

נ ו ע ם

ש נ ת ו ן

לבירור בעיות בהלכה

ספר אחד-עשר



הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשכ"ח

כתובת המערכת
מכון „תורה שלמה”
ירושלים ת. ד. 5169
המנהל: הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל
דפוס המערב
ירושלים

ספר זה מוקדש
להגה"צ רבי יוסף אליהו הענקין שליט"א
מנהל „עזרת תורה" בניו יורק
גאון התורה והחסד, פאר דורנו
המסור בכל לבו הגדול לחכמי התורה
ובני הישיבות ולכל הפונים אליו לעזרה
„לבו לב העם"

רבי יוסף אליהו שליט"א הוא מומחה מובהק במקצוע ההוראה המעשית. בקי נפלא בכל מכמני התורה. מילדותו ועד היום הוא עמל בתורה (בהיותו בן 15 למד כל סדר מועד ארבעים פעם). הוא איש מקורי בפסקיו ובהשקפותיו, בהלכה ובמחשבה; ער לבעיות הזמן ומגיב עליהן בחריפות רבה ומתוך הבנה עמוקה בתורה ובחיים. יחד עם זאת הוא איש פנימי, חסיד, עניו וצנוע ומתרחק מכבוד ופרסומת. ביחוד יש לציין את אישיותו המזהירה במדת החסד. בשנת תרפ"ה קיבל את הנהגת מוסד „עזרת תורה" בניו-יורק. התמסר למוסד זה בממד של מסירת נפש ועשאו למוסד מרכזי של כל חכמי התורה בדורנו הפונים אליו בבקשת עזרה לנזקקים — והוא עונה לכולם. גדולי התורה רואים בו את האיש אשר הוא „נקי כפים ובר לבב", ושונא בצע, לפי מדתם של גדולי הדורות בזמנים קדומים. ואם כל מוסד של צדקה הוא בבחינת „קדוש" הרי מוסד „עזרת תורה" הוא בבחינת „קודש קדשים" — בזכותו של ר' יוסף אליהו שי'. לאחרונה התמסר בכל חום לבו להגשמת התכנית הגדולה של בניית „שיכוני עזרת תורה בארץ ישראל", בשביל חתנים בני תורה וכלות בנות ת"ח שאין ידם משגת לרכישת דירה, והמצוקה בשטח זה היא מחרידה ואיומה, רבי יוסף אליהו שי' יודע בצערם של תלמידי חכמים וחיפש פתרון ומצא והתחיל בביצוע — והנה בית גדול של „עזרת תורה" כבר עומד בירושלים, כולו שוקק חיים — של תורה ויראת שמים, וזו היא רק התחלה, וגם לאלו מבני תורה אשר רצונם לגור בערים אחרות מצא רבי יוסף אליהו שי' תיקון ביסוד „קרן הלואות" לשם סיוע ברכישת דירות לבני תורה — לשמח ריעים אהובים.



בס"ד

הסכנה הגדולה שארץ ישראל היה נתונה בה, לפני מלחמת ששת הימים, איחודה מסביב לישראל את כל עם ישראל בעולם.

הנקודה הפנימית של כל יהודי בעולם נתעוררה למראה סכנת האבדון והכליון אשר ריחפה על ארץ ישראל. יהודים בעולם הרגישו כי גם עתידם הגשמי והרוחני קשור במדה גדולה בקיום מדינת ישראל.

הרגשה זו הביאה אותם למעשים רבים למען ישראל — בגוף, בנפש ובממון, ואף אנשים הרחוקים, בזמנים כתיקונם, מבעיותיה של ישראל עשו מאמצים עצומים במתן עזרה לישראל.

ואין ספק שבזכות מסירת נפש זו של כל האומה, ובזכות התפלה לה' זכינו לנסים גדולים ומופלאים. וככל פעולה אלקית אשר אינה במסגרת הזמן, גם נסים אלו פעלו ושינו את המצב מיסודו במהירות עצומה, בששה ימים או לפי המבט הצבאי, בג' שעות, — "ישועת ה' כהרף עין".

ידועים המה דברי המהר"ל מפראג על סגולת ארץ ישראל לאחד את כל ישראל, לפי "שארץ ישראל מיוחדת לישראל, והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד, על כן כשבאו לארץ ישראל נעשו עריבים".

וגם אותם שמצויים בחוץ לארץ הם בכלל הערבות, שכן לאחר כניסת ישראל לארץ, כל אחד מישראל מקומו הוא בארץ, והמצאו בחו"ל הוא בבחינת גולה "כי אין מקומינו בחו"ל, מקומינו הוא בא"י, ומצוה לדור בא"י, על כן עדיין חשוב כאלו כולנו בא"י, אף שאין אנו בפועל בא"י מ"מ זה מקומינו" (אבני נזר, שו"ת יו"ד, ח"א, סי' קכו).

נמצא שהתורה בציוויה לדור בארץ ישראל קשרה אותנו למקום זה, וכביכול ניתקה אותנו מכל מקום אחר בעולם.

ונזכה לעלות לציון ברנה.

אלי' יונג

ראש הועד למען ה"נועם" בארה"ב

מתחילה היה בתכנית המערכת לתת בסוף הספר מאמר בנושא „אתחלתא דגאולה”
מאת הרב מנחם מ. כשר שליט”א. ברם, משנרחבה היריעה של המאמר (מחזיק 240
עמודים), וצרה המסגרת מלהכילו, אנו נותנים אותו בספר מיוחד בתור מוסף לכרך זה,
ויופיע, אי”ה, בקרוב.

ה מ ע ר כ ת

התוכן *

א	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	לבעיית קביעת קו התאריך
ז	הרב אליהו פ. פרדס הרב הראשי ואב"ד לירושלים	גטיעה בירושלים בזמן הזה
טו	הרב יצחק יעקב ואכטפוגיל ראב"ד וראש ישיבת מאה שערים י"ם	בית הכנסת שנחרב
כא	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בדין קריאת הלל וברכתה
לה	הרב חנוך זונדל גרוסברג ירושלים, מח"ס זר התורה	בענין כניסה להר הבית
סה	— — — — —	בדין קבע מזוזה ולא בירך עליה
עה	הרב מאיר בלומענפעלד ארה"ב, מח"ס אור תורה	תוספות שבת ויום טוב
פג	הרב אברהם רפופרט חבר ביד"צ לונדון	בענין זמן שאלת גשמים בחו"ל
צט	הרב יצחק אייזיק ליעבעס ברונקס נ.י.	בענין משתמש במחובר בשבת
קו	הרב אברהם חפוטא ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, תל אביב	ספק ערלה בזמן הזה
קכה	הרב אפרים גרינבלט שו"ב מעמפיס, ארה"ב	ברכת שהחיינו על פירות
קנג	הרב זאב דוב סלונים רב בנחלת-שבעה, ירושלים	קדושת רחבת הכותל המערבי
קסא	— — — — —	בענין נשיאת כפים
קסז	ד"ר יעקב לוי ירושלים	הגלולה למניעת הריון

ה ת ו כ ן

השטחים ששותררו הרב עבדיה הראיזא קעח
חבר ב"ד הגדול, ירושלים

הערות ובירורים

הערות לנועם	הרב אפרים גרינבלט	קפה
בירור בדין „קם ליה בדרכה מיניה“	הרב אהרן גרינבוים	קצט
הערות בענינים שונים	הרב חנוך זונדל גרוסברג	רג
בעיות בדרך הלימוד	הרב יהודה ב"ר י"א הלוי, לוי ניו-יורק	רו
שער הלכה	הרב שמואל הרל"פ ירושלים	רלז
" "	הרב זאב דוב סלונים	רמט
" "	הרב צבי הרבכי ירושלים	רסא
" "	הרב כ. י. הירש ירושלים	רסה
על השלום	הרב יוסף אליהו הענקין ניו-יורק	רע

לבעיית קביעת קו התאריך

באוסטרליה וניו-זילנד

הראו לי בכתב־העת „מחניים” חוב' קיד, מאמר „השבות בארצות הצפונות ומזרח הרחוק” מהגר"ש גורן שליט"א, הרב הראשי לצה"ל. בו כותב, בין שאר הדברים, „לפי שיטה זו של החזון איש חייבים לקבוע את השבתות ביפו, בפיליפינים ובאוסטרליה ביום ראשון ולא ביום השבת המקובלת במקום” כו. וחזר על דבריו הגר"ש בעתון הצופה כ' ניסן תשכ"ז: „ושיטת החזון איש — שלפי דבריו יש לשנות את השבת והמועדים בכל האיזור מזרחה ממעלת האורך מגרינויץ עד 180 מעלות” עכ"ל.

א. תמה אני איך אפשר ליחס ל„חזון איש” הנחה כזאת בזמן שהדברים מפורשים להיפך בקונטרסו „ח"י שעות” בדף כב, כותב „וכן ארץ אוסטרליה המתחילה כנגד צ' מעלות ומארכת חוץ לצ' מעלות דינה כסיביר ומקדמת לירושלים”. ומפרש שם להדיא משום שיש בזה דין גרירה וכיון שחלק מיבשת אוסטרליה היא במזרח גוררת אחריה כל היבשה למזרח. ובשעה שאמרתי לה„חזון איש” בביקורי האחרון אצלו שיש מי שרוצה לומר כן לשנות את יום השבת באוסטרליה, אותו צדיק נודעזע ואמר שום איש לא ישמע לו, והדברים נתפרסמו בקונטרסי „השבת ומזרח העולם” דף 31. תדפיס מהפרדס שבט תשי"ד. נויארק.

ב. כן מה שכתב ביחס לשיטתו שהקו הוא 149 מזרחה לגרינויץ, „יוצא שלפי הקו שלנו תמצא ניו־זילנד באיזור מערבי של העולם, וחייבים הם לאחר את השבת, דהיינו לנהוג שבת ביום ראשון המקובל שם, ולא בשבת המקובלת במקום”.

יש להתפלא שכנראה לא הגיע לידו הקונטרס הנ"ל בו בררתי שלפי שיטת הראשונים והאחרונים שכתבו בענין זה, העיקר שאין לשנות את השבת בשום מקום בעולם מכפי מה שהוחזק עד יוה"מ. וכן פסקו הלכה למעשה שלשה גדולי ישראל בשנת תשי"ד הגר"א זלמן מלצר זצ"ל, הגרצ"פ פרנק זצ"ל והגרי"א הלוי הרצוג זצ"ל, „שחלילה וחס לשנות את יום השבת ליום אחר מכפי ששומרים אותו עד היום, ובכל מקום בעולם ישמרו השנה באותו היום ששומרים עכשיו”.

ונדפסו דבריהם בירחון הפרדס ובמאסף קול תורה המופיע בירושלים. ושם ביארתי גם כל השיטות השונות בענין זה.

ובנוגע לניזוילאנד מבואר בשו"ת בית אברהם (ירושלים תרס"ח) להרב ר' אברהם עבר הירשוביץ (מו"צ במעלבורנא, אוסטרליא) שבשנת תרנ"ד נסע מאוסטרליא לניזוילאנד ובשבת קדש התפלל בביהכ"נ עם הציבור ונמצאו שם אז כמאה משפחות של יהודים והחזיקו השבת כמו באוסטרליא, כפי חשבון המזרח, וכתב לרבו הגר"י אלחנן זצ"ל על סדר נוהגו בשבתות גם ביפאן. וענה רבו על ידי שליח שאין דרך אחרת מכפי שנהג. — מכאן שכן נוהגים שם בקביעת יום השבת קרוב למאה שנה, ואיך אפשר לעורר היום מחשבות על אפשרות של שינויים בקביעת יום השבת, נגד פסק דין של הרבנים הנ"ל. כי אפילו הדיבור והפרסום של רעיון זה יכול לגרום קלקולים.

ואפילו ה"חזון איש" לשיטתו שהים הגובל את יבשת צין הוא הגבול והקו התאריך, וביפאן, לפי דעתו, צריך לשנות ולקבוע השבת ביום ראשון האזרחי, אמנם באוסטרליא אמר מפורש שלא ישנו. ועל מעמד ניו זילאנד לא דבר כלום, אף כי לכאורה לפי שיטתו צריך הי' לקבוע ביבשת ניו זילאנד — שהיא בקו 165 מזרחה והיא נפרדת 15 מעלות מיבשת אוסטרליא, ולא שייך בה דין גרירה, — שינהגו בה שבת, כמו ביפאן, ובכל זאת לא פסק להם שישנו את שבתם, וכ"כ בספר „היום" דף יח, ומה שהכריח להגאון בעל חזו"א שליט"א לחדש שלא המעלות נדוגית כאן אלא היבשה הנטפלה לירושלים, מובן שזוהי בשביל החרדה שחרד גם הוא (כמו שחרדנו אנחנו כולנו) מהתוצאה המעציבה שתוכל להוצר ע"י פסק שכזה „שאחרי צ' מעלות משתנה היום", שתתהווה ח"ו מהפכה בקביעות יום השבת בכל מדינות מנזורי' מגוליה סיביר שבצפון ואוסטרליא וניו זילאנד ואיים הרבה בדרום, כשיצטרכו לפתע פתאום לשנות את שבתם ליום א', ולפיכך ביאר את דעתו שלא קבע גם הוא את קו התאריך לצ' מעלות אלא לסוף היבשה, ואין לפי"ז בכלל קו תאריך קבוע מצפון לדרום במקום אחד אלא בכל מקום ומקום שכלתה היבשת במזרח שם גבול היום". ע"כ.

הרי שגם הגר"מ טיקצינסקי ז"ל הבין שה"חזון איש" לא אמר לשנות קביעת השבת בניו זילאנד.

(ובעיקר שיטתו של הגר"ש גורן המסתמכת על דברי הרמב"ם הגם שהחזון איש בספרו ח"י שעות דף יד, דחה אותה בשתי ידיים וכתב שאין לדברי הרמב"ם שום שייכות לענין הגידון. וכן כתב הגר"מ טיקצינסקי בספרו היום"ם סימן כב. בקונטרס „השבת ומזרח העולם" דף 27 ביארתי מה שיש כן ללמוד מדברי הרמב"ם עיי"ש. וראה מ"ש בתורה שלמה ח"ג דף קכג. ומ"ש על זה א. עקביא בסיני שנה ט"ו קונטרס קעז—קעט, דף קלד—קלו).

ג. הגר"ש גורן (במחניים שם) כותב פסק הלכה למעשה, א. יהודים הטסים ביום ששי ממערב למזרח, דהיינו מארצות הברית או מארצות דרום אמריקא למזרח הרחוק, לאסיא או לאוסטרליה אשר שם אותו היום הוא שבת וחוצים את קו התאריך, המבדיל (לפי ההלכה) בין היממות, ביום ששי ונוחתים בצד המזרחי של הקו — המבדיל בין היממות) — [וכן בהיותם בספינה או באוירון, גם אם לא הגיעו לחוף. כי דינה של הספינה או המטוס כדין ישוב על פני אותו השטח] בערב של יום היציאה, שהוא מוצאי שבת בצד המזרחי, חייבים לנהוג לפי מנהג המקום שהגיעו לשם, שהוא כבר מוצאי שבת, אף על פי שיוצא כי אברה להם שבת אחת בדרך ובתקופה של קרוב לשבועיים לא תהיה להם שבת, אינם חייבים לשמור שבת לפי מנהג המקום שיצאו משם, כי אם לפי מנהג המקום שנסעו לשם כו' ע"כ. איני מבין למה יצא לפרסם הלכה למעשה לרבים, בענין כה חמור הנוגע לשמירת שבת של רבים, לפסוק על דעת עצמו, להקל ולומר שאלו שעברו הקו הקובע לפי דעתו, שנאבד להם יום השבת וכן יוהכ"פ, בלי התיעצות עם חבריו הרבנים, יש לנו ללמוד מגישתו של הרבנים בדור הקודם, לענין שלפנינו, הגר"ש מוהליבר ז"ל בסוף תשובתו הנפלאה ע"ד קו התאריך, כותב, „חלילה לסמוך על זה למעשה בדבר חמור כזה, עד אשר יסכימו על זה גאוני זמנינו, וכ"כ שם על הרב מטשרטקוב: היתכן שיעמוד על דעתו לפסוק הלכה למעשה לשנות את יום השבת חלילה. ובשו"ת ארץ צבי סימן מ"ד שנשאל ג"כ ע"ד הקו התאריך, לאחר שמפלפל בענין זה כותב, „מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים בדבר רום ערך כזה הנוגע לכל העולם לחוות דעתו, וכש"כ שאין דעת יחיד מכרעת בענין גדול כזה אך בקבוץ כל גדולי ארץ ובדיבוק חברים, ע"כ אין לנו לדבר מזה.“ ככה הרגישו גדולי הרבנים שבדור ואנן מה נענה בתרי"ו.

ועוד הרי בעצמו במחניים שם קובע, שיש איזור מסופק בין אורך 145 מערב לגרינוויץ לבין 149 מזרח לגרינוויץ שיש על הנוסעים להחמיר ולנהוג כשני האיזורים. ואת שיטת החזון איש לא הכניס כלל כצד של ספק כמו שמבאר שם בדף י"א מספר 4, לפי ששיטתו של החזון איש אינה ניתנת לבצוע (לפי דעתו). ובמאמרו בהצפה המשיך לכתוב: (שם) מעריך אני מאד את שיטתו הגאונית של בעל ה„חזון איש“ וצ"ל כאמור לעיל, אשר דבריו מובעים בבהירות בקונטרס „י"ח השעות" שהוציא לאור. כו'.

ולפי דבריו האחרונים שלא הכריע בין השיטות. א"כ הרי סותר בעצמו את בנינו ופסקו ע"ד הנוסעים ממערב למזרח האיד עליהם לנהוג. שהרי לשיטת הרו"ה על פי החזון איש, מערבה מחוף חינא תשעים מעלות ממזרח לירושלים במעלת האורך 125 מזרחה לגרינוויץ הכל בכלל מערב, א"כ הרי בוודאי שהנוסעים

בספינה ממערב למזרח אסור להם לעשות מלאכה ביום השבת שלהם מדאורייתא ולא אבד להם השבת כלל, שכן הם נמצאים עדיין במערב לפי שיטת החזון איש עד שיעלו ליבשה במזרח ואז ישנו יומם. ואיך זה פוסק הלכה למעשה שהנוסעים בספינה ממערב למזרח אבדה להם שבת אחת ומותרים לעשות מלאכה, למה זה חושש לקו 145 מערבה לגרינוויץ ולא לקו 125 מזרחה לגרינוויץ.

ומלבד ג' שיטות הנ"ל שהזכיר יש עוד ג' שיטות:

א. שיטת ר' סעדיה גאון מובאת בשו"ת התשב"ץ ח"ג סימן רט"ו ולפ"מ שמבארה בקונטרס, „סוד נקודה דלתתא“ (דף מ"א ע"ב), קובע מקום הקו לפי שיטה זו, היינו קצה המזרח 130 ק"ל מעלות מירושלים. עיי"ש.

ב. שיטת הרב דוד שפירא מירושלים בשו"ת בני ציון סי' י"ג, דעתו (המסתמכת על שיטת רס"ג הנ"ל) שהתאריך הוא (בקל"ה) 135 מעלות מירושלים באותו המקום שהוא היום הקו הבין לאומי שלדעתו כך הוא קבוע מז' ימי בראשית ובתו"ש (כרך כא דף רד) הבאתי שגם החיד"א בספרו פני דוד פ' תשא כתב כך, והרב שפירא כוון לדבריו. ומוסיף שכן הוא גם שיטת הראשונים דגבול השבת הוא תחת קו השהו שתמיד י"ב שעות יום וי"ב שעות לילה. וכ"כ הגר"א הנקין שהקו התורני הוא במקום שהיום קו התאריך הבין לאומי אלא מחשבון אחר, (הובא בקונטרס „השבת ומו"ה" אות מה) ועיי"ש אות מו.

ג. שיטת הגר"ר משה חיים רימוני בספרו מחר חדש (פלורנצי תקנ"ד) והגר"ש מוהליבר בסוף תשובתו. ורב"ז וויילער בשם „הרבה חכמי התורה“. לשיטתם אין קבוע ומקובל כלל קו תאריך מן התורה, אלא נוהג מזרח העולם ונוהג מערב העולם ובמקום שנפגשו הבאים ממזרח עם הבאים ממערב נוצר (המערידיאן) קו התאריך האמיתי על פי התורה, וזה הוא המקום שהיום הוא הקו התאריך הבין לאומי, הקו הטבעי שבו מתחלק חצי הגלגל המזרחי מחצי הגלגל המערבי [וזהו שכתב הראב"ד וש"ר „הימים דבר ידוע הוא, מן המזרח מתחילין“. — והרז"ה בר"ה כתב דבריו לפרש סוגיא בגמ' ר"ה לענין קדוש החדש, שיש בה כעשרה פירושים אחרים, ולא להלכה למעשה לענין שבת כלל — והיסוד עולם תלמידו של הרא"ש, — לפי מה שביארו הרדב"ז ויותר מעשה מחברים גדולי ישראל — חולק על הרז"ה ודוחה לגמרי שיטתו מהלכה]. לפי שיטה זו אין לשנות את השבת בשום מקום בעולם מכפי שנתחזק ונשמר היום לא ביפאן ולא באלסקא, לא באוסטרליא ולא בניוזילאנד ולא ב־35 מעלות מערבה מקו התאריך הבין לאומי, ולהסוברים ששם קו התאריך 180 מירושלים, אלא ישמרו שבתם כפי ששומרים אותו עכשיו. ולזה הסכימו הגרא"ז מלצר זצ"ל והגרצ"פ פראנק זצ"ל והגר"א הרצוג זצ"ל במכתביהם שנדפסו ב„השבת ומזרח העולם“

דף 29, ולשיטה זו בוודאי שאין לשנות כלום בשעת הנסיעה בספינה אלא מונה ששה ומשמר שביעי. בקונטרסי „שבת בראשית ושבת סיני” — „השבת ומזרח העולם” הבאתי הרבה ראיות וסמוכין לשיטה זו, (ויש לי בכת”י חיבור גדול בבירור כל השיטות והרבה חקירות וספיקות שישנם בענין זה. בדף ד’ מקונטרס הנ”ל הדפסתי התוכן של עשרים פרקים מספר זה, בחלק שני מספר זה הבאתי מ”ש כשבעים מחברים בנוגע לשאלה זו. ובקונטרס השבת ומזרח העולם הבאתי רק תמצית דבריהם של חמשים מחברים), שיסודה בדברי היסוד עולם מאמר ד’ סוף פ”ח מאמר ב’ פי”ז (ראה בקונ’ השבת ומ”ה אות ג) ושו”ת רדב”ז (ח”א סימן ע’, שם אות ז). והיעב”ץ, בספרו מור וקציעה סימן שד”מ. הבאתי שם עוד מחברים רבים מזמן הרדב”ז עד היום שעסקו בענינים אלה ולא הזכירו כלום מציאות של איזה קו שהוא, ולא מוזכר כלל דבר זה שיש מציאות של קו תאריך מן התורה לענין שבת, לא מוזכר בשום מקום בחז”ל (פי’ הרו”ה בר”ה הוא לענין קידוש החדש, והבאתי ראיות חזקות מגמ’ לשיטה הנ”ל) לא הגאונים לא רש”י ותוס’ רמב”ן ורשב”א לא הרי”ף והרמב”ם והרא”ש ואף אחד מהפוסקים לא הזכיר דבר זה ולא הב”י בש”ע. א”כ הדבר ברור שדעתם כשיטת המחברים הנ”ל שאין כלל קו מן התורה, ולפי האמת נשארו עוד הרבה ספיקות וחקירות שעל חכמי ישראל להכריע בהם כמו שביארתי בקונטרס הנ”ל.

יש לציין שמחברים רבים אשר דנו בשאלה זו כתבו שהנוסעים בספינה אין להם לשנות השבת. בשו”ת בית אברהם הנ”ל כותב הרב ארי’ ליב אב”ד דשניפישיאק: בעודם על האניה יש להם לחשוב כפי חשבון שיצאו משם. וכ”כ הרב אלי’ קלצקין בספרו חבת הקדש (סימן לו) וכ”כ הרב אברהם עבר הרשאוויץ, שם. והרב ר’ דוד שפירא בשו”ת בני ציון (אות כט) מאריך הרבה בנקודה זו. ומגיע למסקנא שנוסעי ספינה אין להם לשנות השבת אשר הוא לפי חשבונם עד שיגיעו לישוב. וכ”כ הרב יעקב ספיר (שם אות כו). ועוד רבים ועיי”ש סיומו. ובשנת תש”ה הי’ לי בענין זה משא ומתן ארוך עם הרב רימ”ט (ראה תלפיות חוברת א.ב. דף 184) ולבסוף הסכים שיש לדון על כל הדברים באספת רבנים.

בהצופה כותב הגר”ש גורן תשובה לשאלת ד”ר א. י. ברור: „לטעמך, מה יהי’ עם השבת שאחריה כשהוא נשאר במזרח וכי ישובות ביום הששי והרי כתוב וביום השביעי שבת לד’.” לשיטה הנ”ל שאין דין של קו כלל, רק חזקת שבת של המקום היא הקובעת וזה שייך רק ביבשה, אבל בים אין שום חזקת שבת של מקום, רק כפי החשבון שיצאו משם מונה ששה ומשמר שביעי, ולהמחברים הנ”ל הסוברים שיש קו ובכל זאת אומרים שאין לשנות היום כל זמן שנוסעים בספינה ואפילו עוברים הקו. וצ”ל משום שיש הרבה שיטות איפוא מקום הקו

א"כ הוה ספיקא דאורייתא, עוד יש להוסיף הסבר, שכל זמן שנוסעים בספינה לא נולד אצלם שום שינוי ניכר שיביא להם להנוסעים לבטל את שבתם, לא רואים לא יודעים ולא מבינים ענין של מעלות וקוים, ולא כתוב ברמב"ם ושו"ע שלשמירת שבת כהלכה יש חיוב מה"ת על כל אחד לחקור ולדעת מעלות וקוים אלא מונה ששה ומשמר שביעי, משא"כ כשאדם בא ליבשה ורואה בעיניו נוהג בני אדם הגרים במקום זה באיזה יום קבוע להם השבת הרי מוכרח הוא על פי התורה מקרא: בכל מושבותיכם, לנהוג כפי חזקתם. ולפענ"ד יש לפסוק לשואלים, שבשבת הראשונה עליהם להחמיר לשמור גם שבתם אע"פ שאצל אנשי המקום הוא יום ראשון, (דמיון יו"ט שני בא"י) וי"א שבנסיעתם בים יש להחמיר מחמת ספק וצריך לשמור שני ימים.

ויפה העיר ד"ר א. י. ברור במאמרו „גיאוגרפיה והלכה" בהצופה י"ד ניסן תשכ"ז ובהצופה ל' ניסן שפסק הנ"ל, לדלוג על שמירת שבת ויוה"כ בנסעו באניה ועברו קו התאריך, יכול להביא לידי תקלות.

וראי' ברורה לזה שיש חיוב גברא לשמירת שבת והוא קודם לחיוב מקום, שאם לא כן נמצא שאפשר לו לאדם לעבור ממזרח למערב ומערב למזרח באופן שאין אצלו שבת כלל, ובוודאי שבכה"ג הוא עוקר את עיקר שבת, ובעכצ"ל שבכה"ג יש חיוב גברא של ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות. ובספרי הבאתי מנדרים סא. הרי הוא אומר שיש שנים וגו' ואין כאן אלא חמש והארכת בזה ואכ"מ.

נטיעה בירושלים בזמן הזה

ב„קול תורה“ כסלו—טבת תשכ״ז — מאמר בהלכה: — אם מותר לנטוע גנים ואילנות בירושלים בזה״ז — מאת הרב בנימין אדלר חבר מערכת אוצר הפוסקים — תמצית:

במס' ב"ק פ"ב ע"ב תניא: עשרה דברים נאמרו בירושלים — אחת מהן: אין עושין בה גנות ופרדסים. ובגמ' — משום סרחא. פירש״י: עשבים רעים הגדלים שם וזורקין בחוץ, ועוד, דרך גנות לזבלן ויש סרחון. (הרמב"ם פ"ז מהלכות בית הבחירה הי"ד). ועיין בכפתור ופרח פרק ו'; מכאן נראה שאם היה בירושלם היום דקל (לאחר החורבן) לולבו פסול דהו"ל מצוה הבאה בעבירה... ושמא יש לחלק בין נטעו ישראל לנטעו גוי.

הרדב"ז חולק עליו (חלק ב' סימן תרל"ג): כל הגזרה היא מדרבנן שמא מסרח ויקוצו עולי רגלים. והשתא דכולה ביד גויים ליכא האי טעמא. וא"ת שכל מה שגזרו חכמים אין מתבטל האיסור מאליו אעפ"י שבטל הטעם עד שימנו לבטלו: כל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר לבטלו. ע"ז משיב:

א) גזרה לחדד וקדושה לחדד וכיון שנתבטלה הסבה נתבטלה הקדושה;
ב) לא גזרו אלא בזה שאפשר להתקיים, אבל האידנא שרובה גויים א"א להתקיים גזרתם, שאם לא יעשו ישראל יעשו גויים, ומה הועילו בתקנתם. הרב בעל המאמר הוכיח בראיות ברורות מסוגיא במס' ביצה ה' — מקרא דבמשוך היובל המה יעלו בהר, ומתקנה — על פירות כרם רבעי הקרובים לירושלים שיעלם שם ויאכלם — שאין מקום לחלוקו הנו' — יעו"ש.

אח"כ הביא עוד תשובה מהרדב"ז (ח"ד סימן צ"ג) בענין תקנת הרמב"ם במצרים שיתפללו הצבור והש"ץ את תפלת י"ח ביחד ללא חזרת הש"ץ משום שבזמנו שוחחו הקהל שיחות חולין בשעת חזרת הש"ץ. והוא הרדב"ז שגם הוא דר אח"כ במצרים הכריע לחדש את חזרת הש"ץ בתפלת י"ח ומנמק: תקנה זו של הרמב"ם לא היתה לגדור גדר ולאסור דבר המותר. אדרבא היתה לפטור החיוב משום עת לעשות לה' שהיו משוחחים שיחות חולין בשעת החזרה.

ומכיון שבטלה הסבה שבזמנו כל הקהל מטים אונם בחזרת הש"ץ בטלה התקנה ואי"צ מנין אחר להתירו. והכי משמע לישנא: כל דבר שנאסר במנין — עכ"ל. הסבר זה של הרדב"ז כחו יפה גם בנושא דידן. כותב הרב בעל המאמר: מכיון שמצוה עלינו לזרוע ולנטוע בא"י ונוהגת היא בכל זמן — לדעת הרבה פוסקים — כעצם מצות ישוב א"י — כי אז תקנת חז"ל שלא לנטוע ולזרוע בירושלם שהוא כרך גדול שבא"י — עוקרת מצוה זו בשב ואל תעשה, א"כ, איפוא, — בהתאם לאמור למעלה — דיה לתקנה זו לנהוג בשעת ההכרח וכל עוד שהטעם שלה קיים, אבל מיד עם בטול הטעם והסיבה לכך — נשבתה גם התקנה עצמה ואין צורך בבי"ד שיתיר את המצוה של גטיעה וישוב א"י. כהוכחה שמצוה עלינו לזרוע ולנטוע בא"י מביא הרב את מ"ש במדרש ויק"ר פרשה כ"ה: כשתכנסו לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה הה"ד: כי תבואו אל הארץ ונטעתם. ועוד ראיות מעין המדרש הנו' — יעז"ש.

הרב מביא ראיה מדנפשיה לחדושו האחרון של הרדב"ז ממ"ש במס' ר"ה (כ"ט ב'): יר"ט של ר"ה שחל להיות בשבת התקינו חכמים שלא לתקוע בו, שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. אבל במקדש תוקעים שאין איסור שבות דרבנן במקדש. משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז לתקוע במקום שיש שם בי"ד, דס"ל כי במקום בי"ד אין גזרה שמא יעבירונו. והגמ' מספרת פ"א לאחר החורבן חל ר"ה להיות בשבת אמר להם ריב"ז לב"ב (שהיו גדולי הדור — רש"י) נתקע, אמ"ל: גדון. אמ"ל נתקע ואח"כ גדון. לאחר שתקעו אמ"ל: גדון. אמ"ל כבר נשמעה קרן היבנה, ואין משיבין לאחר המעשה. מפורש יוצא מכאן — אומר הרב — שבטלו לתקנת חז"ל במקום שבטל הטעם קודם שנמנו עליה לבטלה. משום שכאן התקנה לא לתקוע בשבת עוקרת את מצות התורה דמחויבים גם בשבת. ובכה"ג אם בטל הטעם נתבטלה הגזרה אפילו בלא מנין אחר. ויפה אמ"ל — נתקע ואח"כ גדון.

ועוד מביא הרב ראיה משו"ע או"ח (סי' של"ט ס"ג): שאין מרקדין בשבת גזרה שמא יתקן כלי שיר. ובמג"א שם ס"ק א' כתב בשם מוהרי"ק שבשמחת תורה מותר לרקוד לכבוד התורה, עכ"ל. (אע"פ שבשבת אוסר). אך אין סברתו של מוהרי"ק מובנת — אם אסרו מה תועיל המצוה בזה להתירו? ולא מן הנמנע — אומר הרב — לפרש דעת מוהרי"ק, שאף שלא הותרה גזרה זו, היות ולא נמנו לבטלה, בכ"ז הואיל וטעם הגזרה לא קיימת האידנא, לכן כשזה נוגע למצוה שרינן לה וכנ"ל. אלו תד"ק.

ברצוני לציין כי המאמר מסודר וברור עד שאין אתה צריך כמעט לחזר אחר המקורות.

לעצם הענין עיקר השאלה היא: לפי הכלל — שכל דבר שנאסר במנין.

צריך מגין אחר להיתרו. איזהו המגין שהתיר זריעה ונטיעה בירושלם לאחר החרבן. כי בעשרת הדברים שנאמרו בירושלם — מגו חז"ל שאין עושים בה גנות ופרדסים.

מר הביא את סברת הכפתור ופרח, הנוטה לאסור מן הטעם הנז' ואת דעת הרדב"ז הנוטה להתיר אף ללא מגין אחר (עיין לעיל). וכ"ת השיג עליו השגות סבירות מהסג"א במס' ביצה (ה' ע"ב) יעוי"ש.

בהמשך מביא כ"ת חלוק חדש של הרדב"ז (ח"ד סימן צ"ג) בענין אחר, וממנו נראה למר פתח להיתר בנדון דידן, וזה הדבר:

הרמב"ם תקן בהיותו במצרים שיתפללו הצבור והש"ץ את תפלת י"ח ביחד בלא חזרת הש"ץ, משום שהצבור היה מרבה בשיחות חולין, והרדב"ז בטל אח"כ תקנה זו אף ללא מגין אחר, ונתן טעם, שתקנת הרמב"ם לא היתה לגדור גדר איסור אלא לפטור החיוב מן הטעם הנז"ל. משום עת לעשות לה' ולהחזירו לדינו. אין צורך במגין אחר עכ"ל (סברא מדנפשיה).

עפ"י חלוק זה של הרדב"ז נראה למר למצוא פתח להיתר זונ"ט בירושלים אעפ"י שלא היה מגין אחר להתירו וטעמו כיון שמצוה עלינו לזרוע ולנטוע בא"י ובכללה ירושלים, אלא שחז"ל בטלו את החיוב ותקנו שלא לזונ"ט בירושלים משום סירחא כנז"ל. וכיון שכעת בטל הטעם חוזר לחיובו, כחלוקו של הרדב"ז. כחזוק לסברא זו מביא כ"ת ראייה ממס' ר"ה (כ"ט ב'): פעם אחת (לאחר החרבן) חל ר"ה להיות בשבת, אמר להם ריב"ז לבני בתירא (שהיו גדולי הדור — רש"י) נתקע. אמ"ל גדון. אמ"ל נתקע ואח"כ גדון. לאחר שתקעו אמ"ל גדון. אמ"ל כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה. ומר מסיים: מפורש יוצא מדברי גמ' זו שבטלו לתקנת חז"ל במקום שבטל הטעם, קודם שנמנו עליה לבטלה. משום שלהחזיר לדינו אי"צ מגין אחר לבטלו.

כמו כן מביא מר עוד ראייה ממוהרי"ק (שורש ט') ועיין באה"ט אר"ח סימן של"ט) שהתיר רקוד בשמחת תורה אף שלא נמנו עליו לבטלו. וס"ל לכ"ת, שהואיל שטעם הגזרה לא קיימת האידנה כיון שאין בקיאים היום בעשיית כלי שיר וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר (דמילתא דלא שכיחא הוא) לכן כשנוגע למצוה שרינן ליה וכדבר האמור למעלה.

אמנם החלוק הנז' של הרדב"ז הוא חלוק דמיסתבר ומובן מאליו שאילו ענין הזונ"ט בא"י ובירושלם — היה דבר מצוה, כפי שהזכיר מר לעיל, ודאי שכך היה הדין נותן גם בזה, שאין צריך מגין אחר להתירו, אלא שחזרתי על כמה מרבותינו הגדולים — מוני תרי"ג מצוות ובראשם המאור הגדול הרמב"ם זצ"ל — ולא מצאתי מי שמנה מצוה זו במגין המצוות וכודאי שלא נעלמו מהם המדרשים הנז"ל. (ואפשר שהם סוברים שכוונת המדרשים היא, שאלו הם

אמצעים חשובים שיש בהם משום ישוב א"י, אבל לא מצוה לכשלעצמה. והא ראייה שלא מנוה בתרי"ג מצוות).

חזי הוית בויק"ר (פר' ה' סימן א') על פסוק: וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל — הה"ד עץ חיים היא למחזיקים בה... וכתב מוהרצ"ו: וז"ש ונטעתם כל עץ — משמע שהוא מצוה לנטוע עץ. ואיזה מצוה יש בזה, ואי משום ישוב א"י — הרי לבנות בית ולזרוע שדות ובדומה הכל בכלל ישוב א"י. ולמה דווקא ונטעתם, ע"כ דורש גז"ש עץ חיים — עכ"ל.

עוד שם (סימן ג') על מ"ש: אף אתם כשתכנסו לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה — כתב ע"ז הרב יפ"ת וז"ל: כי מצוה לעסוק במטעי אילנות כשיכנסו לארץ כמו מעשה ה' בתחלת ברייתו, ולעגין זה אמר הכתוב — אחרי ה' תלכו. וכל זה משום ישובו של עולם עכ"ל. (של עולם דייקא — לא של א"י). ובכן, איפוא, ענין זונ"ט בירושלם עודנו טעון ברור.

ואשר לראייתו (מר"ה כ"ט ב') שמפורש יוצא מנגמ' זו שריב"ז בטל לתקנת חז"ל במקום שבטל הטעם קודם שנמנו עליה לבטלה — חזרתי — אני הזעיר הדל באלפ"י — לישב הסוגיא כדמר ולא עלתה בידי: —

א) היכי תמצא לומר שבטל הטעם: הלוא כשתקנו חז"ל שלא לתקוע בשבת היה אף במקום שיש בו בי"ד. שאל"כ למה בקש ריב"ז לתקוע במקום שיש בו בי"ד. ומאי דריב"ז ס"ל כי במקום דאיכא בי"ד אין גזרה שמא יעבירו — אין זה בטול טעם להתקין תקנה חדשה — ללא מגין אחר. והא ראייה — שחבריו בני בתירא (שהיו גדולי הדור — רש"י) — אמ"ל גזון — ופירש"י — אם יש לגזור אף במקום בי"ד שמא יטלנו (אע"ג דאיהו ס"ל דליכא למיגזר במקום דאיכא בי"ד) ואם איתא דהאי דאיהו ס"ל הוי בטול טעם. ואי"צ מגין אחר. למה חכה ריב"ז עד לאחר החרבן ולא התקיע — אף ללא מגין אחר — לפני החרבן, כי הלוא הוא חי לפני החרבן. ועוד אז היה מגדולי התורה וההוראה והוא־הוא שעמד לפני אספסינוס קיסר ובקש ממנו יבנה וחכמיה (גיטין ג"ו ע"ב). וכאן מקום להערתו החריפה של מכובדנו הגדול הרב העורך ירחון „קול תורה" כמוהגר"א שזורי שליט"א (עיי"ש), שכל הענין של בטול התקנה לא היה אלא משום שלא תשתכח תורת מצות תקיעה בשבת מישראל, שעד שהיה ביהמ"ק קיים — לא היה חשש לכך, כיון שהיתה מותרת תקיעה בשבת — לכל הפחות במקום אחד — במקדש. אבל לאחר החרבן שלא היתה תקיעה בשבת בשום מקום — עלה במחשבתו שיש לבטל התקנה הקודמת ולהתיר תקיעה בשבת במקום אחר, ומשום כך בקש להתקין תקיעה בשבת במקום שיש בו בי"ד עכ"ל. ועיין בטו"ז, בטור או"ח (סימן תקפ"ח סעיף ה') שכתב: בדומה לזה דאין לגזור ולעקור לגמרי דבר תורה שצותה לתקוע ביום זה,

ומשום כך לא גזרו תקיעת שופר ביר"ט, שמא יתקן כלי שיר, ובשלמא בשבת לא מיתעקר לגמרי כיון שבלא שבת תוקעין ביר"ט וכו'. דרבנן עשו סייג לתורה, ולא לעבור על ד"ת, וכן כתב גם המג"א עי"ש.

(ב) אם נפרש את הסוגיא כפי כ"ת שהתקנת ריב"ז היתה ללא מנין אחר, א"כ מדוע בכלל פנה ריב"ז לב"ב ואמ"ל נתקע, אמ"ל נדון. יתקיע ללא שיאמר להם, והם — משום מה אמרו לו — נדון. והלוא כשבטל טעמא אי"צ בי"ד אחר להתירו? ומתמיה ביותר שאף שכבר נעשה מעשה ותקעו, שוב חזרו לומר לו — נדון? וריב"ז עונה — כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה. דטעמא משום דנעשה מעשה, הא לאו הכי צריכים לדון ואמאי הא אם בטל טעמא אי"צ לדון אף קודם שנעשה מעשה.

(ג) עיין במס' ר"ה (ל"א): ת"ר אין כהנים רשאים לעלות בסנדליהם לדוכן. וזו אחת מתשע תקנות שהתקין ריב"ז. שית דהאי פירקא וכו' ואחת מהן היא: משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכ"מ שיש בו בי"ד ולפי כ"ת תקנה זו היתה ללא מנין אחר. ותמיהני, א"כ למה כלל סתמא דתלמודא את התקנה הזו בין ט' התקנות. ולמה סתמא דתלמודא גופיה לא אמר זאת במפורש שט' התקנות שנזכרו בסוגין היו ע"י מגין אחר. לבר מן דין משום שבטל טעמא. ואף אם נניח שזוהי כוונת הגמ' אף שסתמא דבריה — אכתי קשה. מדוע מאור עינינו רש"י ז"ל, וגדולי הפוסקים כהרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ז"ל לא הזכירו זאת בסוגין כלל והרי זה חדוש גדול, ונפקא מינה לדינא, שאם בטל הטעם אי"צ מנין אחר להתירו.

(ד) הלשון „התקין“ גופה או כל דבר שבמנין — מורה לע"ד או התקין תקנה חדשה או בטול נזהג ותקנה קודמת ע"י מנין של שלושה (התקיע לא נאמר אלא התקין) — ואף הת"ר פעם אחת חל ר"ה להיות בשבת וכו' אמר להם ריב"ז לב"ב נתקע וכו' (ר"ה כ"ט ע"ב) נראה כהבהרה וחזוק לדברי המשנה (כאשר נבאר להלן) ואף שהתקנה נזכרה ע"ש יחיד — הכוונה היא — הוא ובית דינו. כגון „זוהי אחת מט' התקנות שהתקין ריב"ז“, שהכוונה היא — הוא ובית דינו, ועיין לקמן: (ל"א ע"ב) תניא כרם רבעי הו"ל לר"א במזרח לוד ובקש להפקירו לעניים, אמ"ל תלמידיו, רבי! כבר נמנו חבריך (לשון רבים) עליו והתירוהו. מאן חבריך ריב"ז כלומר ריב"ז וחבריו. היינו ריב"ז ובית דינו. ויש שנזכר בפירוש: (גיטין נ"ה) רבי הושיב בית-דין ונמנו, שאם שהתה בפני סיקריקי י"ב חודש כל הקודם ליקח זכה וכו'. ועיין בביצה ה' ע"א: מתקנת ריב"ז ביצה אסורה משום דהוי דבר שבמנין, ופירש"י שם נאסרה בקבוץ חכמים. וכן פירש"י שם — בד"ה „מנא אמינא לה“ וכו'. ועיין (במס' ר"ה ל"ב

ע"ב) בהרא"ש בד"ה העובר לפני התיבה שכתב: אעפ"י שהצרה בטלה גזרה במקומה עומדת עד שיבוא ב"ד (הנראה — של שלושה) ויבטל.

ה) אם גפרש את הסוגיא כדמר — א"כ מתמיה מאד וכי נעלמה מהרדב"ז סוגיא זו. ומדוע הביע חלוקו הסביר מדנפשיה ולא הביא ראיה אלימתא לסברתו מהאי סוגיא כפי שמר הסתייע לענין הנ"ל. ומדוע לא הזכירו חדוש זה רש"י או יתר המפרשים? והנראה דאינהו לא מפרשי סוגיין בהכי.

ולכן נלע"ד אני הועיר הדל באלפ"י, שמה שרצה ריב"ז להתקין לאחר החרבן תקיעה בשבת לאו משום בטול טעמא אלא כדי שלא תשתכח תקיעת שופר בישראל בשבת, כפי' הרב הגרש"ז שליט"א. וכן הט"ז והמג"א (עיין לעיל). ובהא נלע"ד ודאי דצריך מנין אחר לבטלו. ויהי פ"י סוגיין כך: פעם אחת חל ר"ה להיות בשבת וכו', אמר להם ריב"ז לבני בתירא (שהיו גדולי הדור — רש"י) נתקע. וכל עצם פנייתו אליהם היתה משום שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר לבטלו. והם אמרו לו: נדון. ופירש"י — אם יש לגזור אף במקום ב"ד — שמא יבטלנו. אמ"ל נתקע ואח"כ נדון. כלומר הסכימו עמי לתקוע השנה הזו ואח"כ נדון. והם לא חזרו ואמרו לו נדון ואח"כ נתקע, אלא הסכימו לדעתו לתקוע. וריב"ז וב"ב יחד היו המנין (בי"ד) שהתיר לההיא שתא, וכשחזרו ואמ"ל — לאחר שתקעו — נדון — אמ"ל כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה. ופירש"י גנאי הוא שנוציא לעז טועים על עצמנו. והם לא חזרו ואמ"ל נדון. ברור שגם עתה קבלו דעתו והסכימו עמו וביטלו את הגזרה הקודמת לחלוטין. ומפרש"י: גנאי הוא שנוציא לעז טועים על עצמנו — מוכח ברור שהם נמנו אתו אף בשניה (בי"ד) לתקוע בכל מקום שיש בו ב"ד. א"כ עדין שאלת כ"ת במקומה עומדת — מי היה ביה"ד שהתיר זונ"ט בירושלם. והשאלה של זונ"ט נראית נמרצת ביותר האידנא, שירושלים מיושבת ע"י אחינו בני"י — ה' עליהם יחיו.

וכעת לראיתו ממוהרי"ק (שורש ט') הובא בשו"ע או"ח (סימן של"ט סעיף ג'): ולא מרקדין (בשבת) שמא יתקין כלי שיר, ובבאה"ט ובמג"א שם ס"ק א' כתב בשם מוהרי"ק שלכבוד התורה מותר לרקוד בשמחת תורה: ובב"י כתב שגם מוהרי"ק הוא מן האוסרים בזמננו, וכ"ת מעיר: אך אין סברתו מובנת. דמה יתן ומה יוסיף אם הרקוד הוא לכבוד התורה, אם הותר הרקוד — שלא לצורך מצוה נמי שרי. ואם אסור הוא מה תועיל המצוה בזה להתירו. אמנם כן לפי ההנחה שקדמה (חדוש הרדב"ז) לא מן הנמנע לפרש דעת מוהרי"ק — אומר מר — שאף שלא הותרה גזרה זו, היות ולא נמנו לבטלה, בכ"ז הואיל וטעם הגזרה לא קיימת האידנא (שאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר), לכן כשזה נוגע למצוה שרינן לה.

ולא איבריר לי אם טעם הגזרה לא קיימת האידנא א"כ לישתרי גם ביתר החגים ואפילו בשבת, שהרי גם באלה יש מצות ושמחת בחגך, וקראת לשבת עונג (ועיין בחדושי תוס' רי"ד במס' ביצה ל"ו ע"ב).

(ב) הרי מר גופיה הביא בשם מרן המחבר: ובב"י שם כתב שגם מוהרי"ק מן האוסרים גם בזמננו, דלא שני לן בין מילתא דשכיחא ללא שכיחא — וא"כ גם בשמחת תורה ליתסר.

(ג) אעיקרא דחלוקא. הרי הרדב"ז חדש, שאם גזרו לפטור את החיוב (להתפלל חזרת ש"ץ) רשאים להחזירו לדינו בלא מנין אחר, ואילו בגדון דידן, היכן נזכר חיוב רקוד ושבטלוהו עד שבא המוהרי"ק והחזירו לדינו. אדרבא התקנה היתה לגדור גדר ולאסור דבר המותר שמא יתקן כלי שיר ובזה אף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו.

ובכדי לבאר את המוהרי"ק אביא את לשונו במלואו (באה"ט ס"ק ב'): וביום שמחת תורה מותר לרקוד. בשעה שאומרים קלוסים לתורה משום כבוד התורה, כיון דלית בה אלא משום שבות (ב"י בשם מוהרי"ק). והנלע"ד שכוונת המוהרי"ק: כיון שבש"ת מלבד שמחת החג, איכא אף כבוד תורה, ודווקא בשעה שאומרים קלוסים לתורה — (הא לאו הכי — לא) מותר לרקוד. כיון דלית בה אלא משום שבות — כולי האי לא גזרינן. ואפשר משום דאיכא טעמא דמיסתבר, כיון שכל גופו של הרוקד עסוק בשמחת רקוד של מצוה, ובאותה שעה אומר קלוסים ושבח לתורה משום כבודה של תורה — (לא נזכר בדברי מוהרי"ק בטול טעמא) מיזהר זהיר טפי ולא אתי לאיתקולי ח"ו בהתקנת כלי שיר. ותו כיון דהקלוסים לתורה נאמרים ע"י רבים, ועפ"י ברוב עם הזרת מלך, לא מיתרמי להו לתקוני כלי שיר, ח"ו, משום דמידכר דכירי אהדדי. וכמ"ש בפ"ק דשבת: ולא יקרא לאור הנר שמא יטה, הא שנים מותרים, משום דמידכרי אהדדי.

ואשר לעצם שאלת מר בענין זונ"ט בירושלים — הנלע"ד שעיקר הטעם להיתרא הוא כפי שהזכיר הגאון יעב"ץ בקצרה (הביאו מר לעיל בשמו): שלא נאמרו הדברים הללו אלא בשלותה, מפני כבוד וקדושת ביהמ"ק.

והנראה, שעשרת הדברים שנאמרו בירושלים כולל איסור זונ"ט היו בזמן שביהמ"ק קיים, כי העליה לרגל עצמה היתה לכבוד ביהמ"ק: שלוש פעמים בשנה וגו' יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר וגו' היינו בביהמ"ק (בזמן שביהמ"ק קיים) ועיין במס' חגיגה (ז') מאי הראיון. ר"י אמר ראית פנים בעזרה, ור"ל אמר ראית פנים בקרבן וכו'. ועיין בהרמב"ם (הלכות חגיגה פ"א ה"א): הראיה והחגיגה והשמחה. הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביח"ט הא' של חג.

יוצא, איפוא, שכל החשש בנטיעת גנות ואילנות ופרדסים בירושלים — משום סירחא — הוא משום, שמא לא ירצו לעלות ולראות את פני ה' בביהמ"ק, אבל בזמננו שאין ביהמ"ק קיים, כיון שבטל טעמא — לא בעינן מגין אחר להתירו. וא"ת הא אף דבטל טעמא בעינן מגין אחר והראיה (ביצה ה') — שלא הותרה העליה להר סיני, אף שנסתלקה השכינה ממנו, עד שהותר להם: במשך היוכל המה יעלו בהר. וכהשגת הרב, בעל המאמר על הרדב"ז (ב, קול תורה" הג"ל). הנלע"ד שיש לחלק: בהר סיני — היה עצם איסור העליה — על ההר גופיה, היות והשכינה חנתה על ההר עצמו, ולהתיר עליה להר היה צריך היתר אחר אף דבטל טעמא. וכאן נמי, אילו העליה לרגל היתה לכבוד ירושלים עצמה, והגזרה בנטיעת אילנות משום סירחא היתה לכבודה של ירושלים עצמה — אז היינו צריכים מגין אחר לבטלו. אבל בנדון דידן, עצם העליה לרגל היתה לכבוד ביהמ"ק: לראות את פני ה' (וכמפור' לעיל), והגזרה של איסור נטיעת עצים משום סירחא היתה לא לכבוד ירושלים גופה אלא לכבוד ביהמ"ק, שלא יקוצו עולי רגלים לעלות לביהמ"ק. ומכיון שהמקדש עצמו נחרב — בהא אית לן למימר דא"צ מגין אחר לבטלו. וכאילו לא נגזרה הגזרה בכלל בשעתה על ירושלים — כשהמקדש אינו קיים. והנלע"ד שלזה כיון הגאון יעב"ץ ז"ל בלשון קצרה: שלא נאמרו הדברים הללו אלא בשלותה מפני כבוד וקדושת ביהמ"ק. ולפי"ז עד שמהרה יבנה המקדש בב"א (ויבוא אליהו ויורנו) שרי זונ"ט בירושלים. וכפי שענינו רואות שאף אחד מן קמאי לא אסר זאת. ויה"ר שהקב"ה יראנו נפלאות מתורתו ויזכנו בבנין אפריון ואריאל בב"א.

בית הכנסת שנחרב ע"י ערבים אם הוא בקדושתו

שאלה: בתי כנסיות שבעיר העתיקה בירושלים עיר הקדש ת"ו אשר לדאבונינו נחרבו ברובן ע"י הגויים איך דינם לענין קדושת ביהכנ"ס אם נשארו בקדושתן גם לאחר שנחרבו או שע"י חילול הקדש נפקעו קדושתן.

תשובה: נדון כעין זה מצינו שדנו בזה בכמה שו"ת, הנה בשו"ת תשב"ץ ח"ג סימן ה' דן בשאלה לענין ביהכנ"ס שנחרבה בידי עכו"ם אם הופקעה קדושתו ע"ז. וכתב בתחלת דבריו שהופקעה הקדושה ומביא רא"י מגמ' ע"ז נב: באבני מזבח, שכיון שנכנסו בו העכו"ם הופקעה קדושתן דקרא אשכח ודרוש ובאו בה פריצים וחללוה ואח"כ כתב: דאם יש מי שלבו נוטה לומר שאע"פ שנכנסו עכו"ם לשכונה לא הופקעה קדושת ביהכנ"ס מדכתיב והשמותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין כדאיתא בפרק בני העיר (כ"ח ע"א) וכן כתב הרמב"ם (פי"א הל' תפלה), וקרא דובאו בה פריצים וחללוה דמשמע דזכו בהן עכו"ם, גזרת הכתוב היתה. במקדש ראשון ובאבני מזבח שהפקירום ישראל, כמו שנראה מדברי רש"י שם. ואינו ענין לביהכנ"ס כו' אבל האמת הוא שהופקעו קדושתן וזכה בהן המלך מדינא דמלכותא כדמוכח בפרק חזקת הבתים (נ"ד ע"ב) אחר שאין רשות לישראל לבנות ביהכנ"ס כו' וזה הרי הניחו בעליו אם מפני אונס השמד אם מפני בריחתם משם ומתחלה כשהוקדש ע"ת זה הוקדש כו' ע"כ.

מבואר מדבריו לענינינו שממנ"פ הופקעה קדושת ביהכנ"ס לאחר שנחרבה או מטעם דבאו פריצים וחללוה או מדינא דמלכותא כנ"ל, שגם אצל הביהכנ"ס בעיר העתיקה נבנו ברשיון השלטון (של התורכי וכו') ועיין בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל בחדושו על גמ' ע"ז שם מה שהקשה על דברי התשב"ץ הנ"ל.

ומצאתי שגם בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן כ"ה דן בענין זה ונדון שאלתו אם מחויב הנכנס בטומאה למקדש בזה"ז והשואל שם רצה להביא רא"י מגמ' ע"ז הנ"ל דפטור מטעם ובאו בה פריצים וחללוה דנפקע קדושתה, והשיב ע"ז דלאו מילתא כו' קרקע אינה נגזלת ואינה נאסרת, וליכא למימר שתצא לחולין. וכן מצינו בשו"ת אור המאיר סימן ע"ו שג"כ דן בענין זה אם לאחר החורבן ע"י עכו"ם נפקעה קדושתן ובתחלה רצה לצדד להיתר מטעם דיצאו לחולין, משום דבאו פריצים בה וחללוה ומביא מ"ש בשטמ"ק ב"מ (כ"ד) בשם תשובת הרמב"ם ז"ל דכל שהי' בגזרת המלך אפילו כתבי הקדש יצאו מקדושתן.

ושוב כתב דזה אינו, דאגן חוששין לקדושת הקרקע ומביא דברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל ועיי"ש מה שמביא מהשו"ת תשב"ץ הנ"ל.

נמצינו למדין דלשיטת הרמ"ע מפאנו ובעל אור המאיר דביהכנ"ס שנחרבה נשאר עליה קדושת הקרקע. אולם לפי דברי התשב"ץ הנ"ל שגם אם נאמר דהדין של ובאו בה פריצים וחללוה היא גזוה"כ במקדש דוקא הרי מצד דינא דמלכותא ובניית ביהכנ"ס שהיא ברשות השלטון שזהו על תנאי דמטעם זה הרי לאחר שנחרבה על ידי עכו"ם הופקעה קדושת ביהכנ"ס, וא"כ גם בנדוננו מכיון שביהכנ"ס שבעיר העתיקה נבנו ברשיון השלטון עכו"ם דאז ולפמ"ש הוי בנייתן כבניה על תנאי, וממילא מכיון שנחברו ע"י העכו"ם הופקעה קדושתן.

וראה גם בשדה חמד מערכת ביהכנ"ס אות ט' ואות ט"ז שמביא כמה פוסקים שדנו בענין למכור ביהכנ"ס לאחר שנשרף ואין ראוי להתפלל בו עיי"ש בדבריו.

ונלפע"ד בבירור נדון שלפנינו בהקדים באור סוגי' בע"ז שם. דאיתא שם: לימא מסייעא מזרחית צפונית בה גנוז בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון ואמר רב פפא התם קרא אשכח ודרש דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה אמרי היכי נעביד ניתבריהו אבנים שלמות אמר רחמנא, ננסרינהו לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא וכו', ופירש רש"י שם על מ"ש ובאו בה פריצים וחללוה: מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו וכשגשתמשו בהן לעכו"ם נאסרו, ע"כ. מדברי רש"י אלו מבואר דקרא של חלול והפקעת הקדושה ע"י פריצים בכלי שרת מיירי אבל אינו מיירי בחלול הקדושה של הקרקע שתהי' מופקעת מקדושתה ע"י פריצים, וזהו לכאורה כדברי הרמ"ע מפאנו שהבאנו לעיל שעל הקרקע אין חלול והפקעת הקדושה.

והנה מצינו שיטות חלוקות בפירוש סוגית הגמ' שלפנינו בענין ובאו בה פריצים וחללוה. בבעל המאור ובעל המלחמות, ע"ז שם, דלשיטת בעה"מ דאבני מזבח אין דינם ככלי שרת וממילא אף דבכלי שרת אמרינן דיש מועל אחר מועל, ואין קדושתן נפקעת ע"י מעילה ראשונה, אולם אבני מזבח הדין דאין מועל אחר מועל וא"כ הכא באבני מזבח מכיון שבאו פריצים בה וחללוה הופקעו קדושתן ויצאו לחולין. ובעל המלחמות חולק על דבריו וכתב דאבני מזבח מקרי כלי שרת ממש כדאיתא בתוספתא במגילה אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להן פדיון וטעונין גניזה, ועוד שהרי בית המקדש עצמו יצא מקדושתו והתם! אין בו מעילה לכן מפרש דכונת הגמרא ובאו בה פריצים וחללוה דגזירת הכתוב שאע"פ שאין מעילה בקרקעות ועכו"ם אינם בני מעילה, מ"מ הנה ע"י העכו"ם יצאו לחולין ועיי"ש באריכות דבריהם.

ובהגהות וחדושים לר"י עמדין בנדרים סב. תמה על זה דבאו בה פריצים וחללוה דאיך נעשו חול דהא בכלי שרת יש מועל אחר מועל ונשאר בתמיהה ולפלא שלא הזכיר דברי הבעה"מ והמלחמות שכתבו מזה.

ונראה לומר בזה דבאמת בעצם הענין של ובאו בה פריצים וחללוה יש לדון בזה מהו הפירוש „וחללוה" אם הכונה שנעשה חולין ממש ונפקע הקדושה לגמרי של אבני המזבח, או שנאמר שהקדושה מצד עצמה נשארה וכעין דאמרינן בנדרים כט. וכי קדושה שבהן להיכן הלכה וכו' והפירוש של וחללוה שהקדושה נתחללה ע"י שיקוף של הפריצים, והנה שני הפירושים הנ"ל מצינו בזה בשתי גרסאות בש"ס על הפסוק ובאו פריצים וחללוה, דבשמעתין בע"ז גרסינן: אר"פ התם קרא אשכח ודרש דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה ואילו בנדרים סב. איתא: אר"י כל המשתמש בכתרה של תורה וכו' ומה בלשצר שנשתמש בכלי קדש שנעשו חול שנאמר ובאו בה פריצים וחללוה כיון שפרצום נעשו חול. הרי משנויי הגרסאות בשני הסוגיות הנ"ל נראה שיש כאן שתי משמעויות בפירוש של „וחללוה" דלפי הגירסא בנדרים שם משמע שמפרש שנעשו חול והיינו חולין. ואילו הגירסא בשמעתין אפשר לומר שהפירוש שנתחללה הקדושה, ועיין בגליון הש"ס נדרים שם.

והנה במל"מ על הרמב"ם פ"א הל' בהב"ח הט"ו מביא מהרב באר שבע בפרשת עגלה ערופה, שהקשה דאיך בנו המזבח בלא פגימה וכו' וכתב והיינו יכולים לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין בין לאחר שהוקדשו ע"כ. וכתב ע"ז במל"מ וז"ל: נראה דעלה בדעת הרב לומר דאיסור זה דלא תניף עליהם ברזל אינו אלא באבנים שכבר הוקדשו למזבח אבל באבנים שלא הוקדשו אף שהונף עליהם ברזל מותרים למזבח. וזה אינו נראה כלל דהאיסור אינו בשעת הנפת הברזל כי אם בשעת הבנין כדכתיב לא תבנה אתהן גזית ע"כ. והנה מצינו בתוס' סוכה מט. ד"ה שכל וכו' וז"ל: וא"ת א"כ האיך בנו את המזבח וכו' והיינו יכולין לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין לאחר שהוקדשו אבל אין צריך דמשמע בפר' איזהו מקומן זבחים נד. שבנו אותו באבנים החלוקות כו'.

הרי מפורש בדברי תוס' אלו שהקשו ממש כקושית הבאר שבע ורצו לתרץ ממש כתירוצו אלא שכתבו שאין צריך לתי' זה שגמר' מפורשת שבנו באבנים חלוקות, ופלא שהגאונים הנ"ל לא הזכירו את התוס' ומצאתי שכע"ז העיר במנ"ח מ"ע מ. וכן העיר כן בישיעת יעקב יו"ד סימן קא.

ובמנ"ח שם הקשה על התוס' מה שמחלקים בין קודם שהוקדשו לאחר שהוקדשו מגמ' מפורשת בע"ז שהבאנו לעיל דאיתא שם: מלכי חשמונאים גזו אבני המזבח ששיקצום מלכי יון ופריך הא אין אדם אוסר דשא"ש, ואר"פ קרא

וכו' ובאו בה פריצים וחללוה וע"ש ברש"י כיון דנכנסו הגוים נעשו כלים של המקדש חולין וקנו הגוים מהפקירא והיה שלהם ואסרו ומדאורייתא אסורים אפילו להדיוט כו' ואמרינן שם דאמרי כו' היכי נעביד נתברינהו היינו שהגוי ישבר אותם ויבטל הא אבנים שלימות כו' גינסרינהו פרש"י במקום הפגימות שיהי' חלקים הא לא תניף עליהם ברזל לכך גזוזם וכו', א"כ כיון דמפורש שם דאבנים של המזבח יצאו לחולין ביד הגוים הרי היו יכולים החשמונאים להחליקם בברזל ואח"כ להקדיש אותם ולבנותם במזבח שהרי היו קודם חולין גמורין ונשאר בתמיהה. וכן הקשה ביד דוד שם. ועיין בשו"ת בית יצחק או"ח סימן כ"ו מה שכתב ע"ז.

ולכאורה היה נראה לתרץ שמכיון שלאחר שהוקדשו שבאו הגוים וחללוה הרי הפקעה זו של ההקדש הוי כדחויין בקדושת האבנים ואינן חוזרין ונראין להיות ראויין לקדושת המזבח ע"ד שמצינו שיש דחוי בקדשים, אולם מהגמ' עצמה נראה שלא שייך לומר על האבנים שנדחו מקדושתן שא"כ מאי הקשו בגמ' שם גינסרינהו וכו' והרי אף שיהיו חלקים ויהו ראויים לבנייה הרי ישארו פסולים מצד דחוי ע"כ צ"ל שלא שייך דחוי באבני מזבח.

אולם לפי מה שדייקנו בשנויי הגרסאות בשתי הסוגיות הנ"ל, שיש לפרש שבשמעתין בע"ז הפירוש של ובאו בה פריצים וחללוה אין הכוונה של הפקעת הקדושה ונעשו חולין גמורין אלא שהקדושה נתחללה אולם עצם הקדושה לא נפקעה לגמרי הרי לפי"ז יסולק קושיית המנ"ח דמשו"ה לא היו יכולים להחליקם בברזל דמכיון שנשאר על האבנים קצת קדושה גם לאחר החילול הרי זה אסור מצד לא תניף עליהם ברזל.

והנה בשו"ת חת"ס או"ח סימן ל"ב כתב וז"ל: אין ספק אצלי שאסור לנתוך אבן מבמה, לא מבעיא בשעת היתר הבמות אלא אפילו בשעת איסור במות משנבנה ביהמ"ק, מ"מ אותם הבמות שנבנו בשעת היתר ג"ל שאסור לנתוך מהם שום דבר ושלמה המלך ע"ה השאירם ולא הרסם כלל, ובזה יובן מה שצע"ג על מלכי יהודה החסידים אשר נאמר בדורם רק הבמות לא סרו וגו' והיה נוהג מנהג זה עד שבא חזקי' מלך יהודה כו' היינו טעמא כי מדינא היה אסור לנתוך אותם שנבנו לשם ה' בשעת היתר במות וכיון שעמדו על עמדם לא עצרו כח המלכים להשבית העם מלהקריב בתוכם קדשים בחוץ וכו' וע"ש (בע"ז ג"ב) במזבח ששקצו אנשי יון והחשמונאים נתצו אותם, התם משום שבאו בה פריצים וחללוהו ונעשה חולין ממש, ועי' מ"ש ב"י ביו"ד סימן רע"ו בסופו בשם ר"י אכסנדרוני דמייתי מהנך אבני מזבח וכדומה, געלם ממנו הד' טעמא דבאו בה פריצים ע"ש. עכ"ל.

מדבריו נמצינו למדים שכל דבר במקדש ובמזבח שהיה בקדושה ובהיתר

וראוי להקרבת קרבנות ולהקדש, וחל ע"ז איסור נתיצה, איסור זה נשאר גם לאחר שנאסרו, ומבואר מדבריו שסובר שגם לאחר שנאסרו נשארו בקדושתן. אולם מ"ש דמשו"ה לא נתצו מלכי יהודה החסידים את הבמות בשעת איסורם משום שנבנו לשם ה' בשעת היתר הבמות דברים אלו צ"ע הרי היו יכולים לנתצם ע"י גרמא כגון ע"י עכו"ם וכו' כדאיתא בגמ' שבת דף ק"כ: הרי שהיה שם כתוב על בשרו כו' ר' יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו וכו' משום דהוה גרם מחיקת השם ומותר ואפילו לרבנן שחולקים שם עליו הוא מטעמא אחרינא עיי"ש. הרי מבואר שע"י גרמא אין איסור, כמו במחיקת שם אחר מותר, כמו"כ הכא הנתיצה ע"י גרמא. ובאמת לולא דבריו היו יכולים לומר שבאמת לאחר האיסור הבמות נפקעו קדושת הבמות ומ"ש שהמלכים לא נתצום הוא מטעם שכתב אח"ז בעצמו שלא עצרו כח המלכים להשביט העם מלהקריב בתוכם קדשים בחוץ וכו'.

והנה מ"ש בסיום דבריו להקשות על הר"י אכסדרני כונתו בזה על מ"ש הר"י אכסדרני הובא בב"י שם וז"ל: מהא שמעינן דבגריית קצת אות עד שנשתנה ע"י אותו חסרון לאות אחרת שנחשב כמחיקת אות שלם וה"ה למחק רגל הה"א ומחזירה דל"ת שיחשב לו זה כמחיקת כל אות, וליכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא דהנותץ אבן מהמזבח לא מחייב אלא בעושה דרך השחתה, אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומה שרי שכן מצינו בני חשמונאי שנתצו מזבח שבנה עזרא שבנאוהו יונים כדאיתא ביומא¹, דהתם שאני דאי אפשר לנו בלא מזבח וגם אי אפשר לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש שבמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא, אבל הכא אפשר לגנוז היריעה וכו' ע"כ. והחת"ס רצונו להקשות עליו שמה שנתצו החשמונאים את אבני המזבח הוא משום שבאו פריצים וחללה שנעשה חולין ממש ואין זה דומה כלל לשאלתו בענין מחיקת אות ביריעה שהאות היא קודש.

אולם לדברינו לעיל שיש לפנינו בזה ב' שיטות הנ"ל יש לומר שהר"י אכסדרני סובר שבאו פריצים וחללה אין הכונה שנעשה חולין ממש אלא שנתחללה הקדושה אבל נשאר על האבנים הקדושה וממילא גם נשאר האיסור של נתיצה. והחת"ס מבואר דעתו שסובר שהכונה ובאו פריצים וחללה היינו שנעשה חולין ממש.

סכום:

הנה לפי הנתבאר לעיל לגדונונו בענין בתי הכנסיות שבעיר העתיקה שבירושלים עיה"ק ת"ו שנחרבה ע"י הגויים. אם נשארו בקדושתן או שקדושתן

1. כבר העירו בהגהות ב"י שם שלא מצינו בגמרא יומא כן.

נתחללו ונעשו חולין. הנה לשיטת התשב"ץ הנ"ל שהכריע שקדושת ביהכנ"ס ע"י האויבים מב' הטעמים שכתב או משום טעם דבאו בה פריצים וחללוה כדאיתא בע"ז שם או מטעם דינא דמלכותא שצריך לבניית ביהכנ"ס רשות מהשלטון ונעשה בנייתן על תנאי ה"ג בנדוננו שבתי הכנסיות הופקעו קדושתן כנ"ל, אולם לשיטת הרמ"ע מפאנו ואור המאיר הנ"ל דסוברים דגם בבאו פריצים וחללוה מ"מ נשאר קדושת הקרקע והמקום נשאר בקדושתו משום דקרקע אינה נאסרת ואינה נגזלת ה"ג בנדון דידן נשארה קדושת מקום הבתי כנסיות בקדושתן.

ובר מן דין הנה לפי הנתבאר לעיל דיש לפרש לפי דברי הר"י אכסדרני הג"ל שהפירוש ובאו בה פריצים וחללוה שהכונה על חילול הקודש אבל הקדושה עצמה לא נפקעה לגמרי הרי לפי"ז פשוט שבנדוננו גם אם נדמה דין זה לאבני מזבח ששקצו בני יון, הנה לפי המבואר גם שם שהקדושה נשארה הרי הכא נמי הבתי כנסיות שנחרבו ע"י גויים מ"מ הקדושה נשארה ולא נפקעה לגמרי וצ"ע.

ואחר כתבי זאת מצאתי להגאון מרוגטשוב שביאר את דברי בעל המאור הנ"ל וכתב שאף שבכלי שרת אמרינן דיש מועל אחר מועל מ"מ באבני מזבח דבאו בה פריצים וחללוה נפקע הקדושה על ידם והיינו משום דהא דאמרינן בכ"ש יש מועל אחר מועל היינו שאף שהקדושה שנפקעה ע"י מעילה ראשונה מ"מ חלה עליה קדושה שניה ע"ד דאיתא בנדרים כ"ח פדאן חוזרות וקדושות עיי"ש. והנה הכא באבני מזבח לאחר שהקדושה נפקעה בראשונה ע"י חלול הפריצים לא חלה השניה עדיין כל זמן שהדבר בידי הפריצים כיון דגם זו תופקע.

ולפי דבריו מבואר לנדון דידן שגם אם מקודם נתחללה ע"י הפריצים מ"מ לאחר שחזרה לידי ישראל שוב חלה עליהם הקדושה.

והנה לדבריו גם נרויח לתרץ בזה קושיית המנ"ח החמורה הנ"ל על דברי התוס' שמחלקים בין קודם שהוקדשו לאחר שהוקדשו דלמה לא החליקו בברזל את אבני המזבח אחר שיצאו לחולין ע"י הגויים ולדברי הרוגטשובי הרי מיד שחזרו לידי החשמונאים שוב נתקדשו וחל עליהם האיסור דלא תניף עליהם ברזל.

בדין קריאת ההלל וברכתה

על הנצחון במלחמת ששת הימים

בשבת שבה נסתיימה מלחמת ששת הימים של ישראל עם מדינות ערב קראה הרבנות הראשית בישראל לערוך בכל בתי כנסיות שבישראל תפלות הודיה על הנצחון הנפלא של ישראל ובכללן תפלת ההלל (דהיינו בלי ברכה) אך במקומות שונים בארץ הורו הרבנים בבתי הכנסת שלהם לומר הלל בברכה בשם ומלכות לכן שמתי אל לבי לברר עפ"י המקורות שבש"ס אם היה מקום לברך אז בשם ומלכות על קריאת ההלל.

הנה כפי המבואר בסוגית הש"ס בערכין (י') ובפסחים (צ"ה) יש שלשה גורמים שונים שבכל אחד לחוד תלויה מצות קריאת ההלל: האחד הוא עצם היום, ויש בו שלשה תנאים המצטרפים לייחודו של היום: אם שנקרא מועד, מקודש באיסור עשיית מלאכה ויש בו קרבן מיוחד משאר הימים ורק בצירוף כל התנאים יחד יש בו חיוב קריאת ההלל, ולכן בשבת אין בו קריאת הלל משום שלא נקרא מועד וראש חדש אעפ"י שנקרא מועד אין בו חיוב קריאת הלל מן הדין, משום שאינו מקודש באיסור עשיית מלאכה. והימים האחרונים של פסח אין בהם חיוב קריאת הלל מן הדין (לרוב הפוסקים רק לדעת הרמב"ן יש בהם חיוב לקרוא את ההלל אבל לא לגמור) משום שאינם חלוקים בקרבנותיהם.

הגורם השני למצות קריאת ההלל הוא: עשיית מצוה הבאה לפרקים כגון שחיטת הפסח בערב פסח ראשון ושני וכדומה.

הגורם השלישי הוא נס שאירע באותו הזמן.

ונחלקו הראשונים בענין מצות ההלל אם הוא מן התורה או מדרבנן. ודעת הרמב"ם (בפ"ג מה' חנוכה) קריאת ההלל הוא לעולם מדברי סופרים, ובספר המצות (שורש א') השיג על הבה"ג שמנה קריאת ההלל בין תרי"ג המצוות אבל הרמב"ן שם כותב: שאם כי מהבה"ג אין ראיה שהוא סובר שהלל הוא מן התורה שהרי הוא מונה גם מצוות דרבנן בין תרי"ג מצוות אבל לעצמו דעת הרמב"ן נוטה שמצות ההלל במועדים הוא מן התורה והיינו משום שהיא נכללת במצות השמחה של המועדים ואפשר גם שהלל שעל עשיית מצוה היא הלכה למשה מסיני ורק ההלל שעל הנס הוא מדרבנן, וזה שאמרו בברכות (י"ד) שהלל הוא מדרבנן הכוונה על הלל שבחנוכה.

ולדעת הרמב"ן שסובר שהלל במועדים הוא מן התורה משום מצות שמחה היינו רק עיקר מצות השירה אבל המטבע הקבוע של פרקי ההלל נביאים תיקנו כמבואר בפסחים (ק"ז) בברייתא: „וחכמים אומרים נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא ולכשנגאלים אומרים אותו על גאולתן". ומה שאמרו על כל פרק ופרק כולל עשיית מצוה הבאה לפרקים כמו שכתב רש"י בפסחים (צ"ה), וגם המועדים שהם בכלל פרקים כמבואר בר"ה (ל"ה) וברש"י שם. וגירסת הרשב"ם שם (ק"ז) בברייתא היא: על כל פרק ופרק ועל כל רגל ורגל ועל כל צרה וכו' והיינו כל שלושת האופנים של חיוב קריאת ההלל.

ויש לברר אם ההלל שעל הגס ניתקן בעיקרו לשם הוד"י להקב"ה על ההצלה שבאה לישראל על ידי הגס או שהוא שיר ושבח על עצם הגס, ז.א. על התגלות גבורתו ויכלתו של הבורא שבאה על ידי הגס. ונפקא מינה שאם נאמר שההלל בא בעיקרו לשם הודאה על ההצלה שעל ידי הגס מסתבר שגם אם ההצלה באה על ידי גס שבדרך הטבע מצוה לקרוא את ההלל אבל אם נאמר שההלל הוא שיר על עצם הגס הדעת מחייבת שניתקן רק על גס היוצא מגדר הטבע וממנהגו של עולם כמו לענין הברכה שתיקנו להרואה מקום שנעשו בו גסים שלדעת רוב הפוסקים אין מברכים ברכה זו רק על גס היוצא מדריך הטבע כמבואר בש"ע או"ח סימן רי"ח ובאחרונים שם.

ובערכין (שם) אמרינן שההלל שאומרים בחנוכה הוא על הגס שאירע בו ואין מבואר שם אם זה הגס של נצחון החשמונאים במלחמה או זה הגס של פח השמן.

אך בשבת (כ"א) משמע שההלל שבחנוכה ניתקן על הגס של פך השמן, שהרי כך שנינו שם בברייתא: בכ"ה בכסלו יומא דחנוכה תמניא אינון וכו' שכשנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו וכו' ולא היה בו אלא להדליק יום אחד ונעשה בו גס וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה". פירש"י: לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. הרי שהברייתא מדגישה בעיקר את הגס של פך השמן וגם הנצחון גזכר רק בדרך אגב ומשמע מכאן שההלל ניתקן רק על גס היוצא מדריך הטבע וגם הנצחון של המעטים על הרבים אף שהוא פלא נקרא גס שבדרך הטבע.

אבל לפי זה יקשה לנו לכאורה על מה שמקשה הש"ס בערכין (שם) ובמגילה (י"ד) למה בפורים אין אומרים הלל כמו בחנוכה והרי בפורים

היה נס בדרך הטבע ולכאורה לפי הסברא אין לחלק בין הנס שבפורים ובין הנס של נצחון החשמונאים.

אמנם בד"ח על הרא"ש בתחלת פ"ט דברכות הביא שם מה שכתב הרד"א בשם הרא"ש מלוניל שאין מברכים על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אינו חייב לברך. ואם תאמר והרי פורים שהיה נס כמנהג העולם ומברכים שעשה נסים, וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם מפני ב' דברים: הא' שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי, והב' שהרג קרוב לשמונים אלף איש מאומתו בעבור אהבת אשה אחת ואין זה מנהג העולם וטבעו. ובחנוכה לא משום מעשה היהודית מברכים שעשה נסים אלא משום פך השמן וכו' עכ"ד. ולפי דבריו שהוא מחלק בין נס של פורים ובין הנס של הנצחון במלחמה אתא שפיר מה שמקשה הש"ס למה אין אומרים הלל בפורים אעפ"י שההלל ניתקן רק על נס היוצא ממנהג העולם וכמשמעות לשון הברייתא בשבת (שם).

ואולם מלשון הברייתא בפסחים (ק"ז), "וחכמים אומרים נביאים שביניהם תיקנו וכו' על כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן וכשנגאלין אומרים אתו על גאולתו", משמע שתיקנו לומר הלל אף על נס שבדרך הטבע אם באה על ידו גאולה לישראל שהרי לא התנו באיזה אופן תהיה הגאולה.

ונראה לחלק ולומר שלענין לקבוע לדורות לקרוא הלל ביום שנעשה בו הנס צריכים דוקא נס שיוצא מגדר הטבע משום שעיקר הלל לדורות הוא כדי לפרסם נפלאות הבורא וכלשון הש"ס בברכות י"ד לענין הפסקה באמצע ההלל, "פרסומי ניסא עדיף" עיי"ש, וזה שייך רק בנס היוצא מדרך הטבע אבל בשעה שאירע הנס שאז ההלל בא בעיקרו לשם הודאה על ההצלה שבאה על ידי הנס לכן אומרים אותו אף על נס שבדרך הטבע, וכמו לענין הברכה על הנס שאעפ"י שאינו מחויב לברך, "שעשה נסים" בכל פעם שרואה את המקום שנעשה בו הנס רק בנס שאינו בדרך הטבע, מכל מקום בשעה שנעשה הנס מחויב לברך ברכת הודאה אף על נס שבדרך הטבע דהיינו ברכת הגומל כמו כן בנס שנעשה לכלל ישראל תיקנו לומר הלל אף בנס שבדרך הטבע לשם הודאה על ההצלה.

ולכן בברייתא בפסחים (שם) שמדובר שם רק על שעת הנס כמשמעות הלשון, "וכשנגאלים אומרים אותו על גאולתו" ולא מוזכר שם כלל מקביעות אם לדורות, בזה בודאי אומרים הלל אף על נס שבדרך הטבע אבל בברייתא בשבת (שם) המדברת רק מקביעות ימי החנוכה לדורות בזה לא תיקנו את ההלל רק על נס שיוצא מגדר הטבע משום שלדורות ההלל לא בא בעיקרו

לשם הודאה על ההצלה אלא כדי לפרסם עצם הנס שנתקדש שם שמים על ידו. וכן נראה להדיא מדברי הרשב"ם בפסחים (שם) שתקנת הנביאים הנזכרת בברייתא שוב אינה מתייחסת כלל לענין קביעות ההלל לדורות, שהרי כתב שם במחלוקת התנאים שלפני זה בד"ה יהושע וכל ישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהם מלכי כנען שאין לפרש שאף יהושע וישראל אמרוהו שאם כן בכולן אתה צריך לפרש כן ואם כן מאי בינייהו ובין חכמים שאומרים נביאים שביניהם תקנו להם וכו' עכ"ד. ואם נאמר שחכמים שאומרים שהנביאים תיקנו לומר הלל על גאולתן היינו שתיקנו גם לדורות הרי יש הבדל גדול בין החכמים ובין תנאים הראשונים הנזכרים שם שמדברים רק על שעת הנס ועל כרחק שסובר הרשב"ם שגם כוונת חכמים היא רק על שעת הנס.

ונראה מזה שהנביאים בכלל לא קבעו חובה לקרוא את ההלל על הנסים שיארעו, אף בנס שיוצא מדרך הטבע, רק בשעת הנס אבל לא לדורות.

וכן מבואר בדברי הה"מ בפ"ג מה' חנוכה (הלכה ו') שעל מה שכתב שם הרמב"ם: ולא ההלל של חנוכה בלבד הוא מדברי סופרים אלא קריאת ההלל הוא לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל, ועל זה השיג שם הראב"ד וכתב: „ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהי' לכם". וכתב על זה ה"ה: „ובאמת שבפרק ערבי פסחים אמרו שנביאים תיקנו הלל על כל צרה שגאלין ממנה אבל לאמרו בימים קבועים מדבריהם הוא" (ר"ל שאינה מתקנת הנביאים). הרי להדיא שסובר שתקנת הנביאים היתה רק על שעת הנס אבל ההלל בתנוכה לדורות הוא רק מדרבנן.

והכ"מ השיג שם על הה"מ שלפי דבריו מצות עשה לגמור את ההלל כיון שנביאים שביניהם תיקנוהו אבל לאמרו ב"ח ימים הוא מדרבנן, ולשון הרמב"ם סותר את זה שכתב „ולא הלל של חנוכה בלבד אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים" עכ"ל הכ"מ. אבל פשוט שהה"מ מפרש שמה שכתב הרמב"ם קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים כוונתו ל"ח ימים שגומרים בהם את ההלל כמבואר שם ברמב"ם, אבל מהלל בשעת הנס לא מדבר שם הרמב"ם כלל, ורק על זה יש עשה מדברי הנביאים, אבל לא בהלל שתיקנו לדורות.

ויש להביא רא"י לזה שתקנת הנביאים בהלל שעל הנס לא היתה לדורות שהרי בכל אותם הנסים הנזכרים שם בברייתא: בימי יהושע ובמלחמת סיסרא ובימי חזקיה וסייעתו שעמד עליהם סנחריב לא תיקנו לומר הלל לדורות, אף שבשעת הנס אמרוהו ואם ה"י זה חובה מתקנת הנביאים בודאי שלא היו עוברים על תקנת הנביאים, ועל כרחק שהנביאים לא קבעו חובה לדורות לקרוא את ההלל אף על נסים היוצאים מדרך הטבע, כמו במלחמת סנחריב

וכדומה, וקביעות חובה לומר הלל לדורות תלויה בדעת הבי"ד של אותו הדור שבו אירע הנס.

אך לכאורה יש סתירה לדברינו הנ"ל מסוגית הש"ס בתענית (כ"ח) שמדייק שם מהמשנה האומרת שהלל של ר"ח אינו מן התורה וכתב שם רש"י אבל הלל של חנוכה דוחה את המעמד משום שהנביאים תיקנוהו כדאורייתא דמי, ואם כן משמע שהמצוה לומר הלל בחנוכה היא חובה מתקנת הנביאים.

ברם אין ראיה משם שהרי למעלה שם אמרינן שקרבן עצים דוחה מעמד דנעילה אבל לא מעמד דמנחה ומקשה הש"ס מאי שנא ומתרץ הללו דברי תורה והללו דברי סופרים. ופירש רש"י: מנחה דברי תורה משום שיצחק תיקן תפלת מנחה, והרי בודאי החיוב להתפלל מנחה לדורות אינו מכח תקנת יצחק שאין למדים דבר מקודם מתן תורה, כמו שכתב בהגהות מהר"ץ חיות ביומא (כ"ח) ובברכות (כ"ו), אלא כיון שיצחק תיקן עיקר תפלת מנחה ואח"כ הוקבעה חובה לדורות כדאורייתא דמי כמו כן בהלל כיון שהנביאים תיקנו עיקר ההלל על הנס בשעת הנס ואח"כ הוקבעה חובה לדורות כדאורייתא דמי.

וגם בעיקר דברי הש"ס, לולא פירש"י, יש לפרש שכוונת הש"ס היא שהלל של ר"ח אינה חובה גמורה כמו שאר מצוות דרבנן שהסמיכו אותן על לאו של לא תסור שמטעם זה כדאורייתא דמי כמבואר בברכות (י"ט) שקורא לאיסור דרבנן בשם לא תעשה של תורה מטעם הלאו של לא תסור (ומרש"י שם משמע שאיסור דרבנן עובר עליו בלא תסור מן התורה ממש כשיטת הרמב"ם בספר המצוות והדברים עתיקים), אבל הלל של ר"ח אינו אלא מנהג בעלמא כמבואר שם בסוגיא להלן.

ואין להקשות על מה שכתבנו שתקנת הנביאים היתה בעיקר על הלל בשעת הנס ממה שכתב רש"י בפסחים (ק"יז) בד"ה ועל כל צרה וכו' שאם תבוא ח"ו צרה עליהן ויושעו ממנה אומרים אותו על גאולתן כגון חנוכה שיש לפרש שכוונת רש"י היא רק לתת דוגמא על איזה נס תיקנו את ההלל ועל זה כתב כגון חנוכה דהיינו נס חנוכה שהוא נס של כל ישראל אבל אין כוונתו על ההלל של חנוכה לדורות.

ועפ"י האמור למעלה נ"ל לבאר את סוגית הש"ס במגילה (י"ד) דאיתא שם: ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות עמדו להם לישראל וכולם לא פיתחו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? ק"ו, מעבדות לחרות אומרים שירה ממות לחיים לא כש"כ. אי הכי הלל נמי נימא? לפי שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל. יציאת מצרים דנס שבחו"ל היכי אמרינן שירה? כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר

שירה וכו', רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא עכ"ד הש"ס הנצרך לענינו. וכתב שם רש"י בד"ה חוץ ממקרא מגילה ואם תאמר נר חנוכה כבר פסקו הגביאים אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי. וכן כתב שם הר"ן וז"ל: וכי תימא הא איכא נר חנוכה איכא למימר באותו זמן כבר נפסקו הנביאים ובנביאים בלחוד הוא דאמרינן שלא הותירו מעולם מצוה בפני עצמה לגמרי אלא זו שהיתה בימי חגי זכריה ומלאכי שאעפ"י שיש כמה תקנות ואיסורין דרבנן (ר"ל מימי הנביאים), התם הנהו סייג לתורה למצוה או גדר לעבירה ואיכא אסמכתא דאורייתא דכתיב ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי עכ"ד. ונתכוין בזה לתרץ קושית הרש"ש שהקשה שם הרי כמה תקנות תיקנו הנביאים כמבואר בב"ק (פ"ב) עמדו נביאים שביניהם ותיקנו שיהו קורין בשבת וכו' שלמה תיקן עירובין ונט"י וכמה תקנות תיקנו אנשי כנה"ג וכו' ועל זה תירץ הר"ן שכל אלה היו סייג למצוה או גדר לעבירה אבל מקרא מגילה הוא מצוה בפני עצמה לגמרי. וק"ל הרי הנביאים הוסיפו גם מצות ההלל על הנס, ומהלל במועדים לא קשה, לא מבעיא לדעת הרמב"ן שהלל במועדים הוא מן התורה משום שנכלל במצות השמחה של המועדים והנביאים רק תיקנו את המטבע של ההלל כנ"ל. אלא אף להרמב"ם וההלכות ששיטתו שההלל לעולם מדברי סופרים והיינו משום שלא נצטוינו בכל מיני שמחות כמו שכתב במגלת אסתר שם או כמו שכתב השג"א בסימן ס"ט שאין השירה מביאה את השמחה אלא השמחה מביאה את השירה עיי"ש. מכל מקום יש לומר שזה בכלל סייג למצות השמחה ולכן לא נחשב להוספה כמו שכתב הר"ן שהובא למעלה, וכן ההלל שעל עשיית מצוה יש לומר שזה בכלל סייג לקיום המצוה מתוך שמחה שנצטוינו על זה לקיים עבדו את ה' בשמחה וכמו שכתוב בתורה: תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה וכו' אבל קריאת ההלל על הנס שהיא מצוה בפני עצמה ודומה ממש למקרא מגילה למה לא נחשב להוספה.

ולכאורה היה אפשר לתרץ לפי מה שכתבנו למעלה שהנביאים לא קבעו חובה לדורות מצות קריאת ההלל אלא בשעת הנס ואינו דומה למקרא מגילה שהיא מצוה לדורות ולהכי לא נחשב להוספה.

אבל לא הונח לי בזה שכיון שתיקנו שבכל פעם שיארע נס לכלל ישראל לומר הלל הרי זה גם כן בכלל המצוות הנוהגות לדורות, והרי יש כמה מצוות בתורה הנוהגות רק בהודמן לעתים רחוקות כגון בנין בית המקדש, הפרשת ערי מקלט וכדומה.

וליישב הקושיא הנ"ל נעמוד קודם על מה שיש לדקדק בהמשך הסוגיא הנ"ל. דהנה על מה שאמר שם ק"ו מעבדות לחרות אומרים שירה פירש"י: שירת הים. וכן פירש הר"ן, והטו"א הקשה על פירוש רש"י שהרי שירת הים

אמרו רק בשעת הגס ומנין לנו ללמוד על מקרא מגילה שהיא מצוה לדורות, ועוד הקשה הרי בנס של קריעת ים סוף היה ממות לחיים ולא מעבדות לחרות כמו שאמרו המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר, וגם הקשה שאם הכוונה על הנס של קריעת ים סוף שהיה בשביעי של פסח אם כן מה מקשה הש"ס, „אי הכי הלל נמי נימא“, הרי גם בשביעי של פסח עצמו אין בו חיוב קריאת הלל מן הדין, ולכן דחה את פירוש רש"י, ופירש הוא שכוונת הש"ס היא במה שאמר „מעבדות לחרות אומרים שירה“, על ההלל שאומרים ביום ראשון של פסח על הנס של יציאת מצרים. ולהלן בקושית הש"ס: והרי יציאת מצרים דנס שבחו"ל ואומרים שירה הקשה הטו"א היכן מצינו שאומרים הלל בפסח על נס של יציאת מצרים הרי ההלל של פסח הוא לא על הנס אלא מטעם קדושת החג כמבואר בערכין שם, ואפילו בראש חדש היו אומרים הלל מדינא אם היה מקודש באיסור עשיית מלאכה כמבואר שם, אף שאין לו שום קשר עם נס. ותירץ, שהכוונה היא על הלל שביליל פסח, שמחמת קדושת החג אין אומרים הלל בלילה כמבואר במגילה (כ), אלא הלל זה הוא על הנס, ואם כן גם כאן, במה שאמר ק"ו מעבדות לחרות אומרים שירה, לפי פירוש הטו"א שהכוונה היא על הלל, היינו הלל שביליל פסח.

אבל פירושו אינו מתיישב כלל בביאור הסוגיא מפני כמה קושיות שיש לפי פירושו: חדא הרי הלל על הנס נביאים תיקנו ואם כן מה מתרץ הש"ס, על השאלה „מאי דרוש“, שלמדו מק"ו מהלל שעל הנס, הרי הלל על הנס גופו נביאים תיקנו ואם כן גם על ההלל יש לשאול אותה השאלה „מאי דרוש“. וכבר עמד בזה בהגהות ברוך טעם שם. ועוד קשה לפירושו, שכיון שתיקנו בנס של פורים מקרא מגילה במקום ההלל של פסח אם כן מה מקשה הש"ס שנאמר גם כן הלל הרי מקרא מגילה בא במקום ההלל, ואין לדחוק ולומר שלשון „נמי“ הוא לאו דוקא, וכוונת הש"ס הוא שהיה להם לתקן קריאת ההלל כמו בפסח ולא מקרא מגילה, שאם כן מה מתרץ רב נחמן שקריאת המגילה היא במקום הלל, הרי זאת היתה קושית הש"ס למה תיקנו מקרא מגילה ולא הלל, ועל כרחך שקושית הש"ס היתה שחזק ממקרא מגילה יאמרו גם כן הלל וזה מנין לנו, וגם קשה קושית הטו"א עצמו שהקשה על פירושו בכוונת קושית הש"ס: „והרי יציאת מצרים הנס שבחו"ל ואומרים שירה“, דהיינו על הלל שביליל פסח, הרי בערכין שם משמע שגם ההלל שביליל פסח הוא מטעם קדושת החג ולא משום הנס שהרי דורש שם מקרא „השיר והי' לכם כליל התקדש החג“ חג המקודש באיסור עשיית מלאכה טעון שירה ואם ההלל שביליל פסח הוא משום הנס הרי אינו קשור כלל עם קדושת החג כנ"ל ונשאר בקושיא, הילכך אין לנו לפרש אלא כפירוש רש"י והר"ן. ומה שהקשה הטו"א הרי שירת

הים היתה רק בשעת הנס אבל לא לדורות כבר תירץ זה הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא כ"ו), שכיון שעל שירה בשעת הנס יש מקור בתורה, על סמך זה אפשר היה כבר לתקן גם שירה לדורות ואין זה בכלל מה שנאמר „אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה“, ובזה תירץ מה שהקשה הרא"ם על הברייתא שאמרה שהוסיפו מקרא מגילה, הרי כיון שיש ק"ו, וק"ו הוא מדה בתורה, אין זה הוספה כלל, ומכאן זה הוכרח הרא"ם לומר שהק"ו הוא לא ק"ו גמור, אבל הנצי"ב כתב שהק"ו הוא ק"ו גמור, אלא כיון שמק"ו נלמד רק לשעת הנס, והנביאים הוסיפו מקרא מגילה לדורות, אם כן נחשב זה להוספה.

ומה שהקשה הטו"א שבקריעת ים סוף הי' ממות לחיים לק"מ שהרי המצריים רדפו אחריהם להחזיר אותם להיות להם לעבדים ולא להרוג אותם כמו שאמרו „מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו“, ובאמת היתה כת אחת שאמרה לחזור למצרים כמבואר בתרגום יונתן שם, ומה שאמרו המבלי אין קברים במצרים וכו' היינו משום שהיתה גם כת שאמרה לערוך מלחמה כמבואר בת"י שם ועל זה אמרו המבלי אין קברים במצרים וכו'. ומה שהקשה, הרי בשביעי של פסח אין בו חיוב הלל מן הדין למה מקשה הש"ס „אי הכי הלל נמי נימא“, נראה שאין כוונת הש"ס להקשות מכאן, אלא כוונת הש"ס הוא על דרך שהקשה בערכין (שם) שכמו שבחנוכה תיקנו לומר הלל על הנס כמו כן היה להם לתקן קריאת הלל בפורים, ונהי שבפורים תיקנו מקרא מגילה מפני שהלל הוא רק על כללות הנסים ואין בו פירוט הנס שאירע באותו הזמן וזה למדו מק"ו משירת הים שצריכים לפרט את הנס בשירה, מכל מקום היה להם גם לתקן לומר הלל, מאחר שבמגילה יש בה רק סיפור הנס אבל אין בה הלל ושבח להקב"ה, ועל זה תירץ רב נחמן „קרייתא זו הלילא“ והיינו משום שמכללה נשמע גם תהלה להבורא מסבב כל הסבות. ומה שאמר הש"ס „אי הכי הלל נמי נימא“ שמשמע שהקושיא היא מכאן מה שאמר לפני זה „מאי דרוש ק"ו וכו'“ נראה לפרש לפי מה שכתבנו למעלה שתקנת הנביאים לומר הלל אף בנס שבדרך הטבע היתה רק בשעת הנס, אבל מה שתיקנו אחר כך לומר הלל לדורות, כגון בחנוכה, לא תיקנו רק בנס היוצא מדרך הטבע. ואם כן יש לומר שבפורים לא תיקנו הלל לדורות משום שהיה הנס בדרך הטבע ובשעת הנס באמת אמרו הלל כדעת ריה"ג בפסחים (שם) שאמר „מרדכי ואסתר אמרוהו וכו', אבל אחרי שאמר שתיקנו מקרא מגילה לדורות מק"ו של קריעת ים סוף שהיה נס שלא כדרך הטבע ועל כרחך שגם נס פורים נחשב לגס היוצא מדרך הטבע כמ"ש למעלה בשם הרא"ש מלוניל, אם כן קשה למה לא תיקנו גם קריאת הלל.

ועדיין צריך ביאור למה באמת בשביעי של פסח אין גומרים את ההלל

על הנס של קריעת ים סוף, והטעם שנאמר בגמ' בערכין (שם) משום שאינם חלוקים בקרבנותיהם מספיק רק על מה שאין אומרים מטעם החג אבל ההלל על הנס אינו קשור כלל בחג ובקרבנות, שהרי גם בחנוכה אומרים הלל על הנס אף שאינו חג כלל, ומטעם זה הקשה הש"ס שגם בפורים נאמר ההלל. והב"י באו"ח סימן תפ"ט הביא בשם מדרש הרנינו הטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח משום שנטבעו המצריים, וכתוב בנפול אויבך אל תשמח, וזה על דרך שאמרו בסנהדרין (קלט) בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכנראה הוצרך בעיקר לטעם זה משום שביעי של פסח, דאילו לחוה"מ פסח מספיק הטעם שבגמ' הנ"ל משום שאינם חלוקים בקרבנותיהם, אלא משום שביעי של פסח, שאז היו צריכים לומר ההלל מטעם הנס, הוצרך לטעם מעשי ידי וכו'.

אבל הש"ס שלנו על כרחך אינו סובר כטעם המדרש שהרי הקשה שבפורים גם כן נאמר ההלל אף שבנס פורים נהרגו כשמונים אלף איש, ואין לחלק ולומר שרק במצרים שנטבעו בידי שמים לא ניחא לי' להקב"ה לומר לפניו שירה אבל לא כשנהרגו בידי אדם שהרי הש"ס בסנהדרין (שם) מביא ראיה לזה ממלחמת יהושפט עם ארם שלא אמרו „כי טוב" אף ששם נהרגו בידי אדם. ובמהרש"א שם הקשה שאם כן למה צורך הש"ס בערכין לומר הטעם משום שאינם חלוקים בקרבנותיהם הרי בלא"ה אין לומר ההלל מטעם מעשי ידי וכו'. ובאמת זה לא קשה כי הטעם של מעשי ידי וכו' שייך רק בשביעי של פסח שאז נטבעו המצריים אבל לא בחוה"מ"פ, אבל מזה שהקשה הש"ס למה אין אומרים ההלל בפורים קשה למה לא תירץ משום מעשי ידי וכו' ועל כרחך צריך לומר כמו שכתב המהרש"א שם: או שרק בשעת אכדן מעשי ידי שייך טעם זה אבל אחר כך לענין שירה בכל שנה ביום שנעשה בו הנס לא שייך טעם זה או שרק למלאכים אין לומר שירה מטעם מעשי ידי וכו' אבל לישראל שניצולו על ידי הנס להם יאה לומר שירה וכמו שאמרו שם הוא אינו שש אבל אחרים משיש.

עכ"פ אנו רואים שהש"ס שלנו אינו סובר כמדרש הנ"ל שמטעם מעשי ידי וכו' אין לומר ההלל, ואם כן קשה למה בשביעי של פסח אין גומרים את ההלל על הנס של קריעת ים סוף.

אכן לפי זה שכתבנו למעלה שתקנת הנביאים לא היתה תקנה כללית על כל הנסים לומר ההלל לדורות ביום שאירע בו הנס אלא עיקר תקנתם היתה לומר ההלל, על הנסים שיאירעו, בשעת הנס, והלל לדורות תלוי בביה"ד של אותו הדור שבו אירע הנס כשראה צורך לפרסם את הנס לדורות לחזק את האמונה, שבלב ואז קבעו לומר ההלל לדורות במטבע שתיקנו הנביאים על שעת הנס,

מתיישב היטב למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח שהרי בנס של יציאת מצרים וקריעת ים סוף התורה בעצמה קבעה את חג הפסח עם כל המצוות הנהגות בו לזכר הנסים ממילא לא היה צורך לבי"ד לתקן לומר הלל לפרסם את הנס ולכן אין בפסח הלל רק מטעם קדושת החג וזה רק ביום ראשון של פסח כנ"ל.

ומה שהקשה הש"ס, "והרי יציאת מצרים דנס שבחור"ל ואומרים שירה" כבר הבאנו למעלה קושית הטו"א על זה שלא מצינו שאומרים הלל על הנס של יציאת מצרים, שהרי מה שאומרים הלל בפסח הוא מחמת החג ולא משום הנס והוכרח לתרץ שהכוונה היא על ההלל שבליל א' של פסח, אך בעצמו הקשה על זה שכפי המבואר בערכין שם גם ההלל שבליל א' של פסח הוא משום קדושת החג ונשאר בקושיא. וגם בהגהת מהר"ץ חיות שם הקשה על קושית הטו"א וכתב שאולי הכוונה על ההלל שבשחיטת הפסח, אבל זה אינו, שהרי ההלל שבשחיטת הפסח הוא הלל שעל עשיית המצוה כמו שאמרו בפסחים (צ"ה), "אפשר ישראל שוחטים את פסחיהם ונוטלים את לולביהם ואין אומרים הלל". ועי' ברש"י שם.

ומתוך חומר הקושיא נ"ל לפרש פירוש חדש בדברי הש"ס הנ"ל שאין כוונתו לומר שאומרים הלל בפסח על הנס של יציאת מצרים, אלא כוונת הש"ס הוא שבכל פעם שאומרים הלל הרי מזכירים בפרטות את הנס של יציאת מצרים ואיך אפשר לומר שנס שבחור"ל אין לו חשיבות לומר עליו הלל, אחרי שעצם ההלל שאומרים בכל פעם הוא שירה על הנס של יציאת מצרים וזה נ"ל פירוש נכון ואמיתי בדברי הש"ס הנ"ל.

ונשאר לנו עוד להעיר על מה שכתב רש"י שהק"ו הוא משירת הים ולמה לא פירש שהק"ו הוא ממצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח שהיא מצוה לדורות וזה דומה ממש למקרא מגילה שהוא סיפור הנס ואם משום הלשון שירה הרי גם למקרא מגילה קראו שירה. אך לרש"י יש לומר שהוכרח לפרש על שירת הים לפי דברי הנצי"ב הנ"ל שכתב, בשוב קושית הרא"ם, אחרי שיש ק"ו למה זה נחשב להוספה, שהק"ו משירת הים הוא רק לשעת הנס והנביאים הוסיפו לדורות אבל אם נאמר שהק"ו הוא מסיפור יציאת מצרים הרי הלימוד מק"ו הוא לדורות, ושוב קשה קושית הרא"ם למה נחשב זה להוספה, ולכן הוכרח לפרש שהק"ו הוא משירת הים, אבל על הברייתא גופה קשה מנין לנו לומר שהנביאים הוסיפו מקרא מגילה הרי אפשר ללמוד מק"ו ממצות ההגדה בליל פסח שהיא מצוה לדורות.

ונ"ל שמהגדה של ליל פסח אי אפשר ללמוד למקרא מגילה, כיון שהמצוה של סיפור יציאת מצרים אין לה מעיקר הדין מטבע קבוע ואין לה

קצבה וכל אחד יכול לצאת ידי חובת המצוה מן התורה בסגנון ובנוסח שהוא בוחר לעצמו, ומהאי טעמא כתב הרשב"א שאין מברכים,, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצות ההגדה", כיון שאין לה שיעור וקצבה ובדיבור בעלמא שיספר בענין יציאת מצרים יצא, מה שאין כן מקרא מגילה שכל ישראל מחויבים לקרוא אותה המגילה בדיוק כמו שנכתבה ברוה"ק ואם לא קרא את כולה ככתבה לא יצא ידי חובתו ולכן הוכרח ללמוד משירת הים שגם היא נאמרה ברוה"ק ובאותו הלשון נכתבה בתורה וכל ישראל אמרו אותה מלה במלה בלי חסר ויתר והרי זה דומה למקרא מגילה.

נחזור למאי דאתאן ועלה במה שהקשינו למה לא חשבו גם קריאת ההלל למצוה שהוסיפו הנביאים. הנה אם נאמר כדברי הנצי"ב הנ"ל שהק"ו לשעת הנס הוא ק"ו גמור, שלא כדברי הרא"ם, תתיישב הקושי הנ"ל, דכיון שבשעת הנס מצוה לומר שירה מן התורה והנביאים רק תיקנו את פרקי ההלל כמטבע של השירה ממילא לא נחשב זה להוספה, ולדורות כבר כתבנו למעלה שאין ההלל חובה מתקנת הנביאים אלא מתקנת ביה"ד של אותו הדור שבו אירע הנס. אבל בעיקר דברי הנצי"ב יש לתמוה הרבה שהוא הביא שם דברי החת"ס שמן התורה מצוה לקבוע יום מועד לזכר הנס של הצלה ממות לחיים מק"ו של יציאת מצרים והוא השיג על החת"ס וכתב שלא צדקו דבריו, כיון שמק"ו נלמד רק לשעת הנס אבל לא לדורות כנ"ל והביא רא"י לדבריו שאם נאמר כדברי החת"ס שמן התורה מצוה לקבוע יו"ט לזכר הנס איך בטלה מגילת תענית ואין זכר לכל אותם הימים טובים, אלא על כרחך מק"ו אין אנו לומדים אלא לשעת הנס כמו שירת הים, והלל דחנוכה בשעת הנס היה באמת מן התורה.

ומה מאוד תמיהני על הגאון הנצי"ב ז"ל שהביא דברי החת"ס ולא שם לב כלל לזה שהחת"ס לומד את הדין שלו בק"ו לא משירת הים אלא ממצות ההגדה שביליל פסח ומק"ו זה הרי נלמד גם לדורות. וכבר ביארנו למעלה למה הש"ס לא למד על מקרא מגילה מק"ו ממצות ההגדה שביליל פסח, אבל החת"ס לומד מק"ו רק שמצוה לקבוע יום מועד לדורות לזכר כל שהוא לנס, וזה באמת אפשר ללמוד ממצות ההגדה שביליל פסח, ואם כן אם הק"ו שבגמ' הוא ק"ו גמור כדעת הנצי"ב והחת"ס אם כן צדקו דברי החת"ס שמן התורה מצוה לקבוע לדורות מועד לזכר הנס. ושוב קושית הנצי"ב כחומה נצבה איך בטלה מגילת תענית ואין זכר לכל אותם המועדים שבה, וגם על חנוכה הקשה הש"ס בר"ה (יח) למה לא בטלוה, למ"ד בטלה מגילת תענית, ורק משום דמפרסם ניסא לא בטלוה וכמו שכתב רש"י שם דמשום שהחזיקו בה ישראל לא נסו לבטלה אבל מן הדין היה אפשר לבטלה.

ובע"כ מוכרחים אנו לקבל דברי הרא"ם שהק"ו שבש"ס הוא לא ק"ו

גמור, כי אין שום נס בעולם שנוכל לדמות אותו לנסים של יציאת מצרים שבהם התגלה בעליל אור מלכותו של הקב"ה בעולמו, והם אבן השתיה של אמונתנו לכל שרשיה וענפיה, והרבה מצוות שבתורה באו לפרסם את נסי יציאת מצרים, והקו" שבגמ' הוא רק למצוא סמך בתורה למצות מקרא מגילה, שמאחר שמצד אחד יש ק"ו, דהיינו מבחינת ההצלה ממות, על סמך זה כבר יכלו להוסיף מצות מקרא מגילה שלא יהי' בכלל מוסיף עפ"י נבואה.

וכיון שכן גם בשעת הנס ההלל אינו מן התורה מטעם הק"ו, ושוב קשה למה לא חשבו גם את ההלל למצוה שהוסיפו הנביאים.

וב"ל לפי מה שכתבנו למעלה דההלל בשעת הנס עיקרו בא לשם הודי' להקב"ה על נס ההצלה ומשום כך תיקנו הלל בשעת הנס אף בנס שבדרך הטבע, ואם כן אין זה מצוה חדשה שהרי כמה מצוות יש בתורה שעיקרן הודאה על קבלת הטוב מאת הקב"ה, כמו ברכת המזון שבה כלולות כמה מיני טובות של הקב"ה, וגם קרבן תודה הרי בא להודות לה' על הנס שנעשה לו שניצל מצרותיו כגון ארבעה שצריכים להודות כפירש"י והרשב"ם (ויקרא ז', י"ב), וק"ו בנס של הצלת רבים ממות לחיים וכיון שעיקר מצות ההודאה היא מן התורה והנביאים תיקנו רק את המטבע של שירת ההודאה בנס שנעשה לכלל ישראל אין זו הוספה כלל.

והשתא דאתינן להכי שעיקר מצות ההלל בשעת הנס הוא רק בגדר הודאה על הטובה נראה פשוט שאין לברך על ההלל בשעת הנס כל זמן שלא נקבע יום מועד לזכר הנס לומר בו את ההלל בתורת קריאה, שלא מצינו ברכה על הודאה כמו שאין מברכים על ברכת המזון שהיא מצוה מן התורה. והטעם פשוט שאם יברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו הרי משמע שרק מחמת הציווי הוא מודה להקב"ה ואין זו הודאה מעליא כמובן ומה שמברכים על ההלל היינו רק אחרי שקבעו אותו לדורות לא בתורת הודאה אלא משום פרסומי ניסא, ואז יש עליו תורת קריאה, ועל ההלל אין מברכים רק אם אומרים אותו בתורת קריאה כמו שכתב הר"ן בפרק ערבי פסחים בשם רב האי גאון ועוד ראשונים שאין מברכים על ההלל שבהגדה בליל פסח מפני שאז אין אומרים אותו בתורת קריאה אלא בתורת שיר והודאה בעלמא.

ועוד מטעם אחר נראה שלא היה מקום לברך בשבת הנ"ל על קריאת ההלל כיון שלדאבונינו נהרגו במלחמה זו גם כמה מאות נפשות מישראל, ועוד באותה השבת נפלו יותר ממאה חילים ישראליים הי"ד ואף שעל ידי זה באה הצלה לעם ישראל מכל מקום יש בזה משום מעשי ידי טובעים בים וכו' וכש"כ בשעת המאורע, ולא שייך בזה מה שכתב המהרש"א לענין שביעי של פסח, שהבאנו למעלה, כמובן. ועי' ברמב"ן על התורה (דברים כ, ד) שכתב שם

באמצע דבריו „ואמר להלחם לכם עם אויביכם כי יפלו לפניכם לחרב, ואמר להושיע אתכם שהם ינצלו במלחמה ולא יפקד מהם איש כי יתכן שינצחו את אויביהם וימותו גם מהם רבים כדרך המלחמות ועל כן צעק יהושע בנפול מהם בעי כשלשים וששה איש וכו'". וגם באזה"ח שם כתב כן: „פי' להלחם לאבד אויביכם ואמ' להושיע פי' שלא ימות מבנ"י אחד במלחמה וזה הוא עיקר הנס שתהי' המלחמה כבדה באויביהם ולא יפקד אחד מבנ"י". ולדאבון לבנו לא זכינו לזה, ואז היה רק מקום לומר את ההלל בתורת תפלה כמו שפרסמה הרבנות הראשית מעין מה שנאמר בברייתא בפסחים (שם): הם אמרו לא לנו ה' וכו' ורה"ק משיבה וכו', אבל לא לברך על ההלל.

ולענין לקבוע יו"ט לדורות להלל והודאה לפי מה שכתבנו למעלה מהמשמעות של הברייתא בשבת שאין לקבוע הלל לדורות רק על גס היוצא מדרך הטבע ונס הנצחון של המעטים על הרבים הרי זה נס שבדרך הטבע, אם כן גם כאן אין לקבוע לומר הלל לדורות בתורת חובה לברך עליו בשם ומלכות. אך לפמ"ש הפר"ח, לתרץ על הקושיא הידועה, שנס של פך השמן לא היה אלא שבעה ימים, שיום ראשון של חנוכה נקבע על הנצחון במלחמה אם כן גם כאן יש מקום לקבוע יום מועד להלל והודאה, אבל מכל הפוסקים שתירצו באופנים שונים על הקושיא הנ"ל משמע שאינם סוברים כפר"ח.

ועוד מטעם אחר יש להסתפק בזה לפי מה שכתבנו למעלה שהלל לדורות אינו חובה מתקנת הנביאים אלא מתקנת ביה"ד של אותו הדור שבו אירע הגס, אם כן אפשר שבזמננו שאין לנו ביה"ד הגדול אין בידנו לקבוע חובה לומר הלל דורות ולברך עליו שהרי לפי מה שנאמר בשבת (כ"ג) מה שאנו מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצוות דרבנן היינו משום הלאו של לא תסור שבתורה ומשמעות הפסוק היא, שלא תסור מתייחס רק לבי"ד הגדול שבלשכת הגזית.

אמנם בספר החינוך (מצוה תצה—צו) כתב שגם על חכמי התורה שבכל דור יש מצות עשה לשמוע להם ולאוי של לא תסור ובמנ"ח שם העיר על זה שאינו יודע מנין לו זה כי משמעות הפסוק הוא רק על ביה"ד הגדול, וכתב שגם מדברי הרמב"ם והרמב"ן נראה כהחינוך, אך עי' בהגהת מהרי"פ פערלא שכתב שאין שום משמעות לזה בדבריהם ומדברי הרמב"ם בספר המצוות משמע איפכא.

ברם לפי הטעם השני במס' שבת (שם) שאמר רנב"י שהברכה על מצוות דרבנן היא מטעם הפסוק „שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", נראה שזה בודאי שייך גם בחכמי התורה שבכל דור. ואפשר שבזה חולקים רב אויא שאמר הטעם משום לא תסור ורנב"י שאמר משום שאל אביך שלרב אויא מברכים רק

על מצוות דרבנן שתיקן בי"ד הגדול ולרנב"י מברכים גם על תקנות של חכמי התורה שבכל דור.

וברמב"ם פ"א מה' ברכות הלכה ג' כתב הטעם שמברכים על מצוות דרבנן משום „אשר יאמרו לך תעשה" והיינו: מטעם של רב אויא אלא שהרמב"ם הביא רישא דקרא של לא תסור משום שעל מצוות עשה שייך יותר לומר רישא דקרא שנאמר בלשון חיוב כמו שכתב שם הכ"מ, הרי דס"ל להרמב"ם שהלכה כרב אויא כמ"ש שם הכ"מ.

והרמב"ן בספר המצוות (שם) בהשגתו על הרמב"ם כתב שרב אויא ורנב"י חולקים בזה שרב אויא סובר שכשם שהגזירות והסייגים של דבריהם סמוכים על לאו של לא תסור כך המצוות שחידשו סומכים אותו על אותו הלאו עצמו ורנב"י סובר שאין סמך באותו הלאו אלא לדבריהם שיש להם עיקר בתורה אבל המצוות המחודשות אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביך.

ובקנאת סופרים שם כתב על זה, שבין רב אויא ובין רנב"י סוברים שגם המצוות המחודשות סומכים על לאו של לא תסור כדעת הרמב"ם והמחלוקת שביניהם שלרב אויא שייך לומר בברכה הנוסח וצונו אף במצוות עשה דרבנן על סמך הלאו של לא תסור אף שהלאו הוא בלשון שלילה ואזהרה ולא בלשון עשה ולרנב"י לא היו מתקנים במטבע הברכה לומר וצונו על סמך הלאו של לא תסור כיון שהלשון לא תסור אינו אלא אזהרה בשב ואל תעשה ולפיכך הסמיך הנוסח וצונו אל פסוק שאל אביך שהוא ציווי של קום עשה.

אבל דבריו תמוהים שאם מטעם זה לא הי' לו לרנב"י להסמיך אל הפסוק שאל אביך, שלא נאמר כלל לפי פשוטו של מקרא לענין מצוות, אלא לרישא דקרא של לא תסור „אשר יאמרו לך תעשה", וכמו שכתב הרמב"ם. וכל זה צריך עיון ובירור רחב ובודאי יתבררו ויתלבנו הדברים על ידי גדולי התורה.

עכ"פ נ"ל שכל כהאי גוונא אין ליחידים לומר הלל בברכה כל זמן שלא הוקבע לחובה על ידי גדולי הדור לקרוא הלל בברכה ביום שנקבע לזכר הנס כמבואר למעלה.

בענין היתר הגישה לשערי הר הבית והמסתעף

ובאיסור הכניסה להר הבית בזמן הזה

בחמלת ה' עלינו שוחרר ביום כח באייר תשכ"ז הכותל המערבי שריד בית מקדשנו ותפארתנו מעול זרים, וכן אופשרה הגישה אל שערי הר הבית, ורבים מאחינו בני ישראל נוהרים אליהם, „מרוב חשקתם לחזות בקודש“ (כלשון הרדב"ז ח"ב סימן תרצ"א) בבחינת רצוננו לראות את מלכנו, ורבים מתלבטים בזה אם מותר להם לגשת אל שערי הר הבית לראות משם את שטח הר הבית. והנה בגדרי הכניסה להר הבית מקומות מקומות יש וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות בית הבחירה הט"ו הר הבית מקודש ממנה (מירושלים) שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם. ובכלל זה בעל קרי שדינו כזב וכמבואר בפסחים סו ב וסח א¹. ובהט"ז כתב החיל מקודש ממנו שאין טמא מת נכנס לשם. — ושיעור החיל הוא ברוחב עשר אמות לפני העזרות וכמבואר במלחמת היהודים ליוסף בן מתתיהו ספר ה' פ"ה אות ג'. ולדעת התויו"ט היה מקיף את כל העזרה, ראה במדות פ"ב מ"ג, ולהגר"א שם לא היה מקיף רק מצד מזרח. ובהי"ז כתב עזרת הנשים מקודשת מן החיל שאין טבול יום נכנס לשם, ואיסור זה מדבריהם כו'. ומקור דין זה הוא בכלים פ"א מ"ח. ומה שכתב מדרבנן הוא מהמבואר ביבמות ז ב ופסחים צב א מאי חצר החדשה שחדשו בה דברים ואמרו טבול יום לא יכנס במחנה לוויה, וסובר הרמב"ם דלא בכל מחנה לוויה דהיינו כל שטח הר הבית אסרו, אלא בעזרת נשים בלבד (*), וכן כתבו התוס' בפסחים שם מהך דמסכת כלים, וכוונתם דאם נאמר דהכוונה על כל שטח הר הבית, אם כן אין כאן תוספת קדושה בעזרת נשים משאר שטח הר הבית, דטבול יום אסור בשניהם, ואם משום טומאת מת שאסור בעזרת נשים, הא אפילו בחיל אסור לטמא מת, ומן התורה בכל גווני מותר לטבול יום ולטמא מת. וכן דעת הראב"ד בתמיד שם הובא במלאכת שלמה שם, וכ"כ הר"ש והרא"ש

(*) והטעם משום דסמוך למחנה שכינה, או לפי שהוא מקום כניסה ויציאה לכל אדם יותר. תוס' זבחים ל"ב, א. אבל בהר הבית ובחיל מותר, שם ע"ב ד"ה ורבי. ובפירוש הרא"ש תמיד פ"א מ"א שהביא שם בשם ר"י דגזרו אף על החיל, צ"ע.

בכלים שם, והרשב"א ביבמות, וכ"כ בביאורי הגר"א בתמיד שם שכן מפורש בפ"א דכלים, והיינו כנ"ל.

ובתוס' יבמות שם כתבו דבכל טבול יום אסור בעזרת נשים בין דבעל קרי בין דטמא שרץ ונבילה דקא איירי בהו התם (בכלים) לעיל.
והנה ראיתי בפאת השלחן סימן ג' אות כו שכתב בדעת רש"י דהגזירה דטבול יום היה בכל שטח הר הבית, בנגוד לדעת כל הפוסקים הנ"ל. וצ"ע דאיך יפרגס הק' דכלים וכמו שכ'.

והנה הרע"ב בתמיד שם כתב לפי שהטבול יום משתלח חוץ לעזרה כדאמרינן וכל זב לרבות בעל קרי כו'. ותמה עליו במל"מ בהל' ביאת מקדש פ"ג ה"ג וכתב דדבריו אלו הם שלא בדקדוק דטבול יום אינו אסור כי אם מעזרת נשים ולפנים ואין איסורו כי אם מדרבנן. וכ"כ הרשב"ש שם במחכ"ת דהרע"ב לא דק דטבול יום אפילו דמת ושרץ דאין משתלחין אלא ממחנה שכינה אסור ג"כ בעזרה מה"ת כדאיתא בפרה פ"א מ"ד, ורבנן גזרו אף במחנה לוויה שהוא בעזרת נשים, וקרא דכל זב אתי לרבות דקודם טבילה נאסר אפילו במחנה לוויה.

והנה בפאה"ש שם כתב דמה שתמה המל"מ על הרע"ב דריש תמיד, יש לומר דהרע"ב נקט שיטת רש"י דשם. וצ"ע דאפילו לשיטתו בדעת רש"י דגם בהר הבית אסור לטבול יום, מ"מ אינו אלא מדרבנן, והרע"ב כתב מה"ת כדאמרינן וכל זב. וגם אישמיטתיה לפאה"ש דברי הרע"ב במדות פ"א מ"ט שכתב להדיא שטבול יום אסור להכנס לעזרת נשים.

ובדוחק יש ליישב דברי הרע"ב דמש"כ חוץ לעזרה, הכוונה מעזרת נשים וכמש"כ במדות כנ"ל, ומש"כ וכל זב ר"ל כמו דמרבינן וכל זב לענין בעל קרי דאסור במחנה לוויה, ה"ג בטבול יום דבעל קרי דינו כטבול יום דזב דאסור בעזרת נשים.

נמצינו למדין דלדעת הרמב"ם וסיעתו מותר לטבול יום בזמן הזה ליכנס להר הבית, וכן מבואר מדברי הרמב"ם שם בה"ז שכתב אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו לא יכנס אלא במקום שמותר להכנס שם, ולא ישב בעזרה. עוד מבואר שם שאין להכנס להר הבית אלא לדבר מצוה, וכן אסור הרקיקה שם, וגם אסור להכנס שם במנעליו ועוד כמה אזהרות ראה שם. מבואר מדבריו דגם בזה"ז מותר ליכנס לשטח הר הבית, והיינו לטבול יום באופן שלא יכנס אפילו לחיל מחמת טומאת מת, וכן מובא בספר חרדים מצות התשובה פרק ג' מכתב יד הרמב"ם וז"ל: ביום ה' ששה ימים לחדש מרחשון שנת ששה ועשרים ליצירה (ד' תתקכ"ו) נכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו. [וראה בירושלמי פסחים פ"ז הי"ב רבי יוחנן בשם ר' פנחס מן מה דאנא חמי

רבנן שלחין סנדליהון תחת האגף של הר הבית הדא אמרה שלא קדשו תחת האגף של הר הבית[*].

והנה הרמב"ם רב גובריה וידע להזהר שלא לעבור את הגבול המותר. אולם אנן יתמי דיתמי חלילה לנו מעבור מפתחי שערי הר הבית ולפנים מחשש שמא ימשך למקום האסור בחיל, או בשטח שהיה שם העזרה, שהוא באיסור כרת אף בזמן הזה וכמו שפסק הרמב"ם הסמ"ג והחינוך והכפתור ופרח פ"ו וספר יראים סימן שכ"ה, וכן פסק המג"א סימן תקס"א וכתב בדברי הרמב"ם שרירים וקיימים והנכנס עתה למקום המקדש חייב כרת שכולנו טמאי מתים, וכ"מ בשבועות דף י"ד ע"ב בד"ה ונעלם, וכ"כ בסה"ת וכ"כ באגודה בשבועות. וכ"פ במשנה ברורה שם, וכ"כ בליקוטי הלכות שלו זבחים דף קז בשם סמ"ג מל"ת שלב שלג ריטב"א בחי' למגילה והתשב"ץ ח"ג סימן ר"א טור יו"ד סימן של"א [וכתב ולפלא קצת על המג"א שלא זכר כל אלו הראשונים דקיימי ג"כ בשיטת הרמב"ם דקדושת העיר והבית לא בטלו וממילא הנכנס לשם בזמננו שכולנו טמאי מתים חייב כרת]. ואחרי שהאריך לסתור קושיות הראב"ד, כתב ועיין בביאור הגר"א ביו"ד סימן של"א סעיף ב' וכן בסעיף קל"ה דדעתו ג"כ כהרמב"ם והפוסקים הג"ל דקדושת הבית לא בטלה. [וכתב שם ודע דאף שסתמנו בפנים דמקריבין בזמן הזה אע"פ שאין בית, מ"מ יש להתבונן הרבה אודות שארי ענינים דהיינו אודות מקום המזבח, ואודות מה שכולנו טמאי מתים, ואיך נעמיד המזבח על מקומו, וגם איך נקריב בטומאה כאשר אין לנו ציץ לרצות, וגם באשר שאין לנו כתב יחוס, אם יש לסמוך על חזקה, וגם אודות תכלת שאנו צריכין להאבנט]. ובבנין ציון סימן ב' כתב דאף לדעת הראב"ד מידי ספיקא דאורייתא לא נפקא, אולם הסכמת הפוסקים כהרמב"ם. ובספר שערי דלתי הלבנון הדין בשאלת הכניסה להר הבית מביא בעמוד י"ג מספר ברכת הזבח זבחים דף ס' שכתב והדבר שקול עד שיבוא מורה צדק[*].

(*) וכתב ע"ז בספר משכנות לאביר יעקב דזהו דוקא בשערים שהיו בזמן שבית המקדש היה קיים, ואז לא קדשו האגף, אבל השערים שהוסיפו אחר החורבן כזמננו דמתחלה היה מקום חלל השערים בתוך עובי הכותל דהר הבית שנתקדשו אז, על כרחך שם ודאי אסורים ליכנס שם מה"ת.

(**) ומשכבר הימים אמרתי כסמך לדעת הרמב"ם ממקרא מפורש בדברי הימים ב' פרק ל' פסוק ח' ובאו למקדשו אשר הקדיש לעולם. שוב אחרי זמן רב מצאתי ראיתי להגאון בעל אור שמח שציין מקרא זה לחיזוק דעת הרמב"ם.

ובספר משפט כהן סימן צ"ו כתב אמנם אין לנו כלל ענין הכרעה בין ההרים הגדולים בין התנאים והאמוראים ובין רבותינו הראשונים ביחוד בין הרמב"ם והראב"ד בדין זה של קדושה ראשונה ושניה של המקדש אם קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, כי ע"פ דרך ההוראה הכבושה בישראל נחשב כל דבר שנשאר בלא הכרעה אצל הדורות הקדמונים ביחוד בדבר שלהאוסרים הוא איסור דאורייתא ודאי, ובפרט איסור חמור של חיוב כרת, לספק גמור ששום אדם אינו רשאי להקל בו אפילו אם לא יהיה חומר האיסור ידוע ומתפשט בישראל, ובפרט בנ"ד שכמה וכמה דורות עברו שנמסרה להם הקבלה הקבועה שמחזיקים בדעת האוסרים, ויראים וחרדים הם כל עדת ישראל להכנס אל מקום המקדש מפני הטומאה, בודאי אין זה מן המדה כלל לקום עכשיו בזמן הזה ולאמר שנמצאה ההכרעה להקל בזה, ולא היה עולה על הדעת שאיזה בן תורה יהיה מי שיהיה יעשה כזאת, אבל מאחר שנהיה מה שלא פללנו שיש מתפארים להכריע כדעת הראב"ד וכתנאים הסוברים שקדושה ראשונה של המקדש לא קדשה לע"ל, ולפי דעה זו אם יוכרע כן שוב הותר הדבר להכנס למקום המקדש כל ערל וכל טמא בלא שום מעצור מצד דין תורתנו הקדושה, מוכרחים אנחנו לברר בפרטיות את הצדדים השונים של כל מציאות ההכרעה בהלכה חמורה זו, ואחרי האריכות בזה מסיק דכן ההלכה רווחת וקבועה בישראל וכן דעת שאר רוב רבותינו הראשונים ז"ל כדעת הרמב"ם הברורה והמוחלטת, ואף להראב"ד איסור דאורייתא יש, ועכ"פ איסור דרבנן לפחות ודאי איכא, וחלילה לשום אדם להורות שום צד של קולא באיסור חמור ומקודש קדש קדשים זה, ומאן ספין ומאן רקיע להתיר איסור דרבנן ולזלזל בקדושת מקום בית מקדשנו ותפארתנו שארית פליטת כל חמדתנו, ואין הכניסה להתפלל שם שהם בנוק ולזלזל הקדש. וכבר כתב הכפתור ופרה שם דאין לנו להתקרב מפתח הר הבית ולפנים כי משם הוא מחנה לוויה⁵, וכן מבואר מהרדב"ז הגו' שהתיר רק להתקרב אל הפתחים וכמו שיתבאר להלן, ולכן החרדים לדבר ה' נזהרים מלפסוע אפילו פסיעה אחת מעבר לשערי הר הבית אפילו לטבול יום, מחשש שלא יבואו להמשך אל הקדש פנימה שהוא באיסור כרת, כיון שאין ברור לנו כהיום מקומם המדויק של העזרות והחיל, וכל זה מכלל מורא מקדש וכמו שהאריך בזה במשפט כהן שם.

ועתה נבוא לברר אם מותרת הגישה אל החומות המקיפות כהיום את הר הבית. ובתחילה נברר היתר הגישה אל הכותל המערבי אשר כידוע גם על זה קמו קצת עוררים וכמו שיבואר.

והנה כידוע מקובל משנות דור שהכותל המערבי אשר לפנינו הוא מכותלי הר הבית ולא של העזרה, ובספר אלה מסעי להר"מ חאגיז (נולד שנת תל"א)

מביא שזקנו אבי אמו מרן הגאון המפורסם מוהר"ר משה גלאנטי היה הולך בערב פסחים וערב יום הכפורים לכותל המערבי. אולם בחכמת אדם בספרו שערי צדק שער משפטי הארץ פי"א ס"ח כתב שהוא מכותלי העזרה, וז"ל שם ולכן כשהולך למקום המקדש צריך שיהיה לו הר הבית למזרח והוא יעמוד במערב פנים למזרח דהיינו למקדש כי הכותל המערבי הנשאר ר"ל כותל העזרה שהיתה לאחורי קדש הקדשים י"א אמה, ולכן מותר [נראה דצ"ל אסור] לילך סמוך לה, אבל ממזרח הר הבית למערב אסור [נראה דצ"ל מותר], וכמו שנביא להלן בשם הכפתור ופרח והרדב"ז.

ונראה מבואר מלשונו שנמשך אחר הבנת דברי הרדב"ז בתשובה ח"ב סימן תרצ"א [אם שלא ציינו, וגם מהפלא שלא הזכיר מסקנתו להיתר כמו שנביא להלן] שנשאל על מה שנהגו בזמנו ליכנס לעליות הבנויות סביב בית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש על ידי זיוין וגזוזטראות [מרפסות] אשר מצד מערב, והמדובר שם בשער הכותנה [באב אל קטאנין], והמכונה בלשונו החנויות, מפני החנויות שיש בסמטה ההיא המובילה לשער ההוא — אשר הוא המקום היותר קרוב אל הכפה, היינו המסגד עומר הנקרא כפת הסלע, ואשר לפי דעת הרדב"ז נמצא שם האבן השתיה שהיה בקדש הקדשים, ואשר עליו היה מונח הארון בימי בית ראשון⁶, וגם כתב שבמערה שתחת הכפה שם נגזז הארון⁷. והנה כידוע השער ההוא הוא המשך ישר בקו אלכסוני קצת מהכותל המערבי, ומוזה דן החכמת אדם גם על הכותל המערבי שהוא כותל העזרה. וראה עוד בבית רידב"ז סימן ל"ח שחכם אחד בזמנו דעתו להחמיר שלא לגשת אל הכותל המערבי ושצריך להרחיק שני אמות(?) משם עיי"ש, והוא כתב לתת טעם על שנהגו להקל ומתירים בשופי להתיר לגשת עד הכותל המערבי אף להסוכרים שהוא בשטח הר הבית וכמו שהבאנו בקונטרסנו דרישת צב"י הערה י"ד⁸.

אולם לדעתי יש להתיר בשופי לגשת לשער הנו, וכמו שגם הרדב"ז במסקנתו מתיר והביאו בשערי תשובה סימן תקס"א, וממילא מותר לגשת גם לכותל המערבי בלי פקפוק. והנה הרדב"ז כשצדד בתחילה להחמיר הוא ממה שחשב (ובלשונו שם „שיערתי שאין בכל הפתחים שיש משם עד הכפה יותר מי"א אמה", וכמש"כ גם החכמת אדם שנמשך אחר דבריו כאמור לעיל) שכפת המסגד אינה רחוקה כל כך מהשער ההוא, ולכן כתב להרחיק משם [לטמא מת] י"א אמה שכן היה המרחק בין כותל מערבי של העזרה לכותל ההיכל כי הכותלים נתקדשו. [וכנראה שיטתו כשיטת הרע"ב פ"ה דמדות מ"א דהיי"א אמה הוא עם הכותל].

והנה בבנין ציון סימן א' תמה על הרדב"ז על מה שכתב שאין צריך

להרחיק מן הכפה רק י"א אמה, והוא כתב שצריך להרחיק משם ל"ח אמות, היינו עשר אמות שבקדש הקדשים שאחר האבן שתיה, אשר הוא לדעת הרדב"ז בכפה ההיא, ואחר כך עוד 17 אמה שיעור כותל קדש הקדשים והתא וכותל התא, ואחד עשר אמות שאחורי בית הכפורת, ורק אז יצאנו מחשש כניסה לעזרה. אולם כבר הערנו בקונטרסנו שם שצריכים להרחיק עוד כשיעור כותל העזרה ומקום החיל שהוא רחב עשר אמות אשר לדעת התיו"ט הוא סובב גם בצד המערבי של הר הבית, ואשר גם שם אסור לטמא מת ליכנס כמו שכתבנו לעיל, ואשר ביחד הוא המישים ושלש אמות.

והנה מבואר בתפארת ישראל במדות פ"ב אות ו' דשטח הר הבית מצד מערב היה 63 אמות, [ולפי „חנוכת הבית" היה 100 אמה], וביחד הם בערך 116 אמות, ובמרחק כזה יצאנו גם מחשש כניסה לשטח הר הבית אף לטמא בשאר תומאות.

והנה ראיתי בקונטרס בשעריך ירושלים לר' טוביה סלומון ז"ל שהרדב"ז כתב כן על פי ההשערה, אולם באמת המרחק בין אמצע כפת הסלע עד החומה יש 104 מטר, ובין מערבה של כפת הסלע עד הכותל המערבי הוא 78 מטר [כ"כ הרא"מ לונץ ירושלים ספר ה' עמוד 2, ובקונטרס הג"ל לא העתיק כל הצורך], דהיינו לפי שיעור 60 ס"מ האמה מגיע ל-173 אמות, ואם כן בודאי שיצאנו מכל חשש, ויש לומר בבטחה שהכותל המערבי שלפנינו הוא כותל המערבי של הר הבית ומותר לגשת לשם, [וכ"כ במשכנות לאביר יעקב], וכן לשאר השערים שבצד המערבי של הר הבית הנקראים בשם שער המערבי אשר ליד כותל המערבי, שער השלשלת (באב אסלסלה) שער הברזל (באב אל חאדיד) שער המשגיה (באב אנאצר) [אשר משם היה הכניסה הראשית אל המסגד, ואשר לדאבונו רבים מאחב"י מתוך אי ידיעה ומחוסר אזהרה מחומר האיסור מקבלים כרטיס כניסה בכסף מלא לביקור ברחבת המסגד ועוברים על איסור כרת], ונקרא גם שער בית הסוהר (באב אל חאבס) ושער על אנימה.

והנה מצד מזרח ודרום נמצאים רק שערים סתומים, ועוד נדבר מזה להלן. [אגב לדעתי רמז יש בכך כי כידוע עיקר הכניסה להר הבית בזמן שבית המקדש היה קיים היה מצד דרום ומזרח, וכעת אשר הכניסה אסורה לנו נשאר סגור שערי הכניסה העיקריים עד יבוא גואל לנו על דרך האמור ביחזקאל מד ב השער הזה סגור יהיה לא יפתח וגו' והיה סגור].

אולם מצד הצפוני של הר הבית ישנם עוד שלשה שערים שמשם יש כניסה להר הבית שער השבטים, באב אל חוטא ובאב אל עטם. והנה לדעתי נראה דמותר לגשת גם לשם ונבאר זה. דהנה הרדב"ז שם כתב דכותל הדרומי של הר הבית הוא כותל הדרומי של העזרה כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות

המורה שהוא בנין קדמון, ואם כן סוף הבנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה¹⁰. ולפי דבריו בודאי מותר לגשת עד השערים שבצפון, שהרי המרחק בין דרום לצפון הר הבית הוא בחומה המזרחית 474 מטר והמערבית הוא 490 מטר, (וי"א 486 מ'), ורוחב הר הבית המקודש הוא רק 500 אמה על ת"ק אמה, וא"כ יש מרחק רב בין דרום לצפון.

אולם גם לדעת החוקרים האומרים שבחומה הדרומית נמצאים שרידי שערי חולדה אשר היו בדרום הר הבית, וכן כתב בכפתור ופרח פ"ו וכן ניכרים שני שערי חולדה לדרום וכו', גם כן מותר לגשת להשערים הצפוניים שלפי האמור המרחק משם עד החומה הדרומית הוא יותר מת"ק אמה. (וראה בהערה ההסבר לזה שהאורך הוא יותר משיעור הרוחב שהוא בצד הדרומי 283 מטר שהוא בחשבון 56 ס"מ האמה עולה לת"ק אמה, ובצד הצפוני הרוחב הוא 321 מטר (וי"א 317 מ')¹¹.

ובחומה המזרחית אשר שם שערי הרחמים (ובטעות נדפס בב"ח ובחכמת אדם הנ"ל שהוא בכותל המערבי), כבר כתב הכפתור ופרח שם וז"ל: מכל זה יראה כי מה שאנו רואים היום בזמננו זה מהכותלים העומדים האלה שהם כותלים מחומת הר הבית, עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית וכו' וכן ניכרים שערי חולדה לדרום וכן ניכר שער הקיפנוס¹² למערב, שער הצפון שהוא הטדי אינו ניכר שאותו צד נחרב וכו', ולצפון הפתח הסגור אשר במזרח כו' כמטחוי קשת יש בכותלו שערי רחמים, והישמעאלים הורגלו בזה וקורין להם באב אלרחמא כו', אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים, וכן עמא דבר באים עד אותם הכתלים ומתפללים לא"ל יתברך לפני אלו השני שערים, וכבר ביקש שלמה מה' בתפלתו שתקובל תפילת המקום ההוא. וכ"כ הרדב"ז בתשובתו שם שהם מכותל הר הבית וז"ל הנה נתבאר כי הכותל המזרחי אשר הוא בנוי עתה הוא כותל הר הבית המזרחי לפי שמשם והלאה הוא הר הזיתים ועוד כי שערי רחמים הוא באותו כותל, ומביא לדברי הכפ"פ הנ"ל¹³.

מכל הנ"ל מבואר שמותר לגשת אל החומות מכל צד וכמו שכתב הכו"פ, והרדב"ז שחשש בתחילה הוא מפני שדן על דרך ההשערה ובאומדן ולא במדה כהיום.

והחוששין לגשת בצד מזרחית דרומית (מאחר שהחומה הדרומית רחבה רק 283 מטר ולפי החשבון של 60 ס"מ האמה צ"ל 300 מטר [אולם בשערי הרחמים יש להקל מאחר שהוא רחוק 315 מטר מהחומה הדרומית] וכן ממה שהעיר בפאה"ש סימן ג' אות כ"ז) וכן בהחומה הדרומית מצד דברי הרדב"ז הנז', יש להתיר עכ"פ בטבולי יום ובזה יצאנו מכל חשש.

אולם זה רק בענין הגישה אל שערי הר הבית, אבל לא להקל על עצמם מעבור אף פסיעה אחת מעבר לשערים אף לטבולי יום וחליצת המנעלים, מחשש שמא יבואו להמשך אל הקדש פנימה אשר הנכנס לשם הוא באיסור כרת וחיוב מיתה כמו שאמרנו לעיל, ויש לנהוג לפי המסורת בזה מאבותינו מאז ומעולם שלא לעבור מפתח הר הבית אפילו במקום שמותר על פי הדין¹⁴. וכבר כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז ה"ב שלא יכנס להר הבית אלא לדבר מצוה, ובנדוננו אף הנכנס להתפלל שם הוי מצוה הבאה בעבירה, ואין הכניסה להתפלל שם שזה בנוק ולזול הקודש (משפט כהן סימן צ"ו), וכבר אמר החכם כי צריך להזהר מאלף צדדי היתר אם יש חשש שיבוא ח"ו לצד אחד של ספק איסור. וגם הרדב"ז בתשובתו שם המדובר רק בענין אם לעלות בעליות אשר לצד מערב ולצד צפון וצד המזרחי, וכ"כ במסקנתו שו"ר וכן אמרו לי בני אדם היודעים לשער שאין לך פתח ולא עליה שלא תהיה רחוקה מכיפה כפי שיעור אשר כתבתי, הילכך מותר להתקרב אל הפתחים ולעלות אל העליות¹⁵, אבל לא התיר להכנס בפנים הר הבית. וכן אסר שם להכנס במחילות אשר תחת הקרקע. שו"ר בשו"ת הרדב"ז סימן תרמ"ח שגשאל אם נמצא בפנים מאחורי הכותל המערבי לבין קדש הקדשים לאיזה צד יפנה בתפלתו, וכתב בתחילת תשובתו דבר זה דרוש וקבל שכר (ראה סנהדרין עא, א), ואם התיר להכנס לשטח הר הבית, הרי הדבר במציאות ולא רק בבחינת דרוש וקבל שכר.

ובא וראה מה מאד חששו חז"ל בענין נזיר שאסור בענבים רק באיסור לאו, ואפי"ה אמרו חז"ל (ע"ז נח ב) לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, ואף דמסיימי מחיצתא, וכל שכן בנדוננו דלא מסיימי מחיצתא (ראה סוטה מד א). ומי לנו גדול משמשון שופט בישראל ונאמר בו (שופטים יד ה) וירד שמשון ואביו ואמו תמנתה ויבואו עד כרמי תמנתה והנה כפיר אריות שואג לקראתו, ולא נאמר לקראתם. ומפרש הגר"א ז"ל כי מפני שכשהגיעו לכרם, ושמשון שהיה נזיר התרחק משם והלך בדרך אחרת לבדו ושם נפגש הוא לבדו עם הארי, ואביו ואמו לא ראו. וכ"ש וק"ו בנדוננו שיש חשש איסור כרת.

והנה לאור כל האמור היה מן הראוי לחדש המשמרות להזהיר למי שרוצה להזהר, והנכשל מתוך אי ידיעה מחומר האיסור, מגשת אל הקודש, וכאשר כבר נכשלו רבים וכן שלמים, וכמו שכבר כתב רבינו באבני נזר יו"ד סימן תמ"ט „אמנם יש לפרש השמירה שלא יבוא שם מי שאסור לבוא כו' או שלא יבוא זר להיכל, וכעין שמירת תרומה שהיא שלא תטמא, וכן מקדש, כי את מקדש ה' טמא כו', וזה הוי כבוד המקדש שלא כל הרוצה ליכנס, יכנס, וזה שייך אף בזמן הזה כו', ואם שאי אפשר לפעול נגד נכרים שלא יכנסו, מ"מ שייך שימור נגד ישראל כו'". והנה גם בזמן שבית המקדש היה קיים הציבו עמודים על הסורג

ועליהם שלטים וכתוב בלשון יון ובלשון רומא ברשות משלטון הרומאי¹⁰ המודיעים את חוקי הטהרה לאמר כי אסור לאיש נכרי לבוא אל הקודש וכמ"כ במלחמות היהודים ליוסף בן מתתיהו עמוד 302, והשומע ישמע ותבוא עליו ברכת טוב. ובספר „העליה לרגל בימי בית שני" מאת ד"ר שמואל ספראי בעמוד 144 כתב מעדותו של פילון (על החקים ו. 156), „ההשגחה על טהרתם של הבאים גתונה היתה בידי הלויים ששמרו על טהרת העיר ומבואות המקדש, תפקידם היה לשאול את הבאים אם טיהרו עצמם כחוק כדי שלא יטמאו את המקדש שלא בכוונה, ונאמן היה אדם להצהיר על עצמו כי נטהר וטבל כדת".

ותפילתנו לה' שבמהרה בימינו יבנה המקדש על תלו ונוכה להטהר ולהתקדש ולחזות בנועם ה' בבית הגדול והקדוש בב"א.

ונסיים בלשונו המזוקק של המשפט כהן סימן צ"ו והנה עומדים אנו ביראה מרחוק ומצפים לחסד ד' שישוב וירחמנו ויאר לנו באור גאולה שלמה שנוכה על ידה לטהרה גמורה באופן שנוכל להתקרב לבית תפארתנו בכל מדת הקדושה הראויה לו, ועד אז כל ישראל חברים יתאגדו לאגודה אחת לכוון את לבם לאביהם שבשמים בלא פרץ ובלא יוצאת בלא שום הריפות גדר ובלא שום חשש איסור של חילול הקדש וטומאת מקדש וקדשיו, כי אם ביראת ה' טהורה ובאמונת אומן בדבר ה' הנאמן לעד וברוח קדושה וטהרה ובחיי נועם ושלום רב לכל עם ד' הגוי כולו, העומד להושע בקרוב בימין ה' רוממה העושה חיל תשועת עולמים. אמן וכי"ר.

ציונים והערות

1. והרמב"ם השמיטה. וכתב המל"מ לא ידעתי למה לא הזכירו ג"כ בעל קרי שהוא משתלח חוץ לשתי מחנות כמו הוב כדאיתא בפסחים דס"ז [שאמרו שם זב וכל זב לרבות בעל קרי. ובפירוש הרא"ש לתמיד פ"א מ"א שכתב ולא כל זב, הוא לכאורה ט"ס]. וכן בפ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ג לא הביא דין הבעל קרי בפירוש, אך נראה שהדין דין אמת שהרי כתב שם הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה כו', וקרא דמייתי בבעל קרי מיירי, וכן מתבאר ממש"כ בפ"ח מהלכות אלו דין ז'.

והנה מש"כ וכן מתבאר בפ"ח ה"ז, הוא מהא דתנן בריש תמיד אירע קרי לאחד מהם כו', ואמרו בפסחים סו ב מסייע ליה לרבי יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו ובעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות. ומדהביא הרמב"ם דברי המשנה מבואר דפסק כרבי יוחנן. אולם הנה ברש"י פסחים שם כתב הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרביה וכי הדדי אמרינהו. מבואר דס"ל שאין שייכות זה לזה וכמש"כ גם המל"מ בביאת מקדש פ"ג ה"ג. ואף שהמל"מ כתב על דברי רש"י ולי נראה שהם תלויים זה בזה. מרש"י נראה דלא ס"ל כן, וכ"כ הרא"ש והמפרש בתמיד [וכן ראיתי אח"כ בספר מגיד מראשית להגר"ח אלפאנדרי בקונטרס דרך הקדש שכתב כן]. וכן דעת הרמב"ם, וסגי ליה התם במילתא קמייתא דרבי יוחנן דמחילות לא נתקדשו וכמש"כ הרמב"ם בבית הבחירה פ"ח ה"ז. ומש"כ המל"מ דאם לא נאסר כי אם במחנה שכינה למה לו לילך במסיבה ההולכת תחת הבירה, יש לומר דכיון שהוא נמצא בעזרה למה לו לילך דרך העזרה עד הר הבית, ולכן נכנס תיכף למחילות שתחת העזרה דלא נתקדשו בקדושת העזרה. (והרש"ש שכתב על הרע"ב פ"א דתמיד מ"א שכתב ומפני שהיה בעל קרי לא היה מהלך דרך העזרה, שהוא שלא בדקדוק, דהול"ל דרך הר הבית, ולדעתי כוונתו כמו"ש דרך העזרה להר הבית). ומה שכתב מהר דביאת מקדש ה"ח שהביא קרא דבעל קרי דעובר בלא תעשה [וכ"כ בדרך הקדש שם], יש לתמוה איך אפשר לומר דמש"כ הרמב"ם הטמא המשולח מהר הבית, כוונתו לבעל קרי שלא הזכירו לגמרי לעיל מינה, ומה שהביא הפסוק המדובר בבעל קרי, אולי י"ל מפני שממנה יש ללמוד שיש לאו על הטמאים המשולחים מאותם המקומות שאסורים להכנס בהם כמו שיש לאו בבעל קרי ממחנהו במחנה שכינה, כמו כן קאי על הזבים וכו' המשולחים מהר הבית שהזכירם לעיל, אבל לא מפני זה נדייק שכוונתו לומר ברמז שבעל קרי משולח גם מהר הבית. ובאמת מצינו פלוגתא בזה אם בעל קרי משולח גם מהר הבית, דהנה הרמב"ם בספר המצות מצוה ע"ח כתב שהזהיר לכל טמא להכנס תוך מחנה לוייה שכמוהו לדורות הר הבית כמו שבארו בריש מסכת כלים פ"א מ"ח,

ושם התבאר איסור ביאת טמאים להר הבית [ולא נזכר שם כלל בעל קרי, וכמו שהעיר גם המל"מ ובדרך הקדש שם], והכתוב הבא על לאו זה הוא אמרו איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה לא יבוא אל תוך המחנה. [ופלא על המל"מ שלא הזכיר לדברי הרמב"ם בספר המצות]. ושוב הביא סוגיית הגמרא בפסחים סח א שאמרו שם ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה שכינה ולא יבא אל תוך המחנה זה מחנה לויה. מתקיף לה רבינא ולימא אידי ואידי מחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה כו'. ושוב כתב ולשון הספרי לא יבא אל תוך המחנה זהו מצות לא תעשה. והנה בספרי שם מובא בתחילה דעת הת"ק דלא יבא הוא לעבור בלא תעשה, ושוב מובא שם דעת ר"ש התימני דלא יבא הוא לרבות מחנה לויה, וכגמרא דידן. מבואר דפליגי אהדי דלדעת ת"ק אין איסור רק במחנה שכינה. ושוב ראיתי כן בהתורה והמצוה להגאון המלבי"ם בפרשת נשא ה, ה. וא"כ י"ל דהרמב"ם בהלכה פסק כת"ק דאינו מוזהר רק על מחנה שכינה בעשה ולא תעשה כדעת הת"ק, ולכן השמיטה לדין בעל קרי המשולח מב' מחנות. וכ"כ באור חדש על פסחים דס"ז א' ד"ה אמר ר"ח בדעת הרמב"ם אך מה שכתב כן בשם המשנה למלך צ"ע.

וכן יש לדייק [שו"ר שדייק כן בדרך הקדש שם] ממש"כ בביאת מקדש שם ומשלחין זבים וזבות כו' חוץ לשתי מחנות שהוא חוץ להר הבית מפני שהם מטמאים המשכב והמושב, מבואר דבע"ק כיון שאינו מטמא משכב ומושב אינו אסור בהר הבית. אולם להלכה ברור שאף שצדדנו ליישב השמטת הרמב"ם דין בעל קרי, מכל מקום הדיו דין אמת וכמש"כ המל"מ שכן דעת הסמ"ג רש"י ותוס' והרא"ש ושאר ראשונים. ובמלחמות היהודים ליוסף בן מתתיהו עמוד 105 כתב, "ומן הגברים נעצר כל איש אשר לא התקדש כליל מטומאתו לבוא אל החצר הפנימית (העזרה)". ודע דבסדור הגריעב"ץ (הנהגת הבוקר) כתב די"א להחמיר לבע"ק לטבול במים חיים. וכעת לא אדע מי הם היש אומרים.

2. במשך חכמה בפרשת נשא על הפסוק וכל זב, כתב לפרש מה שכתוב בירמיה ל"ו, י"א פתח שער בית ה' החדש. דהכוונה דכיון שהיו טבולי יום דבע"ק, והם אסורים ליכנס במחנה לויה, ועשו בית חדש שלא יתקדש במחנה לויה. הנה מש"כ דטבול יום אסור במחנה לויה, הוא בנגוד לדעת הרמב"ם ושאר ראשונים והגר"א שהזכרנו. וכן מש"כ שעשו בית חדש שלא נתקדש במחנה לויה, אינו מובן איפוא עשו בית זה, אם מחוץ להר הבית אין בו שום קדושה כל שלא נתקדש בקדושת הר הבית, ובמחנה לויה איך זה אפשר שנשאר מקום שלא נתקדש, ואם הוסיפו על מחנה לויה מחוץ להר הבית, הא ודאי שיש בו מקדושת מחנה לויה לענין טמאים. וכמש"כ במקדש דוד ח"ב סימן כ"ז אות א' דאם יקדיש כל הר הבית דהיינו שיעור ת"ק על ת"ק אמה לקדושת עזרה

וכמש"כ הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ו ה"י, על כרחך צריך לעשות מחנה לוייה מחוץ לשטח זה, וכן צריך לעשות שם עזרת גשים. ומה שכתב באנציקלופדיא תלמודית כרך י עמוד תקע"ז בשם מקדש דוד ואור שמח דעל שיעור זה של הר הבית אין להוסיף. אינו נכון דהם לא כתבו רק להסביר דעת הרמב"ם עמש"כ דעל יותר משיעור ת"ק על ת"ק אמה בהר הבית אין להוסיף לקדושת עזרה, אבל ודאי דעל קדושת מחנה לוייה מחוץ לת"ק על ת"ק אמה שבהר הבית מותר להוסיף כנ"ל. וראה ברש"י יחזקאל מ"ב דהר הבית דלעתיד יהיה ג' אלפים אמה, ועיין רד"ק שם. וע"ע במהרש"א ב"ב עב ב ד"ה ירושלים. וראה עוד להלן הערה 11. והנה בתפא"י מדות פ"ב אות ב' כתב שהריוח של ת"ק על ת"ק בהר הבית היה בתוך חומת הר הבית. אולם ברש"י ומצודות יחזקאל מב טו כתבו שהמדה הזו היה סביב היקף הר הבית מבחוץ.

3. הנה מה שכתב ולא ישב בעזרה, צ"ע דהא אפילו הכניסה אסורה לשם ואפילו לחיל. וראיתי שכבר עמד על זה בפאת השלחן סימן ג' אות כ"ה וכתב וצ"ל דסידר בכה"ג כשנוהר אדם מטומאת מגע (מת) ואינו טבול יום, דמ"מ לא ישב כו'. ול"ג דמשכחת לה נמי אפילו בהר הבית ממש כגון בבית בנוי על הבית ופתוח לעזרה כפי מה שכתבו בתוס' יומא כה ב דלשכות הבנויות בהר הבית ופתוחות לקודש אסור לישב שם, הביאו המל"מ בה"ו, וא"כ יתכן איסור ישיבה אף בהר הבית בכה"ג גם כהיום. והנה בזבחים נו א מבואר דבכה"ג אסור גם הכניסה לשם משום טומאה מדרבנן כדין עזרה ודוק.

4. ותמוהין מאד דברי המחבר שם שרצה לומר אף בדעת הרמב"ם שאין בו איסור כרת, רק איסור תורה משום מורא מקדש, והוא נגד כל הראשונים והאחרונים שכתבו מפורש בדעת הרמב"ם דיש איסור אף בזמן הזה להנכנס שם בטומאה. והוא פלאי. וראה גם בנוב"ק או"ח סימן ל"ה בסופו. ובדעת הראב"ד ראה עוד בבית רידב"ז סימן ל"ח שכתב ג"כ דלהראב"ד אע"פ שאין בו כרת, מ"מ אוסרין לילך לשם כדמשמע בע"ז נב ב. וע"ע בחוברת הדביר תרפ"א קובץ י—יב מהגרי"מ טוקוצינסקי ז"ל. ועיין גם בסדור הגריעב"ץ (לפני תפלת שמ"ע) שכתב דבמקדש אסור לעמוד בזמן הזה. וראה בהגהות הריעב"ץ ברכות ל, א שכתב לפרש על מה שאמרו בגמרא שם היה עומד בבית קדשי הקדשים, דהכוונה בתפלת כהן גדול ביוהכ"פ בבית החיצון, דהמכוון בין ב' הפרוכת, או בגווי אחרינא ע"ש.

ונעתיק כאן מש"כ בספר שערי ירושלים (נדפס בשנת תרל"ט) וז"ל השר והטפסר מו"ה משה מונטיפיורי יצ"ו היה היהודי הראשון מחורבן הבית עד הנה שנכנס למקום המקדש ופיזר ממון רב על זאת שנטל רשות מהשולטאן ונתן ממון רב להפאשא של ירושלים שילך עמו עם אנשי חיל ולשאר גדולי

הישמעאלים נתן מתנות רבות, ועשה נגד רצון כל היהודים אשר בירושלים כי התירו בו שאסור לזר ליכנס שם, ובפרט בזמן הזה שכולנו טמאי מתים, והוא אשר לא כדת. ובספר וילקט יוסף מחברת י"ג סימן קל"ד כתוב שמרן הגר"ש סלאנט זצ"ל הוכיח אותו על פניו על שנכנס בשגגה למקום המקדש.

5. והנה בדרך הקדש שם גשאר בצ"ע על הכפתור ופרח שאסור להכנס בהר הבית, הא אחר הטבילה כדין מותר לו להכנס לשטח הר הבית, וכן הביא שם מירושלמי פ"ק דחגיגה דמבואר שם דטבול יום מותר להכנס בהר הבית, ושכן כתב הרב בצלאל אשכנזי בהגהותיו על תמיד דלא גאסר בכל מחנה לוייה רק בעזרת נשים, ומ"מ מסיק דאף שמותר להכנס להר הבית כשיטבול וכ"ג מסתימת הפוסקים, וכן כתב הרב המהרי"ט ז"ל, עם כל זה למי שנהג איפור ולא ידע טעמו, אין להתיר. וכן בחזון נחום [הובא במעשי למלך מהגאון ר' ישעיהו זילברשטיין ז"ל ח"א על הרמב"ם פ"ז הט"ו] דחה הסברא שהכפ"פ ס"ל דבכל הר הבית אסור לטבול יום, והוא כתב לתרץ כי אנו מחזיקין עצמנו כזבים וצריכין לספור ז' נקיים ולטבול במים חיים והערב שמש, ואין הכל בקיאין בכך. אולם מפשטות דברי הכפ"פ לא משמע כן, ועוד דמה יענה בנשים הטובלות כדין. ולכן נראה דהעיקר דגדרו גדר להזהר בזה מחשש שמא יבואו להכנס במקום האסור כמו אפילו בחיל שאין ידוע בדיוק מקומו, וכל שכן מחשש שמא יכנס במקום שיש איסור כרת כיון דלא מסיימי מחיצתא, וכן מצינו בכל הדורות שלפני לפנינו זה כאלף שנה שלא נכנסו אף לשטח הר הבית רק סובבו על שערי הר הבית וכמו שנביא להלן ציון 11. ומ"מ בשעת הדחק התירו אחר הטבילה כדין וכמו שמובא בספר „ירושלים" ג' שנכנסו היהודים למסגד אל אקצה להשפט שם עם הישמעאלים בענין בית הכנסת של הרמב"ן בשנת ה' רל"ו רל"ח בערך. [והנה הרא"מ לונץ שם כתב דבית הכנסת של הרמב"ן הוא בסמוך ונראה לביהכנ"ס שם חורבת ר"י החסיד. אולם זה עתה ראיתי בספר שערי ירושלים (תרל"ט) וז"ל: לצד דרום סמוך לשער ציון יש בבטן החומה מחילות זו למטה מזו ונקראת בית הכנסת של הרמב"ן אשר ישב ולמד בבואו לירושלים. ואני הייתי כמה פעמים לפנים, וראיתי על הכותל נחקק באבן אותיות, אולם מחמת יושנן לא יכולתי לקרותם].

ויש להעיר דאף להטהורים מטומאת מת, יש עוד אזהרה להנכנס להיכל משום ואל יבא בכל עת אל הקדש, והנכנס לקדש הקדשים יש חיוב מיתה גם כן, ולפי מה שכתב בחינוך מצוה קפ"ד נוהג זה גם בזמן הזה.

6. וז"ל שם אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכפה הוא האבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערב. ומיישב שם מה שבימינו האבן הזאת גדולה ביותר ממה שנזכר בחז"ל. וכן באגרת הרע"ב (באגרות ארץ

ישראל עמוד 134) כתב ורבים אומרים כי היא תחת כיפה אחת יפה גבוה כר ואיש לא יבוא שמה).

אולם פשיטותא דמרן הרדב"ז, נסתרים מדברי עצמו שכתב דהחומה הדרומית היא חומת העזרה וכמו שנביא להלן, שהרי לפי דבריו אלו שהאבן שתיה הוא בכפת הסלע, וא"כ איך הוא מרחיק את כותל העזרה עד לשם, בעוד שכל הרוחב של העזרה הוא רק קל"ה אמה והוי תרתי דסתרי. אולם גם להאומרים שהחומה הדרומית היא החומה של הר הבית, ג"כ קשה לפמ"ש"כ בתפארת ישראל פ"ב דמדות אות ו' בשם שלטי הגבורים דרוחב הר הבית מצד דרום היה רס"ה אמות [ולפי „חנוכת הבית" היה 250 אמה, ודרך הקודש כתב יותר מק"ע אמה]. ואם נוסיף לזה עוד 68 אמה (המחצית מן קל"ה) יהיה של"ג אמות, ולפי המדידות המרחק מהכפה עד החומה הדרומית הוא 243 מטר. שוב בא לידי חוברת אבן שתיה מרבי מיכאל הכהן בראור וראיתי שם שהאריך ג"כ לדחות בהחלט מה שמקובל שהאבן השתיה שבכפת הסלע הוא האבן שתיה שבקדש הקדשים. ומבאר על פי החשבון שמקום המסגד אינו מקום מקדשנו וקדש קדשנו בשום פנים ואינו אלא משטח הר הבית. והנה בב"ח סימן תקס"א ובפאה"ש סימן ג' כתבו שקורע כשרואה הקובה של מקום המקדש, וכוונתם לכפת הסלע. ולפי האמור אינו רק משטח הר הבית. אולם גם הרואה הר הבית צריך לקרוע וכמו שכן נהגו מקדמת דנא לקרוע כשרואה כותל המערבי של הר הבית וכמ"ש גם הב"ח שם, וכן הבאנו בקונטרסנו דרישת צב"י בשם מרן הגרי"ל דיסקין זצ"ל, וכן המנהג, וכל זה דלא כמ"ש בספר ארץ ישראל עמוד ס"ט, ודין זה הוא גם כשרואה החומה המזרחית אף שאינו רואה רצפת העזרה. וכן יש להעיר עליו עמ"ש"כ שם בעמוד נ"א שמקילים שלא לקרוע בערב שבת ויו"ט אחר חצות, וכבר כתבנו במקו"א בשם מרן החזו"א זצ"ל שאמר לי שכן צריך לקרוע, וגם אישתמיטתיה דברי מרן הגרי"ל דיסקין זצ"ל בשו"ת מהריל"ד בקו"א אות קפ"ה שנסתפק שם אפילו ברואה בשבת אם יקרע למוצאי שבת. 7. וז"ל שם שאמרו הגוים שיש תחת הכפה מערה ושהמלכים הראשונים רצו לדעת מה היה שם ושלשלו בני אדם לתוכה ומתו וסגרו אותה ומלאוה עפר, עד היום הוה אין אדם יודע מה יש שם. וקרוב אצלי שנאמר להם או שמעו שהארון גנוז שמה, ולפיכך היו חופרים אולי ימצאו אותו, ולכן הושפל קרקע הר הבית ונתגלית אבן השתיה. אולם דבר זה פלוגתא ביומא נג ב אם הארון נגנו במקומו או בדיר העצים שהיה במקצוע צפונית של עזרת נשים כמבואר במשנה שקלים פ"ו מ"א. ובדרך הקדש להגר"ח אלפאנדרי שכתב שחששו לעבור דרך שער ההוא (באב אלקאטנין) משום דשם ארון נגנו. וזה תמוה מאד.

8. וראיתי בהר צבי עמוד רנב שכתב דגם הרדב"ז סובר דכותל המערבי

הוא מהר הבית, דאל"כ למה שיער מהכפה, ישער מחומת הכותל המערבי. וצ"ע דא"כ מה חשש לעליה על המרפסות הלא שטח הר הבית במערב הוא ס"ג אמה, וזה ודאי שהמרפסות לא היו ארוכות ומשוכות כל כך לפנים, א"ו דבתחילת דינו היה סבור ג"כ שהוא מכותל העזרה, אך היה סבור דאינן רחוקות כל כך מהכיפה. ובאנציקלופדיא תלמודית כרך ה' ערך גגין ועליות עמוד קלה (57) לא דק לפ"ז בלשונו במש"כ בזמן הזה.

9. הנה מצינו גם ביחזקאל מ טו שער האיתון. אבל שם הוא מצד מזרח הר הבית לרד"ק, ולרש"י והגר"א הוא ממזרח לעזרת נשים. וכ"ה בפ"י הרא"ש ריש תמיד. ובתוס' זבחים לב א כתבו שהוא שער נקנור. ובאנציקלופדיא תלמודית כרך ג' ערך בית המקדש ע' רלה, ב שכתבו ששער נקנור הוא בעזרת נשים, הוא ט"ס.

וכאן אמרתי להעיר במה שמובא בזבחים נד ב סבור למבניה,, לבית המקדש" בעין עיטם דמדלי,, שהוא מקום גבוה" אמרי ניתתי ביה קליל,, נעשה אותו גמוך מעט ונבנהו בירושלים שהיא למטה" כדכתיב ובין כתפיו שכן. ואבע"א גמירי דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין ואי מדלינן ליה מתפליג טובא, מוטב דנתתי ביה פורתא כדכתיב ובין כתפיו שכן,, האי דלא בנאה בעין עיטם משום דרחיק שם נחלת בנימין מנחלת יהודה יותר משיעור הר הבית ו[אי] אפשר לסמוך לשכת הגזית לעזרה ואנן בעינן סנהדרין בעזרה". וברש"י שם כתב בעין עיטם, נראה בעיני שהוא מעין מי נפתוח האמור שם אחר עליית ההר אשר על פני גיא בן הינום אשר לא נכתב ירידה בינתיים. וכ"כ הרד"ק יהושע יח, כח. (וזהו דלא כהמכנים ליפתא של היום מי נפתוח, והבן. ובלוח ירושלים תש"י מובא מהגרש"ז בהר"ן לעווי זצ"ל שכתב דלדעתו הוא צלע האלף הנזכר ביהושע שם). והנה ראיתי באדמת קדש דף כו א בהערה ב שכתב דעין עיטם הוא הנקרא כהיום ברכות שלמה. וכ"כ הרא"מ לונץ בהערות לכו"פ פ"ו עמוד צט. ותמוהים הדברים דעל כרחק צ"ל שהמקום הזה הנקרא עין עיטם היה קרוב להר הבית, שהרי לא יתכן שדוד המלך ושמואל הרואה יטעו חלילה ורצו לבנות את בית המקדש במקום מרוחק כל כך מהר הבית, שהלא בודאי לא נעלם מעיניהם מקום הר הבית אשר שם נעקד יצחק אבינו ובו התפללו האבות, רק שדגו במקום המדויק של ההר היכן לבנותו והבן. וראה בחת"ס יו"ד סימן רל"ה. ועוד דביומא לא אמרו שעין עיטם גבוה מקרקע עזרה כ"ג אמות, וכהיום הגובה שבין בריכות שלמה וחצר המקדש הוא הרבה יותר. [שו"ר באבן עזרא תהלים קלב ו שכתב על הפסוק הנה שמענוה באפרתה וז"ל והנכון בעיני כי בימים שעברו היו אומרים בני איש ששמענו מפי גביאים כי המקום הנבחר קרוב הוא אל בית לחם אפרתה, רק המקום לא נודע אם מזרח בית לחם או מערב

או לצפוננו או לדרומו, וידוע כי עד היום אין בין ירושלים ובין בית לחם רק כמו ג' פרסאות, וצ"ע]. שו"ר בכפ"פ פ"ו שכתב והררי ציון הם: הוא בעצמו והר המוריה והר הזיתים ועין עיטם.

וראה גם כן לד"ר זאב וילנאי בספרו „ירושלים" עמוד 135. שוב בא לידי ספר תבואת הארץ וראיתי שם בפרק ז' עמוד שנ"ח שעמד בזה וכתב ג"כ כי תכונתו גבוה יותר מכ"ג אמות, והוא כתב שהוא על יד הר הבית (שע"י המחכמה) אשר שם הגיע הצנור מים מעין עיטם וכינוהו עין עיטם על שם מקום מוצא המים. וכתב שם בשנת תר"ה פינו הישמעאלים מקום אחד אצל כותל המערבי סמוך למחכמה הנזכר ונמצא למטה בתוך הארץ כמו מערה גדולה ובנין גדול ובתוכו ברכה גדולה של עין עיטם ומשם עולים המים למחכמה. ובאגרות ארץ ישראל מאת א. יערי (עמוד 78) אגרת ט"ז מרבי שמואל בן רבי שמשון משנת תתקע"א שבא לארץ בשיירה וביניהם הר"ש משאנץ ור' יונתן הכהן מלונגיל כתב: ונבוא להשתטח עד לפני העזרה וניפול על פנינו לפני שער שכנגדו מבחוץ מרוח לעין עיטם הוא בית הטבילה לכהנים ושמה שער שכנגדו דכותל מערבי ומיסוד הכותל כעין אולם גדול אחד אשר ביסוד ההיכל ושם באים הכהנים במחילה לעין עיטם והמקום ההוא היה בית הטבילה כנ"ל, והישמעאלים מכבדין זה המקום (הר הבית), ואין בו רק היסוד בלבד, ומקום אשר היה שם הארון עדיין קיים.

ובאגרת הרע"ב עמוד 134 כתוב: ובקרן מזרחית צפונית של בית (כהיום סתום הוא באבנים והוא מתחת למחכמה) שם פינה אחת מאבנים גדולות מאד ונכנסתי תחת הפנה ההיא ושם בנין גדול בנוי על גבי עמודים גדולים וגבוהים והעמודים רבים מאד עד שנלאיתי מהלך עד סוף כל הבנין ההוא כי רב הוא, והוא מלא עפר אשר השליכו שם מהריסות הבית, ובית המקדש עומד על אותם העמודים ובכל עמוד ועמוד יש נקב להכניס בו חבל ואומרים כי שם היו קושרים האלים והפרים של זבחים.

ובמאסף „ציון" תרפ"ט עמוד 100 כותב מר יצחק יהודה יחזקאל: וזה מה ששמעתי בילדותי על אודות מחילה זו מהגאון מוהר"ר שלמה זלמן בהר"ן לעווי ז"ל כאשר חפרו אנגלים אצל כותל המערבי הזמינו את הגאון מוהר"מ אוירבך בעל אמרי בינה לבוא אל מחילה זו וילך שם יחד עם הרש"ז לעווי וירדו בה, והאנגלים מאירים לפנייהם בפנס, הם באו אל אולם גדול מאד וגבוה ולו ארבעה פתחים לארבע רוחותיו וכל פתח פונה לאולם פנימי כמוהו אשר גם הוא יש לו פתחים לארבע רוחותיו כו' וילכו מאולם לאולם עד שהגיעו לאולם ובו קיר גדול ואבני חוליתו גדולות ומשולבות זו בזו וידו אבן בו ועברו רגעים אחדים עד אשר הגיעה למים, וכן הלכו הלאה עד הגיעם למקום כתוב בו בעברית כי

אסור ללכת הלאה. ואינו ידוע אם ר"ל שהאחרים היו פתוחות לקודש והכתב הוא קדמון, או שהחופרים כתבו זאת מטעמים ידועים להם.

והגרי"מ טוקוצינסקי כותב: את עומק הכותל המכוסה ראו הרבה מרבני וחכמי ירושלים בשנים קודמות בעת שהיה פתוח בחצר שבשמאל הכותל פתח כניסה שדרך בו זחלו וירדו במורדות, מאז החלו לזרוע שנאה בין היהודים לערבים ופתח זה נסגר, אפשר לראותו כשזוחלים דרך המרתף בחצר שהיה בו „בית תבשיל שטריוס" סמוך לשער השלשלת, שם זחלנו גם אנחנו בלויית חלק מחכמי ישיבתנו הק' וראינו חלק גדול בחלק ההוא מראה האבנים שחורות כאילו פוחמו מענן אש, ושם יש מקום לחדור ולרדת גם מתחת להכיפין שמתחת להר הבית, ואע"פ שהמחילות של הר הבית לא נתקדשו, לא הרשיתי לאחדים מאמיצי הלב שחפצו לרדת בסולמות של חבלים ולחדור לתחת הר הבית, לא רק מחשש שמא יגיעו גם למחילה של תחת העזרה שנתקדשו, אלא ביותר מחשש סכנה גדולה שבמקום הפתחים הללו. וראה עוד להלן ציון 11. וראה עוד במאסף „ציון" ג' תרפ"ט עמודים 104—107 במאמרו של מר יהודה יצחק יחזקאל „כותל-הערבי".

10. והנה בהמשך הכותל המערבי, רואית כעת יסוד מאבנים גדולות מחוץ להחומה הדרומית. אך יתכן שבשעה שבנה המלך סולימן את חומת העיר עלה בדעתו מקודם להוציא מחוץ לחומה את כל הצד הדרומי של הר הבית, ואח"כ חזר בו משום מה והכניס בשטח העיר חלק מהר הבית. כמו כן אנו רואים גם במזרחית דרומית יש המשך מהחומה המזרחית, ויתכן ג"כ מהטעם הנ"ל שרצה מקודם לכלול את כל הדרום של הר הבית בתוך החומה, וחזר בו מטעם שאינו ידוע לנו. מובן שכל זה אינו אלא השערה בעלמא. אגב כעת גם בחפירות בקרן דרומית מזרחית החומה חשפו עוד אבני חומה גדולות.

11. ובוה אמרתי להסביר על מה שאנו רואים בזמננו שבצד הצפוני יש שטח גדול מחוץ לשיעור של שטח הר הבית המקודש שהוא על היותר 300 מטר. והוא דהנה במלחמות היהודים ליוסף בן מתתיהו עמוד 301 כתב ואחרי כן פרצו בחומת הצפון והוסיפו על התחום המקדש כמדה אשר היה בה אחרי כן כדי להקים חומה מסביב למקדש. ובעמוד 306 כתב והבירה (מצודת אנטוניה) נמצאה בקרן הפינה אשר בה נפגשו שני אולמות המקדש הראשון (הר הבית) אשר לרוח צפון והאולם אשר לצד מערב, היא נבנתה בראש סלע גבוה חמשים אמה ותלול מכל עבריו ובנינה היה מעשה ידי המלך הורדוס כ"י במקום אשר נגעה המצודה באולמי הר הבית נמצאו מדרגות ממנה לשני הצדדים ובהן היו אנשי צבא המשמר יורדים „כי תמיד חנה שם מצבא הרומאים" ועומדים חמושים באולמים למועד החג לשמור על העם פן יפרוץ בקרבו מרד כ"י. ולפי זה מבואר

שפיר על נכונה כי המבצר הזה היה בתחילתו מחוץ לשטח הר הבית, ואח"כ פרצו בחומת הר הבית הצפונית כדי להסמיכה אל המצודה הזו. ובוה אפשר עוד לומר כי הגנה הרוחב בצד דרום הוא 283 מטר ומצד צפון הוא 321 מ' (וי"א 317 מ'), נראה ג"כ מטעם הנ"ל שבצד צפון מערב הרחיבו קצת משטח הר הבית לצד מערב ששם היה המצודה כנ"ל. שו"ר כדברי בחוברת אבן שתיה הנ"ל וז"ל ואשר ליתרון הגדול של המדה בין צפון לדרום שפה אחת ודברים אחדים לכל החוקרים שלא נכנס במדתם של חז"ל מה שנוסף על הר הבית ע"י הורדוס שספח עליו את מצודת אנטוניה שהיא גכללת עכשיו בתחום מקום המקדש. ושם כתב בשם החכם החוקר ד"ר שמואל קרויס בספרו ארכילוגיה של התלמוד בנוגע להשוואת מדת האמה שבש"ס למדת המטר שלנו שישנה דעת יחיד אחת שהאמה בת ששה טפחים של חז"ל היא 56 ס"מ שלנו, ועל יסוד דיעה זו אפשר להתאים מדת הר הבית שבמשנה למדת הר הבית שבזמננו. עוד מביא שם שמה שאנו מוצאים בזכרונות שנאספו ע"י הח' דינבורג במאסף „ציון“ (ספר ג' ירושלים תרפ"ט) שהיו להם לאחב"י במשך כמה דורות אחר החורבן בתי מדרש ותפילה בהר הבית, ולא הקפידו על הטומאה, כי אפשר שהיה כל זה בחלק הצפוני של הר הבית מחוץ לגבול של ת"ק על ת"ק אמה, שהוא כחול גמור לגבי הר הבית המקודש ע"ש. אולם מכיון שאין לקבוע בזה מסמרים, יתכן שאחרי ההוספה מצד צפון ע"י הורדוס החמירו לנהוג גם שם בקדושת הר הבית, דאף דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא באורים ותומים, ובבית שני לא היה אורים ותומים וכמש"פ הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הי"ד וכרב הונא בשבועות טז א, מ"מ מדרבנן אפשר דגזרו עליה שלא להכנס בטומאה כמו בהר הבית, וכמו שגזרו אף בחיל ובעזרת נשים מפני שסמוך לעזרה, כל שכן הכא שלא היה שום דבר חוצץ בין שטח זה שנתוסף לבין שטח הר הבית המקודש. (וראה שבועות טז א שני בצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו כו' עליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ גכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים כו'. ובאמת יש להבין איך נתנו להם לאכול קדשים קלים בחוץ, אך אכ"מ). וגם יש לומר דלענין הוספה על הר הבית שאין בו תוספת קדושה על ירושלים רק תוספת טהרה הוספה על מחנה לויה, כמש"כ בתוס' יומא ח, ב ד"ה דאי, הבאנו דבריהם להלן ציון 15, זה אפשר שיכולין להוסיף בלא אורים ותומים. ובהכי ניחא הא דבריש סנהדרין ובשבועות שם אמרו רק אין מוסיפין על העיר ועל העזרות, ולא נאמר על הר הבית, וכבר העיר בזה הרש"ש בסנהדרין, וכ' ואולי אין להוסיף על ת"ק אמה בהר הבית. אולם כבר הבאנו לעיל ציון 2 מספר מקדש דוד דפשיטא ליה דכן יכולין להוסיף על הר הבית. ולדברינו ניחא דעל הר הבית שאין בו רק תוספת טהרה א"צ

לכל הנ"ל. ובוה יתישב מה שהקשו תוס' שבועות טו א בד"ה ויוצא, דהר הבית היכי קדיש שאין דבר נאכל בו שיוצא בו נפסל, ויש לו קדושה בפני עצמו שהוא מחנה לויה. ולדברינו ניחא דא"צ קדושה מיוחדת שהוא בכלל קדושת ירושלים. וגם יש לחוש לדעת הרשב"א בשבועות שם שפסק כרב נחמן באחת מכל אלו תנן, ויש איסור תורה או עכ"פ מדרבנן ליכנס שם בטומאה. וכן צ"ל לדעת הראב"ד וש"פ. שו"ר בקונטרס בשעריך ירושלים שכתב ג"כ שנתקדש בקדושת הר הבית, אך לא העיר מכל הנ"ל. שום בא לידי המאסף ציון הנ"ל ושם במאמרו של מר ב. דינבורג, "בתי תפלה ומדרש על הבית" אחר שהביא מכמה מקומות שהרשות ניתנה ליהודים להתפלל בהר הבית, כתב בסכום דבריו בעמוד 87 דמקומו של בית תפלה זה היה מסביב לכותל המערבי על יד שער השלשלת של היום כנראה באותו מקום שעכשיו נמצא בית ה, "מחכמה" (בית המשפט הדתי של המושלמים) או דרומה קצת, הכותל המערבי שמש בתור עמוד למתפללים. הבית הזה נבנה בימי עומר והיה ברשותם הגמורה של היהודים עד ימי החליף אל-מאמון. הזכרון של בית כנסת זה היה חי זמן רב, ורק החורבנות בארץ בימי מלחמות צלבנים והתתרים שהפסיקו את שלשלת המסורת היהודית בארץ, השכיחו את הדבר. ובהערה 178 כתב ויש לשער כי ספורו של הרמב"ם על כניסתו לבית הגדול והקדוש, מתיחס למקומה של אותה בית תפלה. [ובעמוד 79 בהערה 135 כתב: הבנין הנוכחי של המחכמה הוא אמנם מתקופת הממלוכים, אולם אין ספק שהוא בנוי על מקומו של בנין עתיק ועל זה מעידה ג"כ הברכה הקטנה שמימיה באים על ידי צנור מברכות שלמה, ואפשר שאותה אבן נקובה (שמזכיר הנוסע מבורדו שהיה בירושלים בשנת 333 שהיו מקוננים כנגדה) היא חלק מן הצנור הקדום ההוא, וכידוע השתמר עד עכשיו המנהג שהיהודים הולכים בימי החגים להתפלל על יד בית המחכמה ובתוכו ועל פי רוב הולכים שם להתפלל מוסף. ושם במאמרו של מר יצחק יהודה יחזקאל בעמוד 102 מביא בשם ספר שערי ירושלים כי בצד הצפוני של הכותל המערבי (ושכחיום סילקו את המחיצה המבדלת) היה לו להרדב"ו שם גילוי שכינה]. ובמאסף, "ציון" שנה כ"א תשט"ז עמוד 62 מביא מר ב. דינבורג שהיה ליהודים בית תפלה במקום שהיה אחר כך מסגד אל אקצה. וכן מראים כתבות יהודיות שנמצא שם ע"י היהודים שבאו עם הכביש הערבי. וראה להלן ממאמרו של מר יצחק יהודה יחזקאל.

אולם זאת ראיתי שם במאסף, "ציון" ספר ג' במאמרו של פרופ' ל. א. מאיר "כתבות יהודיות בצפון הר הבית" עמודים 22—25 שכתב שבמדרשה, "אסערדיה" אחד הבנינים הדתיים הקטנים המרובים התוחמים את הצד הצפוני של הר הבית בתא שבו קבור המייסד הסוחר מג"ד אד-דין עבד אל-גני אל אסערדי, בנויות

בקיר הדרומי שתי אבנים גדולות ויש שם כתבות יהודיות, מקום זה היה איפוא ודאי אחד ממקומות התפלה שבסביבות הר הבית, שכפי שידוע לנו ממקורות שונים היו היהודים רגילים לכה"פ בתקופה הערבית לעלות אליהם ולהתפלל ליד שערי הר הבית. כדאי להזכיר שבצפון הר הבית יש שם כמה שמות יהודיים לבנינים מושלמים כמו, "מנזר הלוי", "מגורת בני ישראל", "ברכת בני ישראל" ו"שער השבטים". כתבות אלו שיש לראותן בעיקר כשריטות מתקופת ימי הבינים חקוקות בידי חוגגים יהודים מארצות שונות שבאו להתפלל באחד השערים של הר הבית מחוצה, ובכל זאת בקרבת מקום אליו, מקיימות את הידיעות ההסטוריות שהיהודים לא היו רגילים בתקופה ההיא לדרוך על אדמת מקום המקדש. הרי שגם הוא משער כדברינו שאף בצפון הר הבית לא נכנסו והוא מחשש קדושת הר הבית. ובהמאסף, "ציון" ספר רביעי (תר"ץ) בעמוד 140 מאת א. ל. סוקניק כתב שהחדר הזה נמצא במקום הבירה (מצודת אנטוניה) וקרוב לדאי שהאבנים הגדולות הנן שרידים ממנה.

והנני להעתיק בזה ממאמרו הנפלא של מר יהודה יצחק יחזקאל, "כותל המערבי", ושם בעמוד 108 כתב: היהודים לא חדלו מלבקר את בית ההיכל החרב, כך היו יודעים כל המקומות הקדושים גבוליהם וסימניהם, היינו העזרות המזבוח ההיכל קדש הקדשים מקום אבן השתיה כו', ידיעת מקומות הקודש ההם לגבוליהם ומצריהם, היא אי אפשרית מבלי מסורת וקבלה איש מפי איש ודור אחר דור אשר מסרו והראו לבאים אחריהם את גבולות המקומות הקדושים וסימניהם בדיוק. הם ידעו את כל זה עד מחצית המאה הראשונה לאלף השני הזה, כי כאשר בא הרמב"ן כתב, "זה מחריב ועוקר את הגבולין, וזה מציב ומקים אלילים", וכאשר בא האלמוני תלמידו של הרמב"ן תאר כל המקומות הקדושים אחד לאחד. אך המושלמים בבואם לבנות בניניהם בהר הבית וערו עד היסוד את יסודות המקומות הקדושים והשחיתו ובלעו את פני קרקע בית המקדש והשוו את אדמתו עד שלא נודעו עוד המצרים של מקומות בית המקדש וגבוליהם, כי ידוע שבית המקדש לא היה במישור כי אם היו עולים אליו כמו שמבואר בהלכות בית הבחירה פ"ו, ועתה הוא כולו מישור ומקומו נמוך מהעיר. ובעמוד 107 כתב ברור בהחלט ונעלה מעל כל ספק שאבותינו עד ימי הרמב"ם ז"ל ועד בכלל היו נכנסים להר הבית כו', כניסתם להר הבית בימים הרבים ההם הוא אחד מהטעמים העיקריים אשר בגללם לא נזכר הכותל המערבי רק מעט כל ימי האלף החמישי, ואין לנו אלא לומר אחת משתים, א' לומר שהיו בהם כאלה שנכנסו בטומאה בסברם כי קדשה רק לשעתה [וכדעת המאירי בבית הבחירה לשבועות ע' 29 ראה להלן]. ב' שנכנסו רק עד החיל, מפני זה לא הזכירום לא הרמב"ם ולא הראב"ד ואף אחד מהם לא אמר: פוק חזי

מאי עמא דבר. והרמב"ם ז"ל נכנס להר הבית רק עד החיל כו'. ואחרי שנתפשט ספר היד החזקה להרמב"ם ז"ל בכל תפוצות הגולה קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים כדבר ספר משנה התורה שהורה רבינו משה ז"ל, ומיום שנעקרו הגבולים של מקומות הקודש ונעלמו סימניהם, חדלו מלהכנס להר הבית מחמת אי ידיעת מקום הסורג ואיה איפוא גבול החיל כו'. ושם בעמוד 122 מביא מרבי שמואל בן פלטיאל (ד' תר"מ) וממסעות ר' בנימין מטודילה (ד' תתקכ"ח) שהיו מתפללים ליד כותל המערבי שהיו קוראים אותו שער הרחמים. ובעמוד 127 מביא מהמקובל ר' יצחק חילו (ה' צ"ג) ספור המעשה על דבר גלוי בית המקדש ע"י עמר אל חאטיב (ד' שצ"ח) על ידי נקוי החרבות שעשאוהו הנוצרים למקום אשפה וזבל. ועפ"ז כתב כי כל הספור שכתב הר"מ חאגיז באלה מסעי (וכ"כ הרא"מ לונץ בהערות על הכפ"פ עמוד צ"ד הערה 2) ע"ד גילוי הכותל המערבי ע"י השולטן שלים (ה"א רע"ז), אינו אלא דברי אגדה, כי הכותל המערבי הרי הוא גלוי ועומד מימי החורבן ועד הנה, והישמעאלים שהגידו זאת להר"מ חאגיז החליפו את עומר בן אל חאטיב בשולטן שלים, ראה שם בארוכה.

ונעתיק כאן עוד מכמה אגרות מא"י המוכיחות שנהגו שלא להכנס להר הבית רק להתפלל על שעריו. באגרות ארץ ישראל (מאת א. יערי) באגרת רבי שמואל בן ר' שמשון (ד"א תתקע"א) שבא בשיירה עם רבי יהונתן הכהן מלונגיל בעמוד 78 כתוב: ונבוא להשתטח עד לפני העזרה ונפול על פנינו לפני שער שכנגדו מבחוץ מרוח לעין עיטם ושמה שער שכנגדו הכותל המערבי כו'. ושם בעמוד 68 באגרת הגאון ר' שלמה ראש ישיבת גאון יעקב בירושלים (לפני כאלף שנה לערך) כתב: ולפובב שיערי המקדש כו', ובעלותם אל הר הזיתים כו' מול היכל ה'.

ובאגרת הרמב"ן (ה"א כ"ז) כי עליתי אל הר הזיתים המכוון כנגד הר הבית כו'. ושם כנגד בית המקדש קראתי חרוזותיו בבכיה רבה כאשר נבא. ושם כתב ובבואי כנגד הר הבית הגדול והקדוש כו'.

ושם בעמוד 51 באגרת ראשי עדת ירושלים אל הגולה (לפני 900 שנה לערך) וזה תמיד בקשתנו כן במקדש מעט כן בהר הזיתים בהקבץ אחינו בית ישראל אל ירושלים בחדש תשרי הוא ירח האיתנים לרצות אבנים לחונן עפרותיה לסובב על השערים להשתטח בתפלה ובתחנונים כו' ויתפללו על שעריו ולא יהיה ממחה בידם, וקנו הר הזיתים אשר עמדה השכינה עליו כו' הוא המקום אשר נתפלל בו בימות החגים מול ד' ביום הושענא כו'.

ושם עמוד 97 באגרת ר' יצחק לטיף: כותל המערבי עומד לבדו על יסודו וכל שאר הבנינים יימר כבודו כו', במהלך הר הזיתים עליתי הלוך ובכה

ומשם ראיתי המקדש לפני כאשר הוא, אבל לא בפנים מהבתים כו', שער רחמים געולים בברזל לא נפתחו כו'.

ושם עמוד 134 במכתבו של רבינו הרע"ב מברטנורה (ה"א רח"ם) כתב: בבית מקדשנו לא יוכל שום יהודי להכנס, ואף כי פעמים רבות רצו הישמעאלים להכניס שם יהודים לתקן את בדק הבית נמנעים היהודים להכנס מפני הטומאה. עוד כתב שם: וכותל המערבי אשר הוא עדיין קיים, רצוני לומר חלק ממנו, אבניו הן אבנים גדולות מאד ועבות לא ראיתי כגודל האבנים ההן בשום בנין קדמון כו'.

ושם בעמוד 159 באגרת מתלמיד הרע"ב כתב: בתוך העיר סמוך לבית המקדש יש מקום פנוי וריקם, ילכו כל הקהל אחר התפלה להתפלל נוכח בית המקדש, כי משם יראו המקום הקדוש ונורא, וסמוך אליו יש מדרש שלמה המע"ה ולא יכנסו בהם רק ישמעאלים לבדם כו'.

ושם בעמוד 172 באגרת ר' ישראל מפירושא מירושלים (רע"ז—רפ"ג) כתב: ובכותל מזרח יש שער אחד שקוראין שער הרחמים ואומרים הישמעאלים הרבה פעמים בקשו לפותחו ולא עלה בידם ובקשו לסותמו באבנים מכל וכל ולא עלתה בידם ועשו למטה בארץ בגין כדי לסתמו ולא בנו כי אם עד חציה והוא סגור בשער של ברזל היינו דלתות ואין שום אדם נכנס מצד האיפור כו'.

ולפי כל הג"ל היה נראה לי לומר דמה שכתב המאירי בשבועות הג"ל „והמנהג פשוט ליכנס לשם לפי מה ששמענו“, אם אין כאן ט"ס וצ"ל שלא ליכנס, הנה הוא דן בזה ע"פ השמועה, אבל יש לומר כג"ל דגם הנכנסים לא נכנסו רק עד החיל, וגם אפשר לומר דכל השטח שעל יד השערים כגוהו בשם הר הבית, כי הלא גם שם הוא חלק בלתי נפרד מההר, ודע עוד כי במאירי סוף עדיות כתב להלכה כהרמב"ם דקד"ר קדשה לעתיד לבוא, ואולי זו אחרונה היא.

12. ראה בקונטרס בשעריך ירושלים שכתב דהוא שער ברקלאי דרומית לכותל המערבי שנתגלה אחר זמן הכפתור ופרח, ולא כמש"כ הרא"מ לונץ בכו"פ פ"ו עמוד צג שהוא שער השלשלת. ובעמוד 27 כתב שלדעתו הוא שער השלכת הנזכר בדהי"א כו טז, והוא הנקרא שער הכהן, על היותו מיוחד רק לאנשי המשמר הכהנים, המובא במדרש שה"ש ב כב הנה זה עומד אחר כתלנו אחר כותל המערבי של בית המקדש למה שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם, ושער הכהן ושער חולדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקב"ה. והשער הזה היה גלוי גם בזמן קדום (ד' תרפ"א) עיי"ש שהביא ממכתבו של בן מאיר ראש ישיבת ארץ ישראל שכתב ותפלתנו עליכם תדירה כו' בהר הזיתים מול היכל ה' כו' ועל שער הכהן ועל שערי מקדש ה'. ובספר ירושלים עמוד 50 כתב ואין ידוע עכשיו מקומו הנכון של השער הזה.

שו"ר במאסף „ציון" שנה י"ב גיד תמוז תש"ז במאמרו של י. פראוור עמודים 139—141 שכתב ששער הכהן הוא במזרח קרוב לפנה הדרומית מזרחית של הר הבית ואשר שם היה גם שכונה יהודית בתקופה הערבית.

13. ואמרתי להעתיק כאן מה שכתב בספר אדרת אליהו מהרב עמנואל חי ריקי בעל הון עשיר על משניות בהיות שאין הספר הזה מצוי ביד כל אדם וז"ל שם בקונטרס מי נדה, אחר שהאריך בענין שיעור האמה, כתב באות ל"ו „ואחר אשר זיכני ה' לבוא לדור פה ירושלים תוב"ב שהגעתי פה שמונה ימים קודם רה"ש של שנת תצ"ח והייתי כבן מ"ט שנה הייתי עסקן בדברים אלה וסבבתי את העיר ג"פ ומגיתי כל הפתחים ובין הפתחים והסגורים הם כמנין הפתחים שנמנו בעזרא לא פחות ולא יותר. דגראה מזה דאף כי חומות העיר נבנו אחר כך ממלך ישמעאל שנים הרבה אחרי חורבן בית שני. מ"מ על היסודות הראשונות נבנו, ולכן בא פתח כנגד פתח, ומן הפתחים הסגורים הוא פתח המזרח של הר הבית שפה קוראים אותה שער הרחמים, אבל לפי המדות שמדדתי מצאתי היותה היא ממש שער המזרח הידועה, ואף כי מוזוותיה מחדש נבנו בבנין החומה אבן המשקוף שעליה שהיא כשני כיפות כזה בפטורי ציצים נראה לעינים היות האבן ההיא מזמן קדמון מאד. וכנראה שהם מצאוהו בארץ במקומו ועל רחבו בנו חומות הפתח ההוא שלפי דברי רז"ל רחבה היתה עשר אמות, וחלפתי למרדוד אותה ומצאתי כל אמה מאלו העשר היותה אמה ושני שלישים מהאמה הנזכרת, וכנראה שזאת היתה האמה של קדש בעת ההיא, וברוך הידוע.

ובספר ירושלים עמוד 283 מובא מכתב שנשלח מירושלים במאה העשירית ובו כתוב: ואני מתפלל עליכם כו' בכל העתים לפני שער הרחמים, ואני ניגש אליהם בכל (יום) שני וחמישי, וגם אל יתר השערים, ויהי רצון שתתקבל תפילתי עליכם. ושם על אחת האבנים בשער הרחמים נמצאה כתובת עברית „אברהם בר לולינא חוק" כנראה נרשמה בידי אחד מעולי הרגל היהודים בימי הביניים. וראה עוד בהערת הרא"מ לונץ בכפ"פ פ"ו עמוד צ"ד בהערה 1 מה שערער בדברי הכפ"פ במש"כ בענין שערי הרחמים. וראה במשכנות לאביר יעקב שכתב דנגד שערי הרחמים נכון יותר להתפלל שהוא נגד ההיכל ע"ש.

14. וראה להגאון באבני נזר יו"ד סימן ת"ג במה שטרח להקל על הנוהגין להכניס ידיהם בפרצות שבכותל. והבאנו דבריו בספרנו המעשר והתרומה בסוף פרק א' (במהדורה קמא). ושם הבאנו בשם משכנות לאביר יעקב ח"ב שהעלה להלכה למעשה דכל הטמאים המשולחים מהר הבית אסורים להושיט ידיהם או ראשם בחורי הכותל המערבי ובפרצות שיש שם ושכן אמר לו מרן הגאון מוהרי"ל דיסקין זצ"ל. וכתב עוד וז"ל וסיפר לי שאר בשרי מ' נטע הירש

ולפי"ז יש לומר דזהו כונת הרמ"א שר' יוסי שעלה לדוכן מיירי עם כהנים אחרים דוקא, והיינו שלכן הי' מותר לר' יוסי לעלות לדוכן שהרי מצד שמנע עצמו מלהתברך מהכהנים אין בזה איסור כנ"ל (ובפרט שעלה לדוכן לקיים דברי חבריו) ואילו מצד איסור של ברכה ונשיאת כפים מיירי הכא שר' יוסי לא אמר כלום לא ברכת כהנים ולא נשיאת כפים היינו יברכך ה' וגו'. (כדברי המהרש"א שבת שם והמג"א שו"ע שם) שמכיון שהיו שם עוד כהנים אחרים הרי מצד הדין של שומע כעונה הוי ר' יוסי עצמו כמברך ונושא כפיו, ואף שבמג"א שם סקי"ז מביא משו"ת מבי"ט ח"א סימן ק"פ דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני — הטירוף, הרי משמע מדבריו דמצד הדין מותר הכהן לצאת בשמיעת חבריו הכהן ורק משום גזירה של טירוף, וכאן בר' יוסי משום מצוה לקיים דברי חבריו סמך ר' יוסי אשמיעה מהכהנים האחרים וכן כתב בהפלאה שם.

ועתה שפיר עשה ר' יוסי בעליתו לדוכן, שבזה שעלה לדוכן לא עשה שום איסור כנ"ל, שאין חיוב להתברך מהכהנים וע"י שהי' יכול לשמוע מהכהנים האחרים את הברכה ונ"כ שפיר מקרי כמקיים דברי חבריו, ובאמת למעשה כיון שר' יוסי בעצמו ידע שהוא אינו כהן הוא לא כוון לצאת בשמיעת הכהנים. ולא עבר שום איסור בשמיעתו וכמ"ש בשו"ת עונג יו"ט יו"ח סימן ט"ו. וגם י"ל פשוט שגם אם ר"י לא כיוון כלל ג"כ מותר מכיון שידע בעצמו שאינו כהן. ומצאתי כדברינו שכהן יכול לשמוע מכהן אחר את הברכה ונ"כ ויוצא מדין שומע כעונה מצאתי כן מפורש בספר ראשית בכורים סימן ד' להגאון ר' בצלאל מוילנא זצ"ל שמביא שם שהי' פעם בשב"ק באטליא בביהכנ"ס של ספרדים ומכיון שהיה כהן כבדוהו שם שהוא יברך ברכת כהנים וכל הכהנים שעלו עמו לדוכן שתקו אז ויצאו חובתם בשמיעתם ממנו וכותב שכן מנהג המקום שם.

5. ובשו"ת נוב"י שם מביא שנחלקו שני לומדים בפירוש דברי המג"א שם במ"ש „ואפשר דס"ל לר"י דאיסור עשה היינו מה שמזכיר את השם לבטלה בברכה" אם כוונת המג"א על הברכה שלפני נ"כ, או שכוונתו על נ"כ עצמה היינו יברכך ה' וגו', ואינו מובן דלמה לא נפרש כמ"ש שהכוונה של התוס' על שניהם היינו על הברכה ועל נ"כ, שהרי עצם הדין של שומע כעונה סוברים שני הלומדים הנ"ל כמשמע מלשונם אלא שתשובת הנוב"י היתה ע"ז וראה בהערה לקמן מ"ש בזה.

6. ומצאתי שבתשובת בית הלוי סוף חלק בראשית מביא בשם חכם אחד (ושמעתי בשם גדול אחד שכוונתו להגר"ב מוילנא שלפנינו) שמהני בנ"כ דין שומע כעונה והעיר על דבריו דכיון דבברכת כהנים צריך קול רם וכמו דנפקא לן בסוטה (דף לח) מקרא דאמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע

הכרח לדבריו דזה הוי כעפר שעתיד לפנותו ואינו בטל, דאדרבה עד שיערה עלינו רוח ממרום הרי הוא תחת רשותם. הנה זכינו בעזה"י בזמננו לראות בנפלאות תמים דעים שכל ארץ ישראל המקודשת שוחררה מעול זרים ובתוכם ירושלים העתיקה והר בית ה', וכבר עתה התחילו לחפור מסביב לכותל המערבי, וחשפו שם שרידי מבנים מזמנים קדומים אשר עדיין לא נתברר טיבם, וברוך העוזר.

16. מלחמת היהודים ספר ו' פ"ב, ד. ואמנם נמצאו בחפירות שני אבני גזית בשנות 1871—1935, כתוב עליהם ביונית זר לא יבוא מבפנים לסורג ולמחיצה שסביב למקדש, כל מי שיתפס דמו בראשו. האחת נמצאת באזור הצפוני של חצר המקדש בקרבת השער החשוך באב אל עטם, והשניה בקרבת שער האריות בעת הרחבת הדרך היוצאת ממנה. (ספר ירושלים לד"ר זאב וילנאי עמוד 384).

תשובה לשואלים

א. עם שחרור העיר העתיקה ירושלים ושיבתה לשלטון ישראל, אין קורעין עליה אף שהיא עדיין חריבה ממעונותיה.

ב. כשרואין את בית המקדש או אפילו הר הבית או כותל המערבי קורעין עליה כדין גם כהיום עד כי יכון הבית על תלו בב"א.

ג. הרואה בית המקדש בחורבנו משתחוה כנגדו, ואומר: בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה. וקורע, ואומר: ברוך דיין האמת, כי כל משפטיו צדק ואמת, הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו. ואחר כך אומר מזמור לאסף (תהלים ע"ט). ויש המוסיפין לומר הפסוק: בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה (משלי טו), וכשם שראיתו בחורבנו כך אזכה לראותו בבנינו בישוב ארמון על כנו. ויש המוסיפין לומר מתפלת הרמב"ן שקרא נגד בית המקדש בהופיעו שם ביום ט' אלול ה"א כ"ז. ואחר כך אומר: יהי רצון מלפניך האו"א שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות. ואחר כך אומר מזמור פ"ד.

ד. אין קורעין רק בגד אחד בלבד מצד השמאלי או הימני של הבגד כשיעור טפת אפילו בכלי, ובמעומד, ואסור לאחות הקרע, אבל מותר לתפרו תפירות שאינן מיושרות, ואפילו למחר.

ה. לא קרע כשראה אינו קורע למחר.

ו. גם כשראה בערב שבת או ערב יום טוב אחר חצות, קורע, מלבד

בחול המועד.

ז. הבא מחוץ לירושלים אחר שלשים יום משראה בפעם האחרונה, קורע כדין. אבל הדר בירושלים אפילו עברו עליו שלשים יום משראה, המנהג שלא לקרוע. ומכל מקום יש לו לומר הפסוקים והתפלות כנ"ל. ויש מאנשי מעשה שנוהרים בזה שלא יעבור עליהם מלבקר אצל כותל המערבי יותר משלשים יום. ח. כפי המקובל משנות דור הכותל המערבי שלפנינו, הוא הכותל המערבי של הר הבית ומותר לגשת עד הכותל המערבי. אולם, לפי דעת גדולי וגאוני ירושלים מרן הגרי"ל דיסקין והגאון האדר"ת זצ"ל אסור להכניס ידיו בפרצות שיש בין אבני הכותל, אא"כ טבל במקוה כשרה כדין.

ט. הכותל המזרחי אשר שם שערי רחמים, מותר לגשת עד הכותל, וכן כתב הכפתור ופרח בפרק ששי שכן נהגו. (אם שהפאת השלחן מפקפק אולי נתקצר הר הבית). וכ"כ הרדב"ז בח"ב סימן תרצ"א. וכשרואה שערי רחמים אומר: טבעו בארץ שעריה אבד ושבר בריחיה מלכה ושריה בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מה'.

י. לא יקל אדם ראשו נגד שער המזרח מפני שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים, ולא ירבה שם בשחוק ובדברי שעשועים וכל כיוצא, וכ"ש שלא ליפנות שם.

יא. הכניסה משער האריות מותרת. ויש נוהרין שלא להפנות הרבה לשמאלו משום חשש כניסה להר הבית. (וראה בקונטרסנו נבואה שעריך). יב. הכותל הדרומי אשר שם סוף הבנין הנקרא מדרש שלמה (מסגד (עומר) אל אקצה), בקרן דרומית מזרחית לדעת הרדב"ז שם הוא סוף העזרה, ויש הנוהרין מגשת שם. (וראה בקונטרסנו הנ"ל).

יג. כעת שהר הבית ביד שלטון ישראל ויש שם גישה חפשית, מן הראוי לחדש המשמרות להזהיר למי שרוצה ליוזר מגשת אל הקודש, ואסור להכנס להר הבית אפילו אחר הטבילה כדין מפני כמה חששות, וגם כי אין הכניסה להתפלל שם שוה בזלזול הקודש (משפט כהן סימן צ"ו), וכאשר כן נהגו מקדמת דנא וכמו שהארכנו במאמרינו „נבואה שעריך“. ומי שמוכרח להכנס בהר הבית כגון חייל בתפקיד וכדומה (ראה בספר ירושלים ג') לא יכנס אלא בערך המקום שברור לו שלא היה שם אפילו החיל, וגם זה אחר הרחיצה והטבילה כדין, ויהלך שם בנחת ובאימה וביראה וברעדה, כי חייב אדם במורא מקדש, ואף בהר הבית, בחורבנו כמו שהיה בבנינו, ולא יכנס שם במנעליו ואסור לרוק שם, ולא יעשנה קפנדריא.

יד. שאר פרטי הדינים בעניני הקריעה והתפלות מבוארים בקונטרסנו דרישת צבי. ועוד ממורא מקדש ראה ברמב"ם בהלכות בית הבחירה.

בענין כניסת כהנים בקבר רחל אמנו זיע"א

הנה כבר דן בזה רבינו הגאון מקוטנא בספרו זית רענן ח"ב סימן כ"ו ומסיק דברור דיש איסור דאורייתא לכהנים ללכת על קבורת רחל אמנו בלא שום צד היתר.

והנה אם כי איני כדאי לעמוד לפני גדולים אשר קטנם עבה ממתי, עם כל זה אמרתי תורה היא וללמוד אני צריך.

הנה בפלוגתת רבי שמעון בר יוחאי ורבנן ביבמות סא ב, דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות טומאת מת כרשב"י דקברי עכו"ם אינם מטמאין באהל, וכ"ד הרשב"א והרמב"ן בחי' ליבמות שם (וזה בנגוד למש"פ בתשובת הרשב"א סימן תת"ל שהביא הזית רענן) ודחו ראיות ר"ת מהך דאהלות פרק י"ח מ"ז בענין מדורות העכו"ם, ומש"כ הגאון מקוטנא שם על הך משנה שכן פירשו הראשונים שהוא משום טומאת אהל, זולת רש"י פסחים ט ב, הנה תראה שגם דעת הרמב"ן שם כן, וכן מש"כ שם בשם הר"ש והרע"ב, כעת לא ראיתי להר"ש והרע"ב שפירשו כן להדיא, וגם הרא"ש שכתב כן להדיא שהוא משום טומאת אהל, אין הכוונה דמוכרח לפרש כן, אלא נקט בפשיטות כרבנן, ולרשב"י אם נפסוק כוותיה, נוכל לפרש במגע ומשא כרשב"א ורמב"ן הג"ל, וכן מש"כ ועיין בתויו"ט שם שכתב דדחיקא טובא לפרש כן, הנה תראה דאדרבה במסקנא כתב,, ובין כך ובין כך איכא למימר דמשנתנו נמי סברה דקברי עו"כ אינם מטמאין באהל, דלא כהתוס' בפ"ט דב"מ דף קי"ד". והנה להאריך בפרט זה יאריך הגליון, ונביא כאן רק כמה דיעות בזה, דעת היראים דאפילו במגע ומשא לא מטמא, ודעת הרמב"ם בתשובה סימן רע"ו (הוצאת פריימן) דלמסקנא בגמרא שם שהביאו דברי רבינא הנה באהל לא יטמא לדברי הכל, ודעת המבי"ט ח"ג סימן כ"ג דקברי עכו"ם אינם מטמאין באהל, אולם האריכות בזה למותר כי כבר נפסק בשו"ע יו"ד סימן שע"ב סעיף ב' דקברי עכו"ם נכון ליוזר הכהן מלילך עליהם, אע"פ שיש מקילין, ונכון להחמיר.

אולם כגוונא דנ"ד דהוי קבר שלפני הדבור, כבר כתבו התוס' בבבא בתרא נח א דאפילו רבנן מודו לרשב"י דלא מטמא רק במגע, ושאני מערת המכפלה משום שקבורים שם אדם הראשון ואברהם אבינו שנקראו אדם, ואין הכרח לומר דאמהות כיוצא בה, ודלא כמש"כ הגר"ש סלאנט שם בדרך אפשר.

וראיתי להמהרש"א בב"ב שם שכתב ומדברי התוס' בנזיר פרק כהן גדול (דף נד א ד"ה או), נראה דאדרבה דלפני הדבור עדיף טפי ומטמא אפילו לרבי שמעון, [דדוקא כשניתנה תורה דכתיב בה אדם כי ימות באהל, הוא דממעטינן לר"ש עכו"ם שאינו נקרא אדם], וכן הוא בחידושי הרמב"ן. הנה כעת לא

ראיתי להתוס' שם שיכתבו כן, ומש"כ דהך או בקבר לרבות קבר שלפני הדבור ר"ש היא, היינו לטומאת מגע וכמ"ש גם התוס' בנדה ע ב ד"ה ואין נציב, וכנראה נתחלף לו להמהרש"א דברי התוס' דנדה לנזיר, וצ"ל בנדה, ושם באמת ר"ל התוס' כך, ואדרבה בנזיר שם הקשו התוס' ותירצו כהך דב"ב, רק ששם הקשו רק לר"ש, ואילו בב"ב כתבו זה דאפילו לרבנן הדין כן, ובודאי כוונת המהרש"א לתוס' דנדה כנ"ל, אולם בתוס' שם דחו דברי האומרים כן דמטמא באהל אפילו לר"ש, וכן הרמב"ן בב"ב הביא דיעה זו ודחה אותה וכתב שאינו מכוון. ובתוס' יבמות שם כתבו ג"כ דאפילו לרבנן אינו מטמא באהל אלא באותם שמתו משעה שנאמרה פרשה דאדם כי ימות באהל, ומדאיצטריך נמי בנזיר קרא שלפני הדבור למגע, מכלל דבאהל לא מטמא, ונשאר בקושיא בהך דרבי בנאה שציין מערת המכפלה, [ומש"כ הגרי"פ דבתוס' ב"ב כתבו ישוב לזה, לא דק, וכבר העיר עליו הרש"ש בנדה]. ובנמוקי יוסף בב"ב שם כתב דמשום נגיעה הוא שציין, ועיין גם ברמב"ן שם. ולכן גם מש"כ הגאון מקוטנא והגר"ש סלאנט מתוס' נדה דאפילו לר"ש, בן נח שלפני הדבור מטמא באהל, לא ידענא מאי אידון ביה.

ומה שכתב הגאון מקוטנא להכריח דבאחת משתים מודה ר"ש או בקבר דלפני הדבור כמ"ש התוס' דנדה, לשיטתו, או משום אבותינו ואמותינו שאני, וראיתו מהא דטמא מת מותר במחנה לוי' ואיתא בסוטה כ' ב' ולא עוד אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, ומאי ראי' מיוסף שהיה לפני מתן תורה, ולפי הס"ד ביבמות שם אין ב"ג מטמא לר"ש אפילו במגע ומשא, אלא משום דאבותינו מצויינים יצאו מכלל ב"נ לגמרי, וכיון שכן גם לרבינא דפסקינן כוותיה לא נדה מזה.

הנה כבר העיר בנדון זה הגר"ש מוילנא בהגהותיו חשק שלמה בבבא בתרא שם וכתב ובוזה ניחא נמי הא דאמרינן בספרי בפרשת בהעלותך ומייתי לה נמי בסוטה דף כ"ה ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם דאותן אנשים מי היו נושאי ארונו של יוסף היו. ולכאורה היה יוסף מת מלפני הדבור ואינו מטמא במשא, דלא מרבינן מאו בקבר לרבות קבר שלפני הדבור רק לנגיעה. ואמנם לפי דבריהם ניחא דיוסף נמי גקרא אדם בהך קרא גופיה דהא כתיב ולנפש אדם. ועוד מצינו בתהלים עח דיוסף גקרא אדם דכתיב ויטש משכן שלה אהל שכן באדם והיינו יוסף דמשכן שלה היה בחלקו של יוסף וכן איתא להדיא במד"ר שמות פרשה כ' דקאי על יוסף כו'.

ומה שכתב הגאון מקוטנא עוד שם להביא ראי' דאפילו לר"ש בן נח שלפני הדבור מטמא באהל מדאמרינן בזבחים דף קי"ג א' בענין מתי מבול, ומביא מרש"י ד"ה ר"ל דנקט שנשקעו מתי המבול ומטמאת הארץ משום אהל המת.

והנה לפי דבריו נסתרים נמי דברי התוס' (בנדה ו) ביבמות שכתבו דלפני הדבור פירושו לפני שניתנה פרשת טומאת המת דאז אינו מטמא אפילו בישראל רק במגע, הנה מלבד שאין להכריע מדברי רש"י נגד דברי התוס' המפורשים בבבא בתרא וביבמות, אך גם מאד תמיהני אנה מצא שם ברש"י כהאי לישנא „ומטמאת הארץ משום אהל המת“, וכנראה דמדנפשיה כתב זה בשם רש"י, ואינו מוכרח כלל לומר דמשום טומאת אהל חששו, דודאי כשנמחו כל מתי מבול לא נשאר אלא החשש מעצם כשעורה שאינו מטמא רק במגע, והוא פלאי.

היוצא מדברינו דאין הכרח מכל הנ"ל נגד דברי התוס' המפורשים בבבא בתרא שאמרו דאפילו לרבנן קבר שלפני הדבור אינו מטמא באהל, אם לא במערת המכפלה משום אדם הראשון ואברהם אבינו שנקברו שם. ולכן אם כי אין בידינו להכריע להקל נגד הני תרי אשלי רברבי, מכל מקום אמינא דעכ"פ בבית החיצון אשר שם, מותר לכהן להכנס לשם. דהנה בדגמ"ר ביו"ד שם כתב בתחילה להקל לכהן בטומאת אהל בקברי עכו"ם ע"פ הראב"ד בפ"ה מהלכות נזירות הי"ז דכהנים בזמן הזה אין נוהרים על הטומאה, ואף דלא קיי"ל כהראב"ד, מ"מ במת גוי איכא ס"ס שמא קיי"ל כהראב"ד ואת"ל שלא כהראב"ד שמא כותי אינו מטמא באהל. ושוב חזר בו שאולי לא אמרה הראב"ד אלא לענין חיוב מלקות, אבל לענין איסור אפילו איסור תורה מודה. ועפ"ז כתב גם הגר"ש סלאנט שם וז"ל גם המתירים סמכו את עצמם על דברי הראב"ד הנ"ל דטומאת כהנים בזה"ז דרבנן, והשיב ע"פ דברי הדגמ"ר הנ"ל.

ולכן הנראה דבבית החיצון עכ"פ דדעת הש"ך ביו"ד שם סק"ב דבבתיים הסמוכים יש לומר דאינו אלא טומאה דרבנן, ובבית יצחק שמעלקש ח"ב סימן קנ"א אות ח' כתב שגראה מהמהרש"ל פ"ו דיבמות סימן כ"ה דס"ל כהש"ך עיי"ש, והפני יהושע בפ"ג דברכות דף י"ט כתב ואף שבספר מג"א סימן שי"א ובסימן שמ"ג כתב על הש"ך דלא דק, כבר הארכתי בקונטרס ליישב ולהעמיד דברי הש"ך על מכונו והבאתי ראיות ברורות לדבריו מסוגיית הש"ס דבבלי ודירושלמי ומלשון הרמב"ם ז"ל כו', ואף דהחתם סופר ביו"ד סימן ש"מ הרבה לחלוק על הפנ"י וכ"ד החכמת אדם, עכ"פ חזי לאיצטרופי בנדוננו לס"ס שמא הלכה כהרמב"ם דאינו מטמא באהל, ושמא כדברי התוס' בבבא בתרא המפורשים דקבר שלפני הדבור אפילו רבנן מודו לר"ש דאינו מטמא באהל, ויש עוד לצרף דברי התוס' ביבמות דלפני הדבור של פרשת טמא מת אפילו דישראל לא מטמא באהל. שוב ראיתי אחרי רואי בקונטרס שערי תורה ח"א סימן ה' להגאון מהרש"ם שהביא תשובה כת"י מהגאון מליסא בעל חוות דעת שפסק בפירוש להתיר במקום צורך דדוקא באותו אהל שמת

עכו"ם נמצא שם אין לכהן ליכנס, אבל בהמשכה מחדר לחדר מלבד שדעת הש"ך שהוא רק מדרבנן, וא"כ יש לסמוך על המקילין, אף גח נראה דגם להסוברים דעכו"ם מטמאים באהל, היינו דווקא באותו אהל שאפשר ליגע בו והוי דומיא דמגע, אבל בשאר בתים הסמוכים יש לומר דלכו"ע לא גזרו. ולפי דבריו יש לסמוך בפשיטות להקל בנדוננו שהוא קבר שלפני הדבור לבוא ולהתחנן לפניו שזכותה תעמוד לנו כמובטח לנו מפי ה' כנאמר בירמיהו לא, טו—טז מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעולתך, ויש תקוה לאחריתך. זכותה יעמוד לנו ולבנינו ולהנקראים בשמה אמן ואמן.

ומה שכתב עוד שם בענין איסור לכהנים ללכת לקברי צדיקים. פלא שלא גזכר שכבר הקדימו בזה בפאת השלחן סימן ב' סעיף י"ח שכתב על הנוהגים לתקל בזה, טעות היא בידם כי מי גדולים וצדיקים מאבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב ואדם וחוה והאמהות הק' ויוסף הצדיק ואמרו רבותינו בגמרא שעצמותיהן מטמאין, ורבנן קשישאי וקמאי לא עבדי הכי. ובבית ישראל סקכ"ה מאריך בזה וכתב וברור הוא כשמש דאסור לכהן לילך על קברי הצדיקים. וכן מצאתי אח"כ בתשובת מהרי"ל סימן ק"ב.

והנה מדבריו נלמד דמערת המכפלה נזהרים הכהנים מלהכנס לאולם שעל המערה מחשש אהל המת, כנראה לפי המקובל שהבניה אשר מעל המערות עומדת על קברות האבות, לפי המבואר במלחמת היהודים ליוסף בן מתתיהו ספר ד פרק ט עמוד 274 ובהערות עמוד 481, ובכפתור ופרח פרק י"א, ואין ידוע בדיוק סדר קבורתם למטה במערה, ולהיכן נמשכת המערה. ולפי מה ששמעתי הבנין עומד על קרקע עולם מסביב לשטח של המערה, והמערה אשר עליה עומד הבנין אין שטחה גדול כגודל הבנין, אלא רק נמשך קצתו בחצר הגובל עם האולם אשר שם מצבות יעקב ולאה, וקצתו בתוך האולם הגדול אשר שם מצבות יצחק ורבקה, ואשר שם בצד נמצא פתח המערה, ואולי המערה העליונה הוא רק כעין חצר המערה או לכוכים שבסביבה או שבמערה השניה, וכל הציונים שלמעלה כבר כתבנו במקו"א שאינם אלא סמל וציון לקברי האבות והאמהות הנמצאים בפנים, ואשר לזכרם העמידו המצבות, אבל אין להם שום יחס וקשר אל מקום מנוחתם של האבות והאמהות זיע"א.

וראה בנדון כזה בתפארת ישראל בקרית ארבע סוף פרק ג' ממשניות אהלות אות ג' בענין טומאת מת בבנין שע"ג קברות מתים. וראה גם בט"ז יורה דעה סימן שע"א סק"י.

וראה עוד להלן בהשמטות עמוד מספר מסעות ירושלים, וראה במנחת אלעזר ח"ג סימן ס"ד.

בדין קבע מזוזה ולא בירך עליה.

אם יברך אחר כך

בשור"ע יו"ד סימן רפ"ו סעיף ט"ו כתב, הבית אע"פ שאין לו דלתות חייב במזוזה, ויש מי שפותר.

וכתב הש"ך בסקכ"ה ואם קבעה קודם תליית הדלת לא יצא ידי חובתו כשנותן הדלת אח"כ דהוי תעשה ולא מן העשוי עכ"ל העט"ז. ולצאת ידי שניהם יתלה בה הדלת מיד ויקבענה, ואם אי אפשר לתלותה מיד, יקבענה בלא ברכה. או יברך מתחלה גם על אחרת ויהא דעתו גם על זו, וכשיתלה בה הדלת יטלנה ויחזור ויקבענה בלא ברכה או יברך על אחרת ויהא דעתו גם על זו ובזה יוצא ידי כולם. וכ"פ בדרך החיים הלכות מזוזה, ובחיי אדם כלל ט"ו סי' ט'. ובחידושי רע"ק כתב ח"ל יש לעיין אמאי יקבענה בלא ברכה דאף לאותה שיטה דמתחילה היתה ג"כ חייבת במזוזה, מ"מ נראה כיון שנטלה אם יחזור ויקבענה צריך לברך, זולת שנאמר דכוונת הש"ך לשיטת הפוסקים באו"ח סי' ח' דפשט טלית אדעתא לחזור וללובשו מיד אם צריך לברך או לא ע"ש, והיינו ע"כ כיון שדעתו לחזור וללובשו הוי כאילו לא פשט כלל, א"כ לאותה שיטה אפשר דה"ה במזוזה אם נטלה אדעתא לחזור ולקובעה מיד הוי כלא נטלה וא"צ לברך. וראיתי למרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל בקונטרס הר צבי הנספח לטור או"ח סימן י"ט שכתב וז"ל ולכאורה תמוה על הש"ך, אם חוזר ונוטלה וקובעה שנית, למה לא יברך בשעת קביעתה שנית, הא השתא חייבת במזוזה ודאי ולמה לא יברך, ונ"ל דמה שאומר הש"ך וכשיתלה בה הדלת יטלנה ויחזור ויקבענה בלא ברכה, קאי על מה שאמר בתחילה או יברך גם על אחרת ויהא דעתו גם על זו, ולכן אי אפשר לו לברך עכשיו כשהוא קובעה שנית, דלשיטת רש"י והתוספות דגם בלי דלת חייב במזוזה והוא כבר יצא יד"ח מזוזה גם בברכה, לכן אם נוטלה ומחזירה שוב על מקומה, א"א לברך שנית כמו פשט טלית שבירך עליו וחוזר ולובשו דאינו מברך עליו שנית, אבל אם גם בפעם הראשון קבעה בלא ברכה כלל ואח"כ תולה הדלתות ונוטל את המזוזה ומחזירה שוב למקומה, למה לא יברך, לא מיבעי לשיטת הרמב"ם שלא יצא ידי חובתו עד עכשיו, ועכשיו בהחזירו אותו שנית, הוא תחילת חיובו במזוזה דעד עכשיו לא

יצא משום תולמ"ה, ואפילו לתוס' ורש"י שיצא ידי חובתו, מ"מ מי שקבע מזוזה בלא ברכה ועבר עליה כמה זמן, אף אם לא נוטלה, ג"כ חייב כמהר"ש במג"א הנ"ל, ומכ"ש כשנוטלה ומחזירה פשיטא שהוא מברך לקבוע מזוזה כדמשמע מהמג"א דשפיר מתאים נוסח הברכה לקבוע מזוזה על חזרה השניה ומה בכך שהמצוה נמשכת גם מכבר, והנני משתומם על הגאון בעל דרך החיים בה' מזוזה כשהוא מעתיק דינו של הש"ך הנזכר משמיט מה שהש"ך אומר, „או יברך מתחלה על אחרת“, ומ"מ מסיים בלשון הש"ך וכשיתלה בה הדלת יטלנה ויחזור ויקבענה בלא ברכה. וזה פלא דאם לא בירך כלל מתחילה ולא פטרה בברכת מזוזה אחרת, למה לא יברך עכשיו, וזה מצוה לפרסם ולתקן על ידי המדפיסים את ספר דרך החיים.

והנה מש"כ דמי שקובע מזוזה בלא ברכה מברך עליה אח"כ כמהר"ש במג"א, הוא ממה שהביא מקודם מהמג"א סימן רס"ג סק"א שכתב המהר"ש בשם מהר"ם ז"ל כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה או תדליק הנר בלא ברכה לפני החופה ואח"כ בחשיכה תפרוס ידיה על הנרות ותברך וכו'. ותמה עליו המג"א דלא שייר ברכה בדלוקה ועומדת וכו'. ומ"מ כתב לבסוף דבדיעבד אם שכחה מלברך עד שחשיכה יש לסמוך אמהר"ש. ולפ"ז ה"נ כשלא בירך מקודם יברך אח"כ.

אולם כד געיין נראה דאין הנדונים שוים, דלכאורה יש לתמוה על המג"א במה שתמה על המהר"ש דלא שייר ברכה בדלוקה ועומדת. וכן על מרן שמסתמך בדיעבד על המהר"ש דוקא. הלא דין זה מבואר ברמב"ם פ"א מהל' ברכות הלכה ה' שכתב וז"ל: העושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייתה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב לישיב בסוכה, וכן כל כיוצא בזה. וכ"כ התוס' סוכה ל"ט א' ד"ה עובר ע"פ הירושלמי. ולפי זה הכא נמי לענין נר שבת כששכח ולא בירך מברך אח"כ ככל מצוה שעדיין עשייתה קיימת, אלא ע"כ צ"ל דתמיתה המג"א היא כמו שמפרש במחה"ש, והוא דכיון שהדליקה מבעו"י ולא קיבלה עליה או שבת, לא נקרא נר שבת והוי כמו דלוקה. ועומדת דכתב רמ"א דצריך לכבותה ולהדליקה לשם נר שבת, ואיך תברך עליה בלילה. ומ"מ סמך עליה המג"א דיש לחלק בין הך דהכא להך דהרמ"א, כיון דעכ"פ הדליקה לשם נר שבת. והנה מדברי מרן דסמך דבריו על הך דמהר"ש ולא על הרמב"ם, מבואר דס"ל דלא שייר לומר גבי מזוזה דהוי מצוה שעשייתה קיימת, והוא משום

דהפירוש עשייתה קיימת, אין הכוונה שהמצוה עדיין קיימת בעולם, אלא המדובר הוא על העושה המצוה שעדיין הוא בתהליך עשיית המצוה כמו הלבוש בציצית ותפילין ויושב בסוכה שעדיין הוא מתעסק בעשיית המצוה, משא"כ במזוזה דאף דהמזוזה עדיין קיימת ועומדת, מ"מ העשייה של המצוה כבר נגמרה תיכף משקבעה, דאף שהמצוה בעולם, מ"מ האדם העושה אותה שוב אינו קשור עם עשייתה, וזה מדויק בלשון הרמב"ם שכתב שעדיין עשייתה קיימת. ולא שעדיין המצוה קיימת, שהברכה שמברך צריך להיות על עשיית המצוה, שהברכה קשורה עם עשיית המצוה.

וכן ראיתי להברכי יוסף — הובא בשדה חמד מערכת מ' כלל קכ"ז — שהשיג על מש"כ המג"א בסימן י"ט סק"א ואפשר דה"ה במזוזה אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכה כשנכנס לדור בתוכה מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לדור בבית שיש בו מזוזה. וכתב וז"ל דיש לחלק בין טלית, שלא בירך עליה בתחילת הליבישה דמברך כל זמן שהוא עטוף בה, דבטלית כל זמן העטיפה מתעסק בגוף המצוה, משא"כ במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעתה, ושוב לא נשאר בה שום עסק כשיבוא לדור ולא רצו לקבוע ברכה מבלי התעסק במצוה, לכן הם אמרו לברך בקביעתה דהיא סוף המעשה מן העוסק אשר עסק בגוף המצוה, דכשידור אף דבו בפרק היא חובתו מ"מ תו לא עסוק בגוף המצוה. ובתשו' הרעק"א סימן ט' הביא דבריו לדחות ספיקתו שנסתפק בשוכר בית שיש בו מזוזה דאינו מברך דלא תקנו הברכה אלא על שעת קביעת המזוזה. וכן ראיתי להרב שדה הארץ ח"ג חו"מ סימן כ' בדין מעקה שכתב דכל שגמר לגמרי עשייתה אינו יכול לברך. והיינו כנ"ל דאף דהמצוה קיימת, מ"מ עשייתה אינה קיימת. וה"ב במזוזה אף שהמצוה קיימת, מ"מ עשייתה אינה קיימת. וכ"כ הט"ז או"ח סימן תל"ב סק"א דאם כבר סיים הבדיקה לא יברך אע"ג דעדיין הגמר של מצוה לפניו בביעור, מ"מ לא שייך ברכה אם אינו עושה מעשה של מצוה. וכ"כ הב"ח ע"פ הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות (ומש"כ שם מהל' תפילה, הוא ט"ס) ופ"ג מהל' אישות דאין לברך אחר שעשה המצוה אף דיש לה משך זמן. ובחנם תפס עליו המג"א סק"ב, דלדעת הרמב"ם יש לברך גם אח"כ כל שיש לה משך זמן, דבודאי לא נעלם ממנו דברי הרמב"ם בעידנא דעסיק בה, והטעם כיון דעכ"פ עשייתה נגמרה. וכן בט"ז סימן קנ"ח סק"ב כתב וז"ל ודאי במצוה שיש זמן לקיומה, אז אף אם שכח לברך קודם העשייה, יש עוד זמן שהוא עסוק בה. ושור' ראיתי בספר אשדות הפסגה יו"ד סימן ט'. בעובדא דאתא לידיה שקבע מזוזה ולא בירך, ושאל את פי הרב יונה גבון והשיב לו דהדבר מפורש ברמב"ם הנ"ל, והרהמ"ח הקשה על זה מדברי הרמב"ם מיניה וביה דמרפסין איגריה מההיא שכתב סוף פרק ג' מהלכות אישות דאם קידש ולא בירך

שלא יברך אח"כ שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר מעשה, ולפמש"כ אתי שפיר דמזוזה וקדושין אין עשייתה נמשכת, ולכן לא יברך אח"כ.

והנה כדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות מצאנו גם לרבינו יונה בפרק תפלת השחר גבי תפלת הדרך שכתב כן וז"ל שמאחר שכל זמן שציצית ותפילין הם עליו הוא מקיים המצוה, ואע"פ שאינו עובר לעשייתן ממה שעבר, מ"מ הוי עובר לעשייתן מה שמקיים אח"כ. והביאו הב"י בסימן ח'. ומהתימה שלא הזכיר שהדברים מבוארים ברמב"ם הנ"ל.

וראיתי בישועות יעקב שם סק"ו שאחר שהביא לדברי הב"י ורבינו יונה הנ"ל, הביא ע"ז לדברי התוס' סוכה הנ"ל שהביאו ראיה לזה מירושלמי דברכות שאמרו נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית, משמע שמברך אחר שנתעטף, וכתב וז"ל ואני תמה בזה דהרי ז"ל הירושלמי העושה ציצית לעצמו מברך אקב"ו לעשות ציצית נתעטף בה מברך להתעטף, והנה בש"ס דמנחות דף מ"ב מבואר דמאן דס"ל דמברך על ציצית בשעת עשייתו, על כרחך ס"ל דכלי קופסא חייבים בציצית, וא"כ בשעת העיטוף אינו עושה שום דבר חדש דכבר נתחייב בציצית קודם העיטוף, וא"כ עיקר הברכה בשעת הלבישה אינו על גוף מצות ציצית, דהרי כבר נתחייב בה קודם הלבישה, ומה חילוק יש אם מברך קודם הלבישה או אח"כ, אבל לדידן דקיי"ל דכלי קופסא פטורים מן הציצית, ועיקר המצוה היא על הלבישה, פשיטא דצריך לברך קודם הלבישה, דאין יתכן שעיקר המצוה יהיה בלא ברכה, ואחר שנעשה מצותו יברך, ולכן מסיק דדין זה שכתב השו"ע תלוי באשלי רברבי כשלא בירך קודם עשייתו אם מברך אח"כ או לא. דלהרמב"ם אינו מברך אח"כ, ולהג"א מברך אחר עשייתו.

והנה מלבד שיש לתמוה עליו טובא שלא נזכר לדברי הרמב"ם דאף דפסק דאין לברך אחר עשיית המצוה, אפ"ה פסק בציצית ותפילין דמברך כל זמן שהוא עסוק בהן, וכסברת רבינו יונה הנ"ל, עוד זאת יש לתמוה עליו מה שכתב דהירושלמי ס"ל דכלי קופסא חייבין בציצית, מדס"ל דהעושה ציצית לעצמו מברך לעשות ציצית, ותימה דמה יענה למה שאמרו בירושלמי דמברכין גם על עשיית תפילין וסוכה, אלא על כרחך צ"ל כמו שכתבו התוס' במנחות שם דהירושלמי פליג על הש"ס שלנו, וס"ל דאף במצוה דעשייתה אינה גמר מצוה, מברכין גם על העשיה, ודין ציצית הוא כדין תפילין וסוכה, דאף למ"ד ציצית חובת גברא ואין עשייתה גמר מצוה, מכל מקום מברך גם בשעת העשייה, ומדכתבו דמשנתעטף מברך להתעטף, מזה מוכיחין התוס' שפיר דכל שהמצוה עדיין עשייתה קיימת מברך גם אח"כ, וכדעת הרמב"ם ורבינו יונה.

היוצא מדברינו דבמזוזה לא שייך עשייתה קיימת, וכמו שכן כתב גם הברכ"י, ולכן לא סמך מרן הגרצ"פ ז"ל על דברי הרמב"ם, דאינו מהדומה לסלית

ותפילין, ולכן הוכרח להסמיכו אל דין המהר"ש דשם ג"כ אין עשייתה קיימת, ואפ"ה כיון שמצותה קיימת מברך אח"כ, וה"נ במזוזה.

גם בפמ"ג בסימן רס"ג בא"א סק"א ראיתי שכתב דנר שבת הוי מצוה שיש לה משך זמן דמברך בעוד המצוה לא נגמרה כמו תפילין וכדומה, וכן נר חנוכה אם לא בירך עליה קודם, אפשר לברך אחר כך, אף שאין בו שמן כשיעור עתה, מ"מ עדיין המצוה קיימת, אך הקשה על דין המהר"ש דבשבת איך תברך והא עתה אסורה להדליק, ולהמג"א צריך לומר דמה שמברכת להדליק, אין הכוונה על מעשה ההדלקה, אלא על המשך ההדלקה שמצותה להיות דלוקה למשך זמן, ולפמש"כ הגרש"ז יותר טוב שתברך על הדלקת נר של שבת. אולם בדברי מלכיאל ח"ד סימן ה' כ' דהעיקר כמ"ש הדה"ח והרע"ק בחידושי שאין לברך, וגם היכן מצינו לחדש נוסח הברכה שלא נזכר בש"ס ובפוסקים.

אולם באמת הדבר צריך ביאור, כיון דכל דין זה נלמד מהרמב"ם והתוס' בשם ירושלמי והרבינו יונה, ואינהו מיירי דוקא באופן דהמצוה עדיין עשייתה קיימת כציצית ותפילין וכמ"ש בשם הפוסקים הנ"ל דבעינן שיהא עסוק בהמצוה בעת הברכה, משא"כ בנר שבת, דאף שהמצוה נמשכת, מ"מ עשייתה אינה נמשכת דכל שהדליקה גמרה מצותה, וכדין העושה מעקה, ומנ"ל דבכהאי גוונא אפשר לברך גם אח"כ.

ולכן הנראה לי להסביר הדברים עפמש"כ המרדכי פ"ב דשבת סימן רצ"ד בשם רבינו משולם שלא היה מברך על הדלקת הנר משום דאמרינן במנחות מ"א כל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכת מצוה אין מברכין עליה, ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה כדאמרינן בפסחים ק"א. ואף דלא קי"ל הכי, עכ"פ נשמע מינה דהדלקת הנר נמשכת גם אחר כך וכאילו היה עסוק בהמצוה ומשתדל להיות דלוק גם לאחר זמן בעת מצותה, וההדלקה היא רק התחלת המצוה ונגמרת עד לאחר האכילה, דמי ללולב שיכול לברך כל זמן שיש לו עדיין לעשות הנענועין דהוי כהמשך המצוה, ה"נ הכא כיון שצריך שיאכל במקום הנר הוי כאילו קשור עדיין עם עשיית המצוה, משא"כ במזוזה אין לה המשך זמן להיות עסוק בהמצוה, דתיכף עם קביעתה נגמרה עשיית המצוה וכשדר בה אח"כ הוי כמי שנכנס לדור בבית שיש בה מזוזה שאין מברך עליה, כמש"כ הברכ"י או"ח סימן י"ט הביאו הרעק"א בתשו' סימן ט, כנז"ל, וכן במעקה אין לה משך זמן בעשיית המצוה ותיכף כשגמר לעשות המעקה גמרה עשיית המצוה ואין המשך לעשייתה.

והיותר נראה דשאני נר שבת דכיון דכבר הונגה שמדלקת תחלה ופורסת ידיה כדי שיהיה עובר לעשייתו, וכמש"כ הרמ"א בסעיף ה', לכן אף שאיחרה

הברכה עד לאחר שחשכה יכולה לברך אח"כ, ופריסת ידיים הוי כעובר לעשייתו, ולא חילקו בין עושה כן סמוך להדלקה ובין עושה כן לאחר זמן. וכיוצא בזה כתב בחק יעקב סימן תל"ב סק"ד ליישב מה שפסק הרמ"א בסימן קנ"ח סעיף י"א בנטילת ידיים אם שכח לברך עד אחר הגיגוב מברך אח"כ, דשאני התם בנטילה כיון דבלא"ה א"א לברך עליו מיד עובר לעשייתו משום דאין ידיו נקיות, לכן מותר לברך אחר נטילה וגיגוב, וסברא כזו מוזכרת להדיא בטור"ד סימן כ"ח לענין כסוי.

ולפ"ז אין לנו ראייה מהך דנר שבת, לענינינו, דיוכל לברך גם אח"כ בעוד המצוה נמשכת, כיון דעכ"פ אין עשייתה קיימת.

שו"ר בשו"ע הגרש"ז זצ"ל סימן רס"ג בקו"א אות ג' שכתב ג"כ כנ"ל וז"ל לפמש"כ המג"א בסימן קנ"ח דכשלא היה יכול לברך תחלה, יכול לברך אח"כ, ומה"ט י"ל שאף שהפסיק הרבה יכול לברך דאיוזה גבול יש לדבר, [וזה סותר למש"כ בסימן הנ"ל סעיף ט"ז אם הפליג אפילו בשתיקה שוב אינו מברך אח"כ שאף שלא היה יכול לברך עובר לעשייתה ומוכרח לברך אח"כ, אין סברא כלל שיוכל לברך עליה לעולם, אלא מיד אחר עשייתה, וי"ל]. א"כ ה"ה הכא כיון שאי אפשר לברך בתחלה לפי המנהג, א"כ אף שהפסיקה הרבה אח"כ, אין בכך כלום, ובפרט הכא י"ל דמיקרי עובר לעשייתו שאינה נהנית מן האור עד לאחר הברכה כמ"ש רמ"א.

שו"ר לרבינו הגרצ"פ פראנק זצ"ל בירחון קול תורה כסלו תרצ"ד סימן כ"ב דגבי הדלקת נר שבת אין המצוה שידליק בידים דוקא, אלא שישתדל שיהא נר דלוק בבית ומיישב בזה שיטת המג"א, וכתב דכן יורה לשון הרמב"ם פ"ה מהלכות שבת, "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם, נר דלוק בשבת", משמע דאין מעשה ההדלקה עיקר המצוה, ועיי"ש לענין הדלקת נר שבת בחשמל. אולם ראה מה שהעיר ע"ד בחוברת טבת תרצ"ד סימן נו.

והנה לעיל כתבנו מהפמ"ג דסבירא ליה דאף בנר חנוכה הוי כיש לה משך זמן ויכול לברך אח"כ. אולם בסימן תרע"ו במ"ז סק"ב כתב הוא עצמו דאם הדליק כל הנרות דלא יברך אח"כ ככל מצוה שאין לה משך זמן. ועי' גם בשע"ת סק"ה, וצ"ל דאף דמצותו שיהיה דלוק חצי שעה, מ"מ כיון דכבתה אינו זקוק לה, א"כ עיקר המצוה אינה אלא שעת ההדלקה, ומה שדולק אח"כ אינו קשור עם עשיית המצוה אף שהמצוה קיימת כיון דעשיית המצוה מה שהיה עליו לעשות כבר גמר בהדלקה, משא"כ בנר שבת דגמר המצוה הוי מה שיהיה דולק בעת האכילה, או משום דע"י פריסת ידיה, הוי כעובר לעשייתו. ואף שמצינו להרא"ש פ"ק דפסחים סימן י' שכתב בשם ר"ת דנר חנוכה יש שיהוי במצוותה דמצוותה עד שתכלה רגל מן השוק, היינו לענין גוסס הברכה

דשייך לברך עליה להדליק, אבל לא לומר דמשום זה יכול לברך גם אח"כ. וכן צ"ל במש"כ בקרבן נתנאל דלפי ר"ת שפיר מברכין לקבוע מזוזה דיש שיהוי במצותה שכל זמן שדר בו יש בו חיוב קביעת מזוזה, וכמו כן על עשיית מעקה, צריך לברך לעשות מעקה משום זה, היינו ג"כ לענין נוסח הברכה, אבל ודאי אם לא בירך מקודם לא מהני מטעם זה שיברך אח"כ, וכמש"כ לעיל בשם ספר שדה הארץ לעניין מעקה, וה"ה לעניין מזוזה, ובלא"ה בירושלמי פ"ט דברכות הנוסח הוא על מצות מזוזה. והביאו הגר"א סימן רפ"ט סק"ב. שו"ר בחי' רע"ק סימן תרע"ו שמסתפק בליל ח' דחנוכה אם קודם גמר הדלקת כל הנרות נזכר שלא בירך עדיין הברכות, וכתב דלעניין ברכת להדליק לכאורה כבר עברה מצוותה כיון דעיקר המצוה כבר יצא בנר אחד, והתוספת הוא רק להידור מצוה, אין שייך לברך עליו, ומ"מ כתב דיש לצדד ולומר דכל משך הדלקתו עדיין המצוה קיימת ונמשכת, והביא מהרא"ש הנ"ל דמדמי נר חנוכה לטלית ותפילין, וכתב א"כ כמו דבציצית ותפילין מברך גם אחר הנחתם דעדיין עוסק במצוותו, יש לומר ה"נ בנר חנוכה, וגם דדעת הרבה פוסקים דבכל הברכות אם לא בירך עובר לעשייתן דמברך אחר"כ ע"י ש"ך יו"ד סימן י"ט, וא"כ בנ"ד דיש מקום לומר בלא"ה דמברך על הידור מצוה, יש לצרף הנך סניפים לסמוך עליהם לברך. מבואר דאם לאו סברת האומרים לברך על ההידור, או היכא דכבר הדליק הכל, לא מהני מה שיש שיהוי במצותה לעניין דהוי כעובר לעשייתו, וע"כ יפרש מש"כ הרא"ש כאשר כתבנו לעיל. וא"כ ה"נ במזוזה דאין מברך אח"כ, דמשך זמן המצוה אינו מועיל כל שאינו עסוק בה, וכדין מעקה, ולא דמי לנר שבת, מהטעמים שכתבנו.

והנה בחי' רעק"א ובשו"ת תנינא סימן י"ג כתב שאם נזכר לאחר שהדליק כולם מברך שעשה נסים ושהחיינו, הביאו המ"ב סימן תרע"ו סק"ד, ולכן צ"ע על שבשער הציון אות ג' נשאר בצ"ע אפילו על ליל ח' וכעובדא דהרעק"א אם יברך זמן אחר ההדלקה.

אחר כתבי כל הנ"ל מצאתי ראיתי בספר הרוקח בהלכות ברכות סימן שס"ג שכתב דלכן אמרו בירושלמי ברכות פ"ט דמברכין על מצות מזוזה, מפני שכבר נגמרה, ובנר חנוכה מברכין להדליק נר של חנוכה, משום דהמהדרין מוסיפין כל שמונה, הרי יש משך זמן והוי כמצוה אחת. ובסימן שס"ז כתב משום דמצותה עד שתכלה רגל מן השוק ולא גמרה מיד. והנה אף דעיקר מילתיה אמורה לענין נוסח הברכה, עכ"פ מבואר מדבריו דבמזוזה תיכף כשקובעה נגמרה מצותה, וסברא זו קיימת אף לדין דמברכין לקבוע מפני הטעמים האחרים שנאמרו בזה. וכן יש ללמוד מדבריו דאף על ההידור אפשר לברך משום דהוי כמצוה אחת ודו"ק. [אגב ברוקח שם בסימן שס"ו כתב דאין מברכין על עשיית מעקה עיי"ש

בטעמו. וכן ראיתי במאירי מגילה ריש פרק ג'. וגם המחבר בחו"מ סימן תכ"ו לא העתיק דברי הרמב"ם המצריך לברך על עשיית המעקה, וצ"ע, ועי' בתומת ישרים סימן קל"ז].

והשתא דאתינן להכי דכל שלא בירך מקודם שוב אינו יכול לברך אח"כ, א"כ ה"ה כשנטלה וחזר וקובעה, הוא הדין והוא הטעם דאין מברך עליה גם עכשיו כשחזר וקובעה שנית, כמו בפושט טלית וחזר ולובשה מיד דאין מברך עליה, ומה שלא בירך מקודם אינו גורם דליהוי עשיית מצוה מחדש כיון דכבר עבר זמן הברכה, והמצוה כבר נעשתה בקביעה הראשונה להפוסקים דבית שאין בו דלת חייב במזוזה, ושכן סתם המחבר לדיעה זו, ולפי המבואר בקרבן נתנאל בה' מזוזה להרא"ש, המחבר ס"ל דדיעה זו עיקרית אף לענין ברכה, וכיון דהוי כאילו לא הסירה, שוב אינו מברך גם עכשיו, וכפשטות משמעות הש"ך, ושכן פסק בדרך החיים, ושכ"ג מהחיי אדם כלל ט"ו סימן ט', וכן פסק בערוך השלחן סימן רפ"ו סעיף כ"ה דאין לברך בשום פעם בין בקביעה הראשונה ובין בקביעה השניה. שו"ר בהגהות הכתב סופר ליו"ד סימן רפ"ו שנקט כן בפשטות דברי הש"ך דאין מברך בקביעה שניה בכל אופן, [וראיתי להמשמרת שלום בחידושו ליו"ד סימן רפ"ו שכתב ליישב דברי הכתב סופר כנוצר לעיל בשם הגרצ"פ ז"ל דהש"ך קאי על מש"כ בתחילה או יברך מתחילה גם על אחרת ויהא דעתו גם על זו]. אך כתב דצ"ע מכיון שנטלה, גם אם החיוב בלא דלת, כיון שנטלה וחזר וקובעה צריך לברך מחדש לכו"ע.

והנה כבר כתבנו בתחלת דברינו בשם זקנו הגרע"א ז"ל דזה תלוי בפלוגתא דטלית המבואר באו"ח סימן ח', ולהרמ"א שם כשפושט הטלית ולובשה שנית אין חזר ומברך, ויותר מזה ראה ביו"ד סימן רפ"ט בפ"ת סק"א בשם הברכ"י שמסתפק אם הסיר המזוזה על מנת לבדקה אם יברך שנית. שו"ר בתשובותיו ליו"ד סימן קל"ט שגם הוא תלה לה בפלוגתא דאו"ח הנ"ל לענין טלית. אך ראיתי שם שאחרי שכתב ג"כ דמפשטות הש"ך נראה דאפילו לא בירך מתחלה לא יברך שנית, כתב דצ"ע משום דהו"ל כמצוה שיש לה משך זמן, ותמה מזה על הדרך החיים שלא הרגיש בזה. וכן ראיתי בעיקרי הד"ט אות י' שאם לא בירך מתחלה כשקבעה מברך אח"כ, ומטעם הנ"ל [ושם לא מבואר מוצא דבריו אלו, וכנראה שהיא מהאשדות הפסגה הנ"ל]. אולם כבר כתבנו בארוכה דמזוזה לא הוי כטלית ותפילין וסוכה דנקט הרמב"ם, ומברך על המשך עשיית המצוה וכמש"כ רבינו יונה הנ"ל, ולא כשהמצוה קיימת במשך זמן, והוא אינו עסוק בעשייתה, וכמש"כ לעיל מהברכ"י והרעק"א, וזהו ג"כ סברת הש"ך והדה"ח והחיי"א והערוך השלחן שאין מצריכים לברך שנית אף בשלא בירך בתחילה.

אולם בעיקר הדין אם לא בירך קודם לעשייתו אם יברך אח"כ, אם כי הש"ך ביו"ד סימן י"ט פסק כהרמב"ם, (וראה גם בשערי תשובה לסימן תרע"ו סק"ה), אולם בשאגת אריה סימן כ"ו פסק כהג"א. וכן פסק בספר מטה יוסף ח"ב סימן י"ח, ומסיק וכתב חזרנו על כל המקרא ולא מצינו סעד לדברי הרמב"ם ז"ל.

עוד רגע אדבר על מה שכתב בפ"ת סימן רפ"ט סק"א דאם נפלה המזווה מעצמה לארץ ורוצה לקובעה, צריך דאיי לברך כמו נפל טליתו ופשוט. וכ"כ בקיצור שו"ע סימן י"א סעיף ז'. ולענ"ד נראה לחלק דשאני התם כיון דעיקר המצוה היא הליבשה, ובידו לפטור עצמו ממנה, ולכך הוי הפסק וכהיסח הדעת מן המצוה, משא"כ במזווה דמחויב הוא כל הזמן שיהיה מזווה בדירתו, לכן אף בנפל וכ"ש בהסירה לא הוי הפסק, וכ"ש לפמש"כ הגרעק"א בחידושו לאו"ח סימן ח' ובהגהותיו לדה"ח בשם תוספת שבת דאפשר דבשעת התפילה א"צ לברך כמו בתפילין שנשמטו ממקומם בשעת תפילה, והטעם נראה כיון דמחויב להיות עטוף בטליתו בשעת התפילה לא הוי כהפסק וכהיסח הדעת אף בשנפלה ממנו, א"כ ה"ה במזווה כיון דודאי עומד לקבעה שנית לא הוי כסילוק מן המצוה.

ולסוף נביא כאן תשובת שאלה שנדפסה בסוף ספר טעמי המנהגים באחד שהסיר את המזווה שלא תתלכלך בעת שסד את ביתו ואח"כ כאשר נגמרה מלאכתו רוצה לקבעה מחדש אם חייב לברך, ומצדד שם לומר דאפילו אם השהה קביעת המזווה יום או יומים כיון שאינו מסיח דעתו מהבית הזה לא חשיב הפסק עיי"ש. ומענין לענין באותו ענין אמרתי להעיר במה שראיתי בהר צבי סימן רל"ו שכתב היה נראה לכאורה שכל הנכנס לדירה חדשה יוציא המזווה ויחזור ויקבענה בברכה כדרך שאמרו גבי ציצית דמי שלא בירך בשעת לבישה שימשמש בציצית ויברך כו' אלא שלדינא צ"ע כו'.

והנה דבר חדש הוא שחידשו הסופרים מרן זצ"ל ויש לי להשיב, דשאני התם שכבר נתחייב בהברכה, ועל זה אמרו דמכיון שהיא מצוה נמשכת מממשמש בציצית ומברך, משא"כ במזווה דעיקר הברכה נתקנה בשעת הקביעה, וכבר נקבעה המזווה בברכה כדון, למה נאמר שיורידנה ויבטל מהבית הזה מצות מזווה, כדי שיקיים בה מצוה שלא נתחייב בה כלל, ועד כאן לא אמרו מזווה חובת הדר, אלא לענין תחילת החיוב על מי מוטל החיוב, אם על בעה"ב או הדייר, אבל הנכנס לבית שיש בה כבר מזווה להברכי יוסף דפטור מלברך, למה נחייב אותו להסירה הלא אין מזווה חובת הגוף שחייב לעשותה כתפילין, רק חובת הבית, וכשהבית כבר נפטרה מהמצוה, שוב אין מוטל על הדר בה חובת המצוה, ולמה נבטל מהבית מצות המזווה. ויותר מזה כתב בפתחי תשובה

סימן רפ"ו סק"ז דהשוכר בית בחו"ל, דפטור ממזוזה ל' יום, רשאי להחמיר ולברך תוך ל' יום כמו בטלית שאולה, הרי דאף כשמברך בעת הפטור מהני גם אלאחר החיוב, מכש"כ כאן שכבר ברכו על קביעתה, אף שלגבי ידידה לא היה חייב כלל, מ"מ כבר נפטרה מחיובה, ושוב אין עליו מצוה כלל, וביותר מזה כתב בנחלת צבי שם דאף כשמסירה וקובעה מחדש אינו מברך כלל כיון שכבר נקבעה, אף שהיה בעת הפטור. ויש לי להביא עוד ראייה לזה ממש"כ המג"א סימן י"ט סק"א בקבע מזוזה קודם שדר בתוכה יברך אח"כ אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה, ולמה לא אמר שיסירנה ויקבענה מחדש ויברך כתיקונה, אע"כ כדי שלא נבטל מהבית מצות מזוזה, וראה באו"ח סימן ט"ו סעיף א'.

שו"ר בברכ"י לסימן רצ"א בשכר בית בחזקת שאין בה מזוזה, ואח"כ מצא שהמשכיר קבע בה מזוזה וטוען שהוא מקח טעות שכל עצמו לא שכר את הבית אלא לקיים מצוה זו, ולדברי מרן ז"ל מאי מקח טעות הוא, הרי יכול להסירה ולקבעה מחדש בברכה, א"ו דכל כה"ג אינו מברך כלל.

תוספות שבת ויום טוב

שאלה: נשאלתי בקידוש שמקדשים בערב שבת ויום טוב מבעוד יום והרבה מקדימים עוד טרם שחשיכה. (וכמו במדינות שנוהגים להרבות שעה על היוצ' הימות הקיץ), אם יש רשות לקדש משבת ליום טוב או מיו"ט לשבת, או מיו"ט ראשון ליו"ט שני בגלות?

א.

תשובה: בתוספות פסחים דף צ"ט, ד"ה עד שתחשך, מביאים, דווקא גבי מצה בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא פרק ב' (פסחים), הפסח ומצה ומרור מצוותן משתחשך, אבל סעודת שבת ויו"ט מצי אכיל להו, כדאמרינן בברכות דף כ"ז: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום, ועיין בשלחן ערוך או"ח הלכות שבת סימן רס"ז סעיף ב', ובט"ז ובמגן אברהם, והפרי מגדים במשבצות זהב (שם), מביא מט"ז סימן רצ"א דיכול לגמור הסעודה קודם הלילה דתוספות שבת דבר תורה הוא, ובקיץ שאוכלין מבעוד יום הרוצה להחמיר יחלק ביום שבת ג' סעודות ויוצא ידי חובתו, עיין שם.

ופשוט לפי זה, דהקידוש שעושין בערב שבת ויו"ט דהוא משום תוספות מחול לקדש, לא שייך משבת ליו"ט או מיו"ט לשבת כיון דלא נכנס בגדר זה דמוסיפין מחול לקודש, ופשיטא דאין מוסיפין קדושה על יום שהוא קדוש מעצמו, וכמו לקדש על יו"ט בשבת או לקדש על שבת שהוא יו"ט, ואין זה משום דאין חל קדושה על קדושה או דאין להוסיף קדושה על קדושה, אלא משום דלא יש רשות לישראל לעשות קדושת יום מעצמו בזמן שהוא קדוש ועומד, וזה פשוט.

ועיין בתורת כהנים פרשת אמור (פ' י"ד): ועניתם את נפשותיכם בתשעה — הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפים מחול על הקודש — (ועיין בראש השנה דף ט', ויומא דף פ"א), ובמכילתא פרשת יתרו, אומר: זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש, משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו, ובמכילתא דר' שמעון בן יוחאי יש: זכרה עד שלא תבא, ושמרה משתבא, ובשל"ה כתב בדבר תוספות שבת ובעצם קדושת שבת, שבכך האדם יהיה קדוש ועל דרך קדושים תהיו כי קדוש אני ה"א, ובבבא קמא דף ל"ב, מצינו: אמר ר' חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא —

ומביא שמדת חסידות וקדושה יתירה להיות מוכנים לצורך שבת בחצות, ומחצות ואילך יהיה העסק הכל בקדושת שבת שכולו שבת, בהתעוררות תשובה ובתיקוני מעשים ובלימוד התורה, וסימנך „לא" תעשו כל מלאכה, „לא" שעות עם התוספות שעה במוצאי שבת, וסימנך כל המלכים שלשים ואחד, וסימנך חסד א"ל כל היום — והרי שבתוספות שבת ויו"ט לא אמרינן אלא להוסיף מקודש על החול, ורשות לעשות קידוש מבעוד יום בערב שבת ויו"ט, אבל להוסיף ולעשות קדושה על ידי עצמו שבזוה מלבו בוודאי אסור, ומכיון שלא ניתן התורה רשות על זה.

אמנם מצינו בקדושת קרבנות דאין משנין מקדושה לקדושה, וכמבואר בבכורות דף נ"ג, שאין משנין אפילו מקדושה קלה לקדושה חמורה, וכך מצינו שדבר שבחובה לא בא אלא מן החולין, ובירושלמי שקלים (פרק ב' הלכה א'), יש כזה דאין מביאין מחצית השקל ממעשר שני, שנאמר, אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו, כל שהוא קודש אין קדושה חלה עליו, אולם בקדושת הזמנים יש הבדל, וכמו שעושים הבדלה במוצאי שבת ויו"ט שאומרים בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ועיין בביצה דף י"ז, ביו"ט שחל להיות בשבת ופלוגתא בית שמאי ובית הלל בתפלה, ואין כאן המקום להאריך בזה (ראה בספרי אור תורה אות י', פרק ז', אם יו"ט מיקרי שבת).

וכל זה ניחא בשבת ויו"ט שבאים זה אחר זה, ובקידוש בשבת בעוד טרם שהגיע זמן יו"ט אין לקדש ולברך מקדש ישראל והזמנים, או בקידוש ביו"ט ועוד לא הגיע זמן שבת אין לקדש ולברך אז מקדש השבת, אבל בשני ימים טובים שעושים בחוץ לארץ לכאורה אפשר לעשות קידוש ביום טוב ראשון טרם שלא הגיע זמן לקידוש בליל ב', ולפי שבגליות שעושין שני ימים טובים הוא לא מצד וודאי אלא משום ספק.

ולפי זה נראה דדומה להא דמצינו בשו"ע או"ח הלכות יו"ט, סימן תקי"ג, סעיף ה', בדין ביצה שנולדה ביו"ט ראשון דמותרת ביו"ט שני בשני יו"ט של גליות, אבל בשני יו"ט של ראש השנה, וכן בשבת ויו"ט הסמוכים זה לזה נולדה בזה אסורה בזה, והט"ז כתב, שבשני יו"ט של גליות שאחד מהם וודאי חול, אבל ב' ימים של ראש השנה כיומא אריכתא הם, וחג קבוע הוא מדרבנן הוקבעו תחלה משום ספק, עיין שם, (וראה בביצה דף ד' וה'), וכמו שם יש לומר גם בנדון דידן לענין קידוש לקדש ביום ראשון של יו"ט בעוד שלא הגיע הזמן של ליל ב', כיון דיש ספק אם יום ראשון הוא חול הרי שפיר אפשר לקדש אז וחשיב תוספות יו"ט שמוסיף מחול על הקודש, ואם השני הוא חול לא צריך לקידוש כלל, ובשני ימים של ראש השנה דכיומא אריכתא הוא אפשר

דאין לקדש מזה על זה, ועיין בגמרא עירובין דף ל"ט, ובתוספות ד"ה אי משכחת — שם ודף מ', ובמפרשים, ואמ"ל.

אולם עלה על דעתי לחלק בין ביצה שנולדה בראשון ומותרת בשני ובין קידוש, דבביצה הא הספק על החפצא אם מותר או אסור, אבל בקידוש הא הספק הוא על הזמן ואפשר דאין לעשות קידוש ולברך מקדש ישראל והזמנים או, ולפי שאין מבורר זמן החול והקודש וודאי, דבערב שבת ויו"ט שפיר יש רשות לקדש להוסיף מחול על הקודש, אבל לקדש ביום טוב ראשון שקבעו חכמים שם יום טוב, אין סברא כלל שישראל יקדש ובדעתו יהיה שבזה הקידוש יעשה ויוסיף מחול על הקודש, דכיון שהחכמים קבעו יום זה ליום טוב הרי הוא עושה ההיפוך מזה ומקדש ומברך ועל הדעת היא לקדש יום השני ומוסיף מהיום מחול על הקודש.

ואולי יש להביא ראיה לזה, מהא שהבאתי בהספרים שלי מהטורי אבן בראש השנה דף י"א, שהקשה לר"א ור"י איך משכחת לאלוהו שיבא בראש השנה ופסח, וכתב לבסוף, למאן דסבירא ליה אין לתחומין עיקר מן התורה אין זה קושיא כל כך, דזמן קבוע לביאת בן דוד הוא מן השמים ביום טוב, ומכי אתי רבנן ותיקנו לאיסור תחומין ביאתו נדחה מיום הקבוע לו מן השמים לסמוך לו מלפניו ומלאחריו, והשתא הא דנקטי ר"א ור"י בתשרי וניסן עתידין לגאול, אע"ג דקראי מייתי להו משמע דביו"ט עתידין לגאל, מכל מקום לבתר שתיקנו רבנן לאיסור תחומין בע"כ נדחה ביאתו מיום הקבוע לו כדפרישית, (ועיין בספרי שער המלך תהלים סימן י', שהבאתי הפרי מגדים או"ח הלכות שבת סימן רצ"ה, שדעתו דלפי הפרי חדש שיש איסור תחומין ביו"ט מן התורה, נדחה משום כן ביאת אליהו ביו"ט), ולפי זה אפשר לומר כמו כן כיון דקביעת חכמים הוא דשני ימים טובים בגלות הוא על כל יום בפני עצמו ומקרא יום טוב, ממילא אין להוסיף מיום ראשון על יום שני, כיון שאין זה נקרא תוספות מחול על הקודש.

והחילוק הזה שיש בין ביצה שהספק הוא על הדבר וקידוש הוא על הזמן אפשר גם להביא דמיון לזה, דהמטה משה הלכות שבת העלה דהטעם של שמיטה הוא, משום דחושבים הצמחים הגדלים בשש שנים בשבתות והם שיי"ב ימים של שבתות כי השנה שס"ד ימים, ויש בשנה אחת ג' שבתות, ובששה השנים יש שיי"ב שבתות ולפי שגם זו של שביעית אם תסיר ממנה הנ"ב של שבתות של השנה ההיא נשאר עוד שיי"ב ימים, והשמיטה באה לכפר על השבתות במה שאנו נהנים מן הצמחים שגדלים בשבת, (ע"כ). והקשיתי, כיון שהדין הוא שאין מעשה שבת אסורה אפילו היכא שעושה האדם המלאכה בשבת, וכמו דמבואר בגמרא חולין דף קט"ו, דמקשה שם שמעשה שבת כגון המבשל בשבת לתסרו

(משום לא תאכל כל תועבה), ומתרץ, דאמר קרא כי קודש היא לכם, היא קודש ואין מעשיה קודש, אם כן מדוע צריכים כפרה על מלאכה שנעשית מעצמה היכא שהצמחים גדלו בשבת? אבל יש לומר דמפני שכל הקדושה היא על הזמן והתורה אמרה כי קודש הוא לכם, ואמרינן היא קודש ואין מעשיה קודש (וכמו שכתבו התוספות שאינה ניכר התייעוב בגוף הדבר), ולכן אמרינן כיון שהמעשה אינו שייך לזמן כלל שהפעולה באה בעשיית האדם אין אסור, מה שאין כן הצמחים שגדלים בשבת הרי המשך הזמן גורם שהצמחים יתגדלו מעט, משום כך נחשב וניכר התועבה משום שבת, (וראה בספרי תורת חיים פרשת שלח), וכמו כן הוא בזה שיש חילוק בין החפצא ובין הזמן, דזמן הוא קבוע. ועיין כזה במגן אברהם בהלכות שבת (סימן שד"ם), שכתם דשבת הוא קבוע וכמחצה על מחצה דמי.

ומכל זה הנני בא למסקנא שאין נכון לעשות קידוש ביום ראשון ביום טוב קודם שחשיכה, כיון שאין בזה תוספות מחול על הקודש.

ב.

ובענין זה דתוספות מחול על הקודש בשבת ויו"ט כתבתי בספרי, משנת ישראל" על פרקי אבות (פרק ה' משנה ו'): מקשים המחברים ביום הכיפורים שחל בשבת, יקבל כל אחד על עצמו תוספות שבת בלי תוספות יו"כ ויקדש קידוש היום ויאכל סעודת שבת קודם חלות יו"כ, ומתרצים, שאי אפשר לחלק התוספות שאם ממשיך עליו קדושת שבת חל ממילא עליו קדושת יו"כ.

אמנם בדבר אונן בשבת כתב השבות יעקב (סימן ח'), מה שהורה המורה שיתפלל ערבית מבעוד יום ויבדיל בתפלה, והרבי מגור זצ"ל כתב בדגל התורה (סימן ס"ו), שדעתו שהתירו חכמים להקדים החיוב, ולפי זה שוב מדוע לא יהיה בידו להקדים החיוב בערב שבת במקום שלא יהיה לו האפשרות לקיים החיוב בלילה ומשום יום כפורים, ואולי יש לחלק בין להקדים חיוב אשר לא יהיה בידו לקיים וכמו באונן, ובין להקדים חיוב אשר בלילה לא יהיה לכל הכלל וכמו יום כפורים.

ועל זה כתב אלי יד"נ הרה"ח המפורסם וכו' ר' חיים אלעזר אלתר שליט"א, מירושלים, (בנו של הרה"ג הגדול הג' ר"מ מפאביאניץ זצ"ל הי"ד), לאחר שהשיג ספרי, וזו לשונו: שם במשנה ו' אות א', מביא כבוד תורתו, מקשים האחרונים ביום הכיפורים שחל בשבת וכו', וכ"ת לא ציין מי מהאחרונים מקשה כן, ואני ראיתי בספר שפתי צדיק (לדו"ז הרה"ק מפולץ זצ"ל), ליו"כ אות י"ב, שכתב בזה"ל, שאלתי לגיסי מרן שליט"א, (הכוונה לשפת אמת זצ"ל), ביוה"כ שחל להיות בשבת, למה לא נקבל שבת תיכף בפלג המנחה ויהי עת לקדש ולאכול סעודת שבת דאורייתא, ואחר כך נקבל יו"כ וגוסיף רבע שעה לתוספות, ותירוץ

מה שיכולין לקיים סעודת שבת גם בזמן תוס' שבת זהו כענין תשלומין להסעודה המוטלת חיוב לאכול באותו שבת קודש, מה שאין כן כשאין בגוף השבת שום סעודה (משום שהוא יו"כ), אזי גם בתוספות אין שייך סעודה, עכ"ל. וכ"ת מביא בשם דודי אדמו"ר זצ"ל שהתירו חכמים להקדים החיוב לענין הבדלה כשהוא אונן בשבת, ומשום זה מקשה למה לא יהי' יכול להקדים החיוב גם בערב יו"כ, וכנראה כ"ת לא עיין שם בדגה"ת בסוף דברי אדמו"ר זצ"ל שמסיק ג"כ אדמו"ר שם, אבל לענ"ד יש חילוק והבדל גדול בין שני העניינים, כי בסעודת ש"ק אין שום חיוב כשחל יו"כ בשבת, כי אסור לאכול ביו"כ, ומשום זה אין אפשרות לאכול את הסעודה זו בערב יו"כ, לא מטעם השלמה, ולא מטעם הקדמה, כי אין חיוב לעיקר הסעודה אין תוס', ואין הקדמה, לא כן בענין הבדלה לא נסתלק עיקר החיוב כי אפילו באונן נשאר עליו חיוב הבדלה אחרי זמן האנינות, כי זמן חיוב הבדלה הוא עד סוף יום ג' כדאי' באו"ח סימן רצ"ט, ועיין ביו"ד סי' שמ"א סעי"ב ובט"ז סו"ס שצ"ו, דהבדלה אינה ענין של תשלומין רק שהזמן חיוב נמשך עד סוף יום ג', ואפ"ל שגם במוצ"ש שייך ענין ההבדלה רק שההוא גברא הוא דלא חזי, וא"כ באופן כזה שפיר אפשר להקדים ולעשות הבדלה לפני שחל האנינות ושפיר יש לחלק בין הבדלה לפני חלות האנינות, ובין קידוש בערב יו"כ, וממילא צדק דו"ז הרה"ק מפולץ זצ"ל שנהג כן, ודו"ק. (עכ"ל המכתב, ונדפס ממנו בראש ספרי אור תורה שהוצ"ל בעזה"י בשנת תשכ"ב).

אמנם ראיתי בשם תניא רבתי' (סימן מ"ח), שכתב: ויוה"כ שחל להיות בשבת מפסיק סעודתו, ואין מקדשין על הכוס לפי שלא קידש היום עדיין, והוא צריך להפסיק מבעוד יום מאכילה ושתייה, עכ"ל. והרי לדבריו הוא העיקר הקידוש שאין מקדשין על היום לפי שלא קידש היום עדיין, ולדברי השפתי צדיק העיקר הוא על סעודת שבת, ומתוך זה כתב לתרץ שהסעודת שבת גם בזמן תוס' שבת הוא תשלומין להסעודה המוטלת חיוב לאכול באותו ש"ק, ואם אין בגוף השבת שום סעודה גם בתוס' לא שייך סעודה, ואני לא כתבתי אלא משום הקידוש שיו"כ חל בשבת והקידוש יהיה משום השבת, ומשום כך הבאתי התירוץ מהמחברים שאי אפשר לחלק התוס' שאם ממשיך עליו קדושת שבת חל ממילא עליו קדושת יום כפור, והקשיתי לדברי האדמו"ר זצ"ל למה לא יהי' יכולים להקדים חיוב הקידוש משום שבת גם בערב יו"כ (ועיין בגמרא עירובין דף מ'), וכתבתי חלק בין יחיד להכלל, וי"ל.

ובעיקר דברי האדמו"ר מגור זצ"ל, נדפס בדגל התורה סימן ק"ח, הערות והערות לדגל התורה" בגאונות להביא ראיה לדבריו, ומפלפל בשיטת הראשונים אם מתחיל הזמן רשות או משום הקדמה, עיין שם.

ובדברי השפתי צדיק מהגה"ק מפולץ זצ"ל, רצוני להעיר שהפרי מגדים

או"ח סימן רס"ז (הבאתי לעיל), מביא מא"ר ב', דתלתא היום כתיב, משמע עצמו של היום לא בתוספות ומשמע אף בין השמשות לא רק ודאי לילה, ועיין סימן תע"ב בפסח אף הקידוש בלילה — עיין שם, וראה בציונים לתורה כלל ל"ח, מהגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל, שכתב לפלפל בענין ג' סעודות ביו"כ שחל להיות בשבת, והבאתי דבריו בספרים שלי.

ג.

לפי השלחן ערוך או"ח סימן רס"א, סעיף א', בתוספות שבת אם אחד מקבל על עצמו טרם שחשיכה, אין איסור לומר לנכרי לעשות מלאכה, כי אפילו בבין השמשות הדין הוא דדבר שאסור משום שבות לא גזרו בבין השמשות, והגם דדעת הרמב"ם בהלכות שבת פרק כ"ד הלכה ו', הוא דלא גזרו אלא לצורך מצוה, אבל אמירה לנכרי דאסור בשבת משום שבות, והשבות הוא לפי דברי רש"י במסכת עבודה זרה דף ט"ו, שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך, משום דכתיב: ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור, ולכן אין איסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בבין השמשות.

ולבאר דברי יותר אציין מה שמביא השל"ה במסכת שבת, וזה לשונו: בדיבור אמרו רבותינו ז"ל בפרק אלו קשרים, ודבר דבר, שלא יהא דיבור של חול, ובפרק כל כתבי, אמר רבי אליעזר, מניין שהדיבור כמעשה, ונראה לי דהפירוש הוא כך, כשם שצריך לשבות ממלאכות כן צריך לשבות מהדיבור, כי מצות שבת הוא זכר, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום ה' שבת, והנה הקב"ה לא עשה במעשה רק בדיבור, שנאמר, כי בדבר ה' שמים נעשו, ומוזה הדיבור שבת, שמע מינה שצריך לשבות מהדיבור כמו ממעשה, וגרסינן בירושלמי, א"ר כתיב שבת לה' אלקיך, שבות כה', וממה הוא שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר — ר' שמעון בן יוחאי כד הוי חמי לאימיה משתעי סגי, פירוש שהיתה מרבה לספר, היה אומר לה, אימא שבתא היא והיא שתקה. ומבואר מדבריו הקדושים שהתלמוד בבלי דאוסר דיבור של חול והדיבור כמעשה, הוא בשיטה אחת עם הירושלמי, שכיון שהקב"ה ברא העולם ושבת מזה כך צריך הישראל לשבות ממאמר, וכיון שכן הרי שפיר בערב שבת בין השמשות בשעת תוספות שבת לא אסור לפי הדין לומר לנכרי לעשות מלאכה, מטעם שכיון שכל האיסור הוא מודבר דבר שלא יהא הדיבור בשבת של חול, ובין השמשות נבראו עשרה הדברים (אבות פרק ה' משנה ו'), הרי לא שבת הקב"ה או ממאמר, וממילא לא צריך ישראל עוד אז לשבות ממאמר, (ויש להאריך בדעות המחולקות אם מותר אמירה לנכרי בשבת במלאכה גמורה במקום מצוה, עיין באו"ח סימן רע"ו).

ולכן פשוט לפי זה, שישראל שקבל עליו שבת קודם שחשיכה, ששיטת

הרשב"א היא שמותר לומר לישראל חבריו לעשות לו מלאכה, ומשום דכיון דלחבירו מותר אין באמירתו כלום, וכן נפסק הדין באו"ח סימן רס"ג, והט"ז מאריך בזה ומביא מהב"ח שהקשה על הלבוש, הלא זה קיבל עליו שבת בסתם שיהא אסור בתוספות זו כאילו היה עצמו, עיין שם, וכן יש דעות שאסור לומר לישראל לעשות מלאכה, האיסור וההיתר לפי דעתם לא שייך כלל להציבור, והשקלא וטריא לא היא אם מחוייבים לקיים ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כמו בשל חול, כיון שבערב שבת הדיבור בלבד לא נאסר (ועיין בתוספות שבת דף ק"ג, שכתבו ודיבור מי אסור, פירוש מדאורייתא, ובר"ן שם, ובתשובות רבינו עקיבא איגר סימן י"ז). וצריכים לומר, שהשאלה היא אם מותר או אסור, מפאת שהוא קבל עליו השבת, ובשבת בוודאי לא יאמר לישראל חבריו לעשות לו מלאכה, יש בזה חילול השבת שקבל על עצמו, ולהרשב"א מותר לומר לחבירו, לפי שחבירו לא קבל עליו עוד שבת ומותר לעשות מלאכה אז, והפרי מגדים בהלכות שבת, סימן רע"ג סעי"ק ג' במשבצות זהב, כותב בדבר אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה אחר שקיבלו הציבור את השבת, ומשמע שאחר שקבל עליו שבת מבעוד יום מותר לו לעכו"ם לעשות מלאכה, (וכתבתי זה כדי להוציא מדעת מחבר שליט"א שהעלה שנוגע להדיבור של חול).

וכבר דן החכם צבי (סימן י"א), באחד שקבל עליו שבת אם יש איסור שבות עליו, כי אפשר דלא חמור מבין השמשות, ומביא דעת רבינו שמריה דאוסר שבות אחר קבלת שבת, ותמה עליו איך חמור זה מבין השמשות, והגאון ר"י ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס ברכות דף כ"ז, כתב, דבתוספות יש לומר דחמור מבין השמשות, מפני שמקבל עליו השבת, ויש לפלפל בזה.

וידוע השאלה באשה אחת שהדליקה נרות בערב יום טוב איזה שעות קודם מחמת טעות, שסברה שהגיע זמן יו"ט, ובא אליה ידיעה שמת אחד מקרוביה שחייבת להתאבל, ובתוך הזמן זרחה השמש, ובעלה אמר לה לשבת שעה אחת שבעה קודם יו"ט, כדי שלא תצטרך אחר יו"ט, וגדולי ישראל יצאו לדון בשאלה זו, והעיקר אם אחר שקבלה על עצמה קדושת יו"ט בתוספות אם בטל גזרת שבעה או לא, ויש להאריך בענין זה הרבה, ולפלפל בדבר אבילות בתוספות יו"ט.

ואציין עוד האחרונים שכתבו בדבר תוספות שבת ויו"ט, א', בענין בנין בית המקדש שלא דוחה שבת ויו"ט, אם מותר בתוספות, ב', אם מותר למול בתוספת שבת, ג', הט"ז באו"ח סימן ת"ר, כתב במצות תקיעת שופר אם מותר בתוספות שבת ובאופן שנתאחר, ד', אם אחד לא אכל בערב יו"כ עד שהגיע זמן תוספות אם מותר לו לאכול או לא, ה', מפלפלים בדברי התוס' כתובות דף מ"ז, שכתבו דבתוס' יו"ט מותר לישא אשה ואין בזה איסור של אין מערבין שמחה בשמחה, ו', בדבר השיעור תוספות, ועוד.

ולבסוף אביא עוד מזה שכתבתי למחבר הרה"ג ר"ח ראזין שליט"א (בנו של הגאון ר' משה ז"ל), שחיבר ביכורי חיים ועוד, שמביא להסתפק באם גם בתוספות שבת ישנה מצוה דתשבות, ומביא ראיה מזה דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט והוא הדין בשבת ומטעם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומשמע דגם בתוס' אסור, ומוכח דבתוס' יש ג"כ עשה.

וכתבתי אליו שאין ספק שלא יש מצוה דתשבות, והאיסור הוא כמו חצי שיעור דאסור מן התורה וכדומה, ועיין ביומא דף פ"א דילפותא מתשבתו שבתכם, ורש"י כתב משבת שבתון, ובסוכה דף כ"ח ברש"י בד"ה הואיל — דגשים אין מחויבות בלאו וזרת, והעשה הוא ועניתם את נפשותיכם, והמפרשים תמהו על הרמב"ם שהצריך תוס' באכילה ולא במלאכה. ויד"נ הגאון רי"א הענקין שליט"א ב"לב איברא" כתב בזה בענין „בין השמשות ותוס' שבת ויו"ט", ומה שהביא רא' משריפת תרומה, יעיין בשבת דף כ"ד, וזהו כמו חול בשבת ויו"ט שאין מעלין משחשכה, או מילה שלא בזמנה.

בענין זמן שאלת גשמים בברכת השנים בחו"ל

במה שנתעוררו שחשבון שנת החמה והתקופות, לפי המדע האסטרונומי האחרון, אינו מתאים עם זמן תקופת תשרי המקובל אצלנו, לחשוב על ידו זמן התחלת שאלת מטר בחו"ל?

א.

ברור הדבר, שאי אפשר שיהיה לחשבון התקופות ושנת החמה לפי המטמטיקה האסטרונומית האחרונה — ותהא דיוקה ונכונותה מה שתהי' — כל יחס והשפעה על מנהגנו בזמן התחלת שאלת גשמים בחו"ל, המקובל בכל תפוצות הגולה מדורי דורות.

הלא ידוע, שמנהגנו המקובל והקבוע בהלכה בטור ובשו"ע ובכל הפוסקים רו"א, שמקורו הוא במאי דתניא במסכת תענית דף י' ע"א,, חנניא אומר, ובגולה עד ששים בתקופה", יש בו דיונים ושאלות חשובות גם עפ"י מקורות ההלכה, ולא עוד, אלא שעד בימי אבות העולם, רבותינו הראשונים כמלאכים, עמודי ההוראה, קמו, על המנהג המקובל לזמן שאלת גשמים בחו"ל, מביניהם עוררים גדולים, מטעמים שהם לכ' חזקים ומוצקים, ואעפ"כ לא נתקבלו דבריהם כלל,, וכל העולם לא נהגו כן" (ל' הב"י בטור או"ח סימן קי"ז), ומשנה לא זזה ממקומה, ומנהג ישראל בזה תורה היא.

ב.

הרי נחלקו כבר חכמי ישראל ז"ל בחשבון התקופות, וכמבואר בארוכה ברמב"ם ז"ל בהלכות קדוש החודש, ובעוד מקורות הראשונים ז"ל. וכללו של דבר שנחלקו לב' שיטות.

הא' ידועה כ,,תקופת שמואל", אשר לפיה שנת החמה היא שס"ה יום ורביע היום שהוא שש שעות, בדיוק. ולדידי', בין תקופה לתקופה (מד' תקופות השנה), צ"א יום וז' שעות ומחצה", בדיוק (עירובין דף נ"ו ע"א), ולשמואל נמי הוא דאמר אביי, לענין ברכת החמה, בפ"י הברייתא,, הרואה חמה בתקופתה וכי' אומר ברוך עושה בראשית" (ברכות נ"ט ע"ב), דהיינו,, כל כ"ח שנין והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורחא דתלת נגהי ארבע" (שם), דפי', בתקופתה" לפי"ז הוא, כשהחמה במהלכה חוזרת לנקודה ראשונה שבה נתלו המאורות מתחלה בתחלת ליל ד'. ורק לפי חשבון תקופת שמואל, שיש בין

תקופה לתקופה ז' שעות ומחצה בדיוק, גוסף על צ"א יום, וכל תקופה א"כ, ביום שנופלת בו, נדחית אחר חברתה הקודמת לה, ז' שעות ומחצה בדיוק, חוזרת החמה לאותה נקודה בתקופת ניסן הנופלת בתחלת ליל ד', בכל מחזור של כ"ח לכ"ח שנה. (ועי' פרש"י שם, ובמאירי לברכות שם).

והשיטה הב' ידועה כתקופת רב אדא, המסורה בידינו מקדמונינו ז"ל בשם רב אדא בר אהבה" (ס', יסוד עולם" לרבינו יצחק בן יוסף הישראלי מטוליטולה, תלמיד הרא"ש ז"ל, ועוד מקורות הראשונים), שלפיה, שנת החמה היא שס"ה יום וקצת פחות מרביע היום, ובדיוק, שס"ה יום וחמש שעות ותתקצ"ו חלקים ומ"ח רגע" [השעה — תתר"פ חלקים, והרגע — אחד מע"ו בחלק] (רמב"ם הל' קה"ח פ"י הל"א), ובין תקופה לתקופה לפי"ז הוא, צ"א יום וז' שעות ותקיי"ט חלקים ול"א רגע" (רמב"ם שם הל"ב), שהוא, כמובן, כמו"כ קצת פחות מזו של שמואל. ולפי חשבון תקופה זו דרב אדא, חוזרת החמה לנקודה הראשונה כמו שהיתה בעת תליית המאורות בראשית הבריאה, בכל תקופת ניסן שבראש המחזור של י"ט שנה לי"ט שנה (רמב"ם שם הל"ג, ועי' במפרש שם).

ג.

והנה הרמב"ם ז"ל בהל' קדוש החודש שם פסק כרב אדא, ובפ"י הל"ו שם כ', שנראים לו הדברים, שעל חשבון תקופה זו הי' סומכין לענין עבור השנה בעת שבית דין הגדול מצוי וכו' לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון וכו', ואף גם החשבון שאנו מחשבין בו היום, מאז בטלה הסנהדרין והסמיכה בא"י, ואנו קובעין על ידו ראשי החדשים ומועדי ה' המקודשים, עפ"י מחזורים של י"ט שנה, מהם שבע מעוברות ושנים עשרה פשוטות, כדי שישתוו בסוף כל מחזור של י"ט שנה ימי חדשי הלבנה של המחזור עם ימי שנות החמה בדיוק, בלי יתרון אלה על אלה, ובכדי לקיים מה שנאמר, שמור את חודש אביב — שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן" (ר"ה כ"א ע"א), דהיינו, שתהא תקופת ניסן נופלת תמיד תוך י"ד ימים הראשונים של ניסן, (שקבלה היא בידינו, שסדר העבור הזה שאנו נוהגין בו, הוא מיסודו של הלל הנשיא בנו של ר' יהודה נשיאה ובית דינו, וכמ"ש הרמב"ן בס' הזכות מס' גיטין פ' השולח, מימי הלל הנשיא בנו של ר' יהודה נשיאה שנת תר"ע לשטרות ד"א קי"ח בטלה הסנהדרין בא"י ובטלו ממנה מומחין, והוא שתקן סדר העבור ומנה שנים וקדש חדשים לדורות", וכן הוא בחי' הרמב"ן לגיטין דף ל"ו ע"א סוד"ה ומי איכא מידי וכו', שמימי ר' הלל הנשיא שתקן לנו סדר מועדות וקדשן לדורות עפ"י מגין שאנו מונין בו וכו', וכן הוא ברמב"ן על ספר המצות להרמב"ם ז"ל ובעוד מקורות הראשונים ז"ל), הוא מיוסד ומבוסס על חשבון תקופת רב אדא, וכמבואר הכל באר היטב בס', יסוד עולם" הנ"ל. [ולחשבון תקופת

שמואל יתרות שנות החמה של כל מחזור של י"ט שנה על שנות הלבנה שעה אחת ותפ"ה חלקים (רמב"ם פ"ו הל"י מהל' קה"ח), וכבר הק' במפרש להרמב"ם שם בפ"ט הל"ג, דלפי חשבון תקופת שמואל נכנסה תקופת ניסן כמו ח' ימים בניסן ויותר, מעת שנת היצירה עד זמנו הוא, ויתחייב מזה שאחר שנים רבות תהי' התקופה באייר, לפי שיתקבץ מכל מחזור של י"ט שנה, שעה ותפ"ה חלקים ששנות החמה יתרות בהם על שנות הלבנה, וא"כ לא יתקיים עוד, „אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן“? והוא כ' שם ע"ז, „וכן הדין, אבל עד יבא מורה צדק ויודיענו מה יהי' הדין בעת המאוחר“ עיי"ש]. וכן הביא שם בס' „יסוד עולם“ כמה טענות ושאלות שמתעוררות בסדר העבור שאנו נוהגין בו, אילו הי' מיוסד על חשבון תקופת שמואל, יעו"ש.

ד.

ולענין שאלת גשמים בברכת השנים בחו"ל, שאנו מתחילין לשאול בתפלת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי, אנו נוהגים עפ"י חשבון תקופת שמואל, כמבואר בפוסקים. [והרי גם הא דנקטו כמה אחרונים (עי' חיי"א כלל כ"ד הל' תפלה סעי' י"ב, ובמ"ב ב, ביאור הלכה" בסימן קי"ז ד"ה „בתפלת ערבית“) דבדיעבד, אם התפלל ושכח טו"מ בתפלת מעריב הראשונה של יום ס' אחר תקופת תשרי, דאי"צ לחזור ולהתפלל, ומשום דבדיעבד סמכין על דעת הסוברים דבעינן ס' יום מעל"ע מן התקופה, ולעולם אי אפשר שיהי' ס' יום מעל"ע בתפלת מעריב הראשונה, מפני דלשמואל כדקאמר התם בעירובין דף נ"ו ע"א „אין תקופת תשרי נופלת אלא או בשלש שעות או בתשע שעות בין ביום בין בלילה“, ורק לפי האי כללא הוא דלא יתכן לעולם שיהא שם ס' יום מעל"ע מזמן תקופת תשרי, בתפלת מעריב הראשונה בתחלת הלילה. אבל לפי חשבון תקופת רב אדא, דבין תקופה לתקופה הוי קצת פחות מחצי שעה נוסף על צ"א יום וז' שעות, וליתא כלל להאי כללא ד„אין תקופת תשרי נופלת אלא או בג' שעות או בט' שעות בלילה“ בדיוק, שפיר משכחת לה בזמן מן הזמנים שתהא תקופת תשרי נופלת בתחלת הלילה, ויהא שם ס' יום מעל"ע בתפלת מעריב הראשונה, ודו"ק].

ומעתה, הרי תמוה מאד לכ', דמכיון דלענין סדר העבור ומחזור הלבנה וקביעת ראשי חודשים ומועדים, נקטינן בחשבון תקופת רב אדא, שהוא יותר אמת ומדויק כנ"ל, א"כ אמאי נקטינן בחשבון תקופת שמואל לענין שאלת מטר בחו"ל?

ושאלה זו מתעוררת ג"כ בכל תוקף ביחס לברכת החמה, שמנהגנו הוא כמבואר בטור ושו"ע או"ח לברך מכ"ח לכ"ח שנה, וכדמפרש אב"י התם כנ"ל להא ד„הרואה חמה בתקופתה“, והוא רק אליבא דשמואל, דרק לדידי' קיים

מחזור זה של כ"ח לכ"ח שנה, שבו חוזרת החמה לאותו המקום בצמצום לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות בעת הבריאה בתחלת ליל רביעי וכנ"ל. וכבר נתלבטו קדמונים בסתירה זו, דכיון דחשבון דרב אדא הוא עיקר, שעלי' סמכו חכמי התלמוד ז"ל וכמ"ש הרמב"ם ז"ל, וגם האידנא אנו סומכים עלי' כנ"ל, למה א"כ מברכים ברכת החמה עפ"י חשבוננו של תקופת שמואל? ה.

ובספר „משאת בנימין" סימן ק"א רצה ליישב המנהג ביחס לברכת החמה, משום דלפי חשבוננו של שמואל איכא תרתי, חדא, שהחמה חוזרת על נקודתה בכל תקופת ניסן שבראש המחזור כאשר הי' בעת הבריאה, ועוד, שתקופת ניסן שבראש המחזור, לפי חשבון זה, נופלת בתחלת יום ד' כמו שהי' בעת הבריאה, שהרי בד' נתלו המאורות בתחלת הלילה (חגיגה י"ב ע"א), משא"כ לחשבון דרב אדא, דאע"ג דהחמה והלבנה בכל תקופת ניסן שבראש המחזור של י"ט שנה חוזרין על נקודתן כמו שהי' בעת הבריאה, מ"מ לא יהי' זה בתחלת ליל ד', רק באיזה יום או באיזה לילה שיהי' מימי השבוע, ולא דמי לזמן הבריאה שאז הי' על נקודתן בתחלת ליל ד'.

וכבר כ' ע"ז החת"ס ז"ל בשו"ת או"ח סימן נ"ו שהוא דחוק מאד ו„שאין לדברים אלו שחר". והדוחק מבואר, דמאי אהני לן דלפי חשבון שמואל הוי אז כמו בעת הבריאה ממש, דחלה תקופת ניסן בתחלת ליל ד', כיון דלית הלכתא כוותי' בעיקר החשבון? ואליבא דאמת, לרב אדא דכותי' נקטינן, אין כאן שום תקופה, ולא הגיעה חמה לראש מזל טלה בממשלת שבתאי ואין מקום לברכה אז כלל, דעל מה נברך? והא „הרואה חמה בתקופתה" אמרינן התם בברייתא? וכ' שם נמי, דאפשר דמשום קושי' זו נטו הי"מ בערוך, מובא בהג"מ על הרמב"ם בפ"י מהל' ברכות אות ע', ובב"י בטור או"ח סימן רכ"ט, לפרש פי' אחר בכונת „בתקופתה" דקאמרה ברייתא, והיינו דבימות הגשמים אם המאורות מכוסים ג' ימים בעננים, אז אחר זה כשיתפזרו העננים ויתראו החמה והכוכבים צריך לברך, עיי"ש*. וס"ל להני מפרשים, דודאי דהברייתא ד„הרואה חמה

* אגב אורחא, תיוהא קחוינא הכא, דממשמעות דברי החת"ס ז"ל נראה שהבין שפי' האחר הזה של הי"מ בערוך, מדעתייהו הוא דקמפרשי הכי, עד שנסתפק אפילו לפי דרכו שם, להגיה בערוך מ„שלשה" ל„שליש" כנ"ל. ובאמת בספרי הערוך שלפננו (דפוס לובלין, תר"ע) בערך „חמה" מפורש שהוא מימרא דרב הונא בירושלמי (והוא בירוש' ברכות פ"ט ה"ב, ובשנוי ל' קצת בויק"ר פכ"ג סימן ח') ואסמכי' התם אקרא עיי"ש. ומצאתי שכבר העיר ג"כ ב„פרישה" על הטור שם בסימן רכ"ט, דפי' האחר בערוך היא דעת רב הונא בירושלמי עיי"ש. ויפה פי' טעמא דרב הונא ב„ככר לאדון

בתקופתה מברך וכו' הלכתא היא, אלא דאביי דס"ל כשמואל מפרש לברייתא אליבא דשמואל וסברתו, אבל לדידן דקיי"ל כרב אדא, אין מקום לפי זה כלל כנ"ל, דממ"נ אי בראש המחזור של כל י"ט שנה, נהי דאז לרב אדא חזרת החמה לנקודה שהיתה בעת הבריאה בשעת תליית המאורות, אבל הא לא יהי זה בתחלת ליל ד' דוקא, ובכל מחזור של כ"ח שנה לכ"ח שנה הא אין שם תקופה כלל לרב אדא, במובן שתהא החמה חוזרת לנקודה ראשונה שהיתה בה בעת תליית המאורות, דעפ"י חשבון רב אדא כבר חלפה ועברה החמה אז מאותה נקודה, וע"כ אין לפרש האי ברייתא ד, הרואה חמה בתקופתה" אלא כדרך הא דתנן התם (ברכות נ"ד ע"א), הרואה הים הגדול אומר ברוך וכו' בזמן שרואהו לפרקים, דאמרינן בגמ' התם (דף נ"ט ע"ב) דהיינו, משלשים יום לשלשים יום, ואעפ"י שאין בו שנוי כלל מ"מ מברך על ראייתו, וה"נ דכוותי. ולפי דרכו זה, כ' נמי שם, דאולי צריך להגיה בערוך, "שלשים" במקום, "שלשה", דכשיכסו העבים את החמה ולא נראית במשך שלשים יום כשחזר ורואה אותה צריך לברך יעו"ש. אלא דמסיק התם דעכ"פ פסקי הרמב"ם ז"ל בהא סתרי אהדדי, דאיהו מייתי בפ"י מהל' ברכות הל' י"ח בלא פקפוק הך דאביי לענין ברכת החמה, הרואה את החמה ביום תקופת ניסן של ראש המחזור של שמנה ועשרים שנה וכו' מברך וכו', ואיהו גופי' פסק כרב אדא בהל' קה"ח כנ"ל, ונשאר שם בצע"ג. (ואחרי כל מה שנתקשה שם משה ספרא רבא דישאל ז"ל בענין מנהגנו בברכת החמה, ופלפל בחכמה ונשאר בצע"ג, ואף גם כ' שם דאולי מטעם זה לא נהגו מקודם כלל בברכה זו, וכמ"ש שם בשם ס' שכה"ג, מסיק שם למעשה, דמ"מ, אחרי דנהיגי בה עלמא עפ"י הגאונים ז"ל, וגם הרי"ף מייתי להא דאביי בפשיטות, ורמב"ם ורא"ש וטור, וקבעו הרב"י בשו"ע, ממנו אין לזוז, וכן עבד עובדא בנפשי' לברך ברכה זו ברוב עם בהלל והודי' להשי"ת וכו' עיי"ש. וגישה נפלאה ומלמדת להועיל בהוראה, אנו למדין ג"כ מדבריי' שם, ממה שתמה נמי דלמה לא נהגו נשים ג"כ לברך ברכה זו וכו' ? ואעפ"י כ, למעשה, שוב מסיק התם ד, מה דנהיג נהיג ומה דלא נהיג הבו דלא לוסיף עלה" עיי"ש).

ו.

ויתר על כל הנ"ל, בענין זמן התחלת שאלת טל ומטר בחו"ל שנהגנו בו, מי לנו גדול מגדולי הפוסקים הראשונים רבנו הרא"ש ז"ל, שעוד בימיו ובזמנו התרעם הרבה וקרא תגר מאד על מנהג זה, שאינן שואלין הגשמים כתקון" (לשונו בתשו' כלל ד' סימן י', ועיין נמי בפסקי' למס' תענית סוף סימן ד').

שם על הירושלמי (דפוס ראם, ווילנא) ד, הואיל וג' ימים לא ראו שמש, וירח בלילה, זה דומה לברייתו של עולם שלא ראו המאורות עד יום ד"י עיי"ש.

שהרי עיקרא דהא מלתא דתניא התם, ובגולה, עד ס' יום בתקופה, ודאי הוא דלענין בבל היא שנוי, וכמו שפי' הראשונים ז"ל התם, דעיקר הגולה הי' שם, ומשום דבבל טובעני (מקום מצולה ורקק, פרש"י שם), ולא יובשני (אינה יבשה, פרש"י שם), וגשמים מזיקים להם עד ס' יום בתקופת תשרי, אבל בארץ אשכנז שזמן הזרע הוא מחצי תשרי ואילך, הדבר ידוע שאם לא ירדו גשמים מיד אחר הזרע שהוא מתקלקל וכו', למה לא נעשה כבני ארץ ישראל ששואלין את הגשמים במרחשון כרבן גמליאל ז"ל.

ועל מה שכ' הראשונים ז"ל שכן אנו נוהגין מפני, שכל מנהגינו אחר בני בבל (עיי' פרש"י שם דף י' ע"א סוד"ה, תתאי לא בעו מיס", ובר"ן על הרי"ף שם), כ' הרא"ש ז"ל, הני מילי בדבר איסור והיתר, וחיוב ופטור, טומאה וטהרה, אבל דבר התלוי בצורך השעה, ואין בו שנוי לעבור על דברי תורה, ראוי לילך אחר השנים והמקומות והזמן וכו' כי בדבר הזה אין מחלוקת בין בני בבל ובין בני א"י, שיתנו אלה טעם לדבריהם שראויים לעשות כך, ואלו גותנים טעם לדבריהם שראוי לעשות כך, אלא שבבבל הי' עושים כפי הצורך להם, והמשנה שאומרת ששואלין במרחשון נשנית בא"י כפי הצריך להם, והאריך שם להוכיח כדעתו.

וכמו כן האריך שם בתימה על זמן הפסק שאלת מטר בפסח, בשעה, שהדבר ידוע, שבאשכנז עיקר קיום התבואה היא על ידי הגשמים שבינן פסח לעצרת [ומתני' דקתני, עד שיעבור הפסח] (שם תענית דף ה' ע"א) קאי בארץ ישראל כפי צרכה]. וכשהגיע לספרד ראה, שיותר צריכין גשמים בין פסח לעצרת משאר מקומות, ואף ניסה להורות לצבור לעשות מעשה כדעתו הוא, ועל אלה שהורו כנגדו שלא לשנות ממה שנהגו מתבטא שם שהם, הטו את לבבם והסבו דעתם אחורנית, ועוד שם, הטו את לב הקהל לבלתי קבל ממני דברי אלקים חיים, ואף כתב את הדברים בחול המועד אף שלא הורגל בכך, שצורך שעה הוא מפני חלול שמים*.

ובפי' המשניות להרמב"ם ז"ל שם במס' תענית מבואר נמי כדעת הרא"ש, ד, בשאר ארצות צריכה להיות השאלה בזמן שהם צריכים לגשמים באותה הארץ וכו', כי יש ארצות לא יתחילו בהם הגשמים אלא מגיסן, וארצות שיש בהם

* ופוק חזי כמה, יפה קפדנותן של אבות מענותותן של בנים, ובמקום גדולתן שם ענותותן, דעל אף כל הדברים הבוטים האלה שהשתמש בהם נגד החולקים עלי', משראה שאין דעת אחרים מסכמת לדעתו, ושלא קבלו ממנו מה שהוא מציין כ, דברי אלקים חיים כנ"ל, אף הוא חזר בו מלשאול ולהזכיר, בביהכ"נ שאני מתפלל בו, אעפ"י שהייתי יכול לשאול וכו', מכל מקום לא רציתי לעשות אנדות אקודות.

במרחשון הקיץ, והגשמים אינם להם טובים אלא ממיתין ומאבדין, והיאך ישאלו אנשי זה המקום גשם במרחשון וכו', וכבר תי' שם הרא"ש ז"ל בתשו' הנ"ל פסקי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' תפלה הל' י"ז שלא יסתרו למש"כ כאן בפ"י המשניות. וכן נראה ממקורות הראשונים ז"ל שאמנם כן נהגו באי"א מקומות כהרא"ש ז"ל (עיי' מאירי לתענית שם דף י').

וכבר נלאו רבים ושלמים למצא פשר דבר וטעם מספיק בדעת החולקים על הרא"ש ז"ל, שלכ' דברי' צודקים ונכוחים למבין.

ז.

וראיתי להריטב"א ז"ל במס' תענית דף י' שם, דלאחר שהאריך — עפ"י שיטתו בפ"י הסוגי' שם, דבא"י, לאחר החורבן דליכא עולי רגלים, שואלין מיד במוצאי החג — להוכיח, דהא דתני חנניא בברייתא, „ובגולה, עד ס' יום בתקופה" אינו אלא בבבל ממש, וכנ"ל, אבל שאר ארצות בני חוצה לארץ שהם צריכין לגשם קודם לכן צורך גדול, למה יאמר חנניא שיאחרו שאלתם עד ס' בתקופה? אלא ודאי אין דברי חנניא אלא בבבל, שכ' שם אח"כ „וא"כ, יש לנו לשאול על מה שנהגו בספרד על פי הגאונים ז"ל, שאין שואלין גשמים עד ס' בתקופה כבבל? ותי' שם בשם מורו ז"ל, דדעת הגאונים לפי סוגית התלמוד, דלא קבעו חז"ל לשאלה אלא שני זמנים, א' לארץ ישראל וא' לבבל, ושאר כל הארצות עושין כבבל או כארץ ישראל, ובכל מקום בחו"ל שהגשמים טובים להם לאחר החג לאלתר, ולית להו פירי בדברא, עושין כארץ ישראל ושואלין מיד למוצאי יו"ט, ואותן שיש להם פירי בדברא זמן מועט אחר החג, כגון הארצות האלו, לשאול למוצאי יו"ט א"א להם שאינם להם סימן ברכה, כיון שיש להם פירות בשדה, הילכך יאחרו שאלתם עד ס' בתקופה כבבל, ואעפ"י שצריכים לגשמים קודם לכן לאחר אסיפת הפירות, הרי יכולים לשאול כיחידים בשומע תפלה. ואם נפשך לומר, שנקבע להם זמן שלישי, בט"ו במרחשון, דתו ליכא פירי בדברא? כבר אמרנו, שאין דעת חכמים לקבוע לנו זמן ג' אלא או כבני בבל או כבני א"י, דכייפינן להו לכל עניני התורה והש"ס.

וכן חזר ושנה שם להלן, לאחר שהאריך עוד להוכיח מסוגי' הגמ' דלא קבעו חכמים רק ב' זמנים הללו, בא"י ובבבל, מסיק שם עוד, דאותן מקומות בחו"ל שאין להם פירות בשדה, בדינן ודאי עבדו לאלתר אחר החג כא"י, אבל אותן שיש להם פירות בשדה, הם בספק, שב' זמנים אלו אינן דומין להם, זמן א"י מפני פירות השדה, זמן בבל מפני איחור השאלה הרבה, בררו הגאונים זמן בבל בכל מקום, מפני ג' ענינים, הא' מפני שאנו נגררים אחריהם בכל ענינים, והב' שתהא דין אחד בכל הגולה כפשטא דש"ס כחנניא, והג' שהשאלה לאלתר מזקת לפירות השדה, ואין צבור שואלין דבר שאינו צריך

להם. ואיחור השאלה עד ס' בתקופה יש לו תשלומין לשאול גשמים בשומע תפלה מאסיפת הפירות ואילך, זו היא שיטתן של גאונים ז"ל וכו', ועלי' סמכו בכל מקומות הללו, אלא שלא נהגו לשאול כלל עד ס' בתקופה ואפילו בשומע תפלה. ע"כ תוכן דברי".

ה.

וביאורו של הריטב"א בשם מורו בדעת הגאונים, מפיץ אורה לענ"ד בהסבר מחלוקת הרא"ש ז"ל עם החולקים עלי'. והיינו, דגחלקו בעצם מהותה של תקנת חכמים בענין שאלת גשמים בברכת השנים. אם עיקר אופי' של תקנת חז"ל היתה לשאול על הגשמים בברכת השנים בעת צורך הגשמים בכל מקום לפי מה שהוא הצורך באותו מקום, והזמנים שבא"י ובבל שהוזכרו במתני' וברייטא, הוא רק מפני שבררו וקבעו שעת הצורך שם הוא באותם הזמנים, ולא שהזמנים ההם עצמם הי' מעיקר התקנה. דלפי"ז, במקומות אחרים שהתחלת והפסק צורך הגשמים הוא משונה גם מא"י וגם מבבל, צריך לשאול שם על הגשמים, מעיקר תקנת חז"ל, בעת הצורך שם לפי תנאי המקום. או דנימא, דהזמנים שהוזכרו לא"י ובבל הי' עצם מהות תקנת חכמים בזה. ונהי דבעל כרחך הוא, דצורך הגשמים באותו זמן בא"י ובבבל, הי' הטעם שהביאם לידי כך שיקבעו שם אותם הזמנים, מ"מ מכיון דסוף סוף עצם עיקר תקנת חכמים בענין שאלת הגשמים בברכת השנים הי' קביעת הזמנים הללו, יהי' הטעם מה שיהיה אין בידינו עוד לתקן תקנות, ולשנות כל שהוא ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ואין לנו בכל מקום אלא להיות נגררים או אחר זמן א"י או אחר זמן בבל. וכללו של דבר הוא, דקוטב המחלוקת לפי"ז הוא, דלחד גיסא צורך הגשמים הי' עיקר התקנה, ולאידך גיסא זמני א"י ובבל הוו עיקר התקנה. ודו"ק.

וס"ל להרא"ש ז"ל, דעצם מהות תקנת חכמים בזה היתה, להתחיל לשאול הגשמים בברכת השנים בכל מקום בעת התחלת הצורך באותו מקום, וכן להפסיק בעת שאין עוד צורך בהם באותו מקום, והזמנים שהוזכרו בגמ' לענין א"י ובבל אינו רק מפני שבזמנים הללו הוי התם התחלת והפסק הצורך, ומשו"ה ס"ל שפיר דבמקום שאינו שוה ממש לענין הצורך לא לא"י ולא לבבל, צריך להתחיל ולהפסיק שם, מעיקר תקנת חכמים, לפי הצורך שבאותו מקום.

משא"כ הגאונים ז"ל (לפי מה שפי' דעתם הריטב"א בשם מורו ז"ל, כנ"ל) ס"ל, דקביעת הזמנים לשאלת גשמים בא"י ובבבל, הי' עצם מהות תקנת חכמים בזה, ואעפ"י שטעם קביעת הזמנים הללו שם על ידם הי', מפני שהצורך בהם הוא באותם הזמנים, מ"מ מכיון שלא היתה עיקר אופי התקנה לשאול הגשמים בברכת השנים בכל מקום בעת הצורך, עלינו להמשיך אחר עצם מהות התקנה ולא אחר הטעם שהניעם לזה, ואין בידינו עוד לשנות

ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ולקבוע זמנים מפני הצורך שלא קבעו הם. ומשו"ה ס"ל שפיר (לדעת הריטב"א כנ"ל) דבמקומות שהם שוים ממש לא"י, נמשכים אחר זמן א"י, ובמקומות בחו"ל שאינם שוים בתנאיהם ממש לא"י, ע"כ שעליהם להמשך אחר זמן שקבעו בבבל, ואעפ"י שאינם שוים ממש גם לבבל, ומטעמים שכ' שם, כנ"ל.

ט.

אמנם במש"כ שם הריטב"א בדעת הגאונים ז"ל, דס"ל, למאי דמפרשי סוגי' הגמ' התם, דלאחר החורבן דליכא עולי רגלים, זמנו של ר"ג להתחלת השאלה בא"י ט"ו יום אחר החג שהוא ז' במרחשון, נעקר מן העולם לגמרי, והוי זמן השאלה בא"י במוצאי החג מיד (ומשו"ה גמי בכל מקום בחו"ל דדמי לא"י וליכא להם פירי בדברא נגררין אחר א"י ושואלין במוצאי החג לאלתר), ושכן הוא גם, דעת רבינו אלפסי ז"ל, שלא הביא מכל הסוגיות כלום, אלא שהביא משנתנו כפשטה לדין בני א"י, לא כן הוא מסקנת הר"ן על הרי"ף שם במס' תענית, שכ' בדעת הרי"ף ז"ל: „נראה, שאין לו אלא ב' זמנים הללו, ושבא"י מאחרין לשאול אפילו בזמן הזה עד ז' במרחשון". וכן הוא גם דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' תפלה הל' ט"ז, ולהלן כ' שם הר"ן עוד: „ומדבריהם צ"ל דכי איפסקא הלכתא כר"ג היינו אפילו לאחר חורבן לפי שהי' מתאספים מכל הסביבות ברגל בירושלים כמו שעושים גם היום ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה עיי"ש. וכן פ' המחבר בשו"ע או"ח סימן קי"ז סעיף א' ד, בא"י מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון עיי"ש. (ולפי"מ שפי' הריטב"א דעת הרי"ף דליתא השתא כלל לזמן ז' במרחשון, לא בא"י ולא במקומות בחו"ל דדמיין לא"י ואית להו פירי בדברא, ואותן מקומות בחו"ל נדחין לזמן ס' יום אחר תקופת תשרי כמו בבבל, ק' מאד לכ', דלמה א"כ הביא רבנו אלפסי כלל בהלכות שם להא ד, אמר ר"א הלכה כר"ג, וכמ"ש הריטב"א עצמו שם בד"ה הקודם, דכך היא גירסת רבנו אלפסי, עיי"ש, וכי איצטריך למקבע הלכתא למשיחא ז' וכמו שהק' שם הר"ן, עיי"ש. וצ"ע).

י.

ובהא דמצינו דנחלקו הראשונים ז"ל כנ"ל, גם בזמן התחלת שאלת גשמים בא"י, בזמן שאין ביהמ"ק קיים, אשכחנא אולי פתרא למנהגנו אנו, וכדמוכח בפוסקים, דליכא השתא מקום כלל בחו"ל שיהא נמשך אחר זמן א"י, ואפילו היכא דדמי באורו לא"י, (וכדמוכח גמי מפשטות ל' הרמב"ם ז"ל שם בפ"ב מהל' תפלה הל' ט"ז שכ' רק דבא"י שואלין את הגשמים מז' במרחשון, ולא הזכיר שם כלל מש"כ בפ' המשניות כנ"ל, שיהי' שם מקומות בחו"ל גמי שיהי' נמשכין אחר זמן זה, לשאול על הגשמים בברכת השנים, ועיי"ש בהל'

י"ז ובכ"מ שם). והיינו, דכיון דאנן נקטינן כדעת הגאונים ז"ל, דלדידהו כנ"ל עת צורך הגשמים ממש בכל מקום לפי מה שהוא, אינו מעיקר התקנה, ורק הזמנים שבא"י ושבבבל הם עיקר התקנה בשאלת גשמים בברכת השנים, ואין בידינו אלא להמשך בכל מקום בחו"ל או אחר זמן בבל או אחר זמן א"י, והשתא מכיון שזמן התחלת השאלה בא"י עצמה לאחר החורבן מוטל בספק ובמחלוקת שנוי וכנ"ל, א"כ נהי דלענין א"י עצמה הכריעו הפוסקים לנהוג כדעת הסוברים דהא דאמר ר"א „הלכה כר"ג", להתחיל השאלה מז' במרחשון, קאי נמי אלאחר החורבן, (גם מטעמא דכ' הר"ן דאף לאחר החורבן הוה עוד עולי רגלים כנ"ל), מ"מ לענין דין גרירה, לא שייך עוד שיהי' מקומות בחו"ל נגררים אחר א"י, אף אם האויר והתנאים שם שוים לא"י, מאחר שזמן השאלה בא"י עצמה מוטל בספק, ואין ספק זמן השאלה בא"י מוציא לענין זה מידי ודאי זמן בבל. ודו"ק.

יא.

ואם הרשות נתונה, אפשר אולי עפ"י דרכנו ליישב נמי קצת הא דנקטו בחשבון תקופת שמואל לענין זמן התחלת שאלת גשמים בברכת השנים, ס' יום אחר תקופת תשרי, אע"ג דלענין סדר העבור וקביעות ר"ח ומועדים נקטו לעיקר חשבון תקופת רב אדא, ולפי „שחשבון זה הוא האמת יותר“, כנ"ל? והוא, דמכיון דנקטינן אנן כדעת הגאונים ז"ל, (וכמו שפי' דעתם הריטב"א בשם מורו ז"ל) דלא קבעו חכמים רק ב' הזמנים דא"י ודבבל לשאלת גשמים, ולפי"ז עיקר אופי התקנה הוי הזמן שקבעו חכמים, ועת צורך הגשמים ממש אינו מעיקר התקנה, נמצא לפי"ז דהא דנתלה זמן התחלת השאלה ביום התקופה, אינו משום שיש ליום התקופה והזמן שלאחריו, יחס של השפעה טבעית כדי לקבוע על ידו עת צורך הגשמים עפ"י מנהגו של עולם לפי הילוך החמה ומוג האויר, ואין יום התקופה משמש בזה אלא לסימנא בעלמא לחשוב על ידו ולקבוע הזמן שתקנו חכמים להתחלת שאלת גשמים. ומכיון שכן ששאלת גשמים בתפלה בברכת השנים מסורה לכל, ולכל אחד מהמון בית ישראל יצ"ו, בכל מקום שהם, נקטו ע"כ בחשבון תקופת שמואל, מפני שהוא יותר פשוט וקבוע וכל אדם יכול להבינו ולחשוב על ידו יותר בנקל (וכגון דלחשבון תקופת שמואל הוי בין תקופה לתקופה צ"א יום וז' שעות ומחצה בדיוק, דלא כחשבון תקופת רב אדא שלפיהו בין תקופה לתקופה צ"א יום וז' שעות ותקיי"ט חלקים ול"א רגע, וגם האי כללא ד, אין תקופת תשרי נופלת אלא או בג' שעות או בט' שעות בין ביום בין בלילה, הוא רק אליבא דשמואל, ואליבא דרב אדא נופלת תקופת תשרי בכל שעות היום והלילה, וכנ"ל). ואעפ"י שחשבון תקופת רב אדא הוא יותר אמת ומדויק בזמני התקופות כמו שהם,

מ"מ מכיון שחשבון זה מתחלף בכל פעם ומשתנה והולך, ואין כל אדם יכול לעמוד על חשבונו כ"כ על נקלה, (וכבר רמזו הקדמונים על נקודה זו בחשבון תקופת רב אדא), בחרו ע"כ, במקום שאין יום התקופה בא לשמש אלא סימנא בעלמא לקבוע על ידו זמן התחלת השאלה כתקנת חז"ל בחשבון תקופת שמואל שהוא יותר פשוט וקבוע ומובן לכל. (ולא דמי לסדר העבור וקביעות ר"ח ומועדים, המסורים בעיקרם לבית דין, וכבר כ' הרמב"ן על ס' המצות להרמב"ם ז"ל מ' קנ"ג, דגם בזמן הזה שאין סמיכה, לא על חשבוננו אנו סומכין, אלא על חשבון בי"ד הגדול שתקנו לנו, והוא חשבון ר' הלל הנשיא בנו של ר' יהודה הנשיא כנ"ל, „שהוא ע"ה ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה וכו', ועמד ותיקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים, עד שיבנה ביהמ"ק", עיי"ש. וב„מגילת אסתר" שם על ס' המצות להרמב"ם פי' דגם דעת הרמב"ם ז"ל שם בס' המצות ובהל' קדוש החודש כך הוא, עיי"ש, והדברים עתיקים) *.

* ובארצות שימות השנה וסדר הזמנים מקיץ לחורף ומחורף לקיץ הוא משונה ומהופך לגמרי מזה שבמדינותינו, וימות החמה אצלם מתשרי ועד ניסן וימות הגשמים מניסן ועד תשרי, מה דינם לענין שאלת גשמים בברכת השנים, בימות הגשמים אצלינו כשאנו שואלין על הגשמים, והם ימות החמה אצלם ?

אם צדקנו בדברינו, שקוטב מחלוקת הרא"ש ז"ל עם החולקים עליו הוא במחצות תקנת חז"ל בענין שאלת גשמים, אם עצם התקנה היתה לשאול על הגשמים בעת הצורך או שהזמנים עצמם שבא"י ושבבבל הם עצם התקנה, ואנן נקטינן למעשה כדעת הגאונים החולקים על הרא"ש ז"ל, והזמנים שקבעו חז"ל הם עיקר עצם התקנה, ואין לנו בכל מקום בחו"ל אלא להמשך אחר הזמן האמור בברייתא לענין בבל, וכנ"ל, א"כ ודאי פשוט וברור הוא שכל עוד ואין הגשמים באותם הארצות באותו זמן מוזיקים להם ואינם להם סימן קללה, וכש"כ אם הם גם לתועלת ולברכה כל שהם, שהם צריכים לשאול כמונו בברכת השנים, מס' יום אחר תקופת תשרי עד הפסח, אע"ג שהם ימות החמה אצלם. (ובימות הגשמים אצלם ישאלו ג"כ בשומע תפלה כדין יחידים הצריכים למטר בימות החמה, וכמבואר בשו"ע או"ח סימן קי"ז סעיף ב').

וכך השיב והורה הלכה למעשה בשנת תרנ"ג לרב שואל א' ממלבורן שבאוסטרליא, מרא דשמעתתא הגאון רשכבה"ג מרן ר' יצחק אלחנן זצ"ל אב"ד דקובנה, „דעפ"י דין הם חייבים להזכיר ולשאול גשמים וכמו במדינתנו, ואף במקומות שאין צריכים לגשמים גם כן צריכים להזכיר ולשאול גשם בימי החורף, כמבואר בשו"ע סימן קי"ז בלי שום חולק, ולדברי השו"ע אנו שומעין, וכן נהגו בכל המדינות ובכל תפוצות ישראל בכל מקומות מושבותיהם ויפה הורה כת"ר ואין לשנות". (אלא שלא האריך שם הגאון זצ"ל במו"מ לפרש דעתו הגדולה בזה).

יב.

וה"ג אפשר די"ל גם לענין ברכת החמה, דכיון דהוא דבר המסור לכל, ולכאור"א מישראל בכל מקום שהוא, נקטו ע"כ לנהוג ולברך ברכה זו עפ"י חשבון תקופת שמואל, וכפשטא דגמ' ברכות דף ג"ט ע"ב כנ"ל, לפי שחשבון זה הוא יותר פשוט וקבוע, וכל אחד יכול לעמוד עלי' על נקלה, אף דלאמתו של דבר בנוגע לעצם מציאות הילוך החמה והתקופות העיקר כרב אדא, וחשבוןו הוא מכוון ומדויק יותר כנ"ל.

ואף דלרב אדא, לפי מנהגנו, אין מברכין הברכה, „בתקופתה" כלל, למאי דפי' התם אביי בגמ' להא ד„בתקופתה" אליבא דשמואל כנ"ל, מ"מ הא ע"כ אין פי' זה בברייתא אליבא דכו"ע, וכמ"ש לעיל דרב הונא בירושלמי מפרש להא ד„בתקופתה" בענין אחר לגמרי. ואפשר גמי דס"ל להרמב"ם ושאר הפוסקים דלרב אדא ע"כ צריך לפרש האי „בתקופתה" דברייתא, דלאו דוקא דבעת התקופה ממש צריך לברך, אלא דעל כל תקופה ותקופה, כלומר, על כל מחזור ומחזור, צריך לברך, ואם לא בירך בראש המחזור עדיין צריך ויכול לברך אח"כ, כל עוד לא נשלם אותו המחזור, ופי' „בתקופתה", היינו, על כל היקף והיקף. (ואפשר דמוכרח הכי לרב אדא מהאי טעמא גופי' שכ' ה„משאת בנימין", דגם אם נפרש להאי „בתקופתה" בראש המחזור של כל י"ט שנה, בכל אופן לא יהי' זה ממש כמו שהי' בעת הבריאה בתחלת ליל ד' דוקא, ואפשר גמי דלזה הוא דנתכוין ג"כ ה„משאת בנימין", דע"כ אי אפשר מהאי טעמא לפרש אליבא דרב אדא להא ד„בתקופתה", דהיינו, דעצם זמן הברכה הוא בשעת התקופה בצמצום דוקא), וכיון דלפי"ז נמצא דלא נתפרש לרב אדא זמן קבוע לברכה זו,

וכן הסכים בזה מעיקר הדין רבה של ירושלים עה"ק אז הגאון וכו' ר' שמואל סלנט זצ"ל. ואעפ"י שפקפק אח"כ מלהורות לשנות ממה שהונהג שם מקדמת דנא, ובהוראת רבני לונדון, עוד מימי הרב הכולל הגאון וכו' ר' שלמה הירשל ז"ל, שלא לשאול שם כלל באותו הזמן, הוא רק מפני שאחרים משם טענו שהגשמים שם באותו זמן אין בהם סימן ברכה כלל, ועוד מזיקים להם. ותלו עצמם באשלי רברבא בהוראת הגאון הקדמון המהרח"ש ז"ל בס', „תורת חיים" ח"ג ס"ז (הובאו תוכן דברי' ב„אשל אברהם" על שו"ע או"ח סימן קי"ז), שהורה כן עוד לפני יותר משלש מאות שנה לשואל ממדינת ברזיל, ומתבאר מדברי' שם בס' הג"ל שהשואל הציע לפני' שבאותו זמן אין צורך שם בגשמים כלל „וגדולה מואת שאם יהיה להם גשמים מתשרי עד ניסן הוא רע להם הרבה וכו' ירסב האויר ויהפך לחולאים רעים", עיי"ש. (והובא כל המו"מ בזה בס' שו"ת „בית אברהם" להרה"ג ר' אברהם עבר הירשוביץ ז"ל, ירושלים, תרפ"ג. ובקצרה ב„שערים המצוינים בהלכה" על קשו"ע סי' י"ט אות ג').

ורק דצריך לברך על כל מחזור ומחזור, נקטו ע"כ בזמן שנתפרש אליבא דחשבון תקופת שמואל. (ואפשר דע"ז אי אפשר נמי שיעבור מחזור שלם של י"ט שנה דרב אדא בלא ברכת החמה כלל, וזה צ"ע).

שוב מצאתי שרצה לתרץ כנ"ל לענין ברכת החמה בס', „פחד יצחק“ אות ח' בערך „חמה בתקופתה“, והוסיף שם נמי דהא בכל אופן ברכת „עושה מעשה בראשית“ שהיא ברכת השבח, לית בה משום חשש ברכה לבטלה אפילו אם מברכין אותה שלא בעתה, וכמ"ש שם בשם הלק"ט ח"א תשו' רס"ד, וכה"ג כ' נמי הפוסקים לענין ספק בברכת שהחיינו, דרשות הוא, (עיין עירובין דף מ' ע"ב „רשות לא קאמינא“), ומאן דבעי מברך, ואין חוששין משום ברכה לבטלה, וכמ"ש הטור באו"ח סימן תל"ב בשם העיטור לענין ברכת שהחיינו בבדיקת חמץ, ועיין בב"ח שם ולעיל בס' כ"ט, ובצל"ח ברכות דף ס'.

יג.

והנה רבים מסתבכים בימינו, במה שבפוסקים אחרונים נקבע זמן השאלה לפי תאריך שבלוח העמים, דמכיון שזמן השאלה תלוי בהתקופה, „ס' יום אחר התקופה“, והתקופה היא לחשבון הילוך החמה, אין לשאלה תאריך קבוע בלוח שלנו הבנוי על חשבון הלבנה, אבל יש לה יום קבוע בלוח העמים, „ותלוי הדבר בחדשיהם, להיות אוה"ע מונים לחמה, והתקופה ג"כ לפי הילוך החמה“ (מחצית השקל, שו"ע או"ח סימן קי"ז). ובדברים אלו ובכיוצא בהם בקיצורי השו"ע, מוצאים מקום לטעות, שכאילו תלוי זמן השאלה בזמן התקופה כמות שהיא ממש בנכונותה ודיוקה, שאילו הי' באמת כן, הי' אולי מקום וגם צורך לדון על שנוי זמן השאלה מהנהוג להתאימה לחשבון התקופות המדויק עפ"י המדע האסטרונומי האחרון.

אבל באמת, כאמור, אין עיקר הדבר כן כלל וכלל, לא מיני' ולא מקצתי', דזמן השאלה הוקבע מאז ומעולם עפ"י חשבון תקופת שמואל כנ"ל, לא מפני שחשבו שחשבון זה הוא האמת והמדויק והנכון שהלא כבר הי' ידוע ומבורר למדי שחכמים חולקים עלי' בעיקר חשבוננו, ושכבר עוד בימי הסנהדרין כשהי' בית דין הגדול מצוי לא הי' סומכין לענין עבור השנה על חשבוננו של שמואל, אלא על חשבון תקופת רב אדא „לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון“, וכמ"ש הרמב"ם כנ"ל, ואף על פי כן — ויהי' הטעם מה שיהי' — קבעו זמן השאלה עפ"י חשבון תקופת שמואל.

יד.

ומה שקבעו האחרונים תאריך השאלה לפי לוח העמים, הוא רק מפני שלוח העמים הישן הידוע בשם „הלוח היוליאני“ (ע"ש יוליוס קיסר שביזמתו הותקן), שהי' נהוג ביניהם עד לפני כמה מאות שנים (ועדיין כמה מכנסיות

הנוצרים גם בזמננו נוהגים לפיהו בשמירת דתם וימי אידיהם), הוא מיוסד בעצם ומתאים בעיקרו לחשבון תקופת שמואל, ששנת החמה לפיהו היא שס"ה יום ורביע יום שהוא שש שעות, בדיוק. ונחלקת לפיהו השנה האזרחית לי"ב חדשים, ז' מהם של ל"א יום, ד' מהם של ל' יום, וחודש אחד שהוא פברואר של כ"ח יום, שהם בסך הכל שסה" יום. ומפני שלפ"ז עדיין חסרה השנה האזרחית אותו רבע היום ששנת החמה עודפת על שס"ה יום, ונמצא שבמשך כל מחזור של ארבע שנים חסר יום שלם משנות החמה, התחכמו ע"כ להוסיף בכל שנה רביעית יום אחד על ימי חודש פברואר שבו, שיהי' מכ"ט במקום כ"ח ונקראת אצלם משו"ז שנה מעוברת, בכדי להחזיק את השנה האזרחית תוך גבולות שנות החמה ותקופות השנה.

ומכיון, שכאמור, לוח העמים היוליאני הזה בנוי על שנת החמה ומתאים בעיקרו לחשבון תקופת שמואל, מצאו וקבעו הפוסקים שלפיהו נופלת תקופת תשרי לעולם בכל שנה,, שבעה ימים קודם אוקטובר" (אבודרהם, סדר שחרית של חול, הביאו הב"י בטור או"ח סימן קי"ז) ז. א. ביום כ"ד בספטמבר, וזמן התחלת השאלה לפ"ז היא בתפלת ערבית של היום הששים שלאחרי, שהוא כ"ב בנובמבר. אלא שמפני שבשל שש השעות ששנת החמה עודפת על שס"ה יום, כדעת שמואל, נמצא שתקופת תשרי כל שנה נדחית ביומה שהיא נופלת בו אחר תקופת תשרי של השנה הקודמת לה שש שעות, ועפ"י הכלל המסור בידינו מפי שמואל עצמו ש, אין תקופת תשרי נופלת אלא או בג' שעות או בט' שעות בין ביום בין בלילה" (עירובין נ"ו ע"א כג"ל), הוברר שבכל שנה משנותינו שחלה בתוכה השנה האזרחית הרביעית שהיא השנה המעוברת אצלם, בהיות חודש פברואר שבה מכ"ט יום כג"ל, נופלת תקופת תשרי של אותה שנה בכ"ד בספטמבר כג"ל בט' שעות בלילה, וכיון דנקטינן, דהא ד, יום תקופה מתחיל" (סנהדרין י"ג ע"א), ונחשב היום שהתקופה נופלת בו מכלל הס' יום, הוא רק אם התקופה נופלת בו לכה"פ קצת קודם הלילה, כמבואר בפוסקים שם, וע"כ בכל שנה שחלה בה השנה האזרחית הרביעית המעוברת, שתקופת תשרי נופלת באותה שנה כג"ל בכ"ד בספטמבר בשעה התשיעית בלילה, וא"כ א"א למנות עוד אותו יום בכלל הס' יום, וצריך ע"כ למנות את ששים היום מיום שלאחרי' ז. א. מיום כ"ה בספטמבר, נדחה לפ"ז זמן השאלה יום אחד לתפלת ערבית של יום כ"ג בנובמבר (ומשא"כ בשלשת השנים האחרות, הקודמות והמאוחרות, שבשל הוספת היום הנוסף הכ"ט שבחודש פברואר שבשנה הרביעית, חוזרת שוב תקופת תשרי שבהם ונופלת, בשנה הראשונה בג' שעות בלילה שלפני אור הבקר של כ"ד בספטמבר, ובשנה שני' בשעה ט' בבקר של כ"ד בספטמבר, ובשנה השלישית בשעה ג' בצהרים של כ"ד בספטמבר. שבכולם עדיין

יום כ"ד בספטמבר נחשב בכלל הס' יום כנ"ל) ומוזה יצא לו להאבדורהם הכלל שכ' שם: „ויום ששים יבא בכ"ב יום מנובמבר אם הי' אותו פברואר מכ"ח יום, אבל אם הי' פברואר מכ"ט יום תהי' השאלה בכ"ג בנובמבר", עיי"ש.

טו.

אמנם כל זה הוא, כאמור, לפי לוח העמים הישן היוליאני. אולם לפני כמה מאות שנה, נתעוררו חכמי האומות, שהשנה שלהם לפי לוח זה עודפת למעשה על שנת החמה י"א רגעים וי"ד דקות, מפני שנוכחו עפ"י המדע האסטרונומי ששנת החמה למעשה איננה רבע יום שהוא שש שעות בדיוק עודפות על שס"ה יום, אלא פחות מזה י"א רגעים וי"ד דקות, (חשבון שהוא מתאים בערך עם חשבון תקופת רב אדא החולק על חשבון תקופת שמואל כנ"ל), ושכ"כ אין תקופות החמה כמות שהם באמת גופלות כלל באותם התאריכים המקובלים. ונתברר אצלם לפי"ז שהלוח היוליאני המבוסס על שנת החמה של שס"ה יום ושש שעות בדיוק כנ"ל, מתקדם, מפני הטעות של י"א רגעים וי"ד דקות כל שנה, שלשה ימים בכל מחזור של ארבע מאות שנה, על שנות החמה כהווייתן. ולפי חשבון זה בדקו ומצאו במאה השש עשרה למספרם, ששנות הלוח היוליאני התקדמו אז עשרה ימים על שנות החמה כהווייתן, עפ"י המדע האסטרונומי.

בכדי לתקן את הלוח ולהתאימו עם חשבון תקופות החמה הנכון לפי המדע האסטרונומי, בטלו ודלגו לגמרי בשנת 1582 למספרם על עשרה תאריכים, והכריזו על יום ה' באוקטובר של אותה שנה שהוא ט"ו באוקטובר. גם כדי למנוע עוד ברבות הימים בעתיד תקלה זו, התקינו לחסר, פעם בכל כמה מאות שנה, את חודש פברואר, בשנה שהיתה ראוי' לפי לוח היוליאני להיות מעוברת, להיות רק מכ"ח יום בהיותו ראוי להיות מכ"ט, ולמנוע עי"ז שנות הלוח שלא יתקדמו ימים על שנות החמה כהווייתן כנ"ל. לוח זה הנהוג עתה כמעט בעולם כולו ידוע בשם „הלוח הגריגוריאני" (ע"ש האפיפיור גריגורי הי"ג שביזמתו הותקן).

טז.

כתוצאה מהנ"ל, בזמננו אנו, משנת 1900 למספרם (שחל בה שנוי גוסף של יום אחד, מפני שחיסרו אותה שנה את חודש פברואר כנ"ל בלוח הגריגוריאני, שהי' ראוי להיות מעובר, מכ"ט יום, עפ"י הלוח היוליאני), קיים הבדל, בין הלוח היוליאני הישן ובין הלוח הגריגוריאני, של י"ד יום, ז. א: שהתאריך כ"ד בספטמבר בלוח היוליאני (שהוא התאריך הקבוע לעולם שבו גופלת תקופת תשרי עפ"י חשבון תקופת שמואל כנ"ל) הוא תאריך ז' באוקטובר בלוח הגריגוריאני. ונמצא שתקופת תשרי, לענין התחלת זמן שאלת גשמים בחו"ל, שאנו מחשבים

עפ"י חשבון תקופת שמואל כנ"ל, נופלת בזמננו, ביום ז' לאוקטובר בלוח הגריגוריאני הנהוג כהיום. ובכל שנה, שחלה בה השנה האזרחית הרביעית המעוברת, נופלת תקופת תשרי אותה שנה ביום ז' לאוקטובר (שהוא כ"ד לספטמבר בלוח היוליאני) בתשע שעות בלילה, ומונים ע"כ את הששים יום מלמחרתו, ז. א. מיום ח' לאוקטובר. ויוצא מזה הכלל הנהוג בזמננו, שהתחלת זמן השאלה, באותן השנים שהשנה האזרחית שחלה בה היא פשוטה, ופברואר שבה הוא מכ"ח יום, היא בתפלת ערבית של יום ה' לדצמבר, שהוא היום הששים מז' לאוקטובר, ובשנה, שהשנה האזרחית שחלה בה היא מעוברת, בהיות פברואר שבה מכ"ט יום, בתפלת ערבית של יום ו' לדצמבר, שהוא היום הששים מח' לאוקטובר. מצב זה ימשך כך עד שנת 2100 למספרם, שאז יחסרו שוב בלוח הגריגוריאני את יום הכ"ט בפברואר, מכפי מה שהי' ראוי להיות עפ"י הלוח היוליאני, ושוב יתוסף ההבדל בין היוליאני והגריגוריאני ביום אחד, לט"ו יום, ותדחה השאלה מאז ואילך עפ"י הלוח הגריגוריאני לו' בדצמבר בפשוטות, ולז' בדצמבר במעוברת.

וכללו של דבר, שכל מה שנאמר בפוסקים על תאריך קבוע לעולם להתחלת שאלת גשמים בלוח העמים, הכונה על תאריך קבוע בלוח היוליאני הישן, שהוא, כאמור, מתאים לחשבון תקופת שמואל, שעל פיו אנו מונין לענין זמן התחלת שאלת גשמים בחו"ל, עד ביאת מורה צדק, ויבא כגשם לגו, בב"א. וכתבתי דברים אלה, הפשוטים למעיון, לתועלת הרבים.

אם מותר להתנווד בשבת במושב המחובר לאילנות

ש א ל ה : אודות אם מותר לישב בשבת על מושב המתנווד האמאק בלע"ז התלוי על שתי אילנות מטעם איסור השתמשות באילן בשבת, והאמאק הנ"ל עשוי בזה הדרך: שני ווים קבועים בשה בין ב' אילנות העומדים בשורה אחת ועל הווים תלויים חבלים הנקשרים על הווים העשויין לסבב על הווים כמו צירים והחבלים תלויים עד למטה סמוך לארץ מכופלים ובין הכפלים נותנים דף מקום מושב אדם כמו כסא לישב עליו להתנווד, אם מותר להתנווד בשבת מחמת משתמש במחובר, זהו תורף שאלתו.

ת ש ו ב ה : לפום ריהטא נראה בפשיטות דאסור עיין ש"ס עירובין ד"ק ע"א אין עולין באילן ואין נתלין באילן ואין נשענים באילן בשבת וכ"ה בביצה דל"ו וכ"פ הרמב"ם בפ' כ"א מהל' שבת הל"ח, ובש"ע או"ח סימן של"ו ס"ב דאפילו בשרשי אילן הגבוהים מן הארץ ג"ט אסור להשתמש כמבואר שם בברייתא דגמרא וטעם האיסור מבואר שם שמא יעלה ויתלוש ואפילו באילני סרק נמי גזרינן, כמבואר שם, ועיין במאירי ביצה וברש"י מערובין הנ"ל שכתבו דהגזירה שמא יתלוש הוא ג"כ על ענפים ועלים כמו על פירות, וכ"כ הטור בסימן של"ו להלכה דגם ענפים ועלים בכלל הגזירה, ופשוט דגם דאילני סרק אסור וז"פ לכאורה.

אולם נראה לפע"ד בזה בכחא דהיתרא דהרי בירושלמי ביצה פ"ה מ"ב איתא מפני מה אין עולין באילן שמא ישכח ויאכל או שמא ישכח וירעיד ושמעינא מן הדא ה"י רוכב על גבי בהמה הדא אמרה שמא ישכח וירעיד מפני מה אומרים ה"י רוכב על גבי בהמה אומרים לו רד חברייא אמרו שמא תינק הבהמה אמר להון רבי יוסי הגע בעצמך שה"י הוגן אחד גדול וכו' ונדחקו מפרשי הירושלמי בפירוש הדברים, הפ"מ פירש וז"ל: מפני מה אמרו אין עולין באילן אפילו בשאינו משתמש בו אי דטעמא שמא ישכח ויתלוש מן הפירות לאכול או דטעמא הוי שמא ישכח וירעיד את האילן ונמצא משתמש במחובר, ונפ"מ באילן סרק שאין עליו פירות נשמעינא מן הדא דתני בברייתא ה"י רוכב על גבי בהמה ביו"ט אומרים לו רד ש"מ דטעמא שמא ישכח וירעיד את הבהמה ונמצא משתמש בבע"ח א"כ הה"ד באילן טעמא משום הכי הוא ואפילו באילני סרק אסור עיי"ש. ובעל קה"ע כתב שם דגם שמא ירעיד קאי על הפירות דשמא ישכח וירעיד האילן להשיר פירותיו עיי"ש. וכפי הנראה החילוק

בזה בין יאכל לירעיד הוא דשמא יאכל קאי על הפירות ועקר הגזירה שיאכל פרות ממחובר ושמא ירעיד היינו שירעיד האילן להשיר פירותיו, ולפי"ז לפי פירושו עיקר הגזירה הוא רק באילני מאכל ולא באילני סרק. ועיין בביאורי הגר"א או"ח סימן ש"ה ובמג"א סימן רמ"ו ובגליון הש"ס לבעלי מפרשי הים מש"כ בזה.

נמצא לפי"ז לפי הקה"ע כל עיקר הגזירה כן באילני פירות, והיה צד היתר בני"ד יען כי שאלתו הוא רק בעצי יער וליכא בזה החששא שמא יאכל ושמא ירעיד לשיטת הירושלמי כנ"ל, ויהיה לפי"ז חילוק בין הבבלי להירושלמי.

אמנם לאחר העיון בזה נראה לפי"ד דגם להבבלי יהיה צד היתר באילני סרק דבש"ס עירובין בדף ק' הג"ל אמרינן תנא חדא אחד אילון לח ואחד אילן יבש ותניא אידך בד"א בלח אבל ביבש מותר אמר ר"י ל"ק כאן בשגזעו מחליף וכאן בשאין גזעו מחליף ופריך תו בגיסא גזעו מחליף יבש קרית ל"י אלא ל"ק כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים ופריך תו בימות החמה הא נתרי פרי ומתרץ בדליכא פרי והרי נתרי קינסי ומתרץ בגדודא איני והא רב איקלע לאפסטיא ואסר בגדודא רב בקעה מצא וגדר בה גדר ולהלן איתא בגמרא השקליא וטריא גבי עשבים אם מותר לילך עליהם בשבת ומחלק ג"כ בין ימות החמה וימות הגשמים ודין לחים ליבשים וגם בין סיים מסאניה ללא סיים ומסקינן בגמרא שם והאידנא דקיי"ל כר' שמעון כולחו שרי. וכתבו ע"ז בתוס' שם ד"ה והאידנא בשם הר"ת דהאי היתר דקיי"ל כר' שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר לא קאי רק בעשבים אבל באילנות אין להוכיח שום היתר אפילו ביבש דשייך למיגדר ב"י משום דמנכרא מילתא, וכן כתב ג"כ רשא"ש בחידושו בפ"י דעירובין דהאי דאמרינן בגמרא דלר' שמעון הכל שרי קאי רק בעשבים אבל באילנות לא שייך זה אפילו ביבש, וכתב שם דהרי"ף לא מפליג בין אילן לעשבים ובשניהם מותר ומשום זה לא הביא בהלכות האי דינא דאילן יבש עיי"ש. נ"ב, יש להעיר בזה בדברי קיצור פסקי הרא"ש שכתב שם דבימות החמה מותר לעלות על אילן יבש שאין בו פירות עיי"ש, וצ"ע בזה דהרי ברא"ש גופא לא משמע זה רק אדרבא דגם ביבש אסור.

והנה הב"י בסימן של"ו הסיב דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם בפכ"א מהל' שבת שכתב דבכל גונא אסור להשתמש באילן בין בימות החמה ובין בימות הגשמים ותמה הב"י על הרא"ש שכתב בדעת הרי"ף דס"ל דמותר ביבש באילן. ועיין בב"ח שהביא ג"כ דברי הרא"ש הנ"ל בשיטת הרי"ף דביבש מותר באילנות ג"כ והסביר הדבר דכיון דבעשבים מותר לר"ש אפילו היכא דדורס עליהם ברגליו ונוחין להשבר מדוחק הרגלים ואפילו הכי מותר מטעם

דבר שאינו מתכוין מכש"כ באילן יבש דליכא איסורא אלא משום מראית העין, ואפילו אי נתרי קינסי מיניה הו"ל דבר שאינו מתכוין ומותר. והא דהביא הרי"ף המימרא דגמרא דשרשי אילן הגבוהים מן הארץ ג"ט לא ישב עליהם מטעם איסור השתמשות באילנות היינו ג"כ רק בלח ולא ביבש, עיי"ש בדברי זקני הב"ח ז"ל באריכות שתמה מאוד על הב"י וכתב עליו שתקפה עליו משנתו שהסיב דעת הרי"ף לדעת הרמב"ם ועיי"ש.

וכעין זה כתב ג"כ בדו"פ בסימן של"ו לתמוה על הב"י וכתב שם כי המדקדק יראה עין בעין דאף לפי המסקנא בגמרא דלר"ש מותר לא קאי רק בעשבים כיון שכל איסורן אפילו בלח אינו אלא משום שהן נתלשות ברגל מכח דריסתו עליהם שלא במתכוין כיון שאין לו שום הנאה בתלישתן משום זה אינו אסור רק לר"י דאוסר כל דבר שאינו מתכוין משא"כ באילן דהגזירה היא שמא יתלוש פירות במתכוין בכדי לאכלו, בזה ודאי גם לר"ש אסור כיון דאין זה בגדר דבר שאינו מתכוין, אבל באילן יבש בלי פירות דליכא בזה חשש שמא יתלוש במתכוין כיון שאין עליו כלום רק עיקר החשש שמא יתלוש דרך עלייתו קינסי שלא במתכוין בזה שפיר שייך פלוגתא דר"י ור"ש, דלר"י אסור ולר"ש מותר, ומשום זה הוצרך בגמרא לאוקמא דליכא קינסי, והיינו רק לר"י, אבל לר"ש בלא זה לק"מ כיון דאינו אסור רק בלח ובימות החמה שיש עליו פירות אבל ביבש הרי זה ממש כמו עשבים וליכא איסורא גבי, כן הוא דעת הרי"ף. עיין בדו"פ מזה באריכות.

ולפי"מ דאנן קיי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר א"כ כל עיקר הגזירה להשתמש באילן הוא רק באילני מאכל דאיכא גזירה שמא יתלוש ויאכל אבל באילני סרק או אילני מאכל ביבש ליכא גזירה זו רק חשש קינסי וזהו דבר שאינו מתכוין ותליא בפלוגתא דתנאי ר"י ור"ש, ואנן קיי"ל כר"ש ולפי"ז בני"ד יש צד היתר להשתמש במושב המתנודד אפילו לש"ס דידן עפ"י שיטת הרי"ף כמו שהוכחנו לעיל וז"ב ופשוט.

ועל פי הנחה זו יש לומר ג"כ דזהו גופא מיבעיא לי' להירושלמי בביצה הנ"ל דמיבעיא לי' אי הגזירה היא שמא יאכל או שמא ירעיד זאת אומרת אי הגזירה שמא יאכל ובה אסור אפילו לר"ש ואי נימא דהחשש הוא שמא ירעיד, היינו שירעיד בגופו דרך עלייתו את האילן וינתר קינסי וזהו אסור רק לר"י אבל לר"ש מותר כיון דהוי דבר שאינו מתכוין. והירושלמי פושט האיבעיא דזהו כמו גזירה דאין רוכבין ע"ג בהמה דהחשש הוא שמא יתחוך זמורה ה"נ החשש הוא שמא יתחוך הפירות לאכול וא"כ אסור אפילו לר"ש, וכ"ז רק באילני מאכל ולא באילני סרק ודו"ק בזה כי לפיע"ד הוא פירוש נכון מאוד בירושלמי בס"ד אשר המפרשים נדחקו בפירושו ולדברינו מה נעים עולה דברי הירושלמי.

ועל פי הנחה זו נחזור למאי דאתאן עלה דאיכא סייעתא לדידן מהירושלמי בין לפירוש הקה"ע ובין לפי הפ"מ דלפי הקה"ע שמא ירעיד האילן להשיר פירותיו וממילא ליכא איסורא רק באילן הנושא פירות ולא באילן סרק ואפילו לפי"מ שפי' הפ"מ שמא ירעיד האילן ונמצא משתמש במחובר. ומוכח מזה לכאורה דאסור אפילו באילני סרק מ"מ זהו רק לר"י דאוסר דבר שאינו מתכוין, אבל לר"ש מותר כמסקנת הבבלי עפ"י שיטת הרי"ף וז"פ, ועיין עוד בירושלמי בפ"י דעירובין הל"ח שכתב אחד שרשי אילן אחד שרשי כרוב וכו' ופי' הקה"ע וז"ל: כלומר שרשי אילן ושרשי כרוב חד דינא אית להו ובשניהם מותר לישב ולא חיישינן דנתרי קינסי והירושלמי שם קאי על המשנה דאילן המיסב על הארץ ושרשיו גבוהים מן הארץ ג"ט לא ישב עליהם ובפחות מותר לישב עליהם עיי"ש. ולכאורה יש להעיר על זה דהרי לשיטת הירושלמי שביארנו לעיל באילן בלי פירות מותר להשתמש אפילו גבוה יותר מג"ט דס"ל כר' שמעון כנ"ל, אולם יש לומר דכאן מיירי הירושלמי באילני פירות ובלח היינו שרשי אילני פירות וזהו אסור לכ"ע אפילו לשיטת הרי"ף אליבא דר"ש כמו שכתב הב"ח שהבאתי לעיל, דזהו בכלל הגזירה דאין עולין באילן שמא יאכל אעפ"י שאין פירות בשרשים מ"מ בכלל הגזירה הוא וק"ל ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ובהיותי בזה נלפיע"ד להעיר בשיטת הרמב"ם דבפ"א מהל' שבת הלכה ה' שפסק כר' שמעון בשבת דצ"ד דדבר שאינו מתכוין מותר ובפכ"א הל"ז פסק דאפילו באילן יבש נמי אין משתמשינן וכל האיסור באילן יבש הוא החשש דנתרי קינסי וזהו דבר שאינו מתכוין ומותר לדידך. אולם לקושטא דמילתא יש לומר כיון דחז"ל גזרו שלא להשתמש במחובר א"כ אפילו היכא דליכא בזה עיקר טעם הגזירה מ"מ בכלל הגזירה הוא והחשש שנתנו חז"ל משום דנתרי קינסי לאו משום זה לחוד אסרו דהרי דבר שאינו מתכוין הוא אלא העיקר שזהו בכלל הגזירה דאין עולין באילן ולכן אין נפק"מ אם מתכוין או אינו מתכוין, וזהו מדויק בדברי הרמב"ם בפ"א הנ"ל שכתב וז"ל: דברים המותרים לעשותם בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה מלאכה בגללן ואפשר שלא תעשה אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר וכו'. הנה הרמב"ם מדויק שעשה דברים המותרים זאת אומרת שאין שום חשש באותה מעשה רק אפשר שיתגלגל ע"י מלאכה אחרת האסורה שלא לרצונו, זהו מקרי דבר שאינו מתכוין אבל היכא שעושה דבר שהוא בגדר איסור מחמת גזירת חז"ל אעפ"י שהמלאכה בעצמה אינה אסורה רק הוא בגדר גזירת חז"ל לא שייך בזה מתכוין או אינו מתכוין וז"פ. וכן יש לצדד עוד בני"ד להיתר דהרי בש"ס שבת דקנ"ה מחלוקת אביי ורבא גבי צדי צדדים ואם נעץ באילן יתד ותלה בו כלכלה למעלה מעשרה אין עירובו עירוב ולמטה מעשרה עירובו עירוב. ובמסקנא בגמרא שם אמר רב

נפא הכא בכלכלה דחוקה עסקינן דבהדי דשקיל לי' לפי רוב קא מגיד לאילן ונמצא משתמש באילן גופא. ומסיק בגמרא הילכתא צדדים אסורין צדי צדדים מותרים. ורש"י שם בד"ה כלכלה כתב דאי איכא יתד על האילן מותר ליטול מן הכלכלה עיי"ש. ומוכח מזה דאפילו אי עי"ו מניד ג"כ להאילן לא איכפת לן. וכעין זה כתב ג"כ הב"י בסימן של"ו אחרי שהביא דברי ה"ה שכתב בפכ"א מהל' שבת וז"ל: ופירוש צדי האילן כגון שנעץ יתד באילן ותלה בו כלכלה היתד נקרא צדדים והכלכלה צדי צדדים, וכתב עי"ו הב"י כלומר דכשנוטל או מניח בהכלכלה הוי צדי צדדים ומותר דאילו ליטול הכלכלה עצמה ודאי דאסור דהא משתמש ביתד שהוא צדדים. כך הי' נראה בעיני אבל מצאתי באו"ח שכתב נעץ יתד או שלשלת או חבל באילן ותלה בהם כלי מותר להשתמש בכלי משום דצדי צדדים הוא אבל אם קשר הכלי באילן אסור להשתמש בכלי כיון שהכלי נוגע בהאילן וכן ביתד או בשלשלת או בחבל אסור להשתמש משום צדדים עיי"ש בב"י בסו"ס של"ו מזה.

ומעתה נחזה אנן בנידון שאלתו דהדף מקום המושב עם החבלים תלויים על היתדות הנעוצים בהאילנות א"כ גם כאן היתדות הם צדדים והחבלים עם המושב המה צדי צדדים ותלוי במחלוקת הה"מ והאו"ח הנ"ל דלשיטת הה"מ דאסור ליטול הכלי מהיתד דהוי משתמש בהיתד שהוא צדדים א"כ פשוט דלדעתו גם בני"ד בשעה שאדם יושב על הדף מקום המושב הרי החבלים מתנועעים וסובבים על היתד והרי הוא משתמש בהיתד עצמו ואסור דמקרי צדדים, אמנם לשיטת הא"ח דמתיר ליטול הכלי מהיתד יש להתיר ג"כ בני"ד.

אבל המג"א בסו"ס של"ו יש לו דרך אחרת בפירוש דברי הא"ח וס"ל דגם הא"ח מודה דאסור ליטול שום דבר מהיתד וסיים דכן משמע בגמרא לאסור וכתב שם דהיכא דפי הכלכלה צר דכשנוטל מהכלכלה חפץ מניד האילן בכל ענין אסור עיי"ש. ובגליון הש"ע שלי העירותי בזה דלפי"מ דאנן קיי"ל כר' שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר מה איכפת לן שמניד האילן שלא בכונה. ומדברי רש"י בשבת הנ"ל לא משמע כן כמו שכתבנו לעיל וצ"ע בזה ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים אבל מ"מ צריכים אנחנו לקבל באימה דבריו להלכה.

תבנא לדינא לפי"מ שביארנו לעיל בשיטת הירושלמי יש להוכיח מדבריו צד היתר בני"ד כיון דלא שייך כל הגזירה באילני סרק וגם אפילו לש"ס דילן לפי שיטת הרי"ף אליבא דר"ש נמי ליכא גזירה באילן יבש בצירוף לזה שיטת הא"ח כפי הבנת הב"י בדבריו גידן דידן מקרי צדי צדדים. אולם למעשה חלילה וחלילה להקל נגד סתימת הש"ע בסימן של"ו דס"ל דבכ"ע אסור ופשיטא כי בנידון שאלתו אם אדם יושב על החבלים מניד האילן ומדברי הפוסקים משמע

דאפילו בצדדי צדדים אם ע"י ההשתמשות מניד האילן אסור כמו בפי הכלכלה צר דאסור, לכן כל שומר נפשו ירחק מזה מחשש חילול שבת, כי יש דברים רבים האסורין בשבת אעפ"י שאינם דומים למלאכה אפיה"כ נאסרו כמבואר בש"ס שבת דקי"ג דגלמד מקרא דאם תשוב משבת רגליך עיי"ש בגמרא. וידוע דברי הרמב"ן בכל איסורי השבותין. ואפשר לילדים קטנים יש להקל שלא להפרישם כי ילד קטן אינו מניד האילן אעפ"י שאביו מחויב להפרישו אפילו באיסור דרבנן עיין ט"ז בסי' שמ"ג מ"מ בכגון דא שיש צדדי היתר בלאה"כ יכול האב להעלים עין מזה.

ובהיותי בזה בענין שביתת קטן נראה לפיע"ד פרפרת נאה בזה, דהנה במכילתא איתא על הפסוק אתה ובנך ובתך אלו הקטנים, או אינו אלא הגדולים, אמרת אלו מוזהרין לעצמן יעיי"ש. וידוע שיטת הרשב"א ורמב"ן דאדם מצווה על שביתת בנו הקטן מדכתיב אתה ובנך ובתך כדברי המכילתא. ובש"ס שבת דקנ"ג איתא גבי מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי אין עמו נכרי מניחו על החמור ולכתחילה לא יתן על החמור מפני שביתת בהמה, ואם יש לו חמור וחרש שוטה וקטן נותן על החמור ולא על אדם וכו' וכתבו התוס' שם ד"ה מי' דהיאך יכול ליתן לקטן הרי כל קטן העושה על דעת אביו אסור. ותרצו שם דמיירי בהניח על הקטן בשעה שהוא הולך דליכא עקירה והנחה גבי קטן. והרמב"ם בפ"כ מהל' שבת הל"ד כתב ג"כ שם הי' עמו קטן ושוטה נותנו למי שירצה, וכתב ע"ז הה"מ דמדסתם רבנו וכתב סתם לכל מי שירצה נראה דמותר לתת להם בכל צד שירצה אפילו בשעה שעומד ונ"ל טעם הדבר לפי שאין אנחנו מצווים על שביתת אלו כמו שאנו מצווים על שביתת בהמה, אבל הרמב"ן והרשב"א כתבו שאנו מצווים על שביתת קטן, ולכן כשהוא מניח על הקטן צריך להניח דוקא בשעה שהוא מהלך. ובש"ע או"ח סימן רס"ו ס"ו כתב המחבר דכשנותן על חש"ו מניחו כשהוא מהלך והרמ"א כתב דדוקא משחשכה אבל מבעו"י מותר בכל ענין. והקשה המג"א שם דהרי לשיטת הרמב"ן והרשב"א אפילו מבעו"י ג"כ צריך להניח כשהוא מהלך.

ולפיע"ד לתרץ את דברי הרמ"א דהרי מש"ס שבת דקכ"א תנן אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו ובגמרא שם מקשה ש"מ קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו אמר ר"י בקטן העושה לדעת אביו וכן הוא ברמב"ם בפ"כ מהל' שבת הל"ז דהא דאין מניחין אותו לכבות היינו בעושה ע"ד אביו. והרי"ף השמיט הא דעושה על דעת אביו וכבר הקשה עליו הב"י בסי' של"ד דהרי בגמרא מוקי דוקא בעושה ע"ד אביו.

לכן נראה לי בזה בהקדם לתרץ קושיית הג' בעל שיבת ציון בסימן ד' שהקשה לשיטת הרשב"א והרמב"ן הנ"ל דאדם מצווה על שביתת הקטן מקרא

דאתה ובנך ובתך, א"כ למה לי' לחלק בין קטן לנכרי דנכרי אדעתא דנפשי' עביד והלא שאני קטן דאביו מצווה על שביתתו כמו על בהמתו, אולם הגאון בש"צ בחלק או"ח סימן מ"ד כתב לתרץ עפ"י"מ שחידש הכ"מ בפ"א מהל' שבת הל"ז דהחילוק בין מלאכה שא"צ לגופה דפטור לר"ש ובין פסי"ר דחייב אע"ג דכל פסי"ר נמי אצל"ג, אלא דהענין הוא כן דבפסי"ר אינו מכוון כלל לשום מלאכה ולכן חייב אבל במלאכה שאצל"ג מכווין למלאכה כך שאינו מכוין לתכליתו וע"כ פטור, ולפי"ז בקטן כיון שאין לו מחשבה אפילו אם מחשבתו נכרת מתוך מעשיו כמוש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' פסוהמ"ק וכיון דמדאורייתא הוי כאלו אינו מכוין כלל ויש במלאכתו איסור דאורייתא ושפיר אמרו ש"מ קטן או"נ ב"ד מצווין להפרישו וכל זה אם נחוש להאיסור שהקטן עושה אבל אם נחוש להאיסור שהאב מצווה על שביתת בנו היכא שלגבי האב הוי מלאכה שאצל"ג אינו עובר על שביתת בנו כמו שכתבו התוס' שבת דנ"ג ד"ה כאן ליכא דבעי שיצטרך לבעלים ולכן שפיר לא אמר בגמרא משום שביתת בנו עכ"ד. וא"כ לפי"ז מתורץ שפיר גם קושיית הב"י דכל זה אי נימא דמלאכה שאצל"ג פטור אולם הרי"ף פסק כר"י דמלאכה שאצל"ג חייב כמו שכתב הבעה"מ בריש פרק ב"מ בדעת הרי"ף וכ"כ הכ"מ בפ"א מהל' שבת לדעת הרי"ף וא"כ ממילא אפילו אינו עושה ע"ד ג"כ מצווה עליו משום שביתת בנו ואע"ג דלגבי האב הוי מלאכה שאצל"ג.

אך אכתי הקשה על הרמב"ם ז"ל דלמה פסק בפ"ב מהל' שבת הל"ז דדוקא בעושה על דעת אביו הרי הוא פוסק בפ"א מהל' שבת דגם מלאכה שאצל"ג חייב וא"כ אפילו באינו עושה ע"ד אביו מ"מ הרי הוא מצווה על שביתת בנו מכח הפסוק דאתה ובנך ובתך, וע"כ צריך לומר דס"ל להרמב"ם כשיטת החולקים על הרשב"א והרמב"ן והפסוק דאתה ובנך ובתך מיירי בגדול אבל בקטן אין אביו מצווה על שביתתו והא דסתם גבי מי שהחשיך דנותנו לקטן ולא כתב דרק מניחו כשהוא מהלך משום דס"ל דרק בבהמתו צריך לעשות כן משום שמצווה על שביתתה אבל בקטן א"צ וע"כ שפיר כתב הרמ"א דנותנו לקטן מבעו"י שפיר דמי וכדעת הרמב"ם ומותרץ קושיית המג"א הנ"ל ודו"ק בזה כי הוא נכון בסברא, ויש להאריך הרבה בענין זה דשביתת קטן ואכ"מ ובמק"א הארכתני בזה.

ספק ערלה בזה"ז

א.

בתשובה לשאלה מה דינה של ספק ערלה בא"י בזה"ז לפי דעת הסוברים דערלה בזה"ז בא"י מדרבנן (כפי שיובא להלן) וגם אי ס"ל הכי או דקי"ל כדעת האומרים דערלה בזה"ז גמי דאורייתא, ואגב זה גברר אם מותר להסתחר בפירות ערלה של חו"ל, ואם יש בהם משום לפני עור לא תתן מכשול, וגם גבאר מה דינה של ערלה בקרקע של גוי בארץ, ובחו"ל, ובראשונה גבאר סוגיא דקדושין שהיא המקור לדינים אלו.

מתני' קדושין (לו:): כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ וכו' חוץ מן הערלה והכלאים וכו', ובגמרא (לח:): תנן התם החדש אסור מן התורה בכ"מ, ערלה הלכה, והכלאים מד"ס. מאי הלכה אמר ר"י אמר שמואל הלכתא מדינה, (ופרש"י, הנהיגוהו הם עליהם בחו"ל, וגראה שזה דרגה של ד"ס, וכן מתבאר ברש"י בסמוך ד"ה ובלבד וכו', ואם איתא דערלה בחו"ל ד"ס וכו' עיי"ש). עולא אמר ר"י הלכה למשה מסיני, א"ל עולא לר"י בשלמא לדידי דאמינא הלממ"ס היינו דשני לן בין ס' ערלה לס' כלאים דתנן דערלה בארץ אסור בסוריא מותר בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט, ואילו גבי כלאים תנן וכו' בחו"ל יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד, אלא לדידך ניתני או זה וזה יורד ולוקח או זה וזה יורד ולוקט, האמר ליה שמואל לרב ענן תני או זה וזה יורד ולוקח או זה וזה יורד ולוקט, מר בריה דרבינא מתני ליה לקולא זו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד אמר ליה לוי לשמואל אריוד, ספק לי ואנא איכול רב אויא ורבה בר רב אגן מספקו ספוקי להדדי, ושם, א"ר אסי אמר ר"י ערלה בחו"ל הלממ"ס א"ל ר"ז לר"א והתניא ספק ערלה בארץ אסור וכו' א"ל אימא כך נאמר ספיקא מותר ודאא אסור. והנה רש"י בד"ה ספק לי, פירש לקוט שלא בפני שיהיה ספק אצלי ואנא איכול ובערלה קאי, הנה לפרש"י האי ספק לי, היינו תעשה שיהיה לי ספק ואוכל, וזה מצי איתא כפסקו של רבי יוחנן שכך נאמר ספיקא מותר ודאא אסור, האמנם לקמן אמרינן דהוי הלממ"ס וכאן אמרינן כשמואל דס"ל דהוי הלכתא מדינה, ואמנם עכ"ז איכא למימר דל"פ להלכה ר"י דס"ל ספיקא מותר היינו שלא יראנו לוקט וזה דלא כמר בריה דרבינא דמתני לה לקולא זו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד, דמשמע

דאומר לו שילקוט בפניו ואוכל ורק שלא ילקוט ביד וא"כ אין זה ספק כלל דהר"ז ודאי ערלה ומותר לאוכלה ורק שלא ילקטנה ביד, וזהו גדר דערלה בחו"ל, וכן הוא ברש"י ד"ה ניתני, דלא אסרו בחו"ל אלא את הזורע או את הלוקט בידים, וא"כ לפ"ז הא דא"ר לוי לשמואל ספק לי וכו' ס"ל דתני בתרויהו זו"ז יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט שכך קבעו חכמים בהלכות מדינה, שאם לא ראהו שלקט מותר מספק והגם שיש לומר ברש"י דאפילו שידע שזו ודאי ערלה אליו מאחר דלא ראהו לוקט מותר וזה יהיה ההבדל בין מר בריה דרבינא שמתיר אפילו שילקוט לו בפניו מ"מ פשט ל' רש"י משמע דאסור ללקוט גם שלא בפניו אם יודע הוא שהיא ודאי ערלה וכוונתו במה שאמר לו ספק לי וכו' היינו שלא תודיעני מהיכן פירות הללו ומספק אוכלם, וכן נראה ממה שפרש"י לעיל בד"ה יורד ושואל ולוקח מן העכו"ם, הלוקט מפרדס שיש בו נטיעות ילדות וזקנות וישראל יודע שהוא נכנס שם ולוקט לכתחילה, משמע דאינו יודע בבירור שהוא לוקט מן הנטיעות הילדות והוי ספק ובכה"ג הוא שמותר לאכול, נמצאנו למדים מכאן, דערלה בחו"ל דודאה אסור וספיקה מותר, האי ספיקה דמותר היינו אפילו בכה"ג דמצינן לברורי אם פירות הללו של ערלה הן או לא, דכן משמע כאן ממאי דא"ל ספק לי ואנא איכול, ואם היה צריך לשואלו א"כ מאי מהני ליה במאי דמלקט לו מפירות ערלה הרי הוא שואלו אם פירות ערלה הן, אלא ודאי דהאי ספק ערלה דמותר היינו כל שאינן ודאי לו דהיא ערלה מותרת ואינו צריך לשאול ע"ז, וא"כ האי ספיקא למעוטי „ודאה" דרק בו אסרינן.

והנה רק לפרש"י דמפרש דהא דא"ל לוי לשמואל ספק לי ואנא איכול היינו לקוט שלא בפני שיהיה ספק אצלי וכו' הוא דמצינן להשוות להלכה דעת שמואל וכו', דגם ר"י דס"ל דערלה בחו"ל הלממ"ס ס"ל דספיקא מותר, אמנם אם נבאר דהאי ספק לי, אין הכוונה תעשה שיהיה ספק אצלי, אלא הכוונה תספק לי פירות ערלה, ואפילו מודאי תן לי ורק שאני לא אלקוט ביד יוצא דדעה זו אזלא לקולא כמר בריה דרבינא דמתני ליה זו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד, וזהו דקא"ל ספק לי שלא אלקוט ביד, ולפ"ז כן יתבאר בהא דרב אויא ורבה בר רב חנן דמספקו ספוקי להדדי וא"כ לפ"ז פליגא דשמואל אדר"י דבודאי ר"י אסיר בהא, דרק ספיקא מותר, אבל כאן ודאה הוא אלא דאינו לוקט ביד, ובתוס' ר"י הזקן בהא דא"ל לוי לשמואל ספק לי פירשה כרש"י דאירינן בספק ערלה, ואח"כ כתב, ואית דמפרשי תן לי מודאי ערלה דס"ל ללוי וכו' כמ"ד אין ערלה בחו"ל, עיי"ש. וזה כפירוש הנ"ל אלא דלכא"ל כאן דקאמר אין ערלה בחו"ל יוצא דיכול גם ללקוט ביד, אבל אין זה נראה מאחר דמפורש במתני' דעכ"פ שלא ילקוט ביד, וגם הא קא"ל ספק לי ואנא איכול משמע דהיה עושה גדר לעצמו שלא ילקוט ביד וכן הוא בהא דרב אויא ורבה בר רב חנן

דמספקו להדדי, דלא היו לוקטים לעצמם, אלא ודאי דעת תוס' ר"י הזקן דלמ"ד אין ערלה בחו"ל היינו דגם ודאה מותר אבל בודאי דעשו בה גדר שלא ילקוט ביד, וכן הוא בדבריו שכלל כל האמוראים בסוגיין דס"ל דאין ערלה בחו"ל ועכ"ז הא חזינן להו דלא היו מלקטים לעצמן ובע"כ כמוש"נ דעכ"פ גדר גדרו בה שלא ילקטו להדיא בעצמן, וא"כ לפ"ז בע"כ דכולהו אמוראי לא ס"ל כרבי יוחנן בפסק ודאה אסור. וכן ראיתי למאירי שפירש בביאור סוגיין, דלדעת האומר ובלבד שלא ילקוט ביד אמרו בגמרא ספק לי ואנא איכול כלומר ספק לי שלא אצטרך אני ללקוט ביד וכו', הרי מבואר כנ"ל ולפ"ז כולהו ס"ל כמר בריה דרבינא לקולא דאפילו ודאה מותר אלא שגדרו בה שלא ילקוט ביד וזהו ההלכתא מדינה דקאמר שמואל. ולהלכה כתב שם ר"י הזקן, דהלכה כרבי יוחנן הלכך כל ספק ערלה מותר בחו"ל ספק עברו ג' שנים או לא עברו, או ס' מילדה או מזקנה, הרי דגם לפ"ז דכולהו אמוראי פליגי אדרבי יוחנן הל' כר"י דספיקא מותר וודאה אסור, וגם המאירי להלכה כתב אע"פ שהערלה בחו"ל הלכה והכלאים מד"ס ספיקן שוה דבחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט ביד, וגם בביאור הסוגיא כתב דאין הלכה כהאמוראים דס"ל דגם ודאה מותר ורק שלא ילקוט ביד, ואח"כ הביא שם פרש"י שכתב, ומ"מ יש שפירש אההיא דיורד וכו' והי' ספק לי כלומר שתלקוט לי או שתצוה ללקוט לי שלא בידיעתי עד שכשיגיעו לידי יהיו אצלי ספק ואני אוכל ולפי זה הלכה היא. הרי דכפי פרש"י יש לכוון דעת האמוראים להא דר"י דספיקא מותר וודאה אסור והאי דמספקו להדדי היינו בספיקא כנ"ל.

ב.

הרמב"ם בפ"י מהל' מ"א ה"י כתב, אבל איסור ערלה בחו"ל הלממ"ס שודאי הערלה בחו"ל אסורה וספיקה מותר. ובהי"א, ספק ערלה וכלאי הכרם בארץ ישראל אסור וכו' ובחו"ל אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן והוא שלא יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו. הנה הרמב"ם בהל' י' פסק במפורש כר"י דערלה הלממ"ס וודאה אסור, וספיקה מותר. ובהי"א פסק דאפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה וכו' לוקח מהן, ולכא' הוי תרתי דסתרן דהרי כאן ודאה הוא ומתיר הרמב"ם לקחת מהן, והרידב"ז כ' ואע"ג דקי"ל כרבי יוחנן דאמר הלממ"ס מקילין בה משום דכך נאמרה הלכה דספקה מותר וכיון שההלכה הקילה בספיקה התיירו חכמים יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט, ונראה בכוונתו דהגם דר"י אמר בסתם הלממ"ס מ"מ מקילין בה עפ"י מאי דאמר לי' ר"א לר"ז אימא כך נאמר ספיקא מותר, ומאחר דספיקא מותר לא רצו חכמים להחמיר בה אלא התיירו בה הספק ואסרו בה את הידוע, ואין לבאר דכוונתו שחכמים הוסיפו להקל בה דתקשי מנ"ל להקל

בה טפי ממאי דנאמר בה בהלממ"ס, אלא הכוונה דרבנן אזלי עפ"ז דספיקה מותר, אבל עכ"פ ודאה אסור וכ"כ לפני כן הרידב"ז שלא אסרו בחו"ל אלא את הידוע וכו', וא"כ דברי הרידב"ז אינם מיישבים לשון הרמב"ם דמשמע דס"ל שאפילו בידוע לו ששל ערלה הן מותר. והנה הכ"מ עמד בזה על דברי הרמב"ם שכ' ועדיין יש לדקדק בדברי רבינו שכתב בודאי ערלה וכלאי הכרם בחו"ל מותר ליקח מהם ובלבד שלא יראנו בוצר מהיכא יליף הכי דהא כי תנן בחו"ל יורד ולוקח וכו' אספק ערלה הוא דאמרן אבל בודאי ערלה מנ"ל וכו', ומכח זה חידש ברמב"ם דאפילו ודאי ערלה בחו"ל מותר, שכתב וכיון דההיא דכרם הנטוע ירק מיירי בודאי כלאים ההיא דערלה דשרי בחו"ל מיירי בודאי ערלה וה"פ דמתני' ספק ערלה דהיינו כרם שהוא ס' אם עברו עליו ג' שנים או כרם שהוא ערלה ודאי ופירות נמכרים חוצה לו ספק ממנו הם ספק מכרם אחר הם בא"י אסור ובסוריא מותר ואין צ"ל בחו"ל ואם הוא ודאי ערלה בחו"ל יורד ולוקח וכו' והדברים מתמיהים שהרי לעיל מינה כתב הכ"מ דלא כהר"ן דנראה מדבריו שהוא מפרש דברי רבינו שהם כמ"ד זו"ז יורד ולוקח וכ' דדברי הרמב"ם נראים פשוטים שהם כההיא דקתני יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט, וכן כ' הרמב"ם פסק הלכה כר"י דספיקא מותר וודאה אסור, ואיך חזר כאן לומר בדעת הרמב"ם דס"ל דגם ודאה מותר, ובב"י על הטור יו"ד (סימן רצ"ד) כתב ואע"ג דשמואל פליג התם ואמר דלא מיתסרא אלא מהלכות מדינה הלכה כרבי יוחנן וכ"פ הרמב"ם והרא"ש וכן גר' דעת הר"ף שכתב סתם מתני' דקתני הערלה הלממ"ס, הרי מבואר דהרמב"ם פסק כר"י דערלה הלממ"ס ואיך הדר בו הב"י לומר דהרמב"ם ס"ל דגם ודאי ערלה מותרת (וכ"כ גם בב"י שם בסו"ד) וצ"ע. ושו"ר להב"ח שכתב גם הב"י הבין בדברי הרמב"ם להתיר ודאי ערלה וודאי כלאי הכרם והאריך בדחוקים לפרש מתני' דערלה עפ"י הבנה זו ברמב"ם ולא נהירא, גם תימה גדול לפרש להתיר ודאי ערלה וכו' דהא בגמ' קאמר ספק לי ואנא איכול ורב אויא ורבה בר רב חנן מספקי ספוקי להדדי אלמא דלא שרינן אלא ספיקא אבל ודאי אסור, והנה מה שהק' מאמוראים דסוגיין לק"מ להב"י דהרי חזינן בתוס' ר"י הוקן והמאירי הנ"ל דמפרשי ספק לי היינו תן לי מודאי ערלה וא"כ משם לכא' יש להביא ראיה לדברי הב"י, אלא עיקר הקושיא גם בדוחק פ"י המשנה וגם הרי הב"י גופיה ס"ל דהרמב"ם לא פסק כשמואל אלא כרבי יוחנן וכל הנהו אמוראי פסקי כשמואל כריהטא דסוגיא וצ"ע. ואשר נראה לענ"ד בשיטת הכ"מ שלא יסתרו דבריו אהדדי דס"ל דאה"נ דהרמב"ם פסק כרבי יוחנן דערלה הלממ"ס וודאה אסור וספיקה מותר, ורק דס"ל בגדר דספיקה דהיינו כל שלא ראהו, דאע"ג דהוי ערלה ודאית סגי בכך שלא ראהו לוקט וזהו ספק מכח זה דלא ראהו ולא הוי ככל הנהו ספיקי דעלמא דהויין

ספק בידיעה דכאן אפילו שבידיעתו ערלה ודאית היא, מזה דלא ראהו לוקט הוי ספק, ובזה לא הוי כהא דס"ל זו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד, דלפ"ז יוצא אפילו ברואהו לוקט מותר רק שלא ילקוט ביד ובזה הוא דפליג הכ"מ על הר"ן וס"ל דבודאי דהרמב"ם לא פסק כמ"ד זו"ז יורד ולוקט אלא זו"ז יורד ולוקט, ומפרש לה אפילו בודאי ערלה וכן הוא מפרש מתניתין לשיטתו ואם הוא ודאי ערלה בח"ל יורד ולוקט וכו' והיינו כנ"ל דיורד ולוקט אבל אינו רואהו לוקט, ובזה י"ל דלא פסק כמר בריה דרבינא וכהנהו אמוראי דמספקו להדדי, דלשיטתם אפילו ברואהו לוקט מותר ורק שלא ילקוט ביד כנ"ל, והיינו נמי דהסיק לשיטתו דבשכל הכרם ספק אם עברו עליו ג' שנים מותר ללקוט ביד, דכ"ז נראה רק לפירושו דהרמב"ם פסק כר"י, ועכ"ז ודאי ערלה מותרת כנ"ל אבל לפי מאי דאמרינן לעיל דהלכה כר"י וספיקא אסור כפשוטו דספק ערלה אסור בודאי דאסור ללקוט ביד ואפילו דרואהו לוקט אסור וכדפסק בתוס' ר"י הזקן. ובכ"מ שם (וכן הובא בב"י) כ' ואיכא למידק למה לא כתב רבינו דאפילו מי שידוע בפירוש שהם ערלה מותר לספק לחבירו ולהאכילו וכדא"ל לוי לשמואל וכדעבדי רב אויא ורבה בב"ה, וי"ל שרבינו סובר דהנך רבנן סברי כשמואל דאמר ערלה בח"ל הלכות מדינה היא אבל לר"י דסבר הל"מ היא אסור. (ובלח"מ עמד בק' זו וכ' דת"י הכ"מ עיקר), הרי מבואר דהכ"מ עומד בשיטתו דלעיל דהרמב"ם פסק כר"י, ורק דר"י ס"ל דגם ודא מותר אלא שלא יראהו לוקט כנ"ל ודלא כשמואל דס"ל דאפילו רואהו לוקט מותר ורק דלא ילקוט ביד, ובזה הוסיף בה הכ"מ עוד נפ"מ דלשמואל מותר להאכיל לחבירו אפילו שידוע לו שודאי ערלה היא מאחר שלגבי האוכל ספק הוא ולהרמב"ם דפסק כרבי יוחנן אסור להאכיל לחבירו.

ג.

אמנם בשיטת הרמב"ם נראה לענ"ד שיש לו פשט אחר בזה, והוא דהרמב"ם פסק כרבי יוחנן דס"ל דערלה הלממ"ס וודא אסור ורק ספיקא מותר ולפ"ז אם ברור לו לאוכל שודאי ערלה היא אסורה אפילו שלא ראהו לוקט דלא כשמואל וככל הנהו אמוראי דהווי מספקו להדדי, או אם נבאר כפרש"י דהיה ספק להם א"ש נמי דהלכה כמותם ועכ"פ דלא כמר בריה דרבינא דתני לקולא. וביאור דברי הרמב"ם במש"כ ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם וכו' אין הכוונה שבודאי זה של ערלה אלא שקרוב לודאי שזה ערלה אבל אין זה ודאי גמור וזה כמו שבארתי לעיל דאין כאן איסור בספיקא הקרוב לודאי, כי האיסור הוא רק בודא, ולא דספיקא מותר, אלא דרק ודא אסור, וכל שאינו ודאי גמור אין בו איסור ונכלל בכל ספיקא דמותר ולכן דוקא בענבים יוצאות מכרם וכו' אבל לא שראה בודאי, וכן

מבואר בדברי המאירי שכתב וז"ל אע"פ שהערלה בחוצה לארץ הלכה והכלאים מד"ס ספיקן שוה ר"ל שס' ערלה וס' כלאים בארץ אסור, בסוריא מותר, בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט ביד וכו' ובחו"ל אפילו ראה הענבים או הירק יוצאים מאותם הכרמים האסורים לוקח מהם הואיל ולא ראהו בוצר להדיא משם או לוקט, ומ"מ יש בו צד באיפשר רחוק, שמא ממקום אחר הביאם לאותו הכרם הא כל שנתברר לו שמשם הם כגון שראה או שהעידו לו ודאי אסורין ע"כ הרי מוכח דבשיטת הרמב"ם נקיט ואזיל ולישנא דמוכח דהרמב"ם הוא ומבאר בו דעכ"פ ספק מקרי כל שיש צד ספק אפילו רחוק, והיינו דכ"ז נקרא ספיקא ומותר הא כל שברור לו דבדאי ערלה הם אסורין והיינו דהלכה כרבי יוחנן דספיקא מותר וודא אסור וכן נראה ברור בשיטת הרמב"ם וכמו דנקט בזה הב"ח שם בס' רצ"ד, וכמו שהסיק שם בסו"ד דאי אפשר לפרש שום היתר אלא בדאיכא ספק ואפילו הוא ספק רחוק אבל לא ודאי ערלה וודאי כלאי הכרם וכך הוא משמעות ל' השו"ע וכך פסק בתשובה שהובאה במרדכי סוף"ק דקדושין וכו' והכי נקטינן ע"כ. והנה עפ"ז נראה לענ"ד דאפילו דהרמב"ם פסק כר"י דהלמס"ס היא ורק ספיקא מותר הנה לצד שנבאר דאתי כאמוראי דסוגיין דספוקי מספקי להדדי נראה דאפילו היכא דלו בודאי דאסור כגון שיודע שהיא ודאי ערלה מ"מ יוכל לתת לחבירו לאכול דהרי כך אמר ליה לוי לשמואל ספק לי ואנא איכול ואפילו לפרש"י דתרומה תעשה שיהיה לי ספק הרי עכ"פ מבואר דיכול לתת לו גם ערלה ודאית לאכול מאחר שאצל האוכל ספק היא, ועוד יבואר בזה להלן. וגם לפי ביאור זה ברמב"ם אין להתיר בכרם ספק ערלה שילקט ביד. (ועיין בחי' הגהות שם בטור יו"ד).

והנה הר"ן הביא לשיטת הרמב"ם הנ"ל, דהרב ר' משה כהן ז"ל השיג עליו ואמר דכיון דפסקינן בערלה הלממ"ס וכלאים מד"ס לא היה לו לערב ערלה וכלאים וכו' ואין אנו צריכין לתרץ תני או זה וזה יורד ולוקט או זו"ז יורד ולוקט, וכ' ע"ז ולדידי ל"ק דכיון דמר בריה דרבינא מתני לקולא נקטינן כותיה ואין אנו צריכין לומר דכיון שהוא משהו ערלה לכלאים כשמואל ס"ל דאמר הלכות מדינה דאפשר דכי היכי דאמר' דכן נאמרה הלכה דספקה מותר ה"נ נאמרה שכל שלא יראנו לוקט מותר, ולכא"ר תמוה דאיך אפשר לומר דהרמב"ם פסק כמר בריה דרבינא דהרי מר בריה דרבינא ס"ל דזו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד וא"כ לית ליה לדינא דודאי ערלה אסור, והרמב"ם הרי פסק במפורש דקיי"ל כרבי יוחנן דערלה הלממ"ס וודאי אסור ואפילו לשי' הכ"מ דודא מותר היינו עכ"פ באינו רואהו לוקט דבזה הוי כגדר דספק כנ"ל, אבל כאן במר בריה דרבינא הרי איירינן ברואהו לוקט ורק דלא ילקוט ביד, ועוד מר בריה דרבינא אליבא דשמואל קאי ונקיט לקולא אליבא דשמואל ואיך אפ"ל

דאתי כרבי יותנן. וראיתי לחי' אנשי שם שהתעורר בזה וכ' והא דמייתי הר"ן ז"ל בסמוך ראייה ממר בריה דרבינא וכ' לא לכל דבריו קאמר אלא למקצת הדין דערלה וכלאים שניהם שוין וכ' שהרי גם למר בריה דרבינא שוין הם דבשניהם יורד ולוקט, והמעין יראה שאין כ"ז במשמעות הר"ן כלל, וגם אין אנו צריכין להביא ראייה לדבר זה ממר בריה דרבינא דמשמאל גופיה מצינן להביא ראייה דא"ל שמואל לרב ענן תני או זה וזה יורד ולוקח או זו"ז יורד ולוקט, הרי דמשה בין ערלה לכלאים, ולענ"ד דברי הר"ן לקוחים הם מהריטב"א, דז"ל בסוף סוגיין והלכתא כמר בריה דרבינא דמתני' לקולא דאפילו רבי יוחנן מודה בהא שכך הלכה ואת"ל דפליג בה והא אתיא כשמואל כיון דמר בריה דרבינא סבר כשמואל הלכתא כוותיה ע"כ. הרי הריטב"א ס"ל דמר בריה דרבינא מצי אתי כרבי יוחנן, וזה יוצא ממש כלשון הר"ן, אלא דהדברים תמוהים דאיך מצינן לומר דר"י מודה בהא שכך הלכה מאחר דפסק דערלה הלממ"ס וודאא אסור. ונראה בהכרח דס"ל דהא דאמרינן בחו"ל יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד אין הביאור שרואהו לוקט אלא אומר לו שילקוט דברואהו הוי כלוקט בידו ממש, אלא הכוונה אומר לו שילקוט ואינו רואהו בשעת לקיטה, והוי כמו שכתב הר"ן לעיל. ואחרים מפרשין דכי אמרי' ובלבד שלא ילקוט ביד לא בא לומר שיהא מותר כל שאין ישראל לוקט ביד ממש אע"פ שרואה העכו"ם לוקט מן האיסור דהא ודאי אי אפשר, ושם פירש בהא דבחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט מן הפירות היינו אע"פ שאינו יודע אם משל איסור או משל היתר הם, ובסיפא גבי כלאים כתב שמקילין טפי דכל שאינו לוקט ביד מן האיסור או שאינו רואה את העכו"ם לוקט מן האיסור ממש מותר לומר לו שילקוט מן הפירות סתם, הרי בהא דיורד ולוקח וכ' היינו כל שיש שם איסור אסור שיראנו לוקט אפילו שאינו יודע אם מן האיסור או מן ההיתר לוקט, ובסיפא מותר לומר לו שילקוט כל שאינו רואה שמן האיסור ממש הוא לוקט, והנה עפ"ז א"ש דמר בריה דרבינא איירי במאי דתני זו"ז יורד ולוקט בכה"ג שאומר לו שילקוט ואינו רואה אם מן האיסור או מן ההיתר הוא לוקט, ולפ"ז ס"ל דהרמב"ם בתרווייהו ס"ל יורד ולוקט. והנה בודאי שכן יתפרש הריטב"א במאי דנקט דאפילו ר"י מודה בהא שכך הלכה, דספיקא מותר וודאא אסור ועפ"י הנ"ל דמר בריה דרבינא גמי ספיקא הוי, דאפילו דמ"ל הר"ן מוכח דלמאי דתני יורד ולוקט היינו אפילו שיודע שזה פרדס של ערלה בודאי אומר לו לקוט לי בסתם מאחר דאינו רואהו שלוקט בודאי של ערלה ממש, ועפ"ז הוי קרוב למה שבארנו בדברי הרמב"ם להלכה. (ועיין בלח"מ שם בהל' מ"א). והגם דהריטב"א ספוקי מספק"ל אם ר"י מודה בהא דמר בריה דרבינא עכ"פ ס"ל להריטב"א להלכה כמר בריה דרבינא.

ובזה מתיישב לי לשון תוס' ר"י הזקן שכתב, ומסתברא דרבי יוחנן פליג עליה דמר בריה דרבינא בערלה דקסבר דודאי אסור וספיקא מותר, דלכאור' פשיטא דר"י פליג אמר בריה דרבינא כריהטא דסוגיין, ועפ"י הג"ל א"ש דהא חזינן להריטב"א והר"ן דס"ל דרב יוחנן מצי אתי כמר בריה דרבינא, והיינו דקאתי לאשמועינן דמסתברא דר"י פליג עליה וס"ל דודאה אסור וכל שיודע שערלה היא אסורה לו אפילו בלא ראהו לוקט. והנה בשו"ע יו"ד סימן רצ"ד פסק כל' הרמב"ם דשם בה"ח פסק שבחור"ל הל' לממ"ס, ובה"ט הביא דבחור"ל מותר אפילו יודע שהובאו מאותו הכרם רק שלא יראה שנבצרו מנטיעות של ערלה, ועפ"י מה שבארנו לעיל עפ"י המאירי והב"ח הרי יוצא דכן היא הלכה דבחור"ל כל ספק רחוק מותר וודאי אסור (ועיי"ש בביאור הגר"א ס"ק ל"ג שפירש בדברי הרמב"ם דודאי פסק כמ"ד זו"ז יורד ולוקח וכו' ודוקא בספקו, ונר' לענ"ד שזה קרוב לדברינו ואפילו בספק רחוק מותר דהרי כן מוכח ל' הרמב"ם והשו"ע).

ד.

והנה אם מותר למכור ערלה ודאית בחור"ל לישראל למי שאינו יודע שפירות ערלה הן, לא נתבאר ברמב"ם ובשו"ע, והנה הכ"מ כתב בש"י הרמב"ם דאנן דפסקינן הלכה כר"י דסבר הל"מ היא אסור ולשמואל מותר, וא"כ לפי מאי דאמרין לעיל דמצינן למימר דר"י אתי כאמוראי דסוגיין דמספקן להדדי וכן היא דעת הרמב"ם יוצא דמותר להאכיל ערלה ודאית למי שאיננו יודע דפירות ערלה הן וכן ראיתי מבואר בלשון ריא"ז שכתב זו"ל וספיקן מותר לכתחילה ומותר אדם להאכיל לחבירו שהוא מסופק בהם אבל הוא שהם ודאין אצלו אסור, הרי מבואר שאפילו שהוא יודע שהיא ערלה ודאית מותר להאכילם לחבירו, ולענ"ד כן נראה פשוט בהא דמספקו להדדי, ושו"ר בערוך השולחן ביו"ד סימן רצ"ד סקט"ו, שהביא דברי הב"י הג"ל וכתב ע"ז גלענ"ד דזה שלא כתבו זה לאו משום דאין הלכה כן אלא משום דודאי חכמי הגמ' כשעשו ספק הוה ספק גמור וכדין עשאו וכו' ויש לדייק זה מהש"ס עצמו דלמה לו ללוי להגיד לשמואל שיעשה לו הספק אטו לא היה לו איש אחר שיעשה לו הס' אלא דה"ק ליה אם אתה תעשה לי הספק אוכל ולא אחר וכן ר"א ורבה סמכו רק זע"ז ולא על אחרים ולפ"ז מעיקר הדין השמיטו זה ע"כ. ונראה בכוונתו דס"ל דהא דלא פסקו את זה משום דאין מורין הלכה לרבים אבל גברא רבה ידיע לאורויי ספיקא לעשותו כדין מותר אעפ"י שהוא יודע שהיא ודאי ערלה, אלא שיש קצת לדון בזה דהרי מצו נקטי בלשונם שמי שיודע שפירות אלו ערלה יכול למוסרם לאחרים לאוכלם, והנה ראיתי למאירי בזה שהביא בהא דא"ל לוי לשמואל ספק לי ואנא איכול, כלומר ספק לי שלא אצטרך אני ללקוט ביד וכו' ואין הלכה כן (דהמאירי פסק כר"י דודאה אסור) ומ"מ

יש שפירשה (והוא פרש"י) אההיא וכו' כלומר שתלקוט לי או שתצוה ללקוט לי שלא בידיעתי עד שכשיגיעו לידי יהיו אצלי ספק ואני אוכל, ולפירוש זה הלכה היא (וכמו שכתבתי לעיל בשיטת הרמב"ם), אלא שאין נאה למוכר לעשות כן שמכיון שהממציא יודע האיסור בודאי אין ראוי לו להיות מאכיל איסור ע"כ הרי המאירי מאחר שכתב דהלכה כהנהו אמוראי דמספקי להדדי, דהיינו למאן דפי' דאיירינן בס' ערלה כתב דעכ"פ לא לעשות כן, ולכאור' תמוה דאם פסקינן הלכה כאמוראי דסוגיין הרי הם עשו כן ולמה שלא נעשה כן ואין להביא ראיה מכאן לדברי ערוך השולחן הנ"ל דדוקא הם דיכולים לעשות ספק גמור מותר להם לעשות כן אבל לדידן אסור, דהרי המאירי כתב כאן הטעם דאין ראוי לו להיות מאכיל איסור, והכוונה מה שהוא יודע שזה בודאי אסור אין ראוי לו להיות מאכיל לאיסור זה הידוע לו (וא"כ יש כאן ראיה דלא כערוך השולחן) ואשר גר' בדעת המאירי דס"ל דאפילו אם נפרש כך בדברי האמוראים דמספקו להדדי דאיירינן בספק ערלה וממילא א"ש הא דמספקו להדדי דספיקה מותר, מ"מ לא פסקינן בזה כוותיהו אלא לא ראוי לנהוג כך ודו"ק.

והנה בודאי דגם לדעת המאירי אין בזה איסור דלפני עור לא תתן מכשול (וכבר ראיתי למי שדן בזה) דהרי דקדק בלשונו לומר שאין נאה וכו' ונראה טעמו דמאחר דהר"ז היתר גמור לאוכל נמצא שאין המאכיל מכשילו וא"כ טעות היא לחשוב כאן איסור דלפני עור, אלא כאן זהו ענין דמאי דאסור לך משום שהוא ודאי ערלה לא אריך למיעבד הכי לתת לחבירך אפילו שמותר לו מפני שאינו יודע איסורו, וא"כ עכ"פ למאירי אין להאכיל ודאי ערלה לאחרים, ודלא כהא"ן, ובשו"ת הרשב"א ח"ה (שו"ת נ"ו) נשאל בערלה וכלאים אם נוהגין בשל נכרי אם לאו ושם הביא כמה ראיות ובראיה אחת כתב וז"ל ועוד שמעינן לה מדתנן בפרק בתרא דערלה (מ"ט) ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט, וההיא לכאורה בשל נכרים קאמר דאי בשל ישראל היאך לוקט ומוכר, וגר' ראייתו דאיך מתירים לו למכור ערלה ודאית אם כי היא ספק ערלה אצל הקונה ונמצא דס"ל דאסור למוכר למכור ודאי ערלה, ואמנם הרשב"א גופיה בח"א (סי' תק"ד) כתב, וז"ל החכם הזה שחזר ודקדק אחר תשובתי שחדשתי לו בענין ערלה וכלאים שאמרתי שהם נוהגים בשל נכרים, וכן השיבני וז"ל ומה שכתב בחו"ל יורד ולוקט ובלבד שלא יראנו לוקט דמיירי בשל נכרים דאי בשל ישראל כשם דאסור לאכול כך אסור למכור ואינו כך והלכה כך דא"ל וכו' והוא לא מיירי אלא בשל ישראל דאי בשל נכרים לא להם צריכים זה אלא הלכה היא דאסורה לאכול ומותר לחלפה עכ"ל. והרשב"א לא השיבו על דחיית ראיה זו. ואמנם ברחמים לחיים (להגאון ר"ח פאלאג'י ז"ל) העיר בשו"ת הרשב"א ח"ה שם, דנראה דלק"מ על רבינו

המחבר מראיה זאת שהביא שהרי לקושטא דמותא מאי דתנן במתני' ובלבד שלא יראנו לוקט ע"כ צ"ל דאיירי בשל נכרים וכמ"ש רש"י ז"ל אבל במ"ש ספק לי ואנא איכול היינו למאי דתנינן זו"ז יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד דלוי לשיטתיה אזיל דס"ל דערלה בחו"ל לא אסירא כלל ואפילו מדרבנן אלא משום מנהג דנהגו כן. והנה בדאי דלפירוש זה לק"מ על שיטת הרשב"א, ואמנם הרי לפרש"י גופיה יוצא דרבנן דמספקו להדדי היינו בס' ערלה וא"כ מצו אתו אליבא דר"י והלכה כוותיהו וכמו שכתבנו בשיטת הרמב"ם וכדברי הראשונים הנ"ל וא"כ לפ"ז אין מזה ראייה להרשב"א דהרי פסקינן כוותיהו דמספקו להדדי, ונר' דזהו טעמו של הרשב"א שלא השיבו ע"ז משום דעכ"פ לפי פשט זה בסוגיין הרי ליתא לראיה זו, אבל נראה דעכ"פ הרשב"א עומד בזה בדעתו, וא"כ לשיטתו אסרינן למכור ודאי ערלה לישראל וכדכתב הכ"מ לעיל בשיטת הרמב"ם, אלא דיש כאן לדון בדבר חדש והוא די"ל דאפילו דרבנן מספקו להדדי היינו שהיו ממציאים להם פירות ערלה אבל לא היו מוכרים דלכאור' אפילו בחו"ל ודאי ערלה אסורה בהנאה ואם ימכור את זה הרי הוא נהנה מאיסורו"ג וא"כ יש להחזיר ראיית הרשב"א לדוכתה דהרי במתני' איתא יורד ולוקח ואיך הישראל מוכר לו הרי הוא נהנה מערלה. ומצאתי ראייה לפירוש זה בראיית הרשב"א מדברי הרא"ש (בהלכותיו ובתוספותיו) משם ר"ת שהביא ראיות דערלה וכר' נוהגים בשל גוים ושם איתא, ועוד ראייה מדאמרינן לקמן בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט ובגוי הלוקט איירי דאי ישראל כמו שאסור לאכול כך אסור למכור, דערלה אסורה בהנאה" — הרי מבואר בדבריו דס"ל דגם ערלה בחו"ל אסורה בהנאה וממילא הוי ראייה אלימתא להרשב"א דבשל גוי איירי. וא"כ תמיהה מילתא שלא השיבו לחכם השואל, ומזה נר"ל דגם בזה גופא איכא לספוקי דיתכן דאין איסור בודאי דערלה בחו"ל למכור, וודא אסור רק באכילה והרי כך הוא הלשון שם, אלא הלכה היא דאסורה לאכול ומותר לחלפה, ולענ"ד כן נר' ג"כ בל' המאירי שכתב אלא שאין נאה למוכר לעשות כן וכו', הרי דאיירי במוכר ולא כתב בזה דאסור בהנאה ויתכן דלשיטתו ערלה בחו"ל אסורה רק באכילה ולא בהנאה, מסתימת הפוסקים הרמב"ם והשו"ע נראה דס"ל דערלה ודאי בחו"ל אסורה גם בהנאה. ועיין בהגהת הרמ"א בסימן רצ"ד ס"ח ובש"ך שם סק"ח ובחי' הגרע"א שם (עיין בערוך השלחן בסימן רצ"ד סק"ט).

ה.

ובתוס' רי"ד בסוגיין כתב בתחילה, יורד ולוקט וכר' ומספק ונותן לחבירו כדאמר לקמן ספק לי ואנא איכול ובלבד שלא ילקוט האוכל בידו ויאכל וכר' אבל ספקא מותר ואע"פ שהוא ודאי אצל חברו המאכילו, ואח"כ כ' ובלבד שלא

ילקוט ביד פי' שלא ילקוט ישראל בידו מן הכלאים ויספק ויתן לחברו ישראל כדאמרי' לקמן ספק לי ואנא איכול שאע"פ שאצל חברו הוא ספק כיון שהוא ודאי ביד ישראל אסור הוא בכלי האי לא שרו ליה רבנן וכו', ולכא' דבריו סתרון אהדדי, וכן ראיתי למלאכת שלמה סופ"ג דערלה שכ' ובקדושין פי' שם תוס' רי"ד יורד ולקוט וכו' אבל ספיקה מותר ואע"פ שהוא ודאי אצל חברו המאכיל ואח"כ כ' בהיפך מזה ובלבד שלא ילקוט ביד וכו' שאע"פ שאצל חברו הוא ספק כיון שהוא ודאי ביד ישראל אסור דכולי האי לא שרו ליה רבנן ע"כ, אלא דנר' שמה שכ' באחרונה מיירי בערלה וצריך להגיה ערלה במקום כלאים וצריך ישוב עכ"ל. ולענ"ד בודאי שצ"ל בקטע השני של התוס' רי"ד שלא ילקוט ישראל בידו מן הערלה במקום מן הכלאים, ודבריו ברורים דהתוס' רי"ד רוצה לבאר דגם אי תנינן בתרווייהו זו"ז יורד ולקוט לא דמו אהדדי דלגבי כלאים מפרש דיורד ולקוט קאי אחבירו, דחבירו יורד ולקוט ונותן ובלבד שלא ילקוט הוא עצמו ויאכל, ולפ"ז חבירו מותר ללקוט לו ודאי כלאים מאחר שהוא ספק כלאים אצל חבירו, ואח"כ איירי בס' ערלה וקמ"ל ששם הפירוש ובלבד שלא ילקוט ביד דקאי אחבירו שלא ילקוט לו ביד ודאי ערלה משום שאע"פ שאצל חברו הוא ספק כיון שהוא ודאי ביד ישראל אסור הוא, וא"כ אפילו אי גרסי' בתרווייהו זו"ז יורד ולקוט מ"מ ל"ד להדדי ודו"ק. ועפ"ז יוצא דגם התוס' רי"ד ס"ל לאסור להאכיל ודאי ערלה לחבירו אפילו שאין חבירו מכיר בה שהיא ודאי ערלה וא"כ עפ"ז לא רק שאסור להסתחר בפירות ערלה דנר' דגם בחו"ל אסורה בהנאה כנ"ל, גר' גם שיש להחמיר שלא להאכיל לחבירו ודאי ערלה. ובר"ן כאן כתב ויש שלמדו מכאן דמאי דאמרי' דספק דאורייתא לחומרא ד"ת הוא ולא מד"ס דהא אמרינן הכא שהוצרכה הלכה להתיר ספיקא, ואי מהאי לא איריא דהכא אצטריך למשרי כל שנולד בו ספק ואע"פ שאינו כדאי להתיר במקו"א וכו' ושם הביא הר"ן משם הרמב"ן דס"ל דס' דאורייתא לקולא מהתורה, והיא דעת הרמב"ם בפ"ג מהל' טומאת מת. והנה אם נימא כדעת הריא"ז הנ"ל א"ש דזהו גופא החידוש דספיקה מותר דאפילו מי שודאי לו יוכל להאכילה לאחרים שספק היא להם, אבל לפי מאי דכתבינן לעיל צ"ל כהר"ן וכן צ"ל לשיטת הרמב"ם לפי מש"כ לעיל דכל שאינו ודאי גמור אפילו ספק הכי רחוק מותר וזה גופא איתמר דרק ודאא אסור אבל ספיקה מותר.

ו.

ואתינן השתא לדינא דערלה בקרקע גוי, והנה בתוס' (לו:) ד"ה כל, כ' וז"ל ומן הירושלמי שהבאתי יש להוכיח דערלה וכלאים נוהגים בשל עובדי כוכבים וכן משמע בפ' אין מעמידין (ע"ז לה:) דקאמר התם מפני מה גבינות העכו"ם אסורין מפני שמעמידין אותם בשרף של ערלה ומיירי בערלה של עכו"ם וכו',

וק' דהא וכו' וא"כ איך אנו נהנים מן הכרמים וכו', ואומר רבינו שמשון ששאל בעובדא אדמה וא"ל שאינן חותכין הזמורה מן הסדן וא"כ הוא יונק עוד מן הזקנה ואמר התם (ירושלמי פ"ק דערלה) המברך בזמן שיונק מן הזקנה פטור מן הערלה ואם סיפק חייב וכו' עיי"ש. יוצא מפורש דהתוס' ס"ל דגם ערלה של עכו"ם אסורה ומשמע אפילו ערלה של עכו"ם בחו"ל אסורה, ובסברתם נר' דבחו"ל דאסרו ערלה לא היה איסור על ערלה שגדלה בקרקעו של ישראל שהרי אין קדושת קרקע כלל ואם אסרו ערלה משום חפצא דערלה אין נפ"מ אם היא גדלה בקרקעו של גוי או של ישראל, וכמו"כ בא"י אם עיקר איסורה מן התורה מפני קדושת הארץ אין נפ"מ נמי בזה בין ערלה של גוי או של ישראל. והנה עפ"ז מובן ל' הירושלמי שהביאו התוספות המברך בזמן שיונק מן הזקנה פטור מן הערלה ואם סיפק חייב, נר' פירושו אם סיפק הכוונה אם מתח הזמורה הרבה מן הזקנה עד שאינה יונקת ממנה חייב וא"ש המשך ל' התוס' במש"כ והוא ניכר היטב כשיונק מן הזקנה וכשאינו יונק מן הזקנה, כשהזמורה יונקת מן הזקנה עליהן נוטין לצד אחר וכשפוסק (הכוונה כשמתחזה עד שנחתכה) עליהן נוטין לצד הזקנה. [ותמהני על לשון המהרש"א שכתב ואם ספק, רצ"ל לתנא דמתני' הוא ניכר היטב כשרואה האדם בשעת הבצירה להיכן עליה נוטין, אבל אם הוא „ספק" בקונה מן העכו"ם וכו' חייב דרובן אינן מחוברין לסדן אבל בזמנו של הר"ש אינן חותכין הזמורה מן הסדן כלל והספק בה פטור. הנה כאן מפרש ואם סיפק היינו לשון ספק, שיש ספק ובוזה הוקשה לו דהרי ספק מותר וע"ז כ' דאזלינן בתר הרוב והרוב אסור, והנה לפ"ז נצטרך לדחוק, מחוץ למש"כ לחלק בין מאי דאיתא במתניתין לר"ש, דבזמנו נהגו אחרת עובדי האדמה ממה שבזמן המשנה דזה גופא דוחק, יוצא דכאן איירינן שקנה ממנו וידע דמן ההברכה הוא דרך שלא ידע אם יונקת מן הזקנה או לא דבל"ז אם נימא דאיירינן בקונה סתם הרי כל ספק ערלה מותר כדאמרין ובע"כ דל"א דהרוב ערלה ואזלי' בתר רובא דבוזה נאסור, וא"כ עכ"פ ספק ערלה היינו בקונה ערלה בסתם והמהרש"א איירי בידע שקנה מן ההברכה, ולפירושינו לעיל הרי א"ש בפשטות דאם סיפק היינו אם נפסקה היניקה, ועיין במס' ערלה פ"א מ"ה סיפוק הגפנים, ער"ב ותוי"ט ותפא"י]. והנה הרא"ש בהלכותיו וגם בתוספותיו הביא את זה משם ר"ת דדקדק דערלה וכלאים ונטע רבעי נוהגים בשל גוים עיי"ש ראיות רבות לזה. וכן ראיתי כאן להריטב"א שכתב ושמעינן מהכא אגב אורחין שהערלה נוהגת אפילו בשל עכו"ם והכי נמי איתא בתוספתא בהדיא עכו"ם שנטע חייב בערלה וכו' עיי"ש, וכן בשו"ת הרשב"א ח"ה (שו"ת נ"ו) נשאל מר"א מעכו, שהביא שיטת רבינו שמשון שכתב שנוהגין ערלה וכלאים אפילו בקרקע של נכרי וחלק עליו והשיבו הרשב"א בארוכה דהלכה כרבינו

שמשון וסיים דבריו דכן הסכימו עמו גדולי הראשונים בתשובות שערלה נוהגת בשל נכרים, וכן פסק הרמב"ם בפ"י מהל' מעשר שני ה"ה, ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו והגזלן שנטע חייבין בערלה וברבעי, וכ' שם הכ"מ, ומ"ש ונכרי שנטע בין לישראל בין לעצמו, בפ"י המשנה כתב רבינו דדוקא בנטע לישראל וכאן חזר בו משום דבכמה דוכתי משמע בנטע העכו"ם לעצמו אסור משום ערלה. וכבר עמד בזה התו"ט עיי"ש, וכ"כ הרדב"ז בשו"ת (ח"א סימן תק"ץ) דיפה עשה שחזר בו, וגם רבינו עובדיה ז"ל חזר בו כנר' ממ"ש שם בסופ"ג דערלה, וברחמים לחיים כ' דכן היא נמי דעת הרא"ש והמרדכי והר"ן והרב החי' בקדושין, וכ"פ רבינו ירוחם והכל בו והסמ"ג והמהרש"ל ביש"ש לפ"ק דקדושין סימן ע"ט. (והרב החי' שכ' כוונתו לשי' לא נודעה למי ושם כתב בהיפך בשי' ר"ת דס"ל דאין ערלה נוהגת בשל נכרי והרבה להקשות עליו מכל הראיות שכתבו אותם הראשונים משם ר"ת, דהרי התוס' בע"ז סג: ד"ה אין עודרין והרא"ש בהל' ובתוס' והרדב"ז הנ"ל והריטב"א והר"ן כולם העידו דדעת ר"ת דערלה נוהגת בשל נכרי וכבר העיר בזה ברחמים לחיים והשאר בצ"ע). והנה כל הפוסקים לא הזכירו כאן לדעת רש"י כלל ולענ"ד נראה דרש"י ס"ל ג"כ כר"ת דערלה נוהגת גם בשל עכו"ם, דהרי ברש"י (לח:): ד"ה יורד, כתב יורד ישראל ולוקח מן העכו"ם הלוקט מפרדס וכו' וכן למטה, יורד עכו"ם ולוקט מן הכלאים ממש וכו' הרי נראה פשוט דמעמיד סוגיין בערלה בקרקע גוי, ואמנם המאירי הביא שקצת חכמי צרפת ס"ל דערלה אינה נוהגת בשל עכו"ם עיי"ש, ושם כתב ויש נוטים לאסור, ולפי הפוסקים הנ"ל הרי יוצא שכן דעת כל הפוסקים שבידינו שערלה נוהגת בשל עכו"ם ונראה בפשיטות שאין שום הבדל בין ערלה של גוי לבין ערלה של ישראל בין בארץ בין בחו"ל וכן נראה פשוט לשון השו"ע יו"ד סימן רצ"ד ס"ח, ערלה נוהגת בכל מקום ומרווחים עוד שאם המצא ימצא בשום מקום משמעות ברייתא דנוהגין מה"ת בשל נכרים גימא ר"מ היא דס"ל יש קנין לנכרים וכו' וא"כ ערלה דגוי בחו"ל דרבנן. ועפ"ז כ' שם לבאר סוגיין בערלה דישראל אבל ערלה של גוי בחו"ל דרבנן בעלמא הוא אבל הסיק שם ומ"מ הואיל ואנו מדמין לא נעשה מעשה ובכל זמן בין בשל עכו"ם בין בשל ישראל.

וראיתי להחתם סופר בחיו"ד סימן רפ"ו שנו"ג בדין ערלה של גוי בחו"ל, וכ' דבערלה של גוי משמע דעת רובא דרובא בהפוסקים דנוהג בחו"ל בשל גוי והתוס' קידושין דף ל"ח מייתי ראיות והרא"ש מוסיף להביא והתוס' ע"ז ס"ג ע"ב כ' שרוב ראיות אלו דחיות וכוונתם מבואר לפמ"ש הם עצמם דף ס"ד ע"א בסוה"ד דאין קנין לנכרים בא"י להפקיע מחיובו וא"כ כל הראיות מתוקמא בא"י אבל בחו"ל לא, ונראה דה"ה נמי בחו"ל מתוקם בקרקע

הקנויה לישראל וגוי חכר ממנו קנין הפירות וה"ל ערלה וכלאים של ישראל וכו' אך מ"מ העלו תוס' ב' ראיות ברורות א' מפני מה אסרו גבינות מפני שמעמידים בשרף ערלה והרי גם בחו"ל אסרו גבינות וכו' אע"כ מיירי בערלה בשדה גוי ממש וזו ראייה שאין עליה תשובה וכ"פ הרמב"ם וכמעט כל הפוסקים, אך אי אסור מדאורייתא מהלכה או רק מדרבנן לא נתברר, ושם כתב לומר מסברא דלמ"ד אין קנין לנכרים בא"י להפקיע מחיובו א"כ ערלה דכתיב בספר אורייתא דמשה לישראל נאמר דהא לא שייך גוי בא"י כלל א"כ ההלכה שבחו"ל סתמא נאמרה ולא הוסיפו על מ"ש בקרא ובישראל קאי ולא בשל נכרים כיון שלא מצאתי זה להדיא בקדמונים עיי"ש. והנה במש"כ דהיות ואין קנין לנכרים בא"י נמצא דערלה דכתיבא באורייתא לישראל נאמר וההלכה לא הוסיפה על המקרא אלא על חו"ל ולישראל נאמר וע"ז בנה יסודו לענ"ד אין שום ראייה מזה דהרי אפ"ל סברא הפוכה מזו והוא דדוקא בא"י דדין ערלה שבה מדין קדושת הארץ ואין קנין לגוי בא"י מדברת התורה לישראל בגלל תשואת הארץ, וההלממ"ס הוסיפה חו"ל ומה שייך לומר דמדברת לישראל וכי איזה מעלה ישראל לישראל בחו"ל יותר מגוי וא"כ ההלממ"ס היא שלא רק בקרקע של א"י ישנו לדין ערלה אלא גם בחו"ל ולפ"ז אין שום הבדל גם בחו"ל בין קרקע גוי לקרקע ישראל וכדין לא מצאה בקדמונים, וכן הוא סתמות ל' הרמב"ם בפ"י מהל' מ"א ה"י שכתב במד"א בנוטע בא"י וכו' אבל איסור ערלה בחו"ל אסורה וספיקה מותר. הרי כאן לא חילק בין ישראל לגוי אלא בין א"י לחו"ל וחזר והדגיש בפ"י מהל' מע"ש ה"ה ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו וכו', וכן סתם בשו"ע יו"ד סימן רצ"ד ס"ג ערלה נוהגת בכ"מ ובכל זמן בין בשל עכו"ם בין בשל ישראל אלא שבשל א"י היא מן התורה ובחו"ל הלממ"ס, הרי הדברים מבוררים להלכה שאין חילוק בין של ישראל לשל גוי אלא בין א"י לחו"ל, ובערוה"ש שם סק"א אין חילוק בערלה בין כשהאילן הוא של ישראל ובין שהוא של עכו"ם בכולם איסור ערלה מן התורה ובחו"ל מהלממ"ס, ואמנם איכא דס"ל עדיפא מינה דהחת"ס דלא שיש לחלק בין של גוי לשל ישראל אלא דס"ל דערלה בחו"ל מדרבנן, והוא דחזינן ליה לריטב"א לעיל שכ' דאי פליגא דר"י אמר בריה דרבינא הלכתא כוותיה דמר בריה דרבינא דבתרא הוא, ויותר מזה ראיתי למאירי שכ' בפירוש המשנה בקדושין חוץ מן הערלה והכלאים, ר"ל כלאי הכרם שאע"פ שהם חובת קרקע נוהגים אף בחו"ל ומכל מקום דוקא בשתייהם מדברי סופרים, הרי כאן ס"ל דערלה בחו"ל מד"ס היא (ואמנם יש לדון הרבה בשי' המאירי וגם נר' לכאור' שסותר את עצמו שכ' אח"כ בגמ' אע"פ שהערלה בחו"ל הלכה והכלאים מד"ס ספיקן שוה וכו' עיי"ש ואכמ"ל). [והנה ראיתי כאן להעיר משיטה מיוחדת של תוס' ר"י הזקן שגראה שמחלק בין ערלה

של גוי לשל ישראל או שלשוננו לא מובן וקשה לפרשו, וז"ל יורד בתוך הכרם ולוקח מן העכו"ם מאותן שכבר נלקטו שספק הוא וספקא בחו"ל מותר וכו', יורד ולוקט יורד הישראל בכרם ולוקט העכו"ם מן הכלאים בידיו ובלבד שלא יטול הישראל בידיו, ואח"כ כ', מסתברא דקסבר הא דתנן ערלה וכלאי הכרם אסורים דוקא בשל ישראל כדפרישנא ומ"ה לא ילקוט ביד, והרי מסתברא דאלת"ה מאי דעתיה הא ערלה והכלאים אסורים אפי' משל עכו"ם אע"פ שלא ילקוט ביד אסורים, והלשון צע"ג וק' להולמו. ולענ"ד נראה כוונתו דרצ"ל שצריך לחלק בין ערלה של גוי לשל ישראל, דשל גוי אפילו ודאה מותר אם אינו לוקט בידו משא"כ של ישראל שספיקה מותר וודאה אסור ולכן אפילו שאין לוקט בידו אסור שילקוט לו ויראהו דהוי כלוקט בידו, וזהו מאי דקאמר דמסתברא דהא דאמר' ערלה וכלאי הכרם אסורים היינו של ישראל ובוזה אסור שליכות לו אבל בשל גוי מותר ללקוט לו ובלבד שלא ילקוט ביד וזהו דקאמר ומ"ה לא ילקוט ביד, אבל רואהו לוקט ואפילו ודאי ערלה דאלת"ה ותימא דשל ישראל וגוי שוין א"כ מאי דעתיה דלוקט לו ובלבד שלא ילקוט ביד הרי ודאה היא ואע"פ שלא ילקוט ביד אסורים כן נר' לענ"ד לבאר דבריו ולזה יוצא דמחלק בין ערלה של ישראל לשל גוי. אמנם כ"ז קאמר לשיטת שמואל אבל לא לשיטת רבי יוחנן דס"ל דערלה הלממ"ס וזהו מה שסמך שם לדבריו דלעיל ומסתברא דרבי יוחנן פליג עליה דמר בריה דרבנא בערלה דקסבר דודאי אסור וספיקא מותר ובכלאים נמי לאו הלכתא כותיה אלא בתרווייהו תנן יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט והכי תני בירושלמי עיי"ש. ועיין בדברי החזו"א במס' ערלה סימן י"א מש"כ בדעת הר"ן]. עכ"פ מסתמות הפוסקים נר' דאין לחלק בין ערלה של גוי לשל ישראל גם בחו"ל.

ז.

ובספרא פר' קדשים (י"ט) כי תבואו ונטעתם פרט לשנטען עכו"ם עד שלא באו לארץ, אי יכול שאני מוציא את שנטעו עכו"ם משבאו לארץ ת"ל כל עץ מיכן אמרו עד שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, נטעו אעפ"י שלא כבשו חייב ע"כ. ומפרש הראב"ד, נטעו אעפ"י שלא כבשו חייב פי' נטעו גוי אעפ"י שלא כבשו ישראל חייב בערלה (ודלא כפי' הר"ש עיי"ש) לפי שערלה של גוים אסורה לישראל ואיתא נמי במסכת קדושין בסוף"ק [בירושלמי] דקתני במתני' החדש אסור מן התורה בכ"מ והערלה הלכה וכו' ומק' בגמרא ולמה לא תני אף החלה ומתרץ לא אייתי מתני' אלא דברים האסורים בגוים כישראל פירוש אבל חלה דגלגל גוי פוטר לא תני ש"מ דערלה וכלאים דגוים אסור עכ"ל. וכן נר' דעת הגר"א שם בביאורו (אם כי גי' במקום ת"ל כל עץ, ת"ל ונטעתם) שכ' פרט לשנטען עכו"ם עד שלא באו לארץ פי' דהאי קרא דונטעתם

קאי ודאי אא"י ומשמע ליה דהאי כי תבואו ונטעתם ממעט ליה אותן שנטעו קודם ביאה והאיך אפשר להיות אלא ודאי על עכו"ם שנטעו קודם ביאת ישראל לארץ שפטור משמע הא אחר ביאת ישראל לארץ חייב אפילו נטעו עכו"ם. הנה יוצא דמה שנטעו עכו"ם לפני שבאו ישראל לארץ מותר הא אחר שבאו ישראל לארץ אפילו נטעו גוים אסורים, והנה בע"כ לומר דהדין דערלה אסורה בחו"ל גם של גוי בע"כ לומר דלאחר שנכנסו ישראל לארץ ונמצא דההלכה למשה מסיני דערלת גוי בחו"ל אסורה ודאה ומותר ספיקה זה לאחר שנכנסו ישראל לארץ וחל דין ערלה בפירות א"י ובזה א"ש בפשטות דמה שנטעו גוים בארץ עצמה לפני שבאו ישראל לארץ מותר, ובזה מתבארים לי דברי הריטב"א כאן בסוגיין דלאחר שהוכיח והסיק שערלה נוהגת בשל עכו"ם כתב, וא"כ תקשי לן הא דאמרי' בת"כ ונטעתם פרט לשנטעו עכו"ם, וי"ל דהתם לא ממעט אלא מה שנטעו עכו"ם בארץ קודם שנכנסו ישראל לארץ שאין ערלה נוהגת בו ואסיקנא בגמ' דאפילו למ"ד דערלה בחו"ל הלממ"ס כך נאמרה הלכה דודאי אסורה אבל ספיקא מותר, הנה הריטב"א מסיק דערלה נוהגת גם בשל גוי ובחו"ל אסורה מהלממ"ס, והוקשה לו מת"כ דמיעטנו לנטיעת גוי וע"ז יישב דלא מיעטנו אלא מה שנטעו עכו"ם בארץ קודם שנכנסו ישראל לארץ, הרי בע"כ דלפני שנכנסו ישראל לארץ לא היתה הלממ"ס בערלה דחו"ל דאפי' דנטיעת גוי בארץ לא נאסרה, והנה בע"כ בגי' הריטב"א בת"כ לא היה מבואר כמו שהוא לפנינו כי תבואו ונטעתם פרט לשנטעו עכו"ם עד שלא באו לארץ, דלא נר' דבגי' היה פרט לשנטעו עכו"ם וזהו דהוקשה דהרי ערלה נוהגת גם בשל עכו"ם ויישב דלא מיעט הכתוב אלא מה שנטעו עכו"ם בארץ קודם שיכנסו ישראל לארץ וזה א"ש כפי גירסתינו דכן מבואר בה. וכן נר"ל מלשון המאירי שכתב לדעת קצת חכמי צרפת דס"ל דערלה אינה נוהגת בשל גוים, וכן מה שאמרו בספרי ונטעתם כל עץ מאכל פרט לגוים פירוש בנטיעת גוי בשלו. נר' דכך הי' גי' פרט לגוים כגי' הריטב"א וע"ז קמייתי ראיה לפירושם דזהו דמיעטנו נטיעת גוי לגמרי, וזה מבואר מהמשך דבריו שם שכתב, ויש נוטים לאסור אף בשלו (והיא דעת כל הפוסקים שלפנינו), והם מפרשים אותה שלספרי להוציא נטיעות שמצאו ישראל נטועות מיד גוים כשבאו לארץ אף בשדה שהחזיקו ישראל בהם אחר כן עכ"ל. הנה מבואר כאן במאירי כתירוצו של הריטב"א דהספרא איירי במה שנטעו עכו"ם בארץ קודם שיכנסו לארץ, אשר על כן תמהני על מש"כ הרחמים לחיים (בשו"ת הרשב"א ח"ה בשו"ת נ"ו סק"ג) להעיר על הריטב"א הג"ל שתירץ דהתם לא קא ממעט אלא מה שנטעו נכרים קודם כניסתן לארץ וכו' וכתב עליו, ואחרי המח"ר לא זכיתי להבין דבריו דהרי הכי איתמר שם להדיא בת"כ אחר דרשת ונטעתם פרט לשנטעו נכרים אי יכול שאני מוציא את

שנטעו נכרים משבאו לארץ וכו' וא"כ מה שמתרץ הריטב"א דהת"כ לא ממעט אלא מה שנטעו נכרים קודם שבאו ישראל לארץ הרי איתמר בת"כ בהך ברייתא עצמה בפירושא סמוך ונראה ע"כ. ותמהני דהרי מה שתי' הריטב"א וכן הוא במאירי הרי היא גירסתינו בספרא ונטעתם פרט לשנטען עכו"ם עד שלא באו לארץ, וא"כ לדבריו הרי איכא כפל לשון בספרא, אלא שבע"כ כך פירושה ונטעתם פרט לשנטען עכו"ם לפני שבאו ישראל לארץ וע"ז קאמר אי יכול שאני מוציא את שנטעו נכרים משבאו לארץ וכו' והיינו דנימא ונטעתם קאי על מה שנטעו ישראל לאחר שבאו לארץ אבל מה שנטעו עכו"ם לאחר שבאו ישראל לארץ נימא שפטור מן הערלה וע"ז קאמר כל עץ דבה"ג שנטעו בארץ חייב בערלה וכן היא מתפרשת לגי' הריטב"א וז"ב לעג"ד ודו"ק.

ח.

והשתא אתינן ספק ערלה בזה"ז בא"י, והנני לציין בראשונה דברי המקילין בזה, דבארעא דרבנן במערכת הכ"ף אות שכ"א כ' ספק ערלה בא"י אסור בזה"ז רק מדרבנן (הביא דבריו השד"ח בח"ד) ובמשל"מ פ"י מהלכות מ"א הי"א כתב עפ"י דברי התוס' בפ' הערל (דף פ"א) ד"ה מאי, שכתבו דאליבא דמאן דאית ליה בתרומה בזה"ז מדרבנן משום דקדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל כלאי הכרם בזה"ז אף בא"י אין איסורו כ"א מדרבנן, ובזה כתב דה"ה לחדש וכו' וכן ערלה דקיי"ל דבחו"ל ספיקה מותר משום דכך נאמרה הלממ"ס בזממה"ז אף בא"י ספקה מותר משום דבטלה קדושת הארץ. (הרי כאן התיר ספיקה לגמרי כמו ס' ערלה בחו"ל). וכ"כ הצ"ח בברכות (לו). דערלה בזה"ז אף בא"י הלממ"ס ויש עוד כמה אחרונים שדנו בזה אמנם אמבואה דספרי ראשונים ואחרונים ס"ל להחמיר בספק ערלה בזה"ז, שיטת הרמב"ם נראה מסתמות לשונו דס"ל דערלה נוהגת מן התורה בכל זמן, (ועיין היטב בל' הרמב"ם בפ"י מהל' מ"א הט"ו) וז"פ גם מל' המל"מ הנ"ל שלא כתב דבריו אלא לשיטת התוספות בפ' הערל אבל הרמב"ם הרי ס"ל בסוף מעה"ק דקדושה ראשונה קידשה לעת"ל עיי"ש. ועיין במש"כ בפ"א דתרומות ה"א דתרו"מ נוהגין מן התורה בא"י גם שלא בפני הבית ובמש"כ בסופ"א דתרומות ובכ"מ ורדב"ז שם עיי"ש. וכן סתם בשו"ע יו"ד סימן רצ"ד ה"ח וז"ל ערלה נוהגת בכל מקום ובכל זמן בין בשל עכו"ם בין בשל ישראל אלא שבשל ארץ ישראל היא מן התורה ובחו"ל הלכה למשה מסיני, הרי דכתב ובכ"ז ועלה קאי דבא"י נוהגת מן התורה. וכן בספר החינוך מצוה רמ"ו בדיני ערלה, ונוהגת בכל מקום ובכל זמן עיי"ש. וכן הוא במבי"ט בקרית ספר אוהרה קמ"א אבל בא"י נוהג בכל זמן עיי"ש. וכן הוא במהרי"ט בשו"ת ח"א שו"ת כ"ה (עמוד ל"ד) עוד הקשה והרי ערלה דכתיב בה כי תבואו ונוהגת בזמן הזה מן התורה וכו' והרי ערלה דנהגה מיד שנכנסו לארץ ונוהגת בין בארץ

בין בחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית אלא כי תבואו דערלה דרשינן בספרי פרט לשנטעו גוים עד שלא באו לארץ וכו' וסברא הוא לאוקמי דרשא בהכי ולא לומר דבעי ביאת כולם דהא קים לן הלממ"ס וכו' עיי"ש (והמעין היטב יראה שיש להעיר מכאן על דברי המשל"מ הנ"ל דשאני ערלה דדרשי' בה כי תבואו לדרשה אחרית). וכן ס"ל לבעל ערוך השולחן בסי' רצ"ד סק"י ושם כתב דגם בזמנ"ז בא"י לוקין על הערלה כשאכל כזית וספיקא אסור עיי"ש. וכן בחזו"א הל' ערלה סימן יב אות ה' אמ"ש ביו"ד סימן רצ"ד ס"ה וי"א דלא שנא, כ' נר' דבערלת א"י יש להחמיר כדעת הרז"ה כיון שהר"ן והטור דבתראי גינהו נקטו לחומרא וכו' ואף דלדעת הפוסקים דלא קלע"ל גם בזה"ז דין ערלת א"י כערלת חו"ל מ"מ לא הקילו בספיקא דמדרבנן יש להחמיר בספיקא, וכן בסימן י"א אות ח' כ' וערלה וכלאים בזה"ז אפילו למ"ד לא קדשה לעת"ל וכו' מ"מ ספיקו אסור דהחמירו לנהוג חומרת א"י לענין ספיקא עיי"ש. הרי רוב הפוסקים ס"ל דערלה בזה"ז בא"י מדאורייתא ואפילו למקילין רובם אסרי ספיקא עכ"פ מדרבנן, וא"כ יש לתמוה על בעל תפא"י בפ"א דערלה אות ח' שכתב למאי דקיי"ל דתרומה בא"י בזה"ז דרבנן דנתבטלה קדושת הארץ א"כ גם ערלה וכלאי הכרם וחדש אינו אסור שם רק מדרבנן (כ"כ המל"מ פ"י ממא"ס), ולא די לנו בזה אלא שכתב ולפ"ז בדבר זה קיל א"י מחו"ל דבא"י אסור בזה"ז רק מד"ס ובחוצה לארץ בין שנטעו ישראל או עכו"ם בין בשדה ישראל או של עכו"ם אסור מהלממ"ס ורק דספיקא שרי וכך ה"י הלממ"ס עיי"ש. והדברים מתמיהים לענ"ד ששבק לכל הפוסקים ופסק כדעה יחידאה דמשל"מ שהתיר ספיקא לגמרי, וגם מה שהוסיף בזה להחמיר בחו"ל לא יתכן שהרי כבר ביארנו לעיל דכל דין דחו"ל תלוי בדין דא"י ובזמן שחלה דין ערלה בא"י מהתורה חלה בחו"ל מהלממ"ס ונמצא דהא בהא תליא ואם נימא דבזה"ז בארץ מד"ס מהיכי תיתי לומר דבחו"ל הוי' הלממ"ס, אשר ע"כ נר' לענ"ד דאין להקל בספק ערלה בזמן הזה בארץ ישראל.

אמנם ראיתי בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן תק"ף שנשאל מצפת על הא דס' ערלה בא"י ושם כתב להקל מכמה טעמים (עיי"ש באורך שלא קיימים בדורינו) וכ' גמצאת למד שאם הענבים נמכרים ברחוב שנתחזק בו האיסור ואפילו שנתחזק שם כרם שכולו ערלה מותר ואין בזה חולק כלל חדא דרוב וקרוב הלך אחר הרוב וכו' ומיהו אם יש בכרם ילדות הרבה עד שאינם עולים בא' ור' אסור לקחת מאותו הכרם וכו' ובסו"ד הסיק, כללא דמילתא כל היכא דלא איתחזק איסורא לא תבע"ל, והיכא דאתחזק איסורא לא תקנה מן הכרם שנתחזק בו האיסור. ונר' דעיקר דברי הרדב"ז בכרמים של עכו"ם וכן הוא בברכ"י סימן רצ"ד דין י"ז שציין להרדב"ז הנ"ל שהאריך בטעמים להתיר

פירות העכו"ם בא"י, וכן הוא שם בשו"ע ויש למצוא היתר גם לבני א"י ביין של כרמי העכו"ם, משמע דהאידנא דנמצאים הכרמים בידי ישראל יש להחמיר ולומר בזה שצריך לברר דנקבע האיסור בידי ישראל ול"א בזה כל דפריש מרובא פריש (דדוקא בנמצא ביד גוי עיין בשו"ע יו"ד סימן ק"י ובמש"כ בזה האחרונים) וגם ראיתי למאירי בקדושין שכ' וז"ל כיצד היה כאן כרם של ערלה וענבים נמכרים חוצה לה או כרם של כלאי הכרם וירק נמכר חוצה לו ואין ידוע אם ענבים אלו או ירק זה מאותם הכרמים האסורים אם לאו בארץ ספק תורה הוא ואסורין, ואע"פ שרוב וקרוב הלך אחר הרוב קרוב המצוי עד שהוא קרוב לודאי שאני, והנה בדורינו מצוי הרבה שהקבוצים שיש להם ענבים של ערלה משווקים אותם גם למקומות המרוחקים עד שכמעט הכל הוי קרוב, וגם תנאי המסחר שלהם מפקפקים עלינו האי דינא דכל דפריש מרובא פריש (מחוץ למש"כ לעיל דל"א לדין זה בישראל ויש עוד הרבה לדון בזה ואכמ"ל), וראיתי ג"כ להחזו"א בהל' ערלה בסימן י"ב אות ו' שכתב מותר ליקח ענבים מן הנכרי ואין חוששין משום ערלה אע"ג דהברכה מצויה דאזלינן בתר רובא ואע"ג דערלה צריכה מאתים הכא כשהוא ביד נכרי אין בו שם תערובות וכשהנכרי מביא למכור הו"ל פירש ואמרינן דמרובא פריש וכו', ובישראל חשוד אסור ללקוט מכרמו אף באיתא מאתים כיון דישראל מכיר את הערלה עיי"ש.

אשר ע"כ צריך לברר לפני שקונים את הפירות אם אינן פירות ערלה ואין להקל לסמוך על הרוב ורק בשעה"ד, במקום שמחזק לנו שאין ענבי ערלה מגיעים לשם, וא"א לברורי, הוא דיש מקום קצת להקל.

ו למ ס ק נ א — ספק ערלה בחו"ל אפילו ספק הקרוב לודאי מותר, וודאה אסור, ולהאכיל את חבריו ודאי ערלה אסור אפילו שחבירו אינו יודע מזה, וכ"ש שאין להסתחר בפירות ערלה בחו"ל, וספק ערלה בחו"ל לא שואלין עליה כלל אלא אוכל פירות בלי שאלה עד שידוע לו שהם פירות ערלה בודאי, ובא"י גם בזה"ז לרוב הפוסקים ערלה מהתורה וספיקה אסור, ודין דערלה אין בו הבדל באיסורו בין קרקע של גוי לקרקע של ישראל.

ברכת שהחיינו על פירות

(א) הרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, וכמבואר בעירובין מ' אקרא חדתא נמי אמינא זמן, וכתב רש"י כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן. ומשמע מדבריו דבעת שרואה הוא מברך ולא בעת האכילה. (ואמרינן שם בגמרא א"ל רשות לא קא מיבעיא לי וכו'. ולכאורה משמע מכאן שיש ברכה שהיא רשות ואינה ברכה לבטלה. ועיין שם בניצוצי אור להגר"ר מרגליות שליט"א). וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות פ"י הל"ב שכתב הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחילת ראייתו מברך שהחיינו. אבל תוספות בברכות נ"ט ע"ב בד"ה התם כתבו דמברך כשאכלו. וכן הרא"ש בעירובין פ"ג הל"י כתב ונהגו העולם לקבוע הברכה בשעה שאוכל ממין חדש. אבל הרשב"א בח"א סימן רנ"א כתב שמברך בשעת הראיה היות שמברך על מה שהגיע לאותו זמן ולא מפני שהוא שלו כקונה כלים חדשים וכן מצאתיה בתוספתא. ובטור סימן רכ"ה כתב ונהגין עתה שלא לברך עד שעת אכילה. וכן ברבנו ירוחם בנתיב י"ג סוף חלק שני כתב דמברך בעת שאוכל. וכן שם בשו"ע בס"ג ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה. וכתב המגן אברהם בסק"ז בשם הסמ"ק דמי שאינו נהנה בראיתו רק באכילתו מברך באכילתו, ומשמע מדבריו דמי שכן נהנה בראיתו כן מברך על ראיתו. אבל במחצית השקל כתב ומה"ט תיקנו שכל אחד יברך בשעת אכילה משום לא פלוג וכן הובא במשנה ברורה בסק"א. ובטעם הדבר מבואר שם ברא"ש דהוי כמו שהחיינו דעשיית הסוכה שקובעין בשעת קידוש היום. אבל הלבוש כתב משום דבראייה לבדה לפעמים אדם רואה ולא אדעתיה משא"כ בשעת אכילה. ובסמ"ק הנ"ל מבואר משום שיש שאין שמחין בראי' ורק באכילה ומשום לא פלוג תיקנו לכו"ע אאכילה. ובערוך השולחן סימן רכ"ה סק"ז כתב טעם אחר ולא כמו שכתבנו מהנ"ל והוא דבעת ראייה לא מבורר אי הפרי נגמר כבר, ועוד דבדורות הראשונים היו תמימי דרך ושמחו בראית פרי חדש משא"כ אצלנו אין ההנאה אלא בשעת אכילה וכו' דו"ק בדבריו. ובברכי יוסף כתב דאין חילוק בין פרי הנאכל חי כאבטיחים וקשואים לפרי שאינו נאכל חי כ"א מבושל וכמ"ש אקרא חדתא אמינא זמן. ובשו"ת הרדב"ז ח"א סימן רצ"ז כתב ואני רגיל לברך זמן בשעה

שאני נהנה מהפרי ואע"ג שכתב הרשב"א בתשובה שראוי לברך בשעת ראייה וכו' מ"מ אני סומך בזה על דעת החולקים לפי שפעמים הרבה אני רואה הפרי המתחדש בחוץ ואיני מוכן לברכה, ותו דבשעת הגייתן יש בו שמחה יתירה ולפיכך אני כולל אותה אחר ברכת ההגיה כדאשכחן גבי סוכה ע"כ. ועיין בספר בני ציון סימן רכ"ה סק"ד. אבל אם בירך בשעת ראייה כתב שם הרמ"א דלא הפסיד. ובלבוש הוסיף ושוב אין צריך לברך שנית בשעת האכילה. ובכף החיים סקכ"ט כתב כיון דלפום דינא הברכה על הראייה אלא שנהגו לברך בשעת האכילה אם בדיעבד בירך על הראייה יצא ואין צריך לחזור ולברך בשעת האכילה. ובסידור בית מנוחה בדף רכ"ד הביא מספר יד אהרן דגם סומא מברך שהחיינו עכשיו שנהגו לברך בשעת אכילה. ועיין מחזיק ברכה סימן כ"ב שכתב שנוהגים לברך ברכת הפרי קודם וכ"כ בבית מנוחה דף רי"ג. ועיין שדי חמד אסיפת דינים ברכות סימן ב' אות ה'.

ב) ולשיטות הנ"ל דמברך בעת הראייה. אז אם לא בירך בראייה ראשונה כתב הב"י בסימן רכ"ה בשם הרב מנוח ומסתברא שאם שכח ולא בירך בראייה ראשונה אינו מברך בראייה שניה. והאגור כתב סברא זאת בשם הסמ"ק ושמהר"י מולין כתב שאין נ"ל סברא זאת ע"כ. והוא באגור סימן שי"ח וכתב שם הרב המגיה דמ"ש בשם הסמ"ק אינו בסמ"ק שלפנינו. ובשו"ת מהרי"ל סימן קמ"א כתב דכן מברך בראייה שניה וטעמו היות דאנו מברכים בשעת אכילה אף דראינו כמה פעמים. וברדב"ז ח"א סימן שי"ט כתב דבראיה ולא בירך ואם יברך אח"כ הו"ל ברכה לבטלה. והרמ"א שם פסק ואם לא בירך בראייה ראשונה יכול לברך בראייה שניה. ובביאורי הגר"א סק"ט כתב דהא אנו מברכין בשעת אכילה וכנ"ל מהרי"ל סימן קנ"ד. ובמהרי"ל שלפנינו הוא בסימן קמ"א. ובשער הציון בסק"ט כתב והוא בסימן קמ"ג. אבל בשלפנינו הוא בקמ"א. וכן בלבוש כתב וחייבין לברך בכל עת שיוזכר. ובשער אפרים סימן ל"ה כתב דאף מי שלא בירך בשעת ראייה ראשונה מ"מ יברך בשעת ראייה שניה. ולשיטתו וכן הוא להלכה שמברך בעת אכילתו כתב המג"א בסק"ט דה"ה באכילה ז"א כשם שכתבנו לעיל שנחלקו בלא בירך באכילה ראשונה. ובמ"ב סק"י"ג כתב ואם לא בירך בשעת אכילה ראשונה שוב לא יברך על אכילה שנייה וכ"ש שלא יברך על אותה אכילה עצמה אף שלא נתעכל הפרי ועיי"ש בשער הציון סקט"ו. וכתב שם דלדעת מהרי"ל מברך בעת אכילה שנייה. ומה שצוין במג"א רדב"ז ח"א סימן ק"ל בשלפנינו הוא בסימן שי"ט. ובהלכות קטנות ח"א סימן ר"ל כתב אם יברך על אכילה שנייה אין לך בו אלא חידושו שלא נהגו לברך אלא בשעת אכילה וכיון דאדחי אדחי. ובסדר ברכת הנהנין להרב ז"ל פ"א י"ג כתב וע"כ יש לברך על ראייה שנייה או על אכילה שנייה בלא שם ומלכות.

ובערור השולחן בסק"ז כתב באכילה ובראייה בלא בירך בראשונה לא יברך ובפרט שהיא רשות. ובשיירי כנסת הגדולה בהגב"י סק"א כתב ולענין הלכה בסי' המפה סימן ק"ל (וט"ס וצ"ל סימן רכ"ה) פסק דמברך שהחיינו אבל הרב בספר הקצר לא הזכיר מחלוקת זו, ונראה שדעתו ז"ל דכיון דהוי ספק ברכות גקטינו להקל ולא יברך וכן ג"ל עיקר ולאפוקי גפשיה מפלוגתיה שיביא פרי חדש אחר ויהיו שניהם לפניו ויברך שהחיינו על הפרי החדש ויכוין לפטור גם את זה באותה ברכה, דממ"נ יצא ידי חובתו. ובשו"ת מהר"ם שי"ק אור"ח סימן פ"ט כתב דאם אכל פרי חדש ושכח לברך שהחיינו אז יש להדר אחר פרי חדש אחרת ויברך שהחיינו ויכוין לפטור גם את זה. ובארחות חיים סימן רכ"ה סק"ז כתב וכ"כ בזכ"ל א"א ערך ט"ב. ובבן איש חי פרשת ראה סימן ט"ו כתב דישמע הברכה מאחרים או יפטור בפרי חדש ואי לא אז יברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבד. ובכף החיים סק"ל א"א כתב דיברך שהחיינו בלבד או בלי שו"מ קודם ברכת פרי העץ כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה. ולכאורה מדוע בראייה ראשונה משמע דסברי דיברך וכפסק הרמ"א דיכול לברך בשנייה ומדוע לא באכילה כך, ואולי משום דבראייה אפילו אם ראה אפשר לומר דהראייה נמשכת אפילו כשרואה אח"כ משא"כ כשאכל זה נפסק ולא יועיל מה שיאכל שוב. ועיין עוד מ"ש בזה בכתב סופר אור"ח סימן כ"ה ד"ה ועיין מגן אברהם. ועיין בספר בית אב קמא אורח חיים סימן מ"ה. ובספר משיב הלכה סימן קצ"ז כתב אכל מעט מפרי חדש ולא בירך שהחיינו יכול לברך עוד. ועיי"ש בדברי חפץ. ולהלכה כבר מבואר לעיל במ"ב דבאכל שוב אין מברך על אכילה שנייה וכן כתב בספר הלכה בדף פ"א דאם לא בירך בשעת אכילה ראשונה שוב לא יברך על אכילה שנייה וכן אחר אכילת הפרי לא יברך אף אם לא נתעכל במעיו.

(ג) איזו ברכה יש להקדים שהחיינו או ברכת הפרי נחלקו האחרונים בזה. דעת ההלכות קטנות בח"א סימן רל"ו דיש להקדים ברכת הפרי כמו שמצינו בלולב וחנוכה דאנו מברכים תחלה ברכת המצוה ואח"כ שהחיינו והכי עדיף. ומתחלה כתב דעדיף טפי להקדים שהחיינו כיון דאם לא בירך על הראייה לא הפסיד ועוד דמוטב שלא להפסיק בין ברכת הפרי לאכילה. וכן בדרך החיים כתב דמברך קודם ברכת הפרי. ועיין בבאר היטב סק"ו ובעקרי הד"ט ח"א סימן ו' אות ל"א. ובמחזיק ברכה אור"ח סימן כ"ב סק"ג כתב כ"כ דמברך קודם על הפרי וכן כתב בכף החיים סימן רכ"ה סק"ד ובסימן כ"ב סק"ו. וכן משמע מדברי היוסף אומץ לחיד"א בסימן נ"ו דמברך על הפרי קודם. אבל דעת הפרי מגדים בסימן רכ"ה בא"א סק"ז דמברך שהחיינו קודם וכתב אבל אם בירך ברכת אכילה קודם ואח"כ שהחיינו אין זה הפסק דהוה

כגביל לתורי ואם אוכל מעט ואח"כ מברך אפשר דגמי נכון הוא ומ"מ לכתחילה ראוי לברך שהחיינו קודם אכילה עכ"ל. אבל מ"ש באוכל מעט זה באמת חידוש גדול ודו"ק. וראיתי בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן כ"ה שהביא דברי הפמ"ג וכתב דאכילה מועטת לא מיתביה דעתיה ושמח לבו כשאוכל עוד עד שאוכל שיעור באכילה זו וכו' ודעתו שם ג"כ דברכת שהחיינו קודם וכתב ראיתי הלכה מאבא וכו' שברך תחילה ברכת שהחיינו וכ"כ עיין בחתם סופר בגליון אור"ח סימן רכ"ה. (ומ"ש שם הכתב סופר בריש התשובה לציין באר היטב סימן רס"ה ט"ס וצ"ל רכ"ה). וכן דעת הרב בסדר ברכת הנהנין פי"א י"ב. וכן בחיי אדם כלל ס"ב סק"ח כתב שהחיינו קודם. ובערוך השולחן סק"ה כתב והעולם נהגו לברך תחילה הברכה שעל הפרי ואח"כ שהחיינו מטעם תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ולענ"ד להקדים ברכת שהחיינו ולא שייך כאן טעם תדיר דטעם תדיר אינו אלא כשחיוב שניהם באים כאחת אבל כאן ברכת שהחיינו חל קודם דעיקר ברכת שהחיינו כאן היא על הראיה לא על האכילה אלא שאנו נוהגים לברכה בשעת אכילה אבל ברכת הפרי הוא רק בעת האכילה ועוד דבכל ברכת הנהנין צריך שלא יהא הפסק בין הברכה להאכילה ולכן יש להקדים ברכת שהחיינו וכן אני נוהג ע"כ. ועיין במ"ב סקי"א ובשער הציון סקי"ב, וכתב שם ומ"מ בדיעבד אם בירך שהחיינו אח"כ בודאי יש לסמוך על המקילים עכ"פ שלא לחזור ולברך. ועיין באריכות מזה בשו"ת דעת סופר אור"ח סימן כ"ו. ובספר משיב הלכה סימן קצ"ו כתב מברכין קודם שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי ואם בירך ברכת הפרי מקודם יצא. וכן כתב בספר הלכה בדף פ"א וכתב דאין ברכת שהחיינו חשובה הפסק בין ברכת האכילה להאכילה להצריך חזרת ברכה להאכילה. ובאשל אברהם בסימן רכ"ה כתב כשאומר ברכת הפרי קודם ואח"כ שהחיינו לא הוי הפסק אף בברכת שהחיינו דרשות דלא גרע מגביל לתורי. ובספר יוסף אומץ בסימן תכ"ב כתב יברך שהחיינו קודם הברכה המיוחדת לפרי ההוא מטעם הפסקה בין ברכה לאכילה כי חיוב שהחיינו בראיה ראשונה רק שלא נהגו כן לכן ראוי לברך שהחיינו קודם הברכה.

(ד) הזמן לברך על הפרי הוא שיגמר תשלום גידול הפרי וכמבואר ברשב"א בח"א סימן ר"נ שכתב דבכל פרי מברך אחר גמרו היות שברכות אלו הם רשות ודי אם יברך על גמר הפרי. והב"י בסימן רכ"ה הביא לדברי הרשב"א. ובכנסת הגדולה ציין לרשב"א בסימן ר"כ וט"ס וצ"ל ר"נ. והמחבר בסימן רכ"ה ס"ז הביא לדברי הרשב"א להלכה. ובביאורי הגר"א סק"ח כתב הטעם שהוא כמו בבנה בית דקאמר בנה ולא הבונה. וביאורו דמשמע דכשיגמור ולא שהוא בעת הבניה (ובדין זה דבנה עיין בספר באר חיים להרב חיים ראזין שליט"א שיצא עתה לאור בעמוד ש"י שנסתפק היאך בשקנה בית דלאו חדש הוא אצל המוכר

ומדנקט בנה משמע דוקא בנה ע"כ. אבל להלכה מבואר דה"ה בנה בית או קנה ואפילו נשרף וחזר ובנאו עיין סימן רכ"ג ס"ג ובחיי אדם כלל ס"ב ס"ב ובמ"ב רק"יב). וכתב במ"ב ס"ק י"ט שיהיה נגמר לגמרי וטוב למאכל. וברמ"א בס"ג כתב ואין לברך עד שנגמר תשלום גידול הפרי וצוין מקורו הרשב"א וכל בו, וקשה מה בא לחדש כאן הא זה מבואר במחבר בס"ז. וראיתי באליהו רבא בסק"ח שהעיר בזה ותירץ דהרמ"א בא לחדש אף בירך על בוסר מ"מ שוב עליו לחזור ולברך וכמו שיבואר אח"כ, ועיין בשער הציון סקי"ג. אבל בדיעבד אם בירך שהחיינו קודם שנגמר הפרי חזר ומברך כשיגמר וכמבואר במג"א בסק"ח ע"פ משמעות דברי הרשב"א. וכן מבואר בספר שואלין ודורשין בסימן י"ז אות ב'. אבל מדברי הרדב"ז שכתב המג"א משמע דאין חזר ומברך. ובמ"ב סקי"ב כתב ולענין דיעבד יש לסמוך עליו (כונתו על הרדב"ז) שלא לחזור ולברך. וכן כתב בספר הלכה בדף פ"ב אם בירך קודם שנגמר בישולו אין צריך לחזור שוב ולברך. ובכף החיים סקמ"ט כתב ואם שכח ואכל פרי קודם גמר בישולו בין חי בין מבושל אח"כ כשיגמר בישולו יש לפטרו בשהחיינו בפרי אחר. ובספר בני ציון סימן רכ"ה סק"ח כתב נ"ל לדינא שאם בירך על הבוסר לא יברך עוד אח"כ דספק ברכות לקולא. ועיין בשדי חמד מערכת דינים בדיני ברכות סימן ב' סוף אות ב' הביא מספר ויען אברהם שנסתפק בפרי חדש שעדיין לא נגמר אבל תקנוהו ע"י בישול איך הדין אם שוב צריך לברך פעם אחרת כשנגמר וכתב ע"ז השדי חמד דיכול לברך על בוסר שתקנוהו לאכילה והביא מהכתב סופר דלא יברך, ולדינא כתב בדברי חפץ שעל הספר משיב הלכה בסימן קצ"ט דאין לברך ואפילו אם בירך צריך לחזור ולברך פעם שני כיון דלא נהנה מפרי עצמותה רק אחר התקון לא הוי שמחה על הפרי החדש. וא"כ בפרי שלא נגמר כ"א ע"י בישול אין לברך עליו שהחיינו. ועיין בספר ארחות חיים סימן רכ"ה סקי"ג.

ה) פרי המתחדש פעמיים בשנה מברך עליו שהחיינו וכמבואר בב"י סימן רכ"ה וברמ"א בס"ו ובמ"ב סימן רכ"ה סקי"ז דמברך בכל פעם ופעם כיון דעכ"פ בא מזמן לזמן. ולכאורה מדוע לא מבואר ברמ"א דמברך ב' פעמים. וראיתי בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן רל"ג שכתב ואפשר דע"כ לא נסתפק הב"י אלא לברך בכל פעם אבל בפעם האחד פשיטה ליה ומשו"ה לא הזכיר ההגהה שיברך ב' פעמים. וכן בכף החיים סקמ"ב כתב ומה שלא הזכיר מור"ם בהגהה לברך עליו שני פעמים אפשר שדעתו לעשות פשרה ואין לברך כ"א פעם אחת וכ"נ מדברי הלבוש שלא הזכיר לברך שני פעמים וכ"ה מנהג העולם שאין לברך כ"א פעם אחת דוקא בפעם הראשון. וק"ק על הכף החיים שלא ציין לדברי ההלכות קטנות הנ"ל. אבל בערוך השולחן סקי"א כתב פרי המתחדש שני פעמים

בשנה צריך לברך בכל פעם שהחיינו וא"כ לא כהג"ל. ובספר בני ציון סימן רכ"ה סק"ז כתב מספר גן המלך דבבציר מהך שיעורא דשתי פעמים בשנה מברכין שהחיינו שכן ברואה חברו הקביעות הוא אחת לשלושים יום והוא העיר עליו וסיים וצ"ע לדינא. וכפי שכתבנו לעיל הלא ג"כ ב' פעמים לא מבורר כ"כ. ובאמת כבר מצאנו כ"כ במחצית השקל על המג"א בסקי"ג ובפרי מגדים סימן תכ"ב סק"ה אם לדעת המג"א מברך על פרי המתחדש בפחות מחצי שנה. ועיין בספר בכורי חיים ח"ד סימן קנ"ח סק"ד. ועיין בספר ארחות חיים שהביא מספר בנין עולם סימן ל"ב דפרי שבגנות השרים שמתחדש פעמים בשנה צריך לברך שהחיינו ואפשר דגם אם מתחדש אחת לשלושים יום מברכים בשלושים יום הוא זמן קבוע לברכת שהחיינו. ובספר הלכה בדף פ"ב כתב אם אין זמן קבוע לגידול הפרי כמו אתרוג שהוא באילנו משנה לשנה אין חידושו וכו' שמחה מיוחדת אף מי שלא אכל מהם ימים רבים. ואם הפרי מתחדש פעמים בשנה מברך פעמים שהחיינו.

(ו) פרי שיש בו מינים הרבה כגון תפוחים וכדומה או תאנים לבנות או שחורות מבואר בספר חסידים סימן תתמ"ח דמברך על כל מין שהחיינו. וכן בתרומת הדשן כתב כך בסימן ל"ג משם ספר חסידים. וכן בשו"ת מהרי"ל סימן קכ"ז בשם ספר חסידים. וכן בשו"ע סימן רכ"ה ס"ד. פסק דמברך על כל מין ומין וכן הלבוש בס"ד כתב דמברך על כל מין ומין. ובמג"א סק"י כתב אפילו אין חלוקין בשמן אם חלוקים בטעמם או אפילו אם יש להם טעם אחד כגון אדומות או שחורות. ובאליהו רבא סק"ט כתב ומנהגינו כרמ"א ולבוש עפ"י ס"ח ותרומת הדשן ומהרי"ל ואגור. אבל יש חולקין וסוברין כיון שבעצם מין אחד הם די במה שבירך בפעם ראשונה והם בשיירי כנסת הגדולה בהגב"י סק"ג כתב כיון דבירך על מין אחד אין מברכים על שאר המינים והובאו דבריו כ"כ שם באליהו רבא. וכן בביאורי הגר"א בסק"י דעתו אם בירך על האחד אינו חוזר ומברך על השני ועיי"ש בדמשק אליעזר על הגר"א. ועיין כ"כ במ"ב סק"ד ובשער הציון סק"ח וסיים וטוב יותר שיקח פרי של מין חדש שעדיין לא בירך עליו ויכון להוציא גם את זה. ובערוך השולחן בסק"ד דעתו כ"כ דיברך ברכה אחת על מין אחד וסגי. וכן עיין עוד בברכי יוסף סק"ה וסק"ו וכן בחסד לאלפים סימן רכ"ה סק"ח וכתב שנתפשט המנהג שלא לברך על ב' מיני פירות שהחיינו על כל אחד כל שהם משם אחד כגון מיני תפוחים וכו' אפילו חלוקים בטעמם ובצורתן אבל אם מתבשלים בזמנים שונים זה בתחילת הקיץ וזה בסופו יש לברך שהחיינו על כל אחד ואחד ע"כ. אבל בשבות יעקב ח"ב סימן ל"ו כתב באריכות לבאר דין זה ודעתו דמברך על כל מין ומין. אבל דעת הפנים מאירות בח"א סימן נ' דמברך ברכה אחת וכן עיין באריכות

מ"ש בזה במור וקציעה בסימן רכ"ה. ועיין בכף החיים בסקל"ד שכתב דיניח ב' המינים לפניו ויעשה ברכה אחת ואם אין לו ביחד יפטור השני בפעם אחרת ע"י פרי אחר ואם אין לו פרי אחר יברך בלבד או בלי שם ומלכות. ובערוך השולחן סק"ט כתב דמנהגינו לברך שהחיינו על מין הכולל ולא על הפרטים שבכל מין. ועיין בשו"ת דובב מישרים ח"ג סימן ס"ז אות ב' שכתב ולדינא כבר הכריעו דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד, ובפמ"ג כתב דהיכא דהוא ממש מין אחד בטעם ורק שחלוקין במראה יש למעט בספק ברכות. ועיין באשל אברהם סימן רכ"ה מ"ש בפירות מסוג אחד ממין שונים. ועיין יוסף אומן סימן תכ"ד.

(ז) אם בירך שהחיינו על ענבים כששתה יין חדש האם חוזר ומברך ע"ז. הנה בשו"ת מהרי"ל סימן קכ"ז כתב כמה פעמים נשאלתי על דא ורפיא בידי ובאגור סימן שי"ח הביא לדבריו וכתב ולי המחבר נראה שאין לברך מספק. והובאו כ"כ הדברים בב"י סימן רכ"ה. ובשו"ע ס"ה פסק אם בירך שהחיינו על ענבים כששתה יין חדש אינו חוזר ומברך. וטעמו היות שטעם אחד להם וכבר שמח בראיות הענבים או אכילתם. ולדיעה זו אפילו אם חזר ושתה אחר מ' יום שנתחזק היין ויש לו טעם אחר מ"מ הכל שמחה אחת היא שבשעה שראה או אכל הענבים ידע שהיין יצא מהם. ועיין במג"א סקי"א ובמחצית השקל וכן במ"ב סקט"ו. ועיין בביאור הגר"א סקי"א ובדמשק אליעזר. אבל הרדב"ז בח"ד סימן אלף קכ"ה ותה"ד סימן ל"ג כתבו דמברך שהחיינו וטוב שיביא את עצמו לידי חיוב שהחיינו ממקום אחר לצאת מידי ספק כך כתב המג"א בסקי"א. ובמטה משה סימן ש"ס כתב דיהדר לעשות שהחיינו ויניח לפניו פרי אחר. ועיין כ"כ בשיירי כנסת הגדולה בהגב"י סק"ד שכתב כך. ועיין בכף החיים סקל"ח וכתבו שזה רק בתירוש אבל לא ביין. ובחידושי רע"א כתב אם שתה יין חדש ואח"כ אכל ענבים צ"ע אם יברך על ענבים אחרי שכבר שתה יין חדש. אבל במ"ב סקט"ו כתב אבל אם בירך תחילה שהחיינו על היין דעת הע"ת דלכו"ע אינו חוזר ומברך שהחיינו על הענבים. וק"ק שלא ציין לדברי הרע"א שנסתפק בזה. וכן בערוך השולחן בסק"י כתב ולפי"ז כששתה יין חדש ועדיין לא אכל ענבים צריך לברך שהחיינו ודו"ק. ועיין בכף החיים סימן ט"ל. ובספר הלכה להרב נפתלי הופנר שליט"א בדף פ"ג כתב באות ז' בירך ברכת שהחיינו על ענבים לא יחזור ויברך שהחיינו על תירוש אפילו לאחר ארבעים יום כי שמחה אחת היא אלא מפני שיש מצריכים לחזור ולברך על יין חדש משום שיש בו שמחה יתירה מבענבים לכן כשיבוא לשתות תירוש מוטב שיברך תחילה ברכת שהחיינו על פרי חדש אחר כדי לפטור בכך גם את התירוש. אבל אם בירך תחילה ברכת שהחיינו על תירוש אין לחזור ולברך ברכת שהחיינו על ענבים. ועיין בספר יוסף אומן סימן תכ"ה תכ"ו.

(ח) על דברים שאינם גידולי קרקע כגון עופות ודגים אין מברך שהחיינו, ואף אם הוא לא אכל מהם בשנה שעברה אבל אחרים אכלו וכמבואר במג"א סק"ב. והובא במ"ב סקט"ז. וכן על גדים וטלאים המתחדשים בכל שנה יש ספק אם יברך עיין שם במג"א ובמ"ב שם כתב שלא לברך. וכן על ריח המתחדש משנה לשנה יש ספק אם יברך עי"ש במג"א, ובבאר היטב סק"א ובמ"ב שם כתב ונהגו העולם שלא לברך. ועיין שבות יעקב ח"ב סימן ל"ז. וכן על השותה מים מגשמי שנה כדשה מברך שהחיינו אלא שאם אמר מודים גפטר בזה וכן על המים המתחדשים במצרים מברך בכל שנה ושנה וכמבואר בשו"ת הרדב"ז בח"ב סימן תש"מ. וכן עיין עוד בסימן שי"ט. אבל בכף החיים סקכ"א כתב שמנהגינו שלא לברך. ועל אפונה חדש כתב המ"ב בסקי"ח דנראה דמברך שהחיינו. ועיין בספר זה השולחן חלק שני להרב שריה דבליצקי שליט"א שכתב ועל אבטיחים ומלונים אין שום ספק שצריך לברך שהחיינו אף למה שלא נהגו לברך על ירק חדש מדלא ניכר בין ישן לחדש דהגי ניכרים ויש שמחה באכילתם מחדש ודינם כפרי גמור ואין בזה שום ספק. ועיין בספר משיב הלכה סימן ר"א שכתב פרי ערד עפ"ל אי מברכין עליהן שהחיינו או לא תשובה נכון לברך עליהן ועי"ש בדברי חפץ. ועיין בספר לקוטי מהרי"ח ח"ב דף קל"ז. ועיין בארחות חיים סימן רכ"ה סק"א.

(ט) על ירק חדש אין מברכין שהחיינו היות דעומד בקרקע כל השנה ואינו ניכר בין חדש לישן וכמבואר במהר"י וי"ל בדינין והלכות סימן ל"ט והובא ברמ"א בס"ו. ועיין במ"א סק"ד ובמ"ב סקי"ח. וכתב שם כ"כ דאין לברך שהחיינו על תפוחי אדמה חדשים. וצע"ק דבחידושי רע"א הביא ממהרי"ל דכן מברכים ודו"ק. וכן על לחם חדש אין מברכים וכמבואר שם במג"א. אבל על מלפפונים ומריין ורובין כתב במשנה ברורה סקי"ח דמברך שהחיינו. ובכף החיים סקל"ו כתב דמברך שהחיינו אחד על מלפפונים וקשואים. אבל קשה להכיר החדשים והעולם מקילין בזה. וכן כל דבר שניכר היטב בטעמו ובמראיתו מברכים שהחיינו וכמבואר בסדר ברכת הנהנין להרב פי"א. וקטניות כשהן חדשות וניכרות שהן חדשות כגון שהן עדיין ירוקות במקצת יש לברך עליהן שהחיינו. וכמבואר במ"ב שם בסקי"ח. ועל ירקות כסלאט וכדומה כתב בערוך השולחן סקי"ב דאין מברכים שהחיינו וכתב עוד דאין מברכים על צנון וכן כתב בכף החיים בסקמ"ה וכן כתב שם דאין מברכין על גזר וחררין ושומשמים וכן על קריוט ובוריקעס וכן על קטניות וכן על מין פת וכן אין מברכין על חסה. אבל על פרי האילנות ועל היאגדעס מברכים. שוב ראיתי שם בשער הציון בסקכ"ג דהעיר על הר"י עקיבא איגר מ"ש בשם מהרי"ל עיין שם היטב בדבריו. על הסאבראס כתב בספר חסד לאלפים סקי"ז דמברך שהחיינו וכן כתב בכף החיים סקכ"ז.

וכן כתב הכף החיים בסקל"ב דאין לברך שהחיינו על גרעין פרי חדש אע"פ שהוא מתוק. ועיין ביוסף אומץ סימן כ"ד. על אגוזים ושקדים אין מברך שהחיינו וכמבואר בבן איש חי פרשת ראה אות י' וכן בכף החיים סקמ"ז. והעיקר בכל זה יש לנקוט כדברי השל"ה שהובא כ"כ במ"ב סקי"ח דאין לברך על שום ירק דאין ניכר בין חדש לישן והעולם יטעו ויבואו לידי ברכה לבטלה. ועל אתרוג כתב מ"ב סקט"ז דאין מברך שהחיינו אבל בכף החיים סקמ"ג כתב דמברכין ודו"ק. ועיין לקמן מה שכתבנו באות י"ח ובספר הלכה בדף פ"ב כתב באות ד' מברכים ברכת שהחיינו דוקא על פירות כשניכרים היטב שהם חדשים למשל גזר מלפפונים ריפות קטניות שהן עדיין ירוקות קצת (ובלבד שהן גמורות) אבל אין מברכים ברכת שהחיינו על מה שאין ניכר בו שהוא חדש אף שיודעים שהוא חדש למשל ירק חדש שמטמינים בבור ועוד שם יותר משנה כי אז אין ניכר בנקל בין ירק חדש שגדל בשנה זו לירק דגדל אשתקד כגון תפוחי אדמה כמהין ופיטריות יין (אפילו לא בירך עדיין שהחיינו על ענבים) אבל מברך על תירוש (כי ניכר בו שהוא יין חדש) ע"כ. אבל מדברי השל"ה משמע דעל ירק לא דו"ק. ועיין באשל אברהם סימן רכ"ה מ"ש בברכות של כל מיני ירק עיין בדבריו היטב.

י) ובכף החיים סקל"ג כתב מברך זמן על פירות שהקדים בישולן בתוך בתי החורף אעפ"י שאין זמנם להתבשל לאחרים דמ"מ יש שמחה לכל מי שיהיה שהגיע לזמן הזה בין בעל הפירות בין אחרים. ופירות שדומים כמין אחד ומתבשלים בזמנים שונים כגון זה בתחילת הקיץ וזה בסופו כתב הכף החיים דיש לברך שהחיינו עיין בסקל"ה, ולכן תותים אדומים והם כמעט חמוצים הגדלים בסוף הקיץ יש לברך עליהם שהחיינו כיון שזמניהם שונים. וגם בטעמם הם שונים. ע"כ. ועיין כ"כ בספר חסד לאלפים סקי"ח. ובברכי יוסף סימן רכ"ה סק"ו. ובכף החיים סקי"ט כתב מי שהביא לו חברו פרי חדש אחר שמברך ברכת שהחיינו מברך לחברו בלשון זה יה"ר שתשנה ותתן לי לשנה הבאה וכו' עיי"ש. וכתב ויש להשתדל להביא פרי חדש לת"ח שיברך שהחיינו כדי שיהי' נחשב לו כאילו הקריב בכורים. וסומא ג"כ מברך בשעת אכילה וכמו שהביא הבאר היטב בסק"ז וכן בכף החיים בסקכ"ה, ועיין מה שכתבנו בסוף אות א'.

יא) פרי האסור בהנאה כגון פרי ערלה האם אפשר לברך שהחיינו על פרי זה. הנה בחידושי רע"א באור"ח סימן רכ"ו כתב אם האילנות תוך ג' שנים לגטיעתן אני מסתפק אם יברך כיון דא"א ליהנות מפריה וכן בדינא דסימן רכ"ה ס"ג הרואה פרי חדש אם הפרי הוא באיסור ערלה אם יברך והיכי דהוי ספק נראה לי דיברך ולא מקרי ספק ברכה כיון דהדין דספק ערלה בחו"ל מותר א"כ ראוי ליהנות ממנה. ובדברי מלכיאל ח"ג סימן ב'.

נסתפק בזה ודן בזה וסיים שוב ראיתי בחי' רעק"א שכתב להסתפק בדין זה ונראה דעתו שם ג"כ שלא לברך. ובכף החיים סימן רכ"ו סק"א כתב על פירחי אילנות המורכבים ותוך שני ערלה וכן על אילני סרק אין לברך. ובשו"ת דובב משרים ח"ג סימן ה' דן בזה וכתב דיברך וסיים אחר כתבי הראה לי ח"א שבהגהות רע"א מסתפק בזה והניח בצ"ע. אבל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו באורח חיים סימן י"ב כתב דאפשר לברך כשרואה פרי ערלה. ולענין לברך שהחיינו באכילה הנה על פרי ערלה לא שייך כי אסור לאכול אלא שם תהיה הנ"מ כשרואה וכמו שבארנו באות א'. ואולי אפשר ללמוד מכל זה אם רואה פרי חדש ואסור לו לאכול כי זה מזיק לו דיתכן דלכו"ע יוכל לברך על עצם הראיה אף אם לא יאכל, ולכאורה זה פשוט כי הברכה היא על עצם הבריאה שהקב"ה ברא הפרי והוא זכה לראות הפרי. ובאמת כך משמע מדברי השו"ע בסימן רכ"ה ס"ג הרואה פרי חדש מברך שהחיינו ואפילו רואהו ביד חברו או על האילן. וביאורו אף אם רואה ביד חברו שלא יבוא לאכלה מ"מ יכול לברך. ועיי"ש בביאור הלכה שכתב נראה דאף אם רואה בשבת שאין יכול לתלוש ולאכלו אפ"ה יברך דבאמת כבר נגמר הפרי אלא דארי' הוא דרביע עליה. הרי אף יש מציאות שלא יוכל לאכול הפרי מ"מ צריך לברך וזה דבר פשוט. ודין זה ברואה ביד חברו כתב הבאר הגולה בסק"ו מקורו מרש"י ור' מנחם אבל בביאורי הגר"א בסק"ה כתב כמו בקנה כלים חדשים וכוונתו דמבואר דמברך בשעת קניה אף שלא לבש ולא נהנה הנאת הגוף. ועיין בחוברת המאור משנת ניסן תשי"ז שכתב שם הרב ברוך לייזעראווסקי שיש לברך על פרי ערלה כשרואה. ונסתפקתי בנדר שלא לאכול פרי איך הדין אם רואה הפרי אם מברך ויתכן דכן כי עיקר הברכה היא על הראיה וכאן הלא רואה. אבל איך הדין אם נדר הנאה שלא להנות מהפרי אם רואה הפרי אם צריך לברך ויתכן דלא. ומ"מ צ"ע בזה. ומצאנו כעין זה בשו"ת הב"ח הישנות סימן א' בשם גדול אחד והובא כ"כ בבאר היטב סימן קצ"ו במי שנדר או נשבע שלא לאכול איזה דבר ועבר ואכל חייב לברך אבל בתחילה שרוצה לאכול שבשעת ברכה רוצה לעשות איסור עכ"פ אין לו לברך וא"כ אולי אפשר לדמות ספק שלנו להנ"ל וא"כ אין לו לברך. ובמ"ש דיש שאלה אי יברך על פרי האסור בהנאה הנה נראה דלגבי עצם הברכה על אכילת הפרי אין לו לברך וכמבואר בריש סימן קצ"ו דאכל דבר איסור אע"פ שאינו אסור אלא מדרבנן אין מברכין עליו לא בתחילה ולא לבסוף ועיי"ש במ"ב בסק"א שכתב אפילו אם אין איסורו אלא משום שהוא אסור על עצמו וא"כ ה"ה יהיה בברכת שהחיינו על פרי שאסור על עצמו כך ג"ל. ולכאורה באכל איסור מדרבנן מדוע אין חייב לברך הא מדאורייתא הוא מחויב לברך ועיין בחלקת יעקב ח"א סימן קפ"ו מ"ש בזה.

ועי"ש בבאר היטב במי שאין נזהר מסתם ייגם דמברך. ועיין שם בחידושי רע"א מ"ש בפת שנילוש בשומן או בחלב דאסור לאכלו מדרבנן לא מקרי כ"כ איסור. ועיין בכף החיים סימן קצ"ו סק"ו סק"ז סק"ח ומ"ש שם דלא כגדול שהובא בב"ח ועיין ספר פסקי תשובה סימן ל"ט עכ"פ לגבי ברכת שהחיינו בנדר שלא יהנה יתכן דאין יכול לברך. ועיין ערוך השולחן סימן קצ"ו ס"ג שכתב וג"ל דאם אכל לחם עם בשר של איסור גם הרמב"ם מודה שיברך על הלחם תחלה וסוף דבלחם אין איסור ולמה לא יברך עליו ע"כ ועיין בספר בני ציון בסימן קצ"ו שכתב באכילת איסור ג"ל לדינא דעכ"פ כשאכל כדי שביעה דהוי ספק מדרבנן יש לחוש ולהחמיר כדעת רוב הפוסקים המחייבים לברך ברהמ"ו כנ"ל לדינא ע"כ. ועיין ארחות חיים ריש סימן קצ"ו.

(יב) ופרי שמותר באכילה אלא שבא ע"י עבירה כגון שהורכב מין בשאינו מינו כתב בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן ס' שלא לברך וכן עיין עוד מ"ש בסימן רס"ה. אבל בשאילת יעב"ץ ח"א סימן ס"ג דעתו שיברך ועיין היטב בדבריו. ובחסד לאלפים סימן רכ"ה סק"ז אות ט' כתב אפילו על פרי מורכב מין בשאינו מינו מברך שהחיינו ודלא כהרב הל"ק ובירושלים מברכים על פרי מורכב הנקרא מישקוולי וכן על פורטוקאל והלך אחרי המנהג. ועיין בשדי חמד באסיפת דינים סימן ב' סק"ז. אבל הרב כף החיים בסימן רכ"ה סקכ"ו כתב על הנ"ל בזמנינו זה לא שמענו ולא ראינו מי שברך וע"כ כיון דאיכא פלוגתא בזה שב וא"ת עדיף ואין לברך. ובשו"ת רב פעלים ח"ב אור"ח סימן ל"ו כתב דלא יברך על פרי מורכב. ועיין בארחות חיים סימן רכ"ה סק"ח. ועיין בשו"ת משנת בנימין סימן ב' והובא בנועם חלק ח' בשער הלכה עמוד רפ"ח ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן כ"ה כתב ע"כ בוודאי לצאת מידי ספק יש לצרף עם פרי זה פרי אחר חדש לצאת ברכת שהחיינו על שניהם בפעם אחת. ועיין ישכיל עבדי ח"ז אור"ח סימן י"ב. ובשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ב סימן נ"ח כתב שיאכל עם פרי אחר. ואם כן משמע דכך ראוי לעשות עם פרי המורכב שיאכל עם פרי אחר. ועיין נועם חלק ט' עמוד שס"ח במאמרו של הרב ישעיה אבן ספיר שליט"א.

(יג) שד"ר מא"י התאכסן אצלי בשבת ובאמצע הסעודה שמו פירות ואכל ובירך העץ, ואח"כ ראה שג"כ היה מונח על השולחן רמונים ואמר שלא ראם בעת הברכה וטענתי מה בכך כי הלא מברך על דעת מה שיביאו וא"כ אין צריך שוב לברך. אמנם נזכר שלא עשה שהחיינו ואמרתי שיברך שהחיינו בלי ברכת הפירות. וידידי הרב מאיר בלומנפלד שליט"א כתב לי בזה וז"ל לדעתי אם היו כל הפירות על השולחן בוודאי אין צריך לברך פרי העץ ומברך רק שהחיינו אבל אם לא הביאו עוד הפירות שהיה בדעתו לברך שהחיינו אפשר

שמסיה דעתו. ואפילו באורח שתולה בדעת בעל הבית ואינו עושה היסח הדעת וכמו שמביא המג"א באור"ח סימן ר"ו ס"ז. ולא מיבעיא לדעת הכתב סופר בסימן כ"ה שלדעתו מברכים תחילה שהחיינו וכמו שנוהגים אנחנו מיהא אפשר שהסיה דעתו מזה כיון שלא הביא בעה"ב פירא חשובה מקודם. ועיין באשל אברהם בסימן רכ"ה שכתב בהביאו לפניו אח"כ הפרי אף דהיה בדעתו שיביאו עוד פירות מ"מ זה רק לגבי ברכת הפרי אבל לא לגבי ברכת שהחיינו כי לא רואה אותה וכיון שהביאו בב' זמנים צלע"ג אם יברך. משמע מדבריו דלגבי ברכת שהחיינו אם לא ראה הפרי עליו לברך ולגבי ברכת העץ כיון שהיה בדעתו שיביאו עוד אין עליו שוב לברך וא"כ באופן הנ"ל עליו כעת רק לברך שהחיינו ולא פרי העץ כן גראה לי. כן דנתי בשמע ברכה מחברו ונתכון לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה אם חברו גם כן מתכוין להוציא. האם דין זה שייך בברכת שהחיינו אם מברך עושה שהחיינו על שופר למשל והיוצא רוצה לצאת בברכה זאת על פרי חדש. או למשל אם המברך מתכון לעשות שהחיינו על תפוח והשומע רוצה לצאת מהברכה על ענבים האם אמרינן בזה שומע כעונה או דבעינן דשניהם יתכנו על אותו דבר ממש שניהם על שופר או שניהם על תפוח או שניהם על ענבים. ואחר החיפוש מצאתי בהר צבי למרן זצ"ל שנדפס בסוף טור אורח חיים חלק א' (הוצאת אל המקורות) וכתב בסימן קל"ט שעל המשמיע להתכון במצוה זו שהשומע רוצה לצאת וכן משמע מדברי הדרך החיים ה' פורים שמביא שם בשם הרמ"א דברכת שהחיינו על המגילה יכון לצאת גם על הסעודה ומש"מ וגם המברך יכון להוציא ע"ז. ולכאורה אף שלא נתכוין להוציא על הסעודה כיון ששומע כעונה הוי כאילו בירך לעצמו ובידו לכון לכל מה שרוצה וע"כ דעל המשמיע לכון בדבר זה שיצא בדבר זה שהשומע רוצה לצאת על ידו עכ"ל. וגראה לי ט"ס בדבריו ויש להגיה כך דאם לא נתכון במה שהמשמיע מתכון לא יוצא ולכן בעינן שהמברך יתכון לכון בכל מה שהשומע רוצה לצאת. ועוד ט"ס יש בזה שכתב שהדרך החיים מביא בשם הרמ"א הלא דין זה מובא בריש סימן תרצ"ב במגן אברהם וכמו שכתבנו מזה בנועם חלק ח' עמוד קע"ד ולא ברמ"א וא"כ צ"ל בשם המג"א. ועיינתי בדרך החיים וכתב יכון ביום בברכת שהחיינו על המגילה שיצא בברכה זו על מצות מש"מ וסעודת פורים (שם). וא"כ לא כתב בפרוש הרמ"א וא"כ ט"ס בא ע"י המדפיס. ואולי יש לחלק דאם לא מתכון אולי מגלה דעתו דאין רוצה לצאת כאן בפורים ויש לדחות ודברי מרן קיימין. עוד כתב מרן וראיתי בחוט המשולש בהדרן על פסחים שכתב לעגין ברכת שהחיינו שאם זה מברך על המצוה והלא קונה כלים חדשים דאין יוצא זה מזה. ולכאורה משמע מדבריו שאין השני יכול לצאת בברכת המברך אלא על אותו הדבר שהמברך בירך עליו ע"כ.

וא"כ ג"כ נפשטה חקירתנו ובעינן שממש שניהם יתכנו על אותו הפרי ומ"מ עדיין יש לעיין בזה ועיי"ש בדברי מרן עוד מ"ש בזה. עכ"פ נלמד מדבריו אם אחד מברך שהחיינו על תפוח והשני רוצה לצאת על ענבים היות שהראשון לא צריך לענבים אז השני לא יוצא בברכתו היות דאין הוא צריך לאותה ברכה. ועיין עוד מ"ש בנועם חלק ח' עמוד קע"ז ועמוד רע"ד. ועיין חוברת קול תורה חוברת אדר תשכ"ד מה שמרן זצ"ל האריך בענין זה, ועיין אבני נזר אורח חיים סימן תמ"ט שכתב בתוקע שיש לו בגד חדש אין השומעים צריכים בגד חדש עיי"ש שהאריך להסביר החלק של השומע לגבי החלק של המשמיע.

יד) ואיך הדין בהיו לפניו הרבה פירות חדשים האם יכול לפטור הכל בברכה אחת. הנה בשו"ת אגרות משה אור"ח סימן פ"ז כתב שצריך לפטור כולם בברכה אחת ואף באינו רוצה לאכול עתה מ"מ נפטר בראייה ואף להגהגין לברך עד שיאכלו מ"מ כיון שמברך בשביל אלו שאוכל מהן צריך לצאת גם מאותו הפרי שאינו אוכל עכ"ל. ועיין במרדכי סוכה סופ"ד דמשמע דבברכה אחת אפשר לפטור אקידוש דרגל והזמן דסוכה. וכן עיין בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן כ"ו. ועיין שדי חמד בפאת השדה אסיפת דינים מערכת ברכות סימן ל'. ועיין שאלות ותשובות יביע אומר ח"ד אורח חיים סימן י"ט באורח שהביאו לפניו פרי חדש ובירך שהחיינו ושוב הביאו לו פרי חדש ממין אחר מי אמרינן דאדעתא דבע"ב סמכינן וא"צ לברך שנית זמן או לא. וכן בנתכון לצאת בשהחיינו בפרי שיביאו לפניו אחרי זמן. ועיין שם שהביא מהרבה ספרים שדנים בזה. וכתב שם אם היו לפניו אז נפטרים בברכה אחת ואם היו שלא לפניו לא נפטרו בברכתו הראשונה וצריך לחזור ולברך שהחיינו. והנכון שיביאם בזה אחר זה (ולא יחשוב עליהם כלל בעת ברכתו הראשונה) ויברך על כל אחד ואחד מהם ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה. ועל הצד היותר טוב יכון להדיא שלא לפטור הפרי השני בברכת שהחיינו שעל הראשון. ועיי"ש מ"ש עוד בהשמטות. והוא דחה שם דברי המשפטים ישרים דשאני סוכה דכולהו מחמת חג קאתי. ולכאורה מה בכך סו"ס אם זה אותה ברכה מדוע שלא יפטרנה ואדרבה שם עליו לחכות ולפטור וכאן אין מה לחכות ודו"ק. אבל באגרות משה שם כתב ואני מסופקני שאף אם יכון שלא לצאת בברכת שהחיינו על איזה מין אם יועיל דהא עכ"פ כבר בירך על שהגיע לאותו זמן שראה הפירות והרי ראה גם אותו ובהכרח הרי הוא גם הזמן שראה אותו הפרי נמי ואיך שייך שלא לצאת על מה שלא היה רוצה לברך עתה כיון דעכ"פ בירך על הגעת אותו זמן דהפרי הוא רק גרם להברכה ולא שהברכה היא עליה וכן מסתבר לע"ד לכאורה כ"ז שאין לי ראייה שלא יצא. ובאשל אברהם סימן רכ"ה כתב הביאו לפניו ב' פירות די בשהחיינו אחת על הב' פירות ורק אם הב' פירות

מונחין לפניו בעת הברכה ממש והיה דעתו על שניהם. ומשמע אי לא היה דעתו לא עולה הברכה על שתיהן ודו"ק. ובבית מנוחה דף רכ"ד ע"ב כתב אם היו לפניו שני מיני פירות חדשים שיש לברך עליהם שהחיינו די לו לברך ברכה אחת על שניהם שו"ת משפטים ישרים סימן מ"ה יד אהרן. ועיין בחסד לאלפים סימן רכ"ה ס"ז שכתב ואם אוכל שני מיני פירות חדשים יברך שהחיינו אחד על שתיהם ואם אכל ושכח ולא בירך אינו חוזר ומברך אפילו יחזור לאכול מאותו פרי. ועיין כף החיים סימן רכ"ה סק"ח. וארחות חיים סימן רכ"ה סק"ז. ועיין כתב סופר אור"ח סימן כ"ו דנסתפק ביש לו בגד ופרי חדש אי יפטור שניהם. ועיין כ"כ מזה בשדי חמד באסיפת דינים ברכות סימן ב' אות ה'. ובספר הלכה בדף פ"ג כתב אם יש כמה מיני פירות חדשים לפניו יש לפטור אותם בברכת שהחיינו אחת אפילו אינו אוכל אז מכל מין (שהרי רשאי לברך על ראייתם ומאידך אין לגרום ברכה שאינה צריכה אג"מ) והוא מספר אגרות משה שכתבנו לעיל באורח חיים סימן פ"ז. והרב בעל פתח הדביר בח"ב סימן רכ"ג סק"ה (ואינו תח"י) כתב שאם בא ללבוש ב' מלבושים חדשים פוטרם בברכה אחת של שהחיינו. ועיין בספר יוסף אומץ מנהגי פראנקפורט בסימן תכ"ג שכתב מי שיש לו כמה מיני פירות חדשים לו יברך על כולם פעם אחת שהחיינו ואפילו אם אינו רוצה לאוכלם בפעם אחת נראה לי דאיכא למיחש לברכה שאינה צריכה מאחר דלפי הדין אין שהחיינו תלוי באכילה ע"כ. ומדבריו אפשר לפשוט מה שכתב שם באגרות משה וז"ל ואני מסופקני שאף אם יכון שלא לצאת בברכת שהחיינו על איזה מין אם יועיל דהא עכ"פ כבר בירך על שהגיע לאותו זמן שראה הפרות והרי ראה גם אותו וכו' כיון דעכ"פ בירך וכו' וכן מסתבר לענ"ד לכאורה כ"ז שאין לי ראייה שלא יצא ע"כ וא"כ דעתו דיצא ולכאורה כך מבואר ביוסף אומץ דיצא ואפילו אין רצונו לאכלם עכשיו.

טו) ובין המצרים המנהג שלא לברך שהחיינו. והנה בפרי שיוכל להשיג אחר ט"ב בודאי עליו לחכות ובפרי שלא יוכל להשיג כתב הרמ"א בסימן תקנ"א ס"ז וכן בפרי שלא ימצא אחר ט"ב מותר לברך ולאכלו בין המצרים. וכתב המ"ב בסקק"א ומיירי שלא יכול לשמור הפרי עד שבת מפני שיתקלקל וכו' דאל"ה יקחהו בחול וישמרהו עד שבת. ואם מחכה עד לאחר ט"ב אין זה נקרא מחמיץ המצוה וכמו שכתב שם המ"ב בס"ק ג' דכיון שנהגו להמתין עד שעת אכילה לא מיקרי מחמיץ המצוה. ושהחיינו בשבת בין המצרים עיין שם במג"א סקמ"ב דהביא ב' דיעות בזה ועיין שו"ת כתב סופר אור"ח סימן ק"ג מ"ש בזה. ובמשנה ברורה סקצ"ח כתב בשבת אין להחמיר. ובפדיון הבן מבואר שם במחבר דאומר שהחיינו. ועיין ביביע אומר ח"ד אור"ח סימן י"ט שכתב

בשם אחרונים דבפדיון הבן ומילה (כמובן לנוהגים שעושים שהחיינו בברית מילה) רשאי ליקח בבין המצרים אז פרי חדש ולכון ולפוטרו ולאכלו. ועיין עוד מכל זה בארחות חיים סימן תקנ"א סקמ"ה מ"ו מ"ז. ועיי"ש בכף החיים מס"ק ר"ד עד ס"ק ר"ט. וכתב שם בסקר"ט ומשמע דבצום גדליה או בעשרה בטבת למי שאין מתענה אומר שהחיינו. ובאשה מעוברת כתב שם בס"ק רי"א דיש לה לברך שהחיינו אבל עיין במ"ב בסקצ"ט וכתב בלי שהחיינו. ובס"ק רי"ב כתב בקטן שלתת לו ויעשה שהחיינו. ובחולה כתב שם במ"ב דהפירות פותחין לו תאוותו מותר לו לאכול. ובכף החיים שם כתב אם לקח פרי חדש ובירך עליו ברכת הפרי יברך ברכת שהחיינו. אבל כפי מה שכתבנו מדברי המ"ב משמע דאף דהותר לאכול אבל לא הותר לו לברך שהחיינו ואם כן משמע דלדין באכל לא יברך שהחיינו אבל שם בס"ק רט"ו כתב מי שאכל פרי בין המצרים שחשב שאסור לברך. אחר בין המצרים יאכל פרי אחר חדש ויברך עליו ויכון לפטור גם אותו פרי. וכן כתב בסימן רכ"ה רק"מ. ועיין בשיירי כנסת הגדולה באור"ח סימן רכ"ה בהגב"י סימן ד' שכתב נשאלתי על מי שאכל פרי חדש בין המצרים ושכח מלומר שהחיינו אם יכול לאכול מכאן ואילך בלא ברכת שהחיינו והשבתי שכיון דבבין המצרים אינו יכול לברך ברכת שהחיינו שלא יאכל עוד מאותו פרי עד לאחר בין המצרים ולאחר בין המצרים יעשה התקון כמו שכתבתי בא' א' ע"כ, ושם הוא כתב שיקח פרי אחר ויברך וישים זה לפניו. ועיין ברכי יוסף אור"ח סימן תקנ"א סקי"ב. ושו"ת שלו יוסף אומץ סימן נ"ו. והאם מותר לברך על בגד חדש או פרי חדש בימי ספירת העומר עיין בשו"ת יביע אומר ח"ג אור"ח סימן כ"ו שכתב שאין להחמיר שלא לברך שהחיינו על פרי חדש בימי הספירה ומעיקר הדין יש להקל גם בבגד חדש אבל יש נוהגים להחמיר בבגד חדש. ולענין ריקודין ומחולות בבין המצרים כתב המ"ב בסימן תקנ"א סקט"ז ואסור לעשות ריקודין ומחולות מ"ז בתמוז ואילך אפילו בלא ארוסין. וכמובן שאסור אז לשמוע כלי זמר. ובכלל בכלי זמר בכל השנה עיין מ"ש באגרות משה אורח חיים ח"ב סימן ק'. אבל איך הדין ברקודין ומחולות וכלי זמר בימי הספירה עיין בערוך השולחן סימן תצ"ג שכתב ומותר לעשות סעודה (וכוונתו בתנאים) אך לא ברקודין ומחולות וכ"ש שאסור לומר בכלי זמר ע"כ. וכתבתי זה יען שכמה בוחרים מהשיבות טענו דמותר כלי זמר בימי הספירה וכפי שכתבנו מבואר דל"ש. ובמ"ב סימן תצ"ג סק"ב כתב אם נזדמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהחיינו יברך. ומשמע דאין חילוק בין בגד לפרי. ובסק"ג הוא כתב דלעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור. ולא כתב מכלי זמר וכפי שכתבנו מהערוך השולחן משמע דאסור. ובדבר המנהג שנשים מתאספות למשתה ומזמנים את הכלה זמן מה לפני החתונה וקרובים שלה וכן

חברות שלה מביאים מתנות, ונשאלתי אם אפשר לעשות את זה בימי הספירה, ונראה דאם לא יעשו סעודה ממש יתכן דאפשר כי אז זה רק כאסיפה בעלמא ויחלקו עוגות ומשקאות וזה לא יחשב כמשתה, אבל לעשות את זה בימי המצרים יתכן דאסור כי אולי זה נחשב כבית חתנו. ועיין באבני גזר אורח חיים סימן תכ"ח שכתב בשבת בין המצרים אם יש ביטול עונג שבת במגיעת אכילת פרי חדש מותר לאכלה. ויברך מקודם ברכת פרי ואח"כ זמן ויאכל. אך אם כבר בירך ברכת הפרי על פירות אחרים שעדיין לפניו יאכל הפרי החדש. אבל בלא ברכת זמן. ועיין שאלות ותשובות שלמת חיים סימן פ"ג ומה שהשיב לו שם הגר"י זאנענפעלד זצ"ל. ושוב חפשי ומצאתי בשו"ת מגחת יצחק ל ידידי הרה"ג ר' יצחק וויס שליט"א בחלק א' וכתב שם אף אם יהיה מנהג זה של איסור כלי זמר בימי הספירה רק תוספת חומרא על המבואר בשו"ע ונו"כ בסימן תצ"ג די לנו שלא להתירם מטעם הנ"ל ע"כ. וא"כ מבואר שא"א להתיר כלי זמר בימי הספירה. וידידי הרה"ג ר' יצחק ברנשטיין שליט"א כתב לי ונדפס כעת בספרו הערות חלק שלישי בשו"ת אור"ח סימן י"ב דבארחות חיים ובערוך השולחן מבואר דאסור לשמוע מוסיקה בימי הספירה ונ"ל ראייה מסימן תק"ס ס"ג מביא בשו"ע מחלוקת אם מותר לנגן בכלי שיר כל השנה אבל לעשות רקודין ומחולות כל השנה לא מובא שאסור וא"כ ש"מ שלנגן בכלי שיר חמור יותר והוי יותר בכלל שמחה מאשר רקודין ואם אסרינו בימי הספירה רקודין כש"כ שאסור לנגן בכלי שיר עכ"ל. ונסתפקתי אם ילדים יכולים ללכת אצל המורה שלהם שמלמד להם מוסיקה בבין המצרים יען שבלימוד זה לא נחשב כהנאה ודו"ק. ובגני מגנחם ג"י אמר שגם בזה שייך הנאה וממילא טען שיהיה אסור. והדברים האסורים מ"ז בתמוז כמו שהחיינו מבואר בחיים שאל ח"א סימן כ"ד דגם בליל י"ז אסור לומר שהחיינו. ועיין בשו"ת אגרות משה למו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א באור"ח קמא סימן קס"ח שהביא ראייה דמתחיל מהבוקר ולא ציין לחיים שאל. ועיין בספר זה השולחן ח"א סימן תקנ"א לידידי הרב דבליצקי שליט"א שכתב דהכל מתחיל מבערב.

טז) ובעירובין מ' מבואר דברכת הזמן על הפירות יהא רשות. ועיין בשו"ת הרשב"א ח"א סימן ר"נ. וכן באו"ז ח"ב סימן ק"מ בשם ר' שמואל זצ"ל ושמעינן מהכא דלברך שהחיינו על כל דבר חדש רשות ולא חובה. וכן כתב הב"י בסימן רכ"ה. ועיין ברמ"א בסימן רכ"ג ס"א ובמג"א סק"ג. וכן בסק"ו במג"א סימן רכ"ה. וכתב שם שהחיינו אינה אלא רשות גמרא, (והוא בעירובין מ') כ"ה בסימן רכ"ג דלא כמו שנדחק בכ"ה עכ"ל. וכתב במחצית השקל דלא כמו שנדחק בכ"ה שפירש רשות דאין חובה עליו לאכול פרי חדש לברך שהחיינו וכמ"ש בירושלמי אבל אם אוכל פרי חדש חייב לברך שהחיינו דליתא להאי

פירושא. ובשלטי הגבורים סופ"ג דעירובין כתב וז"ל נראה מלשון התלמוד דאין חיוב שהחיינו על פירות המתחדשות משנה לשנה מדקאמר רשות למ"ל וכו' וכיון שהוא רשות אין עונש למי שלא בירך ואולם הדבר צ"ע דאם הוא רשות או לא ואם רשות הוא נפטור עכ"ל. וצ"ע כונתו נפטור הא הרבה דברים מצינו שהם רשות ומ"מ מכניסים עצמם לחיובם. ובהגהות הב"ח כתב שם ובמרדכי ישן מ"כ דדוקא ברכת שהחיינו על הראיה בלבד הוא דהוה רשות ולכן פרש"י כשאני רואה דלעת וכו' ודו"ק. ובכנסת הגדולה בהגב"י כתב על דברי שלטי הגבורים ויראה שהוא מפרש רשות על הברכה ול"נ דרשות קאי אקרא חדתא והכי קאמר רשות לא קמ"ל כלומר דבר שאינו מוכרח לעשותו ולאכול קרא חדתא והוא רוצה לאכול לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי חובה כלומר דבר שאינו יכול לישמט ממנו לעשותו. אבל המג"א לא נתן טעם מדוע לא כהכנסת הגדולה אלא המג"א מפרשה דכונת השלטי הגבורים על עצם הברכה אבל באמת סיוע לדברי הכנסת הגדולה יש מדברי ספר האשכול בהלכות ברכות הודאה סימן כ"ג שכתב רשות לאו רשות לגמרי דאי חזי ליה ודאי מברכינן אלא רשות פירושו דאי בעי חזי ליה ואי בעי לא חזי ליה כלל ואינו מברך ולאפוקי דלא להוי עליה חובה ואינה חובה כזמן דר"ה ורגלים שאין יכול לפטור עצמו ע"כ. וא"כ מוכח כדברי הכנסת הגדולה ודו"ק. ובנחל אשכול בס"ח כתב דלא כפוסקים בסימן רכ"ה דהברכה רשות אלא הרשות דקאמר קאי הראיה ועל האכילה ואם אכלה חייב לברך שהחיינו ע"כ. וא"כ ק"ק על המג"א וכן בברכי יוסף סימן רכ"ה בשו"ת ברכה סק"ב כתב בשם ר' חננאל בר' שמואל לפרש כהנ"ל דקאי על האכילה וכדברי הכנה"ג. וכן מדברי הרמב"ם בפ"א הל"א וב' משמע דהברכה חובה. ובהגהות סמ"ק סימן קנ"א כתב דבעירובין משמע דהברכה רשות ולא חובה ובפנים משמע דחובה דומיא על אכילתו. ולהלכה כתב במ"ב בסק"ט ואינה אלא רשות דאי לא מברך לא מיענש ומ"מ ראוי להזהר בזה שלא לבטלה. ועיין בעמק שאלה בפ' ברכה סימן ו'. ועיין אליהו רבא סימן רכ"ה סק"ו. ועיין בשו"ת מהרי"ץ חלק ראשון (ירושלים תשט"ז) סימן א' שהאריך בכל זה. ועיין כף החיים סימן רכ"ה סק"ב. והנה איך הדין בספק ברכת שהחיינו אם יכול לברך הנה הב"ח באור"ח סימן כ"ט כתב דיכול לברך מספק היות דהברכה היא על שמחתו וא"כ הוא שמח ואין כאן משום לא תשא. ועיין אליהו רבא סימן כ"ב סק"א. ובצל"ח ברכות דף ז' ובחתם סופר אור"ח סימן נ"ה. אבל יש מהאחרונים שסוברים דאף בשהחיינו אמרינן ספק ברכות להקל. עיין פרי חדש יור"ד סימן כ"ח סק"ה ופמ"ג אור"ח סימן רכ"ה בא"א סק"ט. ועיין שדי חמד מערכת ברכות סימן א' אות ה'. ומי שמסופק בשהחיינו על פרי עץ עיין באשל אברהם סימן רכ"ה שכתב דמסופק אם בירך מקודם או לא (וכן אודות

פירות שיש בהם מינים משונים זה מזה בטעם ולא בשם כמו שקורין פלומין קצתם בשם לווי הנ"ל כעת אני מסופק אולי די בשהחיינו על מין אחד על כולם) ולפניו פרי אדמה שמברך עליו שהחיינו יש לברך תחילה בורא פרי האדמה ושהחיינו ולפטור פרי העץ הספק בשעת ראייה, ויאכל פרי העץ בפעם אחרת כי ברכת הראיה מועיל היטב. ועיין עוד מ"ש בספק ברכת שהחיינו בספר פרי יהושע סימן ס"ט וכן עיין עוד מ"ש בדיני שהחיינו בסימן כ"א. ועיין בספר יין הטוב לראשון לציון הרב הראשי לישראל מורנו הרב יצחק נסים שליט"א באור"ח סימן מ"ח, דביאר בברכת שהחיינו על פירות אי רשות.

(יז) איך הדין אם רוצה רק לטעום מפרי חדש האם צריך לברך שהחיינו. עיין בכתב סופר אורח חיים סימן כ"ה שכתב דצריך לברך כי יש שמחה בטעימתו, עיי"ש מ"ש באריכות בכל עניני שהחיינו. ועיין במשיב הלכה סימן קצ"ח שאלה הרוצה לטעום מפרי חדש צריך לברך מקודם שהחיינו או לא. תשובה צריך לברך. ועיין שם בדברי חפץ. וטעמו דאף לענין ברכת הנהנין אין מברך אבל שהחיינו מברך. וא"כ זה חידוש דין שאין מברך ברכת הפרי כי בעינן או שירד למעיו או דמגמע ופולט אבל שהחיינו מברך, ופשוט כי הלא עיקר הברכה הוא בשמחת הראיה וכמו שביארנו באות א' ב', וא"כ מה אם אין מברך ברכת הפרי מ"מ הא רואה הפרי ופשוט וא"כ על טעימה בלבד מברכים. ועיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סימן ס"ח שכתב באחד שנעשה לו גתוח רח"ל שמאכילין אותו רק ע"י שפורפרת שעשו לו מן הצד בבטנו אי מחויב בברכה ראשונה או אחרונה וכתב דאין צריך לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף. (ותשובה זאת הוא כתב אלי ואחר זמן רב ששאלתי לו מצאתי בספר נצני ניסן להרה"ג ר' ניסן יאבלונסקי זצ"ל שהיה ר"מ בבית מדרש לתורה שנשאל בזה בסימן ר' שג"כ כתב כך דאין עליו לברך, וכן עיין מנחת יצחק ח"ג סימן י"ח). ולפי"ז באיש שכזה דאין מברך על האכילה בודאי עליו לברך בעת שרואה הפרי בפעם ראשונה כי אצלו לא שייך לומר שיחכה עד שעת האכילה. ונשאלתי בליל ב' דר"ה שקשה להשיג כי אם פרי חדש שכזה שהאיש לא יכול לאכול אלא יכול רק לטעום ולא בולע אלא פולט מיד ורק בולע משהוא אם יכול לברך שהחיינו, ואמרתי דכן כי השהחיינו הוא על הראיה ובפרט אם טועם קצת וזה פשוט. ועוד דהלא מבואר בסימן ת"ר ס"ב דאם אין מצוי בגד חדש או פרי חדש עם כל זה יאמר שהחיינו וכתב המ"ב בסק"ה דאף דקדושה אחת היא מ"מ ב' ימים הם. וא"כ אף אם נאמר דאין זה אכילה מ"מ אף באין לו בגד מברך שהחיינו. או אם אין לו פרי חדש, והנה בכל ספיקא דיומא מסתמא דגיגן ליה כיום ראשון אבל במג"א סימן תקפ"ה סק"ב כתב אם ספק לו אם שמע תקיעה או נטל לולב ביום ראשון תוקע ואינו מברך וביום שני אין צריך לתקוע.

ולכאורה הלא יום שני אם הוא ספק יש לו דיני יום ראשון. (ועיין מ"ב סימן ס"ז סק"א). וחפשתי ומצאתי בישועות מלכו על הרמב"ם הלכות שופר בפ"א הל"א דדן בדברי המגן אברהם וכתב דאין כונתו על יום טוב שני אלא על ימי חוה"מ והוא מטעם דהערנו דספיקו הוא כראשון. אבל באמת הלא המג"א כתב בסימן תע"ב סק"ד דמי שאין לו אלא ד' כוסות מצומצמים יקחם בלילה הראשון ולא יקח ב' בלילה הראשון לקידוש ולבהמ"ז וב' בלילה שניה חדא דהא בקיאנין בקביעא דירחי ויומא קמא עיקר ועוד דהא קידוש של יו"ט דרבנן ובהמ"ז י"א דאינה טעונה כוס לכן פרסומי נימא עדיף ועוד דקידוש אפשר בפת ע"כ. וא"כ הוא לפי שיטתו אם אנחנו בקיאין א"כ הראשון עיקר ומשו"כ בשני אין עליו לתקוע מספק. אבל באמת מטעם אחר נראה דיקח בראשון דאם יגיה ב' בלילה השניה נמצא דלא יקיים מצות ד' כוסות בב' הלילות, וכבר העיר בזה בספר עצי ברושים. ולכאורה צע"ק ממ"ש המג"א בסימן תע"ג סק"א אם לא בירך שהחיינו בליל א' דפסח מברך כל ז' ונ"ל דאפילו בירך בראשונה ולא בירך ביו"ט שני של גלויות מברך כל ז'. ואמאי הא אנן בקיאין ואולי זה רק בספק כמו שכתב בשופר שנסתפק אם תקע ולא בודאי כהכא שברור לו שלא עשה שהחיינו. אבל עיין בשער הציון בסק"ג שכתב על דין זה של המ"א דבמור וקציעה ונהר שלום מגמגמין בזה דאף דיו"ט שני כראשון לכל דבר ואף לענין ברכה כי היכי דלא לייתי לזילזולי היינו רק לכתחלה אבל לא אם שכח וצ"ע למעשה ע"כ. וא"כ מובן שיטת המג"א בספק לו אם תקע ביום ב' דאין תוקע כי על ספק לא תיקנו ופשוט. ואאמו"ר הרה"ג שליט"א כתב לי בזה דברי המג"א לדעתי פשוטים דהנהג' אומרת בביצה דף ד' דהאידינא דידיעין בקביעא דירחא מה שעושין יום טוב שני הוא רק מנהג אבותיהם ובדף ו' אמר רב מת ביו"ט ראשון יתעסקו בו עממים מת ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל ואפילו מת ביו"ט שני של רה"ש. וכן מפרש שם הטעם במחצית השקל משום דהא בקיאים ויודעים דיומא קמא עיקר. ומה שציין המג"א ליור"ד סימן כ"ח ולסימן ס"ז הוא לענין ברכה ביום ראשון דהמג"א כתב דאינו מברך משום דברכות דרבנן ומה דאיתא לעיל בסימן ס"ז בספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך כתב שם המג"א בשם הרשב"א דשאני ברכות ק"ש דמעיקרא הכי תקינו כל זמן שיקרא ק"ש אפילו מספק יברך גם הברכות. אבל הפ"ח חולק על המ"א ומחלק בין ההיא דסימן כ"ח ביור"ד גבי כוי דהספק הוא אם הוא חי' ובכך הספק אם נקרא בר חיובא אז א"צ לברך משא"כ היכא דגברא בר חיובא בודאי אלא דהספק אם כבר יצא ידי חיובו ותקע אז צריך לברך. ושם בסימן ס"ז הביא המ"ב פוסקים דלא ס"ל לחילוק זה וכן מוכח מהגר"א דלא ס"ל לחילוק זה עיי"ש, וכתב שם מה"ב דאם הביא לו ביום א' בין השמשות לולב או שופר לכו"ע נוטל

בלי ברכה כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה עכ"ל. עוד כתב אבא מארי שליט"א וז"ל במ"ש הכ"ס דעל טעימת פרי מברך שהחיינו בפשטות נראה דטעמו משום דמעיקר הדין מברך תיכף על הראיה כמו שכתב המחבר בסימן רכ"ה ס"ג אלא שנהגו שלא לברך עד שעת אכילה. ואגב המ"ב מצדד כהפמ"ג דלכתחילה יש לברך לפני ברכת הפרי משום שכתב וה"ה אם טועם מעט ואח"כ מברך שהחיינו אפשר דגם זה טוב הוא ובדיעבד אם בירך שהחיינו אחר הברכה ג"כ אין זה הפסק ע"כ. ועיין באשל אברהם סימן רכ"ה שכתב אכלתי שומשמין בכדי לברך שהחיינו ונטלתי לפי מעט ולעסתי וספק אם בלעתי קצת ונזכרתי שלא ברכתי עדיין שהחיינו ופלטתי מפי ומעט שנשאר לא חששתי עליו כדי שלא להפסיק בין הברכה דבורא פ"ה לבליעה וכו', וספק הבליעה קצת נראה שאינו מפקיע ברכת שהחיינו וכו' וגם מצד הסברא בעוד שלא הי' היסח הדעת מהראיה ראשונה נראה דכו"ע מודים לברך ע"כ. ולפי"ז משמע קצת דאפילו אם בלע מעט ג"כ יוכל לברך ודו"ק כי זה נפ"מ בין ב' הטעמים שכתב.

(יח) איך הדין אם עשה שהחיינו על אתרוג ואח"כ עשו מרקחת מזה האם עליו לברך שוב שהחיינו. הנה בשו"ת האלה לך שלמה אור"ח סימן צ"ב כתב דאין צריך היות שלדינא צריך לברך בעת הראיה וכו' ועכשיו ממתנינים ואם כבר בירך בשעת ראיה שוב אין צריך לברך, ועיין כ"כ בשו"ת כתב סופר סימן כ"ג ובהערות שם שבסוף הספר. וכתב שם דטוב לברך על פרי חדש אחר ולהוציא בו גם את זה. ועיין שדי חמד באסיפת דינים אות ב' דיני ברכות אות ב' בס"ב שהביא מכמה ספרים דפוטרינ אותו במה שבירך שהחיינו בשעת נטילתו. ובספר משיב הלכה סימן ר' כתב אתרוג שבירך עליו בחג ועשה ממנו מרקחת שוב אין לברך עליו ועיי"ש בדברי חפץ. ובאשל אברהם סימן רכ"ה כתב דאחר הטיגון אין ניכר בין חדש לישן וקודם הטיגון אינו עומד לאכילה וברכת שהחיינו הוא על אכילה. ועיין בארחות חיים סימן רכ"ה סק"י. ועיין שו"ת הרי בשמים תנינא סימן י"ב שכתב לאחר שבירך שהחיינו בשעת נטילה למצוה אין לברך שהחיינו על האכילה ועיי"ש שהאריך בדיני שהחיינו על פירות. ועיין באר היטב סימן רכ"ה סק"א שהביא תשובת שער אפרים סימן כ"ה והלכות קטנות ח"ב סימן רנ"ז. אבל לדינא לא הכריע בזה. (ולשיטות שעל יין מברך שהחיינו אף שעשה על הענבים יש לחלק דין נשתנה משא"כ אתרוג). ועיין תשובת מהר"י אשכנזי סימן ט' וכתב שם נשאלתי מרקחת אתרוג שאוכלין אחר הסוכות אם גם צריך לברך שהחיינו בשעת אכילה וכו' נראה לפי מה דקיי"ל דאם בירך שהחיינו בשעת ראיה אי"צ לברך שנית ה"ג כיון שבירך ברכת שהחיינו על האתרוג בשעת נטילתו למצוה חל הברכה גם על הראיה וכעין שכתבו הפוסקים ליקח פרי חדש לאכילה לגבי קידוש ליל ב' דר"ה והזמן נקט לקידוש

ויוצא בו ברכת פרי החדש בגלל כן ברור בעיני דלא יברך עוד אח"כ בשעת אכילת האתרוג ברכת שהחיינו ע"כ. ובספר פסקי תשובה סימן צ"ט הביא לדבריו וכתב וז"ל גלע"ד יש לגמגם בזה דשא"ה שמתכון בפירוש להוציא בברכתו גם ברכת שהחיינו על הראיה משא"כ בנידון דידן שאינו עולה על דעת המברכים שהחיינו על ד' מינים שיכנונו בברכתם גם על הראיה ובפרט למנהגינו שלא לברך שהחיינו על הראיה כ"א על האכילה ע"כ. ובאמת יש לדחות דזה רק אם לא עשה שהחיינו כלל אז טוב אם מברך ברכת האכילה משא"כ הכא הלא כבר עשה פעם על הנטילה ודו"ק. וידידי הרה"ג ר' מנשה קליין שליט"א כתב לי בזה בשאלה זאת הנה מצינו בזה מחלוקת דעת הר"י דאין לברך דכבר יצא במה שבירך בשעת נטילה ופלא על הכ"ס סימן כ"ג שדן בזה מעצמו ולא הביא דעת הר"י בזה וכתב טעם חדש דלא מברכין משום דאינו גמר פרי וגם שאר האחרונים פילפלו בזה ולא הביאו דעת הר"י אחד מגדולי הראשונים ז"ל לפטור. ומיהו דעת קצת אחרונים לחלוק בזה קצתם כתבו דהאתרוגים בשעה שאנו יוצאים בהם ידי חובתם לא נגמרו ולא נתבשלו עדיין כל צרכם ומבואר בתשובת הרשב"א הובא בסימן רכ"ה ברמ"א ס"ג דאין מברכין שהחיינו על הבוסר ומשמע משם שאם בירך חוזר ומברך על הענבים וכן מבואר בכל בו הובא בב"י שם וכן מוכח קצת בירושלמי פ' ערבי פסחים גבי מי שראה תאנה בכורה שמא אינו צריך לברך. עוד הקשו דברכת שהחיינו בשעת נטילה ברכת המצוה הוא ולא ברכת המאכל, ועי' שו"ת הרי בשמים מ"ת סימן י"ב שהאריך לדחות סברה זו והביא ראיה מג' מנחות ע"ה היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וכו' נטלן לאכל מברך המוציא וכו' ופרש"י לחד פירושא דמיירי במנחה חדשה שמתחדשת משנה לשנה כמנחת העומר וכיוצא בו והכי מבואר ברמב"ם פ"ז מתו"מ ובפנ"י ברכות ל"ז הכריח פ"י זה ע"ש. ובאמת כי לפענ"ד צ"ע מה שכתבו דברכת שהחיינו באתרוג הוה ברכת המצות ולא על המאכל דנראה לומר דהטא"ח סימן תרנ"א כתב ולא יברך שהחיינו בשעת עשייתו וכתב הב"ח כ"כ התו"ס ובמרדכי הארוך מצאתי בשם הר"י בר יקר וז"ל זמן הלולב לא נתקן לאומרו אלא בשעת עשייה דהוי בחול ומה שהנהיגו לאומרו ביו"ט לפי שיש בנ"א שאין להם לולב אלא סומכין אלולב של קהל תקנו שיהא כל אחד מברך שתים בנטילתו ויהא הכל שוין באותה ברכה עיי"ש. ובזה מירשב מה שהקשו קמאי למה בשופר מברכין שהחיינו בב' ימים וכן בשאר יו"ט משום ספיקא דיומא מברכין בב' ימים וגם בקידוש בסוכות מברכין בב' ימים ועל נטילת לולב אין מברכין אלא ביום ראשון בלבד ולמה לא מברכין ביום שני משום ספיקא דיומא אמנם להנ"ל אתי שפיר דברכת שהחיינו מצד הדין נתקנה על הד' מינים בחול ולא על המצוה בשעה שמקיים המצוה וא"כ כיון שבירך פעם

אחת יצא לכו"ע וזה פשוט. אלא דלפ"ז אומר אני דמוכרח מכאן דברכת שהחיינו על האתרוג אינו ברכת המצוה כמו שאר ברכת המצות דהרי לא נתקנה בשעת המצוה לברך אלא בשעת עשיה וא"כ ע"כ דהוא ברכה על הד' מינים וא"כ כיון שבירך על האתרוג שהחיינו והברכה הוא על הד' מינים ולא על המצוה וא"כ פשוט דיצא בזה ואין צריך לברך שנית בשעת אכילה. אלא דאני מוסיף בזה דהנה קי"ל דאתרוג שאינו ראוי לאכילה אסור לברך עליו ומה"ט של ערלה ושל כלאי הכרם אין יוצאין בו וכן של שאר איסורי הנאה וכיון שכן הרי דהא דמותר לברך על אתרוג הוא רק בזמן שראוי לאכילה א"כ ע"כ דהברכה קאי רק על האכילה דאם אינו ראוי לאכילה אינו ראוי לברכה א"כ דין ראוי לאכילה הוא הגורם הברכה וא"כ פשוט דלא הוה רק ברכת המצוה וכיון שכן ממילא דאין לברך עליו שנית ודו"ק כי זה סברא ישרה בס"ד עכ"ל. ועיין ביינה של תורה על חג הסוכות (ירושלים תשכ"ו) בעמוד קי"ח ס"י אין לברך אחר החג על מרקחת של אתרוג ברכת שהחיינו כי כבר בירך עליו בשעת נטילתו עם הלולב. שו"ת נחלה לישראל בשם מהר"ש מבלוז. וכן הוא בספר לקט יושר הלכות סוכה ע"כ.

(ט) ונשאלתי מאחד שחשש לעשות שהחיינו על פרי חדש כי שמע שזה מונח כמה שנים במקרר חשמלי ויתכן שכבר בירך על פירות אלו ז"א משנה הקודמת. נראה לי דאין לחשוש דיש ללכת בתר רוב שהם משנה זו ולא ראיתי שיחששו לזה. אבל ידידי הרב מנשה קליין שליט"א כתב לי בזה וז"ל הנה לא ברירא לי כל כך דיש לילך בתר רוב שהרי אגן קי"ל היכי דאפשר לברורי מבררינן ובספק ברכות לא סמכינן ארובא בסתם ועיין מג"א אור"ח סימן ח' לענין טלית בציצית והכא משום חומר דלא תשא. אלא דלפענ"ד בקל יש להבחין בין פירות חדשים משנה זו לפירות מן המקררים משנות העבר אבל באותן פירות שא"א לברר כגון אגוזים וכיוצא בהן צ"ע אי מברך עליהם שהחיינו וכדעת המי שחשש וספק ברכות להקל. ע"כ. ולכן אמרתי שיקח עוד פרי ויברך על שתיהם ויצא ידי החשש, ולבני ישראל לא יארע תקלה. ונזכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן, וכל הספיקות יתבררו אמן.

(כ) ומענין לענין באותו ענין מצאנו בכמה מקומות דביש ספק בברכה לוקחים בגד חדש או פרי חדש ומברכים על שניהם וכמו במחנך ספר תורה קודם שיברך ברכת התורה יברך שהחיינו על לבוש חדש וילבש ותיכף אחר זה יברך ברכת התורה וכמבואר בספר החיים סימן ד' ס"ח. וכמו כן במגיה תפילין בפעם ראשונה מבואר בביאור הלכה סימן כ"ב דיכניס עצמו לידי חיוב מצד אחר והכונה בפרי או בגד חדש וכן עיין בזה בספר משיב הלכה סימן ק"פ ועיי"ש בדברי חפץ. וכמו כן בקנה בגד חדש ורוצה ללבשו בליל ב' של חנוכה בשעת

הדלקה ולברך שהחיינו כתב בספר משיב הלכה סימן ש"ג דלאיש פשוט לא נכון לעשות כן. וכתב שם בדברי חפץ דכך מבואר בפמ"ג סו"ס תרע"ג. וכמו כן בבן שמגיע לעול המצות וכן בבת יקחו בגד ויברכו שהחיינו ויכנונו גם על עול כניסתם לעול המצות וכמבואר בבן איש חי פרשת ראה בשנה ראשונה וכמו שהבאנו כ"כ דבריו בנועם חלק ט' עמוד שס"ב. ובמה שנסתפקו האחרונים אם מברכים שהחיינו על שילוח הקן וכתב הברכי יוסף ביור"ד סימן רצ"ב שלא לברך. נראה דבכדי לצאת מהספק יתכן דיקח בגד או פרי חדש ויכון על שתיהן. ועל המגילות דכתב הרמ"א בסימן ת"צ דהעם נהגו שלא לברך עליהם ועיי"ש בט"ז סק"ו דדעתו שלא לברך ועיי"ש בביאור הגר"א סק"ד וביותר במעשה רב סימן קע"ה כתב בקורא המגלות מברך ב' ברכות על מקרא מגלה ושהחיינו. ובפעולת שכיר כתב שאחד הקשה לרבנו הגר"א מדוע לא גזרינו על המגילות בשבת שמא יעביר משום גזירה דרבה. והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה אבל קריאות מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על רבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין כאן חיוב כלל על היחיד ובדבר שאין חיוב מוטל כ"א על הרבים ליכא למיחש שמא יעבירו וכו' דרבים מדכרי אהדדי ע"כ. ועיין בר"ן מגילה דף ה'. ועיין בספר חדושים ובאורים סימן י"ד שכתב דבמגלה החיוב על יחיד בעשרה משא"כ בתורה על כל יחיד החיוב להתאסף ולקרא בעשרה והדברים עתיקים וכבר דנו הרבה בזה. ועיין מועדים וזמנים הישן ח"ב סימן נ"א שכתב דבקריאת התורה החיוב השמיעה ולא חל חיוב על כל אחד ואחד רק בפרשת זכור ופרה החיוב הוא בקריאה. ובעיקר עיין בזה בציונים לתורה כלל ט'. ועיין בחוברת עץ חיים מניסן תשכ"ה מ"ש הרב רובנשטיין שליט"א דקריאת התורה אינו מצוה פרטי רק כללי שיקראו הצבור. ולהג"ל כבר מבואר כך. ועיין חוברת הד אליהו תשרי תשכ"ה. ועיין נועם ח"ה עמוד רצ"ז מה שהרב בלומנפלד שליט"א כתב דקריאת התורה היא חובת ציבור ולא חובת יחיד. וכן עיין במשנה הלכות ח"ג סימן י"ט. ותנובת ציון סימן י"ט ובכורי חיים ח"ד סימן ל"ו ולב אריה סימן ל"ד. ונחזור לעניינינו, הנה ברוב המקומות אין מברכין על המגלות, ועיין בספר לאור ההלכה עמוד רנ"ד מ"ש המנהגים בזה וכתב אבל הפרושים שבא"י כשקוראים ממגלה כשרה על קלף מברך לפניה הש"ץ על מקרא מגילה. ולא ידענא מדוע לא כתב כ"כ שהחיינו. והנה במדינה זו יש כמה מקומות דג"כ מברכין וכן בקהלותינו יש ב' מגנים שיש מגילות כשרות ומברכין וכמנהג הגר"א. והנה בספר מועדים וזמנים השלם חלק א' סימן ל"ב העיר על מנהג הגר"א וכתב ודברי הגר"א זצ"ל שמצריך שהחיינו צע"ג ושמעתי שכן מובא בלבוש ואינו תח"י וכו' עיי"ש.

אמנם עינתי בלבוש סימן ת"צ וז"ל שם בס"ה וקורין שיר השירים ומברכין עליו על מקרא מגילה ושהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי וכתב מורי רמא"י ז"ל שהעם נהגו שלא לברך כלל על אלו המגילות ר"ל שיר השירים ורות ואיני יודע למה לא יברכו עליו ועוד תמיהני עליו איך ידע זה המנהג כ"כ בפשטות שהרי הכל קורין בלחש ומברכין בלחש ומי הגיד לו שלא ברכו כולם אם שמע שקצת מהם לא ברכו שמא מחסרון ידיעה עשו שלא קראו בהגהות מהר"א טרנא ואותם שקראו בה ברכו שהרי כתוב שם בפירוש שמברכין על אלו ב' מגילות ע"כ ולכאורה צריך ביאור בדבריו. וסיים במועדים וזמנים ומ"מ המהדר לברך שהחיינו בפרי חדש דוקא תבוא עליו ברכה. ועיין בספר בגין שלמה סימן נ"ד שכתב וזהו דאמרו עליו על רבנו הגדול הגר"א ז"ל דפ' זכור וכן המגילה היה קורא בעצמו. והטעם פשוט דכיון דמוטל חיוב על כל יחיד מצוה בו יותר מבשלוחו ורצה לקיים המצוה בעצמו משא"כ שאר קריאה עיקר החיוב אינו אלא לשמוע והרי שמע ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו. ובכלל יש להעיר מדוע מברכים על המגילות הא זה בכלל למוד התורה וכבר עשו ברכה על הלמוד וזה גכלל בלמוד. וראיתי בחידושי מרן הגר"י זצ"ל על הרמב"ם הלכות ברכות שכתב משום דתקנו ברכה על עצם קריאתו בצבור. וכמו דגזרה דרבה שייכת על לולב ושופר מדוע לא אמרינן כ"כ בליל פסח בשבת דלא יאכל שמא יעביר. עיין בהעמק שאלה על שאלות ויקהל שאילתא לפורים מ"ש בזה. והוא דעל מצות דלילה לא גזרו ועיין כ"כ בשואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"א סימן ה'. ועיין בשו"ת הרמ"א סימן ל"ה מ"ש דאין לברך על המגילות. ועיין בשבילין אייר תשכ"ו מאמרו של הרב גתן צבי פרידמן שבירר בטוב טעם ודעת בענין שהחיינו בבר מצוה המגילה תפילין בפעם ראשונה. ועיין בספר בית זבול ח"ג סימן י"ו וסימן י"ט שנתן טעם מדוע במצה לא גזרו גזרה דרבה. ובספר ציץ הקודש ח"א בקונטרס אחרון סימן נ"ה כתב משם הגאון ר' יצחק ירוחם דסקין שליט"א דלא גזרו על מצה ומרור דשיעורן של מצה ומרור אינו אך כזית ושיעור הוצאה הוא כגרוגרת דהוי טפי מכזית ולא אתי לידי חיוב הוצאה. ועיין עוד בספרו ח"ב סימן ל"ח מ"ש בשו"ת כזית. בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן כ"ו כתב להוציא נפשו מידי ספק שהחיינו על פדיון הבן שילבוש בגד חדש ויברך שהחיינו על הבגד ויכון גם על המצוה ועל פדיון הבן.

כא) וידידי הרב שמואל אברהם מלצר שליט"א ממיינעאפוליס (בעמח"ס אשדות הפסגה) כתב לי כי קודם נסיעתו לא"י שאל את הרב ר' שלמה יצחק לעוין שליט"א (בעמח"ס מנחת שלמה) אם צריך לברך כשיהיה בפעם ראשונה בארצנו הקדושה והשיב לו שאין צריך. ועיין מ"ש בנועם חלק י' עמוד רע"ג משם הכף החיים דבפעם ראשונה שבא לא"י יברך שהחיינו ויקח פרי אחר

ויפטור עיי"ש. וכתב לי עוד הרב מלצר דחושב דהטעם הוא משום שאין מברכין אלא על מצות החיובים כאתרוג ושופר ז"א כחובת גברא אך מצוה שאין צריך להם אלא צריך לקיימם כבדיקת חמץ דאם אין לו חמץ אין לו מה לבער וכן בהפרשת תרומות דההפרשה באה רק ליטול מעליו האיסור של טבל וכו' וכן בעליה לא"י אין עליו החיוב לעלות אלא דוקא בזמן הבית שיש מצות כל זכור ולכן אין צריך לברך ע"כ. (אמנם בזה הלא יש מחלוקת הראשונים אם בזה"ז יש חיוב לעלות לא"י ואין מקומו כאן ולשיטות דיש חיוב א"כ תרד סברתו הנ"ל. והיות שזכינו בימינו למדינת ישראל כבר כתבו הרבה לברר אם יש חיוב היום לעלות ואם מקיימים המצוה ואי"ה במקום אחר נבאר דין זה ושיטות בדין זה באריכות). ונראה לי במה שנתן טעם שאין מברך שהחיינו על הפרשת תרומות ומעשרות הנה ראיתי בכפתור ופרח בפרק כ"ה היה הולך להפריש תרומות ומעשרות אומר ברוך שהחיינו לזמן הזה ובתשובת הרמב"ם הוצאת פריימן ס"ס י"א כתב שאין מברך שהחיינו ובגן יוסף להרה"ג ר' יוסף בלומנפלד זצ"ל האריך בזה א"כ דין זה במחלוקת אם מברך שהחיינו והטעם דמברך מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו ואולי לפי"ז העצה הכי טובה שיכניס עצמו ביחד לברכת שהחיינו עם דבר אחר ומה שטען שאין צריך לקנות תבואה כדי להכניס עצמו להפריש הנה בבשר הלא ג"כ אין עליו לקנות בהמה ולשחוט ואם יש לו בהמה ושחט יש דיעות שמברך שהחיינו בפעם ראשונה אלא רק מצד אחר אין מברך משום דמזיק לבריה ואילולי זאת הלא מברך עיין ביור"ד סימן כ"ח וא"כ ה"ה בפירות שאין מזיק יקנה פירות ויברך ולסוברים דאין מברך אולי הוא מטעם דאין המצוה באה מזמן לזמן כשופר וכו', ובבר מצוה דאין מברך עי' בסוף סימן כ' מ"ש בזה אולי שלא בא מזמן לזמן ומטעם זה יש דיעות דאין מברך על קנית ציצית ותפילין מפני שאין הם תלוין בזמן. וק"ק הא דמבואר בברכות ל"ז היה עומד ומקריב מנחות מברך שהחיינו ואולי שם מטעם חינוך עיין מנחות ע"ה רש"י ד"ה היה עומד משא"כ בהפרשת תרומות ומעשרות לא שייך חינוך. ואאמו"ר הרה"ג שליט"א כתב לי בזה דלדעתו אין צריך לברך שהחיינו אהפרשת תרומות והוא ברש"י בגיטין מ"ז כתב דרק בכורים יהא מצוה דרמי' עלי' דאנשי כיון דלא טבלי לאסור פירות באכילה אבל במעשר לאו מצוה דרמי' עלי' הוא אא"כ אכלן או מוכרן דקא משתרשי ל"י א"כ ה"ה תרומה דטבלא לפירות והש"ך בסימן כ"ח ס"ו כתב דאין מברכין שהחיינו על השחיטה בפעם הראשון משום דאינו מצוה לשחוט דהא יכול לחיות לעולם בלי בשר. ולפי"ז ה"ה בתרומה לפירוש רש"י הנ"ל עכ"ל. ועיין בספר הנחמד באר חיים על הרמב"ם בסימן ב' סימן ל"ח שכתב יש להסתפק האידך כשבאה לידו מצות קידוש השם אם צריך לברך שהחיינו כמו בכל המצות.

ואפשר כיון דבכל יום בק"ש צריך לחשוב שמוכן הוא ללכת על קידוש השם והרי זה כמו שקידש השם בכל יום ובכל זמן ואין זה גקרא בא מזמן לזמן הלכך כשאירע מעשה זה בפועל אין צריך לברך שהחיינו ע"כ. והנה לפי דבריו ג"כ י"ל מדוע אין מברכין שהחיינו על ההגדה בפסח כי הסיפור והנס אומרים בכל יום בק"ש ועוד תירוצים יש מדוע אין אומרים שהחיינו על ההגדה (ובקונטרס על ההגדה הארכת בזה). והרב מלצר הוסיף עוד בזה וכתב דהמעין בפסקי הרמב"ם בפ"א מברכות יראה שהולך לשיטתו בתשובותיו שאין מברכים אלא על שבא מזמן לזמן. אבל מדוע אין מברכים על ביעור חמץ שבא מזמן לזמן וכן בבהמה בלי הטעם שמזיק לבריה הא אין זה מזמן לזמן. ועוד בכסוי הדם מדוע מברכין שהחיינו הא זה סוף מצות שחיטה ואם אין מברכים על מצות ציצית ותפילין משום דאין זה מזמן לזמן מדוע מברכים על קניית בגד חדש. וכ"כ מה הביאור בתוספות סוכה מ"ו ד"ה העושה שכתבו דמצוה שיש עלי' שמחה תקנו שהחיינו וכן כתב הר"ן. ומאין אנו יודעים שמצוה זו יש עליה שמחה עכ"ל. והנה במה שהעיר אם מברכים על ביעור חמץ הנה באמת בטור סימן תל"ב הובאה דעה דמברכין כי זה בא מזמן לזמן אבל הרוב סברי דאין מברכים ויש דעה אחת בטור שאין זמנה קבוע, או שנפטר בברכה שעושין ברגל ועיי"ש בב"ח ובט"ז סק"ב ובח"י סק"ב. ובאבודרהם כתב שהמצוה היא שריפתה ואין מברכין אלא על מצוה שעשייתה היא גמר המצוה ובמאירי פסחים ז' מבואר שאין מברכין על מצוה שבאה להרחיק מן העבירה. ועוד כתב המאירי כי מצטער באיבוד חמץ שמכלהו מן העולם ולפי"ז מובן דברי התוס' שביעור חמץ לא בא לשמחה ומש"כ אין מברכין. ובשו"ת הרשב"א ח"א סימן שע"ט דחה טעם זה וכתב א"כ מה נעשה ליום הכפורים וא"ת מחמת הגעת הזמן זמן המצוה גם בבדיקת חמץ כן. ועיין בחוברת שבילין אייר תשכ"ו מה שהרב יהודה זכרי' סגל שליט"א האריך בהסברת ענינים אלו בטוב טעם ודעת ממקורות רבים. ומה שהעיר מדוע מברכין על קניית בגד חדש אין זה כתפילין דאין זה מזמן לזמן, אפשר לומר כי בגד שאני כי זה חשוב ולאנשים זה נחשב כבא מזמן לזמן. או דבר שבא למצוה כתפילין וציצית לא שייך שמחה כבגד משום דמצות לאו ליהנות ניתנו וכמו שכבר דנו בזה מדוע אין עושין שהחיינו על קניית ספרים משום שמצות לאו ליהנות ניתנו וא"כ ה"ה בתפילין וציצית והדברים ארוכים. ובספרים עיין מה שכתב בזה המגן אברהם בסימן רכ"ג ס"ה דאין מברכים על ספרים משום מצות לאו ליהנות ניתנו. ועיין חת"ס אור"ח סימן ג"ב דאין מברכין על כתיבת ס"ת וכן בס' קנ"ו דאין מברכין על חינוך בית כנסת וכן עיין ביד הלוי (במברגר) אור"ח סימן ל"ז. ועיין מחזיק ברכה סימן רכ"ג ושדי חמד אסיפת דינים מערכת בהכ"נ אות י"ב. ועיין בהקדמה לשו"ת מנחת יצחק ח"א

שהביא מספרים שונים שיש לברך בזמן שגומר להדפיס ספרו ועיין בשערי תשובה סימן רכ"ג ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן י"ט מה שהשיב לי תשובה על זה. ובמ"א סימן כ"ב כתב בציצית מברך שהחיינו כי יש לעשות בזמן שקונה וכאן מברך אגב בשעת עשיית המצוה ועיי"ש בט"ז באריכות ובעיקר גדרים בענין שהחיינו בביאור הגר"א בסק"א. ועיי"ש בדמשק אליעזר על ביאור הגר"א בסק"א. (והנה דין שהחיינו בקניית בגד חדש יבואר אי"ה במקום אחר). ועיין בספר פרי יהושע לידידי הרב מנחם צבי אייכנשטיין שליט"א בסימן כ"א מ"ש בקניית ספרים חדשים בברכת שהחיינו. ועיין באשל אברהם סימן רכ"ה שכתב אולי הקונה פרה לחלבה והוא חשוב אצלו וכן הקונה סוס לנסיעה לזמן מרובה היה ראוי לברך שהחיינו כמו על שאר כלי בית, תראה שמה שלא נהגו לברך הוא מטעם שמא תמות הבהמה ולא יהיה לו ממנה הנאה חשובה. וק"ק דהלא גם בגד לא יהיה לזמן רב עכ"פ נלמד מדבריו דבקונה מכונה חדשה אין מברך שהחיינו ודלא כמו שרב אחד פסק לבעה"ב אחד שצריך לברך דהלא מכונה יכולה להתקלקל כמו שסוס ימות ואין לו לברך ואין לנו להוסיף ברכות. ומה שהעיר ידידי הרב מלצר שמצות כסוי הוא סוף מצות השחיטה זה לא ברור כ"כ הא לכאורה ב' דברים נפרדים לענין ברכה ואם אין מברכים על שחיטה משום מזיק אין זה מונע מלברך על הכסוי. והטעם של מזיק לבריה מסתמא בא לאפוקי אפילו לדיעות שמברכים במצוה הבאה מזמן לזמן מ"מ על שחיטה אין מברכין משום מזיק. וידידי הרב מלצר כתב לי דיש הרבה מיני סוגי ברכות, ברכת הנהנין מברך מפני שנהנה, ברכת המצות כשופר ולולב דמקיים מצות השם דזה לא נקרא הנאה. ועכשיו האם שהחיינו נקרא ברכת הנהנין או ברכת המצות. וכתב בגליון מהרש"א דהנפ"מ היא אם יכול לברך אחר ההנאה או עובר לעשייתן וכתב דבברכת הנהנין הוא שמברך על ההנאה שעתיד להכנס לגופו וזה דוקא קודם דלאחר ההנאה כבר הלכה ההנאה. אבל ברכת המצות יכול לברך ג"כ אח"כ דהמצוה היא לעולם. והתוס' בסוכה כתבו דמצוה שיש בה שמחה נקראת ברכת הנהנין. ולפי"ז מובן מדוע שהחיינו רק במצוה שיש לה זמן מפני שיש כאן ב' דינים אם אכל פרי לזה אין צריך זמן מפני שהגוף נהנה אבל אם קנה ספר אין זה הנאה משום דמצות לאו להנות ניתנו אבל אם מברך על המצות היינו על ברכת המצות אין אנו אומרים שמברך על המצוה מפני שמן המצוה אין לו הנאה אך כשהשי"ת נתן לנו חגים שיש בהם שמחה וכן דבר שיש לו נחת רוח אך כשכל זמן הוא אגוד במצות או אנו מברכים שהחיינו היינו להזמן שאז יש לו הנאה ואז חז"ל תקנו שיאגדם כולם בברכת המצות וזה כונתם שמברכים שהחיינו על המצות הבאים בזמן. אבל באמת השהחיינו דהיינו ברכת הנהנין מברך מפני שמחה שיבא הזמן ההוא לטובה ויהנה ממנו. אבל במצות שאין להם

זמן אין נפשו של אדם מחמדתן ע"כ. ועיין בספר בני ציון באורח חיים סימן רכ"ג סק"ה שכתב עפ"מ שכתב הט"ז ביור"ד סימן רכ"א סקמ"ג דאסור ללמוד בספר הנאסר עליו מטעם דהתורה משמחת לב שהרי אסור ללמוד בימי אבלו ולא דמיא מצוה זו לשאר מצות דאמרינן לאו ליהנות ניתנו אלא בזה נמשך הנאה לאדם ולפי"ז שפיר יש לברך על קניית ספרים חדשים ע"כ. וא"כ נ"ל דטוב שיקח פרי חדש ויפטור עצמו ומסתברא דיכול אז לפטור הרבה ספרים שקונה בפעם אחת ומ"מ ראיתי שהעולם מקילים ואין מברכים בקניית ספרים חדשים. ובזה שכתבנו אם מברך על תפילין שהחיינו עיין בזה השולחן אור"ח סימן תקנ"א ס"ז שכתב וז"ל יש להסתפק אי מותר לקנות או ללבוש תפילין חדשים בימים אלו אי דמיא לכלים חדשים או לא ובפרט לדעות שיש לברך על תפילין חדשים שהחיינו בודאי דאין ללבוש והנפ"מ ביש לו תפילין אחרים מהודרים כאלו האם אין לו מהודרים כאלו פשיטא דאין להחמיר כלל. ובקושית הט"ז דבאוסר ספרו דאסור ללמוד דיש לו הנאה לכאורה מדוע סובר המג"א דאין מברך הא הברכה היא על עצם הקנייה וזה שלומד אינו ענין לברכה ואולי משום שלא מקבל שום הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו וא"כ סובר הט"ז דבלומד במציאות יש הנאה ומשו"כ אסור ללמוד ובב"י סו"ס רכ"ד הביא רשב"א דבאוסר ספריו יכול לשמוע קרה"ת לנאסר ולכאורה הלא הט"ז כתב דאסור ללמוד ואולי יש לחלק בין לומד דמבין ונהנה לקרה"ת דיוצא אף אם אין מבין ונהנה וכן תירץ לי ידידי הרב משה בלוי שליט"א (מוצ"ל הריטב"א על בב"ב ועוד ספרים חשובים מכת"י). ועיין פרי יהושע סימן ט' אות ג' שכתב דהמצוה נגמרת כשלומד והקנייה רק תכלית המצוה. ולדעתי הלמוד הוא ענין אחר והשהחיינו הוא על הדבר החדש שבא לידו.

כב) ונשאלתי אם אבל יכול לעשות שהחיינו. וצינתי לדברי הכל בו לידידי המנות הרב גרינוואלד בספרו עמוד רפ"ח שכתב אם כי לא מצינו בשום מקום שאבל אינו מברך שהחיינו אדרבה האבל מותר לברך שהחיינו על פרי חדש או על פדיון הבן עיי"ש מ"ש בזה. וא"כ מבואר דיכול לברך שהחיינו אבל בליל חנוכה בבית הכנסת לא יברך שהחיינו (ובמקום אחר נבאר ענין זה באריכות בל"נ). אבל ללבוש בגדים חדשים מבואר ברמ"א יור"ד סימן שפ"ט ס"ג דאבלים נהגו איסור כל י"ב חודש. ובאופן דמוכרחים כי אין להם מה להחליף המנהג שנותנים לאיש אחר או לאשה אחרת ללבוש הבגדים לכמה שעות.

קדושת רחבת הכותל המערבי

ש א ל ה : בחסדי השי"ת זכינו לשחרור הכותל המערבי שריד בית מקדשינו, וברחבת מקום קדוש זה מבקרים רבים מאחינו בני ישראל כ"י ומתפללים שם יום ויום ושופכים צקון־לחשם לפני אדון־כל. ויש לדון על קדושת רחבה זו, ואם קדושתה כקדושת בית כנסת אשר דינו מבואר בגמ' מגילה כט. ובשו"ע או"ח סימן קנ"א אין נוהגין בו קלות ראש כגון שחוק והיתול וכו', אין אוכלין ואין שותין בו וכדומה.

ת ש ו ב ה : במגילה כ"ה ע"ב איתא שם במשנה: בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת, ובגמרא שם: אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן זו דברי ר' מנחם בר"י סתומאה. אבל חכ"א הרחוב אין בו משום קדושה, ור"מ בר"י מאי טעמיה הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות, ורבנן ההוא אקראי בעלמא.

והנה מסוגית הגמרא שלפנינו נראה שע"כ לא פליגי חכמים (שהלכה כמותן) על ר' מנחם בר"י וסברי שרחובה של עיר אין בו קדושה אלא ברחוב שמתפללין בו רק באקראי כמו בתעניות־צבור וכדו' אבל היכי שמתפללין בו תדיר ובקביעות גם לחכמים יש על מקום זה קדושה.

מבואר מזה דרחוב שמתפללין בו בקביעות לכ"ע יש על מקום זה קדושה אולם צ"ב אם מקום זה שמתפללין בו תמיד אם קדושתו כקדושת בית הכנסת או דקיל מקדושת בית הכנסת, דעד כאן לא קאמר ר"מ בר"י במשנה דאפשר למכור את רחובה של עיר ולקנות בדמיו בית כנסת אלא ברחובה של עיר שמתפללין בו בתעניות וכדו' דהיינו באקראי דהתם ודאי דקדושתו קיל מביהכנ"ס, אבל היכי שמתפללין ברחוב במקום זה בקביעות אפשר דהתם קדושתו כקדושת ביהכנ"ס, ואף שלענין מכירת הרחובה ולקנות בית הכנסת י"מ דשרי גם היכי דשוין בקדושה, עיין בחדושי הרשב"א שם ובר"ן על הרי"ף שם ובמאירי שם, אבל לענין קדושת המקום יש לדון בזה אם יש על רחובה זו שמתפללין שם תמיד ובקביעות כל החומרות שיש על בית כנסת.

ולבד זאת יש להסתפק מה נקרא קביעות לתפלה שע"ז יהיה על מקום זה קדושה, ונלפע"ד בביאור ענין זה. דהנה בר"ן בשמעתין שם כתב: ודאמרינן במעמדות לאו דוקא ומשום אשגרת לישנא נקטיה וכדאמרינן בעלמא וכו' דהא במעמדות לא היו מתפללין ברחוב אלא נכנסין לבית הכנסת כדאיתא בהדיא

בפרק בתרא דתענית [דף כ"ו ע"ש], ועוד דאי במעמדות היו מתפללין ברחוב הא לא הוי באקראי בעלמא אלא בכל יום ומ"ט דרבנן אלא ודאי אשגרת לישנא נקטיה וכו'.

והנה מה שהקשה הר"ן בתחלת דבריו דבמעמדות היו מתפללין בבית הכנסת כן הקשו גם בתוס' ד"ה הואיל, וכונתם דאיתא בתענית במשנה שם וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן דהלשון „מתכנסין" משמע לבית כנסת שהוא מקום להתכנסות לתפלה. אולם צ"ע מה שהביאו מהמשנה ולא הביאו מברייטא שם דף כ"ז: דאיתא מפורש ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת. גם אינו מובן מה שהקשה הר"ן (וכן איתא בחידושי הרשב"א שם) בקושיתו הב' דאי במעמדות היו מתפללין ברחוב הא הוי בכל יום. וזה סותר תחלת דבריו דכתב דאיתא להדיא דאנשי מעמד היו מתפללין בבית הכנסת ואיך חזר בו מיד וכותב די"ל דהוי מתפללין ברחוב.

ונראה בזה דהנה בענין המעמדות כתב רש"י במשנה תענית שם: ועל כל משמר היה מעמד בירושלים שקבועין בעיר ועומדין על קרבן אחיהם ולבד אלו הדורים בירושלים היו מעמדות בכל עיר שישראל נחלקו לכ"ד מעמדות וכו' מלשון רש"י נראה שאנשי מעמד בירושלים היו קבועין כל השנה מאלו הדורים בירושלים ומהקרובים לירושלים שעלו במשמרתם ולבדם היה גם אנשי מעמד מערי ישראל הרחוקים שהתכנסו בביהכנ"ס בעריהן.

וכן משמע מלשון הרמב"ם פ"ו הל' כלי המקדש ה"ב שכתב: בכל שבת ושבת מתקבצין אנשי מעמד של אותה שבת מי שהיה מהן בירושלים או קרוב לה נכנסין למקדש וכו' והרחוקים שבאותו מעמד כיון שהגיע מעמד שלהן הן מתקבצין לביהכנ"ס שבמקומן ע"כ.

ויותר מזה מצינו בהראב"ד (הובא דבריו במאירי תענית שם) שכתב מפורש שאנשי המעמד בירושלים נתחלקו ג"כ לכ"ד משמרות כל שבת מעמד אחר, וכן היו כ"ד משמרות של אנשי מעמד בשאר ערי ישראל הרחוקים.

והנה יש חילוק בין אנשי המעמד שבירושלים לאנשי מעמד שבשאר ערי ישראל. שלפי המבואר לעיל הנה אותן שבירושלים נכנסין למקדש ובעזרה בשעת הקרבת הקרבנות. אולם צריך לומר פשוט שאח"כ התפילה וקריאת התורה שתיקנו להם היו מתפללין וקוראין במקום מיוחד בעזרה או ברחבת הר הבית, שלא מסתבר שהתפלה וקרה"ת היתה בעזרה ממש מקום הקרבת הקרבנות. ואילו אנשי המעמד שבערי ישראל הרי כאמור שהתכנסו לבית הכנסת הקבוע שבעירם. ולפי"ז יובן שפיר לשון הר"ן בב' קושיותיו, דר"ל דאם נאמר שהגמ' בשמעתין מגילה שם אליבא ר"מ בר"י הכונה למעמדות שבשאר ערי ישראל הרי מבואר בתענית שם שהתכנסו בבית הכנסת ולא ברחובה של עיר ולכן

הביאו התוס' והר"ן קושייתם מהמשנה בריש פירקין שכתוב שם, ואנשי מעמד „מתכנסין לעריהן" שמפורש שמיירי לאנשי המעמד שבערי ישראל, ולא לאנשי מעמד בירושלים, ומהלשון „מתכנסין" דייקו דהכונה לבית הכנסת, ואח"כ מקשה הר"ן דאי במעמדות היו מתפללין ברחוב וכו' כונתו בזה דאם נאמר שבשמעתין מגילה הכונה לאנשי מעמד בירושלים שלא היו מתפללין בביהכנ"ס, אלא ברחבה ובמקום מיוחד ליד העזרה, כנ"ל, מ"מ יקשה דהמעמדות בירושלים היו קבועין כל יום ולא כדאיתא בגמ' שם שהיו אקראי.

והנה הר"ן בתענית שם מביא דעת הראב"ד שגורס בשמעתין במגילה „ובמעמדות" והר"ן הקשה עליו כנ"ל.

ונראה לומר בזה דהראב"ד לשיטתו שהבאנו לעיל שאנשי המעמד בירושלים לא היו קבועין אלא נתחלקו לכ"ד משמרות בשנה שפיר גורס „ובמעמדות", שזהו קאי על אנשי המעמד בירושלים וסברת הראב"ד שמכיון שאנשי המעמד בירושלים לא היו מתפללין בבית הכנסת (כשאר אנשי מעמד בערי ישראל) אלא בסמוך לעזרה כנ"ל וגם המתפללים עצמן לא היו קבועין אלא נתחלפו בכל שבת משמר אחר של אנשי מעמד זהו מיקרי אקראי.

וגם יש לומר שזהו בעצם הפלוגתא בין ר"מ בר"י לחכמים שר"מ בר"י סובר שמכיון שהמעמדות בירושלים היו קבועין לכל ימות השנה הר"ז מיקרי תדיר ולא אקראי, אולם חכמים סברי כאמור שמכיון שאנשי המעמד בירושלים נתחלפו תמיד זהו אקראי.

ולפי"ז י"ל שהר"ן שחולק על הראב"ד ולא גורס „ובמעמדות" סובר שאף שהמתפללין עצמן אינם קבועין תמיד לתפלה במקום זה הרי מכיון שהתפלה היא קבועה לאנשי מעמד בירושלים לכל ימות השנה זהו מיקרי קביעות ולא אקראי ולכן אינו גורס „ובמעמדות".

והנה בשו"ע או"ח ריש סימן קנ"ד כתב המחבר: רחבה של עיר אע"פ שמתפללין בה בתעניות אין בה משום קדושה מפני שהיא עראי וכן בתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי אין בהם משום קדושה. ובהגהת הרמ"א שם מפרש באקראי: פירוש דרך מקרה והזדמן לא דרך קביעות. ולכאורה אינו מובן מה השמיענו הרמ"א בהגהתו שהרי פשוט שאקראי היינו בדרך מקרה ולא בקביעות, ולפי הנ"ל י"ל דכונת הרמ"א דלא תימא דאקראי היינו שהמתפללים אינם קבועים כמו שנהוג במקומות מסחר (יריד) וכדומה שסוחרים ועוברי אורח שיש להם מקום מסוים ברחוב או בסמוך לו שמתפללים שם שיש לדון בזה אם יש למקום זה קדושה מכיון שאנשים המתפללים אינם קבועים וע"ז כתב הרמ"א דאקראי היינו שהמקום שמתפללים הוא בדרך מקרה והזדמן וזהו מיקרי באקראי אבל אם המקום עצמו מיוחד ונקבע להתפלל אף

שהמתפללים בו הם אנשים לא קבועים מ"מ נקרא מקום זה מקום תפלה, ויש לדייק מלשון הרמ"א שמוסיף והולך על דברי המחבר שכתב מקודם בענין בתים וחצרות שמתקבצים בהם באקראי וע"ז כתב הרמ"א כאמור שאקראי מיירי על הבתים והחצרות ולא על המתפללים וכמ"ש.

וסמך לדברינו הנ"ל בענין קביעות לתפלה אם זהו על המקום תפלה, או על המתפללים מצינו בשו"ת מהרי"ט ח"ב סימן ד' שדן בין השאר בענין חצרות העזרה של בית הכנסת והובא דבריו במג"א שו"ע שם ובספרי האחרונים כתב: ובר מן דין בחצר העזרה של ביהכנ"ס עצמה אין לנו איסור ברור שלא ינהגו בה קלות ראש שאעפ"י שמתפללין בתוכה המאחרים לבוא בביהכנ"ס מ"מ אקראי בעלמא הוא כדאמרינן בפר' בני העיר הרחוב אין בו משום קדושה וכו' ואח"כ כתב: ומ"מ בחצרות אלו של ביהכנ"ס קרוב הדבר לדמותו לרחוב דאקראי בעלמא הוא ושמא הואיל ומתפללים שם תדיר כל זמן שנדחקים אע"פ שהוא אקראי לגבי זה המתפלל המקום נעשה קבע לעצלנים עכ"ד.

הרי מסיום דבריו „אע"פ שהוא אקראי לגבי זה המתפלל המקום נעשה קבע לעצלנים", נראה שדעתו שיש מקום להסתפק ולומר שבנדונו מיקרי אקראי מכיון שלגבי המתפלל הוא אקראי ולא קביעות אלא שמכריע שי"ל שאעפ"י כן נעשה המקום קבע לעצלנים שכיון שמתפללין שם תדיר כ"ז שנדחקין לשם אולם אין הכרעתו בודאות אלא בגדר ספק כלשונו ושמא וכו'.

ובפמ"ג על המג"א שם שהביא את המהרי"ט כתב: ועזרות שלנו בקהלות גדולות שמתפללים בקביעות בה צ"ע. ובמ"ב שם ס"ק ג' (בשערי ציון שם) תמה על הפמ"ג שמסתפק על העזרות בקהלות גדולות כנ"ל שהוא מפרש בלשון המהרי"ט דספקתו הוא משום דנדונו מיירי שמתפללין בעזרה רק בזמן שנדחקין לשם אבל לא תמיד ולכן כתב במ"ב שם שלפי"ז בעיירות גדולות שהדרך להתפלל שם בקביעות פשוט דכל קדושת בית כנסת עליו.

אולם לפי מ"ש י"ל שפיר שהפמ"ג מפרש בכונת המהרי"ט כנ"ל שנדון ספקתו מכיון שאנשים המתפללים שם אינם קבועים אפשר שמיקרי אקראי ולכן גם הפמ"ג מסתפק שגם שם בנדונו בעיירות גדולות היכי שהמתפללים אינם קבועים אלא עוברי אורח וכדו' אם יש על זה דין קביעות.

שוב ראיתי — שבשו"ת מהרי"י בסן סימן קד משמע שדעתו שעזרות שמתפללים בהם לפעמים וכנדון המהרי"ט הנ"ל יש עליהם קדושת ביהכנ"ס שכתב: מה שהוא סביבות בית הכנסת אפילו העזרה — אם לא שלפעמים מתפללין בהן — לא היה להן קדושה כלל דלא דמי לעזרת מקדש דכל מלאכת הקודש עושים שם. ומזבח העולה בעזרה היה. אבל כיון שמתפללין בעזרות של ביהכנ"ס שלנו ראוי לומר שיש להן קדושת ביהכנ"ס, אבל הפרדס העשוי

לטייל בה ולאכול ולשתות ולעולם אין גכנסים שם להתפלל וכו' ודאי לא עדיף מלשכות שהיו בעזרה שהיו חול גמור עכ"ל. מבואר מלשוננו מ"ש אם לא שלפעמים מתפללין בהן" וכן מ"ש אח"כ שבפרדס „שלעולם אין גכנסים שם להתפלל" הוי חול גמור שסובר שאם מתפללים שם לפעמים ולא תמיד ג"כ יש למקום דין קדושת ביהכנ"ס. ולפלא שהפמ"ג והמ"ב הנ"ל לא הביאו את דברי המהר"י בסן אלו, ובמחזיק ברכה להחיד"א שו"ע שם תמה כן על המהר"י ששסתפק בנדונו ולא הזכיר את המהר"י בסן.

ומצאתי שבמור וקציעה (לר"י עמדין) שו"ע שם ג"כ מפרש בדברי המהר"י ששכריע בנדונו לספק ולא קדושה ודאית ותמה עליו שהעזרות נעשו קודש כדתנן הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש. וכ"ש העזרות דעשויות גמי לקדושת ביהכנ"ס, בלי ספק שהרי הוזמנו להתפלל בתוכן לכשיצטרכו ומתפללין בהם כמה פעמים דהוי ליה אומניה וצד ביה ולכן כתב דשני טעמים גדולים לעשות קדושתן ודאית ולא ספק. ולפי דבריו בטעם השני שאם הוזמנו להתפלל בתוכן הוי קדושתן ודאית י"ל גם בנדונו שהמקום הוזמן ונקבע לתפלה והוי קדושתו ודאית. גם מ"ש שאם הוזמנו להתפלל לכשיצטרכו ומתפללין בהן כמה פעמים הוי ליה כאומניה וצר ביה וקדושתן הוי ודאית כיון בזה לדעתו של המהר"י בסן הנ"ל שגם אם מתפללין בו רק לפרקים ולפעמים מ"מ הוי על המקום קדושה ודאית אף שלא הזכיר את דברי המהר"י בסן. ובשו"ת מהרש"ם ח"א סימן י' כתב דיש לדון דתעניות ומעמדות אף דהוי רק לפרקים מ"מ כיון שהיה בקביעות בכל שנה חשיבי תדיר טפי כיון שהיא דבר קבוע ומביא רא"י לזה מתשובת הרדב"ז ח"א סימן רנ"א בדין מגילה ומילה דמגילה קודם דהוי תדיר אע"ג שאינו אלא פעם אחת בשנה ומילה שכיח טפי מ"מ מגילה קביע ליה זימנא בבירור משא"כ מילה יוכל להיות שלא יזדמן אף דמצוי ושכיח יותר. ואח"כ * מביא דברי תרה"ד סימן רס"ו דתלי לה בתרי לישני בזבחים שם אם מילה לגבי פסח הוי תדיר או רק מצוי.

* בשד"ח מערכת תי"ו כלל נ' מביא דברי הרדב"ז הנ"ל וכתב: ותמיה לי מאד דנראה דזה היפך סברת הש"ס בפר' כל התדיר ד' צ"א, דאמרינן דמילה לגבי פסח כתדיר דמיא לפי שמצווה טפי מפסח וה"ה לגבי מקרא מגילה דהיא אחת בשנה כפסח. ועיין להרב קהלת יעקב במענה לשון ח"ב אות תקי"ב הוכיח כן מסוגיה זו והוא פלא על רבינו הרדב"ז ז"ל דכל רז לא אניס ליה והיה העלמה ש"ס ערוך הנ"ל.

ובאמת יש לתמוה על תמיהתו דגם בעל השד"ח דכל רז לא אניס ליה ולפלא שנעלם ממנו דברי התרה"ד הנ"ל דמביא ב' לשונות הזבחים ומפרש דמרדב"ז נקיט כלישנא דמילה לא הוי תדיר לגבי פסח.

וכתב שהרדב"ז ס"ל כלישנא קמא שם דמילה לא הוי תדיר לגבי פסח, ומביא שגם תוס' בפסחים ס"ל כן. והנה לפי דבריו שמביא בעצמו את התרה"ד שמפרש שדעת הרדב"ז דמילה לא הוי תדיר וע"כ צ"ל דטעמו משום דלא הוי מצוה מחוייבת שאפשר שלא יזדמן לו לקיימה (עיי"ש ברש"י), וא"כ ה"ג יש לומר דרחוב ג"כ אין עליו שם תדיר אף שמתפללין בו ימים קבועין בשנה מ"מ כיון שאין חובה להתפלל דוקא ברחוב זה, הוי דינו כמצות מילה שאין מקרי תדיר וממילא מסולקת תמיהתו בדין רחוב.

נמצינו למדין בזה לשיטת הפוסקים הנ"ל מהר"י בסן, המחבר והגהת הרמ"א שו"ע שם, וכן לפי דברי המור"ק והמ"ב שחצרות ועזרות וכה"ג מקומות מיוחדים שמתקבצים לשם להתפלל תדיר יש על מקום זה קדושה גם אם המתפללין אינם קבועים (ולדברי המהר"י בסן גם אם התפילות אינם קבועין תמיד אלא לפעמים) ואפילו לשיטת המהרי"ט לפמ"ש שמסתפק בזה ולפי דברי הפמ"ג הנ"ל. מ"מ לכה"פ יש על מקום זה דין ספק.

ולפי"ז בנדון דידן ברחבת הכותל המערבי שמקום זה הוקבע לתפלה בתמידות ובקביעות לכאורה פשוט שיש לדמותו לדין הנ"ל של חצרות ועזרות ולפי שיטת הפוסקים הנ"ל יש על מקום זה קדושה וכל הדינים והחומרות של קדושת בית הכנסת היינו שאין נוהגין בו קלות ראש ואין אוכלין בו ואין שותין וכדו'.

אולם עדיין יש לדון אם יש לרחבה גם היכי שהתפללות בה בתמידות ובקביעות אותה קדושה שיש לביהכנ"ס.

והנה ידוע המחלוקת בין הפוסקים אם קדושת ביהכנ"ס הוי מה"ת או מדרבנן, דעת הרא"ם בספר יראים סימן שכ"ד (ראה מ"ש מדבריו בחיי אדם כלל י"ז אות ו' ובשד"ח מערכת „בית" אות מ"ג ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן י') שקדושת ביהכ"נ הוי מדאורייתא. ובזכר דבר בד א' אות ב' כתב שגם דעת המבי"ט בקרית ספר בפ"א הל' בית הבחירה שהוי קדושתו מה"ת. אולם בספר חק"ל או"ח דף ז' מביא ממוהר"י ב"ד סימן ה' שכתב בשם הר"ן לדעת הרמב"ן שקדושת ביהכנ"ס היא מדרבנן. ועיין בשד"ח שם שמביא כמה ספרי שו"ת שדנו בענין זה בארוכה.

ובשד"ח שם מביא דהפמ"ג בסימן קנ"ג סק"א כתב שקדושת בית הכנסת ובית המדרש מדרבנן ומביא דברי הר"ן מגילה שם. והקשה בשד"ח שהפמ"ג סותר עצמו שכתב בסימן קנ"ב סק"ו דפשיטא ליה דלנתוץ אבן מביהכנ"ס איכא איסורא מדאורייתא, וא"כ בהכרח שמן התורה יש לה קדושה, וכן להלן שם בדבריו הקשה כע"ז על שו"ת בית שלמה שם סימן ס"ד שנראה דעתו שקדושת ביהכנ"ס הוי מדרבנן ובסוסי"כ מביא דברי הרמב"ם בסהמ"צ ל"ת

ס"ה שהבין מדבריו שאיסור נתיצת אבן מביהכנ"ס הוי מה"ת ותמה עליו שאיך אפשר לומר שני הפכים בנושא אחד דאם מה"ת אין המקום הזה מקודש מהיכי תיתי שיהא אסור מן התורה לנתוץ ולסתור וכו'.

וגלפּע"ד שי"ל שלבית הכנסת יש שני ענינים נפרדים: (א) הבית שנבנה ונקבע להיות מיוחד לבית ה' ומקדש מעט ולפי דעת כמה פוסקים שמצות עשה מה"ת ועשו לי מקדש לבנות בית כנסת, ראה במהרי"ק שרש קס"א, ובספר נחמד למראה דף מ"ב ובארחות יושר דף קע"א, וראה בזהר, "נשא" דף קפ"ז, עיי"ש בשד"ח ובאות מ"ד שם. ב) הקדושה שיש על מקום זה שמתפללין בו ומצד קדושת המקום אסור להתנהג במקום זה בקלות ראש. או בדברים של חול. וקדושה זו יש על כל מקום שמיוחד להתפלל בו בקביעות. דהנה כמו שהמצוה של ועשו לי מקדש לבנות בית המקדש. אינו קשור למצות הקרבת קרבנות ר"ל שיהי' בית המקדש והמזבח וכו' כעין הכשר למצות הקרבנות אלא היא מצוה בפ"ע, אף כי באמת תכלית מצותה היא משום הקרבנות אבל אינו תלוי מצוה זו של הקרבנות אלא כאמור שהיא מצוה נפרדת, והמצוה היא שיהיה מקום ובית מיוחד לה'. ה"נ י"ל דהמצוה של בניית בית הכנסת לשיטת הפוסקים הג"ל דסברי דיש מן התורה מצות עשה לבנות בית הכנסת היא מצוה בפ"ע לבנות בית מיוחד לה' אבל אין ה"נ שהאיסור מצד קדושת המקום אפשר שהוא מדרבנן שהם תיקנו להחמיר בקדושת מקום זה. והסברא גם נותנת לומר שמצות בניית ביהכנ"ס הזה עיקר כונתה של המצוה י"ל שתהי' מקום ובית מיוחד לשמו יתברך שהשכינה תהא שרויה בתוכו אבל אין מוכרח מזה שעיי"ז יהי' חל עליו קדושה לגבי כל האיסורים והחומרות שמבואר בגמ' ובשו"ע שאסורים בבית הכנסת, שזהו י"ל שהוי מדרבנן כנ"ל.

ולפי"ז יש לומר נמי באיסור נתיצת אבן מההיכל והמזבח וכו' משום לא תעשון כן לה' אלוהיכם (דברים יב, ג) וכן לשיטת הפוסקים דסברי דגם בנותן אבן מבית הכנסת אסור מן התורה, דשורש טעם האיסור בזה הוא משום דסותר וגורע מהבית־מקדש או מבית־הכנסת שהוא בית ה', שכשם שיש מ"ע לבנות בית מקדש ובית כנסת (לדעת הפוסקים הנ"ל) כמו"כ הוי לשיטתם איסור לנתוץ אבן מבית קדושה (ועי' באוה"ח דברים שם שכתב דלאו דוקא נותן אבן אלא אפילו רושם בבנין נמי חייב ובמנ"ח מ"ע תל"ז כתב ע"ז דמילי דסברא גינהו), והיינו כאמור שע"י נתיצה זו גורע מהבית. ויותר מזה מובא בא"ר או"ח סימן קנ"ב אות ו' בשם ר"י הלוי דמעכב לבנות בית הכנסת הוי בכלל איסור נתיצה והריסה. ועיין בפמ"ג שם סק"ו מ"ש ע"ז. ומשו"ה כתב המרדכי בפרק בני העיר והובאו דבריו בהגהת הרמ"א שם, דבנותן וסותר ע"מ לבנות שרי דההיא נתיצה בנין מקרי.

ולפי"ז שפיר יובן דברי הפמ"ג ואין סתירה בדבריו, שלענין סתירת אבן מביהכנ"ס י"ל שסובר שהוי מה"ת. מ"מ קדושת ביהכנ"ס שפיר קאמר שם דהוי מדרבנן, וכן מבואר לפי"ז דברי הבית שלמה הנ"ל ואין כאן תמיהת השד"ח, דאין זה שני הפכים בנושא אחד — וכמ"ש.

היוצא מדברינו (לפי מה שהוכחנו מדברי הפמ"ג והבית שלמה) שקדושת ביהכנ"ס אינה תלויה בבית ודירה אלא כל מקום שהוא מיוחד שנקבע להתפלל בו בתמידות יש על מקום זה קדושה כקדושת בית הכנסת וא"כ גם בנדון דידן ברחבת כותל המערבי מכיון שנקבע המקום להתפלל בו בקביעות הוי על המקום קדושה כקדושת ביהכנ"ס.

סיכום:

לשיטת המהר"י בסן והמהרי"ט (לפמ"ש המ"ב וגם לדברי הפמ"ג דעת המהרי"ט שהוי ספק) ובעל המור וקציעה, שכל מקום מיוחד שמתפללין בו תמיד יש על מקום זה קדושה וקדושת מקום זה הוי כקדושת ביהכנ"ס (לפמ"ש להוכיח מהפמ"ג ושו"ת בית שלמה).

וא"כ בגדוננו רחבת הכותל המערבי יש על רחבה זו דין קדושת בית הכנסת ויש להתנהג במקום זה כמבואר בגמ' מגילה כ"ט ושו"ע או"ח סימן קנא אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול וכד' ואין אוכלין ושותין בהם וכד'. והנה כל הנ"ל הוא מצד דין קדושת בית הכנסת, אולם נוסף על כ"ז הרי פשוט שכותל המערבי שריד בית ה' בית בחירתנו ותפארתנו אשר שכינה לא זזה משם מעולם בודאי שרחבת מקום זה קדוש ומקודש הוא.

אם מותר לישראל לצאת מביהכנ"ס

בשעת נשיאת כפים

בספר חרדים כתב: מ"ע לברך את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל, וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה עכ"ל.

ויש לחקור אם המצוה שיש לישראל להתברך מהכהנים לדברי החרדים היא מצוה חיובית או מצוה רשות, נפ"מ להלכה, אם נאמר שהיא מצוה חיובית הרי כשם שהכהן אסור לצאת מביהכנ"ס וגם כשאינו יוצא אלא שאינו עולה לדוכן בשעה שקוראין כהנים, או שאמרו לו לעלות וליטול ידיו, עובר בעשה כמבואר בשו"ע סימן קכ"ח סעיף ב'. כמו"כ יהיה על הישראל איסור לצאת מביהכנ"ס בשעה זו שהכהן נתחייב בנשיאת כפים שלא יפסיד את המצוה להתברך מהכהנים.

ולכאורה הנלעפ"ד להביא רא"י מגמ' שבת קיח: שהמצוה שיש לישראל להתברך מהכהנים היא רשות ולא חיובית דאיתא שם: ואמר ר"י מימי לא עברתי על דברי חברי יודע אני בעצמי שאיני כהן אם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה ע"כ.

והנה אם נאמר שיש על הישראל חובת מצוה להתברך מהכהנים ואסור לו לצאת בעת שהכהן נושא כפיו בכדי שלא יפסיד את המצוה, א"כ איך עלה ר' יוסי לדוכן ועבר על מצוה זו, שהרי בעליתו לדוכן לא חלה עליו ברכת הכהנים שברכתם היא דוקא לעומדים מלפני הכהנים ולא להעומדים מאחוריהם כמבואר בסוטה לט. ובשו"ע שם סעיף כד. (אם לא שנאמר שמכיון שר"י עלה לדוכן לקיים דברי חבריו הר"ז בבחינת אנוס והברכה חלה גם עליו ע"י

1. ואחר כתבי זאת מצאתי שבספר משך חכמה פר' נשא כתב כעין סברא זו. ובסוטה לח: אהא דאמר שם הא דאניסי הא דלא אניסי, פרש"י: העומדין בביהכנ"ס אחורי הכהנים לא אניסי אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבוא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת, הלכך אינם בכלל ברכה כדאמרינן כה תברכו פנים נגד פנים. ובשו"ע אדמוה"ז שם מוסיף בלשונו הטעם: „מראה בעצמו“

בב"ח שם ובמג"א שם סקל"ו וצ"ע). ועי' מ"ש לקמן מהפלאה שג"כ כתב שר"י לא נתברך מהכהנים ע"י עלייתו לדוכן.

ובערוך השלחן שם סעי"ק ד' כתב: ודע שיש מי שכתב שגם על הישראל יש מצות עשה שיתברך, ולא דוקא היא, דהיכן מצינו מצות עשה זו, אלא כלומר חיוב יש עליו להתברך מהכהנים ואם אינו חושש לזה הוה כבועט בברכותיו של הקב"ה וראוי לעונש ע"כ. משמע מדבריו שסובר שאין כונת בעל ספר חרדים שיש מצות עשה ממש על הישראל להתברך מהכהנים, אלא רק משום שלא יהי' כבועט בברכותיו של הקב"ה צריך להתברך, ולדבריו יש לומר בגמ' שבת הנ"ל דכיון שר' יוסי עלה לדוכן הוא משום שלא רצה לעבור על דברי חבריו שוב לא מקרי כבועט בברכותיו של הקב"ה.

שוב ראיתי לבעל ההפלאה כתובות כד: שסובר שלדעת הספר חרדים יש מצוה חיובית על הישראל להתברך מהכהנים ואם אינו מתברך בזה שמונע עצמו מהברכה עובר בעשה (תוכן דבריו מובאים בעזה"י להלן) ועיין בשע"ת שו"ע שם.

והנה על דברי ר"י אלו בתוס' הקשו המפרשים דהרי מפורש בכתובות שם דור הנושא כפיו עובר בעשה ובפרש"י שם משום שנאמר כה תברכו אתם ולא זרים.

ואמנם יש לתמוה כזאת על סוגיית הגמרא שבת עצמה (ולא רק אדברי ר"י בתוס') דאיך עלה ר' יוסי לדוכן לקיים דברי חבריו הרי עבר עיי"ז באיסור עשה לפי שיטת הגמרא בכתובות וכן הקשה הב"ח שם².

ונלפע"ד בענין זה ע"ד מצות הישראל להתברך מהכהנים. בהקדים דברי

שארין הברכה חשובה בעיניו וכו'. ומוכח מלשון זה שרק היכי שמראה בעצמו שאין הברכה חשובה אז אין הברכה חלה עליו כשאינו עומד פנים כנגד פנים אבל בגדון שלפנינו אצל ר' יוסי דמה שעלה לדוכן היתה לקיים דברי חבריו ה"נ ברכת הכהנים חלה גם עליו. אולם כאמור שמדברי בעל ההפלאה המובאים לקמן נראה מפורש שסובר שר' יוסי לא היה מתברך מהכהנים ע"י עלייתו לדוכן, וכנראה ששיטות חלוקות בזה.

2. ובהפלאה שם מביא קושיא זו בשם הט"ז ולא מצאתי בדברי הט"ז שהקשה כן וצ"ע. גם מה שהקשה שם על מ"ש המג"א שם דלתוס' איסור עשה בזה הוא משום ברכה לבטלה, והא קאמרינן בהדיא בברכות דף לג דאיסור ברכה לבטלה הוי לא תעשה משום לא תשא. הנה במחנה"ש שם מפרש שזהו באמת כוונת המג"א לבאר בשיטת התוס' שסוברים שאיסור עשה בזה הוא משום ברכה לבטלה משום עשה דאת ה' אלקיך תירא ודרשא דעובר בל"ת דאיתא בברכות שם ס"ל דהוי אסמכתא עיי"ש.

התוס' על הגמרא שבת הנ"ל וז"ל: לא ידע ר"י מה איסור יש בזה העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה של כהנים אמרה תורה לברך את ישראל עכ"ל. וראיתי שבהגהות וחידושים למהר"א הורוץ שבת שם רצה לפרש שזהו באמת כונת הר"י בתוס' להקשות קושיא זו מגמ' כתובות וז"ל: בפ"ב דכתובות איתא להדיא דאיכא עשה וכונתם להקשות על אותה סוגיא, דמהכא מוכח דאין איסור דחלילא לו לשמוע לדבר איסור. וז"ש לא ידע ר"י מאי איסורא דאמר התם [ובשגגת המעתיק נשמטו דברים בכאן] אם לאו משום ברכה לבטלה. ור"י לא היה מברך אלא שומע מאחריהם והתם קאמר עשה, וליכא למימר משום שאינו שומע ברכת כהנים שלכהנים אמרה תורה לברך ולא לישראל לשמוע בעשה: עכ"ל.

והנה לפי דבריו שמפרש שכונת הר"י בתוס' להקשות מסוגייתנו בשבת על סוגית הגמ' בכתובות גרויח בזה שיסולק התמיהה הגדולה הנ"ל שתמהו המפרשים על הר"י בתוס' שהרי קושייתם על הר"י לזה נתכוין הר"י בעצמו להקשות על סוגית הגמרא. וממילא לפי"ז לא נצטרך לכל הדחוקים שנדחקו לכוון בדברי הר"י בתוס'.

אולם עצם דבריו בפירושו על התוס' דחוקים, שלפי פירושו עיקר חסר מן הספר. שלדבריו עיקר דברי הר"י מכוונים לסוגיית הגמ' בכתובות וזה לא נזכר כלל בתוס' והוא בעצמו נדחק לומר שהמעתיק השמיט דברים בכאן והוה דחוק מאד.

ומ"ש בסיום דבריו „שלכהנים אמרה תורה לברך ולא לישראל לשמוע בעשה" אשתמיטתיה מיניה דברי בעל ספר חרדים הנ"ל שיש מ"ע על הישראל להתברך מהכהנים, ואולי כונתו כדברי בעל הערוך השלחן הנ"ל שאין זה מצות עשה ממש, עיין בדבריו לעיל.

ובדרכי משה ובהגהת רמ"א שם כתב לתרץ את דברי ר"י, דאיסור עשה לזר שמבואר בכתובות מיירי דליכא כהנים אחרים אלא הזר בעצמו נושא כפיו, והתוס' מפרשים שר' יוסי שעלה לדוכן מיירי עם כהנים אחרים שע"ז ליכא איסור לזר לעלות לדוכן וכבר נתקשו המפרשים לעמוד על סוף דעתו בחילוק זה אם יש כהנים אחרים או לאו, דלא מצינו חילוק כזה, וגם אינו מבואר הטעם

3. ועי' בשו"ת נוב"י סימן ז' שכתב באמת כך (בתי' הא') לפרש דברי המג"א בבאור דברי התוס' מ"ש שלא ידע ר"י מה איסור יש בזה העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה שכונת ר"י לומר שהרי ר' יוסי היה עולה עם כהנים אחרים (לפי דעת הרמ"א) והיה יוצא בברכת חבריו וליכא איסור.

בחילוק זה, ולכן הכריעו האחרונים שלא שנא בין עם כהנים אחרים ובין בפני עצמו יש לזר איסור לישא כפיו ודלא כרמ"א.

ובהפלאה כתובות שם הקשה על דברי רמ"א דאם ר' יוסי היה עם כהנים אחרים למה היה צריך לעבור משום ברכה לבטלה היה לו לצוות לכהן אחר להוציאו בברכתו עיי"ש מה שמביא משו"ת המבי"ט סימן ק"פ. ומשום תמיהות הג"ל כתב שאילולא דברי הרמ"א נראה לו לפרש דברי התוס' להיפוך דהאיסור עשה לזר הוא דוקא עם כהנים אחרים דכמו דאיכא מ"ע לכהנים לברך את ישראל ה"ג איכא מ"ע לישראל להתברך מן הכהנים כמ"ש בספר חרדים, וכן מצינו בכ"מ אע"ג שבתורה אינו מפורש הצווי אלא על העושה המצוה על שניהם כמו ביבם וביבמה וכו', וא"כ כשהזר עולה לדוכן עם כהנים אחרים איכא איסור של מניעת מ"ע דאינו מתברך מהכהנים פנים כנגד פנים כמבואר בסוטה לח. וכוונת התוס' דכיון דהוי שב ואל תעשה דאינו מתברך שפיר קאמר ר"י דה"י שומע לדברי חבריו, ומדייק הלשון „עלה לדוכן" דמשמע דהאיסור מחמת עלית לדוכן שאינו מתברך פנים כנגד פנים, וזהו שכתבו התוס' ולא ידע ר"י כשהוא לבדו בלי כהנים אחרים דכיון דליכא מניעת עשה שיתברך מהכהנים מה איסור יש, אם לא משום ברכה לבטלה דאז צריך שיברך בעצמו, ואפשר דמשמע ליה לר"י קצת שם דמיירי נמי כשהוא לבדו עכתו"ד.

והנה אף שלפירושו מיושבים בטו"ט דברי הגמ' והתוס' שרבים נדחקו בבאורם כנ"ל, אולם הרי דבריו מבוססים רק אם נסבור שהאיסור לזר הוא דוקא ביש כהנים אחרים דיש בזה מניעת מ"ע מהישראל להתברך מהכהנים, אבל לא בפני עצמו, וזהו היפוך דברי הרמ"א כנ"ל, וגם לפירושו שלדברי התוס' מיירי נמי באופן שאצל ר' יוסי לא היו כהנים אחרים עמו וע"ז הקשה הר"י דבאופן זה כשהוא בפ"ע ליכא איסור, וזהו דחוק דמי אומר דמיירי נמי שלא היו כהנים אחרים יחד עם ר' יוסי והוא בעצמו נדחק בזה וכתב שאולי ידעו התוס' שמיירי נמי בפני עצמו.

ולולא דברי בעל ההפלאה⁴ נלפע"ד ליישב דברי הרמ"א התמוהים והדחוקים שיש לומר שגם לדברי הספר חרדים שיש על הישראל מצוה להתברך מהכהנים היא רק מצות של רשות ולא מצוה חיובית, ולפי"ז גם אם הישראל מונע עצמו מלהתברך מהכהנים אינו עובר באיסור עשה ע"ז, והאיסור עשה שיש לזר הוא על ברכת כהנים ונשיאת כפים עצמה דאיסור לישראל לברך ולישא כפיו וכפרש"י כתובות שם כה תברכו אתם ולא זרים.

4. ועיין ברשב"א (המיוחס לריטב"א) סוכה לא ע"ב שכתב: "דליכא חיובא

אישראל להתברך, מצוה דכהן הוא".

ולפי"ז יש לומר דזהו כונת הרמ"א שר' יוסי שעלה לדוכן מיירי עם כהנים אחרים דוקא, והיינו שלכן הי' מותר לר' יוסי לעלות לדוכן שהרי מצד שמנע עצמו מלהתברך מהכהנים אין בזה איסור כנ"ל (ובפרט שעלה לדוכן לקיים דברי חבריו) ואילו מצד איסור של ברכה ונשיאת כפים מיירי הכא שר' יוסי לא אמר כלום לא ברכת כהנים ולא נשיאת כפים היינו יברכך ה' וגו'. (כדברי המהרש"א שבת שם והמג"א שו"ע שם) שמכיון שהיו שם עוד כהנים אחרים הרי מצד הדין של שומע כעונה הוי ר' יוסי עצמו כמברך ונושא כפיו, ואף שבמג"א שם סקי"ז מביא משו"ת מבי"ט ח"א סימן ק"פ דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני — הטירוף, הרי משמע מדבריו דמצד הדין מותר הכהן לצאת בשמיעת חבריו הכהן ורק משום גזירה של טירוף, וכאן בר' יוסי משום מצוה לקיים דברי חבריו סמך ר' יוסי אשמיעה מהכהנים האחרים וכן כתב בהפלאה שם.

ועתה שפיר עשה ר' יוסי בעליתו לדוכן, שבזה שעלה לדוכן לא עשה שום איסור כנ"ל, שאין חיוב להתברך מהכהנים וע"י שהי' יכול לשמוע מהכהנים האחרים את הברכה ונ"כ שפיר מקרי כמקיים דברי חבריו, ובאמת למעשה כיון שר' יוסי בעצמו ידע שהוא אינו כהן הוא לא כוון לצאת בשמיעת הכהנים. ולא עבר שום איסור בשמיעתו וכמ"ש בשו"ת עונג יו"ט יו"ח סימן ט"ו. וגם י"ל פשוט שגם אם ר"י לא כיוון כלל ג"כ מותר מכיון שידע בעצמו שאינו כהן. ומצאתי כדברינו שכהן יכול לשמוע מכהן אחר את הברכה ונ"כ ויוצא מדין שומע כעונה מצאתי כן מפורש בספר ראשית בכורים סימן ד' להגאון ר' בצלאל מוילנא זצ"ל שמביא שם שהי' פעם בשב"ק באטליא בביהכנ"ס של ספרדים ומכיון שהיה כהן כבדוהו שם שהוא יברך ברכת כהנים וכל הכהנים שעלו עמו לדוכן שתקו אז ויצאו חובתם בשמיעתם ממנו וכותב שכן מנהג המקום שם.

5. ובשו"ת נוב"י שם מביא שנחלקו שני לומדים בפירוש דברי המג"א שם במ"ש „ואפשר דס"ל לר"י דאיסור עשה היינו מה שמזכיר את השם לבטלה בברכה" אם כוונת המג"א על הברכה שלפני נ"כ, או שכוונתו על נ"כ עצמה היינו יברכך ה' וגו', ואינו מובן דלמה לא נפרש כמ"ש שהכוונה של התוס' על שניהם היינו על הברכה ועל נ"כ, שהרי עצם הדין של שומע כעונה סוברים שני הלומדים הנ"ל כמשמע מלשונם אלא שתשובת הנוב"י היתה ע"ז וראה בהערה לקמן מ"ש בזה.

6. ומצאתי שבתשובת בית הלוי סוף חלק בראשית מביא בשם חכם אחד (ושמעתי בשם גדול אחד שכוונתו להגר"ב מוילנא שלפנינו) שמהני בנ"כ דין שומע כעונה והעיר על דבריו דכיון דבברכת כהנים צריך קול רם וכמו דנפקא לן בסוטה (דף לח) מקרא דאמור להם, ובזה לא שיך שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע

וזהו כונת הר"י בתוס' שלא ידע ר"י מה איסור יש בעליתו לדוכן של ר' יוסי. שמכיון שלא אמר כלום אין כאן שום איסור וגם ברכה לבטלה שכאמור ששמע מכהנים אחרים וכדברי המהרש"א כנ"ל.

אולם כל זה שכתבנו ליישב דברי הרמ"א וכאמור שזהו אם נסבור שגם לפי שיטת הבעל ספר חרדים שיש מצוה על הישראל להתברך היא מצוה שברשות ולא מצוה חיובית וא"כ גם אם הישראל מונע עצמו מלהתברך אין איסור וכמ"ש הבעל ערוך השלחן שהבאנו לעיל, אולם לפי דברי הבעל ההפלאה הנ"ל מפורש יוצא מדבריו שדעתו שאם הישראל מונע מלהתברך מהכהנים יש בו איסור עשה. ולכן להלכה יש לחשוש לשיטת הבעל הפלאה ואסור לישראל לצאת מביהכנ"ס בשעה שהכהנים נתחייבו לישא כפיהם.

הרי אינו נשמע להעם השומעים. ובספר „חזון איש" או"ח מועד סי' כס דחה את דברי הבית הלוי הנ"ל עיי"ש בדבריו.

אולם מצאתי ראיתי שבשו"ת נוב"י שהבאנו לעיל (ראה בהערה הקודמת) בתשובתו לשני הלומדים השואלים שם בפירוש המג"א הנ"ל השיב: שכונת המג"א לפי דעת הרמ"א הנ"ל שהיו כהנים אחרים עם ר' יוסי דליכא איסור שר' יוסי יצא הברכה שלפני נ"כ בשמיעה מהכהנים אבל אם כונת המג"א על שם שמים שבנשיאת כפים דהיינו יברכה ה' וגו' מה חילוק יש בין בפ"ע ובין עם כהנים אחרים ע"כ. ועיי"ש בסיום דבריו שמפרש באופן אחר.

מבואר מדבריו שסובר שלענין נשיאת כפים אין הדין שומע כעונה, ולפלא שהגאונים הנ"ל לא הזכירו בדבריהם דברי הנוב"י, עכ"פ לפנינו מחלוקת באחרונים אם בנ"כ יש דין שומע כעונה ואכ"מ להאריך.

הגלולה למניעת הריון כבעיה הלכתית־רפואית

הרבה תרופות הומצאו בזמן האחרון, אבל אין תרופה שגרמה למהפכה כזאת — לא רק בעולם הרפואי אלא גם בעולם הסוציאלי — כמו הגלולה ההורמונלית למניעת הריון שהמציאה לפני כעשר שנים. אין פלא שהמצאה כזאת מעוררת גם בעיות הלכתיות, וכבר במאמרי לפני כשבע שנים¹ הדגשתי את חשיבות ההמצאה לגבי נשים דתיות. יש לקדם בברכה שכבר אז התעסק אחד מגדולי הפוסקים של זמננו, בעל ה„אגרות משה“, בחקירה הלכתית בענין זה ופרסם שתי תשובות חשובות עליו². חוץ מזה הזכירו גם פוסקים אחרים את הגלולה בקצור³, ויש ביניהם המצדדים בשימוש בגלולה בתנאים מסוימים.

עבור הרופא חשובות ביותר התשובות שב„אגרות משה“ שבהן נזכרו גם תופעות הלואי הרפואיות של השימוש בגלולה. בתשובה משנת תשכ"א נאמר: „הנה נתברר שרוב הנשים רואות ע"י הפילן אלו טפת דם שנעשית נדה, כדהודיע לי חתני הרה"ג ר' משה דוד טענדלר שליט"א שיש לו ידיעה בענינים אלו וכתב לדאקטאר שהמציא פילן אלו והודה לו שששים אחוזים מהנשים רואות משהו דם ע"י הפילן, רק הנכרים אין מקפידים על זה“. ובשנת תשכ"ב הוא מוסיף עוד: „מצד האיסור דורע לבטלה ליכא, והיה

1. ד"ר יעקב לוי. „הרופא העברי“ חוב' א' וב', ל"ה תשכ"ב, ע' 114; ע' גם „נועם ה' תשכ"ה.

2. „אגרות משה“ אה"ע חלק א' ס' ס"ה, מיום א' תמוז תשכ"א. שם שם חלק ב' ס' י"ז, אלול תשכ"ב.

3. מהר"ם בריסק, ח"א ס' צ"ז. ר' שמואל היבנר, „הדרום“ תשרי תשכ"ה, ע' 42. ר' מרדכי יעקב ברייש (חלקת יעקב ח"ג ס' ס"ב) (תשכ"ז בני ברק). „ציץ אליעזר“ (ירושלם תשכ"ז) חלק ט' ע' רכ"ג. (דבריו בנוגע לפעולה הביולוגית של הגלולה אינם מובנים לי: „פעולתם למנוע המנע בין ביצת האשה לבין זרע הבעל“. אעפ"י שלמעשה אין זה משנה, היה יותר נכון לומר שהגלולה מונעת בשילת הביציות, ולכן בכלל לא נמצאת ביציה בשלה חופשית בתוך מעי האשה, ולכן אין הזרע יכול להפרות אותה). „תורת המשפחה“ (הרב משה שטרנבוך) (ירושלם תשכ"ז) ע' ל"ט.

שייך להתיר כשקיימו פו"ר כשיש לה צער גדול, ליקחם עד שיגדלו מעט [ילדיה]. אבל החשש דרואות מזה משהו דם הוא חשש גדול אף למה ששמעו כתר"ה מרופאים שרק שלוקחות מדה קטנה חמשה מיליגראם רואות משהו דם, ורק כשליש נשים, ורק בפעם ראשונה שניה, וכשלוקחות מדה מרובה עשרה מיליגראם כמעט אינן רואות שום דם, דעכ"פ כיון שאיכא אף רק מקצת נשים הרואות דם יש לאסור. וצריכה האשה שרוצה ליקח הפילן להניח מוך באותו מקום ויהיה שם חדש אחד בכל הזמן, ואם לא תראה תוכל לסמוך שהיא מאלו הנשים שאין רואות דם מזה. אבל בעצם אין לסמוך על הרופאים במה שאומרים שרק שליש נשים רואות דלא שייך לידע דבר ברור בזה ליחשיב כרוב שאינן רואות, מכיון שהוא סבה להוציא דם, יש לחוש לכל הנשים, ובפרט... הרופא שהמציא הפילן הודה לו לערך יותר ממחצה נשים רואות מזה דם, ואראה לברר הדבר יותר, וגם בדבר רבוי המדה שהוא נגד הסברה".

„ועתה נשמע שהפילן הם דבר שמויק להאשה במחלות אחרות ולכן אין ליקח הפילן מצד חשש סכנה לענין אחר" עכ"ל.

במשך חמש השנים שעברו מאז הופיעו מאות מאמרים מדעיים-רפואיים עם חקירות על פעולת הגלולות ועם הצעות לשנות לא רק את הכמות אלא גם את החמרים ההורמונליים, עד כדי כך, שהגלולות שמשותמשות בהן כעת אינן כלל אותן הגלולות שהמציאו לפני עשר שנים. עשרות בתי חרושת בעולם עובדים בקצב מלא למצוא חמרים חדישים ולהרכיבם לגלולות. כל בית חרושת מוציא כמה מיני גלולות, וגלולות מגלולות שונות. הצד השווה שבהן הוא שכולן עלולות למנוע את הביוץ בשחלה של האשה. פעולה זו היא העיקרית למנוע הפריה והריון¹. כל מגמת המדענים ובתי החרושת היא למצוא תרכובת של

1. יציאת הביציה = OVULATIO.

2. כעת עושים החוקרים גיסויים בגלולה אחת לגמרי אשר אין אנו יודעים עדיין הרבה על תופעות הלואי שלה. בגלולה הזאת אפשר להשתמש אחרי התשמיש (אפילו כמה שעות) והיא אינה מונעת את הפריה הביצה, אלא את קליטת הביצה המופרה בתוך הרחם. ע"י זה תשתנה הגישה ההלכתית לגמרי. הרי יש כאן צד לקולא, כי דרך התשמיש הוא טבעי לגמרי, אבל גם צד לחומרא, כי הביציה מופרה כבר, והשימוש בגלולה עושה מעין הפלה. ע"י על בעיה דומה ב„ציץ אליעזר" בענין תכשיר תוך-רחמי (חלק ט' עמ' ר"ח סימן ז'). וכן במאמרו של הרב יונה צבי הורוויץ בתוך ROSENHEIM-FESTSCHRIFT פרנקפורט ע"נ מיין, ע' 110 בענין זילוף אחר התשמיש, (אע"פ שהנחתו שפעולת הזילוף עלולה להוציא את הביציה מופרה מהרחם אינה מתאימה לדעתנו הרפואית).

הורמונים המאפשרת שימוש בגלולות ללא תופעות לוואי שהופיעו בשנים הראשונות של המחקר, וביניהן גם הדימום בין הוסתות שנוכר בתשובות „אגרת משה”. א”כ מובן מאילו שאי אפשר להעביר ללא הסתייגות את הדעות ההלכתיות המבוססות על הגלולות שהשתמשו בהן לפני עשר או חמש שנים לגלולות של היום. מוטלת אפוא החובה על הרופאים להמציא לפוסקים מזמן לזמן את החומר החדש בענינים אלה כדי שפסק דינם יהיה מבוסס על בוריו. אעפ”כ נשארות תשובותיו של ה„אגרות משה” בחשיבותן כי הן מדריכות את הרופאים באילו ענינים מדעיים יש לדון. מבחינה זו אפשר להסתכל על ארבע נקודות כסימני דרך:

- א. ענין הוצאת הזרע לבטלה.
- ב. חשש של דימום בין-רוסתי.
- ג. סכנות בשימוש הגלולות.
- ד. בטחון בפעולת הגלולות למניעת הריון.

א. ענין הוצאת זרע לבטלה
ב„אגרות משה” ניתן פסק דין באופן ברור: „מצד האיסור דזרע לבטלה ליכא, והיה שייך להתיר כשקיימו פו”ר כשיש לה צער גדול”. לפסק הזה ישנה חשיבות גדולה, שהשחתת הזרע היה במשך דורות עיקר בעית מניעת ההריון. את הפסק החדש אפשר להשוות להלכות כוס עקרין, אשר בו יש עוד להתחשב באיסור „סירוס”. בשימוש בגלולה אין חשש כזה, כי תכף אחרי הפסקת השימוש בגלולות יכולה האשה לבוא לידי הריון, וישנה דעת רפואית שהנשים שהשתמשו בגלולות, נוטות יותר להריון. אכן לענין מצות פו”ר ואיסור זרע לבטלה מקביל השימוש בגלולות לכוס עקרין, ואנו גם מוצאים ב„חתם סופר”¹ תשובה מקבילה לפסק דין שלנו. הוא מתיר במסיבות מיוחדות לשתות כוס עקרין. „מותרת לקחת סמים בכדי שלא תתעבר דמשום טעמא דלשבת יצרה אינה מחויבת להחריב עצמה כדי ליישב העולם”.

הח”ס בתשובתו מקל בשימוש בכוס עקרין במקרה של אשה נשואה, שכבר קיימה „שבת” כל דהו, אפילו בלא צערא כלל בהסתמכו על מעשה אשתו של רבי חייא². אכן הוא מתנה את השימוש בהפסקת בעלה. כי בזמננו אנו אין האיש יכול לישא אשה על אשתו או לגרשה בעל כרחו, וכתוצאה מעיקור האשה ע”י כוס עקרין מוגבל הבעל במצות „לערב אל תנח ירך” אם הוא עוד רוצה בכך.

בענין הרפואי יש דו”ח על ה”Morning-after Pill” בעתון International Planned

Parenthood Federation. Medical Bulletin, vol. I No. 4, June 1967 London.

1. חתם סופר, אה”ע תשובה כ’.

2. יבמות ס”ה :

לפי שיטה זו יש לדון דין הגלולה שאינה גורמת לעיקור עולם. מגמת „אל תנח“ אינה מבוטלת לגמרי אלא רק נדחית לזמן מה. האם גם אצלה דורשת ההלכה הסכמת הבעל, או האם המצב הנוכחי דומה יותר למצב בימי האמוראים, שאז לא היתה האשה זקוקה להסכמת בעלה לכוס עקרין?

בעל „אגרות משה“ נוטה להתיר את הגלולות רק אם יש לאשה „צער גדול“, ז"א אפילו בלי סכנת נפשות. יש צורך להבהיר מצד ההלכה את השאלה במקרים שמחלות האשה הן פחות רציניות, והרופאים חושבים שהריון עלול להחמיר את המחלה, או שהוא ימנע לרפא אותה כהוגן. עוד יותר מעשית תהיה השאלה מה יהיה דין אותן הגשים היולדות כדי שנה בשנה, כשהן בלי עזרה במשק הבית. הן מוכרחות לעבוד קשה מיד אחרי הלידה, וכך הן מחלישות את גופן, ואין להן האפשרות הכספית להיגפש ולהבריא לפי צורך גופן. לרחם זקוק זמן ומנוחה כדי שמיתריו יחזרו להיות מתוחים; אחרת הרחם נוטה לרדת.² אותו חיזוק נחוץ גם לשרירי הבטן. גם הורידים שהתרחבו בחדשי ההריון צריכים שוב להיכווץ, אחרת נוטים הם לפקקת.³ מתעוררת השאלה אם מותר לנשים אומללות כאלו ליהנות מהשימוש בגלולות, לפי הוראת הרופא, ע"מ לשים רוח בין עיבור לעיבור, עד שיגדלו הנערים? האם מותר לנו גם פה לפסוק לפי הטעם של ה„חתם סופר“ שאינה מחויבת להחריב עצמה כדי ליישב העולם? יתר על כן, במקרים רציניים כאלה על הרב לברר אם גשים כאלו חייבות אולי — מטעם מצות שמירת הגוף — להשתמש בגלולות ע"מ למנוע לתקופה מסוימת את ההריון, וכל זמן שהאשה אינה לוקחת את הגלולות, מחויב הבעל להינזר מהתשמיש כדי למנוע בזק מגוף אשתו.

על הרופא לקבוע בכל מקרה כמה חדשים נחוצים עד שתתרפא האשה ממצבה החולני שלא תסתכן במחלה בכניסה להריון חדש, גם בלי סכנת מחלה — רק לתת מגוחה לאברי האשה — המלצת הרופא יכולה להיות בסיס להחלטה ההלכתית אם האשה יכולה להפסיק זמן מה את שורת ההריונות. על כל פנים, רב שמגיעים אליו מקרים של „שעת הדחק“ כאלה, ימצא רמזים בתשובת ה„חלקת יעקב“.

ב. חשש של דימום בין־יפתי

יד הפוסק להיתר הגלולה סולדת בו ברגע שהוא מתיר, מחשש הדימום הבין־יפתי ואיסור גדה המרחף כחרב חדה מעל צוארי האשה.

2. PROLAPSUS

3. THROMBOSIS

כדי להבין את מהותו של הדימום הזה, עלינו להתבונן כמה רגעים בפעולת הגלולות האלו. המחזור הוסתי של האשה מוסדר על פי הוראת המוח הפנימי: ובלוטה שעל ידו הנקראת יתרת המוח: לפיה מפרישים השחלות שני מיני הורמונים לסירוגין. אחר ימי הוסת מתחיל שלטון הפוליקולין (איסטרוגן) המביא את הביצה לידי בשילות והמכין את רירית הרחם שתהיה מסוגלת לקבל בתוכה את הביצה המופרה היוצאת מהשחלה, ביום ה-12 של המחזור בערך. אז מתחיל שלטון הורמונים אחרים: הלוטאין (פרוגסטין). ביום הביוץ הזה נמצאים אנו על אם הדרך, כי אז יש שתי אפשרויות: אם הביצה אינה מופרת, גורם הלוטאין שרירית הרחם הנפוחה תיפרד מכתלי הרחם ותצא החוצה עם הביצה בזמן הוסת. לא כן במקרה שהפריית הביצה הצליחה ביום ה-12 של המחזור (בערך). אז תפריש השחלה מין אחר של לוטאין, ששלטונו נמשך במשך כל תקופת ההריון. הוא עוזר לביציה להתקנן בתוך רירית הרחם — ומה שחשוב יותר לעניננו — הוא מונע הבשלת ביציות אחרות בתוך השחלה.

תופעה זו היתה נקודת המוצא לרעיון הגלולה ההורמונלית. במעבדות הצליחו להרכיב באופן סינטיטי הורמונים דומים ללוטאין שבכוחם למנוע הבשלת ביציות חדשות בתוך השחלה. אם אין ביצה בשלה — אין אפשרות להריון. כך הבינו לתת את הגלולות מהיום החמישי של הוסת ולדכא את הבשלתן של הביציות עד היום ה-25 של המחזור, עד שמופיע דימום כעין וסת בימים הבאים. כל הימים האלה אין הזרע יכול למצוא ביציה בשלה — ולכן, ימנע ההריון.

ע"מ להקל על התהליך הזה למדו, לפי הנסיון, להוסיף גם כמות קטנה של חומר אסטרוגיני, אם כבר מתחלת השימוש בגלולות, ואם — לפי שיטה חדשה אחת — רק חמשת הימים האחרונים. בעיה בפני עצמה היא למצוא את שיווי המשקל המתאים בין ההורמונים האלה. אם הוא אינו מדויק, מופיעות אצל נשים רבות תופעות לוואי בלתי נעימות הדומות לאלו המופיעות בשעת וסתן או בתחלת הריון, כמו כאבי ראש, בחילה, הקאות, עליית משקל הגוף ע"י ספיגת מים, וכד'. במקרים יוצאים מן הכלל צריכות נשים כאלו להפסיק את השימוש בגלולות או לפחות לשנות את מנת ההורמונים, או לעבור לגלולה אחרת באיכות ובכמות. כשאנו מתחשבים בכך שבגוף האשה פועלים גם ההורמונים המלאכותיים שאנו

1. HYPOTHALAMUS

2. HYPOPHYSIS

3. OVARIUM

4. FOLLICULIN (OESTROGEN)

5. LUTEIN (PROGESTIN)

מושיטים לו בתוך הגלולות, וגם ההורמונים הטבעיים שבאותו הזמן מפרישות השחלות של האשה, יכולים אנו להבין שכל אשה מגיבה באופן אינדיבידואלי על הגלולות, וקשה יהיה למצוא את הגלולה — בה"א הידיעה — שתהיה נוחה לכל הגשים.

נחזור לעניננו ההלכתי — לדימום הבין-וסתי. גם דימום זה עלינו למנות בין תופעות-הלואי של הגלולות. הדימום הזה מופיע לפעמים בחלק השני של המחזור: או באופן דומה לדימום בימי וסתה של האשה¹, או באופן קל ע"י צביעת ההפרשה בצבע אדום או חום, או בצורה של כתמים אחדים בתוך ההפרשה². בכל המקרים הללו הדם יוצא מהמקור, ועל ההלכה לקבוע אם האשה הזאת היא במצב של איסור „נדה“.

בעיני ה„אגרות משה“ נראה הדימום הזה בזמן התשובה הראשונה כחשש חמור ביותר, ולכן העדיף להמליץ על השימוש ב„ראבר“, ז"א במחיצה של גומי הסוגרת בפני הרחם, אמצעי שבעיני פוסקים אחרים נראה כגורם להטלת זרע על עצים ואבנים³. כרופאים מבינים אנו את עמדתו. כי אחוז הנשים שאצלן הופיעו דימומים אלו, היה בשנים הראשונות של השימוש בגלולות גבוה מאד. אכן, כפי שהזכרנו כבר, השתנה המצב מאד לטובה ע"י הרכבת גלולות בתרכובת אחרת, הן באיכות החמרים והן בכמותם — כפי שטתבאר מהטבלה הבאה (משנת 1964), ועוד יד המדע נטויה.

ט ב ל ה א

דימום בין-וסתי במחזור הראשון של שימוש בתכשירים שונים (באחוזים)
(לפי מאמרה של (Aviva WISEMAN, Symposium Sidney, Oct. 1963, p. 209):

תכשיר		אחוז הנשים
ישנים	CONOVID. E	25%
	VOLIDAN	20%
חדשים	LYNDIOL	0% (רק מקרים מעטים)
	OVULEN	3%
	METRULEN	4%
	ORTHO-NOVIN	2%

1. BREAKTHROUGH BLEEDING

2. SPOTTING

3. ע"י אוצר הפוסקים א' ט' אבן העזר.

מספרים דומים לאלה פרסם גם RICE-WRAY, METABOLISM, Vol. 14 No. 3, Part 2 (March 1965)

במשך השנים הובהרה עוד עובדה חשובה. כל החוקרים מצאו שהמספר הגבוה של הדימומים האלה מופיע רק במחזוריים הראשונים של השימוש, עד שבחודש השלישי או הרביעי רק 2% עד 4% של הנשים מפרישות דם באמצע המחזור. המספרים בטבלה ב' מראים זאת בעליל.

ט ב ל ה ב

דימום בין-רסתי		כתמידים בין-רסתיים	
מחזור	במחזוריים שונים (באחוזים)	מחזוריים שונים (באחוזים)	במחזוריים שונים (באחוזים)
1	14	3	3
2	13	3	3
3	5	4	4
4	6	1	1
5	3	—	—
6	3	1	1
7	4	—	—
8	3	—	—
9	5	—	—
10	2	—	—
11	—	—	—
12	—	—	—
13	—	—	—
14	2	—	—
15	2	—	—

לפי המאמר של W. G. McBRIDE

תכשיר :

ETHYNODIOL DIACETATE 0.5 mg

ETHINYL OESTRADIOL 0.1 mg

Symposium Sidney October 1964, p. 217

התופעה הזאת שיש לה חשיבות גם להלכה אפשר אולי לפרשה כסימן לתהליך התרגלות ההורמונים המלאכותיים עם ההורמונים הטבעיים הנפרשים במחזוריים אלה עד שמגיעים לשיווי משקל. יכול להיות שיש גם גורמים נפשיים להופעת הדימום. כמה מומחים מדגישים את הגורמים הללו. למשל המומחה

פודי: מספרת על אשה אחת שלקחה גלולות במשך שנתיים ולא ראתה אף פעם דימום בין־וסתי — חוץ מבשתי הזדמנויות: מות אחיה ע"י תאונת דרכים, ואחרי איבחון פתאומי של שחפת אצל ילדתה. בדומה לזה מדגישה המומחה אביבה וייזמן: מאנגליה את הרקע הנפשי של תופעות לוואי לפי נסיונותיה ונסיונות חוקרים אחרים. לכן אנו יכולים לתאר לעצמנו שהמתח הנפשי בתחלת הטיפול מתמעט והולך אחרי חודש־חודשיים כאשר האשה כבר בטוחה שגלולות מועילות. הגורם הנפשי לראית דם אצל נשים נזכר בתלמוד¹, (כגון מחמת חימוד או התרגשויות אחרות).

כשאנו מסתכלים על ירידת המספרים בטבלאות, וכשאנו רואים שהאחוזים של תופעות הלוואי המפריעות, הולכים ומתמעטים ומתקרבים כמעט לנקודת האפס, מתעוררת השאלה אם היום יש עוד מקום לחשוש חששות הלכיות רציניות או לגזור גזרות. לדעתי עלינו להגיד: אף על פי כן! כי יש נקודה חשובה המגבילה, לענין ההלכה, את ערכם של מספרים אלה. הם מבוססים על עדותן של רבבות נשים, אבל הנשים הללו היו אינן־יהודיות שאינן רגילות לדייק ולבדוק אם יש אולי איזו טיפת דם או כתם כחרדל בהפרשה. לא מצאתי סטטיסטיקה המתחשבת בנקודה זו, שכבר נזכרה ב„אגרות משה". לכן חייבים אנו להוסיף למספרים כמה אחוזים של שגיאה בעדותן של הנשים, כדי להגיע לערכים האמיתיים לצרכי ההלכה. קשה לקבוע כמה אחוזים עלינו להוסיף, אם עד שליש או רביע או נוסף חמישיתם עליהם.

האם בגלל זה עלינו לבטל לגמרי את כל עדותן של הנשים שדברו לפי תומן? אולי נוכל בענין זה לגקוט עמדה חיובית יותר: הופעת כתמים היא תמיד יחסית למספר הדימומים. אם לפני עשר שנים, או חמש שנים — לפי דברי ה„אגרות משה" — היו רואות רוב הנשים הנכריות דם ע"י הטיפול, היה עלינו להניח שגם היו הרבה כתמים חשודים לנדה באופן יחסי. עכשיו שמספר הדימומים הגסים ירד בממדים ניכרים — לפי הטבלאות — נוכל להניח, כי גם הכתמים, שלא השגיחו עליהם, ירדו במספרם. החוקרים מתחשבים כעת ב־3% עד 4% של שטפי דם. אפילו אם נגזים קצת, הרי אפשר להגיע לכדי 10% של נשים הרואות כתמי נדה. זאת אומרת שתשעים ממאה נשים אין להן בכלל לחשוד. אולי זהו הבסיס אשר עליו יכולה ההלכה כבר לבנות את פסק דינה.

1. PUDDY, E. Symposium Sidney 17-18 Oct. 1964, p. 233.

2. WISEMAN, A. Symposium on OVULEN, Johannesburg 1964, p. 5.

3. מס' נדה ס"ו ע"א ועוד.

ג. סכנות בשימוש בגלולות

כתוב ב„אגרות משה“: „ועתה נשמע שהפילן הם דבר שמזיק להאשה במחלות אחרות ולכן אין ליקח הפילן מצד חשש סכנה לענין אחר“. קביעת סכנה כזאת מהוה בלי ספק ענין רפואי, ובכל מקרה שקיימת סכנה לפי דעת הרופאים מצווים הרבנים להתריע בעם על הסכנה. (באמת נשמעו לפני שנים מספר קולות רופאים שהצביעו על נזקים העלולים להיגרם ע"י הגלולות). אין תרופה המופיעה בעולם הרפואי שאין בחובה אפשרויות של נזק. אכן אין חכם כבעל הנסיון. בינתיים גבלעו מליוני גלולות¹, והרופאים למדו אלו סכנות אורבות, ומתי אורבות, ואיך אפשר לזהר מהן.

לכאורה יש להניח שההורמונים בתוך הגלולה לא יגרמו נזק, כי הם מאותו הסוג שהגוף מייצר אותם מדי חודש בחדש, וביותר בימי ההריון — כפי שהזכרנו — כדי למנוע ביוץ חדש. גם ההריון יכול לגרום לפעמים לנזקים אצל נשים הנוטות למחלות מסוימות, ובאמת דומים אותם הנזקים שהגלולה עלולה לגרמם לאלו שגורם ההריון. החשובים ביותר הם נזקי הכבד אצל אותן הנשים שכבר סובלות או סבלו ממחלות כבד. יש חילוקי דעות בין הרופאים, אם הגלולות יכולות לגרום הרעה למחלת סרטן הרחם או השד — (אין הוכחה לכך שהן עלולות ליצור סרטן) — או לגרום לפקקת הורידים אצל נשים הנוטות לפקקת. היוצא לנו מזה הוא, שיש לתבוע מכל אשה שיש לה הוראה הלכתית להשתמש בגלולות, לפנות לרופא לבדיקה יסודית, כוללת גם בדיקת דם לתפקודי הכבד. כמו כן יש לדרוש לחזור מזמן לזמן על הבדיקות, לפי הוראת הרופא. אם אשה תשמש באמצעי זהירות אלה, לא יהיה עליה לפחד משום נזק, וגם אפשר להקל עליה מפני תופעות הלואי שהזכרנו, אם היא בפיקוח תמידי של רופא. יש להצטער על כך שבכמה ארצות (כולל ישראל) מוכרים את הגלולות ללא הגבלה ובלי תרשים של רופא. כל אשה המשתמשת בגלולות בלי פקוח רפואי תשא את עונה, אם חו"ש תינזק. נשים זהירות יהנו מהתקדמות הרפואה, ואין לבן צריך לנקופן אם בולעות את הגלולות, יותר מאשר כשלוקחים פירמידון או פניצילין.

היוצא לנו מזה הוא שבשאלה ההלכתית, אם יש סכנה בשימוש בגלולות האלו, צריכה ההחלטה להיות בידי מדע הרפואה, ועמדתו היא שבתנאים האמורים לעיל אפשר להזניח את גורם הפכנה.

1. לפי „הרפואה“ (כ"א אדר ב' תשכ"ו, ע' 282) משתמשים כיום בתכשירים

ההורמונליים למעלה מ־10 מיליון נשים, מהן 5 מיליון בארצות הברית בלבד.

יש עוד המקום להלכה לשקול את דברי סוירי¹, שאין ספק שהסכנות הכרוכות בהריון ובלידה גדולות פי כמה מכל מה שנתפרסם עד כה על תופעות בלתי רצויות מהתכשירים. הרעיון הזה מבוסס על ההנחה שיש בטחון שהגולות מונעות את ההריון. על שאלה זו עלינו כעת להרחיב את הדיבור.

ד. בטחון בפעולת הגולות למניעת הריון

על הרופא לקבוע מתי יש סכנה לאשה אם היא תיכנס להריון, ויציע לה, לפי המצב האינדיבידואלי, את אמצעי המניעה. ולפי זה צריך הרב לתת לה הוראות, שבתוכן עליו גם לכלול את האמצעים אשר תשמש בהם. כי בחירת האמצעים האלה תהיה גם לפי שיקול דעת ההלכה, אשר תתחשב גם בידיעות על בטיחותם — לפי חות דעת הרופא.

כמה כשלונות היו בפעולתם אפשר לראות בטבלה הבאה, אשר בה יצוין מספר ההריונות שאירעו אצל נשים שהשתמשו באמצעים שונים. על מאה נשים שחיו חיי מין רגילים עם בעליהן אירעו הריונות:

ט ב ל ה ג *

שימוש בשטיפה	31 הריונות
משחה פנימית	20 "
ימים „בטוחים" במחזור *	24 "
כיסוי על אבר הזכר	14 "
הסגר גומי לפני הרחם	12 "
גולות הורמונליות	0.1 "

ההבדלים בולטים לעין: בשימוש בגולות המספר הוא אפס. אם אצל אלף נשים אירע פעם אחת הריון, אפשר לתלות זאת בשגיאת האשה, שפעם אחת שכחה לקחת את הגולה. בהשתדלותו למנוע, בפקוח נפש, את ההריון המסכן, צריך הרב להתחשב בעובדה של בטחון של 100%. אם אין עיכובים הלכתיים חשובים, ואם האשה סובלת את הגולות, יחשוב הרב אם לא כדאי להמליץ על שימוש בגולות מצד הדין, ויבוא בקשר עם הרופא וישפיע עליו לעשות את כל הבדיקות הדרושות, כדי שיבואו לעמק השוה. אם הרב לא ינהג כך, והאשה תיכנס להריון

1. Swyer. Curr. Med. Drugs 6:17 1966.

2. לפי A. WISEMAN Symp. Sidney 17-18 Oct. 1964 p. 207.

3. אפשר להקטין את מספר ההריונות אם משתפים בחשבון זה גם אמצעים אחרים,

כגון מדידת חום הגוף.

ותבוא לידי סכנה ר"ל, קרוב לדאי שיהיו לו אחר כך הרהורים מצפוניים. משיתוף פעולה בין הרב והרופא תצמח תועלת וישועה לאשה.

*

מתוך דברינו מתברר שהגלולות הן כעת האמצעי הטוב ביותר שיועיל, אם ההלכה והרפואה הן תמימות־דעה, לנשים רבות לעבור על מצב של מחלה מסוכנת או בלתי־מסוכנת עד אשר יבראו ותקוים בהן הברכה: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה.

כשהבאנו את בעית מניעת ההריון לבמה זו, המוקדשת להלכה, הרי לבסוף עלינו להדגיש עוד, שבמקביל לשקלא וטריא ההלכתית יש גם משקל מיוחד ל„דעת תורה“ ולהשקפת היהדות ע"פ חכמינו ז"ל. שתיהן מצטרפות לקבוע את דרך המוסר התורתית. כבר מזמן הרימו רבנים אנשי שם את קולם על הצד המוסרי שבמניעת ההריון. גם בתשובתו של ה„חלקת יעקב“ מבריקים כחוטי זהב רעיונות של מוסר. הוא מזהיר על כך שהרב הפוסק צריך להסתכל בעין פקוחה על הזוג המבקש לקבל ממנו היתר להשתמש ב„גלולה“. האם באמת מבוססת הבקשה בעיקר על מניעים רפואיים רציניים, או רק על דברים צדדיים, כמו המגמה לחיי נוחיות וכד'. כמו כן על הרב לשים עין פקוחה ובקרתית על ההוראה של הרופא. יש רופאים שמחוסר הבנה ברצינות ההלכה נוטים לתת אישור למניעת הריון אפילו מטעמים רפואיים טפלים — שלא להגיד שהם מפריזים אפילו בקלות ראש. כדאי לקרא את התשובה ב„חלקת יעקב“ במלואה. ע"י המצאת הגלולה אקטואליים עוד יותר הדברים שכתב לפני חמש עשרה שנה הרב ד"ר עמנואל יעקובוביץ: „מניעת ההריון הנפוצה פתחה שער רחב לפריצת גדרי המוסר ואי־נאמנות בנישואין, לחילול הקדוש, ביטול טוהר המידות, כיבוש היצר, במדה שאף עובדי אלילים לפנים לא הגיעו אליה. האדם הפך עבד נרצע לאנוכיות ולנוחיות, והוא מסיח את דעתו מזה, שבסוף הוא משלם מחיר יקר הרבה יותר בעד כשלוגו לטפח את האידיאלים של חיים מוסריים ואת צו הבורא על קיום המין. לפיכך אין להוציא גזר־דין כללי, שכן הגורמים הם רבים ועדינים ביותר, והבעיות חמורות ביותר, והן כרוכות בתוצאות מרחיקות לכת. על כן ידון הרב על כל מקרה ומקרה לחוד, על יסוד חות־דעת של רופא מוסמך וירא שמים, שנהירים לו הצדדים הדתיים והמוסריים של הבעיה“.

1. למשל הרב ב' שפירא (קובנו), פארטראג „טהרת המשפחה“, קאונאס תרצ"ו. גם מאמרי הרב ד"ר זאב צבי הכהן קליין (נחלת צבי, חלק א' חוברת ח. סיון תרצ"א); וגם מאמרו של הרב יונה צבי הורוויץ, הנ"ל עמ' קס"ח.
2. „הרופא העברי“ כרך כ"ו, 1953, עמ' 172.

בשאלת השטחים ששחררו ע"י ישראל במלחמת ששת הימים

נשאל נשאלתי מכמה אישים רבנים ות"ח ובעלי בתים, בכתב ובע"פ, מה הדין בשטחים ששחררה ישראל במלחמת ששת הימים.

(א) אם צריכים לקרוע כשנכנסים לירושלים העתיקה, וכן אח"כ בכניסה לכותל המערבי, וכן בשאר ערי יהודה כפי שנפסק בש"ע או"ח סימן תקס"א, כן לצד החיוב, אם עבר שלשים יום שלא ראה אותם, אם חייב לקרוע עוד הפעם; (ב) אם חייבים להגיד שהחיינו בפעם הראשונה שרואים ירושלים העתיקה וכותל המערבי;

(ג) אם מותר ליהנות באבני כותל מערבי ובעפרו.

(ד) אם יש הבדל קדושה בין המקומות בא"י עצמה, ובשאר חלקי הכיבוש שמחו"ל כמו סיני, אל עריש וכו', רמת הגולן;

(ה) אם מותר להחזיר מקומות שכבשו כולם או חלק מהם כפי שדורשים האומות.

היות שיש הרבה חילוקי דעות בזה כפי שגמסר בעיתונים, לכן פנו אלי לדעת מה חוות דעתי בזה, וזאת תשובתי להם בס"ד:

א. בדין הקריעה

(א) הגה כבר ידועים דברי מרן הב"י בסימן תקס"א הנ"ל שכ' ע"ד הטור שכ' בחרבנן, אפילו יושבים בהם ישראל כיון שאינם מושלים עליהם מקרי חורבן ע"כ, והביאו הבאה"ט ומ"ב שם, דוק מינה עתה שזכינו שישראל מושלים עליהם, אינם צריכים קריעה, אמנם מקום המקדש שרואה אותו מכותל מערבי, נראה דאף שישראל שולטים על המקום, מכיון שאין לנו הרשות להכנס בו משום שאנו טמאי מתים, והנכנס בו בזה"ז חייב כרת, כפי שפ' הרמז"ל בפ"ו מה' בית הבחירה הי"ד וכן פסקו כל הפוסקים כמ"ש המ"א שם סק"א והמ"ב בסק"ה משום שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, כמו שהוכיח מרן הכ"מ שם מדברי הגמ' זבחים (ק"ו ב'), ודלא כהראב"ד שם, א"כ הוי כעודם בחרבנן עד שיערה עלינו רוח ממרום וישלח לנו משיח צדקינו, שיטהר אותנו ע"י

הזאת אפר הפרה, שאין באפשרותינו עתה לסדר אפר פרה, שצריכה כל התנאים האמורים בפ"ג מס' פרה מ"א, דצריך להפריש הכהן השורף את הפרה, מביתו ללשכה שעל פני הבירה וכו' ומזין עליו כל שבעת הימים, מכל חטאות שהיו שם, אלא דאם לא מצאו משבע עושים משש, ואפילו מאחת (שם מ"ה) ובזמנינו זה אין לנו אפילו אחת, וכן אין לנו לשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, ושנבנית בדבר שאינם מקבלים טומאה, שלזה נקראת בית אבן, להפרשת הכהן שם (עי' בפ"י הרע"ב שם ד"ה ובית אבן). וא"כ שאין אנו יכולים להכנס שם, והרי הוא עשוק ביד זרים, נתייחס אליו כאילו הוא עדיין בחורבנו, היינו עוד עשוק ביד הסט"א, ואינו דומה לירוש' שאנו שולטים בה ומתהלכים בה, הרי נפדית מיד הסט"א ונכנסה בגבול הקדושה ואינו מתייחס אליה כאילו היא בחרבה.

ב) גם כל שאר התנאים האחרים האמורים שם במשנה ב' והלאה, חצירות היו בירושלים בנויות ע"ג הסלע, ותחתיהם חלול מפני קבר התהום ומביאין עוברות ויולדות שם, ומגדלות שם את בניהם וכו' וכן שאר התנאים האמורים שם במ"ג, ובמ"ו, דאין בידינו בזה"ל לקיים כל התנאים האלה, בפרט ענין הפרשת הכהן השורף את הפרה, שצריך להזות עליו, לכל הפחות מאפר פרה אחת, לטהר אותו מכל טומאותיו, א"כ אין האפשרות לנו עתה בזה"ל להכנס למקדש גם שיש לנו שליטה על המקום, השליטה הזאת כמאן דליכא, ומתייחס אליו כאילו הוא עדיין בחורבנו, ועלינו לקרוע בהכנס לכותל מערבי, על חרבן בית המקדש, שאין יכולים להכנס בתוכו; אלא שאם בפעם הראשונה שנכנס לכותל מערבי היה שבת או יו"ט פטור מקריעה, וא"צ לחזור ולקרוע בחול כשיכנס שם שנית.

ג) ואשר לשאלה אם עבר שלשים יום שלא ראה מקום המקדש, אם צריך לקרוע, הנה בש"ע שם ס"ה פ' דצריך לקרוע, אמנם הברכ"י ז"ל שם באו"ב כ' מהרדב"ז סימן תרמ"ו דלא זהירי בזה, וסיים הברכ"י דלא נהגו בכך ע"ש, וכבר הביאו השערי תשובה שם, והכה"ח שם אות כ"ו, ודין זה הוא אפילו לפני הכיבוש שרואים ירושלים מהר ציון, שאין קורעים אחר ל' יום לפי המנהג.

ד) ואשר לעיר חברון ושאר ערי יהודה אם חייבים לקרוע, הנה הברכ"י שם כ' מהרב מר זקנו בעל הס"ל שלא לקרוע על חברון מפני שהיא ערי מקלט, ושהרב נכדו הז"א כ' שהם דברים קלושים, וסיים הברכ"י אף אנא אמינא דאין לסמוך ע"ז, ופשוט דאפילו לד' החס"ל אין זה אלא על עיר חברון, משום שהיתה עיר מקלט, אבל שאר ערי יהודה צריכים לקרוע, אמנם אין זה אלא בזמן שלא היו תחת ידינו, אבל עתה שכולם תחת ידינו אין מקום לחיוב קריעה אפילו לירושלים כמו שנתבאר.

ב. ברכת שהחיינו

(א) דין ברכת שהחיינו נתבאר בש"ע או"ח סימן רכ"ג ס"ב וז"ל היה לו ממון שירשו אם אין לו אחים מברך שהחיינו, ואם יש לו אחים במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב, ועי' בביאור הלכה שם שכ' על אם אין לו אחים, עי' במור"ק שכ' דמיירי שאין לו אשה ובנים, הא לא"ה מברך הטוב והמטיב, וד' המ"א בסימן רכ"א דאפילו יש לו אשה ובנים מברך שהחיינו, דאין להם חלק בזה ע"ש, מבואר דאם ידוע דיש להם חלק בזה גם לד' המ"א מברך הטוב והמטיב, ודינו כמ"ש בסימן רכ"א ס"ב אם יש לו שדה בשותפות עם אחר מברך הטוב והמטיב, ושם ס"ה קנה כלים שמשתמשים בהם הוא וב"ב מברך הטוב והמטיב ע"ש.

(ב) הנהגה בנ"ד ודאי הכל מודים דכל ישראל יש להם שותפות בשמחה זו של הכיבוש, בפרט כיבוש ירושלים וכותל מערבי, א"כ אין מקום לברכת שהחיינו אלא ברכת הטוב והמטיב, וזה דוקא אם גניח שיש מקום לברכת שהחיינו, אז במקום ברכת שהחיינו מברכים הטוב והמטיב, אמנם אעיקרא דמילתא אם נחדור קצת בעיקר דין ברכת שהחיינו, נראה שאין מקום לברכת שהחיינו בנ"ד, א', ברכת שהחיינו נתקנה רק על דבר הבא מזמן לזמן כמו חנוכה ופורים, פירות חדשים הבאים משנה לשנה, כמ"ש המ"ב ע"ד רמ"א בסימן רכ"ג ס"א שכ' ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות וכו' וז"ל שעיקר ברכת שהחיינו נתקן על דבר הבא מזמן לזמן כמועדים וכדומה, ע"ש, ועי' ביאור הלכה שם שביאר טעם המנהג וטעם החו', שסו' דהברכה היא משום שמחת הלב וזה לא תלוי בזמן, ע"ש.

(ג) וגם להסו' שהוא מפני שמחת הלב, אין זה אלא בשיש שמחה שלימה, כמו הבונה בית או הקונה שאין עליו חובות כמ"ש הבא"ח ש"א פ' ראה אות ר' והכה"ח אות ח"י מהלב חיים ח"ג סימן נ"ה, דע"ז לא נהגו לברך אלא מביאים פרי חדש ומברכים עליו ומכונים גם על הבית, והנה הדבר ברור דגם בנ"ד בכיבוש ירושלים וערי יהודה, אין לנו עוד שמחה שלימה, מכיון שעוד אין לנו הרשות להכנס במקום המקדש, הרי אליה וקוץ בה, דאדרבה בכל זמן שאנו הולכים לכותל מערבי, ורואים מקום המקדש מנגד, ואין אנו יכולים להכנס בו, יש לנו תוגה וצער על שעדיין חרב בית מקדשינו, ושועלים הלכו בו, והוא ביד זדים ואכזרים. ב', הרי אפילו הכיבוש הזה שבידינו, לעת עתה, עוד אינו מוחלט בידינו, שרבים קמים עלינו עוד להוציאו מתחת ידינו ואינם מכירים בקיומנו, ורוצים להשמיט הקרקע מתחת ידינו, עד שה' יראה בעונינו להפר עצת כל הקמים עלינו לרעה, ולקלקל מחשבותם, וכל עוד שהכיבוש רופף בידינו לשמחה מה זו עושה, ואפילו שבסימן רכ"ב ס"ד נפסק לברך על הטובה אע"פ שירא שמא

יבוא לו רעה וכו' שאם יש לו אנשי בית מברך הטוב והמטיב, ואם אין מברך שהחיינו כמ"ש המ"ב שם, הנה זה ודאי במקום חשש דוקא כמ"ש שמא וכו', לא כן בנ"ד לא ענין של חשש דוקא, אלא אנו רואים ושומעים בקל קרנא משרוקיתא, מפי האויבים והשונאים, להשמיט הקרקע מתחת ידינו, א"כ אין מקום לשום ברכה לא הטוב והמטיב ולא שהחיינו כל זמן שאנו שרויים בפחד ובאימים, ואנו תלויים רק בנסים שה' יעשה לנו נסים ונפלאות, כמו שעשה עמנו בששת הימים. ג', הנה כבר ידוע דברי הפוס' בדין ברכת שהחיינו על לבישת תפלין וכתיבת ס"ת שלא לברך מפני שנכתבו על עורות וקלף, שהם באו ע"י שחיטת הבהמות ובע"ח ואין מברכים על הקלקלה, והנה מלחמת ששת הימים בפרט כיבוש ירושלים, עלתה בדמי בחורינו שנפלו ונהרגו רבים מאחינו הצעירים, וכולם השאירו אלמנות ויתומים לרוב, והרבה הורים שיכלו ילדיהם בעוה"ר, ובכן מה מקום לברך שהחיינו, הרי אפילו משום מיתת בע"ח חששו רז"ל שלא לברך מכ"ש על נשמות ונפשות בנינו ואחינו שנפלו בקרב, שאין לנו לברך, אנו שמחים מצד זה, והאבות והבנים והאלמנות והיתומים בוכים מצד אחר וצועקים במר נפש על נפשות ילדיהם פרי בטנם, לשמחה מה זו עושה. אולי רק לברך ברכת הודייה לה' בהגדת נשמת כל חי והלל הגדול, על הנסים ונפלאות שעשה עמנו, שהפיל אויבינו לפנינו חללים חללים, והפר עצתם וקלקל מחשבותם מה שהיו זוממים וחושבים עלינו רעה לכלותינו, הפר עצתם וקלקל מחשבותם, והשיב להם גמולם בראשם, שאותם המחשבות שחשבו עלינו, נהפוך הוא שנתקיימו בהם, כן יאבדו כל אויביך ה'.

ד) הרי לך שמד' סיבות אין מקום לברכת שהחיינו: א, שברכת שהחיינו נתקנה רק באין שותפים בדבר, אבל אם יש שותפים מברכים רק הטוב והמטיב. ב, ברכת שהחיינו נתקנה רק ע"ד הבא מזמן לזמן. ג, ברכת שהחיינו נתקנה רק בדבר שיש בו שמחה שלימה. ד, ברכת שהחיינו נתקנה רק בדבר שאין בו ענין של קלקלה, ובנ"ד אין לנו כל התנאים הללו בשלימות, כמו שביארנו, ורק עלינו לומר רק ברכת הודייה כנ"ל.

ג. אם מותר ליהנות באבני כותל מערבי ועפרו

א) הנה שאלה זו כבר עלתה על שלחן מלכים מלפני רבות בשנים, במאסף שנה ב' בקדושת הארץ גליון ד' סימן ד' ובגליון ו' סימן ו' וגליון י"א קדושת הארץ סימן י"ב ובשו"ת דבר שלום (לעט"ר אאמ"ר) חיו"ד סימן ס' וד' אבא מארי שם להחמיר, ושכנגדו חלוק עליו בסימן ו' הנ"ל להתיר, ואני בעוניי שם בודבר שלום בשולי הגליון צידדתי לאיסור ע"ש, ואין הפנאי מסכים עתה לחזור על הראשונות כידוע דעתיקא קשה מחדתא.

(ב) אמנם על עסקי עתה באתי, בהחפירות שעשו בכותל מערבי, לחשוף עוד כמה גדבכים הטמונים בארץ, אם יכולים להשתמש בעפר ההוא שהוציאו לדברי חול, לפע"ד כל המו"מ בעפר כותל מערבי, הוא ודאי בעפר שבין האבנים, דינם כדין האבנים, שיש עליהם קדושה, מהקדושה שנתקדשה בקדושה ראשונה, שלד' הרמב"ם לא פסקה קדושתה עד היום, וכבר אמרו במד"ר פ' נשוא פי"ז ובמדרש שיר השירים ע"פ הנה זה עומד אחר כתלינו, וכן אמרו בזוהר וכ"מ שמעולם לא זוה שכינה מכותל מערבי, אבל זה העפר שהוציאו, הוא מחוץ לכותל, ואין זה נכלל בקדושה רא' שקדושה לשעתה ולע"ל, ואף לטעם משום שדוע"ה בנאו לשם אדון העולם ובקדושתיה קאי לעולמי עד, והיינו אבניו יסודותיו ושרשיו של הכותל, אין זה אלא בגוף הכותל עצמו, אבל לא שמחוץ לכותל, היינו השטח שעומדים עליו להתפלל ולהתחנן, דא"כ אסור לנו לעבור ולדרוס על אדמתו.

(ב) הוכרחתי לזה, מפני ששמעתי באומרים, שזה הוא מכלל עפר הכותל שדנו עליו לאיסור, ואחרי המחי"ר, לא דמי כעוכלא לדנא, והדברים ברורים.

(ג) והנה באגב ראיתי להעתיק מה שראיתי בס' משכנות לאביר יעקב (לרב א' מרבני חברון, ולפי דבריו רוב דבריו נתחדשו לו אצל הכותל עצמו) שכתב שלשה עשר דברים צריכים להיות בכותל: (א) לכבדו ולרוממו לקנות חבירות סביביו ולנטוע משכנות וכו'. (ב) לקבוע תפלות שמ"ע שם, מגין ת"ח. (ג) להעמיד שם על הדוכן בכל יום עשרה כהנים ת"ח ויראים. (ד) להיות לויים בתוך המתפללים. (ה) להחזיקם שיהיו בטלים ממלאכתם וניזונים משל ציבור. (ו) לעשות שם לפני כותל מערבי עמודים ואהל מלמעלה, ופרכת סביביו להבדיל בין קודש לחול בשעת תפלה דחציף עלי מאן דצלי בבקתא, המסך יהיה בצד ימין להבדיל בין בה"כ של הנכרים שדבוק לכותל. (ז) להתנהג שם בקדושה כקדושת ביהכנ"ס, כי המקום הוא קדוש כקדושת ביהכנ"ס כיון שמתפללין שם תמיד הרי נתקדש בקדושת ביהכנ"ס. (ח) מכיון שיש לו קדושת ביהכנ"ס מצוה לכבדו ולהדרו בכל מיני הידור ויופי, הן המתיצות סביב, הן בגג ואוהל מלמעלה והן ברצפה נאה ומהודרת ומיפה כמו שראוי לעשות לפני בית המלך ממ"ה הקב"ה. (ט) להרבות שם גרות של שמן בעת מקהלות בית ישראל לתפלה שם. (י) מצוה על כאו"א מישראל בכ"מ שהם לשלוח למכיריו שידליקו נר בעדו ולהחזיק כל הנ"ל. (יא) שיעשו פתילות עבות שיהיה אורן מרובה. (יב) אסור לקבל על ענינים אלה מרשעים גמורים. (יג) שיהיו עכ"פ בין הכל כהנים ולויים וישראלים מס' כ"ב כנגד כ"ב הויות ע"פ האר"י. אלו שלשה עשר כנגד שלשה עשר עיקרים. עי' בדבריו באורך שביאר בארוכה הטעם לכל או"א מהנ"ל.

ד. אם יש הבדל קדושה בין המקומות בא"י עצמה וכו'

הנה משנה ערוכה שגינו בפ"א דכלים מ"ו עשר קדושות הם א"י מקודשות מכל הארצות וכו' עירות המוקפות חומה מקודשת ממנה וכו', לפנים מן החומה מקודש מהם וכו' הר הבית מקודש ממנו וכו' החיל מקודש ממנו וכו' עזרת ישראל מקודש ממנה וכו' עזרת הכהנים מקודשת ממנה וכו' בין האולם ולמזבח מקודש ממנה וכו' ההיכל מקודש ממנו וכו' קדש הקדשים מקודש מהם וכו' ע"כ. והנה שם במשנה מפורש בכל אחד מה היא קדושתו יותר מהשני, אין אנו עתה צריכים להתענין בכל הפרטים, שבלא"ה אין לנו רשות עתה להכנס בכל הר הבית וכ"ש לפנים ממנו, רק עלינו להבין כי כל א"י בכלל היא מקודשת מכל הארצות וכ"ש ירושלים עיה"ק וכל הקרב לחומת הר הבית, שעלינו להזהר בקדושתו, היינו לסדר שם בתי כנסיות ובתי מדרשות כל מה שאפשר וכל המרבה ה"ז משובח, כי הקדושה היא בבחי' אבן השואבת, להבריא משם כל מיני סט"א ולהוציא בלעה מפיהם, שע"י מתקרבת הגאולה ופודין השכינה העשוקה בידם, ופשוט שחם וחלילה, להעמיד שם עסקי חול כמו טיטראות וקולנוע וכדומה, ולהזהר לעשות שיכונים למאמינים ולמרבצי תורה ויראה, שלא לערבב חול בקודש, ומי יתן והיה אם היו קובעים ברחבת הכותל בית מקדש מעט, שבו יהגו בתורה ת"ח יומם ולילה, משמרות משמרות, שבוזה יהיה עילוי לשכינה שלא זזה מכותל מערבי ויתקיים בנו מש"כ והיו עיני ולבי כל הימים, ונזכה לגאולת עולמים בב"א.

ה. אם מותר להחזיר מקומות שנכבשו, כולם או מקצתם

(א) הנה מקרא מלא דיבר הכתוב, לא תחנם, ודרו"ל לא תתן להם חנינה, בקרקע, שאסור למכור בית לנכרי בא"י משום לא תחנם, אפילו בזה"ז דאנו שרויים תחת שלטונם, וכ"ש עתה שא"י כולה נכבשה ע"י ישראל, והיא של ישראל בעצם, ורק האומות רוצים להשמיטה מתחת ידינו שלא כחק, ודאי המוכר להם, הרי הוא עובר בלא תחנם, וכ"ש אם נחזיר להם ערים שלימות, שיהיו שולטים בהם, ודאי דאין לך לא תחנם יותר מזה, דאף בחרבנה שהם שולטים בה, קי"ל דאין קנין לנכרי בא"י, דהברית אשר כרת עם אברהם אבינו ע"ה נאמר במפורש והקמותי את בריתי אתך ביני ובין זרעך אחריד לברית עולם וגו', ונתתי לך ולזרעך אחריד את ארץ מגוריד את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו', אומרו לברית עולם, היינו לדורי דורות עד עולמי עד, שאף שהעונות גרמו שגלו ממנה, אך הקנין שהקנה לאאע"ה ובניו אחריו, לא פקע משום זה, אלא הרי היא ברשות ישראל וקנינו, ויש איסור לא תחנם אפילו בזמן שהיא בחרבנה תחת שלטון זרים מכ"ש עתה שזיכנו ה' להחזיר אותה לבעליה, ודאי שאין לנו

להוציאה מתחת ידינו, אחרי הנסים והנפלאות שעשה לנו במלחמת ששת הימים, כי היה בזה נס פלאי, ואלהי, ואין לנו לכפור בטובה אשר עשה לנו, ונבגוד בטובה ובמתנה אשר חנן לנו, עלינו לשים בטחונינו בה' שכשם שעשה לנו נסים ונפלאות במלחמת ששת הימים, כן יש לקוות שיקיימה בידינו עד עולם, ולא יחזור מהמתנה אשר חנן אותנו, ודבר אלהינו יקום לעולם, מכ"ש מעשיו ופעולותיו הטובות לבניו בני רחומיו, אל יבהלו ואל יפחדו מאיומים וגיוזומים, כי ה' לא יעשה ידיהם תרשיה, הוא יפר עצתם ויקלקל מחשבותם, המה יחתו ועם ישראל לא יחת, המה יבושו ואנחנו לא נבוש, ה' לא יעזבינו ולא יטשינו, ויקים דברו הטוב אשר דיבר עלינו, כי כבר הגיע זמן הקץ, ואם לא עכשיו אימתי, אם העון גרם שגלינו מארצינו, כבר אלפי השנים שעברו כבר יש בהם די סיפוק לכפר עונותינו, ועליו לקיים שמחינו כימות עיגתנו.

(ב) עוד זאת, הנה כאשר זיכנו ה' לכבוש ארצינו ונחלתינו, שהיתה עשוקה ביד זרים, הנה עתה אחרי הכיבוש, נפדתה מיד העשוקה הסט"א, ונכנסה לגבול הקדושה, ובוה, הקמנו שכינתא מעפרא, שהיתה שרויה בגלות ביד זרים, ואם ח"ו נחזיר אפילו שעל כל דהוא הרי בזה אנו נותנים שליטה לקלי' ולסט"א, והשכינה שרמה קרבה מעפרא, אם במקרה ח"ו נכניס עוד הפעם שליטה להסט"א במה שהוא, אז חוזרת השכינה להיות שפילה ועשוקה ביד הקלי' ח"ו, ומצטערת ואומרת קלני מראשי קלני מזרועי, כי אם ניתן קצת שליטה להסט"א מה שהוא, אז תוסיף להתפשט שעל אחרי שעל, ותכבוש כל הקדושה ח"ו, ומי יודע מתי נוכל לצאת מהגלות המר והנמהר, לכן אל נא לתת מקום שליטה להסט"א אפילו במה שהוא, הרי ידועים דברי האר"י ז"ל בדין מים אחרונים שכ' דלא ישפוך מים הרבה, כי המים האחרונים הוא לתת מעט חיות מהאוכל שלא יפתח פיו לקטרג על השלחן ולכן אל יתן לו הרבה רק מעט, בכדי לסתום פיו, וכן הדבר בנדונינו אם ניתן קצת שליטה להסט"א ממקומות הקדושה שלנו בא"י אז יש פחד שתתפשט הלאה ודי השליטה שיש לה בחו"ל, במקומות ישוב ישראל, שהם בבחי' מים אחרונים, ודי בזה.

ולפענ"ד דזה הזעומים והגיוזומים שקמו עלינו כל מלכי ערב וכל הנלוים אליהם מה שלא היה כן אף פעם שאמרו עליהם שהם מלכי חסד, הוא נח"י תוסף רוחם יגועון ע"ד מ"ש החיד"א ז"ל בשם הגדולים מע' א' אות רי"ט, בראותם כי כלתה אליהם הרעה, ואין להם תקומה, וזה רק באופן זמני שסו"ד יהיו כלא היו דוגמת הגוסס שהוא מתגבר ללחום עם מה"מ וסו"ד לא יכול לו והיה כלא היה רח"ל. ואפשר דזה התחלת הגאולה הכנה למה שיהיה בעתיד במהרה בימינו, ה' יזכינו בקרוב לראות בטוב ירושלים, ובבנין בית קדשינו ותפארתינו אמן.

הערות ובירורים

הרב אפרים גרינבלט

(א) במה שכתבנו בנועם חלק ח' במאמר משלוח מנות בסימן א' הטעם דאין מברכין על משלוח מנות היות דהברכה שעושה על מקרא מגילה מתכון גם על סעודת פורים ומשלוח מנות עיין שו"ת יביע אומר אור"ח ח"ד סימן י"ט אות ג' שנסתייע מדין זה שמקורו מהשל"ה שאפשר לפטור עצמו מברכה גם שלא בפניו ודחה דשאני הכא דברכת זמן שעל המצוה היא. ובעצם הטעם דאין מברכין עיין מ"מ בשו"ת דעת סופר אור"ח סימן קכ"ט מ"ש בזה. ועיין כף החיים סימן תרצ"ד סק"ד שכתב ומ"מ יאמר לשם יחוד קודם וכו' ועיין ארחות חיים סימן תרצ"ה סק"ט ושו"ת תירוש ויצהר סימן קע"ב.

(ב) ומ"ש בסימן ד' דברי בעל המאור דלא יתן קודם פורים. עיין כף החיים סימן תרצ"ד סקט"ו מה שהאריך בזה. ועיין שו"ת יהודה יעלה אור"ח סימן ר"ד. ומ"ש שם בשלח מש"מ קודם פורים והגיע לידו בפורים עיין בשערי תורה חלק ב' קונטרס ח' סימן ע' אות ג' מה שהאריך בדין זה הרב פייגנבוים זצ"ל. ועיין בארחות חיים סימן תרצ"ה סק"א. ועיין בספר זה השולחן ח"א סימן תרצ"ד שכתב דבדיעבד נפיק אם נתן מעמוד השחר והמצוה מתחלת מהנץ החמה עי"ש. וכן מה שכתבנו מהערוך השולחן דיכול להעמיד שליח קודם פורים שיביא לעני בפורים עי"ש בזה השולחן בס"ד ובס"ג שביאר מי הוא נחשב לעני הראוי לקבל מתנות לאביונים. וכן עיין בשו"ת בית אב קמא סימן ק"ג אות א'.

(ג) מה שכתבנו בסימן ה' מה להקדים. עיין בקונטרס הבן יקיר לי אפרים הנספח לספר יכהן פאר בדף כ"ו שכתב והנה וכו' הירושלמי דשלח קיימת מתנות לאביונים וכו' ואח"כ משלוח מנות ולכאורה אפשר מכאן להביא ראיה מה שחקרתי כבר ושאלתי זאת להרב הגאון ר' חיים מבריסק זצ"ל מי קדים מש"מ דכתיב מקדם או מתנות לאביונים וכו' עי"ש בדבריו. ועי' בכף החיים סימן תרצ"ד סק"ח.

(ד) מ"ש בסימן ו' בתלמיד השולח לרבו אם יצא. עיין בשו"ת יהודה יעלה (מהר"י אסאד) אור"ח סימן ר"ד דכתב דבודאי יצא. ועיין שו"ת תירוש ויצהר סימן ק"ע. ומ"ש שם דאין שולחין לאבל עיין מ"ש בזה באריכות בזה השולחן אור"ח ח"א סימן תרצ"ו.

ה) מ"ש בסימן ז' אם מקיים המצוה בנותן לקטן. עיין בכף החיים סימן תרצ"ד סק"ב שכתב מתנות לאביונים לקטן מהני אך מש"מ איש לרעהו כתיב ואינו יוצא יד"ח והיינו בקטן שמבין שנותנים לו מעות פורים.

ו) במ"ש בסימן ח' בשולח לעבד כנעני אי יצא עיין ביהודה יעלה אור"ח סימן ר"ד שכתב שזהו רק בעבד שמוחזק בכשרות. וכן עיין בשו"ת ציון לגפש חיה לידידי הרב ליטר שליט"א מ"ש בסימן מ'. ומה שהבאנו דברי הגהות מימניות שלא ליתן מש"מ לעבדים ובארנו דהכונה לעכו"ם ממש. עיין בשו"ת משנה הלכות ח"ג סימן ס' שכתב שאין ליתן לעכו"ם מתנות בפורים אם לא מפני דרכי שלום שיש לחוש ח"ו לשגאה ממש. ועיין בספר נתיבות שלום בסימן ז' סוף אות א' להגרשד"ה למפרט זצ"ל שכתב דבעבד של עצמו פשיטא דלא מהני דהא לא יצא מרשותו אבל לעבד של אחר אולי מהני ובאמת בשיטה מקובצת ב"מ צ"ו כתב דעבד אימעט מתורת שאלה כדכתיב וכי ישאל איש מעם רעהו ובעבד לא מקרי רע א"כ פשיטא דלא יצא דהא הכא ג"כ כתיב מש"מ איש לרעהו והא לאו רעהו מקרי.

ז) מה שכתבנו בסימן י' אי בעינן שישלח דוקא ע"י שליח עיין בשו"ת יד הלוי אור"ח סימן קי"ח שכתב דלא בעינן ע"י שליח דוקא. אבל עיין בגליוני הש"ס מגילה ז' שכתב דנתינה מיד ליד במש"מ לא ע"י שליח לא פשיטא כ"כ דמיד ליד איננה שילוח וכו' עיין בדבריו. ובכף החיים סימן תרצ"ה סקמ"א כתב דהרי מצינו בתורה ובכמה מקומות לשון משלוח ואינו ע"י שליח. ומ"מ אם אפשר לעשות ע"י שליח מפני הכבוד אבל אם א"א אין לבטל המצוה משום זה וזה פשוט. ומ"ש בסוף הסימן אי צריך שישלח בבת אחת עיין כף החיים סימן תרצ"ה סקל"ו שכתב ויש לשלחם בבת אחת ולא בזה אחר זה. ודו"ק. וכעת השגתי ספר בית אב קמא ובסימן ק"ג אות ב' כתב אם שולח המנות כל אחת בפני עצמו בזה אחר זה ג"כ יוצא. דבזה אינו מבואר בתלמוד שלנו שחולק על הירושלמי. ובפסקי תשובה סימן קמ"ג הביא מחידושי מהר"א דחקר אי יוצא בשלח זה אחר זה וכתב שם לכאורה הלא מפורש בשבת דהוציא חצי גרוגרות ונאכל קודם שהוציא חצי הגרוגרות השני אין מצטרף וא"כ הה"נ בג"ד אולי י"ל דעל עיקר הדין מסתפק הגא"ז דאולי מ"ש התורה ומש"מ דהיינו ב' מנות אין הכוונה כלל שיהי' חייב לשלחם שניהם ביחד. ואם ישלחם בזא"ז נצטרך לבא לדין צירוף. רק דסגי שישלחם לבדנה כ"א בפ"ע ובהיות כן בנאכל הראשון מקודם אפשר דיוצא מש"מ ע"כ. ובאמת יש לחלק כמובן ממלאכת שבת. ועיין בהג"ל ביהודה יעלה סימן ר"ד שכתב דאפשר לשלוח ג"כ ע"י עכו"ם דלא בעינן שליחות. וכן מ"ש שם בהזמין חברו לאכול בביתו דאין זה מש"מ עי' בכף החיים בסימן תרצ"ה סקמ"ב שכתב ונראה דהרוצה לצאת ידי מש"מ במה

שמומין חברו שיש לתפוש הלחם והתבשיל או הב' מאכלים בידו ולומר לו הרי לך שתי מנות אלו במצות מש"מ איש לרעהו שתקנו מרדכי ואסתר לתת ביום זה לתקן את שורש מצוה זו במקום עולמו יהי נועם וכו' ועיין כ"כ מ"ש בסקל"ו הרני וכו'.

(ח) מה שכתבנו בסימן י"ב במש"מ דצריך שידע המקבל. יש לחקור איך הדין במתנות לאביונים אם צריך האביון לדעת שזהו ניתן לו עבור מתנות לאביונים עיין בגליוני הש"ס שבת דף י' שכתב שצריך שידע משום דכתיב מתנה בקרא ומתנה נחשב רק בידיעת המקבל וכתב שזהו חידוש דין.

(ט) מה שכתבנו בסימן י"ג בשלח ע"י שליח עיין בגליוני הש"ס מגילה ז' שהביא מספר משפטים ישרים באכלם השליח ואמר המשלח להוי מנות באכילת השליח אם יוצא והוא כתב דלא היות דכשאכלם הוי גולן ונתחייב לו ממון וזה רק מחילה להשליח עיי"ש בדבריו.

(י) מה שכתבנו בסימן ט"ו אם מודר הנאה יכול לשלוח למודר. עיין בספר מרפא לנפש אור"ח ח"א סימן כ"ב אות ט' מ"ש בזה. ומ"ש בשלח ונמצאת טרפה עיין בספר ערך ש"י אור"ח סימן תרצ"ב שכתב באיסור תורה לא יצא. ומ"ש בשולח לחולה דבר האסור הנה ראיתי דהאדמו"ר מגור רא"מ העיר בבריא ששלח לחולה מסוכן בשר טריפה אם יוצא ידי מש"מ. והשיב לו הגר"י חרל"ף וצ"ל שזה תלוי בחקירת המשנה למלך בפ"ה מאישות הל"א.

(יא) בענין איש ואשתו שכתבנו בסימן ט"ז דכאחד נחשבים עיין כף החיים סימן תרצ"ד סק"י שכתב איש ואשתו נחשבין לב' עניים ומכון בזה לקיים המצוה בשתייהם הוי כאילו נתן לזה פרוטה בפ"ע ולזה בפ"ע. וכעת יצא לאור שו"ת חלקת יעקב מידידי הרה"ג ר' יעקב ברייש שליט"א ועיי"ש מ"ש בח"ג סימן ל"ח. ועיין בספר פסקי תשובה סימן קמ"ב.

(יב) מה שכתבנו בסימן י"ח מהכתב סופר בשלח ב' מתנות לעני אחד דעולה משום מש"מ הא אין עושין מצות חבילות. עיין בשו"ת תנובת ציון סימן ס' שכתב לתרץ משום דמקיים שתי מצות בפעולה אחת ובזה אין קפידא. ועיין כ"כ בשו"ת בית דוד סימן ס"ב שהסביר כעין זה דבפעולה אחת לא שייך מצות חבילות ותירץ עפ"י דברי השל"ה שכתב דאין יוצאין משלוח מנות בתרומות ומעשרות משום דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין והלא בלא"ה אסור משום דאין עושין מצות חבילות אבל להנ"ל ניחא. ועיין עוד בקונטרס עובר אורח שבסוף הספר ארחות חיים שנסתפק אי יוצאין ידי מש"מ במתנות לכהן זורע ולחיים וקיבה. וכתב שם בבית דוד דבפעולה אחת שפיר דמי. וספק העובר אורח צ"ל שבזה גופא הוא נסתפק אם יש נפ"מ בין פעולה אחת או ב' ועיין עוד מ"ש בזה בארחות חיים סימן תרצ"ה סק"י. וכן עיין בסביב

לאהל שעל ספר אוהל מועד בח"ב בפרק שני נתיב ז' וכן בשו"ת דעת סופר אור"ח סימן ק"ל. וכן מה שכתבנו שם בשולח משקה עיין בבית אב קמא סימן ק"ג אות ב' וכתב שם במשקה לר"ח אינו יוצא דלא כהפוסקים וירא שמים יחמיר וישלח מנות מאכל דוקא. ואעתיק מה שכתב לי בחור משיבת ר' חיים ברלין ר' צבי בלסקי ג"י דגירסת הר"ח במגילה ז' היא קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים כלומר נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הירך חזר שלח לו וכו' ונראה חידוש גדול מדבריו שאמר ששלח לו רק מנה אחת שזהו מתנות לאביונים דהרי שלח לו בתחילה ירך של עגל וקנקן יין כגירסתו וא"כ למה קרא לזה רק מנה אחת. ואפשר שכוונתו כיון שהיין שלח לו רק מחמת הפשר אז נחשב רק כמנה אחת ולכן לא קיים מש"מ ב' מנות נפרדים. ע"כ. אבל עיי"ש בבית אב ודברי הר"ח יתישבו. ועיין בכף החיים סי' תרצ"ה סקמ"ה שכתב וכו' בס' תורה לשמה שצריך להניח כל מין בכלי אחד בפ"ע ולא יניח שניהם בכלי אחד.

(יג) מ"ש בסימן י"ט דהאוכל צריך להיות מבושל עיין מה שכתב בזה בשו"ת דובב משרים ח"א סימן צ"ב.

(יד) מ"ש בסימן כ' בשלח בגדים דלא יצא עיין בשערי תורה ח"ב קונטרס ח' אות י' ד"ה ובהא דשולח. ובד"ה ונלעג"ד, שכתב דאין אדם יוצא יד"ח אם חברו שלח בשבילו מנות לרעהו דבעינן שתהינה המנות משלו דוקא או שהמשלח יקנה לזה שמשלח בשבילו באופן שיהי' המשלוח שלו ממש. ובאמת יש להעיר מדוע בעינן הכא שלו ממש. ועיין בפסקי תשובה סימן קמ"א מ"ש מספר פתחי שערים אי יצא בשלח מעות ועיין מה שהרב בעל פסקי תשובה העיר בזה.

(טו) מה שהבאנו דברי הפר"ח בסימן כ"ב דאביון פטור ממתנות לאביונים. עיין ביין הרקח שבסוף ספר מעשה רוקח על אור"ח סימן ח' שכתב להעיר מ"ש זה ממשלוח מנות שהפרי חדש בעצמו כתב דגם אביון מחויב ועוד דמלשון השו"ע שכתב חייב כל אדם משמע אפילו עניים דאלת"ה כל לאתויי מאי וק"ל. ומ"ש אי בכסף דוקא עיין ביהודה יעלה אור"ח סימן כ"ו וכתב דבממון דוקא.

(טז) במ"ש בסימן כ"ד בשולח מתנות אי יש בזה משום שונא מתנות עיין בספר מועדים וזמנים סימן קפ"ו שכתב דיש להתרחק ממתנות משום שעיי"ז מנכין מזכויותיו אבל במקום שמזכה חברו במצוה ה"ז משובח ובוה אין מנכין מזכויותיו ומ"מ במתנה מרובה דמוכח טפי ולכן שייך גדר שונא מתנות גם בת"ח. ומ"מ צ"ע שבמצוה נאמר שונא מתנות וכו' הלא זה עיקר המצוה.

(יז) במ"ש בסימן כ"ו באין רוצה לקבל דיצא. עיין בשו"ת יד הלוי אור"ח סימן קי"ט מ"ש בזה. וכן עיין בשו"ת דעת סופר אור"ח סימן קכ"ח

שהסביר זה בטוב טעם. ומ"ש בשם הרמ"א ואם שלח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא. אבל ברמ"א דפוס לעמברג הגירסא לא יצא. וכן הפרי חדש כשהעתיק דברי הרמ"א כתב לא יצא. ועיין כ"כ בקרבן נתנאל מגילה פ"א אות ט' וא"כ יש לברר איזו היא הגירסא הנכונה. ובספר חסד יהושע תליתאה להגר"י גרינולד שליט"א בסימן י"ד כתב שהמדפיס טעה והחליף ו' באל"ף. והביא עוד שם טעם למש"מ בשם החמד משה כדי להזכיר שנענשו על שנהנו מסעודתו של אותו רשע. ומה"ט הוא כתב דסגי בשילוח לחוד ואף שחברו אינו מקבלו היות שכבר הזכירו בשילוח, ועיי"ש עוד מ"ש בדיני משלוח מנות.

(יח) מ"ש בסימן כ"ז השיעור של מש"מ עיין בספר בית אב קמא אור"ח סימן ק"ג אות ג' וספר זה השולחן סימן תרצ"ד בח"ב.

(יט) עיין בספר יכהן פאר (ירושלים תשכ"ד) בדף פ"ט שכתב נסתפקתי אי במש"מ שליח עושה שליח. גם אי במתנות לאביונים מועיל ע"י שליח וכן בדף קע"ב כתב נסתפקתי אם נותן בשותפות שתי מנות לשני בני אדם דפשוט נראה דיוצא. גם נסתפקתי במתנה ע"מ להחזיר אי יוצא במ"ש ובפשוט נראה דאינו יוצא. אבל כבר כתבנו שם בסימן י"ד שהפמ"ג כתב דלא מהני והוא כתבה מסברא דנפשה. ועיין ארחות חיים סימן תרצ"ה סקי"א. וכן בסקט"ו שכתב מספר מאורי אש דלא רק הנשואין חייבין במש"מ כ"א כל איש מבין י"ג ומעלה ואין צריך רק שתי מתנות לאיש בשיעור כזית כל מנה וגם מתנה מועטת פרוטה למחזיר על הפתחים סגי בשנים. ועי' בשו"ע סימן תרצ"ד ס"ב דבמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים לעצמו ונותנם במקום שירצה. עיין ביהודה יעלה באור"ח סימן ר"ז שכתב שיזכה את זה לעניים ע"י אחר. ונראה כשפוגש את העני הראשון אז מחויב לתת לו ואין יכול לעכב עד שיראה נכון בעיניו לתת. ועיין שו"ת תירוש ויצהר סימן קע"א שבירר הדין אם שולח מנות אחרי שנתיאשו הבעלים בגזל. ועיין שו"ת משיב הלכה סימן ש"י הדין בשלח לאבל. ועיין בספר ערך ש"י אור"ח סימן תרצ"ד שכתב בשלח ממדה"י והגיע בפורים כיון דהולך ותן לאו כזכי א"כ כשבא ליד המקבל זכה מהנותן ונעשה אז המצוה. משא"כ מתנות לאביונים מיד שאומר הולך זכה העני ואין חזרה. ועי' גוי דאינו זוכה לישראל הוי כמתנות דיוצא. ובמה שנסתפק הרב עדות ליעקב בדג וביצה שעליו עיין כף החיים סימן תרצ"ה סקמ"ד שכתב דאין שום מקום ספק בזה ופשיטא דיוצא אליבה דכו"ע. ועיין בספר פסקי תשובה סימן ק"מ שכתב משם חידושי מהר"א אורבעך מקאליש בשלח מנות לאדם חשוב יצא ג"כ המקבל בההוא הנאה דמקבל מיניה עיי"ש, ועיי"ש מה שהרב בעל פסקי תשובה העיר בזה. ועיי"ש כ"כ מ"ש בשלח ב' מתנות לב' בני אדם בשותפות עיי"ש בסימן

קמ"ד ועיי"ש בסימן קמ"ז שהביא מספר החיים מהגרש"ק במש"מ לפי מנהגינו עכשו שכל השולח מנות לחברו חברו חוזר ושולח לו א"ל דאם אין חברו חוזר ושולח לו אפשר לתובעו בדיינין ועיי"ש מה שהרב פסקי תשובה העיר בזה. המנהג שהשליח שמביא מש"מ נותנין לו מעות אבל מאין המקור למנהג הזה. עיין בספר זה השולחן ח"ב סימן תרצ"ה ס"ד שכתב דמנהג זה נובע כנראה ממגילה ז' דרבה שלח וכו' ע"י אביי וכו' ונתנו לו ס' קערות של ס' מיני מאכל הרי דהיו נותנים להנות השליח. ועיי"ש שכתב שאלה האם אפשר לצאת יד"ח מנה אחת של מש"מ בחבית קפה או קקאו וכתב דזה תלוי במחלוקת האחרונים וא"כ יותר טוב שלא לשלוח את זה.

(כ) מה שהבאנו בנועם חלק ט' בעמוד שנ"ח בשיעור י' פרסאות באבל. עיין בספר אבן יעקב (וולדינברג) סימן מ"א שביאר הדברים.

(כא) מה שכתבנו שם בטבילת עזרא במקלחת. עיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סימן ס"א.

(כב) מה שכתבנו שם בעמוד שס"א בענין בת מצוה. עיין שו"ת קול מבשר ח"ב סימן מ"ד.

(כג) בנועם חלק י' בעמוד ז' מ"ש ידידי הגר"ע הדאיה שליט"א דברי הרמ"א בסימן ס"א בכנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הוי חופה גמורה דברכות אינם מעכבות וכתב דה"ה לענין ברכת אירוסין. אם קידש אותה בפני עדים כשרים הברכות אינם מעכבות. עיין במחבר סימן ל"ד ס"ג שכתב אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש לא יברך אותה בשעת נשואין. משמע דהיא היא דהברכות אינם מעכבות. אבל הרמ"א כתב דמברכין אותה בשעת נשואין. וכתב וכן נוהגין אפילו אם קידש אשה מזמן ארוך מברכין ברכת אירוסין תחת החופה ומשמע דברכת חתנים יכול לקדש כל פעם וברכת אירוסין רק בשעת חופה וא"כ אם כיום שלגמרי לא בירך אלא אחרי התתונה אז לא יוכל לברך ברכת אירוסין. וכתב עוד הרמ"א וי"א דחוזר ומקדש אותה תחת החופה כדי שיהי' הקדושין סמוכין לברכה. וזה חידוש דין הא היא מקודשת ומדוע שוב יקדש. (כד) מ"ש שם הרב גליקמן בעמוד ט' אם יכול לגרום לכבוי אש הכרים של הגז ביו"ט עיין מ"ש ביביע אומר ח"ג אור"ח סימן ל' וכתב שם דמותר להניח על הגז קומקום מלא מים להרתיחן לצורך בישול ושתית תה או קפה וכשירתחו המים יגלשו וישפכו על הגז ויכבוהו משום דהו"ל גרמא בעלמא.

(כה) במ"ש הרב אהרנסון שליט"א בעמוד כ"ט בענין יבשה ידו לענין תפילין דמניח. עיין כ"כ מ"ש בזה באמרי יושר ח"ב סימן י"ד וביסודי ישורון ח"א דף פ"ג. ועיין אבני נזר אור"ח סימן ל"א. ושו"ת חכמת שלמה (קוועטש) סימן א' ופסקי הלכה סימן ח' ובהערותיו שם.

(כו) במ"ש הרב זסלנסקי שליט"א בעמוד ל"ז דכהן אחד מברך ואחרים יוצאים בברכתו. נראה דכ"ז הוא לענין הברכה אבל עצם הברכה בודאי כל כהן צריך לומר בעצמו וכדברי בית הלוי שכתב (ונדפס בסוף חומש בראשית) דבברכת כהנים לא אמרינן שומע כעונה היות דצריך קול רם. אבל בחזון איש קמא סימן ז' העיר על הבית הלוי דמאין לו לחדש דבזה לא אמרינן שומע כעונה. ועיין בשו"ת אבני שוהם (מבי"ט ח"א סימן א' וח"ב סימן ב').

(כז) ומ"ש בעמוד מ' מספר חרדים דמצוה מוטלת על ישראל להתברך מכהן, עיין מה שכתבנו בחוברת המאור קונטרס ק"ג עמוד כ"א.

(כח) מ"ש בעמוד ככ"ח הרב ספיר שליט"א בענין לימוד תורה ברדיו דיתכן דגוים יאזינו אם יש בזה איסור. עיין בשו"ת אהל משה (צוויג) בח"ב סימן פ"ה מ"ש בזה. ובתשובה ארוכה אלי (כת"י) מידידי הרב קליין ביאר לאסור; ועיין בספר ברכת ראובן (בארון) סימן נ"ד. וחוברת התבונה תשרי תשט"ז והפרדס מחדש תמוז תשי"ד. וא"כ יתכן דבא"י שרובם יהודים אין לחוש ובחול"ל יתכן דיש לאסור. וכן מ"ש שם בעמוד ככ"ט דלשון אסור הוא ממדת חסידות עיין מה שכתבנו בחוברת האהל משנת תשי"ז עמוד כ"א. וכן מ"ש במלוה שלא בעדים דעובר לפני עור, יש להעיר מדוע אין נזהרין כיום בזה (וכתבתי בביאור הענין בתשובה לידידי הגר"א אזבאנד שליט"א. וכן דן בזה בספר פרי יצחק ח"א סימן מ"ח ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן מ"ז). כן מ"ש מתי עובר לפני עור אם מיד כשנותן המכשול או כשהמכשול יוצא לפועל. עיין ביד מלאכי כלל שס"ז דחקר בזה ובתשובה הארכתני בכל זה. ועיין בספר תפארת צבי לידידי הרב קארנמעהל שליט"א בסימן צ"ח.

(כט) מה שכתבנו בנועם חלק י' בקונטרס הגלילה בסימן א' הגולל נוטל שכר כולן. עיין בספר המאורות סוף מגילה ובהערות המו"ל מה שהביא מספר הבתים כת"י.

(ל) מה שכתבנו בסימן ז' להוריד התפילין בעת נטילת הלולב. עיין בספר החשוב נתיבות הקדש על זבחים דף י"ט ע"א וכתב שם לפי"ז יצא לנו דבר חדש להלכה בכ"מ לענין חציצה כגון בחוה"מ דמניח תפילין וכורך ידו ברצועת התפילין דיכול ליטול את האתרוג בידו ולברך אע"ג דרצועה של תפילין כרוכה על ידו לא הוי חציצה משום דרצועת התפילין הויא כגופו ואינה חוצצת דרבייתה היא ע"כ. וכן עיי"ש שכתב דדבר גדול נשמע מדברי הג' תפילין מהו שיחוצו וכתב רש"י למהוי יתור בגדים, דתפילין מיקרי בגד. ובכ"מ דבעינן בגד כגון בקבלת טומאה או בקנין חליפין תפילין בכלל בגד הוא. ובאמת מבואר כך ברמב"ם הלכות טומאת כלים בפ"ז ודו"ק. ועיין מ"ש בבית ברוך על החיי

אדם בח"ב דף ת' באות ט' (ובקונטרס בדיני טומאת כלים בסימן ח' כת"י הארכת בזה).

לא) מה שכתבנו בסימן י"ט בענין קשר ועניבה בשבת. עיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן כ"ט.

לב) מה שכתבנו בסימן כ"ד בענין קטן עולה לתורה עיין שו"ת ר' דוד לוריא סימן ג' ושו"ת ארץ טובה (טביומי) סימן ג' ושו"ת ציץ אליעזר ח"ז סימן א' ענף ה'. וכן מ"ש בענין אשה עולה לתורה עיין ספר המאורות מגילה דף כ"ג ובהערות המו"ל שהביא מספר הבתים וז"ל: ויש מי שאומר שלא אמרו אשה עולה למנין שבעה אלא בזמן שלא היו מברכין בתורה אלא הפותח והחותם אבל עתה שכל העולין מברכין אין אשה קוראה בתורה לברך והיא אינה מחויבת בדבר ע"כ.

לג) מה שכתבנו שם בסימן כ"ה בענין קריאת פרשת הנשיאים. עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן ק'. ועיין בספר אוצר הפסח חלק א' (ברוקלין תשכ"ו) עמוד ד'.

לד) מ"ש הרב גרוסברג שליט"א בדף רל"ד דבמחצית השקל אין צריך מחצית דוקא אלא מטבע השווה מחצית השקל. הנה השנה לא היה כאן בבית הכנסת ג' חצאי דולרין של כסף ואמרתי דאפשר לתת שוה ג' חצאי שקלים מכסף במטבעות אחרות. ואח"כ הביאו ג' חצאי שקלים והכל חזר לקדמותו. וכדברי הרב גרוסברג נראה דלאו דוקא ופשוט.

לה) מה שכתבנו שם בעמוד רס"ו בענין כמה צריך לפזר על מ"ע. עיין שו"ת אהל משה ח"ב סימן ס"ח.

לו) מה שכתבנו שם בדף רע"א אות י"ב. עיין בשו"ת הריב"ש סימן שי"א. וכמו כן מה שכתבנו שם בדף ער"ב אות כ' באדם שמלאו לו ע' שנה דמברך שהחיינו. עיין שו"ת בית דוד (ליטר) סימן ע"ו.

לז) מה שכתב הרב שכטר בעמוד רע"ח בענין שלח משלוח מנות בדבר האסור. עיין מ"ש בהערות בקונטרס הנוכחי באות י'. וכן מה שדן אם יוצא מש"מ אם שולח איגרת חידושי תורה. עיין בשו"ת תירוש ויצהר סימן ק"ע וסימן קע"א. ועיי"ש שכתב דכמו כן אין יוצא בשולח סיגריות דאין זה ראוי לאכילה.

לח) בשער הלכה עמוד שכ"ג שאלה אי מותר לתת מים חמים בשבת מן הכיור לתוך תרמוס. תשובה אסור. שו"ת צפנת פענח. אבל עיין בנועם חלק ג' בשער הלכה עמוד ה' הובא משו"ת אגרות משה אור"ח סימן צ"ה דכלי תרמוס אינו אלא להחזיק את החום אבל אינו מוסיף הבל לכן שרי לפנות מכלי ראשון לכלי תרמוס בשבת. ועיין עוד מה שדגנו בזה בספר שאלי ציון (אליעזרוב)

בח"א סימן י'. ושו"ת שאילת משה (וסרמן) סימן ל"ב. ובעיקר עיין חזון איש סימן א'.

(לט) שם בשער הלכה שאלה אם מבדילין בחלב. תשובה בחלב מבדילין. שו"ת צפנת פענח חלק שני סימן ל"ד. אבל עיין במ"ב סימן רצ"ו סק"ט כתב דעל חלב ושמן אין להבדיל שאין רגילין לשתותו למשקה. וכן עיין עוד במ"ב סימן ער"ב סק"ה. ועיין באגרות משה אור"ח ח"ב סימן ע"ה וכתב שם והמתירין להבדיל על חלב אולי הוא מחמת שחלב שותין שלא לצורך צמאון וכשמכבדין לאורח בכוס חלב לא יוכל לומר שאינו רוצה לשתות משום דאינו צמא דחלב שותין גם שלא לצמאון ויתברר שאינו רוצה להתכבד ולכבד לכן מחשיב זה למשקה אבל המיני סאדע אין שותין אותן אלא לצמאון וכר לכן אין להחשיב זה לחמר מדינה ואין לקדש ולהבדיל עליהן. וסיים שגם זה דוחק גדול לסמוך ולהבדיל על חלב ורק אם אין לו יין ולא שום משקה אחר אלא טיי וחלב יכול לסמוך על המקילין ולקדש ולהבדיל ולענין טיי וחלב טיי עדיף אך אולי מצד החשיבות חלב עדיף ולכן אין בידי להכריע מה עדיף לו בשעת הדחק אבל במיני סאדע גם בשעת הדחק לא יקדש ולא יבדיל עליהן. ועיין שו"ת יביע אומר ח"ג סימן י"ט וכתב שם שאין לעשות קידוש ליל שבת או הבדלה במוצאי שבת לא על קפה או תה ולא על מיץ הדורים שאינם נחשבים לחמר מדינה (וה"ה לגזוז או קוואס או מי סודה) וכן ביום השבת אמנם אם היין מזיק לו ולקדש על שכר אין באפשרותו וגם בירה אינה מצויה אצלו אז יוכל לברך שהכל על משקאות אלה קודם סעודת שחרית וכו'. ע"כ. ובליל פסח באין לו יין דמבואר בסימן תפ"ג דאפשר לקחת חמר מדינה ועי"ש במ"ב סק"א מ"ש במי שאין לו יין. ויש לברר בדיוק מה הוא יכול לשתות לארבע כוסות במקום שאין לו יין. ובתשובה אלי מהרב הגאון ר' משלם רהטה זצ"ל כתב לי וז"ל: מה ששאל איזו משקאות נקראים חמר מדינה בימינו לקידוש ולהבדלה ולארבע כוסות. הנה שכר הנקרא ביער ויין שרף (בראנוויין) וקאניאק הם חמר מדינה ע"כ. ולענין ארבע כוסות עיין ערוך השולחן סימן תפ"ג סק"ג.

(מ) מ"ש בנועם חלק י' בעמוד רפ"ז מקור לאושפיזין מסוגיות הג' בסוכה ל"א אמרה ליה אתתא וכו'. עיין ביאור נחמד בכל סוגית הג' הנ"ל בספר ערוך לגר ותורה נחת.

(מא) במה שכתבנו בנועם חלק י' בקונטרס הגלילה בסימן א' דמדוע השמש נותן הפעמונים עיין בספר החיים שיצא כעת לאור שנית מהרב חיים פלאגי זצ"ל והוא ספר על הלכות קריאת התורה וכתב בסימן ב' ס"ב וז"ל: חיובא רמיא על שמש הכנסת להשים עין השגחתו וכו' ומה גם אחר גתינת

הפעמונים וכו' דיכבדו ממנו ולא יוכל לסבלו ועל השמש מוטל להניח ידיו ולסייעו סיוע שיש בו ממש.

מב) מ"ש בסימן א' בענין השמעת קול הפעמונים בשבת עיי"ש מ"ש בס"ח וז"ל ואני אומר דענין הפעמונים הוא זכר למקדש פעמון זהב ורמון ומה שחשש משום השמעת קול עי' בס' כף החיים דלדבר מצוה אין קפידא כלל. מג) במ"ש בסימן י"א באם לא אמר בריך שמיה בעת פתיחת ההיכל עיי"ש מ"ש בס"ד אם לא הספיק לאומרו בשעת הוצאת הס"ת מההיכל יאמר אותו בעת הקמת הס"ת.

מד) במ"ש בסימן י"ט שיתן לעכו"ם להתיר הקשר עיין בספר החיים שכתב בסימן א' סי"ב דמותר לחתוך בשבת ע"י ישראל הקשר של המפה מהס"ת מלקרא לגוי ולא יהי' יד גוי במקום הקדוש. ועיין בספר יעקב לחק למוד כ"ה שנדפס בסוף הספר שבת של מי על מס' שבת תשובה ארוכה בענין זה. ועיין בשו"ת ציון לנפש חיה לידידי הרב לייטער שליט"א סימן נ"ב. מה) במ"ש בסי' כ' בהוציאו ס"ת שאין מוכן לקריאה אם יחזירו עיין בספר החיים סימן י' ס"א מ"ש בזה.

מו) מ"ש בסימן כ"ג מדברי המהרי"ל דסקין דמי שאין מתענה מותר לצאת בעת שקורין ויחל אלא איכא משום דברוב עם הדרת מלך. הנה נשאלתי מאחד שצם ביום תענית אסתר והתפלל מנחה במנין בישיבה ואח"כ הלך לבית הכנסת והיו שם רק ה' מתענים והוא היה השישי ורצו לצרפו ולכאורה אם הוא התפלל כבר א"כ לא חל עליו דין קריאה וממילא יתכן דא"א כבר לצרפו. ומי שאין מתענה מסתברא דאין חיוב עליו לשמוע קריאת התורה (ואולי ביום ב' וה' חייב לשמוע) ואולי אף אם לא צם מ"מ חיוב יש וראיה דהא הו"ל יום צום. ובכלל יש לחקור אי איכא חיוב לשמוע קריאת התורה דיתכן רק אם נמצא בבית הכנסת יש עליו חיוב. והנה במ"ב סימן תקס"ח סק"ג כתב וז"ל ונראה דבת"צ אע"פ שאכל יכול לומר ענינו בתפילתו דשייך לומר ענינו ביום צום התענית הוה כמו שתקנו חכמים להתענות בו אבל אם הוא תענית יחיד אע"פ שמחויב להשלים כל שאכל כשיעור שהיה מאבד תעניתו אם לא היה נודר יום זה לא יאמר ענינו (נהר שלום). ולכאורה דבריו הם חידוש גדול ולמעשה לא ידענא אם נוהגין כך עכ"פ נשמע מדבריו דזה תלוי ביום ואף אם כבר שמע יכול להצטרף אבל לא מסתבר דא"כ אם יכול לומר ענינו מדוע בעינן מתענין לקריאה ואולי לענין קריאה בעינן מתענין דאחרת לא חל חיוב קריאה משא"כ לענין ענינו זה תלוי ביום צום והא זה יום צום ויכול לומר ענינו. וידידי הרב ר' חיים ראזין שליט"א כתב לי דמ"ש במ"ב דאם אכל בתענית יכול לומר ענינו והוא חידוש גדול כי ידע אני אף מי ששכח שיום תענית הוא ואכל שוב

אינו יכול להתענות ולומר ענינו. ואולי י"ל דהקריאה נתקנה רק על הצמים ולכן מי שלא צם אין עליו חיוב לשמוע ובודאי מי שצם והתפלל שוב אין מצטרף. ודודי הגדול הרה"ג ר' נטע צבי שליט"א העיר על המ"ב מסימן תקס"ה ס"ג דאין היחיד אומר ענינו כ"א במנחה שמא יאחזנו בולמוס וימצא שקרן בתפילתו ולדברי המ"ב אפילו אם אכל יכול לומר כ"ש בספק אם יאכל וא"כ ש"מ אם אכל אין אומר וצ"ע. ורק ביום כפור מצאנו מי שלא צם יכול לעלות לתורה כי הקריאה מחמת קדושת היום אבל במנחה ביו"כ ספק אם הקריאה מחמת התענית או מחמת קדושת היום עיין ספק זה בשו"ת רע"א סימן כ"ד בכל התשובה וכן עיין בשו"ת חתם סופר אור"ח סימן קנ"ז ובספר היקר מרחשת ח"א סימן י"ד. עכ"פ זה לגבי הקריאה אבל לגבי ויחל א"א לחלוק על הזקן הח"ח בלי ראיות ברורות ואבקש מקוראי הנועם הרבנים שליט"א לחות דעתם בענין זה שלכאורה טעון ביאור ותורה היא וללמוד אני צריך ואין הביישן למד.

(מז) במ"ש בסימן כ"ד בתושב א"י אם יכול לעלות לעליה ביו"ט אחרון בחו"ל עיין בספר החיים סימן כ"ח ס"א וס"ב.

(מח) במ"ש בסימן כ"ד דאשה וקטן לא יקראו בתורה, עיין בס' החיים בסימן ט"ז ס"א וסכ"ב.

(מט) מ"ש בסימן כ"ה בענין קריאת פרשת ואברהם לחתן עיי"ש בסימן ז' סט"ו מ"ש באריכות בזה וכן עיי"ש בס"ז. ועיי"ש עד סוף הסימן.

(נ) ומעשה באחד שקראו לו לעלות לתורה ולא רצה לעלות וקראתי לאחר אבל איך יש לדון במעשה שכזה, וראיתי כעת בספר החיים סימן י"א שכתב בס"ו דכופין אותו עיי"ש וכן עיין מה שכתב בסימן א' סעיף כ"ט ומוזה אתה תדין דלא יפה עושין המתרשלים לעלות לתיבה לגמור מצות עץ החיים וגלילה אחר קריאת ס"ת וכן להוליד הס"ת להיכל.

(נא) וכ"כ באחד שקראו לו לעלות לשביעי והגבאי אמר לי לעשות הוספה והפסקתי ולא רצה העולה לברך ברכה אחרונה כי רצה שיקראו עבורו עד הסוף הסדרא. וקראתי עד הסוף ובאמת יתכן שהוא צודק. אבל למנהג חב"ד שמראים לעולם כמה שיקראו ז"א ממקום ההתחלה עד מקום הסוף לא יתכן שאלה כזאת וא"כ אולי טוב להראות לעולה עד המקום שיקראו.

(נב) מה שכתבנו שם בסימן ל"ו והבאנו דברי הרב יצחק ברנשטיין שליט"א כעת נדפסו הדברים בספרו הערות חלק ג' שו"ת אור"ח סימן ר'.

(נג) מה שכתבנו בקונטרס הנוכחי בסוף סימן ט"ו (בברכת שהחינו בפירות) בללמוד מוסיקה בין המצרים הגה ידידי הרב יוסף סילברמן שליט"א מתלמידי ישיבת טלז אמר לי בשם מו"ר הרה"ג ר' אליהו מאיר בלך זצ"ל דאמר דהילדים יכולים ללמוד מוסיקה בימי הספירה ובין המצרים כי זה למד ולא הנאה.

וכן איש או אשה שמלמדים מוסיקה לילדים יכולים לתת השיעורים בימים ההם ואין זוכר מה שאמר בט' ימים איך היה דעתו. כן כתבתי תשובה במקום אחר דמותר לקנות בין המצרים בגד שהיום בזול כמו שבחנויות הגדולות מורידים המחיר ואם יחכה עד אחרי ט"ב יעלה המחיר א"כ יכול לקנות ויניח עד אחרי ט"ב ואז ילבש וירויח ממון. ועיין בקיצור שולחן ערוך בסימן קכ"ב שכתב ישראל שפרנסה שלו בכלי זמר מותר לומר בבית אינו יהודי בכדי פרנסתו עד ר"ח.

(נד) מ"ש בנועם חלק ח' בעמוד קפ"ח בנותן מש"מ ומתנות לאביונים ביחד אם מועיל משום אין עושין מצות חבילות חבילות. הנה בשו"ת שערי דעה חלק א' סימן נ"ז כתב על דברי הגמרא מגילה ז' קיימת בנו משלוח מנות ומתנות לאביונים הרי דבעשייה אחת אפשר לצאת ידי ב' דברים אע"ג דבמצות שבין אדם למקום אשכחן דלא מהני פעולה אחת לצאת ידי ב' מצות נראה לחלק בין מצות שבין אדם למקום למצות שלחברו היות דבין אדם למקום א"א לב' כונות אבל לבין חברו לא הקפידה התורה על הכונה. ולכאורה מדוע לא אמרינן בזה אין עושין מצות חבילות. ונראה עפ"י מ"ש האור שמח בפ"א מטומאת צרעת דבאפשר לעשות ע"י שליח לא אמרינן אין עושין חבילות עי"ש בדבריו א"כ ניחא כי כאן יותר טוב שישלח מש"מ ע"י שליח וכמו שכתבנו שם בנעם בסימן י' א"כ באפשר ע"י שליח לא אמרינן חבילות ופשוט. וכן נתעוררתי בהא דמבואר באבן העזר סימן ס"ב בנושא כמה נשים הא אין עושין חבילות אבל להג"ל ניחא ולכאורה זה רק על המקדש ולא על המסדר קדושין. ועיין כתב סופר אור"ח סימן כ"ו שדן בעושה שהחיינו על בגד ועל מצוה הא שייך חבילות ונתן כמה טעמים וכתב דברכת שהחיינו על בגד או פרי חדש שאינו חיוב כ"כ יש להקל. ועיין עוד מ"ש בסימן קל"ט. ובדרך זאת תרצתי כל המקומות דמצינו מצות חבילות כיון שאפשר ע"י שליח ולדוגמא האיך אפשר לכסות דם כמה עופות ביחד כמבואר ביור"ד סימן כ"ח הא אין עושין חבילות והעיר בזה המנחת קנאות בסוטה דף ח' אבל אם שייך שליחות אתי שפיר. ובזמנו הקשיתי להגאון ר' אליעזר זילבר שליט"א במכסה דם של הרבה עופות בסוף השחיטה לפעמים הנוצות או לכלוך עולה על הדם ועל הנוצות עולה עוד דם עד שגומר לשחוט כל היום וכשמכסה כל הדם הא יש דם שלא נתכסה והדם שלא נוגע בעפר הכסוי שייך לומר מין במינו אינו חוצץ אבל הג"ל הא חוצץ. ואמר שיש להזהר שלא יעלה לכלוך ולא יחצוץ וכן אני נזהר להוציא נייר ונוצות מהדלי של הדם מטעם זה. ולפעמים נופל דבר שאפשר לכסות בו והוא מהדברים שמובא שם ביור"ד דאפשר לכסות (ובמקום אחר הארכתי בזה). ועיין בספרו של מורי ורבי שליט"א אגרות משה אור"ח סימן קפ"ט שכתב לברר

ענין אין עושין מצות חבילות וכתב כלל חדש דבעבודה שבמקדש ליכא איסור דחבילות משום דהכהנים עושים מצד שעליהם לעבוד עבודת המקדש לא מצד מצוה בעלמא שיש על הכהנים אלא מצד עבדות להמקדש שהדבר מוכרח להעשות במקדש ולכן אדרבה יש להם לעשות בזריזות היותר אפשרי כדי שיהיה הדבר עשוי במקדש דהא לענין המקדש באמת הוא כמשאוי דהיינו שהדבר צריך להעשות וזה מוטל על הכהנים ורק בהשקאת סוטה שאינו מעבודת המקדש וכן בטהרת מצורעין שהוא ענין הצפורין שאינו מעבודת המקדש וכן ברציעת דעבדים והבאת עגלה ערופה שהם מצות בעלמא יש בהם איסור זה ע"כ, ודברי פח"ח. וזו היא לדעתי סברה גדולה, אף שנראה שזה חידוש דין. ועיין עוד דבר חדש בשואל ומשיב מהדורא ד' חלק ג' סימן ג"ב. ועיין במנחה חריבה על סוטה להרה"ג ר' פנחס אפשטיין שליט"א שהאריך מאוד בכל עניניו אין עושין מצות חבילות, וכן עיין בספרו של ידידי הרה"ג ר' אליעזר זילבר שליט"א ענפי אר"ז בערך אין עושין מצות חבילות. ועיין בספר הנחמד בית האוצר אלף כלל קפ"ה. ולדברי האגרות משה אתי שפיר כל המקומות של קדשים שהם מעירים. ובמ"ש באג"מ משום דהכהנים זריזים לכאורה לפי טעם זה יש להבין המבואר ברש"י שבת דף כ' דכהנים זריזין הן משום דכלם בני תורה וחרדים דא"כ נתיר להם כל השבועות אפילו שלא במקדש. ועיין בספר מקור הלכה ח"ב סימן ל"ט לידידי הצדיק הרה"ג ר' בנימין זילבר שליט"א מ"ש בזה ובקונטרס על עניני כהנים זריזין כת"י הארכת בזה.

(נה) מה שכתבנו בנועם חלק ה' עמוד ד"ש להאכיל לבהמת הפקר חמץ בפסח עיין במנ"ח סוף מצוה י"ט וכן בספר ציץ הקודש ח"ב סימן ל"ד אות ד'.
(נו) מ"ש בנועם חלק י' עמוד ר"ח הטעם דמורידין הרצועות בגלילה נתעורר אצלי כ"כ מה הטעם מורידין הכהנים הרצועות כשהולכין לדוכן בא"י (כי בחו"ל עולין לדוכן רק ביו"ט) ואולי כי יותר קל להם לפרוש האצבעות, וראיתי בספר זה השולחן בסימן קכ"ח סי"ב שהביא טעם מספר תשובות הגאונים עיין שם.

(נז) בנועם חלק ד' בשער הלכה עמוד י' הובא חותם בטביעת אצבע על הגייר בשבת אם יש בזה משום כותב, תשובה אם מתקיים הרישום חייב משום כותב. והובא משו"ת צפנת פענח. עיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סימן כ"ה מה שהשיב לי בתשובה בזה. והנה נסתפקתי מה הדין אם לוקח חותמת שיש בה כמה מילים וחותם בשבת אם חייב ככותב ב' אותיות כי כתבם בפעם אחת ומסתברא דחייב. וידידי הרה"ג ר' יהושע נובירט שליט"א כתב לי בזה וז"ל: בענין שאלתו דמר בחותם בחותמת אי אית ביה משום חיוב נ"ל דמ"ש אם כותב בב"א או זא"ז סו"ס הוא כתב ב' אותיות. ועוד בהלכות ס"ת כתב הט"ז דיתכן

דיוצא אדם בס"ת שהוא בדפוס כי הרי נכתב הס"ת לפי הדין ואם נאמר דלא
הוי כתיבה לענין שבת איך מבינים דברי הט"ז ע"כ. וכעת יצא ספר באר חיים
על הרמב"ם לדידי הרה"ג ר' חיים ראזין שליט"א מברוקלין וכתב בסימן כ"ז
אות ג' וז"ל: יש להסתפק אם יש לו חותם שבחתימתו וכותב כמה אותיות
בב"א אם זה נחשב בכלל כמו כתיבה וגם אם נחשב כשתי אותיות. ואפשר
שיש להוכיח מהא דכתב הרמב"ם בפ"א משבת הלי"ד קטן אחוז בקולמוס
וגדול אחוז בידו וכותב חייב וה"נ החותם יהיה כקטן אחוז בקולמוס אבל יש לחלק
דהתם כותב הגדול אבל הכא הוי כדרך חתימה ע"כ ולהנ"ל מבואר דחייב.

נח) שם בנועם שאלה מוצץ פרי בפיו אם מברך ברכת הפרי או ברכת
שהכל כמו סוחט פירות שמברך שהכל על המשקין, תשובה, כל זמן שלא יצא
המשקה מהפרי אין עליו שם משקה והובא מצפנת פענח. ועיין בספר עמק ברכה
להגר"א פומרנצ'יק זצ"ל בעמוד מ"ט דביאר דין זה וסיים ולהלכה נראה דכיון
דדעת התוספות מפורש דמוצץ הוי שתייה ולזה הסכים הגר"א ע"כ הכי נקטינן
דמוצץ הפרי מברך שהכל ושיעורו ברביעית. (ובתשובה אלי מדידי הרה"ג ר'
מנשה קליין שליט"א דעתו דיברך העץ וכהגרע"א).

נט) שם בעמוד י"א שאלה חולה שאמדהו לאכול כזית מאיסור והיה
לו לאכול כזית כחושה ואכל שמנה אם חייב, תשובה בודאי פטור ואין עליו
חיוב על ריבוי ההנאה דאיסורים של אכילה תלוי בשיעור כזית בכמות ולא באיכות
ואין ריבוי ההנאה מוסיף שיעור. והובא מאור שמח. אבל נשאלתי מאחד שעפ"י
פקודת הרופאים צריך לאכול כמות של טריפה ואפשר במקום כמה כזיתים של
בשר להשיג במחיר יותר גבוה הרפואה בכדור קטן של רפואה שלא מגיע
כ"א לחלק חמישים או יותר של כזית מה עליו לעשות, ואמרית דישלם יותר ושיקח
את הכדור שאין בו שיעור ואין בו טעם ומה חות קוראי הרבנים של נועם בזה?
ואגב ראיתי בספר היקר אפיקי ים ח"ב סימן ל"ב שהסכים לזה הגר"ח מבריסק
ונפסק מזמן ע"י הגאון ר' טעביל ממינסק בחולה שצריך לבשר דמותר בשבת
לשחוט עבירו אבל באופן שלהחולה יתנו רק מרק מהעוף דאז א"א לשחוט
בשבת אלא יקחו מרק מעכו"ם דשיטת רש"י דטעם כעיקר אינו אלא מדרבנן
וא"כ מוטב להאכילו מרק גבלה דאיסורו אינו אלא מדרבנן.

ס) מה שכתב ידידי הרב חנוך זונדל גרוסברג שליט"א בנועם חלק ט'
עמוד ש"ה בענין נשיאת שעון יד בשבת, עיין מה שכתב בזה בספר משמרת חיים
לידידי הרה"ג ר' חיים דוד רגנשברג שליט"א בסימן ד'.

בירור בדין „קם ליה בדרכה מיניה“

ידועים דברי המאירי בענין קם ליה בדרכה מיניה באלה שאין חיוב מיתה מצד הדין המקובל על ידי ב"ד אלא לפי הוראת שעה או על פי המלכות כמבואר ברמב"ם פ"ג ה"י מהלכות מלכים: כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה... יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם וכו'.

כוונתי למאירי בסנהדרין דף ע"ו ע"ב, בסוף באורו למשנה שם: שיסה בו את הכלב שיסה בו את הנחש פטור, „והלכה כחכמים“. ואפילו שיסה אף על פי שפטור ממיתת בית דין חייב הוא בדיני שמים. ויד המלכות רשאה להרגו בדינא דמלכותא או אפילו בית דין דרך הוראת שעה אם ראו העולם צריך לכך. ולענין נזיקין בעלים משלמים ע"כ. הרי שבדין הוראת שעה אין הפטור של קם ליה בדרכה מיניה. הוא הדין לכל עונש שאינו בחיוב ב"ד. וראה בהערה שם.

לכאורה כל זה מופרך מן הגמרא סנהדרין ע"ב ע"א. במשנה היה בא במחתרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים חייב, אם אין לו דמים פטור. בא במחתרת הלא רודף הוא כמו שאמרו שם וחיובו מטעם הבא להרגך או לא תעמוד על דם רעך. ולא צריך התראה — משמע מכאן שגם בזה אנו אומרים קם ליה בדרכה מיניה.

אמנם יש באחרונים שאלה זו אם חיוב מיתה דרשות פוטר בקלב"מ. ההפלאה ריש פ' אלו נעורות במתניתין דף כ"ט, הבא על הכותית וכתב ברש"י שם קסבר גירי אריות הן — שואל בהפלאה הלא בכותית קנאין פוגעין בו ואיך ישלם קנס הלא הוא פטור מטעם קלב"מ.

וכתב על זה: ואולי משום דקנאין פוגעין בו היא רשות. וחיוב מיתה דרשות אינו פוטר בקלב"מ. ובספר בית זבול ח"ב סימן ד' מאריך בענין, ומחלק בין חיוב ורשות. קנאים פוגעין בו — הוא רשות. ניתן להצילו בנפשו, הוא חיוב. על יסוד דברי הר"ן בסנהדרין דף ע"ב. אולם מצאתי תשובת הרשב"א ח"ה סימן י"ח המעורר והמבאר את עיקר השאלה. אבל האחרונים לא הזכירוהו.

וז"ל הרשב"א: ומה ששאלת מילתיה דרב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור ואנהרת עיינין מההיא דמסכת סנהדרין. מן התימה הוא להיות גנב זה קונה כלי של בעל הבית מפני שאם הרגו דפטור עליו (בימי הסנהדרין)

ומאי קא מדמי לההיא דגונב כס בשבת, (קשיא) דהתם ב"ד קא מחייבין ליה מיתה על מלאכת שבת ולא מצי לחיובי ממון דרחמנא אמר כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו וכר. והא דמחתרת לא דמיא להא דאין בדבר חיוב מיתה ב"ד כלל אל ממון לחדיה.

תשובה, לא משום כדי רשעתו פטרי ליה לההוא דגונב כס אלא משום דכתיב ולא יהיה אסון וכדתנן בפ' אלו נערות (דף לו:) הבא על בתו ועל בת בתו וכר אין להם קנס משום דמתחייב בנפשו שמיתתן מיתה ב"ד וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון שנאמר ולא יהיה אסון ואמרינן עלה בגמרא (דף לו.) והא מהכא נפקא מהתם נפקא כדי רשעתו משום רשעה אחת וכר חדא במיתה וממון וחדא במיתה ומלקות. ומולא יהיה אסון דרשינן אפילו חייבי מיתה בשוגג דבר אחר שהוא פטור וטעמא דמילתא דכל דאפשר לבא לידי מיתה פטרו הכתוב מממון וכדתני חזקיה (שם דף לה דף לו) [צ"ל לח] מכה נפש בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת מה מכה בהמה לא חלקת בו בין שוגג למזיד לפוטרו מממון אלא לחייבו ממון אף אדם לא חלקת בו לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון. אלא אע"פ דאינו חייב מיתה ממש פטור מממון ולא במיתה ב"ד בלבד אמרו אלא אפילו הבא על אחותו שלא נפגמה אפילו של כדרכה נמי אמרו בפרק בן סורר (דף ע"ג:) דאינו משלם קנס הואיל וניתן להצילו בנפשו ואע"פ שלא היה שם בשעת ביאה ממש שום מציל. אלמא כל דאפשר דאתו לידי מיתה פטור מממון.

הרי שהרשב"א דן בשאלה זו ומבאר שבכל אופן ובכל מקרה שמיתה מאיימת עליו הוא פטור מלשלם.

בשיטת המאירי נראה, שהוא כן מחלק בין מיתה שניתן לכל אדם להמיתו, ובין מיתה מלך או מיתת בית דין בהוראת שעה. במיתה שניתן לכל אדם להרגו הן בעריות והן ברציחה בוודאי אמרינן קם ליה בדרכה מיניה, וכן באמת אומר המאירי לעיל על המשנה בסנהדרין במשנה דף ע"ג ע"א ואלו הן שמצילין אותן בנפשם ד"ה בית דין, בדרך הוראת שעה, "אם ראו העולם צריך לכך" — בזה לא אמרינן קם ליה בדרכה מיניה מכיון שבשעת העבירה לא ברור בכלל אם הוא צפוי למיתה על ידי המלכות.

בעיקר דינו של רב בסנהדרין ע"ב ע"א יש מקום לעיון. אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור. מאי טעמא בדמים קנינהו, ומבאר שם הלאה שבסתם גנב שגנב ונאנסו הכלים חייב משמע שהכלים כבר ברשותו של הגנב. א"כ גם בגנב במחתרת ברשותו קיימי.

מגמרא זו נראה שסברת רב היא שהגנב קונה את החפץ גופו מיד בשעת הגנבה ומפני זה הוא חייב באונסין אלא שבמחתרת החיוב הזה של אונסין

נופל ופטור בכל האפנים, אפילו נטל. מתעוררת השאלה מה היא דעת רב בגנב, האם הוא באמת קונה את החפץ בשעת הגנבה אפילו לפני יאוש או לא קנה? כנראה מן הגמרא בב"ק דף ס"ה בדין תברה או שתיה וכן מן המשנה שם דף סב. אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל וכר' וכמו שהקשו התוספות סנהדרין דף ע"ב ע"א ד"ה אפילו. או אולי דין מיוחד יש כאן במחתרת ואין לקשרו עם עצם דין גנב.

ונראה בבאור הענין שיש חמש שיטות בהבהרת שיטה זו של רב:

(א) שיטת השואל בשו"ת חתם סופר חלק חושן משפט סימן קלב. הגנב קונה גוף החפץ, ואינו דומה לשואל שחייב באונסין אפילו אם גוף החפץ שייך לבעלים. בשואל מרצונו שעבד נפשיה לחייב באונסין. וכן כתבו התוספות בגמרא כתובות דף נ"ו ע"א ד"ה הרי בסוף הדבור. אבל בגנב אילו לא היה קונה גוף החפץ לא היה חייב באונסין. מפני זה במחתרת אילו היה צריך לשלם כאשר נטל הוי ליה שתי רשעיות. ומביא ראיה מן הגמרא בב"ק ק"ו דאמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך והלה טוען להד"ם ונשבע אח"כ באו עדים פטור ואפילו בפקדון כיון שנשבע ונעשה גולן קנה וע"י שבועה נפטר לגמרי. נשאלת השאלה א"כ למה כל גולן מחזיר את הגזילה? ומסביר שם וז"ל: דרב סובר בודאי רצון הבורא הוא שישלב הגנב גוף הגניבה ושלכוף אותו להתחזירה. אלא שכל זמן שלא התחזירה הקנתה לו התורה גוף הגניבה והיינו קנין הגוף לזמן עד שישלבו לבעלים כדי שיתחייב באונסים. ע"כ.

על כך מקשה שם החתם סופר על סברה זו שהתורה הקנתה לו את הגנבה בכדי שיתחייב באונסים — יוצא מזה שבמחתרת הגנב הוזה יוצא נשכר שעל ידי קנין בגוף החפץ הוא נפטר אפילו אם נטלו והכלים נמצאים בעין. "א"כ טוב שלא יקנה גוף החפץ ויחייב להתחזירו בעין".

(ב) בעל החתם סופר מחזיק בדעה זו שהגנב קונה את גוף החפץ מיד בשעת הגנבה לשיטת רב. ודומה הדבר לשיטה שלנו אחר היאוש שקונה את גוף החפץ וחייב להתחזיר. רק את שווי החפץ. אולם אף לפי רב גזירת הכתוב היא „לנתק לאו דלא תגזול לא מינתיק אלא אי משיב כעין שגזל אם לא נשתנה. אך אם נשתנה הקילה עליו התורה דמינתיק לאו אפילו בדמים" אבל לבעלים אינו חייב את גוף החפץ אלא דמים. אולם במחתרת שאפילו דמים אינו חייב משום דקלבד"מ ממילא אינו מחזיר את החפץ דאין כאן מצות השבה כלל.

היוצא משני הבאורים הללו הוא שהגנב באמת קונה את גוף החפץ מיד בשעת הגזילה ומה שהוא מחזיר הוא בתוקף הלאו של לא תגזול. אבל מצד הקנין הוא שלו. לפי הבאורים הללו יש להבין מהו דעת רב בתברה או שתייה עיין בב"ק ס"ה ע"א. וצ"ע ועיין דעת בעל המאור בסנהדרין שם.

(ג) דעת גאון אחרון אחר שונה באופן יסודי אבל מסתמכת על אותה הגמרא שציין השואל בח"ס הנ"ל ב"ק דף ק"ו שנשבע ונעשה גולן — אולם מתוך גישה ונמוקים אחרים.

הגאון ר' יוסף רוזין בצפנת פענח על סנהדרין שם (ירושלים תשכ"ג) מחדש כי עצם חיוב של הבא במחתרת הוא כמו תשלומין. „ורב לשיטתו ב"ק דף ק"ו שבועה קונה כי זה תשלום כיון שעשה מה שחייבה תורה", ע"כ. לפי באור זה יש לחלק בין בא במחתרת לסתם גנב — גנב בדרך כלל אינו קונה את החפץ עד לאחר שנוי או יאוש גם לשיטת רב. אולם במחתרת משום חיוב מיתה קונה ופטור — על עצם החפץ ואפילו אם נטלו. לפי זה אין להשוות כלל דין גנב לבא במחתרת.

ובאמת זאת היא דעת הראשונים שאין להשוותם.

(ד) דעת הרשב"א בתשובה הנ"ל בסופה — נוגע גם בנקודה זו — בדמים קננהו — הכלל הוא שעל כל ממון שבא לידי אדם בשעה שהוא חייב מיתה פטור. „וכיון שכן מה לו אם נטל כלים מחברו ואיתנהו ומה לו שבר כליו של חברו. דהרי המזיק ממון חברו חייב לשלם. ואפ"ה כל דאפשר דיתחייב בנפשו פטור מן התשלומין. מאי טעמא בדמי קננהו ולא חשבינן ליה כמזיק ממון חברו אלא כמזיק ממון עצמו. הלכך אפילו נטל כלים גמי בדמים קננהו ודידיה ננהו", ע"כ.

לפי דברי הרשב"א לא בא רב ללמד אותנו דיני גנב אלא דיני קם ליה בדרכה מיניה ויפה מסביר את זה בהשוותו למזיק.

(ה) דומה לגישה זו היא דעת הר"ן, גם הוא סובר שדינו של רב אינו יסוד להשוואה בדיני גניבה בכלל, אולם בנמוק קצת שונה מזה של הרשב"א. חפץ שהגנב במחתרת קנה בדמו אינו הופך שוב להיות דמיו של הבעלים אחר שיצא מן המחתרת. וז"ל: „ופירוש טעמו של רב שהוא סבור שאלו הכלים הן קנויין וגמרו ביד הגנב לפי שבשעה שהגביהן — בבית הבעלים זכה בהן שבאותה שעה שהיה ראוי להתחייב עליהן דהיינו בשעת הגבהה. ואילו גנב שיש לו דמים באותה שעה גתחייב באונסין. וזה שאין לו דמים כיון שהוא נפטר משום דנתחייב בנפשו שעה אחת בעת קנייתו הם קנויים לו. לעולם. לא שיהא סבור רב כל גנבים דעלמא שיש להם דמים יהיו זוכים בכלים מיד ולא יהיו חייבים לשלם לבעלים אלא דמי הכלים. שהרי ודאי אין לגנב ולגולן קנייה בכלי שגנב או גול אלא לאחר יאוש ורב גופי' הוא דאמר הכי בפרק מרובה דף ס"ה וכו'” ע"כ.

ובאמת כך היא גם דעת התוספות שדין מחתרת שונה מגנב כמבואר בסנהדרין שם ד"ה אפילו.

בדין עירוב לענין מגילה

(המשך מנועם ט')

ומה שהתפלא באות יא על מה שכתבתי דאפילו להאומרים דעירוב מועיל, יש לחוש שאם יודע שנפסק העירוב נמצא שהפסיד הקריאה בשני הימים. וכתב ע"ז מה ענין איסור של שבת לקריאת המגילה, מה שנאסר הטלטול בשבת בנפסק, לא משום שלא נחשב סמוך, עיקר האיסור הוא משום דע"י הפסקת העירוב, חזר להיות כרה"ר (וכדברינו לעיל), לא כן ענין קריאת המגילה אינה תלויה ברה"ר או ברה"י, אלא העיקר בסמוך ואינו סמוך, ולכן אף במקרה שנפסק העירוב לא משום זה יתבטל מהמקום דין סמוך, שהרי לא כל העירוב ניטל, רק נפסק באיזה מקום וכו'.

ולא אבין שיחתו דמר האם יש שיעור למקום הפסיקה, והרי כיון שנפסק במשהו במקום אחד הרי הוא כאילו כל העירוב בטל ומבוטל והיה כלא היה מעולם, ומה מועיל מה שיתקנו לפני השבת להיותו כאילו לא נפסק גם עכשיו. ומש"כ עוד הרי אין הפסקת העירוב מאיזה מקום מבטל הקשר, ולמה לא, הלא אם אין עירוב אין קשר, וקשר בעצמו אינו מן המנין, ובטל מכאן דין סמוך. ועל מה שכתב באות י"ב עמש"כ לענין החרדים שאין סומכין על העירוב. וכתב האם אלה החרדים הם רובא דעלמא..., הרי גם החרדים עליהם לנהוג בקריאת המגילה ככל אנשי העיר וכו', ולא משום מיעוטא דמיעוטא יתבטל דין סמוך.

והנה אם אמנם הם מיעוטא דמיעוטא, אך כבר אמרו חז"ל עליהם ועל כיוצא בהם ראיתי בני עליה והמה מועטים, ואם אמרו חז"ל צריך אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, כש"כ שיש להשתדל להדמות לאלה החרדים על דבר ה' ולהחמיר שלא להקל ע"ע בכל הקולות שהנהיגו מתקני העירוב הכללי עבור המון העם, ומספרים על אדמו"ר הגרא"ז מלצר זצ"ל שתמה על שיש בני ישיבה שסומכים על העירוב הכללי, ובודאי שטוב עשו רבני ועסקני העיר שסדרו עירוב כללי המועיל עם כל הקולות שהנהיגו כדי שלא יכשלו בחמורות, אבל ודאי שאין לזלזל באלו המחמירים על עצמם באיסורי שבת בכל החומרות ולומר שאינם כולי עלמא, ועוד לומר שגם על החרדים לנהוג בקריאת המגילה ככל אנשי העיר, ודי במה שהקילו לעצמם אנשי העיר לסמוך על העירוב אשר עכ"פ יש צדדים להקל, משא"כ לענין מגילה שאינו מבואר בשום מקום שעירוב מועיל, ודאי מהנכון לקבוע שיקראו כרוב העולם ביד ובברכה, ומי שרוצה להחמיר על עצמו יקרא גם בט"ו בלא ברכה, ובזה ודאי יצאו ידי חובתם אליבא דכ"ע. וראה עוד מזה בספר מועדים וזמנים השלם חלק ב סימן קפה.

למאמרינו בענין כניסת להר הבית

ציון 11. שו"ר במאסף „ציון“ תרצ"ט מאת מר ש. קרויס בעמוד 172 בהערה 15 שכתב על מאמרו של מר ב. דינבורג בציון תרפ"ט, „חקירה מלומדה ומספיקה“, אבל ת"י מכריע, ובית המדרש הוא על הר הזיתים. ובע' 173 כתב ואני רואה בזה רק מקום תפלה אחד הוא על הר הזיתים, ואת התפלה הזה כינו לפעמים שער הרחמים ושאר כנויים. כן מעיר שם על מאמרו של מר משה שובה במאסף „ציון“ ב' עמוד 99. עוד כתב שם „אגב גאולת מקום בית המקדש וטיהורו על ידי היהודים, נמסר גם בדרך אגדה, ונפוץ מאד, אגדות רבות פורחות בארץ גם בדבר בנין מסגד עומר“.

למאמרינו בענין כניסת כהנים בקבר רחל אמנו ע"ה

שו"ר בספר מסעות ירושלים (רשמי מסע של הגר"א שפירא ממונקאטש זצ"ל) ושם בעמוד ק"א כתוב: ששאל להגרש"א אלפאנדרי זצוק"ל להלכה למעשה מענין הליכת כהנים על קבר רחל אמנו שרבים וכן שלמים נוהגים היתר בזה, והשיב לו יש לי על זה תשובה ארוכה ללמד זכות על הכהנים שנוהגים היתר עוד מאבותיהם ת"ח וירא אלקים לילך על קברי אבות ואמהות ושאר קברי הצדיקים, אבל להורות היתר למעשה לכתחילה אינני מתיר לשואלי בזה. ותשובתו הרמתה נדפסה שם בעמודים שכא—שלח, ובתשובתו שם עמוד שכ"ח דחה דברי הגאון חיד"א בספר פני דוד בפרשת בשלח שכתב ומנהג ישראל שהכהנים הולכים להשתטח בקברי צדיקים תורה היא יעוי"ש באורך.

בענין כהן שהרג את הנפש לענין נשיאת כפים

(ראה נועם י', מאמרו של הרב זסלנסקי שליט"א)

בענוותנותיה דמר הציע לפני לעיין בדבריו שבאו בארוכה בנדון נהג כהן שהרג את הנפש אם יעלה לדוכן. ולדעתי נטה כאן מדרכו בקדש לנהוג במקל נועם, ובפרט במה שרוצה להכניס כאן ענין של חילוק בין ספרדי לאשכנזי, אחרי שראינו להמשנה ברורה בבאור הלכה שמביא בשם פרי חדש דאין להחמיר רק במזיד, בנגוד להמבואר לכאורה בבאה"ט ס"ק ס', וכן דעת הרדב"ז בח"ד סימן קכ"ח הובא בדעת תורה שנדפס מחדש דבשוגג נושא כפיו. ובבאור הלכה שם כתב בשם הגר"א דמוכח מיניה דגם המחבר סמך עצמו על היש חולקין שהביא בסעיף ל"ו, וכיון שכן דאי דיש לסמוך על הרמ"א שכתב להקל על בעלי תשובה שלא לנעול דלת בפניהם, ומסיק והכי נהוג, ואין אחר המנהג כלום, ואין להחמיר בגדרי התשובה בזמן הזה, דדאי מי שבא לבית הכנסת להתפלל ורוצה לישא כפיו, דאי מתחרט בכל לבו על מה שעשה בשוגג.

והנה בבה"ל בשם מג"א כתב שמצדד דדוקא במת מיד, הא לא מת מיד אין להחמיר בשוגג שמא הרוח בלבלתו ומת (וראה מזה בשו"ת מהרש"ם ח"ה מובא בדעת תורה שם סימן מ"ז), והנה במקרי תאונות דרכים קרוב לומר דברוב פעמים אין הנהג אשם הן מחמת קלקול הבלמים וכדומה, והן על ידי אי זהירותו של הנדרס, וזה בבחינת שוגג הקרוב לאונס דודאי יש להקל בעשה תשובה, ובפרט כשיש מקילים אפילו במזיד.

מה שכתב באות י' לדייק בדברי הרמב"ם דדוקא במזיד, עד שמצא בדפוס ראשון אפילו בשגגה, הנה להלן באות י"ב הביא מהב"י עצמו שגרס כן ברמב"ם. מה שכתב באות י"ט בשם ידידינו הגרש"א שליט"א דלא נקרא רוצח כלל כשדורך על הדוושא של הבנוזין ומכוון נגד הנפגע. לא נהירא לי כלל כיון שהוא מכוון את ההגה מול הנפגע ובידו להטותו לצד אחר (כהגה ביד הנהג) הרי הוא מוליך את החץ בידו להרוג בו אדם. ולבד זה הרי כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' רוצה ה"י שאף אלו שאין ב"ד ממיתין אותו הרי הוא רוצח דורש דמים דורש ממנו דם. ובפ"ב ה"ד וה' כתב כל אלו הרצחנים שאין מחוייבין מיתת ב"ד אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו ב"ד להרגם בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך, יש להם רשות כפי מה שיראו, הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לכך לחזק הדבר, הרי ב"ד חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה הדבר להם לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי בדרך שעשה פלוני ואפטר.

מה שכתב באות כ"ה בענין חיוב נשיאת כפים לכהן אחד. פלא שלא הזכיר כלל דעת הרלב"ח והט"ז סק"ג מובא במ"ב סקל"ט שחייב מן התורה אף באחד. ושיטת ר"ת במנחות מד א צל"ע לפי גרסתנו בסוטה לח א לשנים קוראין כהנים ולאחד אינו קורא כהן, דלא כגירסת התוס' במנחות שם שנים נקראו כהנים ולא אחד. ובפרשת השבוע שמיני הרהרתי לומר דמוכח כן מקרא וישא אהרן את ידיו, שהוא בכהן אחד ורק אין מקריאין לו.

מה שכתב באות י' „ולפי הנ"ל שלא רק את הברכה לנשיאת כפים, אלא גם הברכות עצמן היה אחד מברך ומוציא את השאר". הנה יעיין כבודו בספרי „זר התורה" בפירות הנושרין אשר בסוף הספר בשם מרן הגרי"ד סולובייציג זצ"ל דהכהן השומע אינו יוצא בזה כלל ידי המצוה של ברכת כהנים כיון שאינו משמיע לקהל. וכיוונתי לזה מדעתאי, וצינתי לזה מדברי מרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל בהר צבי לטור אורח חיים סימן ק"ד.

בעיות בדרך הלימוד

ברחוב נשמעים היום טענות שמנהיגי הישיבות אינם דואגים לצבור. והטוענים האלו מביאים כראיה לדבריהם מה שאין יוצאים מן הישיבות בעלי הוראה כפי הצורך ושרוב בני הישיבות אינם מעוניינים ברבנות. ויש לעי' בטענה זו אי צדקה, אי לאו, או אי מעיקרה היא מופרכת. גם רבים שלמדו תורה ב„ישיבות קטנות“ בילדותם ופורשים כבני ט"ו שנים נשארים כמעט בלי תורה לגמרי, ותחת אשר נעשו אוהבים, מתנכרים הם לגמרי אל הישיבות. ונשארים כלל ישראל כשתי עולמות נפרדות — עולם הישיבות ועולם הציבורי, ולא ישמעו איש שפת רעהו. אומה זו לגפן נמשלה, ועוד היום נמצאים גם זמורות גם אשכולות, אבל כמדומה אינם עולים בגפן אחד. ואם אמת הדבר, נמצאנו בסכנה חמורה.

מה היא הסבה למצב המפחיד הזה? ברור שאיני כדאי להיות לי דעה בשאלה זו, ומכל שכן שאיני כדאי לחוות דעת ברבים. אבל כמו כן ברור הדבר שאי אפשר למצא תרופה בלי עיון במקורות של תוה"ק ובדרך שהורנו רבותינו שבכל הדורות שעברו.

לכן ראיתי ללקט דעות רבותינו הקדושים בדרך הלימוד. ונראה לי שדבר זה חשוב מאד בפני עצמו שכן יש בזה ענינים ביותר חמורים ויתכן שמי שאינו ידעם יעבור בשוגג איסורים גדולים וחמורים ואפילו דבר שאין לעושהו חלק בעולם הבא חו"ש*. ובודאי מחוייבים אנחנו לעיין בהם להסיר מכשול מבני עמנו.

ונלע"ד שדברים אלו צריכים לימוד יותר מכמה הלכות אחרות הנוגעות למעשה מפני שברוב ההלכות יש בידינו העצה הכללית: פוק חזי מאי עמא דבר. אבל בדרך הלימוד אין ברור כ"כ שיכולים אנו לסמוך על מנהג אבותינו. והסיבה לזה היא שדרך הלימוד עלול מאד לבוא לגדר הוראת שעה, ובזה

* כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו (אבות ג' ח'). ולפי המהר"ל, למשל, הדולג ממקרא לתלמוד גורם לעצמו השכחה כאלו בידיים ממש. גם שייד בזה מה דכתיב גבי „את דבר ה' בזה“ ואין לו חלק לעולם הבא של מגלה פנים בתורה: שלשתם עיין לקמן פ"א ס"א אות ז.

גדלה הסכנה שנקיים הוראה כזו לדורות ונעבור חו"ש על לא תוסיפו על הדבר וכר. ובאופן כזה כשנמצא בידינו מנהג שחדשו אבותינו והוא סותר דברי תורה ברורים, נצטרך לחזור ולעיין בו בכל שעה לברר בבירור גמור שעדיין צריכים אנו להוראת שעה זו ולא נשוב במרוצתנו כסוס שוטף במלחמה.

ולכן טרחתי לקבץ דעות בד' ענינים:

פרק א': בדרך הלימוד עצמו ;

פרק ב': מהו נקרא תלמוד תורה לשמה ;

פרק ג': בסדר הלימוד לנערים ;

פרק ד': בסוגיא תלמוד גדול או מעשה גדול.

בכל אלו, חוץ מבפרק ד', אינני מביא אלא דברי רבותינו ורק לפעמים רחוקות הוספתי הערה קצרה. ומובן מאילוי שאין בידי להביא כל הדעות החשובות. אני מביא רק המקצת שעלה בידי. ויה"ר שעל ידי זה ההתחלה יודרו אחרים, הבקאים בתורה, להוסיף על עבודתי ולשכללה.

פרק א': בדרך הלימוד עצמו

הדעות שהבאתי בפרק א' חילקתים לד' סעיפים. בסעיף הראשון תמצא דעות בענין אסוקי שמעתתא דהיינו שעיקר הלימוד צריך להיות באופן שיתברר לו ההלכה [לא מצאתי שום דעה מתנגדת לזה לומר שדי אם הוא מעמיק במשא ומתן התלמוד לקנות ידיעות]. בסעיף ב' תמצא מה שאמרו רבותינו בענין הפלפול. בסעיף ג' מה שאמרו שיש להקדים לימוד הענינים הנוגעים למעשה. ובסעיף ד' בענין החידושים בדברי תורה.

סעיף א' : חומר לימוד לאסוקא שמעתתא

(א) ר' יהודה החפיר (ס' חסידים דפוס מ"נ סי' תשמ"ד): כתיב אשרי איש ירא ד' במצוותיו חפץ מאד, לגבי מצוות כתיב מאד בתורת ד' חפצו ואינו אומר מאד. בתורת ד' חפצו ללמד לשמה, ובתורתו יהגה יומם ולילה להעמיד דבר על בוריו, במצוותיו חפץ מאד אילו פסקי הלכות כשיבא לידו מעשה שידע אם לאסור או להתיר. וכן הוא אומר לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי: פסקי הלכות לעשות מעשה על ידם.

(ב) ר' דוד נבד הרמב"ם (מדרש דוד ע"מ אבות פ"ד מ"ה): ... והמדרגה הזאת היא העליונה לפי שמי שילמד בתורה ויהיה לתכלית בקשתו שיתגלו לו משפטיה ויסתכל בסודיה בעבור שילך בדרכיה ויעשה המצוות.

(ג) ר' יונה (ע"מ אבות פ"ד מ"ה): ... שדעתו לפלפל בלימוד כדי לדעת אמתת הדברים ורצונו לטרוח כמה ימים ושנים להשיג דבר קטן ולנהוג עצמו ע"פ

האמת הרי זה למד ע"מ לעשות. שכל עיקר מחשבתו אין כי אם אל המעשה להיות אמתי ולפיכך מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות שהכל בכלל המעשה. (ד) ר' יעקב בעל הטורים (צואה, עי' רש"י אסף מקורות וכו')*: והו' זהיר להאריך ולהעמיק ולחפש אחר כל הספרים בדרך פסק הלכה בדבר הצריך לעולם ולא תאריך ולא תעמיק בדברי קושיות שלא לצורך... (ה) ר' יוסף יעבץ (אור החיים, הקדמה): ...ולא באו לתכלית התורה. אצ"ל לתכלית הכל שהוא המעשה וחסידות אלא אפילו לידיעת הדינים הצריכים בכל יום.

(ו) מהר"ק (סימן קס"ז): מי שלומד לפני הרב בפי' [רש"י] זמן והרב מעמיד התלמיד על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר ודאי בענין זה נעשה תלמידו וחיוב בכבודו... אבל הדרכים שעושים היום בתוספות זמן וכל אחד אומר הדרך כולו יהיה אמת או שקר בענין זה אינני רואה בו שום רבנות. (ז) מהר"ל (נתיבות עולם, נ"ת פ"ה): ...ועתה אין מאומה בידם, והכל בשביל שלימודם תוספות... והכל בשביל שנדפסו התוספות אצל הגמרא, ואילו נדפסו פסקי הראש... היו הכל לומדים על שיטת ההלכה... כי מה לנערים אל דברים אלו, שדבר זה גורם לו שאינו עומד על שיטת ההלכה על בוריה... ואם אומרים לאבי הנער שיניח ללמוד את בנו שיטת ההלכה ולא ילמוד עדיין התוס' כאילו אומרים לו שלא ילמוד כלל כי אין האב חפץ רק בשם... ומי שמחזיק דבר זה שהוא כמו קוץ מכאוב וסילון ממאיר לתורת משה ברור אצלי שהוא נמנה עם אותם המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ואין לו חלק ונחלה עם אשר זכרם לחיי עוה"ב.

(סוף דרוש על התורה): כי דבר ד' בזה. הוא הנאמר על גוף המצוה הוא הנשנה במשנה וזה [שמניח את המשנה] כי אין לימודו אלא בשביל החכמה שכל אדם מבקש להתחכם בטבע ואינו מבקש לדעת המצוות בעצמם. (ח) ר' ישעיה הורוויץ (של"ה מס' שבועות ל"א): מה שאמרו תחילה תלמוד אין לך מדה גדולה הימנה כי גירסת המשנה בלא תלמוד לא יגיעהו לתכלית המכוון ללמוד חוק ומשפט בישראל שאם לא ידע טעמי הדבר פעמים ידמה דבר לאינו דומה ויורה הוראות טעות... אבל עתה בפי' הרמב"ם והרב ברטנורה מתוקן הכל. ע"כ רוב העסק היה במשניות ללמוד ולחזור אותם בלי ערך ובלי הפסק ויהיה שונה הלכה בתלמוד בכל יום ולפלפל פלפול של אמת.

* מקורות לתולדות החינוך בישראל, דביר, תל אביב (תרצ"א—תשיד ח"א

(ט) ר' שלמה אפרים לינמשיץ (בעל עוללות אפרים וכלי יקר עה"ת) (ס' עמודי שש): עמוד התורה בדורנו רופף הוא מאד... גם כי מלמדו גמרא הוא מלמדו מסכתות אשר אין לו עדיין צורך בידיעתם... ואינו מקבל כי אם שיטת התלמוד אבל לא ידיעת שום מצוה לעשותה כתיקונה ולא שום מוסר שהנער צריך אליו. וסיבה לכל זה הגאווה שאין רוצה אביו כי אם להגדיל שם בנו.

(י) ר' יהושע וואלק (דרישה יו"ד סימן רמ"ו ד"ה ור"ת פי, הובא בש"ך שם סק"ה, ובערוך השלחן שם סי"ג, ובהקדמה למשנה ברורה): יש בע"ב נוהגים ללמוד בכל יום גפ"ת ולא שאר פוסקים... אבל לי נראה כי לא זאת המרגיע ולא בזאת יתהלל המתהלל כי אם בזאת יתהלל השכל וידע בספרי פוסקים דיני תורה כגון האלפסי והמרדכי והרא"ש ודומיהם דוהו שורש ועיקר לתורתנו ואינם יוצאים כלל בלימוד גמרא פי' תוס'... אבל הנך בע"ב שאינם לומדים כי אם ג' או ד' שעות לא ילמדו בתלמוד לחד כנ"ל.

(יא) ר' יאיר חיים בכרך (חות יאיר סימן ככ"ד): לימוד... הרי"ף בקצת חידושו הוא הדרך הטוב והישר המגיע לתכלית יותר מכל לימוד זולתו... שלימד ג"כ הרא"ש שהוא על הרי"ף כתוס' קצרים על הש"ס... אל יבלה בכך זמנו בחלוקים ובחריפות של הבל.

(יב) ר' אברהם אבלי (מג"א סימן רצב): וצ"ל שהדרשה [שדוה סעודה ג'] תהא להורות לעם את חוקי האלהים ואת תורתיו ולהכניס יר"ש בלבבם ולא כמו שנוהגים עכשיו.

(יג) רש"י מלאדי (ש"ע הת"ת פ"ב ה"א):... ושליש בתלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות ומימרות האמוראים, ובזמן הזה גם בספרי הפוסקים הראשונים המבארים טעמי ההלכות פסוקות... כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בורין.

(יד) חיד"א (ברית עולם. פ"ע ס' חסידים סימן רפ"ח): [צור תעודה חתום תורה בלימוד] היו נוהגים הראשונים ז"ל ללמוד בש"ס בעת קבוע משום בקיאות ועת לפלפל לירד לעומקה של הלכה וזהו צור תעודה לקשור התורה שתלמוד רק דרך בקיאות כדי להביא ראיות, חתום תורה לפלפל לאסוקי שמעתתא. וזהו חתום תורה שזהו פסקן של דברים על דרך שאומרים ותו לא מידי.

(טו) ר' חיים מזאלאזין (הקדמה לס' הגר"א לאו"ח): וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה.

(טז) ר' יעקב מליפא (בעל נתיבות משפט, בצואתו, ע' ר"ש אסף מקורות וכו' ח"א ע' רע"ב): העיון שתלמדו יהיה אליבא דהילכתא לא בפלפול הנהוג בעה"ר בדור הזה.

(יז) רש"י הירש * (סדור, פרקי אבות פ"ד מ"ו): אבל התכלית הרמה ביותר בת"ת היא לקיימה, לעשותה באמת. וחוק ממה שכוונה זו היא ת"ת לשמה, יותר מזה היא הכוונה המסוגלת ביותר להשלים תלמוד התורה. הכוונה להכיר מתוך הלימוד את רצון הבורא ב"ה הלכה למעשה המביאה לידי השתדלות להשיג את הביאור הצח ועמוק וכולל ביותר. ונוסף ע"ז היא מגנת מסברא של טעות אף אם היא מחודדת ומשחדת ע"י חריפותה, ומזכרת היא תמיד ששגגת תלמוד עולה ודון.

(חורב. ע' שנ"ז): הדריכהו למקורות חכמת התורה — למשנה ולגמרה. אבל בכל מקום יהיו בזה החיים וידיעת חובת ישראל וחיי ישראל מטרות ותשומת פניו — רק אז יחזקו ויאירו חיי בתורה.

(אגרות צפון. ע' פ'): אמת חדשים מקרוב באו — נתהווה רוח מחשבה גרידא; נחסר ההבטה אל העולם; אינם לומדים בעד החיים לדעת את העולם ואת המצות; החקירה נעשית תכלית תחת אמצעי.

(יח) ר' ישראל מפלנט (אור ישראל סימן כ"ז): תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא לידע דיני התורה ומפשטי על בורין. שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצוה... והנה בכל אשר ירבה להתחכם ולהתעצם במקצועות האל בבקיות ובחריפות כן יבין וישכיל יותר בידיעת משפטי התורה הלכה למעשה, ולחדש דינים מדעתו ולהכריע בין השיטות וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה בבחינה נעלה להורות הוראה לעצמו ולאחרים וכמו שאמרו אם ישאלך אדם כו'.

(יט) ר' אברהם מסאבטשאב (אגלי טל, הקדמה): ... שמעתי שבזמנה"ז עיקר עיון הצעירים בספרות ולא בפשט ולא בבירור השיטות ושתי אלו גם המה העיקר להלכה.

(כ) בעל חפץ חיים (הקדמה לליקוט הלכות): לדעת תמצית ההלכה היוצאת מן הסוגיות שזהו תכלית לימוד התורה.
(הקדמה למשנה ברורה): עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה.

(כא) ר' יוסף מראגאצ'וב (צפנת פענח, סימן ו'): ... וגם ילמדו הרא"ש שעל מס' כי שם כל הקיצור של הרי"ף ושאר בעלי התוס' וכן יחזרו את הרא"ש כן יעשו בכל המס' שתלמדו.

(כב) ר' שמעון סופר (הקדמה שו"ת חתם סופר ח' יו"ד): כי דורות הראשונים הטובים מאלו היה תפארתם ותהלתם אם זכו להיות מן המקובלים

דבר הלכה מפי רבותם, ולא הוציאו הישן מפני החדש שחדשו מלבם ומדעתם, כמו שעושים האחרונים הנשענים על בינתם.

(כג) רא"י קרליץ (בעל חזו"א, איגרות חזו"א, ח"א סימן א'): לא יפה עשו הדור האחרון אשר עזבו לימוד ס' מהרש"א... ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק... ומיום שעזבוהו אבדו את ידיעת הפשט כולו.

סעיף ב' : בענין הפלפול

כנראה אין שום ספק שבלי פלפול הרבה שמעתות ישארו סתומין. וכן נראה דעת חזו"ל שמנאו פלפול התלמידים בין הדברים שבהם נקנה התורה (פ' קגין התורה) וכן עתניאל בן קנז החזיר בפלפולו התורה שנשתכחה בימי אבלו של משה (תמורה ט"ז). וזו"ל הט"ז (או"ח סימן מ"ז ס"ק א') שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה. ע"כ. וכנראה רפו ידי הלומדים בענין זה בזמן הגאונים שכן כתב בברכי יוסף בשמם (יו"ד סימן רמ"ו א"ה) וזו"ל רוב העם מטים אחר הלכות קטועות ואמרו מה לנו לקושיות התלמוד, ולא יפה הם עושים. ואסור לעשות כן. אבל נראה שבדורות האחרונים אחזו בפלפול עד ששכחו בעבורו את התכלית דהיינו לאסוקא שמעתתא. וכמעט כל רבותינו שדברו בענין זה גינו כל פלפול שלא בא לברר את ההלכה. עיין דבריהם לקמן. ומצאתי רק ר' ישראל מסלאנט מאשר את הפלפול בעצמו. עי' דבריו בסעיף הקודם (אות י"ח).

(א) רש"י (סנהדרין מ"ב): מלחמתה של תורה הוריותיה ולעמוד על בוריה ועקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה, כי מהיכן יתגלה הסוד, אלא בבעל משניות הרבה...

(ב) ר' יעקב בעל הטורים (צוואה, עי' ר"ש אסף מקורות ח"א ע' כ"ז): ולא תאריך בדברי קושיות שלא לצורך כי אינם עושים זאת רוב בני אדם כי אם לקנות שם מערבב בעלי גמרא.

(ג) ריב"ש (סימן רע"א): ... אין צריך לדעת היות התוס' וגליוניהן ולמירמא דיקלא ולמזקף להו וכמה חכמים ראינו בעינינו מפולפלים וחריפים בהויית דמעילי פילא בקופא דמחטא... ולפום חורפא לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהילכתא ואומרים על אסור מותר ועל מותר אסור... וכן ב"ש במקום ב"ה אינה משנה אע"ג דב"ש מחדדי טפי... הלכה... דסיני עדיף מעוקר הרים. (ד) מהרא"י (לקט יושר ע' מ"ד): וזכורני שאמר פ"א הבורא ימחל לי לפי

דעתי שאין הפלפול כדאי לעשות עליו ברכת התורה.

(ה) אורחות צדיקים (ס"ש תורה): ועוד בדור הזה נשתכחה התורה מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם

דומים לחכמי צרפת כלל וכלל... אלא מבלבלים זה את זה ומבטלים רוב היום... לעולם ליגרוס אינש ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, ואמרינן מעיקרא ליגמר אינש והדר ליסבר. וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמוד תוספות וכל חידושים וחידושי חידושים קודם שידע צורת התלמוד, אם כך איך יצליחו, כיון שעושה להיפך ממה שאמרו חכמי התלמוד... וכן עתה רוב הלומדים מודים בעצמם שאין לומדים כהוגן ויודעים שאינם לומדים בדרך הישרה, כי מרוב טורח הפלפולים שהם מפטפטים הם מתבטלים לגמרי, ולא ישיגו ללמוד לא תורה ולא נביאים ולא כתובים ולא אגדות ולא מדרשים ולא שום חכמה, מחמת רוב תחבולות שלהם.

(ו) מהר"ל (תפארת ישראל פ' נ"ו): והוציאו ימיהם בדברים אין מועיל לתלמודם כהוייתו משא ומתן שאין בו ממש, ואשר הם צעירי ימים מזניחים תורת אמת והולכים אחר דברים אלו, כי האדם חושק לדברים האלו כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים... ויותר היה ראוי שיהיה מתעסק באומנות שיש בו חכמה כמו הנגרות וכיוצא בזה מן האומנות ויאמר לחדודי תורה בעינא.

(נתיבות עולם נ"ת פ"ה): תחילת לימודם התורה שלא תשאר אצלם התורה כלל... והכל בשביל שיאמר שהוא מחדד עצמו בפלפול... אף כי אם היה פלפול של אמת צריך יהיה קודם אליו הגירסא מכל שכן כי איך יאמרו שהם מחדדים אין זה אלא שמטפשינן טפשות גמורה.

(סוף דרוש על התורה): ואילו היה האדם מבלה כל ימיו בתלמוד [בלבד ולא במשנה] היה זה יציאה מדרך החכמים. אלא שגם זה איננו שזה להם עד שמבלים ימיהם בהבלים האלו... מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים אשר כל כוונתם רק לשם יוהרה מנעום [מלימוד המשנה]...

(ז) רמ"א (יו"ד סימן רמ"ב ס"ל): ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול והחילוקים שנוהגים בהם בזמננו רק במי שלמדו פסק ההלכה, והעיון והעמידו על האמת והיושר.

(ח) ר' ישעי' הורוויץ (של"ה מס' שבועות ל'): וענין החלוקים יהיו בטלים ומבוטלים ומי יתן שלא היו בעולם ואף אם יאמר האומר שהוא מגיד קרוב לפשוטו ומגיד הרבה ענינים אמיתיים מ"מ כשמעורב בו אפילו דבר א' שאינו של אמת אוסר במשהו. ומי יוכל לשער העון פלילי להפוך דברי אלהים תורת אמת. והנה שמעתי דבת קצת מחכמי הדור האומרים באם לא עוד החלוק מה גבר מגוברין, כי אז יקומו הרבה לתפוס ישיבה, על הדברים האלו ראוי לקרוע להיות ממעט בכבוד שמים כדי להרבות כבודו... והנה יש כח משוגעים האומרים החלוק מחדד, האומר כן ראוי לנויפה... אמת הדבר פלפלא חריפתא...

זה נאמר על פלפול של אמת ויכול אדם לחדש פלאי פלאות בכל הלכה והלכה... נוהגים הרבה חכמים שלמים דהיינו שלומדים בכל יום תלמוד משני מסכתות, מסכת אחת לומדים בו הרבה במרוצה בלי עיון ואח"כ מס' אחרת לומדים בה מעט ובעיון ופלפול וחידוד.

(ט) ר' שלמה אפרים לונטשיץ (ס' עמודי שש): ...ובבואו בשנים ויזכה להיות יושב בשבת תחכמוני אז עיקר הלימוד הוא החידוד ופלפול של הבל ותהו שקורין חילוק. שומו שמים על זאת... וכי יש כעור כזה בעולם שישקר לעצמו ולאחרים... והכל כדי לעשות שם תפארת לעצמו... הרבה רבנים אשר קמו לעשות לו [למוד כזה] יתד תקוע בארץ ומסבירים הדברים בעיני ההמון שפלפול זה הוא עיקר התורה, ועל ידי זה נתקלקל עמוד התורה מכל וכל... והסיבה לזה היא מה ששבים המה הרודפים אחר יותרת הכבוד משררה וחפצים להיות כל אחד יושב בשבת תחכמוני ואומרים: אלמלא פלפול זה מה גבר מגוברין... בפרט הבחורים נראה עין בעין איך חדד זה גורם להם חילוק גדול, כי כל אשר אין לו יד ושם בהבל זה נחשב למאומה ובעל כורחו הוא פוסק מלימודו, אבל אם היה עיקר הלימוד מקרא משנה ותלמוד ופוסקים היה גם הוא כא' מהם. ותופשי הישיבה עושים כל זה בעבור כבוד עצמם... מ"מ אקוה לאיל שפלפולי היה קרוב לפשוטו וקרוב אל האמת ופלפול כזה אין להרחיק כ"כ כי יש בו קצת תועלת, אבל מ"מ טוב הוא שלא ללמד כלל, כי כל אחד אומר האמת אתו ולכן טוב לבטלם מכל וכל.

(י) ר' יוסף יוזפא האן (יוסף אומץ ע' רע"ב): [מביא דברי אורחות צדיקים לעיל אות ג' ומוסיף ח"ל] ואם זה נאמר על הראשונים כש"כ עלינו שנתחדשו בקרוב למאה שנים חידודי שקרים שקורין חילוקים.

(יא) ר' משה שמשון בכרך (ס' שמן למאור הובא בחות יאיר סימן קכ"ה): אבל חדשים מקרוב באו לערך מאה שנים לא פנו עוד ללימוד תורת אמת, אלא שמו עיקר מגמתם ומחשבתם להעמיק בחריפות, וקצתם אמרו חילוקים מזויפות לסרס ההלכה.

(יב) ר' יאיר חיים בכרך (חות יאיר סימן קכ"ד): ...אל יבלה בכך זמנו בחילוקים ובחריפות של הבל אשר בעוה"ר נתפשט מה שלא מצינוהו כלל בדברי הקדמונים... וראוי לקרות הוי ואבוי על מבחר הזמן שמבלין בזה.

(יג) ר' משה ב"ר אהרן מארפטשיץ (ס' כיצד סדר משנה עי' ר"ש אסף מקורות ח"א ע' צ'): וכפי הנמסר לנו כן יהא לימודו ולא כאשר אנשים חוטאים ומחטיאים אשר כל כוונתם בתורה לשם יוהרא ומונעים בניהם מזה באמרם: טוב שילמוד בנך פלפול הגמ' והתוס' תחילה וחידוד ואח"כ ילמוד הכל מעצמו. והם מעשה חידודים חידודים.

(יד) ר' יהונתן אייבשיץ (יערות דבש דף קל"ד): שכתב מהרש"ל מעולם לא שמעו בדור אחרון מי שיעלה קושיא בלי תי'... בעוה"ר ברב פלפול אין לנו ממש בכל התורה דין א' ברור שאין בו ספק ושאלה אולי כה ואולי כה, ובכל הראיה תמיד יש לדחות...

(טו) הגר"א, ע"י בניו (הקדמה לאו"ח): ולעיין היטב פרש"י כי הם נכוחים מאוד למבין. ובחידושי בעלי תוס' ז"ל מתנאי שיהיה ישר עיון שונא רב הקושיות מודה על האמת.

(טז) הגר"א (ס' מדרש חכמים, ע"י יסודות נאמנים * פ"ב ס"א): שלא לילך בפירושים שונים בדרך עקלתון הנוטים על צדי הדרכים בהקדמות והמצאות שכליות שיהיה הפירוש רחוק ממשוטן של דברים. וכל שאפשר לפרש שיהיה הדבר קרוב לפשוטו הוא הדבר היותר אמת.

(יז) רש"י מלאדי (ש"ע הת"ת ס"א ה"א): [ואחר שנשלמו לו ט"ו שנים] ה' שנים בתלמוד שהוא לידע בדרך קצרה הטעמים של הלכות והדינים ומקורם... ואח"כ [היינו מבין כ' ומעלה] כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד בקושיות ופירושים לירד לעומקי הטעמים ודרשות ולהבין דבר מתוך דבר לחדש הלכות...

(יח) ר' חיים מוואלאזין (ע"י יסודות נאמנים פ"ב סל"ג): ...שכל גדולי הראשונים והאחרונים ז"ל לא נשתבחו אלא בסברא ישרה כל הישר בסברא גדול מחברו.

(יט) ר' אלעזר פלקליש (תשובה מאהבה הקדמה לח"א): זה שעוסק בפלפול של הבל אינו אהוב ומקובל ע"פ כל תבל, כי חכמי א"י וספרד וארץ תורגמא לא שמיע להו ולא סבירא להו פלפול כזה והמה גדולי חקרי לב, חריפים ובקיאים במקרא במשנה בגמרא ובפוסקים הראשונים והאחרונים כנודע מספריהם הקדושים.

(כ) ר' משה סופר (בעל חתם סופר לבנו בעל הכתב סופר. ע"י הקדמה לס' בית הבחירה ע"מ כתובות ע"י ר' אברהם סופר, ירושלים תש"ז): למד הרבה גמרא עם רש"י ובכל מקום שרש"י מביא לישנא אחרינא דלוג עליה ותלמדנה רק כשתלמוד את הענין בעיון, למד הרבה ש"ע ח"מ רק עם הסמ"ע, ואת הש"ך תלמוד כשתצטרך לעיין בעומקה של הלכה.

(כא) רש"י הירש (איגרות צפון אגרת י"ח): תלמדו לאור האמת לחמימות ורום החיים אל תדאגו מה יאמרו אחרים; אל תדאגו אם בתום רוחכם

לא תוכלו להאיר בפלפולי גדולי החריפים שאינם למען האמת ולמען לעשות : אל תדאגו אם לא תאירו בחכמות שהן לכם רק לרקחות ולטבחות... (כב) ר' ישראל מפלאנט (להג' מלין, נדפס בסוף דרשותיו): ...הפלפול הוא יסוד גדול וחזק לבקשת האמת, וכמעט בלעדה לא תקום, לשתי עילות הא' השכל העמוק והישר... החוב וההכרח להרחיבו לחדדו ולהישירו, אשר כמעט בלתי אפשר ע"י בחינת האמת המוגבל מכל צד, אכן ע"י התבוננות בפלפול התורה, וביד האדם להרחיבה כחפצו... הב' היא אשר חזקה עלי יד הנסיון... כי התשוקה להראות כוח שכלי פרצה גבול האמת ותתעה את שכלי להטות האמת אל חפצי, והאמת ברצון תכונן. אז אמרתי טוב לי להתיר לי באין חשש ויראה להשתמש בפלפולים (כאשר התירו חז"ל לחידודא) למען יהיה שכלי חפשי משבית היצר.

(כג) רא"י קרליין (בעל חז"א. איגרות חז"א, ח"א ס"ד): ואל נא תדחוק את עצמך לחקות את המפלפלים המתפלפלים... (שם ס"ב): ...לשנא את פלפולי הרצים [אשר בקלות הדעת יסודותם ורפיון ועצלות רפידתם] ותתמך בימין צדק בעמל העיון בהגיון בריא ושכל ישר לדעת תורת אמת...

סעיף ג': להקדים לימודים הנוגעים למעשה

(א) ר' יהודה החפיר (ס' חסידים, דפוס מ"נ סימן תתתרצ"ה): ...ילמוד תחילה מה שנוהג תדיר ויכול ללמד לאחרים... כגון שחיטת חולין ושבת וברכות... (ב) ר' יאיר חיים בכרך (חות יאיר סימן קכ"ד): ...בלי ספק המביא לידי מעשה יש בו מעלה יתירה כפול ומכופל מלימוד אחר. (ג) בעל חפץ חיים (הקדמה למשנה ברורה): עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה... היינו הלימודים הנוגעים למעשה בכל יום מימי חייו.

סעיף ד': בענין החידושים בדברי תורה

מצינו בר' אליעזר שמימיו לא אמר דבר שלא שמע מרבו (סוכה כ"ח). ואמר על מי שאומר דבר שלא שמע מרבו שהוא גורם לשכינה שתסתלק מישראל (ברכות כ"ז): ואעפ"כ משמע מדברי מקצת רבותינו האחרונים שיש מקום לחדש בתורה אע"פ שלכאורה אין זה עיקר הלימוד. ובוזה הנני מביא מאמרים שמצאתי בענין זה.

(א) ר' קלמן מוירמזא (הקדמה לס' חכמת שלמה להמהרש"ל): ואומר אני שאף בדורות הללו, אע"פ שנתמעטו הלבבות יש כוח בידו ובדעת שכלו לחדש

דינים ודקדוקים מפסקי רבותינו ע"ה על פי סברותיו ודעת שכלו... ובלבד שיכוין לבו לשמים להוציא דברי שכלו לאמיתו.

(ב) רש"ז מלאדי (ש"ע הת"ת ס"א סס"א):... ואח"כ [מבין כ'] כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד בקושיות ופירושים לירד בעמקי הטעמים ודרשות ולהבין דבר מתוך דבר לחדש הלכות רבות ודרשות בפסוקים אשר על זה אמרו בן ארבעים לבניה.

(ג) ר' חיים מזאלאזין (איגרות חזו"א, ח"א ס"ד) בהיות שאין עומק התורה שבע"פ מגלה אלא אחרי רב השקידה והעמל, כל המתגלה נקרא חידוש.
(ד) ר' שמעון סופר (הקדמה לשו"ת חתם סופר חיו"ד): כי בעלי התשובה אינם משיבים אלא מגידים חדשות להרוס דעתם של ראשונים ולחדש דבר מלבם וכשאדם אחד מורה הלכה כפשוטה ומשיב כמו שהשיבו הראשונים אומרים אין בתשובה זו חידוש, עד שבעה"ר כל חלקה טובה סקלו באבני פלפוליהם.

(ה) רש"ר הירש (פעה"ת בראשית מ"א ל"ג): וצ"ע למה במעשה השכל] שבה אנו בעיקר נפעלים, בחכמה שאינה אלא מעשה קבלה — משתמשים בבנין קל: חכם, חכמתי. ולהיפוך, במעשה הרוח שבו אנו פועלים ביותר, במעשה היקש היוצר, בו משתמשים בבנין נפעל: נבון, נבונתי... אי אפשר לקלוט כל מה שנכלל בטבע ובתורה על עניני הנמצאים ועל תפקידם דהיינו חכמה] אלא ע"י קיבוץ כל כוחות הרוח והשכל כדי להשיג את המציאות האמתית בשלימותה. האדם חושב שראה או שמע או הבין בלי השתדלות, ובאמת לא ראה אלא בטעות, לא שמע אלא החצי, ולא הבין אלא בשטחיות, ובמהרה נאבד ממנו מה שתפס. ולהיפך, האדם הבינוני שומר יותר „בתבונה" להבין דבר מתוך דבר; בזה הוא רואה את עצמו כיוצר ומסקנותיו כיצירותיו. לכן צריך אזהרה רבה כדי שלא יעסוק בה במהירות וכעושה בעצמו ובשעה שרוצה להבין דבר מתוך דבר יהיה נפעל ולא פועל לעיין בההנחות במתינות עד שתצא המסקנה ממילא. לשהות במצב הנבון קודם שיגיע למצב המבין. שאם לא כן, עם שיהיה הדין מפולפל, יהיו הנחותיו שקר. באמת אמרו לפום חורפא שבשתא... אבל יותר ממה שהחכמה צריכה לתבונה, התבונה צריכה לחכמה ובוזה נבין למה קדמה (במקרא) דרך כלל החכמה לתבונה.

(ו) ר' ישראל מאיר הכהן (משנה ברורה סי' תקמ"ה ס"ק מ"ז): שבכל עת ורגע מוטל על האדם לעמול ולחדש בה כפי יכלתו... דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר דהיינו שיחדש אח"כ חידושים אחרים...

(ז) רא"י קרליץ (בעל חזו"א, יו"ד סימן ר"ג): גרע אני מדבר של חידוש בטבע; והפשטות היא תמיד האמת. ואמרו שאין לומר דבר שלא שמע מרבו.
(ק' קדושת שביעית ב'): ואין ראוי לחדש מה שלא נזכר בגמרא... וכל

שלא פירשוהו, והמחדש בזה הוא בכלל מה שאמרו חכמים האומר דבר שלא שמע מרבו.

(חור"מ ליקוטים. ע"י יסודות נאמנים פ"ב סס"ג): ואין לחדש דברים רק לבקש הדברים.

פרק ב': דעות מה נקרא ת"ת לשמה.

בזה הנני מעריך לפני הקורא דעות רבותינו הקדושים הראשונים והאחרונים בענין מה נקרא תלמוד תורה לשמה וצרפתי לזה גם מה שאמרו שהוא תכלית ועיקר הלימוד או פריו.

ונמצאנו בזה לכאורה ג' דעות עיקריות דהיינו ללמוד א) כדי לעשות ;

ב) לדעת התורה והלכותיה ; ג) מפני שציונו השי"ת כן.

אבל לענ"ד שאיננו מוכרחים כלל לומר שיש מחלוקת בדבר זה. ובודאי יש מקום לומר שכל רבותינו מודים בכל אלו הדרכים, אלא שמקצתם אחזו בכלל ומקצתם בפרט. וכדי לברר כונתי בזה אקח מצות צדקה לדוגמא. במצוה זו אפשר לומר שחייבים אנו ליתן כדי למלאות חסרונו של עני וגם אפשר לומר שמחוייבים אנו ליתן כדי לפרנסו, וגם אם אמרנו שחייבים ליתן מפני שהשי"ת ציונו לעשות כן — גם בזה צדקנו. ואין אלו הטעמים חולקים כלל.

ומאידך גיסא, אין אנו מוכרחים לומר שכולם מסכימים לדעת א' — אבל כל זמן שלא נמצאנו מחלוקת מפורשת נלע"ד שיפה לנו להחזיקם כולם מסכימים בשלשתם. וקצת ראוי לדברי מדברי השל"ה שהוא מביא שלשתם כגדר של ת"ת לשמה — כמעט במקום א'.

ולכאורה כל זה מיותר. אבל כשנעיין בדבר נמצא שיש בזה קצת חידוש ; דהיינו כבר ידענו שמי שלומד תורה זוכה לדברים הרבה, וביניהם מן היותר חשובים, כגון מה שהתורה היא תבלין ליצר הרע [כמו שאמר הקב"ה לישראל בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין (קידושין ל:)]. גם היא הדרך לבוא להכיר את השי"ת ולאהוב אותו [כמו שדרשו חז"ל והיו הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו. (ספרי דברים ו' ו')]. גם היא מגינה על האדם לעולם (סוטה כ"א). נמצא שאע"פ שכל הדברים האלו דברים נוספים הם, עם כל זה הלומד בשבילם בגדר לומד לשמה לכאורה [אבל כמובן דבר זה צריך עוד עיון]. ומדברי מקצתם נראה שהם חושבים כל לימוד שאינו בשביל הנאת עצמו הוא נקרא לשמה. ואני לא באתי אלא ללקט. ובזה סדרתי את הדעות בג' החלקים הנ"ל בע"ה.

א : ללמוד כדי לעשות

(א) ר' יהודה החפ"ד (ס' חסידים סימן י"ז): צריך האדם להעמיק וללמוד

ולדעת מעשה בכל דבר... לומד ע"מ ללמוד לשמור ולעשות וזו היא תורה לשמה.
(ב) רשב"ץ (מגן אבות, אבו תפ"א מ"ז): אין כונת המדרש אלא כדי שיביא האדם לידי מעשה.

(ג) ר' יוסף קרא (כסף משנה הל' ת"ת פ"ג ה"י ד"ה ופירש): הלומד ע"מ ללמד כלומר שאין כונת למידתו לשמה... אבל הלומד ע"מ לעשות הוא לומד לשמה.

(ד) ר"מ אלשיך (על אבות פ"א מ"ז): לא המדרש עיקר אלא המעשה כלומר אינו הוא מצד עצמו כי אם על שמביא לידי מעשה.

(ה) מהר"ל (דרך החיים, אבות פ"ד מ"ה): מי שלמד ע"מ ללמד או מי שלמד ע"מ לעשות כי אלו שניהם כונתם לש"ש, לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה.

(ו) ר' שמואל אוזידה (מדרש שמואל, אבות פ"ד מ"ה): אמנם הלומד לשמה כי לומד ע"מ לעשות.

(ז) ר' ישעיה הורוויץ (של"ה מס' שבועות לב): כבר נתבאר בכלל עסק תורה לשמה הוא שהתלמוד יביאנו לידי מעשה... והתכלית האמיתי הוא המעשה.

(ח) ר' יאיר חיים בכרך (חות יאיר סימן קכ"ד): וידוע שפרי כל לימוד הוא המעשה אף כי הלימוד בתורת ה' מצד עצמו עלה ונתעלה יותר מכל מעשה.

(ט) ר' יעקב עמדין (לחם שמים, ר"פ קגין התורה): [ע"מ לקיימה] שהיא תורה לשמה.

(י) רש"י מלאדי (ש"ע הת"ת פ"ד הג'): לבוא לידי לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות.

(יא) ר' משה סופר (דרשות): והנה המכון בלימודו שידע התורה גם כי מצוה רבה היא מ"מ אינו מצליח בלימודו כאילו היה מתכוין להגיע אל תכלית ללמוד לאחרים... אמנם התכלית האחרון הוא לעשות מצוות ה'...

(יב) רש"י הירש (חורב אות תצג): אמנם עליך ללמדה (התורה) בעד החיים. וזה הכלל הגדול של מצוה זו. ברוח נעורה ובלב מזדרז תלמוד כדי לעשות, כדי ללמוד מתוך תורת החיים להבין את חיי עצמך — רק בזה תוכל להבינה.

(סדור, פרקי אבות פ"ד מ"ו): אבל התכלית היותר רמה בת"ת היא לקיימה לעשותה באמת.

[הערה: במקצתם של הג"ל אפשר לומר שיש כמה דרכים של ת"ת לשמה, ושילמוד ע"מ לעשות אינו אלא אחד מהם, אבל לעד"ג שמדברי רובם משמע שהמעשה הוא התכלית העיקרי. כן ג"ל בדברי הרשב"ץ, ר"מ אלשיך, ר' שמואל אוזידה, השל"ה, הרש"ז והר"י ש"ר הירש].

ב : ללמוד לדעת התורה וההלכה

- (א) רא"ש (נדרים ס"ב.): כל דבורך ומשאך בד"ת יהיו לשם תורה כגון לידע להבין ולהוסיף לקח ופלפול.
- (ב) ר' ישעיה הורוויץ (של"ה, מס' שבועות ל"ב.): כשפותח הספר יאמר הנני רוצה ללמוד כדי שיביאני התלמוד לידי מעשה ולידי מדות ישרות ולידי ידיעת התורה. והריני עושה לשם יחוד קוב"ה ושכנתי זהו הנקרא תורה לשמה.
- (ג) ר' יאיר בכרך (חות יאיר סימן קכ"ד): וידוע שפרי כל לימוד הוא המעשה.
- (ד) ר"ח מזאנאז'ין (הקדמה לפי' הגר"א לאו"ח): וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה.
- (נפש חיים ש"ד פ"ג): ענין לשמה לשם תורה... בענין המעשה פי' לשמו של הקב"ה... ובענין הלימוד פי' לשם תורה. [הערה: שמעתי תולים בוקא סריקא ברבנו ואומרים עליו שהוא עושה ת"ת מטרה בפני עצמה, הס מלהזכיר. ממה שכתב בהקדמה לפי' הגר"א משמע ברור שכוונתו היא: לשם תורה היינו לדעת את התורה ובפרט לדעת הלכה למעשה. ומה שהוא מחלק בין לשמה של מצוות ולשמה של ת"ת כוונתו רק לפי' המילות, אבל בודאי גם הוא מסכים שלימודו (שהוא כדי שידע) צריך להיות מפני ציווי השי"ת].
- (ה) ר' ישראל מפאלאנט (אור ישראל סימן כ"ז): תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא לידע דיני התורה ומשפטיה על בורין שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצוות.
- (ו) ר' ישראל מאיר הכהן (לקוטי הלכות הקדמה א'): כמו שכתבו הסה"ק שעיקר מצות לימוד תורה לשמה הוא לידע בירור ההלכה של כל ענין שבש"ס.

ג : ללמוד כדי לקיים מצות בוראו

- (א) רש"י (תענית ו' ד"ה לשמה): משום כאשר צוני ה' אלקי ולא כדי להקרות רבי.
- (ב) רמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ה): כל העוסק בתורה... מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה.
- (ג) ר' ישעיה הורוויץ (של"ה מס' שבועות ל"ב): וענין לשמה הכונה שיעסוק בתורה מה שצונו השי"ת ולמדתם אותם. ויחשוב שהתורה היא כמו כתב המלך שכותב לעבדיו מה יעשו ומה ימנעו שלא לעשות.
- (ד) ערוך השלחן (יו"ד סימן רמ"ו אות ל"ד): ולשמה מקרי שלא לשום פנייה אלא משום שכן צוה הקב"ה.

פרק ג': סדר הלימוד

בסדר הלימוד נתנו לנו רבותינו הכללים העיקריים במשנה (אבות פ"ה מכ"א): בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה, בן שלש עשרה למצוה, בן חמש עשרה לתלמוד וכו' ואע"פ שנשתנו פרטים רבים בדרך לימוד הבנים במה שיש בידינו ספרי תנ"ך עם נקודות ונכתבו המשניות ורבו ספרי הפוסקים, ארוכים וקצרים. מ"מ נראה שראוי לנו לידבק בדרך שהורנו רבותינו כפי מה שאפשר. ורבים מגדולי האחרונים הרעישו על המנהג ללמד גמרא לקטנים ובפרט קודם שלמדו המשניות.

ואותם המרגילים את הקטנים בדרך זה סומכים א"ע על מאמר יחידי של ר"ת (קדושין ל. תד"ה לא) שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא דגמרת בבל בלולה מכולם. ע"כ. אבל כשנעיין במאמר זה יתברר לנו שלא אמרו ר"ת אלא אהא דאמרו לעולם ישליש אדם [ימיו] שליש במקרא שליש במשנה ושליש בתלמוד. ולכאורה אין סברא כלל לומר כן לגבי קטנים ששכלם צריך גידול מעט מעט. ורק בדברי הש"ך (יו"ד סימן רמ"ו סק"ה) ראיתי שרוצה ליישב בזה את המנהג הנ"ל ומביא כמה מקורות ע"ש. ולע"ד אף אין אחד ממקורות אלו מיירי בלימוד הקטנים. וכבר השיג עליו היעב"ץ עמדין (בריש ס' מגדל עוז) וז"ל: דברי הש"ך בזה אינן נראין כלל. וכבודו במקומו מונח. ע"כ.

וכבר ליקט הרב חיים פרידלגדר נ"י (בני ברק) מדברי רבותינו בזה, וצירפתי מליקוטו לזה הפרק. ולקמן הבאתי דבריהם של כמה מרבותינו נוסף על אלו.

ורק ר' ישראל מסאלאנט המציא פירוש חדש בלשון המשנה — ע"י לקמן אות י"ט — ובזה הוא חולק על כל הפוסקים דלעיל ודלקמן שהם פירשו לשון „מקרא“, „ומשנה“, כפשוטה וצע"ג למה לא הביא ר' ישראל את דבריהם בחולקו עליהם.

(א) מהר"ל מפראג זצ"ל בספר גור אריה על הפסוק ושננתם לבניך (בפרשת ואתחנן):

כאשר היה בדורות הראשונים נתנו גבולים ועתים לחנך נער ע"פ דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד, והכל פרי לתת משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו, ומה שהוא לפי טבעו מקבל הנער... וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש התלמוד אז יכול לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה, והכל על היסוד הקיים הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד. ואח"כ אם יקרב ידו לקרב לישא וליתן במלחמתה של תורה, אז ידיו רב לו מלא מכל כלי

מלחמתה של תורה, והם לו כחצים ביד הגבור, קולע אל השערה ולא יחטיא, לא יסורו ממנו בשכבו ובקומו.

...ועל הרועים לרעות עלות הצאן לרגל המלאכה, לא לדפוק אותם ביגיעה בדרך קצרה והיא ארוכה, לא שהיא ארוכה, אך ימותו ולא יבאו לכלל תורה.

מהר"ל בס' תפארת ישראל פרק נ"ו:

ולכך סדרו לנו כי תחלה צריך שיקנה האדם המקרא שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה, כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפועל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה, ולכן סדרו אח"כ המשנה, ובזה יכול לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה, עד כי יצא מזה כמה חלוקים.

... אבל בדורות האלו כל מה שאפשר להיות הפך הסדר — הכל הוא אצלנו. וזה שכאשר הוא בן שמונה או תשעה שנים מתחיל הנער קטן גמרא, וכי ערך שכל זה ראוי אליו? ובחזאי השכל אשר אינו מתיחס אל האדם אין לו קיום אצל האדם.

מהר"ל בספר הררשות בסוף דרוש על התורה:

אבל אנחנו בעלי עיורון השכל רוצין לקנות התורה ועוזבין המשנה, מפני שבטבע האדם חפץ בתלמוד יותר כשהוא פלפול, ובפרט בנערותו הולך אחר שרירות לב, לכך עוזבין המשנה ורצים אחר התלמוד...

גם לשמור סדר התלמוד בדרך שאמרנו, ללמוד סדר המשנה תחלה, ואח"כ התלמוד, ולחזור תמיד על הכל. וכן תינוקות של בית רבן ללמוד תחלה מקרא כסדר מראש ועד סוף, ולחזור עליו עד שיהא שגור בפיהם, ואח"כ יעתיקו למשנה. הוא הדרך אשר דרכו בו ראשונים ואחרונים.

(ב) רבי ישעיהו הורוויץ זצ"ל בס' השל"ה ריש מסכת שבועות:

ואף שיוצא לד"ת בתלמוד בבלי, זהו לעניין כל יום ויום. מ"מ צריך האדם לראות שילמד תורה נביאים וכתובים ומשנה ותלמוד, וילמד תורה שבכתב — תורה נביאים וכתובים כסדר זה אחר זה. ואח"כ תורה שבע"פ — שתהא סדר משנה בזה אחר זה, וכל כך פעמים ילמד אותם עד שיהיו שגורים לו בעל פה, וההלכה בתלמוד בכל יום ויום כדי שיהיה יוצא שישליש כל יום כו'.

ולמדתם את בניכם כסדר הזה: הנער כשתחיל ללמוד מקרא לא יזוז עד גמר תורה נביאים וכתובים היטב היטב, לא ידלוג מפרשה לפרשה של שבוע, רק זה אחר זה. ולא יזוז משום פסוק עד שידע הנער פירוש המלה עם הפעולה והחיבור, דהיינו ביאור הפסוק. וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק טוב ללמוד בעודו נער, שאז כתובים על לח לבו והם לזכור תמיד. אח"כ משניות כולם מן שתא

סדרא, שיהא שנונים בעל פה. ואח"כ התלמוד באורך ורוחב, ופוסקים, ואז מלאה הארץ דעה...

ובענין לימוד משנה ותלמוד איזו מהן להיות רוב עסקו בו, איתא במציעא פרק אלו מציאות דף ל"ג: „ת"ר העוסקים במקרא מדה ואינו מדה, במשנה מדה ונוטלים שכר, בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו... הדר דרש להו ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד". ... אבל עתה בפ"י הרמב"ם והרב ברטנורה מתוקן הכל. על כן רוב העסק יהיה במשניות, ללמוד ולחזור אותם בלי ערך ובלי הפסק. ויהיה שונה הלכה בתלמוד בכל יום, ולפלפול של אמת.

(ג) רבי אברהם הורוויץ זצ"ל (אחי השל"ה) בהגהות ספר יש נוחלין (מודפס בסוף ס' השל"ה):

ובדאי שלמוד המקרא הוא הלמוד הראשון והעצמי לכל אשר ירצה להיות בשם בעל תורה יכונה. וגם מה נדבר ומה נצדק לפניו יתברך שאנו משליכין אחר גוונו תורתו הדברים שיצאו מפיו יתברך בעצם וראשונה.

ולדעתי שזה ג"כ נכלל בפסוק „ובקולו תשמעו", שדרשו רז"ל בקול הנביאים... ואין הפרש בעולם אם היו הנביאים עצמם בחיי חייהם ושמענו לדבריהם מפיהם או אם דבריהם חיים וקיימים... וא"כ אי לא ילמדם וידעם ובקי בהם, היאך ישמע בקולם ויעשם. ואף למי שתורתו אומנתו — אי אפשר שיהא שום למוד בעולם דומה לגמרי ללמוד המקרא, דהיינו תורה נביאים וכתובים מתחילתו ועד סופו, ושיהא בקי בהם. ע"כ אין שום טענה והתנצלות בעולם לפטור האדם עצמו מזה.

... אמרו שהאדם צריך לשלש שנותיו שליש היום במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד, על זה אמר ר"ת ז"ל שמי שמלא כרפו ממעדני המקרא ובקי בכל פ"ד ספרי הקודש, ככלה בכ"ד קישוטיה, אז אין צריך לעסוק בכל יום שליש כי תלמוד בבלי כלול מהכל. אבל שלא לשום לב על ספרי המקרא להיות בקי בכ"ד קישוטי הכלה הכלולה מהכל, חלילה להעלות זה על הלב ולפרוק עול תורה...

ונוסף עוד על אלה באתי להזהיר ולצוותכם שזולת שאר תלמוד, שתלמודו ג"כ משניות בכל יום ויום עד שתגמרו שתא סדרי משנה המהוללה. וכל ימי חייכם תמיד דבר יום ביומו תהיו על ספרי המקרא והמשנה חוזרין חלילה. כדי שלא תשתכח מכם שום ענין ומלה.

(ד) רבי שעפטיץ זצ"ל בן בעה"מ השל"ה שהיה אב"ד ור"מ בפרקנפורט ופוזין בס' ווי העמודים (מודפס בסוף ס' השל"ה) עמוד התורה פ"ה: ועברתי בק"ק אמשטרדם, ומצאתי שמה אנשים חשובים, והרבה תלמידי חכמים מהם, והייתי בבתי מדרשות שלהם, אשר לכל אחד מחיצה בפני עצמה.

ראיתי שהקטנים לומדים המקרא מבראשית עד לעיני כל ישראל ואח"כ העשרים וארבע, ואח"כ כל המשניות. וכשנעשה גדול אז מתחיל ללמוד גמרא פירוש תוספות. גדלו והצליחו גם עשו פרי. ואנכי בכיתי על זה למה ועל מה לא יעשה כן בארצנו, הלואי שיתפשט המנהג הזה בכל תפוצות ישראל. ומה יזיק בזה שימלא כריסו במקרא ומשנה עד שיהיה בן שלש עשרה שנים, ואח"כ יתחיל ללמוד התלמוד. כי בודאי בשנה אחת יגיע לתכלית ולכמה מעלות טובות למקום בחריפות התלמוד, משא"כ בלמוד דידן בכמה שנים.

רבי שניפטעל בן השל"ה בצוואתו (מודפס בסוף ס' השל"ה):

ענין גידול בנים, סדר לימוד: תחילה ויקרא, ואח"כ מבראשית עד גמרא, במשניות סדר מועד וסדר נזיקין, אחר שיהיו בקיאים בתחילתו ללמוד גמרא. וילכו ממעלה למעלה בזאת תורת העולה. ויצליחו ויעשו פרי, ולא ימושו מפיכם ומפי זרעכם עד עולם. גם תלמדו עמהם דקדוק, שידעו גוכח נסתר יחיד ורבים לזכרים ולנקבות.

(ה) ר' יואל סירקיש (ב"ח יו"ד סימן רמ"ה ד"ה היה מנהג):

וכל הפוסקים פסקו בסתם שחייב אדם ללמד לבנו תורה שבכתב כולה בשכר דמשמע אף גביאים וכתובים כדפרישית...

(ו) ר' יוסף יוזפא האן (יוסף אומץ, ע' רפ"ד):

גם במקרא יתמיד עד שיהיה רגיל בו מאד טרם שיתחיל משניות וגמרא, ... וכשיהיה בן עשר נ"ל שילמדוהו משניות אף אם אין לו הבנה ע"ד ודילוגו עלי אהבה.

(ז) ריו"ט ליפמן הליר (בעל תוי"ט, הקדמה למעדני יו"ט, ב"ק):

... הכי קאמר לא שידלג אדם ממקרא למדרש ר"ל שידלג ולא ישלים כל המקרא אבל ילמוד פרשה מן הפרשיות וידלג הזולת וילמוד מדרש, היינו המשנה של אותה הפרשה, ומהמדרש אל התלמוד שעליו, לא כן יעשה אלא שילמוד מקרא כולו, ואח"כ משנה כולה ואח"כ תלמוד.

(ח) רבי שלמה לונטשיץ זצ"ל, שהיה אב"ד ור"מ בפראג, בעמ"ס עוללות

אפרים ופי' כלי יקר עה"ת, היה תלמידו של מהר"ל בפראג, והיה רבו של התוס' יו"ט, כותב בסוף ספרו עמודי שש (פרק כ"ד):

הסדר הנכון הוא ללמוד תחלה מקרא עם חיבור פירוש המלות מן בראשית עד לעיני כל ישראל... ואחר שכבר למד כל המקרא ויבין במצוות ה' אז יש ללמוד משניות, תחלה אותן שנוהגים בדורות הללו, ואחריהם גם ממסכתות קדשים וטומאה וטהרה... ואחרי אשר הודיע אותו כל זה יכול ללמוד גם תלמוד...

והנה לפום ריהטא משמע ממשנה דאבות, דתנן,, בן חמש למקרא בן עשר

למשנה בן ט"ו לתלמוד", שלא יתחיל בן משכיל ללמוד ש"ס עד שיגמור כל ששה סדרי משנה. ... אבל אין זה מוכרח, רק בדורות ההם לא היו דברי המשנה בכתב, והיה איסור לכותבם, כל שכן שלא היה דפוס. ... לכן הוצרכו זמן רב ללמוד המשנה. ומכל מקום ודאי לא התחילו ללמוד עמהם דיוקי המשניות ודקדוקיהן ומה שנתחדש מרמיוותן ומשנוי לשונם, עד שלמדו כל או רוב המשניות. והכי מוכח מה' של מקרא, שהיו לומדים כל תנ"ך עם בניהם קודם שהתחיל במשנה.

(ט) רבי יעקב עמרין זצ"ל (יעב"ץ), בריש ספר מגדל עוז :

וילמדנו מקרא כולו היינו תנ"ך. ויפה כח הספרדים בזה מכח האשכנזים המהפכים הסדר, ורוצים שילמד הנער כל התורה על רגל אחת, ושיעיין הלכה בטרם יכיר לה"ק על בוריו. ואיך יעלה על הדעת להכנס לחדרי פנימיות התורה שמתגלים בתורה שבע"פ אם לא נמסרו לו מפתחות החצוניות, שהן פשטי המקראות, שבהכרח צריך להקדימם. וכמו שסדרו חז"ל בספ"ה דאבות. וכבר צווחו עלה הרב החסיד השל"ה, ובניו החסידים ז"ל, והב"ח. (ודברי הש"ך בזה אינן נראין כלל, כבודו במקומו מונח)...

וילמדנו רוב חכמת הדקדוק בימי הילדות, קודם שיטריד שכלו בלמוד הגמרא. ואם ככה יתנהג עמו יבנה לו יסוד טוב שיעמוד עליו בנין הלמוד התכליתי בטוב וביושר, ויקל עליו אח"כ למוד התלמוד, וישיגנו במהירות יותר, ומה שהלך מן הזמן בלמוד המקרא ירויח על ידו שלא יכבר עליו אח"כ עיון גפ"ת וכל דבר חכמת בינה. משא"כ המבלבלים הסדר, זה וזה לא עלתה בידם. ואין להאריך כידוע לכל בר דעת, אלא שקשה לאדם לפרוש מהרגלו ומנהג אנשי מקומו. וכבר ארז"ל ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה. א"כ מה אוסיף עוד לדבר בזה.

צריך ללמוד עם התנוקות כל היום ומעט מהלילה, כדי לחנכן לקיים מצות „והגית בו יומם ולילה“.

בן י' למשנה, אחר שלמד חמש שנים מקרא, ואם התחיל מקרא בששית מלמדין אותו משנה בעשירית, כי דיו לעסוק במין למוד אחד חמש שנים.

(י) היעב"ץ בסידור בית יעקב בהלכות תלמוד תורה :

מוליכו למלמד תינוקות לקרות בתורה. ויתחיל עמו מספר ויקרא, וכן נהגו עכשיו, כל היום עד שיקרא כל תנ"ך פעמים הרבה מאוד, עד שיהא בן עשר. וצריך לחזור עמו פעמים הרבה פרשיות התורה שבהם מצות ומשפטים שהתלמוד מפרשן, והפסוקים ותיבות ואותיות הנדרשין תמיד בתלמוד.

ואח"כ לומד חמש שנים המשניות בעל פה, הלכה פסוקה בלי טעם. ואח"כ לומד ה' שנים תלמוד, לידע בדרך קצר טעמי הדינים ומקורם מתורה

שבכתב ע"י י"ג מדות, ושאר כל דרשות חכמים, והל"מ, והנאמר מסברא, ותקנת חכמים שעשו סייג לד"ת, ואח"כ לומד כל ימיו איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד בקושיות ותירוצים, לירד לעומקי הטעמים והדרשות, ולהבין דבר מדבר לחדש דינים הרבה, ודרשות בפסוקים, ולהבין דברי חכמים וחדותם שהסמיכום על פסוקי תנ"ך הנקראים אגדה.

(יא) רבי יוסף תאומים זצ"ל (שהיה בראשית ימיו מלמד דרדקי) מביא בריש ספר פרי מגדים על או"ח אגרתו אל מלמד אחד: והבחורים אשר אומרים כי חרפה להם ללמוד בישיבה פרשה חומש עם רש"י וקפיטול בנביאים וכתובים, לו חכמה ישכילו היו לומדים זה ראשונה מכל...

ולא כאותן שלומדים עם תלמידים גפ"ת, אם שידע להקשות איזה קושיא ותירוק, חכים ורבי יתקרי, ובתנ"ך אין לו שום ידיעה, ולה"ק מונח בקרן זוית. ואם שגם אני אין לי ידיעה מרובה בזה — אנוס אני, כי לא היה לי שום מלמד על זה, ואין מעורר אותי. גם לא היו לי הספרים הצריכים לזה. ובחמלת ה' עלי נתעוררתי מעצמי, ולמדתי קצת עם התלמידים מה שחנני ה'.

(יב) רש"י מלאדי (ש"ע הת"ת פ"א ה"א):

...וכשיהיה בן שש או בן שבע הכל לפי בוריו וכוחו מוליכו אצל מלמד תינוקות לקרות בתורה כל היום כולו עד שיקרא תורה שבכתב כולה עם נביאים וכתובים כולם פעמים רבות עד שיהיה בן עשר שנים... ואח"כ ה' שנים בלימוד המשניות בע"פ שהן הלכות פסוקות בלי טעמים. ואח"כ ה' שנים בתלמוד שהוא לידע בדרך קצרה הטעמים של ההלכות... ואח"כ כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד.

(שם ה"ו): ...ולכן לא נהגו עכשיו ללמד להתינוקות כל התנ"ך כבימיהם רק תורה לבדה כי סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל... ומ"מ צריך ללמוד ולחזור עמו פעמים רבות כל פרשיות התורה שבהן כתובות המצוות והמשפטים שהתלמוד מפרשן...

(יג) דרכי הלמוד של הנר"א מוילנא זצ"ל מובאים על ידי בניו בהקדמתם לפירושו לאו"ח:

בראשונה הזהיר לעבוד עבודת ה' להיות בקי בראשונה בכ"ד פפרי קודש עם הנקודות והטעמים, ערוכים בכל ושמורים, עד שבדק אותם בכל אלה, ועל צבאם דגל חכמת הדקדוק... אחר צוה להיות ששה סדרי משנה שנורים בפיו, עם כללות פירושים המפורסמים.

...ואחר הזהיר על דרכי העיון בים התלמוד, ולעיין היטב פרש"י כי הם נכוחים מאוד למבין, ובחידושי בעלי תוספות ז"ל, מתנאי שיהיה ישר עיון שונא

רב הקושיות, מודה על האמת אפילו מפי תשב"ר, וכל חפצו מדרך השכל לא ישוו נגד האמת. כי אז יצליח וישכיל בלימודיו. ודברי חדודין צוה למנוע גם מתלמידים החסרים וילדים הרכים.

(יד) רבי פנחס מתלמידי הגר"א זצ"ל, מ"מ בק"ק פאלצק, בעמ"ס כתר תורה, מביא בצוואתו בס' ראש הגבעה:

וזה סדרן כנ"ל: שהמקרא קודם המשנה, והמשנה קודם התלמוד, וחלופיהן בגולם. והעיקר שתדייק במקום שצריך לדייק פשוטו של מקרא, את זה תשים בזכרוןך לזכור. ושם בדעתך כי רצונך ללמוד מקרא ולא מדרש, ואם אתה רוצה ללמוד מדרש למוד בפני עצמו, ומה למדרש אל פשוט המקרא. ובזה נואלו בני עמנו, שעל ידי המדרשות אינם יודעים המקרא ואינם בקיאים בו. ויותר קרוב תשאלהו איזה פסוק, יאמר לך הדרש, ולא ידע ולא יבין הפשט. גם לא ידע באיזה נביא הוא, ולמי דיבר הנביא, ועל מה דיבר, ובאיזה ענין ובאיזה זמן או על איזה גלות או על איזה נחמה. והכל בשביל הדרשות שמבלבלין אותו ואת מוחו, מניח פשוטו של מקרא.

(טו) רבי יחזקאל פיוויל זצ"ל, שהיה מגיד מישרים ומ"צ בק"ק וילנא, והיה מרואי פני הגר"א זצ"ל כותב בספרו תולדות אדם (פרק ג'):

אין ספק אלו היו נערי בני ישראל בקיאים מתחלת למודן בתורה שבכתב, היה נקל להם מאוד להבין אחר זה עניני המשנה והתלמוד. לא כן עתה כשבאים הילדים לבית הספר וכמעט כל תורה שבכתב כמו אוצר נעלם מהם, כשלומדים המשנה והתלמוד יכבד עליהם במאוד מאוד מפני שכל עניניהם מוזרים בעיניהם... (טז) רבי יעקב מליסא זצ"ל, בעמ"ס נתיבות המשפט וס' דרך החיים ועוד,

כותב בצוואתו:

יהיה לכם שעור קבוע בכל יום למקרא ומשנה, ואם כי אמרו חז"ל: תלמדו בבלי כלול מכולם, הם כבר מלאו כרסם במקרא ומשנה. וגם כי אין יצר הרע שולט ללמוד שלא לשמה, בלמוד משנה ומקרא.

(יח) רש"י הירש (סדור, פרקי אבות פ"ה מכ"ה):

אחר שנמשך עסקו במקרא עשר שנים ובמשנה חמש שנים — לפי הסדר הזה — כבר קבל הצעיר בן ט"ו שנים יסודות אמתת התורה וחוקותיה. ואז יוכל לעבור בנקל לביאורה ודיונה של הגמרא, המשלמת לימוד התורה. אחר לימוד משניות שנמשך כבר ה' שנים לא ימצא בגמרא סוגיא שהיא עוד זרה לו, ויוכל להבין בהבנה עמוקה או משאה ומתנה של הגמרא ולהשיג מסקנותיה. — מתי נגיע לזמן שיחזרו וילכו בני עמנו בלימודם בדרך זו שהורו לנו ה"אבות"? (חורב עש"ס): ... זה הדרך המסכים עם הטבע ושהוא מגיע אל האמת והחיים, כמו שהורו לנו המשנה מימי קדם: בן ה' למקרא כלומר תתחיל בקריאת

המקרא מוכן ע"י ידיעת הלשון והחומר ; בן י' למשנה כלומר תתחיל לימוד המצוות ע"י לימוד עיקרי תושבע"פ ; בן י"ג למצוות ! בן ט"ו לתלמוד כלומר להעמיק בחכמת התורה. למה עזבו את הדרך הזה ? למה הפכוהו ? ווי, ע"י טעות במאמר אחד (עי' מאמר ר"ת הבאתיו בהקדמה לפרק זה) התעו הרבה במצבנו... (יט) ר' ישראל מסאלאנט (אור ישראל פ' י"ח) :

...התלמוד אצלנו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל ולימוד המקרא אצלנו כמו בחינת א"ב בימי חז"ל לבא ע"י ללמוד התלמוד. וספרי גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת משנה בימי חז"ל... ואחר הבקאות הנוראה בתלמוד בבלי וירושלמי כו' והידיעה הגכונה בגדולי הפוסקים כו' וידיעת לימוד התוס' על כולנה. אז יבא האדם ללמוד התלמוד... הוא העיון הנכון לשאוב יסודות התלמוד בפרטיו ממקומות המפוזרים ולהבין ולהורות כדת.

פרק י': בענין תלמוד גדול או מעשה גדול.

א. סוגית הגמרא בקדושין

בקידושין (מ:) וכבר היו ר' טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד ונשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול. נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. ע"כ.

ולכאורה יש במסקנה זו סתירה מיניה וביה. שהם אמרו תלמוד גדול וגם אמרו את הטעם שהתלמוד מביא לידי מעשה, והסברא נותנת שהקטן נתלה בגדול [כן כתבו התוס' שם (ד"ה מביא) בשם רש"י וכן משמע מדברי רש"י (ב"ק י"ז ד"ה מביא)], וא"כ משמע מסוף דבריהם שהמעשה גדול. ואפשר ליישב סתירה זו בג' אופנים :

א. שהתלמוד שאמרו עליו שהוא גדול, אין זה התלמוד שנתלה גדלותו במה שמביא לידי מעשה.

ב. שהגדלות שאמרו אין זה הגדלות שבסברת „קטן נתלה בגדול“.

ג. שהמעשה שלידו מביא התלמוד אין זה המעשה שחלקו בו. ובאמת מצינו בדברי המפרשים כל אלו התירוצים.

(א) התוס' פי' בתירוצם הראשון שהתלמוד שהוא גדול הוא לאגמורי אחרוני — וברור הוא שהתלמוד של „קטן נתלה בגדול“ שהוא קטן, הוא הלימוד של העושה עצמו [כן פירשו דבריהם המהרש"א (שם) והשל"ה (מס' שבועות פ' ברוך אתה ד"ה כבר)].

(ב) התוס' פי' בתירוצם השני שכתבו שמה שאמרו שהתלמוד גדול היינו שיש לו דין קדימה אבל ודאי שהמעשה הוא העיקר. וכן הבינו גם דעת רש"י

הר' ישעיה (שיטה מקובצת ב"ק י"ז) ובפני יהושע (שם). וכן פי' גם בשאלות (לך לך סימן ז') ובס' יראים (סימן כ"ה) והרשב"ץ (מגן אבות, אבות א' י"ז) ובתורת חיים (ב"ק י"ז) ודילמא גם הר"ת (ב"ק י"ז) והערוך (ע' גדל ב') פירשו כן.

(ג) בס' המקנה הבין את דברי רש"י שהמעשה ששאלו עליו הוא מעשה שאינו צריך לימוד מקודם, כמו ג"ת, ועל זה אמר שהתלמוד גדול שמביא לידי מעשה של כל המצוות.

כל זה לפי גירסתנו. אבל לפי גירסת הריטב"א אין הכרח ששייך כאן סברת „קטן נתלה בגדול“. ולפי סברתו התלמוד גדול ששניהם בו שהוא מצוה וגם מביא לידי מעשה. ונדבר עוד בזה בע"ה.

ב. סוגית הגמרא בב"ק ושנוי הגירסאות שם

סוגיא זו הובאה גם בב"ק ויש שם גירסאות שונות המחולקות במשמעם.

ובס' זה נבארם בע"ה א' א'.

(א) בב"ק (י"ז). איתא שאמרו על חזקיה המלך בהספידו שקיים מה שכתוב בתורה ושהיום לא אמרינן קיים. ואח"כ איתא וז"ל הגמרא לפי גירסתנו: אמר רבב"ח הוה אזלינא בהדיא דר' יוחנן למשאל שמעתא כי הוה עייל לבית הכסא והוה בעינא מגיה מילתא לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך והדר אמר לן אפילו קיים אמרינן לימד לא אמרינן והאמר מר גדול לימוד תורה שהלימוד מביא לידי מעשה ל"ק הא למיגמר הא לאגמורא. ע"כ.

ופי' רש"י דקיים אמרינן לימד לא אמרינן קאי אהאידינא (ולע"ד מוכרח לומר כן מלשון אפילו) ומשמע מזה שהלימוד גדול והקשה הגמרא ממה שאמרו שהלימוד מביא לידי מעשה, שמשמע שהמעשה עדיף, ותירץ בעל הגמרא שהמעשה גדול מלימוד עצמו אבל לא ממלמד אחרים.

והתוס' (בקידושין מ' ע"ב ד"ה תלמוד, ור"ת בב"ק ד"ה והאמר) פירשו כעין זה אלא סברו שהקושיא היתה ממה שא"א במעשה בלא לימוד וא"כ לשון „קיים“ כוללת את הלימוד. ולפי זה תירצה הגמרא שבאמת לשון קיים כוללת את הלימוד של עצמו אבל לא את הלימוד לאחרים. אבל הסכימו התוס' שהמעשה גדול מלימוד לעצמו. וגם מדברי ר"ת משמע כן (מהרש"א ב"ק שם). גם הרשב"א (בחדושי בב"ק) הסכים לזה.

(ב) הריטב"א (קדושין שם) כגראה יש לו גירסא אחרת במקצת, דהיינו שלא גרס „אפילו“ בתשובתו של ר' יוחנן. ולכן הוא יכול לפרש את הסוגיא בדרך אחרת לגמרי, והיינו ש„קיים“ אמרינן לימד לא אמרינן איירי בחזקיה ומשמע שקיים גדול. ועל זה מקשה הגמרא מ„גדול לימוד“ ותירצו שהלימוד

לעצמו באמת גדול אבל המעשה גדול מלימוד לאחרים. ובוה תירץ ר' יוחנן למה הניח תפילין מקודם. ולפי זה משמע שלימוד לעצמו גדול מלימוד לאחרים. ומדברי הר"ח (ב"ק שם) והערוך (ע' גדל ב') משמע שגם הם גרסו כן וגם פירשו הגמ' כן. מדברי ס' יראים משמע שגם הוא גרס כן אבל מסקנתו מסכמת עם אותם המפרשים לפי גרסת הדפוס.

(ג) בשאלות (לך לך ז') לא גרס לגמרי קיים אמרינן לימד לא אמרינן (ע"י ב"ק י"ו. תד"ה והאמר). ומסיק שתלמוד ידידה קודם למעשה ידידה, ומעשה ידידה קודם לתלמוד דאחרים.

(ד) שיטת המאירי בסוגיא זו קשה קצת להבינה. וז"ל (ב"ק י"ו.): מי שיש עליו מצוה ות"ת, אם היה מצוה עוברת יקדים למצוה ואח"כ לתלמוד ואם היו ממצוות שאין שעתן עוברת, אם הוא צריך ללימוד, יקדים לתלמוד שהתלמוד מיפה את המעשה ומשלימו והמצוה מהודרת יותר כשיוצאת מפי היודע ענינה. ואם הוא מאותם שידעים ואינו צריך ללמד אע"פ שרוצה ללמד לאחרים אינו דוחה את המצוה בשביל לימוד אחרים. ע"כ.

ומצד האחר הוא כותב וז"ל: ומכל מקום אין משבחין אותו שכבר השפיע השלים וולתו שזה תכלית השלימות לא הגיעו בו רוב חכמים וראוי לספדן למצע דבריו כפי הראוי. ע"כ.

מלשוננו האחרונה משמע ברור שהוא מפרש כרש"י ותוס' דהיינו שהקיים אמרינן, לימד לא אמרינן קאי אהאידינא ושהמסקנה היא שהמעשה גדול מלימוד עצמו ומלמד לאחרים גדול ממעשה עצמו.

ומלשוננו הראשונה משמע לכאורה להיפך. ששם משמע שהוא צריך להקדים את המעשה ללימוד לאחרים ורק בלימוד עצמו שייך להקדים הלימוד למעשה. ולכאורה קשה מנא ליה הא?

ולפע"ד שדייק כאן המאירי דיוק חדש. שבאמת לפי פירוש רש"י ותוס' יש להקשות הכי: מאחר שלפי מסקנתנו סבר ר' יוחנן שלימוד לאחרים גדול ממעשה עצמו, למה הקדים ר' יוחנן הנחת תפילין ללימודו? ומאחר שעשה כן נמצאנו למידים שאע"פ שלימוד לאחרים חשוב הוא יותר ממעשה עצמו, צריך להקדים מעשה עצמו ללימוד לאחרים.

ולפ"ז הכי הוה מסקנת הסוגיא לפי שיטת המאירי:

לענין הקדמה הסדר הוא: לימוד לעצמו קודם למעשה עצמו*. ומעשה עצמו קודם ללימוד לאחרים. ולהיפך, לענין חשיבות, לימוד לאחרים חשוב יותר

* כמובן כל זה דוקא במי שצריך הלימוד כדי לידע מה לעשות ובמצוה שאינה עוברת. אבל בחסרון אחד מן התנאים האלו צריך להקדים המעשה.

ממעשה עצמו ומעשה עצמו חשוב יותר מלימוד עצמו. ונמצא כל הסוגיא עולה יפה בלא סתירה לפי דרך זו.

ג' ביאור שיטות הראשונים

ועתה עלינו לבאר את השיטות השונות בשאלה זו.

(א) והנה לפי גירסת הדפוס — וזו גם גירסת רש"י ותוס' — ברור שהמסקנה היא שהמעשה עדיף מלימוד עצמו ושהלימוד לאחרים עדיף ממעשה עצמו.

יש לעיין למה עדיף מעשה מלימוד עצמו. ולכאורה צדקה טענת הריטב"א שבת"ת יש בו גם מצוה וגם שמביא לידי מעשה ואם כן למה המעשה עדיף ממנו? ונראה שת"ת הוא מצוה שאין בה מעשה ולכן מעשה עדיף ממנו, והצד שהוא מביא את הלימוד לידי מעשה, בצירוף עם המצוה שאין בה מעשה, עדיין אינו שווה למצוה שיש בה מעשה.

ומה שמלמד לאחרים עדיף ממעשה עצמו פי' מהרש"א (קידושין מ:): וז"ל תלמוד לאחריתי גדול ממעשה משום שמביא לידי מעשה את הרבים שלומדין ממנו. ע"כ. דהיינו שהצד שמביא לידי מעשה געשה כל כך גדול ע"י רוב הלומדים עד שהוא שקול יותר מן המעשה עצמו של היחיד המלמד. וסברא זו עולה יפה עם מסקנת הגמרא (מגילה ג'): גדול ת"ת יותר מהקרבת תמידין היינו ת"ת דרבים, אבל תלמוד תורה דיחיד קל.

והשל"ה (מס' שבועות שם) הסביר בענין אחר וז"ל בלאגמורי התלמוד עדיף ממעשה משום שיש לאגמורי שני ענינים תלמוד ומעשה היינו הד"ת שלימד והמעשה הטוב הוא מה שמלמד לחברו, והמלמד לחבירו תורה כאילו ילדו וזהו ביאור הלימוד מביא לידי מעשה לפי מסקנא כלומר שבתלמוד זה יש בו מעשה ג"כ. אבל בלמגמר שאין בו אלא תלמוד אז מעשה עדיף. ע"כ. ולפי דבריו צריכים אנו להסביר למה קרא למצות „ושננתם לבניך“ (אלו תלמידים) יש בה מעשה, ולמצות „ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם“ (מחייב איהו למגמר. קידושין ס"ט:): למצוה שאין בה מעשה. ודילמא סבר השל"ה שאפשר לקיים מצות ת"ת ע"י הרהור, ובלאגמורי לאחריתי אמרינן עקימת שפתים הוה מעשה. ויותר נראה כוונתו שת"ת מצד עצמו הוה מצוה שאין בה מעשה, אבל במלמד לאחרים יש בו מעשה מצד גמילות החסדים שבו. וצ"ע.

(ב) לפי גרסאות השאלות, הר"ח, הערוך והריטב"א ולפי מסקנתם יש להקשות איפכא לפיהם ת"ת של עצמו עדיף ממעשה של עצמו ומעשה של עצמו עדיף ממלמד לאחרים. ואם ת"ת מצוה שאין בה מעשה למה יהיה לימוד עצמו עדיף ממנו.

והנה השאלות אומר, בפירוש שעדיף היינו להקדמה. וז"ל אשכחן תלמוד ידידיה קודם למעשה ידידיה וכו' אלמא מעשה ידידיה קודם לתלמוד לאחרים. ע"כ. וא"כ ודאי שהסברא גותנת להקדים הלימוד למעשה ואין זה שייך לגדלות כלל. וגם מדברי הר"ח והערוך משמע קצת שפירשו כן. וז"ל דלמיגמר הוא ולא עסוקיה קמיה רביה טפי עדיף וקדים על לאגמורי הוא לאחרני. ע"כ. ומה שלימד לאחרים גרע ממעשה עצמו נאמר שסברו שת"ת הוא מצוה שאין בה מעשה ולכן מעשה עדיף גם אין בזה סברא להקדימו. (ובהעמק שאלה פירש שת"ת של אחרים היינו לסייע לאחרים שילמדו, אבל ללמדם באמת עדיף טפי — ולא זכיתי להבין דבריו בזה, ולענד"ג משמעות הלשון „אזלינן בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא... והוה בעיא מניה מילתא" שהיה ר' יוחנן מלמד. ומוזה דייק השאלות שהמעשה קודם, משמע שבמלמד המעשה קודם).

(ג) כל זה עולה יפה לפי הראשונים הנ"ל. אבל לפי הריטב"א א"א לומר כן שהרי בפירוש כתב הטעם שת"ת ידידיה עדיף וז"ל שתלמוד שתיהן בו שהוא בעצמו מעשה שהוא מצוה מביא לידי מעשה. ע"כ. והלשון נראה קצת מגומגם שהרי פתח בשנים וסיים באחד, ולכאורה צ"ל שהוא מצוה ומביא לידי מעשה. ולפי זה יש להקשות גם לימוד לאחרים יהא עדיף ממעשה ידידיה שגם זה מצוה שנאמר ושננתם לבניך [אדרבא מלשון הגמרא (קידושין כ"ט): והיכא דלא אגמריה אבה מיחייב איהו למיגמר לנפשיה. ע"כ. משמע שעיקר מצות ת"ת הוא ללמד לאחרים ורק בדיעבד חל החיוב עליו] וגם מביא אחרים לידי מעשה וא"כ גם לאגמורי אחריני שתיהן בו.

ויש ליישב שגם הריטב"א מודה שת"ת הוה מצוה שאין בה מעשה (ומה שכותב שהוא בעצמו מעשה כלומר שהוא מביא לידי מעשה כדמפרש אח"כ), ורק הצד שמביא לידי מעשה מחשיבו כאילו הוה יש בו מעשה אבל במה שמביא אחרים לידי מעשה אין זה חשיבות כלל גבי מעשה של עצמו. (מפי מו"ר הר"ר יעקב קמנצקי שליט"א).

גם יש להקשות וכי אפשר לאדם ללמד לאחרים בלי לימוד עצמו באותה שעה. לכל הפחות לא גרע ממה שאמרו (חגיגה ט): אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. ויש ליישב בדוחק, דאיירי במי שאינו עומד לשכוח וא"כ לגביה אין כאן מביא לידי מעשה כלל וא"כ ת"ת כוה אינו גדול ממעשה.

אבל מ"מ קשה על דבריו במה שאמר שלימוד לעצמו גדול מלימוד לאחרים ושם משמע (מלשון אמר לן, לשון רבים) שהאחרים היו רבים וגם חזקה המלך בסתמא לימד את הרבים. וכבר הקשה על זה הרב ישעיה (שיטה מקובצת ב"ק י"ז) וז"ל ולא נהירא לר"י לומר דלעצמו עדיף מללמד לאחרים שהרי מזכה את

הרבים. ע"כ. ולע"ד אפשר לסייע לקושיא זו מן הגמרא ריש מגילה (ג':)
 וז"ל גדול ת"ת מהקרבת תמידין... הא דרבים, הא דיחיד ע"כ. שמשמע שת"ת
 של רבים גדול יותר משל יחיד. וכעין זה הקשה בס' המקנה על דברי ר' טרפון
 שהוא סובר לפי שיטת התוס' שמעשה עדיף מת"ת דרבים. ותירץ שת"ת דרבים
 שהוא דבר גדול היינו דוקא במלמד לכל ישראל. (כמו שכתב המג"א באו"ח
 סי' תרפ"ז סק"ג בשם הב"ח.).

ד. ביאור משנת לא המדרש עיקר ומשנת ת"ת כנגד כולם
 ועכשיו נשאר עלינו לבאר שתי משניות השייכות למחלוקת זו.
 שנינו באבות (פ"א מ"ז) ולא המדרש העיקר אלא המעשה. ובסתמא משנה
 זו לא במחלוקת נשנית*. ומפורש כתבו הרשב"ץ (מגן אבות שם) והמאירי (שם)
 בפירושם שמשנה זו מסכמת עם המסקנא של נענו כולם ואמרו תלמוד גדול
 שהתלמוד מביא לידי מעשה. דהיינו לפי הסברא של קטן נתלה בגדול.
 וזה עולה יפה עם כל השיטות הנ"ל. שבכולם אפשר לומר שסוברים או
 שהגדלות של התלמוד היא רק לקדימה — או שהגדלות אינה אלא בת"ת של
 רבים. ונשאר קושיא רק לפירוש הריטב"א שסבר שבאמת ת"ת דייחיד עדיף
 ממעשה דייחיד. (אם לא נאמר שהמדרש כאן הכוונה דוקא על המלמד לאחרים.
 וזה ודאי דחוק ביותר.).

והנה ביפה מראה (ירושלמי פאה פ"א ה"א סימן י"ב) פירש דאין הכי נמי
 שאין משנה זו אליבא המסקנא שהתלמוד גדול. אבל בודאי זה דחוק מאד.
 וגם לא מצאתי אחד ממפרשי המשנה שם שיאמר כן. והנראה לענ"ד
 שהריטב"א גם הוא מחלק בין העיקר והגדלות. וכדי להבין זאת נעיין במשנה
 שניה השייכת לענינו.

תנן בריש פאה אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת
 לעה"ב. כיבוד אר"א וג"ח והבאת שלום בין אדם לחברו ות"ת כנגד כולם.
 (שקול נגד כולם. רע"ב). ואמרו ע"ז בירושלמי (שם), ר' ברכיה ור' חייא
 דכפר תחומים. חד אמר אפילו כל העולם כולו אינו שוה אפילו לדבר אחד מן
 התורה. וחד אמר אפילו כל מצוותי של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה...

* גם בספרא תניא (אחרי מות פ"ט ה"ט) ... תשמרו זו משנה ללכת בהם זה
 המעשה תשמרו ללכת בהם לא המשנה נגוד אלא המעשה נגוד. ופי' הר"ש לא המדרש
 הוא העיקר אלא המעשים הטובים של אדם מושכים אותו ומביאים אותו לחיי עוה"ב...
 ויש גורסין אותו לשון נגידות כלומר שהמעשה עיקר. והראב"ד פי' כלשון א' והגר"א
 כלשון ב'.

בש"ר אחא כתוב א' אומר וכל חפציה לא יישוו בה וכתוב א' אומר וכל חפציה לא יישוו בה; חפציה אלו אבנים טובות ומרגליות חפציה אלו דברי תורה דכתיב כי באלה חפצתי. ע"כ.

והקשו ע"ז כל המפרשים שכן משמע שלכ"ע מפסיקין מת"ת לקיים מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים. וכן המסקנא בש"ס בבלי (מ"ק ט:): ירושלמי (שבת פ"א סה"ב). וא"כ איך אפשר לומר שכל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. ותירצו במראה הפנים שכאן אר"א באפשר ע"י אחרים. ולע"ד אין הלשון כל מצוותיה משמע כן.

ועלה בדעתי ליישב קושיא זו ולומר שמעשה המצוה הוא גמר והשלמה להלימוד ולכן מעשה מצוה דוחה את הלימוד שכן גם המצוה היא חלק מן הלימוד. ורמז לדבר מימרא דריש לקיש (מנחות צ"ט:): פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה. ופרש"י כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה זהו יסודה. כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומיסדה ועוסק בה. ע"כ.

אבל אחר העיון נלענ"ד שאין תירוץ זה עולה יפה עם הלשון „עיקר" במשנה לא המדרש עיקר אלא המעשה. וגם לא עם הלשון של התנאים גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה ששניהם תולים את התלמוד במעשה ולא איפכא.

אבל באמת הראנו את הדרך ביפה מראה עצמו, שפירש על מה שכל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. דהיינו לענין אכילת פירות בעוה"ז וקיום הקרן לעוה"ב*. שכן משמע המשך המשנה וכן נראה לו כוונת הרמב"ם בפירושו שם. ונ"ל שכוונתו כך היא: מאחר שאמרנו ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אין שום אכילת פירות ברוב המצוות — אלא באחדות של בין אדם לחברו כמו שפירש הרמב"ם. אבל ת"ת שאני. על ידו יודע הלומד מה לעשות בעוה"ז כדי לזכות לעוה"ב וזה ראוי להקרא אכילת פירות של ת"ת שהיא בעוה"ז. ובזה הוא שויו של ת"ת יותר מכל שאר מצוותיה של תורה. אבל באמת לכולי עלמא המעשה עיקר ות"ת נדחה מפני כל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ואחר שזכינו לכל זה אפשר לומר שגם כוונת הריטב"א היא כן במה שהסיק תלמוד גדול — דהיינו לאכילת פירות בעוה"ז אבל בודאי המעשה עיקר מן המדרש.

הערות ובידורים

* לפי פירושם של הר"ש והראב"ד על הספרא שהבאנו בהערה שקדמה, גדלות של ת"ת אינה אלא באכילת פירות בעוה"ז ולא בקיום הקרן לעוה"ב.

שער הלכה

אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה

(ברכות ח, א)

מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו
בדורות האחרונים.

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. אין לסמוך למעשה על
פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובה, כי מובאים כאן תמציתן
ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

בעריכת הרב שמואל חרל"פ

שאלה: חתן וכלה שנשאו זל"ז ימים ספורים לפני חג הפסח, אם בחוה"מ שהוא בתוך ז' ימי המשתה יברכו ז' ברכות גם כשאינן שם פנים חדשות.

תשובה: חוה"מ פסח פשיטא דלא חשיב כפנ"ח ואין לברך ז' ברכות רק כשיש פנ"ח ממש, וכ"ה גם בחוה"מ סוכות בסעודה שני' של כל יום, ובסעודה ראשונה של כל יום הו"ל ספק, ומ"מ ספק ברכות להקל ואין לברך בליכא פנ"ח ממש. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן א. מקורות: כתובות ח. פרש"י שם ז: מאירי שם ד"ה ופנ"ח. רא"ש שם פ"א סימן יג. עבודת ישראל עניני סוכות עה"פ וביום השבת. סדור תפלת החדש דיני אירוסין דין ז. טור ברקת סימן תצ"א סק"א).

שאלה: חדר אמבטי' של זמנינו שבשעה שאין רוחצין בו הוא נקי מכל זוהמא, אם היוצא מתוכו חייב ליטול ידיו, ואת"ל שא"צ ליטול ידיו אולי מותר גם ליטול שם ידיו לסעודה ואולי גם לברך שם ברכת על גטילת ידים.

תשובה: המחמיר ליטול ידיו כשיוצא מחדר האמבטי' תבא עליו ברכה, ומ"מ מי שנוטל שם ידיו לסעודה בשעה שאין מים באמבטי' והוא נקי מכל זוהמא, ומברך על נט"י אחר שיצא משם, אין מזחיחין אותו. ואם גטל ידיו וגם עבר ובירך שם ענט"י יצא בדיעבד וא"צ לחזור ולברך. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן ז. מקורות: שבת י'. כ"מ פ"ג מה' ק"ש ה"ג. מג"א סימן מה סק"ב. טו"ז סימן פ"ד סק"ב ופרמ"ג שם. משבצ"ז סק"ב וסק"ג. ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג. מאירי ברכות כו. ד"ה במס' שבת. שו"ת לבושי מרדכי תליתאי חאו"ח סימן י"ח. שו"ת זקן אהרן ח"א סימן א'. קונט' כתבי אש ח"ג סימן כ"ו. שו"ת שם משמעון חאו"ח סימן ט. באר יעקב סימן ד' סקט"ז. הלכה למשה סימן ב' סק"א).

שאלה: סומא שלא ראה מאורות זה זמן רב ושוב נתפקח, אם כשרואה בפעם הראשונה חמה ביום צריך לברך עושה מעשה בראשית, וכן כשרואה לבנה וכוכבים בלילה.

תשובה: א"צ לברך. וכן תושבי ארצות צפוניות שמשך חדשים להם יום בלי הפסק ואינם רואים לבנה וכוכבים, שוב אח"כ משך חדשים להם לילה ואינם רואים השמש, א"צ לברך על ראית לבנה וכוכבים אחר חדשי יום וכן א"צ לברך על ראית החמה אחר חדשי לילה. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן י'. מקורות: ברכות ג"ט: ופרש"י שם ד"ה אגישרא. שו"ע או"ח סימן רכ"ח סעי' א"ב. רבינו יונה ר"פ הרואה. ארחות חיים הל' ברכות אות ג"ו. אבודרהם הל' ברכות שער ח' ד"ה מאי רוחות. ראשון לציון ברכות גט. אשל אברהם או"ח סימן רכת. תוספתא דמס' ברכות פ"ו ה"י).

שאלה: איזו ברכה מברכין על ראית ים התיכון, עושה מעשה בראשית או שעשה את הים הגדול, ואיך מברכין על ראית האוקינוס.

תשובה: העיקר לברך על ראית שניהם, שעשה את הים הגדול, אולם המברך על ים התיכון, עושה מעש"ב יש לו על מי לסמוך. ויש נוהגין לברך גם על ראית האוקינוס, עושה מעש"ב. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן יב. מקורות: ברכות נד. שו"ע או"ח סימן רכת סעי' א. מג"א שם סק"א. ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב. בראשית רבה סו"פ כ"ג. ב"ב ע"ד: ועוד ראשונים ואחרונים רבים. ועיין בצל החכמה שם סימן י"ג תשו' הגאון ר"פ עפשטיין ראב"ד דעיה"ק ירושלם ת"ו שמסכים לברך על ים התיכון שעשה את הים הגדול. ועיין בצל החכמה שם ס"י יד"טו, הרבה פרטי הלכות במפליג מים התיכון ועובר משם לים אוקינוס ובמפליג מאוקינוס ועובר משם לים התיכון. וע"ש סימן ט"ז דיני ברכת הראיה בנוסע באוירון ורואה משם ימים הרים ומדברות. ושם סימן י"ז ברואה את האוקינוס ואת הים התיכון כאחד).

שאלה: הרואה מלך בטלוויזיה אם מוטל עליו לברך, ברוך וכו' שנתן מכבודו לבשר ודם.

תשובה: לא יברך. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן י"ח. מקורות: ס' פתח הדביר או"ח סימן רכ"ד אות י'. הלק"ט ח"ב סימן פ"ב. ר"ה כ"ד. שבועות לג: ל"ד. מג"א סימן רכ"ד סק"ו).

שאלה: אם על ראית מלכה שהיא השולטת ולא בעלה יש לברך שנתן מכבודו לבשר ודם, ואם מצוה להשתדל לראות בכבודה.

תשובה: מלכה באומות העולם כשהיא שולטת ולא בעלה יש לברך על ראיתה ומצוה להשתדל לראות בכבודה. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן י"ט. מקורות: ברכות ל"ח. נ"ח. ע"ז כ. מג"א סימן רכ"ד סק"ו. רמב"ם פ"א מה' מלכים ה"ה).

שאלה: אם בשבתות שבימי קיץ החמים מותר להכניס מים למקרר כדי להקפותם.

תשובה: מותר להכניס על דעת להקפותם ולשימם אח"כ במשקין לקררם. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן כ"ה. מקורות: שבת נא: שו"ע או"ח סימן שי"ח סעיף ט"ז וסי' ש"כ סעיף ט'. פרמ"ג סימן שיח א"א סק"מ. ספר שבילי דוד שם אות י"א. שו"ת דובב מישרים ח"א סימן נ"ה. נדה נ' סוע"א. רמ"ה ב"ב פרק שני אות מ"ד).

שאלה: אם מותר לעשות גלידה בשבת.

תשובה: אסור לעשות גלידה בשבת, דהיינו להרכיב לערב ולטרוף וב"ז החומרים שהגלידה נעשית מהם, אבל ערבם וטרפם מע"ש מותר להכניסם

למקרה בשבת. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן כ"ו. מקורות: שבת נא: שו"ע או"ח סימן שי"ח סעיף ט"ז וסימן ש"כ סעיף ב' וסעיף ט'. מג"א שם סק"ד. פרמ"ג סימן שי"ח א"א סק"מ וסימן ש"כ משבצ"ז סק"ג. מג"א סוסי' של"ה ופרמ"ג שם. אגלי טל מלאכת דש סק"ז אות פ"ו. ספר התרומות סימן רל"ה. שבת ק"ח רע"ב).

שאלה: מסכת שלמדה שלא כסדרה, שבתחילה למד הפרקים הראשונים והאחרונים, ואח"כ סיים המסכת בגמרו ללמוד הפרקים האמצעיים, אם נחשב לסיום מסכת לענין שיוכלו בכורים לאכול בסעודת סיום זה בער"פ, ולאכול בשר ולשתות יין בימים שמר"ח אב ואילך, ושיצטרך לעשות סעודה בסיומה.

תשובה: נחשב סיום מסכת לכל מילי, ומ"מ ראוי לכתחילה להשאיר קצת בסוף המסכת לסיים בו בצבור. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן כ"ח. מקורות: תוס' ר"ה ו: ד"ה שנה. ש"ך יו"ד סימן רמ"ו סקכ"ז).

שאלה: לחץ בשכחת שבת על הכפתור כדי להדליק מנורת החשמל, אמנם לא נדלקה יען ה' הזרם מנותק מן הבית באמצעות מכשיר הנקרא שעון-שבת, ועי"כ נזכר שאותו היום שבת, אם מוטל עליו להחזיר הכפתור למקומו כדי שלא תודלק המנורה כאשר יחזור הזרם, או א"צ להחזירו למקומו ואולי גם אסור לו להחזירו.

תשובה: אסור לו ללחוץ על הכפתור כדי להחזירו למקומו הראשון. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן ל"ג. מקורות: שבת ד. ב"ק כו: כריתות כ. שו"ת חלקת יואב חאו"ח סימן י'. ירושלמי פי"ח דשבת ה"א. ועיי' גם בצל החכמה שם סימן ל"ב).

שאלה: נשים הנמצאות בימות הקיץ במקומות גופש שאין שם מקה טהרה, אם רשאות לטבול לטהרתן בעת רחיצתן בים או בנהר כשהן מלובשות בגדי שחי'. **תשובה:** בבגדי שחי' מהודקים אסור לטבול ואפילו בדיעבד לא עלתה לה טבילה, וברפויים הכל לפי הזמן המקום והנסיבות וכפי ראות עיני המורה. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן מ"ב. מקורות: ש"ך יו"ד סימן קצ"ח סקנ"ו. שבת נ"ז רע"ב. כלים פי"א מ"ח. חגיגה כ"א: ירושלמי פ"ג דחגיגה ה"א).

שאלה: מכר ס"ת שלו כדי לישא אשה, אחר זמן נשתפר מצבו הכספי אלא שאין סיפק בידו עדיין כדי לכתוב ס"ת מחדש, אבל יש באפשרותו לקנות בחזרה הס"ת שמכר, אי שפיר דמי לקנותו בחזרה ויקיים בזה מצות כתיבת ס"ת כיון שמעיקרא הוא כתבו וגם מעתה יהי' שלו, או דילמא אין זה אלא כקונה ס"ת בעלמא שאינו אלא כחוטף מצוה מן השוק.

תשובה: יקנהו בחזרה ויוצא בו יד"ח כתיבת ס"ת לכו"ע ומכש"כ אם בשעת מכירה התנה עם הלוקח שיחזור וימכרנו לו כאשר תשיג ידו. (שו"ת

בצל החכמה ח"ב סימן נ"ב. מקורות: תוס' ב"מ פ"ח. ד"ה תבואת. ב"ק צ"ד. ופרש"י שם ד"ה חייב בפרט. רמב"ם פ"ה מה' מתנות עניים הכ"ז. ירושלמי בכורים פ"א ה"ו ובאור הגר"א שם. בכורות נ"ה:—נ"ו. ובהגה' מצפה איתן שם. מג"ח מצוה תרי"ג. כתובות נ"ט. רמ"א יו"ד סימן ע"ר סוסעי' א' פ"ת שם סק"ג. נחל אשכול ה' ס"ת עמוד לה"ל. טו"ז סימן ע"ר סק"א, ביאור הגר"א שם אות ג' וערוך השלחן שם סעיף ג').

שאלה: מזוזות ופרשיות תפילין הנשלחות מארץ ישראל לתפוצות, שבשולי פרשיות המזוזות חקוקות האותיות „נבדק מ.ד.” בלי כל דיו או צבע, והרבה פעמים הן בשורה אחת עם האותיות „על הארץ” ופעמים למטה מהן קצת, ובפרשיות התפילין הן ג"כ כהנ"ל ולפעמים הן בגליון הפרשה לרחבה, שהן נקראות מלמטה למעלה, אם לא נפסלו פרשיות אלו משום יתור אותיות שבהן. **תשובה:** פרשיות אלו כשרות הן בדיעבד, אבל לכתחילה צריכין להסיר מהן כל יתר אות או תיבה. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן נ"ד. מקורות: שו"ע יו"ד סימן רפ"ח סעיף ט"ו. גובי"ק חיו"ד סימן עד. הגהמ"י פ"ה מה' מזוזה אות ד. ספר יראים סימן יח. פרדס גדול לרש"י סימן רפ"ה. פרש"י סנהדרין כא: ד"ה ליבונאי ובחי' הר"ן שם סד"ה חזרה. מנחות לב: מחזור ויטרי ה' מזוזה סימן תקט"ו. ספר חסידים סימן תתפ"ו. רמב"ם פ"ה מה' מזוזה ה"ד. סמ"ג עשין כג. רא"ש סו"ה מזוזה ושם ה"ו. שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד תשו' שנדפסה אחר המפתחות. שו"ת ח"ס חאה"ע ח"ב סימן צ' ד"ה ומ"ש עוד. טו"ז יו"ד סימן רפ"ח סק"ז. גיטין כ. מנחות לד. טו"ז יו"ד סימן ער"א סק"ח. ב"ש אה"ע סימן קכ"ה סק"ג. טו"ז יו"ד סוסי' עד"ר. שבת קג. ומאירי שם ד"ה משני. שו"ת כ"ס חיו"ד סימן קמ"ב. שו"ת פרי השדה ח"ג סימן קמ"א. שו"ת הרמ"ע מפאנו סוסי' ל"ז).

שאלה: חולה הסובל מזה זמן יסורים איומים וכפי שקבע הרופא הוא נגוף במחלת הסרטן ר"ל, ברם העלימו דעת הרופא מידיעת החולה, אבל הוא מבקש מאחרים ומצוה לבנו להגיד לו האמת על דבר מחלתו, אם ראוי לאחרים שיגידו לו, ואם בנו מחוייב לציית לו משום מצות כבוד אב.

תשובה: ראוי בזה להעלים דעת הרופא מידיעת החולה, ואסור לבנו להגיד לו דעת הרופא אפילו כשאביו מצוהו בתורת כבוד אב להגיד לו האמת. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן נה. מקורות: הוריות יב. ופרש"י שם ד"ה ולא מילתא. נדרים מ. פרש"י בראשית כא, יז. רבינו בחיי עקב יא, יג. יו"ד סימן של"ח סעיף א. ב"מ לב. ובשטמ"ק שם ד"ה יכול. חי' הרמב"ן יבמות ו. ד"ה מה להגך, וחי' הרשב"א והריטב"א שם. שו"ת מהר"ם לובלין סימן קל"ו, שו"ת מהרש"ם ח"א סימן קא. ס' המקנה קדושין לא: ד"ה שם איסתייע וד"ה

שם ת"ר. יומא פו: פיהמש"נ להרמב"ם אבות פ"א מ"ג, תוס' סוטה כ"ב: ד"ה פרוש. קדושין לא. יבמות ו: ס' בית דוד יו"ד סימן ר"מ סעיף ח. שאילתות דר"א שאילתא ס', ברכ"י יו"ד סימן ר"מ אות ח'. מג"ח מצוה מ"ח אות ב. ריב"ש סימן ר"כ. קדושין לב. כתבי אש ח"ג סוסי' ה').

שאלה: התובע אמר לנתבע, הודה ואפטרך, או שהבי"ד אמר לו כך הודה הנתבע, שוב חזר בו התובע, אי גם הנתבע יכול לחזור בו בהודאתו באמתלא שלא הודה רק יען פטרו התובע כשיודה.

תשובה: הנתבע יכול לחזור בו מהודאתו, ואפילו נאנס הנתבע ולא הספיק לחזור בו מהודאתו וליתן אמתלא, אין להוציא ממון מן היורשים על יסוד הודאה זו של הנתבע. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן נח. מקורות: סנהדרין מג: ירושלמי שם פ"ו ה"ג ובקרבן העדה שם ד"ה באותה שעה. תנא דבי אלי' רבא פרק ית. רמב"ם פ"ח מה' סנהדרין ה"ו. במדבר רבה פרשה כ"ג אות ו'. מאירי לסנהדרין הנ"ל. רמ"א אה"ע סימן קטו סעיף ו'. קצוה"ח סימן פ"א ס"ק כא. שו"ת הרי"ם חיו"ד רס"י יד. נובי"ק חאה"ע סימן ס. שואל ומשיב חמישאה ח"א סימן פ"ג. ערך שי חחו"מ סימן פ'. חלקת מחוקק סימן קטו סקכ"ב וב"ש שם סקכ"ד. ערך שי חחו"מ סימן עט. שו"ת יריעות שלמה סי' יא. שו"מ קמא ח"ג סוסי' נ' ושו"ת שערי דעה ח"א סוסי' קי"ז ושו"ת יריעות שלמה סימן ל"א ד"ה אולם).

שאלה: אם ראוי לקבוע נשואין בחודש מרחשון.

תשובה: במקום שאין מנהג שלא לישא בחודש מרחשון כל המקדים נשואיו לחודש מרחשון הר"ז זריו לדבר מצוה ונשכר כי אין טעם למנוע עצמו ממנו. ובפרט כשכבר הגיע לעשרים שנה ולא נשא בודאי שאין להשגיח ע"ז כלל. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סי' ס. מקורות: ירושלמי פ"א דר"ה ה"ב. תוס' ר"ה ז. ד"ה מדברי. רמב"ן שמות י"ב א'. ס' נחלת שבעה סימן ד'. בני יששכר לח' מרחשון אות ב. מגילת תענית פ"ח. שד"ח אסיפ"ד מער' חתן וכלה אות כ"ג. מליצי אש תשרי אות א. שו"ת מהרי"א חאה"ע סימן כ"ד).

שאלה: מי שרוצה לפנות גופת קרובו כדי להובילה לארץ ישראל לקבורה

שם, אם חלה עליו איזו אבילות בעקבות פינוי וקבורה זה.

תשובה: ביום הפנוי צריך לקרוע ולהתאבל עד הערב, וביום שיקבר בארץ ישראל, אם הקרוב נשאר במקומו ואינו מלווה את הגופה לא"י לקבורה, אז אם הגופה נשלחה ממקומו ביום הפנוי לכו"ע א"צ להתאבל ביום הקבורה שיהי' למחר או לאחר זמן ואפילו עבר ולא התאבל ביום הפנוי, ואם הקרוב מלווה את הגופה לא"י, תליא ברברבי אם צריך להתאבל ביום הקבורה. וכן כשאינו מלווה את הגופה, אבל אינו שולחה ממקומו ביום הפנוי רק למחרתו או אח"כ,

תליא ברברבי אם צריך להתאבל ביום ששולח הגופה. (בשו"ת בצל החכמה סימן ס"ה הוכיח דלעולם א"צ להתאבל ביום הקבורה שאינו יום הפנוי. מקורות לפסקו: שו"ע יו"ד סימן ת"ג סעיף א"ב. ש"ך שם סק"ב. רא"ש מוע"ק פ"ג סימן נו. ראב"ן סימן קח. שו"ת מהרי"ל דיסקין ח"ב קונט"א סימן ר' ד"ה ראיית. גשר החיים פרק כו סעיף ד' אות ח'. מאירי מוע"ק ח'. סוד"ה זהו, פרש"י שם ד"ה מפני ששמחה וד"ה אפילו צוררין. יו"ד סימן שע"ה סעיף ז'. ראב"ה הלכ' אבל סימן תתמ"ב. קיצור פסקי הרא"ש מוע"ק פ"ג סימן נו. שו"ת ח"ס חיו"ד סימן שנ"ג. — שוב אח"כ כ' שם סימן ס"ו כי בשעת ההדפסה ראה בס' חזון איש חיו"ד סימן רי"ג אות א', שכ' שכשמביאין עצמות מחו"ל לארץ ביום שקוברין אותם בא"י יש לנהוג אבילות, על כן כ' בס' בצל החכמה שהוא מבטל דעתו וראיותיו, אבל מ"מ כיון שמפורש דעת הגאון מהרי"ל דיסקין שא"צ לנהוג אבילות ביום הקבורה שאינו יום הפנוי המעיין יבחור. ומ"מ מוכיח שם שגם החזון איש אינו מצריך להתאבל ביום הקבורה רק כשהקרובים „מביאין" העצמות לאר"י דהיינו שמלוים את הארון לא"י, אבל כששולחין העצמות לקבורה לא"י והם נשארים במקומם או אם שולחים אותם ביום הפנוי גם להחזו"א א"צ להתאבל ביום הקבורה שאח"כ, מקורות לפסקו זה: שו"ע יו"ד סימן שע"ה סעיף ב', ערוך השלחן שם סעיף ח').

שאלה: הודיעוהו ממקום רחוק, שביום ד' לשובע זה יפנו עצמות אביו ויובילום לקבורה לארץ ישראל ושיום הקבורה יהי באר"י ביום ה' או ביום ו', אם חל על הבן חובה להתאבל ביום הפנוי או ביום הקבורה.

תשובה: דוקא אם שמע שכבר פינו עצמות קרובו היום חייב להתאבל, אבל שמע שהיום יפנו עצמות קרובו א"צ להתאבל ולמעשה צע"ק. — אם במקום מגורו של הבן מקדמת חמה לשקוע כמה שעות לפני שתשקע במקום הפנוי, והוא ימות החמה במקום מגורו וימות החורף במקום הפנוי, וקיבל מברק כי היום (יום ד') פינו עצמות קרובו והגיע המברק ליד ביום המחרת (יום ה') א"צ להתאבל, ומכש"כ כשהודיעוהו במכתב שביום פלוני יפנו עצמות קרובו שא"צ להתאבל באותו יום. ואם במקום מגורו של הבן הוא ימות החורף וימות הקיץ במקום הפנוי, אזי צריך הבן להתאבל ביום שקיבל המברק, אם לא שמפורש במברק השעה בה פינו העצמות ובאותה שעה הי' עדיין יום ד' גם במקום מגורו. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן ס"ו. מקורות: שו"ע יו"ד סימן ת"ג סעיף ה'. פסחים צ: שו"ת ח"ס חיו"ד סימן שנג. יו"ד סימן ת"ג סעיף א'. ר"ן מגילה ה': ופסחים קח. מל"מ פ"א מה' מגילה הי"א. ח"ס חאו"ת סימן קס"א. ישועות יעקב אות סימן תקנ"ד סק"ד. גבורות ארי תענית יב. בצל החכמה ח"א סי' לא. ב"י סימן ת"ג).

שאלה: חתן וכלה מי מהם זכאי לבחור ברב שיסדר להם קידושין.
תשובה: החתן זכאי לבחור ברב שיסדר להם קידושין, ברם אם הוא בוחר ברב שאין לו זכות לסדר קידושין בעיר ההיא יש לכופו לכבד את רב העיר. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן ע"ב. מקורות: שו"ע אה"ע סימן מ"ט סעיף ג' וטו"ז ופ"ת שם. רמב"ם פ"ג מהל' אישות הכ"ג. שו"ע אה"ע סימן ל"ד סעיף א'. רמ"א, ב"ש, טו"ז והגה"ר רעק"א שם. רא"ש ור"ן כתובות ז:). שבת קלז: פסחים ז. תוס' דה בלבער. רמ"א יו"ד סימן רס"ה סעיף א'. שו"ת רעק"א סימן מ"ב. ריטב"א כתובות ז: ד"ה ומאן. טו"ז יו"ד סימן א' סק"ז. מרדכי פ"ק דכתובות סימן קלא).

שאלה: מי שהיו לו שתי נשים מהראשונה זכה לבנים ולא מן השני וקנה לו חלקת שדה מקום קבורה אצל אשתו הראשונה, אי יאות לקבורו אצל אשתו הראשונה.

תשובה: באיש שהיו לו שתי נשים שפיר דמי לקבורו גם אצל אשתו הראשונה, ובפרט כשממנה היו בנים ולא מהשני וגם גילה דעתו בחייו שרצונו להקבר אצלה דוקא. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סי' ע"ג. מקורות: הגה"ר יד שאול יו"ד סימן שס"ו. שו"ת זרע אמת חיו"ד סימן קמו. דעת תורה הל' טריפות קונט"א אות רל"ד. יבמות נה: תוס' ב"ב קי"ד ד"ה מה, ח"י הרמב"ן שם ד"ה אין הבעל. יד רמ"ה שם אות מ"א. הגה"ר רש"ש שם ד"ה תד"ה מה. קרן אורה יבמות נה: ד"ה גמרא פרט).

שאלה: עשרה בני א"י הנמצאים בחו"ל ודעתם לחזור, ונודמנו יחד בביתו של אחד מהם ביו"ט ב' ש"ג אחר הצהריים, אם רשאים להתפלל שם מנחה של חול בעשרה.

תשובה: בנודמן להם כך באקראי מותרים להתפלל שם מנחה של חול, ודוקא כשאין שם אף אחד מבני חו"ל ואינם מגביהים קולם שהעובר על יד הבית לא יבחין שמתפללים של חול ושהיו דלתות הבית נעולות. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן עו. מקורות: שו"ע יו"ד סימן שעט סעיף ד'. ערוך השלחן שם סעיף ד'. בצל החכמה ח"א סימן כב אות ו'. פסחים נא. ר"ן ופרש"י שם. אבקת רוכל סימן כו. טוב עין סימן יד. שו"ת ר"א מזרחי סי' יג. קידושין פא. פ"ת אה"ע סימן כב סק"ח).

שאלה: אם מותר לצאת בשבת במקום שאין עירוב בכובע פלסטיק שמלבישים אותו על כובע הלבד כדי להגין עליו מפני הגשמים.

תשובה: ראוי לאנשים להחמיר שלא לצאת בו, אבל לנשים כפי צורת כובע פלסטיק שנוהגין בו מותר להן לצאת, במקום שאין דרך לפושטו מיד עם הפסקת הגשם. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פ'. מקורות: שו"ע אר"ח

סימן ש"א סעיף יג"ד. מתני' דכלים פכ"ד מט"ו ופכ"ו מ"ג. שבת קיב. קכג. קמא. רמב"ם פכ"ז מה' כלים הי"ד. ב"י או"ח סוסי' ש"א. שו"ת מהרשד"ם חאו"ח סימן ד. מב סימן שמ"ה סקכ"ג וסימן שס"ד סק"ח ובביאור הלכה שם. שבת קמא. רא"ש שם פ"כ סימן י"ג. קרב"נ שם אות ג'. ב"י סימן שכ"ו ד"ה הרוחץ. טו"ז שם סק"ב ביאור הגר"א שם. שו"ע או"ח סימן ש"א סוסעי' ז'). שאלה: אם מותר לכהן לטוס באירון דרך ארוכה וא"צ לחוש אולי יטוס האירון מעל לקברים המטמאים באהל.

תשובה: דעת רוב האחרונים להתיר וכן מנהגא ויש טעמים להחזיקו. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פב. מקורות: פרישה או"ח סימן חצ"ר אות ט. שעה"מ הל' מגילה הי"א. שואל ומשיב, קמא ח"א סימן רכד). שאלה: אם מותר לכהנים להשתטח על קברות צדיקים התנאים ואמוראים הקדושים זי"ע.

תשובה: כבר נתפשט מנהגא לאיסורא, ונכון שילכו הכהנים סמוך לקברי צדיקים עד מקום שמותר להתקרב, כי יש גם בזה תועלת רבה. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פ"ב אות ב. מקורות: דברי יחזקאל בשו"ת שבסוף הספר סימן א. פאת השלחן הל' אר"י סימן ב' סעיף ח"י. טוטו"ד תליתאי ח"ב סימן רלא. ככורי יעקב, זריהן, סימן כ. שו"ת דודאי השדה סימן כא. שו"ת מגחת אלעזר ח"ג סימן סד). ועי' לעיל עמ' סא, רד.

שאלה: אם מותר לכהן לעשות לישראל שליח להביא לו חפץ ממקום טומאת מת או להוביל עבורו חפץ לשם.

תשובה: מותר, ואם רוצה להחמיר על עצמו, יאמר לישראל כשתהי' על קבר פלוני תעשה שם בשבילי כך וכך. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פ"ג. מקורות: פרמ"ג או"ח סימן רסג משבצות סק"ג. שו"ת ח"ס חאו"ח סימן רא. הגהות מהרש"ם שבס' ארחות חיים סימן רסג אות יז. יבמות ו. ופרש"י שם ד"ה אמר לו).

שאלה: אם יש איסור לרב, שו"ב או מלמד, להשכיר עצמו ליותר משלש שנים גם כשאינו סומך על שלחן בעה"ב ואינו דר עמו בביתו וגם הותגה בחוזה שלו שמקבל חופשה של תקופה מסוימת בכל שנה.

תשובה: להשכיר את עצמו לפחות משש שנים הי' מנהג לפנים להתיר, ומכש"כ כשגם מקבל חופש לזמן מסוים בכל שנה, וגם באינו אוכל על שלחן בעה"ב ואינו דר בביתו דעת קצת פוסקים להתיר בכל ענין. (שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פח. מקורות: שו"ע חו"מ סימן של"ג סעיף ג' בהגה. ש"ך שם סקי"ז. שו"ת ח"ס חאו"ח סימן ר"הירו. וחתו"מ סוסי' רע"ב. שו"ת תורת חסד, פרחיא, סימן רסא. שו"ת לחם רב סוסי' פא).

שאלה: לא בירך עדיין ברכת התורה ונכנס לביהכ"ס ומצא צבור אומרים קדושה, אם יאמר פסוקי קדושה עמהם, או שיש למנוע מזה כיון שלא בירך עדיין ברכה"ת.

תשובה: יאמר פסוקי קדושה עם הצבור. (שו"ת בצל החכמה ה"ב סימן צ. מקורות: שו"ע או"ח סימן מ"ו סעיף ט'. שו"ת בצל החכמה ח"א סימן א'. שו"ע או"ח סוסי" קכ"ה בהגה. מ"ב סימן ס"ה סק"ח).

שאלה: אם מותר לעשות כל מלאכות הציצית, דהיינו עשיית הוואט"א והטוויה, ושזירה, ע"י מכונות ההולכות בכח עלעקטרי, או ע"י כח המים או הסוסים.

תשובה: במכונה שמנפצין בה אפשר להתיר, כיון דניפוץ לאו בכלל עשייה הוא עדיין, ואינה אלא הכשר והזמנה, אבל מכונה שטווין עליה, נלענ"ד אין להכשיר כ"א כשמתגלגלת ע"י אדם דוקא אבל מכונה קטורית או ע"י סוסים אין להתיר. (שו"ת זקן אהרן מהרב אהרן וואלקין זצ"ל, או"ח סימן ב').

שאלה: בטוויית ציצית, כשהתחלת הטוויה נעשית ע"י מכונה וגמר ישראל הטוויה לשמה, אם מהני.

תשובה: אם נעשה מקצת ע"י מכונה, לא מהני גם אם עומד על גביו, כיון דלא שייך בו לומר שמלמד את המכונה לעשות לשמה. ועוד מפני שבעשיית ציצית כתיב תעשה שיהא עשוי ע"י כח אדם ובמכונה קטורית חסר כח גברא. (שו"ת זקן אהרן, חאו"ח סי' ד').

שאלה: איך להתנהג בקבורת השמות (עלים מכתבי הקודש) אם צריכים גניזה בקבר דוקא ובכלי חרס, כמו בס"ת שבלה, או שמא בשאר ספרים לא החמירו כ"כ.

תשובה: כל זמן שאפשר להצניע בלא קבורה בקרקע, עדיף טפי... כי ע"י קבורה גם כשתהיה בכלי חרס בהכרח שתבוא לידי מחיקה, ורק ברבות העלים... ואז בהכרח לקוברם, וכשנתרבו ואז אין באפשר להשיג כלי חרס כל כך, נהגו לקוברם בכלי עץ. (שו"ת זקן אהרן, חלק או"ח סימן ט').

שאלה: צעירי ישראל המחללים שבת בפרהסיא, וכמו כן נכשלים אביזרי" דג"ע וכו' האם יש למחות בכהנים מהם, שלא יעלו לדוכן.

תשובה: גראה דאין להרחיב הפירוד להרחיקם לגמרי, וכיון שבאים לביהכ"נ ורוצים לישא כפיהם, לא יגרשום בחזקה, ואולי ישימו אל לבם בברכת כהנים כשחותמים בשלום, לתקן ולהיטיב דרכיהם. (שו"ת זקן אהרן חלק או"ח סימן י"ב).

שאלה: אם כדאי לסמוך, על משגיח הכשרות, שלא נבחר מתוך העדה, כ"א הוקם ע"י הממשלה.

תשובה: המשגיחים על עניני הכשרות וכל עניני הדת צריכים להבחר מתוך האנשים שומרי דת, היודעים את מי לקרב ומי לרחק, ובכל פעם שהממשלה התערבה בעניני הדת לא יצא מזה תוצאות טובות. (שו"ת זקן אהרן חלק יור"ד סימן ל"ב).

שאלה: אחד שצוה שלא לקבורו כי אם לשרוף גופו לאפר, ואחר מיתתו רוצים בני משפחתו לקבור את אפרו בקבר ישראל בביה"ק הכללי אם מותר לקבורו בבית הקברות.

תשובה: נראה דאין חיוב קבורה להמצוים לשרוף גופם, דקבורה אינו אלא כשראשו ורובו קיים, ואסור לקבורם בביה"ק הכללי, דהא מדינא אין קוברין רשע אצל צדיק, ואפילו רשע חמור אצל רשע קל, ובפרט לרשע כזה שמצוה לשרוף גופו. (שו"ת זקן אהרן, חלק יור"ד סימן ס').

שאלה: אם בחור אורתודוקסי מותר לישא אשה מן בנות הריפורמיים הקיצונים. ואף כי הבת מתנהגת עתה כשורה שומרת דת, כי בודאי היא בת הנדה, ושמא גם חשש ממזרות כי יצא קול על אמה שפרוצה היא וחשודה לזנות תחת אישה.

תשובה: מצד ההלכה אין בזה חשש איסור. דמצד איסור גדה אין שום איסור מדינא ואפילו מדרבנן, ואפילו לכהונה כשר, ומצד חשש ממזרות גמי אין לחוש כמבואר להדיא בסוגיא דדומה ובת דומה סוטה ד' כ"ז (ועיי"ש בפוסקים). מיהו כל זה מצד ההלכה, אבל שומר נפשו ודאי דראוי להתרחק מהם בכל האפשר, דבני הנדה הם המורדים והפושעים שהנביא גיבא עליהם שהגלות יכלה אותם. (שו"ת זקן אהרן, אה"ע סימן ס"ה).

שאלה: איש שמתפלל בנוסח אשכנז, ועתה הוא מתפלל בבהכ"נ של נוסח ספרד, אם ישנה תפלתו לנוסח ספרד.

תשובה: כתב בשו"ת שער אפרים חלק או"ח סימן י"ג, דאם ספרדי התפלל תפילת האשכנזים יצא, וה"ה להיפך, כי אין ביניהם שום חלוקי דינים, עכ"ל. ונראה לענ"ד שזהו בדיעבד, אך לכתחילה יש לכל אחד להתפלל בנוסח שהתפללו אבותיו, וכן כתב בפרי מגדים או"ח סימן ס"ח באשל אברהם, ואם אשכנזי מתפלל עם הספרדים, יתפלל תפילה בלחש בנוסח אשכנז, אך אם עובר לפני התיבה, או יתפלל בנוסח של הקהל, וכן כתב בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סימן ט"ו, שהגאון ר' נתן אדלר ז"ל והגאון בעל הפלאה ז"ל, התפללו נוסח ספרד, אע"פ שכל העדה התפללו נוסח אשכנז. (תשובה שלמה, מהרב חיים פישל אפשטיין זצ"ל, חלק ב' או"ח סימן ב').

שאלה: איש זקן שדר רחוק מבית הכנסת, ואינו יכול לבא שם להתפלל

ולשמוע תקיעת שופר, אם יכול לצאת יד"ח תקיעת שופר ע"י שמיצה ע"י הרדיו (באופן שלא יהיה חילול יו"ט).

תשובה: אינו יוצא בזה תקיעת שופר. „אף אם [נאמר] שהקול הנשמע ע"י מכונת הרדיו הוא הקול עצמו מן השופר, נראה דלא יצא כיון דמן השופר עצמו לא היה שומע הקול לולי שמכונת הרדיו הביאה אליו הקול". (תשובה שלמה, או"ח סימן י"ד, עיין שם באריכות).

שאלה: אשה שנתגיירה כדי להנשא לישראל, אם לסדר להם קידושין. **תשובה:** הלכה רווחת היא דכולם גרים הם, כמבואר ביבמות (כ"ד) וכן אפסקא ברמב"ם ובטור ושו"ע יור"ד סימן רס"ח, ואף שכתבו שחוששין לו עד שתתברר צדקתו, כ"ז הוא לפי ראות עיני הב"ד, עיין בב"י והובא בש"ך שם ס"ק כ"ג, וזה הוא אם כבר קבלם בב"ד, אבל בתחלת הקבלה יש לדקדק בכל פעם אם לקבלם או לא. אך כבר נהוג עלמא עפ"י דברי הגאון ר"ש קלוגר ז"ל בספרו טוב טעם ודעת, לגייר אם יש חשש שיצא לתרבות רעה. (תשובה שלמה ח"ב, אבן העזר סימן י, נדפס בארה"ב תש"א).

שאלה: יש להסתפק במכונת תקליטים שקולטים השירים, אם מותר לשורר לפניה שירים שיש בהם הזכרת השם ב"ה, ואחר כך לשמוע אותם מהתקליטים, אם יש בזה משום סרך הזכרת השם ב"ה לבטלה.

תשובה: מותר בין להמשיך עצמו, ובין להמפעיל את המכונה „אע"ג דהישראל מוזהר שלא להוציא שם שמים לבטלה, וגם שלא לגרום לברכה שאינה צריכה דאסור, מ"מ שרי לסבב לאחרים שאינם מוזהרים על זה". (ספר בכורי יעקב להרב יעקב חי זריהן מטבריה, או"ח סימן א'. ועיין גועם חלק ה' שערי הלכה עמ' שלה מתשובת אגרות משה חיו"ד סימן קע"ג).

שאלה: בית שנבנה מתחלה לדירה ואח"כ קנאוהו עובדי עבודה זרה המתפללים שם לאלילים, ומכניסים שם ע"ז, ואחר כך קנו ישראל את הבנין, ועשוהו בית המדרש או בית הכנסת אם מותר להתפלל בו.

תשובה: בנידון דידן כבר עברו וקנאוהו הישראלים והתפללו בו ועשוהו בית הכנסת די"ל דיעבד שפיר דמי, אך אם עדיין לא התפללו בה ולא נתקדשה, יש לעשות תיקון לזה, לצאת ידי חובת הכל, שיסתרו דבר מה ממנו ויעשו שינוי בו וכו' אחר שהוא מחובר וכו' ע"י קצת שינוי די בהו להתיר. (ס' בכורי יעקב, חיו"ד סימן י"ח).

שאלה: אם מותר בזמן הזה לחנוט את המתים, כדרך שהיו עושים בימים ראשונים.

תשובה: אין בזה חשש. ואף על פי שהחניטה גורמת קיום העצמות, מכל מקום „חרדת הדין" אינו אלא כל זמן שהבשר קיים ותו לא. וכמו שכתב

הנוב"י מהדורא קמא יו"ד סימן פ"ט ע"ש. (בכורי יעקב חיו"ד סימן כ"א, ועיין
 נועם חלק עשירי שער הלכה עמ' רפ"ג מס' שו"ת עמק הלכה ומשו"ת צ"פ).
 שאלה: אשה שאומר הרופא שמסתכנת ממש אם תתעבר, אך שיעשה
 לה טבעת זהב ברחם, שזה יהיה מעכב ההריון, ויש בזה הרבה חששות, א' בענין
 היתר תשמיש, ב' איך תהיה הבדיקות והפסק טהרה, וגם אי חוצץ בטבילה.
 תשובה: בענין היתר תשמיש, הקילו האחרונים בכה"ג לסמוך על שיטת
 רש"י ז"ל דגם מוך לפני תשמיש מותר. ולענין הבדיקות והטבילה, דעתי להלכה,
 דלא תטבול בטבעת בגופה וגם הבדיקה והפסק טהרה לא תהי' כשהטבעת בגופה,
 ומה שכתב בתשו' רעק"א עצה בכה"ג איך יהיה הבדיקה והפ"ט, לא נכון
 לעשות כך למסור בדיקה כזו ביד האשה, ושם בעובדא דרעק"א דלא היה אפשר
 בענין אחר התחכם לעשות עצה אופן הבדיקה, לא כן בנד"ד דאפשר לה לעשות
 הכל בהכשר וז"כ לדינא. (שו"ת רבי שאול משה להרב שאול משה זילברמן זצ"ל,
 תל"אביב תשי"ט, חיו"ד סימן ע"ח).

בעריכת הרב זאב רוב פלונים

אם מותר לתקן לקרות לתורה ישראל במקום כהן כשמצויים חיובים
שאלה: אם יש בביהכנ"ס כהן אחד ויש כמה חיובים ביניהם בני תורה
ורוצים לעשות תקנה לקרות להחיובים תחלה בעת הצורך גם בלא יציאת הכהן
מבית הכנסת.

תשובה: בשו"ת פרי יהושע סימן ס"ז כתב דהיכי שהכל יודעים שיש
חיובים ורק לפרקים והוא לצורך אין לחוש שיאמרו שהוא פגם ויכולים לקרות
לתורה ישראל במקום כהן גם בלא יציאת הכהן. ומביא משו"ת מהרש"ם בשם
שו"ת מהר"י לבית לוי כלל ד' סימן כ"ט דכל התקנה (היכי שהכהן מוחל) משום
דרכי שלום דלא ליתוי לאינצויי יכולים לשנותה כל היכי דשייך חשש ריב
וקטטה ובלבד שלא לבטל תקנת חכמינו ו"ל לגמרי וכן מוכח מדברי המג"א
או"ח סימן תקס"ו סק"ט דאם הכהן אין מתענה אין צריך לצאת ואין פגם.

ברכת קטניות ב, שלום זכר"א פוסרת פרי חשוב יותר
שאלה: כפי המנהג שב"ק על שלום זכר נהגים לכבד בקטניות,
ואם ברכו על הקטניות ואח"כ הביאו פרי חשוב יותר מהקטניות שברכתו כברכת
הקטניות אם צריך לברך עליו עוד פעם (לפי דעת המג"א סימן רי"א סק"א).
תשובה: מצד ההלכה אין לברך, מקורות: מג"א סימן קע"ט סק"ז, עה"ש
שם, הגהות רעק"א שם, מ"ב שם. בפרט שקטניות בליל זכר דבר חשוב הוא,
מקורות: דרישה, מג"א סימן קל"א בבית אבות בשם המדרש.
אולם מכיון שהטו"ז שם חולק על שיטת המג"א הג"ל וכן דעת החכמת
שלמה שם, לכן לצאת ידי הכל טוב לברך על חתיכת סוכר ברכת שהכל או
לשמוע מחברו שמחויב לברך. תולדות ישראל סימן י'.

בענין הכנה משבת לחול

שאלה: אם מותר להניח בשבת חלב ממקום חם למרתף קר ואין צריך
החלב לשבת אם הוא כמכין משבת לחול.

תשובה: יש להחמיר. מקורות: שו"ע או"ח סימן שי"ט, שכ"ג, ת"ד, רמב"ם
הל' שבת פכ"ב ה"ט. אולם אם הוא קרוב לודאי שיתקלקל יש להתיר, מקורות:
שו"ע סימן של"ד של"ה, המהרש"ג סימן ס"א ס"ג, תולדות ישראל סימן י"ד.

חולה משותק להוליך בעגלה מיוחדת בשבת

שאלה: אם מותר להוליך זקן חולה במחלת הפארלזי' (שיתוק) בעגלה העשוי לכך לבית הכנסת בעיר שיש בה עירוב.

תשובה: בשרידי אש ח"ב סימן כ"ה כתב שיש להתיר ההולכה לביהכנ"ס בעגלה ע"י עכו"ם דוקא, ורק לבית הכנסת אבל לא לשום מקום אחר. המקורות: הרמ"א או"ח ש"ה סעי' י"ח היכי שהעכו"ם מנהיג הקרון אסור שמשמש בבהמה ושלא יחתוך זמורה דהוי איסור מדרבנן ואמירה לעכו"ם הוי שבות דשבות ובמקום מצוה יש להתיר כמבואר באו"ח סימן ש"ז סעיף ה' ובמ"ב שם. וגם משום פסיק רישי' מותר דהוא מדרבנן וכדאיתא במג"א רנ"ג ס"ק מ"א ואפשר דלא הוי פסיק רישי' דיכול גם להוליך בקרקע קשה וכו'. וכ"כ במנחת יצחק ח"ב סימן קיד, ובשו"ת לב אריה סימן כ"ב (מובא בנעם ח"ג בש"ה) רצה להתיר לחולה רגלים שהוא בעצמו יכול להוליך העגלה דכיון שאינו יכול לילך בלי עגלה הוי זהו לגביו כמו רגלים אבל במנחת יצחק שם חולק ע"ז וכתב דהחולה עצמו יש לפקפק אם מותר.

טלטול ס"ת מביהכנ"ס לחדר הסמוך

שאלה: אם מותר לטלטל ספר תורה מביהכנ"ס לחדר שני הסמוך לו (פאליש) לקריאת התורה.

תשובה: אם המנינים המתפללים בחדר השני אי אפשר להם לקרות בביהכנ"ס עצמו אפשר להקל, ובפרט היכא שביהכנ"ס והחדר הסמוך הם תחת גג אחד. מקורות: א"ר או"ח סימן קל"ה סעיף ד' מובא בבאור הלכה שם, גבורת ארי יומא ס"ח, תשובת רמ"צ או"ח. (הרב פרנק קול תורה סיון תשכ"ד).

גיוס כהן לצבא

שאלה: אם כהן רשאי להתגייס לצבא.

תשובה: במלחמת הכבוש ובמלחמת הרשות וכן במלחמת תקופתינו (מלחמת השחרור וכו') שאחרים קראו אותה עלינו להשמידנו ח"ו אין כל ספק בדבר שכל איש ישראל לרבות כהנים ולויים חייבים להתגייס בה גם מדין מלחמת ה' שהיא ירושת הארץ וגם מדין לא תעמוד על דם ריעך. מקורות: קדושין כ"א, סוטה מב, ספרא במדבר ל"א ד', רמב"ם פ"ח הל' מלכים ה"ב, ושם פ"ז ה"ח. (הרב עוזיאל, הפוסק סי' תתרפ"ד) וכן הכריע להלכה העורך בהפוסק שם סימן תתרמ"ה.

כפילת התיבות והפסוקים בתפילה

שאלה: אם מותר לחזנים לחזור על פסוקי התפילה לכפול ולשלש בתפילה ובקדושה.

תשובה: מכמה טעמים לא נכון הארכת התפילה בנגונים, במלות כפולות ושינוי נוסחאות. מקורות: או"ח סימן נ"ג, מג"א סימן תקפ"ד ותקכ"ט, רמב"ן עה"ת שמות יו, יא. ט"ז או"ח סימן נא. סידור יעב"ץ בקדושת שבת. (הפוסק גיסן תש"ו). ובספר ארבעה ארזים עמ' קכ"ט מביא: אמר כ"ק א"ש (האדמו"ר מקרעטשניף) שאביו אדמו"ר מהר"ו וצלה"ה היה נוהג לומר ג' פעמים תיבת „שהחיינו" בכל ברכת שהחיינו במגילה, בשופר, בלולב וכדומה. ובהערה שם כתב: בשם בעל ה„חזון איש" אשר הובאה לפניו השאלה הזאת והורה דאין כאן שום חשש של הפסק ברכה. ומנהג חב"ד להקפיד לא לכפול תיבות התפילה.

מורה המלמד נערים ברמזות הנחת תפילין אם מותר ללמדם בשבת **שאלה:** מורה ללימוד הנחת תפילין לנערים ברמזות וישנם תלמידים שאין להם אפשרות לקיים את שיעוריהם אלא בשבתות האם מותר ללמדם בשבתות הנחת תפילין הלכה למעשה.

תשובה: מותר ללמדם באופן שהתלמיד בעצמו יניח ויחבוש של יד ושל ראש והמורה ילמדו כיצד ובאיזה אופן עליו להניחם. ויעשה זאת בצינעה בפנים הבית, וזאת בהתחשב במקרה המיוחד אם נמצאים בחו"ל בגלות ונאלצים לקיים לימודיהם שמטילים עליהם. המקורות: ב"י שו"ע שם דאין בתפילין דין מוקצה. תרומת הדשן סימן ע', מג"א סימן כ"ט שלא למצוה מותר להניחם, שבילי דוד או"ח סמן ש"ח, לבוש סימן ש"ח סעיף ד'. שו"ת מהר"י מברונא סימן מ'. (ציץ אליעזר ת"ח סימן ה).

מחבר ספר לברכת שהחיינו

שאלה: מי שזכה לחבר ספר בחדושי תורה אם צריך לברך ברכת שהחיינו.

תשובה: בספרי האחרונים נחלקו השיטות בזה, המור וקציעה כתב שצריך לברך שהחיינו בשם ומלכות, ומקורו: שבת קי"ח „צורבא מרבנן דשלים מסכת". המח"ב כתב לברך בלי שם ומלכות, עיי"ש בשע"ת או"ח סי' רכ"ג סק"י. ובשו"ת „מור ואהלות" סימן א' ג"כ דן בשיטות הנ"ל עיי"ש, ועיין ג"כ בהפוסק סימן תתת"ג אות ב', ובספר תולדות ישראל סימן כ"ד פסק ג"כ שצריך לברך ובסיום כתב שהרוצה לצאת ידי ספק יעשה כמבואר בחת"ס (או"ח סימן קנ"ו)

להרהר השם או לומר בריך רחמנא וכו'. ובספר „מנחת יצחק" בהקדמה כתב כשזוכה לכתוב ולהדפיס ספר שפיר מקיים מ"ע ועתה כתבו וגו', וי"ל שיש לברך שהחיינו כמו בס"ת. ומביא שם מבעל „מחנה חיים" שנהג לברך בהקדמת כל ספריו בברכת בא"י למדני חקיד ולצרף עמו שהחיינו וכו'.

מטיל מים דרך צנור לענין ברכת אשר יצר

שאלה: הטלת מים דרך צנור (קטעטער) ולפעמים שותתין בכל חמשה או עשרה רגעים. (א) איך להתנהג לענין ברכת אשר יצר, (ב) אם צריך לברך כל פעם שהמים שותתין או לחכות איזו שעה בכדי שלא להרבות בברכות.
תשובה: (א) גם שהמים יוצאים בעזרת הצנור תיקנו ברכת אשר יצר, משום שגם הטלת מים ע"י צנור יש בזה משום חסדי ה' שע"ז תיקנו ברכת אשר יצר. (ב) לא יברך אלא לאחר שעה כשכבר פסקה תנועת המים כפי הרגשתו ולא תשוב עד עבור זמן ולא ירבה בברכות. כ"כ הרב הרצוג זצ"ל ב„קול תורה" תשרי חשון תשי"ח. וכן כתב גם בהר צבי טור או"ח סי"ז שמחויב בברכה הנ"ל ומקורו משו"ע סימן ו' סעי"ד שאפילו בטפה אחת חייב לברך, וכן מסתמך גם על אותה סברא הנ"ל שהרב הרצוג כותב והיינו שגם כאן יש להודות לה' שלפעמים נסתם למעלה מהקאטעטער. ובציץ אליעזר ח"ה סי' א' לאחר שמביא דברי ההר צבי ודן בדבריו כתב בסיכום דבריו, שבקאטעטער עם קנה קצר שהמ"ר יוצאים לחוץ חייב בכל פעם שמוציא מ"ר לברך, ובקאטעטער מחובר אל כלי זכוכית והמ"ר גוטפין במשך כל הזמן חייב לברך רק בשעה שיפסוק או שתפסק הגטיפה (כיון לפסק הרב הרצוג הנ"ל). וכן אותו הדבר כשגוטף בקנה דרך הבטן צריך ג"כ לברך בשעה שיפסק כי גם החיבור הוא אל השלפוחית ואם יסתם למעלה מזה או בכליה לא יוכל השתן להכנס אל הקנה ולצאת ולכן שפיר חייב להודות.

כנ"ל לענין הנחת תפילין

שאלה: מטיל מים ע"י צנור קאטעטער איך להתנהג בהנחת תפילין.
תשובה: מותר להניח תפילין. המקורות: שו"ת רמ"א סימן צח. שו"ע או"ח סימן צ"ג, בה"ט ומ"ב שם. מג"א סימן ע' פע"ק י"א, ומג"א סימן ע"ח. (הרב הרצוג זצ"ל „קול תורה" תשרי חשון תשי"ח). וכן כתב בציץ אליעזר ח"ה סימן א' (אינו מזכיר דברי הרב הרצוג זצ"ל הנ"ל) שמותר בהנחת תפילין ובשאר ברכות ותפלה, ומסתמך ראיתו ג"כ על שו"ת רמ"א הנ"ל ודן באריכות בדבריו ובספרי האחרונים שהביא את דברי השו"ת הנ"ל.

מי סודה לענין כוס של ברכה

שאלה: אם מותר לברך כוס של ברכה על מי סודה אם מקרי חמר מדינה ע"ד דאיתא בנדרים ג"ד. כל מילתא דמימלך עליה שליח וכו', וה"נ אם שלח שליח להביא שכר ולא נמצא שכר מימלך השליח להביא מי סודה. תשובה: אין לברך עליו כוס של ברכה, וגם לא מקרי חמר מדינה, ותורת מים עליו שלא נשתנה לצורך אחרת. המקורות: נדרים נא. הנודר מן החמרים וכו' ומ"ש שם הר"ן בשם הרשב"א לחלק אם נשתנה מצורה לצורה. שו"ע יו"ד סימן רי"ז אם אמר כל הזן כו' חוץ ממים ומלח. ר"ש פי"ד נגעים משנה א'. (שו"ת דרכי שלום ח"א סימן כ"א). ועי"ש שכתב שהגר"מ אריק אבד"ק מבוטשטש והגר"מ שפינברג אבד"ק בראדי הסכימו לדבריו. והגר"מ אריק הוסיף ראי' לדבריו מדברי המג"א ריש סימן תפ"א דעיקר תלוי בשם מים. ושם לווי אינו מוציא משם מים.

מכונת שמיעה לאנשים חרשים בשבת

שאלה: מכונת שמיעה המתוקנת לאנשים חרשים, (א) אם מותר להפעילה בשבת ע"י הפנס שנמצא במכונה. (ב) אם מותר לשאת אותה בשבת היכי שערוכה מע"ש.

תשובה: (א) אין להפעיל את המכונה בשבת כי יש בזה איסור מתקן מנא ואיסור בונה (לפי דעת החזו"א) ובהפסקה יש איסור סותר (הרב ולדינברג נעם ב') אלא צריך שתהי' ערוכה מע"ש ותפורה מסביב שלא יבא לפתוח ולסגור, וכן החלק המונח בכיס יש לתופרו בע"ש בתוך הבגד (שם ובספר עדות לישראל עמ' קכ"ב). (ב) מותר לשאת בשבת מכונת שמיעה אם היא מופעלת וערוכה מע"ש. (שם). אולם בשו"ת חלקת יעקב ח"ב סימן מ"א ובמנחת יצחק ח"א סימן ל"ז, וח"ב סימן יז, יח, קיב, קיג, נשארו בצ"ע לדינא אם מותר היכא שערוכה מע"ש.

נטילת ידיים ע"י פתיחת הברז

שאלה: ברזימים שמתוקנים בחדרי הבתים אם מותר ליטול ידיים על ידם ע"י פתיחת וסגירת הברז שיש בזה כח גברא.

תשובה: נדון זה דנו בה בכמה ספרי שו"ת מרבני זמנינו. בשו"ת זקן אהרן ח"ב סימן א' כתב: דאסור לנטילת ידיים דלא הוי כלי, אולם בשו"ת „ישכיל עבדי" ח"ה או"ח סימן כ"ו ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ה סימן ז' דנים בפרטי הנדון בארוכה ושניהם נתכוונו לדבר אחד, שלכתחילה יש לזהר ולהדר ליטול ידיים בכלי מיוחד לנט"י, משום שהצנורות שמחברים אותם אל מיכל וחבית

המים החלולים ומנוקבים משגי הצדדים יש לדון אם יש עליהם שם כלי וגם ספק אם הצנור בכלל נחשב כחלק מהמיכל. אבל בשעת הדחק יש להתיר גם הגטילה מהברז ע"י פתיחה וסגירה, ובציץ אליעזר שם מוסיף שבמיוחד יש להתיר הצנורות בבתי הספר שמחברים אותם מעל לקירות הבתים אל המיכל שעל הגג שהצנורות מסודרים מבחוץ ונקבעים מתחלה במטרה לחברם אל מיכל המים. עיין שם מ"ש בספר הלל אומר או"ח סימן ק"ט שג"כ מתיר ליטול ידיים בשעת הדחק כשיטות השו"ת וכנ"ל. אולם לאו מטעמייהו וטעמו משום שהמים עוברים ע"י כלים שונים וגם ע"י כח גברא של עובדי מפעל המים ובציץ אליעזר שם דחה טעמים אלו עיי"ש, אולם בעצם הדין סובר כדבריו כנ"ל.

פגימת כוס ע"י שתיי בקש

שאלה: שתייה ע"י קש אם נעשה הכוס פגום עי"ז לענין קדוש וברכה.
תשובה: במקום שא"א להוסיף מעט יין לכוס אין לחשוש לפגימה ע"י שתייה בקש. מקורות: או"ח סימן קפ"ב סע"ג, יו"ד סימן רס"ה סע"א. (הפוסק סי' תתתצ"ט אות ב').

צירוף אדם א' לב' מנינים

שאלה: ביהכנ"ס שיש בו שני חיובים להתפלל כש"ץ, ויש שם רק תשע עשר אנשים אם אפשר לעשות מהם שני מנינים של תשעה, תשעה, ואדם אחד יצטרף שיעמוד באמצע יצטרף כעשירי לכאן ולכאן.
תשובה: אי אפשר לצרף אחד לשני המנינים, משום שאדם אחד אין אתה יכול לצרפו לכאן ולכאן, ומקור לזה: חולין פ"ב בשוחט אם ובת בתה ואח"כ שחט בתה וכו'. (המאור תשרי תשי"ט, הרב הלברשטט).

צירוף למנין מי שאינו מתפלל כלל

שאלה: מי שאינו רוצה להתפלל אם אפשר לצרפו למנין עשרה.
תשובה: מי שאינו רוצה לקיים מצות תפלה אינו נמנה למנין עשרה שהרי הוא עבריין לאותו דבר. רשב"ץ ח"ג סוף סימן ש"ט ומובא בארחות חיים החדש או"ח סימן נה.

צירוף למנין מי שנשוי לנכרית

שאלה: אם מותר לצרף למנין מי שיש לו אשה נכרית.
תשובה: יש לו דין מנודה שבודאי מחויבים עפ"י דין לנדותו משום מיגדר מילתא ואסור לצרפו לעשרה. המקורות: בשו"ע או"ח סימן נ"ח סעי' יא"ב

שמנודה אסור לצרפו, ובשו"ת זכרון יהודה שבזמנינו שאסור עפ"י חוקי הממשלה לנדות, הנה כל מי שעובר עבירה שמחוייבין עפ"י דין לנדותו מיקרי מנודה לענין שאין לצרפו למנין.

ש"ץ עם שרוולים קצרים ומכנסים קצרות

שאלה: אלו הבאים להתפלל כש"צ בקיץ בביהכנ"ס בכתנותיהם שיש בהם רק חצי שרוולים וטענתם שמחמת החום קשה להם לבוא במעיל בימי הקיץ הלוהטים אם מותרים להתפלל כך.

תשובה: כיון שכבר הורגלו במלבושים אלו אין שום חשש, ולדינא חלילה לגרש את הצעירים הנושאים מלבושים אלו מהסתפח בנחלת ה' וזה חומרא דאתי לידי קולא. מקורות: מגילה כד. שו"ע או"ח סימן נ"ג, כף החיים סימן סט בשם הפר"ח. שתילי זתים, ופתחי עולם. או"ח סימן ע"ה. רמב"ם פ"ה הל' תפלה. (הפוסק הרב פוסק חשוון תש"ה).

ובתו"ש כרך כ"א במלואים בסוף סימן ה' מביא דברי השפת אמת לענין קדוש ידים ורגלים בכהנים שכתב שאע"ג דבעלמא הנוגע בבשרו ובפרט ברגלו צריך ליטול ידיו כדאיתא או"ח סימן ד' מ"מ כיון דדרך הכהנים לילך תמיד יחפי רגלים הוי כנוגע בבשר ידו ופניו המגולות תמיד דאין צריך גטילה. וכ' ע"ז בתו"ש שם שמדברי השפ"א אלו ראוי לאלה האנשים שמקילים במקומות החמים שדרכם ללבוש מכנסים קצרות וכן באים להתפלל בביהכנ"ס י"ל שכיון שדרכם לילך תמיד ככה הוה כבשר ידו ופניו המגולות. עיי"ש שמביא מהפוסקים האחרונים שכתבו כן דזהו תלוי לפי מנהג המקומות.

אמירת תהלים בלילה על חולה

שאלה: לפי המבואר בבאה"ט שו"ע או"ח סימן רל"ח סק"ב בשם האריז"ל שאין לקרוא מקרא בלילה והמנהג ג"כ לא לקרות תנ"ך אם מותר לומר פסוקי תהלים לבקשה ותפלת תחנונים עבור חולה או על כל צרה ח"ו שלא תבוא.

תשובה: בשו"ת ויחי יעקב או"ח סימן ט' דן בנושא זה וכתב: דהאיסור במקרא בלילה לא שייך רק דרך קריאה אבל דרך תפלה או דרך סימן טוב ודרך שמירה והצלה והגנה אין בית מיחוש בזה. שלכן נוהגים לומר בלילה פסוקי ק"ש או שאר מזמורי תפלה. כמו"כ בשו"ת „ציץ אליעזר" ח"ח סימן ב' כתב דיש להתיר אמירת תהלים בלילה בדרך תפלה ותחנונים למרי נפש בעת צרתם או נפש קרוביהם להוציאם ממסגר נפשם. המקורות: שדי חמד בספרו אור לי סימן ט' שהקפידא היא מקרא חמשה חומשי תורה, אבל אמירת תהלים שהם שירות ותשבחות ליכא קפידא, וכ"כ באשל אברהם שו"ע או"ח סימן רל"ח,

ובספר יפה ללב שו"ע שם, ליקוטי מהרי"ח בסוף סדר תיקון חצות מביא שם בשם ספר נחלה לישראל.

קריה"ת במנחה במקום שחרית

שאלה: אם לא קראו בשחרית קריאת התורה בב' או בה' אם יכולים לקרות במנחה.

תשובה: במקום שיש חיובים כגון חתן וכדו' מחויבים לקרות במנחה שכל היום זמנה. וגם אפילו במקום שאין חיובים מותרים לקרות במנחה. מקורות: ב"ק פ"ב. מגילה ל"א. תענית יב: שו"ת מהרי"א או"ח נ"א, מהגאון מהר"י אסד, משנה ברורה סימן קל"ה. (הרב גרינוולד הפוסק סי' תתס"ב וסי' תת"ע).

בדיקת דם וזריקה ע"י הבן לאביו

שאלה: אם מותר לבן להרכיב זריקה לאביו או להוציא ממנו דם לשם בדיקת דם ברשות האב.

תשובה: לפי שיטת הרלב"ח בקונטרס הסמיכה והמנחת חנוך מצוה מ"ח מותר לבן להזריק זריקה או בדיקת דם אם האב נתן לו רשות, ומקורם: הרמב"ם פ"ה הל' חובל. אולם השאלות פר' משפטים סובר שגם בנתן האב רשות ג"כ אסור, והנוהג את עצמו כשיטת הרמב"ם עפ"י דברי הרלב"ח והמנחת חנוך לא הפסיד לכאורה ומותר לבן לעשות זריקות או בדיקת דם לאביו ברשות האב. (עיין בירחון הפרדס כסלו תשט"ז). ובקונטרס הרפואה נעם חלק י' מביא מספר גשר החיים ח"ב שמותר להזריק לבן זריקה לאביו וליטול לו קוץ מבשרו כשאין אחר.

„בחי" לענין שבועה

שאלה: „חי נפשי" או „בחי" אם הוי שבועה.

תשובה: זה הוי שבועה, ויש ליוזר בזה. מקורות: ב"ר פרשה צ"א, ו. תדא"ר פכ"ו, ראשית חכמה שעה"ק פי"ד. (הפוסק סימן תתתע"א אות ד').

הדחת בשר לאחר טחינתו

שאלה: בשר שטחנו לצורך קציצות בלי הדחה ומליחה, וכן שעושים מהבשר כריכות ומהדקים בחוט כמה פעמים על הכריכה במחט ותופרים להדקו אם אפשר אח"כ להדיח ולמלוח.

תשובה: בשו"ת זקן אהרן מהד"ת יו"ד סימן מ' מתיר בבשר טחון בעיגול דק שהודח קודם שגטחו שימלחנו מסביב. ובהדרום (ניסן תשי"ח) מביא הרב לגדא

שליט"א ראיות להיתר של הזקן אהרן מפסחים עד. האי מולייתא כו' וברש"י שם והרא"ש חולין פר' ג"ה, יו"ד סימן ע"ז סעיף א'. אולם מדברי הרב יעב"ץ בסידור שלו דיני מליחה אות כ"ה וכן הרב הגאון מברון בהערה שם משמע שיש לאסור גם בדיעבד הן בבשר כרוך והן בבשר טחון אפילו בנשרה מקודם.

התאבל בטעות על אח ונודע לו שהאח השני מת

שאלה: באדם ששמע שאחיו הבכור מת והתאבל עליו ואח"כ נודע לו שה' טעות ואחיו השני מת אם צריך לחזור ולהתאבל.

תשובה: בנדון זה נחלקו השיטות ודנו בזה בספרי האחרונים בשו"ת „בית דין" סימן ג' להגר"ט ממינסק ובספר חוט המשולש סימן מב-מג להגר"י מוואלווין ובשו"ת נטעי נאמנים יו"ד סימן נא ובשו"ת רב פעלים ח"א יו"ד ס' נג. מקור מחלוקתם אם דין זה של אבילות דומה לדין הקריעה שמבואר דינו בנדרים פ"ז ובשו"ע יו"ד סימן ש"מ שבקרקע על אביו ונמצא שהוא בנו שצריך לחזור ולקרוע.

אולם בשו"ת ציון לנפש חיה סימן לו כתב שמצא פסק מפורש לנדון זה בשו"ת לאחד הגאונים בספר שערי צדק שער ד' סימן ט"ו שמחויב לחזור ולהתאבל. וכ"ה בתמים דעים סימן קכ"ח ובספר האשכול הלכות אבילות סימן נא.

חדר הסמוך למרחץ בחיוב מזוזה

שאלה: חדר הסמוך לבית מרחץ ומשמש כחדר המתנה, וכן חדר המיוחד לייבוש שערות הנשים אם מחויבים במזוזה.

תשובה: אם אין בחדרים אלו אמבטיות והם משמשים רק להמתנה ולייבוש שערות (ומיוחדות לאנשי הקהלה בלבד) הם מחויבים במזוזה. שרידי אש ח"ב סימן קי"ב. המקורות: רמב"ם פ"ו הל' מזוזה ה"ו. ש"ך יו"ד סימן רפ"ו סק"ב בשם הדרישה, ופתחי תשובה שם סק"א בשם יד הקטנה.

כתיבת שם אדם חי על מצבת קבר

שאלה: אלמנה שהניחו מקום לה להקבר ליד קבר בעלה. אם מותר לכתוב בחייה שמה על אבן המצבה שהועמד על קבר בעלה, ובמותה יכתבו יום המיתה.

תשובה: באדם בריא שהוא מצוה לכתוב שמו בחייו על המצבה אין קפידא. ובאדם חולה וגוסס אסור דחיישינן שלא תטרף דעתו. ציון לנפש חיה סימן כא. המקורות: ב"י והגהת רמ"א יו"ד סימן של"ט בשם הריב"ש דבבריאם וחוקים העושים קבריהם ותכריכיהם לעצמם לכבודם אין חשש. ובערוך השלחן

שם דבריא מכין תכריכין לעצמו, ומסוכן הוי כפתיחת פה לשטן ח"ו. ולענין כתיבת השם ג"כ מותר וראי' ממצבת אבשלום שמואל ב' י"ח. אולם באיש יש מקום לחשוש לכתוב שמו בחייו על מצבתו שיטעו מזה להתיר אשתו לנשואין. המקורות: רמ"א אה"ע סימן י"ז סעיף ה' ושו"ת שבר"י.

לכבד גוי לאחוז הס"ת

שאלה: גוי שבא להשתתף בשמחת הכנסת ס"ת לביהמ"ד וכל אחד מהבאים לוקח הס"ת בידו, אם יש איזה פקפוק ליתן הס"ת ביד הנכרי. **תשובה:** יש לאסור אם אין בזה משום איבה. ומתירין במקום שיש איבה. המקורות: שו"ת דברי הלל ח"ב סימן ל"ז דרק ליגע ס"ת דעת הרמב"ם (פ"י הל' ס"ת ה"ח) דמותר לנכרי ולאשה. אבל להכניס ס"ת להיכל פשוט לאיסור. ובשו"ת מים רבים יו"ד סימן נ, נא, נב, כתב שהפוסקים פסקו לענין נדה דלא כהרמב"ם ואסור לגדה ליגע בס"ת וכ"כ גם שו"ת ציון לנפש חיה סימן נב.

נשיאת מזוזות וקמיעות לשמירה

שאלה: אם מותר לאדם לתלות על עצמו מזוזה כעין קמיע. **תשובה:** אם זהו להגן ולשמירה מותר. שו"ת משפט צדק סימן ל"ט בשם אחד מגדולי הספרדים. המקור: שבועות טו, ובשו"ת ציון לנפש חיה סימן מ"ז ג"כ כתב שאין למחות ע"ז ומקורו תוי"ט על משניות מס' כלים פ"ז ומקל שיש בו בית קבול מזוזה ומרגלית.

פדיון בכור בן ישראלית הבא מן הנכרי

שאלה: ישראלית פגויה שילדה בן מנכרי והוא בכור מה דינו לענין פדיון בכור.

תשובה: בשו"ת „תועפות ראם" סימן ל' כתב דאין על הבי"ד לפדותו, מקורות: רמ"א (יו"ד סימן ש"ה סעיף י') אין בי"ד פודין אותו בלא האב, ומחלוקת הס"ז והש"ך שם במת האב, ובג"ד דליכא אב לכו"ע דאין לבי"ד לפדותו ומביא דכן גם דעת המהרי"ל. ובהמאור (ניסן תש"ד) דן בשאלה זו הרב פעלדער ומבאר בארוכה שיטות הפוסקים בדיון זה אם יכולים בי"ד לפדות בלא האב, וגם היכי דמת האב ומחלק דבמת האב דהבן מורע קדש הוא יפדה א"ע ובג"ד יכול להיות דלא יפדה א"ע יותר טוב לסמוך על הפוסקים דיכולים בי"ד לפדותו מטעם זכין לקטן (יו"ד

סוסי' ש"ה בנקה"כ ובמח"א הל' זכ"י), וגם אם נתגייר האב הנכרי אינו יכול לפדותו דאינו אביו (שו"ת בית יצחק אבהע"ז ח"א סימן ר"ט אות ה').

קופסאות סרדינים לענין בישול עכו"ם שמבשלים בקיטור

שאלה: קופסאות דגים (סרדינים) אם מותר לאכלם ואין חשש לבישול עכו"ם.

תשובה: בישול בקיטור (דאמפף) וכן בבית חרושת אין בו משום בישול עכו"ם. כ"כ בשרידי אש ח"ב סימן קל"ח בשם דרכי תשובה (בלי ציון הסימן).

קופסאות שמורים מחו"ל לענין טבילה

שאלה: קופסאות שמורים מחו"ל והקופסאות נעשים ע"י עכו"ם אם צריכים טבילה.

תשובה: בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן ע"ה סיכום דבריו: שכיון שמשליכים אותם אח"כ אין שום תועלת וצורך להוציאם מטומאתם ולא חייבה התורה את הטבילה. המקורות: שו"ע יו"ד סימן ק"כ סעיף א' בדין ישראל ועכו"ם שקנאו כלי בשותפות א"צ טבילה ובנו"כ שם. ובשו"ת פרי השדה ח"ב סימן ק"ט בענין בקבוקים של שכר מן העכו"ם שא"צ טבילה.

ובסיום התשובה כתב ומ"מ בעל נפש יחמיר ע"ע ויתכוון שלא לקנות את הקופסאות וגם בבי"ח של ישראל שקונה את הקופסאות מן העכו"ם קנין גמור יש להקל. ומקורו משו"ת טוב טעם ודעת מהדר"ג סימן כ"ב שאם קונה כלי מעכו"ם לעשות ולהכניס בו מאכל כדי למכרו א"צ טבילה.

ובהפוסק סימן תתשי"א כתב: שקופסאות אלו הנעשים ע"י נכרים בודאי צריכים טבילה ואפילו הנעשים ע"י ישראלים רק הפחי ברזל נקנו מהנכרים (ומשאיר הקופסאות להחזיק בהם מאכלים הטובים שנוגעים בגוף הכלי) ג"כ צריכים טבילה ומקורו ממשבצות זהב או"ח סימן תנ"א סק"ו, עיי"ש.

כתיבת גט בקולמוס (עט) של ברזל

שאלה: אם מותר לכתוב גט בקולמוס של ברזל שלנו.

תשובה: במקום שיש נוצה ראויה, טוב וראוי לכתוב בה. ולא להקל בקולמוס, שיש לחשוש לדברי הרמ"א (לפ"ד הגט פשוט) בקולמוס שמא יעשה נקב אף שבזמננו בניר עב בטל הטעם. אבל במקום שאין נוצה ראויה או סיבה אחרת, מותר לכתוב אף בקולמוס של ברזל שאיסור הכתיבה בקולמוס של ברזל היא משום חקיקה וזה אין שייך בקולמוס שלנו. (שרידי אש ח"ג סימן ל"ז).

סידור קדושין לזוג שלא ישמרו טהרת המשפחה

שאלה: אם מותר לרב לסדר קדושין לזוג שידוע שהם לא יקיימו

טהרת המשפחה.

תשובה: בשו"ת שלחן העזר ח"ב סימן ח' אות ז'. ובשו"ת שרידי אש

ח"ב סימן כ"ח כתבו שהגה"צ הרי"ח זוננפלד זצ"ל החמיר בזה לאסור לרב

לקדש רק באופן שתטבול את עצמה קודם החופה. ובהערות בסוף ספר שלחן העזר

הג"ל מביא שגם במדינת הונגריא נהגו להקפיד שתטבול לכה"פ בטבילה ראשונה.

ובשרידי אש שם כתב שהרב שמסדר קדושין לזוג זה אין עובר בזה משום לפני

עוד ולא מפני מסייע ידי עוברי עבירה.

סופר גיטין והמסדר הגט רב חפשי

שאלה: אם מותר לסופר לכתוב גיטין שהמסדר הוא רב חפשי (ליברלי)

ואם סופר כזה כשר לכתיבת גיטין.

תשובה: אסור לסופר להיות מסייע לרב החפשי בסדור הגט שרוב כזה

אינו ראוי לסדר גיטין כדמבואר ביו"ד סימן רמ"ב סעי"ד ברמ"א, וב"י אהע"ז

סוס"י ק"כ בשם הריב"ש והרא"ש. מ"מ אין לפוסלו בשביל כך שהרי מפורש

באהע"ז סימן קכ"ג שרק מומר ומחלל שבת בפרהסי' פסול לכתיבת גט ועיי"ש

בבה"ט סק"ד בשם הרדב"ז ובשו"ת רע"א סימן ס"ט, ובפרט כשהסופר אינו

יודע כלל שיש איסור בדבר. (שרידי אש רי"ג סימן לו).

מוסד שלמד בו הדיין אם מותר להיות דיין

שאלה: דיין אחד שבא לפניו דין בין מוסד — ליחיד, ובמוסד ההוא

למד בו הדיין רוב תורתו אם מותר לו להיות דיין בדין הזה.

תשובה: כתב בהר צבי טח"מ סימן ז' אין לו לדון דין זה ומביא

מגמ' ב"ק צ. בירא דשתית מינה מיא לא תרמי ביה קלא. ומ"ש בשטמ"ק שם

בשם תלמיד הר"י מיגאש שמביא עובדא שסיפר הר"י מיגאש על רבו הרי"ף

שנהגה ממרחץ ואח"כ היה לבעל המרחץ דין תורה ולא רצה הרי"ף לדון דין זה.

כ"ש בנדון דידן.

בעריכת הרב צבי הירשבי

תשובות הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל

בס' „חיי עולם נטע" להרב נתן-נטע אולבסקי זצ"ל.
אירקוטסק, נדפס בוילנא תרצ"א

שם סימן ב: בענין כהן קורא ראשון. הרננ"א סובר (שם שאלה להגאון סימן א'): כי בין בשבתות ובין ביו"ט, היכא דישראל מעלה בדמים, שהוא חיבוב מצוה, הרי שהוא, ישראל, קודם. ואפילו בלא יתרון דמים, מכיון שיש הרבה שיטות, שהא דכהן קורא ראשון, הוזה רק מדרבנן, א"כ בזמן הזה דלא מחזקינן בכהן ודאי, הוזה ספק דרבנן — ולהקל אם יקרא לאו דוקא כהן תחילה.

תשובת הגאון: דווינסק, ג' אדר ב' תרפ"ד. בקריאות יו"ט וכל הני דחובת היום, אין כל כך הכרח שכהן דוקא יקרא תחילה. וגם בשבתות אעפ"י דאצלנו אחר קורא בתורה, לכתחילה צריך למחות, ואם אי אפשר, הרי הגה.

סימן ה: שאלה: אם מברכים שהחיינו עם ברכת החמה — מדוע לא נזכרה לא בש"ס ולא בפוסקים? ואת"ל שאין מברכים שהחיינו עם ברכת החמה, למה תגרע מכל ברכות המצוות שמזמן לזמן, בפרט ברווח זמן ארוך כזה וחביבה מצווה בשעתה? וכך פסק הלכה למעשה וכך עשו באירקוטסק עירו ביום ד' י"ד בניסן תרפ"ה באסיפת-עם ברכו ברכת החמה ושהחיינו ושתייהן בשם ומלכות.

תשובת הגאון (סימן ו): דווינסק, כ"ד אייר תרפ"ה. יש לחלק במצוות הבאות מזמן לזמן, בין זו שעיקר הכוונה על נקודה של זמן פלוני, שאז לפניה עדיין ליכא שום דבר — כגון: מצוות סוכה, נר חנוכה וכו' — ובין זו ששטח הזמן שביניים מצטרף לאותה נקודה, והחלות תחילתה מקדם אלא שעדיין לא הגיעה לגמר — כגון דבר הבא עפ"י החשבון. וכן היא תקופת חמה. ועוד: דברכת הלבנה וברכת החמה אינן ברכות מצוות, אלא ברכות הראייה. לכן לא שייך לברך שהחיינו עם ברכת החמה [ובסימן ז' מתעצם הרננ"א לחלוק על הגאון. ומזכיר שכעבור שנתיים כתב לו הגאון עוד בגדר זמן מצטרף זמן-עצם].

סימן יז וסימן יח: הסימנים יד—כ סובבים על דיני מקוה בקשר למערכת צינורות המים העירונית [ברוסית: וואדאפראוואד], ונקרא קונטרס „מים טהורים". והגאון שדר אז בפטרבורג נשאל והשיב במברקים בנידון הלכה למעשה.

תשובת הגאון: פטרבורג עיו"כ וב' דחזה"מ תרפ"ג. פירוש טכנולוגי במונחים רוסיים. העיקר דאם נקבע האנטליא או הסטלין קודם שנגמר, אז הוזה גדר גולמי כלי מתכות. ומהני לזה הקביעות בבנין שם, לכן המים כשרים: רק משום הבאק [דוד] שנקרא תלמי בתוספתא דמקוואות פ"ד והוא אין מקבל טומאה אלא מחמת כלי ובזה מהני המשכה וכו'.

סימן לב וסימן לג: שאלה אודות הני בריוני המצווים בעצמם לפני מיתתם או יורשיהם רוצים בכך, שלא להלבישם בתכריכים, אלא בבגדיהם שבחייהם ועם זאת רוצים הם בקבר ישראל. איך לנהוג?

תשובת הגאון: [השואל היה ר' יצחק צבי ברודוצקי שמש דמתא אירקוטסק הידוע. וראה פתח דבר ל, חיי עולם נטע" לאחר ההסכמות של הגאונים ר' יוסף רוזין ורח"ע גרודונסקי, ר' חנוך הענך אייגש, ר' מנחם קקובסקי ור' מנחם מנדל זלמנוביץ מו"צ בוויילנא]. דווינסק, כ"ה טבת תרפ"ו. תכריכים הוזה זה דין גמור מהגמרא. ואף אם המת ציווה שלא להלבישו תכריכים, אין שומעין לו. וזה חלק מן הקבורה. ואין בהם ציצית. ומותר לעשות תכריכים בכלאים.

סימן נג וסימן נה: אלמן מטופל בבנים קטנים רוצה לשאת לאשה אלמנה שיש לה בן בן ח' חדשים שהניקתו אחרי מות בעלה ששה חדשים. ולהמתין כדין כ"ד חודש או אפילו ט"ו חודש קשה מאד, כי האיש קשור לבית לילדיו הקטנים ואינו יכול להרוויח לחמם, ולה חשש תקלה. האין היתר. הרננ"א מתפלפל ומביא שו"ת מים חיים בשם הגאון שבמ"ע ועוד, כי משום תקנת יתומים מתירים איסור מדרבנן.

תשובת הגאון: ד' ניסן תרפ"ד. לא ראיתי מימי דברי האחרונים שהביא. אך ח"ו להקל בזה הגדר בגזירה דתקנה דלא פלוג.

סימן נה: (השאלה בסימן נד): מגורשת זקנה ועלובה מצאה לה שידוך, ברם האיש אינו מוכן להמתין ימי הבחנה. והרננ"א מצדד קצת להקל. ומסרו לו, כאילו הגאון, בהיותו בלנינגרד, אמר, שמונים מיום שמסר לה הבעל שטר-הפרדה בערכאותיהם. ובגידון הקדים הבעל שטר כזה לג"פ. ומבקש סניף להתיר לעלובתא דא.

תשובת הגאון: דווינסק, כ' מרחשון תרפ"ז. לא תהא בישראל להתיר להנשא תוך ימי ההבחנה. ויסכר פי דוברי שקר. וצריך לגדות הרוצה להתיר לעקור תקנת חכמים.

סימן סה: בעניין שם אבי המגורשת שנכתב בג"פ רק בשם הטפל (לתורה נקרא מנחם-זאב וקראו לו גם מענדל-וואלף ופורתא קרו לה מענדל לחד. ובית הדין דמונקאטש (הרבנים ר' דוד שליסעל, ר' מאיר זאב זאלצער הכהן ור' מנחם ווייס) שלשם נשלח — חוששים. והרגנ"א מכשיר גם לאחר הערעור. ושלח את הדברים לגאון ללנינגרד בזאת חנוכה תרפ"ד והגאון עקר בינתיים לעירו דווינסק, ומשם משיבו.

תשובת הגאון: דווינסק, ר' אדר תרפ"ה. אין שם האב שלה שייך להאישות כלל ושם אביה א"צ לשמה כלל בזה רק בגדר טופס הגט ורק שינוי פוסל. לכן כאן כיון דהאמת כן שקורין לו כך מקצת בני אדם אין חשש בזה אם יש טורח גדול להשיג ממנו ג"פ אחר. ועוד, הלא כולם קורין לו מענדל וואלף וזה היה בגדר שכתב הר"ן ז"ל נדרים דף ג' דתיבה ראשונה אין מחסרים ואח"כ מחסרין וכ"כ התוס' נדרים דף יד ע"ב עיי"ש.

סימן ע: כתב בגט ישראל המכונה איזידאר בן אברהם המכונה מיכאיל (כי במקום הכתיבה שינה המגרש את שמו ואת שם אביו והיה ל"איזידאר מיכאילוביטש"...). ובית דין דקראקא (הרבנים ר' יהודה מאיר לעווין, ר' מרדכי צבי כהנא-שפירא ור' ניסן כ"ץ) פוסל, כי אין ביד הבן לשנות שם אביו. והגאון נשאל על כך.

תשובת הגאון: דווינסק ט' כסלו תרפ"ז. לשיטת הרמב"ם, שהלכה כמותו, שבתירגום צריך דקדוק באותה לשון כי היא עצם (ולא פירוש), הרי בגט שאנו כותבים בלשון-הקודש (! — צ.ה.) או ארמית איזידאר מיכאילוביטש ר"ל פלוני בנו של זה. לכן היה צריך לכתוב: המכונה, או דמתקרי, איזידור בן מיכאיל דמתקרי אברהם. כך לכתחילה, אך מ"מ כאן שהיפך — כשר. עיין בתוס' ב"ב דף קס"א ע"ב דגבי עד גר כותב שמו בלבד.

סימן עג: טעות בשם בהרשאה לשליח-הגט, שנתחלפו שם אב בשם הבן ולהיפך. והשליח השני כבר שחל"ת, ואי אפשר לעשות שליח שבהרשאתו טעות מחדש. הרגנ"א מכשיר ובית דין דקראקא פוסל. ונשאל הגאון על כך.

תשובת הגאון: דווינסק, עש"ק ב' אדר א' תרפ"ז. השבתי תשובה באריכות להבד"צ דעיר קראקא להכשיר השליחות דדי באומדנא הזה. [ובגוף תשובת הגאון הערות ד"ל של הרגנ"א. ובסי' ע"ד השלמות הגאון שכתב במוצאי אותה שבת].

סימן פ: (בסימן עט): מעשה באיש שזנתה אשתו ונפרדו והיא מסרבת לגט והוא חי עם אשה בלא קידושין ועלה עמה לארץ־ישראל ורוצה לקדש כדין את האשה שחי עמה. ובית הדין דירושלים מבקש מהרנ"א לגבות עדות על הכיעור, כדי לגרש את אשתו הפרוצה בעל כרחיה. והגאון נשאל על כך ע"י הרנ"א [וכל המו"מ של השאלה והתשובה כדאי להעתיקה אות באות, ועוד חזון למועד].

תשובת הגאון: דווינסק, נר ו' תרפ"ח. יכול לישא אחרת, לאחר התראת ב"ד לה כיון שאינה רוצה לקבל ג"פ, אבל לא לגרשה בע"כ וכן לזכות לה גט, דזה אי אפשר, רק אם מקבלת הגט אח"כ ולא זה לא כלום. לכן אין צריך כלל שום דבר ולא מהני שום דבר, רק יוכל לישא. רק צריך לתת כתב, שבאם תתרצה לקבל ג"פ אז יתן לה תיכף. ולא יותר. ומאד אתמה מה כותב מדברי המחברים אשר [כאן כנראה צנוורה של הרנ"א וד"ל — צ.ה.]. ... וכותב לי עי"ש, כאילו מראה לנו תוספתא עתיקתא להבדיל — כן לא יעשה! [בעותק שבידי, שהוא משל הרה"ג יוסף קלמנס ז"ל שמסרו לי בנו מר דוד נ"י, חסרים העמודים 321—351, מאמצע סימן פ"ד (שיש שם ענין שליחות בחליצה וכן בסימנים הבאים. ועל אלו ועל הסימנים כו, כז, כח, אומר בהסכמתו הגר"ע וצ"ל: „ולדעתי היה נכון להשמיט הסימנים הנ"ל כל עיקר". ועל הרנ"א שגפטר במוסקבה מקרוב כשהוא למעלה מבן 90 ועל תורתו עוד אכתוב אי"ה. היתה לי חליפת מכתבים עימו בהלכה למעשה. והוא גאון יחידי ומחבר בכל המזרח הרחוק, מלבד בעל „משברי ים" ו"ל אב"ד חרבין.

בעריכת הרב כ. י. הירש

א.

שאלה: המותר לכוון שעון לפי השעון שבצריח בית התיפלה, "ספאסקי" שבקרמל במוסקבה מטעם אביזרייהו דע"ז?
 תשובה: ליכא חשש, כי עכשיו הפכה לבית-נכות לארכיטקטורה עתיקה. וגם מקדם לא עבדו לשעון. רמב"ם, הלכות ע"ז, פ"ט הי"ב ושם פ"ז הי"ז. (הרב יצחק אייזיק קראסיל שצ"קוב, מאחנובקה — מוסקבה, "שומרי הגחלת" * עמוד 24).

ב.

שאלה: אם מותר לקרוא שבעה בפרשת השבוע לעת תפילת המנחה, מכיון שבשחרית אין מנין, שכולם מוכרחים ללכת לעבודתם?
 תשובה: לאחר דקריית התורה של שחרית זמנה בודאי כל היום, נראה לי שבעת שמתאספים עשרה אנשים [למנחה] להתחיל, "ויהי בנסוע הארון", ולוקח ס"ת ולקרוא שבעה קרואים בשבת ומפטיר בשבע ברכות ואח"כ להתפלל מנחה ולקרוא ג' קרואים ויקיימו בזה תקנת משה ותקנת עזרא. רמב"ם, הלכות תפילה, ב"ב ה"א; מגילה מ"ז; ב"ח סימן רפ"ד. (הנ"ל, עמ' 25).

ג.

שאלה: אם אדם גדול ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצווה קלה כדי שיראו העם וילמדו לירא את השם,

* דברי תורה מאת רבני ברית המועצות וארצות הדימוקראטיא העממית. המהדירים: ד"ר צבי הרכבי [ירושלים] והרב אברהם שאולי [ג"י]. הוצאת הספרים הארץ-ישראלית בירושלים. ירושלים, ניו-יורק התשכ"ז. (דפוס מודרן לינוטיפ קא. ניו-יורק).

משהו בשער הקובץ — הרב ד"ר צבי הרכבי.

הספרות האשכזית בבריה"מ — הרב א. שאולי.

ארצות הקומוניזם בשו"ת — י"ג ציונים [לדוגמא מתוך מאות שו"ת בנידון].

מפתח האישים [י"ג רבנים המשתתפים והנוכחים בקובץ].

והרי שו"ת להלכה למעשה שבקובץ [שיש בו אגדה והגות, ביבליוגרפיה ותולדה].

לחיוב או אפילו בשלילה, כגון במניעת מצוות פיקוח נפש בשבת, כי העולם לא ידעו ויאמרו שהוא מת מחמת שלא מצאו מזוזר למכתו, ולא מחמת רצונו לקדש שם שמים?

תשובה: בחיוב, כגון להניח תפילין, רשאי למסור נפשו ומקבל שכר. ואפשר בשלילה, כגון מנע מעצמו חילול שבת בפיקוח נפש כשהוא חולה מסוכן, כי העולם יאמרו וכו', אינו רשאי וצ"ע. בספרו „תבונה" על הרמב"ם: שבת מ"ט תוד"ה נטלם ובנמוק"י ופ"ה תודה כאלישע; ר"ן פ"ה. (הג"ל, עמ' 23).

ד.

שאלה: מי שהוציא לולבו ביום א' דסוכות שחל בשבת לרה"ר, האם יצא ידי מצוות נטילת לולב שעיקר המצווה מדאורייתא ביום ראשון של סוכות? תשובה: קיימו מצוות נטילת לולב, אעפ"י שהם עברו עבירה חמורה של הוצאה והכנסה מרשות לרשות וגם עברו על דברי חכמים שאמרו שלא ליטול בשבת.

רוצה לחדש, שלא עקרו החכמים לגמרי נטילת לולב ביום ראשון דסוכות שחל בשבת, אלא העמידו דבריהם דאינו חייב ליטול בשבת משום גזרה, עיין בב"ח סימן תקפ"ח. ודמיא לשופר, שלא עקרו תקיעות בשבת לגמרי, שתיקן ריב"ז שכל מקום שיש בי"ד תוקעין והרי"ף היה תוקע בבית דינו. ועיין בר"ן פרק לולב וערבה ד"ה אינהי, משמע שגם בלולב כך. ואם עבר — יצא. ואם הוציא מרשות לרשות — ליכא מצוה הבאה בעבירה שלא יוצא, כי חלות כלל זה רק כשהמצווה גופא עבירה היא ולא כשעובר עבירה צדדית בה, עיין ירושלמי, שבת פרק האורג ה"ג קומי ר' יוסי וכו' בפ"י פני משה ובקר"ב. ואין בזה גם, „כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", שאומרים בודאי גבי דרבנן, עיין יו"ד הלכות שחיטה ה"י בנחלת צבי שם, שבוזה לא שייך הגדר אי עביד לא מהני, כמו סברת המהרי"ט חו"ד ורעק"א, דלא אמרינן כך רק במקום שמתקנין האיסור במאי דלא מהני. (הג"ל, עמ' 27).

ה.

שאלה: רמקול בשבת וחג שנמצא בבית הכנסת בלנינגראד [וגם במוסקבה בביה"כ הגדול כך], שכל רבני ארץ ישראל וחול אוסרים על סמך מה מתיר? תשובה: ידע שדעת המחמירים בזה הוא בהקולרים [היינו: רמקול] החדש, שע"י דיבור במיקרופון מתהווה זרם חשמלי אפשר לומר עליו כמעשה בידים, כמו שמובא בב"י ובד"מ לעניין בישולי עכו"ם בסימן קי"ג; ב"ק י"ח תרגל שתקע בכלי זכוכית. אבל כשמשיע קולו במיקרופון ישן כשלנו, אינו עושה ולא

כלום, רק קולו מתחזק. לדעתי יוצאים בו בתק"ש ובקרית התורה וכיצ"ב בלי שום פקפוק וספק. האחרונים בסימן תקפ"ט בחרש השומע ע"י כלי ואינו דומה לתוקע לתוך הבור. בל ישכח שבביהכ"נ שלנו [גדול, ל-2000 איש], בלא רמיקול לא ישמעו כלום. [נשלחה תשובת הגרשז"א שליט"א מ"ם בנידון שנדפס ב,"סיני" ו', כ"ב, האוסר רמיקול משום איוושא. ברם בתנאים דשם נוטה הגרש"ז שליט"א להקל כב"י ובלבד שהכלי = הכלים יהיו מוכנים לפני שבת וישגיח עליהם אינרייהודי ממש. בית הכנסת נבנה לפני כ-100 שנים והתקיים בלי רמיקולים רבות בשנים...]. (הנ"ל עמ' 35).

ו.

שאלה: אם יכול אקרו"ט [אלופי קהל ראשים וטובים — ועד הקהילה] לעכב חזן לעזוב את משרתו?

תשובה: בסתם, בלא חוזה לזמן מוגבל רק התנו על משכורתו, אין לעכב חזן לעזוב את משרתו אפילו בלא שום טעם. וגם תוך זמנו, אם לא נשבע ותקע כף, יכול לחזור, אם יש מי שיוציא אותם ידי חובתם סתם, עיין תשו' אמרי אש חיור"ד סימן צ"ג. גם הצדק הסוציאלי דורש זה, שאף במלאכה לשמים כמו חזן צדק צדק תרדוף. (הרב אליהו כ"ץ, פרשבורג, עמ' 39).

ז.

שאלה: האם כדין נמכרים בתי כנסת בהונגריה, לאחר שאין יהודים שיתפללו בהם?

תשובה: כבר נפסק הדין שמותר למכרם על דעת ז' טובי העיר אפילו לדבר חולין, עיין או"ח סימן קנ"ג, חינוך בית יהודה סי' קנו. אלא אנו מורין הלכה למעשה, שאם יודעים שישתמשו באותו בנין לשם כנסיה (אף שאין הדבר הוחלט להלכה, אם נוצרים בזה"ז כעכו"ם), או תיאטרון, מקום הוללות, יותר טוב להרוס את הבנין לגמרי. (הרב משה נתן שיף, בודפשט—מישקולץ, עמ' 44).

ח.

שאלה: בתש"ב בביציובה באיזור נהר וויטקא בסיביר, הוקמה סוכה ע"י בני ישיבות טלו שעבדו ביערות שם, מקרשי היער ברשות הממונים הסובייטיים, אלא הוצרכו לקצרם ללא נטילת רשות. ההיתה זו סוכה גזולה שלא יוצאים בה? **תשובה:** נראה שיוצאין בה. מכיון שהקורות היו נכסי המדינה והיא פירושה האוכלוסיה שלה והרי כל מקום דאיתנייהו ברשותא דמרא איתנייהו

ולא יצאו מרשות הבעלים. הקורות לא יצאו מן המחנה לכן לא היתה כאן השאלה ומה שלא הושאל אין להחזיר, ממילא אין מקום לטענה לעשה והשיב, ובמקום שאין מצוות השבה, אינה מעכבת בסוכה. ואם תאמר שזה לא נקרא ברשותא דמרא, משום שכל הרשויות בגזילה אתי לידיהו, ולא דידהו גינהו, לפי זה גם בנסרים אין גזילה, אלא מה שקנו מדין כיבוש מלחמה כדאיתא בגיטין ל"ח. (הרב יצחק אייזיק אובבאנד, טלו—ביצובה—סיביר—קליוולנד, עמ' 67).

ט.

שאלה: בסיביר כשצריכים להעביר קומביין (מכונה גדולה לקצירה ולדישה) משתמשים להעברה בסוסים ובשוורים יחדיו וגם בני אדם דוחפים בידיהם ומחמרים בקולותיהם. מה יעשה עובד יהודי שם שלא יעבור על „לא תחרוש בשור וחמור“ והוא אנוס להשתתף?

תשובה: הדבר נפסק לאסור בשו"ע יו"ד סימן רצ"ז ס"י וסי"א ושם ברמ"א. תקנתו אם אפשר לא יגע במכונה כלל. ואם מוכרחים לנגוע, ימשוך המכונה לצידו כמעכב לדחיפה, וזה מותר בשעת הדחק. (הנ"ל עמ' 68).

יו"ד.

שאלה: בליטא לאחר גירוש הגרמנים ע"י הסובייטים, היה כהן שידע להשתמש בנשק שבידו ומגודל כעסו על הליטאים ששיתפו פעולה עם הנאצים ורצחו את כל משפחתו הרג בהם. האם מותר לו לישא כפיים?

תשובה: מותר לו לעלות לדוכן לישא כפיו. בברכות ל"ב ושו"ע או"ח סימן קכ"ח ס"ה סתם. ומח"ב שם ס"ק ל' נראה דתלוי בחיוב מיתה. וזה פטור ממיתה. וכן ממ"ב שם ס"ק קכ"ח. ומה שכתבו בשו"ת צבי תפארת ובית דוד בשם הצדה לדרך וספר התעוררות תשובה — לא מצאתי מקור לדבריהם.



שאלה איש ירא וחרד שהולך חבירו במכונת שלו, וקרה אסון וחבירו נהרג בתאונת דרכים. האיש הזה נמצא בעינוי נפש גדולים, אם נוהגים להלכה ולמעשה עפ"י תשובת המשקל כפי המבואר בפוסקים.

תשובה: נראה דעתי בנידון דידן שהולך את חבירו במכונת שלו לטובת הנהרג, וקרה אסון בדרך, בודאי שאין להחמיר עליו בתעניות ועצתי שיתן צדקה כפי כוחו פדיון לגפשו. ובכל יאצ"ט של הנהרג יתענה או יפדה את תעניתו בצדקה. (שו"ת שרידי אש ח"ג סימן פ"ח).

שאלה: אם מותר להפיל תרדמה על התינוק בשעת מילתו כדי שלא ירגיש כאב המילה, וכן אם מותר להפיל תרדמה על מי שבא להתגייר, וכן בישראל גדול שלא נימול בקטנותו ורוצה שירדימו אותו בשעת מילתו.

תשובה: נראה שאין להפיל תרדמה כללית על התינוק, ואף שאין בו דעת, מ"מ נוהגים בתינוק כמו עם גדול, שמכניסים אותו בבריתו של א"א ע"י המילה, שמלין את בשרו. ואם מפילין עליו תרדמה הרי הוא כאבן דומם ואין מקימים ברית עם אבן, וכריתת הערלה לתינוק ישן בעיני הבריות כמעשה חבלה ולא כהכנסה לבריתו של אברהם אבינו, ומסקנת הדברים שגדול הבא לימול וכן גר גדול אין להרדימם בסם שינה, ורק בוריקת סם מקומית כדי להשתיק הכאב אפשר להקל. (שו"ת שרידי אש ח"ג סימן צ"ו).

שאלה: אחד השכיר עצמו לסוחר להעביר סחורות אסורות על הגבול, ובדרכו נתפס ונאסר בבית האסורים, אם מחוייב המשלח לפדות את השליח, יען כי בגרמותו ובדרך מילוי שליחותו נתפס.

תשובה: נראה שע"פ מידת היושר מחוייב המשלח להשתתף בהוצאת פדיונו.

(שו"ת שרידי אש ח"ג סימן ס"ח).

ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום

בשלשה שמות עיקריים נקרא ישראל, והם יעקב, ישראל ועמו (עם ה'). כל אחד יש לו תקופה מיוחדת. בשם יעקב נקראים בזמן שהם בגלות, בארץ לא להם, שיעקב מורה על הכנעה וענוה, וביחוד בזמן שהם בשעבוד קשה, שנא' בהם „גוי נתתי למכים וגו'". בדרך זה תפסו ישראל במשך כאלפים שנה, מחורבן בית שני עד היום שישראל קבלו על עצמם כמה שבועות, שבועה שלא ימרדו באומות ולא יעלו בחומה ולא ידחקו את הקץ וכו'. בשם ישראל נקראים בזמן שהן ממלכה וממשלה, ביחוד בשעת תקופת הכיבוש של ז' אומות, והי' ברום המעלה. ואמנם היו זמנים אחר חורבן בית ראשון, בזמן בית שני בתקופת החשמונאים, אף שכבר קודם בנין בית שני נאמר לזרובבל „לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי וגו'", אבל משום כובד הגלות וביטול התורה והמצוות ע"י שלטון היוונים הוכרחו למנות להם מלך ולתפוס ממשלה. ועל אותה תקופה נקרא בשם עמו (עם ה'), בתקופה זאת לא הורשו לעשות כיבושים חדשים. וע"ז נאמר „ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום", היינו שאף שהשי"ת נתן להם עוז וגבורה לנצח שונאיהם, אבל זה רק בגבולי א"י, והצלחתם צריכה להיות רק בדרך השלום — שלום ביניהם בעצמם, ושלום עם שכניהם, להשתדל בטובם ובתועלתם, שעי"ז ישגא שלומם וטובם, והעיקר הוא שהממלכה תהא נהוגה בדרך התורה. ומשום שעבדו החשמונאים ע"ז לא נתקיימה הממשלה בידם. אחר חורבן בית שני ואחרי הנסיון להקים ממשלה ע"י ברכוכבא ונפלה, נתחזקה ההשבעה על ישראל וקימו וקבלו אותה עד תקופה שלנו. ובזמן שהתחילה התנועה להקים ממשלה בישראל באמתלא שהאומות הגבירו הגלות והשעבוד על ישראל, ועברו הם על השבועה, ע"כ בטל האיסור של השבועות, לדעת מכוני הממשלה. גדולי הדור ברובם לא הסכימו על זה, אבל השמעון והלוי, מקנאי קנאת עם ישראל, יסדו הממשלה ברשות האומות ועלתה בידם. אבל יעקב סבא אמר ע"ז „עברתם אותי להבאישני", ואעפ"כ אמרו חז"ל „יעקב אבינו לא הי' רוצה שיעשו בניו אותו מעשה של שמעון ולוי, אבל כיון שעשו אמר מה אני מניח את בני ליפול ביד האומות, עמד וחגר חרבו כנגדן".

בזאת חובתנו בזמן ובתקופה שלנו לעזור לממשלה בכל הכח, בין בגוף ובין בממון, ובכל שאר מיני השפעות, כי הוא נוגע לא להממשלה בלבד אלא

לכל א"י, אף לאלה שהתנגדו ליסוד הממשלה. השטן מרקד גם באלה שמאמינים שהי' נס גדול בנצוח של ממשלת ישראל וחושבים שכיון שהי' נס בודאי זו תקופת המשיח ואין צריך השתדלות. וזו טעות גדולה. אות ומופת על זה ממלחמת עמלק. אחרי כל הנסים הנוראים בקריעת ים־סוף וירידת המן ועוד, אמר משה ליהושע, „בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק, והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו'“, ופירשו חז"ל „שבזמן שישראל פנו כלפי מעלה ושעבדו לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים“, והענין כולל תשובה, תפילה וצדקה, והתחזקות במלחמה, ללמדך שאפילו בזמן נסים גדולים צריך להתנהג גם בדרך הטבע. ואלה המדברים כסדר על דבר המשיח עושים שלא כהוגן, מפני שמרפים בזה ידי העוזרים, מכיון שסומכים על הנסים. וביארתי בזה מכבר מאמר חז"ל שמשה קרא ליהושע בן נון יהושע, לרמוז שהשם יושיעהו מעצת מרגלים. וקשה על זה שהרי יהושע נקרא מכבר, תיכף אחר קריעת ים סוף, יהושע. וגם קשה למה צריך תפילה, שהרי המרגלים כשרים היו באותה שעה, ולמה לא התפלל גם בעדם. אבל במרגלים יש שני ענינים — מרגלים בעם, ומרגלים בנפש, כמו שכתוב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, שעיקר ביאור ענין מרגלים הוא: מתחפשים כאוהבים ובאמת הם שונאים. ובנפש יש שני ענינים, אמונה בנסים שלא בדרך הטבע והתחזקות בדרך הטבע. המלה לבבכם מורה על נסים שהאמונה היא בלב וכתוב ע"ז בתורה בכל לבבכם, פירשו חז"ל בשני יצריך, ביצר הטוב וביצר הרע, היינו שצריך להאמין בנסים אפילו בזמן שהקב"ה מצוה ללכת בדרך הטבע ואין לסמוך על הנס, ובזמן שהקב"ה מצוה ללכת כנגד הטבע צריך לשמוע לדבריו. ואחרי עיניכם זה הענין של טבע, שבכולם צריך לשמוע בקול ד', הן בפעולה והן להמנע מפעולה. אבל היצר הרע משבש שני הענינים. בזמן שצריך לסמוך על הנס הוא מסית ומפתה שאי אפשר לסמוך על הנס, ועל זה פירשו אחרי לבבכם זו מינות, ולהיפך בשעה שהקב"ה מצוה שלא לעשות פעולות והיצה"ר מפתה ללכת בדרכים עקלקלות שגורמים חורבן, וזהו אחרי עיניכם, זה זנות, רמז על ענין של בלעם שפיתה את ישראל להתקרב עם מדין ולזנות עמם בשביל להמנע ממלחמה, אבל בזה גרם חורבן למדין וגם לישראל. וזהו הפירוש שמשה התפלל על יהושע שהשם יצילהו מעצת מרגלים, הכונה שמשה חינך את יהושע מילדותו על שני הדרכים האלה: דרך הנס ודרך הטבע, שאפילו בשעת הנסים צריך התחזקות בדרך הטבע, ולהיפך אפילו בשעת הטבע, שהקב"ה צוה ללכת בטבע צריך לשמוע בקול ד', ואפילו בשעה שדרך הטבע מסוכן עפ"י שכל. וזה הי' טעות של המרגלים. אף שהאמינו בנסים הגדולים והנוראים של השם לא רצו ללכת למלחמה, מפני שהם חשבו שאם הקב"ה רוצה בנסים אין צריך למלחמה, ואם הקב"ה רוצה במלחמה צריך שתהא בדרך הטבע:

חזקים נגד חלשים, בצורים נגד פרוצים. ובוזה נכשלו והכשילו את ישראל. אבל יהושע וכלב האמינו שאפילו בדרך הנס צריך לשלב את הטבע. ולהיפך בשעת הטבע צריך להאמין בנסים, ושניהם כאחד יהיו תמים.

והנוגע לזמננו. כל העם מקצה צריכים להתאזר בכח לעזור להנצחון. ולעומת זה הממשלה צריכה בכל כחה לעזור לשוב התורני, שהוא יסוד של הממשלה, שבזכותו נוסדה ובזכותו מתקיימת, שהוא ערובה לשלום, ולא לעשות כבושים חדשים, שזהו החלק התורני מסרו נפשם על השלום במשך כאלפים שנה, כי תנאי ה' בכבוש „ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצרו". אמנם הממשלה יסדה את הרבנות הראשית וסעיפי, ועוזרת ומחזיקה ישיבות ובתי תורה, ואנשי החיל מתנהגים בכשרות ע"י השגחת רב מפורסם, וכל עניני הגיטין והקידושין שבמדינה הם תחת הרבנות הראשית וסעיפי. ואמנם יש לעז על שלוחי המדינה המשפיעים על המהגרים לא"י ממדינות אחרות המתפתים ומוסתיים על ידם לעזוב דרך התורה, וזה מביא אסון גדול להם וגם לכל המדינה. וזה דורש תיקון מידי לביסוס ולקיום המדינה. והדורות הבאים של החפשים אינם במוחים כלל להיות בארץ ישראל ובשם ישראל. ורק הנהגה תורנית ערובה לזה. ועל שלשה דברים העולם (ועולמו של ארץ ישראל) קיים: על הדין ועל האמת ועל השלום. ה' יברך את עמו בשלום.

Editorial office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

NOAM

A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems

VOLUME 11



Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JRUSALEM

5728

ISRAEL