת

(י) **ונראה** דמלבד מה שמבואר מדברי הפוסקים הללו שבערב שבת יש להקל להתפלל ערבית מבעוד יום ובלבד שיקדים להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, הרי יתכן שאפילו אם התפלל מנחה לאחר פלג רשאי להתפלל גם ערבית באותה שעה, וכן נראה מפירוש בעל החרדים על הירושלמי שם שכתב דרבי יוחנן לא היה צריך לחלוק אדרבי משום דמוסיפין מחול על הקודש, וכיון דקרוי לילה לענין חילול שבת שפיר קרוי לילה נמי לתפלת ערבית, וכן כתב הגר"ח קניבסקי שליט"א בביאורו על הירושלמי, שאפילו לסברת חכמים כיון שכבר קידש היום חשיב כלילה לענין זה. ובוה סרה קושית המגן אברהם שם על הרב עולת שבת סי' רלג (סק"א) שכתב דאף לרבנן רשאי להקדים ולהתפלל ערבית בערב שבת, וכתב עליו המגן אברהם דלא עיין בגמרא, אך להנ"ל ניחא.

וכבר האריך לפלפל בוה הרב פרי יצחק חלק ב (סי' ט) וכתב לפרש לדעת בה"ג הנ"ל דאף לרבנן גופייהו אפשר להקדים בערב שבת משום תוספת שבת ולא משום דסמכינן אדרבי יהודה, והביא ראיה לדבריו מהא דאמרו בירושלמי דרבי יוחנן פליג ארבי שאמר לאבדן להכריז לפני הציבור דאפשר להתפלל ערבית מבעוד יום, ואמר רבי אמי לא הוה צריך מפלגא על הדא שכן מוסיפין מחול על הקודש, והנה רבי יוחנן לכאורה סבירא ליה כרבנן, דהא איהו אמר (ברכות כט.) דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ולרבי יהודה דזמן תפלת המנחה הוא עד פלג

בענין תרתי דסתרי במנחה וערבית

הרב שאול סימן טוב

וראה בהגהות ספר המנהגים לר"א טירנא (הלכות פסח הגה אות כא מהדורת מכון ירושלים עמוד נז) שהראב"ן היה סופר ספירת העומר בערב שבת כשמקדימין לבית הכנסת מבעוד יום, אבל לא בשאר הימים. וכן הוא בדרשות מהר"ח אור זרוע (עמוד 81), ושם נזכר שכן נהג הרב אביגדור כ"ץ, וכן היה המנהג בנוישטט כמוכא בלקט יושר (מהדורת מכון ירושלים עמוד ריח), ושם כתוב ששמע שכתוב כן בתשובת אשירי, וכן הוא במנהגי מהרי"ל (עמוד קנא) ובמנהגי וורמזיא של ר"י שמש חלק א (עמוד צא) ומשום שתוספת שבת מועילה להחשיב כלילה לענין זה. אך מאידך בשו"ת מהרש"ל (סי' יג) הביא מנהג זה וכתב שאין לו על מה לסמוך, ובשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' צה) כתב שאין מועילה לזה תוספת שבת. ועיין מגן אברהם סי' תפט (סק"ז) בשם הב"ח. וברם אין משם גילוי להחמיר לענייננו, שהרי שמא ספירת העומר בעיא לילה כהא דאכילת מצה שכתב הרא"ש ריש פ"ד דברכות וכן הוא בתוספות פסחים (צט: ד"ה עד) דאף דרשאי להקדים תפלת ערבית וסעודת שבת, אכילת מצה בעיא לילה, ועיין ט"ז סי' תרסח (סק"א), ודו"ק.

וכן נראה לדקדק בלשון הצדה לדרך (מאמר א כלל ב פרק ג) שכתב דתפלת המנחה זמנה משש שעות ומחצה עד קרוב לשקיעת השמש וכו', מתפלל אדם ערבית של שבת בערב שבת קודם שתשקע השמש, וכן של מוצאי שבת בשבת כשהוא לדבר מצוה, ובלבד שיקרא את שמע אחר צאת הכוכבים. הרי שכתב בסתמא כרבנן דיש להתפלל מנחה עד

אי אפשר, אלא בהכרח אפילו לרבנן מתפלל ערבית לאחר שקיבל עליו שבת. ולדעת בה"ג שמקבל אדם עליו שבת בהדלקת הנר, הרי בהכרח צריך להדליק קודם שיתפלל, אך למאן דסבירא ליה דמקבל שבת בתפלה, הרי כיון שבתפלה גופה קיבל עליו שבת ממילא אידחי ליה זמן מנחה ושפיר מתפלל ערבית מבעוד יום.

ועיין שם בפרי יצחק שכתב לישב לפי זה קושיית המגן אברהם דמהגמרא מוכח דרב סבירא ליה כרבי יהודה, דלפי האמור יש לומר דלפי מאי דסברו דלא בדיל ממלאכה שפיר יש להוכיח דסבר כרבי יהודה, אבל לפי מאי דמיייתי אחר כך עובדא דרב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת ושאלו אותו מי בדלת, ואמר אין בדילנא, אם כן תו ליכא להוכיח מיד, דהא אף לרבנן אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום כיון שקבל עליו שבת. וכן כתב בערוך השלחן סי' רלג (סעיף ג) דבערב שבת יש לו לכתחילה להתפלל ערבית של שבת מפלג המנחה ולמעלה מפני תוספת שבת, דכיון דקיבל עליו שבת הוי כלילה ממש.

וכעין זה מצינו בראב"ן ריש ברכות שכתב דרבי אליעזר דברייתא דאמר משעה שקדש היום בערבי שבתות, דהיינו שעה קודם הלילה שמוסיפין מחול על הקודש, דסבר כי היכי דלענין קדושת שבת הוי כלילה, לענין קריאת שמע נמי הוי לילה וקרינן ביה בשכבך וכו', ומשמע דמשעה שקידש היום הוי זמן שכיבה משום תוספת שבת, וכל שכן לענין תפלה הקל.

וערב, ותו כתב דמתפלל של שבת בערב שבת. ועיין בספר אות היא לעולם (מערכת התי"ו אות קמא דף קפו ע"ג) שתמה עליו מדוע נקט בפשיטות כרבנן מאחר דבגמרא אמרו דעבד כמר עבד וכו', וגם איך כתב דמתפללים של שבת בערב שבת, והרי הך מילתא נאמרה ונשנית אליבא דרבי יהודה דוקא, ואם כונתו משום תוספת שבת וכדאיתא בירושלמי אמאי לא כתב כן בפירוש, עיין שם.

ושם הביא את דברי המדרש בבראשית רבה (י, ח) 'אמר רבי חנינא משכני רבי ישמעאל ברבי יוסי אצל פונדק אחד ואמר לי כאן התפלל אבא של שבת בערב שבת, רבי ירמיה ורבי אחא אמרי רבי יוחנן מקשי, כאן התפלל אבא של שבת בערב שבת, אתמהא. ולא צריך מקשי, דהא חמריא הוה סלקין מן ערב לציפורין והוה אמרין כבר שבת רבי חנינא בן דוסא בעירו. ואי בעית מקשיא על הדא קשיא, דאמר רבי חנינא משכני רבי ישמעאל ברבי יוסי אצל פונדק אחד ואמר לי כאן התפלל אבא של אחר שבת בשבת, אמר רבי אבא אף על דא לא הוה צריך למקשי, דהא רבי הוה יתיב ודרש והוה אמר לאבא יודן אמוריה אכרוז קומי דציבורא יצולן דחולא עד יומא קאים', ע"כ. ומשמע דכל שקיבל עליו שבת הוה כלילה אפילו אם קיבל עליו מבעוד יום. ולא רחוקה היא לומר דאפילו למאן דאמר תוספת שבת דרבנן, הוה ליה כלילה לענין תפלה, וכבר האריכו הפוסקים איך מועיל קידוש דרבנן להוציא מדאורייתא, ולא עת האסף פה. ועיין בפירוש המיוחס לרש"י על המדרש שם שפירש 'ולא הוה צריך מקשי - דאף על גב דמבעוד יום הוה, שפיר עביד, דהוה מוסיף מחול על הקדש'. וכן כתבו כמה ממפרשי המדרש שם על פי הירושלמי.

וראה בילקוט הגרשוני סי' רסז (סק"א) שכתב גם הוא בשם כמה אחרונים דמצוה להקדים תפלת ערבית בערב שבת מבעוד יום והביא ראיה מהירושלמי הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת בית אב"י חלק ד (סי' עא) שגם כן אחז בדרך זו, וכן כתב בשו"ת משנה הלכות שם על פי הירושלמי הנ"ל, עיין שם שהאריך

נראה דכאן לא אתא לאשמועינן טעמא דמילתא, אלא שהולך ומפרט זמני התפלה, והיינו טעמא דמתפללים של שבת בערב שבת משום דמצוה להוסיף מחול על הקודש, וכן כתב להדיא להלן שם (מאמר ד כלל א פרק ה): 'ערב שבת קודם שקיעת החמה נכנסין לבית הכנסת ומתפללין תפלת מנחה וכו', ומקדימין להתפלל ערבית כמו שאמרו (שבת קיח): 'הא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא' וכו'. ואמנם מדלא הזכיר דמאן דעבד כרבי יהודה עבד, אי אפשר לומר דמשום מצות תוספת שבת יש לסמוך עליו, אלא היינו טעמא כמו שמשמע מהירושלמי דאפילו לרבנן יש להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, וצ"ע. [ואיך שיהיה, הרי ודאי ברור מללו דאף לנוהגים כרבנן אפשר להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, והוא

אמנם נראה דכאן לא אתא לאשמועינן טעמא דמילתא, אלא שהולך ומפרט זמני התפלה, והיינו טעמא דמתפללים של שבת בערב שבת משום דמצוה להוסיף מחול על הקודש, וכן כתב להדיא להלן שם (מאמר ד כלל א פרק ה): 'ערב שבת קודם שקיעת החמה נכנסין לבית הכנסת ומתפללין תפלת מנחה וכו', ומקדימין להתפלל ערבית כמו שאמרו (שבת קיח): 'הא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא' וכו'. ואמנם מדלא הזכיר דמאן דעבד כרבי יהודה עבד, אי אפשר לומר דמשום מצות תוספת שבת יש לסמוך עליו, אלא היינו טעמא כמו שמשמע מהירושלמי דאפילו לרבנן יש להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, וצ"ע. [ואיך שיהיה, הרי ודאי ברור מללו דאף לנוהגים כרבנן אפשר להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום, והוא סיוע גדול לסברת מרן בבית יוסף.]

וכן נראה מדברי האור זרוע (הלכות ערב שבת סי' יד) שכתב דכיון דתוספת שבת מדאורייתא, הלכך אתי שפיר שמתפלל של שבת בערב שבת, ואתו נמי שפיר שמקדשים על הכוס ואוכלים סעודת שבת מבעוד יום,

בלילה וקרי ליה יום, ולכן נמי טוב להקדים, ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד וכו', ולכן בדוגמא לזה יקדים להתפלל קודם שיעריב שמשו בעוד היום גדול, עיין שם באורך. ומדבריו מתבאר שיש ענין להקדים תפלת ערבית דוקא ולא סגי בקבלת שבת לחוד, דהא מקבל תוספת נשמה כשאומר 'הפורש סוכת שלום', וגם כתב שיאכל מיד כי כן יהיה לו בגן עדן ונוסף לזמן התחיה, עיין שם היטב.

וכן כתב המקובל הגדול רבי בנימין הכהן בספרו גבול בנימין (חלק א דרוש נ דף צו ע"ב): 'כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה (שבת קיט:), בערב שבת דוקא, שאינו ממתין להתפלל בליל שבת רק מוסיף מחול על הקודש ומתפלל בערב שבת בעוד אינו לילה, וכמו דאיתא רב צלי של שבת וכו', ואומר 'ויכולו' להראות שהשלים הקב"ה את כל מלאכתו קודם שנכנס שבת'. וכן נראה מדברי התקוני שבת המובא במגן אברהם ריש סי' רעא שכתב שיקדש קודם לילה, וכן כתב שם בשם שו"ת מהרי"ל (סי' קסג), ואף מה שהביא שם בשם שו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ב) שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, היינו דוקא משום שכבר זכר את השבת בבית הכנסת, ומשמע מבעוד יום. ועיין כף החיים שם (סק"ב).

וברוח חיים שם ציין גם לספר ברית שלום פרשת ויקהל, שם האריך לכאר על פי הירושלמי והמדרש הנ"ל דשפיר יש להתפלל

בזה מאוד וכיון לכמה מדברי האחרונים הנ"ל. וכן כתב להקל אפילו לכתחילה בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק א (סי' ח), וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר שם בטעם דרך החיים שהתיר להתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה בערב שבת לאחר פלג המנחה, אך לא התיר אלא בצירוף טעם טירחא דציבורא.

דעת המקובלים והמלווים

(יא) **הנה** ראה בפירוש נזר הקדש על המדרש שם, הביאו מרן החבי"ף בספרו רוח חיים ריש סי' רסז, דקשיא ליה לרבי חנינא מאי 'ויכל אלהים ביום השביעי' (בראשית ב, ב), הרי ביום השביעי שבת מכל מלאכתו ולא עשה בו מלאכה כלל, והוה ליה למימר 'ויכל ביום הששי', ולכן מייתי הא דרבי יוסי הוי צלי של שבת בערב שבת, דהיינו בזמן תוספת חול על הקדש דחשיב כשבת, וממילא הכא נמי דכתיב 'ויכל ביום השביעי' קאי אומן תוספת שבת דמיקרי ביום השביעי, ובאותה שעה נגמרה מלאכת עולם, עיין שם באורך. וכן כתב מוהר"ש יפה שם (דף ע ע"ד) דבהכי מיתריץ קרא דביום השביעי וכו', שיש להקדים ולהתפלל בה של שבת והיא חשובה כשבת לאנשים המקדימים להתפלל בה, עיין שם באורך, וראה מה שפלפל בדבריו הרב אות היא לעולם שם.

וכדבריהם כתב בספר מקור חיים לרבי חיים הכהן מארם צובה, מתלמידי מהרצ"ו ז"ל, עיין שם בס' רסז (סק"ב) דמקדימין להתפלל תפלת ערבית של שבת יותר מבימות החול, לפי כי ליל שבת לא נאמר בו 'ערב' אלא 'ויכל אלהים ביום השביעי' והיינו

מבעוד יום, ומה שאמרו מקדימין להתפלל, היינו לאחר שקיעה ראשונה דוקא.

ברם כתב הרב בן איש חי (שנה ב' פרשת וירא אות ו) שזמן תוספת שבת יש בו כמה סברות חלוקות, ואנחנו אין לנו אלא דברי רבינו האר"י שאמר שזמן קבלת שבת הוא סמוך לשקיעת החמה, ובארנו כונתו שרוצה לומר כשהחמה בראש האילנות, שהיינו שליש שעה קודם קריאת המג"ר וכו', והמאחר לומר קבלת שבת בין השמשות שמתחיל שבעה דקים וחצי קודם קריאת המג"ר הפסיד מצות התוספת, עכת"ד. ויתכן שהרב בן איש חי כתב כן לפי סברתו דאנו נוקטים ונוהגים כדעת הגאונים ולא כרבינו תם, ואיך שיהיה, הרי גם הוא כתב שאין צורך אלא לקבל שבת מבעוד יום, אבל קדיש וברכו וכו' אינם צריכים לאומרם בזמן שהוא ודאי יום, וכתב שם דכן נראה להדיא בשער הכונות (דף צט ע"ג) שהאר"י היה עושה כל זה אחר שנעשה לילה ממש.

ואף הרב החב"י כתב בספרו כף החיים (סי' כח אות זך) שהמאחרים להתפלל ערבית בליל שבת מאיזה סיבה יאמרו קבלת שבת מבעוד יום, וכך היה מנהגו של רבינו האר"י בכל שבת. וראה בקונטרס מנהגי ק"ק בית יעקב בחברון (פ"א אות א) בשם רבי אליהו מני זצ"ל שהיו מתפללים ערבית בלילי שבת ויום טוב בקריאת המג"ריב, והיינו שש דקות לאחר השקיעה כמבואר במעשה אליהו מני (סי' שה), והוא בזמן בין השמשות דגאונים ולא בלילה, וצ"ע. ונמצא דנחלקו המקובלים בדבר, ויש פורשים לכאן ויש פורשים לכאן. ואף שכן היה נוהג האר"י, היינו לכתחילה,

תפלת ערבית בערב שבת, וסיים בזה"ל: 'ומעתה אין להרהר אחר אותן אמוראי שנהגו לקבל את השבת מבעוד יום וקידשו גם על הכוס מבעוד יום, דהא כיון שהתפללו תפלת ערבית הוי להו שבת גמור לכל מילי, ודוק היטב כי זה ברור ונכון'. ולעיל שם ברוח חיים סי' רעא (סק"א) כתב לדקדק מלשון הזהר פרשת עקב (דף ערב ע"ב) דבסעודת שבת בכניסתו וביציאתו צריך להוסיף מחול על הקודש, דהיינו בליל שבת שיתחיל בסעודה קודם שיהיה לילה, עיין שם.

ואם כי כבר כתב המגן אברהם שם שהאר"י היה מתפלל ערבית בלילה גם בערב שבת, ובכף החיים (סק"ג) הביא סעד לדבריו ממה שכתב בשער הכונות (דרוש א דקבלת שבת ד"ה וזה סדר) שתחלת אמירת קבלת שבת תהיה בשקיעת החמה ממש, ולפי זה נמצא שהיה מתפלל ערבית בלילה, הרי אין ראייתו מוכרחת, שהרי שפיר יש לומר שהיה נוקט כרבינו תם, וממילא אם היה מקבל שבת קרוב לשקיעת החמה נמצא שהיה מתפלל ערבית מפלג המנחה דרבינו תם שהוא בתחלת השקיעה ומאז ועד צאת הכוכבים עוד היום גדול. ועיין בקונטרס כי בא השמש להגר"ד יוסף שליט"א (סי' יא) שהאריך להוכיח דהאר"י היה נוהג כרבינו תם, ושכן הוכיח רבי שלום מלכא (ממקובלי ק"ק בית אל יכב"ץ) בספרו וזרח השמש (ירושלים תרנ"ח, דף י ע"ב והלאה) מהך דינא גופא שהיה מקבל שבת בשקיעת החמה, אלא דהרב וזרח השמש נקט כהמגן אברהם שהאר"י היה ממתין להתפלל עד הלילה, וקרא תגר על הנוהגים להקדים להתפלל

בערבי שבתות כמובא בשמו במגן אברהם סי' רלז (סק"א).

ועיין בספר חסידים (סי' רסט) שכתב שיש להקדים תפלת ערבית משום שאם היו שוהים להתפלל היו הציבור אוכלים ושותים ושוכחים להתפלל. וכעין זה כתב בערוך השלחן סי' רסז (סעיף ד) 'דברותינו הקדמונים צוו לנו להקדים תפלת ערבית מבעוד יום, וגדר גדול הוא לשבת לההמון ונשים ועמי הארץ שענים רק אל זמן התפלה בבית הכנסת, ואם יאחרו להתפלל בבית הכנסת הרבה הרבה בכל עיר ועיר שידליקו נרות אחר השקיעה, כאשר עינינו רואות ואזנינו שומעות לדאבון לבבינו בכמה עיירות גדולות וקטנות שמאחרים להדליק נרות ובאים לידי חילול שבת רחמנא ליצילן מהאי עונשא רבה, וחוב קדוש על הרב והיראים שבעיר להתפלל מבעוד יום למען למנוע חילול שבת קדש, ויש שמתאמצים להתפלל ערבית בזמנה בשבת ועתידיים ליתן את הדין'. וכיו"ב כתב המגן אברהם בריש סי' רנו שהעולם טועים וחושבים שיש להם היתר לעשות מלאכה עד שלא אמרו 'ברכו', ובפרי מגדים שם (סק"א) כתב דלדין דמקבלים שבת ב"מזמור שיר', יש לאומרו מבעוד יום ואז יוכל להתפלל בערב, ועדיף לעשות כן כדי לקרוא קריאת שמע בזמנה. ועל פי הדברים האלה העלה בספר הלכה ברורה חלק טז סי' רסז (סק"ד) דהאידינא אין ראוי להקדים תפלת ערבית בערב שבת אלא אם

אבל מדינא כבר כתב הרב בן איש חי לעיל (שנה א' פרשת ויקהל אות ז) דאפילו יחיד יכול להתפלל ערבית בערב שבת מבעוד יום ובלבד שיקדים להתפלל מנחה קודם פלג המנחה.

בסברת הרב זרע אמת דעדיף לקבל שבת בפה ולהתפלל ערבית בערב

(יב) **והנה** זה לשון הטור ריש סי' רסז: 'ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול כדאמרינן (פסחים קה:): עילוי יומא מקדימין ליה, ואמר רבי יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב' וכו'.^[ט] וכתב הב"ח שם: 'אף על גב דאם קיבל עליו שבת קודם תפלת ערבית נמי אסור במלאכה, מכל מקום כיון דלא נהיגי עלמא לקבל עליו שבת אלא מכי פתח שליח ציבור 'ברכו', לכך אמר רבינו ומקדימין להתפלל ערבית, כדי להקדים קבלת שבת לכל ישראל ביחד בשעה אחת', ומשמע דלדין דנוהגים לקבל שבת לפני תפלת ערבית אין צורך להקדים תפלת ערבית. וכן כתב להדיא בשו"ת זרע אמת חלק א (סי' לד) דלדין דמקבלים שבת ב"מזמור שיר ליום השבת' מה קלקול יש להמתין לערבית עד צאת הכוכבים כיון שכבר קיבל שבת, ואדרבה להנוהגים בחול להתפלל ערבית אחר חשיכה היה ראוי לעשות כן גם בליל שבת, ושמשמע זה היה נוהג האר"י להתפלל ערבית בלילה אפילו

[ט] ועיין בספר אות היא לעולם (מערכת הת"ו אות קמא דף קפה ע"א) שתמה על הטור שלא הביא טעם כעיקר והביא ראייה דלא מכרעא מהא דפסחים דלא מיירי אלא לענין לאקדומי קידוש היום לברכת הבדלה, ונאדי ממה דרב צלי של שבת בערב שבת כמובא בבית יוסף, ושם הקשה לשאול כמה קבא דקושיית"א בפלפול עצום על דברי הרמב"ם והטור ועוד, לכו וראו כי טוב.

ואפשר משום דרב היה רוצה גם לקדש ולאכול סעודתו תיכף בכניסת היום וכמו שכתב הבית יוסף ריש סי' רעא בדעת הטור שכתב 'וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, דתניא זכור את יום השבת לקדשו, וזכרוהו על היין בכניסתו', וביאר מרן שם, דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין, ושכן כתב הרא"ש בפרק תפלת השחר (ברכות פרק ד סי' ו) ובריש ערבי פסחים (סי' ב) דבשבתות ובימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרין בפרק תפלת השחר (כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, ושכן כתב הרמב"ם (פכ"ט מהלכות שבת הי"א) וכו', עיין שם. וראה מגן אברהם שם (סק"א), וכף החיים שם (סק"ב). וראה בילקוט הגרשוני שם בשם תוספת שבת (ק"ק ווארשא תרמ"ו, דף י ע"ד) דהתפלה מבעוד יום הוא סייג וגדר חז"ל, כי קבלה בלב יכולה לבוא לידי השתנות והפרה, על כן גזרו אומר בחיוב להקדים תפלת ערבית בערב שבת, וקבלת שבת על ידי תפלה היא קבלה חזקה על פי דין תורה, ואז שבת מאליה בא ורובץ כארי, עיין שם. ונמצא דאף אם תמצא לומר שהתירו לקבל ולהתפלל משום גדר, הרי גדר זה הוא בתפלה דוקא.

וכן טעם זה שכתב המגן אברהם דכנגד הקטרת אברים ופדרים, אינו ענין לקבלת שבת אלא לערבית של שבת שלא יהיה בלילה כמו שלא היו מקטירים תמיד של בין הערביים של חול בלילה. וגם כתבו הראשונים בטעמא דרב צלי של שבת בערב שבת משום מצות קבלת שבת, ולא הוזכר בדבריהם שהוא משום חשש מכשול הרבים.

כן נוהג להקל בזה גם בימות החול. וכך נוקטים כיום רבים מפוסקי האשכנזים כמבואר בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב חלק א (סי' כג), וכן בהלכות שבת בשבת (פרק ו הערה יב עמוד רחצ) אך כתב שבמקום צורך גדול, כגון שלום ביתו, או שבני ביתו תאבים לאכול, רשאי. ועיין עוד ארחות רבינו חלק א (עמוד קח) בשם הסטיפלער זצ"ל, וכן בספר הליכות שלמה (הלכות תפלה פרק יד הערה י), וכבר נודע שכן דעת הגר"א כמובא במעשה רב (הלכות שבת אות קטו) דמוטב להתפלל ביחידות בלילה מאשר להתפלל בציבור קודם הלילה.

אמנם לכאורה אין סברת הרב זרע אמת מוכרחת, ואדרבה, הרי חזינן דאיכא מרביותא דנקטו להיפך, דהא כתב הרב פרי יצחק דלדעת בה"ג (הובא בר"ן פרק במה מדליקין י. מדפ"ה ד"ה ומדאמרין) דמקבל שבת בהדלקת נרות כל ענין הקדמת תפלת ערבית בערב שבת הוא לאחר שכבר קיבל עליו שבת דוקא. ועיין משנה ברורה סי' רסז (סק"ג), ודו"ק היטב. וכן כתב להדיא הרב צדה לדרך (מאמר ד כלל א פרק ה): 'וידליק הנר ויקבל עליו השבת ויתפלל תפלת ערבית של שבת', ומשמע שפיר דמקבל עליו שבת לפני תפלת הערב, וכן דקדק בדבריו הרב אות היא לעולם (מערכת התי"ו אות קמא, דף קפז ע"ד), אלא שנתקשה בדבר דאם כן למה הוצרך רב להקדים תפלת שבת בערב שבת דהא היה יכול לקבל עליו קדושת היום בלאו הכי, וכתב 'לא ראיתי כהנה לשום חד מן קמאי ראשונים כמלאכים ז"ל וזיע"א שעמדו בדבר', וצ"ע.

מרדכי סוף סי' נח שכן המנהג, ואף העמים כן בדברי השלחן ערוך סי' רסו.

וכאמור רבים הקילו בזה בערב שבת, ואפילו אם מתפלל מנחה וערבית לאחר פלג המנחה, כדברי דרך החיים ושאר אחרונים הנ"ל, ואתי שפיר לפי מה שכתבו האחרונים בפירוש דברי הירושלמי הנ"ל, וכל שכן יש להקל בזה אם מתפלל מנחה קודם פלג המנחה וכהכרעת המגן אברהם והגלוויס אליו כי רבים המה, תוספת שבת ומחצית השקל ולבושי שרד ומשנה ברורה ועוד, ואפילו ביחיד בכהאי גוונא יש שהקילו בערב שבת כמבואר בבן איש חי, והכי נמי מסתברא לפי הטעמים והנימוקים שהביא המגן אברהם, וגם אם יתפלל שניהם לאחר פלג המנחה יש מקום להקל על פי הירושלמי וכנ"ל.

לענין ערב יום טוב ויום טוב שני של גלויות

(יג) **הנה** כשם שיש מצוה להוסיף מחול על הקודש בשבת כך יש מצוה ביום טוב, ואם כן כל הני טעמי דלעיל רובצים גם על ערב יום טוב. וכן כתב בשו"ת זכרון יצחק (סי' סד) הובא במנחת שבת (מנחה חדשה סי' עו) דכמו שמותר להקדים בערב שבת להתפלל ערבית של שבת מפלג המנחה ולמעלה, הוא הדין דמקדימים להתפלל ערבית של יום טוב בערב יום טוב מפלג המנחה ולמעלה, וכן נראה פשוט כנ"ל. אך שם כתב דהוצרך לכך כדי להוציא מדעת המפרשים דדוקא בערב שבת שרי משום דלא בעינן סמיכות גאולה לתפלה כמו שכתב הרמ"א בסי' קיא (סעיף א), ואם כן בערב יום טוב דטעון סמיכה ליכא להא מילתא, אלא שלפי סברת

וגם אם כן מה אהני רב בתקנתו כיון דהווי אמוראי שהיו מתפללים תפלה של חול באותה העת ובאותו מקום כמבואר בגמרא, אלא משמע דראוי לקבל שבת בתפלת ערבית דוקא, דאי לאו הכי גם רב היה לו לקדש היום בפה ולסמוך גאולה לתפלה בערב, ולמה הכריח עצמו להתפלל מבעוד יום. וגם איכא טעמא דהירושלמי שכיון שכבר קיבל עליו שבת שפיר דמי להתפלל ערבית אף לרבנן. וגם חזי לאצטרופי דעת הרב פני יהושע והרב ראשון לציון ועוד, דהזמן שבין פלג המנחה לבין השמשות משמש בערבוביא למנחה ולערבית. וגם איכא הני רבנן מארי דרזין דסבירא להו שיש להתפלל ערבית מבעוד יום דוקא, ומה שהעמים הרב זרע אמת בסברת האר"י אינו מוכרח כאמור, ואנחנו לא נדע. ועיין בתורת חיים סופר סי' רנו (סק"א) דלהתפלל ערבית מבעוד יום הוא מצוה מן המובחר.

וכבר כתב בספר תורת שבת סי' רסו (סק"א) דאין לומר שיקבל עליו שבת בזמן הקודם ויתפלל ערבית בלילה, חדא דעיקר קבלת שבת היא בתפלת ערבית, ועוד שכיון שקבל עליו שבת ועשאו לילה, נחשב לילה נמי לענין קריאת שמע ותפלה, כדאשכחן בסוכה (י). מידי דהוי דופן לענין שבת הוי דופן נמי לענין סוכה, וכתב שם בתחילת דבריו שבדאי מה שהחליט המגן אברהם דהיינו דוקא אם מתפלל מנחה קודם פלג המנחה, ודאי אין דין זה אמת שהרי נוהגים בכל תפוצות ישראל, ספרדים ואשכנזים, להתפלל מנחה וערבית בערב שבת בזו אחר זו לאחר פלג המנחה. וכן כתב במאמר

כלל, זולת בשעת הדחק ומיום אחד לחברו דוקא.

(ב) **בערבי** שבתות וימים טובים נחלקו הפוסקים, ולדעת רבים מאד מן האחרונים, ספרדים ואשכנזים, רשאי ואף יש מצוה להקדים תפלת ערבית, אך בתנאי שיתפלל מנחה לפני פלג המנחה. ולפי הרב מליסא בדרך החיים ורבים הנמשכים אחריו, אפשר להקל לציבור להתפלל שניהם בזה אחר זה לאחר פלג המנחה אפילו אם מקפידים שלא לעשות תרתי דסתרי בכהאי גוונא בימות החול. אולם אפילו יחיד שרוצה להתפלל שניהם בערב שבת לאחר פלג המנחה יש לו הרבה על מה לסמוך, אלא דראוי לחוש לכתחילה לדעת המחמירים. ולדעת המשנה ברורה אין להקל בזה כלל, ומכל מקום אפשר לציבור לעשות כסברא ראשונה, דהיינו להתפלל מנחה בערב שבת קודם פלג המנחה וערבית לאחר פלג המנחה, ובשעת הדחק אפשר להקל לציבור שהתפללו מנחה לאחר פלג המנחה שיתפללו ערבית בבין השמשות דוקא, ונמשכו אחריו רבים מפוסקי האשכנזים בדורנו.

(ג) **ביום** טוב שני של גלויות אין להקל אלא לציבור שמקילים בלאו הכי אף בימות החול, אבל אין להקל לציבור המקפידים בכך בימות החול, וכל שכן אין להקל ליחיד.

ונסיים בדברי הרב תולעת יעקב (החלק השני אות ז), וז"ל: 'להוסיף מחול על הקודש, להרחיב גבול הקודש סוד השכינה, ולהשיג גבול החול לקצר ממשלת אל אחר, כי אז נפרדה מצד שמאל סוד ימי החול

הראשונים שהוא משום מצות תוספת שבת אין אנו צריכים לזה ואף ביום טוב מקדימים, והוא הדין והוא הטעם, וגם סברת המגן אברהם דתפלת הערב נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלים בלילה, גם היא שייכת בערב יום טוב. וגם עיקר הסברא דשאני שבת דלא בעי סמיכה, לא ברירא כלל, שהרי כתב מרן בבית יוסף שם דאין חילוק, וכן עמא דבר, ועיין כף החיים שם (סק"ט), ודו"ק

אך ממוצא הדברים אתה למד שביום טוב שני של גלויות קשה טובא להתיר ליחיד להתפלל ערבית מבעוד יום, דלכאורה ליכא מצוה להוסיף קדושה קלה על קדושה חמורה, שאין זה מוסיף אלא גורע, וגם כבר בודל ועומד ממלאכה, ורק בציבור שמקילים בלאו הכי להתפלל מנחה וערבית בזה אחר זה או דנהיגי כרבי יהודה אפשר להם להתפלל ערבית מבעוד יום ולקדש, כמו שכבר האריך בזה בשו"ת רב פעלים חלק ד (אורח חיים סי' יג), עיין שם היטב.

העולה מן האר"ש:

(א) **בימות** החול לכתחילה יש לנקוט לעולם או כרבי יהודה או כרבנן ולא לעשות תרתי דסתרי אפילו מיום ליום, אלא דמנהג בני ספרד להקל בזה בציבור, וכן היה המנהג מזה דורות רבים ברוב ככל תפוצות ישראל, אלא שנשתנה מזמן לזמן וממקום למקום. אמנם בדיעבד ובשעת הדחק לכולי עלמא יצא ידי חובתו, ואפילו אם יעשה תרתי דסתרי באותו יום, ואפילו יחיד יכול להקל בכהאי גוונא אם הוא שעת הדחק. אך לדעת המשנה ברורה משמע דאין ליחיד להקל בזה

בענין תרתי דסתרי במנחה וערבית

הרב שאול סימן טוב

ומתחברת למעלה עם דודה המאיר עיניה, בעת צרתו מדה כנגד מדה, ועליו נאמר
ולטעם זה ישראל בניה מקדימין בקדושתה (תהלים קיט, מה) 'ואתהלכה ברחבה'. אמן.
מבעוד יום. והזהיר במצוה זו ירחיב לו השם



אם מותר להוציא ס"ת מבית הכנסת

הרב ינון עזרא צור

בית מדרש גבוה, ליקווד



הנה, כתב הבית יוסף (או"ח סי' קלה או' יד) בשם המרדכי סוף פ"ק דראש השנה (סי' תש"י) מצאתי בתשובה, דבני אדם החבושים בבית האסורין אין מביאים אצלם ספר תורה אפילו בראש השנה ויוה"כ כדאמרינן בירושלמי יומא (פ"ז ה"א) 'בכל אתר את אמר הולכים אחר התורה, והכא את אמר מוליכין את התורה אצלם', שהיה קשה לירושלמי על מה דאיתא שם בענין קריאת התורה ביוה"כ ע"י כהן גדול שחזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול, והכהן הגדול עומד ומקבלו וקורא בו, שא"ז מן הכבוד הראוי לספר תורה שנוליך אותה אצל הכהן הגדול, ומתרץ הירושלמי, אלא על ידי שהם בני אדם גדולים התורה מתעלה בהם, ומקשה, 'והא תמן מובילין אורייתא לגבי ריש גלותא', ואע"פ שלפעמים אינם אנשים הגונים כל כך, ומתרץ ר' יוסי ב"ר בון, 'תמן על ידי שזרעו של דוד משוקע שם אינן עבדין כמנהג אבהתהון', ע"כ. וכן הוא גם בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ז). וכן הביא האור זרוע (הל' ק"ש סי' ט') להלכה את דברי הירושלמי. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' קלה סעי' יד) ועוד בס"י תקפד (שם) ובב"י (שם ס"ק ג') שבני אדם החבושים בבית האסורים אין מביאים אליהם ספר תורה לקרות בו,

בשנת התש"פ פרצה מחלה מדבקת מאד ומסוכנת בשם קורונ"ה, ר"ל. והתפשטה במהירות רבה בכל העולם כולו עד שמחמת זה בכל מלכות, מדינה ומדינה, גזרו על כל התושבים להשאיר בבתיהם איש מפתח ביתו לא יצא. חוץ מלצרכי אוכל בלבד. וסגרו את כל החנויות וכל בתי הוועד והספר וכיוצא שמתאספים בהם אנשים, ומחמת כן נאלצו הרבנים לסגור את בתי הכנסת ובתי המדרשות מפני הסכנה. אסון אשר לא היה מעולם, שלא יוכלו עשרה להתאסף למנין יחד, בכל העולם כולו. חוץ ממניינים בודדים ממש שיכלו להתקיים מחמת שהיה כבר בביתם עשרה אנשים וס"ת. ולאחר כעבור יותר מחודש התירו לאנשים יותר לצאת החוצה, ועל כן ראו הרבנים להתיר להתפלל במנינים שיעשו בחוץ בשדות ובגינות וכיו"ב, בתנאי שכל אחד יעמוד בריחוק כד' או ה' אמות מחבירו. ועדיין היה אסור להתאסף תוך בנינים ובכללם בתי כנסת, והיו הרבה מנינים כאלו שברוך השם השיגו ספר תורה, ומהם היו שהביאו את הספר תורה מתוך בית הכנסת, וחקרתי בדבר האם מותר היה להם להוציא את הס"ת מתוך בית הכנסת ולהביאו למנין שלהם בחוץ.

אם מותר להוציא ס"ת מבית הכנסת

הרב ינון עזרא צור

חשוב שגדול בתורה שרי, ומה שסתם ולא פירש אין מזה הכרע דלא ס"ל הכי, שהרי כמה דברים שהביא בבית יוסף מכמה גדולים ולא הביאם בשו"ע לפסק הלכה, יד אהרן (סי' שב בהגב"י) ויד מלאכי (כללי מרן השו"ע או' ד'), עיי"ש.

אלא שמש"כ הרמ"א בשם הגהות אשר"י דלאדם חשוב שרי, המעיין תוך דבריו של ההגהות אשר"י שהביא בשם האור זרוע, יראה שהתיר לאדם חשוב רק באופן שהוא חולה ואינו יכול לבא לס"ת, דאז מוליכין אצלו ס"ת מחמת חשיבותו, אבל אדם חשוב שאינו חולה אין מביאין לו ס"ת, דתרתיה בעינן חשוב וחולה. אמנם כבר העיר ע"ז בדרכי משה (קלה, י) שבאור זרוע עצמו משמע דלאדם חשוב אע"פ שאינו חולה, וכן לחולה בלא אדם חשוב שרי להביא אליהם ס"ת. ולא ידעתי מניין יצא דין זה דבעינן חולה באדם חשוב או שנתיר לחולה בלבד אפילו אם אינו אדם חשוב, הלא ממקור הדברים והוא הירושלמי הנ"ל לא הזכיר שום היתר אלא לאדם גדול ונתנה סברא משום שהתורה מתעלה בהם, ולא חילקה בין אם חולה או אינו חולה.

ועכ"פ מקור דבריו של הרמ"א שהתיר להביא ס"ת לאדם חשוב נובעים מדברי האור זרוע, וכמש"כ בעצמו בדרכי משה הנ"ל, והביאו גם המג"א (שם ס"ק כ"ג), ומדבריו של האו"ז משמע שגם לחולה שאינו אדם חשוב יהיה מותר להביא אליו ס"ת. וזוהי דעת הרמ"א, וכן פסק באמת ליעקב אלגאזי (דיני הקמת ס"ת או' י') שכל שהוא חולה

אפילו בראש השנה וביום הכפורים, ע"כ. ומשמע מדבריו שגם לאנוס אין להביא אליו ס"ת. וכן מבואר מהמשנ"ב (סי' קלה ס"ק מו) שכתב שמש"כ השו"ע החבושין בבית האסורין, הוא הדין לחולה. שנראה שהבין שבכל גווני אנוס אסר השו"ע להביא אליו ס"ת, והטעם משום דלזולל הוא לס"ת להוליכה אל אנשים שצריכין לה כי כבודה שילכו אנשים אליה, כ"כ המשנ"ב (ס"ק מ"ז).

וגם בספר יד אהרן (שם בהגהות בית יוסף) ר"ל שמדסתם השו"ע נראה שאוסר בכל גווני וכן הביא בשולחן גבוה (סי' תקפד) שבשאלוניקי לא הוציאו ס"ת ממקומו אפילו בשעת מגפה לחכמים ידועים ורבנים גדולים, כפשטיה דרבינו שאסר בכל ענין. אמנם הביא שם שאצלנו בעיר אנדרינופולי נוהגין להוציא הס"ת בעת הצורך, ולא ביאר.

וכתב שם הרמ"א ע"ד השו"ע 'ואם הוא אדם חשוב בכל ענין שרי (הגהות אשר"י פ"א סי' ז' דברכות בשם האור זרוע), ע"כ. ומש"כ 'אדם חשוב' ר"ל גדול בתורה, ומקורו מהירושלמי הנ"ל דאיתא שע"י שהם בני אדם גדולים התורה מתעלה בהם. ואע"פ שהירושלמי איירי בכהן גדול ואין ללמוד מזה להתיר גם לגדול בתורה, כבר דחה זאת ביביע אומר (ח"ז ריש סי' נו) דהא תנן בהוריות (יג.) שאפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, וא"כ למה לא יוליכו אליו הס"ת, הרי התורה מתעלה על ידו. וכ"כ בפירוש בביאור הגר"א (סי' קלה, שם) וכ"כ גם במשנ"ב (שם, ס"ק נ'). והסיק ביביע אומר שגם מרן השו"ע מודה שלאדם

שוב ראיתי להרב עובדיה יוסף זצ"ל שכתב טעם לחלק בס' חזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שג) וז"ל, וצריך לומר דמה שהתירו האחרונים הנ"ל לחולה מפני שהוא אנוס, אע"פ שהחבוס בבית האסורים גם הוא אנוס, ומרן אסר להביא לו ס"ת לבית האסורים, משום שיש לחלק בין חבוס שמסתמא פשע בעצמו להגיע לידי כך, משא"כ חולה שהוא בידי שמים, והסיק שם בצ"ע.

ואילו לדעת המשנ"ב הנ"ל אין שום חילוק בין אנוס של חולה לאנוס של בית אסורים, וס"ל שהאוסר אוסר בשניהם והמתיר מתיר בשניהם, וכ"כ בשער הציון (שם או' מב) דמה שהוא בדרכי משה בשם אור זרוע דמיקל לחולה והוא הדין לחבושים דגם כן אנוס הוא. ובאור זרוע התיר להביא ס"ת מטעם אנוס.

יוצא שלדעת הרמ"א פשיטא שיש להביא ס"ת אצל חולה ושאר אונסים, אמנם לבית האסורים אפשר שיש לחלק כמו שכתבנו, אבל דעת המשנ"ב שאין לחלק וגם לבית האסורים יהיה מותר להביא. ואילו בדעת מרן השו"ע יש ב' דעות באחרונים אם מתיר בשאר אונסים להביא אליהם ס"ת, ואע"פ שמתוך סתימת דבריו נראה לאסור מכיון שלא הזכיר שום היתר בדבריו, כבר הזכרנו מש"כ ביביע אומר דאין מזה הכרע כלל. ונראה יותר לצדד בסובר כמו הרמ"א שגם לחולה או שאר אונסים מותר להביא גם אם אינו אדם חשוב, חוץ מבית האסורים שבוה ודאי אוסר מרן השו"ע וכמש"כ לעיל לחלק בזה בין בית האסורים לשאר אונסים.

אבל יכול לכיין לס"ת מביאים לו ס"ת, אפילו אם אינו אדם חשוב, וכ"כ גם החיד"א בספר לדוד אמת (סי' ד' או' י') והבית מנוחה (דיני ומנהגי הוצאת ס"ת או' ז', ח'). ולפי מה שכתבנו לעיל מהיביע אומר שגם מרן השו"ע מודה לרמ"א כאן, יוצא שגם דעת מרן השו"ע להתיר להביא ס"ת אל אדם חשוב או לחולה, ולא כמש"כ המשנ"ב הנ"ל שלדעת מרן גם לחולה אסור להביא משום שהשווה המשנ"ב כל האונסים ול"ו.

ואכן נתקשיתי בדעת מרן השו"ע למה אסר להביא לאסורים ואילו אצל חולה התיר להביא כיון דשניהם אונסים. וחשבתי אני הדל לחלק שמקום בית האסורים הנו מקום מטונף ולא נקי, ואפילו אם אין שם צואה ממש שאז בודאי אסור להביא לשם ס"ת, מ"מ אין המקום מכובד ויפה להביא לשם ס"ת. וגם מסתמא יש שם אנשים לא הגונים וגויים ורשעים וכל מיני מרעין בישין, עי' בשו"ת לב חיים (ח"ג סי' מד). ולכן דוקא באנוס של בית האסורים אסר השו"ע להביא לשם ס"ת. אח"כ ראיתי שהרב עובדיה יוסף זצ"ל בכת"י ביבי"א (שם) הביא סברא זו מהלבוס (סימן תקפד סעי' ג'), ודחה זאת משום דמהירושלמי מוכח שאין זה טעם נכון, ושכבר השיג עליו בשו"ת הר צבי (או"ח סי' עא, ד"ה וראיתי בלבוס כו'), ע"ש. [ובשו"ת יגל יעקב (או"ח סי' יד) כתב בשם האחרונים שהטעם שאין מוליכין ס"ת לבני אדם החבושים בבית הסוהר לפי שאין להם שם מקום לס"ת להניחו שם קודם הקריאה יום או יומים.]

מתפללים שחל עליהם חובת קריאת התורה, ואדרבה כתב שצריך להביא להם ס"ת. וא"כ בנדון דידן שמתחילה היו עשרה אנשים מתפללים יחד בחוץ, והיו כולם אנוסים שלא היו יכולים להיכנס לתוך בית הכנסת, שבודאי לכו"ע מותר להוציא להם ס"ת, ואפילו לדעת האוסר, שלא אסר אלא באנוסים יחידים ולא בעשרה אנוסים.

ומלבד זה, עוד כתב הרמ"א שם בסי' קל"ה, דהא דאסר השו"ע להביא ס"ת לבית האסורים היינו דוקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מכינים לו ס"ת יום או יומים קודם מותר, ע"כ. ומקורו מדברי המהר"ם פדואה (סי' פח). ובי' המג"א (ס"ק כב) דהיינו להכין לס"ת ארון או תיבה, דהעיקר תלוי באם שעושין שם מקום קבוע לספר תורה שרי, עכת"ד. שאין מן הכבוד הראוי לס"ת שנוציאה ממקומה לקחתה למקום אחר בשעה שהם הגיעו לקריאת התורה כי אז נראה שמוציאין את הס"ת רק בשביל צרכם, אלא צריך להביא את הס"ת יום או יומים קודם לאותו מקום כדי שיראה כמקום קבוע לס"ת ושזהו מקומו ולא רק מטלטלים אותו שם כדי שיקראו בלבד. והאי ארון, כתב בפסקי תשובות (עמ' קל, או' כה), אין צריך שיהיה ארון הקודש, אלא סגי בארון רגיל מכובד ונקי שהוציאו משם את כלי תשמישי הבית, שאי"ז כבוד שיהיו יחד בארון עם הס"ת, אך להניח את הס"ת על השולחן כשהוא מכוסה בטלית, אין די בכך.

ובמשנ"ב (שם ס"ק מט) הביא בשם המג"א והאליה רבה שמה שכתב הרמ"א שצריך

ועוד יש להוסיף מש"כ הפרי חדש (סי' קלה) שדחה את הראיה שהביא המרדכי מהירושלמי, וכתב שאינו רואה מכאן ראיה כלל, שהרי בירושלמי איירי בבני אדם שיכולים הם ללכת למקום שהס"ת נמצא בו, ודוקא בכה"ג איתא התם דאין להביא אליהם את הס"ת אא"כ הוא אדם חשוב, אבל היכא דלא אפשר והם חבושים בבית האסורים, אפשר דניחא ליה לס"ת לילך אצלם כדי שיצאו בו חיוב היום מקריאת ספר התורה, והסיק דלענין דינא צ"ע.

מ"מ נראה מכל הנ"ל שיש צד להתיר באונס שאינו יכול ללכת לס"ת להביא את הס"ת אליו, וכ"כ בביאור הלכה (סי' קלה), שהוא גם כן תמה על הירושלמי כתמיהת הפרי חדש, וכתב שבאמת דעת האור זרוע להתיר בכל אונס, והסיק דלדינא נראה דאפילו להמרדכי דאוסר אפילו באונס, אינו מיירי כי אם ביחידים החבושים ורוצים להכניף עשרה שם לקריאת התורה, בזה אוסר [ודלא כמו האור זרוע שכתב בפירוש שמותר לחולה להכניף ולהביא אליו ס"ת], ומטעם דמן הדין יש לומר דאין חל על היחיד מצות קריאת התורה בזמן שאין יכול לילך לבית המדרש, אבל כשיש שם עשרה כיון דחל עליהם חובת קריאה והם אינם יכולים לצאת משם ולילך אחריה, גם המרדכי מודה דצריך להביא להם ס"ת לקרות בה, עכת"ד.

ויוצא מדבריו שגם לדעת המרדכי שעליו סמך השו"ע את דבריו בבית יוסף, לא אסר היכא שמתחילה היו עשרה אנוסים יחד

לאחר הקריאה לבית הכנסת, שרי. אח"כ ראיתי שהביא (דברי שניהם גם בספר ארחות חיים לר' נחמן כהנא זצ"ל סוף ס"ק יד) א"כ נראה שלכתחילה יש לקבוע שם את הארון ולהשאיר שם את הס"ת ליום או יומיים, ובדיעבד, כגון במקום שאין הארון מונח במקום שישתמר מאליו כגון בנידון דידן שהמנינים נערכו בחוץ וא"א להשאיר שם את הארון לאחר התפלה די במה שיהיה הארון וס"ת מונח בתוכו מתחילת התפלה עד סוף התפלה, ובשעת הקריאה יציאו אותו מתוך אותו ארון, ויחזירוהו אליו לאחר הקריאה. וכן כתב בפסקי תשובות (אות כה), עיי"ש.

ודנתי בנדון דידן אם צריכים לבא להאי היתר להכין ארון לס"ת, או שדי בהיתר שכתבנו שיש עשרה מתפללים שכולם אנוסים, דהנה לפמ"ש"כ בביאור הלכה הנ"ל, והביא זאת גם בשם הא"ר, שלא אסר המרדכי אלא יחידים אנוסים ורוצים להכניף להם מנין, אבל כשיש עשרה אנוסים גם המרדכי מודה שצריך להביא להם ס"ת, נראה שגם בנידון דידן שיש עשרה מתפללים ליכא בכלל מאן דאסר להביא אליהם ס"ת שנצטרך לבא לשום היתר של הכנת ארון לס"ת או אדם חשוב. ולכתחילה יש להביא להם ס"ת אפילו בשעת הקריאה, וכ"כ בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' מח). ובחזון עובדיה שם (עמ' דש) הביא בשם שו"ת ויברך דוד (חאו"ח סי' כו דף קלז:) שאע"פ שהמנחת פתים (דף מג.) חולק על דברי הא"ר, וס"ל שאף לצורך ציבור שאינם יכולים ללכת לבית הכנסת אין מוליכים להם ס"ת, מ"מ יש להורות להקל כיון שרבו המתירים, ע"כ. ועוד כתב שם בחזון עובדיה עוד טעם

שיהיה 'קודם' לאו דוקא, והוא הדין אם הכין מקום לס"ת באותו יום, כל עוד שלאחר מכן יהא מונח שם יום או יומים, ובלבד שיניחה שם במקום שהכין, קודם זמן הקריאה, ובשעת הקריאה יציאנה ויקרא בה ואח"כ יחזירנה לשם. ובערוך השולחן (סוף סי' קלה) כתב דהמנהג לדקדק שיקראו בה ג' פעמים, דזה מקרי כקביעות ואין בזיון במה שטלטלוה מבית הכנסת, אבל בפחות מג' פעמים טלטלוה לצורך עראי ויש בזיון אף אם הביאוה מקודם, ע"כ.

והנה, מש"כ הרמ"א יום או יומים, צריך לדקדק אם די ביום למה ליה למכתב יומים. וראיתי בכף החיים סופר (או' פג) שכתב דאורחא דמילתא נקט, וגם מעשה שהיה כך היה, בשם האליה רבה (או' יח). ובס' ילקוט הגרשוני (סי' קלה ס"ק ד') כתב בשם מר חמיו הגאון מהר"ר עמרם שכוונת הרמ"א היא שיהיה מונח מעת לעת קודם הקריאה וכמש"כ רש"י בפר' משפטים (כא, כא) עה"פ אך אם יום או יומים יעמוד, דהיינו יום אחד מעת לעת. וראיתי שכן הביא בפסקי תשובות (שם או' כה) בשם האמרי אמת ליקוטם עפ"י רש"י משפטים (שם).

ברם, בספר דעת תורה הביא בשם הפרישה (חומ"מ סי' א' ד"ה איבעית אימא משום טירחא וכו') דמפורש להקל לטלטל ס"ת בשיש מקום קבוע אפילו רק עד אחר התפלה, ואין צריך יום או יומיים. ויותר מזה להקל, הביא בשם המטה אפרים בסי' תקפד (סעי' כד) שגם אם מביא את הס"ת מבית הכנסת בשעת הקריאה, אם אחר הקריאה מניחו שם במקום קבוע ואינו מחזירו מיד

אפילו הם חבושים בבית האסורים ואפי' בר"ה ויוה"כ. ולפי דבריהם שאפילו אם מתחילה היו עשרה וכולם אנוסים מללכת אצל הס"ת עדיין אסר השו"ע להביא להם ס"ת, על כרחך אין להתיר להביא אליהם ס"ת בשעת הקריאה, אלא ע"י ההיתר שכתב המהר"ם פדואה הנ"ל להכין לס"ת ארון קבוע ליום או ליומים, שאכן נראה שבכה"ג מודה הכה"ח להתיר כמבואר (שם באו' פג) וגם כתב כן בפירוש בקיצור שו"ע להתיר ע"י שעושין מקום קבוע לס"ת ע"י שמכניסים לו ארון ליום או יומים.

ולכן בנידון דידן נראה דיש להתיר להביא ס"ת למנין בחוץ אפילו בשעת הקריאה כיון שהם עשרה וכולם אנוסים שי"ל שמעולם לא אסר המרדכי בכה"ג ושגם השו"ע מודה להתיר מטעמים אלו, שאע"פ שסתם דבריו ולא פירש שום היתר כבר הבאנו בשם היביע אומר (ח"ז סי' נו) דאין מזה שום הכרע. אלא שהרוצה לצאת לכתחילה לפי כל הדיעות יש להקפיד להכין מקום קבוע במנין לס"ת ע"י שיכינו לו ארון קבוע לפחות מתחילת התפילה עד סוף התפילה ולא להביא את הס"ת מבית הכנסת רק בשעת הקריאה. וכן גם הסיק בפסקי תשובות (סוף או' כז) שאע"פ שיש אופנים להתיר גם כשמביאים את הספר תורה רק לצורך הקריאה ומיד להחזיר אותה, מ"מ הדגישו וציינו כל הפוסקים שלכתחילה יש להשתדל להביא את הס"ת באופן של קביעות מקום. ע"כ.

ולפום ריהטא, כ"ז הוא לדעת הפוסקים בדברי השו"ע והרמ"א הנובעים מהירושלמי.

להתיר, מפני שכבוד צבור גדול מכבוד נשיא שהוא אדם חשוב כדמוכח מהוריות (דף יג.). דאיתא שעירת נשיא קודמת לשעירת יחיד, מ"ט האי מלך והאי הדיוט, שעיר ע"ז קודם לשעיר נשיא, מ"ט האי צבור והאי יחיד, וכתב כן מכמה גדולים עיי"ש. וכן כתב בפסקי תשובות (שם או' כז) ושם הוסיף לבאר דהיתר זה דלכבוד הצבור הוא רק בצבור קבוע בבית הכנסת שאירע להם אונס שנשאר בלי ס"ת, אבל אנשים שמחמת הנוסח המיוחד שיש להם או מסיבה אחרת מחליטים להפרד מהציבור הכללי ולהתפלל יחד באיזה מקום שאין שם ארון הקודש וס"ת קבוע, אע"פ שהם למעלה ממנין עשרה, אין להביא להם. מ"מ בנידון דידן שכולם היו אנוסים בדבר שהיה אסור להתאסף בבית הכנסת ולא מחמת שבחרו לפרוש מהצבור, פשיטא שיש גם להתיר מטעם זה שכבוד צבור דינו כאדם חשוב, להביא להם ס"ת אפילו בשעת הקריאה אפילו בלי להכין ארון קבוע שם לס"ת.

ברם, הכה"ח סופר (סי' קלה או' עג) פי' מש"כ המג"א (ס"ק כא) בדעת מרן השו"ע שר"ל שאפילו אם יש בהם חבושים עשרה ורוצים לקרות, אפ"ה אין מביאין להם ס"ת. ואע"פ שלהלן (שם, או' פא) כתב שבמקום שאי אפשר, כדי שלא יבטלו מן הקריאה לגמרי, אפשר דיש להקל אם ילכו עמו עשרה, לא נראה שבנקל רוצה להקל, ובכ"ז סובר שדעת מרן לאסור אף בכה"ג. וכן גם פסק בקיצור שולחן ערוך (כג, או' ל') שעשרה מתפללים ואין להם ס"ת לקרות, אין מביאים להם ספר תורה לצורך הקריאה

ע"כ עיי"ש, ושכ"כ בברכ"י (קלה ס"ק יג) בשם הגאון רבי יעקב אבנהב, שלא נאמרו דברי הזוה"ק אלא ביום צרה ותוכחה. ע"ע מה שהביא שם בחזון עובדיה (סוף עמ' שה), וגם ביבי"א (ח"ז סי' נו או' ב').

ותבט עיני במש"כ בשו"ת והשיב הכהן להרב חיים יהושע אלעזר הכהן חמצי זלה"ה (או"ח סי' ה') לגבי העברת ס"ת, שדוקא כשהס"ת יוצא מקדושת בית הכנסת אחד לקדושת בית הכנסת שני דליכא הורדה בקדושה מותר להעבירו, אבל להוציא ס"ת מקדושת בית הכנסת ולהניחו באחד הבתים להתפלל שם במנין דליכא קדושת בית הכנסת לבית, אינם רשאים להעביר לשם ס"ת אפילו בהסכמת כולם. הנה רבינו לא חש לאיסור שכתב בזוה"ק אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא, שהרי הוא התיר להעביר מבית כנסת אחד לבית כנסת שני, ואולי מפני מה שכתבנו. אבל עדיין אסר להוציא מבית כנסת ולהניחו בבית שיש בו עשרה, אע"פ שיהיה שם לכמה ימים ואפילו יותר כמבואר בשאלה שם, ולא ידעתי מאי שנא מדין יום או יומים שכתב כאן הרמ"א שמותר להוציא מבית כנסת ולהביא אצל מנין אחר בפרט שיקבעו לו מקום קבוע לס"ת ולא חש להורדה מקדושת בית הכנסת, ואדרבה כתבו כל האחרונים דליכא פגם לס"ת בכה"ג ולא הזכיר אחד מהם שיש חשש הורדה מקדושת בית הכנסת. ואין נראה לומר שע"י הקביעות מקום לס"ת חשיב אותו מקום כקדושת בית הכנסת. ואולי משום שסופם להחזיר את הס"ת לבית הכנסת לאחר קצת זמן ולא לקבוע שם מקומו לזמן רב לא חשיב הורדה מקדושת בית הכנסת כיון שסופו לחזור בזמן

אבל בזוה"ק החמיר להעביר ס"ת אפילו מבי כנישתא לבי כנישתא אחרת, והביא זאת הכה"ח (שם או' עד) מהזוהר ויחי (רכה). ובפ' אחרי מות (עא:), והסיק (שם באו' פג) שגם כל ההיתר שכתב המהר"ם פדואה והביאו הרמ"א להלכה להכין מקום קבוע לס"ת, אינו לפי דברי הזוה"ק, שלפי הזוה"ק גם בהכי יהיה אסור להביא לשם ס"ת, שהרי לבי כנישתא אחרת ששם ודאי איכא מקום קבוע לס"ת אסר הזוה"ק להביא לשם ס"ת מבית כנסת אחר, כ"ש למקום קבוע שהוא רק ליום או יומים. מיהו הביא שם בכה"ח בשם הריקאנטי (סי' מג) וז"ל הריקאנטי, המוליך ספר תורה מבית כנסת לבית כנסת טוב שלכבוד הס"ת יהיו עשרה בהליכתו, אבל אין איסור בדבר כלל, ואינו אלא משום כבוד בלבד, עכ"ל. ושהביאו באמת ליעקב (דיני הוצאת ס"ת או' יב) ושכ"כ החיד"א בלדוד אמת (סי' ג' או' יב). ובנידון דידן היה זה קצת קשה להוליכו עשרה ביחד כיון שכל אחד היה צריך לעמוד כד'-ה' אמות מחבירו וקשה הדבר כשהמלכים ביחד. אמנם מ"מ ראיתי שכבר דחה זאת בחזון עובדיה (שם עמ' שה) בשם שו"ת מכתם לדוד לר' דוד פארדו (או"ח ס"ס טו) שכתב שלפי מש"כ הרמ"א בהגה שאם מביאים ס"ת קודם לכן ומכנינים לו מקום של כבוד מותר, ה"נ ליכא איסורא להוליכו לבית האבל, ולא עלה על לב שום אדם לאוסרו כי אין בזה שום פגם לס"ת, ואל תשיבני מלשון הזוה"ק וכו', שדברי הזוה"ק מייירי בעידנא דריתחא, ושסיים, דלא לאלוה מלין בסודו של מאמר זה, ואין למדין ממדרשים הנעלמים שלא ניתנו לפרש אלא ליודעי חן, ולהלכה אין לנו אלא דברי הש"ס והפוסקים, שדבריהם ברור מלל,

וכן הביא הרב חיד"א זצ"ל במחזיק ברכה (סו"ס קלה) בשם המטה יהודה עייאש (סי' תקפד) חולה שיש לו ישיבה בחצר ורוצה להעלות ס"ת מהישיבה לביתו שרי דליכא גנאי, ומה גם אם בשיבה לא יקראו לפי תקנת העיר (שלא לקרוא בס"ת בבית מדרש אלא רק בבית הכנסת) דזה עילוי, שהרי עתה יקראו בה משא"כ קודם לכן, וכן הביאם הכה"ח סופר (שם או' עו) ואע"פ ששם מיירי באותו חצר, מ"מ שוב כתב בכה"ח (שם או' פב) בשם תשו' פני אהרן (סי' יד) וז"ל דדוקא כשהס"ת בבית הכנסת אחר שקורין בה אין זה כבודה להביאה, אבל הכא כשמביאים אותה ממקום שהיא שכולה וגלמודה, אנו מביאים אותה כדי לשמחה, והיא מתעלית בזה, עכ"ל. הנה כתב בפירוש שהתורה מתעלת בזה. והביא דברי הפני אהרן גם בארחות חיים כהנא (שם, ס"ק יד) והוסיף במלים אלו, וכבוד הוא להס"ת, ע"כ.

וב"כ בפירוש בספר בני ציון להרה"ג ר' בן ציון ליכטמאן זצ"ל, וז"ל, נראה דהני מילי דאסור להביא אלא כשהספר תורה עומד במקום שאפשר לקרות בו, ואע"פ שאלו החבושים לא יכולים ללכת לקרות בו אין להביאו אצלם, דנראה גנאי בזה, אבל התם שהבית שהיה הס"ת בו לא יכלו להתפלל ולקרות ורק היה מוצנע שם, ודאי מותר להביאו משם למקום אחר כדי לקרות בו, עכ"ל. הנה מבואר מדבריו שגם לדעת האוסר להביא ס"ת לבית האסורים, ואפשר שה"ה שסובר הכי בכל אנוסים, מ"מ זהו דוקא במקום שיקראו אחרים בס"ת, אבל בנידון דידן שאם לא נוציא את הס"ת מבית הכנסת

מועט, אלא שמ"מ צריך לעשות מקום קבוע לס"ת למקום בו מוליכין אותו מפני כבוד ס"ת עצמו, ודו"ק.

אמנם מ"מ היוצא מדבריו שאם הוציאו ס"ת מבית הכנסת ע"פ אחד מן ההיתרים אשר הבאנו, צריך להחזירו לבית הכנסת ולא ישאירו את הס"ת באחד מבתי המתפללים, דאיכא בזה הורדה לס"ת מקדושת בית הכנסת. ולכן אם המקום בו מתפללים הוא רחוק מבית הכנסת יביאו את הס"ת קודם התפלה ויכינו לו מקום קבוע להניחו שם מתחילת התפלה ועד סופה, ואז יחזירוהו לבית הכנסת. והסיק בשו"ת יבי"א (שם סוף או' ב') דכשמוליכים את הספר תורה בהצנע לכת בתוך מכונית מיוחדת, נראה שיש להקל גם בלא עשרה אנשים.

ואני הדל ראיתי להוסיף עוד היתר בנידון דידן להוציא את הס"ת למנין שבחוק, שע"י הבאתו למנין הס"ת מתעלה בזה ואין בזה בזיון אלא אדרבה זהו כבוד התורה שיקראו בו, ולא תהא מונחת בקרן זווית מבלי קורא אותה, וכיון שבנידון דידן היה אסור להתאסף לקרוא בה בתוך בית הכנסת, אם לא נוציאה לא נקרא בה כלל, והיא תהיה עזובה, לכן על ידי הוצאתה היא מתעלה, ויש לתלות היתר זה בירושלמי הנ"ל, שכל ההיתר שמותר להוציא את הס"ת לאנשים גדולים הוא משום שהתורה מתעלה בהם, הכי נמי י"ל התורה מתעלה על ידי הוצאה זו, וליכא לאסור.

יומים, די במה שיהיה מונח הס"ת בתוך הארון מתחילת התפלה ועד סופה ממש ולא פחות. ברם אם לא הכינו מקום קבוע לס"ת יש להם על מה שיסמוכו.

אבל אם מתחילה אין שם עשרה אנוסים יחד אלא רק יחיד או אפילו כמה יחידים, ורוצים להכניף אליהם מנין שיבאו אצלם כדי לקרוא בתורה, אז לכו"ע אין להביא להם ס"ת אלא א"כ הכינו לס"ת מקום קבוע באותו מנין בתוך ארון.

והנה, כל זה החשש של טלטול ספר תורה ממקום למקום הוא דוקא בספר תורה המונח בבית הכנסת לקרות בו בצבור, מאחר שהוא נוטלו ממקום קביעותו, שקבוע שם לקרות בו בצבור, שזה מקומו, ועל כן טלטולו הוי כמו גלות לספר תורה. אבל בספר תורה של יחיד אין לספר תורה זה קביעות מקום לגמרי, אלא הוא ברצון בעליו ולכל מקום שירצה יוליכנו, ואין טלטולו נחשב גלות לספר תורה, כ"כ בתשו' תורה לשמה (סי' נח) וע"ע מה שכתב בזה בחזון עובדיה (שבת ח"ב ריש עמ' שח) לחלק בס"ת של יחיד. ובענין דידן עוד עי' מש"כ רבינו הגר"ח פלאג"י זצ"ל בספרו ספר חיים (סי' ו', או' ז' וח') ומש"כ ר' אליהו חזן זצ"ל (בנו של החקרי לב) בשו"ת חקרי לב (חומ"מ ח"א סי' קיח) שהאריך בזה.

ואסיים בדבר נחמד אשר יועיל לכל אדם, מה שראיתי במאמר מרדכי (קלה ריש סעי' יד) שהביא בשם הרב מטה יהודה עייאש ז"ל ואח"כ ראיתי שהביאו גם הרב חיד"א במחזיק ברכה (שם או' ז'), דמי שהיה בקצת

ונביאו למנין בחוץ לא יקראו בס"ת לכו"ע שרי להוציא אליהם את הס"ת.

וא"כ המורם מכל האמור מסתבר להתיר להביא ס"ת בנידון דידן אל המנין חוץ לבית הכנסת אפילו בלי להכין לו מקום קבוע במנין בארון, כיון שמתחילה לא נאסר להוציא ס"ת היכא שמתעלה הס"ת על ידי זה כמבואר מהירושלמי שבכה"ג שהס"ת מתעלה ע"י ההוצאה שרי מלכתחילה. וכן מבואר גם מלשון הרמ"א שכתב 'ואם הוא אדם חשוב בכל ענין שרי', מבואר מדבריו ממש"כ 'בכל ענין' שלאדם חשוב מותר להוציא אליו ס"ת אפילו בלי להכין לס"ת מקום קבוע אצלו, וכ"כ שם המשנ"ב (ס"ק נא), והטעם משום שהתורה מתעלה על ידי בני אדם גדולים כדאייתא בירושלמי, ומסתברא שאם על ידי בני אדם גדולים אשר המה בשר ודם מתעלה בהם התורה, על אחת כו"כ שבשביל התורה עצמה מתעלה בזה, שאם לא יוציאו את הס"ת לא יקראו בו כלל ותהיה עזובה ובודדה בלי שום קורא, ועתה על ידי שמוציאים אותו יקראו בו, שבודאי מתעלה על ידי זה, ויהיה שרי להוציא את הס"ת אליהם 'בכל ענין' אפילו בלי הכנת מקום קבוע לס"ת.

אמנם, במקום שאחרים יקראו בס"ת בבית הכנסת אלא שיש עשרה אנוסים יחד שאינם יכולים להגיע לבית הכנסת, ורוצים שיביאו אליהם ס"ת, בזה נחלקו האחרונים, וכדי לצאת מן המחלוקת ולחוש לדעת כולם, יש להכין שם מקום קבוע לס"ת אצליהם בתוך ארון להיות מונח בו יום או יומים, ואם אינם יכולים להשאיר את הארון שם ליום או

ימים באונס שלא שמע קדיש וקדושה בצבור הכנסת, א"נ בבית הכנסת אחר, יכוין
וכו', ביום שישמע ב' קדושות או יותר, להשלים אותם הימים שלא שמע קדיש
דהיינו מהתפלות שניות שמתפללין בבית וקדושה, ויועיל לו לתשלומין, ע"כ.



לבישת מסכה וכפפות בשבת במקום שאין עירוב

הרב זאב קליין

ר"מ בישיבת תורת משה, ירושלים ת"ו



חשש פיקו"נ, אע"ג שיש לו האפשרות לא לצאת, אולי יש להקל.

וכ"כ הגר"א וייס שליט"א שכיון שאין כאן אלא חומרא לבעלי נפש, כל שיש אף חשש רחוק של סכנה יש להקל בזה אף לכתחלה. עוד כתב טעם להקל, שהרי כתבו הפוסקים דכל החשש שמא יסירם ברשות הרבים משום פרעוש שעוקץ את בשרו שצריך להסירו ויצטרך להוריד את הכפפה כדי להסיר את הפרעוש. וחשש זה לא שייך בכפפות אלה המתלבשות על ידיו באופן הדוק ביותר ואפשר לעשות אף את המלאכות הדקות ביותר עם כפפות הללו, ולא מסתבר לחשוש שיורידם ברשות הרבים.

האם מסכה נחשבת למלבוש

ורב אחד הפיץ פסק וז"ל יציאה בשבת עם מסכה וכפפות, מצינו בגמ' ובפוסקים כמה אופנים שמותר לצאת בהם בשבת עם דברים שאינם הלבוש הבסיסי של אדם, אך מ"מ נחשבים הם כלבושו כיון שמטרת לבישתם היא להגן על האדם, וכגון דברים שבאים להגן על האדם מצער הגוף, ומטעם זה גם לבישת מסכה בזמננו מוגדרת כמלבוש, כיון שמטרת לבישתה כפולה, הן לשמור על האדם שלא ידבק מחולי הקורונה, והן שלא

הפוסקים דנים כהיום שלפי הוראות משרד הבריות כשיוצאים מן הבית חייבין ללבוש מסכה וכפפות, והשאלה נשאלת האם מותר לצאת בשבת לבוש במסכה וכפפות במקום שאין עירוב.

כפפות בשבת

והנה כתב השו"ע (סי' שא סע' לז) מותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנטי"ש. ויש מי שמחמיר להצריך שיתפרם מע"ש בבתי ידים של מלבושיו או שיקשרם בהם בקשר של קיימא יפה, וראוי לחוש לדבריו. וכתב המשנ"ב (ס"ק קמא) ועכשיו נהגו להקל, ואפשר משום כיון שלהרבה פוסקים אין לנו רשות הרבים דאורייתא בזמן הזה ולא שייך לגזור בזה. וסיים המשנ"ב דמשמע מדברי האחרונים דאף שאין למחות ביד המקילין, מ"מ ראוי לבעל נפש להחמיר על עצמו.

והיות ומעיקר הדין אין לחוש (היכא דליכא רה"ר דאורייתא, אבל בניו יורק שלפי דעת בעל האגר"מ נחשב לרה"ר מה"ת, ומה"ט אין לעשות עירוב שם, אז יש לדון האם שייך היתר הנ"ל), אע"ג שכתב המשנ"ב שבעל נפש יחמיר י"ל שבמצב שלנו שיש

לבישת מסכה וכפפות בשבת במקום שאין עירוב

הרב זאב קליין

בתו"ש בשם מהרש"ק. וציין למש"כ לעיל (בסעיף כב) בשם הגר"א דדעת הרמב"ם הוא ג"כ הכי, וע"כ אם חתך אצבעו בשבת וכורך חתיכת בגד עליה שלא ישרט בבגדיו מותר לצאת בו, מיהו יותר טוב שיכרוך על המקום הזה באיזה סמרטוט דבזה מצדד הפמ"ג דלכו"ע שרי לצאת בו דלא חשיב ובטיל לגבי המכה (ומן הסתם גם "פלסטר" דינו כסמרטוט שמיועד לזה ובטל להפצע). ומסיים המשנ"ב מיהו בכל גווני צריך לרחוץ מקודם הדם שבאצבעו כדי שלא יצטבע ע"ו.

עוד כתב הגר"א וויס שליט"א דמסכה עדיף מכל הדוגמאות הנ"ל, דהמסכה מתלבשת על הגוף כעין מלבוש ואינו דומה לרטיה ותחבושת וכיס של זב, דכל הני אינם דרך מלבוש ובהם נחלקו, משא"כ מסכה שלובשים על הפנים, דהרי במקומות הקרים לובשים מסכות פנים כדי להקל מפני הקור והוי יותר דרך מלבוש.

חשש הורדת המסכה

אלא דיש לדון האם יש כאן חשש שיוירד את המסכה. וכתב הרב הנ"ל וז"ל, יש לעיין האם גם במסכה וכפפות נימא כן, או דילמא לא גזרינן בכה"ג שמטרת לבישתו היא מחשש סכנה ואינו רוצה להסיר את הכפפות שמא יגע במשטח מזוהם וכדומה. ועוד שהרגילות אצל בני אדם שאינם מסירים את המסכה לגמרי מעל הפנים אלא מנמיכים ומשנים את מקומה, ובכה"ג הוי שלא כדרך הוצאה ואיסורו מדרבנן, ולא גזרינן בזה דילמא אתי לאתויי. ויש להוסיף שכיון שבדרך כלל אין מצוי אצלנו רה"ר דאורייתא

ידביק אחרים, ובכלל זה לבישת כפפות שמטרתם להגן על האדם. ולכן מותר לצאת עם מסכה וכפפות גם במקום שאין בו עירוב שמתוקן כדין. ויש להקפיד בכל משך הליכתו לא להסיר את הכפפות מידי ושהמסכה תכסה את פיו.

האם להגן הוי משא

אבל אין זה כ"כ פשוט וראיתי שדן בזה הגר"א ווייס שליט"א, דהנה איתא בשו"ע (סי' שא סע' כב) יוצאים במוך וספוג שעל המכה לפי שהם מרפאים הילכך הוי כמו תכשיט, וכן בקליפת שום ובצל או באספלנית ומלוגמא ורטייה שעליה, ואם נפלו מעליה לא יחזירנה, וכ"ש שלא יתנם בתחלה, אבל אסור לכרוך חוט או משיחה על המכה לצאת בו, דכיון שאינם מרפאים הוי משוי, אבל באגוד שכורך על הרטייה שלא תפול מעליו, יכול לילך בו וקושרו ומתירו. ע"כ. מבואר דרק במה שמרפא אמרו שאינו משא ולא במה שאינו אלא מגין.

ועי' במשנ"ב (ס"ק עז) שהביא את הגר"א שמיקל אף במה שעשוי להגן, ומציין למה שכתב לקמן (סעיף כח), וז"ל השו"ע שם, מי שיש לו מכה בפיסת רגלו וקושר עליה מטבע להגין שלא ינגף ברגלו, וגם הוא מרפא, מותר לצאת בו, משמע דרק בדבר שהוא מרפא מותר. וכתב המשנ"ב (ס"ק קח), דמשמע מזה דבדבר שאינו מרפא אלא שעושה כדי שלא ינגף ברגלו אסור, ואזיל לשיטתו בסכ"ב, אבל בא"ר הביא בשם כמה פוסקים דאפילו אם אינו מרפא אלא שעושה כדי להגין מצער ג"כ מותר לצאת בו, וכ"כ

חזרתי וכתבתי האם זה נחשב "גזירה חדשה"? האם הראשונים שדנו על לבישת כפפות (שלא מוזכר בגמ') גזרו גזירה חדשה? אלא כבר גזרו חז"ל על טבעת וכו' [או"ח סי' שא סע' ז] ואשה לא תצא בתכשיטים שדרכה לשלפם (פי' להסירם מעליה) ולהראותם]. ואין זה אלא אופנים חדשים של גזירה הקיימת. ויש מקומות אין ספור שדנו הפוסקים לאסור דברים משום חשש שהורדה וטלטול, כבר הבאנו לעיל לגבי תחבושת על מכה.

ועי' בשו"ע (שם סעיף מא) וז"ל, לצאת בשבת בכובע שבראשו העשוי להגין מפני החמה, יש מי שאוסר משום דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו ואתי לאתויי ד"א ברשות הרבים, אא"כ הוא מהודק בראשו, או שהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו ואין הרוח יכול להפרידו מראשו, או שהוא קשור ברצועה תחת גרונו, דבהכי ליכא למיחש למידי, וכהנה וכהנה. אז אם יש עירוב בוודאי יש להקל, אולי אפילו למי שבדרך כלל מקפיד לא לטלטל בעירוב, אבל במקום שאין עירוב אני לא רואה בזה שום היתר.

והגר"א ווייס שליט"א סיים וז"ל, אמנם באמת יש לבחון אם אכן יש צורך בלבישת כפפות ומסכות כאשר מתהלך אדם ברשות הרבים, דהלא בקל יוכל לתחוב את ידיו בכיסיו ולשים מחסום לפיו בהתהלכו מנחת אשר - בתקופת הקורונה כו ברה"ר, ולא לדבר עם הבריות, וא"כ עדיף טפי שיהיו לו מבעוד יום מסכה וכפפות במקום שהולך לשם.

אלא כרמלית, ובפרט במקומות שיש בהם עירוב אלא שמחמירים שלא לטלטל, בכה"ג יש להקל.

ועל דרך זה כתב הגר"א ווייס שליט"א שאין לחשוש שמא יסיר את המסכה כדי לדבר עם חבריו או להשתעל ולהתעטש, בדברך העולם, אף אם יעשה כן לא מסירים את המסכה לגמרי אלא מושכים אותו כלפי מטה כדי לגלות את פיו, ואף באופן זה הוא מלבוש ולא משא. וק"ו בנידון דידן שמדובר בחשש סכנה דיש להקל. ובפרט שנוהגין לסמוך על הפוסקים דאין לנו רשות הרבים בזמן הזה. והדבר היה תמוה לי, ושלחתי להרב הנ"ל "מייל" וז"ל:

שלום הרב,

בקשר למה שכתב הרב להתיר לבישת מסיכות אפילו במקום שאין עירוב משום שאין חשש שיסיר המסיכה, לענ"ד המציאות הוא לא כך, שהרי אנחנו רואים שחצי האנשים ההולכים ברחוב או חוזים המסיכה ביד, והסיבה פשוטה שלבישת המסיכה מאוד לא נוחה, אז במקום שאין מי שהולך מולו הוא מוריד המסיכה, וכשפוגש אדם חוזר ולובשו (אולי ... במקרה הטוב). ומה שכתב הרב שבדרך כלל רק מורידים חלק, או להוריד מהאף או צד אחד, ולכן לא הוי יותר מכלאחר יד, אבל בדרך כלל אם מורידים מאוזן אחד זה נופל אז מחזיקים בידים, (כמו שבדידי הוי עובדא ליל שבת).

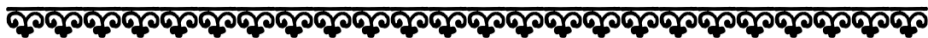
הוא חזר אלי וז"ל: הכל נכון ואמיתי, אבל לא נגזור גזרות חדשות ... וכל מה שכתב לא נצרכה אלא להעדפה ...



בענין שימוש בחשמל ביו"ט ותכנית "זום"

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל ליב"ק, לוס אנג'לס



ובפרט בענין חשמל שרבו המתירים ולכן מותר לעודדם ולחזקם ולהחיותם וכו' עכ"ד.

ואמינא בהא, דאם אכן ע"י השימוש בתכונה זו, יהיה במקום ספק פקו"נ, מצוה רבה להשתמש בתוכנה זו, ואין ע"ז שום חולק. ולא זו בלבד, אלא גם אם המשפחה ירצו להכנס לרכב ולנסוע לחלון הרואה גם יהיה מותר, ולית דין צריך בשש, וכל הוריו הר"ז משובח. אמנם כפי שרבים הבינו מפסק זה, ומהמכתב שחתום עליו כמה רבנים, אפ' אם אין בו מצב שלפנינו של ספק פקו"נ השימוש בתוכנה זו מותר, ובפרט שמפעילים התוכנה הזו לפני יו"ט, שוב אין בו חשש, ומשום מה הוסיפו ענין הדלקת חשמל ביו"ט שלדעתם חכמי ספרדים וחכמי צפון אפריקה "רובם ככולם מתירים", והרבה מחכמה אשכנז אוסרים. ע"ש. ולא הבנתי די הצורך למה צריכים הקדמה זו אם בין כה מפעילים התכנית זו לפני שבת. וכנראה עיקר החשש שמא יבואו החולים לתקן התכנית, ובוה כרוך הפעלת חשמל ביו"ט לבד שיש ע"מ לסמוך.

(ב) **ברם**, ראיתי ושמעתי טוענים שפסק זה מבוסס ע"פ מנהג שהיה נהוג בארצות המערב הפנימי (מרוקו) להדליק חשמל ביו"ט. ואם

נשאלתי ע"י רבים אודות השערורייה שיצא עקב פסק שיצא מכמה רבנים חשובים שיח' להתיר בשנה הזו שימוש בתכנית "זום", שהיא תכנית שאפשר לראות את הנעשה בבית האחר דרך האינטרנט, בליל הסדר עבור זקנים שנמצאים לבד, דבר שיגרום להם עצב רב, ולמנוע להם מוטיבציה להמשיך להאבק על חייהם. ע"כ רצו להתיר השתא הזו בלבד שנת חירום בר מינן שימוש בתוכנה זו. ורבים תמחו על פסק זה, איך יתכן להתיר מילתא דא התמוה לרבים ועלול להביא פירצה. ויען שראיתי הרבה שמועות ונקודות שלענ"ד אינן מדויקות, ובפרט אודות מנהג ערי המערב, אמרתי לברר כמה נקודות בענין זה, ורווחא שמעתא, ויה"ר שלא נצטרך לבוא לשאלות כאלה במהרה אכיה"ר.

(א) **הגיע** לידי מקור השאלה שנשאל להג"ר רבי אליהו אברז"ל שליט"א ע"י הרב היקר רפאל דלויה שליט"א שלפי השואל עקב המחלה, הבדידות והחרדה תהרוג יותר, ע"כ הציע להשתמש בתוכנה זו, וע"י שמתקינים את התוכנה תפעל ולא יצטרכו לנגוע בשום דבר. וע"ז השיב הגר"א אברז"ל שליט"א "אם המציאות כזו, אפ' בספק סכנה מחללים את השבת ואפ' ע"י גדולי ישראל ק"ו יו"ט

מן המים ומין האבנים ששם אין כאן דבר מוכן לזה האש עתה ואין שם כי אם כח האש היסודי וכו'. ע"ש.

והנה, גם הרב מצור דבש (ס' י') התיר מעין זה, יחד עם עוד פוסקים רבים אשר אין העת עתה האסוף, רק הבאתי דברים הנ"ל להעיר אשר יש שטענו שחכמי המערב לא הבינו פעולת החשמל די הצורך, דאם לפי הבנתם, כבר האש טמון בחוטים, ולפי מה שידועים אנו שיש אש חדשה שנוצרת בחוט שבנורה מכח התנגדות החוט לזרם החשמל הזורם בו.

ואם כי אינני יודע אם יש אמת בטענה זו או לא, אבל ברור שגדולי המזרח והמערב עיינו היטב במציאות כפי המידע שהיה להם, וכמ"ש "הגר"ש משאש זצ"ל (שמש ומגן ח"ב ס' סה) שקרא ועיין בכל טענות המומחים והמתבוססים עליהם. ויותר נראה שביסוסו עצמו ע"פ ההיתר מכמה רבני המערב וכפי שכתב בשמ"ש ומגן (ח"ג ס' נו אות יא) שנהגו כן דור אחר דור, וגם בארצות אחרות להדליק גפרור ביו"ט, וגם כמ"ש השואל ומשיב שראה שאינם נוהרים בזה במקומו, ויישב מנהגם, וע"ע בתעלומות לב (ח"ג ס"ס כ) שמועזות שונות בזה. עכ"פ לפי הבנתם שכאילו האש טמון בתוך הגפרור אינו רחוק לומר שהבינו שגם בחשמל אינו חשוב כנולד, מאחר שהחשמל מצוי הוא, ואע"פ שמצד עצם המציאות יש לבע"ד לטעון שזו יצירה חדשה, מכ"מ הבינו הגאונים הנ"ל שאינ"ו בגדר נולד מאחר שבקל יוצא, שהכל מוכן לצאת. וכן נר' עכ"פ מדברי הקח"ד הנ"ל.

אכן יש שמבינים כן אמרתי אף אני אענה חלקי בזה, מה היה נהוג בענין חשמל ביו"ט.

הנה, ידוע שיטת מוה"ר אברהם אנקוואה זצ"ל בשו"ת כרם חמר (ח"ב דף צה) להדליק גפרור ביו"ט, והשיב דמותר מאחר דא"א מעיו"ט, מותר ביו"ט עצמו דאין לך אדם שילך לחזור על הפתחים, אין זה סברא. וכ"ש כאן דאין כאן אלא נורא מפקיד פקיד ומכוסה בדבר כמו אש שטומנין בבית בכל לילה ולילה ולפעמים כלה ואבד ולפעמים נמצאים צרורות וכו' אבל זה בחכמה נעשה שיהיה טמון לזמן מרובה וראייה שאם יונח במקום קר הוא כבה וא"א שידלק ע"כ והגם שהדברים מחודשים לומר שאינ"ו חשוב נולד בגפרור שיש בו גפרית בראשו, שהרי אין האש ניכר כלל, מכ"מ מצאנו לעוד גדולי הדורות שהבינו כן, וכידוע. ובכללם הרב מצוף דבש (ס' י') והגאון שואל ומשיב (שתיאה ס' סב) שהשיב על מנהג העולם שאין נוהרים בזה. ואכ"מ להאריך בפרשתא דא, אך הבאתי שמעתא דא, כיון שלענ"ד שרבים שהתירו החשמל ביו"ט היה מבוסס ע"פ פוסקים הנ"ל בהבנה של איסור נולד ביו"ט. וכן מפורש בקיצשו"ע טולידאנו (ס' תנ) שתלוי זב"ז ע' בסמוך. וכן נראה מלשונו של הגה"ק רבי דוד כהן סקלי בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב ס' נו ד"ה ודע) וז"ל, דנ"ל שאין זה מיקרי מוציא אור משום דהכא במקומו ומקורו הכל הוא עשוי ונעשה יפה דכל מה שמצטרך למלאכה זו כבר הוא עשוי במכונת מקורו שכבר כוחות שלו בתוקפם ובקבורתם נמשכים בחוטין המושכים למלאכה זו וכו' ולכן לא דמי למוציא האש

יו"ט לא שייך, ששפיר שייך להדליקו מערב יו"ט.

(ה) **והנה** רבים שהתירו החשמל ביו"ט קדמו להחזו"א, שזרח אורו ופסק שיש בחשמל גם איסור בונה וסותר, ומלאכת בונה וסותר איננה מותרת ביו"ט אפי' לצורך אוכ"נ, ולדעתו ודאי אסור. והגם שידענא שיטענו שלא קיי"ל כדברי החזו"א להלכה, מכ"מ לעומתם רבים קיבלו עליהם דברי החזו"א להלכה בפרט במקום שאפשר וגם בעל המנחת שלמה שהאריך לחלוק עליו מכ"מ לענין מעשה חשש לדבריו כמש"כ בספר אורחת שבת. ואולי חלק מהמתירים הקדמונים שהתירו חשמל ביו"ט שלא ראו דברי החזו"א היו חוזרים מפסקם אחרי גילוי פסקו ששייך גם ביו"ט, ועכ"פ לכתחילה, שכן לדבריו יש בזה חשש איסור דא' של בונה גם ביו"ט ואינו שאלה של מוליד גרידא.

(ו) **ומלבד** זה, אם מפעילים את המחשב דרך תכנית זום שנעשה מערב יו"ט, משמע שנקטו רבנים מהמתירים שכאילו בזה אין שאלה לכו"ע, אינו כן. שהרי יש מגדולי הפוסקים שהבינו שע"י מה שאדם עובר דרך מצלמה שמקרינה אותו, נחשב ככותב בשבת ויו"ט. כ"ד הגריש"א זצ"ל והגר"נ קרליץ זצ"ל (הוב"ד בספר אורחות שבת ובחוט שני ח"ד עמ' קסד) אלא שס"ל דהוי דרבנן או משום דלא הוי כאורחיה או משום דאינו של קיימא. שו"ר שכ"כ הגר"צ שכתר שליט"א במכתבו אודות תכנית "זום" שיש חשש איסור כותב. ואין זה דומה למה שנהגו רבים

(ג) **והנה**, הגם שיש רבני המערב, ומזרח וחלק מרבני אשכנז שהתירו הדלקת החשמל ביו"ט, מכ"מ א"א לכנות זה בשם מנהג, ובפרט מנהג מערב. והגם שכפי שבררתי יש מקומות שנהגו כן המון העם בקובלנקה, ובעוד כמה מקומות. קשה לכנות זה בשם מנהג העדה, רק נמשכו ההמון שנהגו היתר אחר הרבנים שהתירו, אבל לעומתם, רבנים אחרים במרוקו החמירו, וכפי שמבואר בשו"ת מים חיים (ח"א) בעצמו ששאל לראב"ד מקודש רבי שאול אבן דנאן זצ"ל שכפי שבירר אצל רבנים אחרים והשיבו לאסור. וגם הגר"ב טולידאנו זצ"ל בקיצוש"ע (ס' תנ) אחרי שכתב להחמיר בגפרור כתב דמאחר דרוב אוסרים גפרור, אוסרים גם להדליק החשמל. והוסיף "מיהו היות שרבים מתירים הדלקת החשמל, אין למחות בחזקה על המקילים, שיש להם על מה שיסמוכו, ומכ"מ הבא לשאול מורים לו להחמיר שרבו האוסרים". הרי לא העיד שיש מנהג כן (וכפי שפעמים רבות בקיצוש"ע מעיד על מנהגם).

רק מביא שיש שהתירו. ע"כ א"א לכנות זה בשם מנהג רק ככל מח' הפוסקים, היו פוסקים שהתירו, ויש שאסרו. וכן העיר לי ידידי הרה"ג יוסף פרץ שליט"א שמנהג מראכש להחמיר בחשמל ביום טוב. ולא נהגו להתיר. וכשהגיע רבי שמעון דיין למראכש רצה להתיר, ולעזה עליו כל המדינה וחזר בו.

ונראה שכן הדעת נוטה שמיקרי נולד, דאל"כ אפשר לכנות כל דבר שיש כבר הכח בפנים. ולפי המתירים, למה א"א להדליק רכב, שהרי הניצוצות מהסוללה גם כח שטמון. והוספת ההבערה לצורך אם שיהיה לכל נפש, אתמהא. וגם לומר שא"א מערב

היתר חשמל ביו"ט, רבו האוסרים. ואין לכנות כן בשם מנהג. ודבר זה תלוי בגדולי הדור להתיר בשעת חירום להסתמך על שיטות אלו, ולשקול בפלס האם הנזק רב על התועלת. שהרי הדבר עלול להביא פירצה אצל המון העם שיטענו שמה ההבדל בין זה לעוד מכשירים. ויפה השתיקה ע"כ. נראה שבלי הסכמה מגדולי הדור צ"ע להתיר במקום שליכא פקו"נ.

וכל זה באתי לעורר אם כי איני כדאי להכניס ראשי בדברים העומדים ברומו של עולם, מכ"מ לענ"ד כמה מהנקודות לא נתבארו בתוך הדברים שנכתבו לכן אמרתי לענות חלקי גם אני הכך בתורת האמת והשלום אהבו.

יה"ר שהקב"ה ישלח רפו"ש לכל חולי עמך בית ישראל.

ד"ת אלו נכתבו לרפואת ידידינו צבי חיים בן הילינה שיינדל
מרדכי לבהר

לעבור דרך מצלמות דכלל גדול נקוט בידך שאני היכא דניחא ליה ללא ניחא ליה.

וידענא שרבים התירו גם היכא שניח"ל לעמוד כנגד מצלמה, ושאין זה בגדר כותב, אבל באתי לעורר שא"א לומר שכשהתכנית כבר דלוקה הר"ז לכו"ע. ולדעת פוסקים הנ"ל יש בזה איסור.

(ז) **כל** קבל דנא, ברור שבמקום ספק פקו"נ, אין שואלים לב"ד, אבל במקום שאין ספק פקו"נ, אפ' אם התכנית מופעלת לפני יו"ט יש לעיין בכמה נקודות. א: לפי חלק מהפוסקים יש בו איסור כתיבה שניח"ל. ב: כל היודע בטיב תכנית זו, ידע שבמקרים רבים צריך התערבות הזקנים לתקנם, דבר שרוב הפעמים הזקנים אינם תמיד יודעים היטב היאך לתקן התכנית כראוי, ואינם יודעים שאחרי כארבעים דקות נסגר וכולי האי ואולי אחרי שמתקינים זאת עדיין החשש מכשול מצוי מאד. ואם מסתמכים על

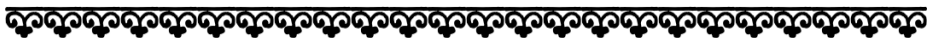


בענין חיוב לשמח אשתו בבגדים ותכשיטין ביו"ט במצב

הקורונה

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"ס, ירושלים ת"ו



ע"ש, הרי שהרמב"ם הוסיף בדין חיוב האיש לשמח האשה ביו"ט, שצריך לקנות בגדים ותכשיטין.

ולכאור' יהא בעי דווקא ע"י קניית הבעל בגדים לאשתו מתקיים שמחה לאשה, ולא במה שיש בגדים לאשה ליו"ט, וכן דקדק בלשון הרמב"ם בס' ויאמר שמואל (סי' לג) ע"ש, וביותר דקדק בס' ודרשת וחקרת (ח"ד פר' צ אות ז) שבשמחת הקטנים כתב הרמב"ם שצריכים ליתן להם קליות ואגוזים, ובנשים כתב הרמב"ם שצריכים לקנות בגדים ותכשיטין ומ"ט שינה הרמב"ם הלשון, והול"ל בלשון אחד קטנים נותן להם קליות, ונשים נותן להם בגדים, וע"כ שיש בזה כוונה, ע"ש. וגם בשו"ע או"ח (ס' תקכט ס"ב) העתיק כלשון הרמב"ם הנ"ל, חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו, כיצד משמחן הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים כפי ממונו ע"ש, הרי שבדין לשמח אשתו כתב ג"כ בלשון לקנות בגדים ולא ליתן בגדים, ולכאור' נפק"מ טובא בזה וכמו שיבואר. ואמנם בהסוגיא דפסחים (קט.) לא הוזכר הלשון 'וקונה להם בגדים', אלא נשים משמחן בראוי להם וזהו בבגדים, והרמב"ם הוסיף לשון וקונה להם, וכתב בס' ימי שמחה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים.

ע"ד כמה משאלותיו בענין חיוב שמחת נשים בבגדים ותכשיטין ביום טוב. וכן שאלת בזמננו שיש הקורונה ה' ירחם והחניות סגורים האיך יקיים המצוה של ושמח את אשתו בחג עם בגד חדש, והאם יכול לתת לה כסף שתקנה בגד אחרי החג, והאם מהני מחילה מהאשה על כך?

(א) **פסחים** (קט.), ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם ביין, רבי יהודה אומר בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין, נשים בראוי להם במא, תני רב יוסף, בבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין ע"ש. והרמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ז) כתב שבעת ימי הפסח וכו', חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגיך וכו', כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בין

קח בענין חיוב לשמח אשתו בבגדים ותכשיטין ביו"ט במצב הקורונה

הרב מתתיהו גבאי

וכיו"ב, אולם בס' חוט שני (יו"ט פכ"ב סק"ב), ובשו"ת שבט הלוי (ח"י ס' פ' או"ג), כתבו שא"צ לקנות בגד חדש כשיש לה בגדי יו"ט, וישמחה בדברים אחרים, עי"ש.

ולכאור' י"ל דלהכי כתב הרמב"ם וקונה להם בגדים ותכשיטין בדווקא, דאף שיש לה כל הבגדים ליו"ט איכא חיוב בפ"ע לקנות בדווקא, שעצם קניית בגד חדש ה"ז משמח לאשה ואף שיש לה כל בגדי יו"ט ולא תלבש בפועל. וכן עפ"ז, אף שיקנה לה בגדי חול שאין לה, יצא יד"ח שמחה לאשה וכיו"ב כתב בשו"ת משנת יוסף למו"ר (חי"ג ס' קעב), שא"צ ללבוש הבגד ביו"ט דווקא, ויוצא אף אם היא תשמח בבגד לימי החול ה"ז נכלל בשמחתה ע"י בגדים, שיכולה ללבושו בחוה"מ, ואין היא צריכה ללבוש הבגד החדש ביו"ט ראשון דווקא, אלא היא צריכה להיות שמחה, ואשה טבע שמחתה הוא ע"י בגד חדש אפי' בקיץ כגון בשבועות אם יקנה לה בגד לחורף, כשהיא צריכה זה זהו שמחתה, עי"ש. הרי שעיקר השמחה לאשה זהו עצם הקניה אף שלא לבשה בפועל.

ולכאור' מוכח כן שעצם הקניה משמח שמברכין שהחיינו כבר בקניית הבגד כמב' בשו"ע או"ח (סי' רכב ס"ד) הרי שגוף הקניה כבר משמח אף שעדיין לא לבש, וכן בשו"ע (או"ח סי' תקנא ס"ז) ברמ"א, דאסור לקנות בתשעת הימים בגדים חדשים עי"ש, הרי שעצם הקניה ללא הלבישה משמח, וא"כ שפיר י"ל שיוצא יד"ח שמחה לאשה בקניית בגד אף שלא לבשה בפועל, דעצם הקניה

(הגדמ"ח ס' לג אות ד), די"ל הלשון לאו דווקא אלא אורחא דמילתא שע"י שיהא בגד חדש בעי לקנות, אולם אכתי צ"ע מ"ט בקטנים כתב לשון ונותן להם קליות ואגוזים ולא וקונה להם, ומשמע שלענין שמחת האשה בעי לקנות בגד חדש דווקא. אולם ברמב"ם בסה"מ (מ"ע נד) והחינוך (מ"ע תפח) כתבו וכולל באמרו ושמחת בחגך ללבוש בגדים לנשים, הרי שעיקר החיוב לשמח לאשתו זהו שתלבש הבגד בפועל ולא בעצם הקניה, וצ"ע.

ובס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ (יו"ט עמ' קסא) חידש שהקונה בגד לאשתו צריך שיהא הבגד ראוי ליו"ט עצמו דאם אין ראוי אלא לחוה"מ, אע"פ שמקיים בזה מצות שמחה בחוה"מ, מ"מ חסר בשמחת יו"ט, עי"ש. ולכאור' י"ל דמלשון הרמב"ם והשו"ע הנ"ל דשמחת האשה זהו ע"י שקונה להם בגדים ותכשיטין, סגי בעצם זה שקנה שע"י נתקיים שמחה לאשה אף שבפועל לא לבשה הבגד ביו"ט עצמו, ואולם מלשון החינוך והרמב"ם בסה"מ דכתבו הלשון וללבוש בגדים חדשים לנשים משמע כסברת החוט שני שבעי ללבוש הבגד ביו"ט עצמו ולא סגי שתלבש בחוה"מ, וכ"ש עפ"ז דל"מ כשקנה הבעל לאשה בגדי חול. וכ"כ לי הגר"א נבנצאל, וכל שלא לבשה הבגד ביו"ט לא יצא יד"ח שמחה, אא"כ יש לה כבר כל בגדי יו"ט ואינה צריכה בגדי יו"ט די"ל דסגי בבגדי חול, וכ"כ בשו"ת שערי חיים (ח"ב ס' סט) עי"ש. ואולם מובא בשם הגריש"א זצ"ל בס' לקט ה' יו"ט (פ"א הערה ד), אם יש לאשה כל בגדי יו"ט, עדיין חייב בקניית בגד לאשה דווקא, ול"מ פרחים

היכא שלא בירכה וכבר לבשה עי"ש ובש"ת משנה הלכות (ח"ו ס' מב) עי"ש, ולפמש"נ י"ל שיוצא הבעל יד"ח קניית בגד בעצם הקניה ולא תליא בלבישה דהמצוה לקנות וכש"נ.

מתנה לאשה בהיותה נדה

(ב) **והנה** בס' תפארת צבי (י"ד ס' קצה סק"י) כתב להוכיח שאסור ליתן לאשתו מתנה בהיותה נדה, ממש"כ השו"ע (י"ד ס' קצה ס' יג), שאסור לאיש לשלוח כוס של ברכה לאשתו נדה, ומבואר בגמ' ברכות (נא). ששליחת כוס היא כמתנה עי"ש, א"כ ה"ה אין ליתן לאשתו נדה מתנה עי"ש. ואולם בכריתי ופליתי (ס' קצה סק"א) כתב שמותר ליתן לאשתו נדה מתנה, וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ח"ה ס' קטז, ח"ו ס' קלו), ומש"כ בזה בשו"ת מנחת חן (ח"ב י"ד ס' מד) ובספרו חוקת הטהרה (ס' קצה ס"ה) ובס' בדי השלחן (ס' קצה סק"י) ובס' שולחן שלמה (נדה פ"ח ס"ח) ובס' שפע טהרה (ס' קצה ס"א) ובס' תפארת הטהרה (פ"א ס"ב) ובס' סוגה בשושנים (פכ"ב ס"ב) ובס' שיעורי שבט הלוי (נדה עמ' רנד), עי"ש, ובס' חוט שני (נדה עמ' רטו ס"ו) ובס' אורחות מתנה (פ"ה ענף א). ושאלתי להגר"ח קנייבסקי אם מותר ליתן לאשתו נדה מתנה והשיב ע"ז יזהר, וכדעת התפארת צבי הנ"ל.

וא"כ יל"ע לשיטתם מה יעשה ביו"ט דאסור ליתן מתנה כשאשתו נדה איך יצא הך דינא ליתן בגדים ותכשיטין לשמחם ביו"ט, הא אסור ליתן מתנה כשאשתו נדה, ולכא' ממה שלא כתב השו"ע בס' תקכט שבאשתו נדה אין ליתן לה בגדים ותכשיטין דאסור ליתן

משמח. וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם והשו"ע וקונה להם בגדים ותכשיטין, זהו בדווקא, שע"י עצם הקניה מתקיים שמחת האשה ויוצא בזה אף שלא לבשה בפועל, דהאשה שמחה שהבעל התייחס לה וקנה בגדים אף שלא לבשה ביו"ט, וכגון שיש לה כבר בגדי יו"ט, או שקנה בגדי חול, נתקיים שמחה לאשה ע"י עצם הקניה ולהכי אף שיש לה בגדי יו"ט איכא חיוב בפ"ע לקנות בגד חדש, וכן ס"ל להגר"ח קנייבסקי כמובא בס' ימי שמחה (הנדמ"ח ס' לג אות ה). ולפמש"נ זש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים דאיכא חיוב בפ"ע בגוף הקניה.

ונפק"מ עוד י"ל במש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים, כה"ג שקנה הבעל כבר בגד לאשה ביו"ט הקודם, והאשה לא לבשה הבגד כלל, אם כשהגיע היו"ט אח"כ יכול הבעל לקיים בזה את החיוב לשמח אשתו בבגד שכבר קנה לה ביו"ט הקודם ולא לבשה, ובס' ימי שמחה (הנדמ"ח עמ' תרב) השיב ע"ז הגר"ח קנייבסקי שלא יצא ובעי לקנות בגד חדש, עי"ש, ויעו"ש בס' ימי שמחה (ס' לג אות ח) מש"כ בזה. וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים, דלא סגי כשקנה כבר ביו"ט הקודם ועדיין האשה לא לבשה הבגד, דאין יוצא בהכי הבעל יד"ח שמחה לאשתו, אלא בעי לקנות בכל יו"ט ויו"ט בגד חדש לאשתו והמצוה בגוף הקניה ולא במה שיש לאשה בגד חדש. ועי' בס' חוט שני (יו"ט עמ' קסא) דכתב שיוצא הבעל בקניית בגד לאשה, גם כשלבשה האשה הבגד כבר קודם יו"ט עי"ש, ובס' ואין למו מכשול (איש וביתו, פ"ד ס"ג) העיר כיון שכבר לבשה הבגד הלכה השמחה ביו"ט, ואין מברכין שהחיינו על בגד

קי בענין חיוב לשמח אשתו בבגדים ותכשיטין ביו"ט במצב הקורונה

הרב מתתיהו גבאי

ולכאור י"ל אף לדעת התפארת צבי ודעימיה דאסור ליתן מתנה לאשתו נדה, ס"ל לענין קניית בגדים ותכשיטין כשאשתו נדה ביו"ט, מהני מחילת האשה לבעלה על קניית הבגד, וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח (ח"א תשו' רלב), אם מהני מחילת האשה לבעלה שלא יקנה לה בגד, והשיב ע"ז בזה"ל, לא, רק אם רצונה בכך, הרי שאם רצונה בכך למחול ושהבעל לא יקנה בגד אין חייב הבעל לקנות בגד, ובס' תורת המועדים שונה הלכות (ס' תקסט סוף סק"י) בשם הגר"ח, כשהאשה מחלה אין חייב לקנות, אולם הבעל הפסיד המצוה, ע"ש. וא"כ הכא כשאשתו נדה ואסור לבעל לקנות לה מתנה יהני מחילתה לחיוב הבעל לקנות בגד, ומוחלת שידועת שאין קונה משום היותה נדה.

אולם בס' חוט שני (יו"ט עמ' קסא) כתב שגדר המצוה של אשה בעלה משמחה אי"ז חיוב להיטיב עם האשה אלא חיוב של מצוה שהבעל צריך לשמחה, ואי"ז מחויבי ושיעורי הכתובה אלא חיוב של מצוה, ול"מ מחילה ע"ז שזה חיוב של מצוה ולא חיובי כתובה ע"ש, וא"כ אף שאשתו נדה ל"מ מחילת האשה לקניית הבגד, ואמנם יל"ע בדברי החוט שני דל"מ מחילה לחיוב מצוה, ממש"כ הרמ"א (או"ח ס' תרצה) שמהני מחילה למצות משלוח מנות ע"ש. הרי אף שמצוה להרבות שמחה ורעות בפורים ע"י משל"מ לחבירו, מהני מחילת חברו לחיוב המצוה להרבות עמו ריעות, ועמש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו (ח"ב ס"ט אות ב') בטעם שמהני מחילה במשל"מ. וא"כ לכאור ה"ה

מתנה לנדה וכמש"כ התפארת צבי להוכיח מהשו"ע ביו"ד, מוכח דאף כשאשתו נדה יקנה לה תכשיטין ובגדים, ומצאתי בס' טללי טוהר (פ"ד ס"ט) דכתב דלא מצינו דלא יקנה לאשתו נדה בגדים ותכשיטין ליו"ט, וע"כ כיון של"ה משום חיבה אלא משום המצוה שרי, ע"ש. וכ"כ בס' אורחות מתנה (פ"ה ענף א' אות י') ע"ש, וכן דעת הגר"א נבנצאל בס' תשו' רבי אביגדור הלוי (עמ' שסט) דאף שאשתו נדה יקנה לה בגדים ותכשיטין ביו"ט. אולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, לשיטתו דאין ליתן לאשתו נדה מתנה מה יעשה קודם יו"ט שצריך לקנות לה בגדים ותכשיטין, והשיב בזה"ל, יאמר לה שקנה ותקבל אחר המועד, עכ"ל.

ולפמש"נ י"ל דסגי בהכי כיון דעיקר החיוב לקנות בגד לאשה וסו"ס קנה ואף שלא נתן לה בפועל משום שהיא נדה ואין ליתן מתנה לאשתו נדה, שמחה האשה בעצם מה שקנה כשיודעת שקנה, וקיים בהכי הבעל מצות שמחה, וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, ולא כתב ונותן להם כמש"כ בקטנים דנפק"מ טובא כשאשתו נדה דאסור ליתן לה מתנה, יוצא יד"ח בעצם מה שקנה והאשה יודעת שקנה, ואולם מלשון החינוך והרמב"ם בסה"מ הנ"ל, בדין ושמחת ללבוש בגדים חדשים, לא סגי במה שקנה והודיע לה ובעי ללבוש בפועל וצ"ע, אל"ה דנימא דלשון ללבוש לאו דווקא, ועי' בס' שבות יצחק (פסח פ"י אות ד) ובס' שלחן שלמה (ס' תקכט).

ובעי לקנות בפועל, אולם בס' אשרי האיש (ח"ג עמ' ז) נקט דמהני מחילת האשה ואף לא הפסיד המצוה, ע"ש, ובס' דרך שיחה (ח"ב עמ' רצד).

ויש' להסתפק בבעל שנעשה אונן קודם יו"ט, ולא הספיק לקנות בגד לאשתו אם חייב בהיותו אונן לקנות בגד, די"ל דאונן פטור מכל המצוות, וה"ה יהא פטור מהך מ"ע לקנות בגד לאשה דיילף מושמחת בחגך, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דאונן פטור לקנות בגד לאשה. אולם י"ל ע"פ מה שהארכנו בכ"ד בבית מתתיהו (ח"א ס"א אות ל, ובח"ג ס"י אות ט) שאונן פטור ממ"ע למקום ולא ממ"ע לחבירו, דסו"ס חבירו לא קיבל. וא"כ י"ל נהי שאונן פטור מהמצוות והו' מצוה לחבירו ולאשתו שיהא לה בגד ביו"ט ואין אונן פטור מזה דסו"ס לא שימח אשתו ואין לה בגד ליו"ט. ואולם אם נימא כמש"כ הברכ"א הנ"ל שחייב לשמח האשה הוי מחיוב השמחה ידידה, שפיר י"ל כיון שהוא אונן ופטור מהמצוות יהא פטור מקניית בגד לאשתו, אולם אם נימא שהוי כמצוה לאשתו אין האונן פטור מזה, אל"ה דנימא שמהני מחילת האשה לקניית הבגד.

ובס' ימי שמחה הנדמ"ח לידידי הג"ר דוד מנחם רייכמן (ס' לג אות יב) הוכיח שמהני מחילת אשה לבגד ממש"כ החלקת מחוקק (אהע"ז ס' סד ס"א) שמהני מחילת האשה על חוב הבעל לשמחה בשבעת ימי המשתה ע"ש, ובס' ירושלים במועדיה (שבועות עמ' רכ) השיב הגר"א נבנצאל דל"מ מחילת האשה, שהוי מצוה למקום ע"ש. וא"כ שפיר

יהני מחילת האשה לבעלה על מצות שמחה בקניית בגדים. ובשו"ת ויצבור יוסף (ח"ב ס"ג) נקט שמהני מחילה שהחייב מחמת תביעת האשה, כמו שנתחייב בכתובה, צריך לשמחה בבגד קודם החג, וכשמוחלת אין חייב, ע"ש. ובס' ירושלים במועדיה (שבועות עמ' רכ) נקט הגר"א נבנצאל של"מ מחילה ע"ש, ובס' הליכות אבן ישראל (ח"א עמ' רלח) בשם הגרי"י פישר זצ"ל דל"מ מחילה דאף אם תאמר שמוחלת אי"ז בלב שלם ע"ש, ובשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' קעב) נראה שס"ל שמהני מחילת האשה ע"ש.

ולכאנ' י"ל בזה למש"כ בס' ברכת אברהם (פסחים קט.) שם, דחייב השמחה לאשתו ובניו אי"ז משום שהם היו שמחים אלא בכלל המצוה המוטלת עליו לשמוח ביו"ט, לשמח בניו ואשתו, שע"י שהם שמחים נוסף לו שמחה ביו"ט ע"ש, וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' שיח ערב (ע"ס הרמב"ם, פסחים ס' טו), ובס' משנת יעקב להגר"י רונטל זצ"ל (פ"ו מיו"ט הי"ז), ובס' חמדת ימים (פסחים קח:), ועי' בשו"ת תורת רפאל (ס' עט) ובשו"ת דגל ראובן (ח"א ס"ז) ובס' מנחת ברוך (סו"ס עז), וא"כ י"ל דל"מ בהכי מחילה, דנהי שהאשה מחלה, מ"מ חסר בשמחת יו"ט ידידה לשמח אשתו ובניו, וסו"ס אין בגדים לאשתו ביו"ט ונתמעט השמחה לבעל כשלא קנה בגד לאשה. וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם, והנשים קונה להם בגדים, דל"מ מחילת האשה. אף די"ל למש"כ המחנה אפרים הל' זכיה מהפקר דמחילת חוב הוי כהקנאה ול"ה רק כסילוק, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"א סי"ח אות ג) ע"ש, וא"כ אף די"ל שמחילה הוי כהקנאה, ל"מ מחילת האשה לקניית בגד

קִיב בַעֲנִין חַיִּיב לִשְׂמַח אִשְׁתּוֹ בְּבִגְדִים וּתְכֵשִׁיטִין בִּיּוֹ"ט בַּמִּצֵּב הַקְּרוֹנָה

הָרֵב מִתְתִּיחוּ גִבְאֵי

אלא כמבריה ארי והנאה בשלילה שלא יהא יתושים ואין יוצא יד"ח בכלי זה [ועמש"כ כיו"ב דל"מ מתוך שהותרה ביו"ט להריגת זבובים דהוי הנאה בשלילה בבית מתתיהו (ח"א ס"ה אות כ), עי"ש], והוי כפריעת חוב דל"מ לצאת יד"ח שמחת האשה, וכמש"כ החשוקי חמד שבעי הנאה חיובית. ואולם בנידון שהבעל כבר הביא מעות לאשתו לקניית בגד, ולקחה המעות לפריעת חובות, כל שהבעל מצידו נתן מעות שפיר יצא יד"ח, ושאני עובדא דהחשוקי חמד שאירי לכתחילה דאשה רוצה במקום בגד לפרוע חובות ולא היה נתינת מעות לקניית בגד, ועמש"כ במכתבו להגר"י זילברשטיין בזה בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"א ס"ס ס'), עי"ש.

ועפ"ז י"ל דזש"כ הרמב"ם והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, שהבעל יקנה בעצמו בגדים ותכשיטין, ולא יתן לה מעות, ותעשה בזה האשה שימושים אחרים לפריעת חובות וכיו"ב, וכן ל"מ שתבקש מעות במקום קניית בגד לפרוע חובות, אף די"ל דמהני מחילה וכנ"ל, ובעי לקנות בפועל לצאת יד"ח שמחה לאשה, ועי' בשו"ת ילקוט אברך (תשנ"ג, עמ' כז), דכתב שיוצא הבעל בקניית בגד כשמביא לאשה צרכי תפירה והאשה תופרת בגד ליו"ט עי"ש. ולמש"נ זש"כ הרמב"ם והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין היינו לקנות הבגד ממש, ולא צרכי תפירה שהאשה תתפור וכן מש"כ בשו"ת ויצבור יוסף (ח"ב ס"ג) שיוצא בצרכי קוסמטיקה. [ויל"ע בנותן מעות לצרכי סירוק הפאה, וכתב לי הגר"א נבנצאל אם שמחה יוצא, וכ"ז הוי סוג שמחה אחר.]

ס"ל להגר"א נבנצאל שאונן פטור מקניית בגד שהוי מצוה למקום. וכתב לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, שאונן פטור, ויבטיח לה לקנות בגד אח"כ, וכתב לי הגר"ח קנייבסקי אם אונן חייב בקניית בגד לאשתו, אין פטור מדיני ממונות, והיינו שהוי מחיובי כתובה, וכיו"ב כתב לי הגר"א שליזנגר, כמו שאונן חייב בפריעת בע"ח ה"ה מקניית בגד לאשתו.

(ג) **ועובדא** הוי במי שנתן מעות לאשתו לקניית בגד ליו"ט, והאשה לקחה המעות לפריעת חובות שלה, והסתפק הבעל אם יצא יד"ח קניית בגד לאשה ביו"ט, ומצאתי בס' חשוקי חמד פסחים (קט). שכתב לדון באשה המבקשת במקום קניית בגד ליו"ט מעות לפריעת חובות שלה, וכתב שמסתבר דלא יצא כי סוג שמחה של פרעון חוב זהו סוג שמחה אחר כמבריה ארי, ולשמחת יו"ט בעי לקבל שמחה חיובית, עי"ש. ונפק"מ עפ"ז י"ל למש"כ רבים מהפוסקים שיוצא יד"ח קניית בגד לאשה, אף בקניית כלים כשהאשה שמחה בכלים, וכמש"כ בס' חוט שני (יו"ט עמ' קסא) שיוצא גם בכלי אכילה נאים אם שמחה בהם, וכ"כ בס' שולחן שלמה (יו"ט עמ' קיב), וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בספר מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' שכב), דאפשר לצאת בכלים עי"ש, ובס' תורת המועדים (שו"ה ס' תקכט סק"י), ומש"כ בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח ס' קכד) ובשו"ת ויצבור יוסף (ח"ב ס' נ') ובס' נר ציון (סוכות פ"ה ס"י) ובס' ימי שמחה (הנדמ"ח ס' לד). א"כ אם קנה לאשה כלי של קוטל יתושים הנצרך לבית, לא יצא יד"ח, דאי"ז הנאה חיובית

וית' לדון במי שיש לו מעות, או לקנות
בשר ליו"ט לביתו, או לקניית בגד לאשתו
ליו"ט מאי קדים, ושאלתי ד"ז להגר"ח
קנייבסקי שליט"א, והשיב ע"ז בגד לאשה,
ולכאו' י"ל כיון שבוה"ז ליכא שמחה בבשר
וכמש"כ הביהו"ל (ס' תקכט) שאין לנו בשר
שלמים, ועמש"כ בשו"ת דברי משה להגר"מ
הלברשטאם זצ"ל (ס' יא), ובשו"ת ברכת
יהודה (ח"א ס' לח) ובשו"ת בנין שלום
(מועדים ס' לז), ובס' משנת יוסף (מועד ס'
יח), ובשו"ת תורת מאיר (ח"א ס' סד).

ולכאו' י"ל בזה, עפמש"כ בתשו' מנחת
אברהם להגר"א ריינהולד הי"ד (ס' יח אות
ב) שבדיני קדימה במצוות קדים קודם מצוה
לחבירו, כשיכול לקיים או מגילה או משל"מ
ומתל"ע עיי"ש, ובשו"ת תשובת ישראל (ח"א
ס' לד). והגר"ח ק כתב לי ע"ז מקרא מגילה,
ומובא בס' מועדי הגר"ח (ח"א תשו' תשד),
עיי"ש. וא"כ י"ל שיהא עדיף קניית בגד
לאשתו שהוי כמצוה לחבירו ולאשתו, ואילו
שמחת יו"ט ביין הוי כמצוה למקום משום
שמחת יו"ט. אולם יש להסתפק למש"כ
האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ם שחיוב קניית
בגד לאשה נובע מחיוב שמחת יו"ט ידידה,
שע"י שיהא שמחה לאשתו בבגד וקליות
לקטנים נוסף שמחה לאיש, א"כ ילהס"ת
כשאין לו יין לשמחת יו"ט, מה עדיף, לקנות
יין או קניית בגד לאשה שג"ו משום שמחת
יו"ט ידידה, ואם נימא שמהני מחילת האשה
לקניית בגד כשמוחלת לבגד, שפיר יקנה יין
לשמחת יו"ט, או בשר אם האשה רצונה בכך
ועיי"ז יהא גם שמחה לאשה כשיש בשר ויין,
וצ"ע. וע"ע בס' הליכות שלמה (מועדים ח"א
עמ' רנ, אורחות הלכה 4) ובס' דרך שיחה
(ח"ב עמ' רצד) ובס' ארח דוד להאדר"ת (ס'
רסד).

אם חייב לקנות בגד לר"ה

(ד) **וראיתי** בתשו' דברי יציב (או"ח ס' רכח
אות ג) שהביא למש"כ הרמב"ם (פ"ו מיו"ט
הי"ז), שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם
שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד
ותענית, וחייב אדם להיות שמח וטוב לב,

אולם אכתי יש להסתפק במי שיש לו מעות
לקניית יין ליו"ט שעיי"ז מקיים שמחת יו"ט,
או לקניית בגד לאשתו ליו"ט, והן אמנם
שהשו"ע השמיט דין דשמחת יו"ט ביין, וכתב
הביהו"ל ס' תקכט דסמך עמש"כ בס"א
שצריך לקבוע סעודה על היין עיי"ש, ומש"כ
בזה בטעם שהשו"ע השמיט יין, בס' אבן
טובה (פסחים שער עו) ובשו"ת ברכת יהודה
(ח"א ס' לח) ובס' באר שמעון שבת ומועדים
עמ' ש"ס ובס' ברכת רפאל (פסח ס' פד) ובס'
שמועת חיים (ערבי פסחים ס' סט אות ה).
וא"כ ילהס"ת במי שיש לו מעות או ליין
לשמחת יו"ט, או לקניית בגד לאשה מה
עדיף. וכתב לי ע"ז הגר"ח קנייבסקי יחלוקן,
והיינו כמש"כ הביהו"ל (ס' תקכט) דמי שאין
לו מעות לקניית בגד יכול לקנות אף מנעלים
חדשים, וא"כ יכול לקנות קניה מועטת
לאשה בקניית מנעל פשוט, והשאר יחלק
ליין, אולם אכתי ילהס"ת דאם אין לו מעות
אפי' למנעלים פשוטים, ורק מעט ליין מה
יעשה. [ועיי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס' ס)
שא"צ לחזור על הפתחים לקניית בגד עיי"ש]

קיד בענין חיוב לשמח אשתו בבגדים ותכשיטין ביו"ט במצב הקורונה

הרב מתתיהו גבאי

לידידי (ח"א ס"ו) ובספר פרדס יוסף החדש על ראש השנה (אות מא). ושאלתי להגר"ח קנייבסקי אם איכא דין קבלת רבו בר"ה וכתב לי דלא מצינו, ואולם בטו"א הנ"ל דגם בר"ה איכא דין להקביל פני רבו, הרי אף דאמרי' חייב להקביל פני רבו ברגל גם ר"ה בכלל. וא"כ י"ל אף למש"כ רש"י בחיוב קניית מנעלים בג' רגלים אין מוכח דר"ה ל"ה בכלל חיוב זה, והדברי יציב כתב דאם נוהג שמחה בר"ה כמשמעות הרמב"ם הנ"ל שפיר חייב לקנות בגד בר"ה.

והנה בד"ז אם נוהג שמחה בר"ה הארכנו בבית מתתיהו (ח"ב ס' יג אות ו) במראי מקומות רבים בזה, ועי' מש"כ בזה עוד אם יש שמחה בר"ה בשו"ת שאילת יעקב (ח"א ס' קכא) ובס' תרועת מלך (ר"ה ס' לד) ובמהר"ם שיק (מ"ע תפח) ובשו"ת ראשית ביכורים (ס"ד) ובשו"ת בנין שלמה (ס"י) ובס' מקראי קודש ר"ה (ס"ט או"ב) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז ס' סח אות ה) ובשו"ת זכר יצחק (ח"א ס' מד) ובחי' הגרי"פ פערלא (ח"א עשה נט) ובס' מקרא העדה (בראשית ס' יד), ובס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס' סא) ובס' יקר תפארת להגר"ע קיסטר וצ"ל פר' אמור.

אולם דברי הדברי יציב תמוהין, דאם איכא שמחה בר"ה יהא חייב לקנות בגד לאשתו בר"ה, דהא נחלקו הראשונים אם נוהג שמחה בשבת, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' יג אות ח), והבה"ג (עשין מח) כתב מצוה לשמוח בשבת, עי"ש. וכן הוכיח מוח"ז וצ"ל בשו"ת דברי שלום (יו"ד ס' קמד) מרבינו חננאל פסחים סח: עי"ש, וכן הוכיח

הוא ובניו ואשתו וכו', דמוכח מהרמב"ם שבר"ה איכא לדין שמחה כשאר יום טוב, דהא מתוך ג' רגלים הזכיר הרמב"ם פסח וסוכות בתחילה, ועי"ז הוסיף בלשון רבים עם שאר ימים טובים, דיש בהם שמחה, ועי"כ דאירי לחג השבועות ולר"ה. וכן דייקו מהרמב"ם זה שיש שמחה בר"ה בס' שיח ערב להגר"ש קוטלר וצ"ל פסחים (ע"ס הרמב"ם, ס' טו או"ב) ובס' טל חיים (מו"ק ח:): ובס' משנת יעבץ (או"ח ס' נ או"ג) ובס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס' נח) ובס' משנת יעקב (פ"ו מיו"ט הי"ז), ובס' מקראי קודש ימים נוראים (ס"ח ענף ב). אולם עי' בבני בנימין להאדר"ת על הרמב"ם שם שדייק ברמב"ם איפכא דליכא שמחה בר"ה, וצ"ע בדבריו שם. ועפ"ז כתב הדברי יציב כיון שיש שמחה בר"ה צריך לקנות בגדים לאשתו בר"ה, ואמנם הביא הדברי יציב הסוגיא בכתובות (סד:) במתני' ונותן לה מנעלים ממועד למועד, ופרש"י מנעלים לכל שלושת רגלים, הרי שקניית בגד לאשה הוי רק לג' רגלים ור"ה ל"ה רגל, ואולם ממתני' דקתני ממועד למועד, י"ל דגם ר"ה איקרי מועד ויהא בעי לקנות בגד לאשה בר"ה, עי"ש.

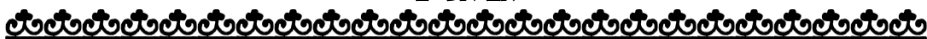
והנה מש"כ הדברי יציב להוכיח מרש"י דכתב בקניית מנעלים בג' רגלים דר"ה ליכא חיוב קניית בגד דלא איקרי רגל, הנה לענין קבלת רבו, דמבו' בר"ה (טז:): חייב להקביל פני רבו ברגל, כתב הטו"א (שם) שגם בר"ה איכא דינא להקביל פני רבו ברגל, ועי' בזה בס' פנים יפות (פר' ראה טז, ז) ובס' מנחת פיתים (או"ח ס' תקנד) ובשו"ת באר חיים מרדכי (ח"ב או"ח ס"ג), ובס' מנחת יוסף

אם צריך לקנות בגד לאשתו בר"ה, והשיב ראוי אם אפשר, הרי שהשיב בלשון ראוי אם אפשר דאי"ז חובה, ועמש"כ בדעת הגר"ח ק' בזה בס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס' סא אות טו). ואמנם י"ל בזה עפמש"כ הרמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ו) אבל ר"ה ויו"כ אין בהם הלל לפי שהם ימי תשובה ויראה ופחד, ולא שמחה יתירה עי"ש, וא"כ י"ל מטעם זה אין חייב לקנות בגד לאשה לר"ה שאי"ז ימי שמחה יתירה, אלא ימי פחד ודין, אולם בס' תשובות רבי אביגדור הלוי (עמ' שסט) השיב הגר"א נבנצאל דגם בר"ה איכא דין לקנות בגד לאשה.

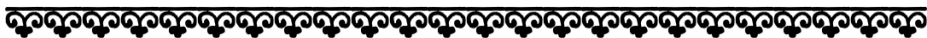
וכמו"כ מוכח דאין קניית בגד לאשה תליא בשמחה, דהא אין לך ימי שמחה גדולים מימי הפורים שמצוה להרבות שמחה ורעות, ולא מצינו חיוב לקנות בגד לאשתו בפורים, ועי' בס' משנת יעבץ (או"ח ס' עט) ובס' ברכת רפאל (פורים ס' סג) ובס' עטרת חן להגר"צ דרבקין (ח"ב ס' יג) ובס' גבורת יצחק פורים (ס' יב) מש"כ בטעמא דליכא חיוב קניית בגד לאשתו בפורים, עי"ש. ואמנם י"ל לענין חיוב קניית בגד בשבת, למש"כ בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' פב) דאי"ז דומה לשמחת יו"ט בבשר ויין, אלא שמחה זו של שבת היא הארת פנים שתהא ניכרת על פניו אור הנשמה היתירה עי"ש, וא"כ רק ביו"ט שזהו שמחה בבשר ויין ה"ה שצריך לקנות בגד לאשה.

המהרש"ם בס' דעת תורה (ס' רמב) מדעת הר"ן, וכן בס' תועפות ראם על היראים (מ"ע צב), עי"ש, ובס' עינים למשפט (ברכות מט.), ובס' ימי שמחה הנדמ"ח (ס' נח). וא"כ לסוברים שיש דין שמחה בשבת אטו נימא שיהא חייב לקנות בגד לאשתו כל שבת ולשמחה בשבת, ולא מצינו מי שיאמר כן, וע"כ י"ל נהי שאיכא דין שמחה בשבת ור"ה היינו לשמח עצמו בבשר ויין וכיו"ב, ולא מצינו חיוב שמחה לאחרים היינו לבניו ולאשתו רק בג' רגלים, ואף שנוהג שמחה לעצמו ליכא חיוב בקניית בגד לאשתו בר"ה כמו שאין חיוב קניית בגד לאשתו בשבת. וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בס' שאלת רב (ח"א עמ' שעט), דאף אם איכא שמחה בר"ה מ"מ א"צ לקנות בגד לאשתו בר"ה, וכן ראיתי דמסיק בשו"ת דברי בניו (חי"ז ס' כג).

אולם מש"כ להוכיח מרש"י בכתובות הנ"ל דכתב ג' רגלים, אי"ז מוכח כש"נ דגם בקבלת רבו אמרו ברגל, והטו"א כתב דאף בר"ה צריך להקביל. ועי' בפרמ"ג (ס' תקמז סק"א) נפק"מ לר"ה אם הוי כרגל. וכן בשו"ת שערי חיים (ח"ב סו"ס סט) הוכיח מרש"י הנ"ל שבר"ה ליכא חיוב קניית בגד עי"ש, ובשו"ת שערי חיים (ח"א ס' פב) עי"ש. ובס' ירושלים במועדיה (שבועות עמ' רכ) הוכיח הגר"א נבנצאל, מכתובות סד, שבר"ה ליכא דין קניית בגד. אולם שאלתי להגר"ח קנייבסקי



בביאור גדר הצורך בעשרה בברית מילה^[א] הרב אוריאל בנר



בצוק העיתים בו נמנע כינוס של אנשים רבים יחד, עלתה השאלה האם יש צורך לנוכחות עשרה אנשים בברית מילה. ראשית ננסה לראות מה גדר העשרה המוזכרים בעניין ברית, וכן מהו תוקף הענין.

למדנו בפרקי דרבי אליעזר (פרק יט): „עלי עשור ועלי גבל (שם ד). כל עדות נאמנת לישראל, בעשרה. הכנור שהיה מנגן בו דוד בעשרה נימין. עדות ברית מילה בעשרה. עדות המת בעשרה. עדות ברכת השם בעשרה. עדות חליצה בעשרה. עדות ברכת נשואין בעשרה. שנאמר (רות ד, ב) ויקח (בעז) עשרה אנשים“.

[א] יש לדון בנפרד על עשרה בסעודה כאמור בשו"ע רסח, י: „נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. הגה: ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה (פר"א דמילה ובא"ז)“. וראה למשל בשו"ת להורות נתן (חלק טו ס"ה ט): „ועדיין יש לעיין בהא דמבואר ביו"ד (סי' רסה ס"ב) נוהגים לעשות סעודה ביום המילה, וכתב הרמ"א דנהגו לקחת מנין לסעודת מילה ונקרא סעודת מצוה, וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה כמנודה לשמים עיין שם, ולכאורה נראה דאם ליכא עשרה בלעדו בסעודת ברית מילה, מותר לבטל תורה כדי להשלים עשרה להסעודה, כיון דמצוותו לכתחלה בעשרה, ואם ליכא אחר הוי ליה מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים דמבטלין תורה בשבילה. אבל יש לעיין אם יש אחר שירצה להשתתף בסעודה להשלים עשרה אם רשאי לבטל מתלמוד תורה, וכמו כן יש לעיין היכי דכבר איכא עשרה אם איכא מצוה להשתתף בסעודה“. אגב, מעניינת הערת הגרי"ש אלישיב ע"ד הגמרא בפסחים (מט.) שההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו יש לדון האם זו הליכה למצווה כהולך לחשוט פסחו: „ההולך לאכול וכו'. פ' שהולך לקדש אשה, ובזמנינו כתב בשו"ע דכשהולך לעשות תנאים כיון שמשמח את החתן והכלה בהשתתפותו בשמחה הוי מצוה ואף אם יש לומר דבתנאים ליכא הא דאמרינן כל המשמח וכו' מ"מ הכא אין זה סיבת המצוה אלא במה שעושה חסד עם החתן שהוא שמח שמשתתף בשמחתו וכדלעיל, אמנם בברית מילה ל"ש לומר ששמח אבי הבן בהשתתפותו דבתנתינן תנן למול את בנו ולא לסעודת ברית (ואף דיש היום הרבה ששמחים שמשתתפים בסעודת ברית, אטו בשופטני עסקינן). אך לא נתבאר האם כוונתו גם כשמסלימים לעשרה.

בביאור גדר הצורך בעשרה בברית מילה

הרב אוריאל בנר

וצריך לאודווי באנפי י' משמע דוקא לכתחלה". וכן הוא בפשטות בענין מילה.

סגנון אחר מצאנו בטור (יו"ד סימן רסה) והוא הביא זאת ממקור אחר, בגאונים:^[3] "שדר רב צמח גאון היכא דליכא אלא איתתא וגברא תפוש ליה לינוקא ומברכין על המילה והיכא דאיפשר לה עבדינן לה בעשרה, והיכא דלא אפשר עבדינן לה בפחות מעשרה". לא נתבאר האם מקורו בפרדר"א אך הוא מחלק בין אפשר לאי אפשר, או שמקורו אחר. עפ"ז כתב גם השו"ע (שם ס"ו):^[4] "היכא דאפשר, עבדינן למילה בעשרה. והיכא דלא אפשר, עבדינן בפחות מעשרה. לעומת הנהוג והצריך שבמקורות הקודמים, כאן מדובר על צורך או נוהג התלוי באפשרות.

דרך שניה מצאנו בשלטי הגבורים (אות א על המרדכי שבת סי' תכב): "צריך להיות עשרה לברית מילה, דמדמין תינוק הנימול ליוצא מבית אסורין שצריך להודות באפי עשרה (ברכות נד:) ולכן אומרים הודו בברכת מילה". לדבריו מדובר בצורך ולא במנהג, אא"כ נאמר שצריך כיון שנהגו, ושורש הדבר שונה מאשר עולה מדברי הפרקי דר"א, לא בעדות מדובר, אלא במעין ברכת הגומל.

לפי זה גדרם של העשרה הוא כאמור בברכות (נד:) שם נאמר "וצריך לאודווי באנפי עשרה". וכתב על כך הטור (אורח סימן ריט): "כתב רב אלפס צריך לאודווי באנפי י' וכ"כ הרמב"ם ז"ל..ואם בירך אפילו בפחות מי' א"צ לחזור ולברך דלישנא

[ב] בעלי תמר (כתובות פרק א) למד מההשוואה בין מילה לנישואין קולא בנישואין: "ודע שהמאמר 'והעדים העידו עליו עדות נאמנה', סתום כאן ומפורש בפרד"א פ"ט כל עדות נאמנה לישראל בעשרה, עדות ברית מילה בעשרה וכו', עדות חליצה בעשרה, עדות ברכת נישואין בעשרה, שנאמר, וייקח עשרה אנשים, עכ"ל, ועי"ש ובביאור הרד"ל. ומעתה נראה פירושו שמפני זה היא עדות נאמנה מאחר שהעידו על זה במעמד עשרה. ודע שראיתי באיזה ספר ושכחתי שמו, שברוסיא הסובייטית קורה שבאים פקידים עם ארוסותיהם בחצות הלילה בחשאי להרב ומבקשים לסדר להם חופה וקידושין כדמו"י בחשאי ושלא יהא שם נוכח רק הרב ועוד יר"ש אחד שרוחשים בהם אימון שהענין לא יתגלה, ואם נסדר להם חופה וקידושין בלי ברכות הרי זה בעיניהם כאלו הם נשואים בלא חו"ק, ויהיה להם צער ותוגיון נפש תמיד, ויתכן שלא יסכימו בכלל לחופה וקידושין כאלו, ומתעוררת השאלה שהרי צריך עשרה ומה לעשות, ואיני זוכר מהי המסקנה בספר הנ"ל. ולחומר העניין נראה שיש לעשות סניף דברי הפרד"א שכל העניין שצריך עשרה הוא משעם עדות נאמנה, וא"כ כמו בבר"מ וחליצה אין צריך עשרה אלא לכתחילה, אף ברכת אירוסין ונישואין כן, ובדוחק גדול כזה יש להתיר לברך אף בלי עשרה ונאמר בזה כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק, וכמ"ש בנדה (ו.) ויש לצדד עוד שאחרי שהח"ק מסדר להם רב הר"ז עדות נאמנה כאלו היה עשרה, עיין בגיטין (פ"א ה"א) שאם נכתב הגט במקום יודאיקי הר"ז פרסום כאלו נעשה בעשרה.

[ג] יש להעיר על לשון שבלי הלקט (הלכות מילה סימן ד) שהביא את דברי רצ"ג באופן הבא: "כתב רב צמח גאון ז"ל מצות מילה בעשרה היכא דאפשר ואי לא אפשר מברכין בפחות מעשרה".

[ד] האם יש התייחסות לעניין עשרה בברית ברמב"ם? כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות מילה ה"ב): "ואם היו שם עומדין אומרינן כשם שהכנסתו לברית כך תכניסו וכו'". וכתב במעשה רקח: "משמע דמהלינן אפי' בפחות מעשרה ובאמת אין לנו גילוי בש"ס דליבעי עשרה דוקא והטור יורה דעה סימן רס"ה כתב בשם רב צמח גאון ובעל העיטור ז"ל דהיכא דאפשר עבדינן בעשרה והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה ע"כ ומדברי רבינו משמע שבמאהל וסנדק די מעיקר הדין דאם יש אחד הרי השנים אחרים יכולים לומר כשם שהכנסתו".

ביצד הובא הדבר בדברי האחרונים? ראוי להביא כאן גם את לשונו של אחד מגדולי פוסקי אשכנז, שיש בה הגדרה מדויקת (חכמת אדם שער רינה וישועה כלל קמט, כא): "לכתחילה ראוי שיהיה המילה בעשרה לפרסומי מצוה ויש אומרים הטעם משום דהתינוק הוא כיוצא מבית אסורין שצריך להודות בפני עשרה ולכך אומרים הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו אבל אינו מעכב".^[א] בדבריו יש הגדרה מחודשת מעט – פרסומי מצווה. נראה שהדברים דומים לגדר העדות דלעיל. נוסף לכך הביא את גדר הגומל, עוד חידש בדבריו שדבר זה "לכתחילה ראוי" שיהיה כך.

בערוה"ש (רסה סעי' כו) התחיל בענין הפרסום: "דמדינא א"צ עשרה כבכל המצות, אך לכתחלה מצוה לעשותה בעשרה שהוא פירסום כמורגל בש"ס אכניף לי עשרה", אך מדבריו נראה שלא כך למד את הפרקי דר"א, כמו שחשבנו להסביר בדברי החכמת אדם, שכן בהמשך דבריו הוסיף: "והמנהג להדר שיהיו עשרה דווקא, אך כשא"א אין עיכוב בדבר, ובפרקי דר' אליעזר פ"ט מבואר דצריך עשרה". משמע שתחילת

לעומת גדר עדות שכתב הפרד"א, וגדר הדומה להגומל שכתב השל"ט, לא נתבאר בדעת רב צמח מה גדר הדבר. הסבר לדבר אפשר ללמוד מדברי אחד הראשונים, רבינו יעקב הגוזר (זכרון ברית לראשונים עמ' 61): "וכיון שנקראת המילה 'אות' (בראשית יז, יא), צריך לזמן עשרה שם למול ולברך לפניהם, כדי שיפרסם הניסיון הזה וה'אות' שבו נתנסה אברהם אבינו. לכתחילה בעשרה היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר, מהלינן ומברכין אפילו בפחות מעשרה. והכי שדר רב צמח ראש מתיבתא (הו"ד בעיטור שם), היכא דליכא אלא אומנא דמהיל וגברא דתפיש ליה לינוקא, לא לדחי זמן מצות מילה, אלא תתקיים זמן מצות מילה בשעתה, אף על גב דליכא אלא תרין, וכן הלכה". הרי שהסמך לדברי רב צמח את המושג פרסום לניסיון של אברהם. האם הדברים זהים לעדות? נראה שעדות היא על עשיית הברית הזאת כרגע, ופרסום הוא למעשי אברהם אבינו. וכן מוכח מהמשך דבריו בהם הביא את ענין העדות, משמע שאכן יש כאן שני עניינים. עוד יש להעיר שלא הזכיר את גדר הגומל בדבריו.

[א] עוד טעמים לעשרה בברית כתב ביביע אומר (ח"ב יו"ד סימן יח) "...ועי"ל טעם לעשרה לפמ"ש בזה"ק ח"א (צד); שאבי הבן אומר פסוק אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך, והעומדים שם אומרים נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך. ומאן דלא אמר הכי אפיק גרמיה מעשר חופות דזמין קב"ה למעבד לצדיקא בעלמא דאתי. וכלהו מתקשראן בהאי. ובגיני כך עשרה מיילי אית בהאי קרא אשרי תבחר וכו'. ע"ש. ומש"ה צריך להיות שם עשרה כנגד עשר חופות ועשר תיבות שבפסוק. ויש להוסיף עוד, לפמ"ש בס' מעבר יבק, שמה שעומדים בעת מצות ברית מילה (וכמ"ש ויעמוד כל העם בברית). הוא לכבוד השכינה הבאה להופיע מאורה על כל העוסקים במצוה ההיא וכו'. והובא בס' זכר דוד (פרק סח). ע"ש. וכיון דשכינה קדמא ואתיא, לאו אורח ארעא בפחות מעשרה, שכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין לט). בפירושי סידור התפילה לרוקח (קמג, ברכות המילה עמוד תשלא) הוסיף אף רמז: י' פעמים מילה בפרשה; ונמלתם א', המל ב', ימול ג', ימול ד', ימול ה', וימל ו', בהמולו ז', בהמולו ח', נמול ט', נמולו י', כנגדם מצות מילה לפני י' בני אדם, לכך בפרשת מילה י' פעמים אברהם, רמז למצות מילה בעשרה בני אדם.

חידוש גדול יותר כתב ת"ח חשוב בימי מצוקת הקורונה: "המנהג להשתדל לקיים הברית בעשרה הוא כדי להעיד בפני עשרה על המילה, וכדי לפרסם את אתו הברית [ואם מדובר בהשוואה לגומל יל"ע]. וזה מתקיים גם בצילום חי". לשאלתי כיצד נחשב הדבר כעדות, ענה לי: "נראה לי שאין כאן דיני עדות ממש, שהרי גם קרובים יכולים להיות חלק מהעשרה, ולכן גם עשרה נוכחים ב"זום" מסתבר שדי, כמו שמסתבר שיכולים לעמוד ברשות אחרת" על ההוכחה מקרובים יש להעיר שמסתבר שישנם מקומות שהמושג עדות פירושן ראייה היכולה לעבור הלאה, ואין מדובר בדיני עדות ממש, אך עדיין יש מקום לענ"ד להצריך ראייה כפשוטה.

השוואה לעדות באמירת ויכולו

ושמא ניתן להשוות ענין עדות זו לדין אמירת ויכולו בשבת, אף ששם מדובר על אמירת עדות וכאן על ראייתה. הנה בטור סימן רסח כתב: "וחזורים ואומרים ויכולו.. וי"א שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית וכתוב ועמדו ב' האנשים ודרשינן (שבועות ל) אלו העדים שצריכים להעיד ביחד ומעומד ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד". וכאן ברור לכאורה שקרובים יועילו, ועם כל זה רואים שהנו"כ דנו בגדרי עדות. המגן אברהם סק"י הקשה: "וצ"ע דבחו"מ סי' כח כתב דכל עד אומר בפ"ע, ע"ש", והאליה רבה תירץ: "ולי נראה דמשמע בשלחן ערוך חושן משפט סימן ל' סעיף ט' דדוקא בדיני ממונות אומר כל אחד בפני עצמו, ועוד דזה דמי לעדות נפשות דעל

הדברים היא גדר שונה ופחות מחייב מהפרדר"א. עוד נוסף בדברי ערוך השולחן הסבר נוסף: "ועוד כיון שהתינוק נכנס לקדושה ולקדושה צריך עשרה". כאן חידש שיש כאן מעין דין עשרה לדבר שבקדושה, ולא נודע מקורו לכך. והנה בלשון שבלי הלקט (הלכות מילה סימן ד) מובאים דברי רצ"ג באופן הבא: "כתב רב צמח גאון ז"ל מצות מילה בעשרה היכא דאפשר ואי לא אפשר מברכינן בפחות מעשרה". ושמא הוספת ענין הברכה רומזת להבנה אחרת המתקרבת לדין דבר שבקדושה, וזה פשר דברי ערוה"ש, וצ"ע.

נפקא מינות מהגדרים השונים

באגרות משה (יו"ד ח"ד סימן ג) כתב נפ"מ היוצאת מההשוואה לעדות: "ומה שכתבת דמפרקי ר"א פרק י"ט איתא עדות ברית מילה בעשרה, שא"כ אינו מדין דבר שבקדושה הוא שלכתחילה צריך עשרה לברית מילה, אך מחמת שאין זה בדין דבר שבקדושה רשאים למול גם בפחות. אלא שהוא מטעם דכל עדות נאמנות לישראל בעשרה. שלכן אין להקפיד על מה שבבית החולים לא מניחין ליכנס מנין בחדר שמלין אלא מסתכלין שאר העם דרך הזכוכית, משום דלעדות כשרין ומצטרפין אף אלו שבחדר האחר כיון שרואין עכ"פ, הוא טעם נכון מאד". לפי האמור לעיל יש להעיר שאם מדובר בעדות או פרסום, אכן מועילה ראייה דרך זכוכית, ואם מדובר בעשרה כהגומל או מעין דבר שבקדושה וכו', יש לדון לפי גדר דינים ועניינים אלו.

פסול היה אמור להיפסל, אא"כ נאמר שיש פסול באמירת עדות כזו כשהעד סותר עצמו במעשיו, וכדלהלן.

בחשוקי חמד (סנהדרין ט.) דן בהמשך לדין רשע, האם יעלה על הדעת שיש להדר שלא יהיה בבית הכנסת קרוב, ואם נמצא אחד מהעדים קרוב, עדות כולם בטילה, "והרי הוא דבר שאין הדעת סובלתו", ובאר שעדות על מעשה בראשית אין זה מעשה עדות ממש, שהרי עדות זו כשר בלילה, אלא שעדות זו שונה מכל עדות, שכל עדות צריך להעיד על הדבר לפני אחד שאינו יודע זאת, משא"כ בענייננו אין העדות כדי לשכנע מישהו באמיתות הדבר, אלא זה מעשה עדות שאנו מעידים שאנו מאמינים בזה, ולכן אין שייך לפסול בזה קרובים, אבל עד פסול, אילולי שהיו נמחל לו, דהיינו שהוא בעל עבירות, לכאורה איך יכול להעיד על מעשה שמים וארץ בידי הקדוש ברוך הוא, כשהוא עצמו מתנהג אחרת, על ידי שעושה עבירות, ואם היה מאמין בזה, איך העיז לעשות כנגד רצונו של הקדוש ברוך הוא, ולכן עדותו בטילה, ומתוך שבטלה עדותו, בטלה עדות כל הצבור כולה. גם מדבריו משמע שיש לחלק בין אמירת העדות לבין דיני הגברא. ולפי זה יש לחזק את האמור לעיל ביחס לברית שאין להוכיח מכשרות הקרובים על שאלת צורת נוכחות ה"עדים" בברית, הקשורה יותר לגוף ראיית העדות.

עדי ויכולו בשני צדדי רשות הרבים

דיון נוסף הנוגע להשוואת אמירת ויכולו לדיני עדות, הדומה לשאלה בה אנו עוסקים ביחס לברית, קשור לצירוף שני אנשים

ידי עדותן מחייבים מיתה למחללי שבת", והמשנה ברורה סקי"ט כתב: "יחיד המתפלל י"א דאינו חוזר לומר ויכלו דאין עדות ליחיד וי"א דיחיד יכול לומר אבל אין צריך עמידה וטוב שגם היחיד יאמר אבל לא יתכון לשם עדות אלא כקורא בתורה". משמע שיש להבדיל בין עניין הקרובים לגדר אמירת העדות.

נקודה נוספת בעניין זה עולה מהדיון על דברי הגמרא בשבת (קיט:) אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו, שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו, ואומרים לו 'וסר עונך וחטאתך תכפר'. כתב הריטב"א: "לפי שכל שאינו אומר ויכולו להעיד על חדוש העולם הוא כובש עדותו, ועליו נאמר אם לא יגיד ונשא עונו, ולפיכך כשאומר עדותו אומרים לו וסר עונך, הילכך מיבעי ליה למימריה בבית הכנסת מעומד דקי"ל עדות בעמידה". ובিশועות יעקב (סימן רסח סק"א) כתב: "הייתי רגיל לפרש לפי שאמרו כל האומר ויכולו מעיד שהקב"ה ברא העולם, ולכך צריך לומר בעמידה, דמצות עדים בעמידה, והנה כשהעד רשע אין ממש בעדותו, ולכך קי"ל דעדי הגט צריכים להרהר בתשובה, ולכך אומרים לו וסר עונך למען יהיו ישראל עדים כשרים, שוב ראיתי דבר זה בשם הגאון מוהר"ש מפראג ונהניתי, עכ"ל... והסיק שלפי זה אפשר לצרף לאמירת ויכולו גם עד רשע הפסול לעדות, כי לגבי עדות זאת, המלאכים הסירו חטאתו, אם חזר בתשובה. מכאן משמע שהחילוק העקרוני בין הגברא בו אין בעייה בעדות כזו, לבין אמירת העדות, אינו מדויק שכן גם עד

מפסקת הרי הם מצטרפים אם רואים זה את זה. ואם יעידו שנים לפני בי"ד זה אומר עדותו ממקום זה והשני אומר עדותו ממקום אחר הרי הם מצטרפים, וכך גם בשאלתנו". ואח"כ הוסיף: "אולם יש מקום לחלק, דהנה הקשה המג"א (סימן רסח סק"י) מדוע כתב הטור שצריך שיאמרו ויכולו ביחד, הרי בעדות לא צריך שהעדים יעידו ביחד, אלא מעידים אחד אחרי השני. וכתב החזו"א (סימן לח סק"י) לבאר דהטעם שצריך שיאמרו ביחד הוא דבזה איכא היכרא ופרסומא מלתא טפי, ולפי זה לא קשה קושיית המג"א, יעו"ש. ואם כן יתכן שלכתחילה יש לעמוד באותו מקום, ואם עומדים שנים בשני צדי רשות הרבים, אולי לא נחשבים ביחד לענין הפרסומא מילתא, כמו שלא נחשבים ביחד לענין קביעות סעודה, וצ"ע". אולם מעלה צד אחר לקולא, שאפילו לפי הערוך לנה, שבעדות רגילה צריך שלא יהיו בשני צדי רשות הרבים, בכל זאת בויכולו, אפשר להצטרף: "מפני שבעדות רגילה אנו באים להודיע דבר חדש על ידי קבלת העדות, ולזה בעינן שיהיו כת אחת שמעידים באותו מקום, ואם אינם ביחד אין להם שם של כת אחת, אלא של אנשים נפרדים. אבל לגבי אמירת ויכולו, יתכן שאין זה עדות רגילה, שהרי העובדות ברורות לכולם, שהקב"ה ברא שמים וארץ, ואין צריכים שיהיו ממש כת אחת, אלא שיעידו בזמן אחד, וצ"ע". ביחס לברית אפשר לומר את הסברה האחרונה שאין זו עדות רגילה וכו', בעוד שהסברה הקודמת אודות אופן פרסום הדבר, תואמת לאמירת עדות דויכולו, יותר מאשר לראיית עדות דברית, ועדיין צ"ב.

שאינם יחד. למדנו במכות (ו:) "היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת". ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן קמח) כתב להקשות מגמרא זו על מה שהביא הב"ב באו"ח סי' קצה בשם הר"ר יונה שאם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה דאין מצטרפין בשום ענין שהרי כאן מבואר ששנים רואין אותו מחלון זה שנים רואין אותו מחלון זה לענין עדות מצטרפין, ותירץ בערוך לנה: "ולענ"ד לק"מ, המלבד שי"ל דאירי שהמעשה היה בחצר ולא היה הפסק רשות הרבים, אכן בלא"ה י"ל דלא איירי שהב' חלונות היו זה כנגד זה ור"ה מפסיק ביניהם, אלא שהיו בבית א' או בב' בתים סמוכים זה לזה באופן שאין הפסק כלל ביניהם, רק שלא היו זה אצל זה בחלון א'. אבל בשיש ר"ה ביניהם י"ל דבאמת לא מצטרפים".

וכתב על כך בחשוקי חמד שם: "ולולי דבריו אפשר היה לחלק בין עדות לזימון, דבעדות צריך להיות כת אחת שרואה את המעשה, ולכן אם רואים אלו את אלו הרי הכת אחת. משא"כ בזימון שצריך להיות "שלשה שאכלו כאחד" (ברכות נ.). ואם רשות הרבים מפסקת, אין כאן "אכלו כאחד". ומזה יצא לדון בצירוף שני עדים לויכולו כאשר השני עומד מהעבר השני של רה"ר וכתב: "ואם כנים אנחנו, הרי שבשאלתנו הם מצטרפים, דמה שצריך לומר "ויכולו" בשנים הוא משום שצריך להעיד שהשי"ת ברא את העולם, ולכן אף שרה"ר

צירוף נשים

ע"ש. הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועכ"ז אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנז"ל, הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים, ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, די"ל מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, וה"ה נמי דנפשט ספק הרב פתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים דוקא דחשיב פרהסיא ופסול". לפי זה אם נראה בדברי החכמת אדם שמגדיר את הדבר כפרסום מצווה עיקר, יועילו גם נשים ואם בעדות עסקינן, לא יועילו.

ואם בהשוואה להגומל עסקינן, הנה במ"ב (סימן ריט סק"ג) כתב: "וגם נשים מנהג העולם שאין מברכין ברכה זו וכתבו האחרונים הטעם משום דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה וכדלקמיה ולא אורח ארעא לאשה. ויש שכתבו דמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה עכ"פ בפני נשים ואיש אחד". ונכתב על זה בהליכות שלמה (תפילה עמוד רעו) בשם הגרשז"א: "לא נהגו שתברך בפני עשר נשים... אף שבקריאת המגילה בפורים משולש נהגו בירושלים לקרוא לעשר נשים בברכה, מ"מ ביולדת לא נהגו כן כלל. והטעם נראה, דשאני התם דעיקר מצוותה היא הקריאה, ורק צריך להיות בפרסום, משא"כ הכא כתיב על עצם ההודאה, וירוממהו בקהל עם, ונשים אינן בכלל זה", א"כ יש דעות בדבר, ובפסקי תשובות העיר: "והמשנ"ב לשיטתו מלהלן סק"ח דעשרה אינו אלא למצוה לכתחילה", ולפי"ז יש מקום לומר שבענין ברית יודו כו"ע, שכן כך

עוד יש לדון לפי הטעמים הנ"ל בשאלה צירוף נשים לעשרה. דבר שהינו נפ"מ גדולה בנידון דידן, שכן האמא והסבתא הן מהראשונות שיהיו כמובן, בברית שהרכבה מצומצם. דהנה גבי פרסום הנס כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב, או"ח סימן סב) שאפשר לצרף נשים: "ועוד אני אומר, שספק זה יש להסתפק בו בדין אחר, והוא דאיתא בש"ע או"ח סי' תרע"א בדין נר חנוכה, דמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכתב המג"א סק"י דאם הוא סמוך לחשיכה בליל שבת, וטרם שיבואו מנין לבית הכנסת יתקדש היום יברך וידליק מיד, דמ"מ איכא פרסומי ניסא כשבאים אח"כ לבית הכנסת וכו', וכתב הרב שערי תשובה בשם מור וקציעה, כיון שהוא משום פרסומי ניסא צריך שיהיה עדה בשעת מעשה, ורק אם השעה דחוקה לא יבטל ההדלקה, אלא ידליק בלא ברכה, וגם בזה יש להסתפק אם נמצא עשרה נשים ידליק בברכה, ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש רז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנות ישראל.

ממשיך ברב פעלים: "ונ"ל בס"ד להוכיח דגם בנשים חשיב פרסום, דאיתא בש"ע (סי' תרצ) מגילה ב"ד וט"ו צריך לחזור אחר עשרה, וכתב רמ"א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, ועיין מג"א ס"ק כד, ומצינו שם דאיכא פלוגתא די"א מצטרפות, וי"א אין מצטרפות משום פריצותא, וכמ"ש הטור סי' תרפט, ועיין פר"ח דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא,

(הו"ד בעיטור שער ג חלק ד) וזה לשונו, הא דבעינן עשרה, היינו לפרסומי מצוה, אבל אי ליכא עשרה, מלין מיד ולא מעכבין, עכ"ל. "הכוונה, דאפילו ליכא עשרה, אין מעכבין לאחר המצוה לבו ביום עד שיקבץ עשרה". כלומר הדגשת המילה מיד באה לומר זאת. במשנה הלכות (חלק יט, סי' קצז) רצה לדייק כך מדברי המטה משה (עניני מילה, פ"ד אות ט) וזה לשונו: "כתב רב צמח גאון בתשובת שאלה, 'היכא דליכא' אלא אומנא דמהיל וגברא דתפיס לינוקא, מברך על המילה, דהיכא דאפשר בעשרה עביד וכו', ע"כ. ולשון 'היכא דליכא', משמע דליכא באותו מקום כלל עשרה. אבל אם בנמצא עשרה, ודאי שצריך לכנס עשרה, ואפילו יאחר בשביל זה המילה באותו יום, כיון שעל כל פנים לא יתבטל".

לעומת זאת, המנחת יצחק (חלק ח סימן צ) סבור אחרת, ומדייק מלשון הטור יו"ד (סי' רסה) והשו"ע "היכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מי"ש" לא כתבו היכא דאפשר קודם חצות, משמע דכדאי להמתין עד לאחר חצות, רק שלא לאחר עד שיהיה חשש שיבא לביטול מילה בזמנה "וכן מוכח מדברי מהר"ם שיק (יו"ד סי' שפו), דכתב רק להשהות המילה בשביל שיהי' מנין על הסעודה, אין להמתין, דאף דבחדא מצוה רשאי להשהותה לעשותה מן המוכרח, אבל להיות על הסעודה מנין אין המצוה נתגדלה עי"ז עיין שם, נראה הא להיות מנין בשעת מילה נתגדלה המצוה עי"ז... בזה כדאי להמתין", וסיים שודאי "יש להתאמץ שיוכל

הגדיר החכמ"א את עניין העשרה- לכתחילה וצ"ב.

עשרה או זריזין

לאחר שראינו את הנפ"מ מגדר העניין עלינו לנסות להמשיך לברר מה תוקפן, מעבר למה שעלה מלשונות הפוסקים, נוכל ללמוד דבר אודות תוקף וחשיבות העשרה בברית מדברי הפוסקים שדנו האם להשהות את הברית על חשבון דין זריזין כדי שיהיו עשרה. בשו"ת משנה הלכות (חלק יט סימן קצז) רצה בתחילה לתלות זאת בשאלה אם זריזין מקדימין הוא דאורייתא או דרבנן "דלמאן דאמר דזריזין מקדימין הוא מדאורייתא (שו"ת רד"ך שם, טוב טעם ודעת מהדו"ק סי' רטו), שפיר אין לאחר בשביל עשרה. אבל אי זריזין מקדימין הוא דרבנן (טורי אבן ר"ה ד: ד"ה ורבנן), אם כן למה לא נאחר הברית אף שלא יהיה מן הזריזין, בשביל עשרה שהוא מדרבנן גם כן. והגם דאינו לעיכובא, אבל על כל פנים איכא חיובא בעשרה לקיים ברוב פאר והידור". אולם גם הוא וגם פוסקים אחרים, לא ראו נקודה לבסוף כמכריעה בעיניהם.

בשו"ת אז נדברו (חי"ד סי' מו) כתב שפשוט שדין עשרה בברית מילה (שו"ע יו"ד סי' רסה ס"ו), כיון שאינו מעיקר המצוה, אינו דוחה מצות זריזין ואם אין לו מנין בבוקר השכם, מוטב למול בלי מנין, מלהמתין עד שיקבץ עשרה למול את בנו. בזה ביאר מה שהביא בדרכי משה (יו"ד סי' רסה אות א') מהשלטי הגבורים על המרדכי (שבת פי"ט רמז תכב אות ב') בשם רב צמח גאון

לעשות במנין במוקדם האפשרי כנלענ"ד".
וכן ביביע אומר הנ"ל אחרי שהביא את מקורות הענין קבע: "ועכ"פ הואיל ודבר זה

השוואה נוספת שישנה שם היא לברכת נישואין, ושם מצינו מחלוקת. דעת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' אלף קסז), לגבי עיר שאין בה עשרה בני אדם לברכת נישואין (עי' כתובות ז.), ואי אפשר להביאם שם ממקום אחר, דהשיב דברכת חתנים אינה בפחות מעשרה". לעומת זאת בתרומת הדשן (ח"ב סי' קמ) כתב בשם תשובות מיימוניות (נשים סי' יח), דאין הברכות מעכבות בדיעבד וכו', דכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה, שלא תנשא אשה, משום דברכת חתנים בעשרה, עכ"ל. והבית יוסף בסימן סב כתב עליו, שאין זו טענה, דאין הכי נמי שלא תנשא.

וכתב המשנה הלכות: "כיון דדימה התנא רבי אליעזר (פרקי דר"א שם) מילה וברכותיה לברכת נישואין, דכהדי ניהו.

יסודתו בהררי קדש, שפיר דמי להשהות המילה לאחר חצות היום כדי שיהיו שם עשרה. ודוקא כשיש שם עשרה, ורוצה לאחר המילה בכדי שיהיו יותר, לקיים ברב עם הדרת מלך, אמרינן שזרזים מקדימין עדיף טפי. משא"כ בכה"ג".

דעת המשנה הלכות

במשנה הלכות הנ"ל סבור ג"כ כמנחת יצחק ויביע אומר.^[1] ראשית רצה להוכיח מהשוואת הפרקי דר"א דין זה ל"עדות ברכת השם" וז"ל: "והנה אי נפרש ברכת השם כפירוש הרד"ל (שם אות כו), דקאי על היכא דצריך להזכיר שם שמים, כגון ברכת המזון וכיוצא בזה (מגילה כג:), פשוט דהני הם בדוקא בעשרה, ואפילו לעיכובא. אלא אפילו אי נפרש כפשוטו, שברכת השם הכוונה

[1] וכתב לרב זילבר: "ותמיהני על דעת מעכ"ג, דאם יקום בבוקר השכם ויתהלך על משענתו אילך ואילך ולא ימצא עשרה ותנן החמה, האם ימול בביתו ואשתו עמו. או אם ילך לבית הכנסת, והציבור לא מתאספים לתפלה עד שעה שמונה וכיוצא בו, הרי אם כן נמי ליכא עשרה, ולפי דעת מעכ"ג לא היה לן לעכב המילה, אלא ימול בנץ החמה מטעם זרזין מקדימין. וזה לא ניתן להאמר, ובהא ודאי גם מעכ"ג מודה, דלא מקרי מעכב. ועל כל פנים זה מעשים בכל יום ואין פוצה פה ומצפצף. אלא פשוט, דכהאי גוונא לא מקרי עיכוב המצוה. ועיין תוספות (שבת דף קלא. ד"ה ושוין) החילוק בין מילה, לציצית וסוכה, ודר"ק. על כל פנים מנהג כל העולם כן הוא.

ובזה נמי יש לדחות מה שכתב מעכ"ג וזה לשונו, ופשטות דברי מרן ז"ל (שו"ע יו"ד סי' רסב ס"א), אין מלין עד וכו' אלא שזרזין מקדימין למצות ומלין מיד בבוקר [כלומר, שאין מאחרין עד חצות (עי' לבוש אור"ח סי' תקפד ס"ד), אלא מלין מיד לאחר נץ החמה], שהכל דיני דאורייתא נקט. אם כן מה שכתב [השו"ע] בסימן רסה (ס"ו), היכא דאפשר, עבדינן למילה בעשרה. 'היכא דאפשר' מקרי, שאפשר להיות עשרה בבוקר, עכ"ל. ולפענ"ד נראה תמוה, דהא מאחר דזרזין מקדימין דוחה את העשרה, וכיון דמדאורייתא מצות זרזין הוי בנץ החמה, אם כן מיד בנץ החמה היה צריך למול, ולא להמתין בשביל עשרה, וכמו שאמרו בפסחים (ד.), ונבדוק מצפרא. ובפירוש רש"י (שם ד"ה נבדוק מצפרא), דאיכא הקדמה לזרזים כדאשכחן גבי מילה (פסחים שם), ובזרזותיה דאברהם, שנאמר (בראשית כב, ג) 'וישכם אברהם בבוקר', שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים, ע"כ.

ומבואר, דהזרזות הוא לקום קודם הנץ החמה, ולהמתין ולתקן בזרזות הכל ולמול בנץ החמה. ואם כן, גם לפי מעכ"ג, הרי לא מקיימין מצות זרזין בברית, ומעולם לא ראינו עושין כן, וכאן לא ראינו ראייה הוא (עי' עדיות פ"ב

בעשרה לפרסומי מצוה" קרובה יותר לדעת פוסקים אלו. ונראה שיש נפ"מ לדין ממחלוקת גדולה זו, שכן גם אם מהמעדיפים את זרזים על עשרה, ניתן לומר שאין ללמוד, שכן זרזים דבר גדול הוא, עכ"פ ממעדיפי עשרה על זרזים נראה שהשאלה מעט יותר ראויה לדיון, כל עוד הדבר מתאפשר כמובן לפי הוראות הרופאים, ואף שאפשר לומר שפקו"נ דרבים שאני ואין לעשות בו טעדי לקיים ענין שאינו אלא לכתחילה, עכ"פ ראינו שעניין עשרה הוא בר משקל מסוים.

האם יש גבול לאיחור

חשיבות העשרה בעיני המשנה הלכות עולה גם מהמשך דבריו בהם הוא דן עד כמה צריך להמתין. לכאורה מדברי האור זרוע שכתב בהלכות ראש השנה (ח"ב סי' ער"ה) שהמאחר מצות מילה כל כך נראה דמצות מילה בווייה עליו, אפשר לחשוב שעד חצות דוקא (עי' לבוש שם) ימתין גם בשביל עשרה, "אבל לאחר חצות לא ימתין עוד, משום שנראה כמצות בזויות עליו, וזה גרע

נדייק אנן, דהיכא דאיכא עשרה באותה מדינה, ודאי שצריך להמתין ולקבץ עשרה לברכת נישואין ולחליצה ועוד, ואין מצות זרזין מקדימין דוחה אותה, דעשרה הוא חיוב גמור לפי זה. ואף שרב צמח אמר, ואי לא אפשר, מברכין בפחות מעשרה. היינו, שלא לבטל מצות מילה, שאם ימתין יעבור זמן המצוה של 'וביום השמיני' (ויקרא יב, ג). אבל היכא דלא תעבור המצוה, אלא שיצטרך לאחר בשביל עשרה, ודאי החיוב להמתין ולטרוח אחר עשרה כל היום כולו, עד שיקבץ עשרה, שהוא חיוב כמו ברכת נישואין וחליצה ושאר אלו". [אולם הוסיף, "לא דמי לגמרי לנישואין, דבנישואין נראה דאם אין לו עשרה היום, ימתין גם למחר או ליום אחר, כיון שבמציאות יש עשרה, והמצוה לא תבטל אלא תאחר מהיום למחר. ובמילה כיון שהשעה עוברת, ימתין לעשרה באותו היום, ואם אין לו, מקרי לא אפשר, וימול בלי עשרה".]

נדמה שגם לשון החכמת אדם שהובאה לעיל: "לכתחילה ראוי שיהיה המילה

מ"ב, ובשו"ת מהרי"ק סי' קעא). ואפילו אי נימא דתפילה קודמת (עי' ערוך השלחן יו"ד סי' רסב ס"ט), מכל מקום על כל פנים היה לן להדר להתפלל כאור הבוקר עם הנץ החמה, ואם לא ימצא עשרה יתפלל ביחידות, או ימול קודם התפילה, ולא ראינו דבר כזה לא בדיקני זמננו, ולא בדור שלפנינו לפי ידיעת. ובאמת כי בשבת קודש מלין אחר התפילה (אור זרוע ח"ב סי' צו אות ד'), ומאחרין עד לאחר התפילה של כל מקום כפי זמן שמתפללים שם. ובפורים אמרו, קודם קריאת המגילה (רמ"א או"ח סי' תרצו ס"ד), וביום כפור קודם מוסף (שו"ע שם סי' תרכא ס"ב), ובראש השנה קודם תקיעת שופר (שם סי' תקפד ס"ד). ובתשעה באב, בקצת מקומות אחר חצות (שם סי' תקנט ס"ז), ובכמה מקומות אחר הקניות (שם). וכל זמן יש לו טעם, אבל מכל מקום נראה, דבכל דחיין ענין הזרזין. וסיים: "ואולי מהאי טעמא נמי, מנהג בכל ישראל למול בבית הכנסת ולאחר התפילה, שאז הציבור מצוי שם. איברא, דלגבי למול בבית הכנסת מבואר ברשב"א בתשובה (ח"ז סי' תקלו) וזה לשונו, ומה שנהגו למול בבית הכנסת, משום דכתיב (שמואל א' כג, יח) 'ויכרתו ברית לפני ה' ואין ברית אלא מילה, ע"ש. הנה מבואר, דאקרא קא סמכי מה שמוהלין בבית הכנסת, ודלא כמו שראיתי לאחד שכתב שאין מצוה למול בבית הכנסת. ועיין גם ברמ"א (יו"ד סי' רסה סי"א) שכתב, ומביאה התינוק עד בית הכנסת. וצריך עיון שלא הביא הנ"ל על כל פנים נראה מעשים בכל יום, דלא מהדרין להיות מהורזין למול עם הנץ החמה.

שכינתא שריא (סנהדרין לט). ומיהו ודאי, לעכב הברית בשביל איזה קאמעדיא [טכס], או בסתם שרוצה להמתין בשביל מה שהוא, ודאי חס ושלום לעכב בסתם בלי שום טעם, אבל בשביל עשרה לפענ"ד שפיר דמי. עוד נידון בו רואים את חשיבות העשרה בעיניו, הוא שבמילה שלא בזמנה אם אין לו עשרה, סבור המשנה הלכות: "שימתין ליומא אחרא, עד שיהא לו עשרה".

ביטול תורה בשביל מניין בברית והשפעת דין המניין על ענין התחנן

בירור נוסף בתוקפו של ענין העשרה בברית, כתב בשו"ת להורות נתן (חלק טו סימן סה): "ע"ד השאלה שלפעמים בחרו או אברך נעדר מן הישיבה או מן הכולל בגלל ברית מילה של בן המשפחה, האם נכון לבטל תורה בגלל השתתפות בברית מילה, ^[1] והסיק: "יש לומר דכיון דבעל הברית ודאי שרוצה שיהיו עשרה בברית מילה, וכאשר כך הוא הדין לכתחלה, וכמבואר בשו"ע, ממילא כשהולך להצטרף לעשרה בברית מילה הרי הוא עושה גמילות חסד לבעל הברית שהוא מכלל מצות ואהבת לרעך כמוך, וכמו שכתב הרמב"ם (ה' אבל) הנ"ל, והוא מצות עשה

מזריזין מקדימין". אולם מחלק המשנה הלכות שלא כתב האור זרוע את דבריו אלא במי שדחה בלי סיבה את המילה, "דבזה מראה שמצות בזויות עליו ומבזה המצוה. דהגם דעד חצות נמי כבר היה לו למול, מכל מקום אם לא מל עד חצות חיסר זריזות, אבל אכתי ליכא 'כי דבר ה' בזה' (במדבר טו, לא), ובזיון מצוה (עי' סנהדרין צט). אבל לאחר חצות כבר נכנס בגדר בזיון, שזה גרע מלא קיים ורזיון. אבל מי שלא מל עד חצות או יותר, מפני שממתין ומחכה לעשרה לעשות המצוה בהידור יותר מביחיד, חס ושלום אין זה בכלל בזיון מצוה. ואדרבה, הרי איהו מחזר להדר במצוה, והאיך יקרא מבזה אותה, ודומה להא דאמרו (פסחים יא.), איהו מהדר עליו לשרפו, מיכל קאכיל מיניה. והכי נמי, כיון שמהדר אחר עשרה, ולא מצא קודם לכן, ורוצה לקיים המצוה בעשרה מכל הטעמים שכתבנו לעיל, ודאי לא הוי בכלל בזיון מצוה, אלא אדרבה מהדר הוא במצוה לקיימה כראוי וכתיקונה". ומסכם: "לכן לפענ"ד לא ימול ביחיד אם מחכה שיתאספו עשרה, ולא מיבעיא קודם חצות, אלא אפילו לאחר חצות כל היכא שאינו חושש שיעבור הזמן, דהא בי עשרה

[1] בתחילה רצה ללמוד מ"מה שכתב בשלטי הגבורים (ריש מס' מגילה) 'מבטלים תלמוד תורה לברית מילה, שהרי מילה גדולה מהוצאת המת, ואם מבטלין תלמוד תורה בעבור הוצאת המת כל שכן עבור מצוה מילה'". ולכאורה יש לומר דכונת השלטי הגבורים, למאי דמבואר בשו"ע יו"ד (סי' רסה ס"ו) דהיכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה עיין שם, וא"כ יתכן שאם אין עשרה בלעדיו מותר לבטל תלמוד תורה" אך יש לדחות: "ומכל מקום אין בזה כדי יישוב כהוגן, דא"כ מה הביא השט"ג ראייה מהוצאת המת, הלא התם איכא דינא שצריכין ללוותו לפי צרכו - עיין כתובות (יז.) וביו"ד (סי' שסא ס"א) וביו"ד (סי' שמג סמ"ג) - וזהו בכלל מצות גמילות חסדים.. אבל בברית מילה הא דבעינן עשרה נראה שאינו מעיקר הדין, דהא דין זה הובא בטור יו"ד (סי' רסה) בשם רב צמח גאון דהיכא דאפשר עבדינן לה בעשרה והיכא דלא אפשר עבדינן לה בפחות מעשרה, וכתב הב"ח שם דליכא עיכובא בברכות שעושים במילה בין בצבור בדאיכא עשרה בין ביחיד בדליכא עשרה עיין שם. וא"כ אין ראייה מהוצאת המת דשם בעינן עשרה כדי לומר קדיש דבעינן עשרה דוקא, אבל במילה אין צורך בעשרה מעיקר הדין".

בביאור גדר הצורך בעשרה בברית מילה

הרב אוריאל בנר

בהמצוה, כיון שכל אחד מסייע לקיום המצוה כהוגן, ולכן כולם פטורין מלומר תחנון, כיון שיש לכל אחד חלק בקיום המצוה. משא"כ בבר מצוה, אין שום הלכה דבעינן שיהא בעשרה, ולכן אף שהוא שמחה לאבי הבן ולבר מצוה עצמו, מ"מ אין בכחם לפטור את הצבור מלומר תחנון".

מדאורייתא, וכשם שהוא עצמו היה רוצה שיהיו עשרה בברית מילה של בנו כמו כן מקיים מצות ואהבת לריעך כמוך כשהולך להצטרף לעשרה בברית מילה של חבירו. אבל כשיש כבר עשרה בלעדיו נמצא דהמצוה מתקיימת על ידי אחרים, אין הוא רשאי לבטל מתורה. ע"כ.

האם כשאין עשרה יש הבדל בין מעט להרבה?

עוד כתב בשו"ת להורות נתן (חלק טו סי' סה) "ואגב יש לדייק על כפילות הלשון דרב צמח גאון וכן בטוש"ע הנ"ל היכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה, דהרי כיון דאמר ברישא היכא דאפשר עבדינן בעשרה, ידעין דהיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה, ונראה דבא לאשמעינן מה דאיתא בספר כורת הברית (הובא בס' זוכר הברית סי' כא אות ה') דאף כשאין עשרה כמה שיוכלו לאסוף יאספו כמ"ש אספו לי חסידי כורתי בריתי וגו' עיין שם, ובזה י"ל כיון דהתחיל רצ"ג היכא דליכא אלא איתתא וגברא תפיס ל' לינוקא וכו', ואח"כ והיכא דאפשר עבדינן בעשרה, הו"א אבל היכא דלא אפשר אין נפ"מ כמה שיהי', ובזה חזר ואמר דהיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה, ולא אמר אפילו איתתא וגברא כמו שהתחיל כנ"ל, ש"מ דכל מה שאפשר שיהי' יותר עדיף.^[ח] ובשם הגר"ח קניבסקי ראיתי מובא שענה

גם אם לא מצא בעל להורות נתן בעניין העשרה סיבה בפני עצמה לביטול תורה, הראה במקום אחר (חלק י סימן טז) שעניין העשרה מוליד גדר חדש:

"ובדרכי משה (סי' קלא) הביא מנהג דור"א, שאם יש מילה בעיר אין אומרים תחינה בכל העיר הואיל ואליהו בא לעיר עיין שם, וא"כ ודאי דאיכא שמחה לכולם, כיון שאליהו בא לכל בני העיר, ועכ"פ איכא שמחה לבני בית הכנסת שבו מקיימין את המצוה. ועוד דמבואר בשו"ע י"ד (סי' רסה ס"ו) דהיכא דאפשר עבדינן למילה בעשרה עיין שם, נמצא שהצבור כולו מסייע להמצוה, דהא חזינן שיש חשיבות שהמילה תתקיים דוקא בעשרה, ולכן הוי יום טוב של כולם. ועיין ר"ן קדושין רפ"ב (מא.), דאע"ג דאין אשה מצווה על פריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה, מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו עיין שם, והכי נמי כיון דכל הצבור מסייע לקיום מצות מילה כהוגן, שהרי לכתחלה מצוותה בעשרה, א"כ יש לכל אחד מהצבור חלק

[ח] לעומת זאת הרב אליהו שלזינגר (אלה דברי הברית סימן ל) למד לשון זו אחרת והסיק ממנה דבר על הגידון בדברינו לעיל: "מפשטות דברי רצ"ג משמע שעשרה לברית אינה הלכה שהרי כתב והיכא דאפשר.. משמע שזה בגדר הידור ולא הלכה ממש, וכן ממ"ש והיכא דלא אפשר עבדינן בפחות מעשרה, ולכאורה מאי קמ"ל וכי יש הו"א לומר שאם אין עשרה ידחו את המילה ולא ימולו ביום השמיני? ומשמע שכונתו לומר שעשרה לברית זה הידור לכתחילה אם אפשר ואם אי אפשר עושין בלי עשרה ללא דחיה כלל. והזריות למצוות מילה עדיפה גם על

בעת הזאת, שאין צורך בעשרה ובג' סגי
וצ"ב. להכרעה. ויש לזכור שמדובר בעניין הקרוב
לבחינת משקל החסידות (כביטוי של

הרמח"ל במסילת ישרים פרק כ'), שכן

העדפת ענין כלשהו במקום חשש פקו"נ

דרבים, לאו מילתא זוטרתא היא.

סיכומו של דבר – ראינו צדדים שונים

בתוקף ענין העשרה בברית, ואף אין בידינו

לומר דבר מוחלט, יכולים הדברים לסייע

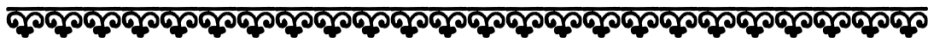
עשרה". המשנה הלכות דייק הפוך מהלשון המקבילה בדרכי משה יש לדייק ולכוין גם לשון רבינו הדרכי משה
(יו"ד שם) שכתב וזה לשונו, אבל אי ליכא עשרה, מלין מיד ולא מעכבין המצוה, ע"כ. ולכאורה הוה ליה למימר,
ואם אין עשרה מלין מיד, דוריוין מקדימין למצוה. או היה לו לומר סתם, ואי ליכא עשרה מלין בפחות מעשרה,
כלשון רב צמח (הובא בבעל העיטור שם). והלשון 'ולא מעכבין המצוה' לכאורה מיותר. ולהנ"ל נראה, דדוקא היכא
דיצטרך לעכב המצוה לגמרי, מלין מיד. אבל היכא דיהיו עשרה בשעה מאוחרת, למה לא ימתינו על העשרה, דאז
לא מקרי 'דליכא עשרה', אלא שעדיין לא התאספו למקום המילה.



בענין אבלות בעידן ריתחא רח"ל

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה)

ת.נ.צ.ב.ה.

לא ריבוי ולא מיעוט, אבל בימות המגפה צריך להזהר בתכלית השמירה, ושיוסיף בהנהגתו לנקות המותרים, ושלא להרבות במזון, ושיאכל דברים טובי האיכות ומעטי הכמות, וירבה המנוחה וירחיק היגיעה, וירבה מהמנוחים הטובים, וירחיק האנחה וירבה השמחה, כל זה בקצה אחד מהקצוות ולא יספיק בזה המצוץ בלבד. עכ"ל. וטעם ריבוי השמחה הוא, כדי שירחיק את עצמו ככל האפשר מן העצבות.

וכבר אמר שלמה בחכמתו משלי (פרק יח פסוק יד), רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה. ופירש במצודת דוד רוח איש, רוח השכלי אשר באיש יסכול ויחזיק חולי הגוף כי היא מנהגת את הגוף בבריאתו ואף כי בחליו אבל כשהרוח עצמה נכאה ושבורה בעצב ויגון מי ישאנה כי אין הגוף נושא אותה להחזיקה כי אם היא את הגוף. עכ"ל. ועע"ש במפרשים. וכן הוא בבן יהוידע ב"ק (דף ס: ד"ה דבר בעיר כנס רגליך), וז"ל הנה המהרש"א ז"ל פירש הכונה, אם אין אתה בורח חוץ לעיר למקום אחר, אז תעשה תקנה זו להיות מסגר בביתך, ולא תצא מפתח הבית, והרב עיון יעקב ז"ל פירש הכונה, דהבריחה מן העיר היא טובה ונכונה קודם שנתחזק הדבר בעיר, אבל דבר בעיר שנתחזק

(א) **עמדתי** ואתבונן במה שכתב הרמ"א יו"ד (סימן שעד סע' יא), יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא ושמעתי קצת נהגו כן. ע"כ. ומקורו בתשובת מהרי"ל (סימן מא), שנשאל אודות מלמד שברח בשעת מגפה, ואם יש איסור לברוח, ובתוך דבריו כתב דאיכא טעמא דביעתותא לברוח מן העיר, דמהאי טעמא נמצא בתשובה שאין צריך להתאבל בעידן ריתחא וכן נוהגים בארץ לומברדי"א. ע"ש. כלומר מטעם ביעתותא, וכן הוא בים של שלמה ב"ק (פ"ו ס' כו), ע"ש.

ונראה טעם המנהג, כי האבלות תרבה דאגה צער ופחד על האבלים, ולכן נהגו שלא להתאבל, מפני שהפחד בשעת המגפה חלילה יכול להביא לידי סכנה. וכמו שכתב הרשב"ש (סימן קצה), וז"ל, כי בשעת הבריאות צריך אדם להשוות הנהגתו ולאחוזו במצוץ במאכלו ובמשקלו ובמלבושיו ובשינתו ובקיצתו בהקרתו ובהעצרו וברחיצתו ובאור המקיף בו ובתנועתו ובמנוחתו ובתנועותיו הנפשיות, כלומר בשמחתו ובאנחתו בכעסו וברצונו ובשאר דברים ההכרחיים לגוף האדם ללכת באמצעם

(ב) **ומסתימות** דברי הפוסקים משמע שאין לו להתאבל כלל, אבל בשדי חמד (אס"ד אבלות אות י) כתב וז"ל, ודע דכתבו רבני האחרונים דמעולם לא נהגו בקולא זו בהחלט רק להקל באיזה מן הדברים כגון רחיצה ישיבה בקרקע נעילת הסנדל אם מוזק לו לילך יחף, עיין זל"א ח"ג, ועיין חיים ביד. עכ"ל. וז"ל הרב זכור לאברהם ח"א (יו"ד אבל אות דלת) ושמעתי שהרב מ"ד מר רבי לא היה מורה היתר וכו' וכן אפילו כשנתחזק הדבר בעיר בר מינן לא היה מתיר רק ישיבה באבלות שיהיה לו צילותא, אבל שאר דברי אבלות כגון גילוח וצפרנים וכדו' לא היה מתיר כן שמעתי. עכ"ל. ובח"ג (יו"ד אבל אות דלת), הביא שם משם הרב שלמי יחיד שכתב גבי אונן דמי שמת לו מת מחולי זה ב"מ דתכף הולך לבית המרחץ ורוחץ כל גופו ולובש בגדים אחרים מכובסים, ע"ש. והביא עוד מהרב כתונת יוסף מונטקו יו"ד (סי' ה), שנשאל אודות אשה שהיתה חולה ממכת מגפה וארע לה אבל ועדיין היא קצת חולה, ורוצה לרחוץ עצמה וללבוש בגדים חדשים, כדי להתערב עם בני משפחתה, והתיר לה מכמה טעמים, ע"ש. וסיים הרב זל"א וז"ל, ולא זכר שר למ"ש מור"ם והלבוש שם סו"י שעד, דמשם נמי יוצא לנדונו ז"ל, דכיון דאין מתאבלין משום ביעתותא והדמיון הוא פועל בשעת הסכנה כמ"ש הלבוש, א"כ כל שכן שיש לו גם כן לרחוץ וללבוש בגדים אחרים מכובסים כיון דיש לו דמיון הרבה וסכנה היא לו ג"כ אם לא ירחץ עצמו ויחליף אותם הבגדים שנמצאו עמו בשעת שניגף או שדבק עם המוכה או השומרים כידוע ודוק. עכ"ל.

לא תועיל הבריחה, שגם הדבר ילך עמהם למקום שהולכין, וכמ"ש המהרי"ל ז"ל (סימן מא),^[א] וכ"כ הרב תורת חיים ז"ל ע"ש. ודע כל זה שכתב המהרש"א ז"ל והרב עיון יעקב ז"ל הוא בדבר, אבל בחולי הקוליר"א אפילו אם נתחזק החולי בעיר טוב שיברח, וגם בזה לא יועיל ההסגר בביתו שבעיר, יען כי זה החולי של הקוליר"א אפילו אם נתחזק יזיק לאדם הפחד וההבעתה ויתהווה בו החולי מחמת הפחד וההבעתה אשר יפחד ונבעת, ואומרים הרופאים וכו' להודיע שיש נספה בלא משפט מחמת פחד והבעתה, ולכן טוב לברוח למקום רחוק, כדי שלא ישמע באזניו, ולא יראה בעיניו, החולי השולט בבני אדם, ויבא לידי פחד והבעתה, ואז ילקה חס ושלום, והש"ת ברחמיו יבטל כל גזירות קשות ורעות מעלינו ומעל כל ישראל, ולא ישמע שוד ושבר בגבולינו ובגבול כל עמו ישראל, ובלע המות לנצח, ולא נוסף לדאבה עוד, אמן כן יהי רצון עכ"ל. הרי מבואר סכנת הפחד, דמהאי טעמא טוב לברוח כמ"ש היש"ש ומהרי"ל, ומהאי טעמא דביעתותא נמי נהגו שלא להתאבל. וכ"כ הלבוש (שם), ז"ל יש אומרים בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא והדמיון פועל בשעת סכנה לפיכך בעי צילותא (פי' צלילות הדעת). עכ"ל. וכ"כ בערוך השלחן (סי' שעד סע' יט), וז"ל וי"א שבשעת המגפה אין מתאבלין משום ביעתותא ושמעתי קצת נהגו כן. עכ"ל, ובודאי אם יש חשש פחד בזה הוי כפקוח נפש וכן נ"ל דכל חולה אף שאין בו סכנה אם האבלות יגרום תוספת חולי אין לו להתאבל. עכ"ל. והרי זה כמבואר.

[א] וכ"כ ביש"ש הנו', וכ"פ הרמ"א יו"ד (סימן קטז סע' ה), ע"ש.

דבעידן ריתחא הכל שרי. ועל הרב כתונת יוסף כבר העיר הרב זל"א כנז' ומשמע דס"ל בדעת הרמ"א והלבוש שאין לחלק. ועוד שאם הטעם משום סכנה והוי כחולה כמ"ש בערוך השלחן הרי פטור לגמרי.

(ג) **והנה** בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק (ח"א סי' עח), נשאל מהרב השואל במי שלא התאבל בשעת הדבר ובתוך השלושים עבר הזעם אם צריך לחזור ולהתאבל, והרב השואל כתב שהוא לא הורה שלא יתאבלו כלל, רק התיר בנעילת הסנדל ושיבה ע"ג קרקע ושאר אנינות דהיינו מו"מ וכדומה והסחת הדעת זה לא התיר, אם כן הוי כנהג מקצת אבלות ופטור. ע"ש. והיינו כדעת הרבנים האחרונים ז"ל, וכבר דחה הרב שואל ומשיב דברי הרב השואל וז"ל, הנה גם בזה יש לפקפק דמה שכתב בש"ע יו"ד (סי' שצו), מי שזולזל במקצת אבלות היינו כשזולזל במקצת הימים ולא נהג בהם אבלות, אבל מי שלא נהג כל האבלות בשלימות כל שבעת הימים אפשר דלא יצא וכו', אמנם לפי ענ"ד נראה היתר, דהנה מה שנהגו שלא לנהוג אבלות בשעת הדבר ר"ל המהרי"ל כתב משום בעתותא. ולענ"ד נראה שיש לו יסוד במקרא בפסוק יחזקאל (כד פסוק כב), ועשיתם כאשר עשיתי וכו' ופירש"י לא תנהגו אבלות כי אין מנחמין לכם שאין בכס א' שלא יהיה אבל ואין אבלות אלא במקום המנחמין. הנה ראינו שבשעת הדבר ר"ל אשר רבים ר"ל הם אבילים אין לנהוג אבלות, ומה גם שאין אבלות אלא במקום מנחמין, ובעת ההיא אין איש הולך לנחם משום ביעתותא, וכיון שלא חל אבלות בודאי פטור אח"כ דמי לקטן כנלע"ד, וד' יהפוך אבלם לששון

ומשמע דס"ל בדעת הרמ"א והלבוש שאין מתאבלין כלל וכ"ש שיש לו לרחוץ.

ישוב הביא הרב זל"א דברי הרב כסא אליהו יו"ד (סימן שצד) על דברי הרמ"א וז"ל, עם היות שמעולם לא נהגו קולא זו להחלט מ"מ המיקל בקצת דברים בזמן המגפה רח"ל כגון שלובש מנעל אם מזיק לו לילך יחף וכיו"ב לא מקרי עובר על דברי חכמים, וכן מי שמיצר ודואג לאכול ע"ג קרקע בשבעה ימי אבלות יש לו להקל כנ"ל. עכ"ל. וכ"כ הרב חיים ביד יו"ד (סי' קכה אות קג), וז"ל רחיצה במרחץ וחליפת בגדים שרי בזמן מגפה, ש"צ (דף קעח וקעט), וכתונת יוסף (סי' ה), וכס"א (סי' שצד), אבל שאר דיני אבלות אין פוטר אותו בשביל שהוא זמן מגפה, זולת לישב על הקרקע והספד ובכיה רבתי אשר יחסר לו כי הזמן גרמא. עכ"ל. הנה דס"ל להרבנים כסא אליהו, חיים ביד, והזכור לאברהם, שאין להתיר אבלות לגמרי כי אם כמה דברים בלבד כגון רחיצה ישיבה בקרקע נעילת הסנדל אם מזיק לו לילך יחף.

וקשה קצת דכיון דטעמא משום ביעתותא, מה לי רחיצה מה לי גילוח דאם הדמיון יגרום לו לסכנה גם גילוח שרי, וממה שכתבו הרב כתונת יוסף והרב שלמי יחיד ליכא ראייה, דאינהו לא מיירי אם יש לפוטרו מאבלות, אלא מיירי ברחיצה מפני שהיו בקרבת החולי או בחולה עצמו, ואף הרב שלמי יחיד סיים וז"ל וכבר אעיקרא מור"ם ז"ל כתב בשם מוהרי"ל סוסי שער, בשעת הדבר אין מתאבלין משום ביעתותא ושמעתי קצת נהגו כן. עכ"ל. דמשמע מיניה דס"ל

נ"מ דמעיקרא לא חלה עליהם אבלות. וכן משמע ממהרי"ל והים של שלמה, דאין מתאבלין כלל, וכן משמע מהרב ערוך השלחן, וגם בקיצור שלחן ערוך גנצפריד (סימן רד), לא חילק בזה. ע"ש.

(ד) **וּחֲזִי** הוית בשו"ת דברי מלכאל ח"ב (סימן צ), שעלה ונסתפ"ק ביעתותא דמאן, א' ביעתותא דרבים שרואים שמתחזק הדבר הרבוי האבלים על כל המתים, וכשלא יתאבלו לא יהא ניכר. ב' ביעתותא דאבלים עצמם. ושנראה לו כפירוש הראשון, דלא שייך לפירוש השני לשון ביעתותא, רק מפני הסכנה או מפני חשש חולי וכדומה. ושכן נראה מוכח מתשובת מהרי"ל שם, שכתב שלזה יש לברוח מן העיר שיש בה דבר ר"ל משום ביעתותא, וה"נ נמצא בתשובה שלא להתאבל בעידן ריתחא משום ביעתותא. ומבואר הכונה שהביעתותא הוא מפני שרואה שהדבר מתהלך ומתים הרבה בני אדם ר"ל, וה"נ אין מתאבלין כדי שלא לפרסם ריבוי המתים. ונ"מ בין הפירושים, דהיכא שנגלה בעיר מחלת הדבר ר"ל ונחלו הרבה בחולי זה ר"ל, אבל לא מתו רק אחדים באופן שלא שייך כלל שיפחדו מריבוי המתים. דלפירוש

ולשמחה. עכ"ל. מדבריו נלמד שלא חלה אבלות כלל בשעת המגפה.

אמנם יש לדקדק בדבריו דס"ל שאין נוהגים אבלות מתרי טעמי, חדא כי רבים הם האבלים רח"ל, ועוד שאין מנחמין מפני ההבעתה, וכן פירש האי ביעתותא שכתב המהרי"ל, שהמנחמים מפחדים מלצאת ולנחם. אמנם לא כן נראה דעת כל הפוסקים וכמו שביארנו באות א בהדיא, שטעם ביעתותא הוא פחד האבלים עצמם, וכן נראה גם שזו היא דעת הרב השואל דמשוי ליה לפיקוח נפש. ונראה נ"מ בזה דאי נימא דתלוי הפחד באבלים עצמם, אם כן הכל לפי הענין וחלה עליהם אבלות, חוץ ממה שיגרום להם ביעתותא טפי ויש בזה סכנה, ועל כן אין להתיר אלא לפי הענין והצורך, אבל אם משום ביעתותא דמנחמים דמבעתים לצאת מביתם, אם כן לא חלה אבלות כלל^[ב] כיון שאין מנחמים.^[א] והנראה עיקר בזה דאיכא ביעתותא בין למנחמים ובין לאבלים ועל כן לא חלה עליהם אבלות כלל ואין להם להתאבל. ולפי מש"כ דמשמע מסתימות דברי הרמ"א והלבוש, שאין מתאבלין כלל אע"ג דס"ל משום ביעתותא דאבלים, אם כן אין

[ב] אלא דלפי זה יש לומר שבוה נחלקו הפוסקים באם עבר הזעם בתוך שלשים אם חייב לחזור ולהתאבל, דאם הטעם מפני האבל עצמו אם כן חל עליו דין אבלות מיהו אם נהג מקצת דינים, אינו צריך לחזור ולהתאבל, וכן אם נאמר הטעם מפני ביעתותא דאחרים כמ"ש הרב שואל ומשיב, אם כן לא חל עליו דין אבלות כלל, ופשוט שאינו צריך לנהוג דיני אבלות, ולכן שוב אינו צריך לחזור כיון דמעיקרא לא נתחייב דהוי דומיא דקטן דהוי גברא לאו בר חיובא לנהוג דיני אבלות. מיהו אי אמרינן שאין מתאבלין משום ביעתותא דאבלים, אם כן חל עליהם דין אבלות אלא דאין נוהגים אבלות כלל, שוב יש מקום להסתפק אם עבר הזעם אם צריך לחזור. ואע"פ שהרב שואל ומשיב כתב שאם זלזל בדיני אבלות אפשר שיתחייב לנהוג אבלות שוב, אינו נראה מדברי הפוסקים, דכיון דבהיתר ע"פ הוראת חכמים נוהג כך ודאי אינו חייב לחזור ולהתאבל.

[ג] אלא דיש לדון אם ניחום ע"י הטלפון מקרי יש מנחמים. עיין למוריניו ורבינו בעל החזו"ע אבלות חלק א, דיני ביקור חולים עמוד יא-יב עד גמירא. וע"ע שם ח"ג עמוד סה. (ותימה שלא הובא במפתחות, שהרי יש נ"מ לדינא מש"כ שם)

השני שייך גם בזה שלא יתאבל משום ביעתותא של האבלים בעצמן, ולפירוש הראשון לא שייך זה וצריך להתאבל. ועוד נ"מ אם אחד רוצה לקיים מצות אבלות, דלפירוש הראשון שפיר שרי אם יודע בבירור שהאבלים משאר המתים אינם מתאבלין, דמאחד לא יהא ביעתותא, אבל לפירוש הב' אסור לו להביא א"ע לידי סכנה. ולב' הפירושים אין לחלק בין אם הנפטר מת מחמת חולי המגפה, או חולי אחר.

חשש חולי, דמשמע סכנה אחרת שאינה תלויה במגפה עצמה או חולי אחר שאינו חולי המגפה, ואדרבה הוכחנו לעיל בס"ד אות א' שהחשש הוא שלא יתדבק בחולי המגפה עצמה או שימות מפחד אותו החולי שלא יבוא. ועוד דמ"ש ללמוד ממהרי"ל דברואה הדבר מתהלך ורכים מתים יש ביעתותא, היכן מצא בלשון מהרי"ל דהיכא דרואה הדבר צריך לברוח, דאיפכא איתא התם, דהיכא שנתחזק אין לברוח ודוקא קודם שנתחזק יש לברוח, דאיכא ביעתותא עוד מלפני שיתחזק טובא, ועוד דנמצא לפי דברי הרב הנז' בזמן שיש לברוח לא יתאבלו משום חשש ביעתותא, ולאחר שנתחזק ונתפרסם שיש הרבה מתים במגפה רח"ל, דאין לברוח כדעת המהרי"ל אם כן חזר הדין שצריכים להתאבל, ודבר זה קשה שלא מצינו חילוק זה מוזכר בשום ספר, ומה גם דעד שלא נחלקו הפוסקים גבי היכא דעבר הועם תוך שלשים אם צריך להתאבל, ליפלוג וליתני בדידיה היכא שנתחזק כבר הדבר בעיר תוך שלושים אם צריך להתאבל, ודבר זה ודאי שאינו.

ונראה שהרב הנז' כונתו שיש חשש שיבואו לידי ביעתותא, ויש למנוע זאת ולכן כתב מה שכתב, מיהו במהרי"ל ושאר פוסקים שהבאנו לעיל, נהי נמי שאין לברוח כשנתחזק הדבר לאו משום דליכא ביעתותא יותר או משום דכבר נמצא הדבר ולא יועיל למנוע הביעתותא מלבוא, אלא משום שלא יועיל הבריחה מפני שהדבר יכול לילך אחריו רח"ל, ולכן יכנס, אבל ודאי דעדיין איכא ביעתותא ומטעם זה לא יתאבלו. ועוד דמה

השני שייך גם בזה שלא יתאבל משום ביעתותא של האבלים בעצמן, ולפירוש הראשון לא שייך זה וצריך להתאבל. ועוד נ"מ אם אחד רוצה לקיים מצות אבלות, דלפירוש הראשון שפיר שרי אם יודע בבירור שהאבלים משאר המתים אינם מתאבלין, דמאחד לא יהא ביעתותא, אבל לפירוש הב' אסור לו להביא א"ע לידי סכנה. ולב' הפירושים אין לחלק בין אם הנפטר מת מחמת חולי המגפה, או חולי אחר.

ושוב הביא דמשמע מהמג"א (סי' תקעו סק"ב), דהקילו משום ביעתותא דאבלים עצמם, ושכן נראה שהבין הרב באר היטב שם. ושכן משמע גם כן מהיש"ש הכונס (סי' כו), ששייבה בקרקע בשעת המגפה אפשר שתזיק לאבלים עצמם רח"ל. ושכן נראה מלשון הלבוש שכתב שהדיון פועל. אלא שיש לומר שכונת המג"א לדמות מילתא למילתא דבשעת הדבר יש להקל בתענית, כמו שמצינו שיש להקל באבלות אמנם מעמים שונים, ע"ש. ואף טעמו של הלבוש יש לפרש גם על ביעתותא דרבים. וסיים דמ"מ אין להקל בדברים שבצנעא, והביא להקת האחרונים הנז' לעיל עמו שם, אלא שיצא לדון אם נוהג דין תנחומים או לא, ומסיק דכיון דאיכא ביעתותא דרבים ע"י שיתפרסם ריבוי הנפטרים, יש להמנע מלנחם. ומשמע קצת דלפירוש השני משום ביעתותא דאבלים אין להמנע מלנחם. עכת"ד בקיצור נמרץ, ע"ש.

(ה) **ועמו** הסליחה שיש להקשות על דבריו טובא, חדא דמש"כ דעל האבל עצמו לא שייך לשון ביעתותא, אלא לשון סכנה או

משמע דפטור משאר דברים, והלא כיון שיושב בביתו ומנחמים אין, כיצד יתפרסם אבלות ולמה נקל לו, ומאיזה סברא נחשוש שיתפרסם ריבוי המתים, כיון דליכא מנחמים. אם לא כמו שאמרנו לעיל דהרב הנז' מיירי קודם שנתחזק הדבר, דכל שלא נתחזק יש חשש ביעתותא, וכשם שצריך לברוח כך גם יש איזה אנשים ברחבות העיר ולכן יש להורות שלא יתאבלו, אלא דעדיין קשה מי יודע הנעשה בבית חברו, ואם אין מנחמים כיצד יתפרסם הדבר. ועוד דסברתו הוי כעין חטא מעט כדי שיוכה חברך, ואע"פ שיש לחלק אינו נראה ורבו הקושיות.

עוד קשה, דלפי האמור לעיל נחלקו הרב השואל והרב שואל ומשיב, אם חל עליו דין אבלות או לא, דלהרב שואל ומשיב שתלה טעמא דביעתותא, ברבים שאינם יוצאים מביתם לא חל כלל שאין אבלות אלא במקום מנחמים, ולהרב השואל שתלה באבל עצמו, אפילו יש מנחמים מ"מ פטור, אלא שחל עליו מקצת דינים. אם כן להרב דברי מלכיאלי הוי איפכא, דחל עליו אבלות אע"פ שתלה הטעם באחרים, מיהו לאו קושיא משום דסברת הרב שואל ומשיב הוי דאין אבלות אלא במקום מנחמים, ואילו אין זה ענין להרב דברי מלכיאלי, דאיהו ס"ל דמיירי קודם שנתחזק הדבר בעוד אנשים לא כינסו רגלם, מיהו קשה כל הנ"ל. ועוד קשה שהרי הרב הנז' הביא דברי הרב זל"א וסיעתו הנז', שלא הקילו אלא במקצת דברים, והלא מפורש יוצא מכל דבריהם דביעתותא דאבלים עצמם, הוא הגורם לפטור.

לי יחיד מה לי רבים, שכתב שאין לשון ביעתותא נופל על היחיד.

ומה שכתב הרב הנז' נ"מ אם נתחזק הדבר ולא מתו כי אם מעטים דלפירושו הראשון צריך להתאבל, הנה לא מצינו בפוסקים שחילקו בכך, ועוד דלהלן בתשובה סתר דבריו וז"ל, ולזה נראה שאם חלו הרבה בני"א על מחלה זו שפיר מיקרי שהוחזקה מחלה זו. ויש לפטור מאבלות בשביל ביעתותא. ואף שאין כאן רק חשש חולי שרובן לחיים כיון דחזינן שרוב חולים במחלה זו לא מתו. מ"מ הרי היא מחלה שיש בה סכנה. והא חולים שיב"ס הוי רובן לחיים ובכ"ז דוחה כל איסורים שבתורה. ובפרט אבלות דקי"ל דבמקום חולי לא גזרו רבנן אף בחולי שאין בו סכנה. עכ"ל. הרי דעדיין פטורים מלהתאבל. ומש"כ עוד נ"מ שאם ידוע לאחד ששאר אבלי העיר אינם מתאבלים, יכול האחד להתאבל, קשה דלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, היאך נתיר לזה ולא לזה, את מי נפטור ואת מי נחייב, ועוד כל חכם בלבו יאמר אין מתאבלים אלא הוא ונמצאו כולם מתאבלים, ונתפרסם הדבר, ומה הועילו חכמים בתקנתם. ועוד כיון שפטור הרי זה בכלל כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

וזאת עולה על כולנה מה שכתב לדון דכיון שנוהג לכל הפחות אבלות דברים שבצנעא, אם יש דין מנחמים. אתמהא דהא טעם הרב גופיה שלא יתפרסם הדבר ואם כן מאי הו"א שיש דין ניחום אבלים, והלא בזה יתפרסם הדבר. ועוד לטעמו שינהג דברים שבצנעא

וכן כתב בשו"ת שבות יעקב חלק א (סי' פח), ביולדת שנהגה מקצת דיני אבלות ופגע בה הרגל שא"צ שוב להתאבל, דע"י מה שנהגה דיני אבלות נתבטל ממנה גזרת שבעה, וראיה מסימן שצט, ודוקא מי שלא נהג כלל דיני אבלות קודם הרגל בין בשוגג בין במזיד חייב לחזור ולהתאבל, אבל זו שנהגה מה שמוטל עליה, כבר יצאה בזה ידי חובתה ואין להחמיר כולי האי באבלות הקל, ולא נמצא לאחד הפוסקים הראשונים שיוולדת צריכה לחזור ולהתאבל, ואף הרב מ"ו חמי זקני הגאון המפורסם מהר"ש שפירא זצ"ל שכתב שחולה צריך לחזור ולהתאבל אף הוא לא הורה כן אלא בחולה שלא הודיעוהו כלל מהאבלות שמא תטרף דעתו, וכיון שלא הודיעוהו כשהבריא צריך להתאבל כדין שמועה קרובה תוך ל', אבל אם הודיעוהו והתאבל מה שיכול יצא ידי אבלו דעיקר אבלות הוא מרירות הנפש ודאי בצער פורתא יצא ידי אבלו. עכ"ד. ואע"פ שמשמע קצת אחרת בלא ידע אבלו בתשובת ג"ש הנו', גם הרב שבו"י עמד על כך וכתב שהוא מוקצה מן הדעת ע"ש. עכ"פ מוכח דאם נהגו מקצת דיני אבלות יצאו י"ח ומשמע אפילו לא פגע בהו הרגל, אבל אם לא נהג החולה כלל אפילו ידע חייב לחזור ולהתאבל. ולכאורה הוא הדין בנדון דידן אם נאמר שחל על האבלים דין אבלות, אבל אם נאמר שלא חל עליהם דין אבלות, גם אם לא נהגו אפילו מקצת אבלות פטורים מלחזור ולהתאבל כדין קטן.

(ז) **הנה** החתם סופר (יו"ד סי' שמב), הוב"ד בפתחי תשובה (סי' שצו סק"ג), כתב ע"ד אותן דאיתרע בהו מילתא בשעת הדבר ולא

(ו) **מעתה** דמשום ביעתותא דאבלים קאתינן עלה, יש לדון אם חל עליהם דין אבלות, אלא שאינם יכולים להתאבל מחמת אונס הסכנה, וכיון שלא התאבלו כלל אם עבר הזעם תוך ל' אם צריך לחזור ולהתאבל, אמנם אם נהגו מקצת דיני אבלות אין מקום לספק זה דודאי א"צ לחזור ולהתאבל, או נימא דלא חל עליהם דין אבלות כיון דבעידן ריתחא לאו זמן אבלות הוא לכל הנמצאים במקום המגפה, ואין צריכים לחזור ולהתאבל. ודבר זה מפורש בדברי הפוסקים. הנה מהר"ש שפירא בתשובה המובאת בשו"ת נחלת שבעה (סימן עג), יצא ראשונה לדון בדין חולה שלא התאבל מחמת חליו והבריא תוך ל' אם חוזר ומתאבל, והביא מה שנחלקו מהר"ם והרא"ש גבי קטן שהגדיל תוך ל' שדעת מהר"ם שחוזר ומתאבל ואילו הרא"ש ס"ל דכיון שלא חל עליו האבלות כשהיה קטן פטור גם כשהגדיל. וכך פסק מרן בש"ע (סי' שצו סע' ג), ע"ש. וכתב מהרש"ש דגבי חולה דבר חיובא הוא מודה הרא"ש למהר"ם שחייב חזור ולהתאבל משהבריא תוך ל', ושאני מקטן דלאו בר תשלומין הוא מה שא"כ גדול דגברא בר חיובא הוא אלא האונס מעכבו, ודומה ממש לשמועה קרובה ברגל שצריך להתאבל אחר הרגל. ואע"פ שנפסק בש"ע (סי' שלז), שאין מודיעים לחולה על אבלו שמא תטרף דעתו, והיינו שפטור היינו אם לא נודע לו, אבל אם נודע לו ולא נהג אבלות חייב להשלים. עכ"ד. ומשמע שאם היה נוהג מקצת דיני אבלות א"צ לחזור להתאבל ורק משום שנודע לו ולא התאבל, דחל עליו אבלות, חייב בתשלומים.

אבלות מטעם אחר, ומ"מ כיון שלא חל עליהם דין אבלות אפילו לא הפסיקו הרגל ועבר הזעם תוך ל' אינו צריך לחזור להתאבל.

ואע"פ שהרב השואל להשואל ומשיב מהדו"ק (ח"א סי' עח), לא התיר אבלות בכללות אלא כמה ענינים כמבואר בתשובה, וס"ל דמהאי טעמא א"צ לחזור, ומהרי"ש השיב דבכה"ג אפשר שלא יצא וצריך לחזור. הנה בשבוי"י כבר דחה סברא זו, ופשוט מהפוסקים הנו' שדנו אם הרגל מפסיקו אם חוזר דוקא אם לא נהג אבלות כלל, דאין להסתפק בזה כלל, כיון שאם נהג מקצת דינים בהוראת חכמים עשה. ומה שהביא דבריו בשדי חמד (אס"ד אבלות אות יא), בלי חולק, לפי דברינו יש לומר דמיירי במי שעשה כן בלא חולי ושלא בעידן ריתחא. אבל לפי דעת הרב שדי חמד שלא הקילו בשעת מגפה הכל אלא מקצת דברים, ובאם עבר הזעם תוך ל' ס"ל כהחת"ס הנו' לא קשיא דלשיטתו אזיל מ"מ קשה כל הנ"ל על דבריו, דהחת"ס ודאי איירי בלא נהג אבלות כלל כמפורש בדבריו.

(ח) **וגדולה** מזו מצינו לרבינו הרי"ח הטוב ברב פעלים ח"ג (יו"ד סי' כח), שלא חילק בין חולה למי שלא התאבל בזמן המגפה, ושניהם אע"פ שלא התאבלו כלל כיון שדין שלשים מדין תשלומים ובשעת הקבורה היו פטורים לגמרי אין להם דין תשלומים וכקטן שהגדיל דמי. ע"ש. וכן דעת רבינו הגדול ביביע אומר בתשו' הנו', דהיכא דידע ולא נתחייב להתאבל, לא שייך בזה תשלומין,

התאבלו, דאם עבר הזעם תוך שלשים צריכים להתאבל, כמ"ש מהרש"ש המובא בנ"ש, אלא דנ"ל פשוט אם אירע רגל בינתיים שהרגל מפסיקו אע"פ שלא נהגו אבלות כלל. ע"כ. וכ"כ בקיצור שלחן ערוך גנצפריד (סימן רד), לחלק בין פגע בו הרגל או לא. ומוכח מדברי החת"ס שחל עליהם דין אבלות, וכיון שהדין נותן שא"צ להתאבל כלל בעידן ריתחא, יש לחלק בין אירע הרגל או לא, אבל אילו נהגו מקצת דיני אבלות, פשיטא דא"צ לחזור אפילו לא אירע הרגל בינתיים. מיהו אם נאמר שלא חל עליהם דין אבלות גם בלא רגל מפסיקו ועבר הזעם תוך ל' א"צ להתאבל.

וכן נראה ממה שכתב בשו"ת יהודה יעלה אסאד (יו"ד סי' שעד), הוב"ד בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סי' נח ח"ג סי' כח אות כג, עמ' שסד), וזת"ד, ע"ד שנסתפק מעכ"ת בפסק תשו' נחלת שבעה וכו' חזר החיוב למקומו אם גם בפגע הרגל תוך ל' דמבטל גזירת ז' ול' איתא להאי דינא דחזור, כיון שלא נהג אבלות מקודם כלל. לענ"ד פשיטא מלתא כיון דבהיתר עפ"י הוראת חכם לא נהגו אבלות ודאי שוב הרגל מבטל גזירת ז' ול' כמו אילו נהגו אבלות מקודם הרגל קצת, ובאמת גם בלא פגע הרגל נמי, מפני דלא דמי דין זה לחולה שאינו יכול להתאבל, דבדין זה אינו אונס ויכול היה להתאבל, אלא אומר מותר מזיד הוא עפ"י הוראת חכם שהורה לו שפטור עפ"י הרמ"א, בודאי מודה הנ"ש דנהפוך הוא דגם מהר"ם מודה כה"ג להרא"ש, דגם אחר שעבר הביעותותא פטור מלהשלים. עכ"ת. והרב הנו' כתב שלא חל

מסקנת הדברים

(א) **בזמן** המגפה רח"ל, נהגו שלא להתאבל.

(ב) **מה** שכתב הרמ"א דבעידן ריתחא נהגו שלא להתאבל, היינו שלא להתאבל כלל, שכן משמע מסתמות המהרי"ל, והיש"ש, והרמ"א, והלבוש, והקיצור שלחן ערוך גנצפריד, והערוך השלחן. וכ"כ החת"ס, ומהרי"א, והרב שואל ומשיב, והרי"ח הטור, ומרן הגרע"י, ובנו הראשון לציון הגר"י. ואע"פ שהרבה פסוקים נחלקו בזה, באבלות הולכים אחר המיקל.

(ג) **אם** עבר הזעם תוך ל' א"צ לחזור ולהתאבל, וכל שכן אם פגע בו הרגל שא"צ לחזור ולהתאבל, ואצ"ל דאם נהג מקצת דיני אבילו שא"צ לחזור ולהתאבל.

(ד) **חולה** שידע מאבלו ולא התאבל, גם כן א"צ לחזור ולהתאבל, אלא שזה כל חולה לגופו מה שיכול לנהוג מדיני אבלות, דיחל לקבוצה בין עידן ריתחא וחולה. כמבואר, וכן גם דעת מרן הגרע"י זצ"ל.

(ה) **אם** אחד האבלים דר בעיר אחרת שלא בא הדבר שם, שחייב להתאבל. שו"ת דברי מלכאל ח"ב (סי' צ).

(ו) **הואיל** וכן הוא, כיון דבימי הזעם כבר בשעת הקבורה לא נתחייב להתאבל, יש להסתפק אם אחד האבלים הדר בעיר אחרת ולא פרצה שם המגפה, והיה נוכח בשעת הקבורה, ובמקום הקבורה הוי עידן ריתחא ופטורים כולם מאבלות, וכונתו לחזור אל

ובימי הזעם דהוי "ידע ולא נתחייב להתאבל" א"צ להתאבל יותר, וכן כתב גבי חולה, שהוא הדין אם לא התאבל כלל. (אלא רק בשב ואל תעשה, מיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת), כשיתרפא א"צ להתאבל כלל. ע"ש.

ומר בריה דרבינא הרב הראשון לציון הביא דבריו אלו בהוספות שבסוף ספר ילקוט יוסף דיני אבלות (סימן שעד), וז"ל בזמן שרבים מתים במגפה, וכגון מגפת הכולירע, נהגו שלא להתאבל משום פחד וביעותותא. וגם כי אין להם מנחמים, כי אין אחד שלא יהיה אבל, ואין אבלות אלא במקום שיש מנחמים. ואם המגפה נעצרה בתוך שלשים יום, גם כן אין צריך להתאבל. שמכיון שבשעת קבורה לא חלה האבלות פטורים לגמרי. וכן חולה שלאחר חוליו כשנתרפא צריך לנהוג אבלות, והיינו בחולה שלא הודיעוהו כלל מן האבלות, ולכן כיון שלא ידע צריך לנהוג אבלות כשידע, כדין השומע שמועה קרובה, אבל מי שידע מאבלותו אלא שלא היה יכול לנהוג כמה דברים מדיני אבלות מחמת סכנת חוליו, או ביולדת, כיון שעכ"פ נהג באיזה דברים, במיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת, יצא י"ח אבלו, שעיקר האבלות היא מרירות הלב, כדכתיב ואחריתה כיום מר, ולב יודע מרת נפשו. והוא הדין כשלא נתאבל כלל. אלא רק בשב ואל תעשה, מיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת, כשיתרפא אין צריך להתאבל כלל. עכ"ל. ושם בהערה הובאו דברי מרן היביע אומר בתשובה הנז'. נמצא שכיון שידע הרי שהיה בדין שיחול עליו דיני אבלות וכיון שפטור, ולא חל עליו דיני אבלות בשעת הקבורה, פטור אף מתשלומים.

בענין אבלות בעידן ריתחא רח"ל

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

הראשון לציון בהלכה פסוקה בספרו ילקוט יוסף המובא לעיל.

(יא) **לפי** האמור אפילו נאמר דכיון שיוצאים יד"ח מקצת ניחום אבלים ע"י הטלפון מ"מ א"צ להתאבל מפני זה חדא משום טעם הראשון דביעותא דאבלים. ועוד דאע"פ שיש בזה קיום דין ניחום אין זה מקום שיש בו מנחמים. ואין למנוע מלהתקשר ולנחם, וכדעת הרב דברי מלכיאל, שלא לפרסם האבלות, שסברא זו יחידאה, כדלעיל.



(ט) **הקדוש** ברוך טבע בנו את ענין השכחה, ועל כן רציתי להעלות על הנייר, את התקופה הנוראה בו היו שרויים רבים בעם ישראל, ביום ד' ניסן עלה אבי מרי אברהם שאול בן עזרא חיים ושולמית הלוי ז"ל בשערה השמימה, ביום בו אמרו הרופאים שאבי נראה טוב ולא נשאר אלא לרפוא לחתום על כמה ניירות, וישלחוהו חזרה לביתו לחיים טובים ולשלום, אבל במרום לא כך נגזר, ואבי החזיר את נשמתו אל עולם האמת, באותו בוקר קצת לאחר שהתחיל תפילת שחרית, עוד לא הספיק להתעטף בציצית ולהניח תפילין. היה זה פחות מעשרה ימים מאז החל הסגר בנו יורק ונו ג'רוז, כולם היו סגורים בביתם במנעול ובריח, הפחד גבר על רוב העולם באותה עת, כי זה דבר חדש, וכמו ששמעתי מאחד הרבנים, היה ממש בגדר ובכן תן פחדך ה'

עירו, מאחר שאין האבלים יושבים יחדיו מחשש החולי המתדבק רח"ל, אם צריך לנהוג אבלות בביתו, כיון דעכ"פ הוא באמצע ימי השבעה, ואין כאן ענין תשלומים. או דהוי דומיא דקטן שהגדיל תוך שבעה דבטל ממנו דין אבלות.

(ז) **לפי** האמור אפילו את"ל שכיון שכונתו לחזור לעיר אחרת חל עליו אבלות, או מטעם אחר כיו"ב, הוא הדין שיש להסתפק אם פסק הזעם בימי הז' שממשיך ימי אבלו, או לא, והכל בסימן שצו. והיותר נראה שדומה לדין הקטן ובטל ממנו דין שבעה.

(ח) **אין** חילוק בין אם הנפטר מת מחמת חולי המגפה או דבר אחר, כיון דהוה בעידן ריתחא, א"צ להתאבל. דברי מלכיאל הנ"ל. וע"ע בשלמי יחיד, שקצת משמע שההיתר הוא משום קורבה למת בשעה שהיה חולה בחולי המגפה, ע"ש.

(ט) **עייין** לעיל בהערה ב' אם יוצא יד"ח ביקור חולים וניחום אבלים בטלפון, ומה דעת מרן הגרע"י בזה ועוד חזון למועד בס"ד.

(י) **הטעם** שאין מתאבלין בזמן המגפה, מפני ביעתותא של האבלים שלא יבואו לידי סכנה, ודומה קצת לדין חולה בסימן שלו. ועוד טעם משום שאין מנחמים שגם הם מבעתים מלצאת ולבוא, ולהיות בבית האבלים, יחד עם אחרים המנחמים, וכמ"ש הרב שואל ומשיב, וכתבנו לעיל ששני הטעמים עיקר, וכן נראה גם ממה שכתב הרב

הגדולה שאיבדנו, לא יכלו להביע כל רגש אחד אל השני.

אלוקינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת.

מחמת הסכנה לא היו רבנים נוכחים בלוייה, וגם לא היה ניתן להספיד בחודש ניסן, אני הקטן בדרך בנסיעה לקחתי שלושת חלקי חזון עובדיה על הלכות אבלות, וגרסתי במהירות מה שאפשר, תוך כדי ניהול שיחות עם רבנים שיעזרו לנו במנהגים. החוסר ידיעה בהלכות הללו ושלא יכלו רבנים להשתתף מחמת הסכנה, היה תוספת צער לכולם.

אחר הקבורה לא ידענו מי ישב עם האמא מאחר והיא היתה חולה, כולם פחדו, אולם אחותי הבכורה תפסה אומץ אמרה, בין אם תהיה בבית בעלה שחולה במטה, או עם אמא, אין לה מנוס, על כן ישבה יחד עם אמא. אמנם ביום השני בעלה היה במצב חמור מאוד, בקושי היה נושם וכמה ימים שכמעט ולא אכל, לדבר לא היה יכול, על כן הורה לה רב מארץ ישראל שעליה לעזוב את אמי לבד, אולם דבר זה כמוכן בלתי אפשרי היה, הוחלט שאת בתה החולה בחולי זה תלך אל בית אמי ותהיה עמה, כך שלא ידביקו אחרים. דבר זה היה מפחיד שהיו שניהן בלי עוד אדם שיוכל לטפל בהם כראוי, בפרט אחר שנפטר אבינו, היה זה לפחד.

אמנם כאן באו השאלות הנה אחותי רצתה להחליף בגדיה, כי לאחר שמטפלת בבעלה מסוכן היה להישאר באותם בגדים, וכן לרחוץ את גופה או על כל פנים ידיים רגלים ופנים בחמים וכן אצל כולם היו מעין שאלות אלו מפני החולי המתדבק.

אחי שלח הודעה מטעם החברה קדישא לבקש שלא ישתתפו בהלוויה כי אם עשרה מבני המשפחה, ושלא יבואו אפילו בנות המשפחה, יש לציין שאני מתגורר בלייקווד נו ג'רזי נסיעה של שעה וחצי ממונסי מקום מגורי אבי ז"ל, לא ידעתי איך אסע לבדי, אבל סכנה להוציא את בני הבית למקום בו פרצה המגפה בחזקה יותר. אמנם בלית ברירה נסענו יחדיו. כמעט וכל הדרך לא היו עוד מכוניות כלל, הכל מעונן וחשוך אימה שררה בעולם, (אותה תקופה ירדו גשמים והשמים מכוסים בעבים כמעט שבועיים ויותר, ממש בגדר סכות בענן וגו', רח"ל). למעשה בהלוויה השתתפו למעלה משלושים, שבאותה תקופה נחשב להתקהלות גדולה, אמנם אנו בני המשפחה לא התקרבנו זה לזה, וכמעט שלא דיברנו זה עם זה מפחד, כי גיסי היה חולה בביתו בחולי הרע, וגם בתו בת אחותי, וכן אמי גם היתה מתאוששת, ועדיין חלשה מאוד, בנוסף שאחיין בן אחותי הנז' נשוי עם משפחה, גם הוא כבר הספיק לקום ממטת חליו, ועוד שכל אחד על עצמו לא ידע אם נדבק מחולי זה, ולכן הפחד היה נורא ואיום, ולא קרב זה אל זה. הילדים ורוב הנשים נשארו בתוך המכוניות, ורק יצאו כפי הצורך ותו לא, כמה מהשכנים עמדו בחצר שלפני ביתם, וכן כמה שבאו ועמדו בריחוק מקום.

דבר זה גרם צער גדול מאוד לכל בני המשפחה שמלבד ההלם הגדול מהאבידה

ושמעו מפי בני המשפחה דברי חיזוק, על אף השבר הגדול. אחד מהרמ"ם אמר שהוא מתגורר על כביש ראשי, וכמעט כל חמש דקות הוא שומע הזעקות של "חברת הצלה" שעוברים ושבים מחולה לחולה, והוסיף שהוא שבור ולא יודע מה לחשוב, ושקיבל המון חיזוק... וכן עוד רבים.

וכתבתי זאת להמחיש את מצב ההבעתה, והפחד הנורא שרחש באותה עת, וחלילה אינני תוהה על הראשונות, ואדרבה כולנו קיבלנו את הדין באהבה, שהנה אמרו לנו שכל צער שנצטער בעת השבעה יש בזה הרבה טובה לנפטר, ולא ראינו זה כתוב, מ"מ כמה דברים שהסכמנו כולם יחד כדי שירבה טובה לאבינו המנוח.

על כן אינני בא אלא כתלמיד השואל, שללמוד אני צריך, וכיון שתקופה זו היתה תקופה קשה, לא תקום פעמים צרה, ולא שמעתי או ראיתי לפוסקים שדברו בזה, על כן אמרתי אדבר בזה אני הקטן. וידעתי שרבים שהיו אבלים בתקופה זו ממש היו שבורים, או מפני שהיו מבוגרים וחיים לבד, או מפני שרבים לא הכירו את הנפטר ולא התקשרו אליהם לנחם אותם, וכן כי גם באותה עת מצב הפרנסה התדרדר אצלם, או מסיבות אחרות, על כן אני שואל מה דרך הפסיקה בדין זה.

ושלח בנו של חכם אחד, שהטעם שאין מתאבלין משום שכולם בורחים מהעיר ואי אפשר להתאבל בדרכים, ושכן מוכח מתשובת

והנה ביום השלישי מצבו של גיסי החמיר מאוד, ובאותו לילה בתה אחרת, חשה שלא בטוב וחששו הרופאים לקרישות בדם, דבר המסוכן ומיד הוזעקה לבית החולים, סיפרה לי אחותי, כי אותו לילה רעדה ובקושי יכלה לנשום (panic attack) אחזו אותה חרדת מות ואמרה "חשבתי שכך מרגיש צאת הנשמה" כעין חנק מרוב חרדה, אחרי מות אביה, ובעלה על ערש דוי, אמה עדיין מתאוששת אבל נמצאת עם בתה ששומרת על הסבתא, אמנם עם חום גבוה בעצמה, ועוד בת שנמצאת בבית חולים, ובנה שזה עתה ירד לו החום ועמד על רגליו, בנוסף לכל השמועות הנוראות בשאר העולם ובפרט בנו יורק ונו ג'רזי באותה העת.

וגם אנחנו ברוך השם היה לנו מניין למנוחה כל יום בחצר על פי ההלכה, ובהסכמת רבנים פוסקים, אמנם היו שגערו בנו, והוסיפו שהתפילה במנין לא שוה כלום, ושדעת הרבה רבנים שזה בגדר רודפים. ולא אכחד שאכן כל פעם שיצאנו לחצר בחוץ רעדנו מפחד, בנוסף לפחד שהיינו שרויים בו.

אבל אחרי יומיים שמנחמים מתקשרים ממש בלי סוף השבח לאל, שעל אף שלא יצאו איש מפתח ביתו, לא מנעו את עצמם מלהתקשר ולנחם ולהביע רגשי תנחומים, תהי משכורתם שלמה מאת ה'. מכל מקום רבים שהיו שבורים מלשמוע על נפטרים והפחד וההעבטה היתה נוראה. וכולנו האחים והאחיות כל אחד בעצמו החליט, וסיפרנו כל אחד לשני, שעלינו להתחזק בעצמנו, ולחזק את אותם שצריכים חיזוק, ורבים שהתקשרו,

המהרי"ל. ואחר המחילה עינו הטעתו, כמה צריך שיחלו או חלילה ימותו, כמבואר לעיל, ושלחתי אליו הדברים כתקנן. וגידון דידן ודאי שכך הוה, ע"ש. וע"ע באורח חיים (סימן תקעו) ואכמ"ל.

ויש חכם אחד שאמר "יפה שלא הורו הרבנים להתיר" ולא הסביר דבריו.

וה' הטוב יכפר בעד אם שגיתי בלימוד דין זה, ואם אני שואל שלא כדת. ויהי רצון מלפני שוכן מעונה, שלא תבוא פעמיים צרה, וישוב ויגאלנו שנית ברחמיו, ויאמר די לצרותינו, ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, ולא נוסף לדאבה עוד, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה.

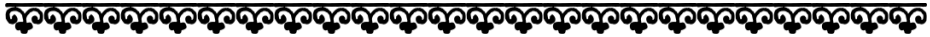
שוב שאלתי לחכם אחד מא"י שכתב שיש לחלק בין חולי הכולרע רח"ל, לחולי של זמנינו. ונראה כונתו שאפשר יותר להבריא מחולי זה פי כמה. הנה זאת אשיב שבתחילת מגפה זו, זכורני שרבים חשבו שכמעט ואי אפשר להבריא מזה, ושרוב ככל החולים נפטרים, וגם כבר כי נודע באותה עת שאין זה כך, מ"מ מספר המתים היו רבים מאוד ואחוזים גבוהים. ולאחר זמן התברר למפרע שהיו הרבה שחלו בזה והבריא, בחסדיו המרובים. ועוד שכתב בשו"ת דברי מלכיאל



בענין סידור חופה וקידושין במקום שאין עשרה אנשים

הרב אליעזר כהן

חבר בד"ץ אבן העזר, ליקווד



ומעתה יש לעיין אם מותר לסדר חו"ק במקום שא"א לברך ברכת חתנים.

שנינו במסכת כלה (ריש פ"א) "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה מה נדה שלא טבלה אסורה לבעלה אף כלה בלא ברכה אסורה לבעלה".

ובגמ' כתובות (ז:): מובא נוסח ברכת אירוסין "אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות כו'", ופי' רש"י, ואסר לנו את הארוסות מדרבנן, שגזרו על הייחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה כו', עכ"ל. הרי להדיא מדברי רש"י שכלה בלא ברכת חתנים אסורה לבעלה. וא"כ במקום שאין מנין של עשרה, שא"א לברך ברכת חתנים, ה"נ שאין אפשרות אחרת אלא לדחות החופה, שאף שמותר לברך ברכת אירוסין ולעשות קידושין, מ"מ כיון שא"א לברך שבע ברכות, יהיה אסור באשתו.

אלא שיש לעיין, אם דעת שאר ראשונים כדעת רש"י.

בדבר השאלה אשר מחמת התפשטות נגיף הקורונה, רח"ל, הוכרו ע"י מושלי מדינות ארצות הברית כמה צווי בידוד ובניהם סגירת אולמי חתונות. הצווים הלכו והתחזקו יחד עם התחזקות והתפשטות הנגיף. לפני חג הפסח באחד מהמקומות היה מחוקי המדינה להתיר סידור חופה וקידושין בחוץ, אבל על תנאי לצמצמו לעשרה משתתפים בלבד, חק ולא יעבור. כמובן שאמה של הכלה ואמה של החתן הינן בין המשתתפים, ולא נשאר מנין של אנשים.

על זה נשאלה השאלה אם מותר לסדר חו"ק אם אין מנין של עשרה אנשים.

והנה לענין ברכת אירוסין פסק מרן ז"ל בשו"ע אה"ע סי' לד (סעי' ד) "ברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחלה", ומבואר מלשונו שאין עיכוב בעשרה אנשים לענין ברכה זו, ואינו אלא לכתחלה, וכ"כ הב"ש שם ס"ק ז'.

אמנם לענין ברכת נישואין פסק בסי' סב (סעי' ד) בזה"ל, אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המנין בין כשאומרים אותם בשעת נישואין בין כשאומרים אותם אחר ברכת המזון, עכ"ל.

קמו בענין סידור חופה וקידושין במקום שאין עשרה אנשים

הרב אליעזר כהן

שנעשית נשואה ע"י כניסה לחופה כו' אזי הותרה לו דהא קי"ל בכ"מ ברכות אין מעכבין וכן לא מצינו מאמר זה דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה לא בבלי ולא בהירושלמי רק במס' כלה וסובר הרב ז"ל דסתמא דתלמודים נחלקו עליה בזה".

ובספר שער המלך בקו' חופת חתנים (סעי' ו') הביא את דברי הרמב"ם בה"ז שכתב "וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואחר כך יהיה מותר באשתו", וכתב לדייק דאילו בה"ז כתב "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים" ולא כתב "ואחר כך יהיה מותר באשתו" כמו שכתב לענין כתובה "מבואר דס"ל דכל שנכנסה לחופה מותר לבא עליה דברכות אינן מעכבות". וכתב לבאר דברי ה"ה דכיון דברכות אינן מעכבות ההיתר ביאה, דגם בלא ברכה אין עליה איסור ביאה, שפיר הוא חופה הראויה לביאה. וכתב השע"מ דס"ל דמ"ש כלה בלא ברכה היינו בלא חופה.

וגם הב"ש כתב בריש סי' נה להוכיח דל"ל להרמב"ם כלה בלא ברכה אסורה לבעלה "דהא כתב אירס וכנס לחופה ולא בירך ה"ז נשואה גמורה וכשהיא נדה ס"ל דלא מהני כמ"ש בסי' סא וצ"ל דס"ל להרמב"ם הא דתניא במס' כלה כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו חופה ונקרא ע"ש ברכה כמ"ש בפסקי מהרא"י כו', מיהו י"ל אע"ג דתניא דאסורה כנדה מ"מ לאו ממש כנדה ובדיעבד מהני החופה בלא ברכות, עכ"ל.

כתב הרמב"ם (פ"י מאישות ה"ו) "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים", וכן נפסק בשו"ע סי' נה (סעי' ג).

והנה, הטור הביא דברי הרמב"ם אלו בסי' סב וכתב הרמ"א על דבריו בדרכי משה אות ז' בזה"ל, וכ"כ המרדכי בהגה' דקידושין דאין הברכות מעכבות והא דאמרינן כלה בלא ברכה אסורה ר"ל בלא חופה כו', עכ"ל. מבואר מדברי הרמ"א דדעת הרמב"ם דלא כרש"י, ואין איסור לבעלה בהעדר הברכות, ומה ששינונו כלה בלא ברכה אסורה כו' פירושו בלא חופה [וכן הוא דעת התשובות מיימוני, ונביא דבריו להלן בעזה"י]. וכנראה שהבין דאי נימא דכלה בלא ברכת חתנים אסורה לבעלה א"א לומר דנכנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים "הרי היא כנשואה גמורה", שהרי נשואה מותרת לבעלה ואשה זו אסורה לבעלה, אלא ע"כ דס"ל להרמב"ם דאין ברכת חתנים מעכבות ההיתר לבעלה.

וכן מצאתי ביש"ש כתובות (פ"א סי' יד) שאחר שהביא דברי הרמב"ם כתב "ומזה אנו לומדים, מה שאמרו כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, בלא חופה קאמר, אבל ברכות אינן מעכבות".

גם ה"ה כתב על דברי הרמב"ם "זה פשוט שאע"פ שצריכה ברכה אינה מעכבת וחופה הראויה היא", וכתב היש"ש דכונתו כנ"ל.

וכ"כ בספר יד דוד (פ"י ס"ק א') בדעת הרמב"ם "שתלוי הכל בכניסה לחופה דכיון

ומצינו שכמה מגדולי אחרונים הבינו שהרשב"א בתשובה חולק על התשובה מיימוני, וז"ל הב"ש (שם ס"ק ד) ובמקום דליכא עשרה אין לעשות נישואים כ"כ הרשב"א ובפסקי מהרא"י חולק ע"ז והב"י הסכים לדברי הרשב"א ובד"מ כתב אין דבריו נראים אלא אין הברכות מעכבין מיהו לכתחלה יש ליהדר ולהדר אחר עשרה, ואם א"א אלא בטורח גדול הוי כדיעבד כמ"ש בת"ה טורח גדול הוי כדיעבד, עכ"ל.

הרי שהבין הב"ש שהרשב"א חולק על התה"ד, ושמן ז"ל פסק כהרשב"א, והרמ"א פסק כהתה"ד. וממילא לדברי מרן ז"ל אסור לעשות במקום שאין עשרה גדולים מפני חסרון ברכת חתנים. רק לדעת הרמ"א מותר בדיעבד, וכן נראה דעת הח"מ (ס"ק ג') שלא הביא אלא דברי התה"ד.

וכן כתב הנובי" (סי' נו, הו"ד בפ"ת ס"ק ז) דלדעת הרשב"א הברכות מעכבות ובמקום שאין עשרה אין לעשות נישואין.

ובאמת שהנחת האחרונים הנ"ל שהרשב"א חולק על התה"ד לא זכיתי להבין, שהרי הרשב"א לא אמר אלא שאין לברך ב"ח אבל לא אמר שאסור להנשא בלי ב"ח. ומצאתי בס"ד בספר אבני האפד (אה"ע סי' סב סק"ג) שהק' קו' זו וז"ל, קשה דמי הגיד לו דהרשב"א דס"ל דאינו יכול להנשא הרי שאלת הרשב"א הלא היא על עיר שאין בה יו"ד לברכת נישואין וא"א להביאם ממקו"א אי מברכין כו' בפחות מיו"ד והשיב דב"ח אינה בפחות מיו"ד כו' והכונה דלא יברכו

ויש להעיר דמבואר מדברי הב"ש דמלשון "הרי היא כנשואה גמורה" אין הכרח דאין הברכות מעכבות [ודלא כהרמ"א והיש"ש], לכן הוצרך להוכיח ממאי דס"ל להרמב"ם דחופת נדה לא קניא, ואם איתא דכלה בלא ברכה דינה כנדה א"א לומר שמהני בה נישואין, אלא דלזה כתב שי"ל דאין דינה ממש כנדה עד שלא יהנה בה חופה.

ולהבנת האחרונים אלו בדעת הרמב"ם יוצא שאין הברכות מעכבות ההיתר לבעלה, וא"כ בנדו"ד שא"א לכנס מנין של עשרה לברכת חתנים, יש לדון להתיר לעשות חו"ק, ויברכו ברכת חתנים כשהקב"ה יסלק הנגיף מבנינו בעזה"י.

והנה, בב"י סי' סב כתב בזה"ל, ונשאל הרשב"א על עיר שאין בה עשרה בני אדם לברכת נישואין ואי אפשר להביאם שם ממקום אחר והשיב ברכת חתנים אינה בפחות מעשרה. ובכתבי מה"ר איסרלן סי' ק"מ כתב בשם תשובת המיימוני דאין ברכות מעכבות דיעבד דמסתברא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היינו בלא חופה אלא דנקט בלא ברכה לפי שעושין ברכה בשעת נישואין וכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה משום דברכת חתנים בעשרה עד כאן לשונו [התה"ד], ואין דבריו נראים דמה טענה היא זו דאין הכי נמי שאם אין שם עשרה שלא תנשא אשה ואין זה אלא כמכריח הדבר בעצמו, עכ"ל הב"י. והדרכי משה כתב באות ח' בזה"ל, ואין דבריו נראים אלא אין הברכות מעכבות כמו שנתבאר לעיל בסמוך מיהו לכתחלה יש ליהדר ולהדר אחר עשרה, עכ"ל. וכן פסק הב"ח.

קמח בענין סידור חופה וקידושין במקום שאין עשרה אנשים

הרב אליעזר כהן

כהרשב"א. שהרי העתיק (בסי' נה סעי' ג) לשון הרמב"ם "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה", ולדברי ה"ה והאחרונים הנ"ל פירושו שדינה שוה לנשואה גמורה ומותרת לבעלה. וא"כ י"ל דמה"ט לא פסק שאין לעשות נישואין במקום דליכא עשרה משום דלדעת הרמב"ם אין לעכב הנישואין מחמת זה. ואי נימא דבב"י הכריע כדברי הרשב"א, ע"כ צ"ל דמדהעתיק לשון הרמב"ם מוכח שחזר בו. אלא שקשה קצת למה לא העיר בב"י דדברי הרשב"א הם דלא כהרמב"ם, ואפשר שיש מזה ראייה לדברי הנחלת שבעה שמה שכתב בב"י להקשות על התה"ד לא התכוין לחלוק עליו לדינא אלא להקשות על ראייתו בלבד.

שוב מצאתי להרב חיד"א בחיים שאל (ח"ב סי' לח אות נה) שנקט כהב"ש שמרן בב"י חלק על התשובת מ"י שהובא בתה"ד, וכתב דע"כ ס"ל דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה היינו בלא ברכה ממש, ומדהעתיק לשון הרמב"ם בסי' נה סעי' ג' [אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אחר כמה ימים] "מוכרח דסבר דכונת הרמב"ם שכתב ה"ז כנשואה גמורה היינו ליורשה כו' אבל אסור לבא עליה משום דכלה בלא ברכה אסורה, וזהו שכתב הרמב"ם ויברך ז"ב אחר כמה ימים כלומר קודם שיבא אליה, זה נראה דעת מרן". וכתב החיד"א דכמו כן מש"כ ה"ה דברכות אין מעכבות היינו לענין שתהיה לה דין נשואה אבל אסור לבא עליה. וכ"כ על דברי הב"ש בריש סי' נה דצ"ל כמו שכתב בסו"ד דאסורה לבעלה אבל אינה כנדה ממש.

אבל לא פירש דבריו אם דבר זה מעכב מלינשא".

ושוב הביא מספר נחלת שבעה במחודשים דיני אירוסין ונישואין (סי' יב אות יא) שכתב "ולעניות דעתי נראה פשוט דגם הב"י מודה בעיקר הדין דבכל התורה אין הברכות מעכבות את המצוה אך הב"י חולק על הראייה שהביא תשובת מיימוני כו' אבל בעיקר הדין מודה ותדע שהרי לא פליג הב"י ולא דחה הראייה שניה שהביא מארוס וארוסה אלא ודאי דאינו מעכב בדיעבד כלל".

ומסיק בזה"ל, והנה מרן בס' הקצר לא כתב לא זה ולא אותן רק סתם דבריו דאין מברכין אלא בעשרה אבל אי ליכא עשרה אי מעכבות הנישואין לא גילה לנו, ולפי דברי הב"ש וכו' דדעתו בפירוש דמעכבין באנו לההיא דנחלקו הפוסקים היכא דמרן הביא לנו סברא אחת בב"י וכתב עליו דאין דבריו נראין אי קבלנו הוראותיו או לא, ע' בספר כפי אהרן ח"א חה"מ סי' נ' כו' דדעתו דבסה"ק חזר בו, וה' פני יצחק נר"ו בח"ב דנ"ח חלק עליו וכתב דבכגו"ד לכ"ע קי"ל כמ"ש בב"י וקבלנו הוראותיו כו', ובכן איכא הכא ס"ס, ס' אי אעיקרא דעת הרב"י לחלק ולומר דמעכבות דלמא כונתו כמ"ש ה' נחלת שבעה ואת"ל דדעת הרב"י לחלוק דלמא הלכה כאומרים דבשלחנו חזר בו ודעתו דאינם מעכבות, עכ"ל.

ולכאנ' לפי כל מש"כ לעיל יש להוסיף ולהוכיח דדעת מרן ז"ל בשו"ע דלא

לא ברירא לאסור, יש מקום לסמוך להקל בשעה"ד, ובפרט באיש שלא קיים פו"ר.

וכן מצינו לרבינו הבן איש חי שפסק להקל וז"ל (שנה ראשונה פרשת שופטים אות יד) ואם הוא במדינה דליכא עשרה בכל אותה מדינה ואינו יכול ללכת לעיר אחרת מסבות הכרחיות יש לסמוך על המקלין שיעשה חפה שם ויברך "אשר ברא" דוקא, מיהו אם אחר הנישואין נזדמן להם שבאו האיש ואשתו לעיר אחרת, ילכו שניהם ויעמדו אצל החופה שיש באותה העיר, וישמעו שבע ברכות, ויתכוננו לצאת ידי חובה לעצמם גם כן, כן העליתי בספרי הקטן "מקבציאל", ועיין להגאון חיד"א ז"ל בכסא רחמים ובכרך לאדן עכ"ל.

ויהי רצון שנוכה לישועת ה' ולא נצטרך עוד לדון על שאלות כאלו, אמן כי"ר.

והיינו היפך ממש ממה שכתבתי, דדעת מרן ז"ל דאסור לעשות נישואין במקום דליכא עשרה, ומשום דס"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה, ומדהעתיק לשון הרמב"ם "הרי היא נשואה גמורה" ע"כ דס"ל למרן ז"ל שאין פירושו כמו שכתבו האחרונים לענין היתר לבעלה, אלא לענין ירושה בלבד.^[א]

היוצא מכל דברינו: דעת התשובת מיימוני שהובאה בתה"ד בדמקום שאין עשרה מותר לעשות נישואין דאין הברכות מעכבות, וכן הוא דעת הדרכי משה, הב"ח והח"מ. מאידך גיסא כתבו הב"ש, הכנה"ג והחיד"א שהרשב"א חולק על המיימוני ושכן הוא דעת מרן בב"י דאין לערוך נישואין במקום שאין עשרה. אמנם אין זה מוכרח שכן הוא דעת מרן ז"ל כמ"ש הנחלת שבעה. וכיון שאפי' לדעת האוסרין כלה בלא ברכה אינו אלא מדרבנן [כמו שכתב רש"י] ובדעת מרן ז"ל

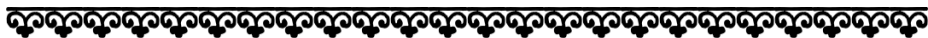
[א] שוב הראה לי חכם אחד מה שכתב הרמב"ם עצמו בתשובותיו סי' קנג (הוצאת י"ם) וז"ל וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה מדרבנן, וזה שאמרו כנדה לחזק הדבר בלבד, ומי שנשא ולא בירך חוזר ומברך שבע ברכות ואפילו לאחר זמן מרובה, עכ"ל, ומשמעות דבריו דכלה בלא ברכה היינו כפשוטו בלא ברכת נישואין, ולא כמו שכתב המיימוני דהיינו בלא חופה. וא"כ צדקו דברי החיד"א בדעת הרמב"ם, דברכות מעכבות ההיתר לבעלה.



נתן דמי קדימה על שכירות דירה ופגע בתקופת הוירוס

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

דומ"ץ בבית הוועד לענייני משפט, וראש כולל הרבנים אהע"ז, ליקווד



אם נשרף כל העיר כו', ועל דרך זה כתוב בד"מ סעיף [טז] וז"ל, במרדכי כתוב בפרק האומנין (ב"מ סי' שנה, דף קמב ע"א) דאם נשרף הבית דינו כנפל, ע"ש, וכן הוא בתשובת מהר"ם במיימוני בספר משפטים סי' מז, אבל בסי' כז כתוב בתשובת מיימוני בשם ריב"א דצריך ליתן לו כל שכרו, מיהו אם נשרף כל העיר הוה מכת מדינה, עכ"ל. ועיין מה שכתבתי בסימן שכא (סק"ו) מדינים אלו [ולדעת מור"ם צ"ל דבכיוון השמיט דעת י"א זו וכמו שכתבתי שם]. עכ"ל הסמ"ע.

בדבר אחד ששכר שני בתים בא"י ונתן דמי קדימה, ועכשיו מחמת הוירוס המשתולל בעולם, וקביעת החוק במדינת ישראל שכל אורח צריך להיות בבידוד שבועיים, ובנוסף לכך שאין אדם יודע אם תהיינה כלל טיסות קודם הפסח, ביטל הלה את נסיעתו וגם את שכירות דירתו וברצונו לדעת אם יש לו מקום לקבל בחזרה את דמי הפיקדון. עוד יש להוסיף בשאלה זו מה הדין כשהותנה במפורש שלא יהני שום טענת אונס.

תשובה:

ועי' בנתי' (שם ס"ק יג) שהביא את דעת המחנה אפרים (הל' שכירות סימן ג) דבהקדים לו השכר דהיינו שפירש בשעת השכירות שהוא באופן שיקדים לו השכר לכו"ע שכירות ממכר ליומיה, ומ"מ כתב דבמכת מדינה לכו"ע הדין הוא שמנכה לו מדי שכירותו, שלפי"ז לכאו' באופן דידן שהמציאות בפשטות היא שהיא מכת מדינה שאינו יכול לבוא צריך לנכות לו משכירותו.

לענ"ד אם הוא טשעק יכול לבטלו [אפילו במקום שהותנה במפורש שלא יהני שום טענת אונס], ואם המשכיר מוחזק במעות מסתבר שצריך להחזיר המעות ונכון להתפשר בזה.

נימוקים:

ומצד מה דמבואר בתוס' (ב"מ קד. ד"ה דאפשר) והביאו הרמ"א (סי' שכא סעי' א') דאם אפשר לקיים הדבר ע"י טורח לא הוה מכת מדינה, בודאי שאין לומר שגם באופן דידן שייך קיום הדבר ע"י טורח שישאר

ראשית כל, יעויין ברמ"א סי' שיב (סעי' יז) שכתב וז"ל, נשרף הבית דינו כנפל (נשרף כל העיר, הוי מכת מדינה ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו, בין הקדים לו שכרו או לא, ע"כ. ובסמ"ע (שם ס"ק לד) הגיה בדברי הרמ"א וכתב וז"ל ויותר נראה להגיה בהג"ה זו וכן צ"ל, נשרף הבית דינו כנפל, וי"א דצריך ליתן לו כל שכרו, מיהו

קנב נתן דמי קדימה על שכירות דירה ופגע בתקופת הוירוס

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי

קמך, ע"כ, ולדבריו [ונראה שכן נקט שם כן לדינא] כל עוד שאין חסרון דמכת מדינה על הדבר המושכר אינו מנכה לו משכירותו, שבזה גם בנוגע לענינינו לא שייך שיהיה לו דין חזרה מצד הדין דמכת מדינה.

ורק דאי משום הא יש לדון אם יש מקום לומר קים לי כדברי המרדכי והמחנה אפרים אחרי שגם הש"ך נשאר בצ"ע בדבריו, ובט"ז שם כתב שטעות הוא, וכן שדבריו צ"ע מהא דמבואר בגמ' (שם) דיבש נהרא הוה מכת מדינה הגם שהשדה בעינה עומדת [ועי' שם במחנה אפרים שגם כתב שם דיבש נהרא הוה מכת מדינה וחילק בין היכי שכבר שילם, עי"ש], וכן מבואר בקצה"ח (סי' שכב) שלא כדבריו.

ואין לומר דיעוי' במהר"ם פאדווה (סימן פו) שכתב וז"ל, והיינו טעמא שלא יקרא מכת מדינה רק השווה בכל אדם כמו גזירת המושל שלא ילמדו התלמידים שכולם בטלים, משא"כ בפסיק נהרא דיש שיספיקו במים שהיו עד חצות ויש שאינם צריכין עד ישובו המים או שאינם מסתפקין ממים אלו כי יש להם בארות ונהרות אחרות ככן המכה אינה כוללת, עכ"ל, שלכאור' באופן דידן שאינו שווה לכל כיון שאינו נידון רק להבאים מחו"ל אולי לא יקרא מכת מדינה. הרי שתשו' בצידו, שלכאור' גם במלמד למה יקרא מכת מדינה, הרי אין זה נוגע אלא למי שיש לו בנים ובהכרח שבמכת מדינה דנים בכל דבר לגופו מצד סוג המכר או השכירות שנעשה, ואם למקח או לשכירות מעין זה

בבידוד בא"י בבית כל היו"ט, כיון דהכונה בקיום הדבר ע"י טורח הוא ששייך שתהיה לו התוצאה של מה שצריך מאותו מקום ורק שיבוא לו ע"י טורח ולא שיוכל להתקיים באותו מקום במציאות שונה וגם ע"י טורח, ודו"ק.

ורק דבש"ך בסי' שלד (סוף ס"ק ג') הביא למהר"ם טיקטין במרדכי שכתב דבמי שהשכיר בית לחבירו ונכנס בו ואחר כך נתהוה שינוי אויר ודבר ב"מ והוכרחו לברוח ופסק דצריך השוכר לשלם לו, והש"ך סיים דבריו וכתב וצריך עיון לדינא, שלדבריו יל"ע אם יש מקום להחזקת הדמים.

הן אמת שמדברי המהר"ם טיקטין איך שהובא במרדכי אולי יש לומר שכל דבריו הם רק במי שהשכיר בית וכבר נכנס בו כמו שכתב [ואולי כוונתו היא רק דרך באופן זה יש לומר יותר דמזליה של השוכר גרם, דאם כוונת דבריו הוא מצד הקנין הרי שהיה לו לכתוב דגם בהקדים מעות הדין הוא כן, ועי' בנתי' בסי' רל שחילק בדין דחזרה מצד דאדעתיה דהכא וכו', בין התחיל להשתמש בו ללא השתמש בו כלל עיי"ש, שאולי יש מקום לסברתו גם באופן דידן כשאנו דנים מצד מזלו גרם וצ"ע בזה].

ואולם יעו' במחנה אפרים לקמ' (שם סימן ז') שכתב בביאור דעת המרדכי וז"ל, נרא' דמה"ט כתב המרדכי דאם ברחו מחמת הדבר דצריך לתת כל השכירות והביאו הש"ך סי' שלד משו' דס"ל דהמכה לא נגזרה על הבתים אלא על האנשי' והמשכיר א"ל הא ביתא

ולדבריו בודאי שיש מקום גדול להסתפק באם יש מקום לשכירות בתים לתקופת ניסן מלבד להבאים מחו"ל, דאם ישנה למציאות של שכירות בתים הן מצד החודש עצמו והן מצד שזה יכול להיות התחלת שכירות לשנה הרי שבודאי שקשה לומר שטענת מכת מדינה יהיה צד לבטל השכירות בית באותו מקום, ושמצד דין דמכת מדינה בדין היה שאם הכסף נמצא ביד המשכיר יהיה קשה לחייבו להחזירו, ורק שאם הוא טשעק שניתן לביטול לכאורה גם מצד טענת אונס יש ביד השוכר לומר קים לי כהדעות בס' שיב ושלד ולבטל הטשעק.

ועדיין יש לומר שגם דברי הקצה"ח לא שייכי לדין זה, כיון דהמעין בדברי הקצה"ח בהמשך דבריו יראה ששם מיירי באופן שלא היתה גזירת המושל על כל העיר, ולכן כתב שאי אפשר ללכת בתר הרוב באותו דבר לשוויי למכת מדינה, כיון ששייך שישכירו לאחד מהמיעוט עיי"ש, ולדבריו נראה דכל הנידון שם הוא אם אותו פגע נקרא מכת מדינה, שאם יש מציאות ששייך לומר שפגע זה לא היה שייך במיעוט אין זה נקרא מכת מדינה. אבל לכאורה באופן שאין ספק שפגע זה הוא מכת מדינה כיון שכל העולם סובל מאותו פגע, בודאי שלא שייך לומר מזלו גרם, וביותר דכמו שמכת מדינה יכול להיות על דבר מסוים כמו במעשה דמהר"ם פאדוה שהיה על המלוי ברבית, ולא על שאר הסוחרים, ועכ"ז כיון שביחס להסכם שנעשה בין השוכר ומשכיר היה מכת מדינה בדין הוא שינכה לו משכירותו.

המציאות שהוא צריך להיות בטל מכח מכת מדינה הרי שזה למכת מדינה יחשב, ודו"ק.

ורק שבאופן דידן מלבד מה דיש להסתפק בדין דמכת מדינה מצד דהא ביתא קמך, יש לדון בזה מצד מה דכתב הקצה"ח בס' שכב (ס"ק א) וז"ל, כתב בתשובת מוהר"מ בר ברוך (מרוטנבורג דפוס פראג) ס' שפח ז"ל, דין על ראובן ששכר בית משמעון לשני שנים והקדים ונתן לו השכר של שני שנים, ובתוך אותן ב' שנים ברחו היהודים מן העיר מפני פיקוח נפש וברח גם הוא והניח הבית ריקם, ואח"כ חזרו וגם הוא חזר ורוצה שישלם לו שמעון מה שהיה חוץ מביתו, ושמעון משיב ביתי היה לפניך ואתה ברכת ואיני משלם לך, נראה בעיני טענת ראובן טענה ברורה לפי שמכת מדינה הוא, אף על פי כן יחלוקו ההפסד שמעון ינכה לראובן חצי מה ששהה חוץ מביתו ושאר חצי ישלם לו לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר הבית שהרי מיעוט הקהל נשאר ולא היה נפסד כלום וכיון דאיכא לספוקי יחלוקו עכ"ל, והא דאמרינן הכא דאם פשטה המכה ברוב השדות הוי מכת מדינה ולא אזלינן בתר מיעוטא ואפילו כבר הקדים בשכירות צריך להחזיר, התם המכה באנשים ולא בבתים וכיון דמיעוט אנשים נשארו אמרינן שהיה שוכרו זה שלא ברח, אבל הכא דהמכה בשדות וזו השדה נמי נשדפה בכלל הרוב ואם היה משכיר זו השדה לאיש אחר גם כן לא היה משלם כיון דנשדפה. ועי' שם בסוף דבריו שהקצה"ח פליג עליה בהא דכתב דיחלוקו וכתב שאין המוחזק צריך להחזיר שום מעות.

קנד נתן דמי קדימה על שכירות דירה ופגע בתקופת הוירוס

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי

הטעם לנדון זה, אלא שעדין יש לחלק שהתם כל שבח החנות לא היה אלא רשות המלך שהיה למחזיק החנות להלוות ברבית והרשות ההיא היא שהיו שוכרים זה מזה וכיון שגזר המלך שלא ילוי נפל פתא בבירא ונתבטל השבח ההוא ונתקלקל והוי כמו אכלה חגב או יבש המעין או חמור שהבריקה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל הכא לא דמי כלל כדכתיב, ומ"מ אפילו מדמינן ליה לנ"ד ליבש המעין דבמכת מדינה מנכה לו מן חכורו מבואר בגמ' דהיינו דווקא' כשיבש לגמרי שאינו יכול עוד להשקו' את השדה אפילו ע"י טורח אבל יבש מעין זוטא וקאי נהרא רבא שעדין יוכל להשקות ע"י טורח אפילו במכת מדינה אינו מנכה לו מן חכורו. עכ"ל הראנ"ח.

הנה, המעיין בסוף דבריו יראה שראשית כל לא החליט אם דברי המהר"ם פאדווא סותרים לדבריו, ועוד שבחילוק דבריו כתב שבשוכר יכול לומר לו שכל החסרון הוא באותן הסחורות ומצידו שיביא סחורה אחרת לשכור בו. והנה ברור שטענה זו לא שייכא כאשר השוכר עצמו מעוכב במכת מדינה מלבוא לשם, שלא שייך לומר לו הבא סחורה אחרת, ורק אם נאמר שכוונת דבריו הם כדברי המחנ"א, ודו"ק.

אלא דבנידון דידן יש מקום לומר שבכל אופן צריך להחזיר המעות [והעירוני לסוגיא זו ידידי הרה"ג ר' ברוך פריד שליט"א], כפי המבואר בס' רז סעיף ג' וד', וז"ל השו"ע שם, מי שמכר חצרו או שדהו, ופירש בשעת המכירה שהוא מוכר כדי לילך למקום פלוני,

איברא, שראיתי מביאים משו"ת הראנ"ח (סי' לח) שחילק בין היכא שהמכת מדינה היא בשכירות להיכא שהיא בסחורה, וכעין דברי המחנה אפרים שהבאנו, אבל המעיין שם בדבריו יראה שצ"ע למצינים את דבריו וז"ל, ולענין מה שהשוכרים באים לחזור בהם מהשכירות מחמת קצבת השערים, לכאורה נראה שהדין עם המשכירים כיון שקלקול זה אינו תלוי כלל בחנות ולא בא מחמתו אלא בסחורות הנמכרים שם והמשכירים אומרים לו הרי החנות לפניך ותביא אתה סחורו' ומכור בה וכו', וכן יבש המעין או אסתכ' נהר' דמייתי בגמ' אף על גב דלקח השדה במעות מנכה לו מהשכירות כיון דמכת מדינה היא כל הני וכו' דלא דמו משום שהנהר הוא צורך השדה וממנו הוא משקה אותה וכשחוכר את השדה ה"ל כחוכ' שדה ומעיין, אבל הכא הוא דבר הבא מחוץ בעלמא ואינו כדיון זה, אבל בתשו' הר"ם מפדואה ראיתי מעשה א' שהי' בינו וחכמי דורו בענין חנות אקוטמו שהיה בזמנם שהיו מלוים ברבית וגזר המלך שלא ילוי ברבית באמנה ומתוך כך היה השוכר רוצה לנכות מהשכירות, ובאו לדון עליו, וחכמי דורו באו עליו מדין החוכר את השדה ואכלה חגב או נשדפה ומדין יבש המעין, והוא נחלק עליהם וכתב דלא דמי לאכלה חגב ויבש המעין שהוא קלקול והפסד במה שעבר אלא דמי לשוכר את החמור והבריקה ולכל דבר הנשכר שנפל בו מום דבדין חזרה קאי, והצד השווה שלכל המורים ההם שהם מדמים גזרת המלך שם אשר מנעה ריוח ההלוואה כמו אכלה חגב ויבש המעין או מום וקלקול הנופ' בגוף הדב' הנשכר, ומעתה נר' לכאורה דה"ה והוא

דעל מנת שיעלה לא"י, לכאו' לכו"ע בדין הוא שיוכל לחזור ולקבל בחזרה את דמינו כמבואר בסי' רז [ועי' עוד בנתי' בחידושים שהביא מהרמ"ה לחלק בין היכא שהביא לו מעות להיכי שלא הביא מעות].

[ואף לגודל התמיהה על דברי הנתי' שלכאו' הרי כבר חל המקח עדיין יש מקום להוכיח קצת כדבריו (מלבד דברי התוס' שהארכתי בזה כבר), מהמבואר בסי' שיש דבמכת מדינה אפילו להדעות שבנשרף הבית חייב לשלם מצד דשכירות ממכר ליומיה, ועי' בנתי' שם, עכ"ז מכת מדינה מבטל ליה למקח, וצ"ע. ובמקו"א הארכנו בס"ד בדברי התוס' והנתי' בתשובה שכתבנו בעניין ביטול ההזמנה של בשר המלונות, קחנו משם].

ואין לומר שלדברי הנתי' שהוא תלוי בגדרי מזלו גרם של מכת מדינה הרי שלדברי המחנה אפרים שהבאנו לעיל וכן לדברי הקצה"ח שהבאנו שבאופן דידן קשה לאוקי בדין מכת מדינה הדין יהיה שאין יכול להוציא המעות, כיון שהרי גם לדברי הנתי' הרי דינו של השו"ע בעולה למדינה אחרת שגילה דעתו הדין הוא שהמקח בטל, וגם במקום דאיכא אומדנא דמוכח באופן זה כתב הרמ"א שם שצריך להחזיר המעות, ושם במקום האומדנא הרי לא שייך סברא זו, כיון ששם ברור שהמניעה היתה רק המוכר גרם לו, ורק דזה נראה מוסכם דכל היכא שבשעת המכר היה ברור שזו היא כוונת המוכר בין אם אמרו במפורש או ע"י אומדנא בכל מקרה המכר בטל.

או מפני המטר שנמנע, כדי לקנות חטים בדמיו, ה"ז כמוכר על תנאי, לפיכך אם ירד המטר אחר שמכר, או באו חטים והוזלו, או נמנע הדרך לעלות לאותה הארץ, או לא נסתייע לו לעלות או לקנות החטים, הרי זה מחזיר לו הדמים ותחזור לו הקרקע, שהרי פירש שאינו מוכר אלא לעשות דבר פלוני והרי לא נעשה, וכן כל כיוצא בזה. וכתב הרמ"א, הגה, ודוקא במוכר קרקעותיו, אבל במוכר מטלטלים לא מהני גילוי דעתו, עד שיתנה בדיני תנאי.

ובסעי' ד' כתב בשו"ע, אבל המוכר סתם, אף על פי שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר, ואף על פי שנראים הדברים שלא מכר אלא לעשות כך וכך, ולא נעשה, אינו חוזר, שהרי לא פירש, ודברים שבלב אינם דברים, ואף על פי שקודם מכירה אמר שהוא מוכר על דעת לעשות כך וכך, כיון דבשעת המכירה לא אמר, אינו חוזר. ועי' כתב הרמ"א, מיהו אי איכא אומדנא דמוכח, נתבטל המקח, וי"א דבמתנה דברים שבלב הויין דברים. ע"כ.

ועי' בנתי' בסי' רל שהביא את דברי התוס' בכתובות (מז:): שהקשו דא"כ כל הלוקח בהמה ונטרפה או מתה נימא דאדעתא דהכי לא קנה. ותי' התוס' שבדבר התלוי בשניהם שהשני גם לא היה מקנה לו אם היה תנאי זה אז לא שייך סברא זו, משא"כ היכא דברור שכל הקנין נעשה באופן זה התנאי חל. ובנתי' שם חילק בין היכא שאפשר לומר שמזלו גרם להיכא שהוא מכת מדינה וכדומ' עי"ש. ולדברי שניהם, באופן דידן שהוא מכת מדינה וגם הוא כעין האופן המבואר

קנו נתן דמי קדימה על שכירות דירה ופגע בתקופת הוירוס

הרב יעקב יהושע סעמאיאטיצקי

המציאות של מכת מדינה לדעת הקצה"ח והמחנה אפרים.

ומ"מ נראה דגם מצד האי דינא דביטול מקח יש לדון בדין החזרה כיון דהרי המעיין בנתי' בסי' סוף ס"ק ג' יראה שלדעתו הדין דביטול מקח מצד גילוי דעת קיים גם בלוקח, אבל הפ"ת בס"ק ו' כתב לחלוק על דבריו, ולדעתו כל הדין דמצאנו דמהני גילוי דעת הוא רק במוכר ולא בלוקח ובלוקח כל עוד שלא התנה במפורש אינו יכול לבטל המקח. וכמו שגם כתב בדרישה בסי' של וו"ל, מ"מ מסיק רבינו דדוקא במוכר שמכר מחמת אונס בהא אמרינן דדעתו היה לעלות לארץ ישראל, מה שאין כן בלוקח זה שמרצונו קנה להרויח בו ולא היה מוכרח להכי וכל לוקח כדי להרויח מייאש נפשיה דלפעמים ג"כ הוא מפסיד, עכ"ל. ולדבריו יש לדון בשוכר שאינו להרויח אבל לא שייך ביה הטעם דמחמת אונסיה אם בדין חזרה קאי, וצ"ע לעת עתה. ועכ"פ מסתברא ע"פ כל הנ"ל שבדין הוא שיחזיר המעות, אבל יש מקום להתפשר קצת.

ידיד,

יעקב יהושע סעמאיאטיצקי

וצ"ל כמו שמבואר בנתי' שם שמה שכתב שם מצד המזלו גרם הוא רק סברא אם יש מקום לאומדנא שבדעתו היה לתנאי זה, שלפי"ז יש לומר שעל אף שבחשבון דמכת מדינה יש לומר דבאופן דידן להקצה"ח והמחנה אפרים אין זה תואם לכללים דמכת מדינה מצד החשבון דמזלו גרם, אבל לחשבון האומדנא שאפשר לתלות שעשהו כתנאי כו"ע מודו דבאופן דבעי למיסק לא"י וגילה דעתו הוה כהתנה שמצד זה יוכל לחזור בו.

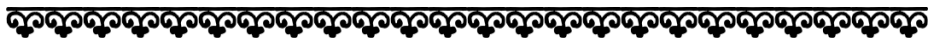
וגם דנראה דאם התנה במקח במפורש שלא יפטר בשום טענת אונס הרי שבזה תלוי אם יש כאן צד חזרה מצד מכת מדינה או לא, כיון שלפי מה שמבואר ברמ"א שאף להדעות דבטענת אונס בשכירות בתים לא יוכל לחזור בו מצד דהוה כממכר, הרי מ"מ מבואר שם דבמכת מדינה יכול לחזור בו, והוא מצד דטענת מכת מדינה אינו טענה מצד אונס אלא מצד שמזלו של המוכר גם גרם לו, וא"כ לכאור' גם בהתנה שאינו מקבל שום טענת אונס אין בזה שום משמעות לביטול מקח מצד מזלו של המוכר ושמצד זה בדין הוא שיוכל לחזור בו, ורק שבזה הדרינן לדלעיל לדון אם במקום דידן קיימת



חזרה על קניית כרטיס טיסה ושכירות דירה בימי הקורונה

הרב נחום קייזמאן

בית מדרש גבוה, ליקווד



אונס הקורונה בנוגע לכרטיסי טיסה

(א) **בשנת** תש"פ בתקופת הקורונה דהיינו מצב של מחלה (וירוס) מדבק מאד, ולחלק מהאוכלוסיה היה יכול להביא לסכנת מות ממש, ובהרבה מדינות מאחר שהמחלה הגיעה לשם, אסרו על אנשים ליכנס להמדינה אא"כ ייעצרו בבית לבד למשך י"ד ימים ומחמת כך הרבה מנעו עצמם מלנסוע למקומות אלו. ויש לדון בנוגע לאנשים שהיו אמורים ללכת למקומות אלו וכבר קנו כרטיס טיסה ועכשיו אין רוצים ליסע לשם. והיו שכבר הקדימו תשלום, והיו שעוד לא שילמו (רק הסכימו). ובשניהם נשאלת השאלה האם יכולים לחזור בהם או לקבל בחזרה את הכסף ששילמו עבור הכרטיסים או לא.

ויש להקדים, שעל אף שהאנשים היו יכולים ליסוע בפועל לאותם מקומות, אעפ"כ נראה פשוט שכל כי האי גונא נחשב שהם בגדר 'אנוסים' דהיינו שדומה לדוגמא של הגמ' ריש פרק האומנין (עז). שהשדה עוד לא צריכה להשקאה. דכמו"כ בעניינינו, בכה"ג עכ"פ בנוגע לאלו שהיו נוסעים לשם למטרת ביקור וכדומה ומעתה שצריכין להיות סגורים בבית למשך שבועיים נמצא שאין להם שום צורך ליסע, וזהו ציור פשוט של 'אונס' המדובר בכל הסוג' שם.

ויש להקדים עוד, דבעיקרון, בין אם נחשבת קניית כרטיס כמו שכירות של המטוס או כשכירות פועלים (של החברה להביאו לאיזה מקום), הכלל העולה הוא דהיכא שבעה"ב (הקונה או השוכר) הוא אנוס אינו צריך לשלם. אבל אי משום הא, במקרה שהקדימו תשלום, הרי אדרבה מבואר בסימן שלד דאז גם אם נאנס אינו יכול לקבל את כספו בחזרה. והיינו כמש"כ תוס' (ב"מ עט) שיש סברא של 'נתרצית שיהא שלו' (דהיינו שדעת של הנותן הוא שגם במקרה שיש אונס לא יקבל את כספו בחזרה). אבל אי משום הא, לפי פשוטו, במקרה שבעה"ב היה מוכרח להקדים תשלום (לא שהקדים התשלום מרצון נפשו) אין כאן ראייה שנתרצה וא"כ מה שהקדים לשלם לחברת הטיסה את התשלום על הכרטיס מחמת שכך הוא תנאם שבלי תשלום לא ישמרו לו את הכרטיס נמצא שאין כאן הקדמת מעות מרצונו הטוב של בעה"ב רק משום שכן הוכרח לעשות כדי לקנותו, וכפשוטו בכה"ג אין כאן סברא של 'נתרצית' לומר שגם אם אירע אונס לא יקבל את כספו בחזרה.

ספינה זו ויין זה

(ב) **ומצינו** עוד מקום שגם במקרה של אונס יכול זה שקיבל הכסף להחזיק בו ולא

קנח חזרה על קניית כרטיס טיסה ושכירות דירה בימי הקורונה

הרב נחום קייזמאן

א"א לזה לקיים את מבוקשו שייכת לכל בני אדם, דהיינו שכל מי שמעונין בתכלית הזו מעוכב מלעשותה דאין תכלית ליסע למקום ההוא עבור מטרה של ביקור וכדומה, י"ל דזהו כבר דבר השייך לכולם וא"א להחשיב את זה כמכה פרטית, אלא הוא כמכת מדינה].

סברת הרא"ש מדלא התנה

אבל אכתי יש לדון מטעם אחר היכא שכבר שילמו עבור הכרטיס שלא יקבלו כספם בחזרה, והיינו מצד מש"כ הרא"ש (הובא בטור סי' שלה) דבכל אונס הא דאמרינן שהפועל אינו מקבל שכרו משום שעליו מוטל להתנות (אא"כ הבעה"ב יודע) היינו משום שהוא בא להוציא. ולכאורה לפי"ד יוצא דהיכא שבעה"ב הקדים לשלם להפועל היות ומעתה הבעה"ב הוא זה שמוציא, על בעה"ב להתנות על אונס ואם לא התנה הפסיד, והפועל יכול להחזיק במעותיו (דע"ד כן נתנו מדלא התנה). וא"כ לענייננו, היכא שהלקוח הקדים את התשלום עבור הכרטיס, אמרינן שעליו להתנות שאם יש אונס שיקבל בחזרה את כספו ומדלא התנה מחל.

[ומתחילה חשבתי לדון שבכגון דא לא שייכת הסברה של מדלא התנה משום דכל הסברא היא דאם לא התנה זוהי ראייה שמחל על מעותיו, אבל מי שקונה כרטיס מחברה שיש להם תקנון (terms and regulations) ובתוכם כלולה 'הגנה' ללוקח כגון במקרה שהחברה אינה יכולה לטוס מחמת אונס שלהם שהלוקח יקבלו כפסם בחזרה, י"ל שמעתה הלוקח מרגיש בטוח ולא עלה ע"ד

להחזירו, והיינו בספינה זו ויין זה (ב"מ עט), שגם שם הוא מצב של אונס (ושם הוי אונס שניהם) והדין הוא דהיכא שכבר נתן לא יטול. ותוס' (שם) ביארו (וכ"כ בסמ"ע סי' שיא) שזהו משום שהמוחזק יכול לומר שמזלו של זה שבא להוציא גרם. וא"כ אף בענייננו יש לדון היכא שכבר שילם עבור הכרטיס נאמר שמזלו של הקונה גרם (ויש להוסיף שבתוס' שם מדובר שהיה אונס שניהם, דהיינו שבין בעל הספינה ובין בעל היין אינם יכולים לקיים את השכירות, אבל בנידון שלנו יתכן שמצד החברה לא נחשב אונס, דהרי עצם הפעולה שלהם היא לטוס לאותו מקום, ואמנם דעת של הקונים היא כדי לבקר שם וזה לא יכולים לעשות במצב שנהיה, אבל התכנית הפרטית של הנוסעים אינה נכנסת כלל לגוף השכירות של החברה, והיות ועל הדבר שהם נשכרו לעשותו שפיר יכולים לקיים נמצא שהאונס הוא רק על הבעה"ב, ויותר פשוט לומר בכה"ג מזלו גורם ושלא יקבל כספו בחזרה).

אבל לאחר העיון נראה דג"ז לא שייך כאן משום דכל המושג של מזלו גרם לא שייך כשהמדובר הוא מכת מדינה וכזה וירוס שהוא מחלה משולחת ל"ע אין כאן ענין של מזלו גרם, וק"ל. [והיו שר"ל שכה"ג לא נחשב מכת מדינה דכלפי העובדא של נסיעה לאותו מקום שזה רוצה לילך יש אנשים שכן יכולים לקיים את מבוקשם כשנוסעים לשם (ולמשל אנשים שגרים שם ורוצים לחזור לבתיהם ומשפחתם), ודוקא זה הוא שאין לו תועלת בנסיעה למקום ההוא ואין זו מכה כללית. אבל לדעתי אם הסיבה שמחמתה

וידו על התחנתונה (וכן מביא הטור סי' שלד לשון זו), והרי אמנם מצד אחד רא"ש מדויק דדין זה היינו משום ראייה מדלא התנה, אבל הבסיס של ראייה מדלא התנה הוא משום שאפילו לפני שדנים על זה שלא התנה הר"ו מצב של ספק (והואיל והוא ספק לכן על המוציא מוטל להתנות ואם לא התנה יש ראייה שמחל). והרב הנ"ל ביאר, שבכל מקרה של אונס תמיד קיים ספק אם השכירות מעיקרא היתה רק אם לבסוף תיעשה הפעולה או אפילו אם לא יעשהו לבסוף, אעפ"כ ישלמו עבור עצם הדבר שהוא מוכן לעשותו. ואמנם מהרא"ש מדויק דהיכא שהפועל לא התנה יש ראייה שלא מקבל תשלום, אבל באמת גם לולי הראיה מדלא התנה אכתי היא ספק, וא"כ כל שהבעה"ב הקדים התשלום, גם בלי ראייה מדלא התנה סו"ס ספק הוי וא"כ א"א להוציא מספק.

וחשבותי לדון עוד סברא למה כאן לא שייך לומר שיכול להחזיק בכסף עפ"י הרא"ש הנ"ל מדלא התנה, די"ל שכל הראיה מדלא התנה היינו היכא שיש אפשרות להתנות, אבל אם המוכר לא מוכן שהלוקח יתנה, א"כ ממילא אין ראייה מזה שלא התנה שמחל. אבל לכאורה טענה זו לא נכונה, ואדרבה היא טענה לסתור, דהיינו דאם המוכר לא מוכן שלוקח יתנה א"כ הוי כאילו התנו שהלוקח יפסיד מעותיו ולא יקבל מעותיו במקרה של אונס כזה.

התחשבות בתקנון החברה

(Terms and Regulations)

ובאמת, מאחר שיש לחברה תקנון (terms and regulations) והקונה קונה ע"ד

להתנות כלל כלפי מצב של אונס, וא"כ אין ראייה שמחל מדלא התנה. ואפילו אם יש מקרים רחוקים של אונס שלא רשום בפירוש בתנאים שלהם שהלוקח מוגן (כגון במצב דינן), סו"ס מאחר שלא עלה ע"ד הלוקח מהחברה שהוא צריך לשמור על זכויותיו במקרה שיש אונס גמור, שוב אין ראייה מדלא התנה על מקרים רחוקים אלו שמחל על מעותיו. אבל ידידי ר' יעקב ראקאו שליט"א העיר לי שסו"ס ודאי שיש מקרים ידועים של אונס כגון אם המקום נהיה מקום סכנה (מקום מלחמה וכיו"ב) ואם על כגון זה החברה לא נותנת הגנה ללוקח להחזיר לו כספו הרי שגם לענייננו קיימת סברת הרא"ש שעל כל אונס שהלוקח לא התנה עליו אמרינן שהיכא שנתן מעות הוא מוחל על החזרתם במקרה של אונס שלא התנה עליו.]

ולאחר העיון נראה שלא כ"כ פשוט שיש בציר שלנו את הסברא של הרא"ש מדלא התנה. ידידי ר' יצחק שוערין שליט"א העיר טעם נכון למה כאן לא שייך המדלא התנה של הרא"ש, דברמ"א סוף סי' שלה מביא את מש"כ הב"י סוף סי' שלב דאפילו היכא שהתנה בפירוש, אם אירע אונס דלא שכיח כלל אין זה בכלל תנאו. ועפ"י טען דאף לענייננו, כשמדובר בבעה"ב שהקדים תשלום מראש שנימא דמדלא התנה שאם יארע אונס שיקבל כספו בחזרה זהו ראייה שמחל, עד כמה שאונס דלא שכיח כלל לא עלה על דעת בנ"א נמצא שכלפי אונס כזו אין ראייה מדלא התנה.

אבל ר' לוי יצחק ליברמן שליט"א אמר סברא אחרת, דלשון הרא"ש היא הממעה

היכא ששניהם אנוסים

(ג) ובמקרה שיש חוק שאוסר ליסע לאותו מקום (למשל מקומות שלא נתנו טיסות ליכנס ממדינות אחרות) נמצא ששניהם אנוסים, ואולי אפשר לדמותו לספינה ויין דאמרינן דספינה זו ויין זה היכא שנתן לא יטול, וא"כ ה"ה הכא היכא שכבר שילם עבור הכרטיס י"ל שאין החברה צריכה להחזיר את כספו. אבל בתוס' שם מבואר ב' דרכים, או משום שנתרצה שיהא שלו או משום שמזלו של המוציא. ולענייננו, בנוגע לסברא של נתרצית כמ"כ לעיל, כפשוטו היכא שמוכרח לשלם מראש זה לא שייך. וכן בנוגע לסברא של מזלו גורם, הרי במכת מדינה לכאורה זה לא שייך. וא"כ בצירוף שלנו לכאורה גם במצב של אונס שניהם צריך להחזיר.

רק שיש לדון מצד הסברא של הרא"ש שהבאנו לעיל, דהיינו דמדלא התנה דהיינו שהיכא שהקדים תשלום ולא התנה א"כ זוהי ראייה שמחל גם במקרה של אונס. אבל כמדומני שכל המושג של הרא"ש דאמרינן דעליו להתנות זהו היכא שפועל צריך להתנות שבמקרה שהוא אנוס שיקבל תשלום או שבעה"ב צריך להתנות שבמקרה שהוא אנוס שיקבל בחזרה את מה ששילם כבר, ובוזא אמר הרא"ש שאם לא התנה הפסיד. אבל בכה"ג בכה"ג שהוא מצב ששניהם אנוסים כמדומני שלא מצינו סברא זו של הרא"ש לומר שמדלא התנה זהו ראייה שמחל (דהיכא שבעה"ב שילם ולא התנה זוהי ראייה שמחל כלפי מצב שהוא אנוס, אבל אם גם

התנאים שלהם, א"כ אם בתנאים שלהם רשום שהלקוח יקבל כספו בחזרה במקרים מסוימים, למשל, במקרה שהם לא יכולים לטוס וכדומה א"כ לכאורה הוי כאילו דיברו להדיא ששאר אונס (כגון אם המקום מסוכן או אונס כשלנו) שהלקוח לא יקבל כספו בחזרה, וא"כ גם בלי הדין של הרא"ש אין מקום לומר שיכול לקבל כספו בחזרה.

העולה לדינא, שאם יש לחברה תקנון (

terms and regulations) ויש בו משמעות בנוגע לשאר אנוסים (או שמפרטים בפירוש, או ממה שמפרטים אנוסים אחרים ואונס כע"ז לא מפרטים) אין שאלה כלל. ובמקרה שאין בתקנון (terms and regulations) לשונות המורים על מקרה של אונס כע"ז, א"כ תלוי בהנ"ל, וכמדובר יתכן מאד שלפי דברי הרא"ש החברה לא צריכה להחזיר את הכסף (או מצד מדלא התנה או מצד שהוי עכ"פ ספק אם התשלום היה דוקא אם הפעולה נעשית או בכל גוני, וא"כ הוי ספק, ומאחר שהחברה היא המוחזקת א"א להוציא מהם).

וצריכין להדגיש שכל המדובר הוא במקרה

שהחברה מוכנה לטוס רק שהלקוח שקנה כרטיס אין לו צורך בנסיעה. אבל במקרה שהחברה לא מוכנה לטוס (למשל אם לא כדאי להם לטוס) והלקוח כן מוכן לטוס, פשוט שצריכין להחזיר את הכסף, דהרי זהו ממש מצב של ספינה זו ויין סתם דהיינו שבעל היין מוכן להמשיך ויכול לומר הבא ספינה, ואפילו היכא שהקדים לשלם צריך בעל הספינה להחזירו.

הובא ברמ"א סי' שכא דהיכא שיש גזירת מושל, היות והיא מכת מדינה צריך בעה"ב לשלם להמלמד. והגם שרבו החולקים על המהר"ם אבל עכ"פ מספק י"ל שא"א להוציא.

אבל לא כ"כ פשוט שנוגע זה לענייננו, דהא אפילו לדעת מהר"ם זהו רק בפועל, לא כן בשכירות בית דשם היכא שנפל מפורש ברמ"א סי' שיב שגם אם סוברים דהיכא ששוכר כבר שילם ואח"כ נפל הבית אין המשכיר צריך להחזיר לו (די"א שכירות ממכר), אבל במכת מדינה צריך המשכיר להחזיר לו. והפשט בזה הוא משום ששכירות בית הוא עבור החפץ של הבית, וכל שנפל הבית שלא מחמת מזל השוכר (וכמו מכת מדינה) מקבל כספו בחזרה. וא"כ, אם קניית כרטיס חשיב כמו שכירות על המטוס, א"כ כל שאין כאן מטוס לטוס חשיב כמו נפל הבית, וכל שהוא מחמת מכת מדינה כגון בציור שלנו, אפילו היכא שכבר קיבל החברה הכסף צריכין להחזיר לו. [ואפשר להוסיף דאם נימא שכרטיס טיסה הוא כמו שכירות בית (זכות על המטוס) א"כ כמו"כ לגבי הדין של הרא"ש, אפילו אם נימא שהדין של הרא"ש מדלא התנה קיים גם היכא ששניהם אנוסים אבל לגבי בית שנפל במכת מדינה ודאי מקבל כל מה ששילם בחזרה וכמפורש ברמ"א שיב וכמוש"כ לעיל.]

ובקיצור, עד כמה שנחשב כרטיס טיסה כמו שכירות על המטוס א"כ הדין הוא שצריכין להחזיר להלקוח עבור מה ששילם. אבל לגופא דעובדא בכלל לא פשוט שכרטיס טיסה חשיב כמו שכירות על המטוס, ויותר

הפועל הוא אנוס מהכ"ת שגם כלפי מקרה זה יש ראייה שמחל).

[ואולי יש להביא ראייה לזה דהרי אם נימא שאפילו היכא ששניהם אנוסים אמרינן דהיכא שהקדים לשלם אינו מקבל תשלום שלו בחזרה מדלא התנה, א"כ גם לגבי ספינה ויין זה וזה נימא שזהו הביאור למה אם נתן לא יטול, ואולם הסמ"ע בסי' שיא שם מביא את הטעם של תוס' שהוא מזלו של המוציא וכו' (והסמ"ע עצמו סימן שי אכן הביא את מש"כ הרא"ש שעל המוציא להתנות, ומבואר מדבריו דס"ל דהכי קי"ל למעשה, וצ"ע). ואפשר לדחות דכל הסברא של הרא"ש מדלא התנה זהו דוקא היכא שמעיקרא שילם דאז הוא הזמן לעשות תנאים משא"כ אם רק לאחר זמן שילם דאז לא אמרינן שעליו להתנות וכו'. ולכן הביא הסמ"ע את מש"כ תוס' שמזלו של המוציא גרם. ובזה שפיר י"ל שהוא גם היכא ששילם לאחר זמן, דסו"ס עכשיו הוא המוציא ושפיר אמרינן מזלו גרם. אבל עכ"פ לפי מש"כ דהיכא ששניהם אנוסים מעולם לא אמר הרא"ש שהיכא שהקדים לשלם ולא התנה זהו ראייה שמחל נחא היטב למה כאן צריך להגיע לטעם אחר, ודוק.]

גזירת מושל

(ד) **עד** כאן הארכנו שיתכן שבמצב של שניהם אנוסים גם היכא שהקדים לשלם לא אמרינן מדלא התנה של הרא"ש, וא"כ מצד זה אכתי צריך להיות הדין שצריך החברה להחזיר דמי הכרטיס להקונה. אבל מטעם אחר יש לדון דהיכא שכבר שילם שא"א להוציא מהחברה, והיינו עפ"י שיטת מהר"ם,

קסב חזרה על קניית כרטיס טיסה ושכירות דירה בימי הקורונה

הרב נחום קייזמאן

אותם ששילמו לבא לפסח, רק עבור עצמם 'להגיש' להם את הפסח ככל סידורו.

שכירות דירה

(ה) **ובנוגע** למי ששכר דירה עבור פסח במקום שלבסוף לא היה לשוכר אפשרות להגיע לשם לפסח (וכמו למשל א"י שלאחר כמה ימים סגרו את הגבולות לגמרי ולא נתנו ליכנס כלל לארץ), יל"ע אם כה"ג חשיב כמו נפל הבית (וא"כ גם אם כבר שילם צריך להחזיר וכמש"כ רמ"א הנ"ל בנפלו כל בתי העיר מחמת מכת מדינה) או לא. ונראה שאינו כמו נפל הבית ומשום דהיסוד של נפל הבית הוא משום שגם אם סוברים ששכירות דינה כממכר (וכמש"כ בנתיבות לבאר את הדיעה שם שנפל חייב לשלם), אבל הואיל והיא רק שכירות (דאינה מכר ממש שנגמר לחלוטין משעה שנעשה המקח), כל שאין כאן בית נמצא שהמשכיר אינו מעמיד שכירותו. והיכא שאינה מכת מדינה תלין במזל של השוכר, אבל כל שהוא מכת מדינה דאז אינו מזל של השוכר נמצא שאין המשכיר מעמיד הבית ולכן אין השוכר צריך לשלם על הזמן שלא היה הבית קיים.

וב"ז הוא היכא שהבית נפל, אבל היכא שהבית קיים ומצד המשכיר הוא מגיש לשוכר רק שהשוכר אין באפשרותו להגיע אליו, זה דומה ממש למת השוכר, ושם מבואר שתלוי בשכירות ממכר או לא ועכ"פ מספק היכא שהשוכר כבר שילם אין המשכיר צריך להחזיר לו. רק שיש לטעון דכמו שלגבי נפל אמרינן דהגם שהדין הוא שהיכא שכבר שילם אינו מקבל כספו בחזרה, אעפ"כ

נראה שהוי כמו כל מוגית שמשלם עבור עצם השירות של ההבאה ממקום אחד למקום אחר, והיינו כמו כל פועל. וא"כ כן יש לדמותו להדין של מהר"ם דהיכא שיש גזירת מושל באופן שהיא מכת מדינה מקבל תשלום, וא"כ לענייננו כל שהחברה כבר קיבלו את דמי הכרטיס קשה להוציא מידם, דיכולים לומר קים להו כמו שיטת מהר"ם הנ"ל.

תכנית פסח

ועובדא הוה בתקופה הלז במי שארגן מלון באיטליה לפסח ומשפחה אחת שילמה לו ארבעים אלף דולר, ולמעשה מחמת המצב של באיטליה לא היתה לו אפשרות לארגן את הפסח שם, וזהו ממש עובדא כזו, דהיינו שהוא השכיר להם את הזכות במלון ולמעשה אינו נותנו להם כלום, ולכל היותר הוא כמו נפל הבית, שהגם שרמ"א מביא דיעה שהשוכר חייב לשלם וא"כ מספק היכא שכבר שילם לא יקבל כספו בחזרה, אבל שם מפורש שבמכת מדינה צריך להחזיר לשוכר מה ששילם.

וצריך לעיין אם תכנית פסח (Pesach program) נחשב כמו שכירות על המלון או הוי כמו קניה על 'הפסח' (שהלקוח קונה זכויות לקבל "פסח מוכן"). אבל כך או כך אם למעשה אינו נותן את המלון/פסח גם היכא ששילם צריך להחזיר. רק שהיו שרצו לדון שגם מי שמארגן פסח במלון, עכ"פ חלק של התשלום הוא כמו שכירות פועלים על פעולת האירגון, אבל לדעתי אינו כן, דהפעולות שהם עושים אינם ישירות עבור

וסגרו את הגבול) והשאלה היא אם מחויב לשלם עבורם או לא. והנה, היכא שהזמין ממאפיה לכאורה לכל היותר הוי כמו הזמין כלי מאומן שכ' בשו"ת הרא"ש ובסימן שלג ס"ח שהחויב הוא מצד דינא דגרמי, וא"כ כאן שהחזרה היתה מחמת אונס אינו מחויב כלום (רק חשבתי דעד כמה שהם יכולים לשלחם בדואר נמצא שאינו אנוס על עצם הדבר, דהרי שפיר היה יכול להשיג אותם לפסח, אבל יל"ע אם זה פתרון דהרי א"א להיות בטוח שהמצות תהיינה שלימות וכו'). אבל אם הזמין מחבורה שאופה במאפיה יל"ע אם זהו רק כהזמנה או דילמא זוהי קניה ממש (דהיינו שכשבני החבורה אופים הם קונים עבורו), ואם קנוי לו מיד א"כ המקח נגמר וודאי שחייב לשלם להם. אבל יותר נוטה דגם בחבורה האופה במאפיה אינו אלא כמו הזמנה מהם (והוא קונה מהם רק כשהוא מקבלם מהם) וא"כ לכל היותר הוי כגרמי באונס ואינו מחויב לשלם עבורו, וכנ"ל.

היכא שהוא מכת מדינה כן מקבל כספו בחזרה, כמו"כ צ"ל הדין במת השוכר דלו יצויר שהוא מכת מדינה (וכמו בציור שלנו, שמחמת מכת מדינה אין שוכר יכול להגיע להבית לדור בתוכו) גם אם שילם מקבל כספו בחזרה. אבל נראה שאינו כן, דכמדובר היסוד של הדין שכ' רמ"א דהיכא שכל הבתים נפלו שמקבל כספו בחזרה הוא משום שבכה"ג נמצא שהמשכיר אינו ממשיך להעמיד את השכירות, אבל בגונא שמת השוכר (או אינו יכול להגיע להבית וכמו דיון שלנו), אפילו אם הוא מכת מדינה, סו"ס הבית קיים והמשכיר מוכן לתת לו ואין כאן סברא לומר שהשכירות בטלה. ומאחר שכן, לפי הסוברים ששכירות ממכר שפיר צריך לשלם, וא"כ למעשה היכא שכבר שילם א"א להוציא מהמשכיר.

וידוע לי עובדא שמישהו היה אמור ללכת לא"י לפסח והזמין מצות (מחבורה מיוחדת) ולבסוף לא היה יכול ליסוע לשם (הואיל



בית יוסף

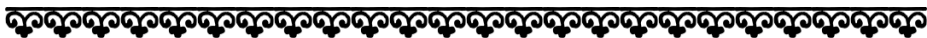




אם אפשר להיות נהג להובלת נוי"ט (Uber Eats)

הרב שמואל כאשכראמן

רב ק"ק נר המזרח אטלאנטא, ומחב"ס מנחת שמואל



איסור מן התורה אלא כשהוא מבשל בשר בחלב ביחד, אבל כשאינו בדרך בישול כגון שנתן בשר בתוך חלב ושהה שם מעת לעת, או שמלח בשר וגבינה יחד אינו אסור באכילה אלא מדרבנן.

ועיין כסף משנה (פ"א מהל' טומאת המת ה"ב), שכתב שלא אסרה התורה בישול בשר בחלב אלא כדי שלא יבוא לאכול. ע"ש. זאת אומרת שהוא רק משום גדר ותקלה. ואפ"ה הוא איסור דאורייתא. וע"ע מדרש רבה (נשא פר' י' ס' כב) דאיתא, שעשתה תורה סייג לדבריה שלא יאכל ולא ישתה הנזיר מכל הנעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג, כדי שלא יבוא לשתות יין.

ונראה מה שהתורה עשתה גדר הוא רק בדברים דלא בדיל אינשי מנייהו כמו בשר בהמה טהורה וחלב בהמה טהורה, דכל חד באפי נפשייהו שרי ולא בדילי אינשי מינייהו. אבל בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה, מותר לבשל ומותר בהנאה. וכ"פ הרמב"ם (מאכלות אסורות ט-ג), ושו"ע (יו"ד פז-ג). וכתב הרמ"א (שם סע' ד), שאסור בזה לכתחילה משום מראית עין, אבל הט"ז והש"ך (שם), כתבו שמד' הפוסקים ומרן שכתבו דמותרים

שאלה: בחור אחד שמחפש פרנסה, ויש לו הזדמנות עבודה "Uber Eats" שהוא כמו נהג מונית, אבל המונית הוא רק להביא אוכל לאנשים במשרדים, ומקומות עבודה שלהם. אבל הנהגה כל המאכלים הם מאכלי בשר וחלב נבלות וטרפות, והשאלה היא האם מותר לו להתעסק בעבודה הנ"ל?

תשובה: יש כמה שאלות בדבר, האחד נהנה מבשר וחלב, והשני סחורה בדברים אסורים. והשלישי יש לדון אם הקונה הוא יהודי אם יכול להביא לו את האוכל שהזמין.

(א) **בענין** הנהגה מבישול בשר וחלב ידוע, שרוב מסעדות לא כשרות מבשלים בשר וחלב ביחד, והנהגה הנ"ל צריך להביא את האוכל למקום עבודה של בעל עסק, והוא משלם לו עבור שירותו הנ"ל שהביא לו את האוכל, האם זה נחשב שהוא נהנה מבישול בשר וחלב או לא?

נאמר בתורה ג' פעמים "לא תבשל גדי בחלב אמו" ודרשו בגמ' (חולין קח.), שאחד בא לאיסור אכילה, ואחד לאיסור בישול, ואחד לאיסור הנאה. ועוד אמרו בגמ' (שם), שאיסור אכילה והנאה של בשר בחלב נאמרו בתורה בלשון בישול, כדי לומר לנו שאין

ס' צב), כתב שהמורה כהגאון דגול מרבבה אין מזניחים אותו.

והנה בקובץ שיעורים (פסחים אות קטז), כתב שבכל איסור הנאה שאסרה התורה אין האיסור בעצם ההנאה, רק האיסור הוא בכך שמשמש בדבר האסור להנאתו. ולפיכך כל האיסור הוא רק בשעושה מעשה ליהנות מהדבר שזה נחשב שמשמש בדבר להנאתו. ע"כ. וכן עיין ספר קובץ הערות (סי' לג אות ז), שמבאר דיסוד איסור אכילה הוא מטעם הנאה, וכתב עוד (שם סי' ל אות ג), דאיסור הנאה הוא תולדה מאיסור אכילה, מכיון שיסודם איסור אחד הוא מצד הנאה, ולכן צריך שיוקש האיסור אכילה לאיסורי הנאה.

ועוד כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות ח טז), שהנהנה מאיסורי הנאה אינו לוקה. והמשנה למלך (פ"ה הלכות יסודי התורה ה' ח), כתב שכיון שאיסור הנאה אינו כתוב מפורש בפסוק, והוא נלמד רק מדרשא אין לוקים עליו. וכ"כ הפרי חדש (יו"ד סי' קפז), וכן כתב השפת אמת (פסחים כא:), דהנאה בלא אכילה הוי כחצי שיעור, שהרי באכילה יש ב' חלקים דהיינו חלק האכילה, וחלק ההנאה שבו, אבל בהנאה בלא אכילה יש רק חלק הנאה בלבד, ונחשב כחצי שיעור לגבי אכילה, ולכן אסור מה"ת ואין לוקין עליו.

לפי האמור נראה, שמצד איסור הנאה מבשר וחלב, שהם בשר נבילה וטריפה מבהמה כשרה, וחלב מבהמה כשרה, לפי הרמב"ם בפירוש המשניות אין איסור הנאה, והדגול מרבבה מתיר בשעת הדחק ליהנות

בבישול, משמע דלא חיישינן למראית העין. וכן עיין במחבר (שם סע' ח), ובפרי מגדים (בפתיחה ד"ה טעם ובסימן פז שפ"ד טז). הנה שרק דברים שיש חשש לאכול מהם, התורה אסרה בבישול והנאה לגדר וסייג.

עיין פרי מגדים (בפתיחה ד"ה עוד), שכתב ולענין הנאה דבשר נבילה וטריפה וחלב בחלב, כמו שאסורים באכילה ובבישול מן התורה, ה"ה בהנאה כשאר בשר בחלב, שמותר כל אחד בפני עצמו, וביחד אסורין מן התורה, וכתב שכן דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות ט-ו), דחלב בחלב שנתבשל אסור בהנאה כמו שלוקה על בישולו.

אבל הרמב"ם כתב בפירוש המשניות (כריתות פרק ג משנה ד), דבאכילה אסורים רק משום נבילה שאין איסור חל על איסור, ולפי זה ה"ה בשר כשר בחלב טריפה. אבל בבישול דאז אין איסור משום נבילה, דנבילה מותרת בבישול אז אסור משום בשר בחלב ובהנאה מותרים. וכתב הפרמ"ג (שם), דאף שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות משמע דכיון דלא חל איסור אכילה משום בשר בחלב דאין איסור חל על איסור ה"ה בהנאה, ולפי זה לא רק חלב בחלב אלא כל בשר שאיסורו קודמו מותר בהנאה. וכתב מ"מ לא שבקינן הנך מקומות המפורשים לאיסור מפני זה, וגם יש לפרש דבריו שם בענין אחר. ע"ש. עיין דגול מרבבה (יו"ד פז ג), שכתב דהסומך על הרמב"ם בפירוש המשניות דמתיר בהנאה המבשל חלב או נבילה או טריפה בחלב במקום הפסד לא יפסיד, וה"ה בשר בחלב טריפה. ובשו"ת חתם סופר (יו"ד

קטו), שכתב שמותר להאכיל נז"ט לעכו"ם הדרים במושב זקנים.

ונראה מכל הנ"ל דהרי לא נאסר להסתחר בדברים אסורים אלא בדרך קבע, אבל נודמנו לו שרי, וכן כתב בפרי חדש (סי' פד יז).

מן האמור לגבי שאלתנו אדם שלוקח דברים אסורים לסוחרים, והוא נהג מונית ונודמן לו ליקח דברים אסורים, ועוד שהוא לא מסתחר בהם, אלא הוא נוטל שכר, בשביל הנסיעה שלו ולא בשביל הדברים אסורים. יהא מותר וכן עיין שו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' ו).

ועוד טעם יש להתיר, שאדם הנ"ל הוא רק שליח, וכתב בחכמת אדם (סט א), דבתורת שליחות מותר לישראל למכור טריפות של חברו ואף אם ירויח בו, ובלבד שלא יקנה מן הישראל לחלוטין דאז אינו שלוחו. וכן כתב בערוך השלחן (שם כח), וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל (ח"ב סי' לט), דבשליח מותר דליכא למיחש דילמא אתי למיכל מינה שהרי אינם שלו. וכן עיין בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' קג). אבל עיין בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' כב, וח"ב סי' רא), שאפילו אם הוא רק שליח של המוכר, ג"כ לא דבר ברור הוא שיהיה מותר להרויח בדברים האסורים באכילה, ועיין עוד בעיקרי הד"ט (יו"ד סי' יז).

(ג) **ועתה** נבוא לדון, מהו הדין אם הקונה הוא יהודי האם מותר לנהג המונית להביא לו האוכל, ומהו הדין אם לא יודעים אם הוא יהודי או לא?

מזה. ועוד שאדם שנוהג המונית ולוקח אוכל לאנשים במשרדים הוא מקבל שכר עבור הנסיעה שלו לא עבור מה שהוא לוקח אוכל או משהו אחר, אדם כזה מקבל שכר בשביל הדרך שהלך או טירחא שטרח להביא את האוכל, ולא בשביל הנאה מבשר וחלב. לפיכך לפי הנ"ל מצד איסור הנאה מותר בשעת הדחק לאדם שאין לו פרנסה אחרת.

(ב) **לגבי** השאלה השניה מצד איסור סחורה בדברים אסורים, הנה כתב הרשב"א (ח"ג סי' רכג), שאסור לעשות סחורה בדברים אסורים משום גזירה דחיישינן שמא יאכל מהם. ונראה שדעת הרשב"א שאיסורו הוא מדרבנן. אבל לרוב פוסקים דס"ל דאיסור עשיית סחורה בדברים אסורים הוי מדאורייתא י"ל דלא ס"ל ה"ט דהרשב"א אלא גזה"כ הוא. וכן כתב בשו"ת דבר שמואל אבוהב (ס' קמד). וע"ע בספה"ק מנחת שמואל ח"א (עמ' קמט), מה שהבאנו בזה.

כתב בשו"ע (יו"ד קיז), כל דבר שאסור מן התורה אעפ"י שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה, חוץ מן החלב שהרי נאמר בו "יעשה לכל מלאכה" ואם נודמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים מותר למכרם ובלבד שלא מתכוין לכך. ובכנסת הגדולה (שם ה), כתב שדוקא אם נודמנו לו נבילה וטריפה באקראי יכול למוכרה או ליתנם במחנה לעכו"ם, אבל לקנות נז"ט כדי למכרם אסור. וכן כתב בערוך השלחן (שם יט), שמותר לקנות לפועלים שלו דברים אסורים ואין לך נודמן יותר מזה. וכן פסק בחכמת אדם (סט-א), ועיין עוד בשו"ת שאילת יצחק (ח"ב סי'

דעת הדגול מרבבה (שם), שזה בכל אדם שבא לעבור את העבירה במזיד, אפ' שאינו מומר גמור וטעמו י"ל דאף שהוא לא יצא מכלל עמיתך ועדיין הוא בכלל ערבות ותוכחה, מ"מ כיון שעובר במזיד ודאי לא ישמע לנו לפרוש מהאסור, ובכה"ג אין חיוב אפרושי. וכן כתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קכו), וכן מוכח משו"ת בית יצחק (או"ח סי' כט ד), וע"ע בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' עב).

הנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כא), כתב שגם הש"ך שמתיר זה רק באופן אקראי, אבל לסייע בתמידות חלילה מזה, ולכן אסר לאחר להכין באופן קבוע תוכניות עבודה לכל ימי השבוע וגם לשבת, למפעל המחלל שבת. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ז). אבל יש אוסרים ודלא כהש"ך, ועיין שו"ת חות יאיר (סי' קפה), ובשו"ת בנין ציון (סי' טו), ובמג"א (שמז ד), וכן עיין להגר"ז (שמז ג), וטעם הוא דישאל אע"פ שחטא ישראל הוא, ודאי חייבים להפרישו מאיסור וכ"ש שלא לסייע לו, וצ"ל שהם סברי שאף מומר הוא בכלל ערבות.

ולדינא הרבה אחרונים פסקו כהש"ך, עיין שו"ת אגרות משה (ח"ד סי' סא) שכתב שהעיקר לדינא כהש"ך והדמ"ר. וכן כתב (בח"ה ב' יג אות ד) שפעמים רבות היה אומר שאפשר לסמוך על הש"ך והדגמ"ר. וע"ע בשו"ת משנת רבי אהרן (סי' ג). ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה אות קמה), כתב שאדם במקום הפסד ממון או יסורים, כאשר הנכשל מכריח את המכשיל להכשילו מותר

הנה בע"ז (ו:), איתא מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר וכו', ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול. וכתבו התוס', דה"ה לשאר איסורים והא דנקט יין לנזיר משום דמסתמא למשתי קא בעי לה, כיון דכולי עלמא חמרא שתו, ושמא שכח נזירותו, אבל ישראל שאומר הושיט לי נבילה או חזיר או שום איסור אין לחושדו מלהושיט לו, אבל אם ידוע לו שרוצה לאוכלו, אסור להושיט לו ואפ' הוא שלו. ע"ש.

ומבואר מזה שאם יש ספק אין משום ולפני עור. וכן כתב הריטב"א (שם), שאין איסור מסייע אלא במקום שהנכשל ודאי יעשה איסור. וכן כתב בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קא), ובשו"ת בנין ציון (סי' טו). ובשו"ת עין יצחק (או"ח סי' יג), כתב ליישב מה שהקשו מההיא דקידושין (לב). רב הונא קרא שראי, והיאך רצה להכשילו באיסור דאורייתא, והא עבר אלפני עור, וכתב דכיון שיש ספק אם יכשיל אותו ליכא לאיסור זה. וכן כתב הט"ז (יו"ד ריש סי' קנא), דכל היכא שיש ספק ליכא איסור דלפני עור. והנה עיין שדי חמד (מערכת וכלל כו אות י) שכתב דאם הוא קרוב לודאי שיכשל ה"ז עובר משום לפני עור. ע"ש. ועוד עיין בשו"ת נשמת חיים (או"ח סי' עה), שאסר ספק לפני עור. אבל רוב הפוסקים פסקו שספק לפני עור מותר. וכ"כ באור לציון (שביעית עמ' קי), ובשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' סז).

מיהו אם יודעים בודאי שהוא יהודי, עיין ש"ך (יו"ד סי' קנא) דבישראל מומר ליכא לפני עור וכן לסייע לישראל מומר מותר. וכן

עד שאי"ה ימצא פרנסה אחרת. וכן נהג המונית שצריך להסיע אוכל לאדם, והוא מסופק אם הוא יהודי או לא מותר להביא לו ואם הוא ישראל מומר אוכל נבילות וטריפות אם הוא בנקל יכול להשמט מזה ואין לו הפסד פרנסה מזה צריך להשמט, ואם הוא לא יכול יכול לסמוך על דעת הפוסקים הנ"ל ולהביא לו את האוכל.

לו להכשילו, ואין הוא מחויב להפסיד ממונו או מזכיותיו או לסבול יסורים כדי להמנע מלהכשילו. ועוד יש לצרף דעת שו"ת כתב סופר, דלפני עור רק כשמסייעו בגוף האיסור.

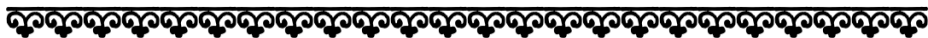
המורם מכל האמור: יהודי שאין לו פרנסה ומצא פרנסה להיות נהג מונית שרק מסיעים אוכל שרובם דברים אסורים ובשר בחלב ללוקחים, מותר לו בשעת הדחק לעבוד בזה



בענין חיוב ברכות התורה אחר שינה של היום והלילה

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

מו"צ מנין אברכים ספרדי, ראש כולל מדרש דוד, ליקווד



לברכת אהבת עולם, דברכות התורה שהם הברכות העיקריות פוטרות הם את הלימוד של משך כל היום כולו, ואף אם לא התחיל מיד בלימוד א"צ לברך שוב, משא"כ ברכת אהבת עולם שאינה עיקרית אינה פוטרת אותו אם היה לו היסח הדעת, ולפיכך עליו לעסוק מיד בתורה וכדברי הירושלמי.

האם שינת שינת קבע או עראי ביום או בלילה נחשבת להיסח הדעת

ומענה אחר שעלה בידינו דברכת התורה פוטרת את כל היום והיסח הדעת אינו מעכב בה, יש לדון האם היינו נמי אם הסיח דעתו לגמרי ע"י שהלך לישון, או דלמא דאף היסח הדעת כשינה אינו נקרא הפסק לברכה שבירך בבוקר, ואת"ל ששינה מיקרי היסח הדעת, האם היינו דוקא בשינת קבע או אף שינת עראי נחשבת להיסח הדעת, ועוד יש להסתפק האם היינו דוקא למי שישן בלילה או אף אם ישן ביום.

שינה בליל שבת בחורף, או ביום שבת בקיץ, ובבוקר של חג שבועות

ומבאן נצא לדון בכמה מקרים השכיחים מידי שבוע, דבימות החורף שהלילות הם ארוכים, מצוי הדבר ומפורסם הענין אצל כמה גדולים [כ"כ בשבות יצחק (ח"ח עניני

שאלה: הישן שינת קבע או עראי ביום או בלילה, האם חייב הוא לברך שוב ברכות התורה בקומו.

החילוק בין ברכות התורה לברכת אהבת עולם

איתא בברכות (דף יא:), א"ר יהודה אמר שמואל, השכים לשנות, עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש, א"צ לברך, שכבר נפטר באהבה רבה, ובתוס' (ד"ה שכבר), הביאו הא דאמרו בירושלמי (שם פ"א ה"ה) דכל מה שאמרו דנפטר בברכת אהבה רבה, היינו דוקא אם שנה בד"ת על אתר, ושאלו את ר"י דמאחר שבירושלמי מבואר שיש ללמוד מיד אחר הברכה, ע"מ סמכינן במה שטורדים אנו במלאכה עד אמצע היום או יותר, ואח"כ שאנו פונים ללימוד התורה אין אנו מברכים שוב ברכות התורה, ותי' ר"י דאף אי נימא דאין התלמוד שלנו חולק על הירושלמי, מ"מ אף הירושלמי לא אמר כן אלא לגבי ברכת אהבה רבה שאינה עיקר ברכת התורה, אך אנו שמברכים ברכות התורה כיון שזוהי הברכה העיקרית פוטרת היא את כל היום, ולפיכך אף אם אנו עושים היסח הדעת מהלימוד אי"ז נקרא הפסק, שהרי הברכה כבר פטרה את כל היום, ע"כ. מבואר יוצא שיש חילוק בין ברכות התורה

ובר מין דין מצוי הדבר כמעשים בכל יום, לאותם שמקדימים קום בימי השבת ובשבתות הקיץ הארוכים יש מהם שנחים אחר הסעודה שינת קבע במיטה, ומצאתי בא"א מבוטששאש באתרין על דברי השו"ע שכ' ששינת קבע ביום השבת הוא מנהג ישראל, וכבר דרשו רושמי רשומות דר"ת שבת הם שינה בשבת תענוג, ובין אם יש סמך לזה ובין אם אין, הרי שבת לעונג ניתנה ומי שעונג שלו הוא בשינה הרי שמקיים בזה ג"כ מצות עונג שבת, ובלבד שלא יאריך בזה, וכמש"כ בספרים הקדושים על גודל מעלת לימוד התורה ביום השבת, ואכמ"ל, ועכ"פ רוצים הם שיפשוטו להם את הספק האם בקומם צריכים לברך ברכות התורה.

האם היסח הדעת מפסיק את מצות 'והגית בו יומם ולילה' כמצות תפילין וכיו"ב

ובבבדי ליישב ספיקות אלו אקדים ואפתח לחקור מהו עיקר החיוב במצות תלמוד תורה, האם מאחר שאמרה תורה שחיוב ת"ת הוא יומם ולילה כדכתיב 'והגית בו יומם ולילה', א"כ כל רגע ביום יש לו חיוב ללמוד תורה, ואין רגע אחד מצטרף לחבירו לגבי עצם החיוב, וא"כ לא איכפת לן במה שעושה הוא היסח הדעת, שהרי החיוב שלו לא נפסק והוא מתחיל בכל רגע מחדש, וע"י ברכה אחת הוא פוטר את חיוב לימוד התורה של כל שעות היממה, או כלך לדרך זו שהמצוה מתחילה מיד בבוקר ואינה מסתיימת עד הבוקר שלאחריו, וכיון שכן אף אם יעשה היסח הדעת באמצע, אין היסח הדעת הזה גומר את המצוה כדי שיחשב לו שהוא מתחיל מצוה חדשה אח"כ, אלא אחר שעשה

ברכות פ"כ אות ז) שהיה נוהג ובא הגרשז"א זצ"ל בלילות החורף הארוכים שאחר הסעודה היה יושן כשעה על מטתו (עם בגדיו), ואח"כ היה קם ועוסק בתורה, וכ"כ שם על עוד גדולים, ע"ש.]. שהיו נוהגים ליתן תנומה לעפעפיהם בליל שבת לכשעה שעתיים ושוב היו חוזרים ללימודם, האם שינה זו מחייבת אותם בברכת התורה מחדש, ואת"ל דחייבים הם לברך, האם כשחוזרים אח"כ לישן עד הבוקר צריכים הם שוב לברך, וכן מצוי הוא אצל אותם שזהירים בתיקון חצות, וביותר מצוי הדבר לאותם שקמים בלילות של חודש אלול לומר סליחות, דמברכים הם ברכות התורה, ואחרי שגומרים חוזרים הם שוב לישן עד הבוקר, פיהם בשאלתם האם צריכים הם שוב לברך, וכן יש לעיין בשינת קבע של היום כגון ביום של חג השבועות שנהגו ישראל להיות נעורים למשך הלילה ולעסוק בתורה, ולא ימלט שביום חג השבועות על אף קדושתו של היום שבו ניתנה תורה והעיקר הוא שמלבד עסק התורה של הלילה צריכים אנו לעסוק בתורה בעיצומו של יום שניתנה בו תורה, מ"מ על אף שגילו בני ישראל את הרוז שמלאכי השרת משתשמים בו ואמרו 'נעשה ונשמע' כמאמרם בשבת (דף פח.), מ"מ לא לקחו איתם את הכח של המלאכים להיות נעורים יומם ולילה, וביום החג נותנים שינה לעיניהם לכמה שעות, וכן הוא ביום הושענא רבה ועוד, שאחר שהיו נעורים בלילה ישנים שינת קבע לכמה שעות במיטה, וכאן הבן שואל האם אחר הקימה משינת קבע מהמיטה צריך לברך שוב ברכות התורה, דהרי שינה זו מהוה היסח הדעת כדי לחייב בברכה נוספת,

שיטת הראשונים המחלקים בין שינת קבע לשינת עראי

מאידך מצינו לרוב הראשונים [ש"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' מג, וס"י תקי), שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתנא), שו"ת הרא"ש (ח"א כלל ד ס"א), ועוד רבים], שכ' דעיקר מה שנחשב להיסח הדעת בברכת התורה הוא שינת קבע, אך אדם הפונה לעסקיו או שהוא ישן שינת עראי על אצילי ידיו, שבכל רגע ורגע דעתו על לימודו הואיל וחייב ללמוד יומם ולילה, בזה לא חשיב היסח הדעת, וכמו שהעיד מהר"ם על עצמו וכ' אני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום, אם קודם בית הכנסת אני מברך, ואיני חוזר ומברך בבית הכנסת, וכשאני משכים אני מברך בבית הכנסת, ותו לא כל היום, אפי' כשאני מפסיק ואוכל, כי איני מסיח דעתי, אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך. עכ"ל, הרי מפורש דאף אמנם דאיהו לא ס"ל כשי' ר"ת דהיסח הדעת אינו הפסק כלל ללימוד התורה אחר שבירך בבוקר, מ"מ איהו לחלק יצא, וס"ל למתלי תלי עד כמה גדול היה הוא ההיסח הדעת, ועל אף שאכילה ביום אינה הפסק, מ"מ שינת קבע ביום חשובה הפסק, וביתר ביאור הרא"ש כ' לחלק בין שינת קבע לשינת עראי וז"ל: אדם הרגיל לשכב על מטתו בכל יום ולישן, שינת קבע מיקרי, והוי הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו, אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו, שינת עראי הוא, ולא הוי הפסק, ע"כ. נמצא מפורש ומבואר בדבריהם דכל הישן שינת קבע בין ביום ובין בלילה היו היסח הדעת, והיינו כמו שפירשנו למצות לימוד התורה נגמרת היא אם היסח הדעת של שינה, וא"כ

היסח הדעת הוא חוזר שוב למצותו, ונמצא לפי"ז דשונה הוא חיוב מצות תלמוד תורה משאר מצוות שזמנם כל היום, ודוגמא לדבר מצות ציצית ותפילין אע"ג דחיובם הוא כל היום, מ"מ ברגע שהוריד התפילין מעליו ועשה היסח הדעת וכגון שנכנס לבית הכסא, בהורדתם הוא סיים וגמר את המצוה, ואם בא להניחם שוב אחר חזרתו, עליו לחזור ולברך, שהרי עתה הוא מתחיל מצוה אחרת, משא"כ ת"ת אין היסח הדעת גומר את המצוה וכמשנ"ת, או דלמא דאף ת"ת הוא כשאר מצות שהיסח הדעת גומר את המצוה, אלא מאחר דת"ת הוא מצוה חיובית על האדם השייכת הן בלימוד והן במעשים וכל הליכותינו הוא ע"פ התורה, ממילא א"א לדון כל דבר כהיסח הדעת מלימוד התורה, אכן אם עשה היסח הדעת הנחשב להפסק עליו לשוב ולברך.

שיטת רבינו תם - אפי' שינת קבע בלילה על מטתו אינה חשובה הפסק

ונראה דבחקירה זו נח' רבותינו גדולי הראשונים, דהנה כתבו התוס' בשם ר"ת דאדם הקם בלילה כדי ללמוד תורה, אינו צריך שוב לברך ברכת התורה, מאחר שהברכה שבירך בשחרית פוטרת אותו עד שחרית האחרת, הרי מבואר אליבא דר"ת דלא שייך היסח הדעת מלימוד התורה, ולדבריו אפי' שינת קבע על מטתו בלילה אינה חשובה הפסק מהברכה שבירך בבוקר, והקובע לחיוב ברכת התורה הוא עלות השחר, והיינו כפי הצד הראשון שהעלנו דחיוב לימוד התורה הוא למשך כל היממה, ואין דבר הנחשב להיסח הדעת.

מאחר שמנהג העולם הוא שלא לברך על שינת היום הכריע כר"ת, וא"כ נראה לפי"ז דכל שיכול להמציא לעצמו היכי תמצא לברכה עדיף טפי וכמו שנראה מדברי האחרונים להלן.

שינת קבע ביום

אכן אם קבלה דזהו הביאור בדברי השו"ע נקבל, אך אם הניחו לי בקעה להתגדר בדין זה אען את שחנן אותי ה', ובתחילה אפתח בענינא דיומא, דבחג השבועות וכמו שאמרנו שהלומדים אחר שעמלו בתורה בקריאת התיקון ובשאר הלימודים במשך שעות הלילה, עולים על מיטתם לב' או ג' שעות ביום חג השבועות, ופיהם בשאלתם האם עליהם לחזור ולברך ברכות התורה, והן אמת שהב"י (סי' מד), כ' דמדברי הרא"ש בפסקיו (ברכות פ"ג סכ"ח) גבי שינה עם תפילין, דפסק דכל דין הגמ' (דף כג:) דלא יישן עם תפילין בין שינת עראי ובין שינת קבע, היינו דוקא כשהתפילין הם בידו, אך אם הם בראשו פסק הרא"ש דמותר לו לישן עמהם שינת עראי, והוכיח דבריו מהסוגיא בסוכה (דף כו:), וכ' הב"י ע"ד הרא"ש דמהא דלא פ' איהו מאי שינת עראי שהתירו לישון כשהתפילין הם בראשו, נראה דס"ל דכל שינת יום מיקרי שינת עראי, וכל שינת לילה מיקרי שינת קבע, וא"כ אפי' אם הוא ישן על מיטתו, שינת עראי מיקרי, וכמש"כ רש"י בסוכה (דף כו: ד"ה רצה), דהא דתניא הנכנס לישן ביום רצה חולץ רצה מניח, ובלילה

ל"ש אם ישן ביום או בלילה, כל שעשה הפסק, בקומו צריך לברך כיון שעתה עושה הוא מצוה חדשה.^[א]

דברי הפוסקים

הטור פסק להלכה כדברי אביו הרא"ש דשינת קבע אפי' ביום היא הפסק, ואחריה צריך לחזור ולברך ברכות התורה, אך השו"ע הביא את ב' הדעות בדין שינת קבע ביום, והנה על אף שהב"י לא הביא ש' החולקות על הרא"ש דס"ל לחלק בין שינת קבע של היום לשל הלילה, מ"מ הב"י בכוחו אחר שהביא את המח' בין ש' הרא"ש וסייעתו, שצריך לחזור ולברך על כל שינת קבע בין ביום ובין בלילה, לש' ר"ת דאפי' שינת לילה אינה הפסק, עשה הכרעה שלישית דשינת קבע של הלילה הוי הפסק, ואמנם בשל יום יש לחוש לדברי ר"ת דאינה הפסק, וסיים שכך הוא מנהג העולם, ועפ"ז פסק בשלחנו הטהור (סעי' יא) וז"ל, שינת קבע ביום על מטתו, הוי הפסק, וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו, ע"כ. ונראה דהא דמין פסק שכן הוא המנהג היינו ע"פ דבריו בב"י דעשה כמין הכרעה בין הרא"ש דס"ל דכל שינת קבע היא הפסק בין ביום ובין בלילה, לבין ר"ת דס"ל דאפי' שינת קבע אינה היסח הדעת כלל לגבי ברכות התורה, וא"כ לעולם השו"ע איהו אודויי מודי דשייכת להיות שינת קבע ביום, ומעיקר הדין פסק השו"ע כש' הרא"ש דנחשבת הפסק, והיינו שכ' בסתם את דברי הרא"ש בתחילת דבריו, אלא

[א] ואף גם זאת מצאנו להגה' מימוניות (פ"ז מתפילה אות ט), שכ' בשם רבינו שמחה דלא זו בלבד דשינת קבע ביום הוי הפסק, אלא אף כל מילי דיש בהם היסח הדעת ואינו יכול ללמוד תורה כהולך למרחץ או לבית הכסא, דכיון שאינו רשאי ללמוד שם תורה, כשהוא יוצא צריך שוב לברך ברכות התורה, אך רבו החולקים על ש' זו, ואכמ"ל.

ואח"כ לילך לישן את שינת הקבע של הלילה, א"צ לברך אחר השינה ברכות התורה, דכיון דמוכח ממעשיו דאי"ו אלא שינת עראי אינו צריך לברך שוב ברכות התורה, ואף דאינהו ס"ל הכי גבי שינת הלילה, מ"מ מינייהו איכא למילף מהו הגדר הקובע את השינה לשינה קבועה אף ביום, והיינו דכל שהוא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, הרי הוכיח דדעתו לשקוע בשינה וחזור ומברך ברכות התורה, א"כ נמצא מבואר עתה דאף הישן ביום על מטתו מתלי תלי אופן השינה כדי לחייבו בברכת התורה, ולפי מה שביארנו דמעיקר הדין השו"ע פסק כדברי הרא"ש דשינת קבע בין ביום ובין בלילה היא הפסק, ורק מחמת מנהג העולם הכריע כר"ת, א"כ י"ל דלא הכריע כן אלא לשינת קבע ביום על מיטתו, וסתם שינה ביום אינה אלא עם בגדיו, וכל כי ההיא אף שהוא קבע עצמו לישון אינה נחשבת לשינת קבע וכמשנ"ת, אך לעולם אף יחליף לבגדי השינה שלו אף ביום עליו לברך שוב וכדברי הרא"ש, אכן כד נעיין פורתא נראה דכל דברי היעב"ץ חיים וקיימים הם ע"פ דברי הרא"ש והטור וש"פ, ולהכי אף נחית איהו לבאר את דברי השו"ע דדבריו מיוסדים בעיקרם על שי' הרא"ש ורק הכריע למנהג העולם מחמת שי' ר"ת, אך לפי המבואר להלן נראה דאין אנו מחוייבים לפרש כן את דברי השו"ע, מלבד הא דמפשט דברי השו"ע לא נראה כן, ואף דוחק הוא בדברי הרא"ש, אמינא אנא טעמא אחרינא ביה וכדלהלן.

חולץ ואינו מניח, היינו טעמא לפי שביום אין דרכו לשמש עם אשתו ולא לישן קבע, לפיכך יכול להניח התפילין, אבל בלילה איכא למיחש אפי' בשינת עראי דלמא מימלך וישן קבע, והיינו מאי דס"ל להרא"ש דמותר לישן עם תפילין כשהם בראשו שינת עראי ביום, משום דכל שינה ביום חשיבא עראי, אך אי נימא הכי יש להקשות, מאי ההיא שכ' הרא"ש גבי ברכות התורה דאף ביום שייך שינת קבע, והלא שינת יום בכל גווני שינת עראי היא.

אך זאת מצאתי ליעב"ץ בספרו מור וקציעה שכ' ע"ד הב"י באתרין להע"ר ע"ד המג"א ולהא"יר את דברי השו"ע, דמש"כ המג"א (סקי"ב), דנהגו שלא לברך אפי' אחר שינת קבע ביום, נראה דאין לומר כן מפני דאין שינת קבע ביום, שהרי אין לישן יותר משינת הסוס שהיא ס' נשמי (סוכה דף כו:), אך אם ישן קבע על מטתו ודאי שצריך לברך, ולא זו בלבד אלא אף מה שפסק השו"ע (סי"א), דהמנהג הוא שאין לברך על שינת קבע ביום על מטתו, אין הכוונה כפשטם של דברים דישן שינת קבע על מיטתו, דבהא ודאי כל הפוסקים מודו דצריך לחזור ולברך, אלא כונתו היא על ת"ח שתורתו אומנתו, והוא ישן תוך לימודו, ואינו מתכון להאריך בשינה, דכל כי ההיא א"צ לחזור ולברך, ומצינו לכמה מהפוסקים האחרונים [חזו"א (ארחות רבינו ח"ג עמ' רג), הגרשז"א (שבו"י שם)] שהוסיפו נדבך בחילוק השינה על המטה ואפשר שלא באו לחלוק על היעב"ץ, ועכ"פ לדבריהם א"ש טפי לישנא דהשו"ע, והוא דכל שהוא ישן ואפי' על מטתו, אלא שהוא ישן עם בגדיו ודעתו לקום וללמוד,

שיטות הראשונים המחלקים בין שינת קבע
של היום לשל הלילה

מברכות התורה ומהלימוד, לפיכך אינו צריך לחזור ולברך, אף אם נהג בשינה זו ככל מנהגי השינה שלו בלילה, דכולי ההיא בטלה דעתו אצל כל אדם, דלילה אברי לשינה ולא יום. הרי לפנינו דכפסק מרן לחלק בין היום ללילה כבר הקדימוהו בחילוק זה הראשונים, ומעתה אין כל הכרח לדברי היעב"ץ במה שכ' לחלק בין סוגי השינה של היום.

ותצא ד"נא

ומעתה אחר שביארנו דשי' השו"ע היא שיטה רווחת בראשונים, א"כ תו אין אנו מחוייבים כלל לשי' הרא"ש, אלא שיש כאן מח' ראשונים בדין שינת קבע ביום, ואף אם נאמר דלרא"ש שינת קבע היינו כל שינה שהוא ישן על מטתו, אכתי שאר הראשונים נח' עליו בזה ואינהו ס"ל דאינו חוזר ומברך ברכות התורה על כל שינת קבע שישן ביום, ונמצא דמנהג העולם בזה יש לו סימוכים לעד לעולם מדברי הני ראשונים, וכל מי שישן על מיטתו בין אם יהיה זה בשינה של יום חג השבועות או הושענא רבא, או בכל שבתות השנה בימות הקיץ וכדו', מכיון שהשינה היא שינת יום, אין לו במה לחשוש ששינה זו היא הפסק לברכות התורה של הבוקר. ואמנם לא אכחש ואעלים עיני מלעלות על הגליון את דברי החסל"א (ס"ד), במש"כ דירא שמים יצא ידי כולם, וכמו שאמר שלמה בחכמתו 'טוב אשר תאחז בזה, וגם מזה אל תנח ירך, כי ירא אלוקים יצא את כולם' (קהלת ז, יח), ויחוש לפוסקים דצריך לברך על שינת קבע ביום, ולפיכך יהרהר הברכה בליבו, או שיאמרנה בלא שו"מ,^[2] והיינו משום דלפנינו עמדו דברי

בראש דברינו הבאנו את מש"כ הב"י דלא מצא למי מהראשונים שיחלוק על שי' הרא"ש וסייעת מרחמוהי מלבד ר"ת דהראשונים פליגי עליה, ומכח דבריו עשה הכרעה מדעתו לקיים מנהג העולם, אך נראה דמרן בההיא דינא כוון דעתו לדעת גדולים, דהנה זאת מצאנו לכמה מהראשונים [תוס' (סוכה דף כו. ד"ה הישן), הרא"ה (פקודת הלויים בברכות שם), רבנו אביגדור כ"ץ (הו"ד בשבולי הלקט ס"ה), ועוד], דס"ל לחלק בין שינת קבע של היום לשל הלילה, וכתבו דאחר שבירך ברכות אלו בבוקר שהם מיוחדות לתלמוד תורה, יוצא בהן לכל היום, ולא דמי לתפילין דהתם סילוקן מוכיח עליהן, מה שאין כן בתלמוד תורה, אבל בלילה שהוא זמן שינה לכל ודאי הפסקה בשישן, מה שאין כן ביום דלאו זמן שינה לכל, ולא עוד אלא דאסור לישן ביום, וכדקרי עליה רב יוסף בסוכה (דף כו:) 'עד מתי עצל תשכב, מתי תקום משנתך' (משלי ו, ט), ולא חשבו הפסקה לתלמוד תורה אלא כשהיא שוה לכל בזמן אחד, כמו הלילה, דהתם חשיבי הוכחה בסילוקה, ובשבולי הלקט (שם), כ' דאע"ג דשינה הוי היסח הדעת מתלמוד תורה, אך שינה של יום כיון שהיא אסורה ליותר משינת הסוס, לא חשיבא כולי ההיא להיות הפסק, דיום סתמיה לאו לשינה קאי, וכדאמרו בעירובין (דף מה.) דלא איברא לילה אלא לשינתא, הרי לפנינו דאינהו מחלקים בין שינת קבע של יום לשל לילה, וכיון שביום אפי' שינת קבע אינה נחשבת שינת קבע לענין הפסק

ישן ביום והמשיך לתוך הלילה

וקודם שאצא לדון ולבאר דין שינת קבע בלילה, אשוב לעיין בדין מי שישן ביום ונמשכה שינתו לתוך הלילה, דהנה כל מה שביארנו עד כאן היינו למי שהוא ישן במשך היום על מיטתו, אמנם אם נמשכה שינתו לתוך הלילה, בזה כבר דנו הפוסקים שיש לחייבו ברכת התורה, דשוב הרי כל מה שפסק השו"ע שא"צ לברך על שינת קבע, היינו שינת קבע של יום, אך על שינת קבע של לילה צריך לחזור ולברך דשינת לילה היסח הדעת היא, ועליו לחזור ולברך [ועוד יבואר זאת בהמשך], ומצוי מאוד הדבר למי שכבר התפלל מנחה גדולה, וחזור לביתו לקראת הערב, וברצונו לנוח מעט על המיטה כדי לאגור כוחות להמשך הלילה, וכן כשעושה כן להרדים את ילדיו וכיו"ב, ומצוי הדבר בבחורי ישיבות שנחים את שינת הצהרים, ובימות החורף שהיום מסתיים מוקדם, פעמים שהשינה נמשכת להם לתוך הלילה, והנה הא"א מבוטשאש [ע"ד המג"א סקי"ב] כ' דאחר שינה ארעית בתחילת הלילה נראה שאין לברך בשם ומלכות וכו' שיברך אותה בנוסח של 'רחמנא',^[א] וביאר די"ל דשינת עראי אינה הפסק, ועוד דאיכ"ל שאין לברך אחר שינה שאינה כפי רגילותו, דהלא אפשר שהכונה של כל אדם בברכת התורה היא לפטור את הלימוד שילמד עד קומו משינה שהוא רגיל בה בלילה כפי

הב"י כפשוטו דדין זה הוא מח' הרא"ש ור"ת, וחייש לדברי הרא"ש, אך לאור האמור פסק זה הוא כבר שי' רווחת בראשונים, ומ"מ מי הוא שלא ירא מיום דין הנורא ויחוש לדברי הרא"ש ויצא יד"ח בהרהור כאמור, וכן יעשה בכל הברכות דדינא יתיב דאין אנו מברכים משום סב"ל, או ע"י שישמע הברכה מאחר המברך עתה הברכה, ושאר הפוסקים [ע"ע כה"ח (אות כה)] אף לא חשו לזה, וסמכו על סב"ל דאינו חוזר כלל ומברך על שינת קבע ביום, ולמשנ"ת א"ש טפי. ואכן אע"פ ואומר את אשר בליבי בכל הני דינים דמהיות טוב אל תיקרי רע, ואף אם עבר עליו אותו יום בלא שיתאפשר לו לצאת יד"ח של ברכות התורה, מ"מ הרי בתפילת ערבית של מוצאי יו"ט, וכן בכל לילה הרי ברכת אהבת עולם אף היא פוטרת אותו מברכות התורה כברכת אהבת עולם של שחרית, וכמו שיובא להלן בשם הראשונים, ובזה יוצא הוא נשכר מזה ומזה, דעל הלימוד של היום אחר השינה היה לו כר נרחב בראשונים על מה לסמוך שלא בירך שוב אחר השינה, ובפרט שכ"פ השו"ע, ועל הלימוד שלו בלילה אחר תפילת ערבית הרי כבר נחשב לו שבירך שוב ברכות התורה, ובעצה זו יש תועלת למי שהוא ישן שינת קבע אחה"צ בימות החורף, ובקומו בסמוך לשקיעה יכול הוא מיד להתפלל ערבית, ויעלה לו הדבר כאילו בירך ברכות התורה.

[ב] וע"ע בא"א (שם) דמתחילה כ' ג"כ דיהרהר בקומו משינת קבע של יום, שהרי מעיקר הדין א"צ לברך וכמש"פ השו"ע, וע"י הרהור אין הפסד בדבר, וע"י זה אין שום פתחון פה למנוע את עצמו משינת קבע בין השבת קודש כנהוג, אלא דאיהו שוב חזר וכו' דעדיף טפי שיברך בקומו ברכות התורה בלא שם ומלכות אלא בנוסח רחמנא.

[ג] ובעצם דבריו במש"כ דיברך בנוסח זה, כוננו בזה היא להציל אותו מברכה שאינה צריכה וכמבואר בדבריו שם, ולדינא יש לעיין בעיקר הדבר דהלא בשו"ת רע"א (ח"א סי' כה), כתב דגם בלשון לעז עובר משום לא תשא, וע"ע במח' האחרונים בזה בס' העמק שאלה (מצ' נג אות ב) ובאפיקי ים (ח"ב ס"ג) ובקר"א שם, ואכמ"ל.

בענין חיוב ברכות התורה אחר שינה של היום והלילה

הרב רפאל משה ישראל פנחס

למסתם סתומי, וכדבריו סתם ופסק המשנ"ב (סקכ"ח), והרי זה נמי סייעתא לדברינו.

ובעצם הזמן של השינה בתחילת הלילה ראיתי שנח' הפוסקים בשיעור השינה הנמשך ללילה שיש לחייבו לברך שוב ברכת התורה, הגר"צ א"ש (אול"צ ח"ב פ"ד תשו' ו), העלה דכל שישן על מטתו חצי שעה, ואפי' שרק חלק מתוך אותה חצי שעה היה בלילה, כיון ששינה זו יש לה שם של שינת קבע, שוב אסור לו ללמוד עד שיברך ברכת התורה, וכן מטו משמיה דהגר"ש אלישיב (פניני תפילה עמ' מג), דכל שנמשכה שינתו ללילה צריך לחזור ולברך ברכות התורה, ומרן הראש"ל צ"ב בשו"ת יבי"א (ח"ח במילואים שבסוף ס"ה), העלה דלגבי הלילה אין שיעור לשינה, וכל שיישן על מיטתו חשיב שינת קבע אם מעט ואם הרבה, ומתחייב בברכות התורה, אלא דאיהו כ' דאם אכתי לא התפלל ערבית יכול הוא לסמוך על ברכת אהבת עולם שבתפילת ערבית לצאת בה יד"ח ברכת התורה, וכמש"כ תלמידי רבינו יונה בריש ברכות (דף א. מדה"ר ד"ה אלא), והארחות חיים (מלוניל, הל' ת"ת ס"א), וכ"פ המשנ"ב (סקי"ג), דדבר פשוט הוא דמה שאמרו בירושלמי כן לגבי אהבה רבה של שחרית כן הוא נמי לגבי אהבת עולם של ערבית, ואף אמנם דלכתחילה צריך הוא שיכון כשמברך ברכה זו כדי לצאת יד"ח ברכות התורה, מ"מ בדיעבד אף אם לא כיון העלה בשו"ת יחור"ד (ח"ד ס"ה), דמבואר בפוסקים שהעיקר להלכה דסתם ברכת אהבת עולם פטור ברכות התורה, וא"צ לכך כונה מפורשת.

הסגנון שינה שלו, ע"כ. ואמנם כל דבריו נכונים הם רק אם נאמר דאף שינה בלילה שייך לקרוא לה שינה ארעית, אך לפי מה שביארנו לעיל בשם הראשונים דכל שינה בלילה שינת קבע קרינן לה, א"כ לא אהני לן מש"כ דסגי לברך כן בנוסח של 'רחמנא', כיון דאי"ז שינה כפי הסגנון שינה שלו, ובפרט שהרי הבאנו לעיל את דברי רש"י שכ' דעל כל שינה בלילה איכא למיחש דלמא ימשך וישן בה שינת קבע, ולפיכך ליכא למיקרי שינה ארעית לשינת לילה, דאין השינה בלילה תלויה בצורה שהוא ישן, אלא העיקר הוא בשינה אם ישן הוא ביום או בלילה, וא"כ אדרבה יש לדון ולחייבו לברך ברכות התורה בשם ומלכות בקומו ממיטתו, ושוב מצאתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שלז), שכתב דבדין שינה אין לדון כלל אחר דעת האדם אם כונתו היא שינת עראי או קבע, אלא כל הדבר מתלי תלי אם ישן הוא ביום או בלילה, וכל שישן בלילה הו"ל שינת קבע, ובפרט אחר שמבואר בב"י דשינת עראי בלילה שא"צ לברך עליה היינו שישן על אצילי ידיו, הרי משמע דכל שהוא ישן על מיטתו לא שאני לן בין אם הוא ישן עם בגדיו או בלא בגדיו, כל כה"ג שינת קבע מיקרי והוא חייב לברך ברכות התורה בקומו^[ד] ועוד נראה כן מדברי הלבוש (סעי' יב), דאיהו חילק בין שינת יום לשינת לילה כאשר הוא ישן על מיטתו, ואילו נימא דאיהו נמי ס"ל דיש לחלק בין סוגי השינה על המיטה, אם חשב הוא שלא תהיה שינה זו אלא שינת עראי או שינת קבע, לא הו"ל

[ד] ואם חייב הוא שוב לברך ברכות התורה בבוקר כשיחזור לישן את שינת הלילה שלו, ע"ש בדבריו, ובדבריו הפוסקים בזה במה ובמש"כ בשע"ת (סקי"ב) בשם האחרונים, ולא עתה עת האסף ועוד חזון.

שינת קבע ועראי בלילה

והשתא דאיתנין להכי ניהדר אנפין לריש דברינן במה שדנו לגבי ת"ח החפצים לעמול בלילי שבת הארוכים של ימות החורף, אך דא עקא דשינה תוקפתם אחר עמל התורה של ימות השבוע, וחפצים הם לנוח מעט כדי לאגור כוחות ולעסוק בתורה ביתר שאת וביתר עוז, ויש לדון האם שינה זו תהווה להם היסח הדעת מברכות התורה שברכו בבוקר ויצטרכו לברך שוב, ולפנינו נגלו דברי השו"ע במה שפסק (סעי' יב), דהלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לברך כל זמן שלא ישן, וסתמו כפי' דדוקא שינת קבע בלילה היא הפסק לברכת התורה, וכמדויק מדבריו גבי שינת יום, וכמו שפי' בב"י לאפוקי משי' ר"ת, וכל מה שחלק ע"ד הרא"ש היינו בשינת הבוקר מכח מנהג העולם, אך לשינת הלילה אודויי מודי הוא לדברי הרא"ש, ובתשו' הרא"ש כ' לחלק בין שינה שישן האדם על אצילי ידיו דהיא נקראת שינת עראי דאינה חשובה היסח הדעת כדי להתחייב בברכת התורה, לבין שינת קבע שישן על מיטתו דהיא נחשבת שינת קבע, ועוד כבר הבאנו את דברי הב"י (סי' מג), אליבא דהרא"ש דס"ל דכל שינת יום חשובה שינת עראי, ומאידך כל שינת לילה חשובה שינת קבע, וכדברי רש"י בסוכה (דף כו:), דבלילה איכא למיחש אפי' לשינת עראי דלמא מימליך הוא וישן שינת קבע, וא"כ מגין לנו לומר דתלוי הדבר באם הוא פושט את בגדיו ולובש בגדים אחרים כדי להקרא שינת קבע, אלא כל שאינו ישן על אצילי ידיו אלא הולך הוא לישן על מיטתו שינת קבע מיקרי, וחייב הוא שוב לברך ברכת התורה, וכ"כ הט"ז (סי' מד סק"א),

החיי אדם (כלל ט סעי' ז), המשנ"ב (סקכ"ג), והכה"ח (אות כג), דשינת עראי היינו שישן על אצילי ידיו, הרי שכל שהוא הלך וישן על מיטתו שינת קבע חשיבא, וכ"פ בשו"ת מהרש"ם (שם), לפסק הלכה דכל שישן על מטתו ואפי' אם ישן עם בגדיו חשיבא שינת קבע, וחייב שוב לברך ברכות התורה קודם לימודו, ואף אמנם דהחזו"א (ארחות רבינו שם), והגרשו"א (הליכות שלמה הל' תפלה פ"ו דבר הלכה אות ג), כ' דכל שישן עם בגדיו על מיטתו הרי מוכח ממעשיו דישן הוא שינת עראי, ואינו חייב שוב לברך ברכות התורה, והגרש"פ שיינברג (הו"ד במשנ"ב הוצאת דרשו ע"ד המשנ"ב סקכ"ג), כ' דהכל תלוי בדעת ההולך לישן אם כונתו לשינת קבע או עראי, מ"מ פוסקי ספרד ושאר הפוסקים הנ"ל העלו דכל שישן הוא על מיטתו מיקרי שינת קבע, ול"ש אם ישן עם בגדיו או לא, ואף שכ' באול"צ (שם), דשיעור שינת קבע הוא חצי שעה, מ"מ בשו"ת יבי"א (שם), העלה דאין חילוק בשיעור הזמן, אלא כל שישן הוא על מיטתו מיקרי שינת קבע, וחייב שוב לברך ברכות התורה, וה' יצילנו משגיאות בתורתו, אמן.

בית הדין:

(א) **הישן** שינת קבע ביום על מיטתו, אפי' שהחליף לבגדי השינה, א"צ לחוש ולברך שוב, כיון שהיום אינו נועד לשינה כלל, ובטלה דעתו אצל כל אדם, ומהיות טוב יעשה כמשנ"ת בפנים.

(ב) **שינת** יום הנמשכת ללילה, וכן שינת לילה, כל שישן על מיטתו עליו לברך ברכות התורה בקומו, ומ"מ אם לא התפלל עדיין

קמב בענין חיוב ברכות התורה אחר שינה של היום והלילה

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

ערבית יסמוך על ברכת אהבת עולם של
ערבית.



בענין כפילות ה' אלוקיכם אמת

הרב רפאל גנדי

רב בימ"ד דרך אר"ץ, חבר כולל עטרת תורה, ברוקלין



אמת אמת תפסיה להאי (ריהטא של אמת תפסתו לזה, רש"י).

שאלה: מה ההנהגה הנכונה לגבי כפילות ה' אלוקיכם אמת" בק"ש - לש"ץ, לקהל וליחיד?

יש שתי הלכות היוצאות מגמ' זה, ובעז"ה אבאר ואלבין דעת הראשונים בזה: (א) דין הפסקה בין אלוקיכם ואמת (ב) אמירת אמת שתי פעמים.

מקור הדברים

תנן בברכות (יג.) לגבי הפסקה באמצע ק"ש לנתינת שלום, תנן "רבי יהודה אומר, באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. אלו הן בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה לשמע, בין שמע לוהיה אם שמוע, בין והיה אם שמוע לויאמר, בין ויאמר לאמת ויציב. רבי יהודה אומר, מן ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק." ובגמ' (יד. יד.): "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, הלכה כרבי יהודה דאמר, בין אלהים לאמת ויציב לא יפסיק. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב, וה' אלהים אמת (לכך אין מפסיקין בין ה' אלהים לאמת, רש"י).

דין הפסקה בין אלוקיכם ואמת

(א) ר' יוחנן פסק כר' יהודה "מין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק", והכי נקטינן, אולם נחלקו הראשונים בפירוש "לא יפסיק", האם פ' דלא יפסיק כדין בין הפרקים אלא כבאמצע הפרק ולכן רק מותר להשיב מפני הכבוד, או פ' דלא יפסיק כלל.

איתא ברמב"ם (הל' ק"ש פ"ב, יז) וז"ל "ואלו הן בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשנייה, בין שנייה לשמע, בין שמע לוהיה אם שמוע, בין והיה אם שמוע לויאמר, בין הפרקים האלו שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, אבל בין ויאמר לאמת ויציב הרי זה כאמצע הפרק ולא יפסיק אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד", הרי דמותר להפסיק בין אמת לויציב להשיב מפני הכבוד ולכן יהא מותר לענות 'אמן' שם.

חזון ואומר אמת, או אינו חוזר ואומר אמת, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, חוזר ואומר אמת. רבה אמר, אינו חוזר ואומר אמת. ההוא דנחית קמיה דרבה, שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני, אמר רבה, כל

אלוהים כתב רבינו יונה (ברי"ף דף ת, ד"ה מתני') ז"ל "יש מפרשים דלא יפסיק כמו בין פרק לפרק שאינו שואל מפני הכבוד ואינו משיב לכל אדם, אבל מפסיק כמו באמצע שאר הפרקים ששואל מפני הוראה ומשיב מפני הכבוד. והנכון כמו שפירשו רבני צרפת ז"ל שאינו מפסיק כלל אלא שמיד שיאמר 'אני ה' אלהיכם' יאמר אמת, כמו שמצינו אותו בפסוק כדמפרש ואזיל בגמ', ואחר שיאמר "אמת" אם יצטרך לשאול מפני היראה או להשיב מפני הכבוד יפסיק, כמו באמצע שאר הפרקים, וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ב סימן ח) ע"ש.

הרמב"ם ס"ל כצד א' שרבי יהודה בא לומר שתיקנו ברכת אמת ויציב כהמשך לקריאת שמע ובין אלוהיכם לאמת הוא באמצע הברכה, א"כ לא חמור מבין הפרקים שמותר לשאול מפני היראה, אמרו בין ור' יונה והרא"ש ס"ל כצד ב' שהטעם של רבי יהודה הוא שיש עניין מיוחד לא להפסיק בין אלוהיכם לאמת א"כ אין להפסיק גם מפני היראה, וכמו בין גאל ישראל לשמונה עשרה שיש ענין למיסמך גאולה לתפלה שאין להפסיק גם מפני היראה.

להלכה

להלכה פסק השו"ע (סו סעיף ה), כר' יונה והרא"ש ז"ל "ואלו הן בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה לשמע, בין שמע לוויה אם שמוע, בין וויה אם שמוע לויאמר, אבל בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, שלא להפסיק בין ה' לאמת, אלא יאמר אני ה' אלהיכם אמת ואז יפסיק כדין באמצע הפרק", והכי הלכתא דאין להפסיק כלל בין "אלוהיכם אמת",^[א] דלא כהגר"א שהקל כהרמב"ם.^[ב]

הרי הכריעו ר' יונה והרא"ש דאסור להפסיק לשום דבר בין אלוהיכם ואמת כפשטות הלשון "לא יפסיק" דמשמע כלל, אבל הרמב"ם סירב לפרש בהמשמעות דלא בעי למיעבד פלוגתא רחוקה בין ת"ק לר' יהודה, אלא היינו פלוגתיהו דלת"ק חשיב כמו בין פרק לפרק ולר"י חשיב כאמצע הפרק א.^[א]

הסבר המחלוקת

לכאורה הסבר המחלוקת תלוי בטעם קפידת חז"ל בסמיכת 'אמת' לה' אלקיכם:

יש לחקור האם זה בשביל ברכת אמת ויציב שתיקנוה כהמשך לק"ש והיא מחוברת לק"ש, והלימוד מהפסוק הוא שמצינו שייכות לה'

[א] כן הסבירו הכס"מ ומראה פנים (ירושלמי ברכות פ"ב ב) צדדי המחלוקת, ע"ש שקיצרנו.

[ב] להפסיק בין מילת 'אמת' ומילת ויציב, דייק הב"י בדברי הרא"ש שבכתב "דלא יפסיק כלל אלא אומר אמת ויציב ואח"כ יפסיק כמו באמצע הפרק" משמע מדבריו שהוא סובר דכיון דציב ג"כ הוא אמת אין להפסיק בינו לה' אלהיכם אלא במלת אמת, מ"מ כתב הב"י מהא דהטור לא הזכיר "ויציב" נראה שסובר דלאו בדווקא נקט הרא"ש ויציב. כתב המג"א דאע"פ דממשמע מתחילת דברי השו"ע דאין להפסיק בן אמת ויציב דכתב "אבל מין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק", מ"מ מהמשך דבריו מבואר דמותר להפסיק שכתב "שלא להפסיק בין ה' לאמת", וכן

כפילת מילת "אמת"

הפסקה בשחייה בעלמא

(ב) **נחלקו** ר' אבהו ורבה אם חוזר ואומר אמת או לא כנ"ל, הסבירו רבנו קונה את ברי"ף והרא"ש ופ"ב) דכו"ע מודים דלא יאמר פעמיים 'אמת', אלא הנידון היא כל היכא שפסק מפני היראה או מפני הכבוד אחר שאמר אמת, או כגון שסיים ק"ש קודם החזון וסמך אני ה' אלהיכם עם אמת וממתין שיתחיל החזון ושיאמר עמו, צריך לחזור פעם אחרת אמת או לאו, והלכתא כרבה "שאין צריך לחזור ולומר פעם אחרת אמת, אלא מתחיל מויציב ואילך".

אבל הרא"ה (ביחדושיין יד:), פי' דהנידון הוא אם אחר שאמר 'אלוקיכם אמת' האם יש לחזור ולומר 'אמת' פעם שניה "דחשבינן אני ה' אלהיכם אמת כאילו הוא מפרשתא גופא דקרית שמע, הילכך בעי למימר זימנא אחרינא אמת, רבא אמר אינו חוזר ואומר אמת, והילכתא כרבא".^[א]

וכתב המאמ"ר דאין להפסיק אפי' בשחייה בעלמא, וכן עירער החסד לאלפים (סי' סא אות ג') על מנהג העולם שגומרים ק"ש עד "ה' אלוקיכם" וממתנים לש"ץ לומר "אמת" וז"ל "דאס גמר קודם החזון יסמוך ה' אלהיכם לאמת שהרי ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, ושם ימתין את החזון ואחר כך יתחיל ויציב, ולא כמנהג העולם שממתניין אל החזון לומר אמת כולם כאחד ומפסיקין בין אלהיכם לאמת והם טועים, שהרי לא התירו להפסיק שם אפילו מפני היראה", וכן פסק המשנ"ב (סי' ס"ק כט), אבל כתב עליו הכף החיים (סא, יב) "אינו נראה, דלא אמרו שלא להפסיק אלא בהפסקה של דיבור, אבל הפסקה בלא דיבור אלא בשחייה לבד לא מקרי הפסקה כמו שכתב המטה יהודה (סימן ס"ו אות ב') וזכור לאברהם (ח"ג מערכת ק', קלג) יעו"ש". וכן סבר הרב פעלים (ח"ב אור"ח סי' טו).^[א]

מבואר ברמ"א סוף הסי', וכתב התוספות יום טוב (ברכות פ"ב, ב) "והואיל ובקרא לא כתיב 'ויציב' נראה ודאי דבין אמת לריציב רשאי להפסיק כמו (באמצע הפרק וכן כתב בשלחן ערוך (בסימן טו), וצריך לומר דתנא דנקט "אמת ויציב" אשגרת לישן ולסימן בעלמא נקטיה, כמו דנקיט ל"והיה אם שמוע" ולא אמר ל"והיה" בלבד, ובגמ' איתא "חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת" כו' ולא נקט כלל ויציב" אמנם המגן אברהם (ס"ק ט) כיון ש"ויציב" הוא ג"כ לשון אמת אין להפסיק בין אמת לויציב [ב"י הרא"ש ל"ח], וכ"כ בפ' העשרה מאמרות על דרך הקבלה, אבל דעת הש"ע אינו כן עי' סרסעי' זה, ומ"מ יש לזהר בזה". וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ל) "וטוב לזהר לכתחלה".

[ג] כתב הגר"א על דברי השו"ע "תר"י ורא"ש, דלא כהרמב"ם שכתב דגם בין אלהיכם לאמת מותר כמו באמצע הפרק, דלשון לא יפסיק משמע לגמרי ומוזה נראה ראייה למ"ש בס"א דכ"ש בפסוק ראשון. ולענין הלכה אין נראה כן דלא עדיף מאמצע הפרק, דהא עיקר הטעם הוא מפני שהוא פסוק אחד, ובכ"מ שמוותר להפסיק באמצע הפרק אפילו באמצע הפסוק מותר, כמש"ל ס"א".

[ד] ז"ל "אך הגאון אשל אברהם (סי' סא סק"ג) כתב אין משתקין אם ירד חוזר ואומר אמת לחוד בלא ה' אלקיכם, הואיל והפסי' ושה, דבשמע גופא אם שהה והפסיק אין משתקין אותו. עכ"ל, ודין זה של א"א ז"ל צ"ע, גם צ"ע שיעור שתיקה אשר מועיל לזה כמה הוא, ואין כאן מקום לברר דין זה, ועכ"פ נראה דגם דהרב ז"ל כתב שאין משתקין אותו מודה דאין לעשות כן לכתחילה, וא"כ גם לדידיה אין ראוי שיאמרו הציבור אמת עוד הפעם קודם ויציב".

[ה] לשון הרא"ה כדהובא באריכות יותר בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' טו) "וכן פי' הרא"ה ז"ל "חוזר ואומר אמת כשמתחיל לברך אחר ק"ש, כלומר משום דאמרינן דצריך לחתום באמת, ובין אלהיכם לאמת לא יפסיק כלל,

כדי לברר את זה יש לעיין במקור וטעם מנהגינו: הטור (סא, ג) הביא מנהג לומר א-ל מלך נאמן קודם ק"ש של שחרית כדי להשלים רמ"ח תיבות כמנין אבריו של אדם, דבק"ש יש רמ"ה תיבות לכן מוסיף ג' תיבות אלו,^[1] אולם הביא בשם הרמ"ה ג' הערות על מנהג זה, (א) דמפסיק בין ברכה לקריאה, (ב) ועוד דמפיק שם שמים לבטלה ועבר בלא תשא, דהזכרת השם הכא לית ליה עניינא דמדכר לה לא להבחר בעמו ישראל ולא לשמע ישראל והוא לבטלה, (ג) ועוד כיון דלא לצורך ברכה היא אלא לאשלומי רמ"ח תיבות הוי ליה תוספת בק"ש, והאי תוספת לא יעקב אמרו ולא בניו ולא משה אמרו, וא"כ אנן היכי אמרינן ליה, וסיים "אלא מחורתא דהאי מנהגא לית ליה עיקר, ומאן דיכיל לסלוקא שלא ע"י מחלוקת אלא בחבורה שדעת אחת לכולם - שפיר דמי, ומאן דלא יכיל לסלקא לסלוקיה לנפשיה".

היוצא לכל הדעות - אין לכפול אמת, והטעם משום דמחזי כשני רשיות, כדאמרינן בברכות (לג:): דהאומר שמע שמע או מודים מודים משתקין אותו דמיחזו כב' רשיות, ה"ה אמת אמת ר' ירוחם (נ"ג ח"ב כד. הובא בד"מ סא, ב), ואל"ר (סו, ח), וכ"פ שולחן ערוך סימן סו סעיף ו) ז"ל "אם פסק מפני היראה או הכבוד אחר שאמר אמת, או שסיים קודם החזון וסמך ה' אלהיכם עם אמת וממתין שיתחיל החזון ושיאמר עמו, אינו צריך לחזור ולומר פעם אחרת אמת", מ"מ משמע מדבריו שאינו צריך אבל אם רוצה אז מותר לכפול אמת, וכן מדוקדק בדברי ר' יונה, לכן הסביר האליה רבה (סימן סו, ח) דהא דמשתקין ליה היינו דוקא אם לא שהה בינתים בין אמת אמת, אבל מרן איירי בשהה לכן אין משתקין ליה מ"מ אינו צריך לחזור, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק יט).^[1]

כפילת ה' אלוהיכם אמת'

ענין זה של השלמת רמ"ח תיבות כבר הובא בקדמונים, ומקורו ממדרש הנעלם (זהר חדש רות צה). כדהובא באבודרהם (עמ' שז') וב"י (סא, ג) וז"ל: "פתח רבי יהודה ואמר רפאות

לפי הנ"ל דאסור לכפול "אמת אמת" יש לעיין במה שאנו נוהגים לכפול "ה' אלוהיכם אמת" בסוף ק"ש, אמאי אין חשש דמיחזי כב' רשיות ח"ו.

והשתא קא בעי' דאחר שחתם ב"אמת" כשהשלים אם צריך לאומרם פעם אחרת כשפותח בברכה. וקאמר דצריך לאומרה פעם שניה דחשבינן אני ה' אלהיכם אמת' כאלו היא מפרשה גופה דק"ש, הילכך בעינן למימר זימנא אחרינא 'אמת'. ורבה פליג ואמר דאינו חוזר ואומר 'אמת' דלא חשבי' כאלו היא מפרשה גופה דק"ש".

[1] כתב הרב פעלים (ח"ב או"ח טו) "ואם תאמר אכתי קשא איך אומר ויציב אחר שאומר אמת וסיים הק"ש, דהא ויציב משמעותו אמו, והו"ל אומר אמת אמת ב"פ? הנה דע כי ד"ז מפורש בוזהר חדש (ריש ס' תרומה) וז"ל, כיון דאמר אמת אמאי ויציב וכו', אי הכי אמאי תרגום, אלא בגין דאמת אמת לא אמרינן בגין פגימו, וע"ד איהו תרגום ולית פגימו בתרווייהו ע"כ ע"ש, נמצא הוזהר חדש מתרץ מיון דיציב הוא תרגום אף על גב דמשמעותו אמת לית לן בה".

[2] אע"פ שהטור כתב החסר ד' תיבות אבל כתב עליו הב"י זה אינו מדוקדק שהרי אינם חסרים אלא שלש תיבות, שבשמע וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד יש י"ב תיבות, ומואבהת עד ובשעריך מ"ב, ומוהיה אם שמוע עד בימי השמים על הארץ קכ"ב, ובפרשת ציצית ס"ט [בלי אמת, ה' א-לוקים אמת'] הרי רמ"ה, נמצא שלא חסרו אלא ג' תיבות, וב"אל מלך נאמן" סג"י.

תקנו שיהא שליח ציבור חוזר ומשלים אותם, ומאי ניהו ה' אלהיכם אמת". וכל האומר ק"ש כהאי גוונא בידוע שאינו נוזק כל אותו היום, וכל האומר ק"ש שלא עם הציבור אינו משלים איבריו מפני שחסרו השלשה תיבות ששליח ציבור חוזר, מאי תקנתיה יכין בט"ו ווי"ן דבאמת ויציב,^[ח] ועם כל דא היה קורא עליו אבא 'מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות' אותם שלשה תיבות דקריאת שמע ששליח ציבור חוזר לא יוכל להמנות אותם לתשלום רמ"ח כשאר הציבור".

על פי זה כתב הב"י "וכן נהגו בני ספרד שלא לומר "אל מלך נאמן" ולהשלים הג' תיבות חוזר שליח ציבור ה' אלהיכם אמת", שמתחלה מסיים פרשת ציצית ואומר "אמת" וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת".^[ט]

מ"מ מבואר נמי בזהר דדוקא בציבור תיקנו לכפול ה' אלוהיכם אמת" ולא ליחיד, וכ"כ המהר"י אבוהב"י (הובא בב"י שם) וכתב דמקור האיסור מגמ' דידן (יד:): אינו חוזר ואומר אמת', והסביר הב"י "וסובר הרב ז"ל שגם זה בכלל אינו חוזר ואומר אמת והיינו ליחיד אבל לשליח ציבור שפיר דמי".

תהי לשרך וכו' (משלי ג, ח) התורה היא רפואה לגוף ולעצמות בעולם הזה ובעולם הבא, דאמר רבי נהוראי אמר רבי נחמיה בק"ש רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם, והקורא ק"ש כתקונה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו ודא רפאות תהי לשרך, אדהכי מטא ההוא ינוקא לאי מאורחא ויתיב קמיהו, שמע אילין מילין, קם על רגליו ואמר "והלא בק"ש אין שם אלא רמ"ה תיבות" אמר ליה רבי חייא תיב ברי, יתיב, אמר ליה "ברי שמעת בהאי מידי?" אמר "כך שמענא מאבא, בק"ש יש רמ"ח תיבות חסר תלת למנין איבריו של אדם, מאי תקנתיה, תקינו שיהא שליח ציבור חוזר ג' תיבות ומאי ניהו ה' אלהיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות על הקהל, וכדי שלא יפסיק לאמת לא פחות ולא יותר משלש", אדהכי אתא רבי יהודה בריה דרבי פנחס ויתיב, אמר ליה "במאי עסקיתו?", אמרו ליה "במילי דק"ש הכי והכי אמר ההוא ינוקא", אמר "ודאי, הכי אמר רבי יוחנן בן נורי ורבי יוסי בן דורמסקית משמיה דרבי עקיבא חסידים הראשונים תקנו קריאת שמע כנגד עשרת הדברות וכנגד מנין איבריו של אדם והא חסרו מהם שלש למנין איבריו של אדם,

[ח] הסביר הב"י ז"ל "ושמעתי שענין הכוונה בט"ו ווי"ן הוא לפי שט"ו פעמים ויין עולה צ' ושם ההויה עולה כ"ו ועם ד' אותיותיו עולה ל' ושלש פעמים שלשים עולה צ' הרי שמכוין בט"ו ווי"ן לשלשה שמות".

[ט] וכ"כ ההגהות מיימוניות (הל' ברכות פ"א ח) "שאין לאומרו, ונראה לי שאע"פ שהרמ"ה סתר מנהג זה משום דליתא במתניתין ולא בגמרא מכל מקום, נראה שמנהג קדמון היה אלא שאח"כ בטלוהו כדי שלא יפסיק בין הבוחר בעמו ישראל לשמע, ותקנו במקומו שיחאר שליח ציבור ה' אלהיכם אמת, דהכי איתא בספר התיקונים (תיקון י') כה:): ואיהי כלילא מד פרשיין דקריאת שמע דאינון רמ"ח עם אל מלך נאמן ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דצבורא ה' אלהיכם אמת", הביאו הב"י (שם).

[י] ורבינו הגדול מהר"ר יצחק אבוהב ז"ל כתב מצאתי באורחות חיים (דין קדושה מיושב אות ד) "מי"י אלהיכם אמת שליח ציבור חוזר, ובוה נשלם רמ"ח שאמת מן המנין, אבל אין ליחיד חוזר ואומר ה' אלהיכם אמת, כדאיתא בגמרא, אלא בחזרת שליח ציבור ששומע ממנו יצא, ועל זה אמרו במדרש רות (זהר חדש שם), מעוות לא יוכל לתקון (קהלת א טו), זה מי שאינו קורא קריאת שמע עם הציבור, שנראה שאין מקום להשלים רמ"ח אלא עם שליח ציבור".

הקשה הב"י וז"ל "ויש מקשים על מנהג זה שהשליח ציבור חוזר ואומר "ה' אלהיכם אמת", מדאיפליגו רבי יוחנן ורבא בפרק היה קורא (יד:) אם חוזר ואומר אמת, והלכה כרבא שאינו חוזר ואומר אמת, ואמרינן נמי התם ההוא דנחית קמיה דרבא שמעיה רבא דאמר אמת אמת תרי זימני אמר כל אמת אמת תפסיה להאי, ופירש רש"י ריהטא של אמת תפסתו לזה, משמע דאין לומר תרי זימני אמת אפילו לשליח ציבור."

ת' הבית יוסף וי"ל דשאני התם שהיה מזכיר "אמת" תרי זימני בלא הפסק, אבל הכא שחוזר ואומר "ה' אלהיכם אמת" שפיר דמי...לא אמר רבא כל אמת אמת תפסיה אלא כשאנו חוזר לומר אלא תיבת אמת לבד... אבל אם חוזר ואומר "ה' אלהיכם אמת" שפיר דמי^[א]

עוד ת' המהר"ם אלשקר^[ב] (סי' סו), דטעמא דאין אומרינן 'מודים מודים' 'שמע שמע' היינו משום דנראה כשתי רשויות, מה שאין לומר כן גבי אמת אמת' דהכא - דאין אומרינן אותן אלא לצורך לתשלום רמ"ח, תדע דאפי' שמע שמע דקתני בהדיא דמשתקין אותו מצינן בסליחות שכופלין אותו. והוקשה דבר זה למפרשים ז"ל ותירצו דמנהג אבותיהם בידיהם מכמה שנים ואומרינן אותו כל הקהל מוכחא מילתא שאינן עושין

מ"מ כתב הד"מ (אות ג) ז"ל "אם קורא ק"ש ביחיד דלא ישרים המנין ואף על גב דיכין בט"ו וי"ן מכל מקום קורא לו בזהרר 'מעוות לא יוכל לתקון' וגו', על כן יאמר בתחלה אל מלך נאמן כמו שנהג מהרי"ק, וכתב האגור דכן נהגו באשכנז וצרפת, כן נראה לי למעשה".

וכ"פ השו"ע (סא, ג) "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור ה' אלהיכם אמת, וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת, ואם הוא קורא ביחיד יכוין בט"ו וי"ן שבאמת ויציב שעולים צ', והם כנגד ג' שמות ההווה, שכל שם עולה כ"ו וד' אותיותיו הם שלושים". וכן פסק המהר"ם אלשקר (סי' סו) ז"ל "המנהג הישר הבנוי על יסוד המדרש הוא לחתום ב"אמת" ולחזור "יי' אלהיכם אמת".

והרמ"א פסק כמין כשקורא בציבור, וכשקורא ביחיד פסק ז"ל "ויש שכתבו דכל הקורא קריאת שמע ביחד יאמר: אל מלך נאמן שמע וגו', כי ג' תיבות אלו משלימין המנין של רמ"ח, והוא במקום אמן שיש לענות אחר ברוך הבוחר בעמו ישראל באהבה, וכן נוהגין".

היתר הש"י לכתוב "ה' אלוהיכם אמת"

[א] הקשה הב"י דמשמע בתלמוד דידן חוזרין על "ה"א אמת" כהזהר, וז"ל "וא"ת סוף סוף מההוא דנחית משמע שלא היו נוהגים לחזור ה' אלהיכם אמת (וגם) מדאמר רבא כל אמת אמת תפסיה להאי, ולא אמר ליה אמאי לא אהדרת ה' אלהיכם אמת? יש לומר שרבא היה נוהג לומר אל מלך נאמן כמנהג הקדמונים, וא"כ אינו צריך לחזור שום תיבה, אבל מאן דלא נהיג למימר אל מלך נאמן מודה רבא שצריך לחזור ה' אלהיכם אמת הילכך אנו דלא אמרינן אל מלך נאמן אפילו לרבא צריך לחזור ה' אלהיכם אמת"

[ב] חי בזמן מרן שו"ע בספרד ונפטר בירושלים בשנת 1542.

לפ"ז הש"ץ יאמר בקול רק "ה' אלוקיכם" ויענו הציבור אמת, ואח"כ יחזור ויאמר "ה' אמת" והציבור וכווננו לב' תיבות "ה' אלוקיכם" להשלים מנין רמ"ח אבל לא לאמת האחרון, ולכן יהא רמ"ח לש"ץ ולציבור, ^[י] וכ"נ דעת המג"א, וכ"פ הגר"א (שם).

(ב) **מהר"ם** אלשקר (סי' סו, כדהובא במג"א) "שיש לומר (הש"ץ) גם פעם הראשון אמת שלא להפריד ביניהם, ואמת השני אינה מן המנין אלא נוסח ברכת אמת ויציב הוא", לפ"ז היחיד והש"ץ יאמרו "ה' אמת" ואח"כ יכפול החזן "ה' אמת" ויכונונו הוא והציבור יחד דה' אלוקיכם ישלימו רמ"ח תיבת, ואמת הוי התחלת הברכה, ^[י] ובוה מיושב דעת מרן.

הסבר המחלוקת

לכאור' מחל' הי"מ ומהר"ם אלשקר תלוי בחקירה הנ"ל:

דחר"ם אלשקר סובר כצד ב' דלומדים מן הפס' שאין להפסיק בין אלוקיכם לאמת שכוין שמזכיר ה' אלוקיכם צ"ל אמיתות, א"כ גם בפעם א' צריך הש"ץ לסיים באמת שלא

לכוונת שתי רשויות, וכן מה שאומרי' יי' הוא האלהים כמה פעמי' כיון שמצינו שהפסוק כופל אותו אין לחוש. עכ"ל, אלא דעל כרחין כיון שאומרו לתשלום רמ"ח לא חיישינן למידי אף הכא נמי כ"ש דאין לחוש כלל".

חרי' ב' טעמים למה לא חשו לאיסור אמירת אמת אמת' תרי זימנה, אמנם מבואר דרק הקילו ותיקנו כן לש"ץ ולא ליחיד, ולכן האומר ק"ש ביחד רק יסיים "ה' אלוקיכם אמת" פעם א.

רמ"ח תיבות

לפי' דברי השו"ע דהש"ץ כופל "ה' אמת" הש"ץ אמר רמ"ט תיבות, וכן הקשה העשרה מאמרות (מאכ"ח ח"א סי' יז) אדברי מרן כדהובא במג"א (ס"ק א).

ב' מהליכין שיהא רמ"ח ולא רמ"ט:

(א) **בעל'** י' מאמרות (במג"א שם) - "דש"ץ אינו אומר בלחש 'אמת' ויחיד אומר בלחש 'אמת' ואינו חוזר ואומר 'אמת', ונמצא דהוי רמ"ח תיבות מכוון, אבל אם אומר בלחש אמת וחוזר ואומר אמת הוי רמ"ט תיבות".

[יג] כתב המג"א "ובוה מיושב פשטא דתלמודא דקאמר אינו חוזר ואומר אמת, והב"י נדחק בוה, ע"ש", ולכאורה כוונתו דפשטות הגמ' היא דלא יאמר אמת אמת תרי זימנא אפי' עם "ה' אלוקיכם אמת" כמו שהקשה הב"י מהמשך הגמ' ממעשה דרבה (הובא לעיל בהע' ט'), ולפי הי" מאמרות אינו אומר אמת תרי זימנא (עי' מחצה"ש) [יד] כתב הרב פעלים (ח"ב סימן טו) "... גם עוד שאל השואל, כיון דהחזן כופל ה' אלוקיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות, וגם הציבור אומרים אמת אחר ה' אלוקיכם, א"כ הו"ל רמ"ט תיבות, כיון דאמירת ה' אלוקיכם אמת נחשב לציבור כאלו אמרו, דבוה מתכוונים שומע ומשמיע כנודע והו"ל רמ"ט, יורינו ושכמ"ה... ועל שאלה הב' הגו' יש להשיב, דתיבת אמת שאומרים הציבור אחר אני ה' אלוקיכם אין מתכוונים בה להשלים תיבות הק"ש, אלא היא מכלל ברכת ויציב שאחר הק"ש, ורק משום שלא להפסיק בין ויאמר לאמת ויציב כדאיתא בש"ע (סי' טו), לכן הם אומרים תיבת אמת תכף אחר ה' אלוקיכם שהוא סוף ק"ש, ונמצא שמתחילים בברכה של אמת ויציב תכף, ורק ממתינים אחר תיבת אמת, שלא יסימו הברכה של ויציב עד שישמעו כפל ג' תיבות ה' אלוקיכם אמת מן החזן, כדי להשלים רמ"ח תיבות של ק"ש, וע"כ אין כאן אלא רמ"ח תיבות דוקא".

הנהגת היחיד. למרן - אינו כופל "ה"א אמת" אלא ישלים מנין רמ"ח ע"י ט"ו ווין. ולרמ"א - יאמר א-ל מלך נאמן קודם ק"ש.

למעשה: הנהגת הציבור

כתב הרב פעלים (ח"ב או"ח סי' טו) והעיקר כמהר"ם אלשקר ומרן דהש"ץ יאמר "ה' אלוהיכם אמת" ב"פ, ויתכוון באמת שניה להיות תחילת הברכה. אבל כתב הכה"ח (סאיב) דהמנהג כבעל ה' מאמרות וז"ל "ומנהג העולם שהש"ץ מסיים ה' אלהיכם בקול רם והציבור עונים אחריו 'אמת' והוא אינו אומר 'אמת' ואחר כך חוזר ואומר 'ה' אלהיכם אמת'. בקול רם, והציבור אינם חוזרים לומר אמת' אלא אומרים ויציב וכו', ונמצא אמת ביד כל אחד בלבד", וכן כתב בט' ארץ חיים סתהון (סי' סא') שכן מנהג

להפריד ביניהם, אבל בעל י' מאמרות סובר כצד א' שמה שצריך להסמיק אמת לה' אלוהיכם הוא לצורך הברכה לחברה לק"ש וע"כ סובר שכיון שהש"ץ יחזור על הפסוק של הק"ש אז יחבר אותה לאמת לכן ל"צ לומר בפעם הראשונה אמת.^[טו]

היוצא מהכ"ל

הנהגת הציבור. דעת מרן ורמ"א, אין אומרים "א-ל מלך נאמן" להשלים רמ"ח תיבות אלא כל א' קורא "ה"א אמת" וממתין לשמוע מהש"ץ כפילת "ה"א אמת". [בשלמותו כמהר"ם אלשקר] ומשלימים בהן רמ"ח תיבות דשומע כעונה.^[טז]

[טו] לפי הסבר זה דעת הגר"א הוא לשיטתו, דפסק כה' מאמרות וכן פסק כהרמב"ם דמותר לפסוק בין אלוהיכם ואמת להשיג שלום מפני הכבוד כאמצע הפרק, דגדרתו הוא שחז"ל רק הקפידו דיסמיק ק"ש לברכותיה ולא סתם שידיבק אלוהיכם לאמת, ולכן דינו כאמצע הפרק.

[טז] טו. וכדאי לידע שיטת הפר"ח (סא ג) שחולק על מרן דס"ל דהבבלי חולק על הוזהר וז"ל "אעפ"י שמנהג הורת שליח צבור ה' אלהיכם אמת הוא מיוסד עפ"י הוזהר הקדוש, מכל מקום מאחר שבש"ס דילן מוכח בבירור שלא היה להם מנהג זה מההיא דאמרינן [יד:] כל אמת אמת תפסיה להאי. ועוד יש לגמגם בזה מהא דאמרינן [שם לג:] הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, וכל שכן אמת דהוי חותמו של הקדוש ברוך הוא דמיתווי כשתי רשויות. ועוד דלא גרע מאמן אמן שאבאר לקמן דאסור, וכל שכן אמת תרי זימני ומה הועילו החזנים לומר מלת אמת בלחש, דאעפ"י שהועילו קצת דלדידהו הווי מיחיד כיון דאומרה בלחש, ואמרינן בירושלמי [מגילה פ"ד הלכה י דביחיד שרי, מכל מקום יפה תיקנו למלת אמת, אבל ה' אלהיכם שאומרים בקול רם ב' פעמים ראי לגעור בהם, ולכן ראוי ללמד לכל החזנים שכשיגיעו לסוף קריאת שמע שיאמרו בלחש הני ג' תיבות, ובכן יש ללמד זכות על המנהג, וכל מי שאינו עושה כן מולול בדברי רז"ל בעלי התלמוד, וראוי לנזיפה, והשומע לי ישכון בטח".

וכן בב"י (סא, ג) הבבא מערערים על מנהג הוזהר ודחה אותם, וז"ל "ונמצא כתוב בספר הפליאה (ח"א לא:): ששליח ציבור חוזר "אני ה' אלהיכם" והיה במצרים מי שהיה נוהג כדבריו וגערו בו הנגיד הגדול כמהר"ר יצחק הכהן ז"ל ומורי הרב הגדול מהר"ר יעקב בי רב ז"ל וכל גדולי הדור הנמצאים בעת ההיא, וגם בקוסטאנטינא גער הרב הגדול מהר"ר אליה מזרחי ז"ל וכל גדולי הדור במי שהיה נוהג כן, ואח"כ ראיתי מי שהיה אומר שכספר הפליאה יש לנהוג שבספרים מדוייקים מהוזהר נמצא כדבריו, וזה טעות גמורי: שבשלשה מקומות שכתבתי שהביאו שלש תיבות הללו בכולן כתוב בסיגנון אחד ה' אלהיכם אמת', וכן הוא בכל הנסחאות שראינו ששמענו, וכן כתב ג"כ הרב רבי דוד אבודרהם עמ' שז) והביא מאמר זה שבמדרש רות (שם), וכן נוהגין העולם, לכן כל המשנה ידו על התחתונה וגוערין בו ומבטלין את דבריו ומקיימין מנהג אבותינו שהוא על פי ספר הוזהר והם שקבעו מנהג זה ודאי דקדקו בדבר ומצאו שזהו אמת ויציב".

והכה"ח כתבו דאין איסור בשהייה אלא בדיבור כנ"ל, וכ"כ הארץ חיים (שם)

למעשה: הנהגת היחיד

אע"פ שמרן כתב דאין ליחיד לכפול ה' אלוֹקִיכֶם אמת' מ"מ כתב עליו מרן החיד"א בברכי יוסף (סא, א) "לפום מאי דאתמר בירושלמי אם קורא ביחיד (אין קפידה באמירת מודים מודים) שרי ליה לכפול ה' אלהיכם. וכן הסכימו הרב ב"ח והרב פר"ח כדברי הירושלמי. ושמעתי שכ"כ מהרח"ו זצ"ל שנהג כן רבינו האר"י זצ"ל, השע"ת (סא ב) הביא דברי החיד"א, וכן פסקו הכה"ח פלאג"י (סי' יד, מט), והבא"ח (ש"א וארא א'), כה"ח סופר (סא טו) והגרע"י (יחור"ד ח"ג, ה).

הספרדים וכן נוהגים בעיר שפת דהיא מנהג שנהגו קודם קבלת הוראת מרן.^[יז] לפי דרך זו ירויח שלא יתנגד לפשטות תלמוד דידן יד: שלא יכפול אמת כמו שטען הפר"ח.^[יח] לכן לענין הנהגת הש"ץ אם יאמר "אמת" ב' פעמים, יש נהרא ונהרא ופשטיה.

ודע דהנוהגים כה' מאמרות יש לזוהר טובא:

(א) **לקראת** יחד עם הש"ץ "אני ה' אלוֹקִיכֶם" הראשונה, דאם יגמור בעצמך עד "ה' אלוֹקִיכֶם אמת" וימתין שס לש"ץ לומר עוד הפעם "אמת" לעבור על איסור אמירת אמת תרי זימנא, וכן הזהיר הדרכ"מ (סא ב) והרב פעלים (ח"ב או"ח טו).^[יט]

הוסיף הבא"ח (שם) להסביר "עם שלש תיבות שכופל השליח ציבור נשלמים רמ"ח תיבות, וידוע כי במספר הרמ"ח הנזכר יש כונות עמוקות בכל הפרטים, ואי אפשר להיות נחסר אצל כל אחד ואחד ממספר הרמ"ח כלום, ולכן גם היחיד הקורא קריאת שמע בין דשחרית בין דערבית, בין קריאת שמע שעל המטה, צריך לכפול שלש תיבות

(ב) **וכן** יש להמתין לש"ץ לקרא יחד איתו "ה' אלוֹקִיכֶם" הראשונה, דאם ימהר לקראתה יהא יושב ומצפה לש"ץ כדי לענות "אמת" ונמצא עובר על דברי המאמ"ר שהקפיד שלא להפסיק בין אלוֹקִיכֶם לאמת אף בשהייה בעלמא, וכן פסק המשנ"ב כנ"ל, מ"מ העושה כן לא נורא דהרב פעלים

[יז] ז"ל "וכתב בפחד יצחק (אות אלף - אדני דף כא' ע"ג) שכן מנהג הספרדים באיטליא ומנהג נכון הוא, ובדרי מרן נפל ט"ס או אחד מתלמידיו הכותב לא דק בלישניה ע"ש, ומדברי מרן בב"י (ד"ה ויש מקשים) נראה ברור שאינו ט"ס, אף גם פה עיה"ק צפת ת"ו כן מנהגינו ואפשר והוא מנהג קדום להתפשטות קבלת הוראת מרן ז"ל. [יח] עי' הערה יז שהבאנו דבריו, וכן מבואר משאלת הב"י שהקשה איך מתיישב דברי זוהר עם תלמוד דידן דאמת אמת תרי זימני לא אמרינן.

[יט] ז"ל הד"מ "וכתב בתולדות אדם וחוה (נ"ג ח"ב כד). דיוחד שאומר בלחש "ה' אלהיכם אמת" לא יחזור שנית לומר "אמת" עם החזן, דהוי כאילו אמר שתי פעמים שמע דמשתקים אותו עכ"ל, וכ"כ הרב פעלים (שם) ז"ל "מאחר שאמרו הציבור אמת אחר ה' אלקיכם, ורק הם ממתנים על הש"ץ לשמוע מפיו כפל ה' אלקיכם אמת, אז אסור לומר עוד הפעם אמת קודם ויציב, דהוי כאומר אמת אמת דמשתקין אותו, דאין לומר ב' פעמים אמת בלא הפסק מלה אחרת, ואף על פי ששוהה בנתיב בשתיקה שיעור שיאמר הש"ץ ג' תיבות ה' אלקיכם אמת, אפיה כיון דליכא הפסק מלות אחרות בנויים אסור, וכמפורש בבית יוסף סי' סא".

יודע ומתכוין להוציא או לא שיחזור בעצמו אלו הג' תיבות ולא יסמוך על החזון".

ק"ש על המטה

לפי הרמ"א יש לומר "א-ל מלך נאמן" קודם קריאתה, אולם כבר העיר על הזה הרס"ה (בטור סי' סא) ולא ראינו מרן שו"ע מוסיף מילים אלו כלל, לכן יש לכפול "ה"א אמת" כנ"ל, מ"מ יש להעיר דאם יעשה הכי יהא רמ"ט תיבות, ואין עיצת המהר"ם אלשקר דליכא ברכה אחר קריאתה על המיטה, וכן קשה אף למנהג הרמ"א.

ה' אלהיכם אמת, כדי להשלים הרמ"ח, מיהו השליח ציבור מצד בחינתו, יש לו כח יותר בהשלמה זו של כפל שלש תיבות הנוכרים, ולכן אם האדם מתפלל עם צבר שיש שם שליח ציבור עומד, ישמע הכפל מן השליח ציבור והוא אינו צריך לכפול.

לפי יש ליחיד לכפול ה' אלוהיכם אמת, מ"מ אם מתפלל בציבור עדיף לו לשמוע מהש"ץ ג' תבות אלו מתרח טעמי, חדא משום דמהש"ץ יש יותר כח לתקן, וכן דיש לחוד לדברי מרן והמהר"י אבוהב.^[כ]

יש ב' מהלכים: יכול לדלג 'אמת' הראשונה ויקרא ממש כבעל ר' מאמרות, וכן ראיתי במקצת סידורים, או אפשר שיכפול אותו בשלימותו ויהא רמ"ט תיבות ויכוון שהאמת השני אינו מן המנין אלא בא לאמת דבריו,

מ"מ כתב הכה"ח (סא יג) דלפעמים עדיף ליה להירך לכפול בעצמו ולא לסמוך על הש"ץ, וז"ל "ומאחר דכתבו בשם האריז"ל שהיה נוהג כשהיה קורא ביחוד לחזור אלו הג' תיבות, ראוי כשמסתפק על החזון אם

[כ] אם היחיד נמצא באמצע ק"ש בשעה שהש"ץ אומר "ה"א אמת" כתב השע"ת (סא ב) "וכתב בסדר היום מי שלא השלים ק"ש וכבר הקדים הש"ץ וסיים יותר טוב שיעמוד במקום שהוא ישתוק וישמע לש"ץ כשחזור ה' אלהיכם אמת ואח"כ יגמור הק"ש ויעיל לו כיון שהוא עומד בתוך ק"ש וזה עדיף טפי מלכוין בט"ו וויין ע"ש, ובש"צ כתב בשם מטה יהודה שכתב שמה שמכוין לשמוע מהש"ץ באמצע ק"ש לא הו"ל כקורא למפרע רק לענין שיצא ידי חובתו אבל לא לענין דחשיב הפסק ומה ששומע מפי הש"ץ לא הוי כקורא בעצמו אלא יוצא י"ח מה שמוטל עליו בחיוב להשלים רמ"ח תיבות והוא קורא ק"ש כסדרו וכ"כ במאמ"ד ע"ש", וכ"פ הכה"ח פלאג"י (יד, ג). אבל כתב הבא"ח (וארא א') "ובסה"ק מקבציאל העליתי בסייעתא דשמיא, דאם המתפלל עם הציבור עוודנו באמצע קריאת שמע, והשליח ציבור השלים הקריאת שמע וכפל שלש תיבות הנוכרים, לא מהני להשלים לעצמו מכת שמיעה משליח ציבור, כי סודן של דברים צריך להיות מספר זה של הכפל באחרונה בגמר הקריאת שמע, ואם ישלימו באמצע הרי זה מערב הסדר להיות תחתונים למעלה, לכן בכהאי גוונא עדיף טפי שהוא עצמו יכפול וישלים החסרון, ורק אם הוא גומר הקריאת שמע עם השליח ציבור, עדיף טפי לשמוע הכפל משליח ציבור".

[כא] כמש"כ הד"ם (או"ח סי' רסג, א) לענין הוספת נרות שבת וז"ל "כתב מהרי"ל (הל' שבת סע' א') אשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה וצריכה תענית ווידי וכו', וכל זה אינו אלא חומרות רחוקות ואדרבה נראה דכל המוסיף על הנרות גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמו, אבל הנשים נוהגות כדברי מהרי"ל שכל ששכחה פעם אחת מדלקת כל ימיה ג' נרות. ונראה דסמכו אדברי מרדכי דכתב (במסכת ר"ה ריש פרק י"ט ס' תשכ) דיכולין להוסיף על דבר המכוון, וכן כתב שם האשכנזי (פ"ד ס' ג) וע"ש". הרא"ש הוכיח כן מהא דבשבת וי"ט מוסיפים יותר מו' וז' עולים לתורה אע"פ שהגמ' במגילה נתן טעם וסמך למנינים אלו, הרי דאין קפידה הוספות, ולכן כתב דה"ה מותר להוסיף פסו' באמירת מלכיות ברה"י ע"ש. לכן אפשר לומר דה"ה בנידון דידן מיון והשלים רמ"ח תיבות כנגד אבריו לא איכפת ליה למרן אם מוסיף עוד מילה, ועיי'.]

יאמרו 'אמת' בקול, ואח"כ יסיים הש"ץ לבד בקול ה' אלוקיכם אמת' ויכוון להוציא את הקהל השלמת רמ"ח תיבות, והקהל יכוונו ש"אמת' בתרא היא התחלת ברכת ויציב. ויש לקהל ליהדר לקרא יחד עם הש"ץ אני ה' אלוקיכם' כדי שלא יהא הפסק בין אמירת 'אלוקיכם' ו"אמת'.^[כב] (כה"ח וארץ חיים)

והקורא ביחיד: אע"פ שלדעת מרן לא יכפל ה' אלוקיכם אמת', מ"מ הסכמת הפוסקים כהנהגת האריז"ל שהיה קורא "ה"א אמת" ב"פ אף ביחיד כמו שמובא בחיד"א (רב פעלים, כה"ח, יחוד), ולכן בק"ש על המטה ישלים רמ"ח ע"י כפילת 'היא אמת'.^[כג]

אע"פ שנוהגים לומר "ה"א אמת' אף ביחיד, כשמתפלל בציבור יש להשלימו עם הש"ץ מתרי טעמי - כדי לקיים דברי מרן (דלא נתקן ליחיד), וכן הדרך המעולה להשלמת רמ"ח תיבות הוא ע"י ש"ץ (בא"ח), מ"מ כשמסתפק על החזן אם יודע ומתכוין להוציא או לא - שיחזור בעצמו אלו הג' תיבות ולא יסמוך על החזן (כה"ח, יחוד).

ויש לצדד דל"צ לכוונה שלילי דשמא לא איכפת ליה למרן טענת הבעל י' מאמרות שיש הוספת מילה, דכל זמן שיש לכל הפחות רמ"ח תיבות יהא בריאות לאבריו וכה"ג לא אמרינן כל המוסיף גורע.^[כד]

תשובה

הקורא ק"ש בציבור: יש ב' דרכים להש"ץ והקהל לקיים דברי הזהר להשלים רמ"ח תיבות:

(א) **הש"ץ** הקהל יקראו 'היא אמת' הראשונה, והש"ץ יכפול בקול רם 'היא אמת' להוציא הציבור הב' מילים הנצרכין להשלמת רמ"ח תיבות, ויכוונו כולם באמת בתרא שתהא התחלת ברכת 'ויציב ונכון'. (רב פעלים)

(ב) **הש"ץ** והקהל יקראו יחד אני ה' אלוקיכם', הש"ץ ידלג מילת 'אמת' והקהל

[כב] וכן יזהרו שלא יקראו לעצמן 'ה"א אמת' וימתינו לש"ץ, ויחזור לומר 'אמת', דאז יעבור על אמרית אמת אמת תרי זימני.

[כג] כ"כ היחוד"ד (ח"ג, ה) מ"מ יש להעיר דאם יכפילו יהא רמ"ט תיבות, לכן יכול לדלג אמת' הראש' כבעל י' מאמרות (וכן ראית בסידור עבודת השם), או יכול לכוון כוונה שלילית שהאמת האחרונה אינו מן המנין, ובאמת אפשר אף בלי כוונה שלילית לא איכפת ליה למרן בהוספת תיבות.



בענין ותן טל ומטר

הרב מתתיהו פלד

משיב בשיבת תורת משה, ירושלים ת"ו



קושיא על המשנה בברכות וברייתא בשבת

(א) **ע'** מתני' ברכות (דף לג) מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת כו'. ולכ' יש לתמוה למה השמיטה המשנה את שאר ההזכרות כגון יעלה ויבא בר"ח וחוש"מ, ועננו בתענית, ועל הניסים בחנוכה ופורים, ונקט רק גשמים והבדלה, וצ"ב.

חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת כו', וא"ר ביבי ב' אביי כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים כו', ע"ש, ולכאו' קשה שוב כנ"ל אמאי נקט דוקא הני ולא נקט חוץ מתעניות מפני שצריך לומר עננו בשומע תפלה, ולשון "כל השנה כולה" משמע דדוקא בהני^[א] הוא דאינו מתפלל הביננו, אבל בתעניות מתפלל הביננו, וצ"ע.

קושיא על דין טעה מחזירין אותו

(ג) **ולהלן** שם בגמ' (כט) איתא א"ר תנחום א"ר אסי טעה ולא הזכיר גבורת גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה, והבדלה בחונן הדעת אין מחז' אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס. וע"ש ברא"ש (סי' טו) ותר"י שכ' לגבי הבדלה דרך מפני שיכול לאומרה על הכוס הוא דאין מחז' אותו אבל מי שאין לו כוס מחזירין אותו, ומבואר שעיקר הדין הוא שבין על גשמים ובין על הבדלה מחזירין אותו, ולכ' זה תמוה דהא מבואר בבריי' בשבת (כד) דהדין של מחזירין אותו תלוי בקרבן מוסף וא"כ בהבדלה וגשמים אמאי

וע' בברייתא שבת (כד) תני ר' אושעיא ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחוש"מ כו' אומר מעין המאורע בעבודה כו' ואם לא אמר מחזירין אותו כו', ימים שאין בהן קרבן מוסף כגון תעניות כו' אומר מעין מאורע בשומע תפילה כו' ואם לא אמר אין מחזירין אותו כו'. ולכאו' גם כאן קשה כנ"ל למה השמיטה הבריי' הבדלה וגשמים, וצריך להבין מה בין זל"ז ומ"ש הבדלה וגשמים דוקא שנקטה המשנה בברכות והשמיטה יעלה ויבא ועננו, ומ"ש יעו"י ועננו דוקא שנקטה הבריי' בשבת והשמיט הבדלה וגשמים, וצ"ע.

קושיא על דין הביננו

(ב) **וע'** בגמ' ברכות (כט) א"ר נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו

[א] וכן הקשו החות יאיר והאדרת (מובאים במשנה ברורה מהדו' דרשו, ע"ש).

החיוב חיוב תפילה. וכמו שמצינו לגבי נשיאות כפים^[1] וכן לגבי תקיעת שופר וכן לגבי קדושה שאין המחייב של דברים אלו החיוב תפילה אלא המצוה של ונקדשתי או מצות נשיא"כ או מצ' שופר, אלא שאופן ומקום קיומם הוא בתוך תפילה.

ראיה לגדר דין הזכרת גשמים

(ה) **ונראה** דיש להביא ראיה לצד הב' הנ"ל, שאין המחייב של הזכרת גשמים בתפילה מצד מצות וחיוב תפילה אלא יש דין ומצוה בפנ"ע להזכיר ולשאול גשמים, והוא הוא המחייב, ורק שמדיני המצוה שמקום קיומם הוא בתוך תפילה, דע' מתני' וסוגיא ריש מס' תענית דאי' שם במתני' מאימתי מזכירין גבורות גשמים כו' אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים כו', ובגמ' שם אי' תנא היכא קאי דקתני מאימתי, תנא התם קאי דקתני מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים כו', וע"ש בתוס' וליתני התם, אלא תנא מראש השנה סליק דקתני ובחג נידונים על המים, וע"ש בתוס' וז"ל, אמאי תנא הכא בסדר מועד ולא בסדר זרעים כו' אורחא דמילתא לרצות לפני שאלה כו', וע"ע שם בתוס' שהק' אמאי לא קא מקשה בברכות כמו שמקשה הכא מאי גבורות גשמים, וי"ל שאני הכא דהוי עיקר סדר של גשמים כו' ומשמע דאיכא סדר של גשמים בימות הגשמים.

חוזר הא אין בהן קרבן מוסף, ואין לומר שזהו מטבע הברכה של ימות הגשמים ומוצאי שבתות והוי כמו המלך הקדוש ושינה ממטבע שטבעו חכמים ומשום הכי חוזר חדא דבהבדלה לא שייך כן כלל ואפי' בגשמים הרי יכול לאומרה בשומע תפלה ומוכח מזה שאי"ז חלק ממטבע הברכה, וצ"ע.

חקירה בדין הזכרת גשמים והבדלה

(ד) **והנראה** לומר בזה, בהקדם מה שיש לחקור ביסוד וגדר דין הזכרת גשמים והבדלה בתפילה, דמצד א' י"ל שהוא משום לתא דתפילה, שמוסיפים בתפילה מעין המאורע כגון יעו"י בר"ח וחוש"מ וכדילפינן בגמ' (ברכות מ' וסוכה מז) א"ר זירא ואיתימא ר' חנינא בר פפא כו' אמר קרא ברוך ה' יום וכי ביום מברכים אותו ובלילה אין מברכים אותו אלא כל יום ויום תן לו מעין ברכתיו של יום, ופרש"י (סוכה שם) של שבת מעין של שבת של חול מעין של חול של יו"ט מעין של יו"ט המאורע, ע"ש^[2] והיינו דילפינן מהך קרא שעצם מהות ותוכן התפילה הוא כפי המאורע של היום ונקבע החיוב תפילה על פי היום. אכן מצד שני י"ל שאינו משום לתא דתפילה ואין החיוב תפילה המחייב הבדלה וגשמים אלא דעצם המצוה הוא המחייב, ורק שמדיני המצוה לעשותם ולקיימם באמצע תפילה, והיינו שזהו מקום קיומם, אבל לעולם אין

[ב] וע"ש ברש"ש מש"כ על רש"י, ויל"ע אם כוונת רש"י היא על ההזכרות של חול, ימים שאין בהן קרבן מוסף, והיינו על הניסים ויעו"י ועננה ובכלל יש להעיר ממש"כ רש"י והריטבא (שבועות יג) בביאור 'לא קראו מקרא קודש', ומהא דהוצרך בגמ' (ר"ה לב) ילפותא לברכה דקדושת היום דראש השנה, ואכמ"ל.

[ג] ע' סוף המשנה (ר"ה לב) עבודה הודאה וברכת כהנים אכן בר"ח שם הוסיף שים שלום, וע"ע מלחמת ר"ה (י: בדפה"ר) וז"ל, שאפי' בצבור שתקעו על הסדר מבר' באמצע התפילה כדרך שעושין בנשיאות כפים, עכ"ל. ודלא כמשמעות הרמב"ם (תפילה פ' יד הל' ג והל' יב) שהכהנים מברכי' הבר' המצוה בלחש, ואיכמ"ל.

סוטה לח: מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה), ומיהו הני מילי כולוהו אסמכתא דרבנן ניהו דסדר תפלה גופה דרבנן.^[ד] ומשמע שמדאוריין עושין נשיא"כ בלי תפילה, וי"ל שה"נ לגבי שאלת גשמים הדין כן. וסמך לדבר יש להביא מדברי רש"י עה"ת בראשית (ב, ה) וז"ל, ואין מכיר בטובתן של גשמים וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו כו', עכ"ל. עכ"פ מבואר כנ"ל דאיכא דין בפנ"ע של שאלת גשמים והמחייב הוא הל' וסדר תעניות כדמשמע מסדר המשניות בתעניות שהעיקר הוא שמזכירין ושואלין בימות הגשמים ואם לא יורד ע"י שאלה מתענין על הגשם^[ה] [ויל"ע לפ"ז במי שהוא אונס ואינו יכול לתפלל תפילת י"ח אם עדיין חייב לשאול גשם כל יום מימות הגשמים, די"ל שהא דילפינן לשאול בתפלה זה רק אם אפשר אבל היכא דא"א שואל סתם].

עוד ראיה

(ו) **וכן** נר' להביא עוד ראיה שהרי יכול לשאול בשומע תפלה, ולמקצת ראשונים אף בהזכרה והבדלה הוא כן, ולשיטת הרמב"ם אם שכח לשאול אינו חוזר לבר' השנים אלא חוזר לכתחלה לשומע תפילה, וזה לא מצינו בשאר דברים, אלא משמע כנ"ל שאינו חלק מנוסח התפילה אלא הוא דין בפנ"ע, רק

ולהלן שם בגמ' א"י ומנא לן דבתפילה, דתניא לאהבה את ה' אלו' ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי או' זו תפילה וכתוב בתריה ונתתי מטר ארצכם בעתו כו'. וע"ש בר"ח שפי' ומנא לן שלא תהא הזכרה זו אלא בתפילה. ולכ' תימא שלא מצינו שהק' כן הגמ' על יעו"י בר"ח וחוש"מ או עננו בתעניות. אלא ע"כ מבואר כמוש"כ דהיה שייך להזכיר ולשאול שלא בתפילה. ובביאור יסוד הך דין וחיוב של הזכרת ושאלת גשמים נר' לומר שהוא מהלכות סדר של גשמים ותעניות, דבימות הגשמים חייבים לשאול על הגשמים ומזכירין לפני כן כמוש"כ תוס' דאורחא דמילתא לרצות לפני שאלה וכדמשמע בהמשך המשניות שם (דף י) הגיע י"ז במרחשוון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתענין ג' תעניות כו' הגיע ר"ח כסלו ולא ירדו גשמים ב"ד גזרין שלש תעניות על הצבור כו', ע"ש. וע' רמב"ן בסה"מ (מצוה ה) וז"ל, וזה כענין שכתוב וכי תבאו מלחמה בארצכם כו' והרעותם בחצצרות וזכרתם לפני ה' אלו', והיא מצוה על צרה שתבוא על הצבור לזעוק לפניו כו' כמו שכתוב בהעצר שמים ולא יהיה מטר כו', ע"ש.

וע' ר"ן (מגילה דף יג: בדה"ר ד"ה ואין נושאין את כפיהם פחות מ') שכתב וז"ל, דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם כו' (ע"פ

[ד] ושמעתי ממור"ר רה"י ר' משה מייזלמן שליט"א בשם זקנו הגר"מ הלוי זצוק"ל שאף למד"א תפילה דרבנן היינו החיוב תפלה, אבל קיום תפילה יש מדאוריין, והביא ראיה מלאו דלא תאכלו על הדם דקא' על תפלה מדאוריין, ואיכ"מ.

[ה] וע"פ רש"י בבראשית אולי י"ל עוד שזה מעין דין ברכת הנהנין וכיסוד אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ולגבי גשמים כיון שנהנה ממילא מהגשם בכל יום שיש גשם בימות הגשמים ולכן חייב לשאול עליו כל יום ולהתיר השתמשותו בו (חוץ משבת שמכבוד שבת אין שואלין ואין מתענין בשבת).

לפיכך קבעוה בתחיית המתים, ושאלה מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה, הבדלה בחונן הדעת מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה כו' ע"ש, ולכאור' קשה, דהא לא מצינו בגמ' כע"ז לגבי יעו"י ושאר הזכרות, אלא משמע כנ"ל ששאני הבדלה וגשמים בזה משאר הזכרות.

תירוץ על הקושיות הנ"ל

(ח) **והשתא** לפ"ז יש לתרץ מה שהקשינו לעיל לגבי הבינו, שהרי כל עצמה של תפלת הבינו היא לעשות קיצור של כל הברכות האמצעיות של תפלת י"ח, וא"כ הדין נחלק, דהני הזכרות שיסוד דינם הוא משום לתא דתפילה להאריך במעין המאורע וכגון עננו, השתא שבא לקצר ק"ו שאין אומרים אותם, ומשא"כ הני מצות שדינם לקיימם בתפילה כגון שאלת גשמים והבדלה אחד המאריך וא' המקצר א"יז מעלה ומוריד לגבי הך חיוב, וממילא א"ש הא הך דין דכל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבתות וימות הגשמים דוקא.

וכן לפ"ז א"ש מה שהקשינו לעיל מה בין המשנה להבדלה, שבמשנה נקט דוקא גשמים והבדלה והשמיט שאר הזכרות, ואילו בבבלייתא נקט דוקא יעו"י ועננו והשמיט הבדלה וגשם, והשתא קושיא מעיקרא ליתא דהא ב' דינים שונים הם, ומה דמייירי בה הא לא מייירי בה הא. וכן לפ"ז א"ש מה שמחזירין אותו בהבדלה וגשמים, אף דימים שאין בהם קרבן מוסף הם, דלא נאמר כלל זה רק בהזכרות שהם משום לתא דתפילה.

שמקום קיומו הוא בתפלה וממילא אינו תלוי בברכה מסויימת.

ראיה שכן הוא גם לגבי הבדלה

(ז) **ונר'** דה"נ מבואר כנ"ל לגבי הבדלה בתפילה, דהנה פליגי הראשונים אם הבדלה מדאורי' או מדרבנן, שיטת הרמב"ם (בסה"מ והל' שבת) והחינוך ורבינו יונה ועוד ראשונים שהבדלה היא מדאורי' מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, ונכלל במצוה של קידוש דאמרינן דברי שבח וקידוש בכניסתו ויציאתו. ואילו שיטת הארחות חיים (מובא בב"י סו' סי' רצו) שנשים פטורות בהבדלה דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא, וכן הוכיח רע"א כן (בשו"ע שם) בדעת תוס' ^[1] ע"ש.

וע' בגמ' (ברכות לג.) א"ל רשב"א לר"י מכדי אנשי כנה"ג תקנו להם לישראל ברכות תפלות קדושות והבדלות נחזי היכן תיקון, א"ל בתחילה קבעוה בתפילה העשירו קבעוה על הכוס כו', ואי' שם עוד דעיקר תקנתא דהבדלה הוא בתפילה, ומסקנת הגמ' שם שהוא כקידוש, מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי כו', ע"ש. ועכ"פ מבואר דהבדלה היא מצוה בפנ"ע, או מדאורי' או מדרבנן, ואינה סתם חלק מנוסח התפילה כמו יעלה ויבא או על הנסים וכיו"ב, אלא שרבנן קבעו מקומה בתפילה.

וכן משמע מהגמ' לעיל שם, מאי טעמא, אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים

[1] ע' רש"י שבת (קנ: ד"ה המבדיל) וז"ל 'להכירא בעלמא ללות את המלך'.

נ"מ לדינא לפי הנ"ל

והנה לכ' יש לדון בזה גם לגבי הבדלה,

דלפי הראשונים הסוברים דהיכא דאין לו כוס אם טעה ולא הזכיר הבדלה חוזר, ולפי הפוסקים (ע' ביאור'ה רצט ס"ו ד"ה לקבל אח"כ התענית עליו, וע' ספר דבר יהושע^[ז]) הסוברים שקדושת יו"ט מפקיעה תשלומין של הבדלה של שבת עד יום ג',^[ח] לכאור' נראה דה"ה נמי מי שאין לו כוס וטעה ביו"ט שחל להיות במוצ"ש ושכח ותודיענו ולא הבדיל, שלמחר אינו מתפלל שנים דלא חסר בחיוב תפלה אלא במצות הבדלה,^[יא] ויל"ע בזה.^[יב]

וע' מעדני יום טוב ברכות (פ"ד אות ר), שכ' עוד נ"מ בזה, במי שמתפלל ערבית שנים במוצ"ש משום תשלומין, שאינו מבדיל בשניהם שאין ההבדלה חלק מהתפלה, ע"ש.

עוד הערה ע"פ הנ"ל

(י) **ויש** להוסיף דלפ"ז א"ש לשון שאלת גשמים מה שלא מצינו לשון זה בשאר דברים, דשאני הכא שאלת גשמים

(ט) **והנה** לכ' יש לדון ע"פ הנ"ל ג"מ לדינא, דע' בחי' הגר"ח (סטנסיל) דהמד"א (בתוס' ברכות כו:): שסובר בטעה ולא הזכיר ר"ח במנחה שאינו מתפלל שנים במוצאי ר"ח דאין מרויח כלום שהרי לא יזכיר עוד ר"ח, וי"ח כבר התפלל, זהו דוקא לגבי ר"ח אבל מי שטעה ולא שאל גשמים במנחה בערב שבת מתפלל ערבית שנים אף שלא ישאל בשבת, דשאלה הוי חלק מעצם התפילה ונמצא שלא התפלל.^[יג] ולפי הנ"ל לכ' יוצא דיש לדון להיפך, דאדרבא בכה"ג לכו"ע אינו חוזר ומתפלל והטעם שאין השאלה משום לתא דחובת תפלה כלל אלא מצוה אחרת שזמן ומקום קיומו הוא בתפלה, וידי חובת תפילה יצא לגמרי אלא שלא קיים מצות שאלה, וממילא לא שייך דין תשלומין כלל דהא תשלומין הוי דין בתפלה, ומה שתמיד חוזר הוא כדי לקיים הך מצוה בתפלה אבל בשבת דפקע המצוה ממילא פשוט דאינו חוזר ומתפלל.^[יד]

[ז] ומו"ר ר' משה טברסקי זצוק"ל הי"ד ביאר שאין הכוונה שחסר מטבע ברכה ממש דהא אפשר לאומרו בשומע"ת אלא ר"ל שאין כאן קיום של תפילה.

[ח] וכן שמעתי מר' חיים רוזן לדייק מלשון המ"ב סי' קח (ס"ק לה) וז"ל, דהא ירויח זה בתפלת תשלומין, ע"ש דקאי גם על טל ומטר, ומשמע דהיכא דלא ירויח אינו חוזר ומתפלל. וכן ע' בספר הר צבי (או"ח ח"א סי' קו) שכתב כן, ע"ש.

[ט] היה רב בתל אביב.

[י] והנ"מ בזה היא למשל באלו שסומכים בדרך כלל על הבדלה בביה"כ ואירע שבמוצאי שבת חוה"מ פסח לא הבדילו על הכוס, ולמחר בלילה הוי יו"ט ונזכר ביו"ט, הגם שקי"ל בדרך כלל שיכול להבדיל עד יום ג' בשבת קדושת יו"ט מפקיע זה, וע' בזה בביאור'ה רצט ס"ו (ד"ה לקבל אח"כ התענית עליו).

[יא] וע' מ"ב (רצד ס"ק ב) דאם שכח לתפלל ערבית מוצ"ש ולא היה לו כוס, למחר יזכיר הבדלה בתפלה שניה שהוא של השלמה (או לפי הגר"ח בסטנסיל בתפלה הראשונה), ויל"ע מהו המקור לזה, בכלל, שעדיין מבדילין בתפילה בבקר ולא אמרינן על הבדלה בתפלה שכבר עבר זמנו, וע' דברי חמודות על הרא"ש (פ"ד ס"ק מט).

[יב] ויל"ע בש"צ ששכח לו' קדושה או נשיאת כפים או לתקוע אם מחזירין אותו (אי לאו משום טירחא דציבורא) ואם שייך בכלל באלו חיוב תשלומין, ולפי מש"נ בדברינו פשיטא דאי"כ תשלומין שאין אלו חיובי תפלה אלא מצות בפנ"ע.

בענין ותן טל ומטר

הרב מתתיהו פלד

מעשה תפלה שהוא בקשת צרכיו ורחמים, אלא שאלת גשמים הוי פעולה אחרת (דוגמת נשיא"כ ותקיעות), והוי כמו ושאלה אשה מאת רעותה כלי כסף כו', וכן זה כמעט הדבר היחיד שאומרים בשמו"ע לשון ותן ולא אמרינן סתם ושבענו בגשמי ברכה וכיו"ב. ולפי הנ"ל א"ש דלשון ותן קובע שאי"ז סתם חלק מנוסח התפילה אלא מעשה של שאלה.

ישוב שיטת התוס' ע"פ הנ"ל

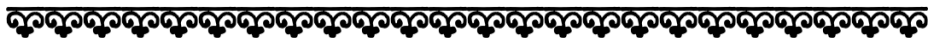
(יא) **והנה**, ע' תוס' ברכות (דף יב:): שמחזירין אותו אם שכח לומר זכרנו בי' ימי תשובה, ותמה עליו הרא"ש שאי"ז אלא תקנת גאונים, ע"ש. והנה, לשון תוס' שם הוא שהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים,

ומשמע שאי"ז תקנת גאונים אלא תקנת אנשי כנה"ג, אבל אכתי קשה מנ"ל לתוס' שהוא מעכב כדין יעו"י, דילמא הוא כדין על הניסים ועננו שאינם מעכבים, וצ"ע. ונר' ע"פ הנ"ל די"ל שלמדו תוס' ק"ו דאם איכא חיוב בימות הגשמים לשאול על גשם וכשלא שאל מחזירין אותו ק"ו שחייב מדין תעניות ותשובה בעשי"ת שספרי חיים ומתים פתוחים לפניו לרצות ולשאול על עצם החיים, ואם לא שאל ק"ו דמחזירין אותו, ולעולם הא דמחזירין אותו אינו מהל' תפלה דהא אין בהם קרבן מוסף (ואינו דומה להמלך הקדוש שפשוט שהוא מנוסח התפילה ממש), ויל"ע לפי תוס' אם יכול לשאול על החיים בשומע"ת.^[1]

[1] ומשמע כע"ז ברש"י (שבת כד. ד"ה ואומר מעין המאורע בעבודה), שעצם המחייב של יעו"י הוא שביום כזה הוא מחייב לבקש בקשה לקרבנות היום, וזה מעכב, והא דא' (בברכות וסוכה מו) כל יום תן לו מעין ברכותיו אינו לע' יעו"י אלא לע' הברכה של מקדש השבת ומקדש ישראל והזמנים.



שימוש במים הנוצרים ע"י עיבוי אדים בשבת הרב עמנואל מולקנדוב



לשים כלי לקבל את המים שבזה הוי נולד וכפי שנבאר בעזה"י.

נולד גמור אי הוי מוקצה בשבת לדעת ר"ש

הנה, התוס' והרא"ש בביצה (שם) גבי אפר כירה שהוסק ביו"ט דהוי נולד ואסור בשימוש, כתבו שגם לר"ש הדין כן דנולד גמור הוא דמעיקרא עצים והשתא אפר עי"ש, וכ"כ עוד בעירובין (שם) גבי מיא בעיבא מבלע בליעי [להו"א של הגמ' שם] שמבואר בגמ' דהוי נולד, וכתבו שגם לר"ש הדין כן משום דדבר חדש הוא שלא בא לעולם כל עיקר, עי"ש. ובאמת שכ"ד הרבה ראשונים ומהם הרשב"א בביצה שם בסוף דבריו וכן בעירובין (מה): ובשבת (קכ): גבי צואה של קטן עי"ש, המאירי בביצה, הריטב"א בעירובין, סמ"ק (מצוה קצד) ועוד, וכן נקט המ"ב בסי' שי סקל"ב למעשה עי"ש.

אולם אין זה מוסכם, דהנה הר"ן בביצה כתב אבל הוסק ביו"ט וכו' 'וביו"ט אית לן מוקצה ונולד' כמ"ש הרי"ף בסוף המסכתא ע"כ. ומקורו הוא [כדרכו במסכת ביצה] מהרא"ה שם שכתב פי' ביו"ט אסור דהו"ל נולד גמור וביו"ט אסור דאית לן מוקצה ונולד כר"נ דלעיל ע"כ. ומבואר מדבריהם דלר"ש שרי אף בכה"ג דהוי נולד גמור

לאחרונה הציבו בכותל המערבי ובעוד מקומות דוגמת בסיסי צבא המרוחקים ממקורות מים זמינים - מתקן שמייצר מים ע"י טכניקה של עיבוי האדים והפיכתם למים דוגמת המים הנוצרים מהמזגן, ומים אלו עוברים סינון והוספת מינרלים עד הכשרתם לשתייה ולשאר שימושים, ויש לדון אם מותר להשתמש במים אלו בשבת.

והנה כבר דנו פוסקי זמננו [ומהם הגרשו"א בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' לד אות כט, שו"ת שבה"ל ח"ט סי' קכח אות ב, חזו"ע שבת ח"ג עמ' קמד ועוד] בענין מים של מזגן אם מותר להשתמש בהם או לא ואסרו הדבר משום דהוי נולד גמור שאסור בשבת גם לדעת ר"ש, וזאת עפ"י דברי התוס' בביצה (ח.) ועירובין (מו.), ועפ"י דברי המשנ"ב בסי' שי (סקל"ב) בשם החי"א עי"ש, ולפ"ז ה"ה גם במתקנים הנ"ל יש לאסור מטעם נולד גמור.

אולם נראה שיש לדון בזה ולחלק בין אם חשב על הדבר מע"ש וכפי שמצוי במתקנים הנ"ל, וכן במזגן שהאדם מקבל את מימיו במשך כל ימות השבוע שבזה לא הוי מוקצה ונולד ושרי, לבין אם באופן פתאומי נסתם צינור המזגן והמים החלו לטפטף ורוצה

(סי' שסו), רי"ד, ריא"ז, וכתב הרשב"א שכ"ה בירושלמי דגרסינן התם צואה של קטן ולא מאלכל של תרנגולין אינן, מר עוקבא אמר תיפתר באילין רכיכיא שלא יבואו לידי מירוח [שאינה ראויה לתרנגולין אלא ע"י מירוח ויש לחוש שימרח. קרבן העדה], ע"כ.

וכתב הב"י בסי' שח (סל"ד) בשם רי"ו דה"ה לצואה של גדול. וכ"ה בריא"ז שכתב וכן צואת 'האדם' מותר לטלטלה בכל מקום. וההשלמה בהביאו את גירסת רש"י גרס אימא על צואה של 'גדול' מפני קטן, וכגון דלא הוא מאתמול דלאו דעתיה עילויה כיון דגדול הוא וכו' יהודה דאית ליה מוקצה, עי"ש. ומבואר שלר"ש אף של גדול אינו מוקצה אף שאין דעתו עליו, וא"כ לדינא מסכים עם רי"ו וריא"ז.

אולם לגירסת הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם בסוגיא שם - גם צואה של קטן אין לטלטל אלא משום גרף של רעי, והיא גירסת הגאונים כמ"ש הרשב"א והר"ן בחידושיהם - עי' אוה"ג (עמ' 113) תשובת רב נטרוניא גאון, וכ"נ דעת הר"ן בהלכות, וכן הסכימו הריטב"א והמיוחס לר"ן, וכ"ה במאורות ועוד.

ועי' ברמב"ן, רשב"א ור"ן שהאריכו להסביר דעת רש"י שצואה אינה מוקצה כיון שדעתו מאתמול אע"פ שבשאר דוכתי חזינן שלא מועיל דעתו עליו כמו בקליפות של פירות ובאפר של עצים, וביארו שאין אדם נותן דעתו אלא על עיקרו של דבר אבל לא על הפסולת היוצא ממנו, ומש"ה אע"ג דעצמות

דמעיקרא עצים והשתא אפר. וכ"כ להדיא ריא"ז שם וז"ל, ונראה בעיני שכל זה הוא לפי דעת האוסרים הנולד ביו"ט, אבל לדעת המתירים ומדמי יו"ט לשבת ה"ז מותר לשחוט לכתחלה ולכסות באפר שהוסק ביו"ט אע"פ שאינו ראוי לצלות בו וכן עיקר כמבואר בקונטרס הראיות, ע"כ. ולשיטתו שפסק גם ביו"ט כר"ש. ובאו"ז בביצה (סי' שלג) כתב וז"ל, בתוס' ריב"א כתוב שפרש"י הכא רב לטעמיה דס"ל כר' יהודה אבל לר"ש מותר. ובפירוש שלפני אין בהם זה. מיהו ריב"א מספקא ליה דדילמא ר"ש מודה בהא דאסור וכו', כמו אבנים ועפר וכו', דעכשיו אישתי לגמרי ולא קאי לגמרי למאי דהוי קאי עד השתא וכו', והרי הן כשברי כלים שנשברו שבת שאין ראויין לכולם וכו', או דילמא דלא דמי לשאר עפר דעלמא שהואיל וראוי הוי מוכן היום בלא הסקה והשתא נמי ראוי הוא לכיסוי ומותר, והזהיר בעצמו מלכסות אלא בדהוסק מעיו"ט תע"ב, עי"ש. ומבואר דמעיקר הדין ס"ל להתיר כרש"י שהיה לפניו.

נולד גמור אי מהני דעתו עליו מבעוד יום

הנה בגמ' שבת (קכא:) לגירסתנו מבואר שצואה של קטן אע"פ שנולדה היום אינה מוקצה בשבת משום דחזיא לכלבים. והטעם שאינה בגדר נולד הוא כפי שכתב רש"י דכיון דאורחיה דקטן בהכי דעתיה עליה דלכי תיתי יאכילנה לכלבים, דומיא דנהרות המושכים שאע"פ שבאו מחוץ לתחום - מותרים בטלטול כיון דאורחיהו בהכי דעתיה עליהו, עי"ש. וכגירסא בפירוש זה גרסו ופירשו ראב"ה (סי' רנח), או"ז בהלכות יו"ט

אא"כ הוי גרף של רעי, אולם אין הכרע האם ס"ל כביאור הריטב"א והמיוחס לר"ן וכן התוס' שצואה של קטן היא נולד גמור אף שהיה דעתו מאתמול, או כביאור הר"ן בחידושו שצואה של קטן אינו ודאי שיהיה ולכן לא היתה דעתו, אבל אם הוא דבר שדעתו עליו לא הוי נולד.

וא"כ נמצא שדעת רש"י, ראב"ה, אור"ז, רי"ד, ריא"ז והר"ן [וכ"נ מדברי הרמב"ן והרשב"א] שבדבר שודאי שיבוא אף שלא היה בעולם לפני כן כמו צואה של אדם - מותר ואינו חשיב נולד אף בדבר שהוא נולד גמור, וכן מבואר בירושלמי, ולא מצאנו חולקים להדיא אלא הריטב"א, המיוחס לר"ן והתוס', אבל הר"ף וסיעתו - אין ראייה שחולקים על סברת רש"י וסיעתו וכנ"ל.

וא"כ לענין מים של מזגן - הדבר דומה לצואה של אדם שהרי המים לא היו בעולם כמו הצואה, והדבר ידוע שיהיה - לאדם שרגיל לשים כלי לקבל את המים, וא"כ יש לנו ב' סיבות להתיר; לדעת הרא"ה, הר"ן, הריא"ז והריב"א - בשבת אפילו נולד גמור מותר אף שלא היה דעתו על זה. ואף לדעת התוס' והרא"ש וסיעתם שנולד גמור אסור בשבת אף לדעת ר"ש - כאן שהיתה דעתו על זה - לדעת רש"י וסיעתו הדבר מותר, ואף שיש מיעוט ראשונים שאוסרים גם בזה וגם בזה - מ"מ רוב הראשונים מתירים בצירוף ב' הנידונים יחד, ולכן נראה שהמים מותרים בשימוש ובטלטול.

אולם אם לא חשב על מים אלו וכגון שנסתם הצינור בשבת והמים החלו לטפטף -

וקליפין ואפר כירה עבידי דאתו לא יהיב אדם דעתיה עילויהו, אבל כשאינו עומד למאכל אדם כמו צואה - נותן דעתו לבהמה, עי"ש.

והנה, הר"ן בחידושו ביאר בדעת הר"ף שאינו חולק על כלל זה אלא דס"ל שאין לדמות צואה למעיינות ונהרות כיון שהם - ודאי יהיו, וצואת קטן - לא ודאי דאתיא בשבת עי"ש, אבל בדבר שודאי יבוא אינו מוקצה גם לר"ף וסיעתו. וכ"נ מדברי הרמב"ן והרשב"א שמסכימים בעיקר הסברא לרש"י דהא לא הקשו עליו מידי ואדרבה טרחו ליישב דבריו. אולם הריטב"א והמיוחס לר"ן הקשו על גירסת רש"י מאי מדמה נהרות לצואה הא נהרות היו בעולם במקומם וצואה לא היתה כלל בעולם והוי נולד גמור עי"ש, ומבואר דפליגי בעיקר הדין על רש"י וסיעתו.

והתוס' (יט:) כתבו שצואה של קטן לא הוי נולד כיון שהיתה במעיו של הקטן מבע"י עי"ש, ולפ"ז בנולד גמור הוי מוקצה וכדעת המיוחס לר"ן והריטב"א. אולם מדברי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן מבואר לא כך דהא אפר לא היה כלל בעולם, ואעפ"כ הוצרכו לחלק ולומר שבאפר דעתו על עיקרו שזה העצים וכו'. וכ"נ מסתימת שא"ר שגרסו כגירסת רש"י דהא סתם צואה של קטן יכולה להיות גם ע"י אוכל שאכל בשבת עצמה ולא היתה במעיו בע"ש, ואעפ"כ התירו ולא חילקו בזה.

והנה השו"ע בסי' שח (סל"ד) פסק כדעת הר"ף וסיעתו שצואה של קטן הוי נולד

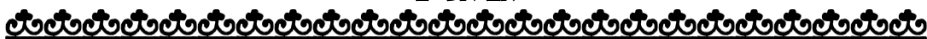
הרב עמנואל מולקנדוב

לצרף את סברת הרא"ה וסיעתו המתירים נולד גמור לר"ש, דהא קי"ל בהא כר' יהודה, וכל הנידון הוא מחלוקת רש"י וסיעתו עם הריטב"א והמיוחס לר"ן והתוס' האם מהני מחשבתו להוציא מידי נולד בכה"ג, וגם בזה נראה שהעיקר להקל דרבו המתירים במוקצה דרבנן, וכבר כתב הב"י בסוס"י שיא וז"ל, כיון דמוקצה דרבנן הוא ויש צד לומר שהפוסקים סוברים להקל הכי נקטינן עי"ש, וכ"ש כאן שרוב הפוסקים סוברים להקל בודאי ואין רק 'צד לומר' כן.

בזה העיקר לאסור דהא רוב הראשונים אוסרים נולד גמור עכ"פ כשלא היה דעתו עליו מאתמול.

ומעתה לענין המים הנוצרים ע"י עיבוי המים והכשרתם לשתייה - הדבר דומה למי מזגן שחשב עליהם שיבואו שלדעת רוב הראשונים הדבר מותר וכן עיקר וכנ"ל.

וב"ז לענין שבת, אבל לענין יו"ט קי"ל בסי' תצה (ס"ד) שיש מוקצה דנולד כדעת ר' יהודה גם לדעת הרמ"א עי"ש, וא"כ אין

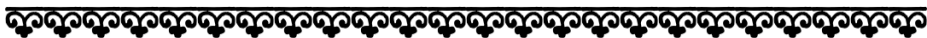


בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים

הרב עמיאל ארבה

בית המדרש להוראה "בנין אב" ובית ההוראה "אפיקי מים"

ראש מכון "בנין אב", ירושלים ת"ו



ב"ה, אב תשע"ו, בתוספת מרובה אב תשע"ט

סברת המתירים מטעם הואיל ואשתרי אשתרי
וחילוקי האור לציון

משבת לאוכלו בתשעת הימים, יש לדחות
עפ"י מש"כ הנחפה בכסף (חאו"ח סי' ג דף
יב ע"א), דעולה מדבריו, כי יש לחלק בין
היכא דמעיקרא נאסר הדבר והותר, דלאחר
זמן היתרו חוזר לאיסורו הראשון. וכדוגמת
בת ישראל שניסת לכהן ומת חוזרת לאיסורה
בתרומה. להיכא דמעיקרא הותר הדבר אלא
שנתחדש בו עתה איסורו בהדיא, ואי שרינן
לה השתא אין הפסק להיתרו, דבהא איבעיא
לן בסוגיא דחולין שם. ע"ש באריכות בזה.
[ובחי' לש"ס (חולין שם) הארכתי בעה"י
בכללי הך סברא. וקחנו משם.] ובזה יישב
הנחפה בכסף מה ששמע מקשים, דתפשוט
דלא אמרינן הואיל ואשתרי, מאותה ששנינו
בסוף חגיגה הפותח חביתו וכו', ומתני'
דתרומות. ע"ש. וכתב דלא דמי, דשאני
חביות דהיה להן זמן איסור קודם הרגל, וכי
עבר הרגל הדרא לאיסורא קמא, ומשא"כ
נחורה מעיקרא לא נאסרה כלל. ומזה העלה
בדין גוי שבישל בשבת לצורך חולה שאין בו
סכנה, ואכל ונתרפא, שאסור לו לאכול
מאותו בישול אף בשבת, כיון שנתרפא, ולא
אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי כההיא דבשר
נחירה, דשאני התם שלא חל איסור על זה
מעולם. וכן בנידון הרא"ש וכו'.

(א) **הנה** הביא ג"ע הרב חיד"א בברכי יוסף
(סימן תקנא אות ו), שיש מקילין לאכול בשר
מבושל שנשתייר מסעודת שבת, ושמעתי מי
שהביא ראיה (כ"כ בשו"ת קול אליהו ח"א
סי' מה, וכמו שהעיר בכסא אליהו כאן אות
ה) להתיר מההיא דאבעיא לן פ"ק דחולין
(יז). אברי בשר נחירה שנכנסו לארץ אי
אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי. וכתב הרא"ש
שם (סי' כג) דנ"מ לדידן, עש"ב. וכתבו
הפוסקים דדברבן נקיטינן להקל. וה"ה הכא
דהוי מנהג בעלמא, אמרינן בהא הואיל
ואשתרי לשבת אשתרי לחול. עכ"ד. ואף
שיש לדחות ראיה זו לפי מה שמחלקי רבנן
בתראי הלא בספרתם, והארכנו בזה במקום
אחר בס"ד. מ"מ אין למחות במקילים. עכ"ד.
והנה מה שיש לפלפל בדברי הרב חיד"א
במק"א, יבואר להלן באות הבאה בעה"י.

סברת הנחפה בכסף דלא אמרינן הואיל
ואשתרי באיסור שהותר לאחר זמן היתרו

(ב) **והנה** על עיקר דברי הפוסקים בזה,
שדימו הך סוגיא דחולין, לדין בשר הנותר

בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים

הרב עמיאל ארבה

השבת, אלא שהותר לשבת, ולא כמו שהבאתי קודם לכן בשם המהדיר לברכ"י, מפני שהוא דן שהאיסור על הימים, ולא בבשר, וכעין מש"כ האור לציון, ומשא"כ האחרונים הנזכרים דנו באיסור הבשר עצמו. ועיין.

ומדברי הנודע ביהודה (י"ד מהדו"ת סי' סד) נראה, שלמסקנתו בדברי הרא"ש י"ל שביאורו הוא כעין מש"כ בנחפה בכסף, דלא אמרינן הכי אלא בדבר היתר ש"נתחדש" איסורו. ויתבאר אי"ה להלן (אות ה).

אולם מדברי הברכי יוסף (או"ח סי' עא אות א) מבואר דס"ל איפכא מהסברא הנ"ל, ד"ל לסברת הואיל ואשתרי אשתרי, היכא דהאיסור עצמו הותר מתחילה, ומשא"כ בהותר מעיקרו, וכן הביא משם האור יקרות בחי' לקידושין (כא:), הו"ד ביביע אומר (שם). וכתב ביביע אומר (שם), דאזיל ג"ע הרב חיד"א במחב"ר (סי' שעד אות ב) במש"כ ליישב קושיית הנחפה בכסף. [ונראה דהנחפה בכסף לטעמיה שפיר מיאן בתי' המחב"ר שם ליישב קושייתו, דאדרבה היכא שלא הותר שום איסור מעיקרא קיל טפי, ועיין]. ולפי"ז כתב, דבנדו"ד פשוט דיש להתיר בשר שנשתייר מסעודות השבת, ואף למנהג ירושלים שמיום ר"ח נוהגים שלא לאכול בשר.

אך בברכ"י הנ"ל (אות א), כתב לצדד עפ"י סברת רבנן בתרא, שיש לדחות ראייה זו, אלא שמ"מ אין למחות במקילים. ומזה נראה דלענין הלכה לא ס"ל כסברתו הנזכרת.

ולפי זה בנידון דידן, בדין בשר הנותר משבת לאוכלו בתשעת הימים, אי איכא לדמויי לבת ישראל שניסת לכהן ומת איכא לדמויי, דתרווייהו מעיקרא נאסר הדבר, והותר לזמן, ולאחר זמן היתרו יחזור לאיסורו הראשון.

גם המהר"י נג"אר בלימודי ה' (לימוד מח) האריך בסוגיות הש"ס בהן סברא, והביא שם את דברי הנחפה בכסף, ויישב כמה קושיות לדרכו. וכן סברת העקרי הד"ט (סי' כז אות א) שהביא את דברי הרב קול אליהו (הנ"ל) שכ', דלפי דברי הנחפה בכסף יש לחלק, בין בשר הנותר מר"ח, דאמרינן ביה הואיל ואשתרי אשתרי, דלא חל עליו מעולם חומרא שלא לאכול, ומשא"כ בשר הנותר משבת, שחל עליו חומרת מניעת אכילתו קודם השבת, אלא דמיחזי כחוכא, ואין טעם נכון לחלק ביניהם. וכתב העקרי הד"ט, ולפע"ד יש טעם נכון לדבר, דבשלמא שיורי ר"ח אכתי לא חל על הבשר שום איסור כלל, ובהיתרו עומד, ודמי ממש לההיא דבשר נחירה, וכיון דמנהגא בעלמא הוא אזלינן לקולא. משא"כ בשר שנשאר מסעודות שבת, שכבר חל עליו שם איסור לפני השבת, והותר לכבוד השבת, כשעבר השבת חזור וניעור איסורו לאחר השבת. ולכן אין לאכול ממנו אחר השבת. ושוב מצא בנחפה בכסף שמתבאר כן, ותמיהני על הרב קול אליהו שלא ירד לזה. עכת"ד. [וראה ביביע אומר ח"י חאו"ח סי' מ, שיישב את דברי הקול אליהו ומטעם שיורי מצוה, ויתבאר להלן אות ו]. ומבין שניהם נשמע, דבשר הנותר משבת חשיב שחל עליו שם איסור לפני

יש להתירם. וידוע מ"ש מרן הכסף משנה (פ"ח מהל' תרומות הט"ו), דבעיא דלא אפשריטא בתלמודין, ואפשריטא בירושלמי, נקטינן כפשיטותא דהירושלמי. ע"ש. וכ"כ הש"ך יו"ד (סי' קמה סק"א). וא"כ יש לתפוס כדברי הירושלמי להקל בנדו"ד, שהוא רק מנהג, קל וחומר מדין פירות דמאי.

ויש להקשות על דבריו, ממה נפשך, דלסברת הברכ"י דיותר יש להתיר היכא דהותר האיסור דמעיקרא, מהיכא דהותר מעיקרו, א"כ ליכא ראייה מהך דהירושלמי דמיירי מדין היתר הדמאי שכבר חל איסורו מעיקרא, ובוזו יש להתיר יותר, לבעיא דרב ירמיה באברי בשר נחירה, דהתם היה היתר מעיקרא, ושפיר מבעיא ליה לרב ירמיה, אם הותרו במה שנשתייר בידם. וליכא למימר כדברי השיירי קרבן, דמאי דבעיא ליה לרב ירמיה פשיטא ליה להירושלמי. אך מ"מ לדרכו של הברכ"י, יש להביא מיהא ראייה מהירושלמי להתיר בנדון דידן.

ולמש"ב הנחפה בכסף יש להקשות, דהכא בירושלמי מוכח דגם בטבל דחל האיסור מעיקרא ושוב הותר לצורך אנשי המלחמה, אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, ולסברתו הוה איפכא דבכה"ג לא אמרינן הואיל ואשתרי, וככל הנך ראיות שהביא. ועוד יש להקשות לדברי הירושלמי, ממתני' דדמאי (פ"ד מ"א), הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרם, שואלו בשבת, ואוכל על פיו, חשכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר. והיינו משום שבשבת האמינו לעם הארץ דאימת שבת עליו, ואף על פי כן לא אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, וה"ט

ובהערות לברכ"י שם, הראה הרב המהדיר לדברי הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' פט), שהביא גם שם את דברי הרב אור יקרות (הנ"ל) דלא אמרינן הואיל ואשתרי אלא באיסור עצמו שהותר, ולא היכא שנתחדש לו אח"כ איסור אחר, וכגון כהן הדיוט שנשא אלמנה ונעשה כהן גדול, דאצטריך קרא למישרי, ולא אמרינן הואיל ואשתרי, כיון שנתחדש האיסור אח"כ. וכן בעבד שמת רבו הכהן, לא אמרינן הואיל ואשתרי באכילת תרומה וכו', מהאי טעמא. ע"ש באורך. ומדבריו אלו הבין המהדיר דלפ"ז בנדו"ד, כיון שאיסור אכילת בשר נתחדש בשבוע שחל בו או מראש חדש, ושבת מעולם לא נאסרה באכילת בשר, א"כ ליכא למימר בבשר שנשתייר, הואיל ואשתרי, דאינו בגדר איסור שהותר, אלא בגדר דבר שמעולם לא נאסר. והוא בהיפוך ממש"כ היביע אומר.

והנה כתב ביביע אומר (שם בהערה ה') להביא ראייה מהירושלמי בעירובין (פ"א ה"י) להתיר בנדו"ד, דאהא דתנן בעירובין (יז). ארבעה דברים פטרו במחנה [פרש"י, היוצאת למלחמה], ואחד מהם שמותרים בפירות דמאי, ואמרו בירושלמי, אם נכנסו עמהם לעיר כבר נפטרו. [כלומר, פירות דמאי שלאחר שחזרו מן המלחמה נכנסו עמהם לעיר, פטורים, שכבר נפטרו הפירות מתחלה כשבאו לידם במתנה]. וכתב בשיירי קרבן שם, דאף דר' ירמיה מבעיא ליה בבשר איברי נחירה שנכנסו עמהם לארץ, אי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, הירושלמי פשיטא ליה דבכה"ג הואיל ונפטרו כבר מותרים. ע"ש. ולפ"ז גם שיורי בשר מסעודות שבת

בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים

הרב עמיאל ארבה

דמצוה מוטלת על בעל הבית לבצוע ולהוציא את האחרים בברכתו, יבצע מן הפת היפה של עובד כוכבים, וכיון שהותר לבצוע הותרה לו הפת לכל הסעודה. ולדבריהם, אמאי, הלא ה"נ הואיל ונאסר מעיקרא והותר לזמן מה, לאחר זמן היתרו יחזור לאיסורו הראשון. וצ"ב.

איברא כי זה כמה התקשיתי בהבנת דב"ק, כי מאחר וכתב לסברת הואיל ואשתרי אשתרי, א"כ למה הוסיף דלא אחמירו באיסורי דרבנן, דמשמע הא בדאורייתא היה ראוי להחמיר, ועוד הוצרך לתת טעם, דאין כבוד שמים ששוב יחדל משום איסור והוא כבר בצע, דמשמע הא לא"ה לא.

אך להנ"ל א"ש בדקדוק, דאה"נ לא דמי לעלמא, דבכה"ג מאחר ועבר זמן היתרו היה לו לחזור לאיסורו הראשון, ודומיא דבת ישראל הנשואה לכהן. לכך הוצרך להוסיף דלא אחמירו באיסורים דרבנן, ומשום כבוד השם. והש"ע כאן (סעיף יג) הביא רק הדין בלא טעמיו. שו"מ שכ"כ בברכי יוסף (סי' עא הנ"ל שם) בפ"י דברי הראב"ה, ולא כמו שהבינו היד אליהו (סי' סד), וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (חיו"ד סי' מ), ות"ל שכוונתי לדעתם.

אכן הש"ע באו"ח (סימן קסח סעיף ה) כתב בתוך דבריו רק לטעם דהואיל ואשתרי, וז"ל, ואם בעל הבית נזהר מפת עובד כוכבים וישראל שאינו נזהר בכך מסב עמו על השלחן כיון דמצוה מוטלת על בעל הבית יבצע מן היפה של עובד כוכבים וכיון שהותר

מכיון שכבר חל איסור דמאי קודם השבת, אף שהותר לצורך השבת, כשעבר השבת, חזר הדבר לאיסורו. וה"נ נימא הכי. וכמו שהביא היביע אומר גופיה ראייה זו לעיל. וא"כ רמי טבל אטבל.

ונראה דצ"ל לסברת להנחפה בכסף, דכמה סתמי משניות וסוגיות משמע דלית להו כהך סברא דהירושלמי, והכי נקטינן. ויל"ע עוד.

סברת הואיל ואשתרי בבצוע על פת עכו"ם

(ג) **כתב** המרדכי בפרק אין מעמידין (ע"ז סי' תתל) בשם ראב"ה (ח"א סוף סימן קיא), שאם היסב על השלחן אצל ישראל האוכל פת של גוים, והבעל הבית נזהר מפת של גוים, כיון שמצוה זו מוטלת עליו לבצוע (ברכות מו.), יבצע מן היפה, כדקאמר בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) גבי פת נקיה טמאה ופת קיבר טהורה, וכיון שהותר לו לבצוע מותר בו כל אותה הסעודה, וזכר לדבר, מדאמרינן (יבמות ז:), מתוך שהותר לצרעתו הותר לקירוייו, ובפרק מי שהוציאוהו (עירובין מא:) קאמר, אם פקח הוא עייל לתחומא, דלא אחמירו באיסורי דרבנן דאין כבוד שמים ששוב יחדל משום איסור והוא כבר בצע, עכ"ל. הו"ד בב"י ביו"ד (סי' קיב). וכן פסק בש"ע או"ח (סי' קסח סעיף ה) וביו"ד (שם סעיף יג).

ולפי סברת הנחפה בכסף ודעימיה יש לעיין, דא"כ אף לענין פת עובד כוכבים נקיה ופת קיבר של ישראל על השלחן, ובעל הבית נזהר מפת עובד כוכבים, וישראל שאינו נזהר בכך מיסב עמו על השלחן, שהדין הוא, דכיון

אין הבדל אם בבשר זה היתה שעת היתר או לא.

ועוד, שא"כ נתיר גם בשר שנשתייר אצל הקצב, ששחט עבור שבת ולא קנו ממנו עדיין, וזה לא מצינו מי שיתיר בזה. ועוד, שא"כ גם נתיר בשר זה לסעודה מפסקת מטעם דהואיל ואשתרי ממה שהיה אסור מר"ח, אשתרי. ועוד, שנראה שהיתר דהואיל ואשתרי אשתרי, הוא בדבר שאסור תמיד והותר לשעה, ולא בדבר שתמיד מותר ורק נאסר לשעה. ועוד, שלנוהגים איסור באכילת בשר רק בשבוע שחל בו ת"ב, וכמו שהביא בשו"ע (סי' תקנא סעיף ט'), לא יועיל טעם זה, שהרי האיסור מתחיל לאחר השבת בלבד. עכ"ל.

והנה כעין חילוקו הראשון חילק הגרא"ז מלצר בהערותיו לספר מנחת החג שנדפסו בח"ב (שבע' ב') שכוונת הברכי יוסף בדחיית הראיה מהגמ' (חולין שם), והרא"ש חולין שם, היא, ששם אסר על עצמו מין ידוע מומן מסויים, והאיסור יחול על אותו המין, וי"ל שלא היה דעתו לאסור מה שהיה מוכן אצלו קודם הזמן, וזה דומה לאיברי בשר נחירה, אבל כאן, אין האיסור אלא על "הימים" האלה שהם ימי אבלות, א"כ אין נפקא מינה במה שיש לו בשר מקודם, שהרי הימים אוסרים אותו. ע"ש.

הערות ומור"מ בחילוקי האור לציון

(ה) **הנה** יש להעיר בדברי האור לציון לענין דינא בכמה ענינים, ואבוא על סדר דבריו, ראשית, במה שנכתב, וכגון הא דבשר נחירה שנכנס לארץ, שהבשר עצמו היה

לבצוע "הותר" לכל הסעודה. ע"כ. ומדלא כתב, מותר בכל אותה הסעודה וכו', וכמש"כ ביו"ד, דאז היה משמע שכך הוא הדין, אלא כתב הותר, משמע שזה הטעם, דהואיל ואשתרי אשתרי, ולפי דרכנו למדנו דלא סגי בהך טעמא לחוד.

חילוקי האור לציון בדיון הואיל ואשתרי אשתרי

(ד) **ורבינו** האור לציון זללה"ה בביאורים (ח"ג פכ"ו ה"ז) כתב לדחות, וז"ל, הנה לענין הטעם הראשון לא נראה שאפשר לסמוך להקל על פי טעם זה, שנראה שיש חילוק יסודי בין כל מקום שמצינו שאמרו בו הואיל ואשתרי אשתרי, לבין נידון דידן. דהא דאמרין הואיל ואשתרי אשתרי, הוא במקום שעצם הדבר היה אסור, וכיון שהותר, הותר. וכגון הא דבשר נחירה שהכניסו לארץ, שהבשר עצמו היה אסור, וכיון שהותר במדבר, יש מקום להתירו גם כשנכנס לארץ. וכן מה שמצינו שמרן כתב בכעין זה הוא מש"כ בשו"ע או"ח (סימן קסח סעיף ה), פת עובד כוכבים נקיה ופת קיבר של ישראל על השלחן, ובעל הבית נזהר מפת עובד כוכבים, וישראל שאינו נזהר בכך מיסב עמו על השלחן, כיון דמצוה מוטלת על בעל הבית לבצוע ולהוציא את האחרים בברכתו, יבצע מן הפת היפה של עובד כוכבים, וכיון שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה. וראה בברכ"י (סי' עא אות א) ובשו"ת רב פעלים ח"ג (יו"ד סימן ז). הרי גם במקום זה הפת שהיתה אסורה, הותרה בבציעה, וכיון שהותרה הותרה לכל הסעודה. מה שאין כן בנידון דידן, בבשר עצמו לא היה שום איסור, אלא האדם הוא שנאסר שלא לאכול בשר בימים אלו, וכיון שהאיסור תלוי באדם ולא בבשר,

בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים

הרב עמיאל ארבה

ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, אם מותר לאכול מה שנותר בידו. אי נמי כגון שרצו ב"ד לאסור דבר אחד, כמו שאסרו גבינות העובדי כוכבים ושלקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל. עכ"ל.

והנה בביאור דברי הרא"ש הללו האריך הנודע ביהודה בתשובה (יו"ד מהדו"ת סי' סד), ובתוך דבריו פירש מש"כ הרא"ש בתחילה, שאסר עצמו באחד מן המינים מומן ידוע ואילך, בין לענין נדר, בין לענין שבועה, ובין לענין נזירות, שלא אסר את עצמו תיכף, רק קבע זמן מאימת יתחיל האיסור. ע"ש. והרי שבועה ונזירות איסורי לאו איסורי חפצא הם, אלא איסורי גברא, והחפצא מותר, ואעפ"כ ס"ל להנוב"י בדעת הרא"ש, דשייך לומר בהם הך סברא דהואיל ואשתרי אשתרי, וכדבעי רבי ירמיה, הא קמן דהנוב"י לית ליה להך סברא.^[א]

וביותר יש להקשות על דברי רבינו האור לציון זללה"ה, דאף אי נימא דלא איירי הרא"ש אלא באיסור נדר, מ"מ הוא דלא כסברתו הנזכרת, דאף דנדר חשיב איסור חפצא, מ"מ ה"מ לענין הך גברא, ופירושו שחפץ זה אסור להך גברא, אך אינו איסור

אסור, וכיון שהותר במדבר, יש מקום להתירו גם כשנכנס לארץ. עכ"ל. הנה זה שלא בדקדוק, כי לא הותרו אברי הנחירה במדבר, אלא שלא נאסרו מעיקרא אלא משעת כניסתן לארץ ואילך, וכדתניא בברייתא התם אליבא דר"ע להדיא, כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך (דברים יב, כא), ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחלה הותר להן בשר נחירה, משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה וכו'. ואיכא בזה נפק"מ לדינא וכדפרישנא לעיל (אות ב).

ובמה שכתב לחלק בין איסור חפצא, דשייך לומר בו הואיל ואשתרי אשתרי, לבין איסור באדם שאינו איסור בחפץ, דבזה לא שייך לומר הואיל ואשתרי, ומשו"ה בנידון דידן לא שייכת סברת הואיל ואשתרי אשתרי, כי בבשר עצמו לא התחדש שום איסור, אלא האדם הוא שנאסר שלא לאכול בשר בימים אלו.

גם בזה יש להעיר, כי הנה בהא דבעי רבי ירמיה בחולין שם, בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו. כתב הרא"ש שם (פ"א סי' כג), ונראה לי דנפקא מינה בבעיא זו, לאדם שאסר עצמו באחד מן המינים מומן

[א] אמנם לענין נזירות הא כבר נחלקו רבותינו הקדמונים, אם הוא איסור חפצא כמו נדר, דהוי כאוסר פיו לין ושערו לתגלחת וגופו לטומאה, ויש מי שסובר דנזירות הוי איסור גברא, כמו שבועה דאקרקפתא דגברא מנח, וכמו שהביא המהרי"ט בתשובה (ח"א סי' נג), והוא העלה דנזירות לא איסור גברא היא, ולא איסור חפצא, אלא איסור תורה דרמי רחמנא על הנזיר בהנך ג' דברים דאסורים עליו, והוא ענין תואר נזיר שהוא קדוש ואסרה תורה על נזיר הנך ג' מינין, וכמו שאסרה תורה כמה איסורים בקדושת כהן. וראה מש"כ בזה בשו"ת אבני מילואים (סי' טו). אך מ"מ לענין נדר, אף להסבורים דנזירות הוא איסור חפצא, יש מיהא ראייה משבועה דאיירי בה נמי, ועוד קשה כמו שכתבתי להקשות תיכף אף בנדר.

החפץ, ולאחרים שלא נדרו ממנו, היתר גמור הוא, ולא נאסר או יאסר לעולם, ולדברי רבינו האור לציון היה צריך להיות שיהיה אסור בודאי במה שנתר בידו, והוא דומה למש"כ בענין אכילת בשר בתשעת הימים, וכיון שהאיסור תלוי באדם ולא בבשר, אין הבדל אם בבשר זה היתה שעת היתר או לא. וא"כ דברי הרא"ש גופייהו אתיין דלא כדבריו.

ובמה שכתב האורל"צ לחלק, שנראה שהיתר הואיל ואשתרי אשתרי הוא בדבר שאסור תמיד והותר לשעה, ולא בדבר שתמיד מותר ורק נאסר לשעה. ע"כ. גם בזה יש ראיה כנ"ל ממש"כ הרא"ש לדון עפ"י סברת הואיל ואשתרי, אף במה שאדם אסור את עצמו בנדר או בשבועה, שאין זה איסור תמידי ותדיר, אלא איסור לשעה והיתרם הוא התדיר, ואפ"ה דן בזה משום סברת הואיל ואשתרי, והוא לא כחילוק האור לציון.

ואמנם יש לבאר עפ"י חילוקים אלו את דברי הרא"ש הנזכרים, דהנה כתב הרא"ש ב' נפק"מ לדינא, מספיקא דרבי ירמיה, והנוב"י שם ביאר, כי הוקשה להרא"ש, אטו כל מי שהזיר עצמו, יהא מותר ביין שכבר היה בעת שזור, וכן לא יאסר מלטמא למתים שכבר מתו, וצ"ל ב' חילוקים דאין זה דומה להכא. החילוק הראשון, דהכא מיירי שמזיר עצמו מזמן ידוע, ומשא"כ בדבר שנאסר ומתחיל האיסור תיכף. וגם י"ל סברא אחרת, דעד כאן לא בעי ר' ירמיה אלא באברי נחירה, שקודם שבאו לארץ לא היה איסור זה נוהג כלל לשום אדם בשום מקום, ובבואם לארץ

הותחל איסור זה מעיקרא, אבל מי שאסור על עצמו איזה דבר בנדר או בשבועה, הלא איסור שבועה ונדר כתובים בתורה, וכן נזיר, איסור הנזירות כתוב בתורה, ואם זה לא היה אז נזיר, עדיין היה היין אסור לנזירים אחרים, בזה ליכא ספיקא שכאשר נדר איזה נדר, או נשבע על איזה דבר, או הזיר בנזירות, שאין שום היתר בשום דבר, בין מה שהיה לו כבר ובין מה שיהיה לו. ואמנם ב"ד המתקנים דבר חדש כמו גבינות ושלקות, דבר זה לא היה אסור כלל לשום אדם קודם התקנה והב"ד הוא שחידשו דבר זה, הרי זה דומה ממש לאברי ב"נ שהביאו לארץ. עכת"ד. ע"ש מש"כ עוד, שאף להטעם השני הוא דוקא אם אסרו הב"ד מזמן ידוע. ורבינו הרא"ש היה מסופק בשתי סברות הנ"ל, איזה היא הנכונה, ולכן נגד הסברא הראשונה, נקט הרא"ש, שאסור עצמו במין מן המינין מזמן ידוע, ונגד הסברא השניה, נקט הרא"ש, שרצו ב"ד לאסור דבר כמו גבינות ושלקות. עכת"ד הנוב"י. [ומדברי הנוב"י שם לפי הפירוש השני שפירש בדברי הרא"ש שם, י"ל שביאורו כעין מש"כ בנחפה בכסף הנ"ל (אות ב), דלא אמרינן הכי, אלא בדבר היתר ש"נתחדש" איסורו. שו"מ שאכן כתב הפתחי תשובה בהל' אנינות (יו"ד סי' שמא ס"ק יב), דלדברי הנודע ביהודה, נסתר ההיתר שכתב הברכ"י בדין זה. אך ממה שציין הפת"ש לדבריו לעיל (סי' קטו ס"ק ט), נראה שכוונתו להחמיר מכח מה שכתב הנוב"י ס"ס להחמיר, ספק שמא הלכה כרש"י דאין נפק"מ לדידן, ואף להרא"ש הוה לא איפשטא, ושמא הדין באברי נחורה דאסורים ג"כ. וגם מכח סברת הנוב"י דלא איירי הרא"ש אלא באסרו הב"ד מזמן ידוע ואילך].

ובמה שכתב האורל"צ לחלק, שנראה שהיתר הואיל ואשתרי אשתרי הוא בדבר שאסור תמיד והותר לשעה, ולא בדבר שתמיד מותר ורק נאסר לשעה. ע"כ. גם בזה יש ראיה כנ"ל ממש"כ הרא"ש לדון עפ"י סברת הואיל ואשתרי, אף במה שאדם אסור את עצמו בנדר או בשבועה, שאין זה איסור תמידי ותדיר, אלא איסור לשעה והיתרם הוא התדיר, ואפ"ה דן בזה משום סברת הואיל ואשתרי, והוא לא כחילוק האור לציון.

ואמנם יש לבאר עפ"י חילוקים אלו את דברי הרא"ש הנזכרים, דהנה כתב הרא"ש ב' נפק"מ לדינא, מספיקא דרבי ירמיה, והנוב"י שם ביאר, כי הוקשה להרא"ש, אטו כל מי שהזיר עצמו, יהא מותר ביין שכבר היה בעת שזור, וכן לא יאסר מלטמא למתים שכבר מתו, וצ"ל ב' חילוקים דאין זה דומה להכא. החילוק הראשון, דהכא מיירי שמזיר עצמו מזמן ידוע, ומשא"כ בדבר שנאסר ומתחיל האיסור תיכף. וגם י"ל סברא אחרת, דעד כאן לא בעי ר' ירמיה אלא באברי נחירה, שקודם שבאו לארץ לא היה איסור זה נוהג כלל לשום אדם בשום מקום, ובבואם לארץ

ולדברי האור לציון יש לבאר דהא דלא נוחא ליה להרא"ש בסברא קמייא, דהנה אפשר דעד כאן לא אמרין הואיל ואשתרי אשתרי, אלא היכא שהדבר אסור לעולם, וההיתר הוא עראי, ומשא"כ בנדר או שבועה שהאיסור הוא עראי ובדרך כלל הוא מותר, ועוד שהדבר לא נאסר גם עתה מצד עצמו, לא שייך הכא כלל סברא דהואיל ואשתרי אשתרי. לכך אמר הרא"ש נפק"מ אחרת להלכה, להיכא שרצו ב"ד לאסור דבר אחד, כמו שאסרו גבינות העובדי כוכבים ושלקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל, ומהשתא איסורן אסור עולם, וכמו"כ אסרו את הדבר בעצמו.

ואין להקשות לפמש"כ האחרונים לדון באיסורי דרבנן שאינם איסורי חפצא, כי אם איסורי גברא,^[2] ולפי"ז אין לך איסור חפצא בדרבנן כלל, וא"כ לסברת האור לציון לא יהיה שייך לדון באיסורי דרבנן לסברת הואיל ואשתרי כלל. זה אינו, דהא כתב האורל"צ להדיא בתוך דבריו דשייכא סברא זו לענין פת עכו"ם, ואע"פ שהיא מדרבנן, וע"כ כוונתו [אי ס"ל כהך סברא דאיסורי דרבנן לא הווי איסורי חפצא], ש"סיבת האיסור" היא בחפצא, שמחמתו בא האיסור, וכדוגמת פת עכו"ם, והוא הדין והוא הטעם גם לענין גבינות עכו"ם. אולם הא באיסור נדר אין סיבת האיסור באה מחמת החפצא, אלא מחמת הגברא שאסרה על עצמו. ונמצא דהנך סברות שכתב האור לציון תליין בהנפק"מ שפי' הרא"ש בבעיא דרבי ירמיה.

סברת שיורי מצוה

(ו) **ובדין** בשר שנשתייר משבת אם יש להתירו באכילה בט' הימים, מצינו סברא נוספת להתיר באחרונים, וכמו שהביא בשו"ת קול אליהו (חאו"ח סי' מה הנ"ל) שכתב ושמעתי באומרים לי משמיה דגברא רבה הוא הרב הגדול מהר"א יצחקי שהיה אוכל בשר משיורי שבת וראש חודש, באומר שיורי מצוה נינהו. וכן נהגו אחריו להקל. עכת"ד.

וסייע לזה כתב בספר תוספת ירושלים (סי' תקנא), מהירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ג), ר' יוחנן בצפרא הוה נחית לכנישתא (שקדשו בו החודש מאמש), והוה מלקט פירוורי ואכיל, ואמר יהא חולקי עם אלין דאכלין הכא ברמשא, (שאכלו בסעודת מצוה של קידוש החודש). ומוכח שגם הנשאר מסעודת מצוה הוא בכלל מצוה. ע"ש. הו"ד ביביע אומר (שם).

גם בשו"ת דבר אמת (חאו"ח סי' ג) להרה"ג ר' ידידיה מונסונייג, העיד שמנהג עירו צפרו

[ב] אמנם ראה מש"כ בזה הגר"א וסרמן ז"ל הי"ד בקובץ שיעורים (קובץ ביאורים לגיטין אות ו) להוכיח מדברי התוס' שם (ז. ד"ה השתא). ואכמ"ל.

שנתבאר לעיל בתשובה הקודמת שמותר ליתן בימים אלו בשר לקטנים פחותים מגיל בר מצוה, הרי כיום אפשר לשמור את הבשר בהקפאה עד לאחר עשירי באב. ואף לשני הטעמים הראשונים, אף שבברכ"י שם כתב שהמיקל יש לו על מה לסמוך, מכל מקום כיום שאפשר לשמור את הבשר, שוב אין להקל בזה. ועל כן רק באופן שגם לשמור את הבשר אי אפשר, ויש כאן הפסד של לפחות שיעור סעודה אחת, יש להקל לאכול את הבשר. עכ"ד האורל"צ.

טעם נוסף לאיסור ושלא לכוון להותיר

(ז) **והכף החיים** (סי' תקנא אות קמג) אחר שהביא את דברי הברכ"י והנחפה בכסף הנ"ל, הביא שבספר שמן למאור כתב, דאין להקל בזה, דהא הכא לצעורי נפשיה קמכוון, כמש"כ הב"י משם הכלבו, וא"כ אי אמרינן שמותר לאכול בשר שהשתייר מסעודת שבת, אין כאן צער כלל.

ובשערי תשובה (שם סוף ס"ט) סיים בזה, ובמדינתנו לא שמעתי מי שמיקל בזה, והוא בכלל פורץ גדר. אך אפי' במקום שמקילין בזה אין להקל אם לא שההכנה הוי לצורך שבת ובדרך מקרה וסיבה נשאר לחול, אבל פשיטא אם בישל לשבת יותר מהצורך, בכדי שישאר לו לחול, אם יאכל בחול, פורץ גדר הוא, דמעיקרא לא אישתייר לשבת כלל, שהרי א"צ לזה כלל בשבת, והוא פשוט. נעתקו דבריו בכה"ח שם.

מסקנת ההלכה

(ח) **על** כן נראה מכל המבואר לעיל, שאין להקל ולאכול בשר שנשתייר משבת בתשעת

(מרוקו) להקל לאכול בשר שנשתייר מסעודות שבת וראש חודש, ושכן הלכה רווחת אצלם, שהואיל ועיקר דבר זה אינו אלא מנהג, אין לך בו אלא חידושו, והבו דלא להוסיף עלה, הילכך יש להקל בספקו. ע"ש. והנה ממה שהתיר אף בנשאר מסעודות ר"ח, אף שלא חל אז האיסור עדיין לנוהגים היתר בר"ח גופו, א"כ ע"כ הטעם משום שיורי מצוה. ובאמת שזה יש לתלות במחלוקת הנחפה בכסף והרב חיד"א הנ"ל (אות ג), דלסברת הנחפה בכסף אדרבה בכה"ג שלא חל האיסור י"ל לסברת הואיל ואשתייר, וא"כ אינו מטעם שיורי מצוה, ולפי"ז הנשאר מר"ח מותר, ומשא"כ הנשאר משבת, וכמו שביאר בדעתו העקרי הד"ט הנ"ל (שם). אמנם להרב חיד"א דס"ל איפכא, צ"ל שהמנהג להתיר הוא מסברת שיורי מצוה.

אמנם האור לציון (שם) הביא בתוך דבריו גם טעם זה של שיורי מצוה, וכתב עליו, שהוא טעם קלוש לסמוך עליו להתיר את המנהג שלא לאכול בשר בימות החול. ומדברי היביע אומר שם ביישוב דברי הקול אליהו, נראה דס"ל להקל מהך טעמא, ואף בבשר שנשתייר מר"ח. ע"ע.

ושם הוסיף האורל"צ וכתב, דאמרו בזה טעם שלישי להתיר, שבמקום שיש איבוד אוכלין לא נהגו להמנע מאכילת בשר בימים אלו. וטעמא דמסתברא הוא, ומשום כך היה נראה להקל לאכול בשר שנשתייר משבת אם הבשר יזרק כשלא יאכלוהו. אלא שטעם זה לא שייך כל כך כיום, שהרי מלבד מה שאפשר ליתן את הבשר לקטנים, וכמו

בדין אכילת בשר שנותר משבת בתשעת הימים

הרב עמיאל ארבה

הימים, ואף בבשר שהשתייר מר"ח לנוהגים בו היתר אכילת בשר, אין ראוי להקל. אך בתשביל של בשר שאין בו ממשות בשר או עוף בעין, שהשתייר משבת, יש להתיר, אף שבסתם המנהג להחמיר מלאוכלו בתשעת הימים, מ"מ בכה"ג תרי חומרי לא מחמירין, כ"כ באורל"צ שם, ומסתבר טעמיה. אמנם

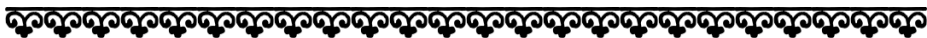
המיקל לאכול בשר שנשתייר משבת בסעודה רביעית, יש לו על מי שיסמוך. ואם בכל השנה רגיל לאכול בשר בסעודה רביעית, רשאי לאכול את הנשאר משבת, אף במוצאי שבת חזון, וכ"כ השדי חמד (פאת השדה מערכת בין המצרים סי' א סוף אות ג).



ביאור דין נ"ט בר נ"ט וההבדל בין סכין לבשול

הרב משה יעקב חפוטא

אב"ד ק"ק דעת תורה לוס אנג'לס, ומח"ס שפתי דעת ה' חלקים, ועוד



אין חנ"נ בבלע היתר

סכין שחתבו בו בצל

איתא בטור (יו"ד סי' צד) בשם סה"ת דבצלים וירקות שבלועים מבשר ובשלם בקדרה חולבת משערים התבשיל אם יש ששים כנגד הבשר הבלוע בבצל, וכ"נ בשו"ע (שם הלכה ו'). וכתב הרמ"א דל"ש לומר חנ"נ הואיל ועדיין כולו היתר. וק"ק הלשון שכתב הואיל ועדיין, והרי הוא היתר תמיד דברגע שנתערב הבצל עם התבשיל אם יש ששים כנגד הבלוע לא נאסר כלל. ומתו"ד נר' די"ל דהבצל נאסר אח"כ לפי שכשנכנס בו החלב אותו מקום נ"נ אולם לא כל הבצל.

ויעויין דהגרע"א בהג"ה דס"ל שהקדרה חולבת ואינה עם חלב ממש, דאם היה חלב יש לאסור הבצל. ואולם ממש"כ הרמ"א בד"מ (סי' קח אות ג) וזכר דברי הרא"ש בתשובה (כלל כ סי' כו) שכתב אלפס חולבת וכו', ועסקי' שיש חלב ולא רק אלפס חלב, ונר' דלכן כתב הרמ"א לשון עדיין, לפי שכשיבא החלב בבשר יאסר הבצל, אע"פ דלא אמרי' כולו חנ"נ ורק מקום שיש לשער שיש שם בשר.

ולפי רע"א הבצל מותר ג"כ שהוא קדרה חולבת ולא חלב עצמו דאז י"ל שיאסר הבשר.

אמנם כ"ז בבישול אולם אם חתך להבצל בסכין דבלע הבצל משום חורפיה ומשום דוחקא דסכינא כדאמר חזקיה משמיה דאביי בפרק כל הבשר (חולין קיא:): צריך ששים כנגד מה שנגע בסכין וכ"נ למעשה בשו"ע (ריש סי' צו סעי' א) והוי הבלוע כמו הסכין עצמו שבלוע חלב בעין [וכתב הש"ך ס"ק ב ולכן ל"ד לשאר נ"ט בר נ"ט הנז' בסי' צה].

ובקושטא כ"ז מבואר ריש סי' צו הנז' דחתך צנן בסכין של בשר ובישלם עם חלב דבעי' ששים כנגד מה שבלע, ואי נימא דמה שבבצל הוא נ"ט בר נ"ט דהיתרא א"כ מדוע צריך ששים כנגד, ומדוע אסרום לאכל בכותח והא בלאה"כ שרי כמסקנת הסוגיא בפרק כל הבשר (חולין דף קיא:): בדין דגים שעלו בקערה של בשר דמותר לאכלן בכותח משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם, הבשר בקערה והקערה בדגים ואיכא תרי נתינת טעם קודם שיבא לכלל איסור ובכותח הוי טעם שלישי, וכדמבואר בתוס' שם ד"ה והלכתא (דף קיב.) וכ"כ הרא"ש וכמבואר בב"י ריש סי' צה. ולפ"ז אית לן למימר דה"ה בסי' צו ויהיה מותר לאכול הצנן והבצל עם הכותח, ומדאסרינן חזי' דקיי"ל דהסכין בלועה מטעם החלב וגם הבצל בלוע מטעם

ביאור דין נ"ט בר נ"ט וההבדל בין סכין לבשול

הרב משה יעקב חפוטא

או יש מי שחולק או יש חולקים אי"ז אלא לפי שנראה להם הסברא סתם עיקר והסברא האחרת בטלה בעיניהם, עיי"ש. וכתב דאי"ז מוסכם בכל גוונא אלא צריך עיון וישוב דעת מפני מה היא טפלה אם משום שהוא כקטן נגד גדול או כתלמיד נגד הרב או יחיד נגד רבים, עיי"ש כמה פרטי דינים. [ובמחבר"ר (יו"ד סי' סט סוף אות ד) כתב דהיה תמה על מש"כ כנה"ג שהרי כשסתם כסברא אחת מסורת בידינו שדעתו כמו שסתם, ותיריך דזה ל"ק, לפי דכשכתב סברת החולק נמי קרי ליה ולא הכריע, ועיי"ש שציינן להש"ך הנו'. וראה תשובת הרמ"ע מפאנו (סי' צז), ועיין ביד מלאכי (כללי השו"ע אות יז) שהאריך בזה וזכר לדברי הרב בני יעקב (דף ריד) דבכמה מקומות השו"ע כתב הסברא הדחויא בסתם והסברא העיקרית בשם י"א, וכ"כ הרב זרע אברהם (י"ד דף ל"ז ב) שאין לסמוך על כלל זה ויש כמה מקומות להיפך. ואולם היד מלאכי ציתת הרבה פו' אלף דכתבו הכלל בשו"ע שסברא סתם עיקר. וראה מש"כ הגר"ח פלאג' בספרו חיים ושלום (פרק ב' אהע"ז סי' יג), וראה כף החיים לגר"י סופר (סי' יג אות ז) שזכר דברי כולם, וראה גם במש"כ בספרו קול יעקב (סי' לב אות ו) והארכתי בזה במקו"א].

עוד כתב הרמ"א שאם חתכן דק דק צריך לשער כנגד כל הצנזון וכו' בב"י בשם סמ"ק, ואיתא בש"ך (שם אות ט) דודאי אין לשער ביותר מהסכין. ומעתה לכל היותר נשער שבלוע בבצל כנגד הבלוע בסכין ותו לא. ונר' דהש"ך מבאר לדעת השו"ע, ועוד יתבאר לקמן המחלוקת בזה הנר' לענ"ד.

החלב משום חורפיה ומשום דוחקא דסכינא, והוי נותן טעם ולא נ"ט בר נ"ט. וכן יש לפרש לספר התרומות דאסר בדגים שניצלו לפי שמקבלים טעם הבשר, והתיר רק ע"י בישול דאיכא ג' נ"ט, וצ"ל לפי שס"ל דבצליה בסיר בשרי עובר הטעם ממש והוי כמו הבשר בדגים ולא נ"ט בר נ"ט הוא וכדין הבצל [ודין תבלין שדך במדוכה].

וכתב השו"ע ד"א אפי' אינו בן יומו והוא מקונח, איברא הפר"ח (אות ב, וכנמצא בהג' בשו"ע) ס"ל דדוקא בסכין שאינו מקונח אבל במקונח התיר לגמרי, דהוי נ"ט בר נ"ט. אמנם בסי' צד (אות כה) זכר לת"י התוס' והרשב"א ומסיק דגם אם נרצה לחוש בסכין מקונח לא נוכל להחמיר יותר מכדי קליפה, וסו"ס ס"ל דסכין מקונח דינו כנתבשל בקדירה וראה סי' צו שהתיר בשופי.

וסו"ס אם בישלו יש לשער ששים כנגד מה שבלע הסכין, וכמבואר בבית דוד (סי' לח, דף ט"ו עמודה ד' ד"ה והנה) וכ"כ הוצ' (אות ז).

מעט בכללי הפסיקה

ונראה דלדינא יש להחמיר כדעת הי"א דאפי' מקונח ואינו ב"י תלינן דהבצל בלע, ואע"פ דהוי סתם וי"א, מכ"מ אי הוי י"א לחומרא נוהגין כ"א שבשו"ע וחייש לשי' זו, וכמבואר בכללי הש"ך הנמצאים ביו"ד (סו"ס רמב, כללים בקצרה ס"ק ה) דכתב דהשו"ע או הרמ"א או שאר ספרים שכתבו סברא אחת בסתם וסברא אחת בשם יש מי שאוסר או יש מי שמתיר או יש אוסרים ויש מתירים

מחלו מהר"ם מלובלין והכרתו

בשר הוי הבלוע כבשר בעין ולכן אם בישלו בחלב חנ"נ ובעי' ששים כנגדו, ועיי"ש שלומד כ"ז לדעת השו"ע. וצ"ל דמש"כ בסי' צו בדין הסכין דהשו"ע התיר לאכול אי"ז אלא התבשיל אולם הבצל אסור לדעתו. ועיי"ש דמחלק בין הבצל דאית ביה חלב ולא נדע איך התפשט וכמה יצא ממנו וכמבואר ברשב"א [תשו' ח"א סי' תצה וראה תורה"ב ח"ד שער א] ובר"ן [פרק כ"ה, מא: מדפי הרי"ף ד"ה דגים מתחיל מ:]. וכ"כ השו"ע סי' קו, ולא נר' לחלק בין בלע היתר או איסור לדין סחיטה דסו"ס כשם שאין יוצא לגמרי באיסורין ה"ה לא יוצא לגמרי בב"ו, ולכן יש לאסור הבצל בכל אופן ואילו התבשיל שרי שהרי משערין בכל מה שבסיר כנגד אותו בלוע. וה"נ ס"ל לפרמ"ג (סי' צד בשפ"ד אות כג), ולא נזכר היתר לבצלים בדברי השו"ע ומחלקי' בין הבצלים לתבשיל. וכ"כ ערוה"ש (סי' צד אות כו) דהכי יש לפסוק לדינא דהבצלים אסורים.

ושו"ר למג"א (או"ח סי' תמו ס"ק לח) שזכר דברי המהר"ם בדין זיתים שחתכן בסכין של חמץ וכתב דאע"פ דלא אמרי' חנ"נ אין לאוכלם בפסח, דמפשט השו"ע (סי' קו) ומור"ם חזי' דאין האיסור בטל לגמרי ודלא כמהרמ"ל. ומבואר דס"ל דהפשט בשו"ע ומור"ם כדעת כפי שלמדו הכרתי ורע"א ופרמ"ג וש"א.

עוד ראיתי בהכנה"ג (סי' צד בהגה' הטור אות יב), דמבאר מש"כ הטור וז"ל: אע"ג דס"ל דלא אמרי' חנ"נ בשאר איסורין העתיק לשון הרב בעה"ת כדמותו בצלמו ללמוד ממנו דבבשר וחלב אע"ג דחנ"נ אינן נאסרי'

וכתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' כח) בביאור הלכה זו (סי' צו ס"א), דיש חילוק אם הבצל בלוע מהיתר דאז סגי בששים כנגדו (סי' צד), אולם אם היה סכין של גוי שבלוע מאיסור יש לזרוק הבצל לפי שאיסורא בלע וחנ"נ, וזכרו הש"ך (סי' צד ס"ק כג, ובנקוה"כ סי' צו), וכ"כ הט"ז בסי' צו (ס"ק ה) דיש חילוק בין בלוע מהיתר שאין צריך להסיר הבצל רק לשער בס' כנגדו ומשא"כ אם בלוע מאיסור דיש להסיר הבצל, וה"ד הבאר היטב סי' צד (אות יז). וה"נ איתא בט"ז (סי' צו ס"ק ה) דסגי' בס' כנגד הבלוע ולא כנגד הבצל, וכ"כ בש"ך (סי' צד ס"ק י) בשם המהר"ם. וראה פר"ח (סי' צד אות כא) שהעתיק תשובת מהמ"ל וכתב שהדין אמת מהא דפסקי' בסי' קו דחתיכה עצמה איסור. ונסתפקתי אם כוונתו לב' הדינין או רק למה שהוכיח מסי' קו, וצע"ע.

ואולם ד"ז קשה להולמו וכי איך נתיר הבצל דהא בלוע בו חלב ויש בו נ"ט ובבישול יכנס הבשר לתוך החלב וא"א לן לסוחטו לגמרי, וגם אם לא תימא חנ"נ סו"ס אותו טיפה הבלוע כשנפגש עם הבשר יהיה חנ"נ. וה"נ מצאתי בפלתי (סי' צד אות ח) דאוסר הבצלים שבלעו בשר ונתנם בחלב ולא יהני ששים אלא צריך לזרוקם ואע"פ שאין לאסור התבשיל כי יש בו ששים כנגד הבשר, ומבאר דגם אם ליתא חנ"נ סו"ס אותה טיפה נבילה כשנפגשת עם הבשר וא"א לן לסוחטה כמבואר בסי' קו [וראה חו"ד אות א]. וה"נ כתב רע"א בהגה' השו"ע (סי' צד ה"ו) שזכרתי לעיל דהבצל נאסר, וכ"כ בתשובה (ח"א סי' סז), דכשהבצל בלוע בו

ביאור דין נ"ט בר נ"ט וההבדל בין סכין לבשול

הרב משה יעקב חפוטא

אלא דיש להוסיף ולו' דבכה"ג יודה מהרמ"ל למש"כ הסמ"ק וב"י והרמ"א דבעי' ס' כנגד כל הבצל דבכל חתיכה י"ל דאית בה איסור ובעי' כנגד כולו.

ושו"ר בנחלת שבעה (סי' סח) שהעתיק דברי המהר"ם והוסיף ע"ד, דאם חתך הבצל דק דק ובלע ע"י הסכין ואח"כ בשלו יש לשער כנגד כל הבצל, עיי"ש. ז"א שגם מהרמ"ל יודה בחתכן דק דכל הבצל נאסר דאיני יודע באיזה מקום נתערב החלב עם הבשר ונ"ל. והניאני.

טיגון הבצל בשמן במחבת

והא דטיגן הבצל בשמן במחבת בשרית ואפי' בן יומו ויש טעם חלב בבצל וטעם בשר במחבת והוי כצליה וקיבל טעם הבשר, מכ"מ י"ל דלפי שיש שמן מספיק שאין הבצל נדבק למחבת שרי, דהכי ס"ל לב"י דכל שיש רוטב הוי נ"ט בר נ"ט [וראה ב"י סי' צה בד"ה מצאתי כתוב]. הנה עכ"ז יש לאסור הבצל שהרי נתנו אח"כ עם הבשר והניחו בתנור וקיבל טעם בשר ממש, ואין לומר דהוקלש טעם החלב שבו ע"י הטיגון דאין אנחנו יודעים כמה פלט, ולדעת הפליתי ורע"א הבצל אסור אולם לא נוכל לאסור התבשיל.

[ולית למטעי דכשמבשל הבצל הוקלש חריפותו כדאמרי במס' תרומות פ"י מ"א, וגם כתבו הפו' דבטל טעם החריפות בבישול (ז"צ), סו"ס הכא חתכו קודם שטיגנו וכבר בלע. ושמא י"ל דהוקלש מעט טעמו, ולפ"ז כששמו עם הבשר כבר היה קלוש. גם יעויין בב"ח סי' צד דמבאר דברי בעה"ת וכתב דאם

להיות צריכים ס' כנגד כל הצננון וגם אינה נעשית ב"י כשהוחמו בה מים מעל"ע ולא חש לבאר דאף בשאר איסורין כן לדידן דאין חתיכה עצמה נ"ל אלא בב"ו וכו' אבל הפרישה והש"ך כתבו בענין אחר, עיי"ש. והנה מבואר בדבריו דלהטור בדעת בעה"ת חנ"ל ועכ"ז לא בעי' ס' כנגד כל הצננון והבצל ורק כנגד הבלוע, וזה תימא דאם נ"ל במילא בעי' ס' כנגדה. ונר' כוונתו דהיא עצמה אסורה ונ"ל, סו"ס לגבי התבשיל ל"צ ס' כנגדה שהרי מוציאין אותה ורק כנגד מה שבלוע בה. וחזי' דזה היה פשוט לו דהצננון והבצל נ"ל דשם נתערב בו"ח, אולם לא יהני זה לאסור התבשיל כשיש ששים כנגד הבלוע.

חתך הבצל דק דק

זאת עוד, כשחתך הבצל דק דק והניחו על הבשר וגם לא נתערב בלח רק מונח עליו, א"כ כל חתיכה י"ל דיש בה מהחלב ותאסר ואי ליתא ששים כנגד כל הבצל יש להסיר הבצל. וגם ס"ל לכמה מרבוותא דבסכין של איסור יש לשער כנגד כל חתיכה כבליעת הסכין ובמילא הוי טפי מס' ואמנם הכא הוי היתר סו"ס כיון שבכל חתיכה בצל נבלע מטעם החלב כשנגע בבשר חנ"ל. וזכרתי לעיל מש"כ הרמ"א אם חתכו דק וזכר בב"י בש"ם הסמ"ק, ונר' דמש"כ השך דא"צ ס' כנגד הבצל אלא הבלוע בסכין אי"ז אלא לשי' דס"ל דהבצל שרי וכמש"כ מהמ"ל, אולם לכרתי ורע"א ופרמ"ג ודאי צריך ס' כנגד כל הבצל וה"ל ס' בדעת השו"ע וז"פ.

ולזה מובן מדוע זכר דברי הרמב"ן דוקא, הנה עכ"ז מותרים, לפי דס"ל שהחלב נותן טעם ראשון ביורה והיורה במים הוי טעם שני. ובנדוד"ד דין המחבת של בשר כדין כותח ולא אמרי' שיכנס טעם החלב בקערה. ונר' פי' דסגי שיעבור הטעם ב' פעמים ואולם לא יעבור בשלישי וכמש"כ הר"ן בפרק כ"ה (שזכרתי לעיל), ודלא כסה"ת שמפליט שוב הטעם ואם נכנס לטעם חלב או בשר נאסר לדעתו. [ונר' קצת הלשון דס"ל דגם כותח אינו חלב עצמו רק שיש בו טעם חלב, אלא דאין נ"מ אם יהיה חלב או טעם חלב דלפי דקיי"ל טעם כעיקר הרי שאם יהיה נפלט בבשר מיד חנ"נ]. וסו"ס נר' דלא חששו שיכנס טעם בשר בכותח לפי שזה טעם שלישי והא קלוש, דהבשר בקערה והקערה במים ולא אמרי' שיתערב פעם ג' עם בשר שבמים. ז"א שבפעם השלישי כבר הוחלש, ולספר התרומות אם יהיה נ"ט בר נ"ט טעם בשר ויכנס בכלי שלישי שיש בו חלב יאסר.

וצ"ע במש"כ הר"ן דהסכמנו דג' נותני טעמים בעי', והרי הוא ס"ל בדגים שעלו בקערה שלא כספר התרומות ולא מחלק בין נתבשל לנצלה, ולפי שנתבאר לעיל תלוי זב"ז דכיון שנוגע בכלי במילא הוי צליה. ומכח ד"ז ראיתי לבאר דס"ל דכיון שהם רותחין במילא מתעורר טעם החלב וטעם הבשר ובוה ס"ל להר"ן לאסור כסה"ת, ואילו דגים שעלו בקערה הוי צונן וכמש"כ הב"י.

והנה השו"ע הסכים כשאר ראשונים להיתרא וצ"ל דלא חייש שיגעו הכלים ביורה ולכן קיל טפי ודמי לדין דגים שעלו בקערה.

בישל הבצל ואח"כ חתכו בסכין ומשמע דאין הבישול מחליש חריפותו].

דגים שעלו בקערה

ודין מחבת בשרית שטיגנו בו בצל שנחתך בסכין חולבת הוא דין דגים שעלו בקערה, והכי איתא בב"י סי' צה ובשו"ע שם ס"ג, דקערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת ואפי' שהם בני יומן הכל מותר, עכ"ל.

אמנם דעת סה"ת וסמ"ג וסמ"ק ודעימיה לאסור קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת דאזלי' לשיטתייהו דאסרו בניצלו, ולפי שהקערות הודחו בחמין שהיד סולדת והם בני' ונוגעות ביורה הוי כצליה ועובר הטעם מזל"ז והוי טעם שני לאיסור, ול"ד לדגים שעלו בקערה. ועיין ב"י דכתב עוד טעם שני, דטעם החלב נכנס במים וטעם הבשר נכנס במים ונאסרו המים וחוזרין ואוסרין הקערות והיורה. וביאור דבריו דכיון שנכנס טעם החלב שהיה ביורה במים לפי שהוא רותח והוי נמי טעם ראשון דהחום מעורר החלב ומפליטו ממש דקיי"ל טעם כעיקר והוא כדרך שפי' בבצל ובצליה. וכן הקערה של בשר כשבאה במגע עם המים החמים טעם הבשר שנכנס בה מתעורר ונפלט גם הוא במים וטעם כעיקר כדרך שפירשנו בבצל, ונאסרו המים.

אולם לדעת ש"ר הנז' והיא שי' השו"ע דין הקערה ביורה הוא דין דגים שעלו בקערה, וכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן. והנה מבאר הר"ן דהגם שהרמב"ן הסכים דבעי' ג' נותני טעם כסה"ת [ולא כמש"פ לעיל בדעת הראשונים,

ביאור דין נ"ט בר נ"ט וההבדל בין סכין לבשול

הרב משה יעקב חפוטא

וחזי" בזה כמה מחלוקות

ל"ד דבדגים יש ג' נותני טעם ובכלים שהודחו יש רק ב' נותני טעם.

(ג) **כלים** של בשר ביורה חולבת פליגי אי הוי ב' טעמים או ג' [פליגי ביסוד הדין דנ"ט בר נ"ט משום שטעם שני שנפלט לאו כלום הוא או בעי' ג' טעמים, דלסה"ת והר"ן בעי' ג' טעמים ולש"ר ב' טעמים הוי נ"ט בר נ"ט].

מסקנא:

ולכן למעשה אם חתך בצל בסכין בשרית בת יומא וסיגנו במחבת חולבת ושמו אח"כ על גבינה והניחם בתנור, הנה יש להכשיר המחבת, והגבינה נמי מותרת, דודאי יש ששים כנגד טעם הבלוע בבצל, ויש להחמיר בבצל ולהשליכו.

(א) **דגים** שעלו בקערה לרש"י אין חילוק בין נצלו לנתבשלו וכן דעת הרמב"ם והרשב"א והר"ן וראב"ה ומרדכי ואו"ז ור"ת וכ"פ השו"ע. וריב"ן מתיר בניצלו ואוסר בנתבשלו. ודעת ספר התרומות וסמ"ג וסמ"ק להתיר בנתבשלו ולאסור בניצלו [כגון ירקות וקטניות שנתבשלו בקידרה חולבת בת יומא לספר התרומות מותר לאכלם עם בשר, משום דאיכא ג' נ"ט, הבשר בקדירה, הקדירה במים, המים בירק, אבל נצלו אסור, שהרי הירקות נוגעים בקדירה].

(ב) **כלים** של בשר שהודחו ביורה של חלב, לדעת הרמב"ן זהו דין דגים שעלו בקערה וכן הרשב"א והרא"ש עוד ראשונים דסיגי בב' נותני טעם ושלישי מותר. ולדען סה"ת והר"ן



בענין שכירות מונית כשהחליפו נוסעים באמצע הדרך

הרב אוהד שלום ישי

כולל אהבת שלום, ירושלים ת"ו



צריך להחשיב כמה הראשנים היו חייבים לשלם ולהחזיר להם בחזרה. אלא כיון שלא תבעו יש לומר שמחלו מהא דהקדימו שכרן, ולכן אין צריך להחזיר להם ללא תביעה. וכן הנהג רשאי לדרוש תעריף אחר על הנוסעים האחרים, משום שזה נחשב כקציצה חדשה שאינו קשור לנוסעים הראשונים.

שאלה: קבוצת תיירים שכרו נהג מונית עבור נסיעה של אלף ש"ח לסיור בצפון, שני תיירים ירדו בדרך והנהג העלה שני נוסעים חדשים וגבה מכל א' מאתיים ש"ח, קבוצת התיירים טוענת שמותר הכסף הזה שייך לקבוצה ששילמו עבור הנסיעה ולא נסעו, והנוסעים החדשים נחשבים כחלק מהקבוצה הדין עם מי?

דהטעם שאין שהנוסע חייב לשלם על כל הדרך אף שחזר בו באמצע הדרך, משום שאין השכירות משתלמת אלא לבסוף, וכיון שהנהג לא השלים פעולתו לכל הדרך, רק רשאי לדרוש שכר על חצי הדרך. והטעם שמותר לנוסע לחזור ממה שהסכים ואינו נחשב כמחוסר אמנה, כ' הקצות דהוי אונס דתרי תרע, ואדעתא דהכי השכיר שאם ימצא סחורה ירד באמצע הדרך.

(א) **בבא מציעא** (עט:): מבואר שספינה שפרקה בחצי הדרך, הנוסע משלם לו שכר של חצי הדרך ואינו חייב לשלם לו על כל הדרך, אף שבתחילה שכרו לכל הדרך. ומוטל על הספן למצוא נוסע אחר ובמקום ששכח למצוא נוסעים אחרים אין לספן אפילו תרעומת על שהנוסע הראשון הפר את ההסכם. וכ' הנתה"מ (שטז ב), דבמקום ששייך להשכיר פטור מלשלם על כל הדרך. ולכא' יש לדמות את נהג המונית שהעלה אחרים כשכח לאגרה ובעקרון הנוסעים שירדו צריכים לקבל את כספם בחזרה, שהרי הם פטורים מלשלם על כל הדרך.

(ג) **ויל"ע** אם יש לומר שאלו שירדו ללא אונס והקדימו שכרן מחלו על הניכוי כפיוס לתרעומת שגרמו לנהג, אבל כשאין תרעומת לא מחלו. וגם יל"ע אם שילם הנוסע שכר מושלם והנהג אח"כ מצא נוסעים אחרים מן השמים עזרו לנהג ולא גרע מעלתו חמורו שרשאי להרויח פעמיים. כגון שטבע חמורו וחמור חבירו ומוכן להציל את חמור חבירו תמורת המחיר שיפסיד בגלל שלא יציל את

(ב) **ברם** משמע משמע מאותו נתה"מ, דאין השכירות החדשה שייכת להם. דאחר שירדו לא אכפת להם אם המושב יהיה ריק או מלא. ולפי זה יש כאן שתי קציצות הנהג

רכב בענין שכירות מונית כשהחליפו נוסעים באמצע הדרך

הרב אוהד שלום ישי

ואיבד את זכותו להשכיר את הדירה לאחר, ולמה לא יוכל להעביר את זכותו שכבר שילם עליו לאחר. אדרבה איפכא מסתברא דכיון שכבר שילם הרי קנה את אותו זמן ונחשב השכירות של השוכר. ויש לומר שהתשלום מראש אינו אלא חוב בעלמא. גם הקצות תמה על המרדכי דהמשכיר עושה סחורה בפרת חברו, דהרי אותו זמן שייך לשוכר ולכן ראוי שהמשכיר יחזירו לשני. ומבואר מהקצות שאפילו באופן ששילם השוכר ועזב את המקום ראוי שהמשכיר יחזיר לו את כספו.

(ה) **וא"כ** נד"ד לכאורה תלוי במחלוקת הסמ"ע והקצות שנחלקו למי שייך תשלום השכירות. הב"י והקצות סוברים ששוכר ששכר דירה ועזב את הדירה באמצע השכירות, כיון שהשוכר כבר שילם על החודשים האלו אם המשכיר משכיר את הדירה לאחר, אף שהמשכיר רשאי לדרוש שכירות מהשוכר השני, דעת הקצות שהשכירות שייכת לדייר שכבר שילם על הדירה, והרמ"א והסמ"ע סוברים שהשכירות שייכת לבעל הבית דזכות השוכר במושכר אינו אלא שעבוד כלפי המשכיר. ולכאורה טענת הנוסעים דומה לטענת הקצות (שטז א) על הסמ"ע, ששמע מהסמ"ע שאם הקדים השוכר שכרו ועזב הדירה והשכיר בעל הדירה שנית את המקום דנוטל בעל הבית שכירות פעמיים.

(ו) **ברם** קושית הקצות על הסמ"ע מעיקרא תמוהה, דמצינו בש"ס שאפשר להרויח כגון נחל ששטף את חמורו הזול וחמור חברו

חמורו, שאם הציל את חמור חברו מקבל שכר חמורו אפילו אם לבסוף עלתה חמורו. וה"נ בנד"ד תשלום כל מושב לכל נוסע אינו קשור אם לבסוף עלו או ירדו האחרים, ואין צריך להחזיר את כספו לנוסע.

וכן מצינו גבי שכירות בתים שהמרדכי מחלק בין אם השוכר שילם מראש או אם רק שילם בסוף השכירות. אם השוכר שילם מראש אז אפילו אם חוזר באמצע השכירות אין המשכיר צריך להחזיר לו את שכרו, ורשאי המשכיר להשכיר מקומו וליטול השכר, אבל אם השוכר לא שילם מראש רשאי השוכר להעביר את זכותו לנוסע אחר.

והרמ"א פסק כהמרדכי, שוכר שרוצה לצאת באמצע השכירות ולשלם למשכיר רשאי המשכיר להשכיר את הדירה לאחרים, דביתא מיתב יתיב ושאינה יוכת שער (חו"מ שטז א). וכתב הסמ"ע בשם המרדכי (ב"ב תקטז), שרק אם השוכר כבר שילם אין המשכיר צריך להחזיר לו שכרו, אבל אם השוכר עדיין לא שילם והמשכיר מצא שוכר אחר אין המשכיר יכול להוציא מהשוכר הראשון, משום שגילה השוכר דעתו שאין משלם בכה"ג. ומשמע שתשלום השכירות שייכת למשכיר.

(ד) **ברם** הבית יוסף כ' שכל דברי המרדכי תמוהים, שהרי לדעת המרדכי אם השוכר שילם מראש אין השוכר רשאי להשכיר את הדירה לאחר, ואם לא שילם מראש רשאי השוכר להשכיר הדירה לאחר. ומהיכי תיתי שהתשלום מראש סימן שעל דעת כן נתן לו

סוברים שכמו כן כיון שהבית שייך לבעלים השוכר נחשב עושה סחורה בפרת הבעלים, ולכן השכירות שייכת לבעל הבית.

וא"כ למה סובר הקצות דהוי סחרתו של השוכר ולא של המשכיר, וצ"ל שהקצות סובר שיש לחלק בין תשלומי השואל שנובעים מחמת הפסד גוף הדבר, לבין תשלומי השכירות שנובעים מחמת זמן השכירות. הקצות סובר דדמי שכירות הם כפירות השייכים לשוכר שקנה את הפירות לאותו זמן, שהרי כל שוכר קנה קנין פירות בגוף הדבר המושכר. לכן הקצות סובר שבסיס תשלום השכירות נובע מהזמן ולא מגוף הבית, שהרי אין שכירות משתלמת אלא לבסוף, לכן בעל הזמן הוא בעל השכירות ולא בעל הדירה. ברם הסמ"ע והרמ"א כנראה סוברים שכיון גוף הדירה של הבעלים הני פירות אחרות שאינם שייכים לשוכר. וכן נראה דעת הנתה"מ שם.

ומהמרדכי מבואר דלא אמרינן אין שכירות משתלמת אלא לבסוף אלא באופן שמשלם על השכירות לבסוף, דבכה"ג תשלום השכירות נובע מהזמן ולא מגוף הבית. אבל באופן שהשוכר משלם קודם הזמן, ע"כ תשלום השכירות נובע מגוף הבית ולא מחמת זמן השכירות, ולכן המרדכי מודה לקצות באופן שמשלם בסוף, ולסמ"ע באופן שמשלם מראש.

(ז) **לפי** זה בנד"ד בסיס התשלום אינו מחמת זמן השכירות אלא מחמת פעולת ההסעה, וי"ל שהקצות יודה שהנהג הבעלים על השכירות ולא הנוסע. דיש לחלק בין שכירות

היקר והתנה עם חבירו, שאני אציל את חמורך היקר ואתה נתן לי את שלי, שאפילו אם אחר שהציל את חמור חבירו, עלה חמורו מאליו מהנהר צריך חבירו לשלם לו את מחיר החמור אף שזה הרבה יותר ממחיר ההצלה שבשוק. ואין יכול לטעון שראוי שרק לשלם שכר פעולה, ולמה שירותים פעמיים אלא אמרינן דמן השמים רחמו עליו, וה"נ נימא שמן השמים רחמו עליו להרויח פעמיים.

וע"כ צ"ל שאין קושיית הקצות שאין ראוי לו להרויח פעמיים. אלא עיקר קושיית הקצות משום שסבור שזמן השכירות שייך לדייר הראשון, שסבר דכיון שהדירה מושכרת שייך לדייר ואינה שייכת לבעל הבית, ולכן הקצות דימה זה לסחורה בפרתו של זה. והסמ"ע סובר שכמו ששוכר שהשאל הוי פרתו של הבעלים ולא של השוכר, ה"ה גבי בעל הבית או בנידון דידן שגוף הדבר שייך לבעלים הוי סחורה בפרתו שלו, שהרי גוף הבית או המוגנת של הבעלים ולא של השוכר. דכיצד הלה עושה סחורה בפרת חבירו, היא טענת רבי יוסי ששומר שכר או שוכר אינו בעלים על הדבר המושכר, והרייח שנובע מחמת גוף הדבר המושכר כגון תשלומי אונס מהשואל שייכים לבעל ולא לשוכר שהתקשר עם השואל. רבי יוסי טוען דאע"ג שאלמלא השוכר השאל הפרה לשואל, לא היה הבעלים מקבל תשלומי אונס מהשואל, ואף שהשוכר שילם עבור "הביטוח" מ"מ אין השוכר זכאי כי סו"ס זכאות התשלום נובע מהפסד גוף הדבר השואל ששייך לבעלים והחווה בין השוכר לשואל אינו אלא הימור. לכן הסמ"ע והרמ"א

ולכן אין מעות השכירות שייכים לשוכר, כמש"כ הנהגה המונית לטעון קים לי כהסמ"ע והנהגה"מ, או כמהר"א ששון ולהחזיק במעות לעצמו. ואינו צריך להחזיר לנוסעים הקודמים או לקבוצה. ונמצא שבנד"ד לכאורה הדין עם הנהגה, בפרט שנהג המונית מוחזק וגם משכיר את המכונית, דבכה"ג כל שהקדימו המעות ונהגו במקצת אמרינן שכירות כמכר ליומיה, ואין צריך לנכות משכרם כמש"כ המחנה אפרים, שבאופן שהקדים שכרו גם דעת מרן הש"ע שהמע"ה. וגם מטעם דבכה"ג י"ל שנחשב שעושה סחורה בפרתו ולא בפרת השוכרים.

(ט) **אלא** די"ל דהמרדכי לא אמר כן אלא בשכירות בתים דשאינה יוכת שער, דבזה הודה לו מור"ם. דהיינו דירה שנשאת ריקה גורמת נזק לבעלים, מחשש שמא יבואו פולשים וכדומה, ולכן דייר שעוזב את הדירה וכבר המשכיר קיבל את מעותיו, אז בכה"ג ס"ל המרדכי שרשאי המשכיר להשכירו מיד לאחר כדי לשמור על נכסו והשכר לבעה"ב.

דהמרדכי סובר שהמשכיר משייר לעצמו את הזכות להשכיר באופן שהדירה ריקה משום דביתא מיתב, ורצון המשכיר שישאר דייר בבית לכן משייר לעצמו את הזכות להשכירו שנית ולהרויח משום שכל שהבית חסר מדיירים הרי המשכיר חסר דשאינה יוכת שער אם ישאר הבית ריק, ובנטישת השוכר באמצע השכירות מצאה הקפידא מקום לנוח, ונגמר המכירה לזמן ואז זכה המשכיר להשכיר לאחרים ולהרויח שנית מחמת אותו

בתים לשכירות שירות. דהשוכר בית קונה את זכויות הדירה לאותו זמן, לכן להקצות זכאי השוכר להעביר זכות זו לאחר ודמי השכירות של השוכר, אבל בשכירות שירות אינו קונה את הנהגה ולא נעשה הנהגה חפצו לאותו זמן, ולכן אין לנוסע קנין כדי שיוכל להעביר זכותו ולדרוש את ההפרש.

ונראה שאף שיש לחלק בין קבלן לפועל שנעשה עבדו לאותו זמן כדמצינו, שאם שוכר פועל לכל המלאכות והפועל מוצא מציאה באותו זמן המציאה שייכת לבעל הבית. ולכן אם קבוצת התיירים שכרו את הנהגה לזמן ודורשים ממנו להסיעם לאיזה מקומות שירצו באותו זמן ולשנות דעתם, אז אה"נ דמי לשכירות בתים, משום שהמשכיר קנוי לאותו זמן. אבל באופן שמשלם על שירות ואין לו שליטה לשנות את המסלול, אין למשכיר בעלות על הנהגה ונחשב כאילו קנה שירות ללא שליטה על הבעלים שנותן את השירות, ולכן אינו יכול להעביר את זכותו לאחר.

(ח) **ונראה** שאפילו באופן ששכרו את הנהגה כפועל והשליטה אצל הנוסעים, עדיין אין להוציא מהנהג כשהוא מוחזק, כמש"כ מהר"א ששון דהקדים מעות שאני, שיכול הבעל הבית לטעון, הרי הבית לפניך, וכיון שאינך דר בו רשאי אני להשכירו. ועוד דכיון דהקדימו שכר היה להם להתנות ומדלא התנו יכול נהג המונית לטעון קים לי כהפוסקים דעל דעת כן שילמתם. ועוד דהכא עדיף משוכר בית, דאין שוכר מושב במונית רשאי להשכיר באמצע הנסיעה את מקומו,

חסרון. כדמצינו שמחמת חסרון שחרוריתא דמפני אותו חסרון זוכה בכל השכירות. דהיינו דלא אמרינן זה נהנה ואינו חסר ופטור מלשלם את דמי השכירות, באופן שהשוכר משחיר את הקירות. ולא רק שהשוכר משלם על הנזק הקטן שגרם אלא כיון שהבעל הבית חסר מעט רשאי הבעל הבית לכל השכירות מחמת אותה שחרירות. משא"כ בשכירות מטלטלין או אפילו בשכירות כיון דאין הבעל הבית חסר בגוף המושכר או בשירות, אין לומר בסתם ששייר המשכיר את הזכות, אלא מכר השירות או המושכר לגמרי והוי פרתו של השוכר לאותה זמן, ולפיכך בנד"ד יודה המרדכי לקצות שנחשב המקום של הנוסע ועתה הנוסע החליף את מקומו בנוסע אחר, ולכן טוענים קבוצת הנוסעים שהשירות בידם למכור את מה שקנו לאחר.

(יא) **ונראה** דלכ"ע באופן שהנוסע מחליף את עצמו עם נוסע אחר, אז הנוסע השני יכול להשתמש ב"כרטיס" של הנוסע הראשון שהרי הראשון קנה את זכות הנסיעה ורשאי להחליפו באחר ואין לנהג אלא תרעומת. אבל באופן שהנוסע הראשון לא העמיד נוסע נוסף, י"ל משירד כבר מחל על זכותו והנוסע החדש כפנים חדשות שבאו לכאן. ולכן אין גידון דידן דומה לשינוי דעות, שהרי נהג המונית מצא את הנוסעים החדשים ואלו שירדו לא ידעו מזה כלל. וא"כ יש לדונו כקבלן ולא כפועל, ודמי למלמד שלקח תלמידים אחרים, שיכול לטעון דיבור לא דיבור למאה ואף שהתלמידים הראשונים עזבו, רשאי לדרוש עוד תשלום מהתלמידים הנוספים שנצטרפו לחבורה, ואין התלמידים

ונמצא דנד"ד אינו דומה לגידון הרמ"א והמרדכי, אלא יש לדמות את הנוסעים כחזרת נוסע שהשכיר ספינה ומוצא אחר שיסע בספינה, שלספן רק יש תרעומת אבל אין הספן יכול לזכות בשכירות פעמים. דבשירות לא אמרינן שכירות ממכר ליומיה, אפילו באופן שהקדים שכרו, אלא בכל אופן אמרינן שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, וכל שלא נעשה השירות לא זכה הספן או נהג המונית בשכר פעולתו, ואין הקדמת מעות נחשב אלא כחוב בעלמא.

(י) **ונד"ד** דומה למש"כ הנתה"מ גבי המשכיר איש להעבירו במעבורת, דכל ששוכר לאותו לזמן שיסע עתה דין המעבירו כפועל. הלכך כיון שהנהג שכור להם לאותו

כמה מלאכות בבת א' ולמכור את שירותו לכל תלמיד. משא"כ הכא דשכרו את כל מקומות המונית והוי מקומן, וגם לא דמי לבית דהתם משום דחסר, לכן כ' המרדכי דיכול ליטול השכירות דביתא מיתב, משא"כ במונית דאדרבה שכל שיותר ריק נוסע הרכב יותר במהירות, ויש קפידא לנוסעים בתוספת נוסעים חדשים.

(יג) **אבל** יש לטעון שגם נהג המונית קבלן, דהרי לא שם מונה אלא קבע הסכום לפי העבודה ולא לפי הזמן שיקח לו. ולכן כיון שהתחיל לעבוד ואלו שירדו הוי חזרה, וכ' הנתח"מ דבקבלן נוטל כל שכרו בכח"ג שיכול לעשות הרבה מלאכות, וה"ה הכא כבר זכה במאתים שקל של אלו שירדו דהוי חזרה ועכשיו לקח נוסעים אחרים. ודורש מהן שכרו ואין מושבים אלו קשורים לנשארים. ודינם כהורים המקפידים בתוספת תלמידים דאין מקום לקפידא זו לנוח, ועדיין יכול המלמד ללמד אחרים כל שלא התנו כדמוכח מהרשב"א והרמב"ן.

(יד) **ובאופן** שהנהג לוקח אלף שקל בעד ארבע שעות, וכל שעה נוספת עולה יותר לכאורה דינו כפועל. אלא דעדיין יש לומר דכיון שהרכב שלו אינו פועל ויש כאן שכירות חפצים על הרכב. וע' בתה"ד, ובמחנה אפרים, ובנה"מ, באופן שחלק שכירות פועלים וחלק שכירות חפצים מה דינו, ונראה שיש להתפשר שדינו כקבלן, מכיון שיש לו שליטה על החפץ המושכר ואינו עבד למשכירו. ולגבי שכירות חפצים אמרינן שאם הקדים שכרו שכירות ממכר

שנשארו יכולים לבקש פיצוי על מה שנתוספו תלמידים.

וה"ה הכא לגבי נהג המונית נסיעה לא' נסיעה למאה. משום שהקבלן מוכר את השירות שלו. לכן הכא שירדו הנוסעים ששילמו דומה לתלמיד שחלה וכבר שילם האב למלמד, שיכול המלמד להוסיף תלמיד אחר במקומו ואין צריך להחזיר המעות לאב, כדמוכח מהדרכי משה (שלד ג, בשם שו"ת הרמב"ן א), דכ' דאם חלה התלמיד נוטל המלמד כל שכרו מדין אוכלוסא דמחוזא, מיהו אם מלמד תלמיד אחר באותו זמן, אם היה תנאי שלא יכול ללמד תלמיד אחר באותו זמן, מנכה לו, אבל אם לא היה תנאי ויכל ללמד אחרים, אין מנכה לו כלום. וה"נ בנידון דידן, נהג המונית כיון דיש לו רשות להעלות נוסעים כל שלא התנו בשעת מתן מעות הפסידו. ובחשוקי חמד (ב"ק צז), דימה למשכיר א' לומר קדיש דיש אומרים שיוכל לכלול אחרים בקדיש זה, דהוי מציאה לעצמו. ע"ש.

(יב) **אלא** דנד"ד שאני, משום שהקבוצה שכרה את המונית וחלק מהקבוצה ירדה והנהג העלה נוסעים אחרים, וטוענים הקבוצה שעדיין שכור להם. ואין זה דומה למלמד, שכל תלמיד שכר אותו באופן פרטי, ולכן הוי קבלן לכל תלמיד, אבל הקבוצה טוענת שהנהג שכור להם כפועל, וליכא פנים חדשות אלא שינוי דעות.

לכן אין זה דומה למלמד דבמלמד לא שכרו את זמנו, לפיכך הוי כקבלן שיכול לעשות

ליומיה וא"צ להחזיר. וגם יש לדון את נסיעת הראשונים ונסיעת האחרונים כשתי קציצות שאינם שייכים זה לזה. להחזיר המעות לאב ורשאי להוסיף תלמידים ולכן כיון שהנהג מוחזק אין מקום לטענת הנוסעים.

מסקנא: יש לדמות הדין למלמד שלקח תלמידים וחזרו התלמידים שאין המלמד צריך



בית תלמוד





בגדר נאמנות שני עדים וחזקת כשרות

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנחם אברכים ספרדי, וחבר בית הוועד, ליקווד



ומבואר בדברי הרמב"ם דנאמנות שני עדים היא מגזירת הכתוב. וכן הבינו בדבריו הרבה אחרונים, ע' חת"ס (אהע"ז ח"א סי' צד) שכתב דכל הימנותא דב' עדים אינו אלא מגזירת הכתוב, דאפשר ששניהם משקרים. וכ"כ באמרי בינה (עדות סי' א') שנאמנות ב' עדים היא מצד חק התורה וגזירה דאורייתא לומר שכן הוא ולדון ע"פ דבריהם, לא שנאמר שכן הוא האמת הברור. וכ"כ בצפנת פענח על הרמב"ם שם ועוד אחרונים.^[א]

ואולם, הרמב"ם הוסיף על מה שכתב דהיא גזיה"כ עוד טעם לשבח, שיש לנו לחתוך את הדין ע"פ העדים 'הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן'. ומבואר דס"ל דהאופן שבו נאמרה הגזיה"כ היא שנסמך על החזקת כשרות, ונשתדל לבאר מה שלכאור' יש נפ"מ בזה, בס"ד.^[א]

לשון הרמב"ם דנאמנות עדים היא מגזיה"כ **כתוב** בתורה (דברים יז, ו) על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד. וכן כתוב (דברים יט, טו) לא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא, ע"פ שני עדים או ע"פ שלשה עדים יקום דבר. ובהגדרת נאמנות שני עדים כתב הרמב"ם (פ"ז מהל' יסוה"ת ה"ז, בענין ההאמנה לנביא) וז"ל, ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא כו', ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה הוא מעמידים אותו על חזקתו שבכך נצטוינו, כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואף על פי שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן, ובדברים האלו וכיצא בהן נאמר הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו, ונאמר כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב. עכ"ל.^[א]

[א] וכלשון זו כתב הרמב"ם גם באגרת תימן (ע"פ תרגום מהד' לוין-אפשטיין, י-ס תשכ"ח) וז"ל, שהקדוש ברוך הוא צונו על ידי משה ואמר לנו, כשיעידו שני עדים בשום דבר חתוך הדין על פי עדותם ודן אותם לכף זכות והעמידם על חזקת כשרותם, ואף על פי שיתכן שיעידו באמת או שיעידו בשקר. ע"כ.

[ב] וע' באגרות משה (אהע"ז ח"א סימן קטז) שביאר את החסרון באומר לשנים אמרו לפלוני לכתוב גט דלא מהני לדעת הרמב"ם ודעמיה, ע"פ הגדרה מעין הנ"ל (אע"פ שלא הביא לכך ראיה מהרמב"ם), וז"ל, דדין נאמנות דעדים הוא דין התורה לבית דין אבל אינו עדות התורה ששני עדים לא ישקרו שהיה זה נאמנות בעצם שכל אדם בעצמו יהיה מחוייב להאמינם גם על עסקיו. ע"כ. ויש מה לפלפל בדבריו, ואכ"מ. וע"ע באמרי"ב (דיינים סי' מה) שכתב עוד נפ"מ בזה אם יכול להשבע על סמך מה ששמע מעדים. וע"ע שו"ת חדות יעקב (עדס, חו"מ סי' א'). ואכמ"ל.

[ג] ובאמת צ"ע למה הוצרך הרמב"ם לסברת ההעמדה על חזקת כשרות, אם בלא"ה נאמנים מגזיה"כ. דאם רק בא לומר דיש תנאי דרך אם י"ל חזקת כשרות אז נאמנים, א"כ למה לא השמיענו שאר דיני עדות, שקרוב או נוגע לא

הסוברים דחזקת כשרות היא בגדר חזקה

והנה בגדר חזקת כשרות הכללית נאמרו במפרשים סברות שונות מאיזה כח מועילה. ע' תוס' חולין (יא: ד"ה כגון) שכתבו על מה דאי' בגמ' שם דילפי' רוב ממכה אביו ואמו, דיכל הש"ס לומר דחיוב מכה אביו ואמו אינו מסתמך על רוב אלא על חזקה דהעמד אמו על חזקת צדקות שילדה מאביו. ומשמע מדבריהם דס"ל דחזקת צדקות אינה בגדר רוב אלא עדיפא מיניה והיא כחזקה עצמית.

ובע"ז כתב גם המהרשד"ם (חו"מ סי' שי) וז"ל, שדבר גלוי וידוע שכל ישראל בחזקת כשרים הם, וכמו שאנו אומרים בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה, כמו כן כל בר ישראל עשאו ה' ישר מתחילת בריאתו, ובחזקת כשר הוא עומד, עד שיוודע לך בבירור שביקש חשבונות רבים ללכת בארחות עקלקלות ולצאת מדרך האמת והיושר. ע"כ.

ובדרך זו דרך מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' נו) לבאר גם את ענין נאמנות ב' עדים, דכל בן ישראל הלא נולד בלא עבירה וכל זמן שהי' קטן לאו בר מצות הי' בחזקת כשר שנולד בלא עבירה ע"כ מחזקי' אותם תמיד לפי שעתו ולא רק למפרע, ואין

לך חזק' עצמיית גדולה מזו [והוסיף שם דגם עפ"י הרוב ב"א כשרים, ע"ש]. ודימה זאת למה דאי' בכתובות (יב:, עה:) גבי מוכת עץ או נולדו בה מומים דיש לה חזקת הגוף של קודם לכן שנולדה בתולה ובלא מום, ע"ש.

הסוברים דחזקת כשרות היא בגדר רוב

לעומתם, דעת מורו של מהר"י אסאד, הג"ר פלק סודיוטץ זצ"ל, אבד"ק סעטשיץ, הובא בתשובה הנ"ל, דחזקת כשרות של כל אדם אינה מטעם חזקה בעצם אלא מטעם רוב. וע"ש שהעיר דא"כ לשמואל איך מוציאים ממון ע"פ עדים, הא אין הולכים בממון אחר הרוב. וכתב לו מהרי"א שכבר קדמו הפני יהושע (גיטין יז. ד"ה תוד"ה משום בת אחותו כו'), שאחר שפלפל באריכות בענין חזקת צדקות במי שיצא מחזקתו כמו מזנה וכיו"ב, כתב וז"ל, דבלא"ה האי חזקת כשרות מה טיבה, דלמא מבטן אמה לעולם לא היתה בחזקת כשרות,¹ אלא ע"כ משום דאזלינן בתר רובא, ורוב ישראל בחזקת כשרות הן ורובא עדיף מחזקה, אבל כשזינתה לפנינו הרי פירשה מן הרוב דרוב בנות ישראל אינן מזנות אפילו כשהן פנויות, וא"כ תו לא שייך כלל חזקת כשרות זה נראה לי נכון וברור. עכ"ל הפנ"י.

ואולם, מהר"י אסאד הערים עליו חבילי קושיות, ואף הקשה לו מד' הרמב"ם הנ"ל

יעירו, או דבעינן עדות שאתה יכול להזימה וכן כל כיו"ב. ולכאוי' בא בזה להורות על הדמיון לנביא, ששם ייסד הרמב"ם דאין ההאמנה בו מצד האות והמופת אלא מצד חזקת הצדקות של הנביא. ועי' לקמיה בפ"ח ה"ב שכתב הרמב"ם להך טעמא דנאמנות ב' עדים הוי גזירת הכתוב, והשמיט ענין חזקת כשרות, וצ"ע.

[ד] ולענ"ד צ"ע איך יתכן לומר דלמא מבטן אמה לעולם לא היתה בחזקת כשרות, הלא נולדה בלי חטא, אולי מיירי בשנולדה לאם פושעת רח"ל, ואז אין לה חזקה שתהיה כשרה. וכלשון המהרשד"ם הנ"ל, כל בר ישראל עשאו ה' ישר מתחילת בריאתו, ובחזקת כשר הוא עומד, עד שיוודע לך בבירור שביקש חשבונות רבים ללכת בארחות עקלקלות ולצאת מדרך האמת והיושר.

לר"ן בכתובות ג: מדה"ר ד"ה נאמן בשם הרשב"א ובעה"מ שם ה: מדה"ר ד"ה כיון.^[1] ושם יישב בזה השע"ת את מה שיש להקשות למה לא ילפינו מב' עדים דמוציאים ממון ע"פ רוב או ע"פ חזקה, דשאני הכא דאיכא רובא וחזקה.^[2]

הא קמן ג' מהלכים באחרונים בגדר חזקת כשרות: א', מכח רוב דרוב ישראל כשרים, ב', מכח חזקה דנולדו בלא חטא או דחזקה שלא יעקלו דרכיהם, ג', מכח רובא וחזקה, דתרווייהו איתנהו ביה, ועל כן אלימא להוציא ממון ולהוציא דבר מחזקתו ולענוש וכיו"ב. [ועיין להלן עוד מהלך משם החזו"א.]

ע"פ הרמב"ם י"ל דחזקת כשרות דעדים אלימא מסתם חזקה

ואולם, מה שהאריכו אחרונים אלו למעניתם, לדעת מה זה ועל מה זה שאנו מוציאים ממון ע"פ עדים, וחתרו להבין עפ"י את גדר חזקת הכשרות של העדים, נראה דמלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל מבואר דא"צ לכל זה, אלא דכח נאמנות ב' עדים הוא גזיה"כ וחק התורה לסמוך על חזקת כשרותם, ולא די במה שמחזיקים מאן דהוא לכשר להוציא ממון על פיו, אלא גזיה"כ היא דבאופן שמעידים ב' עדים ע"פ תנאי הגדת עדות, נסמוך על חזקת כשרותם נגד כל שאר החזקות ואופני פשיטת הספיקות.^[3]

שפתחנו בהם וז"ל, הנה ז"ל הרמב"ם ספ"ז מהל' יסודי תורה ואפשר שיעשה אות או מופת ואינו נביא כו' כמו שנצטוינו לחתוך את הדין עפ"י ב' עדים כשירים עכ"ל הוזהב של הרמב"ם, הרי דעת שפתיו ברור מללו דנאמנות העדים הוא משום חזקת כשרות שרואים שנוהגים בכשרות ואי משום אולי אין סתרו כגלוי לא איכפת לן בזה כלל דהנסתרות לד"א כו', עכ"ל. ועוד הביא סימוכין מלשון הרמב"ם בהל' עדות (פ"א ה"ב) ע"ש, והסיק בזה"ל, הרי דמטעם חזקה אתי עלה ולא משום רוב וכנ"ל, וברור אצלי שנעלם מהפני' דברי רמב"ם הנ"ל בב' המקומות וגם דברי תוס' חולין י"א ע"ב שהקשה גבי מכה אביו דלמא משום חזקה היה בהעלם עין ממנו באותו שעה, עכ"ל מהר"י אסאד.

דעת הנוב" דחזקת כשרות היא בגדר רובא וחזקה

וע"ש עוד שציין לתשובת הנוב"י (קמא אהע"ז סי' סט) שכתב דחזקת כשרות מועילה מטעם רובא וחזקה, וז"ל הנוב"י, שהרי יש לה חזקת כשרות שהרי לא נולדה זונה כו', ונגד רובא דרוב נשים שבישראל כשרות הן ואינן מזנות כו', ע"ש. וכע"ז כתב גם בשערי תורה (חזקה ח"א כלל יד פרט ב) דיש לעדים חזקה עצמיית וגם רובא, ותרווייהו בהדדי רובא וחזקה, גם בעלמא דעת קצת קמאי דמהני אפי' להוציא ממון (ע"ש שציין

[1] וע"ע בפני"ק ק"א לכתובות (אות ל') ובשו"ת בית אפרים (אהע"ז סי' ג') שהביא את דבריו, וע"ע בהגה' בן המהבר בתשובת יהודה יעלה הנ"ל.

[2] ולעיל הבאנו את קושיית מהר"ם רבו של מהר"י אסאד שהק' בסגנון קצת אחר, דלשמואל דאין הולכין בממון אחה"ר איך נוציא ממון ע"י עדים. ועמש"כ להלן, דלכא"ו אין להקשות כן, דודאי מוציאין ממון ע"פ עדים דגזיה"כ היא, רק הקושייא היא כסגנון השע"ת, למה לא ילפי' מעדים לשאר ממון, וגם זה ל"ק לפמש"כ להלן, ע"ש.

כי אם בב' עדים שמוציאין אותו מחזקתו, וכל כמה דליכא עדים אין יוצא מחזקת כשרות, ואפי' אמת שעבר עבירה, מ"מ לא נפסל כי אם בב' עדים שראוהו, ע"ש. ובאורים (סי' כח סק"ג) אף חידש ע"פ גדר זה דרשע הודע עדות לחבירו חייב להעיד בב"ד כ"ז שלא הרשיעוהו בב"ד, ע"ש. והאחרונים נשאו ונתנו הרבה בדבריו [כמו שהביא במשפט יהונתן שם הע' 49, וע"ע שו"ת חת"ס י"ד סי' יא, ואור שמח פ"ב מעדות ה"ב]. ומ"מ אפי' לא יהיבנא ליה כל חידושו, אכתי חזינן דיש מקום בראש לומר דכח החזקת כשרות הוא בגדר גזיה"כ מיוחדת לענין עדות ואינו פועל מכח כללי החזקה הרגילים, כנ"ל.

ביאור דעת הריב"ש ע"פ הנ"ל ויישוב תמיהת האחרונים

וע"פ הנ"ל, יתבאר גם מש"כ הריב"ש (סי' רסו) בתשובה ארוכה בעסק עדות קידושין אחת וז"ל שם, אלא שאיני רואה מעדותן של אלו העדים שום הוכחה שעבר בונפיל הנזכר על החרם קודם שהעיד בעדות הקידושין אלא שאמרו סתם שעבר על החרם ולא בארו באיזה זמן, ואם כן אינו נפסל אלא משעה שהעידו אלו עליו בב"ד דמוקמי' גברא אחזקתיה, ע"כ. והביאו הרמ"א (חומ"מ סי' לד סכ"ג) להלכה וז"ל, ואפילו פסול מן התורה, אין לפסלו אלא בודאי, אבל לא מספק, כגון שהעיד בב"ד ואחר כך באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל בה מן התורה, אבל אם אין יודעין אם עבר קודם שהעיד או אחר כך,

ונראה דמוכרחים לומר דיש גזיה"כ לסמוך על עדותם, ואין אנו באים מכח דין חזקה או רוב דכה"ת כולה, דהרי בהרבה פעמים באים העדים לערער על חזקת כשרות של אחר, או לפסלו או לומר שעבר איסור ולעונשו וכיו"ב, וא"כ אם באנו לסמוך על חזקת כשרותם ותו לא, מאי אולמיה דחזקתייהו מחזקת מי שמעידים עליו, ובפרט אם הם רבים. וע"כ צ"ל דגזיה"כ דכאן מהני עדותם, ודחזקתם עדיפא ולא על חזקת אחרים, כשמעידים בתורת עדות ע"פ כל פרטיה ודקדוקיה.

ולפי הנ"ל, לשון הרמב"ם דאין לנו עסק בנסתרות כו', נראה לבאר דהיינו שבכל חזקה יש קצת חסרון דסו"ס יש צד דלא כהחזקה, ולכן אינה כודאי גמור בדרגת אגן סהדי, ואם תהיה חזקה אחרת כנגדה או רובא דאיתא קמן (או תרתי לריעותא, יעו' להלן) לא אזלינן בתרה. וע"ז כתב הרמב"ם דכאן היא חזקה גמורה שאין בה שום ספק ואין לנו עסק בנסתרות כמו בשאר חזקות דעדיין יש צד שאינו ע"פ החזקה רק שאנו לא מסתפקים בזה בלא ריעותא או שאר כח נגדי.^[ז]

סימוכין לזה משיטת התומים

ויש להביא עוד סימוכין לדברינו מדברי התומים סי' פז (סקכ"ז) על מה שנפסק שם בשו"ע (סעי' כח) דאין אדם נפסל לשבועה ע"פ עצמו, והעלה שם התומים לומר דזה מכלל גזיה"כ דאין אדם נעשה רשע וחשוד

[ז] ואדרבה, קצת משמע מהרמב"ם דלולי גזיה"כ לא היה די במה שיש להם חזקת כשרות ובמה שאינם משקרים להוציא ממון, ויל"ע בדברי האחרונים הנ"ל.

[ח] ועדיין צריך לבאר היטב את הדמיון לנביא, ע"ל הערה ג.

מקבלת כח בפנ"ע ואינה פועלת בגדר חזקה, א"כ אין לנו לדון משום תרתי לריעותא.

מוקמינן גברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר, עד ידיעין דעבר קודם לכן. ע"כ.

ואפי' אי נימא דבעלמא סברת תרתי לריעותא אינה לגבי הפסק דין דאם יש תרתי לריעותא א"א לפסוק כנגדה, אלא תרתי לריעותא היא סברא לרועע את החזקה עצמה, כאן הלא כח העדות אינו תלוי בנדון שיעידו עליו, אלא יש להם חזקה עצמית ונקראים בשם 'עדים', ושוב לא איכפת לן אם מה שיעידו עליו יהיה בו תרתי לריעותא נגד חזקתם דאיתרע מכאן ולהבא, ודו"ק.

מהלך החזון איש בטעם דלא שייך בזה תרתי לריעותא

ואחזה אנכי את מש"כ החזון איש בריש ספרו על יו"ד (סי' א ס"ק א) במה שנתחבטו המפרשים בדין שוחט שהרשיע, דלכא' נימא בזה תרתי לריעותא, דהרי הוא רשע לפנינו והעמד בהמה על חזקת איסורה, והאריך בזה בש"ש הנ"ל, וכתב החזו"א כעין מה שכתבנו בשינוי קצת, והילך לשונו, אבל נראה הטעם דהכשר ופסול האדם הוא נידון בפ"ע, ומה שמעיד אח"כ הוא נגרר אחרי דינו הוא, וכיון שהוא נידון להכשר ממילא הבהמה כשרה, וכמש"כ ט"ז (יו"ד סי' א) להוכיח מלשון רש"י גיטין (לא:): במקוה שנמצאת חסירה דאמרינן העמד טמא על חזקתו, אף הטהרות שנגע הטמא טמאין אף שהן בחזקת טהרה, משום שהן נגררין בתר המטמאן, והלכך אף בספק מתי עשה העבירה שחיטתו כשרה בזמן הספק, וטעם זה גם לענין פסול עדות לענין ממון, דמתחלה דנין על האדם אם הוא כשר בזמן ההוא אם לא, ומכשרינן ליה ומפקינן ממונא אפומיה כו', עכ"ל.

והקשה הקצות החושן שם (ס"ק ה') ובספרו שב שמעתא (ש"ג פ"ד) מ"ש ממקוה שנמדד ונמצא חסר בריש נדה דכל הטהרות שנעשו כל גביה טמאות משום דאיכא תרתי לריעותא העמד טמא על חזקתו, והרי מקוה חסר לפניך, והכא נמי, העמד ממון על חזקתו והרי העד פסול לפניך. וע"ש שהאריך והעלה דשאני עבר עבירה, דמה שעשה עבירה היום אינו מורה שעשה עבירה קודם לכן, משא"כ מקוה שנמדד חסר, מה שחסר מורה על שודאי היה חסר קודם לכן, ואימא חסר ואתי כו'. וע"ע בנתה"מ שחילק בין חזקת ממון שאינה מבררת לשאר חזקות. ובשו"ת מהר"י מסלוצק (מהד' מכון ירושלים סי' מח) יישב דחזקת פנויה לא חשיבא נגד חזקת הגוף של כשרות העדים אף במקום תרתי לריעותא, וכ"כ גם בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' ה), הביאו מרן הגרע"י בשו"ת יבי"א (ח"ח אהע"ז סי' ה) והאריך בנדון זה טובא, ע"ש.

אולם, כפי מה שהעלנו ע"פ דברי הרמב"ם בביאור כח החזקת כשרות דעדים לחתוך את הדין, דהתורה העמידתם בחזקתם ואין אנו דורשים בנסתרות שמא פסולים הם, נוכל לומר כפשטות לשון הריב"ש, דכל כמה שלא עקרו את חזקתם הראשונה, מגזיה"כ מאמינים לאותם עדים דסו"ס יש להם שם עדים וע"פ ב' עדים יקום דבר. ולא שייך לדמות ב' עדים למקוה שנמדד ודומיו, דהתם חותכים את הדין מכח החזקה, וע"כ בתרתי לריעותא לא מועילה החזקה, משא"כ גבי עדות דכל שיש לו חזקת כשרות, עדותו כעת

אפשר דלענין עדות שני עדים בכה"ג תתקבל עדותם, דשם יש גזיה"כ לקבל את עדותם שלא לערער על חזקתם, משא"כ גבי שוחט שהוא מדיני ע"א נאמן באיסורין, ובוה יש לומר דחשד גם כן מערער על נאמנות כזו אפי' למפרע.

[לא מיבעיא לדעת רש"י דנאמנות ע"א היא משום מעשים שבכל יום או דאין לך אדם כו', אלא אפי' לתוס' דילפי' מוספרה לה לכאו' אפשר לומר בכה"ג. וע' חזו"א (אהע"ז סי' יג ס"ק א) שכתב דנאמנות ע"א היא כעין מסרו הכתוב לחכמים – ואפשר דבוה קאי לשיטתו כאן, דתרווייהו מכח מיוחד שנתנה התורה רק שלענין כל עוון וכל חטאת הוצרכו ב' עדים ולענין איסורים הוצרך עד א', ואכמ"ל.]

גם בשו"ת יביע אומר (ח"ח אהע"ז סי' ה') כתב מרן הגרע"י זצ"ל לפלפל באריכות בדיון קידושין בפני פסולי עדות, והביא חבל נביאים שדנו בדינו של הריב"ש והרמ"א, וגם דימו אותו לשוחט שהרשיע ולסוגיית מקוה שנמדד ונמצא חסר ודין תרתי לריעותא, כהקצה"ח ונתה"מ הנ"ל ועוד רבים, ע"ש. וכאמור, לפי הנ"ל יש לחלק דעדים לעולם בחזקתייהו קיימי דכך היא גזיה"כ והנסתרות לה' אלקינו כו', משא"כ בשוחט שהרשיע דלמה נאמין כל עד א' הבא לפנינו. וכאמור, ע"פ הנ"ל יש לחלק ביניהם.

תמיהה ע"פ הנ"ל בגדר דרישה וחקירה

אסיים בהערה מדברי הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פ"ה מ"ב) שכתב וז"ל, ואם אמרו

והביא שם ראיה לדבריו מסוגיא דשבועות (מז: ע"ש, והסיק בזה"ל, ונראה דהא דלא מפסל עד מספק אינו מדין העמד על חזקה קמייתא אלא בכל שעה הוא בחזקת כשרות עכשיו, וכמו שאין מוציאין ממון מספק ואין מלקין מספק כך אין פוסלין מספק, עכ"ל החזו"א. הרי שנקט כעין מש"כ, וגם ביאר ע"פ זה את יסודו של הריב"ש והרמ"א דאין פוסלין עד מספק וכמו שכתבנו לבאר כן גם בדעת התומים. אך סגנונו שונה קצת במה שהשוה לענין זה גם שוחט שהרשיע, ועיקר בנינו עומד על מה שהחזקה מתייחסת אל הגברא והוא נדון בפני עצמו, ורק אחר שנפסק דין הגברא אז דנים על שחיטתו או עדותו בפנ"ע [וכעין מש"כ הרמב"ם (פט"ז מה' סנהדרין ה"ו) 'והאיסור עצמו בעד א' יוחזק', אף דשם אפשר דהוא ענין של זמן, וכאן החזו"א לא בא מלתא דזמן רק מלתא דהנושא, ודומה יותר ליסוד הידוע מבעל ההפלאה כתובות (טו.) לענין תינוק שנמצא מושלך נגח תורא ידידיה כו'. וע' ש"ש (ש"ד פ"ח)].

חילוק בין חזקת כשרות דעדים לבין שוחט שהרשיע

ואולם, להמתבאר נראה מהרמב"ם שיש דין מיוחד בב' עדים שחזקתם אינה מעורערת אפי' נגד שאר חזקות ורובי וכיו"ב. ואם כנים אנחנו, יהיה בזה חילוק בין חזקת כשרות דעד לחזקת כשרות דשוחט, דאפי' אם נאמר דאם נחשד השוחט ע"פ עדות וכיו"ב לא תועיל חזקתו מעיקרא משום דאיכא תרתי לריעותא לאסור הבהמה, דהעמד בהמה בחזקת איסור והרי רשע לפנינו, מ"מ עדיין

סיכום הדברים

העולה מן האמור, דמבואר ברמב"ם שקבלת עדות שנים היא מגזיה"כ בהסתמך על חזקת כשרותם. האחרונים דנו אם חזקת כשרות של כל אדם או של עדים היא מכח רובא, כדעת הפנ"י ואחרים, או חזקה, כמשמעות התוס' והרמב"ם, ומהרשד"ם, וכ"כ מהר"י אסאד ועוד, או רובא וחזקה כדעת הנוב"י ושע"ת ועוד. ונראה מהרמב"ם דלכה"פ לענין עדות, חזקת כשרותם אלימא טפי הואיל וגזיה"כ לסמוך עליה, וע"כ מועילה נגד חזקת הכשרות של מי שמעידים נגדו. ובכן יש להסביר את מה שלא פוסלים עד מספק כמב' בריב"ש, או בלא עדות לפוסלו כמ"ש התומים. וכן ע"פ הנ"ל לא שייך לדון בזה משום תרתי לריעותא, דכל שחזקת כשרותם בעינה עומדת גזיה"כ לחתוך הדין לגמרי ע"פ דבריהם. ודעת החזו"א דהואיל וחזקתם מחליטה אותם לכשרים, כל עדות שיעידו אח"כ מקבלים מצד עצמה (ואי"ז ממש כמו שכתבנו, וכנ"ל). ואולם, אם הם בכלל ע"ה או שאר קבוצות דהורעה חזקתם בכלליות, מבואר ברמב"ם הל' עדות דאין להם חזק"כ כלל. והנלענ"ד כתבתי בס"ד.

בחקירות איני יודע אי אפשר בהם הזמה בשום פנים, ולפיכך עדותן בטלה ונאמר עדות שקר הוא, וזה שאומר בחקירות איני יודע הוא כדי שלא תתקיים עליהם הזמה, ע"כ. ולמד מזה באמר"ב (עדות סי' א) דהטילה התורה תנאי בדבר לחקור אותם על כל הזמנים שיוכלו להתפס לשקרנים ע"י הזמה, ואם חסר לעדותן התנאי הזה באנו לחוש דילמא שקרנים המה ובפועל לא יאמרו להגביל כל הזמנים כדי שלא יותזמו ויתגלה הדבר ששקר העידו. ושם התאים את זה האמר"ב ואף תלה סברא זו במש"כ הרמב"ם דגזיה"כ לחתוך הדין ע"פ שני עדים ולהעמידם בחזקת כשרותם כו', דהואיל ונתנה להם התורה כ"כ נאמנות אבל לא בגדר שדבריהם מוכרחים להיות אמת - ע"כ הטילה התורה תנאים בזה לברר אמיתות הדברים, ע"ש.

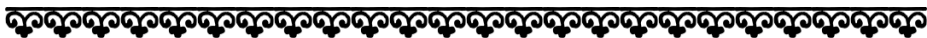
ואולם לענ"ד אדרבה כל בתר איפכא, דאם נאמנותם היתה בגדר בירור שכך האמת, הרי שבלי דרישות וחקירות מי הגיד לך שדוברים אמת, שמא יראים להתפס בשקרם ומרחיקים עדותם, אך אם הנאמנות היא בהסתמך על החזקת כשרות, א"כ למה נחשוד בהם [ואטו עד א' נאמן באיסורים צריך דרישה וחקירה שמא משקר וירא שיתגלה שקרו, ואכמ"ל בזה], ולמה לא נקבל דבריהם. ויש אולי קצת ליישב, ועת לקצר ועוד חזון.



בענין הפה שאסר הוא הפה שהתיר

הבה"ח מנחם עובדיה נ"י

ישיבה אהל תורה ד"מאנרא



להיות תרי ותרי (בברייתא דבאו שנים מן השוק), אבל עכשיו נתחדש במתני' דיש דין הפה שאסר ונאמנים. והיכא דהעדים עצמם קיימו ופסלו השטר, אז בלא דינא דהפה שאסר, היה הדין שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, אבל עתה מכח דינא דהפה שאסר, נאמנים לומר דפסול.

ובמחשבה ראשונה, היה אפשר לפרש הדין דהפה שאסר, דהוא משום דכיון דתוך כדי דיבורם, שינו לומר פסול, זהו כל הגדת עדותם, ולא מחשבינן במה שאמרו מקודם שהשטר מקויים, ומש"ה לא יהני הפה שאסר אלא תוך כדי דיבור, אבל לאחר כדי דיבור אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. אלא דדבר זה קשה לאומרו, דמשמע שהם חוזרים ממה שאמרו שהשטר מקויים, אבל זה אינו כן, דלמעשה אפילו אחר ששינו ואמרו שהשטר פסול, עדיין אומרים שאלו הם חתימתם, שהרי לא חזרו ממה שאמרו שהשטר מקויים. וגם דאין זה משמעות הלשון דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דמשמע דיש להם כח להתיר, מזה שהם היו האוסרים. וכמבואר ברש"י שם (ד"ה "הרי אלו") שכתב "כי היכי דמיהימנית להו אהא, הימיניהו אהא". וכן הוא לשון הגמרא לקמן "סברא הוא, הוא אסרה, הוא שרי לה".

לע"נ ר' אברהם שאול בן עזרא חיים הלוי ז"ל **בכתובות** (יח:) מתני'. העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים. ע"כ.

ובגמרא (דף יט:), ת"ר שנים החתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, אין אלו נאמנים ומגבינן ביה כבשטרא מעליא. ע"כ.

ומבואר דיש דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דכיון דאלו שקיימו השטר, הם אלו שפוסלים אותם, נאמנים. דהיינו שאף ששני העדים מעידים שהשטר בטל משום שהעדים פסולים, מ"מ כיון שגם העידו שהשטר מקויים מפני שאלו החתימות הם של העדים, נחשב השטר כב' עדים המעידים שהשטר כשר, ולא היו קטנים או פסולים (משום חזקה דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, או משום אנן סהדי), אז מדינא בלא דינא דהפה שאסר, היה צריך

כתוב לשון אחד ש"נאמנים", ובפשטות היה נראה שדינם שווה.

ובנתיבות (שם סי' כא) כתב, דיש לחלק, דדוקא כשבאו עדים אחרים לומר שפסולים היו, אז כיון דאף אם אח"כ יבואו עדים לקיים השטר, מ"מ יהא תרי ותרי בין העדים המקיימים השטר ואלו שבאו קודם לפוסלו, ולא יהני השטר רק לגבי שאם תפש המלוה מהלוה יהני תפישתו, אז בזה קרעין לשטריה, משום דאין לנו לקיים שטר של ספק בלא שיוכל שיבא לידי קיום. אבל בעדים החתומים עצמן, כיון דאילו באו עדים אח"כ וקיימו, יהא שטר כשר, ומה שהעידו שפסולים היו, בטל למפרע מאחר שנתקיים ממקום אחר, דכיון שהגידו שוב אינן חוזרים ומגידים, ומש"ה בזה לא קרע' לשטרא.

ומבואר מדבריו לכאורה, דאין נאמנים לפסול השטר בעצם, ורק מטעם שלא יוכל השטר לבא לידי קיום קרעין ליה, אבל אין נאמנים לפסול השטר, ולכאורה מטעם שכתבנו דאין להם כח להעיד לפסול יותר ממה שהיה קודם שקיימוהו, ומטעם הנ"ל, דאין נאמנים אלא מכח שהם קיימו השטר. אלא דעדיין קשה, דהא אין מעידים שהשטר אינו מקויים, אלא אדרבא מעידים שהשטר מקויים, ומה שאמרו שפסולים היו, אין נאמנים, וא"כ מהיכן יש לנו מעדותם שאינו מקויים, הא אין זה עדותם.

ולכאורה צ"ל דביאור דין הפה שאסר, הוא דאין אנו יכולים לקבל עדות הפסול בלא עדות ההיתר, וצריכים לקבל שניהם ביחד,

(ואגב עיין במפרשים שדנין האם הפה שאסר הוא מכח מיגו, או נאמנות אחר, ובנפקא מינות שיהיו ביניהם. ואף להצד שהוא מכח מיגו יל"ע, דלכאורה אינו כמיגו ממש, ומשמעות הלשון "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" משמע שיש בזה ענין אחר אף שהוא מכח דין מיגו, וגם נ"ל דענין מיגו עצמו הוא דיש לו כח זכייה מאותה טענה שהיה יכול לטעון, אבל לא שנבטל עדותו כיון שהיה יכול שלא להגידו, אבל ד"ז לא למדתי ועדיין צל"ע).

והנה, לישנא דמתניתין הוא ש"נאמנים", ויל"ע פירוש, האם הם נאמנים לגמרי ומאמינים להם שפסולים היו וממילא השטר בטל לגמרי, או שמאמינים להם רק שיהא כפי שהיה קודם שבאו שהיה השטר קיים רק בלא קיום עדים. והנה, לצד א' שנאמנים לפסולו לגמרי, קשה, דכל כחם הוא מזה שהם קיימוהו, ואם כן איך יש להם כח יותר, לפסול השטר לגמרי, שהוא יותר ממה שהיה קודם שבאו, שהיה השטר עכ"פ קיים עד שיהא מקויים, וגם לצד ב', קשה, דהא אין זה עדותם, דהם מעידים שהשטר פסול, ואז ממה נפשך, או שיהיו נאמנים שפסול לגמרי, אבל אם א"א להאמינם, אז אין לנו מעדותן כלום.

ובשולחן ערוך חושן משפט (סי' מו) נפסק במתו העדים, ובאו אחרים לקיים השטר, ואמרו שפסולים היו, דנאמנים, וקורעין השטר, ולגבי כשבא הוא עצמו לא מפורש הדין. אמנם במשנה (בעדים החתומים עצמן), ובברייתא (גבי מתו העדים ובאו אחרים),

והשטר פסול מכח הפה שאסר, כיון שאין לנו שום קיום עכשיו על השטר.

ומדבריו מבואר דמכח הפה שאסר נאמנים לפסול השטר לגמרי, דהוי כאילו אין לנו שום קיום מדבריהם, וממילא נאמנים לפוסלו, כבכל שטר שלא נתקיים.

וצ"ע, דמשמעות הפה שאסר הוא שמכח שהם היו מי שאסרוהו יש להם כח להתיר, אבל לא שיוכלו לבטל לגמרי מה שקיימו השטר ויהא כלא קיימוהו מעולם, וכמש"כ רש"י "כי היכי דמיהימנתי להו אהא, הימנינהו אהא".

ועכ"פ נראה שלומד [מכח הפה שאסר], דכל זמן שלא גמרו מלקיים השטר, ועדיין אנו דנין על הכשר קיומו, הוי כאילו לא קיימו השטר בכלל, ואין על השטר דין חקורה, ומשום הכי נאמנים לומר שהשטר פסול לגמרי. ויל"ע הסבר דינא דהפה שאסר לפי שיטתו.

[דברים אלו למדתי בישיבה וכתבתי דברים ששמעתי מהראש ישיבה הרב שמואל צבי מונק].

ואין לנו עדות האיסור אלא עד כדי עדות ההיתר. אז אין לנו שהשטר מקויים אלא ביחד עם זה שהעדים פסולים, ועד"ז נאמנים הם. ואין הכי נמי דבודאי אין נאמנים לפוסלו מטעם שכתבנו, אבל עכ"פ אין לך קיום השטר כיון דמשועבד לעדות הפסול. (ואם אח"כ נתקיים השטר ממקום אחר, יש לנו מעדותם שפסולים הם ויהא תרי ותרי. ודו"ק). ובזה מתורץ איך יוצא מעדותם שהשטר אינו מקויים, דכיון שהעידו שפסולים היו ואין נאמנים על זה, אז מדין הפה שאסר, אין אנו יכולים לקבל מה שהעידו שהשטר מקויים, בלא שנקבל שפסולים היו, וכיון שאי אפשר, גם אין לנו לקבל עדות הקיום, ונשאר כשטר בלא קיום.

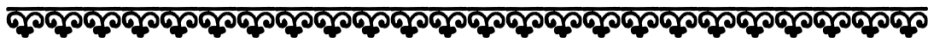
לאידך גיסא, כתב הנהיבות, דלטעם השיטה ישנה (בדף יט:) שכתב שהטעם דקרעין לשטרא הוא, שכל זמן שאין השטר מקויים, נאמנים עדים לומר שהשטר פסול. וא"כ ה"ה בעדים החתומין עצמם, נאמנים לפוסלו, וקורעים השטר. ואע"ג שאם אח"כ יתקיים חותמם ממקום אחר, אמרינן למפרע כיון שהגידו שוב אינן חוזרים ומגידים, והשטר כשר לגמרי, מ"מ כל זמן שאינו מקויים ממקום אחר אלא מאלו, נאמנים לומר



בענין אונס הבא מחמת פשיעה

הבה"ח מנשה ראזק נ"י

ישיבה גדולה ד"ספרינג ואל, ניו יורק



ומקור דברי הרמב"ם הם ממסקנת הגמ' בב"ק (דף נב:), דאיתא כסהו כסוי שיכול לעמוד בפני שוורים ואינו יכול לעמוד בפני גמלים, ושכיחי גמלים, והתליע מתוכו, מהו, מי אמרי' מגו דהוי פושע אצל גמלים הוי פושע נמי לענין התלעה, או דלמא לא אמרינן מגו וכו', ת"ש וכו' שמע מיניה לא אמרינן מגו שמע מיניה. והקשו התוס' (ד"ה ושכיחי גמלים), כי לא אמרי' מגו נמי מתחייב, דתחילתו בפשיעה הוא לענין שוורים אם יעברו עליו גמלים תחילה ואח"כ שוורים, וסופו באונס שהתלע. ע"ש.

וכתב הערוך השלחן דמ"ש בדברי הרמב"ם הוא ליישב קושיית התוס'. ולכאו' משמע שלמד בשיטת הרמב"ם דלא שייך לחייב תחילתו בפשיעה וסופו באונס אלא בד' שומרים ולא במזיק. והקשה על זה הבה"ח פינחס א. יצ"ו שהרי פסק הרמב"ם בהל' נזקי ממון (פ"ב הט"ו), הכלב והגדי שקפצו מראש הגג וכו', משלמין נזק שלם מפני שהן מועדים לדבר זה, וכן אם נפלו והזיקו, שעלייתן לראש הגג פשיעה ואע"פ שנפילתן אונס, כל שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ע"כ. הרי מפורש בדברי הרמב"ם שמחייבין בתחילתו בפשיעה וסופו באונס אף במזיק, וצ"ע במה שכתב הערוך השלחן.^[א]

כתב הרמב"ם בהל' נזקי ממון (פי"ב ה"ד וה"ה), כסהו (בור) בדבר שיכול לעמוד בפני שוורים ואינו יכול לעמוד בפני גמלים וכו', התליע מתוכו (הכסוי) ונפלו בו שוורים אע"פ שהגמלים מצויין שם תמיד והרי הוא פושע לגמלים, הואיל ומחמת שהתלע נפלו בו השוורים הרי זה פטור. ע"כ.

וכתב עליו הערוך השלחן (חו"מ סי' תי ס"ק לב) וז"ל, מדברי הרמב"ם נראה דאפילו היה ידוע שבכסוי הראוי לגמלים לא היה מתלע פטור, דלא אמרינן תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב כשהאונס בא מצד הפשיעה אלא לגבי שומר, דכיון שקיבל עליו שמירה, חייב בפשיעה מכל צד אפילו בא הנזק מצד האונס, אבל בכל נזיקין שבעולם אינו חייב אא"כ פשע בנזק זה, אבל כשהיה בסופו אונס או גם בתחילתו כמו כלב וגדי שקפצו (משנה בב"ק דף כא: וע"ש בגמ') שהיה פשיעה בעלייתו, כמ"ש בסי' שצ, למה יתחייב ממה שהיה יכול להיות פשיעה כמו דלא מחייבין בקרן בחצר הניזק נ"ש, במה שהיה תחילתו בפשיעה לגבי שן ורגל, וכמו דלא מחייבין בשור פקח ביום במה שתחילתו בפשיעה לגבי לילה או לגבי שור חרש. עכ"ל.

הרי"ף. ופסק הרי"ף (בב"מ דף כ. בד"ה) כרבא, דלא אמרי' הלכה כאביי אלא ביע"ל קג"ם, נמצא דבעינן שהאונס בא מחמת הפשיעה.

אבל כתב הריטב"א (החדשים, שם בסוגיא ד"ה אביי משמיה דרבה אמר חייב), דהא דאמרי' מ"ט אורא דאגם קטלה אכולה מילתא קאי, בין למ"ד התם חייב בין למ"ד התם פטור. ע"כ. ומדבריו נראה שלא למד כדברי הרי"ף הנ"ל אלא דלכו"ע בעינן שיהא האונס בא מחמת הפשיעה. וכן כתב רבינו פרץ להדיא, ע"ש. וכן משמע מדברי התוס' בב"ק הנ"ל, ומדברי התוס' בב"מ (דף עח. ד"ה הוחמה), שכתבו דבעינן מחמת, ואעפ"כ הוסיפו מדברי הרי"ף, משמע דלא סברי כוותיה, ע"ש.

אבל בין לפי הרי"ף ובין לפי הריטב"א בבור שכיסוריו ראוי לעמוד בפני שוורים ואינו ראוי לעמוד בפני גמלים והתליע מתוכו, אין לחייבו משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, שהרי לא בא האונס מחמת הפשיעה. ודוקא אם בא האונס מחמת הפשיעה, וכמו שמצינו בב"מ (דף מב.) גבי ההוא גברא דאפקיד וזוי גבי חבריה, אותביניהו בצריפא דאורבני, איגנוב, אמר רב יוסף אע"ג דלענין גנבי נטירותא היא לענין נורא פשיעותא היא, הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב וכו', והילכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ע"כ. ואם היה מטמין הכסף בקרקע שהוא שמור מאש ומגנבים, אפשר שהגנבים

התוס' הנ"ל הביאו מהריב"א שתי', דלא אמרי' תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אלא היכא שמחמת הפשיעה בא האונס, אבל הכא לא בא האונס מחמת הפשיעה דאפי' היה מכוסה כראוי לשוורים ולגמלים היה מתליע. ע"כ.

והביאו עוד מהריב"ם שהביא שיטת הרי"ף, דלאביי ודאי חייב אע"פ שלא בא האונס מחמת הפשיעה, כדמשמע בהמפקיד (דף לו:). דקאמר לא מיבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב וכו', מכלל דלמ"ד חייב נוחא ליה לאביי בלאו טעמא דהבלא דאגמא קטלא. עכ"ל. ומה שקיצר בו היא סוגיא אריכתא בב"מ (שם) במי שפשע ולא נעל בפני פרה, שהיתה פקדון אצל, ויצאה לאגם ומתה כדרכה, דאביי משמיה דרבה אמר חייב, ורבא משמיה דרבה אמר פטור, ואמר אביי דלא מיבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אלא אפי' למ"ד פטור הכא חייב דאמרי' הבלא דאגמא קטלא, אבל רבא אמר דלא מיבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור אלא אפי' למ"ד חייב הכא פטור דאמרי' מלאך המות מה לי הכא מה לי התם. ובוה דייק הרי"ף דלפי אביי דוקא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב בעינן למימר דהבלא דאגמא קטלא, אבל למ"ד חייב אפילו בלאו האי טעמא יש לחייבו, ולא חיישינן למה דאמר רבא דמלאך המות מה לי הכא מה לי התם. משמע דלאביי למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הרי הוא חייב אפי' לא בא האונס מחמת הפשיעה, וזהו שהביא הריב"ם בשיטת

[א] ודבריו הראתי למורי הרה"ג ר' שמואל אבא אולשין שליט"א ראש ישיבת עץ חיים ד"הילסייד, והיה לו לפלא.

קובץ אבקת רוכל

אב תש"פ

רמה

וכמ"כ מצינו בגמ' בב"ק (דף נו.) גבי בהמה שנפרצה בלילה ע"י שחתרה, דאי הוה כותל רעוע הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, וכתבו התוס' (שם דף נב:) דפרש"י שחתרה והפילה הכותל ע"י חתירה, הרי דמחמת הפשיעה שהיתה רעועה בא האונס. ע"כ. וה"נ כיון שהוא הכניס בהמתו לדיר שכותלו רעועה, הוה כגורם להיזק.

ועפ"ז יש לתרץ קושיית רעק"א דבאמת יש התחלה למעשה היזק, ואם בתחילת המעשה היזק היה פושע ולבסוף נאנס, הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס.

והיוצא מהאמור דבכדי שמעשה היזק יחשב תחילתו בפשיעה וסופו באונס, צריך שהפשיעה והאונס יהיו באים במעשה א', אבל בד' שומרים סגי ליה במה שהאונס רק בא מחמת פשיעתו, ולא צריכים שיהיו שניהם באים בבת אחת.

ועכשיו נבוא לבאר דברי הערוך השלחן, שלא כתב שאין דין של תחילתו בפשיעה וסופו באונס שייד לנזיקין, אלא שחילק בין שומר למזיק, דגבי שומר צריך שיהא האונס בא מחמת פשיעתו, משא"כ במזיק צריכים שיהא באותו מעשה היזק ממש. וכן מדויק בדבריו שכתב, דלא אמרין תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב כשהאונס בא מצד הפשיעה אלא לגבי שומר. ע"כ. דמה ששומר משונה ממזיק, הוא במה שצריכים שהאונס בא מחמת פשיעתו. וגם מה שכתב, אבל בכל נזיקין שבעולם אינו חייב אא"כ פשע בנזק

לא היו מסתכלים שם, וממילא היה האונס בא מחמת פשיעתו שפשע בה לענין אש.

והנה כל זה הוא לענין ד' שומרים, אבל לענין נזיקין שמעתי ממור"ר הרה"ג ר' חיים עוזר גארעליק שליט"א, ראש ישיבת ישיבה גדולה ד"ספרינג וואלי, שהקשה בשם רעק"א (מובא בחידושי רעק"א בב"מ בסוגיא דשומר שמסר לשומר, וע"ש באריכות לשונו) דאיך שייד לחייב מזיק משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, הא כל שלא הזיק אינו נקרא מזיק, וא"כ אע"פ שהתחיל ע"י פשיעתו אין לחייבו, שהוא אינו נקרא מזיק, ובזמן שהזיק היה אנוס ופטור. ע"כ.

והנה איתא בגמ' בב"ק (דף יז:), בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו, בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא, או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצורות נינהו, תפשוט מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל, פטור, דאמר' ליה מנא תבירא תבר, לרבה פשיטא ליה לרבה מבעיא ליה. ע"כ. והיוצא מזה שההיזק מתחיל קודם שנשבר הכלי, וכדאיתא שם דבתר מעיקרא אזלינא.^[2]

ובמה נקרא תחילת מעשה היזק י"ל, שכל שהוא עשה מעשה שגרם שיקרא היזק, הרי זה תחילת המעשה, וכאן זריקת הכלי הוא התחלת המעשה. ובנזקי ממון י"ל נמי שכל שגרם שהבהמה תלך ותזיק, מיקרי התחלת מעשה היזק, ובכלב וגדי שנפלו מראש הגג, עלייתן לראש הגג הוא הגורם לנפילתן.

[2] ועי' בהרי"ף דמשמע מדבריו שפסק דבתר מעיקרא אזלינא וכמו שכתב הבעל המאור, וע"ש בהרמב"ן. וכן למד הרא"ש (פ"ב סי' א) בדברי בהרי"ף שפוסק דבתר מעיקרא אזלינא, ע"ש

זה. ע"כ. וגם זה משמע כמו שביארנו,
דבנזיקין צריכים שפשיעתו יהא בנזק זה,
והיינו שהוא באותו מעשה היזק.



מגיד מישרים

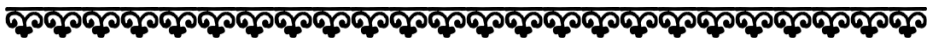




והשימותי את מקדשיכם - מצבנו הנוכחי

הרב קלמן שווארץ

מח"ס בחשק משה, דומ"ץ בית מדרש גבוה, ליקווד



דהיינו, דיראים פסק להלכה שבתי כנסיות ובתי מדרשות יש להם דין קדושה והם בכלל הפסוק "ואת מקדשי תיראו", ונכללו בלשון 'מקדשי'. והוכיח כן מתורת כהנים הנ"ל שנאמר "והשימותי את מקדשיכם" - 'מקדשיכם' לשון רבים, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות שאף הם יהיו שממה. וביאר זאת עם מש"כ בפסוק ואהי לכם למקדש מעט. והובא דבריו בבאר מים חיים לספר שמירת הלשון של מרן הח"ח "עשין" אות ז'.

הוי אומר, שהפסוק "והשימותי את מקדשיכם" היינו בתי כנסיות ובתי מדרשות. כאשר נתבונן בהשקפה הנכונה לתקופתנו, נראה שתוכחה זו של "והשימותי את מקדשיכם", נתקיימה בנו בימינו אלה, זה דבר נורא ומבהיל.

מקום השראת השכינה הוא בבתי כנסיות ובתי מדרשות (מגילה כט, א), זה המעון ששם השרה הרבש"ע את שכינתו. המצב שלנו הוא "והשימותי את מקדשיכם", דהיינו המקומות שהשי"ת הותיר לנו בגלות להיות בתוכנו, גם מהם נסתלקה שכינתו. זה חומר מצבנו.

ברצוני לעורר את העולם בקצרה בדברי חיזוק שהזמן גרמן.

המצב הנוכחי נמשך כבר זמן רב, ואט אט אנו מתרגלים למצב ומשלימים עמו, ומאבדים את ההתעוררות הדרושה. כדי להבין את חומרת מצבנו, יש לציין לדברי היראים (סימן שכד) בביאור מצות מורא מקדש:

"ויראת מאלהיך" - צוה בהכנס אדם למקדש או בבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד, דכתיב בפרשת בהר סיני (ויקרא כו, ב) "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו", לא ממקדשי אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש, פירוש מן הקדוש ברוך הוא, ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש דתניא בתורת כהנים "והשימותי את מקדשיכם" (שם פסוק לא) - מקדש מקדשי מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות. ואמרינן במגילה פרק אחרון "ואהי לכם למקדש מעט בארצות אשר הדחתים שם" (יחזקאל יא, טז), ואמר שמואל בר רב יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות [שבבבל]. למדנו כשאמרה תורה את מקדשי תיראו שבתי כנסיות ובתי מדרשות בכלל.

בלימוד של תשב"ר. אם כך אמרו חז"ל - הרי זו אמת לאמיתה שאין העולם מתקיים בצורה כזו, ועכשיו שתלמודי תורה סגורים העולם בסכנה, לא "מקורונה", רק מסגירת התלמודי התורה וביטול תשב"ר, וביטול בתי כנסיות ובתי מדרש, ומיעוט אמירת "אמן יהא שמיה רבא".

חייבים לקבל על עצמנו חיוזק בתפילה, לצעוק ולהריע על רוע מצבינו, ולומר "אבינו מלכנו" וי"ג מידות. ואולי בזה נרוחם מן השמים.

אמנם צריכים לדעת שיש גם אופן אחר לזכות להשראת שכינה. אמרו חז"ל (ברכות ח, א) שאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, ואפילו תלמיד חכם היושב בדבד ועוסק בתורה שכינה עמו (שם ו, א). אנו בני התורה, המוסרים את נפשנו על לימוד התורה - וגם לרבות את בני הבית המוסרת את נפשה על כך - יש לנו את ההזדמנות להשרות את השכינה ע"י ד' אמות של הלכה, על ידי תלמוד תורה בביתו של כל אחד ואפילו כשלומד לבדו, שגם על זה נאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". יכולים אנו להביא השראת השכינה בתוך ההסתר, השכינה עמנו כשאנו לומדים תורה!

פשוט שאסור בשום אופן להתרצות ולהסתפק בזה, וצריכים להצטער ולזעוק לרבש"ע שיחזיר לנו את בתי המדרש ובתי הכנסת, ושנוכה להברכה והשפע וההשגחה שבא מכחם. אבל הא גופא שיש לנו ד'

בספר מעלות המידות (מעלה ז) מביא מתנא דבי אליהו זוטא (פרק ה) שכתב:

בכל יום ויום מלאכי חבלה יורדין מלפני הקדוש ברוך הוא לחבל את כל העולם כולו, שאילמלי בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם יושבין [בהן] ועוסקין בתורה, היו מחבלין מיד, שנאמר "מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה" וגו' (ישעיה נ, ב).

עלינו להתבונן מדוע יש כל כך הרבה צער, כל כך הרבה מגיפה, מיתה, סילוק צדיקים, פשוטי עם, אלמנות ויתומים, שברון מטה לחם. אכן הטעם הוא, משום "שבכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך" חסר - הברכה, השפע, ההשגחה מכל רע, דכל זה תלויה בהשראת השכינה בבתי כנסיות ובתי מדרשות, ועתה שחסרנו כל אלו, מלאכי החבלה באים ועושים את שלהם.

דרכי התקון ומה חובתנו בשעה זו?

כל אחד מחייב חיוב גמור להתאמץ להתפלל בציבור ולענות "אמן יהא שמיה רבא". ע"י תפילת הרבים תקובל תפילתו ויזכה לצאת בשלום, וע"י "אמן יהא שמיה רבא" יתעוררו רחמי שמים. פשיטא שבוודאי צריכים לשמור על כללי הזהירות וכפי החוק ולעשות הכל בצורה מסודרת, ומכל מקום למרות הקשיים בהשתתפות בתפילות כאלה, חובה לעשות זאת כדי שתחזור השכינה בתוכנו. חלק מגזירה הנוראה הוא ביטול ת"ת של בית רבן ואין העולם מתקיים כי אם

צריכים להתפלל, לזעוק, לצעוק, להתריע, בתוך התפילות ולאחריהן, לחטוף פרק בתהילים בכל עת מצוא, לבקש ולהתחנן שהרבש"ע יאמר די לצרותינו.

נקבל על עצמנו להתגבר על הקשיים בתפילה בציבור ואמירת "אמן יהא שמיה רבא", ולהתגבר על הקשיים בלימוד ביחיד, ונבקש מאת הרבש"ע שבקרוב יתבטל חלק זה מהגלות וכל חלקי הגלות, ושנוכה לישועות רפואות ונחמות ולגילוי כבוד ה' בגאולה השלמה בב"א.

קדושת בית הכנסת וטהרתו מסירות נפש מיוחדת בתקופתנו

התבוננתי, שיש זכויות גדולות לכלל ישראל בתקופה זו. יש מסירות נפש רבה בעולם התורה, הן לגבי תורה - שמתאמצים הרבה גם במצב הנוכחי ללמוד עם חברותא דרך הטלפון, למרות הטרדה ובלבול הדעת בין מצד הבית ובין מצד עצם הלימוד דרך קווי התקשורת. כבר דיברנו בשיחה הקודמת, שאמנם אין לנו זכויות ושפע של קדושת בית הכנסת ובית המדרש והשראת השכינה, אך בכל מקום שאדם יושב ועוסק בתורה שכינה עמו, ובפרט שתורה זו נלמדת מתוך מסירות נפש על ידי הלומד ובני ביתו. אלו הזכויות שאנו צריכים בשעה זו, והן הן החיצים שדיבר עליהם החתם סופר (תורת משה, הפטרת מחר חודש) להילחם עימם כנגד המקטרגים.

גם מצד התפילה רואים אנו מסירות נפש - יהודים משתתפים במניינים בכל המצבים, קור וחוס, למרות הקושי בכוונה ואי הנוחיות

אמות של הלכה ששורה בהם שכינה, צריך להיות מקור לחיזוק ולתקווה. יש לנו להשתדל מאד להרבות בלימוד התורה, למרות הקשיים, ולמרות הטרדה של בני הבית ועסקי הילדים. כדאי לחזק את בני הבית ולעודדם על מסירותם בענין זה, ולהגיד שע"י ד' אמות של הלכה יש לנו הכוח של שכינה בתוכנו, וזה יוביל את השראת השכינה וחזרת בתי הכנסת ובתי המדרש למקומם, ומיעוט אמירת "אמן יהא שמיה רבא".

פשוט שצריכים להשתתף בצערן של בני הבית, ולעזור בבית, ולהקל את המתח שיש בבית. פעמים שהאישה מתמודדת עם עבודתה [שהיא בדרך כלל מחוץ לבית] יחד עם עבודת ניהול הבית וטיפול הילדים, והרי זה עול גדול, בפרט עכשיו שהילדים שוהים בבית כל היום ושלוותם ניטלת מהם. בוודאי צריכים לדבר על ליבה ולעודדה אודות גודל החשיבות של לימוד התורה במצב כזה, ולבא עימה בעצה אחת כיצד נוכל להרבות בלימוד במידת האפשר.

השתדלו והרבו תחינה

קודם הלימוד ולאחריו צריכים להתפלל ולעורר רחמי שמים שיאמר די לצרותינו, ונוכה להחזיר את בתי הכנסת ובתי המדרש ו"אמן יהא שמיה רבא" בכמות ואיכות, ונוכה שהרבש"ע ישרה את שכינתו בתוך הגלות. אנו נמצאים עתה בגלות בתוך גלות, שהרי בזמן הגלות הקב"ה השרה שכינתו בבתי כנסיות, ועתה שנתקיים "והשימתי את מקדשיכם" הרי זה גלות בתוך גלות, נורא מאד!

הדבר פשוט שמה שאנו שרויים בחושך כזה לא תלוי על הממשלה וחוקותיהם, הם רק שלוחים של המקטרג, עלינו לפנות לבנו ומחשבותינו רק לריבון כל העולמים. וא"כ צריכים לחשוב מה יש לנו לעשות בדרכי הרוחנית לסלק מדת הדין שכ"כ מתוחה עלינו.

חיזוק בקדושת בתי הכנסת ובית המדרש

ראשית דבר, פשיטא שצריכים להתחזק בתורה ולהוסיף בה, ולהמשיך השראת השכינה והברכה הכרוכה בה בד' אמות של הלכה. ותפילה, לצעוק ולבקש מאת הרבש"ע שיסיר מעלינו את הגזירה הנוראה הזאת, ונוכה בקרוב להחזרת בתי מדרשות ובתי כנסיות ות"ת, של תינוקות של בית רבן על מקומן ועל תילן, ולגאולה שלמה.

אבל מלבד החיזוק הכללי הנזכר, ישנה נקודה פרטית במצבנו שיש להתעורר עליה. צריכים להבין שנתקיימה אצלנו התוכחה של "והשימותי את מקדשיכם" כמו שהבאנו מהיראים (סימן שכד), וכנגד זה צריכים לתקן את מעשינו דווקא באותו ענין של התוכחה, דהיינו בתוך בית הכנסת ובית המדרש, וכמש"כ חז"ל במקום פשע שם רשע. אלא שצריך להתבונן מה היא העבודה הפרטית הנדרשת.

החפץ חיים (בהקדמתו לספר שמירת הלשון, ד"ה "אך", וד"ה "ובאמת"), שאל מדוע אנו מרבים בתפילה ולמרות זאת איננו רואים שהתפילות נענות. ומשיב, שעוונותינו יוצרים מחיצות המבדילות ומונעות

בצורת המניינים. כולם מתאמצים להתפלל בציבור ולזכות לאמירת אמן יהא שמיה רבא, ובוודאי זו זכות גדולה לכלל ישראל.

חסרנו את השמירה וההגנה

אמנם מאידך גיסא צריכים לדעת שאין לנו את בתי הכנסיות ובתי המדרשות, וזו סכנה גדולה לכלל ישראל, לפי שמקומות תורה ותפילה אלו הם השמירה וההגנה של כלל ישראל, כדאיאת בתנא דבי אליהו זוטא שהבאנו (פרק ה) בכל יום ויום מלאכי חבלה יורדין מלפני הקדוש ברוך הוא לחבל את כל העולם כולו, ואלמלי בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם יושבין [בהן] ועוסקין בתורה, היו מחבלין מיד, ואוי לנו שכך עלתה בימינו. והטעם שההשפעות באות ע"י בתי הכנסת ובתי המדרש, משום שיש בהם כח הרבים שדבוקים שם בהקב"ה. ועל כן הוקבע שמשם תבא הברכה וההשפעה. ויש לידע שעיקר הסכנה בזמננו נובע דווקא מחסרון שמירה זו, ולא מעצם המגפה. לא עלינו המגיפה הוי המסובב, ולא הסיבה.

לפי הנראה בדרכי הטבע, אפילו אם נוכל לחזור בקרוב לבתי הכנסת ובתי מדרש, יהיה זה לאט לאט ובהדרגה, ולא בפעם אחת. וכל זמן שלא זכינו שיהיה כח הרבים כדבעי, חסרה השפע שלברכה, ישועה, פרנסה. וכל שכן בימים אלו כאשר בתי הכנסיות ובתי המדרשות שוממים לגמרי, בודאי שיש מניעה גדולה בעד השפע והברכה והשגחה שכל אחד בפרט וכלל ישראל בכלל משתוקקים לקבל.

הדבורים של קדושה אצלם ומתווספים כח להם על ידי מלה קדישא וכו'. אוי ליה להאי בר נש בהאי עלמא, ווי ליה לעלמא דאתי, והגרם לזה הוא רוב דברים. כי בדברים הרבה אי אפשר שלא יערב טוב ברע ורע בטוב, ועל ידי זה ח"ו נתווסף כח וגבורה לסיטרא אחרא.

ועוד כותב שם הקב הישר: ואנחנו עמו וצאן מרעיתו מחוייב כל אחד ואחד לגדור עצמו שלא לדבר שום דבר חול בבית הכנסת, שבעוון קל כזה לא יהיה לו חלק ח"ו באלקי ישראל כמש"כ הזהר, ועל אחת כמה וכמה שלא לדבר דברי ליצנות או רכילות בבית הכנסת, אשר דירת השכינה שם היא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ואם בני אדם אינם נוהרים מלדבר דברי שחוק וקלות ראש ורכילות ולשון הרע בבית הכנסת ובית המדרש, הוא גורם שהשכינה מסלקת מישראל, ועל זה כתב הזהר ולא מצאה היונה מנוח. וע"י עוון זה בעו"ה נחרבו כמה בתי כנסיות, כי הבני אדם מכניסין ערבוב הסטרא אחרא במחנה השכינה, ושהוא כולה קודש. כי ערבוב זרים במקומות הקדושים לא טוב, ובכל עסק קדושה יהא אדם מזהר מאד שלא יגרום בו ערבוב חיצונים ח"ו.

והיינו שהפסוק (בראשית ח, ט) "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" מכוון על סילוק השכינה מבית הכנסת על ידי דיבורים אסורים, וגורם ערבוב החיצונים בתוך הקדושה, ובתי כנסיות חרבו מפני שהכניסו טומאה בתוך בית המדרש ע"י דיבורי רכילות. וכן מביא החפץ חיים (פתיחה באר מים חיים עשין אות ז) מדברי היראים, שאם

מהתפילות לעלות למעלה. וכמש"כ חז"ל ברכות לב שמחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאבינו שבשמים. וכתב ולא עליו חס ושלוש תלונתנו כי אם על עצמינו. כמש"כ "הן לא קצרה יד ה' מהושיע ולא כבדה אזנו משמוע, כי אם עונותיכם וכו'. ועיין ד"ה "ועוד טעם אחר" שהביא מהזהר פרשת פקודי, "דאלין רוחין מסאבין נטלין ההוא מלא מסאבא וכד אפיק בר נש לבתר מלין קדישא אקדימי מלין רוחי מסאבא מלי ההוא מסאבא ומסאבי לההוא מלה קדישא ולא זכי לה בר נש. וסיים הח"ח שכל דברי תורה ותפלה שלנו הם עומדים באויר השמים ואינם עולין למעלה ומאין תבוא עזרתנו לביאת משיח. היינו דע"י שאדם פוגם לשונו בדבורים אסורים, הוא מונע אחר כך כל דבורים של קודש שהוא מדבר לעלות. היוצא מדבריו שהתפילה אינה בוקעת ושוברת מחיצות אלו אלא כשנאמרת בפה טהור ולא בפה פגום, וביותר אומר הזהר, שדברי קדושה היוצאים מפה פגום נחטפים ע"י כוחות הטומאה. ובמקום שיעלו דברי התורה והתפילה לקדושה - נשבים הם לבין הקליפות ונלקחים למקום הטומאה. כמו שמביא הקב הישר (פרק ג) :

והנה דע מה שכתב הזהר פרשת תרומה דיש ממונה חד מסטרא אחרא המצפה וממתין על כל מי שמוציא מפיו דבר מגונה, כגון: כזבים, לשון הרע, רכילות, ליצנות וכיוצא בהן, ולבתר מפיק מילין קדישין, אזיל ההוא ממנוה עם שאר חיצונים שתחת שלטונו, ונטלין ההוא מלה קדישא ומסאבי ליה, ולא זכי בה ההוא בר נש בהדין מלה קדישא, כי אז החיצונים הם הנוטלים

(במדבר כד, ו) "כנחלים נטיו כגנת עלי נהר כאהלים נטע" וגו', לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות.

אהלים מביאים טהרה כנחלים, ומתוך טהרה זוכים לעלות מכף חובה לכף זכות. וע"י שחסרה טהרת בית המדרש נגרמה הטומאה הנוראה בעולם. אמת ויציב שאף המסירות נפש מביאה לטהרה גדולה, אבל צריכים אנו גם את טהרת 'אהלים', וכאשר היא חסרה בידינו מתפרצת הטומאה. וחסר הכח לעלות מכף חובה לכף זכות.

אמנם אנו מדברים לבני תורה יקרים, שבדרך כלל אינם באים לדבר להדיא לשון הרע בכל החומר ואין כוונתם לזלזול בזולת, אלא שמדברים חדשות ופוליטיקה, ומתוך כך באים ללשון הרע ורכילות שלא במתכוון, וכלשון הקב הישר ש"זהו בדוק ומנוסה".

ובאמת שגם אם לא נמשכים ללשון הרע בכל החומר, מכל מקום אותם דיבורים קלים גוררים אחריהם קלקול גדול, שהרי כל כלל ישראל חדא גופא הם, ומעשהו של אחד משפיע על הזולת. וכבר אמר הגה"צ רא"א דסלר, שאם לאדם במדרגה גבוהה יש פגם קטן בלשון הרע, אזי אצל הפחותים במדרגה בתורה ותפילה נעשית עבירות חמורות בכל התקף. אם בני תורה שמוסרים נפשם על דברי תורה הם ובני ביתם, אינם נוהרים כראוי בקדושת הפה בבית הכנסת ובית המדרש ומדברים שם דברים בטלים ליצנות

מדברים לשון הרע בבית המדרש מחללים את קדושתו לפני הרבש"ע השוכן שם, כי בכך אנו מראים שאיננו מאמינים שהשכינה שם. ויש להוסיף דרצונו של הקב"ה רק להטיב לבריאתו ורוצה לתת שפע וברכה השגחה וישועות ע"י ששכינה שם כמו שנאמר כל מקום שאזכיר את שמי אבא אליך וברכתך, ועל ידי דיבור הלשון הרע זורקים כביכול את השפע הברכה וישועה שאנו מצפים, בפניו.

הרי לנו מכל זה עד כמה חמור עוון דיבורים אסורים בבית הכנסת ובבית המדרש, ומה גודל הקלקול הנגרם מזה, שמסלק השכינה, ומונע מהתפילות מלהתקבל, ומהרס צינורות השפע לעולם.

ואם כן בזמננו, כאשר בתי כנסיות ובתי מדרשות בטלים בכל העולם, אין זה אלא לעוררנו לשוב ולקדש אותם ביתר שאת, על ידי שנתקן חטאי הלשון ונקבל קבלה גמורה להזהר בהם מלדבר דברים אסורים. בלאו הכי צריך להתחזק בזהירות מלשון הרע ודברי מחלוקת, אך בייחוד צריך להרחיק מהם בבית הכנסת ובית המדרש, על מנת שתורתנו ותפילתנו יבקעו המחיצות ויכנסו לקדושה, ולא להפך ח"ו. בבית המדרש נמצא רוב טובה, שם השכינה, שם הברכה, ושם השפע. כמה צריך להזהר בקדושתו ולשמור בו על נקיות הפה.

טהרת בית המדרש

איתא בברכות (טו, ב) : אמר רבי חמא ברבי חנינא, למה נסמכו אהלים לנחלים דכתיב

הרגשת הצלחת עצמו ולבקש "גדולת עצמו" ע"י שמפחית האחר. ואין זלזול לכבוד עצמו יותר מזה.

וכדו', אזי במקומות אחרים מדברים כבר דברים אסורים ממש - דברי ריבות ולשון הרע.

הזכרנו, שפעמים רבות מתחילים לדבר בדברים בטלים, ומתגלגל מתוך כך דיבורים אסורים. בשל כך חשוב להימנע לגמרי מדברים בטלים בבית הכנסת ובית המדרש (אף שלא בשעת תפלה דבשעת התפלה יש חומר נוסף). ובפרט שחוק וקלות ראש, שאף שאכילה ושתייה ושינה מותרים לתלמיד חכם בבית המדרש, אבל שחוק וליצנות וקלות ראש הם איסור גמור מדינא בתוך מקום קדוש. מה גם שקרובים הם להביא לידי לשון הרע, וזה בדוק ומנוסה כמש"כ בספר קב הישר. אף כאשר פעמים יש צורך לדבר דבר נחוץ - כדאי לגדור גדר ולצאת מבית הכנסת ובית המדרש. ואם מתעניינים על דבר שאינו נחוץ, ודאי יש לצאת החוצה, אין זה המקום לשמוע את החדשות האחרונות ואת הקורות בעולם. בתוך בית המדרש צריכים לשמור על קדושתו. וכל דברים של קדושה שם, אם בתורה או בתפילה, ממשיך יותר שפע וברכה והצלחה לנו ולכל ישראל.

להעריך ולהחשיב את בית הכנסת ובית המדרש

איננו מעריכים מספיק את חשיבות בית המדרש ובית הכנסת. יש עכשיו שבר גדול בעולם, מיתה, חולי, מיעוט פרנסה וכו', וצריך להתבונן בגודל השמירה הבאה עלינו מבתי כנסיות ובתי מדרשות, שבכוחם להגן מכל צרה וצוקה. לא לחינם כתבו הפוסקים (משנ"ב ריש סימן מו) שהנכנס לבית המדרש יאמר הפסוק (תהלים ה, ח) "ואני ברוב חסדך

והעולה מזה, שצריך כל אחד לקבל קבלה גמורה להשתדל שלא תצא מפיו מילה אחת של דברי שחוק וליצנות בבתי כנסיות ובתי מדרשות. ועאכ"ו דברים אסורים ממש של לשה"ר ומחלוקת.

שמירה יתירה על מוצאי הפה

וצריכים לדעת שזו קבלה מאוד קשה, כי ההרגל והטבע מושכים את האדם לדבר, אך כדאי לזכור את מה שכתב הגר"א (אגרת הגר"א), שעל כל רגע ורגע שאדם חוסם פיו זוכה לאור הגנוז שאין כל מלאך ובריה יכולים לשער. אנשים מחפשים סגולות שכל אחד צריך ישועות - הסגולה המובחרת היא לחסום את הפה. וכפי גודל הניסיון כך הוא גודל האור שזוכה.

כדי שלא יבואו מלאכי חבלה ויחטפו את התורה והתפילה לקליפות והחיצונים, צריכים לעשות שמירה יתירה, ונחוץ להשקיע בזה מאמץ רב. לקבוע לימוד בכל יום בספר חפץ חיים, ואם קשה ללמוד כמה הלכות, אזי לכל הפחות הלכה אחת ביום. ולכל הפחות לקבוע לימוד ב"מאמר הזכירה" בחפץ חיים לכל יסור איסור לשון הרע לגמרי מלבבו. ותמיד תהא במחשבתו כמה הוא מקלקל לעצמו ולכלל כולו, כשפוגם את פיו בדברים שהם נובעים ממידות מגונות. ומראה על עצמו פחיתות נפשו. הלא כל אדם חס על כבודו, ורוצה להתראות כאדם מכובד, וברוב הפעמים מדברים לשון הרע מחסרון

והחומה, יש מלאכי חבלה, ויש מיתה של זקנים וצעירים, ויש חיסרון פרנסה.

יעזור ה' שכל אחד יקבל ע"ע קבלה אמיתית בענינים הללו, וביחד עם מסירות הנפש הנוראה בזמננו של בני התורה בתורה במצוות ובחסד, ירחם הרבש"ע שנוכה שישונו בתי המדרשות ובתי הכנסות כתיקונם בקרוב ממש. וע"י זה נמשיך שפע וברכה, וכלל ישראל יקבל עוז ותעצומות להפציר על ביאת משיח צדקנו, ונשבור כל המחיצות המבדילות בין ישראל לאביהם שבשמים.

נחזור ונסכם: החפץ חיים אומר שהרבש"ע מחכה ורוצה לגאול את עמו, אבל העוונות גורמים קטרגים המונעים מהתפילות לשבור המחיצות, ואנו השליחים של כלל ישראל לסלק המקטרגים על ידי תפילה מתוך קדושת בית הכנסת ובית מדרש והשראת השכינה. תיקון זה יהיה כאשר נרומם את קדושת בית הכנסת ובית מדרש שלא לדבר בו לשון הרע, ליצנות, מחלוקת, הלצות, וכל דברים בטלים, וגם דברים הנצרכים - לאמרם רק מחוץ לבית הכנסת.

כאשר נוהר בזה, ירחם עלינו השי"ת ויחזיר את בתי הכנסות ובתי מדרשות על מעמדם, וישרה שכינתו בהאי עלמא, ונוכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

אבוא ביתך" - צריך להתבונן קודם הכניסה לבית הכנסת מה גדול החסד שיכולים אנו לבא לבית ה' ולקבל כל הטובות שמצפים. ואם בזמננו בטלו בתי כנסיות ובתי מדרשות ולא אומרים "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך", לכל הפחות צריך לחשוב על החשיבות של מקומות הללו, לדעת את הזכות הגדולה להיכנס למקומות הללו. שמכוחם תבא כל טוב שיש לנו ברוח וגשם ע"י שהשכינה שם.

צריכים ליהזר בקדושת בית הכנסת כדי לשמור את כוח הטהרה שבו, כדרשת הגמרא מ"א"הלים' שהבאנו לעיל. לקבל על עצמינו להיהזר ביתר שאת מלעשות דברים המגרשים את השכינה ממקומות הללו, ומגרשים כוח הקדושה. אם מדברים בבית הכנסת דיבורים אסורים לשון הרע רכילות ומחלוקת, ובוה מסלקים ממנו את השכינה ומגרשים את קדושתו וטהרתו - אין זה פלא מדוע יש כל כך הרבה טומאה בעולם. וזה בנוסף למה שדיברנו בשיחה הקודמת בשם השל"ה, שברית הלשון מכוונת נגד ברית הבשר וא"א זה בלי זה. אם רוצים לעלות מכף חובה לכף זכות צריכים הטהרה של בית מדרש ובית הכנסת.

אשריכם אברכים חשובים שמוסרים את נפשם יומם ולילה על התורה ועל העבודה, הם וביתם, ולרבות מי שעבודת ד' שלו הוא תורתו קבע ומלאכתו עראי. אבל צריכים להתבונן שאנו השליחים של כלל ישראל, ואם יש רפיון אצלנו בקדושת בית הכנסת ובית המדרש, אזי מגיעים למצב דהיום, שאנו מגורשים משם לגמרי. ובנפול השמירה

התקוה הנ"ל. צריכין להבין שיש קטרוג גדול בשמים רח"ל ולהצטער מעומק נפשינו על זה ועל ביטול בתי מדרשות, והמיעוט בכמות ובאיכות של מעלת בתי מדרשות ובתי כנסיות וביטול ת"ת של תנוקות של בית רבן.

חלילה לחשב מה לעשות יש "קורונה". דודאי כל התוצאות הרעות מזה, נגרם מכח שחסר לנו הברכה והשמירה של בתי כנסיות ובתי מדרשות, והבל פיהם של תנוקות של בית רבן כמבואר בחז"ל. ובכל הדורות אף שהיה מגיפות שהיו חמורים פי כמה בכמות ובאיכות מ"מ לא בטלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. עשו מה שהיו צריכים לעשות על פי החוק וכפי השמירות שקבעו. בימי רע"א היתה מגיפה נוראה. ובבראד באותה תקופה נפטרו חמש אלפים אנשים בתוך ה' שבועות, ה' ישמרנו. ורע"א קבע בעירו ולהשוואלים ממנו, לעשות מנינים קטנים, זה אחר זה בבתי כנסיות הקטנים, ולצמצם המספר בבתי מדרשות הגדולים כפי חוקי הממשלה וגדרותיהם לענין השמירה שצריכים, וקבעו שם מהמשטרה לפקח על זה. אוי לנו שעלתה בימינו כך שתתקיים תוכחה של והשימותי את מקדשיכם מה שלא עלתה לאבותינו, במצב חמור וקשה באלפים ממש "מקורונה".

בפסוק כתוב "השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם", וכתב ר"א חבר (הגדה של פסח), דמקור השפע וברכה מן השמים וצריך צינור להמשיך לארץ. וכלל ישראל מקור לחבר השמים לארץ, ולהמשיך הברכה ושפע מן השמים לארץ. וזה שכתוב ברוכים אתם לד' עושה שמים וארץ. דכלל ישראל הם

עלתה לנו מה שלא עלתה לאבותינו ר"ל ברוכים אתם לד' עושה שמים וארץ

הנה ודאי שיש עכשיו זכות עצומה של לימוד תורה מתוך הדחק במצב שאנו נמצאים בו, ומוסרים עצמינו ללמוד ככל האפשר במצבים קשים ומטרידים. וכן בענין תפילה בציבור שאינו תמיד נח, ומתפללים בקור וחום וגשם וכו'. ומלבד שמראים בזה שאנו מוכנים לעבודתו ית' בכל אופן, וכן מראים שמבינים חומר המצב, של"ע הגענו למצב של והשימותי את מקדשיכם וזה דבר מבהיל ומפחיד.

ניטל מעמנו מקום השראת השכינה בגלות כמבואר בגמ' מגילה (כט, א) דמקום השראת השכינה תוך הגלות הוא במקום בתי כנסיות ובתי מדרשות. וכל השגחה, וברכה, ושמירה הכרוך בהם, נתמעט ל"ע. הלא הפסוק אומר "בכל מקום שאזכיר את שמי אבא אליך וברכתך". היינו דע"י שאבא אליך יש ברכה ואם חסר אבא אליך חסר כל אלו. ותמורת זאת יש לנו חולים, ומיתה, אלמנות, יתומים ושברון מטה לחם. ומכח סגירת בתי כנסיות ומדרשות מלאכי חבלה עושים שלהם כמבואר בתנא דבי אליהו זוטא פרק ה' דרק כשנכנסין לבתי כנסת ומדרשות נמנע מלאכי חבלה לעשות חורבן בעולם. לא עלינו בכל העולם יש כל צרות האלו והם ע"י מלאכה חבלה לא מ"קורונה", שאין לנו המגן מזה שהוא הבתי כנסיות ובתי מדרשות.

והנה, התקוה היתה דמצד חוקי הממשלה, למספרם "מאי" 15 יוכלו ללמד ביותר קיבוץ בבתי מדרשים ותשב"ר וכמו הריבוי כן הברכה ושמירה. ושליח המקטרג ביטל

העולם קיים על הבל פיהם כל חסרון בזה ניתן סכנה גדולה לכל העולם וחסר הברכה והשפע שבא ממנו ר"ל, ואסור להתרגל למצב הזה.

צריכין לדעת, דהרשו הממשלה, בבנין גדול עד חמישים איש, ובקטן עשר איש, ועכשיו הרשו לפתוח את "החוף ימים" ושליח המקטרג אמר שזה "זיהוי שלנו" (identity) וכל מה שכדאי להם עושים בלי שום נתינת לב על מה שהם עצמם גדרו. למה לא נוכל לפתוח מקור חיותינו שהכל תלוי בהם, והם הבתי כנסיות ובתי מדרשות והישיבות באופן משומר ומושגח כפי החוק, וכמו שהיה בכל הדורות בזמן מגיפות רעות חמורות פי כמה. וזה הסימן הברור והכואב על גודל הקטרוג מן השמים.

אין לנו להתרגל למצב ולא להתעצב. רק צריכין להכיר חומר של מצבינו ולצועק ולהתריע בכל נפשינו על זה. צריכין לייקר כל תפילה שיש בידינו להתפלל בציבור, ולהיכנס לבתי כנסיות ובתי מדרשות כפי חוקי רשיון והשמירות שקבעו ולחטוף לכל הפחות מה שיכולים מברכת ד' שיש בבתי כנסיות ובתי מדרשות. וכיון שיש רשות מהחוק חלילה לעורר קטרוג עלינו כשאין נכנסים במה שביכולתנו, ונהיה בכלל תביעת הקב"ה "מדוע באתי ואין איש". אינו מספיק להתפלל על זה בזמן תפילה, אלא תדיר תהא על מחשבותינו הצרה גדולה שנמצאים ולבקש על נפשינו מאתו יתב'. אין לנו לנחם עצמינו בזה שיהא בתי כנסיות או בתי מדרשות נפתחים כפי החוק, דהצרה קיימת

הצינור להביא הברכה מד' לארץ. וכל זה ע"י התורה הקדושה. וכמבואר ברש"י בשם חז"ל על הפסוק "אם בחוקתי תלכו" שתהיו עמלים בתורה, ואז יש שמירה והשגחה וכל הברכה, פרנסה, ובריאות הגוף, וכל הדרוש לעבודת ד' כראוי. ואם חסר בזה חסר כל הברכה ומגיעים לא עלינו לכל התוכחה כמבואר ברש"י ואם בחוקתי תמאסו שלא תהיו עמלים בתורה. ומוסיף ר' יצחק אייזיק חבר, דאף כשזה ברפיון עדיין יש קיום העולם וצינור הברכה ע"י תשב"ר. "יוסף ה' עליכם", יוסיף לברך בלי גבול וקצבה, ולא עליכם לבד כי גם עליכם ועל בניכם", שהוא מה שיזכו לתוספת ברכה מרובה אחר תחיית המתים שיהיו האבות והבנים יחד, שהרי נבדלה ברכתכם שלכם המאמינים בה' וכו', והיא עזר ומגנם כמו שזכר למעלה, כי ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ, שע"י ברכתם הוא מחבר שמים וארץ, ר"ל שמוריד ההנהגה השמימית שמסולקת מן הטבע שתהיה נהוגה למטה בארץ.

וכל זה נכלל בדברי חז"ל דהעולם קיים ע"י הבל פיהם של תנוקות של בית רבן. ובעונותינו בעיירות גדולות בכל העולם, ע"י גזירת קורונה נעשה רפיון בלימוד התורה בכמות ואיכות. אף שמשתדלים ומוסרים נפשינו לעשות מה שביכולתנו במצב הזה וזה זכות גדול, סו"ס נחסר באונס, מכל הטרדות הכרוכות בזה, בכמות ואיכות של לימוד התורה. והכל מכח ביטול בית המדרשות. ונוסף על השבר הוא דגם נתמעט ההבל פיהם של תנוקות של בית רבן באופן גורא ע"י סגירת הת"ת. וצריכים להבין דאם

רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו, ראשונים שנתגלה עונם נתגלה קצם, אחרונים שלא נתגלה עונם לא נתגלה קצם. אמר רבי יוחנן, טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים. אמר ליה ריש לקיש, אדרבה, אחרונים עדיפי, אף על גב דאיכא שעבוד מלכיות קא עסקי בתורה. אמר ליה בירה [בית המקדש - רש"י] תוכיח, שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים. שאלו את רבי אלעזר, ראשונים גדולים או אחרונים גדולים. אמר להם תנו עיניכם בבירה, איכא דאמרי אמר להם עידיכם בירה.

מבואר בגמ' שמקדש ראשון חרב ע"י ג"ע, ומקדש שני מכח שנאת חינם, ואמרה הגמ' שנאת חינם חמורה שהגלות עדיין, ולא נבנה בית השלישי. ואם אנו בגלות מכח זה ע"כ שהדבר עדיין קיים, דאל"כ כבר היינו זוכין לגאולה. ועיין שם בגמ' שמקשה ששנאת חנם היה בראשון דהלא דברו לשון הרע ע"ש ומבואר דלשון הרע הוא שנאת חנם, והכל אחד.

בספר חרדים (פרק ז) כתב, שהקב"ה ברא ארבע עולמות - אצילות בריאה יצירה עשייה. בעולם העליון יש ג' עולמות - אצילות בריאה יצירה, והעולם התחתון הוא עשייה. החרדים מאריך שם לבאר כיצד אצל כל אחד מג' העולמות העליונים יש בו איחוד ודיבוק כאחד, ואחר כך כותב:

וכן בעשייה [-בעולם התחתון] צוה לעם אשר בחר "ואהבת לרעך כמוך" "לא תקום ולא תטור את בני עמך" "לא תשנא את אחיך" וכו', המצות שבין אדם לחבירו, כיון

עד שנוכה לכנס בהמון עם כמו שהיתה קודם הגזירה. וכל מיעוט בזה ומיעוט לימוד תנוקות של בית רבן הוי מיעוט בחיותנו והשפעה של ברכה שצריכים.

והנה אין לנו נביאים, אבל הרי נתקיים בנו והשמותי את מקדשיכם, ואין לך תוכחה גדולה מזו, ולב יודע מרת נפשו, כל אחד צריך לפשפש ולמשמש במעשיו. צריכים להתגדל מכח המצב, ולא רק לחכות לאיזה סיום. צריכים להתחזק בבין אדם למקום, ובפרט בבין אדם לחבירו, וחיוזק וקבלה בלשה"ר. ולהזהר בכבוד בתי כנסיות ובתי מדרשות שכתב הח"ח שאין חילול ה' גדול מזה. וגם הזכרנו שמי שאינו שומר פיו הרי פגמו, ואין פיו ראוי להעלות התפילה לשמים. כל אחד יגדור לעצמו גדרים. צריך לקבל קבלה גמורה בענין לה"ר. ולתקן מחלוקות בשרשם ע"י תיקון בשמירת הלשון.

סיבת החורבן, ביומא (ט, א), זה לשונם: מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני ג' דברים שהיו בו, עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים וכו', אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים.

רשעים היו [במקדש ראשון - גמ' שם], אלא שתלו בטחונם בהקב"ה וכו', לפיכך הביא עליהן הקדוש ברוך הוא שלש גזרות כנגד שלש עבירות שבידם.

אחאב היה רשע גמור שאין לו חלק לעוה"ב, ועכ"ז היו יוצאין למלחמה ולא מת מהם אחד כיון שלא היו בהן דלטורין. זה כח שמירה מלשון הרע. עלינו לעבוד לתקן פגם הזה. אף שהוא דבר קשה לתקן, כיון שנתשתרש ונעשה כהיתר, אבל זה מה שה' אלקיני דורש ממנו. אינו מספיק להתחזק בתורה ותפלה, רק מוכרחין לקבלות גמורות בשמירה מלש"ר ומחלוקת, ולחפש דרכים להשבית מחלוקת. ואיתא בגמ' שלא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה. והיינו ע"ד הנ"ל. כל אחד חושב דהדין עמו, ואם הולכים אחד "דין" לעולם הוא צודק והאחר הוא "הרודף" יש רק עצה אחת לזה לעשות "פשרה", תמיד לחשוב כי הכלי לזכות לכל הטוב הוא הפשרה. ולא להיות מזה שתמיד תובעים "דין" וגורמים שנאת חנם ומח'.

רבינו רה"י הגאון ר' שניאור קוטלר זצ"ל היה רגיל לומר שמעיל מכפר על לשה"ר, והטעם בגמ' שמעיל דומה לים וכו' ודומה לכסא הכבוד. וביאר, שצריך ללמוד מכסא הכבוד. כי הנה אדם יכול להיות כליל המעלות, חוץ ממה שנמצא בו איזה פגם, ויצה"ר אומר לתפוס מקום התורפה. ולפני כסא כבודו אינו כן. הקב"ה אין לו ראייה מצומצמת וקריטית, רק רואה את הכל, כל הטוב, את כל האדם אף שאינו מושלם ויש לו חסרונות הרבה. ועי' בצעטיל קטן להרבי רבי אלימלך מליז"ענסק זצ"ל ובו תיקן 'תפילה קודם התפילה', ובה נאמר:

ית' לעשותה ייחוד אחד כדי שיהיו דוגמת של עולמות שעליהם - אצילות בריאה יצירה - שכולם מיוחדים. ואם חלילה וחס ימצא מחלוקת ופירוד ביניהם לא ישרה בתוכם, כדפירש רשב"י (זוהר הקדוש ח"ג פא, א) על פסוק (איוב כג, יג) "והוא באחד ומי ישיבנו", שדקדק שלא אמר הכתוב 'והוא אחד' אלא 'והוא באחד', שרוצה לומר שלא ישרה במקום פירוד אלא במקום ייחוד, ופירוש "מי ישיבנו" על דרך כי הא דאמרו רז"ל (עיין בראשית רבה לח, ו) כשישראל בשלום זה עם זה אין שטן נוגע בהם, שנאמר (הושע ד, יז) "חבור עצבים אפרים הנח לו", ושכינתו אינה מסתלקת מביניהם אפילו הם עובדים עבודה זרה, וזה פירוש "ומי ישיבנו" כלומר אין שום עון יכול לגרום סילוק שכינתו מעליהם, דוגמת דור אחאב, שאף על פי שהיו ישראל עובדים עבודה זרה, לפי שהיה ביניהם שלום כשהיו יורדים למלחמה היו נוצחין, וכשאין שלום ביניהם נופלים אף על פי שהם צדיקים כדורו של דוד.

ולכן נתארך גלותינו על עון מחלוקת ושנאת חנם שהוא בינינו, שעדיין לא הטהרנו ממנו, שכל העולמות קשורים זה בזה, ובהראות פירוד בתחתון גורם דוגמת פירוד בשלשה אשר עליו, ואין לך עבודה זרה גדולה מזו. ולכך אמרו בגמ' (יבמות צו, ב) שפעם אחת היה מחלוקת בבית הכנסת של טבריה, וקם אחד ואמר שבעבור אותו עון יהיה אותו בית הכנסת בית עבודה זרה מידה כנגד מידה, וכן היה.

והתקשרות להית"ב, ודרוש רק מעט שימת לב.

יש לאדם לקבוע זמן להתפלל על עצמו וצרכיו, ועל צרכי כלל ישראל, לזכות בסייעתא דשמיא, לו ולביתו, בתורה ויראת שמים ותיקון עניני קדושה. וליל שישי זמן המסוגל לזה שהוא כנגד היסוד ושמירת הפה כנגדו וכמו שהבאנו כבר דשמירת הברית ושמירת הפה אחד. אדם יקח לעצמו כמה דקות לחשוב על בהמ"ק. לומר מזמור ע"ט, ק"ב וכ'. החפץ חיים היה פונה אליו יתב' זמנים ארוכים. קשר עם הקב"ה צריך זמן התבודדות ולכל הפחות פעם א' בשבוע. אנו צריכין לבקש ולהתחנן על נפשינו שיאמר די לצרותינו, אבל לא רק מצד הצרה שאנו בה עכשיו, אלא גם אח"כ, להתבונן ולראות מה שבלבו ולשוחח עם רבש"ע.

יה"ר שנזכה לביטול גזירה זו, ונזכה להתפלל בבכ"נ ובביהמ"ד, לקבל השכינה ששורה שם. ולחזור למצב שד' עמנו בכמה ובאיכות שהיתה, ויתרבה במהרה לימוד תשב"ר. ועל ידי זה, תהא ריבוי הברכה, שמירה, וחיוק יסוד העולם. ד' הטוב יאמר די לצרותינו, ויהי רצון שתקבל תפילתינו והרהור תשובותינו, ונזכה במהרה לביאת גואל צדק בב"א.

קבלה לקראת כניסה לבתי מדרש

תניא בתורת כהנים "והשימותי את מקדשיכם" (פסוק לא) - מקדש מקדשי מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות. ואמרינן במגילה פרק אחרון "ואהי לכם למקדש מעט בארצות אשר הדחתים שם"

ותצילנו מקנאת איש מרעהו, ולא יעלה קנאת אדם על לבנו ולא קנאתנו על אחרים, אדרבה תן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם, ושנדבר כל אחד את חברו בדרך הישר והרצוי לפניך, ואל יעלה שום שנאה מאחד על חברו חלילה.

צריכים לראות מעלת חברינו ולא חסרוננו. ודאי יש חסרוננו אבל לא צריכים להיות 'מחפש' ועין שמבקרת ובודקת לראות המקום הפגום.

כשנתבונן רואים רובא דרובא שבלשה"ר בא ממה שיש לו איזו קנאה על חברו שבא מהרגשים שלילים על עצמו, ומגלה פגם נפשו במה שפוגם אחרים. וע"י שמנסה להתכבד בקלון חברו אדרבה הריהו מגלה בזיון עצמו. וזהו עטיו של נחש להטעות האדם בזה.

הנה כל אחד מחפש שמירה במצב שאנו נתונים בו. וזכנו ה' ית' אותנו במצות מזוזה. מצותה לידע שיש הקב"ה בעולם והוא המשגיח עלינו, וכ' החת"ס ע"פ חז"ל שהמזוזה מבחוץ, שהקב"ה שומר עלינו ואפי' בחושך היותר גדול. מצבינו מחייב אותנו להתקרב יותר לרבש"ע, ולהתייחס יותר למציאותו יתב'. צריכים להשרות אוירה מיוחדת בבית שד' עמנו והוא אוהב אותנו ושומר עלינו בכל מצב. כשיוצאים מהבית לשים לב ולהניח היד על המזוזה כדאיתא בש"ע ברמ"א (רפה סעיף ב), ולזכור תמיד שהקב"ה שומר עלינו. צריכים להתרגל לומר הפסוק ד' ישמור צאתי וכמבואר בשו"ע. זה דבר קטן וקל המביא אותנו לידי בטחון

מוזהר מאד שלא יגרום בו ערבוב חיצונים ח"ו.

(יחזקאל יא, טז), ואמר שמואל בר רב יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות [שבבבל]. ונפסק להלכה ביראים סימן שכא, ע"ש.

והיינו שהפסוק (בראשית ח, ט) "ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה" מכון על סילוק השכינה מבית הכנסת על ידי דיבורים אסורים, וגורם ערבוב החיצונים בתוך הקדושה, ובתי כנסיות חרבו מפני שהכניסו טומאה בתוך בית המדרש ע"י דיבורי רכילות. וכן מביא החפץ חיים (פתיחה באר מים חיים עשין אות ז) מדברי היראים, שאם מדברים לשון הרע בבית המדרש מחללים את קדושתו לפני הרבש"ע השוכן שם, ומראה שאינו מאמין שהשכינה שם. ויש להוסיף דרצונו של הקב"ה רק להטיב לבריאתו ורוצה לתת שפע ברכה השגחה וישועות, ע"י ששכינה שם כמו שנאמר כל מקום שאזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, ועל ידי דיבור הלשון הרע זורקים כביכול את השפע הברכה וישועה שאנו מצפים, בפניו.

ועוד כותב שם הקב הישר: והנה דע מה שכתב הזוהר פרשת תרומה דיש ממונה חד מסטרא אחרא המצפה וממתין על כל מי שמוציא מפיו דבר מגונה, כגון: כזבים, לשון הרע, רכילות, ליצנות וכיוצא בהן, ולבתר מפיק מילין קדישין, אזיל ההוא ממונה עם שאר חיצונים שתחת שלטונו, ונטלין ההוא מלה קדישא ומסאבי ליה, ולא זכי בה ההוא בר נש בהדין מלה קדישא, כי אז החיצונים הם הנוטלים הדבורים של קדושה אצלם ומתווספים כח להם על ידי מלה קדישא וכו'. אוי ליה להאי בר נש בהאי עלמא, ווי ליה

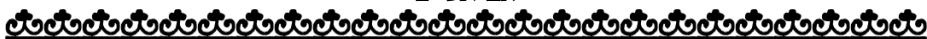
ועיין שער הזכירה לח"ח פרק ד' אות כא "וגורמת (לשון הרע) לסלק את השכינה מישראל" כמו שאמרו במדרש רבה פרשת שופטים ה' י אמר רבי מונא כל שאומר לשון הרע מסלק השכינה ממטה למעלה וכו' ובמדרש רבה פרשת תצא ו, יד אמר הקב"ה בעולם הזה על ידי שהיה לשון הרע בניכם סלקתי שכינה מביניכם וכעין זה איתא בערכין אמר רב חסדא אמר מר עוקבא כל המספר לשון הרע אמר הקדוש ברוך הוא אין אני והוא יכולין לדור בעולם ולא חרבה ירושלים בקדש שני אלא בעון מספרי לשון הרע וכו'.

הקב הישר (פרק ג) : ואנחנו עמו וצאן מרעיתו מחוייב כל אחד ואחד לגדור עצמו שלא לדבר שום דבר חול בבית הכנסת, שבעוון קל כזה לא יהיה לו חלק ח"ו באלקי ישראל כמש"כ הזהר, ועל אחת כמה וכמה שלא לדבר דברי ליצנות או רכילות בבית הכנסת, אשר דירת השכינה שם היא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ואם בני אדם אינם נוהרים מלדבר דברי שחוק וקלות ראש ורכילות ולשון הרע בבית הכנסת ובית המדרש, הוא גורם שהשכינה מסתלקת מישראל, ועל זה כתב הזוהר ולא מצאה היונה מנוח. וע"י עוון זה בעו"ה נחרבו כמה בתי כנסיות, כי הבני אדם מכניסין ערבוב הסטרא אחרא במחנה השכינה, ושהוא כולה קודש. וכו', ובכל עסק קדושה יהא אדם

סילוק שכינה מעמנו. עכשיו שזכינו לחזור אליו חובה לקבל על עצמינו שלא לדבר בבית המדרש שום דברים שלילים על אחרים אף באופן שיש "היתר של תועלת" וכמש"כ הקב הישר דאי אפשר שלא יערב טוב ברע ורע בטוב. וגורם ר"ל סילוק שכינה מהם.

לעלמא דאתי, והגרם לזה הוא רוב דברים. כי בדברים הרבה אי אפשר שלא יערב טוב ברע ורע בטוב, ועל ידי זה ח"ו נתווסף כח וגבורה לסיטרא אחרא.

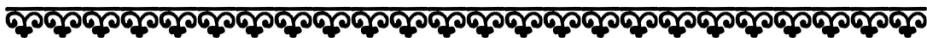
לדאבונינו עברנו תקופה נוראה שנתקיים בנו התוכחה "והשימותי את מקדשיכם", וזה



דברי התבוננות בעניני כבוד וענוה בתקופתינו

הרב דניאל לוי

ק"ק ליעד, אנגלי יע"א



ענה א

ועכשיו...הכבוד מגיע ומעשה נורא מהרב
דסלר ז"ל

אמרו חז"ל כל הבורח מן הכבוד, הכבוד
רודף אחריו. (וזהו מבוסס על כמה מאמרי
חז"ל ובפרט המשנה באבות ו:ו ובורח מן
הכבוד, והגמ' עירובים דף יג ע"ב כל המחזור
על הגדולה גדולה בורחת ממנו, וכל הבורח
מן הגדולה גדולה מחזרת אחריו, ועוד
מעשים בחז"ל).

בכמה מדינות דיני הממשלה ומשרד
הבריאות מתחילים להגמיש את כללי ההסגר,
וכמובן אך ורק במצב של בטיחות. וגם מובן
שיש אפשרות שזה ישתנה כהרף עין.

ענה לו הרב אם האדם מסתכל לאחוריו
לראות אם מגיע הכבוד, אז הכבוד לא יבוא!
ומזה למדים שיש שחושבים שבורחים מן
הכבוד אבל במציאות הוא להיפך ממש.

ויש להתבונן טובא בענין "כבוד". הרבה
ראשי ישיבות, רבני קהילה ומוסדות ומחנכים
וכדומה מקבלים כבוד במשך היום. או בקימה
מלאה או באיזה כיבוד קטן וכדומה. ובמשך
ימי ההסגר אותם שדרך כלל מקבלים כבוד
בחוש הפסיקו לקבלו (לכל הפחות לא באופן
הרגיל, ואולי בדרך "זום"), ועכשיו יחזרו
לטבעם לקבל כבוד כרגיל.

ובאמת יש בזה דבר נפלא ועמוק מאוד
בספר דרך אמת - יושר דברי אמת, להרה"ק
רבי משולם פייבוש מזבריזא תלמיד מובהק
של רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב וגם הסתופף
בצל רבי דוב בער המגיד ממזריטש שכתב
שם (פ"א) וז"ל: ובאמת שמעתי כעת בחג
השבועות הזה מפי ק"ק הרב המגיד מוהרי"מ
[רבי יחיאל מיכל מזלוטשוב] נ"י [וצוק"ל]
שאמר בזה"ל העולם חשבו שמצוה להיות
עניו ובאמת מצוה זו לא נאמרה בתורה רק
התורה מספרת שבח משה ובאמת הס"ם
העלה בלבם דבר זה שמצוה להיות עניו כי
מקודם מגדיל לב כל אדם בגבהותו ומדמה
לו שהוא למדן גדול ויחסן גדול ועשיר

יש שחושבים כשמקבלים הכבוד שבאמת
אינם רוצים ונוחים בהכבוד ואינם ראוים
לכבוד. אבל ע"י ההתבוננות הראויה אולי
אין מחשבת האדם שלימה בזה במציאות.
והיות שהיה הפסק בקבלת הכבוד כדאי
להתבונן בזה הענין.

ראיתי בימי חרפי בספר צלותא דאברהם
מעשה באחד שאמר לרבו שכל חייו ברח מן
הכבוד אבל הכבוד לא רדף אחריו והלא

שמעתי פעם מהגאון רבי אליהו דסלר זצ"ל, שסיפר על עצמו, שבימים שהיה דר בגייטסהעד היה עומד בראש כולל הרבנים שבעיר, ובימי מלחמת העולם [השניה] מחמת מצב הכספי הקשה ששרר אז הוכרח לטלטל רגליו מעיר לעיר לקבץ נדבות למען החזקת הכולל. מנהגו היה, שכשהיה מגיע לבית הכנסת שבעיר והיו שואלים אותו מי הוא, היה עונה להם בענוה שהוא השמש ומזכיר הכולל. אלא שלמעשה בדרך כלל לא היה זה גורם שיגרעו מכבודו מפני שראו עליו שהוא אדם גדול והכירו בו מי הוא.

ופעם אחת כשהגיע לעיר גלגוי [עיר במדינת סקוטלנד בבריטניה] ונשאל מי הוא השיבם כדרכו, והאמינו אנשי המקום לדבריו, כי הם לא ידעו להכיר אותו ואת גדלותו, וכתוצאה מכך נגרם שנהגו בו בדרך זלזול קצת, וחלשה דעתו עליו. ואמר, שאז הבין מהו "ענוה אמיתית", כי הרי במקום שיגיע ולא יגלה זהותו, והקהל לא יאמינו לדבריו מפני שכל רואיו מכירים אותו שהוא אדם גדול, הלא אז אין זו הדרך להקטין את עצמו, ואין זו הענוה האמיתית, ואדרבה, במציאות כזו שמקטין עצמו במקום שמכירים אותו, אולי יש בזה משום גאווה עטופה בענוה פסולה, שהקהל יוסיף לכבדו יותר ויאמרו עליו הנה "העניו מכל אדם", ויעריכו ויכבדו אותו בגלל ענוותנותו היתרה. ולכן, דוקא במקום שאין יודעים להכירו, וכשיאמר שהוא איש פשוט יאמינו לדבריו ובגלל זה יגרעו מכבודו, ואף ישיבו אותו בִּירכתי בית המדרש כאחד המשולחים מפשרי העם, וזהו ענוה אמיתית. וכמו שמסופר כן על כמה צדיקים

וחסיד וצדיק ובעל מדות טובות וישרות וירא ונעים ונחמד ובאמת לפי מעלתו היה ראוי להיות גדול מכל עמו ולא לפנות עליהם ולא להתחבר עליהם רק שזו מדה גרוע' שמצד זה ימאס בעיני העולם שיחזיקוהו לבעל גאווה ובאמת מצוה הוא להיות גם עניו ושפל ברך ולדבר עם כל ולהיות עלוב מכל ע"כ הוא עושה עצמו עניו כל זה הוא פיתוי הס"ם כי מתחלה הגביה לבו בקרבו ותיקד עד שאול תחתית ואח"כ הוסיף לו מצוה זו למעלה להוסיף גאווה על גאותו. ע"כ.

ושמעתי בימי חרפי בשם הבעלי המוסר ז"ל שאע"פ דשכר מצוות בהאי עלמא ליכא (עיין בגמ' קידושין דף ל"ט ע"ב), זהו מטעם ששכר הוא דבר רוחני ועוה"ז הוא דבר גשמי ולכן א"א לקבל שכר רוחני בעולם גשמי, אבל דע שהיות שכבוד אין בו משמשות, א"כ יש ליהדר בקבלת הכבוד שאולי עי"ז כן יקבל שכר בעוה"ז, וע"ז הזהיר רבי אלעזר הקפר (אבות ד:כא): הקנאה והתאווה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם, (ועוד אחז"ל באבות ו:ה-ו: ואל תחמוד כבוד ומתרחק מן הכבוד, וכהנה רבות).

ואביא כאן מעשה נורא ואיום בהגה"צ רבי דסלר זצ"ל אשר לולי שראיתי את זה במו עיני בספר החשוב משחת שמן לא הייתי מאמין לסיפור, וז"ל רבי חיים קויפמאן ז"ל שהיה ר"מ בשיבת תפארת יעקב בגייטסהעד אנגלי' יע"א, והיה כידוע חסיד, ירא שמים ולמדן, ולא היה כותב המעשה לולי שהאמין אמיתתה (מובא במשחת שמן עה"ת בראשית, פר' נח דף לג):

ולכן במקומות שכבר מתחילים לצאת מההסגר יתבוננו מה מרגישים באמת עכשיו כשמקבלים כבוד, האם שבעים ונהנים ממנו או שבאמת אינם רוצים בו. וכשעדיין אדם נמצא בסהגר להתבונן בזה כדי להקדים הרפואה למכה (גמ' מגילה דף יג ע"ב).

ובס"ד אסיים בזה, במשך ההסגר יש שמתבוננים איך באמת ישנו חייהם מכאן ולהבא ויש שרק מחכים מתי ימשיכו לחיות כמקודם! ועינא חזיתא שפיר דברי המרגניתא טבא לרבי יהונתן וואלינער ז"ל (מודפס ע"י הח"ח ז"ל בסוף ספרו אהבת חסד, אות טז) שכי' ליוזרה שהפחד והצער והכניעה שאדם מכניע את עצמו בעת צרתו וסכנתו חס ושלום, כן ינהג את עצמו אף כשהוא בשלוח ככניעה ובפחד ובענוה.

ענף ב

מעשים נפלאים מכל חלקי עמינו בזהירות מכבוד, ענוה פסולה וענוה אמיתית

מעשה שמסופר בין חסידי חב"ד

בספר הזכרונות של האדמו"ר השישי מחב"ד רבי יוסף יצחק ז"ל (ח"א פרק נו, נסתרים וחסידיים) מספר סיפור שנאמר להחסיד רבי ברוך ז"ל האב של האדמו"ר הראשון הגר"ז ז"ל: ר' יצחק שאול סיפר כי בשעה שהאנשים הפשוטים נסחפו בלהט הריקודים והשירה לכבודה של תורה, ניצבו הלמדנים מן הצד וניענעו ראשיהם ברצינות ובמבט של תמיהה כאילו אינם מאמינים למראה עיניהם, על שבבית הכנסת שלהם הונהג סוג חדש של הקפות. מאידך, האנשים הפשוטים נראה כמי שהוכנסה בהם נשמה חדשה.

שהיו נוסעים מעיר לעיר ומתאמצים שלא יכירם בני המקום, והיו מחפשים כל דרך שיולולו בכבודם. ע"כ.

הננו רואים שגדול אחד מספר על עצמו איך שחשב שברח מן הכבוד ועשה כל מיני תחבולות להתרחק ממנה, אבל באמת לא היה רצונו מה שחשב ולכן ק"ו בן בנו של ק"ו לנו פחותי ערך ממנו ז"ל.

מבואר עוד איך לברוח מהכבוד במאור ושמם ז"ל (פר' ויקרא) בזה"ל: או יש לפרש ויקרא אל משה (ויקרא א:א) למה נכתב אל"ף זעירא, יש לומר הפירוש כך על פי פשוטו, על פי משנה דאבות כל הבורח מן הכבוד הכבוד רודפת אחריו, כי יש כמה מדריגות בבורח מן הכבוד, שיש בני אדם שחושבים בעצמם שמגיע להם איזה כבוד מחמת מעלותם שהם חכמים ולומדים ושאר מעלות, רק שבורחים מפני הכבוד מחמת שהם ענוים, זה אין נקרא 'בורח מן הכבוד', אבל באמת צריך האדם באמת להיות שפל בעצמו, לידע גנות מדותיו, ולא ימצא בעצמו שום מעלה, הגם שרואה שבני אדם עושים לו כבוד, צריך להיות לבו נשבר בקרבו יותר ויותר ולחשוב בעצמו שאינו כדאי לכבוד זה, וכל שכן קל וחומר בן בנו של קל וחומר, שלא יחשוב בעצמו שמגיע לו איזה כבוד, זה האדם הוא באמת בורח מן הכבוד, ולזה הקדוש ברוך הוא רוצה שיהיה לו כבוד, כמאמר הכתוב אשכון ואת דכא (ישעיה נז: טו), כי מי שהוא מדוכה בעיניו, ויודע באמת בעצמו שאינו ראוי לשום כבוד, אזי הכבוד הוא נמאס בעיניו, ולזה הקדוש ברוך הוא בוחר בו שיהיה לו כבוד. ע"כ.

בתמימות מעושה ניגש אל ר' נחום הפרוש ואמר לו כי עתה נוכח לדעת כי ר' נחום עומד במקום הרביעי בדרגת הענווה, שכן הוא יצא הרביעי אל ההקפות.

"לא" מיניה ולא מקצתיה - השיב ר' נחום - "לאמתו של דבר, אילו היו נוקבים בשמות, ודאי היו קוראים לי ראשון, בהתאם לדרגת הענוה שלי, שאינני מכיר כאן דומה לי בכך".

אף ר' שמעון סגי"נהור השיב תשובה דומה לר' חיים שמעון. הוא הסביר בגילוי לב כי, אכן, הוא היה הראשון שעמד לצאת להקפות, אך משהו אחר, שאינו ענוותן כמוהו, הקדימו, דבר המהווה חוצפה גדולה... ע"כ.

רבינו החפץ חיים ז"ל

מסופר על רבינו החפץ חיים ז"ל, שהגיע בלוויית תלמידו לעיירה קטנה, בה גם התגורר אחד מתלמידיו. כששמע התלמיד על ביקורו של רבו הנערץ, רץ מיד לקבלו, כבדו והפליג עליו בשבחים ובתארים, וביקש שיבוא הרב להתארח בביתו. הח"ח, שכידוע, התרחק וברח מן הכבוד, דחהו מעליו והתחמק מלמלא משאלתו.

מדוע לא רוצה רבנו לתת לתלמידו הזדמנות ליזכות במצווה כה גדולה של שימוש תלמידי חכמים, שאל אותו מלווהו.

ענה החפץ חיים בשאלה, האם נכנסת פעם בילדותך אל המבשלת בערב שבת, וביקשת ממנה קצת מהטשאלענט (חמין).

ר' חיים שמעון, שעוד מלפני כן ראה בר' יצחק שאול אדם כלבבו, רחש עתה רגש חיבה יתירה כלפיו. הוא עצמו היה בעל חוש נגינה, בביתו אף היה לו כנור שניגן בו תכופות. שיריו הלכביים של ר' יצחק שאול, בקולו הערב, חימומו והלהיבוהו, יחד עם הריקודים שאליהם סחף את הצבור. את העובדה שהלמדנים עומדים מן הצד פירש, כדרכו, לתחושת הגאווה והעליונות שלהם, ולרצונם לשמור על המחיצה בינם לבין ההמון. דבר זה הרגיזו.

הוא ניגש אל ר' יצחק שאול ולחש באזניו: "מיד תראה איך אצליף בהם". ר' יצחק שאול לא הבין את כוונתו. אך ר' חיים שמעון מיהר לבצע את תכניתו. היה זה בעת ההקפה השביעית. הוא ניגש אל הגבאי, וביקשו להזמין הפעם, בלי לנקוב בשם, את כל הלמדנים הגדולים, ובמיוחד את ה"ענווים" שבהם. הלז לא חש כנראה בעוקץ שבדבר, ואחרי היסוסים, ואולי משום שהחליט כי בשמחת תורה מותר להרשות תעלול כזה, הכריז את ההכרזה המוצעת.

למרבית הפלא לא הפתיעה ההכרזה המשונה אף אחד מן הלמדנים הגדולים שישבו בכותל המזרח. הרב התרומם ראשון ממקום מושבו, לאחר מכן הדיין, אחריו ר' שמעון סגי"נהור, והרביעי - ר' נחום הפרוש.

אכן, ענווים כהלכה - אמר ר' חיים שמעון - "שאינם מבחינים אף בלעג שבדבר".

האנכיות וקנית מדת ההטבה, בכסלו בשבירת הנהיה אחר המותרות ובקנית ההסתפקות במועט. בטבת ובשבט בחשול הבטחון ובאדר: בקנית האמיצות, "לא קם ולא זע"! לשרש את הפחד, לקנות אמן לב, לא להרתע מפני כל! חזק ואמן, אל תירא ואל תחת!

כל בן ישיבה בנובהרדוק חפש לעצמו תרגילים מעשיים באמיצות. היו שהלכו לאספות של הקומוניסטים הכופרים, ועלו לבימה לשאת דברים נלהבים בגנות רעיון התעתועים ולקרא לדבק בדת האמת. איזו סערה חוללה! היו שעמדו בשוק ועוררו את התגרנים היהודים לבל יבלו ימיהם בהבל, שיחוסו על חייהם ויקבעו עתים לתורה. אם היו להם שומעים מה טוב, ואם לעגו להם, טוב לא פחות, התחשלו באמיצות!

חשבתי לעצמי, איזה דבר אמיצות אעשה? ועלה בי רעיון נועז, שמעביר צמרמרת: כולם יודעים שלא הולכים בלילה לבית הקברות. הלילה הוא זמן שליטת המזיקים, ואמרו בגמרא שהדורש אל המתים לן בבית הקברות כדי שתדבק בו רוח טמאה (סנהדרין סה ע"ב), ואיזהו שוטה זה הלך בבית הקברות (חגיגה ג ע"ב).

והכל ידעו, שבילילה באים הנפטרים, רוחות המתים, לטבול במקוה הטהרה בו מטבילים את המתים בחדר הטהרה. פחד נורא לטבול שם, וסכנה עצומה. כי הנפטרים עלולים להזיק למי שבא בתחומם ומפריע לטבילתם. ישמרנו ה' מכל צרה!

ודאי, ענה התלמיד. ומה אמרה לך המבשלת, שאלו הח"ח. כי חמין הוכן לשבת קודש בלבד, ומי שיאכל בערב שבת, לא יאכל בשבת. [עייין גמ' ע"ז דף ג ע"א: מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת]

כך הוא בדיוק עניין הכבוד, הסביר הח"ח, הקב"ה הכין לנו בטובו שכר זה לעולם הבא, שנאמר כבוד חכמים ינחלו (משלי ג:לו), ומי שאוכל מן המוכן לו כאן, נוגס הוא בחלקו המיועד לו לעולם הבא.

רבי יעקב גלינסקי ז"ל

רבינו הגה"צ רבי יעקב גלינסקי ז"ל מספר סיפור שא"א לאנשים פשוטים כמונו להבין עמקות עבודתו אבל מה שהוא אומר בסוף דבריו במילים האחרונות, כן יכולים להבין וז"ל (והגדת עהגש"פ דפים שפא-ד): האמנתי כי אדבר: האמנתי בכל מאודי במה שאמרתי, אני עניתי מאד: הייתי נחרץ בדברי. ויחד עם זאת: אני אמרתי בחפזי, כל אדם כזב. צריך הייתי להיות מתון יותר במבטי על הזולת (רש"י) (תהלים קטז:י-יא).

כידוע, לא נכתבה אלא נבואה שנצרכה לדורות (מגילה יד ע"א). ואף לקח זה בכלל. שלא להיות נחרץ כל כך, ולהעריך יותר את הזולת. ובי היה מעשה, וכדרך שאמרו (בגטין מג ע"א) שאין אדם עומד על דברי תורה, עד שנכשל בהם. שמעו נא, מעשה שהיה -

בנובהרדוק לא הסתפקו בדבורים בעניני תקון המדות, אלא נקטו במעשים. בכל חדש עסקו בשבירת מדה אחרת. בחשון בשבירת

להרדם כבר לא יכולתי. להתרכז בלמוד, גם לא. בקשי, בתפלה. הלכנו לחדר האכל, ושמתי לב שחברי חור ונרעש, שאלתי: "מה קרה, אתה נראה רע!"

החלטתי ללכת בחצות הלילה לבית הקברות, איזה פחד, ולהכנס לחדר הטהרה האפל, שורץ הרוחות, ולטבול במקוה של המתים!

אמר לי: "אינך רואה כיצד אתה נראה! אבל אספר לך מה קרה - אנחנו בחדש האמיצות. חשבתי, מה אעשה, במה אתחשל. ועלה בלבי רעיון. כעת אני יודע שהיתה זו שטות -

איזו אמיצות! "לא קם ולא זע", אמץ מוחלט! הלכתי. בית הקברות היה מחוץ לעיר. שררה עלטה, רק המצבות הלבנות בהקו, כעדים דוממים לאמיצותי. נכנסתי בפתח האפל של חדר הטהרה, וגששתי דרכי.

החלטתי ללכת בחצות הלילה לבית הקברות, ולטבול במקוה שבחדר הטהרה. מספרים שרוחות הנפטרים מתגלות שם וטובלות, פחד פחדים, אין מקום מתאים יותר להפגין בו אמיצות. הלכתי, נכנסתי, פשטתי בגדי וטבלתי. המים היו קרים כקרח. ולפתע, עודני מתחת למים, לא תאמין, אני חש רגל על ראשי! עליתי באחת - ונפטר מולי! אין לך מושג מה ההרגשה" - אין לי מושג! יש לי, ועוד איך!

החשך היה מוחלט. לבי הלם כקורנס. כבר לא ידעתי האם הולך אני לעשות מעשה אמץ או טפשות, להתגרות בנפטרים. נדמה היה לי שאני שומע את המים רוגשים. הרוחות טובלות. אבל אם אמץ, אז עד הסוף. פשטתי בגדי במהירות, גששתי דרכי אל המים, ואכן רגשני טבלתי רגלי, היו קרים כקרח. החלטתי: אטבול אחת, ואנוס. ירדתי, ולפתע דרכתי על גלגלת! היא צפה מולי אל פני המים, חֲנֻת כמת, גם בחשכה ראו. לבי נתר, אפילו לצרח לא אזורתי כח, גרוני נשנק באימה. קפצתי אחור, התלבשתי בחפזה ונמלטתי מהמקום. ידעתי שהיתה זו שטות. לא מתגרים בנשמות הנפטרים. מזלי, שלא הזיקני. רצתי כל עוד רוחי בי, וחזרתי העירה. החלטתי שלא אספר על כך לאדם. ידעתי שהשומעים יתפלגו לשנים: חלק יאמרו שהיתה זו שטות מלכתחלה, ואסור היה להסתכן. והחלק השני יביע בקרת, איפה האמיצות. אם כבר, מדוע נמלטתי, מדוע לא טבלתי. אבל אני ידעתי שהיתה גם היתה אמיצות. והבריחה, חובת השעה. נראה אותם, מה היו עושים במקומי, אם היו פוגשים ברוח העולה מתוך המים!

ויסרתי את עצמי, הוכחתי את עצמי: איי, איי, איזה בעל גאווה אתה, בש והכלם! מדוע היית בטוח שבמחך לבדך צץ הרעיון, שאתה לבדך מסוגל להגותו. מדוע לא הבאת בחשבון שעוד מישוהו חשב כמוך, ועשה כמוך. מדוע חשבת שאתה ואין בלתך!

היה זה שיעור שלא ישכח. אם לא של אמיצות, הרי של ענוה! ע"כ.

מִן הַגִּרָּע יוֹסֵף ז"ל

הרה"ג רבי יעקב ששון שליט"א מספר על סבו הק' ז"ל (הלכה יומית ט' אייר תש"פ):

ובספר נוהג כצאן יוסף, (מנהגי ישיבת פורת יוסף וישיבות ירושלים, מאת ידידינו הרה"ג ר' יצחק דבדה נר"ו), כתב בזו הלשון: מפי הרב רבי מאיר סודרי שמעתי, שבכל יום אחר שהסתיימו סדרי הלימוד בישיבה (בישיבת פורת יוסף) והלכו הלומדים כל אחד לביתו, היה הרה"ג המפורסם כמוה"ר עובדיה יוסף זלה"ה, סובב הולך בבית המדרש ומלקט את כל הספרים שהותירו חלק מהלומדים על השלחנות, ומסדר אותם כל אחד במקומו. כך היה מנהגו, ובזה היה גומל חסד עם השמש והממונים על הסדר. ע"כ.

וכן ראינו אצל מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל, כאשר היה נכנס לכינוסים שבהם היו הקהל עומדים על רגליהם ושרים לכבודו "יחיד אל דגול מרבבה, יברך לגברא רבה, אשר אותו נפשי אהבה, באהבה ורוב חיבה, שדי הוא יברך אותו, וישמור בואו וצאתו, כל העם יוצאים לקראתו, יאמרו לו ברוך הבא", היה אומר לעצמו בלחש, "אל תבואני רגל גאוה". גם שמענו מפי מגיד אמת, שבעת ביקורו של מרן זצ"ל במקסיקו, חלקו לו כבוד מלכים ממש, והנה הבחין אחד ממלויו שעמד מאחוריו כי הוא לוחש איזה דבר, הטה אזנו ושמע את הרב אומר בזו הלשון: "עובדיה, אתה עפר ואפר".



בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

דיני קריאת התורה בעידן הקורונה, חליפת מכתבים

הרב יוסף פרץ, מח"ס פרי יתן, מו"ץ בע"ת פנמה

ענף א

פרשת פרה

מעשה אירע בעירנו פנמה יע"א בשנת תש"פ שמחמת חולי הקורונה, התפללו אנשים בבתיהם, ולא שמעו פרשת פרה, ושאלו אם יש לה תשלומין.

(א) **הרב** בית דוד (או"ח סימן קו) כתב שאם לא קראו פרשת פרה יש לה תשלומין לשבת הבאה. וראיתו מאור זרוע (ח"ב הל' שבת סימן מה), שאם ביטלו קריאת הפרשה יש לה תשלומין לשבת הבאה. וכתב, ואם בפרשת השבוע שהיא מדרבנן כך, כ"ש בפרשת פרה שהיא דאורייתא, כמ"ש הרב בית יוסף (ריש סי' תרפה). עכ"ל.

ואיכא למידחי, דהנה קריאת פרשת השבוע אינה תקנה לקרוא דוקא פרשה זו בשבת זו, אלא היתה תקנה לסיים בציבור כל התורה בשבתות. שהרי בא"י היו מסיימים התורה בג' שנים, וכן עד היום יש חילוקים בקהילות שונות בציבור פרשיות שונות, ולכן על כרחך שהתקנה היא רק לקרוא התורה בציבור על הסדר, ולכן אם לא קראו שבת אחת, יכולים לקרוא בשבת שאחריה. משא"כ ד' פרשיות שחז"ל תיקנו וסידרו מתי לקרוא כל פרשה, וא"כ אפשר ואפשר שדוקא לאותה שבת תיקנו, ולית בהו תשלומין, וכל שלא קראו בשבתו, אין לנו ראייה שאפשר לקרוא בשבת אחרת. ושו"ר שכ"כ הגנת ורדים (או"ח כלל א סי' לו).

ומה שטען שפרשת פרה מדאורייתא, יש לדון האם מדאורייתא דוקא בשבת זו, או שמקיימים גם בפרשת חוקת, או בכל עת שירצו, שאם מקיימים בפרשת חוקת, אמאי נימא שיוכל להשלים בפרשה אחרת, והרי יכול להמתין קצת וישמענה בפרשת חוקת ויקיים מצותו, משא"כ אי נימא דדוקא בשבתות שלפני פסח, יש לדון ויש לעיין בזה.

ובפשטות לדעתו, הוא הדין שאר ד' פרשיות הדין כן, שהרי עיקר טעמו משום תשלומין דומיא דפרשת השבוע.

(ב) **הגנת** ורדים (או"ח כלל א סי' לו) כתב שד' פרשיות לית להו תשלומין, ועבר יומן בטל קרבנן, ושאי מקריאת פרשה דסדרא, דלא מעכב, וכמו בא"י שקראו אחת לג' שנים, משא"כ ד' פרשיות דהוו כפרשת המועדות שאין להם תשלומין. ע"ש. והביא דבריו רעק"א בגליון השו"ע.

בשערי אפרים (שער ח' סי' צה), פסק לגמרי כהגנת ורדים. ובפתחי שערים שם כתב דברי הבית דוד שראה דבריו באשל אברהם, וכתב שאין בידו הספר לעיין בו, ושלדעתו צ"ע. וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק ב) כהגנת ורדים, לכלל הד' פרשיות.

(ג) **המהר"י** אלגאזי בספרו החשוב אמת ליעקב (משפט נפל טעות בס"ת אות ה), הביא דברי הגנת ורדים והבית דוד, וכתב לפשר ביניהם, ואפשר דלא פליג בי"ד על גו"ר, דשאני פרשת פרה שיש לה שייכות ביום שבת החודש, כמו שכתב רש"י במגילה (דף כט) בשם הירושלמי וכו', ע"ש. עכ"ד.

ולענ"ד יש לדון, כיון שסוף סוף תיקנו לקרוא פרשת פרה בשבת לפני קריאת פרשת החודש, כבר לא משנה מה טעם התקנה, וכבר אי אפשר לקרוא בזמן אחר, ועיין.

וכדברי האמת ליעקב כן כתבו, ה"לד"א (סי' ט ס"ה), הבית מנוחה (דיני משפט טעות בס' קס"ת אות י), הכף החיים סופר (סי' קמו אות טו"ב, וסי' תקפה), וביגל יעקב (גוטליב או"ח סי' יג).

ולכאורה לפי סברת האמת ליעקב דוקא פרשת פרה, שיש לה שייכות לשבת החודש, משא"כ פרשת זכור אין לה תשלומין.

(ד) **בעת** נדון בדברי כמה אחרונים. בשולחן גבוה (ס"ק ד) הביא דברי מורו הבית דוד ושוב הביא דברי הגו"ר, ונראה שמסקנתו קצת כהגו"ר, ועיין. אמנם בחזו"ע פורים (עמ' כה) כתב בדעתו שפסק כהבית דוד, ע"ש. ולענ"ד צ"ע.

המהר"ח פלאג"י בספר חיים (סי' מב ס"ג) כתב וז"ל, אם שכחו פרשת פרה, יקראו בשבת החודש שתיהן ברכ"י (סי' קו), ועיין בשולחן גבוה (סי' תרפה), ולד"א (סי' ט). עכ"ל. ומה

שכתב ברכ"י, הוא ט"ס, וצריך לומר בית דוד. ומה שציין ללד"א אולי רצונו לפסוק כחילוק האמת ליעקב הנז', שדוקא פרשת פרה ולא שאר פרשיות, וצ"ע מה דרכו וכונתו בציונים אלו.

ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סי' שלה), ובספר לב שלמה מחעלמא (סי' יב), ובחזון עובדיה (פורים עמ' כה), ובבאר המועדים (בנדיקט, ח"ב סי' י), ובדברי שלום (מורחי, הל' חנוכה או"ח ה, סי' פח), ובספר ווי העמודים וחשוקיהם (ל עמ' פה), ובשו"ת ויצבור יוסף (בר שלום, ח"ה סי' מו).

והרב יצחק רצאבי בשערי יצחק (טבת אדר תשע עמ' קפב והלאה), העלה שיכרך ברכה ראשונה, ויקראו פרה והחודש, ושוב יכרך ברכה אחרונה. ועיין שם כמה בעיות שיש בדרך זו.

ובספר פסקי רבנו אשר עם מנחת משה (מגילה עמ' קנו בהערה) כתב, שלפי המאירי, פרשת פרה אין לה זמן קבוע. ע"ש. ואינו מוכרח כלל, דכוונת המאירי היא שאין סיבה למה דוקא בשבת זו, אבל אחר שתיקנו, מאן יימר שכל אחד יכול לקרוא כשירצה.

והנלע"ד לדינא כדעת הגנת ורדים, ורעק"א, והמשנה ברורה, דלית להו תשלומין, ואם ירצו לקרוא בלי ברכה, לית לן בה. וציי"מ וימ"ן.

יוסף פרץ

ואלו התשובות שקבלתי על זה, לפי סדר קבלתן:

א

תשובת הרה"ג מרדכי למקייס נר"ו מח"ס וכתוב מרדכי

למע"כ ידין הגאון האדיר הממו', הדיין המצויין, נר המערב, במהר"ר יוסף פרץ שליט"א

אחדשה"ט באה"ר כראוי, מי אני ומה חיי לחוות דעתי על תשובתו הנפלאה, בפרט שהקיף את הנושא כדרכו בקודש, ולא הניח פינה וזווית שלא דן בה.

אמנם כדי לעשות רצונו, רק אביא סייעתא לדבריו מדברי מורי ורבי מרן הגר"א גרינבלט זצ"ל. יעויין בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סי' שעה) שדן בזה, והביא כל הצדדים, וכתב דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. אמנם בח"ז (סי' קפה) חזר בו, וכתב דלמעשה יש לעשות כדברי המשנה ברורה שלא ישרים.

ובזה הנני דוהש"ט באה"ר ואה"ע ידידו נצח

מרדכי [אלמקייס]

ב

דברי אחי הרה"ג דוד נר"ו רבה של ק"ק שבת אחים בפנמה

גם אני אמרתי שאין תשלומים לפרה, ושיכוונו בפרשת חקת לשופרא דמילתא. עכ"ד.

ג

דברי אחי הרה"ג משה נר"ו רב ומו"ץ בעי"ת מבסיקן

שלום רב!

לכאורה דברי הרב בית דוד צודקים, שכן עד"ה גם כל פרשיות השבוע הן קבועות, ואין מקום לשנותן כלל, וכמו שכתב הרב בית דינו של שלמה (א"ח סימן יב). ועי' בגליון ספר מבוא לספרי הרמב"ם (עמ' 41) שכן דעת הרמב"ם. וע"ע בילקוט יוסף על פורים (סימן תרפה אות ט).

בברכה

תשובתי על דבריו:

שלום וברכה!

תודה רבה על דבריך המעניינים. אמנם בדקתי בבית דינו של שלמה, ומאריך בהוכחות ברורות שהבבלי והירושלמי ומנהג רוב העולם דלא כהוזהר (פ' ויקהל דף רו ע"ב) בזה. באופן שצריך ביאור דברי הוזהר. ונראה ליישב דבריו שכוונתו במה שכתב שמעריבם רתיכא ברתיכא, היינו כשלא קוראים מה שקבעו באותו בית כנסת באותה שבת. שהרי המעיין בבית דינו של שלמה, ובתיקון יששכר (פשוטות דף לג), יראה שכלל לא ברור מה הן הג"ן פרשיות המפורסמות, ומנהגים מנהגים יש, ומאן מפס מהו הנכון, ולכן צריך לומר שכוונת הוזהר שלא עושים כמו שראוי לפי מה שהנהיגו, וודאי שאינו תקנת חז"ל גם לפי הוזהר הקדוש. [וצריך ליישב מה שכתב הוזהר שפסקן משה רבנו. וכבר כתבתי בזה בחידושי בריש פרשת ויחי, שהראשונים סוברים שלא משה חילק הפרשיות, יש שכתבו שעזרא חילקן, ויש שכתבו שהוא מנהג הקהילות].

ועכ"פ אפילו נימא שדברי הוזהר כפשוטן ממש, הרי האור זרוע פסק שכשלא קראו בשבת אחת יש להשלים בשבת אחרת, לא היה לו הוזהר דלא היה גלוי בזמנו, וודאי שכתב על פי מה שברור בבבלי וירושלמי שאין קביעות וכל אחד נהג כמנהגו והעיקר לסיים התורה בציבור, ולכן עדיין אי אפשר להוכיח מדבריו לנידון דידן.

ואפשר לומר דאין הכי נמי, לפי הוזהר אין אפשרות להשלים פרשיות של שבת זו בשבת אחרת. והוא הדין ד' פרשיות שאין להשלים לדעת הוזהר.

ומה שכתבת בגליונותיך שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו וגינה מנהג א"י שקוראים התורה בג' שנים, וביארת טעמו כיון שלמד קבלה בסוף ימיו. יש לציין לספר זוהר הרמב"ם להרב אליהו ציון סופר שכתב שגם כשכתב יד החזקה הכיר את הוזהר, כך שאינו סיבה לחזרה. ובעצם הדבר שהרמב"ם הכיר הקבלה בסוף ימיו הרי האריז"ל חולק על זה בשער הגלגול (מהד' אהבת שלום עמ' פט) שבאר שורש נשמת הרמב"ם וכתב: "ולכן לא זכה לידע חכמת הוזהר". עכ"ל. ועל הרמב"ן כתב שזכה לה רק בזקנותו. ע"ש.

ומה שכתבו שהרמב"ם חזר בו, אין בזה הכרח כלל, דודאי הרמב"ם אין בכוחו לחלוק על הירושלמי ומנהג פשוט בא"י, אלא שהרמב"ם היה בדעה שכולם צריכים לאחוז במנהג בבל, כדי שכל ישראל ינהגו מנהג אחד, ולכן גינה את בית הכנסת במצרים שעדיין אחזו במנהג א"י, אבל אינו חולק על עצם העניין שיוצאים ידי חובתם בהכי.

בברכה,

יוסף



ד

דברי אחי הרה"ג שמואל נר"ו ר"מ ומו"ץ בעי"ת מכסיקו

גם לי נראה לפום ריהוט כפי שהעלתה לקרות בלי ברכה, ואולי עדיף שלא להוציא ספר תורה אחר, אלא ישתמשו באותו ספר תורה.

[כעת הגיע לידי ספר מנחת אשר (ווייס, בתקופת הקורונה סי' יב אות ד) שנשאל אם יש תשלומין לפרשת החדש, וכתב שברור שאין. וצ"ע למה כל כך ברור, עכ"פ לדינא נראה כוותיה. ושור"ר שם סימן כד שהאריך בזה].



ענף ב

סדר העליות בזמן בידוד

בס"ד

לכבוד ידידי הקר הרה"ג יוסף פרץ שליט"א שלום וברכה וכט"ס!
אחדשה"ט כנאה וכיאה!

הייתי היום (כז אדר תש"פ), בעליה לתורה של נער בר מצוה. ובעקבות מגפת הקורונה, משרד הבריאות נתנו הוראה שכל אחד יעמוד במרחק של 2 מטר אחד מחבירו. וראיתי שם

בבר המצוה, שרב העיר עפולה הרב שמואל דוד שליט"א, הורה להוציא ב' ספרי תורה, אחד יקרא בו הנער בר המצוה את הקריאה, ואחד העולה שעולה לספר תורה יעקוב אחרי הקריאה ויקרא בספר תורה השני. ומצא חן בעיני הרעיון של רב העיר, כי הוא ממש נפלא, אפשר גם לשמור על 2 מטר מרחק אחד מהשני, היינו הבעל קורא מן העולה, וכן יכול העולה לקרוא בעצמו בספר תורה.

אשמה מאוד לדעת מה דעת כת"ר על רעיון נפלא זה, והאם יש בו איזה בעיה הלכתית.

עוד אני מוסיף כאן שאלה, במקום שעושים בו מנין בשבת קודש, ורוצים לקרוא בתורה, אך דא עקא שאין אפשרות להניח על התיבה ב' ספרי תורה כמו העצה לעיל. האם יכול הבעל קורא לקרוא בתורה, והעולה יברך מריחוק 2 מטר על התורה, ויצא ידי חובה של הקריאה בלא שהוא קורא, אלא רק באופן שהוא שומע את הקריאה, ויחשב לו להיות שומע כעונה האם באופן כזה מועיל.

ואשמה מאוד לדעת מה דעת כת"ר בזה.

נ"ב - ישר כח על מה שכתב בענין הטבילה וכו'...

בברכת התורה ולומדיה

רן יוסף חיים מסעוד אביחצירה

מח"ס מריח ניחוח

עפולה

תשובתי על דבריו:

בעה"י

לכבוד הרה"ג מזאח"ר במוהר"ר ריחמ"א נר"ו

שלם וברכה רבה!

קבלתי שאלותיו המעניינות מאוד. ואתחיל מהשאלה השנית. דהנה מר"ן השו"ע (בסימן קלט ס"ב) כתב שאם העולה אינו קורא עם הש"ץ שלא יעלה. דהיינו דסבירא ליה דהוי ברכתו לבטלה, וכמו שכתב גם כן בסימן קמא (ס"ב). אמנם הרמ"א (בסי' קלט סעיף ג) כתב שמנהגם להקל בזה. וכבר כתבו האחרונים שהמנהג כיום להקל בזה. אמנם כיון דהוי נגד דעת מרן, ודאי שיש לעשות מה שיכולים כדי לא לעשות כן. דהיינו שיעלו רק מי שידוע לקרות בעצמו. ורק כשאין שום אפשרות, יכולים להקל בזה כפי המנהג.

ואע"פ שהשו"ע (בסימן קמא סעיף ד), כתב שצריך שיעמוד אחד ליד הקורא, שכשם שניתנה תורה על ידי סרסור, כך אנו צריכים לנהוג בה על ידי סרסור. עכ"פ לא נראה שזה מעכב, ובאופן כזה של סכנה עדיף לקרוא בלי סרסור. [וכ"כ בס' נאות מרדכי (לרבי מרדכי גרוס, דרשת שבת הגדול תש"פ, עמ' אות ו), שלא מעכב על ידי סרסור].

ועל השאלה הראשונה, הרעיון הגאוני של הרב, להוציא ב' ספרי תורה. הנה באמת מעיקרא התקנה היתה שהעולה יקרא. אמנם בזמן הראשונים השתנה שיש שליח ציבור שקורא בקול רם, והעולה קורא עמו בלחש. והוא שילוב של הברכה של העולה וקריאתו בלחש, עם ההשמעה לציבור של הש"ץ. שודאי העולה אינו מברך על קריאתו בלחש, שעל זה לא תיקנו ברכה, וגם אינו מברך על הקריאה של הש"ץ בלבד, שהרי חייב לקרוא עמו, אלא ברכתו הוא על השילוב של קריאתו עם קריאת הש"ץ. ויש אומרים שהקריאה של העולה הוא כדי שיהיה לו קשר לקריאת הש"ץ.

והנה באופן שקוראים בשני ספרי תורה, הרי אמרו חז"ל ביומא (דף ע.). שצריך ברכה אחרת. דהיינו שברכה על ספר תורה אחד, לא מועילה לספר תורה שני. וא"כ לכאורה מה שהעולה מברך על ספר תורה אחד, איך ישתלב עם מה שקורא הש"ץ בשני. אלא שיש לדחות דהכא שאני, כיון שקורין שניהם בבת אחת ובענין אחד, הברכה חלה על שניהם בבת אחת. [ועיין חידושי רבי משה מאימראן סוטה מא ע"א ד"ה ריש לקיש, ודו"ק].

אלא שיש לדון אם באופן כזה מצטרפות הקריאות של שניהם, שאפשר שכיון דהוו שני ספרי תורה, הוי חידוש לומר שברכתו מועילה על מה שקורא בספר תורה אחר. וצ"ע. וציי"מ וימ"ן. והי"ז ביום ב' בש' ז"ך לח' אדר שנת תש"פ לפ"ק פה פנמה.

בברכה ובידידות,

יוסף

וכעת חול המועד פסח, נשאלתי באנשים שמתפללים דרך מרפסות, ויש להם ספר תורה, ורק אחד יכול להתקרב לס"ת, איך יעשו בשביל לקרות שבעה עולים בשבת. ונראה שיעשו כמו שכתב מרן (באו"ח סי' קמג ס"ה). ודו"ק. [וכעת הגיע לידי ספר מנחת אשר (ווייס בתקופת הקורונה סי' יט) שמסקנתו כדברי, עש"ב. ועע"ש סימן כג מה שכתב. ועיין נאות מרדכי גרוס (דרשת שבת הגדול תש"פ עמ' קד) שפסק שיברכו מרחוק, ולא סבירא לי, וגם הרב מנחת אשר הנו' אסר].

[ב]

הלל בליל פסח בבית ביחיד בשנה זו והלל לנשים

הרב מרדכי לבהר

ראש כולל לינק, לוס אנג'לס ומח"ס מגן אבות ועוד

ערב שבת הגדול ה"תש"פ

הנה, ערב בדיקת חמץ, ערב הילולא דרבינו יוסף קארו זיע"א, התשע"ז כתבתי בארוכה אודות נשים בברכה זו ואצרף אותו עם הוספות שנוגע לענייניו.

כתוב בשו"ע או"ח ס' תפז ס"ד בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחלה וסוף וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות. הגה, וכל זה אין אנו נוהגים כן כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל הזה. ע"כ.

ולא נתבאר די הצורך בדברי הפוסקים האם מברכים ביחיד ואם נשים חייבות בהלל זו ובברכה. וראיתי בשו"ת יחיה דעת (ח"ה ס' לד) שכתב לחדש שגם נשים חייבות באמירת ההלל של ליל פסח כדין אנשים מפני שאף הן היו באותו הנס, וכמו שאמרו בפסחים (קח:): נשים חייבות בד' כוסות מפני שאף הם היו באותו הנס. ועל הנס נתקן. ע"ש. אך לא הביא שם שום מקור קדמון שכתב כן וצ"ע שמסתימת הפוסקים שלא דיברו בזה משמע קצת שנשים פטורות שא"כ הו"ל למימר שנשים בבית יתפללו ויאמרו הלל זו בברכה. ומן הסתם רוב הנשים היו טרודות בצרכי הבית ולא התפללו ערבית וכ"ש שלא בירכו על הלל זו, ואם היו אכן חייבות בהלל זו של ליל פסח אחרי ערבית לפני ההגדה כשם שמקפידות לשמוע מגילה בליל פורים. ה"ה נמי הו"ל להקפיד לברך על הלל בליל פסח, וזו לא שמענו מעולם.

ולעצם הענין, הנה תוס' במס' סוכה דף לח. (ד"ה מי שהיה) כתב דמשמע דאשה פטורה מהלל בסוכות, אע"ג דהלל דליל פסחים משמע מפרק ע"פ (קח.). דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור ע"כ.

ברם, כ"ז מיירי בהלל של ליל הסדר שמברכות ברכת יהללך, וכשם שבד' כוסות נתקן ה"ה ההלל. אמנם יל"ע אם ה"ה בהלל של בית הכנסת. והנה מקור אמירת ההלל של בית הכנסת כתבו הראשונים במס' פסחים דהוא מפני שלא יצטרך לברך עליו בביתו שכבר בירך ברבים. וכמש"כ הר"ן (דף כו. ע"פ) "אלא שאם קדם וקרא בבית כנסת אינו צריך לברך בביתו שכבר בירך ברבים".

ובטור ס' תעג הביא "ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא ויש לו סמך במס' סופרים (פ' כ' הל' ט) וכו'".

ומקור המנהג נמצא בכמה מקומות בחז"ל. במס' סופרים פ' כ' הל' ט'. ובירושלמי (ערבי פסחים הל' א) ופ' הקה"ע של ליל פסחים אם שמעה בבית הכנסת שכך היה מנהגם לומר ההלל בליל פסחים זכר למקדש שאמרו ההלל בלילי עשיית הפסח וקאמר ר"י אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא וא"צ לאומרו עוד בביתו".

ובגר"א הביא עוד מפרק ג' דשקלים ה"ב ופ"א דברכות ה"ה, וכ"כ בתוספתא (ע"פ ה"ה) "הלל אם שמען בביהכנ"ס יצא".

נמצא לפי זה דעיקר המנהג נתקן מחמת שכבר צריכים לאומרו על הכוס. וא"כ אם רוצים רשאים להקדים ולאומרו בברכה לפני כן. ולפ"ז אשה נמי לכא' יכולה להקדים לאומרו לפני כן כשם שחייבת בליל פסח על ההגדה.

אמנם, אפשר שזה תלוי אם נתקן ההלל זו בבית כנסת דוקא או דילמא אפ' כל יחיד ויחיד יכול לאומרה. והנה בספר ברכי יוסף (ס' תפז) להחיד"א העלה דיחיד הנמצא בבית כנסת בליל פסח רשאי לאומרו בינו לבין עצמו. ולברך עליו כמו שכתב המקובל רבי שלמה לינגר בכת"י. ושכך קיבל מרבו מהרמ"ע פאנו ע"כ. ברם כ"ז בבית הכנסת. הן אמת שבספר רוח חיים לר"ח פלאג"י (ס' תפז) כתב שאם הציבור טעו ולא אמרו ההלל בביהכנ"ס רשאי היחיד לאומרו בינו לבין עצמו [וע"ע בתשובה מאהבה ח"א ס' צ' שגם הנו"ב אמרו אחרי שהציבור שלא אמרו כדעת הרמ"א וצ"ע אם אמרו בברכה].

אמנם בשו"ת בית יהודה למהר"י עייאש (ח"ב ס' לג) נשאל אודות מנהג אלג"יר שלא אומרים ההלל זו בבית הכנסת והביא סמוכים מהרשב"ץ שלא היו אומרים אותו, וכן דעת הרמ"א וביאר שם מפני שלא נתקן אלא לאינם בקיאים. ובימינו כולם בקיאים, וכ"כ בגר"א על השו"ע ס' תפ"ז. והוסיף שגם לדעת השו"ע י"ל דרך נתקן לאינם בקיאים, וא"כ מי שהתפלל יחיד בביתו אינו רשאי לאומרו כ"ש באכסנאי בעיר אחת שלא נהגו לאומרו שלא יברך יחיד. וסיים "וחוששני לו משום ברכה לבטלה כנלע"ד". ולפי דבריו ברור שכ"ש נשים שאינם בני צבור נמי פטורות. ואולי אפ' כשהם נמצאות בתוך מנין יהיו פטורות לברך בפני עצמן (ברם יכולות לשמוע מהש"ץ ולענות אמין) מאחר שנתקן רק לציבור של אנשים [הוספה ה"תשפ: שו"ר שדעת מרן הגריש"א זצ"ל שגם אשה בעזרת נשים יכולה לקרות את ההלל]. ועכ"פ משום ספק ברכה לבטלה בוודאי מן הראוי שימנעו לברך בפני עצמן בהלל דליל פסח בברכה

לפני ליל הסדר בפרט שאין שום ראי' מפוסקים קדמונים, וגם אין מנהג כלל שנשים היו מברכות הדר דינא לסב"ל.

הן אמת דהיה מקום לחלק דשאני הלל זו דליל פסח, כפי שכתב ר' האי גאון (הובא בר"ן בפסחים) שאין אומרים הלל זו בתורת ש"מ קורין אלא בתורת אומר שירה. וכענ"ז כתב הבה"ג. וכך נמצא בתשובת הר"י מיגאש (הובא בברכ"י ס' תפ"ז) שהלל זה דליל פסח מתורת שירה נאמרה. וע' בחידושי מרן הגרי"ו הלוי (הל' חנוכה) מה שביאר עפ"ז. וא"כ י"ל דהלל זה דליל פסח שאני מהלל דחנוכה.

אבל נר' דאי מהא לא איריא, דאדרבה, לפ"ז לפי הני ראשונים דהלל זה נאמר בתורת שירה, אין לברך עליו, וכמו שכתב בר"י מיגאש בהדיא דזהו הטעם למה אין מברכים על ההלל בליל פסח שנאמר בתורת שירה. ודו"ק.

עוד נראה, דהנה כבר דנו האחרונים האם נשים חייבות בהלל דחנוכה, והרבה אחרונים העלו לפטור נשים מהלל דחנוכה. ע' בשו"ת מחזה אליהו (ס' כב) שהוכיח ממה שהפוסקים לא כתבו בשום מקום שנשים חייבות בהלל דחנוכה, וכן העלה מרן הגריש"א זצ"ל (בקובץ תשובות ח"ג ס' קה) דהלל של חנוכה נתקן מכח מה שתיקנו הנביאים לומר על כל צרה לכשנגאלין והרי הוא בכלל הלל שאומרים בכל רגל שהוא מצעשהז"ג ונשים פטורות. ומאידך יש אחרונים שמחייבים נשים בהלל. הו"ד בשד"ח (מע' חנוכה אות ט' ס"ק ב').

והנה, בספר בחזון עובדיה הל' חנוכה (דף ריג) פסק שנשים פטורות מהלל דחנוכה וכן העלה ביביע אומר (ח"ו ס' מה). א"כ יש לשאול, לשיטתו שנשים פטורות מהלל דחנוכה, לכא' ה"ה נמי הו"ל לפטור אותם מהלל דליל הסדר, דמאי שנא.

עתה ראיתי בחזון עובדיה (שם) גופא שעמד בקושיא זו, למה נשים פטורות מהלל דחנוכה, אף אם היו באותו הנס, ולמה בהלל דליל פסח חייבות. וביאר (בדעת הרמב"ם) דנשים פטורות מהלל זה דעיקר מצות חנוכה לפרסם לרבים, והלל אע"פ שנאמר לפרסום הנס, אינו אלא בינו לבין קונו ורק הלל דליל הסדר שאני דנתקן על ד' כוסות... ע"ש. והאמת שחילוק זה שחידש מדיליה מאד תמוה, ויתכן שהלל דחנוכה אף תוס' בסוכה ידו שפטורות, ונהי שבליל הסדר חייבות, זה רק הלל דליל הסדר ממש, ולא ההלל שנתקן לאינן בקיאים בביהכנ"ס, וכמו שנשים אינם חייבות בחזרת הש"ץ שלא נתקן למי שאינו מחויב במנין, ה"ה בזה.

ובספר משנה ברורה איש מצליח (ח"ה בהערות בסוף ס' תפז) עמדו בדין זה, והעירו שקשה מאד לחלק בין הלל דחנוכה שפטורות להלל זה, והקבלה והמעשה הן הן עמודי ההוראה

והפוסקים המפורסמים לא הזכירו דין זה, וכן עניני ההוראות שאין הנשים מקפידות בזה, ולפי הנשמע גם בדורות הקודמים לא נהגו בזה. והוסיפו טעם אחר לפטור נשים לפי המכתם (פסחים קטז:) ובמאירי (ק"ז:) שהלל זה נתקן כל עוד שישאל שוחטים הפסח. והגם שנשים חייבות בקרבן פסח, אינה בשחיטת הפסח שאינו נשחט אלא בעזרה ע"ש [אך בזה יש להעיר דבתוס' בקדושין נב: מבואר שנשים נכנסות בעזרה].

עכ"פ מספיקא לא נפקא וצ"ע אם נשים חייבות בהלל זה, וספק ברכות להקל, ובפרט שכן המנהג.

שוב מצאתי בספר מועדים וזמנים (ח"ז ס' קעט) להגר"מ שטרנבוך שליט"א שגם עמד בשאלה זו וציין לדברי התורת רפאל וואלז"ין (ס' עה) שכתב שלא רק בהלל של לילה נשים חייבות (לכא' הכוונה להלל של ההגדה) אלא חייבת גם בהלל ביום בימי פסח שגם נתקן על הנס, אע"פ שהלל בעלמא פטורות. הלל של יום פסח חייבות. דעל הנס נתקן. ועפ"ז כתב במועד"ז דה"ה בהלל דליל פסח נשים מברכות כיון שלמקובלים אפשר לברך גם יחיד. אלא דבמסקנתו גם הוא כתב שנראה עיקר שאין להם לברך שעיקר התקנה בציבור אלא שאין למונעם אם רוצות. [גם הביא שם הנוזירות שמשון (ס' תפז) שמסיק שברכה זו רק בציבור ולא ביחיד]. ע"ש. וכ"ז לבני אשכנז. אבל לבני ספרד שאין מברכין על מצעשהו"ג יש לחוש שלא לברך. ועוד הרי אין יחיד מברך ברכה זו לדעת הבית יהודה, וספק ברכות להקל. וכן כתב לי ידידינו הגר"ג בן משה שליט"א שכן נראה לו עיקר שנשים לא יברכו ברכה זו.

והנה מעתה נבוא לענין יחיד המתפלל בביתו כמו שנה זו, ה"תש"פ שכולם נמצאים בבית ולא יוצאים חוץ לביתם מחמת המגיפה שיעבור מעלינו במהרה. והנה, לענין אם יחיד יברך על הלל זה בביתו לכא' היה מקום גדול לומר שלא יברך ע"פ דברי הבית יהודה הנ"ל שגם לדעת השו"ע י"ל דרק נתקן לאינם בקיאים, וא"כ מי שהתפלל יחיד בביתו אינו רשאי לאומרו כ"ש באכסנאי בעיר אחת לא נהגו לאומרו שלא יברך יחיד. וסיים "וחוששני לו משום ברכה לבטלה כנלע"ד". וכן ראיתי בשם מרן הגריש"א זצ"ל (מ"ב דרשו ס' תפז) שאין ליחיד לאומרו. וכן ראיתי שהזכיר הגר"צ שכטר שליט"א בשם רבו הגריד"ס זצ"ל בנפש הרב (עמ' רכב) יתירה מזו שאפ' אם יש מנין מתפללים בסדר בבית אבל אין יותר אנשים שלא יהיו בסדר, אין לברך על הלל זה שנתקן לפרסומי ניסא.

אמנם לפמש"כ בספר ברכי יוסף (ס' תפז) דיחיד הנמצא בבית כנסת בליל פסח רשאי לאומרו בינו לבין עצמו. ולברך עליו כמו שכתב המקובל רבי שלמה לינגר בכת"י. ושכן קיבל מרבו מהרמ"ע פאנו ע"כ. ולפי הרוח חיים לר"ח פלאג"י (ס' תפז) כתב שאם הציבור טעו ולא אמרו הלל בביהכנ"ס רשאי היחיד לאומרו בינו לבין עצמו ובמורה באצבע אות רז והב"ד בכה"ח (שם ס"ק לח). וכן העתיק בקיצשו"ע טולידאנו (ס' תלה) ואף אם שם איירי שהוא לבד

בביהכנ"ס, לכא' ה"ה יחיד בביתו. ואע" שיש לדון בזה ע"פ הבית יהודה הנ"ל, והפוסקים הנ"ל שגם כתבו שלא לאומרו בציבור והיה לנו לומר סב"ל, וכן אכן נראה לבני אשכנז שאין לברך על הלל של ליל פסח שנה זו, מכ"מ נראה מרהיטת פוסקי ספרד שיש ליחיד בביתו לברך על הלל זה.

מסקנה:

(א) נשים לא יברכו על ההלל של ליל פסח.

(ב) יחיד בביתו לפוסקי אשכנז לא יברכו, ולפוסקי ספרד יברכו.

לענ"ד כתבתי
מרדכי לבהר



[ג]

ברכת כהנים עם מסיכה בשעת הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ירושלים ת"ו

הסתפקתי, כעת בגלל הקורונה ה' ישמרנו, שלובשים מסכות על הפנים, האם מותר לברך ברכת כהנים עם מסיכה על הפנים?

והגאון האדיר רבי יצחק זילברשטיין שליט"א כתב לי, וזה לשונו, בברכת כהנים אין לכהן לעשות שום שינוי משאר הכהנים, ואפילו אם יש לו מומים אין לו לישא כפיו, אמנם כתב בשו"ע (או"ח סימן קכח סל"א) אם מנהג המקום לשלשל הכהנים טלית על פניהם, אפילו יש בפניו ובידיו כמה מומין, ישא את כפיו. ע"כ. וכיון שנהגו לשלשל את הטלית על הפנים, משום כך אין לחוש.

אלא שנראה שמטעם אחר אין לברך עם מסיכה על הפנים, שכתב בשו"ע (שם סי"ד) אין מברכין אלא וכו' ובנשיאת כפים, ובקול רם. וכתב במשנ"ב (ס"ק נג), היינו בקול בינוני לאפוקי בלחש וכו', ומי שקולו צרוד לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו, וטוב שיצא קודם רצה. ע"כ.

וכיון שכן, אי אפשר לישא כפיו עם מסיכה על הפנים, כי חסר את המעלה של בקול רם, שלא ישמעו את קולו, ואם אינו רוצה להוריד את המסכה, יצא קודם רצה.

אמנם אם יש עשרה שיוכלו לשמעו גם עם המסיכה, יכול לברך ברכת כהנים עם המסיכה. עכ"ל הגר"י זילברשטיין.

והגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א, מח"ס אבני דרך, כתב לי וז"ל, נאמר בתוספתא (מגילה ג, יו. סוטה ז, ה) כי כהן שיש לו מום בפניו ובידיו, לא ישא את כפיו, וכן הובא בגמרא במסכת מגילה (כד, ב). וכן פסק בשלחן ערוך (סי' קכח סעיף ל). ויל"ע אצלנו, דהרי הכא אינו מום פיזי בפניו, אך יתכן דנראה משונה.

והנה כתב השולחן ערוך (סי' קכח סעיף ל), שאין לישא את כפיו אם הוא משונה, "מפני שהעם מסתכלין בו", מלבד אם הוא דש בעירו (שרגילין בו). ע"כ. על פי זה לכאורה יש לחלק, שאם גם לשאר הציבור ישנה מסיכה על פניהם, אז שרי לשאת את כפיו, כיון דמקרי דש זה בזה. אך אם אין הציבור הולכים עם מסכה, אזי אסור יהא לכהן לשאת את כפיו באופן זה, מפני שהוא משונה, ויבוא הציבור חלילה להסתכל בו. ומצינו דכתב במפורש הערוך השלחן (סי' קכח מב), כי מום בפניו הוא כאשר פניו משונים משאר בני אדם. וממילא אם כולם הולכים עם מסכה, הרי אין פניו משונים משאר בני אדם. [אלא א"כ מיירי שהוא הולך עם המסכה יותר משלושים יום, דאז מקרי דש בעירו (עיי' בספר ואני אברכם פמ"ו עמוד קפח)].

בחשש כשפניו משונים, ביאר במאמר מרדכי (או"ח קכח, סקל"ט) דאף על פי שהעם מוזהרים שלא להסתכל בכהנים, מכל מקום אילו היה שום שינוי בכהן הנושא את כפיו, לא היו העולם נוהרים מלהסתכל בו, שכן הוא דרך העולם לראות ולתור בדברים המשונים. ולכן אמרו שאין לכהן בעל מום לישא את כפיו, שלא להביא העם להסתכל בו, דאף שחכמים אסרו להסתכל בכל כהן, מכל מקום הטבע יכריע. כן נראה לי. ע"ש. וממילא ה"ה אצלנו, אם ישנו שינוי שאינו אצל השאר, הדבר יגרום לאנשים להסתכל בו.

ועיי' במשנה ברורה (סי' קכח ס"ק קט) שביאר זאת, כי בדבר מתמיה יסיחו דעתם מלהתכוין לברכה (ע"פ המובא בבית יוסף). ע"ש. וממילא אם כולם מסתובבים עם מסכה, אין זה מתמיה, ולא יגרום שיסתכלו על הכהן.

העולה לדינא, כהן יכול לשאת את כפיו כאשר יש לו מסכה על פניו, בתנאי שכן מסתובבים גם הציבור, ואין דבר זה משונה (או לחילופין שהוא כבר מסתובב כך יותר משלושים יום). אך

אם אין הציבור מסתובב עם מסכה על פניהם, אין לכהן לישא כפיו באופן זה. עכ"ל הגר"א פרינץ.



[ד]

בענין שומע כעונה ובדין קול רם בברכת כהנים

(עצה לכהן שרוצה ללבוש מסיכה בעת נשיאת כפים בעידן הקורונה לתקפ"ן)
הרב מנחם עובדיה, כולל ספרדי ד'טורונטו

לכבוד הגאון הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,

בעת עריכת הקובץ "אבקת רוכל" העשירי, ראיתי מאמרו של כבודו, שהביא תשובה מאת הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א, בענין נשיאת כפים במסיכה בעידן הקורונה, והעלה שם למעשה, שאין הכהן רשאי לישא כפיו עם מסיכה, כי חסר אז את המעלה של קול רם, ואם אינו רוצה להוריד את המסיכה, יצא קודם רצה. ע"כ. והנה, עלה במחשבתי עצה שעל ידה יוכל אף הכהן החפץ ללבוש מסיכה, לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים. והוא, ע"י שכהן אחד שאינו לובש מסיכה יברך ברכת כהנים, ושאר הכהנים בין אלו שלובשים מסיכה, ובין אלו שאינם לובשים מסיכה, יצאו ידי חובתם ע"י שומע כעונה, (ולכאורה אפשר גם שכל הכהנים שאינם לובשים מסיכה יברכו ברכת כהנים, ולא דוקא כהן אחד, והכהנים שכן לובשים מסיכה ישמעו מהם).

ובאמת עצה זו תלויה ועומדת במחלוקת הפוסקים, האם אומרים שומע כעונה בברכת כהנים. ואף שסוגיא זו רחבה מני ים, ואפשר להאריך בה מאד, ולהביא ראיות מן הראשונים לכאן ולכאן, לא אכתוב כאן אלא עיקר הדברים, מה שמבואר באחרונים, מקצת מן הים הגדול.

הנה בספר בית הלוי (ענינים שונים עמוד ק) הביא בשם חכם אחד,^[א] שאמר שבברכת כהנים יכול כהן אחד לומר ברכת כהנים, ושאר הכהנים ישמעו ממנו, ושומע כעונה. וכתב הבית הלוי עליו בזה"ל, אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר שאין צריך בו אלא אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים דצריך קול רם, כאדם האומר לחבירו, וכמו דנפקא לן בסוטה (דף לח.) מקרא ד"אמור להם", ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן

[א] ראה בשו"ת אבני שהם (טאמאשאוו, ח"ב או"ח סי' א ענף ב), שכתב, ששמע שהחכם הזה הוא רבי זיסל הכהן ראפפארט ממניסק, בן הגאון בעל שו"ת מים חיים, וחתנו (בזוג שני) של הגאון בעל משכנות יעקב, והובאה קושיא משמו במלבושי יו"ט (יו"ד יט). הוא היה גביר עצום, וגבאי ישיבת וואלוין, הוא שפעל למען ישוב הסכסוך בישיבת וואלוין, ע"י מינוי הנצי"ב לתפקיד ראש הישיבה, והגריד"ס בעל הבית הלוי לסגנו, ושניהם, הנצי"ב והגריד"ס, דנים בדבריו, כמבואר.

השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע, מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש, דלא יצא. ועיין במגן אברהם (סי' קכח ס"ק יז) שכתב בשם (מהרי"ט) [מבי"ט א, קפ] דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני הטיורף, וזה לא קאי רק על הברכה שמקודם, דבה מהני שומע כעונה, אבל הפסוקים ודאי נראה דלא מהני. עכ"ל הבית הלוי.

ברם החזון איש (בחלק או"ח סי' כט אות א) כתב לחקור בזה"ל, הא דאמרינן שומע כעונה, אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד,^[א] או שמתייחס אליו [גם] הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה, ויוצא ידי חובתו בשיתוף השמיעה [שלן] והדיבור של חבירו (והוי כאילו שהשומע מדבר בעצמו). ע"כ. ומכריע כהצד השני, דענינו התאחדות השומע והמשמיע, ומביא (שם באות ג) את דברי הבית הלוי הנ"ל וחולק עליו, ואת"ד, וכיון שענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע, זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדבור [של המשמיע] למצות השומע, לכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהו (פי' גרידא), אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ"מ יוצא בשמיעה וכו', ולפי האמור יש לעיין במה שכתב בספר בית הלוי, שאין דין שומע כעונה בברכת כהנים, משום שצריך קול רם, ולפי האמור כיון שנשלמו תנאי הדיבור במשמיע, סגי ליה לשומע וכו', ומנא לן לחדש שלא יהיה בזה דין שומע כעונה. ע"כ. ע"ש.^[א]

ונראה, דסבירא ליה להחזון איש, דלא יתכן לומר ששומע כעונה היינו שעצם השמיעה נחשבת כדיבור של עצמו, אלא צ"ל ששומע כעונה היינו שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע, ולכן בכל צורה שיהיה שהמשמיע מדבר, אותו צורת הדיבור מתייחס לשומע. ומבואר יוצא שהחזון איש הבין בדברי הבית הלוי, שכוונתו לומר, דאע"ג דמועיל דין שומע כעונה לצאת באמירתו של חבירו, מ"מ בברכת כהנים בעינן שתהא האמירה בקול רם, ומדין שומע כעונה לא חל לגבי השומע אלא דין האמירה בלבד, ולא חלק הקול רם שבאמירתו, ומאחר שאין אמירת הכהן השומע, אמירה בקול רם, לכן לא יוצא ידי חובת ברכת כהנים. וכך משמע מלשונו של הבית הלוי בסוף דבריו שכתב, "ולא עדיף הך כהן השומע, מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש, דלא יצא". עכ"ל. והיינו, דיסוד דין שומע כעונה הוא, דשמיעתו של השומע נחשבת כדיבורו של עצמו, והרי אין זה דיבור בקול רם, ואע"פ שהמשמיע מדבר בקול רם,

[ב] לכאורה צ"ל שאין הכוונה לחוד ממש, אלא הכוונה ע"י שמיעה לחוד שהשמיעה נחשבת כדיבור, ודלא כמו שראיתי בספר משמרת חיים (ח"א עניני ברכות אות א בסוגריים) שהביא צד כזה, דהרי אין שום צד לומר דשמיעה לחוד סגי, דמלבד דמן הסברא קשה להולמו, הרי שמא קגרים "שומע כעונה", הרי בודאי שאתי בתורת ענייה כל שהוא. כך נ"ל פשוט.

[ג] וכן עתה ראיתי בספר כמוצא שלל רב (פרשת נשא עמוד צא) על הפסוק "כה תברכו" שהביא, שמסופר שהגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל ה"אור שמח", תמה על הבית הלוי, באוזני הגאון רבי חיים סאלאוויצק, בנו של הבית הלוי, שהרי דין שומע כעונה היינו שהדיבור של המשמיע, מתייחס אל השומע, והוי כאילו שהשומע דיבר בעצמו, ולא שיוצא בשמיעה לחוד, וא"כ לגבי ברכת כהנים שפיר יחשב כאילו שהכהן השומע אמרו בקול רם. ע"כ. והיינו כדברי החזון איש. ועיין לקמן בסמוך שהבאתי מה שכתב הגרי"ז בשם הגר"ח ליישב הבית הלוי.

מ"מ אין השומע יוצא בדיבורו של המשמיע, אלא יוצא בשמיעתו ידיה, דנחשבת כדיבורו של עצמו (היינו דשמיעה הוי אופן דיבור), והרי דיבור זה אינו בקול רם.

אלא די"ל שבאמת אין כוונת הבית הלוי כפי שהבין החזון איש, אלא כוונתו לומר, שבמה שציוותה התורה שאדם ידבר לחבירו, לא אמרינן שומע כעונה, ולכן ברכת כהנים שיסוד המצוה היא שיאמרו הברכות לישראל השומעים, אם כהן אחד מברך בקול רם, ושאר הכהנים שומעים ממנו, לא מהני בזה דין שומע כעונה, שלא נחשבת אמירה לישראל, על ידי מה שהכהנים שומעים מחבירים הכהן ומתכוונים לצאת בשמיעה, דלא נאמר בזה דין דשומע כעונה. וכלשון הבית הלוי שכתב "ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים". ע"כ. והיינו שדעתו של הבית הלוי הוא, דבמקום שבו האדם צריך לדבר עם חבירו, לא יתכן לקיים זאת ע"י שומע כעונה. דהיינו שבמצוות בהם המצוה הוא דיבור של האדם לעצמו, נתחדש ששמיעת דיבורו של אחר מתייחסת את הדיבור אל השומע, אך במקום שבו המצוה הוא שהאדם צריך לדבר עם חבירו, וכמו ברכת כהנים שהמתברכים צריכים לשמוע קולו של הכהן, לא יתכן לעשות זאת ע"י שומע כעונה, לפי שסוף סוף אין הם שומעים מפיו דבר, ולכן בברכת כהנים, צריך כל כהן וכהן לברך בעצמו, ואין כהן יכול להיחשב כמברך מדין שומע כעונה על ידי שמיעה מכהן אחר.

וכן כתבו להסביר בדברי הבית הלוי, בספר קהלות יעקב (ברכות סי' יא אות ה), ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' נז), ובספר עמק ברכה (עניני נשיאת כפים אות ה), ובספר אבי עזרי (הל' נשיאת כפים פי"ד הי"א) ובחידושי הגר"ז על הש"ס (סוטה, ענינים לח-א) ועוד.¹¹

מעתה, אפשר לומר, שאין להוכיח מדברי הבית הלוי שהוא חולק על החזון איש, אלא יתכן שהוא אכן מודה כי ענין שומע כעונה הוא, שאמירתו של המדבר מתייחס לשומע, ורק שבברכת כהנים ישנו טעם מיוחד שלפיו אי אפשר לצאת ידי חובתו ע"י שומע כעונה, והוא שצריך אמירה לציבור. (ובאמת דברי הבית הלוי אינם ברורים כלל, מאיזה טעם הוא שסובר דלא אמרינן שומע כעונה ברכת כהנים, אי משום דבעינן קול רם, או משום דבעינן אמירה לאחרים. וצ"ע).

ברם ראה בחזון עובדיה (פסח עמוד מח) שהאריך בזה לגבי סיפור יציאת מצרים בליל פסח, ואביא תמצית דבריו. הנה כתב הכנסת הגדולה (סימן תעא) בשם תשובת הרא"ם (סי' מא), שהשומע מאחר סיפור יציאת מצרים הוי כאילו אמרו בעצמו, שהשומע כעונה. ע"כ. והגאון רבי ישמעאל הכהן, אב"ד מודינא, ובעל הזרע אמת, בספרו שבח פסח (על ההגדה של פסח,

[ד] ועיין בספר משמרת חיים (ח"א עניני ברכות אות א), דנראה שר"ל ביאור אחר בבית הלוי, דלעולם מודה הבית הלוי שבשומע כעונה נתחדש שיש התייחסות השומע והמשמיעה, רק שמה שנתחדש בשומע כעונה שיש התייחסות, היינו רק בדיבור עצמו ולא בקול שבו. ע"ש. ודו"ק.

דיני מגיד אות ב), אחרי שהביא דברי הכנה"ג בשם הרא"ם הנ"ל, הסתפק אי אכן דברי הרא"ם נאמרו גם לגבי סיפור יציאת מצרים של ליל פסח, כי שמא כיון שהמצוה בליל פסח, הוא להגיד לאחרים כמו שכתוב והגדת לבנך, אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה, אלא צריך כל אחד שיוציא את הדברים בעצמו מפיו, וכתב דדילמא לא כתב הרא"ם דאמרינן שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים, אלא לגבי סיפור יציאת מצרים של שאר ימות השנה, שאין החיוב להגיד לאחרים. ע"ש. וכתב להשיג עליו מרן רבינו הגר"ע זיע"א, מהגמרא במס' פסחים (קטז ע"ב), דמבואר שרב יוסף ורב ששת היו מוציאים את האחרים ידי חובתם בהגדת ליל פסח. ע"ש. הרי שאמרינן שומע כעונה בהגדת ליל פסח. וכתב שכן השיג בזה על הרב שבח פסח מהגמרא הנ"ל, הגאון בעל חקרי לב בספר מערכי לב (דף קמו ע"ג). ושכן החיד"א בספרו כסא לדוד הביא דברי הרב שבח פסח, וכתב שאינו יודע במה הסתפק בדעת הרא"ם, שהרי לשון הרא"ם הוא "מצות עשה לספר ביציאת מצרים, והשומעים סיפור יציאת מצרים, יוציאים בשמיעתם כאילו סיפרו", הרי מוכח כפי שהבין הכנה"ג שכוונת הרא"ם הוא סיפור יציאת מצרים של ליל פסח, שהרי לשון "לספר" אינו אלא בליל פסח שהמצוה לספר, דאילו שאר ימות השנה, המצוה היא "לזכור" יציאת מצרים. עכת"ד החזון עובדיה.^[1] היוצא מזה דאף ביאור הנ"ל בדעת הלוי, נסתר, שהרי מבואר שרבו הפוסקים, ראשונים^[2] ואחרונים, שסוברים שאמרינן בסיפור יציאת מצרים של ליל פסח, שומע כעונה, על אף שצריך בו אמירה לאחרים. וא"כ ה"ה לגבי ברכת כהנים דאף שצריך בו אמירה לאחרים, אפילו הכי אמרינן בו שפיר שומע כעונה.

ולא אכחד, דמטו בשמיה דהגאון הרוגאצ'ובר מהר"י ראזין (והוא על פי מש"כ בספרו צפנת פענח על הרמב"ם פ"ב מהלכות גירושין הט"ז, ע"ש), שאף שנתחדש ההלכה דשומע כעונה, [ה] ואציין שבחזון עובדיה שם הביא מה שכתב הכנסת הגדולה (סימן תעא) בשם תשובת הרא"ם (סי' מא), שהשומע מאחר סיפור יציאת מצרים הוי כאילו אמרו בעצמו, שהשומע כעונה. ע"כ. והביא מהחיד"א בשם מהר"ם אלשקר בתשובת הרא"ם (סי' מב), שכתב על דברי הרא"ם בזה"ל, וכן סיפור יציאת מצרים נמי המצוה היא ההגדה בפה דכתיב והגדת לבנך וכו'. ע"כ. (והביא עוד שהפרי חדש (סימן סב) כתב לדחות דברי מהר"ם אלשקר שכתב דלא אמרינן שומע כעונה בקריאת שמע דכתיב ודברת בס. ע"ש). ומבואר, שטעם מהר"ם אלשקר, הוי טעם אחר מטעמו של הרב שבח פסח. דטעמו של הרב שבח פסח הוא משום דמדכתיב "והגדת לבנך" הרי שצריך הגדה לאחרים וע"י שומע כעונה לא נחשב שמגיד לאחרים. אבל טעם המהר"ם אלשקר הוי משום דמדכתיב "והגדת" הרי שצריך הגדה בפה, ובשומע כעונה לא הוי בפה. וכמבואר להדיא בלשונו של המהר"ם אלשקר, שכתב "המצוה היא הגדה בפה", ועוד שהרי גם לגבי קריאת שמע דעתו שלא אמרינן שומע כעונה, משום דכתיב גביה "ודברת בס", ולכאורה לגבי קריאת שמע אין מצוה שיקרא לאחרים, וא"כ מדוע לא מהני בו שומע כעונה. אלא משום שטעמו הוא דמדכתיב "ודברת", הרי צריך דיבור בפה, וע"י שומע כעונה אינו בפה, וכמו שכתב לגבי סיפור יציאת מצרים, דמדכתיב גביה "והגדת", הרי צריך להגיד בפה, וע"י שומע כעונה לא הוי בפה. ובכל אופן, בין להרב שבח פסח, ובין להמהר"ם אלשקר, אכתי איכא ראיא מסיפור יציאת מצרים של ליל פסח דכתיב בו "והגדת לבנך", לברכת כהנים שכתוב בו "אמור להם", שהרי בשניהם המצוה היא לומר לאחרים או באמירה בפה. וכמו שבסיפור יציאת מצרים הסיקו האחרונים דמהני שומע כעונה, א"כ גם לגבי ברכת כהנים, שפיר מהני לצאת בו ע"י שומע כעונה.

[1] עיין שם עוד, שהביא מרן רבינו הגר"ע זיע"א, מהמאירי, ורבינו ירוחם, שכתבו להדיא גבי הגדת ליל פסח, שאפשר להוציא בה אחרים ידי חובתם, והיינו ע"י שומע כעונה, וכתב שכן מבואר מהרא"ש בתשובה. ע"ש.

מ"מ לא נתחדש אלא שהשמיעה נחשבת כדיבור, אך כל הלכה נוספת, לבד מהדיבור הרגיל והפשוט, לא נתחדשה בהלכות שומע כעונה. והיינו דסובר הרוגאצ'ובר דלא אמרינן דשומע כעונה הוי התייחסות השומע והמשמיע. (והיינו ממש כעין דעת הבית הלוי לפי הבנת החזון איש. וגם עליו יחול קושיות החזון איש. ומבואר מראייתו של הצפנת פענח מה"נשימה אחת" של עשרת בני המן, דא"א לפרש בדעתו, כפי שפירשתי, והאחרונים שהזכרתי, לעיל בדעת הבית הלוי. ע"ש. ודו"ק).

ויוצא שלדעת הבית הלוי לא אמרינן שומע כעונה גבי ברכת כהנים, אבל לדעת החזון איש, ומרן רבינו הגר"ע זי"ע א, שפיר אמרינן שומע כעונה גבי ברכת כהנים. [ובדעת הרוגאצ'ובר, שלא אמר דבריו על ברכת כהנים, יש לומר, שסובר שכן אמרינן שומע כעונה גבי ברכת כהנים, שאף שסובר שאין שומע כעונה, התייחסות בין השומע והמשמיע, אולי גבי ברכת כהנים, שהקול רם הוא חלק, ודבר בלתי נפרד, מהדיבור עצמו, י"ל שבזה לא צריך התייחסות, ולכן אמרינן בו שומע כעונה. (ולהבנת החזון איש בבית הלוי, צ"ל דע"כ הבית הלוי לא סבירא ליה סברא זו, שהרי אמר דבריו על ברכת כהנים. ודו"ק). וצ"ע אם בכלל סברא זו נכונה. אמנם אפשר לדחות דא"א לומר כן בדעת הרוגאצ'ובר, שהרי ה"קול רם" של ברכת כהנים, הוי כה"נשימה אחת" של עשרת בני המן, שעליו אמר הרוגאצ'ובר דלא אמרינן שומע כעונה, וא"כ ה"ה ברכת כהנים. ודו"ק. וצ"ע].

והנה^[1] איתא בגמרא במסכת מגילה דף (כו:), שאלו תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע, במה הארכת ימים, אמר להם מימי וכו' ולא נשאתי כפי בלא ברכה. ע"כ. ותמוה מאד, דאיזה מעליותא יש בזה שלא נשא כפיו בלא ברכה, שבגלל זה האריך ימים, הלא ברכה זו חובה היא (כמבואר בגמרא סוטה לט ע"א), ולא מידת חסידות, ופשוט שהיה צריך לברכו. ונ"ל ליישב שכוונתו הוא שאע"פ שהיה יכול לצאת ידי חובת הברכה של "אשר קדשנו בקדשותו", ע"י שכהן אחר יברך את הברכה, והוא ישמע ממנו, ושומע כעונה, וכמו בכל ברכות המצוות, אפ"ה היה מקפיד לברך את הברכה של "אשר קדשנו בקדשותו" בעצמו, ולא לצאת ע"י שומע כעונה. ושוב מצאתי שכ"כ הנצי"ב במרומי שדה (שם), וכן בספרו שו"ת משיב דבר (סי' מז, חי' או"ח קכח מג"א יז). ע"ש. ואמנם אפשר לדחות פירוש זה, שהרי הלשון "בלא ברכה" משמע ממש בלא ברכה, אבל שומע כעונה אינו "בלא ברכה" שהרי שומע כעונה חשיב כאילו הוא בירך בעצמו ממש (עיין שו"ת חזון עובדיה סי' כא בהערה. ודו"ק). ועוד אפשר לדחות

[1] הבית הלוי הוסיף שם עוד, דאמנם אם היה אמת כפי שאמר חכם אחד שאפשר שכהן אחד מברך ברכת כהנים והשאר ישמעו ושומע כעונה, א"כ היינו מרויחין בזה לפרש לשון המשנה במסכת מגילה (דף כד ע"א) המפסיד בנביא כו' והוא פורס על שומע והוא נושא את כפיו, דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות דהא כל כהן נושא את כפיו, אבל אם יוצאים ע"י שומע כעונה ניחא, דהוא יאמר הפסוקים ומוציא שאר הכהנים. ע"כ. וכן כתב רבי בצלאל הכהן מוילנא, בספרו שו"ת ראשית ביכורים (סי' ד), וכן הנצי"ב בספרו מרומי שדה (במגילה שם). ועיין בספר בית דוד קוריאנאדי (על המשניות שם) וכן בספר שושנים לדוד פארדו (על המשניות שם). ודו"ק.

פירוש זה מטעם אחר, והוא שמצד שני יש ענין של ברוב עם הדרת מלך (עי' שו"ע סי' רצח סעיף יד), והיינו שעדיף שאחד יברך, והשאר יצאו ידי חובה ע"י שומע כעונה. וא"כ אכן עדיף היה שלא יברך בעצמו, אלא ישמע מפי כהן אחר. אולם י"ל שכוונתו הוא, שהיה מקפיד שהוא יהיה הכהן המברך, ושאר הכהנים ישמעו ממנו, ועדיין היה מתקיים שפיר הדין של ברוב עם.

ופלא בעיני מה שראיתי, אחרי זמן רב מכותבי פירוש זה בדברי ר"א בן שמוע, בספר חידושי הגרז"ר בענגיס ח"ב (סי' ה), שאחרי שהביא את דברי הבית הלוי שלא אומרים שומע כעונה בברכת כהנים, ודן בדבריו, כתב (בד"ה ואולי יש ליישב) וז"ל, ואולי יש ליישב ג"כ עפי"ז מ"ש במגילה דף (כו ע"ב), דר"א בן שמוע אמר על עצמו, ולא נשאתי כפי בלא ברכה, שצריך להבין איזה שבח הוא זה, שהרי כולם חייבין לברך, ולפי"ז שפיר י"ל דה"ט מה שהעיד על עצמו, שלא רצה לצאת י"ח ע"י שומע כעונה, רק שבירך בעצמו בטוב עיין, וי"ל בזה. עכ"ל. ותמוה מאד, הלא כוונת ר"א בן שמוע הוא על ברכת "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן" וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה ולא נשאתי כפי), שאהא פשוט שאכן יכול לצאת י"ח ע"י שומע כעונה, שהרי דינו ככל ברכת המצוות, ומה שייך לזה הדיון של הבית הלוי אי אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים עצמו, דהיינו "יברך ה'", ושמה לזה כיוון הוא בעצמו בסוף דבריו שם שכתב "וי"ל בזה". ברם באמת לולא דברי רש"י, היה אפשר לומר, שכוונת ר"א בן שמוע הוא על ברכת כהנים, דהיינו "יברך ה'", ולכאורה כך אכן הבין הגרז"ר בענגיס, אלא שלא מצאתי לשום מפרש שיפרש כן, ובפרט שהוא נגד רש"י. וצ"ע.

ואולם לפי מש"כ בספר משנת יעב"ץ (מועדים סי' כו אות ד) להגאון רבי בצלאל ז'ולטין, להסביר בדברי המגן אברהם (בסי' קכח ס"ק יז) שכתב מברכין "אשר וכו'", וכולם מברכין, ואין אחד מברך והאחרים יענו אמן, מפני הטירוף, (המבי"ט ח"א סי' קב). ע"כ. דנראה דלא שייך טעמא דטירוף אלא היכא שרק כהן אחד מברך את ברכת "אשר קדשנו בקדושתו וכו'", ושאר הכהנים אינם מברכים אותה רק שומעים ויוצאים ע"י שומע כעונה, ואז את הפסוקים "יברך ה' וגו'" כולם אומרים ביחד כרגיל, דבזה יש חשש טירוף דע"י שענו אמן לברכה, לא יאמרו את הפסוקים כסדרן, אבל אם גם את הפסוקים הם שומעים מפי חברים הכהן והם יוצאים ע"י שומע כעונה, ליכא טעמא דטירוף. ע"כ המשנת יעב"ץ. לא שייך לפרש את ר"א בן שמוע כפי שפירשתי, כי דבר זה, שרק כהן אחד יברך ברכת "אשר קדשנו בקדושתו", והשאר יצאו ידי חובה ע"י שומע כעונה ויענו אמן, ואז כולם יברכו ברכת כהנים דהיינו "יברך ה'", ביחד, הוא מן הנמנע, כיון שאסור מפני הטירוף. אמנם י"ל דאם אומרים שומע כעונה לגבי ברכת כהנים דהיינו "יברך ה'", אז עדיין אפשר לפרש כפי שפירשתי, שר"א בן שמוע היה מקפיד להיות "חזן הכהנים", דהיינו שהוא היה המברך ברכת "אשר קדשנו בקדושתו וכו'", והכהנים האחרים עונים אחריו אמן, ואז במקום שכולם יברכו ביחד ברכת כהנים דהיינו "יברך ה' וגו'", רק הוא היה ממשיך עם ברכת כהנים, והאחרים היו יוצאים

ידי חובתם ע"י שומע כעונה. אבל כאמור, זה נחא רק להפוסקים הסוברים שאומרים שומע כעונה בברכת כהנים, אבל להסוברים שלא אומרים שומע כעונה בברכת כהנים, כדעת הבית הלוי, א"כ א"א לפרש בר"א בן שמוע כפי שפירשתי. ודו"ק.

ועיין להנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' מז חי' או"ח קכח מג"א יז) שכתב וז"ל, סימן קכח סעיף י"א במגן אברהם (ס"ק יז), וז"ל וכולם מברכין ואין אחד מברך והאחרונים יענו אמן מפני הטיורף. עכ"ל, ונראה דמן הדין שרי [שומע כעונה בברכת "אשר קדשנו בקדושתו"], דיכול להוציא בברכת חברו, כמו בשארי ברכות, והיינו דאמר ר"א בן שמוע במגילה (דף כז:): דבשביל זה האריך ימים, משום שלא נשא כפיו בלא ברכה, ולכאורה מאי רבותא, הלא צריך לברך כמבואר בסוטה (דף לט), אלא שלא סמך אברכת חברו, משמע דהיה עושה למצוה מן המובחר, אבל מן הדין שרי לסמוך על ברכת חברו ולצאת בברכתו, ומפני ראב"ש החמירו עתה כל העולם, ומכאן ראה ברורה שא"א להוציא ברכת כהנים עצמה היינו יברך, דאי איתא, למה לא אמר דמשו"ה האריך ימים משום שברך ברכת כהנים בעצמו, אלא מוכרח דזה אסור מדינא, רק הברכה דלפני ברכת כהנים דמן הדין יכול לסמוך על חברו, והוא לא נשא כפיו בלא ברכה, משא"כ בברכת כהנים, דלא כמו ששמעתי מחכם אחד [הוא אותו חכם שהזכיר הבית הלוי דלעיל], דגם ברכת כהנים עצמה (היינו יברך) יכול להוציא, אלא האמת דברכת כהנים אינו יכול להוציא, והטעם בזה שמעתי [לכאורה שמע את זה מהגר"ד ס"ס בעל הבית הלוי עצמו] משום דבעינן קול רם, וסברא דשומע כעונה לא מצינו אלא במדבר בלבד, וליתא, דהא בקה"ת מוציאין את המברך ואת הציבור אף על גב דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב, וכן בפ' זכור דמן התורה לקרות בספר כדאיתא במגילה (פ"ב) מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ומכ"מ אחד מוציא את הרבים, וגם ממקרא בכורים יש להקשות דאיתא (בסוטה דף לב:): דגנאי בקול רם ע"ש ואפ"ה אחד מוציא את חברו. אלא נראה הטעם פשוט דברכת כהנים היינו תפלה, ובתפלה מי שבקי אינו יוצא בשל חברו, ונכלל ברכת כהנים בג' דברים דחשיב בירושלמי והביאו הר"ן שלהי ר"ה דאין מוציאין בהמ"ז ק"ש ותפלה, ע"ש. עכ"ל הנצי"ב. ומבואר דסובר כהבית הלוי, ששומע כעונה אינו מועיל בברכת כהנים, אבל לא מטעמו של הבית הלוי, אלא מטעם אחר,^[ח] ולגבי דינא דשומע כעונה מבואר שסובר כהחזו"א שגדרו הו' התייחסות השומע והשמיע.

והנה לכאורה על עצם דברי הנצי"ב יש לתמוה טובא, שאם כדבריו, דלא אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים, א"כ איך מפרש את הגמרא דר"א בן שמוע, דהאריך ימים משום שהיה הוא המברך ברכת "אשר קדשנו בקדושתו", ולא היה יוצא י"ח ע"י שומע כעונה. הלא במגן אברהם (הנ"ל) שעליו קא, מבואר, שאם רק כהן אחד מברך את ברכת "אשר קדשנו בקדושתו" וכו', ושאר הכהנים אינם מברכים אותה, רק שומעים ויוצאים ע"י שומע כעונה, ואז את הפוסקים "יברך ה' וגו'", כולם אומרים ביחד כרגיל, יש בזה חשש טירוף, דע"י שענו אמן

[ח] וכן בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נז) מסכים עם דינו של הבית הלוי, אבל לא מטעמיה, אלא מטעם אחר. ע"ש.

לברכה, לא יאמרו את הפסוקים כסדרן, וא"כ איך היה ר"א בן שמוע מברך ברכת "אשר קדשנו בקדושתו" לבד, ושאר הכהנים שומעים ממנו, הלא איכא בזה חשש טירוף. אבל אם אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים, אז אפשר לומר שגם את הפסוקים, "יברכך ה'", היה ר"א בן שמוע אומר רק הוא לבדו, ושאר הכהנים היו שומעים ממנו ויוצאים י"ח ע"י שומע כעונה, ועי"כ ליכא טירוף, וכמבואר לעיל מהמשנת יעב"ץ בביאור דברי המגן אברהם, דאם גם את הפסוקים היו שאר הכהנים שומעים מפי חברם הכהן, והם יוצאים ע"י שומע כעונה, אז בכה"ג ליכא טעמא דטירוף. ויוצא דכדי לפרש בר"א בן שמוע, כפי שפירש הנצי"ב, צריך לומר בע"כ, שיוצאים בברכת כהנים ע"י שומע כעונה. ותמוה על הנצי"ב, דאיך כתב בתוך כדי דיבור אחר שפירש כדלעיל בדברי ר"א בן שמוע, דלא אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים. אולם י"ל בדוחק, שאין כוונתו בפירושו, שהיה רק ר"א בן שמוע מברך "אשר קדשנו בקדושתו", ושאר הכהנים היו שומעים ויוצאים ממנו, אלא הכוונה הוא שכל הכהנים שעלו איתו לדוכן היו מברכין ברכת "אשר קדשנו בקדושתו", כולם ביחד, וגם את הפסוקים, יברך ה'" היו מברכין כולם ביחד, שבכה"ג ליכא טירוף.

ועתה נחזור לדידן, דהנה באמת כבר היו דברים מעולם, וכפי שהעיד לנו הגאון רבי בצלאל הכהן מווילנא, בספרו שו"ת ראשית ביכורים (סי' ד), שבהיותו בקהילת טרייעסט שבאיטליה, בבית הכנסת של הספרדים, כיבדוהו להיות הכהן המברך את ברכת כהנים לבדו, וכל הכהנים שעלו עמו לדוכן, שתקו ושמעו לברכתו, וכך יצאו ידי חובה ע"י שומע כעונה, שכך היה מנהגם בקהילה זו, שבהגיע כהן חשוב ונכבד לעיר, היו מכבדים אותו שיהיה הוא המברך ברכת כהנים לבדו בקול רם, וכל הכהנים האחרים שומעים את ברכתו, ויוצאים בכך ידי חובת המצוה. ע"ש. וכן ראיתי בספר כמוצא שלל רב (פרשת נשא עמוד צא) על הפסוק "כה תברכו" שכתב, שבקונטרס כבוד הלבנון, מעיד איש ירושלים רבי יעקב ספיר, שבהיותו באיטליה, ראה שם מנהג ישן שהכהנים עולים לדוכן ורק הגדול שבהם או מי שקולו ערב ביותר, הוא המברך (ושאר הכהנים שומעים ממנו). ע"כ.

והנה ראיתי בספר בית דוד קוריאנאדי (על המשניות, במגילה פ"ד מ"ה), שהביא מנהג הרבה קהילות קדמוניות שבמלכות סאבויה בערי פיימונטי, שכהן אחד מברך את ברכת כהנים בקול רם, ושאר הכהנים היו מברכים עמו בלחש. ע"ש. ומצאתי שבספר שושנים לדוד פארדו (על המשניות, במגילה שם), התקשה במנהג זה כיון דש"ס ערוך בידניו (סוטה לח ע"א), "כה תברכו" בקול רם, וא"כ היכי שרי להו להגך כהנים לברך בלחש, ולעבור אדאורייתא. ע"ש. ואולי אפשר ליישב ולומר שכהנים אלו, היו באמת יוצאים ידי חובה ע"י שומע כעונה, מהכהן המברך בקול רם. והכי נמי מסתברא, כי חקרתי ומצאתי, ש"ערי פיימונטי" שמזכיר הבית דוד, היא בצפון איטליה, וכן "עיר טרייעסט" שהזכיר הראשית ביכורים, היא גם בצפון איטליה, וא"כ מסתבר שבכלל, מנהגיהם היו דומים זה לזה, ולכן לגבי ברכת כהנים היה מנהג אחד לכל צפון איטליה, וכמו שבעיר טרייעסט המנהג היה שיוצאים הכהנים ידי חובה בברכת כהנים ע"י

שומע כעונה, מסתבר שכך היה המנהג ג"כ בערי פיימונט^[ט], אלא דאם כדברינו שהיו יוצאים י"ח ע"י שומע כעונה, צריך לתת טעם, א"כ למה היו שאר הכהנים אומרים את ברכת כהנים בעצמם בלחש, אם כבר היו יוצאים י"ח ע"י שומע כעונה. וצ"ע.

ולפני הרבה שנים שמעתי, אך לא ידעתי מקורו, שכשבעל הבית הלוי שמע על עדות זו מרבי בצלאל הכהן על קהילות איטליה, אמר שמבטל דעתו. ושוב מצאתי עתה, שאכן כך כתוב בספר מנחה חריבה (סוטה לט ע"א), להגאון רבי פנחס עפשטיין שכותב, ששמע מהגאון רבי זלמן סנדר כהנא שפירא (שהיה תלמידו של הבית הלוי, ושימש כרבה של קריניק, ובסוף ימיו עלה לארץ ישראל), שעדות רבי בצלאל הכהן על מנהג איטליה הגיע לאזני הבית הלוי בזקנותו, וכששמע זאת אמר שאילו ידע עדות זו, היה מבטל אז את דעתו. ע"ש. אמנם ע"ש בהערות ומילואים, שהביא מכתב מרבי שמחה זליג ריגר מבריסק, שדחה זאת לחלוטין.

והנה עתה נעיין קצת בשורש הדבר שצריך לברך ברכת כהנים בקול רם. הנה כתב הטור (או"ח סי' קכח) וז"ל, ואין מברכין אלא בלשון הקודש, ובעמידה, ובנשיאות כפים, ובקול רם. ובספרי מסמיך להו אקרא כה תברכו. [וב]ירושלמי, בקול רם בקולו של רם, מלמד שהקב"ה משתמע קולו עמה. ד"א במעולה שבקולות לא גדול ולא קטן אלא בינוני. עכ"ל. והקשה מרן הבית יוסף שם וז"ל, ואין מברכין אלא בלשון הקודש, ובעמידה, ובנשיאת כפים, ובקול רם. בפרק ואלו נאמרין (סוטה לח). ואיני יודע למה כתב רבינו דבספרי מסמיך להו אקרא דבגמרא דידן נמי מסמיך להו אקרא. עכ"ל. והיינו שמתמיה מרן הבית יוסף, שדרשא זו נדרשת בבבלי מסכת סוטה, ומדוע הוצרך הטור להביא הלכה זו מהספרי.

ובישוב דברי הטור, נחלקו הב"ח והפר"ח. הב"ח מבאר את דברי הטור, דבאמת איכא הבדל בין לשון הדרשא שבגמרא, ללשון הספרי. דבגמרא דרשו כה תברכו, בקול רם או אינו אלא בלחש, ת"ל אמור להם, כאדם האומר לחבירו. ע"כ. מאידך בספרי כתיב, כה תברכו, שיהיה כל הקהל שומע או אינו אלא בינו לבין עצמו, ת"ל אמור להם, שיהיה כל הקהל כולו שומע. ע"כ. והנה בלשון הבבלי הוה מצינן למימר דבאמת ליכא הלכה לברך בקול רם דוקא, ואתי רק לאפוקי שלא יברך בלחש, וכדאמרו בגמ' שם, יכול בלחש. משא"כ בדברי הספרי, מפורש שצריך לברך באופן שכל הקהל כולו שומע דהיינו בקול רם דוקא, על כן הביא הטור את דברי הספרי, לחדש לן דבעינן לברך דוקא בקול רם. אולם הפרי חדש מבאר את דברי הספרי באופן אחר, דלעולם ליכא הלכה לברך בקול רם דוקא, וההלכה שנתחדשה בספרי היא שצריך לברך באופן שכל הקהל כולו שומע, וממילא היכא שהציבור רבים, בודאי מוכרח לברך בקול רם ממש, משא"כ בציבור קטן די באמירה בקול בינוני בלבד. והיינו דכו"ע מודו דמהגמרא משמע שיש דין שצריך לברכו בקול רם דוקא. ולא נחלקו הב"ח והפר"ח אלא בפירוש דברי

[ט] וראה בחידושי הגר"ר בענגיס (הנ"ל) שאחרי שהביא דברי הראשית ביכורים שהעיד על מנהג טרייעסט באיטליה, כתב בזה"ל, ובודאי דהרבה עיירות עוד שם באיטליה נוהגות כן מימים ימימה הלכה למעשה. עכ"ל.

הספרי, שהוא מה שהביא הטור להלכה. דהב"ח סובר שמבואר בו שצריך לברך בקול רם דוקא. והפ"ח סובר דמבואר בו שצריך שכל העם ישמעו את הברכה, אבל לא שיש דין לברך דוקא בקול רם.

ויוצא שלהב"ח, מה שאמרו קול רם, הוי דין בצורת אמירת הברכה שצריך לברכו בקול רם דוקא, אבל להפ"ח, מה שאמרו קול רם, אינו אלא היכי תמצא כדי שכל הקהל ישמעו, ולכן אם יכולים לשמוע אפילו בקול בינוני, שפיר יכול לברך כן. והמשנה ברורה (סי' קכח ס"ק נג) נקט כהפ"ח, וכתב בזה"ל, ובקול רם. היינו בקול בינוני לאפוקי בלחש. ומ"מ לפעמים צריך בקול רם ממש, כגון שמתפללים הם רבים, ובעינין שיהא כל הקהל שומע, כדאמרינן בספרי [פר"ח]. ע"כ. וכן נראה בכף החיים (שם) שנקט כהפ"ח. ע"ש.

ויותר מזה, ראיתי בחידושי הגר"ז בענגיס (הנ"ל), שכתב להביא ראיה דמה שצריך לברך ברכת כהנים בקול רם, אינו לעיכובא, מדמצינו בסוטה (לח ע"ב) וכן נפסק בשו"ע (סי' קכח סעיף כה), שבבית הכנסת שכולם כהנים אם אין שם אלא עשרה כולם עולים לדוכן, למי מברכין לאחיהם שבשדות. יעו"ש. והא אלו שבשדות אינם שומעים מה שהכהנים מוציאים מפיהם, ואפ"ה שפיר דמי. הרי מוכח מכאן דמה שאמרו שצריך לברכו בקול רם אינו לעיכובא, ורק לכתחילה הוא שהצריכוהו חז"ל כן. עכ"ד. (ויש מקום לפלפל בדבריו, ואין עיתותי ביד, ועוד חזון).

ולענין נידוננו נראה, דלפי דעת הפרי חדש, לא צריך את העצה של שומע כעונה, כיון שלדעתו לא צריך לברך דוקא בקול רם, ולכן במקום שכל הקהל אכן יכולים לשמוע את הברכה מאת הכהן אע"פ שאינו מברך בקול רם, בגלל שלובש מסיכה, אפ"ה מותר לו לברך ברכת כהנים בכה"ג שכל הקהל יכולים לשמוע. אבל לדעת הב"ח צריך דוקא קול רם, והוא דין באופן אמירת ברכת כהנים, וא"כ השובש מסיכה ואינו יכול לברך בקול רם, אסור לו לברך אפילו אם כל הקהל יכולים לשמוע, כיון שאינו מברך בקול רם.^[1] וכבר הבאתי לעיל בסמוך שהמשנ"ב פסק כהפ"ח, ושכן נראה מהכף החיים, וא"כ מותר למי שלובש מסיכה לברך ברכת

[1] ונראה לומר עוד, דלפי ההבנה בדברי הבית הלוי, וכפי שהבין בדעתו החזון איש, דהטעם דלא אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים הוא משום שחסר קול רם, א"כ לפי הפ"ח שאין דין שצריך לברך בקול רם דוקא, בודאי שאמרינן שומע כעונה בברכת כהנים, כיון שאין כאן דין שצריך לברך בקול רם. ונראה דאפילו היכא דיש ציבור גדול או במקום גדול שאז אף הפ"ח סובר שצריך לברך בקול רם כדי שכל הקהל יוכלו לשמוע הברכה, בכה"ג אמרינן שומע כעונה אף להבית הלוי, כיון שדוקא אם קול רם הוי דין בצורת אמירת הברכה אז אפשר לומר סברא שאין הקול רם מתייחס לשומע, אבל אם קול רם הוא רק היכי תמצא כדי שכל הקהל ישמעו, א"כ אין סברא לומר שלא יתייחס אל הכהן השומע, את הברכה שאמר הכהן המברך בקול רם. ודו"ק בזה ונכון. אבל לדעת הב"ח הרי יש דין לברך בקול רם, וא"כ אפשר לומר דאם אכן אין הקול רם מתייחס לכהן השומע וכפי שסובר הבית הלוי, א"כ א"א לברך ע"י שומע כעונה, כי אין הקול רם של הכהן המברך מתייחס אל הכהן השומע, וחסר אז את הקול רם.

כהנים אפילו אם אין קולו יוצא בקול רם, כל זמן שכל הקהל יכולים לשמוע בקול בינוני הרגיל. ולהגרז"ר בענגיס, אין דין קול רם לעיכובא כלל, וא"כ בודאי שבשעת הדחק כזו, אפשר להקל, ולא צריך לברך בקול רם.

והנה מ"מ על עצם ההנחה, שמפני המסיכה, אין קולו של הכהן יוצא בקול רם, יש לפקפק. שהרי עיינו הרואות שאין הדבר כן, ואף קול שמאחורי מסיכה, נשמע בקול רם (עכ"פ בודאי במאמץ קטן). ואמנם יש שני מיני מסיכות, אחד הנקרא מסיכה N-95. ויש עוד מסכה שמצוי יותר, והיא הנקרא מסכה כירורגית (בלע"ז surgical masks). המסכות של N-95, הם עבות, ואולי אכן אלו חוסמות את הקול קצת. אבל המסיכות הכירורגיות (בלע"ז surgical masks) הם דקות מאד, שכמעט אי אפשר להבחין שינוי בקול האדם הלובשו, וכפי שהמציאות מוכיח, וגם עשינו ניסוי מיוחד שהוכיח כן. ולכן יש להציעה לכהן שמקפיד ללבוש מסיכה, שכשיעלה לדוכן ילבש מסיכה זו הדקה, ולא ילבש את המסיכה העבה, (ואין לו לחשוש בגלל שאינו לובש את המסכה העבה, שמא ידבק ח"ו. דלשעה קלה כזו לא חיישינן. ועוד שהרי גם הטלית שעליו שומרו מחבירו שבצידו. ועוד שאפשר לשמור על מרחק של שני מטר כפי ההוראות, בין הכהנים הנושאים את כפיהם. ועוד ששומר מצוה לא ידע דבר רע).

המורם מכל האמור, דהעיקר לדינא שכן אמרינן שומע כעונה בברכת כהנים, שהרי אי משום דבעינן "קול רם" הרי שכבר הסברנו בשם החזון איש שכתב בטוב טעם, דשומע כעונה הוי התייחסות השומע והמשמיע, וא"כ מתייחס לשומע ה"קול רם", ושפיר מהני שומע כעונה אף בברכת כהנים. ואי משום שצריך אמירה לאחרים או אמירה בפה, הרי יש לנו ראשונים ואחרונים שסוברים דאף בכזה אמרינן שפיר שומע כעונה, וכמבואר בחזון עובדיה (הנ"ל), וכך פסק למעשה, מרן רבינו הגר"ע זיע"א שם לגבי סיפור יציאת מצרים, וא"כ ה"ה לגבי ברכת כהנים, דלא שנא.

ולכן נלע"ד, שאין להורות לכהנים שאינם רוצים לעלות לדוכן בלי מסיכה, שיצאו קודם רצה, ויפסידו מצוה וברכה יקרה זו. אלא יעשו כהעצה הנ"ל, שיצאו מכהן אחר ע"י שומע כעונה. וכהן שאינו רוצה לסמוך על עצה זו, לצאת י"ח ע"י שומע כעונה, אז ילבש את המסיכה הדקה, ויעשה אומץ קטן להגביר את קולו, ואז אין ספק שקולו יצא בקול רם, ובדאי שעכ"פ יוכלו הקהל לשמועו. ואפשר לסמוך בזה על דעת הפר"ח שלא צריך לברך בקול רם כלל, אלא צריך שהקהל יכולים לשמוע הברכה מפי הכהן המברך. ואף אם יש רק תשעה מהקהל שומעים, די בהכי, [וכאן אעיר דבר קטן, מילתא אנג אורחא, על מה שכתב הגר"י זילברשטיין בזה"ל, אמנם אם יש עשרה שיוכלו לשמעו גם עם מסכה, יכול לברך ברכת כהנים עם המסכה. עכ"ל. דמש"כ "עשרה", לא דק, כי לא צריך אלא תשעה מהקהל שיכולים לשמוע, כי הכהן עצמו מן המנין (עי' שו"ע סי' קכח סעיף א), וכמו שכתב בשו"ת אור לציין (ח"ב פ"ח אות ד),

שאם קול הכהן נמוך אך שומעים אותו "תשעה" מהקהל, יכול לברך, כיון שמתקיימת נשיאת כפים בעשרה. ע"ש]. וגם אפשר לצרף, לרווחא דמילתא, מה שכתב הגרז"ר בענגיס, דאין דין קול רם לעיכובא כלל. ויש לצרף נמי לכאן את המציאות הנוכחית, שאין מסיכות אלו באמת חוסמות את הקול כ"כ, כי אם מעט שאין בו ממש.

ובפרט כשאם לא יעלה כהן זו שמקפיד ללבוש מסיכה, ישאר רק כהן אחד שנושא את כפיו, שאז נכנסים למחלוקת הפוסקים, אם נשיאת כפים בכהן אחד הוי מדאורייתא או רק מדרבנן, (דעיין בטור שהביא דעת רבנו פרץ, שכהן אחד לא יעלה לדוכן, וכדברי הפסוק "אמור להם", שמשמע דוקא לרבים, דהיינו לפחות ב' כהנים. ומרן הבית יוסף הביא שכ"כ נמי ההגהות מיימוניות בסוף הלכות תפלה בשם הסמ"ק סי' קיג. וכתבו התוס' מנחות מד ע"א ד"ה כל, שאף לדעה זו יש עכ"פ מצוה מדרבנן), שבכה"ג בודאי יש להשתדל לעשות כל טצדקי כדי שיעלה כהן זה לדוכן, כדי שיהיה לכו"ע נשיאת כפים מדאורייתא.^[א] ובפרט בתקופה כזו, שאנו זקוקים כ"כ לברכת ה', שישמור אותנו, ויאיר לנו ציון, ושיחון עלינו, וישא את קרננו, וישים עלינו שלום, אכ"ר.



[ה]

בענין מנייני מרפסות

הרב זאב קליין, ר"מ בשיבת תורת משה, ירושלים

דנו הפוסקים האם אפשר לצרף אנשים במרפסות שונים שיהיה להם דין "ציבור" בנוגע לתפילה בציבור, לאמרית קדיש וקדושה, קריאת התורה, ברכת כהנים ועוד. והנה איתא בשו"ע (או"ח נה, יד) מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. מקור ההלכה הוא בשו"ת הרשב"א (ח"א צו), והרשב"א למד הלכה זו מדין זימון בברכה"מ דאם רואים זה את זה מצטרפין, והוא הדין לגבי צירוף למנין עשרה בתפילה.

אמנם כתב הביה"ל (סעי' יג) שלכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים, דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין ברהמ"ז (לקמן סימן קצה), נובע מתשובת

[א] אלא שיש לעיין, דלהסוברים שרק בשני כהנים מקיימים את המצוה מדאורייתא, האם אכן בכהן אחד שמברך וכהן אחד שיוצא ע"י שומע כעונה, נחשב לשנים או לא. דהרי אע"ג שלגביו ע"י שומע כעונה נחשב כאילו שהוא בידך לקהל בעצמו ממש, אבל סוף סוף הקהל לא שמעו בפועל ממנו, ולא התברכו בפועל מפי שני כהנים. וצ"ע. ודו"ק.

הרשב"א והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר. וכ"כ החיד"א במחזיק ברכה שכיון שהרשב"א כתב בדרך אפשר לא שבקינן לפשיטותיה דהרשב"ש מפני ספיקן של הרשב"א.

ועי' בשו"ת הרשב"א שנשאל כאשר החזן עומד בתיבה שהיא רשות בפני עצמה אם הוא מצטרף לציבור לומר דברים שבקדושה, וכתב דכיון שהתיבה משמש את בית הכנסת בטלה היא לביהכ"נ. שוב כתב הרשב"א שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין, ודומיא דזימון של ברכת המזון.

עוד כתב המשנ"ב (ס"ק נו) וז"ל, כתב הפמ"ג דההיא דסעיף יז ויח ויט, מיירי בשאינן רואין זה את זה דברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפין דומיא דזימון לקמן בסי' קצה ויש מחמירין אפילו ברואין ובמקום הדחק אפשר שיש להקל.

ועי' בערה"ש (נה, כ), דלא מהני רואין אלא במי שעומד מאחורי בית הכנסת בחצר או ברחוב, אבל לא כשעומד בחדר בפני עצמו עם מחיצות גמורות, ומשו"כ כתב דהעומד בעזרת נשים אינו מצטרף עם אלה שעומדים בבית הכנסת אף כשמראה להם פניו.

וראיתי שהגר"א וויס שליט"א טען עליו שהרי הלכה זו מקורה מדיני זימון, ובהלכות זימון כתוב להדיא בשו"ע (קצה, א) דאפילו בשני בתים מצטרפים אם רואים זה את זה, ותימה על הערה"ש. ולמעשה רוב הפוסקים מקילים שיכולים להצטרף עכ"פ היכא שרואים אלו את אלו, ובפרט בשעת הדחק כזה שאנחנו נמצאים בו.

היכא שאין כולם רואים אלו את אלו

אלא שעדיין יש לדון דאולי רק היכא שיש שני חבורות ומקצתן רואים אלו את אלו, אבל היכא שהמנין מתפרץ על כמה מרפסות, שאע"פ שראובן רואה את שמעון, ושמעון את לוי, ולוי את יששכר וכו', אולי אינם מצטרפים. וראיתי שמביאים ראייה דלא מהני הצירוף כה"ג, מההיא דנפסק בשו"ע (נה, טו) וז"ל, אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ושליח צבור תוך הפתח, הוא מצרפן. וכתב המשנ"ב (ס"ק נד) כיון שהוא שליח ציבור, כל אחד נותן דעתו עליו והוא מחברן יחד. וכ"ש אם תשעה מבפנים והוא תוך הפתח דהוא מצטרף להם. ובאדם אחר שאינו ש"ץ אפילו הוא לבדו על מפתן הבית אינו מצטרף עמהם, כדלעיל בסי"ג, וכל זה דוקא בשאינן רואין אלו לאלו אבל אם מקצתן רואין אלו את אלו בכל גווני מצטרפי להדדי. ואם איתא, הרי מי שעומד בפתח הבית רואה אלו שבנים ואלה שבחוץ, ובכל זאת רק אם הוא חזן מצרף אותם, משום שעיני כולם עליו, ובלא"ה לא.

היכא שכולם רואים את החזון

אבל לפי"ז היכא שיש מקום "מרכזי" והחזון נמצא שם, וכולם רואים החזון אז שפיר יכולים להצטרף. וכך מנהג הנפוץ שבכה"ג מקילים לא רק לענין קדיש וקדושה, שאין חשש ברכה לבטלה, אלא גם לומר חזרת הש"ץ, ולקרוא בתורה.

בשני צדדי הכביש או שביל

אמנם היכא שיש כביש מפסיק בין מרפסת למרפסת, או במי שעומד בצד השני של הכביש כתבו הפוסקים שאז א"א לצרפם. דהנה כתב המחבר (קצה, א), די"א דאם דרך הרבים מפסקת בין שני הבתים אינן מצטרפים. וכתב הט"ז (ס"ק ב), דלאו דוקא דרך הרבים אלא הוא הדין בשביל של יחיד, דהלא מקור הלכה זו במס' פאה (פ"ב מ"א) ואלו מפסיקין לפאה הנחל, השלולית, דרך היחיד ודרך הרבים, שביל הרבים ושביל היחיד הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים וכו'. אבל כתבו הפוסקים, די"ל ששביל המוביל מהרחוב להבית לא נחשב הפסק, שאינו אלא משמש את דיירי הבית, ואינו דומה אף לשביל יחיד.

עניית דבר שבקדושה

והנה לענין לענות לקדיש קדושה וברכו אין נ"מ אם יש רחוב או שביל המפסיק, שאפילו אם אינם מצטרפים, אם עכ"פ במקומו יש מנין יכולים הנמצאים בצד השני של הרחוב לענות. והכי איתא בשו"ע (נה, כ) היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

וכתב המשנ"ב (ס"ק ס - סב), שאפילו הוא בבית אחר רחוק לגמרי, כיון שעשרה הם במקום אחד שכינה שרויה ביניהם, ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה. עוד כתב שיכול לענות אמן ואיש"ר וקדושה וברכו. וכן יכול להוציאו ידי חובתו בתפלה אם אינו בקי, וזה חידוש, ע"ש שמקורו בתוס' (סוטה לט, א) ואכמ"ל.

מנין בשידור חי

עוד כתב שלענין אם מפסיק טינוף או ע"ז שכתב השו"ע בלשון "וי"א", משמע דדין זה לא פסיקא ליה, וכן משמע מהרמ"א (עט, א) דלא ס"ל כן, וכמ"כ המ"א שם, ועיין בח"א שכתב דנ"ל דאיש"ר וקדושה יענה דהוי רק פסוקים, אבל ברכו לא יענה. ויהיה נ"מ האם יכול לענות ברכו במנין ב"שידור חי", שיתכן מאוד שיש צוואה בינם תחנת הרדיו למקום שהוא נמצא, ולפי המשנ"ב יהיה אסור לו לענות ברכו, וצ"ע לדינא.

אלא דיש להסתפק היכא שאינם יכולים להצטרף למנין האם יוצאים ידי תפלה בציבור, או שאין כאן אלא בזמן שהציבור מתפללים. ונחלקו בזה המשנ"ב והערה"ש, דהנה איתא בשו"ע (נה, יח) אם קצת העשרה בבהכ"נ וקצתם בעזרה, אינם מצטרפים. וכתב המשנ"ב (ס"ק נח), משום דאין שם פרצה והפתח גופא אפילו אין שם דלת כמחיצה חשובה וה"ל שני בתים. וכתב הח"א ל פי"ז כשיש בית ולפנים הימנו חדר והחדר ההוא אינו פרוץ במילואו המתפלל שם כאלו מתפלל ביחיד, ורק קדיש וקדושה יכול לענות, כדלקמן בסעיף כ.

אח"כ מביא המשנ"ב שו"ת הרדב"ז (סי' תרנ), שכתב דזה דוקא לענין צירוף אבל שיהיה כמתפלל עם הצבור אם אין לחדר פתח אחר רק דוקא דרך הבית הגדול חשיב כמתפלל עם הצבור. אבל אם יש פתח אחר, וכ"ש אם נמצא בבית (או מרפסת) אחר פשוט להרדב"ז שאין כאן תפלה בציבור.

המתפלל במקום שאינו רואה המניין

וע"ש שמביא מש"כ בארחות חיים וז"ל, כתב רבינו האיי מי שעומד אחורי ביהכ"נ וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' ומראה להם פניו ומצטרף עמהם לעשרה עכ"ל, ולא הצריך הגאון להראות להם פניו אלא להצטרף עמהם לעשרה, אבל לענין להתחשב כמתפלל עם הצבור בביהכ"נ אפילו שלא יראה להם פנים אלא שיעמוד בחלון או יכניס ראשו בחלון סגי והרי הוא נחשב עם הצבור. משמע שבלא"ה אינו מצטרף לתפלה בציבור. ולפי"ז מי שמתפלל במרפסת כנ"ל שיש "מנין" משום שיש עשרה שרואים את החזן, אבל הוא עצמו אינו רואה אותם בשעת תפלתו משום שאינו עומד ממש ליד הגדר של המרפסת אינו יוצא ידי תפלה בציבור לדעת המשנ"ב.

אמנם שיטת הערה"ש בכמה מקומות (נה סעיף כג ועוד), דאפילו היכא דאינו יכול להצטרף אם הציבור זה אינו אלא היכא שאין עשרה בלעדו, אבל כשיש מנין במקום אחד יכולים העומדים במקומות אחרים לענות אמן וקדיש וקדושה וברכו, ואם מתפללין עמהם נחשבים כמתפללים בצבור.

וראיתי מי שכתב שלפי הערה"ש פשוט שיוצא תפלה בצבור גם בשידור חי. עוד כתב שם שאם הציבור אינם אומרים תחנון אז גם מי שמתפלל "עמהם" בשידור חי פטור מלומר תחנון. ולענ"ד הערה"ש אינו מדבר אלא במי שנמצא בקירבת מקום, אבל בשידור חי אין לו שום שייכות להציבור. תדע לך שהרי גם הערה"ש מודה שיש מושג של תפלה בציבור, ויש מושג של "בזמן שהציבור מתפללים, וכך מבואר בשו"ע (סי' צ, ט) וז"ל ישתדל אדם להתפלל בביהכ"נ עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לביהכ"נ, יכוין להתפלל בשעה

שהציבור מתפללים, (והוא הדין בני אדם הדרים בשובים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללים, סמ"ג).

וכן מבואר בערוה"ש (סי' צ, יג) וז"ל התפלה היותר מקובלת והמצוה היותר גדול הוא להתפלל בבהכ"נ עם הצבור דכתיב (איוב לו, ה) "הן אל כביר לא ימאס", וזכות הרבים מאד ואין מעיינין כל כך מלמעלה על תפלת צבור כמו על תפלת יחיד. ואם א"א לו לילך לבהכ"נ, אם ביכולת בקל לאסוף מנין בביתו שאין עליו טרחא בזה כל כך, ואין על האנשים טרחא כל כך, יעשה כן ואם בזה יש טורח ומתפלל ביחידות בביתו, מ"מ יהדר להתפלל באותו עת שהצבור מתפלל. וכן בני אדם הדרים בשובים ואין להם מנין נכון שיתפללו בעת שמתפללים הצבור בעיר. א"כ פשוט שמי שמתפלל בשידור חי אין לו אלא תפלה "בזמן שהצבור מתפללים", ולא "תפלה בצבור.

תחנון

יש להסתפק היכא ש"במנין המרכזי" יש ס"ת אבל הוא נמצא במרפסת שלו האם יכול ליפול על פניו באמירת תחנון. והנה איתא בשו"ע (סי' קלא, ב) נפילת אפים מיושב, ולא מעומד. וכתב הרמ"א י"א דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו, אבל בלא זה אומרים תחינה בלא כיסוי פנים, וכן נוהגים. וחצר בהכ"נ הפתוח לבהכ"נ, או בשעה שהצבור מתפלל אין אז אפילו יחיד בביתו אומר תחינה בנפילת אפים. מבואר בדברי הרמ"א שיחיד ששומע יכול לומר תחנון בנ"א. א"כ ה"ה בנ"ד.



[ו']

תגובות לגליון א'

מאמר הרב אהרן צבי כהן, ומאמר הרב מרדכי לבהר

הרב יוסף פרץ

מח"ס פרי יתן, מו"ץ עי"ת פנמה

לכבוד מערכת אבקת רוכל.

בחג הפסח השתא (תש"פ) התענגתי על הקובץ הנפלא, והתעוררתי כמה הערות כדרכה של תורה:

ראיתי בקובץ הנכבד אבקת רוכל (גליון א עמ' עו) שכתב ידי"ן הרה"ג הדומ"ץ כמוהר"ר אהרן צבי הכהן נר"ו בענין מצות עבות, מאמר נפלא ומקיף. וחידש שבמקומות שנהגו שלא לאפות מצות בפסח עשו מצות דקות, ואלו שאפו עשו עבות. וכתב שכיון שברצונה היה

מקום שנהגו שלא לאפות עבות, לכן מגורשי ספרד למקומותם ולמושבותם נהגו לעשות מצות דקות כיון שהמשיכו במנהג ברצלונה שלא לאפות מצות בפסח. והוקשה לו ממנהג מערב הפנימי שהיו בה מגורשים והיו אופים בפסח. וישיב בדוחק. ולענ"ד יש ליישב שכידוע בספרד היו אזורים שונים, ובהם מנהגים שונים, וברצלונה הוא מחוז קטלוניה, ואילו מגורשי מרוקו היו מגורשי קשטילייה שהוא מחוז אחר לגמרי עם מנהגים אחרים. ומוכח מהטור שהיה תושב טולידו שהיא בירת קשטילייה, שבמקומו היו אופים מצות בפסח. וא"כ ברור שמגורשי מרוקו המשיכו במנהג אבותם בקשטילייה לאפות מצות בפסח.

שם עמ' קעג, מאמר נפלא מאת הרה"ג מרדכי לבהר נר"ו מח"ס מגן אבות. בענין גניבת האפיקומן, וכתב הברקה נפלאה, ותלה זה בפלוגתת מרן והרמ"א אי שרי לגנוב מחמת שמחה. שלדעת מרן אסור, ולכן הספרדים לא גונבים אפיקומן, משא"כ האשכנזים יוצאים ביד רמ"א ומתירים. ע"ש. והנה לענ"ד יש לדון דהכא באפיקומן גם לדעת מרן שרי, שהרי האב מחנך ומלמד את בנו שיקח האפיקומן, וניחא ליה ורוצה בזה, וא"כ אין חשש כלל. ועכ"פ חידושו אתי שפיר, שהרי סוף סוף מחנך כאן לגניבה ואינו נכון, וכמו שהעיר רבי יצחק חזן, אמנם לבני אשכנז הרי מחנך לגניבה מחמת שמחה ששרי. משא"כ לבני ספרד מחנך לדבר אסור, ולכן אין לעשותו. ודוק.

יוסף פרץ

פנמה

