



בן מאה ועשרים שנה אנכי היום

שירו למלך

חידושי תורה ופלפולי אורייתא
מאת רבני ישובי וקהילות ישראל
לכבודו של מלך

*

יוצא לאור על-ידי מערכת הערות התמימים ואנ"ש שע"י
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - 770 בית משיח

ברוקלין, ניו יורק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושלוש לבריאה
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



Published by

Shiru Lamelech

of 'Hearot Hatmimim Ve'anash'
Publications The Central Lubavitch Yeshiva
770 Eastern Parkway, Brooklyn NY
Beis Moshiach
E-mail: 120shana770@gmail.com
tel (USA): +1 770-666-2538



יוצא לאור ע"י מערכת

שירו למלך

שע"י מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ישיבת תות"ל המרכזית
770 איסטערן פארקווי, ברוקלין נ.י.
"בית משיח"
דוא"ל: 120shana770@gmail.com
טלפון (ארה"ב): +1 770-666-2538



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל־בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטיך" ו"יועציך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בניי וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע לחיי והנהגת היום יום הכללית, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משיחת ש"פ שופטים, ז' אלול ה'תנש"א)

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת אנו מוציאים לאור את ספר "שירו למלך", מנחת מתנתם של רבני הקהילות וערי ישראל שליט"א לרגל מלאות מאה ועשרים ("למל"ך") שנה להולדתו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א מלך המשיח, לאורך ימים ושנים טובות.

בספר ייחודי ונפלא זה נאספו בעמל ומאמץ רב דברי תורתם של רבני הערים, הישובים, והקהילות שליט"א באה"ק תובב"א על ידי משיח צדקנו ובהם פלפולים, חידושים ועיונים בכל מקצועות "השירה הזאת", תורתנו הקדושה – בנגלה, חסידות, הלכה, דרשה ופשטה.

בתחילת הספר נוסף מבוא מיוחד ומפואר המבאר את עיקרי אמונת חסידי חב"ד כיום על עובדת היות כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א מלך המשיח על פי סימניו של מלך המשיח המפורטים בתורתנו הק', ואת עובדת היותו חי וקיים בגופו הגשמי. דברים אלו מקורם בשיחותיו ובתורתו הק' של הרבי מלך המשיח שליט"א, כפי שיחזו עיני המעיין במבוא זה בארוכה. על פי כל הנ"ל, וכמנהג החסידים, מופיע לאורך העמודים תארו של נשוא הספר במלואו – כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

תוכן הספר נחלק לשערים על מנת להקל את העיון והלימוד בו, והם:

שער דבר מלכות – שיחת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א מלך המשיח בעניני העיקרי של משיח – חזרת מלכות בית דוד ושלמות משפטי התורה, סימן א' מתוך קונטרס "דבר מלכות – חידושים וביאורים בהל' מלכים".

שער שבח והודאה – דברי שבח ופאר מאת הרבנים שליט"א לכבודו של מלך ולכבודו של יום, ולשבח חסידיו ושלוחיו אשר "שלוחו של אדם כמותו".

שער הלכה למעשה – עיונים ופסקים מאת הרבנים שליט"א בנושאי הלכה ומנהג, מהם העומדים על סדר היום.

שער דרש ופשט – דרשות וביאורים מאת הרבנים שליט"א, על פשוטו של מקרא ודברי חז"ל.

מטרתו של ספר חשוב ונכבד זה הינה להביא את מתנתם של רבני ערי ישראל אל רבינו שליט"א ולהעלות על נס את תורתו, פועלו, ודאגתו לכלל ישראל באשר הם ברוחניות ובגשמיות – לרגל מלאות מאה ועשרים שנה להולדתו.

בעריכת דברי הרבנים שליט"א נזהרנו שלא לגעת בתוכן הדברים, לבד שינויי עריכה הכרחיים במידה מזערית, על מנת שלא לטעות בכוונת דבריהם חלילה. אך שגיאות מי יבין ויתכן שאכן בכל זאת יצאה בזה תקלה מתחת ידינו. כמו כן, במקומות המתאימים בהם נגעו הרבנים שליט"א בדבריהם בנושאים הנידונים בעומק ובבהירות ב"תורתו של משיח", נוספו ציונים ומ"מ להתייחסויות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בעניין זה.

תודתנו נתונה בזה להנהלת ישיבתנו הק' – ישיבת "תומכי-תמימים" המרכזית 770 "בית-משיח", אשר נתנה את עידודה ותמיכתה בעריכת הספר ובהוצאתו לאור עולם, ויהא שכרם שלם מן שמיא.

•

אמרו חז"ל (במדב"ר פ"ב, יב) "מה הכוכבים חולקים כבוד זה לזה ושלוש ביניהם, כך הם הצדיקים אוהבים זה לזה". בשמחת נפש ובשבח ליושב מרום מגישים אנו בזה לעם ה' את ספר זה, מתנתם של גדולי תורה, הרבנים הנכבדים, בקשר עם מאה ועשרים שנה להולדתו, אשר בנתינתם דברי תורה מחידושיהם ביקשו לבטא את הערכתם והוקרתם לפעולותיו הנאדרות בקודש, ולדמותו והנהגתו של רבינו מלך המשיח שליט"א כפי שבאה לידי ביטוי בעשרות השנים האחרונות.

ויה"ר אשר ספר זה יהווה את פעולת ה"מכה בפטיש" להבאת הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש, אשר כדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (שיחת נר א' דחנוכה במעמד "פרסומי ניסא" עולמי ה'תשנ"ב) שכיון "שאינ גו' אתנו יודע עד מה", הרי יתכן שפעולה אחת בלבד חסרה להבאת הגאולה. וכלשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג, ה"ד): "צריך כל אדם שיראה עצמו . . . וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב . . . עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה";

ונזכה לראות בעינינו את התקיימות נבואתו של נביא דורנו – "הנה זה המלך המשיח בא" ו"לאלתר לגאולה", בהתגלותו לעיני כל בשר – "ויבנה בית המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל" בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

מערכת "שירו למלך"

י"א ניסן תשפ"ג, שנת הקהל

ימות המשיח

סיום שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מפתח

מבוא א

דבר מלכות יט

שבח והודאה

מהי מסירות נפש רוחנית

הרב משה ביגל • רב הישוב מיתר-כרמית לז

השביעי מקודש

הרב יעקב צ'יקוטאי • רב העיר מודיעין מכבים-רעות מא

הלכה למעשה

בגדר חשוד על הערווה

הרב דויד אוחיון • רב המועצה האזורית אלפי מנשה מז

בענין מקום ארון הקודש וכיוון התפילה

הרב שמעון ביטון • רב העיר חדרה נז

ד' כוסות של ליל הסדר - גורדין או נגורדין

הרב אליהו בר שלום • רבה הספרדי של בת-ים סט

דיני כבוד ספר-תורה

הרב אריה גריבאן • רב שכונת ארמון הנציב ירושלים עיה"ק עה

קבלת מצוות בגירות

הרב יהודה דרעי • רב העיר באר שבע פז

דמעת העשוקים ואין להם מנחם

הרב יצחק הלוי • הרב המקומי קרני שומרון צז

שינוי נוסחאות בסידור אדמו"ר הזקן

הרב יוסף העכט • רב העיר אילת קז

נשיאת כפיים ביום חול ובחול

הרב ישעיהו הרצל • רב העיר נוף הגליל קיג

בדין סמוך ונראה למוקפים ובענין פורים בעיר בית שמש

הרב עובדיה יוסף • ראש כולל "תפארת אוהל משה" בית שמש קיז

בענין זמן בין השמשות

הרב ציון כהן • רב העיר אור יהודה ומ"מ רב העיר רחובות קפט

ייחוסו של עובר הנולד מהפריה מלאכותית

הרב דוד לאו • הרב הראשי לישראל קצג

בדין בישולי גויים בכירת אינדוקציה

הרב יצחק לוי • רב העיר נשר רג

חיוב האב ללמד בנו תורה מדאורייתא

הרב ניסים מזרחי • רב הישוב באר גנים ריג

יצירת ערפל ע"י קרח יבש בשבת

הרב גבריאל סוראני • רב המועצה האזורית חוף הכרמל רכג

תפילה במניין מרפסות וחצרות

הרב מאיר סייג • רב העיר מעלות רלא

מהלכות שנה מעוברת

הרב רצון ערוסי • רב העיר קרית אונו רלה

בדין אפיית פת בתנור חלבי ע"מ לאכלה עם מאכלי בשר

הרב נתנאל יהודה פיטוסי • רב שכונת נווה דקלים-שיפר, פתח תקווה .. רנא

אמירה לעשיית מלאכה בזמן תוספת שבת

הרב אברהם צוריאלי • רב העיר נס ציונה רנט

גדרי מצוות תלמוד תורה

הרב גבריאל קדוש • רב המועצה האזורית בני שמעון רסה

הנאה ממראה וריח של חמץ בפסח

הרב שמואל רבינוביץ • רב הכותל והמקומות הקדושים רעא

מצה שרויה בפסח

הרב שמואל דב שפירא • רב המועצה המקומית כוכב יאיר-צור יגאל רצג

דרש ופשט

עם קשה עורף הוא - למעליותא

הרב שמעון ביטון • מרא דאתרא בית שמש רצט

מופתים - חיובי או שלילי

הרב שמואל דוד • רב העיר עפולה שא

פניה אל מלאכים ואל מתים בתפילה

הנ"ל שז

גיבורי כח עושי דברו

הרב יעקב רוז'ה • רבה האשכנזי של בת-ים שיג

יהודי אף פעם אינו לבד

הרב עוזי שווייצה • רב העיר כפר יונה שטו

מבוא

ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור וכו' וכמ"ש וצדיק יסוד עולם

(תניא, לקוטי אמרים פרק א')

בסגנון זה מתבטא רבינו הזקן בעל התניא בפרק הראשון שבספרו הגדול, בהביאו מאמר חז"ל זה ממסכת יומא, תוך הצמדת הפסוק המובא בסיום המימרא שם. ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש מלך המשיח שליט"א שכוונת רבינו בדבריו לפרט שאפילו באמיתות שם התואר "צדיק" ישנן מדרגות: "צדיקים" – בחינת בני עליה, המועטין במספרם, "ראיתי בני עליה והם מועטין" (אך עדיין – "צדיקים" לשון רבים); "כמ"ש וצדיק יסוד עולם" – "צדיק" בלשון יחיד (וכהפירוש במס' יומא שם), שלמעלה ממדרגת "והן מועטין". כך ש"צדיק יסוד עולם", הינו יחידי בדור כולו (ראה 'לקוטי ביאורים' על ספר התניא לר"י קארף ע"ה).

מחסדי השם יתברך על עמו שהעמיד בכל דור ודור מנהיג לפי הדור, רועה צאן קדשים בדרך התורה והמסורה, גודר פרצות ומשיב מלחמה השערה, מקים עולה של תורה, מתרץ שבריה ומשדר עמקיה. אמנם "הרבה דרכים למקום", כל צדיק וצדיק יש לו דרך ונתיב לעצמו איך ינהל את העם ואיך יקרבם למקום ב"ה. היו מגדולי הדורות שיסדו ישיבות ובתי מדרשות, שם נקבצו תלמידים לאלפים ומשם יצאה הוראה לעולם. היו צדיקים אחרים שלימדו את העם תורה באמצעות חיבוריהם וספריהם שהפיצו על פני תבל ומלואה. והיו שלא נקטו בשני האופנים הנזכרים ובכל זאת הוכרו כראשי אלפי ישראל, מחדרם הקטן אורה יצאה והקרינה לכל העולם, ועל פיהם נשק כל בית ישראל.

זכה דורנו להנהגה מיוחדת במינה, ודוקא בשיאו של חושך הגלות בעידן של "עקבתא דמשיחא" שוגרה לעולם נשמתו הגדולה של צדיק יסוד עולם, נשיא דורנו, הוד כבוד קדושת אדמו"ר מליובאוויטש מלך המשיח שליט"א, להאיר את העולם במנהיגותו המכילה את כל הדרכים והנתיבים – דכולהו איתנהו ביה.

•

רבים מתעכבים על כך שרבינו נשיאנו שליט"א הינו מנהיג עולם, חד בדרא, מקים עולה של תורה ומחזק איתני הדת והיהדות בקרב כל בית ישראל.

ואכן, הן אמת כך הוא הדבר. בפעולותיו הרבות במשך כל שנות נשיאותו ואף קודם לכן פועל להשפיע על כל יהודי באשר הוא להוסיף בתורה, מצוות ודבקות בהשי"ת מתוך הכנה לקראת ביאת גאולתנו, תיכף ומיד ממש.

אך בהקשר לכך לעיתים לא שת הלב ולא נחות העיניים על דברי גדול ראשונינו, המורה הגדול – רבינו הרמב"ם, בסוף ספרו הי"ד החזקה "משנה תורה". שם, בסופה של מלאכת אריגת הלכות התורה, מתאר רבינו הרמב"ם את העתיד להיות ב"אותו הזמן", בימות המשיח, ימים בהם לא יהיה רעב ולא מלחמה, ועולל על חור פתן ישחק. בתוך כך מביא בדבריו גם את סימניו של משיח, על ידם ובאמצעותם ניתן לזהותו ולהראות באצבע – "הנה, זה מלך המשיח". וכך כותב רבינו הרמב"ם, בהלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח, ההלכות החותמות את ספר הי"ד, בפרק י"א הלכה ד': "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח".

ואך עיוור לא ישכיל מראות אשר סימנים אלו, על כל פרטיהם ודקדוקיהם בנושאי-הכלים ועוזריהם, מתאימים ומדויקים אחד לאחד לדמותו והנהגותיו של רבינו נשיאנו, הוד כבוד קדושת אדמו"ר מליובאוויטש שליט"א;

בהנהגתו המלכותית וסמכותו על כל קהל שומעיו, ובשלוחיו הרבים הנתונים למרותו וסרים למשמעתו, משווה לו הרבי שליט"א דמות המלך. זאת לבד הנהגתו המלכותית לכשעצמה, המקרינה הוד על כל זוכי ראות פניו. ובהיותו בן למשפחת בית דוד המלך, הנהו אכן "מלך מבית דוד"; בהיותו בן למשפחת שניאורסאהן המפוארת, המתחילה מאבי וראש המשפחה רבי שניאור זלמן מליאדי – בעל התניא והשו"ע, שהוא בן אחר בן לרבינו המהר"ל מפראג, אשר לו יחוס עשיר ומפואר עד לאבי-אביו, דוד המלך ושלמה בנו.

לבד זאת, קוים ברבינו שליט"א גם הסימן הבא – "הוגה בתורה"; במשך כל שנות נשיאותו נושא שעות רבות של שיחות ומאמרי חסידות – "דברי אלוקים חיים", ואלו נסדרים בהררי ספרים, שמספרם הכולל מגיע לכדי מאות כרכים של תורת אמת; מאמרי חסידות, עיוני עומק חריפים בתורת הנגלה, הלכות ונהגות, עצות והדרכות בעבודת השם ובחיי היום וכו' וכו', כאשר אלו המראים על בקיאות מבהילה בכל מקצועות תורתנו הקדושה. לבד זאת, פועל להקים מאות ישיבות, בתי מדרשות ומרכזי תורה בכל קצוי תבל שמשם יוצאת הוראה לעולם. הוא הוא אשר תורתו המכילה חידושים וגילויים בכל חלקי התורה נלמדת על ידי העם כולו בכל פינה בתבל.

מחדרו הקטן בגשם אורה יוצאת לכל העולם כולו בעצה ומעש, אהבה, חיבה, חום ועידוד לכל אשר בשם ישראל יכונה. ולכל המתרחש בעולם בעניני תורה ומצוותיה – הכל מכחו וכחו של מנהיג דורנו, הדואג כל העת לשלוח שלוחים לרחבי העולם, למען יוכל כל יהודי לקיים את מצוות ה' בשלימות ובהידור. וזהו סימנך "עוסק במצוות". זאת ועוד, שים עינך על הידוריו המחמירים ותקנותיו המדייקות של רבינו שליט"א על קוצו של יו"ד, קלה כבחמורה, במצוות תורתנו הקדושה, ולמכביר אין לתאר ולמוכר אין לראיה.

מפעל השליחות והשלוחים הפזורים בו בכל רחבי העולם מהווים יותר מכל את התממשות הסימן "יכוף כל ישראל", כאשר בתורתו מבאר הרבי שליט"א כי פרט זה בזהותו של מלך המשיח יעשה מתוך נחת רוח, ולא בכפיה (כפי ההור"א העולה מפשט הכתב). את זאת עושה בשלימות על ידי שלוחיו, חסידיו נאמניו, הפרוסים מקצה עולם ועד קצהו – לכוף את כל ישראל ללכת בדרכי התורה והמצוות ולקיימם בשלימות. רבים לאין ספור הסיפורים משליחויות החסידים אותם שלח הרבי מלך המשיח שליט"א לאי-שם, רק בכדי לזכות יהודי אחד בודד במצה שמורה לליל הסדר, בהנחת תפילין, בקביעת מזוזה בפתח ביתו ולימוד ודיוק בדיני טהרת המשפחה.

את הסימן האחרון בסימני גדר "חזקת משיח", יכולים להעיד כל האזרח בישראל. בשיחות קודשו הרבות ובמכתביו הרבים לאורך כל השנים נלחם הרבי מלך המשיח שליט"א מלחמות קודש נגד מהלכים ופעולות שנעשו היפך תורתנו הקדושה רח"ל, לדוגמא נביא את הבולטות שבהם; כאשר חוקקו בארץ הקודש חוקי המדינה שנגדו לדבר ה' זו הלכה – כמו החוק האומלל "מיהו יהודי" הקובע כי יהודי הוא גם כל מי שהתגייר בכלל, ללא חילוק בין גיור צדק ואמת לשאינו, רח"ל – נלחם רבינו שליט"א מלחמה של ממש, הנראית במוחש בשיחותיו ומכתביו מהשנים בהם נחקק החוק האיום. את תוצאותיו של חוק אומלל זה רואים כיום בברור, כאשר מפעם לפעם נשמע, אף מבין הציבור הדתי והחרדי, על היותו של יהודי מובהק כבן לגיורי סרק רח"ל.

גם מלחמתו על שלימותה של ארץ הקודש הינה ממלחמותיו על שלימות התורה. זעקותיו הק' על כך שמסירת חלקים משליטת יהודים לידי שליטת נכרים מרצחים שונאי ישראל מהארץ אשר "עיני ה' אלוך בה מרשית שנה ועד אחרית שנה", ואפילו חלק זעיר עד כדי שעל, מעמידים בסכנה את היהודים בה וסביב לה – נשמעים שוב ושוב בכל עת בה מתעוררים שונאינו עלינו לכלותינו היל"ת, כאשר נראה במוחש שזהו עקב הובלת מהלכים מסוכנים אלה. וידועים דברי הרבי מלך המשיח שליט"א לאחד משרי הממשלה בפגישתו עימו ביום הבהיר י' שבט תשנ"ב, בעת מעמד חלוקת-הדולרים המפורסמת, אשר ממשלה שתדון ותדבר אודות מסירת שטחים מארץ ישראל לערבים – "הרי באם ימשיכו בכיוון זה אודות דיבורים כאלו, אז אני מנחם מענדל [=שמו הק'] יהי' הראשון שילחם בכל התוקף

ובכל הכוחות שלי שתתפרק הממשלה!". והדברים מפורסמים.

מלחמותיו אלו ועוד רבות כהנה, אשר ניתן להביא מדוגמתם עוד ועוד אך אין כאן המקום ובזה הבאנו רק טעימה, מעמידות את רבינו נשיאנו שליט"א בתואר "חזקת משיח", בהתקיים בו הסימן האחרון בדברי הרמב"ם שם – "ילחום מלחמות ה'", ובכך נשלמו בו כל סימני המלך המשיח.

•

וכאן נשאלת השאלה המתבקשת מאליה; מדוע אם כן אכן נוהגים החסידים לפארו בתואר "מלך המשיח", בטרם השלים את כל סימניו כמלך המשיח באופן "וודאי" – "ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל", ועוד טרם התבשרנו על כך שכבר זכינו לבואו של משיח צדקנו?

על כך יש להקדים תחילה: ביום י' בשבט ה'תש"י, הסתלק רבי יוסף יצחק נ"ע, האדמו"ר הרי"צ – השישי בשלשלת דורות אדמו"רי חסידות חב"ד. במלאות שנה להסתלקות מילא את מקומו בהנהגה חתנו, נשיא הדור השביעי, הוד כבוד קדושת אדונו מורנו ורבינו מלך המשיח שליט"א. כדרך אדמו"רי חב"ד, האופן בו קיבל על עצמו הרבי שליט"א את ההנהגה היה באמירת מאמר חסידות, דברי אלוקים חיים.

במאמר זה, המבוסס על תוכן המאמר האחרון אותו הוציא לאור אדמו"ר הרי"צ נ"ע המתחיל במילות שיר השירים "באתי לגני אחותי כלה", ביאר את עניין המשכת השכינה למטה בארץ לאחר הסתלקותה מעת חטא עץ הדעת, כפי המובא במדרש רבה על הפסוק; בעת בריאת העולם, שרתה השכינה בעולם הזה הגשמי. אך לאחר חטאי הדורות – מתחיל מחטא אדם הראשון, ולאחריו חטאי קין, אנוש, דור המבול וכו' – נסתלקה השכינה מעלה עד לרקיע השביעי. לאחר מכן, הגיעו שבעת הצדיקים שהורידו את השכינה לשכון בחזרה פה למטה בארץ; אברהם זכה והוריד את השכינה מרקיע ז' לרקיע ו', יצחק זכה והורידה מרקיע ו' לרקיע ה' וכו' עד שבא משה רבינו, שהוא השביעי – "וכל השביעין חביבין" – והורידה למטה בארץ בשעת מתן תורה, עד כי הושלמה המשכת השכינה למטה בבניית בית המקדש. וממשיך לבאר שכשם שעיקר סילוק השכינה היה על ידי החטא הראשון, חטא עץ הדעת, כך גם עיקר המשכת השכינה היה על ידי השביעי, משה רבינו. והטעם לכך, מבואר במדרש, הוא מכיוון ש"כל השביעין חביבין".

לאחר אריכות הביאור במעלתו של השביעי, מבאר הרבי מלך המשיח שליט"א כי דורנו זה הוא הוא הדור השביעי, וכי מטרתו ועבודתו של דורנו הוא כעבודתו של משה רבינו – להמשיך את השכינה למטה בארץ, דהיינו להביא את הגאולה האמיתית והשלימה, גאולת עולמים, בה יהיה גילוי האלוקות בעולם בגלוי.

ובלשון קודשו (ספר המאמרים באתי לגני ח"א עמ' לא ואילך):

והנה זה תובעים מכל אחד ואחד מאיתנו דור השביעי, דכל השביעיין חביבין, דעם היות שזה שאנחנו בדור השביעי הוא לא עפ"י בחירתנו ולא ע"י עבודתנו, ובכמה ענינים אפשר שלא כפי רצוננו, מכל מקום הנה כל השביעיין חביבין, שנמצאים אנחנו בעיקבתא דמשיחא, בסיומא דעקבתא, והעבודה – לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובחתוננים דוקא. . וזה תובעים מאיתנו דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן [=בעל התניא, מייסד חסידות חב"ד], וכל השביעיין חביבין. . והעבודה דדור השביעי הוא להמשיך את השכינה למטה ממש. . וזהו גופא החביבות דדור השביעי שכמה כחות ניתנו ונתגלו בשבילנו. וע"י העבודה באופן כזה יומשך עיקר שכינה למטה בעולם הזה הגשמי והחומרי, ויהי' עוד במדריגה נעלית יותר גם מקודם החטא, וכמ"ש במשיח "ונשא מאד" יותר מאדם הראשון ואפילו כמו שהי' קודם החטא. . הנה עכשיו אין הדבר תלוי אלא בנו – דור השביעי.

במאמרו הראשון הורה הרבי שליט"א את מטרת דורנו – לגמור את הורדת השכינה לעולם הגשמי ולהביא את הגאולה האמיתית והשלימה. דהיינו שבדור שלנו, דורנו הנה דור השביעי, זוכים אנו לביאת משיח צדקנו ולבוא הגאולה, בה יהיה 'ה' אחד ושמו אחד" "ומלכותו בכל משלה" ותושלם המשכת השכינה בעולם!

על פי דבריו של הרבי האמינו החסידים בכל השנים שאכן נזכה והוא יהיה המלך המשיח עליו נתבשרנו מפי הנביאים והכתובים, והוא יהיה זה שימשיך את השכינה מטה, כמשה רבינו, השביעי.

ואכן, עוד בתחילת שנות הנשיאות המוקדמות פעל הרבי שליט"א רבות בהפצת וחיזוק התורה והמצוות ברחבי העולם ופעולותיו הרבות הראו ללא ספק שאכן הינו ראוי להיות מלך המשיח – כפי שכבר הארכנו לבאר לעיל ובטוב טעם את סימניו. החסידים חיכו כל העת כי כבר תגיע השעה בה יורה הקב"ה למלך המשיח להתגלות, אז נזכה לחזות בהשלמת סימני "ובנה בית המקדש וקיבץ נדחי ישראל", ובהתקיימות דברי תורתנו הקדושה – "ושב ה' אלוקיך את שבותך ושב וקיבצך מבין העמים אשר הפיצך ה' אלוקיך שמה", או אז יקיץ הקץ על סבלות עם ישראל בגלות הנוראה והייתה לה' המלוכה.

•

כאמור, במשך כל השנים האמינו החסידים כי הרבי הוא מלך המשיח. אך אלו אשר הודיעו על זאת או רצו לפרסם על כך, נענו בשלילה מוחלטת מפי קודשו. אפילו ביטויים שהוכנו רק ברמז על כך, שלל הרבי שליט"א נמרצות את פרסומם

והורה לגנוז כל אזכור שהוא בעניין ואפילו קל. אך כל זאת השתנה באחת בסביבת מלאות ארבעים שנה לשבתו על כס הנשיאות, בשנת ה'תנש"א;

באותם הימים, התרחשה בעולם מלחמת המפרץ: הצורך סדאם חוסיין ימ"ש שליט עיראק פלש עם צבאו למדינה השכנה למדינתו – מדינת כווית, שהייתה עשירה באוצרות טבע ואנרגיה המעניקים לבעליה כח ועוצמה כנגד מדינות אחרות, והשתלט על שטחה. מנהיגי המעצמות בעולם, בראשות נשיא ארצות הברית אליה פנתה כווית להצלה, הודיעו בניסיונות איום והפחדה כושלים כי על סדאם לצאת משטח המדינה הקטנה. גם איומים דיפלומטים לא צלחו כנגד הצורך העריץ. להיפך, בתגובה לכך הכריז סדאם כי לא רק שאין ברצונו לסוג על עקביו, כי אם גם בכוונתו לשגר טילי סקאד עצומים בגודלם על עבר ארץ-ישראל ובכך ח"ו לסכן את חייהם של יהודי ארץ הקודש היל"ת. בעולם כולו שרר בלכול נוראי, ומנהיגי המדינות כולם פחדו מפניו של העריץ הנורא.

ויהי היום, ובעת התוועדות קודש בשבת פרשת ראה, שבת מברכים החודש אלול ה'תש"נ, הודיע הרבי מלך המשיח שליט"א כי כבר התקיימו הסימנים בדברי חז"ל אודות סוף זמן הגלות ועל זמן הגאולה, כולל ובמיוחד דברי חז"ל במדרש ילקוט שמעוני (ישעי' רמז תצט) אודות השנה שמלך המשיח נגלה בה.

וזו היא לשון המדרש: "אמר רבי יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרין זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם כו', וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם, ולא כגאולה ראשונה גאולה אחרונה כי גאולה ראשונה היה לכם צער ושעבוד מלכיות אחריה אבל גאולה אחרונה אין לכם צער ושעבוד מלכיות אחריה". לאחר מכן ממשיך בילקוט ואומר: "שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

בסיומה של השיחה אמר הרבי שליט"א (בתרגום מאידיש):

"כן תהיה לנו, שמלכתחילה אין מה להיבהל כי כבר הובטחנו ש"אל תיראו (גם מלשון הבטחה), הגיע זמן גאולתכם", וכן תהיה לנו, שמשח צדקנו יבוא כבר בפועל ויעמוד כבר על גג בית המקדש ויכריז וישמיע, שמשח כבר בא! אמן כן יהי רצון".

בשיחות קודשו הרבות במשך כל תחילת שנת ה'תנש"א האריך הרבי מלך המשיח שליט"א לבאר את דברי המדרש על פרטיו, המצביע ברורות על מאורעות מלחמת

המפרץ כאותם המאורעות המתרחשות בשנה בה נגלה מלך המשיח. בשיחותיו הק' ביאר ובישר כי אכן שנה זו, ה'תנש"א, היא השנה שמלך המשיח יתגלה בה, והכריז כלשון המדרש כי כבר הגיע זמן הגאולה – "ענוים הגיע זמן גאולתכם!".

כמעט שנה לאחר מכן, בחודש חשוון תשנ"ב, הוציא הרבי מלך המשיח שליט"א קונטרס מיוחד בעניין מעלתו של בית מדרשו של הרבי, בנין שבע-מאות-ושבעים המפורסם בניו יורק, וקשרו ההדוק לגאולה השלימה ולמלך המשיח [מה"גילויים" בקונטרס מיוחד זה, לא נוכל להתעלם מהמובא בהערה 92 שם: "ולהעיר, ש"בית משיח" בגימטריא "פרצת" (770). ודו"ק", כאשר את מילים אלו הוסיף הרבי מלך המשיח שליט"א עצמו בכתב ידו הקדושה בעת הגהת הקונטרס, טרם הוצאתו לאור]. בין החידושים האדירים שבקונטרס זה מבאר הרבי (בשוה"ג להערה 38) כי דברי המדרש אודות מקומו של מלך המשיח העומד על "גג בית המקדש" – רומזים על מקומו של מלך המשיח בחוצה-לארץ בעת זמן הגלות, שכן במקדש "גגות לא נתקדשו" (ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ז), שרומז על חוץ-לארץ בערך לקדושת ארץ-ישראל!..

בסופה של שנה, ביום י' אלול ה'תשנ"א, נשא הרבי מלך המשיח שליט"א שיחה מיוחדת בה בישר כי נשיא דורנו הינו המשיח שבדורנו והוא כבר התגלה בכל התוקף (!), וכי כעת נתנה הרשות "למלא שחוק פינ"ו" – כלשון הכתוב אודות זמן הגאולה, "אז ימלא שחוק פינ"ו" – בשמחת הגאולה האמיתית והשלימה. היה זה, כאמור, בסיומה של שנה בה על פי דברי המדרש ודברי הרבי מלך המשיח שליט"א עצמו כבר נגלה מלך המשיח.

אך בזה לא תמו בשורותיו של מלך המשיח. בשיחות רבות בשנת ה'תנש"א ובשנה שלאחריה, ה'תשנ"ב, דיבר הרבי מלך המשיח שליט"א על התקרבותנו אל הגאולה בתקופתנו זו, על כך שכבר הגיעה עת הגאולה, כלשון חז"ל: "כלו כל הקיצין", ובשיחות רבות גם רמז ברורות על היות הוא עצמו, נשיא הדור, משיח צדקנו גואלם של ישראל – וכדלהלן.

הבהרה כללית: מפני קוצר היריעה, לא נביא כאן בפני המעינים את שיחות הקודש במלואן, אך טעימה בלבד מהם מוגשת בזאת – אם כי לא די בכך, ועל המעיין לפתוח ולעיין בגוף שיחותיו הקדושות של הרבי עצמן, כפי שנדפסו בספרים "ספר השיחות תנש"א-תשנ"ב" ו"דבר מלכות".

•

בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תשנ"א דיבר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על שמה המראה על תוכנה של הפרשה, "תזריע-מצורע", וביאר בדבריו כי רומזת היא על המלך המשיח, הנקרא בשם מצורע – "חיוורא דבי רבי" (סנהדרין צח,

ב). כשיצאה השיחה לאור לאחר שעברה את הגהתו של הרבי, התבאר בה בנוסף – כהמשך למאמר הגמרא ש"אם משיח מאותן שחיין עכשיו ווראי היינו רבינו הקדוש" (סנהדרין צח, ב ובפירש"י) – גם את דברי הגמרא קודם לכן אודות שמו של משיח (הערה 67):

"דבי רבי שילא אמרי שילה שמו . . דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו . . חנינה שמו . . ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר כי רחק ממני מנחם משיב נפשי".

בשולי הגיליון נוספו דברי רש"י על אתר ובוארו:

"ולהעיר מדיוק לשון רש"י "כל אחד היה דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם)".

ומיד בהמשכה של אותה ההערה, על המילים "מנחם בן חזקיה שמו", מצויינת הפניה להערת שוליים נוספת בה נכתב כי הנוסח "בן חזקיה" הינו כן בדפוסים שלפנינו, אך בירושלמי ובאיכה-רבה נאמר "מנחם" סתם. ובאם עדיין לא ברורה הכוונה בדברים, הרי שמיד בהמשך הדברים בהערה הנ"ל נכתב:

"ואנן (חסידים) נעני' אבתריהו (בנוגע לרבותינו נשיאינו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – יוסף שמו, שנאמר "יוסף ה' שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל", יצחק שמו, שנאמר 'אז ימלא שחוק פינ'".

באותה השבת, הכריזו החסידים בפני הרבי לראשונה את ההכרזה הידועה: "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד". היה זה לאחר שעלה הרב דוד נחשון – ממרצעי פעילי חב"ד באותם ימים, לקבל את בקבוק ה'משקה' מידיו הק' של הרבי בעת "חלוקת המשקה" (עבור אירועים מיוחדים או לרגל פתיחת מוסדות חדשים כבתי חב"ד, ישיבות וכיו"ב נותן הרבי מלך המשיח שליט"א בקבוק 'משקה' לחיים, שעזמו יפתחו את האירוע או המוסד החדש מתוך התוועדות חסידית).

הרב נחשון הכריז כי ה'משקה' מיועד עבור מטות הפעילות הפועלים עבור קבלת מלכותו של הרבי כמלך המשיח, וכי קהל החסידים כולו מקבל על עצמו את עול מלכותו של הרבי שליט"א עליהם כמלך המשיח. לאחר מכן הכריז הרב נחשון את הכרזת ה"יחי אדוננו" שלוש פעמים, כשאחריו עונה כל הקהל כולו.

בעת ההכרזה, ישב הרבי מלך המשיח שליט"א בראש מורכן מעט, ועל פניו חיוך רחב. לאחר מכן החלו הקהל לנגן את הניגון "יחי אדוננו" אך ללא התוספת – "מלך המשיח לעולם ועד". אך במוצאי השבת, בכניסתו ובצאתו מתפילת ערבית ניגן הקהל את הניגון במלואו – "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", והרבי עודד את השירה בשתי ידיו בחזוקה!



אוחז בידו הק' את הקונטרס 'דבר מלכות'
לאחר החלוקה. ט"ו אייר תש"א

כן היה גם לאחר מספר ימים, ביום ט"ו אייר תש"א, בעת חילק הרבי מלך המשיח שליט"א את הקונטרס המיוחד "דבר מלכות – חידושים וביאורים בהלכות מלכים להרמב"ם פרקים י"א – י"ב" (הביאור הראשון בקונטרס זה, על מהותו ומטרתו של מלך המשיח, נדפס להלן בשער דבר מלכות). בעת החלוקה, שרו החסידים שוב את ניגון

"יחי אדוננו", ושוב עודד את השירה. זו היתה הפעם הראשונה בה עודד הרבי מלך המשיח שליט"א את השירה לעיני המצלמות. תיעוד ממאורע מדהים זה, בו אישר הרבי את עובדת היותו מלך המשיח, הונצח לראשונה בסרט וידאו המפורסם כיום בכל אתר ואתר.

•

באותן השנים החלו החסידים לפעול לפרסום זהותו של הרבי שליט"א כמלך המשיח באופן נרחב בקרב העם, וכן פועלים עד היום – בפרסום זהותו של מלך המשיח ו"בשורת הגאולה" אותה בישר כי הננו נמצאים בזמן הגאולה בכל אתר ואתר. פרסומים אלו זכו לאישורו ועידודו של הרבי מלך המשיח שליט"א בעצמו, באופנים שונים ובהזדמנויות רבות.

החסידים בפעולותיהם נשענו לא רק על אמונתם האיתנה ברבם, כי אם גם נסמכו על דבריו המפורשים בשיחה המיוחדת אותה נשא הרבי מלך המשיח שליט"א בשבת פרשת שופטים ה'תש"א, בה ביאר את ענין השופטים והשוטרים עליהם מצוה התורה להעמיד ב"שעריך", וביאר את עניינם בגאולה השלימה – בהשוואה לשופטים והיועצים לעתיד לבוא, כש"אשיבה שופטיך ככראשונה ויועציך כבתחילה". בשיחה זו בישר הרבי בשורה נפלאה, בדברו על עצמו כנשיא הדור, והורה כי יש לפרסמה לכל אנשי הדור. ובלשון קודשו:

"בעמדנו בשבת פרשת שופטים בדורנו זה ובפרט בזמן האחרון, הרגעים האחרונים והגלות – שצריכה להיות עבודה בהתאם מדה כנגד מדה למצב הגאולה:

לפרסם אצל עצמו ואצל כל אלו שאפשר להגיע אליהם – שצריכים לקבל על עצמם ולקחת על עצמם (ביתר חוזק) את ההוראות והעצות ד"שופטיך" ו"יועציך" שבדורנו – "מאן מלכי רבנן" בכלל, ובפרט נשיא דורנו – הבא בהמשך לרבותינו נשיאינו שלפניו – שופט דורנו ויועץ דורנו ונביא דורנו.

.. ישנה ההוראה כנ"ל, שצריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל-בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופט" ו"יועץ" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני" וכל האנשים דדור זה.

.. עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש 'הנה זה (משיח) בא'."

בשיחת קודשו הבהיר כי דבריו אודות בוא הגאולה האמיתית והשלימה "לאלתר" ו"תיכף ומיד ממש" הינם נבואה, בהיותו נביא הדור - מבשר הבשורה. וידועים דברי רז"ל אודות נבואה טובה, אשר אינה חוזרת ריקם וחיבת להתקיים (ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"י, ה"ד).

אך לבד כל זאת - בנוסף לבשורותיו על היות דורנו זה דור הגאולה, וכי ימינו אלה הם "ימות המשיח" וכי הננו עומדים על סף הגאולה, החל הרבי מלך המשיח שליט"א בשיחות רבות להתייחס מפורשות לכך שנשיא הדור הזה יחיה בחיים נצחיים, בשונה מכל הדורות הקודמים. זאת כמובן להיותו המלך המשיח, אשר עליו קורא דוד המלך בתהילים (כא, ה) את הפסוק "חיים שאל ממך נתתה לו אורך ימים עולם ועד", כאמור וכדלהלן.

•

בשיחת ש"פ בא תשנ"ב בישר הרבי מלך המשיח שליט"א כי נשיא דורנו, בשונה מדורות קודמים, עובר בחיים נצחיים לגאולה האמיתית והשלימה.

תוכן השיחה בקצרה: מבאר את עניין אמירת הקב"ה אל משה רבינו "בא אל פרעה" על פי דברי הזהר (ח"א רי, א) עה"פ "והקל נשמע בית פרעה", המבאר כי משה רבינו ירא מללכת אל בית פרעה עקב בחינת "בית פרעה דקדושה": "ביתא דאתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין וכל בוצינין, כל מה דהוה סתים מתמן אתגלי, ובגין כך קב"ה אפיק כל נהורין וכל בוצינין בגין לאנהרא להווא קול דאקרי קל בלא וא"ו" - הבחינה המסמלת את גילוי האורות הגבוהים ביותר מעצמותו יתברך באופן ד"אתפריעו", אופן בו לא שייך כלל סדר והדרגה (מהם השתלשל למטה לעולם הגשמי פרעה הרשע בכל תוקף הלעומת-זה). ולכן חשש משה שמה אינו "כלי" לקבלת אורות כל כך גבוהים להיותו אדם גשמי, נשמה בגוף, שאינו מסוגל לקבל את הגילוי האלוקי של עצמותו ומהותו יתברך. וראה עוד בהמשך השיחה שם באריכות.

לאחר הביאור על דרגת הגילוי של עצמותו ומהותו יתברך באופן של "אתפריעו", החל לבאר זאת בקשר ליום ההילולא של הרבי הקודם ביום יו"ד שבט, שחל בשבוע שלאחר מכן: ביום יו"ד בשבט נפעל אצל בעל ההילולא העניין של "בא

אל פרעה" – "דעייל לי' קב"ה אדרין בתר אדרין", להיותו כמו משה רבינו (כידוע שאתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא) והינו עולה "בעילוי אחר עילוי" מדי שנה.

אך אצל הרבי הקודם, בעל יום ההילולא, עניין זה נפעל רק כעת, כפי שהינו כנשמה למעלה מהגוף לאחר הסתלקותו. ועל פי ההסבר המבואר לפני כן, הובן, כי תכלית השלימות של גילוי זה (גילוי ה"אתפריעו" מעצמותו יתברך) הינו דווקא כאשר הוא מתגלה בנשמה בגוף גשמי. ולכן גם מחמת מצב בריאותו של הרבי הקודם נמנע ממנו כח הדיבור, ולאחר מכן אף הסתלק – כיוון שהיה בבחינת משה רבינו שהיה "כבד פה וכבד לשון", וזאת מכיוון שאז, הן אצל משה והן אצל הרבי הקודם, היה זה טרם סיום העבודה של בירור העולם והכנתו לדירה בתחתונים. ושלימות גילוי זה של עצמותו יתברך באופן של "אתפריעו" תהיה על ידי מלך המשיח, כמו שאמר משה רבינו עצמו – "שלח נא ביד תשלח", ביד מלך המשיח – שיביא את גילוי זה בשלימותו בגאולה האמיתית והשלימה.

לאחר מכן מבאר הרבי מלך המשיח שליט"א את השייכות של כל הנזכר לעיל גם לקביעות היום בשבוע, ומכך לביאור המוכרח אודות גילוי ה"אתפריעו" בשלימות בדורנו זה. וזה לשון קודשו:

"ויש לומר שענין הנ"ל מרומז גם בקביעות יו"ד שבט בשנה זו – ביום הרביעי בשבוע, שבו "נטלו המאורות אבל בו ביום נתלו המאורות, נתלו בתי"ו":

ביום זה היתה הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר (נטלו המאורות). אבל לא באופן שנשאר "נטלו" ח"ו, אלא מה"נטלו" נעשה מיד נתלו "שני המאורות הגדולים" באופן נעלה יותר – כידוע שע"י הסתלקות נעשה עלי' וגילוי נעלים יותר (מבחי' "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין"), ואז הנשמה "אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי"; וע"י חסידיו ותלמידיו המקושרים אליו כנשמות בגופים כאן למטה בדור התשיעי (תשיעי בתי"ו, ע"ד התי"ו ד"נתלו" לגבי הטי"ת ד"נטלו") – נפעלת גם למטה השלימות ד"נתלו המאורות", "אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין" בנשמה בגוף למטה".

[דורנו הינו הן הדור השביעי והן הדור התשיעי, להיות הרבי מלך המשיח שליט"א הנשיא השביעי של חסידות חב"ד והנשיא התשיעי של תורת החסידות הכללית: הבעל שם טוב מייסד דרך החסידות, תלמידו המגיד ממעזריטש, תלמידו אדמו"ר הזקן – מייסד חסידות חב"ד, בנו אדמו"ר האמצעי, חתנו אדמו"ר ה"צמח צדק", בנו אדמו"ר המהר"ש, בנו אדמו"ר הרש"ב, בנו אדמו"ר הריי"צ – הרבי הקודם, וחתנו הרבי מלך המשיח שליט"א].

כלומר, על ידי הדור התשיעי שפועל כאן למטה בארץ נפעלת השלימות של "נתלו

המאורות" ושל גילוי ה"אתפריעו", שאצל הרבי הקודם זהו נפעל ברוחניות ולא בשלימות. רק שבדור התשיעי, בשונה מהדור הקודם, זהו נפעל בנשמה בגוף בעולם הגשמי למטה. וממשיך:

"מזה מובן החידוש דדורנו – הדור התשיעי לגבי כל הדורות שלפני זה, עד גם הדור שלפנ"ז (דור השמיני): מכיון שהגאולה לא באה אז בפועל, ה"בא אל פרעה" (הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" למטה) לא הי' בתכלית השלימות כנשמה בגוף בריא (היתה הסתלקות הנשמה מן הגוף, וגם הנשמה בגוף היתה במצב ש"הדיבור הוא בגלות" וכו'); משא"כ בדורנו זה – הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה – נעשה תומ"י "נתלו המאורות", שלא זו בלבד שלא חסר ח"ו במאורות הגדולים דגילוי תושב"כ ותושבע"פ, אלא אדרבה – נוספת בזה שלימות נעלית יותר [לא באופן ד"כבר פה מאורייתא שבע"פ וכבר לשון מאורייתא שבכתב", להיותו למעלה מזה], באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה, עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו, "שלח נא ביד תשלח", וילמד תורה את כל העם כולו, עד "תורה חדשה מאתי תצא", וזה פועל את השלימות והעלי' דכל הדורות שלפנ"ז, עי"ז ש"הקיצו ורננו שוכני עפר", ובעל ההילולא בראשנו".

על ידי כך שבדורנו זה מגיעה הגאולה האמיתית והשלימה – כפי שכבר התבשרנו והובטחנו בנבואה, לכן זוכה דורנו זה לחיות בחיים נצחיים באופן מושלם, בגילוי מושלם של עצמותו יתברך באופן של "אתפריעו", וכנשמות בגופים גשמיים – כיוון ש"נתלו המאורות", כנ"ל.

•

באותה השיחה בה הורה ובישר כי יש לפרסם לכל אנשי הדור אודות נביא, שופט ויועץ הדור – שבת פרשת שופטים ה'תנש"א הנזכרת לעיל – דיבר הרבי מלך המשיח שליט"א גם אודות קיומו הנצחי של נשיא הדור, השופט והנביא, על דרך אבן השתיה הקיימת במקומה בהר-הבית באופן תמידי ונצחי, ללא כל שינויים אפילו שינוי כגניזה. ובלשה"ק:

"נשיא הדור ש"הוא הכל", "צדיק יסוד עולם", על-דרך אבן השתיה – שנמצאת במקום מסויים בעולם הזה הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינויים (אפילו לא השינוי דגניזה, כהארון שנגנו וכו"ב), על-דרך שופט ונביא



מקבל לידי הק' במאור פנים 'תוף מרים', עליו הכיתוב "יחי אדוננו מורנו ורבנו המלך המשיח לעולם ועד". י"ב אד"ר תשנ"ב

שקיים (נצחי) בכל דור (כסימן לגילוי אלקות בעולם באופן תמידי) – שממנה הושתת כל העולם כולו".

בהערה מס' 133 כאן נוסף הביאור אגב אותיות המילים "אבן השתיה":

"ולמעור שבשנת ה'שי"ת [=אותיות "שתיה"] (שנת הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר) התחילה תקופה חדשה בפעולתו ועבודתו כו'. ובפרט לאחר שבעברו יותר מארבעים שנה מאז, כאשר ניתן לבניי "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע" (תבוא כט, ג).

מכל זאת ועוד מובן כי כל עניין ההסתלקות ח"ו של נשיא הדור – איננו בדורנו זה: הן על פי דבריו הק' אודות גילוי דרגת ה"אתפריעו" בשלימות (שיחת ש"פ בא תשנ"ב הנ"ל) והן על פי דבריו הק' אלו אודות קיומו הנצחי של נביא הדור – ללא שינוי אפילו כזה של כיסוי וגניזה – בהם רומז על עצמו כנביא, נשיא ושופט הדור.

[אגב כך מובן גם כן כי דברי הרמב"ם בהלכות מלכים בדברו על סימני מלך המשיח (בהשמטת הצנזורה לפרק י"א הלכה ט') – "ואם לא הצליח עד כה או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו" – אינם שייכים אצל הרבי מלך המשיח שליט"א, כיוון שכאמור – בדורנו אצל נשיא דורנו לא שייך כלל עניין ההסתלקות ח"ו, ולא עוד אלא גם כיום הוא חי בגופו הגשמי ללא כל שינוי דק].

•

בשנה שלאחר מכן, בתאריך כ"ז באדר א' תשנ"ב, חדל הרבי לצאת אל הציבור מפני המאורע שנתפס לעיני כשר כאירוע מוחי ל"ע. בחודשים הבאים, למען יוכל הקהל "לראות ולהיראות", נבנה בבית הכנסת הגדול חדר מיוחד בעל חלון כהה רחב בו ישב הרבי מלך המשיח שליט"א בעת התפילות במניין, כשמאוחר יותר נוספה לחדר זה גם מרפסת הפונה אל חלל בית הכנסת – בה החל הרבי מלך המשיח שליט"א לצאת לקהל באופן קבוע.



מעודד את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד". חשון תשנ"ג

הסדר הקבוע היה כי במהלך התפילות שהה הרבי מלך המשיח שליט"א בחדר המיוחד, כאשר ממש בסוף התפילה היה יוצא למרפסת, לעיתים בעת אמירת הקדיש האחרון, ונגלה אל הקהל. קהל החסידים, שמילא את בית

הכנסת עד אפס מקום מחמת הרצון הרב לראות את פני הקודש, החל מיד בשירת האמונה "יחי אדוננו" כשהרבי מעורר את השירה. לעיתים היה העידוד בידו, אך כמעט תמיד היה זה בתנועות ראשו וגופו הק'.

מאורע זה חזר על עצמו שוב ושוב במשך השנים תשנ"ג-תשנ"ד, כאשר בכל פעם יוצא הרבי מלך המשיח שליט"א אל הקהל עבור דבר אחד בלבד – עידוד שירת ואמונת החסידים בו ובדבריו, כי "אדוננו מורנו ורבינו" הוא ה"מלך המשיח" שיחיה "לעולם ועד" – כמאמר הכתוב בתהילים (כא, ה) "חיים שאל ממך נתתה לו אורך ימים עולם ועד", אותו מבארים מפרשי הפסוק על מלך המשיח.

•

על בסיס כל זאת בוערת בחסידים האמונה כי הרבי שליט"א הוא המלך המשיח והוא יגאלנו גאולת עולמים תיכף ומיד ממש. באותם ימי שנות הנפלאות, שנות תנש"א-תשנ"ד, עורר הרבי מלך המשיח שליט"א את האמונה בכך שוב ושוב, בשיחותיו הקדושות ולאחר מכן בעידודיו את שירת "יחי אדוננו", שירת האמונה.

כך גם היה ביום ג' בתמוז תשנ"ד, היום בו הפסיקו עיני הבשר לחזות בפני קודשו והאזניים מלשמוע קולו. למראה העיניים היה זה נראה כהסתלקות רח"ל, אך היה זה רק תחילתו של ניסיון, הנסיון האחרון בגלות בו עומדים אנו עד לרגעי כתיבת השורות.

וכבר היה כן לעולמים, בשעה שעלה משה למרום לקבל התורה: "וירא העם כי בושש משה, אל תקרי בושש אלא באו שש . . . לסוף מ' יום בא שטן ועירבב את העולם, אמר להן משה רבכם היכן הוא אמרו לו עלה למרום, אמר להן באו שש ולא השגיחו עליו, מת ולא השגיחו עליו, הראה להן דמות מטתו והיינו דקאמרי ליה לאהרן כי זה משה האיש וגו'" (שבת פט ע"א). באותה העת, רק שבט לוי בלבד לא חטאו בחטא בעגל, והיה זה עקב דבקותם בדברי הרב – משה רבינו – שהבטיחם כי לסוף מ' יום ירד ועימו לוחות הברית.

בתורת החסידות מוסבר כי הסתלקות הצדיק מן העולם היא רק לאחר שסיים את עבודתו כאן, בעולם הזה הגשמי, אזי יכולה נשמתו להיפרד מהגוף ולחזור אל מקום חוצבה. הסתלקותו של צדיק מראה כי הוא השלים את עבודתו וכי כעת הינו יכול להסתלק מן העולם.

אך אצל הרבי, נשיא הדור השביעי, אין זה שייך כלל וכלל. ראשית, כאמור לעיל, ברגע קבלת הנשיאות והנהגת חסידות חב"ד ביום י"א שבט ה'תשי"א הודיע הרבי שליט"א את מטרותיו ומטרת הדור השביעי כולו והיא אחת: "העבודה דדור השביעי הוא להמשיך את השכינה למטה ממש" – "ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא", שפירושה של עבודה מיוחדת זו הוא גאולה אמיתית ושלימה,

אז "יראו כל בשר" את גילוי האלוקות בעולם.

נכון לרגעי כתיבת שורות אלו, טרם הושלמה המטרה. עודנו נמצאים במצב של גלות, והגאולה האמיתית והשלימה טרם הגיעה בשלימותה. על כן – בנוסף לדבריו הברורים בשיחות קודשו הנ"ל – לא יתכן לומר שיתאפשר מצב של הסתלקות ח"ו אצל הרבי מלך המשיח שליט"א, להיותו נשיא הדור השביעי שטרם סיים את עבודתו, ועל כן חזקה האמונה ובהירה ההבנה כי הרבי מלך המשיח שליט"א חי וקיים – ויבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו תיכף ומיד ממש.

•

"שיר למעלות אשא עיני אל ההרים – למלך המשיח, שנאמר מי אתה הר הגדול ולהיכן הוא בא בדרך ההרים, שנאמר מה נאוו על ההרים רגלי מבשר" (מדרש תנחומא תהילים קכ"א, א).

נבחר שמו של ספר זה – שירו למלך – לציון למלך שנים להולדתו של כבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ביום בו מנהג ישראל להתחיל לומר את המזמור בתהילים המתאים למספר שנותיו, פרק קכ"א – "שיר למעלות", ובו גם נכתבו דברי החכמה וחידושי התורה שנקראת גם היא כשירה – "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת".

כרך ייחודי זה מוגש לכבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לרגל מאה ועשרים שנים להולדתו, כמתנת ביכורים מאת רבני ישובי וקהילות ישראל על ידי תלמידי הישיבה המרכזית ב-770 "בית-משיח".

הספר מכנס בקרבו את דברי התורה ופולפולי אורייתא של הרבנים ומורי ההוראה הנכבדים, אשר מטרת כינוסם באכסניה מפוארת זו הינה להעלות על נס את פועלו הרב ומעלתו הנשגבה של רבינו שליט"א נשוא הספר, למען הגדיל תורה ולהאדירה.

בעת ציון דרך היסטורי זה של מאה ועשרים שנות תורה ויראה גוברת התקווה והתפילה של רבבות אלפי ישראל לזכות כבר תיכף ומיד לראות ולחזות בעינינו את כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש מלך המשיח שליט"א כ"משיח ודאי", על ידי זה ש"עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", "ולא עיכבן אפילו כהרף עין", במהרה בימינו ממש.

ונכריז לפניו את ההכרזה המבטאת את קבלת עול מלכותו עלינו בשמחה, ונאמר:

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

דבר מלכות

ענינו העיקרי של משיח: חזרת מלכות בית דוד ושלימות משפטי התורה

ומחץ פאתי מואב זה דוד. וכן הוא אומר⁶ ויך את מואב וימדדם בחבל. וקרקר כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר⁷ בו ומשלו מים עד ים. והיה אדום ירשה זה דוד⁸. שנאמר⁹ ותהי אדום¹⁰ לדוד לעבדים וגו'^{10*}. והיה ירשה שער אויביו¹¹ זה המלך המשיח שנאמר¹²

המשיח" (ה"א הידיעה (מלפני זה)).

(6) שמואל-ב ח, ב.

(7) זכרי' ט, י.

(8) בדפוסים ורוב כתבייד הנ"ל (הערה 3) "לדוד".

(9) שמואל-ב שם, ו.

(10) בכתוב "ארם". ושם פסוק יד "ויהי כל אדום עבדים לדוד". ועל דרך זה בדברי הימים א' יח, יג. ובכתב יד שטוקהאלם "עבדים לדוד". ולפי זה כנראה הכוונה לפסוק יד.

*10 ברוב כתבייד ליתא "וגו". וגם מזה משמע קצת שהכוונה לפסוק יד שבשמואל-ב שם, שהמשך הכתוב אין שייך לכאן. מה שאין כן בפסוק ו שם שממשיך "נושאי מנחה".

(11) בדפוסים שלפנינו "והיה ירשה וגו'". אבל כן הוא בדפוסים וכתבייד הנ"ל (הערה 3).

(12) עובדי' א, כא.

(*) ובדפוסים שלפנינו גם ב"וקם שבט מישראל" כתב "זה מלך המשיח" ורק בב' ענינים האחרונים כתב "זה המלך המשיח".

ובב' כתבייד (אוקספורד 591. שטוקהולם - הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה ג) בכל הלכה זו "זה מלך". ולאידך, בב' כתבייד אחרים שם (אוקספורד 610, 568) גם באשורנו ולא קרוב כתב "זה המלך המשיח".

א. כתב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים¹:
"וכל מי שאינו מאמין בו (במשיח) או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו שנאמר² ושב ה' אלקיך את שבותך כו'". ולאחרי זה ממשיך "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא כשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה]³ ושם הוא אומר⁴ אראנו ולא עתה זה דוד אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח. דרך כוכב מיעקב זה דוד. וקם שבט מישראל זה המלך⁵ המשיח.

(1) פרק יא ה"א.

(2) נצבים ל, ג.

(3) אבל בכתבייד הרמב"ם ודפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור (רומי רמ. שונציא רנ. קושטא רסט. ווינציאה רפד. שי (- ברגדין). שיא (יושטיניאן)) "מיד בני עשו".

"נוסח מלא בלתי מצונזר של פרק זה (פי"א מהלכות מלכים) על פי כתבייד ודפוסים ישנים בצירוף מבוא ושינויי נוסחאות" נדפס בסוף הרמב"ם דהוצאת פרס (ירושלים). ושם גם צילומים מכמה כתבייד דפרק זה. לקמן בפנים ובהערות צויינו (בעיקר) השינויים הנוגעים לנדון דידן.

(4) בלק כד, ידיח.

(5) כן הוא בדפוסים וכמה כתבייד הנ"ל (הערה 3)*. ויש לומר בפשטות השינוי דבענין הא' כתב "זה מלך המשיח" ולאחרי זה (שכבר ידוע) כתב "זה המלך

ועלו מושיעים בהר ציון וגו' 12*.

הנה ספר היד הרי הוא ספר הלכות – כדברי הרמב"ם בהקדמתו בסופה – (ולא של דרשות על פסוקי התורה וכיוצא בזה), וצריך להבין: כדי להוכיח את ההלכה ש"כל מי שאינו מאמין בו כו" הוא כופר "בתורה ובמשה רבינו", היה מספיק אילו היה כותב רק "אף בפרשת בלעם" 13 נאמר ושם נבא במשיח (האחרון שעומד מבניו) שמושיע את ישראל [באחרונה] וכבר היינו יודעים דמיירי בפסוקי הנבואה שהתחלתם היא ". אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" 14

ולמה לו להאריך בפרטי הראיות שבכתובים אלו מדובר אודות "שני המשיחים" ועל מי מרמז כל חלק מהכתוב וכו'?

אפילו אם הכוונה היא לפרש בהדיא מאיזה פסוקים מיירי, הרי היה מספיק אם היה מביא רק (את ההתחלה והסיום) – שזה נאמר בפסוקים "אראנו ולא עתה וגו' והיה ירשה שער אויביו וגו' 15*.

ב. מזה שהרמב"ם מוסיף את הראיה "אף בפרשת בלעם נאמר", אף על פי שכבר הביא לפני זה ראיה על עצם הענין "שהרי התורה

*12 ברוב הכתבייד הנ"ל נעתק גם המשך הכתוב "לשפוט את הר עשו", ובכתבייד (אוקספורד 610) נוסף גם "והיתה גו'".

13) וכלשונו בפירוש המשנה פרק חלק יסוד הי"ב ומי שהסתפק בו כו' כפר בתורה שיעד בו בתורה בפירוש בפרשת בלעם ופרשת אתם נצבים (ועל דרך זה הוא בתרגום הר"י קאפאח).

14) כד, יד.

15) ראה אגרת תימן פ"ג קרוב לסופו (מהדורת קאפאח): כמו שהבטיחנו ה' בתורה באמרו אראנו ולא עתה אשוורנו ולא קרוב וכו' והיה אדום ירשה.

העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך", משמע (וכמובן מפשטות לשונו) שהכתובים מפרשת בלעם מביא הרמב"ם בעיקר לא (רק) כראיה על עצם ביאת המשיח, גאולת ישראל מהגלות, אלא (גם) ש"נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון שעומד מבניו". שמפני זה הוא מפרט ומפרש את הכתובים, איך מוכח מהם ש"נבא בשני המשיחים".

אבל הא גופא צריך ביאור:

בשלמא מה שמוסיף את הראיה מהכתובים שבפרשת בלעם על עצם הענין דמשיח, יש לומר שזהו מפני שכתוב "ושב ה' אלקיך את שבותך" לא נאמר 16 שזה יהיה על ידי המשיח 17, לכן מביא גם ראיה מהמפורש בתורה שנבא על מלך המשיח, אבל מה נוגע להראיות (מן התורה) על ביאת המשיח ש"שם נבא" לא רק ב"משיח האחרון" אלא גם בדוד, "משיח הראשון"; ובפרט – באריכות לפרש כל פרטי הלשונות בהכתובים איזה מהם מדברים במלך דוד ואיזה במלך המשיח 18?

16) אבל להעיר שלשון הרמב"ם הוא "העידה עליו".

17) להעיר מפרש"י סנהדרין (צט, א) ד"ה "אין להם משיח לישראל, אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו". וראה שו"ת חתם סופר יו"ד בסופו (סי' שנו). ושם: והאומר כדעת רבי הלל (שאין משיח לישראל אלא הקב"ה יגאלם) הרי הוא כופר בכלל התורה.

18) ופשיטא שאין לומר שזהו המדרש* היחיד שמצא הרמב"ם שמפרש הכתובים האלו על מלך המשיח, ולכן הביאו כצורתו (חצי הכתוב הראשון על דוד וכו') – כי א' פשוט שאף על פי כן אין דרך הרמב"ם להעתיק כל פרטי הדברים שבמדרש, כי אם

(* ע"ד לשון הרמב"ם הוא בבחי' בלק שם "על דרך המדרש". ועד"ז הוא במדרש הגדול עה"פ. וברמב"ן בספר הגאולה שם (מבלי הראיות של הכתובים). ועל דרך זה קצת במדרש אגדה (באבער) על הפסוק. וראה רלב"ג על הפסוק.

מבניו שמושיע את ישראל [באחרונה].

אבל מובן שקשה לפרש שזהו כל הטעם: כי בכתובים אלו אין כוונת הרמב"ם (כפשטות לשונו) להביא ראיה והוכחה שמלך המשיח ודאי יבוא, אלא שביאתו כתובה בתורה; ומזה ש"מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא כתורה ובמשה רבינו" –

אם כן מה נוגע לכאן ש"נבא בשני המשיחים", גם "במשיח הראשון שהוא דוד", ובפרט – לפרש את (ארבעת) הלשונות הכפולים שבכתובים אלו, שבראשונים הכוונה למשיח הראשון ובשניים – למשיח האחרון?

ד. בהמשך לזה כותב הרמב"ם, אבל בהלכה בפני עצמה: "אף בערי מקלט הוא אומר²¹ אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היי דבר זה ולא צוה הקדוש ברוך הוא לתוהו".

והנה ידוע שגם חלוקת ההלכות שברמב"ם היא בדיוק – וצריך להבין: למה מביא הרמב"ם ראיה זו בהלכה בפני עצמה ולא בהלכה שלפניה ביחד עם שתי הראיות האחרות שמן התורה? ואם מתאים שכל ראיה תהיה כתובה בהלכה בפני עצמה, הוה ליה לכתוב גם הראיה מפרשת בלעם בהלכה בפני עצמה^{21*}.

גם: למה מדייק לציין מקור הכתוב ובפרט בלשון "אף בערי מקלט הוא אומר" ולא "אף)

ג. לכאורה יש לומר, שהטעם שהרמב"ם מביא את הראיה גם על זה שנבא בשני המשיחים, גם "משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל כו'" – דלכאורה, מה נוגע לאמונה בביאת המשיח שגם דוד נקרא משיח כמו המלך המשיח, עד שעל שניהם אומרים "בשני המשיחים" (בה"א הידיעה) –

הוא מפני שזה נוגע לאמונה בביאת המשיח ומחזק אותה: כשנדע שענין המשיח אינו דבר חדש, כי כבר היה "משיח הראשון הוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם", זה מוסיף תוקף באמונה שגם לעתיד יבוא משיח שמושיע את ישראל

(על דרך הוכחת חז"ל¹⁹ על תחיית המתים: "דלא הו חיי דהרי חיי לא כל שכן");

או באופן אחר, כמו שכתוב במפרשים²⁰: מכיון שעל-דבר שני המשיחים נאמר באותה נבואה, הרי כשם שנתקיים חלק הנבואה בנוגע ל"משיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם"; כן בודאי תקיים הנבואה על-דבר "משיח האחרון שעומד

זה שנוגע לנדון דידן, ב) מצינו במדרשי חז"ל שגם חלק הראשון "דרך כוכב מיעקב" מפרשו במשיח (ראה ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. דברים רבה פ"א, כ. וראה תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק. ועל דרך זה מפרש הרמב"ם על הפסוק כל הכתובים על משיח. וראה דבריו בספר הגאולה (ע' רסו – בהוצאת שעוועל) מה שהשיג על הראב"ע בלק שם שפירשו על דוד) – וראה לחם משנה לרמב"ם שם: ואולי הם מדרשים חלוקים – ג) ועוד ועיקר: הרמב"ם כאן אינו בא להביא ראיות ממדרשי חז"ל "שכל הספרים מלאים בדבר זה" (יותר מ"בדברי הנביאים" – לשון הרמב"ם שם ה"ב), כי אם מהמפורש בתורה ופשטות הכתובים.

19) סנהדרין צא, א.

20) קרית ספר לרמב"ם הלכות מלכים שם. – על דרך סיום מס' מכות.

21) שופטים יט, חט.

*21) וראה לקוטי שיחות שנשמע לקמן הערה 67. לקוטי שיחות חלק ל"ד ע' 114 ואילך.

המשיחים", מה זה נוגע לכאן ובמה דוקא (רק) דוד נקרא משיח?

[שהרי כשם שדוד נמשח בשמן המשחה (בקרן²⁴) ונקרא משיח ה'²⁵, כמו כן, לפני זה, נמשח שאול²⁶ (בפך כו') וגם הוא נקרא משיח ה'²⁷]

ואם הכוונה היא לבחור שני מושיעי

הכוכב אשר דרך מיעקב כמו שביארו רז"ל. ולהעיר משל"ה (בלק שסכ, ב) בפירוש הגמ' (בבא בתרא יד, ב) "משה כתב ספרו ופרשת בלעם", היינו שכופר בתורה ובנבואת משה (ונקרא אפיקורוס וכופר) אף שגם תורה היא בכלל נבואת משה** (ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ח***). ועל פי זה יתורץ לכאורה גם זה שהביא הראיה מערי מקלט בהלכה בפני עצמה, כי זוהי ראייה נוספת מסברא "ומעולם לא היה דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו", ואינו שייך ל"כופר . . בתורה ובמשה רבינו". וגם מובן מה שכתב "בערי מקלט הוא אומר" ולא "בפרשת שופטים נאמר" וכיוצא בזה, להדגיש שאין זה שייך לכופר בתורה כו'.

אבל מובן שגם זה דוחק ואין כאן מקומו. וראה לקמן בפנים סעיף יא.

24 מגילה יד, א.

25 שמואל"ב יט, כב. וראה שם כג, א.

26 שמואל"א יוד, א. וכתוב זה הביא הרמב"ם (הלכות מלכים פ"א ה"ז) לענין משיחת מלך. וראה מגילה שם.

27 שמואל"א כד, ז. יא. כו, ט. יא. טז. שמואל"ב א, יד. טז.

*** ראה פירוש המשנה פרק חלק יסוד השביעי ויסוד השמיני. ולהעיר מלשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח ה"ג. שם פ"ט סוף ה"א. ה"ד. ה"ה. נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ט ע' 177 ואילך.

*** ברמב"ם שם: "האומר שאין התורה מעם ה' כי אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה", אף שבזה גם מכחיש נבואתו של משה רבינו, כבשלשה שלפני זה, ומשמע שתלוי במה בא להכחיש, אף שהכופר בתורה בדרך ממילא מכחיש נבואתו של משה, לא נקרא על ידי זה אפיקורוס. ועדיין צריך עיון.

בפרשת שופטים²², על דרך מה שכתוב לפני זה "בפרשת בלעם"?

ה. גם צריך להבין דיוק הלשון²³ "בשני

22 שהרי בנוגע לערי מקלט ישנה עוד פרשה לפני זה (מסעי לה, ט ואילך, וראה גם פ' ואתחנן ד, מא ואילך), שמהלשון "בערי מקלט נאמר" אינו ברור מקומו בתורה (גם אם היה נאמר "בפרשת ערי מקלט").

23 עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם: א) "בפרשת בלעם", והרי אין דרכו לציין המקור, וכמו שלא כתב בהפסוק שהקדים ושב ה' אלקיך, "שהרי נאמר בפרשת אתם נצבים", ב) הלשון "ושם נבא" למאי נפקא מינה (ודוחק גדול לומר, כיון שמקדים "פרשת בלעם" צריך לבאר ד"שם נבא").

לכאורה יש לומר שהוסיף "ושם נבא", בהתאם למה שכתב לפני זה "כופר . . בתורה ובמשה רבינו", על זה ש"כופר . . בתורה" כתב "שהרי התורה העידה עליו כו'", ועל זה שכופר "במשה רבינו" כתב "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא" (ולא "ואף בלעם נבא" (כבקרית ספר לרמב"ם שם)) וכוונתו לנבואת משה (וכן משמע בפירוש המשנה אבות (פ"ד מ"ד) "וכן דוד כו' ושיערו השם יתברך לנו על ידי משה רבינו והוא

*) לכאורה יש לומר באופן אחר (ועל פי זה מובן הצורך להוסיף ראייה זו "אף בפרשת בלעם" על מה שכתב לפני זה "שהרי התורה העידה עליו" – דפרשת נצבים), שבה מוכיח שמוכרח להתקיים, כי ההבטחה של תורה יתכן שלא תתקיים שמא יגרום החטא (ברכות ד, א) מה שאין כן בנבואה שהנבואה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"י ה"ד).

אבל נוסף על זה שכבר נתבאר לעיל (בפנים ס"ג) שהרמב"ם כאן לא בא להוכיח אמיתת הענין שבוודאי יהיה, כי אם איך שהוא כופר בתורה ובמשה רבינו, ואם כן אין נוגע הענין דנבואה – הרי החילוק בין ההבטחה דאפשר שתתבטל שמא יגרום החטא לנבואה לטובה כו', מפרש הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה שהיינו החילוק במה שבין ה' לנביא עצמו (שכזה אפשר להיות שיגרום החטא) לזה שיאמר ה' להבטיח לבני אדם טובה בסתם, שבה אי אפשר שלא תתקיים ההבטחה,

ואם כן מובן שגם זה "שהתורה העידה עליו" בודאי תתקיים. ועצ"ע. – וראה לקו"ש חל"ד ע' 116'7 ובהערות שם.

1. ויובן זה בהקדם בהסברת כמה דיוקים בשתי ההלכות שלאחרי זה בהלכות מלכים שם. בהלכה ג' כתב הרמב"ם: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו³² אין הדבר כך שהרי רבי עקיבא כו' (כמו שמביא שם הראיה מבן כוזיבא, ומסיק) ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה^{32*} לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן [וכל³³ המוסיף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן, הרי זה ודאי בדאי ורשע ואפיקורס].

מזה שבהמשך ההלכה על-דבר המלך המשיח מסיים הרמב"ם "ועיקר . . . שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם כו'" משמע לכאורה, שהאומר שמשח צריך לעשות אותות או מופתים או לחדש דברים בעולם, הרי בזה הוא מוסיף או גורע בתורה, היפך הענין דאין מוסיפין עליהן כו', אבל צריך להבין: מה הקשר בין שני הענינים³⁴?

יתירה מזו: בנוגע לנביא כתב הרמב"ם³⁵

(32) ברפואי וכתבייד רמב"ם הנ"ל (הערה 3) "שהטפשים אומרים".

(32*) בכמה כתבייד (הובאו ברמב"ם הנ"ל הערה 3): אין חוקיה ומשפטיה משתנים (משתנות).

(33) כן הוא ברפואים וכתבייד הנ"ל (הערה 3) ונשמט ברפואים שלפנינו.

(34) סיום הלשון שבההלכה שנשמט על ידי הצנזור וכל המוסיף כו' רשע ואפיקורס – כנראה הכוונה לאותו האיש. ועל פי זה מובן המשך הלשון בהלכה שלאחריה ראה בהנסמן בהערה 36. אבל לפי זה – למה הוצרך לומר גם "ועיקר הדברים . . . שהתורה כו' מהן".

(35) הלכות יסודי התורה ריש פ"י.

ישראל (בראשונה ובאחרונה), לכאורה מתאים יותר משה רבינו כגואל ראשון ומשיח כגואל אחרון²⁸.

ששניהם הושעו מגלות, משא"כ – דוד.

ולהעיר שגם בנוגע למדריגתם בנבואה כתב הרמב"ם שמשח גדול מכל הנביאים²⁹, או כדבריו בספר היד³⁰ "ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" מה שאין כן – דוד³¹.

(28) להעיר משמות רבה פ"ב, ד. זהר ח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי.

(29) באגרת תימן ריש פ"ד (תרגום הר"י קאפח): שהמשח נביא גדול מאד גדול מכל הנביאים אחרי משה רבינו . . . מעלותו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו.

(30) הלכות תשובה פ"ט ה"ב.

(31) ראה מגילה שם ברש"י שהוא נביא וכן סוטה מח, ריש ע"ב. וקשה מזהר ח"ב קנר, א (וראה ניצוצי זוהר שם). וראה שער רוח הקדש בתחלתו. ובכמה מקומות דודו ושלמה (תהלים ומשלי – כתובים – דלא כסוטה שם) – מלכות רוח הקדש ולא נבואה נצח הוד. ואין כאן מקומו.

במורה נבוכים ח"ב פמ"ה (המעלה השניה) כתב: דוד ושלמה ודניאל הם מן הסוג הזה ואינם מסוג ישעי' וירמי' . . . ודומיהם לפי שאלו . . . לא דברו . . . כי אם ברוח הקדש.

בפירוש המשנה אבות (פ"ד מ"ד) "וכן בדוד כו' והוא נביא" (להעיר דשם בא בהמשך "ויש לך ללמוד ממשח רבינו כו'"), אבל בפשטות משם אין ראייה כי אינו מדבר במדריגת ומעלות הנבואה, כי אם על-דבר ענווה כו' ואינו נוגע החילוקי מדריגות דנבואה ורוח הקדש.

בשמונה פרקים (פ"ז): וכן דוד המלך ע"ה נביא אמר כו'. ושם בא לבאר מאמר רז"ל "אין הנבואה* שורה אלא על חכם גבור ועשיר . . . ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל המעלות" ומביא דוגמא משלמה ודוד, אליהו שמואל יעקב.

(*) כן הוא בפירוש המשנה שלפנינו ובתרגום הר"י קאפח. בגמ' שבת (צב, א) "אין השכינה שורה". ובנדרים (לז, א) "אין הקב"ה משרה שכינו".

ח. ויש לומר הביאור בכל זה, בהקדים מה שהרמב"ם סידר את הלכות מלכים (ומלחמותיהם³⁸, או ומלחמות^{38*}) בסיום וסוף ספרו היד – דלכאורה, לפי סדר הזמנים, כמו שכתב הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה" – הוה ליה לסדר הלכות מלכים הרבה לפני זה בספרו³⁹?

(38) זהו השם המלא – כבהקדמת הרמב"ם (וב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) ובהכותרת בספר שופטים והלכות מלכים.

(38*) כן הוא בדפוס רומי הנ"ל. ווינציאה רפד. שי. בהכותרת דספר שופטים והלכות מלכים*. ובכתב יד התימנים שם. וכן הוא שם (ובכמה כתב יד) בהקדמת הרמב"ם בסופה בהלכות דספר שופטים והלכות מלכים – ראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים תשכ"ד). ושם נסמך.

(39) בהקדמת הרב"ז לספר שופטים "לפי שדיניו הלכתא למשיחא". אבל צריך עיון, כי: א) כמה הלכות לכאורה אינן הלכתא למשיחא (ראה לדוגמא: פ"א ה"ח ואילך שלכאורה אינן שייכות לאחר ביאת המשיח) ב) מטעם זה גם ספר הח' והט' (ספר עבודה וקרבנות) היו צריכים להיות ב(קירוב על כל פנים) לסיום ספרו.

[ובנוגע לקרבנות היה אפשר לומר בדוחק, כי לדעת הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ט). וראה שם פ"ב ה"ד) "מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי". אבל בנוגע לבית המקדש וכל השייך לזה אין לתרץ כן (על פי בראשית רבה סוף פרשה סד. ראה מנחת חנוך מצוה צה), כי הרמב"ם כתב בהלכות מלכים כאן (בריש הפרק ובסופו) דמשיח בונה מקדש (וראה הקדמתו לפירוש המשנה בנוגע למסכת מדרות. הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד). וידועה השקלא וטריא בזה. ואין כאן מקומו].

ואולי יש לומר: הרמב"ם בתחלת ספר היד (ב"מנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם) כתב "ספר ארבעה עשר: אכלול בו מצות שהם מסורין לסנהדרין כו' ודין

(*) אבל בהקדמת הרמב"ם בסופה (בסידור ההלכות דספר שופטים וכן בהלכות מלכים) בכל דפוסים הנ"ל "ומלחמותיהם" ("ומלחמותיהן").

ש"כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות אחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר כו'", הרי שאף על פי שגם שם הוא שולל "אות . . שיש בהם שינוי מנהגו של עולם", מכל מקום אינו מסיק שם (כבנדרן דידן) "שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם"; ולאידך כותב שם שעליו לעשות אות: "שיאמר דברים העתידים".

ז. בהלכה שלאחרי זה בהלכות מלכים ממשיך הרמב"ם: ואם³⁶ יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח אם עשה והצליח (ונצח כל האומות שסביביו³⁷) ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי ויתקן³⁷ את העולם כו'.

וצריך להבין: למה אין הרמב"ם מזכיר כאן (וגם לא בכל הפרק) את המעלות הגדולות בהן מתארים את המלך המשיח, וכמו שכתב הרמב"ם בעצמו במקום אחר בספר היד "בעל חכמה יהיה יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" (וכנ"ל סוף סעיף ה).

(36) ביאור הלכה זו ברמב"ם – ראה לקו"ש ח"ח ע' 358, 361-2 בהערות.

(37) כן הוא בדפוסים שלפנינו. אבל בכתב יד ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) בא כאן קטע שנשמט "ואם לא הצליח כו'", והתיבות "ויתקן את העולם כו'" הן באמצע דבריו שם, "וכל הדברים האלו (של ישוע הנוצרי) ושל זה הישמעאלי . . אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו כו'". וראה שם בסיום לשונו. וראה לקמן בפנים סעיף טז.

התורה והמצוה בשלמות.

ט. את הלכות המשיח הכניס הרמב"ם (בסיום ספרו הירד ו) בסוף הלכות מלכים ומלחמותיהם*⁴⁵, מאחר שזהו גדרו וענינו של משיח על פי הלכה:

הרמב"ם מפרש בפרק יא דהלכות מלכים לא רק את הענין דביאת המשיח והחיוב להאמין בו, אלא גם מהו ענינו גדרו ופעולתו ואופן התגלותו, ובמילא – במה מתבטא החיוב להאמין בו.

וזוהי כוונת הרמב"ם בתחלת הפרק: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד"⁴⁶ ליושנה לממשלה⁴⁷ הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמימין ויובלות ככל מצותה⁴⁸ האמורה בתורה:

אין זה (רק) סיפור דברים מה יעשה המשיח ומה יהיה בימיו, אלא זוהי הלכה:

הגדר דמשיח הוא שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ולא שהוא עומד לפעול ענין חדש), שבפועל מתבטא הדבר בזה שהוא "בונה מקדש במקומו ומקבץ נדחי

*⁴⁵ להעיר דבהכותרת לפרקים יא ויב דהלכות מלכים בדפוס וינציאה רפד. שי – "הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח".

⁴⁶ כן הוא בדפוסים שלפנינו. ובכתבייד ודפוסים הנ"ל (בהערה 3) "בית דוד".

⁴⁷ בכתבייד הנ"ל ודפוס רומי וקושטא הנ"ל "הממשלה". ושם ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) מכתבייד: בממשלה, ממשלה.

⁴⁸ צריך עיון "מצותה" – לשון יחיד. וברוב כתבי יד ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) "מצות" (מצותם) האמורות (האמורה).

ויש לומר: במה שהרמב"ם סדר זה בסיום ספרו הירד – ספר הלכות – הרי הוא מדגיש ששלמות (קיום ה)תורה וההלכה נעשה בשעה שיש (ענין ה)מלכים⁴⁰. וכפי שזה מובן גם בפשטות, ששלמות הקיום של כל מצוות והלכות התורה היא כשיש מלך על כל ישראל, שעל ידו מתקיימת מצות מלחמות השם⁴¹ (להכרית זרעו של עמלק) ומצות "לבנות בית הבחירה", שרק אז שייך קיום כל הלכות ומצוות התורה.

בפועל נעשה הדבר על ידי דוד המלך, שמלך⁴² על כל ישראל (ישראל ויהודה). הוא כבש את ארץ ישראל, גמר ושלמות דמלחמות (וה' הניח לו מסביב מכל אויביו⁴³); ועל ידו היתה ההתחלה (ההכנות על כל פנים⁴⁴) של בנין בית המקדש בירושלים (ויאמר דוד זה הוא בית ה' גו'⁴⁵), וממילא התאפשר קיום

המלך ומלחמותיו", ומכיון שהלכות מלכים הן "דין המלך כו" – מצות היחיד, לכן כתבו בסוף ספרו (אף שכמה הלכות שייכות לכל אחד מישאל (ראה הלכות מלכים פ"ה ה"ז ואילך)).

⁴⁰ להעיר מספר המצוות להרמב"ם מצות עשה קעג (בתרגום ר' שלמה אבן איוב (הובא בהוצאת הר"ח העלירי): שצונו למנות עלינו מלך מישאל שיעמיד אמונתנו. (אבל ראה תרגומו (העלירי) ובספר המצוות לפנינו והוצאת הר"י קאפח). ובהלכות מלכים ספ"ד ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו".

⁴¹ ראה רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ח. ספ"ד שם.

⁴² ראה רמב"ם שם פ"א ה"ז: כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות כו'. שם ה"ט.

⁴³ שמואל ב' ז, א. הובא ברמב"ם ריש הלכות מלכים ה"ב.

⁴⁴ דברי הימים א' כחכט.

⁴⁵ שם כב, א. הביאו הרמב"ם ריש הלכות בית הבחירה ה"ג. וראה סוטה ט, סוף ע"א. וראה סמ"ג מצות עשה קסג: זמן מצוה זו של בנין בית הבחירה לא הגיעה עד ימי דוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 301 סעיף ו ואילך.

היינו שכל הענינים שחסרו בקיום תורה ומצוות מפני שהיה חסר בשלימות כל ישראל ובית המקדש – שזהו כללות ענין הגלות – נשלמים על ידי המשיח. וזהו מה שמשיח מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" – הוא מחזיר שלימות הלכות ומצות התורה.

[ויש לומר שזהו גם נפקא-מינה להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ובנוגע למה צריך להיות זה שמחכה לביאתו) מאחר שזהו גדר המשיח, צריכה להיות האמונה לא רק שיבוא כדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . . וחוזרין כל המשפטים"]⁵⁰.

י"ד. על זה מביא הרמב"ם ראייה, מנין שהמשיח יבוא ויחזיר את שלימות התורה "להחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" – "שהרי התורה העידה עליו". שבראיות אלו יש שני פרטים: שנאמר ושב ה' אלקיך . . . וקבצך וגו' – מזה אנו יודעים שיהיה קבוץ נדחי ישראל, שזהו מצב המאפשר שיהיו "מלכות בית דוד . . . כל המשפטים"⁵¹, הקיום דהלכות ומצוות התורה שנתבטל על

ישראל" (וממילא באים למטרתה ולמכוון של ביאת המשיח) "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". שזה קשור עם קבוץ נדחי ישראל כשכל ישראל יושבים על אדמתם⁴⁹.

(49) ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם סבירא ליה דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל סוף פ"ב. וכידועה השקלא וטריא בזה. ואין כאן מקומו].

והנה לפי זה "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכתב לפני זה: "יובנה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). ואולי מה שכתב "חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

אבל צריך עיון השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלוים בסנהדרין* – ד' מיתות ועוד (ראה סנהדרין נא, ב. ובפירוש רש"י שם ד"ה הלכתא) שחוזרין בביאת המשיח (ישעי' א, כו). אבל ראה רדב"ז הלכות סנהדרין פ"ד ה"ב "שהוא (משיח) יסמוך בית דין הגדול"⁵². ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה "מלכי בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם". ולהעיר מקרית ספר הלכות מלכים שם "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". וראה לשון הרמב"ם סוף פ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'. ואין כאן מקומו.

(*) להעיר שבאחד מכת"י (אוקספורד 591) שהובא ברמב"ם הנ"ל (הערה 3) "מקודם שהיו מקריבין". ולפי זה הרי זה פירוש ל"וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם (שהוא בזה ש)מקריבין קרבנות ועושין שמיטין כו", ולא ענין בפני עצמו. ואולי כן הוא הפירוש גם לפי הגירסא שבדפוסים ורוב הכת"י "מקריבין קרבנות" (בלי וא"ו). ובב' כתב"י (ברמב"ם הנ"ל שם) "ומקריבין" (בוא"ו). וכן הוא בקרית ספר שם.

(**) וראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74. ושם נסמן.

(50) ועל פי זה יומתק מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה פרק חלק בסוף עיקר ה"ב "ומכלל יסוד זה (דביאת המשיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם השם יתברך ובדברי נביאיו". ובראש אמנה (לר"י אברבנאל) פ"א (שהעתיק ה"ג עיקרים מ"העתקת הר' שמואל תיבון . . . ראוי שנסמך עליה כו") כלשונו שם ריש פ"א (הלשון "וכל החולק על מלכות זאת המשפחה").

(51) ראה שו"ת חיים שאל ח"א סי' צז: פירוש שיהיה מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחר יהיה לכולם . . . וכל זה כלל הרמב"ם באומר מלכות בית דוד ליושנה.

ידי גלות ישראל.

יא. על פי זה מובנת הקדמת הרמב"ם:
"וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה
לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר
אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה
העידה עליו כו'" (ומביא על זה את הכתוב
"ושב ה' אלקיך גו'" ואחר כך "אף בפרשת
בלעם"):

דלכאורה מה חשוב כל כך להרמב"ם
בשייכות להלכות משיח, להדגיש כי "לא
בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה
ובמשה רבינו"⁵⁷, ויותר היה לו להביאו

ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם
(שם ריש פ"ה), שענינים אלו דוקא מונעים את ישראל
מקיום התורה ומצוות. מה שאין כן מלחמת הרשות.

57 בפשטות יש לומר שהרמב"ם בא להדגיש
תוקף האמונה וגדרה, וגם זה הוא הלכה, שהאמונה
בביאת המשיח צריכה להיות בודאות והתאמתות כזה
(לא כהתאמתות שמצד "שאר הנביאים בלבד אלא"
התאמתות שמצד) תורה ומשה רבינו (שהרי התורה
העידה עליו), ועל פי מה שכתוב בהלכות יסודי התורה
פ"ח.

ועל פי זה מובן גם מה שהוסיף "ובמשה רבינו",
כי נבואת משה נתאמתה "במעמד הר סיני (על ידי)
שעינינו ראו כו' ואזינו שמעו", והתאמתות בנבואת
משה רבינו מביאה "נאמנות שהיא עומדת לעולם"
בתורה – ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 184 ואילך.

ועל פי זה יומתק גם מה שכתב בשלילה "לא
בשאר נביאים בלבד הוא כופר", ולא כהלשון בקרית
ספר לרמב"ם שם "כופר בתורה ובמשה רבינו ובשאר
הנביאים", כי גם זה הוא הלכה – בגדר אמונה בביאת
המשיח.

ולהעיר מלשונו בסוף ה"ב שחזר ומוסיף "אבל
דברי הנביאים אין הדבר צריך לראיה שכל הספרים

"אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני
המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע
את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד
מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה)": מזה
אנו יודעים שזה שיהיה על ידי המשיח, וענינו
של המשיח, הוא "להחזיר מלכות דוד ליושנה
לממשלה הראשונה" – הוא "משיח האחרון"
מהראשונה – "משיח הראשון שהוא דוד"⁵².

"ושם הוא אומר" שכל הפרטים שהיו
"במשיח הראשון – דוד" יהיו גם ב"משיח
האחרון" זה מלך המשיח, מתחיל מתחלת
התגלותו וממשלתו עד לשלימות של "ומחץ
פאתי מואב" שדוגמתו במשיח "וקרקר כל בני
שת", וכן "והיה אדום ירשה זה דוד", "והיה
ירשה שער אויביו זה המלך המשיח".

משיח יביא לשלימות התורה, שכן כתוצאה
מזה שיהיו פטורים משעבוד מלכיות ואדרבה,
משיח ישלוט עליהם – יתאפשר "לעסוק
בתורה ובמצוות כהוגן"⁵³, "יהיו פנויים בתורה
וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל"⁵⁴ (וכמו
שהרמב"ם⁵⁵ מאריך בזה)⁵⁶.

52 ולהעיר מסנהדרין (צח, סוף ע"ב): עתיד הקב"ה
להעמיד להם דוד אחר כו' כגון קיסר ופלג' קיסר.
וראה זהר ח"א פב, ב. זהר חדש נג, א. וראה צפנת פענח
על התורה ויחי מט, ט.

53 רמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"ב.

54 הלכות מלכים פ"ב ה"ד.

55 הלכות תשובה והלכות מלכים שם.

56 שעל פי זה מובן בפשטות מה שמגדרי ומצות
המלך הוא שנלחם מלחמות ה' (כברמב"ם שם פ"א
ה"ח. סוף פ"ד. ולהעיר שההלכות נקראו "הלכות
מלכים ומלחמותיהם"*) וגם זה ש"אין המלך נלחם
תחלה אלא מלחמת מצוה... זו מלחמת שבעה עממים

(*) ראה לעיל הערה 38. ולהעיר שגם להדפוסים וכת"י
שבכל מקום בהכותרת "ומלחמות" (לעיל הערה 38*),
הרי בהקדמתו בסופה לפני שמפורט פרטי ההלכות בכל
הדפוסים וכת"י "ודין המלך ומלחמותיו" (כנ"ל הערה 39),
או ומלחמותיה, ומלחמתו – ראה רמב"ם הנ"ל הערה 38*.

(*) כ"ה בגמ' עין יעקב. ובערוך (ערך קסר) ופלגו.

דברים: לא זהו ענינו של משיח "לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם"⁶¹, ולא זהו המבחן על אמינותו⁶² ומסיים "ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים":

שכיון שגדרו וענינו של משיח הוא כנ"ל, שלימות בקיום הלכות ומצוות התורה, על כן אם עולה על הדעת "שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" כדי לפעול שינוי בעולם, הרי זה בסתירה לכך אשר "התורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם"⁶³

61) כדמשמע לכאורה מפשטות לשונו. אבל ראה הערה הבאה.

62) כדמשמע לכאורה מהראיה מבן כוזיבא. וראה מאמר תחיית המתים רפ"ו.

בארוכה ביאור הלכה זו ברמב"ם והשגת הראב"ד בזה – ראה לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך.

63) על פי כל הנ"ל יש לבאר מה שהרמב"ם מנה ביאת המשיח לא' מהעיקרים (ראה ראש אמנה פ"ג הספק החמישי. שו"ת חתם סופר שם), שהוא לא רק "לפי שביאת המשיח באה מפורשת בתורה בנביאים ובכתובים כו' לכן הכופר בביאתו הרי הוא כאלו כופר בתורה ובנביאים ובכתובים כו'" (ראש אמנה פ"ד "והטענה השלישית". וראה שו"ת חתם סופר שם), כי אם לפי שזה נוגע לשלימות גדר התורה, שא' מגדריה הוא שיהיה זמן שהתורה וקיומה יהיו בשלימות.

בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה, זה ש"התורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים" (להיותה רצונו העצמי של הקב"ה – ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 3–182 ובהערות שם) הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כי אם גם בלימודה וקיומה בפועל, וזה יהיה בביאת מלך המשיח.

ועל פי זה אולי יש לומר שזהו גם הטעם, שלא נמנה אמונה בביאת המשיח במנין המצוות (ראה ראש אמנה שם פ"ה הספק הג'). ועל דרך (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים במנין המצוות (ספר המצוות שורש ד). ולהעיר מלשון הרמב"ם הלכות מלכים שם "וכל מי שאינו מאמין בו כו'", ולא כתב שצריך להאמין בו, כמו

לכאורה בהלכות תשובה⁵⁸ גבי גדרי כופר וכו'⁵⁹?

אלא שמדגיש בזה הרמב"ם שענין זה של מלך המשיח, שהוא יביא לשלימות בהלכות ומצוות התורה ("ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו' וחזרין כל המשפטים"), אינו עוד ענין שנתגלה על ידי הנביאים, כי אם ענין של תורה ומשה רבינו גופא: תורה גופא אומרת ומבטיחה שמשיח יבא ואז תהיה שלימות התורה.⁶⁰

ולכן הוא מסיים: "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", שכל הענינים שנאמרו על ידי כל הנביאים על משיח הוא ענין בתורה עצמה, בשלימות קיום התורה והמצוות.

יב. וזהו גם הטעם לכך שכתב הרמב"ם את הראיה מערי מקלט בהלכה בפני עצמה, כי מזה מביא לא רק ראיה שמפורש בתורה שעל ידי מלך המשיח יהיה הזמן של שלימות בקיום התורה ומצוות, אלא שמצאנו "בערי מקלט" שיתוסף באותה מצוה עצמה, "ויספת לך עוד שלש ערים גו'" "ולא צוה הקב"ה לתוהו".

כלומר שהתורה עצמה אומרת שצריך עוד לבא זמן שבו יהיו מצוות התורה כדבעי.

יג. על פי כל הנ"ל יובן מה שכתב הרמב"ם (בהלכה ג'): "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך" (שבזה הוא שולל שני

מלאים בדבר זה".

58) ובפירוש המשנה פרק חלק.

59) פ"ג ה"ח.

60) ראה לקמן הערה 63.

"הרי זה משיח בודאי", שכן אז "חוזרין כל המשפטים כו' ככל מצותה האמורה בתורה" – שלימות בהלכות וקיום המצות בפועל⁶⁶.

יד. ויש להוסיף בזה, שהראיות שמביא הרמב"ם לפני זה אינן רק על כללות הדברים בתחלת הפרק ש"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה . . . ככל מצותה האמורה בתורה", אלא גם על הפרטים שבהלכה ד'⁶⁷;

ולכן מביא הרמב"ם גם בהוכחה מפרשת בלעם, שנבא בשני המשיחים . . . דוד ומשיח,

66 על פי זה מובן בפשטות מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחילת הפרק שמשיח ילחום מלחמות ה' – כי שם מבאר הגדר והמכוון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') – לאחר שכבר הביא שלימות התורה, כשהוא "משיח בודאי", מה שאין כן קודם הנצחון במלחמות ה'.

על פי זה אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים על כל פנים), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו' – כי דוגמתו נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחר ביאת המשיח: לפני שיבנה בית המקדש – שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחום מלחמות (ראה דברי הימים א' כב, ח) והכין הכל לבנין בית המקדש מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (באגרות קודש שלו, אגרת קל) בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (על פי הב"ח או"ח סק"ח) דיש ב' מדרגות במשיח: ביאתו לפני בנין בית המקדש וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה משיח את בית המקדש וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים – בא דוד" (מגילה יז, ב) – (משיח בודאי).

ולעיר משינוי הגירסא ברמב"ם (כנ"ל סעיף ט והערה 46) "להחזיר מלכות דוד" או "בית דוד". ואין כאן מקומו.

67 ועל דרך זה בנוגע להשלילה (והפרט) שבהלכה ג' שמוכח הוא מהרריה שהביא בהלכה ב' שהיא הקדמה להלכה ג' – ראה לקר"ש חכ"ד ע' 109 ואילך.

ובהיות שגדרו וענינו של משיח אינו אותות ומופתים וחידוש דברים בעולם, הרי מובן גם שלא זה הוא המבחן על אמיתתו.

כשם שלגבי נביא, הבחינה על אמיתתו היא "האות שלו, שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'" (כנ"ל סוף סעיף ו), היינו שאמיתתו נבחנת במה שהוא ענינו – "נביא", הוא אומר דברי עתידות⁶⁸;

על דרך זה מובן גם בנוגע למשיח, שאף על פי שיהיה גם נביא גדול, ויותר מכל הנביאים (קרוב למשה רבינו), מכל מקום גדרו וענינו – "מלך המשיח" כנ"ל, וממילא מובן (הלכה ד') שהבחינה והסימן לאמיתתו הוא באם ענינו בעצמו הוא תורה וקיומה – "ואם" יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות . . . כפי תורה שבכתב ושבעל פה" ופועל שלימות בקיום המצוות של ישראל, "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמות ה'" כו' (ש"ילחום מלחמות ה'" הוא גם פרט בהבאת שלימות קיום התורה כנ"ל, הסרת ה"נוגש ומבטל" מצד האומות).

אלא שכל זה אינו אלא לדעת כי "הרי זה בחזקת שהוא משיח", אולם כאשר הוא מביא לידי שלימות קיום התורה ומצוות בפועל, "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביבו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", אז דוקא

שכתב בפירוש המשנה שם (וראה ראש אמנה ספ"ט).

64 ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו כו'. וראה שם סוף פ"ז. פ"ט ה"ב.

65 ועל פי זה מובן ומודגש ביותר ההמשך לההלכה שלפני זה, שלכן מתחיל הרמב"ם "ואם" – בוא"ו. וראה קרית ספר שם "אין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים אלא כשיעמוד מלך כו".

כו' וגדולה מדעת בני אדם"], (ב) "מיעקב" שמורה על ישראל לא כפי שהם בתכלית המעלה.

אבל לגבי משיח הוא אומר (א) "וקם שבט", שפירושו כפשוטו הוא "מלך רודה ומושל"⁷⁰, שזה בגלוי אצל משיח, "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", (ב) "מישראל" – שם המעלה של ישראל⁷¹.

(ג) "וילחם מלחמות ה' כו' אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" – זה נאמר בפסוק "ומחץ פאתי מואב זה דוד וכן הוא אומר ויך את מואב וימדרם בחבל וקרקך כל בני שת זה המלך המשיח שנאמר בו ומשלו מים עד ים".

[שגם בזה מודגשת מעלתו של מלך המשיח: אצל דוד הוא רק (א) "מחץ", (ב) "פאתי מואב", ואילו אצל משיח נאמר: (א) "וקרקך", (ב) "כל בני שת", השליטה⁷² על כל האומות⁷³.

או כהלשון בנביאים: אצל דוד (א) "ויך" (ב) "את מואב"; ואצל משיח: (א) "ומשלו" (ב) "מים עד ים".

(ד) "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה'

את ארבעת הפרטים והענינים (בהתגלותו) של משיח, וכמפורש – "ושם נבא" – שזהו ההמשך של "להחזיר מלכות דוד ליושנה".

בכללות זה מתחלק לשלש חלוקות: (א) דוד ומשיח עצמם. (ב) פעולתם ומלכותם בישראל. (ג) פעולתם ומלכותם על אומות העולם (על העולם בכלל). ובענין זה השלישי עצמו יש שני זמנים וענינים, כדלקמן.

טו. ענינם בעצמם – "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה".

וזה מפורש בתורה "אראנו (אראה אותו) ולא עתה זה דוד, אשורנו (אראה אותו) ולא קרוב זה מלך המשיח" – הנבואה על דוד ומשיח עצמם.

(ב) "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" – פעולתם ומלכותם בישראל, וכמפורש בהמשך הכתוב: "דרך כוכב מיעקב זה דוד וקם שבט מישראל זה המלך המשיח" – שזה מורה על השייכות לישראל, "כוכב מיעקב" . שבט מישראל".

[ובזה מתבטאת גם שלימותו ויתרונו של מלך המשיח, משיח אחרון, לגבי משיח הראשון:

על דוד נאמר הלשון (א) "כוכב" שמורה על מי שהוא מרומם ומנושא משאר בני אדם⁶⁸ [כמובן מדברי הרמב"ם⁶⁹ בענין כוכבים כפשוטם, "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם כו' ודעת הכוכבים

(68) ראה רד"ק על הפסוק. וראה רלב"ג ורמב"ן לפירושה שקאי על משיח. וראה לקו"ש ח"ג ע' 88 ואילך.

(69) הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט.

(70) פירוש רש"י על התורה.

(71) והמעלה דמשיח מודגשת גם בענין הא', המדבר בדוד ומשיח עצמם: בדוד אומר "ולא עתה", אבל אראנו בזמן קרוב; ובמשיח – "ולא קרוב", לפי שזהו ענין ומדרגה נעלית שבאה רק לאחר אריכות זמן שנתרבו מעשינו ועבודתנו בכדי להגיע לבחינה זו.

(72) כבתרגום אונקלוס שם. וכן הוא לכאורה לפירוש הרמב"ם שהרי הביא "ומשלו מים גו". ובראב"ע: הורס. וראה שם ד"ה בני שת. ועל דרך זה ברלב"ג ורד"ק. וראה תרגום יונתן בן עוזיאל ותרגום ירושלמי. לקו"ש שם. ואין כאן מקומו.

(73) ראה במקומות שבהערה הקודמת.

"והיתה⁷⁴ לה' המלוכה".

טז. היתרון בענין הרביעי לגבי השלישי "ילחם מלחמות ה'" ונצחון האומות – "ומשלו מים עד ים", מובן מן הלשוניות עצמן "ומשלו כו' ירשה", "וילחם כו' ויתקן את העולם", ובדוגמת החידוש שבירושה לגבי כיבוש (ועל דרך ב' ענינים אלו שמצאנו לגבי ארץ ישראל, שנלקחה בכיבוש ובירושה)⁷⁵:

ענין מלחמה ונצחון, כיבוש מלחמה, הוא באופן של "קרקר", "ומשלו" – שליטה, היפך המציאות והרצון של זה שכובשין אותו:

מה שאין כן ענין הירושה "והיה ירשה שער" הוא אדרבה, שנוחלים ענין שקרוב ושייך לו, ולא שכובשים ושולטים על אחר.

ועל דרך זה מובן החידוש ב"ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' בידך" על "וילחם מלחמות ה'". . ונצח כל האומות שסביביו, שהם עצמם מכירים באמתת מלכותו של מלך המשיח [וכמרומו ומפורש בסיום ההלכה (שנשמטה על ידי הצנזור) "וכשיעמוד מלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום"], ונפעל בהם "לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"⁷⁶.

ועל ידי האמונה השלימה בביאת המשיח, כמו שהיא על פי תורה ו"מחכה לביאתו", אחכה לו בכל יום שיבא (ויש לומר שנכלל

ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד" – זה נאמר בפסוק "והיה אדום ירשה זה דוד שנאמר ותהי אדום לדוד לעבדים וגו', והיה ירשה שער אויביו זה המלך המשיח שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון וגו'⁷⁴.

[שגם בזה מובנת מעלתו של משיח: בנוגע לדוד נאמר "והיה אדום ירשה" שזה מתבטא בכך ש"ותהי אדום לדוד לעבדים", ואצל משיח – "והיה ירשה שער אויביו", לא רק אנשי העיר, וכנאמר בפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" שסיומו הוא

74) ויש לומר דשייך גם ל"ובנה מקדש במקומו" שהרי "נחלה זו ירושלים" (מגילה י', א. וראה זכחים קיב, ב. קיט, א) שענינה ירושה וקביעות שאין אחריה היתר (הפסק). וראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א ה"ג. לקו"ש חט"ז ע' 465 ואילך.

ומה שלא נרמז בפסוק בפני עצמו – כי זה נכלל (ביחד עם "וקבץ נדחי ישראל") בממשלתו על ישראל – "וקם שבט מישראל".

ואולי יש לומר (על דרך הרמז על כל פנים) שלכן כתב הרמב"ם בפרשת בלעם, להסביר ולהדגיש מה שעיקר נבואתו היה על-דבר מפלת האומות ושליטת דוד ומלך המשיח עליהם, שהוא על דרך מיניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא. שהנביא של אומות העולם (שהוא בדוגמת משה* – ספרי ברכה לד, יוד. ועוד) מנבא על מפלתם של אומות העולם ושליטת ישראל עליהם. ועל דרך מאמר רז"ל בנוגע לעובדיה (סנהדרין לט, ב. ד"ועלו מושיעים בהר ציון וגו'") (שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה כאן) הוא סיום נבואת עובדיה. ושם גם בענין דוד – "ויך את מואב", שהביא הרמב"ם כאן).

*74 ראה לעיל הערה *12.

75) להעיר מלקו"ש חט"ו ע' 106.

76) ושייכות ענין זה למלך המשיח מובן ממה שכתוב שם (פ"ה ה"י) "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו מי נח". וראה שם סוף פ"ד "ולמלאות העולם צדק". ואולי יש לומר שהם "לכוף", ו"למלאות כו'" ב' ענינים, כהחילוק בין ענין הג' וענין הד' שבפנים.

(*) בדדגת נבואת בלעם – ראה מורה נבוכים ח"ב פמ"ה, שהיה במדריגת רוח הקדש (ולא נבואה) כדוד ושלמה. וראה פירושי קרשקש ואברבנאל שם. ובצפנת פענח על התורה בלק (כב, לה) דאחר כך עלה בגדר נביא כו' ואחר כך רצה שיהיה כמשה רבינו. ומשמע קצת שם, שזה שייך לנבואה זו האחרונה. עיין שם.

(משיחות י"ב תמוז, מוצש"ק פ' בלק ופ'
פנחס תשל"ח [לקוטי שיחות חלק ח"י עמ'
271 (תרגום מאידית)])

בזה גם הלימוד בהלכות משיח), הרי זה
גופא⁷⁷ מקרב וממהר ביאתו באופן של
אחישנה ובקרוב ממש.

(77) ראה שיחת אחש"פ תרצ"ט.

תוכן עניינים

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים: "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים הוא כופר אלא בתורה ובמשה כו' אף בפרשת בלעם נאמר ושם ניבא בשני המשיחים כו'", מקשה על כל האריכות בספר שאינו אלא "הלכות הלכות". מביא מהקרי"ס שבא לומר שכמו שהחלק הראשון לגבי דוד נתקיים מובטחים אנו שגם החלק הב' ע"י המלך המשיח יתקיים. ועצ"ב / גם שואל למה הביא הראי' מערי מקלט בהלכה בפ"ע / גם מש"כ "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם כו' אין הדבר כך כו' ועיקר הדברים ככה הן שהתורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים כו'", מה ענין מש"כ בסיום ההלכה לזה שאין משיח צריך לעשות אותות ומופתים וחדוש דברים והרי גם בנביא כתב כן שא"צ לעשות אות כאחד האותות וכו' ולא סיים כנ"ל / גם מ"ש בנוגע לסימני המשיח, אינו מביא שם את המעלות הגדולות שהרמב"ם עצמו מתאר בספר היד על מלך המשיח / מסביר שכוונתו באורך הדברים לקבוע הלכה ויסוד בכל גדר ביאת המשיח, שהמלך המשיח יחזיר מלכות דוד ליושנה ולממשלה הראשונה ויפעל שלימות עניני התורה ומצוותיה כפי שהי' מקדם, וזהו כל גדרו וענינו, לא לעשות דבר חדש או שינוי בעולם, כי אם מה שנחסר בשלימותה של תורה מפני הגלות, יתוקן ויוחזר ע"י המלך המשיח, ולכן גם כתב הרמב"ם את ההלכות של מלך המשיח בסוף הלכות מלכים שהן עצמן בסוף חיבורו, להדגיש שזה מה שיתחדש בביאת המשיח החזרת הדברים לקדמותם, ושלימות משפטי התורה / מבאר לפי"ז מה שהאמונה בביאת המשיח היא מי"ג העיקרים, ובחת"ס תמה ע"ז, והיינו לפי שענין זה נוגע לשלימות התורה ומצוותיה / וע"ז מביא את פסוקי פרשת בלעם שיש בהם ענינים שהיו בדוד ויהיו במשיח, מהותם וענינם בעצמם, מלכותם בישראל, שליטתם על אוה"ע וזה בב' אופנים שונים, ומפרש איך שהפסוקים המובאים ברמב"ם מכוונים זה כנגד זה ומבאר שהרמב"ם הוכיח מנין שמשיח יבא ויחזיר את שלימות התורה וכו', "שהרי התורה העידה עליו" היינו שהתורה עצמה מבטיחה שמשיח יבוא ויחזיר את שלימות התורה / מסביר מש"כ הרמב"ם "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה"א את גבולך וכו'" ולמה לא הזכירו ביחד עם מש"כ לפנ"ז, שבערי מקלט מצאנו שיתוסף באותה מצוה עצמה, "ויספת לך עוד שלש ערים גו".

בהערות: מבאר דיוקי הלשונות ב"פרשת בלעם" ומש"כ "ושם נבא", שבזה מוכיח שנבואה מוכרחת להתקיים, שהנבואה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר ומפלפל בזה, וכן שעל מש"כ לפני"ז "שכופר כו' בתורה" כתב "שהתורה העידה עליו כו'" ועל מש"כ שכופר "במשה רבינו" כתב "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא" וכוונתו לנבואת משה, ומבאר עוד כו"כ ענינים בזה.

שבח והודאה

מהי מסירות נפש רוחנית

הגמרא² מביאה מקרה שרבי אליעזר שחרר את עבדו הכנעני לחרות, כדי שיהפך אוטומטית ליהודי וישלים מנין שהיה חסר. כלומר רבי אליעזר עבר על איסור תורה "לעולם בהם תעבדו" שאסור לשחרר עבד כנעני³, כדי לזכות את הציבור בתפילה במניין. ומסיקה הגמרא שבגלל שזו מצווה של הרבים מותר היה לרבי אליעזר לעבור על מצוות עשה ולשחרר את עבדו. מכאן שלפעמים מותר לאדם לעבור על איסור קל כדי לזכות את הרבים במצווה.

שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה! – אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו – לאחרים. מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך? – אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי: הרביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה".

(2) ברכות דף מז ע"ב: "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה; שחרר אין, לא שחרר לא! – תרי אצטריכו, שחרר חד ונפיק בחד. והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעולם בהם תעבדו! – לדבר מצוה שאני. – מצוה הבאה בעבירה היא! – מצוה דרבים שאני".

(3) ויקרא כה, מד-מו: "וְעִבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ אֲשֶׁר יְהִי לְךָ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבְתֶיכֶם מִקֵּם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה . . . וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשְׁבִים הַגֵּרִים עִמָּכֶם מִקֵּם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְאֻחָזָה: וְהִתְנַחֲלֶתֶם אֹתָם לְכַנִּיכָם אַחֲרֵיכֶם לְרֶשֶׁת אֻחָזָה לְעַלְם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאֲחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאֻחָיו לֹא־תִרְדֶּה בּוֹ בְּכַפְרָךְ".

במלאות 120 שנה להולדתו של הרבי מלובביץ' רבי מנחם מנדל שניאורסון, באתי בזה לכתוב דברים אלו בשיפולי גלימתו.

בפעילותו של הרבי הפך המושג "בית חב"ד" למרכז יהודי בכל מקום ברחבי העולם, גם במקומות נידחים מאד. הרבי שלח את חסידיו "השליחים" לכל מקום בעולם בו ניתן לקרב יהודים (הרבי לא הסכים לביטוי קירוב רחוקים, אלא קירוב יהודים. כך סיפר הרב הראשי לישראל לשעבר הרב ישראל מאיר לאו שליט"א). שליחים אלו מגדלים את משפחותיהם, ברוכות הילדים, במקומות נדחים בהם אין זיק של חינוך יהודי, ובסביבה רחוקה מאד מרוח ישראל סבא.

האם מותר לאדם מישראל לסכן את עתידו הרוחני או את עתידם הרוחני של ילדיו כדי לקרב יהודים?!

בלשון התלמוד השאלה נשאלה בתמיהה: "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך?" ומסקנת הגמרא שלא אומרים לאדם לחטוא כדי לזכות את חברו¹.

(1) שבת דף ד' ע"א: "גופא, בעי רב ביבי בר אביי: הרביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת, או לא התירו? – אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה – למאן התירו? ואלא לאו – דאיהדר ואידכר – מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתתא תחלתן שגגה וסופן שגגה! אלא במזיד – קודם

בפרשת כי תשא בפרשת העגל, אנו פוגשים את המנהיג, משה, מתפקד בשעת משבר, שהיא שעת מבחן אמיתית לכל מנהיג, בשתי הנהגות לכאורה מנוגדות.

מחד גיסא כשמשה יורד מההר ומתגלים לעיניו כל מה שה' סיפר לו, העגל והעם מחולל סביבו. מיד לוקח את העניינים לידיים ואוסף סביבו את מי שלא חטאו כלל, בני לוי, ומצווה עליהם להרוג את כל מי שעבד לעגל, כשלושת אלפים איש, ואת העגל טוחן. משה מתגלה כמנהיג שאוכף את החוק, ללא רחמים ומידית, בבחינת: "ייקוב הדין את ההר"⁵. משה, היה אמון על שיטת המנהיגות הזו של "ייקוב הדין את ההר".

משה אמור היה לסיים את הטיפול במשבר העגל כאשר העניש את החוטאים וטיפול בעגל. אבל, מאידך גיסא, אנו רואים שמשה ממשיך לטפל במשבר ועולה למחרת, פעם שנייה, אל ה' בניסיון להציל את העם. ופה מתגלה פן אחר במנהיגותו של המנהיג כביכול "הקשוח", משה אומר לפני ה': "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלקי זהב . . . ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת"⁶.

(5) סנהדרין דף ו' ע"ב: "רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בצע ברך נאץ ה', אלא: יקוב הדין את ההר, שנאמר כי המשפט לאלקים הוא, וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר".

(6) תרגום יונתן בן עוזיאל (מתורגם) שמות ל"ב, ל"א – ל"ב: "וישב משה ויתפלל לפני ה' ויאמר אנא ממך ריבון כל עולמים גלוי לפניך חושך כאור ועתה חטא העם הזה חטא גדול ויעשו להם יראה של זהב: ועתה אם תסלח לחטאתם סלח ואם לא מחני נא מן ספר צדיקים שכתבת לשמי בתוכי".

התוספות הביאו מקרים נוספים שבהם אומרים לאדם לחטוא חטא קטן כדי לזכות את חברו⁷. מסקנת התוספות שאם זה כדי לזכות את האדם מישראל במצווה חשובה, אומרים לאדם לחטוא כדי לזכות את חברו במצווה חשובה זו. כמו אם זה כדי לזכות את הרבים, אומרים לאדם חטא כדי שיזכה את הרבים.

מנין למדו חכמינו שמותר לאדם לחטא כדי לזכות את האחרים?

השנה מלאו ארבעים שנה לפטירתו של מורי ורבי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל. גאון וצדיק שהנהיג ועיצב את דרכה של הציונות הדתית בדור האחרון, והעמיד אלפי תלמידים שמנהיגים את העם בכל תחומי החיים בדרכו המיוחדת. דברי תורתו בפרשת העגל משתלבים היטב עם דרכו של הרבי ויכולים לתת לנו כלים להבנת הדרכתו לשליחים ברחבי העולם.

(4) תוספות שבת דף ד' ע"א: "וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברו . . . והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא: ושם) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואף על גב דבהאי פירקא (דף לח:) א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבדו, שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא. כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו ל' מצוה דרבים שאני ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו' ואתי שפיר הא דאמר' בריש תמיד נשחט (פסחים דף נט. ושם) דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו וכן בפרק בתרא דעירובין (דף קג: ושם) כהן שנמצא בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו אף על גב דהוי שבות וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה בהשולח (גיטין דף לח:) משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומי' לאנוסין והוי נמי כמצוה דרבים".

האם אהרון נענש על כך? יש מחלוקת בדברי חז"ל, ובדברי הראשונים יש אומרים שאהרון חטא ונענש על כך. נענש למרות כוונתו הטובה ולא על עצם המעשה, וכל זאת כי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. ויש אומרים שלא רק שלא חטא אלא קיבל שכר על מעשהו זה⁶.

זה, אלא כנגד מעשה העגל, שנאמר וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, מה ראה? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: ראה חור שזכחו לפניו, אמר: אי לא שמענא להו – השתא עברו לי כדעברו בחור, ומיקיים בי אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא, ולא הויא להו תקנתא לעולם. מוטב דליעברו לעגל, אפשר הויא להו תקנתא בתשובה⁷.

וברש"י: "מקרא זה – ובוצע בך. אלא כנגד מעשה העגל – שעשה אהרון פשרה בינו לבין עצמו, והורה היתר לעצמו לעשות להם את העגל".

ובתוספות: "כנגד מעשה העגל – אקרא דתורת אמת קאי כדכתיב בסיפיה ורכים השיב מעון שיהא להם תקנה כדמסיק".

(8) סנהדרין דף ו' ע"ב: "אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר תורת אמת היתה בפייה ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורכים השיב מעון".

וברש"י: "תורת אמת וגו' – משתעי באהרן: "קיי שפתי כהן ישמר דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא".

וברש"י דברים ט', כ': "ובאהרן התאנף ה' – לפי ששמע לכס". שפתי חכמים: "פירוש אבל לא לפי שחטא".

וברבינו בחיי כאן: "ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו. ידוע מה שדרשו רז"ל (ויק"ר י, ה) בפסוק זה: השמדה זו כלוי בנים, שנאמר: (עמוס ב, ט) "ואשמיד פריי ממעל ושרשיו מתחת", וכיון שהתפלל משה עשה תפלתו מחצה. ומכל מקום פסוק זה הנכתב בתורה לאות ולמופת שאהרן חטא בעגל חטא גדול עד שנענש עליו בכלוי בנים, ובודאי יש לתמוה: כי אהרן לשם שמים נתכוון ומחשבתו היתה זכה בעבודת הש", והנה הכתוב אמר: (שמות לב, לה) "אשר עשה אהרן", לא יתפוש אותו רק על המעשה לבדו לא על המחשבה, וא"כ למה התאנף בו השם. והתשובה בזה כי הקדוש

משה "מאיים" כביכול על בורא העולם, נותן התורה, אם אינך סולח לעם תמחק אותי מספר הצדיקים – מהעולם הבא. משה מוותר על העולם הבא, עולמו הרוחני, למען הציל את עם ישראל.

משה לא מנסה להתחמק או להמעט מערך המעשה של העם, אלא בוחר בטקטיקה של מאבק מול השופט. מאבק כזה, היה נראה לא ראוי ואף חצוף כלפי כל שופט. כל עורך-דין שהיה פונה כך לשופט, היה מואשם בביזיון בית המשפט ומצטרף לשבת יחד עם הלקוח שלו בבית הכלא.

אם כן, איך משה – גדול הנביאים ונותן התורה, מתנהג כך כלפי השופט – בורא העולם?

משה, נותן משמעות חדשה למושג "מסירות נפש". לא רק שאדם צריך להיות נכון למסור את נפשו, את חייו, למען עם ישראל, אלא גם מסירות נפש במשמעות רוחנית. אדם נדרש לפעמים למסור את עולמו הרוחני למען העם. אדם מישראל נדרש לוותר למען העם, לא רק על חייו בעולם הזה אלא להיות מוכן לסכן את חייו בעולם הבא, את גן העדן שלו, כדי להציל את עם ישראל. משה לוקח על עצמו "לחטוא" ולסכן בכך את עולמו הרוחני ואת עולם הבא שלו כדי להציל את העם.

גם אהרון נהג כך בחטא העגל. כדי להציל את העם מחטא גדול שיהרגו גם כהן (את אהרון הכהן) וגם נביא (את חור שכבר הרגו), ואז חלילה לא תהיה לעם ישראל תקומה. לכן אמר שהוא יעשה להם עגל כדי להציל את הרבים מעבירה גדולה יותר⁷.

(7) סנהדרין דף ו' ע"א: "ופליגא דרבי תנחום בר חנילאי. דאמר רבי תנחום בר חנילאי: לא נאמר מקרא

במקומות ובמצבים של סכנה, והמסירות הרוחנית היא בנכונות לחיות במקומות בהם אין חיים יהודיים – קשה לארגן מניין, אם בכלל, ואין חינוך וחברה נאותים לשליחים ולילדיהם. למרות כל זאת כשליחי מצווה הם אינם ניזוקים, ב"ה.

בימים אלו אנו עדים למסירות נפש פיזית של שלוחי חב"ד באוקראינה כשהם מסכנים את חייהם ונשאים באוקראינה לעזור ולהציל פיזית את היהודים במלחמה העקובה מדם שהתרחשה עליהם. וזה בהמשך ישיר לשליחותם במסירות נפש רוחנית כדי לקרב יהודים רבים למצוות רבות.

יתן ה' שבזכות מסירות הנפש הכפולה שלהם לא יאונה להם כל רע כי "שלוחי מצווה אינם ניזוקים"⁹, ויעלו במהרה עם כל יהודי העולם לארץ הקודש בביאת הגואל במהרה בימינו.

(9) פסחים דף ח' ע"א, ועוד.

חכמינו למדו ממשה רבנו ומאהרון הכהן את העיקרון שכדי להציל יהודים מעבירה צריך להיות מוכנים למסור את הנפש גם במוכן הרוחני, ובסופו של דבר שלוחי מצווה אינם ניזוקים אלא זוכים לגדולה כמשה ואהרון.

זו גם ההנהגה של הרבי לשלוחיו, הפועלים מכוחו עד עצם היום הזה. להיות נכונים להקרבה למען עם ישראל במסירות נפש בשני המובנים, מסירות פיזית ומסירות רוחנית. המסירות הפיזית היא בחיים

ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים אפילו כחוט השערה, וכן דרשו רז"ל ממה שכתוב: (תהלים נ, ג) "וסביביו נשערה מאד", ואף על פי שכוונתו היתה לשמים מכל מקום המעשה לאהרן בידים היה חלול השם, ואף על פי שהוא לא חטא בו הנה החטיא את ישראל שלא בכוונה, שהרי על ידו טעו אחריו ונפלו הרבה מישראל, וכן הזכיר לו משה: (שמות לב, כא) "כי הבאת עליו חטאה גדולה". וראיה גדולה שהוא לא חטא בו כלל ממה שהזכיר משה בתוכחותיו ואמר: (דברים לג, ח) "תריבהו על מי מריבה", וקראו חסיד שלא נמצא בו חטא אחר, ושם אכתוב בעה"י".



השביעי מקודש

של המשכן, והמשכן והמקדש הם תזכורת מוחשית לשכינתו של האלוקים בקרב המחנה שהיא עצמה פלטפורמה לשכינה בעולם כולו.

"ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד . . כי שכן עליו הענן". משה רבינו בנה את המשכן והקים אותו, ופנה את מקומו להקב"ה. שכולם, "יכירו וידעו, כי לך תכרע כל ברך . . ולכבוד שמך יקר יתנו, ויקבלו כולם את עול מלכותך". וכך עשה משה מיד אחרי חטא העגל, לקח את אהליו מחוץ למחנה וכל מבקש ה' יצא אל מחוץ למחנה. להורות כי הקב"ה הוא מלכנו, ולא משה, שהוא ההארה המיוחדת המבליטה את ענוותנותו.

קירון פנים זה הוענק גם לרבי, להאיר את נשמות עם ישראל. בדור החשוך הזה, עם הרוחות הקשות המנשבות בחוץ, אור פנים זה מכוחו של משה רבינו האיר את ישראל בכל שנות נשיאות הדור של הרבי. דרכיו ומעשיו והוראותיו חבקו עשיית אין סוף עבור האנושות: בעולם החינוך, בעולם הנתינה, בעולם המצוות, בחתירה למצוא כל נפש יהודית ולחבר אותה בשש משזר להקב"ה. עולם האחדות, עולם השליחים והשליחויות שפועם בכל המרחץ לזכות את הרבים בתורה ובמצוות, להגדיל תורה ולהאדירה, וכל השליחים בכל אתר ואתר מקדשי שם שמים בריבים.

והימים ימי מלחמה במזרח אירופה,

כאשר ביקשו בני החבורה לכתוב על כבוד קדושת הרבי לכבוד הולדת רבן של כל ישראל, חלתי וזעתי ממקומי, האם אני הקטן ראוי לכתוב על ענק שבענקים, שהעמיד "חמה" לשרידים אשר בורא ה', אשר בגדלותו, ובגדלות תורתו, העמיד דור אמונה ייחודית לדורות הבאים, מחוליה קטנה בשרשרת החסידות, הוכפלה והעוצמה תורתו ע"י כל נאמני וחסידיו הרבי בעולם, ועליו קורא הכתוב מי האיר ממזרח אירופה את העולם כולו באש יקרות של תורה ואמונה, קורא הדורות זיכה אותנו במגדל אור המאיר לעולם תורה וחסידות של אהבה. בושתי להשיב את פני הידידים ריקם, ואעלה לראש האמיר את הרמות הזוהרות.

•

בפרשה החותמת את החומש השני, ספר שמות – פרשת פקודי, חותמת התורה את תהליך הגאולה של עם ישראל ממצרים. תהליך שהחל מבריאת העולם, והסתיים בכניין המשכן "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

יצירת העולם בידי הקב"ה, הבחירה בעם ישראל העבדים להיות לו לעם עולם ובניית המשכן, מבטאים את הזיקה שבין בריאת העולם לבניית המשכן. המשכן מייצג מיקרו קוסמוס, תבל ומלואה בזעיר אנפין, חכמה ודיוק בעולמו של הקב"ה הוכנס במרחב הסדר

על מקרא מגילה קוראה ביום וגם בלילה".
התוספתא (סוכה פ"ג, ה"ב) "ח"י יום בשנה
ולילה אחד קורין בהם את ההלל ואלו הן, ח'
ימי חג, ח' ימי חנוכה, ויום טוב ראשון של
פסח וליל, ויום טוב של עצרת". וכן הובא
במסכת סופרים פרק כ' הלכה ט', ומסיים
"ובגולה בשני לילות של פסח".

לפיכך מצוה מן המובחר לקרוא הלל
בנעימה לקיים מה שנאמר "גדלו לה' איתי
ונרוממה שמו יחדיו". והרשב"א בחידושו
לברכות כתב שעיקר התקנה לצאת ידי חובת
ההלל בבית הכנסת ולא בבית, ולכן תקנו
לברך בקריאת בית הכנסת שהיא עיקר התקנה
ומצות הקריאה, אבל בבית לא.

אמנם הטור הביא מחלוקת ראשונים בסוף
סימן תע"ג אם מברכים על הלל שבסעודה,
וסיים וכתב "ויש מקומות שנוהגים לקרות
ההלל בברכות בבית הכנסת בציבור שלא
יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב
ומה נעים המנהג ההוא, ויש לו סמך במסכת
סופרים".

ובברכי יוסף כתב ששמע ראייה לזה מהגמרא
בערכין ובגמרא במגילה, והרי יציאת מצרים
נס שבחוץ לארץ הוי, ואמרינן הלל ומאי פריך
נימא דהתם היינו טעמא משום קרבן, מה
שאינן כן בפורים, אלא ודאי דפריך מהלל של
ליל פסח שמברכין עליו, וכתב מרן החיד"א
לדחות דבודאי על יום פסח פריך דנס דחול",
ולא על ליל פסח, שלא נזכר בדברי רבי יוחנן
כלל.

בטורי אבן פרק במגילה דף י"ד, ע"א ד"ה
יציאת מצרים דנס דחול" הקשה ג"כ דילמא
היינו טעמא דאמרינן הלל ביום טוב משום
דהוי מועד, מידי דהוה אעצרת וסוכות לא
נעשה בהם נס, ואפילו הכי אומרים הלל,

והשלוחים של הרבי עושים לילות כימים
להצלת נפשות, תוך סיכונים עצומים, הן
יהודים והן גויים, והם מקדשי שם שמים
ברבים, לעיני כל תבל על מסירות הנפש
העצומה, שתורתו של הרבי נטעה בהם את
הכוחות הבלתי נלאים למשימות קדושות של
חיי אדם וקיומו.

השפעת האדמו"ר השביעי לבית חב"ד
חובקת עולמות, ומתפשטת בכל מיני
"לבושים" מעבר למעגלי החיים, כל אחד
בדרכו, במעגלי היהדות, בכל רבדיה, כאשר
השפעתו והדרכתו חדרו לחיי העסקים,
והמדינאות בכל מקום, דבריו של הרבי בנו
נשמות, כבשו לבבות, ומילאו נפשות באור
יקרות של התורה והמצווה והאמונה.

•

אעלה גרגיר קט בלימוד, מדברי הגמרא
במגילה¹ (יד, ע"א): "מאי דרוש? אמר רבי
חייא בין אבין אמר רבי יהושע בן קרחה,
ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה
לחיים לא כל שכן", שואלת הגמרא, "אי הכי
הלל נמי נימא", ומשיבה הגמרא, "לפי שאין
אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ", ומקשה
הגמרא, "יציאת מצרים נס שבחוצה לארץ?"
ומשיבה הגמרא, "היכי אמרינן שירה, כדתניא
עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל
הארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ
לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן
אמר קרייתא היא הלילא. רבא אמר: בשלמא
התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. אבל
הכא הללו עבדי ה', ולא עבדי אחשורוש,
אכתי עבדי אחשורוש אנן. ורבותינו אמרו

(1) (הערת המערכת): ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך
המשיח שליט"א בסוגיא זו, לקו"ש חלק ל"ו – פורים.

ותירץ מהלל של ליל יום טוב דפסח.

והגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה ח"ד (בהשמות לאו"ח פ"י צד) פסק שהנוהגים עפ"י דברי הגמרא לומר הלל בבית הכנסת בלילי פסחים בברכה, אסור להם לשנות ממנהגם להימנע מאמירת הלל, וגם מי שמתפלל בבית הכנסת הנוהג כן והוא עצמו אינו נוהג לומר הלל, צריך לברך על ההלל כמנהגם, והביא ראיה מעובדא דרב אשי בפסחים (דף ק"ו, ע"א) דאמרו לו רב אשי לקדש לן מר קידושא רבה, ויברך בורא פרי הגפן ואגיד ביה, ע"כ ע"ש ברשב"ם. הרי יוצא מפורש שאף שמנהגו של רב אשי שלא לקדש, כיוון שנהגו בעיר ההיא, היה מקדש להם, ולפי האמור יישר כוח של קהילות שהנהיגו הלל בליל פסח בברכה כדעת הירושלמי, וקמאי הגאונים והראשונים וכן פסק מרן בשו"ע. ודו"ק כי קצת.

•

אמירת ההלל בליל פסח, ליל גאולת מצרים, ואמירת מגילת-הלל בליל פורים, מביאה אותנו לדברי הרבי: "ציור הגאולה העתידה – גאולת עם ישראל מגלותו האחרון, גאולה כזו ובאופן כזה שעל ידה יהיו מובנים ייסורי הגלות הגזירות והשמדות... והכל יהיה באופן אשר בלבב שלם ובהבנה מלאה – "יאמר ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי" (אגרות-קודש חי"ב עמ' ת"ד).

ישוב אפך ותנחמני, הנה א-ל ישועתי אבטח ולא אפחד, כי עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה. "סוף דבר הכל נשמע, את האלוקים

ירא, ואת מצוותיו שמור", כך סיים קהלת את ספרו, ורבינו נתן לזה את הביטוי המעשי המוסרי הפנימי של האדם. תוך ראיית החיים של הגלות והגאולה.

לפני כתשעים שנה ספד הרב קוק זצ"ל לרבינו ישראל מאיר הכהן מראדין, "החפץ חיים" זצ"ל, בירושלים: "ראה הקב"ה שצדיקים מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור" (יומא לח, ב). שתיל הינו גרעין אשר נזרע במקום אחר, ורק אחר כך עקרוהו ממקום זריעתו, ושתלוהו במקום חדש. ישנם צדיקים שמתנשאים כל כך מעל פני דורם, שאין להבין כלל כיצד צמחו ועלו וגדלו מתוך קרקע דורם הם, ובאו חז"ל וגילו לנו, לא מקרקע דורם צמחו, במהותם שייכים הם לדור הרבה יותר נעלה, אלא שריחם הקב"ה על דור יתום והביא נשמה שצמחה בדור אחר ושתל אותה בדור הזה. אף אנו נאמר כאן, כאשר אנו מסתכלים בדמות דיוקנו של צדיק מופלא זה, אנו עומדים ותמהים כיצד יכולה דמות עילאית זאת מתוך קרקע הדור שלנו, באקלים החומרי שלנו והתשובה: נשמה טהורה וזכה זו שייכת במהותה לאחד הדורות הקדמונים, אלא שריחם הקב"ה על דורנו וזיכה אותנו בנשמה אצילית זו בכדי להאיר לנו את הדרך וליישר לנו מסילת חיינו.

ביום י"א בניסן אנו שמים על לב על נשמה ענקית וקדושה ששתלה הקב"ה בדורנו, להאיר את דרכנו וליישר את מסילת חיינו ולהרבות קדושה, להגדיל תורה ולהאדירה ולקדש שם שמים ברכים, ואשר על יתקיים "ישראל אשר בך אתפאר".



הלכה למעשה

בגדר חשוד על הערווה

פרטי המקרה:

הנה המקרה שלפנינו בזוג שנישאו כדמו"י בת ישראל לכהן בי"א בניסן תשע"ג ונולדו להם ארבעה ילדים. ולאחר מחלוקת והפרת שלום הבית התגרשו בבית הדין הרבני תל אביב, בשנת 2016 נובמבר לא"ה. ולאחר שעמדו וראו את השבר בו הם נמצאים ואת הנזק שנגרם לילדים ולהם עקב הגירושין החפוזים ואין להם מזור, מאחר והבעל הינו כהן אשר אסור להחזיר גרושתו, וניסו לפנות לעזרה בצרה לכמה רבנים ובתי דנים.

ורב העיר הביא את הנושא לטיפולנו ואף התייעצתי עם כבוד הרב הגאון חבר בה"ד הגדול ציון בוארון שליט"א, ואף חקרנו את העדויות ביחד במושב בית דין ומאחר ונמסר לנו הן ע"י הבעל הכהן והן ע"י כמה מרבני העיר ההיא כי אחד מעדי הקידושין הינו אדם ריק ופוחז ומשים עצמו לרב צדיק בעל מופת ומקובל ומחלק עצה ותושייה והוא אף תבונה אין בו, ופותח להם ספרים וגורלות ומקבל קהל בפרט נשים ומתייחד איתם, וקיבלנו עדות מפי רב העיר וכן מפי איש ציבור ירא שמיים במושבינו עם כבוד הרב בוארון כי העד הזה הינו חשוד על העריות, ונחשד על כמה נשים אשת איש, אחת גם שבעלה היה על ערס דווי היה אותו עד נחשד שבא עליה והייתה משמשת אותו כל היום איתו וכן עוד אישה אחרת נשואה שהיה מדבר אתה דברי גסות וניאוף אף בפני רבים מבלי כל בוש

וכלימה, ולא זאת אף זו שבניהולו קבוצה ברשת חברתית אשר משם נראה מה טיבו והוא מכנס בקבוצה זו תמונות של נשים ממש בלי צניעות שהיה באפשרותו לא להכניסם לקבוצתו ולאשר את חברותם בקבוצתו אך משם ניכר וגם נראה מגמתו ושטיונו ושטיפשותו בעריות וברדיפה אחר נשים.

לאחר שקיבלנו את העדויות במושב וגם בכתב הן מרב העיר שהעיד על עד זה כדברים הנ"ל, ואף יתרה מזו העיד כי ראה התכתבויות של העד עם אישה שתובע אותה למעשים אשר לא יעשו ולא הולמים את צניעות בנות ישראל, ושהייתה משודכת אותה אישה לגבר אחר ולאחר שנודעו דברי ההתכתבות המכוערים הללו אותו גבר המשודך ביטל את החתונה עם אותה אישה, ועוד אמר רב העיר כי לפי ידיעתו ומכירו של אותו עד בודאי שהוא פסול לעדות בלי כל ספק.

כמו כן העיד איש הציבור שמכיר את העד כי היה מתייחד עם נשים ואף היה מדבר דברי גסות וניאוף עם אחת אשת איש ואף בפני אנשים ללא כל בוש וכלימה, וכן שהיה מקבל נשים והיה סוגר את הדלת ומתייחד עם נשים אף נשואות, ושהייתה אישה שבעלה היה גוסס והוא היה מתייחד איתה, ויצא קול דלא פסיק בעיר על העד והאישה הזו בחשד זנות וכן כנ"ל העיד גם רב העיר בפנינו וכן בכתב. ע"כ.

והנה בני הזוג הנ"ל נפשם בשאלתם להתיר

מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו. ובתו"כ שם. ובגמרא ב"מ נח ע"ב הובא שבאונאת ממון הכתוב מדבר בין שנתאנה הלוקח ובין שנתאנה המוכר, ועוד הובא שם בברייתא ב"מ נא ע"א, ובהמקח והממכר לרה"ג שער לה הלכות משפטי ההונאה, וברמב"ם מכירה פי"ב ה"א, ובטוש"ע חו"מ רכז.

ולא יחשוב לאמר שמא שוה כך וכך במקום פלוני או שמא לזמן פלוני ישוה כך, כי אין במקח וממכר אלא מקומו ושעתו. וכתב רבינו ירוחם נ"ט ח"ב, וכן הובא בב"י, וברא"ש קדושין פ"א ס' יז, שאף על פי שכבר הזהירה תורה באיסור גזל, ואונאה בכלל גזל הוא, וכ"כ בטור חושן משפט סימן רכז אסור לאדם להונות לחבירו בין במקחו בין בממכרו ואיזה מהן שאונה בין מוכר בין לוקח עובר בלאו אם הוא במזיד ואם הוא בשוגג הוא באיסור לאו ואין לוקין עליו לפי שבכלל לאו דלא תגזול הוא דניתן להשבון שהמאנה את חבירו חייב להחזירו ובלבד שאינהו במעה אבל לא אינהו במעה אינו חייב להחזיר, וכן פסק רב אלפס שאין אונאה בפרוטות וכיון דאפיקתיה מפרוטה אינה בפחות ממעה שהיא מטבע הקטנה הנמצא מכסף.

ועיין עוד בגמרא ב"מ סא ע"א שהובאו דברי רבא שם למה הוצרכה התורה לכתוב לאו מיוחד באונאה שהוסיפה התורה והזהירה בלאו מיוחד לאיסור אונאה, שלא נאמר כיון שלא לקח בעל כרחו של הנותן וגם הוא דרך מקח וממכר מותר, וכ"כ בטור חו"מ סימן רכז ובב"ח ובפרישה ובסמ"ע שם.

ועיין עוד בסה"מ צ' ל"ת רנ, ובסמ"ג לאוין קע, ובחינוך מצוה שלז. שהביאו שהמאנה עובר בלא תעשה, הנמנה במנין הלאוין. וברמב"ם מכירה פי"ב ה"א ובחינוך שם כתבו

להם לחזור ולהתחתן כדמו"י, שכן יש חשש גם לילדים ולאשה שיצאו חס וחלילה לתרבות רעה בגלל אי שלמות המשפחה ואמרנו לדון האם במקרה כמו דנן מצוה למצוא פתח להציל משפחה שלמה ולהציל את שלמותה הרוחנית. והנה החלי בס"ד ובעזרת צור גואל ומושיע לדון אם ימצא היתר לעלובים הנ"ל.

פסק דין:

הנה עד זה לפי העדויות שהתקבלו יש בו לכאורה כמה צדדי פסול עדות שצריך לבררם היטב:

א. פסול מדין גזלן בהונאה. ב. חשוד על העריות בקלד"פ וחשוד שבא על הערוה בקלד"פ.

עד הקידושין פסול מדין גזל בהונאה

הנה הובא בעדות על עד הקידושין כי הינו מקבל קהל ומבטיח להם הבטחות ופלאים וגם פותח להם ספר כביכול לגורל ולגלות צפונות ועתידות, ולפי העדות לא התמחה האי גברא אלא בשיקרא שגונב דעת הבריות מתחזה לבעל פלאות, ופסל עדות מדין דלאו דאונאה שכן רבים מעמי הארץ מאמנים לדברי ההבל שלו ומשלמים לו במיטב כספם.

יש לדון עוד כי העד דנן נפסל מחמת גזל מלאו דאונאה שהיה גונב דעת הבריות, ואף היו רבים שתרמו כביכול כסף בעד עצתו ותושייתו בהונאה גמורה שהוא פותח להן ספר ומגיד להם עתידות לפי הספר.

הנה גדר איסור אונאה, שאסור למוכר או לקונה להונות את חברו, שנאמר (ויקרא כה יד): וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה

מהל' עדות כל הנפסל בעבירה, ולא חילק בין חשוד לעריות לשאר פסולין. ומה נקרא חשוד על העריות נחלקו בזה הראשונים.

וז"ל הרא"ש שם: פר"ת שחשוד על העריות הכוונה שבא על הערוה וכן מוכח מתוך רש"י וכו', וכן משמע מתוך דברי הר"ף, ולישנא דחשוד לא משמע לפרושי הכי, דהול"ל הב"ע הערוה וכו'. ונראה לפרש החשוד על העריות שהוא רגיל וגם בעריות ומתייחד עמהן וסנו שומעניה, ומ' בכתפיה דמלקין על הייחוד של כל העריות, חוץ מא"א, ומלקין על לא טובה השמועה בקלא דלא פסיק כשהמון העם מעבירים עליו קול. עכ"ד הרא"ש.

וכתב מרן הב"י שם דהנ"י כתב שדעת הר"ז כדעת הרא"ש, ובמישרים נ"ב ח"ב הסכים לדברי הרא"ש, ואפילו חשוד בקלא דל"פ כשר לעדות חוץ מלעדות אישה.

וכתב עוד מרן בב"י דלעניין דינא לכו"ע אם העידו עליו ב' עדים שב"ע הערוה ואעפ"י שלא התרו בו פסול לכל עדות, דאי להרי"ף שפי' החשוד על העריות הב"ע הערוה הרי פסק בהדיא כרב ששת דפסול, ואי לרש"י, ה"ה כתב כשר לעדות דבעינן רשע לחמס וכיון דקיימא לן דלא בעינן רשע דחמס כמו שנתבאר בס' זה (לד), וממילא אדחי רב נחמן וקיי"ל כר"ש דפסול, וברגיל בעריות וקול יוצא עליו וכו' להרי"ף ורש"י כשר הוא לשאר עדויות, שהרי לא הזכירוהו בגמרא.

ולהרא"ש דפסק כרב נחמן נמי כשר הוא, ולעניין עדות אישה לכ"ע נמי מפסל למאן דפסק כר"מ, דסבר דהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, אבל בהא איכא לספוקי כפי חילוק הגרסאות שכתבתי, שלרש"י הגירסא שפסול לעדות דווקא לאפוקא אבל לעיולא כשר, ולהרי"ף הגרסא שלעדות אישה פסול

שאינו לוקה על לאו דאונאה, מפני שניתן להשבון שהרי הוא חייב לשלם ולהחזיר את האונאה.

אומנם בתוס' ב"מ שם ד"ה אמרי וד"ה לעבור כתבו שלוקים על לאו של אונאה, ולא נקרא לאו הניתק לעשה כיון שהעשה לא כתוב בפירוש אצל הלאו וכן הביא בפני יהושע שם. ונמצאנו למדים כי העד הנ"ל שהונה את ציבור הלקוחות שכן הוא הוי כגזלן על המעות והוי ליה רשע דחמס שהרי אם מכר לו חטים ונמצא מין אחר המקח בטל לגמרי והרי הוא גזלן, וקל וחומר שלא התקיים כלום מהבטחותיו ובידוע שאין כל תועלת בפתיחת הספר ומשים עצמו כאדם בעל יכולות ומופת והוא לא בר הכי בכלל לכן נחשב לגזלן בהונאה בכסף שגובה מהקהל הלקוחות ונראה לאור הדברים הנ"ל כי העד המדובר הינו בחזקת גזלן בהונאה ונפסל לעדות מדין עד רשע דחמס.

פסול עד הקידושין קלד"פ בחשוד על הערוה

כתב הטור בחו"מ סי' לד, הבא על הערוה או על הז' פסול לעדות אבל החשוד על הערוה שרגיל עם העריות ומתייחד עמהם וקול יצא עליו שפרוץ בהם (כשר לעדות אחר) ופסול לעדות אישה בין להכניסה לבעלה בין להוציאה מבעלה. ומקור הדברים הם בסנהדרין דף כו ע"ב דאיכא פלוגתא דלר"נ חשוד על העריות כשר לעדות ולר"ש פסול לעדות, וכתב הר"ח דקיי"ל דהלכה כרב ששת באיסורי ועל כן פסול לעדות. וכתב הרי"ף בשם גאון דהלכה כר"ש דהלכתא כוותיה באיסורי. וכתב מרן בב"י דנראה שזה היה דעת הרמב"ם שסתם כתב בפרק י"ב

זה של הקידושין יש שמועות שהיה חשוד על העריות והיה מתייחד עמהן כפי שפורט לעיל, ונמצא שעפ"י דין הוא פסולי עדות הללו לעדות קידושין (ובפרט שהשמועות דיברו שלא רק שהיה חשוד אלא מעשים ממש והיה קלד"פ).

והנה רבינו הרמ"א באה"ע סימן מב ס"ה כתב דהחשוד על העריות אעפ"י שאין עדים שבא על הערוה רק שחשוד בעלמא (תוספות ורא"ש), פסול לעדות אשה בין לענין קידושין בין לענין גירושין, עכ"ל. ובאוצה"פ שם הביא משם בנו של הנו"ב מהדו"ת סימן קלב שהביא דברי הרמ"א בח"מ סימן לד סעיף כה שלא נפסל על קול אחד וחשד בעלמא, אלא בכגון מי שחשוד על העריות שרגיל עם העריות ומתייחד עמהן וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה. וכתב דהרי מפורש דבקול בעלמא נקרא חשוד על העריות לפוסלו בעדות אשה יעו"ש.

ועיין ביבי"א ח"ח אה"ע סי' ה' סוף אות ה' שהביא מה שכתב בחקרי לב יו"ד סי' סז (מהדו"ק) שגדר חשוד היינו אפילו באומדנא או ע"י קול בלבד ואין צריך עדים לכך. וכתב עוד ביבי"א שם דעד אחד עדיף מקול שהרי עד אחד נאמן לעדות אשה להתירה להינשא ואילו ע"י קול אין משיאין אשה, ואפילו בדיעבד אם נישאת עפ"י קול תצא כמש"כ בתה"ד סי' רכ"ב. ובשו"ת פרשת מרדכי א"ה סי' יט היכא דאיכא אומדנא דמוכח אפילו בלא עדות כלל, אם נשאת עפ"י חכם לא תצא. דמדאוריתא סמכינן על אומדנא דמוכח אפילו באיסור א"א, וכמו שכתב בח"מ סי' יז ס"ק לג ועפ"י דתה"ד הנ"ל. וכ"כ הב"ש שם ס"ק נ', ובשו"ת עין יצחק להגר"י אלחנן א"ה סי' כט ענף ו'.

בין לאפוקא בין לעיולא, וכן היא גרסת הרא"ש (ובאצ"ה פ"א סי' מב, ס"ה אות מט כתב בחשוד בעלמא עכ"ל).

ובשו"ת מהרשד"ם סי' נ כתב שאע"ג דאיכא פוסקים מובהקים שלדעתם החשוד לעריות כשר לעדות אישה לעיולי מ"מ כיון שלדעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש והטור פסול בין לאפוקי בין לעיולי וגם התוספות סברי הכי וגם המ"מ כתב כן בפ"ד מהא"ב ה"ו והיה ראוי לסמוך עליהם אפילו וכו' וכ"ש בנ"ד וכו'.

ובפסקי הלכות יד דוד ח"א ס"ב כתב דאף שהגרסא שלפנינו וכ"ה בבעה"ע לעיולא ל"ל בה. מ"מ כיון שלפני הר"ף ובעל מתיבות הייתה הגרסא בין לאפוקי בין לעיולי, מי יעמוד בפניהם לפקפק בגרסתם אחר שמהראשונים מהם לא נמצא חולק ע"כ.

ובערוך השולחן ח"מ סי' לד אות לו הביא כל הנ"ל והביא מש"כ מרן הב"י דקיי"ל כהר"ף והרא"ש והרמב"ם, וכן פסק הרמ"א שם, וכ"כ רבנו ירוחם והרשב"א בתשובה סי' א רל"ז, והביא דברי בה"ג שכתב בזו הלשון: אמר רבא מודה רב נחמן לעדות אישה שפסול ולא אמרן אלא לאפוקא אבל לעיולא ל"ל בה, ולא היא ל"ש לאפוקא לא שנא לעיולא לא, עכ"ל בה"ג, ומסיק דלא מצינו חולק בזה אלא רש"י ובעל העיטור וכו'.

סוף דבר שעולה להלכה שהחשוד פסול לעדות אישה לרוב גדולי הראשונים ואפילו לעיולא דהיינו לקידושין.

והנה כבר הקדמנו שבאו אנשים והעידו שלא בפני עד הקידושין (משום שיראים ממנו או בוששים) דהוה סני שומעניה ונחשד על א"א ושכל העיר ריננו עליו ועליה, וגם על העד

מוקמינן על חזקת פנויה מן התורה ושכדבר שהוא ספק במעשה הקידושין גם הר"ן יודה דמוקמינן אחזקה, דמה שנסתפק הר"ן בפ"ק דקידושין הוא דווקא כשהוא ספיקא דדינא דהו"ל כספק הבא מחסרון ידיעה דלא מקרי ספק. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ח א"ה סימן רל"ט בנידון ידידה שנסתפקו אם היה החתן שוטה בשעת הקידושין, דמסיק דבכה"ג מוקמינן אחזקת פנויה מן התורה ורק מדרבנן חיישינן, וכתב שכ"כ מהרי"ק בשורש קסט לחלק בין ספיקא דדינא לבין ספק במעשה הקידושין דמוקמינן אחזקת פנויה.

ועיין עוד ברמב"ם פ"ח הלכות שגגות הלכה ג' דבספק מקודשת לא נקבע האיסור. ועיין עוד במשנה למלך פרק ט"ו מה' איסור"ב הלכה י' מה שנתקשה בזה. ועיין שו"ע א"ה סימן מ"ז ס"ב, ובחלקת מחוקק סק"א שכתב משם התוס' דבשניים אומרים נתקדשה ושניים אומרים לא נתקדשה מהתורה מותרת, דאוקי איתתא אחזקת פנויה ורק מדרבנן אסורה דתרי ותרי ספיקא דרבנן.

ונמצא כי עד זה נמצא פסול מחמת עד הפסול לעדות קידושין בחשוד על העריות ובקלד"פ שבא על הערוה, ונמצאת עדותו בטלה ומקמינן איתתא בחזקת פנויה ולא חלו הקידושין למפרע. גם למ"ד כי פסול עדות בחשוד על העריות בקלד"פ הינו מדרבנן, עדין עד כזה נפסל לעדות קידושין והקידושין בטלים.

זאת ועוד דעד כזה בכלל עמי הארץ, שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שחזקתו פסול עד שיוחזק שהולך בדרכי הישרים כמ"ש הרמב"ם בה' עדות פ"א ה"ג. ועי' בהרדב"ז שם שכתב: ובזה טועים מקבלי סהדותא שיקבלו עדות מכל הבא לפנייהם

והנה בנידון שלפנינו יש יותר מעד אחד בדבר העד הקידושין שהיה חשוד על העריות ואפשר גם דהוי כאומדנא, דמוכח, שהרי אומרים גם את שם האישה שנטען עליה, ועכ"פ קול בודאי שיש על אותו העד (ובפרט למה שכתב בחק"ל שגדר חשוד היינו אפילו באומדנא או ע"י קול בלבד).

אלא שאנו מסופקים כמפורט לעיל, וכתב הרמ"א בחו"מ שם סכ"ג דאפילו פסול תורה אינו נפסל אלא בודאי ולא מספק, ואם אין יודעים אם עבר קודם שהעיד או אח"כ מוקמינן גברא אחזקיה וכל מה שהעיד כשר עד דידעינן שעבר קודם לכן, והיא מתשובת הריב"ש סי' רסו, ועיין בקצוה"ח שם שכתב שבספרו ש"ש האריך להקשות ע"ז ממקווה שנמדד ונמצא חסר דכל הטהרות שנעשו על גביו טמאות, משום דאיכא תרתי לריעותא, העמד טמא על חזקתו והרי חסר לפניך, ובט"ז יו"ד ח"א סי' א האריך בשוחט שנמצא ששכח הלכותיו, והטריף הט"ז כל הכלים משום העמד בהמה על חזקתה חזקת איסור והרי חסר לפניך וכו'.

ועיין ביבי"א ח"ח א"ה סי' ה' בענין עד קידושין שנודע שהוא מח"ש אלא שאין הדבר ברור אם בשעת מעשה הקידושין היה מח"ש בפרהסיא שהאריך בכל זה כמידתו לכל רוח ומסיק דעכ"פ מידי ספק לא יצאנו. וכתב בחקרי לב א"ה דף קעה טור ב' דכי נחלקו הראשונים אי ספיקא דאוריתא לחומרא מדרבנן או מדאוריתא הוא בספק דלא איתחזק לא להיתר ולא לאיסור וגם לא איקבע, דבאיתחזק הא קיי"ל בחולין דף י' דבכל ספק אוקי אחזקתיה וזה פשוט, וא"כ בספק בקידושין דהיא בחזקת פנויה לכ"ע אין איסור מספק אלא מדרבנן. ועיין בפרי"ח יו"ד סי' קי (ובחדש דף רלג) דבכל ספק קידושין

וכמקצת הגאונים שהביא הרשב"א, דבפסול קידושין דרבנן אין להתירה בלא גט כמ"ש באהע"ז סי' מ"ב ס"ה, כסניף להיתר מיהת ודאי דיש לנו לסמוך על דבריהם, וכפי שיבואר להלן, איכא הכא בנידון דידן כמה ספק ספיקי, דאפי' באיתחזק איסורא דאשת איש כתב בנודע ביהודה (תניינא) חאהע"ז סי' קנ"ו (בד"ה ועכ"פ): דנראין דברי הש"ך בסי' ק"י דמתיר בטעמן. והט"ז שם ס"ק ט"ו דמחמיר. אינו רוצה לומר שהוא דין תורה, אבל טעמו שלא רצו חכמים לחלק בין שני ספיקות לשלושה, והוא חומרא דרבנן, והרי הרבה מחכמי הספרדים (המקדש והמתקדשת ספרדים הם) נשתמשו בספק ספיקא אפי' בספק אשת איש והתירו אפי' בשני ספיקות. וכן הוא בשב שבעתתא (שמעתתא א' פכ"א) דהיכא דאיכא תלתא ספיקי מהני אפי' באיתחזק איסורא. וע"ש שהביא המהריב"ל בס"ג סי' ל"ג שכתב דבתלתא ספיקי לכו"ע מפקינן ממונא מיד המוחזק, ומכל שכן בנידון דידן דלאשה יש לה חזקת פנויה דהיתרא ולא חזקת איסור קיימא.

ועי"ע בשער המלך הלכות מקוואות סוף כלל ג' שכתב: דדעת רוב הפוסקים ז"ל אפי' באיסור אשת איש מקלינן בספק ספיקא כנודע. ואמנם בשדי חמד אסיפת דינים מערכת גט סימן ל' אות ו' הביא מחלוקת הפוסקים בזה, אבל המדובר שם באיתחזק איסורא, ולא כן בנידון דידן שהאשה בחזקת פנויה דהיתרא, דעל הקידושין עצמם אנו דנים, דיש לומר אוקמה אחזקת פנויה שלה דהיתרא, לית דין ולית דיין דאין להחמיר.

מבלי שישאלו עליו וסומכים לומר כל ישראל בחזקת כשרים הן והא ודאי ליתא, דאע"ג דכל ישראל בחזקת כשרים שאינם עוברים עבירות, אבל אינם בחזקת כשרים להעיד. ועי' ברמב"ם שם ה"ד שכתב: וכל מי שיקבל עדות עם הארץ טרם שתהיה לו חזקה זו וכו' הרי זה הדיוט ועתיד ליתן את הדין שהרי מאבד ממונן של ישראל ע"פ רשעים. מכ"ש שאין לקבל עדותם בעדות אשה להוציאה מחזקת פנויה ולאסור בת ישראל בעדות רשעים.

וכן כתב הרדב"ז בתשו' ח"א סי' שי"ב (הוצאת ווארשא): ותו דאפי' היה לשון הקידושין כתיקונו הריהם פסולים לעדות, שאינם לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, וזה לשון הרמב"ם ז"ל פ"א מה' עדות: וכל מי שיקבל עדות עם הארץ טרם שיהיה לו חזקה וכו' ה"ז הדיוט וכו', וסיים הרדב"ז בתשו' שם וכתב: וכ"ש לענין קידושין, וצ"ל דאע"ג דאין עם הארץ פסול לעדות אלא מדרבנן וכמ"ש בקידושין (דף מ' ע"ב) א"ר יוחנן ופסול לעדות, והיינו מדרבנן, מ"מ י"ל דלענין קידושין ס"ל להרדב"ז דאף בפסולי עדות דרבנן אין הקידושין קידושין, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וכמ"ש בתשו' הרשב"א ח"ב סי' ר"ל (הוצאת ספרית, תל-אביב): שמקצת הגאונים ז"ל כתבו בתשובותיהם כל הני דפסילי מדרבנן כגון הרועין והמוכסין אם קידש בפניהם אפי' שניהם מודים, לא תפסי קידושין כלל ואינה צריכה הימנו גט, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיענהו רבנן לקידושין מיניה. וכן הוא בתשו' תשב"ץ ח"ג סי' ו' דפסל אותו משרת משום שהוא עם הארץ ממ"ש בקידושין (דף מ' ע"ב) כל שאינו במקרא וכו' ואמר ר"י ופסול לעדות, ע"ש.

ואע"פ דלהלכה אין אנו פוסקים כהרדב"ז

אישה שקיבלה גט שלא לצורך או שנשארה בחזקת פנויה בפסול עד קידושין שלא חלו, אי אסורה לכהן

הנה יוצא לנו לדינא שדין האי גברא ואיתתא המבקשים בשאלת נפשם בבקשתם להינשא ולחזור לחיות יחד בחופה וקידושין כדמו"י וכנ"ל היא תלויה במחלוקת בדין אשה שנתגרשה רק מחמת קול, אם פסולה לכהונה.

במרדכי (קידושין פרק האומר ס' תקל"א) כתב: מעשה בנערה שהיתה משודכת לכהן ולא נתקדשה, ובא פריץ אחד בבית עם הנערה עם שני עדים ונכנס עמה בדברים ונתן לה טבעת ולא הזכיר שום קידושין עד לאחר שעה אז אמר הווי עלי עדים שקידשתי ואחד מן העדים אומר אני ראיתי נתינת הטבעת (ומקודשת היא), והשני אומר אף נתינת הטבעת לא ראיתי וכו', ואז קמו קרובי הנערה וכפו הפריץ שיתן לה גט וכו'. והביא המרדכי בזה שתי דעות אם נאסרה לכהן שהיה משודך לה או לא: דעה א': והיא דעתה"ר אליעזר מביה"ם, דכיון שקבלה גט – נאסרה לכהן הראשון ששידך. דעה ב': והיא דעת ר"י הלבן ורא"ם, שכל גט שאינו מתיר לא לאיש ולא לאשה – אינו פוסלה לכהונה, והווי ככותב גט לפנויה. וכתב רמ"א (כדעה שניה מרדכי שם): ואפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין, ואין נותנין גט רק מכח חומרה בעלמא – אפילו הכי פסולה לכהונה.

וכתב הב"ש: שזה דוקא במשודכת אז יש לחוש לקול בקידושין, אבל בקול שיוצא סתם על פנויה – אין לחוש לו. וגם במשודכת רק בקול שהוברר ע"פ ב"ד ועל פיהם נתן הגט אז פסולה לכהונה, אבל אם נתן הגט מעצמו

(ואילו היה בא לב"ד לא היו מצריכים אותו ליתן) – אינו פוסלה לכהונה. וכתב הב"ח: שרק לכתחילה פוסלים אשה זו בכהונה, והמעייין בהגהות מרדכי הנ"ל יראה דרך ר"א מביה"ם פוסלה לכהונה, והחולקים הם ר"י הלבן ור"א ממין ורבינו מהר"ם ובהגה' רבי עק"א ציין לעיין בשו"ת לחם רב לרבינו בעל לחם משנה. שם בשו"ת לחם רב סי' לג כתב דהרשב"א סותר את עצמו וכמו שכתב הח"מ אח"כ הביא דברי המרדכי, ור"א מביה"ם סובר שגט שנתן שלא מן הדין פוסל לכהונה ושחלקו עליו ר"י הלבן והר"ם בן ברוך ומסיק דאע"פ שהרא"ש והרשב"א בתשובה שבסי' תקנ אוסרים מ"מ הווי פלוגתא דמילתא דרבנן ואזלינן לקולא, עכ"ל. ועיין ביב"א חלק ו' סימן א' אות ד' כתב בשם כנה"ג שמדברי מר"ן מוכח שס"ל שעיקר להקל וכמו שכתב הלחם רב.

ומצאתי למהר"א ששון סימן רי"א שהביא תשובת הרשב"א בסי' תקנ שכתב שהגט פוסל לכהונה ואפ"י לא נתקדשה לו דמ"מ אין זה ידוע לכל דאיכא מאן דשמע בגטא לא שמע בהא ושגם הרא"ש בתשובה סוף כלל לו כתב כן בהדיא. ושוב כתב לדייק מדברי הרמב"ם דפליג על הנך רבוותא דהרמב"ם לא חייש לאיכא דשמע בהא ולא שמע בהא וכמו שכתב בפרק י' בהלכות גירושין הלכה א' שכל מקום שהוא כותב בהלכותיו "אינו גט", אם היה בעלה כהן לא נאסרה עליו. והראב"ד חולק משום חשש שלא יאמרו גרושה הותרה לכהן, ומסיק שם שלדעת הראב"ד הרשב"א והרא"ש אסורה לכהן אבל הרמב"ם ז"ל חולק בזה אם נתנוהו לה בדיעבד, עכ"ד. ועוד עי"ש והנה בההיא פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד הסכים ה"ה למ"ש הרמב"ם דלא נפסלה לכהונה וסיים דכן עיקר, וכן נראה מדבריו שכן

של כבוד הגאון העניו מו"ר הגדול בן ציון
בוארון נר"ו שערי ציון חלק ב' סימן ט' שכתב
להתיר, כמו בנידונינו.

כהנים דזה"ז - אי דינם כהנים ודאי או מוחזקים ככהנים

הנה המהרשד"ם סי' רלה כתב על יסוד
דברי הריב"ש סי' צד דכהנים שבזמננו אינם
כהנים ודאי אלא ספק, עי"ש. ועיין בס' בס'
נאמן שמואל סי' מה שצירף סברא זו לספק
אחר ועשה מזה ס"ס והובא באוצה"פ סימן
ז' סי' אות לג ד"ה ובספר וכן בספר גבעות
עולם סי' ו' כתב דיש לצרף דעת המהרשד"ם
דכהנים בזה"ה הוי רק ספק כהנים וא"כ שוב
הוי ס"ס המתהפכת ואף שגם ע"ז חולקים וכו'
עכ"פ מכל הצירופים יחד יש להתיר. עכ"ל.
גם בספר כרם שלמה (אמארילו) סי' יח הביא
בשם חכם אחד א' קדוש שהורה במעשה
דידה להתיר, וכתב ועוד יש כאן ס"ס לפמ"ש
מהרשד"ם דכהנים בזמננו הם ספק כהנים.
ועיין מזה שגם הגאון רבצ"ב בספרו בני ציון
(עמ' קעב ס"ק טז) כתב לצרף סניף זה לס"ס
שו"ת יביע אומר (ח"ז אה"ע סימן יא), וכן
יש לצרף לסניף מה שכתב המהרשד"ם (חלק
אבן העזר סימן רלה), שכהני דורנו שאין
להם כתב היחס אינם בחזקת כהנים ודאי. וכן
כתב הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן
קכח), שכהני זמננו כהני ספק הם כיון שאין
להם כתב היחס. וכן כתב עוד בספרו שו"ת
שאילת יעב"ץ חלק א' (סימן קנה). וכן כתב
בשו"ת בית אפרים (חלק אורח חיים סימן ו),
שהכהנים של זמננו גרועים הם יותר מכהני
חזקה, וכמו שכתב מהרש"ל בים של שלמה
בבא קמא (פרק ה' סימן לה). ע"ש. ויש סיוע
גדול לדבריהם ממה שכתב בספר חסידים

משמע מדברי הרי"ף ז"ל. ומתשובת המהר"א
ששון נמצאנו למדים שדעת הרמב"ם וה"ה
כדעת הרשב"א בתשובה ד"ש שאין הגט פוסל
לכהונה כאשר ניתן שלא מן הדין.

ועיין בבית מאיר סי' ו' הביא דגם רש"י
אזיל בשיטת הרמב"ם לא חייש להא דכתבו
הראב"ד והרא"ש שמא יאמרו גרושה הותרה
לכהן, אלא כל שאינה צריכה גט אף מדרבנן
לית בה משום ריח הגט. גם בסימן ק"נ כתב
הב"מ על דברי השו"ע שכל גט שהוא בטל
אינו פוסל לכהונה שכ' ה"ה שהרמב"ם סמך
על הסוגיא דריש פ' כל הגט דמסקינן וכולן
אין פוסלים לכהונה והראב"ד חולק, שיש
מקומות הרבה שאין הוכחה לפסלות הגט,
ויאמרו גרושה הותרה לכהן.

והעתיק הב"מ תשובת הרשב"א שהביא מרן
בסימן י"ג, שכ' דכל שלא היתה צריכה גט
ממנו, אפילו נתן לה גט, אותו גט אינו פוסלה
לכהונה שזו לא נתגרשה אלא מאיש שאינו
אישה וכאותה ששנינו וכו' ובאותן גיטין
שבר"פ כל הגט, ואין חוששין משום רואים,
דכל שהגט אינו גט חספא הואי. וסיים הב"מ,
ועיין ריש סימן ו' בהג"ה, שנמי משום תשובת
הרשב"א וא"כ ה"נ צ"ע לענ"ד. עכ"ל.

ועכ"פ יש עוד ללמוד מדברי הב"מ שמשוה
ההיא דסימן ו' לההיא דסימן ק"נ שפסק
מרן כהרמב"ם דכל שהגט בטל אינו פוסל
לכהונה. ומדמה הב"מ דין זה לההיא דתשובה
סימן ד"ש דרשב"א, שכתב דכל שלא היתה
צריכה גט ממנו אין הגט פוסלה ואין חוששים
לרואים. דיוצא לפי זה דלא רק מכללא
איתמר שמרן אינו פוסק כהרא"ש וכתשובה
דסימן תק"נ דרשב"א אלא להדיא איתמר,
ממ"ש בשו"ע סימן ק"נ ותולמ"ד. ועיין בספר

(הוצאת מקיצי נרדמים, סימן תרל). ע"ש. להקל על הנ"ל בצירוף כל הספקות הנ"ל. וכן ואף שבמקום אחר הבאנו דברי רוב האחרונים כתב בשו"ת היכל יצחק (חלק אבן העזר סימן החולקים על זה ומעמידים הכהנים על חזקתם, מכל מקום לסניף מיהא יש לסמוך יז אות ה'). ע"ש.

לאור כל האמור לעיל, בספקות כשרות עד הקידושין הנ"ל נמצא כי עד זה פסול לעדות קידושין מכמה טעמים שהבאנו לעיל בגזל דהונאה, בחשוד על העריות בקלד"פ ובחשוד בבא על הערווה, ולא חלו הקידושין כלל למפרע מחמת פסול עד הקידושין וכן בספק שאין הבעל כהן ודאי אלא ספק כהן ככהני זה"ז וכהריב"ש ומהרשד"ם הנ"ל, ועל כן למסקנה דדינא יש להתיר לבני הזוג הללו להינשא ולחזור ולחיות ע"י חופה וקידושין כדמו"י.

וה' הטוב יצילנו משגיאות אמן.



בענין מקום ארון הקודש וכיוון התפילה

להם לצדד את פניהם לצד דרום, או שמא שב ואל תעשה עדיף, ע"מ שלא יראה כמתפללים לשני רשויות. ג. האם מכאן ואילך יש להורות בעירנו לבנות את היכלות הקודש למקום המקדש בירושלים עיה"ק, או שמא על מנת שלא יראה כשני תורת ימשיכו את הבניה לכיוון של כל בתי הכנסת בעיר. ועל מנת ליישב זה, יש להעמיק חקר בסוגיא זו ולמצא מזור והסבר למנהג הקדום זה עידן ועידנים.

תשובה:

איתא בגמ' (ברכות ל.) ת"ר סומא ומי שאינו יודע לכוין הרוחות, יכוין לבו לאביו שבשמים, שנאמר 'והתפללו אל ה'. היה עומד בחו"ל יכוין פניו כנגד ארץ ישראל, שנא' 'והתפללו אליך דרך ארצם'. היה עומד בארץ ישראל יכוין פניו כנגד ירושלים, שנא' 'והתפללו אל העיר הזאת'. היה עומד בירושלים יכוין פניו כנגד בית המקדש, שנא' 'והתפללו אל הבית הזה'. היה עומד בבית המקדש יכוין פניו כנגד קודש הקודשים שנא' 'והתפללו אל המקום הזה'. היה עומד אחורי הכפורת מחזיר פניו כנגד בית הכפורת. נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב. במערב מחזיר פניו למזרח, בצפון מחזיר פניו לדרום. בדרום מחזיר פניו לצפון. נמצא כל ישראל מכוונים ליבם לאביהם שבשמים.

אולם כנגד ברייתא זו בברכות יש גמ'

נשאלתי פעמים רבות, מדוע בעירנו חדרה יע"א בתי הכנסת שלנו בנויים לכיוון מזרח, והיכלי ארון הקודש מקומם כבוד שם. והרי אין זה לכיוון ירושלים ומקום המקדש, אלא לכיוון ארצות אחרות. ובפשטות גמ' ערוכה היא שחובה לכיוון פניו כנגד ירושלים, בית המקדש, וקודש קודשים.

ובאמת שאלתי בני תורה מהערים הסמוכות פרדס חנה ואור עקיבא, מה כיוון מקום ארון הקודש בעירם, והם העידו בפני שיש ערבוב בדבר, חלק מבתי הכנסת מכוונים לצד מזרח, וחלקם בנויים לכיוון דרום. ומנגד זה ביררתי שבמושבה הסמוכה זכרון יעקב בתי הכנסת מכוונים רובם ככולם לצד דרום, והיינו מכוונים לצד ירושלים.

והיו שרצו לומר כיוון שבית הכנסת האשכנזי הגדול בעירנו חדרה נבנה לצד מזרח, והוא רם ונישא בנוי על מצודה, כולם נסחפו אחרי, ובנו את בתי הכנסת לצד מזרח, אע"פ שאינו לכיוון ירושלים. אלא שיש לשאול אם כן מדוע בונה בית הכנסת הגדול בעיר שהיו ביניהם רמי מעלה ותלמידי חכמים, לא חשו לבנות בית הכנסת לכיוון ירושלים כפי הנראה להלכה.

ועתה יש כאן כמה שאלות: א. האם יש ללמד זכות על כך, ויש למצא מקור לדורות הראשונים שבנו את ההיכלות לצד מזרח. ב. האם יש לעורר את הציבור על כך, ולהורות

אם הוא בארץ ישראל, ולמקדש אם הוא בירושלים. ולכאור' מה שכתב 'אם מתפלל לרוח משאר רוחות', צריך ביאור הרי לעיל (סעיף א') כתב להדיא 'שחובה להחזיר פניו לכיון ארץ ישראל', אז מתי יוצא שמתפלל לשאר רוחות.

ובמג"א (סק"א) כתב 'אם מתפלל פי' במקום שמנהגם כך או שיושב על החמור'. ומבואר בדבריו שיליף בשיטת מרן שאין לו להתפלל מעיקר הדין אלא לכיוון ארץ ישראל, אלא שחידש שאם 'נהגו כך' להתפלל לכל הרוחות או שיושב על החמור ואי אפשר לכוון פניו, אכתי בעינן לפחות לצדד פניו לכיון ארץ ישראל. וכוונתו לדברי הב"י דמייתי לרבו המהר"י אבוהב ז"ל שהקשה וז"ל 'ותימה על מנהג שאנו נוהגין לצפון ולדרום ולא היה לנו להתפלל אלא למזרח. ונראה שיש לנו להחזיר הפנים לצד המזרח כשאנו מתפללים לצפון ולדרום כדאמרין בפרק לא יחפור ד'מצדד אצדודי' פירוש מי שמתפלל לצפון ולדרום יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל עכ"ל.

ומבואר דמי שנוהג להתפלל לצפון או לדרום כדברי הגמ' הרוצה להעשיר יצפין או הרוצה להחכים ידרים, סגי בזה שמצדד פניו לארץ ישראל ע"מ לקיים דברי הברייטא שצריך לכוון פניו לארץ ישראל. ואף המקור לכך היא הגמ' (ב"ב כה:) שבעקבות סתירה בדעתו של ריב"ל אם בעי להתפלל לדרום או למערב נקטה 'מצדד צידודי', והיינו 'בציודוד' יש גם הרוצה להחכים ידרים וגם שכינה במערב.

ולכאורה לפי זה יש לומר דאף אם בתי הכנסת בעיר בנויים בצד מזרח, מ"מ סגי בזה שמצדד פניו לכיוון דרום לירושלים, ובזה מקיים הפס' 'והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת'. ואף שמעיקר הדין היה לבנותם לכיוון

(כבא בתרא כה:) שם מובאת פלוגתא אמוראי יש שכתבו ששכינה במזרח ולכן יחזיר פניו למזרח. יש דסברי ששכינה במערב ולכן יחזיר פניו למערב. ויש דסברי ששכינה בכל מקום. זאת ועוד יש שאמרו הרוצה להחכים ידרים, הרוצה להעשיר יצפין. ובעצם מכל הני שיטות משמע דפליגי אגמ' בברכות דסברי שלעולם יתפלל האדם לכיון ארץ ישראל, ירושלים, בית המקדש, וקודש הקודשים.

ובקושטא גם בטור (סי' צ"ד) לאחר שהביא לברייטא בברכות דקי"ל כוותיה כתב 'ודלא כההיא דכבא בתרא דפליגי אמוראי בפרק לא יחפור איכא מ"ד שכינה במזרח צריך להחזיר פניו למזרח, מ"ד שכינה במערב וצריך להחזיר פניו למערב'. וכן התוס' (ב"ב כה.) ד"ה לכל רוחתא כתב שכל הני אמוראי לית להו הברייטא בברכות שחייב להתפלל כנגד ירושלים, אלא סברי כר' ישמעאל ששכינה בכל מקום, ומאן דאמר שכינה במערב סבר כר"ע דאמר מפני שהיא תדירה. עכ"ד.

ואם תקשה מה מצינו להעדיף ברייתא דברכות מכל הני אמוראי דכבא בתרא, כבר כתב הרא"ש כיון דבגמ' לא יחפור סיימו בשיטת רב חנינא שאמר לרב אשי 'אתון דיתבי בצפונה דארץ ישראל אדרימו', משמע דמסקנא דמילתא היא כברייטא דברכות דבעינן להתפלל לכיון ארץ ישראל.

וכדברים אלו הכריע מרן השו"ע (סי' צ"ד ס"א) שכתב כדברי הברייטא דברכות שצריך להחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ולכיוון ליבו לירושלים, למקדש, ולקודש הקודשים.

אלא שבהמשך דבריו (סעיף ב') כתב 'אם מתפלל לרוח משאר רוחות יצדד פניו לצד ארץ ישראל, אם הוא בחו"ל, ולירושלים

לכתחילה בדברי מרן, ומרן ורמ"א לא פליגי.
ונראה שכדבריהם למד המשנ"ב (סי' צ"ד
ס"ק ח') שכתב 'לרוח משאר רוחות כגון
שרוצה להעשיר או להחכים וכו' או שרוכב
על חמור ואי אפשר לו להחזיר את עצמו
לצד ארץ ישראל, מ"מ יצדד פניו וכו'. ובשער
הציון (ס"ק ה') הביא שכך למדו אף בביאור
הגר"א והמאמר מרדכי.

נמצינו למדים דאית לן פלוגתא דרבוותא
בתראי בדעת מרן אם יכול להתפלל לכל כיוון
ובלבד שיצדד פניו לכיוון ירושלים, או שמא
לעולם חובה לכונן פניו לירושלים, ורק היכא
שרוכב על חמור ואינו יכול לכונן, או במקום
שנהגו כך שלא כדין, לפחות יצדד פניו.

ובקושטא המעיין במקור ההלכה בבית
יוסף, יראה שמדוייק בדעת מרן כהבנת המג"א
ודעימיה שחובה להתפלל לכיוון ירושלים, ורק
היכא שנהגו אחרת שלא כדין, לפחות יצדד
פניו. והראיה שלאחר שהביא שם את דברי רבו
מהר"י אבוהב על מנהגם להתפלל לצפון או
לדרום דסגי לצדודי למזרח, כתב וז"ל 'מיהו
רש"י פירש דמצדד צידודי מעט לצד דרום'.
ומשמע שפניו מזרח והוא מצדד כלפי דרום
כדי שיחכים או כלפי צפון כדי שיעשיר.
ומשמע מדבריו שסובר כרש"י שאף אם רוצה
להחכים או להצפין, לא יתפלל לצפון או
לדרום, ויצדד פניו למזרח. אלא להיפך יכוון
פניו למזרח, ויצדד פניו לצפון או לדרום, ודלא
כמהר"י אבוהב, ללמדך שעיקר החיוב הוא
להתפלל לכיוון ירושלים. ובהמשך נוכיח זאת
ביתר שאת בדעתו של מרן.

אלא שאף אם נאמר כהני שיטות שאם רוצה
להתפלל לשאר רוחות יכול, היינו לצפון או
לדרום שכוונתו להעשיר או להצפין, אך אין

ירושלים, מ"מ כיוון שכבר נבנו בצורה זו, על
ידי צידוד פניו לכיוון דרום, יוצא ידי חובת
והתפללו אל העיר הזאת'.

ובקושטא אף הרמ"א (סי' צ"ד סעי' ב')
הביא זאת להלכה וכתב 'מי שרוצה לקיים
מאמרם הרוצה להעשיר יצפין או להחכים
ידרים מ"מ יצדד פניו למזרח'.

אלא שבאמת מדקדוק לישנא דהמג"א
משמע שאין דעת מרן נוחה ממנהג זה.
שכתב על דברי השו"ע אם מתפלל לרוח
משאר רוחות 'פירוש במקום שמנהגם כך'
ומשמע במקום שמנהגם כך אך אין לנהוג
כך. ואף באשל אברהם דקדק זאת מלשון
המג"א, ועוד הוכיח שם שאם באמת מרן
סובר שכל אחד יכול לנהוג להדרים או
להצפין, ולכן כתב 'אם מתפלל לרוח משאר
רוחות', אמאי הרמ"א בשלהי ההלכה כתב
'מי שרוצה לקיים מאמרם הרוצה להעשיר
יצפין וכו', וכי מה יש לו להוסיף על דברי
מרן. ועל כרחק צריך לומר שמרן לא הסכים
עם המנהג הזה, ומי שנוהג כך אינו נוהג
כדין, אלא שהרמ"א בהא פליג אדברי מרן,
וסבר שיש באפשרות האדם לבחור במנהגו.
וכמו כן כתב במחצית השקל ש'מנהג המקום
כן והוא אינו רוצה לשנות המנהג', ומדוקדק
שבאמת המנהג שלא כדין.

אולם מפשטות דברי הט"ז שם משמע
שצידוד פנים מהני לכתחילה אם רוצה
להדרים או להצפין, וכפשטות לשון המהר"י
אבוהב שכתב 'מנהג שאנו נוהגין לצפון
או לדרום' ומשמע שלא שינה מנהגו זה,
ולכתחילה כשמצדד לכיוון ארץ ישראל
מקיים בהו תרוויהו גם יחכים או יעשיר,
וגם תפילתו חשיבי לכיוון ארץ ישראל. וכן
בעטרת צבי כתב דמיירי שרוצה להחכים והוי

לירושלים מתפללים לדרום, ואין צורך לכווין ממש לירושלים אלא סגי לכווין 'לצידה' של ירושלים.

ויש אף לדקדק זאת מדברי הברייתא בברכות (ל.) שלאחר שהוכיחה מהפסוקים דבעי להתפלל לכוון א"י ירושלים וביהמ"ק, הוסיפה 'נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, ובצפון מחזיר פניו לדרום'. ולכאורה יש לשאול וכי כל מי שבמזרח שיחזיר פניו למערב יכוון לארץ ישראל ולירושלים, הרי פעמים רבות הוא עומד במזרח, ובכל אופן אם יכוון עצמו למערב אינו מכוון כנגד ארץ ישראל וירושלים אלא כלפי ארצות אחרות. וכן להיפך לא כל מי שבמערב ופניו למזרח הוא לכוונה של ירושלים, וע"כ צריך לומר כשיטת התוס' רי"ד שאינו חייב להתפלל ממש לכוון א"י וירושלים, אלא שכל מה שממערב לירושלים מתפללים למזרח, וכל מה שלצפונה לירושלים מתפללים לדרום וכן על זה הדרך בכל הצדדים. וזה כוונת הברייתא.

ועל פי דבריו יש למצא מזור למנהג קדומים שכל בתי הכנסת בחדרה מכוונים תפילתם לכוון מזרח. שהרי עירנו יתבא כיף ימא דארץ ישראל ומערבית היא לכוון ירושלים, ואם היינו מותחים חוט מירושלים עד צפונה של א"י חדרה הייתה מערבית לירושלים, ולכן כל המתפלל לצד מזרח, אף אם אינו מכוון ממש לירושלים, כיוון שלצידה של ירושלים סגי.

ומצאתי ביד רמ"ה (ב"ב כה: אות ק"ג) שכתב שמדברי רבי חנינא לרב אשי שאמר לו אתם שנמצאים בבבל לצפונה של ארץ ישראל, אם אתם מתפללים לדרום

בזה ליישב מדוע בעירנו חדרה נבנו בתי כנסת לכוון מזרח שאינו לכוון ירושלים ואין בו לא עשירות ולא חכמה.

ונראה לבאר בדרך אחרת ע"פ דברי הגמ' (ב"ב כה:): דאמר רב חנינא לרב אשי אתון דיתביתו בצפונא דארץ ישראל 'אדרימו אדרומי'. וכתב רש"י ד"ה 'אדרימו שתהיו פונים לצד ירושלים משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם'.

והקשה התוס' רי"ד וז"ל קשיא לי טובא דהא אמרינן בכל דוכתא במערבא אמרי, אלמא בבל למזרח דא"י קיימא. תשובה: בבל עומדת בצפונה של א"י ולמזרח שהמותח חוט צפונה של ארץ ישראל ומאריך לצד מזרחו של עולם, תמצא בבל חוץ לחוט וכל המותח חוט מזרח של א"י ומאריך לצד צפונה של עולם תמצא בבל חוץ לחוט. עכ"ל.

ונראה שכוונתו שבכל עומדת מזרחית צפונית לארץ ישראל, שאם ימתח חוט ממזרח ישראל בבל תהיה מחוץ לחוט. וכן אם בצפון הארץ ימתח חוט בבל תהיה מחוץ לחוט. ולדבריו חידושו של ר' חנינא שאין צורך לכווין 'ממש' כלפי ארץ ישראל, וכשם שאם מתפלל לכוון מערב מהני, כיוון שבכל נמצאת למזרח ארץ ישראל שפיר חשיב 'לצידה' של ארץ ישראל, אע"פ שאין זה ממש כנגדה, הוא הדין אם מתפלל לכוון דרום מהני, אע"פ שאינו מכוון לנגדה ממש, כיוון שבכל לצפונה של א"י.

ולפי התוס' רי"ד י"ל כך גם בארץ ישראל, כאשר צריך להתפלל לכוון ירושלים כאילו מותחים חוט, וכל מה שממערב לירושלים מתפללים למזרח, וכל מה שמצפונה

ובאמת הדברים עתיקים ובמעדני יו"ט (ברכות ל. סק"ו) ובדברי חמורות (שם ס"ק ס"ח) מייתי לשיטת הלבוש (סי' צ"ד ס"ג) שכתב שאנו היושבים במדינות אירופה הנמצאים מערבית צפונית לארץ ישראל, צריכים לצדד עצמם לרוח מזרחית דרומית, על מנת לכוון ממש לכיוון ארץ ישראל וירושלים. ובראשית דבריו רצה למצוא לדברי הלבוש סמך מהגמ' (ב"ב כה:): דאמר רבי חנינא לרב אשי אתם שיושבים לצפונה של א"י אדרימו אדרימי, היינו שאתם בני בבל לא תתפללו ממש לכיוון מערב, אלא תצדדו פניכם, ותתפללו בקרן דרומית מערבית על מנת שיכוונו פניהם ממש לכיוון ארץ ישראל.

אך מ"מ כתב כיוון שבמציאות גם יושבי מדינות אירופה לא נהגו להדרים אלא רק להתפלל למזרח, וכן הרא"ש ותוס' כתבו 'שאנו מכוונים האידנא למזרח מפני שאנו במערבא של א"י'. לכן כתב לפרש בדרך אחרת את דברי רבי חנינא, ומה שאמר 'ואדרימו אדרימי', היינו שאתם בני בבל יכולים להתפלל או למערב או לדרום, וחשיב שפיר לצידה של א"י. ומסקנתו שם כפי מה שכתבנו לעיל בשם התוס' רי"ד והיד רמ"ה.

וכדברים האלו כתב ביד אליהו (שו"ת סי' א') בשם הר' משה רטנבורג להוכיח כשיטת הלבוש מדברי רב חנינא שהרי איך אמר לבני בבל להדרים, כשהם צריכים להתפלל למערב לכיוון ארץ ישראל. ויישב דכוונת רב חנינא היא לכוונם ממש לכיוון א"י, שלא יתפללו רק לצד מערב כיון שהם מזרחית לא"י, אלא בעינן גם להדרים מעט על מנת שיכוון ממש לא"י.

אולם שוב דחה שם שאין ראייה לדבריו מהגמ', ואדרבה בפשטות י"ל דודאי בני

משתכרים בשני דברים, א. הרוצה להחכים ידרים, ב. תפילתכם לכיוון א"י. ומשמע שם מדבריו שאע"פ שאין זה ממש לכיוון א"י, כיוון שזה לצד א"י סגי כדברי תוס' רי"ד. (ואע"פ שבראשית דבריו כתב שהם מערבית לא"י מתפללים או קרן מזרחית צפונית או מזרחית דרומית, אין זה בשביל שצריך לכיוון בדיוק לא"י. אלא שכאשר רוצה אדם להרוויח גם את א"י וגם עושר או חכמה, אנו במערבא נאלצים לצדד, אך אתם בבבל שהיא צפונה של א"י, סגי להתפלל לדרום ובהא איכא תרווייהו. ומדבריו שם משמע כתוס' רי"ד שסגי להתפלל ל'צד' א"י ותו לא ודו"ק).

ומצאנו אף בתוס' (ברכות ו.) ד"ה אחורי שכתב 'אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערבו של א"י ונתיב 'והתפללו אליך דרך ארצם'. וכן הוא בסמ"ג (עשין י"ט) ובאור זרוע (הל' קריאת שמע סי' ז'). ומבואר בדבריו אע"פ שהם יושבי צרפת וגרמניה אם מתפללים למזרח אינם מכוונים ממש לכיוון א"י, מ"מ כיון שהם מערבית לא"י סגי בזה שמכוונים לצידה של א"י וכו"ל.

ומצאתי אף במאירי (ברכות ו.) שכתב שאין המנהג להקפיד ממש לכווין כנגד א"י, אלא נהגו שלא להפנות עורף לא"י. (ונראה מדבריו שם שלמד זאת מדברי הגמ' דאתון דיתיבון לצפונה דא"י אדרימו אדרימי וכפי שביארנו). וכל כמה שמתפללים בלי להפנות עורף סגי, אף אם לא ממש מכווין לא"י.

וה"ה י"ל כלפי המתפללים בא"י לכיוון ירושלים, שכל כמה ולא מפנים עורף לירושלים סגי בכך, ולכן בעירנו שהינה מערבית לירושלים, כל כמה ומתפלל לצד מזרח, חשיב שפיר לצידה של ירושלים וכ"ש שאין בכך הפניית עורף לירושלים.

והרא"ש (ברכות ו.) שכתבו שהם במערב א"י מתפללים למזרח.

אולם לשיטת רבינו גרשום דיליף 'דמצדד אצדודי' היינו 'נטיית גוף' לקרן דרומית מערבית, ומשמע דבעינן לכווין את גופו ממש לדרום, ע"מ שיחשב הרוצה להחכים ידרים. לפ"ז י"ל דאף רב חנינא שאמר 'אדרימו אדרומי' היינו לכיווין לא"י ממש דרומית מערבית. ולשיטתו הן בהרוצה להחכים ידרים והן למתפלל לכיוון א"י, בעינן שיכווין ממש.

ונראה שהלבוש שכתב שאנו בני אירופה היושבים מערבית לא"י בעינן להתפלל בקרן מערבית דרומית על מנת לכווין לכיוון א"י ממש, סבר כדברי רבינו גרשום. אולם הסוברים דסגי להתפלל 'לצידה' של א"י, אע"פ שאינה מכון ממש, יסברו דמ"ד 'אדרימו אדרומי' היינו דסגי להתפלל או לדרום או למערב דתרוויהו 'לצידה' של א"י ולא בעינן להתפלל בקרן דרומית מערבית.

שוב מצאתי שבערוך השולחן (סי' צ"ד סעי' ז') הליץ על היושבים באירופה שהתפללו לכיוון מזרח מדברי הגמ' 'דמצדד אצדודי' דמשמע דסגי בצידוד בלבד, ואין צורך לנטות גופו, ולכן אף כשאמרו להתפלל לכיוון א"י היינו דסגי בצידוד מעט לכיוון א"י ותו לא. ובדבריו שם חידש דאפשר דאף כל תנאי ואמוראי דבבא בתרא לא פליגי אגמ' דברכות, ולכו"ע בעינן להתפלל לכיוון א"י וירושלים, אלא דילפו מדקדוק הגמ' בברכות 'כוון 'לבו' לומר לן דלא בעינן שיהא כל גופו ופניו פונים לשם, דלא תמיד דבר זה אפשרי, לכן אמרינן דסגי 'דמצדדי אצדודי' וכפי שכתב רש"י 'עומד במערב ומצדד לצד דרום'. וסברי בגמ' דיכול להתפלל הן לצד דרום והן לצד

בבל ידעו גם ידעו שהם גם בצפונה של ארץ ישראל, אלא דזה גופא חידש להם כיון שהם גם מזרח וגם צפון יש להם ב' כיוונים להתפלל הן למערב והן לדרום, דמ"מ חשיבי לצידה של א"י וכפי שביארנו לעיל ע"פ דברי התוס' רי"ד. (אולם בכת"ס (או"ח סי' י"ט) הליץ על דברי הלבוש וביאר שרב חנינא חידש להם שאע"פ שהם יותר מזרח מצפון, מ"מ יש להחשיבם גם כצפון כדברי הפס' 'מצפון תפתח הרעה', לענין זה שצריכים להתפלל מערבית דרומית ועיי"ש).

ונראה לבאר שפלוגתת בתראי אם סגי להתפלל לצידה של א"י, או שמא בעינן לכווין לא"י ממש, תליא בפלוגתת קמאי בדברי הגמ' (ב"ב כה:): על דברי ריב"ל שאמר הרוצה להחכים ידרים, והקשו והא ריב"ל אמר שכינה במערב. ויישבו 'דמצדד אצדודי'. וברש"י פי' 'מעט לצד דרום', ומבואר דסגי שמצדד פניו מעט לדרום. אולם רבינו גרשום בד"ה דמצדד פירש 'שאינו עומד כולו לרוח דרומית ואינו עומד כולו לרוח מערבית'. ומבואר שכוונתו שיש לאדם לעמוד בתפילתו מצודד לקרן דרומית מערבית ולא סגי בנטייה גרידא.

ואפשר שרש"י שביאר ב'מצדד אצדודי' 'מעט לצד דרום', יבאר גם ב'אדרימו אדרומי', דסגי לכווין 'לצד' א"י. וכשם שהאומר שכינה במערב, יכול להתפלל למערב עם נטיה לצד דרום, ושפיר מתקיים בו הרוצה להחכים ידרים. ה"ה בני בבל המתפללים לצידה של א"י לדרום, שפיר מתקיים בהם 'והתפללו אליך דרך ארצם'. וכל שכן הוא, דאם נטיה מעט בראשו סגי להחשיבו הרוצה להחכים ידרים, כ"ש דמהני החזרת פניו לאותו צד של א"י, אע"פ שלא מכווין ממש לכיוון א"י. וכדבריו יש להסביר אף את שיטת תוס'

'ירושלים', הרי מיירי ביושבי בבל שצריכים לכוון לא"י וכדברי הפס' 'דרך ארצם' ואמאי רש"י כתב לצד 'ירושלים'. ותו אם כבר הזכיר ירושלים אמאי לא מייתי לפס' 'והתפללו אל ה' דרך העיר הזאת' שהוא מיירי בירושלים.

ונראה שיש לדון האם מי שעומד בחו"ל צריך לכוון רק כנגד ארץ ישראל, ומי שעומד בארץ ישראל צריך לכוון לירושלים, ומי שבירושלים צריך לכוון לבית המקדש. או שמא מי שעומד בחו"ל צריך לכוון לא"י ולירושלים ולבית המקדש.

וברבינו יונה (ברכות כ:): ד"ה 'היה' כתב היה עומד בחו"ל יכוון את ליבו כנגד א"י לא תימא כנגד א"י בלבד, אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בית קודש הקדשים. וכשעומד בירושלים אין צריך לכוין כנגד ירושלים שהרי כבר עומד בתוכה, אבל יש לו לכוין כנגד בית המקדש וכנגד בית קודש הקדשים.

והנה תוס' (ברכות כ:): ד"ה היה עומד כנגד ארץ ישראל כתב וז"ל 'ולא גרסינן לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב'. ונראה לבאר שתוס' חולק על רבינו יונה, וסובר שהעומד בחו"ל מכוון 'רק' כנגד א"י, ובא"י מכוון רק כנגד ירושלים, ולכן הוא לא גרס 'ליבו', דסוגיא דידן מיירי רק בהחזרת פניו ולא על כוונת ליבו.

משא"כ רבינו יונה שכתב שאף כשעומד בחו"ל בעי לכוון כנגד א"י ירושלים ובית המקדש וקה"ק, סבר דאף כשעומד בחו"ל ומכוון פניו כנגד א"י בעינן לכוון 'ליבו' לירושלים וביהמ"ק, וסוגיא דידן מיירי הן בהחזרת פניו והן בהחזרת ליבו (שוב מצאתי כדברינו בחסדי דוד על התוספתא ברכות פ"ג).

ונראה לענ"ד שתוס' דידן (ברכות ל.)

צפון, ובכל אופן חשיב מתפלל לכיוון א"י היכא דמצדד לכיוונה.

ונמצינו למדים דעמידה כנגד א"י וירושלים, אין הכוונה נגדה ממש, אלא קצת נטייה לשם. ואף דקדק דבריו דבתפילת שלמה כתוב 'והתפללו אליך דרך ארצם והתפללו דרך העיר', ועוד כתיב 'והתפללו אל המקום', ותמוה אמאי לא כתיב אף כאן 'דרך המקום'. וביאר דכאשר מדבר על דרך המקום, מיירי שהוא נמצא בירושלים ויכול לכוון ממש כנגד המקדש, ולכן לא כתיב 'דרך' המקום. משא"כ 'דרך ארצם' מיירי כאשר יגלו בגלות, והדבר מובן דבכל העולם א"א להתפלל לא"י ממש, דרוחב העולם הוא הרבה גדול מא"י, ולכן אמר 'דרך ארצם' כלומר באיזה נטיה לשם ובכוונת הלב סגי ועי"ש בדבריו.

והנה המעין בדבריו יראה שיסודו מבוסס על שיטת רש"י דכתב 'דמצדד אצדודי' דעומד במערב ומצדד לצד דרום, ומשם יליף דלעולם סגי בנטייה גרידא לכיוון א"י וירושלים. ובכך הליץ יושר בעד מנהגם באירופה להתפלל לצד מזרח, אף שלא מכוון לכיוון ארץ ישראל וסגי בנטייה גרידא.

ובקושטא אם כל יסוד דבריו מדקדוק שיטת רש"י היה נראה לדחות דבריו. דיש לחלק ולומר שבדין הרוצה להחכים ידרים סגי בנטייה על מנת לקיים בו דבר זה, משא"כ לקיים הפס' 'והתפללו אליך דרך ארצם' בעינן החזרת פנים כדברי הגמ' בברכות ולא סגי בנטייה, ואין הנידון דומה לראיה.

ולאחר העיון נראה לי לדייק דיוק נפלא ברש"י שכתב בד"ה 'אדרימו' - 'שתהיו פונים לצד ירושלים משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם', ולכאורה מאן דכר שמיה

להתפלל רק למערב כיוון דבבל למזרח של א"י, אלא בעינן לדייק טפי, 'אדרימו אדרומי', ויתפלל 'בקרן דרומית מזרחית' לכיוון עד כמה שיוכל לא"י ולירושלים ולמקדש.

ולזה דייק רש"י וכתב 'ירושלים', לומר שגם בעומד בחו"ל בעי לכיוון טפי לכיוון המקדש (ואין לומר שאינו יכול לדייק מבבל לירושלים, חדא, דמ"מ בהא שיצדד 'גופו' לדרום ולמערב, בכך יותר מדייק בכיוונו. זאת ועוד איתא בגמ' ברכות ל"א. לענין דניאל יכול להתפלל לכל רוח שירצה, ת"ל נגד ירושלים. והקשה המהרש"א ח"א ד"ה יכול הרי דניאל היה בבבל ושם צריכים לכיוון לא"י ולא לירושלים, ויישב כיון שבבבל קרובה לא"י יכול לכיוון ממנה אפי' לירושלים. ומבואר שאפשר לכיוון מבבל לירושלים. ואפשר שרבינו יונה ורש"י גופא ינקו שיטתם מגמרא זו דחזינן שאף מבבל יש צורך לכיוון לירושלים. ולכן כתב רש"י הכא 'שתהיו פונים לירושלים'. ולכאורה תוס' צריך לחפש מזור לשיטתו מגמ' זו, דמשמע שאף מבבל בעי לכיוון לירושלים וצ"ע).

ואם כנים אנו בדקדוק דברי רש"י נראה שיש לקיים את גירסת הב"ח ברש"י ד"ה אצדודי ולגרס 'נוטה' לצד דרום' ולא כגירסא הכתובה 'מעט' לצד דרום, וכוונת רש"י כרבו רבינו גרשום שכתב דמצד אצדודי 'לא מכל וכל רוח דרומית ולא מהכל לרוח מערבית', וכוונתו שנוטה ועומד עם גופו בקרן דרומית מערבית.

וע"פ גירסת הב"ח שכתב 'נוטה לצד דרום', אף רש"י סבר כדבריו שנוטה עם גופו לצד דרום ומתפלל דרומית מערבית. (ולא כפי שהבינו כמה מרבוותא דרש"י פליג על דברי רבו).

אזל לשיטתו (ברכות ו. ד"ה אחורי) שכתב שם 'שהם שבמערב א"י סגי שמתפללים למזרח', ולא בעי לכיוון פניו ממש בקרן דרומית מזרחית, דסגי בזה שמתפלל ל'צד' ארץ ישראל, ולכן לשיטתו אף לא בעי שיכוון 'ליבו'. ונראה שהוא דקדק את שיטתו מפשטות לשון הברייא שכתבה 'עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח', ונמצא שלא חילקה, אלא סגי בזה שכל העומד לצד מסוים יתפלל ל'צד' א"י, ולא בעי לדייק טפי.

משא"כ רבינו יונה שמצריך גם לעומד בחו"ל לכיון 'ליבו' לירושלים ובית המקדש, סבר דבעי לכיוון ממש בצורה מדויקת לכיוון א"י, ולכן אף בחו"ל שאינו יכול לכיוון ממש לירושלים וביהמ"ק, לפחות יכוון 'ליבו' לירושלים וקה"ק. (ואין לדקדק מזה שאמר רבינו יונה 'ליבו' שאין כוונתו כלל על 'החזרת פניו', שהרי הברייא כתבה שם להדיא גם 'מחזיר פניו'. אלא כוונת ר"י שיש גם החזרת פנים וגם כוונת הלב, כגון אם הוא בחו"ל מחזיר פניו לא"י, ומכוון ליבו לירושלים ולמקדש. ובקושטא מדברי השו"ע משמע כרבינו יונה שכתב 'יחזיר פניו כנגד א"י, ויכוון גם לירושלים ולמקדש'. ובפשטות זה הביאור בהבנת רבינו יונה, וכן באר הגולה שם ציין שהמקור לדברי מרן הוא רבינו יונה ופשוט.

ונראה דרש"י שכתב בד"ה אדרימו לצד 'ירושלים' בא ללמדינו כשיטת רבינו יונה (לאפוקי משיטת תוס') דהעומד בחו"ל לא סגי שיכווין רק לא"י, אלא בעינן לכיוון גם לירושלים ולבית המקדש, וכל כמה שמכוון ומדייק יותר שפיר טפי. וזה גופא בא רבי חנינא לומר, כיוון שגם העומד בחו"ל בעי לכיוון לא"י ירושלים ולמקדש, לא סגי

היטב שם יראה כפי שביארנו לעיל שלשיטת הב"י לא מהני שיתפלל לדרום ויטה פניו למזרח, אלא יתפלל למזרח ויטה פניו לדרום ודלא כמהר"י אבוהב ז"ל).

והנה לענין בתי הכנסת בעירנו הפונים כולם לצד מזרח, י"ל דהני קמאי שעשו זאת ע"פ דעת תורה עשו זאת, הסמ"ג, התוס', הרא"ש, מהר"י אבוהב, וכהני רבנותאי בתראי מעדני יו"ט, ויד אליהו, דסברי דאין צורך לכוון ממש כנגד א"י, וסגי לכוון 'לצידה' של א"י. וכשם שבאירופה היו מתפללים למזרח אע"פ שאינו כנגד א"י, כיון שהיא יושבת בצידה המערבי, ה"ה בעירנו מתפללים למזרח דהוי 'לצידה' של ירושלים, שהרי עירנו יושבת על ים התיכון ומערבית לירושלים היא. וכפי שהם למדו בדברי הגמ' 'אצדודי אצדודי' שסגי בנטיה לכיוון המזרח, ה"ה דסגי לכוון לצידה של א"י, אע"פ שאינו מכוון ממש לכיוון ארץ ישראל.

והנה בשולחנו הטהור כתב מרן (סי' צ"ד סעיף א') דבעינן להחזיר פניו כנגד א"י, ולא סגי בצידוד. ואף שבסעיף ב' מייתי לדין צידוד שכתב 'אם מתפלל לרוח משאר רוחות יצדד פניו לצד ארץ ישראל', מ"מ כבר הבאנו לעיל את דברי המג"א מחצה"ש והאשל אברהם דאין לנהוג כך, ומעיקר הדין בעינן להחזיר פניו לכיוון ארץ ישראל, אלא דאם נהג כך (אע"פ שלא היה לו לנהוג כך) ומתפלל לדרום או לצפון להחכים או להעשיר לפחות יעשה צידוד לכיוון א"י ויקיים את הפסוק 'והתפללו אליך דרך ארצם'.

ואף יש לזקק בדברי השו"ע שסבר כשיטת רבינו יונה ורש"י שכתב בהלכה א' 'יחזיר פניו כנגד א"י ויכוון גם לירושלים ולמקדש ולבית קה"ק', וכדברי רבינו יונה

ובפשטות י"ל דמה שחייב את רש"י ורבינו יונה ללמוד כך, היא שהבינו שזה גופא כוונת רבי חנינא לומר 'אדרימו אדרומי' שיש לצדד ולדייק בכיוון התפילה ולא סגי שמתפללים 'לצד' א"י, ולכן סברו שאף העומד בחו"ל בעי לכוון כנגד א"י ירושלים ובית המקדש (לא אכחש שהב"י ברש"י סי' צ"ד גרס 'מעט לצד דרום', ולא כגירסת הב"ח. אמנם המדייק בשיטת הב"י שם יראה שאף לשיטתו לא סגי לכיוון לא"י בנטיה גרידא, אלא בעינן שכל גופו יהיה למזרח ורק הנטייה לצד דרום ודלא כמהר"י אבוהב שכתב שפניו לצד דרום ונוטה רק לצד מזרח עיי"ש).

אולם תוס' לא גרס 'ליבו' בברייתא, ויליף דהעומד בחו"ל יחזיר פניו כנגד א"י, ותו לא בעי לכוון לירושלים ולמקדש, ולכן לשיטתו סגי בזה שמחזיר פניו 'לצד' א"י, אע"פ אינו מכוון כנגדה ממש. וכפשטות הברייתא שאמרה 'עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח'. ואתי שפיר לדבריו לעיל (ברכות ו. ד"ה אחורי) שכתב 'אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערב של א"י והיינו דסגי בזה שמתפלל 'לצידה' של א"י אע"פ שאינו מכוון כנגדה ולא בעינן לנטות.

ולפ"ז נפקי לן הלבוש דהחמיר להתפלל בקרן דרומית מזרחית סבר כשיטת רבינו גרשום וכרש"י (ע"פ גירסת הב"ח) ורבינו יונה. ואילו המעדני יו"ט ויד אליהו דפליגי עליה סברי כשיטת תוס' והרא"ש. (אולם הב"י לא יליף כדברינו שגרס ברש"י 'מעט לצד דרום' ויליף דסגי בצידוד לצד ארץ ישראל וכפי שכתב מהר"י אבוהב ז"ל רבו שאף המכוון פניו לדרום או לצפון מטה פניו לצד א"י ולכן כתב הסמ"ג דסגי לצדד למזרח ע"מ שיחשב מתפלל לכיוון א"י, אולם המעיין

ואגב דאיירינן בהכי יש בנותן טעם להביא מה שהתחדש לי בשיטת רבי יהושע בן לוי (ב"ב כה:): שאמר 'שכינה במערב'. דהנה יש לעיין מדוע לא פסקינן הלכה כשיטתו, והרי ידוע דהלכה כריב"ל בכל מקום. זאת ועוד בירושלמי (ברכות ד, ה) ריב"ל סובר דבעינן להתפלל לכיוון ארץ ישראל ובית המקדש, דאמר 'הוא ההיכל לפני, היכל שכל הפנים פונים בו'. ולכאורה סותר דבריו, האם מתפלל לכיוון מערב או לכיוון ירושלים שכל הפנים פונים אליו.

ולענ"ד נראה לבאר בדעת ריב"ל דלעולם בעינן להתפלל לכיוון ירושלים, ומה שכתב שכינה במערב, היינו לאנשי בבל שנמצאים מזרחית לארץ ישראל, ותפילה שלהם למערב היא גם לכיוון ארץ ישראל וגם לשכינה שבמערב, אך יודה ריב"ל שאם יתפלל למערב שלא כנגד ארץ ישראל לא מהני אע"פ ששכינה במערב.

ונראה לבאר שיסוד דינו ש'שכינה במערב' הוא משום 'קודש הקדשים' שנמצא במערב, ולכן צד זה התקדש בכל מקום. אך כל זה בתנאי שהמתפלל לצד זה אינו מפנה עורף לארץ ישראל. וששתי עד למאוד כאשר מצאתי בפירוש המשניות להרמב"ם שביאר ששכינה במערב זה בגלל ה'היכל שבמערב', ואף שבגמ' (ב"ב כה.) כתבו 'באו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפילה דכתיב וצבא השמים לך משתחוים', אין הכוונה שזה גופא שצבא שמים משתחוים לכיוון מערב מוכיח ששכינה שם, אלא הסיבה העיקרית ששכינה במערב היא משום מקום קודש הקדשים, וצבא השמים משתחוים לצד זה הוא משום ששכינה שם ודו"ק.

(בדרך אחרת יש ליישב שריב"ל כלל לא

שגרס 'ליבו', (ואף בב"י מיייתי לשיטת רבינו יונה, וכן באר הגולה ציין שם לרבינו יונה.) ואף כשעומד בחו"ל צריך לכוון פניו לא"י לירושלים ולמקדש. וביארנו שלשיטתו כל כמה שיכול לכוון כנגד מקום המקדש שפיר טפי, רק היכא שמתפלל לצדדים אחרים לפחות יצדד פניו.

ונראה שכל בתי הכנסת בעיר חדרה בבנייתם נמשכו אחר בית הכנסת הגדול אשר פניו למזרח. ואפשר שסמכו על דברי הרמ"א שכתב בפשטות 'ומי שרוצה לקיים מאמרם הרוצה להעשיר יצפין או להחכים להדרים מ"מ יצדד פניו למזרח', ומשמע בדבריו שאף אם מקום הקודש כנגד מזרח, כל כמה והוא מצדד לכיוון דרום לירושלים סגי. אולם לדברי מרן היה ראוי לבנותם לכיוון דרום מזרח, דבעינן להתפלל עם גופו לכיוון ירושלים ולא עם פניו.

אך נראה שאין לומר כן אפי' לדברי הרמ"א, שהרי אף לשיטתו אפשר דמהני לכיוון צפון או דרום, אך לכיוון מזרח הוא כתב להדיא (סי' צ"ד א') 'אין עושין מקום התפילה וצד התפילה נגד זריחת השמש ממש כי זהו דרך המינים'. ובנו"כ שם ביארו שראוי לעשות קרן מזרחית דרומית, אך לא יעשו ממש מקום הארון במזרח, דאם כן שנים רעות עשה עמי. חדא שאינו לכיוון א", ואידך זה חוק המינים שמשתחוים לשמש.

וכן בביאור הלכה ד"ה אין עושין כתב בדעת הרמ"א שאין להעמיד בתי הכנסת לכיוון מזרח. כך שאלו שבנו את בתי הכנסת בעיר לכיוון מזרח, אף לא סמכו על הרמ"א, וכנראה סמכו על השיטות דסברו דאינו חייב לדייק ממש בכיוונו, אלא סגי שמתפללים ל'צד' ירושלים וכלעיל.

עביר שהרי כל קידוש צד מערב הוא משום קודש הקדשים שבמערב.

ובזה אתי שפיר גמ' דידן דלאחר דמייתו לריב"ל דאמרינן 'מצדד אצדודי', מייתו לרב חנינא שאמר לרב אשי אתון דיתבין בצפונא לארץ ישראל 'אדרימו אדרימי'. ולכאורה אם אמרינן דריב"ל סובר דלא בעינן להתפלל לכיוון ארץ ישראל, היה על הגמ' להדגיש דריב"ל ורב חנינא חלוקים. ומשלא הוזכר מאומה משמע דבקושטא לא פליגי, ומודים תרוניהו דבעינן להתפלל לכיוון ארץ ישראל.

ובזה מצאתי ליישב אף את הקושיא שנראית בדברי הסמ"ג (מובא בב"י ריש סי' צ"ד) שלאחר שהביא את דין הגמ' (ב"ב כה:): דבבבל בעינן להדרים כתב 'ואע"פ דאמר מר הרוצה להחכים ידרים ושיעשיר יצפין מ"מ צריך לצדד פניו למזרח כדמסיק התם', ולכאורה יש לתמוה על הסמ"ג דמביא לדברי הגמ' שם לענין 'הרוצה להחכים ידרים' וכתב דבעינן לצדד לכיוון מזרח, בעוד ומימרא זאת שם נכתבה לשיטת ריב"ל דמשמע דמצדד למערב כיון דשכינה במערב.

וכן יש להקשות על מהר"י אבוהב שכתב שם 'אע"פ שמתפלל לצפון או לדרום יש לו להטות פניו לצד ארץ ישראל', והרי הגמ' שם מביא זאת לשיטת ריב"ל שאומר שכינה במערב, ואמאי כתב שצריך לצדד פניו לכיוון ארץ ישראל.

ולדברינו אתי שפיר דאף הסמ"ג ומהר"י אבוהב מבינים דלריב"ל שמצדד למערב בבבל היינו כיון שהוא לכיוון ארץ ישראל, ואף ריב"ל סובר דהיכא דהמערב מפנה עורף לארץ ישראל, לא יתפלל לשם, דכל שכינה במערב היינו משום קודש הקדשים. ולכן כתב

דיבר על 'מקום תפילה', אלא רק על 'מקום שכינה'. ומה שהגמ' אמרה אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר חוץ ממערבה של עיר מפני שהיא 'תדירה', היינו תדירה ברוחות וכך משמע שפירשו בירושלמי. ולפ"ז אתי שפיר דברי ריב"ל שמתפללים לכיוון ירושלים, דיש מקום שכינה ויש מקום תפילה. ודברינו אלו משופרים למי שגרס בואו ונחזיק טובה וכו' שהודיענו מקום 'שכינה'. ואולם אין לפרש כך לפי רבא שכתב תדירה 'בתפילה', ומייתי לריב"ל שאמר באו נחזיק טובה לאבותינו שהודיענו 'מקום תפילה'. ואולי חילוקי הנוסחאות הם ההבדל בין הבבלי והירושלמי בשיטת ריב"ל ודו"ק).

ולא הייתי מעלה סברא זו על דעתי לולא שראיתי שאף תוס' (עירובין י"ח:) ד"ה ולא אחרי כתב לבאר כך את התוספתא 'אין פותחין בתי כנסיות אלא למזרח', ומשמע שם שכיוון התפילה למערב. וכתב 'ונראה דקסבר האי תנא דשכינה במערב והיו משתחוים למערב, או היתה א"י ובהמ"ק במערבם דכתיב והתפללו דרך ארצם. ומבואר בדרך השניה שלו שצריך להעמיד אוקימתא שמתפללים למערב רק היכא שהם במזרח, וכיוון מערב הוא לארץ ישראל. וה"ה אמרינן הכי ששכינה במערב משום שקה"ק במערב, והיכא שמתפלל למערב שהוא הכיוון לארץ ישראל מהני.

ובזה העלינו מזור דבקושטא פסקינן כשיטת ריב"ל בירושלמי דסבר בעינן להתפלל לכיוון ארץ ישראל וקודש הקדשים. ומה שכתב ריב"ל בגמ' דידן ששכינה במערב, היינו שבבבל יתפללו למערב כי אין בכך הפניית עורף לארץ ישראל. ואף הוא יודה שאם יתפלל למערב בהפניית עורף לא"י לא שפיר

הסמ"ג ומהר"י אבוהב שמצדד למזרח והיינו לכיוון ארץ ישראל.

ולדברינו א"ש דריב"ל דסבר שכינה במערב היינו משום שההיכל במערב, ורק בבבל דהיא מזרחית לא"י יכול להתפלל למערב כי מקיים בכך גם תפילה לצד א"י וגם שכינה במערב. אך היכא דאם יתפלל במערב יפנה עורף לארץ ישראל, ודאי לא שפיר עבד. ולכן נזקק הט"ז לקבל סיוע ממ"ד דסבר דשכינה בכל מקום ודו"ק.

ועל פי יסוד דברינו ישבתי עוד קושיא על דברי הט"ז (סי' צ"ד סק"א) שכתב שאף אם מתפלל לצד מערב, אין צורך להפסיק ולעקור רגליו כדי להתפלל למזרח, כיון דאיכא מ"ד בגמ' (ב"ב כה:): דשכינה בכל מקום ובדיעבד יש לסמוך על זה. ולכאורה יש לעיין אמאי הט"ז מביא לשיטה דשכינה בכל מקום, הרי היה לו להביא לשיטה דשכינה במערב דבזה

למסקנא לדינא:

נראה דיש ללמד זכות על דורות הראשונים שבנו את בתי הכנסת בעיר לכיוון מזרח, ע"פ שיטות כמה רבוותיה קמאי כהתוס' רי"ד תוס' והרא"ש דפסקינן דסגי להתפלל ל'צד' ירושלים אפי' שזה לא ממש לכיוונה. וכיון שחדרה מערבית לירושלים מתפללים לצד מזרח. וכן הסכימו כמה מרבוותיה בתראי כמעיו"ט יד אליהו ועוד.

מוכיח שאף לשיטת הרמ"א אם רוצה סגי בצידוד פניו לכיוון ירושלים, ואף אם מתפלל לצד מזרח אם מצדד פניו מעט לכיוון דרום מהני. אולם מוכיח שאין דעת מרן כך, ולשיטתו בעי להתפלל ממש לכיוון ירושלים, וכשיטת רבינו גרשום רש"י ורבינו יונה. וגם לשיטת הרמ"א שפסק שמהני צידוד, יודה שאין ראוי לעשות את בתי הכנסת לכיוון זריחת השמש. ולכן ראוי מעיקר הדין לעשות את בתי הכנסת לכיוון דרום מזרח שיהיו מכוונים ממש לכיוון ירושלים. ויש להורות מכאן ולהבא לעשות את בתי הכנסת כך.

ואין חשש מזה שיהיו בתי כנסת לצד מזרח, וחלק לצד דרום מזרח שהרי אם מצינן פלוגתא בשיטת רבותינו, כל אחד נוהג כרבותיו וכמנהגו, ואין זה כשתי תורות.



אפשרויות בביאור ארבע כוסות

ביתו, כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו". והוסיפו תוספות גם כן "וסברא הוא, דמאי שנא ארבע כוסות, מקידוש דכל השנה, שאחד מוציא את כולם". ובכן, אם למדו תוס' שארבע כוסות דינן כקידוש, הנה בקידוש בוודאי אין דין "שתיית יין לכבוד שבת", אלא חז"ל תיקנו שמה שצריך להזכיר מדאורייתא את יציאת מצרים, צריך לעשות את זה על הכוס, כדי שתהיה אמירה חשובה יותר. וממילא גם מובן שדי שרק לבעל הבית יהיה כוס יין, דהא בלא"ה כולם שומעים את הקידוש ממנו בלי כוס, וא"כ לכאורה אפילו אם שנאמר על השומעים דין שומע כעונה, הם יהיו רק כאילו גם הם מדברים, אבל להם אין כוס, וממילא הם כולם אומרים בלי כוס, ולא מקיימים את מצוות חז"ל. אלא ודאי שכיון שהוא אומר על כוס, הם מקבלים את "כל האמירה שלו" ממנו, והם נחשבים גם כאומרים על כוס, כי עיקר הוא האמירה.

[ויש לצרף לזה את הנידון איך יוצאים שומעי המגילה ידי חובה, הרי קרא בע"פ בלי מגילה לא יצא יד"ח, והם רק שומע כקורא אבל כקורא בלי מגילה. וכן גם את הנידון שהעיר הגר"ח מברסק שהשומעים לא יוצאים ידי נשימה אחת מהקורא כי את זה אינו יכול להעביר ולכן את עשרת בני המן השומעים צריכים לומר בפה. דאחרת הרי הם עושים דבר הפכי ממי שמוציא אותם, ונושמים באותה שעה. ואכמ"ל]. עכ"פ מזה שבקידוש

חז"ל תיקנו לנו לשתות ארבע כוסות בליל הסדר. והאחרונים נקטו שיש מחלוקת הראשונים מהו גדר המצוה, כי ב' אפשרויות יש לנו להבין בהם:

א. שעיקר המצווה הוא לשתות ארבע כוסות של יין, שזהו חירות ושמחה והודיה. אלא שבשתיית כוסות יין גרידא אין ראייה של חירות והודאה, כי אפשר שזה סתם לרצונו או לשכרה, ולכן תיקנו שהכוסות האלו יהיו שלא בזה אחר זה, אלא כל אחד על קריאה, קידוש, וסיפור יציאת מצרים, ו ברכת המזון, והלל, דאז נראה שזה הודאה.

ב. באופן הפוך מהנ"ל, שהעיקר הוא אמירת ההודאה. אלא שהודאה גדולה וחשובה היא דווקא על היין, ואילו סתם אמירות כשהם לבדן אינן מוכיחות הודאה חזקה כל כך, ולכן צריך לקבוע אמירות אלו בישיבה והסיבה על יין, כדי לחזק אותן. אבל לא השתיה היא עיקר המצווה, אלא ההודאה.

ויש נפ"מ להלכה בזה, כדלהלן. ובמאמר שתחת ידינו הארכנו יותר, וכאן אכתוב הדברים בקיצור.

מחלוקת הראשונים בהנ"ל

הנה התוספות בתחילת ערכי פסחים (צט ע"ב ד"ה לא יפחתו לו השני) כתבו: "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני

שאפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, נותנין מן התמחוי, דמשום פרסומי ניסא חייבים לכו"ע. ומבואר שיש בארבע כוסות חיוב פרסומי ניסא. וא"כ נוכל לומר שהרמב"ם והתוס' כאן לשיטתם אם בכוס של בעל הבית לבד יש די פרסומי ניסא. שבחנוכה דעת התוס' שדי בנר איש וביתו למהדרין מן המהדרין, כי די בכך לפרסומי ניסא באופן הגדול ביותר. אבל הרמב"ם שסובר שבחנוכה המהדרין מן המהדרין הם לכל אחד מבני הבית, א"כ כך גם בכוס. ויש לפלפל בזה.

בתוך כמה זמן ישתה את הכוס

והנה לשתיית שיעור יין יש זמן. שאם הוא מפסיק הפסקה גדולה אין זה נראה ששותה שיעור רביעית. ובפשטות נראה בגמרא כריתות(יב: ויג.) שהשיעור גם לגבי הפסקות אכילה וגם לגבי הפסקות שתיה הוא "בכדי אכילת פרס". דהיינו שיעור של אכילה. וכן הוכיח הגר"א על השו"ע אור"ח בסימן תרי"ב ס"י מהגמרא הנז', שגם שיעור שתיה הוא "בכדי אכילת פרס", וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' שאר אבות הטומאות הי"א גבי אכילת שיעור טומאה להטמאות.

אבל הרמב"ם גבי הלכות יוהכ"פ (בפ"ב משביתת עשור ה"ד) פסק גבי איסור שתיה ביוהכ"פ שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית כבר לא עבר, דאין שתיה זו מצטרפת. וכ"פ גם גבי איסור שתיית תרומה לזר, שאם שהה כדי שתיית רביעית כבר הפסיק ולא עבר. (ושיעור כדי שתיית רביעית הוא כמובן פחות משיעור של כדי אכילת פרס לחם. שזו רק שתיה. ופשוט. וכ"כ הכס"מ דלהלן.) וזה סתירה ברמב"ם. והקשה כן כבר הר"ן (במס'

די שיהיה למקדש לבד יין וכולם יוצאים ידי חובת אמירה על היין, מוכח שהוא בעיקר דין אמירה, ולא דין יין. ותוס' הרי כתבו להדיא ששאר הכוסות הם כמו כוס הקידוש. א"כ הם סוברים שזה הגדר בכל ארבע כוסות. ואע"פ שתוס' הביאו כמה ראיות לכאן ולכאן ודחו אותם, ובסיכום מסקי "נראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד". עכ"פ גדר הדבר נראה שנשאר שהוא רק אמירה על היין.

אבל הרמב"ם (ריש פ"ח מהל' חמץ ומצה) כתב "סידור עשיית מצוות אלו כליל חמשה עשר כך הוא: בתחלה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום" וכו', וכן מונה הרמב"ם לכל כוס, ומבואר איפה מלשונו שהעיקר הוא הכוס, אלא שאומרים עליו. ומטעם זה כתב בחי' הגר"ז הלוי בשם אביו שיש להוכיח שהרמב"ם חולק על התוספות בהגדרה הנ"ל.

אמנם האור שמח (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"א) חלק על זה וס"ל שגם הרמב"ם סובר בהגדרה זו כהתוס'. והוכיח זה מלשון הרמב"ם שכתב "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים כליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. כמו שנאמר זכור את יום השבת". ולא מובן מה רוצה הרמב"ם באומרו "כמו שנאמר זכור את יום השבת". אלא כוונתו שהזכר שצריך לעשות ביציאת מצרים הוא ממש כהזכר שעושין בקידוש. דהיינו דין אמירה לבד.

ביאור המחלוקת

ולענ"ד יתכן שיש לתלות מחלוקתם, במחלוקת מקדימה ונוספת, בגדרי פרסומי ניסא. דבגמרא (פסחים קיב ע"א) מבואר

שם בסעיף ט. ושם ביאר המג"א שזהו שלא ישהה יותר משיעור רביעית.

ולמעשה יש לתמוה בשיטה זו, שהשונה רביעית בלבד איך אפשר שהשיעור הוא שלא יפסיק בכדי שיעור רביעית, דאם כן, אינו יכול להפסיק כלל. וסתם שתיה היא רביעית. וכבר הלחם משנה (פ"ד משביתת עשור ה"ד) הקשה כן, ותירץ דא"נ אדם רגיל אינו יכול להפסיק כלל כששונה רביעית, אלא שאם הוא שונה יותר מהר מכל בני אדם אז אם מפסיק רק עד כדי שתיית רביעית של כל בני אדם מהני ואם יותר לא. והחיי אדם כלל נ' סי' יד פסק כוותיה, שבשתיה רגילה ולא מהירה אסור להפסיק כלל, ואם יפסיק אינו יכול לברך ברכה אחרונה. ולפ"ז הוצרך החיי אדם לבאר שמה שאמרה הגמרא שלא ישתה אדם כוס בבת אחת משום שורת דרך ארץ אלא רק בב' לגימות (ומיירי בכוס של רביעית כמ"ש המג"א סי' ק"ע סק"ג), היינו כשהוא לא צריך לברך ברכה אחרונה, וכגון ששונה באמצע הארוחה. אבל אם הוא צריך לברך ברכה אחרונה אינו יכול להפסיק כלום. ע"כ. [א"ה, לכאורה זהו קצת דוחק. ואולי עוד יש לתרץ דמיירי במי שאין לו כוס גדולה שיש בה רביעית, אלא יש לו רק כוסיות קטנות, שאם שונה שנים מהם בזה אחר זה במהירות אין זה הפסק, אבל אם שונה יותר הוי הפסק. וזה כפי הדרך של הלח"מ הנ"ל].

אמנם השער הציון (סי' רי ס"ק יא ויז) כתב שהשיעור של כל בני אדם הוא עם הפסקה כמו שרואים בגמרא שרק גרגרן שונה הכל יחד וכוס של רביעית צריך לשתותו בב' לגימות. וא"כ בכדי שתיית רביעית הוא שיעור עם הפסקה, ויכול להפסיק כדי שיעור זה, רק יותר מזה לא.

יומא ג ע"א ד"ה ולענין צירופן של משקין). והכסף משנה בהל' תרומות תירץ שבוודאי אין כוונת הגמרא בכריתות שיעור אכילת פרס לגבי משקין, שזהו שיעור לאוכלין ומה ענינם למשקין. ושיעור החיבור למשקין הוא בכדי שתיית רביעית. וכמו שהיא ההלכה ביוהכ"פ ותרומות. רק לענין טומאה חכמים עשו חיזוק לדבריהם. עיי"ש. ובמהר"י קורקוס תירץ דהחילוק הוא מן הדין, שלגבי טומאה גם לענין שתיה השיעור הוא כדי אכילת פרס כמו כל אוכל, וכיון שהנושא הוא אם יש טומאה בבתנו. משא"כ לענין אכילת איסורים, יוהכ"פ ותרומה, זה תליא בהנאה, וידוע שבשתייה אין הנאה כשמפסיק בשיעור יותר מרביעית. אמנם הראב"ד בהל' תרומות שם חלק על הרמב"ם וס"ל דכיון שמשמע מהגמ' כריתות שהכל תלוי בכדי אכילת פרס, כן הלכה.

ובשו"ע אור"ח (תרי"ב ס"י) הביא את שני הדעות גבי איסור יוהכ"פ, דעה א' בסתם כהרמב"ם ששיעור צירוף שתיה הוא בכדי שתיית רביעית, ודעה ב' בשם י"א כהראב"ד ששיעור צירוף שתיה הוא בכדי אכילת פרס. ונודע שסתם ויש הלכה כסתם. וכ"כ השער הציון בסימן רי סק"ב שכן פסק השו"ע. ונראה שגם הרמ"א פוסק כן מדלא הגיה כלום. [רק הגר"א הנז' בסי' תרי"ב שס"ל שמהגמרא מוכח שגם בשתייה השיעור הוא כדי אכילת פרס, חולק על הרמב"ם והשו"ע ופוסק כהראב"ד. וזה להקל].

והנה גבי ארבע כוסות לא הביא השו"ע שלא יפסיק בכדי שתיית רביעית. אבל בסי' תעב הביא בב"י משם הירושלמי "שלא יפסיק הרבה", וביאר הרוקח שהיינו שלא יפסיק יותר משאר רגילות בני אדם. וכ"פ הרמ"א

וכמש"פ השו"ע (סי' תעב ס"ז): "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה". אבל הרמ"א שם הגיה על זה, די"א שבזה"ז שאין דרך להסב כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה.

ויש לדון לדעת השו"ע אם כשחוזר לשתות את אחד מהארבע כוסות שלא היסב בהם האם יברך שוב או לא. דבפשטות אין לו לברך, שהרי כבר בירך ברכת הנהנין, ונהנה וחלה הברכה, ומה שהוא שותה כעת עוד כוס יין זהו רק לתקן את דיני ההסיבה. וממילא עליו לשתות ובלי ברכה. אלא שכיון שהראבי"ה חידש שלא להוסיף על הכוסות, וכן נפסק להלכה שאין להוסיף בין שלישי לרביעי (דכבר נגמרה הסעודה והוא מראה שמוסיף על הכוסות), וגם לכתחילה לא יוסיף בין ראשון לשני כדי שלא ישתכר בהגדה, ובין שני לשלישי להרמ"א. ראוי שלא להוסיף כלל בין הכוסות. אלא שמר"ן פסק שמותר לכתחילה להוסיף בין שני לשלישי, וגם בין ראשון לשני מותר מן הדין אלא שנכון שלא להוסיף.

ומעתה נעשה את החשבון. דבמקום שאינו חושב לשתות או שאסור לו לשתות עוד, אז אחרי שתיית הכוס הוי "נמלך" והוי היסח הדעת שצריך לברך שוב פעם ברכה. ולפ"ז גם כששתה ושכח שלא היסב, כיון ששתה רק ע"מ לשתות כוס זו ולא יותר, יצטרך לברך שוב. ודעת המשנ"ב שכיון שבני אשכנז מברכים על כוס וכוס, א"כ בכל כוס הוי נמלך ויצטרך לברך שוב, רק כיון שיש סוברים שמועיל לכיון בתחילה על כוסות נוספים, מספק לא ישתה.

אבל לדעת מרן השו"ע, כיון שאינו מברך

והמשנ"ב שם פסק גבי דייעבד בשהה באמצע שתיית ארבע כוסות, דאם שהה יותר מאכילת פרס בוודאי חוזר לשתות, דהא בוודאי אין זה שתייה. אבל אם שהה פחות מזה אלא בשיעור של יותר מכדי שתיית רביעית, אז בכוסות שלישי ורביעי שאין דעתו לשתות עוד לא יחזור וישתה (כי אז צריך לברך שוב והוי כמוסיף על הכוסות), ובכוסות ראשון ושני שמותר לשתות אחריהן אם היתה דעתו לשתות יחזור וישתה בלי ברכה, ואם לא היתה דעתו לשתות לא יחזור לשתות כלל. עכ"ד המשנ"ב. אולם כל זה עולה לכאורה רק לשיטת בני אשכנז כדלהלן. אבל הנראה שלדידן הספרדים הדין אינו כן אלא חוזר ושותה תמיד בלא ברכה, וכדלהלן.

כשצריך לשתות עוד כוס בליל הסדר אם מברך שוב

והנה עלינו להדרש כאן לדין הכללי, אם מי שצריך לשתות כוס נוספת בליל הסדר, צריך גם לברך עליה. ולזה יש להקדים מחלוקת השו"ע והרמ"א אם מברכים על כוס וכוס מארבע הכוסות בנפרד. שלכו"ע הם מצוות נפרדות, באופן שגם אם יש לאדם רק שלש כוסות לכו"ע הוא חייב לשתותם (ודלא כארבע פרשיות תפילין), רק המחלוקת היא כיון שאסור לשתות בין הכוסות הוי היסח הדעת לגבי הכוס הבאה או לא. והשו"ע פסק להלכה שמברכים רק פעם אחת, והרמ"א פסק להלכה שמברכים על כל כוס וכוס. וכמבואר בסי' תעד.

וממילא עולים כמה נפ"מ בזה, במי שצריך לשתות עוד כוס מפני איזו הלכה. ונקח לדוגמא הדין בשתה אחד מהד' כוסות ושכח לא היסב, שהדין הוא שצריך לחזור ולשתות,

(ויל"ע בלא היסב בכזית ראשונה אם צריך לחזור ולברך ג"כ על אכילת מצה). אמנם גבי האפיקומן דשם הלא אסור לאכול כלום לאחריו, יצא לכאורה מהנ"ל דאם אכל ושכח לא היסב דהוי כנמלך כשיחזור לאכול שוב בהסיבה, שהרי חשב שלא לאכול עוד, וא"כ יצטרך לברך שוב. וכפי החשבון בלא היסב בכוס רביעי של יין. אבל מר"ן (סי' תעז ס"ב) פסק דלא כן בדבר דומה לזה וז"ל, "אם שכח ולא אכל אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא. ואם לא נזכר עד שבירך ברכת המזון, אם נזכר קודם שבירך בורא פרי הגפן יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן". ופירוש ההלכה, שאע"פ שבעלמא (בשאר ימות השנה) נטילת מים אחרונים חשיבה לסילוק ונמלך מלאכול לחם ואם ירצה לאכול לחם צריך לברך שוב, אעפ"כ פה פסק מר"ן שחזור לאכול אפיקומן בלי ברכת המוציא לפני כן. ולפ"ז גם באכל ולא היסב שבוודאי הוי נמלך, ג"כ לא יצטרך לברך שוב. רק מר"ן לא אמר את הדוגמא בנזכר אחרי ברה"ז כי אז בלא"ה צריך לברך שוב ברכה ראשונה מטעם דהוי נמלך, ולפני מים אחרונים בלא"ה יכול לאכול. וממילא נשארה הדוגמא רק בנזכר אחרי מים אחרונים.

ולכאורה זה הוי סתירה מהשו"ע להשו"ע, שבכוס יין רביעי כיון שדעתו להסתלק צריך לחזור ולשתות עם ברכה, ובאפיקומן לא. וכבר בב"י שם מבואר שהיא מחלוקת הראשונים, שי"א שדין זה הוא כדן סמוך על שולחן בעל הבית (דהדין שאם האורח חשב שאין עוד אוכל ונמלך מלשתות עוד ופתאום בעה"ב הפתיעו והביא עוד, אין האורח מברך, דדעתו נגדרת אחר דעת בעל הבית וכיון שבעה"ב לא הסיח דעתו אין האורח

כלל על הכוסות הנוספים, הנה אף פעם לא יצטרך לחזור ולברך, כי אחר כוס ראשון הוא חושב לשתות כוס שני ולדעת מר"ן זה כבר די שלא יצטרכו לברך על כוס שני ולא הוי נמלך על שתיית כוס נוספת של יין. גם אחר כוס שני, אע"פ שבכוס שלישי באמת כבר יצטרך לברך בפה"ג, אבל הלא מותר לשתות בארוחה עוד כוסות וממילא לא הוי נמלך. גם אחר כוס שלישי הלא ישתה עוד כוס יין בלי ברכה (הכוס הרביעית) וממילא תמיד הוי שחשב לשתות עוד כוס יין. ומילא כשלא היסב וחייב לחזור ולשתות אינו מברך שוב, ומותר לו לחזור ולשתות.

ומעתה לגבי הכוס הרביעית שהדין שאסור לשתות עוד אחרי כוס רביעית, א"כ הרי הוא כיון שלא לשתות עוד, והוי נמלך. ובאמת כן פסק מר"ן בשו"ע (סי' תפ ס"א) שמי ששתה כוס רביעית בלא הסיבה, חייב לחזור ולברך ולשתות בהסיבה. וברור. והנה כבר כתב מרן שכל הכוסות ששתאן בלא הסיבה חייב לחזור ולשתות בהסיבה, ומה מוסיף פה. ומזה משמע כדברינו שאם לא היסב באחד הכוסות הראשונים שחייב לחזור ולשתות חוזר ושותה בלי ברכה. וכנ"ל.

ועדיין יש לדון בזה גם גבי הכוס הרביעית. דהנה גם את המצות צריך לאכול בהסיבה. וגם באפיקומן צריך להסב (ולא פסקינן כהראב"י שבאפיקומן א"צ להסב. ואע"פ שהרמב"ם השמיט משום מה את דין אכילת אפיקומן בהסיבה). ואם לא אכל את אחת מן הכזייתות של המצה בהסיבה צריך לחזור ולאכול, אך פשוט שבלי ברכה, מפני שברכת המוציא כבר עלתה לו, והוא בירך המוציא על כל מה שיאכל אח"כ ובוודאי דעתו לאכול בסעודה וכו' עוד מצה וא"כ לא הרי כנמלך.

תירץ בלי סברות אלא ע"פ הכללים, דמפני שיש מחלוקת הראשונים אם מברכים בלא"ה על כל כוס (ודעת רוב הראשונים שצריך לברך), ממילא בהצטרפות הסברא שי"א כאן אתכא דרחמנא סמכינן הוי ספק ספיקא לברך, ולכן שם פסק מר"ן לברך. ומשא"כ גבי אכילת אפיקומן שלכו"ע צריך לאכול, ובלי ברכה מיוחדת על הכזית של האפיקומן, א"כ נשאר לנו רק ספק אחד של סברת אתכא דרחמנא סמכינן, ובזה אמרינן סב"ל ולא יברך.

אבל בעיקר הדברים נראה שמחלוקת זו תלויה בעצם הגדרת ארבע כוסות, מה גורר מה את מה, הכוס את האמירה או האמירה את הכוס, ובזה ייושבו כמה עניינים. וכאן הוכרחנו לקצר.

מברך אף כאן. כיון שאתכא דרחמנא סמכינן והקב"ה ציוה להסב ועדיין לא הסבנו א"כ לא צריכים לברך). כלומר, כיון דכל הכוונה שלו שלא לאכול יותר היא משום שחושב שיצא ידי חובה וכשלא חושב שיצא ידי חובה אין הוא מכוין שלא לאכול אם צריך לפי ההלכה לאכול עוד.

אמנם לפ"ז קשה דגם בשתיית כוס רביעית של יין נאמר סברא זו דאתכא דרחמנא סמכינן וממילא לא הסיח דעתו לגמרי משתיית כוס רביעית וישתה חזרה בלא לברך. ומ"ש פה שפסק השו"ע לברך?

והפוסקים נדרשו לסתירה זו. עיין שו"ת שבט הלוי ושו"ת מנחת יצחק הסברות שכתבו בזה, ועת לקצר. אבל בחזון עובדיה (סי' מט)



הרב אריה גרביאן
רב שכונת ארמון הנציב
וראש כולל "אור אליהו" ירושלים עיה"ק

דיני כבוד ספר-תורה

שיתכסו מעיניו.

ב. והנה כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רפא) וז"ל שאלה: על מה ששמעת שאין הקהל עומדין כאן בשעה ששליח צבור מראה הכתב לעם, נשאלת היאך אפשר להם שלא יעמדו. תשובה: נראה שהביאך לכך מה שאמרו אם מפני לומדיה כן, מפניה לא כ"ש, ואם מזו אין ראייה שיהא חייב העמדה, אחר שס"ת בדוכן, לפי שהוא במקום אחד והצבור במקום אחר¹, ואין אדם חייב לעמוד מפני רבו שהוא עומד למעלה בביתו והתלמיד למטה על גבי קרקע, אבל כל שמוציאין ס"ת מן ההיכל עד שמעלין אותו לדוכן עומדין הקהל על עמדם, ומקורב ראו קצת מגדולי ישראל והצבור שיש לעמוד גם בשעה ששליח ציבור זוקפו ומראה הכתב לעם ואמרו לי שכל זה מכבוד ס"ת, ושכן נהגו ברוב מקומות, וכל שטוענין שיש בו כבוד ס"ת ראיתי לחוש, ועכשיו כל הציבור עומדים

(3) והיה קשה לי דלכאורה דברי הרשב"א הכא נסתרים למה שכתב בתשובה (ח"א סי' צו) והביאו הב"י באר"ח סי' נה סעי' יט) לגבי החזן העומד בתיבה הגבוהה י"ט ורחבה ד' ויש לה מחיצות, דאין זה נחשב שהחזן עומד ברשות אחרת כיון שנעשה מעיקרא לזה ולא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש הבהכ"נ ולכן בטל לביהכ"נ, וחשבתי לתרץ דרך לענין תפילה וצירוף אמרינן הכא וכמו שהביא שם דאפי' מחיצות של ברזל אינן מבדילות, משא"כ הכא, ושוב מצאתי דרך הקשה כנה"ג (שיירי כנה"ג סי' רפב הגהות ב"י אות א') [וצ"ל שם סי' נה ולא סי' נז].

מה ששאלת בדיני כבוד הס"ת, כשאין תיבה מסודרת אלא שולחן נמוך מי' טפחים¹, האם צריכים לעמוד כל זמן שהס"ת מונח שם או בשעת הקריאה.

תשובה:

א. המקור לעמוד מפני ס"ת הוא מהגמ' קידושין לג: איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן. וכ"פ הרמב"ם (בפ"י מהלכות ס"ת ה"ט) וז"ל כל הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, והיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם ואח"כ יהיו מותרין לישב. וכ"פ הטור² והשו"ע (יור"ד סי' רפב סעי' ב'), וכתב הכס"מ דאם עומד לפוש דינו כמהלך, והביאו הש"ך (ס"ק ב').

ומהגמ' לעיל רואים דדין קימה מפני ס"ת נלמד מדין לומדיה, והכוונה לנשיא או לרבו המובהק. כמבואר בסי' רמב (סעי' טז) ובסי' רמד (סעי' ט' יד) דרק להם צריך לעמוד עד

(1) ודאי שצריך לעשות שולחן גבוה ומכובד כראוי לס"ת, אלא דכאן מיירי בשנת התש"פ ומפני חטאינו גלינו מביהכ"נ ומתפללים בחוץ עקב הקורונה ולא תמיד מתאפשר לסדר מקום גבוה ומכובד.

(2) אמנם הלשון קצת שונה אבל כתב הב"י שלשון הרמב"ם הוא הנכון ובפרישה יישב הלשון, והוא הוא.

עד שמניחו במקום שקורא בו, עכ"ל.

ובשבלי הלקט (סי' מג) כתב וז"ל יש מקומות שנהגו כשאדם חשוב עומד לקרות בתורה שעומדין בני הכנסת על רגליהן אי נמי תלמיד לרב עד שישלים לקרות ועל דבר זה נשאל גאון זצ"ל והשיב ששאלתם על מי שעומד מפני רבו אם צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד תדע שצריך אדם לעמוד מפני תלמיד חכם בתוך ארבע אמות וכיון שעבר ד' אמות ישב ואם הוא רבו המובהק שרוב חכמתו ממנו עומד מפניו כמלוא עיניו וכל זמן שרבו עומד או מהלך או רוכב צריך לעמוד על רגליו עד שיתכסה ממנו כדהוה עביד ר' אלעזר דהוה גחין וקאי עד דהוה מיכסי מיניה ר' יוחנן רביה ואם הוא בבית הכנסת בציבור וקראו רבו לקרות בתורה אינו צריך לעמוד על רגליו כל זמן שהוא עומד דצריך לאדם שיהא אימת ציבור עליה וכל שכן במקום גדולים וזקנים. וגמרינן להאי מילתא ממאי דאמר רב האי גאון זצ"ל דהא דאמרינן (ברכות כז:): המתפלל כנגד רבו שאסור לא אמרו אלא ביחיד אבל בציבור אין לו לחלוק כבוד לרבו ומותר להתפלל כנגדו, עכ"ל.

והב"י ביו"ד בסי' רמב הביא את דברי הרשב"א והשבה"ל הנ"ל. ובשו"ע שם (סעי' יח) פסק את השבה"ל וז"ל אם קראו לרבו לקרות בתורה אינו צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד. והרמ"א הביא את דברי הרשב"א וז"ל בהגה"ה (וכן כשהרב עומד למעלה בבית והתלמיד על הקרקע אין צריך לעמוד מפניו) ואפי' כשהס"ת על הבימה אין ציבור שבביהכ"נ צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת.

וכתב הט"ז (ס"ק יג) על דברי הרמ"א נראה דהוא הדין נמי על השלחן שהוא גבוה מעשרה

טפחים ורוחב ארבע⁴ שגם הוא רשות בפני עצמו שאין צריכין לעמוד וגם בזמן שהספר תורה מונחת בארון הקודש אע"פ שהוא פתוח, אלא שהעולם עושין כן דרך כבוד לעמוד כל שהארון הקודש פתוח ואין חיוב בדבר, ע"כ.

ולפי"ז אם הס"ת באותה רשות לכאורה צריכים לעמוד כל זמן שהיא שם.

אמנם אין דין זה מוסכם דהנה בשו"ע (או"ח סי' קמו סעי' ד') כתב דאין צריך לעמוד בשעת קריאת התורה, ובמג"א שם (ס"ק ו') כתב דאפי' העומדים על הבימה אינם צריכים לעמוד, דאין צריכים לעמוד אלא כשאדם נושאה אבל לא כשמונחת במקומה, ומה שהצריך הרשב"א שהס"ת יהיה ברשות אחרת זהו רק בשעת ההגבהה אבל כשהוא מונח אין צריך לעמוד, ע"כ. הנה להדיא דס"ל דאפי' באותה רשות אין צריך לעמוד⁵.

וכ"כ הפמ"ג בסי' קמא (ס"ק ג' במשב"ז) ותכ"ד הנוגע לנדר"ד, דהרי כמו שראינו למעלה דדין קימה מפני ס"ת נלמד מרבו ונשיא, והרי ברבו ונשיא כל שעומד במקומו הראוי לו אינו צריך לעמוד מפניו, וכמבואר ביו"ד סי' רפב (שהבאנו בתחילת התשובה), וביותר ע"פ הכס"מ שם שאם עמד לפוש עדיין צריך לעמוד משמע שאם עמד לא לפוש אינו צריך לעמוד. וכן ממה שפסק השו"ע בסי' רמב שכשרבו עולה לס"ת אין צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד ומקורו בשבולי הלקט (שהבאנו לעיל) והוא מיירי אפי' באותה רשות⁶, ומה שכתב הרמ"א וכן וכו' לאו דווקא דהרמ"א

(4) טפחים, ולכן צ"ל ארבעה ולא ארבע עיין מהרש"א ומהרש"ל בגיטין עז-עח.

(5) וצריך להבין את הבאר היטב שהביא ביו"ד את הט"ז בשתיקה ובאור"ח הביא את המג"א.

(6) ועיין באות הבאה מה שקשה כאן.

מהשו"ע שפסק את שיבולי הלקט, שאין צריך לעמוד כל זמן שהחכם עומד, הדברים מרפסין איגרא, דלכאורה אדרבה איפכא מסתברא דמדברי השבולי הלקט מוכח שצריך לעמוד כל זמן שעומד ורק מפני כבוד ציבור לא צריך, וכל זה אם הוא רק רבו המובהק שלו, כיון דאין זה יראה שהציבור על זקניו וחכמיו יושבים והוא עומד אבל אם הוא הרב של כל הציבור או נשיא כגון גדול הדור (או ס"ת) שהכל חייבים בכבודם לכאורה כולם צריכים לעמוד כל זמן שהם עומדים, דמה שייך יראת הציבור, ושוב נפלאתי לראות שכ"כ בשמו בהגה' הגרע"א (יו"ד סי' רמב ס"ק ז'), ובאמת ראיתי להגאון בעל האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קעה) שחלק עליהם והסביר שזה משום שהרב ברשות אחרת, ולפי"ז מדוקדק לשונו של הרמ"א שכתב 'וכן', ואחר ההשתטחות לעפר רגליהם קטונתי מלחלוק אבל לעד"נ דכוונתו כמו שפרשתי שזה רק רבו שלו, אבל אה"נ אם הוא הרב של כל הציבור צריכים לעמוד, דהרי מקורו של השו"ע הוא בשב"ל וכך מבואר שם, אמנם כבר כתב' בכ"ד והוא דבר פשוט ללומד דהרמ"א והמג"א והמשנ"ב ועוד, דפעמים שלוקחים את דברי השו"ע לפי סברתם ועל זה מבארים או מוסיפים כדי שהלומד ילמד את השו"ע עם הערתם כחדא מחתא אע"פ שהם ידעו שאין כוונת השו"ע כך, ולכן כאן אפשר שהרמ"א רצה שילמדו את השו"ע שזה מדין רשות אחרת וכמו שכתב האגר"מ, אבל לדידן דעת השו"ע שאינו צריך לעמוד מפני כבוד הציבור ובהעדר הטעם בטל הדין¹², עכ"פ גם לאגרו"מ יוצא

מקורו ברשב"א שהבנו לעיל, ומה שכתב שם הרשב"א שרבו עומד למעלה, פירוש הולך שם. ומסיים הפמ"ג וז"ל נמצא לפי"ז פסקן של דברים לכאורה כך הם: ...וכן ס"ת ביד החזן כשמזכיר נשמות וכדומה במקומו מיקרי אין צריך לעמוד אפי' ברשות אחת ממש⁷... והנה לא זו כשרבו או ס"ת חוץ לר' אמות שרי אלא אפי' תוך ד' אמות... וא"כ כשפותחין הארון ודאי אין צריך לעמוד בפני ס"ת, דבמקומו מונחת ואפי' אין רשות אחרת. ע"כ. וכן האליה זוטא (אור"ח סי' קמט) אחר שהביא את דברי הט"ז כתב ול"נ דאם הס"ת מונח על השולחן בלאו הכי מותר, דאין איסור אלא כשהס"ת עומד, דהא בשו"ע (יו"ד סי' רפב סעי' א') כתב דישוב לפני הס"ת בכבוד ראש וכו' והרי אסור לשבת אלא ע"כ שמונח. וגם מהרמב"ם (פ"י מהלכות ס"ת ה"ו) שכתב שאסור ליישב על מיטה שהס"ת מונח עליה משמע שעל מיטה אחרת מותר⁸, גם אפשר שזה כמגיע למקומו⁹ כדמוכח בסי' רפב סעי' ב' וגם אם המגביה יושב וס"ת בידו מותר לשבת¹⁰ ע"כ¹¹.

ג. ומה שהביא הפמ"ג בפשטות ראייה

(7) וראיתי בכמה מקומות אצל האשכנזים שנוהגים לעמוד בשעה זו, וצריך בדיקה האם החמירו על עצמם ומעין מה שכתב הרשב"א, או שעומדים מפני ההשכבה, (וכן ראיתי נוהגים אצל עוד עדות שעומדים כשעושים השכבה, ואין זה חיוב, אלא מנהג בעלמא ויש שאפי' פקפקו על זה לומר שזה מנהג גויים) ועיין שעה"צ סי' קמו ס"ק יח.

(8) לקמן באות ה' נדון בראיה זו.

(9) בפשטות כוונתו אפי' יעמוד שם כגון בהשכבה, אמנם בא"ר כתב שזה אסור.

(10) וזה מנהג פשוט אצל האשכנזים.

(11) וכתב בא"ר שהאריך בחיבורו על יו"ד אבל לא זכינו לחיבור זה אלא נשרף בעונותינו ולא נשאר ממנו כי אם עלה אחד מעיר או שנים.

(12) שוב עיינתי בלשונו הטהור של השב"ל, ושם התחיל שבני הכנסת עומדים משמע כולם, ואח"כ דן ברבו שלו, ונכון שלפי סברתו נ"ל כמו שכתבתי אבל עדיין קשה מדוע א"כ לא התייחס לדין הראשון

עלוואי ואיקום, והאמר מר מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינים בעמידה, דיתיב כמאן דשרי מסאניה¹⁷, ואמר, איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב. וכתב התורה חיים¹⁸ וז"ל פי' והיה עומד עד שגמרה כל טענותיה שהעומד מפני ת"ח צריך לעמוד עד שיעבור מכנגד פניו, והיינו דפריך והאמר מר מח' בשעת משא ומתן וכו' וכיון דבשעת גמר דין על כרחו הוצרך לישב א"כ ההיא שעתא לא חלק לה כבוד כיון דבעלי דינים בעמידה, ומשני דיתיב כמאן דשרי מסאני וכו', הנה להדיא שצריך לעמוד כל זמן שהחכם עומד, איברא דרש"י כתב על שאלת הגמ' וז"ל והבא לחלוק כבוד היכי עביד דקאים עכ"ל, פירוש דהגמ' מקשה דמה יעשה דין אם יכנס בגמר דין מי שצריך לקום מפניו, משמע דרש"י לא ס"ל דצריך לעמוד כל זמן שעומד, וכ"כ כוס הישועות¹⁹ וז"ל נראה לי דרש"י ז"ל מפרש למאי דאמר הש"ס והאמר מר וכו' דלאו לשון קושיא הוא דבאמת לכאורה אין כאן קושיא דמנ"ל דלא באה האשה לפניו בשעת משא ומתן כ"א בשעת גמר דין אדמקשה כן, ובודאי שאין סברא לומר דצריך לעמוד מלפניה כל זמן היותה שם, כ"א בשעה שבאה לפניו ואח"כ רשות היה לו לישב, לכך מפרש רש"י דלא הוה כ"א לשון שאלה דאם יארע מעשה כזה בשעת גמר דין דא"א לו לעמוד

דיש חיוב לעמוד כל זמן שרבו עומד, וכ"כ ביבי"א (ח"ו יו"ד סי' כב) דמוכח מהשבולי הלקט שצריך לעמוד, וכמו שדקדק הרה"ג ר' יהושע שושן¹³, ור' יחזקאל עזרא רחמים, ודלא כחכמי הישיבה בבגדד¹⁴ שדחו ראייה זו וטענו דרק שעולה לתורה צריך לעמוד אם לא במקום כבוד ציבור אבל שעומד ועסוק בצרכיו לא צריכים לעמוד, אלא לעולם צריכים לעמוד דאל"כ היה לו להגאון לבאר בתשובתו (המובאת לעיל בתוך דברי השבולי הלקט) דנשאל לא רק על ס"ת ועוד דכתב להדיא וז"ל כל זמן שרבו עומד או מהלך או רוכב צריך לעמוד על רגליו עד שיתכסה ממנו... ואם הוא בבית הכנסת בציבור וקראו רבו לקרות בתורה וכו' משמע דלאו דווקא שעוסק בתורה.

ד. וחמותי ראיתי למר"ן מו"ר ועטר"ו זצוק"ל ביבי"א שם שהביא עוד ראייה דצריך לעמוד כל זמן כשהנשיא עומד או החכם בר' אמותיו, מגמ' בשבועות ל:15 דגרסינן התם, דביתהו דרב הונא הוה לה דינא קמיה דרב נחמן, אמר, היכי נעביד, אי איקום מקמה, מסתתמן טענתיה דבעל דינא, לא איקום מקמה, אשת חבר הרי היא כחבר, א"ל לשמעיה, צא ואפרח עלי בר אווזא¹⁶ ושדין

בתשובתו, וצריך להתיישב בדבר, ועיין הערה 27 מש"כ בשם המנחת שלמה.

13 נ"ל דהוא הביא את הראיה, למרות שבירחון לא ברור כ"כ מי הביא את הראיה האם הנ"ל או הרב המובהק הר"ר יחזקאל הלוי ז"ל, או הראב"ד דבגדאד ר' אלישע ניסים דנגור זצ"ל.

14 המקורות מירחון המאסף שנה שניה חשון תרנ"ז סי' טו (ודלא כמו שנדרס ביבי"א שנה ראשונה).

15 וכן הביא בשם הרה"ג ר' יהושע שושן.

16 ואעמוד, ולא יבין זה (אבל היא תבין וכדכתב תוס' בתירוצו השני) שבשבילה עמדתי אלא מפני

האווז הפורח ובא עלי (רש"י).

17 כלומר לא עומד ולא יושב אלא כאדם שיתיר רצועה מן הסנדל (רש"י).

18 ר' אברהם חיים בן ר' נפתלי צבי הירש, שור, אחיו (וי"א גם חתנו) של הגאון ר' אפרים זלמן ז"ל מחבר ספר תבואות שור, היו לפני כ-400 שנה.

19 למהרשש"ך (שמואל שאטין [שוטן] הכהן), נדרס בשנת התרס"ד.

עדיף עכ"ל. משמע שהבין שהקושיא על ר"נ וכהתורת חיים, וכן כתבו הרמב"ן הרשב"א הרא"ש²¹ והר"ן שם בסוגיא כהתרוץ השני של תוס', וכ"כ הריטב"א שם וז"ל ואע"ג דהשתא לא הוה גמר דין פירש"י ז"ל כי שאלה היא ששואל התלמוד מה יעשה בשעת גמר דין, ולשון והאמר מר קושיא משמע, לכן הנכון כמו שפירש רבינו מאיר הלוי ז"ל מה הועיל לה הכבוד הזה שסופו לבא לידי קלון דבשעת גמר דין יצטרך להעמידה ויהא הוא בישיבה. וכ"כ הר"ן וז"ל כלומר ואקום מפניה ואושיבנה ואשב, וגם פסק כר"י²² וא' ההוכחות דמעשה דר"נ כר"י דאילו לחכמים לא יכל להושיבה והוא לא יכול לעמוד וא"כ מה יעשה ולעמוד כל הדיון כמאן דשרי מסאניה, לא שייך. וכן הביא רביה מגמ' זו והפוסקים המוזכרים בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קז אות ב', והובא גם על הגמ' בשבועות) והביא שכ"כ התומים (סי' יז אורים ס"ק י') כהר"ן. א"כ יוצא דלכאורה מח' ראשונים היא האם צריכים לעמוד כל זמן שהחכם עומד דלרש"י לא צריכין לעמוד, ואילו לשאר הראשונים צריך לעמוד, ועוד כתב היב"א דיש לפרש דגם רש"י מודה דחייב לעמוד כל זמן שהת"ח עומד אבל כאן באשת חבר דאינו מן הדין אלא ממדת חסידות כדעת הכנה"ג

אפי ע"י בר אווזא מה יעשה באותו שעה, וע"ז קמשיב דאעפ"כ יש תקנ' מה, בדיתיב כמאן דמסיים מסאני, וכו' עכ"ל. ולכאורה יקשה איך התורת חיים חולק על רש"י וראיתי בספר אלף מרגליות שכתב כך: בהקדמת חתנו רצ"ה אב"ד דובנא כותב שמקיים רצון חמיו שצויה להדפיס את חידושו יחד עם הנדפס מכבר ומשיב לטוענים על המחבר שלפעמים דוחה את דברי רז"ל הקדמונים כפירש"י מצורף לזה גם משמא אסכימו עליה דמ"ו חמי ז"ל לחבר ספר הלז ולהוציא לאור משפטו כאשר עלה לו בחזיון הלילה הוא כמוס אצלנו' גם רצ"ה מקראקא בנו של המחבר כותב בהקדמתו שכן גילה לא"א המחבר בעל החלום שדבריו כנים ומצודקים ע"כ. איכרא דתורה לא בשמים היא, אבל האמת דדברי הרב תורת חיים מיוסדים על אדני פז, דכך משמע שלמד תוס' במקום וז"ל והאמר מר בשעת גמר דין כו'. אע"ג דהיה יכול להושיבה כדאמר בסמוך דעשה דכבוד תורה עדיף וה"נ עשה דכבוד תורה שהיתה אשת חבר איכא למימר שלא רצה להושיבה שלא לסתום טענת בעל דינה אפי' בשעת גמר דין אע"פ שגמר הטענות או שמא אין באשת חבר לאחר מיתה²⁰ עשה דכבוד תורה

(20) משמע דבחייו הוא מדא' דהיא כחבר לכל דבר, אבל הרא"ש כתב וז"ל והא דאמרינן גבי דביתהו דרב הונא והאמר מר בשעת גמר דין דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה לאו למימרא דאינו רשאי להושיבם שהרי עד ת"ח מושיבין אותו כ"ש בעל דין בשעת גמר דין אלא דאשת חבר אינו כחבר מדברי תורה ועוד דלאחר מיתת ר"ה הואי כפרש"י, עכ"ל. ומשמע דיש כאן ב' תירוצים ולפי תירוץ א' אשת חבר אינה כחבר לגמרי, אבל מהתוס' והרשב"א משמע דרק לאחר מיתה אינו חייב מדא'. ולא הכנתי את הגהתו של מוהר"ל ברלין על הרא"ש דמחק את התיבה 'אינו' דרצה לעשות שלום בין התוס' להרא"ש אבל א"כ מהו אלא, ומהו ועוד, וכן הריטב"א כתב דכבוד אשתו הוא

מדרבנן. וכ"כ הר"ן, ועיין ילקוט' כבוד רבו ות"ח הלכה יז ומשם בארה.

(21) עיין הערה קודמת.

(22) שם בגמ' ל. איתא ת"ר ועמדו שני האנשים מצוה לבעלי דינין שיעמדו, אמר ר' יהודה שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין איזהו אסור שלא יהא אחד עומד ואחד יושב אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך. ובהמשך הגמ' בע"ב אמר עולא מחלוקת בבעלי דינין אבל בעדים דברי הכל בעמידה, וכו'. אמר רב הונא מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה, וכו'.

כגון שמדבר עם פלוני, ובזה יש חילוק בין שאר בני אדם לבין זה שמדבר עמו, דלשאר בנ"א אה"נ דמותר לשבת כיון דעמד אבל לזה שמדבר עמו ודאי דאין זה כבוד שהחכם יעמוד והלה ישב, ולפי"ז כיון דהיא הייתה לפני ר"נ בדיון ודאי שאין זה כבוד שהיא תעמוד ור"נ ישב, וכ"כ המנחת שלמה (ח"א סי' לג), וכ"כ בשו"ת או נדברו (ח"י סי' ל').

ובספר שבט הלוי (ח"ב חלק יו"ד) סי' קיד) כתב וז"ל והנראה לענ"ד להלכה דודאי עיקר מצות קימה מתקיים בקימה בעלמא והדר יושב, וזה מוכח בש"ס בכ"ד וכו' וביב"א תמה עליו דהיכן ראה בש"ס דבר זה וחלק עליו מחמת הראיות דלעיל משבוה"ל והגמ' בשבועות, אלא דעכ"פ יש לו סימוכין, דעת הפמ"ג והגאון רע"א. והאגר"מ דפליג עלייהו וס"ל כהיב"א הביא ראיה מלשון הרמב"ם (הלכות ס"ת פ"י ה"ט, הלכות ת"ת פ"ו ה"ו) והשו"ע (יו"ד סי' רפב ה"ב, סי' רמד סט"ו), דבס"ת כתבו עד שיעמוד ויגיענו למקומו, אבל בנשיא כתבו עד שישב במקומו, ובשלמא בס"ת לאפוקי אם עמד לפוש, וכמו שכתב הכס"מ אבל בנשיא מה בא לאפוקי בלשון עד שישב במקומו וכי לאפוקי לישב לפוש, זה ודאי שלא, דכל היכא שישב זהו מקומו אלא ע"כ לאפוקי עומד במקומו שעדיין צריך לעמוד.

ע"כ יוצא שלדעת הפמ"ג הרע"א וכן לכוס הישועות, וכ"פ בשו"ת מהר"מ שיי"ק (או"ח סי' סה) בדעת הכס"מ²⁶, וכן ס"ל להרב שבט הלוי זצ"ל, כשהרב עומד לאיזה ענין אין צריך לעמוד, ורק אם עומד לפוש צריך לעמוד אלא"כ נמצא ברשות אחרת, ואילו

(שיירי כנה"ג יו"ד סי' רמד הגה"ט אות ד')²³, וכמו שכתב הברכ"י (יו"ד סי' רמד סק"ג)²⁴, בשם האריז"ל²⁵, ולכן לא שייך לפרש הקושיא על ר"נ, דכל מה שעשה ממדת חסידות היא.

ועוד הוכיח ביב"א דדעת מר"ן השו"ע כהר"ן כיון שהעתיקו בשתיקה בכס"מ (הלכות סנהדרין והעהמ"ל פרק כא ה"ג), ויש לשאול דאולי הביא הכס"מ את דברי הר"ן כדי להראות מדוע פסק הרמב"ם כר"י ושם הר"ן הביא ג' ראיות ולכן הביאו אבל אה"נ שמא בדבר זה לא מסכים וכיון שאין זה הנידון שם לא עמד עליו בזה.

אמנם בירחון המאסף הנ"ל ראיתי שהרב המובהק הר"ר יחזקאל הלוי ז"ל דחה ראיה זו דהנדרון שם שהחכם עמד ועוסק באיזה ענין

(23) ושם הביא ראיה מסוגייתנו, דמדוע ר"נ לא קם להדיא כמו דין חבר עצמו, אלא ע"כ דאין זה חיוב מן הדין, ומר"ן זצ"ל ביב"א כתב דנעלם מעיני עין הבדולח הראשונים דלעיל שכתבו דכיון דדין דרבנן הוא לאו כו"ע ידעי ולכן איכא סתימת טענותיו, ויש לי להוסיף דגם לראשונים דס"ל דאשת חבר מדא' כמו שדייקת לעיל מהתוס' והרשב"א עכ"פ כיון שזה לא להדיא אלא נלמד מלימוד דאשת חבר כחבר לכן עדיין שייך הטעם של סתימת פה משא"כ בחכם עצמו, ועיין ברמב"ן.

(24) ובספרו פתח עינים מקשה הרי אם גם בחייו זה רק מדרת חסידות (לפי האר"י) א"כ במותו ודאי שאפי' ממדת חסידות ליכא וא"כ מדוע היה צריך ר"נ לעשות כך, ותירץ כיון שהייתה רגילה שעושה לה כן בחי בעלה אם עכשיו לא יעשה הסתתמו טענותיה, ע"כ. ואולי יש לומר דמדת חסידות היא לא רק בחייו ואין זה מחמתו, אלא מחמתה וכמרגליה בפומיה דאינשי מאחורי אדם גדול וכו'. ועיין בנין אב להרה"ג הראשל"צ ר' אליהו בקשי דורון זצוק"ל זת"ע ח"ה סי' עג באריכות ובסוף אות ד' האם זה רק באשת נעורים שגידלתו.

(25) עיין שער המצוות ריש פרשת קדושים. ועיין בא"ח ש"ש פרשת כי תצא הלכה טז, סוד ישרים ח"ב סוף סי' ט', והערות א"מ.

(26) ובדעת הטור והרמ"א כתב שנראה שחולקים אך כתב דאינו מוכרח.

למקומו, דמקורו בקידושין לג: בסוגיא של רכוב כמההלך, ולכאורה אינו מובן, אלא ע"כ דס"ל דהס"ת נקרא יושב, ורק בגלל שהאדם הולך חשיב רכוב כמההלך. ולפי"ז גם לפוסקים הנ"ל שחייבו לעמוד כל זמן שהנשיא עומד, אבל בס"ת המונח על השולחן, אפי' באותה רשות אין צריך לעמוד.

וראיה לזה דאיתא במנחות לב: אמר רב חלב³⁰ אנא חזיתיה לרב הונא דהוה יתיב³¹ אפוריא דס"ת עליה וכף לכדא אארעא ואנח עליה ס"ת והדר יתיב במיטה, קסבר אסור לישב על גבי מיטה שס"ת מונח עליה, ופליגא דרבה בר בר חנה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מותר לישב על גבי מיטה שספר תורה מונח עליה, ואם לחשך אדם לומר מעשה בר' אלעזר שהיה יושב על המיטה ונזכר שס"ת מונח עליה ונשמט וישב ע"ג קרקע ודומה כמי שהכישו נחש, התם ס"ת על גבי קרקע הוה³². ובירושלמי ברכות (פרק מי שמתו ה"ה) פליג אבבלי לגבי המעשה דר"א וכך איתא שם, לא ישב אדם על גבי ספסל שספר תורה נתון עליו מעשה בר' אלעזר שהיה יושב על גבי ספסל שספר תורה נתון עליו והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני הנחש אם היה נתון ע"ג דבר אחר מותר עד היכן ר' אבא בשם ר' חונא טפח ר' ירמיה בשם ר' זעירא אפי' כל

להתורת חיים להאגר"מ ולחכם צבי וליב"א ובראשם השבולי הלקט, חייב לעמוד כל זמן שרבו עומד אלא"כ נמצא ברשות אחרת, וכ"פ בשו"ת פאת שוך (סי' קט סק"ג), (ולא הבאתי את שיטות הראשונים בסוגיא בשבועות כיון שהגאונים הנ"ל יסברו כדחיית הר"ר יחזקאל הלוי ז"ל בירחון הנ"ל), א"כ ודאי דהלכתא דצריך לעמוד כל זמן שהחכם עומד, אחר דיש לנו ראשון להדיא דכך ס"ל²⁷.

ה. ועתה נשוב לדנ"ד האם גם בס"ת הדין כך דהרי למדנו שדין קימה בס"ת נלמד מנשיא וא"כ לכאורה להפמ"ג, הרע"א, ולהגר"ש ואזנר זצ"ל אינו צריך לעמוד כשהספר הגיע למקומו, ואילו להתנו"ח להאגר"מ וליב"א צריך לעמוד²⁸, וכדכתב הט"ז. אלא דכתב האגר"מ דבר נפלא דבס"ת שנמצא ביד האדם הרי הוא כיושב²⁹, ורק כאשר האדם הולך צריך לעמוד מדין רכוב כמההלך דמי, והכיח כן מדברי הגר"א שכתב על דברי השו"ע שצריך לעמוד לס"ת 'עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו

(27) ועיין במנחת שלמה (ח"א סי' לג) שמיישב את הפמ"ג והרע"א, דמקשה א' הרי מקורו של השב"ל מהגאון שפסק שדין דלא יתפלל אחורי רבו אינו נוהג בציבור, והרי בב"י באו"ח סי' צ' הביא דין זה בשם מהר"י אבואב בשם בעל המאורות, וכן מאהל מועד עי"ש, וכתב ולענין הלכה יש לחוש לזה אפי' בציבור, ובשו"ע (שם סעי' כד) כתב בסתמא שאסור, ורק הרמ"א הביא דין זה, א"כ איך הביא הב"י את השב"ל בשתיקה, (ואולי לא היה לפניו את הסיוס בשב"ל, ולכן גם לא הביאו בס' צ'), ב' גם בשב"ל עצמו משמע שעד שרבו יגיע לתיבה צריך לעמוד, וכבוד ציבור היכן הלך, אלא ע"כ דטעמו משום שהגיע למקומו, ורק שלא נבוא להחמיר כתב דאין זה כבוד ציבור.

(28) אלא"כ הס"ת ברשות אחרת וכמו שכתב הרשב"א והביאו ב"י, וכן הרמ"א לגבי רבו.

(29) והרה"ג האדמו"ר מקודש ר' שיש"ר הלברשטאם בשאלתו (שו"ת איש מצליח סי' לג) כתב מדין דידו של אדם חשיבא כ-ד' על ד'.

(30) ובמו"ק כה. בפטירתו של רב הונא שרצו להניח ס"ת על מיטתו, ולא הניחו כיון שרב הונא ס"ל דאסור, איתא מעשה זה בשם רב תחליפא. (ומחזקיהו המלך לא קשה, עיין בראשונים כמה תירוצים [תוס', מדרכי, ועוד], ועיין עין דמעה לר' שלמה קלוגר בפתיחה).

(31) צ"ל דבעי למיתב, וכן הוא במו"ק.

(32) ובחידושי הרשב"א (מיוחס לו) כתב וז"ל דלאו דוקא קרקע, דהא קאמר שס"ת מונח עליה, אלא ר"ל בשפלות המטה כאלו בקרקע, או בקרקעית המטה, והוא ישב בעליונותה ולכן נצטער ותר (צ"ל ביותר).

נתון ע"ג דבר אחר מותר, ונחלקו שם עד כמה ר"א בשם רבי הונא טפח, ורבי ירמיה בשם ר' זעירא כל שהוא. וכתב רבינו מנוח דלא איפסקא ויש שפסקו לחומרא (להצריך טפח ולא סגי במשהו) וכ"כ הראב"ד להלכה דאם גבוה ממנו טפח מותר, ומצאתי שכ"פ המאירי בספרו קרית ספר (המאמר הרביעי החלק השני ד"ה וכבר כתבנו למעלה). וסיים הבי"ב בזה"ל ול"נ דראוי להחמיר להצריך שיהא מקום הס"ת גבוה י' טפחים ולא יפחות מג' טפחים דכל בציר מהכי לא חשיב גובה כלל, ולכאורה מדוע כתב כך הרי הביא ירושלמי ועוד ראשונים דלא כהתוס', וחשבתי לומר כיון שבכס"מ כתב דהרמב"ם ס"ל כהתוס' דאסור אפי' הס"ת בגובה, ולכן כתב דלא יפחות מג' טפחים, וכ"כ במגדל עוז בדעת הרמב"ם וכתב דמשום דבגמ' דידן נזכר דין זה בכ"ד³⁶ ולא הוזכר הדין של טפח, משמע דלא כהירושלמי ועוד דבכמה דוכתי מצינו דעד ג' כארעא סמיכתא, אמנם בשו"ת באר שבע (סי' לח), לא הסכים עם ראיית התוס' במו"ק ודחה ראייתו דשמא לא היה מקום במיטה להכיל גם אותו וגם הכדא³⁷, ועוד

שהוא ע"כ, וכן במסכת סופרים (פ"ג הי"א) איתא המעשה דר"א כהירושלמי. ולהלכה, נחלקו הראשונים, דעת התוס' במנחות שם כר' יוחנן וכ"כ המרדכי (סי' תתקסא), אבל הרמב"ם³³ (פ"י מהלכות ס"ת ה"ו), הראב"ד (שם), הסמ"ק (סי' קנה), הטור (יו"ד סי' רפב), והב"י לומד כן גם בדעת תוס' במו"ק, ורבינו מנוח, ורבינו משולם, כולוהו ס"ל דהלכה כר"ה וכמעשה דר"א לפי הירושלמי, וכך פסק השו"ע (שם סעי' ז'). ובשו"ת הרדב"ז כתב שכך גם דעת הרי"ף שהביא (במו"ק) את דברי רב הונא בשתיקה.

והנה התוס' במו"ק (והביאו הבי"י) כתב דלאוסרים אפי' הס"ת גבוה ממנו, דאל"כ מדוע לא הניחו ס"ת על מיטתו של ר"ה והגביהו, וכ"כ הריטב"א (במו"ק), אבל במרדכי (במנחות סי' תתקס"א) משמע איפכא, דכתב דלמיתרים מותר אפי' בשוה לו דאל"כ מדוע לא תירצה הגמ' במעשה דר"א בשהיה שוה לו³⁴, וגם הבי"י הוכיח מהירושלמי דלא כהתוס' דהרי הירושלמי ס"ל דאסור ובכל זאת התיר ע"י הגבהה³⁵, כגון שהיה

(36) שם כתב דדין זה הובא בשבת בפ"ק, ובמגילה פרק בנה"ע, ובמו"ק, ובמנחות. והנה במו"ק ובמנחות הבאנו המקור אבל בשבת ובמגילה לא מצאתי, (והרדב"ז שהעתיקו כתב שדין זה הוזכר פעמים שלוש) ולכן נ"ל דט"ס יש שם ובתחילה הביא מקור לדין הקודם דלא יאחוז בס"ת ערום וזה משבת (יד.) ומגילה (לב.) ואח"כ הביא הראב"ד והמקור ממו"ק ומנחות.

(37) וכ"כ המעשה רוקח, דהא דר"ה לא הניח על המיטה או שלא היה מקום או משום שאם היה מניח על המיטה היה צריך להיזהר בעוד דברים כגון שלא ישים רגליו שם, ומעין זה כתב הרדב"ז (ח"ג סי' תקט"ו), שם הקשה לפי כל הפירושים מדוע הניח הס"ת על הכר וישב על המיטה ולא להיפך, (ולא הבנתי מה הקושיה הרי היו אוכלים בהסיבה, ואיך יסב על הכר), ותירץ שהיו עוד אנשים ולא מזכירים מפני כבודו ולא מקום

(33) מדוע הרמב"ם פסק כר"ה ולא כר"י, תירץ הכס"מ כיון שבמסכת סופרים איתא המעשה דר"א כר"ה, אבל בב"י כתב דפסק לחומרא משום כבוד ס"ת, ועוד כיון שר"ה עשה מעשה ורבנן שאחריו לא עשו מעשה נגדו, ובשולחן גבוה (יו"ד סי' רפב סעי' ד' אות כב') כתב דהב"י כאן היה אחרי הכס"מ, וחזר בו.

(34) ואין לומר דלא פליגי, והמח' בגמ' היא מח' מן הקצה אל הקצה, דאין דרך התלמוד כך, וכ"כ המעשה רוקח, ובריטב"א להדיא משמע דבשוה לו לכו"ע אסור.

(35) אמנם ע"פ הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' קעח) מיושב התוס', דכתב דכל ההיתר של הירושלמי הוא רק בספסל שהוא קשה, אך במיטה שלפעמים שוקע אסור, וכ"כ בשמו שלטי הגבורים (על המרדכי ברכות סי' פג או פד) והביאו הכנה"ג (שיירי כנה"ג סי' רפב הגהות ב"י אות ו').

מגמ' זו⁴², וכיון לזה מדנפשיה בעל האגר"מ, וכן בשו"ת איש מצליח (ח"א (יו"ד) סי' לד). ועוד⁴³ כתב האגר"מ דהב"י לא מדין רשות קאמר, אלא מדת חסידות לכבודה של תורה, דאי נימא דמדין רשות קאמר מדוע לא הצריך לכתחילה רוחב ד'. וכ"מ בירושלמי (והובא בתוס') דאיתא שם תיבה שהיא מליאה ספרים נותנה לראש המטה ואינו נותנה למרגלות המטה רבי אבין בשם רב הונא והוא שתהא מטה גבוהה עשרה טפחים ולא יהו [רגלי] (חבלי) המטה נוגעין בתיבה, פי' דאין לתת את התיבה תחת המטה⁴⁴ אלא"כ גבוהה י' טפחים או אפי' בצמוד לה שחבלי המטה נוגעין בה ונראה כאילו המטה נשענת עליה, משמע דאם אינה תחת המיטה לא צריך י' טפחים.

ושוב צפיתי בנשמת אדם (כלל לא סעי' מב אות ד') דאחר שפלפל מה שפלפל, מסקנתו דיש ג' דינים, א' תחת המיטה, אסור שזה בזיון, אלא"כ גבוהה המיטה י' וכו', ב' לשבת על המיטה שגם הס"ת שם אפי' על דבר אחר אסור, אפי' הוא גבוה טפח (ולכן רב הונא כף

דהרי רב הונא בעצמו אמר בירושלמי דבטפח סגי³⁸, וכתב דלאו התוס' חתים עליה, אלא אחרונים כתבוהו³⁹, ומהא דסתם הרמב"ם ולא הביא ההיתר של גובה אין ראיה, דכתב מיטה שהס"ת עליה, דוק מינה הא לא עליה ממש מותר, וגם בלשון הראב"ד לא משמע שחולק אלא שמוסיף, ומה שכתב המגדל עוז דבכ"ד מצינו דעד ג' ארעא סמיכתא, אין הנידון דומה לראיה והביא ראיה מדיני הגבהה, עיי"ש⁴⁰. וכ"כ המעשה רוקח דדעת הרמב"ם להתיר ומה שלא הביא ההיתר של גובה אינה ראיה דהרי גם לא הביא להניח כדא אארעא, ולפי"ז כבר בטפח מותר. ובאמת דכתב הש"ך (שם סק"ח) בדעת הב"י דמה שהצריך י"ט או לכה"פ ג' זה מדת חסידות אבל מדינא בטפח סגי.

עכ"פ בין כך ובין כך, דגם אי נימא דצריך י"ט מדינא כל זה הוא רק בשגם הס"ת על המטה שהוא יושב, אבל אם הוא על מיטה אחרת, לכו"ע לא בעינן י"ט, וכמו שהוכיח הא"ר שהבאנו בתחילת התשובה⁴¹, וכן בשו"ת בית לחם יהודה (אויזרמאן, סי' נב) הביא ראיה

42) והביא עוד ראיה מגמ' בגיטין עז:–עח. דפיסלא דאית שם לווי אע"ג דלית ליה י' טפחים וד' אמות רשות בפנ"ע (עיין מהרש"א ומהרש"ל שם לגבי אמות או טפחים).

43) אמנם התקשה בזה האגר"מ דמה יעשה הט"ז אם ראיה זו, ועוד מדוע הפמ"ג לא הביא ראיה זו, ולכן נדחק לומר דכאשר לומדים בס"ת זה גם מקומו כמו בארון, ובגמ' מנחות מיירי שהיה מונח על המיטה לצורך לימוד, ומח' הט"ז והפמ"ג שמונח על השולחן שלא לצורך לימוד, ולעד"נ דאין זה לא פשט הגמ' ולא פשט הט"ז והפמ"ג, ועוד דלפי מסקנא זו כל זמן שלא מונח מארון או במקום הלימוד עדיין נחשב כעומד א"כ שוב לא יובן ראייתו של הגר"א.

44) כל הנדון שם הוא תחת המטה, עיין בלשונו הטהור של הראב"ה סי' ס', וכן בשדה יהושע, ועיין בנשמת אדם כלל לא סעי' מב אות ג' ואות ד'.

לכולם על הכד, ולפי"ז לא מובן ראיית תוס' וכאן מקשה לכל הפירושים, וצ"ב.

38) וכ"כ בנשמת אדם (כלל לא סעי' מב אות ד'), וכתב שדווקא מה שכתב הרדב"ז (שם) דתרי רב הונא הוי, אמנם הרדב"ז שם לא נסמך רק מחמת הקושיא, אלא גם מפני דגרסינן בירושלמי רבי הונא ולא רב הונא, ועוד מביא תוס' (חולין יג. ד"ה בעא מיניה) שכך כותב דתרי רב הונא היו.

39) אמנם בריטב"א איתא כהתוס' וכן משמע ברשב"א הנ"ל.

40) וכ"כ הרדב"ז (שם) דאינה ראיה, דדין זה הוא רק לגבי שבת ולא לגבי שאר דינים, ותדע דהרי לגבי טומאה טפח חשיב אהל.

41) סוף אות ב'.

גבוה מהספר א"כ צריך שיהיה הספר יותר מגובה המיטה ומה ייתן שיהיה גבוה משהו או אפי' טפח⁴⁵, אך לא אכחד שראיתי להרב מרכבת המשנה⁴⁶ שכתב להדיא כפירוש הח"א ובזה יישב שיטת התוס' עם הירושלמי, וכן משמע בסמ"ק (מצוה קנב-קנה) דכתב וז"ל אסור לישב ע"ג מיטה שס"ת מונחת עליה, או אם הספר מונח ע"ג קרקע אסור לישב ע"ג המיטה, עכ"ל. ועדיין צריך להבין, ועיין צביון העמודים (על הסמ"ק). עכ"פ חזינן דגם לדידה ס"ל דמותר לשבת אפי' שהס"ת מונח על שולחן פחות מ' טפחים.

(45) עיין ברדב"ז.

(46) ר' שלמה מחלם.

לכרא אארעא ולא על המיטה), ג' אם הס"ת מונח ע"ג דבר אחר על הארץ והוא יושב על המיטה בזה נחלקו אם מספיק משהו או בעינן טפח. ולפי"ז אין מח' בראשונים דהרמב"ם אסר אם הס"ת על המיטה אפי' ע"י דבר אחר, וזהו כדעת התוס', והראב"ד התיר שהס"ת מונח ע"ג דבר אחר על הארץ, ומה שכתב הב"י י"ט או ג"ט זהו מדינא ודלא כהש"ך, ע"כ. וק"ל דמה ענין לשבת על ספסל, אם הס"ת על הארץ, ומה ייתן אפי' יהיה מונח ע"ג משהו, דאם בזיון לס"ת להיות על הארץ א"כ אסור שיהיה מונח כך גם בלי לשבת על הספסל, ואם אין בזה בזיון, מדוע שהוא יושב על הספסל יהיה בזיון וא"ת משום שהוא

המורם מכל האמור:

דמותר⁴⁷ לשבת כשהס"ת מונחת על השולחן אפי' הס"ת באותה רשות⁴⁸. וכ"פ בשו"ת מהר"מ שי"ק (או"ח סי' סה), וכ"פ המשנ"ב (סי' קמו ס"ק יז). וכ"פ בשו"ת איש מצליח הנ"ל⁴⁹. וכ"פ כף החיים (סי' קמו ס"ק כד), וכ"פ הרב חיים שמילה⁵⁰, וכן באור ההלכה (סי' קמו ס"ד)⁵¹.

פירות הנושרים:

א. אין צריך לקום מפני רבו בציבור, אלא"כ זה מרא דאתרא וכיו"ב שרוב הציבור צריכים לעמוד בפניו, אלא"כ הבימה גבוה ונמצאים ברשות אחרת. כך נ"ל להלכה מדינא, אמנם

(47) לאגר"מ אם זה לצורך הקריאה מותר לכו"ע, ואם שלא לצורך קריאה לט"ז אסור ולהחולקים מותר, ולעד"נ גם אם זה לצורך הקריאה בו לט"ז אסור.

(48) אמנם להפנות גבו נ"ל שאסור כל זמן שהספר מונח באותו רשות, ואאריך בעזה"י במקום אחר והמעייין יעיין רמב"ם שו"ת פאר הדור, וביו"ד רמב"ם סעי' טז, ומיומא נג לגבי רב מובהק. ובמשב"ז קמא ס"ק ג', ובילקו"י שבת כרך א' חלק ב' מהדורת תשע"א עמוד תנה. ולהרב חיים שמילה הובא בירחון אור תורה, שנת התשע"ד חוברת תקנט סי' נג, ובמנחת דניאל (גוריס) סי' יד. וכן בשו"ת איש מצליח הנ"ל.

(49) עיי"ש באורך ובמתיקות, ועוד כתב מדוע לא צריך להחמיר כהט"ז.

(50) רב קהילה וביהכ"נ בית ברוך ראש כולל ההלכה שע"י מקד"צ מעוז לוד. הובא בירחון אור תורה, שנת התשע"ד חוברת תקנט סי' נג.

(51) ועיין עוד אגר"מ (או"ח ח"א סי' לח) האם יש חילוק בין הס"ת עומד או שוכב מתוס' מנחות לג: ועיין בשו"ת איש מצליח הנ"ל מה שכתב בזה.

למעשה אין כ"כ נפק"מ כיון שהמנהג היום לעמוד על אביו ורבו המובהק (או מרא דאתרא) כל זמן שקורא בספר, והמקל מזלזל⁵².

ב. צריך לעמוד מפני נשיא או רבו המובהק, וכן לחכם או זקן כל זמן שהם עומדים בין לפוש בין לאיזה ענין⁵³.

ג. לשבת על מיטה⁵⁴ שס"ת מונח עליה מותר רק אם הס"ת מונח למעלה מי"ט⁵⁵, ועכ"פ לא יפחות מג' טפחים, ובדיעבד שיש רק טפח המיקל בשעת הצורך יש לו ע"מ שיסמוך⁵⁶.

52) עיין ילקו"י כיבוד אב ואם פ"ד ה"ה (עמו' רסה-רסו).

53) כמובן שהחכם והזקן רק בד' אמותיו והנשיא או רבו המובהק כמלא עיניו, ובמנחת שלמה (ח"א סי' לג) מסתפק בזקן וחכם.

54) ועיין בשבט הלוי (ח"ג סי' יא' אות ג') שכתב שקרוב להתיר בספסל של זמנינו שמחובר מלמטה, אבל כל כסא בנפרד.

55) הרדב"ז (שם) פוסק כך להלכה דרק י"ט.

56) ושוב מצאתי בשו"ת ימי יוסף (בתרא), [לר' יוסף ידיד הלוי], דכתב דכל ההיתר טפח הוא רק לת"ח אבל לשאר בנ"א לכו"ע חייב י"ט, ומקורו בריטב"א דלעיל.



קבלת מצוות בגירות

א. מה דינו של גר אשר מל וטבל אך לא הודיעוהו ב"ד על המצוות. ב. גר שחזר לסורו האם גירותו מתבטלת למפרע. ג. מה דין גר שהוכיח סופו על תחילתו שמעיקרא לא התכוון לקיים תו"מ. ד. האם יש הודאת בעל דין לגבי גירות. ה. מה דין דברים שבלב לגבי גירות. ו. בית דין שטעו בהליך הגיור מה דין הגיור. ז. מה דין גר שהתגייר לשם אישות או בשביל דבר אחר.

א. תשובה: בארבעה מקומות בש"ס דרש רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת, ואלו הם: "אמר רבי יצחק, מאי דכתיב רע ירוע כי ערב זר (משלי יא, טו), רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים... דאמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות קט, ב). ותו גרסינן התם (מז, ב): "אמר מר, גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. מאי טעמא, דאי פריש נפרוש – דאמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת, דכתיב ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב" (ישעיה יד, א). וכן גרסינן בקידושין (ע, ב): "אמר רבי חמא ברבי חנינא, כשהקב"ה משרה שכנינו – אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנאמר בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלוקים לכל משפחות ישראל (ירמיה ל, כה) – לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות... אמר רבה בר רב הונא,

מעשה באשה שהתגיירה לפני שנים רבות בפני ביה"ד האזורי פעה"ק באר שבע, והוחזקה כשומרת תורה ומצוות היא ובעלה. ואחר כך נודע ברבים שהיא משתייכת לכת 'יהודים משיחיים' המאמינים באותו האיש כמשיחם, ורבים חללים הפילה לאותה הכת בהיותה אחת מהפעילות הבכירות שבארגון. וכשנשאלה ע"י שכנתה איך היא מאמינה באותו האיש אחרי שנתגיירה וקיבלה עליה תורה ומצוות, השיבה שגם בשעת הגיור החזיקה באמונתה זו, ואילו היו הדיינים שואלים אותה על כך היתה אומרת להם בפירוש שהיא ממשיכה להחזיק באמונתה. וכשהפניתי הדבר להרכב ביה"ד שגייר אותה בעת ההיא והוזמנה על ידם להבהיר את דבריה, לא הכחישה את הדברים וגם סירבה לאשר או להכחיש שמשעת הגיור ועד היום היא מחזיקה באמונתה זו. האם יש מקום לבטל את גירותה למפרע על סמך הודאתה שבשתיקה ועל סמך העדויות שהיא פעילה ותיקה בכת של עבודה זרה.

ואמנם אין בכוונת מאמר זה לדון במעמד האשה הנ"ל שהרי התיק לא נדון בפנינו. מכל מקום כיון שמעשה בא לידי אמרתי אשנה פרק זה בש"ס וברבותינו הראשונים והאחרונים – למען דעת כיצד יש לנו לנהוג בכגון זה.

השאלות להלכה בנדון שלפנינו:

כספחת, לפי שהזהיר הקב"ה עליהם בכ"ד מקומות שלא להונות אותם, ואי אפשר שלא יצערם. ויש מפרשים לפי שע"י הגרים ישראל בגלות, כדאמר (פסחים פז, ב) מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יותר משאר עובדי כוכבים, כדי שיתוספו עליהם גרים... והרב אברהם הגר פירש, לפי שהגרים בקיין במצוות ומדקדקים בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כן הקב"ה מזכיר עוונותיהם של ישראל כשאין עושים רצונו... ור"י פירש דלפיכך קשים, שנשמעו בישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחדת, עכ"ל.

הרי לפנינו ששה טעמים, אשר חלוקים המה – הן בטעמים והן במהותם. שכן לפי הטעמים המבוארים ברש"י (שישראל לומדים ממעשיהם או מביאים פורענות), אפשר דמיירי בשמעתין דוקא בגרים סתם אבל לא בגרי צדק – המדקדקים במצוות. אך לפי הטעמים המבוארים בתוס' (אונאת הגר, גלות וסילוק השכינה), אין מקום לחלוקה זו. זאת ועוד, שלפי הטעם שהביאו בשם רבי אברהם (קטרוג על ישראל), על כרחך דמיירי בגרי צדק ולא בגרים סתם – שאינם מדקדקים במצוות, וז"פ.

ב. ועל כל פנים האי מימרא דתלמודא, סותרת לכאורה סוגיא ערוכה ביבמות (מז, ב) דשמעינן בה שיש מצוה לקבל גרים, דתנינן התם: "קיבל מלין אותו מיד. ובגמ' שם – מאי טעמא, שהויי מצוה לא משהינן". וש"מ שיש מצוה בקבלת גרים, וא"כ היאך מתיישבת האזהרה שלא לקבל גרים – עם 'המצוה' שיש לקבל גרים בלא דיחוי אחר שקיבלו עליהם תורה ומצוות! וגדולה מזו מבואר בתוס' (יבמות קט, ב ד"ה רעה), שמצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאה להתגייר, והלכה והיתה פלגש לאליפז בן

זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו והייתי להם לאלוקים והמה יהיו לי לעם (יחזקאל לז, כז) ואילו בגרים כתיב מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה להם לאלוקים (ירמיה ל, כב). אמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת". וכיוצא בזה שנינו בנדה (יג, ב): "תנו רבנן, הגרים והמשחקים בתינוקות, מעכבים את המשיח. בשלמא גרים כדרכי חלבו דאמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת".... ואפשר שהוצרך הש"ס לכל אלו, כדי לרמוז על טעמא דהאי מילתא, שכן בכ"א מהם יש תוספת ביאור, וכדלהלן.

והטעם מבואר ברש"י (יבמות קט, ב) "לפי שאינן בקיין בדקדוקי מצוות ולומדים ישראל ממעשיהם". וכעין זה פירש לעיל (יבמות מז, ב): "לשון ספחת שאוחזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכים עליהם באיסור והיתר". ושוב חזר לפרש כן בההיא דקידושין (ע, ב): "קשים גרים לישראל, שאינם זהירים במצוות והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם". וגם בההיא דנדה (יג, ב) הביא טעם זה, אלא שהוסיף בה עוד שני טעמים, וז"ל: "שקשים לישראל כספחת, שאין בקיאים במצוות ומביאים פורענות. ועוד שמא למדים ישראל ממעשיהם. ויש אומר, שכל ישראל ערבים זה בזה". ואולם פ"י זה של 'ערבות', נדחה ע"י רש"י עצמו (שם) וכן בתוס' (יבמות מז, ב ד"ה קשים), ע"ש. הרי שנותר לפנינו מביאור רש"י, שני טעמים: שלא ילמדו ממעשיהם, ועוד שמביאים פורענות על ישראל.

ומדברי התוס' (קידושין שם), נמצאנו משכילין בכמה טעמים נוספים. דהנה אחרי שהביאו את הטעמים הנזכרים ברש"י, הוסיפו: "ויש מפרשים, דקשים גרים לישראל

רבי יהודה יש לך עדים, אמר ליה לאו. יש לך בנים, אמר ליה הן. אמר לו נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך". ובריטב"א (שם) הקשה: "והא אין אדם משים עצמו רשע. י"ל דזהו בישראל גמור, אבל לא בזה שלא נתברר שהוא ישראל אלא שהיה מוחזק בכך ימים רבים. אי נמי, דהכא לאו דוקא לפסול אלא לשוויה נפשיה חתיכה דאיסורא – להיות אסור בבת ישראל וכן לכל שאר חומר עכו"ם, עכ"ל. הרי לפנינו מפורש בת"ק דהריטב"א, שהודאת בעל דין מועילה לבטל גירות (עצמו). וא"כ בנ"ד שהודתה האשה שהאמינה 'באותו האיש' בשעת הגיור וגם סירבה להכחיש הודאה זו בפני ביה"ד, אפשר שיש בזה כדי לבטל את גירותה.

ברם אכתי יש לנו לדון בה מתרי אנפי: האם גר שחזר לסורו נתבטלה גירותו למפרע, או"ד כיון שקיבל תורה ומצוות ונכנס לכלל ישראל – דינו כדין ישראל מומר. ואת"ל תינח היכא דעכ"פ שמר מצוות שעה אחת או לפחות קיבל בליבו לקיימם בשעת הגירות, אבל היכא דאיכא אומדנא דמוכח שכבר בשעת הגירות לא היה בדעתו לקיים תו"מ ורק אמר בפיו אך ליבו כל עימו אפשר דבכה"ג בטלה גירותו, אכתי באנו בזה לפלוגתא דקמאי ובתראי: האם אמרינן דברים שבלב אינם דברים גם לגבי גירות, או"ד שאני גירות שהוא דבר שבינו לבין הקב"ה הבוחן ליבות וכליות ולכן דברים שבלב הוי דברים. ומעתה עלינו לכוון מבטינו בכל זה בדברי רבותינו הראשונים עד להכרעת הפוסקים.

ד. הנה מראש צורים חזינן להרמב"ם (איסורי ביאה פי"ג הלכה יח-יט) אשר פסק בזה"ל: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות, הרי זה גר. אפילו נודע

עשיו ונפק מינה עמלק דצערניהו לישראל. וגם יהושע קיבל רחב הזונה ונעמי ורות המואביה וכו', ע"ש.

איברא שכבר התוס' עצמם (שם) הרגישו בקושיה זו, ותירצו שיש לחלק בין מי שמשאיים אותם עצה להתגייר או שבאים מעצמם להתגייר מיד – לבין מי שמתאמצים להתגייר, ע"ש. ולפי הנראה בפשיטות, כוונתם לחלק בין גרים סתם – שאין לקבלם יען כי לרוב אינם מדקדקים במצוות – לבין גרי צדק שיש לקבלם לפי שחזקה עליהם שידקדקו במצוות. וכור המבחן בזה, מפורש בדבריהם: שאם באים הם להתגייר 'מיד' או שמיעצים להם להתגייר – זהו גר סתם, אולם אם 'מתאמצים' הם להתגייר – זהו האות כי גר צדק לפנינו.

ברם כד דייקנן נראה, שחילוק זה אינו מכוון אלא לשני הטעמים המבוארים ברש"י, דקשים גרים לישראל משום 'שאיין מדקדקים במצוות' או משום 'פורענות'. אך לשאר טעמים המבוארים בתוס' עצמם, אין מקום לחלוקה זו. ובפרט הטעם שהביאו בשם רבי אברהם הגר, שכן לדבריו אדרבה יש להחמיר טפי בגרי צדק המתאמצים להתגייר, וכדפי'. וצ"ל בביאור דבריהם, דלעולם יש מצוה לקבל גרי צדק המתאמצים להתגייר, הגם 'שקשים הם לישראל כספחת', והבן.

ג. והשתא דתלמודינו בידינו, הבא נבוא לדון בכמה גופי הלכות הנגזרים מהשאלה שבנ"ד. ראשית יש לדון, האם הודאת בעל דין מבטלת גירות.

איתא ביבמות (מז, א): "אמר רבי יהודה גר שנתגייר בב"ד, הרי זה גר. בינו לבין עצמו, אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל

דגר שחזר לסורו, אין גירותו מתבטלת אלא דינו כישראל מומר. אלא שעדיין העיקר חסר מהספר, שכן צ"ב האם מיירי הש"ס במי שקיים תו"מ אלא שאח"כ חזר לסורו, או"ד מיירי נמי במי שלא היתה לו שעת הכושר אפילו שעת אחת. וכן צ"ב האם מיירי במי שעבר על אחת מעבירות שבתורה, או"ד מיירי נמי במי שחזר לגיותו כלומר שחזר לעבודת אלילים. ונפק"מ טובא אית לן בזה, שכן אי נימא דמיירי הש"ס רק במי ששמר תו"מ ועכשיו הפסיק לקיימם כהלכתם, אזי אפשר דדוקא בכה"ג מסיק הש"ס דלא נתבטלה גירותו ודינו כישראל. אבל לעולם כל שמתחילה לא שמר תו"מ, ועכשיו חזר לגיותו – לעבוד ע"ז, הרי שגירותו בטילה מעיקרא ואין קידושיו קידושין. אולם אם מיירי הש"ס גם במי שלא שמר תו"מ וחזר לגיותו, נמצא שאין גירותו מתבטלת לעולם.

איברא שמצאתי מפורש בשו"ת מהרשד"ם (אהע"ז סימן י'), שפי' האי סוגיא דשמעתין באופן ששמר תו"מ אלא שחזר והתחיל לעבור על אחת מעבירות התורה כאילו היה בגיותו, ולכן קידושיו קידושין. ומכלל דבריו אתה למד, שאם לא שמר תו"מ כלל או לחילופין אפילו שמר תו"מ אלא שחזר לגיותו ממש, הרי זה גירותו בטילה מעיקרא ואין קידושיו קידושין, ע"ש. אך במחילה מכת"ר, אין זה עיקר דעת הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. דהנה ברש"י שם מבואר להדיא דהדר ביה 'לקדמותו', והיינו שחזר לגיותו ממש. וכן מפורש ברמב"ם (שם) אשר העתיק הלכה זו בלשון: "ואפילו חזר ועבד עבודת אלילים, הרי הוא כישראל". וכן היא דעת מרן השו"ע (יו"ד סימן רסח סעיף יב) אשר העתיק בזה את לשון הרמב"ם. וכן היא משמעות דבריו בבית יוסף (שם) שכתב למצוא מקור לדברי

שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל עכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו. ואפילו חזר ועבד ע"ז, הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין. ומצוה להחזיר אבדתו, מאחר שטבל נעשה ישראל. ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן, אע"פ שנגלה סודן. ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגירו, צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן רוב הניסיונות האספסוף היו בהן תחילה, עכ"ל. ומכלל דבריו עולה להדיא: שאמנם קשים גרים לישראל מפני שלרוב אינם מקיימים תורה ומצוות וישראל לומדים ממעשיהם הרעים (כפי' רש"י), מכל מקום אם מל וטבל מקבלים אותו מיד (כהוראת הש"ס יבמות שם). ואע"פ שלא בדקו אחריו אם קיבל תורה ומצוות כלל. זאת ועוד, אפילו שברור שלא התגייר אלא לשם דבר אחר כגון לישא אשה, הרי זה גר. וכמו כן, אפילו שחזר לסורו הרע ועבד ע"ז, דינו כישראל מומר אשר חוששין לקידושיו ומחזירים לו את אבדתו.

אלא שעפ"י לא תעזוב נפשי לדקדק במ"ש "וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו", שכן אחר שפסק שדינו כישראל לכל דבר אע"פ שחזר לסורו הרע, מדוע צריך להמתין עד שתתברר צדקתו. ואכן כבר דשו המפרשים בדקדוק זה, וביארוהו כל אחד כיד ה' הטובה עליו (חלקם יובאו להלן).

ולדידי חזי בס"ד לבאר עומק דברי הרמב"ם הללו, בהקדם לדברי הש"ס (יבמות מז, ב). דתנינן התם: "טבל ועלה, הרי הוא כישראל לכל דבריו. ובגמ' שם – למאי הלכתא, דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, מומר קרינן ביה וקידושיו קידושין". הרי לפנינו מפורש

מה שעשה קודם שחזר לסורו. ואפשר שרוצה לומר, אפילו יינו המבושל אסור לשתות עמו משום חתנות, עכ"ל. אולם הט"ז (שם ס"ק טז) דחה דבריו מכל וכל, וז"ל: "וכתוב בפרישה שיש מקשים, פשיטא וכי עדיף מישראל מומר שכתב ב"י (סימן ככד) דיינו יין נסך. ומתריצים, דכאן אסרינן יינו שלו אפילו למפרע קודם שחזר לסורו. וזה דבר שאינו אמת, כיון שבא לכלל ישראל הוחזק לכל דבר כישראל, ואין לך לפסול עד שיודע לך שהוא פסול – משם ולהבא. וכוונת בעל ההלכות נראה לי, דקמ"ל דיוקא דדוקא להני מילי שהם לחומרא הוה כעובד כוכבים, ועל כן נקט קצת מהם וסיים ובשאר דברים דינו כעובד כוכבים היינו לחומרא. אבל לקולא לא וכדמסיק הטור לענין קידושין שלו דהוה קידושין, עכ"ל. וכן מוכח מדברי הגר"א (שם ס"ק פח), עיין עליו. הרי לפנינו פלוגתא מפורשת בפוסקים, האם יש ביטול גירות למפרע במקום שחזר לסורו.

ומריש הוה אמינא לתלות יסוד פלוגתא זו – בשתי דרכים הנז"ל בביאורה דשמעתין (יבמות שם). שכן לדעת הפרישה וסיעתו, ע"כ צ"ל דמיירי הש"ס במי ששמר תו"מ ועכשיו חזר לסורו – לעבור על אחת ממצוות התורה אך לא חזר לגיותו, כמבואר לעיל בדעת הרשד"ם. ועל כן מסיק הש"ס, דלא בטלה גירותו ודינו כישראל מומר. אך לדעת הט"ז וסיעתו, שפיר י"ל דמיירי הש"ס אפילו במי שחזר לגיותו ממש – לעבודת אלילים. ברם כד דייקנן בחתימת דברי הטור שם, נראה שאין מקום לומר כן, שהרי הוא עצמו הסכים שקידושיו קידושין בכל גוונא, ע"ש. וא"כ צ"ל דכ"ע מודים דמיירי הש"ס אפילו במי שחזר לגיותו ממש, אלא שלדעת הט"ז מוכח מכאן שאין גירות מתבטלת למפרע, ולדעת

הבה"ג בזה"ל: "נראה שטעמו, מדאמרינן בפרק השולח (גיטין מה, ב) דגר שחזר לסורו הוי ליה מין, ותניא בפ"ק דחולין (יג, א) שחיטת מין לעבודה זרה, ע"ש. ובר מן דין יש להוכיח כן בדעת הב"י, מהא דהביא ראה לדברי הבה"ג מגמ' דגיטין, והניח גמ' ערוכה ביבמות (שם) דגר שחזר לסורו – דינו כישראל. ולדברינו ניחא, שכן בגמ' דיבמות אין מפורש דמיירי נמי במי שחזר לגיותו ממש, ולכן הוצרך לגמ' דגיטין אשר מפורש בה דחזר לעבודה זרה, והבן.

וזה מוכח ומבואר טפי מתוספת דברי הרמב"ם והשו"ע (שם), אשר כרכו דין זה עם דין מי שנתגייר לשם אישות, וש"מ דמתחילה לא היה בדעתו כלל לקיים תו"מ אלא להישאר בגיותו, ואעפ"כ העלו שדינו כדין ישראל מומר. וכן יש להוכיח טובא, מסיום דבריהם שם: "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן", רוצה לומר שאע"פ שהוכיח סופן על תחילתן – שלא נתגיירו אלא לשם אישות, עם כל זה המשיכו לקיימם מפני שגירותן קיימת. הנה כי כן לפנינו דעת רש"י והרמב"ם ומרן השו"ע, שאין גירות מתבטלת בכל גוונא.

ה. אלא שעם כל זה, מצאנו בזה פלוגתא בפוסקים. דהנה חזינן להטור (שם) שפסק בשם הבה"ג, בזה"ל: "גר שחזר לסורו, יינו יין נסך ופתו פת כותי, פירותיו טבלים וספריו ספרי קוסמין, ושמןו ויינו ובשאר כל דבריו כגוי. ונראה דלאו לכל מילי קאמר דהוי כגוי, שהרי אם קידש בת ישראל קידושיו קידושין, אלא לענין להרחיקו קאמר, עכ"ל. ובפרישה (שם ס"ק לו) הקשה: "יש מקשים פשיטא לא יהא אלא מומר דכתב ב"י לעיל (בסימן קכד) דיינו יין נסך, ומפרשים מ"ש הכא יין נסך רוצה לומר דאסרינן יינו למפרע אפילו

הפרישה וסיעתו לעולם גירות מתבטלת למפרע ואע"פ כן קידושיו קידושין – משום דלחומרא אמרינן אבל לא לקולא. וכן מצאתי בשו"ת חזון נחום (סימן צא) ובשו"ת דעת כהן (סימן קנג), שפי' כן אליבא דשיטה זו, ע"ש.

ואמנם לדברי הפרישה וסיעתו, אפשר שלזה כיוון הרמב"ם במ"ש "וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו", וכן מצאתי מפורש באגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קו) שדייק כן מדברי הרמב"ם הללו, ולכן העלה שהגירות מסופקת עד שתתברר צדקתו, ע"ש. וגדולה מזו למד האחיעזר (ח"ג סימן כו) מדקדוק זה ברמב"ם, שמי שנשא לשם אישות חוששין לו עד שתתברר צדקתו משום שיש חשש שגירותו אינה נעשית בלב שלם, ע"ש. מכל מקום אחר המחילה מכת"ר דקדוק זה קשה מאוד להולמו בדעת הרמב"ם והשו"ע, שהרי מפורש בדבריהם שאין גירותו בטילה אפילו שחזר לעבודת אלילים. זאת ועוד, מהא דסיים "ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אע"פ שנגלה סודן", מוכח להדיא דמ"ש קודם לכן "אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר דהואיל ומל יצא מכלל עכו"ם", הוא מוחלט בלא שום חשש ופקפק, ודלא כהאחיעזר. ועל כן נלענ"ד ברור ופשוט שאין בדקדוק קלוש זה, כדי לסתור דברים המפורשים ברמב"ם והשו"ע. ובפרט שהט"ז עצמו (שם) כבר ביאר דקדוק זה בפשיטות, שחוששין לו מכאן ולהבא לאסור את יינו כדין מומר, עד שתתברר צדקתו אם בכלל חזר לסורו, ע"ש. ולפי"ז דעת הרמב"ם ומרן השו"ע מכוונת יותר לדעת הט"ז והגר"א וסיעתם, שאין גירות מתבטלת בכל גוונא, ודו"ק היטב בזה.

ו. ולפי הנראה, יש לנו לתלות פלוגתא זו – בדין דברים שבלב: האם הא דקי"ל דברים

שבלב אינם דברים קאי נמי לגבי גירות, או"ד שאני גירות שהיא בינו לבין המקום ולכן מחשבות ליבו כדברים המה. שכן לדעת הרמב"ם והשו"ע והט"ז וסיעתם, י"ל דלא שנא גירות משאר דברים ובכולם קי"ל דברים שבלב אינם דברים, והילכך ס"ל שאין גירות מתבטלת בכל גוונא אחר שקיבל ע"ע תו"מ. אבל לדעת הפרישה וסיעתו, על כרחך י"ל דשאני גירות משאר מקח וממכר אשר בינו לבין חבריו, וכדפי'. והילכך ס"ל דגר שחזר לסורו חוששין שמא בטלה גירותו למפרע, משום שהוכיח סופו על תחילתו שלא קיבל ע"ע תו"מ בלב שלם.

איברא שכבר הוכחנו סברא זו מדברי האחיעזר (שם), אשר העלה שגר שנתגייר לשם אישות חוששין לו שמא גירותו לא נעשתה בלב שלם, ע"ש. וזה מפורש טפי בדברי הבית יצחק (ח"ג סימן ק), אשר העלה דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים לגבי גירות, משום דרק לגבי מקח וממכר ושאר דברים שבין אדם לחבירו אמרינן כן, מפני שאינם מבינים זה את זה אלא בדיבור היוצא מפיו. משא"כ גירות שהוא דבר שבינו לבין המקום, ולכן גם מחשבות ליבו כדברים המה, ע"ש. ולכאורה צב"ג לדבריהם, מדינא דתלמודא המפורש ביבמות (כד, ב) "הלכתא כדברי האומר כולם גרים הם", והאי 'כולם' קאי על מי שנתגייר לשם נישואין וגירי אריות וגירי חלומות וכו', ע"ש. ועל כרחך י"ל לדבריהם, דהא דקי"ל גר שנתגייר לשם נישואין הוי גר, הוא משום דכיון שנתגיירו וקבלו עליהם תו"מ, אמרינן חזקה דאגב רצונם לינשא גמרו וקבלו – דומיא דגירי אריות דאמרינן בהו חזקה דאגב אונסייהו גמרו וקבלו. אבל לעולם כל שברור לב"ד שבשעת הגירות לא גמר בליבו כלל לשמור תו"מ, כגון שהוא עצמו הודה כן או

ב'טוח', וש"מ לכאורה דלא סגי בחזקה לחוד. י"ל דשאני התם שהתנו בפירוש שרוצים להתגייר בשביל דבר אחר, ולכן בעינן שיהא הב"ד בטוח שסופן לעשות לשם שמים. אבל בעלמא, סגי בחזקה דגמר בליבו, וכדפי'.

ז. אלא שאחר כל הדברים האלה, נמצאנו תמיהים על שיטת הרמב"ם וסיעתו, מדוע אין גירות מתבטלת למפרע בכל גוונא, הרי סוגיא ערוכה לפנינו – דהיכא דברור שבשעת הגירות לא קיבל ע"ע תו"מ לשם שמים, אינו בכלל דין גירות. וגם הרמב"ם עצמו העלה כן, כאמור לעיל.

והן אמת דאפשר שהרמב"ם ס"ל דדברים שבלב אינם דברים אף לגבי גירות, וכדפי'. מכל מקום היכא שיש אומדנא דמוכח באופן שברור לב"ד שמעיקרא לא קיבל תו"מ כלל, כגון שהתברר לב"ד שטבל בעודו מחזיק בעבודה זרה דיליה כמו בנ"ד שהצהירה שגם בשעת הגירות המשיכה להאמין באותו האיש כמשיח ולא עוד אלא שהודתה שאילו ב"ד היו שואלים אותה בשעת הגיור – היתה משיכה בפירוש שהיא מחזיקה באמונתה, הרי אין לך טובל ושרץ בידו גדול מזה – דקי"ל שלא עלתה לו טבילה, וא"כ מ"ל שדברים שבלב אינם דברים הא אנן סהדי שלא התגייר כלל.

ואל תשיבני מהא דכתבו מקצת פוסקים אחרונים ליישב דברי הרמב"ם, דהא דס"ל שאין גירות בטילה, הוא מפני שכבר נתגייר בב"ד, ואע"ג שטעו ועשו שלא כהוגן יש תוקף לגירות. שהרי משנה ערוכה היא בסנהדרין (לג, א), שב"ד שטעה בדבר משנה חוזר – הן בדיני איסור והיתר והן בדיני ממונות, ע"ש. ואמנם מצאנו לגבי קידוש החודש, שיש תוקף לפסק ב"ד אף אם בטעות יסודו, וילפינן לה

בדאיכא אומדנא דמוכח, אפשר שאין כאן גירות כלל, משום דדברים שבלב חשיבי דברים לגבי גירות, וכדפי'.

וסימנא טבא אמינא להאי סברא, מדברי התוס' שם (ד"ה לא), אשר הקשו היאך קיבל הלל אותו הגר שאמר גיירני על מנת לעשות כהן גדול (שבת לא, א), וכן ההיא דאתיא לקמיה דרבי חייא ואמרה גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד. ותירצו: "בטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים" (וכן צ"ל לגבי רבי חייא), ע"ש. ומכלל הן אתה שומע לאו, שאם ברור לב"ד שסופו הוכיח על תחילתו – שלא היתה כוונתו כלל לקבל עליו עול תו"מ, גירותו בטלה.

אכן זה מוכח ומבואר להדיא בהמשך דברי הגמ' (שם): "ת"ר אין מקבלין גרים לימות המשיח, כיוצא בו לא קבלו גרים בימי דוד ושלמה. א"ר אלעזר מאי קרא, הן גור יגור אפס מאותו גר מי גר אותך עליך יפול (ישעיה נד, טו) – מי גר אתך בעניותך הוא דעליך יפול, אבל אידך לא". וזאת הלכה העלו כל עמודי ההוראה ובראשם הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פ"ג הלכה טו), ע"ש. וכן משמע מדברי התוס' (שם ד"ה לא) אשר הקשו על מאה וחמישים אלף גרים אשר נתווספו בימי דוד (יבמות עט, א), וכן המתגיירים הרבים בימי מרדכי ואסתר, ככתוב ורבים מעמי הארץ מתייהדים (מגילת אסתר ח, יז). ונדחקו לתרץ: "דמעצמן נתגייירו", ע"ש. וש"מ דס"ל דהאי מימרא דתלמודא, הלכה היא. הרי לפנינו מפורש, דהאי דמסיק הש"ס לעיל "והלכתא כדברי האומר גרים הם", הוא דוקא באלו שיש חזקה דאגב אונסייהו גמרו וקבלו עליהם תו"מ, וכדפי'. אבל במי שאין לתלות חזקה זו, כגון בימות המשיח או בימי דוד ושלמה, אינם בכלל גירות (ומ"ש התוס' לשון

שיתבאר צדקתו", דהואיל ומיירי במי שלא הודיעוהו המצוות או שנשא לשם נישואין, אזי יש לבדוק אם נתקיימה בו החזקה.

והאמת תורה דרכה שזה מוכח ומבואר בדברי הרמב"ם עצמו (שם הלכה ד), וז"ל: "כשירצה העכו"ם להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן", עכ"ל. הנה כי עין רואה דלא זו בלבד שמפורש בדבריו שצריך קבלת תו"מ, אלא שהתנה את המילה והטבילה – בקבלת תו"מ, רוצה לומר שזה אינו רק מהליכי הגיור אלא תנאי יסודי הוא בחלות הגיור, ובלעדיו אין ערך כלל למילה ולטבילה, משום דהוי כטובל ושרץ בידו.

ובזה יאירו כל פסקי הרמב"ם והשו"ע בהאי מילתא, ואין בדבריהם כושל ח"ו. ולולי דמסתפינא הייתי אומר, דגם הפרישה והט"ז לא פליגי בזה, ותרווייהו מודים שאם נתברר לב"ד שלא קיבל ע"ע תו"מ – הרי שאין כאן גירות כלל, ויינו יין נסך למפרע. אלא דפליגי במי שחזר לסורו אך עדיין לא נתברר לב"ד האם הוכיח סופו על תחילתו שלא קיבל כלל, או"ד קיבל והדר ביה: דהפרישה וסיעתו ס"ל, שיש לחוש שמא יתגלה שמעיקרא לא קיבל תו"מ והילכך יש לחוש ליינו למפרע. אך הט"ז ס"ל שאין לחוש לזה, והילכך יינו אסור מכאן ולהבא עד שיתברר צדקתו [וזה מדוקדק בלשון הט"ז שם שכתב "ואין לך לפסול עד שידוע לך שהוא פסול משם ולהבא", רוצה לומר: אע"פ שחזר לסורו אין לך לפסול את יינו למפרע, עד שיתגלה שהוא פסול מעיקרא. ועד אז אין לך לפסול את יינו אלא מכאן ולהבא. וא"ת מאי שנא בינו לבין ישראל מומר, י"ל דכוונת הבה"ג וכו'], ודו"ק היטב.

בגמ' (ראש השנה כה, א) מהא דכפל הכתוב שלוש פעמים אשר תקראו אותם (ויקרא פרק כג): "אותם – אפילו שוגגים, אותם – אפילו מזידים, אותם – אפילו מוטעים", ע"ש. מכל מקום, אין לך בו אלא חידושו, ואדרבה מהא דהוצרך הכתוב לכפול עצמו ג"פ כדי להורות כן, ש"מ דבכל מקום שב"ד טעו הר"ז חוזר, וז"פ.

ח. ומכח כל האמור נלענ"ד ברור ופשוט, דלית מאן דפליג שקבלת תורה ומצוות – הוא תנאי יסודי בגירות, ובלעדיו אין גירות תופסת כלל ועיקר. ומ"ש הרמב"ם והשו"ע הנז"ל "הואיל ומל וטבל יצא מכלל עכו"ם", מיירי רק במי "שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן", מפני שאין ההודעה מעכבת בגיור, דכיון שבא להתגייר חזקה דגמר וקיבל עליה תו"מ, ולא גרע מגירי אריות שנתגיירו באונס או המתגייר לשם נישואין המבואר להדיא בש"ס – חזקה דאגב אונסייהו גמרו וקבלו, כדפי' לעיל. אבל לעולם כל שיש אומדנא דמוכח באופן שברור לב"ד שבשעת הגירות לא קיבל עליה תו"מ, הרי שאין כאן גירות. ואין זה ענין לדין דברים שבלב אינם דברים, משום דהכא אנן סהדי שלא קיבל והוי כמי שהוציא מפיו שאינו מקבל תו"מ. לפיכך כל שלא בדקו אחריו (לפני הגיור) או שלא הודיעוהו המצוות, או שנודע שהתגייר לשם נישואין או משום דבר אחר, אזי בודקים אחריו אם נתקיימה בו החזקה דגמר וקיבל: אם מצאו שהוחזק בקיום תו"מ – הר"ז גר, ואע"פ שברבות הימים חזר לסורו, דינו כישראל מומר וקידושיו קידושין. אך אם מצאו שלא קיים תו"מ, באופן שברור להם שמעיקרא לא חשב לקיימם, אין כאן גיור כלל ועיקר ודינו כגוי לכל דבר וענין. וזה עומק כוונת הרמב"ם במה שהוסיף בחדא מחתא "וחוששין לו עד

ולענין הלכה: לאור כל האמור, זאת תורת העולה בכל השאלות שבנ"ד: א. גר שמל וטבל כדין אך ב"ד טעו ולא הודיעוהו המצוות, הרי זה גר, מפני שאנו תולים – שאם בא להתגייר חזקה שקיבל על עצמו תורה ומצוות. ומיהו חוששין לו ובודקים אחריו, עד שיתברר שהוחזק בשמירת המצוות בפועל. ב. גר שחזר לסורו ועבר על מצוות התורה, ואפילו חזר ועבר עבודה זרה, הרי זה גר – ודינו כדין ישראל מומר. ג. קבלת תורה ומצוות מעכבת בגירות, לפיכך כל שיש אומדנא דמוכח באופן שברור לביה"ד שמעיקרא לא קיבל המצוות בלב שלם בשעה שנתגייר, הגם שאמר בפיו שהוא מקבל תו"מ, אין כאן גירות. ומיהו חוששין לקידושיו, לפיכך אם רצה להוציא את אשתו לא תינשא לאחר בלא גט. ד. יש מי שאומר שהודאת בעל דין מבטלת גירות עצמו (אבל לא ילדיו), לפיכך כל שהורה שבשעת הגירות לא קיבל על עצמו לקיים תו"מ הרי זה גירותו בטילה למפרע. וי"א שאין בידו לבטל הגירות, אלא שנאסר בבית ישראל וכו' מדין שויה נפשיה חתיכה דאיסורא. ועכ"פ לדברי הכל חוששין לקידושיו, כמבואר לעיל. ה. יש אומרים, דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים – אלא לגבי דברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברים שבין אדם למקום כגון גירות – גם דברים שבלב חשובים כדברים היוצאים מפיו. ויש אומרים, שאין לחלק בזה ובכל גוונא דברים שבלב אינם דברים. וכן נראה עיקר להלכה. ו. בית דין שטעה, הדין בטל – הן בדיני ממונות והן באיסור והיתר, ולפי הנראה הוא הדין לגבי גירות. ז. גר שהתגייר לשם אישות או שהוכרח להתגייר כדי לקבל אזרחות וכדו', הרי זה גר, מפני שחזקה דאגב אונסיה גמר וקיבל תו"מ. ומיהו חוששין לו ובודקים אחריו, עד שיתברר שהוחזק בשמירת המצוות.

ובהיותי בזה מצאתי להרא"ש והרמב"ן (יבמות שם) אשר העלו שגם הודעת ב"ד מעכבת בגירות, והיינו שאם לא הודיעוהו המצוות וכו', אין כאן גירות. מכל מקום בדעת הרמב"ם והשו"ע וסיעתם, שפיר יש לנו לחלק בין 'הודעת ב"ד' – שאינה מעכבת משום דסמכינן אחזקה דגמר וקיבל, לבין 'קבלת המצוות' – שמעכבת בגירות, וכדפי'.

ואמנם ידעתי וגם ראיתי למקצת מחברים בני זמנינו אשר הרחיקו להוכיח מדברי הרמב"ם והשו"ע הנ"ל, שאין קבלת המצוות מעכבת בגיור. ואף הניפו ידם להוכיח כן מדברי הריטב"א (יבמות מז, א) ומדברי הב"י (שם) בשם הנמוקי יוסף, ועוד כהנה ראשונים ואחרונים. אך במחילה מכת"ר, אחרי שעמלתי לעיין ברוב המקורות שהביאו, לא מצאתי סימוכין להנחה זו, שכן כולו מירי במי שעובר על מצוות התורה ואפילו חזר לסורו בעבודת אלילים – אך אין אומדנא שלא קיבל עליו כלל תו"מ בשעה שנתגייר, או במי שמל וטבל סתם בלי שהודיעוהו ב"ד על המצוות. ובהא כבר פירשנו בטוב טעם שאין בכך כדי לבטל את גירותו לדעת הרמב"ם ורבים מרבתינו הראשונים, אבל לעולם כל שברור שלא קיבל המצוות בלב שלם בשעה שנתגייר, הרי שאין חלות לגירות כלל ועיקר!

ט. כלל העולה בהא נחיתנא ובהא אסיקנא, שקבלת תורה ומצוות מעכבת בגירות. לפיכך כל שיש אומדנא דמוכח באופן שברור לב"ד שמעיקרא לא קיבל המצוות בלב שלם בשעה שנתגייר, הגם שאמר בפיו שהוא מקבל תו"מ, אין כאן גירות למפרע. והכל לפי ראות עיני הדיינים. זה דעת רוב הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, וכן נראה בדעת הרמב"ם ומרן השו"ע.

המורם מכל לגבי השאלה שלפנינו: יש לבטל למפרע את גירותה של האשה אשר הורתה שמעולם לא הפסיקה להאמין באותו האיש כמשיח, וגם ידוע ומפורסם לרבים שמאז גירותה ועד היום היא מחזיקה באמונתה הטפלה ואף משתייכת לכת של עבודה זרה המאמינים באותו האיש כמשיחם. זאת ועוד שהיא עצמה משמשת כפעילה בכירה באותה הכת ורבים חללים הפילה לרשתם. ומיהו חוששין לקידושיה, לפיכך אם רצה בעלה להוציאה הרי זו לא תינשא לאחר בלא גט.

ובחתימת פסק זה, נודע לי כי הרכב הדיינים אשר כאמור טיפל בגיורה לפני יותר מעשרים שנה וחזר לדון בה לפי בקשתי, אכן הפקיע את גירותה למפרע, וגם ביה"ד הגדול אישר את הדברים ודחה את ערעורה. ולאחר זמן גירשה בעלה בג"פ כדין.

והנלענ"ד כתבתי, בעזרת צורי וגואלי, והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו בתורתו נפלאות, אמן.



דמעת העשוקים ואין להם מנחם*

המצביע על התנגדות חריפה מצד הכלה לכל העניין ומראה כי כלל לא שיתפה פעולה לאורך כל הדרך.

לאחר החתונה נולדו לזוג שלושה ילדים שגידולם והטיפול בהם היה כרוך בקושי רב. באותה העת אף היו בבית סמים ובאופן כללי לא התנהל הבית כשורה, ובלשון האישה, הבית היה כ"מדרחוב" בו נכנסו "כל המי ומי". בשל רצונה העז של מ' לשבור את הנישואין בכל מחיר, הפיצה שמועה על קשר עם אדם אחר והצהירה על הריון מחוץ למסגרת הנישואין. מ' אף הצביעה על אדם בשם א. כאביו של בנה.

מובן, כי אינפורמציה זו זרזה את הליך הגירושין – דבר שצפתה לו מ' בכליון עיניים. אך לפני כן נולד הילד נ' והבעל י' הכניסו בכריתו של אאע"ה כדת וכדין. למעשה, רק לאחר שנולד הילד הנ"ל הפיצו האישה והמאהב כי זהו בנם המשותף, וכי הוא איננו בנה של בעלה מנישואיה. ואכן, בוצעה בדיקת רקמות שהיה בה בכדי לאשש אולי את טענה זו ולהביא לזירוז של פירוק הנישואין המיוחל על ידי הגברת מ'.

תוצאות אלו היו נוחות בזמנן לשני הצדדים: לאישה, מחד גיסא, היה בכך משום עילה לזירוז הליך הגירושין. ולבעל, מאידך גיסא, היה בכך משום עילה לפטור אותו מחיוב התשלום של

המקרה:

גברת מ' נישאה לבעלה י'. בשנת תשל"ו ע"י חו"ק כדמו"י. את הקידושין סידר בזמנם הרב יעקב פנחס שיר [שליט"א] (זצ"ל), רבה של העיר כפר סבא. ולשאלתי, לפני שנים מספר מסר כב' הרב כי בד"כ הוא מקפיד לצרף עד אחד אליו ועמו. כך שעצם הקידושין התקיימו כדת וכדין, לפחות לפי מיטב ידיעתי ועל פי הנתונים שקיבלתי. במקרה הנדון היו שני עדים כשרים.

אמנם הגברת הנ"ל טוענת, כי מאז ומעולם התנגדה לקשר שכפו עליה הוריה עם האישה והביעה כל העת את התנגדותה הנחרצת לנישואין. לדבריה, הוריה ניסו בכל מחיר לאלצה להינשא ובכך להשיג את שחרורה מן שירות בצה"ל. הופעל עליה לחץ כבד להינשא עם י'. הנ"ל וזאת חרף סירובה ואף גם חרף התנגדותם של הוריו של י'. לקשר בין השניים. מ' הוכתה קשות ע"י אביה מספר פעמים ואף ביום הנישואין עצמו. ההורים שלחצו על הנישואין קנו לה בעל כורחה שמלה ונעליים שהיו גדולות למידתה – דבר

(* חו"ד הלכתית זו נכתבה בשעתו, ונשלחה לאישורם של הגר"ש משאש והראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל, אשר הואילו לאשר את הדברים. לאור כך פסק גם בית הדין הרבני הגדול כי הנידון כאן מותר לבוא בקהל – ראה מכתבי הרבנים ופסק הדין בסופו.

שאומרת על העובר שאיננו מבעלה אינה נאמנת לפוסלו. וכן הוא ברמב"ם בפרק ט"ו מאיסור"ב הל' י"ט.

ושנית, כשהילד כבר נולד כ"ש שאינה נאמנת לפוסלו, שהרי כבר יש לו חזקת כשרות. וכ"כ בכנה"ג באבהע"ז בסי' ד' באו"ק נ"ד. ומקורו ברוך משו"ת בנימין זאב בסי' קל"ו. וכן הוא גם באוצה"פ בסי' ד', בסע' כ"ט, בס"ק קכ"ז, א'. יע"ש. הדין הנ"ל, הנה הינו פועל יוצא של הכלל המנחה בהלכה דרוב בעילות אחר הבעל (חולין י"א ע"ב).

כלל זה קיים גם באישה שזינתה תחת בעלה. וכדאיתא ברמ"א אבהע"ז בסי' ד', בסע' כ"ו: אם זנתה תחת בעלה, אפילו אומרת של פלוני הוא אין חשים לדבריה ותולים ברוב בעילות הבעל. ויעויין ב"בית שמואל" שם בס"ק נ'. וכן ברמב"ם בפט"ו מאיסור"ב הל' כ'. ובסוטה ז"ך ע"א: אשה מזנה בניה כשרים, דרוב בעילות אחר הבעל. דין זה של רוב בעילות אחר הבעל קיים גם כשהבעל נעדר עד י"ב חדש מן הבית, וכדאיתא ביבמות פ' ע"ב במעשה דרבא תוספאה. וכך נפסק ברמ"א אבהע"ז ד', י"ד.

יתר על כן, בעל ההפלא"ה בספרו "פנים יפות" עה"ת בפר' "אחרי מות" עה"פ "ערות אחותך" כתב וז"ל: ונראה, דהא דאמרין רוב בעילות אחר הבעל, אין פירוש מפני שבעלה רגיל אצלה בביאות הרבה יותר מאחרים, שהרי אפילו לא נתייחד עמה הבעל אלא פעם אחת תולים את הוולד בבעל. שהרי לא חלקה התורה בזה. אלא הפירוש הוא שרוב הנבעלות הן מבעליהן. ולכן בחייבי כריתות, שאין קידושין תופשין בהן, ואין שם בעל עליו, ליתא להאי רובא. ואדרבא, יש לתלות שנתעברה מאחרים שאין בהם איסור כרת. ע"כ.

דמי המזונות. כמובן, לבעל היה אינטרס חזק להיאחז בקביעה זו שהילד נ' איננו ממנו. והוא כבר ביקש להוציא החלטה גם בקשר לבת הגדולה יותר, ע', אלא שסוכם בזמנו בביהמ"ש שהילדה ע' לא תעבור כל בדיקה שעלולה להחזיק אותה כמזמרת. אך סוכם שהילדה "תרד" מבחינת המזונות, כאשר האב הכיר רק בשני ילדיו הגדולים כבניו החוקיים. על בסיס דברים אלו יצא פס"ד של ביה"ד הרבני בפ"ת כי הילד נ' הינו ממזר והוא נכלל כבר ברשימת פסולי החיתון.

טו"ר מטעם האם הגיש ערעור על החלטה זו, שאגב, מעולם לא ניתן לנו פסק-דין הלכתי מנומק על קביעה זו. גם על ערעור זה היתה תגובת ביה"ד על בסיס ההחלטה הטרומית, וכך נאלצנו להגיש ערעור ולשחר לפתחו של ביה"ד הגבוה לערעורים, ביה"ד הגדול שבעיר ירושת"ו. כאשר לענ"ד נראה בכירור שישנו מקום ובסיס רחב לשמוע אל אנקת ו"דמעת העשוקים ואין להם מנחם", אלו הממזרים. וכדאי' באדר"נ פי"ב הל' ז' ובקה"ר ד', א' וכן הוא בזוה"ק פר' משפטים בדפו"י בדף קי"ג ע"ב, ומצווה רבה היא שאם אבותיהם פשעו הם מה חטאם, ה"אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה". ולכן אמרתי אעלה ביתה מר לברר את דינו של נ', ולענ"ד ישנם כאן מספר נימוקים מוצקים שיש בהם כדי להתיר את הנ"ל לבוא בקהל ה' ולומר טהור הוא.

הדין:

ראשית, באשר להצהרת האישה מ' שבעלה איננו אביו של בנה, כבר ידוע הוא שהאישה נאמנת להכשיר את הוולד (רמ"א אבהע"ז ד', ט"ו) ולא לפסול. והלכה מפורשת היא זו בשו"ע אבהע"ז בסי' ד' סע' כ"ט: אשת איש

בדבריהם" שכתב דכיוון דגלי קרא ממזר ודאי הוא דלא יבוא, אזי אין לחלק בין רוב כשרים או רוב פסולים אצלה. פירוש לפירוש: אף דרוב העוברים בארץ הינם יהודים, מכל מקום ישנו גם מיעוט של גויים. וכבר כתב הב"ח באבהע"ז בסי' קנ"ו (בסע' ט"ז) בד"ה "וכתב עוד" דכאשר להאי איסורא ולהאי היתרא, שדינן לה בתר היתרא.

ועוד נוסף את מ"ש ה"בית שמואל" בסי' ד' בס"ק ט"ל וז"ל: אבל אם אומרת שהוא ממזר אינה נאמנת, כי דווקא לאב נתנה תורת נאמנות לפסול בנו, אבל היא אינה נאמנת לפסול בניה. לכן הוי כאילו לא אמרה כלום והולד הוא ספק ממזר. כן כתבו הרב המגיד והר"ן ורוה"פ. ע"כ.

ולאור האמור, שפיר עבדינן ס"ס כאן. אע"ג דל"ה ס"ס המתהפך. וע"פ שיטת מר"ן בכס"מ בהל' איסור"ב כ"ט הל' א'–ב'. יע"ש. דגם ס"ס שאיננו מתהפך הוי ס"ס טוב.

ובאשר לכוהל. ההלכה אמנם קובעת כי האב שהוחזק שזה בנו ואומר בני זה ממזר הוא נאמן. שנאמר "כי את הבכור בן השנואה יכיר" – יכירנו לאחרים. וכשם שנאמן לומר בני זה בכור כך נאמן לומר בני זה ממזר (רמב"ם פט"ו מאיסור"ב הט"ו והט"ז). וכך פסק מר"ן השו"ע בסי' ד' סע' כ"ט: האב שאמר על העובר שאינו ממנו, או על אחד מבניו שאיננו בנו – נאמן לפוסלו והוא ממזר ודאי. דין זה רלוונטי אך ורק במי שמוחזק להיות אביו, כשנשא את אמו ע"י חוק כדמו"י. אין נאמנות של "יכיר" לכוהל (רמ"א אבהע"ז ד', כ"ט).

וכן משמע להדיא ממ"ש מר"ן השו"ע באבהע"ז בסי' קנ"ו ס"ט: מי שזינה עם אישה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה ואמר זה

ויעוין באוצה"פ בסי' ד' ס"ק ס"א או"ק ג' שהביא את דבריו של הגאון הנ"ל בעל ההפלא"ה בספרו "נתיבות לשבת" בסי' ד', ס"ק ט' שכתב שגם בהלך בעלה למדה"י, שאיננו מצוי אצלה, אמרינן רוב בעילות אחר הבעל.

הסברה מאחורי קביעתו של בעל ההפלא"ה הנ"ל היא הסברה המופיעה בשו"ת הריב"ש בסי' תמ"ז שכתב לעולם אין לתלות בזנות האישה, כל שאפשר לתלות הבנים בבעלה ואפילו על צד הרחוק. דק"ל אישה מזנה מתהפכת, כדי שלא תתעבר (ע"פ הגמ' ביבמות ל"ה ע"א). וכ"כ בספר "בית מאיר" לאבהע"ז בסי' קנ"ו סוף סע' ד', בשמו. ואפילו בפרוצה ביותר תלינן הולד בבעלה. ובמיוחד כשהבעל עצמו החזיקו לבנו בתחילה והכניסו בבריתו של אאע"ה.

לסיכום נקודה זו יש לומר כי האישה עצמה אינה נאמנת כי אם להכשיר את בנה ולא לפוסלו. וזאת מכיוון שנאמנותה מתנגשת עם קביעת חז"ל דרוב בעילות אחר הבעל. וכמו שהזכרתי בשם הרמב"ם פט"ו מהל' אישות הי"א ושו"ע אבהע"ז ד', כ"ט. וכ"כ הגר"א בבאורו שם בס"ק ע"ד וכן הוא בשל"ג לקידושין ע"ח ע"ב ובשו"ת ר"פ ח"ג חלק אבהע"ז סי' א' ובשו"ת אגרו"מ חלק אבהע"ז ח"ד בסי' כ"ב וכ"ג ס"ק ב'.

אי לכך, ישנו כר נרחב לומר דס"ס לפנינו והיינו מאחר דממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק. אם–כן, ספק ממזר אינו אסור אלא מדרבנן. ולפנינו י"ל ראשית, יתכן דהולד הוא בנה מבעלה. ואף את"ל שאינה מבעלה, שמא בנו של גוי הוא, ומגוי נתעברה ואיננו ממזר. וכן הוא ב"פני יהושע" בקידושין ע"ג ע"א בד"ה "אלא דאכתי קשיא לי טובא

הצהירה כי ביתם המשותף היה "מדרחוב" ונכנסו שמה "כל המי ומי", כלשונה. אם כן, הריהי נחשבת כמאן דדיימא מעלמא. ובכה"ג כ"ש דאמרינן מדאפקרה נפשה להאי אפקרה נפשה נמי לאחרים, וזה מחזק עוד יותר ומגביר את האפשרות שמא נתעברה מגוי. שכן ה"בית שמואל" ולפניו הב"ח בסי' קנ"ו סבורים בדעת מר"ן בסע' ט' שם דאפילו דלא דיימא מעלמא אמרינן וחישינן למדאפקרה נפשה להאי אפקרה נפשה לעלמא. א"כ כ"ש בכה"ג וכנ"ל. ויעויין בפת"ש אבהע"ז קנ"ו בס"ק כ"א, בשם ספר "ברית אברהם" סי' י"א. ויעויין בב"ח אבהע"ז קנ"ו או"ק ט"ז בד"ה "וכתב עוד מי שזינה וכו'" בסוה"ד ובב"ש קנ"ו ס"ק ט"ו.

ואמנם הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' יבום וחליצה הל' ד': מי שזינה עם אישה בין פנויה ובין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו, אע"פ שהוא בנו לעניין ירושה הרי זה ספק לעניין יבום. והקשה עליו הרא"ש בתשובה בכלל פ"ב סי' א': ודבריו תמוהין. מאחר שקוררו ספק למה כתב שהוא יורשו ומוציא ממון מחזקת היורשים הוודאין. ודבריו הובאו בטור אבהע"ז קנ"ו ס"ט.

אלא שהלח"מ על אתר (בפ"ג מהל' יבום וחליצה ה"ד) כבר יישב בשופי את הקושי וכתב דשאני ממון דבידו להורישו אם ירצה. וכיוון שהוא אומר שהוא בנו הוי כמורישו ולכך נאמן, אבל גבי איסורא לא. וכעין זה יישב הב"ח בסי' קנ"ו סע' ט' באו"ק ט"ז בקטע "ואכתי איכא למידק בלשון הרמב"ם": דבמה שנוגע לממון פשיטא דכיוון שמחזיקו כבנו דיורש הוא נכסיו. דלא יהא אלא אחר, אילו בעי למיתב ליה מתנה מי לא מצי יהיב. עד כאן.

העובר ממני הוא, ואפילו הוא מודה לו, הרי זה ספק וחולצת ולא מתייבמת. ושם הוסיף הרמ"א בהגהה שאם היו חבושים בבית הסוהר בודאי הוא ממנו. ונימוק הדין נראה דמכיוון שאין כאן נישואין לפנינו אין דין "יכיר". וכן הוא ברמב"ם בפ"ג מהל' יבום וחליצה הל' ד'. ויעויין בשו"ת מהרשד"ם בחלק אבהע"ז שאלה רל"ג: שאין ביאת זנות גדולה מביאת א"א ואפ"ה לעניין יבום מחמרינן מטעמא שרוב בעילות הולך אחר הבעל.

ומקורו של הרמ"א הנ"ל הוא מהמרדכי, וכמ"ש הרמ"א שם ב"דרכי משה" בס"ק ח'. יוצא אפוא שדין "יכיר" נאמר אך ורק במי שנשא אישה כדת של תורה. וכגון שטעה לחשוב שאשתו נפטרה ונשא את אחותה בהיתר או שסבור היה שאשת איש זו נתגרשה מבעלה כדת וכדין בספר כריתות והלך ונשאה, והנה נתגלה כי לא נתגרשה, דבכה"ג אנוס הוא האיש במעשיו. ולכן כל עוד לא נתגלה הדבר הריהו בחזקת אביו ולכן נאמן הוא להכיר בבנו, או לפוסלו מדין "יכיר". מה שאין כן ברשע, שידע שהאשה היא אשת איש, בודאי בכה"ג לא ניתנה לו הזכות של "יכיר" לקבוע כי הבן ממזר. ויעיין באוצה"פ בסי' ד' בס"ק קל"ג, או"ק ב'. ויעויין עוד במ"מ בפט"ו מהל' איסור"ב בהל' י"ב שכתב שאפילו ממזר שזינה עם פנויה ואמר שהוא בנו לא הוי בחזקת ממזר, שהרי הוא עצמו אינו יודע שמא זינתה גם עם אחרים והוא לא ידע. ואין זה אב שיהא לו היכר.

אתה הראת לדעת כי אין בנדר"ד שום הו"א לתת נאמנות לבעל ביחס לוולד. ואדרבה, איסור א"א עם הגוי קיל טפי מאותו מעשה עם יהודי, ואם נחשדה ביהודי כ"ש בגוי.

על כל האמור יש להוסיף כי האשה בנדר"ד

עדים דמי, ולכן אפשר לחייב את הבעל במזונות לולד אך אין בכך בכדי להטיל דופי, חלילה, ביחוס הולד.

וזאת, אע"פ שבעצם מול הודאת בעל דין שלו המחייבת אותו במזונות ניצב הכלל של "אין אדם משים עצמו רשע", וכבר נפסק בשו"ע חו"מ בסי' ל"ד סע' כ"ה שאין מאמינים להודאת בעל דין במקום שבהודאתו משים הוא את עצמו רשע. ואמנם, שאלה זו נדונה בראשונים. במשנה בכתובות ע"ב ע"א שנינו: ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית . . מאכילתו שאינו מעושר. והגמרא חוקרת: היכי דמי, אי דידע נפרוש. אי דלא ידע מנא ידע. וכתב שם הר"ן: והאי דלא אוקמה במודה, כתב הראב"ד ז"ל משום דאינה נאמנת, דאין אדם משים עצמו רשע. והר"ן שם מביע את הסתייגותו מכך וקובע: ולא נראה. דלהפסיד כתובתה ודאי נאמנת, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

וכ"כ הריטב"א שם לדחות את דברי הראב"ד וכתב: וליכא למימר כדפירש הראב"ד ז"ל... שאין אומרים כן לענין תשלומי ממון, שהמודה לחברו שגזלו או שחבל בו או שגנב ממנו חייב הוא.

הרה"ג הנ"ל הביאו את מה שהזכרנו כבר לעיל, אותה הלכה ברמב"ם בפ"ג מהל' יבום הלכה ד': מי שזנה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא, ואפילו היא מודה לו, אע"פ שהוא בנו לענין ירושה הרי הוא ספק לענין יבום. ובמ"מ שם נמק מדוע באשת איש אינו נחשב לבנו וכתב: וזה דבר ברור הוא באשת איש שיש לומר שרוב בעילות אחר הבעל, ושמא מן הבעל הוא זה.

וכן פרש הלכה זו מהרשד"ם בתשובה

והנה, השמ"ש זרחה על הארץ, ראיתי להגאון הגר"ש משאש שליט"א (זצ"ל) הרב הראשי לעיה"ק ירושת"ו וראב"ד בעיר שכתב בספרו הבהיר "שמש ומגן" בח"א בסי' ג' להביא ראיה מדברי הרב "פני משה" שמר"ן ז"ל השמיט הא דבני זה מחייבי כריתות משום דס"ל דבזה הוי רק ספק ממזר, דלא נפקא מספק שמא זינתה עם אחרים. ואע"ג דהיא אשתו מחייבי כריתות בכתובה וקידושין, ורוב בעילות אחר הבעל, מכל מקום לענין ממזר הוי כספק שקול.

יתר על כן, מובא בשו"ת "אגרות משה" אבהע"ז ח"ג בסי' ח' כי גם בנישואין אזרחיים אין לבעל מעמד של אב "הנהנה", כביכול, מהפריבילגיה של דין "יכיר". ויעו"ש. ועל כן אינו נאמן לפסול את בנו.

אם-כן, בסיכומה של נקודה זו ראינו כי לבעל אין נאמנות של דין "יכיר" ולכן איננו נאמן לומר שזהו בנו, וממילא איננו נאמן לפוסלו כממזר.

ועוד בענין נאמנות האם והבעל ביחס ליחוסו של הולד יעויין בפד"ר א' בפסיקה של הדיינים הרבנים הגאונים: א. גולדשמיט זצ"ל, ש. ש. קרליץ, י. בבליקי בעמ' 941 ואילך. שם הביאו הרה"ג הנ"ל את דברי מר"ן בשו"ע אבהע"ז ד', כ"ט: אשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה אינה נאמנת לפוסלו.

ובאשר לבעל, פשוט הדבר שאין נאמנות לאדם לומר על ולד של אשה נשואה שיש לה בעל כי זה הוא הולד שלו ולא של הבעל, כל עוד לא טען הבעל שהילד איננו שלו. וכמ"ש הרמ"א שם באבהע"ז ד', כ"ט: הא דאב נאמן על בנו, היינו במי שהוא בחזקת אביו, כגון באשתו הנשואה. ושם הוסיפה הרה"ג הנ"ל כי רק לענין מזונות הודאת בעל דין כמאה

והדברים הובאו בתשובות הגרעק"א בפסקיו בסי' קכ"ח בהתירו מקרה דומה לנדו"ד. ויעויין בפת"ש אבהע"ז בסי' ד' בס"ק ל"ז. ונפרט המגבלות אחת לאחת:

א. שיטת הבה"ג: דין "יכיר" הוענק לאב, אך ורק בהכרת בכורה ולא ביכולתו לפסול את בנו. כלומר, האב נאמן להעיד על בנו הקטן, כי זהו בנו בכורו. וממילא, יתכן ויוסקו מסקנות ביחס לילדיו הגדולים יותר.

ב. שיטת התוס' רי"ד בקידושין ע"ח ע"א: דדין "יכיר" קיים אך ורק כשאין האם מתכחשת להצהרה זו. אבל במכחישתו, אינו נאמן.

ג. שיטת הריא"ז בשה"ג וכן הוא שיטת זקנו "המכריע": האב נאמן, דווקא אם אמר מפורשות שבנו הוא ממזר. ואולם, איננו נאמן באמירה סתמית במה שאומר שהילד איננו בנו. שכן, בכה"ג יתכן ואשתו נתעברה קודם שנשאה, או שנאנסה, או שנבעלה לגוי (שו"ע אבהע"ז ד', כ"ט).

ד. שיטת ספר "שיבת ציון" בסי' ס"ו (הובא באוצה"פ בסי' ד' ס"ק ק"מ או"ק ג'): דין "יכיר" הינו דווקא כאשר הבן הנו עדיין עובר במעי אמו. ברם, אם כבר נולד ויש לו כבר חזקת כשרות, אין האב נאמן שוב לפוסלו. וכך ניתן כמו כן להוכיח מהרמב"ם בפט"ו מאיסור"ב הט"ז. יע"ש!

ה. שיטת הגרעק"א בתשובתו הנ"ל (בסי' קכ"ח): כשמוכח שהבעל טוען כן, על מנת להיפטר מחיובי מזונות, אין לו דין "יכיר".

ובכן, בנדו"ד קיימים לפחות חלק מן הנתונים הנ"ל:

א. הבעל ערער על כשרות הבן, על מנת להיפטר מחיובי מזונות.

באבהע"ז בשאלה רל"ג: שאין ביאת זנות גדולה מביאת אשת איש ואפילו הכי לעניין יבום מחמרינן, מטעמא שרוב בעילות הולך אחר הבעל... מכל מקום, לעניין ירושה מחזקין ליה שהוא בנו.

ואם כן, "חזרנו" לאותה הלכה ברמב"ם שהזכרה כבר לעיל והיא בפט"ו מאיסור"ב הל' י"ט: אשת איש שהיתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפוסלו והרי הבן בחזקת כשרות.

והרה"ג הנ"ל מסכמים שם (בעמ' 251): הרי הלכה שהיא ממש כנידון דידן: א"א שחייתה עם אדם אחר, שניהם אומרים שהבן הוא שלו, אין מאמינים להם לעניין יחס וכשרות הבן, מכיוון שלאשה יש בעל. ובכל זאת, לעניין ממון ירושת אדם אחר זה מקבלים את הודאתו שהוא בנו והוא יורשו (משום דבידו להורישו וכמבואר בלח"מ שם). ואף שיש סתירה מיניה וביה, פוסקים על פי הודאה, ירושה בתורת בן. אף שלפי הפסק שאינו בנו אין עילה לחיוב, הרי מפורש שיש לפסוק ממון על פי הודאה, גם אם פסק זה מתנגש בפסק לעצם עילת החיוב.

ומשם – אלינו. הרי לנו "תנא דמסייע" באישור מסקנתנו, כי הילד נ' אכן, כשר לבוא בקהל ה', וזאת חרף הכרזתה הטרומית של האם וחרף הודאתו של מי שהתרועעה עמו. וגם הרה"ג הסכימו, לענ"ד, עם קביעה זו: טהור הוא!

.

ובאשר לבעל י' בעלה של מ' דבר ידוע הוא, שיש בכך שיטות רבות בפוסקים, רוא"ח, בדבר מגבלותיו, כביכול, של דין "יכיר". וישנן ארבע או חמש מגבלות אפשריות.

משני הספלים. וראה זה פלא: העצם ספגה דם מן הספל של הבן. ואילו דחתה את דם העבד. ויהי הדבר לפלא.

אלא שעל מקרה זה הקשה כבר בא"ר באו"ח בסי' תקס"ח בסעי' ט' מב"ב נ"ח יע"ש. דמדוע שם לא יזם רבי בנאה מברק זה? ואכמ"ל. ויעויין בתירוץ הרש"ש בסוגיא, שהמבדק של רס"ג לא בוצע בגמרא, בכדי לא להרבות ממזרים. שכן, לא זה היה נושא הדיון שם.

מכל מקום, האחרונים התייחסו בסקפטיות מרובה, בחשדנות גדולה, לממצאים אלו. וידועה קביעתו של הראשל"צ הגאון הרב ב"צ מאיר עוזיאל ב"שערי עוזיאל" ח"ב שער מ' פרק א' בסעי' י"ח שהסיק כי כל בדיקה מדעית מתבטלת נגד קבלתם הנאמנה של חז"ל, אשר כל דבריהם נאמרו ברוה"ק.

כמו כן פורסם בזמנו, בחוב' "אור תורה" בתמוז תשנ"ז בסי' ק"י מאמר מאלף מהרב הראשי וראב"ד דירושלים הגאון הרב משאש [שליט"א] שמטיל אף הוא ספק בדבר אמינותה ומהימנותה של בדיקת רקמות. וכיד ה' הטובה עליו אסף כעמיר גורנה חבל פוסקים המפקפקים באמינותה של בדיקה זו, שטובה היא אולי להכשיר, אך אין בכוחה לפסול ולהטיל דופי בכשרותו של מאן דהוא. (שו"ת צי"א ח"ג סי' כ"ד, שו"ת "דבר יהושע" ח"ג אבהע"ז סי' ה', שו"ת "משנה הלכות" ח"ד סי' קס"ג קס"ד לרב מנשה קליין [שליט"א]) ומסקנתו שם היא כי, אמנם, יש בכוחה של בדיקה זו בכדי לפטור את הבעל מחיוב מזונות לאותו הבן ומשום דהממע"ה. ברם, אין בכוחה של בדיקה זו בכדי להטיל דופי בכשרותו של הבן ולפסול אותו מלבוא בקהל ה'. ושם באותה החוברת מצורפת

ב. הבעל ערער על כשרות הבן, רק לאחר שנולד.

ג. כאן אין המדובר בעניין הכרת בכורה.

ד. הבעל טען שהבן איננו בנו. אך איננו טוען טענת ברי מי הוא אבי הילד. וממילא נותר החשש, הרחוק אמנם, שמא נתעברה מגוי.

מכל האמור, עולה, אפוא, כי אין כאן מצב קלאסי של דין "יכיר". ולכן אין לאב י' דין "יכיר" בנדר"ד להחזיק את הילד נ' כממזר.

•

נותר לנו לבחון את התייחסות ההלכה כלפי בדיקת הרקמות, שבוצעה בבן ושהורתה, כי האב י' איננו אביו של הבן נ'.

אמנם, אין מביאים ראייה מן המדרש. ואולם, בכל זאת יש לציין את אשר מובא במדרש רבה לפר' "נשא" שהקב"ה 'מסגיר', כביכול, את חטאם הנפשע של א"א שנואפת ושל הנואף. וכשאשה מתעברת מבעלה, אך מציירת בדמיונה את דמותו של הנואף, אזי הוולד ידמה לנואף. (במדבר ט', א'). כך שאין בדמיון חיצוני משום הוכחה כלשהי המערערת את כשרותו של הוולד.

אמנם, מובא ב"ספר חסידים" בסי' רל"ב מעשה מדהים שארע בזמנו, של רבנו סעדיה גאון. המדובר באדם שנסע, לרגל עסקיו, למדינת הים ועמו ממון רב. לנסיעה זו נלווה אליו גם עבדו. במהלך הנסיעה נפטר האדון. והעבד תבע זכות לעצמו בטענה, כי הוא בנו של האיש. והבן החוקי, שנשאר בארץ שטח את מצוקתו בפני רס"ג, שציווה לערוך בדיקת דם לשני המתדיינים. הוא הניח דם מן העבד בספל אחד ודם מן הבן – בספל שני. לאחר מכן, נטל עצם מן המת והכניסה לכאוא"ח

א. האם אינה נאמנת לפסול את בנה (שו"ע אבהע"ז סי' ד', סע' כ"ט).

ב. הבעל איננו נאמן לומר שזהו בנו. ואין לו דין "יכיר" (שו"ע אבהע"ז סי' קנ"ו, סע' ט').

ג. הבעל איננו נאמן כאן לפסול את בנו מאחר והיתה לבן חזקת כשרות (רמ"א באבהע"ז, סי' ד', סע' כ"ט).

ד. בדיקת הרקמות בכוחה לשלול, דהיינו לפטור מחיוב מזונות, אך לא ליצור מאזן חיובי ולקבוע אבהות ודאית (ישכ"ע ח"ה, סי' י"ג).

ממילא, נדו"ד הוי ספק. ובפסולי קהל מתירים בס"ס. וכמ"ש בשו"ת מהרי"ו בסי' ע"ד והובא ב"דרכי משה" אבהע"ז בסי' ד' באו"ק ז' וב"בית שמואל" בסי' ד' בס"ק מ"ג. והטעם: משום שספק הוי פלגא ובספק נוסף הוי רוב להקל, רוב להיתר. ויעויין בפר"ח יו"ד בסי' ק"י בכללי הס"ס באו"ק מ"ט. וכן משמע בשו"ע יו"ד בסי' קכ"ט, סע' י"א דלדעת מר"ן אין צורך שהספקות יהיו שקולים. ובכל אופן, חיישינן למיעוטא דמיעוטא. ממילא, בנדו"ד יתכן, דהוולד זהו בנו של הבעל י' ואת"ל שאיננו בנו, יתכן, ונבעלה לגוי. ויעיינן אגרו"מ חלק אבהע"ז ח"ג, סי' ח'.

מכל האמור, נלע"ד, להסיק דיש לשעות אל "דמעת העשוקים ואין להם מנחם" ולהתיר את נ' לבוא בקהל ה' וטהור יאמר לו. כנלע"ד וצוי"מ ויכ"נ אכ"ר.

לאותו הפסק של הגר"ש משאש, הסכמתו של מו"ר ועט"ר המאה"ג, מעוז ומגדול, אביר הרועים, שר התורה, הגאון הרב עובדיה יוסף [שליט"א] שסמך סמיכה חזקה על פסקיו של הגר"ש משאש [שליט"א] שלא לסמוך על בדיקת רקמות. והוסיף שם את דברי הריב"ש בתשובה בסי' תמ"ז שכתב לעולם, אין לתלות בזנות האישה, כל שאפשר לתלות הבנים בבעלה ואפילו על צד הרחוק. דקי"ל: אישה מזנה מתהפכת, כדי שלא תתעבר (על פי מה דאיתא ביבמות ל"ה ע"א). וכב' הרב ציין דיש לסמוך על קביעתו זו של הריב"ש אפילו אם האישה פרוצה ביותר, ובכל אופן תלינן בבעלה. ובמיוחד, כשהוא עצמו החזיקו בתחילה לבנו. ועייין עוד בשו"ת "יביע אומר" חלק ח', חלק אבהע"ז בסו"ס ה'.

ויעויין עוד בשו"ת "ישכיל עבדי" לגאון רבנו עובדיה דהאיה זצוק"ל בחלק ה' בסי' י"ג בדף קמ"ט שכתב במפורש שבדיקת רקמות יכולה לשמש עילה לפטור מחיוב מזונות, אך לא לקבוע מסמרות של ממזרות. ויעויין עוד בפסקי הדין הרבניים פד"ר כרך י"ג בעמ' 15 פס"ד של הגר"ש דייכובסקי שליט"א חבר ביה"ד הגדול בעניין אמינותה של בדיקת רקמות.

לאור כל הדיון האמור, ישנו מקום לשקול מחדש את כשרותו של הבחור נ'. לבוא בקהל ה'. וזאת, מפאת הנימוקים שהועלו לעיל. וכדלקמן בקצרה:

הסכמת רבה של ירושלים הגר"ש משאש זצ"ל

כל דברי הרב אמת וצדק. והבן נ'. כשר לבוא בקהל ה' בלי פקפוק. והוא בן לאביו הנז'. כי רוב בעילות אחר הבעל. ובפרט שעשה לו האב מילה. ויש לו חזקת כשרות. וזה ברור.

ט' דב'י. ה'ב' אמת ודבר. והבין נ'. כס' לבנא בקר' ה'ב' בקר' .
 והוא בן אביו הנז'. כי נזב' בעיות אמת הבא'. ובכס' סצ'ה
 לו תלב' שילה. ויש לו חזקת כסדות. וזה כבוד. ע'ג' ע'ג' ע'ג'
 היום כ' פ'ס' חסב' יו'ס' ד' חזקת .



הסכמת הראש"צ הגר"ע יוסף זצ"ל

עיינתי בפסק הדין הנ"ל, ואני מסכים למסקנתו שהבן נ' כשר לבא בקהל ה'. שהוא בן לאביו, הבעל הנ"ל. כרגיל רוב בעילות אחר הבעל. ובפרט שהוחזק אחריו, ואין שום נאמנות לפסלו. על כן הוא רשאי לישא בת ישראל כדת משה וישראל. וכמו שהסכים גם ידידנו הדגול הגר"ש משאש

[illegible]

פס"ד בית הדין הרבני הגדול, ירושלים

כ"כ קבלנו את הודעתו של כב' הגרש"מ עמר שליט"א שישב בהרכב המקורי של ביה"ד שבו ניתנה ההחלטה נשואת הערעור. בהודעה זו הוא קובע כי כשרותו על המערער לבוא בקהל לא נדון בהרכב שישב בו והוא מצטרף לדעת הרבנים הגאונים להתיר את המערער לבוא בקהל.

לאור חוות הדעת של הרבנים הגאונים הנ"ל, ולאחר ששקלנו את הדברים היטב, הגענו למסקנה, שאין לאסור על המערער מלבוא בקהל.

הערעור מתקבל. ניתן ביום ו' טבת תשס"ג.

עזרא בר שלום - דיין שלמה דיכובסקי - דיין

שלמה דיכובסקי – דייזן

שינוי נוסחאות בסידור אדמו"ר הזקן

כהלכתם", ומה הטעם להזכירו שוב.

ג) במוסף של יום הכיפורים בקטע ד"ה הנ"ל, איתא בסידור אדמו"ר הזקן "ויין כנסכו ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתם, מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם". משא"כ בשאר הנוסחאות, או שמשמיטים לגמרי המילים "מלבד חטאת הכיפורים" וכו', או שאומרים "מלבד חטאת הכיפורים" ולעיל מיני' אומרים רק "שעיר לכפר".

וגם בזה לכאורה מובן יותר שאר הנוסחאות, כיון שבאם מזכירים בתחילה "ושני שעירים לכפר" שזה הרי כולל את חטאת הכיפורים, מה הטעם להזכיר שוב "מלבד חטאת הכיפורים". וכמו כן לאחר שכבר אמרו "ושני תמידים כהלכתם" שהם עולות התמיד, אין צורך להזכירם שוב ולומר "מלבד עולת התמיד".

וכבר עמד ע"ד שינויים אלו בספר שער הכולל, והאריך ליישב נוסחת רבינו הזקן, עיין שם.

ב. ואולי יש לבאר כל זה בדרך אפשר:

דהנה, בגמ' בזבחים (צא, א) איתא: "איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם כו', ת"ש תמידין קודמין למוספין ואע"ג דמוספין קדישי, אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני".

ביאור בדרך אפשר בנוסחת רבינו הזקן בסידורו בפסוקי הקרבנות שבמוסף, השונה מנוסחאות אחרות, ע"פ סוגיית הגמ' בזבחים (צא, א). וביאור הסוגיא שם ע"פ חסידות.

א. בתפילת מוסף של שלש רגלים ושל ראש השנה ויום הכיפורים – בדבר אמירת פסוקי הקרבנות – ישנם שינויים בנוסח של אדמו"ר הזקן בסידורו לגבי שאר הנוסחאות הרגילות באי אילו מקומות:

א) במוסף לשלש רגלים בקטע ד"ה "ומנחתם ונסכיהם כמדובר", איתא בסידור אדמו"ר הזקן דבכל הרגלים צריך לומר "ושעיר לכפר" ואילו בחג השבועות צריך לומר "ושני שעירים לכפר" (היינו שעיר הבא מחמת היום, והשעיר הבא עם שתי הלחם). מה שאין לשינוי זה בשאר נוסחאות אחרות.

ב) במוסף של ראש השנה בקטע ד"ה הנ"ל, איתא בסידור אדמו"ר הזקן: "ויין כנסכו ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתם, מלבד עולת החודש ומנחתה ועולת התמיד ומנחתה" וכו'. משא"כ בנוסחאות אחרות משמיטים – או כל הקטע של "מלבד עולת החודש" וכו', או עכ"פ את המילים "ועולת התמיד ומנחתה".

ולכאורה, מובן יותר הצורך להשמיט עכ"פ את המילים "מלבד עולת התמיד" שכן מזכירים כבר מפורש לעיל "ושני תמידים

ולכאורה תמוה הדבר, בשלמא העבודות המיוחדות של יום הכיפורים מצוותן בכהן גדול דוקא, דמכיון שעבודות אלו באות חובה מחמת הקדושה היתירה של יום זה, לכן מן הדין שעבודות אלו ייעשו ע"י הקדוש והמקודש שבעם – הכהן הגדול (וכמ"ש "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים"). אבל עבודת התמידין שכשרים כל השנה כולה בכהן הדיוט, היינו שעבודה זו מעצם מהותה וטבעה כשרה גם בכהן הדיוט, מדוע אם כן שלא תיעשה עבודה זו גם בכהן הדיוט, והרי זו אותה עבודה שנעשתה מאתמול ע"י כהן הדיוט ותיעשה גם מחר ע"י כהן הדיוט. ומאי שנא יום הכיפורים שמצות התמיד בה הוא בכהן גדול דוקא.

אלא שעפ"י כהנ"ל מובן בפשטות, שעבודת התמידין ביום הכיפורים אינה אותה עבודה של ערב יו"כ או של מחרת יו"כ, אלא היא עבודת יום כיפור כמו שאר העבודות המיוחדות ליום זה. ובלשון הגמ' הנ"ל "אטו יו"כ למוספין דיד' אהני לתמידין לא אהני". ומכיון שכן, שהחפצא של עבודת התמידין ביום זה היא עבודת יום הכיפורים במידה שוה כמו עבודת המוספין שביום זה, לכן מצוותה בכהן גדול דוקא ולא בכהן הדיוט, מתאים לקדושה היתירה של יום זה.

ד. עפ"י זה יומתק גם מה שתפילת שחרית של שבת שונה מתפילת שחרית של ימות החול:

דלכאורה מכיון שתפילות כנגד תמידין תקנום, והתמיד שמקריבים בשבת שוה לגמרי לתמיד שמקריבים בימות החול, א"כ מדוע איפוא ומנין נובע החילוק בתפילה בין שבת לחול.

בגמ' בברכות (כא, א) אמנם מובא על כך

ופירוש הדברים, שהקס"ד הי' שמזה שמקדימים בשבת הקרבת התמיד לקרבן מוסף של שבת, אע"פ שקרבן מוסף של שבת קדישי יותר (כפירוש רש"י "שם שבת עליהם"), משמע שתדיר קודם למקודש; ואילו מסקנת הגמ' היא שקדושת השבת מועילה גם לתמידים שמקריבים בשבת שאף הם שם שבת עליהם והם קדושים כקדושת המוספים (ובאותה מידה ממש, שאם נאמר ששבת אהני לתמידין אבל לא כקדושת המוספין ממש, הרי הדרא קושיא לדוכתא ותוכיח מכאן שתדיר קודם למקודש). והיינו שקדושת השבת פועלת בהחפצא של התמיד והופכת אותו מקרבן של חול לקרבן של שבת.

ומזה מובן שהתמידין שמקריבים בשבת שונים במהותם מהתמידים שמקריבים בחול, אף שחיובם בשווה הן בשבת והן בחול, אעפ"כ התמידין הקרבים בשבת הם שבת'דיקע קרבנות.

וממשיכה הגמ' שם: "אטו ראש חודש למוספין דיד' אהני למוספי שבת לא אהני. אטו ראש השנה למוספי דיד' אהני למוספי ראש חודש לא אהני". פירוש, שע"ד האמור הוא בכל ענין וענין, שהענין הייחודי והקדושה הנוספת של היום אשר כתוצאה ממנו נדרשת עבודה מיוחדת ליום זה, פועלים גם על העבודה הרגילה שביום זה שגם היא מוגדרת כעבודה מיוחדת השייכת ליום זה דוקא.

ג. עפ"י דברי הגמ' הללו, ביאר כ"ק אדמו"ר בכמה משיחותיו הא דמצינו בעבודת יום הכיפורים שהכהן גדול דוקא עושה כל עבודות היום, היינו גם עבודת התמידין – שבהן משתווה יום כיפור לכל ימות השנה – ולא רק העבודות המיוחדות ליום הכיפורים.

מתפילת י"ח בשבת היות והתמיד שכנגדו תיקנו התפילה הוא בגדר שונה (ומרומז הדבר במה שאמרו "לא אטרחהו רבנן מפני כבוד השבת", פירוש, דכיון שמפני כבוד השבת התמיד של שבת שונה – "אהני קדושת השבת לתמידין" – וממילא יש לשנות מחמת זה גם את התפילה של שבת).

עפ"י כהנ"ל מובן שבקרבן תמיד שמקריבים בשבת ישנם שני ענינים: א. הנקודה המשותפת שבינו לבין כל התמידין הקרבים במשך כל ימות השבוע. ב. הענין המיוחד שבו, מה שהוא תמיד של שבת ושונה במהותו מהתמיד של חול.

ה. ואולי יש לבאר עפ"י אחת מן התמיהות הנ"ל בנוסחת אדמו"ר הזקן במוסף של ר"ה ויו"ה כ, שלאחר שאומרים "ושני תמידים כהלכתם" מוסיפים ואומרים "מלבד עולת התמיד ומנחתה", שבזה באנו להזכיר בתפילת היום את שני העניינים שישנם בהקרבת התמיד:

הזכרת "שני תמידים כהלכתם" – מדבר אודות הענין המיוחד שישנו בתמיד שמקריבים בראש השנה, אשר קדושת ראש השנה אהני לתמידים ופועלת בהם ענין מיוחד. ואח"כ אומרים "מלבד עולת התמיד ומנחתה", היינו שמזכירים שעניינו של תמיד זה הוא מלבד ענין התמיד שמקריבים בכל יום, שבזה שווים כל התמידים כולם, כולל זה שמקריבים בר"ה, אלא שבהיות ו"אהני לי" קדושת ר"ה לתמידין" יש בו תוספת על הענין הרגיל של "עולת התמיד" שבכל יום.

ו. ואם נכון הדבר, יש ליישב עפ"י ענין נוסף שעליו לא מעוררים כלל באחרונים:

בר"ה שחל להיות בשבת אומרים גם

הטעם שבשבת לא אומרים י"ח ברכות – דלא אטרחהו רבנן מפני כבוד שבת. אולם כד דייקת שפיר, מגמ' זו גופא רק מתחזקת הקושיא:

דהנה, איתא שם בגמ' לגבי מי שהי' עומד בתפילה ונזכר שהתפלל, דפוסק אפי' באמצע ברכה. ומקשה ע"ז הגמ' מהני דבי רב, דאדכרי דחול בשבת ונפסק להם הדין דגומר כל אותה הברכה. ומתרצת הגמ', הכי השתא, התם גברא בר חיובא הוא אלא דלא אטרחהו רבנן, הכא הרי כבר התפלל.

ומלשון הגמ' "התם בר חיובא הוא" מובן, שגם ביום השבת חייבים להתפלל תפילת י"ח, אלא שחכמים פטרו מחיוב זה, רק שגם לאחר שפטרו מקיום חובה זו בפועל נשאר האדם בגדר בר חיובא, ולכן כאשר התחיל בטעות ברכה של חול גומר כל אותה ברכה.

ויש לומר שזה גופא מה שהאדם הוא בר חיובא לתפילת י"ח גם בשבת הוא מפני טעם הנ"ל, דמכיון שתפילות כנגד תמידים תקנום, וגם בשבת מביאים אותו קרבן תמיד כמו בימות החול, הרי מן הדין שיתפלל האדם אותה תפילה בשבת כמו בחול (אלא שיוסיף מוסף כנגד המוספין).

ואם כן, מכיון שהאדם הוא בר חיובא להתפלל תפילת י"ח גם בשבת, מפני מה ראו חכמים לפטור אותו מחיוב זה מפני כבוד השבת, וכי כבוד השבת הוא שייפטר מחיוב תפילה שעליו.

אלא שעפ"י כהנ"ל אולי יש לומר, היות ואהני קדושת שבת גם לתמידין (ולא רק למוספין), הרי נמצא שקרבן התמיד שמקריבים בשבת שונה במהותו מהקרבן תמיד של חול, ועל זה סמכו חכמים לפטור

גם לאחר שהגמ' קובעת ש"אטו שבת למוספין דידי" אהני לתמידין לא אהני", היינו שקדושת השבת פועלת על התמידין, עדיין אין כל הוכחה שגם קדושת ראש חודש תפעל גם היא על המוספין דשבת ועל התמידין וכו'. שהרי שבת, להיותו אחד משבעת ימי בראשית, הרי הוא קשור לענייני עולם, היינו שאחד מענייניו הוא לפעול שלימות בכל ענייני העולם הנמשכים מששת ימי המעשה, ובמילא זה תפקידו של השבת לפעול קדושה בתמידין. אבל ראש חודש, להיותו מדריגה נעלית יותר, שאינו קשור כ"כ עם ענייני העולם (וכמבואר בכ"מ עה"פ "יהי" סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וביום החודש יפתח) (הפטר פרשת החודש), שמא אין בכוחו לפעול קדושה בעניינים שהם מחוץ למדריגתו הוא, עכ"פ לא באופן שיוכל לשנות התמידין במהותן ולעשותם שיהיו כמו קדושת ר"ח ממש. ולכן הקשתה הגמ' לגבי ר"ח גם לאחר שחידשה את הסברא של "אהני" לגבי שבת.

וע"ז קא תריץ, "אטו ר"ח למוספין דילי" אהני ולמוספין של שבת לא אהני", כלומר שלא כמו הקס"ד שמדריגת ר"ח מובדלת משאר העניינים ואינה פועלת באופן פנימי במקום ששם היא מאירה, אלא בכוחה להמשיך ממדריגתה גם על מוספי השבת שגם בהם יאיר העניין של ר"ח ובאופן פנימי עד שמוספי השבת נקראים גם קרבנות של ר"ח.

אלא שגם לאחר החידוש שר"ח אהני למוספי שבת, עדיין אין כל הוכחה שר"ח ג"כ אהני לי' למוספי ר"ח, שהרי ר"ה היא דרגא נעלית יותר אפי' מר"ח, וממילא יתכן שדרגא זו אינה פועלת באופן פנימי במדריגות שלמטה הימנה, וכידוע שבר"ה העלי' היא

הפסוקים "וביום השבת" וגו', אשר בסיומם מזכירים "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכו", היינו שבפסוקי מוסף של שבת כבר מזכירים את עולת התמיד, ומה טעם להוסיף גם בפסוקי הקרבנות של ר"ה "ושני תמידים כהלכתם" (וקושיא זו היא גם לשאר הנוסחאות שלא מוסיפים את הפסוק "מלבד עולת התמיד" וכו').

אלא שעפ"י הנ"ל ניחא, היות וקדושת השבת אהני לתמידין כנ"ל, הרי נמצא שבר"ה שחל להיות בשבת ישנם ג' עניינים בקרבן התמיד: א. ענין השוה בכל התמידין של כל ימות השנה. ב. ענין התמיד שמצד קדושת השבת. ג. ענין התמיד שמצד קדושת ר"ה. ובהתאם לזה מזכירים את התמיד בתפילה ג' פעמים: א. כחלק מקדושת (ומוספי) השבת. ב. כחלק מקדושת (ומוספי) ר"ה. ג. כענין בפני עצמו.

ג. ואידי דאתי לסוגי' זו דזבחים, נימא בי' מילתא:

דהנה בתוס' שם מציין שצריך טעם למה הגמ' שואלת את השאלות האלו משבת ומר"ח ומר"ה כאשר מובן מאליו שאותו התירוץ שאומרים לגבי שבת (דאהני ליה) מתאים גם לגבי ר"ח ור"ה, כפי שאכן הגמ' מתרצת. וא"כ מפני מה מלכתחילה נשאלת בכלל השאלה.

והנה, אף שע"פ נגלה קושיית התוס' היא קושי' אלימתא, שכן אין מקום ע"פ נגלה לחלק בין שבת לר"ח ולר"ה בעניין של "אהני ליה" קדושתם לתמידין – אך ע"פ חסידות יש מקום לחלק ביניהם בפעולת הקדושה שלהם. ומובן זה בפשטות בהתאם לחילוקי הדרגות שביניהם:

נמשכת מדריגה זו ופועלת גם על ר"ח שגם הוא יהי' חדור בקדושת ר"ה, וממילא ווערט דאס א ר"ה'דיקער ענין, וכפי שמבואר בכ"מ בדא"ח שהתענוג החדש שממשיכים בר"ה ע"י התקיעת שופר והתפילות וכו' נמשך אח"כ מפנימיות התענוג גם לחיצוניות העולמות עד לחיצוניות של עוה"ז. וממילא מובן שמוספי ר"ה אהני גם למוספי ר"ח, כמו שמוספי ר"ח אהני למוספי שבת, וכמו שמוספי שבת אהני לתמידין.

בפנימיות העולמות, והעלי' היא בכל סדר השתלשלות עד לדרגא הגבוהה ביותר, שהכל חוזר לשרשו הראשון (ראה סידור עם דא"ח שער ר"ה ובכ"מ).

ולכן ממשיכה הגמ' להקשות לגבי ר"ה שמא זה שמקריבים מוספי ר"ח לפני ר"ה הרי"ז הוכחה שתדיר קודם.

וגם ע"ז קא תריץ, "אטו ד"ה למוספין ידידי' אהני ולמוספי ר"ח לא אהני", כלומר שאע"פ שר"ה הוא אמנם דרגא גבוהה ביותר, אעפ"כ



נשיאת כפיים ביום חול ובחול

שאלה:

יבטלו בשביל כך ג' עשה בכל יום, מוטב להם שיקיימו ג' עשה בכל יום ולא יטבלו. וישר כוחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיים בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפיים.

ישנם מנהגים שונים בנשיאת כפיים, אם בכל יום או רק בשבת וביו"ט, ואיך הוא הדבר בארה"ק וכו'. ע"כ כיצד נכון לנהוג.

תשובה:

וכתב על זה הרמ"א בדרכי משה שם: "ואני אומר כי הטעם שחשבו הם לטפל הוא עיקר, כי מחמת ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות שהכהנים והעם טרודים במחייתן בגלותם, ואין להם לפרנס לבני ביתם כי אם הלחם אשר ילקטו בזיעות אפם דבר יום ביומו והם טרודים למחייתן ואינם שרויים בשמחה ולכן אינם נושאים כפיים ביום שיש ביטול מלאכה לעם, ואף בשבת אינם נושאים כפיים מפני שטרודים במחשבתם והרהורם על מעשה ידיהם שעברו ושעתידיהם להיות וינוחו גופם קצת מעמלם ואינם שרויים בשמחה כמו ביום טוב, כן נראה לי".

פרטים רבים ישנם בנושא זה וכבר דשו בו רבים, כיצד נוהגים בגליל ובארץ בעניין נשיאת כפיים בזה"ז. אך אפרט קצת בתוכן הדברים, ואין בית המדרש בלא חידוש ובע"ה גם בדברים דלקמן¹.

הבית יוסף באו"ח ס"ס קכ"ח מביא בשם האיגור שנשאל מהר"י מולין מדוע אין הכהנים נושאים כפיים בכל יום מאחר שהוא מצוות עשה, והשיב מפני שמנהג הכהנים לטבול קודם, כמ"ש בהג"מ, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דווקא ביו"ט. וגם מטעם ביטול מלאכה, וכשהכהן אינו נקרא עובר (כי מחוייב בזה רק כשקוראים לו לברך).

בשולחן ערוך לא מזכיר הב"י מנושא זה, רק הרמ"א בהגה"ה שם כותב: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפיים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב וטוב לב הוא יברך, משא"כ בשאר ימים אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורם על מחייתם ועל ביטול מלאכתם, ואפילו ביום טוב אין נושאים כפיים אלא בתפלת מוסף שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב".

ועל זה כתב הב"י: "מנהג של טבילה הוא חומרא דאתי לידי קולא היא ותלי תניא בדלא תניא, שהרי טבילה לנשיאת כפיים לא הוזכר בתלמוד, ואם הם נהגו להחמיר לטבול למה

(1) ראה 'היום יום' ד' סיון אודות מנהגי ברכת כהנים בכלל.

ובהמשך דבריו כתב וזלה"ק: "וכל טעמים אלו הם לישב המנהג אף שאין בהם כדאי לבטל מ"ע של תורה, מכל מקום כשאין קוראים כהנים אינם עוברים כלום, אבל מכל מקום יישר כחם של בני ארץ ישראל וסביבותיהם שנושאים כפיהם בכל יום כתיקון חכמים ומקיימים ג' מצוות עשה בכל יום וכו" ³.

מביא שם מש"כ במגן אברהם סימן קכ"ח סק"ע וז"ל: "ובקצת מקומות נוהגים כשחל שבת ביו"ט אין נושאים כפיים ולא ידעתי טעם לדבר". הבית ישראל (מאטערסדארף) רוצה לבאר סיבת אי נשיאת כפיים ביו"ט שחל בשבת, כי יש בשבת הגבלות בהכנת האכילה ושתיה, כי לא יכולים לבשל ולאפות כרצון איש ואיש כמו ביו"ט כשהוא ביום חול, ולכן אין השמחה בשלימות ואין נ"כ.

כמו כן מביא שם שמגדולי הדורות הכהנים כמו בעל שארית יוסף, הש"ך, הסמ"ע וכו' לא היה אחד מהם שמלאו לבו למעבד עובדא בנפשיה בשינוי מנהג נשיאת כפיים ביו"ט בלבד, אף שהיו מחבבים במצות. והבא לשנות מנהג זה מזלזל הוא בכבודן של הראשונים, כאילו היו הם ח"ו מזלזלים במצווה זו.

מביא שם עוד בשם החת"ם סופר או"ח ס"ס כ"ג בסיבת אי נשיאת כפים בכל יום, כי נשיאת כפים כתוב בתורה אחר עבודה

והנה המשנה ברורה מעיר על מה שכתב הרמ"א שטרודים על ביטול מלאכתם וכו', וכותב: "הלשון מגומגם, וחס ושלום ישראל קדושים הם יצטערו בשבת על ביטול מלאכתם ביום הקדוש. והנכון שצ"ל בשביל ביטול מלאכתם, וקאי טעם זה על הא דלעיל שאין נושאים כפיים בשאר הימים, ומה שכתב טרודים והרהורים וכו' קאי על להא דאין נושאים כפיים בשבת. ועל ימות החול כתב הטעם משום ביטול מלאכה (כעין פלגין דיבורא)".

והנה במכ"ת קשה להלום זה, שחס ושלום הרמ"א לא יכבד ישראל הקדושים הם. והסייעתא ללשון הרמ"א הוא לשון אדה"ז בשולחנו, שמביא דברי הרמ"א כפשוטן. וצ"ל דאדרבה, בגלל שחס הרמ"א על ישראל קדושים מסביר המציאות האמיתית שיש לבני ישראל בגלל טרדות הפרנסה וביטול המלאכה, לימוד זכות, שלכן אינם שרויים בשמחה, ולכן אי אפשר לישא כפיים אלא ביום טוב ².

וכתב אדה"ז בשולחנו סימן קכ"ח סעיף נ"ז (לכאורה) כתמצות מדברי הב"י והרמ"א הנ"ל, וזלה"ק: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נשיאת כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יו"ט וטוב לב הוא יברך, משא"כ בשאר ימים אפילו בשבתות הם טרודים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם ואינם שרויים בשמחה וכו'". עיי"ש.

(3) וראה בבית ישראל (מאטערסדארף) פרשת נשא מה שכתב בזה בשם מסגרת זהב על קיצור שו"ע, שבתקופת הגר"א רצו להנהיג כך (כמו"כ מובא שהגר"א אמר כעין הנוסח של אדמוה"ז – "לו איישר חיילי הייתי קובע לישא כפיים בכל יום"), ובהמשך לזה עצרו במאסר את הגר"א. ובתקופת רבי חיים מוולוז'ין שוב רצו להנהיג כך, ונשרף בית הכנסת והרבה בתי... (4) ויקרא ט', כ"ב.

(2) וראה גם לקמן בהקשר "דן את האדם לכף זכות", שתלוי בהרבה בטהרת הנפש שבטול בתכלית לה' והוא האדם היכול באמת לדון לכף זכות, וידוע איך במיוחד הרמ"א ביטל את עצמו לגבי הב"י כו', ועליו נאמר (ונכתב ע"ג מצבתו) 'ממשה עד משה לא קם כמשה' וכו'.

ובגליל החזיקו אמנם המנהג שלא לישא כפיים בכל יום, ונהגו (כעין דעת אמצע בין דברי הב"י לרמ"א) לנו"כ בכל שבת ויו"ט בתפלת מוסף. והיו שרצו לשנות מנהג זה ורצו להנהיג שישאו כפיים בכל יום ורבים הזהירו על כך.

כן היא דעת רבני הגליל כהגר"ז רייך, רב קהילת חסידי צאנז בעיה"ק צפת, וכן הרב קפלן רבה של צפת מן הליטאים, שכן הוא המנהג מדורות ואין לשנות ממנהג זה. כמו כן היא דעת רבני חיפה, הרב רוסט והרב זולדן, שפסקו ככל הנ"ל.⁵

בדבריי כאן הבאתי רק נקודות אחדות, ולמעשה ידוע כי מקור מנהג זה בגליל לנו"כ רק במוספים הוא מהרה"ק רמ"מ מוויטבסק שישב בטבריה, ורבני טבריה כולל הגאון הרב אויערבאך פסקו שלא לשנות ממנהג זה, אלא נושאים כפיהם רק במוספי שבתות ויו"ט. חשוב לי לספר כי בהגיע קהילת חסידי בעלז לעירנו דיבר איתי רב הקהילה הרב אופמן בנושא זה, והבאתי את סדרת הכותבים במנהג הגליל. ואחר כך הודיעו לי ששאל את דעת אדמו"ר מבעלזא ואמר לו לנהוג כהוראותי במנהג הגליל.

לעניין מנהג חב"ד, ישנה מבוכה רבה בזה לכאן ולכאן. בחו"ל המנהג שנו"כ רק ביו"ט במוספים, וכן יש נוהגים גם בארה"ק. הובא בספר שערי ירושלים (מובא בפרדס חב"ד קובץ י"ח על ידי הרב עמרם בלוי ע"ה) כי חסידי חב"ד בחברון נהגו מאז עלייתם של תלמידי אדה"ז בעל התניא ואדמו"ר האמצעי (בראשות בתו הרבנית הצדקנית הידועה מרת

"וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת . . ויברך את העם". ותפלה במקום עבודה, וכשאין עבודה רצויה היו כמו פיגול ח"ו. ולכן היות שבעונותינו הרבים בימות החול טרודים על המחיה והכלכלה ורוב התפילות הן בלי כוונה וטרדה מרובה והווי התפלה כקרבן שאינו רצוי, לכן מברכים ברכת כהנים ביום טוב, שהעולם פנויים מעבודתם ומכוונים בתפלתם, כנ"ל.

ומוסיף שם עוד בבית ישראל, שנמצא, באם הכהנים ישאו כפיהם בכל יום יוציאו לעז על הדורות הראשונים לומר שלא התפללו בכוונה כמונו היום, ואין לך ביזיון גדול מזה לחכמי דורות הראשונים. ולכן נו"כ אך ורק ביום טוב, כבדורות עברו וכמנהגי הראשונים.

בהלכה למעשה, רבים הם הסוברים כרמ"א שאין לישא כפים ביום חול כ"א ביו"ט בלבד. ולגבי המנהג בארץ ישראל ידוע כי בירושלים נהגו הספרדים כמו הב"י לשאת כפיים בכל יום, וכן גם נהגו האשכנזים (מתחיל מתלמידי הגר"א, כבפאת השולחן להגר"י משקלאוו), שהנהיגו בירושלים כמנהג הב"י שנו"כ בכל יום. בהמשך התקבל הדבר גם אצל תלמידי הבעש"ט שבירושלים נו"כ בכל יום וכן המנהג כיום בירושלים עיה"ק (ידועים דבריו של הגאון הרב יצחק יעקב ווייס גאב"ד ירושלים בעל מנחת יצחק במכתבו בענייננו שאין רשות לשום אדם לשנות המנהג שכבר נהגו לישא כפיים רק ביו"ט, ובסוף דבריו כתב: "ומכל שכן כהיום הזה שכבר עברו כבר מאות שנים שנהגו כך וכולם קיימו וקבלו המנהג שם, א"כ איך יעיז מי שהוא בזמנינו לשנות המנהג, והמקיימים ומחזיקים בהמנהג יתברכו בברכות שמים מעל ובכל ברכות התורה"...).

(5) יש לציין את דעת הרב שאר-ישוב הכהן, שנקט דעתו כן לשנות המנהג לישא כפיים בכל יום.

לו הרבי (בתמיה): "משנה זיין מנהגים?!"
 [=לשנות מנהגים?!]. מאז התחיל הרב
 אבלסקי לנהוג בעניין נשיאת כפיים בכל
 מקום כמנהג המקום: בחו"ל במוסף יום-
 טוב בלבד כנהוג בחו"ל, ובכפר-חב"ד גם
 בשבתות, כנהוג בכפר-חב"ד. והנני להבהיר
 שהרב אבלסקי ע"ה לא ביטל בזמנו את ברכת
 הכהנים בבתי הכנסת בהם התפלל, אלא הוא
 לעצמו רצה לנהוג כפי הנהוג בבית רבינו ולא
 עלה לדוכן לשאת כפיו (בהזדמנות זאת חשוב
 לי לספר על החשק הגדול והאהבה הגדולה
 של מחותני רבי שמעון הצדיק ע"ה הכהן
 לברך את העם בכל עת).

ולהעיר שגם במקומו, שהמנהג הוא לנו"כ
 רק במוספי שבת ויו"ט, כשעלה כהן לדוכן
 ביום חול רגיל, מברך הוא את הציבור ונו"כ
 אף שאין זה המנהג, שכיון שעלה אין מורידים
 אותו.

מנוחה רחל ע"ה) כמנהג הגליל ותלמידי
 הבעש"ט לנו"כ רק במוספים. וכן הוא
 המנהג גם בירושלים, כמנהג המקום. ובשאר
 המקומות ישנם כאלו שנו"כ בכל יום (כבכפר
 חב"ד) וישנם כאלו שרק במוספים⁶.

הגה"ח הרב זלמן הכהן אבלסקי ע"ה,
 השליח ורבה הראשי של מולדובה, נהג בעת
 שליחותו באה"ק בעיר קרית גת נשיאת-
 כפיים כהמנהג ב-770, דהיינו נשיאת כפיים
 במוסף יום-טוב בלבד. עד שפעם אחת בעת
 חלוקת הדולרים שאלו הרבי: כיצד נוהגים
 אצלכם בברכת כוהנים? הרב אבלסקי ענה:
 כנהוג כאן (כלומר, כמו בבית רבינו). אמר

6) ראיתי תופעה מוזרה, כי יש כאלו הבורחים מן
 בית הכנסת למען לא יצטרכו לברך. והדבר אינו מובן
 כלל, שהרי אדרבה מצד המצווה של "לברך את עמו
 ישראל באהבה" היו צריכים לחפש מתי יבא לידי
 ואקיימנה.



בדין סמוך ונראה למוקפים ובענין פורים בעיר בית שמש

א. מיקום העיר "ירמות"

סקירה קצרה על אמיתות עיר "ירמות"

א. לענין עיר "ירמות" הנה הנביא מספר לנו ביהושע (פרק י') שלאחר מלחמת יריחו והעי יצאו חמשת מלכים הגדולים ביותר להלחם עם יהושע בגבעון, מלך ירושלים וחברון וירמות ולכיש ועגלון, ואז היכה אותם יהושע עד עמק אילון, ואז נאמר שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון, ומסיים הפסוק והשרידים שרדו מהם ויבאו אל ערי המבצר, ע"כ. הרי שמלבד הסברא שמלכים גדולים שכאלה ודאי הם בגדר ערים המוקפות חומה, חוץ מזה כתוב מפורש וינוסו אל ערי המבצר¹. הרי

1) ראיתי מי שבכל זאת ערער אולי ישב ואח"כ הוקף, מה שאין לחוש למעשה לזה לשיטת הר"ן שהולכים אחר הרוב, וגם לשו"ע סגי בעל דעת, וכמש"כ במג"א (סי' תרפ"ח סק"ב), אבל להסיר כל ספק, הנה במהר"ם מרוטנבורג שהוא מקור השו"ע בזה כתב בפסקים ומנהגים (מוסד הרב קוק סי' שצ"ד), שמבצרים סתמיהם הוקפו ולבסוף ישבו, והיות וכאן הוא מבצר אין על מה לדבר בזה.

אגב יש להעיר שבין המלכים היה חברון, ובאנו למחלוקת הגדולה לענין חברון אם היא מוקפת חומה כיון שהיתה מעיר הלויים וע' בספר חומת בית שמש באריכות נפלאה, אבל מסתבר שלחימה שהיתה מגבעון

שהיה להם חומה.

והרמב"ן (במדבר כ', י"ד), כתב שירמות היתה עיר גדולה וחשובה. ובספר שו"ת דברי יוסף לבעל תבואות הארץ (תשובה ב' דף ו' ע"א), מוכיח שהערים שנמנו בנחמיה (סוף פרק י"א), גם הם היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. ושם נמנו צרעה וירמות, ע"ש.

והנה האם בנביא מובא על העיירות שמוקפות חומה, איתא בירושלמי במסכת

[ליד גבעת זאב] עד עמק איילון אינו באיזור סמיכות חברון ולא עליהם נאמר נסו למבצריהם.

עוד יש להעיר שהעיר ירמות היתה גם מערי הלויים, ואולי זה יסביר תמיהת הארכיאולוגים שמדוע אין שם קברות (רק במרחק יותר מקילומטר וחצי ברחוב יונה בן אמיתי) שאסור לקבור בערי הלויים, וכמש"כ הרמב"ם (בהלכות רוצח פ"ז הלכה ד'), והפסוק ביהושע אומר (בפרק כ"א פסוק כ"ט), וממטה יששכר, את ירמות ואת מגרשה את עין גנים ואת מגרשה ערים ארבע, ע"כ. הרי שירמות ועין גנים הסמוכות היו ערי הלויים, אבל זה דבר שלא ניתן ליהאמר כיון שהוא ממטה יששכר ולא יתכן שיהיה לו קשר לכאן כי הגבול שלו בצפון, וכמו שראינו כפילות של ערים בשמותיהם שם במקומות שונים כמו בית שמש ועוד.

ולכן כאן אין מקום לתרץ ולומר כמש"כ בירושלמי סנהדרין (פ"א ב) על בעלת זמנין מיהודה וזמנין מדין, במישב בתיים מיהודה ושרות מדין, ודוק.

החשוב על פי זה מובן שאמרו והלא מאה אינם, ואתי שפיר.

ויש לפרש שמאן דאמר סמוכות לגבולים מנה בודאי מסכים שמוק"ח מנה אבל נראה לו שמכל מקום לא נמנו כל המוקפות אלא רק הסמוכות לגבולים, שהרי רק בחבל ארגוב שהוא חבל צדדי בא"י כתוב שהיו שם ששים עיר חומה גבוהה דלתים וברית, וכן ברשימות ערי זבולון, יששכר ונפתלי ביהושע פי"ט נראה מלשון הכתובים שרשימת הערים הולכת יחד עם קו הגבול (ובירושלמי שם העירו זאת לגבי ערי זבולון). ועיין ברמב"ן בחידושו בתחילת מגילה שמסביר את הספק של רב אסי בהוצל "היה ביד מקצתם קבלה שהיא מנויה ביהושע בחלקו של בנימין", מבואר מכאן שכל עיר המנויה ביהושע היא מוקפת. וע' בויען שמואל. וי"ל.

והנה עצם הדבר שירמות מוקפת חומה הנה איתא ביהושע (טו, לג-לו): "בשפלה אשתאול וצרעה ואשנה. וזנוח ועין גנים תפוח והעינים. ירמות ועדלם שוכה ועזקה. ושערים ועדיתים והגדרה וגדרתים ערים ארבע עשרה וחצריהן". וברש"י ביהושע פי"ג פס' כח: "הערים וחצריהם, הערים המוקפות חומה. וחצריהם, ערי הפרזי בלא חומה". ע"כ. ואין לומר שכוונת רש"י שחלק מכאן הם ערי פרזי בלא חומה, שהרי מצינו בחברון שכלב קיבל את חצרות של חברון, ואינם עיר בפ"ע, וכן משמע ממכות (דף י') וכמו שכתב בזה בחומת בית שמש בתחילתו.

ורש"י כתב: "תפוח והעינים, אינם אלא אחד, שהרי אתה מוצא כאן חמש עשרה", ע"ש. ועדיין לא הרגיש רש"י שעוד יש תוספת עיר והיה פשוט לו כנראה שגדרה וגדרתים הם אחד. ובאברכנאל כתב כך משם הרד"ק,

מגילה א"ר יוחנן מגבית ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו והקטנה שבהן היתה בית שמש וכו' כל העיירות שמנה יהושע אפילו מאה אינן, רשב"ל אמר מוקפות חומה מנה, ר' יוסי בר חנינה אמר הסמוכות לספר מנה – נראה שנחלקו רשב"ל וריב"ח האם כל הערים הנזכרות ביהושע מוקפות חומה או לאו. אמנם בגמרא בב"ב (דף נו.) איתא רק סמוכות לגבולין מנה.

אך באמת נחלקו מפרשי הירושלמי בדבר דמדברי הקה"ע נראה שס"ל שלא נחלקו במציאות, דלכו"ע כל הערים שנמנו מוקפות חומה אלא שלדעת ריב"ח היו עוד הרבה ערים מוקפות חומה שלא נמנו, לעומתו ביפה עינים על הירושלמי כתב נראה לענ"ד דלא פליגי ושניהם אמת דהמוקפות חשיב אף שאינם על הספר ואותן שהן על הספר חשיב אף שאינן מוקפות, ועי' תוס' במסכת ב"ב (דף נו.) ד"ה העומדות שפירש גבול שבין שבט לשבט, ובירושלמי (מגילה פ"א הלכה א'), איתא על הספר דהיינו גבול א"י ומה שהקשו התוס' הא נמצא ביהושע כמה ערים שבאמצע י"ל שהם היו מוקפות חומה על כן חשיב להו אף שאינם על הגבול. ע"כ. והנה העיר הגר"ח קנייבסקי וגרס אפילו שלש מאות אינם, ומדוע אמר מאה, ועוד העיר הרב מהרב יוסף רוטשטיין שמחלוקת ריב"ח ור"ל היא לא ביהודה ובנימין, כל מחלוקתם היא רק בשבטי הצפון. שם הפסוקים מונים ערי ספר ופתאום יש הפסקה בתיאור קו הגבול ואז יש רשימת ערים. בזה נחלקו, האם רשימת הערים שם הם המשך תיאור קו הגבול או רשימת ערי החומה שבאותה נחלה. אבל ביהודה ובנימין שהאריך והביא כולם כי כולם מוקפים חומה, וכה"ג הביא הרב עידוא אלבה (בספר מלילות חלק ב' ע' 6, ובהאוצר גליון סג ע' ל'). ואולי

ולאחר מכן יש את ירמות שהוא כמו באמצע בין שתי העירות ולהלאה, ואחריו יש את שוכה ועזקה³ ושערים⁴, גם בכתבים של אומות העולם סמוך לתקופת האמוראים לפני אלף חמש מאות שנה מוזכר ירמות כעשר מיל מבית ג'וברין וכו', הרי שאין כאן ספק שזאת העיר. ואפילו אם לא היינו רואים חומה כנ"ל שודאי שכל מלך יש לו חומה והוא אחד משלשים ואחד מלכים, ולא עוד אלא שמלך ירמות נחשב בצורה מיוחדת מהגדולים ביותר כנ"ל בסקירה, וכן בפועל נראה שהוא מלך העיר הגדולה ביותר בזמנם.

ובנוסף לכל זה הנה כאן לענין ירמות אין את כל הספק, כיון שמצאו וראים חומה בנויה בגובה של לפחות ארבע מטר. והארכיאולוגים חפרו בורות סמוך לחומות וראו שיש כאן חומות בעומק של ארבע מטר, וחלקם מכוסים בגובה שניכר שמכסה את החומה, וודאי זהו כרך המוקף חומה מימות יהושע בן נון בלא צל של ספק. והגר"מ שטרנבוך כתב שהיות ויש כאן רק אבנים פזורות שהארכיאולוגים משערים שהם אבני חומה לא נקרא הוחזק שיש כאן חומה לענין לקרות יומיים, והוא פלא.

ועוד כתב אפשר שאחד מהם היה ערי פרוזי, ע"ש. והנה רש"י ורד"ק ודאי לא ס"ל הכי כיון שהיו מתרצים כן, וגם לדברי האברבנאל שאמרו בדרך אפשר, הנה לא קאי אלא על עיר שנכתבה עם ו' כמו תפוח והעינים, אבל ודאי שלא ירמות שהוא תחילת הפסוק. ודוק.

וע"ע בגר"א ביהושע (י"ח, כ"ח) שכתב בהדיא שכל הנמנים הם מוקפות חומה.

וראיתי להרב כפתור ופרח (בפרק ז'), שמנסה לומר שבית שאן הוא מוקף חומה, וכותב: "וקרוב אני לומר שהיא מוקף חומה מימות יהושע בן נון, שהרי חכמים קראוהו כרך, וכרך לעולם מוקף חומה הוא". אמנם בשו"ת הר צבי חלק אורח חיים ח"ב (סימן קל"ב), שיש לעיין בדבריו דלכאורה אין זה הכרח שהרי שיטת כמה מהראשונים דסתם כרכים האמורים בתלמוד אינם מוקפים חומה מימות יהושע ב"נ, וכמש"כ תוס' (מגילה ג:): בד"ה כרך שאין בו, ובד"ה אלא, יעו"ש, וכ"כ הר"ן שם: "אלא עיר הגדולה שבגדולות קרי כרך כדאמרין כתובות דף ד' כגון מתא מחסיא דמפקא מכרך, ובדף ק"י שם אין מוציאין מעיר לכרך", עכ"ד.

אמיתות המקום שנתגלה כיום

ולנ"ד לענין ירמות לכו"ע אין כאן ספק לומר שהוא ירמות, וכן רואים ביהושע (ט"ו, ל"ג) עד לו שמונה את הישובים: "בשפלה אשתאול וצרעה ואשנה, וזנוח ועין גנים תפוח והעינים, ירמות ועדלם שוכה ועזקה, ושערים". ע"כ. הנה שלל הערים הללו לפי סדר אחר: זנוח² ועין גנים נמצא בכביש 38 בכניסה לאיזור המנזר בית גאים יסח ה',

(3) שהוא קרוב למושב זכריה כשמונה מאות מטר, ומבית שמש כשלש קילומטר. הרי שהוא נראה ולא סמוך, ועד כיום יש את ביצורי החומות הגדולים לשלש שכבות מכל הזמנים עד סנחריב שמספר על כיבושה באופן מיוחד בקושי שלה.

(4) שנה הבאה תהיה סמוך לרמה ד' על הגבול של קילומטר ממש, ונראה ודאי שיש. המקום הוכח כקדום, ובמצאים של זיתים שרופים זוהה כזמן דוד המלך לשיטת דניאל לוי, אך אין לא ראינו ראייה, ולא בגלל שלא מצאו גרעיני זיתים קדומים יותר אין זה המקום, ויש שם שתי שערים גדולים שהשתמרו שעל שם זה נקרא המקום כן. החסרון של המיקום שאין שימור השם לשעריים, והוא חסרון של ממש.

(2) שנמצא ברחוב נהר הירדן מול מספר 60.

שמצאו כתבו מה שכתבו. לדירי, העדות על ב"ת היא הנתון החשוב מבחינה ארכיאולוגית. זאת היא התקופה של 'ערים גדולות ובצורות בשמים'. עכ"ר.

והנה לענין ירמות שני דברים מופרכים שאומר הארכיאולוג על המקום: א. שהוא מיוסד עוד מהאלף הראשון לבריאה זאת אומרת קודם המבול. ב. שבזמן יהושע המקום היה שומם לגמרי ולא היה ישוב שם כיון שאין שם ממצאים מאותו תקופה.

והנה דבריו הם באים לסתור את התנ"ך. זאת אומרת שברור שזה המיקום של ירמות, אבל בא וחולק על התנ"ך שהיה מושג כזה מלך ירמות וכדומה, כי אם לא היה ישוב מהיכן באו ולהיכן ברחו. ומה כח של מחלוקתם הוא ממידע שיש להם אלא חסרון מציאת ראיות

חסי מהלוח האכדי בן המאה ה-14 לפנה"ס בצורה Yaramu, ומן ההשוואה בין הגירסה העברית לגירסה היתידית שבמכתב זה יש ללמוד שהשם נגזר אולי משורש רו"ם על שם גובהה של הגבעה ושליטתה על כל סביבתה.

אין צורך בתיעוד לגבי 1500 השנים האחרונות, כיון שאוסביוס (תרגום עברי ערך 540) בלי ספק התכוון לאתר ירמות שברמת בית שמש ג' שנקרא בתקופתו ירמוך (כנראה בהשפעת השם המפורסם; וישנם דברים כאלה. דוגמא: פֶּלְגִיאָס בחוף הסורי שהפך ל- פֶּאֲנִיאָס). המרחק 10 מיל רומי מבית גוברין בדרך לירושלים מתאים בדיוק וכן השתמרות השם יְרֻמוֹכ לאתר עד קום המדינה.

השם ירמות השתנה ל'ירמוך' כנראה בהשפעת נהר הירמוך הסמוך לו המפורסם יותר, כבר לפני ימיו של אוסביוס. באונומסטיקון לאוסביוס (106,24-25); מלמד 540) נאמר: ἐρ ους במטה יהודה והיום הוא כפר clep οχώς (היירונימוס: Iermucha) במיל העשירי מאלוטרופוליס (= בית גוברין) בדרך לאיליה (=ירושלים). המרחק מבית גוברין אל הצומת המוביל לתל ירמות הוא 16 ק"מ שהם קרוב ל-11 מיל (ראה ז' קלאי, "ירמות", א"מ ג, 865-867)

אמינות הארכיאולוגים

והנה ישנו קושי קל, שהארכיאולוג שחפר במקום הינו נגד התנ"ך. וידוע הדבר אצלם שמי שחופר הוא אחראי לומר ככל אשר יחפוץ. ומקצתם מאמינים בדברי התנ"ך וחז"ל, ומקצת או רובם חפצים לומר להיפך מהתנ"ך ורואים בזה אפילו מעלה, ובלי שום הוכחה אומרים דברים כנגד בצורה מאוד בוטה, וכפי שמפורסם על המחקר על קריית יערים שהארון היה שם עשרים שנה, כמובא בנביא, ובא הארכיאולוג ומוצא בתנ"ך נוצרי ישן שאולי כתוב אחרת ומחליט בלי שום ראיה אחרת. ככה שאין כאן שום דבר מדעי במאומה לבוא ולומר לכאן או לכאן.

וכך כתב לנו הרב יואל אליצור, וזת"ד: "בעיה יסודית היא שלרוב אין לארכיאולוגים אמון באותנטיות של התנ"ך. בשני העשורים האחרונים שולטת האופנה המכחישה את הכל. צריך לעבוד בזהירות על בסיס הנתונים הארכיאולוגיים ולזכור שהם כמעט תמיד בעלי ערך יחסי. כוחם יפה לסייע לנתוני מקרא ולא להקשות עליו.

"ירמות היא תל מהגדולים בארץ ויש בו ביצורים מרשימים של שער וחומות. התל נחפר ע"י ארכיאולוג שתחום עיסוקו הוא ברונזה קדומה, והוא בעצם הגיע למסקנה שהאתר כולו הוא ב"ק. ברצון הוא ואחרים היו מכחישים את הסיפור התנ"כי מכל וכל, אבל למזלם הרע ירמות נזכרת כעיר חשובה במכתב מתל אל-חסי שזמנו סביב 1400 לפסה"נ (לשיטתי בערך תקופת כיבוש כנען)⁵. אולי לכן התפשרו ועל סמך ממצא דל

(5) אולברייט [1942], BASOR 87, 32-38). המקום נזכר במכתב בן תקופת אל-עמארנה שנמצא בתל

הראשון לבריאה הוא מופרך לגמרי, כיון שהיה מבול ובזמנם עד אחר אברהם אבינו הבניה היתה מחימר בלבד וודאי שאין אפשרות לומר ששרדו את מימי המבול, רק כנודע שהארכיאולוגים מכחישים את המבול וקוראים למבול "אגדת עם", עפרא לפומיהו. וע' בהערה שודאי שהיה המבול בארץ ישראל, כי לא היה מחסומים שהמים לא יכנסו לארץ ישראל רק מי שאומר שלא היה המבול הוא שלא היה מים רותחים מלמטה מה שגורם גם לאויר ללקות, ומה שיש את חמי טבריא שהוא שיריים מהמבול כנזכר בשבת ד' ל"ט נראה בס"ד שהוא בגבול של ארץ ישראל לכן שם היה סיום המבול לענין זה. אבל אין ספק שהיה מים על כל הארץ וכנזכר במד"ר פרשת עקב ובתשובות הרדב"ז מכתב יד (חלק ח' סימן ק"מ), ומה שכתבת שאין הגשמים יורדין למצרים תדיר – אמת הוא, ואעפ"י שאין יורדין במצרים יורדים בדרום ונגררים למצרים, כאשר היה ארץ ישראל בזמן המבול דכתיב ארץ אשר לא גושמה ביום זעם, אבל שטפה מי המבול, עכ"ד. דפח"ח. ואכמ"ל.

(6) ובעיקר הדבר האם ירד מבול בארץ ישראל, ע' במדרש דברים רבה (פרשת עקב פרשת עקב ג', ו' עה"פ "לא יהיה בך עקר וגו'), בביאור הפסוק "ארץ לא גושמה ביום זעם", שלא ירד מבול בא"י, שמצד שני כתוב ויכוסו כל ראשי ההרים אשר תחת השמים, הנה הרגיש בזה בשו"ת רדב"ז מכתב י"ד (חלק ח' סימן ק"מ), ומה שכתבת שאין הגשמים יורדין למצרים תדיר – אמת הוא, ואעפ"י שאין יורדין במצרים יורדים בדרום ונגררים למצרים, כאשר היה ארץ ישראל בזמן המבול דכתיב ארץ אשר לא גושמה ביום זעם, אבל שטפה מי המבול, עכ"ד. ודפח"ח. הרי שלא היה מחיצה שמנעה את המים מלהכנס המים לארץ ישראל אבל מבול לא ירד בארץ ישראל.

והדבר מאוד קשה להבין בדברי הגמרא בזבחים (ק"ג.) שנחלקו בזה ר' יוחנן וריש לקיש, ודעת ר' יוחנן שלא ירד מבול בארץ ישראל והגמרא מקשה איך מתו

מאותה תקופה מראה שלא היה ישוב באותו תקופה, וזה שטות וגאווה שלהם במשך שנים רבות שאם לא מוצאים ממצאים מחדשים מידע שלא היה ישוב, וכפי שמצינו בלשון חז"ל "אין לא ראינו ראייה".

וכפי שכתב לנו עוד הרב יואל אליצור וזת"ד: "כמה מלים על הארכיאולוגיה. ראשית, זה מקצוע די נזיל. לפעמים לא מוצאים שרידים מתקופה שיש עליה עדויות מפורשות. לעתים קרובות מכריזים בוודאות מסקנות היסטוריות על סמך 'לא ראינו'. לפעמים קובעים "פעם חשבו... והיום יודעים..." ואחרי חפירה נוספת הכל משתנה. שנים טענו בוודאות שירושלים היתה רק בעיר התחתונה עד החשמונאים. אחרי ששת הימים התברר בעליל שגם בימי בית ראשון היתה העיר רחבה. מי עצר אז להסתכל לאחר, לבקש סליחה והבטיח שבפעם הבאה יהיה זהיר יותר? לדוגמא עקרונית שאינה נוגעת לשאלות שלנו אזכיר את חפירות המקדש והעיר השומרונית בהר גרזים. יוסף בן מתתיהו כותב שראשיתם בימי אלכסנדר מוקדון. בעקבות החפירות שנעשו בעתיקות המרשימות שבמקום בשנות השמונים הגיע החופר למסקנה שהעיר היא מתקופת החשמונאים והתקיימה רק כמה עשרות שנים עד שהחריבה יוחנן הורקנוס. בקול תרועה פורסם אז שיוספוס טעה. אחר כך נמצאו מאות כתובות ארמיות מן הסוג המאפיין את התקופה הפרסית ואז תיקנו את עצמם ושוב החליטו שיוסף טעה לכיוון השני. שכחו רק לציין שהם עצמם טעו והטעו. בסופו של דבר אפשר לדעתי שיוסף צדק ובכל זאת המשיכו להשתמש בכתב ולשון של התקופה הפרסית בראשית התקופה ההלניסטית". עכ"ד.

"וגם תפיסתם לומר שהמקום הוא מהאלף

אמור מעתה שיש מחלוקת כללית על כל מושג של ברונזה הקדומה מתי היתה, וע' בהערה⁷.

ומתרצת מהבלא, משמע שלא היה מים בכלל בא"י והוא פלא שהרי וכי היה מחיצה שלא יכנסו המים, וודאי מתו מחמת המים, וצריך להרחק שצריכים למות מחמת הרוחות ולכן קאמר בהבלא. ול"נ.

וברש"י (זבחים יג): ד"ה הבלא כתב שנבלעו בעולם כולו בטיט משא"כ בא"י וקברום לאחר המבול, ע"ש. הנה נודע מהתפארת ישראל שעל החיות הגדולות שמוצאים עצמות שלהם שהוא מהארמה שנבקעה ונסגר עליהם, ע"ש. והנה בא"י שלא היה זה לכן לא נבלעו ולכן אין טומאה בזה. ודוק.

אמנם למעשה הנה מה שנבקעו מעיינות תהום רבה יתכן שאפילו לר' יוחנן היה כן בא"י וא"ש הא דחמי דטבריא, שהוא ממעינות של המבול כדאיתא בשבת (לט) כי זה לכו"ע היה בזמן המבול, א"כ יהיה טומאה מצד זה שנבלעו באדמה, ויל"ע אם יש טומאה בכ"ג. אבל לא מופרך שר' יוחנן יחלוק גם על זה.

והנה מהגמרא משמע שהיה הבלא גם בא"י ואי אפשר לנשום ורק על ידי החוטם שנכנס לתיבה, אמנם ראיתי כמדומני ביפה תואר על בראשית, שהטעם שאוירא דארץ ישראל מחכים שהוא משום שלא ירד שם המבול. והאויר לא התקלקל. ולכאורה לא משמע כן מהסוגיא, ויש לישב שלא היה מספיק חמצן, אבל המצב בארץ ישראל היה יותר טוב מכל שאר העולם. ודוק.

וע"ע שם בתוספות, ובדברי הרב חיד"א שם במראית העין ובפתח עיניים.

(7) ובדבר זה הוא מחלוקת גדולה בין הארכיאולוגים וגם בין הרבנים שבהם, בין הרב יואל אליצור שכתב לנו, שאלת תיאורן כיבוש כנען. זה נושא עמוק שמצריך דיון ארוך ולא אוכל לעשות זאת כאן. בקצרה אומר שלפי הדעה שרווחה במחקר במשך רוב המאה העשרים המעבר מהכנענים לישראלים הוא המעבר מתק' הברונזה לתק' הברזל שתוארך לסביבות 1200 לפסה"נ. הבעיה היא שהואיל ודוד ושלמה תוארכו למאה העשירית, נוצר רווח קטן מדידי בין כיבוש הארץ לבין הממלכה המאוחדת. לפי הכרונולוגיה המקראית צריך להניח שהכיבוש היה כמאתים שנה לפני כן. בד"כ באתרי א"י תק' ברונזה מאוחרת נופלת בהרבה בעוצמתה מברונזה תיכונה. ב"מ נמצאת

ואחר שאין חולק על זה שזה הוא ירמות, רק השאלה האם גרו שם באותה תקופה, אין כאן מקום לשאלה נגד דברי התנ"ך. ובחלק העליון של העיר המכונה "אקרופוליס" לכו"ע גרו שם בסמוך לאותה תקופה. בכרך המילואים של האנציקלופדיה לחפירות משנת 2008 עמ' 1797 גם הארכיאולוג של המקום מירושנג'י מודה שיש ברונזה תיכונה ב', ברונזה מאוחרת וברזל א' [וגם שם לא נחפר המקום כיאות רק עשו צלע בהר, ככה שאפשר מאוד ששם תמיד גרו], והנה לארכיאולוגים יש השערה ברורה שהעיר כולה היתה מוקפת חומה גם החלק העליון, אבל לא היה תקציב לחפור את כל החומה, והיא ממש נראית עדיין מכוסה בחלק גדול שלה, ולומר השערה שגרו באותה תקופה של כיבוש יהושע רק בחלק העליון ושהוא לא היה מוקף חומה, אין לזה שום סבירות מכיוון שאם יש מלחמה וכיבוש ודאי

באתרי החוף והעמקים וחסרה ברוב אתרי ההר. אני תומך בדעה (שאינה מקובלת ב-main ream) שבנ"י כבשו את הארץ בעצם בראשית תק' ב"מ, וכיון שלא הורישו את יושבי העמק, התפתחה בעמקים תרבות ב"מ כנענית עד שחזקו בני ישראל וכבשו ויישבו את המקומות האלו לקראת תק' המלוכה ובתוכה (ובחלק גדול מהאזורים האלו השתלטו הפלשתים ותרבותם החומרית). חוקרים שהגישו משנה סדורה ברוח זאת הם למשל Bimson לפני כשלושים שנה ומייטליס בשנים האחרונות. עכ"ד. אמנם הרב דניאל לוי בספרו מקרא וארכיאולוגיה העלה שהוא זמן קדום יותר בהרבה, ולכו"ע זמן של החומה היתה בזמן שיהושע בן נון כבש את א"י, והוסיף הרב דניאל לוי, שאין שום בניה שכזו בחומות גדולים רק באותה תקופה לפני שישראל נכנסו לארץ, מאחר וישראל יצאו ממצרים בשביל להכנס לארץ ישראל ושרפו אומות העולם שדוניהם, ולכן הולכים ה' במדבר ולא הכניסם מיד כדאיתא במד"ר ריש פרשת בשלח, ובינתיים הכנענים ביצרו את הארץ בחומות גדולים, אף שעל החומה של בית שמש דעתו שהוא אחר כניסת ישראל לארץ ונחלק עליו הרב יואל אליצור.

ואמר אב"י בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן ואמר רבה בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי כמבי כובי לפומבדיתא. ע"כ. ועל כרחק שהסתמכו על השמות, אמנם היא גופא ממסקנת הגמרא בפסחים שהוא ארבעה מילין, והלא ראה שהוא חמשה מילין, ועל כרחק לישב שהישוב התרחק בפועל במיל והוא חשב שהוא הישן שרואהו, היוצא שבאופן כללי סומכים על השמות, חוץ ממקרה יוצא מן הכלל. ועוד האריך בזה בברית אברהם שני להוכיח שהחיד"א בכרכ"י מתייחס ליפו הנוכחית כיפו הישנה שמוקפת חומה, והשמות השתמרו, והב"ד גם ביד נתן (ח"ג סימן ל').

וכל זה בתוספת על מש"כ בחומות בית שמש (ע' 158) משם הספר פורים דמוקפין דבאר שבע פרק ב' ע' כה – נ"ג). ואין צורך לכפול את הדברים. וע' בשו"ת מנח"ש (חלק ג' סי' קנ"ח אות ח'), לענין בית שאן ואשקלון יש להחמיר ואין לסמוך על שמות והשערות של חוקרי גיאוגרפיה. ע"ש.

והנה נודעים דברי החזו"א בשביעית (סימן ג אות יט), שאי אפשר לסמוך על השם כי בהמשך הזמן נהרסו וחזרו ונתיישובו וכו', ע"ש. וע' בשו"ת משנת יוסף (ליברמן) חלק א' מזה.

והנה לאחרונה שישנו את החפירות של הארכיאולוגיה, הנה החפירות והמצאים מאמתים את המקום ולא בהשערה בעלמא, וכתב הרב יואל אליצור בזה כך: "גדירות שמות. זו תופעה מוכרת. הרקע לתופעה הוא העובדה שהשמות היו מרחביים ואם נבנתה נקודה חדשה בתוך אותו מרחב היא קיבלה את אותו שם (דוגמא מודרנית: בית חנינא המקורית היתה כפר קטן מתחת לרמות

שמתבצרים בחומות שקיימות ולמה ילכו להיות פרוזים.

וכפי שאמר הרב יואל אליצור, הדגם של העיר מזכיר את תל ערד שבו עיר ב"ק גדולה בעיקר במרחב הנמוך ועיר ישראלית קטנה בפסגה. ובהחלט נודע שהשתמשו בזמן מאוחר יותר בחלק התחתון לחקלאות, כיון שחלק העליון הוא הררי שלא מתאים לחקלאות כמו בתחתון, ויתכן שזה הסיבה שעזבו את המקום ללמעלה יותר, אבל לא בתקופת כיבוש יהושע כפי שהכתוב מספר על מבצריהם⁸.

שימור שמות המקומות

הנה יש לדון על שימור השמות שכתב בכפתור ופרח שהוא יסוד גדול. הנה איתא במסכת עירובין (דף נה עמוד ב) ובמסכת יומא (דף עה עמוד ב): "ויחננו על הירדן מבית הישמת ואמר רבה בר בר חנה (אמר רבי יוחנן) לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי". ובמסכת פסחים (דף צג עמוד ב): "אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתב השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והויא חמשה מילין".

ע"ש. אך למעשה הגמרא דחתה ואמרה שהוא ארבעה מילין, וצ"ע. וע"ע במסכת גיטין (דף ד עמוד א), "אף המביא מן הרקם ומן החגר רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד

(8) הסיבה שנשארו העיר על חומותיה, הוא מנפלאות תמים דעים שנתן ה' בלבם שילכו לגבעון להלחם נגדם ואז כבשם יהושע, ולא היה צריך להלחם על חומה גבוהה וגדולה שכזו, דבר שהוא מאוד קשה עד שבייחורו הוצרכו לנס גדול מאוד בזה.

ל' ובתחומין חלק ט'), ששם אמר הגרי"ש אלישיב שאפילו אם יכול לישבע שלוד היא הישנה יש לקרות ב"ד ורק לחומרא בט"ו היות ולא נהגו לקרות שם, ע"ש. הנה לא שמענו דבר שכזה שצריך מנהג והיות ולא היה ישוב יהודי לפני שבעים שנה שם לכן לא קראו, ומה שיך מנהג שלא קראו באחרונה מחוסר ידיעה. ונראה לי שלא אמר הגרי"ש שאפילו ישבע לו לא יהיה דין של ט"ו אלא להוציא מלב הרב יד נתן שיש לקרות בט"ו, והוא שנכון שבמרחק מה נמצאו קברות של יהודים מאותה תקופה וכו', אבל מנלן שהוא לוד המוקפת חומה, אולי נמצא בעוד שתי קילומטר מרחק עיר האמיתית של לוד, ובמרחקים קטנים כאלה אפשר לטעות ואין כאן שום מציאת חומה בפועל, משא"כ בנידוננו שלא דומה.

רק קצת הדבר דומה לדין של בית אל שבתחומין ח"א שנמצאה שם חומה קדומה אבל אין סמוך כל כך, ואין נראה כלל ועיקר, והאפשרות שהוא בית אל ולא מקום אחר הוא קיים קצת, למרות שהגר"מ אליהו שם מתרשם שהוא בית אל האמיתית, והוא די דומה לדין של ירמות, והרב שריה דבליצקי בתחומין ח"א שם לענין בית אל (בעמוד 128), סובר שאין לסמוך על שברי שמות וכדומה לומר שזו העיר, ע"ש. הנה לנ"ד לירמות כתב הרב שריה דבליצקי להרב אנקין, והב"ד בספר מוקפות חומה במגילה (ע' 425), שצריך לקרות לחומרא יומיים כיון שנשארו שאריות של מבנים מהעבר. ע"ש. וכן החמיר לענין בית שמש שם הרב רבבות אפרים.

זאת ועוד בנ"ד שהוא אשכול של כל האיזור ונמצאו כאן כל הישובים מאשתאול וצרעה עד ירמות ותל עזקא וסוכו. ואפילו אם תיזז במעט את העיר לכאן ולכאן הלא כאן בית

מצפון לירושלים וכיום שכונה חדשה במרחק 2 ק"מ מזרחה משם נושאת את אותו השם). וכך אמרו בדרך הצעה בירושלמי שביעית, "ליתי עזה ליתי אשקלון", כלומר שעזה ואשקלון שבימיהם אולי אינה במקום של העיר התנ"כית (אמנם נראה לי שזאת אמרו שם לפי מי שאשתמיטתיה ההבדל בין קדושה ראשונה לשניה בדומה לר"ש בן אליקים בחולין דף ז' ואין זה עומד למסקנא, ואכמ"ל).

"ועוד: היישובים בימי הבינים ובתקופה העות'מאנית היו על פי רוב קטנים בהרבה מהישובים הקדומים, ופעמים שהתל המקראי היה בצד אחד של העיר הביזנטית ואילו הכפר של ימיר' יהוסף שורץ בצד אחר. אבל כנקודת מוצא אין לחשוד בכל ישוב שכך קרה לו, ואתה בודאי צודק שהארכיאולוגיה מסייעת כאן להגיע לודאות לשני הצדדים, הן כשרואים שרידים חד-משמעיים של עיר מהתקופות המתבקשות והן כשהאתר שבו השתמר השם נעדר ממצאים.

"במאמרי על לוד בתחומין ט' התמודדתי עם דברי ר' יהוסף שורץ בכמה דרכים. הבאתי מקורות שמסמנים את המרחק מלוד לערים אחרות במילים רומיים והראיתי שזה מתאים למיקום העכשוי של המקום. כמו כן הגשתי רצף של דיווחים על העיר במהלך ההיסטוריה שמלמד על כך שהעיר התקיימה באופן רצוף ולא זזה ממקומה, זאת בנוסף לממצאים הארכיאולוגיים". עכ"ד.

זיהוי לוד ודין בית אל (בעבר) בדברי גדולי ישראל האחרונים

והנה אינו דומה המקרה של לוד העתיקה שהוא בשו"ת יד נתן (חלק ב' וחלק ג' סימן

אע"פ שאינו סמוך, וכדלקמן אות ב' שיש כאן אשכול ישובים של שפלת יהודה שאיננו במקום אחר אלא רק כאן, מצרעה ואשתאול עד עזקה, שכולם ישובים הכתובים ביהושע, ואף שאינם באותו רשות ומיסים הלא לשיטת הרשב"א אין הגבלה בזה וכן בשו"ע סתם בזה, ובפרט אם רואים את כל העיר מרחוק שלמאירי מהני, ונוסף לזה גם סמוך לירמות הנ"ל הרי לנו שיש כאן ודאות של קריאה בט"ו, ואפילו אם תפקפק קצת בזה הנה היות ובן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא, כדלקמן אות י"ז, על כן עלינו לחקור ולדרוש היכן עיקר החיוב שלנו. ומאחר שקי"ל ספיקא דרבנן לקולא, ובמציאות הולכים אחר הרוב, וכאן רובא דרובא שאנחנו נראה וסמוך לישושים שמוקפים חומה מימות יהושע בן נון, על כן בכה"ג לא אמרינן סד"ל על קריאת המגילה וכמש"כ ביב"א (חלק ו' חיד"ד סימן י"ב), ועל דין חרב ע' לקמן אות י"ב שמנהגנו שאינו מעכב. ועל כן יש לנו חיוב לקרות בט"ו אבל ב"ד איך אפשר לברך אחר שרובא דרובא הוא ט"ו. ודוק. ואין לומר שיש כאן דין של ספק מוקף חומה מימות יהושע בן נון בכה"ג, שהוא בודאי וכמש"כ בשבות יצחק שם.

והנה בשו"ת יד נתן (ח"ב וחלק ג' סימן ל') הביא שאמר לו הגר"ש אלישיב שאין לשנות מנהג אף שודאי מצאו שזהו המקום הקדום, תמוה ביותר. ונראה הכוונה מי אמר שזה לוד, ולא מצאו חומה ודוק. וכ"כ הגר"מ אליהו בזה בתחומין (חלק ט') שלא ברור הוודאות על עיר לוד. ע"ש. והנה לענין עין יב ואילת הגר"מ אליהו סמך על דין כיבוש יחיד שנחשב כארץ ישראל מלבד מה שמוזכר ששלמה מלך באילת, זאת ועוד יש תיעוד של ארכיאולוגיה שגרו שם לאורך כל הקו מים המלח עד אילת, וע' בספרו מאמר מרדכי

שמש משתרעת על יותר מעשר קילומטר על חמש וחצי, שזה גורם לרצף של החיבור של כל אשכול הישובים הגדול, ולא שיש כאן רק ישוב אחד שמתבססים עליו אלא שלל ישובים סמוכים והכי החשוב הוא ירמות שמצאו חומה, וכנ"ל לא כלוד, וכן יש משנה חשיבות לזנוח רק שהוא לא נחפר לכדי בית שני אבל נראה לכמעט ודאי שזה המקום, וגם אם לא קדימה או אחורה הישוב יחד איתו, כמו כן משנה לחשיבות הוא בית שמש שלא נחקרה לימי בית ראשון. ועל החומה שנמצאה יש מחלוקת מאיזה תקופה מדובר בין הרב דניאל לוי להרב יואל אליצור, שלהרב דניאל לוי היא חומה מאוחרת, אבל מסתבר לכולם שאם יחפרו עוד יגיעו לממצאים של זמן בית ראשון. והשלישי בחשיבות הוא אשנה שנראה שרמת שרת יושב עליו, והרביעי הם הישובים שנעלמו תפוח והעינים, שכמעט בטוח שאנחנו יושבים עליהם, וברמה ג'-א' ישנו פארק ארכיאולוגי וגם שם לא נחקר אלא מימי בית שני ולא קודם לזה. ומסתבר שמתחת לזה הם הישובים הנ"ל, איך שלא יהיה העיקר הוא ירמות עם חומותיה הגדולות, ואם תאמר שלא קוראים לו ירמות אלא זנוח לא איכפת לנו העיקר שיש כאן עיר קדומה כנענית בחומות ברורים ובצורת בניה של הברדל זמנים, הרי שההסתמכות הוא לא רק חרסים וכו' אלא גם בעיקר צורת בניה של שתי חומות גדולות וחשובות ביותר. וראיתי שם סוג בניה מחימר בלא אבנים קטנות שמאז גם נהרס במזג האויר ואיננו יותר, ועוד יש שאריות מזה שם, והוא אחר מארבע מקומות בעולם בחשיבותם הארכיאולוגי וכמו מגדל בבל ועוד. ומה בכך שעד עתה לא היינו סמוכים ונהיינו סמוכים, האם נאמר שהיות ולא נהגו לקרות לא קוראים. והוא מופרך ביותר.

ומלבד כל זה הנה יש לנו דין של נראה

קדומה ליותר מאוחרת, וודאי שישוב היה בירמות בזמן הכיבוש כנ"ל.

וראיתי בויעץ שמואל (חלק ח' סימן ל"ז), כתב הרה"ג בנימין אליהו מאדר שנראה לו לחדש שעיירות חדשות שנבנו על הישנות לא קוראים בט"ו, ורק אם נשארה העיירה תמיד שם קוראים בט"ו, ואולי לזה התכוין חזו"ע ע' קיג משם ארץ ישראל בזה. ע"ש. אמנם הרואה בספר ארץ ישראל בהדיא שרק בגלל שלא יודעים היכן הם היו העיירות בברור, וכמו שכתב גם דברי יוסף שווארץ, ולחדש דברים שלא היו ולא נבראו אין לנו לאומרם, ובאמת הרי לנו בדברי הרמב"ם שכתב בתשובה (סימן קכד) "אלא למי שנתאמת ונתקיים לנו, (שהוא) מבני ט"ו", עכ"ד. הרי במפורש שיש שינוי שיתכן שיהיה דין ט"ו עתה. והראיה הגדולה כנגד זה הוא מה שראינו לענין טבריא שנידון כמוקף חומה והספק מצד אחד של הים, הנה כתב בהגהות יעב"ץ במגילה דף ה' שהלא ידוע כמש"כ במד"ר וביוסיפון שהורדוס בנה מחדש את טבריה וקראו על שם הקיסר הרומי, הרי שנחרב וחזר וקם בחזרה ובזה אמרינן שקוראים בט"ו אם הוא מוקף חומה ממש, וכן משמע מדברי הכפתור ופרח בפרקים ז' וח' בזה. ודוק.

ולענין הדין בספיקות דעת הרמב"ם שכל עיר ספק מוקפת חומה קוראים יומיים, והב"ד בשו"ע אך הגאונים סוברים שיום אחד, ונראה בס"ד שחולק הרמב"ם על הגאונים בתרתי, והוא שלגאונים סוברים שכל ספק אין צריך אלא ב"ד, אבל הרמב"ם החמיר וכן בשו"ע החמיר כדעת הרמב"ם שצריך לקרות יומיים. ועוד מחלוקת כדלקמן מהו גדר של ספק.

והרב מגיד משנה (הל' מגילה פ"א הי"א) הביא דברי הראשונים בזה, וסיים וי"מ שהיו

על השביעית, הרי שלא מתנגד למידע של ארכיאולוגיה (כמו שיש חושבים בדעתו), וכן אמר לי בנו הרב יוסף שהדבר תלוי באיזה הוכחה מדובר. ובספר עיר הקודש והמקדש להגרמ"ט סמך על הארכיאולוגיה לענין החומה שמגיע מעבר להר ציון, ע"ש. וכ"כ בשו"ת מאמר מרדכי (ח"א סימן כז), שלא סמך לקרות בירושלים החרבה בשנות תש"ח עד תשכ"ז אלא רק לסמוך על מה שמצאו את חומת ירושלים בהר ציון שהיתה בידי ישראל, ע"ש. וע"ע בירחון האוצר (גליון סג ע' עב והלאה), וי"ל ע"ד, ויש לחלק ששאני עיר שודאי חייבת כירושלים, רק יש ספק עד היכן הגיעה אזי סומך על ארכיאולוגיה, אבל כשספק אם זה העיר בזה אין לסמוך, וכמו בעיר לוד. אמנם לענין מוקף חומה מימות יהושע ובפרט בארץ ישראל ששם הוא מוקף חומה ברוב ארץ ישראל, ובפרט שאם לא תאמר שהוא ירמות תאמר שהוא מקום אחר אבל ברור שהוא מוקף חומה מאותו התקופה, והרבה לפני כן.

וכמו כן למעשה סמך הגרי"ש אלישיב על הארכיאולוגיה גם בעיר באר שבע וכמו שכתב בספר מוקפין דבאר שבע של הרב בן דוד שיש לחייב את באר שבע לקרות יומיים וכן לעיר לוד, וכדאיתא בשו"ת יד נתן (ח"ב וח"ג סימן ל'), ובתחומין (חלק ט') וע' לקמן מזה.

וכפי שחקרתי, עצם בניית החומה אין בה כל כך מידע ברור לאיזה תקופה כל כך שייכת, אלא אם הוא במעבר חד של כשמונה מאות שנה, ולכן עצם מציאת החומה בבית אל עדין יש בה ספק שאפילו אם יש חומה אבל הוא ספק אם הוא בית אל, אבל כשהתקרבו לעיירה שהיא ודאי אין ספק בזה, ודוק. ויש כאן שתי סוגי בניה של חומות מתקופה יותר

סוברים ונוהגין כדברי רבינו וכן ראוי לעשות. עכ"ד. ובבית יוסף שכן מנהג העולם, הרי שמנהג העולם כדברי הרמב"ם שאין צריך ודאי וכל ספק נכלל בספק שהוא מחייב ביומיים פורים, ולא צריך שיהיה חומה בדוקא.

והנה כתב בבית יוסף (או"ח סימן תרפ"ח), וראיתי לה"ר יוסף אביוב ז"ל שהיה קורא תגר על המנהג שנוהגים בכל עיר מוקפת חומה לקרות ב"ד וט"ו דע"כ לא קאמר הרמב"ם שקורין בשני הימים אלא בכרך שהוא ספק דהיינו שקצתם אומרים מוקפת היא מימות יהושע וקצתם אומרים אינה מוקפת מימות יהושע אבל כל שאין יודעים בה כלל לא מיקרי ספק והיה מביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם בפרק ח' מהלכות שגגות (ה"ב) אינו חייב באשם תלוי עד שיהיה שם איסור קבוע וכו' ובבית יוסף דחה דבריו וכתב שכדבריו סוברים הגאונים וכנ"ל⁹, ע"ש. וכדמותו כצלמו של הרב אביוב כתב הרדב"ז ח"א (סי' רנב), ופלא שלא הזכיר הרדב"ז מדעת הרמב"ם רק מדעת הגאונים בכל זה. ע"ש. ואולי קצת יש לומר שהוא בכדי לישב מנהג קאתי, ולכן הביא מי שמיקל בזה. ודוק. אבל לא הזכיר שם מנהג רק במשאת משה ח"ב (סי' ג), ודוק.

והנה נראה לומר שבמקרה שיש חומה והוא ספק אם מוקף חומה מימות יהושע בן נון ודאי שגם להרב אביוב יש לקרות ב' ימים.

אמנם לגאונים יש להסתפק ולא נהירא, ע"ש. וע' בשו"ת קול מבשר ח"א (סימן ס"א) וע' בפרמ"ג במש"ז, ודוק. ובמש"כ בויען שמואל ח"ח (סי' ל"ז) מזה.

ובדברי הבית יוסף נראה להסביר בס"ד, והוא שאחר שהב"ד המגיד משנה שהמנהג כרמב"ם לכל ספק, הב"ד הרב אביוב שנחלקו חלקם אומרים שמוקפת וחלקם אומרים שלא מוקפת, הלא"ה לא, וחלק ע"ד בתחילה הבית יוסף ולבסוף חזר ואמר, שלרמב"ם שכיון "שאנו רואין אותה שהיא מוקפת" באה לכלל ספק אם היא מוקפת מימות יהושע והיא בכלל מה שכתב הרמב"ם וכו', ע"ש.

הרי שסיים ואמר שאנו רואין אותה שהיא מוקפת.

והנה בפר"ח כתב לדינא כדברי הגאונים שצריך שיהיה מוקף חומה דוקא, ורק ספק אם מוקף מימות יהושע בן נון, אמנם השיג עליו בכף החיים וכתב שאין המנהג כן, ע"ש. ולמה התכוין כשאומר שיש מנהג בזה, הנה התכוין לזה שבבגדד נהגו לשמור יומיים וכי יש שם חומה מוקפת ורק ספק אם מימות יהושע, ועוד וכי כל בגדד מוקפת, והלא סמוך לספק לא אמרינן וע"כ שאין המנהג כן, וכך הבין באור לציון שהמנהג הוא שעל כל ספק שהוא אמרינן שקוראים יומיים ואין צריך שיהיה דוקא חומה.

ונראה בדעת כה"ח שכוונתו לא לחלוק בדברי הבית יוסף אלא להסביר שאפילו הגאונים לא התכוונו לומר שצריך שיהיה חומה מוקפת ממש, וגם אז נוסף על זה שסמוך לספיקות לא קוראים, אז היכן יהיה מקום בעולם שיקראו, אלא הכוונה מוקפת חומה לאו דוקא אלא שרידי חומה ישנה.

(9) ובשו"ת קול מבשר (סי' סא), תמה על הבית יוסף ולא ראה מש"כ בזה בשו"ת תשובה מאהבה ח"א (סי' רי) שהדבר תלוי בשני הביאורים שכסף משנה בפ"ח מהלכות שגגות הלכה ג' אם צריך שעד אחד יאמר חלב עם שומן, ואחד אומר חלב לבד, אבל זה כנגד זה לא חייב אשם תלוי, וא"ש. אבל בפירוש שני של הכס"מ גם באחד נגד אחד יש בו אשם תלוי, ע"ש. ודפח"ח.

האדמה ולא רק שרידים, ובאור לציון (פרק נ"ה סעיף ו') שהמנהג פשוט שמחמירים לקרות יומיים אפילו שאין חומה. וכפי שהביא תיקון יששכר שכן נהגו בצפת ובביריא ועוד. ע"ש [והדברים סותרים למש"כ בדין של סמוך לספיקות שלא קוראים, והלא צפת לכו"ע אינו אלא נראה לספיקות, וע' לקמן אות יב].

ובעיקר הגדרה של הספיקות והסתמכות על דברי הארכיאולוגים, הנה מדברי הרדב"ז (חלק א' סימן רנ"ב), שדן בכל זה בדין של חומות הנמצאות בעולם כולו וספק אם מימות יהושע בן נון, הב"ד תשובות הגאונים שכל מקום שיש בו ספק קוראים ב"ד, ע"ש. ולא הבנתי מדוע העלים עין הרדב"ז מדברי הרמב"ם בזה שחולק על הגאונים.

ואף שיש לנו דיעות שאומרים שהוא רק חסידות, וכ"כ הר"ן [ועמש"כ בבאור מחלוקתם בתשובה מאהבה ח"א (סי' רי) ובחת"ס (סימן קסא)], ויש דיעות שבחולל תמיד יד, וכמש"כ הרשב"א והרמב"ן והריטב"א ונוסף על זה מחלוקת הנ"ל על מהות הספיקות, והב"ד המגיד משנה מ"מ סיים שהמנהג להחמיר לעשות יומיים וכן נהגו בדמשק ובגדר ובפראג ובאיזמיר וכו', וכמש"כ בתשובה מאהבה ח"א סי' ר"י שלמרות שיש ד' ספקות שלא לקרות שם וגם הים חומה אפ"ה מחמירים אבותיו ואבות אבותיו, אלא שחלק לא נוהגים כן, ע"ש.

והנה יש לנו חידוש בדברי המאירי בזה שכתב, משם מקצת הגאונים שכל שנודע שנבנית בימות יהושע אלא שנסתפקו בהיקף חומתה אם היה מימות יהושע קורא בשניהם, אבל אם נסתפק אף בבנין אין קורין אלא ב"ד, עכ"ד. הנה בהדיא שאם יש בתים ישנים מזמן יהושע וספק אם היה חומה צריכים לקרות שני ימים אפילו בדעת הגאונים.

והרדב"ז ח"א (סי' רנב), דן על מצרים העתיקה שהיו בה בני ישראל כפי שקוראים לו הישמעאלים, משמע שקוראים שם שני ימים, ושאר מצרים תלוי במסורת שבידם, ע"ש. משמע קצת שלעניין מצרים העתיקה הוא לא מסורת אלא כפי הנראה והידוע שהיה מוקף חומה מימות יהושע, והמקומות נשתמרו מהשמות שלהם, וכן כאן מה שמשערים ואומרים יש לסמוך על זה, אמנם בתשובות מהריט"ן (ישנות, סימן רטז) שאי אפשר לסמוך אם היה בשינוי של חמש מאות או אפילו מאה שנה, לענין של יו"ט שני של גלויות, ע"ש.

ובמשאת משה ח"ב (סימן ג), כתב על אלכסנדריה ונא ארון של מצרים שסמוך שצריך לקרות יומיים ורק בגלל שחרב וסמוך לספק העלה ליישב את המנהג שלא קוראים, ע"ש. אבל אם היו לא סמוך מחייב יומיים על סמך השם שהשתמר מאז.

ובנ"ד בירמות ישנה חומה בנויה לעומק

ב. בדין הנראה אם צריך שיהיה סמוך

אפי' אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל". ע"כ. ונחלקו הראשונים האם בנראה צריך שיהיה

ב. איתא בשו"ע (או"ח סי' תרפ"ח סעיף ב') "וכן הכפרים הנראים עמהם, אפי' אינם סמוכים, כגון שהם בהר או שסמוכים להם,

שבשו"ע שסגי מיל וא"צ עיבור העיר, ועוד נראה מדברי הבית יוסף שסובר לחלק בין קו אוירי ללא קו אוירי, והוא שאחר שמביא דברי הרמב"ם מביא דברי הר"ן ועומד על דברי הר"ן בסיפא שקאי על קו אוירי, ולאחר מכן חוזר לבאר כל דברי הר"ן, ולכאורה צריך לבאר בתחילה דברי הר"ן ולאחר מכן לבאר את האי נמי של הר"ן שהוא הקו אוירי, משמע שבזה רוצה לבאר דברי הרמב"ם המוקשים, הרב אברהם אליסיאן, ודפח"ח.

אמנם מצד שני לבאר כן את הרמב"ם הוא קשה, וכן בכסף משנה משמע שיש בו קושי בדברי הרמב"ם כיון שהרמב"ם הוא ספר מפורש וצריך לבאר חילוקים שכאלו, לכן עיבור של עיר נראה יותר, להבנת הכסף משנה. אבל גם בזה יש דוחק כיון שהרמב"ם צריך לבאר יותר, ועל כן או דס"ל שלא נפסק סמוך אע"פ שלא נראה, ותמיד הוא מיל, וכן הוא ברדב"ז סי' פ' מטעם אחר כנ"ל. וע' בקול אליהו (טופיק) ח"ב (סי' כח), שכתב שאף שהכסף משנה כתב על פירושו הראשון בדעת הרמב"ם שהוא דוחק, אבל לא שאיננו נכון ולא חוזר בו, אלא כתב ועוד י"ל, שיש עוד פירוש שהוא עיבורה של עיר, אבל לא שברור שדעת הרמב"ם לא"ה והשיג על יב"א שכמה פעמים חזר ואמר שדעת הרמב"ם איננה כן, ע"ש. ועוד האריך שם שפשט מרן שנראה אע"פ שאינו סמוך והאריך להשיג על הרב ישכיל עבדי ח"א (סי' טוב) בזה, וגם החיד"א כתב דבריו שמטין לומר כן הרי שאינו החלטי אלא מחמת ספק, ע"ש.

בבירור דעת השו"ע בזה

והנה יש בזה שני שיטות בדעת השו"ע שיטת המג"א שממה ששינה השו"ע את הסדר מדברי הרמב"ם והטור שס"ל כמש"כ הרב

גם סמוך, וגם נחלקו בזה בדעת הרמב"ם שנראה בדעתו שצריך גם בנראה מיל, וכ"ד הרא"ש בקיצור פסקים והאו"ח והאהל מועד והצדה לדרך והרמ"ע באלפסי זוטא, ואפשר שהוא דעת הר"ף והמנהיג ושכלי הלקט.

לעומת זה כדעת רש"י שא"צ שום שיעור, ואף שבא"ר כתב שהעיקר באינו נראה הוא עיבורה של עיר, ושכן משמע מהרוקח ופסקי הרא"ש ועוד, מ"מ כבר כתב בשעה"צ (ס"ק ה) ששיטת רש"י בגמרא וכן איתא בפירוש ר"ח בהדיא דהשיעור מיל קאי אסמוך ואינו נראה וכ"כ הריטב"א בשם רבותיו וכ"כ המאירי ורבינו ירוחם, ע"ש. ואם היה רואה הא"ר כל אלו הראשונים היה חוזר בו שלא לומר כן שסגי בעיבורו של עיר. ע"ש.

ולענ"ד בזה, שבדעת הרמב"ם נראה יותר שהוא עיבורה של עיר וכמש"כ בכסף משנה, שאם נימא שהוא חילוק של קו אוירי היה צריך לפרט כדרכו. אבל בדעת הר"ן והר"ף אפשר לומר שהחילוק הוא קו אוירי, כל זה מדברי הכסף משנה. אף שמגלה עמוקות על הר"ן כתב שאף בדעת הר"ן הוא עיבורה של עיר שבעים אמה ושיריים. וע"ע בהגהות מגלה עמוקות על הר"ף מש"כ בביאור דעת הר"ן על הבית יוסף.

אף שכתב שוב בכסף משנה לבאר שהכוונה בעיבור העיר, ושוב כתב שאפשר לומר שמייירי בקו אוירי. וקצת יותר נראה שס"ל שהוא עיבור העיר. ויש מקום לומר שהכסף משנה חלק ממנו אחר הבית יוסף חובר, אבל מידי מספק לא נפקא, ונכון יותר לומר בדעת הרמב"ם שהוא עיבורה של עיר מסתימות לשונו, ולא קו אוירי, וכנ"ל בריש דברינו. אבל מרן בחר לא לפסוק כרמב"ם בזה, וקי"ל לדינא כשו"ע נגד הכסף משנה ולענין זה ודאי

של עיר, וגם על זה הגמרא מסכמת שצריך שיהיה מיל וקאי גם על נראה וגם על סמוך, וא"צ עיבור של עיר, וכן הכנת הרמב"ם, ע"ש [אף שיש קושי בדבריו שהרי הגמרא שאמרה וכמה כמחמתן לטבריא הוא בדף ב', וסמוך אע"פ שאינו נראה לאחר מכן, וצ"ל שהם מימרות שסודרו בצורה שכזאת, ואין מוקדם ומאוחר]. והדברים מאירים כי הרמב"ם לא הזכיר כלל עיבורה של עיר. וכ"ש שלא זכר את החילוק של מדידת חבל שהוא הקו אורי, ונודע בכללים כי דרכו של הרמב"ם לפרש ולא לסתום (משא"כ בדברי השו"ע אין לפסוק בלא הבית יוסף, ואפשר להדחק יותר בלשונות), ודוק. ועוד שאין צריך להדחק ולומר שהרמב"ם ס"ל שלדינא לא קי"ל נראה אע"פ שאינו סמוך, וכמש"כ הצ"ח וסיעתיה, ע' יב"א (אות א). וע' בחדות יעקב (עדס) חאו"ח (סי' ט"ו, ט"ז) מזה, שיש בו מן הדוחק מאוד.

עוד ביאור מאוד יפה ראיתי בספר שם בצלאל להרב הגאון יעקב חיים סופר (סי' יד) שכתב שנחלקו הראשונים האם רבי יהושע בן לוי הוא תנא או אמורא, וממילא הרמב"ם לשיטתו שהוא תנא, ממילא לא קי"ל נראה אע"פ שאינו סמוך וכן דעת הרי"ף, וכתב שנפק"מ לשכונת רמות בירושלים בזמן שהיתה רחוקה מיל, אבל היא נראית, ע"ש. ודפח"ח.

וע' ברשב"א במגילה דף ב' שכתב בהדיא שרבי יהושע בן לוי יותר מר' יוחנן והלכה כמותו, לענין שבעינן למגילה שיהיה הוקף ואח"כ ישב, וכ"פ בשו"ע [אמנם הרמב"ם נראה שחולק על זה וכמש"כ בלחם משנה שממה שהשמיטו בהלכות מגילה והביאו רק בהלכות שמיטה ויובל פרק י"ב משמע שמיקל. וכן נקט בדעתו הרב תשובה מאהבה

המגיד להגיה את הרמב"ם ולכתוב כלשון הזה שכתב השו"ע ולפ"ז יהיה נדון הנראה אע"פ שלא סמוך לגמרי הוא, ואין שום הגבלה בזה, ושיטת הברכ"י בזה הוא שאף שנראים דברי המג"א, מ"מ היות ודן בזה בב"י, ובשו"ע לא פירש דעתו שס"ל בנראה אפילו יותר ממיל, אמנם משינוי הסדר נראה יותר שדעתו להקל כמג"א, אך מאחר והרמב"ם והטור סתמו ונראה דבריהם שצריך שיהיה נראה וגם סמוך מיל, וכן נראה דעת הרב צידה לדרך, ודעת מרן יש לדון בו, על כן יש להחמיר מיל ע"ש. ובבית עובד הב"ד לדינא. וע' במטה יהודה שאין ראיה משינוי הלשון, וע"כ בישיביל עבדי ח"א (סי' טוב).

והנה תחילה יש לבאר בס"ד את דברי מרן לשיטת הרב פרי חדש שצדקו דבריו שבאמת גם נראה צריך שיהיה מיל, ומדוע שינה השו"ע את סדר לשונו, והוא שכתב בב"י אם הדין הוא שצריך גם בנראה סמוך מיל מאי נפקא מינה שאמרו נראה אע"פ שאינו סמוך, ובב"י כתב שני תירוצים או שאינו קו אורי בסמוך בכה"ג, אבל בנראה סגי בקו אורי, או שסמוך קאי על עיבורה של עיר פירושו שבשבעים אמה ושיריים, שהוא סה"כ קמא אמה חשיב סמוך, והנראה סגי במיל, ע"ש. והנה בשו"ע רצה לפסוק נגד שיטה זו האחרונה בהדיא ועל כן שינה את הסדר וכתב שצריך שיהיה סמוך אע"פ שאינו נראה, ובלבד שלא יהיה רחוקים מיל, הרי בהדיא כלשון השו"ע שסגי מיל לענין סמוך ואין צריך שיהיה עיבורו של עיר, והוא נכון מאוד, אבל באמת לענין נראה צריך שיהיה סמוך מיל ג"כ, ודוק כי נכון הוא. וההבדל ביניהם הוא בקו אורי, שפירוש נראה ואינו סמוך שסגי בקו אורי, או כמו שראיתי בס"ד בשו"ת רדב"ז מכתב יד (חלק ח, סימן פ) שבאמת סמוך הוא עיבורה

הטור והרמב"ם להורות שאין הגבלה לנראה, וכן העלה בשמש ומגן (סי' נא), ואילולי הרב חיד"א היה רואה כל דברים הללו לא היה אומר כן בודאי, ע"ש. הרי שלדינא דעת רבים בדעת השו"ע שאין לו גבול, ואפילו אי נימא כחיד"א שיש לו גבול למה לא נימא מיל. ולא עיבורה של עיר.

והרה"ג יצחק רצאבי (בשיעור שנאמר באדר ה'תש"ע, ופורסם בי"ד מהרי"ץ) כתב שפשט דברי מרן נראה לא כרמב"ם ובנראה א"צ מיל, וכן דעת רבינו חננאל. ומש"כ ביב"א שדעת הר"ן שצריך שיהיה תוך מיל, הוא לא נראה כלל. והר"ן מביא שתי דעות, הוא לא החליט מי צודק, הוא רק הביא את הדעה הזאת, והב"י למד מדעה זו. ויותר מכך, ביב"א מביא בסי' נ"ט את בעל הלכות גדולות, וכותב כך, ואי איכא כרכא דמוקף חומה מימות יהושע בן נון ואית ליה רוסתקי דמרחקין מן ההוא כרכא עד מילא, כבני כרכא דמו וקרו בחמיסר. אבל ודאי אי מרחקין טפי מן מילא קרו בארבעה עשר. דהיינו אם יש רוסתקי, רחבה כמין שוק. מדייק ביביע אומר, מפה רואים שבעל הלכות גדולות סובר כמו הרמב"ם, כי הרי הוא כתב שיהיה שיעור מיל, א"כ יוצא שלגבי סמוך השיעור הוא מיל וכך גם לגבי נראה. כך הוא כותב, משמע שפוסק כדברי הרמב"ם, שאפילו בנראה אם רחוק יותר ממיל אינו נידון כדרך וקורין בארבעה עשר.

והדבר תמוה ביותר, איך אפשר להבין את ההוכחה הזאת, הרי בעל הלכות גדולות מדבר על סמוך ולא על נראה, א"כ איך הוא מדייק שאותו דבר גם בנראה צריך להיות אותו דין של מיל. ויותר נראה שקאי רק הסמוך, ועכ"פ השתילי זתים השמיט כאן דברי הפר"ח, משמע שס"ל שא"צ שיעור בנראה כלל, עכ"ד. וכדברי יב"א לדייק מבה"ג כ"כ גם בתפלה

ח"א (סי' רי), (ויתכן שאם מרן היה שם לבו לזה היה פוסק כן) ואכמ"ל] וע' בברית אברהם דניאל ח"ב.

והנה אף אי נימא שגם בנראה צריך סמוך מיל, בדעת הרמב"ם והרי"ף וכו' כמש"כ בארוכה ביב"א חלק ז' (סימן נח) ולא כשעה"צ, עדיין אין לנו הכרח לבאר שהכוונה בעיבור של עיר, מלבד פסקי הרא"ש שמשמע כן בהדיא, מהשאר לא משמע כן. ואפשר לומר שקאי על קו אוירי שזה הנפק"מ בין נראה לסמוך, ועל כן אין לנו כלל ועיקר להחמיר בזה לעיבורה של עיר. ומש"כ להשיג על זה ביב"א ח"ז (ר"ס נט) שמצינו רבים דס"ל שנראה צריך מיל, אבל לא כתבו עיבורה של עיר. ודוק.

וכתב בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סי' נג), שאם היה יודע הרב א"ר מהפוסקים שהוסיף שהם רבינו יהונתן מלוניל, והרשב"א, וראב"ן, ומגיד משנה, ע"ש, לא היה חולק על מג"א שהיקל בזה.

ולדינא רוב ככל האחרונים כנ"ל פסקו כדברי המג"א ולא כדברי הרב חיד"א, וכמש"כ במשנ"ב ובכה"ח משם מטה יהודה ומאמ"ר ושו"ג, ורק בסידור בית עובד פסק כברכ"י, וע' בהאגרת הזאת (ע' 19) שנראה מדברי הר"ן שנראה הוא מכל מרחק שהוא, ע"ש. וכן דעת הרשב"א.

אך בתורה מציון הביא הרב כהניו שהט"ז ופר"ח ומהר"ם אלשקר בתשובה ומהרי"ט צהלון והא"ר וטו"א בריש מגילה העלו כברכ"י, ע"ש. אך רבים שמציין קאי בהסבר שיטת הרמב"ם, ולא בשיטת השו"ע כמו מהר"ם אלשקר, וגם החיד"א מודה ובא שפשט השו"ע הוא שאין לו גבול, וגם הגר"א כתב שבכוונה שינה שו"ע את הלשון מדברי

בשו"ע לא כתב כן, וכנ"ל.

אמנם האמת היא ברעת מו"ז זצ"ל שהוא כדברי החזו"א (סי' קנא, ויותר בסי' קנג ב') שס"ל שמהחומה הוי מיל, ולאחר מכן שבעים אמה ושיריים, וכ"ד הר צבי (וע' תורת המועדים שכ"כ בשו"ת בני ציון ח"ב ועוד, והאמת שלא כתב על שבעים אמה ושיריים, וכן ראיתי בפסקי תשובות הערה 17 שהביא שכ"ד האול"צ וליתא), וכן דעת הדברי יציב (סי' רצה), ובזה ביאר קושית האחרונים מאי שנא מנראה שצריך גם מיל למ"ד, כי בנראה המיל הוא מן הסמוך, משא"כ בסמוך הוא המיל הוא מן הכרך, ודייקו מדברי הר"ן, ע"ש. ולכן יצא לחומרא שצריך למעשה אחר מיל מהחומה שלא יהא שבעים אמה ושיריים. וכן בתורת המועדים מביא שמו"ז זצ"ל החמיר בתחילה לומר שבהר נוף יקראו ב"ד כיון שהיה יותר משבעים אמה ושיריים ע"ש. וכן נראה שחושש לדברי החזו"א וההר צבי ולא שכן הפירוש בשו"ע כיון שבהדיא בשו"ע לא"ה ודוק.

וכן אמר מו"ז בע"פ כפי שאמר לי מו"א זצ"ל שלזה חשש, אך דא עקא בתחילה כשהיה מתגורר ברחוב אלקנה 8 עם הגאון הרב בן ציון אבא שאול היה במרחק שבעים אמה ושיריים ואפ"ה קראו בט"ו, וכן העיר הרב משה גבריאליוב בקובץ אביר יעקב של הרב יהודיוף זצ"ל. אך הסביר לי מו"א את שיטתו בזה, שבתחילה סמך אפילו על העירוב ועל כן פסק למבשרת ציון לקרא בט"ו אפילו שיש להם מועצה נפרדת, וחזר בו לאחר מכן שחזר בו מלשמוע להגרי"ש אלישיב בזה, ע"ש [מכתבו נדפס בספר מגילה במוקפות חומה עמוד 208]. ועד עתה קוראים במבשרת ציון בט"ו על פי פסיקתו הישנה. והעיר בזה בשמש ומגן (ח"ב סי' טז יז) ושכן פסק להם

למשה ח"ב (סי' נג), ובהערות על הרשב"א מגילה (דף ב' ע"ב הערה 243), וההוכחה היא ממה שהשמיט כל דין נראה ומדוע, ועל כרחק שאין חילוק, אבל גם זה תמוה שלכו"ע צריך איזה חילוק שהוא. ודוק. וע' מש"כ ביחל ישראל (סי' לז אות ו), מש"כ ע"ד בה"ג.

למעשה נראה החיד"א שהחמיר בזה וקורא לזה חומרא לא לקרות בט"ו על כרחק שס"ל שכן ט"ו שקרא ב"ד יצא.

ובזמן מסויים היה מצב בנוגע לרמות, שהיתה שאלה אם נחשיב את המשרדים של הר חוצבים ואז אין מרחק של מיל, כמש"כ ביחל ישראל (סימן לז), אמנם מו"א זצ"ל לא החשיבם אלא צריך בית מגורים, ולאחר זמן היה שם את ישיבת חברון לצעירים ממול הר חוצבים, שגם ישנים שם, ויש מקום לומר שאין שם מיל. ולמעשה כיום ברור שאין מיל, גם מצד שכונת רמת שלמה. וגם ישנם קראוונים שמחברים, וכמש"כ בשו"ת ראשון לציון ח"א (סימן ס).

ג. והנה בחזו"ע על פורים שישנה תח"י במהדורה ראשונה כתב שסגי במיל, ובמהדורה הראשונה ביותר (שיצאה בצמצום ואין אותה יותר) כתב שצריך שיהיה בסמוך תוך עיבור העיר, ולא כתב לזה מראה מקומות כלל. והדברים לכאורה צ"ב איך פסק להחמיר בזה, והרי מרן מפורש בשו"ע לא ס"ל הכי, וכתב מיל על הסמוך ולא עיבורה של עיר. וביב"א ח"ז (בסי' נח אות ה) כתב שדעת מרן כמהר"ם אלשקר, שהוא עיבורה של עיר, והוא צ"ב (ולאחר מכן כותב יב"א שרמות רחוקה מיל, ולא כתב עיבורה של עיר וצ"ל שהוא במכ"ש). ואף שכתב ביב"א (בח"ז סי' נח אות א) שכן משמע מדברי פסקי הרא"ש וכו' הנה עדיין מה שדחק בטור תדחק בזה, ובהדיא

מלבד שיש הרבה ישובים להסבר הדברים, וע' לקמן באריכות באות יא בס"ד, וגם הדברי יציב לא נחת לדינא לומר כן אלא בהשערה, ומה מקום לחדש דברים חדשים, ועוד שאמר הגר"ח קנייבסקי שאין לסמוך על שמועה זו שפסק החזו"א על גבעת שאול, היות ובספרו חזון איש (סי' קנג אות ב), כתב, ונראה דאף אם נבנתה העיר בתחלתה רחוקה מן הכרך ואח"כ נתוספו בתים ונסמכה העיר אל הכרך יש להעיר דין סמוך אע"ג דעד השתא היתה פרוזית קדם שנסמכה ולא מצינו בפוסקים חילוק בדבר. תדע שהרי אם היתה העיר סמוכה לכרך בשעת הנס והיה דינה בט"ו ואח"כ נחרבו מקצת בתיה ועכשיו היא רחוקה הרי היא יוצאה לדין פרוזית וה"נ רחוקה ונסמכה שבה מדין פרוזית לדין מוקפת, ע"כ. אך הרב שריה דביליצקי כתב שחזר בו החזו"א בודאי ופסיקתו האחרונה על גבעת שאול ב' היא העיקר בשנת תש"ט, ע"ש. ורוב גאוני הזמן הקודם ס"ל מיל מסיום העיבור, וכמש"כ הרב טוביה רוזנטל בתורה מציין (שנה א סי' כג), והרי"מ חרל"פ בקו"א לציץ הקדש וכה"ח והרב מינצברג משם התו"ח, ושכן נהגו תמיד בירושלים הישנה, ושכן דעת הרב קוק, והיותר נראים דברי הרב פישר באבן ישראל ח"ח (סי' נ) בכל זה שאפילו לחזו"א יש למנות מהעיבור מיל, ולא ראה דברי הר צבי בכל זה והתקשה מאוד איך לכל הענינים אומרים שעייבור העיר נחשב לעיר ומדוע כאן לא נימא הכי, ובזה א"ש מה שפסק החזו"א על גבעת שאול ב' לקרוא בט"ו ע"ש.

אמנם יש הגיון בדבריהם היות וכל ענין של סמוך מפני שמוקף חומה מוגן, וכל הסמוך גם מוגן, לכן צריך סמוך תוך מיל אפילו כשיש ישוב, או עכ"פ רצוף שבעים אמה ושיריים, וכן העלה הרב יו"ט ישראל בתורה מציון שם

הגרי"ש אלישיב לקרא בט"ו. ובאריכות בקובץ תשובות חלק ה (סי' קלא), שדעתו ששכונת רמות אינה נראית ואין לחשב מיל אחר עיבורה של עיר כדברי החזו"א, ורק בגלל העירוב קוראים בט"ו, ובתנאי שהוא עירוב יציב ולא רק לשבת נעשה שאז נחשב לעראי, וכן לא מועיל בורגנים רק לפורים בכה"ג, וכמש"כ משמו בהליכות שדה (גליון 100), וכן כתב בשו"ת הראשון לציון ח"א (סימן ס) שדעת מו"ז לא נחה מעשיית בורגנים, וכפי שהורה לר' שלום סעדון, ע"ש. וע"ע בשבות יצחק בצירוף של הריבועים, וע"ע בנעם חלק ט' ע' שסט על נידון העירוב, וכן בחלקים ז' – ח' ויותר בחלק יז, ובלהורות נתן ח"א (סימן עח), ובנתיבות לשבת (ע' תקו תקז), וע' לקמן אות מזה.

האם בדין סמוך יש חילוק אם העיר התקרבה או הסמוך

והנה אף שיש שפקפקו על דברי החזו"א בזה, ואמרו שס"ל שיש לחלק בין אם העיר נבנתה לכיוון הפרוז שמהני, עד מיל, לבין אם הפרוז התקדם לכיוון העיר שלא מועיל, רק אם יש שבעים אמה ושיריים, ולכן פסק לענין גבעת שאול בירושלים שיקראו בט"ו כיון שירושלים התרחבה, ודוק היטב שם בלשונו כן, וכן העלה בדעתו בברית אברהם דניאל (ח"א סי' כד), אך צ"ע מנליה הא. וכן הביא הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' מא), ודחה אותו הרב המחבר בשני ידיים, ע"ש. והסתפק בזה בדברי יציב (סי' רצה), ובדברי יציב והב"ד בתשובות והנהגות חלק ג (סי' רלג) כתב שאם הסמוך התחבר לכרך לא מועיל, וזה מה שהיה בטבריא, שר' יוחנן קרא ואמר שזה טבריא הישנה, אבל אם סמוך לא, וכן העלה שם לדינא, ע"ש. והנה

מיל, אבל לאומרים שהוא נראה וסמוך כדעת הרב ברכ"י בזה יש מקום יותר לדון אם צריך עיבור לעיבור, ע"ש באריכות, וכן הגר"מ אליהו ס"ל מיל מהשכונות, ע' במקראי קדש הררי (בע' ש"י), שס"ל שלשכונות רמות אין מרחק מיל בשנת תשס"ג, ועל כן יקראו בט"ו. ובשבות יצחק (דרזי) משם הגר"ש אלישיב שהעירוב מחבר, אך אם יפסק העירוב לא, ע"ש. וע' במקראי קדש (פרנק, סי' כג) שיש בזה איסור של אגודות אגודות, והביא ראייה מהר"ן, וכה"ג במהרי"ל דיסקין.

ובפסקי תשובות הב"ד ספר מקור בהלכה (בריזל) שהגר"ש אונגר שאל את החזו"א על הפסיקה בגבעת שאול ב' וענה לו כי נחשבים לענין העיר במיסים וארנוניות, וכן אמר מדעתו בדעת החזו"א בתשובות והנהגות ח"ב (סי' שמז) והדבר יש בו מן הקושי מאוד כיון שבחזו"א (סי' קנג אות ג) כתב שלא נאמר מיסים וארנוניות אלא רק לענין של נראה ולא על סמוך, ע"ש.

וכאן שאנו דנים על סמוך מה מקום לומר כן, וישבו לי שלא אמר החזו"א אלא לקולא, שלענין סמוך א"צ מיסים וארנוניות, אבל אם יש מיסים וארנוניות מהני ודוק. ומעתה לכאורה גם יותר ממיל האם יהני מיסים וארנוניות, וכמו סברת הגרשז"א שפסק כן לרמות כנ"ל, ודוק.

והאמת היא שבר"ן הביא פירוש של מתחשב בתחומי העיר שאם הכוונה מיסים וארנוניות כדברי הפרמ"ג וכדלקמן באות ז, ואפילו יותר ממיל, ולבסוף סיים ביאור אחר וכתב בב"י לבאר דבריו שאפילו שנחשב מתחומי העיר לא מועיל אם הוא לא תוך מיל, (וכפי שתיקן דברי הב"י במאמ"ר), הרי בהדיא שיש שיטה של מיסים ליותר ממיל, אבל למעשה

(ונדפס לאחר מכן בשו"ת ליקוטי תשובות מהרב יו"ט ישראל) שנראה לו שהעיקר עיבורה של עיר וכמו בערי חומה שהגמרא מדמה לשם, ולא כמו בעירוב, והטעם משום קורבת מלחמה, וכי מיל גם מגינים עליהם, משא"כ בשבועים אמה, אבל אין ולא ורפיא בידה, ולא ראו דברי הגר"א והירושלמי, ע"ש. אך השיב לו הרב רפאל יצחק ישראל שנראה שעבור נחשב לעיר ממש, והחישוב מהעיבור, ועכ"פ בעיבור ודאי נחשב לירושלים, ובפרט שבגיטין וכל הענינים מחשיבים לירושלים, ע"ש. והרב משה נחמיה כהניו העלה כהרב יו"ט ישראל שרק העיבור לבדו נחשב, ולא כמו שנוהגים קהילת בית יעקב לקרות בט"ו, אך הרב טוביא רוזנטל הקל מאוד בכל זה שמיל מהעיבור, וגם סגי בנראית מקצתה, כדמוכח מזבחים קי"ח ע"ש. ולאידיך, ריווחים של שבועים אמה מצוי בין בתים, וכי מושב אחד יקראו חלק בי"ד וחלק בט"ו, וזה ההגיון יותר לומר מיל, שבזה לא מצוי שמרחק מיל ביניהם. (ואף שהרב טוקצינסקי ס"ל מיל מהחומה בלא עיבור של עיר מטעם זה ולדעתו בית אחד חציו י"ד חציו ט"ו, אך מחו ליה במאה עוכלי וכולם פליגי ע"ד שלא יתכן דבר שכזה¹⁰), והרב ישכיל עבדי חלק א (סימן טו"ב), חלק על הרב יו"ט ישראל ועוד, והעלה שאחר כל העיבורים הוא שיעור של מיל, והשיג על הרב ציץ הקדש בזה בביאור דברי הרב שלטי גבורים, ועוד כתב שם שלאומרים נראה אפילו שלא סמוך ודאי שבסמוך שייך להקל ולומר שהוא במרחק

10) וזכרני שבנו של הגרמ"ט נהג להמשיך במסורת זו לקרות מגילה בי"ד בירושלים, והיה אצל הרבי מליובאוויטש והוכיח לו שברור שיש כאן טעות והודה לו על דבריו והתראיין לפני כעשרים שנה בשבועון מסויים וסיפר זאת.

ז) שנפק"מ בסמוך גם לענין אם חלים עליהם מיסים וארנוניות).

ובישיביל עבדי ח"א (סי' יח), העלה על עיר שבין שתי עיירות, אחת מוקף חומה ואחת לא מוקפת חומה, שהולכים אחר המיסים, ולא כהרב ציץ הקדוש בזה, ע"ש. ובמקראי קדש פרנק סי' כ"ג דף ק"כ שודאי שהולך אחר הכרך ולא לפרוץ, ע"ש.

נחזור לעיקר הדין בזה, שיש לנו שלש שיטות בדבר, א. אחר אלפים אמה רק עיבור העיר, ב. כל עוד שיש עיבור העיר מהסוף מונים פעם אחת אלפים אמה שכל העיר כארבע אמות, ג. שתמיד יש אלפיים אמה.

וכשיטה שאחר עיבור העיר אלפים אמה, האריך בזה יפה בזה ביחל ישראל סי' לז, קחנו משם, שיש אומרים שהוא מיל, הרב מינצברג והתורת חסד, וכן דעת הרב כה"ח, בני ציון, ציץ הקודש, תו"ח מלובלין, הרב זוננפלד, הרב חרל"פ, הרב דיסקין, הרב עקיבא שלזינגר והרב מרדכי אליהו, ובשו"ת הראשון לציון צידד בדעת מו"ז בזה, והב"ד בספר חומות בית שמש (ע' 268 הערה 188), וי"א המיקל ביותר הוא המהרי"ל דיסקין, שהוא גם סמוך דסמוך שתמיד הולך אחר מיל, וע' ביב"א שם שיש לדחות שמהרי"ל דיסקין לא כתב ספרו וכמש"כ בנו וכו' ע"ש. הנה דבריו לא רחוקים ונראים מאוד שאם איתא מיל הוא תמיד מיל גם מסמוך לסמוך ולא שמענו מי מהפוסקים שיגיד להיפך מזה ולעשותו טועה בדבר משנה, אבל אין להתכחש שהוא שיטה יחידאה ממש, ועכ"פ אנו לא באים אלא רק לזה שיהיה שיטת הרב מינצברג שיטה אמצעית בכל זה.

וישיטה האמצעית נראית יותר שהוא פשרה. כנודע מהרדב"ז [וכמש"כ בחיים שאל ח"א

לא פסקין כן. והגרשז"א סמיכתו על העירוב רק בתור "משל" מדין של מיסים והעיקר שהולכים ובאים תדיר אחד לשני כעיר אחת לגמרי¹¹.

ומש"כ מנח"ש משתתף בעניניו, הוא רק לענין נראה ולא על סמוך וכמש"כ בחזו"א, וכ"כ בריטב"א, וכן הוא בר"ן, אף שבבית יוסף הביא הלשון סמוך ונראה, יש לומר שבא לאפוקי שהכוונה מלשון נראה של נראים דבריו, וכמש"כ במאמ"ר, ול"נ, ודברי החזו"א מסתברים, אף שלא נראה כן מהב"י כנ"ל. הנה בנ"ד אם דנים מדין של סמוך קשה לומר סברת מיסים וארנוניות, וע' מש"כ לקמן באות ז' שהעיקר בדברי הבית יוסף הוא שצריך שיהיה מתחום העיר לענין שבת, וכ"נ קצת מהמאירי, ולא מסים כשיטת הריטב"א, וא"ש טובא, אך עכ"פ יש סברא גדולה בדבריו, ועכ"פ מצטרף לספק גדול מאוד [ומש"כ בא"ר משם האגודה והרמב"ן דף ע"ט שמשמע שסגי לענין ארנוניות, הנה הכוונה היא להיפוך וכמש"כ בשעה"צ (ס"ק

11) סיכום דעת הב"י הוא שדוחק לומר שמיל קאי בטור וברמב"ם רק על סמוך, ויש לחלק שבסמוך הוא רק בתוך עיבורה של עיר (שהוא שבעים אמה ושיריים), ובדברי הר"ן לפירוש הראשון העיקר הוא מחתשב בתחום העיר, ולפי זה גם יותר ממיל, ולפירוש השני שהוא הברל בין קו אוירי לקרקע, ע"ש. הרי שנראה יותר שהשו"ע קאי כשיטה להבדיל בין קו אוירי לקרקע לשיטת החד"א בברכ"י.

אמנם יפה העיר בדרכי משה שהעיקר חסר מן הספר אצל הר"ן, והאמת שלענין עירוב מחשיבין בקו אוירי דוקא, ולכאורה גם סמוך שכאן הוא קו אוירי, וביאר בדרכי משה שהוא תוך מיל רק יש נחל או נהר מפסיק שמתחשב עם העיר, ע"ש.

ובנ"ד שהכבישים נחשבים כעין נהר לענין זה קשה לאומרו. כיון שהחשיבות לומר כנהר הוא להקל שהוא כמו גישה למקום, אבל למעשה הולכים ובאים בני אדם עליו ולכן לא נחשב לנהר, להחמיר בזה. ודוק.

סב), שיטה שלישית מיל אחר העיבורים, שיטה רביעית כמהרי"ל דיסקין שהכל ביום ט"ו בברכה. ודוק. ושיטת מהרי"ל דיסקין כמעט ולא נחשבת ולכן דברי החזו"א הם השיטה האמצעית בזה. וע' לקמן בראיית הרב עיר הקדש והמקדש.

האם אפשר לסמוך על העירוב

ד. עוד כתב באבן ישראל שם לחלוק ע"ד החזו"א והעלה לסמוך על העירוב והשיג הרבה על המנח"י בכל זה שהחמיר שאי אפשר לצרף את העירוב, שמש"כ שאין סומכים על העירוב הרי לנשותיהם סומכים, ומש"כ המנח"י אם יקרע העירוב א"כ הפסיד את הפורים, והב"ד ביב"א (ח"ז סי' נח) וכמו כן הקשה באור לציון ח"א הקשה יותר מזה שוכי יקרע יהיה שני ערים עי"ז, כתב באבן ישראל שא"צ שיהיה מחובר כל רגע ורגע, וכ"כ במנחת שלמה תנינא (מהדורא קמא סימן נט, ובתנינא סי' נז), דלקמן, ובשבות יצחק (דרזי) משם הגר"ש אלישיב שאה"נ אם יקרע העירוב יהיו י"ד, ומה בכך, ובספר תפארת ציון הספדים על הגאון האור לציון, איתא מהרב אברהם שבות (ע' תמא), שאמרו לו שהגר"ש אלישיב פסק לרמות ט"ו, אמר האם ראה מש"כ בספרי, ואם יראה ולאחר מכן יאמר עדיין ט"ו הנני חוזר בי, וכן כתב בהתחלת תשובתו שאינו בא לומר דבר במקום הגדולים בענין רמות, ע"ש.

עוד כתב באבן ישראל שם, שמש"כ מנח"י שלמ"ד יש רה"ר בזה"ז א"א לסמוך על העירוב, הנה א"צ לזה לשיטת החזו"א (סי' קז ס"ק ז) וע' באול"צ ח"א, שיש בכל מקום ג' מחיצות שהיו דרבנן, שמועיל לו עירוב, ע"ש. ועוד יש להוסיף כנ"ל שכותב במנח"ש שהצורת פתח עושה אותו לכו"ע דרבנן. וע'

(ס' ע' ד"ה עלה) ויוסף אומץ (ס' ע"א ד"ה מעתה), שכבר נודע דהרב"ז ברוב תשובותיו פוסק כסברא אמצעית ומרגלא בפומיה נקטינן כסברא אמצעית, (וע' רב"ז ח"ח (ס' יא), ובח"ג (ס' אלף א' תקעב), וע' מהריב"ל ח"ג (סו"ס סא), שכ"כ בדעתו)¹², ולכן אפשר שנחשב סמוך אפילו במיל מהסיום של הסומכים.

אמנם האמת היא שיש כאן ארבע שיטות: שיטת הרב עיר הקדש והמקדש שהוא רק אלפים מהחומה, שיטה שניה שעדיין עד עיבורה של עיר כחזו"א והמנח"י ח"ח (סי'

12) וכ"כ בחזו"ע פסח (מהדו"ב דף רסו), ובשור"ת יביע אומר חלק ח (חלק יורה דעה סימן ז אות א), שהעיקר כשיטה אמצעית, כמ"ש הרז"ה בעל המאור בפ"ק דסוכה (י א) גבי כמה יהיה בין סוכה לסוכה. וכ"כ הר"ן יומא (פב א) בד"ה ופסק הרב אלפסי בחינוך והשלמה דרבנן כרב נחמן, משום דאמר מילתא מציעתא (וע"ע בשדי חמד מע' ה' כלל ל).

וראיתי בשור"ת צמח צדק (ליובאוויטש) אורח חיים סימן לו שכתב שידוע שהלכה כדברי המכריע. והגם שהרי"ף כ' בפ"ד דעירובין דדוקא במשנה אמרי' הכי ולא בברי' וכ"כ הרשב"א בחי' פ' כירה דף מ' משם הגאונים. הגם דבגמ' בדרך דילמא איתמר מ"מ לא עבדי בה עובדא וא"כ י"ל דה"ה בדברי הפוסקים.

מ"מ עכ"פ יש כאן דעות לצרף לדעת רש"י והתוס' ותו לא הוה האוסרים רבים ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ועוד דהתוס' ס"ל דגם בברייתא איתא כלל זה כמ"ש במשנה למלך פ"א מה' בית הבחירה ע"ש ופ"ט מהל' ברכות דין ג' במל"מ ובהג"ה. עכ"ד.

וע' בשור"ת באר יצחק אלחנן חאו"ח סו"ס ז, שהא דקיי"ל אין הכרעה שלישית מכרעת, וכתבו התוס' בב"ק (דף קט"ז) ובשא"ד, דהוה משום דאינו מטעם א' ע"ש, אכן כבר כתבתי לעיל (שם) דדוקא לענין רוב המקילין שלא מטעם א' שלא יכריעו את המיעוט האוסרין, אבל היכא די"ל דכ"ע ס"ל להתיר אף דזה חולק על טעמו של זה ואינו מטעם א' כה"ג יש להקל והבאתי (שם) רא"י לזה מירושלמי סנהדרין (פ"א ה"ג) ע"ש, והב"ד בשור"ת באר יצחק (חלק אבן העזר סימן י ענף ה בסופו).

דבתחומין מוכח שזה כעיר אחת וחשיב כד' אמות, וסיים עוד ומה שהם טוענים וכי אם יקרע העירוב ישתנה הדין, חוץ ממה דלאו טענה היא כלל, נראה דיתכן דכיון שבדרך כלל הקיפו את המקום בצוה"פ מפני שבני העיר רגילים לילך שם גם בשבתות ויו"ט, לכן אף אם אירע שנקרע ממש העירוב, מ"מ אם עומדים לתקנו יתכן שלענין נד"ד שפיר חשיב כעיר אחת גם בשעה שהעירוב קרוע, ואף אם אין סומכין ומחמירים לא לסמוך על צוה"פ, היינו דמדרבנן צריכים להחמיר, אבל מדאורייתא שפיר מהני לעשותו כרה"י וממילא חשיב כעיר אחת לענין מגילה, עכ"ד. והיא ראייה חזקה ביותר, ושלח שליח מיוחד לקהילות יעקב (קנייבסקי) אם הוא לדעתו צריך לחזור בו מהוראתו בזה, "כי איננו רב והדבר לא מוטל עליו" וכנראה השיבו שיכול להשאיר בהוראתו, כי הוראה זו נשארה לתמיד ועד לרגע זה בבית הרפואה עין כרם ע"פ פסיקתו, ככה שמה שנאמר משם הקה"י שעירוב לא נחשב יש בו נרגא. אחר ששמע דברי הגרשז"א, וע' בספר ארחות רבינו ח"ג (ע' מ), מש"כ הקה"י ע"ד, שא"כ את כל א"י תחשיב בעירוב, ושהוא לא פוסק, ע"ש.

ובספר אגרת הפורים השנית הביא מכתב הקה"י שס"ל שאין העירוב מחבר, אך מסיים אם לדין יש תשובה, ולהלכה איני יכול לומר שום דבר, ע"ש. והב"ד באלה הם מועדי (שליזנגר, ח"ב ע' רג). וע"ע במאמרו של הרב דוד שפירא בבני ציון (ח"ג) שאביו ס"ל לצרף את העירוב, שהרי בירושלמי בעי אם העיר מוקפת עירוב אם נחשבת למוקפת חומה, והעיקר שבאים מהסמוך לעיר בשביל שמיעת הדרשה בפורים שחל בשבת ע"ש. ויש לפקפק טובא. ועוד כתב שהעיקר מה שהולכים ובאים ממקום למקום זהו דין הנראה, ולפ"ז כל

לקמן אות ט"ו עוד מדברי הגרי"ש אלישיב שלא אמרין שאתי רה"ר ומבטלי מחיצה.

ובאמת באור לציון ח"א (סי' מה), בנ"ד כתב שיש לפקפק על העירוב גם מצד שלרמב"ם גם ברה"ר דרבנן צריך שלא יהיה בין העמודים י' אמה, ובעירוב יש ריווחים של י' אמה, ולכן לא מהני העירוב, מלבד הסברא שלא נראה שהעיר תתחבר ותתנתק על ידי העירוב ע"ש. הנה בזמן הזה חיברו את העירוב על ידי העדה החרדית, אמנם אין הם מקפידים שלא יהיה רווח עשר אמות, וע' בברית אברהם דניאל ח"ב (סי' כז), שהביא שלדינא נראה שא"צ כל עשר אמות, ע"ש. ונשארו רק שאר נימוקיו, שהם גם שיטת המנח"י שעל כולם השיב באבן ישראל שם, ובברית אברהם שם בארוכה, ודפח"ח. ובתשובות והנהגות (ח"ב שם) ובברית אברהם שם האריך להסביר טעם פלוגת שני הצדדים, אם צורת פתח עושה דין מחיצה, ע"ש.

אמנם כולם לא ראו ועכ"פ לא התייחסו לדברי שו"ת מנחת שלמה תנינא (מהדורא א' סימן נט, ובתנינא סי' נז) שהסביר את הדברים יפה, והוא שהיות ומבואר בשו"ע או"ח (בסוף סי' שצח) לענין תחומין בשבת דכל שישבה ואח"כ הוקפה מודדין מן החומה, ועיין במג"א סי' ת"א דצוה"פ ג"כ חשיב לענין זה כישב ולבסוף הוקף. ומעתה כמו שלענין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מהצוה"פ, ה"נ לענין מגילה, שהרי ביה"ח הדסה חשיב ודאי מעניני העיר, וכמו"ש המשנ"ב בשעה"צ דבעינן "שהוא משתתף עמו בעניניו", שהרי הוא דבר חיוני בשביל אנשי העיר ואלפי אנשים נוסעים יום יום מהכא להתם ומהתם להכא, ולכן לא ידעתי מה שכולם טוענים דצורת הפתח לא מהני אלא לעשותו רשות הרבים אבל לא לעיר אחת, וכמדומני

כמו בירושלים עצמה, זה דבר אחד. עכ"ד. וע"ע בנעם חלקים ז'–ח'–ט' וי"ז מכל דין זה.

והנה אף שהמנח"י ס"ל שיקראו ברמות ב"ד היום העדה החרדית פוסקת לא כמנח"י שכתב שאין לסמוך על העירוב כיון שסבירא להו לסמוך על העירוב בתוספת של הרב יעקב בלוי שס"ל שרמות אפילו אם לא קשורה לעיר היות והיא מובלעת מג' כיוונים חשיב לירושלים יותר. והוא טענה גדולה, וע' לקמן אות ט"ו באריכות.

ובבירור הלכה (זילבר), הביא מהרב לב שמחה מגור שהיות והמנח"י מרא של ירושלים, אמנם אחר שפוסק שרמות אינה ירושלים ע"כ לא נחשב למרא דאתרא שם ואין חיוב לפסוק כמותו, אמנם העיר בירור הלכה שנחשב רבה של כל ארץ ישראל, ע"ש.

והעיקר שהתקרבה רמות עתה תוך מיל ולא כמו שהיה יותר ממיל. וכן יב"א אף שהחמיר כאן על דין העירוב, הנה חזר בו ביב"א (ח"ט) שחזר בו ומתיר את העירוב, וע' בהערה. וי"ל שבנ"ד דהוי דרבנן יש להקל שנסמוך על העירוב שנחשב לעירוב. ועמש"כ לקמן לענין מגילה שנראה דהוי דרבנן ולא דאורייתא למרן וכדמוכח בב"י בסי' תרפט לענין קטן, וי"ל שבנ"ד דהוי דרבנן יש להקל שנסמוך על העירוב שנחשב לעירוב. ואי נימא דהוי ד"ק כד"ת דמי מ"מ בזה עבדינן ס"ס ככל דיני דאורייתא כנודע, ואכמ"ל.

דין נראה האם מהסמוך

ה. והנה בדין של נראה ישנו ספק גדול באחרונים הוא האם צריך מעיר העתיקה לראות, או סגי מהתוספת של העיר כמו בסמוך שיש דין של סמוך לסמוך, כן בנראה, וכך דעת הרב כה"ח (ס"ק י), שמאחר

סביבות ירושלים ודאי ט"ו ע"ש. ואין דבריו נראים כל הצורך. ובמועדים וזמנים (ח"ב סי' קפה) בהגה העלה שאין לסמוך על העירוב שלא הופך אותו לשוב אחד אלא רק שיש לו מחיצות ע"ש. ובקנין תורה (ח"ד סי' פז) כתב שאין העירוב מצרף ויקראו ב"ד, וכתב רק להסתפק אולי מיל נחשב במכונת, ע"ש. וע' לקמן. ובקנה בושם חלק ג (סימן מה), שאין מצטרף העירוב כדעת המנח"י גם בח"ט סי' ע' ובח"י סי' נ"ה, ושכן דעת הגרי"ז מינצבערג בשם הגאון בעל תורת חסד זצללה"ה, והגאון הר"פ עפשטיין, ע"ש.

והרב רצאבי (בשיעור שנאמר באדר תש"ע, ופורסם ביד מהרי"ץ) הביא בלשונו להסביר זאת שהעירוב פה הוא לא סיבה, הוא רק סימן. כי בעצם צריך להבין, עניין התקנה של מרדכי ובית דינו, מדינה ומדינה ועיר ועיר, היינו שכל כרך מושך גם את הסביבה שלו. כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך, בא להגיד שאם אתה מדבר על עיר אחרת כמובן שלא תימשך אחר העיר השניה, אם זה מושב נפרד ליד ירושלים נצטרך לדון אם נחשב נראה או סמוך, אבל פה מדברים על שכונה שהיא בתוך ירושלים. ענין העירוב של ירושלים שמקיף גם אותה, הוא רק סימן שמחשיבים אותה כחלק מהעיר, והרי לא רק לגבי עירוב אלא גם לגבי מיסים וארנוניות וכל העניינים של ירושלים הם נחשבים כתושבי ירושלים, א"כ איך אפשר לדון על השכונה הזאת כאילו היא דבר נפרד מירושלים? פה ודאי שהיא נחשבת כתוך ירושלים. א"כ מבחינה זאת ברור שאין לדון את השכונה כדבר נפרד, והעירוב הוא רק סימן. גם אם נגיד שדיני עירובין שונים מהלכות מגילה, אבל עצם זה שמכלילים אותם בתוך העירוב של ירושלים, הדבר מראה שמתחשבים בהם

החמיר בתחילה רק בנוגע להר נוף ששם לא נראה ובוזה החמיר בשבעים אמה ושיריים, כמש"כ בתורת המועדים, אף ששם נראה מהסמוך עכ"פ וגם יש ס"ס, שמא סמוך הוא מיל, ושמא סגי בראיה מהסמוך, אך להנ"ל שהדעות תלויות זה בזה, יש לפרוך שאחר שאתה אומר שלא סגי במיל, ממילא צריך נראה מהר הבית ודוק. על כן יש להחמיר, אבל יותר מסתבר דברי התו"ח וסיעתיה שמיל מעיבורה של עיר, וכן מסקנת מו"ז כנ"ל, ודוק.

האם חישוב סמוך למיל שיעורו הוא במכונת

ו. והנה בכה"ח (ס"ק י) כתב שנראה לו שהיות ויש ספק בנראה ויש יותר ממיל האם נחשב לנראה, והמג"א מחברו לעיר אחת, משא"כ הברכ"י החמיר בזה, לכן יש לצרף לזה דעות שמיל יחשב ברכב ולא ברגל, והוי כעין ס"ס לענין זה ע"ש. וביב"א ח"ז לכאורה הבין בדבריו כאילו ס"ל בפשיטות שאפשר לשער מיל ברכב, וליתא רק צירפו לסניף של ס"ס. ואף ביב"א יש לפרש כן.

והנה נראה מכה"ח שלא חש לזה לומר שבמגילה אפילו בס"ס לא יקראו בט"ו אחר שאם קרא ביום י"ד יצא, ודוק. ולהנ"ל שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא כ"ש שאין לומר כן, וגם ביב"א ח"ז שם השיב שאין כאן ס"ס לדעתו כיון שלא דמי כלל לענין של רכב שנאמר לענין של אבילות ששם תלוי אם יכול להגיע באותו יום, נחשב כמקום קרוב, ויכול למנות עמהם, ובכלל זה אם יוכל להגיע ברכב, אבל כאן כל שהמקום רחוק במדת אדם שהולך רגלי, אין לנו לקרב רחוקים בזרוע, ולומר שע"י נסיעה ברכב יקרא "סמוך" לכרך

שסמיכות מיל מחשיבים מהבתים הסמוכים ולא מן החומה, ה"ה לענין הנראה הוא מהבתים הסמוכים ולא מן החומה, ע"ש. וכן טוען הרב אלהרד בספרו בכורי אשר (סי' א), ולא כברית אברהם דניאל ח"א (סי' כד) שלא הביא מדברי כה"ח בזה, (למרות שראה אותם כפי שאמר לי בע"פ), וביב"א לא נגע בדברי כה"ח הללו כלל. והעירני האברך היקר ר' יוסף משריאן שנראה בס"ד שהיות ופשוט למו"ז זצ"ל לדינא שהעיקר כחזו"א (סי' קנא וקנג) ומקראי קדש הנ"ל שמודדים מיל מהחומה ולאחר מכן נחשב סמוך רק בעיבור של עיר שהוא שבעים אמה ושיריים, ומעתה יוצא שהכל הולך אחר העיר עצמה לענין סמוך, והשאר נידון סמוך רק בדין שבעים אמה ושיריים, ה"ה לענין נראה צריך שיהיה מהעיר ולא מהסמוך, ודוק היטב.

ובמנחת יצחק ח"ח (סימן סב), כתב שאפילו שלענין סמוך יש להקל כעירוב שיש עיבור לעיבור, אבל לענין נראה אין לך אלא חידושו והוא לא מהעיבורים, אמנם יש לקרות יומיים בכה"ג ולא להסתפק ביום י"ד, ע"ש. ובקול אליהו (טופיק, ח"ב סי' כח) כתב, שלא ברור הדבר כדברי כה"ח לומר שנראה הוא מעיבורה של עיר ע"ש.

ועכ"פ במקום שהוא נראה ולא סמוך בעיבורה של עיר כמו רכס שועפט, יש בזה כמה ס"ס להתיר בזה, שמא סמוך הוא מיל ולא תחום שבת, וכשיטת התו"ח וסיעתו, ולא כהר צבי והמבינים כן בדעת החזו"א, ושמא כרשב"א שנראה אפילו כמה מילין (ע' יב"א סי' נט) וסגי בראיית מקצתו ולא כולו, ושמא אפשר שיהיה נראה רק מהסמוך, ובזה נראה כולו ודוק.

ועל כן נראה שיקראו בט"ו, אבל מו"ז זצ"ל

לענין מקרא מגילה.

בזמנם. והלום ראיתי להגרי"מ טוקצינסקי
בס' עיר הקודש והמקדש (עמוד תיג) שכתב
להשיג ע"ד הכף החיים הנ"ל בזה. ע"ש.
וע' בשו"ת מלבושי יום טוב (חיו"ד סימן א)
ובשו"ת זבחי צדק ח"ג (סוף סי' י). ודו"ק.
עכ"ד יב"א.

ועוד השיב על זה בסימן נט כה"ג, וכן
בשו"ת יד נתן ח"ב וח"ג (סי' ל), פשוט לו
שלא מחשיבים לזה את הרכב, וכמש"כ בעיר
הקדש והמקדש, ע"ש. אמנם האמת היא
שמצינו באחרונים שכתבו שלכל עניני מיל
אם יש לו רכב נידון עם רכב, כגון לחפש מים
לנט"י לפניו ולאחריו, וכ"כ באגרות משה, אך
עדיין יש לומר שכאן שאני וכו"ל. אך הרב
משאש בשמש ומגן (סי' נא) כתב שלענין
רמות יותר יש מקום לומר שנחשב ברכב
(מלבד מה שהוא נראה), שהרי כתב הטו"א
שהטעם של מיל משום שהולכים ממקום
למקום, וכל ההליכה לרמות הוא רק על ידי
רכבים, ע"ש.

והנה אה"נ לטעם הטו"א כן הוא אך לא ברור
שהוא הטעם והסיבה וכו"ל, ולכאורה מצטרף
לספק עכ"פ ענין של רכב לפי הטעמים.
וחזינן שיב"א משיב שלא נראה לו לצרף טעם
זה, הלא"ה שיש ס"ס בנ"ד מועיל לקרות בט"ו
ולא אמרינן שתמיד יקראו ב"ד. ודוק.

אמנם הרב טופיק בקול אליהו ח"ב (סי'
כח) האריך בזה שבאמת יש לסמוך על
הרכב, וכתב שאפילו לדיעה המחמירה ביותר
שצריך מיל מהחומה, הנה נסיעה ברכב מעיר
העתיקה לרמות הוא פחות ממיל, ולכן יש
לקרות בט"ו, אפילו בזמן שרמות היתה יותר
ממרחק מיל, וכתב שאף החולקים וסוברים
שלא משערים בסוסים כל זה בזמנם שרוב
ההילוך היה ברגל, ומיעוט בסוסים, אבל כיום

והן אמת שלפי מ"ש הטורי אבן (מגילה
ג', ב') שהטעם שכפר הסמוך לכרך נידון
ככרך, לפי שכיון שהם קרובים וסמוכים זה
לזה, ותמיד מצויים אנשים של זה בזה, אי
אפשר שזה יקיים מצות פורים ב"ד, וזה
יקיים בט"ו, שנראה כעיר אחת שאנשיה
חלוקים במנהגיהם אלו מאלו. ע"ש. וכיו"ב
כתב בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קצג).
ולפ"ז יש מקום לומר שמכיון שלפי תנאי
התחבורה כיום, נמצאים תמיד התושבים
של שכונת רמות במרכז העיר, וכן להיפך,
לכן כל שאפשר לנסוע ברכב ולהגיע בתוך
שיעור מהלך מיל, דהיינו בתוך י"ח דקות,
שזהו שיעור מיל, (כמ"ש מרן בש"ע א"ח סי'
תנט וביו"ד סי' ט), נחשב סמוך לענין זה.
מ"מ להלכה אין נ"ל לומר כן, שמכיון שקבעו
חז"ל השיעור כמחמתן לטבריא מיל, וילפינן
לה מדכתיב מדינה ומדינה ועיר ועיר, אין לנו
לשנות השיעור לפי תנאי התחבורה של היום,
אלא נשאר השיעור במהלך רגלי כמחמתן
לטבריה. וע' בשו"ת ציץ הקודש (סי' נ"ב סוף
אות ה', וסי' נ"ג אות ד'), מ"ש בדברי הטורי
אבן הנ"ל. וע"ע בשו"ת הר צבי ח"ב (ס"ס
קכג). ע"ש. וע' בחידושי הרשב"א (מגילה ג'
ע"א) בד"ה הא דאמר ריב"ל וכו', דטעמא דכל
הסמוך והנראה אליו, משום דמיגנו ומיכסו
בכרך הסמוך להם, שכל שהוא סמוך ונראה
לכרך בשעת המלחמה מתאספים ובאים אל
ערי המבצר, הילכך הם כאנשי הכרך ממש,
והרי הם כמוקפים חומה מימות יהושע בן נון.
ע"ש. וכ"כ הריטב"א (מגילה ב, ע"ב) בד"ה
אלא קרא. ע"ש.

והנה גם לזה נשתנו תנאי המלחמות בדורות
אלו, עם הפעלת מסוקי קרב וטילים ארוכי
טווח וכו'. ואין לשנות ממה שקבעו חז"ל

אמנם הגר"ש אלישיב בקובץ תשובות הרב אלישיב חלק ה (סימן קלא), העלה שלענין מגילה אין לסמוך על שיעור של מכונית, ולא כדברי הרב כף החיים ס"ק י"ד שהאריך בזה והביא דברי מקור חיים שהורה כן הלכה למעשה, שהולכין לפי שיעור הרכבת, ושכ"כ בנחל אשכול ומסגרת זהב של קצוש"ע סימן ר"ד אות א', ורב פעלים ח"ג חו"ד סימן כ"ד, ע"ש. וכן סמך על זה הגר"ש משאש בתשובתו שם, אמנם השיב לו הגר"ש אלישיב שהוא דמיון רק של הרב כף החיים לדין אבילות, ויש לחלק בזה חילוק גדול, והוא שלענין מגילה כתב הרמב"ם בפרק ראשון בהלכות מגילה: "אם אין ביניהם יותר על אלפיים אמה הרי זה ככרך". משא"כ לענין הלכות אבל פרק שביעי: "אם היה במקום קרוב שהוא מהלך עשר פרסאות שאפשר שיכא ביום אחד". הרי שלענין אבילות הוא אפשרות שיבוא ובוזה אמרינן שאפשר ברכב, משא"כ לענין מגילה שהוא לא שייכות לבני אדם לבוא לא, וגם באבילות הוא פלוגתא דרבנותא ונקטינן להקל כדברי המיקל באבל. וע"ע מש"כ בזה בהערות הגר"ש אלישיב בחולין נ' ע"א, ובהערות הגר"ש אלישיב במו"ק כ"א ע"ב, ע"ש. וע"ע מש"כ בזה במקראי קדש סימן כ"ו בהגהות הררי בשדה בסופו מענין שייכות לבני אדם בזה, שכתב חת"ס שהטעם שמוקף בן יומו נחשב למוקף היות וישנו שיהיה אחדות גם בבני האדם לענין המגילה, וכו', ע"ש.

האם צריך שיהיה נראה כולו או מיסים או תחום שבת

ז. והנה בדין של נראה, העיר ביב"א ח"ז (סי' נח אות ג) שצריך שיהיה שטח כל הכפר נראה מהעיר ולא סגי במעט, שכ"כ במאירי,

שעיקר ההילוך ברכב, ובפרט בכביש רמות שנדיר מאוד שאנשים הולכים שם, שבוה משערים ברכב לגמרי, וכן פשיטת הפוסקים לענין אבילות שנגרר אחר בני הבית בשיעור עשר פרסאות שברכב משערים וע' בר"פ ח"ג חו"ד סי' כ"ב ובשד"ח (מערכת אבלות סי' כד), ומה שדחה יב"א שכאן שאני הנה אין לו הסבר ובאמת בזמננו היה מהלך רגלי אבל כיום הוא ברכב שכך ההליכה בזמן הזה, ויותר מהסוסים בזמננו, וכל זה בצירוף שבאמת בנראה א"צ מיל ולכה"ח מהני נראה מהשכונות, ע"ש.

וע"ע במשנ"ב (דרשו) בהלכות תפלה בסימן צב וסימן קסג בסופו, שדעת הגר"ש אלישיב שהולכים לפי מכונית, וכן דעת הגר"ח קנייבסקי באשי ישראל (פ"ח הערה ע) בדעת המשנ"ב בזה, שרק באופן שצריך לרכב על חמור הקיל בזה המשנ"ב (בסי' צב ס"ק יז), ולא כשבת הלוי ח"ט (סי' לז), שסובר שאם הוא תפלה בציבור הקיל יותר וגם הוא בשב ואל תעשה, משא"כ לענין נטילת ידים החמיר יותר שצריך ליסע במכונית, ע"ש. וע"ע בשו"ת זבחי צדק החדשות ח"ג (סימן י), שפשוט לו שלא מחשבים בעגלה, ע"ש.

והנה ריווח גדול יש לנו מדברי כה"ח הנזכרים, והוא ששבעים אמה ושיריים בזמן הוא בדיוק ארבעים שניות, למחמירים, ז"א שאם יש שמונה עשרה דקות כפול ששים שניות, לחלק ל-27 (שיש 27 פעם שבעים אמה באלפיים אמה), יצא ארבעים שניות, ובדקתי וברור שמהר חוצבים עד לרמת רזים יש ודאי נסיעה פחותה מארבעים שניות. ודוק. א"כ אף לדיעה המחמירה ביותר שהוא צריך שבעים אמה ושיריים, הנה נראה שיש לצרף לזה דיעה שמתירה לחשב ברכב והוא דבר גדול מאוד לענ"ד.

מעשר שני במשכן שלה בזבחים (ק"ח ע"ב) מצינו שהיו בעיא דלא איפשיטא לר' ירמיה (אמנם בנוסחת הע"י איתא ר"פ, וכמש"כ בצאן קדשים שם), ובספרו מקבציאל לחלק יצא ששאני מעשר שני שחמיר יותר ע"ש. והנה בזה יל"ע האם סמוך למשכן שלה אוכלים מעשר שני ג"כ, ואי נימא שרק הרואה ולא הסמוך הרי השאלה לא מתחילה כיון שבמגילה יש דין של סמוך, ובא ר' ירמיה לבאר דין הסמוך.

ועוד כתב שם שאין צריך שיראה את כולו וכמש"כ בצאן קדשים שמש"כ בברייתא צריך שיראה את כולו הוא ט"ס ע"ש. וכ"ה בנוסחאות דידן בגמרא, ולפ"ז כ"ש לענין של מגילה שדמי זה לזה כמש"כ בבא"ח שם, וברוח חיים הביא ג"כ מגמרא זו כנ"ל. אבל אי נימא שבמשכן שלה אין כל הסמוך אין כאן כ"ש, ודוק.

זאת ועוד כתב בשו"ת יחל ישראל (סימן ל"ז אות ח' בסופו), שאפשר לפרש את דברי המאירי בב' אופנים: אופן א. שהכפר הוא מרוחק מאוד עד שאי אפשר לראות את כולו ורק מקצתו נראה, דבכה"ג אינו נכלל בדין נראה. אופן ב. שהכפר אינו רחוק כ"כ אלא שמסיבה כל שהיא אינו נראה כולו, כגון באופן שהר מסתיר את חלקו. ונראין הדברים שכוונת המאירי בדבריו היא לאופן הא' היינו, לכפר שהוא מרוחק מאוד, ורק בכה"ג כתב דצריך שיהא נראה כולו. וזאת מב' סיבות: א. מצד הסברא שאין סיבה שלא יהיה דין כפר הסמוך לכרך שהוא באותו מחוז וטפל לכרך ככרך, אך ורק משום שיש הר המסתיר חלקו. ב. מלשון המאירי עצמו משמע שכל דבריו מוסבין על מה שכתב לפני כן של"נראה" אין שיעור (ובא בדבריו לאפוקי דשיעור מיל ניתן רק לדין "סמוך"), ועל זה קאמר דמ"מ

וכן דעת ציץ הקדש ועיר הקדש והמקדש וע' בתשובות והנהגות ח"ג (סימן רלד), ובמקראי קדש ובהר צבי ח"ב (סי' קכג) טוען שיש ט"ס במאירי ואין צריך לראות את כל העיר, ודבריו יפים ונכוחים בדברי המאירי, אף שיב"א בח"ז (סי' נט אות ג) לא רצה לקבל דבריו, ולא קיבל את נימוקו היפה של הה"צ בזה, וז"ל ה"צ, וע"ד המאירי שכתב, נראין הדברים דנראה עמו היינו דנראה שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, ע"ד מה שאמרו בחשבון ובכנותיה בית שאן ובנותיה ויש לפרש כששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא וכו' עכ"ל, וכפי שהתבוננתי בלשון המאירי שבעיקרו עסוק הוא כאן לפרש מה נקרא עמו, ומעיקרא רצה לפרש דאין המכוון נראה לעין ממש אלא כלומר שנראה שהוא שייך לאותו מחוז שהכרך בתוכו ושוב אומר לפרש כפשוטו דנראה לעין ממש קאמרי. הנה רהיטת לשונו אינו נוטה שרוצה כאן להזכיר נקודה חדשה בענין נראה עמו ולחדש דבעינן נראה כולו ולא מקצתו מבלי להודיע מה יהא דינם של התושבים הנראים אם נגררים הם לכאן או לכאן, ואלו היה רוצה להשמיענו תנאי חדש בדין נראה עמו לא היה משמיענו זה באתא קלילא בקצור לשון כ"כ, וקרוב לשמוע שיש כאן טעות הדפוס שנתחלף בדפוס תיבת של בתיבת כל וכן צ"ל כששטח של אותו כפר נראה עמו, ודבר רגיל הוא במאירי זה של מגילה שהדפוס שלו נלקה בחילופי אותיות ותיבות זב"ז כידוע לכל מעיין בו. עכ"ד. אמנם גם הרב דביליצקי בספרו האגרת הזאת (ע' 17), לא קיבל דברי ה"צ בזה.

והנה ע' בבא"ח (פרשת בהעלותך אות י') ורב פעלים (ח"ג חיו"ד סי' יט) שכתב שמצינו שר' ירמיה כאן במגילה קאמר שיושבת בנחל וסמוך קורא בט"ו, ולאידך לענין אכילת

הכרך, כך גם לנ"ד סגי בזה ואין צריך שיהיה יראה כולו, רק לפירוש השני. ודוק (אמנם על הטפל עמ"ש"כ לקמן אות י"א מצד זה שהוא גדול בהרבה יותר מכל ירושלים).

ויש לבאר את הדברים יותר, והוא שלשיטת הראשונים רש"י ורבנו חננאל והרשב"א והריטב"א והמאירי שנראה אע"פ שאינו סמוך, וכן נראה דעת השו"ע בזה יש לדעת מהו נראה עימו, ועל זה נחלקו הראשונים, ברשב"א כתב להדיא שאין לו שיעור, והמאורות כתב נראה עמו לאדם העומד מרחוק כאלו הוא דבוק לו אפילו לא סמוך תוך אלפיים אמה, וריטב"א כותב כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניהם, והר"ן כתב מתחשב מתחומי הכרך, והמאירי כנ"ל הביא לבאר מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, ע"כ.

הנה כל זה לבאר דין נראה שמרחק עד כמה, אבל לסמוך מדוע נצטרך לומר כן, וכ"כ הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות חלק ה (סי' קלא אות ב), אמנם מצינו על הר"ן שנחלקו על לשונו שכתב, אמר ריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון כדרך. מפרש בגמ' נראה אף על פי שאינו סמוך כגון דיתבא בריש טורא סמוך אף על פי שאינו נראה כגון שיושבת בנחל וי"מ דנראה וסמוך דקאמר היינו דמתחשב מתחומי העיר דוקא [ואפילו מופלג כמה] והכי דייק לישנא דקאמר נראה אף על פי וכו' ולא קאמר רואין אותו מן העיר מיהו הא והא נמי איתא דרואין אותו מן העיר בעינן. עכ"ד. וכן כתב לדיוק מהר"ן הרב פרמ"ג, וכן הבין הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ב (סימן נג), ללמוד בדברי הר"ן.

אמנם לענ"ד הדבר מופרך לאומרו בדעת הר"ן, כיון שבגמרא איתא נראה אע"פ שאינו סמוך, ופירושו נראה פירושו במיסים, ובזה

צריך שיראו את כל שטח הכפר, וכמו"כ מיד אח"כ מוסיף ש"גדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה" ומסיים "ואין הסוגיא מוכחת כן". יוצא א"כ מרהיטות לשונו שבכל דבריו לא בא אלא לברר שיעור המרחק לדין "נראה". מעתה הדברים ברורים שגם במה שכתב שצריך שייראה כל שטח הכפר, כוונתו לתת שיעור עד כמה דין "נראה", וכנ"ל באופן א'. עכ"ד. ורפח"ח.

ולפי"ז אין דברי המאירי שייכים לנידון דידן לגבי דין השכונות וכנ"ל. (ובפרט אם נאמר כדעת המקראי קודש הנ"ל שצ"ל "של" במקום "כל", אין מקום להסתפק מדברי המאירי, ובודאי השכונות רמת שלמה ורמות והדומות להן הוו בגדר דין נראה אף שרק חלקן נראה). עכ"ד. אמנם יש לפקפק בזה שכיון שהטעם של נראה לקרות להם למלחמה לא סגי במקצת, ויש לדחות כמו שאמר הרב רוזנטל שסגי במקצת. כנ"ל.

והנה כאן בנ"ד יש אפשרות שהסמוכים רואים את כל ירמות בבת אחת כיון שהוא מקום קטן יחסית, והשאלה האם הכרך צריך לראות או סגי שהעיר רואה את כל העיר, והספק בלשון הר"ן לא מוכרע בזה, וע' ביב"א גם מזה. ובקובץ תשובות ח"ה (סימן קלא אות א), כתב שהכרך צריך לראות, ע"ש.

ועוד נראה בכל זה שהלא המאירי במגילה (דף ב' ע"ב) כתב, ונראין הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך על דרך מה שאמרו בחשבון ובבנותיה בית שאן ובנותיה ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא. עכ"ד. הנה אומר שתי פירושים או שנראה הכוונה שמאותו המחוז, וטפל לכרך, או ששטח כל אותו כפת נראה להדיא. על כן לפירוש הראשון שהוא טפל לאותו

ממיל עד כמה פרסאות לשון הר"ן והבית יוסף, [וע' לקמן אות ט שיעורו], אבל אם שיעורו מיל ורק קו אוירי ולא קו קרקע ודאי שאין שום הגבלה נוספת לזה וכמש"כ הצ"ח שאין אלו אלא דברי נביאות. אף שלא ראה את הראשונים, אבל מסתברים הדברים שלא נאמר אלא לזה, וכמדויק בדברי הר"ן.

ולכן מה שבתפלה למשה שם רוצה לומר בגלל דבר זה שסמוך שאינו במיסים יחד כמו תל אביב ובני ברק אין צריך לקרות כמו בתל אביב ויפו, הנה נפרכו הדברים ואין לדון על זה כלל ועיקר.

אמנם לענ"ד בהדיא לדייק שאפילו בסמוך הוא נאמר מדברי הבית יוסף בהסבר דעת הר"ן, שכתב בית יוסף אורח חיים (סימן תרפח), וביאור דברי הר"ן כך הם יש מפרשים דנראה וסמוך דקאמר היינו דמתחשב מתחומי העיר כלומר שכפר זה נחשב מכלל תחום אותו כרך אבל אם אינו נחשב מתחום אותו כרך אף על פי שהוא נראה מן הכרך וגם אינו רחוק ממנו מיל אינו נדון ככרך וכשהוא נחשב מתחום אותו כרך אם הוא סמוך דהיינו שהוא בתוך מיל או אם הוא נראה אף על פי שהוא רחוק ממיל כיון דנחשב מתחומי הכרך נדון ככרך, עכ"ד.

וכן דייק מדברי הבית יוסף בתפלה למשה שם, אך לא ראה דברי הרב מאמר מרדכי שהרגיש בזה וכתב שודאי שאין כוונת הבית יוסף לומר כן על נראה אלא כוונתו נראים דבריו, והוא דוחק גדול. וכמו שהקשנו לעיל מהו שנאמר סמוך אע"פ שאינו נראה, וראיתי בס"ד במחזיק ברכה שכתב לישב דברי הט"ז (התמוהים ביותר וכמש"כ החזו"א), שאינו דומה נראים דרישא לסיפא, שברישא נראה אע"פ שאינו סמוך הוא מתחשב מתחומי

נאמר אע"פ שאינו סמוך, ולאידך סמוך אע"פ שאינו נראה שלא מתחשב במיסים, ולא שייך לדייק מילה אחת בתחילה שאמר דנראה וסמוך דקאמר וכו', שקאי גם לסמוך שצריך שיהיה מתחשב תחומי העיר. ודוק. ובאמת בהגהות א"י מחק מהר"ן תיבת סמוך.

עוד ראיתי להרב תפלה למשה שיצא לדייק שגם לסמוך צריך שיהיה מתחשב במיסים, מדברי חידושי הריטב"א מסכת מגילה (דף ב ע"ב), ומדינה מיותר לכדרי' יהושע בן לוי דאמר כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו וכו', דכיון דמגנו בתוך העיר בשעת צרה ומשתתפי לכל מילי כדיריהו חשיבי לענין מקרא מגילה, ע"כ. הרי שגם לסמוך צריך שישתתף ולא כמשנ"ב בשעה"צ ס"ק ה משם הר"ן והריטב"א להיפוך. ע"ש.

אמנם נראה לדעתי בס"ד שהנה המשנ"ב ידע מה שהוא מדייק, והוא מהמשך הלשון של הריטב"א שכתב שם, ועד כמה כמחמתן לטבריא. והיינו מיל דהא קמ"ל דשיעורא דמיל כמחמתן לטבריא. ולדידן פירש"י ז"ל במסכת ערובין דמיל מהלך אלפים אמה, ודעת רבותי כל סמוך הוא דמשערין במיל דכיון שאינו נראה עמו לא חשיב סמוך ביותר ממיל, אבל בנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעיניהם לית ליה שיעורא, וקי"ל כתנא דידן דבעי מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. ע"כ. הרי שנאמר רק על נראה ולמעלה לא דק לחלק. וכן החזו"א ראה את כל דברי הריטב"א בזה והעלה שרק בנראה הוצרך הדבר ולא על סמוך, ובצל"ח תמה על דברים הללו של משתתף וכו' שאין אלו אלא דברי נביאות, ולהנ"ל שהם דברי הראשונים ולבאר דוקא ענין של נראה אתי שפיר.

והנה גם אם קאי על נראה הכוונה יותר

(סי' קכ) ומט"י (סי' תרפח ס"ק ג), וכן נראה דעת המאירי בזה, אמנם כן דעת הריטב"א שהוא לענין מסים נאמר. ע"ש. ומצאתי בס"ד שבמחזיק ברכה בהדיא כתב שדעת הר"ן שהוא ענין של תחום שבת, ע"ש.

והעירני הרב דוד קהלת שליט"א שישנה הבנה חדשה מהו תחומי העיר, והוא שיטת מהר"ם אלשקאר (סימן קי), שכתב שהוא מיל נוסף, שסך הכל יהיה שתי מיל, וז"ל, היינו דמתחשב מתחומי העיר והמתחשב מן התחום על כל פנים לא יהיה רחוק כל כך ואף אם יהיה יותר ממיל יהיה באופן שנחשב מתחומי העיר ולא רחוק הרבה. . אף אם תמצא לומר שתהיה רחוקה יותר ממיל יהיה המרחק מעט באופן שתתחשב מתחומי המקום. . דיותר ממיל אינו מרבה יותר ממיל אחר, עכ"ד. ולפי זה רמת אברהם בבית שמש אפילו שהיא יותר ממיל היות והוא פחות משני מיל בכלל נראה ממש הוא.

אבל למעשה בשו"ע לא הביא שום תנאי בזה, וגם אם היה רואה דברי הראשונים שבהדיא כתבוהו על ההסבר של נראה לא היה אומר כן. ודוק.

ולא ראיתי לאחד מהאחרונים שדנו בזה, שמאחר שהשו"ע פוסק שנראה אע"פ שאינו סמוך, ולא נקט שצריך שיתחשב מתחומי העיר משמע שלא סובר כן, ומאחר ועתה יודעים אנחנו שיש דעת הרשב"א שסובר כן, לכן מעיקר הדין גם כנראה אין צריך שיהיה מתחשב בתחומי העיר. ועכ"פ הוא ספק שקול גדול ביותר. על אף שהמשנ"ב בשער הציון ס"ק ה הביא לחשוש לדברי הראשונים ולא ראה דברי הרשב"א והמאורות והחיד"א במחזיק ברכה שכתב שהוא עירוב של העיר. ודוק.

העיר, וסמוך אע"פ שאינו נראה, כאן נראה הוא כפשוטו, אבל גם בסמוך צריך שיהיה מתחשב בתחומי העיר, ודפח"ח.

אמנם אף בבית יוסף אינו אלא צידוד ואחר שמכל הראשונים בהדיא שלא נאמר דבר זה אלא על נראה אין לומר כלל על סמוך צורך בתחומי העיר. ועוד שמנלן שהוא מיסים הלא ד' שיטות בדבר או תחום שבת וכ"ד החיד"א במחב"ד, או כמאורות שנראים לשלישי כסמוכים, או נראה כולו כשיטת המאירי. ודוק. ותמוה מה שהחזו"א (סי' קנג), סותם כדברי המשנ"ב בדעת הר"ן שהוא כשיטת הריטב"א משום מסים וארנונה. ודוק.

ולפי זה לכאורה יש לנו בעיה לענין העיר בית שמש כיון שהעיר ירמות נחשב למקום של רשות הטבע והגנים זמנית לצורך שיפוצים ולאחר מיכן יחזור לרשויות של בית שמש, אמנם היות ובהדיא בדברי הראשונים שלא נאמר רק על נראה ולא על סמוך אין לחוש לזה. ואי נימא שהוא גם על סמוך אין אלו אלא דברי נביאות כמש"כ הצ"ח שאינו בגמרא וכו', ורק על הנראה שהוא רחוק עד כמה הוא יש לדון.

[ויש להתפלא על מש"כ תשובות והנהגות כרך ג (סימן רלד), נראה שרק סמוך מועיל שמשותפת, אבל ביותר ממיל נקרא רחוק ולא מועיל השיתוף ליהוי ככרך. והוא טעות ברורה].

זאת ועוד בגדר של נחשב מתחומי העיר, הנה בדברי הבית יוסף אפשר לבאר שהכוונה מיסים וארנוניות כמש"כ בפרי מגדים מש"ז אות ג, אבל נראה לבאר שהכוונה כתחום שבת לענין זה. וראיתי בתפלה למשה ח"ב (סי' נג אות י), שכתב להשיג על הפרמ"ג, שלא נראה כן מדברי הבית יוסף ומהריט"ן

הגאון שם משמע שמצטרף, וציין לחמד משה ומש"ז ועוד, וכ"כ להוכיח הרה"ג ראובן מרגליות בספרו נפש חיה על השו"ע מדברי הגמרא בזבחים, והרב טוביה רוזנטל גם דן בזה בקובץ של תורה מציון א (סי' כג) ושם הביא מעצמו מזבחים שם וכתב שאינו דומה לנ"ד, אלא כולם קוראים כל הסמוך להם, והסבר הדבר הוא בטעם של כל הנראה, כי כל הרואים את שושן באו לעזרתם, וסגי שאחד רואה ומודיע לכולם ע"ש. וכן יש בזה הגיון שהרי בסמוך אפילו מרחק גדול קוראים בט"ו אף שאין יקראו להם למלחמה, ודוק. ומקור הדברים של מלחמה הוא בחידושי הרשב"א (מגילה ג ע"א) בד"ה הא דאמר ריב"ל וכו', דטעמא דכל הסמוך והנראה אליו, משום דמיגנו ומיכסו בכרך הסמוך להם, שכל שהוא סמוך ונראה לכרך בשעת המלחמה מתאספים ובאים אל ערי המבצר, הילכך הם כאנשי הכרך ממש, והרי הם כמוקפים חומה מימות יהושע בן נון ע"ש. וכ"כ הריטב"א (מגילה ב ע"ב בד"ה אלא קרא) ע"ש. [ולכאורה טעם המלחמה גם על נראה] וע' במאירי שהרגיש במגילה ב שכתב שבתוך הנחל גם קורא בט"ו, ע"ש.

עוד בדין הנראה בגדרו

ט. עוד כתב בשו"ת יחל ישראל (סימן לז) וקדמו בנפש חיה על השו"ע, שבסוגיית הגמרא בבכורות (נד ע"ב) שאמרה "קים להו לרבנן דשיסתר מיל קא שלטא ביה עינא דרועה", היינו שהרועה יכול להשיג על עדרו אף שהבהמות מרוחקות זו מזו מרחק של 16 מיל¹³. ומטעם זה מצרפין למעשר בהמה את

והנה ישנה הגהה בכת"י על יב"א חלק ז (סי' נח הערה 3), וז"ל ולפענ"ד אף בכפר הסמוך לכרך שקורא בט"ו זהו כשרובו של הכפר סמוך תוך אלפיים אמה לכרך, אבל אם רק איזה בתים סמוכים שאינם אלא מיעוט הכפר, אינם גוררים את הכפר כולו להחשב סמוך, וכדין נראה שצריך שיהיה כולו נראה (ורובו ככולו), ולכן גם המיעוט נגרר אחר הרוב לקרות ב"ד משום לא תתגודדו, ע' בשו"ת הר צבי ח"ב (סי' קכג), ד"ה ומעתה, עכ"ד.

וע' בסוף דברינו מענין לא תתגודדו, והדבר מפליא ביותר והלא כל ירושלים הסמוכה וכי רובו סמוך ודאי שלא, ומה בא לומר שצריך שיהיה רובו סמוך, וצע"ג [ולחילוק היחל ישראל בזה שרק מחמת מרחק נאמר א"ש שאין צריך שיהיה סמוך ברובו]. ובהקדמה ליב"א שם, שההגהות כת"י היו לפעמים לפני ההדפסה והושמטו משום מה ומביאים אותם בכל זאת, ועל כן לא סומך על זה לדינא בשו"ת הראשון לציון ח"א (חאו"ח סי' ס).

סמוך לנראה

ח. ולענין שכונת רמות עוד י"ל שמאחר ומשכונת שועפט הנקראת רמת שלמה לשכונת רמות יש פחות ממיל והוא רק שבע מאות חמישים מטר, [בשנת תש"ע, ומאז התקרבה הרבה יותר] יש בזה גם היתר שיחשב לקרות בט"ו, והוא שהנה בענין נראה, אם סמוך לנראה, נראה שיש לומר שיקראו ביום ט"ו בזה, ואף שברוח חיים (פלאג'י) הביא מנכדו ר' משה להביא מזבחים קיח ע"ב לענין משכן שילה שאם נראה מעל הנחל ולא בתוך הנחל תיקו, על כן דן שם על איזמיר שקוראים ב' ימים מספק אבל כפר הסמוך שרואים רק בגובה העיר של איזמיר אותו, האם יחשב ושאל הנכד שלא יחשב, ומתשובת

13 ועמש"כ בס"ד בהלכות קריעה על מקום המקדש בזה באריכות. וראיתי שהאריך בזה יפה ברף על הדף

ירושלים, גובה הגבעות שבין העיר העתיקה לשכונת רמת שלמה אינו עולה על 760 מטר מעל פני הים, ואילו שכונת רמת שלמה עצמה גובהה כ-790 מטר, וברמות יש מקומות הגבוהים 806 מטר ומקום מנוחתו של שמואל הנביא (נבי סמואל) גובהו כ-900 מטר מעל פני הים. לפיכך, אין לחשוש לדברי הטוענים שההרים שבינתיים מפסיקים, כיוון שהמציאות מוכיחה שניתן לראות מהעיר העתיקה לפחות חלק מרוב השכונות שמסביב לירושלים (וסגי לשי' מהרי"ל דיסקין וכדלעיל) עכ"ד.

שוב יל"ע כנ"ל שהלא הנידון כאן הוא בקריאת המלחמה ומה שייך דבר זה בראיה בהפסקת הרים. ודוק. ועוד ע' בדברי יציב (סי' רצה), שהביא שיש לבאר שנראה עימו פירושו על ידי מקום שלישי, שרואה את שני המקומות, וע' במאמרו של הרב אלאחד בספרו בכורי אשר (סי' א), שכן דייק בדברי המאורות, ע"ש. אמנם כל החישוב של ט"ז מיל הוא לא ברור כיון שיש שלמדו שהוא שמונה מיל מכל צד, ועוד ואכמ"ל.

עוד כתב בשו"ת יחל ישראל (סימן לז), שכתב הר"ן בפירושו הא' המפרש תיבת "נראה עמו" שנחשב בתחומי העיר. ומסיים הר"ן "ומכל מקום אינו נראה שאם היה רחוק "כמה פרסאות" מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נידון ככרך" ע"כ. וביארנו ש"כמה פרסאות" אם נחשבם במידה הכי קטנה, שמיעוט רבים שנים, הרי לנו ב' פרסאות שהן ח' מיל שהם 9216 מטר להחזו"א, ולהגרא"ח נאה 7680 מטר. אולם במרחק גדול יותר ממדה זו אולי לא יתחשב ככרך עצמו מדין נראה. (אף שעדיין ניתן לפרש בר"ן ש"כמה פרסאות" הכוונה לג' או ד' פרסאות). והנה, המרחק האוירי שבין חומות העיר העתיקה

הבהמות שהם בתוך מרחק זה. וברור הדבר שכוונת הגמ' היא גם אם מצדו האחד קרובות אליו הבהמות במרחק פחות ממיל אחד, ומצדו השני רחוקות הבהמות במרחק של יותר מחמשה עשר מיל, דהרי עינו של הרועה שולטת אף על מרחק זה. מעתה אם יכול הרועה להביט ולהבחין בבהמה במרחק של למעלה מ-18 ק"מ לשיטת החזו"א, ולמעלה מ-15 ק"מ לשיטת הגרא"ח נאה, ברור הדבר שראיית מבנים, קלה פי כמה וניתן להבחין בבית אף במרחק רב יותר. והנה המרחק בין רמות ורמת שלמה לעיר העתיקה קטן בהרבה מ-15 ק"מ. א"כ בודאי שמבחינת הראייה (כשלא נתחשב בכתים שנבנו ובעצים שנטעו) בין העיר העתיקה, לבין השכונות הנ"ל, וכדלעיל) אפשר לראות את בתי רמות ורמת שלמה מהעיר העתיקה.

ואין לומר שההרים שבינתיים מפסיקים ומפריעים לראיה, שהרי לפי המובא במפת

בכורות שם, שהעלה שם שדעת התוספות יו"ט הוא יחידאה שהוא שמונה מיל לכל צד, אבל לשאר הפוסקים הוא שיעור של ט"ז לכל צד, וכן הוא פשט הסוגיא שמגיע גם לל"ב אמה משני כיוונים, והוא פלא, והדבר תלוי קצת גם בפירוש רש"י במשנה האם גורסים הבהמה רועה בקמץ שהבהמה דרכה לילך ט"ז אמה או רועה שסגול, שדרך הרועה ללכת, ורבינו גרשום חיבר את שני הפירושים, ולכל הפירושים והאמרות קשה מפשט הסוגיא שבהדיא הוא ט"ז אמה, ע"ש.

ועוד האריך מכמה מקומות בחז"ל בזה, ושכדברי הרב בהר"ן היה חושש לזה הרב זלזניק והיה חושש לתולעים במגדלת שנחשב לעין בשר בעינים שלהם, ועוד שכתב הבן איש חי בבן יהודיע עירובין (ס"ה ע"א) ד"ה לא אברי סהרא, דבדורות הראשונים היה חוש הראות שלהם חזק מאד ידות על דורות אלו ע"ש. אמנם אין ראייה כל כך מהבא"ח כי איירי כנראה למי שצריך משקפיים, וכמו מזכירם בלשון בתי עיניים. ודוק. וכל זה לא כאגרות משה חאו"ח ח"ג (סי' פה), שהוא שמונה מיל לכל צד.

לשכונת רמת שלמה הינו כ-3300 מטר, והמרחק לשכונת רמות הינו כ-4500 מטר בקו אוירי. ולפיכך, כשנצרף את דברי הכס"מ בפירושו הג' לדין "נראה" שמדידתו בקו אוירי ולא במדידה רגילה, לדברי הר"ן שרק מרחק של "יותר מכמה פרסאות" אינו מצטרף לכרך, נוכל לומר בבירור שהשכונות רמת שלמה ורמות אינן רחוקות יותר מכמה פרסאות מהכרך. עכ"ד. והוא צירוף נחמד.

והנה בביאור דברי הר"ן שבבית יוסף הנה אפשר לומר שקאי על יותר ממיל, והלשון כמה פרסאות הוא לאו דוקא, והכוונה יותר ממיל, ואינו מוכרח הדברים לומר שהוא יותר ממיל עד שתי פרסאות. אבל הוא יתכן לאומרו ואינו מוכרח.

לסיכום נראה יותר שא"צ לראות את כולו, ויש לצדד שנראה הוא אפילו מעיבור העיר, וגם לדעת השו"ע נראה הוא שלא רחוק מיל ואז קורא בט"ו. ולפ"ז רבים קוראים בט"ו, ובנוסף לזה נראה יותר שא"צ שבעים אמה ושיריים אלא סגי במיל.

ולענין הר חומה הנה אין שם נראה ויש שם רק ענין של סמוך ונחלקו אחרוני דורינו על הכבישים האם נידונים כנהר שאיננו מפסיק, ומו"א זצ"ל החמיר בזה באיזה תקופה, ואם נחשיבו כנהר אין אפילו שבעים אמה ושיריים, אבל אם לא נחשיבו כנהר יש הפסק פחות ממיל. וכן נראה עיקר להקל ועי' לקמן אות יז וטעם של עירוב גם לא עובד כל כך טוב שם, כיון שהמרחק גדול משכונת גילה ועל כן לא הולכים ובאים ובזה מורה הגרשז"א שלא מועיל העירוב, הרי שהספק עומד רק על ענין של מיל לברו בלא נראה ועל כן הספק שם הוא גדול. והרב שלמה משה עמאר פסק שיקראו ב"ד.

והנה מה נחשב נראה, כתב הרב רצאבי (בשיעור שנאמר באדר תשע, ופורסם ביד מהרי"ץ), שהנה הרב טוקצינסקי בספר עיר הקודש והמקדש כותב, צריכים לראות מהשטח של הקרקע, כי אם נאמר שדין נראה הוא שאפשר לראות גם מהמגדלים, אז מה יהיה אם המגדל יחרב? אם כן נתת דבריך לשיעורין. שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה בתוך הכרך, הרי יתאפשר לראות דרכו את הכפר גם במרחק גדול מאד, וזה ודאי לא ניתן להיאמר שישתנה דין הנראה עמו לפי שינוי גובה מגדלי העיר וחומותיה. ולכן הוא אומר שכשמדברים על נראה, צריך לראות מהקרקע. ונראה שהדבר מתמיה מאד, מדוע יש למדוד מהקרקע? ואף אם אין למדוד מהגג מכל מקום ניתן למדוד מאמצע הגובה (כגון החלונות שבקומה השניה וכיו"ב), לכן נראה שצריך למדוד בשיעור ממוצע. לא מקרקע הרצפה ולא ממגדלים, אלא לפי בתים רגילים, לפחות בית ועליה, דהיינו שתי קומות. וזה בצירוף שיש פחות ממיל ועוד בצירוף חישוב ברכב, עכ"ד. וביב"א פשיטא ליה כדברי הרב טוקצינסקי שהוא מהרצפה צריך להיראות. וכן העלה באור לציון חלק ד (פרק נה סעיף ב).

האם צריכה כל העיר הסמוכה להיות מובלעת

י. עתה יש לנו לדון על יתר הדינים השייכים יותר לדין של בית שמש מדין של רמות האם יש לו דין של כרך חרב מיושביו, והאם צריך שהסמוך יהיה מובלע בתוכו.

הנה הקשה הצ"ח על מסכת מגילה והלא טבריא סמוכה לחמתן ומדוע לא קראה בט"ו מכח חמתן, וישב שצריך גם סמוך וגם נראה

אפשר שצריך שכל הסמוך יהיה נבלע, אבל בנראה ולא בסמוך לא. ודוק היטב. וצידד בזה בתחילה לחלק בין נראה לסמוך אם צריך שיבלע בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' רצה), אבל למעשה כתב שממה שהפוסקים לא חילקו בזה משמע שלא ס"ל הכי וסגי גם לסמוך וגם לנראה שיהיה רק בית אחד נראה. ע"ש.

והרב חיד"א בברכי יוסף מביא קושיא זו משם הרב סמיכת חכמים משם מהר"א שפירא והאריך לדחותו וכתב לבאר שבתחילה היתה קרובה והתרחקה וכן העלה באריכות הרב חזו"א (סימן קנג אות א) ועוד ע"ש.

והנה הרב אהרן גבאי בספרו רינת אהרן על מסכת מגילה מביא מחקר מהרב יהודה ברלינסקי שבדק למעשה את עיר חמתן שהיא חמת והיא תוך אלפים מיל מטבריה, הלא"ה לא נקרא סמוך כיון שלא כל העיר מובלעת, והחזו"א (סימן קנג אות א), האריך להעמיד באוקימתא שחמתן רחוק מן העיר ג' אלפים אמה, וזה נסתר מן המציאות בשטח שהוא בתוך אלפיים אמה, וגם הרב יהודה עדס שמע מכמה ת"ח מופלגים שתמוה מדוע העולם דחו דברי הרב טוקצינסקי, ע"ש. אמנם הנה לדעת מה היתה טבריא העתיקה הוא עצמו הספק, לשיטת הרשב"א שבזה נחלקו רבי ורבי יוחנן שברכו בט"ו לבין חזקיה שקרא ב' ימים, ומה שהגמרא אומרת מצד שימה חומתה אינו אלא על דעת המקשה, אבל אין האמת כן והספק של חזקיה היכן היתה טבריא, ע"ש. ועוד ראיתי בספר הנפלא עלי תמר על הירושלמי (בפ"א ממסכת מגילה ה"א), שהביא שחמת לדעת הירושלמי היא חמתה בדרומה של טבריה ואלו לדעת הבבלי חמת זו היא חמת גדר בעבר הירדן שנקרא היום בערבית אל חמה, ראה בספר הישוב ח"א ערך חמת. ע"ש.

ולכן לא הועיל היות ובטבריא בעמק, ומכאן יצא לרמב"ם שלא מספיק בסמוך שאינו נראה, ע"ש [והנה בדעת הרמב"ם אין לומר כלום על טבריא כיון שלא דיבר על זה, וי"א שיסבור שהוא בט"ו וכמש"כ בתשובה מאהבה ח"א סי' רי, וע' בתורת רפאל ולקמן באות י בסופו].

ועל זה מישב בתורת רפאל (סי' קכג), שצריך שיהיה כל חמתן בכלל התחום, ולכן קאמר וכמה מחמתן לטבריא אבל אם רק התחלת העיר לא מועיל, ולכן טבריא לא נבעלת בחמתן, ע"ש. והב"ד ביב"א חלק ז (סי' נט אות א), ועל תירוץ זה נשען הרב טוקצינסקי בעיר הקדש והמקדש ח"ג (סי' כז), ויחידים קוראים בירושלים על פיו ב"ד במרחק מיל. וכך הביא גם משם הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד אבל הניח לירושלמים לקרות כרצונם, ע"ש [נראה שלא רק על זה מסתמך אלא בעיקר שצריך רק עיבור עד אלפים ולא יותר והסמוך טפל לכרך].

[ובהערות של הגר"ש אלישיב (בליקוטים שבסוף מסכת ברכות ובנדפס בישן בסוף חגיגה), הביא סברא זו, וכן הביא משמו ששמע ממנו כן בהליכות שדה גליון מאה, אמנם למעשה גם שמע ממנו שמועיל עיבור וגם עירוב לעיר, וכמו שהעלה בקובץ תשובות חלק ה סי' קלא, וכן העירו בהערות שם, הרי שאין כאן לדינא דבר של ממש].

יוצא אף לדבריהם שאם הוא גם סמוך וגם נראה אין לנו להחמיר שיהיה כולו, אבל בכה"ג שהוא רק סמוך בלא נראה בזה יש מי שמחמיר שצריך שיהיה כולו. שהרי אפשר לבאר כשיטת הצ"ח שצריך שיהיה גם סמוך וגם נראה, ולכן אין ראיה ממה שמחמתן עד טבריא לא הצטרפו כיון שלא היה גם נראה. וכנ"ל. ולפי השו"ע שסגי באחד אה"נ

בשני ימים. ע"ש. ולא כמג"א סי' תרפח ס"ק ד שהביא את ספק הגמרא לדינא.

האם עיר גדולה בטלה לכרך קטן

יא. עוד ביאור יש לקושיא זו כתב בעלי תמר שם שהיות וטבריא היתה גדולה בפני עצמה יותר מחמת שהיתה קטנה אפילו שהיתה סמוכה מיל לא מתבטלת כלפיה, וכ"כ הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ב (סי' נג אות יא), וקדמם מטעם זה בשו"ת ירך אברהם (אישטרושא סי' י"א), מטעם זה, וכ"כ ובשו"ת חדות יעקב (סימן טו), וכ"כ במהר"ם שיק (חאו"ח סי' קסא), ומדייקו במילת כפרים של השו"ע, וזכה לכיון לדבריו בספר תורת ימי הפורים (סי' ח), וכן החמיר לדינא בספר עיר הקדש והמקדש, להגר"מ"ט, כרך ג' עמ' תיד – תטו. וע' בתורה מציון (סי' טז). ובמועדים וזמנים שטרנבוך ח"ב (סי' קפה), ומורה ובא (בסימן קעד ע' קנ), שהמנהג לא כדבריו בירושלים).

אמנם הדברים נסתרים מדברי החת"ס (סי' קצג), שכתב בהדיא לאו הכי שהטעם של סמוכים שקוראים ככרך משום שלא רצו שיהיו אלו שמחים ואלו עצובים, ואין הבדל בגודל, והשיג על מהר"ם אלשיך סי' נט שדימה למגילה שכל הסמוך בטל להלכות של תקנות הציבור, ויתכן שמהר"ם אלשיך ילמד שהוא משום ביטול ועיר גדולה לא בטלה,

וכן בשו"ת מהר"ם אלשקאר (סי' קי), כתב, שהלשון כרך וכל הסמוך לו ולא להיפוך הסמוך לכרך, השמיענו חדוש גדול דלא תימא דאם יהיה סמוך לכרך עיר גדולה שיהיה הכרך נדון כמותה אלא לעולם הכרך וכל הסמוך לו באיזה אופן שיהיה נדון ככרך. עכ"ד. והב"ד

א"כ אין לנו דבר ברור לחדש מהמציאות דברים בזה כלל ועיקר. וע"ע באריכות גדולה בשו"ת הרב"ז שפרן (חאה"ע סי' ע, ובחלק חו"מ סי' פט)¹⁴.

וכל זה מלבד מה ששיטת הריטב"א במגילה ה ע"ב שבגמרא בערכין איתא שקוראת בטו, ואין לנו גמרא כזו, וכנראה היה לריטב"א מהדורה בתרא של מסכת זו, וכמש"כ בבבית אברהם שני. ועוד שבכפתור ופרח פ"ח מביא משם הרב מתתיה שטבריא קוראים בט"ו כשיטת רבי, ומסכים עימו בכפתור ופרח, ודעת הרב"ז חלק א (סימן רנב), על העיר טבריה שנזכר הספק שלה בגמרא קורין ב"ד ובט"ו וממדת חסידות היו עושין כן אבל מדינא קורין ב"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא. וי"א דלעולם קורין בט"ו דמוקפת חומה היא: והנכון אצלי דעת הגאון וקורין בשני ימים. ע"ש. ובשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' רי העלה בדעת הרמב"ם שסובר שהוא ביום טו, כדברי הלחם משנה שהרמב"ם סובר הוקף ואח"כ ישב רק לענין ערי חומה בהלכות שמיטה ויובל ולא למגילה, וימה של טבריא ודאי שהיה קודם לישוב, אבל לא לדעת השו"ע כיון שפסק דין שהוקף ואח"כ ישב לא מהני, ע"ש. ודעת הרב"ז חלק א (סימן רנב), על העיר טבריה שנזכר הספק שלה בגמרא קורין ב"ד ובט"ו וממדת חסידות היו עושין כן אבל מדינא קורין ב"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא. וי"א דלעולם קורין בט"ו דמוקפת חומה היא: והנכון אצלי דעת הגאון וקורין

14) ומלבד זה עוד כתבו בהאוצר גליון מב ע' רמד שיעור האמה שמדבר עליו רב חייא בר אבא עד טבריא מיל הוא מיל רומי שהוא קילומטר וחצי, אך ברינת אהרן על מגילה (דף ג ע' 20), הביא שזה מתאים לאמה דידן דוקא ולא כדבריהם, הרי במציאות יש כאן סוגיא בפני עצמה.

ומה שכתב בכרך של ירושלים (סי' כב), שמדברי הרשב"א שכתב חידושי הרשב"א (בדף ב:), ק"ל עיר ועיר למה לי, וי"ל דדרשינן מיניה נמי עיר וכל הסמוך לו נדון כעיר ונפקא מינה להקדמה שאינו מקדים ליום הכניסה. ע"כ. וכ"כ הריטב"א ותוספות ריד, ודייק שרק לענין כפר נאמר ולא לענין עיר, והב"ד במשאת מרדכי ובברכת יהודה ברכה ח"ד (סימן לג), הנה לא נראה כלל לומר כן אלא בא לרבות גם לענין זה ולא שרק לענין זה. וכך פשוט לו לה"צ במקראי קדש (סימן כג דף קכ).

ועוד כתב ה"צ שם שיש לישב על קושיא זו משם הרב יוסף כהן [ובמקראי קדש בהררי בשדה סי' כא] ששמע שלמש"כ הרשב"א שהטעם של סמוך משום שבשעת צרה יבואו לעיר המוקפת, בטבריא זה לא שייך כי היה לה ביצורים בפני עצמם ולא ילכו לחמת, ודפח"ח. וע"ע בתורת חסד סי' לח ועוד. ובמראה הפנים על הירושלמי שם מה שישבו בזה עוד.

ובחתם סופר על הירושלמי כתב כעין דברי החזו"א שהתרחק והתקרב, אך עוד הוסיף שהחולקים סוברים כדברי מהר"ם א"ש בתשובותיו שאם הסמוך הוא בשם אחר בפני עצמו אינו יכול להיות סמוך, ע"ש. ולנ"ד בענין ירמות שמו נשאר עליו במדה מסויימת, ובית שמש נהיתה סמוכה לו וא"כ אין שמו עליו, ויל"ע. ועכ"פ הכל פירושים יפים אבל לא הכרחיים לדינא. וששתי כשראיתי כה"ג שכתב ה"צ במקראי קדש (סי' כג דף קיט).

ובדברי יציב והב"ד בתשובות והנהגות חלק ג (סי' רלג), כתב שאם הסמוך התחבר לכרך לא מועיל, וזה מה שהיה בטבריא, שר' יוחנן קרא ואמר שזה טבריא הישנה, אבל אם סמוך

המאיר לארץ (הלכות מגילה פ"א הלכה י), ולא כמש"כ להיפוך מזה בחדושים וביאורים במגילה ב ע"ב וכן הגרמ"נ כהנא באורייתא חלק יא ע' קעג, וכמו שהעיר עליהם בקהלות הקדש על מגילה ב ע"ב אות לז] הרי בהדיא שאין הכרך מתבטל כלפי עיר גדולה, ולא הבנתי מה הבין אחרת מדבריו בשו"ת תפלה למשה ח"ב (סימן נג, ע' תקלד), וחשיבותו של מהר"ם אלשקאר גדולה ביותר כנראה בבית יוסף כמה פעמים ואין להרהר אחר דבריו כלום. וכן דעת הצ"ח (ה ע"ב), ובתחילה חשב לדייק מהמילה כפרים וחזר בו שאין לומר כן. ע"ש. וכ"כ מדעתו באור לציון ח"ד (פרק נה סעיף א), שאין לדייק משו"ע ולחדש דין מחודש בזה, ע"ש.

ופשט דברי הרמב"ם שסובר שצריך שיהיה גם סמוך ונראה להרבה שיטות ועכ"פ כן לצ"ח וכן לראשון לציון במגילה ג הנה משמע שסגי שמקצתו של העיר מתחילה במיל, וכמש"כ בפשיטות בדבריו בחזו"א.

וכן דקדקו האחרונים בדברי המאירי שכתב שגם עיר סמוכה לכרך סגי, והב"ד במשנ"ב ס"ק ה משמע שאפילו עיר גדולה, וכן כתב בהאגרת הזאת ובשבות יצחק פרק ד ע' ס, ובהערות על ברכ"י (סימן תרפח ס"ק ו), אמנם ביב"א חלק ז (סי' נח אות א), כתב שאין הכרח ומדובר שהעיר בתוך התחום, ע"ש. ובאמת בעיר של פעם היו קטנים מאוד ומסתבר לומר כן.

אמנם לפי זה בירושלים כיום אין לקרות בטו, ופוק חזי שפשטה ההוראה להקל בזה. ואין הכרח כנ"ל לבאר כן. אך הר צבי ח"ב (סי' קלא ע' רטו), כתב לישב שאין הכמות קובעת אלא החשיבות, וכרך קטן מימות יהושע בן נון חשוב יותר מעיר גדולה, ע"ש.

(סימן לג), שכתב שבירושלים הוא קמא קמא בטיל והתפשט, אבל להיפוך אם הרוב התקרב לכרך לא, ע"ש.

אמנם אין אלו אלא דברי נביאות שמנלן שזה הגדר לענין מקרא מגילה, ועלינו לברר ולחשוב מה באמת יותר החיוב ולא לחפש ספיקות פורחות באויר.

לא, וכן העלה שם לדינא, ע"ש. והנה מלבד שיש הרבה ישובים להסבר הדברים, זאת ועוד כבר החזו"א ביאר לפי דרכו שהיה סמוך ונתרחק וכו' ומה מקום לחדש דברים חדשים, ובהדיא בחזו"א שבכה"ג יש לקרות בט"ו וכנ"ל באות ג על שכונת גבעת שאול. וכן ראיתי שכתב הרב ברכת יהודה ברכה בחלק ו

ג. דין כרך חרב

והיינו דכתב הר"ן ברישא, ואם הירושלמי מתפרש כך, רמז דזה לפי גירסא אחרת. עכ"ד הרב חיד"א, הרי לנו שהחיד"א חוזר בו וסובר שכרך חרב לא קוראים מכח זה שליכו אומר לו שיש גירסא אחרת לבסוף ברמב"ן, והעיר על דברי הרה"ג עמודי אש אייזנשטיין (סי' ו לקראת סופו), שלנו שיש את הרמב"ן רואים שלא איירי כלל הרמב"ן בדין עשרה בטלנים על ירושלמי זה, והחילוק הוא בלשון כפר או כרך, ע"ש. וכן העיר הרב חזו"א סי' קנג והר צבי ח"ב (סי' קלא), על דברי הברכ"י שלא ראה דברי הרמב"ן והריטב"א בזה, ע"ש. והדברים ברורים.

והרי לנו דברי הראשונים שדעת החיד"א בדעת הרמב"ן והר"ן שקוראים בכרך שחרב והסמוך לו בטו. ואין ספק בזה, ולכן מה שהמשנ"ב בבאה"ל מביא משם הברכ"י שכרך שחרב לא קוראים בט"ו אינו לדינא ואינו ספק כלל ועיקר. זאת אומרת שאין כאן מחלוקת חזו"א עם החיד"א אלא הדברים של הרב חיד"א נפרכים ואם היה יודע מדברי הרמב"ן לא היה חוזר בו מדבריו ופירושו בירושלמי.

ולמעשה יש בזה ירושלמי בשתי גירסאות ובשלשה פירושים, וז"ל הירושלמי, כרך

יב. ועל קושיא זה מתרץ בשו"ת משאת משה ח"ב (חאו"ח סימן ג), שאם מיושב מגויים נחשב לחרב והסמוך לו לא קוראים. וחמתן היה חרב באותה תקופה ולכן בטבריא לא קראו, והרב חיד"א בספרו החשוב ברכי יוסף הב"ד ודן בהם, ובתחילה הגיע למסקנא לחלוק על השדה יהושע וקרבן העדה בביאור הירושלמי והעלה שהחרב והסמוך לו קוראים בטו, ולאחר מכן מביא דברי הר"ן משם הרמב"ן שגורס חוצה לארץ קוראים בו אין קוראים, מלשון שאלה, ולפי זה גם כרך החרב והסמוך קוראים בהם, אמנם בהמשך דברי הר"ן בדין עשרה בטלנים שהביא דברי הרמב"ן שקורא ב"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי, אף שהגירסא מתחלפת, ופירושו אינו ברור. עכ"ד. ולכאורה לפי גירסתו בירושלמי הנז', ופירושו, לא זו בלבד שאין בו י' בטלנים, אלא אף שאין בו אלא עכ"ם, ישראל דנמצא בו קרי בט"ו, ואיך כתב דהרמב"ן הוכיח מהירושלמי דאם אין בו י' בטלנים קרי ב"ד. ולבי אומר לי, כי זאת לפנים הרמב"ן אייתי הירושלמי והוא גריס בחוצה לארץ קורין, ולפ"ז הוכיח דמוקפין כי הדרי אף בח"ל, ושוב דחה גירסא זו, וקיים גירסתנו בחוצה לו קורין. ומזה הוכיח דאם אין בו עשרה בטלנים קרו ב"ד.

החומה. המניעה לקרוא מגילה בט"ו באדר בעיר כזאת היא מניעה הלכתית. ב. תיאור מצב עובדתי – כשהכרך חרב או שגויים יושבים בו, אזי העובדה היא שבכרך אין מי שיקרא מגילה בט"ו באדר.

האמירה בחלק השני של המשפט, משלימה את הנאמר בחלק הראשון – "חוצה לו קורין". ניתן להציע שלוש אפשרויות פרשניות:

א. משפט תמיהה שלילי – אם בתוך הכרך החרב אין קוראים בט"ו באדר בשל מניעה הלכתית או כתיאור מצב, הייתכן שמחוץ לכרך החרב, בסמוך ובנראה לו, יקראו בט"ו באדר? והתשובה היא שבוודאי שהם לא יקראו. ב. משפט תמיהה חיובי – אם מחוץ לכרך החרב קוראים מגילה בט"ו באדר, הייתכן שבכרך החרב, אם יזדמנו לשם יהודים הם לא יקראו מגילה בט"ו באדר? והתשובה היא שבוודאי שהם יקראו. ג. משפט מוחלט – גם אם בתוך הכרך לא קוראים בט"ו באדר מסיבה כלשהי, מחוץ לכרך יש להמשיך לקרוא כמו בעיר מוק"ח מימות יב"ן.

הרי לנו שלר"ן והרמב"ן לא קאי אלא על תוכו חרב ולא על חוצה לו כלל, וכ"כ הרב מקראי קדש (סי' כה), בדעת הר"ן, משא"כ לרשב"א שקאי על חוצה לו דוקא, ומעתה יש לנו להבין את דברי המשנ"ב בבאה"ל, שכתב וז"ל, או שסמוכין להם, כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו ב"ד [דבר משה] כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. אם בכרך קראו ב"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קוראין ב"ד [ברכ"י]. עכ"ד. הרי שיש שתי אפשרויות לבאר את הבאה"ל או שמחלק בכרך חרב בין תוכו לחוצה לו, או שמחלק בין כרך חרב

שחרב ונעשה של עכו"ם, אית חמי בו אין קורין בח"ל קורין, ע"כ. הרמב"ן גרס בחוצה לארץ קורין, וביאר שאם היה מוקף חומה בחו"ל מזמן יהושע בן נון בזה האם אמרינן שיקראו בו בטו, ופושט שהרי בזמן הגזירה היתה ישראל חריבה ובו אין קורין אבל בחו"ל קורין, הרי שאם מוקף מזמן יהושע קוראים בטו, אמנם הרשב"א וכן הריטב"א הביאו גירסא אחרת שצריך לגרוס בחוצה לו, ולא בחוצה לארץ, ונחלקו עדיין האם קוראים אותו בתמיה או כפשוטו, והריטב"א סובר שקוראים אותו בתמיהה שהיות וחרב הכרך איך בסמוך לו יקראו, אמנם הרשב"א כתב שהוא כפשוטו שאע"פ שבו אין קורין אבל בחוץ שמיושב קוראים, וכן דעת הגר"א, (וכן הוא לפי הבנת הרמב"ן שאינו בתמיהה), אבל הריטב"א כתב שדוחק לומר כן. והעיקר כדברי הרמב"ן שהוא בחוצה לארץ, וסיכם שאין ללמוד מלשון משובש של הירושלמי בזה, ע"ש.

וסיכום השיטות בירושלמי בקצרה ביותר הוא¹⁵ שהאמירה בירושלמי מתייחסת לשני מצבים:

א) לקריאה בתוך הכרך החרב או כרך שגויים יושבים בו. ב) לקריאה מחוץ לכרך כזה.

שתי אפשרויות להסביר את האמירה בחלק הראשון של המשפט "בו אין קורין":

א. אמירה הלכתית – במצב כזה שהכרך חרב או כרך שגויים יושבים בו, אין לעיר מעמד הלכתי של עיר מוק"ח מימות יב"ן גם לעניין מקרא מגילה מאחר שבטלה קדושת

15) וכפי שסיכם בצורה ברורה בספר מגילה במוקפות חומה ע' 122.

לפרש בכלל שאין זה החילוק.

ואי נימא שדעת המשנ"ב שיש לחלק בין חרב לגמרי ליושבים בו עכו"ם, הנה נראה שמקור חילוק זה הוא ממה שהביא הברכ"י משם הר"ן משם הרמב"ן, אבל כיום יודעים שיש בזה טעות גמורה ואין חילוק בזה ושומם ונכרים שוים, וכמש"כ לבאר יפה בזה הרב עידוא אלבה בהאוצר (גליון 63 ע' מד), שהחיד"א גם מעתיק העתקה לא נכונה מדברי הר"ן בשם הרמב"ן, שכתב בשמו "כרך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב ונעשה של עכו"ם, מהו", בעוד שברמב"ן גופו כתוב "הכרך שחרב או שנעשה של גויים זמן אחד, ונטלו ממנו י' בטלנים, לכשיחזרו שם ישראל [מהו] שיקראו בט"ו". ובלשון הר"ן "דכרך שחרב מי' בטלנים ולבסוף ישב או שנעשה של נכרים מהו". וכשאנו רואים את הרמב"ן ברור לנו שכוונת הר"ן או שנעשה של גויים ולבסוף ישב, כפי שכתב הרמב"ן עצמו, והשאלה לפי הרמב"ן היא ממש הבעיה של ריב"ל בכרך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב, ודפח"ח, הרי שהיה הו"א לחיד"א שכרך של גויים נחשב מיושב ואינו כן כלל ועיקר, ובוזה מיושב לדברי הרב חיד"א בדעת הרמב"ן איך קוראים בכרכים בחו"ל וכי רובם יהודים, אלא חשב לומר שנחשב למיושב, והאמת שדינו כחרב גמור ופשוט וברור שאין לומר בזה דין מיושב וע"כ שבחרב עצמו קוראים.

ובהבנה כזאת בדברי המשנ"ב כתב בשו"ת הר צבי אורח חיים ח"ב (סימן קלא), ואולי כוונת הביאור הלכה שנהיה הכרך שמם, היינו לא רק שיצא מרשות ישראל אלא שנחרב לגמרי ונהפך לשדה בור "ולא ניכר כלל שהיה שם יישוב", ובכה"ג אפשר דלכו"ע הסמוכין לו קוראים ב"ד דלא שייך בכה"ג גרידה בתר כרך, עכ"ד. אמנם להנ"ל שנכון שכך מחלק

ושומם לבין אם יש בו עכו"ם, והדבר צריך עיון מנלן חילוקים הללו, וראיתי שכתב הרב עידוא אלבה שכתב שיש לישב דברי המשנ"ב איך יתכן לומר שבחוצה לו לא קוראים, מכיון שלא הולך כרשב"א אלא כרמב"ן והר"ן ודברו רק על תוכו, אבל חוצה לו באמת לא יקראו, ע"ש. וכה"ג ס"ל לאדמו"ר מסאטמר והיה מהיחידים שהחמיר כאן בארץ ישראל שלא לקרות בט"ו בברכה, ולקרות ביום יד, וכמש"כ משמו הגרמ"א פריינד בספרו כתבי קודש (ע' פג – פו), ואפילו אם הצליחו לישב דברי משנ"ב אין אלא דברי נביאות שיתכן שלא דן על דברי הברכי יוסף ובמקורותיו על דברי הרמב"ן, והיות ועיקר מקורו הוא מדברי הברכ"י שאותו ראה, ורואים שלפני כן הברכ"י לא מוצא חילוק בין תוכו לחוצה לו כך גם עתה נשאר כן ואין לחלק. וכמש"כ החזו"א שבכרי לחלק צריך להביא ראיה. וכ"כ בהדיא בהר צבי (חאו"ח סי' קלא), שצריך ראיה לחלק בין הסמוך לחרב, ע"ש.

ועוד מנלן שדעת המשנ"ב לחלק בזה בין תוכו לחוצה לו, ונראה יותר שמחלק בין אם יש בתוכו נכרים או שמם, ולזה שבשמם יש לקרות ב"ד, [ומה שנקט המשאת משה חג"ב (סימן ג), שעליו דן הברכ"י רק את דין הסמוך לו כי כך היתה השאלה, ולא שואלים על תוכו כי היה שומם לגמרי ע"ש], משא"כ כשיש שם נכרים נחשב למיושב וקוראים בו בטו, ועל זה כתב הרב חזו"א שלדעתו אין הפרש בין אם הוא חרב לגמרי או לא והוכיחו מדברי הגמרא, שדנה על ריב"ל מהו שחרב ומוקי מעשרה בטלנים, ולמה לא מוקי שחרב פירושו שגרים שם נכרים, ולא חרב לגמרי, הרי בהדיא שחרב לגמרי וחרב של עכו"ם שוה, אבל בדעת המשנ"ב הדבר צריך הכרע אם דעתו שחרב לגמרי לא קוראים. כי אפשר

לשיטתם שהיות ומצריכים עשרה בטלנים [היפך דעת השו"ע], וחרב מעשרה בטלנים וה"ה חרב ונעשה של נכרים, וע' בהגהות מגלה עמוקות על הר"ן ודוק. אבל למעשה אין מקום לחילוק זה כלל ועיקר]. אמור מעתה בגירסת הרשב"א חרב ונעשה של גויים, אין הכרח ויתכן ויודה שהם שני דברים, ועל אחת כמה וכמה שכתב הריטב"א שאין ללמוד מנוסחאות של הירושלמי המשובשות בענין הזה.

ומעתה במפורש רואים שגם אם חרב לגמרי ישנו אותו הדין. ואם היה יודע זאת לא היה מחלק כן.

והנה הגר"א הביא מהתוספות בכתובות דף מה שכתבו שרוב עכו"ם גם נחשב לחרב ובטל ממנו קדושת ערי חומה, ותמה ברש"ש שם מגליה, והרב ברכ"י לא נחת ליה, אלא אם יש לר"ן אדם אחד או לרמב"ן עשרה בטלנים יכולים לקרות ומשמע קצת שגם לענין ערי חומה הוא כן, וע' בשו"ת זרע אברהם (לוטפביר סימן יא), שיצא כנגד התוספות בכתובות, שמאחר שבנ"ד בירושלמי איתא חרב ונעשה של עכו"ם, הרי שחרב פירושו שאין לו חומה, אבל אם יש חומה אפילו שרובו עכו"ם יש בו קדושת ערי חומה, ע"ש. והוא הבנה שלישית מחדשת בכל זה, שחרב הוא החומה, ונעשה של נכרים הוא דבר נוסף, ולא מדובר על כך שחרב לגמרי, אמנם לחלוק על דברי התוספות הוא דבר פלא ולא פשוט, ואפשר שלענין מגילה שלענין חומה לא בעינן כדאיתא בדף ג ע"ב, השאלה אם צריך שיהיה דין כך כיון שרובו גויים, אבל פשוט לו שהם שני דברים גם לנוסחא הפשוטה חרב ונעשה של עכו"ם. ודוק.

ועוד שהחילוק של ה"צ לחלק אם נשאר

הברכ"י אבל זה נוסחא בטעות ואין מקום לחילוק זה. [וגם בזה לא היה בידי הר צבי דברי הרמב"ן המקורי שיצא אחר הוצאת הרב מלצר בזה וכידיו לא היה כלל הנוסח שנעשה של נכרים והוא רק הוספה כאילו של הר"ן לבסוף ולכן לא היה לו מה לבאר עוד בזה].

עוד לשון דומה כותב שם בשו"ת הר צבי אורח חיים ב (סימן קלא), לנסות לישב דברי התורת רפאל, וכתב, שהא דכרך וכל הסמוך קוראים בט"ו אין זה משום דהכפרים נגררים עכשיו בתר הכרך אלא שתחילת התקנה היתה כך שהכרך עם כל סביבותיו יקראו בט"ו, אולם גם לדבריו אפשר "דכל שנחרב הכרך לגמרי ובטל ממנו שם" עיר לא שייך בזה כרך וכל סביבותיה וכו'. ובזה מדוקדקים דברי הירושלמי שכתב חרב הכרך ונעשה של עכו"ם ולמה לא סגי ליה לומר חרב הכרך אלא לאמור דחרב היינו שנעשה של עכו"ם ולא שחרב לגמרי, עכ"ד.

הנה חילוקי לשונות פעם אם בטל שם עיר, [וכך סובר הגר"נ קופשיץ כפי שאמר לי בשנת תשפ"ב], ופעם אמר ההר צבי, אם ניכר שהיה שם עיר, וכך סובר הרה"ג שריה דביליצקי במגילה במוקפות חומה (ע' 427), אבל מאחר שכמש"כ בהר צבי קודם לזה שבהדיא בהר"ן הנוסחא חרב או נעשה של עכו"ם הרי שהם שתי דברים ועל המחלק להביא ראיה. וכ"כ בדבר סיני (אדלר ע' צא), ולא כברית הלוי ח"א (סי' פה), ועוד שברמב"ן הראשון שנדרס על ידי הרב מלצר כתוב רק כרך שחרב בלי שנעשה של גויים, ומבאר שהוא בלא ישראל משום עשרה בטלנים, וברמב"ן מכת"י של מכון התלמוד הישראלי, כתוב שחרב ונעשה של גויים, פירושו שחרב או שנעשה של גויים, הרי בהדיא שאפילו אם גורסים ונעשה של גויים הכוונה או, [אף שאפשר קצת לומר

או בין אם יושבים שם נכרים או שומם ממש, אבל כשרואים בפנים רואים שאין שום חילוק בזה כלל, והחידוש הוא שהיינו חושבים שאם גרים נכרים נחשב למיושב ולא לחרב, קמ"ל שנחשב לחרב. ודוק. וגם בלא"ה כבר השיג עליו בברכ"י שלא ראה דברי הירושלמי כלל.

ואפילו לשיטת הרב שריה דבליצקי שהחזו"א לא הכריע בזה בדעת עצמו, הנה נראה שכל הפחד של החזו"א לא להכריע בזה הוא מהדבר משה שלא קיים כלל, על כן אין כאן מקום לספק כלל וברור הדבר שההלכה נשארה על מתכונתה. וכנ"ל שבהדיא בריטב"א והרשב"א שמיושב בגויים נחשב לחרב, ע"ש.

וראיתי לידידי הרב דוד קהלת שהאריך במהדורה השלישית בזה והרחיב איך אין לחוש לזה, וכל זה לא כהרב שאול ישראלי בתחומין חלק א שהעלה כדברי המשנ"ב בלא לדעת את השיבוש שיש כאן במח"ר.

וגם הר צבי אומר [וגם במקראי קדש סי' כו], שאם נשארו חורבות בתים וכדומה נחשב לקיים, והנה בירמות ישנם בתים וכפי שראיתי בעיני ממש וחלק מהם עתה התכסו לצורך עשיית פארק, וממה בתים עם קשתות וגם פסיפס.

והנה הרב שריה דבליצקי במכתב שכתב להרב אנקין, והב"ד בספר מוקפות חומה במגילה (ע' 425), כתב, שעיר חרבה פירושו שצריך שיהיה מסורת שבנו בית על גבי בית עד יהושע בן נון, ואם נשארו חורבות ישנים יש להחמיר לקרות בטו, אבל אם לא נשאר חורבות אלא קרקע בור ובנו עתה ישובים אין להחמיר, ע"ש. וכאן בירמות עד היום יש שיריים של העמודים שהיו וכן ארמון בנוי, ושאריות ממש של בתים גדולים, וראיתי גם

בתים חרבים או לא, יש לתת לו מקום לסברא לחלק שאם נשארו בתים חרבים שאין שם חרב עליו לענין מגילה, הוא מסברת הרב בני ציון (ח"ג דף קיח), להרב דוב בן הרב דוד שפירא שהעלה בכל זה בארוכה שבא"י אפילו חרבה, שהרי עיקר התקנה לקריאה בט"ו הוא א"י החרבה בזמן הנס וכו' ע"ש. ועל זה יש מקום לטענה שצריך שיריים של בתים, וכאן בירמות ישנם בהדיא בתים ממש, [וחלקם עתה כוסו בשביל לעשותו פארק], וכן בבית שמש הישנה וכן בזנוח יש שאריות ממש. ולא תל עם חרסים בעלמא, אבל כנ"ל שמעיקרא לא נראה לחלק בזה.

עוד יש להעיר שהר צבי לא בא בתשובה לבאר מה דין חרב אלא דרך אגב ולישב את דברי הביאור הלכה בדרך "אולי" וכן את דברי התורת רפאל קאמר כן, וכן אמרו בדרך אפשר ואולי לבאר דברי באה"ל התמוהים לחלק בזה, וכבר ביארנו לעיל את מקור הבאה"ל ושואין עיקר כן.

אמור מעתה שההבנה בדברי החזו"א בדעת המשנ"ב שהדבר צריך הכרע אם זה דעתו, אבל דעת החזו"א עצמו שכרך שחרב והסמוך לו קוראים בטו, וכן העלה לדינא הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו שונה הלכות שנחשב לעיר המוקפת חומה, אמנם הרה"ג שריה דבליצקי בהאגרת הזאת (ע' 22), תמה על דבריו שאין זה ההבנה בחזו"א, ע"ש. ולהנ"ל צדקו דברי הגר"ח קנייבסקי בס"ד.

והנה מה שקרא כאן הוא שגם בזה גם באה"ל וגם החזו"א לא ראו בפנים התשובה כלל, וגם טעו וכתבו דבר משה ששם אין שום דבר מזה, אלא מדובר על המשאת משה ח"ב (סי' ג), שהזכירו בברכ"י, והתרשם הבאה"ל משם שבאמת יש חילוק בזה בין סמוך לתוכו

האם הביאור ברשב"א שצריך שקודם יהיה כרך קודם לחרב

יג. אמנם הנה בשו"ת דברי יציב שם, וכן הרב נאמ"ן במכתבו לענין קריאת מגילה באשקלון, והגר"מ שטרנבוך במכתבו על בית שמש, וכן הרב שלמה זעפרני שליט"א כתבו שאין לומר שהוי דין של סמוך כיון שהלשון בדברי הרשב"א דבגירסת הירושלמי מצאתי אית חמי חוצה לו קורין בו אין קורין, וחוצה לארץ ליכא בספרים, ונ"ל פירושו חוצה לו קורין מחמת הכרך כר' יהושע בן לוי דאמר כל הסמוך והנראה עמו נדון ככרך, והלכך "כיון דמעיקרו" נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשו שנחרב הכרך, הסמוך לו והנראה עמו "שלא נחרבו ולא נשתנו" במילתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון, ומשו"ה קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין, כנ"ל פי' אותה גירסא ירושלמית, ע"כ. וכה"ג הוא בלשון של הריטב"א.

משמע שאם יש דין של סמוך בשעה שיש את הכרך אז אמרין שקוראים בסמוך, והסמוך תלוי בכרך, אבל אם הסמוך לא היה בזמן הכרך ועתה הכרך חרב לגמרי בזה אנחנו אומרים שאין הסמוך קורא ביום טו.

אמנם הסבר זה לדעתי אי אפשר ליהאמר, והוא שתחילת הלשון כיון "דמעיקרו" נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אין בו כלל ראייה וכלשון כעין זה כתב בדף הרשב"א בדף ב. שהסיבה שסמוך קורא בט"ו משום "דכיון דסמוך לכרך מוקף ומיגנו בתוכו בעת צרה ובהרי הדדי קיימי ומשתתפי, דינא הוא דליקרו בהדי הדדי", ע"כ. והתם איירי בזמן יהושע בן נון, ומיגנו הוא לא לשון

קשתות של בתים שהיום כוסו לצורך לעשותו פארק. ומעתה מה שהשתמשו בדברי הרב דביליצקי שאמר על גבעת נפוליון בסמוך לבני ברק שאין לחוש לו וכן לענין בית אל בתחומין חלק א'¹⁶, ולא ידעו ולא יבינו שבהדיא כתב על נ"ד שיש לחוש לו טובא. אפילו שלא נכנס שם שיש כאן אשכול אזורים שודאי מוקפות חומה. וכן הרב רבבות אפרים כתב שצריך לקרות בבית שמש יומיים, ע"ש.

וכבר תמה הרב בעריש ווייספיש, באוצרות התורה וירושלים (מד (תשס"ו) עמ' 8) על מה שבבית שמש הישנה סמוך לתל בית שמש לא קראו יומיים, ושעל ספק קרוב לודאי שכזה לא נאמר שהסמוך לספיקות לא צריכים לקרוא, כ"כ וכה"ג העלה הרב ישראל דייטש באוצרות התורה וירושלים, מה (תשס"ו), עמ' כו.

זאת ועוד בנ"ד בירמות שנחשב גן יש לחלק אפילו לשיטת הר צבי, ובנוסף דין של קשת כדלקמן אות טו. וכן יש להעיר על מש"כ בברכת יהודה ברכה ח"ו (סי' לג), על קבר שמואל שלא נחשב לשוב, מכיון שגן ארכיאולוגי נחשב לשוב ולא נחשב כשדה בור. ובקבר שמואל הנביא עשו ממש גן יפה של ארכיאולוגיה שיש ללמוד משם מה היה בזמן המשנה והתלמוד ואכמ"ל.

למעשה אין לנו אחר דברי הראשונים כלום, ויש לקרות בכרך החרב וגם בסמוך לו. והדבר מוכח היטב ממה שהרמב"ם והשו"ע השמיט דבר זה ולא הביאו כלל ועיקר שהוא דבר הכי מצוי ואקטואלי שיש דין חרב וסמוך לו וממה שלא פירט בזה הרי שאין לנו לחלק בכל זה.

16) אבל כיום אין שום ענין מבית אל שם שהתפרק כל המחנה צבא שם וכו'.

הביא את הדברים וכתב שמרש"י לא משמע כן ובנראה ואינו סמוך ולא מתחשב בתחומי העיר אין צורך להחמיר, וע"ש מש"כ לישב דברי החיד"א מהשגות החזו"א ובמחיר"ר לא נהירא כלל. אבל בנ"ד שהוא סמוך וכו' יודה.

זאת ועוד יש קושי בדבר לומר שכן דעתם וכן הוא בדברי החזו"א בזה, והוא שבאנו לשאלה האם הסמוך קורא רק בגלל המוקף ולפי זה אין לסמוך דין בפני עצמו אלא מחמת המוקף, ולפי זה באנו לשיטת הרב טוקצינסקי שאחר מיל מהחומה אין המשך, כיון שכל הסמוך אינו אלא נגרר אחר העיקר שהוא הכרך, אבל לדינא שנוהגים פשוט שכל הסמוך נחשב לדין סמוך לדין בפ"ע לכל דבר אפילו עד דמשק, ורק נחלקו האם לאחר העיבור לעיבור אם צריך לתת מיל או לא, ובמנח"י החמיר בזה לעיקר הדין, ולחומרא הצריך ב' ימים ולכן החמיר לענין רמות, והדברים מדוקדקים בדברי הרשב"א והריטב"א (במגילה דף ג), שהסמוך יש לו דין גמור של העיר "וכאנשי הכרך ממש" ולא כערי בתי חומה, ולכן אי אפשר מעתה לומר שהסמוך תלוי בכרך שאם לא קוראים בו מגילה או שהוא חרב ואין בו דין של קריאה כלל ועיקר למ"ד שבסמוך לו לא יקראו, והלא לסמוך הוא לא מדין נגרר אלא דין בפני עצמו הוא, והתקשה בזה מאוד הרב מרדכי יחזקאל גולדיש בירחון בית אהרן וישראל (שנה יג גליון עה עמוד נז), ונדחק שצ"ל שאיירי בעיבורה של עיר הלא"ה לא, ע"ש.

[וראיתי בתשובות והנהגות שטרנבוך חלק ג (סימן רלג), שכתב בדעת הרשב"א והריטב"א שהוא לשון שאלה שהסמוך הוא לא עיקר רק לגר"א, ע"ש. ולא זכר שבהדיא בדבריהם להיפוך]. וע"ע מה שהאריך בזה הרב ארץ צבי פרומר בפתיחה לספרו ובספרו שיח

מגורים אלא לשון הגנה כמו בטבריא שבדף ה ע"ב וכמש"כ הרשב"א בלשונו לפני כן, וזה ברור כמש"כ בגמרא אשר לו חומה אע"פ שאין לו חומה עכשיו, וגם הכרך וגם הסמוך לא מוגן עכשיו כלל ועיקר, אפ"ה איירי על זמנם שהיה מוגן לכן גם עתה נחשב למוגן וכל הסמוך ולא משנה אם היה בזמנו סמוך ממזרח ועתה הוא במערב ופשוט. והסיום של הרשב"א כאן שלא נחרבו ולא נשתנו, הכוונה שעתה קיימים ולא שמאז קיימים פשוט וברור, כיון שגם הכרך יכול להתחדש לכו"ע מעתה, גם הסמוך יכול להתחדש מעתה, ולכן קוראים גם בכרך החרב וגם בסמוך החרב. והוא פשוט ונכון ביותר וכן הבין הרב חיד"א שמביא את דברי הרשב"א ודן בהם ומסכם לסיכום שקוראים גם הכרך וגם הסמוך החרבים בט"ו.

צא וראה מש"כ הרב גרוסברג בירושלים של מטה באגרת הפורים (ע' מ, מא), ללמוד מהריטב"א שלא השתנו שצריכים שיקראו שם מגילה קודם, אבל אם לא היה מנהג כזה מימי קדם בסמוך כמו שכונות קטמות וכו' שבאו מידי הערבים בזה אין צריך לקרות מגילה בסמוך, ע"ש. ולית מאן דחש ליה כלל ועיקר, [וכ"ש כאן בבית שמש שגרו בסמוך כמו ברמה ג' 1 ברחוב יחזקאל הנביא וכן בג' 2 ועוד, שבזמן בית שני וקראו כאן מגילה].

וכן ראיתי בס"ד בספר קהלות הקדש על מגילה (דף ב ע"ב אות לו), שכך הוא ההבנה בריטב"א והרשב"א ולא כמקראי קדש בהררי בשדה (סימן כג), שנעלם ממנו דברי הריטב"א לעיל, ע"ש. ודפח"ח. וכדברי הריטב"א כ"כ הרשב"א ותוספות ריד, שגם כפר הסמוך לעיר דינו כעיר ולא מקדים לכניסה הרי שהסמוך הוא דינו עצמו ממש ולא תלוי בכרך, וכ"כ בשו"ת ברית הלוי מחפור חלק א (סי' פה),

נאמר כן א"כ רוב א"י צריכה לקרות מספק סמוך, ואין לנו אלא פשט לשון הרשב"א, עכ"ד. ואמרתי לו שנראה מהחיד"א שראה את הרשב"א ולאחר מיכן כותב בהדיא שכך והסמוך לו החרבים קוראים בט"ו ולא כהרב שדה יהושע [רק לאחר מיכן חושב לומר שכתוב ברמב"ן אחרת, וזה לא נכון כמש"כ החזו"א שלא ראה את הרמב"ן בפנים שלא אומר כן].

עוד טענה יפה טען לי הרב דוד קהלת שהרי לעיר חומה יש הגדרה של עיר עם ששה בתים. אולם לסמוך אין הגדרה של מקום בנוי. גם מי שיגיע וישן במקום הסמוך לכרך, אף על פי שאין שם בתים כלל, הרי מתחייב בדין מוקף. ואם כך, ההתמשכות של הדין של מוקף על הסמוך הוא על המקום ולא על בתים בנויים. ואם כך, גם אם שכונה נבנתה לאחר חרבן הכרך, הרי גם קודם לבנייתה היה למקום דין מוקף כי החלות של הדין המתמשך שלא השתנה הוא על המקום ולא על הבתים. עכ"ד. ודפח"ח.

צא וראה כל המקומות שהרב זכר יהוסף (שווארץ) שהלך אחריו הרב עיר הקדש והמקדש שזכרו שהם מקומות של ספק שצריכים לקרות בי"ד ובט"ו, וכי היו מיושבים על המקומות החרבים ממש, נראה שלא. מאחר שכותב הרב זכר יהוסף שהדבר ידוע שהישוב זו ולא נשאר במתכונתו ונחלקו למה זה קורא, אבל זה מציאות שכל ישובים החדשים הם ליד הישנים, וצא וראה בקובץ תשובות של הגר"ש אלישיב חלק א (סימן סח), אודות העיר חיפה שכתב הגרי"מ ט בספרו עיר הקדש והמקדש שיש לקרות יומיים ושכן המנהג, ואין לזה שום הסבר אלא משום "תל" – שקמונה" שעפ"י החוקרים היה מקום מיושב לפני כשלשת אלפים ותקמ"ב

השדה (שער הכללים כלל יב ע' קפ). אמנם העיקר נראה שלא דוקא הוא לשון זה אלא אפילו סמוך לבד מהני מעור טעמים, שהרי כתב הגר"א משם התוספות בכתובות מה ע"ב שלענין בתי ערי חומה כתבו שסגי ברוב נכרים לבטל קדושתה, א"כ עיר של נכרים ויש שם ישראל אחד מנלן שיכול לקרות מגילה ביום טו, וכן בכל הזמנים שהיתה ירושלים האם יתכן לבוא ולומר שהיות ורובה עכו"ם לא קוראים מגילה בט"ו כיון שהיא חרבה, והעירני בזה הרב דוד קהלת בספר חומת בית שמש, וע"כ כהבנת הרב חזו"א בזה שהסמוך הוא יסוד בפ"ע וכן נוהגים גם לענין הסמוך שהוא אפילו כמה פרסאות, ואי נימא הכי ע"כ המנהג היה נגר דעת והלכה לא כדבריהם בהבנת הירושלמי, אלא כדברי הרמב"ן שקאי על חו"ל ואין לנו דיון על חרב בעכו"ם, או שהלכה כגר"א בביאור הירושלמי, או כדברי הרב חיד"א בברכ"י בתחילת דבריו בזה שסובר בפשיטות שקורא גם בסמוך אפילו בלא הכרך, לפני שהוטעה בדברי הרמב"ן, ודוק.

ועוד יש לדון בזה אי נימא שחרב לא קורא כלל ועיקר אלא מחמת הסמוך שהסמוך היה קודם החרב כפשט לשון הרשב"א, הנה לפי זה מה יהיה הדין לעיירות החרבות עצמם כמו בזמן אחשורוש או בירושלים לפני אלף שנה שהוא חרב ממש ואין לו סמוך שיקדש אותו וכי יקרא בט"ו כיון שאין סמוך שיקדש אותו, ונראה שודאי שלא, אלא יכול לקרות בטו, וכן היה המנהג לקרות לפני שבע מאות שנה בירושלים כמש"כ בכפתור ופרח וודאי שלא היתה מיושבת ברוב יהודי, וע"כ שדברי הרשב"א לאו דוקא או שהם לא להלכה, ודנתי בזה עם הרב זערפני ואמר שבאמת יש כאן שאלה מה יהיה עם עיר שכזו. אבל אם

שכם שקוראים ב' ימים בכל הסמוך לו, ע"ש. ושמעתי שטוענים מדוע לא נהגו לקרות בט"ו בבית שמש, הנה ערביך ערבה צריך שהוא ישוב חדש ולא נהגו וצריך להנהיג, ואפילו בזמן הגרמ"ט הוא לא היה, וגם כשהוקם היה רחוק באופן שאפילו לא נראה, וכיום הוא סמוך ונראה ואפילו בנוי בחלקו על גביו, זאת ועוד עד כיום בשנת תשפ"ב לא נחקר די הצורך "תל בית שמש" ולא הגיעו בחפירות לשכבה של בית ראשון, ושרידי החומה ספק אם הוא מזמן של יהושע או לאחר מיכן, ולשיטת הרב יואל אליצור שהוא מתקופת יהושע, אבל לשיטת הרב דניאל לוי הוא מאמצע בית ראשון. ומנלן בכלל שהוא המקום של בית שמש [כיון שהוא לא כתוב יהושע יחד עם הישובים של צרעה ואשתאול וכו'].

ועוד שכאן באנו לסוגיא הגדולה מאוד בדין חברון אם היתה מוקפת חומה מזמן יהושע כיון שהיתה עיר הלויים, והאריך בזה מאוד הרב דוד קהלת בספרו חומת בית שמש בתחילתו בצורה מיוחדת במינה, וכן לענין זנוח לא נחקר אם הוא מתקופת בית ראשון, למרות שמסתבר מאוד שכן. לפי שלל אשכול הערים באזור. צא וראה שבעיר לוד לא קראו שנים רבות מגילה בט"ו, וכל הפוסקים החליטו לשנותו לקרות בט"ו, ועל כרחך שלא טוענים על שנים אחרונות למה לא נהגנו. אלא יש לנהוג ולהנהיג, ומה שהרב הגרמ"ט בעיר הקדש והמקדש לא כותב שבבית שמש וירמות צריכים לקרות בט"ו, הדבר פשוט שלא היה ישוב בזמנו והישוב חודש רק לאחר תש"ח ולכן לא כותב ישובים שלא היו אבל הדבר ברור כשמש שלשיטתו צריך ודאי לחוש לט"ו, וכאן בירמות היות שרואים חומה ממש וגם הכתוב מסייע לזה

שנה ואולי היתה מסורת שתל שקמונה בזמנו הי' עיר מוקפת חומה. ומכיון שהיא נהרסה לפני כ-1300, והיות והיא חרבה לגמרי מדוע חיפה יצטרכו לעשות יומיים ובפרט שכבר הפסיקו לעשות יומיים, והשיב לו הגר"ש אלישיב שחייבים להחזיר את המקום למנהגו הראשון ולקרות יומיים, ע"ש.

הרי שהמנהג גם לחשוש לסמוך לחרב, ולא אמרינן שסמוך לספיקות לא אמרינן, שכן היו פוסקים אז כשיטת הברכ"י והמשנ"ב, הרי שראו בחרב דין ודאי [וראיתי שבאמת מתקשים על הגרמ"ט שסובר סמוך לספיקות לא קוראים ובפועל מונה וסופר כל מקום שסמוך לספיקות לקרות בו שני ימים, הרי שסותר דברי עצמו], וכן העלה הרב גרוסברג בנועם חלק ז (ע' צה), שסמוך לספק המנהג לקרות ולכן בטבריא הספיקה יש לנהוג לקרות, ע"ש. אמנם הגר"מ אליהו בשו"ת מאמר מרדכי ח"א (סימן כז), העלה לעיר חיפה שאין צורך לקרות יומיים כיון שהם סמוך לספק וכדברי הברכ"י יוסף וגם הוא חרב, ע"ש. אך כנ"ל שאין זה המנהג וכנ"ל שהגר"מ אליהו עצמו בתחומין חלק ט הביא שהמנהג פשוט שקוראים גם סמוך לספיקות, ועוד עדיין בזמנו לא ידעו שכן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא, זאת ועוד גם לא השגיח במח"ר על דברי המשאת משה בפנים שרק צירפו וכו' וכדלקמן (אות יח). ונראה בדעתו של הגר"מ אליהו וצ"ל בזה, שהיות ויש כאן שתי דברים גם ספק וגם חרב היקל, והוא דומה ממש לנ"ד של בית שמש שאם תדון אותו כספק וגם חרב באנו להנ"ל. אמנם לענ"ד אין זה המקרה בבגדד שקראו יומיים ויש לעיין במציאות בשטח, וכנ"ל שהדרך שגרים ליד הישוב הישן, ועוד ראיתי שמביאים מספר חבת ירושלים שכתב משנת תר"ד שמנהג

שהיה להם מבצרים לכן יש לנו לקרות בט"ו לכל דבר וענין¹⁷.

הדבר היא שללא סמוך הנ"ל אין למקום הכרך עצמו דין מוקף (אא"כ באו והקימו מחדש שם ישוב) ואם כך הנכנס יחידי לכרך חרב או לעיר של גויים, ואין סמוך לכרך מקום שהתמשך ונותר מהימים שהכרך היה עם רוב ישראל או מהימים שהכרך החרב היה בנוי, אזי יקרא הנכנס לכרך ב"ד.

אך העובדה היא שבירושלים ובשאר ערי הספקות קרו בט"ו, על אף שלא התמשך סמוך מהימים קודם החרב. ומכיון ש"ההלכה והמעשה הם עמודי ההוראה", הרי שאין הלכה כרשב"א והריטב"א שע"פ ההבנה של הרב מזוז.

ואם כך ממאי נפשך: או שנאמר שמכאן רואים שיש לבאר את הרשב"א והריטב"א כמו החזו"א ואז דיו סמוך לכרך חרב הוא בט"ו בודאי, ואם תימצי לומר בכל זאת כהבנת הרב מזוז הרי יש ראייה מהקריאה בט"ו בירושלים שאין הלכה כרשב"א והריטב"א.

ואם כך, יש לומר אחת מהשתים: א. הלכה כגר"א שהרי הלכה ככתראי, שהרי ראה את הרמב"ן ברן ובכל זאת חלק עליו, ומי לנו גדול כהגר"א וניתן לפסוק על פיו.

ואם נעדיף בכל זאת לפסוק כמו אחד הראשונים, הרי נותר לנו הרמב"ן. לפי הרמב"ן, אין לנו מקור העוסק בדין סמוך לכרך חרב אלא רק מקור העוסק בעיר של גויים שדינה בט"ו. מה הדין כאשר אין מקור המגלה לנו מהו דין הסמוך במצב זה? זאת ניתן ללמוד מהחיד"א. בברכי יוסף מובאת בדיוק שאלתינו זאת, ומכיון שלחיד"א לא היה מקור, הוא קבע כי הסברא נוטה לומר שאין לחלק בין כרך חרב לבין הסמוך לו ושניהם בדין אחד. ומכיון שלרמב"ן, דין עיר חרבה הוא בט"ו (אלא שלרמב"ן צריך עשרה בטלנים, אך לא נפסק כן להלכה) דין הוא שגם בסמוך לו יקראו בט"ו. וז"ל (ברכי יוסף או"ח תרפ"ח, ח): "...ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בנדרן דידן, דכיון דאף שהכרך חרב אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו".

ואם נשאל: הרי בתחילת דבריו החיד"א אומר לכאורה סברה שונה, ומדוע משנה סברתו זו ואומר שמכריע קצת לומר אחרת מדבריו הראשונים? התשובה היא פשוטה: נראה שסבר בתחילת דרכו שפקע דין מוקף מהכרך החרב ואם כך, הוא טען, לא יתכן שבסמוך כן ישאר דין מוקף כי הסמוך נתלה בכרך.

17) וכפי שישב ודן עימי הרב החשוב דוד קהלת והאריך מאוד יפה בירחון האוצר גליון סב מזה, ובספרו חומת בית שמש מהדורה שלישית, והוא שיש להקשות על שיטה זו בתרתי:

1. קושית החזו"א: מסברא: הכיצד הטפל הוא המלמד לכרך? אם נאמר שהוא תלוי בדין מוקף שבכרך, משמעות הרב היא שלעולם הוא לא יוכל להיות המקור המלמד. ואם בסמוך יש דין מוקף פשיטא שגם בכרך יש ואין צורך אפילו של לימוד ק"ו. ואם כך, על כרחנו סוברת הגמרא שדין הסמוך הוא עצמאי ולא תלוי בדין מוקף בכרך.

2. הגמרא בירושלמי שואלת את שאלתה על כרך חרב ועל על של גויים באותה שאלה. הלימוד שלומד הרשב"א אם כן הוא על שניהם. ומעתה השאלה לרשב"א והריטב"א הוא לא על הסמוך [כמו שהבינו החיד"א וקרוב העדה], אלא על הכרך עצמו,

תשובת הגמרא היא שכדי שעיר כזו, דין מוקף ימשך בה, היא צריכה גורם אחר שיסייע לה, כי לה בפני עצמה אין כח להחיל דין מוקף על עצמה. הגורם האחר הוא הסמוך, שנותר של ישראל, ובו ממשיכים עוד לקרות מהימים שהכרך היה של ישראל. זה התנאי ובלעדיו יש לקרוא ב"ד. ככה רואים בפשט הלשון של הרשב"א.

על הסבר מעין זה הקשה החזו"א: זה לא יתכן, כי אם לכרך אין כח להחיל על עצמו דין מוקף, מניין לסמוך, שהוא פחות ממנו, להחיל על עצמו? ומסקנתו היא (על פי הגר"א) שהסמוך הוא עצמאי ולא תלוי במצבו של הכרך, ואם כך, דינו בט"ו בכל מקרה. ואם כך, מוכח שכל מה שהגמרא אומרת שנשאר דינו והוא לא השתנה, הוא לא לומר שרק בגלל זה יש לו דין מוקף אלא אומר זאת לצורך לימוד לכרך עצמו: כשם שבסמוך נמשך דינו, כך גם בכרך יש לומר שימשך דינו בדין מוקף. ומה שכתבו שקוראים בסמוך מכח הכרך על כרחך לומר שהוא לאו דוקא.

והנה צא וראה בשטח שבירושלים לא היה סמוך כזה, ובכל זאת קראו 2000 שנה בט"ו אף שרובה ככולה נכרים, אמור מעתה שאם נאמר כדברי הרב דברי יציב והרב נאמ"ן וסיעתם שביאור הגמרא הוא שדין הכרך הוא בדין מוקף רק אם יש לנו סמוך שקיים עוד מימי הכרך הבנוי או מימי הכרך שהיה ישראלי, משמעות

פא והלאה מזה).

אמור מעתה מאחר והוכח לעיל שככה המנהג שחרב נחשב לעיר ודנו גם את הסמוך לו כמותו כך יש לנקוט מעיקר הדין.

והנה מקום יש לחשוב על הרב חיד"א בברכ"י שרואה דברי הרשב"א על חזקיה לענין טבריא, אבל לא רואה לכאורה מש"כ על כרך חרב וחול רק את דברי הרמב"ן והר"ן, [אמנם את חידושי הריטב"א עדיין לא ראה עד שנדפסו בספר מכתם לדוד (חסאן) בליוורנו תקנ"ב, וברכי יוסף יצא בתקל"ג, ולא כמו שתמה בשמע שלמה עמאר ח"ח סי' ז אות דף נו] וכמו כן גם המשנ"ב והחזו"א רואים את דברי הריטב"א ולא דנים על דבריהם משום מה, וכנראה ההסבר בזה הוא שמאחר והריטב"א מסיים את הדברים שלא נראה לו גירסתו וביאורו של הרשב"א ולדעתו הגירסא משובשת והעיקר כדברי הרמב"ן יותר, והשאלה מדוע, ובזה נחלקו הרב עידוא אלבה והרב דוד קהלת בענין זה בירחון האוצר (גליון 63), ולדעת הרב אלבה הנה יש כאן סדק שבאמת כרך חרב וסמוך לאחר לא קורא לא כרשב"א, אבל הרב קהלת הסביר שנראה לריטב"א יותר הסברא של דמיון הירושלמי מדין של חול לדין של חרב ונעשה של גויים, מאשר מחוץ לכרך לתוך הכרך, אבל אי אפשר להכניס מילים בריטב"א ולומר שלא ניחא ליה הבנת הרשב"א בזה.

והנכון ביותר מדוע המשנ"ב לא סמך על הריטב"א בנ"ד הוא נראה על פי מש"כ החיד"א בשם הגדולים (מערכת י אות פט), שהריטב"א על מגילה בלבד הוא הנוסחא הראשונה שחיבר ויש בו הרבה טעויות, וצריך להתבונן בהם, ע"ש. לכן כשמדובר על עשרה בטלנים בזה האריך הריטב"א בדיבורו ויש

ובאמת דן בזה תלמיד הרב הגר"ז מבריסק הרה"ג אליקים שלינגר בזה בשנת תשי"א עימו בנידון כפי שהביא בספרו בית אב (סימן לד), והביא את הספיקות והצדדים בצורה מיוחדת בלא לדעת את הרשב"א ואפילו בדברי הגר"א עצמו ואמר לו הרב מבריסק שהגר"א התכוין סמוך לכרך חרב ולא איירי כשהוא סמוך כשהיה מיושב, ואין על מה לדבר שכן דעת הרב חיד"א, והספק בזה היות והסמוך דינו שאין בו קדושת חומה כלל ועיקר ואפ"ה הוא קורא למה שיהיה תלוי בכרך, רק הספק על הכרך כשתלוי בקדושת החומה, ועתה אפילו אין בו חומה אם דינו גם בחרב לקרות בו בט"ו, ועל זה פושט בירושלמי שקורא בטו, ולמעשה נהג הרב מבריסק בצינעא רק עימו לקרות מגילה בירושלים אחר חורבנה אצל הירדנים בי"ד בלא ברכה. ע"ש. וע"ע בספר שארית יעקב מורגנשטרן (על מסכת מגילה סימן יט ע')

אולם לאחר שהביא את הרמב"ן הסובר שיש דין מוקף בכרך חרב (לשיטתו שהבין את הרמב"ן בר"ן שזוהי דעתו ועיין על כך בהר צבי או"ח סימן קלא שהסיג על הבנה זו), אם כן הסברה משתנה ביחס לסמוך ודינו כן יהיה בדין מוקף.

ואמנם הברכי יוסף סבר בסופו של דבר כי יש לו מקור לחלק בין הכרך החרב לסמוך לו, אולם מקור זה נדחה עקב העובדה שהברכי יוסף לא ראה את הרמב"ן במקורו (כמו שכותב בעצמו וליבי אומר לי), ויש להעיר שרואים שראה דברי הרשב"א, ויש להבינו באופן אחר וסברא זו של הברכי יוסף מחוזקת בדעתו של החזו"א שחלק על החיד"א בחילוק שהוא עושה בין סמוך לכרך המסופק לבין הכרך המסופק ללא מקור מפורש העושה חילוק זה.

ואם כך לסיכום: שיטת הרה"ג מזוז נדחית מסברא ומההלכה.

ואם כך יש להבין כמו החזו"א, או שאין הרשב"א והריטב"א להלכה ואז הלכה כמו הגר"א או כמו הרמב"ן, וע"פ סברת החיד"א והחזו"א יש לכרך והסמוך דין אחד ואין לחלק. ודפח"ח.

נימא שהוא לא היה כשהיה הכרך, ע"ש.

אך נראה בהסבר הרשב"א שאי אפשר לומר כן שצריך שיהיה את הכרך ורק לאחר מיכן יש את הסמוך, ויש לבאר את הלשון של הרשב"א הסמוך לו והנראה עמו "שלא נחרבו ולא נשתנו" במילתייהו קיימי, ע"כ. הכוונה שהכרך חרב ולא הסמוך בלבד במילתייהו קיימי שגם אם יעשה פורים בכרך החרב יהיה לו דין טו, ובוה ישנה מעלה לחרב מעלה גויים, שבגויים רובם גויים ומה יעלה ויוריד אחד, אבל בכרך חרב אפילו אחד יש לו מעלה בזה.

והנה הרשב"א כאן הולך לשיטתו בביאור דברי חזקיה מדוע קרא בטבריא ב"ד וט"ו, ואנחנו מקבלים פירוש בירושלמי בצורה אחרת לגמרי ונפלאה. והוא שכתב הרשב"א שהטעם של חזקיה הוא ספק במציאות וכמש"כ בחידושי הרשב"א הנר"מ שכל הסוגיא על דעת המקשה, אבל אליבא דאמת חזקיה מודה שטבריא קוראים בט"ו, והספק שלו האם הוא אותו מקום של טבריא הישנה, משא"כ לרבי שם ולר' יוחנן בירושלמי פשיטא להם שהוא יום ט"ו.

והראיה הגדולה להביא לשיטת הרשב"א שחזקיה הספק שלו אם זהו טבריא, הוא מדברי הירושלמי (פרק א הלכה א), לאחר הדיון האם חמת הוא טבריא או רקת, מביאה דין של כרך שחרב שבסמוך קוראים ובו אין קוראים, חזקיה קרי לה בארבעה עשר ובט"ו בו חשש להיא דתני רשב"י [ויקרא כה כט] ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה פרט לטיבריא שהים חומה לה רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא ולא חשש להדא דתני רשב"י "קל היקילו בקריאתה" דתנינן תמן כל

לסמוך עליו, אבל כשהוא מדבר על נוסחא בשלש מילים שלא נראה לו, והלשון מסורסת הרי שאין לנו ללמוד מכאן כלום, וכן ראיתי בקונטרס הנפלא מגילה במוקפות חומה שהביא כן. ודפח"ח.

אבל היוצא לנו שהיות והריטב"א לא מוכן לקבל גירסתו של הרשב"א על כן חזרנו לדברי הרמב"ן שאין ראייה ממנו בכלל על סמוך לחרב, וחזרנו לסברות הרב חיד"א והגר"א שקוראים, ובנוסף ישנו דעת הרשב"א שקוראים, רק יש ספק בדבריו כנ"ל לסמוך לחרב החדש, וכנ"ל מזה.

עוד יש סברא שעצם שמירת המקום לצורך המחקר וקדומת העיר חשוב כמיושב, וזה דרך הבניה בימינו שבונים מה שסביבות העתיקות לא בגלל זה המקום לא נחשב למיושב. וכה"ג כתב הרב דב ליאור בהסכמה לספר חומת בית שמש שהיות והוא משומר וכו' נחשב לבנוי.

ועל הכל כתב בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן סג סד), שהיות והר"ף וברמב"ם וטור ושלחן ערוך לא נזכר הירושלמי כלל, ש"מ דלא ס"ל הכי ויש לנו לנהוג כדברי הגר"א שבסמוך קוראים, והגר"א ידע מפירוש הר"ן משם הרמב"ן ובכל זאת בחר בגירסא אחרת של חוצא לו, והיות והגר"א יש לו בקיאות מיוחדת בנוסחאות ורואה דברי הראשונים ובוחר לא לגרוס כן יש ללכת על דבריו, וברור שלשיטת הרמב"ן והר"ן והריטב"א בסיכום שאין הגבלה לחרב כלל, ע"ש. והרב עידוא אלבה בירחון האוצר (גליון 63 ע' מח), דחה שאפשר שהרמב"ם וסיעתיה למדו כשיטת הרמב"ן וסיעתיה שקאי על חו"ל ואין דין סמוך לחרב בירושלמי כלל, וכן דחה בדרך אפשר במקראי קדש (סי' כה), ואפילו לפירוש הרשב"א אינו מעכב את הפירוש אם

אם הוא טבריא הישנה אבל לא אם הוא סמוך, ע"ש. ולא נראה כלל לומר כן, שא"כ מהו דין כרך חרב אם קוראים בסמוך לו, אלא נראה שנודע שכל בתי הכנסיות שלהם היה מחוץ לעיר ולכן תקנו ברכת מעין שבע, [ולאחר מיכן ראיתי שכ"כ לדקדק במקראי קדש (סימן כו), וזה קאמר ר' יוחנן שרק בית הכנסת נמצאת על גבי מקום טבריא הישנה, אבל כל העיר סמוך לחרב, ובית הכנסת לא מחשיבו למיושב כלל ועיקר. ודוק. והוא כפתור ופרח. וכה"ג הביא במקראי קדש פורים (סימן כג דף קכ ובסימן כו, ובתשובות הר צבי כמדומני סי' קכט).

וראיתי לאחר מיכן דברי הרב חיד"א בברכי יוסף בזה שגם כתב לדייק כן מדוע נכנס באמצע הסוגיא דין של כרך שחרב, וכתב להיפוך שרקת חרבה ולכן אמר רבי זה טבריא הישנה ולא צריך את הסמיכות לחמת, וחזר בו מחמת דברי הר"ן משם הרמב"ן שבהדיא רואים שבחול"ל קוראים אף שהוא חרב, ולכן גם דין סמוך לחרב בטו. ע"ש. ולא ישב מעתה מה נכנס כאן דין של חרב, ולדברינו א"ש טובא.

ולמעשה אחר כל האריכות מסכם הרב חיד"א שכרך שחרב והסמוך לו קורא בט"ו ולא כמש"כ הרב שדה יהושע בביאור דברי הירושלמי, ע"ש.

והנה החיד"א הוא מהיחידים בעולם שהיה לו את הכת"י היחיד של הרשב"א וע' במבוא לרשב"א מוסד הרב קוק, ואחר שרואה דברי הרשב"א ומסיק לבסוף שהחרב והסמוך לו קוראים בט"ו. הרי שלא הבין כפשט לשון הרשב"א כאילו הסמוך צריך שיהיה מאיזה זמן שהוא וכפי שהסברנו לעיל בס"ד. ונכון ביותר.

שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה חוץ מן השדות ר"מ אומר אף השדות, ותני כן הסמוך לכרך והנראה עמו הרי הוא כיוצא בו, ע"כ. הנה הירושלמי מנמק מדוע לרבי ור' יוחנן יש לקרות יום אחד ולא יומיים, אם לא סובר כרשב"י ולא צריך כבתי ערי חומה לענין הגנה וכו' כמש"כ בגמרא, אבל מה ממשיך שתנינן שרק לפנים מהחומה ולא שדות, אלא ההסבר הוא שהקילו לענין סמוך וה"ה שהקילו לענין עצם החומה, אבל מה נכנס כאן באמצע הדיון על טבריא שבסמוך קוראים, והאם בו קוראים.

אבל הרשב"א לומד שקל היקילו פירושו שאפילו לא יהא אלא ספק אם זהו המיקום יש להקל שהקילו בו שבבתי ערי חומה רק מתוך החומה וכאן גם סמוך, וזה חולק על חזקיה שמסתפק אולי לא נבנה על טבריא הישנה, ועל זה קאמר לו רבי שלפחות הוא בסמוך ולא כמו בתי ערי חומה, ודוק היטב. והתקשה טובא להבין את הירושלמי בתפלה למשה אות ז, מהו שהקילו במגילה לקרות בט"ו, ולהנ"ל שאפילו בספק וחרב קוראים בסמוך.

ולענ"ד הוא ביאור נכון והיוצא מזה שגם סמוך לחרב יכול לקרות. והדבר כפתור ופרח איך הירושלמי מפסיק בדין של כרך שחרב ונעשה של גויים שאפילו שלא קוראים בו קוראים חוצה לו, באמצע סוגיית הירושלמי על הזיהוי של טבריא וחמת, ומיד מסיימת בדברי חזקיה שקרא יומיים, כיון שהנידון והשאלה על טבריא היה על זה שנבנה אולי סמוך ולא על גבי טבריא הישנה, ולכן מסיים קל הוא שהקילו שסגי בסמוך, והוא נפלא ביותר בביאור הירושלמי על פי הרשב"א ז"ל.

ומה שאמר ר' יוחנן על בית הכנסת זה טבריא הישנה, ודקדק בדברי יציב שם שדוקא

שהוא כן חושש לחרב, אבל בתורת צירוף. והוא פלא.

אמנם יש לעשות כאן ס"ס שמא סמוך צריך שיהיה מזמן הכרך, ושמא הכרך עצמו שחרב מדובר שהוא של גויים ולא כשהוא שומם לגמרי, ולאידך יש ס"ס אחר שמא סמוך מועיל לחרב לגמרי אפילו לרשב"א, ושמא כריטב"א והרמב"ן שאין ראיה מהירושלמי ובאנו לדברי החיד"א והגר"א שקוראים תמיד בסמוך, ושמא מה שהעירוב מחברו ומה שהפך להיות גינה ומקום טיול נחשב לבנוי וכעיר לענין תחומין וגם לנ"ד יחשב לעיר. וכן נהגו בירושלים ששכונת גבעת מרדכי נחשבת למובלעת בקשת, וכן בתחילה לענין רמות.

האם יש חילוק בין יש בו נכרים או חרב לגמרי

ומעתה שירמות נראית היטב גם מרמה א וג' וגם מרמת אברהם ברובה, (רק שמרמת אברהם היא רחוקה מיל), על כן סומכים בכה"ג לקרות בט"ו. חוץ ממה שהיא תוך מי לשתייהם.

והנה בהר צבי (ח"ב סי' קלא), דן על ירושלים בשנים תש"ח עד תשכ"ו שנפלה ביד הירדנים ולא היו יהודים נמצאים אלא במקום של ספק שהוא הר ציון [ובאור לציון ח"ד (פרק נה סעיף א), כתב שסמכו על הר ציון], העלה כדברי הבאה"ל, רק היות וירושלים סמוכה ונקראת בשם אחד בזה נחשב ככרך עצמו וגם לענין עשרה בטלנים, ע"ש. וכתבו יותר בפירוש במקראי קדש (סימן כו), וכה"ג העלה בהיכל יצחק הרצוג (חאו"ח ס' סג – סה), וסמך על שיושביה נכרים ולא שמם לגמרי וכדברי הבאה"ל בזה. ע"ש. והב"ד

וראיתי בספר הנפלא מגילה במוקפות חומה, שעשה סקירה גדולה מכל הפולמוס הגדול שהיה בירושלים בשנת תש"ח שנחרבה שעיקר הטעם שקראו בט"ו הוא בגלל סוגיית חרב שלא כמשנ"ב ע"ש. אך לא היה להם את הרשב"א אך כנ"ל שאינו משנה את ההלכה, ובשו"ת היכל יצחק הרצוג (סימן סד), העלה שברור שלשיטת הרמב"ן והר"ן והריטב"א בסיכום שאין הגבלה לחרב כלל, ע"ש. וכנ"ל.

ועוד הביא מש"כ בזה הרבנים החשובים בשו"ת משפטי עזריאל ח"ח (סימן סב) ובקובץ אורייתא חלק יא (תשנ"א מהדורה ב' ע' קעט – קפז ישנו גם בבר אילן פולמוס פורים). וכן בעיתון המבשר ושכן העלו בתורת המועדים – פורים וחודש אדר, ירושלים תשנ"ח, עמ' רז-רו; הרש"ז אויערבך, הליכות שלמה – פורים, ירושלים תש"ס, עמ' שנה; הרב יעקב אריאל, "קריאת מגילה בעזה", שו"ת באהלה של תורה, חלק ב, כפר דרום תש"ס, סימן קד; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה – פורים, ירושלים תשס"ג, עמ' קיקיא, שחרב קוראים בט"ו, ועוד הביא שלשיטת הרב סלונים בשערי הלכה חלק א (ע' פח), בכרך של עכו"ם לענין קריאת המגילה שאם יקראו בחרב גם הסמוך נגרר. ועוד צידדו הרבנים בתורת ספק ששאני ירושלים צידד כמש"כ הרב הרצוג, והרב ישראל יעקב פישר בספר הזכרון נר שאול ע' רחצ. ולדברי משפטי עזריאל ח"ח סי' סב ששם העיר נקרא עליו נחשב אחד, ע"ש.

אך מה שמביא שהרב שטרנבוך והאדמו"ר מסאטמר נהגו לקרות ב"ד בירושלים ולא שמעו לדין של חרב, אמנם נראה מתשובות והנהגות חלק ג סי' רלד שרק דעת האדמו"ר מסאטמר כן ולא הנהיג כן. וגם הרב שטרנבוך במועדים וזמנים ח"ב (סימן קפה), לא חושש מצד חרב כלל ועיקר. ועתה בבית שמש נראה

ביותר. ואולי כוונתו של מו"ז בחזו"ע שעל כן התיישבה מעט, ול"נ כנ"ל מהחזו"א.

ומו"א זצ"ל אמר לי שמצינו מחלוקת כזו לענין ערי יהודה בחרבנן שחזו"ע (בהלכות בין המיצרים, אות ד, ע' תלח), ס"ל שאין היום קריעה זו, לצי"א ועוד, וחלק על זה הגרשז"א במנחת שלמה ח"א (סו"ס עג), וס"ל שהיות ויש כנסיות של הנוצרים ימ"ש חשיב אף ירושלים לחרבה, מ"מ ספיקא דרבנן לקולא ואין חייב לקרוע, ע"ש. ולא דן בחזו"ע מה הדין אם יש שלטון ישראל אבל גרים שם נכרים, ובמשנת יעב"ץ להגר"ב זולטי (סי' מח), ס"ל שאם אין מיושב ע"י ישראל הוי כחרב. אמנם בספר אחר כתלנו העלה שבעלות ישראל על ישוב נכרי היא סיבה שלא להחשיב את המקום כחרב, והב"ד בספר אבלות החרבן שווארץ (ע' 90), ובמשנ"ב איש מצליח משם הרב משה לוי זצ"ל שסגי בשלטון ישראל. ע"ש. אבל לנ"ד מנלן שסגי בשלטון ישראל, ועכ"פ אף אחד לא השמענו כזאת ודוק. אמנם הרה"ג דב ליאור בהסכמתו לספר חומת בית שמש סובר שחשיב שילטון ישראל ישוב.

וע' בבני ציון (ח"ג דף קיח), להרב דוב בן הרב דוד שפירא שהעלה בכל זה בארוכה שבא"י אפילו חרבה, שהרי עיקר התקנה לקריאה בט"ו הוא א"י החרבה בזמן הנס וכו' ע"ש. ואין אחר המנהג כלום שנהגו בירושלים לקרות בטו.

אמנם בשו"ת מאמר מרדכי ח"א (סימן כז), כתב שאף שאחרונים רבים אמרו על ירושלים שחרבה לקרות אנן סמכנו שהחומה מגיעה מצד הר ציון עד מאה שערים, ע"ש. וכן הגרמ"ט בספרו ארץ ישראל דיניה מנהגיה וגבולותיה (ע' מט - נ) סמך על

בחזו"ע פורים (ע' קי), בקצרה כאילו הם מטעם אחר, ולא הביאו מדברי החזו"א והראשונים בכל זה. אמנם בהררי בשדה על המקראי קדש (סימן כו), צידד שבעיר חריבה אולי צריך שיהיה עיבור של עיר, וצידד לפני כן מיד לא"ה, ע"ש.

ואחר הדברים האלה, מאחר ופשוט שבירושלים נהגו להקל בזה בין שנת תש"ח לשנת תשכ"ו, וקראו בסמוך לירושלים בברכה כדין ט"ו, כן הדין אצלנו שאפילו שהוא חרב יש לקרות בט"ו. מכל שכן, שהרי בנ"ד הכל עיר אחת ממש, ולענין ירושלים חמור יותר כי היה בגדר של שתי מדינות וחמור מענין של מיסי העיר ששויים, אף שבסמוך הוא לא נאמר רק על הנראה וכמש"כ גם החזו"א (סי' קנג), אבל לחילוק של הרב הרצוג כאן חמור שהוא במדה מסויימת שומם לגמרי, אמנם למעשה חילוק קשה להיאמר וגם בנכרים ממש חשיב לשומם לגמרי וכנ"ל.

וגם כיום לענין דין של ירושלים בזה"ז מצד דין של חרבה, כיון שרובה של ירושלים העתיקה כיום בידי נכרים, ועמש"כ מזה בחזון עובדיה (ע' קי), והרב בצלאל לנדא באורייתא חלק יא (ע' קעט והלאה), שהעלה שהמנהג היה לקרות בט"ו, ולהקל בזה, אך מה שסיים שאין נפק"מ עתה כיון שנכבש על ידי ישראל מחדש, והנה יש להעיר שבחזו"א בסי' קנג כתב בהדיא שלענין זה הוי רוב גויים נחשב לחרבה, וכן הוא בהדיא ברשב"א והריטב"א, וכנ"ל, וממילא ה"ה בזה"ז, וע' בהר צבי (ח"ב סי' קלג) שהבאה"ל ס"ל לחלק בין חרבה לגמרי לבין עכו"ם ע"ש. אבל בפשיטות אין הפרש וחרב לגמרי ואין גויים שוה, וכנ"ל, וצריך לחלק בזה, שאם אין שלטון ישראל צריך רוב ישראל, אבל אם יש שלטון ישראל א"צ שיהיה רוב ישראל, והוא חידוש גדול

למיושב כדלקמן. לכן אין לנו מניעה מלומר שהוא יום ט"ו.

והנה ישנה חסרון בירושלים שהיה בכיבוש הירדני ואין שייך את הטעם של מוגנות בעיר ברגע שהוא ביד האוייב, והרה"ג דוד שלוש (באורייתא תשנ"א ח"א ע' קמט-קנה) כתב שבטל הטעם לא בטל הדין, וכן משמע בהדיא ברשב"א, וכן הוא באמת שהרי אע"פ שאין לה חומה, וקוראים בסמוך, ובירושלים עצמה שרובה נכרים שלפירוש אחד בגר"א בו אין קוראים, התלבט הגר"ש סלאנט איך קוראים מגילה בעיר העתיקה שרובם גויים, וכמש"כ בשו"ת ציץ הקדש ח"א סי' נג אך יתכן שהפירוש בו אין קוראים הוא מציאות ולא הלכה. ויותר קל בחוצה לו שיקראו. ובספר אדרת שמואל (ע' רג) לר"ש סלאנט שכרך סמוך לעיירת גויים קוראים ב"ד, ע"ש.

והנה היות ובמקרה דידן של ירמות על כל צדדיו נראה שמדין של חרב שאין כאן למעשה בעיה ויש לדונו כט"ו.

הארכיאולוגיה לענין החומה שמגיע מעבר להר ציון, וכן כתב הרב שאר ישוב הכהן (אורחות 60 תשס"ח עמ' 6), והר צבי (סי' קלא) הביאו בתורת ספק בעלמא, וכן בהיכל יצחק (סימן סג אות ד) צירפו לספק שכן קבלה מהגר"ז בהר"ן שקיבל מחכמי הספרדים שחלק ממאה שערים הוא לפני מן החומה, ע"ש. אמנם בתוך המדע היו שחלקו על זה, וכמש"כ בקובץ אורחות 50 (תשס"ח עמודים 6 - 10). והרב גרוסברג באגרת הפורים (ע' מ - מג), ובמועדים וזמנים שטרנבוך חלק ב (סי' קפה).

והנה לא דנו בזמנם על דברי הרשב"א בזה למרות שהזכירו את הריטב"א בלא לחשוב לעומקו, ולדין הנה בדעת הרשב"א שהוא יחיד שדן בזה שסמוך קורא בטו, ויש הבנה לומר שלא יקרא אם לא היה מלפני כן הסמוך, מה שלא נראה לומר כן, אבל שאר ראשונים לא לומדים כן ואין ראיה לדין סמוך והגר"א והחיד"א [בלא דברי הר"ן משם הרמב"ן שהם טעות כנ"ל], למדו שהסמוך והכרך החריבים דינם כמו יום טו, ובצירוף לומר שנחשב

ד. חקירות נוספות בדין סמוך ונראה

האם דין עירובין שייך להלכות מגילה

טו". ויש עוד לצדד בזה על ירמות שהשקיעו שם כספים רבים מאוד להכשיר את המקום למקום של טיול של ארכיאולוגיה, ושפכו שם חצץ וכו' יותר משנה וחצי עבודות ועדיין לא גמרו, והיות והמקום מוכשר לביקורים, באנו לדברי החזו"א בהלכות עירובין שכל הגנים הנמצאים בעיר אינם פוסלים את העירוב

כדין קרפף שיש בו בית סאתים, כיון שיש שם "ברזיה", נחשב המקום כמקום ישוב, וכן המנהג פשוט לסמוך על זה, וכן כאן היות והוא מקום של ביקורים לאתר יש להחשיבו כישוב.

[ונוסף לזה יש לחשב (בשנה הבאה), את הקשת של הישוב של רחוב אביי שהוא גובל לצד המזרחי של התל, לרחוב השני שהוא גובל לצד הדרומי של התל והקשת שאין בה מרחק

לעירוב, רק שלא מחשיבים את האלפים אמה מהריבועים, אבל יתכן שמרבעים, ואין בו הכרע, אבל נראה להחמיר, ובשבות יצחק פרק ד החמיר משם הגר"ש אלישיב בדעת החזו"א בזה שלא מרבעים.

והנה יש לעיין שבחזו"א (סי' קנג) כתב שיש לבאר בדברי הר"ן שמתחשב בתחומי העיר הוא ריבועים ורק בסמוך עושים ולא בנראה, וחזר בו שאין לחדש הלכות חדשות ולא משמע כן מדברי הר"ן וקצת משמע שהגר"ש אלישיב אזיל והולך בדרך זו.

באור לציון ח"ד (פרק נה סעיף ג), שנוהגים להקל לשכונת גבעת מרדכי שלא סמוך ולא נראה שמובלעת שנחשב לעיר. ע"ש. הרי שלומד לכאורה דין קשת להקל.

וראיתי שדיבר בזה בארוכה ובמדידות בספר זכר צבי (בלייכר עמוד 37 והלאה), ובאורייתא חלק יא (ע' קנו), שדעת החזו"א (סי' קנג ס"ק א), שלענין קריאת מגילה גם אומרים לרבע, ע"ש. ועוד ע' בהערות (ע' 117 עד 119).

הריוח מזה שמה שרמה ג' קוראים הוא לא בגלל של אלפים אמה אלא בגלל הקשת ואז אפשר לחבר את שאר רמה ב' שיש הפסק בין ג' לרמה ב' באמצע רחוב נהר הירדן.

והנה דין הקשת הוא מדין תחומין ולא מדין שמותר לטלטל בלא עירוב חצירות, ועל כן יש להבין מה ההגדרה ונראה שהגדר הוא שהוא נחשב לישוב, ולכן צריך עדיין עירובי חצירות [ובנוסף לזה שעשו שם עבודה גדולה בכדי שיהיה פארק למבקרים, ונחשב במידה מסויימת למקום ישוב. והכל מגודר בגדר מיוחדת ויפה].

אבל כל זה לרווחא דמילתא בעלמא, כיון

יותר מארבעת אלפים אמה מחברת כארבע אמות, והספק הוא האם מחשיבו כמקום ישוב, ולענין צורת פתח י"א שלא מחשיבו למקום ישוב, אבל לענין קשת אולי כן יחשב כמקום של ישוב, ובקנה בושם ח"ג (סימן מה), החמיר בזה, ובשבות יצחק פורים (פרק ד סימן ג), סובר הגריש"א כחזו"א שריבוע העיר לא מועיל כי בעינן מהחומה, אבל קשת מועיל, ע"ש. וסגי שמהקשת יש תוך אלפים אמה. אמור מעתה כאן בנ"ד שיש דבר גדול שירמות כולה נכנסת לקשת, מרחוב חבוק לרחוב אביי [וכיום הקשת הוא רק מוקף חומה, והנה לענין קשת נראה שצריך שיהיה דיורים שהוא דין של תחומין ולא דין של מחיצה בלבד, וצ"ע]. אמור מעתה האם הקשת יחשיב את המקום למישוב, ולדין שהמוקף חומה בתוכנו ממש לכל דבר, וצ"ע], אבל אין לחשב את הקשתות של הרחובות אביי עם חבוק ועין גדי כיון שיש פרצה בקשת של מאה תשעים מטר של כבישים בין רמה ג לרמה ד, ולענין קשת עם פרצות באמצע מסתבר שהם שבעים אמה ושיריים, לענין פירצה של גם אותו דין של שבעים אמה. אך מאחר ושלש חצירות עם שתי בתים נחשבים לעיר, על כן נראה שאפשר לומר כאן קמא אמה בכדי לחברם.

וע' במחזה אליהו פולק (סי' עה), ומנח"י חלק ח (סימן לג), שהקילו בפרצות בריבועי העיר, ושמעתי שבקרית אריאל החמיר, והנה שם מדובר על ריבועים של שני עירובין שמצטרפים. ולענ"ד שלא קשור לנ"ד שיש הפסקה בקשת. ובשבות יצחק הביא משם הגר"ש אלישיב שריבועים לא עושים לענין מגילה, אבל עושים קשת למגילה, ולפי זה יועיל הפרצה בקשת, וצ"ע.

ולענין הריבועים כתב האגרת הזאת (ע' 9), שמדברי החזו"א אין ראיה שלא דמי

כיון שכאן מדובר על עיר חרבה ובוה באנו לגמרא בעירובין (בדף נז עמוד ב), נפק אחוי ליה הנך אטמהתא דשורא דמבלעי בדגלת בשבעים אמה ושיריים, ע"ש. הרי שמחשיבים בכה"ג שבעים אמה ושיריים.

אבל ישנה סברא לומר וכן אמר לי ידידי הרב דוד קהלת שהיות ולענין מגילה ק"ל שנחשבת כמיושבת כי חרבה נחשב הסמוך לה לטו, אולי יועיל קמא אמה. והוא סברא נפלאה.

והעלה הרב דבליצקי בהאגרת הזאת (ע' 14), שלכו"ע לענין קמא אמה מדמים לדין עירובין, וכל המחלוקת לגבי שאר הדברים, וצ"ע מדוע, ע"ש. ומעתה אם נחשיב את הכביש כנהר וצריך קמא ישנו ישוב בסמוך בעיבורה של עיר.

למעשה בשטח הנתונים מראים שיש מחומת ירמות עד הבית כשמונים מטר, אבל אם נחשיב את הכביש כנהר ושימוש תמידי לישוב שאין כאן שום הפסק הרי יהיה פחות כחמש עשרה מטר, ועדיין אין כאן שלשים וחמש מטר, ובאנו לדין הזה האם לעיר חרבה מועיל קמא אמה לענין מגילה. ודוק.

אבל אין כאן נפק"מ גדולה כיון שיש כאן תוך מיל ולא שמענו עיבורה של עיר אלא שיעור מיל, ועל כן גם רמא ג מחוברת ישירות לחומה ממש, מרחוב נריה עד החומה של זמן אברהם אבינו החומה הראשונה הוא 771 מטר בקו אוירי, ולהגיע לא בקו אוירי הוא לא משמעותי כיון שאין צורך לעלות ולרדת הרים וגבעות, ומלבד שהוא גם נראה מגבעת ירמות ושם גם יותר קרוב במאה וששים מטר. רק ששם אין ודאות שיש חומה רק סבירות גבוהה מאוד.

שלדינא הדברים ברורים שאין הפרש בין חרב לגמרי לבין יושבים שם נכרים.

והנהגה לאלו שחוששים לומר שצריך שיהיה הכרך מיושב וכשיטת הדברי יציב והרב נאמ"ן והרב זעפרני, הנה הקשת גורמת שיהיה מקום ישוב, ולכן מה שהקשה הרב זעפרני שאין יתכן שהפרוז יתן למקום של החומה דין של קשת והלא הוא דין טפל, הנה החשיבות של הכרך קיימת רק השאלה מצד זה שהוא לא מיושב קשת עושה כישוב, ודוק. וכמש"כ גם בהר צבי (סי' ככו), שהחשיבות של הכרך נשארת אפילו אם הוא קטן לעומת גדול ודוק.

והנה לענין הפסק בכבישים באנו לדין של האם אמרינן שכביש הרי הוא כנהר, ע' בסימן שצב הנה לא נאמר אלא אם יש מצבה של ד' אמות קודם הכביש. ולענין נהר הוא לדינא לא מחיצה כשיטת רש"י אלא כשיטת הרמב"ם והרי"ף שהוא שפה לפיו, ולפ"ז יהיה ירמות עיבורה של עיר לרחוב אביי, וכה"ג כתב בבבית אברהם דניאל מזה.

[אמנם כתב במשיב דבר שמעיר לעיר לא מועיל נהר ומצבה וכן כתב בחזו"א (סי' קי ס"ק כז), שלא נאמר דין של נהר לחבר בתים זה לזה, והב"ד בהאגרת הזאת ע' 10].

בגמרא בעירובין סא ע"ב שעיר חרבה ויש לה חומות שנחשב לעיר ונחשב כארבע אמות לענין עירובין תחומין לדינא. וכ"ה בסימן תח סעיף ב. ואף שהוא מחלוקת ראשונים כמש"כ בבאה"ל. והנה בנ"ד לא דמי לזה ששם הוא לענין הניח עירובו בו שאז נידון ככולו, ואפילו במערה, אבל כאן דומה יותר לדין של סימן שצח שמערה לא מועיל אם אין על גבה דיוורין. ואם בעיר רגילה הסתפק החזו"א אם הוא ע' או קמא' אמה, וכמש"כ בהאגרת הזאת, כ"ש לנ"ד, שאין לעשות קמא אמה

סמוך לספק אם קוראים

ט"ז. אמנם סיים עוד במשאת משה וז"ל, וכ"ש דאעיקרא "מקום יש בראש לצדד" דכי פלגינן יקרא למתא שסביבותיה נידונין כמוה היינו לענין קריאה בט"ו דוקא, דאילו במסופקת אי בר ארביסר או חמיסר אף על גב דבדידה קוראין בה בב' ימים מפני הספק אין הסמוכות לה בכלל הספק, דלמאי דאתרבו ממדינה ועיר דהיינו לענין קריאה בט"ו אתרבו טפי לא, ויש מקום "לסמוך" בזה וק"ל. עכ"ד. הנה כתבו בלשון ספק של לצדד וגם שיש לסמוך על הטעם הקודם שלו שהוא עיקר הטעם של כרך שחרב לא נחשב לקריאה בט"ו (כיון שלא ראה דברי הירושלמי כלל וכמו שהשיג עליו בברכי יוסף וכ"ש שלא ראה דברי הרשב"א והריטב"א בזה), אבל אם יש עיר שהיא רק של ספק מה ההפרש יש בין הסמוך לבין הספק, וכן ראיתי שהעלה בזה בשו"ת יד נתן ח"ג (סימן ל'), לענין לוד שגם בסמוך לו יש להחמיר וכמש"כ בקונטרס ספיקא דמוקפין מהרב דנציגר שלא כתב המשאת משה אלא על עיירה בחו"ל שספק מוקפת שהוא ספק רחוק, שאינו אלא משום המנהג שהביא הבית יוסף להחמיר בזה, ונוסף על זה הספק של חרב שלשיתו אין קוראים בו, ולכן היקל בסמוך, אבל לא בארץ ישראל ובמקום שיש ספק אמיתי יותר וכגון בטבריא המנהג שגם במקומות המרוחקים סמוך ונראה קוראים יומיים וכמש"כ רבה של טבריא הרב אברהם דב אורבאך זצ"ל ועל פי הגר"מ קלירס אב"ד טבריא, ע"ש. ודפח"ח, וכ"כ בהליכות שדה (גליון 100 ע' 69), וכן בהליכות שלמה הביאו מדברי הרב אברהם דב אורבאך בזה. וכן הביא הגר"מ אליהו בזה בתחומין א (ע' 129 הערה 4), העלה שכך נוהגים למעשה בטבריא, על פי הוראת

[ויש לחקור לענין הנראה אם יש בנין או עצים שמסתירים וכי אינו נראה, ובאור לציון ח"ד סעיף ב כתב שפשוט שנחשב לנראה, ועוד יש לחקור שהרי בגבעה של ירמות נעשתה גבעה מחמת המגורים שגרו שם שבי ציון כמש"כ בנחמיה ועד אחרי החרבן, ולכן יש שם שבע שכבות של מגורים ולכן נעשתה גבוהה, אמור מעתה היות ובזמן יהושע היה נראה, ועתה נעשה גבעה מלאכותית ואינו נראה האם מסתכלים על הנראה בזמן יהושע וצ"ע].

והנה בשבות יצחק דרזי פורים (פרק ו ע' פג), כתב, שאם עומד מרובה על הפרוץ לא אמרינן שאתי רבים ומבטלי מחיצתה, ואפילו לדעת הרמב"ם שסובר שאין פרצה יותר מעשר, מודה שאפשר, וגם לאור לציון שעירוב לא מועיל בצורת פתח שהוא ספק אם נידון כמחיצה, אבל בזה יודה, ולענין מגילה אמר הגריש"א שכיון שאין צריך שיהיה מחיצות המתירות לטלטל אלא לעשות את העיר כד' אמות, יש להקל בזה, ע"ש. ועוד כתב בפרק ד ע' סא שלגרי"ש אלישיב סגי בקרפף פחות מבית סאתים שמותר לטלטל בו שיהיה תוך אלפים אמה, כי אזלינן כעירובי תחומין.

אמנם לכאורה סותר בשבות יצחק א"ע שכתב לעיל מזה (בעמוד פא), שלענין מגילה הוא כענין עירוב וצריך מחיצות קבועות ויציבות, ולא כענין של תחומין שמספיק מחיצות עראי, וצריך לומר שרק לענין מחיצות עראי לא צירפו, שהרי כאן מדובר למגילה שצריך שיהיה דין של קבע ולא עראי. אבל לשאר דברים הוי כתחומין שיחשב כארבע אמות. וס"ל שאם העירוב התבטל בטל הקשר ולא כגרשז"א.

והחיד"א הפך דבריו לודאי, ובשורת ציין הקדש ח"א (סימן נד אות ה ו), פקפק בדברים אלו לפי מ"ש הרשב"א והריטב"א במגילה ב' ע"ב, שגם כפר הסמוך לעיר נדון כעיר לענין כפרים מקדימים ליום הכניסה, דכל שסמוכים לעיר לא יקדימו, א"כ ממה נפשך עליהם להגרר אחר הכרך המסופק הלזה, ולקרוא כמותו שהרי בין אם הוא עיר ובין אם הוא כרך הרי הסמוך לו נגרר עמו. ע"ש. וכן ראיתי בתשובות ונהגות שטרנבוך ח"ג (סימן רלד), שבאנו למחלוקת הגדולה האם הסמוך יש לו דין ודאי או רק נגרר, ולהרב טוקצינסקי הוא רק נגרר משא"כ לחזו"א ולכן אומרים עיבור דעיבור, ע"ש. ולאחר שראינו בדברי הרשב"א והריטב"א בהדיא שהסמוך אינו נגרר אלא חיוב כמו הכרך ממש וכמש"כ הרב מרדכי יחזקאל גולדיש בירחון בית אהרן וישראל (שנה יג גליון עה עמוד נז), על כן אין הפרש בין הסמוך לבין הכרך עצמו וכולם בכלל הספק, ולכן החזו"א חלק בזה וסובר שצריך שגם הסמוך יעשה ספק פורים וכן הנהיג בבני ברק באחרונה כשהחלה להתחבר לת"א, ע"ש.

וכן נהג מו"ז בתל אביב שקרא גם בט"ו ומה שהביא הרב שטרנבוך בסימן רלה שמנהג העולם לקרות בתל אביב רק בי"ד ולא בתל אביב, הנה המחלוקת בין החכמים הגדולים היתה עוד לפני קום המדינה וכמו שכתב בזה בספר עלי תמר על הירושלמי ריש מגילה וז"ל ובשנה הראשונה לבואי לא"י בשנת תרצ"ד היו ת"א ויפו שתי ערים מחולקות בשתי עיירות נפרדות לת"א היהודית ויפו הערבית. ודנתי אז לפני חו"ז הגרש"מ ז"ל, שת"א אין לה דין סמוך מטעם הנ"ל אחרי שהיא עצמאית בהחלט ואינה טפילה ליפו והיא עיר יותר גדולה מיפו. אולם בביהכנ"ס שלי בשכונת פלורנטין שהיתה שייכת

הג"ר משה קלירס זצ"ל, ובקריית ארבע היא חברון לקרוא מחוץ לתחומי העיר הקדומה בשני הימים, וגדולה מזו כתב בפאה"ש סי' ג' שבצפת קורין ב' ימים מכח נראה סמוך לטבריא (ועי"ש עוד טעם). ומנהג זה בנגוד לפוסקים המלקטים המקובלים בד"כ משנה ברורה וכף החיים ולוחות הרי"מ טוקצינסקי]. אמנם מצינו בכפתור ופרח פרק ח שהביא משם הרב מתתיה שטבריה יש לה דין מוקפת חומה כדברי רבי במגילה ה. ע"ש. ולפי כן כתב שקוראים בי"ד ובט"ו, ע"ש.

אמנם בשורת מנחת שלמה (חלק א סימן יט ד"ה לענין אורח) הביא המשנ"ב בבאה"ל (סי' תרפח) מהברכ"י דבכרך שקורין בי"ד וט"ו מספק אמרין שפיר דהכפרים הנראים וסמוכים אינם נטפלין לו וקורין רק בי"ד, וחושבני שהדין הזה שפיר נוהג גם בטבריא דאע"ג דקבעו עלה בגמרא שהוא ספק מ"מ לא נוהג בה להברכ"י הדין של נראה וסמוך. ע"ש. וע' באור לציון שם שהשיג על החזו"א שהחמיר בזה, ע"ש.

ובמנחת יצחק ח"ח (סי' סא), לענין לוד אף שיש בו ספק שמא לוד רחוקה יותר משם, מ"מ הוי איקבע איסורא כמש"כ בבית יוסף סי' תקפח להשיג על הרב אביוב, ואי אפשר להקל ולומר אפילו לשיטת הגאונים שכל עיירות הספיקות הם ב' ימים רק מכח חסידות יודו כאן שהוא מן הדין ממש, ע"ש. ולכן גם בסמוך לא הוי סמוך לספיקות ויש להחמיר מן הדין ממש.

ובברכ"י הב"ד המשאת משה וחזקם בסברא שכן עיקר שסמוך לספק לא קוראים, והעתיקוהו האחרונים והבאה"ל, והנה במשאת משה לא פסק בסכינא חריפא אלא הסתפק בזה וצירפו לשאר הדברים שם,

רק ב"ד. ועיין עוד בלוח הנ"ל ומה שכתב בנוגע לירושלים החדשה שהסמוך ונראה לכרך לעיר העתיקה וכו', עיין שם. עכ"ד. הרי שגם הרב טוקצינסקי לא ברור שיטתו בכל זה, ובסמוך והפך להיות עיר אחת דעתו שיקראו כספיקות גם ב"ד וגם בטו. ומש"כ שאין עיר גדולה מתבטלת לעיר קטנה, הוא אחד התירוצים שיש על חמת וטבריא, אבל אין לו הכרח כלל וכנ"ל באות יא. והנה הרב יוסף צבי הלוי החשיבות שלו גדולה עד מאוד כנודע.

ומו"א העיר שבכלל מה שייך מנהג על דבר שהוא בעשרות שנים אחרונות וכתב כבר הגר"ח פלאג"י בסמיכה לחיים חיר"ד סימן ד שאין תוקף למנהגים שבדורו, ע"ש. כ"ש לזמן הזה, והשיג בזה מו"א על אור לציון שכתב שלענין העירוב נוהגים להחמיר לעשות עירוב פנימי בין השכונות הרי שלא סומכים על העירוב, שמה שייך מנהגים אחרונים ממש לשם מנהג, אבל נודע דרכו של האור לציון שהכל הולך אחר המנהג ממש באחרונה לכל דבר. ואכמ"ל.

והנה כתב בחזו"א סי' קנג אות ג ד"ה במ"ב שהטעם לחלק שבסמוך לספק לא אמרינן כי ס"ל שבן טוב שקרא ב"ד יצא, ועדיין אין לחלק בלי מקור וסתמא הם שוים, עכ"ד. וששתי לראות שכאשר דמיתי כך ראיתי שכל דברי הרב חיד"א בברכ"י קאי בשיטת האומרים שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא ולכן גם החמיר בדין הנראה ואינו סמוך נגד מרן כדבריו, ומה מקום לחומרא זו אם נימא שבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא. ודוק. ומאחר ואנו יודעים שבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא וכנ"ל לכן מעשה אין לחלק בין הסמוך לכרך עצמו. אמנם הרב קהלת בירחון האוצר גליון סג צידד לומר שהטעם שהחיד"א מחלק בין

לעירית יפו קראתי גם בט"ו מפני שהיתה נחשבת לעיר אחת ע"י העיריה המשותפת. והנה אחרי מלחמת השחרור שנעשה ת"א ויפו לעיר אחת בשם ת"א יפו נראה שאין לחשוש שתהיה נחשבת כעיר יפו גדולה ויהיו קורין בה בט"ו אחרי שמקורם היתה נחשבת ת"א לעיר מיוחדת אף שנתמזגה עם יפו הרי אינן אחת אלא שתי ערים שנתחברו ואחרי שת"א היא עיר מרכזית ורבתי עם יותר מיפו אינה נגדרת אחריה וכנ"ל.

שו"ר בלוח לא"י מאת הרה"ג רי"מ טוקצינסקי ז"ל, שכתב ולעיירות הספקות אין נותנין סמוך ונראה כמ"ש בשו"ת משאת משה והברכי יוסף וכו'. והשכונות שנתחברו לעיר כמו שכונת אחוה לטבריה נזה שלום ונוה צדק ליפו נוהגים היום כמו בעיר ת"א בראשונה כשנתחברה ליפו כשכונה לה נהגו בת"א כיפו ועכשיו נוהגים בת"א כעיר חדשה ע"כ. והנה מה שכתב והשכונות שנתחברו לעיר כמו שכונת אחוה לטבריה נזה שלום ונוה צדק ליפו נוהגים היום כמו בעיר, אינו מובן אחרי שכתב מקודם שלעיירות מסופקות אין נותנין דין סמוך ונראה. ואולי ה"ק שאין נוהגים בזה כדעת משאת משה והברכ"י. ומה שכתב ועכשיו נהגו בת"א כעיר חדשה צ"ב, ולמה לא נאמר גם בעיר חדשה דין סמוך ונראה, אם לא שכוונתו כמו שכתבתי שמאחר שהיא עיר רבתי עם וחשוב יותר מיפו אינה נגדרת אחר יפו הקטנה ממנה. והנה הרב הגאון רבי יוסף צבי הלוי רב"ד בפה קורא גם היום בביהכנ"ס הגר"א בת"א ב"ד ובט"ו ונוהגים גם בסעודה ובמ"מ ובמתנות כמו ביפו ולדעתו גם ת"א נדון כסמוך ליפו. אולם הוא יחיד בדבר והמנין שלו שקורין בת"א בט"ו עושים רק לכבודו אבל שום רב אחר לא נהג כן. וגם חו"ז הרב הגאון ז"ל קרא בת"א

משאת משה ח"ב (סי' ג), ולא כמו שצידד בתחילה בברכי יוסף, ע"ש. אמנם הנה במשאת משה לא כתוב עשרה מישראל וכתב "אין רבים מבני ישראל בוקעין בה ולא דיירין בגוה", ונראה מדברי התשובה שהוא מקום חרב לגמרי אבל לא ברור כל כך בדבריו. איך שיהיה לא כתוב שצריך שיהיה שם עשרה מישראל כלל ועיקר ואין זכר מזה, רק דן על מקום חרב, וכמו שהעיר עליו בברכ"י שלא ראה דברי הירושלמי והראשונים.

וגם הרב משאת משה כנזכר לעיל (באות יא), שיער בדעתו איזה הסבר על הקושיא מדוע טבריא לא קראה מחמת הסמיכות לחמת, הנה כמ"ש במקראי קדש (סי' כו), שעל קושיא זו דנו רבים ואין שום הכרח לדברים וכמסקנת הרב חיד"א.

ובעצם הטענה [גם אילולי אמרו המשאת משה], לא נראה כן לענ"ד לדינא, ועמדי היתה ושילחתיה, וגם רואים בהדיא שלא הבין כן המשנ"ב, שהרי הבית יוסף הבי"ד הר"ן שכתב בישוב דעת הרמב"ן שסגי במתפללים שחרית וערבית וזה נחשב לבטלנים, וא"צ דוקא בטלנים, וכן הוא בחידושי הרמב"ן בהדיא, ועל זה מרן כותב שאין צריך עשרה בטלנים, ולכן תמה וחלק ביד אפרים ובמשנ"ב שיש להחמיר נגד השו"ע בזה, ואי נימא שצריך עשרה מה מקום לתמיה זו. ודוק.

ומש"כ בבית עובד שכך משמע מדברי הרמב"ן שצריך עשרה בטלנים אבל לדידן סגי ישראל ולא בטלנים, ליתא שהרי גם מסקנת הרמב"ן שא"צ בטלנים ממש וסגי במנחה ערבית, ולפי זה כולם שחולקים על הרמב"ן וכמ"ש באריכות גדולה הרב חזו"א (סימן קנד אות א), וסבירא להו שאין צריך ישראל כלל ועיקר. [ולא כמ"ש במשנ"ב

סמוך לתוכו בספיקות באה מהמשך מדעתו לענין חרב שרואים חילוק בין תוכו לחוצה לו, אבל אחר שיודעים שלא היה לו את דברי הרמב"ן וטעה בזה וחזרו דבריו הראשונים שאין חילוק ולכן אין לחלק בזה. ודפח"ח.

ויש חידוש בשו"ת זבחי צדק החדשות ח"ג (סימן י), משמעות שכל דברי החיד"א בסמוך, אבל אם הוא רצוף בעיר אחת לגמרי יש לעשות יומיים מספק, אך הדברים לא ברורים שם כיראה למעיין.

ושאלתי שאלה זו להגר"נ קופשיץ שסובר שסמוך לספק לא קוראים כמ"ש הבאה"ל, והלא לחזו"א שכל הסמוך לספק לא יצא רק בגלל שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, כיום שיודעים שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, והשיב לי א"כ מדוע אתה לא תקרא בתורה שזה תקנה דרבנן ג"כ? וגם מדוע לא תברך שתי ימים כמו יו"ט שני של גלויות, ועל כרחך שמה שאמרו שהספיקות עושים יומיים אינו אלא מנהג אבל אין כאן שום דין. ומאחר ויש כאן דברי המשנ"ב אף שהחזו"א חולק מ"מ אין צריך לעשות כלום, עכת"ד. וטענתי לו מדברי הגר"א שדן למה לא מברכים כדן יו"ט שני של גלויות שבתקנה דרבנן לא אמרינן לברך, וע"ע בדעת מש"כ בזה ועוד במפרשי השו"ע.

האם צריך עשרה מישראל שיגורו שם

טז. והנה בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ה (סימן צ), השיג על החזו"א שאפילו שדעת השו"ע שאין צריך עשרה בטלנים אבל צריך עשרה מישראל כמ"ש הרב בית עובד, וכן הביא בכה"ח (ס"ק יב), ובברכת יהודה ברכה ח"ו (סי' לג), והביא את הדברים משם הרב

בן ט"ו אם יוצא ב"ד

יז. ובאמת עיקר הטעם שכתבו האחרונים לענין שכונת רמות לקרות ב"ד גם ביב"א בסוף דבריו וכן אול"צ כתבו משום שאם קרא בן ט"ו ב"ד יצא, וזה הסיבה שספיקות קוראים ב"ד ולא בט"ו בברכה, ולא רק ע"פ הרוב ע' משנ"ב משם הט"ז והגר"א, וע"כ כנ"ל, ע"ש. ולדברי החזו"א הנ"ל זה הטעם שהסמוך לספיקות לא צריך לקרות, כיון שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא.

והאמת שאין הדבר ברור כלל שאם בן ט"ו קרא ב"ד יצא, וכיום יודעים שודאי שלא יצא, והוא שבשו"ת יביע אומר חלק א אורח חיים (סימן מג אותיות ט"ו טז), הביא מש"כ בירושלמי (פ"ק דשקלים ופ"ק דמגילה), הכל יוצאים ב"ד שהוא זמן קריאתה, נמצא שאף בני כרכים שקראו ב"ד יצאו י"ח. ונהי דלכתחלה צריך לקראה בזמנה, כיון דבדיעבד יוצאים י"ח ב"ד, אין כאן שום חשש לברכה לבטלה לבני כרך, (כגון פה ירושלים עה"ק), להקדים ולקרוא מבעו"י אחר פלג המנחה, והדרינן לפסק הראשונים ומרן ז"ל, להקל לקראה לאנוסים מבעו"י. ומרן (בסי' תרפח ס"ד) כ', כרך שהוא ספק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע אם לאו קוראים ב"ד ובט"ו, ולא יברך כי אם ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. ע"כ. וכתב ע"ז בביאורי הגר"א, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד ב"ד. וכמ"ש בירוש'. ע"ש. נמצא דסמכין להלכה ע"ד הירוש'. ודון מינה ואוקי באתרין. והן אמת כי הפר"ח (ר"ס תרפח), כתב, דהש"ס דידן פליג על הירושלמי בזה, וס"ל דמוקפין אינם יוצאים ב"ד. והביא מ"ש בגמ' (ב ע"ב) ואימא פרוזים ב"ד, מוקפין אי בעו ב"ד אי בעו בט"ו, אמר

איש מצליח להביא דברי הרב בית עובד בזה], וכמש"כ החזו"א בהדיא שאין ראייה כלל מהרמב"ן והדברים פשוטים, וכן דקדק מהרמב"ן במקראי קדש (סי' כה). ואחר דברי הריטב"א והרשב"א בזה צדקו דברי הרב חיד"א היטב. ולא כבית עובד. וכה"ג ראיתי שהשיג על דבריו הרב עידוא אלבא בירחון האוצר (גליון 63 ע' מח).

ובעצם קושיית היד אפרים בזה, שהשיג על הבית יוסף שפסק להקל שאין צריך עשרה בטלנים, ומקורו מדברי הר"ן, והשיג עליו שמכיון שהר"ן לא סובר להקל שלא צריך עשרה בטלנים אלא סובר שנחשבים בטלנים גם אם הם עשרה שמתפללים, ולכן יש לקרות לחומרא ב"ד, ע"ש. והב"ד משנ"ב. משמע ב"ד בלי ברכה, ולא שדן אותו כספיקות מוקפים חומה. וע' לקמן אות יט.

אמנם לענ"ד ברור שכוונת הבית יוסף הוא לא בגלל העשרה מתפללים, [וכיום יודעים שהם הם דברי הרמב"ן עצמו כמש"כ בחידושיו], אלא הכוונה ממש"כ לפני כן הר"ן שהיותר מחוור שאם רוצים לקרות בט"ו קוראים או יום הכניסה, [אבל לא יד]. ודוק. ולכן פסק מרן לקרות בטו, ונכון ביותר. וכדברי החזו"א בזה שהרמב"ן דיעה יחידה שמצריך עשרה בטלנים. ע"ש.

ולענין ירמות שבבית שמש הנה בזה שגרים מחוץ בסמוך עשרה בטלנים עד עיר שכמעט כולה בטלנים כן ירבו בזה בסמוך סגי וכמש"כ בהר צבי חאו"ח סי' קלא. וזה אפילו אם תחמיר שצריך עשרה מישראל או בטלנים ישנו בסמוך. אבל למעשה אין צריך כלל וכמו שהאריך בחזו"א (סימן קנד) באריכות שרק דעת הרמב"ן שצריך עשרה בטלנים, ע"ש.

של זה לא זמנו של זה, ומבעו"י הרי הוא עדיין זמנם של פרוים. עכ"ל. והעיר ע"ד ביב"א שם בסו"ד, ע"ש. ולהנ"ל חמיר יותר]. א"נ כמ"ש המאירי (בריש מגילה) בד"ה ויש מפרשים, שבני כרכים שהקדימו לקרות בי"ד לא יצאו י"ח וחוזרים וקוראים, ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאים בי"ד, לא נאמר זה אלא על הספקות. עכ"ד יב"א. וכן הביא בקצירת האומר ביב"א ח"ו (חיו"ד סי' יב אות א).

והנה יב"א חלק א שם בתחילה במהדורא ראשונה היה יותר פשוט לו שיצא, ולאחר מכן במהדורא בתרא הוסיף בסוגריים מרובעות דברי המאירי ועה"ש ואו"ש להחמיר בזה, וביחו"ד ח"ד (סי' מ), הביא משם האור שמח שאם קרא בי"ד יצא, והוא פלא. ובהערה שם כתב, שהמאירי סותר א"ע בזה שדעת המאירי בבית הבחירה (מגילה י"ט ע"א) בד"ה כלל ידוע, שבתלמוד המערב (ירושלמי פרק ב' דמגילה הלכה ג') שאלו בן עיר מהו שיוציא בן כרך, והשיבו שאינו מוציא, שכבר נפקע ממנו חיוב מקרא מגילה, וכל שאינו חייב אינו מוציא את אחרים ידי חובתם. אבל בן כרך מוציא בן עיר, אף על פי שלא הגיע זמנו עדיין, מכל מקום חיוב מקרא מגילה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. ע"כ. ובירושלמי שם מבואר טעם הסיפא משום שהכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה. ע"ש. ומבואר שהמאירי סובר שהלכה כדברי הירושלמי בזה. אמנם המאירי (ריש מגילה) כתב בד"ה אף על פי שהקילו באותם זמנים לכפרים להקדים ליום הכניסה, מכל מקום בני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו, וחוזרים וקוראים, ובני עיירות שלא קראו בי"ד הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקון, כי בפירוש אמרו זמנו של זה לא כזמנו של זה, ואף על פי שבתלמוד המערב

קרא בזמניהם זמנו של זה לא כזמנו של זה. ומשמע דלעיוכבא הויא. והכי נקטינן. ע"כ. וכן משמע בהדיא משו"ת מהרי"ל (סי' קלז) שכ', דהמניח תפלין של רש"י ור"ת בזא"ז, יברך על של רש"י, הואיל ונהגינן כוותיה, ושל ר"ת אינו אלא לצאת ידי כולם. וכן מאן דקרי מגילה בי"ד וט"ו, כתב ר"ת לברך בי"ד, כרובא דעלמא, אע"ג דהתם ספק גמור, וט"ו חשיב לדידיה כמו י"ד. וכ"ש בנדון זה. עכ"ל. ואם איתא דקי"ל כד' הירוש' דבן ט"ו שקרא בי"ד יצא י"ח, מאי כ"ש דקאמר, ק"ו פריכא הוא, דהתם אי נמי בן כרך הוא הרי כבר יצא בקריאתו בי"ד, ומש"ה אין לו לחזור ולברך ביום ט"ו, אלא ודאי שאינו יוצא, ולהכי קאמר דספק גמור הוא. והוא תנא דמסייע ליה להפר"ח. א"נ דס"ל כמ"ש האור שמח בחידושו למגילה (ד) בד"ה ירושלמי, שלפי מסקנת הירוש' הקורא בי"ד אף בדיעבד לא יצא. שאם אתה אומר כן שבדיעבד יצא יצא מזה קלקול לקרות כולם ביום אחד ולא יהיה ניכר זמן של הכרכים כלל, וכ"ה לגירסת הגר"א ודלא כתקלין חדתין, ע"ש¹⁸. [ולדבריו אפילו אי נימא שאם רוצה מקדים ככפרים ליום הכניסה ולא כשו"ע שהחמיר בזה, הנה כאן יש חומרא שלא יצאו בי"ד ודוק, ויש לדמותו למש"כ הגרש"י זוין זצ"ל בס' המועדים בהלכה (עמוד קצט) שכ' בזה"ל: ואמר ידידי הגר"י קלמס [ז"ל], חבר הרבנות הראשית לא"י, חידוש מענין, שהלכה זו (שכ' הפוסקים להתיר לקרותה מבעו"י), אינה אלא בפרוים ולא במוקפים, שהרי אמרו (מגילה ב ע"ב) בזמניהם זמנו

(18) וע' בבית יוסף יורה דעה (סימן רכח סעיף ה) לשון הירושלמי משונה לפעמים וכל שכן בדבר פשוט שהוא סומך על המבין. עכ"ד.

שקרא בי"ד לא יצא, וכן דעת הרשב"א (כמה פעמים במגילה דף ב ע"ב וע' בהערה 81 והערה 113 וביבמות דף יד.), והב"ד הריטב"א בריש מגילה, [ולא כמש"כ בהלכות ברכות פ"ה הלכה ג, ויש לומר שהוא דעת הריטב"א שם ולא דעת הרשב"א, ואם הוא מדברי הריטב"א ויש כאן סתירה בריטב"א קי"ל בכה"ג דל דעתו מהכא, וכמו ששמעתי מדודי הרה"ג אהרן בוטבול משם מו"ז], וכן המאירי ביבמות יד הב"ד. וכ"כ בתוספות רי"ד תנינא ואוצר הגאונים מגילה סי' ו ושאלתות סי' סז ומחזור ויטרי ע' 208 ומאירי בדף ב ע"ד ודף ד ע"א. ע"ש. ויש לדעתי לדייק בהדיא מהר"ן שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, שכתב לענין עשרה בטלנים שאם אין בכרך עשרה בטלנים יכול לקרות בטו, ויכול גם להקדים ליום הכניסה, אבל לא כתב שיכול להקדים ליד [ולאחר מיכן הביא דברי הרמב"ן], והוא דיוק נכון ביותר.

וכן הביא בגליון יב"א שבחלק א (סי' מג הערה 15), מדברי הר צבי חאו"ח חלק ב (סי' קכא אות ב דף קצד ע"ב), שלדברי הריטב"א מסקנת הירושלמי לחומרא, ע"ש. וצ"ע מה שכותב שם ה"צ שהוא נגד דברי התוספות והרא"ש ביבמות, ולא ראה שגם הרשב"א ביבמות האריך בזה. ודוק. ומעתה דברי הפר"ח לומר שתלמוד דידן לא ס"ל כן מצד שזמנו של זה לא כזמנו של זה, הם הם דברי הרשב"א אפילו אם אפשר להקדים בזה"ז ליום הכניסה. ודוק. וכן בגליון יב"א חלק ז (סי' נח בסופו), הביא שכדברי הפר"ח רואים בהדיא בדברי הקורא את המגילה למפרע לא יצא, דכתב נזכרים ונעשים מה עשיה למפרע לא דמוקפת חומה שקראה בי"ד לא יצאו אף זכירה דהיא קריאה הראב"ן מגילה (סי' תנא), למפרע לא. ע"כ. ולהנ"ל הוא דעת

אמרו, הכל יוצאים בי"ד, לא נאמר זה אלא על הספקות. ע"כ. ונראה שמה שכתב שבני כרכים שקדמו לי"ד היינו שקראו ביום י"ד עצמו, ואף על פי כן לא יצאו ידי חובתם, וזה סותר למה שכתב המאירי עצמו במגילה (י"ט ע"א) הנ"ל. [וע"ע בקצרה ביחוד ח"ד סי' מ בהערה], ועיין עוד לרבינו מאיר המעילי בספר המאורות (מגילה ג' ע"ב עמוד שי"ז). ועיין היטב בדברי הריטב"א (ריש מגילה. ושם דף ה ע"ב בד"ה גופא). ודו"ק. עכ"ד. הרי שאין הדבר פשוט כלל ועיקר לדינא. בביאור הירושלמי וע"ע בשו"ת זכרון יוסף (חלק אורח חיים סימן יח).

והנה מש"כ מו"ז שיש כאן סתירה במאירי, הנה כתב להשיג בזה באריכות הרב חקל יצחק מספינקא בסימן לח נגד מהרש"ם בהסכמתו לבית יצחק על מסכת מגילה, ונדפס מחדש בבית יצחק שם אחר הסכמת מהרש"ם. ע"ש. והעלה שהביאור בירושלמי הוא שאין בן ט"ו יוצא בי"ד ובכל זאת אמרינן מהו שבן כרך יוציא בן עיר, היות ועדיין לא יצא י"ח, והביאור במאירי בדף יט הוא שכתב שחיוב קריאת מגילה מוטל על הכל בתחילת ליל יד, ע"כ. ואין הפירוש שאז יש לו את החיוב, אלא כולם מתחילים חיוב פורים מיום יד אבל לא שבפועל הוא יוצא ביום יד, ע"ש. והביא עוד מדברי הרשב"א והריטב"א וכו' ע"ש. ודפח"ח, אמנם הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ב (סימן נג), ישב באופן אחר לומר שיצא, אבל העיקר כנ"ל ובפרט שאין ראשון אחד שייסבור כן.

[ואולי יוצא חידוש מדברי המאירי שבן ט"ו גם מקום חיובו הוא בליל יד היכן הוא נמצא ואכמ"ל].

והנה כיום מצאנו שדעת רוב ככל הראשונים ולא מצאנו מי מהם שיגיד אחרת שבן ט"ו

בי"ד מספק הקטן ביותר, וכן נראה דברי הראשונים המאירי והמהרי"ל בזה, ודוק.

האם לקרות לחומרא בי"ד מפריע לברכה בט"ו

יח. והנה לקרות במקום שכאלה גם בי"ד להרויח את הספק יש בו חסרון גדול, כיון שלבסוף יברך על ט"ו יש לצרף לספק מש"כ הרב הט"ז ס"ק ט' דמשמעות השו"ע דגם בן י"ד שלא קרא בי"ד קורא בט"ו בברכה. וע"ע בירושלמי פ"ב ה"ג ובפירוש קרבן העדה והפני משה, דפליגי אם בן י"ד יוצא בט"ו. ע"ש. אך לענ"ד אין להכניסו אפילו לספק, למרות שהרב שבות יצחק (בפרק ה סימן ה), האריך יפה להוכיח שיכול לקרות בברכה כשיטת הט"ז, אבל הדבר מופרך, מאחר והעלה לעיל מזה וכן"ל שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, א"כ קשה למה שבן יד שיקרא בט"ו יצא, ואם נימא שסוברים שיצא, יצא שיש לנו ראשונים חולקים אם זה לא בזמנו של זה הוא לעיכובא, והרגיש מזה בנהר שלום. ומה שהוכיח מסו"ס תרפח מדין של ההולך בספינה ושיירה שלא קרא בי"ד וקורא בט"ו, והכוונה בברכה כמש"כ להשיג בא"ר על המג"א שבהדיא בשבולי הלקט בברכה, ומש"כ ומי שמפקק בדבר יקרא בלא ברכה, הנה בספר התניא שהוא קיצור של שבולי הלקט כתב בהדיא שהוא בברכה למעשה. וכן כתבו הרבה ראשונים וכו', וכל הטענות של האחרונים נדחו, אמנם כתב הרמ"א כבר בסעיף ה ואם הוא במדבר או בספינה, קורא ביום י"ד כמו רוב העולם (כל בו). ע"כ. הנה אם הוא יודע שהוא יגיע לירושלים שהם מוקפים בט"ו א"צ לעשות בי"ד וכ"פ הגר"ח פלאגי, מו"א זצ"ל. והטעם משום שלא תקנו תקנה מיוחדת ליורדי הים מתי לקרות, אלא

רוב ככל הראשונים המפורסמים. וכן ראיתי שכתב בזה בשבות יצחק דרוי (פורים פ"ו הערה כח), שדעת הראשונים שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא, וכן גם נראה בדעת הגאונים שכתבו שבעיירות המסופקות קורא בי"ד, וביאר הר"ן את דבריהם שפטור משניהם כי ספיקא דרבנן לקולא, ולבטל לגמרי אי אפשר לכן קורא בראשון ונפטור בשני, ע"ש.

וכן העירו על מו"ז ביב"א שאם היה יודע מזה לא היה אומר את פסקו לענין רמות, וכמש"כ הרב שמעון מועלם בספרו כרכים ומוקפים, ובשו"ת הראשון לציון ח"א (סי' ס), וילקו"י פורים (תשע"ו ע' 47).

וכן דעת הגאון מהר"י טייב בערך השלחן (סי' תרפח סק"א וג'). ע"ש. ושם כתב להוכיחו מדין של ספיקות שקוראים ב' ימים, ולמה צריך ב' ימים יצאו כבר בי"ד ודיו, וע"כ שלא יוצאים בו י"ח, [וע' בשו"ת הראשון לציון ח"א סי' ס אות א שהרגיש גם מזה], ולא כט"ז בסעיף ד וגם אין לומר שיש ולא יעבור אם יקרא בט"ו מספק, (וע' בב"י ס"ס ל"ד שהביא דברי תשו' מהרי"ל הנ"ל). ולאידך הביאו בש"ס מתיבתא את דברי רבינו משולם ורבינו שמואל בן רבינו שניאור, וכן כתבו הפני זקן ופני משה, שיצא בי"ד, וכן העלה בשו"ת ציץ הקדש (סי' נד) שסמך ע"ד הגר"א, שהכל יוצאים בי"ד, ומ"ש זמנו של זה לא כזמנו של זה, אינו אלא לענין לכתחלה, ודלא כהפר"ח. ע"ש. וכן הפמ"ג (סי' תרפח מש"ז סק"ב), כתב, לחלוק על הפר"ח שהחמיר לשיטתו בבעיית הירושלמי בן כרך מהו שיוציא בן עיר, (כיון דהכל יוצאים בי"ד, מחוייב בדבר קרינן ביה). שנקטינן לחומרא כיון שלבבלי לא יוצא, וחלק ע"ד שהעיקר להקל, ע"ש. הרי שאין הדבר פשוט כלל ועיקר לומר שאם יש רוב ספיקות שיקראו בט"ו שיכולים לקרות

ועכ"פ מהשו"ע כך משמע¹⁹.

ולמעשה כתב הגרשז"א בתשובתו לענין עין כרם, שלמרות שדעתו לקרות בט"ו בברכה, קרא בעצמו גם ב"ד בלא ברכה. הרי שאין בזה חסרון לספק על ט"ו בברכה. ודוק. וכן הוא ביד אפרים בתחילת סימן תרפח לענין עשרה בטלנים ופסקו במשנ"ב שקוראים ב"ד בלא ברכה ובט"ו בברכה.

איך להתנהג כשיש מחלוקת בענין מוקפים האם אומרים ספק ברכות להקל

יט. והנה יש להקדים מה שכתב במשנ"ב בסי' תרפח סעיף א בדין עשרה בטלנים משם חיד אפרים שהיות והרבה ראשונים חולקים וסוברים שכך בלא עשרה בטלנים אינו כרך יש להחמיר ולקרות גם ב"ד לחומרא, היוצא לנו חידוש גדול מהיד אפרים שפסקו במשנ"ב שלמרות שחושב לחלוק על השו"ע בהבנת הר"ן ושצריך עשרה בטלנים, אבל החמיר לקרות ב"ד בלא ברכה, והשאיר את ט"ו בברכה. ולכאורה למה לא באנו לדין של הספיקות, שספק מוקף חומה מימות יהושע בן נון שצריך לקרות ב"ד בברכה, ועל כרחך שבספק בדין לא נאמר דין זה, ועלינו לחקור

שהיות ואין להם זמן אמרינן שכרוב העולם, אבל אם יגיע ביום ט"ו למוקפין א"צ בים לעשות פורים כי אין שם דין של פרוזים, כן נאמר משמו של הגרבצא"ש. ולמה יצא לחדש זאת נראה שבא לבאר דין שלנו, שמדוע כאן בן יד קורא בט"ו היות והיה בים ולא היה לו חיוב ממש של יד אלא אין לו שום גדר של חיוב, ולכן קורא בט"ו ג"כ, אבל בן י"ד באמת לא קורא בט"ו כלל ועיקר. ולפי זה הכל על מקומו יבוא בשלום שאפילו אם תאמר כדברי הט"ז וא"ר שהוא בברכה הוא רק בים ובמדבר ולא כשהיה ב"ד במקום ישוב.

וראיתי סמוכין לזה בס"ד מהגמרא בפסחים (נב.), ופסקו מרן בסימן תצו בסופו, בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור; וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב. וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. עכ"ד. והוא מאורחות חיים ומקור דבריו המאור בפסחים נב. משמע שבמדבר אין שם ישוב עליו ולכן אין חיוב יו"ט שני עליו. ומכאן ראה שאם נמצא במדבר בפורים ביום יד לא מתחייב עדיין בפורים אם מושבו בירושלים, ועתיד להגיע לירושלים, כמש"כ הגר"פ. אמנם מש"כ אפילו אין דעתו לחזור כתב הרב המגיד משנה (בהלכות יום טוב פרק ח הלכה כ), אלא שראיתי הרבה שמפרשים הא דרב ספרא דוקא בדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אפילו במדבר אסור. עכ"ד. ומשמע שלא למד כן ברעת הרמב"ם כיון שכתב "אלא", וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם חאו"ח סי' טו,

19) אמנם יש שיטה חדשה בזה והוא שיטת ר"ח בפסחים שם שכתב לבאר שאם בא ממקום שעושים שני ימים ועולה לא"י ששם עושים יום אחד, ביישוב לא עושה מלאכה ב' ימים טובים כדן חומרי מקום שיצא משם, אבל במדבר יעשה רק יום אחד ולא נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, ע"ש. והוא פירוש מחודש ביותר, ואין ללמוד ממנו לעניננו. ודוק (ולר"ח לא גרסין ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, וכמש"כ בעוז והדר שם שבכ"י וכמה ראשונים ל"ג לה. וכן אנן דידעינן בקביעא דירחא, פירושו בחול ולכן הוי חומרא מה ששומרים ב' ימים טובים).

דבריו של החיד"א הוא בהמשך לדברים הראשונים, שסמוך לחרב לא אומרים, ולמה שהעלנו לעיל בס"ד באות יב מדברי הריטב"א והרשב"א שהסמוך לחרב קוראים, לכן אין מקום לזה כלל כי הספק הוא כודאי להסבר הדברים שם, וע"כ שקאי המשאת משה רק כשאין עשרה בטלנים וכו' כנ"ל. ובהגהות על הברכ"י לחלק יצא שיש הפרש בזה, ולא נראה כל כך לענ"ד. וכן החמיר בזה מאוד בחזו"א.

והנה בספר עיר הקדש והמקדש ח"ג (עמ' תיט), שלמד מדברי הרב משאת משה סמוך לספק לא קורא בי"ד וטו, שגם בספק שמתעורר ב"דין" סמוך ונראה יש להם לקרוא רק בי"ד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ס"ב ובאור לציון ח"א סוף סי' מ"ה. ע"ש. והנה מלבד שדברי המשאת משה לא קאי רק על סמוך לספק וכמש"כ משם הרב יד נתן וכנ"ל בסיום הפתיחה כאן. אלא גם לדבריהם הוא סמוך לספק, אבל כשיש ספק בהלכה בט"ו עצמו מהו ומהו דין סמוך אין כלל לומר בזה שהוא דיני ספיקות. ואפילו שהרב חיד"א החמיר בענין נראה אבל לא ידעיןן מה הכוונה ובהדיא ביד אפרים לא"ה, ואפשר מאוד לומר בדעת הרב חיד"א שסבר שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא וכאשר דמיתי כך ראיתי שכתב החזו"א בהדיא (בסימן קנג אות ג ד"ה במ"ב), שלברכ"י צ"ל דס"ל שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא, ע"ש.

אמנם כיום יודעים היפך מזה לא היה אומר דבריו אלא או שיקרא גם בי"ד בלא ברכה ותו לא מדי. וכן עיקר לדינא. שאיך יתכן לבוא ולומר שיקרא בי"ד בשעה שעיקר הדין לקרות בט"ו ואיך יברך בי"ד הלא הם ברכות ממש לבטלה ואין כאן שום חומרא בזה. ודוק. וקצת ראיה לזה שלא החמיר החיד"א לענין עשרה בטלנים שיקראו מספק בי"ד וט"ו. ולא

לעיקר הדין היכן הדין נוטה, ולכן כאן החמיר שרק יקראו בי"ד בלא ברכה.

וזה לכאורה לא כדברי הרב חיד"א לענין נראה ויותר ממיל, שסובר שיש להחמיר נגד מרן כדבריו שצריך שיהיה גם מיל, ולא סיכם מה לעשות, וכתב כה"ח שמשמע מדבריו שיקרא בי"ד בברכה וגם בטו, אמנם הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ב (סי' נג), כתב שיקרא רק בי"ד. וכן כתבו בהערות על אור לציון חלק ד (פרק נה אות ז), שיש כאן טעות בדברי כה"ח שהרי עיירות הספקות שסמוכות לחיד"א בברכ"י לא צריכים לנהוג כספיקות, ע"ש. ואין ממש בדבריהם כלל ועיקר שאפילו שכן דעת החיד"א אבל כאן שהוא דעת מרן שנראה שאינו סמוך אפילו יותר מאלפיים מיל חייב, אין מקום לומר שלא יקרא יומיים בכה"ג לחיד"א והוא הבדל גדול שכאן הוא ספק בדין ונגד מרן,

ודעת האור לציון (בתחילת הלכה ב), לשיטתם הוא לא כחיד"א ואפילו יותר ממיל הוא בקריאה בברכה, והדברים סותרים ממש, עד שאתה משיג על כה"ח, חולק על החיד"א וסובר בברכה בטו? ונראים הדברים שיש כאן טעות דמוכח.

וכנ"ל באות טו' שהחזו"א כתב שכל דברי הברכ"י שסמוך לספק לא קורא כי ס"ל שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא, וגם בזה צריך ראיה לומר כן, ע"ש. א"כ למעשה מאחר ולדינא נראה שאחר שהיום יודעים שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא אין כאן שום מקום לומר שדינו כדין י"ד, והשאלה אם נידון אותו כספק ויברך בי"ד או לדונו כספק שיהיה אפשר לקרות בי"ד בלא ברכה כדברי היד אפרים, ומנלן לדונו כספק מוקף חומה בכה"ג.

ועוד יש לומר בדעת הברכ"י בזה שכל

העירות היו מוקפות חומה, וכמש"כ הלבוש "דמסתמא ערי ארץ ישראל רובם היו מוקפים בימי יהושע בן נון", ע"כ. וכ"כ בכה"ח משם הרב זכר יהוסף (שווארץ) שרוב העירות בארץ ישראל מוקפות חומה, הנה לענ"ד הוא לכאורה פלוגתא של אב"י ורבא בערכין (דף לב ע"ב), אמר אב"י הכי קאמר עד גמלא בגליל עד גדוד בעבר הירדן. ולפי זה רוב הארץ מיושבת משא"כ לרבא שם, ודוק. וכן ראיתי שהעירו כן בויען שמואל ח"ח (סי' לז ע' תקא), שא"כ מדוע הרמב"ם ומרן אומרים שבעירות המסופקות אם מוקפים חומה קוראים ב"ד שהולכים אחר הרוב, ואם הרוב בא"י מוקף חומה מה שייך לומר כן, ומדברי הרמב"ם בחידושו משמע שרוב א"י היה בלי חומה, ע"ש. ויש לדחות שכוונת הרמב"ם שרוב א"י לא היתה מיושבת אבל בעירות שהיו היו מוקפים, ודוק. וכנ"ל ראייה מדבריו להיפוך. וצ"ע.

וע' להרב שלמה משה עמאר בשו"ת שמע שלמה ח"ח (סימן ז), שהעלה שרוב הארץ לא היתה מיושבת בחומה, ע"ש. אך מה נעשה גם לדברי הר"ן שכתב בהדיא בתחילת מגילה שהטעם שתיקנו לזמן יהושע ולא לזמן אחשוורוש כיון שלא יהיה רוב א"י כפרוזים, ע"ש. הרי בהדיא כסתמות דברי הרב דברי יהוסף (שווארץ) שרוב א"י הוא מוקף. וכאן לענין ירמות מציאות שיש חומה בנויה בשתי שלבים של ימות משה וימות יהושע. ומיקל עלינו את המלאכה.

ויש להקשות אעיקרא מדוע הולכים אחר רוב עירות שאינם מוקפות חומה לענין פורים²⁰ והלא יש נפקא מינה גם לברכות,

כמשנ"ב והיד אפרים, ודוק. [חוץ מזה שאם היה יודע שהרבה ראשונים בשיטת הנראה ואינו סמוך וכמש"כ בשעה"צ וכ"כ הרב משאש בקובץ תשובות חלק ה (סי' קלא), לא היה אומר דבריו].

ועד שאנו מתעסקים באחרונים הנה מרן עצמו שהיקל בדין של עשרה בטלנים למרות שידע שיש דעת הרמב"ן ועוד להחמיר, הרי שמיקל בדין זה שלקרות בט"ו ולא לומר על כן מחלוקת לקרות כספיקות ויש לנו לתור ולחפש אחר עיקר הדין. וכן העלה בשבות יצחק פורים משם הגר"ש אלישיב שיש לנקוט כעיקר הדין ולעשות ס"ס שיקראו בט"ו ואין לומר שיקראו ב"ד, ע"ש. [ולא ברור אם דעת הגר"ש גם שבן ט"ו שקרא ב"ד לא יצא כמו שהעלה שם בהערה].

זאת ועוד הנה בבירור דעת הרמב"ם מדוע ס"ל שעירות המסופקות קוראים ב"ד בברכה משא"כ בט"ו, וכך פסק בשו"ע סימן תרפח ולא כשיטת הגאונים ס"ל לברך רק ב"ד, והרמב"ן והרשב"א והריטב"א הב"ד ס"ל לחלק בין עירות שבא"י לחו"ל. וז"ל הריטב"א (במגילה דף ה ע"ב), ושמעתי מפי הרשב"א נר"ו שאין כל הדברים האלו אמורים אלא בארץ ישראל או במקומות הקרובים לשם שהיה דינו ידוע בשעת תקנת נביאים אם היה בן ט"ו או בן י"ד שהיו יודעים היטב בשעת היקפן, וכיון שנגזר דינם מתחלה בודאי כשנשתנו דינם אח"כ ראוי לנהוג מדת חסידות לקרוא בב' ימים כי היכי דלקרי ביום שנגזר עליו ממה נפשך, אבל בחוץ לארץ שלא היו ידועות וכו' עכ"ד.

והנה הטעם של הרמב"ם שהולכים בספק מוקף חומה אחר הרוב יש לעיין בו טובא כאן בארץ ישראל, והלא בארץ ישראל רוב ככל

20) ואף שי"ל שהיות ואין אפשרות לבטל את המצוה לגמרי וכמש"כ בר"ן והב"ד גם במל"מ כ"ב מהלכות

והאריך בזה ביב"א חלק ו (חיו"ד סימן יב), שברוב במציאות הולכים אחר הרוב²¹ משא"כ

מגילה על כן הוא תקנה מיוחדת בזה. אבל הרמב"ם ודאי לא סובר טעם הזה.

21) ומו"א זצ"ל עשה בזה מערכה גדולה והביא עוד שבעה עשר מקומות שיש בזה דיבור ונפקא מינא, וחלק ממנו מובא ביב"א ח"ו (חיו"ד ס' יב).

1. כתב מהר"ם מינץ (ס' טו) הנודע לו שנולד לו בן בכור אף שהוא רחוק מביתו, חייב לפדותו מיד אחר ל' יום ואין לחוש שנפל היה, והו"ל ברכה לבטלה, שהרי בכל התורה קי"ל שיש ללכת אחרי הרוב, ורוב נשים ולד מעליא ילדו וכמ"ש ביבמות (לו:): ולכן אין לו לעכב המצוה כלל. והב"ד פדיון נפש (דכ"ה ע"א). וכ"כ בחת"ס (ס' רצד, רצה), בית שמואל (יו"ד ס' כט), פ"ת (יו"ד סימן ש"ה ס"ב ס"ק כא), אך דגול מרכבה מסתפק בזה.

2. כתב מהר"ם ומקור הדין הוא ממהר"ם בשם אביאסף, וכ"פ בגליון הש"ס ביבמות קכ"א. האלקים אכלוהו כוורי לחסא.

3. והוכיח השואל ומשיב ממה שנשבע דוד (שמואל א' כ"ה ל"ד) חי ה' אלקי ישראל כי לולא מהרת ותבאת לקראתי כי אם נותר לנבל עד אור הבוקר משתיין בקיר. ואיך נשבע כן, והלא כתוב אל יתהלל חוגר כמפתח, ואיך ידע שיוכל להרוג את נבל ואת כל אשר לו עד אור הבוקר, א"ו שיוכל להשבע ע"פ הרוב, ומכיון שהיו עמו ד' מאות איש ודוד שקול כנגד כולם בודאי שע"פ הרוב היה יכול לעשות כן [ויש להקשות הלא בפועל לא הרג אלא אילו לא היית מגיעה ומה שייך חסרון בשבועה זו, עינ"י].

4. וכיו"ב כתבו הר"ן והרמ"א (תרפח ס"א), שסתם עיר מוקפת חומה, מסתמא הוקפה ולבסוף ישבה. והולכים אחרי הרוב. [אך מג"א השיג עליו שאין העיקר כן].

5. כתב הרמב"ם עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה מברכין על קריאת בי"ד בלבד הואיל והא זמן קריאתה לרוב העולם, וכ"פ הטוש"ע (או"ח ס' תרפ"ח ס"ד). אך בערים המסופקות "רובא דרובא" אינם מוקפות חומה, ואין ראייה להכא.

6. אשה שאמרו לה ראינו בעלך גוסס זה ג' ימים צריכה להתאבל שרוב גוססין למיתה, מהר"ם, הרא"ש, וטוש"ע (של"ט ס"ב) אף דקיי"ל דהלכה כדברי המיקל באבל גם כנגד הרוב.

7. היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב עכו"ם אינו מברך, אם רוב ישראל מברך. מחצה על מחצה מברך, וכיו"ב אמרו בברכת הריח שם. וכתב המאירי דשמא של יהודי ושמא הדליק בהיתר, ששבת ממלאכת עבודה, שהדליקו מישראל, והו"ל רובא להיתרא, וכ"פ פר"ח ראשון לציון ותורת חסד.

8. ועפ"ז אפשר לקנות לולב, וא"צ לברר אם הוא זכר, או קנרי, ש-99% מהלולים כשרים. שהרי ספק קבוע, אינו כודאי קבוע ורק כשיש מומחה להבדיל, צריך לישאל דסב"ל כמו שחייב לבדוק ציציות. אך התם הוא למיעוט המצוי, כי במיעוט המצוי א"א לברך, דהא על גוסס הנ"ל כן מתאבלים לאחר ג', ואילו על ילד תוך ל' לא מתאבלים הגם שרוב נשים ולד מעליא ילדו, דתירצו התוס' ביבמות (לו:): דשאני התם דהוי מיעוט המצוי. וא"כ ה"ה לחשש ברכה לבטלה במיעוט המצוי לא מברך (והיינו קרוב למחצה וכמ"ש הריב"ש בס' קצ"א).

9. מברך על השחיטה, ולא חיישינן למיעוט טרפות, וקשה דא"כ איך מברך על השחיטה, והא איכא מיעוט המצוי בטרפות הסיירא, כמיעוט המצוי בבדיקת ציצית שחייב מרן בסימן ח לבדוק? וי"ל דהתם כשאפשר לבדוק חייבו משא"כ הכא שא"א לבדוק מחיים.

10. לדינא בטבילת כלים אם א"א לבדוק מה תוצרת הארץ, ומה תוצרת חוץ. ע' יבי"א (ח"ו יו"ד ס' יב?) וי"ד (ח"ג ס' ס') שמברך על טבילת כלים, כשיש רוב לביהח"ר גויים. אבל בכוס אפשר לקרוא בתחתית הכוס מאין הוא. ולפ"ז אף למשכנות יעקב דמיעוט המצוי הוא 10% גם לאשכנזים אפשר לברך, אין לומר דהוא קבוע, כיון שיש ספק אם יש ביח"ר לכלי כזה של יהודי, ובזה הוי כל דפריש וכמ"ש, מהר"ם ב"ח, וקהל יהודה.

11. למדרש בפרשת תולדות מברך ברכת ברכ שפטרני, איכא מיעוט המצוי שלא מביאים ב"ש ולכן אין לברך בשם, וכמ"ש ואיכא ... חזקת קטנות. אבל היות והוא רוב במציאות יש לדחות משום טעם זה.

12. כלה טובלת ביום ז' "בברכה" כיון שע"פ רוב לא תראה ולא תסתור למפרע (ע' קצ"ז ס"ד) וכמ"ש ביבי"א (ח"ה יו"ד ס' וע' מש"כ שם דה"מ בזמנם וע' טה"ב ח"ב ב).

13. ולפ"ז י"ל דה"ה בבעילת מצוה, ולא ראתה דם, שטמאה שמא היה דם, וחיהוה ש"ז וכמ"ש, האשכול, הרשב"א, הרא"ש, הרוקח והטוש"ע (קצ"ג) וסיים האשכול וע"פ רוב היה דם, (ע' יו"ד ס' קצ"ג) שהטיה

הוא ספק בדין אם יש חשוב כחומה או לא, משא"כ ספק במציאות, וע"כ שאין לחלק בזה. ע"ש. וכן כתב ביב"א חלק ז סימן נט, אך לפי זה יש כאן סתירה לדברי עצמו שכתב ביב"א ח"ו חיו"ד סי' יב ועוד שבספק בדין לא אמרינן שהולכים אחר הרוב, ועל כן אין לומר כאן שיברך בי"ד בכה"ג. וצ"ע.

ועל כרחק לדחות שאין ראייה מדין של טבריא אפילו אם נימא שהוא ספק בדין הולכים אחר הרוב כיון שכל זה כשהספק בדין גם בזמן יהושע, והוא ספק דמעיקרא אם במקרה שכזה נחשב לענין מגילה מוקף חומה ובוזה חייבו יומיים וברכה השאירוהו כרוב העולם, משא"כ בנ"ד שהספק נולד לאחר מכן, צריך לילך על הכרעה המכרעת יותר, ולא להשאירו על דיני ספיקות גרידא, ודוק. אמנם לומר שמחלוקת בדין לא נחשב לספק הנה אם המחלוקת שקולה ודאי שכן, ואם לא שקולה אמרינן שיקרא בטו, מכל זה העלה בשבות יצחק דרוזי פרק ו (סימן ד ע' פח), שרק בעיירות המסופקות קוראים בי"ד, אבל אם הדין נוטה לקרות בט"ו יש לקרות ט"ו ולא אמרינן שיקרא בי"ד. ולכן העלה ששכונת רמות קוראים בט"ו אף שיש ספיקות לצד לומר שיקראו בי"ד, ודנים אותו ככל האיסורים. ע"ש.

ובעיקר ראיית מו"ז בזה מזה שמברכים בי"ד כי הולכים אחר הרוב, אין צריך לומר מטעם שרוב אין בו סב"ל לא מטעם אחר שיש להוסיף מש"כ האחרונים שאחר שנפסק שספיקא דרבנן לקולא וכדומה ברכה נגדרת אחרי זה וע' באריכות בזה ביחווה דעת חלק ו (סימן לא), שהעלה לדינא להקל בעירוב בביה"ש והיות ואמרינן ספיקא דרבנן לקולא בדין, אמרינן ג"כ לברך על זה, אמנם הביא שם שהוא נגד משפטי צדק גרמיזאן, ועוד,

לענין ספק בדינא לא אמרינן אזלינן אחר הרוב, ולכן כשיש מחלוקת אם קריאתו בט"ו או בי"ד אי אפשר לומר לקרות יומיים. וקשה כנ"ל מה נאמר על א"י שרובה מוקפת חומה.

ובאור לציון ח"א (סימן מה), העיר שאין לומר שרק בספק במציאות של מוקפת חומה אמרינן שהולכים אחר הרוב ומברך בי"ד, ולא בספק בדין, שהרי כל מה שכרך שהוא ספק אם הוקף חומה מימות יהושע ילפינן מדין של טבריה שבמגילה דף ה ע"ב, והלא בטבריה

לא מצויה, א"כ יכולה לברך על הטבילה.

14. ומברך על פדיון פטר חמור לפני ח' ימים, וכמ"ש וע' אור לציון (יו"ד ס' כא) ולא חיישינן לנפל.
15. להרשב"א מברך על שלוח הקן, ולא חיישינן לבצים מוזרות (וע' ביו"ד ס' רצ"ב ס"ז).

16. כתב החת"ס (ס' רנ"ג) שמברך במילת גר קטן, אקב"ו למול את הגרים, ולא חיישינן שימחה. כיון שע"פ הרוב לא ימחה, והב"ד פ"ת (יו"ד ס' רס"ח סעיף ז סק"ח), ולפ"ז בגיור שומרונן יש לברך, ואף שלר' חסדאי, התשב"ץ, והשו"ע (באה"ע ס' מ"ד סי') אם קידש, קדושו קדושין, ע"ש. כתבו הלק"ט, ברית יעקב, וערוה"ש, שרק משום חומרא דאשת איש החמירו להצריך גט, והתם חששו למיעוטא, שהתגיירה ולא עבדה את היונה. אבל הכא אזלינן בתר "רובא במציאות" גם בברכות.

17. ולכן יש ללמוד מכאן שאם התחילו גשמים בליל ט"ו תשרי, ועדיין לא סרחה המקפה בא"י אפשר לברך לישב בסוכה, משום: שבא"י ע"פ רוב "אין רבוי גשם" וע"פ רוב הגשם יפסיק ולא תסרח המיקפה, (2) ושמא בליל ט"ו מצטער חייב (3) ושמא הלכה כהרא"ה והריטב"א, שאין ברכת ענט"י לבטלה, כיון שדעתו לאכול כביצה, וה"נ הכא, וס"ס במצוה דאורייתא מברך. וע' שד"ח (ח"ה ע' 383) וח"ע ח"א ס' י"ג. עכ"ד מו"א.

וכן העלה ידידי היקר הרב דוד קהלת בספרו החשוב חומות בית שמש תחילת פרק ד משם השערי יושר (שער ג), שיש לנו ללכת אחר הרוב של סבירות, ועוד האריך בכה"ג, ע"ש. אמנם זהו יעזור לענין ההשערה שהוא ירמות אפילו אם יש ספק קטן במציאות לא נתחשב בו, ודוק.

ח"ב (סי' שמח), העיר שמקומות שיש בהם מחלוקת האם דינם כ"ד או ט"ו, אין להם לקרות ב"ד מדין של כל הספיקות מכיון שכל מקום שיש בו ספק אמרינן שחזקתו שהוא קורא ב"ד, כי ספק במציאות שייך לומר תעמיד על רוב וחזקתו שהוא י"ד, משא"כ בנ"ד שיש בו ספק בהלכה מה מקום לומר העמד על חזקתו, וכמו שכתבו החו"ד ועוד שבדבר שהוא ספק בדין לא שייך לומר העמד על חזקתו, ולאחר מכן סיים, שהיות ובתחילה היה י"ד כיון שהיה רחוק, ממילא העמד על חזקתו שהוא י"ד ע"ש. אמנם כל דבריו לא יעזרו לנו לנ"ד לירמות שבית שמש התקרבה אליו, כיון שזהו חזקה שעומדת להשתנות, אם נעשה קרוב והיה מרוחק, ודוק.

חקירה בספק דרבנן לקולא למי שקרא ב"ד

כ. ומה שעוד צריך להבין מדוע לא אמרינן שאחר שקרא ב"ד למה יקרא בט"ו והלא ספיקא דרבנן לקולא ומדוע מצריך הרמב"ם לקרות פעמיים.

וראיתי שבאמת היקל בזה בחידושי הרמב"ן (מסכת מגילה דף ב עמוד א), ונראין הדברים שגם בזה מנהג חסידות היו נוהגין בכך, שאלו מן הדין כל שקרא בראשון ושלא יצא ידי חובתו הוה ליה בשני בספק של דבריהם, וספיקא דרבנן לקולא, משנה שלימה שנינו (טהרות פ"ה מ"ז) ששה ספיקות התירו חכמים ספק של דברי סופרים, ואדרבה כל מדינא הוה לן למימר בתריווייהו כדאמרינן בכל ספקי דרבנן זיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא כדאיתמר בפרק במה מדליקין (ל"ד א') דל"ל לחיוביה אלא בוודאי דרבנן, אלא שאם תאמר כן נמצאת פוטרן בשניהם ומבטל ממנו בודאי

ע"ש. וע' בשד"ח מזה. אבל כאן יותר קל כיון שהוא בא לענין שאין בו ברכה, על עצם דין פורים ועל הניסים וכו', ולא שבאותו ענין הוא נגדר הברכה. ודוק. ויש לעקוב אחר כל דין של הצטרפות אם אומרים סב"ל. ודוק.

זאת ועוד אם אתינא לדעת הרמב"ם לא ברור בכלל שדעת הרמב"ם בדין של טבריא שהוא יומיים ולא ט"ו שסתם ולא פירש, ואולי סובר בזה כשיטת לשיטת הריטב"א שכותב במסכת מגילה (בדף ה ועוד), פעמים שהגמרא בערכין העלתה שקוראים בטו. וכפי שהעלה בברית אברהם שני שהיה לריטב"א מהדורא בתרא של התלמוד בבלי ערכין. מה שלא היה לשאר ראשונים. ודוק. וע"ע בהקדמה לספר עלי תמר מזה באריכות. וע"ע בתורת רפאל (סימן קכג) ובאגרת הפורים (פ"ד סעיף כד), לומר בדעת הרמב"ם שס"ל שטבריא הוא ט"ו.

ועוד שמניין לומר שהספק של טבריא הוא לא ספק במציאות ג"כ והוא מדברי הרשב"א (בדף ה ע"ב), שכל הסוגיא לומר שיש ספק בטבריא מהי מצד החומה קאי על דעת המקשה, אבל אליבא דאמת חזקיה מודה שטבריא קוראים בט"ו, והספק שלו האם הוא אותו מקום של טבריא הישנה, ולכן קרא מספק יומיים, משא"כ לרבי שם ולר' יוחנן בירושלמי פשיטא להם שהוא יום ט"ו, ע"ש. הרי לפי זה שהוא מחלוקת במציאות ולא בדין. והרמב"ן ס"ל שנחלקו בקבלתן האם טבריא מוקפת חומה, הרי שכל זה ספיקות במציאות ולא בהלכה.

ועוד שאין לנו לדמות ספק בדין לספק של טבריא ששם הוא ספק שקול, אבל אם יש ספק בהלכה ויש דעת נוטה העיקר כדעת נוטה בזה.

והנה הרב שטרנבוך בתשובות והנהגות

מקור הרמב"ם הוא מירושלמי פ"א דמגילה ושקלים ה"א, ובאותו ו הביא שהוא כמו שמוכח ממש"כ הרמב"ם בתשובה וכ"כ גם הגר"א. אמנם כל זה רק במקום שתקנו אבל בספקות בדין לא אמרין שהיו ספק ויקרא ב"ד. אמנם בדין שנראה יותר ממיל יש חיוב לצאת י"ח של מרן ולקרנות גם בט"ו.

אבל קשה מה ההסבר שצריך גם ט"ו על כרחך לומר שהוא משום דהו"ל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכה"ג כתב בפר"ח (סי' תפרח ס"ד), אך הפר"ח עצמו כתב שאין קבוע כשאינו ניכר לכל אדם ואזלינן בתר רובא. וע' מש"כ בזה במנח"י ח"ח (סי' סא), ואכמ"ל. ועל הקושיא מדין קבוע וראיתי ישוב לזה כמדומני באגודת אזור לאביו של האבני נזר, וכעת אמ"א וע' בערה"ש טייב סי' תקפח אות ג בסופו שצ"י למש"כ הרב לימודי ה' דף סו ובדרך תמים שהב"ד א"ר אות ה ע"ש. ולהנ"ל שבן ט"ו שקרא ב"ד אתי שפיר שאין לומר בזה שיצא.

ומו"א זצ"ל כתב שהסביר בזה הגר"בצא"ש שהיות ולפני י"ד היה הספק, ולכן חייבנו אותו יומיים, אבל לאחר שכבר קרא ב"ד, יתכן שכבר יצא. ואילו היה בא לשאול בט"ו היינו פוטרים אותו ממק"מ מסד"ר וע"כ יברך ב"ד דוקא, ובערב י"ד דומה לשנים שבאו לשאול יחד אבל כשנשאלת השאלה רק בט"ו, ה"ז דומה לבאו לשאול כל אחד בפני עצמו, עכת"ד. והוא הסבר נפלא לשיטת הרמב"ם, ודפח"ח. ולא ידעו מזה באור לציון חלק ד פרק נה סעיף ו ולחלק יצאו בין ספק במציאות לספק בהלכה, ונשאר בצ"ע מדין טבריא שהוא ספק בדין, ודוק.

עוד כתב בזה מו"א זצ"ל, בעיירות המסופקות שקוראים יומיים, בט"ו למ"ד

מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן השני, ואפילו בספק דקבלה מדינא בתר רובא דעלמא אזלינן, (ולא) [אלא] לחומרא בעלמא היא, אבל בח"ל מה יראו (לחדש) [לחוש] כלל, ולענין ברכה ודאי [אינו] מברך לא בראשון ולא בשני דק"ל (שבת כ"ג א') ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה, שאפי' בספק מילה הורו הגאונים ז"ל שלא יברכו, אא"כ נסמוך על רוב זה שהזכירו ונאמר ד"ד חובה וט"ו מנהג חסידות, עכ"ד. אך לרמב"ם שסובר היפך מהגאונים מה ההסבר בזה.

זאת ועוד ראינו שבשלטי גבורים במגילה דף ה מביא: ולענין ברכה בעיירות המסופקות אם מוקפות חומה, כתב ה"ר יחיאל ז"ל: מסתברא שיקראו בלא ברכה בב' ימים, ביום ט"ו לא יברכו דשמא אינה מוקפת חומה, וביום י"ד לא יברכו דשמא היא מוקפת חומה ועדיין לא הגיע זמנה והוא ברכה לבטלה. וכן הביא הדברים בטור. אך מרן בשו"ע פסק כדעת הרמב"ם שמברך ביום י"ד כנ"ל.

[על קושית מהרש"ל והב"ח למה לא יברך בשני הימים מידי דהוי ביו"ט שני של גלויות, תי' המג"א סי' תרפ"ח סק"ו דדוקא על מצוה שתקנו חכמים לעשות מספק מברכים, אבל מצוות שאנו עושים מספק אין מברכין אפילו על ספק דאורייתא, ע"ש ואכמ"ל].

וראיתי שכתב בתפלה למשה ח"ב (סי' נג), כרכים שמסופקים לרמב"ם למה קוראים פעמים, ע"כ כי ס"ל ד"ק כד"ת דמי כ"כ בשד"ח (כללים פאת השדה מערכת ד כלל כה), משם העמק שאלה (פרשת ויחי שאילתא לה ס"ק ב), ע"ש. והשיג ע"ד שכיון שיצא ב"ד אין החזרה בט"ו מדברי קבלה ויש להקל וכמש"כ גם בתורת חסד חאו"ח סי' לח, אמנם

לסיכום על אף שיש לנו אפשרויות לעשות ס"ס לשתי הכיוונים, לקרות ב"ד הוא שמא בחרב קורא ב"ד ושמא צריך עשרה בטלנים בתוכה ושמא צריך עיבורה של עיר²³, והספק האחרון הוא נגד השו"ע, הנה לאידך יש ס"ס לקרות בט"ו שמא חרב קוראים בו וכך נהגו, ושמא שאריות בתים לכו"ע לא נחשב לחרב, ושמא מה שנעשה גן נחשב למיושב. ושנה הבאה תשפ"ג יהיה קשת שסוגר את המתחם בתוך ד. והיות והעלנו באות יז שאין מקום להחמיר לומר י"ד יותר מט"ו, הנה נראה יותר שהוא ס"ס טוב ושקול יותר הוא לקרות בט"ו, ואפילו אם היו שוים הנה על זה נאמר בירושלמי בתחילת מגילה שר' יוחנן קרא בטבריא בט"ו ואמר קל הוא שהקילו חכמים לקרות בט"ו, וראיתי באור לציון חלק א (סימן מה), שהלשון קל הוא שהקילו ונראה שפירושו כדי שלא יתבטלו יומים ממלאכה, וכיון שעיקר מלאכתם בכרך, די להם ליבטל ביום ט"ו כבני הכרך. עכ"ד.

והדברים לא מובנים בכלל במח"ר שמדובר על ישוב סמוך שקורא בט"ו משום שקל, ואם לא יקרא בט"ו יקרא ב"ד, וכי מדוע יומיים יאסר במלאכה. וכי יומיים פורים יש לו. ולענ"ד נראה שאם בן ט"ו שקרא ב"ד יצא מובן מהו קולא שהרי אם קורא ב"ד יצא ובזה שקורא בט"ו הוא קולא שיתכן ולא יוצא י"ח וכפי דברי הגר"א ומשנ"ב ועל זה קאמר שקורא בט"ו הוי קולא, אבל מאחר שכל הראשונים לא ס"ל הכי (וכנ"ל באות יז), לכן אין העיקר כן. וביאר בזה בעלי תמר שקל הוא שהקילו משום כבודה של ארץ ישראל שכמה שיותר ישובים יקראו בט"ו

שיוצא בן ט"ו ב"ד איכא ס"ס שלא יברך שמא ה' כהגאונים דא"צ לקרוא בט"ו, ושמא כהירושלמי דבן כרך שקרא ב"ד יצא, וס"ס זה מתיר גם לברך ב"ד דס"ס במצוה מד"ק מברך. עכ"ד. אמנם לדינא קי"ל שלא יצא חוץ מדעת הריטב"א בהלכות ברכות שסותר א"ע וכמאן דליתא דמי.

והעירני הרה"ג הרב יוסף בן הגר"מ אליהו שמדברי הבית יוסף שחלק על הרב יוסף אביוב וסובר שכל שנמצא חומה חייב לקרות מן הספק, ואי נימא שבן ט"ו שעשה ב"ד יצא, ומה איכפת לנו להחמיר כל כך, משמע שלא יצא י"ח. ודפח"ח. אמנם באנו גם בזה לדברי החזו"א (סי' קנא אות ב ד"ה בדין בני כרכים), שכתב, שאף למ"ד שיוצא ב"ד כל זה כשהוא בדיעבד, והוא רק באופן שהוא שהוא ודאי, אבל בספק לא יצא שזה התקנה, ע"ש. וע' בויען שמואל ח"ח סי' לז באריכות²².

לכן כשיש אפשרות לס"ס לברך בט"ו או ב"ד בהחלט נדון בט"ו לכל דבר וענין. ובפרט שזה שמובא בירושלמי שמדוע קוראים בסמוך ולא כבתי ערי חומה משום שהקילו בקריאתה, וכמש"כ בעלי תמר שם שהקולא היא שכמה שיותר ערי חומה ישנם מעלתו גדולה מכבודה של ארץ ישראל.

(22) נוסף על כל זה כתב הגר"א לבאר האם בעיירות המסופקות יש אפשרות לברך פעמיים, והביא באריכות מחלוקת הראשונים אם במצוות שתקנום על הספק מברכים כמו ביר"ט שני של גלויות, ובתשובת הרמב"ם (סי' קכח), שאין לברך פעמים כי ברכה לבטלה דאורייתא, וכתב בדע"ת שלאומרים ברכה לבטלה דרבנן משמע שיברך, ע"ש. וע' בברכת יעקב סופר שהביא שהעיקר בדעת הרמב"ם שהוא דרבנן וכמש"כ לישב את הסתירה בזרע אמת, ע"ש. אבל למש"כ הגר"א הנ"ל לכו"ע כאן אין לברך פעמיים, ובמקום שנהגו יש לזה מקום כמש"כ במסכת סופרים וכו"ל בפנים.

(23) הנה כאן בירמות יתכן שיש עיבורה של עיר אם הכביש נחשב כנהר וכן פשוט להרב משה ברנדסופר, ועוד שהעירוב מחבר יחד.

זה כבודה של ארץ ישראל. ע"ש.

לחרב קוראים וכך המנהג פשוט.

ונוסף לכל זה שאין לומר בכל זה סב"ל כלל ועיקר מאחר ודנים על עיקר הדין מתי לקרות, ועוד שמאחר והנידון האם לעשות מצוות של פורים בט"ו, ונגרר הברכה של המגילה לאחר מכן וכמש"כ בה"ג ביחוד חלק ו סימן לו, וע"ע בילקו"י פורים תשע"ו ע' 8 - 10 כל סד"ל יש לברך כדין ודאי כמש"כ בשו"ת חלקת מחוקק (מהד"ת סו"ס א), ובדברי מלכיאל ח"א (סימן א).

עוד תדע שאין להתפעל מפסיקתו של הרב שטרנבוך בנ"ד שהרי הוא היה היחיד ממש שקרא את המגילה בירושלים אחרי תש"ח במנין בירושלים כי חשש לחרב, ולכן לא פלא שיגיד כן כאן. אבל אין אחר המנהג כלום בזה.

לסיכום למעשה הנראה לומר בכל זה שצריכים לקרות בבית שמש ברמה ד', ג', א' וחלק מרמה ב' בברכה ביום ט"ו, ואין כאן מקום לצל של ספק בכל זה, וכן על שכונת רמות בירושלים.

ומי שקורא בי"ד ולא קורא בט"ו לא יצא ידי חובתו כלל ועיקר. ולפחות כעירות המסופקות.

ולכן אין כאן מקום לבוא ולומר בספיקות רחוקים ביותר ולומר לקרות בי"ד כמו שראיתי אחרים שמנסים לעשות כן, כיון שעלנו לדון ולפסוק איך להתייחס למקום כמות שהוא בלא שיקול שמספק יקרא בי"ד. וכפי שכירנו בס"ד.

**האם יש כאן בעיה של לא
תתגודדו בקריאה בבית כנסת
אחד לא כמו כולם**

ובעיקר הדברים האם עבדינן ס"ס לקרות בט"ו הנה בבית הלל גליון המאה שיצא ליום השנה של מו"ז כתב הרב ישראל מאיר יונה והאריך שם שלא נכון לומר בדעת יב"א כמש"כ בברית אברהם דניאל שאפילו בס"ס וכמה ס"ס העיקר לקרות בי"ד שהוא יוצא בזה יותר י"ח. שהרי ביב"א כתב על טענות הרב משאש שאינו ס"ס, משמע שאם היה ס"ס היה קורא בט"ו, ובפרט לשיטתו שעבדינן ס"ס במגילה שהוא למ"ד ד"ק וכמש"כ ביב"א ח"ח בדין של קריאה בבין השמשות [וקצת סתירה לזה ממש"כ בחזו"ע פורים (ע' קיג) הערה מ' שאף אם יש ס"ס שיברך על קריאתה ביום ט"ו, מ"מ לא יברך ע"ז, דס"ס בברכות לא עבדינן. ונרחק שקאי רק על הברכה]. ועוד נוסף לזה שמו"ז ס"ל שיש ספק על רמות מאוד מחמת שסמוך לעיבורה של עיר אמרינן ולא מהחומה ועוד נוסף לזה שמא נביא סמואל נחשב לרמתה שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ורמות קרובה אליו במיל, ע"ש.

וע' בתשובות ברכת יהודה ברכה חלק ו הנ"ל, וכל זה על הצד שבן ט"ו שקרא בי"ד לא יצא כמו שחשב ביב"א שם אבל למה שהעלנו לעיל אות יז שהעיקר שלא יצא, כ"ש שיש עלינו לדון לגופו של ענין אם דינו כי"ד או ט"ו ממש. ולכן לא ידעתי מדוע כל ספיקות הנ"ל לענין לא מצטרפים לספיקות שיקראו בט"ו לענין רמות א. לענין נראה כמה ספיקות, ב. לענין סמוך שנחשב במכונית ועוד, וכל זה מצטרף אולי לא בעינן שבעים אמה ושיריים. ובשו"ת הראשון לציון ח"א (סימן ס), הוסיף הרבה ספיקות וכ"ש שעתה מניחים קראוונים וכו', ע"ש.

וכמו כן לענין ירמות שעיקר הדין סמוך

לחרב לא אומרים, ועוד ישנה דעת הרשב"א והריטב"א שצריך שיהיה הסמוך לכרך מזמן הישוב, ולכן אין צורך להחמיר אפילו בט"ו, עכ"ד. וביררנו בס"ד לעיל את הדברים לכל דבר שאין לחלק בזה כלל בין חרב ללא חרב, וגם על דברי הריטב"א והרשב"א בזה.

כג. והנה מאחר ובינתיים רוב בני העיר לא מקבלים פסיקה זאת ולא יקראו כלל בט"ו, בשו"ת יחל ישראל (סימן לז), כתב על המחלוקת של קריאת המגילה ברמות, כתב שם שהיטב חרה לו להגרשז"א מה שיש מתגורדים וחלק קוראים בזמן אחר וכו' והוא חסרון גדול לענין מגילה, וכן למו"ז היה איכפת מזה וכמש"כ במכתב לעיר מבשרת ציון שנדפסה בספר מגילה במוקפות חומה (ע' 208) [וכן הביא בשו"ת הראשון לציון ח"א (סי' ס) שהיה גם איכפת למו"ז גם מזה], כמש"כ הטורי אבן שזה עיקר טעם מדוע תיקנו שסמוך קוראים בט"ו, וכ"כ במהרי"ל דיסקין (קו"א סי' קג), וע"ש. וכ"כ בשמש ומגן (סי' נא), משם המקראי קדש (פרנק סי' כג), ועמש"כ בהר צבי ח"ב (סי' קכג), כה"ג. וע' במאמרו של הרב ישראל מאיר יונה בבית הלל (כמדומני גליון המאה שיצא להסתלקותו של מו"ז זצ"ל, חשון תשע"ד) בסופו שהוא חסרון של לא תתגורדו כשקוראים באותו שכונה ואפילו באותו הבנין חלק ב"ד חלק בט"ו, והוא סוגיית הראשונים ביבמות דף יד, ע"ש.

וכה"ג העלה בתשובות והנהגות כרך ג (סימן רלה) לענינו לחוש בירושלים לקרות ב"ד, שיש לפרסם לציבור שזהו רק חומרא, והבעל קורא מכריז (ומבקש מכולם לומר) "אם אנו כבן עיר, רצוננו לצאת עכשיו כבן עיר, אבל אם חיוב שלנו כבן כרך בט"ו, אנו מתכוונים להדיא לא לצאת בקריאה זו והקריאה אינה

כב. והנה הגר"מ ברנדסופר יצא בקריאה שצריכים לקרות יומיים ברמה ד' [ומה החילוק לרמה ג' שגם סמוך וגם נראה בשוב, אלא שרמה ד' הוא בשיעור של שמונים מטר ורמה ג' הוא שבע מאות שבעים ואחד לחומה של זמן אברהם אבינו אלא שכדבריו שברמה ג' נהגו כבר לקרות ב"ד, ולא רוצה להתחכך עם רבני המקום, הנה אין מקום למנהג מאחר ומתברר הענין יותר ונעשינו סמוכים יותר עם רמה ד'], והצטרף אליו הגר"ח קנייבסקי, כמדומה שהוא פסק אחרון שלו בימי חייו, וישב עם בנו ללמוד את ההלכה בזה והעלה שיש לקרות שתי ימים, וכתבו בכתב ברור מאוד [מה שבאחרונה בכלל לא היה כן, או שהיה בזמן מוקדם שאז עירני יותר, או שכידוע לפני הנר דועך נדלק יותר]. אמנם שאר רבני העיר כל אחד מטעם אחר נקטו שאין אפילו להחמיר יומיים.

וכנ"ל שדעת הגר"נ קופשיץ מטעם שיש משנ"ב בזה, ואף שחזו"א חלק ע"ד אבל היות וכולם לא נוהגים בכל אורחותיהם כחזו"א יש לישאר כדברי המשנ"ב, ועוד שאין לסמוך על הארכיאולוגים למרות שהאיזור מראה שזה המקום של המוקפים חומה.

והגר"מ שטרנבוך הוציא מכתב שאין כאן מקום למוחזקות של חומה כיון שהארכיאולוגים לא מצאו רק כמה אבנים שמחשיבים אותם לחומה, ע"ש. ובמח"ר לא שמע דברים נכונים, אלא יש כאן חומה ממש שמכוסה, וכשחופרים עד ארבע מטר ישנה חומה מכוסה שחלק ממנה גלוי.

ועוד כתב שדעת הגר"ש סלאנט בציץ הקודש סי' נג ס"ק ד שסמוך לחרב לא אומרים, וחזו"א פליג, ויש כאן ס"ס שמא אינו מוקף חומה מזמן יהושע, ושמא סמוך

אלא כקורא בתורה לבד, ולע"ד צריך הכרזה דוקא, דכה"ג שמפרסם שהקריאה רק חומרא מספק תו ליכא לא תתגודדו ולא חשש בל תוסיף, דאחר שמפרש כוונתו תו אין לחשוש עוד. ולחשוש לנכנסים ויוצאים שלא שמעו ההכרזה אין לנו לחשוש, שלא גזרו ע"ז חז"ל כמו בקריאת התורה, עכ"ד. אמנם כשקורא בכרכה יש חשש לא תתגודדו ומצוה הבאה בעבירה אלא אם יביאו מעיר אחרת ויכריזו שהוא בא מעיר אחרת, וכמש"כ בתשובות והנהגות שם בסימן רלב. והכל מתבסס על מש"כ בזה במועדים וזמנים חלק ב' סי' קפה ובהשמטות.

אמנם כל דבריו אתי לשיטת הגרמ"ט שסובר שלא תתגודדו לא קיים בקריאה לבדה, אך חלק על דבריו במקראי קדש (סי' כג), שתמיד יש בזה לא תתגודדו. ע"ש. והב"ד גם הגר"ש משאש בקובץ תשובות חלק ה (סי' קלא), ע"ש.

ונראה שבכה"ג שחלקם יקראו יומיים רק השאלה אימתי מברכים יש לומר שבזה אין האיסור של לא תתגודדו כיון שכולם קוראים ובגמרא ביבמות יד איתא שלא יהיו הללו שמחים והללו עצובים, ודוק.

אמנם הנה בשו"ת הר צבי אורח חיים ח"ב (סימן קכג), דן לענין דעת הגרמ"ט שצריך לקרות אחר מיל בירושלים ביום י"ד, שיש בזה לא תתגודדו, ודן בזה עם הרב ציץ הקדש שלפי דברי הרב ציץ הקדש ודברי הריטב"א שם מיישב דבאמת גמרא דידן אינו חולק על הירושלמי אלא שהקושיא היא על עיקר התקנה של אנשי כנה"ג דכיצד תקנו לכתחלה

דבר הדומה לאגודות אגודות, ע"כ, והעיר הר צבי שהנה המעיין בריטב"א ריש מגילה יראה דאף שמביא הדברים הגז' ממש"כ בחידושו ליבמות שם, כתב על זה אבל אינה שיטה דגמרא דילן בפ"ק דיבמות דבכה"ג דכרכים ועיירות שזמנו של זה אינו זמנו של זה איכא משום לא תתגודדו, ורק בכה"ג דהוי כשני בתי דינים אבל בלא"ה יש לחוש ללא תתגודדו, וא"כ כנ"ד דליכא הפסק תחום שבת ביניהם ובין הכרך ומכש"כ אלו שגם בכדי עבודה של עיר אינם מופסקין דהוי עיר אחת לגמרי אין סברא לומר דהללו קורים ב"ד והסמוכים יותר יקראו בט"ו, ואפילו לדברי ס' ציץ הקדש בשם הריטב"א דיבמות דגם הגמרא דידן נמי ס"ל כמו הירושלמי פסחים דבעצם הדבר ל"ש לא תתגודדו במגילה וכו', ע"ש. הנה יש להעיר שהחידושים של הריטב"א על מגילה אינם כבשל יבמות, וכמש"כ בשם הגדולים (מערכת י אות פט), ואפילו לדבריו במגילה בכה"ג שיש מחלוקת הוי ב' בתי דינים בעיר אחת מותר, וכמש"כ גם בספר אלה הם מועדי שלזינגר (ח"ב ע' רה) מזה שאין לחוש שחלק קוראים בזמן אחר, ע"ש. וכן העלה בעיר הקדש והמקדש חלק ג (ע' שלב), וע"ע ביב"א חלק ו (חאו"ח סי' י), מזה, וביחו"ד וחזו"ע (ארבע תעניות ע' קנט), ובמתיבתא ביבמות (יד ע"ב), ובאוצר בעיונים שם באריכות.

וגם בלא"ה קשה לומר שלא תתגודדו דאורייתא, אף שכן סתמות דעת הכסף משנה, אבל כבר כתב בהגהות פרי חדש על הרמב"ם שהוא דרבנן מאחר שעיקר הדין נאמר על לא להתגודד על מת.



בענין זמן בין השמשות

ותירץ ר"ת שבגמ' פסחים מיירי בתחילת שקיעה שמתחילת השקיעה עד צה"כ יש ד' מילין, אבל הגמ' בשבת מיירי מסוף השקיעה אחר שנכנסה בעובי הרקיע. וכן הובא בספר הישר (סימן רכא).

והרשב"א בחידושו הביא דבריו בתוספת ביאור וז"ל: ששתי שקיעות הן, השקיעה הראשונה היא שתשקע החמה בעובי הרקיע עד גמר השקיעה שהלכה כל עובי הרקיע, ואז היא יציאת הכוכבים ד' מילין, אבל השקיעה האמורה כאן היא סוף השקיעה, לפי שכ"ז שהיא כנגד חלונה ועדיין אינה מהלכת אחרי הכפה פני מזרח מאדימין כנגד מקומה של חמה, והוא מה שאמרו כאן כל זמן שפני מזרח מאדימין עכ"ל. וכ"ה בר"ן (מב. מדפי הרי"ף).

וכדי לבאר ענין תחילת השקיעה וסוף השקיעה שחידש ר"ת יש להביא דברי הגמ' בפסחים (צד:), דאיתא שם, ת"ר וכו' חכמי ישראל אומרים, ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע. אמר רבי ונראין דבריהם מדברינו, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין (מכיון שהחמה מהלכת למטה מן הקרקע ומחממתן). עכ"ל הגמ'.

וביאור דברי ר"ת עפ"י דעת חכמי ישראל

איתא בגמ' שבת (לד:): ת"ר בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים, ואיזהו בין השמשות, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה, רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל, רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא וא"א לעמוד עליו. ע"כ.

ונחלקו בגמ' (שם) בביאור שיטת רבי יהודה, ודעת רבה בשם רב יהודה אמר שמואל, שמשקיעת החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין מתחיל בין השמשות, ועד צאה"כ עובר שלושת רבעי מיל. וכשיטתו פסקו הרי"ף והרא"ש. ופסקו בגמ' (לה.) הלכה כרבי יהודה לענין כניסת שבת. ע"ש. וכ"פ השו"ע (סי' רסא ס"ב), וכבאור רבב"ח בשיטת רבי יהודה כמו שפסקו הרי"ף והרא"ש.

והקשו תוס' (שבת לה. ד"ה תרי תילתי מיל) שבגמ' בשבת (שם) משמע שמשקיעת החמה עד הלילה אין אלא שלושת רבעי מיל, ובגמ' בפסחים (צד.) סבר ר' יהודה שמשקיעת החמה עד צה"כ יש ד' מילין [וודאי ששעת צה"כ היא לילה כדאמרי' בגמ' (פסחים ב.) ובפס' בנחמיה "ואנחנו עושים במלאכה וכו'"].

פ"ח), וא"כ לפי"ז מה שאמר ר"ת אינו נכון לפי המציאות שהרי אין כאן אלא שקיעה אחת, וגלגל החמה שוקע מעט מעט תחת האופק, עד שנכנס כולו ונעלם מן העין, ואז מתחילה שקיעת החמה באופק עד שתשקע כולה, ואין החמה נכנסת בעובי הרקיע ולא מהלכת כנגד חלונה, ועפי"ז כתב מהר"ם אלשקר שאין דברי ר"ת נכונים.

[וראה מש"כ מרן הראשל"צ זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ב חא"ח סימן כא אות ו) ליישב, שהשטמ"ק (כתובות יג:) כתב בשם ר"ת דמה שאמר רבי בפסחים ונראין דבריהם מדברינו, לא שנצחו חכמי אומות העולם, אלא שנצחו בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל. עוד כתב ביבי"א (שם) בשם הרדב"ז, שאע"פ שחזרו חכמי ישראל והודו לחכמי אומות העולם, מ"מ אף לדבריהם אפשר לומר שהשיעור של משך השקיעה עד צה"כ הוא ד' מילין, גם ללא ההסבר של שתי שקיעות. ושכ"כ הפר"ח והמנצח מאש. ע"ש. ומצאתי שכ"כ התוס' רי"ד (שבת לה.) שתי את סתירת הגמרות מפסחים לשבת, בדרכו של ר"ת, לפי דעת חכמי אומות העולם, שחמה מהלכת למטה מן הקרקע. ע"ש].

ומהר"ם אלשקר (שם) הביא תשובת רבינו ניסים גאון, שכתב, שביה"ש לר' יהודה מתחיל כפשט דברי הגמ' בשבת, מיד עם שקיעת החמה כשגלגל החמה מתכסה מעינינו, ונמשך שלושת רבעי מיל. ושכן משמע דעת הרי"ף והרמב"ם ורש"י והראב"ן, וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם.

וכדי ליישב קושית ר"ת מהגמ' בפסחים שר' יהודה אומר שם שעד צה"כ יש ד' מילין, כתב מהר"ם אלשקר, שי"ל שר' יהודה חזר בו ממה שאמר בפסחים, והוסיף, שי"ל שר'

שאמרו שבליילה חמה מהלכת למעלה מן הרקיע (וגם כדעת חכמי ישראל שמובא שם בגמ' שגלגל קבוע ומזלות חוזרין, ולכן השמש הולכת ונכנסת בעובי הרקיע), ובשעת השקיעה החמה נכנסת לתוך עובי הרקיע עד שעולה מעליו, וזה פירוש תחילת השקיעה, שהחמה נכנסת בעובי הרקיע, וגלגל החמה מתכסה מעינינו, וסוף השקיעה היינו לאחר שנכנסה החמה לחלון שממנו מגיעה מעל לרקיע, אלא ש"עדיין מהלכת כנגד חלונה" והיינו שהיא עדיין כנגד החלון בו נכנסה, ואע"פ שהיא מעל לרקיע מ"מ עדיין פני מזרח מאדימין כנגד מקומה של חמה, וכשמשיכה לעלות מעל לרקיע עד שאיננה כלל כנגד חלונה, אז מגיע המצב של הכסיף העליון והשוה לתחתון.

ונמצא לפי דעת ר"ת, שג' מילין ורביע אחרי שהחמה התכסתה מעינינו, עדיין הוא יום גמור, ואחר זה במשך שלושת רבעי מיל הוא זמן ביה"ש, ואח"ז הוא לילה. וכ"כ הרבה ראשונים כדבריו, ומהם, הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והרא"ש והריטב"א והמאירי והמ"מ והר"ן ועוד.

אולם בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן צו) הקשה שהרי אמרו בגמ' פסחים שבדבר זה נצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל (היינו מה שרבי אמר שנראין דבריהם מדברינו), ואיך אמר ר"ת את דבריו לשיטתם, וכן הקשו הלח"מ (פ"ה מהלכות שבת) ועוד אחרונים.

ועוד הביא מהר"ם אלשקר מתשובות הגאונים שכן דעת רב שרירא ורב האי גאון שוראי החמה מהלכת למטה מן הקרקע ולא כדברי חכמי ישראל, ושכן סוברים שאר המפרשים והמחברים והרמב"ם (מו"נ ח"ב

ילפינן מקרא דעזרא "ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר ועד צאת הכוכבים", היה נראה לחז"ל שכמו שעלות השחר היינו כשהחמה מתחילה לעלות ולצאת, כך גם צאת הכוכבים, כשהכוכבים מתחילים לצאת, דהיינו שקיעת החמה לעינינו. וכדבריו פסקו הגהות מרדכי.

נמצא, שיש ג' שיטות, מתי מתחיל ביה"ש, לדעת הגאונים, בה"ש מתחיל בשקיעה הנראית לעינינו, לדעת ר"ת, בשקיעה הנראית לעינינו עדיין יום גמור, ורק לאחר ג' מילין ורביע, מתחיל בה"ש, ולשיטת היראים, בשקיעה הנראית לעינינו מתחיל הלילה, ובה"ש מתחיל שלושת רבעי מיל קודם השקיעה.

ולהלכה, השו"ע (סי' רסא ס"ב) פסק כדעת ר"ת. וכ"פ המ"א (סי' שלא ס"ה) ועוד רבים מהאחרונים.

אמנם מהר"ם אלשקר פסק כדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם, והביאו הש"ך להלכה (יו"ד סימן רסו סק"א) לענין מילת ביה"ש. וכ"פ הגר"א, וכתב, שאע"ג שנראה לעינינו שמהשקיעה עד צאת הכוכבים הנראים הוא יותר משלושת רבעי מיל (היינו במקומו באירופה), היינו משום ששיעור הגמ' נאמר על אופק בבל וא", ובמדינותינו שנוטים לצפון מתארך יותר, ולכן לענין סוף ביה"ש אין לנו זמן מסויים, אלא תלוי לפי הראות, מתי הוא שלושה כוכבים בינונים ולא גדולים, ולפי שאין אנו בקיאים בין בינונים לגדולים, יש להמתין עד קטנים כמש"כ בשו"ע (סימן רצג).

וכתב הבה"ל (סי' רסא) שלמעשה ודאי יש להזהר כדעת הגר"א והרבה מן הראשונים והפוסקים הנ"ל, וח"ו להקל בזה שהוא ספק סקילה לדעת כל הני רבוותא, וה"ה לכל דבר

יהודה בלדותו סבר כחכמי ישראל, ובזקנותו סבר כחכמי אומות העולם שהורו להם חכמי ישראל ולכן אמר מה שאמר.

והגר"א (בביאורו סימן רסא סק"א) כתב ליישב, ששיעור ד' מילין שנקטה הגמ' בפסחים אינו לענין הלכה אלא ענין מציאותי מתי הוא צאת כל הכוכבים, והיינו כיון שהגמ' שם דיברה כמה הוא סומכא דרקיעא, שבזמן כזה החמה עוברת את הסומכא דרקיעא, והוא דומיא דעלות השחר שאז מתחיל להאיר, שממנו לנץ החמה ד' מילין, כך מהשקיעה עד צאת כל הכוכבים, הוא ד' מילין, והגמ' בשבת, מיידי לענין צאת ג' כוכבים בינונים, שאז הוא לילה לענין הלכה, והן נראין כשהכסיף העליון והשוה לתחתון, ולפי שצריך בקיאות גדולה כדי לדעת מתי יוצאים ג' כוכבים בינונים, לכן נתנו זמן משהכסיף העליון שהוא שלושת רבעי מיל. וראה עוד מש"כ ליישב המנחת כהן (מבוא השמש מאמר א' פ"ח). ע"ש.

שיטה נוספת בדיון זה היא שיטת היראים (ח"ב סימן רעד), שכתב, שהשקיעה היא שלושת רבעי מיל קודם שמתכסית החמה מעינינו, ובשקיעת החמה הוי לילה גמור, והוכיח כן מדאמר' בגמ' זבחים (נו.) דם נפסל בשקיעת החמה, ומבואר שבשקיעת החמה הוי לילה גמור. ואת סתירת הגמ' מפסחים לשבת, יישב, שהגמ' בפסחים מדברת לא לענין הלכה אלא לענין צאת כל הכוכבים, ובשקיעת החמה לעינינו שאז היא צה"כ ההלכתית היא תחילת יציאת הכוכבים, ומה שאמרו בגמ' בשבת משתשקע החמה, היינו משמתחלת לשקוע שנוטה מעט, ומכירים העולם שרוצה להיכנס בעובי הרקיע.

וכתב היראים, שכיון שזה שצה"כ הוי לילה

שאשה ששכחה ולא עשתה הפסק בטהרה קודם השקיעה יש לה להקל לברוק בתוך שלוש עשרה וחצי דקות שאחר השקיעה, שזה זמן בה"ש לפי הגאונים, שיש בזה ספק ספיקא, שמא בה"ש יום, ואת"ל לילה, שמא הלכה כדעת ר"ת שבה"ש מתחיל זמן רב אחר השקיעה. ע"ש. וכ"כ בספרו הליכות עולם (ח"ה עמ' נח).

וכן לענין תפילת מנחה כתב ביבי"א (ח"ז חאו"ח סי' לד), שמי שלא התפלל קודם השקיעה, יש לו להקל להתפלל בזמן זה, שיש בזה ס"ס וכנ"ל [איברא שאילולי ר"ת היה מקום להקל בזה כמש"כ שם]. ע"ש. וכן מי שלא התחיל לאכול סעודה שלישית קודם השקיעה, יש להקל להתחיל לאכול בזמן הנ"ל. עוד כתב ביבי"א (ח"ו חיו"ד סכ"ג) שאם נתעכבו ולא מלו ביום השמיני עד השקיעה, יש להקל ולמול בשלוש עשרה וחצי דקות שאחר השקיעה משום הס"ס הנ"ל. ושנה משנתו ביבי"א ח"ז (חיו"ד סכ"ד אות ו). וביבי"א ח"י (חיו"ד סט"ו) חזר לחזק את פסקו בענין הפסק טהרה ומילה בבה"ש.

אולם לענין מי שנולד בשבת אחר השקיעה כתב ביבי"א (ח"ו חיו"ד סכ"ג אות ד) שהמנהג לדחות מילתו ליום ראשון, ובהליכות עולם (ח"ה עמ' עו) ביאר שהטעם הוא כדי שלא יבואו לידי טעות. ע"ש.

וכן מי שנולד ביום שישי אחר השקיעה, כתב ביבי"א (ח"ז חאו"ח סמ"א) שיש למולו ביום ראשון. וכנראה מהטעם הנ"ל.

שיש נ"מ בין הלילה ליום צריך להחמיר בו. ולכתחילה טוב לחוש לדברי היראים ולהקדים מעט יותר בהדלקת הנרות כדי לצאת גם לשיטתו. ולענין זמן צאת השבת כתב הבה"ל (שם) שלכתחילה יש לצאת דעת ר"ת וסיעתו ולא לעשות מלאכה עד שיושלמו הד' מילין.

ובשו"ע הרב (סי' רסא, ה) פסק כשיטת ר"ת גם לקולא, שזמן כניסת השבת הוא כשלוש מילין ורביע אחר השקיעה. אולם בסידור (סדר הכנסת שבת) פסק כהגאונים, שזמן בה"ש הוא מתחילת השקיעה. וראה באגרות קודש ח"ב (אגרות ג'תתקעו, ד'רג) דבתר פסק הסידור אזלי' בזה הלכה למעשה.

והנה, ידוע שהמנהג בא"י היה פשוט כשיטת הגאונים בין לקולא ובין לחומרא, עד שבא מרן הראש"ל זצ"ל ופרסם ביבי"א (ח"ב סי' כא) שכיון שדעת רבים מהראשונים כר"ת, ועל צבאם מרן בשו"ע, לכן אע"פ שודאי אין להקל נגד המנהג ולחשוב את הזמן שאחר השקיעה כיום גמור, אולם לחומרא, ראוי לכל חרד לדבר ה' להחמיר כשיטת ר"ת שלא לעשות כל מלאכה במוצ"ש עד שיעבור שיעור ד' מילין, ולכל הפחות יאזור חיל להחמיר כשיטה זו באיסורים של תורה, וכן שלא לאכול במוצאי יוה"כ עד הזמן הנ"ל. וחזר על דבריו בספריו ובשיעוריו פעמים רבות, ובעקבותיו, רבים החלו להחמיר כשיטת ר"ת.

ויש כמה מקומות שהקל לצרף את ר"ת לספק ספיקא, לענין הפסק טהרה כתב בטהרת הבית (ח"ב עמ' רסה-רעד) להקל,



הרב דוד לאו

הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הרבני הגדול

ייחוסו של עובר הנולד מהפריה מלאכותית

יעלה על הדעת שבעל החיים שיוולד כתוצאה ממעשים אלו ייחשב כאדם מבחינה הלכתית לענין כלשהו.

נראה פשוט שגם אם מבחינה מציאותית האפשרויות הללו אינן מעשיות, אין בכך בכדי לבטל את הראיה שנגרמת בעקבותיה. ובפרט שכידוע על דברים רבים שהיו נחשבים לבלתי אפשריים ועם התפתחות המדע התבררו כאפשריים בהחלט, א"כ גם את האפשרויות האלו לא ניתן לשלול בוודאות שתהיה אי פעם דרך לממשן, וכי אז ישתנה הדין.

יש להביא ראיה לדברים אלו מדברי הרמב"ם בכורות פ"ד הי"ח: "הדביק שני רחמים זה לזה ויצא מזה ונכנס לזה הרי זה ספק אם נפטרה מן הבכורה הבהמה שנכנס בה הבכור שהרי פטר רחם או לא נפטרה עד שיפטור רחמה ולדה".

משמע מדבריו שדבר פשוט הוא שהוולד נחשב ולדה של הבהמה הראשונה, וכל הספק הוא לגבי דיני בכור, שמשמע שתלוי במי שנחשב "פטר רחם", ולענין זה בלבד יש מקום לומר שהוולד מתייחס לבהמה שילדה אותו [וגם בזה אינו אלא ספק].

אמנם הגר"נ גולדברג זצ"ל במאמרו שם מאריך להוכיח שייחוסו של הולד לאמו

בעיקר השאלה בענין ייחוסו של הולד, כבר דנו בענין זה פוסקי דורנו, והובאו חלק מדבריהם בקובץ ישורון חלק כא'. הדעה הפשוטה בענין זה היא דעתם של הגרי"ש אלישיב והגר"מ ברנסדורפר זצ"ל, ויברלחט"א הגר"א נבנצאל שליט"א, שיש לייחס את העובר לאשה בעלת הביצית מכיוון שמבחינה מציאותית יש לראות בה את אמו האמיתית, וכמובן שכל המטען הגנטי של הולד אינו מושפע כלל אלא ממנה, ולא מהאשה הפונדקאית שהוא גדל ברחמה, ואשה זו אינה משמשת אלא כעין אינקובטור חי בכדי שתהיה אפשרות לוולד להתפתח ולגדול כנדרש.

כראיה לדבריהם הביאו את האפשרות לגדל וולד מהפריה של ביצית וזרע של בני אדם ברחם של בהמה, או באינקובטור שמדמה תנאים הדומים לרחם של אישה, האם יעלה על הדעת לומר שוולד זה הינו בהמה או מכונה. וכן במקרה ההפוך, אם תיווצר אפשרות ליטול ביצית מופרית של בעל חיים כלשהו ולהכניסה לרחמה של אישה, האם

(1) יש לציין שחלק מהפוסקים הנ"ל הרגישו כמה פעמים שדבריהם אינם אמורים אלא להלכה ולא למעשה.

כן מבואר מדברי שו"ת שבט הלוי ח"א סי' רלו שכתב: "מי שעבר [נגד דעת תורה] ועשו תרומת ביצית מגוי' האם העובר הנוצר מביצית גויה נידון כגוי וצריך טבילה וגירות ואם נימא דכן צריך גירות אם מהני לו טבילה האם הישראל כשהיא מעוברת מהנ"ל, ואומר בטח דאעפ"י שנפשי סולד להשיב בנדון שהוא לענ"ד מקלקל טוהר יחוס ישראל כאשר בארתי במק"א ואזכירה להלן, מכ"מ לענין גירות דעתי העני' נוטה שאין צריך, ומסוגית הש"ס דקידושין ס"ח ע"ב ועוד דאזלינן בישראל הבא על בת גוי בתר דידה, דשאני התם דעצם הולד שלה ונולד ג"כ שלא בקדושה, משא"כ בנ"ד דרך ביצית ז"א זרע של גוי, אבל העיבור ור"ל התפתחות זרע לעיבור וולד ע"י ישראלית, וכיון דקיי"ל עובר ירך אמו בכל התורה כמש"כ תוס' ב"ק מ"ז ע"א וחולין נ"ח ע"א ועוד, ופשיטא דגדר עובר ירך אמו בכה"ג נתיחס לאם הישראלית".

מבואר מדבריו שעכ"פ לסוברים שעובר הוא ירך אמו, הולד מתייחס לאם הפונדקאית ולא לבעלת הביצית, ולכן אינו צריך גיור כלל.

טענה זו מקבלת משנה תוקף באופן של השתלת שחלות של אשה אחת בגופה של אשה אחרת, שאף על פי שכידוע הביציות של כל הנשים נוצרות לפני הלידה, וגופה של האשה אינו מייצר ביציות חדשות במשך חייה, ואם כן גם במקרה כזה הולד שיוולד מאחת מהביציות שנמצאות בשחלה שהושתלה ישא את המטען הגנטי של האשה שממנה נלקחה אותה שחלה, ואף על פי כן יש מקום בהחלט לדון שלאחר ההשתלה השחלה המושתלת נחשבת כאחד מאברי האשה שבתוכה השתילו אותה, וממילא כל הוולדות שיוולדו מהביציות שנמצאות בתוכה נחשבים

נוצר בלידה, ולכן לפי דעתו מעיקר הדין הולד מתייחס לאם הפונדקאית ולא לבעלת הביצית. וביישוב דברי הרמב"ם כתב שיתכן שמדובר דוקא בולד שכלו לו חודשיו, או בולד מת, שאינו גדל אצל הבהמה השניה, ולכן ודאי שאינו נחשב הולד שלה. מה שאין כן ולד שגדל ברחמה של אשה או בהמה נידון כוולד שלה.

אמנם כך נראה היה לענ"ד במשך זמן רב, מה עוד שברור היה לי שהאשה הנושאת את העובר כל תקופת ההריון מעניקה לוולד מחלבה ודמה, אך הן אמת היא שהדברים מחודשים מאוד, מהיכי תיתי לומר שהלידה תיצור יחס בין האשה לבין הוולד.

אמנם ניתן לומר כדבריו ולא מטעמו, אלא שבשעה שהביצית מושתלת ברחמה של האשה הפונדקאית היא בטלה לגופה, וכאילו נעשית חלק ממנה, ועל כן יש לוולד זה דין של עובר רגיל הגדל ברחמה. ואף על פי שהוולד אינו נושא את המטען הגנטי של אשה זו, יתכן לומר שדבר זה אינו קובע את ייחוסו של הולד, שהרי בביצית שמופרית בדרך הטבע, יש מקום בהחלט לומר שגם אם ניתן להשתיל בתוכה ד.ג.א. מביצית של אשה אחרת, עדיין נחשב הולד כבנם של הוריו הטבעיים, ולא של בעלי אותו ד.ג.א.

לכאורה הדברים קשורים למחלוקת האם עובר ירך אמו או לא, שלסוברים שעובר ירך אמו ניתן לומר שגם לנדון שלפנינו הוא נחשב חלק ממנה לענין זה שיחולו עליו הדינים שלה, ולכן אם היא יהודיה אף הוא נחשב מישראל. וגם לסוברים שעובר לאו ירך אימו עדיין ניתן לצדד, שהיינו שאינו חלק ממנה ממש, אולם כלפי זה שנחשב כבנה יתכן שיש כאן מעיל ביטול לגופה.

שבודאי מתייחס הולד אחריה.

"אציין גם לדברי ספר שו"ת צור יעקב (אבד"ק פראבונא) סימן... שנגע ג"כ בזאת השאלה של האבן יקרה, ומביאו, וכותב דאין להסתפק בזה כלל ובודאי שהולד מתייחס למולידה אותו, מפני דאטו כלי ההולדה מוליד הולד, הוא רק גורם שיקלט הזרע להוליד, אבל עיקר הלידה מזרע האב והאם וכו' א"כ פשיטא דהולד של השניה שמזרעת ויולדת ע"ש, ויש להאריך.

(ג) לזאת לענ"ד נראה ברור הדבר שהולכין בזה בעיקר בתר הלידה, ומי שמולידה את התינוק היא אמה של התינוק, ובנידוננו היא אשתו של הבעל נותן הזרע."

כוונת האבן יקרה המובא בתשובה, שכשם שלגבי ערלה הרכבת ענף חדש בתוך עץ ישן גורמת להחשיב את הענף לחלק מהעץ, והוא הדין להשתלת אבר באדם שאף היא גורמת להחשיב את אותו אבר לחלק מהאדם שבגופו הוא הושתל. אם כי ניתן לחלק בין השתלת אבר סתם בגופו של אדם, לבין השתלת שחלות שאינן יכולות להועיל להפריה בלא הביציות של האשה שממנה נלקחו, והארכת בדברים בספרי.

גם הראיה שמביא בציץ אליעזר מדברי שו"ת אבן יקרה לנדרון שלפנינו, בודאי אינה ראייה ברורה, שהרי ניתן לחלק בנקל בין השתלת אבר בגופה של האשה, לבין השתלת ביצית מופרית שאינה נעשית חלק מגופה ממש.

בציץ אליעזר חט"ו סי' מה כתב עוד: "והוא אפילו מקום לומר, ובמיוחד בקשר לביצית האשה (ובמיוחד דמיוחד בנוגע לתינוק – דבמחנה היכא שכל ההריון נעשה גם מחוץ

כבניה של אותה אשה, ולא כבניה של האשה ממנה נלקחו השחלות.

בשו"ת ציץ אליעזר ח"כ סי' מט כתב על שאלה דומה: "ובשאלה כעין זאת מצינו שכבר נשאל על כך בספר שו"ת אבן יקרה (להאבד"ק טשערנאוויץ והגליל) בחלק ג' סימן כ"ט, הוא נשאל ע"ד תחבולה אשר המציאו הרופאים לחתוך כלי ההולדה מאשה חיה ולחברם בגוף אשה עקרה ועי"כ תהי' מוכשרת להוליד, מי היא אם הילד אשר יולד ע"י תחבולה זו הראשונה או השניה, והשיב וז"ל: ... לענ"ד הולד הוא בן של האשה השניה לכל דבר, והמקור נפתח להלכה זו לענ"ד הוא הדין המבואר בש"ס סוטה ד' מ"ג ע"ב ילדה שסבכה בזקנה לענין ערלה. ועיין היטב רש"י שם ור"ן פ"ק דר"ה עכ"ל.

"וא"כ דון מינה ה"נ לכגון נידוננו שמשתילים את הביצה של האשה האחרת לאחר מיכן בגופה של האשה – אשתו של הבעל נותן הזרע והיא המולידה לאחר מיכן את הולד, שדינא הוא שהולד מתייחס אחרי אשתו של הבעל. באשר שעיקרית היא בהריון ובלידה, ואין כל מקום ליחסו אל גוף כזה – היא תורמת הביצה – שכבר נפרדו ממנו תכלית פירוד, ואשר כל ההפריה של הביצה כבר היתה בשעה שכבר נפרדה מגוף האשה התורמת, וכבר לא היתה לה כל יחס לגוף החיות שנוטלה משם, ויעוין ברמב"ם במורה נבוכים ח"א פרק ע"ב שכותב שאי אפשר שימצא אברי אדם בפני עצמם והם אברי אדם באמת ע"ש, ובודאי איפוא שנחשב הוא אל האדם שחוברו עליו [אם חוברו] ומקבלים ממנו החיות החדש, וק"ו איפוא לאל כגון נידוננו שהגמר מלאכה של הריון והלידה נעשית ע"י האשה מקבלת השתלת הביציה היא בנידוננו אשתו של הבעל נותן הזרע.

מאשה אחת: "שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים, לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח. היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה, לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח".

פירש רש"י: "ואין חייבין משום אשת אח – אפי' קידשו לאחר שנתגיירו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הלכך אין לו אחוה ואפילו מן האם. לא חולצין ולא מייבמין – דצד ייבום מן האב הוא והני אין להם אב דזרע מצרי כבהמה. אבל חייבין – כרת משום אשת אח מן האם שהרי היא כישראלית שילדה בנים".

מבואר מדברי הגמ' הללו, שאף על פי שגר שנתגייר הוא כקטן שנולד, ומטעם זה באופן שהיתה לידתם שלא בקדושה אין הם מתייחסים לאימם ואינם נידונים כאחים, מ"מ כשהיתה לידתם בקדושה, הם נידונים כשני אחים, ומסתבר גם שמתייחסים לאימם. ואע"פ שהורתם היתה שלא בקדושה, ואם כן בשעה שנתגיירה האם שחל עליהם דין של כקטן שנולד הרי מתנתק הקשר בינם לבין אימם, וכאילו נוצר עובר חדש שאינו מתייחס לאם, ואף על פי כן הלידה יוצרת יחס בינם לבין האם, וכן בינם לבין עצמם.

אכן מדברים אלו אין ראייה ברורה אלא כלפי דיני עריות, ויתכן שיש חילוק בין דינים אלו לבין דיני יחס של ישראל ונכרי³.

(3) לפ"ז באמת אילו ישתילו ברחם של אשה שתי ביציות מופרות, והיא תלד שני ולדות, הילדים הללו יהיו אחים מאם, וכן יחשבו בניה של אותה אשה. ויש לעורר בזה על פי המבואר לעיל, כיצד יהיה הדין אם ישתילו שלש ביציות, שתיים מאדם ואחת מבהמה, ויוולדו שני בני אדם ובהמה אחת, שלאמור יצא שהם יחשבו כאחים, אף על פי שברור לכאורה שאין שום קשר בינם לבין הבהמה שנולדה מאותו תהליך. וכן לפי האמור לעיל, אילו יגדלו שתי ביציות של אדם

לגוף האשה, עיין לקמן), דמכיון שדרכה הטבעית של הביצית להיות מחוברת לגוף האשה ולפרות שם, אם כן ברגע שתולשים אותה מגופה ומנתקים אותה ממקום גידולה מתבטל הקשר היחסי בינה לבין האשה והרי זה בדומה למה שמצינו ברמב"ם במ"נ ח"א פרק ע"ב שכותב וז"ל: אי אפשר שימצאו אברי אדם בפני עצמם והם אברי אדם באמת ר"ל שיהיה הכבד בפני עצמו או הלב בפני עצמו או בשר בפני עצמו עיין שם, וא"כ הוא הדין יש לומר בכזאת גם לגבי ביצית האשה כנז".

הרי שלדעתו גם בלי הייחוס של הולד לאם הפונדקאית על ידי ההריון או הלידה, מכל מקום אין הוא מתייחס כלל לאימו הראשונה, מכיון שבשעה שהביצית הוצאה מגופה בטל היחס בינו לבינה².

עכ"פ לפי האמור עולה שהראיה שהביאו הפוסקים הנ"ל מביצית שהושתלה ברחם של בהמה, או מביצית של בהמה שהושתלה ברחם של אשה, אף היא אינה ראייה מוכרחת. שהרי מסתבר לומר שדין עובר ירך אמו אינו שייך אלא באופן שדומה ממש להריון בדרך טבעית, וכמו במקרה של השתלת ביצית מופרית מבני אדם בתוך רחם של אשה, ואין לדמות דברים אלו להשתלת ביצית כזו ברחם של בהמה או בתוך מכונה מלאכותית, שאז ברור שהביצית אינה בטלה לבהמה או למכונה.

הגרז"נ שם הביא ראייה לדבריו מדברי הגמ' ביבמות (צז,ב) לענין שני אחים שנולדו

(2) לפי דרכו כתב שוולד שנוצר במבחנה וגדל באינקובטור, יידון כיתום מאביו ומאימו. ולפי זה אפילו אם השתילו את הביצית ברחמה של אותה אשה שממנה נלקחה, מ"מ העובר אינו מתייחס אחריה, וצ"ע.

כוונתו לדברי התרגום יונתן שדינה ויוסף התחלפו בדרך נס. ואף שברור לכאורה שמעצם דברי התרגום לא ניתן ללמוד הלכה למעשה, הן מצד שאין למדים מדברי אגדה, והן מצד שמהותו של נס כזה אינה מובנת לנו, מכל מקום מאחר שהראשונים נקטו שדברים אלו יכולים לשמש הסבר להלכה למעשה, יתכן שיש להם תוקף גם מהבחינה ההלכתית. ומכיון שכך אף למפרשים את ענין דינה ויוסף בדרך אחרת, מכל מקום הראיה איננה מעצם המקרה, אלא מדברי הראשונים שביארו על פי זה את ההיתר של שמעון לשאת את דינה⁴.

עוד יש לדון בזה על פי דברי התוס' בכתובות יא, א ד"ה מטבילין, שכתבו שמעוברת שנתגיירה בנה הוא גר גמור מדאורייתא, גם בלא הדין שניתן לגייר קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו.

בהפלאה שם כתב: "לכאורה קשה דאכתי למ"ד עובר לאו ירך אמו דאמר ביבמות דף ע"ח טבילה ידי' ע"י אמו כיון דהוי רבוא לא הוי חציצה, ואמאי הא מן התורה אין זכות לעובר". והאריך שם לבאר שבגירות שהיא כקדושת הגוף, מועיל זיכוי אפילו לעובר.

כן דן בזה בחידושי הרעק"א שם: "ואני תמה דנהי דעלתה לי' טבילה דאין זה חציצה משום דהיינו רביתה, מ"מ גירות אין כאן, דכיון דקיי"ל עובר לאו ירך אמו הוא וקיי"ל דקטן ל"ל זכיה מה"ת א"כ מאן משווי' לגר". ומצדד לומר שהגירות של האם מועילה לעובר, שמתוך שהיא מועילה לעצמה היא מועילה אף לעובר.

גם לגבי דיני יחס לעריות ראינו זו אינה מוכרחת כל כך, ויש לחלק בין אדם שמוגדר כאדם חדש רק מבחינה הלכתית, ומבחינת המציאות ודאי שיש יחס בינו לבין האם, שלענין זה אכן ניתן להוכיח מדברי הגמ' הנ"ל שההריון או הלידה גורמים ליחס בינו לבין אימו, לבין אדם שאין לו שום יחס במציאות לאשה הנושאת אותו ברחמה, ולענין זה הוא חידוש גדול יותר שההריון או הלידה יוצרים יחס בינו לבין אותה אשה.

או במילים אחרות: ניתן להוכיח מדברי הגמרא שבאופן שנוצר ניתוק הלכתי ביחס שבין העובר לאמו, השהיה שלו ברחם שלה והלידה מבטלות את אותו ניתוק, וממילא העובר חוזר ומתייחס אליה. אבל קשה יותר לומר שהשהיה של עובר ברחם של אשה יוצר יחס ביניהם.

בפרט לפי מה שכתב הגר"נ עצמו שהדין שגר שנתגייר הוא כקטן שנולד אינו נוגע לגר עצמו, אלא רק מנתק את היחס בינו לבין קרוביו, ולכן אם לזה מעות בגיותו אינו נפטר מלשלם לאחר שנתגייר, ואם כן ניתן לומר שגם הניתוק בינו לבין קרוביו אינו ניתוק מוחלט, אלא שלא די ביחס ביניהם בכדי ליצור ביניהם דיני קורבה. ואין לדמות דין זה לשני אנשים שבאמת אין שום יחס ביניהם.

מצאנו דברים מפורסמים בענין זה בדברי הראשונים בביאור דברי חז"ל ששמעון נשא את דינה, כך כתב הטור עה"ת בראשית מו, י: "ותימה איך נשא שמעון אחותו מן האם. ולפי המדרש אתי שפיר, שעיקר הריון של דינה היה בבטן רחל".

(4) אף שנראה פשוט שאין "משקל" הלכתי לדברים כאלו, מ"מ ניתן בהחלט להביא מהם ראייה לצד מסוים, אם כי אולי אין להכריע בבירור הלכה רק על פי דבריהם, ואין להביא מהם אלא סיוע בעלמא.

ברחם של בהמה או באותו אינקובטור, נראה פשוט שאין לדונם כשני אחים. ודברים אלו ממחישים את הבעייתיות הגדולה בכל הסברות הללו.

ישראל גמור רק שאסור היה לו לבא בקהל עד שיטבול, ובוזה לא שייך גר שנתגייר כקטן שנולד ולזה חייב משום אשת אח. ומעתה עולה לנכון דברי התוס' בסנהדרין, כיון דכאן הטבילה באה לטהרו ולהכניסו בקדושת ישראל אין מקום עוד לקבלת המצות, וגם אחרים יכולים להטבילו, דבאמת גם כל הטבילות העיקר הוא מעשה הטבילה כדמוכח מגמ' דחולין לא, ב דמדמה טבילה לשחיטה דלא בעי מעשה ידיה, אלא אם הטבילהו אחרים ג"כ מהני כמו בטבילת כלים".

גם בחידושי הגרנט כתובות סי' כח כתב ליישב את הקושיות של ההפלאה ורעק"א על התוס', בדרך דומה לדרכו של הזכר יצחק: "דבמעוברת שנתגיירה דנעשית ישראלית, גם העובר נעשה ישראל, אפי' אי עובר לאו ירך אמו הוא, דמ"מ ישראל הוא, כיון דאמו ישראלית, אלא שחסר לו בקדושת ישראל, וע"ז מהני הטבילה והמילה שיהיה ישראל גמור... ולזה אין אנו צריכים לדעת כלל, כמוש"כ השטמ"ק דמחוייב הוא להיכנס תחת כנפי השכינה, וע"כ מהני גירות האם לעובר בלי זכיה ושליחות".

מדברי שניהם עולה שבמעוברת שנתגיירה הגירות שלה חלה גם על הולד, אלא שחסר לוולד בקדושת ישראל שלו, ויתכן שמשום כך הוא פסול לחיתון עם ישראל, ולשם כך צריך גירות נוספת. אבל גירות זו אינה תלויה בדעתו, וכמו כן אין צורך בקבלת מצוות כדי שתחול.

גם בחזו"א אבהע"ז סי' ד ס"ק ט כתב על דברי רעק"א, שעולה מדבריו שלמ"ד עובר ירך אמו יש כאן גירות לעובר עצמו, וכתב על זה: "ואי אפשר לומר כן, דא"כ בדין הוא

כעין זה כתב באבני מלואים סי' ד ס"ק ב: "דלמ"ד עובר לאו ירך אמו א"כ הא דעובר א"צ טבילה לאו משום טבילה דאימי' אלא משום טבילת עובר עצמה כשטבלה אמו ומשום דלאו חציצה דהיינו רביתי', ולפי"ז אם הגדיל יכול למחות כמו בגר קטן שמטבילין אותו דיכול למחות כשיגדיל וכדאיתא בכתובות (דף י"ב) [יא, א]".

עוד כתב בסי' יג ס"ק ד: "מבואר דאי נימא עובר לאו ירך אמו א"כ הא דעלתה לו טבילה דאימי' היינו משום דלאו חציצה היא דהיינו רביתי' וא"כ כשהגדיל יכול למחות כיון דאינו גר רק עפ"י טבילת עצמו שטבלוהו ב"ד אבל אי נימא עובר ירך אמו א"כ העובר אין צריך טבילה כלל וליכא תורת גירות בעובר רק באמו".

לעומת זאת בשו"ת זכר יצחק ח"א סי' ל הקשה אף הוא כיצד מתיישבים דברי התוס' לדעת הסוברים שעובר לאו ירך אמו, וכתב על זה: "לזה נראה דבאמת הא דבנתגירה בנה א"צ טבילה הוא כך, דבאמת זהו דין תורה דכל הולדות שנולדו מישראלית חלה עליהם חובות התורה, כמו בראשית מתן תורה שכל הולדות שנולדו אחרי מתן תורה אף אותם שאמותיהם היו מעוברות עמם הרי גם המה היו ישראלים גמורים. וכן גם בולד גיורת, כיון דבעת לידתו הוא נולד מישראלית כל חיובי התורה עליו. ושם לא נוכל לומר שזה גם כן משום טבילת אמן, דהרי זה בודאי דבתוך מ' יום לא מהני טבילת אמן, ומ"מ המה ישראלים...".

"ומעתה גם במעוברת שנתגיירה בנה הוא ישראל להתחייב במצות, אך הפסול דעכו"ם במה נפקע, וזה חדש לנו רבא דמועיל לו טבילת האם, אבל גם בלא חדושו של רבא היה

זצ"ל מברסק, דא"כ למה חייבין משום אחין מן האם. וי"ל דאיירי שנתגיירה אמן בתוך ארבעים יום, דאכתי מיא בעלמא נינהו [ס"ט ע"ב], וא"צ גירות בפני עצמן לכו"ע."

מבואר מדבריו שבאופן שנתגיירה האם של עובר לאחר ארבעים יום, הגירות שלה אינה מועילה כלל לעובר, ובאופן כזה כמו כן אין לנולדים ממנה דין אחים מהאם. ורק אם נתגיירה בתוך ארבעים יום, שהעובר נידון עדיין כמיא בעלמא, הוא מתבטל לגופה, ולכן במקרה כזה הגירות שלה מועילה אף לעובר, ובאופן כזה יש לנולדים ממנה יחס אליה, והם נידונים כאחים מהאם.

דעה נוספת מובאת באמרי משה סי' כז אות ו, שכתב ליישב את שאלת הגר"ח: "ולענ"ד ניחא דנהי דצריך גרות לאחר לידתם. אבל יש בהם צד ישראלי גם בלא גרות. היינו מצד אמם שנתגדלו לאחר טבילתה ונתגדלו באם ישראלית. או מה שהלידה לחוד בקדושה מחשב צד ישראלי להאומים ומשו"ה חייבין משום א"א. ורק דהכא אף להסוברים בעכו"ם הבא על בת ישראל דהולד כשר גמור וא"צ גרות. הכא בהורם שלא בקדושה מודים דצריכים גרות משום ההריון שהי' שלא בקדושה. דגם מצד אמם יש בהם דין עכו"ם דעד שטבלה היתה אמם גם כן נכרית. אבל עכ"פ יש בהם ג"כ ישראלי בלא גרות מפני הלידה שהי' בקדושה. ועל זה הצד ישראלי חייבין משום א"א."

כעין זה בדבר אברהם ח"ג סי' ז אות ט: "ולוא דמסתפינא הוה אמינא לישובו של הרמב"ן מילתא חדתא, דחלק הולד דרבי במעי נכרית (לפני גרותה) הוי נכרי והחלק ממנו דרבי במעי יהודית (אחר גרותה) הוי יהודי, ונכריות ויהדות מעורבין בו דוגמת

שאין להם שאר האם⁵, וכן מצרית מעוברת שנתגיירה בדין הוא שבנה ראשון⁶, וכל שכן למאי דאמרינן שאין גירות זה אלא מדרבנן והגדילו יכולים למחות, ואיך חייבים משום אשת אח מן התורה, וחשיב מצרי שני, וחייב לפדות את עצמו. ונראה שאפי' למ"ד עובר לאו ירך אמו, היינו ע"י שהוא עובר אמו יש לו גם זכויות כגוף נפרד, אבל לכו"ע חיי אמו מחשב גם חיים לדידה, והלכך לענין עיקר הגירות מחשב ריצוי אמו כריצוי ידיה וגירותה כגירות ידיה, אלא דלמ"ד שיירו משויר צריך טבילה לעצמו, דכבר יש לו גוף לטבילה... וגדרי הדברים לענין מה נחשב לעצמו ולענין מה מועלת ליה מעשה אימו, אנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים, והלכך לענין גירות מעשה אימו בעיקר הגירות חשיב גירות ידיה מן התורה, וטבילה נחשב לו לעצמו לטבילה... ובתערובות כח האם וכח ולד אמרה תורה דחשיבי כנולדים בקדושה מחמת עיקר גירותן, שהוא רק דאתפסינהו קדושת אימן."

דעה נוספת בענין זה מובאת בקובץ הערות סי' עג אות יב: "פרק נושאין על האנוסה [צ"ז ע"ב] היתה הורתן שלא בקדושה וליתן בקדושה חייבין משום אחין מן האם. והיינו נכרית מעוברת שנתגיירה והולידה תאומים. ובס"פ החולץ [מ"ז ע"ב] הקשו בתוס' [ד"ה מטבילין] דהא אינו גר עד שימול ויטבול. ותירץ הרמב"ן דהסדר אינו מעכב, ואם טבל ואח"כ מל, ג"כ הוי גר. ולפי"ז אינו גר בלידתו עד שימול. והקשה כ"ק מו"ר הגר"ח הלוי

(5) באמת הדין הוא שיש להם שאר מן האם וכמבואר לעיל.

(6) בגמ' יבמות עח, א מבואר שבנה שני. וכבר עמד בשאלה זו באבנ"מ שם, וכתב שלגבי דין מצרי הכתוב תלאו בלידה.

פי כן הוא טעון גירות כדי להפקיע ממנו את צד הנכרי שבו.

(ד) לדעת הקובץ הערות דינו של העובר נקבע לפי הזמן שבו נתגיירה האם: אם נתגיירה בתוך ארבעים יום ליצירתו, כשהיה עדיין מיא בעלמא, הרי הוא נחשב חלק ממנה לכל דבר, והגירות שלה מועילה לו. ואם נתגיירה לאחר שכבר חל עליו שם עובר, אין הוא נחשב חלק ממנה, ולכן הגירות שלה אינה מועילה לו, וכמו כן אין הוא מתייחס אחריה.

יש לדון ע"פ דברים אלו גם לנידון שלפנינו. שלדעת הסוברים שהגירות של האם מועילה לעובר, נראה בפשטות שה"ה אם היתה אמו מלכתחילה ישראלית, והוא הושתל כעת ברחמה, שחלים עליו הדינים שלה. ובפרט לפי מה שכתבו הדבר אברהם והאמרי משה, שהגדילה ברחם של אשה מישראל והלידה, מחילים על העובר קצת דיני ישראל, ונראה שדברים אלו ניתן לאומרם גם במקרה שגדלו אצל אשה שהיתה ישראלית מאז ומעולם. ואילו לסוברים שהגירות של האם אינה מועילה לולד, מסתבר שה"ה שהשתלת העובר ברחמה של אשה מישראל, אינו מחיל עליו את הדינים שלה.

אם כי יש לפקפק בזה, לפי הצד שהיחוס של העובר לאימו נובע מדין עובר ירך אמו, יש מקום לטעון שדין זה עצמו אינו חל אלא על עובר שנוצר ברחמה בדרך טבעית, ולא על עובר כזה שהושתל ברחמה בדרך מלאכותית. וכן לפי דברי החזו"א שגדרי הדין שעובר הוא ירך אימו, תלויה בדברים שהתפרשו על ידי חז"ל, ובנדון שלפנינו הדברים אינם מפורשים כלל.

בנוסף לפי דרכם של הדבר אברהם והאמרי משה, גם אם נדמה את הנידון שלפנינו לדינו

חצי עבר וחצי בן חורין, ולכן חלק הנכריות שבו צריך גירות ומשום חלק היהדות שבו חייב משום אשת אח ובחמשת סלעים, ומזה יצא לנו נ"מ לדינא לענין זמן מילתו, דלמאן דסבר דאינו צריך גירות הוא נימול לשמונה ככל ישראל ולהרמב"ן דצריך גירות ומילתו היא מילת גירות נימול ליום א', אבל לדברינו דלהרמב"ן נמי יש בו חלק יהדות לדידי' נמי נימול לשמונה משום חלק זה שבו, וצ"ע."

נמצא אפוא שיש לפנינו מקרה שמצבה של האם השתנה לאחר ההריון בעוד העובר נמצא ברחמה, ואף שבתחילת ההריון בין האם ובין העובר היו נכרים גמורים, כאשר חלים עליה דיני ישראל מכח הגירות שלה, יתכן שדין זה חל אף על העובר. וכמה שיטות בדבר:

(א) מדברי האבני מלואים וההפלאה ורעק"א נראה לסוברים שעובר ירך אמו הגירות של האם מועילה לעובר, מה שאין כן לסוברים שעובר ירך אמו הגירות של האם אינה מועילה לעובר, ועל כן בהכרח שהגירור שלו אינו חל אלא מצד דיני זכיה ושליחות, ובוזה דנו כיצד מתקיימים דינים אלו בעובר.

(ב) לדברי הזכר יצחק והגרנ"ט והחזו"א גם לדעה שעובר לאו ירך אמו הגירות של האם מועילה לעובר, אלא שיש כאן דין מחודש של גירות כדי שתחול עליו גם קדושת ישראל לפי דרכם של הזכר יצחק והגרנ"ט, או מגבלה בדין עובר ירך אמו לגבי הטבילה לפי דרכו של החזו"א.

(ג) לפי דרכם של הדבר אברהם והאמרי משה הולד נחשב כעין חצי ישראל וחצי נכרי, שמצד זה שהיה ברחמה של ישראלית ונולד ממנה דינו כישראל, ומצד הורתו שלא בקדושה דינו כנכרי, ועל כן יש לו דיני ישראל לגבי דיני אחוה מהאם ועוד, ואף על

של עובר שנתגיירה אימו, מכל מקום העובר
נידון כעין חצי ישראל וחצי נכרי, ואם כן הוא
טעון גירות בשביל החצי נכרי שבו.
מכל המקובץ עולה שקשה לקבוע בזה
הלכה ברורה, ועל כן יש לדון את הולד כספק
נכרי וספק ישראל, שטעון גיור מספק.



בדין בישולי גויים בכירת אינדוקציה

זה יכול להיות פתרון טוב וקל לענין בישול ישראל לדעת מרן. כי הנה האינדוקציה הזו אין בה גוף חימום ולא אש כלל, אלא היא פועלת על ידי גלים קצרים אלקטרו מגנטיים, ולאחר הבישול וסילוק הקדירה, הכירה חוזרת להיות קרה מהר, ואופן הפעולה הוא כדלהלן: המשטח של הכיריים הוא מזכוכית, ותחתיו ממוקמים סלילים מגנטיים הגורמים למולקולות בסיר או במחבת להתחיל לנוע, התנועה יוצרת חיכוך מתמיד והחיכוך מפיק חום (ומטעם זה אי אפשר להשתמש בכיריים אינדוקציה בכל סיר, אלא אך ורק בסירים שמגנט נצמד אליהם). ומעתה יש לומר שאין איסור בישולי גויים כלל בבישול כזה שאינו על ידי אש, כשם שלא גזרו חכמים בבישולי גויים על מליח וכבוש, הגם דקי"ל בעלמא מליח כרותח וכבוש כמבושל, וכמו ששנינו בפסחים (עו.), מ"מ גוי שמלח מותר, וכמבואר בעבודה זרה (לח:), והוא הדין לכבשין של גוי שלא גזרו בהם, וכמבואר במתני' עבודה זרה (לט:), והוא הדין שאין בישולי גויים במעושה, וכמבואר בירושלמי נדרים (פ"ו ה"א). וכן פסק הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א הי"ז), שאין בישולי גויים במליח וכבוש ומעושה. וטעמא דכולהו מפני שלא גזרו אלא על בישול באור, וכמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א והמאירי (ע"ז לח:). וכן כתב הטור יו"ד (סימן קיג) בזה"ל: ולא אסרו אלא בבישול שעל ידי האש, אבל

א. עמדתו ואתבונן בדין כיריים "אינדוקציה" שהשימוש בהם נעשה נפוץ בשנים האחרונות, כירה זו מחוברת לחשמל, אבל גם לאחר הפעלתה היא קרה לגמרי עד שמניחים עליה סיר או מחבת המתאימים לבישול בכיריים כאלו, ואז היא פועלת במהירות רבה מאוד, וכך זה גם חוסך בזמן, וגם בחשמל, וגם קל מאוד לנקות כיריים אלו, וגם יש להם מעלה מבחינה בטיחותית, כי אין בה אש שיכולה לסכן ח"ו, ולאחר הורדת הסיר הכיריים מתקררות במהירות רבה. ולכאורה היה נראה שגם לדעת הרמ"א (סימן קיג סעיף ז) שהיקל בבישולי גויים כל שישאל הדליק את האש, בנ"ד אין להקל שגוי יבשל על כירה זו, אע"פ שישאל הדליק אותה בבוקר, שהרי אין בהדלקה זו חום כלל, ורק בהנחת הסיר על ידי הגוי נדלקת האש, ונמצא שהגוי עשה את כל הבישול מתחילתו ועוד סופו. וכל שכן לדעת מרן השלחן ערוך (שם) שהדלקת האש ע"י ישראל לא מועילה כלל אלא צריך שישאל יניח על האש, ודאי שאין להקל שגוי יבשל על כיריים אלו. וכ"כ להלכה בספר כשרות למעשה פנחסי (עמ' לא), ובספר אהל יעקב הל' מאכלי עכו"ם (סימן קיג סעיף קיג).

ב. אולם לאחר הברור באופן פעולת מכשיר זה, נראה לפע"ד שיש להקל בזה אף לדעת מרן השלחן ערוך, ואדרבה, דבר

ולכן גם בהבל הקיטור אין דין בשו"ג. עכת"ד היב"א. וכן הוא בהליכות עולם ח"ז (עמ' קכז). וכן דעת הרב בן איש חי (שנה שניה פרשת חוקת אות כב). וכן פסק בשו"ת כוכבי יצחק ח"ג (סימן כג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן כו אות ו) שכן דעת גדולי הפוסקים, שאין איסור בישולי גוים בקיטור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חשב האפור ח"ג (סימן כט אות ב). וכן צידד בשו"ת אחיעזר ח"ד (סימן לו) כדברי הרב שהובא בשו"ת שם אריה, דמה לי הבל היוצא מן האור כמו עשן, או קיטור היוצא מן המים. (ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (חיו"ד סימן רמז) במחכ"ת לא כיון יפה בהבנת האחיעזר. ע"ש. ודו"ק). ומדבריהם נלמד במכ"ש לנ"ד, כי אם בקיטור אע"פ שהבל הקיטור חם מחום האש אמרינן שאינו בכלל גזירת בישולי גוים, משום שגזרו על האש ולא על תולדותיה, ק"ו באינדוקציה שאינה מכח אש כלל, אלא זרם חשמלי בלבד, שאינה בכלל גזירת חכמים על בישולי גוים.

ג. והן אמת שהטעם של גזירת חכמים בבישולי גוים משום חתנות, או שמא יאכילנו דבר איסור, שייך גם בכיריים של אינדוקציה, ובפרט שלא ניכר שום הבדל בין בישול זה לבישול על גבי אש גמורה, ושאני ממליח וכבוש שאינו בגדר "בישול", ולכן לא חששו בו שמא יבוא לידי חתנות עם הגוי, וכמו שכתב הרשב"א בחידושו לע"ז (שם) ובתורת הבית הארוך (בית ג שער ז, דצ"ה ע"ב) והקצר (בית ג שער ז, דצ"ז ע"ב), שלא אסרו אלא בישול בתולדות האור בלבד, "כי הדעת מכרעת שאין קירוב הדעת במליחה". ע"ש. ולפי זה מסתבר שאילו בזמן חכמי התלמוד היה בנמצא בישול כזה על גבי כירית אינדוקציה, היו גוזרים עליו גם כן משום בישולי גוים, שהרי אין בתוצאת הבישול שום שינוי מבישול על גבי אש. ברם

שלא ע"י האש אף על פי שמליח כרותח וכבוש כמבושל שרי. עכ"ל. וכן פסק מרן (סעיף יג) שאין איסור בישולי גוים במליח ומעושן. והוסיף הרמ"א בהגה, שגם כבוש אינו כמבושל, דלא אסרו אלא בישול שעל ידי האש. עכ"ל. וע"ע בירושלמי עבודה זרה (פ"ז ה"ח), א"ר יוסי חלוט מחוסר מעשה ידי האור הוא. ופירש הפני משה, שחלוט הוא מים רותחים על גבי הקמח, וכשהוא נותנם על גבי קמח אין מעשה ידי האור ביד הנכרי. עכ"ד. וכתב בשו"ת אבן שתיה (ר"ס נ) שהוא מקורו של הרמב"ם להתיר בישולי גוים במעושן, כיון שאינו מבושל באש ממש. וע"ע בספר עלי תמר על הירושלמי נדרים (פ"ו ה"א). ע"ש. ומרן רבינו הגדול זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סימן ט אות ב) כתב להקל בנידונו לגבי בישול בקיטור, שאין בו משום בישולי גוים כדין מעושן, ואפילו שהבל הקיטור חם ומגיע מאש אין דינו כבישול לענין בישולי גוים. ואע"פ שעישון דינו כבישול גמור לענין שבת, וכן לענין בשר בחלב מחמירים להחשיבו כבישול, מ"מ אינו בישול גמור לענין בישולי עכו"ם. ואפי' את"ל שלא יצאנו מידי ספק בזה, הא קי"ל דספק בישולי עכו"ם לקולא. והביא שכ"כ להקל מטע"ז בשו"ת שאלת שלמה ח"א (סי' יט). וכן בהגהות זר זהב על האו"ה (כלל מג אות ד), וכתב לחזק דברי רב גדול שהובא בשו"ת שם אריה (חיו"ד סי' כב), שהתיר את הסוכר מטעם זה. ובפרט שענין הבישול ע"י הקיטור הוא דבר שנתחדש עתה מקרוב, וי"ל שלא היה בכלל גזרת חז"ל כשגזרו על בישולי עכו"ם. וכ"כ בשו"ת אבן שתיה (חיו"ד סי' מז) להצדיק ד' הרה"ג המשיב הנ"ל, שהרי גם העשן מבשל ממש מחמת יסוד האש המולידו, וע"כ דבתולדות האש לא גזרו משום בשו"ג,

מ"מ כיון דלא גזרו חכמים שרי וכמ"ש הב"י (סי' יג). ע"ש. ומכאן למד מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סימן ח אות ג) לדין טבילת כלי פלסטיק, שאע"פ שמבואר בגמרא עבודה זרה (ע"ה): שגזרו על כלי זכוכית משום דדמו לכלי מתכות, שאפשר להתיכם, וגם כלי פלסטיק אפשר להתיכם וראוי לחייבם טבילה אטו כלי מתכות, ומסתברא ודאי שאילו היו כלי פלסטיק בזמן התלמוד, היו גוזרים עליהם כמו שגזרו על כלי זכוכית, מ"מ מאחר שכלי פלסטיק לא היו בזמן התלמוד ולא גזרו בהם, אין אנו מוסמכים לגזור מדעתנו אף בכה"ג. ע"ש. וכן בדין יין נסך ביין מבושל, שכתב הרא"ש (פ"ב דע"ז סימן יב) דה"ט שלא גזרו בו, לפי שאינו מצוי כל כך, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, וכתב בשו"ת לבושי מרדכי תנינא (חיו"ד סי' נח) ותליתאה (חיו"ד סי' יג), דאף בזה"ז דיין מבושל שכיח אין בו משום יי"נ, שמכיון שמתחלה לא גזרו עליו לא בטל היתרו. וכן בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' קטז אות ד) השיב למר אביו הגאון ז"ל, ומה שהקשה מר שאיך סתמו חז"ל שביין מבושל אין משום יין נסך, ומשום דלא מנסכי, ולא חששו לשמא ינסכו בדורות הבאים גם יין מבושל, לק"מ, שמכיון שבשעה שגזרו חז"ל על סתם יינם לא היו מנסכים יין מבושל, א"כ איננו בכלל הגזרה. ע"כ. והובא בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סימן טו אות ג), ושם חיזק טעם ההיתר בזה, והביא עוד כמה דוגמאות לכך, שכל שלא היה הדבר בכלל הגזירה מפני שלא היה מצוי, אע"פ שנשתנתה המציאות אין לנו להוסיף על הגזירה. ע"ש. וה"ה לנ"ד, שמכיון שבשעת הגזירה לא היה מצוי בישול שלא על ידי אש, אע"פ שהיום נשתנתה המציאות אין בכחנו להוסיף על גזירות חכמים, והדבר נשאר בהיתרו. ויש

הא בורכא, כי אין לנו רשות לגזור גזירות חדשות אחר חתימת התלמוד, וכמ"ש הרא"ש (פ"ב דשבת סימן טו). ומאחר שחכמים לא גזרו על בישול כזה, שהרי לא אסרו בישולי גוים אלא באש, אין לנו לגזור מדעתנו, גם אם ברור לנו שחכמים היו גוזרים על כך מאותו טעם שגזרו על בישולי גוים. וראיה לזה, ממה שכתב מרן הבית יוסף או"ח (סי' יג), בדין נפסק הציצית בשבת בכרמלית כשהטלית עליו, דקי"ל במנחות (לו): שא"צ לפשטו מעליו, מפני שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. וכתב מרן הבית יוסף, דאע"ג דבגמרא מיירי בטליתות דידהו שהיו לובשים אותם במקום גלימא, ואם היו פושטים אותם בשוק איכא משום כבוד הבריות, מכל מקום הוא הדין בטלית דידן שאין לובשים אותם משום מלבוש וליכא משום כבוד הבריות, דכיון דבטליתות דידהו היה זלזול בפשיטתן ולא גזרו רבנן בכרמלית לגבי טלית, בשום טלית לא גזרו, דלא פלוג רבנן בין טלית לטלית. ושכן נראה מד' ה"ה ונמוק"י שכתבו דין זה סתם ולא חילקו בין טלית לטלית. וכן פסק בש"ע שם (סעיף ג). וע"ש במגן אברהם (סק"ז), ובפרי מגדים. וע"ע במגן אברהם (סימן שא ס"ק נח) שעמד על דברי הרמ"א בהגה (סימן שא סעיף מו) שהביא להלכה מ"ש המרדכי שבת (פרק חבית רמז תמא), שאסור לטלטל בגד השרוי במים בשבת שמא יבוא לידי סחיטה, והלא קי"ל בשבת (קמז): שמותר להסתפג באלונטית ואחר כך להביאה לביתו, ולא חיישינן שמא יסחוט. וכן פסק מרן הש"ע (סימן שא סעיף מח). ותירץ עפ"ד הר"ן (שבת סב ע"ב מדפי הרי"ף), שמאחר שאי אפשר בלא רחיצה וכמו שאמרו בגמרא שבת (מ). לכן לא גזרו על אלונטית. וכתב המג"א, שאע"פ שבזה"ז אפשר בלא רחיצה,

שהתירו בישולי גוים בקיטור, מוכח דלא שמיעא ליה כלומר לא סבירא ליה האי טעמא, אלא כיון שלא היה בכלל גזירת חכמים הוא נשאר בהיתרו, אע"פ שהוא בגדר "בישול". וכן מוכח ממה שכתבו הב"ח (סימן קיב ס"א) והפרי מגדים (סימן קיב שפ"ד סק"ז), שאין איסור פת גוים ובישולי גוים בבישול בחמה. כי לא אסרו אלא בתנור של אש. וכ"כ הדרכי תשובה (סימן קיב סק"ב). ויש ראיה לדבריהם ממה שכתב המרדכי (פ"ק דחולין רמז תקצ). ע"ש. וע"ע בדרכי תשובה (סימן קיג ס"ק טז) בשם שו"ת חיים שנים (סימן ד). ע"ש. והוא הדין למבשל בחמי טבריה, שכתב בספר קהל יהודה (סימן קיג סעיף יג) דשרי דומיא דמעושן. והובא להלכה בכה"ח (ס"ק עד). וע"ע בקרן אורה (נדרים מט.). ע"ש. והלא גם בישול בחמה ובחמי טבריה נקרא בשם "בישול", אלא ודאי שלא אסרו כל דבר אשר בשם "בישול" יקרא, אלא דוקא בישול באש. וכן מוכח לפע"ד מדברי הראשונים שכתבו להתיר כבוש ומליח ומעושן מפני שלא גזרו אלא על "בישול באש", ולא כתבו שאינו בגדר "בישול", מוכח שלא אסרו כל בישול, אלא דוקא בישול באש. ועל הטעם השני שכתב שהמיקרוגל מבשל על ידי אש חשמלית ודמי לכל מבשל באש חשמלית, אחה"ר יש להעיר, כי במיקרוגל אין שום אש, רק זרם חשמלי המפעיל את אותם גלים אלקטרו מגנטיים. ואינו דומה כלל למבשל על גבי תנור או כירה חשמלית וכדומה, שיש שם גופי חימום עם אש ממש. ויתכן שהרב שבט הלוי סבר שכל כלי חשמלי מופעל על ידי אש גמורה, וכמו שכתבו כמה מרבני הדור הקודם, וגם מרן רבינו הגדול זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן יט) הלך מתחילה בדרך זו, עד שבסוף התשובה (אות יח) הביא מה שהסביר

עוד מקום לומר, שעצם זה שאין הגוי רשאי לבשל בישול רגיל על גבי אש גמורה, אלא דוקא בכיריים מיוחדות כאלו, שמצריכות גם כלים מיוחדים, הדבר מועיל להיכר ולהבדיל בין הישראל לגוי. ודו"ק.

ד. וראיתי מלכים מדיינים מרבני דורנו שליט"א בכיוצא בזה, אודות בישולי גוים במיקרוגל, כי גם שם אין גופי חימום של אש, אלא החימום והבישול נעשים על ידי גלים קצרים אלקטרו מגנטיים שמכים בעוצמה ובמהירות רבה על התבשיל וכך הוא מתחמם (וההבדל בין מיקרוגל לאינדוקציה, שבמיקרוגל החימום נעשה למאכל עצמו באופן ישיר, והכלי מתחמם מחמתו. ובאינדוקציה הוא להיפך, שהכלי מתחמם והוא המחמם את המאכל שבתוכו). והג"ר שמואל וואזנר בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סימן קפה) אסר משני טעמים. א. משום שסוף סוף שייכים בבישול זה שני הטעמים של גזירת בישולי גוים, משום חתנות, ומשום שמא יאכילנו איסור, ולא דמי לכבוש ומליח ומעושן שאינו בגדר בישול, אבל זה בגדר "בישול". ב. הבישול נעשה על ידי האש החשמלית של המיקרוגל, ואם לא כן, נאמר על כל בישול באש חשמלית שאינו בכלל הגזירה. ע"ש. והנה על הטעם הראשון יש לומר, כי הרב שבט הלוי לשיטתיה אזיל בח"ו (סימן קח אות ו) וח"ט (סימן קסב על סי' קיג סי"ג) דס"ל שכל "בישול" היה בכלל הגזירה, ולכן בישול בקיטור הוא בישול גמור לענין בישולי גוים, וה"ה לבישול במיקרוגל. ע"ש. וכ"ד החזון איש שיש איסור בישולי גוים בקיטור, וכמו שהביא בספר ארחות רבינו ח"א (עמ' רכו) שכ"כ החזון איש במכתב. ע"ש. אבל אנן בשיפולי גלימיה דמרן זיע"א נקטינן, וממה שכתב לחזק דברי האחרונים

שלמה צדוק (חיו"ד ס"ס קיד) אסר בישולי גוים במיקרוגל, וחיליה ממ"ש ה"ה (פ"ט מהל' מאכ"א ה"ו) שאסרו את צורת הבישול הנפוצה ביותר, והוא הדין למיקרוגל שהדרך לבשל בו בזמננו. ע"ש. ובמחכ"ת ה"ה מיירי בענין בישול בשר בחלב ולא בענין בישולי גוים, וכבר נתבאר שיש לחלק ביניהם. ועוד שחכמים גזרו על בישולי גוים בדרך בישול שהיה נפוץ בזמנם, ולא גזרו על דרכי בישול חדשות שעתידות להתחדש במהלך הדורות. ומכאן תשובה מוצאת למה שכתב בספר פתבג המלך (פ"ג סעיף ג) שאסר בהחלט בישולי גוים במיקרוגל, והיה טעמו לפי שתוצאת הבישול במיקרוגל שוה לבישול באש, ואילו היה המיקרוגל בזמן חכמים היו גוזרים עליו, ונמשך אחרי דברי הרב שבט הלוי. ושם (עמ' רב) הביא שכן כתב לו הגר"י רצאבי. ע"ש. ולא שת לבו לכך שהוא סותר דברי עצמו לעיל (סעיף א) שהתיר בישולי גוים בקיטור ובחמי טבריה, כיון שאינם אש ואינם בכלל גזירת חכמים. והרי גם שם התוצאה שוה לבישול באש, והרב שבט הלוי לטעמיה אזיל שאסר בישול בקיטור מטעם זה, וכנ"ל. ושו"ר בשו"ת דברי דוד ח"ד (חיו"ד סימן יח אות טו) שהעיר לנכון על מחבר פתבג המלך, שהתיר קיטור ואסר מיקרוגל. ע"ש.

ה. ולא אכחד שמלבד הרב שבט הלוי, ראיתי גם לכמה מחכמי דורנו שאסרו בישולי גוים במיקרוגל, וכמבואר בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה (סימן רמט). וכן דעת הגר"ש אלישיב כפי שהובא בספר שבות יצחק ח"ו (עמ' סא). וכן פסקו בספר כנסת יחזקאל ח"ב (סימן יב אות א), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו (סימן נג אות ג). וכן העלה בשו"ת דברי דוד ח"ד (חיו"ד סימן יח), ובספרו בין ישראל לעמים (פ"ז ס"ה). ועוד. ולפי דבריהם הוא הדין שיש

הגרש"ז אורבך שדבר זה אינו נכון במציאות, ואין במכשירים חשמליים שום הבערה וכיבוי אלא זרם חשמלי בלבד. ולפ"ז כתב בשו"ת יבי"א ח"ז (חאו"ח סימן לח) שהפעלת מאוורר בשבת אין בה איסור תורה כיון שאין בו אש, אלא איסור דרבנן של מוליד זרם בלבד. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. וכ"ה בחזון עובדיה שבת ח"ג (עמ' עט). ע"ש (ומ"ש בחזון עובדיה שבת ח"ו (עמ' קה) שהמדליק חשמל בשבת חייב משום מבעיר. היינו שמדליק אש חשמלית כגון תנור, או פלאטה חשמלית, או נורת ליבון וכדומה. ופשוט). וע"ע להגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' יב הערה 3) שכתב בדין בישול מזלג חשמלי (שגם הוא מבשל על ידי אלקטרודות חשמליות ללא אש) בשבת, שאין בו איסור תורה, כיון שאין כאן אש ולא תולדות האש. והביא שהחזון איש טען לו שפשוט וברור שזה איסור דאורייתא, מאחר שבחשמל יש אפשרות לייצר אש זה כמו עיבור של האש והרי זה אסור מהתורה, כמו תולדת האש. והגרש"ז אורבך לא הסכים עמו בזה. ע"ש. ואולי י"ל שהרב שבט הלוי הלך בשיטת רבו החזון איש, ומחשיב מטע"ז כל בישול בחשמל כמו בישול באש. אולם באמת גם למטוניה דהחזון איש, הלא כבר נתבאר שבבישולי גוים לא אסרו בישול בעשן או בקיטור למרות שהם באים מהאש, ולא חיישינן למה שהוא בא מכח האש, כיון שלא אסרו אלא בישול באש ממש. וכל שכן בישול בחשמל ללא אש דקיל טפי. ומשום הכי אין לאסור מטעם שכן החשמל של המיקרוגל והאינדוקציה נוצר על ידי שריפת האש, שהרי גם העשן נוצר על ידי האש ואעפ"כ שרי, כיון שהבישול עצמו לא נעשה על ידי האש. (מה גם שיש היום הרבה חשמל סולארי, שנוצר מכח השמש ולא על ידי אש). ובספר בארות

עמ' תיט). ובשו"ת ישיב משה טורצקי (חאו"ח סימן יח). ובשו"ת אבני דרך ח"ה (סימן ה). ובספר ויצבור יוסף שעשוע (פ"ב הלכה כו). ובספר כשרות כהלכה מהדורה ח' (עמ' שפב הערה 59). (וע"ע להגר"א וייס במנחת אשר (דברים סימן ה אות ו) שצידד להתיר מטעם שמיקרוגל לא מבשל על ידי אש, וכתב שלא ניתן להתעלם מלשון הטור והרמ"א שלא אסרו אלא "בבישול של אש". ע"ש. והסכים לזה בספר אשמרה לפי ח"ב (עמ' ריב) דדבריו מסתברים. וכן פסק להקל בשו"ת להורות נתן ח"ז (סימן סד). ע"ש. וכן העלה הלכה למעשה הרה"ג מאיר אלול בירחון אור תורה (תש"ס סימן פו). ע"ש. ולפי דבריהם הוא הדין והוא הטעם להקל בבישול בכירים של אינדוקציה. ואם כי יש מהרבנים הנ"ל שהקילו במיקרוגל מטעם נוסף, שאיכות הבישול לא שווה בו כמו בישול באש. וזה לא שייך באינדוקציה. מ"מ כבר הבאנו סמוכין דקשוט לסמוך על הטעם שאינו אש, ולא היה בכלל גזירת בישולי גוים. והוכחנו בס"ד שכפי הנראה כן דעת מרן רבינו עובדיה יוסף זיע"א, וכ"כ בשו"ת תורת אבי (עמ' רטז). ובשו"ת אבני לוי ח"ב (חיו"ד סימן ב). ע"ש. ולפי זה הוא הדין לאינדוקציה. ושו"ר בספר שלחן ישראל כהן (סימן יג, עמ' תלב), שלאחר שהביא חכם אחד שאמר לו לאסור בבישול ע"ג כירת אינדוקציה, כתב הרה"מ ח' שלפ"ד מרן היב"א שהתיר בישולי גוים בקיטור, הוא הדין שיש להתיר בישול באינדוקציה. ע"ש. וכ"כ בספר שלחן מלכים בר שלום ח"ב (במכתבי הרבנים מכתב טז אות ט) בשם הרב משה היינמאן מבוולטימור, שהתיר בישולי גוים במיקרוגל ואינדוקציה. ע"ש. וגם הלום ראיתי אחרי רואי להגר"א אליהו אבירז'ל בשו"ת דברות אליהו ח"ח (סימן פו) שישב על מדוכה זו, אם יש בישולי

לאסור בישולי גוים באינדוקציה, כי גם שם התוצאה שווה לבישול. אולם באמת שגם הם לשיטתייהו אזלי, שאסרו בישולי גוים בקיטור, וכמ"ש בספר שבות יצחק ח"ו (עמ' סה), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סימן רמז). ובספר בין ישראל לעמים הנ"ל (שם סעיף ד, ו). ע"ש. אבל לדידן דנקטינן להתיר בישולי גוים בקיטור, כיון שאינו בישול באש, הוא הדין והוא הטעם להתיר בישול במיקרוגל ובאינדוקציה. ואכן כמה מפוסקי זמננו כתבו להקל בבישולי גוים במיקרוגל מהטעמים שכתבנו לעיל, ע' להרב זאב לב בירחון מוריה גליון רא-רב (עמ' צח והלאה) ובספרו מערכי לב (עמ' תמז) שהאריך לבאר שאין איסורי בישולי גוים במיקרוגל, וכתב שאפילו לדעת האגרות משה (או"ח ח"ג סימן נב) שהמבשל במיקרוגל בשבת עובר איסור דאורייתא, כיון שבישול כדרך המבשלים, יודה להתיר בישולי גוים במיקרוגל, לפמ"ש הראשונים שלא אסרו בישולי גוים אלא באש דוקא. עש"ב. וע' למרן הראשון לציון שליט"א בילקוט יוסף שבת ג' (סימן שיח עמ' קנ) שדן בארוכה בדין בישול בשבת במיקרוגל, ומסקנתו דהוי ספק דאורייתא. ע"ש. ומכל מקום לפי האמור, גם לדעת הסוברים דהו"ל בישול דאורייתא משום דהוי בישול כדרך המבשלים, אינו ענין לבישולי גוים דקיל. וכבר ביביע אומר ח"ד (חיו"ד סימן ט אות ב) כתב לבאר ולהוכיח שיש לחלק בין בישול בשבת לבישולי גוים, ועפ"ז התיר בישולי גוים בקיטור. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין. וכן פסקו להקל בספר חלקת בנימין (סימן קיג סעיף יג). ובספר מטבח כהלכה אדרעי (עמ' קמט). ובספר כשרות השלחן (דיני בישולי גוים עמ' סד סוף הע' ו), ושכ"ד הג"ר זלמן נחמיה גולדברג. וכ"כ בספר חוקותי תשמורו (פ"ל הלכה יט

וכדומה, אשר שם יש לנו עוד סימוכין להקל ע"פ מ"ש התוס' בע"ז (לח.) בשם הראב"ד, שאין איסור בישולי גוים אלא בבית הגוי, אבל לא בבית הישראל, שאז אין לחוש משום חתנות ולא שמא יאכילנו דבר טמא. וכן יש מקילים בגוי שהוא שכירו, שאין קירוב הדעת וגזירת חתנות אלא במי שעושה מרצונו, ולא באלו שעושים בין ירצו ובין לא ירצו, והובא בשו"ת הרשב"א (סימן סח). וכן הביא הרא"ה בבדק הבית (ב"ג ש"ז, דצ"ד ע"א). ואם כי למעשה אין לסמוך על זה, כי רוב הראשונים חלקו על זה, ולכן מרן השלחן ערוך (סימן קיג סעיף א, ד) פסק לאסור גם בבית ישראל, וגם בשפחות שלנו. והיינו טעמא משום דלא פלוג רבנן, וכמו שכתבו הראשונים, וכ"כ מרן הבית יוסף (שם). ע"ש. מכל מקום נמצא שבנידון בישולי גוים באינדוקציה אין לנו טעם להחמיר, כי מצד קירוב דעת אין לחוש בבית ישראל ובשכירו, וגם אין לחוש שמא יאכילנו דבר טמא, בפרט במקומות המפוקחים ומושגחים על ידי משגיח מטעם הרבנות, ודיינו לאסור בבישול באש גמורה שגזרו עליו חכמים בפירוש מטעם לא פלוג רבנן, והבו דלא להוסיף עלה גם בבישול חדש כזה שלא אסרוהו חכמים. מאחר שסוג הבישול הזה שאינו על ידי אש לא היה בכלל גזירת חכמים. ומצאנו כיוצא בזה להגאון חתם סופר בתשובה (חיו"ד סימן קנ, וסימן קפב) שכתב בנידונו לגבי כתמים בזמן הזה, דאע"ג דאמרינן בגמרא נדה (נח:): דעד כגריס תולה בדם מאכולת, ובזה"ז אין מאכולת בגודל כזה, מכל מקום מאחר שכל גזירת חכמים על כתם היתה משום טהרות, ולא פלוג רבנן וטימאו אותה גם לבעלה שלא תהיה חוכא שהאשה טמאה נדה לטהרות וטהורה לבעלה, וכיון שנאסר במנין אף

גוים במיקרוגל, ומתחילה כתב טעם להתיר מפני שאין איסור בישולי גוים אלא באש, אבל כאן אין הבישול נעשה באש, אלא בגלי האש שזורק החשמל על המאכל. והו"ל כתולדות האור, ואע"ג דבישול בתולדות האור בשבת אסור מדאורייתא, י"ל דלענין בישולי גוים שרי, ובפרט שהוא יותר קל מתולדות האור, כי הוא רק כח מגנטי שגורם לחימום המאכל. ומכיון שחכמים לא גזרו על בישול כזה, אפילו אם הבישול הזה יהיה נפוץ אצל רוב העולם, ואפילו ששייך בבישול זה טעמי האיסור של בישולי גוים, משום חתנות ושמא יאכילנו דבר טמא, אעפ"כ אין לנו אלא מה שגזרו חכמים בפירוש. ודלא כהשבט הלוי שהחמיר בזה. עכת"ד. וכבר נתבאר שהחשמל הזה אינו אש כלל, וקיל טפי מבישול בתולדות האור, וא"כ איצטמיד חצבא להקל. אלא שמה שכתב שם בתוך דבריו עוד טעם להקל בנ"ד משום דהו"ל כפסיק רישיה, ודעת התרומת הדשן (סימן סד) להקל בפסיק רישיה בדרבנן אפילו היכא דניחא ליה, וה"ה לנ"ד. ואם בשבת התירו כמה פוסקים כדעת תרומת הדשן, כל שכן שיש להקל בפסיק רישיה בבישולי גוים. ע"כ. ואחזה"ר לא יכלתי להלום דבריו כזה, כי מה שייך כאן פסיק רישיה, שהרי המבשל מתכוין לבשל בגלים האלקטרוניים הללו. וצ"ע. עכ"פ צדקו דבריו לעיקר הדין, שאין לנו לחדש גזירה חדשה ולאסור בישולי גוים במיקרוגל, אחר שלא גזרו עליו חכמים. וה"ה בכל זה לבישול על גבי כירת אינדוקציה.

ו. ויש להוסיף טעם לשבח להקל בדבר, כי הנה ההיתר בזה נחוץ בעיקר למה שמצוי היום, שיש עובדים זרים בבתי קשישים, הזקוקים לעזרה, והם מבשלים להם בביתם, וכן לגוים שעובדים בבתי עסק של אוכל, כגון מסעדות ומטבחים של אולמות ובתי מלון

לגזירת חכמים אם לא משום לא פלוג, ולכן אין לחוש בבישול במיקרוגל ואינדוקציה שלא היו בכלל הגזירה.

ז. ויש לצרף לסניף מה שהביא בספר ברוך שאמר שרגא הל' יום טוב (פ"ד הערה 35) בשם חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל, שאין דין בישולי גוים כלל בכלים חשמליים, כיון שהאש שמבשלת את המאכל היא כח כחו של הגוי, על ידי החשמל שמגיע בכל רגע מחברת חשמל, ואין בזה איסור בישולי גוים. וכן הביא בשמו בשו"ת עטרת פז כרך ב (סימן ב בהערה עמ' קד). ובשו"ת יורו משפטיך ח"א (עמ' רפג). ומצאתי לו חבר לסברא זו, הוא הגאון רבי חיים פינחס שיינברג בקובץ אורייתא גליון יח (עמ' קנז), שיש לומר שאין איסור בישולי גוים בחשמל, כיון שבשעת ההדלקה אין שם כח אש הראוי לבשל, ורק אחר כך הוא מגיע והו"ל כח כחו. ע"ש. ובספר אור שרה (פרשת חוקת) ובשו"ת תורת אבי (עמ' ריא) הביאו שכ"ד הרב יעקב יוסף זצ"ל. ע"ש. וע"ע להרה"ג לוי יצחק הלפרין בספרו כשרות ושבת במטבח המודרני (עמ' קעז). וע"ע בשו"ת שבט הקהתי ח"ה (חיו"ד סימן קלו אות ב). ועע"ש (סימן קלו אות ב). ע"ש. ודו"ק. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן קח) שעמד על חידושו של האור לציון ח"ב (עמ' קע אות יב) בענין חידושו של האור לציון דחשמל חשיב כח כחו לגבי הדלקת נרות שבת, ולכן לא יוצאים ידי חובה בנרות חשמל. (וכ"כ סברא זו בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ג הערה כב) בשם הגרש"ז אורבך. ע"ש). ומרן היביע אומר הביא על זה מה שכתב בזה הגרצ"פ פראנק בהר צבי על הטור (סי' רסג), שאפילו נאמר שדוקא האור הראשון בא מכחו, אבל מה שהנר החשמלי דולק והולך אין זה מכחו, אלא כח שני, אעפ"כ יוצאים בו

על פי שבטל טעם טהרות מ"מ הגזירה לא בטלה ועדיין אסורה לבעלה, וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה אלא מתקנת חכמים הראשונים, אין לנו לטמא אותה אלא בשיעור כתם שבזמניהם שהיה מאכולת גדולה מצויה, אף על פי שבזמנינו אין נמצא. והובא בפתחי תשובה (סימן קצ סק"י). וכ"כ יסוד זה מרן רבינו הגדול זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סימן יג), ושם כתב לחזק דברי החתם סופר. וע"ע ביבי"א ח"ה (חיו"ד סימן טו אות ג), וח"י (חיו"ד סימן נח בהערות על ח"א אות כו), ובטהרת הבית (סימן ח הערה ב). ע"ש. ומטעם זה כתבו האחרונים להקל בכתמים בזמן הזה עד כגריס, אע"פ שגם לא מצוי כלל מאכולת בבגדי הנשים, כי הנה בנדה (נח): אמרו שאין לך מטה ומטה שאין עליה כמה טיפי דם מאכולת, משא"כ בזה"ז. מ"מ ההיתר נשאר במקומו, וכמ"ש בשו"ת מעיל צדקה (סימן כ), ודלא כהסדרי טהרה (סימן קצ ס"ק סא), והובאה המחלוקת בזה בדרכי תשובה (סימן קצ ס"ק לח). וכ"ד הגאון רבי יוחנן סופר להקל בזה, והובאו דבריו בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סימן פג). והרהמ"ח הביא שכ"ד התורת השלמים (ר"ס קפג). ואמנם למעשה סמך על זה רק בעוד צירוף. ע"ש. אולם אנן בדידן נקטינן להקל בזה, וכמבואר בטה"ב ח"א (עמ' כג, וסימן ח אות יב עמ' תט). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סימן טז) לענין קינוח חיצוני, דאע"ג דאותו מקום בדוק אצל מאכולת, לא גזרו על כתם בשיעור עד כגריס ועוד. וטעמא דכולהו על פי דברי החתם סופר הנ"ל, כיון דבלא"ה כל האיסור היום הוא משום דלא פלוג רבנן, הבו דלא להוסיף עלה גם במקום שלא גזרו ולא שייך טעם הגזירה. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין, שבבישול בבית ישראל על ידי גוי שכיר, אין טעם כ"כ

ע"ש. ולכאורה היה מקום לסמוך על דבריהם לכל הפחות לענין בישולי גוים. וי"ל. ומיהו למעשה אין לסמוך על זה, וסוגיאן דעלמא שיש בישולי גוים גם באש חשמלית, וכן דעת כמעט כל חכמי דורנו, ובספר ישא יוסף (חיו"ד סימן ח) הביא עדות מבנו של חכם בן ציון אבא שאול, שלא היה מורה כן למעשה (ולפ"ז לא טוב עשו עורכי הספר אור לציון שכתבו כן בצורה ברורה הלכה למעשה). מ"מ חזי לאיצטרופי לסניף בעלמא על פנים.

ידי חובת המצוה, שעיקר המצוה שיהיה אור בבית, ואין מצות נרות שבת עצם ההדלקה, אלא ההשתדלות שיהיה נר דולק בבית. ע"ש. ולא דחה את עצם חידושו של האור לציון שהדלקת החשמל חשיבא ככח כחו. ודו"ק. ובאמת שאפילו לגבי הדלקת אש חשמלית בשבת ויום טוב, דעת כמה אחרונים דלא חשיב הדלקה בידים, אלא גרמא בעלמא, וכמו שהביא בשו"ת יחווה דעת ח"א (סימן לב), ובחזון עובדיה שבת ח"ג (עמ' תלב).

לסיכום:

כיריים אינדוקציה שאינן פועלות על ידי אש, אלא על ידי זרם חשמלי שמפעיל גלים קצרים אלקטרו מגנטיים, אין בהם איסור בישולי גוים כלל, ולכן הגוי רשאי לבשל על כיריים אלו בישול גמור מתחילתו ועד סופו, כי לא גזרו חכמים איסור בישולי גוים אלא בבישול שעל ידי אש בלבד. וכל שכן כשהגוי הוא שכירו של הישראלי, ועושה כן בבית הישראלי. ואדרבה, יש בזה תיקון גדול לבעיית בישולי גוים במקומות ציבוריים שתחת השגחת הרבנות, וכן לקשישים שיש בביתם עובדים זרים, שאפשר להורות להם לבשל בכירת אינדוקציה, וכך יצאו מחשש איסור בישולי גוים.

ולפי דרכנו למדנו, שהוא הדין שאין איסור בישולי גוים במיקרוגל, שגם הוא מבשל ללא אש אלא על ידי זרם חשמלי בלבד.

ומפירות הנושרים, שאין בישולי גוים בחמה, וכן בחמי טבריה, ובקיטור. וכן אין איסור בישולי גוים בכבוש, ומליח, ומעושן. הנלע"ד כתבתי. והיעב"א. בישולי גוים בכבוש, ומליח, ומעושן. הנלע"ד כתבתי. והיעב"א.



חיוב האב ללמד בנו תורה מדאורייתא

רש"י ור"ן למדים מדברי הגמ' במס' קידושין על חובת האב מהתורה ללמד את בנו תורה, אמנם לא את כל התורה כולה: מקרא משנה תלמוד וכדו', אלא חיובו של האב ללמד את בנו מקרא בלבד.

הסמ"ג ושו"ע הרב סוברים שחיוב לימוד האב את בנו מקרא בלבד, זה נאמר דווקא מה שהאב חייב ללמד בעצמו את בנו. אך לגבי יתר מקצועות התורה חייב האב להשכיר לו מלמד שילמדנו, והובא ראייה ממה שאמרו בגמ' שם: "הוא ללמוד ובנו ללמוד" . . דאם בנו נבון ומשכיל ממנו בנו קודמו. ואי ס"ד דאין זה מצות עשה, איך נדחה מצות תלמוד תורה ידידה מפני בנו".

תקנת ר' יהושע בן גמלא

בגמרא ב"ב כא ע"א: "דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחילה, מי שיש לו אב – מלמדו תורה, מי שאין לו אב – לא היה למד תורה. מאי דרוש, (דברים י"א) ולמדתם אותם – ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש, (ישעיהו ב') כי מציון תצא תורה; ועדיין מי שיש לו אב – היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב – לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי

האם מותר למורה לקחת – להחרים מתלמיד חפץ, כאשר התלמיד משחק בשיעור, ומתוך כך אינו מקשיב ומפריע למהלך השיעור?

מה הדין אם החפץ שהוחרם – נלקח אבד, על מי חלה חובת התשלום – על המורה או על הנהלת ביה"ס?

.

גמרא קידושין, דף כט ע"א: "מתני'. כל מצות הבן על האב – אנשים חייבין, ונשים פטורות . . גמ'. מאי כל מצות הבן על האב . . אמר רב יהודה, ה"ק: כל מצות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו – אנשים חייבין, ונשים פטורות. תנינא להא דת"ר: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אישה, וללמדו אומנות . . ללמדו תורה. מנלן? דכתיב: (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם. והיכא דלא אגמריה אבוא – מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: ולמדתם".

ושם, בדף ל ע"א: "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות. מיתיבי: למדו מקרא – אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא – זו תורה! כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן – שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן – דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד".

הייתה יותר סבלנות, והפתרונות לבעיות המשמעת היו יותר מתונות כפי שמופיע בגמ' שם בהמשך: "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת כי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסאנא דקרי קרי ודלא קרי להוי צוותא לחבריה". ופירש רש"י: "להוי צוותא לחבריה, אינך זקוק לייסרו יותר מדאי ולא לסלקו מלפניך אלא ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב". אפשר לתת לקח לינוקא, אך רוב התלמידים ישפיעו עליו לטובה. זו הדרך החינוכית שהתקבלה, הרוב של התלמידים הטובים הם ישפיעו על היחידים.

תקנתו זו של יהושע בן גמלא עליה אמרו אלמלא הוא נשתכח תורה מישראל, מלמדים אותנו חז"ל על העוצמה והכוח בזה שמתחילים ללמד את התורה בגיל צעיר, ומלמדי תינוקות נמצאים בכל מקום ומקום. אלו דרכי החינוך להמשכיות התורה בישראל.

ההבדל בין לפני התקנה לבין אחרי התקנה

ערוך השולחן, סי' רמ"ה: "נמצא דלאחר התקנה נשתנו הדברים דמקודם היה האב היה האב מלמדו עד י"ג שנה מקרא ועתה אין האב מלמדו רק ראשי פרקים כמו תורה צוה ושמע ישראל להשריש האמונה ותמונות האותיות ונקודותיהן עד שש או שבע ואח"כ מכניסו לחדר והמלמד מלמדו מקרא ומשנה וכו' ושלוחו של אדם כמותו ולכן כופין להאב על שכר לימוד מפני שמצווה שלו היא ועיקר התקנה הייתה מפני היתומים אלא כיוון שראו שזה יותר טוב לכולם נשאר הדין כן לכל הבנים".

שו"ע יו"ד סי' רמ"ה: "מצות עשה על האיש ללמד את בנו תורה. ואם לא למדו אביו, חייב

שהיה רבו כועס עליו – מבעט בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע".

יהושע בן גמלא היה אחד מן הכוהנים הגדולים סמוך לחורבן בית שני שתיקן תקנה בעניין החינוך, התקנה הייתה בעיקר לאותם ילדים שאין להם אב והיו גדלים בלא לימוד תורה. כפי שרואים מדברי הגמ' שמתקני התקנה היו לכאורה החכמים שבאותו הדור, הם עשו שינויים בתקנה מתוך לימוד הלקחים, והיו שלושה שלבים בתקנה זו:

שלב א' – בתחילה הושיבו מלמדי תינוקות בירושלים בלבד, אך ראו שהבעיה לא נפתרה, כיון שמי שהיה לו אב, אביו היה עולה עמו לירושלים ומלמדו, אך מי שהיה יתום לא יכל להגיע לירושלים לבדו. ולכן הוסיפו על התקנה.

שלב ב' – להושיב מלמדי תינוקות בכל פלך ופלך, גם בשלב זה של התקנה, לא נפתרה הבעיה כיון שרק הבנים הגדולים שיכלו להגיע בכוחות עצמם מחמת הדרך הארוכה ללמוד היו באים, והילדים הקטנים לא יכלו להגיע, בשלב זה של התקנה נוצרה בעיה נוספת והיא כיון שהתחילו ללמוד בגיל ט"ז היו בעיות משמעת (מהר"ם שם), ולכן מי שהיה רבו כועס עליו היה מבעט בו ויוצא.

שלב ג' – השלב השלישי של התקנה שהיוזם שלה היה יהושע בן גמלא והיא, שיהיו מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, וגיל החינוך יחל מגיל שש או שבע, בכך נפתרו שתי הבעיות: א. נפתרה בעיית המרחק, בכל מדינה ובכל עיר יש מלמדי תינוקות, וגם מי שאין לו אב יכול ללמוד. ב. הופחתו בהרבה בעיות המשמעת, הילדים קטנים, למלמדים

"והמצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזה הוא שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו (שם) ושננתם לבניך. ולשון ספרי לבניך אלו תלמידים וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים. ושם נאמר ושננתם שיהו מחורדין בתוך פך כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים רבות, ולמדתם ועשיתם, למען ילמדון (פ' וילך). וכבר התפזר הזרז על מצוה זו ולשקוד בה תמיד במקומות הרבה מן התלמוד. ונשים אין חייבות בה מאמרו בה (פ' והא"ש) ולמדתם אותם את בניכם ואמרו בניכם ולא בנותיכם כמו שהתבאר בגמר קדושין (כט ע"ב, ל ע"א).

המאירי (ב"ב כא, א) כתב, מצות עשה על האב ללמד את בנו תורה שנאמר "ולמדתם אותם את בניכם", ואף לבן בנו שנאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך", ומ"מ מצוה על כל חכם ללמד לכל מי שרוצה ללמוד אלא שאין עליו לשכור מלמדים אלא לבניו ובני בניו, עכ"ל.

שו"ע יו"ד סימן רמה: "כשם שמצוה ללמד את בנו, כך מצוה ללמד את בן בנו, שנאמר: והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ד, ט). ולא לבן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים, אלא שמצוה להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו".

ב. המורה-המלמד, שליח האב

ערוה"ש, רמ"ה: "ואח"כ מכניסו לחדר והמלמד מלמדו מקרא ומשנה וכו' ושלוחו של אדם כמותו ולכן כופין להאב על שכר לימוד מפני שמצווה שלו היא ועיקר התקנה הייתה מפני היתומים אלא כיוון שראו שזה

ללמד לעצמו . . חייב להשכיר מלמד לבנו, ללמדו. אבל לבן חבירו, אינו חייב להשכיר. הגה: והיו כופין ליה לשכור לבנו מלמד. ואם אינו בעיר, ויש לו נכסים, אם אפשר לאודועי ליה מודיעים ליה, ואם לאו, יורדים לנכסיו ושוכרים מלמד לבנו (הגהות מיימוני פ"א דת"ת בשם הר"מ) . . ה. מאימתי מתחיל ללמד לבנו, משיתחיל לדבר מתחיל ללמדו: תורה צוה לנו וגו' (דברים לג, ד), ופסוק ראשון מפרשת שמע (דברים ו, ד), ואח"כ מלמדו מעט מעט, עד שיהא כבן ששה או כבן שבעה, ואז מוליכו אצל מלמדי תינוקות . . מושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר. וכל עיר שאין בה מלמד תינוקות, מחרימין אנשי העיר עד שיושיבו מלמד תינוקות. ואם לא הושיבו, מחריבין העיר, שאין העולם מתקיים אלא בהביל פיהם של תינוקות של בית רבן".

סיכום:

מפסק השו"ע יש ציווי לאב ללמד את בנו תורה משיתחיל לדבר לימוד הפסוקים: "תורה צוה לנו" וכו' ופסוקי קריאת שמע. מגיל שש או שבע חייב להשכיר לו מלמד או להוליכו אצל מלמדי תינוקות.

בזמננו היום כאשר יש חוק חינוך חובה, ומערכת חינוך מסודרת, ובתי ספר ות"ת מסודרים, מתקיימים דברי השו"ע ככתבם וכלשונם.

היחס בין המורה-המלמד לתלמידיו

א. מצות עשה על החכם ללמד כל אחד תורה:

ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה יא:

יותר טוב לכולם נשאר הדין כן לכל הבנים".

הרי לנו שהאב יש בסמכותו לכפות על בנו ואפילו לייסרו בגיל שנים עשרה על לימוד התורה, והמלמד הוא שלוחו של האב ולכן יש לו את כל האמצעים שעומדים לרשות האב.

סיכום:

מחנך-מורה מקיים מצות עשה מהתורה "ושננתם לבניך" כאשר מלמד את מקצועות הקודש לתלמידיו, אמנם תלמיד שאינו רוצה ללמוד אין פה לכא' מ"ע של "ושננתם" אך יש לו סמכות לכפותו ללמוד תורה מדין שליח של האב.

המורה-המלמד - שליח של הציבור

בשור"ת תשב"ץ ח"ג סימן קנג כתב שתקנתו של יהושע בן גמלא הייתה על הציבור, ועליהם יש חיוב להעמיד מלמדי תינוקות, וז"ל שם: "הצבור חייבים להושיב מלמדי תינוקות ביניהם מתקנת יהושע בן גמלא כמו שנז' בפ' לא יחפור (כ"א ע"א) וכל עיר שאין בה מ"ת מחריבין אותה כמו שהוזכר בפ' כל כתבי (ק"ט ע"ב) וכיון שחובה זו מוטלת על הצבור להושיב מ"ת כמו שהיא חובה עליהם להעמיד ש"ץ".

וא"כ גם אותם אלה שאין להם ילדים בגיל החינוך, או יש להם רק בנות יש להם את החיוב ולא רק אבות הבנים.

וכן פסק מהרי"ק סימן לג, וז"ל: "הקהל יש כח ביד הרוב לכופ את המיעוט במידי דאיכא מגדר מלתא כגון לקיום תלמוד, ואף בלא הסכמת רוב צבור יכולין לכופ זה את זה להעמיד מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, ועל

אע"פ שעיקר התקנה הייתה ליתומים הדין למעשה הוא לכל הבנים, וכופים את האב לשכור לו מלמד כיון שזו היא מצווה המוטלת עליו, ואע"פ שבפועל הוא אינו מקיים את המצווה אלא המלמד, אלא שהמלמד הוא שליח האב ושלוחו של אדם כמותו.

ניתן להביא לכאורה ראייה נוספת שהמלמד הוא שליח האב, שהרי השו"ע פסק בסי' רמ"ה ס"י וז"ל: "לא יכה אותו המלמד מכת אויב, מוסר אכזרי, לא בשוטים ולא במקל, אלא ברצועה קטנה".

ויש לשאול מהיכן הסמכות של המלמד להכות את הבן. אלא למעשה הוא שליח האב ושלוחו של אדם כמותו, וכמו שיש לאב הסמכות לכפות את בנו ללמוד תורה, וזאת רואים מהגמ' בכתובות דף נ ע"א: "באושא התקינו, שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו. אינני? והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: בציר מבר שית לא תקביל, בר שית קביל וספי ליה כתורא! אין, ספי ליה כתורא, מיהו אינו יורד עמו לחייו לרדותו ברצועה ובחוסר לחם עד לאחר שתים עשרה שנה. ואב"א, לא קשיא: הא למקרא, הא למשנה; דאמר אביי, אמרה לי אם: בר שית למקרא, בר עשר למשנה, בר תליסר לתעניתא מעת לעת, ובתינוקת - בת תריסר".

והובא בתשובות הגאונים שערי צדק ח"ד שער ד סימן כג, וז"ל: "והא דאמר רבי יצחק: באושה התקינו שיהא אדם מגלגל עם בנו י"ב שנה (כתובות דף נ), האי מגלגל ללמוד תורה קאמרינן לא למזונות, דאמר אביי: אמרה לי אם, בר שית למקרא, בר תרתי עשרה יורד עמו עד לחייו להכאה ולצער ולחרבות עליו

כל קהל וקהל ליתן שכר המלמד".

וכן פסק בשו"ת משפטי עוזיאל כרך ד (עניינים כלליים סימן ט): הלכה פסוקה היא: מושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר וכו' ואם לא הושיבו מחריבין העיר שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן ואין מבטלין התינוקות מתלמוד תורה אפילו לבנין בית המקדש. וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם, והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל כי דבר ה' בזה (יו"ד סי' רמ"ה סעיף ז' וסי' רמ"ו סעיף כ"ו).

מכלל הלכות אלה אנו למדים: שחובת תלמוד תורה לתינוקות מוטלת על הצבור כולו, ועל כל יחיד ממנו ולכל בני הצבור, ובטול תלמוד תורה והזנחתו . . . היא עבירה חמורה שכל העובר עליה הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה.

הרב עוזיאל מדייק מתוך דברי השו"ע מכלל הלכותיו שאכן חובת העמדת מלמדים היא על כל הציבור והתשלול בנפשו זה, הוא ביטול התורה והאחריות מוטלת כל הציבור כולו.

אע"פ שלעיל הבאנו פוסקים הסוברים שהמלמד הוא שליחו של האב, הרי בכלל מאתיים מנה, שהאב הוא חלק מהציבור, אמנם אם יש לאב השגות בעניינים שונים של המלמד או הת"ת, או כל מחלוקת אחרת, ודאי שכוחו של הציבור שהם הרוב יכריע בדבר.

סמכותה של הנהלת בית-הספר

במדרש תנחומא פרשת שופטים ב' דרשו הפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך", שופטים אלו הדיינים, שוטרים אלו הפרנסים

שמנהיגים את הציבור. וביאר בשו"ת מהר"ם שיק (חומ"ס יט) על הצורך שיש לציבור שיהיו לו מנהיגים, מכיון שכל הציבור הם כשותפים ויש לכל אחד זכות ורשות לכל עניני הציבור, לפיכך כדי שלא יהיה הדבר כקדירא דבי שותפא ויהיה זה מושך לכאן וזה מושך לכאן, והרי נאמר במשלי (כח, ב): "בפשע ארץ רבים שריה", לפיכך המנהג בכל קבצי ישראל לבחור להם טובי העיר ולהם מסרו זכותם לעשות את כל צרכי הציבור.

אע"פ שמוכח בדברי המהר"ם שיק שהמנהג לבחור טובי העיר, זה לאו דווקא בדברים הקשורים לעיר עצמה בלבד, אלא כל חבורה וחבורה שיש להם עניין אחד משותף, וכך מוכח בדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן קפה), וז"ל:

"אם רשאים הציבור לעשות תקנות והסכמות וגדרים ביניהם, ולקנוס ולענוש על הסכמותיהם, שלא מדין התורה, אם לא.

"תשובה: דבר ברור הוא, שהציבור רשאים לגדור ולתקן תקנות ולעשות הסכמות, כפי מה שיראה בעיניהם, והרי הוא קיים כדין התורה. ויכולים לקנוס ולענוש כל העובר בכל אשר יסכימו ביניהם, ובלבד שיסכימו בכך כל הציבור, באין מעכב . . . שכל חבורה שהם בני ענין אחד, הרי כעיר בפני עצמה. ואע"פ שלא הסכימו מדעת שאר בני העיר, ובלבד שיהיה בהסכמות אלו תלמיד חכם שבעיר, אם ישנו בעיר, או אדם חשוב שנתמנה פרנס על העיר".

וכן פסק הרמ"א בשו"ע חומ"מ, סימן ב סעיף א: "הגה: וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג; אעפ"י שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח

האם יש חיוב למורה לקחת את החפץ מהתלמיד, והאם יש נפקא מינא בין שיעור לימודי קדש לבין שיעור לימודי חול

תלמיד המפריע למהלך השיעור בעיקר שיעור המתקיים במקצועות התורה כגון: תורה, גמרא נביא וכדו' יש לדון מצד בטול תורה של התלמיד עצמו ושל שאר תלמידי הכיתה המתבטלים מלימוד תורה עקב ההפרעה.

תלמיד הנמצא בבית הספר הוא בגדר של קטן שהגיע לחינוך, הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פי"ז, הכ"ז) כתב וז"ל: "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, במה דברים אמורים בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות". ובהלכה כח – "אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו וגו'".

דברי הרמב"ם הנ"ל הם נא' על קטן שלא הגיע לחינוך. אך קטן שהגיע לחינוך כיון שיש חיוב לחנכו חייב להפרישו מאיסור, וכך הם דברי התו"ס במסכת שבת דף קכא ע"א וז"ל: "מוכח בפרק חרש (יבמות קיד). דאין ב"ד מצווין להפרישו ונראה דמיירי בקטן שלא הגיע לחינוך דבהגיע לחינוך כיון שחייב לחנכו כ"ש דצריך להפרישו שלא יעשה עבירה".

וכן פסק השו"ע או"ח סימן שמג ס"א וז"ל: "קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו,

הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא מדעת כולם (מרדכי פ' הגזול בתרא), מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר, וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר, כן נ"ל".

בערוה"ש סימו ב' כתב: "טובי העיר בעירם כוחם כב"ד הגדול ובזמנינו מוטל על הרב וטובי העיר לגדור פרצות בישראל בכח יכלתם וכל אשר יעשו . . כיון שדבר זה נוגע לתקוני הצבור או למיגדר מילתא ומי שמעכב בזה הוא חבירו של ירבעם בן נבט".

הנהלת בית הספר, מחלקת החינוך במועצה, משרד החינוך, כל אחד מגופים אלה יש להם סמכות של ז' טובי העיר. הם נבחרו ע"י הציבור (או נבחרו ע"י אדם שהוא נבחר ע"י הציבור, ראש מועצה וכדו') לתועלת הציבור על מנת שמערכת החינוך תנוהל בצורה מסודרת ומושלמת. אם הנהלת ביה"ס רואה שיש "פרצה" ע"י התלמידים בעניין זה של הבאת חפצים לבית הספר המפריעים למהלך השיעור (או אפילו לקראת ימי הפורים מביאים נערים נפצים וכדו') ומשתמשים בהם בזמן ההפסקות ומפריעים למהלך התקין של ביה"ס, יש בסמכותה של הנהלת ביה"ס להחליט החלטה שהמורה שהוא שליח שלה בידו לקחת את החפץ או אפילו להחרים במקרים מסוימים (כגון נפצים, חפצים לא חינוכיים: סיגריות, אולר, וכדו').

החלטה זו יש להעביר לכל הורי התלמידים כבר בתחילת השנה בתוספת הסברה חינוכית.

ומפרישו וכן אם הוא כהן אין צריך להוציאו מבית שהטומאה בתוכו א"כ הוא בר הבנה אזי מצוה על אביו להוציאו כדי להפרישו מן האיסור מחמת מצות חינוך".

תלמידי ביה"ס הם קטנים שהגיעו לגיל חינוך, ויש מצווה להפרישם מאיסור אפילו איסור דרבנן, כ"ש באיסורי תורה. תלמיד המפריע בכיתה בנידון דידן, ע"י משחק בחפץ כל שהוא, או ע"י דבר אחר, הרי התלמיד מבטל את עצמו ואת חבריו מלימוד תורה, וביטול תורה הוא איסור, הלכך המורה – המלמד שהוא שליח האבא המצווה בחינוך בנו, יש לו חיוב לקחת את החפץ ועי"כ "להפרישו" מאיסור ביטול תורה.

אמנם בשיעורי לימודי החול שאין איסור של ביטול תורה, מהגמ' בקידושין לומדים שהאב חייב ללמד את בנו אומנות, ולכאורה כל לימודי החול בביה"ס הם למעשה נלמדים מדין של לימוד אומנות, וגם כאן המורה הוא שליחו של האב ללמד את בנו אומנות, וכדי ששליחותו תיעשה באופן מושלם דהיינו ללמד את הבן, לכן המורה צריך לקחת את החפץ מידי התלמיד על מנת לחזור לסדר התקין של השיעור.

בעל החפץ - התלמיד או אביו

המשנה במסכת ב"מ יב ע"א אומרת: "מציאת בנו ובתו הקטנים, מציאת עבדו ושפחתו הכנענים, מציאת אשתו – הרי אלו שלו. מציאת בנו ובת הגדולים, מציאת עבדו ושפחתו העברים, מציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן כתובה – הרי אלו שלהן".

ובנימו"י על הרי"ף, דף ו ע"א, בדין מתנה: "ואיכא מ"ד דכי היכי דאמרין במציאה שהיא של אביו, כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן,

אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא) ולהאכילו בידים, אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים; וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי' בדברים שהם משום שבות. הגה: וי"א דכל זה בקטן ולא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך צריכים להפרישו (תוס' פרק כ"כ). וי"א דלא שייך חינוך לבית דין, אלא לאב בלבד".

ובמשנה ברורה סימן שמג ס"ק ג כתב וז"ל: "מאיסור דאורייתא – באמת אפילו מאיסורא דרבנן חייב להפריש כמו דצריך לחנכו במצות דרבנן . . אלא נ"מ דבאיסור דרבנן אם לא הפרישו האב אין ב"ד מוחין בידו אבל באיסור דאורייתא ב"ד מוחין ביד האב להפרישו . . ופשוט דאם שמע לבנו ובתו הקטנים שהם מדברים לשה"ר מצוה לגעור בהם ולהפרישם מזה וכן ממחלוקת ושקר וקללות ובעו"ה כמה נכשלין בזה שהם מניחין לבניהם לדבר לשה"ר ורכילות ולקלל ונעשה מורגל בזה כל כך עד שאפילו כשנתגדל ושומע שיש בזה איסור גדול קשה לו לפרוש מהרגלו שהורגל בזה שנים רבות והיה הדבר אצלו בחזקת היתר".

שיעור החינוך משנ"ב (שם): "ודע דשעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכנ"ל בסימן י"ז וכן כל כיו"ב בין במ"ע של תורה בין בשל ד"ס אבל החינוך בל"ת בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנעו בע"כ מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור של תורה כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו

שלחן אביו הרי היא של אביו, אבל לא בבנו הגדול (נ"י פ"ק דמציעא).

סמ"ע סק"ח ד"ה אבל לא בבנו הגדול: "דאיכא למימר הנותן הקפיד להיות דווקא של הבן משא"כ בנותן לבנו קטן דמסתמא אינו משומר בידו זולת דעת אביו השומר, ונתנו לקטן אדעתא דאבוה".

המסקנה ההלכתית מהסוגיה ומדברי השו"ע ונו"כ:

א. מציאה שמוצא הקטן הרי זה של אביו. וכן גם ריווח שהרוויח מחמת מלאכה שעבד וכל כיו"ב הרי זה של אביו.

ב. קטן וגדול שעליהם דיבר השו"ע אין כוונתו לגיל דהיינו: עד גיל י"ג נחשב קטן ומגיל י"ג נחשב גדול, אלא המושג של קטן וגדול הוא שונה בדין זה, שגם גדול והוא סמוך על שולחן אביו הוא נקרא קטן, וסמוך על שולחן אביו הכוונה היא שאביו מפרנסו ודואג לכל צרכיו. וזו תקנה שתיקנו חכמים בעבור שהאב נותן לו מזונות שאינו חייב מדינא לכן תיקנו שמציאתו של אביו, וכן כל כיו"ב.

ג. מתנה שניתנה לבן הגדול (מעל גיל י"ג) אע"פ שהוא סמוך על שולחן אביו הרי זה שייך לבן. אך קטן (מתחת לגיל י"ג) גם מתנה שקיבל הרי זה שייך לאביו.

ובנידון דין ודאי הוא שכל מקרה נידון לגופו:

באיזה חפץ מדובר – אם זה חפץ שאינו ניתן במתנה בד"כ, אזי אין חילוק בין קטן לגדול, כל התלמידים ללא הברדלי גיל הרי הם סמוכים על שולחן אביהם והם בגדר של קטן וממילא החפץ שייך לאביו של התלמיד.

שתהיה לאביו וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה שהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל וכתב הרנב"ר ז"ל דמסתברא שהדין כך הוא בקטן הסמוך על שולחן אביו אבל בגדול לא מחוור דלא גרע מאשתו דקי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה".

והבית יוסף בחו"מ סימן ער הביא את סוגיית הגמ' להל' וז"ל: "ובגמרא אמר שמואל מפני מה אמרו מציאת קטן לאביו שבשעה שמוצאה מריצה לאביו ואינו מאחרה בידו ופליגא דרבי חייא בר אבא דאמר רבי חייא בר אבא דאמר רבי יוחנן לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש אלא גדול וסמוך לשולחן אביו זהו קטן קטן ואינו סמוך לשולחן אביו זהו גדול וידוע דהלכה כרבי יוחנן לגבי שמואל (עירובין מז:) וכן פסקו הפוסקים ז"ל. ופירש רש"י ופליגא. דשמואל דפירש טעמא דמתניתין משום דלית ליה זכייה: אדרבי חייא בר אבא. דאמר אף גדול שיש לו זכייה אם סמוך הוא על שולחן אביו מציאתו לאביו משום איבה אבל אינו סמוך על שולחן אביו אפילו הוא קטן מציאתו שלו: וכתבו התוספות (ד"ה ר' יוחנן) דלא שייך איבה אלא בבנו שדרכו לזונן תמיד ואם לא יפרנסנו אביו לא יפרנסנו אחר".

ושם, בסעיף ב: "מציאת בנו וכתו הסמוכים על שלחנו, אף על פי שהם גדולים, ומציאת בתו הנערה אף על פי שאינה סמוכה על שלחנו, ומציאת עבדו ושפחתו הכנענים ומציאת אשתו הרי אלו שלו (וה"ה אם הרויחו בסחורה או במלאכה) (כ"י סוף סי' קע"ז בשם עיטור). (אבל אם מת, אינו מוריש מלאכת בן אחד לשאר יורשיו) (הגהות שניות דמרדכי דב"מ). אבל מציאת בנו שאינו סמוך על שלחנו, אף על פי שהוא קטן, ומציאת עבדו ושפחתו העברים, ומציאת אשתו שהיא מגורשת ואינה מגורשת, אינה שלו. ואם נתנו מתנה לקטן הסמוך על

בניגוד לרצונו מפני שיש פה הפרשה מאיסור ביטול תורה שהמורה מחויב להפרישו, אמנם המורה צריך להזהיר את התלמיד לפני כן שלא ישחק שוב עם החפץ.

כיון שהחפץ שנלקח מהמורה נלקח ברשות, מעתה נעשה המורה-שליח ביה"ס כשומר חינוך על חפץ זה, "ושומר חינוך אינו מחויב לשלם רק כשפשע בשמירת הדבר כשלא שמר כראוי ועי"ז נתקלקל החפץ או נגנב או נאבד בפשיעתו דזהו כעין מזיק בידים" (ערוה"ש).

אם המורה הניח את החפץ במקום שמור, ארון וכדו', וזה נגנב או אבד הרי הוא פטור. אך אם המורה לקח את החפץ ושם אותו במקום שאינו שמור, ואז נגנב או אבד – הרי המורה-הנהלת ביה"ס צריך-צריכים לשלם.

סיכום:

הנהלת ביה"ס בסמכותה להחליט לקחת חפצים מידי התלמידים כאשר הדבר מפריע למהלך התקין של השיעור, החלטה זו תועבר לידי הורי תלמידי ביה"ס.

למורה מותר לקחת חפץ שהתלמיד משחק בו במהלך השיעור, ובשיעור תורה הוא חייב לקחת ממנו את החפץ כדי למנוע ביטול תורה.

אם החפץ אבד המורה הוא שומר חינוך וחייב רק בפשיעה.

אם החפץ הוא דבר שניתן בד"כ בתור מתנה – כאן יש לחלק בין גדול לקטן, גדול (מגיל י"ג) הרי החפץ שייך לו. קטן (מתחת לגיל י"ג) הרי החפץ שייך לאביו.

כשלא ידוע אם החפץ ניתן במתנה – ניתן לומר שנלך אחר רוב, שרוב החפצים והמשחקים של הילדים נקנים ע"י ההורים ואינם ניתנים במתנה, ולכן במקרה שלא ידוע אם ניתן במתנה החפץ למעשה שייך לאביו.

מה הדין אם החפץ שנלקח מהתלמיד ע"י המורה אבד או נגנב

לפי מסקנת הדברים לעיל מורה או מחנך יש בסמכותו לקחת את החפץ מידיו של התלמיד, וא"כ החפץ נלקח ברשות, אע"פ שזה בניגוד לרצונו של הילד:

אם הילד הוא קטן (פחות מגיל י"ג) – הרי החפץ הוא של אביו ולא שלו והרי המורה הוא שליח האב, ואף אם ייווצר מצב שבו האב מתנגד שייקחו את החפץ מידי בנו, הרי המורה הוא גם שליח של הציבור.

אם הילד גדול (מעל גיל י"ג) – אם זה חפץ שבד"כ אינו ניתן במתנה או יש ספק בדבר, הרי זה כמו הדין בקטן.

אך אם זה חפץ שניתן לו במתנה וזה שייך לו, אעפ"כ יש רשות למורה לקחת את החפץ



יצירת ערפל ע"י קרח יבש בשבת

ב. האם קיים איסור מוליד בשבת - מקורות הסוגיא

יש לבחון האם יש לאסור יצירת אפקט

שהדבר המתבשל 'כלה והולך' ואחר הבישול לא נשאר בידו מאומה, והוכיח כן מכך שלא מצינו בש"ס שהמדליק נר ע"י שמן מתחייב על בישול השמן, מעבר לחיוב על הבערתו.

אמנם, לכאורה היה מקום להוכיח כנגד דברי החתם סופר מדברי המרדכי בשבת (תלד) האוסר להניח בגדים רטובים סמוך לאש מב' טעמים: ליבון ומבשל, ומשמע מדבריו שיש איסור בבישול מים על אף שהם מתאדים.

דברי המרדכי הללו נפסקו במשנה ברורה בסימן שא סעיף מו, שם פסק השו"ע שאין לנגב בגדים השרוים במים סמוך לאש, וביאר המשנה ברורה (קא) שהוא הדין שאסור להניחם סמוך לאש מב' הטעמים שכתב המרדכי.

וא"כ, היה נראה שדברי המרדכי סותרים לדברי החתם סופר הסובר שאין איסור בישול בדבר שמתכלה והולך.

אך המעיין בדברי ההגהות מרדכי (תנב) יראה שפירש שהאיסור בבישול המים במקרה זה הוא בריכוך הבגד ולא בבישול המים, ולפי זה אין סתירה מדברי המרדכי לדברי החתם סופר.

המנחת יצחק (חלק ט סימן לא) כתב שבעניין זה בדיוק נחלקו רע"א והגר"א: לדעת הגר"א האיסור בבישול הוא בריכוך הבגד וכפי שמבואר בהגהות מרדכי, ולדעת רע"א האיסור הוא בעצם בישול המים.

ולכאורה, נראים יותר דברי הגר"א היות ובהגהות מרדכי מפורש שהבישול הוא בריכוך, ואין שום סיבה לומר שדברי המרדכי שונים בזה מדברי ההגהות מרדכי ואין לנו להרבות במחלוקת.

א. הצבת השאלה ותיאור המציאות

לאחרונה, מסעדות ומלונות שונים מנסים להגיש את האוכל בצורות מיוחדות. בעקבות כך החלו במקומות מסוימים להשתמש ב'קרח יבש' על מנת ליצור ממנו ערפל היוצר אפקט של 'עשן' בעת הגשת אוכל.

קרח יבש הוא מצב הצבירה המוצק של פחמן דו חמצני. במצב רגיל הקרח אינו מותך למצב נוזל אלא עובר מיד למצב גזי, הקרח היבש הופך לערפל היוצר אפקט של עשן כאשר הוא בא במפגש עם חלקיקי אדי מים המצויים באוויר. אפקט זה יתחזק יותר במידה ויבוא הקרח במפגש עם מים חמים.

בקרח היבש משתמשים בכלי הגשה של בקבוקי אלכוהול, וכן בהגשת קינוחים שונים ובכך מושכים את העין של הלקוחות.

באחד המלונות עלתה השאלה האם ניתן ליצור ערפל זה אף בשבת¹.

1) התבאר למעלה כי אחת הדרכים לייצר ערפל היא ע"י מפגש של הקרח עם מים חמים, והיה מקום לכאורה לדון אם קיים איסור בישול במקרה זה, אך בפשטות נראה כי לא שייך כאן איסור בישול משום שהקרח מתאדה קודם שהוא מגיע לרתיחה, ויוצא שהמים רק הפשירו את הקרח ולא בשלוהו.

מעבר לכך יש לצרף את סברתו של החתם סופר (חלק ב יו"ד צב) שכתב שלא שייך בישול במציאות

שהוא כבר חם, והוא רק משמר את חומו, אבל כשהוא מוליד את החום זה אסור [בלשון הגמרא 'אולודי קא מוליד']¹.

מקור נוסף לאיסור מוליד, אינו מוזכר במפורש בגמ', אלא מפירושו של רש"י: בגמ' במסכת שבת דף נא: נאמר שאין לרסק שלג וברד בשבת בשביל שיזוכו המים. וביאר רש"י שהאיסור הוא משום שמוליד בשבת ודומה למלאכה משום שבורא מים אלו.

א"כ ישנם ארבעה מקורות שמהם עולה לכאורה כי ישנו איסור בשבת להוליד דבר שלא היה קיים קודם לכן.

ג. דעת הרמב"ם

נדמה, כי הרמב"ם כלל לא קיבל כי קיים איסור מוליד. כן עולה מהתייחסותו למקורות הגמרא שהובאו לעיל וכפי שיתבאר להלן:

לגבי המקור הראשון שהבאנו האוסר להבעיר אש חדשה בשבת כתב הרמב"ם (הל' יום טוב, ד, א): "אין מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות... כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב".

משמע מדברי הרמב"ם כי אין הבדל מהותי בין העברה מאש לאש, לבין הולדה מחדש, וכל ההבדל הוא שההמצאה הראשונית יכולה להיעשות קודם ולכן אין להתירה.

הראב"ד בהשגותיו הקשה על הרמב"ם מדוע לא נימק כדברי הגמרא שהאיסור להמציא אש מחדש הוא משום איסור מוליד.

הלחם משנה כתב שהרמב"ם לא הסכים לקבל שיש איסור של מוליד בדבר שאין

"עשן" כזה מטעם האיסור של "מוליד" המוזכר בפוסקים, וכפי שהגדיר רש"י (שבת נא: ד"ה 'כדי שיזוכו המים') שהאיסור במוליד הוא בכך שהוא דומה למלאכה משום שבורא דבר מסוים².

ראשית ננסה לברר אם איסור זה מוסכם להלכה, ולאחר מכן נדון בגדר איסור זה, ובשייכות שלו לנדון דידן. הנה בגמרא מוזכר המושג 'מוליד' בשלושה מקומות:

א. במשנה בביצה בדף לג. נאמר שאין היתר להדליק אש חדשה ביום טוב, על אף שיש היתר להעביר אש ביום טוב, ומבואר בגמ' בדף לג: שזה משום שהוא מוליד ביום טוב.

ב. בגמרא בביצה בדף כב: דנה הגמ' אם מותר לעשן פירות בעשן בשמים בכדי שיקלטו את ריחם, ושם התיר רב יהודה על גבי חרס שבזה אין חשש כיבוי והבערה, ורבה אסר אף בזה משום שהוא מוליד ריח. כמו כן אמרו רבה ורב יוסף יחד שיש לאסור לכפות כוס מבושם על בגדים בכדי להכניס בהן ריח הבושם שבכוס, משום שזהו מוליד ריח ואסור בשבת.

ג. בגמ' במסכת שבת בדף מח. מסופר על רבה ור' זירא שנקלעו לבית ראש הגולה, וראו שעבדו הניח כד מים על גבי קומקום. רבה נזף בעבר על כך, והקשה עליו ר' זירא שהרי מותר להניח מיחם על גבי מיחם בשבת?, והשיב לו רבה שכל ההיתר הוא דווקא במיחם

(2) יש להעיר כי בפשטות אין הכוונה למושג "נולד" שהוא מושג בגדרי מוקצה, על אף שמדברי הר"ן בשם התרומה, וכן בתרומה עצמו יש חיבור בין המושגים הנ"ל ועיין בפנים מאירות (ח"א סימן פד) שכתב שלא ניתן להבין דבריהם כפשוטו, וכן הסיק המנחת אהבה (ח"ב פרק ו הערה 108) מעיין בספר התרומה, אך כתב ששאר פוסקים לא הבינו כן, וכעת אין המקום להאריך בזה.

אמנם המ"מ כתב שאף הרמב"ם מודה שיש איסור להוליד ריח וכלל זאת במה שאסר הרמב"ם לגמר את הכלים.

יש לציין שאף הרי"ף (ביצה יב.) והרא"ש (ביצה ב, כב) התעלמו ממהלך הסוגיא והביאו רק את המסקנה שאין איסור בעישון פירות אף על גבי גחלת, ע"ש.

לאור התעלמות זו של הרי"ף והרא"ש כתב האור החיים בספרו ראשון לציון (חידושו למסכת ביצה דף כב:) כי לדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם אין איסור להוליד ריח בשבת.

אמנם בניגוד לשיטות אלו כתבו האור זרוע (יום טוב סימן שנ סעיף ג), עיטור (עשרת הדיברות, הלכות יום טוב דף קנ עמוד ב) והרוקח (הלכות סוכות סימן רכ) כי אף להלכה יש איסור לכסות כוס מבוסס בבגד משום שהוא מוליד ריח.

נראה שראשונים אלו הבינו שמה שהתיר רב אשי להוליד ריח ביום טוב, זה רק כאשר הוא לצורך אוכל נפש, ולכן מותר להוליד ריח בפירות משום שזהו דבר השווה לכל נפש, אך לא הותר הולדת ריח בבגדים, וכן עולה בפשטות מדברי הרשב"א בחידושו שכתב כי הלכה מותר לעשן פירות, על אף שהוא מוליד ריח משום שהוא שווה לכל נפש, ומשמע שכאשר אינו שווה לכל נפש אסור, וכן מפורש בספרו עבודת הקודש (בית מועד שער ג סימן ה אות ל) שכתב בפשטות שאסור להוליד ריח בבגדים.

לגבי המקור השלישי של הולדת חום במים, נראה בדעת הרמב"ם שזהו איסור הקשור לגזרות הטמנה בשבת, ונביא את לשונו (שבת ד, ו): "מניחין מיחם ע"ג מיחם בשבת וקדרה על גבי קדרה וקדרה ע"ג מיחם ומיחם על גבי קדרה וטח פיהם בבצק לא בשביל שיוחמו

האדם חפץ בעצם הדבר אלא שהוא מועיל לדבר אחר, כגון ביצירת אש, שיצירת האש אינה המטרה אלא היא מועילה לכך שניתן לחמם ע"י אוכל, וכן לבשלו. לכן פירש הרמב"ם שהגמרא לא התכוונה לומר שיש איסור מוליד בשבת ביצירת אש, וכל כוונת הגמרא לומר שהיות והוא היה יכול לעשות כן קודם, אין היתר לעשות זאת דווקא בשבת.

מדברי הלחם משנה עולה לכאורה שאף הרמב"ם מסכים עקרונית שיש איסור של מוליד, אלא שלדעתו איסור זה לא שייך ביצירת אש, משום שהאש אינה מטרה בפני עצמה אלא מטרה לדבר אחר, ומשמע מדבריו שהרמב"ם יודה שישנו איסור של מוליד הולדת ריח בבגדים כמבואר בביצה כג., אך כפי שנציג לקמן נראה שאין הדבר כך וכפי שיתבאר להלן.

לגבי המקור השני מהגמרא בביצה ממנו עולה שיש איסור להוליד ריח, נראה שהרמב"ם (הל' יום טוב ד, ו) סבר שדין זה לא נפסק להלכה, ולכן הרמב"ם אסר לעשן רק במציאות שיש בזה איסור כיבוי, ולא הזכיר את הבעיה בעצם הולדת העשן³.

וביאר במרכבת המשנה, שהרמב"ם סבר כי למסקנת הסוגיא אין איסור בהולדת ריח, משום שבסוף הסוגיה שם קובע רב אשי שמותר לעשן על אף שהדבר מוליד ריח כשם שמותר לעשן על גחלים, וביאר שם רש"י שאף בזה יש הולדת ריח בגחלים, ואעפ"כ הדבר מותר, וביאר מרכבת המשנה שהרמב"ם הבין כי למסקנת הסוגיא אין כלל איסור של 'מוליד ריח'.

(3) וצ"ע שאף הלחם משנה הרגיש בכך שהרמב"ם לא קיבל איסור זה, וא"כ לא מובן מניין היה ברור לו שאף הרמב"ם מודה שקיים איסור מוליד.

יצירת ערפל מקרח יבש מוגדר כהולדת דבר חדש בשבת.

ד. פסיקת ההלכה בעניין איסור מוליד

כעת, ניגש לברר כמי הכריעו הפוסקים בעניין איסור "מוליד":

בדברי הרמ"א רואים באופן ברור כי נקט שישנו איסור של מוליד: כן פסק בסימן שיח סעיף טז שאין להניח אינפאנדה [פשטידה של בצק ממולא חתיכות בשר ושומן] כנגד האש במקום שהיד סולדת בו משום שהשומן הקרוש חוזר ונימוח, ונמצא שמוליד נוזל בשבת. כן פסק הרמ"א בסימן שכו סעיף י שיש איסור לשטוף את היד בבורית משום ש'נימוח על ידיו והוי נולד' כן פסק הרמ"א בסימן תקיא סעיף ד שיש איסור להוליד ריח בבגדים.

אמנם השו"ע לא הזכיר איסור זה באף אחת מהמקומות, והיה מקום לומר שלא קיבל כלל כי קיים איסור של "מוליד" בשבת.

אלא שבסימן תקיא הזכיר הב"י את האיסור של הולדת ריח בבגדים, זה ולא ציין שיש שחולקים על איסור זה.

ומכך הבין הראשון לציון שסבר השו"ע שקיים איסור זה (אך ציין שפסק כן בשו"ע ולא מצאתי שפסק כן ונראה שהתכוון לרמ"א וצ"ע).

אך יש להעיר שדווקא מכך שבשו"ע לא הזכיר שקיים איסור זה, היה מקום לומר שלא הכריע כן להלכה, וכן הביא הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ט או"ח קח הערה קעה) בשם ספר נוה שלום שהשו"ע סבר שאין איסור מוליד.

אלא בשביל שיעמדו על חומם, שלא אסרו אלא להטמין בשבת אבל להניח כלי חם על גב כלי חם כדי שיהיו עומדין בחמימותן מותר, אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי מוליד בו חום בשבת ואם הניחו מבערב מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף⁴.

לגבי המקור הרביעי של איסור ריסוק שלג – סתם הרמב"ם (שבת כא, יג) שיש לרסק את השלג כדברי הגמ', אך כלל זאת באותה הלכה עם איסור הוצאת מים משלקות ומשמע שזה כלול באיסור סחיטת פירות, וכן פרשו המ"מ והב"י (סימן שכ) בשם הר"ן (שבת כג: בדפי הרי"ף ד"ה 'ואין') בדעת הרמב"ם ע"פ דברי הרשב"א שביאר שכל האיסור הוא משום סחיטת פירות ולא משום מוליד.

א"כ, נמצא כי לדעת הרמב"ם אין כלל מקור לכך שיש איסור של מוליד, ועל כן לשיטתו אין מקום לאסור לייצר אדים אלה אשר נראים כעשן.

אך כפי שיתבאר לעיל, רש"י כתב לעניין ריסוק קרח כי קיים איסור של מוליד. כן עלה מדברי האור זרוע, עיטור, הרוקח, והרשב"א שאסרו להוליד ריח בבגדים.

לשיטות אלו נצטרך להידרש לשאלה האם

(4) יש להעיר שבעניין מוליד חום, נראה שאף אחד מהראשונים לא ראה איסור זה כאיסור הקשור לאיסור מוליד. יש שפירשו (תוס' שבת מח. ד"ה 'מאי שנא') שמדובר בדבר שלא בושל, ויש חשש שישאר שם עד שיתבשל, ויש שפירשו (רשב"א בשם רבינו יונה ד"ה 'א"ל') שמדובר באופן שמטמין דבר שכבר הוטמן מערב שבת, אלא שכעת מוסיף לו חום.

אף בדעת השו"ע בסימן רנח נראה שלא קיבל שישנו איסור מצד עצמו לחמם, ולכן התיר הניח מבעור יום כלי שיש בו דבר קר ע"ג קדירה חמה.

מקרח יבש איסור מוליד⁶.

נראה להוכיח שאין לאסור יצירת ערפל זה, משום שהערפל אינו מתקיים לזמן רב ואינו בר קיימא.

על פי סברא זו התיר הציץ אליעזר (חלק ו סימן לד) הקפאת גלידה בשבת וביאר שאין זה נחשב כמוליד הואיל ואינו בר קיימא ועתיד להימס ולחזור לקדמותו כנוזל, וסמך דבריו על הגנת ורדים (או"ח כלל ג סימן טז) שהתיר הולדת ריח בגוף משום שאינו מתקיים.

הנה בנדון דידן, אמנם הגז לא יחזור לקדמותו כמוצק, אך מכל מקום העשן עצמו יתפוגג. נמצא שביצירת ה"עשן", הוא מוליד דבר שאינו בר קיימא, ועל כן נראה לומר שלא שייך להחשיבו כ"בורא", שהרי זה דבר שיעלם בן רגע, ולא גרע מאיסור בונה ממש, שאינו נחשב כבונה בדבר שאין לו שום יכולת להחזיק מעמד⁷. ובזה עדיף עשייתו

להלכה, כתב הראשון לציון כי מן הדין אין איסור להוליד ריח כסתימת הרמב"ם, אך היות והב"י לא הבין כך אלא הלך בעקבות פירושו של המ"מ שכתב שאף הרמב"ם מודה שיש איסור להוליד ריח, לכן אין להקל לכתחילה משום שאלו דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, אבל ניתן לצרף זאת לקולא בנוסף להיתרים אחרים.

אף הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ד כח) בהתייחסותו ליצירת קצף ובוועות של סבון ומשחת שיניים האריך להוכיח שלדעת השו"ע אין כלל איסור של מוליד, והאריך לדחות את ראיות האחרונים מפסקים שונים של השו"ע וכתב שכולם נאסרו משום גזירת סחיטת פירות.

ובמקום אחר (יחוה דעת א, לא) מתבאר שסבר הרב עובדיה יוסף שיש לאסור להוליד ריח, אלא שניתן להקל בזה בצירוף עוד סברא כדעת הראשון לציון שכתב שמעיקר הדין אין איסור בזה, ע"ש⁸.

ה. האם איסור מוליד נאסר בדבר שאינו מתקיים

כפי שראינו עד כה, יש מחלוקת האם קיים איסור של מוליד בשבת, ולמעשה רוב הפוסקים החמירו בהולדת ריח בבגדים. אף בעניין ריסוק שלג בשבת מוסכם שהדבר אסור כמבואר בגמ', אך לא פשוט אם האיסור הוא משום 'מוליד' או מן הגזירה של סחיטת פירות. כעת יש לדון, האם יש ביצירת הערפל

(6) הדרך הטובה ביותר ליצירת הערפל היא ע"י ערבוב מים חמים עם הקרח. במציאות זו פשוט שיש להגדיר את יצירת הערפל כעשייה בידים, ולכן במידה שנקבל כי השו"ע מודה שיש איסור מוליד בשבת, אף הוא יאסור לעשות כן, ואין זה דומה למה שהתיר בסימן שיח סעיף טז להניח את האינפנדה כנגד האש, על אף שהשומן שבאינפנדה נימוח, משום ששם אין הוא עושה כן בידים וכפי שכתב המ"ב (שיח, ס"ק קב).

אמנם, במידה ולא מערבבים מים אלא רק מוציאים את הקרח מהקירור, והערפל נוצר מכוח ירידת הטמפרטורות בלבד, היה נראה כי האיסור תלוי במחלוקת שו"ע ורמ"א אם מותר להוליד כאשר הדבר נוצר מאליו.

אך מכל מקום במידה וברגע שמוציאים את הקרח ממקום הקירור נוצר ערפל, יתכן שאף השו"ע יאסור, משום שיש להגדיר זאת כעשייה בידים, ויתכן שהשו"ע הקל רק באופן שה'הולדה' לא נעשית מיד, אלא לאחר זמן, כגון שמוציא קרח להפשרה כנגד החמה, או שממס את האינפנדה כנגד האש.

(7) ונראה שאף המחייבים בבנין לשעה צריך שיהיה

(5) אמנם המנוחת אהבה (ח"ב פרק ו הערה 103) נטה לכך שהשו"ע סובר שיש איסור במוליד מכך שפסק (סימן שכג סעיף י) שאין לחוף כלים במלח משום שהמלח נמחה, ונטה שלא לקבל את הטענה שאף זה אסור משום סחיטה, ע"ש.

לומר שלעניין הולדת ריח וכן יצירת העשן – כאשר המטרה היא רק לזמן מסוים, נתקימה מחשבתו ויש להחשיב זאת כמוליד ולאסור.

אך עדיין ניתן לדחות שסברא זו של השביתת שבת שייכת במציאות של שאר מלאכות שמגיעות לתכלית שלהם אף ללא שמתקיימות לזמן רב, אבל כאשר דנים על איסור מוליד שהוא מעין בורא, נראה שעיקר הדגש הוא ביצירת דבר שיהיה בר ממשות, ולא רק בכך שהוא מפיק תועלת, שהרי כל חידושו של השביתת שבת שהרתחת הזפת חשובה משום שהמטרה לא הייתה עצם התכתו, אלא שהתכתו השיגה תכלית מסוימת, אך כשהאיסור הוא עצם ההולדה של דבר מסוים, שבזה הוא נחשב כ'בורא', מסתבר שהוא צריך להיות בר ממשות.

אמנם לעניין ההבדל בין הולדת ריח בבגד להולדת ריח באדם, היה מקום לדון, משום שבסופו של דבר בשני המקרים הריח יעלם בזמן מסוים, והשאלה היא כמה זמן צריך שיחזיק בשביל שייחשב משמעותי, אבל ביצירת "עשן" שיתפוגג בין רגע, נראה פשוט יותר לומר שאין זה נחשב כ"מוליד", וכיוצא דבר בר קיימא.

והנה ל'דינא' רוב הפוסקים נהגו להקל בנתינת ריח בגוף (עיין מ"ב קכח, כג, שש"כ מהדורה חדשה פרק יד סעיף לו ועוד) וא"כ נראה שהוא הדין שיש להקל ביצירת ערפל ע"י קרח יבש.

אמנם הרב פעלים החמיר בהולדת ריח בגוף, אך כפי שכתבנו יתכן שנדון דיין קל יותר, משום שהוא מתפוגג בן רגע ולכן במקרה זה ניתן לומר שאף הרב פעלים יודה.

על כן נראה שהיות וכלל לא ברור שיצירת

לגז מהקפאתו, שהקפאתו יכולה להחזיק זמן רב בהקפאה, ואילו העשן לא יישאר כך זמן מרובה.

אמנם הרב פעלים (או"ח ב נא) השיג על הגנת ורדים ואסור הולדת ריח בגוף וסבר שיש לאסור הולדת ריח אף במידה והריח נקלט לזמן קצר בלבד.

הרב פעלים הוכיח את שיטתו מהגמרא בשבת (עד:): המחייבת על הרתחת זפת אעפ"י שהוא חוזרת ומתקשה, ומכאן מוכח שיש לחייב גם על ריכוך שנעשה לזמן קצר.

אך הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ו או"ח לו) כתב לדחות את ראייתו, וכתב שאין להשוות איסור דאורייתא שקיים אופן זה במשכן לבין איסור דרבנן שפשוט שאין לאסור כשאינו מתקיים.

ואכן האגלי טל (אופה ס"ק ט אות י) כתב כדברי הרב עובדיה שהסיבה שחייב בהרתחת זפת על אף שאין הדבר מתקיים זאת משום שכך היה במשכן ואין זה דומה לשאר מלאכות.

אמנם השביתת השבת (מבשל ס"ק לג) דחה את דברי האגלי טל וכתב שכל הכלל שצריך שיהיה דבר מתקיים שייך רק במלאכה שתכליתה להתקיים כגון כתיבה וצביעה, אבל כשמתיד זפת, נתקימה מלאכתו משום שהשיג את התועלת שרצה בה, ולכן אין צורך שיתקיים, והמשיך: "הגע בעצמך אם הדליק קיסם קטן, או פיסת נייר קטנה האם לא יתחייב משום מבעיר?".

א"כ, לפי דברי השביתת השבת, היה מקום

לו יכולת עמידה, וזהו כש"כ ממה שכתב הציץ אליעזר, לו, לד ס"ק לו ע"ש.

וחזינן נמי דאע"ג שאין מרסקין שלג וברד מפני שנראה כבורא דבר חדש ואפי"ה פירות שעומדין לאכילה מותר לסוחטין ולא אסור משום מוליד משקה מאוכל, וגם אמרינן דאין צביעה באוכלין ומותר אף על גב שלעינינו ה"ז נראה כדבר חדש טפי מסחופי כסא אשיראי, ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנזכר מפורש בש"ס והבו דלא לויסיף עלה".

על פי דברי הגרש"ז יש להוסיף ולומר שיתכן שכל מה שהחמיר הבן איש חי בהולדת ריח בגוף, זאת משום שאיסור מוליד ריח נאמר במפורש בש"ס, אך יתכן שביצירת עשן יודה הרב פעלים שאין לאסור, משום שקשה לדמות בין איסור מוליד למשנהו וכפי שהוכיח הגרש"ז, ובפרט שעשן מתפוגג בן רגע, מה שאין כן בהולדת ריח בגוף שמחזיק יותר זמן וכפי שכתבנו לעיל.

"עשן" זה נחשב כמוליד, הואיל והוא מתפוגג בין רגע, ולדעת הראשון לציון (והצטרך לדבריו הרב עובדיה יוסף) מעיקר הדין אין כלל איסור במוליד, ואין לאסור זאת אלא משום דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, יש להקל בנדרון דידן, משום שיש כאן סברא נוספת להקל.

לסיום, יש להוסיף את דברי הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה חלק א סימן ט) הטוען שקשה מאוד לחדש איסור מוליד שלא נזכר בש"ס, וכך כתב:

"ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס, דהא הולדת חום נמי קרי ליה בגמ' שבת מ"ח א' בלישנא "דאולודי קא מוליד" ואפי"ה בכה"ג דלא אסור משום מבשל שפיר מותר לחמם אף על גב דמצד הסברא אינני יודע אם היינו מחלקים בין הולדת ריח להולדת חום,

ו. סיכום הדברים

א. ישנה מחלוקת בין הרמב"ם לראשונים רבים (רש"י, אור זרוע, עיטור, ועוד) האם קיים איסור של מוליד בשבת.

ב. הרמ"א פסק שקיים איסור של מוליד בשבת, אך פסק השו"ע אינו ברור בזה.

ג. לדעת הראשון לציון אין איסור מוליד מעיקר הדין, אלא אסור רק מדין דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, וכן נראית דעת הרב עובדיה יוסף.

ד. נחלקו הפוסקים האם יש להתיר להוליד ריח בגוף משום שהוא לא מחזיק זמן רב, ומקובל להכריע להיתר.

ה. לדעת הגרש"ז קשה מאוד לחדש איסור מוליד שאינו קיים בש"ס.

ו. יש להתיר יצירת אפקט של עשן בשבת שהוא מוליד לזמן מועט והעשן מתפוגג וכדעת המקילים בהולדת ריח בגוף.

ז. יתכן שאף המחמירים בהולדת ריח בגוף יקלו ליצור אפקט של עשן, הואיל והוא נוצר לרגע, ושונה מהמוליד ריח בגוף שמחזיק יותר זמן, ובפרט שלדעת הגרש"ז קשה לחדש איסור מוליד שאינו קיים בש"ס (בניגוד להולדת ריח הכתובה בש"ס).

תפילה במניין מרפסות וחצרות

שאלה:

פסק: "אם קצת העשרה בבית הכנסת וקצתם בעזרה – אינם מצטרפים".

מבואר במשנה שהחלונות ועובי הכתלים כלפנים, ובגמרא נאמר שהגגות והעליות כלחוץ. מכאן למד רבינו ירוחם שהוא הדין בבית הכנסת שהחלונות ועובי הכתלים כלפנים בית הכנסת. ה'בית יוסף' הביא את דברי רבינו ירוחם, ואח"כ כתב וזה לשונו: "ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים – כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון, דמכניס ראשו בחלון – מצטרף עמהם למניין עשרה, ולא חילק בכך. כתב ב'ארחות חיים' וז"ל: כתב רבנו האי: מי שעומד אחרי בית הכנסת וביניהם חלון – אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע – ומראה להם פניו משם – מצטרף עמהם לעשרה". עכ"ל.

ומכיון שמרן ה'בית יוסף' השווה את מהר"י אבוהב לדברי 'אורחות חיים' בשם רבינו האי גאון, מוכח שמראה להם פניו היינו מכניס ראשו בחלון, ובאמת שכך משמעות הלשון: "מראה להם פניו" – שהוא פועל בצורה אקטיבית להראות להם את פניו ע"ז שהוא מכניס ראשו לחלון, ורק כך הוא מצטרף. וכפי שמבואר במשנה שהחלונות ועובי הכתלים כלפנים.

האם בעת מגפה, שעל פי הממונים על בריאות הציבור אנו מנועים מלהתפלל בציבור בבתי כנסיות, נכון הדבר לארגן או להצטרף למניין של שכנים שעומדים במרפסות דירתם או בחצרות בתיהם ומצטרפים זה לזה לתפילה בציבור עם קדיש וחזרת הש"ץ וקריאה בס"ת בברכות?

תשובה:

שנינו במשנה פסחים (פ"ה): "אבר מקרבן פסח שיצא מקצתו לביל ט"ו מחוץ לבית שבו הוא נאכל, או ביום י"ד מחוץ לחומת ירושלים – החלק היוצא נאסר באכילה. ומן האגף (- מקום הגפת הדלת ברוחב הפתח) ולחוץ – כלחוץ, ומן האגף ולפנים – כלפנים. והחלונות ועובי החומה כלפנים". ובגמרא שם אמרו: "אמר רב יהודה אמר רב: וכן לתפילה". כלומר, כל מי שנמצא ממקום הגפת הדלת ולחוץ, הרי הוא מחוץ לבית הכנסת ואינו מצטרף למניין.

עפ"י דברי המשנה והגמרא פסק מרן (בסימן נ"ה סעיף י"ג) וזה לשונו: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עִמָּהֶם. והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ – דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שֶׁפָּה פנימית של עובי הדלת ולחוץ – כלחוץ". ובסעיף י"ח

סי' ל"ג) והמחזיק ברכה (סימן נ"ה אות י' וי"א). וכן משמע מדברי המג"א (ס"ק יב) דסגי בראייה לצרף. וכן דעת ה'פרי חדש'. וכן פסק ה'משנה ברורה' (בס"ק נ"ב).

ולפי שיטה זו בהסבר דעת מרן, מסבירים האחרונים שבסעיף י"ג מדובר כשהעומד בפתח אינו נראה לעומדים בביהכנ"ס, ולכן אינו מצטרף. ולשיטתם קשה מדוע מרן לא פירש דבריו דמיירי באינם רואים אותו. ועוד קשה מדברי מרן בסעיף י"ט שכתב וז"ל: "שליח ציבור בתיבה ותשעה בביהכנ"ס – מצטרפין, אע"פ שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ויש לה מחיצות גבוהות עשרה – מפני שהיא בטילה לביהכנ"ס". עכ"ל. ואם כשרואים מצטרפים, מדוע צריך את הטעם שכתב מרן שהתיבה בטילה לביהכנ"ס?! והלא מחיצה גבוהה שמונים ס"מ בודאי לא מסתירה את הש"צ, וברואים מיירי, כפי המצוי בכל בתי הכנסיות. אלא מוכרחים לומר בדעת מרן שראייה בעלמא לא מועילה, אלא צריכים כל העשרה להיות במקום אחד. וכמו שכתב הרמב"ן בחידושו שיש הבדל בין תפילה לזימון – שבצירוף מניין לתפילה צריך שיהיו נאספים יחד, וכלשון הכתוב: "במקהלות ברכו א-להים", ובצירוף לזימון ניתן לצרף ב' קבוצות בב' מקומות ע"י ראייה.

סוף דבר, מידי מחלוקת לא יצאנו. ומכיון דקיי"ל 'ספק ברכות להקל' – שב ואל תעשה עדיף. ופשיטא שלא ראוי להיכנס בספק ברכה לבטלה בשביל תפילה בציבור, שהרי יוצאים י"ח מצוות "ולעבדו בכל לבבכם" בתפילת יחיד, אלא שנפסק בשו"ע (סי' צ' סעי' ל): "ישתדל אדם להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור". אמנם במקום שיש חשש ברכה לבטלה אין מקום להשתדלות זו.

וכך יש להבין את דברי מרן בשו"ע (שם סעיף י"ד) וזה לשונו: "מי שעומד אחרי ביהכנ"ס וביניהם חלון – אפילו גבוה כמה קומות, ואפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם – מצטרף עמהם לעשרה". "מראה להם פניו" היינו מכניס ראשו, דאי לא תימא הכי קשה ממה שכתב בסעיף י"ג שהעומד בפתח בית הכנסת מן האגף ולחוץ אינו מצטרף, ומדוע ייגרע חלקו מהעומד סמוך לחלון מבחוץ, אלא פשוט שכאן מדובר כשאנו מכניס ראשו לתוך ביהכנ"ס, ולכן אינו מצטרף.

בדרך זו פירש ה'זרע אמת' את דברי מרן, והביאו 'עיקרי הד"ט' (בסימן ו' אות ב'). גם ה'חקרי לב' (בסימן כ"ז) סבירא ליה הכי – שרק אם מכניס ראשו מצטרף. וכן דעת מהר"ם בן חביב בשו"ת 'קול גדול' (סימן כ"ג), וכך פסק ה'שיירי כנסת הגדולה' (בהגהת בית יוסף אות ו') – דלא סגי בראייה לצירוף, והסכים עמו ה'מחזיק ברכה' (אות ז'). וכן פסק ה'בית עובד' (בדיני הקדיש אות מ'). וכן דעת הרב 'מלכי בקודש' (דף ק"י). וכן מסקנת שו"ת 'משכנות יעקב' (סימן ע"ה) וה'מאמר מרדכי' (ס"ק י"ד) וה'חיי אדם' (כלל ל' דין א'). וכן הכריע ה'כף החיים' (אות ע"ה) שנראה להחמיר שאין ראייה מצרפת, אלא בעינן הכנסת הראש. וכן פסק ר' ברוך רפאל טולידנו זצ"ל בקישו"ע שלו.

אולם הראב"ה (ברכות קל"א) כותב, שאם רואים אלו את אלו – מצטרפים, אף אם היו בשני בתים. כדרך ששנינו בגמ' ברכות (נ.): "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואים אלו את אלו – הרי אלו מצטרפים". ומבואר בירושלמי שה"ה אף כשהחבורות בב' בתים. וכך כותב הרשב"א בדרך אפשר. וכן פסק הרב 'בית דוד' (או"ח

מפסיק ביניהם". ובנידון דידן בודאי יש שביל היחיד שמפסיק בין הבניינים. ולפענ"ד אפילו חדר המדריגות נחשב כשביל היחיד שכוחו להפסיק בין הדירות ומרפסותיהן, ובמצב כזה הראייה לא מעלה ולא מורידה. ובנוסף יתכן ויש צואת כלבים או פחי אשפה שדינם כגרף של רעי שמפסיקים בין מתפלל למתפלל. ועוד, הרי עיקר התפילה היא הכוונה, ובודאי כשמתפללים במרפסות, רבים הם מסיחי הדעת. ויתכן גם שבחלק מהמרפסות והחצירות יש מראות אסורות, ועוברים על לאו ד"לא יראה בך ערות דבר". וגם כבר שמעתי על מקרים שבהם תפילה כזו הפריע לחלק מהשכנים ופרצו מריבות בין שכנים בעקבותיה. ולכן לענ"ד יש להימנע מלהתפלל במניינים כאלה.

ויהי רצון שא-ל נורא עלילה, אשר לו העוז והממשלה, ישיב ימינו כבתחילה, ונעבדו בלבב שלם בתפילה, ברוב עם בשירה וגילה. א-להים יחוננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה. ובמהרה יחיש לנו הגאולה, וקרן ישראל תרום מעלה. אנס"ו.

מ"מ מכיון שיש פוסקים שסוברים שאפשר לצרף ב' קבוצות ע"י ראייה, והמשנ"ב הכריע שבשעת הצורך אפשר לסמוך עליהם, הנהגים כך יש להם על מה שיסמוכו. אולם במניין החצרות והמרפסות המצב שונה, שהרי לא מדובר בב' קבוצות שמצטרפות ע"י ראייה, אלא מדובר בעשרה יחידים שנמצאים כל אחד במקום אחר ומבקשים לצרף עשרה יחידים בעשרה מקומות ע"י ראייה, וצירוף כזה לא מצאנו מי שיתיר, שכן כל הפוסקים דנו בצירוף קבוצה קטנה לקבוצה גדולה ע"י ראייה, ולא על צירוף של עשרה יחידים בעשרה מקומות. ובחצירות הסמוכות זו לזו, הצירוף נעשה ע"י שרשרת של ראיות: ראובן רואה את שמעון שכנו, ושמעון את לוי הסמוך לו, וכן הלאה. וכה"ג נלע"ד שאליבא דכו"ע לא ניתן לצרף.

ועוד, שהרי בדין ב' חבורות שאוכלות בב' בתים ומקצתן רואים אלו את אלו, כותב מרן: "אם רשות הרבים מפסקת בין ב' הבתים אינם מצטרפים בשום עניין". וכתב הט"ז: "לאו דוקא דה"ר ממש, דה"ה כשיש שביל היחיד



הרב רצון ערוסי

רב העיר קרית אונו, ראש מכון מש"ה
וחבר מועצת הרבנות הראשית

מהלכות שנה מעוברת

מבוא:

ימי שנים (עשר חודשים), שהם 354 ימים לבין ימי שנה החמה, שהם 365 ימים, פער של 11 ימים, שככל שהוא יצטבר ויגדל, הוא יכול לגרום לכך שהפסח לא יחול באביב. ולכן על שלושה דברים היו מעברין את השנה. התקופה, האביב ופירות האילן. שדברים אלו קשורים לשנת החמה. ודבר זה נקבע על פי שלושה מחוזות בארץ, ארץ יהודה, עבר הירדן והגליל.

אבל יש והיו מעברים את השנה משום שהדרכים אינם מתוקנים, ואין העם יכולים לעלות ל-ס. או מפני הגשרים שנהרסו, או מפני תנורי פסחים שאבדו בגשמים, ואין להם מקום לצלות פסחיהם, ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו ל-ס.

אולם מאז חתימת התלמוד, בטל בי"ד קבוע בישראל שהיו מקדשים על פי הראייה ומעברין את השנים, ולכן קבעו חכמים את עבור החדשים ועבור השנים על פי החשבונות. ובערך כל שנתיים-שלוש יש שנה מעוברת.

ב. מבחינה הלכתית אדר שני הוא חודש אדר הסמוך לניסן

מבחינה עקרונית, אדר שני הוא זה שנחשב לחודש אדר, כי אחריו חל חודש ניסן. ולכן קריאת ארבע הפרשות, שקלים, זכור, פרה

רלה

כידוע בשנה מעוברת יש שני חודשי אדר. ודבר זה מעורר בעיות הלכתיות, כך למשל: מתי נחשב האדם לגדול המצטרף למנין לקדיש ולקדושה, כלומר מתי הנער נחשב בשנה מעוברת לבר מצוה? כמו כן מתי מסתיימת אבלות שנים עשר חודש על אביו או על אמו, ומתי היארצייט? והאם תתכן בעיה ביחס לדיני שכירות? וכן דין ארבע הפרשיות, ועוד.

א. מהי שנה מעוברת ומדוע מעברים שנה

כתב הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"ד, ה"א): "שנה מעוברת היא השנה שמוסיפין בה חודש, ואין מוסיפין לעולם אלא אדר. ועושין אותה שני אדרין. אדר ראשון ואדר שני, ומפני מה מוסיפין חודש זה? מפני זמן האביב, כדי שיהיה הפסח אותו זמן. שנאמר שמור את חודש האביב, שיהיה חודש זה בזמן האביב. ולולא הוספת החודש הזה היה הפסח בא פעמים בימות החמה, ופעמים בימות הגשמים".

לפנים בישראל, היה בית הדין הגדול שבארץ ישראל שוקד כדי לעבר את השנים. כל שהיו סיבות לעבר את השנה, ובעיקר בגלל הפער שיש בין ימי שנת הלבנה (סך כל

את המגילה באדר הראשון ונתעברה שנה – קורין אותה באדר השני. שכל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון, חוץ ממקרא מגילה, ר' אלעזר ברב יוסי אומר, אין קורין אותה באדר השני, שכל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון. רשב"ג אומר משום רבי יוסי, אף קורין אותה באדר השני, שכל מצוות שנוהגות בשני – אין נוהגות בראשון. ושווין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובזה. עכ"ל הברייתא (תוספתא, מגילה פ"א, מ"ו, ואשר הובאה ונידונה בגמרא מגילה דף ו ע"ב).

והנה לפי ר' אלעזר ברבי יוסי, אם קראו את המגילה בראשון, אין קורין אותה בשני. אבל לפי תנא קמא, ולפי רשב"ג חוזרין וקורין אותה בשני. ולכן שאלו בגמרא שם, "רשב"ג היינו תנא קמא?" ואם כן, מה ההבדל ביניהם? והשיבו: "אמר רב פפא, סדר פרשיות איכא ביניהן". שלפי תנא קמא, ברור שלכתחילה צריכים לקרוא סדר פרשיות באדר שני. אבל אם כבר קראו באדר הראשון, מה שעשו עשו, ואינם צריכים לחזור ולקרוא סדר פרשיות בשני. חוץ ממקרא מגילה, שאפילו קראוה באדר הראשון, חוזרים וקוראים אותה באדר השני. שלדעת תנא קמא, כל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון בדיעבד, חוץ ממקרא מגילה שאפילו בדיעבד שכבר קראוה באדר ראשון, חוזרים וקוראים אותה באדר שני.

ולדעת ר' אלעזר ברבי יוסי גם מקרא מגילה, בדיעבד, שקראוה באדר ראשון, אין חוזרים וקוראים אותה באדר שני, משום שלדעתו כל מצוות שנוהגות באדר שני, אם עשאו בראשון – יצא. ולדעת רשב"ג אפילו סדר ארבע פרשיות שקראו אותן באדר ראשון, חוזרים וקוראים אותן באדר שני, שכל מצוות שנוהגות בשני, שעשאו בדיעבד בראשון, חוזרים ועושים אותן בשני.

והחודש, אשר בד"כ הן נקראות בארבע שבתות מר"ח אדר או סמוך לו, ועד לר"ח ניסן או סמוך לו, לפניו, נקרא אותן בשנה מעוברת רק מפרשת ויקהל שהיא לפני ר"ח אדר שני, ועד פרשת שמיני שהיא לפני ר"ח ניסן.

ומצד הדין היה צריך להיות שגם הלכות יום י"ד באדר שהוא הפורים של הפרזים, והלכות יום ט"ו באדר שהוא הפורים של מוקפים, היו צריכות לחול רק באדר ב', שהוא אשר נחשב לחודש אדר, הואיל והוא סמוך לניסן. וכך באמת הדין ביחס לתענית אסתר, שהיא חלה בי"א אדר ב', וכל מצוות הפורים והלכותיו כאמור צריכים לחול ביום י"ד אדר ב' לפרזים, וביום ט"ו אדר ב' למוקפים. אלא שבענין זה יש שוני, שגם ימי י"ד אדר א' וט"ו אדר א' אסורים בהספד ותענית. ונהגו שגם אין אומרים בהם תחנון. ויש שנהגו שאפילו יום לפניו לא אומרים בו תחנון. וכן כשיום ט"ו אדר א' חל בשבת. הרבה מקהילות ישראל נהגו שלא לומר צדקתך צדק. וכתבו התוספות (מגילה דף ו ע"ב, ד"ה רבי אלעזר ברב יוסי), שאין להחמיר לקיים שמחה ומשתה באדר ראשון.

ג. טעו וקראו ארבע הפרשיות באדר ראשון

אולם התעוררה שאלה הלכתית לגבי ציבור שטעו וקראו סדר ארבע פרשיות באדר א', אם יצאו ידי חובתם, או שהם צריכים לחזור ולקרוא את הארבע פרשיות באדר השני.

ובעיה זו כבר התעוררה בימי התנאים, הואיל והם היו מעברים את השנה, בתוך השנה, לא לפי חשבון, כמו בימינו, אלא לפי הצרכים. ונאמרו דעות שונות. במסכת מגילה (דף ו ע"ב) שנינו בברייתא, "קראו

אותם באדר ראשון חוזרים וקוראים אותן באדר שני. ולכן, מרן ר"י קארו ב"דק הבית" הכריע, שהנוסחה האמתית בדברי הטור היא, שאם קראו סדר פרשיות באדר ראשון, חוזרים וקוראים באדר השני.

אולם הרמ"א (דרכי משה שם, ס"ק ז), צידד דוקא בנוסחאות האחרות, לפיהן ר' יעקב בעל הטורים חילק בין מקרא מגילה ובין ארבע פרשיות, שלגבי ארבע פרשיות שקראום באדר ראשון שאינם צריכים לחזור עליהן באדר שני, ושכן כתב הרא"ש, אביו של רבינו יעקב, ושכן כתב מהר"א מפראג.

אבל דוקא ר' יואל סירקיש (הבית חדש, שם), צידד כמרן בית יוסף, שהנוסחה האמתית שבטור היא זו, שהיא תואמת את הכרעת ההלכה בגמרא, הכרעתו של ר' יוחנן כרשב"ג, שגם לענין ארבע פרשיות, כמו מקרא מגילה, אם קראום באדר ראשון חוזרים וקוראים אותן באדר שני. הרב בית חדש הביא את דברי הרא"ש על הסוגיא, והראה שבדברי הרא"ש יש אי בהירות, ובשל אותה אי בהירות נפלו הספיקות וחילופי נוסחאות בדברי בנו ר' יעקב בספרו הטור. אך לבסוף הבית חדש ביאר את דברי הרא"ש כמסקנת הגמרא, שגם ארבע פרשיות שקראום באדר ראשון חוזרים וקוראים אותן באדר שני.

ואכן הרשל"צ הגר"ע יוסף הכריע, שאם טעו וקראו סדר פרשיות באדר ראשון, שהם לא יצאו ידי חובתם, וצריכים לחזור ולקרוא באדר שני.

לפי זה דומה, שצריכים לעורר דבר זה בקרב הציבור, כדי שלא יקלעו בני אדם למחלוקת רבתי כזו. כי בעוונותינו, יש בתי כנסיות, שאין להם יודעי הלכה ועלולים לטעות. ולכן חברך חברה אית ליה, וחברא דחברך – חברה

ולפי זה, דעתו של רשב"ג ודעתו של ר' אלעזר ברבי יוסי הן מנוגדות, שר"א מכשיר כל המצוות שנעשו באדר ראשון. ורשב"ג פוסל כל המצוות שנעשו בראשון ומצריך לעשותן בשני. ואמר רבי חייא בר אבין בשם רבי יונה שהלכה כרשב"ג, שגם סדר ארבע פרשיות שקראום באדר ראשון חוזרים וקוראים אותן באדר השני.

אולם הרמב"ם (מגילה פ"ב, מ"ב), כתב: "קראו את המגילה באדר, ואחר כך עברו בית דין את השנה, חוזרין וקוראין אותה באדר השני בזמנה". ומשמע, שפסק כתנא קמא, שהרי הוא לא זכר את סדר ארבע פרשיות. וכתב הבני שמואל, שכוונת הרמב"ם גם לסדר ארבע פרשיות, אלא שהרמב"ם קיצר. אך לענ"ד דבר זה עדיין צ"ע.

ואמנם, ר' יעקב בעל הטורים (או"ח, סוף סי' תרפח), כתב: "קראה באדר ראשון, ואח"כ ראו לעבר השנה קורין אותה באדר שני. אבל הפרשיות שעשו באדר ראשון אין צריך לחזור לעשותן בשני".

ומרן הרב יוסף קארו תמה בספרו בית יוסף על הטור, על שום מה כתב בספרו, אם קראו באדר ואח"כ עיברו את השנה, הרי בימינו נוהגים על פי החשבון ולא מעברים את השנה בתוך השנה, שהרי רבינו יעקב בעל הטורים אינו כהרמב"ם שמביא את ההלכות העתידות לנהוג בימות המשיח? ותירץ שכוונת ר' יעקב בעל הטורים, שגלמד מדין זה לענין שאם טעו וקראו באדר הראשון. ומאוחר יותר מרן הרב יוסף קארו חזר בהגהותיו "בדק הבית", ותמה על בעל הטורים, מדוע פסק כתנא קמא, שהבדיל בין מקרא מגילה ובין סדר פרשיות. הרי בגמרא, ר' יוחנן פסק הלכה כרשב"ג, שגם מקרא מגילה וגם סדר פרשיות, אם קראו

אית ליה, כדי לעורר ולמנוע טעות.

ד. יום פטירת משה רבינו ויום היארציט בשנה מעוברת¹

ומכאן, אנו מגיעים למחלוקת בענין דומה, בענין התענית בשבעה באדר יום פטירת משה רבינו, שאולי אינו שכיח לרבים, אבל יש בלימוד ענין זה, כדי ללמדנו על הבעיות הלכתיות שיש בשנה המעוברת. במיוחד שיש לו השלכה גם לקביעת יום היארציט. כלומר יום השנה לפטירת אב או אם, שהוא מנהג שאין לו שורש בתלמוד.

ומרן הר"י קארו כתב בשו"ע (או"ח סתק"פ, א-ב), ימים שאירעו בהם צרות לאבותינו ושראו להתענות בהם, בין אותם ימים הוא מנה את יום שבעה באדר שבו מת משה רבינו ע"ה.

ולכן, מטבע הדברים, יש ספק אימתי מתענים בשנה מעוברת, בשבעה באדר הראשון או בשבעה באדר השני? ולכאורה, לא היה צריך להיות ספק בדבר. שהרי כבר אמרנו, שבשנה מעוברת אדר שני הוא זה שנחשב לאדר. ואם כן פשוט, שיום פטירת משה רבינו בשנה מעוברת הוא שבעה באדר השני.

אולם, הספק התעורר בגלל שיש מחלוקת תנאים (ילקוט שמעוני יהושע, ה), אימתי נפטר משה רבינו. שלדעת ר' יהושע ור' אליעזר, אותה שנה היתה שנה פשוטה, לא מעוברת, ולדעת ר' אלעזר המודעי, היא היתה שנה מעוברת. ולכן לדעת ר' יהושע, משה רבינו נפטר בשבעה באדר בשנה פשוטה.

ולדעת ר' אליעזר משה רבינו נפטר בשבעה בשבט בשנה פשוטה. ולדעת ר' אלעזר המודעי משה רבינו נפטר בשבעה באדר ראשון בשנה מעוברת.

ואם כן מרן בשו"ע אימץ את דעת ר' יהושע, שמשה רבינו נפטר בשבעה באדר בשנה פשוטה. ולכן לדעת שאילת יעבץ (ח"א, קיז), צריכים להתענות בשבעה באדר שני, בשנה מעוברת, כי הוא האדר האמיתי. אלא שהוא ציין שסוגיין דעלמא להתענות בראשון. וכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק טו). שיש מחלוקת בענין זה, ושסוגיין דעלמא להתענות בראשון. אך הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחיה דעת ח"א, פג), הכריע שצריך להתענות באדר השני שהוא אדר העיקרי.

אך בספר ילקוט יוסף מועדים לבנו הרב יצחק, שבו הוא מביא את הכרעות אביו, כתב (בעמ' רעד) כדלקמן: "כשהשנה מעוברת, יש נוהגים להתענות ביום שבעה באדר ראשון, ויש נוהגים להתענות ביום שבעה באדר שני, והמנהג האחרון יותר נכון להתענות באדר שני. וכן יש לעשות הלימוד בליל שבעה באדר שני. וטוב לעשות הלימוד גם בשבעה באדר ראשון, וגם בשבעה באדר שני". הרי שלענין לימוד הוא חש לשתי השיטות והמליץ שיקיימו הלימוד בשני האדרים בבחינת יגדיל תורה ויאדיר.

ומענין זה אנו באים לקביעת יום היארציט בשנה מעוברת, שלפי הרב עובדיה יוסף שאם האב או האם נפטרו באדר בשנה פשוטה, יום השנה הוא באדר השני שהוא אדר העיקרי. ואם האב או האם נפטרו בשנה מעוברת, הרי שאם נפטרו באדר ראשון, יום השנה בשנה מעוברת הוא באדר ראשון. ואם הם נפטרו באדר שני בשנה מעוברת, יום השנה יהיה

(1) (הערת המערכת): ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בשקו"ט בזה, לקו"ש חכ"ו ע' 204.

אדר שני בשנה מעוברת.

אלא שצריכים אנו לומר, שהרב עובדיה יוסף פסק כפי הכרעת הבית יוסף (או"ח תקסח), שהביא את דעת מהרי"ו שאם האב נפטר באדר בשנה פשוטה, יום השנה בשנה מעוברת הוא באדר שני, ושכן פסק בשו"ע (או"ח, תקסח, ז). אבל הרמ"א בהגהתו על השו"ע (תקסח, ז), פסק כמו מהרי"ל, שיום השנה הוא באדר ראשון.

וכל זה דוקא ביום השנה שלאחר השנה הראשונה, אבל בשנה הראשונה, הכלל הוא, שהאבילות על האב ועל האם היא שנים עשר חודש, וכן ענין הכפרה.

ולכן, אם האב או האם נפטרו בניסן בשנה פשוטה, או באייר או בסיון וכן הלאה, ושנה שאחריה היא שנה מעוברת, האבילות תסתיים אחרי שנים עשר חודש, כלומר אם נפטר אשתקד בניסן, האבילות תסתיים באדר שני, ואם נפטר באייר, לשנה הבאה המעוברת האבילות תסתיים בניסן, וכן הלאה. ולפי זה יקבע יום הפטירה שלאחר שנה ראשונה. ולכן אם האב נפטר לדוגמה בעשרים ושלשה בניסן בשנה פשוטה, ולאחריה היתה שנה מעוברת, יום השנה יהיה עשרים ושלשה באדר שני, ואז גם יסתיימו שנים עשר חודש לאבילות.

ה. יום הבר מצווה בשנה מעוברת

מה דינם של הללו שנולדו בשנה מעוברת. מתי הם נהיים ברי מצווה?

איתא בשו"ע הלכה שעל פניה לכאורה היא נראית משונה. וכך נאמר (שו"ע, או"ח, נה, י): "אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון בשנה

מעוברת, ונער אחד נולד באדר שני באחד בו. ושנת י"ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ"ט לאדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג, להיות בן י"ג שנה. ואותו שנולד אחריו, באחד באדר השני יהיה בן י"ג שנה, כיון שהגיע אחד באדר של שנת י"ג".

לכשנשים לב, הגדול נהיה צעיר, והצעיר נהיה גדול. שהנולד בכ"ט אדר ראשון הוא יותר גדול מזה שנולד באחד באדר שני, ביום או יומיים, ובכ"ז בשנת הי"ג, אם לא היתה מעוברת, הגדול, זה שנולד בכ"ט אדר ראשון, יהיה בר מצוה רק בכ"ט באדר, בשנה פשוטה, והצעיר, זה שנולד בא' באדר שני, הוא יהיה בר מצוה בא' אדר בשנה פשוטה, כלומר עשרים ותשעה ימים לפני שחבירו, שנולד יומיים לפניו, יהיה בר מצוה. הלוא דבר הוא.

וחדושו יש בהלכה זו, וכבר עמד על כך המשנה ברורה (שם, ס"ק מד). שהיה עולה בדעתנו לומר, שזה שנולד בכ"ט אדר ראשון בשנה מעוברת, הוא כאילו נולד בכ"ט בשבת בשנה פשוטה. ואם כן, כיון ששנת הי"ג היא שנה פשוטה, אם כן זה שנולד בכ"ט באדר ראשון יהיה בר מצוה בכ"ט בשבת, וזה שנולד באחד באדר שני, יהיה בר מצוה באחד באדר, ואז הכל היה בא על מקומו בשלום, שהגדול ביומיים, יקדים להיות בר מצוה ביומיים, והקטן ביומיים, יתאחר מלהיות בר מצוה ביומיים, ובכל זאת איננו אומרים כך. אלא זה שנולד בכ"ט באדר ראשון, כיון שלידתו קשורה עם חודש שנקרא אדר, אף שאינו אדר המקורי, אבל הוא אינו חודש שבט, כי חודש שבט כבר חלף. לכן בהיותו בר מצוה בשנה פשוטה, לא נקדים את היותו בר מצוה לכ"ט שבט, אלא הוא יהיה בר מצוה בכ"ט באדר למרות שהצעיר ממנו שנולד באחד באדר שני, כבר יהיה בר מצוה באחד באדר. וכך

יום אחד באדר של השנה הבאה, עלתה לו שנה. זה שמכר לו בחמשה עשר של אדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה".

הנה כי כן, הבית שנמכר ראשון באדר ראשון, תקופת גאולתו היתה צריכה להסתיים לפני שתסתיים תקופת הגאולה של הבית שנמכר באחד לאדר השני. ובכל זאת, לפי ההלכה, תקופת גאולתו של הבית שנמכר מוקדם, ב"ט אדר ראשון מסתיימת יותר מאוחר מן התקופה של הבית שנמכר מאוחר יותר בא' באדר השני. והלכה זו דומה ממש לחידושו של בעל ספר האגור, בענין בר מצוה. ואכן, הרמב"ם פסק הלכה זו בענין גאולת הבתים, הנ"ל (שמיטה ויובל פ"ב, ה"ו).

ז. דין בכור בהמה טהורה ושנה מעוברת

כן הוסיפו שם בגמרא: "וא"ר אבא בר ממל, נולדו לו שני טלאים, אחד בחמשה עשר של אדר הראשון, ואחד באדר השני, זה שנולד באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה, עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה".

כלומר שבכור בהמה טהורה, לפי ההלכה, יש לאכלו בתוך שנתו. אם היה תמים, בלי מום, מקריבים אותו כקרבן שלמים בתוך שנתו, מיום השמיני ללידתו. והלכה זאת, כמוכן בזמן שבית המקדש קיים. ואם היה בעל מום, בתוך שנתו מיום שנולד בו המום. ועל כך נאמר בגמרא, שאם לאדם אחד נולדו שני טלאים, ושניהם בכורות לאמותיהם. טלה אחד נולד בחמשה עשר באדר ראשון, וטלה שני נולד באחד באדר השני, שהשנה

שהנולדים בשני אדרים, הם יהיו בר מצוה באותו חודש אדר, אם היתה שנה פשוטה, כי שניהם היו קשורים לאותו חודש אדר, כשנולדו.

ו. דין גאולת בתים בשנה מעוברת

אכן, חידוש מעניין יש בהלכה זו. ולכן יש לבדוק את המקור להלכה זו.

מזן ר"י קארו הביא בספרו בית יוסף (שם) את דברי האגור, שהוא שכתב את ההלכה הזו בענין קביעת מועדי בר המצוה למי שנולד בכ"ט אדר ראשון לבין זה שנולד באחד באדר שני. אבל הבית יוסף נתן להלכת האגור מקור תלמודי ממסכת ערכין (לא, ב), שם דנו בדין גאולת בית בעיר המוקפת חומה, שהמוכר בית בעיר המוקפת חומה, יש לו למוכר אפשרות לגאול את הבית במשך שנים עשר חודש מיום שמכר, ואפילו ביום שמכר. כל אימת שירצה לגאול ביתו, בתוך תקופה זו, עליו לתת לקונה את מלוא כספו, וגואל את ביתו. אם המוכר לא גאל את ביתו בתוך שנים עשר חודש, הבית נחלט לקונה. ובסוגיא שם אמרו, שמאחר והתורה כתבה, "עד מלאת לו שנה תמימה" (ויקרא כה, ל), בכך התורה ריבתה את חודש העיבור. כלומר שיש למוכר אפשרות לגאול את ביתו, במשך שנה תמימה מיום שמכר. ולכן אם אותה שנה היתה מעוברת, המוכר מרוויח את חודש העיבור, ויש לו למעשה שלושה עשר חודשים, שבהם הוא יוכל לגאול את ביתו.

אולם, בגמרא (שם) הוסיפו: "אמר רבי אבא בר ממל, מכר שני בתי ערי חומה, אחד בחמשה עשר באדר ראשון, ואחד באחד באדר השני, זה שמכר לו באדר השני, כיון שהגיע

לאיסורי עריות ולדיני אישות. הלוא אלה דברי הרמב"ם (אישות, ב, כא): "כל השנים האמורות בכך ובבת ובערין ובכל מקום אינן, לא שני הלכנה, ולא שני החמה, אלא שנים של סדר העבור, שהן פשוטות ומעוברות, כמו שבית דין קובעין אותן. כמו שבארנו בהלכות קדוש החודש. ובאותן השנים מונין לכל דברי הדת".

סיכום ביניים:

א. כל הלכה הקשורה עם שנה או מספר שנים אינה מבחינה בין שנה פשוטה ובין שנה מעוברת. לא תהא נחשבת שנה, אלא אם כן שלמו חרשי אותה שנה, שנים עשר חודשים בשנה פשוטה, ושלושה עשר חודשים בשנה מעוברת.

ב. ילודים שנולדו בשנה מעוברת, בין אלה שנולדו באדר ראשון, או שנולדו באדר שני, הרי תום השנה של כל אחד מהם בשנה פשוטה הוא באדר בלבד, ולכן נוצר מצב שהצעיר כאילו מתבגר לפני המבוגר, והמבוגר מגיע לגיל בגרות אחרי הצעיר. ובכך יש נפקות לגיל הבר מצווה.

ג. ילודים שנולדו בשנה מעוברת, זה באדר ראשון וזה באדר שני, אם בגרותם, כלומר גיל הבר מצווה שלהם יהא בשנה מעוברת, זה שנולד באדר ראשון, מועד היותו בר מצווה באדר ראשון. וזה שבאדר שני, מועד היותו בר מצווה באדר שני.

ד. ילודים שנולדו באדר בשנה פשוטה, ומועד היותם בר מצווה חל בשנה מעוברת, הרי החודש שבו הם יהיו ברי מצווה הוא באדר שני, שהוא האדר העיקרי.

של השני מסתיימת באחד באדר לשנה הבאה, והשנה של הראשון, שנולד בחמשה עשר באדר ראשון, תהיה יותר ארוכה והיא תסתיים בחמשה עשר באדר של שנה פשוטה שלאחריה. וכן פסק הרמב"ם (בכורות פ"א, הי"ב). וכן פסק מרן ר"י קארו בשו"ע (יו"ד שו, יא). וכתב הט"ז (שם, ס"ק ח): "מזה יש ללמוד גם כן לענין שני ילדים שנולד אחד בט"ו באדר הראשון, והשני נולד בר"ח אדר שני, ובשנת הי"ג אין עיבור, דנעשה השני בר מצווה קודם לראשון, כמו כאן". וכן כתב הש"ך (שם, ס"ק טז), "הוא הדין כשאר דברים, דינא הכי כמו שנתבאר באורח חיים (נה, י) לענין שני נערים. ע"ש".

כלומר, הש"ך התייחס במפורש לדברי האגור שנפסקו להלכה בשו"ע אורח חיים. ולכן בספר נקודת הכסף (שם) הגיה על הט"ז שממנו משתמע שהוא מחדש את ההלכה בענין הבדלי מועדי הבר מצווה לנערים שנולדו אחד בכ"ט אדר ראשון, ואחד באחד באדר השני, וכך כתב (שם): "כבר קדמו האגור בזה. ומביאו הבית יוסף בש"ע בא"ח, סימן נ"ה". יש לציין, שגם בית הלל (על השו"ע שם), השווה בין דיני הטלאים הבכורות, לדין שנפסק בשו"ע (או"ח, נה, י), לענין הבר מצווה.

הנה כי כן, שההלכה של האגור, בענין קביעת מועד הבר מצווה, לגבי ילדים שנולדו בשנה מעוברת, מקורה הוא תלמודי, בדין הבכורות, ובדין בתי ערי חומה.

כמו כן, עלינו לציין, שמבחינה הלכתית עקרונית יש להתייחס לשנה, בתור שנה אחת, בין אם השנה היא שנה פשוטה, ובין אם השנה היא שנה מעוברת. ועקרון זה הוא חשוב לגבי הרבה דינים. ולא רק לגבי המצוות, אלא

ח. שכירות דירה ומלמד בשנה מעוברת

שיטת המשנה והרמב"ם:

כתב הרמב"ם (הל' שכירות פ"ז, ה"ב) "המשכיר בית לחבירו לשנה, ונתעברה השנה – נתעברה לשוכר. השכיר לחדשים – נתעברה למשכיר. הזכיר לו חדשים ושנה, בין שאמר לו דינר לחודש, שנים עשר דינר לשנה, בין שאמר לו, שנים עשר דינר בשנה, דינר בכל חודש, הרי חודש העבור למשכיר. שהקרקע בחזקת בעליה, ואין מוציאין דבר מיד בעל הקרקע, אלא בראיה ברורה".

ואליבא דאמת דברי הרמב"ם הם כמעט העתקה מדרייקת של לשון המשנה (ב"מ פ"ח, מ"ח): "המשכיר בית לחבירו לשנה, נתעברה השנה – נתעברה לשוכר. השכיר לו לחדשים, ונתעברה השנה – נתעברה למשכיר".

ולפי פשטות דברי המשנה ודברי הרמב"ם, שאם המשכיר השכיר בית לשוכר לשנה, ולא משנה הדבר אם אמר לו, לשנה זו או לשנה אחרת, או לשנה סתם. ולא משנה הדבר, אם המשכיר השכיר בית לשוכר בראשית השנה, או בכל עת בשנה, כל שבתוך שנת השכירות יש חודש עיבור, השוכר מרויח את חודש העיבור, הואיל והוא שכר לשנה, והדמים שהוא שילם למשכיר, הם עבור שנה, בין אם שנים עשר חודשים או שלושה עשר חודשים.

שיטת הרשב"א:

אולם הרשב"א (שו"ת ח"ב, רצד), לא כך סבר: "אבל אני אומר להלכה, שכל שנה סתם אינה אלא כשנים הפשוטות, שהם הרוב. ואין חודש העיבור בכלל, אלא בבא בתחילת

השנה, ואמר שנה זו. שהרי במוכר בית בבתי ערי חומה, לא נתרבה חודש העיבור, אלא מיתורא דקרא, דכתיב, עד מלאות לו שנה תמימה, ואמרינן תמימה לרבות חודש העיבור, והדברים עתיקים, וכתבתים בארוכה בנדרים, פרק קונם י"ן".

כלומר, לדעת הרשב"א, כל אימת שאדם אומר שנה סתם, הוא מתכוון לשנים עשר חודשים, משום שרוב השנים הן פשוטות, שהן בנות שנים עשר חודשים. ולכן, לדעת הרשב"א, משכיר שהשכיר בית לשוכר לשנה סתם, דעתו היא רק לשנים עשר חודשים, ולא יותר. ואם השוכר דר בחודש העבור, והיינו חודש שלושה עשר, חייב לשלם למשכיר עבור חודש זה. והרשב"א ביסס סברתו זו מן העובדה, שבענין גאולת בתים שבערים המוקפות חומה, חודש העיבור נתרבה מכח רבוי בפסוק, בגין העובדה שהתורה הדגישה, עד מלאות לו שנה תמימה, משמע שבלי הריבוי, סתם שנה היא שנים עשר חודשים.

ולבטח ישאלו השואלים, ומה יעשה הרשב"א עם המשנה בענין שכירות בתים? ועל כך השיב הרשב"א, שנראה לו, שהמשנה מתכוונת רק למשכיר שהשכיר את הדירה בתחילת השנה, ואמר לשוכר שהוא משכיר לו לשנה זו. אז ורק אז, חודש העיבור הוא לטובת השוכר. כי מאחר והוא השכיר לו בתחילת השנה ואמר לשנה זו. הרי בודאי שהוא התכוון לאותה שנה שהיא מעוברת.

אבל מקרה כזה הוא נדיר, שמשכיר משכיר דוקא בתחילת השנה בתשרי, ואומר לשנה זו. והרשב"א עצמו נמנע מלהורות את דבריו הלכה למעשה. וכך הוא סיים את דבריו הנ"ל: "ואתה דרוך הדרך אשר דרכו בה הראשונים נ"ע. ועוד דאפוקי ממונא הוא, ולראשונים

שאמרו שנתעברה לשוכר, ואין מוציאין מידו, שומעין".

כלומר שהרשב"א המליץ לשואל שיפסוק למעשה כהרמב"ם, שבכל מקרה שהמשכיר השכיר בית לשוכר לשנה בין שיאמר לשנה זו, בין שיאמר לשנה אחת, בין שאמר לשנה סתם, בין שהשכיר בראשית השנה, ובין באמצעיתה חודש העיבור הוא לשוכר. ואם השכיר לחדשים, וקבע דמי שכירות לכל חודש, שחודש העיבור הוא לטובת המשכיר, והלכה זו היא לכל הדעות. ומאחר והרשב"א לא הורה למעשה כדעת עצמו. מרן ר"י קארו בב"י (ח"מ, שיב) תמה על הטור, שהביא את דעת הרשב"א כדעה חולקת. ולכן מרן ר"י קארו פסק בשו"ע (ח"מ שיב, טו), כהרמב"ם.

ובאמת שהסמ"ע (שם, ס"ק כג), כתב, שאכן מרן ר"י קארו פסק כהרמב"ם. וכן נראה שזו דעת הרמ"א, ששתק שם ולא הגיה. אלא שהסמ"ע בעצמו סבור, שאם המשכיר השכיר את הדירה לשוכר בתחילת השנה ואמר לשוכר, לשנה סתם או לשנה אחת, ולא אמר לשנה זו, שאז בודאי כוונתו, לשנים עשר חדשים, ולא לשנה מעוברת, שהרי יכל לומר לשנה זו. כלומר שהסמ"ע חשש לשיטת הרשב"א.

לפי זה נוכל לסכם:

א. לדעת הרמב"ם והשו"ע, כל משכיר שהשכיר דירה לשוכר, לשנה. בין שאמר לשנה סתם, או שאמר לשנה אחת, או שאמר לשנה זו, בין שהשכיר בתחילת שנה, ובין באמצע השנה, השוכר הרוויח את חודש העיבור.

ב. לדעת הסמ"ע, אם משכיר השכיר לשוכר דירה בתחילת שנה מעוברת, ואמר לו לשנה

סתם או לשנה אחת, ולא אמר לו לשנה זו, השכירות היא רק לשנים עשר חדשים כמו הרשב"א. ועל השוכר לשלם למשכיר את חודש העיבור, אם הוא דר גם בחודש העיבור.

ג. אם המשכיר אמר לשוכר שהוא משכיר לו את הדירה לכך וכך חדשים, לפי סכום כזה וכזה לכל חודש, הרי שהמשכיר הרוויח את חודש העיבור, ועל השוכר לשלם לו את חודש העיבור, הואיל והתחייב לפי כל חודש.

ד. אם המשכיר אמר לשוכר, שהוא משכיר לו את הדירה בסך כך וכך לשנה, שהוא סכום כזה וכזה לחודש, בלשון כפול זה, שיש בו התייחסות לשנה והתייחסות לחדשים, ולכן יש ספק אם נכריע לפי החדשים, ואז חודש העיבור לטובת המשכיר, או שנכריע לפי השנה, ואז חודש העיבור הוא לטובת השוכר, ומחמת ספק זה, הרי כשמדובר בשכירות דירות, בעל הדירה נחשב למוחזק. אף שהשוכר דר בדירה, והשוכר הוא המוציא ממנו, לכן עליו הראיה, ולכן חודש העיבור הוא לטובת המשכיר.

ומכאן, שאם מדובר בשכירות רכב, שהוא דבר המטלטל, אם הסכם השכירות התייחס גם לשנה וגם לחדשים, הרי שכיון שיש ספק, על המוציא מחבירו להביא ראיה. ואם השוכר הוא שמחזיק את הרכב, חודש העיבור הוא לטובתו.

וכתב הרמ"א (שם): "אבל מי ששכר מלמד לבנו, ואמר לו לשני לשונות כאלו, והמלמד למד עימו חודש העיבור, אין צריך לשלם לו חודש העיבור".

כלומר, אם אב שכר מלמד לבנו, וקבע לו כך וכך לשנה, וסכום כזה וכזה לחודש, הרי מאחר ונאמרו שני לשונות, ויש ספק

חודש העיבור. והקצות הוסיף דין חשוב, שכל זה דודאי כשכבר המלמד לימד את חודש העיבור, או המשרת שירת בחודש העיבור. אבל אם המלמד, או המשרת עבדו שנים עשר חודש, רשאי המלמד או המשרת שלא לעבוד חודש שלושה עשר, אלא אם כן האב או המעביד, יתחייב לשלם להם עבור החודש השלשה עשר.

יש להעיר הערה הלכתית חשובה, שכל הדינים שאמרנו, הם דוקא בהסכמי שכירות שנעשו לפי התאריך העברי. אבל כל הסכמי השכירות שנעשו לפי התאריך הלועזי, לא שייך כלל חודש עיבור. שהרי כתב בעל ערוה"ש (חור"מ, שי"ב, כו): "ואם השכירו לחדשי החמה כפי חשבון האומות, אין כאן עיבור, דעיבור אינו אלא בחדשי הלבנה, כפי חשבון ישראל, והעיבור הוא השלמה לחדשי החמה".

ט, א. כתיבת התאריך בשטרות בשנה מעוברת

מצויים אנו בשנה מעוברת, והחודש הזה ידוע כחודש אדר ראשון. ולכן נעסוק היום בשאלה: כיצד יש לכתוב את התאריך בשטרות, חוזים, צ'קים, כתובות וגיטין? האם אדר א' או אדר ראשון, או אדר סתם. או אולי שבט שני? וכיצד יש לכתוב את החודש הבא: אדר שני, אדר ב', או אדר סתם, או אולי ניסן ראשון? והאם יש נפקות הלכתית אם התאריך של חודש זה או של החודש הבעל"ט לא נכתב כהלכה?

ט, ב. כתיבת התאריך בשטרות בחודשים חסרים ומלאים

יש לציין שבעיה כזו מתעוררת לא רק

בכוונתם, והמלמד לימד את הבן גם בחודש העיבור, שבגלל הספק, האב פטור מלשלם למלמד עבור חודש העיבור.

הסבר הקצות בדברי הרמ"א:

ובעל קצות החושן (שם, ס"ק ה), כתב, שמקור דברי הרמ"א הם תשובת הרשב"א (ח"א, תרמה), והרשב"א באותה תשובה הבחין בין שכירות דירות ובין שכירות מלמדים, בשלוש אבחנות: אבחנה ראשונה – משום שבשכירות דירות אנו אומרים קרקע בחזקת בעליה עומדת. אבחנה שנייה – משום שהמלמד לימד את הבן על דעת עצמו. אבחנה שלישית – שהמלמד בן חבירו שלא מדעת האב, אין האב חייב לשלם. וקצות החושן דחה את האבחנה הראשונה, וקבע, כי כמו שאנו אומרים שהקרקע בחזקת בעליה עומדת, הרי גם המלמד בחזקת עצמו הוא עומד.

ובאשר לאבחנה השלישית – שהמלמד את בן חבירו תורה שלא מדעת האב, אין האב חייב לשלם למלמד, הביא קצות החושן את דעת המרדכי, שהוא מחייב את האב לשלם למלמד, משום שהמלמד שלימד את בן חבירו, בלי דעת האב, הוא כיורד לשדה חבירו בלי רשות ונטעה. והרמ"א (חור"מ שלה, א) הביא גם את דעת המרדכי וגם את דעת הרשב"א. ולכן לדעת הקצות, הרמ"א, בעניננו הביא את דברי הרשב"א בשל האבחנה השנייה, שהשוכר דירה שהשתמש בחודש העיבור בלי רשות חייב לשלם, אבל מלמד שלימד את הבן בלי רשות, אין האב חייב לשלם לו.

ולדעת הקצות, דין זה הוא גם במעביד ששכר משרת לשנה, ואמר לו שיתן לו כך וכך לשנה, לפי כך וכך לחודש, שמחמת הספק, אין המעביד חייב לשלם לשוכר עבור

ונתעברה השנה, אסור בה ובעיבורה עד ראש אדר, עד ראש אדר הראשון, עד סוף אדר, עד סוף אדר השני".

ובתוספתא ב"מ (ליברמן, ח, לא): "נתעברה שנה, זה אומר (=המשכיר) עד אדר ראשון, וזה אומר (=השוכר) עד אדר שני, חולקין ביניהן". ואמנם הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ד, ה"א) כתב: "שנה מעוברת היא שנה שמוסיפין בה חודש. ואין מוסיפין לעולם, אלא אדר, ועושין אותה שני אדרין. אדר ראשון ואדר שני".

ומכאן שהדבר הכי טוב הוא שיכתבו בשטרות השונים, וכן בכתובות ובגיטין, באדר הראשון – אדר הראשון, ובאדר השני – אדר השני, כלשון המשנה. השאלה שמתעוררת היא, מהו הדין כשכותבים אדר סתם בשנה מעוברת? בגמרא בנדרים (סג, ע"א) הובאה מחלוקת תנאים, כשבני אדם אומרים אדר סתם, בשנה מעוברת, למה הם מתכוונים. האם לאדר ראשון, או לאדר שני. וככה דייקו בגמרא, שם, על המשנה בנדרים, שם: "אלמא סתמא דאדר דקאמר, ראשון הוא. לימא מתניתין, רבי יהודה היא. דתניא, אדר הראשון כותב (=בשטר) אדר הראשון, אדר שני כותב (=בשטר) אדר סתם, דברי ר"מ. ר' יהודה אומר, אדר הראשון כותב סתם. אדר שני, כותב (=בשטר) תיניין".

כלומר שלפי ר"מ, אדר סתם הוא אדר שני. ולפי ר' יהודה, אדר סתם הוא אדר ראשון. והר"ן על נדרים (דף סג, ע"ב) סיכם את הסוגיה בדברים הבאים: "ולענין הלכה, כיון דקיי"ל (עירובין מו, ע"ב) דר' מאיר ורבי יהודה הלכה כר' יהודה נקטינן, דסתמא, דאדר ראשון משמע. הילכך, מי שעומד באדר שני, וכותב אדר סתם, השטר מוקדם ופסול.

בשנה מעוברת, אלא בכל שנה, משום שבכל שנה יש חודש חסר בן עשרים ותשעה ימים. ויש חודש מלא בן שלושים יום, שהוא למעשה חודש מעובר. וכשהחודש הוא חסר, מיד בתום עשרים ותשעה ימים למחרתו, חל ר"ח יום אחד בלבד, והוא ראשון לחודש הבא. אבל כשהחודש הוא מלא, נוהגים אנו בשני ימי ר"ח. היום הראשון של ר"ח, הוא יום השלושים של החודש היוצא. והיום השני של ר"ח, הוא היום הראשון של החודש הנכנס. ואם כן כשיש חודש מלא, דהיינו מעובר, מתעוררת השאלה כיצד יש לכתוב בשטרות בכתובות ובגיטין, ביום ראשון של ר"ח, האם צריך לכתוב יום שלושים לחודש שבט, שהוא יום ר"ח ראשון של חודש אדר ראשון? או שמא די לכתוב יום שלושים לחודש שבט, בלי לציין שהוא ר"ח? או לציין שהוא יום ר"ח ראשון של חודש אדר ראשון, ולא יותר מכך? וכן כיצד יכתבו בשני, האם יום ר"ח שני, שהוא ראשון לחודש אדר ראשון או שיש לכתוב רק ר"ח שני לחודש אדר ראשון, או שיש לכתוב רק יום ראשון לחודש אדר ראשון, ולא יותר מכך. אלא שבענין זה לא נעסוק עתה.

ט, ג. כתיבת התאריך בשטרות בחודש אדר ראשון ושני

ובכן, מן המשנה אנו למדים, שהתנאים קראו לחודש הראשון אדר ראשון, לא שבט, ולחודש השני, אדר שני, לא ניסן (מגילה פ"א, מ"ד): "קראו את המגילה באדר הראשון, ונתעברה השנה, קורין אותה באדר השני. אין בין אדר הראשון לאדר השני, אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים". וכן הוא בתוספתא (מגילה פ"א, ו) ובמשנה (נדרים פ"ח, ה): "קונם יין שאיני טועם השנה,

שאם הנודר ידע שהשנה מעוברת, ואסר על עצמו את היין עד ראש אדר, שהאיסור חל עד ראש חדר אדר שני, כלומר שהרמב"ם פסק כר' מאיר, שסתם אדר הוא אדר שני.

ובאמת שדברי הרמב"ם גרמו לראב"ד להשיג על דבריו. והראב"ד גילה לנו שיש במשנה ובגמרא שתי נוסחאות: האחת, שאם נדר עד ר"ח אדר, שהוא אסור ר"ח אדר ראשון. ואם נדר עד סוף אדר, שהוא אסור עד סוף אדר שני. והיא הנוסחה שאותה אימץ הרמב"ם. אבל הנוסחה השנייה, שאם נדר עד ר"ח אדר, הוא אסור עד ר"ח אדר ראשון, ואם נדר עד סוף אדר, שהוא אסור עד ר"ח אדר ראשון. ונוסחה זו מצאה חן בעיני הראב"ד, ואותה הוא אימץ. וזאת משום שלדעתו כשיש מחלוקת בין ר"מ ור' יהודה, הלכה כר' יהודה. ור' יהודה הרי הכריע שסתם אדר הוא אדר ראשון. נמצא, ששיטת הראב"ד והר"ן שוות, שאין מקום לחלק בין אם הנודר ידע שהשנה מעוברת, לבין כשלא ידע. לעולם סתם אדר הוא אדר ראשון.

לעומת זאת, רוב מפרשי הרמב"ם ונו"כ, הרדב"ז והכס"מ ועוד, פירשו שהרמב"ם פסק כר"מ, שסתם אדר הוא אדר שני. והסבירו בדרכים שונות, מדוע הרמב"ם פסק שכשהנודר לא ידע שהשנה מעוברת, ונדר עד לר"ח אדר, שהוא אסור עד לר"ח אדר ראשון, וכשנדר עד סוף אדר, שהוא אסור עד סוף אדר שני. עיין בדבריהם. ומכל הפירושים נעם לי פירוש מו"ר הר"י קאפח, שאם נדר עד ר"ח אדר, הוא אסור רק עד ר"ח אדר ראשון, על דרך תפשת מועט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת. אבל כשנדר עד סוף אדר, הרי כוונתו, עד לזמן שאין עוד אדר כלל. וזה בהכרח סוף אדר שני.

דסתם אדר, ראשון משמע. הילכך צריך הוא שיכתוב בחדש אדר שני. ובאדר ראשון כותב סתם, בין בגיטין בין בשטרות. עכ"ל הר"ן.

כלומר, הר"ן הכריע הלכה כר' יהודה, שאדר סתם, הוא אדר ראשון. ולכן, בשנה מעוברת, באדר ראשון כותב בשטרות ובגיטין, אדר סתם.

ובאדר שני, כותב אדר שני. היה וכתב באדר שני, אדר סתם, השטר פסול. כי בני אדם יחשבו שהוא אדר ראשון. בעוד שהוא נכתב באדר השני. ושטר כזה ייחשב לשטר מוקדם בתאריך שלו, יותר מן התאריך האמתי. ושטר מוקדם פסול, כי הוא מקנה לבעל השטר כח לשעבר את הנכסים שקנו מן החייב, לפני המועד האמתי של השטר, וזה שעבוד שאינו כדיון.

ט. ד. שנה מעוברת לעניין נדרים

אולם, הרמב"ם בהל' נדרים (פ"י, ה"ו) כתב: "שאיני שותה יין עד ראש חודש אדר, אם היתה שנה מעוברת, ולא ידע שהיא מעוברת כשנדר, אינו אסור, אלא עד ראש חודש אדר ראשון. ואם נדר עד סוף אדר, הרי זה אסור עד סוף אדר שני. ואם ידע שהשנה מעוברת, ונדר עד ראש אדר, אסור עד ראש חודש אדר שני".

והנה שיטת רבנו טעונה בירור. מצד אחד רבנו פסק, שאם הנודר לא ידע שהשנה מעוברת, ואסר על עצמו את היין עד ר"ח אדר, שהאיסור חל רק עד ר"ח אדר ראשון. ומשמע שסתם אדר, הוא אדר ראשון, כמו ר' יהודה. ומצד שני הוא פסק, שאם הנודר אסר על עצמו את היין עד סוף אדר, והנודר לא ידע שהשנה מעוברת, שהאיסור חל עד סוף אדר שני. ומשמע שסתם אדר הוא אדר שני, כמו ר' מאיר. ומצד שלישי, הרמב"ם פסק

יז, ע"א ורמב"ם הל' גירושין פ"א, הכ"ד.

אלא שעיון בדבר מלמדנו, שאין מקום לפסול גט זה. כי אם הוא גירשה באדר ראשון וכתב אדר סתם, שמשמעו אדר שני. הרי הוא בכך מאחר את מועד הגירושין ולא מקדים אותם, ואם זינתה, הוא לא מצילה בכך. אלא אדרבה הוא מסבך אותה יותר, שיש חשש שזינתה כשהיא אשת איש. אלא שיש לנו קושי בדברי הרמב"ם, שם, כה, שכתב שגם גט מאוחר פסול. ובאמת שהראב"ד והרמ"ך השיגו על הרמב"ם, שם, ופסקו שגט מאוחר – כשר. ובשו"ע (אה"ע קכז, ט) נפסק שגט שזמנו מאוחר – כשר. אלא שהוסיף שיש פוסלין גט מאוחר. והיש פוסלין את הגט – הוא הרמב"ם.

על כל פנים קשה, שלפי הרמב"ם גט מאוחר – פסול, וכבר טרחו המפרשים, נו"כ, כל אחד בדרכו, להסביר את שיטת הרמב"ם, עד אחרון שבהם. מו"ר הר"י קאפח, שהסביר, שחששו שמא הגרושה נאנסה אחר גירושיה, והיו עדים כשרים שהתרו באנס. והאשה תשתמש בתאריך המאוחר שבגט, שאינו משקף את זמן נתינת הגט וכתיבתו שהיו מוקדמים, ותטען בבי"ד שהאנס אנסה כשהיא אשת איש, וזאת כדי שהוא יוצא להורג. ולולי דמסתפינא הייתי אומר, שהדבר תמוה, שהרמב"ם סתם ולא פירש הדין, אם כתב אדר סתם בגט, או בכתובה, או בשטרי מקח, או בשטרי הלוואות, או בפרוזבול. ואם הרמב"ם היה סובר כהר"ן שהסוגיא בנדרים כוחה יפה לכל סוגי השטרות, היה לו לרבינו לבאר דבריו. והוא לא עשה כן. ואין זו דרכו.

ולכן נלענ"ד, שמאחר ורבינו גילה את דעתו, שבשנה מעוברת יש שני אדרים.

ט, ה. שיטת הרמב"ם בדין תאריך השטרות בשנה מעוברת

אולם נחלקו הדעות, אם הרמב"ם פסק כר"מ שסתם אדר הוא אדר שני, רק לענין נדרים, כדרך לשון בני אדם, או גם לענין שטרות. השווה מגדל עוז על הרמב"ם, והשווה חלקת מחוקק, שו"ע אה"ע (קכו, ס"ק כב) וב"ש (שם, ס"ק יט). או שמא אין הבדל בין נדרים לשטרות, בשניהם, הרמב"ם פסק כר"מ, שסתם אדר הוא אדר שני. עיין שו"ת מהרלב"ח, ט. והרלב"ח ביסס זאת מן העובדה שהרמב"ם לא כתב הלכה בדיני שטרות, בהלכות מלווה ולווה, שאם כתב באדר שני אדר סתם, שהשטר פסול, מדין שטר מוקדם, אם היה פוסק כר' יהודה שסתם אדר הוא אדר ראשון.

אלא משמע שגם בשטרות הוא פסק כר"מ שסתם אדר הוא אדר שני. ולכן גם אם יכתוב באדר ראשון סתם אדר, שמשמע אדר שני, הרי השטר הוא לכל היותר, שטר מאוחר, ושטר מאוחר כשר בדיעבד. כי השטר המאוחר מאחר את השעבוד ולא מקדים. בעוד שכשמקדים את השעבוד נכסים, שלא כדין, הוא גזל. ודברי המהרלב"ח בהסברת שיטת הרמב"ם, הם לכאורה מבוססים. אלא שעדיין דבריו צ"ע על שום מה הרמב"ם לא ביאר הדין בגטין, שסתם אדר הוא אדר שני.

ונפק"מ, שאם כתב הגט באדר ראשון, וכתב בגט סתם אדר, שמשמע שהגט נכתב באדר שני, שאפשר שהגט פסול, משום שציון הזמן בגטין הוא לא בגלל שעבוד נכסים, כמו בשאר שטרות, אלא בגלל שלא יחפה על בת אחותו, אם זינת תחתיו. ויאמר, שהגירושין קדמו לזנות, ובכך יצילה בשקר, מן העונש. עיין גטין

ט.ו. שיטת השו"ע בדין תאריך השטרות בשנה מעוברת

בשו"ע אה"ע (קכו, ז), "אם השנה מעוברת, יכתוב באדר ראשון, לירח אדר ראשון, ובשני יכתוב לירח אדר השני". והרמ"א הוסיף, שם: "ואם כתב באדר הראשון, אדר סתם, כשר. אבל אם כתב בשני, סתם, הגט פסול". ובשו"ע חו"מ (מג, כח) כתוב: "שני שטרות שנעשו בשנה מעוברת, א' כתוב בו אדר סתם, וא' כתוב בו אדר שני, ואין ללווה נכסים כנגד שניהם, נותנים למי שכתוב בו אדר סתם. ואם בשניהם נכתב אדר סתם, הוי כמו שכתוב בשניהם, אדר ראשון, ונותנים למי שזמנו קודם במספר ימי חודש". ואם כן, מרן ר"י קארו פסק לענין שטרות שסתם אדר הוא אדר ראשון.

ובשו"ע יו"ד (רכ, ח) נראה שחשש לשיטת הרמב"ם, שהרי הוא כתב שם: "אמר עד ר"ח אדר, עד ר"ח אדר ראשון, עד סוף אדר, עד סוף אדר שני. ולהרמב"ם, אם ידע שהשנה מעוברת, ואמר עד ר"ח אדר, אסור עד ר"ח חדש אדר השני". והש"ך (שם, ס"ק יז) כתב: "וצ"ע, דבח"מ סי' מג סעיף כח כתב בסתם... ולא הביא סברת הרמב"ם כלל. וכן בא"ח, ריש סימן תכ"ח (=צ"ל תכז), ובאה"ע, סימן קכו, סעיף ז, כתב הוא בסתם דסתם אדר, הוא אדר ראשון, ובש"ס ס"פ קונם, מדמי להביא נדרים לשטרות. וכ"כ בעט"ז, להרמב"ם גם בשטרות, סתם אדר הוא אדר שני... ולענין דינא כיון דהב"ח פסק בא"ע סימן קכ"ו, לענין גטין דהגט פסול מספק, א"כ גם בנדרים יש להחמיר באיסורא דאורייתא כסברת הרמב"ם".

כלומר שמאחר ויש מחלוקת מהו אדר סתם, אם ראשון אם שני, בגטין יש להחמיר, וכן

הראשון נקרא אדר ראשון, והשני אדר שני, הרי שאם נכתב בשטר, בכל שטר, בשנה מעוברת, אדר סתם, הדבר נחשב, כאילו לא נכתב החודש. שבכל השטרות, שיש חובה לכתוב זמן, בגלל שעבוד נכסים וטריפתם, וסדר גביית החובות, הרי שהשטר שנכתב בו אדר סתם, הוא כשטר שלא נכתב בו זמן מדויק, ולכן יורע כוחו של בעל השטר הן בזכות הקדימה לגביית חובו, והן בענין שעבוד נכסים וטריפתם. ואילו בגט הרי הרמב"ם בהל' גירושין (פ"א, הכ"ו) כתב שאם לא הוזכר החודש בגט, הגט כשר. וכן נפסקו בשו"ע אה"ע (קכז, ז) ובב"ש (שם, ס"ק יט) הביא בשם ב"י, שנראה שאפילו לפי הרמב"ם מותר לכתחילה לכתוב כך. ולענ"ד מקורותיו של הרמב"ם הם מן הירושלמי שאותם נביא להלן, ושבהם התבאר במפורש דין כתיבת השטרות בשנה מעוברת, להבדיל מן הבבלי בנדרים (סג, ע"ב) ששם הדבר רק נרמז ע"י הבאת הברייתא שיש בה את המחלוקת שבין ר"י ור"מ, שאותה הזכרנו לעיל.

ואם כן לפי הסברנו בשיטת הרמב"ם, כל שטר וכל כתובה וכל גט מן הדין, יש לכתוב בהם, באדר ראשון – אדר ראשון, ובאדר שני – אדר שני. ואם כתב אדר סתם, בגט לא פסל, ובשטרות שיש בהם שעבוד נכסים, נגרע כח השעבוד. אולם בשו"ע פסק ההלכה הוא שונה, כי הדבר פשוט, שיותר טוב לכתוב בכל סוגי השטרות, כתובות וגטין, באדר ראשון – אדר ראשון, ובאדר שני – אדר שני. והבעיה היא מה הדין, אם כתב באדר ראשון אדר סתם, או אם כתב באדר שני אדר סתם. ולפחות לפי הרמ"א, להבדיל ממרן הר"י קארו, נראה, שבכל המקרים, אם כתב באדר ראשון אדר סתם, כשר. ואם כתב באדר שני, אדר סתם, פסול.

הראשון ואדר השני. עיין חלקת מחוקק, שו"ע אה"ע קכו, ס"ק כא. והוא כלשון המשנה.

נותר לנו לברר מהו הדין אם כתבו אדר א' במקום אדר ראשון, או אדר ב' במקום אדר שני. והתשובה לכך שהגט כשר, וכן השטרות כשרים. שהרי ר' יהודה הוא בדעה שבמקום אדר שני אפשר לכתוב תניין. "ואם כתב תיו – דיו". עיין בירושלמי, שם. כלומר רק את האות ת' – דיו. והשלטי גבורים על המרדכי בגיטין (פרק המגרש, אות תמו, ס"ק א) הביא בשם ר' ישעיה הגדול שגט שנכתב בו י"ב, במקום שנים עשר – כשר.

הראינו לדעת שיש שיטות שונות בכתובת התאריך בשנה מעוברת.

א. י"א שלפי הדין, חובה לכתוב בגטין ובשטרות, באדר הראשון – אדר הראשון, ובאדר השני – אדר השני. וי"א שזו רק המלצה כדי לצאת ידי כל הפוסקים. ואם כתב אדר סתם באדר ראשון – כשר. וי"א שאם כתב אדר סתם באדר שני – כשר. ולכן כדי למנוע בעיות הלכתיות קשות, מן הראוי לקיים את ההמלצה.

ב. אם כתב אדר א' במקום אדר הראשון, ואדר ב' במקום אדר השני, כשר.

סיכום:

אכן שנה מעוברת, מעוברת היא בחודשיה, אך היא גם מעוברת בהלכותיה. כי הרבה הלכות בעניינים שונים מסתעפים בגינה, כפי שהראינו מעט מזער מהלכותיה ברשימתנו זו.

בנדרים. וכן כתב הש"ך בדיני שכירות (שו"ע חו"מ שיב, ס"ק טו), הזכיר עד אדר. ולא ידוע לאיזה אדר, ראשון או שני. כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם פוסקים כר"מ, שסתם אדר הוא שני, או שפוסקים כר' יהודה, שסתם אדר הוא ראשון "הילכך כיון דהוי פלוגתא דרבנותא, חולקין". עכ"ל הש"ך.

ט, ז. המלצה לעניין כתיבת התאריך בשטרות בשנה מעוברת

לפיכך, אף שכל בעלי שיטה יכולים להורות לפי שיטתם, לכתוב באדר ראשון, אדר סתם, באדר שני אדר סתם, מאחר והדבר כרוך במחלוקת פוסקים, שיכולה לגרום לבעיות הלכתיות בענין כשרות הגט, ובענין סדר גביית החובות ושעבוד נכסים וטריפתם, אין טוב יותר מאשר לכתוב, באדר ראשון – אדר ראשון, ובאדר שני – אדר שני. עיין מ"ב, שו"ע או"ח, תכז, ס"ק ג.

ולפי הסברנו בשיטת הרמב"ם, זהו עיקר הדין, ולא רק על דרך ההמלצה כדי לצאת ידי כל הדעות. ולענ"ד, כך פירש הרמב"ם את הירושלמי (שקלים א, א, מגילה א, ו, נדרים ח, ו), "אבל לענין שטרות כותבין אדר הראשון ואדר השני". ורצו לומר, שבאדר הראשון כותבין אדר ראשון, ובאדר השני כותבין אדר השני. ולא כמו שפירשו שם, פני משה וקרבן העדה. ולפי פירשו של הרמב"ם את דברי הירושלמי בשלוש המסכתות, הוא ראה בהם את מקורותיו. שבכל אדר צריך לציין את אדר ראשון ואדר שני. על כל פנים יש מדקדקים לכתוב בהא הידיעה בשני האדרים, אדר



הרב נתנאל יהודה פיטוסי
רב שכונת נווה דקלים-שיפר
ורב קהילת "יחזקאל בכור" פתח תקווה

בדין אפיית פת בתנור חלבי ע"מ לאכלה עם מאכלי בשר

שאלה:

נשאלתי האם מותר לאפות חלות בתנור חלבי, ע"מ לאכלן עם מאכלי בשר.

תשובה:

תחילה יש לברר הדין של נותן טעם בר נותן טעם דהיתירא שזה דין החלות שכולעות מהתנור שבלע מתבשיל חלבי. ואם מותר לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה ומה דעת מרן בזה. ולאחמ"כ נברר מה דין תנורי זמנינו בכלל, ובפרט לגבי בב"ח בזה אח"ז כשהתבשיל השני יבש. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ענף א'

א. איתא בחולין קי"א ע"ב דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלם בכותח ושמואל אמר מותר לאכלם בכותח. ומבואר שם שנחלקו בנ"ט בר נ"ט שהדגים קיבלו טעם מהקערה שקיבלה טעם מהבשר, ועדיין היתר הוא. ולכן בכה"ג שהטעם קלוש שמואל מתיר לאכלה בכותח, ורב אוסר גם בכה"ג, והראשונים פסקו כשמואל עפ"י מעשה רב שמוזכר בגמ' שם וכן פסקו הטור ושו"ע יו"ד רס"י צ"ה.

ועי' בתוס' והרא"ש שמדייקים מהגמ' שדוקא בעלו יש מי שמתיר אבל בנתבשלו אסור לכו"ע, וכך דעת ריב"ן בדעת רש"י. אבל דעת רש"י כפי שמבואר בתוס' אינה כן, אלא דאין חילוק ובין בעלו לו מותר לשמואל לאכלם בכותח, וכך נראים דברי הרשב"א והר"ן וכך סובר הב"י בדעת הרמב"ם. ובב"י הו"ד בעל התרומה שדוקא בנתבשלו יש מי שמתיר, שכן בנתבשלו יש ג' נ"ט מהמאכל לכלי ומהכלי למים ומהמים למאכל ועדיין היתר הוא. אבל בצלי כו"ע מודו דאסור וע"ע בב"י שיטות הפוסקים בזה.

ולמעשה מרן פסק להקל בנ"ט בר נ"ט בכ"ג כמבואר בב"י, רק שמור"ם החמיר בכישול וצליה לכתחילה (עי' שו"ע יו"ד סי' צ"ה ס"ב) מכח המנהג, ובדיעבד מותר בכל ענין שכן עיקר הדין (ורק המהרש"ל סובר להחמיר בצליה אף בדיעבד ודלא כמור"ם). וע"ע שם במור"ם שכ"ז כשהכלי בן יומו אבל באינו בן יומו מותר לכו"ע.

ב. והנה יש לדון בדעת מרן שמתיר בכ"ג, האם יתיר גם לגרום לנ"ט בר נ"ט לאכלו במין השני לכתחילה אם לאו. וכד נעיין בדבריו בב"י (שם סי' צ"ה) נראה שהביא מחלוקת הפוסקים בזה. דתחילה הביא דברי הסמ"ק

בר נ"ט, והיינו שאין לאכול נ"ט בר נ"ט של בשר עם חלב רק בזה אחר זה. אבל נ"ט בר נ"ט של חלב מותר לאכול עם בשר, ורק לכתחילה אסור. וזה דבר חדש שלא מצאנו בשאר פוסקים, ולכן בבד"ה הביא שיטה זו לדחותה דכך דרכו פעמים רבות שמביא בבד"ה שיטות פוסקים שלא הובאו בב"י לדחות דבריהם. אבל אין זה ענין לנידון אם מותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה שנחלקו בו הסמ"ק והתרומה. והן אמת שמתוך דברי רבינו ירוחם מבואר דס"ל שאסור לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה וכדעת הסמ"ק, מ"מ אין זה עיקר חידושו, ועיקר חידושו לחלק בין נ"ט בר נ"ט של בשר לנ"ט בר נ"ט של חלב, ולכן בבד"ה הביא דבריו ודחה אותם ועפ"ז א"ש שמרן לא הביא דברי הסמ"ק בבד"ה ואין זה ענין למה שכתב בב"י, ודו"ק.

ג. והנה האחרונים הקשו על הב"י שלכאוף בעל התרומה אינו חולק על הסמ"ק. דהרי הסמ"ק רק כתב שלכתחילה אין לבשל דג בכלי בשרי ע"מ לאכלו בחלב. ובעל התרומה כתב שבבישול קטניות בקדירה חולבת מותר לערותן בכלי של בשר. והיינו שבדיעבד אחרי שבישול הקטניות אז מותר לערותן לכתחילה, והסמ"ק מודה לזה דזה נקרא בדיעבד. והדרכ"מ כתב על דברי מרן הנ"ל "כד ניים ושכיב אמר להאי מילתא" מכח הקושי הנ"ל ועי' מה שכתבו לישב דעת מרן הדרישה, פר"ת וב"מ כל אחד בדרכו. ואמרת לנפשי, אף אני אענה חלקי, מה שנראה לענ"ד. והיינו שאם נדייק בלשון הסמ"ק ורבינו ירוחם שאסרו לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה לא אסרו אלא אם עושה כן ע"מ לאכלו במין השני. אבל המבשל בכלי בשרי סתם ואח"כ נמלך לאכול עם חלב לית מאן דאסר. ולכן כתב הסמ"ק "כדי לאכלם בכותח" ורבינו ירוחם כתב "אין

בהגהותיו שדוקא בדיעבד יש להתיר, אבל אסור לבשל דגים בכלי בשרי ע"מ לאכלם בחלב, ודייק לי' מלשון הש"ס "דגים שעלו בקערה" משמע דיעבד ולא לכתחילה, וכ"כ הגה"מ ורבינו ירוחם. ואח"כ הביא דעת בעל התרומה שקטניות שבישול בקדירה חולבת מותר לערותן בקדירה של בשר. ומבואר שבעה"ת פליג על הסמ"ק וסייעתו וס"ל להקל גם לכתחילה (ולפ"ז צ"ל שלשון הש"ס הוא ל"ד). ומזה שמרן הביא דברי בעה"ת בסוף משמע דהכי ס"ל להתיר לכתחילה כידוע מכללי הפוסקים. וכן מוכח מדבריו בבד"ה ששם הביא דברי רבינו ירוחם להדיא ודחה אותם וכתב שאין דבריו נראים ע"ש.

ואגב שרמזתי לדברי הבד"ה אמרתי ליישב הקושי שנתקשו בה רבים וזה מה שהקשה הכנה"ג, שמאחר שמרן רמז לדברי רבינו ירוחם בב"י דס"ל כהסמ"ק והביא אח"כ דברי התרומה שחולק למה חזר להביא עוד פעם דברי ר' ירוחם בבד"ה לדחות דבריו ועוד קשה למה לא השיג גם על דברי הסמ"ק והגה"מ.

ולפענ"ד לק"מ דהנה זה לשון בד"ה: "כתב ר' ירוחם תבשיל שנתבשל בקדרות בשר, מותר לאכול גבינה אחריו אפי' בלא קינוח, ואם אינה ב"י מותר לאכול אותו תבשיל עם גבינה עכ"ל ואין דבריו נכונים אלא אפי' היא ב"י מותר לאכלו עם גבינה דהוה נ"ט בר נ"ט כמו שנתבאר, וכתב עוד ירקות וקטניות שנתבשל בקדירה חולבת אפי' היא ב"י מותר לאכול בתבשיל של בשר, ונראה דוקא בדיעבד אבל לכתחילה אין לו לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר עכ"ל ואין דבריו נראים אלא לכתחילה נמי מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר כנ"ל" עכ"ל של בד"ה. ומבואר מדברי רבינו ירוחם הנ"ל שיש לו שיטה חדשה בנ"ט

(אמנם מדברי הפר"ח והב"ח משמע שהם סוברים שאסור לגרום לנ"ט בר נ"ט אפי' בסתמא כגון לבשל תפוז"א בכלי בשרי גם כשאנו ע"מ לאכלו בחלב, וזה תמוה מאוד חדא דהא ק"ל כל שיותר בדיעבד, לכתחילה לא חיישינן שמא ישכח. וא"כ מהיכ"ת לאסור שמא ישכח ויאכל עם חלב הרי גם בכה"ג לא קעביד איסורא ורק אם עושה כן ע"מ לאכול במין השני שייך לאסור לכתחילה. ובר מין דין שאין לזה שום מקור בדברי הפוסקים הראשונים כמבואר לעיל).

ד. והנה בזב"צ כתב שמזה שמרן נקט בשו"ע לישנא דבדיעבד ("דגים שעלו בקערה") משמע דס"ל שלכתחילה אסור לגרום נ"ט בר נ"ט, ומוכח שחזר בו מדבריו שבב"י ובר"ה. והכה"ח הביא את דבריו והוסיף שהשו"ע חובר לאחר בד"ה כמו שכתב רבינו החיד"א.

וכן משמע מדברי הש"ך שכתב שגם למחבר אסור לכתחילה (עי' סק"ג) וקשה לכאור' מנ"ל הא הרי בב"י משמע היפך מזה, וע"כ שדייק כך מלשון השו"ע כסברת הרב זבחי צדק.

ואני העני תמוה תמהתי, ולפי קוצר דעתי לא כן עמדי. דידוע שדרכו של מרן להעתיק לשון הש"ס והפוסקים הראשונים, וכמו שיש לפרש בגמ' שעלו ל"ד כך נפרש גם בלשון מרן. ואין לומר שמרן חזר בו בשו"ע עד שלא נמצא סתירה מפורשת, וגם כשיש סתירה מפורשת יש להשתדל ליישב דבריו עד שנאמר שחזר בו. משא"כ בנ"ד שדבריו שבשו"ע סתומים וחתומים כלשון הש"ס ולא משמע מידי ולכן יש לפרשם כדעתו בב"י ובר"ה. ובפרט לפי דברינו שכתבנו שאם לא בישל ע"ד לאכול במין השני מותר לכתחילה לכו"ע ואין שום סברה לאסור בזה, א"כ בדגים

לו לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר", ודו"ק. וא"כ צ"ע מה הראיה של הסמ"ק מלשון הש"ס "דגים שעלו בקערה" דמשמע בדיעבד הרי בגמ' לא מבואר שהעלם ע"מ לאכלם בכותם. וצ"ל כמו שכתב בפר"ת שדרכם ה' לאכול דגים בכותח וא"כ סתם דגים שעלו בקערה הוי ע"מ לאכלם בכותח.

והנה בעה"ת כתב "קטניות שבשל בקדירה חולבת" והן אמת ונכון הדבר שלשון זה משמע שבישל כבר בדיעבד, מ"מ לא מבואר שבישלים ע"מ לאכלם עם בשר. ועיין שאם בישלים שלא ע"מ לאכלם בבשר מותר לכתחילה גם להסמ"ק. וא"כ ע"כ לומר שלשון "שבשל" הוא ל"ד. וה"ה שמותר לבשל לכתחילה וכמו שלשון הש"ס דגים שעלו הוא ל"ד, ומזה למד מרן שבעה"ת חולק על הסמ"ק.

ולפי"ד יש לדחות מש"כ הב"ח והפר"ח (בסי' צ"ז) דאיתא בפסחים ל' ע"א ההוא תנורא דטחו ב' טיחא, אסרה רב"א למיכלי' לריפתא אפי' במילחא. ובתוס' שם (ד"ה דילמא) הקשו מה החשש שיאכל בכותח הרי זה נ"ט בר נ"ט וע"ש מה שתירצו באופנים שונים למה לא נחשב נ"ט בר נ"ט כה"ג. וכתבו הפר"ח והב"ח שלפי דברי הסמ"ק שאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה מיושבת קושי' התוס' הנ"ל. ולפי דברינו לא קרב זה אל זה כל הלילה דכל מה שאסר הסמ"ק זה ע"מ לאכלו במין השני, משא"כ התם הלחם נאסר אפי' לאוכלו במילחא כי חכמי' אסרו לאפות לחם בשרי כיון שעל הלחם יחי' האדם יש חשש שיטעה לאוכלו בחלב כמבואר בפוסקים שם, וזה גזירה חדשה. וגם להסמ"ק יהי' מותר לגרום נ"ט בר נ"ט ע"מ לאכול הלחם במילחא או בסתמא ומהסוגי' בפסחים משמע שגם כה"ג אסור וזה קושי' התוס'.

מחמרין, ומסתברא דכשאסרו לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה זה בטעם מושבח ולא בטל"פ.

שו"ר בספר ערך השולחן (סי' צה א"ה) שדן בנ"ד, ובין הדברים כתב להוכיח דעת השערים גם להיתר ממ"ש שמותר ללוש במים שמחממים במחבת חולבת אפי' ב"י, אע"פ שאוכלים הפת עם בשר וכו'. ולפי דברינו גם ראייה זו יש לדחות כי המים שמחממים בקדירה חולבת לא חיממו אותם ע"מ לאכלם עם בשר, אלא סתמא. ולכן עצם החימום הי' מותר גם לסברת הסמ"ק. ועכשיו שנתחממו הוי כדיעבד שמותר ללוש בהם ע"מ לאוכלם בבשר (ובר מן דין יש להעיר ששם יש ג' נ"ט והיינו החלב בקדירה והקדירה במים והמים בעיסה ואפשר שבכה"ג מותר אף לכתחילה).

עוד כתב הערך השולחן להוכיח מדברי הרא"ש והתוס' (פכ"ה) שכתבו הטעם שמותר לבשל שלמים בקדירה שבישל בה שלמים אתמול ולא מיקרי ממעט זמן אכילתו משום דהוי נ"ט בר נ"ט ע"כ. ותמוה בעיני דהרי כל מה שאסר הסמ"ק וסיעתו זה לגרום להיתר של נ"ט בר נ"ט ע"מ לאכלו במין השני. אבל בשלמים אינו אוכל שום איסור, רק שאינו עובר על ממעט זמן אכילת שלמים של אתמול מכיון שהם רק טעם קלוש ועל כה"ג אין איסור כלל גם להסמ"ק, דהרי אינו מבשל ע"מ לאכלו אחר זמנו (ויכול להיות שיאכל הכל לפני שיעבור הזמן של שלמי אתמול) רק שגורם למעט זמן אכילתו. ולזה מותר לגרום נ"ט בר נ"ט ורק בע"מ לאכול באיסור אסר הסמ"ק לכתחילה. ואין משם ראייה כלל.

עוד כתב להוכיח ממה שפסק הא"ח בשם רבינו שמשון (הו"ד בב"י יו"ד סי' פט) שמותר לחתוך לחם בסכין של בשר לאכלו עם גבינה משום דהוי נ"ט בר נ"ט, וזו ראייה אלימתא.

שעלו בקערה לא מבואר שדעתו לאכלם במין השני וע"כ דהלשון "עלו" ל"ד.

ה. והנה בעל כנה"ג הקשה איך פסק מרן כדברי בעה"ת שהוא יחיד נגד המרובים (אמנם לפענ"ד לק"מ שמצאנו כן שמרן מכריע כדברי היחיד מעומק דעתו, ובפרט בנ"ד שאין מקור מהש"ס לחומרה זו, וראיית הסמ"ק מהלשון יש לדחות כמבואר, ובכל כה"ג אימא לך שכל הפוסקים שלא כתבו להדיא שיש איסור לכתחילה, ס"ל שמותר ותו בעה"ת ל"ה יחיד נגד המרובים רק שמרן הביא את דבריו שהם מפורשים להיתר). ועי' בספר בית דוד חיו"ד סי' מ"ב שגם הקשה כבעל כנה"ג וכתב שמצאנו הרבה פוסקים שסוברים כבעל התרומה ותחילה הביא דברי התוס' והר"ן ועוד בפסחים שהקשו למה פת שנאפה בתנור בשרי נאסר תיפ"ל דהוי נ"ט בר נ"ט (הו"ד לעיל סק"ג). ומזה שלא תי' שאסור לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה מוכח דס"ל שמותר. ולפענ"ד אין משם ראייה כלל כאשר נתבאר כבר בסק"ג ששם אסרו לעשות כן אפי' ע"מ לאוכלו במילחא, ואין זה ענין לדברי הסמ"ק וסיעתו שאסרו רק ע"מ לאכלו בכוח.

עוד כתב הב"ד שם להוכיח שדעת הרא"ש ושב"ל שמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה ממה שכתבו (הו"ד בב"י או"ח סי' תנ"ב) שמותר להגעיל כלים שאינם בני יומן גם כשאין ס' במים לבטל הכלי, ואע"ג שהטעם הפגום הנפלט מהכלי חוזר ונבלע בו אין חשש דהוי נ"ט בר נ"ט מהכלי למים ומהמים לכלי, ע"ש. ולפענ"ד יש לדחות ראייה זו דשאני התם שהכלים אינם ב"י ולעולם אימא לך שבדבר פגום גם הסמ"ק וסיעתו יודו שמותר לגרום להיתר דנ"ט בר נ"ט לכתחילה שהרי גם נטל"פ אינו אסור בדיעבד, ותרי חומרי לא

מש"כ הריטב"א בחולין קי"א ע"ב שנ"ט בר נ"ט שרי אפי' לגבי חמץ בפסח, משמע שאפי' משהוא אין בו, וא"כ יהי' מותר גם לכתחילה. ועפ"י רצה לומר שכל הפוסקים שמתירים נ"ט בר נ"ט בחמץ בפסח יתירו גם לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה כיון שאין בו אפי' איסור משהו. ולי הקטן קשה בתרתי.

חדא, מהיכי תיתי לומר שמה שהסמ"ק וסיעתו אסרו לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה זה משום שיש בו משהו של איסור, אולי לעולם יודו דאין בו אפילו משהו רק שאסרו לעשות כן דומיא דאין מבטלין איסור לכתחילה וא"כ אין זה ענין לריטב"א וסיעתו כלל.

ועוד, דגם לפי הבנתו, ע"כ לומר שיש משהו גם בנ"ט בר נ"ט דהרי הר"ן כתב שרק בבכ"ח התירו נ"ט בר נ"ט שאפי' הטעם השני עדיין של היתר הוא, משא"כ בשאר איסורין אפי' אלף טעמים אסור. וכך פסקו כל הפוסקים (עי' ט"ז ריש סי' צ"ה ועוד ואכמ"ל) וא"כ ע"כ שיש משהו של איסור דאל"כ אמאי אסור בשאר איסורים, ואין ראייה מהריטב"א, דאפשר דס"ל שנ"ט בר נ"ט הוי טעם קלוש וגרע ממהווא אבל לעולם שייך לאסור זאת לכתחילה.

ועפ"י כל הנ"ל נלע"ד שדעת מרן השו"ע להתיר לגרום נ"ט בר נ"ט אפי' לכתחילה, וכך כתבו חלק מהאחרונים עי' שו"ת בית יהודא ח"ב סי' צ"ב, שו"ת בית דוד הנ"ל ועוד. אמנם רבו האוסרים עי' פר"ח, ב"ח, ש"ך, זב"צ, כה"ח. וכך דעת מו"ר הגר"ש משאש זצ"ל בשמ"ש ומגן סי' ח' והמחמירים מחמירים בדעת מרן (זולת הפר"ח והב"ח) ולכן המיקל לא הפסיד והמחמיר תע"ב.

ולפ"ז מותר לכתחילה לאפות חלות בתנור

ובאמת מצאתי בחי' רע"א יו"ד סי' פ"ט על הט"ז סק"ו בסו"ד שהקשה איך מותר כאן לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה ונשאר בצ"ע. ואם נאמר שר"ש סובר שמותר לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה וכמו שלמד מרן בדעת התרומה, א"ש. ומצאתי בספר ילקו"י (או"ה ח"ג עמ' תנ"ז) שכתב שיש מקום לדחות ראית הערך השולחן, משום ששם איירי בפת צוננת ובכה"ג ק"ל שדוחקא דסכינא לא מבליע וא"כ ע"כ שמש"כ ר"ש נ"ט בר נ"ט, הכוונה שהטעם קלוש כ"כ עד שאינו מבליע ואין הכוונה לדינא דנ"ט בר נ"ט, עכת"ד. ואני תמהתי על גברא רבה איך הוציא דברי ר"ש מפשוטם ללא כל הכרח דמה שהקשה שדוחקא לא מבליע בצונן כבר רמז לזה הט"ז (סי' פ"ט סק"ו) שרבינו שמשון סובר שגם דוחקא בצונן מבליע אבל אנן לא ק"ל הכי. ועפ"י מיושב גם מה שהקשה שם בתחילת המאמר איך מרן לא הביא דין זה בשו"ע, דהרי דברי ר"ש אינם לדינא וכ"ז רמזו בדברי הט"ז הנ"ל ופלא שבילקו"י לא זכר שר דברי הט"ז. וכל מה שמרן הביא דברי ר"ש בב"י זה ללמדנו שצריך קינוח כמבואר שם. ועי' שם בב"ח כביאור דברי ר"ש שרק לחתוך לחם התיר ר"ש משום נ"ט בר נ"ט אבל לחתוך גבינה אסור אפי' בסכין מקונח משום דהוי נ"ט אחד. ומבואר מדבריו שגם למד שרבינו שמשון סובר שדוחקא מבליע גם בצונן וכמו חתנו הט"ז ורע"א הנ"ל, וא"כ אין להוציא דברי ר"ש מפשוטם ומוכח שס"ל לר"ש שמותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה.

ו. וראיתי לג"א שרצה לתלות מחלוקת הפוסקים אם מותר לגרום נ"ט בר נ"ט לכתחילה במה שנחלקו הראשונים האם מותר נ"ט בר נ"ט דהיתרא לגבי חמץ בפסח. שלפי

מ"מ הראיה של האדמת קודש יש לדחות כמש"כ עי' ברכ פעלים מש"כ בשם החיד"א לדחות ראייתו. ואמלב"כ.

ולאחר העיון נראה שיש לדחות מה שכתבתי, דהנה כתב התורת חטאת (כלל ל"ה ס"ו) בשם תשובת ר"י שאם אפו על כירה פשטידא וכיסו עליו כיסוי של ברזל, ושוב אפו תחתיו פלאדין בלא ליבון וכו' מותר שלא נמצא ריחא או פיטום לכלי שיחזור ויפטם לאוכל, ואפי' בכלי בן יומו ובלבד שלא יגע ממש, ע"כ. וצ"ע דמאי שנא מכיסוי של קדירה שאוסר משום זיעה, ואפש"ל שהואיל והנאפה תחתיו הוא יבש אינו מעלה זיעה כמו קדירה ולכן לא קיבל אלא ריחא בעלמא שאין בו ממש עכ"ל הת"ח. והנה לפי דברינו הי' מקום לחלק שמה שאסרו כיסוי קדירה משום זיעה, היינו שהזיעה שעולה לכיסוי נעשית שם ממשות והאיסור מצד הבעין, משא"כ בנידון של תשובת ר"י שהכיסוי של ברזל נקי לגמרי מתחתיו ודו"ק. ומבואר מדברי הת"ח שיש לאסור בכיסוי גם מצד הזיעה הבלועה בכיסוי וגם כשהכיסוי נקי לחלוטין.

והנה מצאתי בספר בדי השולחן הנ"ל בב"ח עמ' ריד בביאורים שכתב שיש להקל בתנורי זמנינו מבשר לחלב אם אופה מאכל יבש שאין לו זיעה כל עיקר, דהרי כל האיסור הוא מצד הזיעה העולה מהמאכל ומרכז הבעין שבכותלי התנור. משא"כ במאכל יבש שי"ל שאין לו זיעה כל עיקר, עכת"ד עיי"ש. ולפענ"ד אינו כן, שכל מה שכתבו הפוסקים להקל בדבר יבש שאין בו זיעה זה רק כלפי הבליעות, שאם אין זיעה אין מה שיפליט הבלוע וכמו שהוכחנו לעיל מהת"ח שמה שאסר השע"ד בכיסוי זה מצד הבלוע שבכיסוי. אבל כלפי הבעין שבדופני התנור לא בעינן זיעה כלל וכל שכותלי התנור חמים,

חלבי ב"י ולאכלם עם בשר. אמנם כ"ז לגבי טעם הבלוע בדופני התנור, אבל יש מקום לדון בתנורי זמנינו שאולי יש ממשות של מאכל חלבי, ויבואר להלן בענף ב'.

ענף ב'

א. עי' בטוש"ע יו"ד סו"ס צ"ב בשם שו"ת הרא"ש שמחבת של חלב שנתנה תחת קדרה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה. ומבואר שיש לזיעה דין חלב ממש, וכן מבואר מדברי הג"ה שערי דורא הו"ד בב"י שם לגבי כיסוי קדירה ע"ש.

ומצאתי בשו"ת רב פעלים ח"א (יו"ד סי' כ"ד) שהביא בשם שו"ת אדמת קודש שכתב לחלק שכל מה שאסר הרא"ש זה בזיעה של החלב עצמו אבל הזיעה של הזיעה יש להתיר, והוכיח כן ממכשירין ואכ"מ להביא ראיתו דיש לדחותה כמבואר למעין. מ"מ הרב פעלים דחה דברי האדמ"ק בשתי ידיים, דהרי הלכה פסוקה בידינו בלי שום חולק שאם כיסה תבשיל של בשר בכיסוי של חלב או ההיפך צריך ס' נגד כל הכיסוי ואפי' אם הכיסוי נקוב, (ומקור דין זה מהג"ה שע"ד שהובא בב"י סו"ס צ"ב). ומבואר שאפי' זיעה דזיעה יש לאסור, עכת"ד ע"ש. ולפענ"ד יש ליישב דברי הרב אדמת קודש שלעולם אימא לך שזיעה דזיעה אינה אוסרת, מ"מ מה שכתב הש"ע דבעינן ס' נגד כל הכיסוי היינו טעמא משום שיש על הכיסוי חלב בעין שנדבק שם והוא בא מהזיעה האי שזה ודאי אסור לכו"ע, ומה שכתב שבעינן ס' כנגד כל הכיסוי, היינו משום שלא ידעינן כמה חלב הי' שם די"ל שהחלב כבר נפל לתוך התבשיל ולכן יש להחמיר (לפ"ז צ"ל שכנגד כל הכיסוי פי' שטח הכיסוי ולא עובי הכיסוי).

בשאר מקומות שבדופני התנור אף שהדפנות מתחממים מ"מ אינו חם עד כדי כך שתישרף הזיעה העולה. וזה לך דברי שו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' קל"ו) בא"ד, "ואני רואה בביתי כשאופים חלות ועוגות לשבת שכל התנור מתמלא זיעה והבל עם שמנונית בעין ואינו נשרף כלל, וכו'". עכ"ל.

ולפי"ז יש לדחות גם מש"כ בשו"ת ישיביל עבדי ח"ז (יו"ד סס"ד) שרצה להקל בתנורי זמנינו מתרי טעמי, והוא שדוקא בכיסוי קדירה חיישינן לזיעה משום שהכיסוי סותם כל הקדירה והזיעה נדבקת בו. משא"כ בנ"ד שהכיסוי רחוק מהקדירה וההבל מתפשט בכל החלל של התנור וכשפותחים דלת התנור תיכף ומיד יוצא ההבל החוצה. ואם נשאר מן ההבל מקצת מן המקצת הוא מתפשט בכל חלל התנור ואין שום ממשות של זיעה למעלה כדי שיפול לתבשיל הבא אחריו, וכ"מ בערוה"ש סי' צ"ב סנ"ה. ועוד שכיון שהדרך להסיק התנור כשליש שעה או יותר לפני האפיה, י"ל שכל מה שנתהוה ע"י ההבל והזיעה של האפיה הקודמת נשרף כליל וכו' עכת"ד.

ונראה שהרב ישיביל עבדי לא בדק את המציאות, כי עינינו רואות שתנור מלוכלך אף אחרי כמה שימושים נשארים בו הלכלוכים הישנים ואינם נשרפים כלל. ומש"כ שדוקא בכיסוי שסותם כל חלל הקדירה יש לחוש לזיעה משא"כ בתנורי זמנינו, יש לדחות שתנורי זמנינו שמקיפים המאכל מכל צד וסגורים היטב ודאי שדומה ממש לכיסוי קדירה וז"ל לשון ספר הכשרות (פוקס) פ"א הערה ס"א לגבי תנורי זמנינו: "האטימות ההרמטית, ובנוסף לכך שיטת ה"טורבו" המצויה כמעט בכל התנורים גורמים לאצירת כל ההבל והאדים בחלל התנור ופיזורם בשוה באופן מסיבי בכל חלקי

הם מרככים הממשות הדבוק בהם והוא נופל או שמתהפך לזיעה (וכבר נתבאר שדין זיעה כדין המאכל עצמו).

עוד יש להקשות על דברי הבדי השולחן הנ"ל, דהרי גם בדבר יבש מצאנו שיש זיעה ע"י טושו"ע או"ח סט"ו, וע"י במנחת יעקב על הת"ח הנ"ל, ואמלב"כ.

ב. ראיתי מביאים בשם שו"ת אבן יקרה ח"ג (סי' יח) שתנור שהסיקו מבפנים ומבשלים בו בשר ואח"כ חלב, י"ל שאין לחוש לזיעה, שהזיעה העולה מן המאכל נשרפת טרם הבליעה בעליונו של תנור, שכל שהתנור חם, אפי' בעת שהוא גרוף דינו כאש עצמו, וכפי רש"י בפסחים ע"ה ע"א ד"ה אאש קפיד רחמנא. וראיה לזה מפסחים ע"ו ע"ב דמותבינן למד"א ריחא לאו מילתא מהא דתניא אין צולין ב' פסחים כאחד מפני התערובת. ולכאור' זה קשה גם למד"א ריחא מילתא היא, שהרי כתב הריב"ש סי' רנ"ה שהזיעה כממשו של הדבר המזיע וא"כ יהי' אסור לצלות שני פסחים אפי' בזא"ז מפני שהזיעה של הראשון נבלעת בשני. וע"כ שבתנור לא שייך חשש זיעה כלל, עכת"ד.

ולפענ"ד בתנורי זמנינו אינו כן, וגם בתנורים שהיו בזמן הש"ס י"ל שדוקא אם התנור אינו גרוף אז כל קרקעית התנור שורפת והוי תולדה דאש אבל אם כל התנור גרוף שאז חומו הולך ומתמעט אין שום ראי' מהרש"י בפסחים שדינו כאש עצמו.

וראיתו מהא דחזינן שאין זיעה מקרבן פסח לקרבן פסח אחר, יש לדחות משום דשם יש אש ממש ובודאי שאש שורפת הכל ובפרט שקרבן פסח הוא דבר יבש ול"ש בו זיעה כ"כ. משא"כ בתנורי זמנינו שאף אם נאמר שבמקום הגוף חימום הכל נשרף מ"מ

שיש ממשות כמבואר בדברי החלקת יעקב הנ"ל (בהמשך דבריו שם), וגם מש"כ שבטל בשישים, הנה בנ"ד שאופים חלות ויש בהם בקעים וסדקים (כדרך החלות הקלועות), באופן שיש לחוש שהבעין שנטף הלך למקום אחד ולא התפשט בשוה. י"ל שלא מועיל בכה"ג ביטול בס' כמבואר בחו"ד יו"ד סי' צ"א ס"ז וסוף סי' צ"ז עיי"ש. (ואע"פ שהיד יהודה חלק על החו"ד בזה מ"מ אין דבריו מוכרחים, ומש"כ היד יהודה שהמקום הנאסר בטל ברוב כדין יבש ביבש, תמוה דהרי הסדקים ניכרים וידוע ששם נכנס האיסור).

ד. תבנא לדינא. תנור חלבי אין לאפות בו חלות ע"מ לאכלם בבשר משום שיש בו ממשות של חלב ואינו מתבטל בחלות, מ"מ יש להתיר בא' משני האופנים הנ"ל – א', ע"י כיסוי החלות במכסה הרמטי (צ"ע אם ניתן לאפות בצורה כזאת), ב', ע"י ניקוי יסודי של התנור באופן שלא ישאר בכתליו שום לכלוך. ואם יש בו חורים וסדקים שאין ידו מגעת שם, יש לשפוך חומר פוגם כמו אקונומיקה וכדו' באותם מקומות (עיי' שו"ע יו"ד סי' צ"ה ס"ד) ואז מותר לאפות בו חלות ע"מ לאכלם בבשר. ואע"פ שהתנור מתמלא הבל וזיעה ומפליט הבלוע בו, מ"מ יש לדון זאת כנ"ט בר נ"ט להיתרא (החלב בתנור והתנור בחלות ועדיין היתר הוא). ויש להקל בזה לכתחילה בפרט לצורך שבת, מ"מ המחמיר להמתין עשרים וארבע שעות בין שימוש התנור בחלב לבין אפיית החלות (כדי לחוש לדעת הפוסקים שגם למרן אין לגרום נ"ט בר נ"ט ע"מ לאכלו במין השני לכתחילה) תבא עליהם ברכת טוב, ולאשכנזים יש לנהוג כך, שרק אחר עשרים וארבע שעות יש להקל (עפ"י רמ"א סי' צ"ה ס"ב ש"ך סק"ד וט"ז סק"ד).

התא, וכמובן שהדפנות בולעות מן הבישולים ודברי המאפה, ועל פני קירות התנור נדבקים ונמרחים נטפים שומניים הנראים במשך הזמן לכל עין, עכ"ל. ומה שכתב הישכיל עבדי להביא סיוע לדבריו מדברי ערוה"ש סי' צ"ב אינו ראיה כי בתנורים שלנו שסגורים הרמטית וההבל בתוכם רב י"ל דדמי לכיסוי קדירה שלא שולט אויר בתוכם וכנ"ל.

ג. ומצאתי בשו"ת אגור"מ יו"ד ח"א סי' מ' וסי' נ"ט שדן בתנורי זמנינו. בסי' מ' פסק להחמיר בבכ"ח אפי' בזא"ז משום שהתנורים שלנו קטנים ומן הסתם הזיעו בכל פעם (ובכה"ג אסור כמבואר ברמ"א יו"ד סי' ק"ח ס"א) ורק לאחר מעל"ע היקל משום שהבלוע נפגם. ולגבי ממשות כתב להקל מצד ס"ס. ספק אם יש ממשות א"ל ואף אם יש ממשות אולי יש שישים כנגדו והכי מסתברא, עכת"ד. ובסי' נ"ט הוסיף שבאפיה של דבר יבש אין לחוש לזיעה כל עיקר, ולכן יש להתיר גם בתוך מעל"ע עכת"ד.

ולכאורה יש לפקפק בדברי האגור"מ מתרי אנפי: (א) מש"כ שבאפית דבר יבש אין לחוש לזיעה כלל לענ"ד אינו כן, אי בעית אימא קר"א ואי בעית אימא סבר"א. אבע"א קר"א דכבר פסק מרן באו"ח סי' תנ"א סט"ו שגם בדבר יבש שייך זיעה (ועיי' במנחת יעקב כלל ל"ה ס"ק כ"א, עיקולי ופישורי בדין זה). ואבע"א סבר"א דכבר הבאנו לעיל (ע"ב סק"ב) דברי החלקת יעקב שעניינו רואות גם כשאופים חלות ועוגות שכל התנור מתמלא זיעה והבל, והחולק על זה כחולק על המציאות.

ב) מש"כ להקל גם מצד הממשות מכח ס"ס שאולי אין ממשות וגם אם יש ממשות בטל בשישים. הספק הראשון יש לדחות דודאי



אמירה לעשיית מלאכה בזמן תוספת שבת

שאלה:

אדם לחבירו (בדרך רמז) הנראה שתעמוד עמי לערב" ומפרש רש"י "שניהן יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו וכיון דלא מפרש בהדיא שרי" כדברי הגמרא שם בביאור הפסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיה נח) דיבור אסור הרהור מותר.

עוד איתא שם (שבת קנ:): "אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לו לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין (בדרך יש אוהלים/סוכות של שומרי העיר) הולך (כי אין איסור תחומין)" מפרש רש"י "כיון שהוא דבר שיש לו (יכולת) היתר על ידי תקנה בשבת, מותר לאומרו אפילו במקום שאין שם ההיתר".

עוד שם בהמשך הסוגיה (שבת קנא.) "אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי" [ביאור הדברים: למרות שלראשון בעל הפרדס אין אפשרות לשמור על הפירות שבבעלותו כי זה עברו מחוץ לתחום שבת ואצלו זה ייתכן רק בחילול שבת, מאחר ולחבירו השני זה מותר כי הוא גר בתחום שבת של הפרדס, הרי שבעל הפרדס שעבור עצמו זו מלאכה האסורה לו בשבת יכול לומר לחבירו בשבת כגון ע"י שליח גוי כיון שלגביך זה היתר ללא חילול שבת שמור על פירותי]. לדעת הפוסקים החידוש בסיפא הוא שאף אם אמר לו ואני אשמור עבורך

ראה ראיתי באחרונה באירועי שמחה המתקיימים בשבת שבסעודה שלישית הנמשכת לתוך הלילה, אחר צאת הכוכבים (ג' בינונים) שזה צאת השבת, אחד המשתתפים אומר "ברוך המבדיל בין קדש לחול" ומביא מצלמה להנצחת השמחה.

אין מקום לשאלה לגבי היחיד המצלם שהרי אף שלא הבדיל בתפילה (אתה חוננתנו) ובכוס הרי הבדיל בברכת "ברוך המבדיל" בזמן וכדין (כנפסק בשו"ע או"ח רצ"ט י') אולם השאלה האם מותר לישראל שאצלו עדיין שבת קודש לומר למי שאצלו כבר יצא שבת לעשות לו מלאכה והאם מותר לו ליהנות ממלאכה זו כשנעשית כשעדיין שבת אצלו.

תשובה:

מקור האיסור לעסוק או לדבר (איסור אמירה) בשבת על ענייני חול הוא מהכתוב (ישעיה נ"ח) "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר", על כך איתא במשנה (שבת קנ.) "לא ישכור אדם פועלים בשבת (לצורך חול, משום ממצוא חפצך), ולא יאמר אדם לחבירו (בשבת) לשכור לו פועלים" ליום חול (משום ודבר דבר), בגמרא שם מובא שהמשנה היא כדעת רבי יהושע בן קרחה שסובר "אומר

השומרים מעמידים מה שכבר בידם שלא ייפסד וזה מותר בשבת ואינו כשומר שכר על כך (מבחינת שכר שבת).

עוד אפשר ליישב עפ"י הב"ח סו"ס רס"ג שכתב לדחות דברי הלבוש וז"ל "הא דמותר בשבת עצמו לומר שמור לי פירות שבתחומך דהתם כיון דגוף השמירה אין בה איסור מלאכה דמותר לו לשמור אם היו הפירות בתחומי אלא דאיסור הליכה חוץ לתחום בשבת הוא דרביע עליה הלכך מותר לומר שמור לי" לכן בשמור לי על הזרעים בעל השדה יכול לעשות זאת בעצמו ואם לקח פועל במקומו זה מוכח שהוא עושה מלאכתו בשכירות ע"י אחרים, אולם בשמור לי פירות שבתחומך בעה"ב אינו יכול בעצמו בגלל תחום שבת ולכן מבקש ממי שיכול את טובתו ואינו כשומר שכר ואין בזה שכר שבת.

הרשב"א בחידושי (שבת קנא). כתב "מהא שמעינן שישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה".

הר"ן על אתר (בריי"ף שבת סד:) מבאר את הרשב"א כיון שמותר לישראל חבירו לשמור, מותר לומר לו מי שאסור בשמירתך. הר"ן מסיים שאין הנדון דומה לראיה, כי אי אפשר להוכיח מכאן לשאר מלאכות, כי בשמירה על הפירות יש (אפשרות) דרך היתר לבעל השדה בעצמו ע"י בורגנין ולכן מותר לו לומר לחבירו, אולם מי שקיבל עליו שבת אין לו היתר לחזור בו מקבלת שבת ועבורו זה כבר שבת ללא יכולת היתר ולכן יאסר עליו לומר לחבירו לעשות עבורו מלאכה.

הב"י (או"ח סוף רס"ג) כתב על הר"ן "איני מבין דבריו דהכא נמי (קבלת תוספת שבת

פירותיך שבתחומי, השליח השני אינו שומר שכר בשכר שבת על כך.

כך פסק השו"ע (באו"ח ש"ז י') "מותר לומר לחבירו (בשבת) שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי" ומקשה הגאון רבי עקיבא איגר (הגהות רעק"א על השו"ע שם) הרי הגמרא (בבא מציעא נח.) כותבת "השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים אין נותנין לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע נותנין לו שכר שבת לפיכך אחריות שבת עליו" מכאן משמע שלשמור את הזרעים (שזה בדיוק כמו שמור לי פירות שבתחומך) נוטלים עליה שכר וא"כ הרי זה כשומר שכר כי אין הבדל בין מקבל שכר על השמירה או מקבל שכר שהשני ישמור על פירותיו של הראשון בתחומו, וא"כ מקשה רעק"א למה כאן מותר בכה"ג ובענין שכר שבת כנפסק בסי' ש"ו ג' (צ"ל ד') אסור? והניח הדבר בצ"ע.

ראיתי בילקוט יוסף (שם בסי' ש"ו) שכתב ליישב עפ"י הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"ח) שכתב "מותר לאדם לשמור פירותיו בשבת בין תלושים בין מחוברין, ואם בא אדם ליטול מהם או בהמה וחיה לאכול מהן, גוער בהם ומכה בהם ומרחיקן, והלא דבר זה מחפציו הוא ולמה הוא מותר, מפני שלא נאסר אלא להקנות לעצמו חפצים שאינם עתה מצויים או להשתכר ולהרויח ולהטפל בהנאה שתבוא לידו, אבל לשמור ממונו שכבר בא לידו עד שיעמוד כמות שהוא מותר, הא למה זה דומה לנועל ביתו מפני הגנבים". עפ"ז מובן שמותר לומר בשבת שמור לי (פירות שבתחומך) ואשמור לך (פירות שבתחומי) כי אין כאן כל חידוש ותוספת שכר בשבת אלא

אהרשב"א).

כן גם העלה הרמ"א בספרו שו"ת הרמ"א (קל"א ג), "מי שמשך סעודתו במנחה בשבת עד למוצאי שבת, אותם שהתפללו והבדילו מבשלים ואופים לאותם שלא הבדילו".

וכן כתב השו"ע (בסי' רס"ג י"ז) "יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה" ומוסיף הרמ"א "מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה מותר לומר לחבירו שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו".

אף ערוך השולחן (רס"ג כ"ו) פסק כרשב"א וכרמ"א וביאר זאת משני טעמים א. כיון שהוא עצמו היה ביכולתו להיות מותר בזה כגון בערב שבת דאי בעי לא קיבל שבת עדיין ובמוצאי שבת דאי בעי היה מבדיל בעצמו וכל שיש לו היתר בעצמו יכול לומר לחבירו ואין בזה משום אמירה שבות. ב. דלא מצינו אמירה שבות אלא בדבר האסור לכל ישראל (כ"כ בשו"ע הרב רס"ג כ"ה, וכן כתב הט"ז כאן בסק"ג דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל) אבל במה שלשני מותר למה לא יאמר לחבירו דבר המותר לו.

אולם תלמיד הרמ"א רבי מרדכי יפה בעל הלבוש (לבוש החור על שבת רס"ג י"ז) חולק על רבו ואוסר, מכל מקום מחלק בין כניסת שבת ליציאת שבת, כי כניסת שבת הוי קבלה למי שקיבל עליו תוספת שבת ומי שלא קיבל עליו שבת נמצא בהיתר ויכול לעשות מלאכה עבור מי שקיבל עליו שבת אולם במוצאי שבת קדושת השבת נמשכת על כולם עד שיבדיל או יגלה שמסיח דעתו מן השבת כגון שבירך

כמו בבורגנין) איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לו לעשות מלאכה".

הט"ז (על אתר סק"ג) כתב לדחות דברי הב"י כי טענת בורגנין ייתכן קיומה בשבת שיימצא בורגנין ויהיה למשלח היתר ולכן מותר לו לומר לחבירו שאצלו זה כעת היתר אולם טענה של הב"י שגם בשבת יכול מקבל השבת למצוא היתר בכך שלא יקבל שבת ולעצמו יהיה מותר, זה לא טענה כי זה טענה למפרע ולא עכשיו, היה יכול לא לקבל שבת אבל מה לעשות שכבר קיבל וכעת זה איסור גמור עבורו ואינו יכול לבטלו ובכך זה שונה מבורגנין.

וכן כתב שם חידושי מהרל"ח על הב"י "יש להשיב דלא דמי (בורגנין לתוספת שבת) דהכא (בתוספת שבת) השתא הוא אסור במלאכה, אבל (בבורגנין) אינו אסור במלאכה אלא דאריה הוא דרביע עליה שאין לו בורגנין ואילו היה גוי עושה בורגנין היה מותר לילך בעצמו" ממילא צדקו דברי הר"ן (על הרשב"א) שאין הנדון דומה לראיה.

הרמ"א כתב (בדרכי משה רס"ג ח') "ונראה לומר דאף לדברי הר"ן דאוסר (לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה) היינו דוקא בתוספת של הכנסת שבת דאי אפשר לו לעשות בעצמו (מלאכה אחר שקיבל שבת) אבל בתוספת של מוצאי שבת דאפשר לו לעשות בעצמו שיתפלל ויבדיל שרי... ולזה נראה גם כן דמותר ליהנות באותה מלאכה שעשו לו אחרים אף על גב דהוא עצמו עדיין אסור במלאכה" ומסיים הרמ"א "ואפשר דגם הר"ן מודה לדברי הרשב"א דשרי לענין דינא אלא שדחה ראיות הרשב"א". (אף הב"ח סו"ס רס"ג והט"ז כאן בסק"ג כתבו כן דהר"ן לא פליג

אף הט"ז (על אתר סק"ג) האריך לדחות דברי בעל הלבוש והעלה לדינא שאיסור אמירה לא נאסר אפילו בשבת גמורה רק אם הוא אסור לכל ישראל אבל אם הותר לאחד מותר לשני לומר לעשות לו מלאכה וכך הדין בכניסת שבת וכ"ש במוצאי שבת שכל אחד יכול להוציא השבת בהבדלה.

אולם החתם סופר (בהגהותיו לשו"ע רס"ג) תומך בדעת הלבוש שכתב "המעין בפנים בהגהות הלבוש יראה שהרגיש בכל הדברים (שכתב הט"ז והב"ח) וסברתו (של הלבוש) נכונה שהרשב"א יליף מתחומין שהוא בעצמו יכול לילך ע"י בורגנין (ולכן יכול לומר לחבירו לעשות מלאכה עבורו כיון שיכול להיות מותרת לעצמו) והוא הדין בערב שבת שהרי יכול להתיר נדרו במה שקדם לקבל את השבת מה שאין כן במוצאי שבת קודם שבירך ברכת המזון לא יכול לומר המבדיל דמפסיד רצה בברכת המזון... ודברי הט"ז כבר דחאום בספר חמד משה ודבריו נכונים". (מסיים החתם סופר) "מכל מקום אין אנו מוחים בהדלקת נר ע"י ישראל שאמר המבדיל, אבל לא לאפות ולבשל בשביל זה (עבור אחרים שאצלם עדיין שבת) דשייך שמא ירבה בשבילו וגם בלאו הכי נמי יש להחמיר במלאכה גמורה קודם הבדלה".

אמנם הלבוש והחתם סופר נקטו שקבלת תוספת שבת הוי כנדר (ומשום שיכול להתירו הוי כיכול לילך ע"י בורגנין שניתן ללמוד משם שיכול לומר לחבירו שיעשה מלאכה עבורו כיון שיש אפשרות שיכול לעשותו בעצמו בהיתר ע"י התרת נדרים של קבלת תוספת שבת) ובעצם דין זה אם קבלת תוספת שבת נחשב כנדר יש מחלוקת, מדברי המגן אברהם (רס"ג סקל"א) שכתב ש"בערב שבת קיבל שבת ואי אפשר לחזור" משמע שקבלת

ברכת המזון על סעודה שלישית ואמר "רצה" וגילה בכך שסיים את השבת אבל כל מי שלא בירך ברכת המזון כמותו עדיין קדושת השבת נמשכת אצלו ואסור לו ליהנות ממלאכת מי שכבר הוציא את השבת. בסיום כתב הלבוש שמכל מקום אם כבר בירך ברכת המזון ואמר רצה אף שלא התפלל ערבית ולא הבדיל מותר לו ליהנות ממלאכת מי שהוציא את השבת ואפשר שבכהאי גוונא התיר הרמ"א אף שאין זה מבואר מדבריו (המגן אברהם כאן סקל"ג העיר על כך "ולא ידעתי מה מועיל ברכת המזון [אמירת רצה] למלאכה").

הב"ח כאן (סו"ס רס"ג) כתב "ודינו של הרשב"א בשם התוספות קיים דזכאי ישראל לומר לחבירו לעשות כך וכך בדבר שחבירו מותר לעשותו אע"ג דאיהו אסיר ביה והוסיף שמוותר לחבירו ליהנות מאותה מלאכה כיון שלא נעשה במלאכה זו שום איסור לא באמירה ולא בעשייה".

עוד הוסיף הב"ח (בשו"ת הב"ח סימן ק"י) "בימי חורפי שמעתי שהרב המהרש"ל היה חולק על הרמ"א אבל לא שמעתי שום טעם לא להתיר ולא לאסור ומה שכתב להתיר ליהנות ממנה כי כל מה שנחלקו חכמים זה במבשל בשבת דאסור לכל ישראל ליהנות ממנה, אבל בנידון דידן שמבשל בהיתר הכל מודים דיכול ליהנות ממנה. ואפילו הר"ן לא נחלק אלא באמירה אבל היכא דלא אמר לחבירו לעשות מלאכה אלא חבירו עשה מעצמו המלאכה ובישל והניח לפניו מותר לזה שהמשיך סעודתו ליהנות ממנה מאחר שלא נעשה שום איסור במלאכה זה לא מקרי מעשה שבת דאסור. ואומר אני בזה שאינו אלא איסור אמירה המיקל כרמ"א לא הפסיד כיון שיש לו על מי לסמוך והמחמיר תבוא עליו ברכה".

ג' גדרי תוספת קבלת שבת, א' קבלת תוספת שבת לרוב הפוסקים שהוא מדאורייתא, ובוה בכל שהוא סגי ואין זה תלוי בקבלת שבת מצד המקבל כי זה חל עליו מיד סמוך לבין השמשות מהתורה (לדעת רבים מהפוסקים זה כ2 דקות לפני בין השמשות). ב' כשרוצה מצד להוסיף בפיו או בדיבור כגון בתפילת קבלת שבת אז יכול להוסיף ככל שיחפוץ (לדעת רוב הפוסקים רק מפלג המנחה (כמבואר בסי' רס"א ב' בסופו ובמ"ב שם סקכ"ה, וכן ברס"ג במ"ב סקי"ח) ולדעת ערוה"ש היחיד יכול לקבל עליו תוספת שבת בתפילה של ליל שבת אפילו לפני פלג המנחה (רס"ג י"ט)), [אולי י"ל דקבלת שבת בעצמו כדוגמת מזמור שיר ליום השבת אי אפשר לפני פלג המנחה אך במעריב דאמרו ויכולו ומקדש השבת הוי קבלה אף לפני פלג המנחה] מכל מקום בזמן זה יכול להגדיר שמקבל עליו תוספת רק באיסורי תורה ולא בדרבנן מאחר ותוספת שבת זו אינו חמור יותר מבין השמשות שיש דברים שהם שבותים דרבנן שהותרו לו בבין השמשות. הג' שמקבל עליו תוספת גמורה כביום השבת עצמו בכל איסוריו וחומרותיו [בעל שבט הלוי הביא ראייה לדבריו לחידוש הסוג הב' מהנודע ביהודה בדגול מרבבה על שו"ע או"ח שצ"ג, כמו כן נראה מהט"ז סי' ת"ר סק"ב שהאריך בפלפולו והתיר תקיעת שופר בשעה"ד בראש השנה שחל בערב שבת כשאירע אונס וגם קבלו שבת בעוד היום גדול].

ראיתי לבעל התניא בספרו הגדול שו"ע הרב שכתב שם (רס"ג כ"ה) כדעת הרשב"א "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל אע"פ שכבר חל עליו קבלת שבת יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קיבל עדיין השבת שיעשה לו מלאכה ומותר

תוספת שבת לא בתורת נדר כי בנדר אפשר לחזור בהתרת נדרים. וכן ממה שכתב (בסק"ח) דקבלת תוספת שבת מדאורייתא משמע שהוא חיוב ולא בתורת נדר. כן בערוך השולחן (כאן סקכ"ח) כתב על הלבוש שסובר שזה מדין נדר שיכול לבטלו, "ודבריו תמוהים הם דכיון דקיי"ל דלרוב הפוסקים תוספת שבת דאורייתא ואין שיעור לתוספת א"כ זה שעשה תוספת הלא דין התורה הוא ולא ראיתי דבר זה בשום פוסק (למרות שערות"ש מתייחס ללבוש בלבד, כבר הבאנו את החת"ס שאף הוא כותב מפורש שזה בתורת נדר) ולכן אין לסמוך על זה למעשה".

אף האגרות משה כתב (או"ח ח"ג ל"ח) שקבלת תוספת שבת מחיוב תורה ולא מדין קבלת נדר וז"ל "ואף שקבלת שבת אינו מדין נדר דאין על זה לאו ועשה דנדרים, אלא עשה דתוספת שבת לסוברים שהוא דאורייתא". לעומת זאת הפרי מגדים (במשבצות זהב רס"ג בד"ה ודע) השאיר זאת בהגדרה של וצ"ע.

לכאורה יש להקשות מה מועיל ליחיד שהבדיל כשכל הקהל עדיין בשבת הרי היחיד נגרר אחרי הרוב ובטלה דעתו (כנפסק בשו"ע רסג יב) [עיי' במחצית השקל כאן ובערוך השולחן כאן סעיף כ"ח]. כבר כתב הפרי מגדים (במשבצות זהב סו"ס רס"ג) "עוד אבאר לך שבמוצאי שבת אין היחיד נגרר אחר הרוב... והטעם שקיל איסוריה דמוצאי שבת (שיכול להבדיל ותלוי ברצונו) מהכנסת שבת לענין זה", כך ביאר המגן אברהם (שם סקל"א) וכן פסק המשנה ברורה (רס"ג סקס"ו).

אף הציץ אליעזר (חלק י"ד סי' ס"ד אות ג) פסק להקל בזה (עפ"י הפרמ"ג בא"א) והוסיף שכך נהגו רבים בפני גדולים.

בעל שבט הלוי (ח"ד סי' כ"ז) חידש שיש

לו ליהנות מהמלאכה בשבת דכיון שלחבירו מותר הוא, אין באמירתו אליו איסור כלל . וכן מי שמאחר להתפלל ערבית במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה מותר לו לומר אפילו לישראל שכבר התפלל והבדיל בתפילה שיעשה לו מלאכה ומותר לו ליהנות ולאכול ממלאכתו אע"פ שאח"כ יזכיר עדיין של שבת בברכת המזון". (סיום דבריו שלא כלבוש דכשאמר רצה בסעודה שלישית הסתלק מן השבת וכו'").

בעל התניא שם (בשו"ע הרב) בקונטרס אחרון (סוף סי' רס"ג סק"ח) מקשה הרי שלוחו של אדם כמותו ויד השליח כיד המשלח וא"כ הרי המשלח הראשון שקיבל עליו שבת נחשב כעושה בעצמו בחילול שבת ואיך מותר? [כמו כן ראיתי לפני יהושע (בשו"ת פני יהושע חור"ד סוף שאלה ג') שהקשה עפ"י מאי דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה ומחייב שולחו ובפרט כשהשליח בר חיובא א"כ הוי ממש כמי שהמשלח עושה בעצמו המלאכה ועיי"ש] (יש להוכיח מרש"י שבת קנ. במשנה בד"ה ולא יאמר לחבירו שהאיסור אינו מטעם שולחו כמותו אלא מלפני עור, כי אם לשיטת רש"י היה בזה שולחו כמותו לא היה רש"י משתמש

בנימוק לפני עור כי יש נפ"מ בין הטעמים כגון בתרי עברי דנהרא), וחידש בעל התניא והשיב שיש שני סוגי שליחות במלאכה ע"י אחר, הסוג הראשון כשעושה השליח בשביל המשלח ובזה שולחו כמותו (כמו באמירה לנכרי כשהנכרי עושה עבור הישראל אסור משא"כ שאדעתיה ידידיה קעביד דשרי), הסוג השני כשהשליח עושה בשביל עצמו ואז אין שולחו כמותו ובכה"ג כל האיסור לדבר עם ישראל חבירו בשבת או עם הנכרי הוא משום ממצא חפצך ודבר דבר, משום הכי בשמור לי (פירות שבתחומי) ואשמור לך, השליח עושה לדעת עצמו שמרויח בזה בעצמו שהמשלח ישמור על שלו הרי זה איסור לא מדין שולחו כמותו אלא משום ממצא חפצך וכשהשליח עושה שליחותו לדעת עצמו אין בזה שולחו כמותו.

לפיכך בזמן תוספת שבת (בקבלת שבת וכל שכן במוצאי שבת) כשחל עליו איסור ממצא חפצך ודבר דבר אומר אדם לחבירו שאין לגביו תוספת שבת (מפני שלא קיבל עליו תוספת שבת בערב שבת או במוצ"ש אחר שכבר הוציא השבת) לעשות לו מלאכה ואין בזה שבות דאמירה.



גדרי מצוות תלמוד תורה

‘ושננתם’ – דצריך אדם לשנות בתורה. לישנא אחרינא: דכתיב (יהושע א) ‘לא ימוש ספר התורה הזה וכו’.

בהמשך הביא רש"י את שיטת רשב"י (מנחות צט ע"ב) ‘דכיוון שקרא אדם קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש’. וממשיך: ‘וכיון שאי בעי פטר נפשיה מושנתם בקריאת שמע, דיוצא בה ידי חובתו מאותה שבועה דהר סיני, משום הכי כי אמר אשנה פרק זה דלא הוי מושבע בהכי, דכבר פטר נפשיה ואהכי חייל שבועה’.

זאת אומרת, לשיטת רש"י בכדי להפטר משבועת הר סיני, מספיקה קריאת שמע שחרית וערבית, אבל בכדי לצאת ידי חובת שבועתו ‘אשנה פרק זה’ צריך לתלמוד אותו פרק, כי הרי לא מושבע על כך ועל זה חלה השבועה שלו. יוצא לשיטת רש"י שמצוות תלמוד תורה הנלמדת מהפסוק ‘לא ימוש’ או מהפסוק ‘ושננתם’ אפשר לפטור בקריאת שמע שחרית וערבית.

הר"ן הסביר את הגמרא כך: ‘כיון דאי בעי פטר וכו’ מסתברא לי דלא דווקא בהכי מיפטר (בק"ש שחרית וערבית), שהרי חייב כל אדם לתלמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו. ומביא הר"ן את דרשת הגמ' (קידושין ל, ע"א): ‘ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין וכו’

הכרת הטוב הינה מתכונות היסוד שלנו כיהודים ועל כן רוצה להכיר בדברים אלו טובה ותודה לכ"ק האדמו"ר מלובביץ', אשר זכיתי בימי ילדותי ונערוטי להסתופף בקרבת חסידי חב"ד בעיר קרית גת, אשר מילאוני באהבת תורה ואהבת צדיקי וגדולי הדור ובראשם כ"ק הרבי מלובביץ'. יעמדו על הברכה בברכת ‘פרצת’ הרב דב טייכמן, לשעבר מנהל ישיבת חב"ד בקרית גת, הרב שלום דב וולפא שליט"א על הקרבה הגדולה שזכיתי לה מצידו בזכות מו"ר אבי שליט"א והרב משה הבלין שליט"א, רב העיר קרית גת.

•

א. מחלוקת ר"ן ורש"י במסכת נדרים

בגמרא במסכת נדרים (דף ח ע"א) מובאת מימרה בשם רב גידל אמר רב: “האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכת זו. נדר גדול נדר לא-לוהי ישראל”. על כך שואלת הגמ': “והלא מושבע ועומד מהר סיני, ואין שבועה חלה על שבועה”, ועונה הגמ': “הא קמ"ל דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה”.

רש"י הסביר את דברי הגמ' בשני אופנים: “והלא מושבע ועומד דכתיב (דברים ו)

וקראית שמע לא סגי בהכי'.

זאת אומרת שבכדי להגיע לדרגת 'שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר', צריך ללמוד יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית. א"כ לשיטת הר"ן מצוות תלמוד תורה היא כוללת יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית. ושאלת הגמרא כיצד שבועתו חלה והרי מושבע ועומד מהר סיני – מתפשרת כך: שמושבע הוא במפורש מהתורה מהפסוק 'בשכבך ובקומך' – שמשמעו בקריאת שמע שחרית וערבית, ומהפסוק 'ושננתם' דורשים חז"ל לימוד תורה יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית ועל כך חלה שבועתו הנוספת.

בעקבות הסבר זה כותב הר"ן שמכאן יש ראייה לחידושו בפ"ג במסכת שבועות שכל דבר הנלמד מדרשה אע"פ שהוא מן התורה אך אינו מפורש בתורה – שבועה חלה עליו.

לסיכום:

קיימת מחלוקת בין רש"י לר"ן. לרש"י פשט הגמ' שבקריאת שמע שחרית וערבית קיים מצוות 'לא ימוש' וכן פטר נפשיה מן 'ושננתם', אך לר"ן פשט הגמ' הוא לא כך ומה שכתבה הגמ' דאי בעי פטר נפשיה – פירושו ממה שכתוב במפורש בתורה אך לגבי הנדרש מהפסוק 'ושננתם' לא יכול לפטור עצמו בשבועה שנשבע בהר סיני.

נפסק בשולחן ערוך (יו"ד רמו, א): "כל איש ישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול, אפילו עני המחזר על הפתחים, אפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת"ת

ביום ובלילה שנאמר 'והגית בו יומם ולילה', ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית – 'לא ימוש מפ"ך' קרינן ביה (הגהות מימוניות ס"ח וסמ"ג עשין יב)".

ובביאור הגר"א שם: "ובשעת הדחק וכו' – כר' יוחנן שם ובנדרים (ח' ע"א) ואין דעת הר"ן כן שם, ונ"ל דס"ל דסוגיין הוא כר' יוסי במתניתין כמש"ש מדבריו".

א"כ הגאון מביא שלושה מקורות נוספים לשיטה זו של הגהות מימוניות שאפשר לקיים בקריאת שמע שחרית וערבית מצות לא ימוש. והם:

- א. מנחות צט ע"ב (מש"כ כר' יוחנן שם).
- ב. נדרים ח ע"א. ג. המשנה במנחות צט ע"ב.

ונבאר סוגיות אלו להלן בעז"ה.

ב. מחלוקת בש"ס

במנחות (צט ע"ב) מחלוקת רבי יוחנן בשם רשב"י ורבי ישמעאל. לרבי יוחנן בשם רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. שיטת רבי ישמעאל היא שמצוות 'לא ימוש' ס"ת הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה, היא כל היום וכל הלילה (כן משמע משאלתו של בן דמה את ר' ישמעאל לגבי לימוד יונית) וביאר הגר"א ששיטת הגמ' היא כשיטת רבי יוחנן ולא כר' ישמעאל, וכן גם משמע בביאור הגר"א בהערתו הקודמת בשו"ע שחייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה ומציין הגר"א את הגמ' במנחות.

בנדרים (ח ע"א) מופיעה הסוגיה שהבאנו בתחילת דברינו. הגר"א ציין גמ' זו כמקור

הגמ' מביאה מימרא של רבי אמי, שמדבריו של רבי יוסי למדים שאפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית וערבית קיים מצוות 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיק' ושיטת רבי יוסי זו הביא הגר"א כמקור להגהות מימוניות.

לדברי ההגהות מימוניות שאפשר להפטר מתלמוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית והוסיף הגר"א: 'ואין דעת הר"ן כן', משמע שהבין ההגהות מימוניות את פשט הגמ' אחרת מהר"ן. ונראה שהבין כדעת רש"י בנדרים שאפשר להפטר בקריאת שמע שחרית וערבית.

סיכום הדעות למקור הלימוד:

מנחות צ"ט	מצוות תלמוד תורה	רבי יוחנן בשם רשב"י: פרק ביום ופרק בלילה	רבי ישמעאל: כל היום וכל הלילה
מנחות צ"ט	מצוות לחם הפנים	רבי יוסי: לאו דווקא תמיד	רבנן: כל היום וכל הלילה
נדרים ח'	סוגיית אשנה וכו'	רש"י: פרק ביום ופרק בלילה	ר"ן: כל היום וכל הלילה

אומרת שהמשנה הסתמית במגילה היא אליבא דר' יוסי וא"כ מדוע בחר הר"ן להסביר את הגמ' בנדרים לא אליבא דהלכתא, ומה עוד שמכאן רצה הר"ן להביא ראיה לשיטתו לגבי חלות שבועה על שבועה דלא אליבא דהלכתא?

2. פשט הגמ' בנדרים מורה כהסברו של רש"י, שהרי כתבה הגמ' 'כיוון שאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה'. הר"ן לא מסביר כפשט אלא כותב: 'מסתברא לי שלא דווקא דבהכי מיפטר' והרי הגמ' במפורש כותבת דמיפטר בהכי ולא הביאה את התוספת הדרשנית של הר"ן?

ג. קושיות על שיטת הר"ן

1. נראה ששיטת הר"ן אינה מתאימה לשיטת ר' יוסי, שהרי הסביר הר"ן את מצוות תלמוד תורה כל היום וכל הלילה בניגוד לרבי יוסי שנתבארה שיטתו בגמ' במנחות שמצוות ת"ת היא פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה. וקשה שהרי המשנה במגילה (דף כ' ע"ב) הביאה כלל: 'דבר שמצוותו ביום כשר כל היום, דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה' ושם נאמר שזה הכלל לרבות סידור בזיכין וסילוק בזיכין וכו' יוסי: 'דתניא ר' יוסי אומר סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, ומה אני מקיים לפני ה' תמיד? שלא יהא שולחן בלא לחם', זאת

ד. נקודת המחלוקת בין רש"י להר"ן

מהראשונים בגמ' בנדרים נראה שיש חילופי גירסאות. גירסת הר"ף, הרמב"ן והריטב"א: 'אמר רב גידל אמר רב האומר אשנה פרק זה או מסכת זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל' וזה שלא כגירסת הספרים שלנו: "א"ר גידל א"ר האומר אשכים ואשנה פרק זה..."¹.

רש"י בנדרים הסביר את פירושו עפ"י גירסת הספרים שלנו וא"כ ישנם שני חלקים לדבריו: 1. אשכים ואשנה. 2. אשנה פרק זה.

וכדברי הנמוקי יוסף: "הלכך אינו מושבע על פרק זה ועל מסכת זו... אבל בלאו הכי מצי לתרוצי דלא מחייב ללמוד פרק זה ומסכתא זו ממש וכאילו הוא דבר הרשות ממש ולהכי לא חיילא שבועה עליה".

אך שיטת הר"ן נראית כגירסת הראשונים שלא גרסו את המילה אשכים, ולפי"ז תתורץ קושיית הרש"ש על הר"ן שהקשה: "ותמוה מאוד מה שכתב הר"ן הכא דלא מיפטר בהכי בק"ש שו"ע, ומה כתב להוכיח מש"כ לחדש בפ"ג דשבועות, דמהיכי תיתי דליהוי מחויב באותו השכמה לעסוק דוקא בפרק זה והוא הו"א על זה כאלו הוא דבר הרשות כמש"כ הנימוקי יוסף". ולפי דברינו גירסת הר"ן היא ללא 'אשכים ואשנה' ולא קשה.

ה. חילוק במצוות תלמוד תורה

האדמו"ר הזקן בשו"ע שלו בקונטרס אחרון כותב שבמצוות ת"ת ישנם שני חלקים: מצוות לימוד התורה הנלמדת ממה שנאמר

ושננתם² לפי חילוק זה נוכל להבין בעז"ה את שיטת הר"ן על בוריה.

הר"ן סובר ששני חלקי מצוה זו נלמדים מהפסוק 'ושננתם...' בשכבך ובקומך'. מ'בשכבך ובקומך' נלמד פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה שזו מצות לימוד תורה, אך בשביל לקיים מצוות ידיעת התורה ודאי לא מספיק פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה ולכן ממדרש חכמים – 'ושננתם' – שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך' – נלמד מצוות ידיעת התורה כולה.

וודאי שגם רש"י וגם הר"ן סוברים שישנה מצוות ידיעת התורה כללית על כל התורה כולה ועל כך אין מחלוקת. מחלוקתם של רש"י והר"ן היא רק לגבי מצות לימוד תורה, לרש"י מחויב בפרק אחד ביום ובפרק אחד בלילה, ולפי גירסתו של רש"י ב'אשכים ואשנה' ישנה תוספת בשבועתו שלא מושבע בה בהר סיני. אך לשיטת הר"ן שאינו גורס אשכים א"כ דברי רב גידל מתייחסים ל'אשנה פרק זה', וכאן באמת מובנת קושיית הגמ' 'והא מושבע ועומד' שאכן הוא מושבע ועומד גם על פרק זה שהוא כלול במצוות ידיעת התורה הכללית שלו, ולכן הר"ן היה צריך לומר את החילוק שמה שנכתב במפורש הוא דווקא פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה, אך המושבע ועומד מהר סיני הוא על כל התורה כולה ובכל זאת שבועתו חלה כיוון שדבר זה נדרש ב'ושננתם' ולא סגי בכך (בפרק אחד ביום ופרק בלילה) לידיעת כל התורה כולה.

ונראה שמה שכתב הגר"א דלא כר"ן כמקור להגהות מיימוניות דסגי בקריאת שמע

(2) עיין בספר לאור ההלכה לרב זוין וצ"ל במאמרו ת"ת וידיעתה, נ"מ בין שני חלקי מצווה זו.

(1) ראה במצוין בש"ס נדרים בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ"ה.

שחרית וערבית – זה בכדי לצאת ידי חובת

החלק של לימוד התורה שחרית וערבית, ולזה

הר"ן מודה שמספיקה קריאת שמע שחרית

וערבית, אך בכדי לצאת ידי חובת מצות

ידיעת כל התורה ודאי לא סגי בהכי³.

(3) עיין בספר עמוד הימיני לרב ישראלי זצ"ל
וכן בספר שער הדרום מאמרו של הרב א"ד רייכמן
שליט"א.



הנאה ממראה וריח של חמץ בפסח

שאלה:

שאמרו בדעת רבי יהודה: "רבי יהודה היא, ויליף שאור דאכילה משאור דראייה, מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה". ולפי הו"א זו מפרש רש"י שם (ד"ה ויליף): "ומותר חמצו של נכרי אף באכילה ואפילו בפסח מן התורה". והיינו שמותר אפילו לאכול חמץ של נכרי בפסח. אלא שהתוס' שם (ד"ה בדין) הקשו על פירושו "וקשה, דאי אפשר אם לא יהא שלו בשעת אכילה"? ולכן כתבו: "ונראה לריב"א דהא דקאמר אפי' תוך זמנו מותר היינו בהנאה, והא דקאמר אבל אתה אוכל של אחרים לאו דוקא". (כ"כ גם בעל המאור, שם שלא יתכן שלא יהיה שלו בשעת אכילה, ועוד ראשונים). בהמשך הגמרא שם אמרו "והדר ביה רב אחא בר יעקב", ואינו לומד איסור אכילה מאיסור ראייה שלא נאסר של גוי. להלכה, כתבו הרבה ראשונים שמסקנת הירושלמי כרבי יוסה שחמצו של נכרי אסור בהנאה בפסח, ולא כרבי ירמיה.

הראב"ה (ח"ב סי' תס"א) כתב שנפשט בירושלמי לאיסור, וכן כתב הריב"ש (שו"ת ריב"ש סי' ת'). בהלכות הרי"ף גיאת הביא את סוגיית הבבלי הנ"ל, וכתב: "הוה ליה מסקנא חמץ של ישראל ושל גוים תוך הפסח אסור

ההולך רגלית אל הכותל המערבי בימי חג הפסח, עובר בדרכו בסמיכות לערבים המוכרים מיני חמץ, ונשאלת השאלה האם יש איסור להנות ממראם וריחם של מיני חמץ אלה? אמנם, בגמרא (פסחים דף כ"א ע"ב) מבואר כדבר פשוט שחמץ בפסח אסור אף בהנאה, וכך פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ב), אולם, יש לדון האם מראה וריח גם הם בכלל איסור הנאה זה.

תשובה:

א. הנאה מחמץ של גוי בפסח

שנינו במשנה (פסחים כ"ח ע"א): "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה". בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) נחלקו האמוראים מה דינו בתוך הפסח: "רבי ירמיה אמר מותר, רבי יוסה אמר אסור". רבי ירמיה סובר שמכיון שאיסור החמץ נאמר רק לגבי ישראל החייבים במצוות, אם כן החמץ של הגוי לא נאסר בעצמותו. כמובן שבאכילה נאסר גם חמץ גוי, שהרי בעצם האכילה הישראל קונה את החמץ לעצמו, אבל בהנאה באופן שהחמץ נשאר של הגוי, אין איסור.

בבבלי (פסחים דף כ"ט ע"א) אנו מוצאים

של א"י מותר לכתחילה, בכל איסור שהוא מותר בהנאה". והיינו שלדעתו מותר להנות מריח איסור דוקא אם הוא מותר בהנאה. ושם בהערה כתוב: "ואפילו להריח חמצו של א"י חם תוך הפסח היה מותר מדינא מאחר דלא נאסר בהנאה, אלא שמא חמצו של א"י אינו מותר בהנאה אלא דווקא אחר פסח". אולם הפרי חדש (או"ח תמ"ח א') השיג בחרפות על דבריו: "כתב בספר שיירי כנסת הגדולה (או"ח תמ"ח הגה"ט אות א') בשם גיליון האיסור והיתר (כלל לט אות לג) דלהריח חמצו של גוי חם תוך הפסח מותר מדינא מאחר דלא נאסר בהנאה כו', ע"כ. וליתא, דהא פשיטא דאפילו חמצו של גוי אסור בהנאה דהא קרא סתמא קאמר (שמות יג, ג) לא יאכל חמץ. וכן מבואר בפרק כל שעה (פסחים כח, ב) דקאמר מני מתניתין אי רבי יהודה חמץ סתמא קאמר אפילו דגוי, ומדרבי יהודה נשמע לרבי שמעון לתוך זמנו. ורב אחא (שם כט, א) דיליף שאור דאכילה משאור דראיה הא הדר ביה. וכן מבואר בתשובת הריב"ש בסימן ת', יע"ש. וכן בדברי הטור בסימן ת"ג, ועיין בסוף סימן ר"ו וכמו שכתבו התוספות בפרק ד' דעבודה זרה (סו, ב ד"ה אביי) גבי בת תיהא, וכמו שכתבו בפרק קמא דעבודה זרה (יב, ב ד"ה אלא) אמתניתין דעיר שהיו בה חנויות מעוטרות כו', ע"ש". מבואר מדבריו, שאין חמצו של גוי אסור בהנאה בפסח.

גם בחק יעקב (או"ח תמ"ג ב') הביא את דברי הטור והריב"ש שכתבו לאסור, והביא את ספיקו של האו"ה והסיק "ואין ספיקו מוציא מידי ודאי". כמו כן, הפרי מגדים (או"ח תמ"ח מש"ז א') הביא גם כן את דברי הפרי חדש והחק יעקב הנ"ל, וכתב: "חמץ של עכו"ם תוך הפסח אסור בהנאה, דלא קיימא לן כרב אחא בר יעקב (פסחים כט, א). ועיין פרי

בהנאה, וכל שכן באכילה, בין איתיה בעיניה בין ע"י תערובות". גם הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' קע"ז), שהביא את המחלוקת הנ"ל שבירושלמי, נקט כדבר פשוט שאסור להנות מחמץ של נכרי בפסח, אלא שאם עבר ונהנה בו שכרו מותר.

בספר האגודה (פסחים פ"ב סי' כ"ג) כתב שלא יתן אדם בהמתו לנכרי בפסח כדי שיאכילה חמץ, ומוכח שחמץ של נכרי אסור בהנאה. ובשו"ת מהרי"ל (סי' קס"א) הביא את דבריו והוסיף: "וכן אסרתי ברעגענסבורג ליתן בהמתן לגוים בימי הפסח דידוע שמאכילין אותו פסולת של שכר". ודבריו הובאו בבית יוסף (או"ח סו"ס תמ"ח) בשם "מצאתי כתוב". גם הר"ש משאנץ (מרדכי פסחים פ"ב סי' תקפ"ז, הגהות מיימוני חמץ ומצה פ"א ה"ד אות ג') השיב לגבי ישראל שאפו נכרים חמץ בתנורו בפסח, "דאפילו חמצו של נכרים בפסח אסור לישראל ליהנות ממנו, אף על גב דלענין בל יראה ובל ימצא אינו עובר עליו בשל אחרים, מ"מ בפסח אסור ליהנות, דלא יאכל כתיב דמשמע אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה". והביא את דבריו הטור (או"ח סי' ת"נ).

הרמ"א (או"ח סי' תמ"ג ס"א) פסק בפירוש: "ואפילו חמצו של א"י אסור ליהנות ממנו". וכן מתבאר מפסק השו"ע (או"ח סי' תמ"ח ס"ז) שאסור לתת את בהמתו לנכרי בפסח, אם יודע שמאכיל אותה חמץ. וכן פסק (או"ח סי' ת"נ ס"ד) שאסור לישראל שאפו נכרים חמץ בתנורו בפסח לקבל שכר "דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה".

בספר איסור והיתר הארוך (כלל ל"ט אות ל"ג) כתב: "ואפילו ריח דפיטום דאורייתא כגון לעבור ולעמוד בצד תבשיל ופיטום

שופר פ"א ה"ג). נמצא, שלפי הראשונים אף על פי שאין איסור מעילה בקול מראה וריח, מכל מקום יש בדבר איסור דרבנן.

ג. ברירת חטים לאור שמחת בית השואבה

בגמרא (סוכה דף נ"ג ע"א) אמרו: "אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה". והקשו התוס' (פסחים דף כ"ו ע"א תד"ה מעילה, סוכה דף נ"ג ע"א תד"ה אשה, תוס' הרשב"א משאנץ פסחים שם) שבירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג) שאל איך היתה בוררת הלא השמן והפתילות היו של הקדש, ותיצרו שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה. אבל ממסקנת הגמרא בפסחים הנ"ל קשה שאף על פי שאין מעילה מכל מקום איסור מדרבנן.

התוס' בפסחים אמנם נותרו בקושיא. אך התוס' בסוכה תירצו שמה שאמרו "בוררת חטים" לאו דוקא בוררת ממש אלא יכולה היתה לברור מרוב אורה. (וכ"ה בתוס' רבי פרץ סוכה דף נ"ג ע"א ד"ה אשה, תוס' רא"ש שבת דף כ"א ע"א ד"ה שמחת וסוכה דף נ"ג ע"א ד"ה אשה, ריטב"א שבת דף נ"ד ע"ב ד"ה הא דאמרינן, וכן נראה מראבי"ה סי' תנ"ט תתקס"א).

המאירי במסכת שבת (דף כ"א ע"א ד"ה ויש שכתבו) "והלא בתלמוד המערב הקשו עליה וכי יכולה היתה לברור בלא מעילה, עד שתצו קול ומראה וריח אין בהם מעילה". ומוכח מן הירושלמי שהיתה בוררת בפועל. (וכן הקשו התוס' בשבת דף כ"א ע"א תד"ה שמחת). אך מתרץ: "ובשמחת השואבה הקלו להרבות בשמחה, והרי עיקר האורה להאיר להם היתה לילך לשילוח לשאוב". שהקלו בשמחת בית השואבה כדי להרבות בשמחה.

חדש (שם ד"ה כתב), ולכן אסור להריח בלחם עכ"ס...". גם באבני מילואים (שור"ת סי' ט') הסכים שחמץ עכ"ס אסור בהנאה. וע"ע גם בביאור הגר"א או"ח סי' תמ"ג ס"א ד"ה אפילו חמצו, וסי' תנ"ס"ה ד"ה וכן מותר.

לסיכום: כמעט כל הראשונים כתבו שלהלכה חמץ של גוי אסור בהנאה בתוך הפסח. וכך נפסק בשו"ע וברמ"א.

ב. איסור מעילה מקול ומראה

בגמרא (פסחים דף כ"ו ע"א) אמרו, ש"קול מראה וריח אין בהם משום מעילה". והסבירו בגמרא שם: "אמר רב פפא קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש, וריח לאחר שתעלה תמורתו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו". עיי"ש. אמנם, הקשו שם ממה שאמרו: "לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים שבהן משלשלין את האומנים בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים", והרי זו הנאת מראה שאין בה משום מעילה? ותיצרו: "מעלה עשו בבית קדשי הקדשים" שלא יהנו האומנים אפילו ממראהו, אבל בסתם דברי הקדש אין איסור בהנאה ממראה.

עוד הוסיפו שם בגמרא לשון אחר: "איכא דאמרי, אמר רבא מנא אמינא לה? דתניא אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, מעילה הוא דליכא, הא איסורא איכא" – ולפי לשון זה מתבאר שיש איסור לכל הפחות מדרבנן להנות מההקדש בקול ומראה וריח. (גם במהר"ם חלאוה פסחים כ"ו ע"א מבואר שהאיסור הוא מדרבנן, אולם בספר יד המלך הלכות ברכות פ"ט ה"ט כתב שהאיסור מדאורייתא, וע' בלחם משנה הלכות

כתירוץ המאירי, שמכיון שאין מעילה מן התורה במראה וקול וכל האיסור הוא מדרבנן, בשמחת בית השואבה הקלו באיסור זה להשתמש בו אף להדיוט כדי להרבות את השמחה. אלא, שהמאירי הביא את דברי הירושלמי על אור שמחת בית השואבה, ואילו ר"ח והערוך הביאו את הירושלמי כגירסתנו על אור אש המערכה, ובאש המערכה אי אפשר לתרוץ כתירוץ המאירי. כמו כן מצינו במדרש תנחומא (תצוה סי' ג') שגם לאור מנורת בית המקדש היו משתמשים: "אמרו ז"ל כיון שהיו מדליקין מן המנורה כל חצר שהיתה בירושלים היתה משתמשת לאורה, לכך נאמר ויקחו אליך שמן זית זך כתיב".

ד. האופנים השונים בהנאה מהקדש

נראה שיש לומר, שישנם כמה אופנים שונים של שימוש בקול מראה וריח של הקדש, ודיניהם שונים זה מזה. כמו אם נטל נר דולק של הקדש והלך איתו לחפש דבר בחדר חשוך והשתמש לאורו מעל, ואין זה בכלל קול מראה וריח אין בהם מעילה. (ע' שו"ת רדב"ז ח"א סי' רצ"ז). למה הדבר דומה, למי שלקח שופר של הקדש ותקע בו שמעל בתקיעתו אף על פי שהנאתו היא רק הנאת קול, כמבואר בגמרא (ר"ה דף כ"ח ע"א) שהתוקע בשופר של עולה מעל, אם לא שנאמר שמצוות לאו להנות ניתנו ולכן אין הנאה בשמיעת קול שופר של מצוה. (וע' רמב"ם שופר פ"א ה"ג ובלח"מ שם ובשעה"מ יו"ט פ"ה ה"ט ובאחרונים). מצד שני, פשוט גם כן שההולך בירושלים ושומע את קול השירה מהמקדש או מריח את ריח הקטורת אינו עובר בשום איסור אף על פי שלמעשה הוא נהנה מהקול והריח. דבר זה מתבאר

אך עדיין יש הוכחה שקול מראה וריח אין בהם מעילה כמ"ש בירושלמי, שאם היה בזה מעילה מן התורה לא היו חכמים יכולים להקל בשמחת בית השואבה כדי להרבות בשמחה. כתירוץ זה כתב גם בדור שלאחריו המהר"ם חלאוה (פסחים כ"ו ע"א ד"ה מעילה) שכיון שאין האיסור אלא מדרבנן, הקלו להשתמש לאורה (של שמחת בית השואבה) שלא לצורך גבוה אלא לשמחה בעלמא, ולכן מותר להשתמש באור אפילו לצורך הדיוט לגמרי (לברור חיטים). (כע"ז כתב בקצרה גם בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תרכ"א (אלף מ"ו)).

גם הפייטן הקדמון רבי פנחס הכהן כתב בקדושתא לשמ"ע (פיוטי רבי פנחס הכהן, עמ' 455): "ואור שמחת בית השואבה אפלט חדרים גיללה, כי הריח והקול והמראה אין בהם מעילה", ומשמע כפשט הירושלמי שלכתחילה מותר להשתמש לאור שמחת בית השואבה מפני שאין מעילה בקול מראה וריח. מתבאר, שאמנם יש איסור מדרבנן להנות מאור של הקדש, ורק בשמחת בית השואבה יש אומרים שהקלו להשתמש באור תשמישי חול.

אמנם, תירוצו של המאירי אינו מתיישב לפי גירסת הירושלמי שלפנינו, שאמרו כן על אור המערכה ולא על האור של שמחת בית השואבה: "תני לא היה חצר בירושלם שלא היתה מאירה מאור בית השואבה. תני יכולה אשה לבור חיטיה לאור המערכה, ולא היו מועלות. לאו, דאמר רבי יהושע בן לוי הריח והמראה והקול אין בהן מעילה".

מדבריהם משמע כפשטות דברי הירושלמי, שלכתחילה מותר לברור חיטים לאור בית השואבה משום שאין מעילה בריח מראה וקול. אפשר היה אמנם לתרוץ את דבריהם

התחדש שם בגמרא שיש דבר שאף על פי שאין מעילה יש איסור בדבר. שלא נאמר איסור זה במי שנהנה ממילא מההקדש כאשר הוא משמש לתשמיש גבוה, שבזה לא רק שאין מעילה אלא אף איסור אין. אלא במי שבא במיוחד להנות מההקדש, כגון נר דולק של הקדש ובא ההדיוט ומשתמש לאורו ואינו מזיז את הנר ממקומו, שלא עשה כאן ההדיוט שום מעשה בגוף ההקדש (בשונה מתוקע בשופר של הקדש או נוטל נר של הקדש) אלא רק נהנה ממנו בהנאה שאין בה ממש, שאז אין מעילה אבל איסור יש.

אולם יש לדון כאשר ההקדש אמנם עומד ומשמש לגבוה כמצוותו, אבל האדם עושה ממנו גם תשמיש לעצמו במקום אחר, כגון מי שמתקרב למקדש כדי להתבשם מריח הקטורת, או מוציא לחצרו חטים לבררם לאור שמחת בית השואבה. בזה יש מקום לומר מצד אחד שאין כאן אפילו איסור, מכיון שההקדש משמש למצוותו במקומו וכדינו, ואין כאן כל שינוי או לקיחה של ההקדש ממצוותו לצורך הדיוט אלא הנאה הבאה ממילא ונגררת מההקדש, ומצד אחר יש לומר שכיון שסוף סוף האדם יוצר כאן תשמיש הדיוט חדש שלא בא אליו מההקדש ממילא הרי הוא נהנה מן ההקדש ויש בכך איסור.

בזה נחלקו לכאורה הראשונים הנ"ל: לדעת התוספות, אסור אפילו להתקרב לעזרה כדי להריח יותר, א"כ אסור גם לברור חטים לאור שמחת בית השואבה. (אם לא שנאמר שיש קולא מיוחדת בשמחת בית השואבה). לעומת זאת, לדעת ר"ח והערוך יש לומר שמותר לברור חטים לאור שמחת בית השואבה, כשם שמותר להתקרב למקדש כדי להריח מהקטורת, כיון שההקדש משמש כאן לצורך גבוה במקומו וכדינו וההדיוט אינו אלא נהנה

מדברי הגמרא (יומא דף ל"ט ע"ב) שאמרו: "כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט מריח קטורת", והקשו התוס' (פסחים דף כ"ו ע"א תד"ה לאותן, ותוס' הרא"ש ורשב"א משאנן שם, תוס' יומא דף ל"ט ע"ב תד"ה כלה) שאע"פ שאין בריח משום מעילה, איסור יש בו, כמבואר בגמרא בפסחים הנ"ל לאביי שאמר שהוא לאותן העומדים בחוץ, ותירצו, שאינו אסור "אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר".

החילוק בין המקרים מבואר על פי מה שאמרו בגמרא (מעילה דף י"ח ע"א) "אין מעל אלא שנוי", ולמדו שם בסוגיא שגם בנהנה ולא פגם (בדבר שתשמישו בלא פגם) מעל, מפני ששינה את החפץ משימוש גבוה לשימוש הדיוט. מעתה, מי שלקח נר של הקדש והאיר לעצמו הרי הוא משנה את ייעודו של הנר מתשמיש גבוה לתשמיש הדיוט ופשוט שמעל, כשם שהתוקע סתם בשופר של הקדש לקח את השופר לתשמיש הדיוט ומעל. לעומת זאת, כאשר דבר ההקדש משמש לתשמיש גבוה כראוי לו, אין שום איסור להדיוט להנות ממנו גם כן, כיון שאין כאן שום לקיחת דבר הקדש לשימוש הדיוט אלא ממילא ההדיוט נהנה גם הוא. לכן ההולך בירושלים ושומע קול נגינה מהמקדש או מריח את הקטורת אין בכך שום איסור כלל. (אף שמתכוון לכך, שאם היה זה בגדר "לא אפשר ולא קמכוון" לא היו מקשים תוס' שזה בכלל "הא איסורא איכא" שהרי מבואר בסוגיא שלכו"ע לא אפשר ולא קמכוון מותר אף באיסור גמור). זהו המבואר בדברי רב פפא ש"קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש", מכיון שההקדש עומד לעצמו והנאת הקול והמראה היא הנאה שאין בה ממש מגופו של החפץ.

ד. הקדש העומד ומשמש למצוותו במקומו כראוי, אבל ההדיוט מוסיף בו תשמיש חול ממקום אחר. כגון המתקרב לעזרה כדי להריח מהקטורת, או הבא לברור חיטים לאור שמחת בית השואבה מחוץ למקדש. בזה התוס' והרבה ראשונים סוברים שמכל מקום יש איסור בדבר, כיון שההדיוט יוצר כאן שינוי בהקדש ולוקחו להנאת חול (בשונה מדבר שהוא הנאה הבא ממילא וההדיוט אינו לוקח כאן מאומה), ואילו כמה אחרונים וכך משמע לכאורה מר"ח והערוך ופשטות דברי הירושלמי והמדרש שסוברים שאין כאן איסור, כיון שאין כאן שום פגימה בייעודו ומצוותו של ההקדש מחוץ למקומו.

ה. דבר שאינו כדרך הנאתו של ההקדש, דהיינו תשמיש שההקדש לא נועד לו כלל, יש בו צד היתר גדול יותר ולא אסרו בו קול ומראה אפילו מדרבנן. ולכן רבי יוחנן דרש בצילו של היכל כיון שההיכל נעשה לתוכו ולא לצילו. (ולפי זה יש לומר שכל מה שמצינו שהותר בירושלמי ובמדרש הוא להשתמש באור של אש שלא נועדה להאיר).
ו. במקום שההקדש נועד דוקא כדי להנות את ההדיוט וזהו עניינו של ההקדש, בודאי שאין איסור להדיוט להנות ממנו. כמו שמצינו שמותר לישראל לשבת ולהנות ממראהו של ההיכל, כי יש שבח ותועלת להקדש בהנאת ההדיוט.

הרי שיש כאן שני סוגים של חילוקים: חילוק אחד הוא במעשה ההדיוט הנהנה, בין מקום שההדיוט נהנה ומתכוין לכך אבל אינו עושה מעשה לבין מקום שהוא עושה מעשה (ב-ג), וחילוק אחר הוא ביחס ההנאה שהוא נהנה להקדש – האם הנאה זו היא מטרת ההקדש או שהיא יוצאת ממנו בדרך אגב (ג-ו).

ממילא מההקדש. (ע' במור וקציעה או"ח קנ"ד שיישב על פי סברא זו מדוע מותר לברור חיטים לאור בית השואבה, וביאר כן את דברי השו"ע או"ח קנ"ד י"ג שמותר לקרוא לאור נר של בית הכנסת. וע' באר שבע כריתות ו. ד"ה קול שכתב שברירת חיטים אינה נקראת התקרבות לעזרה להריח, ואולי לדעתו רק להכנס לעזרה כדי להריח אסור).

לסיכום:

מכל המתבאר, מצינו שישה אופנים שונים של שימוש בהקדש בקול ומראה, שבחלקם יש איסור מעילה, חלקם מותרים לגמרי, בחלקם אין מעילה אבל יש איסור, וחלקם שנויים במחלוקת:

א. לקיחת דבר הקדש ושינוי שימוש גופו לצורך הדיוט ברור שיש בה איסור מעילה, כגון תוקע סתם בשופר הקדש או נוטל נר הקדש לתשמיש חול.

ב. הקדש המשמש למצותו כראוי, והנאתו מתפשטת ממקומו ובאה ממילא אל ההדיוט, בזה לכו"ע אין איסור להנות אפילו אם ההדיוט מתכוון להנאה זו. מטעם זה לא היו צריכות הכלות להתקשט בירושלים, אע"פ שהכלה צריכה לקישוט ונהנית מכך.

ג. הדיוט שאינו לוקח דבר מההקדש, אבל נהנה ממנו בהנאה שאין בה ממש כהנאת קול ומראה, בזה אין איסור מעילה ומכל מקום יש איסור מדרבנן להנות ממנו. טעם הדבר הוא, מפני שהוא משנה את ההקדש מתשמישו המיועד לתשמיש חול, וכיון שאינו עושה מעשה בגוף ההקדש שיש בו ממש אלא בדבר שאין בו ממש ולכן לא מעל, אבל איסור יש כאן.

ה. הנאת קול מראה וריח בשאר איסורי תורה

כל מה שנתבאר עד עתה מסוגיית הגמרא בפסחים לגבי הנאת קול מראה וריח נאמר לגבי הנאה מהקדש. מעתה יש לשאול, האם כללים אלו תקפים גם לגבי שאר איסורי תורה או שיש חילוק בדבר.

בדברי הראשונים שהקשו מסוגיית הגמרא בפסחים (דף כ"ו ע"א) בקול מראה וריח על סוגיית הגמרא בעבודה זרה (דף ס"ו ע"ב) לגבי בת תיאה, מבואר שנקטו כדבר פשוט שאין חילוק בין מעילה לשאר איסורי הנאה, ודבר שאסור באיסורי הנאה שבמעילה, צריך להיות אסור גם באיסורי הנאה שביין נסך ועבודה זרה.

כך מבואר גם בדברי רבי ירוחם (נתיב י"ז ח"ה דף קנט.), שהובא להלכה בב"י (יו"ד קמ"ב) ובשו"ע (יו"ד קמ"ב ט"ו), שכתב כי "אסור לשמוע כלי שיר של עבודה זרה או להסתכל בנוי עבודה זרה כיון שנהנה בראייה. ומוכח כך בפרק כל שעה (פסחים כו.), מההיא דא"ר שמעון בן פזי קול ומראה אין בהם מעילה אבל איסור יש בהם". מבואר בדבריו שדין עבודה זרה שוה לגמרי לדין הקדש, שקול ומראה אינם אסורים בעבודה זרה מן התורה, כשם שאין מעילה בהם בהקדש, אבל האיסור שיש בהקדש ישנו גם בעבודה זרה.

לגבי האופנים המותרים בקול ומראה בהקדש מצינו שהשווה אותם הרי"א"ז לדיני עבודה זרה, וכתב (פסקי ריא"ז פסחים פ"ב ה"א אות י"א, הובא בשלטי גיבורים פסחים דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף אות א', ובדרכי משה יו"ד קמ"ב ב' ובשו"ע יו"ד קמ"ב ט"ו בהג"ה): "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, כגון שהיה

הולך לעשות חפציו ובדרך הליכתו הריח ריח קטרת ע"ז, אם היה מתכוין לאותה הנאה וחפץ בה אף על פי שאין לו דרך (אחרת) לעבור לצורך חפציו אסור. ואם אינו מתכוין לאותה הנאה ואין חפץ בה אף על פי שיש לו דרך אחרת לעבור מותר. וכן אם (היה) רואה נוי ע"ז, (או) שהיה שומע נגינות הכומרים המנגנים לפני ע"ז, אם אינו מתכוין ליהנות שאינו חפץ בהנאה זו ואינו צריך לה מותר, ואם היה מתכוין ליהנות אסור, שאף הקול והמראה אף על פי שאין בהן ממש אסור ליהנות מהן".

המאירי על דברי הגמרא בברכות (דף נ"ג ע"א): "תנו רבנן, היה מהלך בשוק של עבודה זרה ונתרצה להריח הרי זה חוטא", ופירש המאירי: "ואם היה מהלך בשוק של ע"ז והריח ריח של ע"ז ונתרצה בו, ר"ל שהכין עצמו אגב הלוכו לקלטו, הרי זה חוטא כנהנה באיסור ע"ז. אף על פי שאין בריח ממש מ"מ איסור הנאה יש בו". כעין זה מצינו במאירי גם לגבי איסורי מוקצה בשבת ויו"ט, שכתב על המבואר בגמרא (ביצה דף כ"ד ע"ב) שפירות בני יומן שתלשן גוי אסורים באכילה אפילו תלשן לעצמו משום מוקצה. ואעפ"כ בהדליק את הנר לעצמו משתמש בו ישראל. בזו אין בו מגע והרי הוא כקול ומראה וריח, אבל מה שהוא בר אכילה או טלטול לא. ולכן אסור לאכול את הפירות שתלש הגוי לעצמו אף על פי שמותר להנות מנר שהדליק הגוי לעצמו. מוכח מדבריו, שההיתרים של קול מראה וריח נאמרו בכל איסורי התורה בלא חילוק.

גם בספר איסור והיתר הארוך (שער ל"ט סי' ל"ג) התיר להנות מריח תבשיל נבילות וטריפות, ודקדק כן מהמרדכי (פסחים פ"ב סי' תקמ"ז) הנ"ל שכתב שבקול מראה וריח "מעילה הוא דליכא, איסורא מיהו איכא. והיינו

מהנאת קול ומראה, לפי שהוא נכנס לגוף והנשמה נהנית ממנו, וכמו שאמרו בגמרא בברכות (דף מ"ג ע"ב) שמברכים על הריח שנאמר (תהילים קנ, ו): "כל הנשמה תהלל י-ה", איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? הוי אומר זה הריח.

מדברירש"י והמאירי למדנו שריח הסממנים נחשב כגופם של הסממנים יותר מאשר המראה או הקול. ונראה שזהו כאותו חילוק שנתבאר לעיל בין שימוש בנר של הקדש או תקיעה בסתם בשופר של הקדש, שבזה בודאי שיש מעילה על אף שההנאה מהם היא במראה וקול, מפני שזה נחשב שימוש בגופו של הנר או השופר, שלכך הוא עומד, ואין זו הנאה היוצאת ממנו בדרך אגב כשאר מראה וקול. כמו כן בריחם של סממנים, מכיון שהם עומדים לריח, נחשבת ההרחה בהם כשימוש בגופם של סממנים.

הראשונים הקשו על סוגייתנו, שכאן משמע שאסור להנות מריח הקדש, ואילו בגמרא בע"ז (דף ס"ו ע"ב) נחלקו אב"י ורבא ב"בת תיהא" (רש"י: נקב נוקבים במגופת חבית להריח את היין לבודקו אם יכול להתקיים), אם מותר לישראל להריח יין של גוי. אב"י אסר משום ש"ריחא מילתא היא", ורבא התיר משום ש"ריחא לאו מילתא היא", והלכה כרבא שמותר להריח יין של גוי אע"פ שהוא אסור בהנאה.

הרמב"ן (ע"ז ס"ו ע"ב ד"ה אב"י) ועוד הרבה ראשונים חילקו, שהאיסור בסוגיא כאן להריח את הקטורת מפני שהיא דבר העומד לריח, ולכן הנאה ממנה אסורה, כשם שמבואר בגמרא (ע"ז י"ב ע"ב) שאסור להריח הדס וורד של ע"ז בחנויות מעוטרות, אבל יין אינו עשוי לריח אלא לאוכל, ולכן מותר להריח

באיסור הנאה שהם במעילה דמיירי ביה, אבל בנבילה וטריפה שמותר בהנאה מותר". מבואר מדבריו בפירושו, שאיסורי הנאה רבים אחרים יש בהם איסור בקול מראה וריח.

ו. הנאה מריח הקדש ואיסורי הנאה

עוד מבואר שם בהמשך הסוגיה, שקול ומראה אין בהם מעילה לפי שאין בהם ממש, אבל המריח קטורת מעל, וכל מה שאמרו שלא מעל הוא לאחר שתעלה תמרתו, דהיינו אחר שהוקטרה הקטורת ונעשית מצוטה, שאז אין מועלים בה. המהרש"א (חי' הלכות פסחים כ"ו ע"א בתד"ה לאותן) דקדק מדברי התוס', שגם בריח לאחר שתעלה תמרתו מעילה ליכא אבל איסורא איכא, כמו שאמרו לגבי קול ומראה. וכן משמע גם מדברי המאירי בברכות (דף נ"ג ע"א ד"ה היה), שכתב על הנהנה מריח של עבודה זרה שאמרו בגמרא שהוא חוטא, "אף על פי שאין בריח ממש, מכל מקום איסור הנאה יש בו". מבואר בדבריו ש"אף על פי שאין בריח ממש", ובהכרח כוונתו לריח לאחר שעלתה תמרתו ונשרף, "מכל מקום איסור הנאה יש בו".

מעתה יש לנו להבין, מה החילוק שבין ריח לקול ומראה? רש"י (ד"ה וריח) מבאר שבשונה מקול ומראה, בריח יש ממש בסממנים ולכן חייב, ולכן אם נתן מן הקטורת על האש בביתו כשלא נעשית עדיין מצוותה – מעל. כעין זה פירש גם המאירי (שם ד"ה לפי דרכך) שהריח יש בו ממש מצד הסממנים ואין דינו לגמרי כקול ומראה, אלא פטור מצד שנעשית מצוותו כשעלתה תמרתו. אמנם, בתוס' הרא"ש הקשה, שגם בקול ומראה יש ממש בדבר שהקול והמראה יוצאים ממנו, כמו שיש ממש בסממנים שהריח יוצא מהם. לכן פירש הרא"ש שהנאת הריח יש בה ממש יותר

לזילוף, מדמתירין בפ"ק דפסחים (שם) לזלף היין של תרומה טמאה, ואי כשתיה חשיב, ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה. אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך. ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק, אבל זילוף הריח מתפזר".

אמנם לכאורה לפי פסק השו"ע הנ"ל שרק דבר שעומד לריח אסור להריחו באיסור הנאה, וזהו הטעם שמותר להריח בת תיהא ולא ורד והדס, אם כן יין הוא דבר שאינו עומד לריח ומותר להנות מריחו כשמזלפים אותו. נמצא, שלכאורה פסק זה של הרמ"א סותר לפסק השו"ע.

ונראה לומר, כי חילוק זה אינו סותר בהכרח לחילוק של דבר העומד לריח, אלא אדרבה מסייע לו ומשלים אותו. ויסוד החילוק בין דבר העומד לריח, כורד והדס, לבין דבר שאינו עומד לריח, כגון יין, הוא שבדבר העומד לריח – המריח נחשב כנהנה מעצם הדבר, כי מאחר שלכך הוא עשוי נחשבת ההרחה כשימוש בעצם הדבר, אף על פי שאינה נעשית בידים. התוס' (ע"ז י"ב ע"ב ד"ה אלא) הביאו לכך ראייה מהרחת קטורת, שלא רק המריח בעצם הסממנים מעל, כמ"ש בגמרא הנ"ל, אלא אף לאחר שתעלה תמרתו "איסורא מיהא איכא", כי זוהי מטרתה ותכליתה של הקטורת. לעומת זאת בדבר שאין עיקרו לכך, דוגמת יין, המריח את היין לא נחשב כנהנה ממנו ישירות כמו שותה, כי הנאה מריח היין זו הנאת אגב מהיין. לכן בזילוף יין, שהיא צורת הנאה חשובה (כמו שהביאו התוס' ראייה מפסחים דף כ' ע"ב שמזלפים יין יקר יותר מאשר היין ששותים), וכל מטרתו של היין בפעולה זו היא הריח, נמצא שהמריח את היין המזולף לקח את היין

אותו. אמנם אביי מחמיר שלהריח דבר הנאכל כאכילה הוא.

חילוק נוסף כתבו הרמב"ן והראשונים שלאביי בבת תיהא הוא שם את פניו ממש כנגד קילוח הריח וכטועם הוא, ורבא סובר שאינו כטעימה או שהוא מצטער מחוזק היין ולכן לאו מילתא הוא. כע"ז כתב ר"י מפריש (ע"ז ס"ו ע"ב ד"ה אביי, וע' בתוס' שם ד"ה אביי, וברא"ש ע"ז פ"ה ס"י ח') שעיקר החילוק הוא שוורד והדס של ע"ז יש הנאה למריח, ובבת תיהא הריח חזק מאוד ונחשב כשותה, אבל אין כאן הנאת ריח.

להלכה, הביא הב"י (יור"ד ס"י ק"ח) את תשובת הרשב"א (ח"ג ס"י רל"ד) והארחות חיים (י"נ סו"ס ל"א) הנ"ל, שדבר שעומד לריח, כוורד והדס, אסור להנות מריחו של איסור הנאה. וכך נפסק בשו"ע (יור"ד ק"ח ה' וז') שמותר אפילו לשאוף בפיו ריח יין נסך שבחבית, אבל אסור להריח בשמים של ע"ז וכלאי הכרם וערלה. (וע"ע שם בש"ך ס"ק כ"ז ובמנחת יעקב על התורת חטאת כלל ל"ו ס"ק ל"ט). מאידך, הרמ"א (יור"ד ק"ח ה' בהג"ה) פסק: "ואסור לזלף יין נסך שאסור בהנאה (בשערים בשם הגהות אשירי סוף ע"ז). אבל מותר לזלף סתם יינם, דמותר בהנאה". מקורו של הרמ"א הוא מדברי התוס' (ע"ז דף ס"ו ע"ב תד"ה אביי וכ"ה שיטת עוד ראשונים כהמאור הקטן פסחים י"ח ע"ב מדפי הרי"ף. תוס' ר"י מפריש ע"ז ס"ו ע"ב ד"ה אביי. ראב"ן פסחים כ"ה ע"ב. הגהות אשר"י ע"ז פ"ה ס"י ח' בשם מהרי"ח, ועוד, וע' בביאור הגר"א יור"ד ס"י ק"ח ס"ק ל"ג ול"ד), שפירשו שטעם הדבר הוא משום ש"זילוף של יין נסך ודאי אסור, דהויא הנאה גמורה, כדאמרי' בפ"ק דפסחים (דף כ ע"ב) שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים. אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה

על פי האיסור והיתר הארוך (שער ל"ט סי' ל"א) שמותר להנות בזמן הזה מיין נסך שאינו אסור בהנאה, ומותר לזלפו על גבי האש, דריחא לאו מילתא.

בשור"ת הרשב"א (ח"א סי' תתמ"ט) ובשור"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' כ"ד) כתוב "אבל גבי יין נסך ובשר נבלה שדרך הנאתו לאכילה, ריח דירחו לאו מילתא הוא וליכא איסורא להריח בס". ודייק במנחת יעקב (כלל ל"ו ס"ק ל"ח) שמשמע שאם בשר הנבלה היתה דרך הנאתו בהרחה, היה אסור להריח בו אף על פי שהוא רק איסור אכילה ולא איסור הנאה. לפי דברי האיסור והיתר הארוך שהבאנו כאן, יש לומר שהכוונה בדבריהם אינה לסתם הרחה, אלא לכעין מה שכתב האיסור והיתר, "ולא דמי לריח דמוגמר מתבלין של איסור, דהתם הריח הוא עיקר הנאה". כלומר, שאף על פי שהרחה בודאי לא נחשבת כאכילה שיחשב המריח בשר נבלה כאילו אכלו, מכל מקום תבלין שאסור באכילה שעשאו מוגמר וזוהי הנאתו וכליו, נחשבת הרחתו כאכילה ותאסר. לעומת זאת, הרוקח (סי' תנ"ד) כתב: "קטורת דעיקרו לריח, ריחא מילתא היא כמו המפטם את הקטורת. בשר נבילה שמן אף על גב דלא עביד לריחא אם מכוין לריחו ונהנה אסור". מדבריו הביא המנחת יעקב הנ"ל ראייה שאסור להריח דבר איסור אף שאינו אסור בהנאה.

דבריו צריכים ביאור, מהו החילוק בין מי שמריח בשר נבלה שמן שמתכוין לריחו, לבין בת תיהא שהביא הרוקח שם ופסק שמותר להריח את יין הנסך אף על פי שהוא מתכוין להריח, דריחא לאו מילתא. ועיי"ש בדבריו. וי"ל ששני חידושים נאמרו בדברי הרוקח: האחד, שהרחה בבשר שמן כשהוא מכוין להנות ממנו נחשבת כאכילה ושתיה ממש.

ונהנה ממנו בהנאה ותכלית זו, ואין זה כשואף ריח יין העומד לשתיה לדעת אם הוא טוב, שהנאה זו היא רק בדרך אגב ואין כאן הנאה מהיין לתכלית זו, כיון שהיין עומד לשתיה.

לסיכום:

בגמרא מבואר שהנאה מסממני ריח של הקדש נחשבת הנאה ממשיה, והמריח מעל, ורק לאחר שנעשית מצותן אין בהם מעילה. אך המהרש"א הוכיח מתוס' שאיסור דרבנן יש בזה. להלכה נפסק, שדוקא בדברים העומדים להריח יש איסור בהרחת איסורי הנאה, אבל דבר שאינו עומד לריח, דוגמת יין נסך, מותר להריח אותו. אמנם, גם יין כאשר משתמשים בו כדי להנות דוקא מריחו, כגון בזילוף, הופך להיות כדבר העומד לריח שאסור.

ז. הרחת דבר שאסור רק באכילה

כל האמור עד כאן הוא לגבי דברים שאסורים בהנאה, אולם דבר שאסור רק באכילה ולא בהנאה, כגון נבלות וטרפות, אין שום איסור להנות מריחם, כשם שאין איסור להשתמש בהם לכל סוג אחר של הנאה שאיננו אכילה. וכן כתב בספר איסור והיתר הארוך (שער ל"ט סי' ל"ג): "ואפילו ריח דפיטום דאורייתא כגון לעבור ולעמוד בצד תבשיל ופיטום של א"י מותר לכתחילה בכל איסור שהוא מותר בהנאה. אבל בנבילה וטריפה שמותר בהנאה מותר. ול"ד לריח דמוגמר מתבלין של איסור דהתם הריח הוא עיקר הנאה ועוד דהכא איכא אויר המבטל עיקר הריח". וכך משמע גם מפסק השו"ע הנ"ל (יו"ד סי' ק"ח ס"ז) שדוקא בשמים של ע"ז, כלאי הכרם וערלה אסור להריח בהם, מפני שכל אלו הם איסורי הנאה, אבל דבר שאסור רק באכילה מותר. וכפי שפסק גם הרמ"א (יו"ד קנ"ה ג' בהג"ה)

(או"ח תמ"ח א'), שהשיג על האיסור והיתר הארוך שהתיר להריח פת חמץ של גוי בפסח, מפני שחמצו של גוי מותר בהנאה, ולאחר שהוכיח שחמצו של גוי אסור בהנאה בפסח, נקט שאסור גם להנות מריח חמץ חם של עכו"ם בפסח. וכבר הבאנו לעיל שדעת התוס' בע"ז פרק א' ופרק ה' לחלק בין דבר העומד להריח לבין דבר שאינו עומד לכך, ובין מקום שהריח מזיק למקום שהריח אינו מזיק, יעויין באריכות לעיל. לפי זה, לכאורה מותר להריח בפסח חמץ שאינו עומד לריח. אלא שהפרי חדש הוסיף לציין לעיין "בסוף סימן רי"ו". ומסתבר שכוונתו לדברי הרמ"א שם, שהביא את המחלוקת האם מברכים על ריח של פת (או"ח רט"ז י"ד בהג"ה): "י"א דהמריח בפת חם יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת (אבודרהם ובי" סימן רצ"ז בשם א"ח), וי"א דאין לברך עליו (בי"י) לכך אין להריח בו".

את מקור הדברים הביא הב"י (או"ח רצ"ז) בשם הכל בו (סי' כ"ד) שיש לברך על פת 'בורא מיני בשמים'. ובשם האבודרהם (עמ' קפ"ח) והארחות חיים (הלכות הבדלה סי' ו') שמברכים על פת חמה 'שנתן ריח טוב בפת'. והב"י עצמו הסתייג מכך וכתב: "ואני אומר שאפילו על החם לבי נוקפי מלברך עליו כלל, דאם כן לא לישמיט תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים שיש להם ריח טוב", ובהסברו של המשנה ברורה (סי' רט"ז ס"ק נ"ה): "דאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו".

הנראה שסברת הפרי חדש היא שלדברי הראשונים הסוברים שיש לברך על ריח פת, אם כן מסתבר שפת נחשבת כדבר העומד גם לריח, ולכן יהיה אסור להריח פת באיסורי הנאה, כשם שאסור להריח בשמים של איסורי הנאה כשיטת התוספות. אם אכן זו כוונת הפרי חדש, נמצא שדינו תלוי בשתי הדעות

והשני, שאף על פי שרק דבר שעיקרו לריח אסור להריחו, כשהוא מתכוין להנות מהריח הרי הוא הופך אותו לעיקר וגם הוא אסור. והא דכתב את דינו דוקא ב"בשר נבילה שמן", מפני שדוקא בבשר שמן כתבו הראשונים שריחו חזק במיוחד, ומשום כל אומרים בו ריחא מילתא. (ע' בתוס' ע"ז ס"ו ע"ב ד"ה אביי, ועוד ראשונים. וביתר ביאור שדוקא בבשר שמן ריחו אסור ראה ברא"ש תרומות פ"י מ"ד, אור זרוע ח"ד פסקי ע"ז סי' רנ"ו).

לסיכום:

מפשטות דברי הראשונים ומפסקי השו"ע נראה שהרחת דבר איסור נחשבת כהנאה ממנו, ולכן רק דברים האסורים בהנאה ושעיקרם לריח אסור להריחם, אבל דבר שמותר בהנאה אין כל איסור בהרחתו. מאידך, לדעת הרוקח מי שמריח בשר נבילה שמן ומתכוין להנות בהרחתו, הרי זה כטועם ממנו ואסור. ובספר איסור והיתר חולק ומתיר. המנחת יעקב הביא שיש בדבר מחלוקת ראשונים, אך הרבה אחרונים פסקו להתיר.

ח. הנאת ריח מחמץ בפסח

לאור האמור לעיל נבוא לנידון דידן ונאמר שדין חמץ בפסח יהיה שוה לשאר דיני איסורי הנאה, שחמץ העומד להריח אסור בפסח, אבל דבר שאינו עומד להריח מותר להריחו בפסח. כמו יין נסך שכיון שאינו עומד לריח מותר להריחו. לפי זה, גם חמץ של יהודי העובר ומחזיק חמץ בפסח מותר להנות מריחו ולא רק מחמץ של גוי, כיון שהנאת ריח בדבר שאינו עומד לכך מותרת אפילו באיסורי הנאה.

אמנם, הבאנו לעיל את דברי הפרי חדש

האמור שדבר שאינו עומד להריח אינו נאסר באיסורי הנאה, אם כן יהיה מותר להריח פת חמץ בפסח אפילו אם הוא של ישראל, כיון שאין כלל איסור הנאה בריחו של דבר שאינו עומד להריח דוגמת פת. אלא שבביאור הלכה ממשיך ומפקפק בזה מכמה צדדים: "אכן באמת לא ברירא עיקר דבר זה אם פת אינו עומד לריח, עיין לעיל סי' רט"ז בהג"ה ב' דעות בזה, (-כפי שהבאנו לעיל), ועיי"ש בביאור הגר"א". כוונתו היא למה שכתב בשער הציון שם בסי' רט"ז ס"ק מ"ז, שלדעת הגר"א גם לדעה שאין לברך על ריח הפת הוא מפני שדבר שאינו עומד להריח כבושם אין מברכים עליו אם הריח בו מאליו, אבל אם נטלו בידו כדי להריחו, לכו"ע מברך. ומשמע שסובר המשנ"ב שלצד זה נמצא שהנאת ריח בפת היא הנאה חשובה ותאסר באיסורי הנאה מכל מקום.

עוד הוסיף בביאור הלכה: "גם ביר"ד סי' ק"ח גופא איתא לחד מ"ד דבחמץ בפסח דאיסורא במשהו אמרינן ריחא מילתא, עיין שם". כוונתו למובא שם ברמ"א (יר"ד סי' ק"ח ס"א), "י"א דאיסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד". בדברי הביאור הלכה הללו יש חידוש, שהרי הנידון שם הוא לגבי "ריחא מילתא" או לא, והיינו לגבי ריח איסור שנבלע באוכל היתר שנאפה עמו בתנור וכדו' אם אוסר או לא, ובזה נפסק להלכה שריחא לאו מילתא ואינו אוסר בדיעבד. והוסיף הרמ"א שי"א שבאיסור חמור שאוסר אף במשהו, ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד. אמנם לכאורה כל זה אינו ענין לשאלה אם מותר להנות מהריח של החמץ עצמו, שהרי נפסק להתיר להריח יין נסך לכתחילה אע"פ שיש לחשוש שריחא מילתא. אולם עיין בביאור הגר"א (יר"ד סי'

שהביא להלכה הרמ"א בהגהתו הנ"ל, שלדעה הראשונה (שהיא שיטת הכל בו, הארחות חיים והאבודרהם) שיש חשיבות לריח הפת לענין ריח, אסור להנות מריח זה באיסורי הנאה. ואילו לדעה השניה (שהיא שיטת הבית יוסף, שלא נזכר חידוש זה בשום מקום) שאין מברכים על ריח הפת, ממילא גם אין כל איסור להנות מריח זה באיסורי הנאה.

אמנם, הפרי חדש עצמו ביר"ד (סי' ק"ח ס"ק כ"א וכ"ה) הכריע שלא כדברי התוס' (בע"ז י"ב ע"ב), וכתב שרק באיסורי עבודה זרה יש לחוש לדבריהם ולאסור להריח בדבר שאין עיקרו לריח כיון נסך, "אבל בשאר איסורי הנאה יש להתיר הריח במידי דעיקרו לאכילה קאי". לפי זה, גם בחמץ בפסח מותר להריח. ודברי הפרי חדש לכאורה סותרים זה לזה. ומסתבר לומר, שלא נתכוון הפרי חדש כאן בהלכות פסח לסתור את הכרעתו ביר"ד, אלא רק לציין שלשיטת התוס' לכל הפחות יש כאן מקום איסור. (ואפשר שבחמץ בפסח שאיסורו במשהו כע"ז יש להחמיר יותר).

בשו"ע הרב (או"ח תמ"ג ג') כתב: "ואפילו חמצו של נכרי אסור בהנאה לפיכך אסור להריח פת חמץ של נכרי משעה ששית ואילך", וסתם בפשטות לאיסור.

אמנם, בביאור הלכה (סי' תמ"ג ס"א ד"ה אפי') דן בענין מכמה צדדים, ונבארם אחד לאחר, וזה לשונו: "אפי' חמצו של נכרי אסור ליהנות ממנו - כתבו האחרונים בסי' תמ"ח (-כוונתו לפרי חדש) דלפ"ז אסור להריח גם פת חמה של עכו"ם. ובחמד משה (סי' תמ"ח סק"א) מפקפק בעיקר דינא דריח פת חמץ ואפילו בישראל, לפי מה דקי"ל ביר"ד סימן ק"ח דדבר שאינו עומד להריח מותר להריח בו וכמו כן לענין פת, עיין בדבריו". היינו, שלפי

לכו"ע מותר. ונחלקו ללשון אחד ב"אפשר ולא מיכוין", וללשון אחר נחלקו ב"לא אפשר וקא מיכוין".

הרי"ף (פסחים דף ו' ע"ב מדפי הרי"ף) והרא"ש (פסחים פ"ב סי' ב') פסקו כרבא, ולא כבני נרבונה (הובאו בתוס' קידושין דף נ"ב ע"א תר"ה ביע"ל) שסברו שזו אחת מן המחלוקות שהלכה כאביי. ופירשו שם המאירי (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה הנאה) והר"ן (דף ו' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה היינו) שכיון שהלכה כרבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר, אזי גם אפשר ולא קא מיכוין מותר, אבל לא אפשר וקא מיכוין אסור, והכל תלוי רק בכוונתו. (וכן מפורש גם ברבי ירוחם הנ"ל). גם בפסקי הרי"ד (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה איתמר) פסק שאין הלכה כלישנא קמא שנותר בתיובתא (פסחים כ"ו ע"ב) אלא כלישנא בתרא וכתבא שהלכה כמותו לגבי אביי, ודלא אפשר וקא מיכוין אסור.

אך עתה יש לעיין, מהו גדרו של "קא מיכוין" שאסור להלכה לפי רבא. בפשטות, "לא קא מיכוין" הכוונה שהאדם יחוש בהנאה, אבל לא יתכוון להנות ממנה כלל, ואם יהנה ממנה הרי הוא עובר באיסור. אלא שבגמרא (פסחים דף כ"ו ע"א) אמרו: "איכא דאמרי, אמר רבא מנא אמינא לה (-דלא אפשר וקא מיכוין אסור) דתניא אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. מעילה הוא דליכא, הא איסורא איכא, מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא אפשר וקא מיכוין ואסור. לא, לאותן העומדין בחוץ" (ראפשר וקא מיכוין). מבואר אם כן, שדוקא לפי אביי האיסור הוא לאותן העומדים בחוץ ולעומדים בפנים אין איסור, אבל לפי רבא יש איסור להנות בקול, מראה וריח גם לאותם העומדים

ק"ח ס"ק כ') שהאריך לבאר את מחלוקת הרי"ף והתוס' אם יש לדמות את הסוגיא של להריח ביין נסך לסוגיית ריחא מילתא.

בסוף דבריו שם, הוסיף בביאור הלכה טעם אחר לאסור את הריח החמץ בפסח, שאינו נוגע לשאלה האם עצם הנאת הריח מותרת או לא, אלא מפני שיש חשש שעל ידי הריח החמץ יבואו לאכלו: "ובר מן דין יש לאסור מטעם אחר דשמא יבא לאכלו עיין במנ"י כלל ל"ו ס"ק ל"ח שהאריך בפרטים אלו והביא שם בשם הרוקח כעין זה. ולעיל סי' רט"ז ס"ב בביאור הלכה ד"ה המוסק כתבנו בכגון זה לאיסור ובפרט בחמץ דלא בדילא מיניה כולא שתא".

לסיכום:

לפי הנפסק בשו"ע ביו"ד שאסור להנות מריח איסורי הנאה העומדים לריח כמו הדס וורד של ע"ז, אבל דבר שאינו עומד לריח, כגון יין נסך, מותר להנות מריחו, אם כן לכאורה גם פת חמץ בפסח שאינה עומדת לריח מותר להנות ממנה. אמנם, יש אחרונים (לחלק מהדעות המובאות בשו"ע בהלכות ברכת הריח או"ח רט"ז י"ד) שמצדדים שיש חשיבות לריח פת, ובנוסף לכך שמצינו שיש מחמירים בסוגיית "ריחא מילתא" שאף שבשאר איסורים מותר, באיסור חמץ שהוא במשהו אסור בדיעבד, ולכן בביאור הלכה מצדד להחמיר בדבר על פי שיטות אלו.

ט. לא אפשר וקא מיכוין

בסוגיית הגמרא בפסחים (דף כ"ה ע"ב) נחלקו אביי ורבא: "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה". ומפרשת הגמרא, שב"אפשר וקא מיכוין" לכו"ע אסור. "לא אפשר ולא מיכוין"

משמיעת הקול או ראיית המראה לדעת רבי שמעון "דאזיל בתר כוונה". וכשם שהגורר מיטה בשבת נחשב אינו מתכוון לעשות חריץ גם אם יודע שיתכן ויעשה חריץ ואף נוח לו בעשייתו, מכל מקום כיון שמטרת מעשהו אינה עשיית חריץ אלא גרירת המיטה נחשב "אינו מתכוין" לגבי החריץ, אף העומד בבית המקדש ונהנה בשמיעת הקול או בראיית המראה אינו נחשב בכך למתכוין. ורק אם מכוין בביאתו למקדש כדי להנות מהקול, או יעשה מעשה כשהוא בפנים שמטרתו להגביר את הנאתו, רק אז יחשב כמתכוין.

י. הנאה הבאה לאדם בעל כרחו

בתחילת הסוגיא (פסחים כ"ה ע"ב) דנה הגמרא ב"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו", ומונה ארבעה מקרים: אפשר וקא מיכוין, לא אפשר וקא מיכוין, לא אפשר לא מיכוין, אפשר ולא מיכוין. לכאורה, ההגדרה של "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" אינה מתאימה ל"אפשר", שהרי אם אפשר אין זה בעל כרחו. יתרה מזו, גם הגדרת "לא אפשר" אינה "בעל כרחו", כמו שמוכח בגמרא בשבת (דף כ"ט ע"ב) שספסל גדול שאי אפשר להרימו אלא לגררו נחשב "לא אפשר", אף שהאדם אינו מטלטל את הספסל "בעל כרחו" ויכול הוא להשאירו במקומו. ובהכרח שהכוונה ב"לא אפשר" היינו שאי אפשר להגיע לתכלית המבוקשת בדרך אחרת, כמו שהסביר רש"י כאן (ד"ה דלא אפשר). יתר על כן, הגמרא כללה ב"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" גם "אפשר וקא מיכוין", וכיצד אפשר לומר שאדם שמתקרב כדי להנות ומתכוין לכך הוא נהנה בעל כרחו?

אלא שכוונת הגמרא ב"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" היא להנאות שאדם קולט בחושיו

בפנים אם הם מתכוונים, והם חייבים תמיד לא להתכוון להנות, כמו שפירש רש"י (ד"ה העומדים) לפי רבא: "העומדים בפנים. לשמש, דלא אפשר מלעמוד שם ואסור להו להיות מתכוונים".

יתרה מזו, כל מחלוקתם של אב"י ורבא היא בדעת רבי יהודה, אבל לדעת רבי שמעון (שהלכה כמותו) מודה אב"י שלא אפשר וקא מיכוין אסור, ואם כן גם לאב"י לאותם העומדים בפנים אסור להיות מתכוונים. אמנם, קשה מאוד לחשוב שאותם העומדים בעזרה ושומעים את שירת הלויים או מריחים את ריח הקטורת לא יתכוונו להנות מהם כלל כל הזמן שהם נמצאים בעזרה.

בהכרח צריך לומר, שיש הגדרה אחרת ל"מכוין" שבגמרא. דבשבת כאשר אדם גורר מיטה על גבי קרקע, לדעת רבי שמעון אם אינו מתכוון לעשות את החריץ מותר לו לגרור, ואף על פי שהוא יודע שיתכן שיעשה חריץ ואף אולי נוח לו בחריץ זה, מכיון שכוונתו עתה היא לגרירת המיטה ולא לחריץ מותר. (רק בפסיק רישיה שבודאי יעשה חריץ מודה רבי שמעון שאסור כי אי אפשר להגיד שאינו מתכוון גם לכך במעשה זה, ובכל זאת בפסיק רישיה דלא ניחא ליה יש שמתירים. ע' בשבת ק"ג ע"א תד"ה לא צריכא, אבל אם אין זה פסיק רישיה אפילו אם ניחא ליה מותר). מבואר אם כן, שלרבי שמעון "אינו מתכוין" בגרירת הספסל היינו שמטרת המעשה היא הגרירה, ואילו החריץ הוא תוצאה הנלווית אל המעשה ואינה מטרת המעשה עצמו. (לעומת פסיק רישיה שבו אי אפשר להפריד את התוצאה מהמעשה). מעתה, יש ללמוד שכן הוא הדין גם לגבי האיסור להנות מההקדש, שהשוותה הגמרא את איסור "לא אפשר וקא מיכוין" של העומדים במקדש ונהנים

מלאכה, שהרי כאן לא נעשית מלאכה כלל, אלא מחלוקתם היא כיצד יש לדון תוצאה הנגרמת בדרך אגב ממעשה מסויים, כמו אדם שגורר ספסל כדי לטלטלו ממקום למקום, ובדרך אגב נוצר מגרירה זו חריץ. מחלוקת זו דימתה הגמרא להנאה הבאה בעל כרחו. כאשר גרירת הספסל דומה להליכה ברחוב שיש בו את ריח הע"ז. והתוצאה של עשיית החריץ הבאה ממעשה הגרירה דומה להנאה הבאה בעל כרחו בהרחת ריח הע"ז.

בגמרא במסכת שבת (דף כ"ט ע"ב) וברש"י כאן (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה דלא אפשר) מבואר, שכאשר הספסל גדול וכבד ואי אפשר להגביהו אלא רק לגררו, הרי גרירתו מוגדרת כ"לא אפשר", מכיון שאי אפשר להעבירו בלא גרירה, וספסל קטן שאפשר להגביהו ולא לגררו מוגדר כ"אפשר". נמצא אם כן, ש"לא אפשר" אין הכוונה שהאדם חייב לעשות את הדבר, אלא הכוונה שאי אפשר לעשות את הפעולה בצורה אחרת. התוס' (פסחים כ"ה ע"ב סד"ה לא) ושאר הראשונים הוסיפו, ש"לא אפשר" אין הכוונה שבלתי אפשרי לחלוטין לעשות את הפעולה בצורה אחרת, אלא ש"אי אפשר כדרכו אלא בטורח גדול", ובדוגמת הגמרא – ספסל גדול שקשה להגביהו, אף שבמאמץ גדול אפשר להביא כמה אנשים שירימוהו בלא גרירה.

עתה נבאר את שני הלשונות שבגמרא: ללשון הראשון, "לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי דאפשר ולא מיכוין. ואליבא דרבי יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אליבא דרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אביי כרבי שמעון, ורבא אמר עד כאן לא קא אמר רבי שמעון אלא היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא". לפי

בלא צורך בפעולה רצונית, כמו ראייה, שמיעה והרחה, שהאדם חש ומרגיש אותם תמיד בלא צורך בעשיית פעולה כלשהי. לעומת זאת, הנאות האכילה והמימוש צריכות לפעולה מצד האדם כדי להרגיש אותן, ולכן אינן מוגדרות כ"באה בעל כרחו". גם אם פעולה זו נעשית באונס, כגון מה שאמרו בגמרא (כתובות ל' ע"ב) "תחב לו חברו לבית הבליעה", יש כאן מעשה אלא שהאדם אנוס עליו, כמו מי שאנסוהו לעשות מעשה ולחלל שבת.

כך כותב הר"ן בחידושו בתחילת הסוגיא (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה הנאה): "ובע"כ היינו לומר שלא בא לכאן בשבילו אלא הנאת הריח ממילא אתיא, ובכה"ג אף על פי שהוא מכוין לה בע"כ מיקריא, דהא שקלינן ופטרין בשמעתין באפשר וקא מיכוין". וכעין זה כתב גם בחידושי רבינו דוד בונפיד (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה איפשר): "אע"פ שהוא מתכוין ליהנות מן הריח וגם שהיה אפשר לו לילך בדרך אחרת והוא הולך בזו, היא בכלל הנאה הבאה לו בעל כרחו, מכיון שלא בא לכאן על מנת כן שיהנה מזה הריח אלא שהוא בא לכאן לעשות דרכו והנאת הריח הזה הגיעתנו מאליה", ועיין בתוס' רי"ד (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה אביי) שגם כן כתב שההנאה כאן היא "בעל כרחו ומאליה".

הגמרא דימתה את השאלה של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו למחלוקת הידועה של רבי יהודה ורבי שמעון בגרירת ספסל בשבת כשיתכן שיעשה חריץ, שרבי יהודה אוסר מכיון שעלול להעשות חריץ ורבי שמעון מתיר מכיון שאינו מתכוין לעשייה זו. לכאורה היינו יכולים לחשוב שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא דוקא במלאכות שבת, אולם מדימוי זה אנו למדים שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון אינה בגדרי עשיית

חרישת חריץ והיא תוצאה אגבית שאיננה כלולה בעצם המעשה, ולכן מותר לגרור כי עשיית חריץ איננה בכלל הגרירה.

חשוב להדגיש, כי עצם ההיתר לשיטת רבי שמעון אינו בגלל ש"אינו מתכוין" וחוסר הכוונה הוא המתיר, כי "אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות" (ע' שבת קל"ג ע"א ועוד), ובזה אפילו אם באמת אינו מתכוין כגון שהאדם אינו יודע שימות על ידי פסיק רישיה אוסר רבי שמעון, ויחשב העושה כן כעובר בשוגג כיון שלא ידע. מוכח מכאן, שה"אינו מתכוין" אינו סיבת ההיתר, אלא רק תנאי בהיתר. וסברת רבי שמעון היא שאין עשיית החריץ בכלל הגרירה ולכן מותר לגרור. אלא שכשהוא מתכוין גם לעשיית החריץ נמצא שפעולתו כאן אינה פעולת גרירה שהחרישה היא תוצאה ממנה אלא פעולת חרישה מכוונת על ידי גרירה. (וראה מש"כ להלן ללשון השני בדעת רבי יהודה שלא אפשר וקא מיכוין שרי).

נמצא שלרבא עצם האפשרות לטלטל את הספסל שלא בגרירה יוצרת כאן שתי דרכים לטלטול הספסל שבאחת יתכן שיווצר חריץ ובאחרת לא, ולכן סובר רבי שמעון שטלטול בדרך שעלולה ליצור חריץ משמעה פעולה כפולה – גם טלטול וגם חרישה, לעומת טלטול ספסל גדול שאפשר רק לגרור שאז פעולה זו מוגדרת כטלטול בלבד והחרישה היא תוצאה טפלה המתילדת ממנה. נשוב ונדגיש גם כאן, כי גם לדעת רבא אין האיסור ב"אפשר" בגלל בחירת האדם מדעת בדרך זו, כי כאמור דעת האדם עצמו איננה קובעת כאן וגם אם האדם אינו יודע שאפשר לעשות זאת בדרך אחרת עדיין יאסור רבי שמעון כשם שהוא אוסר בפסיק רישיה כשאינו יודע. שכל הקובע כאן הוא עצם המעשה – האם

המבואר, "אפשר ולא מיכוין" היינו ספסל קטן, ולפי זה נחלקו אביי ורבא בדעת רבי שמעון, שלדעת אביי רבי שמעון מתיר לגרור בין ספסל קטן ובין ספסל גדול, ולרבא לא התיר רבי שמעון לגרור אלא ספסל גדול שאי אפשר אלא לגררו, אבל ספסל קטן שאפשר לטלטלו בלא גרירה מודה רבי שמעון לרבי יהודה שאסור. (רש"י ד"ה דלא אפשר).

נמצא, שלפי רבא שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא רק בספסל גדול, בהכרח שמה שאמרו בתחילה "לא אפשר ולא מיכוין" כולי עלמא לא פליגי דשרי", אין הכוונה שמותר לגרור ספסל גדול בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון, שהרי בהכרח רבי יהודה אוסר לגרור גם ספסל גדול לדעת רבא, שאם לא כן במה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון – הרי מודה רבי שמעון לרבי יהודה שספסל קטן אסור. בהכרח יש לומר, שמה שאמרו בגמרא "כולי עלמא לא פליגי דשרי", היינו שבוזה לא נחלקו אביי ורבא שמותר לדעת רבי שמעון. כך מפורש בדברי התוס' כאן (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה לא): "ללישנא קמא נראה לפרש דכ"ע קאי אאביי ורבא, ולא פליגי דשרי היינו לרבי שמעון, דרבי יהודה אסר דהא רבא מוקי פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון בלא אפשר ולא מיכוין, דבאפשר קאמר דמודה רבי שמעון דאסור".

לפי הלשון הראשון, רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו לפי שרבי יהודה כל גרירה אסורה שמה יעשה חריץ, בין כשאפשר להגביה ובין כשאי אפשר אלא לגרור, אם כן לדבריו כל תוצאה שנולדה מהמעשה היא חלק ממנו, והגורר נחשב גם כחורש חריץ. לפי רבי שמעון, לאביי שרבי שמעון מתיר לגרור תמיד, בין באפשר להגביה ובין כשאי אפשר, סובר רבי שמעון שמעשה של גרירה אינו מעשה של

לגרור ספסל גדול, נמצא ש"לא אפשר ולא קא מיכוין" דהיינו ספסל גדול מותר בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון, ו"כולי עלמא לא פליגי דשרי" היינו גם רבי יהודה ורבי שמעון ולא רק אביי ורבא, כמו שהדגיש רש"י (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה כולי עלמא).

לפי זה, מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא בספסל קטן שהוא אפשר ולא קא מיכוין. רבי יהודה אוסר לגרור וסברתו היא כסברת רבא בדעת רבי שמעון ללשון הראשון, שטלטול בדרך שעלולה ליצור חריץ משמעה פעולה כפולה – גם טלטול וגם חרישה, לעומת טלטול ספסל גדול שאפשר רק לגררו שאז פעולה זו מוגדרת כטלטול בלבד והחרישה היא תוצאה טפלה המתיילדת ממנה. ורבי שמעון מתיר בכל מקרה, כי גם אם אפשר להגביה את הספסל מכל מקום אין לראות בעצם גרירתו מעשה של חרישה.

מחלוקת אביי ורבא היא ב"לא אפשר וקא מיכוין", דהיינו ספסל גדול, "ואליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור", כלומר כשם שבספסל קטן שבו נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון מתיר רבי שמעון לגרור אפילו ספסל קטן מכיון שאינו מתכוין, וכל שכן ספסל גדול שבו מודה גם רבי יהודה שמותר, אבל כשמתכוין לכך סובר רבי שמעון שאסור לגרור אפילו ספסל גדול.

טעמו של דבר הוא כפי שנתבאר לעיל. אמנם לדעת רבי שמעון כשאדם גורר ספסל אנו רואים מעשה זה כמעשה של טלטול הספסל בלבד ולא כמעשה של חריצת חריץ, ואפילו בספסל קטן שיש אפשרות לטלטלו באופן אחר טלטולו דוקא באופן של גרירה עדיין אינו נחשב אלא כטלטול ולא כחריצה, אולם כאשר יש כאן כוונה גם לחרוץ חריץ הופכת

הוא מוגדר כמעשה של טלטול והחריץ הוא תוצאה טפלה, או שמעשה זה הוא מעשה שיש בו גם טלטול וגם חריצת חריץ. ולדעת רבא השאלה האם קיימת אפשרות לעשות את המעשה בדרך אחרת קובעת האם התוצאה המשנית היא טפלה או שמעשה זה כולל בתוכו את שני המעשים.

ללשון השני, "איכא דאמרי אפשר ולא מיכוין היינו פלוגתייהו דרבי יהודה ורבי שמעון, לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי, כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין, ואליבא דרבי שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי אליבא דרבי יהודה דאמר לא שנא מתכוין ולא שנא שאין מתכוין אפשר אסור. אביי כרבי יהודה, ורבא אמר לך עד כאן לא קאמר רבי יהודה שאין מתכוין כמתכוין אלא לחומרא אבל מתכוין כשאין מתכוין לקולא לא". ללשון זה, מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בגרירת ספסל היא ב"אפשר ולא מיכוין", דהיינו בספסל קטן, אבל "לא אפשר ולא מיכוין" – דהיינו ספסל גדול – "כולי עלמא לא פליגי דשרי", וגם רבי יהודה מודה שמותר לגרור ספסל גדול אף על פי שאפשר שיעשה חריץ.

בזה שונה מה שאמרו כאן "לא אפשר ולא קא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי" ממה שאמרו כן בלשון הראשון "לא אפשר ולא מיכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי", ששם הכוונה ב"כולי עלמא לא פליגי" היינו אביי ורבא בדעת רבי שמעון שהלכה כמותו, אבל רבי יהודה בודאי חולק וסובר שאסור לגרור גם ספסל גדול, שאם לא כן במה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון לרבא שרבי שמעון מודה שאסור לגרור ספסל קטן. לעומת זאת ללשון השני שמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון היא בגרירת ספסל קטן ומודה רבי יהודה שמותר

העושה, דוגמת אנוס, שוגג, מתעסק וכו', שבהם הפטור הוא מצד החסרון שיש בדעתו של האדם העושה – אם מפני שלא רצה בכלל לעשות המעשה והוכרח על כך כמו באנוס, אם מפני שנתכוון למעשה אך לא ידע שיש איסור בדבר כמו בשוגג, ואם מפני שנתכוון לעשות את המעשה אך לא נתכוון לעשותו באופן האסור, כגון מתעסק שנתכוון לחתוך מן התלוש וחתך מן המחובר. כל פטורים אלו הצד השווה שבהם שהאדם עשה את המעשה, אך יש חסרון מצד דעתו שלו בכוונת המעשה. לעומת זאת, כאן בסוגיא הנידון הוא מצד אחר: הפטור של "לא אפשר" הוא פטור מצד עצם המעשה – אם אפשר לעשות את המעשה בצורה אחרת או לא, ואינו תלוי בדעת האדם העושה אם ידע שאפשר לעשותו באופן אחר (כגון שלא ידע שיש דרך אחרת ללכת בה).

לסיכום:

הגמרא דנה ב"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו", דהיינו הנאה הבאה לאדם כתוצאה טפלה שנולדה ממעשה שנעשה במטרה אחרת. כגון, מי שגורר ספסל כדי לשבת עליו ועל ידי כך נוצר חריץ בקרקע, או מי שהולך למקום מסוים ובדרך הוא מריח ריח ע"ז, וזה מוגדר כ"הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו", כי האדם עשה מעשה מותר (גרירה או הליכה) ומאליה באה אליו ההנאה שנולדה ממנו.

בנידון זה של "הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו" דנה הגמרא בשני חילוקים שבהם נחלקו אב"י ורבא בדעות רבי יהודה ורבי שמעון: אפשר ולא אפשר, ומתכוין ואינו מתכוין. נסכם את הגדרותיהם כפי העולה מהסוגיא:

'אפשר ולא אפשר', היינו שאפשר לעשות

פעולה זו מטלטול ספסל לפעולת חרישה על ידי הגרירה ואסור – וממילא אין כאן הבדל אם אפשר לטלטל את הספסל בדרך אחרת או לא. לעומת זאת, לרבי יהודה החולק על רבי שמעון בספסל קטן ואסור לגרור אותו כי אפשר להגביהו, נתבאר שסברתו היא שטלטול ספסל קטן בדרך שעלולה ליצור חריץ משמעה פעולה כפולה גם טלטול וגם חרישה, לעומת טלטול ספסל גדול שאפשר רק לגררו שאז פעולה זו מוגדרת כטלטול בלבד והחרישה היא תוצאה טפלה המתילדת ממנה.

נמצא, שלדעת רבי יהודה הגורם הקובע הוא עצם הגדרת המעשה: אם המעשה מוגדר כמעשה של טלטול בלבד, או כמעשה שאנו רואים בו גם טלטול וגם גרירה. לכן, בספסל גדול שבכל מקרה גרירתו היא טלטול ואין אנו רואים בה פעולה של חריצת חריץ, סובר אב"י שלרבי יהודה מותר לגרור אותו אפילו שהוא חפץ גם בחריצת החריץ, כי כאשר אנו מסתכלים על המעשה בעצמותו אנו מגדירים אותו כטלטול ולא כגרירה, ואין משמעות לכך שנוח לאדם שיחרץ כאן גם החריץ. לעומת זאת, רבא חולק וסובר שכאן גם רבי יהודה מודה לרבי שמעון שאסור, כי "עד כאן לא קאמר רבי יהודה שאין מתכוין כמתכוין אלא לחומרא אבל מתכוין כשאין מתכוין לקולא לא". כלומר, לרבא מה שאוסר רבי יהודה לגרור ספסל קטן כי מכיון שאפשר גם להגביהו נמצא שגרירתו היא פעולה שיש בה גם טלטול וגם חריצה, אין הכוונה לומר שמשתכללים רק על הגדרת המעשה בעצמו, אלא להוסיף שמשתכללים גם עליה, אבל ברור שאם יש כאן "מתכוין" לחריץ גם זה מגדיר את הפעולה כחריצה, כמו שסובר רבי שמעון.

מכל האמור מתבאר, שאין הפטורים האמורים בסוגיא תלויים מצד דעתו של האדם

מפני שיש חשש שעל ידי הרחת החמץ יבואו לאכלו, וכתב: "ובר מן דין יש לאסור מטעם אחר דשמא יבא לאכלו, עיין במנ"י כלל ל"ו ס"ק ל"ח שהאריך בפרטים אלו. והביא שם בשם הרוקח כעין זה. ולעיל סי' רט"ז ס"ב בביאור הלכה ד"ה המוסק כתבנו בכגון זה לאיסור, ובפרט בחמץ דלא בדילא מיניה כולא שתא".

לכאורה משמע מדברי הביאור הלכה שציין למנחת יעקב כלל ל"ו שהנידון שם מטעם שמא יבוא לאכלו. אמנם מעיין במנחת יעקב ובראשונים שהביא שם מתבאר שהם לא אסרו מטעם זה אלא מטעם אחר, כפי שנבאר.

החידוש שאסור להריח דבר איסור שמא יבוא לאכלו, מבואר בדברי הביאור הלכה בסי' רט"ז ס"ב (ד"ה המוסק), שכתב: "איברא דמסתברא דלא כל דבר שוה בזה, דדבר כמו מוסק וכדומה שעיקרו עומד להריח ולא לאכילה, ואפילו אם נותנין אותו בקדירה ג"כ עיקרו להריח, בודאי לא חיישינן כשמריח שמא יבוא לאוכלו. משא"כ בדבר שעיקרו עומד לאכילה ומחמת טוב טעמו מריח, בזה מסתברא דלכתחלה אין להריח, כיון דגם ריחו הוא רק טעם התבשיל שמריח מחמת טובו ושמנו וכדומה בודאי יש לחוש שמא יבוא לאוכלו. ודוגמא לזה איתא בש"ס (-שבת דף י"ג ע"א) אמרינן לנזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב, משום שמא יבוא לאוכלו. וכ"ש להריח בו להדיא לעורר בו תאוה לאותו דבר, ומכש"כ אם הוא מלתא דאית ביה קיוהא וכדומה, כהדיא סוגיא דכתובות ס' ע"ב (-כוונתו לסוגיית הגמרא בכתובות דף ס"א ע"א, שאמרו שם על מאכלים שהמריחם ואינו אוכלם מסתכן "כללא דמילתא כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא", ולכן צריך גם לתת לשמש הסעודה לטעום מהם כדי שלא יסתכן,

את אותו מעשה באופן אחר בלא טירחה רבה (כגון להגביה ספסל קטן ולא לגררו, או להגיע אל המקום בלא לעבור ליד ריח הע"ז), ו'לא אפשר' היינו שאי אפשר לעשות את המעשה אלא בטורח גדול. (כגון ספסל גדול וכבד או דרך ארוכה מאוד). כאשר אפשר לעשות את אותו מעשה באופן אחר, יש מקום לומר שעצם הבחירה באפשרות שתוצר ממנה גם תוצאה נוספת מגדיר את עשיית המעשה באופן זה כמעשה שיש בו את התוצאה, גם אם אין האדם מתכוין לכך כלל. (למשל, עצם קיומה של האפשרות להגביה את הספסל הקטן הופכת גרירתו למעשה שיש בו גם חריצת חריץ, אף אם האדם אינו יודע שאפשר להגביה או אינו חפץ כלל בחריץ).

'מתכוין ואין מתכוין' היינו אם לאחר שנולדה התוצאה הטפלה מהמעשה, האדם נהנה ומרוצה ממנה או לא. אבל בשום אופן הגדרת 'מתכוין' אינה כוונה מלכתחילה לעשות את המעשה כדי לקבל תוצאה זו. לכן, כאמור, הגורר ספסל כדי לחרוץ חריץ (או גם לשבת וגם לחרוץ) אין צד שיפטר, כי אין זו תוצאה טפלה מהמעשה. כל הנידון הוא במי שגורר ספסל כדי לשבת, ולאחר שנתברר שנעשה חריץ, יש חילוק אם הוא שמח ונהנה ממנו ('מכוין') או שאין לו כל ענין בחריץ זה ('לא קא מכוי'). או בדוגמת הריח - מי שהולך כדי להגיע למקום ובדרך נמצא שהריח את ריח הע"ז, יש חילוק אם הוא נהנה מן הריח או שאין לו בו כל ענין.

יא. איסור הרחה שמא יבוא לאכול

בנוסף לעצם השאלה אם מותר להנות מריח של חמץ בפסח מצד איסור ההנאה מהחמץ, הבאנו לעיל את דברי הביאור הלכה (סי' תמ"ג ס"א ד"ה אפי') שדן לאסור הרחת חמץ

של הקדש הוא אינו צריך מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה. ואמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה". ופירש רש"י: "כופה עליו את הכלי... משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי: עושה לו מחיצה... משום היכר שלא ישכח ויאכלנו, ולא סגי ליה בכפיית כלי כל שבעה, שהכלי ניטל לצורך". וכך נפסק להלכה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ג ה"ח ופ"ד ה"ב), ובשו"ע (או"ח סי' ת"מ ב' וסי' תמ"ו א'). הרי מבואר, שיש לעשות מחיצה לחמץ בפסח על ידי כלי, שלא ישכח ויבוא לאכלו.

על פי זה כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קע"ז), שמותר להחזיק חמץ של נכרי כשהנכרי עמו, ואין צריך לעשות לו מחיצה כבחמץ המופקר אצלו שמא ישכח ויאכל, שכאן בעליו משמרו והוא בדל ממנו. אבל בודאי אסור להעלות עמו על השולחן, שקרוב הדבר לבוא לידי פשיעה כיון שמכירים זה את זה, שכמו שאין הישראל מקפיד על הגוי שיאכל משלו כך אין מקפיד הגוי שיאכל הישראל משלו, ואפילו בהפסק מפה אסור שמא יתערב פירור חמץ בשל ישראל.

מכל זה מתבאר, כי אף שלא מצינו בראשונים ובאחרונים אסור להריח דבר איסור שמא יבוא לאכלו, מכל מקום לגבי חמץ בפסח מצינו בפירוש שצריך להתרחק ממנו, שמפני שכל השנה רגילים לאכלו יש חשש שמא גם בפסח יבוא לאכול ממנו.

לפי זה, מסתבר שגם כל דברי הביאור הלכה אמורים דוקא במקום שהאדם רגיל ומצוי לאכול את האיסור (או הדומה לו), ולכן יש לחשוש שעל ידי ההרחקה יבוא להתפתות ולאכול, אבל במקום שאין רגילות בכך אין לחוש לזה, כי הכל לפי הענין, כמו שכתב

וכמבואר בטוש"ע או"ח קס"ט א') בודאי אסור להריח בו לכתחילה שמא יחלש מחמת ריחו ואז יהיה מוכרח גם לאכול, כההיא עובדא הנ"ל שם בש"ס. והסביר לנו שם באס"ז בשם הרא"ה משום דדיינינן ליה כעוברה שהריחה ע"ש. דין זה הוא חידוש של הביאור הלכה, שלא הוזכר לפני כן בראשונים ובאחרונים. (וע' בשו"ת שיח יצחק סי' ת"ג שכתב סברא זו מעצמו).

מדברי האיסור והיתר הארוך (שער ל"ט סי' ל"ג) וההגהות מוכח שלא חששו בהרחת איסור שמא יבוא לאכלו, שכתב: "ואפילו ריח דפיטום דאורייתא כגון לעבור ולעמוד בצד תבשיל ופיטום של א"י מותר לכתחילה בכל איסור שהוא מותר בהנאה. ובגמ' פ' כ"ש אמרינן כל שיש בו משום קול ומשום מראה וריח אין בו משום מעילה. וכתב שם במדרכי מעילה הוא דליכא, איסורא מיהו איכא, והיינו באיסור הנאה שהם במעילה דמיירי ביה. אבל בנבילה וטריפה שמותר בהנאה מותר. ול"ד לריח דמוגמר מתבלין של איסור, דהתם הריח הוא עיקר הנאה, ועוד דהכא איכא אויר המבטל עיקר הריח". ובהגהה שם: "ואפילו להריח חמצו של א"י חס תוך הפסח היה מותר מדינא מאחר דלא נאסר בהנאה, אלא שמא חמצו של א"י אינו מותר בהנאה אלא דווקא אחר פסח. שאילה". מוכח מדבריהם, שכל מה שדנו הוא אם יש איסור בעצם ההנאה מריח איסור, אבל לא חששו שמא בהרחק יבוא לאכול מהאיסור.

מאידך, באופנים מסויימים מצינו בגמרא ובראשונים שאסור להתקרב או להתעסק בחמץ של גוי שמא יבוא לאכלו, אף בלא להריחו: בגמרא (פסחים דף ו' ע"א) אמרו: "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי אמר רבא אם

שהאדם יקח מחמץ של גוי. ואדרבה מבואר בדברי הרשב"א הנ"ל שאף על פי שלחמץ שלו צריך היהודי לכפות עליו כלי שלא יבוא לאכלו, בחמץ של גוי כשהגוי נמצא אין צורך כי הגוי משמרו וממילא היהודי בדל ממנו, ואין חוששים שמא יבקש רשות מהגוי לאכלו.

לסיכום:

מותר להריח את ריחו של מאכל האסור באכילה, ואין בעצם ההרחה סתם חשש שמא יבוא על ידי כך לאכלו, כפי שמוכח בראשונים ובאחרונים. אמנם, כאשר אדם מתעסק בדבר האסור, או נמצא לידו באופן שבקלות הוא יכול לבוא לידי טעימה מהאיסור. ובפרט אם יש לאיסור ריח חזק ומגרה ויש חשש שמא כשיריח יתאוה לאכול עד כדי סכנה – בכל אלו יש להמנע מלהריח את האיסור כדי לא לבוא לאכלו, והכל לפי הענין.

בחמץ בפסח, מפני שרגילים לאכלו כל השנה, מצינו בגמרא שיש להרחיקו מהישג יד שלא יבוא לאכלו, (אף בלי קשר לריחו). וכן בחמץ של גוי לא ראוי לעסוק בו או לאכול לידו שמא יבוא לאכול ממנו. אך אם החמץ אינו בהישג יד אלא צריך פעולה מיוחדת כדי להגיע אליו אין חשש בדבר שישכח ויאכלנו כי עד שיעשה כן יזכר.

הביאור הלכה בעצמו "דלא כל דבר שוה בזה". ראייה לדבר מצינו בדברי התוס' (פסחים דף ב' ע"א תד"ה אור), שהסבירו מדוע חייבו חכמים לבדוק חמץ ולא די בביטולו: "ונראה לר"י, דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו. וכן משמע לקמן (דף י:) דבעי רבא ככר בשמי קורה וכו' או דלמא זימנין דנפל ואתי למיכליה. והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן (דף יא)... אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה". מבואר מדברי התוס', שאף על פי שבסתם חמץ אנו מחמירים לבדוק ולבערו כדי שלא יבוא לאכלו, אם החמץ בשמי קורה מבואר בגמרא (פסחים י" ע"ב) שאין חוששים שמא יביא סולס ויורידו ויאכלו מפני שעד אז יזכר באיסורו. וכל החשש הוא שמא יפול מהקורה ואז יבוא לאכלו. ואם הככר בתוך הכור מבואר בגמרא שהחשש הוא רק שמא ירד לצורך אחר לכור ויאכלנה, אבל אין חוששים שירד במיוחד לכור כדי לאכלה.

אם כן, כל החשש שכתבו הראשונים בחמץ של גוי שמא יבוא לאכלו הוא דוקא כשהאדם מתעסק עם החמץ, או כשהגוי אוכל עמו על השולחן חמץ, אבל בלא זה, אין חוששים

יב. העולה לדינא

א. כמעט כל הראשונים כתבו שלהלכה חמץ של גוי אסור בהנאה בתוך הפסח. וכך נפסק בשו"ע וברמ"א.

ב. בגמרא מבואר שהנאה מסממני ריח של הקדש נחשבת הנאה ממשית, והמריח מעל,

בשונה מהנאת קול ומראה, ורק לאחר שנעשית מצותן אין בהם מעילה. אך המהרש"א הוכיח מתוס' שאיסור דרבנן יש בהם. להלכה נפסק שדוקא בדברים העומדים להריח יש איסור בהרחת איסורי הנאה, אבל דבר שאינו עומד לריח, דוגמת יין נסך, מותר להריח אותו. אולם יין שמשמש בו כדי להנות דוקא מריחו, כגון בזילוף, הופך להיות כדבר העומד לריח שאסור.

ג. מפשטות דברי הראשונים ומפסקי השו"ע נראה שהרחת דבר איסור נחשבת כהנאה ממנו, ולכן רק דברים האסורים בהנאה ושעיקרם לריח אסור להריחם, אבל דבר שמותר בהנאה אין כל איסור בהרחתו. מאידך, לדעת הרוקח מי שמריח בשר נבלה שמן ומתכוין להנות בהרחתו, הרי זה כטועם ממנו ואסור. ובספר איסור והיתר חולק ומתיר. המנחת יעקב הביא שיש בדבר מחלוקת ראשונים, אך הרבה אחרונים פסקו להתיר.

ד. לפי הנפסק בשו"ע ביו"ד שאסור להנות מריח איסורי הנאה העומדים לריח כמו הדס וורד של ע"ז, אבל דבר שאינו עומד לריח, כגון יין נסך, מותר להנות מריחו, אם כן לכאורה גם פת חמץ בפסח שאינה עומדת לריח מותר להנות ממנה. אולם למעשה יש אחרונים (לחלק מהדעות המובאות בשו"ע בהלכות ברכת הריח או"ח רט"ז י"ד) שמצדדים שיש חשיבות לריח פת. ובנוסף לכך שמצינו שיש מחמירים בסוגיית "ריחא מילתא" שאף שבשאר איסורים מותר, באיסור חמץ שהוא במשהו אסור בדיעבד. ולכן בביאור הלכה מצדד להחמיר בדבר על פי שיטות אלו.

ה. מותר להריח את ריחו של מאכל האסור באכילה, ואין בעצם ההרחה סתם חשש שמא יבוא על ידי כך לאכול, כפי שמוכח בראשונים ובאחרונים. אמנם, כאשר אדם מתעסק בדבר האסור, או נמצא לידו באופן שבקלות הוא יכול לבוא לידי טעימה מהאיסור, ובפרט אם יש לאיסור ריח חזק ומגרה ויש חשש שמא כשיריח יתאוה לאכול עד כדי סכנה – בכל אלו יש להמנע מלהריח את האיסור כדי לא לבוא לאכול, והכל לפי הענין.

ו. בחמץ בפסח בפרט, מפני שרגילים לאכול כל השנה, מצינו בגמרא שיש להרחיקו מהישג יד שלא יבואו לאכול, (אף בלי קשר לריחו), וכן בחמץ של גוי לא ראוי לעסוק בו או לאכול לידו שמא יבוא לאכול ממנו, אך גם כאן אם החמץ אינו בהישג יד אלא צריך פעולה מיוחדת כדי להגיע אליו אין חשש בדבר שישכח ויאכלנו כי עד שיעשה כן יזכר.

•

דברי הגר"א נבנצל שליט"א, רב העיר העתיקה, על כל הנ"ל:

נראה לי שאם נהנה מריח של מאפה חמץ אסור לו לעבור בשווקים של הדרכים אל הכותל המערבי אלא ילך דרך הרובע היהודי, ורק אם ריח זה דוחה אותו, ואפילו שדחיה זו היא רק בחג הפסח בגלל האיסור, מותר לו ללכת בכל השווקים.



מצה שרויה בפסח

שאלה:

אפויה אסור ליתנו ברוטב משום שקמח זה בוודאי לא נאפה יפה, מפני שהמצה מפסיקה בין הקמח לבין חום התנור, ולכן אם נתנוהו בתבשיל – נאסר התבשיל אף בהנאה.

לפי זה, אם יש חשש שבתוך המצה יש קמח שלא נאפה צריך לחשוש לשרייתו בנוזלים, משום שהדבר יביא לחימוץ הקמח.

ג. חשש זה היה מצוי כנראה בזמנים קדומים יותר, שהמצות היו אז עבות ביותר, לפעמים עד כדי טפח עובי (ע' שו"ע סת"ס ס"ה, הכותב שאין עושים לכתחילה מצה בעובי טפח ובדיעבד מותר. ואם עובי המצה קצת פחות מטפח מתיר המשנה ברורה אף לכתחילה).

מטעם זה היו אנשי מעשה שהחמירו על עצמם ולא היו "אוכלים שום מצה שרויה או מבושלת במים, שחוששין שמא נשאר בה מעט קמח שלא נילוש, ויתחמץ עכשיו על ידי השרייה או הבישול" (שערי תשובה תס, סק"י בשם הפר"ח). אולם בזמננו, שאין אופים מצות עבות כלל, אלא ריקקים דקים, אין לכאורה לחוש לכך, כמו שאין חוששים לאכול המצה עצמה, ואין חוששים שמא יש בתוכה מה שלא נאפה יפה ונתחמץ (שם).

ד. יש שהוסיפו, שמפני חשש רחוק כל כך, שנשאר קמח שלא נאפה בתוך המצה, אין למנוע שמחת יום טוב ולכן דחו דברי

בבית הוריי נהגו שלא לאכול מצה שרויה בפסח: עוגות מקמח מצה וכדומה. אף אני נהגתי כך במשך כל השנים, ואף לאחר נישואיי. בבית אשתי לא נהגו כן ולכן הדבר גורם לסיבוכים, בפרט אצל הילדים. ברצוני לדעת האם הדבר אסור ממש, ואני חייב להמשיך במנהג זה, או שיש דרך לשנות את מנהגי.

תשובה:

א. כתב הרמב"ם (חמץ ומצה ה, ה): "כשמוללין הקדרות החדשות, אין מבשלין בהן אלא מצה אפויה שחזרו וטחנו אותה, אבל קמח קלי אסור, שמא לא קלהו יפה, ויבוא לידי חימוץ". כלומר, מותר לבשל קמח מצה אולם אסור לבשל קמח העשוי מגרעינים קלויים. וההסבר הוא, מפני שקמח מצה שכבר נאפה, אינו בא לידי חימוץ גם אם יבשלוהו אחר כך (רבנו מנוח, שם).

מקורו של דין זה הוא בגמרא (פסחים מב ושם: רבא... מחו ליה בחסיסיה, על פי פירוש הרי"ף). כך נפסק גם בשולחן ערוך (או"ח תסד, ג).

ב. ה"משנה ברורה" (שם סק"ח) כותב בשם ה"מגן אברהם" שאם מצאו קמח בתוך מצה

ואולם יש לחלק בין המקרים: הפוסקים כתבו שאסור לשנות מנהגי אבות דווקא אם כל בני אותה העיר הנהיגו על עצמם חומרה מסוימת, אבל אם החומרה אינה אלא של חלק מהציבור אין הבנים חייבים לנהוג כך (יחיה דעת א, יב בשם הרבה אחרונים). לכן בחומרה שנהגו האשכנזים באיסור אכילת קטניות אין להקל, משום שחומרה זו נהוגה אצל כל האשכנזים.

אולם בנידון מצה שרויה, אין זה אלא מנהג של חלק מהאשכנזים, ומדברי הפוסקים מבואר שטעם החומרה אינו שייך בימינו וכמבואר לעיל. לכן נראה שאפשר להקל, והבנים החפצים בכך יכולים להתיר את המנהג המחמיר, ויעשו זאת על ידי שאלה לרב, והוא יתיר להם כהתרת נדרים.

סיכום:

מי שנהג שלא לאכול מצה שרויה בפסח מכיוון שכך נהגו בבית הוריו וחשב שכך הוא הדין, יכול לשנות את מנהגו ולהקל באכילת מצה שרויה. ויעשה זאת על ידי שאלה לחכם¹.

(1) (הערת המערכת): בעניין זה, ראה שו"ע אדמו"ר הזקן ח"ה-ו' עמ' תתצד (בשו"ת ס"ו). שו"ת הרב סכ"ח. לעניין מנהג חב"ד באכילת מצה שרויה: ראה הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים, מנהגים וביאורים עמ' לו (ספר המנהגים – חב"ד עמ' 14), קובץ יגדיל תורה נ"י. גל' י"ב עמ' יו"ד. ועוד.

המחמירים (שאיילת יעב"ץ ח"ב סה, בשם אביו החכם צבי).

ודאי שכוונת כולם היא לשם שמים; המחמירים, דעתם לפרוש משמץ של שמץ של חמץ, והמקילים מחמירים משום שמחת יום טוב, "שלא ערב להם מצה חריבה" (שערי תשובה, שם).

המקילים הוסיפו שמי שרוצה להחמיר במנהגו, שלא לאכול מצה שרויה, יתנה בפירוש שאינו מקבל עליו שיעשה כן תדיר. ואפילו אם לא אמר כך בפירוש, אין הוכחה גמורה שאוסר זאת על עצמו, שהרי אינו עושה פעולה חיובית המוכיחה את מנהגו המחמיר, ולכן מותר לו לשנות את מנהגו (שם).

ה. מעתה, בענייננו, שהבן לא חשב להחמיר על עצמו אלא בגלל מנהג אבותיו, והבן היה סבור שכך הוא הדין, הרי זו קבלה בטעות. קבלה כזו, מעיקר הדין אף אינה צריכה התרת נדר מכיוון שקיבל עליו בטעות, ואולם עדיף שילך לחכם וזה יתיר לו את מנהגו כמו בהתרת נדר (אגרות משה או"ח ג, סד).

ו. לכאורה יש להקשות על מסקנה זו. הרי ידועה ההלכה שמנהג ההורים מחייב את הדורות הבאים, וכמו שאמרו בגמרא: "כבר קיבלו אבותיכם עליהם, ונאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך" (פסחים נ: לעניין יום טוב שני של גלויות), ולפי זה, אין הבנים יכולים להקל במנהגים מחמירים של אבותיהם.



דרש ופשט

עם קשה עורף הוא - למעליותא

את כפי וראית את אחריי" – ומפרשים, הראה לו קשר תפילין של ראש. ויש לשאול – הרי שני קשרים יש בתפילין, אחד ביד ואחד בראש, בעורף, ומדוע לא הראה לו של יד? ובכלל, וכי משה רבינו לא ידע כיצד לעשות קשר של תפילין?

לכן הראה לו קשר של תפילין של ראש שהוא בעורף, ורמז מסר לו: אמנם נכון הדבר, הם עם קשה עורף, אבל הקשה-עורף יש בו שני הפכים: אם הם מפנים אותו כלפי העגל – בקשיות ערפם עבדו את העגל. אבל אם הם קושרים את הקשה עורף לתפילין שהוא בראש, שהוא יחוד שמו יתברך – "שמע", "ואהבת" – הם יכולים למסור עצמם על קדושת השם.

וזה דבר נפלא ותכונה נפלאה שבה יכולים להשמר, כמו שראינו במשך כל הדורות, שמסרו עצמם על התורה בכל הדורות במסירות נפש.

משה רבינו הבין את הרמז שזו מעלה גדולה לעם ישראל. דווקא מכיון שהם עם קשי עורף, אם כן בקשיות עורפם הם יכולים למסור נפשם על עיקרי התורה, כי הם קשורים לאהבת השם יתברך במסירות נפש, ולכן "ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה ערף הוא", ובוזה יכולים לשמור את התורה בכל הדורות ולמסור עצמם קדושת השם. ודוק.

"ויאמר ה' אל משה, ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא" (שמות לב, ט). והנה בפסוקים שלאחר מכן נאמר: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול . . כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך . . ויאמר ה' אל משה אמור אל בני ישראל אתם עם קשה ערף, רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך . . וימהר משה, ויקד ארצה וישתחוו. ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך ה' ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה ערף הוא וסלחת לעווננו ולחטאתנו ונחלתנו".

ויש להתבונן. הרי הקב"ה חרה אפו והגדיר שלש פעמים את עם ישראל בכינוי "עם קשה עורף", ומסביר רש"י: "עם קשה ערף – מחזירים קשי ערפם לנגד מוכיחיהם וממאנים לשמוע".

והנה רואים אנו, כשמשה רבינו מתפלל ומתחנן אליו יתברך שיסלח לעם ישראל ויעלה אותו אל הארץ, מזכיר לפניו: מכיוון שהם עם קשה עורף לכן "ילך נא ה' בקרבנו" – אותו הגינוי הקשה ביותר שהטיח הקב"ה בישראל, באותו מטבע לשון מבקש שהקב"ה יסלח לעם ישראל ויעלה אותם! ולכאורה אין זה מובן.

אפשר לומר, כאשר נתבונן בפרשה בפרק לג, פסוק יח: "ויאמר הראני נא את כבודך". ובפסוק כג אומר לו הקב"ה למשה: "והסירותי

מופתים - חיובי או שלילי

הצגת השאלה

ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להן! – אמר להם: צאו וראו אם נמחית אבן הטועין. שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו, ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך".

מה רצה רבי שמעון בן שטח מחוני, מדוע הוא חשב שמגיע לו נידוי?

אפשרות אחת משום שהוא מבקש בדיוק את המידה המיוחדת אותה הוא רוצה, ואינו מסתפק בפחות או ביותר. אולי משום שהוא אינו מודה על מה שקיבל, אלא מיד "מתלונן", ומבקש בדיוק רב יותר.

אפשרות אחרת היא לומר כי חוני אינו מחנך את העם לבדוק עצמם, לתקן קלקול כלשהו המצוי ביניהם ומתוך כך יפתחו להם שערי שמים, אלא הולך ומבקש ונענה, כאשר הדרך האמיתית היא לשפר את מעשינו כדי לזכות במתת א-ל. רוצה לומר שרבי שמעון בן שטח וחוני המעגל חלקו בדיוק בשאלה בה פתחנו, האם מעשי ניסים ומופתים הם מעשים חיוביים שמגלים את אהבתו של ה' ליראיו, או מעשים שליליים שאינם מחנכים אותנו לתיקון המעשים, אלא לחכות לתפילת הצדיקים או למעשי ניסים.

כאשר קורה לאדם נס שהוא שלא בגדר הטבע, אפשר לראות זאת כמעלתו של אותו אדם, שה' הטריח עבורו את הטבע להשתנות. ואפשר לראות זאת באופן שלילי משתי סיבות. האחת שבשל כך ינכו מזכויותיו בעולם הבא, וסיבה נוספת מהותית שגרם טרחה לפמליא של מעלה. ואולי סיבה נוספת והיא שמלמד את בני האדם להסתמך על ניסים ולא על עבודת ה'.

חוני המעגל

כך מסופר בגמרא¹:

"מעשה שאמרו לו לחוני המעגל: התפלל שירדו גשמים! אמר להם: צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו. התפלל ולא ירדו גשמים. מה עשה? עג עוגה ועמד בתוכה, ואמר לפניו: רבונו של עולם! בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך. התחילו גשמים מנטפים, אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות. התחילו לירד בזעף, אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתקנן, עד שיצאו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. באו

(1) מסכת תענית תחילת פרק שלישי, דף יט ע"א.

איש שהניק את בנו

הגמרא מספרת²:

"מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מיניקה ליתן. ונעשה לו נס, ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול הוא זה, שנעשה לו נס כזה. אמר ליה אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה, שנשתנו לו סדרי בראשית".

אפשר להבין כי הם חולקים אם המופת מראה את גדולתו של האדם, או את הכאב על כך שהטריח את פמליה של מעלה לשנות סדרי עולם, ואולי את קטנותו על כך שבוודאי ניכו לו מזכויותיו, או אולי את קטנותו שלא הצליח לפתור את הבעיה בעצמו. הלוא רפואה היא משמיים, אבל היה חסר לו כסף לשלם למניקה, וכסף אדם יכול להתאמן ולהשיג, וממילא סובר אביי כי אדם גרוע הוא זה, שאינו יכול למצוא עבודה, שאינו יודע לעבוד, וצריך להטריח את פמליה של מעלה שיקרה לו נס כדי שיוכל להסתדר.

רב הונא והחביות

דומה שהדעות שהצגנו כאן מציגות את המחלוקת במציאות שמתוארת במקרה הבא³:

"רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא, על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה: רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה: לעיין מר במיליה. אמר להו: ומי חשידנא בעיניכו? אמרו ליה: מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא? אמר להו: אי איכא מאן דשמיע עלי

מלתא – לימא. אמרו ליה: הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה. אמר להו: מי קא שביק לי מידי מיניה? הא קא גניב ליה כוליה! אמרו ליה: היינו דאמרי אינשי: בתר גנבא גנוב, וטעמא טעים. אמר להו: קבילנא עלי דיהיבנא ליה. איכא דאמרי: הדר חלא והוה חמרא; ואיכא דאמרי: אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא".

לרב הונא קרה אסון כספי והחמיצו לו ארבע מאות חביות יין. נזק אדיר! לאחר שרב הונא קיבל על עצמו לשלם את שכר האריס הגנוב שלו, הוא הצליח לכסות על ההפסד. לדעה אחת נעשה נס והחומץ חזר להיות יין. לדעה האחרת החומץ התייקר מאוד והגיע למחיר היין, וכך הצליח רב הונא למכור את החומץ ולקבל עליו מחיר של יין.

מה ההבדל בין שתי הדעות כיצד קיבל רב הונא את כספו חזרה? לדעה האחת היה נס, הנס מבטא מעלה של האדם. ורב הונא שהיה מגדולי תלמידי החכמים בדורו, ודאי שראוי שיעשה לו נס. לדעה השנייה לא היה נס, המחיר של החומץ עלה, ונמכר במחיר שהיה יין נמכר. לדעה זו הנס אינו כדאי ואינו ראוי למעלתו של רב הונא. נכון יותר להימנע מלהטריח את פמליה של מעלה, נכון יותר שלא ינכו לו מזכויותיו. אפשר היה להסתדר גם ללא נס, גם ללא להרוויח מחדש. אדם עושה תשובה לא מפני שהוא מבקש שכר, או להימנע מעונש. אבל בשמים בקשו להראות לרב הונא, שאכן היין החמיץ כעונש על שלא נתן שכר לפועל, ולכן כאשר תיקן את העיוות, העונש בוטל. לשם כך אין עושים נס, רק מונעים בדרך הטבע את ההפסד.

(2) מסכת שבת דף נג ע"ב.

(3) מסכת ברכות דף ה ע"ב.

לעבור סמוך לכותל רעוע

יתכן ששאלתנו נתונה במחלוקת רב ושמואל. במסכת תענית מסופר⁴:

"כי ההיא אשיתא רעועה דהוואי בנהרדעא דלא הוה חליף רב ושמואל תותא אף על גב דקיימא באתרא תליסר שנין. יומא חד איקלע רב אדא בר אהבה להתם. אמר ליה שמואל לרב: ניתי מר נקיף. אמר ליה: לא צריכנא האידנא, דאיכא רב אדא בר אהבה בהדן, דנפיש זכותיה לוא מסתפינא".

אין כאן נס גלוי אם עברו והכותל לא נפל עליהם, כי עובדה היא שהוא לא נפל שנים רבות, אלא שאין לסמוך על הנס, וכיון שיתכן ויפול אין לעבור תחתיו. אף על פי כן סובר רב שכאשר יש אדם בעל זכויות רבות, ומלומד בניסים, אפשר לעבור תחת אותו כותל רעוע, כי אם יפול יהיה נס. ולדעת שמואל גם במקרה כזה אין לסמוך על נסים ומופתים.

ואולי צריך לומר כי רב סבר כרבי חנינא בן דוסא שהניח רגלו על חור הערוד, והערוד יצא והכיש אותו, ומת הערוד. יצא רבי חנינא בן דוסא והכריז שלא הערוד ממית, אלא החטא ממית. היינו שוב עולה השאלה אם נסים ומופתים הם דבר חיובי, שיש ללמוד מהם שה' שומר על יראיו, ולחנך להימנע מחטאים, ולעלות עוד ועוד ביראת שמים, או שכיון שבכך מטריחים את הפמליה של מעלה ובכך מנכים מזכויות האדם שנעשה לו הנס, אזי יש להימנע ממופתים.

זאת היתה גם שיטתו של נחום איש גז, כפי שמסופר בגמרא⁵:

"אמרו עליו על נחום איש גז... פעם אחת היתה מיטתו מונחת בבית רעוע, בקשו תלמידיו לפנות מיטתו ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם: בני, פנו את הכלים, ואחר כך פנו את מיטתי, שמובטח לכם שכל זמן שאני בבית, אין הבית נופל. פינו את הכלים, ואחר כך פינו את מיטתו, ונפל הבית".

החסידים הגדולים לא חששו לעסוק במופתים, לא חששו מניכוי זכויותיהם, ולא חששו להטריח את הפמליה של מעלה, כי זכויותיהם רבות, חטאיהם מעטים, והם ידעו בוודאות כי ראויים הם שיהיה להם נסים. אבל אין להשליך מכאן וללמוד מכאן על כל אדם.

בנו של רבי יוסי דמן יוקרת

כך מסופר בגמרא⁶:

"יומא חד הוה אגרי ליה אגרי בדברא, נגה להו ולא אייתי להו ריפתא. אמרו ליה לבריה: כפינן! הוה יתבי תותי תאינתא, אמר: תאנה, תאנה! הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא. אפיקו ואכלו. אדהכי והכי אתא אבוה. אמר להו: לא תינקטו בדעתיכו, דהאי דנגהנא – אמצוה טרחנא, ועד השתא הוא דסגאי. אמרו ליה: רחמנא לישבעך כי היכי דאשבען בך. – אמר להו: מהיכא? אמרו: הכי והכי הוה מעשה. אמר לו: בני, אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה – יאסף שלא בזמנו".

נמצא כי כאן מחלוקת בין רבי יוסי דמן יוקרת לבנו אם להשתמש במופת. הבן היה אדם גדול ויכול היה לבקש שהתאנה תוציא פירות רבים כסעודה לפועלים, והוא חשב שאם אין לו ממון בשעה שהוא צריך לתת

(4) דף כ ע"ב.

(5) מסכת תענית דף כא ע"א.

(6) מסכת תענית דף כד ע"א.

"מעשה בתלמיד אחד של רבי שמעון בר יוחאי שיצא חוצה לארץ ובא עשיר. והיו התלמידים רואים ומקנאים בו, והיו מבקשים הם לצאת לחוצה לארץ. ידע רבי שמעון והוציאם לבקעה אחת של פני מרון והתפלל ואמר: בקעה, בקעה המלאי דינרי זהב. התחילה מושכת דינרי זהב לפנייהם. אמר להם: אם זהב אתם מבקשים הרי זהב, אלא היו יודעים שכל מי שהוא נוטל שכר עכשיו, חלקו של עולם הבא הוא נוטל, שאין מתן שכרן של מצוות אלא לעולם הבא".

אתה הראת לדעת כי השכר בעולם הזה מפחית את השכר לעולם הבא. ושוב, אם מדובר דווקא בשכר שבא בדרך נס, הדבר מעלה את השאלה אם מופתים זה דבר חיובי, מחזק את האמונה בה' ובצדיקים, או שזה דבר שלילי כי הוא מנכה מהזכויות, או משום שהוא מלמד ללכת לצדיק שיתפלל במקום לפשפש במעשינו.

לא כל יום פורים

במסכת מגילה מסופר⁹:

"רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. איבסום. קם רבה ושחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמיה ואחייה. לשנה, אמר ליה: ניתי מר וניעביד סעודת פורים בהדי ההדי? אמר ליה: לא בכל שעתא ועתא מתרחיש ניסא".

אולי אף רבה ורבי זירא חלקו בשאלה זו. האם אפשר להיות שקטים, שאם נחטא ה' יסלח. אם נקלקל, יש גם אפשרות לתיקון בדרך נס. או לטעון "לא בכל שעה מתרחש

אוכל לפועלים, אזי נכון להשתמש במופת לשם כך ולא להרעيبם. ואילו אביו חשב שאין להטריח פמליא של מעלה לשם כך.

זהב בעולם הזה או שולחן יציב בעולם הבא

כך מספרת הגמרא על רבי חנינא בן דוסא⁷:

"אמרה ליה דביתהו: עד אימת ניזיל ונצטער כולי האי? אמר לה: מאי נעביד? – בעי רחמי דניתבו לך מידי, בעא רחמי, יצתה כמין פיסת יד ויהבו ליה חד כרעא דפתורא דדהבא. חזיא בחלמא עתידי צדיקי דאכלי אפתורא דדהבא דאית ליה תלת כרעי. ואיהו אפתורא דתרי כרעי, אמר לה: ניחא לך דמיכל אכלי כולי עלמא אפתורא דמשלם ואנן אפתורא דמיחסר? אמרה ליה: ומאי נעביד? – בעי רחמי דנשקלינהו מינג. בעי רחמי ושקלוהו, תנא: גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון. דגמירי: דמיהב יהבי, מישקל – לא שקלי".

האם החלום היה דברים בטלים שבאו מחמת מחשבותיה ביום? האם החלום אמיתי ומראה כי השכר בעולם הזה בא על חשבון השכר בעולם הבא? האם זה בכל שכר בעולם הזה, או רק בשכר גבוה במיוחד? האם ניכוי השכר בעולם הבא הוא על כל שכר בעולם הזה, או רק על שכר שבא במופת ובנס? אם נאמר שניכוי השכר בעולם הבא הוא על שכר שבא בנס, מובנת השאלה אם מופת הוא דבר חיובי או שלילי, כי הוא מפחית מהזכויות לעולם הבא.

סיפור דומה מובא במדרש רבה⁸:

(7) מסכת תענית דף כה ע"א.

(8) לפרשת פקודי, פרשה מט פסקה ג. וראה שם גם

מעשה ברבי שמעון בן חלפתא ואשתו.

(9) דף ז ע"ב.

היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים, וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש".

רבי יוסי בן קיסמא סובר שאסור להסתמך על נס, ויש להפסיק ללמד תורה לרבים כאשר יש גזרות של גויים ויש סכנה גדולה להיתפס. רבי חנינא בן תרדיון סובר שמותר להסתמך על נס במקרה זה.

הסוף הוכיח שצדק רבי יוסי בן קיסמא, כי רבי חנינא נתפס ונשרף עם ספר התורה.

נס", לא תמיד ה' מאפשר זאת, לכן אין לסמוך על נס¹⁰.

רבי חנינא בן תרדיון

הגמרא¹¹ מספרת:

"תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את

(10) (הערת המערכת): ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש חל"א עמ' 177 שקו"ט בסוגיא זו בארוכה.

(11) מסכת עבודה זרה דף יח ע"א.



פניה אל מלאכים ואל מתים בתפילה

שלום עליכם

בכל העדות אומרים לפני הקידוש של ליל שבת את תפילת "שלום עליכם". אנו פונים אל המלאכים, ומבקשים מהם שיברכו אותנו – "ברכוני לשלום". האם כך ראוי, האם אין ראוי לבקש את הברכה ישירות מה'?

אמנם אנו מבקשים מהם – "ברכוני לשלום מלאכי השלום ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא", היינו שאין אנו חושבים או אומרים שהם מברכים מכוחם, אלא רק כשליחים של ה'. אולם עדיין הפניה אליהם צריכה עיון.

אכן, ידוע כי מקור התפילה-הבקשה של "שלום עליכם" היא בגמרא (מסכת שבת דף קט ע"ב) המספרת כי "שני מלאכי השרת מלווים לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו: אחד טוב ואחד רע, וכשבא לביתו ומצא נר דלוק, ושולחן ערוך ומטה מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו".

וברור שאנו מתכוונים בתפילת "שלום עליכם" לאותה גמרא, ולכך שהמלאך הטוב יברך והמלאך הרע יענה אמן. אולם בגמרא לא כתוב שמבקשים מהם לברך. העובדה שהמלאכים מכניסים את תפילותינו לפני ה' ידועה, ולכן (מסכת שבת דף יב ע"ב) "אל

ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי" (וצריך להבין זאת, אולי לא באופן הפשטני, ראה בפירושו של המאירי). ובכל אופן, אין שום רמז לכך שעלינו לבקש מהם להכניס את תפילותינו, אלא זה התפקיד שה' בחר לתת להם. ומנין שמותר לנו לפנות אליהם?

המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים

כלום יעקב התפלל אל מלאך? אם נבין כפשוטו, יש לנו ראייה מוחצת שהדבר מותר. לכן מחד גיסא זו הביטוי נראה כמליצה והוא מתכוון לה' יתברך, אך לא נכון לומר ה' הגואל אותי או השומר עלי, כי ה' אינו משרת את האדם, ולכן אמר זאת על המלאך, כאשר הכוונה לה'. מאידך גיסא, אנו יודעים מסיפורי התורה שיעקב פגש מלאכים ואף שלח מלאכים אל עשו, ואם כן, יש מקום רב לומר שהוא אכן מתכוון למלאכים, ומכאן שמותר לפנות אליהם ישירות¹.

א-ל נורא עלילה

בפיוט "א-ל נורא עלילה" אנו אומרים

(1) (הערת המערכת): ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בעניין זה בלקו"ש חלק י' עמ' 100.

פתחו של פטרוננו, וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר: איש פלוני עומד על פתח חצרך. שמא מכניסו ושמא מניחו. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אם באה על אדם צרה, לא יצווה לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווה, ואני עונה לו מיד. הדא הוא דכתיב: 'כל אשר יקרא בשם ה' ימלט'.

האם רק אין צורך לפנות אל המלאכים, או אף אסור לפנות אליהם, כי רק בפניה ישירה אל ה', ה' מושיע. יתכן להבין שאין צורך לפנות אל המלאכים, כי בניגוד לפטרון שעסוק ולא תמיד יכול להתפנות לעזור לבן בריתו, ובניגוד לפטרון שלפעמים אינו יכול או אינו רוצה לעזור, ה' תמיד פנוי ויכול ורוצה לעזור. ובניגוד לפטרון שיש לנהוג בו כבוד, ולא פונים אליו ישירות אלא דרך המזכירות (עבדו או בן ביתו), אל ה' ניתן לפנות באופן ישיר. וממילא אין כדאי לפנות אל המלאכים. או שמא ממילא אסור לפנות אל המלאכים, כי אז יש מעין פגיעה בכבודו של ה', שכאילו הוא יתברך לכדו אינו שומע, או הוא לא יפנה לאדם אם לא פנית אליו בדרך כבוד, או אולי צריך את ה'פרוטקציה' של המלאכים על מנת להשפיע חס וחלילה על ה' יתברך. לכן אסור לפנות אל המלאכים, אלא יש לפנות ישירות אל ה'. ואף שכך נראה יותר, כיון שכבר ציינו לעיל את הגמרא שהמלאכים מכניסים את התפילות לפני בורא עולם, ולכן אין להתפלל בלשון ארמי, ממילא לא נראה שיש ללמוד מהירושלמי אסור לפנות אליהם.

הרמב"ן² הבין את הירושלמי כאיסור: "העבודה הזרה השלישית מהם – העובדים למלאכים, הם הנבדלים והם שרים של

"מיכאל שר ישראל, אליהו וגבריאל, בשרו נא הגאולה". איך יתכן שפונים אל המלאכים ולא אל מי שאמר והיה העולם?

ואף ששם נראה כאילו הם מבשרים בפני עצמם, אולם ידוע כי מיכאל וגבריאל הם מלאכי ה', והפיוט גם אומר כי אין הם הגואל כי אם מבשרים את הגאולה שהיא מעם ה'. ובפרט שאנו מבקשים מהם שיבשרו את הגאולה בשעת הנעילה, היינו שיבשרו לנו שה' מחל לנו על חטאינו ואולי זאת הגאולה שהם מתבקשים לבשר, ואולי גאולה זו היא הגאולה של העם מצרותיו בזכות תשובתנו, וקבלת תשובתנו מאת ה'.

התכבדו מכובדים

במסכת ברכות (דף ס' תחילת ע"ב) איתא: "הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לא-להי ישראל, הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבוא אליכם. אמר אביי: לא לימא אינש הכי . . אלא לימא: שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי, המתינו לי, עד שאכנס ואצא...".

יתכן כי יש כאן מחלוקת. לדעה הראשונה – אין לבקש מהמלאכים דבר, אלא שימתינו לאדם עד שיצא. ולדעת אביי מבקשים מהם שיעזרו לאדם. הכיצד פונים אליהם לעזרה ולא אל רבונו של עולם?

צד לאסור

נראה כי אכן יש מקום לשתי הדעות לאסור ולהתיר על פי הבנה שונה באגדה שבתלמוד הירושלמי (מסכת ברכות פרק ט' הלכה א'): "בשר ודם שיש לו פטרון, אם באה לו צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועומד על

(2) דרשת תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ן (הוצאת מוסד הרב קוק) חלק א עמוד קעא.

או היכלות, אבל נראה כי לפי הרמב"ם עצם הפניה אליהם, גם כנציגים של ה' היא התחלה של עבודה זרה האסורה בתורה. וכך הדגיש הרמב"ם³: "שהוא יתברך – הוא הראוי לעובדו ולגדלו... ולא יעשו כזה למי שהוא תחתיו במציאות: מן המלאכים והכוכבים... לפי שכולם מוטבעים על פעולתם, אין משפט ולא בחירה להם, אלא לו לברו השם יתברך. וכן אין ראוי לעבדם כדי להיותם אמצעים לקרבה אליו, אלא אליו לברו יכונו המחשבות, ויניחו (לא ישימו מבטחם) כל מה שזולתו".

קרובה לכך היא דעתו של רבי יוסף אלבו בספר העיקרים⁴: "המשתחוה למלאך מצד עצמו וכוחו, הוא מקצץ בנטיעות, והוא עובד עבודת אלילים... אבל המשתחוה לו מצד מה שהוא שליח ה', הוא מותר. כמו שהמשתחוה לפקיד המלך מצד עצמו וכוחו ומקבלו כאדון, ולא מצד הכח שיש לו מהמלך, הוא מורד במלכות. והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך, הוא כבוד אל המלך. ובעבור זה היה מותר ליהושע להשתחוות למלאך כשנראה לו ביריחו... לפי שההשתחויה ההיא היתה לכבוד השם, ולהיות זה שלוחו".

אמנם הוא אסר להשתמש בשמות מלאכים בתפילה: "מכאן מתבארת טעות המזכירים בתפילתם שמות מלאכים. כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם. נפל הטעות בזה, ממה שמצאו קצת תפילות מיוחדות לקדמונים, נזכרו בהם שמות מיוחדים, וחשבו מתוך כך שהוא מותר להכניס בתפילה כל השמות. ואינו כן, כי לא

האומות, כמו שנאמר 'ושר מלכות פרס' ו'שר מלכות יון' 'מיכאל שרכם'. או שיחשבו שיש להם יכולת, או להיותם מליצים בינם ובין האל לעובדים אותם, וכל אחד עובד שלו, כל זה נזהר לנו בתורה. ונראה שאפילו להתפלל להם על דרך זה אסור לנו כמו שנאמר בהגדה: בשר ודם יש לו אוהב..." (וציטט את הירושלמי הנ"ל).

הרמב"ם (תחילת הלכות עבודת כוכבים) טוען שכך התחילה העבודה הזרה בעולם: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... אמרו: הואיל והא – להים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד... הוא שירמיהו אומר... כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבוד, אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא".

נמצא כי על פי תיאורו של הרמב"ם פניה אל המלאכים כנציגים של ה' היא טעות וכסילות, אבל גם טעות שיכולה להביא לידי עבודה זרה כי כך התחילה עבודת האלילים בעולם. בהתחלה רק פונים אל המלאכים כנציגים של ה', ואחר כך עלולים לעבוד אותם בפני עצמם.

להלן (תחילת פרק ב) פסק הרב: "עיקר הציווי בעבודת כוכבים שלא לעבוד אחד מכל הברואים, לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב... ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא הא – להים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה, הרי זה עובד כוכבים".

אמנם בתפילה אליהם אין עובדים אותם, ולא משתחוים להם, ולא בונים להם מזבחות

(3) הקדמה לפרק חלק – היסוד החמישי.

(4) מאמר ב' פרק כח, עמוד 188 בדפוס גלמן.

מדגישים כי ה' הוא המברך, ואין להם מעצמם כלום. ועל כן הדבר תואם היטב את דעת הרמב"ם והרמב"ן.

ברם יש לשאול, וכי אסור לבן לבקש מאביו או מרבו שיברך אותו?

צד להתיר

ממקומות אחרים בגמרא ומראשונים שונים עולה תמונה שונה, שמתירה פניה אל המלאכים. ואולי זו מחלוקת אמוראים במסכת סנהדרין (דף מד ע"ב): "ריש לקיש אמר: כל המאמץ עצמו בתפילה מלמטה – אין לו צרים מלמעלה. רבי יוחנן אמר: לעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצים את כוחו (רש"י: שייסיעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים) ואל יהיו לו צרים מלמעלה".

נראה כי ריש לקיש סבר שמותר להתפלל רק אליו יתברך, ורבי יוחנן סבר שיכול אדם להתפלל אל המלאכים שיעזרו לו לבקש רחמים.

כמובן, שאפשר לפרש את דברי רבי יוחנן אחרת מרש"י, יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצים את כוחו, שלא יפריעו לו בתפילה, כי גם המחשבות מפנות אל לבו של האדם, גם בני אדם בדיבורים על יד המתפלל, גם טרדות שונות מקשות על התפילה, ולעולם יבקש אדם רחמים שלא יהיו מפריעים שונים בתפילתו, ואז יוכל להתפלל בכוונה אל ה'. מכל מקום לפי פירושו של רש"י עולה כי מותר לפנות אל המלאכים שיעזרו לו בתפילה אל ה'.

גם את הגמרא במסכת תענית (דף טז ע"א) אפשר לפרש בשני אופנים, וכך נאמר שם: "למה יוצאים (בתענית ציבור) לבית הקברות,

הותר להזכיר שם מן השמות בתפילה, אלא השמות המיוחדים לו יתברך, ולא שם אחר כלל".

ספר העיקרים מתיר לפנות אל המלאכים כשליחי ה'. הוא אוסר לפנות אליהם בשמם, כי השם אינו מורה על אישיות כמו בבני אדם, אלא על התפקיד שה' הטיל עליהם. אין זה שם פרטי כשם אדם. ולכן שמם אינו מעלה ואינו מוריד, והפונה אליהם כאילו נתן לאותו מלאך כח בפני עצמו.

נמצא כי הרמב"ם והרמב"ן אסרו כל פניה אל מלאכים. ספר העיקרים התיר לפנות אל מלאכים, אך אסר לפנות אליהם בשמם.

נמצאנו למדים כי מחלוקת ראשונים בדבר, אם מותר לבקש דברים מהמלאכים בתפילה גם כאשר מפורש שהם שליחים שלנו אל ה' ושליחים מה' אלינו.

ברכת כהנים

יתכן כי יש להביא לכך ראיה מברכת כהנים. איך יתכן שהכהנים מברכים? ברם כלום מצאנו איסור לברך את הילדים שלנו?

יש לשים לב כי אין אנו מבקשים מהכהנים ברכה, הם מברכים. והם אומרים "יברך ה'". לו היינו פונים אליהם, היה זה נראה כאיסור, ולו הם היו מברכים ולא מזכירים שהמברך הוא ה' נראה שזה היה אסור. ויתכן אף שאם לא היתה ברכת כהנים מצוה, ברכתם היתה גובלת באיסור. לכן הדבר מותר, כי יש כאן את כל הצירופים. אין אנו מבקשים מהם ברכה, ואילו הם גם אינם מברכים מחמת החלטה שלהם, אלא זו מצוה, ה' מצווה אותם לברך אותנו, היינו שהברכה ממנו תבוא דרך הברכה שלהם. וכאשר הם מברכים הם

מחלוקת אם הדבר מותר. הוא מציין בפירושו את תפילת מכניסי רחמים שהיא תפילה עתיקה מזמן הגאונים וכותב: "יש אומרים מכניסי רחמים הכניסו רחמנו, ואפשר הוא, שאף למתים מבקשים אנו שיבקשו רחמים עלינו כדאמרינן בתענית שלכך היו הולכים בתענית ציבור לבית הקברות, ולמעלה הבאנו האגדה... שהמלאכים מכניסים התפילה עד למחיצתו... ודעות חלוקות הן, שהרי לא מצינו בכל המקרא בצרות ישראל שהנביאים בקשו רחמים למלאכים ולמתים לבקש רחמים עבורם, רק שהיו הולכים לחסידים שבדורם להתפלל עליהם... ואף על פי שמצינו קצת אגדות שמורים על זה כמו ההיא דכלב... יש לפרשם בענין אחר. ואפילו על דרך פשטם יש לחלק בין מתים למלאכים, שצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים, אבל אל המלאכים אין ראוי לעשות דלא ליתי למיטעי בתרייהו... לכך יש לפרש כי כשאומר מכניסי רחמים כנגד חסידי הדור אנו אומרים שירבו תחנונים ותפילות לפני המקום להגן על דורם... וה' יצילנו משגיאה".

רבי יהודה בן יקר מתלבט, אבל מחליט שאסור לפנות אל המלאכים, וכדעת הרמב"ם והרמב"ן. לגבי המתים יש אגדות שמתירות, ואף על פי כן כנראה הוא נוטה לאסור, כי מסביר את מכניסי רחמים על צדיקים חיים ומשמע כי אין הוא מסכים לתפילה אל המתים.

רבי צדקיה הרופא מתיר גם פניה אל המלאכים: "אומרים מכניסי רחמים, ואין בזה משתף שם שמים ודבר אחר... וגם במדרש שיר השירים על הפסוק 'השבעתי אתכם' אומרת כנסת ישראל למלאכים העומדים

פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא. חד אמר: הרי אנו חשובים לפניך כמתים. וחד אמר: כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים".

הסובר "הרי אנו חשובים אליך כמתים" מתכוון לומר שביציאה שלנו לבית הקברות, הרי אנו פונים אל ה' ומצביעים על כך שמותנו קרב אם לא יהיו גשמים, וכך הוא יתמלא עלינו רחמים. והסובר "כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים" ניתן להסביר כי אנו פונים אליהם שיבקשו עלינו רחמים, ואפשר להסביר שהם לבד יראו אותנו בבית הקברות ויפנו אל ה'. וכך יש להסביר גם את האגדה⁵ על כלב בן יפונה שהלך לחברון להשתטח על קברי אבות שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם, או שעצם התפילה אל ה' במקום מנוחתם של האבות מועילה, זכרון הנסיונות של אבותינו, שעמדו בנסיונות עצומים ובכל זאת לא שיקרו באמונתו של ה', יקנה לכלב את הכוחות שיעמוד אף הוא בניסיון. ולכן הלך כלב להשתטח על קברי אבות. או אולי בכך שהתפילה שם מועילה שהם יכניסו התפילה לפני בורא עולם, מבלי שכלב פנה אליהם כלל. ואפשר להסביר כי כלב פנה אל האבות שיכניסו תפילות אל ה'.

מכניסי רחמים הכניסו רחמינו

בפיוטי האשכנזים בימים הנוראים יש לעיין. בסליחות של יום חמישי של עשרת ימי תשובה נאמר: "מידת הרחמים עלינו התגלגלי, ולפני קונך תחינתנו הפילי".

בספר פירוש התפילות והברכות של רבי יהודה בן יקר, רבו של הרמב"ן, כתב שזו אכן

(5) בסוף מסכת סוטה דף ל"ד ע"ב, וברש"י בתחילת פרשת שלח.

(6) שבלי הלקט סוף סימן רפב.

הרמב"ן שהדבר אסור, והדבר מתאים לרמב"ן ולרמב"ם שעלו לארץ וחיו בה תקופה.

בבבל – יתכן כי ה' שם הוא א-ל מסתתר, שם המפגש עם ה' הוא באמצעות מתווכים, שם יש צורך במלאכים מתווכים. ועל כן יעקב אמר "המלאך הגואל אותי" בהיותו במצרים, ומכן למדו ראשונים שחיו באירופה להתיר את הפניה אל המלאכים.

פשרה

כיוון אחר שמאד מתיישב על הלב מצאתי בדברי מהר"י ברונא (סימן רעה) שכתב: "מה שאנו אומרים... 'מכניסי רחמים' אינו אלא דרך שפלות ועבדות, שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך, והוא בוש בדבר לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל".

היינו אין כאן פניה באמת אל המלאכים, אלא אמצעי ספרותי. אנו מבטאים את בושנו לבקש מה', וכביכול פונים אל מלאכיו שיעשו כן עבורנו. ואולי גם ברכוני לשלום מלאכי השלום, כך היא. במקום לפנות אל עצמנו ואל בני ביתנו לאמור: 'הי רצון שבכל שבת יהיה כך, אנו כביכול פונים אל המלאכים שיברכו אותנו כך. וכך גם מתפרשת הבקשה מהמלאכים עזרוני עזרוני, וכו'. וכך גם מתפרשת פנייתנו אל המתים.

על שערי תפילה ועל שערי דמעה: הוליו תפילתי ודמעתי לפני הקדוש ברוך הוא, ותהיו מליצי יושר לפניו שימחול לי על הזדונות ועל השגגות".

אם כן מידת הרחמים מתבקשת להתפלל לפני ה'. היא אינה כח בפני עצמו. ולפי דעת הרב בעל שבלי הלקט אין בכך איסור.

נמצא כי יש מן הראשונים והגאונים שהצדיקו את התפילות שרובם נתקנו בימי הגאונים ובתחילת תקופת הראשונים, ויש שהתנגדו לכך. ומצאנו כי יש אגדות שמצדיקות את התפילות שפונות אל המלאכים, ויש מן האמרות של חז"ל שאינן מסכימות לכך, ואף מתנגדות מחמת ההרגשה של שיתוף שם שמים ודבר אחר, ומשום שיש כאן התחלת הליכה אחרי א-להים אחרים, עץ ואבן.

בבלי וירושלמי

יתכן כי יש הבדל בין תורת ארץ ישראל לתורת בבל.

בארץ ישראל – "עיני ה' א-להיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה". ה' נמצא בכל מקום, השפה היא שפת הקודש, ואין שום צורך בפניה אל מלאכים. ואדרבה, זה אסור. לכן האגדה הנ"ל בירושלמי ממנה למד



הרב יעקב רוז'ה
רבה האשכנזי של בת-ים,
חבר מועצת הרבנות הראשית
ורב זק"א

גיבורי כח עושי דברו

מדוע התורה מתעכבת על הקושי בקיום המצווה?

הסיבה הנראית לעין להבדל זה הוא שמדובר באיסור קשה המנוגד לטבע האנושי. השבתת המשק לשנה גורמת נזקים בטווח הארוך. בשנה השביעית עצמה עדיין מצויה במחסנים תבואת השנה השישית, בהנחה שהייתה זו שנת שפע. אבל בתום השנה השביעית, בזמן שאמורה להיווצר סחורה חדשה אין כמעט תבואה במחסנים, ועד לתום השנה השמינית ותחילת התשיעית המחירים של התבואה שנשתמרה יאמירו ואנשים יגוועו ברעב.

כל זה מחריף כאשר מדובר בשנתיים סמוכות שבהן האדמה אינה נעבדת – שנת השמיטה השביעית, שלאחריה היובל. דרישת התורה בשנים אלה קשה ולא סבירה. התורה לא מתעלמת מן המחיר ומציינת מפורשות שהדברים אינם מתיישבים עם ההיגיון.

מקובל לחשוב שהמצוות אמורות לעצב את המציאות הטבעית של האדם ולקדש אותה, לגדור את החיים אך לאפשר את זרימתם, לעדן את היצר וליצור מקום להתפתחות רוחנית. והנה, הקורא יראה שהמצווה הזו אינה הולמת את הרוח הכללית של התורה. שנה שלימה של התנזרות מחיי המעשה אינה דומה למנוחת יום אחד בשבוע. זו חופשה

התורה מצווה על שביתת הארץ אחת לשבע שנים. ספירת שבע שנים זו היא חלק ממחזור גדול יותר של שבע שבתות שנים – שבע שמיטות, שלאחריהן שביתה נוספת בשנת החמישים, היא שנת היובל.

התורה כותבת את ההקרכה העצומה הנדרשת מן החקלאי, כדי לקיים את מצוות השמיטה: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו" (כה, כ). כפתרון ישנה הבטחה אלוקית: "וציויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים: וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן" (שם, כא-כב).

תיאור קשייו של החקלאי, הוא יוצא דופן וחריג בתורה. התורה לעולם אינה חוששת שאדם יאמר שבגלל איסורי שבת לא יהיה לו מה לאכול בשבת, או שאיסור חדש עלול לגרום למחסור בלחם. כאן, יצאה התורה מגדרה. תמיהה זו מתוארת על ידי ר' אלימלך מליז'נסק (בעל נועם אלימלך): "ויש לדקדק היות שהתורה יצאתה בכאן מדרכה, שדרך הקרא לכתוב איזה יתור לשון בפסוק אפילו אות אחת ועל ידי זה מתורץ כמה קושיות, אבל הקושיה לא נכתבת בעצמה בתורה, וכאן נכתב הקושיה".

של הבנה זו להאיר באור חדש גם את שנות העמל.

רק מידת הביטחון מאפשרת את הניתוק מן הטבע ומדאגות העולם הזה.

בדיוק בנקודה זו חרגה התורה ממנהגה: במקום לעודד את החיים ולרוממם, היא מצווה בשמיטה וביובל עצירה וקיפאון שלהם. אולם, מי שזוכה – יתעלה בזכות המצוות הללו למדרגות דבקות חרשות ויקרות, שרק באופן זה ניתן להשיגן, ולא מתוך החיים עצמם.

מהחיים ממש. בעוד שהקושי הראשון של ההתמודדות המעשית עם המצווה נפתרת מייד בהבטחת ה' להצלחה וברכה, הרי שהשאלה על מהותה של המצווה והגיונה נותרת סתומה.

בשנת השמיטה האדם נבחן עד כמה הוא באמת מאמין בביטחון מוחלט שכל אשר לו הוא מן ומתנת שמים. אחת לכמה שנים צריך לרענן ולחזק את ההבנה ששני הכוחות המאפשרים תנוכה וצמיחה, האדם והשמים, אינם זהים במשקלם: לא כוחנו ועוצם ידנו, אלא הקב"ה הוא הזן והמכלכל אותנו. בכוחה



יהודי אף פעם אינו לבד

לא ידע שאם קדושים יהיו שלא יחללו שם אלקיהם. ועוד אומרו (פסוק ז) אשה זונה לא יקחו, בלשון רבים, וסיים כי קדוש הוא לשון יחיד".

עונה האלשיך הקדוש: "והנה את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים לפניו יתברך. נמצא כי הכהן אצלו יתברך ידמה למושיט לחם ויין לפני המלך על שולחנו, כי לא יעשה כן רק אשר הוא נחמד ונעים לפני המלך. כן הכהנים את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים לפניו יתברך, אם כן ודאי כי והיו קדש לפניו. שלא יתכן שיקריבו לחם אלקיהם קדוש לפניו יתברך והמה לא יהיו קדש אצלו יתברך".

גם הבן איש חי שואל את השאלה הזאת. למעשה התמיהה גבוהה, מדוע צריך עוד פעם לומר לכהנים שאסור לאכול נבילה וטרפה, ודאי האסור לכל ישראל על אחת כמה וכמה שגם לכהנים אסור.

לפי הבן איש חי. משל למלך שדרש משני אנשים מממלכתו ללכת עם מדים מיוחדים, מדי שרד. אחד מהם הוא מהאנשים שמשמשים בארמון, מרואי פני המלך המגישים למלך את המשקאות, הם נמצאים לפניו.

האחר הוא, אחד מן העם שהמלך רצה שהוא יהיה דמות ייצוגית בעם. הוא לא אחד שמגיע הרבה לארמון, אבל המלך רצה שהשפעתו

"קדושים יהיו לאלוקיהם ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים והיו קודש" (ויקרא כא, ו).

מצוה לכהנים לשמור על קדושתם. הם צריכים להשמר להיות קדושים לאלקיהם כי הם זוכים להקריב את לחם אלקיהם.

ממשיכה התורה ומפרטת שכהן צריך לשמור על מעמדו, וקובעת עם מי אסור לו להתחתן. ובהמשך נלמד שאסור לו לאכול מאכלים לא כשרים, לא נבילות ולא טריפות. בפסוק ח' נקראים כל עם ישראל, כל אחד ואחד מעם ישראל, לדעת שהכהן הוא המקדש את עם ישראל. אנחנו מקדשים את הכהן שהוא עושה עבורינו את עניני הקדושה: "וקידשתו כי את לחם אלוֹקִיךָ הוא מקריב קדוש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם".

הדרגה הגבוהה, הדרגה הנפלאה של הכהנים, 'קדושים יהיו לאלקיהם'. שואל החסידא קדישא, רבי משה אלשיך הקדוש: הרי כל ישראל הם קדושים, ומה היא תוספת קדושתם של הכהנים, וזה לשונו:

"ראוי לשים לב, מה בא להוסיף פה על האמור לכללות ישראל 'קדשים תהיו' (ויקרא יט ב). וגם אומרו לאלקיהם הוא מיותר. ולמה חוזר ואומר והיו קדש. וגם אומרו קדש ולא אמר קדשים, כי על רבים ידבר. ועוד כי בכלל אומרו קדשים הוא ש'והיו קדש'. ועוד מי

עם תרי"ג אברים וגידים. רמ"ח אברים כנגד מצוות העשה ושס"ה גידים כנגד מצוות הלא תעשה. כתוב כך בספרים הקדושים שיהודי שמקיים את מצוות התורה הקדושה הוא בונה את כל מערכות גופו, אבריו וגידיו. אם חס ושלום חסרה מצוה, חסרה החיות הרוחנית באבר הקשור למצוה.

כך כתב מרן החפץ חיים (שמירת הלשון הקדמה): "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר (איוב י' י"א), "עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשכנני", הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות ולא קראו, רק בשם לבוש וסכך כמו שנאמר, "תלבישני" "תשכנני", ואת מי הלביש, אם לא לנפש אשר בקרבו, שהיא היא עצם האדם, ועל כל איבר ואיבר של הנפש מלבש מלמעלה איבר הגוף המכנה כנגד איבר ההוא, כמו הבגד על הגוף. וכנגד זה נתן לנו הקדוש ברוך הוא רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה, והם מחלקים גם כן על האיברים, דיש מצוה שתלויה ביד ויש מצוה שתלויה ברגל וכן שאר כל איברים כמו שנאמר ב"ספר חרדים". וכשאדם מקים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה. נמצא דכשהאדם מקים הרמ"ח עשין, אז הוא האדם השלם המקדש לה'.

(1) דאית בבר נש רמ"ח שייפין, לקבל רמ"ח פקודין דאורייתא דאינון למעבד אתיהבו, ולקבל רמ"ח מלאכין דאתלבשת בהון שכינתא ושמא דלהון כשמא דמאריהון, ואית בבר נש שס"ה גידין, ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא (וזהר חלק א דף קע עמ' ב).

תראה ולכן הטיל עליו את הצו ללכת עם בגדי שרד מיוחדים.

אף שהמלך אמר את דבריו הם עשו את רצונם ולא לבשו את הבגדים המיוחדים. המלך כעס והעמיד אותם למשפט.

במשפט התברר שהמעשה של שניהם היה שווה אבל העונש לא היה שווה. זה שמגיע אל הארמון, והוא נמצא בארמון, והוא מרואי פני המלך, עונשו היה כפול מעונשו של זה שלא דר בארמון. והסיבה היא כי זה שלא נמצא בארמון הוא אחד מן העם. הוא לא היה חייב בעצם במהות ללכת עם הבגדים המיוחדים. אבל כיון שהמלך הטיל עליו את החובה הוא חייב והוא לא קיים את ציווי המלך ולכן הוא נענש.

אבל זה שרואה פני המלך, הוא צריך ללכת תמיד בבגדי שרד, גם אם המלך לא היה מצווה עליו במפורש. לא יכול להיות שיהיה משרת פני המלך ולא יהיה לבוש בבגדי שרד מיוחדים. היה צריך להבין את זה לבד. המלך גם דרש ממך. אם כך כשעברת על צו המלך עברת פעמיים, גם על ציווי המלך וגם על מה שהיית צריך לעשות אף בלי שהמלך ציוה אותך.

כל עם ישראל מחוייב לשמור על קדושה, אבל הכהנים הם משרתי פני המלך. הם מקריבים את אישי המלך. ודאי שהם צריכים לשמור על קדושה מיוחדת. כל עם ישראל בקדושה אבל קדושת הכהנים חולקת דרגה קדושה יחודית.

בתורתנו הקדושה יש תרי"ג מצוות. יש בה רמ"ח, מאתים ארבעים ושמונה, מצוות עשה ושס"ה, שלוש מאות ששים וחמש מצוות לא תעשה. למדנו שהקב"ה ברא את האדם

שהוא הקומה רוחניות רמ"ח מצות עשה ושס"ה ל"ת והנה האדם השלם הוא כשהוא א' עם הצלם דהיינו הקומה גשמיות שלו הוא א' עם הקומה רוחניות של תורה אדם העליון וכשמנענע אבר גשמי מנענע ומעורר אבר העליון וזה נקרא אדם שלם כמאמר (שם ל"ט, ז) אך צלם יתהלך איש ר"ל מי שמהלך עם הצלם שהוא א' עם הצלם אז נקרא איש אבל כשלא עשה איזה מצוה או עבר איזה עבירה הוא חסר אבר א' או גיד א' ואינו שלם".

שאלו רבים, הרי אין אדם שיכול לקיים תרי"ג מצוות. הרי המצוות כוללות מצוות לכהנים, ללויים ולישראלים, מצוות לנשים מצוות לגברים, מצוות למלך, מצוות לכל אחד, מצוות מיוחדות לדיינים. אם כך איך אדם יכול לקיים את כל המצוות?

הביאור: ראשית כל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט.). אחד מקיים מצוה הוא נותן לשני כח במצוה. אבל סוד ועומק הדבר שבעצם כל מצוה ומצוה שייכת לכל אחד ואחד.

נכון שהוא לא כהן, לא יכול להכנס לבית המקדש, לא יכול להקריב קרבנות. אבל, בלבו ובנפשו רוצה לתרום לבית המקדש, רוצה להיות שותף לבית המקדש, רוצה להרגיש את בית המקדש, לכו פועם עם בית המקדש. כך כל מצוה ומצוה יש בה את השותפות של כל אחד ואחד, הוא מרגיש את הקשר המיוחד אל המצוה. כשם שמצוות הכהנים שלא יחללו את קדושתם מגביהה את המעמד מאיסורי לאו, לא לשאת אשה שאינה ראויה למעמדם ולא יגעלו במאכלות אסורות, למעמד שראוי למשרת המלך שיהיה בקדושה. כך כל יהודי נקרא להכיר, לא רק שאתה קדוש כי נולדת יהודי כי אמא שלך יהודיה ולכן אתה יהודי,

בכל איבריו, וזהו מה שנאמר בפרשת ציצית (במדבר ט"ו מ'), "ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם", אבל אם, חס ושלום, תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוף, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר המכנה נגד המצוה ההיא. וזהו מה שאמרו בברכות (כ"ו). (קהלת א' ט"ו), "מעות לא יוכל לתקן", זה שבטל קריאת שמע של ערבית או קריאת שמע של שחרית, או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית. וכשהאדם זהיר מלעבר על הלאוין שבתורה, הוא ממשיך אור הקדשה על גידי נפשו, וכשלא יזהר – יהיו, חס ושלום, מקלקליון, כמו שמבאר בארך בספר "שערי קדשה" פרק א', עין שם".

נצרך את דברי קדשו של הרבי הקדוש רבי מנחם נחום טברסקי מצ'רנוביל (מאור עינים פרשת בחקותי): "השם יתברך צמצם א"ע לתוך התורה כדי שיוכל האדם שהוא בעל גבול ותכלית לדבק א"ע שהשם יתברך שהוא בלי גבול ותכלית ולא היה באפשרי לדבק בו יתברך לכן צמצם השם יתברך עצמו לתוך התורה ואדם נברא בצלם אלוהים של התורה

(2) עוד מדברי מרן החפץ חיים בענין: "וידוע מה שכתבו כמה ספרים, וכזה כתב גם כן הגר"א על הפסוק (משלי י"ג י"ג), "בו לדבר יחבללו", שכאשר האדם מבזה איזה דבר מצוה, הוא מחבל את עצמו, כי כל דבר באיבריו יש לו כח חיוני מן המצוה, כי רמ"ח מצות עשה הן כנגד רמ"ח איברים שבאדם, כדאיתא במדרש, ונמצאת אחר כך חבלה בנפשו באותו האיבר. ונמצא לפי זה אם לא היה נזהר בעודו בחייו בזה העולם בכח הראיה שלו, והיה הפקר אצלו להביט במה שאסרה תורה, ידע בברור כי לעתיד לבוא יהיה כמו סומא, ולא יוכל להביט באור ה', ודגמת מי שהוא חולה בעיניו, אינו יכול לראות באור הנשמה. והנה ערך הקלקול בעיניו תלוי לפי ערך הפקרו" (שמירת הלשון ח"ב פרק ל).

אלא אתה צריך להתחבר אל הקודש, להרגיש את הקדושה, לשאוף יותר ויותר.

להיות ממש בבחינת "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו).

בהבנה הזו נכנס למבט נוסף אל הפסוק: "קדושים יהיו לאלוקיהם ולא יחללו שם אלוקיהם כי את אשי ה' לחם אלוקיהם הם מקריבים והיו קודש".

מה הלשון 'אלקיהם', האם יש לכהנים אלקים שונה ממה שיש לכל ישראל? למה לא כתבה התורה "קדושים יהיו לאלקים ולא יחללו שם אלקים כי את אשי ה' לחם אלקים הם מקריבים והיו קודש"? מה הפירוש אלקיהם, 'האלוקים שלהם'?

ועוד יש להבין: אחרי שנאמר על הכהנים שהם צריכים להיות קדושים לאלקיהם, התורה אומרת לכל יהודי ויהודי: אתה צריך לקדש את הכהן, "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב". אתה הישראל, שאתה לא כהן, דע לך שהכהנים שהקריבו את לחם אלקיהם, הם בעצם הקריבו את לחם אלקיך שלך. מה פשר הדברים?

פנינו אל ההבנה. קבלנו את התורה הקדושה בהר סיני. עם ישראל קבל את התורה כאשר עמדנו 'כאיש אחד בלב אחד', כלל ישראל קבל את התורה.

התורה הקדושה נאמרה בהר סיני בלשון יחיד: 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. התורה ניתנה לכולם כאחד ונאמרה לכל אחד ואחד אישית. ידע כל אחד ואחד, אותך הוציא הקב"ה מארץ מצרים. כל אחד ואחד מעם ישראל צריך להרגיש שכל המערכת, הכל, נעשה בשבילו.

כשאתה יושב באותו לילה שבו יצאנו

ממצרים, המתחדש בכל שנה ושנה, ליל הסדר ערב פסח, אתה מספר ביציאת מצרים. אתה מכריז: "חייב כל אחד ואחד לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ואתה אומר: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". אני יודע ריבונו של עולם אף כל אחד ואחד מרגיש את ה'יציאת מצרים' הפרטית שלו. ריבונו של עולם, אף שאני חלק מעם ישראל אני מקבל יחס אישי ויחודי לי. במבט נכון ואמיתי אני רואה את החזון בו כל ישראל מאוחדים ביחד. כל ישראל הם נשמה אחת וכולם קשורים זה בזה. אני יודע שאני מחזיק את התוכנה הזו זה אמת. אבל אני יודע, ריבונו של עולם, שאני מחזיק עוד דגל נוסף, אני בן יחיד של הקב"ה.

אומרת הגמרא (סנהדרין לז.) "כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם". כשהקב"ה ברא את העולם הוא ברא את המין האנושי שונה מכל הבריאה שיש בעולם. המהר"ל כבר מרחיב את הדיבור בבאורו למשנתו של רבי חנינא סגן הכהנים אומר הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו (אבות פרק ג משנה ב).

אומר המהר"ל (דרך חיים ג, ב): מדוע ללא מורא מלכות עלול איש לבלוע את רעהו? עונה המהר"ל, כיון שכל אחד מרגיש שהוא בעצם יחיד בעולם, הוא חשוב בעולם שנברא במיוחד בשבילו, ולכן אם מישוהו עושה דברים שנראים לדעתו לא נכונים, הוא לא יכול לסבול את העיוות, וצריך מוראה של מלכות כדי לעצור אותו.

כשהקב"ה ברא את העולם הוא ברא הצומח, ברא מרבדים של צמחיה. הקב"ה ברא את בעלי הכנף ואת הדגים ביום החמישי, ברא כמויות מהם. ביום הששי נבראו החיות והבהמות, הקב"ה ברא כמויות מכל מין.

במהות שלו, 'לומר בשבילי נברא העולם'.

יש לך בעיה, יהודי יקר, ואתה לא יודע בדיוק איזה תפילה לומר, ספר לקב"ה את הבעיה שלך. ספר לו בלשונך כבן הבא לבקש מאבא. אלקינו למענינו הוא לא רק מלך מלכי המלכים, הוא אבא. הוא מלכנו והוא גם אבינו. מלך יכול לעשות אבל לא תמיד רוצה, יש אבא שרוצה, ודאי רוצה, לעזור לבן שלו, אבל לא תמיד יכול. אבל האבא שלנו הוא המלך – הוא גם רוצה וגם יכול. תפנה אליו כמו בן שפונה לאבא. דבר אליו ישירות. כך אנחנו פונים אל הקב"ה ומדברים אליו ישירות: אבא עזור לי, אבא תן לי.

מסופר על התנא הקדוש חוני המעגל (תענית דף כג.): "תנו רבנן: פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים. שלחו לחוני המעגל: התפלל וירדו גשמים! התפלל ולא ירדו גשמים. עג עוגה ועמד בתוכה, כדרך שעשה חבקוק הנביא, שנאמר על משמרתו: אעמדה ואתיצבה על מצור וגו'. אמר לפניו: רבוננו של עולם! בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך. התחילו גשמים מנטפין, אמרו לו תלמידיו: רבי,

בכלל האדם נינהו... וה"ר משולם היה אומר... הא דכתיב והארץ נתן לבני אדם (תהלים קטו) ודרשינן מיניה (גיטין מז.) דיש קנין לעובדי כוכבים היינו בני אדם הראשון.

למדנו כי ישראל הם שלימות אדם עם כל דרגותיו. והאינם ישראל הם שייכים למין האדם והם בני אדם, בניו של אדם. אף שהתוכנה "בשבילי נברא העולם" עוברת בתורשה לכל מין האדם, עיקר תוקפה הוא בעם ישראל שהם שלמות אדם. לכן אמרו (סנהדרין לז.): "כל המאבד נפש אחת מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא", נפש מישראל דווקא.

אחרי כן אמר אלקים 'נעשה אדם'. אדם אחד נברא. אדם אחד שאמר לו הקב"ה: דע לך שבשבילך נברא העולם³.

האדם העביר את התוכנה והידיעה שהוא היחיד שבשבילו נברא העולם, הלאה לדורות הבאים. וכל אחד ואחד מצאצאיו של האדם שהוא בשלימות האדם⁴ צריך, וזה נמצא

(3) לשון הזהב של רבנו המהר"ל מפראג: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שני בבריותיו מה שלא נמצא בשאר הנבראים, שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד והאדם נברא ביחיד, ויותר מזה שאף הנקיבה שלו שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם ולא היה זה רק נברא האדם יחיד. ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ל"ז, א') ת"ר לפיכך נברא האדם יחיד ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו אבד את כל העולם וכל המקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים כל העולם כולה... ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם ע"כ. ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם... ראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה כך ראוי שיהיה נברא האדם יחיד. כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו (חולין ס', א') אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן הש"י ראוי שיהיה האדם יחיד, ולפיכך המקיים אדם אחד כאלו קיים כל העולם. וכן המאבד אחד כאלו אבד כל העולם. ועוד כי האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו ובשביל האדם נבראו כל התחתונים, ובבריאת העולם ובסדר שלו האדם נברא יחיד, כי כך ראוי מצד ציור העולם כי הצורה היא אחת בלתי מחולקת ולפיכך נברא האדם יחיד. וכל זה מפני חשיבת האדם שהאדם יחיד הוא כל העולם" (דרך חיים מסכת אבות פרק ג משנה ב).

(4) התכונה נמצאת בעיקר בעם ישראל שהם המשך שלם ומלא של אדם הראשון. כך אמרו רבותינו (יבמות סא, ב"מ קיד ב' כריתות דף וואו): נאמר (יחזקאל לד, לא) ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם. ואמרו בעלי התוספות (תוספות מסכת יבמות דף סא.): "רבנו תם מפרש דיש חילוק בין אדם להאדם דעובדי כוכבים

אני לא יכול לטעון איך דברת ולמה דברת, כי דברת בדרך האמיתית מתוך הלב.

אבינו מלכנו, אתה אבינו שהוא מלכנו, אתה מלכנו שהוא אבינו. כך הכהנים הקדושים: לא כתבה התורה קדושים יהיו לאלקים. כהנים בדרגתם ובמעמדם, כהנים יהיו קדושים לאלקיהם. לפי דרגתם וחבורם אל ה' כך הם יקרבו את עצמם. זה הקשר שלהם לאלקיהם, אבא – מלך שאליו הם פונים. ולא יחללו שם אלקיהם כי את אשי ה' לחם אלקיהם הם מקריבים.

ואתה, כל אחד ואחד מעם ישראל, דע לך: כהנים בבית המקדש עושים את מלאכתם הם מחוברים אל הקב"ה. אתה, ישראל שאינו כהן: "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב". קדש את הכהן. אבל הוא עושה שם את עבודתו? הוא לא עושה את עבודתו בלבד, הכהן מבקש שפע גם בשבילך. הכהן מקריב לאלקיו, לאבא שלו. אבא של הכהן הוא אבא שלך, הוא אלקים שלך. כשהכהן מקריב את הקרבן לאלקיו הוא בעצם סלל לך את הדרך לתפילות שלך לאלקים שאתה מתפלל אליו.

"וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב". כך היא הדרך. עם ישראל מאוחד, נשמה אחת. כלל ישראל. אנחנו זוכים כשאנחנו מחוברים, ביחד זוכים לשפע גדול. כל אחד ואחד מעם ישראל צריך לדעת: אני בן יחיד אצל הקב"ה. רבונו של עולם אני פונה אליך, אני מבקש ממך, תן את הישועה. כך מבקש כל אחד ואחד. אבא שבשמים שומע כל בקשה ובקשה ויתן את השפע הטוב לכל אחד ואחד.

ראינוך ולא נמות. (רש"י: נראה אותך ולא נמות, בניחותא: השתדל שלא נמות ברעב מפני עצירת גשמים), כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא להתיר שבועתך. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות. ירדו בזעף, עד שכל טפה וטפה כמלא פי חבית. ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראינוך ולא נמות. כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא לאבד העולם. אמר לפניו: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן, עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים. שלח לו שמעון בן שטח: אלמלא חוני אתה, גזורני עליך נידוי. (רש"י: שמנדין על כבוד הרב, שהטיח דברים ואמר: לא כך שאלתי) . אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו. ואומר לו: אבא, הולכיני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים, ורמונים – ונותן לו. ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתיך".

איך אדם, בשר ודם, מעיז לעמוד לפני הקב"ה לומר לו לא כך אני מבקש, אלא כך אני מבקש. אתה יכול לקבוע לקב"ה מה לעשות?

אבל אתה חוני המעגל ומה אני יעשה אתה מתחטא לפני הקב"ה כמו בן שמתחטא לפני אביו והוא מתרצה לך. אתה יודע פשוט לעמוד לפני הקב"ה ואתה מרגיש שאתה מדבר עם אבא שלך ואתה מקבל הכל. אני, אמר שמעון בן שטח, לא יכול להגיד כלום,



לזכות

הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות

שלוחי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

שליח במרכז חב"ד "חי מנחם"

ס.פאולו – ברזיל

הרה"ח הרב ירחמיאל שי' וזוגתו מ' חנה תחי'

וב"ב:

חי' מושקא ובעלה הרב מנחם קלמנסון

ובנם שלום מענדל

שלוחים בקאמפוס קאנדארסעט, אובערוויליע, צרפת

דבורה לאה ובעלה הרב ארי' לייב פעוונזנער

ובתם חיה מושקא

"כאן צוה ה' את הברכה" – קראון הייטס

שיינא, מנחם מענדל, חוה רבקה,

דוד, שיינדל גיטל, מנוחה סימא,

צבי הירש, ויקותיאל דובער

שיחיו

בעלינאוו

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

נתרם ע"י

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת

שטערנא שרה שיחיו

שפריצער

לזכות
תלמידי התמימים

מנחם מענדל בן צפורה	אברהם חיים בן ורדה בת
חנה	ציון
שלום דובער בן צביה	יוסף יצחק הלוי בן אסתר
שלום דובער בן שיינדל	יוסף יצחק בן רבקה
שמואל בן אילנה	יוסף יצחק בן שושנה
שמואל בן יהודית	חווה
שמואל בן שמחה	יעקב רחמים בן חדוה
שמשון יעקב מרדכי בן	לוי בן דבורה לאה
ליבא רבקה	לוי יצחק בן שושנה
שניאור זלמן בן ורדה בת	מנחם מענדל בן נחמה
ציון	דינה
שניאור זלמן בן נחמה	מנחם מענדל הכהן בן
דינה	חנה
שניאור זלמן בן רלה	מנחם מענדל בן חנה
	מנחם מענדל בן חנה

שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם,
וימלא השי"ת כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב
הנראה והנגלה,

מתוך אריכות ימים ושנים טובות
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו
בגאולה האמיתית והשלימה ותיכף ומיד ממש

לזכות
שלוחי המלך

הרב מנחם מענדל גבאי
הרב חיים יוסף גינזבורג
הרב לוי דורון
הרב אשר דייטש
הרב יהודה ליפש
הרב חיים אלתר בנציון פרישמן
הרב חיים ציק
הרב מנחם מענדל קורנט
הרב משה קורנט
הרב פנחס מאיר קירשנזפט
הרב יצחק רחימי

שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם,
וימלא השי"ת כל משאלות לבכם לטובה ולברכה
בטוב הנראה והנגלה,
מתוך אריכות ימים ושנים טובות, והעיקר –
להביא לשלימות עבודת שליחותם
"לקבל פני משיח צדקנו"
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

לעילוי נשמת

מלכה דינה ע"ה בת יבדלחט"א יעקב

אריה הכהן

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

שליט"א

תיכף ומיד ממש

לעילוי נשמת

חיה רות ע"ה בת ר' יחיאל יצחק

ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם,

בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

שליט"א

תיכף ומיד ממש

לזכות
הוד כ"ק אדמו"ר
מלך המשיח
שליט"א

מהרה יגלה אכי"ר
יה"ר שיראה רוב נחת מתלמידיו,
חסידיו ושלוחיו ומכלל ישראל
ותיכף ומי"ד ממ"ש נראה בעיני בשר
בקיום נבואתו העיקרית – בשורת הגאולה
"לאלתר לגאולה" ו"הנה זה משיח בא"
ובעגלא דידן יתגלה לעין כל
ויוליכנו קוממיות לארצנו הק'
ויבנה ביהמ"ק במקומו
ויקבץ נדחי ישראל
בגאולה האמיתית והשלימה
נאו מי"ד ממ"ש ממש!