

נ ו ע ם

ש נ ת ו ן

לבירור בעיות בהלכה

ספר שלשה-עשר

ס מ ר י ת

„אוצר הפוסקים“

בעה"ק ירושלים תובב"א

הוצאת מבק תורה שלמה ירושלים, תשל

כתובת המערכת
מכון "תורה שלמה"
ירושלים, ת.ד. 5169
העורך: הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות
נדפס בישראל
דפוס המערב ירושלים



בס"ד

המאורע המרכזי של השנה האחרונה, שעניי כל יושבי תבל היו נשואות אליו, היתה ההתפתחות הגדולה בתחום חקר החלל, שהגיעה לשיאה עם נחיתת אנשי החלל של ארה"ב על הירח. בכל פינות עולם עצרו חבריות את נשימתם, ועקבו בצפיה דרוכה אחר נחיתת שלוחי האנושות כולה. אתם יחד התעניינו גם היהודים המאמינים לדעת את המשמעות התורנית של התקדמות זו.

הפתעה נעימה היא לראות ב"נועם" זה, העלאת הרעיון, שצעד זה של האנושות נרמז כבר בדברי הנביאים, כחזון לאחרית הימים. ידוע, שתורתנו הקדושה, שהיא חכמתו של הקב"ה, אין חקר לתבונתה ואין גבול לסודיה ורזיה. כל מפרשיה, ראשונים ואחרונים, לא מיצו את עומקה, כדברי הבעש"ט על הפסוק „תורת ה' תמימה" — היא נשארה תמימה, לא נגעו בה.

התורה היא גם תכנית העולם „אסתכל באורייתא וכרא עלמא", ועל כן יש בה פתרון ותשובה לכל הבעיות — הכלליות והפרטיות ואפשר למצוא בה אף פירוש לכל התופעות המתגלות בעולם.

בחלק זה של „נועם", נעשה נסיון להאיר את ההישג האנושי הגדול הזה — של נחיתת אדם על הירח — באור התורה.

גם בתחום הרפואה חלה התפתחות גדולה, עם השתלת לב זר בגוף אדם חולה. חכמי הרפואה מכנים את תקופתנו כ„עידן ההשתלות". ויחד עם זאת התעוררה בעיה חובקת זרועות עולם. והיא: קביעת שעת המות של החולה. כי את הלב המושתל צריכים להשתיל בחולה בעוד שהלב הזה עדיין חי, והרי בכך יש חשש שאנו עוברים את הגבול. ומקריבים ע"י כך את מותו של „תורם הלב", אשר הוא בגדר רציחה על פי דת תורתנו הקדושה. נקודה חדשה בנושא זה העלה ד"ר לוי במאמרו בהמעין (תשרי תש"ל עמ' 10).

וכבר נידונה בעיה זו בנועם יב, ועתה נמשך הכירור בחלק
שלפנינו.

צד נוסף בבעייה זו, הוא מעמדו של הנשתל, מבחינת ההלכה,
מזמן הוצאת לבו הטבעי עד להכנסת לבו החדש — נתברר בנועם זה.
אני תקוה שחכמי התורה ימצאו ענין רב בכל המחקרים שבחלק
נועם שלפנינו, והיה זה שכרי.

אלי יונג

ראש הועד למען ה"נועם" בארה"ב

התוכן *

א	הרב איסר יהודא אונטרמן ראש הרבנים לישראל	בעית השתלת לב מנקודת הלכה
י	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	בבעית השתלת לב
כא	הרב עובדיה יוסף הרב הראשי לת"א-יפו	בענין פסיק רישיה דלא ניהא ליה בשבת
לא	הרב יצחק אייזיק ליעבעס חבר בי"ד ועד הרבנים בניו-יורק	כונה במילה לשם גירות
מד	הרב עובדיה הראיא ז"ל	בענין איסור יחוד, ובענין צוואה
נא	הרב יצחק פלקסר חבר ועד הרבנים של אגו"י ור"מ בישיבת „שפת אמת“, ירושלים	יישוב פסקי הרמ"א
סג	הרב יהושע מאמאן רב נהריה	בענין החציצה לטבילה במקוה טהרה
עז	ד"ר יעקב לוי ירושלים	בדיקת תרופות חדשות ובעיותיה ההלכתיות
פג	הרב אברהם חפוטא ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, תל-אביב	בדין נשואי קרובים, וחמירא סכנתא
קד	הרב אברהם מרדכי הלוי הורוויץ ירושלים	בענין „סתם יינם" של גויים
קמג	הרב יצחק חזן חבר ביה"ד, חיפה	בדין שליח שני שנתמנה שלא בפני שליח ראשון
קנב	הרב שמאי גינזבורג ירושלים	עירוב חצרות באגיות
קסב	הרב ארי' לייב גרופמאן חבר ביד"צ, לונדון	התחייבות מן המפסיד בדין לשלם ההוצאות והפס"ד, ובענין אתרוג
קעט	הרב חנוך זונדל גרוסברג מח"ס זר התורה	הערות למעשה בהלכות פסח ובענין גילוח בחול המועד

* סדר הדפסת המאמרים לפי סדר התקבלותם במערכת.

קצו	הרב כנציון פירר רב ניר-גלים	חיוב או פטור בקיום המצוות על הירח *
רג	הרב אברהם הלוי גולדברג רב כפר פינס	עקירת עצי פרי
רכב	הרב אפרים גרינבלט שו"ב מעמפיס, ארה"ב	שמחת תורה
רנט	הרב יוסף רכס ישיבת „אנשי מעמד“, ירושלים	בירור בדין רודף
רסט	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בדין מכשירי מילה שאי אפשר לעשותם מערב שבת
רפה	הרב ח. ז. גרופברג	שער הלכה
רצט	הרב זאב דוב פלונים רב בנחלת שבעה, ירושלים	שער הלכה
שו	הרב יצחק יהודה הרשקוביץ ירושלים	שער הלכה
שיח	הרב אהרן הלוי פיצ'ניק עורך „שנה בשנה“	מילואים לשאלת גילוח תזקן בחול המועד
1—64	הרב מנחם מ. כשר	האדם על הירח

* עיין בנועם זה עמ' 51.

בעית השתלת לב מנקודת הלכה

הבעיה הזאת התעוררה לפני זמן קצר, כשעשו השתלה של לב במדינות שונות, ואמרו שבמקרים מעטים זה הוכתר בהצלחה.

מאז עוררו אותי לעסוק בבעיה זו מנקודת ההלכה וגם נתנו לדעת שתמוה בעיני הצבור שלנו מה שלא נשמעה עדיין דעת־תורה בנוגע לבעיה זו. היה זה לפלא בעיניהם שמראשי היהדות, שכידוע הם רגישים ומסורים כל כך לענייני פקוח נפש, לא נשמע לע"ע כל חוות־דעת בניהון. החלטתי לפתוח בהרצאה באותו ענין בתקוה שבעלי הוראה ידונו על הבעיה בכובד ראש, וימשיכו לבררה לפרטיה מנקודת דיני תוה"ק.

אמנם שאלה זו אינה עדיין אקטואלית היום, מפני שלע"ע, ברוב המקרים של המקרים, ההשתלה לא הצליחה וזה גם הקדים את המוות לרוב החולים, אשר במצבם הקודם היו יכולים להמשיך ולחיות לפחות איזה זמן.

ומכיון שתוה"ק לימדה אותנו ש"אחרי רבים להטות", נתקבל אצלנו לכלל גדול בחיים כי צריכים להביט בכל דבר על רוב המקרים, ולכן במצב הענין כהיום, כשיבוא מי־שהוא להוועץ עם רבני ישראל אם במקרה של מחלת לב כדאי להחולה להסכים להצעת רופא להשתלה צריכים לומר לו "לא" בהחלט, כי בניתוח כזה ישנה סכנה קרובה הרבה יותר מאשר מניעת טיפול לגמרי; ברם חוות דעת רופאים היא כי אעפ"י שהנסיון לא הצליח כל־כך בכ"ז תקוה גדולה נשקפת מזה לעתיד והנסיון שנרכש ממקרים קודמים מעודד מאד, ומקוים שבקרוב יתקדם הניתוח וישתכלל, עד אשר נגיע למצב כי ההשתלה תצליח ברוב המקרים. והן גם ניתוחים רגילים שעושים היום ללא כל היסוס לא הצליחו בתחילתם, לפני שרכשו את המומחיות הדרושה לכך.

על יסוד זה יש בדעתי להחל לברר מעכשיו נקודות הלכה בענין זה, שיהיו לתועלת בעתיד הקרוב, כשיתברר שברוב המקרים יש בזה משום פיקוח נפש והארכת חייהם של חולי־הלב הנשתלים. הרצאתי זו היא איפוא התחלה בכיוון זה הדורש עיון ולימוד, מתוך תקוה כי בעלי הלכה ידונו בזה בהרחבה. יש להוסיף, כי לצערנו מרובים הם חולי הלב אצל אחב"י, הודות לתנאי־

החיים כאלה הדורשים מתיחות רבה, ויש ערך גדול בשבילנו לדיון על ההשתלה מנקודת ההלכה לפי התקוות שהרופאים תולים בה, וכשיוסיפו בעלי הלכה לדון בזה יתברר הענין כראוי.

א.

בראשונה נדון על הוצאת הלב מן המת, ביחוד מזה שהיה בריא ונספה בתאונת דרכים או בתאונת עבודה וכדומה. יש להוסיף לזה גם מקרים של חללי המלחמה ושל הפעולות הרצחניות של החבלנים, שאפשר במקרים ידועים להשתמש בהם לשם פקוח גפשות ממש.

בעיה זו של הוצאת חלק מהגוף המת להשתמש בו לצורך פקוח נפש של חולה מסוכן נדונה מבחינת דיני התורה בכמה ספרי הלכה יסודיים של גדולי האחרונים. ידוע כי הנו"ב והחת"ס (לרבות גם תלמידו הגדול בעל מהר"ם שיק) ועוד, מתירים להשתמש באברי המת כשיש חולה לפנינו הזקוק לכך להצלת חייו. היסוד לפסק הזה הוא כי פקוח נפש שדוחה איסורים חמורים כמו שבת ויוה"כ"פ ועוד, בודאי דוחה גם את האיסור הנאה מהמת, וגם את האיסור לעשות פעולה של נתוח הגוף כזו, שקורים לה גיוול המת. היו גם יחידים שחלקו על ההיתר בסברות שונות, אכן ברור הדבר שעלינו לסמוך על גדולי הפוסקים הללו, וזכר צדיקים לברכה, שבית־ישראל נשען עליהם בעניני הלכה והיו בין המשיבים הגדולים לכל התפוצות בדורותיהם.

אמנם בספרי הפוסקים הללו מדובר ביחוד על בדיקות האיברים הפנימיים למצוא סבת המחלות (שצריכים להוציאם ממקומם לעשות הבדיקות) ולא על השתלה, מפני שבימיהם לא היה עוד כדבר הזה, אבל מזכירים הם פעולות כעין זה שבהשתלה וסוברים שבפקו"נ מותר לעשות כן, כשהחולה הזקוק לכך נמצא לפנינו.

ברם, הענין הזה להשתמש באברי המת לשם ריפוי ולשם מחקר רפואי בחוץ נעשה עתה לאחת השאלות הבערות כאן. עושים ניתוחי מתים שרירותיים, ואני מתפלל מעומק הלב כי ההפגנות תצליחנה במדה כזו כדי להשפיע על הצבור לקבוע חוק במדינה, דוגמת כמה מדינות תרבותיות, לפחות לאסור ניתוחים בלי הסכמת בני המשפחה (ואם אין להנפטר משפחה כאן, והענין דחוף צריכה לבא הסכמה ממוסד דתי מוכר במדינה, כמו הרבנות הראשית, או מוסד מרכזי מצד חברות „קדישא“, גומלי חסד של אמת במדינה).

סבורני כי בנוגע לענינים כאלה שהפוסקים מתירים לנתח נקל יהיה להשפיע על הקרובים ולשדלם שיסכימו לכך, וזכות היא להנפטר במקרים כאלה כשמשתמשים בחלק מגופו שצפוי להיות עפר — לשם פקוח נפשות של חיים. יש רק נקודה חשובה שדורשת בירור והבהרה, כי כשרבנים מדברים עם משפחת

הנפטר ודורשים שיסכימו לפעולה כזו המותרת מצד ההלכה, לצורך פקו"ג, הקרובים דורשים „הבטחה“ מאת הרבנות, שמחוץ לפעולה המותרת לא ינתחו ולא יעשו הרופאים כל פעולה יתירה של הוצאת חלקים לנסיונות שאינה נכללת בתוך ההיתר. האיד ובאיזה אופן יכולים להבטיח זאת? — זהו ענין לדיון מפורט, ואין כאן המקום להאריך.

ובכן נניח שכבר יש היתר הלכותי וגם הסכמת הקרובים להוצאת הלב, נשאלת איפוא השאלה הראשונה: מהי הבחינה הקובעת שהאיש נקרא מת באופן מוחלט, ומותר לגשת אל הניתוח?

ב.

בענין זה מוצאים אנו הגדרות שונות. מה שהרופאים קוראים „מוות קליני“ שאז עדיין ישנה שארית של חיות בגוף, כמו תנועת הדם בעורקים ותנועות במוח וכדומה, נראה שזה לא מספיק כלל להרשות ניתוחים בגוף המת, שהרי אסור לנגוע בגוסס מפני שזה עלול לקרב מיתתו, והמשנה (במס' שבת דף קנ"א) אומרת כי: „והמעצים עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים“, ושפיכות דמים אינה נדחית גם מפני פקוח נפשות, כדברי הגמרא: „מאי חזית דדמא דהאי סומק טפי?“

ברם מוצאים אנו דברים ברורים ומוצקים בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' של"ח) והגהמ"ח קובע שם, כי ברגע שנשימת האדם נפסקה הריהו מת ואין לחלל בשבילו את השבת. — בזמננו ישנם בעלי הוראה התמהים על פס"ד זה; אולם בימי החת"ס היה בזה גם צורך השעה.

המדובר שם בתשובה הוא בנוגע להדרישה שהיתה אז מאת הממשלה להלין כל מת לפחות יממה שלמה מפני החשש שמא זה מוות מדומה; והגאון בעל החת"ס נלחם נגד גזירה זו וקבע בתקיפות הדעת ובהוראה מוחלטת נגד הלנת המת, ואומר:

„קבל משרע"ה השיעור מהלכה למשה מסיני או שסמכו עצמם על הפסוק דכל אשר רוח חיים באפו דהכל תלוי בנשימת האף“, והוסיף: „שכלל הוא לכל המתים שזהו שיעור המקובל בידנו מאז היתה עדת ה' לגוי קדוש וכל הרוחות שבעולם לא יזיונו ממקום זה שבתוה"ק“. — עי"ז הצליח במדה גדולה לבטל את הלנת המתים בתוקף חוקי.

אכן שם המדובר הוא כשנפסקה נשימתו של הולה רציני או גוסס, שראו כי קצו קרוב, אבל כשנפסקה נשימתו של אדם בריא באופן פתאומי, ע"י איזה התקפה וכדומה בודאי יש לעשות כל מה שאפשר עפ"י הוראות הרופאים ולחלל שבת בכל מלאכה כדי להצילו.

בזמננו משתמשים הרופאים בתחבולות שונות גם אצל חולים רציניים

לעורר מחדש את הגשימה שנפסקה ובהרבה מקרים מצליחים. ולכן חלילה וחלילה לחשוב את הפסקת הגשימה בעצמה להוכחה כי האיש מת; אולם בגוסס ובחולה רציני לא נוהגים הרופאים להשתמש בתחבולות כשהגשימה נפסקה. בכל אופן כשחושבים לנתח צריכים בדיקת רופאים לפני שנגשים לניתוח גופה (כדאי שיעידו ע"ז 2 רופאים פנימיים), ולהזהר מאד בדבר שהמשנה בשבת (קנא) קוראת לזה, "הרי זה שופך דמים".

ג.

ישנה שאלה במקרים שאין החולה לפנינו והרופאים רוצים להוציא אבר מהמת, כדי להחזיקו באטמוספירה מתאימה במקרה. שיהיה מוכן לעת הצורך כשיבוא חולה הזקוק לכך: על זה לא מצאתי היתר בפוסקים כי הם הדגישו תמיד שיהיה חולה לפנינו. נשאלתי פעם להסביר, מהו ההבדל בין טיפול מידי לחולה שלפנינו ובין שמירה לטיפול נחוץ בשביל החולה שיבוא אח"כ ולמה הקפידו הפוסקים כ"כ שיהי' החולה לפנינו דוקא?

עניתי להם בהבאת דוגמא מדיני גזילה, ובאותו מעמד התשובה נתקבלה. ידוע ומפורסם הדין כי לצורך פקו"ג מותר גם להשתמש במזון או רפואות של איש אחר בלי רצונו וגם לקחת בזרוע אם הוא מסרב לתת, כשאין אפשרות אחרת להחיותו. יש ספור בתלמוד (יומא דף פ"ג) כי שני תנאים הלכו בדרך ואחזו בולמוס לאחד מהם. עמד שם רועה צאן ובידו ככר לחם, ובקשו ממנו חלק מהלחם להשיב נפשו של החולה ולא רצה, הוציא ר' יהודה ממנו בכוח את הלחם, אכל ממנו ונפשו שבה אליו. יש לשער כי ר' יהודה שילם להרועה אח"כ בעד הלחם.

אולם אם ירצה אדם הנמצא בדרך רחוקה לקחת מזון בזרוע ולהניח אצלו שיהי' מוכן לשעת הצורך בשבילו, או בשביל אחר שעלול לבוא לשם במצב של התעלפות, — לא יתנו לו, וכל ההיתר הוא בשביל פקו"ג מידי לפנינו; כן גם בענינינו, להשתמש בגופת המת בלי פקו"ג אסור. לקחת גם בלי רשות של בני המשפחה, שהם כאפוטרופסים על מה שנשאר מהמת וגופו בכלל זה, לקחת בלי רצונם זה גזל, כי יש להמת זכות בעלות על גופו. ולכן כשהותרו להשתמש לצורך פקו"ג, המובן לצורך מידי אבל לא לרורבה למקרה שיצטרכו אח"כ. בכל זאת אם הדבר ברור וידוע שמביאים אנשים מסוכנים הנזקקים לכך, כמו בשעת מלחמה וכדומה הסכרא מחייבת שמותר, ובאופן כזה גם הפוסקים לא אסרו, שהרי אז כל המדינה נקראת בפנינו.

בכלל המובן של חולה לפנינו רחב יותר בזמננו, וחולה שבבית חולים אחר שאפשר להגיש לו את הריפוי הדרוש מחלקי הגוף המת, או להודיע מה שמצאו

בגוף כאן כדי לרפאות מקרה דומה במקו"א נראה לי ברור שאין בזה עיכוב וזה נקרא „לפנינו“, שאין זה בתורת רזרבה לעתיד אלא טיפול מיד.

לפני כל ניתוח מסוכן יש לזכור הכלל, כי „אין אדם בעלים על חייו“ (לשון הרמב"ם ז"ל), ואם אדם נכנס לצעד מסוכן נגד ההלכה נחשב הוא חלילה ל„מאבד עצמו לדעת“, שהיא עבירה היותר חמורה (שעליה אמרו חכמים כי העושה כן אין לו חלק לעוה"ב), ולכן הכרעה בענין זה צריכה לבוא ע"י שיקול דעת מדוקדק ביותר.

לפעמים ההחלטה להכנס לניתוח מסוכן באה מהחולה עצמו, אחרי שכשל כוח הסבל שלו והוא אומר: „או רפואה או הקץ לחיים“; אבל זהו בניגוד גמור לרוח התורה ואין להרשות להחולה הכרעה חגיגית כזו מתוך יאוש וסבל.

ולכן דנו הפוסקים בניתוח רציני ומסוכן בחרדה ובכובד ראש. כדאי להביא דבריו של „שבות יעקב“, — ספר יקר, שדבריו מקובלים בכל ענפי ההוראה, וזה מה שכתוב שם: (שו"ת ח"ג סי' ע"ה) „עובדא היה בחולה שהיה קרוב למיתה וכל הרופאים שראוהו אמרו שתוך יום או יומיים ימות“, אולם אם יקח תרופה מסוימת יתכן שיתרפא, אבל אפשר גם שתקפח את חייו תוך שעה או שעתיים, שאלו אם מותר לקבל הרפואה“.

תמצית תשובתו של הגהמ"ח היתה כן: שבדיני נפשות כאלה צריכים מתינות גדולה מאד, כי גם בגוסס חוששין לחיי שעה ומותר לחלל שבת בשביל חיי שעה, ולכן אין לקחת את התרופה אלא אחרי „התיעצות עם רופאים מומחים שבעיר, עפ"י רוב דעות כפול, היינו רובא דמינכר והסכמת החכם שבעיר“.

תשובה זו מובאה גם בהגהות הגר"ש איגר ביו"ד סי' קנ"ה והביאה גם בס' אחיעזר (יו"ד סי' ט"ז), הדין בזה בתשובה לשאלה הנוגעת למעשה.

הגר"ח ע"ז צ"ל מחליט בחיוב וכותב דעתו להרב השואל וז"ל: „ולפי דברי מעכ"ת שגדולי הרופאים בקניגסברג החליטו כן בלי חילוקי דעות ההכרח לסמוך עליהם“. מדבריו נראה כי במקרה של חילוקי דעות אין להסתפק ברוב רגיל (השבות יעקב דורש „רוב כפול“). היינו כי המחייבים יהיו במספר כפול נגד המהססים, שהדגיש את ההיתר בזה שהכרעת הרופאים היתה בלי חילוקי דעות.

ד.

מתשובות שהזכרתי בשבות יעקב ובאחיעזר אנו למדין יסוד חשוב ומכריע בנוגע לניתוחים מסוכנים. מתברר כי כשישנה תקוה להתרפא מותר להכנס לניתוח, או לקבל תרופה מסוכנת, גם כשברוב המקרים זה לא מצליח ומקצר את חייו. רואים את זה בתיאור העובדא בשב"י וביותר בס' אחיעזר המציין העובדא כך: „והרופאים המומחים אומרים כי בלי האפערציאן לא יחיה יותר מששה חדשים, ועל ידי הניתוח אפשר שיחיה, אך הניתוח מסוכן מאד וקרוב יותר שימות

מהר"ר, עכ"ל. הרי שהתקוה להתרפא דוחה את הסיכון לחיי שעה שלו, גם אם הרופאים אומרים כי קרוב יותר שימות מהרה.

מזה רואים כי גדולה תקות הרפואה כ"כ שמקריבים בשבילה את חיי ההווה, גם בזמן שהצד השלילי קרוב יותר לבוא מהצד החיובי.

אכן בנוגע לסוג הגיתות שאנו דנים עליו עתה, לאמר, פעולת השתלה של לב חדש בקרב החולה, שמוכרח להיות פער בזמן בין הוצאת החלש לקליטתו של הלב החדש, יש לדון בעומק העיון על זה מבחינת ההלכה, כל זמן שעדיין לא הוכרה ההשתלה לאמצעי בטוח ואין לומר עדיין שברוב המקרים זה מצליח. העיון הוא אם, „החלפת הלבבות" אינה פוגעת ב„חזקת חיים" שיש לכל אדם חי, מפני שמרכז החיות של הגוף נעקר ועל החדש אין כל חזקה שיקלט במקום ויפעל באורח נורמלי. כדאי לפרש קודם את ערכה של „חזקת חיים" כמו שהיא מתפרשת בתלמוד ובפוסקים.

ה.

המשנה בגיטין (דף כ"ח) קובעת, כי גם לזקן וחולה יש חזקת חיים (חוץ מגוסס, מפני שרוב גוססין למיתה) ולכן אם שלח הביא גט ממדינת הים למסור לאשתו של המשלח אעפ"י שהלז הוא זקן וחולה (וביש"ש להמהרש"ל איתא אפילו אם שניהם ביחד, זקן וגם חולה) בכ"ז מוסר הוא את הגט לאשתו ומתירה להינשא „בחזקת שהוא קיים" מתוך חזקת חיים שיש לכל אחד, גם אם לא שמעו ממנו כלום זמן רב. ורוב הפוסקים, היינו הר"ף והרמב"ם, הרא"ש והרשב"א, סוברים דגם כשהגיע לגבורות אוקמה אחזקה, דלא כרבה, עיי"ש.

וכן הדין גבי אשתו של כהן שנמצא במרחקים אוכלת בתרומה גם כשבעלה זקן וחולה שם ולא יודעים משלומה ולא חוששים שמא כבר מת והאשה בת ישראל אסורה בתרומה. וכן גם בנוגע להקרבת קרבן חטאת בבית המקדש, שאם שלח מישהוא ממרחקים להביא חטאת שהוא חייב, מקריבים את הקרבן „בחזקת שהוא קיים", גם כשידוע שהוא זקן וחולה וחטאת שמתו בעליה אסור להקריב.

ובמושג חולה לא מצאנו כל חילוק בין מחלה קלה למחלה קשה, ואין בדברי הפוסקים והמפרשים כל הגדרה להבדיל בין חולה רגיל ובין מסוכן וכדומה ובכל האופנים הוא בחזקת שהוא קיים.

יוצא מן הכלל הוא רק גוסס, מפני שרוב גוססים למיתה, אבל כל שלא הגיע לדרגה של גוסס יש עליו חזקת חיים, גם כשעשו לו הרופאים ניתוח באיזה מקום בגוף והסירו ממנו יד או רגל, או שהוציאו משהו מקולקל מבפנים לא אבדה ממנו החזקה והריהו בחזקת שהוא קיים.

(אמנם הרמ"א באבן העזר סי' קמ"א סעיף ס"ט מביא מהגהות אלפסי, כי אם הוכה בידי אדם ונעשה טריפה אין לו חזקת חיים, אבל נראה שזה דוקא

אם נעשה טריפה ע"ז וגם ההכאה היתה ע"י אדם שהכה בכונה, אבל אין זה דומה כלל וכלל לנתיוח הנעשה ע"י רופאים מומחים, שנוקטים כל הזהירות והזריזות הנחוצים לכך. ונראה מזה שע"י רופאים שכונתם להצילו אפילו אם נעשה טריפה הוא גם כן בחזקת חיים שלו שהרי לא פסקה חיותו כלל).

ברם במשנה שלאחריה (בגיטין דף כ"ח ע"ב) איתא: „ג' דברים שאמר ר"א בן פרטא לפני חכמים וקיימו את דבריו". ודברים אלה מבטלים את חזקת חיים של האדם ונותנים עליו חומרי חיים וחומרי מיתים, והן: עיר שכבשה כרקום, וספינה שאבדה בים והיוצא ליהרג שבטלה חזקתם, עיי"ש. ובירושלמי שם מוסיף עוד שלשה דברים והם: שגררתו חיה, ששטפו נהר או שנפלה עליו מפולת, ומביאים גם הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ו הלכה כ"ח.

ויש להתבונן בדבר ולמצוא הגדרה נכונה להבדיל בין דברים המבטלים את החזקה לבין הדברים שהזכיר קודם באותה משנה (שהקיפה כרקום, שהספינה מטורפת בים והיוצא לידון) או אלה שבמשנה הקודמת, היינו זקן וחולה.

ואחרי ההתבוננות נראה לענ"ד כי ההגדרה היא כדלהלן. במקרה שעצם הסכנה עדיין לא הגיעה להאדם או לא אבדה חזקת חיים שלו, אעפ"י שהסכנה היא שכיחה מאד וקרובה לבוא. ברם אם האיש כבר נמצא בתוך הסכנה, אלא שישנה עוד אפשרות רחוקה להינצל ממנה כבר יצא מחזקת חיים שלו. ולכן בחולה, אעפ"י שהמחלה מסוכנת ועלולה מאד לקפח חייו, אלא שעדיין לא נגעה בו כ"כ להצעידין למוות, — אנו אומרים שהוא בחזקת חיים. וכן כשהעיר מוקפת כרקום וקרובה להיבקע, יש להם חזקת חיים, כי עדיין הסכנה לא נגעה בגופם, וכן ספינה המטורפת בים והגלים מרימים ומורידים אותה יש להם חזקת חיים, כי עוד לא נגעה בגופם הסכנה, וכן גם ביוצא לידון. אבל בספינה שאבדה בים (והרמב"ם מפרש על ספינה שאבדה בים: „שנשברו הכלים והעצים שלה ונאבד הכל ונשארה הספינה על פני המים להנהגת המים ולא נשאר עוגן ולא משוטטים שיתנהגו בה" — פירוש המשנה להרמב"ם ז"ל).

וברור כי גם ההגדרה אצל חולה כך היא: כל זמן שהסכנה לא אפפה אותו לגמרי יש לו חזקה; אכן במקרה שאנו דנים עליו, היכי שהוציאו ממנו את הלב שלו הריהו כבר בלי חזקת חיים, גם כששותלים בקרבו לב חדש, כי השתילה הריהי כמו אמצעי להצילו מסכנה שאפפה אותו כולו ואין ע"ז חזקה.

כדאי להדגיש כי בג' אלה של ר"א בן פרטא, שנותנים עליו חומרי חיים וחומרי מיתים, הרי ישנה אפשרות שיחיה, אלא שזהו בגדר הצלה מסכנה שהוא בקרבה, ולא דומים למחלה מסוכנת שאעפ"י שהסכנה קרובה מאד לבוא עדיין איננו בקרבה.

והנה בשו"ת הריב"ש (סימן שע"ט) מפרש כי באלה השלשה גם אם

נישאה האשה לאחר תצא, ולא דמי למים שאין להם סוף שההלכה היא כי אם גיסת לא תצא, כי הכא ישנה אפשרות יותר קרובה שינצל ויחי. עיין שם בריב"ש כי דבריו מבוססים מאד.

וידעתי גם ידעתי שיש מקום לומר כי לא בלב בלבד תלויה החזקה על חיות האדם, אלא בכל מערכת הכחות החיוניים שבאדם, החומריים והרוחניים יחד, ועל כולם, „גר אלקים נשמת אדם“ מהווה את הכח החיוני שבאדם, וזה נמשך גם בתקופת הפער שבין הלב החולני ובין הלב החדש כשיקלט כראוי, אולם נראה לענ"ד שלא נשארה חזקת חיים בתקופה של „החלפת הלב“ כאמור, ואם כי לא מצאתי ראיה מוכחת על כך, הנה לפי ההגדרה האמורה מסתבר לומר כן. כי מה ששנינו שגם לחולה רציני יש חזקת חיים, זהו באופן שלא נפסקה החזקה כלל. אבל אם עברה עליו השתלת לב חדש הרי חיותו העצמית שמרכזה בלב נפסקה ועי"ז אבדה החזקה.

ואעפ"י ששנינו כי כשיש ספק שהחולה יבריא הריהו בחזקת חיים, לא תמיד אפ"ל כן. ומצינו דוגמא מאלפת בגמרא (כתובות י"ג) כי אם האשה מעוברת ואומרת שזה בא מאיש פלוני וכהן הוא אינה נאסרת לכהונה. אבל הבת שנולדה ע"י כך יש מי שאומר כי היא פסולה לכהונה (מאן דמכשיר בה פוסל בבתה), משום שלהבת אין חזקת כשרות, שהרי הספק הוא שמא נולדה בפסלות. ובכן באותו ספק עצמו מעמידים האם בחזקתה אבל לא את הבת. וכן אפשר לומר גם בעניינינו, כי בשתילת אבר אחר, כמו כליה וכדומה יש חזקת חיים, אבל לא בהחלפת הלב, כמו שנתבאר.

ואם ההנחה הזאת היא נכונה, שנפסקה חזקת חיים של הנשתל לזמן, אז אפשר לומר גם בנוגע ליסוד ההיתר שהזכרנו, שגדולי האחרונים, השבות יעקב ואחיעזר, מתירין להיכנס לניתוח רציני שיש בו סיכון רב, ולומר כי עד כאן לא התירו להיכנס לספק זה אלא רק היכי שזה לא פגע בחזקת חיים של החולה, אבל כשהיא נפסקת באמצע הניתוח כשהוציא את לבו אין גם סמכות חוקית לתלות שיתרפא ולהתיר הסיכון הזה. כי גם במצות פקו"נ אנו מתחשבים עם דיני החזקה ומחליטים לא רק ע"י בירור המדעי בלבד, אלא מצרפין גם הבחינה ההלכותית שעלינו ללכת אחרי חזקת החיים של האיש ובלעדי חזקת החיים שלו אין לנו יסוד להתיר את הסיכון שיש בזה, וענין זה דורש עיון רב והכרעה ע"י בעלי הוראה מובהקים.

בתור דוגמא לדבר אביא כאן סוגית הגמ' בשבת (דף קל"ה) ושם איתא, דאם הולד שנולד הוא ספק אם הוא בן ז' חדשים להריונה או בן שמונה אין מחללים את השבת. ואמנם רש"י פירש דזה נאמר בדין מילה בלבד, דמשום הספק לא מלין אותו בשבת, אבל בנוגע לחיותו מחללין עליו את השבת, שהרי

גם ספק פקו"נ דוחה את השבת וכפירוש רש"י נראה גם דעת הרמב"ם, שהעתיק דין זה רק בהלכות מילה בלבד, משום דלגבי מילה נלמד שבספק אין מחללין. אולם הטור והשו"ע פסקו דבספק בן שמונה אין מחללין שבת גם בשביל פקו"נ שלו וזה מפורש באו"ח סי' ש"ל וכן ביו"ד רס"ו י"א ברמ"א, משום דמוקמי דברי התוספתא הנ"ל לא לענין מילה בלבד אלא לענין פקו"נ בכלל, ועיין במשנה ברורה סי' ש"ל שמביא דברי הראשונים החולקים על הטור והמחבר. אכן מצאתי כשיטת הטור והמחבר מפורש במדרש תנחומא ובמדרש רבה, דעל ספק בן שמונה לא ניתנה שבת להידחות בשום דבר וגם אין חותפין את טבורו. עיין מדרש תנחומא במדבר (פ' י"ח) וכן במדבר רבה פרק ד', ופלא שהמפרשים לא ציינו במדרשים מפורש כדעות המחמירים.

ואמנם ידוע כי אין למדין הלכה ממדרש, עיין תוספות יו"ט ברכות פ"ח מ"ד. אולם כבר פירש הפר"ח בס' מים חיים דזהו דוקא לענין פסק הלכה כדברי מי, במקום שהכרעת ההלכה לא מפורשת בש"ס, אבל דין דלא איתפריש בש"ס מצינו בכמה דוכתיה דלמדין ממדרשות, והגר"י פיק מביא בספרו יש סדר למשנה, כי כשאין לדין זה סתירה בש"ס ובפוסקים ילפינן הלכה ממדרש. וביסודו של דבר מאי שנא ספק בן ח' מכל ספק אחר בפקו"נ, דבכולהו אמרינן שדוחה שבת כמו בלפקח את הגל, ספק הוא שם ספק הוא אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק ישראל ספק נכרי וכדומה, — אין תשובה אחרת לפרש את הדבר אלא מכוח החזקה, דבכל הני ספיקות מוקמינן את האיש בחזקת חיים שלו, אבל בספק בן שמונה, דעדיין אין לו חזקת חיים אין מחללין את השבת (ובספק נכרי פירשתי הדבר במק"א ואין כאן אפשרות להאריך).

אכן גם אם נחליט שכשהוציאו את הלב מקרבן נפסקה חזקת חיים שלו אין מקום להסתפק לדון אם מותר לחלל שבת לצרכי רפואה בשבילו, לשיטת הטור והמחבר, מטעם שמרכז הקודם של החיות נעקר ממנו, שלא עולה על הדעת ולא מסתבר כלל לומר שלא נחלל שבת בשביל חולה כזה, ויש לחלק בין דין זה לספק בן ח'. אולם בנוגע ליסוד ההיתר יש צורך לדון גם בנקודה זו ולפרשה לפי המקורות כראוי. אינני קובע בזה מסמרות אבל כאמור הענין דורש עיון והוכחות ברורות.

ועינינו נשואות לה' שינחנו בדרך יושר להגן ולהציל נפשות מכל סכנה ואסון ויאיר עינינו בתורתו, אמן.

בבעית השתלת לב

נתבקשתי מכבוד הרב הראשי לא"י שליט"א לעיין בנושא זה. ובאמת כדי לברר שאלה גדולה זו בכל הקיפה, יש לערוך מחקר מקיף ואין עתותי בידי לכך, אך למלאות רצונו עיינתי קצת בשאלה זו ואני כותב בזה הערות אחדות. נידון חקירתו היא: אם בעתיד יתברר שברוב המקרים של השתלת הלב הצליחה ההשתלה, אם אפשר יהיה אז להתיר לחולה לב שחייו בסכנה עקב לבו החולה, הבא לפנינו ושואל אם מותר לו על פי הלכה לעשות לעצמו נתוח כזה (במקרה שיהיה לפנינו לב שניטל מרוצח שנידון למיתה או לב מלאכותי). וספקו הוא אם נשאר חזקת חיים בתקופת הביניים של החולה, מהשעה שנוטלים ממנו את לבו החולה, ועד אשר גופו קולט את הלב החדש שהושתל בקרבו. ולא דמי לשאר ניתוחים שעושים הרופאים באברים שונים בגוף האדם, כיון שאין הנפש תלויה בהם, ולכן נשאר במשך כל שעת הניתוח חזקת חיים, משא"כ כשמוציאים מהחולה את הלב, שבאותה שעה שחותכים ממנו את הלב נפסקת חיותו העצמית שמרכזה בלב, וממילא נאבדת חזקת חיותו, אלא שהרופאים מצאו אמצעים להחזיק את תנועת הדם בעורקיו על ידי מכשירים מיכניים, אך ספק גדול הוא אם חזקה זו נובעת מחייו העצמאיים של החולה, עד שהלב החדש יפעל בקרב הגוף באופן טבעי ורגיל, ותחל חזקה חדשה של חיות הלב. ולכן מסתפק אם אפשר להתיר לחולה השואל לעשות ניתוח כזה, כיון שעל ידי כך הוא מתיר להפסיק חזקת חיותו, הגם שלאחר מכן יחדשו את חייו שיחיה בכוחות עצמו על ידי הלב שישתלו בגופו. ומסיים: אינני קובע בזה מסמרות, אבל הענין דורש עיון והוכחות ברורות. עכת"ד.

והנה ראיתי לגדול אחד דן בשאלה זו על יסוד דברי החכ"צ בתשובותיו (סי' עד—עז) לענין עוף שאין לו לב, שהכשיר החכ"צ, ובונה יסודו על לשון הוזהר (פנחס רכא): כמה דשייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא וכו'. וכ"כ בכס"מ (פ"ו מהל' שחיטה) שבלי לב לא יוכל בעל חי להתקיים אפילו שעה אחת.

, והחכ"צ שם כותב: א"כ היכא דבאדם אינו חי אף דאית לי' מזלא כ"ש וק"ו דבהמה אינה חיה ומעולם לא נשמע ולא נראה לשום א' מהפוסקים

ראשונים ואחרונים שיאמרו דבאדם אינו חי ובבהמה חי' אלא ההפך מבואר בתלמוד וכל הפוסקים דאדם ובהמה שוין בעניני הטריפות אלא דלר"ת הבהמה גרועה מן האדם דאף דבאדם חי בהמה אינה חיה וכ"ש עופא דזוטר חיותיה וכו' עיי"ש. על סמך זה כתב החכם צבי שמוכרחים להניח שהלב נאבד לאחר שחיטה, ואפילו אם יבואו עדים ויאמרו שראו בעינים פקוחות שלא הוציאו שום דבר מהגוף של התרגולת בודאי עדותם שקר, מפני שזה נגד המציאות, עיין בתשובותיו סי' ע"ז.

וע"ז חולק הכו"פ (בס' מ' אות ה') ואומר שאם עדים מעידים שראו אין להכשיר (והוסיף לומר שהשאלה הגיעה לפני הרופאים שבעיר פראג ושלחו חו"ד שלהם) ויש לתלות ולומר שהי' שם איזה חתיכה, שלא נראית כמו לב, והיא עשויה כך למלאות תפקידי הלב ואין להכחיש את העדים; ובכ"ז התרגולת טריפה, מפני שלא הי' כמו לב נורמלי.

[והחזון אי"ש בספרו יו"ד סי' י"ד חידש שלפי שיטת הכו"פ צריך להיות התרגולת כשרה, שרק בחסר הלב טריפה, אבל אם נשתנה צורת הלב לא מצינו שנטרפה וכאן הרי יש חתיכת בשר שהיא משמשת לתפקיד של לב. וזו סברה נכונה.]

ובכן המו"מ בין הגדולים הנזכרים נוגע רק בנקודה זו, שלפעמים נוצרה אפשרות באבר אחר למלא התפקידים של הלב, אבל כשהלב הנורמלי נעקר הרי אז בודאי שאין בגוף חיות עצמית עד שהחדש נקלט כראוי ומפעיל את כל הגורמים להחיות את כל חלקי הגוף כקדם.

וידעתי גם ידעתי שיש מקום לומר כי לא בלב בלבד תלויה החזקה על חיות האדם, אבל בכל מערכת הכחות החיוניים שבאדם, החומריים והרוחניים, ועל כולם, גר אלקים נשמת אדם" מהווה את הכח החיוני שבאדם, וזה נמשך גם בתקופת הפער שבין הלב החולני ובין הלב החדש כשיקלט כראוי, אולם ספק גדול הוא לי אם נשארה חזקת חיים בתקופה של "החלפת הלב" כאמור, ולע"ע לא מצאתי ראיה מוכחת על כך". עכ"ל.

והנה על ספק זה אם נשארה חזקת חיים בתקופה של החלפת הלב יש להעיר, כי לדעת ה"חכם צבי" הנ"ל, אין להסתפק כלל, כיון שבירר דעתו בענין זה בתשובתו הארוכה סי' ע"ז (דף מד, ע"ד), וז"ל: "הוא הדין בניטל הלב אף שהוא מת ומטמא באהל באדם, ובבהמה נבלה, אפשר לה לרוץ ולהתנועע, וזה הוא הפרכוס השנוי באהלות, אבל עם כל זה מת הוא ולא חי", והחילוק בין * ויש להעיר על דברי החכ"צ מהמבואר בטור וש"ע יו"ד (סי' שע) מי שנשברה מפרקתו ורוב בשר עמה, וכן מי שנקרע מגבו כדג, אפילו עדיין הוא חי, חשוב כמת ומטמא על ידו ע"כ. והחיות נקראת פרפור. ולשון הרמב"ם (פ"א מטומאת מת) אעפ"י

המתנועע ומפרכס לחי, הוא מבואר לכל איש חי, עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדבריו לפי שיטתו, שבעת שנוטלין ממנו הלב, לא רק שאין לו חזקת חיים, אלא שיש לו דין מת ממש, ובודאי לשיטתו אם בא לשאול, אם לעשות נתוח כזה, יש לפסוק לו שאסור לישראל לכתחלה לעשות נתוח כזה, שהרי הוא ממית עצמו בכך. ואף שהרופאים אומרים שעל ידי הנתוח אפשר שיחיה תקופה יותר ארוכה מאשר אם לא יעשה נתוח כזה, מ"מ מכלל ספק לא יצא. והנה לשיטת החכ"צ אין ספק חיים יותר ארוכים בעתיד, מתירים מיתה ודאית לחיים שהם ברגע זה חיים ודאים, ואפילו שאפשר שאינם אלא חיי שעה. וכל מה שהרופאים משתדלים על ידי מכשירים להמשיך את זרימת מחזור הדם, הרי לפי החכ"צ אין זה אלא בגדר פרכוס.

אמנם יש אחרונים החולקים על החכ"צ, וס"ל שאין לו דין מת מיד כשניטל הלב, ולפי זה י"ל שכל זמן שהרופאים מטפלים בו בין הוצאת הלב החולה ובין השתלת הלב החדש יש לו דין חי, ובודאי שהוא בגדר חי לעומת גוסס שהוא כחי לכל דבריו, ולא כדעת החכ"צ הסובר שלאחר גטילת הלב אין חייו אלא בכלל פרכוס בלבד, ואין לו דין חיים ממש.

בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא תשובה קח דף לז) כותב על דברי החכ"צ שא"א לחיות אפילו רגע אחת בלי לב, וז"ל. ואני מצאתי לכאורה מקום שמשם משמע דאף ניטל הלב אפשר שתחיה, בהא דאמרו בע"ז (דף כט ע"ב) עורות לבובין, ופירש"י שקורעין כנגד הלב ומוציאין את הלב דרך הקרע והנקב, הרי שהבהמה עודנה בחיים, ועיין בדף לב (שם) שפירש רש"י שכן דרך ע"ז להוציא הלב של שור דרך אותו קרע מחיים, וכן אמרו שם דאם יש עליו קורט דם אסור, ופירש"י שבדוע דמחיים נקרעה, וכפי הנראה שכן היה משפט עבודתה שיוציא הלב מחיים, דאם היתה הבהמה מתה תיכף כרגע, למה לא המיתוה מקודם והי' מוציאין את הלב, וע"כ שרצו שתחיה הבהמה רק שהלב יקריבו לע"ז, ועיין בנדרים (דף יג ריש פרק ב'). כעורות לבובין שפירש הר"ן שהיו נוקבין העור כנגד הלב, והיו מוציאין אותו כשהיא חיה, ועיי ברמב"ן על הלכות נדרים בריטב"א ונימוק"י שם, וא"כ משמע דאפשר שינטל הלב ותהיה הבהמה חיה, וא"כ שוב עכ"פ טריפה (לא) הוה בודאי, ואין מקום לאא"ז הח"ץ לסמוך על מה שלא נמצא הלב, דודאי לאחר שחיטה נאבד דדלמא ניטל מחיים ע"י חולי או קרע ואיגו ניכר וכו'. ובאמת שיהיה נמצא בבריאה חסר בלי לב זה אי אפשר

שעדיין מרפרף באחד מאבריו. ובספרי (ריש חוקת) ממעט מקרא (יט, יג) שנאמר: אשר ימות, שרק שרץ מטמא כשמרפרף, משא"כ אדם כשהוא מרפרף. ועיין יומא (כג). ועדיין מרפרף ולא נטמא סכין.

בשום פנים, אבל שיהיה ניטל הלב ואפשר להתקיים קצת, לא נמנע, שכן נראה מעורות לבובין וצע"ג, עיי"ש.

וב„דעת תורה“ (יו"ד הל' טריפות סי' מ') כותב על דברי השו"מ: ואינו ראייה כלל (מגמרא הנ"ל) דדלמא כך הוא דרך עבודתן והבהמה מתה ברגע זו ממש, אבל באו לידי כתבי הגאון ב"א ז"ל, ושם הביא מהירושלמי (פ"ב דע"ז ה"ג) וז"ל: ועורות לבובין, כיצד הוא עושה, קורעה עד שהוא בחיים, ומוציא לבה לע"ז, כיצד הוא יודע (אם מחיים נעשה), רה"א: בשעה שקורעה עד שהוא בחיים הוא נסלל ונעגל, לאחר שחיטה הוא נמשך, אמר ר' יוסי: ותשמע מינה שחט בה סי' אחד אע"ג דאתמר אין דבר שיש בו רוח חיים נאסר, וכא נאסר וכו' ע"ש. ומוכח דמדמה ניטל הלב לנשחט סי' א', וע"ש בפ"מ ומרה"פ בזה עכ"ל. הרי מבואר שס"ל דאף ניטל הלב אפשר שתחי' קצת זמן, ומביא שם תשובות מהר"ח א"ז סימן קמו. נדפסה תשובת או"ז וז"ל: וגם פעמים רבות נשאלתי על תרנגולת שלא מצאו לה לב ונבהלתי שיש בריה יכולה לחיות בלא לב מכח הטבע, ואמר לי שבודאי מצאו פעמים רבות, ע"כ, ואצלם אפשר לומר כמ"ש הכו"פ שהי' אבר אחר בתרנגולת ממלא תפקידי הלב ולא הכירו בו.

וב„כנסת הגדולה“ הלכות בדיקת הריאה וטריפות (סימן מ) אמר המאסף: מעשה בא לידי בתרנגולת א' שלא היה לה לב מכל וכל, והטרפתיה מפני מ"ש הרמב"ם (פ"ו מה"ש) אבר שאמרו חכמים שאם ניקב במשהו טריפה, בין שניטל בחולי או ביד בין שנברא חסר וכו' והלב נקובתו במשהו וכו', אבל הלב שהוא מהאיברים הראשיים, אם חסר טריפה וכו' ע"כ. וסובר שמשכחת לה חיים בלי לב. הרי מבואר מהירושלמי כמ"ש השו"מ לעיל שאף בניטל הלב אפשר שתחיה, והיינו שתתקיים קצת זמן*.

ועל יסוד זה יש להסביר ההלכה במציאות הזאת, שהצליחו הרופאים להשתיל לב בריא אחרי שהוציאו הלב החולני והאדם חי ובריא. מפני שאחרי שעקרו הלב החולני אין לו דין מת מיד, אלא עדיין יש חיות בגוף לקצת זמן,

* ואין סתירה לשיטה הנ"ל — הסוברת שאפשר להתקיים קצת — מלשון הזהר (הנ"ל) דא"א לחיות אפי' רגעא חדא, שהרי לא נעלמו דברי הזהר הללו ממרן הב"י, שהרי מביא את הזהר בספרו, ולפי זה יש לומר שהכוונה בזהר לאו דווקא רגעא חדא, אלא כמו שכתב הכסף משנה פ"ו מהל' שחיטה „אפילו שעה אחת“, וי"ל דשעה קלה כזאת כמו הזמן שבין הסרת הלב ועד שיכניסו הלב החדש, במשך זמן קצר כזה, עדיין נשאר בו החיים הטבעיים שלו. וסמוכין לכך יש להביא מלשון האונקלוס שמתרגם בכל מקום שכתוב בתנ"ך „רגע“ — „שעה“, ועי' ברכות (ז.) וכמה רגע, ובתוספתא ברכות (פ"א), ומ"ש במאמרי „מושג הזמן“ בתלפיות (שנה ה' חוברת ג—ד).

והודות לכך יש לרופאים אפשרות להמשיך את החיים הקלושים ולהאריכם, אבל לשיטת החכ"צ שיש לו דין מת, קשה להאמין שיש להם אפשרות להכניס חיים חדשים, ולכן עובדא זו עצמה שיש אדם שהוא חי אחרי ששתלו בו לב חדש מוכיחה שהעיקר כמו שלמדו מהירושלמי ע"ז הנ"ל, שאפילו אחרי עקירת הלב (באותו פרק הזמן הקצר עד שמכניסים לב חדש) עדיין נשאר בו חיות עצמית, כי לא בלב בלבד תלוי החזקה על חיותו כמו שנתבאר לעיל.

ונ"ל ששיטת הב"א השו"מ ודע"ת תלוי' בביאור סוגיא דחולין (לב:) אמר רשב"ל שחט את הקנה ואח"כ ניקבה הריאה (בין שחיטת קנה לשחיטת ושת) כשרה, אלמא כמאן דמנחא בדיקולא דמיא (כיון דהיא תלויה בקנה ונשחט הקנה הוה כמו שניטלה כולה מן הבהמה ומונחת בסל, ותו לא מיטרפא בה בהמה כו' רש"י), וכתב בחי' הר"ן שם (מביאו בדע"ת שם) ולא דווקא ריאה, דה"ה לב וכבד, דכל מה שתלוי בריאה חיותו ממנה וכו', ואינו מחזור לי לומר בלב כמאן דמנח בדיקולא דמי, דאי הכי הרי הבהמה מתה לגמרי ואיך יתירנה אח"כ שחיטת הושת וכו' ע"כ.

ולפ"ד הר"ן מבואר ששתי שיטות נחלקו בסברא זו אם בניטל הלב נפסקה חיותא לגמרי או לא, לסברא הראשונה מבואר שאפילו בניטל הלב כגון שנשחט הקנה הרי היא כמנחא בדיקולא, והלב הרי הוא תלוי בקנה עם הריאה והכבד, והוה כמו שניטלו כולם מן הבהמה, אבל בכל זאת יש לה לבהמה עדיין חיים, וניתרת בשחיטת סימן שני אפילו שהה איזה זמן בין שחיטת סימן ראשון ושני, כגון שהיה מוליך ומביא. ולדעת הר"ן על זה לא נאמר כמאן דמנח בדיקולא, דאי כמנח בדיקולא הרי הבהמה כמתה, וכ"כ הרמב"ן חולין (נו:) ועוד יש מהן מי שהבהמה מתנבלת בנטילתו מיד כגון הלב, וכמ"ש החכ"צ.

וע"פ השיטה הראשונה שבר"ן נ"ל לפרש לשון הירושלמי בע"ז (הנ"ל): אמר ר' יוסי ותשמע מינה שחט בה סי' אחד אע"ג דאתמר אין דבר שיש בו רוח חיים נאסר, כלומר שרואים בדין של עורות לבובין שאף בניטל הלב עדיין יש לה חיים ונאסרת מחיים, כן יש ללמוד מכאן שבנשחט סימן א' לע"ז ואז הרי אמרינן על הלב כמאן דמנח בדיקולא, וכאלו הוציאו אותו מן הבהמה, והבהמה נאסרת משום ע"ז, אע"פ שיש לה עוד דין חיה, שהרי מועיל שחיטת סימן שני להוציא אותה מידי אבמה"ח, ולפ"ז ראייה מהירושלמי להשיטה הראשונה בחי' הר"ן.

ואולי יש לחלק שבירושלמי מיירי בהוציאו הלב ממש, ובחולין אנו דנין בזמן שחתכו הקנה ודמי כאלו מנחא בדיקולא, אבל לא הוציאו ממש את הלב. ומצאתי שיש שיטה תמוהה בענין זה שאפילו בהוציאו הלב ג"כ הדין כן, והיא במאירי (חולין לג.) וז"ל: מאחר שביארנו שכל שנשחט הקנה הרי הריאה

כמונחת בסל, י"א שאפילו בא אחד והוציאה לגמרי קודם שישחט הושט כשרה, (והרי הלב תלוי ג"כ בריאה וקנה), וזה אינו כלום וכו', כל שניטלה לגמרי היא מתה קודם שחיטה ונבלה היא בלי שום פקפוק, ע"כ. ומבואר בזה שיטת הי"א שיש לה דין חיה אפילו אין לה לב כלל, עד כדי כך שמועילה לה שחיטה לסימן שני. וזה תמוה, אמנם משיטת הירושלמי הנ"ל יש לה"ר לשיטה זו, שאין לחלק בין הוציאו ובין נשחט סימן אחד.

עוד נ"ל לה"ר מההלכה המבוארת בחולין (לג.) מומנין לישראל על בני מעיים ואין מומנין כותים וכו', ושם (דף קכא:) ישראל ששחט בהמה טמאה לעכו"ם שחט בה ב' או רוב ב' ומפרכסת מטמאה טומאת אוכלין, אבר הפורש ממנה כפורש מן החי. ועי' בש"ע יו"ד סי' כ"ז בש"ך סק"ב ומפרשים

והרשב"א בתורת הבית הארוך הל' טרפות (בית שני, שער שלישי) כותב: כיון דסבר ר"ל דכל שנשחטו הסימנין בני מעיים כמאן דמנחן בדיקולא דמין, הרי הן לאחר שחיטת הסימנין כאילו פירשו מן הבהמה מיד קודם שתצא נפשה וכו', ולנכרים כאבר מן החי דמו וכו' ע"כ. ומבואר שאפילו בזמן שהלב הוא כמאן דמנח בדיקולא וכאלו פירש מן הבהמה, יש עדיין על הבהמה דין חיה לענין אבר מן החי כל זמן שהיא מפרכסת עד שתצא נפשה.

מהלכה זו ראייה לשיטת הירושלמי ע"ז (הנ"ל) שאפילו בניטל הלב עדיין יש שם חיים על הבהמה. וכבר ביאר החכ"צ מובא לעיל דילפינן אדם מבהמה. ומצאתי בפ"י הרא"ה מלוניל בעבודת הלוי, בחולין (כט:) שמדמה בענין זה חיותא דבהמה לחיותא דאדם, וז"ל: שהשחיטה הראשונה אע"פ שהיו בסימנין כולן נעקרין, עדיין חי' קצת חיות לבהמה כדאמרינן (גיטין ע.) גבי אדם, שחט בו שנים או רוב שנים ואומר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, אבל שחיטה האחרונה כבר יצתה נשמתה לגמרי ומשה"כ לא דמו, ע"כ (לענין גט) אמרו בגמ' שם: אמרי חי הוא וסופו למות, ולהי"א שבר"ן שגם בלב אמרו כמאן דמנח בדיקולא, הרי אותו הדבר הוא גם גבי אדם ובכל זאת עדיין אמרו חי הוא.

וג"ל ביאור חדש לשיטת הירושלמי הנ"ל (וכדעת האחרונים הנ"ל) שבניטל הלב לא מקרי מיד מת כמ"ש החכ"צ, ויש לו עדיין חיים לזמן אלא שסופו למות, כי מצב ביניים זה יש להגדירו כך: מחזקת חיים יצא ולכלל מיתה לא בא עדיין, וכמבואר בסוגיא דחולין (קכא:) שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת, חזקי' אמר: אינה לאברים (אין ב"נ מוזהר עליה משום אבר מן החי), ר' יוחנן אמר: ישנה לאיברים, חזקי' אמר: אינה לאיברים, מתה היא, ר' יוחנן אמר: ישנה לאיברים, לאו מתה היא, א"ל יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באת, ע"כ.

ומבואר שחזקיה נתן לנו הגדרה חדשה שיש ממוצע בין חיים למתים, ומשכחת לה מציאות חדשה, בעלת שם שלישי: „מכלל חיים יצאה ולכלל מיתה לא באה“, כששחט רוב שנים ועדיין מפרכסת.

[ובתפארת יעקב שם מבאר שאפילו בטהורה לא אמרינן כששחט שנים ועדיין מפרכסת שהיא כמתה (מפני שמותרת באכילה), דלעולם היא חיה אלא שבטהורה גזה"כ דשחיטה מתרת אותה באכילה, ונפקע איסור אבמה"ת, ואין היתר אכילה משוי לה מתה שהרי דגים וחגבים אינן מקבלים טומאה עד שימותו אף שמותר לאכלן חיים עיי"ש].

וראה מה שכתבתי ב„מפענח צפונות“ (פ"ו סי' ג') מדברי הצ"פ על השיטה במו"ג (ח"א פע"ג) דמיתה אינה רק העדר של חיים, אלא מציאות של מיתה וכלשון הגמ' הנ"ל, מכלל חי יצאה וכו'. והצ"פ מבאר שגם הא דמבואר בגיטין (ע.) באדם שחט בו שנים, הדין הוא שיצא מכלל חיים ולכלל מת לא בא, ולגבי אישות וירושה צריך מיתה דווקא ולא די בכך שאינו חי עיי"ש.

ולפ"ז יש לומר שגם בנידון דידן כשהוציאו את הלב החולה והשתילו בו לב בריא ואחר חדש ימים מת, הימים שבינתיים להחכ"צ מת הוא אלא שמפרכס, ולהפוסקים הנ"ל אולי י"ל דהוה בכלל יצא מחזקת חי ולכלל מת לא בא, ועדיף יותר משום שיש לו אפשרות לחיים אם תצליח השתילה החדשה בגופו. ויש ג"מ להלכה בשתי הסברות הנ"ל ביחס לעניני אישות, אם נימא דבניטל הלב מיד יש לו דין מת ומטמא, וחיותו הוא רק בגדר פרכוס וכמ"ש החכ"צ, ואפילו השתילו בקרבו לב חדש והרופאים טפלו בו למשל חדש ימים ואח"כ מת, כגון אם קבלה אשתו קדושין אחרי שהוציאו את לבו, ולאחר חדש ימים שמת קבלה קדושין מאחר, לשיטת החכ"צ מקודשת לראשון ולשיטת האחרונים הנ"ל לשני. כי לגבי התרת האשה מאישות קובעת רק מיתה ממש, וכל זמן שלא בא לכלל מיתה אשתו אסורה ולא חלו הקדושין.

ויש לחקור לשיטת החכ"צ בנידון כזה שעקרו את לבו והשתילו לב חדש, וההשתלה הצליחה, והוא חי, מה דינה של אשתו? והנה בדומה לזה כבר חקר הברכי יוסף באע"ז (סי' יז) בהא דאמרו במגילה ז': קם רבה שחטי וכו' (ועי' ב"ק קיז:) לר' זירא למחר בעא רחמי ואחייה וכו', ומסתפק אם צריך לקדש אשתו דפנויה היא, ודמי למחזיר גרושתו, או דלמא בכה"ג אגלאי מילתא למפרע דלא היתה מיתה ולא פקעי קדושי קמאי. והביא ראייה מירושלמי גיטין (פ"ז ה"ג) דמת וחי על פי נס אכתי אגידא אשתו ביה, ולא מהני לה מה שמת. א"כ עאכו"כ בכה"ג שהוציאו לבו ואח"כ הכניסו בו לב אחר וחיה. אמנם דברי הירושלמי גיטין תמוהים, וז"ל הירושלמי בגיטין: מהו שתהא מותרת לינשא [לרבותינו דאמרו הרי זה גט אם מת תוך י"ב חודש, דודאי לא יבוא עוד, מי

אמרינן כבר קיים התנאי ומותרת להנשא מיד, או דלמא אסורה לינשא עד לאחר י"ב חודש דאז איקיים ליה תנאה, קה"ע], רבי חגיי אמר: מותרת להנשא [מיד, שהרי ודאי לא יבוא עוד, ונתקיים התנאי, פנ"מ], רבי יוסי אומר: אסורה לינשא, אני אומר נעשו לו נסים וחיה [דאמרינן שמא יעשה לו נס ויחיה ויבא ויקיים תנאו] ע"כ.

וזה פלא, וקשה להבין טעמו של ר"י, איך אפשר לחשוש לדבר רחוק כזה נס של תחיית המתים, ולכאורה נראה לפרש עפמ"ש התוס' גיטין (פד.) ד"ה על מנת שתעלה לרקיע אינו גט: בב"מ (צד.) גרסינן אם נתקיים התנאי הרי זה גט ואם לאו אינו גט, ותימה האך יכול לקיימו וי"ל ע"י שם ע"כ, ועכצ"ל שהי' ידוע להם שע"י שם אפשר לעשות ועשו כן, ומוצאים אנו הרבה פעמים בש"ס שעשו דברים כאלה ע"י שם. ובגהש"ס לרי"ע חקר לענין אירון בזה"ז כשאמר על מנת שתעלה לרקיע עי"ש.

ולפ"ז אולי גם כוונת הירושלמי נעשה לו נס ע"י שם. וכמו שמצינו בגמ' מגילה (הנ"ל) קם רבה שחטי' לר' זירא, למחר בעא רחמי ואחי'. ובע"ז י: בעי רחמי עליה ואחיה וכו' ידענא זוטא דאית בכו מחיה מתים. וכן מצינו בשמו"ר פ"א אות מא, „נעשה להם נס ונתרפא מצרעתו“, הרי שהשתמשו בביטוי נס בענין רפואה.

ולפי הנ"ל בזמנינו הרי יש מציאות כזאת שהעידו שראו שהוציאו לבו של אדם מגופו, ולפ"ד החכ"צ הרי הוא מת ומטמא, ואח"כ הכניסו לב של איש אחר והצליח וחיה, וזה נקרא בלשון בני אדם שנעשה לו נס וחיה.

[אך הדבר תמוה לרבי יוסי שיש לחשוש כן, למה דוקא בזמן שעשה תנאי, איך מתירים כל אשה שמת בעלה, ויש שכתב לפרש שיש נ"מ בין מת שנקבר או לא נקבר, ור"י מיירי רק בלא נקבר או יש חשש. וז"א כי הקושיא במקומה עומדת. וצע"ג.

וראה מה שכתבתי ב„מפענח צפונות“ (פ"ג סי' כ"ז) מדברי ה„מגיד“ משנה" (פ"ח מהל' גירושין) דבתנאי צריך שיהיה מקויים בפועל, או מבוטל בפועל עי"ש. והצ"פ מוסיף ביאור „אם הטעם מחמת דצריך הזמן או שלא יהי' הזמן“, ויש נ"מ בהך מחלוקת בירושלמי פ"ג דקידושין (סה"א) גבי קדושין כה"ג בתנאי ומת תוך הזמן, אם מקרי ביטול התנאי עי"ש].

וכן מצינו בהא דמבואר ביומא (פה.) מי שנפלה עליו מפולת וכו' עד היכן הוא בודק, עד חוטמו. וי"א עד לבו. וברש"י: אם דומה למת שאינו מזוי אבריו, עד חוטמו ואם אין חיות בחוטמו, שאינו מוציא רוח, ודאי מת ויניחוהו. ובהל' שבת פ"ב הי"ט: בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשמה מניחים אותו שם, שכבר מת. ובמצב כזה יש לו דין מת ממש לענין טומאה, אישות, ירושה. והנה

בזמנינו המציאו מכונת לב־ריאות הממלאת את פעולות הלב והריאות, ואחרי שקובעים כבר את מותו יש שמחברים אותו למכונה זו, ולפעמים יכולה היא ע"י הפעולה המלאכותית של זרם המכונה להפעיל את הלב והנשימה, ולהחזיר החיות להאברים החיוניים לתקופה ארוכה. ולפ"ז אפשר לומר שגם בזמננו היו להם תרופות מעשבים ידועים, שבמקרים יוצאים מן הכלל החזירו את החיים לאנשים שהחזיקו אותם בכלל מתים, וזה הוא שכיוון ר' יוסי: אני אומר נעשו לו נסים וחיה.

והנה בקונטרס הנ"ל העיר למה ספק בן שמונה אינו דוחה שבת כמבואר (שבת קלה.) וש"ע או"ח (סי' של), מ"ש מכל ספק אחר בפק"ג שדוחה שבת, על זה כותב: אין תשובה אחרת לפרש את הדבר אלא מכוח החזקה, דבכל הני ספיקות מוקמינן את האיש בחזקת חיים שלו, אבל בספק בן שמונה, דעדיין אין לו חזקת חיים אין מחללין את השבת כו'.

אכן גם אם נחליט שכשהוציאו את הלב מקרבו נפסקה חזקת חיים שלו, אין מקום להסתפק לדון אם מותר לחלל שבת בשבילו, לשיטת הטור והמחבר, מטעם שמרכז הקודם של החיות נעקר ממנו, שלא עולה על הדעת ולא מסתבר כלל לומר שלא נחלל שבת בשביל חולה כזה.

בוודאי הצדק אתו שאין ספק שבכה"ג שהוציאו את הלב שמותר לחלל שבת.

ומקור לזה הגמ' דערכין (ז:) האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת, מביאין סכין ומקרעין את כריסה ומוציאין את הולד, ובגמ': פשיטא וכו', מהו דתימא התם הוא דהוה ל' חזקה דחיותא, אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא, קמ"ל, ע"כ. וכן כ' הרמב"ם בהל' שבת (פ"ב הט"ז בהלכה ז') שספק נפשות דוחה שבת ואפילו לזה שאין חזקתו חי, והמבי"ט בקרית ספר שם מוסיף ביאור וז"ל: ואפילו במי שאין חזקתו חי מחללין עליו, כאשה שמתה על המשבר דלא קפיד קרא אהיה מקודם בחזקת חי, אלא כיון שמכאן ואילך אפשר שיחיה מחללין עליו, ומפקחין פיקוח נפש אפילו בדברים הקרובים יותר למיתה מחיים כטביעה בנהר ומפולת, דכיון דאפשר דעדיין חיים קרי' וחי בהם. וכ"כ במעשה רוקח על לשון הרמב"ם שאין חזקתו חי: הלכתא גברותא השמיענו ז"ל דמחללין שבת אפילו באין חזקתו חי, ומכאן ראינו עוד למה שכתבתי בדין ב', ועיין מ"ש בדין ג', וכתב הרמ"א בשם האיסור והיתר ז"ל דמה שאנו נוהגים עכשיו כן אפי' בחול משום דאין בקיאים במיתת האם בקרוב כל כך, שאפשר לולד לחיות, ע"כ. ועם כל זה נראה ודאי דהוי הפך דעת רבינו, שהרי אפילו באין חזקתו חי קאמר דדחי שבת מכ"ש וק"ו בחול להצלת נפש מישראל וק"ל.

ומה שיש סתירה מהדין של אשה שישבה על המשבר להדין שפסקו הטור והש"ע סי' ש"ל ס"ה, דבספק בן שמונה אין מחללין עליו את השבת יפה העיר שכן מפורש גם במדרשים, ולא כהראשונים החולקים על הטור. יעויין במג"א שם סקט"ו שמביא קושיא זו, ומ"ש לחלק, ובנו"כ האריכו הרבה לתרץ סתירה זו, עיי"ש ואכמ"ל.

[ובעיקר ההלכה של ספק נולד לשמנה ראה תו"ש בראשית ב, אות קיב הבאתי מירושלמי יבמות פ"ד ה"ב דנוצר לשבעה ונולד לשמונה חי, רק נוצר לתשעה ונולד לשמנה אינו חי, ולפ"ז אפילו אנו רואים בזה"ז נוצר לשמונה חי משום שהוא נוצר לשבעה ונשתהה ואיתרמו שנולד לחי], וכ"כ הצ"פ בתשובה לתרץ כן מה שאנו רואים בימינו שבן שמנה חי*.

מה שהזכיר בדבריו, שהמת ברשות עצמו. נשאלתי אם יש מקור לזה שהמת הוא ברשות עצמו, והשבתי שכן מצאתי בחי' הראב"ד לב"ק ט: על הקושיא שנמעט אדם מבור מקרא והמת יהיה לו, וכי פסולי המוקדשין יש לו בעלים ואין המת שלו לבעליו, אבל אדם מת הוא בעל לעצמו, ואם נאסר בהנאה במיתתו כל שכן שהוא כולו לעצמו, הלכך איצטריך שור למעוטי, ע"כ. וכ"כ בענין זה המהר"ל בגור ארי' (שמות כא, לב) וז"ל: ואם אדם בעצמו הניזק הרי המת הוא שלו, היינו הוא עצמו, ולמה לא שייך שזה והמת יהיה לו ודווקא בבהמה וכו', אבל כשהאדם בעצמו הוא הניזק שייך לומר שפיר והמת יהיה לו, אע"ג שהוא אסור בהנאה, דהא לעצמו הוא. עכ"ל. והבאתי דבריהם ב, תורה שלמה" (שמות פכ"א אות תרי"ז).

אבל אין מכאן רא' שאדם מותר לו למסור סתם גופו לנתוח, רק במקרה שיש פקו"נ שיכולים להציל ע"י אברו ויש חוששים גם בכה"ג אם מותר להציל בדבר השייך לאיש אחר, על זה יש לומר שאדם בעל על עצמו לאחר מיתה ויכול להרשות כנ"ל.

כבר נתבאר לעיל ששאלה זו כעת אינה דבר הנוגע הלכה למעשה. כי רופאים מומחים גדולים מאשרים שכפי המצב עכשיו, הוצאת הלב מחי והכנסתו לחי, כרוכה בנטילת נשמה של בני אדם, ועוברים בכך ממש על איסור רציחה.

* ובעניני טריפות מבואר בחולין (נד.) וכי להוסיף על הטריפות אין לך אלא מה שמנו חכמים, והרמב"ם (פ"י מהל' שחיטה הי"ב-ג) לענין טריפות אין להוסיף ואין לגרוע, אף שלדיני ישראל אפשר שתחיה, והרופאים אומרים שאין סופה לחיות, וכן מה שאמרו שהן טריפה, ועל פי הרפואה אפשר שתחיה, על זה אמרו ע"פ התורה אשר יורוך. (והצ"פ שם מבאר דענין טריפה אינה חיה הוא רק גדר סימן לא טעם עיי"ש). אמנם מה שנוגע לסכנה באברי אדם זה לא ביארה התורה, ואין לו לדיין אלא מה שענינו ראות, והוא על פי הרופאים המומחים והנאמנים שיש לסמוך עליהם, וידוע שהפוסקים בכ"מ פסקו להלכה דגשתנו הטבעים, עי' אור"ח סי' קעג ס"ב, אור"ח סי' שלא ס"ט, אהע"ז סי' קנו ס"ד, יו"ד סי' שטז ס"ג, ואכמ"ל.

ועד עתה האחוז של בני אדם שהצליח לחיות אחר השתילה הוא קטן מאד, ולכן מצד ההלכה עכשיו בוזדאי אסור לעשות נתוח כזה. — לכן אין כאן אלא חקירות הלכיות בדבר מציאות חדשה שנתגלתה בימינו. שיהי' ג"מ לענין חלות של קדושין וירושה וכדומה. [וראה בנועם חי"ב דף רפח—שיג, גדפס מאמר מצוין מאת ד"ר יעקב לוי בבירור שאלה זו מצד המדעי ולא בא לפסוק הלכה רק לבאר הרבה נקודות].

ואפילו אם נאמין שיבוא זמן שיצליחו הרופאים בעולם הגדול בהשתלה ברוב מקרים, ואפשר יהי' להשיג לב מלאכותי שאין עליו חשש של איסור נטילת נשמה, אם אז תבוא שאלה כזאת לפני ב"ד של ישראל אם יש להתיר לו לאדם לכתחלה לעשות נתוח כזה, הרי א"א לדון בדיני נפשות בדרך כלל, אלא יש לדון על כל מקרה לחוד, כי אינו דומה אחד לחבירו, כי תלוי עד כמה החולה מסוכן במצבו, ואיך הסיכויים שלו וכו', ואז לפענ"ד יש לשמוע חוות דעת ג' רופאים מומחים יראי ה', ובצירוף רב מומחה גדול בתורה, ועליהם להחליט.

על מ"ש לעיל דף י"ג שלדברי החכ"צ אם הוציאו הלב מן האדם יש לו דין מת ומטמא נמצא שיש בחידוש השתלת הלב מעין תחיית המת, על זה כתב ח"א וו"ל: יתכן שאנו לא נאמר שחיותו של אדם נפסקה והרופאים חידשו חיות, מעין תחיית המת. אלא אנו אומרים שהרופאים ממלאים, ע"י אמצעים מלאכותיים, את תפקידו של הלב. ומה שאמרו ניטל הלב הרי הוא מת, כוונתם על הפסקת תפקידו של הלב היינו זרם חיותו, אבל אם נמצא תחליף ללב, והוא ממלא תפקידו, הרי הלב קיים. ע"כ וזה אינו תשובה כלל, כי סוף סוף נמצא שמשכחת לה אדם שההלכה אומרת עליו שבמצבו, נידון כמת ומטמא וכן לכל הדינים הרי הוא כמת, ובאו רופאים והחזירו לו החיים, ולא אכפת לנו באיזה אופן ואיזה שם שניתן לזה. למשל לב מלאכותי שעושה תפקידו של הלב. הרי לפנינו עובדא של תחיית המת. משא"כ לשיטת המפרשים הג"ל י"ל שבכה"ג עדיין אין לו להלכה דין מת באותו הזמן מהוצאת הלב עד ששתלו בו לב אחר, כי עדיין לא יצאה נשמתו. וראה מ"ש דר' לוי בנועם חי"ב עמ' שז: הדעה כאלו בהשתלת הלב ממיתים מקודם את החולה ע"י הוצאת הלב החולה ואח"כ מחיים אותו ע"י השתלת לב חדש מהמת — אינה נכונה, כי לפני הוצאת הלב נתון החולה — לפי שיטה מסויימת — במכונת לב ריאות, ולכן לא נפסק זרם הדם למוח והוא חי לפי תפיסת המדע, וכפי שאני מניח — גם לפי ההלכה וכו' עיי"ש. הנה לפי ההלכה נראה שבבהמה כה"ג אפילו אם ישימו לה מכונת לב ריאות ואח"כ יוציא את לבה והיא חי' לא תועיל לה שחיטה להתירה באכילה וכמ"ש החכ"צ מובא לעיל שיש לה להבהמה דין גבלה מזמן שהוציאו לבה וחיותה הוא בגדר פרכוס. אמנם לגבי אדם לשיטת ר"ת אף דבבהמה אינה חי' אדם חי שפיר י"ל דבכה"ג אף לשיטת החכ"צ יש לו לאדם דין חי. והדבר צריך עוד עיון גדול.

בענין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בשבת

נשאלתי אודות בגדים מחומר סינטטי, אשר בעת לבישתם ופשיטתם ע"י השפשוף בהם נוצרים מהם כמין ניצוצות אש, ונראים בלילה באפלה, אם יש להמנע מלהשתמש בהם בשבת או לא.

(א) בתוספות שבת (קג.) הביא סברת בעל הערוך דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחלה בשבת, ודחו כל ראיותיו שי"ל דאיסורא מדרבנן מיהא איכא, וסיימו: ובפרק לולב הגזול (לג:) גבי הא דתניא אין ממעטין ביו"ט, משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין, ופריך והא קא מתקן מנא, ומשני, הב"ע כגון שליקטן לאכילה, וס"ל כר"ש אבוא דדבר שאינו מתכוין מותר. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפ"ר ולא ימות. לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי. משמע כפי הערוך דכשאינו נהנה מותר אע"ג דהוי פ"ר. וליכא למימר דכיון דאית ליה הושענא אחריתי אינו מתקן כלום, דא"כ אמאי קאמר התם דס"ל כאבוא דדשא"מ מותר. מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסור אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאינו נהנה. עכ"ל.

מוכח להדיא מד' התוס' שאפי' אם לא נסבור כדעת הערוך, מ"מ בדרבנן מיהא יש להתיר פ"ר דלא ניח"ל. הן אמת שבפרש"י (סוכה לג:) פי', דהיכא דאית ליה הושענא אחריתי, אין כאן תיקון כלי כלל, דהא לא צריכא ליה לאכשורה. (וכ"כ ראבי"ה ח"א עמוד רכו. וח"ב עמוד שלו.) והא דמוקי לה כר"ש דדשא"מ מותר, תירץ הרא"ש (ר"פ הבונה), „דלר"ש אמרינן שמא לא יהיה צריך לזה שתיקן, ואגלאי מילתא שלא תיקן כלל, אבל לר' יהודה דס"ל דשא"מ אסור, ואי צריך ליה איכא איסורא דאורייתא, לא שרינן אע"ג דאית ליה הושענא אחריתי". וכ"כ בתוס' כתובות (ו.). ובאור זרוע ח"ב (הל' שבת די"ד סע"ב). ובשו"ת הריב"ש (סי' תצד). ע"ש. (ואין להקשות מהגמ' שבת (צד:), התולש סימני טומאה עובר בל"ת; איתמר, תלש אחת משתי שערות חייב, אחת משלש, רב נחמן אמר חייב, דאהנו מעשיו דאי משתקלא חדא אחריתי אזלא לה טומאה, רב ששת אמר פטור, השתא מיהת הא איתא לטומאה. וקי"ל כרב ששת. אלמא דאף במתכוין אזלינן בתר ההיא שעתא, וה"נ הא אית ליה השתא הושענא אחריתי, ואינו צריך לזאת. דלגבי תיקון

מנא יש להחמיר טפי, דהו"ל כמי שעושה כלי ויש לו כלי אחר כמוהו שחייב, אע"פ שבלולב יוצא בהושענא אחת, מ"מ הא חזי גמי לאחריני. ודו"ק.) נמצא שלפ"ז אין לנו הוכחה מהגמ' להתיר פ"ר דלא גיח"ל בדרבנן. ועוד יש לדחות ראית התוס' הנ"ל, דמצוה שאני. (וכמ"ש התוס' כתובות ו. והרא"ש ר"פ הבונה הנ"ל. וכ"כ בס' ההשלמה (שבת עה.). ע"ש.) מ"מ תסגי לן שמפורש בתוס' שבת קג. הנ"ל דבדרבנן פ"ר דלא גיח"ל מותר. וכן פסק בפשיטות הגאון מהר"י הכהן בשו"ת בתי כהונה (חלק בית דין, ס"ס יח, דפ"ג סע"ג), שאפי' לדעת החולקים על הערוך, וס"ל דפ"ר דלא גיח"ל אסור לכתחלה, היינו דוקא במלאכה האסורה מן התורה, ולכך החמירו לאסור מדבריהם פ"ר דלא גיח"ל, אבל באיסורא דרבנן נראה דכ"ע מודו דמותר לכתחלה וכו'. ע"ש. (וק"ק שלא נסתייע מד' התוס' הנ"ל שדעת שפתיהם ברור מללו להתיר בפ"ר דלא גיח"ל באיסור דרבנן.) וכן מצאתי בס' תורת שבת (סי' שיד סק"ג, וסי' שכו סוף ס"ק יד) שפסק ג"כ להלכה דפ"ר דלא גיח"ל בדרבנן מותר. והוכיח במישור כאמור מד' התוס' (שבת קג.) הנ"ל. ע"ש. וכן פסק הגאון שואל ומשיב קמא (ח"א סי' רי). וכ"כ עוד ביתר ביאור בשו"מ תליתאה (ח"ג סי' ג, ד"ב סע"ב). ע"ש. וכ"כ בס' מתא דירושלם על הירוש' ריש מ"ק (דל"א רע"א מהספר) דפ"ר דלא גיח"ל בדרבנן לכ"ע שרי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ב (חיו"ד סי' מב אות לא). ע"ש. וכן פסקו הגאון מהרש"ם בתשובה חלק ה' (ס"ס מח). והגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (חאו"ח סי' טו ענף ה). ובמילואים שבסוף הספר. ע"ש. וכ"פ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סי' נט). ע"ש.

(ב) אולם ראיתי להגאון מופת הדור החזון איש (בסי' נ סק"ה) שכ', דמלשון התוס' (שבת קג.) משמע דשאני תיקון ענביו שהוא תיקון קל, ולהכי שרי בפ"ר דלא גיח"ל, אבל בשאר שבות לא התירו בפ"ר אע"פ שאינו נהנה. ע"ש. ובמחכ"ת אין זה מחוור, דהא אשכחן להמרדכי (רפ"ג דסוכה), והרא"ש (ר"פ הבונה), וההשלמה (שבת עה.), והמאירי (שבת כט:), דס"ל דתיקון ענביו חשיב תיקון מנא מדאורייתא. וא"כ למה נעשה מחלוקת מן הקצה אל הקצה, דלהתוס' תיקון ענביו קל יותר אפי' משאר שבות, בעוד שלהמרדכי והרא"ש וההשלמה הוי מתקן מנא דאורייתא. וידוע דאפוי פלוגתא לא מפשינן, וכל טצדקי דאית לן למעבד לקרב סברות הפוסקים עבדינן. ומ"ש התוס' דאותו תיקון מועט וכו', באו להמעיט חשיבות התיקון של מיעוט ענביו לעשותו שבות דרבנן, והוא תיקון מועט באופן יחסי לגבי תיקון מנא ממש דהוי מדאורייתא. ובאו לשלול הסברא של הפו' הנ"ל דחשיב מתקן גמור דאורייתא. ולכן צדקו כל האחרונים הנ"ל שהסכימו להתיר פ"ר דלא גיח"ל בכל שבות

דרבנן. ולא אכחד כי יש להעיר בזה מד' הטור (סי' שטז) בשם בעל התרומה, שאסור לנעול בשבת תיבה שיש בה זבובים, משום צידה, אלא יתן איזה דבר בין הכיסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם. אלא שהטור חלק ע"ז, שהואיל ואינו מתכוין מותר. וכדקתני (בשבת מג:) גבי כוורת דבורים, ובלבד שלא יתכוין לצוד. ומרן הב"י העיר ע"ז מד' התוס' (ביצה לו:) ד"ה אלא, דבעינן שיהיה באופן דלא הוי פ"ר. וסיים: אלא שיש לדחות ד' בעל התרומה בזה, דשאני דבורים שבמינן ניצוד, אבל זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מתכוין שרי, אע"ג דפ"ר הוא. ומ"מ כיון דנפיק מפומיה דבעה"ת, והובא במרדכי, ולא חזינן מאן דפליג עליהו, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם. ע"כ. נמצא שלד' הבעה"ת והמרדכי אע"ג דצידת זבובים אינה אסורה אלא מדרבנן, כיון שאין במינן ניצוד, אפ"ה אסור באופן דהוי פ"ר, ואע"ג דלא ניח"ל בצידתם, והו"ל פ"ר דלא ניח"ל בדרבנן. אלמא דפליגי ע"ד התוס' (שבת קג.) הנ"ל. וק"ק על מרן הב"י שלא זכר שר מדברי התוס' דקמן דפליגי על בעל התרומה והמרדכי. (וכ"ש שיש להק' ע"ד האגור סי' תעא, שכ', „שהתוס' פ"ג דשבת אסרו לסגור התיבה, וכד' בעל התרומה". שא"כ יהיו ד' התוס' סותרים זא"ז, שהרי הם עצמם העלו דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן שרי. וע"כ שיש לחלק כד' מרן הב"י בין דבורים שבמינן ניצוד לזבובים שאין במינן ניצוד. ודו"ק.) והגאון יעב"ץ בס' מור וקציעה (סי' שטז) הסביר ד' הטור, שכוונתו לחלק ג"כ בין צידת דבורים דניחא ליה, להכא דלא ניח"ל בצידת זבובים, ולהכי אע"ג דהוי פ"ר מותר. ע"ש. והנה אף שמרן הב"י סיים שיש לחוש להבעה"ת והמרדכי, בשלחנו הטהור השמיט ד"ז מהלכה. וכ' בס' עולת שבת (סי' שטז סק"ה), שטעמו של מרן המחבר שהשמיטו מהש"ע, משום דס"ל כד' התרומה הדשן דפ"ר בדרבנן שרי. וכמו שפסק בש"ע (סי' שיד ס"א). הילכך הני זבובים שאין במינן ניצוד ואין איסורן אלא מדרבנן כל שאינו מתכוין לצידה אע"ג דהוי פ"ר מותר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' פו דקכ"ח סע"א), דנראה דמרן הש"ע הדר הוא לכל חסידיו ממ"ש בב"י לחוש לבעה"ת והמרדכי, ולכן השמיט ד"ז מהש"ע, דס"ל דפ"ר בדרבנן מותר, וכד' התה"ד, שהובא להלכה בש"ע (ר"ס שיד). ע"ש. ויותר הי"ל להעו"ש והזכל"י להעיר דהו"ל פ"ר דלא ניח"ל בדרבנן. (ובארחות חיים אות קנב כתב ע"ד בעל התרומה, שלפ"ד בעל הערוך א"צ להזהר בזה דהו"ל פ"ר דלא ניח"ל.) ולפ"ז אצטמיד חצבא של האחרונים דס"ל דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן שרי. והלום ראיתי בס' טל אורות (דף ס ע"א) בד"ה והוצרכתי, שהביא מ"ש הבתי כהונה דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן לכ"ע שרי. והשיג עליו מד' בעל התרומה וסיעתו. ע"ש. (וקצת י"ל דהבתי כהונה מיירי בפ"ר דלא ניח"ל, וקשה הדבר בעיניו,

כי נידונו הוא טלטול הגרות והאבוקות ביו"ט שע"י הנענוע בהם נשפך מהשעוה, ואע"ג דהוי דשא"מ לכבות, מ"מ פ"ר הוא, ומכיון דלאורה הוא צריך לא ניה"ל בהכי. אבל בעה"ת מיירי בפ"ר דלא איכפת ליה. וכמ"ש המאירי (שבת כ"ט): לחלק בכיו"ב לגבי פ"ר דרבנן. ע"ש. וכ"כ בס' נהר שלום (סי' שמ סק"ג) בדין פ"ר דלא ניה"ל. וי"ל. ועכ"פ לקושטא דמילתא לא שאני לן בין פ"ר דלא ניה"ל, לפ"ר דלא איכפת ליה, דהא ד' התוס' (שבת קג.) להתיר בדרבנן, מיירי בפ"ר דלא איכפת ליה, כההיא דסוכה, דאית ליה הושענא אחריתי". וכ"כ בחי' הרש"ש (בכתובות ו.). והמשנ"ב בבאה"ל (ס"ס שכ) בד"ה דלא ניה"ל. ולפי האמור עכ"פ להלכה נקטינן להקל כד' מרן הש"ע. ואפי' לדבריו שבב"י שהחמיר, נראה דדוקא בנידון בעה"ת החמיר הואיל ונפיק מפומיה דמר, ואפשר בנקל לגרש הזבובים במחי יד, הלא"ה משרא שרי.

ג) ולכאורה יש להעיר עוד מהא דתניא (בביצה לד סע"א), מפצעין את האגוז במטלית, ואין חוששין שמא תקרע. ופירש רש"י, ואפילו נקרעת לא איכפת לן, דאין זה קורע ע"מ לתפור. והגרע"א בדרוש וחיודוש ביצה שם, כתב על הברייתא, ואין חוששין שמא תקרע, ר"ל משום דקי"ל כר"ש דדשא"מ שרי, ופסיק רישיה לא הוי, דמדאמרינן ואין חוששין, "שמא" תקרע, אלמא דאינו ודאי שתקרע. ורש"י ז"ל פירש, שאפי' נקרעת לא איכפת לן, דאין זה קורע ע"מ לתפור. ואיני מבין, דהא מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא. ע"כ. (וכיו"ב כ' בגה"ש). ולכאורה מאי ק"ל להגאון ז"ל, נימא דס"ל לרש"י כדעת בעל הערוך דפ"ר דלא ניה"ל מותר. אלא משום דפשיט"ל להגאון דרש"י פליג על סברת הערוך בזה, וכדמוכח בפרש"י (שבת קיז.) בד"ה דשקיל ליה בברזי. זבובחים (צא סע"ב). ובכ"ד. וכמש"כ בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לג אותיות יד—טו). ומש"ה שפיר קא מוטיב דהא איסורא דרבנן מיהא איכא. אולם לפי האמור י"ל דס"ל לרש"י להלכה דפ"ר דלא ניה"ל בדרבנן מיהא שרי. (אע"פ שראית הערוך מסוכה לג: נדחה קראו לה לפרש"י עצמו דלא חשיב תיקון מנא כלל. מ"מ בעיקר הדין לא פליג על התוס' שבת קג.) והואיל והכא הוי פ"ר דלא ניה"ל, שהרי מקלקל הוא את הטלית בקריעתו, ואיסורא דרבנן בעלמא הוא, דהו"ל קורע שלא ע"מ לתפור, מש"ה שרי לכתחלה. ואפשר עוד שגירסת רש"י היתה כמ"ש בתוספתא (פ"ג דביצה ה"י): "פוצעין את האגוז במטפת ואינו חושש, משום" קריעה. וכן הגירסא בפ"י רבינו חננאל. ומשום דזימנין טובא שהוא מכה עליה באופן דהוי פ"ר, ואפ"ה שרי, דה"ט כמו שפ"י רש"י דהו"ל פ"ר דלא ניה"ל באיסור דרבנן. וכן נראה דעת המאירי בבית הבחירה (ביצה, עמוד רד) שכ' וז"ל: אבל פוצעין את האגוז במטלית בין שיניו, שלא ירגישו שיניו בקושי האגוז, ואין חוששין לקריעת

הבגד, שהרי אף אם קרע מקלקל הוא, ואין זה קורע ע"מ לתפור. עכ"ל. ומוכח דס"ל ג"כ כפי' רש"י דחשיב פ"ר, ואפ"ה כיון דהוי פ"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי. וכאמור. אלא דבלא"ה נראה דעת המאירי (שבת מא: פא:) דפ"ר בדרבנן שרי. וע"ש. והנה גם הר"ן (ספ"ד דביצה) כתב כלשון רש"י, „ואפי' נקרעת לא איכפת לן דהו"ל קורע שלא ע"מ לתפור", ולכאורה ה"ט כמש"כ אליבא דרש"י דס"ל דפ"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי. וכ"כ הגאון מליסא בס' קהלת יעקב (סי' תצח סי"ב), בהא דקי"ל השוחט בהמה ביו"ט אינו רשאי לתלוש הצמר לעשות מקום לסכין, אלא מפנהו „(הגה, בידו)“ ומושכו אילך ואילך, ואם נתלש נתלש. וכ' הקה"ע, הקשה המג"א, דהא ה"ט משום דהו"ל דשא"מ, וא"כ אפי' בכלי יהיה מותר לפנותו. ונ"ל דהרמ"א פי' ד' המחבר שמפנהו אפי' בכח שא"א שלא יעקור מהצמר, ומש"ה שרי כיון דהוי כלאחר יד שהוא איסור מדרבנן, והרמ"א לשטתיה (בר"ס שיד) דס"ל פ"ר בדרבנן שרי. משא"כ בכלי דהוי פ"ר בדאורייתא. ונראה דאפי' למ"ד פ"ר בדרבנן אסור, הכא כיון דהוי פ"ר דלא ניה"ל, שהרי אינו נהנה בעקירת שער, כ"ע מודו דמותר באיסור דרבנן. וכמ"ש הר"ן ס"פ י"ד דשבת. ע"כ. נמצא דהר"ן לשטתיה בזה. אלא שהרבה אחרונים ייחסו להר"ן דפ"ר בדרבנן מותר, ממ"ש הר"ן (בביצה לג.) ע"ש. וכמבואר בשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל ג סי' טז) בדעת הר"ן. וכ"כ בס' פתח הדביר ח"ג (סי' שכו סק"י). ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' רכט). ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' לח אות ה). ע"ש. ובאור זרוע ח"ב (ס"ס שסד) הביא הברייטא דקמן, וסיים ג"כ, ואפי' נקרעת לא איכפת לן שאין זה קורע ע"מ לתפור. ואפשר דס"ל נמי כמש"כ בד' רש"י דפ"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי. וע' היטב בלשון האו"ז ח"ב (סי' עח סוף אות ח). ע"ש. ומצאתי להגאון הנצי"ב בס' מרומי שדה (בחי' לביצה לג.) בפירש"י ד"ה והלכתא מדורתא וקדרה, ואנן קי"ל כר"ש, שהסביר כוונת רש"י משום דהו"ל פ"ר דלא ניה"ל „בדרבנן“ דשרי. כמ"ש התוס' (שבת קג.). אבל בשאר פ"ר דלא ניה"ל גם רש"י יודה שאסור. ע"ש. ודברי רש"י בדין פציעת אגוז במטלית סיוע לדברי קדשו. וגם מדבריו מוכח דלא מפליג בין שבות דמיעוט ענביו לשאר שבות. ודלא כד' החזון איש הנ"ל. והלום ראיתי בשו"ת תורת רפאל (סי' כז דמ"ח רע"א), שהביא קו' הגרע"א בביצה לד. על פרש"י הנ"ל, וכתב, דנראה דקשה לו לרש"י לשון הברייטא, דקתני ואין חוששין שמא תקרע, הא אילו היה ודאי שתקרע אסור, ואמאי הא פ"ר בדרבנן שרי. וע"כ צ"ל דהברייטא אזלא אליבא דר' יהודה דדשא"מ אסור. וא"כ תקשה דאמאי מותר לפצוע האגוז במטלית ולא חיישינן שמא תקרע, ולכן כ' שאין זה קורע ע"מ לתפור, והוי מקלקל, ובמקלקל מודה ר"י דדשא"מ מותר. וכמ"ש התוס'.

(כתובות ה:) ד"ה אם. [א"ה, כיו"ב כ' הישועות יעקב (סי' שיד סק"א), בד' רש"י (שבת קמו), דס"ל כהתוס' כתובות ה: דבפ"ר ומקלקל שרי לכתחלה. ע"ש.] ואם לא נדקדק בלשון „שמא" תקרע, א"ש ד' רש"י כפשוטו, דאפי' הוי פס"ר שרי, דפ"ר בדרבנן מותר. ע"כ. והנה גם בדרך הראשון נראה דפשיטא ליה דפ"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי. ומ"מ אין דרכו בזה מחוורת בעיני. דהא ודאי דדוחק להעמיד הברייתא דלא כהלכתא, אלא כר"י דדשא"מ אסור. והא קמן דהמאירי והר"ן והאו"ז נקטי בתר שפולי גלימי דרש"י אף לדידן דנקטינן כר"ש דדשא"מ מותר. ומחזורתא כפי שסיים בדרך השני, ובתוספת ביאור הנ"ל, דמשום דהוי פ"ר דלא ניה"ל בדרבנן שרי. וכמ"ש התוס' (שבת קג.). ומה שהרגיש דלשון „שמא" דחיקא ליה עלמא, כבר יישבנו ע"פ התוספתא והר"ח דגרסי „ואין חוששין משום קריעה". אלמא דפ"ר הוא. והט"ז ומג"א (ס"ס תקח) ג"כ כ' כפרש"י אליבא דהלכתא. וע"ע בשו"ת אמרי בינה (דיני יו"ט סי' יח). והרי זה כמבואר.

ד) ומעתה בנ"ד אפי' אם נאמר שהוצאת ניצוצות-אש אלו הם בגדר פסיק רישיה, הואיל ואין בזה איסור תורה, וכמ"ש הפרי מגדים (סי' תקב מש"ז סק"א), וז"ל: וע' בהרע"ב אמתני' דאין מוציאין אש מן האבנים (ביצה פ"ד מ"ז), דדמי למלאכה שבורא האש הזה ביו"ט, משמע דהוי מדרבנן, ולא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביו"ט, ומלאכה גמורה ליכא, דמוקי במכה בברזל על אבן וכדומה ויוצאים ניצוצי אש, דלאו הבערה והדלקה הוא, רק נראה כמלאכה. ויהיה הפירוש במשנה, אין מוציאין מאבן דנראה כמלאכה, וכ"ש להדליק נעורת מהמים שבתוך זכוכית לבנה שכנגד השמש, שזה אפשר שאסור מה"ת, שלא התירה התורה (מדכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם „ביום השבת", ודרשו בירושלמי פ"ה דביצה סוף ה"ב, בשבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר ביו"ט.) אלא מאש מצויה. ע"כ. ומוכח דבניצוצות אש גרידא ליכא איסורא דאורייתא. וכ"כ החזון איש (סי' נ אות ט) בד"ה ולענין, שאף שניצוצי אור נתזין זה אחר זה בתמידות מחוט החשמל אין זה מבעיר, אלא יש בו שבות שאין מוציאין אש מן האבנים וכו'. ע"ש. וכיון דבנ"ד הוי פ"ר דלא ניה"ל בדרבנן, יש להתיר. וע' בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' נג), אודות אחד ששכח שהיום שבת, ולקח עץ גפרור, וחיכך בו להדליקו, ובחכוך לא נדלק האש רק יצא מהגפרור ניצוץ אש וכבה תיכף, ומיד נזכר והשליכו מידו, ובא לשאול אם עבר בזה על איסור תורה או מדרבנן, ונ"מ לענין תיקון. והביא ד' הרע"ב הנ"ל דאיסור מוליד אש מדרבנן, והט"ז (סי' תקב סק"ב) פשיט"ל שאיסור זה הוא מלאכה גמורה מן התורה. והביא ד' הפמ"ג הנ"ל. וד' הכת"ס (סי' סז). וסיים: שהדבר פשוט שהאיסור הוא

בהוצאת ניצוץ האש מהגפרור, אע"פ שנכבה מיד, ולא הועיל להדליק ממנו וכו'. ולכן גם בשבת אפי' לא הודלק מהניצוץ כלום איכא איסורא בהכי, ולד' הרע"ב אין בזה אלא איסור מדרבנן דדמי למלאכה, ולהט"ז וסיעתו הוי מלאכה גמורה. ויש להורות לשואל שיתענה יום אחד ויתן לצדקה דמי חטאת שמנה. ויקרא בפרשת חטאת ויתודה ביום התענית ויכופר לו. ע"כ. ומוכח מדבריו שדברי הפמ"ג הנ"ל הם גם לענין שבת. ובאמת שגם הט"ז דס"ל דהולדת אש ביו"ט אסור מה"ת, היינו דוקא במוציא מן הכח אל הפועל שהדליק עי"ז אש ממש לשם בישול וכדומה, אבל ניצוצות אש דקים מאד שאין בהם כדי להדליק ממש אף הוא יודה דהוי מדרבנן. אלא שראיתי בשו"ת מלמד להועיל (חאו"ח סי' מט), דפשיטא ליה שבהוצאת ניצוצות אש מהחשמל איכא איסורא דאורייתא. ורק לשיטת הערוך דפ"ר דלא גיח"ל מותר, אין כאן איסור בהוצאת הניצוצות אע"ג דהוי פ"ר: ומכיון דלכ"ע אין כאן אלא איסורא דרבנן יש להתיר ע"י גוי במקום פסידא. ע"ש. ולכאורה לפמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' קצד) בשם הרא"ה, בזה"ל: פעם אחת במסיבת חכמים נפל ניצוץ אש על השלחן, ואחד נתן עליו אצבעו וכבה. וצווחו עליו: שבת, שבת! ונצטער. ואמר חכם אחד, מה בכך, ניצוצות אין בהן ממש. ואחיכו עלה, דהך מילתא לענין ביטול כלי מהיכנו נאמרה, שאין הכלי נעשה לו בסיס, אבל כאן הא קא מכבה. וגם אותו חכם חזר בו. ומורי ז"ל נתיישב בדבר, ואמר, דשפיר קאמר אותו חכם, דהא בין לר' יהודה בין לר"ש איסור כיבוי משום עשיית פחמים הוא. והני ניצוצות הרי אין בהן ממש כלל וכו'. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' נו). ובס' דעת תורה להמהרש"ם (סי' רסה). וע' בס' מלמד להועיל (סי' ס), שכ', שאף שיצאו עוררין על הבשמים ראש, מ"מ חקרתי היטב בדבר זה (הנ"ל) במשך זמן רב והובררו הדברים אצלי, דברי אמת ניכרים. ואפי' אילו לא אמרן הרא"ה ראויים הם הדברים להאמר. ע"ש. לפ"ז י"ל שגם בהוצאת ניצוץ של אש כל דלא חזי כלל להדליק ממנו ולהשתמש בו אינו אסור מה"ת, דאמרינן נמי בכה"ג ניצוצות אין בהם ממש. (שגם לענין כיבוי ניצוץ איסורא מדרבנן איכא, דלא גרע ממכבה גחלת של מתכת שאסור, אע"פ שאינו עושה פחם. ע' שבת מב.) אלא שיש לדחות דשאני כיבוי דבעינן שיהיה ראוי לעשות פחם, ולא שייך ד"ז בהבערה. ומיהו יש להביא ראיה מדברי הגאון מהר"י בן ג'ויא בס' טל אורות (דצ"ב ע"ג), שכתב, שהמדליק נר ביום השבת פטור, כיון שאינו נהנה ממנו כלל, דשרגא בטיהרא מאי מהני. ולא מבעיא לר' שמעון דמלאכה שא"צ לגופה פטור, דה"נ כיון שאינו נהנה הו"ל משאצ"ל"ג ופטור, אלא אף לר' יהודה דמשאצ"ל"ג חייב, כאן יודה שפטור, שכיון שאינו נהנה מהנר כלל ואזיל לאיבוד הו"ל מקלקל בעלמא דפטור. וכדמוכח

ממ"ש הרמב"ם (פי"ב מה' שבת) : „המדליק את הנר ואת העצים בין להתחמם בין להאיר חייב". אלמא דאף שהרמב"ם (בפ"א מה' שבת) מחייב במשאצ"ל"ג, מ"מ ס"ל שאם אינו להתחמם ולא להאיר הו"ל מבעיר דרך השחתה דפטור. ולאפוקי ממ"ש בשו"ת חות יאיר (סי' קפח) שהמדליק נר ביום השבת חייב. אע"פ שאינו נהנה. ובהשמטות כ', דהיינו אליבא דר"י דמחייב במשאצ"ל"ג, אבל לרות"פ דס"ל כר"ש דמשאצ"ל"ג פטור גם כאן אינו חייב. ולפעד"נ דליתא, וכדמוכח מד' הרמב"ם הנ"ל שכל שאינו נהנה כלל מהדלקתו הו"ל מבעיר דרך השחתה ומקלקל דפטור. עכת"ד. וע"ע בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' סח). ובשו"ת אמרי בינה (דיני שבת סי' לב). ע"ש. וא"כ ה"נ ודאי דליכא איסורא דאורייתא בהכי. ואפילו נימא דלא פלטינן מפלוגתא דרבוותא, נראה שהואיל ומצאנו חברים רבים להרב בעל הערוך דס"ל פ"ר דלא ניח"ל מותר לכתחלה. וכמ"ש הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קה אות ה), שגם השאילתות ובה"ג ס"ל כהערוך בזה, ושכן דעת הרי"ף והרמב"ם, ושכ"כ ה"ר יוסף טוב עלם בסדר תנאים ואמוראים. ע"ש. וכ"נ דעת הראב"ה בח"א (סי' קצד עמוד רכו). וכמ"ש הרב המו"ל שם הערה יח. והגם שלעומתם ישנם הרבה מהפוסקים שסוברים דפ"ר דלא ניח"ל אסור מדרבנן. וכן הוא דעת מרן הש"ע (ס"ס שכ). ובכמה דוכתי. ועמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לג אות טו). מ"מ י"ל דהכא חזי לאצטרופי לס"ס לקולא, דשמא הלכה כד' הערוך וסיעתו דפ"ר דלא ניח"ל מותר, ואת"ל שאסור מדרבנן שמא הלכה כמ"ד שאין בהוצאת ניצוצות אלו איסור מה"ת, והו"ל פ"ר דלא ניח"ל בדרבנן דשרי לכתחלה. (ואע"פ שגם בפ"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן יש פוסקים שנוטים להחמיר, כמש"כ לעיל, וא"כ הו"ל ס"ס להחמיר, שמא הלכה כמ"ד דפ"ר דלא ניח"ל אף בדרבנן אסור, ואת"ל הלכה כמ"ד דפ"ר דלא ניח"ל בדרבנן מותר, שמא הוצאת ניצוצות אש אסורה מה"ת, וממילא פ"ר דלא ניח"ל בדאורייתא אסור. אולם גם הס"ס להחמיר לא סליק שפיר, דהא בספק השני ג"כ ישנם דעת הערוך והפוסקים הנ"ל שמתירים בפ"ר דלא ניח"ל גם באיסור תורה. ועכ"פ כיון שהדבר ברור שאין כאן אלא פ"ר דלא ניח"ל שלכל הדעות הוא רק מדרבנן, ספקא דרבנן לקולא ואין אנו צריכים לס"ס גמור להתיר.) והנה זה שנים רבות שהעלתי בס"ד להתיר שבירת גבישי סוכר בשבת, אע"פ שעיי"ז יוצאים כעין ניצוצות אש, ונראים באפלה, וכן העיד הגאון ר' שמחה זליג הדיין ומו"צ מבריסק, שנהגו העולם להקל בזה, ולית מאן דחש להא. והביאו ידידי הרב הגאון המפו' מהר"ש טנא שליט"א בס' ברכת שלמה (סי' ב). והיינו מטעם האמור. והוספתי לזה עוד טעם דלא עדיף מחצי שיעור, שהרי אינו ראוי להבעיר ולהדליק מהניצוץ הזה, ובחצי שיעור במלאכות שבת

רבו האחרונים הסוברים שאין בזה רק איסור מדרבנן. וחזי לאצטרופי להקל: עמש"כ בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' כא אות יא). ע"ש. (וראה עוד בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' לג אות יז, בדין חצי שיעור במלאכות שבת). וכן ראיתי ליד"ג הרב הגאון המפור' כמוהר"ר שלמה זלמן אורבך שליט"א במאמרו שנדפס בקובץ „סיני" (גליון סיון תשכ"א עמוד קע), וכן בקובץ „מזכרת" לזכר הגאון הגדול מהריא"ה הרצוג ז"ל (עמוד פג) שהעלה ג"כ שאין שום איסור מה"ת בהוצאת ניצוצות אש שבאה בעקבות פתיחת מקרר חשמלי בשבת, ואין זה בכלל הבערה כלל, שאל"כ יהיה אסור לשבור חתיכות צוקר קשה בשבת, מפני שרואים תמיד באפלה שיוצא מהם גיצוצי אור מחמת השפשוף במקום השבירה, וכן גם ההולך בנעלים מסומרות, ודורך על סלעים ואבנים קשים, הרי הוא מוציא ניצוצות אש בכל פסיעה ופסיעה בדרך הילוכו, ואעפ"כ ידוע שאין חוששים לכך, אלא ודאי שאין בזה שום איסור הבערה כלל. והביא ד' הפמ"ג הנ"ל. (ושוב נסתפק שאולי לא כ' כן אלא לגבי יו"ט, אך כבר הבאנו דברי הרב פעלים שהבין שהפמ"ג קאי גם בשבת). עש"ב. וכל שכן בנ"ד שאין לאסור לבישת בגדים אלו מפני הניצוצות שנראים בעת שמפשפשים בהם, ומכ"ש שאין הדבר ברור שהוא בגדר „פסיק רישיה", כי ידוע שענין „פסיק רישיה" הוא רק בודאי גמור, פשוטו כמשמעו, ולא סגי לחשבו פ"ר ע"פ רוב בלבד, וכמש"כ בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לז אות ג). ע"ש. ואפי' נאמר שלא יצאנו מידי ספק, אם הוא פ"ר או לאו, הרי דעת הרמב"ן והמאירי (בשבת מא:) דספק פ"ר מותר, דהו"ל כדשא"מ שמותר לר"ש דקי"ל כוותיה. ואפי' לסברת החולקים י"ל דכ"ע מודו דבספק פ"ר דלא ניה"ל מותר, דספקא דרבנן הוא ולקולא. וכ"כ בפשיטות בשו"ת זכרון יוסף א"ח (סי' קכח). ע"ש. ויש מקום להשתמש ג"כ בנ"ד בסברת הרב המגיד (פי"ב מה' שבת ה"א) גבי מתקן מנא, שכל שאינו מתכוין אינו ראוי לומר בו דהוי פ"ר וליחייב, מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה, אבל כשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי וכו'. ע"ש. והאחרונים הביאוהו לדינא גם לענין שאר מלאכות. וכמבואר בתשו' הרדב"ז ח"ב (בלשונות הרמב"ם ס"ס קמט) לענין גוזז. ובס' תוספת שבת (סי' שטו סק"ט) לענין בונה. ובש"ע הגר"ז בקו"א (סי' שב) לענין מלבן. ועוד. (עמש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ד חאו"ח סי' לב אות ה). וה"נ הכא שאין לו כל כוונה וצורך להבערה, אין כאן פ"ר דהבערה. ויש גם לפלפל בנ"ד ע"פ סברת הרשב"א בחי' לשבת (קז). שמותר לנעול ביתו לשמרו עם הצבי שבתוכו וכו'. (ועמש"כ בזה בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' לה אות יב והלאה.) ומה גם דבנ"ד י"ל שאין כאן ניצוצי אש ממש, רק הברקות נוצצות

בעלמא. ואין כאן הבערה כל עיקר. וכן בקדש חזיתיה ליד"נ הגרא"י ולדינברג שליט"א בשו"ת ציץ אליעזר חלק ז (סי' יוד) שהעלה כן בנ"ד. עש"ב. וכ"כ בס' שמירת שבת כהלכתה הנד"מ (עמוד צט). ע"ש. סוף דבר הכל גשמע שאין לחוש בנ"ד כלל לאיסור הבערה בשבת. וכן עיקר להלכה ולמעשה. והשי"ת יעב"א.

כונה במילה לשם גרות

נשאלתי מאחד שבתו נתארסה לבחור אחד וקודם הנשואין נתוודע לדעת שהוא בן נכרית מישראל ואביו עשה לו ברית מילה לשמנה ימים אחר לידתו ונימול ע"י מוהל חרדי ואביו כבר ש"ח לכ"י ועתה הדבר בספק אם האב אמר להמוהל שאמו נכרית ורוצה למולו לשם גרות או שלא אמר לו כלום והמוהל סבר שהוא ישראל ומל אותו לשם מצות מילה גרידא ולא התכוון לגרות, ועתה מה משפט הנער הזה אם צריכים להטיף ממנו ד"ב או לא.

תשובה:

עלינו לבאר הפרטים דלהלן:

(א) מילה וטבילה בגר שלא בכוונה לגרות רק סתם למצות מילה.

(ב) מילה בגר שלא בכוונה למצוה כלל רק לשם בריאות.

(ג) קבלת המצוות סתם מפני שהוא סובר שהוא יהודי.

(ד) בנולד מהול אם צריך להטיף ממנו ד"ב בגרות.

(ה) בנימול בגויותו מהו הדין.

(א) תמן תנינן בש"ס שבת דקל"ה אמר רשב"א לא נחלקו ב"ש וב"ה על הנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מפני שערלה כבושה היא על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו ד"ב וב"ה אומרים א"צ ולדברי הת"ק גם בנולד מהול פליגי ב"ש וב"ה ולהלן בברייתא בגמרא איתא איתמר רב אמר הלכה כת"ק ושמואל אמר הלכה כרשב"א ובתוס' שם בד"ה לא כתבו דמכאן משמע דיותר צריך להטפת ד"ב לנולד מהול מבנתגייר כשהוא מהול דהרי לנולד מהול כ"ע מודי דצריך להטפת ד"ב ובגר איכא פלוגתא וא"כ לפי דברי רב דהלכה כת"ק וכוותיה משמע בגמרא מדקאמר ר"א בר אבהו תיתי לי דעברי אדרב וכיון דקיי"ל כרב דפסק כת"ק דבנולד מהול א"צ להטפת ד"ב הרי מכש"כ בנתגייר כשהוא מהול דא"צ להטפת ד"ב עיי"ש בתוס' שכתבו דבה"ג פסק דקטן הנולד מהול א"צ להטפת ד"ב וגר צריך להטפת ד"ב ונראה לר"י דטעמו דס"ל כר"י ביבמות דמ"ו דתניא התם הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי מטבילין אותו ומה בכך דברי ר"י ר' יוסי אומר

אין מטבילין אותו, הרי דלר' יוסי אין מטבילין אותו משום דצריך להטפת ד"ב דאת"ל דא"צ להטפת ד"ב אמאי אין מטבילין אותו הרי הוא מהול לפנינו מה נפקא מינה אם לא מלו אותו בי"ד לא יהא אלא ערבי מהול או גבעוני מהול אלא ודאי דצריך להטפת ד"ב.

(ב) והר"ח שם בתוס' פסק דלא כבה"ג אלא דבנולד מהול כן צריך להטפת ד"ב וגר א"צ להטפת ד"ב אמנם כמעט כל הראשונים חלקו עליו וס"ל דגר צריך להטפת ד"ב ה"ה הרי"ף והרמב"ם בפ"א מהל' מילה והרא"ש בפרק ר"א דמילה והטור בס"ח רס"ח פסק כן להלכה והבעה"ט מחלק בגר גופא בין אם נולד כן כשהוא מהול דא"צ להטפת ד"ב ובנימול בגיותו שלא לשם גרות צריך להטפת ד"ב ולקמן נדבר עוד מה שיש להעיר בדבריו.

ובמק"א כתבתי להביא ראיה לשיטת הר"ח מש"ס ביבמות דמ"ו דפריך בגמרא שם לרע"ק דמרבה ערל כי טמא בקרא דתושב ושכיר מאי עביד ליה אמר ר' שמעיא לאתווי ערבי מהול וגבעוני מהול ופריך בגמרא והנהו מולין גינהו בתמיה הרי ערלים נינהו ולא צריך קרא למעוטינהו והא תנן קוגם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו"ם ומתוך לאתווי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול וקסבר צריך להטיף ממנו ד"ב עיי"ש בגמרא ולכאורה יש לדייק אמאי לא מרבי ג"כ גר שנתגייר כשהוא מהול דצריך להטפת ד"ב כמו בקטן הנולד מהול ואסור לאכול בתרומה וקדשים אלא ודאי מוכח דבגר שנתגייר א"צ להטפת ד"ב לדידה וזהו כשיטת הר"ח כן יש לומר לכאורה.

(ג) וממילא לפי"ז במחלוקת ר' יוסי ור"י ביבמות גבי האי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי דס"ל לר"י דמטבילין אותו ומה בכך ור' יוסי פליג וס"ל דאין מטבילין אותו דחיישינן שמא ערבי או גבעוני מהול וצריך להטפת ד"ב דר"י תרתי בעי מילה וטבילה עיי"ש ברש"י שכתב כן בפירוש ולכן לרע"ק דליף מקרא דתושב ושכיר רק קטן שנולד מהול דאסור באכילת תו"ק עד שיטיף ממנו ד"ב אבל לא בגר שנתגייר כשהוא מהול ופליג על ר"י דס"ל דגר צריך הטפת ד"ב ואפילו ר"א דפליג על רע"ק וס"ל דגם קטן הנולד מהול מותר באכילת תו"ק בלי הטפת ד"ב הרי מכש"כ דגר שנתגייר דא"צ להטפת ד"ב דהרי בש"ס שבת הנ"ל מבואר שנולד מהול כ"ע מודי לרשב"א דצריך הטפת ד"ב ובנתגייר מהול פלוגתא דב"ש וב"ה הרי דיותר יש סברא להצריך הטפת ד"ב לנולד מהול מנתגייר כשהוא מהול כמבואר שם בתוס' המובא לעיל.

(ד) ולכן לפי"ז לר' יוסי דס"ל דתרתי בעי מילה וטבילה לשם גרות ובנתגייר מהול חיישינן שמא ערבי או גבעוני מהול הוא וצריך הטפת ד"ב נראה מזה דס"ל דמילה בעינן לשם גרות דחיינו דמעשה המילה צריך להיות בכוונה לשם גרות ולא לשום כוונה אחרת דבכוונה סתם לשם מצות מילה ליכא

למימר דהרי הגוי ליכא במצות מילה אם לא שהוא אומר שכוונתו להתגייר וליכנס לדת ישראל עי"ז וזה רק בגדול הגימול אבל בקטן דליכא גביה שום כוונה רק מה שעושה המוהל על דעת אביו וכוונת המוהל בטח הוא לשם מצות מילה להכניסו בבריתו שאאע"ה כי יצויר שהוא אינו יודע שהאם היא נכריה והאב לפי דעתו המשובשת סבור הוא שע"ז לבד יהי' יהודי ככל בית ישראל וג"כ לשם יהדות כי לולא זאת אם אין כוונתו לשם יהדות הי' מצוה לרופא למולו משום רפואה או מורגא והוא לא עשה כן רק עשה ברית מילה ככל בית ישראל והזמין ג"כ אחוזת מריעיו בודאי לשם מצוה עשה כן ואעפ"י שהוא בטעות כי אליבא דדינא הילד נכרי גמור ופטור ממילה ויכול רק לגיירו ולטבולו לשם גרות וא"כ חסר עדיין רק הטבילה ואם יטבול א"ע בגדלותו לשם יהדות ג"כ סגי ואפילו בלא כוונה לגרות מבואר בגמרא דסגי דמי לא טבול לקריו עי"ש.

(ה) אולם עדיין יש לעיין בזה אם כוונת האב מועיל בזה כיון דקיי"ל דהילד הולך אחרי האם ולכן הולד הוא נכרי גמור כאמו ואינו מתייחס אחרי האב ולכן הוא כאיש זר והעיקר בזה הוא הבי"ד כדאיתא בש"ס כתובות ד"א אבל עכ"פ המוהל יכול להיות במקום הבי"ד ומועיל שפיר מילתו לשם יהדות למצות מילה ולקמן נדבר עוד מזה בענין התייחסות האב לגבי בן מנכריה אבל עכ"פ מבואר מזה דמילת התינוק בקטנותו מהני לי' שיכול אח"כ ליכנס לדת ישראל ע"י טבילה לשם גרות אפילו לר"י ולא דמי כלל לגר שנתגייר כשהוא מהול דצריך הטפת ד"ב וז"ב לפיע"ד.

(ו) ובירושלמי קידושין פ"ג הל"ב איתא תני בר קפרא גר שמל ולא טבל הרי זה כשר שאין גר שלא טביל לקריו וקשיא עלת לו טומאה קלה מטומאה חמורה אמר ר' יוסי בר ר' בון כיון שזו וזו לשום קדושת ישראל עלת לו — מבואר בפירוש שבכוונה רק לשם יהדות ולא לשם גרות נמי מהני וסגי לי' ועיין בט"ז סי' רס"ח סק"ח, ובדגמ"ר שם כתב דבגר קטן לכ"ע צריכים שלשה דרך בגדול דאצלו עיקר הוא קבלת המצות ומילה וטבילה רק גמר הדבר אבל לא בקטן עי"ש לפי דבריו צריכים לחקור אם הי' שלשה בשעת המילה וכן מדויק מדברי רש"י ביבמות דמ"ה ע"ב בסופו שכתב ואותה טבילה עלתה לה לטבילת גרות דדת יהודית הוא וכו'.

(ז) אולם הרשב"א ביבמות דמ"ו כתב דגם שבט לוי הטיפו ד"ב כדי לכנס תחת כנפי השכינה והרמב"ן חולק עליו וס"ל דל"צ הטפת ד"ב וראיתי להג' יעב"ץ בספרו שו"ת שאי"ע ח"ב סי' קס"ד שהקשה קושיא עצומה דכאן ביבמות ס"ל לר"י דמילת עכו"ם אינו כלום ובש"ס עי"ז דכ"ז ס"ל איפכא דתנינן התם כותי לא ימול לישראל מפני שמל לשם הר גריזים דברי ר' יהודה אמר לי' ר"י וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה הרי דלר"י בעינן כוונה

לשם מצות מילה ולר' יוסי א"צ כוונה לשמה ועיין ג"כ בהגהותיו למסכת יבמות והחת"ס בחיו"ד סי' א' וסי' ש' כתב דאין כאן אפילו ריח קושיא דבשלמא בישראל ערל לא בעינן מילה לשמה רק עיקר הוא שתוכרת ערלתו ולכן שפיר קאמר ר"י דלא מצינו מילה מה"ת לשמה אבל ביבמות דאיירי בגר שצריך לכנוס לדת ישראל ע"י המילה ואם נימול שלא לשם יהדות במה יכנס לדת ישראל עיי"ש מ"מ אפילו לפי דבריו בני"ד אעפ"י דבעינן מילה לשמה בגר מ"מ לפי"מ שביארנו לעיל דהיכא דנימול ע"י מוהל המכוון לשם מצות מילה יכול להיות שפיר דמשעת המילה מתחיל הגרות ואח"כ ע"י טבילה נגמרה וא"צ תו לקבלת המצות כמו בכל גר דהרי לא מצינו בגר קטן שיצטרך כשיגדיל לקבלת המצות רק עי"ז שיתגדל בתור יהודי על ברכי היהדות מקרי גר עי"ז שנתגייר בקטנותו על דעת בי"ד כ"ז נראה לפיע"ד.

(ח) ובדברי הגאון החת"ס יש להעיר דמה שתירץ דר' יוסי מחלק בין ישראל לגר דבגר מודה ר' יוסי דצריך מילה לשמה דהרי בגמרא שם איתא דטעמא דר' יהודה דצריך לשמה משום דכתיב לד' המול — ור' יוסי דרש המול ימול מ"מ ומקשה בגמרא לר' יוסי הרי כתיב לד' המול ומתוך דהאי בפסח כתיב ר"ל דתבת לד' קאי על עשיית הפסח לד' — וקשה לכאורה לפי דברי החת"ס דבגר מודה ר' יוסי דצריך מילה לשמה אמאי לא מתרץ ל"י ר' יוסי דמה דכתב רחמנא לד' המול דצריך כוונה לד' זה דוקא בגר דאיירי ב"י קרא כדכתיב וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לד' המול לו כל זכר בזה רק בעינן מילה לשמה אבל לא בישראל ומדלא מתרץ ל"י הכי מוכח דלא מחלק בין מילת ישראל למילת גר.

(ט) ברם נראה לפיע"ד דדבר זה תלוי בפלוגתת רש"י ותוס' ביבמות דמ"ח ולשיטת רש"י אין מקום לתירוצו של החת"ס אבל לשיטת התוס' י"ל כמוש"כ החת"ס ברש"י פירש בלשון אחר דקרא דהמול לו כל זכר מיירי במילת זכריו שמעכבים אותו מלעשות הפסח ואפילו הבנים שנולדו לו קודם הגרות אבל בתוס' בד"ה אלא כתבו להקשות על פירש"י ולפי דבריהם שם הפסוק דהמול לו כל זכר מיירי רק בבנים שנולדו לו אחר הגרות אבל בניו שנולדו לו שלא בקדושה אינם מעכבים אותו מלעשות הפסח עיי"ש בתוס' ולכן לפי"ז לרש"י דקרא איירי בבנים שנולדו לו בגויותו א"כ הבנים צריכים גרות ואפילו הכי ס"ל לר' יוסי דא"צ לשמה במילתם אעפ"י שע"ז הם נכנסים לדת ישראל ודרש המול ימול מ"מ אבל לשיטת התוס' ניחא שפיר תירוצו של החת"ס כיון דלדידהו איירי בבנים שנולדו בקדושה וא"צ גרות רק מילה ובזה א"צ לר' יוסי לשמה דהמול ימול משמע מ"מ כן נראה לפיע"ד.

(י) ובהיותי בזה נראה לפיע"ד להעיר בענין זה דמילה לשמה דהתוס'

בע"ז שם בד"ה וכי היכן הקשו לר"י דבעי מילה לשמה ואפילו הכי מסיק בגמרא דמילה ע"י עכו"ם כשר גם לדידיה והרי גבי גט אמרינן בגמרא בגיטין דכ"ג דצריך כתיבה לשמה ופסלינן כתיבת עכו"ם משום דעכו"ם אדעתא דנפשיה עביד ותירצו דסתם אשה לאו לגירושין עומדת משום הכי סתמא פסול אבל גבי מילה סתמא לשמה הוא ולהכי כשר מילה ע"י עכו"ם וכן כתבו ג"כ בזבחים ד"ב בד"ה סתם אשה עיי"ש בגמרא דדייק ממתניתין דכל הזבחים דסתמא דקדשים כלשמה ומחלק בין זבחים לגט דזבחים סתמא לשמה אבל לא בגט א"כ לפי"ז הרי מילה בסתמא כמו קדשים דסתמא כשר ובאמת לפי"מ דאיתא בזה"ק ובמדרשות מילה הוי ממש כמו קדשים דרך הנימול הוי כמו קרבן עיין ויק"ר פ' אמור אר"י משפט אדם ומשפט בהמה שוים משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו' ועיין ברב"ח פ' לך שכתב בשם המקובלים דכמו דם הקרבן מכפר כן דם מילה מכפר ובמהרי"ל הלכות מילה הביא בשם הר"פ דכל סנדק הוי כמו מקטיר קטורת ולכן נכון שלא לכבד ב' פעמים בסנדקאות לאיש אחד מובא דבריו ברמ"א יו"ד סי' רס"ה.

יא) ולכן צ"ע לר' יוסי דס"ל גבי מרור בפסחים דקי"ד דמצות צריכות כונה א"כ מה נשתנה מצות מילה דס"ל דא"צ כונה לשמה אולם לפי"ד התוס' בע"ז ובזבחים הנ"ל דגבי מילה הוי סתמא לשמה ולכן א"צ כונה כן י"ל לכאורה אבל אליבא דאמת קשה להבין איך אפשר לומר אליבא דמ"ד מצות צ"כ דאם עכו"ם עושה בסתמא לשמה דהרי די לנו לומר דאין כוונתו לע"ז אבל לומר שהוא כמו לשמה זה א"א לומר אך י"ל ולחלק דלא דמי מצות מילה לשאר מצות התורה כמו שהסביר הפרמ"ג או"ח סי' ס' דמצוה שתלוי במעשה והמעשה היא מעשה קיימת אעפ"י שעשאה שלא בכוונה מ"מ כיון שהמעשה של המצוה עומדת לפנינו יכול הוא לכוון בכל עת שהמצוה היא לקיים רצון הבו"ת ולכן לפי"ז גם במילה שנעשה ע"י מי שאינו מכוון לשם מצוה אבל המעשה לפנינו שהוא כבר איננו ערל ויכול לכוון תמיד שנימול כרצון הבו"ת והסרת הערלה הוא המסובב והסיבה הוא שיהי' נימול ומחוסר ערלה ולכן לא אכפת לן המסובב כלום רק העיקר הוא שהסבה נעשתה וז"ב לפיע"ד ויש להאריך בזה אבל אכמ"ל והדברים עתיקים.

יב) ומצאתי כבר סברא זו בהה"מ בפ"ב מהל' שופר הל"ד שהקשה שם על דברי הרמב"ם שפסק גבי שופר שצריך לכוון התוקע והשומע ואם אחד לא כיוון לא יצא וגבי מצה בפ"ו מהל' חו"מ פסק שאם אכל מצה שלא בכוונה כגון שאנסוהו עכו"ם אעפ"כ יצא יד"ח ותירץ דגבי מצה שאני כיון דאיכא מעשה בזה דהיינו האכילה והרי אכל ולכן יצא אבל גבי שופר אעפ"י שהתקיעה

הוי ג"כ מעשה מ"מ עיקרו רק לשמיעה עיי"ש וכמו כן גבי מילה נמי דמעשה המילה יוצא גם בלא כוונה. אבל עדיין לפי"ז מדוע במל בתוך שמנה אמאי לא יצא הרי לא גרע מנימול שלא בכוונה אך לקושטא לא דמי כלל למצוה הנעשית שלא בכוונה דהרי גבי מצה הרי היא ראויה וגם הזמן גורם לחיוב המצוה ואינו חסר כלום רק הכוונה ולכן יצא אבל במילה תוך שמונת ימים הרי עתה אינו בגדר חיוב המצוה כמו מי שאוכל מצה קודם הפסח ולכן חוץ מהכוונה לצאת יד"ח המצוה חסר ג"כ העיקר דהיינו הזמן של חלות חיוב המצוה וז"פ.

יג) ובמק"א כתבתי להביא ראיה לשיטת הרא"ש בריש פרק ר"א דמילה והרשב"א בחידושיו שם דס"ל דתוך שמונת ימים ג"כ כשר בדיעבד וא"צ להטפת ד"ב דבש"ס הנ"ל פריך מדר"י אדר"י דס"ל דמילת עכו"ם כשרה והתניא מנין למילה בעכו"ם שהיא פסולה שנאמר ואתה את בריתי תשמור וגו' ואי גימא דבתוך שמנה פסולה הרי ל"ק מדי לפי"מ שתירצו התוס' בע"ז ובובחים הנ"ל דבמילה הרי גם סתמא לשמה ואפילו לר"י דמצריך לשמה במילה גם בסתמא כשר ולא דמי לגט אשה ולפי"ז דסתמא לשמה אבל רק היכא בזמן המצוה דהיינו לאחר שמונת ימים בסתמא הוא מל לשם מצוה אבל בתוך שמונת ימים כיון דאין עתה זמן המצוה ליכא למימר דסתמא לשמה דאיוה לשמה איכא ביה אם עדיין לא הגיע זמנו ולפי"ז ל"ק מדר"י אדר"י דמה דקאמר ר"י דמילה בגכרי כשרה היינו רק בזמנו לאחר שמנה או בסתמא כשר ומה דקאמר ר"י דמילת נכרי פסולה מיירי בתוך שמונת ימים ואז בסתמא לא לשמה דקודם זמנו ליכא למימר לשמה ומדלא מתרץ הכא בגמרא כן ש"מ דגם בתוך שמנה כשר בדיעבד וא"כ שפיר י"ל דסתמא לשמה וקשיא שפיר מדר"י אדר"י וראיה מזה לשיטת הרשב"א והרא"ש ועיין בשאג"א סי' ס"ד שהאריך בזה אם יש לומר דאעפ"י שבדיעבד כשר בתוך שמנה מ"מ בסתמא לא אמרינן בזה דהוי כלשמה כיון דלכתחילה אסור למול קודם וצ"ע בזה.

יד) ובגוב"י חיו"ד סי' נ"ג בתשובה הידועה בדבר גוסס לשם יחוד הניח שם ליסוד גדול דכל מצות השם יש להם דין קדשים וכמו דבקדשים אמרינן סתמא לשמה כן בכל המצות סתמן כלשמן ולכן א"צ לומר מקודם לשם יחוד ובספר שעה"ת בשו"ת שבסוף הספר אור כגבור חלצו והוכיח בראיות נכוחות דמצות לית להו דין קדשים לענין זה שסתמיהו לשמן ועיקר ראייתו לפי"מ דקי"ל דמצות צ"כ וכ"ה שיטת הבה"ג הרי"ף והרא"ש בפ"ג דר"ה וכן איפסק בש"ע או"ח סי' ס' סעי"ד ובסי' תקפ"ט סעי"ה כהני תנאי דס"ל מצות צ"כ והיינו דצריך לכוון בשעת עשיית המצוה לצאת יד"ח המצוה כהאי דאמרינן בריש זבחים לשם ששה דברים הזבח נזבח ואחד מהם הוא הכונה לשם ד' ואמרינן שם בגמרא דתנאי ב"ד הוא מעיקרא שלא יהא בלבו אחד מכל הדברים

הללו. והרי במצות אמרינן דאם לא כיון לבו לא יצא ידי חובת המצוה ונראה מזה דמצות לא דמי לזבחים ולא אמרינן במצות סתמא לשמה וצ"ל בסברא מדוע שונה מצות מקרבנות משום דבקרבתו כבר ה"י הכונה והדיבור בעת הפרשת הזבח בעת שאמר הרי עלי עולה או שלמים ולשם זה הביאן עתה למקדש להקריבן לקיים דבריו ולכן אם בעת ההקרבה לא כיון כלום רק בסתמא ג"כ כשר דעל דעת הכונה הראשונה הוא עושה אבל לא כן במצות ד' שאין שמם עליהם מקודם עשייתם דהיינו בקורא קרי"ש יש לומר שהוא קורא בתורה ובתק"ש יש לומר שתוקע לשיר ולכן ליכא למימר סתמא לשמה ולכן דומה ממש לגירושין דאמרינן סתמא לאו לגירושין עומדת וכן מוכח מש"ס זבחים דמ"ו גבי חטאת ששחטה לשם חולין כשרה משום חולין פסולה ופירש"י דלשם חולין היינו שיודע שהוא חטאת ושחט לשם חולין כשרה משום שאין חולין מחללין קדשים ומשום חולין שהוא סבר שזה חולין פסולה דהוי כמו מתעסק בדברים אחרים ואינו עסוק בקדשים עיי"ש ומוכח דאעפ"י דאמרינן בקדשים סתמן לשמן הן עומדים מ"מ אם הוא לא ה"י יודע שזה קדשים וסבור שהן חולין פסולה הרי כמו שאמרנו דעיקר הדבר הוא בסברא משום דהאי דאמרינן דזבחים סתמן לשמן מפני ששם קדשים עליהם מקודם ולשם זה הובאו אל הקודש ולכן אם הוא סבור בשעת עבודה שהוא חולין הנה לא ה"י בלבו שום כוונה מכוונת המצטרך שנוכל לצרף אליו שמם אשר עליהם כי הוא ה"י סבור שזה חולין ושוב נעשה בזה כשאר מצות הצריכות כונה עיי"ש.

טו) ואעפ"י שיש להשיב על הראיה השני' דהרי כיון שכבר הוקבע שם חטאת על הזבח א"כ אף ששחטו אחרי כן משום חולין מה אכפת לן כיון דסתמן לשמן הראשון קיימו ומה חילוק יש בין לשם חולין או משום חולין כמבואר כל זה להמעין בצדק אבל לפי סברתו דכל המצות מדמינן לגירושין צ"ע במילה מאי טעמא אמרינן דסתמא לשמה ולא אמרינן כן בשאר מצות התורה.

טז) ולולא דמסתפינא הוי אמינא מילתא חדתא בהאי דמילה בגר שלא בכונה עפ"י"מ שכתבו הראשונים ה"ה הר"ן והרמב"ן מובא דבריהם בשו"ת הרדב"ז סי' ל"ד דטבילה ושחיטה לא שייך גבייהו הענין של כונה ולא תליא כלל בפלוגתא של מצ"כ משום דהם רק הכשר מצות ולא מצות ולכן לא שייך בזה הפלוגתא של מצ"כ וכבר האריכו בזה גדולי האחרונים ולכן לפי"ז בגר הבא להתגייר אשר עדיין אינו מחוייב בשום מצוה רק דא"א לו להיכנס לבית ישראל ולברית התורה והמצוה אלא ע"י מילה וטבילה וקבלת המצות וכל השלשה דברים הללו המה הכשר מצוה שעיי"ז יתכשר להיכנס לדת ישראל ולכן אינם חשובים כמו כל המצות להצריך כונה לצאת יד"ח המצוה כיון שהוא עדיין אינו מצווה בקיום המצות רק המה מכשירים ובמכשירים א"צ כונה לכ"ע אך כל זה

י"ל באם הוא נימול בעת שבא להתגייר אעפ"י שנימול ע"י איש שאינו בר כונה ואינו בגדר זה מ"מ כיון שא"צ כונה גם זה מקרי מילה לשם גרות אבל היכא שהוא נימול מכבר כמו בני"ד שלא עלה על דעתו שום מחשבה לגרות א"כ א"א לומר דהמילה תעלה לו שע"ז יכנס לברית ישראל ולכן איכא סברא לומר שצריך להטפת ד"ב כיון דאפילו למ"ד דמצות אצ"כ מ"מ עצם העשייה מקרי מצוה וגברא נמי בר חיובא הוא שלא כיון לשם מצוה אלא שעשאו כמו דבר הרשות אבל בעכו"ם הנימול בגויותו דעצם המעשה אינו מצוה לדידה דגברא לאו בר חיובא הוא לכן לא שייך לומר מצות אצ"כ כיון דהעשייה אינה בגדר מצוה כלל ואעפ"י שעכ"פ כבר נכרת ערלתו ואינו ערל עוד אבל לא עדיף הוא מנולד מהול דס"ל לבה"ג בתוס' שבת שהבאתי לעיל דצריך להטפת ד"ב ודין גר שונה לגמרי מדין מצות מילה שאינה צריכה כונה לר' יוסי דבגר הוי רק הכשר מצוה אבל עכ"פ צריך להיות בגדר החיוב ובזמן החיוב לא כן בגר שנימול מכבר דשניהם ליתנייהו גביה כמו שביארנו.

יז) אך קשה לפיע"ד עפ"י"מ שחידש זקני הב"ח בריש הלכות סוכה על מה שכתב הטור באריכות בטעם המצוה של סוכה אעפ"י שאין דרכו בכך רק מה שנוגע להלכה וכמו כן בריש הלכות ציצית ובריש הלכות תפילין האריך הטור לבאר טעם המצוה וטעמא בעי מדוע רק במצות הללו פירש כוונת המצות וכתב ע"ז הב"ח דבתפילין דכתיב בהו למען תהי' תורת ד' בפיד שפירושו הוא שהתפילין הם אות וזכרון לתורת ד' לזכור תמיד ולכן אינו מקיים המצוה כדבעי אם לא כיון אותה הכונה וכן גבי ציצית כתיב למען תזכרו וגו' וכן גבי סוכה כתיב למען ידעו וגו' לכן בעי כונה עיי"ש ולפי"ז הרי גבי מילה כיון דנכרתו עלי' י"ג בריתות וכתב ואתה את בריתי תשמור ומצינו בדברי חז"ל הרבה יעודים ע"י מצות מילה כמבואר במדרשות בשכר מצוה זו ובעונש המבטלה כמבואר בטור יו"ד סי' ר"ס א"כ הויא מצות מילה כמו תפילין שהם אות ומילה הוי אות ולכן תמוה לי מדוע נשתנה מצות מילה שא"צ כונה לשמה וכי גרע אות דמילה מאות דתפילין ולמה לא נצטרך גם במילה כוונת האות ולשם האות לכן צ"ע לפיענ"ד ועיין בשו"ת בי"צ יו"ד סי' קס"ח שהקשה על הב"ח מש"ס ר"ה דכ"ט דפריך שם אהא דאמרינן מצות אצ"כ אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה דמשמע דלמ"ד מצ"כ לק"מ והרי לפי דברי הב"ח גבי סוכה לכ"ע צריכים לכוון טעם המצוה ובשמיני לא מכוון כלל עיי"ש ובמק"א כתבתי לתרץ דברי זקני הב"ח בטו"ט ואכמ"ל.

יח) נחזור למאי דאתאן עלה בני"ד שנימול בילדותו ע"י מוהל ישראל לשם יהדות להכניסו בבריתו של אאע"ה אעפ"י שלא הי' לשם גרות מ"מ אם יטבול א"ע לשם גרות מצטרף ג"כ המילה שנעשתה מקודם ונכנס עי"ז לדת

ישראל והרי לשיטת הר"ח בתוס' שבת הנ"ל כל נכרי שנתגייר כשהוא כבר מהול א"צ להטפת ד"ב אעפ"י שכל הפוסקים חולקים עליו עכ"פ כשנימול לשם יהדות לכ"ע די בזה וכן נמי בקבלת המצות אם הוא כבר מתנהג כיהודי וקבל עליו עול מצות בזמן שנעשה ב"מ ונתגדל בתור יהודי אעפ"י שבעוה"ר האנשים הללו לאו בני מצות נינהו ואינם שומרים דיני התורה ככל המון בית ישראל דכוותיהו המתקדמים כביכול בזה שאינם שומרים חוקי תוה"ק ואוי לו לדור שכך עלתה בימיו שחלק גדול מאחינו בני ישראל ביבשת אמריקה המה מנוערים מכל קדשי ישראל וערכי האומה וכל יהדותם הוא בזה שנימול ונעשה ב"מ וזה העיקר אצלם לפי דעתם המשובשת וגם חתן דגן הוא חד מינייהו האומר שהוא יהודי ורוצה לישא בת ישראל כדת משה וישראל ובמק"א כתבתי מענין זה באריכות בתשובה בענין גרות לשם אשות דיש לדון טובא בגרים בזה"ז שאינם שומרים אח"כ חוקי תוה"ק אם זהו זכות להם שמזכים אותם בקלות וחמורות רח"ל האם מותר להזדקק להם לגיירם ואכ"מ לכפול הדברים ובפרט בגר קטן שכל יסוד הגרות הוא משום דזכות הוא לו ולפי המצב שלנו צ"ע אם זהו זכות לו אחרי שידענו שבעוה"ר יהי מחייבי כו"מ בי"ד ל"ע השי"ת ירחם ויערה עלינו רוח ממרום.

(ט) אולם כ"ז רק לכתחילה אבל בדיעבד שכבר נימול ונתגדל בתור יהודי וא"א לדחותו והשאלה היא אם צריכים להטיף ממנו ד"ב ולקבלת המצות פ"ש והרי אפילו ע"י הקבלה של עכשיו לא יהי זהיר יותר במצות ממה שרגיל מקודם ומה גשתכר לכן בדיעבד כבר עלתה לו מה שכבר נימול ונתגדל בתור יהודי אעפ"י שלא היתה לשם גרות רק לשם מצות מילה ומוכח בפירוש בגמרא ביבמות דמ"ו גבי עבדיה דרחב"א דאטבלה לנכרית לשם אנתתא ואמר ר"י יכולנא לאכשורי בה ובברתה וכו' מי לא טבלה לנדתה, הרי דמועיל הטבילה לטומאת נדה להגרות ג"כ וכבר הבאתי לעיל דבירושלמי ג"כ מבואר כן ובש"ע סי' רס"ח מביא ב' דעות בזה מ"מ בכדי לזרוז על להבא כדאי לטבול בפני בי"ד של שלשה ולהודיעו מקצת קלות וחמורות כדין כל גר אבל א"צ להטפת ד"ב ולכן אם יסכימו אתי כת"ר ועוד רב מובהק יכולים לעשות כמו שכתבתי.

(כ) וביסוד הדבר של קבלת המצות בגר יש לעיין אם צריך להיות קבלה בפה בפירוש שמקבל עליו דיני התורה בהיכנסו ליהדות וזהו תנאי במשפטי הגרות כמו מילה וטבילה או אפשר אם מקיים בלאה"כ מצות התורה הוי ג"כ כקבלה ואע"ג דקבלת המצות צריך בי"ד י"ל דרק היכא דמקודם לא נהג כלל במצות ישראל צריך קבלה להבטיח שמכאן ולהבא יקיים הכל אבל לא בשכבר התנהג בדיני ישראל שלא תהא הבטחה גרידא עדיף מקיום בפועל ובמק"א כתבתי בעצם הדין של קטן דמטבילין אותו על דעת בי"ד כמבואר בש"ס כתובות ד"א מה יהי עם קבלת המצות דהרי לקבלת המצות צריכים בי"ד

ובלא בי"ד מעכב הגרות כמבואר בתוס' יבמות דמ"ה בד"ה מי לא וכן איפסק בש"ע סי' רס"ח ע"י ג' אך לפי"מ שכתבו התוס' בסנהדרין דס"ח בד"ה קטן דכיון שהגדיל ולא מיחה הוי זה כקבלה בפירוש עיי"ש וצ"ל דכוונתם דכיון שכבר מקיים המצות ומתנהג כישראל עוד מקטנותו הוי כמו קבלה וכה מצאתי ג"כ בשטמ"ק בכתובות דקבלת המצות בקטן כיון דלא אפשר סגי בלאה"כ וכבר הבאתי לעיל מש"כ הדגמ"ר בס"י רס"ח דמילה וטבילה סגי בדיעבד בלא בי"ד והיינו רק בגדול כיון שאצלו עיקר הקבלת המצות ומילה וטבילה הוי רק גמר הדבר וסגי שפיר בלא בי"ד ובלילה אבל בגר קטן דלא שייך גביה קבלת מצות ומילה וטבילה עיקר הגרות שמטבילין אותו על דעת בי"ד לכ"ע צריך בי"ד של שלשה וביום. הרי בפירוש דקטן לא צריך לקבלת המצות ממילא לפי דבריו גם בגר גדול שנתגייר במילה וטבילה ע"י בי"ד רק לא הוי קבלת המצות גמי סגי אם מתנהג כישראל.

(כא) ומאימתי מתחיל הגרות בקטן במחלוקת הוא בראשונים אם הגרות מתחיל בעודו קטן או רק כשיגדיל ולהריטב"א בכתובות הגרות חל בעודו קטן מה"ת והוכיח כן מדברי הרמב"ם אולם בתוס' כתובות משמע דכיון דמטעם זכיה וזכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן ממילא הגרות בקטנותו הוי רק מדרבנן כדן זכיה בקטן ואע"ג דהגרות הוא רק מדרבנן מותר בבת ישראל משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת אפילו בקום ועשה ותלוי בשני התירוצים בתוס' ב"מ דע"א עיין בקצה"ח סי' רמ"ג מזה.

(כב) ובהך מילתא דישאל שהוליד בן מנכרית אם יש בכחו להביאו לבי"ד לגיירו ע"י מילה וטבילה צ"ע דמה דאמר ר"ה בכתובות ד"א גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו ומוקי לה להלן בגמרא בגר שנתגיירו בניו עמו דניחא להו במאי דעביד אבוהון ורש"י פירש דגר קטן מטבילין ע"ד בי"ד אם אין לו אב ואמו הביאתו לבי"ד להתגייר אולם בתוס' רי"ד פירש אפילו אין לו אב ואם כגון אסופי מן השוק הבי"ד מלין אותו וכתוס' שם בד"ה מטבילין וכן בב"ק דק"ט בד"ה קטן כתבו דדוקא בנתגייר אביו ג"כ אבל בלא אביו פלוגתא בגמרא אם מטבילין אותו הבי"ד ובמרדכי שם כתב דרק ע"י אבותיו יכולים לגיירו אבל הבי"ד מעצמו לא ושיטת הבה"ג דקטן שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו והקשה בטור סי' רס"ח אמאי לא פסק כר"ה דמטבילין אותו על דעת בי"ד עיי"ש ובב"י וב"ח ובשטמ"ק כתב בשם הריטב"א ולפי דבריו הוי לו גירסא אחרת ברש"י גר קטן שאביו ואמו הביאוהו לבי"ד שלא כלשון רש"י שלפנינו שרק אמו הביאו לבי"ד ובחידושי הרשב"א מדייק למה אמר רק מטבילין ולא אמר גם מלין ותירץ דהואיל ובמילה יש צער להקטן לכן לא נחשב זה לזכות ובשטמ"ק כתב דאע"ג דאיכא צערא

לתינוק מ"מ זכות הוא לו שמכניסו תחת כנפי השכינה רק משום דמכניסו לסכנה לא מקרי זכות אבל בדיעבד שכבר נימול מהני ליה דלא גרע מאם נימול בגויותו (נ"ב השטמ"ק מסיים שם ואעפ"י שצריך להטיף ממנו ד"ב מ"מ זה לאו חובה הוא לו הרי לדבריו צריך להטפת ד"ב) ומה שהקשה הטור על הבה"ג מה שלא פסק כר"ה לפיע"ד לדקדק עוד מדוע שינה הבה"ג וכתב מלין ולא מטבילין וגם כתב עפ"י אבותיו ולא עפ"י בי"ד אך לפי"מ שכתב השטמ"ק גיחא יען לפי דבריו אין בי"ד מלין אותו כמבואר ולכן נקט בה"ג דין חדש דיש אפשרות גם למול גר קטן כגון אם נתגיירו גם אבותיו ויכולין גם למול אותו מה שאין הבי"ד יכולין לעשות דכן משמע שגם חוב גמור יכולים לעשות עפ"י אבותיו דגיחא ליה במאי דעביד אביו ואם נעשה ע"י בי"ד יכולים רק לטבול כר"ה בגמרא והמתבאר מכל זה דרך לאב ואם יש הכח לגיירו ולא הבי"ד בלבד וכן איפסק בש"ע סי' רס"ח סעי' עיי"ש.

(כג) ולכן קשה בני"ד בבן ישראל הבא על הנכרית במה כח בי"ד יפה לגיירו ע"י האב הרי הבן הולך אחר אמו ואינו מתייחס אחר אביו כלל כיון דולד נכרית כמותה ואם האם הביאתו להתגייר יכולים לקבלו דהאם עם הבי"ד יש להם הכח אבל בעצמו לא ולכן אם האב קרא למוהל לגיירו ולמולו אין זה כלום והוי כמו עכו"ם שנימול בגויותו וצריך להטיף ממנו ד"ב אך י"ל בני"ד כיון דטכס הברית מילה נעשה בפומבי ע"י קרובים ומכרים והאם יודעת מזה שמלין את בנה ולא מחתה הוי שפיר כמו שהיא בעצמה מביאתו להמוהל והמוהל הוי במקום בי"ד ולכן הוי גרות וא"צ שוב להטפת ד"ב כיון שנימול לשם יהדות ולהכניסו בבריתו של אאע"ה.

(כד) ובד"מ אה"ע סי' קנ"ו כתב שהאו"ז ריש יבמות מסתפק בבן הנולד מן השפחה ומן הנכרית דמדאורייתא אינו בנו אבל מדרבנן מקרי בנו וכ"כ ג"כ ברמ"א סי' ט"ו סעי' י"ד דיש מסתפקים לומר דאחותו מן השפחה או מן הנכרית דדוקא מה"ת הולד הולך אחריה אבל מדרבנן הוי זרעו לכן לכתחילה יש להחמיר דמקרי זרעו של אב והנה עיינתי באו"ז וי"ל דרך בבא על שפחתו כתב להסתפק מטעם דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ומסתמא שחרר אותה וזה שיטת ר' נטרונאי גאון והרמב"ם בפ"י מהל' גירושין חולק עליו עיי"ש ובהשגת הראב"ד ועיין בהגהת תכ"ש באה"ע שרצה לומר שזה ג"כ דעת רש"י בקידושין דס"ח דס"ל דעכו"ם ועבד שבאו על בת ישראל והולידו בנים צריכים גרות עיי"ש עכ"פ כל זה רק לחומרא אבל לקולא כמו בני"ד בודאי ליכא למימר דיש בכחו להביאו לבי"ד בתור אב.

(כה) ומצאתי להרמב"ן בתו"א בברכות דט"ז שהקשה על מה דאמרינן התם בעבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת

אבלים והקשה הרמב"ן הרי אין לעבדים אבלים כלל דבניו אינם מתייחסים אחריו ומי יתאבל עליו לעמוד בשורה ותירץ שמא נאמר דאעפ"י שאין להם שאר לענין יוחסין מ"מ מתאבלים הן לענין קרבות משום דסוף סוף במציאות הן קרובים לו עיי"ש ולפי דבריו יש לומר בני"ד דאעפ"י דלענין יחוס לא הוי אב כלל מ"מ במציאות הוא אב וי"ל דניחא ל' במאי דעביד אבוהו וכה ראיתי בס' שו"ת דעת כהן סי' קמ"ז בענין זה ממש כתב דבן נכרית מישראל אין כאן ענין של יחוס אבהות דגם בזה שייך לומר דניחא להו במאי דעביד אבוהו דיסוד זה משום רחמי האב על בנו ואינו תלוי בדין תורה אם הוא נחשב לאב או לא רק מה שהוא בטבע האב שלו ורחמי עליו ולכן אעפ"י שבדין תורה אינו בנו לכל דבר מ"מ אהבה טבעית של אב לבן יש כאן ואנן סהדי דניחא ל' במאי דעביד אבוהו ובסוף דבריו הביא בשם רב יהודאי גאון דבגרות אינו תלוי ביחס רק אם יש איזה שליטה על הקטן באיזה אופן שיהי' נחשב בזה כאב דהרי גם בעליו דינו כאביו מפני שנגרר אחריו הוי כאפוטרופוס שלו עיי"ש ובודאי לכתחילה היכא שבא לפנינו איש שרוצה למול את בנו מן הנכרית אין להזדקק לו וכבר בא לפני כ"פ שאלה זו וצויתי להמוהל שלא למולו וכבר כתבתי בזה תשובה ארוכה והוכחתי בראיות שאין להזדקק לזה כלל כי יכול לצמות מזה כמה קלקולים והברכות של המוהל ושל האב המה ברכות לבטלה ועוברים על לא תשא אבל בדיעבד שכבר נימול יש לצדד להקל כמו שביארנו. (כו) וראיתי בשם הגה"ק הר"ח מטשרנוביץ ז"ל דכל מי שצריך טבילה אם הטביל א"ע שלא בכונה לא עלתה לו הטבילה לפי"מ שכתבו בספרי שר"ת של לב טהור ברא לי וגו' הוא, "טבל" וסופי תבות, "ברא" לרמוז שע"י הטבילה נעשה בריה חדשה וכיון שבפסוק זה נאמר לב טהור צריכים דוקא כוונת הלב לטבילה והרמב"ם בסוף הל' מקואות כתב דענין טבילה תלוי בכונת הלב עיי"ש במתק לשונו ולפי"ז הדבר פשוט דגר צריך כונה לטבילתו לכוון שבזה נעשה כבריה חדשה וכקטן שגולד ונכנס לברית התורה והמצוה.

(כז) ובעיוני בסוגיא זו במילה ע"י עכו"ם בע"ז דכ"ו נראה לפיע"ד לתרץ קושיית השע"מ בפ"ב מהל' עכו"ם שהקשה לר"י דס"ל דנכרי מותר למול לישראל איך ילפינו בריש יבמות דעדל"ת ממילה דדוחה שבת וכן בש"ס שבת ילפינו מקרא דביום השמיני ימול בשר ערלתו דאפילו בשבת הרי לר"י אפשר לעשות המילה ע"י עכו"ם ואמאי דחי שבת ומה שנראה לפיע"ד בזה דהרי במילה ציוותה התורה המול ימול וגם ביום השמיני ימול בשר ערלתו וזאת המצות מוטלת על האב לקיים המ"ע ואם לא מל בנו עובר בעשה וגם איכא עונש כרת על מי שלא גימול בגדלותו לאחר שיגיע לכלל עונשין כמבואר בפסוק וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא כמבואר

בש"ס קידושין דכ"ט ועיין ברמב"ם פ"א מהל' מילה הל"ב ובהשגת הראב"ד שם ובתוס' מכות ד"ד בד"ה לאפוקי בענין העונש המבטל המצוה לאחר שהגדיל ולפי"ז יש במילה שני דברים האחד המצוה למול היינו מעשה המצוה והב' שלא יהי' ערל והראשון צריך לעשות בפועל המעשה לקיים המצוה והב' א"צ לעשות כלום למשל במי שנולד מהול ורק בנוול עם הערלה צריך להשתדל להסיר הערלה ולכן לר"י דס"ל דנכרי מל לישראל א"כ ע"י מעשה הנכרי הוא כבר איננו ערל אבל המצוה עדיין לא קיים בזה דמה שכתבה התורה וביום השמיני ימול רק לישראל נאמרה ולא לעכו"ם ואין העכו"ם נעשה בזה שליחו של ישראל כיון דאינו מחוייב בדבר אינו נעשה שליח לקיים המצוה על ידו וכדי לקיים מצות התורה של ביום השמיני ימול מותר לעשות אפילו בשבת דעדל"ת כיון דהמצוה אינו יכול לקיים ע"י עכו"ם רק ע"י דיחוי של הל"ת ומתורץ שפיר קושיית השעה"מ אעפ"י שעדיין יש לפקפק ע"ז לפי"מ שהארכנו לעיל בענין מילה מ"מ יש לומר כן לקושטא דמילתא.

כח) ובדרך פשוט יש לתרץ קושיית השעה"מ דר"י דמכשיר מילה ע"י עכו"ם לשיטתיה ס"ל כן דהוא ס"ל טומאה הותרה בציבור ואפילו היכא דאפשר בטהורים דכיון דמרבין מקרא להתיר בטומאה לא אכפת לן אי איכא טהורים ולכן לשיטתיה ס"ל גבי מילה דכיון דמרבין מקרא דביום השמיני דאפילו בשבת לא אכפת לן אפילו אי איכא נכרי מותר ע"י ישראל.

כט) ובנידון שאלתינו מה שהבחור דנן נוהג מנהג יהדות אעפ"י שהוא אינו יודע שהוא נכרי עדיין טרם שיתגייר אם זהו מעלה לעצם הגרות הבאתי במק"א מש"כ הגרעק"א בתשו' סי' קכ"ט באמצע התשו' וז"ל שם כיון שידוע דמקודם שבאה להמדינה היתה מתנהגת בדת ישראל ובחזקת גיורת ולא עלתה על דעתה דבר אחר רק היתה מחוסרת טבילה ואם היינו אומרים לה הרי מקוה לפניך וילי טבולי לא היתה מונעת א"ע מזה א"כ לא שייך תו לע"ז שנתגיירה בשביל זה. ואם שאין זה ענין לני"ד מ"מ אעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר דיש צד מעלייתא בזה שמתנהגת ביהדות כ"ז נראה לפיע"ד ואם כת"ר יסכים עמדי ויצרף עוד רב מובהק בהוראה מצטרפינא גם אני בהדייכו לטבולו בפני בי"ד ולהודיעו מקצת קלות וחמורות כדי לזרוז לקיום המצות וא"צ להטפת ד"ב וד' יערה עלינו רוח ממרום ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.

בנידון המעלית, שעושים בבית גבוה כמה קומות כעשרים ויותר, ולפעמים קורה, שנמצאים רק איש ואשה לבד, ורבים מחרדים לבם נוקפם מחשש איסור יחוד, בפרט אלה הגרים בקומה עליונה, שעד שתגיע המעלית לקומה בה הם גרים, שוהים זמן מה שיש בו שיעור טומאה ויותר, ובכן נפשם לשאול הגיעה, מה יעשה ישראל, המוכרח להשתמש במעלית זו, שאינו מן הנמנע.

הרב עובדיה הראיא

בענין איסור יחוד

בנידון המעלית, שעושים בבית גבוה כמה קומות כעשרים ויותר, ולפעמים קורה, שנמצאים רק איש ואשה לבד, ורבים מחרדים לבם נוקפם מחשש איסור יחוד, בפרט אלה הגרים בקומה עליונה, שעד שתגיע המעלית לקומה בה הם גרים, שוהים זמן מה שיש בו שיעור טומאה ויותר, ובכן נפשם לשאול הגיעה, מה יעשה ישראל, המוכרח להשתמש במעלית זו, שאינו מן הנמנע.

והנה ראיתי מה שצירף למכתבו שני פסקי דינים מגאונים מפורסמים שנוטים להתיר בשאין בשיעור הנסיעה, שיעור טומאה, וכדומה בתנאים אחרים, וכן ראיתי בספר טהרת יו"ט חלק ז' נ"ג—ס"ה, שפלפלו בזה כמה רבנים, מיימינים ומשמאילים, ובכן אותי שאל לחוות דעתי העניה דעת תורה.

והנה עם כי כבר עלתה שאלה זו על שלחן מלכים, ודשו בה רבים, וא"צ לי ולא לדכוותי, אך לעשות רצון צדיק אמרתי מצוה לשמוע דברי חכמים, ואת אשר ישם ה' בפי אותו אשמור לדבר, וההכרעה תהיה בידי אלה הרבנים המפורסמים, יושבי על מדין בכל אתר ואתר, כפי מה שעניי הדיין רואות למופת ולאות.

וזה החלי, בעזר צורי וגואלי.

(א) הנה בדין הייחוד בענינים שונים, כבר כתבתי בזה בכמה מקומות בספריי, ע"י בח"ב סי' טו"ב וסי' י"ח, בח"ד בשאלת שלום אה"ע סי' ג', בח"ה אה"ע סי' כ"ב, בח"ז אה"ע סי' ר', קחם משם ואכמ"ל.

ואמנם על עסקי עתה, אני בא, וטרם כל, עלי להציג תוכן השאלה שהובא בדב"ק, והוא שישנם בתים גבוהים כמו י"ט או כ' קומות, ועשו עלעועטער אוטומאטי, דכשמפעיל על הכפתור לילך למעלה או למטה, לאיזה קומה שתהי' שוב א"א להעומד בחוץ להפסיק הסדר, ויש כאן חשש יחוד כשיסעו יחד איש ואשה בסדר כזה בלי שום מפריע — כי אין חשש טעם מירתת, שיש כשהאשה מנהיגה מצד העיר או מצד הקמפניא, וכן חסר הטעם של בעבודתה טרודה, ובאיסור היחוד לא מצינו שיעור ומסתמות הגמ' משמע אפי' כל שהוא יש איסור יחוד, ודעת המקילים, משום שאין בין קומה לקומה שיעור טומאה שהוא

כדי לצלות ביצה ולגומעה, וכדי לרצותה ולא כדי התרת סינר וכו', אלה תוכן ס' המחמירים וס' המקילים.

(ב) הנה באשר להיכא שהאשה היא מנהיגה את המעלית, דהיינו שיש לחוש דהיא לא פותחת המעלית להכניס אנשים עד שתגמור עסקה עם האיש, כבר הבאתי דברי הרדב"ז ז"ל ח"ג סי' תפ"א (בח"ב סי' טו"ב הנ"ל) בנידון הנשים שהולכות לעשות מלאכה בבית העכו"ם ג' או ד' ימים ולילות ולפעמים יש נשי כהנים וכו' שהביא ג' שיטות בזה, וא' מסגיפי הטעמים כיון דהעכו"ם צריכים למלאכת הנשים לא מריעי לחזקתייהו, ותו דאין הנשים האלו מתייחדות לשם זנות אלא טרידי בעבדתייהו, ותו דאונס לא שכיח מפני אימת מלכות ואי מפני הרצון רוב בעלי השיטות ס"ל דלא חיישינן לשמא נתרצית וכו' ע"ש, ועפ"ז כתבנו שם להתיר באשת כהן חולה וצריכה להתעסק ברפואות אצל רופא עכו"ם, וכן כתבנו בס' י"ח שאחריו, דבהיכא דחייש לקימחיה ומירתת על פרנסתו לא חיישינן לייחוד ע"ש.

(ג) ולפי"ה הרי גם בנ"ד שהאשה מנהיגה את המעלית, הרי היא טרודה בעבודתה ולא מריעא לנפשה, בעבודתה, שאם תעכב המעלית לאיזה רגעים, ודאי שאלה העומדים בחוץ ומחכים לפתיחת המעלית ירעישו העולמות, שגורמת להם עיכובים בדרכם, ויפנו בזה לעיריה או להקמפניא, ואם ע"י הדו"ח יודע להם מה שעשתה, אז תיכף יפטרו אותה מעבודתה, וחיישא לקימחא ופרנסתה, ולא תתרצה לו בשום אופן, והדר הוויא לה כדין פתח פתוח לר"ה דפ' מרן בס' כ"ב דלא חיישינן לייחוד משום מירתת, וה"ה כאן יש ענין דמירתת.

(ד) ובהיכא דהמעלית עולה ויורדת באופן אוטמאטי, ואין האשה מנהיגה, הרי בכל קומה וקומה כשמגיעת לקומה הסמוכה, היא מעצמה נפתחת, מאליה, ופשוט שאין שהות אפי' רגע כמימריה בין קומה לקומה, לבוא לידי הרגל עבירה, ובפרט דלא כל הנשים פרוצות וזנות לא שכיחא (גיטין י"ז ב') ואף לדברי התוס' שם שפי' זנות בעדים והתראה וכו' ע"ש, הנה בכי הא דנ"ד דהחששא היא על רגעים אחדים, ודאי דגם הם מודו דלא שכיחא, דיח ענין דמרתתי כנ"ל, ואף להסוברים דאיסור ייחוד, הוא אפי' בכל דהוא, הרי בהיכא דיש פתח פתוח לר"ה קי"ל לדינא דאין בו איסור ייחוד, משום טעמא דמירתת, וה"ה כאן כיון דאית לן טעמא דמירתת כפי שכתבנו, הרי הדר דיניה כפתח פתוח לר"ה, דאין בו איסור ייחוד.

(ה) ואף שנניח דיש שהות של שיעור טומאה, בין קומה לקומה, הרי מכיון שכל הנוסעים טרידי ללכת מהר לעבודתם, בין האיש בין האשה, לא מסקי אדעתיהו לדבר אחר, בפרט אם השהות שבין קומה לקומה, הוא מצומצם מאוד, ואין שהות כדי ריצוי, והתרת סינר בגד התחתון, ושוב לחוגרו

פעם שניה, וכל הענין הוא בבהלה, ודאי דכל כי הא, הוא מילתא דלא שכיחא, ולא חיישינן לה.

(ו) והרי בגדולה מזו מצינו למרן ז"ל בסי' כ"ב אה"ע ס"ה שפ' אשה שבעלה בעיר אין חוששין לייחוד עמה מפני שאימת בעלה עליה, ושם בס"כ ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו ע"ש, הרי לך דאפי' בבעלה רק הוא בעיר, דיש חששא רחוקה פן יבוא הביתה ברגעים אלה, וכן המלמד שאשתו בביתה, והוא מלמד בבית ספר, ואינו מצוי כ"כ שתבוא אשתו לבית ספר ברגעים אלה, והוי ספק רחוק, עכ"ז מכיון שיש חשש שאולי יבוא הבעל לביתו אצל אשתו, אף שהוא עסוק בעבודתו, וכן אשת המלמד שעסוקה בביתה, ורחוק הדבר שתבוא לבית ספר בזמנים אלה, בכל זאת חיישינן לחששה רחוקה פן תבוא, ולא חיישינן לאיסור ייחוד, ומכ"ש בג"ד, שהזמן מצומצם, בין קומה לקומה, וקרוב הדבר, שאולי לא יהיה סיפוק לגמור מעשיהם, היינו הריצוי, והתרת הסינר והשימוש ושוב חגירת הסינר, ודאי דמכל חששות אלה, לא יבואו לידי הרגל עבירה, והדר דינא דמירתת, וכפתח הפתוח לר"ה דאין בו חשש ייחוד, וה"ה כאן, זה הנלע"ד וצוי"מ ומי"נ כיר"א.

אחרי כותבי כ"ז, נודע לי מפי מגידי אמת, שהתגוררו במקומות אלה, שהיו כמה מקרים של אנוסות במעליות על ידי שהעמידו את המעלית כמה זמן, עד שפעלו את מזימותיהם, וכן היה כמה מקרים של שודדים שהעמידו את המעלית ושדדו ושללו כפי שרצו, ע"כ אני אומר שמי שירא וחרד לנפשו אל יכנס למעלית עד שיכניס אתו איזה איש אחר, שלא יכשל באיסור ייחוד, בפרט בשעות הלילה קרוב לחצות, שלא נמצאים רבים במעלית ויודמן לפעמים איזה אשה יחידה במעלית, ויש כאן איסור ייחוד ושומר נפשו ירחק מזה שלא יבוא לידי מכשול ועון ח"ו, וה' ישמור צאתינו ובואינו שלא נבוא לידי מכשול ועון ח"ו, ולא יצא תקלה מתחת ידינו אמן.

ב.

בענין צוואה

אשר לשאלה, מתושב חו"ל, שהסבא שלו השאיר צוואה, לא למכור את ביתו שהשאיר אחריו, ליורשיו, עד 7 דורות מזרעו, והשואל הוא דור שלישי מצד האב, ודור רביעי מצד האם, וברצונו לעלות ולהשתקע בישראל, ונפשו בשאלתו, אם במקרה שלא נשאר אף יורש בן זכר מהמשפחה בעיר, והאחרון שגשאר שם, רצונו לעזוב את העיר למטרה לקיים מצות ישוב ארץ ישראל, אם יכול למכור את הבית ההוא שעליו היתה הצוואה שלא למכור עד 7 דורות. ב. עוד שאל, שבכלל הצוואה שהניח, ציוה שביום הויכרון שלו ושל אשתו,

יזמינו מנין ת"ח ללמוד ביום ההוא כל היום אלא שביום הזיכרון שלו, עליהם להיות כל המנין בתענית עד הערב, ובערב יפסקו תעניתם, ויעשו להם סעודה הגונה לעי"נ הנעדר, וביום הזיכרון של אשתו, המנין שהזמן, אין צורך להתענות, ויכולים לאכול בוקר ערב וצהריים, והוצאות אלה, יהיו מהכנסות הבית, ובמקרה שהדין נותן שיכולים למכור הבית, איך אפשר לקיים הצוואה הזאת ביום הזיכרון של שניהם, מאין יוצאו ההוצאות הנ"ל, זאת תורף השאלה מהתם להכא, ומבקשים פתרונה.

זאת אשיב בס"ד.

(א) הנה עיקרא דהאי מילתא, אם מצוה לקיים דברי המת, היא במס' גיטין (י"ד ב' ס"ו א') פלוגתא ר"מ ורבנן ע"ש, ונפסקה הילכתא בש"ע חו"מ סי' קכ"ה ס"ה כר"מ וז"ל ראובן שאמר לשמעון הולך מנה לפלוני שאני נותן לו מתנה והלך שמעון ליתנו ללוי ומצאו שמת, אם בריא הוא הנותן ומת בחיי המקבל יתן ליורשי מקבל דמצוה לקיים דברי המת, ואם מת מקבל בחיי נותן אע"פ שאח"כ מת הנותן יחזיר ליורשי משלה ע"כ.

(ב) והנה אם מצוה זו היא מדאורייתא או רק תקנת חכמים, ונפ"מ לענין ספק, אם יש איזה ספק בדין, אם היא מה"ת ספיקא לחומרא, ואם היא מדרבנן ספיקא לקולא, הנה נראה שהיא רק תקנת חכמים, שלא תטרף דעתו עליו, בשעת מיתה בחושבו פן לא יקיימו דבריו יורשיו, ואז תטרף דעתו עליו, ולכן תיקנו ואמרו שמצוה עליהם לקיים דברי המת כפי מה שצוה בצוואתו, וחכמים החו' ע"ז לא ס"ל זה בודאי דמלד"ה, אלא מספ"ל מילתא, ולכן אמרו יחלוקו, ומוזה נראה, דאין לנו שום הוכחה מן התורה.

(ג) וכן מצאתי להגאון מהריט"א ז"ל בשמחת יו"ט סי' כ"ט (הובא בס' משפטי עוזיאל ח"מ סי' ט"ל קפ"ז א') שתחילה כ' שהוא בכדי שלא תטרף דעתו עליו וכן הביא משו"מ מ"ת ח"א סי' א' ומהתשב"ץ ח"ב סי' נ"ג ומהשבו"י ח"א סי' קס"ה ושוב כ' השו"מ וז"ל וכולם לא ידעו המקור, אבל אני מצאתי בס' ר"י אבן שועב פ' ויחי שכ' בשם הרמב"ן שיש ללמוד עשרה דברים מיעקב, אחד מהם דמצוה לקיים דברי המת מדכתיב ויעשו בניו לו כאשר ציום, ואחר שהק' מה שהק' עליו, וא' מהם שאין למדין מקודם מתן תורה, כ' אמנם מה שגלע"ד הוא דהוא ענין חסד של אמת דעושים עם המתים שהמת אין לו לעשות עוד, ומצוה לקיים דברי המת, וזה שבקש יעקב ועשית עמדי חסד ואמת, היינו ע"כ מה שיצוה, ומה שהצריך להשביע, הוא כדי שיהיה לו פ"פ נגד פרעה וכו' ע"כ.

(ד) והתשב"ץ שם כ' וז"ל ותחילת כל דבר אומר לך כי מה שכתבת בזה משום מלד"ה וכו' ואפי' אינו אביו וכו' דברים אלה שלא בהשגחה שלא

בכל דבר אמרו מלד"ה, שאין האדם בשעת מיתתו נביא ולא מלך ונשיא שיצוה לקיים דבריו, ואין שלטון ביום המות, ולא אמרו זה אלא כשיצוה שיעשה מממונו כלום שמצוה לקיים דבריו ונכלל בכלל מצות נחלות וכו' ע"ש, הנה לך ג' טעמים בדבר, א' טעם דשמחיו"ט, משום שלא תטרף דעתו עליו, ב' טעם חסד של אמת שכ' השו"מ, ג' טעם התשב"ץ מדין נחלה.

ה) והנה התשב"ץ בח"ג סי' ק"ל נשאל במי שמת וצוה קודם מותו שבתו פ' תגשא לפ' ובנו פ' ישא בת פ' אם מצוה לקיים דבריו, והשיב, בזה יש לחלק שאם אמר כן שמצוה לבניו שישא פ' לפ' ופ' לפ' יש לקיים דבריו, אם ירצו ליירש מה שהניח להם אביהם וכופין אותן על מצוה זו, וכו' ואם לא אמר כמצוה אלא אמר תנו לבני כו"כ וישא בת פ' וכו' הרשות בידם לישא או שלא לישא, ואם אמר ישא פ' לפ' ויטול כו"כ וכו' אם לא קיימו דבריו לא יטלו כלום וכו' ע"כ, וראיתי לה' משפטי עוזיאל שם, שהק' ששתי תשו' הג"ל דח"ב סי' נ"ג ושבח"ג סי' ק"ל הם נסתרים מחמתן, דמח"ב משמע דלא נאמרה מצוה זו אלא בדבר שבממון במצוה שיעשו מממונו כלום דצוואה זו חשובה כנחלה שמנחיל מנכסיו את מה שהוא מצוה עליו, וכו' ואלו בתשו' שבח"ג משמע להדיא דאפי' בענין שאינו של ממון כגון שישא פ' את פ' מוטל על הבן לקיים את דברי אביו המת וכו' אלמא דלאו מטעם נחלה קאתינן עלה אלא דחובה לשמוע ולקיים דברי מורישו וכו' דמה ענין נישואין לירושה, והלא הירושה זכו בה מדין תורה, דכיון שמת נפלו נכסים ונעשו שלהם בין אם יקיימו מצותו בין אם לא יקיימו וכו' עכ"ל.

ו) ולפע"ד איני רואה שום סתירה, דהרי כה היו דבריו בסי' ק"ל מצוה לקיים דבריו אם ירצו לירש מה שהניח להם אביהם וכופין אותם על מצוה זו וכו' הרי דתלה הצוואה בירושה, ז"א אם יקיימו צואתו, יזכו בירושה, ואם לאו לא יזכו בירושתו, דהרי יכול אדם לעשות בנכסיו כל מה שירצה, שיכול ליתנם במתנה לאחרים או להקדישם, וישאיר איזה חלק קטן לקיים בו מצות ירושה, כמו שנפסק בסי' רנ"ג סל"א מי שנתן מממונו מתנות הרבה ושייר מעט ליורשיו, היורשים חייבים לקוברו ע"ש, הרי דיכול לתת כל ממנו לאחרים רק להשאיר חלק ליורשיו לקיים בו מצות ירושה, ולכן יכול להטיל תנאי בירושה אם יעשו כו"כ יזכו בירושה, אם לא לא, והיינו שאם הטיל תנאי על אחד מבניו, לישא פ', ואז יהיה לו חלק בירושה, אם לא יקיים, הוא לא יזכה בירושה ואחיו האחרים יזכו בירושתו, ול"ש לומר, שזוכים בירושה בין אם יקיימו בין אם לא יקיימו, וע"ע שם סכ"ד שכ' אמר גכסי לפ' ולבניו חולקים אותו פ' גוטל מחצה וכל הבנים מחצה, ע"ש, הרי דחייבים לקיים צוואתו, כמות שהיא, שהם יקחו חצי ופ' יקח חצי, ולכן נכון דיבר בקדשו

התשב"ץ בסי' ק"ל הנ"ל, באומרו מצוה לקיים דבריו אם ירצו לירש מה שהניח להם אביהם וכופין אותם על מצוה זו, ו"א שכיון שהתנה שישא פ' לפ', הרי אמדינן דעתו, שלא מורישו אלא בתנאי זה שיקיים צוואתו, וכיון דמצוה לכופ' לקיים מצות המת, גם כאן כפינן ליה, שלא מזכים אותו הירושה עד שיקיים מצות אביו, ואם לא יקיים זוכים הבנים האחרים או הירשים האחרים בירושתו.

(ז) הנה לכל הג' טעמים הנ"ל איתנהו בחיובא בנ"ד לקיים דברי המת, דכולהו איתנהו ביה, אם משום דלא תטרף דעתו עליו, בזמן שצויה, אם משום חסד של אמת, אם משום נחלה, דהוא הנחיל להם את הבית אדעתא דהכי, ואין פוטר.

(ח) אמנם מה שיש להסתפק הוא, בעצם גוף הצוואה, שצויה שעד ז' דורות לא ימכרו הבית, שזה חל גם על נכדיו בני בניו וניניו, דלכאורה כל ג' הטעמים הנ"ל, שייכים רק בבניו עצמם, דשמעו הצוואה מפיו, וחייבים לעשות לו גי' נפשיה, היינו להבטיחו שלא יסורו מדבריו ארצה, דאז לא תטרף דעתו עליו, ואותו דבר גם בטעם חסד של אמת זה שייך רק לבניו שמטפלים בקבורתו, ובכל עניניו, וכן בטעם הנחלה, הם הם נקראים הירשים העיקריים, דבני הבנים וזרעם, לא מתייחס עליהם יורשי הזקן, אלא ירושתם מתייחסת על אביהם ממש שהם ירשו אביהם עצמם, ולא יורשי הזקן, ירושת הזקן מתייחסת על בניו עצמם לא לבני בנים וזרעם.

(ט) מעתה נחזי אנן מה היתה כוונת המוריש הנ"ל להטיל התנאי רק עד דור רביעי ולא יותר, ולא פחות, מה מטרת כוונתו. ונראה דהכוונה היתה בשביל שיהיה להם מקור להוצאות בעד הלימודים, כפי שנאמר בלשון שאלה השניה „איך לקיים צוואת של הרב והרבנית ביום הזכרון שהוא צוה להזמין מנין מתענים שיתענו כל היום לעילוי נשמתו וכו'" וכן ביום הזיכרון של אשתו, וההוצאות הם מההכנסות של הבית, ומה שהגביל הזמן עד דור השביעי ולא יותר, כנראה, שהוא חשב, שעד דור השביעי יש סיפוק לעילוי נשמתו, וגם כי עד דור שביעי יש זקיקה לזרעו אליו, אח"כ נשכח מהם הזקיקה, ולא בטוח שיודקו לעשות לו גי' נפשיה, ולצוות יותר מזה הוא ללא הועיל, ולכן הסתפק עד דור שביעי ולא יותר. ובאמת דלד' ר' האר"י ז"ל, אפי' עד ק' שנה חייב אדם לומר קדיש על או"א ביום הזיכרון וכן הוא עצמו היה עושה כן, והרב פלא יועץ הובא בשד"ח כ' שלכל הפחות על האדם לומר קדיש אחד בכל יום לעי"נ אביו, (וזה קדיש בתרא שלפני עלינו לשבח כפי"ד האר"י ז"ל), וזה למדקדין והשרידים, ועכ"פ יש תועלת למת בלימודים וקדישים שאומרים לעי"נ, והכל כפי מה שהוא אדם, לפי רוחו ורצונו מצוה לבניו כפי ראות עיניו.

(י) ובכן מכיון שעיקר הצואה, אחרי ההתבוננות, היא כנ"ל בכדי לעשות לו גייה נפשית, ובמקרה שהשריד האחרון שנמצא במקום, הוא רוצה לקיים מצות ישוב הארץ, ואז אין מי שימלא מקומו לבצע הצואה הנ"ל, וא"א למונעו מקיום מצוה זו של ישוב הארץ, שהיא שקולה ככל המצות כידוע, א"כ יש להתיר באופן זה, היינו שימכור הבית ההוא שבחו"ל ובאותם הכספים יקנה בהם בית בא"י, ומההכנסות של הבית יקיים מצוה השניה של ימי הזיכרון לו ולהרבנית שלו, וזה מצוה גדולה גם למת עצמו, כדברי הראב"ע ז"ל על פסוק ויקן לו חלקת השדה שכ' שכל הקונה חלקה בא"י קונה לו חלק בעוה"ב יעו"ש, והרי בזה תרתי לטיבותא, אחת למת עצמו שזכה שיקנו בניו חלקה בא"י מממונו שהניח אחריו, שע"ז נחשב כאילו קנה חלק בעוה"ב, וגם טיבותא לזה שהוא מורעו שזוכה ע"ז לעלות ארצה ולקיים מצות ישוב א"י, וגם לא נגרע דבר מהצואה, כאשר יקנו תמורת הבית בא"י שאז יכולים לקחת הכנסות הבית, ולקיים בהם, כל החיובים שעליהם לעשות בימי הזכרון.



יישוב פסקי הרמ"א

א.

בענין אמירת צ' פעמים מוריד הגשם

(א) באו"ח הלכות תפלה סימן קי"ד סעיף ט', אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם ואינו צריך לחזור וכו' וברמ"א שם, וכן לדין אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמזכירין בימות הגשמים וכן אם אמר בשמיני עצרת צ' פעמים אתה גבור עד מוריד הגשם אם נסתפק אח"כ אם הזכיר או לא חזקה שהזכירו (ד"ע) עכ"ל הרמ"א, והנה מקור דברי המחבר והרמ"א הם מהטור בשם מהר"ם מרוטנבורק, וז"ל הטור, והר"ם מרוטנבורק היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, ועכשיו אם היה מסופק אין צריך לחזור, וראיתו מפרק כיצד הרגל (כ"ד ע"א) דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן הכי נמי כיון דאחר ל' יום הוא מסופק אין צריך לחזור כל שכן צ' פעמים ביום אחד וכו' עיי"ש, והפוסקים האחרונים הרבו להקשות על הד' דינא של המהר"ם מרוטנבורק דמה אייתי ראיה מר"מ הא רבי יהודה פליג התם על ר"מ דס"ל דרק ג' ימים מהני לעשות מועד ולא מהני ג' פעמים ביום אחד, וקיי"ל התם כרבי יהודה, א"כ מה מייתי ראיה מר"מ דלית הלכתא כוותיה, עי' בטו"ז ס"ק י"ג שכתב דלפי"ז אין לסמוך על סברת הר"מ בזה, וראיתי בתורה תמימה על החומש בפרשת משפטים כ"א—כ"ט, שם בפירושו אות ר"ח, דחה דברי מרן הרמ"א בדברים שאין בהם ממש, וכל דבריו דחויים ובטלים. לכן הגני מעתיק כל דבריו בזה, וז"ל שם, כן מסקנת הפוסקים, מפני שזו דעת רבי יהודה בפלוגתא עם ר"מ דס"ל דמועד הוי זה שהעידו בו שלש פעמים ואפילו ביום אחד, וקיי"ל כרבי יהודה (היינו דס"ל דנעשה מועד רק בשלשה ימים) מיהו בזה קיי"ל כר"מ דלענין חזרה ממועד לתם הוי השיעור כל שממשמשין בו התינוקות ואינו נוגח ולא בעינן לזה שלשה ימים כדעת רבי יהודה, ולא נתבאר

הטעם והסברא מפני מה קי"ל לענין חזרה כר"מ נגד רבי יהודה ובגמרא אמרו בזה רק פסק הלכה כר"י במועד וכר"מ בחזרה, ויתכן לומר הסברא בזה, דכיון דכפי הטבע קשה להבדל מן ההרגל בשלילה יותר מלהתרגל אל הדבר בחיוב, לכן כשמתרגל ליגח כיון שעשיית מעשה בפועל אינו מורה על ההרגל התחלטי, לכן אין מחזקין אותו לנוגח בפעם ושתים כי אם בשלש פעמים בשלשה ימים, כי בפחות מזה אפשר לומר דמקרה הוא, משא"כ כשמפסיק מליגח שדבר קשה הוא להבדל ממה שהורגל, ואנו רואים כי בכל זה בדל הוא מזה, ש"מ שחזר כולו מטבעו שהיה לו מקודם ליגח וליגח, ולכן די רק בשיעור שהתינוקות ממשמשיין בו ואינו נוגח בפעם אחת וביום אחד כדעת ר"כ, וע"פ סברא זו נוח ורצוי מאוד לתרץ מה שהקשו האחרונים באו"ח סי' קי"ד סעיף ט' על המהר"ם מרוטנבורק שכתב אם ביום א' של פסח חוזר צ' פעמים ברכת אתה גבור עד מכלכל חיים ומשמיט לומר משיב הרוח, חזקה הוא דכך יהיה אומר והולך ולכן אם נסתפק אח"כ אם אמר או לא מוקמינן אחזקתיה שלא אמר, אחרי דכבר חזר צ' פעמים כנגד שלשים יום שבהם מחזיקים להרגל כמבואר בירושלמי, והביא ראייה משור המועד דס"ל לר"מ דלא בעינן שלשה ימים ודי ביום אחד, ותפסו עליו כל האחרונים הלא אנו קי"ל כר' יהודה דבעינן ג' ימים ודחו דבריו, ולפי מש"כ דברי המהר"ם מרוטנבורק מאירים, כי הלא הוא חידש דינו לענין הבדל מאמירת משיב הרוח, ובזה באמת קי"ל כר"מ דלענין חזרה די ביום אחד, וע"פ הסברא שכתבנו דמפני שקשה להבדל מן ההרגל, וא"כ מכיון דחזינו שבדל לומר משיב הרוח די ביום אחד וראיה לזה שהרי לא צייר דינו במי שרוצה להרגיל בשמיני עצרת לומר משיב הרוח, וזה הוא מפני שבזה באמת אינו די ביום אחד, וכמבואר, וממוצא דבר תראה דמש"כ הרמ"א בסימן הג"ל לדון מדעת עצמו ע"פ סברת מהר"ם מרוטנבורק באם הרגיל עצמו בשמיני עצרת לומר משיב הרוח אז אם אח"כ נסתפק מחזקין אותו בחזקת שאמר, צ"ע גדול, כי לפי מש"כ לא חידש מהר"ם מרוטנבורק רק במפריש עצמו מלומר, ולא במרגיל עצמו לומר, והם שני עניינים שונים שסברותיהם הפוכות והענין מבואר ודי בזה עכ"ל התורה תמימה, והנה כל דבריו מופרכים ואין בהם ממש, ולא נגה עליהם אור, ואתגלה לפי דבריו אחת לאחת, הנה מש"כ דלא נתבאר בגמרא טעם וסברא מפני מה קי"ל לענין חזרה כר"מ ולא כר"י ובגמרא אמרו בזה רק פסק הלכה כר"י במועד וכר"מ בחזרה, לא ידעתי איך העלים עין דבגמרא דף כ"ד ע"א מבואר הטעם דפסקינן בהא כר"מ נגד רבי יהודה שהרי רבי יוסי מודה לו, ורבי יוסי גימקו עמו עיי"ש בגמרא, ואולי כוונתו בעיקר שלא נתבארה הסברא בגמרא, והנה במה שחידש שם דהסברא היא

משום שלחזור ולהיות תם די בשיעור פחות מליעשות מועד ולכן סגי בפעם אחת וביום אחד, זהו נכון רק לשיטת התוס' בדף כ"ג ע"ב בד"ה שיהו התינוקות וכו' דמבואר שם בדבריהם דלר"מ כש"כ דמהני חזרה של ג' ימים, ולפי"ז הך דתינוקות ממשמשיין בו הוי דרגא פחותה מג' ימים, ואז יש יסוד לסברתו, אבל לשיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' נזקי ממון ה"ז—ח', מבואר שם דלענין חזרה בעינן דווקא שיהו התינוקות ממשמשיין בו ואינו נוגח, אבל חזרה דג' ימים לא הוי חזרה, (וכמוש"כ שם בשיטתו בהה"מ בהלכה ח' עיי"ש ועי' ג"כ בנחל"ד שהוכיח כן מדברי הרמב"ם ועי' ג"כ ברש"ש שכתב כן בשי' הרמב"ם) א"כ אדרבה הרי ראייה להיפוך דלענין להעשות מועד קל יותר שגעשה מועד בנגיחת ג' ימים, ולענין חזרה לא מהני חזרת ג' ימים ובעינן דווקא תינוקות ממשמשיין בו, א"כ נפל פיתא בבירא, דנפלה כל הסברא שעליה בנה יסודו, וברור דמרון הבית יוסף שהביא הך דינא בשו"ע, לא יסתום נגד דברי הרמב"ם, אולם גם לשיטת התוס' דס"ל דמהני לר"מ לענין חזרה, חזרה לג' ימים, ומהני ג"כ תינוקות ממשמשיין בו אפילו ביום אחד ואפילו בפעם אחת, (כמבואר בנימוק"י) וא"כ לפי ההלכה דפסקינן דלענין ליעשות מועד בעינן ג' ימים, מ"מ לענין חזרה סגי גם ביום אחד אם תינוקות ממשמשיין בו, אבל גם לשיטת התוס' לא מהני חזרה של ג' פעמים ביום אחד, אם אין תינוקות ממשמשיין בו, (כמבואר כל זה בתוס' דף כ"ג ע"ב ד"ה שיהו התינוקות ממשמשיין וכן הוא בנימוק"י עיי"ש שהביא ראייה לזה) וא"כ חזינן דגם בחזרה דווקא ג' ימים מהני, אבל ג' פעמים ביום אחד לא מהני לחזרה, ועכצ"ל דתינוקות ממשמשיין עדיף מג' פעמים ביום אחד, והטעם כמוש"כ הראשונים, דכיון דממשמשיין בו עלול יותר לנגוח, וכיון שאינו נוגח זהו סימן שחזר לתמותו, וא"כ קשה מה ראייה מכאן לדינו של מהר"ם מרוטנבורק, דכיון דמהני שלשים יום שלא אמר משיב הרוח מהני גם צ' פעמים ביום אחד כמו בשור המועד לר"מ, והרי אדרבה גם לר"מ לא מהני שלש פעמים ביום אחד, להבדל מההרגל ולחזור להיות תם, ורק ממשמשיין מועיל וזה מועיל גם בפעם אחת, ואף דזה פחות משלשה ימים, אבל מ"מ מנ"ל דמהני גם צ' פעמים ביום אחד במשיב הרוח, דזהו כמו שלש פעמים ביום אחד לענין שור המועד דלא מהני, ולפי"ז כל היסוד של התורה תמימה נתרועע, ונפל כל הבנין שבנה עליו, אולם הפליאה היותר גדולה על המחבר תורה תמימה במה שכתב לתרץ דברי המהר"ם מרוטנבורק דדינו מיירי רק לענין להבדל מאמירת משיב הרוח, ועי' הביא המהר"ם מרוטנבורק ראייה מר"מ דס"ל דסגי ביום אחד, לענין להבדל להיעשות ממועד תם דסגי בתינוקות ממשמשיין, ועוד הביא ראייה לזה ממה שלא צייר המהר"ם במי שרוצה להרגיל עצמו לומר משיב הרוח, שבזה באמת אינו די

ביום אחד, ובוה דחה פסקו של מרן הרמ"א שמפיו אנו חיים, ומצטער אני על המחבר הזה שלא חש לקמחי ולא ראה דברי המהר"ם מרוטנבורק בטור סי' קי"ד שהעתיקתי בראש דברי, שהביא בהדיא דברי המהר"ם מרוטנבורק, שהיה אומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור צ' פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם, מבואר שאמר להרגיל עצמו לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, והטור כתב שם אחר כך וז"ל, וראיתו מפרק כיצד הרגל דף כ"ד ע"א, דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן הכי גמי וכו' (וכן כתב ראייה זו בלשון זו בשם הר"מ מרוטנבורק בהגהו' מיימוני פרק ו' מהלכות תפלה אות ה') הרי שפתיו ברור מללו, דהראיה היא מהא דס"ל לר"מ לענין להיעשות מועד, וזהו הק"ו ריחק נגיחותיו חייב, היינו שנעשה מועד בשלשה ימים, קירב נגיחותיו לא כל שכן, היינו שלש פעמים ביום אחד, כמבואר שם בהדיא בגמרא, וכן הביאו כל הפוסקים ומפרשי השו"ע עי' בט"ז ובמג"א ובדרישה עיי"ש. ולא ידעתי מה היה להמחבר, שהתעלם ממקור הראיה שהביא הטור בשם מהר"ם מרוטנבורק וכתב סתם שהביא ראייה משור המועד דס"ל לר"מ דלא בעינן שלשה ימים ודי ביום אחד, ופירש כוונתו לפי חידושו דהכוונה על חזרה להיות תם דדי בממשמשין דסגי ביום אחד, ודבריו בטלין ואין שום השגה על הרמ"א דכיון דהראיה שהביא המהר"ם מיירי לענין להתרגל ליעשות מועד, וכן מיירי המהר"ם מרוטנבורק לענין אמירת מוריד הגשם כמבואר בדבריו, ומה חידש הרמ"א דכן לדידן אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמוזכרין בימות הגשמים, היינו דגם לענין זה מהני צ' פעמים מה שהתרגל שלא לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ועל זה בא הציון דעת עצמו, והמחבר תורה תמימה טעה בזה שהיה סבור שדעת עצמו צוין על הדין השני אם אמר בשמיני עצרת צ' פעמים וכו' ולא עיין במקור שזה כתב הטור בהדיא בשם מהר"ם מרוטנבורק, ועל דינו של הרמ"א מדעת עצמו חולק השל"ה כמוש"כ המג"א שם ס"ק י"ד, עיי"ש במחצית השקל, והמג"א יישב זה דגם כוונת הרמ"א, היינו שיתרגל לומר רב להושיע — מכלכל חיים [ועיין במשנה ברורה מש"כ בשם דה"ח והחיי אדם] ועיי"ש בטור שהביא דברי ר"פ החולק, ועיי"ש בב"י ופרישה והב"ח.

(ב) ומה שכתב המחבר תורה תמימה על המהר"ם מרוטנבורק שדחו דבריו, כאילו הוא הגבר הוקם על לתרץ דברי המהר"ם, לא מפיו אנו חיים, אכן בטו"ז דחה דברי המהר"ם מרוטנבורק אבל המג"א שם בס"ק י"ג תירץ הקושיא, וכן בדרישה באות ג' האריך ליישב דברי המהר"ם בדברי טעם, ובדרכו דרך ג"כ בחריפות עמוקה הנובי"ד בחלק או"ח תשו' כ"ו עיי"ש בדבריו דברי גועם ומתוקים, וראיתי בהגהות נתיב חיים (מבעל קרבן נתנאל) שהעיר על השו"ע

מריש ב"ב פרק חזקת הבתים דמבואר שם דדווקא ר"מ ס"ל הך דינא דריחוק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן כבר הקדימו בדרישה שהקשה כן ויישב בטוב טעם הקושיא משם וגם ממסכת תענית עיי"ש, והנה יצאו פסקי המהר"ם מרוטנבורק ומרן הרמ"א ברורים מזוקקים שבעתים ומאירים כשמש בצהרים.

ב.

חצר דקיימא לאגרא

(א) בשלחן ערוך חושן משפט סי' שס"ג סעיף י', יש אומרים שזה שאמרנו בחצר העשויה לשכר חייב להעלות לו שכר, אפילו שכר לו מראובן ונתן לו השכר, ונמצאת שאינו שלו אלא של שמעון צריך ליתן לו שכר לשמעון, והגיה הרמ"א על זה, ודווקא ששמעון או שלוחיו בכאן והיו משתדלין להשכירו, אבל אם אינו בעיר ואין מי שישתדל להשכירו הוי כחצר דלא קיימא לאגרא ואף על פי ששכרו מראובן אין צריך ליתן לשמעון כלום וכמו שנתבאר (הגהות מיימוני פ"ג דגזילה) עכ"ל הרמ"א, ובספר בית אהרן על ב"ק מהגאון רבי אהרן וואלקין זצ"ל הרב מפינסק-קרלין, בנה דיק וסוללה לדחות דברי מאורן של ישראל אשר כל בית ישראל נשען עליו בפסקיו, שטעה הרמ"א ח"ו בפסקו, והתבטא בבטוים שאינם ראויים להעלות על הכתב, ושאר ליה מארי, ונלע"ד הרב המחבר לא ירד לעומקם של דברים ודחה דברי הרמ"א בקש, וכן לא יעשה, והנני מעתיק השגות הספר הנ"ל, ובדילוג כמה ביטויים קשים, כוונתי בהעתקת הדברים בכדי להראות לכל הוגה בתוה"ק כמה דברי מרן רמ"א מזוקקים שבעתים ואין בהם נפתל ועקש, ומה' אבקש מענה לשון.

כתב בספר הנ"ל וז"ל, נמצא הבית של שמעון מעלה שכר לשמעון תרתי, הא דקיימא לאגרא, והנה בשו"ע חו"מ סי' שס"ג הביא הרמ"א בלי שום חולק באם אין בעל הבית בעיר, ולא הניח משתדל להשכירו לא הוא ולא שלוחו הוה ליה כמו חצר דלא קיימא לאגרא כלל, אע"ג דאי היו בעלים הכא הו' מוגרי השתא כיון שאינו מניח שום אדם להשכירו הוה ליה כמו חצר שלא קיימא לאגרא כלל, ואף אם ירד בה השוכר אדעתא דשכירות מ"מ אינו צריך ליתן לו שכר משום דעכ"פ הבעלים אינם מוגרים אותם עיי"ש, והגאון בעל ים התלמוד הקשה על זה מהא דאמרינן בש"ס (ב"ב דף כ"ט ע"א) מאן מסהיד אבתים שבבי וכו' רבא אומר כגון דאתו בי תרי ואמרו אנן אגרינן מיניה ודיירינן ביה ביממא ובליליא ופריך הש"ס הני נוגעים בעדות גיבהו דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו שלימו אגר ביתיה להאי, ומשני לא צריכא כגון דנקיטו אגר ביתיה ואמרי למאן ניתביה עיי"ש ומאי מקשה הש"ס והא נוגעים הם הא אינם נוגעים כלל דאף אם ימצא הבית של המערער נמי אינם

חייבים לשלם להמערער מידי דהרי עכ"פ לא צוה להשכיר בית זה, וגם הוא לא היה משתדל להשכירו, וא"כ תו הוי ליה כמו חצר דלא קיימא לאגרא דפטור אף אם ירד אדעתא דשכירות כמו שכתב הרמ"א, עיי"ש שהתפאר שזה קושיא גדולה ועצומה על הרמ"א, ובראותי את כל זה עומד אנכי משתומם על שניהם, גם על רבינו הרמ"א גם על הגאון בעל ים התלמוד, על הרמ"א אני אומר, כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמארי סייעיה... וממקומו הוא מוכח, ועל בעל ים התלמוד אני תמה למה הוצרך להביא ממרחק לחמו להקשות על הרמ"א, ואדמותיב ליה מההיא דב"ב לותיב ליה מהך דסוגיין דמפורש דלא כותיה, דקאמר הכא דכששכר החצר מראובן ונמצא של שמעון מעלה שכר לשמעון, הרי דאע"ג דלא היה שמעון בכאן לא הוא ולא שלוחו אפ"ה צריך להעלות לו שכר, ואילו לדברי הרמ"א למה צריך להעלות לו שכר לשמעון הא כיון דלא היה כאן לא הוא ולא שלוחו חשיב כלא קיימא לאגרא, אכן באמת כד מעיינינן שפיר לא ישאר בזה גם צל של קושיא כל דהו ורק הרמ"א לא העתיק יפה ומזה גרם לרבים לטעות בכוונה האמיתית של דין זה ולהקשות בזה קושיות, דמקור הדין הוא בשלטי גבורים כאן וז"ל, בהגהות אשר"י איתא דפסק ראבי"ה אע"ג דאילו הוו בעלים הכא הוו מוגרי ליה כיון דליתנייהו הכא לא הוא ולא שלוחו ולא שום משתדל להשכירו הדר בו פטור, דהוי כמו דלא קיימא לאגרא וכו' עכ"ל ומן ההעתיקה הזאת הבין הרמ"א דקיימא לאגרא לא נוכל לחשבו כי אם כשנראה מצד המשכיר דחושב אותו להשכירו ומשתדל בעצמו או ע"י שלוחו בזה, אבל אם מצד המשכיר עצמו לא נראה שום השתדלות להשכירו לא בעצמו וגם לא ע"י שלוחו, אע"ג דמצד השוכר נראה דמשתדל לשוכרו אפ"ה לא קיימא לאגרא חשיב, ועפ"ז כתב כן בהגהות השו"ע וז"ל ודווקא ששמעון או שלוחיו בכאן והיו משתדלין להשכירו אבל אם אינו בעיר וכו' הוה כחצר דלא קיימא לאגרא, ואע"ג ששכרו מראובן אין צריך ליתן לשמעון כלום, אכן באמת אינו כן דמה שכתב הראבי"ה דכיון דליתנייהו הבעלים הכא לא הוא ולא שלוחו חשיב כלא קיימא לאגרא, היינו דווקא כשנכנס הדר לחצר חבירו מעצמו ולא שכרו משום אדם, דמצד השוכר לא נראה בזה שום אות דחפץ לשוכרו, ובכה"ג כשגם מצד המשכיר לא ניכר שום אות דמשתדל להשכירו חשיב שפיר כלא קיימא לאגרא כיון דלא היה בזה שום אות על שכירות משום צד לא מצד המשכיר וגם לא מצד השוכר דלשכירות הוא עומד, משא"כ אם הדר נכנס לחצר זה בשכירות ששכרו משום אדם יהיה מאיזה אדם שיהיה, כיון שעכ"פ שכרו ובתור שוכר נכנס לתוכו א"כ זהו גופא האות היותר מוכיח דחצר זה קיימא לאגרא דאל"ה לא היה שוכרו אלא היה נכנס לתוכו בחנם, ועוד כיון דגילה דעתו דניחא ליה בשכירות

מחויב לשלם, וכההיא דרבי יוסי לעיל דאם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, ולכן בכה"ג אפילו אם לא היה כאן לא הוא ולא שלוחו אפ"ה חשיב כקיימא לאגרא מצד השוכר, וכל היכא דניכר בזה השתדלות של שכירות או מצד המשכיר או מצד השוכר כקיימא לאגרא הוי, וז"ל ההגהות אשר"י והגהות מיימוני שמהם מקור הדין, והשוכר בית מראובן והוא קאי לאגרא ונמצא של שמעון מעלה שכר לשמעון, ונראה לי דאם אין אדם משתדל בו לא לשוכרו ולא להשכירו אעפ"י שאילו היו בעלים הכא היו משכירים אותו כיון שאין הוא ולא שלוחו הכא הדר בו פטור דהוי כאילו לא קאי לאגרא עכ"ל הרי להדיא שכתבו דהאי דינא אינו כי אם כשאין משתדל לא לשוכרו וגם להשכירו, משא"כ באם השתדל לשוכרו ובשכירות נכנס לתוכו הוי כקיימי לאגרא אע"ג שמצד המשכיר לא היה שום השתדלות, דהשתדלות דשוכר לחוד גמי סגי, ולא קשה תו לא מן הש"ס דהכא וגם לא מבבא בתרא, דכיון דבש"ס מיירי שבשכירות נכנס לחצר ואע"ג ששכרו מאיש אחר שאינו בעל הבית מ"מ בתור שוכר ירד לתוכו ולא בחנם חשיב שפיר כקיימא לאגרא, ואע"ג שהבעלים האמיתיים לא ידעו מזה, והוא הדבר אשר אמרתי כי הרמ"א העתיק רק סוף דברי הראב"ה ולכן יצא המכשול הזה להבין דבעינן שמצד הבעלים דווקא יהיה ההשתדלות להשכיר, אכן אילו העתיק כל דבריו מראשו עד סופו שכתבו להדיא דההשתדלות שמצד השוכר נמי סגי, לא יצא המכשול הזה... אע"ג שגם השלטי גיבורים בהעתקתו לא הזכיר תחילת דברי הראב"ה והגהות מיימוני דההשתדלות שמצד השוכר נמי סגי, ואולי שהוא היה הגורם להרמ"א להיות נגרר אחריו, בכל זה בסוף דבריו הזכיר זה מדעת עצמו דבסוף דבריו שם נתעורר להקשות על דברי ראב"ה מהך דסוגיין ותירץ מעצמו כדברי הראב"ה וז"ל שם ואין להקשות להראב"ה מהאי דשוכר בית מראובן ונמצא של שמעון דאעפ"י דדר בו שלא ברשות שמעון מעלה שכר לשמעון, דהתם ראובן שמשכירו חשיב משתדל של שמעון עכ"ל הרי דגם הוא הודה דלא בעינן השתדלות הבעלים דוקא אלא אם היה בכאן השתדלות להשכיר יהיה מאיזה צד שיהיה די בזה, ואם כי גם אותו צדיק לא נקי מאשמה שלא העתיק דברי הראב"ה בשלימות כמו שכתובים בהגהות אשרי ובהגהות מיימוני דאילו העתיק כהוגן לא היה מקום לקושיתו ולתירוצו, אחרי שדבריהם שם מפורשים דהשתדלות שמצד השוכר סגי ג"כ, בכל זה לא יצא מכשול לדינא מהעתקת השלטי גבורים אחרי שבסוף דבריו כתב גם הוא דלאו דווקא השתדלות המשכיר בעינן, אכן הרמ"א הוציא דבר שאינו מתוקן וגרם לרבים ושלמים לטעות בעצם הדין שדווקא השתדלות שמצד הבעלים עצמם או שלוחם בעינן וזה טעות נגד הסוגיות המפורשות כאן ובב"ב, ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר בזה ולהעמיד הדין על מקומו האמיתי, וב"ה שהנחני בדרך אמת

באין ספק, ועי' בקצה"ח שם סק"ו מה שהקשה על השלטי גבורים הנ"ל וכל זה גרם מפני שגם הוא גטה להבין כפי הרמ"א, ולמה שכתבתי אין מקום כלל וכלל לקושיתו ודו"ק היטב עכ"ל הספר בית אהרן, ולאחר העיון, נראים דברי הרמ"א צודקים, וכל דברי המחבר הנ"ל אין בהם ממש לדחות דברי הרמ"א, ומקודם שאשיב על דברי המחבר הנ"ל, הנגי לציין דבר נפלא, הרי טענת הבית אהרן שהרמ"א גרם בהעתקתו הלא נכונה, למחברים להקשות קושיות על הראב"ה, היינו שהרמ"א לא העתיק מלת שוכר, ולכן גרם שים התלמוד יקשה קושיתו, וראה בזה פלא שאף שברמ"א לא נמצא מלת שוכר, אבל הים התלמוד כן העתיק מלת שוכר, וז"ל הים התלמוד והנה בשו"ע חו"מ סי' שס"ג בהגהת מוהרמ"א ז"ל הובא בלי שום חולק באם אין בעה"ב משתדל להשכירו או לשוכרו הוה ליה כמו חצר דלא קיימא לאגרא כלל, אע"ג דאי היה בעלים הכא הוה מוגרי, השתא כיון שאינו מניח שום אדם להשכירו הוה ליה כמו חצר דלא קיימא לאגרא כלל, ואף אם ירד בה השוכר אדעתא דשכירות מ"מ אינו צריך ליתן לו שכר משום דעכ"פ הבעלים אינם מוגרין אותם ומקור מקומו הוא בני"י כאן בשם הקדמונים עכ"ל, ואח"כ הקשה קושיתו ממסכת בבא בתרא, הרי שהעתיק גם מלת או לשוכרו, אף שברמ"א לא נמצאת מלה זו, ובכל זאת הקשה קושיתו, וזה פלא.

(ב) ולכן גלענ"ד דכל מה שכתב המחבר בזה הם דברים לא נכונים, ופירושו בדברי הראשונים הוא לא צודק, הנה מה שרצה לומר מסברא, כיון דהשוכר שכר הבית מראובן, זהו אות דקיימא לאגרא דאל"כ לא היה שוכרו אלא היה נכנס לתוכו בחינם, לא הבנתי סברתו בזה, דהרי אפילו אם נימא דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ יש ברשות לבעה"ב לעכב על כניסתו להבית ואין בזה כופין על מדת סדום, עי' בתוס' דף כ' ע"ב, וכן נפסק בשו"ע בס"י שס"ג סעיף ו' ברמ"א ועיי"ש בפתחי תשובה אות ג', ואפילו לשיטה שהובאה במרדכי דיכול לכופו שיתן לו לדור בביתו ממדת סדום, (ועי' בשלטי גבורים סי' א') שכתב שהמרדכי כתב כן בשם הראב"ה אבל הראב"ה בעצמו הביא זה בשם שמעתי, והביא בעצמו שם שיטת הר"י דאין כופין להבא, רק אם דר בו אינו צריך להעלות שכר, כמו שהביא לשונו במרדכי פ"ב דב"ק עיי"ש, ועי' ג"כ בנחל"ד שהביא כן בשם הראב"ה וכתב דלא קיי"ל כן עיי"ש) מכל מקום אין כל אדם רוצה בכפיה, ואם ראובן אינו נותן לו להכנס בביתו, אינו רוצה להכנס בכפיה ולכן נתן שכר דירה לראובן, ואין מזה שום ראיה דהחצר קיימא לאגרא, ומש"כ דכיון דגילה דעתו דניחא ליה בשכירות מחויב לשלם וכהיה דרבי יוסי לעיל דאם עמד גיקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, אני תמה עליו מאוד, דהרי זו היא סברת התוס' בדף כ' ע"א ד"ה טעמא דניקף וכו' ונפסק כן בשו"ע סי' שס"ג סעיף ח', וכי"ח לא ראה

הרמ"א את ההלכה בשני סעיפים שלפני זה, ואני מתפלל על המחבר שהביא זה לראיה, והרי אדרבה כל המפרשים הקשו על התוס' מגמרא זו דף כ"א בשכר בית מראובן ונמצא של שמעון, דמאי פריך בגמרא תרתי, ומשני הא דקיימא לאגרא הא דלא קיימא לאגרא, דלשיטת התוס' כיון ששכר בית מראובן א"כ גילה דעתו שרוצה בשכר וא"כ בלא קיימא לאגרא יהיה חייב לשלם שכר, וכבר עמד בקושיא זו בשטמ"ק דף כ"א ע"א ותירץ, דהכא לא חשיב גילוי דעת אצל שמעון כי לא כוון לשכור וליתן שכירות אלא לראובן ולא לשמעון עיי"ש, והמחבר הבית אהרן בעצמו הביא דברי שטמ"ק אלו בדף כ' ע"ב וכתב שם שזהו התירוץ האמיתי, והביא שם ג"כ מדברי הפרישה שהביא ראיה לזה דגילוי דעת לזה לא מהני לזה, ולא מהני גילוי דעת רק להבעה"ב עצמו עיי"ש, ובאמת לא ידעתי מה היה לו להמחבר בית אהרן ששכח דברי עצמו, רק בכוונה לנגח את הרמ"א אשר כגובה ארזים גובהו, אתמהא! (ועי' שם בנחל"ד דף כ' ע"ב שתמה על חידוש דינו של התוס' מגמרא זו, עיי"ש שהאריך בזה והביא דברי היש"ש לדחות דברי התוס', ויפה כתבו בזה האור שמח בפ"ג מהל' גזילה ואבידה ה"ט ובחידו' הגרש"ש על ב"ק סי' כ' אות ב' עיי"ש, ודבריהם ברורים דגילוי דעת לראובן שאין הבית שייך לו, לא מהני כיון דשמעון יכול להוציאו מביתו עיי"ש בדבריהם הברורים הנכונים והאמתיים, ולפי דבריהם אין מקום לכל דברי המחבר הנ"ל ועי' ג"כ בחידו' הגרש"ש על ב"ק סי' י"ט אות ה—ו) עכ"פ זה ברור, דהרמ"א ג"כ ס"ל לסברא זו, וכהלכה שנפסקה בשו"ע בסעיף ח' ולא הגיה עליה, ואין לזה שייכות להך דינא דשכר מראובן ונמצא של שמעון כנ"ל, וא"כ נפלו כל סברותיו ויסודותיו בהסבר דברי הראשונים הראבי"ה והגהות מיימוני.

ג) ועכשיו נסביר מהי כוונת הראבי"ה והגהות מיימוני, והנה נראה בעזה"י, דעיקר יסוד הדין שחידשו הראשונים הנ"ל היא, בדין קיימא לאגרא, היינו דאע"ג דהחצר קיימא לאגרא, מ"מ כיון שעכשיו אין מי שישכיר הדירה או שישכור הדירה נקרא לא קיימא לאגרא, וכן מבואר בביאור הגר"א אות כ"ה שהגיה על דין זה בסעיף י' וז"ל ודווקא וכו' כנ"ל בסעיף ו' בהגה"ה ואפילו היה וכו' דבתר וכו' עכ"ל וכוונתו למש"כ הרמ"א בסעיף ו' בשם הנמק"י דאפילו היה רגיל להשכירו רק שעכשיו לא עבד למיגר בתר האי שעתא אזלינן עיי"ש, מבואר כמוש"כ, וז"ל ההג"א ופסק ראבי"ה ז"ל דאם אין משתדל לשוכרו או להשכירו אע"ג דאילו היו בעלים הכא הו' מוגרי ליה, כיון דליתנהו הכא לא הוא ולא שלוחו הדר בו פטור דהוי כמו דלא קיימא לאגרא עכ"ל ונראה כוונתו, דאם למשל החצר קיימא לאגרא, היינו שבעל החצר עומד להשכיר החצר, אלא שאינו נמצא כאן לא הוא ולא שלוחו הוה לא קיימא לאגרא, כיון דעכשיו לא קיימא לאגרא, שאין מי שישכיר החצר, וכמו כן אם

הבעל החצר ישנו בעיר ורוצה להשכיר החצר, אלא שאין בכל העיר מי שישכור היינו שיש לכל אחד בית שלו או שמצוי להשאיל לכל אחד דירה בלי שכר (ע"ר ש"י דף כ' ע"א) וממילא אין מי שישכור הדירה בכסף, אז הוה ג"כ החצר לא קיימא לאגרא, דאע"ג שיתכן שיודמן לאחר זמן מי שירצה לשכור הדירה, אבל עכשיו כיון שאין מי שישכור הדירה, שוב הוה חצר דלא קיימא לאגרא, וזוהי כוונת הראשונים שכתבו דאם אין משתדל לשוכרו או להשכירו, (וכן בהגהות מיימוני שכתב, דאם אין אדם משתדל לא לשוכרו ולא להשכירו וכו') ג"כ כוונתו כהראב"ה או לשוכרו או להשכירו, דאם חסר, או מצד שאין שוכר לשכור או מצד שאין משכיר להשכיר הוה כלא קיימא לאגרא, ודלא כהבית אהרן שלמד דדווקא אם חסר שני הדברים גם מצד המשכיר וגם מצד השוכר, וזה ברור). ולפי זה לא הוה חצר דקיימא לאגרא אלא אם המשכיר כאן או שלוחו שעומד להשכיר, ויש בעיר מי שישכור, דאז אע"ג דהאי גברא שנכנס להדירה לא עביד למיגר היינו דלו יש ברירה אחרת, מ"מ כיון דיש שוכרים אחרים שהיו רוצים לשכור, הוה חצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, שנחלקו בזה הראשונים אם חייב לשלם, ובשו"ע סעיף ו' נפסקה ההלכה כשיטת רוב הראשונים דחייב, אבל באופן שאין בכלל בעיר מי שישתדל לשכור אז הוה כחצר דלא קיימא עכשיו לאגרא ופטור, וזה נכון וברור כשמש בצהרים בפירוש דברי הראשונים, ולפי"ז היה קשה ליה להרמ"א על ההלכה שהובאה בס"י שס"ג סעיף י', וז"ל יש אומרים שזה שאמרנו בחצר העשויה לשכר חייב להעלות לו שכר אפילו שכר לו מראובן ונתן השכר ונמצאת שאינו שלו אלא של שמעון צריך ליתן לו לשמעון שכר עכ"ל המחבר, והוקשה להרמ"א דכיון דראובן השכיר הדירה, והרי ראובן אינו בעל הדירה ואין לו זכות להשכיר הדירה א"כ הוה כחצר דלא קיימא לאגרא, ולכן הגיה הרמ"א על זה, ודווקא ששמעון או שלוחו בכאן והיו משתדלין להשכירו, אבל אם אינו בעיר, ואין מי שמשתדל להשכירו הוה כחצר דלא קיימא לאגרא, ואף על פי ששכרו מראובן אין צריך ליתן לשמעון כלום עכ"ל, ולא היה צריך הרמ"א כאן להגיה, דמיירי שיש משתדל לשכור, דזה ברור דמיירי שיש שוכר, שהרי שכר הבית מראובן, ודברי הרמ"א מאירים וברורים בסברא ובטעם, ולפי דברי הרמ"א, גם הגמרא בדף כ"א ע"א דקתני השוכר בית מראובן ונמצא הבית של שמעון דמעלה שכר לשמעון, ומוקי בגמרא דמיירי בקיימא לאגרא ג"כ צריך לומר דמיירי שהיה שמעון או שלוחו בעיר, וכמו שהגיה הרמ"א על הדין בשו"ע, וזה נכלל במה שאמרה הגמרא, דקיימא לאגרא, דאם אין שמעון או שלוחו בעיר לא הוה קיימא לאגרא, וכן מה דקאמר בגמרא שם, השוכר בית מבני העיר, ונמצאו לו בעלים, מיירי ג"כ בכה"ג שיש להבעלים שליח בעיר שמשתדל להשכירו, וכנ"ל, ולפי"ז לא ידעתי מה שהקשה הבית אהרן על

הים התלמוד, למה הביא ממרחק לחמו ולא הקשה מסוגיין דידן דקאמר הכא דכשכר החצר מראובן ונמצא של שמעון מעלה שכר לשמעון, הרי דאע"ג דלא היה שמעון בכאן לא הוא ולא שלוחו אפ"ה צריך להעלות לו שכר, ובאמת לא ידעתי צל של קושיא זו על הרמ"א הרי גם בגמרא ברור דיש לומר וצריך לומר, כמו שהגיה הרמ"א על ההלכה בשו"ע, דמיירי בשמעון או שלוחו בעיר כנ"ל, ורק ממסכתת ב"ב שפיר הקשה הים התלמוד, דלמה איצטריך בגמרא לאוקמי דמיירי כגון דנקיטו אגר ביתיה ואמרי למאן ניתביה, הא איכא לאוקמי בפשיטות, שהמערער לא ידע כלל שהמחזיק השכיר ביתו, וגם לא היה לו שלית בעיר, דכן הוא כפשוטו, כיון שלא ערער כל הזמן א"כ לא ידע מזה, וא"כ לא הוי קיימא לאגרא ולא הוי גוגעין בעדות, וע"ז תירץ הים התלמוד מה שתירץ עיי"ש, והם דברים פשוטים וברורים, ולפי כל הנ"ל מובן גם מדברי השלטי גבורים, שהקשה מסוגיא דידן על הראב"ה דלא ניהא ליה להשלטי גבורים לתרץ כמו שתירץ הרמ"א דמיירי שהיה שמעון בעיר או שלוחו, דבפשטות כיון שראובן השכיר הדירה, משמע דשמעון לא ידע מזה כלל, ומזה משמע שלא היה שמעון בעיר כלל ולא שלוחו שהשתדל להשכירו, ולכן כתב השלטי גבורים דהתם ראובן שמשכירה חשיב משתדל של שמעון, וכוונתו דאע"ג דאין רשות לראובן להשכיר, מ"מ כיון שראובן משכיר הבית כאילו הבית הוא שלו, והאגשים השוכרים לא יודעים מזה שאין הבית שלו, והאגשים ישכרו הבית ממנו הוי כמו חצר דקיימא לאגרא דסוף סוף יש מי שמשכיר הבית, ואם יבא שמעון הרי השכר דירה יהיה שייך לו, ולכן הוה כקיימא לאגרא, וס"ל להשלטי גבורים דזה הוי כמו שיש לשמעון משתדל להשכיר הדירה וזה ניהא יותר בפשטות הגמרא, אבל הרמ"א לא ניהא ליה בתירוץ זה של השלטי גבורים, דס"ל דכיון דראובן אין לו רשות להשכיר לכן לא נקרא זה משתדל של שמעון והוי לא קיימא לאגרא, ולכן מוקי דווקא שהיה שמעון בעיר או שלוחו, והכי מיירי הגמרא בדף כ"א לשיטת הרמ"א כמוש"כ.

(ד) והנה בקצה"ח שם בסי' ס"ג ס"ק ו' הביא דברי השלטי גבורים הנ"ל דראובן שמשכירו חשוב משתדל של שמעון, וכתב עליו וז"ל ותמהני דהא הך דינא הוא מהגהת מיימוני שכתב בפ"ג מגזילה ושם מבואר להדיא דהיינו דווקא ששמעון או שלוחו בכאן והיו משתדלין להשכירו אבל אי ליתיה לשמעון ולא שום משתדל אע"ג דראובן משכירו אין השוכר מעלה שכר לשמעון וע"ש עכ"ל, ולא זכיתי להבין דבריו, דשם בהגהות מיימוני בפ"ג מהל' גזילה ואבידה ה"ט אות ג' לא נמצא לשון זה שהביא הקצה"ח, והלשון בהגהות מיימוני היא כך, והשוכר בית מראובן והוא קאי לאגרא ונמצא של שמעון מעלה שכר לשמעון, ונראה לי דאם אין אדם משתדל בו לא לשוכרו ולא להשכירו אע"פ

שאלו היו בעלים הכא היו משכירין אותו כיון שאין הוא ולא שלוחו הכא הדר בו פטור דהוי כאילו לא קאי לאגרא, עכ"ל הגהות מיימוני, ומקורו ברור שהוא מהראבי"ה שהובא בהגה"א, ג"כ בלשון זו, (וכן הובא בשלטי גבורים בשם הראבי"ה) וא"כ נראה דהשלטי גבורים ס"ל דשוכר בית מראובן ונמצא של שמעון וכו' ראובן הוא המשתדל וכמו שביארתי, ואדרבה כיון שבהגהות מיימוני, לא כתב זה דצריך שיהיה שמעון או שלוחו בעיר, משמע דשם לא צריך כיון שראובן השכירו, ומש"כ הראבי"ה והגהות מיימוני דצריך שיהיה הבעלים או שלוחו בעיר מיירי כשנכנס הדר בו בלי רשות ולא היה מי שהשכיר לו, אבל הרמ"א למד מדברי הגהות מיימוני, להיפך, דכיון שהסמך דין זה דצריך שיהא הוא או שלוחו בעיר, להא דשכר בית מראובן ונמצא של שמעון, היינו כדי לאשמעינן, דגם שם מיירי שהיה שמעון או שלוחו בעיר, (ולא ס"ל כסברת השלטי גבורים כמוש"כ לעיל) ועל פי זה הגיה הרמ"א ודווקא ששמעון או שלוחו וכו' ואעפ"י ששכר מראובן אין צריך ליתן לשמעון כלום עכ"ל, והיינו על פי דינו של הגהות מיימוני, אבל בהגהות מיימוני לא נמצא לשון זה וממילא אין תפיסה על השלטי גבורים מה שתפס עליו הקצה"ת, (והשלטי גבורים שנדפס בראשונה בשנת שי"ד לא ראה דברי הרמ"א וגם הרמ"א יתכן שלא ראה דברי השלטי גבורים, שלא נתפשט עדיין בימיו, עי' בשם הגדולים מהחיד"א בערך שלטי גבורים, שהביא שם שגם הב"י לא ראה את השלטי גבורים שעדיין לא נתפשט בימיו, עיי"ש. ויתכן שגם אם היה רואה הרמ"א דברי השלטי גבורים, לא הוי סבירא ליה כוותיה מהסברא שכתבתי למעלה) ונראה בעזה"ת ראייה לדברי הרמ"א, דהנה הנימוק"י כתב וז"ל כתב הרא"ש בשם הר"י ז"ל הא דנקט תלמודא בהאי לישנא נמצא בית של שמעון מעלה שכר לשמעון ולא נקט דקיימא לאגרא משלם, לאשמעינן דאפילו שכרה מראובן בדמים קלים מעלה שכר לשמעון כמו ששוכרים שאר בתים ולא מצי אמר כסבור הייתי שהבית היה של ראובן ואילו ידעתי שיהיה לי לתת שכר מרובה לא נכנסתי בו וכן כתב הריטב"א ז"ל עכ"ל, והנה אם נימא כדברי השלטי גבורים, א"כ לא קשה קו' הראשונים, דיש לומר דלהכי נקיט בכהאי גוונא לאשמעינן, דראובן נקרא משתדל של שמעון אע"ג שאין לו רשות להשכיר, דגם בכהאי גוונא נקרא קיימא לאגרא, ודוחק לומר דזה הוי מילתא דפשיטא, ואולי השלטי גבורים סבירא ליה דהראשונים הג"ל חולקים על הראבי"ה וס"ל דלא צריך משתדל להשכיר, וכמוש"כ שם בשלטי גבורים דיש משיבים על זה, אבל לדברי הרמ"א דס"ל דראובן לא נקרא משתדל של שמעון, וע"כ מיירי שהיה שמעון או שלוחו בעיר, ולכן הוה קיימא לאגרא, קשה קושית הראשונים הג"ל, ולכן צריכים היו לתרץ כג"ל, וזו היא ראייה לפסקו של הרמ"א, ויצאו דברי רבינו הרמ"א עומדים על תלם בלי שום השגה ופקפוק כלל וכלל.

בענין החציצה לטבילה במקוה טהרה

א.

שאלוני העיוני לתור במנהג הנשים שלפני כל חג וחג צובעות את השולחנות והכסאות של הבית בצבע הנקרא אצלינו בלע"ר אזיוואניא, ועי"כ ידיהן גשארות צבועות בצבע הנז' משך ימים רבים, ובכל זאת בליל טבילתן הולכות וטובלות ואינן תרששות לצבע הנז' מטעם חציצה, ואין פוצה פה ומצפצף, ובכן אמרתי לחקור על מה אדגי המנהג הוטבעו.

ואראה והנה מר"ן מלכא פסק בשלחנו הטהור ביור"ד סי' קצ"ח סי"ז וזל"ה צבע שצוב' הנשים על פניהן וידיהן ושער ראשן אינו חוצץ, וכן מי שהוא צבע וידיו צבועות אינו חוצץ עי"ש, וסיים שם מור"ם בהגה' וזל"ה וכן מי שאומנותו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם אינו חוצץ, שרוב בני אומנות זו אינם מקפידים, (ב"י בשם רי"ו) עי"ש.

ובביתו הנאמן נתן ב' טעמים לשבח משם הרא"ש והרשב"א ורי"ו, טעם הראשון משום שאינן מקפידות ואדרבה תוזרות ומחדשות אותן, והשני, לפי שאין שם ממשות אלא מראית הצבע עי"ש, והנה לפי ענ"ד נראה שהטעם הראשון הנ"ל הוא לבדו יספיק להתיר, כי הלא גמרא ערוכה היא שהחציצה תלויה רק בהקפדה, ואי לא קפיד הגם שיהיה שם ממשות לא חייץ, וכמ"ש בזבחים פרק דם חטאת דף צ"ח ע"ב וזל"ה אמר רבא פשיטא לי דם על בגדו חוצץ, ואם טבח הוא אינו חוצץ, רבב על בגדו חוצץ, ואם מוכר רבב הוא אינו חוצץ, עי"ש, ופי' רש"י זצ"ל וזל"ה ואם טבח הוא שאינו מקפיד בדם שעל בגדו אינו חוצץ, דחציצה בקפידה תלייא עי"ש, וכן מוכח מדבריהם ג"כ, שהרי הרא"ש שם סיים בדב"ק ואמר וכל אשה שאומנותה לצבוע כיון שדרכה בכך אינה מקפדת כדאמ' בזבחים פרק דם חטאת, רבב על בגדו חוצץ, ואם מוכר רבב הוא אינו חוצץ, עי"ש, ופש"ב דאיירי גם באופן שיש ממש בצבע, שהרי הוא הביא ראיה לדב"ק מההיא דרבב, ושם יש ממש של שומן, ובכל זאת קאמר כיון שדרכה בכך אינה מקפדת ואין כאן חציצה ודו"ק.

וכן הרשב"א ורי"ו שם הביאו ההיא דטבח ורבב, זאת אמרת דפשו"ב

לדידהו דהיכא שדרכה בכך שאינה מקפדת הגם שיש ממש הדם והשומן על ידיהן בכ"ז אינו חוצץ וזה פשוט"ב, ולך גא ראה בדב"ק שם ומשם באר"ה עי"ש, רק הרא"ש הוסיף הטעם השני — הנז' להורות לן הלכה מתחדשת ומוסברת והוא הגם שיהיה באופן שמקפידות, בכ"ז אחר שאין כאן ממשות כ"א חזותא בעלמא בכל אופן מותר, והרשב"א ורי"ו הוסיפו הטעם השני הנ"ל בדב"ק ליישב עוד מה שדקדקו לומר שצבע זה פשוט בכל השער, ורובו אעפ"י שאינו מקפיד עליו חוצץ, ובתחילה יישבו ואמרו אחר שאינה מקפדת ואדרבה רוצה להיות שם הרי הוא כאלו מגופו של שער וכבגד הצבוע שאין הצבע כדבר הנוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ וכו' עי"ש, ושוב יישבו בר"ק ואמרו שמלבד טעם זה יש עוד טעם ב' והוא שאין כאן ממשות אלא חזותא בעלמא וכו', ובוזה בכל אופן מותר ודו"ק, וכן יש להוכיח מדברי הבאה"ט סק"ה ודו"ק, — ויש לומר שכן היא ג"כ כוונת הרא"ש בהוספת הטעם השני הנ"ל, שהרי הוא סובר ג"כ דברוב שערותיה לבד חוצץ כדעת הגאונים, וכמ"ש שם בב"י למעלה בד"ה רוב השער שנקשר נימא בנימא וכו' עי"ש, רק כאן קצר בד"ק ודו"ק. ופשוט"ב לע"ד שהם סוברים לדעתם דע"ל שלענין הלכה אחד מהם יספיק, זאת אומרת אם אינן מקפידות הגם שיש ממשות אינו חוצץ, ואם אין בו ממשות הגם שיהיו מקפידות אינו חוצץ, כי אחר שאין כאן כ"א חזותא בעלמא אין כאן חציצה, ולך גא ראה בדב"ק בב"י שם ומשם באר"ה ודו"ק.

ולפי האמור למעלה יש לומר בפשיטות הגם דבעלמא כשיש ב' טעמים בדבר, בעינן שניהם יחד, בכל זאת כאן בנדו"ד מוכרח לומר שאחד מהם יספיק, ועוד הלא תראה בש"ע או"ח בהלכות גטילת ידים, וביור"ד בהלכות חציצה, ושם מפורש יוצא שלפי ההלכה מספיק הטעם הראשון הנ"ל, זאת אומרת שהכל תלוי בהקפדה הגם שיש שם ממשות, ומה נשמע שגם הטעם השני הנ"ל לבדו יספיק מטעם האמו"ל ודו"ק. [ואח"כ ראה ראיתי בעין יפה שכך הוא מפורש להדיא שם בש"ע או"ח סי' קס"א ס"ב ונו"כ וכמ"ש בהרחבה לקמן בפסק ב' עי"ש].

ואחרי כן ראה ראיתי להרב טו"ז שם סק"ז שכתב וזל"ה בב"י סוף סי' זה כתב בשם הרוקה וז"ל נראה אם האשה נגעה ביורה או בקדרה וגתפחמה בבשר זה אינו קפידה, אעפ"י שמעט נדבק בבשר עכ"ל, ומטעם זה דנתי להתיר האשה שטבלה ומצאה במקום אחד בגופה שחרורית במקום שנגעה בכותלי בית המרחץ שהיו שחרות מחמת עשן המרחץ שאינה צריכה טבילה שנית דדמייא למ"ש, והא קו"ח דהא ידיה צריכין להיות נקיות יותר מגופה שידיה מגולות תמיד וכו' ולא דמייא לדיו שחוצץ כמ"ש ריש סעיף ט"ו, דהתם ממשא של דיו חוצצת משא"כ במראה שחרורית זה שאינו אלא לכלוך בעלמא, וכיוצא בזה

כתב ב"י בשם הרשב"א לחלק בין צבע לדיו כנ"ל, עכ"ד הט"ז ע"ש.
והנה מדברי הט"ז הנ"ל מוכח להדיא שמפרש דברי הרא"ש והרשב"א ורי"ו הנ"ל כמש"ל אנן בעניותין, ולזה סמך להתיר להלכה למעשה אטעם השני לחוד כוותיה דהרוקח ודו"ק.

ושוב ראה ראיתי להרב עצי לבונה שם סביב הש"ע, שכתב דהמחבר לא סמך אטעם ב' לחוד משום שאין בו ממשות אלא גם מטעם הראשון הנ"ל שכתב שאינו מקפיד, ולזה תמה על הרוקח והט"ז וזל"ה עיין טו"ז סקי"ז מ"ש בשם הרוקח בנגעה ביורה ונתפתמה וכו', ומטעם זה דנתי וכו', בנגעה בכותלי בית המרחץ שאין צריך טבילה שנית וכו', משא"כ במראה שחרורית אינו אלא לכלוך בעלמא, ואף שכתב המחבר וכן מי שהוא צובע וידיו צבועות אינו חוצץ, משמע דאדם אחר שאינו צובע אם ידיו צבועות חוצץ, משום דלא סמכינן אהאי טעמא לחוד משום שאין בו ממשות ל"ד לדיו, אלא גם מטעם ב' שכתב הרשב"א כיון שמלאכתו בכך אינה מקפדת, וא"כ במה שפסק הרוקח והט"ז להתיר בכל גווני בנגעה בשחרורית משום שאין בו ממש, והא טעם זה לבדו אינו מספיק, מ"מ יש לומר דוקא במקומות הגלויים צריך גמי לטעם שני שמלאכתו בכך, אבל נמצא על גופה שאינה מקפדת עליו כיון דאינו אלא צבע בעלמא אינו חוצץ, ועיי' בש"ט שהביא בשם המע"מ דהא דהתיר הרוקח אף בידים הגלויים הוא מטעם שאינה מקפדת. על דבר מועט ועי"ש עכד"ה.

ושוב ראה ראיתי להרב שיורי טהרה הנ"ל שגם הוא הביא דברי הרא"ש והרשב"א הנ"ל וסיים בדב"ק וכתב ונ"מ בין שני הטעמים באדם אחר שאין מלאכתו בכך, דלטעם שאינו אלא חזותא בעלמא אינו חוצץ, אבל לטעם השני חוצץ, ומדכתב המחבר בש"ע וכן מי שהוא צובע וידיו צבועות אינו חוצץ, משמע דאדם אחר שאינו צובע אם היו ידיו צבועות חוצץ, מבואר דס"ל דלא סמכינן אהאי טעמא לחוד, לפי"ז צ"ע במה שפסק בט"ז סקי"ב בשם הרוקח דאם אשה נגעה ביורה ונתפתמה בבשר מעט דזה אינו קפידה וכו' ומטעם זה הורה הט"ז להתיר באשה שטבלה ומצאה במקום שנגעה בכותלי בית המרחץ שחרורית וכו' עי"ש, דלפי מ"ש לא סמכינן להתיר מהאי טעמא לחוד, וכן מבואר בפרישה להדיא דדוקא נקט שצובעות הנשים דאם לא כן הוי חוצץ בכ"ד כיון דמקפדת עליו, וכן משמע בב"ח עי"ש, ואפשר כשנמצא על גופה שאינה מקפדת עליו כיון דאינו אלא צבע בעלמא, אבל כשנמצא בשאר בשרה במקומות הגלויים אין להקל, אח"ז ראיתי במע"מ דף שט"ז שהביא דברי הרוקח אלו ומבאר דמתיר מטעם שאינה מקפדת. על דבר מועט עי"ש.

ואחר המח"ר מקדושת תורתם הגשאה, דב"ק שגבו ממני, כי הגם שבב"י כתב ב' הטעמים הנ"ל, בכ"ז הרי הוכחנו למעלה ראש שבנדון זה אחד מהם

יספיק, וא"כ הגם שברישא דהאי דינא איירי בצבע שצובעות הנשים וכו', ששייך בו ב' הטעמים הנ"ל, בכ"ז לא בעינן שניהם יחד וכמש"ל, ולפי זה יש לומר בפשיטות שמ"ש מר"ן מלכא וכן מי שהוא צובע וידיו צבועות וכו' איירי אפילו באופן שיש ממשות הצבע על ידיו, ובכ"ז אחר שמלאכתו בכך ואינו מקפיד אינו חוצץ, לא כן אדם אחר שהוא מקפיד אחר שיש כאן ממשות על ידיו חוצץ, ולזה מר"ן כתב וכן מי שהוא צובע, כלומר שגם בזה הצובע שיש ממשות הצבע על ידיו, בכל זאת אחר שיש כאן טעם אחד משני הטעמים הנ"ל, והוא שאינו מקפיד אינו חוצץ, כי אחד מהם יספיק.

ולך נא ראה שם בב"י להרא"ש והרשב"א ורי"ו הנ"ל מארייהו דהאי דינא שם מפורש דצובע הגם שיהיה ממשות הצבע על ידיו בכ"ז אינו חוצץ, דהא הם הביאו ראיה לדין זה מהא דזבחים דטבח ורובב וכו' ושם יש ממשות וכמש"ל, ובזה אזלא לה הראיה שהביאו לדב"ק מהא שכתב מר"ן וכן מי שהוא צובע, ודו"ק.

ועוד לאשר דברי המעטים הנ"ל תדע א) הרי הרב באה"ג שם ציין על האי דינא דצובע, מהא דזבחים דף צ"ח ע"ב עי"ש, זאת אומרת ההיא דטבח ורובב, ושם איירי ביש ממשות ואפי"ה אחר שדרכו בכך אינו חוצץ, ב) הרי מור"ם שם בהגה' סיים בדב"ק וכתב בפירוש וזל"ה וכן מי שאומנותו להיות שוחט או קצב וידיו מלוכלכות תמיד בדם אינו חוצץ, שרוב בני אומנות זו אינן מקפידים (ב"י בשם רי"ו) עי"ש, הרי הוא קרי בחיל הגם שיש ממשות בכ"ז אינו חוצץ, והביאה מדברי ב"י בשם רי"ו, שהוא ג"כ הביא ההוא דינא של צבע שצובעות הנשים וכו' וכתב עליהם שני הטעמים הנ"ל כמ"ש הרא"ש והרשב"א, ובכ"ז פסק ההלכה אליבא דרי"ו דבשוחט וקצב הגם שיש ממשות בידיו בכ"ז אינו חוצץ, וכתב עליו וכן מי שהוא שוחט וכו', משמע פשוט מדב"ק א) שסובר בדעת מר"ן מלכא במ"ש וכן מי שהוא צובע וכו', היינו אפילו ביש ממשות הצבע על ידיו וכמש"ל, הא לא"ה לא היה לו לסיים על דב"ק ולומר וכן מי שהוא שוחט וכו' היה לו לומר וי"א וכו' (הן אמת שבאיזה מקומות מעטים דרכו בקדש שמביא דב"ק בסתם הגם שחולק על מר"ן, אך אמנה רוב הניכר הוא כשמביאה בסתם מורה שאינו חולק, וביחוד בדבר זה שיש מקום לפרש דברי מר"ן כמ"ש הרבנים הנ"ל, לא היה לו לרבינו מור"ם לסתום אלא לפרש ולומר וי"א, אלא ודאי מדסתם וכתב וכן מי שהוא שוחט וכו' דעתו דע"ל כמ"ש אגן בעניותין ודו"ק).

ב) שמעינן מדב"ק ג"כ שלדעתו דע"ל אליבא דהרא"ש והרשב"א ורי"ו (כי כולם דב"ק בסגנון אחד וכמש"ל) שטעם ההקפדה יספיק, זאת אומרת הגם שיש ממשות על ידיו בכ"ז אחר שמלאכתו בכך אינו מקפיד ואינו חוצץ, והיי"ט

שרשם רק רי"ו בציונו הנ"ל, כי בדב"ק מבואר דבר השוחט והטבח הנ"ל עי"ש, וא"כ פשו"ב שלא הוסיפו טעם השני הנז' כ"א מהטעמים שאמרנו למעלה ראש ודו"ק.

ומ"ש הרב שיורי טהרה הנ"ל שכן משמע מהפרישא דדוקא נקט שצובעות הנשים, דאם לא כן הוי חוצץ בכ"ד כיון דמקפדת עליו עי"ש, הן אמת שכן משמע מתירוצו הראשון וכדמשמע ג"כ מדברי הב"ח שם, אך אמנה בתירוצו השני שהוא העיקרי כידוע, משמע להדיא להפך, וז"א שהגם שיש ממשות הכחול, בכ"ז אם הוא נתון בעין שהוא מקומו, הגם שיש בו ממשות אינו חוצץ עי"ש, ומתירוצו זה העיקרי שמעינן דס"ל דמ"ש הרא"ש והרשב"א ורי"ו ב' הטעמים הנ"ל לא בעינן שניהם יחד, רק אחד מהם יספיק וכמש"ל ודו"ק. (ודברי הב"ח הנ"ל באמת צ"ע ליישבם, לפי האמו"ל ראש בהרחבה).

ושוב ראה ראיתי להרב מחצית השקל על הלכות גדה המחובר לטהור בסוף הש"ע יור"ד אשר דבר בקדשו בענין זה והביא גם כן מ"ש בר"ק הגאון כמוה' שלמה הכהן וצ"ל מ"ץ דק"ק וילנא, ולפי שדברי קדשם הם סייעתא רבא לדברינו המעטים הנ"ל, לזה הנני מעתיק דב"ק בשלימות, וזל"ה סעיף י"ז בהגה' וכן וכו' שרוב בני אומנות וכו' ר"ל אמאי לא אמרינן בטלה דעתו אצל רוב בני אדם שמקפידים, על זה כתב שרוב בני אומנתו לא הוי ג"כ מקפידים ולא שייך לומר בטלה דעתו אצל בני אדם. [הגה' עיין בשכו"י סי' ס"ט שהשיג על דברי הרב בהגה' אלו מהש"ס דפסחים ס"ה ובזבחים ל"ה דמוכרת משם דדוקא בבגדו אינו חוצץ בטבח, אבל על הבשר חוצץ, וכן הרמב"ם והרשב"א והרא"ש העתיקו זה בבגד דוקא, והא דצובע שהוזכר בדברי המחבר, אפשר דשאני צבע דלא מאיס כ"כ כמו דם עי"ש, והובא בקיצור בס"ט כאן, אכן לענ"ד נראה דכל דבריו תמוהים בזה במחילת כבודו, דאם איתא דס"ל להרשב"א והרא"ש דאינו נוהג רק בבגד א"כ לאיזה ענין הביאו כלל להמימרא דרבא דזבחים, דהא האידנא לא שייך טבילת בגדים כלל, דהא טומאה וטהרה אינו נוהג האידנא בעה"ר, ועל כרחק ס"ל דאין חילוק בזה בין בגד לבשר, וגם מש"כ דאפשר דשאני צבע וכו', במחילת כבוד נראה דלא עיין בדברי הרשב"א והרא"ש דהוציאו דין זה דצבע מהך דין דטבח אלמא דס"ל דשויים הם, וע"כ דס"ל דאין חילוק בזה בין דם שעל הבשר לדם שעל הבגד, וגם בתו"ה בית ו' שער ה' הביא הרשב"א מימרא זו לענין נטילת ידים וע"כ דס"ל דאין חילוק כלל, וגם הס"ט דחה דבריו מטעם אחר עי"ש, ע"כ דברי ההגה' הצריכה לנו, מהרה"ג מוהר"ר שלמה הכהן וצ"ל מ"ץ דפ"ה וילנא עכ"ד] עי"ש, שמעינן מדב"ק של הגאונים הנ"ל דסברי מרנ"ן א) דמ"ש מר"ן מלכא וכן מי שהוא צובע וידיו צבועות וכו', איירי גם באופן שיש ממשות הצבע על ידיו, ב) לדעתם

דע"ל שגם הרשב"א והרא"ש סברי מרנן דבצובע וידיו צבועות הגם שיש ממשות על ידיו בכ"ז מותר, וזהו קאמרי שהוציאו דין זה מההיא דטבח וכו' עי"ש, אלמא דשני הטעמים שנקטו לא בעינן שניהם יחד, וכל זה סייעתא רבה לדברינן המעטים הנ"ל ודו"ק.

ועוד שם במחצית השקל הנ"ל סקכ"א הביא דברי הט"ז סק"ז הנ"ל שפסק להקל באשה שטבלה ומצאה בגופה שחרות וכו' עי"ש, ולא העיר כלום עילו, זה מורה צדק שגם הוא אזיל ומודה להאי דינא של הט"ז, ומוכרח דאזלי לטעמיהו דסברי דמ"ש הרשב"א והרא"ש ורי"ו ב' טעמים הנ"ל, אינם צריכים להיות שניהם יחד ודי באחד מהם, וכן מ"ש מר"ן מלכא וכן אם הוא צובע וכו' היינו אפילו ביש ממשות על ידיו וכמ"ל, ודלא כהרב שיורי טהרה שהשיג על הט"ז וכו' וכמ"ל ודו"ק.

ולך נא ראה עוד להרב בית הלל שסביב הש"ע שכתב וזל"ה סעיף י"ז בהגה' וכן מי שאומנותו להיות שוחט וכו' וכתב ב"י בשם הרא"ש צבע שצובעות הגשים וכו' כדאמרינן בפרק דם חטאת רבב על בגדו חוצץ ואם מוכר רבב הוא וסופר שדבק על ידו צבע ודיו שאינו יכול להעבירו הוי ספק אי הוה חציצה א"ל ואזלינן לחומרא וכו' עי"ש, הנה מדב"ק אלה יש להוכיח ג"כ תרתי א) דדעתו דע"ל שמ"ש מר"ן מלכא וכן מי שהוא צובע היינו אפילו ביש ממשות על ידיו, ב) שמ"ש מור"ם וכן מי שאומנותו להיות וכו' גם מר"ן ב"י והרא"ש (וה"ה הרשב"א כי כולם עולים בסגנון אחד בזה וכמ"ל) אזלי ומודים להאי דינא, דאי לא"ה למה הביא דבריהם כאן, וזה ראייה רבה ג"כ לכל מש"ל אנן בעניותין ודו"ק.

ועי"ע להרב פתחי תשובה שם סק"ד שכתב וזל"ה ראיתי בכתבי הרה"ג מו"ה דניאל זצ"ל שדעתו דע"ל דלהקל בצפורני הרגלים שאינה צריכה טבילה אחרת הגם שאינה יודעת אם היה נקי, וכתב שאפשר אפילו יודעת שלא היה נקי אין צריך טבילה אחרת, שברגלים אין דרכן להקפיד עכ"ד"ק עי"ש, ומכאן מוכח דדעתם דע"ל ג"כ דלפום דינא הגם שיש ממשות בכ"ז אם אינה מקפדת מותר ודו"ק.

ועי"ע להרב אשל אברהם על יור"ד שכתב וזל"ה ומעשה באשה אחת שנקבה אגוזים לחים וידיה שחורות משרף, והתרנוה לטבול מטעם שכתב הרא"ש והרשב"א שצבע אין בו ממש עי"ש, וזה למרות שמקפדת וכמ"ל"ק, הרי שגם הוא דעתו דע"ל כמ"ש אנן בעניותין לעיל דטעם אחד מהם יספיק להתיר, אך אמנה סיים וכתב וזל"ה ובא"י סי' מ' הקשה הלא לטעם שכתבו שאר הפוסקים הואיל ואינה מקפדת אפשר דאסירא דודאי מקפדת אשחרות כזו, ובפרט לפי מ"ש הרדב"ז דכשישנו בפוסקים אדבר אחד איזה טעמים, לא סמכינן אטעם

אחד לחודיה דאולי זה אינו עיקר, ועיין בוימין זאב סי' קנ"ה, ותשובת בי"ד סי' נ"ח ולבוש ופרישה עי"ש. (ואני הימ"ן גראה לע"ד דבכ"ז בנדו"ד של הרא"ש והרשב"א ורי"ו גם הרדב"ז יודה דסמכין אטעם אחד מהם, מטעם ההכרח שהכרחנו למעלה ראש ודו"ק.)

ובסו"ד איהו גופיה סיים וזל"ה ומ"מ למעשה סיים להתירה דהוי חומרא דאתי לידי קולא, דכשימתין עד כי יעבור הצבע, שמא יגיע בעלה לידי טומאת קרי, וכה"ג כתב הרב חמדת ימים דלא יחמיר אדם מלבד עול בלילות האסורים עפ"י הקבלה, והכל לפי מה שהוא אדם, עכ"ד עי"ש. וכל זה כתבתי להתלמד למקום אחר להלכה ולמעשה, לא כן בנדו"ד ב"ה יש כאן ב' טעמים הנ"ל, (א) שאינן מקפידות, כי כן דרכם של הגי נשי דידן לצבוע השלחנות והכסאות בצבע הנ"ל לפני כל חג וחג כידוע, (ב) אין כאן כי אם חזותא בעלמא וכמש"ל. כי הוא זה מה שנלע"ד, ולית עינינו, מכל שגיאה יצילנו, התור"פ צפרו (מרוקו) בע"א לחדש אייר זיו ש"ש אשי"ת בישע לפר"ג היא התשו"ו ליצירה. ב.

אח"כ שתפתי הדברים עם רב אחד מעי"ת צווירא (מרוקו)

וזאת תשובתי על דבריו ששלח לי במכתב.

(א) הגה מ"ש כת"ר וזל"ה כי עיקר הטעם דנקט מר"ן באו"ח סי' קס"א ס"א הוא טעם התקפדה לחדו, ולא חלק בין מראיתו לממשו וכו' עי"ש, אחר המחיר נוראות נפלאות עליו, כי מלבד שאין משם שום ראיה כו"ע שהמראה חוצץ, אלא אדרבה שם סמוך ונראה בסעיף ב' לשונו קרי בחיל דדוקא הממשות היא שחוצצת, וזל"ה לא היה צבע אם היו ידיו צבועות ויש ממש הצבע על ידיו הרי זה חוצץ וכו' עי"ש, הרי מפורש להדיא דדוקא הממשות היא שחוצצת, אבל המראה אינו חוצץ אף אם מקפיד עליו דהא באינו צבע איירי, וכ"כ הרב כף החיים הגדפ"מ שם אות כ"ו וזל"ה משמע הא אם לא יש ממש הצבע על ידיו רק חזותא בעלמא אפילו אינו צבע ואפילו כל ידיו צבועות אינו חוצץ, וכ"כ ב"י ביור"ד סי' קצ"ח, ובש"ך שם סקכ"א וכ"כ הרב מחצית השקל סק"ח, ר"ז אות ה', חיי אדם כלל מ' אות ח', בן איש חי שם (פרשת שמיני אות י"ד), קיצור ש"ע שם, עכ"ד עי"ש, ופשו"ב שכולם דעתם דע"ל דהרשב"א והרשב"א ורי"ו דנקטו שני הטעמים הנ"ל, הם לאו דוקא וכל אחד מהם יספיק להתיר, וכן היא דעת הכפ"ה גופיה שהרי הוא הוסיף בטובו וכתב וכ"כ ב"י ביור"ד סי' קצ"ח וכמש"ל ודו"ק, ומטעם יגדיל תורה ויאדיר הנני מציג לפניך דברי רבנן עליונים למעלה שציין להם בכפ"ה הנ"ל למעלה, הל"ה א) הרב מחצית השקל באו"ח שם סק"ח כתב וזל"ה שהדיו ומי שכותב תדיר הוי הדיו לגביה כמו ידיו צבועים לגבי צובע, ועיין בש"ך וטו"ז י"ד סי' קצ"ח דאפילו במי

שאינו צובע אין הצביעה חוצצת, אא"כ יש ממש מהצביעה על ידיו, אבל המראה גרידא אינו מזיק וה"ה שחרורית שאין בה ממש אינה חוצצת, וכן משמע מלשון הש"ע פה מה שכתב ויש ממש הצבע על ידיו וכו' עכד"ק עי"ש, אתה הראית לדעת דלדעתו דע"ל, דעת מר"ן והש"ך והט"ז היא דאפילו בטבילת הגשים אינו חוצץ כ"א הממשות דוקא ודו"ק.

(ב) הרב חיי אדם או"ח כלל מ' אות ח' כתב וזל"ה מי שנתפחמו ידיו משחרות קדרה וכיוצא בו בשבת נ"ל דאם אין בו ממש רק חזותא בעלמא או אפילו יש בו ממש רק שהוא במיעוט היד, מותר ליטול ידיו ובלבד שלא ינגבם דהוי כמוחק רק ימתין עד שיתנגבו ממילא, ואם הוא בענין שמקפיד עליו אפילו במיעוט היד חוצץ, ואם אין בו רק חזותא בעלמא אפילו ברוב היד אינו חוצץ עכ"ד, ושם בנשמת אדם כתב בתור"ד וזל"ה ואמנם ביור"ד סי' קצ"ט בט"ז סק"ז כתב בשם הרוקח באשה שנגעה ביורה או בקדרה ונתפחם בשרה, דאעפ"י שנדבק מעט בבשר אינו קפידא, וכתב בט"ז דר"ל שנגעה בידיה, הרי דאפילו בנדה אינו חוצץ וכ"ש בנט"י (ועיין בחבורי הלכות נדה שהארכתי שם סי' י"ט) ודבר שאין בו ממש רק חזותא בעלמא אע"ג שאינו לנוי אינו חוצץ, ולפי זה אם אין בו ממש בשחרות ההוא, ובמיעוט היד, מותר ליטול אבל לא ינגב, ואם יש בו ממש והוא מיעוט שאינו מקפיד בטל, אך אם הוא רוב היד אף דחזותא בעלמא צ"ע די"ל דדוקא כשהוא לנוי אינו חוצץ דומיא דפרוכת שהיה צבוע כמש"כ הרשב"א הביאו הב"י ביור"ד סי' קצ"ח, מה שא"כ כשאינו לנוי, והרשב"א שם משמע דחזותא אינו חוצץ כלל אפילו אינו לנוי, ואפשר להקל בנט"י כן נראה לענ"ד עכד"ק עי"ש, הרי קאמר דדבר שאין בו ממש רק חזותא בעלמא הגם שאינו לנוי ובזה מקפיד עליו אפי"ה אינו חוצץ, ונסתפק רק ברוב היד מטעם הנ"ל, ובכ"ז הרי קאמר דמהרשב"א משמע שם דחזותא אינו חוצץ כלל, ז"א אפילו ברובו ואפילו אינו לנוי, וזה כמש"ל בפסק הראשון הג"ל עי"ש, ובסה"ב חכמת אדם על יור"ד כלל קי"ט אות י"א כתב וזל"ה נשים הצובעות פניהן וידיהן לנוי או שמלאכתה במלאכת הצביעה ותמיד נשארים ידיה צבועות וכן הנשים העוסקות בקצבות וידיהן מלוכלכות תמיד בדם, כיון שכל שאומנותן בכך אינן מקפידות, הוי כמיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ, וכן אם נתפחמו ידיה או בשרה ביורה ובקדירה וכיוצא בו כיון שאין שם ממש רק מראה בעלמא אין צריך טבילה שנית, אבל נמצא עליה דם וחלב אעפ"י שאומנותה בכך כיון שהם ב' דברים אפשר דחוצץ (כדאיתא בזבחים צ"ח ובמ"א סי' קס"א סק"ז) עכ"ד עי"ש.

שמעינן מדב"ק הג"ל תרי, א) דלדעתו דע"ל שאם מלאכתה צובעת או קצבת הגם שידיה מלוכלכות ויש ממשות הצביעה או הדם על ידיה, בכל זאת

אינו חוצץ, וא"כ מזה משמע ג"כ דמפרש מ"ש מר"ן שם בס"י קצ"ח סי"ז נשים שצובעות וכו' וכן מי שהוא צובע וידיו צבועות וכו' היינו אפילו יש בהם ממשות וכמ"ש אנן בענין בפסק הראשון, ודלא כהרב עצי לבונה ושירי טהרה הנ"ל, וכמ"ש שם באורך עי"ש.

(ב) דהמראה אינו חוצץ, ולא נסתפק הרב רק ברוב וכמ"ל בנשמת אדם, ובכל זאת ההר"א שם דמהרשב"א משמע דחזו"ת אינו חוצץ כלל ודו"ק. (ג) הרב קיצור ש"ע בהלכות נטילת ידים סי' מ' אות י"ב כתב וזל"ה מי שידי צבועות אם אין שם ממשות הצבע כי אם חזו"ת בעלמא לא הוי חציצה, אבל אם יש עליהם ממשות הצבע אפילו רק מעט הוי חציצה, אך אם הוא אומן בכך דהיינו שהוא צבע וכן מי שהוא טבח וידיו מלוכלכות בדם או מי שהוא סופר ואצבעותיו מלוכלכות בדיו והוא רגיל בכך, וכל בעלי אומניות זאת אין מקפדין בכך לא הוי חציצה אלא א"כ היא ברוב היד, וכן מי שיש לו מכה על ידו ועליה רטיה שמצטער להסירה לא הוי חציצה, ועיין בס"י קס"א דיני חציצה בטבילת נשים והוא הדין לנטילת ידים עכד"ק עי"ש, והיי"ט כי כל מאי דתקון רבנן כעין דאר תקון כידוע.

ובשולי היריעה העיר הגאון המחבר זצ"ל וכתב וזל"ה לפי מ"ש המ"א בס"י קס"א באור"ח סק"ג דאם רוב היד מכוסה אפילו בדבר שאינו מקפיד חוצץ, צ"ל כי מ"ש הש"ע שם ס"ב אעפ"י שיש על ידו ממשות וכו' היינו דוקא במיעוט היד וסמך עצמו על מ"ש בס"א, ודלא כמ"ש בספר חיי אדם אפילו דבר שמכסה כל היד אם דרכו בכך אינו חוצץ וכו', ובהערותי שמה ביארתי בע"ה את הדבר, וגם כתבתי לתרץ קושיית השבות יעקב שהביא הרב מחצית השקל וכאן אין מקום להאריך עכד"ק עי"ש. אתה הראית לדעת שגם הרב הגאון הנ"ל לדעתו דע"ל דחזו"ת לבדה לא הוי חציצה כו"ע, זאת אומרת אפילו מקפיד עליה ואפילו ברוב ודו"ק.

וע"ד מה שהשיג הרב הגאון הנ"ל על הרב חיי אדם במ"ש אפילו דבר שמכסה כל היד אם דרכו בכך אינו חוצץ, ע"ע להרב כף החיים שם בס"י קס"א אות יו"ד ואות כ"ה שהביא ג"כ כמה פוסקים שחולקים ג"כ על הרב חיי אדם בזה עי"ש ודו"ק.

(ד) הרב בן איש חי פרשת אחרי קדושים אות כ"ה כתב וזל"ה הדיו והצבע אם הם לחים אין חוצצין מפני שהם נמחים במים, ויבשים חוצצים אם יש ממשות שלהם על ידיו אבל מראית הצבע אינו חוצץ כיון דאין ממשות כלל ועיקר, ומי שאומנותו צובע אין חוצץ בו הצבע אפילו שיש ממשות על ידיו, וכן הסופר שידי מלוכלכים בדיו כיון דרגיל בכך אינו חוצץ, אבל אדם שאין אומנותו בכך אם יש ממשות דיו על ידיו חוצץ וכו' וכן שוחט וקצב דאומנותם

בכך שדרכם להיות תמיד ידיהם מלוכלכים בדם אינו חוצץ אעפ"י שיש ממשות בידם עכד"ק עי"ש, וכל דב"ק אלה הם סייעתא רבה לדברינו המעטים ב"ה. ומ"ש עוד כת"ר לעיין בדברי הש"ך שם סי' קצ"ח סקכ"א, אחר המחי"ר אדרבה משם ראייה שלדעתו דעת עליון גם כן שהמראה אינו חוצץ כלל, זאת אומרת דס"ל שהרשב"א והרא"ש ורי"ו לא הוסיפו טעם ב' הנ"ל רק ליישב מה שדקדקו לומר שצבע זה פשוט בכל השער, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, לזה יישבו ואמרו אחר שאין כאן ממשות כ"א חזותא בעלמא בכל אופן מותר, כי אחר שאין כאן ממשות אין כאן שום חציצה, וכמ"ש"ל בהרחבה בפסק הראשון עי"ש, וכמ"ש הרב כפ"ה גם כן בשם כמה גדולים חקרי לב ודו"ק. ומה שהביא עוד כת"ר דברי המרדכי שכתב בשם הרא"ם הביא דבריו הרב ב"י שם וזל"ה כתב המרדכי בשבועות וז"ל כתב הרא"ם הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצים לחים אין חוצצים, הקפידה היא שעל היבש דרך בני אדם להקפיד ועל הלחים אין מקפידין, אבל אי מקפיד אפילו לת חוצץ עכד"ה עי"ש.

וכתב כת"ר הרי גם להמרדכי היכא דאיכא קפידא לא משגחינן במראיתו עי"ש, אחר המחי"ר מכת"ר אין משם ראייה, דהא שם איירי גם כן ביש ממשות הדיו והחלב והדם על ידיו או על גופו, ובכל זאת בעודם לחים אינם חוצצים, וכדמוכח מהתוספתא שהביא הב"י שם, לך נא ראה, והמרדכי בא לאשמעינן רק טעם התוספתא שהוא משום קפידא, ולזה חדש בטובו שאם היא קפדה גם על הלחים חוצצים, לפי שיש כאן קצת ממשות, ודלא כהרוקח דס"ל שהלחים בכל אופן לא חייצי מטעם שהמים נכנסים בלח, וכמו שסיים שם בד"ק עי"ש וק"ל. ואחר זמן רב בא לידי בהשגחתו יתברך ספר טהרת ישראל ח"ב (כולו הולך סובב על הלכות גדה וטבילת נשים וחציצה וכו') ושם דף נ"ה ע"א אות נ"ה כתב וזל"ה מי שהוא צובע וידיו צבועות אינו חוצץ, ואפילו אדם אחר שאינו צבע אם היו ידיו צבועות אינו חוצץ וצ"ע, ודוקא בדליכא ממש בצבע רק חזותא אבל ביש ממש אין להקל באדם אחר שאינו צובע עי"ש, ובבאר יצחק שם כתב וזל"ה מטעם אחד דאין בו ממש רק חזותא בעלמא וכן עיקר וכרוב פוסקים דיא"ל כאן, ולפי זה כל הדינים דסעיף ז' דאינו חוצץ הוא אפילו ברוב גופו, ועיין בכתובות כ"ו עכד"ק עי"ש.

ובאות נ"ו כתב וזל"ה שוחט או קצב או מוהל אין חוצץ מה שהיו ידיו מלוכלכים בדם, אבל אדם שיש לו ב' אומנות דהיינו שהוא צבע וסופר ונדבק על ידיו דיו וצבע יש להחמיר דחוצץ וכו' עי"ש, ושם בבאר יצחק כתב וזל"ה מטעם ב' דאומן אין מקפיד עכ"ד עי"ש, ודו"ק בדברי קדשו כי ב"ה כולם הם סייעתא רבה לדברינו המעטים שכתבנו למעלה ראש.

אבי ראה גם ראה כי הוא זה מה שעלה במצודת שכלי הדל, בעזרת צור מחוללי, החו"פ צפרו (מרוקו) ביום ב'. בשק"ד אחד עשר יום לחדש סיון המוכתר בכתר תורה שתתעלה, כאן שנה כפתו"ר ופרח לפ"ק היא התש"ו ליצירה.

ג.

שאלוני רעיוני לחפש בנר מצוה בספרי דבי רב לברר להלכה ולמעשה דין שן תותבת לענין טבילת נשים, זאת אומרת אשה שעשתה איזה שניים של עצם או של זהב וכסף, חלף השניים שנפלו לה, אם שניים אלו חוצצים לה בטבילה אם לאו.

תשובה. הנה מר"ן מלכא פסק בש"ע יור"ד סי' קצ"ח סי"ז וזל"ה צבע שצובעות הנשים על פניהן וידיהן ושערן אינו חוצץ, וכן מי שהוא צבע וידיו צבועות אינו חוצץ, עי"ש.

והלכה זו מקורה נפתח בהרא"ש בפרק התנוקת ובהרשב"א בת"ה ובתשובת הרמב"ן סי' קכ"ד ורבינו ירוחם הובאו דב"ק בב"י שם, ונתנו ב' טעמים לשבח, א' משום דאין מקפידות על זה, ואדרבה חוזרות ומחדשות אותן, ב' משום שאין בו ממש כי אם חזותא בעלמא עי"ש, הנ"ה מפורש שם בב"י עי"ש, והנה הגם שאמרו ב' טעמים הנ"ל בכל זאת לא בעינו, שניהם יחד רק די באחד מהם להתיר, זאת אומרת אם אין בו ממש כ"א חזותא בעלמא הגם שהוא מקפיד אינו חוצץ, כי אין כאן שום דבר לחצוץ, ואם יש בו ממש והוא אינו מקפיד אינו חוצץ ג"כ, הלא תראה שהרב בעל המפה נקט רק טעם הקפידה וזל"ה וכן מי שאומנותו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם אינו חוצץ, שרוב בני אומנות זו אינם מקפידים (ב"י בשם רי"ו עי"ש), וכבר ברוך השם הארכתי והרחבתי הדבור בזה יפה יפה כיד ה' הטובה עלינו, במקום אחר בשני פסקים שערכתי למעלה ראש סמוך ונראה, לך נא ראה וינוח לך. אם כן לפי האמור כאן ושם בהרחבה, יוצא שבנדו"ד שהנשים אינן מקפידות על שניים אלו, ואדרבה מקפידות על חסרונן אפילו בשעה מרעטת, ואם נשברו או נפגמו תכף חוזרות ומחדשות אותן כידוע, פשו"ב שאין חוצצות ויכולות לטבול בהן בעודן קבועות בפיהן, רק ביום החפיפה בשעת בדיקת שניהן מדברים החוצצים, אז חובתה להסירן ולשפשפן היטיב שלא יהיה בהן שום דבר דבוק, כן גלע"ד, בעזר אלהי ישועתי.

ושוב חפשתי בספרי דבי רב הנמצאים אתי, בבית ספרותי, וראה ראיתי, להרב עיקרי הד"ט חיו"ד סי' כ"ב בסעיף ז' שכתב וזל"ה ועפ"י הדובר, זה לי עשרים שנה שנשאלתי אם יש להתיר לאשה שתטבול בשן תותבת שבשניה, והוריתי להקל מטעם האמור דאדרבה מקפדת היא שלא להסירה, וככתוב אצלי בתכריך אגרותי סי' ל', ואחר סמוך עבר אצלינו הרב זרע יעקב ונומיתי לו

הדברים, ועלה עמי בהסכמה להתיר בפשיטות, ואחר איזה ימים יצא לאור ספרו של הרב מהרי"כ וראיתי בזרע אמת שלו סי' פ"ה שגם הוא עמד על זה והקיל מטעם דאייתנין ושמחתי וכו' עי"ש.

ובהמשך דבריו כתב עוד שם וזל"ה ועיין להרב אהל יוסף סי' מ' בדיון אשה שפצעה ונקבה אגוזים לחים ונצבעו ידיה וכו', והורה הרב רבו מהרי"ד דאינו חוצץ דאף במקפידות אין בו ממשות, ומסיק שם עוד דאף דכתב מר"ן שם בסי' קצ"ח סי"ז דיש להסתפק אי תרתי בעינן היינו שאינו מקפיד ושלא יהיה בו ממש, הלא ממ"ש מהרי"ד ה' בבי"ד שלו סי' ג"ח מוכח דבחדא מנייהו סגיא, ואף שהרב בי"ד ה' הביא אח"כ מ"ש הלבוש ופרישה דמ"ש דתרויהו בעינן והניח הדבר בצ"ע, מ"מ כבר העיד אחד חכם שבחיים חיותו הורה למעשה להתיר, ומה גם דחומרא דאתי לידי קולא הוא להמתין מלטבול עד יעבור הצבע הזה ויבוא בעלה לידי טומאת קרי וכו', וכיון שדברי הרא"ש והרשב"א משמע הכי ומשמע הכי, ודברי הטו"ז והרוקח באו בפירוש, כן ראוי לנהוג ולהתיר, וכ"ש למי זהב שנוהגין הנשים לצבוע לנוי על צפורני ידיהם, שאינו חוצץ דאית ביה תרתי לטיבותא דאין כאן לא הקפדה ולא ממשות עי"ש.

אתה הראית דאעיקרא דדינא להלכה ולמעשה דעתם דע"ל להקל להתיר באחד מן הטעמים הנ"ל, וא"כ בנדו"ד שאין מקפידות כו"ע, ואדרבה מקפידות על חסרונו, פשו"ב שאינו חוצצין.

אך אמנה מה שכתב הרב אהל יוסף הנ"ל וזל"ה דאף שכתב מר"ן שם בסי' קצ"ח סי"ז דיש להסתפק אי תרתי בעינן וכו' עי"ש, אחר המחיר דבריו אלה נשגבו ממני, כי בבי"י שם ובש"ע שם לא גזכר שו"ד מזה אפילו ברמזיה, רק מר"ן ב"י הביא דברי הרא"ש והרשב"א ורי"ו כדמותן וצלמן, וכן בש"ע שם סי"ז הביא ההלכה בסתם ואדרבה מור"ם בעל המפה שם סי"ז שם גילה דעתו דע"ל שהטעם שאינו מקפידות מספיק להתיר וכמש"ל, ומזה מוכח לדעת דה"ה טעם שאין בו ממש גם הוא לחודיה יספיק וכמש"ל, רק הרא"ש והרשב"א ורי"ו כתבו ב' הטעמים הנ"ל מטעם האמור בפסקים הנ"ל לע"ד עיין שם בהרחבה וינוח לך.

ואולי כוונת הרב אהל יוסף הנ"ל היא שאחר שהביא דבריהם בסתם ולא העיר כלום על דב"ק, הוא כאלו מסתפק בדבריהם אי תרתי בעינן אם לאו, אך אמנה לע"ד העיקר כמש"ל בהרחבה, ועי"ע להרב אשל אברהם שם אות ח' שהביא גם הוא המעשה הנ"ל באשה שנקבה אגוזים לחים וכו', והתירו מטעם שכתב הרא"ש והרשב"א שהצבע אין בו ממש, וכתב עלה וזל"ה שהרב א"י אות מ' הקשה הלא לטעם שכתבו שאר פוסקים הואיל ואינה מקפדת, אפשר דאסירא דודאי מקפדת אשהרות כו', ובפרט לפי מ"ש הרדב"ז דכשישנו בפוסקים

אדבר אחד איזה טעמים לא סמכינו אטעם אחד לחוד, דאולי זה אינו עיקר וכו', ומ"מ למעשה סיים להתירה דהוי תומרא דאתי לידי קולא וכו' עי"ש, ושם נא עיניך וראה מש"ל בסוף הפסק הראשון הנ"ל וינעם לך.

ושוב ראה ראיתי להרב חכמת אדם כלל קי"ט אות י"ח שכתב וזל"ה ג"ל הנשים שיש להן שניים תחובות אין חוצצין, אבל מה שסותמין נקבי השן ע"י רופא כדי שלא תכנס בו רוח חוצץ עי"ש, ושם בבינת אדם פלפל בזה פלפלת כל שהוא והוכיח ג"כ שטעם ב' שאין ממשו של צבע אלא מראיתו הוא רק לסניף בעלמא, ובסו"ד העלה להלכה וזל"ה וכלל הוא דלנוי או שמלאכתו בכך אפילו יש בו ממש אינו חוצץ, אבל מה שהוא לרפואה כמו רטיה ומארקין שכ"ז ודאי מקפדת, רק שאינה יכולה להסירה לכן חוצץ וכו' ולפי זה יוצא לנו דשן תותבת אינו חוצץ כיון שהוא לנוי, משא"כ כשסתימת הנקבים של השניים לרפואה זה חוצץ שהרי מקפדת עליו, אם לא לה לרפואה וכו' עי"ש, וששתי שנתכוונתי במקצת לדעת קדשו.

אך אמנה לא אכחד תחת לשוני שמ"ש הרב הנ"ל שסתימת הנקבים של שניו לרפואה חוצץ, לדעתי המעט לא כן הוא אחר המחי"ר מכת"ר, ואמינא ולא מסתפינא שגם זה אינו חוצץ, מטעם רב והוא שהנשים אינן מקפידות על זה כו"ע, הן אמת שרצונן הוא ששניהן לא ירקבו ולא ינקבו כו"ע, אך עכשיו שהרקבון שלט בהן ורפאו אותן ע"י רופא, סתימא זו נוחה להן מאד, ואינן מקפידות על הסרתה, ואינו דומה לרטיה דלא ראי זה כראי זה, הן מטעם הקפידה הן מטעם קיומו שם תמיד.

ושוב אח"כ ראיתי להרב בן איש חי פרשת שמיני ח"ב או"ח שכתב בר"ק וזל"ה אשה שיש לה שן תותבת של עצם או של כסף שמעמידין אותו במקום השן שנפל ממנה כדי שלא תתגנה, העליתי בסה"ק רב פעלים דאם אין דרכה להסירו לפעמים כדי לנקותו אינו חוצץ, ויכולה לכתחילה לטבול בעודו עליה, אבל אם דרכה לפעמים להסירו כדי לנקותו נכון להסירו קודם טבילה, כמ"ש הרב מאורי אש יור"ד סי' ע"ה ע"ו, ורק אי איכא טרחא גדולה בהסרתו שצריכה לילך אצל האומן להסירו לה וכו', ויש לה בושה בדבר זה שתתפרסם טבילתה יש לסמוך על סברת המתירים לטבול בשן זה בכל גוונא, ואין לחוש לסברת הגאון שואל ומשיב קמא ח"ג סי' כ"ז שאסר וחלק על המתיר, וכאשר הארכתי בס"ד במק"א בספרי הקטן הגו' ודחיתי כל ראיותיו, ועוד הבאתי שם דבריו שכתב בשואל ומשיב תנינא ח"ג סוף סי' ק"ח שנראה שחזר בו הרב מסברתו הנ"ל, שהתיר שם בענין אעפ"י שלפעמים מסירה אותו עי"ש.

ושם באות ט' כתב עוד וזל"ה אשה שהתיך לה הרופא עופרת בתוך נקב השן שלה לרפואה, אע"ג שהרב חכמת אדם ס"ל דהוי חציצה, ופירש טעמו

בבינת אדם, הנה יש להשיג על ראיות שלו, העיקר כהגאון שואל ומשיב
 תגיינא ח"ג סי' ק"ח דפליג על חכמת אדם והתיר בזה יעו"ש, וכן בספר חקי
 דעת כתב שהמאיר נתיבים למהרש"ך החליט להתיר יעו"ש, וכן הרב נחל אשכול
 חבור על ספר האשכול בהלכות מקואות סי' ס"ה אות וא"ו האריך להתיר בזה
 יעו"ש, ועל כן העליתי בס"ד בתשרי בסה"ק רב פעלים לסמוך על המתירין,
 ובפרט שהוא מידי דרבנן עכד"ק עי"ש, וששתי מעל כל הון לקול תתן, אשר
 נתכוונתי לדעתו, דעת עליון, כן יהיה תמיד לכוון לדעת גדולים חקרי לב
 חל"ב, ולבוא אל אמתה של תורתנו הקדושה, אבן הראשה, אכ"ר.

בדיקת תרופות חדשות ובעיותיה ההלכתיות

הבורא ית' — שהוא בורא רפואות — נתן חכמה בלב האדם לדעת ולהשכיל להשתמש בחומרים מאוצרות הטבע לרפואת מחלותיו. ובזמננו גם למד להשכיל ליצור ולהרכיב רפואות חדשות באמצעות מדעי הכימיה והביולוגיה. מאות בתי חרושת ברחבי העולם משקיעים הון רב בפיתוח עבודה מדעית זו — הם מקימים ומקיימים מעבדות משוכללות, ובהן עובדים אלפי מדענים מפורסמים בהמצאת החומרים החדשים ובבדיקת ערכם. השקעת סכומים עצומים אלה אין מטרתה רק הרווח, אשר אליו נושאים הם את עינם במקרה של הצלחה, אלא גם השמירה על השם הטוב של בית החרושת, אשר אינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. הם רואים את עצמם גם כעומדים בחזית מלחמת הקודש להדברת המחלות, ומקבלים על עצמם את האחריות המוסרית לחיי האדם בשימוש בתרופות החדשות. ולבסוף עליהם גם למלא אחרי דרישותיהן של הממשלות המפקחות בקפדנות על טיבן של התרופות.

הבדיקות לקביעת ערכן של התרופות משתרעות לשני כיוונים:

- א. שהחומר הנבדק יביא את התועלת המקווה במלחמתו נגד המחלות;
 - ב. שלא יגרום נזק כתוצאה מרעילותו, שלא יצא שכרו בהפסדו.
- בניסויים אלה מתעוררות בעיות הלכתיות, ועלינו להרחיב עליהם את הדיבור.

את הבדיקות מתחילים במעבדה, במבחנות ובחיות ניסוי, ע"מ לדעת אם החומר החדש יועיל למטרתו, ואם לא יזיק להשתמש בו. באמת אין כמעט אף תרופה שאין בה רעילות מסויימת. לכן יש לבדוק היטב את האיוון בין המנה המרפאת לבין המנה שכבר תגרום לסימני הרעלה. האיוון הזה הוא בדרך כלל הקובע את ההחלטה אם תרופה זו תהיה ראויה לשימוש.

אם הניסויים בחיות הראו תוצאות משביעות רצון, מרחיבים אותם — בתרופות רבות — על בני אדם מתנדבים. ואז יתכן שגוף האדם יגיב אחרת מאשר גוף חיות הניסוי, ואין זה מן הנמנע שאצל המתנדבים יופיעו סימני הרעלה. מוטלת, אפוא, אחריות כבדה על הרופאים המבצעים ניסויים כאלה.

ההסתדרות הרפואית העולמית דנה בשנת 1964 בהלסינקי*) בנדון ופרסמה הצהרה אשר לפיה חייב הרופא להודיע למתנדב מראש על תופעות לוואי שליליות אפשריות, ובדרך כלל דורשים מן המתנדב את הסכמתו לגיוסיו בכתב. והנה במקרים אלה מתעוררת השאלה ההלכתית, אם מותר ליהודי להתנדב לגיוסיו העלולים להיות מסוכנים, ואם מותר לרופא יהודי לבצעם. נראה לי שבסיס הוכוח ההלכתי יהיה על יסוד הלכות מצות הצלת נפשות (**), שמקורה בתורה בלאו, "לא תעמוד על דם רעך"¹ ובמצות עשה דהשבת אבדה, "והשבותו לו"².

בנוגע ללאו, "לא תעמוד על דם רעך" אומר הספרא³: אם ראית טובע בנהר או לסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, חייב אתה להצילו בנפשו. הרמב"ם⁴ כותב: וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם (כלומר שאינו מצילו) עובר על לא תעמוד על דם רעך. וה"כסף משנה" (שם) מביא את דעת הירושלמי שהמציל חייב להכניס את עצמו אפילו בספק סכנה. "ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי, והוא ספק"⁵.

בנוגע למצות העשה, "והשבותו לו" אומר בספרי⁶: והשבותו לו, אף את עצמו אתה משיב לו. מצאנו אפוא שמצוה היא להציל את גופו של הזולת. במיוחד מוטלת מצות הצלת נפשות על הרופא. וכן כתב הר"מ גם בפירוש המשניות⁷: "חייב הרופא בדין לרפאות חולי ישראל, והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבותו לו, לרבות את גופו. שאם ראהו אובד ויכול להצילו, הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו".

(*) Declaration of Helsinki 1964 III, 3

(**) "הרהג"ר ש' ז' אויערבאך ג"י שעבר על מאמרי בענין השאלה אם מותר ליהודי להסתכן, הביא לתשומת לב הקורא ענינים נוספים על אלה המובאים פה בשם הגמרא והרמב"ם: א. במלחמה עליה מכריזים לשם הצלת נפשות מותר להתנדב ולהסתכן, ואפילו כופין לזה. ב. גם אין מוחין באשה שמסכנת עצמה ונכנסת להריון בגלל רצון חזק לילד אף במקרים שמצד הדין מותרת למנוע את ההריון. על הפוסקים לברר באיזו מידה ההלכות הללו משפיעות על הבעיה שלנו להתנדב לבדיקת תרופות חדשות.

1. ויקרא יט, טז; עי' גם סנהדרין ע"ג ע"א. ספרות רחבה באנציקלופדיה התלמודית, ערך "הצלת נפשות".

2. דברים כב. ב; עי' גם ב"ק פ"א ע"ב.

3. הלכות רוצח פ"א הי"ד.

4. ועי' בסמ"ע חו"מ תכ"ו ס"ק ב.

5. נדרים פ"ד מ"ד (תרגום הרב קפאח — ירושלים תשכ"ח).

ונחזור עכשיו לעניננו. האם מותר מצד ההלכה להתנדב ולהסתכן לשם הערכת תרופות חדישות, האם מותר לעשות ניסויים כאלה בבני אדם, ביהודים? האם אפשר לדמות מילתא למילתא, טובע בנהר לבדיקת תרופות חדשות? הצד השווה שבהם הוא הצלת נפשות, כי גם תכלית הניסוי היא להמציא תרופה והצלה המועילה נגד מחלות מסוכנות. אבל ההבדל ביניהם בולט לעין: הטובע בנהר בודאי ימות ללא עזרת המציל, ולכן אפשר לומר את סברתו של ה"כסף משנה" — מפני שהלה ודאי, והוא ספק — ויש מצוה להסתכן. אבל במתנדב — כשאין חולה לפנינו — יש כמה ספקות, אם בכלל יפיקו איזושהי תועלת מן הניסויים.

בנוגע לרופא המבצע את הניסויים בעזרת המתנדבים יש לברר בירור הלכתי נוסף. לפי הרמב"ם הג"ל חייב הוא להציל בגופו, בממונו או בידיעתו. האם אפשר להחיל את המצוה גם במקרים שאין חולה לפנינו, האם גם הרחבת ידיעותיו באמצעות המצאת תרופות חדשות נכללת במצות הצלת נפשות?

אולי אפשר להקיש את טיבה של בעיתנו לאיסור ניתוחי מתים שאינם באים אלא להרחיב את ידיעותיו של הרופא. כשם ששם נימוק זה אינו מספיק, לפי הכרעת הרבנים, לעבור על הלאוים של ניוול המת, איסור הנאה וכו', נראה לכאורה שגם בעניננו יהיה אסור להיכנס לסכנה בנימוק הבלעדי להרחיב את ידיעות הרופאים, ולפי זה לא תהיה הצדקה להרחיב את מצות הצלת נפשות גם למקרים שאין חולה לפנינו.

מסקנת בירור זה תהיה חשובה ביותר לרופא: אם יוזק המתנדב, או אם אפילו ימות ח"ו, כתוצאה מהניסוי. בדרך כלל נתנה התורה רשות וזכות לרופא לרפאות, עפ"י הפסוק, "ורפא ירפא"¹, ואם נאמר שעפ"י הפסוק, "והשבותו לו" תהיה במקרה זה גם מצוה על הרופא לערוך את הניסויים, הרי יהיה פטור מצד ההלכה של הורג בשעת מצוה^{2,3}.

עד כאן עסקנו בניסויים במתנדבים בריאים. הבעיה תחמיר ותסתבך יותר במקרים בהם מנסים כבר את התרופה החדשה על חולים. ברור שבדיקות אלו נעשות רק בבתי חולים משוכללים ביותר, בהם יכולים הרופאים לשים לב ולדייק בממצאי תופעות לוואי שליליות, בלתי רצויות או אפילו מזיקות, אם תופעות אלו הן תוצאה מהמחלה או מהתרופה, ואם מהלך המחלה מושפע לטובה או לרעה ע"י גורם המחלה או ע"י התרופה.

1. שמות כא, יט; ב"ק פ"ה ע"א.

2. רמב"ם הלכות רוצח פ"ה ה"ו, עפ"י מכות ח' ע"ב.

3. (נוסף על כך יש להעיר ולדון בצורת הגשת התרופה, אם היא תינתן בידים

ע"י הרופא או האחות.)

במקרה של פטירת החולה, בהמשך הטיפול בבית החולים, אין מנוס מנתוח המת, כי תוצאותיו תהיינה חשובות ביותר לידיעת הרופא על יעילותה או רעילותה של התרופה החדשה. (אין בדעתי להרחיב במאמר זה את הדיבור על בעיות הלכתיות הקשורות בניתוחי מתים. עליהן יש כבר הלכות פסוקות. כאן יבואו לידי ביטוי רק רעיונות הקשורים לענייננו.) הרי בדיון על כך יצטברו תלי תלים של ספקות נוספים על אלו שכבר הזכרנו. לפי דרישות מדע הסטטיסטיקה החדשית* נחוצים מאות מקרים של מחלה מסוימת ע"מ לקבוע אם סימן מסוים היה אולי מקרי. בניסויים אלה נוהגים — ע"מ למנוע שגיאות — לחלק את החולים לכמה קבוצות. בחלק מהקבוצות מקבלים החולים מנות שונות של התרופה הנבדקת, ובקבוצה מיוחדת ניתן — במקום התרופה — חומר הדומה מבחינה חיצונית לאותה תרופה, אבל אינו מכיל שום חומר פעיל¹; כדי למעט את הסובייקטיביות של התוצאות אין מודיעים על כך לא לחולה וגם לא לרופא הבודק.

הרב הפוסק, שלפניו מובאת שאלת ניתוח המת לשם המחקר הזה, יצטרך להתחשב בכל הספקות הללו. כידוע נמצאת בספרות ההלכתית דיעה מחמירה האוסרת בכלל לנתח גופת יהודי². לעומת זאת מובאות גם דעות מקילות³ במקרים מיוחדים הקרובים לפקוח נפש (החולה המסוכן לפנינו וכו'). גם הרה"ג ר' יצחק זאב סאלאביצקי זצ"ל הביע בפני את דעתו כדעת ה"נודע ביהודה"⁴.

אבל ברור שכל הפוסקים המקילים מדברים אך ורק במקרים הקרובים לפקוח נפש — „החולה המסוכן הוא לפנינו” ו„דבר מצוי”. וגשאל השאלה אם פוסקי דורנו — בתקופה של אמצעי תקשורת חדישים (רדיו, טלפון, מטוס) — עשויים להרחיב את ההגדרה של „לפנינו”. יכול להיות שהחולה הנפטר נמצא בישראל,

(* עי' ד"ר מודן „הקלינאי והביו-סטטיסטיקה”, הרפואה תשכ"ו חוברת מ"ה.

1. Placebo.

2. „בנין ציון”, שו"ת ק"ע וקע"א.

3. „נודע ביהודה”, מהדורא תנינא, יו"ד ר"י. „חזון איש”, אהלות ס' כ"ב, ס"ק

לב; וע"ע הרב קלמן כהנא, „המעין”, כרך ב' גליון א', ע' 8.

4. בחוברת A Hospital Compendium (מדריך לבתי חולים), ניו יורק 1969,

השימושית והמוצלחת, מוזכרת גם בעיתנו (ע' 34): „אם משתמשים בתרופה שהיא עוד בניסוי, הרי עשויות תוצאות ניתוח המת להביא תועלת לחולים אחרים הסובלים ממחלה דומה”. לפי שיטה זו הרי לפנינו הצדקה לניתוח מתים במקרים רבים כאלה. לפי בירורינו נוכל להסכים לכך רק משלא מדובר במתי ישראל. ההגבלה הזאת נובעת גם מהשקפת המחברים: אי אפשר לקבל את הסכמת הרבנים לנתוח מתים אם הרופא לא יוכל להשתמש בתוצאות הניתוח “here and now” (באותו מקום ובאותה עת).

והחולה המסוכן בארה"ב. האם הפוסקים יקראו לזה „לפנינו“, מבלי לוותר על התנאי הברור שהחולה המסוכן היהודי ישכב שם לפני אותם הרופאים, וניתוח גופת היהודי כאן יביא תועלת ישירה לחולה שם. גם במקרה זה וגם בבעיתנו — מבחן תרופות חדשות — ישארו עוד הספקות הנ"ל, אם התרופה החדשה היא בכלל תרופה מועילה, ואם היא תועיל גם עד כדי אפשרות הצלת החולה המסוכן, ואולי עלולה היא אפילו להזיק יותר מלהועיל.

השאלה מופנית אפוא למומחי ההלכה, האם בכלל מותר לערוך חקירות ניסוי כאלו בבני עמנו — ובפרט בא"י — אם הן עלולות להיות כרוכות בניתוחי מתים. ישנן בעולם ארצות רחבות ידים שדת אוכלוסייהן אינה מקפידה על שלמות גופות המתים, ואינה מונעת מלנתח מתים להרחבת הידיעות המדעיות גרידא — גם במקרים שאין בהם סכנת נפש מידיית קרובה. זאת ועוד. בארצות אלו נמצא גם מספר רב יותר של חולים שבדיקתם המדויקת מספקת אפילו את תביעות מדע הסטטיסטיקה החדשה. המחקר הרפואי שבא"י לא יאבד מיוקרתו גם אם יצטמק בשטחים הנוגעים בניתוחי מתים. דוקא בשטח הרפואה וביולוגיה יצאו לו מוניטין בעולם המדע עפ"י מחקרים יסודיים שנעשו באוניברסיטאות הארץ ובמכון שברחובות. אל ניבהל, ואל נפעל מתוך רגש נחיתות!

— — — — —

המחקר בתרופות חדשות מעורר אפוא בעיות הלכתיות חמורות כאשר מדובר במחקר גרידא. אבל יש מקרים שבהם יש לשאול את השאלה בכיוון אחר. הרופא מטפל בחולה במחלה קשה, ואין הוא רואה סיכוי להצילו באמצעות התרופות השגרתיות המנוסות. והנה נודע לו על המצאת תרופה הדישה שטרם ניסו אותה די הצורך, העשויה להביא מרפא לחולה המסוכן. האם מותר לרופא להשתמש בה, בדלית ברירה? אולי מקרה כזה הוא בגדר „ורפא ירפא — מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות“, ואולי אפילו יקיים מצות „והשביתו לו“, אם ישתמש בחכמתו ובידיעותיו, שהצליח להשיגם כעת, למען החולה המסוכן — לפי פירושו של הרמב"ם הנ"ל?

מעשה הרופא הזה אינו חורג — לדעתי — ממסגרת מסירת תרופות שגרתיות ע"י הרופא. ההבדל אינו איכותי אלא כמותי. כל רופא יודע שלרוב התרופות מתלוות תופעות לוואי מזיקות, ובכל זאת עליו להשתמש בהן ולקבל על עצמו — לפעמים — את האחריות לגורם המסכן. עליו לשקול את הסכנה שבתרופה לעומת הסכנה האורבת לחולה אם התרופה לא תינתן לו. כדוגמא רק אזכיר את מקרי המות הנגרמים ע"י הפניצילין, סולפה, קורטיזון, והגסיובים נגד קרמית ונגד סטנוס. מובן מאליו שהרופא המשתמש בתרופות אלו ינקוט בכל אמצעי הזהירות ע"מ למנוע אסונות, אבל, עם כל זה, עלולים לקרות מקרים כאלה. לפני זמן מה האשימו

את הרופאים המטפלים בכלוראמפניקל¹. לדעתי אין אנטיביוטיקום זה יוצא משורת שאר התרופות. הוא אמנם מסוכן — בפרט אם משתמשים בו שלא לפי ההוראות. אבל רופא המשתמש בו כדי לטפל במחלה רצינית — במקרה שתרופות קלות יותר אינן מועילות — והוא עושה זאת בזהירות הדרושה, הרי — לדעתי — רופא זה מצפונו נקי. וכן — נראה לי — שמותר לרופא להשתמש גם בתרופה שהיא עדיין בגדר נסיון במקרה כנ"ל.

פעמים רבות עומדת לפני הרופא הברירה אם לטפל טיפול מסוים, לנתח ניתוח — ותמיד חייב הוא לשקול שכר הטיפול כנגד הפסדו. החלטות חמורות כאלה מוטלות עליו כתוצאה ממעמדו היחיד במינו בהלכה. הרי הוא כאילו דן יחידי בדיני נפשות — כי החלטתו היא הקובעת בעיני חיים ומות. מעמד זה הוא אולי יסוד הרעיון של מאמר חז"ל: ניתנה רשות לרופא לרפאות.

ודוקא האחריות הכבדה, הנובעת ממעמדו, שמטילה עליו ההלכה, היא היא המחייבת אותו שלא לצאת מגדר ההלכה בהחלטותיו. אם לא יחרוג מהוראות חכמינו בשטח פיקוח נפש, הרי בטוח הוא שלא ייכשל גם בענייניו — בדיקת תרופות חדשות. יזהר וישתמר מאותם גיתוחי מתים האסורים, וישתדל בהצלחת נפשות עפ"י ההגדרות שהם קבעו: „ועשית ככל אשר יורוך“.

¹. Chloromycetion, Chloramphenical.

בדין נשואי קרובים, וחמירא סכנתא

בתשובה לשאלתא בשער נועם (י"ב), בהא דנשואי קרובים המותרים, שלפי חוות דעת מחקרית של הרופאים יש בנשואין אלו סכנה לילדים הנולדים, והוכח זה עפ"י בחינות וחישובים רפואיים, אם יש לסמוך על דבריהם בנדון מבחינה הלכתית תורנית, ולהזהיר על הדבר או גם להחליט לאיסורא לימנע מזה מטעם דחמירא סכנתא, או שאין להתחשב בזה מאחר שלא מצאנו מקור בתלמוד ופוסקים לאסור בדבר, ולא מצאנו במקורותינו התלמודיים וההלכתיים רמז להאי סכנתא, נראה ששאלה זו מורכבת מד' חלקים שצריכים בירור הלכתי, (א) הכלל דחמירא סכנתא מאיסורא. (ב) שנוי הטבעים. (ג) מתי אמרינן שומר פתאים ה', ומן השמים ירחמו. (ד) נשואי קרובים בחז"ל. ועפ"ז נבוא בס"ד למכוון בנדון.

א.

גדרי חמירא סכנתא

המקור להאי כללא דחמירא סכנתא מאיסורא חזינן ליה במס' חולין (דף י" ע"א), בהא דספק מים מגולין אסורין דש"מ חמירא סכנתא מאיסורא, ואמנם יש לדון בגדרה של סכנה זו, אם איירי גם בסכנתא רחוקה דחיישי' לה וחמירא מאיסורא, או דוקא בדבר המצוי וקרוב להיות. והנה שם מבואר ברש"י דאפילו דסכנתא הוי רק מיעוטא איתא להאי כללא, דכתב שם, דאע"ג דאיכא למימר התם אדם נכנס לשם שגילה אותה ושאר שרצים גילו אותה שאין בהן סכנה והווי' להו נחשים מיעוטא תלי' בנחשים ואסירי, א"נ פשיטא ליה דהוא עצמו גילה אותה ושהה בגלוי כדי שיכול נחש לשנות מהן אמרינן לקמן דאסירי ואע"ג דמצאה כמו שהניחה. הנה גר' מזה דהאי כללא דחמירא סכנתא היינו גם כשהחששא רחוקה היא והו' רק מיעוטא, דגם ללשון שני דשהה בגלוי כדי שיכול הנחש וכו' הו' נמי חששה רחוקה לחשוש בשיעור קטן כזה שיכול לשנות הנחש, לתלות שכבר שתה ממנו, ועכ"ז איכא להאי כללא דחמירא סכנתא.

ואמנם יש לדון בזה עוד, אי חיישינן אפילו למיעוטא דלא שכיחא, או דעכ"פ בעינן מיעוט המצוי ושכיח, והנה ראיתי בזה להחיד"א בברכ"י אהע"ז

סי' י"ג אות יו"ד, בהא דנתעברה באמבטי אי שריא לינשא כשהיא מעוברת ומגיקה או אסירא כדין מעוברת חבירו ומנקת חבירו וגו' בזה, וכתב די"ל דבתר דגזור רבנן דלא ישא מעוברת חבירו אף דהוי מילתא דלא שכיחא כיון דאיכא סכנת ולד חמירא סכנתא ולא פלוג ואף נתעברה באמבטי לא תנשא. יוצא מדבריו דאף במילתא דלא שכיחא משום סכנתא ואסרינן, האמנם בשד"ת ח"ד כלל קע"ג כ' בהאי כללא דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן יש להסתפק כשהגזירה היא משום חשש סכנה אי אמרינן דגזרו גם במילתא דלא שכיחא או לא שנא, ומסתברא דגם בכה"ג לא גזרו במילתא דלא שכיחא מרן חיד"א בברכ"י אהע"ז סי' י"ג אות יו"ד, והנה כפי משכ"ל, הרי לכאור' הברכ"י כתב להיפך, ואמנם אחרי דבריו דלעיל המשיך לשאת ולתת בדבר ובתו"ד כ' דכיון דגזירה היא ס"ס גם דאיכא לתא דסכנת ולד במילתא דלא שכיחא מסתברא דלא גזיר, ומ"מ נר' דלא הכריע כך עיי"ש. ואמנם בנוב"י מבואר לקולא, דבאהע"ז במהדר"ת סי' ל"ה כתב, דכי היכי דמותרת לשמש עם בעלה ואמרינן מן השמים ירחמו ול"ת שתתעבר משוב דלא שכיחא ה"נ יש להתירה להנשא ול"ת שמא נתעברה מראשון פעם שני עיי"ש. מבואר בדבריו דמשום דלא שכיחא הוא לא גזרינן, ולכאור' הוי דלא כהברכ"י דס"ל דמשום סכנתא חיישינן גם למילתא דלא שכיחא. ואמנם י"ל דבכה"ג יודה הברכ"י דדוקא התם שגזרו ואסרו במעוברת חבירו ומינקת חבירו גזרו בכ"ג משום סכנתא דאפילו דהוי דבר דלא מצוי מ"מ איכא לסכנתא, משא"כ כאן דהוי בהיפך דס"ל לחכמים דמשמשת כדרכה וחולכת ומה"ט התירה להנשא ול"ת שמא נתעברה, וכמבואר שם בנוב"י יעוי"ש. ואמנם גם מדברי הברכ"י עצמו יש להוכיח להתיר דהוא איירי מפני גזירת חז"ל דלא ישא מעוברת חבירו וכו' ודן דתחול הגזירה גם ע"ד דלא שכיחא, אבל אלולא הגזירה לא אסרינן מצד הסכנה עצמה ובע"כ דהוי מיעוט דלא שכיחא. (ולקמן יתבאר גדר חדש בכל כי האי סכנתא דהוי בדרך טבעית).

ואמנם בהא דבסכנתא חיישינן למיעוטא הוי דבר פשוט כמבואר לעיל בדברי רש"י, וכן ראיתי בבנין ציון בס"י קל"ז דכן ביאר סוגיא דיבמות י"ב. דג' נשים משמשות במוך, והוא במש"כ שם בטעמא דרבנן, כיון דבעוד דלא נתעברה אין כאן סכנת גפשות לכן סמכינן אטעמא דמן השמים ירחמו שלא תבא לידי סכנה וכ"ש דא"ש למ"ד שמא תתעבר ושמא תמות, שמא לא תתעבר ואת"ל תתעבר שמא לא תמות ורק ר"מ דחייש למיעוטא גם בלא סכנה ס"ל דתשמ"י במוך דחייש למיעוטא שמא תבוא לידי סכנה. וכ"ז כתב התם בסכנה שאיננה עתה אלא שיש לחוש לסכנה הבאה, הא לא"ה חיישינן אפילו למיעוטא בכל סכנתא כההיא דחולין הג"ל, וכן הוא בנוב"י ח"א אהע"ז סי' י' שכ' דזה

פשוט דבאיסור אזלינן בתר רובא ובסכנה לא אזלינן בתר רובא וכדאיתא במס' חולין דף י' ע"א הא מצאה כמו שהניחה לא טומאה איכא ולא איסור ואילו ספק מים מגולין אסורים שחמירא סכנתא ופירש רש"י שם בהדיא אף דהוה נחשים מיעוטא עיי"ש. ובנוב"י שם בס"י י"ג כתב דבמקום חשש סכנה גזרינן הא אטו הא עיי"ש.

ועפ"ז נר' לכאור' בנדו"ד דיש לחשוש לסכנתא אפילו אי הוי רק מיעוטא שיצא מזה סכנתא, ואמנם נר' לענ"ד שאין האיה לנדון דידן מתרי טעמי, (א) דשם גבי סכנתא דנחש הוי הסכנה ודאיתא אם נחש שתה מהם, והמיעוט דחיישינן ליה הוא רק בזה דאולי לא שתה ממנו הנחש ובוה הוא דאמרינן דמאחר דאיכא לסכנתא בשתה ממנו נחש חיישינן אפילו למיעוטא, בעוד דכאן זה גופא לא בריר לן, כי עוד לא נתברר לן דנשואי קרובים מזיקין, והאם נסמוך ע"ד הרופאים שאומרים שמזיקין נשואין אלו, ומאחר דע"ז גוגא דנים אה"נ די"ל דלא סגי לן במיעוטא, דכ"ז אנחנו מבררים עפ"י מציאות התלויה באומדנא ולזה בודאי צריך רוב מכריע, ורק דלאחר שיוברר לן עפ"י סטטיסטיקה מכרעת דאיכא לסכנתא בנשואין אלו, אז אה"נ דיש לחשוש, אלא דבין כו"כ לא שייך כאן לומר דנחשוש למיעוטא דמאחר דיש רובא דרובא דנוזקין מזה אם חיישינן הרי חיישינן מכח הרובא ולא מכח המיעוטא. (ב) כל האי דחמירא סכנתא נר' לכאור' דוהו ענין דפקו"ג, וגם פקו"ג דידיה דכן הוא נר' פשוט מסוגיין וכן הוא ברש"י שם, וכן ביש"ש פ"ק דחולין סוף סימן י"ח שם אבל בסכנתא כגון שראה צפור מנקר בתאינה העכבר מנקר באבטיח חיישינן שמה במקום נקב של נחש נקב משום סכנת נפשות דחמירא סכנתא מאיסורא (וכן מוכח מל' הרמב"ם פי"א מהל' רוצח ה"ה עיי"ש) משא"כ בנדו"ד דאין כאן ענין של פקו"ג ממש אלא שמא יצאו הילדים בעלי מומין, וגם אין החשש כאן לבעל עצמו אלא לבנים שיבואו לאח"ז.

ואמנם במקום דאיכא לסכנתא הוי ממילא מילתא דאיסורא ממש מכח הסכנתא וצריך ליזהר בזה ככל האיסורין, ולכאורה י"ל דאיסור תורה הוא מפסוק דונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ולשון הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ה, הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהן סכ"נ וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות, לכאור' י"ל דהרמב"ם ס"ל דכ"ז רק איסור דרבנן, אבל אין ראיה מכרעת מכאן די"ל דהרמב"ם ס"ל דמשום דחכמים אסרום מכח סכנתא מכין עליהן מכת מרדות, ואמנם עיין היטב בל' הרמב"ם שם בה"ד, ומשמע דדוקא בכה"ג דאסרה תורה ביטול עשה ול"ת, והוי כאן א"כ רק איסור דרבנן ויש עוד לדון בזה ואכ"מ. (ועוד יובא בזה להלן.)

ונר' לכאר' דבכל סכנה שעבר עליה נכתו מכת מרדות כדפסק הרמב"ם כי הוא חייב לימנע מזה מכח סכנתא דחמירא מאיסורא, אמנם לאמתו של דבר נר' דאפי' דאיכא לאיסורא מכת הסכנתא לא מכין אותו מכת מרדות דהא דכ' הרמב"ם כנ"ל דמכין אותו מכת מרדות היינו דוקא במאי דאסרו חכמים בפירוש, ונמצא שעובר על דברי חכמים, דמכח זה שעובר ע"ד חכמים מכין אותו מכת מרדות ונמצא דלא מפני שלא שמר, על נפשו, אלא מפני שעבר על ד"ח שאסרו והוי ככל עובר עד"ח ובלא"ה נר' שיכול לומר בכה"ג דלא אסרו חכמים שומר פתאים ה', אבל מאחר שחכמים אסרום, בפירוש הוי כמילתא דאיסורא ואסור לעבור עליהם. ואמנם נר' דדוקא דברים שאסרום חכמים בפירוש, ואלו הן הדברים שביארם הרמב"ם שם ובה"ו וה"ז וכו' עד סוה"פ עיי"ש, ואלו הן לא יניח אדם פיו על הסלון המקלח וישתה וכו', ואלו הן המשקין האסורין וכו' עיי"ש, ואמנם שם בפ"ב שהמשיך נמי הדברים שיש בהם משום סכנה, נר' דלא מלקין עליהן משום מכת מרדות דאינן אלא אזהרות, והו"ג כ' שכ' שם בפ"ב הא דלא יעבור על קיר גטוי או על גשר רעוע או ליכנס לחורבה, וכהא דאסור להסתפר מעכו"ם ואסור להשיא להם עצה טובה וכו' עיי"ש, דמוכח לכאר' דכל הנהו אינן אלא אזהרות וחמירא סכנתא, אבל לא הויין בגדרי איסור ממש להכות עליהן מכת מרדות, אלא דנקרא שעבר על אזהרותיהם, ואולי הטעם מפני שהסכנה רחוקה יותר, דבל"ז למה חילקם בבי' פרקים מאחר דהכל הויין איסורין מכח סכנתא, ואולי בזה י"ל דבפ"א דיבר מעניני גלוי לפרטי' ובפ"ב הוסיף כל מאי דמובא בתלמוד בבלי וירושלמי מאיסורי חכמים מכח סכנתא, ואה"נ דאיכא עליהם גמי מכת מרדות, אמנם עכ"פ נראה ברור כנ"ל דכ"ז מפני שאסרום חכמים אבל כל מילי דסכנתא שלא אסרום לנו חכמים ואין להם מקור בש"ס אפילו שיש איסור בדבר מכח הסכנתא אם אינו נזהר בזה מ"מ ליתא למכת מרדות וכמושג"ת, ועיין בספר שבות יעקב ביו"ד סי' ק"ה באוכלין ומשקין שנתנם תחת המטה אם אסורין בדיעבד דפסק שזה רק אזהרה לכתחילה, ובפ' חזקת הבתים נח. מטה של ת"ח וכו' ושל ע"ה דומה לאוצר בלום וא"כ אמאי לא חששו חכמים איך יאכל עמו הלא חמירא סכנתא מאיסורא א"ו פשוט דכל הני הוא רק אזהרה עיי"ש.

ובהאי דינא דסכנתא חמירא אי הוי איסורא דרבנן או דאורייתא, הנה בספר ארעא דרבנן מערכת אות ח', אות רנ"ד כתב, בחובל בעצמו כתב מרן הגב"י יו"ד סי' רל"ו בשם הר"ן שאין איסורו אלא מדרבנן ושבועה חיילא עליה, והל' בב"י לפנינו הוא, דחיילא עליה שבועה משום דלא אתי אלא מדרשא: ולפ"ז י"ל דהוי דאורייתא ורק משום דאתי רק מדרשא חיילא שבועה עליה, ומפורש שם בש"ך סק"ג, כל' אע"ג שהוא מן התורה, כיון שאינו מפורש

בתורה אלא דאתיא מדרשא הוי כדבר שהוא מדרבנן עיי"ש (ועיין בביאור הגר"א ובחי' הגרע"א שם) וכן צריך לפרש בדברי הרמב"ם פ"ה מהל' שבועות ה"ז, נשבע להרע לעצמו כגון שנשבע שיחבול בעצמו אעפ"י שאינו רשאי שבועה חלה עליו. וברדב"ז כ' שם, אע"ג דאמרינן בפ' החובל שאין אדם רשאי לחבול בעצמו מדרשא אתיא וכל מידי דלאו מפורש בהדיא לא נקרא מושבע מה"ס עיי"ש. (אמנם נר' ג"ז במי שרוצה לתבל בעצמו אבל אין ראיה גמורה מכאן למכניס עצמו לסכנתא אם איננו מחבל בעצמו ממש, וכמו שיובא להלן.) וכן הבין הש"ך בש"י הרמב"ם, ובשו"ת הר"ן שהביא הב"י בס"י רט"ו סק"א עיי"ש. וגם המאירי במס' ב"ק צא: כתב, זה שבארנו במשנה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו מן התורה הוא שנא' אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ושמא תאמר דוקא בהריגה הא בחבלה מנין ת"ל והכפר עליו מאשר חטא על הגפש וכי באי זו נפש חטא אלא מפני שציער עצמו מן היין וכו' ולפ"ז משמע דלאו דוקא חבלה אלא ה"ה בכל צער שציער עצמו עיי"ש היטב. אלא דאח"כ הדר וכתב אעפ"י שאמרו אין אדם רשאי לחבול בעצמו אם נשבע שיחבול עצמו שבועה חלה עליו וכו' שאין זו מצוה גמורה אלא מד"ס והמקרא אינו אלא אסמכתא, שכל שהוא איסור סופרים שבועת בטוי חלה עליו, ואפ"ל בדבריו דלא הוי ממש מדרבנן אלא מד"ס וכדאורייתא דמי, ויתכן דמש"כ אסמכתא הכוונה דאתי מדרשא וכו"ל. (ואמנם עיין היטב בל' המאירי שבועות כא: ואכמ"ל), ובס"ח סי' תרע"ו החמיר טפי בזה דאפילו במקרע כסות עצמו חייבו בד"ש מהאי קרא דואך את דמכם לנפשותיכם.

והנה באיסור קטלנית, דעת הבית שלמה סי' י"ח, וכן הוא בישרש יעקב (ליבמות כו.) דס"ל דזהו איסור תורה מהא דתמר שנאמר פן ימות גם הוא כאחיו, אמנם בבית יצחק אהע"ז סי' מ"ו ס"ל דאיסור קטלנית לאו דאורייתא, ולכן כ' באם נשאת לא תצא לדעת הרמב"ם. אמנם נר' דכ"ז רק בקטלנית אבל לא בכל מידי דסכנתא, וזהו שכ' להביא ראיה מתמר, ואם נימא דבכל סכנתא הוי איסור תורה הרי ממילא קטלנית מכללם ואם נשאת יוצאת, ורק אם נימא דזה מדרבנן אם כינס לא יוציא, ואמנם עפ"י מה שנכתוב לקמן נר' דבנדוד"ד אפילו אם נימא דקטלנית ואם כינס יוציא, כאן לא מחייבין ליה שיוציא אפילו אם נחשוש לדעת הרופאים.

והנה בדין דקטלנית גופא, איתא בתרומת הדשן ח"א סי' רי"א, בהא דגדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוי קפדי לישא אשה שמתו לה ב' אנשים ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם יש סמך לקולא זו או לאו, ושם כתב בתשובה יראה דלאו שפיר עבדי דלא קפדי, ואשירי בכתובות פ' נערה כ' דכופין אותו להוציא דחמירא סכנתא מאיסורא, וכי היכי דב"ד חייבין להפרישו

מאיסורא ה"ג מסכנתא (ועיין בריב"ש בזה בס"י רמ"א). ואמנם הדר שם באותה תשובה, וקאמר שאין אנו נוהגין מכמה מילי דאזהירו רבנן עליהו משום חשש סכנה, משום שומר פתאים ה', וגם נר' מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא מאשר נמצאו דשו בה רבים ושומר פתאים ה' וכה"ג אמרינן בפ' מפנין לעשות הקזת דם בששי דקאי מאדים, וצ"ע אי שייך למימר האי טעמא שומר פתאים לת"ח שהוא יודע ומכיר ונוכר למופלא בדורו ואפילו באיניש דעלמא ק' הדבר לצדד כ"כ להתיר הואיל ואיכא חשש סכנה עיי"ש. ואמנם בספר בנין ציון סי' קל"א סמך על מה שכתב תה"ד בתחילה בצדדי הקולא, וכ' דמזה סמך לרבנים לסדר קדושין לנשאת לג' אשר נתאלמנה כבר מב' אנשים עיי"ש.

ואמנם בכ"ז י"ל לכאור' דמה שהעולם נוהגים היתר בקטלנית משום דסומכים על תשובת הרמב"ם הובא בכ"מ (פכ"א מהא"ב הל"א) שאין בקטלנית איסור, ורק הוא מדוחק על צד הניחוש והפחד והתמהון שינוקו בהם הגופות החלשים ולכן אם נתקדשה יכנוס עיי"ש. וא"כ לפ"ז נמצא שיש קולא יותר בקטלנית לדעת הרמב"ם, ואדרבה בגדו"ד יש לדון בזה משום שאין זה על צד הניחוש אלא על צד המחקר הרפואי, וגם לאידך גיסא לצד המחמירים, לא דמי לגדו"ד דבקטלנית החמירו משום פקו"ג, ומשום זה החמירו דאפילו בתרי זימני הוי חזקה, ועיין בשו"ת דברי חיים ח"ב אהע"ז סי' כ"ו, שכתב שנמצא הרבה מהראשונים ואחרונים שמקילים בזה שומר פתאים ה' עיי"ש. ואמנם בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' קכ"א מחמיר בקטלנית ותמה בדעת הרמב"ם וכ' ואפשר שטעמו מפני שאין זה ודאי סכנתא אלא ספק, הלכך די אם נאסור אותו לכתחילה אבל אם קדם ונשא או שקדש אין מחייבין אותו לגרש מספק, זהנה לפי הסברו ברמב"ם כל ספק סכנתא לא מונעים ממנו בדיעבד. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרפ"ב כ' דאפילו בקטלנית גופא נהגו בה היתר עיי"ש, ועיין בריב"ש סי' רמ"א.

ב.

בענין שנוי הטבעים

בחזו"א בהלכות מילה סי' קנ"ה אות ד' בהא דבן ח' יכול להתקיים, כתב דכמדומה דעכשיו נשתנו הטבעים וכפי בחינת הרופאים אפשר שהוסיפו השתלמותם (הכוונה לעוברים) אחר ז' ונגמרו לח', ועיין שם להרמ"א, והוא באהע"ז סי' קנ"ו ס"ד שכ' י"א דבוה"ז אפילו לא נכנסה בחדש הט' רק יום א' מלבד יום שנתעברה בו הוי ולד קיימא, ואע"ג דאמרי' בגמ' יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין, כבר תמהו ע"ז רבים שהחוש מכחיש זה, אלא שאנו צריכין לומר שעכשיו נשתנה הענין, ועיין היטב שם בב"ח, וכ"כ המג"א באו"ח סי'

קע"ג בהא דבין בשר לדגים חובה ליטול משום דקשה לד"א, ואפשר דבזה"ז אין סכנה כ"כ, דחזינא כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרו"ר ושאר דברים, והאידנא אינו מוזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות עיי"ש, והנה זו תוספות מפורש במס' מו"ק יא. ד"ה כוורא, שכתבו ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה וכו' עיי"ש דמחזיקי' שנשתנו הטבעים בין לקולא בין לחומרא. ובשר"ע סי' של"א ס"ט בזמן חכמי הגמרא אם לא היו רוחצים את הולד לפני המילה ולאחר המילה וביום הג' למילה במים חמין היה מסוכן וכו' והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל עיי"ש. והמהרש"ל בפ' גה"נ סס"י ט"ו כ' דמדלא הביא הרמב"ם הך דמר בר רב אשי דפסחים, דביניתא דאטוי בהדי בשרא אסור למכלי' אפילו במילחא משום סכנתא ש"מ דהוא ברוב בקיאותו בטבעיות וברפואות ידע דבריא אינו מוזיק. (ועיין מש"כ בזה בחת"ס חיו"ד סי' ק"א). ובשר"ת מהרש"ם ח"ד סי' קכ"ד בדבר אם יש להתיר הכלי אחר מעל"ע בדבר סכנה וכו' בשם ס' הקנה דאחר אלף החמישי בטלה הסכנה עיי"ש. והנה מכ"ז ישנם ראיות שעכשיו נשתנו הטבעים בהרבה ענינים.

ואמנם יש לדון בכ"ז, אי סמכינן על דברי הרופאים במה שאומרים שנשתנו הטבעים ועל פי מחקרם, ומהחזו"א הנ"ל נר' מפורש דסמכינן על דבריהם, וכן נר' ברור גם מדברי המהרש"ל בפג"ה הנ"ל וכדברי החת"ס, ואמנם מפורש יוצא מהריב"ש שאין לסמוך על הרופאים בכל דבר שהוא נגד התורה, וזה יכתוב ידו שם בסי' תמ"ז שאין לנו לדון בדיני תורה ומצוות עפ"י חכמי הטבע והרפואה שאם נאמין לדבריהם אין תורה מן השמים חלילה כי כן הגיחו הם במופתיהם הכוזבים ואם תדון בדיני הטריפות, עפ"י חכמי הרפואה שכן הרבה תטול מן הקצבים כי באמת יהפכו רובם ממות לחיים, ומחיים למות ויחליפו חי במת כי אין ספק בנטלה הכבוד ונשאר בה כוית שאנחנו מכשירים הם יאמרו שימות לשעתו, והן בחרותה ביד"ש ואחרים וכו', שאנחנו אוסרים כל הסרכות וכל המראות הפוסלות בריאה עיי"ש. הרי דלדבריו אין לסמוך על הרופאים נגד דברי חז"ל ול"א נשתנו הטבעים.

וכן כתב הגאון ר' יהונתן אייבשיץ ז"ל בספרו בני אהובה (פט"ו מהל' אישות) בהא דאפשר לאשה שתתעבר באמבטי, ואל תשגיח בדברי רופאים אחרונים שרצו להשיב וכחשו ואמרו שלא יתכן וכו', וחשבו מה שלא השיגו בדמיונם הכוזב שא"א להיות וכו' עיי"ש, והביאו בס' בנין ציון בסי' כ"ג בענין המציצה, וסיים שם, סו"ד אני אומר כי אין לנו לזוז מדברי חכמינו ז"ל מפני דעת הרופאים אשר חדישים מקרוב באו, ובפרט בדבר גדול כזה בהמציצה אשר מצוה עלינו מפי המשנה ואולי מפי משה רבינו ע"ה וכו', ואמנם בסו"ד כתב, אכן עכ"ז אין להעלים עין גם מהסכנה אשר ע"פ הרופאים החדשים אפשר

שתתהוה ע"י המציצה וכו' ויש לשמור מאוד ולהפקיד משמרת לבל יקרב למלאכת המילה ובפרט להמציצה איש אשר חולי בו וכו' עיי"ש, ועוד הוסיף בזה שם בשו"ת כ"ד שאין לזוז ממה שמקובל בידינו עיי"ש, ולכאור' הדברים סותרים זה אומר בכה וזה אומר בכה.

ואשר נראה לענ"ד דכל דברי הריב"ש הן רק באסורים ודינים דבזה לא שייך לסמוך על שנוי הטבעים, דמה שהתורה הטריפה הר"ז טריפה מפני שכך אמרה תורה, וכמו"כ אם התורה הכשירה, הר"ז כשר, דכך היא דעת תורה שהיא תורה נצחית ולא שייך בזה שנוי ותמורה, ואין אנחנו דורשים בטעמי המקראות והמצוות. אבל בכגון נדו"ד במה שלא נוגע להלכה אם הרופאים הזהירו מפני הסכנתא נראה דיש לחשוש לדבריהם מאחר שאין אנחנו מבטלים עפ"י דבריהם ח"ו שום מצוה, דל"ד לענין המציצה דלא שמעינן לה, וכמו שכ' הבגין ציון הנ"ל שהיא מצוה עלינו וכו', וגם שם הזהיר שלא להתעלם לגמרי מאזהרות הרופאים בדבר שאינו נוגע לעיקר המצוה והלכותיה, וגם במה שכתב הגאון ר' יהונתן זצ"ל, היינו נמי במה שהחליטו חכמינו ז"ל שאשה מתעברת באמבטי, שאין בדברי הרופאים בזה כלום, כי לא ראינו אינה ראייה, ונמצא דג"ז אינו נוגע לנדו"ד. ואמנם בבת אחותו כמו שיבואר להלן בזה שיש בה משום מצוה, אם באמת מכוון לשם מצוה לא יחשוש כלל לדברי הרופאים (אפילו לצד דגימא דחיישינן לדברי הרופאים בכגון דא) אבל אה"נ בסתם נשואי קרובים שלא החליטו בזה חז"ל נגד הרופאים י"ל בזה שיש לחשוש לכאור' לדבריהם, ולכאורה בכה"ג לא איירי הריב"ש הנ"ל, ומדברי החזו"א וכו' דמשמע דמחזקי' לנשתנו הטבעים ואפילו בכגון הא דבן ח', נר' דאה"נ דאולי אז בזמן חכמי הש"ס לא היה לו דין חי אבל כיום דחזינן דהוא בר קיימא וחי מחזיקי' דנשתנו הטבעים ואין זה סותר לדברי חז"ל כי לא גזרו על כך שבן ח' לא יחיה אלא באו לאשמועינן הלכותיו דבן ח' עפ"י הטבע שהיה אז, אבל אם היו יוצרים מזה מצוות ממש או שכך הי' קבלה מידם הלממ"ס בודאי שלא היה לנו רשות לבטל דבריהם עפ"י הרפואה, ועפ"ז נר' דכל דבר שאיננו מצוה וקבלה שכך הוא אה"נ דאמרינן בזה דנשתנו הטבעים, ובפרט שכן הוכח לעיל מלשון התוספות במו"ק יא. שכן נשתנו הטבעים ובע"כ כן הוא עפ"י הבחינות הרפואיות או המציאות ובכגון דא כתב הר"מ בפ"ד מהל' דעות הי"ח בענין הנהגת האדם בהקזה וכו' שאין כל המקומות שוים ולא אמרו אלא למלכות בבל ורפואות שבש"ס לא לכל מקום ולכל זמן נאמרו עיי"ש (ועיין בשד"ח חלק ד' אות נ"ד, 505-6).

ובספר שו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ק"ב נשאל שם, באיש שנשא אשה ויותר משלש שנים עדיין לא ראתה לא דם בתולים ולא דם נדות וניכר אשר

היא ממשפחת דורקטי כי אחותה נתגרשה מבעלה בשביל זה אחר שדרו יחד ט' שנים והרופאים אמרו על אחותה שלא תלד ולזה גירשה, ואף כי האיש ידע זה אחר ההתונה בכ"ז חשב אולי ישתנה עוד. ושם כתב בזה להשיב שלא יגרשנה דאף שהרופאים אומרים שלא תלד כיון שהוא נגד דברי חז"ל אין סומכין על דבריהם בענין זה וכו' ואף אי נימא העכ"פ רוב נשים שהרופאים אומרים שלא תלד לא ילדו בכ"ז לא יוכל לגרשה דחזינן דבזה לא הלכו אחר הרוב ואם יש קצת מקום לחשוב שתלד א"צ לגרשה וכו', ועוד נראה שגם אם יאמרו בכלל שדורקטי לא תלד כיון שיש מחלוקת הפוסקים בזה בהבנת דברי הש"ס אין להעמיד בזה על דברי הרופאים וכמבואר בפוסקים בכ"מ בכה"ג עיי"ש. הנה בנדון דידן נמי י"ל בפשטות דאחר שנשאה אין יכול לגרשה מפני דברי הרופאים, אך מה שתחליט הדברי מלכיאל בדבריו שאין לסמוך על הרופאים יש לדון בזה עפ"י הנ"ל מאחר דחז"ל לא גזרו בזה שדורקטי כן תלד ולא פירשו בזה שום מצוה שיכולה ללדת ואולי יש לדמות זה להא דאמבטי הנ"ל דאין לא ראינו ראייה, אבל עכ"פ בכגון דא שנשתנו הטבעים סמכין עלייהו אלא דמ"מ נראין דבריו להלכה באותו ענין שנשאל עליו מאחר דיתכן שתלד ועוד לא גר אתה עשר שנים וכמבואר בשאלה.

והטור יו"ד סי' קפ"ז כתב משם ספר התרומה ברואה דם מחמת תשמיש, שאם תרצה להתרפאות צריכה שתתרפא קודם שתתחזק אבל לאחר שתתחזק צריך עיון אם תוכל לסמוך על רפואה לשמש אח"כ אפילו אם הוא רופא מומחה עיי"ש, ובבנין ציון סי' קל"ז ע"ד בעל שא"ל הרופאים שלא יקרב לאשתו שאם תתעבר בודאי תמות וכתב בזה דאפילו אם נאמין לדברי הרופאים עכ"פ לא נאמין להם שבודאי תמות אם תלד דמאין יכול לשפוט כן בודאי אחרי שהאשה כבר ילדה איזה פעמים וחיתה וא"כ לא עדיף מהא דג' נשים דג"כ איכא ס"ס זה שמא תתעבר ושמא תמות ואעפ"כ ס"ל לרבנן דקיי"ל כוותיהו דמן השמים ירחמו וכ"ש שיש לפקפק בלא"ה לדעת הטור יו"ד סי' קפ"ז עכ"ד, ולכאור' יש לחלק בפשטות בין איסורא לסכנתא ואין ראייה מדברי הטור, ואמנם עיקר דבריו הרי הם קרובים לדבריו של תשובת מלכיאל הנ"ל ולנדון שם.

ג.

גדרי שומר פתאים ה'

והנה הא דשומר פתאים ה' מצינו בכמה מקומות, בכתובות טל. ג' נשים משמשות במוך אלו הן קטנה מעוברת ומניקה, קטנה שמא תתעבר ותמות וכו' דברי ר"מ וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו. משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנא' שומר פתאים ה'. הנה כאן פשוט דאיכא סכנתא וכלשון

הגמ' שמא תתעבר ותמות ואיכא עכ"פ לספק סכנתא, ועכ"ז ס"ל לרבנן שלא תשמש במוך ומן השמים ירחמו ושומר פתאים ה', ולכאורה זה תמוה מאחר דאיכא חשש סכנתא וחמירא סכנתא מאיסורא ומ"ש מספק מים מגולין וכדומה דמחמרינן מספק ואסרינן וצ"ע. האמנם במסכת יבמות יב. איתא קצת בשנוי לשון דקטנה שמא תתעבר ושמא תמות, ולפ"ז הוי חששא רחוקה דאולי לא תתעבר ואם תתעבר אולי לא תמות, והיה א"כ אפ"ל לכאור' דמפני דחששה רחוקה היא הקילו בזה, אבל שם בגמ' נר' דמחלוקת היא אם כשתתעבר ודאי תמות או דאיכא ב' ספיקות דשמא תתעבר ושמא תמות, וגם בל"ז תקשי דבכגון דא דחמירא סכנתא הרי מחמרי' אפילו במיעוט כמו שכתב בזה הר"י בחולין כנ"ל דחיישי' למיעוטא וכן הוא פשוט במפרשים ובפוסקים.

ונראה לי ליישב בזה בב' אופנים, א) דיש לחלק בין אם הסכנה מצויה כעת לפנינו, לבין אם הסכנה רק עלולה להתהוות לאחר, ובזה י"ל דגבי נחש הרי הסכנה היא לפנינו ממש דאם נחש שותה ממנו איכא כבר לסכנתא עתה דישנו לארס הנחש שם, ורק דמספק"ל אם הנחש שותה או לא ובזה מחמרי' אפילו מספק וחיישינן למיעוטא בגלל הסכנתא, אבל כאן בהא דג' נשים אין הסכנה עתה על ידן אפילו אם תשמש רק שעי"ז ישנו לחשש דשמא תתעבר ותמות, ובזה י"ל דשייך לומר שומר פתאים כלומר שמן השמים ירחמו שלא תתעבר וזהו לשון „שמירה" כלומר שישמרו עליה מן השמים שלא תבוא הסכנה העלולה לצאת מזה דבזה סמכינן על שומר ישראל, כלומר דהסומך בטחונו בהקב"ה אין לו לחשוש כלל מזה וכן ראוי. ב) יש עוד לחלק בזה בענין אחר לגמרי, והוא דיש לחלק בין ענינים רפואיים מציאותיים, לבין ענינים שנוצרים מתהליכים טבעיים בתולדת האדם וטבעיו. ובזה נראה דהיכא דמחזקי' ששתה הנחש הרי יש כאן סכנה מוחשית בדרך של מציאות וסיבה, בעוד דבענין של עיבור וכדו' הר"ז בגדר של תהליך טבעי כי יש כאן השתלשלות טבעית שעלולה להיות סכנה זו בדרך זו עצמה של ההשתלשלות הטבעית, ובכגון דא נר"ל ששייך לכלל דשומר פתאים ה', היות וזה ענין נעלם מהאדם שפעם עלולה הסכנה להתהוות ופעם לא תתהווה, וכ"ז ללא סיבה ידועה דכך הוא התהליך הטבעי פעם בכה ופעם בכה, ובזה מתאימה ההגדרה דמן השמים ירחמו ושומר פתאים ה'.

ולשני החילוקים הנ"ל מצאתי ראיה וסמוכין בדברי הפוסקים, דלחילוק הא', הנה כדוגמתו נמצא בס' בנין ציון סי' קל"ז באיש שאמרו לו הרופאים לבל יקרב עוד אל אשתו כי אם תתעבר עוד ותלד אין מזור ורפואה ותמות בודאי, ושאל האיש אם מותר לו לשמש עם אשתו במוך לבל תתעבר. ושם הביא למחלוקת רש"י ור"ת בסוגיא דיבמות יב. וכתובות טל. הנ"ל ור"ל דכ"ז

רק לדעת ר"מ אבל לחכמים דמשמשת כדרכה ומן השמים ירחמו בין לרש"י בין לר"ת אסורה ליתן מוך קודם תשמיש וכוותיהו פסקינן, ושם כתב בטעמא דרבנן דס"ל דלא תשמש במוך דאע"ג דכלל הוא בדינו דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, ואין הולכין בפקו"נ אחר הרוב, זה דוקא ביש בודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתה אין כאן פקו"נ רק שיש לחוש לסכנה הבאה בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריכין להודות על שנצולו, ואיך מותר לכנוס לסכנה, ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אלא ע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנת הולכין אחר הרוב והביא ראיות לזה שם. ועפ"ז הפשט בסוגיין בטעמא דרבנן כיון דבעוד דלא נתעברה אין כאן סכ"נ כדין סמכינן אטעמא דמן השמים ירחמו שלא תבוא לידי סכנה וכ"ש דא"ש למ"ד שמא תתעבר ושמא תמות, שמא לא תתעבר ואת"ל תתעבר שמא לא תמות ורק ר"מ דחייש למיעוטא גם בלא סכנה ס"ל דתשמש במוך דחייש למיעוטא שמא תבוא לידי סכנה. הנה לדבריו בכהאי מילתא דאין הסכנה עתה לפנינו הוי כי מילתא דאיסורא דל"ת למיעוטא, והנה בע"כ כן צ"ל גמי בדברי הנוב"י ח"א אהע"ז סי' י' בהא דאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו, ופרש"י דוחה אותה בקש כי לא היה בדעתו להשיאה לו כי אמר מוחזקת היא זו שימותו אנשיה, והדבר תמוה אטו בוש היה יהודה להורות הדין שאסורה להנשא שהיא קטלנית, ולדידי ניהא דזה פשוט דבאיסור אזלינן בתר רובא ובסכנה לא אזלינן בתר רובא וכדאיתא במס' חולין דף י' ע"א הא מצאה כמו שהנחתה לא טומאה איכא ולא איסור, ואילו ספק מים מגולין אסורים שחמירא סכנתא, ופירש רש"י שם בהדיא אף דהוו נחשים מיעוטא עיי"ש ולדעת ר"מ דחייש למיעוטא קטן אסור לייבם שמא ימצא סריס אלא דקיי"ל כרבנן דאזלינן בתר רובא, ובעובדא דתמר שהיה שלה קטן א"ב נזדמנו שניהם איסור וסכנה וחדא תליא באידך אם הוא סריס אין כאן מצות יבום ויש כאן איסור אשת אח וגם סכנתא דקטלנית, ואם אינו סריס יש כאן מצות יבום וממילא ליכא סכנתא, והורה יהודה כהלכה שצריכה להמתין עד שיגדל שלה עכת"ד. והנה לשיטתו דבסכנתא חיישי למיעוטא אפילו לרבנן, תקשי ליה סוגיא דג' נשים וכו' כנ"ל, ונר' לכאור' דס"ל דהוי סכנתא רק כהא דנחש וקטלנית משא"כ בנהו"ד דאין הסכנה עתה דהוי ככל מילתא דאיסורא דל"ת למיעוטא, או דס"ל כתירוק שני הנ"ל וכמו שנבאר בזה בסמוך. (ואפשר עוד לדחוק בזה דס"ל דהא דג' נשים הוי מיעוטא דלא שכיח וכנ"ל באות א').

ולחילוק השני בדברינו לעיל מצאתי לו ראיה, בספר שלמת יוסף בשו"ת

ל', ולקצורה והיקפה אעתיקה כלשונה. וז"ל השאלה: ילמדנו רבינו במה שמצינו בסוגיא דג' נשים וכו' דחכמים סברי דמן השמים ירחמו, אם יש ללמד מזה גבי אשה שהרופאים הוהירו שלא תתעבר שלא תבוא לסכנה אם מותרים לשמש כדרך ולא לחוש לאשר אולי יש לחלק דדוקא בג' נשים הנ"ל ליכא כ"כ חשש סכנתא דקטנה לא שכיח כ"כ שתתעבר וכו' ולכן סמכו חכמים דמן השמים ירחמו משא"כ בנדון הנ"ל החשש יותר או דלמא לא שנא כו, וע"ז ענה לו, בגדר הך דיבמות דף י"ב וכ"מ זה רק בדבר דכן מציאות התולדה אמרינן גדר מן השמים וכו' וגדר שומר פתאים, ועיין נדה דף ל"א גבי משמש ליום צ', ועיין ביבמות דף ע"ב ע"ש בראשונים בזה, ושבת דף קכ"ט ע"ב. אבל מי שיש בהאשה חולה ודאי אסור לשמש עמה כלל מחמת חשש סכנה ועיין ע"ז דף ל' ע"ב אוכל כו' ובירושלמי מעשרות פ"א ה"ב והרבים וכו' וזה גדר מה דמבואר בירושלמי תרומות פ"ו אין דבר של רבים נאסר וכן בע"ז פ"ב ועיין בירושלמי כתובות פ"ב שהרבים נהגו היתר גבי אשה וכ"מ בזה, ועיין יבמות דף ל"ד ע"ב מחלוקת ר"א וביבמות דף מ"ב ע"א מבואר שם דאף לכתחילה מותר להכניס עצמו בזה ולא שייך לומר אין סומכין על הנס דכן מציאות הטבע. ועיין בהך מחלוקת פסחים דף ס"ד ע"ב גבי סמכין אניסא מחלוקת אביי ורבא עיי"ש ונדה דף ל"א אמר זה ג"כ אביי ואכ"מ, עכ"פ כל דבר שאין זה גדר הטבע רק סיבה בודאי חילוק ואסור. עכ"ל.

ועתה נחל בביאור הדברים והרמזים, הנה כאן השואל חשב לחלק בין הא דמן השמים ירחמו ושומר פתאים להא דאשה חולה והרופאים הוהירו בזה שלא תתעבר מחשש סכנתא, דאולי גבי קטנה שאני דחששא דשמא תתעבר הוי' חששא רחוקה משא"כ בהא דהוהרת הרופאים, ובתשובה ניתנה הגדרת הדברים באופן אחר, וכנראה שלא הסכים לחילוק השואל דאולי שם גבי ג' נשים הוי' מילתא דלא שכיחא, ובביאור כוונתו בתשובה זו נר"ל דרמז למה שכתבנו לעיל דיש לחלק בין דבר שתלוי בהשתלשלות טבעית לבין דבר מציאותי עפ"י סיבה והי' מה שקורא לזה בלשונו, "מציאות התולדה" ו, "מציאות הטבע", דבזה הוא דאמרינן מן השמים ירחמו, אבל אם יש איזה סיבה רפואית אה"נ דאסור וכמושנת"ל, וכן מוכח כוונתו מכל הראיות שציינ שם, דשם בנדה לא. תנא המשמש מטתו ליום צ' כאילו שופך דמים מנא ידע, אלא אמר אביי משמש והולך ושומר פתאים ה', הרי כאן יש חשש של ש"ד ועכ"ז התירו מטעם שומר פתאים, ובאמת כאן הוי' דבר שלא גלוי לעין ותלוי בהשתלשלות טבעית, וכן הוא ביבמות ע"ב. אמר ר"פ הילכך יומא דעיבא ויומא דשותא לא מהלינן ביה וכו' והאידינא דדשו בה רבים שומר פתאים ה', הנה בכל זה, ג"כ תלוי בהשתלשלות טבעית בענגים ורוחות, והוי' דבר דביד"ש. והנה בנדון זה כתב שם המאירי

ולמדת מכאן ב' דברים א' שכל שטרה בדרך אין מלין אותו עד שינוח, ואחד שכל יומא דעיבא או יומא דשותא ר"ל נשיבת רוח דרומית שהיא מרפא את האויר ומלחלחו ומעפשו אין מלין ולא מקיזין. ומ"מ האידנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה', ואין נמנעין לא ליומא דעיבא ולא ליומא דשותא, הא לחוליא דאורחא ודאי חיישינן וכן הלכה (ועיין בב"י יו"ד סי' רס"ב), הרי כאן מפורש במאירי לחלק כעיקר החילוק הנ"ל, דהיכא דהוי ענין של טבעיות כגון יומא דעיבא ויומא דשמשא שייך לומר שומר פתאים, אבל היכא שהיה עיף מהדרך שזאת היא מציאות גופנית שעייף מטורח הדרך והמילה תזיק לו ל"א בזה להאי כללא דשומר פתאים. וכן בהא דשבת קכט: בענין הקזה שכתוב מעלי שבתא נמי קיימא בזולי כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ה', הנה ג"ז ענין של מזלות וביד"ש הוא וכמבואר שם. והא דע"ז ל' ע"ב, דתניא ר"א אומר אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש משום שנאמר שומר פתאים ה', ושם לכאור' תקשי לשיטתו דשם הוי חשש דגלוי, ונמצא היפך דבריו והביא ראיה הסותרתו דנמצא שם דגם בכה"ג אמרינן שומר פתאים, ונר"ל בזה דכוונתו דהיות ואין כאן סיבה לא התחדש בהם איזה נקב שאיננו טבעי, דכאן מדברים שניטל עוקצן דהוי בדרך תולדתו ולכן לא חיישינן בהו, וכן הוא ברמב"ם פ"ב מהל' רוצח ה"ג עיי"ש. ודו"ק.

ומכאן ולהלן עבר לכאור' לגדר מחודש בזה, והוא במה שכתב דדבר של רבים נהגו בו היתר, וציין להא דירושלמי בפ"א דמעשרות הל' ב'. ונר' דהתכוון למאי דאיתא התם רבי יונה בשם רבי שמעון חסידא גיקורי רטב באביהן אסור, והרבים נהגו בהן היתר ואינן ניזוקין, ונר' לכאור' הכוונה שם דדבר דדשו ביה רבים הוי כהותר אפילו במקום חשש סכנתא, וכעין זה מבאר שם הפני משה, שכתב אסור מן הדין אלא שהרבים נהגו בהן היתר ורואין אנו שאין ניזוקין, ומה שציין לעיין בירושלמי דתרומות פ"ו בענין דבר של רבים עיינתי כמה פעמים ולא מצאתיו כלל, ולאח"כ מצאתי זה בפרק עשירי מתרומות ה"ה (ונר' שצריך להגיה שם פ"י במקום פ"ו) וז"ל על ידי עילה גבונתא איקלקלת, שאל רבי חגי לר' בא בר זבדא א"ל דבר של רבים אינו נאסר, ורבו שם הפי' דהפני משה פירש על ידי עילה, כלומר ע"י עילה כל שהוא שנוכל לתלות ההיתר תולין בה שלא לאסור את המרובה כהאי עובדא דלקמיה, גבונתא איקלקלת, ובפ"ב דע"ז בה"ט מייתי להא וגריס זבונתא, גבונתא מלשון גובאי חבית שמכונסין בה ממיני חגבים הרבה, ולגי' זבונתא ג"כ מיני חגבים או דגים שמכונסין בחבית ומוכרין ממנה על יד על יד והיא זבונתא והיינו הך. איקלקלת, נתקלקלה ולא היו יכולין לבדוק ולהבחין אם יש ממיני חגבים טמאים או ממיני דגים טמאים ושאל ר' חגי לר' בא וא"ל אין דבר של רבים נאסר כלומר דבר

המרוצה אינו נאסר מספק שאין מחמירין בהפסד מרובה. ותרדב"ז כוון כל זה לדרך אחרת ופי' גבונתא הוא שם הנהר, איקלקלת פי' שעבדו אותו, שאל ר"ח לרבב"ז א"ל דבר של רבים אינו נאסר, פי' דנהר שהוא מחובר אינו נאסר אלא משום דבנהר איכא חשש שמא תלשינהו גלי, דלפעמים נתלש או שמא טפחינהו בידים כדאיתא במס' ע"ז דף ג"ט ע"א, אך כיון דשל רבים הוא אינו נאסר כדאיתא בבבלי מים של רבים אינן נאסרין, ואע"פ שדבר של רבים אינו יסוד גמור להתיר דלא שייך אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא דוקא בשל חבירו אבל בדבר הפקר דלא הוי לא שלו ולא של חבירו אוסר, אבל מכיון דע"פ הדין אין לנו למיחש שמא טפחינהו בידים רק חומרא בעלמא היא ע"כ סמכינן ע"י עילה דמים של רבים אינן נאסרין וסמכינן ע"י עילה זו דלא טפחינהו בידים. הנה לפני משה אתי עלה מהטעם שזה הפסד מרובה, ולרידב"ז מפני שאינו אסור מצד הדין אלא מפני החשש ובשביל זה סמכו על עילה זו להתיר (ועיין מש"כ שם בתוס' רי"ד עפ"י ביאור דבריו בזה).

ואמנם מדברי השלמת יוסף הג"ל לא נראה כן אלא נר' דהוי גדר ההיתר מפני זה גופא שהוא דבר של רבים שאינו נאסר, דדבר דרבים לא אסרוהו לא בסכנתא ולא באיסורא מפני הספק המועט, והיינו כמו הא דמעשרות שכנר' שכך הוא מפרש בה דניקורי רטב באיביהן לא של יחיד אלא של רבים נהגו בזה היתר, וכן האי דתרומות דדבר של רבים הוא ולא נהגו בו איסור מספק ולא מפני שמותר מצד עצמו דהיחיד יש לו לאסור בזה אלא מפני דגדרו כך הוא דדבר של רבים לא אסרינן מספק, וזהו בעצמו מאי דאיתא בפ"ב דע"ז ה"ט ר"א בשם ר"ח מעשה בספינה א' משל בית רבי שהיו בה יותר משלש מאות חביות ובדק רבי את כוליהן ולא מצא אלא אחת שהראשים והשורות שלה קיימין והתיר את כוליהן, ר' יעקב בר אחא אמר ר' אסי מקשי לה מסתברא דלא אותה חבית תהא מותרת ושאר כל חביות יהא אסורות אלא על ידי עילא זבינא איתקלקלת, שאל ר' חגי לרבי בא בר זבדא א"ל אין דבר של רבים נאסר. והנה עפ"י פי' השלמת יוסף לפי מה שנתבאר צ"ל דשל בית רבי הוי כדבר של רבים, (והנה מצאתי עוד ירושלמי שלא ציינו, והוא בסופ"ח דשביעית רשב"ל הוה בבוצרה חמתון מזלפין להדא אפורדיטי אמר לון לית אסיר, אתא שאל לרבי יוחנן, א"ל ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק אין דבר של רבים נאסר וכו' דזהו ג"כ אותו גדר דדבר של רבים, ששייך לרבים אינו נאסר). וציין נמי להאי ירושלמי כתובות בפ"ב ה"ט גבי תינוקת שהורהנה באשקלון וכו', אמר רבי אלעזר שניה היא בהירהון שהרבים נוהגין לו בהתר, ובפני משה כתב דכיון שהרבים נוהגין לו בהיתר, כלומר שנעשה להם כהיתר ונוהגין הן מדעת להרהן אצלם, וכיון שהגיע זמן ולא נפדית הרי היא של עכומ"ז בדיניהן ומשו"ה

בעינן עדים מעידין שלא נטמאה, אבל מתני' דנחבשה ואינה נחלטת להם הילכך מותרת ולא בעינן עדים וכעין זה פי' בקרבן העדה עיי"ש. אמנם מהשלמת יוסף נראה דמפרש בכל זה שיש דברים שהרבים נהגו בהם היתר וסמכינן על מנהגם דרבים שלא יכשילום מן השמים, ככללא דאמרינן כיון דדשו דשו, ולפי"ז אה"נ שכן אפשר להסביר בההיא דמעשרות, אלא דעפ"ז נצטרך לדחוק בההיא דתרומות בדבר של רבים היינו מפני שרבים דשו בזה, וכנראה שזהו שרצה לפרש גדר דירושלמי תרומות עפ"י מה שביאר במעשרות והוי כאילו אמר לו אין דבר דדשו ביה רבים נאסר ועיין.

והשתא לפי גדר מחדש זה י"ל דכאן נמי בנדו"ד, מאחר דדשו רבים בהא דנשואי קרובים לא נאסר הדבר דזה נאמר הן בס' איסורא והן בס' סכנתא, כההיא דמעשרות דשאר ראיותיו הן בס' איסורא ובגדר זה השוה איסורים וסכנתא כמו שמתבאר מציוניו הנ"ל.

ועוד הביא להא דיבמות לד: להוכיח בזה דאפילו לכתחילה יש לסמוך על גדר זה בדבר דבתולדה מותר דמן השמים ירחמו כנ"ל, כהא דאיתא התם כל כ"ד חדש (שהתינוק יונק) דש מבפנים וזורה מבחוץ דברי ר"א, אמרו לו הללו אינו אלא כמעשה ער ואונן וכו', הרי דלרבנן מכניס עצמו לזה לכתחילה אפילו דאיכא חשש שמא תתעבר ותגמול את בנה וימות לא איכפת לן בזה והיינו בע"כ משום דהוי דבר שבתולדת הטבע. וציין להא דיבמות מב. דמשמע ליה דאפילו לכתחילה מותר לסמוך על הא דשומר פתאים ה' כדקאמר התם א"ה ידידיה נמי (לא ישמש עם אשתו מעוברת שמא תחזור ותתעבר וידחוק אחיו וכו' ל' רש"י שם) אי למ"ד במוך במוך ואי למ"ד מן השמים ירחמו מן השמים ירחמו עיי"ש, הרי דלכתחילה מותר, וציין להא דפסחים סד: בהא דננעלו, דאביי אמר ננעלו תנן, רבא אמר נועלין תנן, מאי בינייהו, איכא בינייהו למיסמך אניסא אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילי מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא (והנה נר' מזה דס"ל דכ"ז הוא בגדר נס, הא דשומר פתאים, ומן השמים ירחמו, ובזה גופא אמרינן דסמכינן אניסא, האמנם לכאוי יש לדון בראיה זו דאיירינן בבהמ"ק ואין חשש סכנה וכן משמע מרש"י ואולי יש חשש כהא דאיתא שם בגמ' מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעוכין ואכמ"ל). וציין לשיטת אביי דבריו במס' גדה לא. תנא המשמש מטתו ליום צ' כאילו שופך דמים מנא ידע אלא אמר אביי משמש והולך ושומר פתאים ה', הרי דאביי סמך אניסא ואזיל לשיטתו בפסחים (והיינו כנ"ל דס"ל דכ"ז גדר אחד הוא).

היוצא מדבריו דכל דבר שהינו נתון להשתלשלות טבעית שייך בזה גדר

דשומר פתאים ה', ואפילו שאין כאן גדר דעשיית מצוה בדבר זה, ולא כמו שחשבו בזה כמה מחברים דאמרינן זה רק בגדר מצוה משום הא דשומר מצוה וגו', וא"כ הא דמותר בבת אחותו לפי חז"ל י"ל דכ"ז הוי בגדר תולדה כלשונו דאין כאן לסיבת סכנה כמו הא דאשה חולה או מים מגולין דשתה מהן נחש, דכ"ז סכנה סיבתית, המחלה באשה, והארס של הנחש במים, משא"כ כאן בנדו"ד דהכל נעשה בגדר דהשתלשלות טבעית דפעם בכה ופעם בכה, ובזה שייך לומר שומר פתאים, ולפ"ז באחותו לא שכוונת חז"ל בזה דמשום המצוה הותר אלא דהמצוה זהו ענין בפני עצמו וכמו שיבואר להלן בברייתא.

והנה להני תרי טעמי שכתבנו לעיל יש להתייר, דתרווייהו שייכים כאן בנדו"ד, הן הא דלא הוי סכנה בעין מעתה אלא שעלולה להתחדש ובזה אמרי' שומר פתאים ה' וכדכ' בס' בנין ציון, והן מצד שאין כאן סכנה גופנית רפואית ממשית אלא תלויה בהשתלשלות הטבע. וכפי מה שהוכיח השלמת יוסף מיבמות מב. הרי שמותר אפילו, להכניס עצמו לזה לפתחילה, ולא אמרינן בזה אין סומכין על הגס, והנה דבר ברור כאן דגם הרופאים בנדו"ד אינם מחליטים דבר ברור ואינם יכולים לקבוע מראש מי יוזק בזה ומי לא יוזק דלא החליטו עוד על כולם שיוזקו, אלא דעלול לצמות מזה הוזקא ובזה לא שייך חמירא סכנתא וקאי כאן הגדר דמן השמים ירחמו וכמושנ"ת.

האמנם לכאורה תקשי על כל ראיותיו מהא דחשש קטלנית, דלכאורה זהו ג"כ בגדר התולדה הטבעית וכאן בכל ראיותיו שציין לא נגע בזה כלל, ונראה דזה יש לדמותה להא דאמרו הרופאים שהאשה הזו מסוכנת אם תתעבר דישנה כאן לסיבה, וה"נ יש סיבה, דהא דמעיינ גורם הוי כמו סיבה רפואית ממש, דהא הוחזקה בזה ובכ"ז גם בקטלנית גופא הרבה התירו בזה ולא הקפידו וכנ"ל, והיינו בע"כ משום דתלוי קצת בהשתלשלויות טבעיות, או דמסמכו בזה על הרמב"ם הנ"ל דכ"ז הוא על צד הניחוש וכדומה, אבל אם נימא כדברינו שזה דומה במקצת לדבר שבתולדה והשתלשלות הטבע מובן סמך ההיתר שלהם. ועכ"פ אפילו למאי דמחמירי בקטלנית וכדכתב בשד"ח במערכת אישות סי' א' שכתב דבקטלנית מונעין אותו וכו' איכא למימר בזה דשם הסכנה מוחשית, וגם נוגעת להצלת נפשות ממש, משא"כ הכא וכ"ש למאי דחזינן דגם בקטלנית מקילין בזה וכנ"ל, ואין צריך לומר אם כבר נשאת שלא תצא וז"פ.

ד.

נשואי קרובים

איתא ביבמות ס"ב: ובסנהדרין ע"ו: ת"ר האוהב את אשתו כגופו וכו' האוהב את שכניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו וכו' עליו הכתוב אומר אז תקרא זה' יענה תשוע ויאמר הנני, וברש"י והנושא את בת אחותו

געגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו. נראה דרש"י לומד דכל המצוה דנושא בת אחותו היא רק בשביל תחילת הברייתא שיאהב אשתו כגופו ומשום זה נתן טעם לדבריו דנקט בת אחותו משום דגעועי רבין על אחותו יותר מאחיו. ואמנם בתוס' איתא, פי' רשב"ם דהוא הדין בת אחיו אבל אחותו נקט לפי שמשדלתו בדברים ישרים שנושא בתה. ולפ"ז ה"ה בת אחיו. ושם, ור"ת אומר דדוקא נקט בת אחותו לפי שהיא בת מזלו כדאמרינן (ב"ב ק"י. מסכת סופרים ספט"ו) רוב בנים דומים לאחי האם, ונר' דלפ"ז דוקא בת אחותו דיש דמוי ביניהם בטבעיותם ובמזגם, והיא בת גילו ומתאימה לו ביותר. ולשון רש"י בסנהדרין ע"ו: ומבשרך אל תתעלם היינו נושא בת אחותו ומקרב את קרוביו וכו'. ולכאור' מפסוק זה דומבשרך אל תתעלם יש ללמוד לכל הקרובים, ואולי דכ"ז היינו מפני שיאהבנה ויקיים בה ומבשרך אל תתעלם כי עי"ז שיקחנה והוא חייב לאהוב את אשתו הרי ירבה אהבתו בה, מפני שיש לו געועין יותר עליה משא"כ בשאר קרובים שאין לו געועין יתכן שאין למצוה כזו דומבשרך אל תתעלם כי לא ירבה בזה אהבתו בה. ואמנם נר' דכ"ז עכ"פ רק לגבי ענין המצוה שבדבר אבל לא איירי' לגבי איסור והיתר כלל ולכן גם לדעה דרק בבת אחותו איירי' היינו דרק לגבי זה ישנה למצוה זו ומתקיים בו אז תקרא וגו' אבל ה"ה דבכל הקרובים דאין נפקא מינה לגבי היתרא דהרי הן כבת אחותו ומותרין, ועיין תוס' יבמות צט. ספק אשת אחיו וכו' אמרי' בירושלמי זאת אומרת מותר לאדם לישא אשת בן אחיו וכו' מכאן יכול להיות ראייה לפי' ריב"ן שפירש בהבא על יבמתו, והנושא בת אחותו דוקא בת אחותו אבל בת אחיו אינו עושה כ"כ מצוה, דמבטל מצות יבמין הרי דכ"ז במצוה איירי' ולא במותר ואסור וז"ב.

ולשון הרמב"ם בפ"ב מהל' איסור' ב' הי"ד ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו וה"ה לבת אחיו שנא' ומבשרך אל תתעלם, הנה להרמב"ם בת אחותו לאו דוקא ודריש זה מקרא דומבשרך אל תתעלם דמשמע כל קרוב וקרוב אית ביה להאי דינא, וזה כל' רש"י בסנהדרין עו: הנ"ל אם כי דחקנו ברש"י להעמידו כדבריו ביבמות, הרי להרמב"ם נר' פשוט דה"ה בת אחיו מכח האי קרא דומבשרך אל תתעלם, והרמ"א בשו"ע אהע"ז סי' ב' ס"ו ומצוה לאדם שישא בת אחותו וי"א אף בת אחיו, ובסי' ט"ו סכ"ה ומותר בבת אחיו ואחותו ומצוה לישא אותה, הנה כולם איירי' במצוה ועל היתר פשט"ל דהרי הן בכלל קרובים המותרים וממילא לא גרעי מאשה דעלמא המותרת, ומדוקדק הלשון ברמ"א דמותר ומצוה והיינו דהיתר כמו בעלמא ונתווספה כאן המצוה. ולשון המאירי ביבמות נמי כולל כל הקרובים ורואה מצוה בכולן והוא במה שכו' שם שחז"ל דרך כלל שבחו נשואי קרובים משום שטבען ואהבתן שוה ועי"ש.

וראיתי דבר מעניין בשו"ת הגאונים סי' נ"ט, אשה שיש לה גכסים ואחד מבני המשפחה רוצה אותה והיא אינה רוצה אותו מה הדין, תשובה הרשות בידה להנשא למי שתרצה (ועיין ב"ב קכא.), הרי שאין בכלל הדיון על ענין דנשואי קרובים מצד הסכנתא כלל, וכמו דחזינן כאן בהיפך דהשואל חשב שיש לו זכות להכריח לשאת דוקא אחת מבני משפחתו בשביל לזכות בגכסיה וע"ז באה התשובה דזה תלוי ברצונה וכהא דמצינו בבגות צלפחד.

ואמנם בצוואות ר"י החסיד אזהרה כ"ב כתב, לא ישא אדם בת אחיו או בת אחותו, וכבר עמדו על זה רבים שזה נסתר מדברי חז"ל ויש שרצו לפרש בדבריו דבאמת טעמו מחשש סכנה הידועה לו, או מה שנתגלה בזה לרופאים אלא שחז"ל התירו בזה משום מצוה והנפקא מינה בזמן שכל כוונתם היתה לשם מצוה לכבדה ולחבבה, אבל כיום שיש חשש שאין כוונתם לשם מצוה אלא לשם גוי וממון וכדו' יש לאסור מחשש סכנתא. ולענ"ד הדברים נראים קצת רחוקים, דמחז"ל ומהפוסקים משמע שמותר ואין בזה חשש סכנתא אלא שראו בגידון מצוה אבל לא משום שבגלל המצוה יורדת הסכנה שבדבר, ושייך רק לומר שנשתנו הטבעים מתקופת חכמי התלמוד עד תקופת ר"י החסיד, אבל גם בזה יש לדון אם יש לאסור כמוש"נ בדברינו.

והקרוב בזה הוא מה שכ' הנוב"י בחלק ב' אהע"ז סי' ע"ט שנשאל שם על צוואת ר"י החסיד וכתב וז"ל וכיו"ב אנו מוצאים לר"י החסיד בצוואה שלו דברים שכמעט אסור לנו לשומעם, כי הוא אומר שלא ישא בת אחותו ובגמ' אמרו שהוא מצוה, הוא אומר שלא ישא אב ובגו שתי אחיות ור"פ ובנו נשאו שתי בנות של אבא סוראה, הוא אומר שלא ישאו שני אחים שתי אחיות ובגמ' שמוגים זוג אחים כהגים נשאו שמונים זוג אחיות כהנות ותרי בנתיה דרב חסדא הוו נסיבי לרמי ולמר עוקבא בר חמי, וכיו"ב בצוואה ההיא ואם היה החסיד מצווה צוואה זו לכל ישראל הרי הוא סותר לדברי תלמוד והיה אסור לנו לקבל דבריו כלל, אבל האמת יורה דרכו כי החסיד לזרעו אחריו צוה לדורי דורות כי ראה ברוה"ק שזרעו לא יצליח בזיווגים כאלה ובוזה אינו סותר לדברי התלמוד שהוא על הכלל ודברי החסיד הוא על הפרט.

ואמנם ביוסף אומץ להחיד"א סי' ל"ז באות ב' שם כתב שצוואת רבינו דשני אחים לא ישאו שתי אחיות כ' הרב כנה"ג א"ה סי' ס"ב דיש לחוש לזה, ובאות ג' שם כתב גם צוואת רבינו ז"ל דחתן וחמיו לא יהיו בשם אחד וכן כלה וחמותה לא יהיו בשם א' הגם שרבים לא חשו אני הצעיר ראיתי מעשים שלא הצליחו בזיווגם עיי"ש. ואמנם החיד"א בספרו ברית עולם סי' תע"ז כתב שאעפ"י שבברכות מד. מוכח שלא היו חוששים לכך (בב' אחים שנשאו שתי

אחיות) יש לומר דשאני בזמן הזה שגברא הסט"א דעיה"ר כשם שנמצא להיפך שבזמן הש"ס היה סכנה בזוגות בזמה"ז אין קפידא בדבר כלל עיי"ש.

ואמנם לענ"ד נראה דאם מטעם זה אדרבה הרבה דלא חיישי האידנא לזה ובפרט בענינים כאלו של עיה"ר שאומרים שבזמן הש"ס היתה שולטת יותר ועכשו הדורות ירדו עשר מעלות בקדושה וממילא גם הכחות הללו לא פועלים כ"כ כמו אז. ונראה דהחיד"א נקיט כ"ז כעין ענינים רוחניים וסגוליים בכל הצוואות הנ"ל, ולעומתו הנוב"י רואה שכל זה הן צוואות לפרט ולא לכלל וכנ"ל. ובאמת כדבריו כן כת' בשו"ת דברי חיים אהע"ז סי' ז' וז"ל והגני להודיע שמחמת צוואת הרב הק' החסיד מהר"י אין לחוש בזה, כי הרבה ספיקות באמת בכלל דברי הצוואה אם הוא לזרעו דוקא אך בזה שרוב העולם נזהרים הנח לישראל וכו' אך בזה שישא בת דודו כבר דשו ביה רבים וע"ז נאמר בוא וראה האיך העולם נוהג ולכן אין שום חשש לפע"ד. ובסי' ח' כתב מתחילה דהא דבת אחותו שאין להק' מדברי הגמרא עליו כי הלא ידוע לנו בכמות זה שאמרו מתחילה מצות יבום קודמת ואח"כ שראו שאין הדור מכוונים לשם מצוה חזרו לומר מצות חליצה קודמת. כמו"כ יוכל להיות שבכמות אלה הזיווגים אם היה החיתון לש"ש כמו בדורות הראשונים לא ידעו שומרי מצוה דבר רע וכו', ואמנם כת' אח"כ והנה במדינתנו אין מדקדקים רק באשה ששמה כשם חמותה ודבר זה מבואר להתמיר גם בספר משנת חסידים, ובשאר הדברים אין מדקדקים במדינתנו וגם כנראה שלא היתה כוונתו בזה רק לזרעו ולכן אין שום חשש כלל בעובדא ידידיה עיי"ש, והר"ז כדברי הנוב"י (וקצת תמוה שלא הזכירו), עכ"פ לפ"ז נר' ברור דדבר שדשו בו רבים לא אסרינן עליהם כלל כלפי צוואת הר"י החסיד ז"ל.

בענין התורשה

הנה המקור בחז"ל לענין התורשה זה נראה ברור לכאור' מהא דיבמות ס"ד דאחיות מתזקות, אמר רבא השתא דאמרת דאחיות מתזקות לא ישא אדם לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעים והוא דאתחזק תלתא זימני והיינו בע"כ מפני הולדות הוא וכן כת' הרמב"ם בפכ"א מהל' איסור' ב' הל' ל' לא ישא אדם אשה ממשפחת מצורעים ולא ממשפחת נכפין והוא שהוחזקו שלשה פעמים שיבואו בניהם כך, וכן הוא בטור ובשו"ע אהע"ז סי' ב' עיי"ש. ובשלטי הגבורים פ' ר"א דמילה הביא בשם ריא"ז גבי אחיות מתזקות כת' וכן נר' בעיני לומר באחים ובאב ובנו ובן בנו שהוחזקו למות בניהם. ועיין בחזו"א בהל' מילה סי' קנ"ד (אות ב') דכל שהחולי קבוע באדם עד שהוריש החולי לבנו חיישינן שגם בנו יוריש חוליו לבנו ידידיה, הרי ברור שישנו ענין של תורשה אלא שכ"ז משמע דוקא בהחזק באופן כזה שהוריש החולי לבנו וכו' הא לא"ה לא חיישינן

וכהא דתזינן בהא דלא ישא ממשפחת נכפין וכו' דבעינן דאתחזק וכדפסק הרמב"ם.

ואמנם לפ"ז נמצא דאין לחשוש לעניני תורשה בלא איתחזק. ואמנם באיתחזק בכה"ג דנכפין גר' דתצא, ואמנם בקטלנית כת' הרמב"ם במפורש שם בה"א דלא תנשא לכתחילה ואם נשאת לא תצא, וברייב"ש סי' רמ"א נשאל בענין קטלנית אם אמרי' דאם נשאת לא תצא כדעת הרמב"ם ז"ל או לא, ואפי' לדבריו אם התרו בו ב"ד והמרה את פיהם אם כופין אותו להוציא וכו' וכתב אעפ"י שדעת הרא"ש ז"ל שכופין אותו להוציא דחמירא סכנה מאיסורא וכמו שב"ד חייבים להפריש האדם מאיסור כך חייבים למונעו שלא יפשע בעצמו וכמ"ש זה משמו בס' אהע"ז (סי' ט') מ"מ דעת הרמב"ם ז"ל גר' יותר נכון שכיון שלא מצינו זה בגמרא רק לא תנשא דמשמע דלכתחילה דוקא אין לנו להוסיף על הגזירות וכו' ושם המשיך דבקטלנית אין סכנה ברורה אלא שאנו חוששין לה כיון שהחזקה וכו' עיי"ש. ובכפ"י דאשה נכפית עצמה יעוין בנוב"י חלק ב' אהע"ז סי' ק"ד עיי"ש. אבל בל"ז אין יכול לכפות כהא דהביא שם באשה י"עסק איתה ברפואות ללא הועיל וחושב שנתקלקל מוחה וס"ל דאינו יכול לכופה לגרש עיי"ש.

והנה בעניני צוואות ר"י החסיד, גר' דתלוי בקפידת האדם, דמאן דקפיד בזה ויש לו ניתוח דמיון בדבר עדיף שיוהר ויתרחק מזה דמאן דקפיד קפדינן בהדיה, עכ"ז שיש אומרים שכ"ז צויה רק לזרעו אחריה, הקפידא והניתוח שיש בזה לאדם עושה רושם, ולא גרע ממאי דכתב הרמב"ם להאי טעמא בקטלנית גופא שהיא דינא דגמרא, דכ"ז הוא על צד הניתוח, ובפרט שהחיד"א ביוסף אומץ ראה מעשים שהזקו בזה, ואמנם נראה דדבר שדשו בו רבים אין לחשוש כדכתב בדברי חיים הנ"ל.

המורם מזה בגדו"ד, אין מקום עפ"י דעת תורה לפי הנ"ל לאסור נשואי קרובים. ואמנם כ"ז לגבי היתר ואיסור כהאי דינא דג' נשים וכו' דאמרינן בזה שומר פתאים ה' ומן השמים ירחמו, אבל מי שאינו רוצה להכנס לזה אה"נ די' לו לסמוך בזה על הרופאים, וקיי"ל דנשתנו הטבעים בכגון דא, והרוצה ליהדר יזהר, ואין מוזהרין אותו לומר שלא כתורה עשה, ואמנם גר' לענ"ד דאין לבטל שידוך מפני זה וחשיב כדיעבד, דאמרינן מן השמים ירחמו.

המסקנא:

- א. בסכנתא ברורה חיישינן אפילו למיעוטא.
- ב. כל מילתא דסכנתא הוי בגדר דאיסורא ואסור לעבור ע"ז, וצריך לפרוש, אמנם בכה"ג דקטלנית וכדומה אם נשאת לא תצא כפסק הרמב"ם וכמו שהסיק הריב"ש.

- ג. מחזיקי' דנשתנו הטבעים, ומאמינים לרופאים בזה.
- ד. במה שנוגע לביאור מצוות התורה וכ"ש הלכות ידועות ומפורסמות כהלכות טריפות וכדו' ומה שהוחלט והוקבע אצל חז"ל שלא יתכן בהופכו לא סמכינן כלל על הרופאים.
- ה. אמרינן שומר פתאים ה', ומן השמים ירחמו, בדבר שאין הסכנה מוחשית עתה, אלא שעלולה להתהוות, וכן בדברים התלויים ביד"ש עפ"י השתלשלות טבעית, ואפילו לכתחילה מותר ליכנס לזה, רק בדבר התלוי בסיבה רפואית סמכינן על הרופאים וצריך לימנע מזה.
- ו. יש להתיר ג"כ בדבר דדשו בו רבים.
- ז. יש מקום לתורשה בדברי חז"ל, ובאיתחזק סכנתא צריך לחשוש לזה.
- ח. בצוואות ר"י החסיד מאן דלא קפיד לא קפדינן עליה, ואמנם מי שהוא קצת קפיד ובעל דמיון וניחוש יזהר בזה, ואמנם אם דשו בזה רבים יש להקל בזה שלא לחשוש.
- ט. נשואי קרובים עפ"י הנ"ל יש להקל בזה ומותר הוא, ואפילו לכתחילה יכול ליכנס לזה, אבל הרוצה ליזהר ואינו רוצה ליכנס לזה אין בזה איסור, ואם יש מחלות תורשתיות ידועות יש ליזהר יותר גם כשאיןם קרובי משפחה.
- י. נראה שאין לבטל שידוך בשביל חשש של נשואי המשפחה, אבל במחלות תורשתיות דאיתחזק סכנתא יש לפרוש.

בענין „סתם יינם" של גויים

א.

בנוגע לשאלתו אודות הקוניאק הבא מחוץ לארץ, שנוהגים בו איסור בשתיה, מחשש שנעשה מסתם יינם של גויים אם יש לזה יסוד נכון עפ"י ההלכה, ומבקש ממני לברר לו טעמי איסורו, ולהראות לו את המקורות של המחמירים והמקילים, סתם יינם בהנאה, כ"כ צריך לציין אם נמצא פוסקים שמתירים ג"כ בשתיה. ב. אם יש במשקה הקוניאק כל כך יין שאיגו מתבטל במים או ד"א, מפני מה אין מברכין על קוניאק, שנעשה ע"י ישראל בארץ ישראל, ברכת בורא פרי הגפן, כמו שמברכין על יין ורמוט. ג. כמו כן מדוע לא הוה דינו כיון מבושל ויותר בזה שהוא יין שרף ממש, שזה זיעה בעלמא, וכו' וכו', ומפלפל בזה, זה תוכן שאלתו.

הנה מעכתר"ה הקשה לשאול ממני, כי ענין זה של סתם יינם, הוא ענין מסובך מאד, וכדי לברר כל השיטות והדעות בפרטות בזה, יעלה זה לספר גדול, וכמובן דרוש לזה זמן רב ואין עתותי בידי לזה, משתי סיבות: א. מטעמי בריאות, אי אפשר לי להכנס בעבודה קשה כזו. ב. כי אני עסוק בענינים אחרים, אך להוציאו חלק אי אפשר, אכתוב לו סקירה כללית, בקיצור נמרץ השתלשלות האיסור של סתם יינם, ומה שדיברו בו חכמז"ל בעלי התלמוד והגאונים, הפוסקים הראשונים, וגדולי האחרונים, כפי שידי מגעת ולפי קט שכלי.

וזה החלי בסייעתא דשמיא וה' יראנו מתורתו נפלאות, ויצילנו משגיאות.

הקדמה קצרה

מדאורייתא לא נאסר בהנאה ובשתיה, רק יין שנתנסך לעבודה זרה, והנהנה ממנו או השותה ממנו כל שהוא, לוקה מן התורה.

א. אקדים הקדמה קצרה, דע מדאורייתא לא נאסר בהנאה ובשתיה, רק יין שאנו יודעים שנתנסך לעבודה זרה, כזבח שנקרב לע"ז, כדמבואר במשנה

ובגמ', עבודה זרה כ"ט ע"ב, אלו דברים של עכו"ם אסורין ואיסורן איסור הנאה, היין, והחומץ של עכו"ם שהיה מתחילתו יין, והחרס הדרייני, וכו' פירש"י שהיה מתחילתו יין, ביד העכו"ם לאפוקי היכא דזבין עכו"ם חומץ מישראל דלא מיתסר בהנאה, דטעמא משום דילמא נסכיה הוא וחומץ לא מנסך, וחרס הדרייני, בגמ' מפרש ששוריהו במים, ויוצא יין הנבלע בו, עכ"ל המשנה. ובגמ' שם, יין מנלן, אמר רבה בר אבוב, אמר קרא, „אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם וגו' (דברים ל"ב, ל"ח) מה זבח אסור בהנאה, אף יין נמי אסור בהנאה", פירש"י אף יין שנתנסך לעכו"ם, גמ' שם והחומץ וכו', פשיטא, משום דאחמיץ פקע ליה איסוריה, אמר רב אשי הא אתא לאשמועינן חומץ שלנו, ביד עכו"ם, אין צריך חותם בתוך חותם, אי משום אינסוכי לא מנסכי, ואי משום איחלופי, כיון דאיכא חותם לא טרח ומזייף, פירש"י ה"ג אר"א הא אתא לאשמועינן חומץ שלנו. חומץ של ישראל שהפקידו אצל עכו"ם, אינו צריך אלא חותם אחד דהואיל ואשמעינן מתניתין דלא מנסכי חומץ, משום איחלופי, לצורכו להחליפו ברע ממנו לא טרח ומזייף, לסתור חותמו של ישראל, ולעשות חותם אחר מזוייף. גמ' שם, אמר רב אילעא שנינו יין מבושל של עכו"ם שהיה מתחילתו יין אסור, פשיטא, משום דאיבשל פקע ליה איסורא, א"ר אשי הא אתא לאשמועינן יין מבושל שלנו ביד עכו"ם, אין צריך חותם בתוך חותם, אי משום אינסוכא לא מנסכי, ואי משום איחלופי, כיון דאיכא חותם אחד, לא טרח ומזייף, פירש"י יין מבושל, משמע שהיה מתחלתו יין ביד עכו"ם ובשלו אסור בהנאה, משום תחלתו, הא אתא לאשמועינן; טעמא דהעכו"ם בשלו הא בשלו ישראל בהיתר, תו לא מיתסר בהנאה, וקמ"ל דלא מנסכי עכו"ם יין מבושל, הלכך יין מבושל שלנו שהופקד ביד עכו"ם, אין צריך וכו'. ובמשנה שם (ע"ג ע"א) יין נסך אסור ואוסר בכל שהוא יין ביין, ומים במים בכל שהוא, יין במים, ומים ביין, בנותן טעם, זה הכלל מין במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם, פירש"י מים שנתנסכו לעכו"ם ונפלו למים דהיתר, ואמרינן שם בגמ' (ע"ג ע"ב), דטעמא דיין נסך במשהו משום חומרא דעכו"ם, הלכך דוקא יין נסך שנאסר בהנאה מדאורייתא, דהוה כזבח עכו"ם, כיון דנתנסך לעכו"ם, הרי הוא כזבח עכו"ם, ואסור בהנאה במשהו. לכן פסק הרמב"ם בספר המצות לא תעשה קצ"ד, ובמשנה תורה, פרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה א' ב', דהשותה יין נסך כל שהוא לוקה מן התורה (והוא הדין הנהגה וסמך על מה שביאר בהלכות ע"ז פרק ז' הלכה ב'), והרמב"ן בהשגותיו לספר המצות שם (ל"ת קצ"ד), משיג עליו בזה, וכותב וכן המלקיות שהזכיר הרב ביין נסך ואמר, „אתה ידעת שהוא אסור בהנאה ולוקין עליו, כמו שנודע בכל התלמוד" אנוכי לא ידעתי מקום

המלקות הזה, ולא ראיתיו עד הנה בתלמוד בבלי, או הירושלמי, אבל יתכן שילקה מן הכתוב שהזכרתי „וקרא לך ואכלת מזבחך וגו' (שמות ל"ד ט"ו) והוא לשון מגיעה וכו' והזבח והיין מתנסך אחת הן וכו' ע"ש, במפרשי הרמב"ם בסה"מ, וב"ד החזקה. וכתב עוד הרמב"ם בפ"א הנו', וכן האוכל כל שהוא מתקרבת עכו"ם לוקה, (ועיין בתוספות בב"ק ע"ב ע"ב ד"ה דאי, שסוברים דאינו אסור בהנאה אלא מדרבנן, וכן דעת הרשב"א קידושין על דף נ"ח ע"א ע"ש באריכות) ופסקו כל הפוסקים דיין נסך גמור אסור בהנאה במשהו.

סתם יינם אליבא דכולהו עלמא אינו אסור רק מדרבנן

הנה כולו עלמא מודים שאיסורו של סתם יינם הוא רק גזירה מדרבנן שגזרו איסור על סתם יינם של עכו"ם, מטעם חתנות שלא יבואו להתחתן עם בנותיהן, כדמבואר (בשבת י"ז ע"ב, ובע"ז ל"ו ע"ב). ועל יינם משום בנותיהן וכו', ובחולין (ד' ע"ב) דקאמר הגמ' הכי השתא שתיה, סתם יינם הוא ועדיין לא נאסר סתם יינם של עכו"ם, ובע"ז (ל"ד ע"א) חמץ דאורייתא יין נסך דרבנן, והכונה שם סתם יינם של נכרים, ולא יין נסך ממש כ"כ הרמב"ם בפירוש בספר המצות לא תעשה קצ"ד, וזה דבר פשוט וידוע ומבואר בכל הפוסקים, כי חכמו"ל קורין כמה פעמים סתם יינם, בשם יין נסך, משום כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, (ע"ז ל"ד ע"א), וכמו כן הפוסקים כותבים כמה פעמים יין נסך והכונה סתם יינם, ואינו לוקה על סתם יינם רק מכות מרדות לששותה ואסרו סתם יינם בהנאה, משום חומרא דע"ז, ומה שנוהגים עכשיו היתר בהנאה סתם יינם, יתבאר להלן בעז"ה עיין ברמב"ם (בפ"א ממאכלות אסורות הלכה ג', ובהגהות מיימוני שם אות א') ואסרו יין של ישראל כשנגע בו עכו"ם, דסתם מחשבת עכו"ם לע"ז, עיין בגמ' (ע"ז נ"ח), עד כאן ההקדמה.

ב.

**שלש פעמים גזרו לאסור סתם יינם של עכו"ם, מתי גזרו?
ומי היו הגוזרים?**

בראשונה נחקר כמה פעמים גזרו איסור, על סתם יינם של גוים, באיזה זמנים גזרו? ומי היו הגוזרים?

הנה מצינו בשני התלמודים ובמדרשי חכז"ל, שבשלשה זמנים גזרו איסור על סתם יינם של עכו"ם, א. הגזירה הראשונה מצינו שנגזרה עוד בהיות

ישראל בעבר הירדן בערבות מואב ונגזרה אז ע"י משה רבנו ע"ה במעשה דשטים, לפי גירסת רש"י בפרקי דר"א, ולפי גירסתנו בפרקי דר"א, הגוזר היה פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן.

ב. פעם שנית מצינו שנגזרה, בהיות ישראל בגלות בבל, ע"י דניאל וחביריו (בית דינו).

ג. גזירה השלישית מצינו שגזרו בארץ ישראל בימי בית שני, ע"י תלמידי הלל ושמאי, ונבאר בעז"ה סיבת כל גזירה בפרטות.

ג.

ביאור גזירה הראשונה, שהיתה ע"י מרע"ה, או ע"י פנחס בן אלעזר הכהן במעשה דשטים שהחרים על ישראל בשלש מאות שופרות, בסוד שם המפורש, ובחרם ב"ד העליון, ובי"ד התחתון, שלא ישתה אדם מישראל מיינם של גויים.

גזירה הראשונה: גזירת פנחס, מצינו בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ז רש"י ז"ל בספר האורה (עמוד 150) כותב מצאתי בברייתא דר"א, משה רבינו ע"ה גזר על סתם יינם במעשה דשטים ע"כ, וז"ל הפרדר"א רבי אלעזר המודעי אומר, עמד פנחס והחרים על ישראל בשלש מאות שופרות (כן גירסת המקדש מלך וכן גרס המהר"ל בדרשה על המצות) בסוד שם המפורש ובכתב הנכתב על הלוחות, ובחרם בית דין העליון, ובחרם בית דין התחתון, שלא ישתה אדם מישראל מיינם של גויים, כי אם מרפס רגליהם, שנאמר (יחזקאל ל"ד, י"ט) וכו' כן היא גירסת הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם (ל"ת קצ"ד). ובעל מגילת אסתר שם, כדי להציל את הרמב"ם, מהשגות הרמב"ן, כותב שבפרדר"א שלו לא כתוב סתם יינם, רק יינם של עכו"ם, והיינו יין נסך ממש, ואין זה מוכרח, כפי שהזכרנו בהקדמה שחכז"ל קורין לסתם יינם, יין נסך, ועוד במדרש אגדה (פרשת בלק עמוד קס"ו), איתא בפירוש „ומתחילה היין של גויים היה מותר לישראל ומאותו היום נאסר" א"כ אי אפשר לומר שהכוונה יין נסך ממש, שזה נאסר מן התורה בסיני, ולפנינו בפרדר"א שם חסר כל העיקר, וכן כתוב לפנינו ר"א המודעי אומר עמד פנחס והחרים על ישראל בסוד שם המפורש, ובכתב שנכתב על הלוחות, ובחרם ב"ד העליון כי אם מרפס רגלם שנאמר (יחזקאל ל"ד י"ח, י"ט) וצאני מרמס רגליכם וגו' גם לפני הב"י היה הגירסא בפרדר"א כמו שהביא הרמב"ן, הביא (ביור"ד סימן קכ"ג) וכמו כן בעל המקדש מלך (פרשה שמיני) מביא גירסא

זו ע"ש, ויש להעיר כי גירסא זו שמביאים הרמב"ן הב"י ומגילת אסתר, ומקדש מלך, חסר בכל הדפוסים, שנדפסו בארצות הנוצרים, שהושמט ע"י הצנזור, וגם הרד"ל לא העיר כאן שחסר עיקר המאמר, הערתי על זה בפרדר"א שלי כי לחכמי ספרד בארצות הישמעאלים, היה להם פרדר"א יותר שלם משלנו, גם לחכמי אשכנז וצרפת הראשונים, היה להם פרדר"א יותר שלם, למשל בסוף פרק כ"ט חסר מאמר שלם, הובא ברשב"א בחידושי ליבמות (דף מ"ז ע"ב) ע"ש, וחסר לפנינו, וכ"כ (בפרק ל"ה) חסר והובא ברמב"ן עה"ת (בראשית כ"ח י"ז), „מכאן אתה למד שכל המתפלל בירושלים כאלו מתפלל לפני כסא הכבוד" ע"ש, וכן ברקנטי (פרשת יתרו) שמביא בשם הפרדר"א וליתא לפנינו, וכ"כ בפרק מ"ו שהובא בטור (או"ח סימן תקפ"א) ובבעל המאור סוף ר"ה, ובפסקי הרשב"ץ מה שמביאים בשם הפרדר"א וליתא אצלנו. וכן מה שהביא הראב"ן (ס"ס ס"ז), ובשבלי לקט השלם סוף הלכות יוהכ"פ, וליתא לפנינו ועוד ועוד, והטעם שאסרו אז סתם יינם, במעשה דשיטים היא כמבואר בסנהדרין (ק"ו ע"א) באריכות כיון ששתה כוס יין, בער בו וכו', שעדיין לא נאסר סתם יינם של גויים, לכן אסרו אז יינם.

ד.

ביאור גזירה שניה שנגזרה בהיות ישראל בגלות בבל, ע"י דניאל וחביריו בית דינו.

גזירה השניה שנגזרה על סתם יינם, ע"י דניאל ובית דינו בבבל, מצינו בתלמוד בבלי (עבודה זרה ל"ו ע"א) אמר רב אם הם לא דרשו, אנו לא דרשינן (בתמיה) והכתיב „וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפני המלך, וביין משתיו" (דניאל א. ח) בשתי משתאות הכתוב מדבר, אחד משתה היין, ואחד משתה השמן, רב סבר על לבו שם, ולכל ישראל הורה, ושמואל סבר על לבו שם, ולכל ישראל לא הורה, ומקשה הגמ' שם ושמן דניאל גזר? והאמר באלי אמר אבימי ניתאה משמיה דרב, פתן ושמן, יינן, ובנותיהם, כולם משמונה עשר דבר הן, וכי תימא אתא דניאל גזר, ולא קיבל, ואתא תלמידי דהלל ושמאי וגזור וקיבל, אם כן מאי אסודותיה דרב, דאמר דניאל גזר, ופירש"י כיון דדריה לא קיבל מיניה, לאו גזירה היא, ומתרץ הגמ' שם דדניאל גזר עליו בעיר פירש"י משום חתנות, ואתא אינהו וגזור אפילו בשדה, וכתבו התוספות שם ד"ה ושמן וכו', הכי נמי הוה מצי למפרך איין אלא משום דאשמן קאי נקטיה, וכ"כ הראב"ד בפירושו לע"ז (עמוד 74) „מ"מ תירוצו סליק לכולהי", וכ"כ הרמב"ן בחידושי בשם הראב"ד, וכ"כ הרשב"א

בחידושיו לע"ז שם, וכן מצינו בתלמוד ירושלמי (שבת פרק א'. הלכה ד'). ר' יהודה אמר דניאל אסר את השמן והיין שנאמר, "וישם דניאל על לבו וגו'" פירוש הפני משה בשתי משתאות הכתוב מדבר, הרי לפנינו שגם דניאל גזר על סתם יינם של גויים.

והטעם שגזר דניאל אז, כי כשגלה ישראל מארצו לבבל, וראה דניאל שהיהודים הולכים למסיבות של גויים, ושם נפגשים עם בנותיהם, ושותים מיינם, והיין בוער בהם, ועי"ז הם באים לנשואי תערובות, וגם באים עי"ז לעבוד עבודה זרה, גזר דניאל ובי"ד אז, על פתן ושמן משום יינם, ועל יינם משום בנותיהם, שהיו לוקחים מבנות עמי הארץ לנשים והולידו מהם בנים, כדכתיב בעזרא (י"ד ב'). (כששבו מהגולה) "ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלקנו ונושב נשים נכריות וגו'", ושם (ג) ועתה נכרת ברית לאלקינו להוציא כל נשים והנולד מהם וגו' אנו רואים מזה כמה היו שטופים בנשואי תערובות ועי"ז באו ג"כ לעבוד ע"ז, כמבואר ביחזקאל שהוכיח אותם על זה, לכן מצא דניאל ובי"ד לנחוץ אז לגזור על פתן, שמנו, ויין, כדי שלא יבואו בני ישראל עמם, למסיבות לאכול ולשתות עמם ביחד ויבדלו מהם ולא יבואו אתם לידי נשואי תערובות, כי על פתן ושמן גזר משום יינם, ועל יינם משום בנותיהם, ולא גזר אלא בעיר מפני שבעיר נמצאות הרבה נשים נכריות והולכים עמהן למסיבות, לאכול ולשתות עמהן, ובאים עי"ז לידי התקרבות הדעת והיין בוער בהם, ויש לגזור משום חתנות, אבל לא בשדה, כי אשה בשדה מניין, ומלתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן זה כלל גדול בתלמוד, וכן היה נמשך האיסור בעיר, עד סוף בית שני עד שראו תלמידי הלל ושמאי שנחוץ לגזור אפילו בשדה, קמו וגזרו דאפילו בשדה אסור היין, וכן מצינו בגמ' בפירוש, דבשדה ליכא חתנות (ע"ז ל"ה ע"ב) דמקשה הגמ' מה ראו חכמים לאסור? משום חתנות, אלא מה ראו לאסור בשדה, משמע דס"ל להגמ' דבשדה ליכא חתנות, וכ"כ הראב"ן (סימן ש"ג) בפירוש הגמ' דבשדה ליכא חתנות ע"ש.

ה.

ביאור גזירה השלישית שנגזרה בא"י בסוף בית שני, על סתם יינם, על ידי תלמידי הלל ושמאי.

גזירה השלישית שנגזרה על סתם יינם בא"י היתה בסוף ימי בית שני, ונגזרה ע"י תלמידי הלל ושמאי מצינו בתלמוד בבלי (שבת י"ז ע"ב) אמר באלי אמר אבימי מנותיאה פתן, ושמן, ועל יינן משום בנותיהן, ובנותיהן

משום דבר אחר (ע"ז) ובירושלמי (שבת פ"א הלכה ד') שמונה עשר דבר גזרו וכו', והשאר מן מה דתני ר' שמעון בן יוחאי בו ביום גזרו על פתן, ועל גבינו, ועל יינן, ועל חומצן וכו', והם גזרו איסור על שמנן, ויינן, אפילו בשדה, כדמסיק הגמ' בע"ז (ל"ו ע"א) הנו"ל.

והטעם שגזרו אז על סתם יינם מאחר שרבו אז הצדוקים והמתיונים והנצרות התחיל להתגבר, והנוצרים התחילו לנסך את יינם לאותו איש יש"ו, ומפני שפחדו בתחילה מפני הפרושים והיהודים, היו רגילים לנסך את יינם, אפילו שלא בפני ע"ז, ואפילו בשדה, כמו שכותבים התוספות (בשבת י"ז ע"ב ד"ה על) מצאו לנחוק לאסור אפילו בשדה, ולפי שיטת התוספות הנו" (ובע"ז כ"ט ע"ב ד"ה יין) גזרו אז ג"כ לאסור סתם יינם, אפילו בהנאה מה שלא גזרו על פתן, ושמנן. הנה נתברר לנו שבשלשה זמנים שונים גזרו על סתם יינם בשתיה וכולם משום חתנות עם בנותיהן.

ו.

קושיא למה הוצרכו לגזור על סתם יינם שלש פעמים, בשלשה זמנים שונים, ולא היה די בגזירה ראשונה שגזרו פנחס בן אלעזר הכהן במעשה דשטים.

יש להקשות למה היה נחוק לגזור איסור על סתם יינם, בשלשה זמנים שונים, ולא היה די בגזירת פנחס לבד, שגזר במעשה דשטים, הנה קושיא זו מקשה עוד הרמב"ן בחידושי למסכתת עבודה זרה (ל"ו ע"ב), „למה להן לגזור על סתם יינם הלא אליהו (סובר פנחס זה אליהו) גזר על היין בדבר פעור, ומתיר גזר אליהו על שתיה ואתו אינהו וגזרו אפילו בהנאה, וגדר גדול גדרו בו יותר מן הכל, שמפני שתקלתו גדולה הוצרך לתקנה גדולה אי נמי לא פשטה תקנת אליהו ז"ל, ודניאל חזר והורה עליה, והוסיף בה פת ושמן, אף ממנו לא קבלו, עד שבאו תלמידי שמאי והלל וגזרו, „וכ"כ בהשגות על ספר המצות הנו" בלא תעשה קצ"ד דגזירת פנחס לא נתפשטה בישראל, עכ"ל.

גם הר"י קארו בספרו ב"י כותב ג"כ סברא זו, דגזרת פנחס לא נתקבלה בישראל, כדי לתרץ הרשב"א בת"ה המובא בטור יור"ד (סימן קכ"ג), והוסיף עוד לזה ראיה, תדע דגזירת פנחס לא נתקבלה, דאמרינן בגמ' בפ"ק דחולין (ד' ע"ב) על יהושפט מלך יהודה, שנהנה מסעודת אחאב, הכי השתא, שתיית סתם יינם של נכרים מדרבנן הוא, ועדיין לא נאסר סתם יינם של נכרים, משמע בהדיא דאפילו בשתיה היה מותר, והיינו גם כן משום דלא קבלו מפנחס עכ"ל.

אך במחכתרה"ר אי אפשר לקבל תירוצם זה שלא קבלו ישראל גזירת פנחס, מתרי טעמי כמו שנבאר בעז"ה, וקושיתם אפשר לתרץ באופן אחר שהכל יבוא על נכון בסייעתא דשמיא כפי שיתבאר להלן בעזר החונן דעת.

ז.

קושיא על תירוצ הרמב"ן והב"י בהא דאמרו שגזרת פנחס לא נתקבלה לדורות.

עפר אני תחת כפות רגליהם של רבותינו הקדושים וצלה"ה, ובמחכתרה"ה, אי אפשר לקבל דבריהם, ולומר שלא קבלו ישראל גזרת פנחס, דגזר במעשה דשטים, שלא לשתות אדם מישראל את סתם יינם של גויים, ראיות חזקות יתנו עדותן ויצדקו. א. דאם נאמר כדבריהם שלא נתקבל גזרת פנחס, תקשה לן מה אסהודיתיה דר' אלעזר המודעי שפנחס גזר על סתם יינם, אם לא נתקבל בדריה, אין זה גזירה כלל, כמו שמקשה הגמ' בע"ז (ל"ו ע"א) על האי דאמר רב, שדניאל גזר על שמנן ויינן, שרוצה הגמ' לומר שלא נתקבל גזירת דניאל, לכן היה צורך בגזרת תלמידי הלל ושמאי מקשה הגמ' א"כ מאי אסהודיתיה דרב? פירש"י מאי אסהודיתיה דרב דאמר דניאל גזר עליו כיון דדריה לא קביל מיניה, לאו גזירה הוא, כ"כ תקשה לן לפי תירוצ הרמב"ן והב"י על ר' אלעזר המודעי מאי אסהודיתיה דפנחס גזר, אם דריה לא קבל לאו גזירה היא. ב. איך אפשר לומר שפנחס גזר ולא קבלו דריה מיניה, הא כתיב שפנחס החרים על כל אדם מישראל בשלש מאות שופרות, ובהסכמת ב"ד העליון התחתון, שלא ישתה אדם מישראל יינם של גויים, ולפי גירסת רש"י (בספר האורה עמוד 150) משה רבנו ע"ה גזר על זה, ועל כל פנים היה זה בהסכמת מרע"ה, ובית דינו. והרמב"ן בעצמו כותב בפירוש במשפטי החרם שלו הנדפס בכלבו בסופו (דף ק"י ע"ב) ובסוף תשובת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן ובחידושי רמב"ן סוף נשים שנדפסו בירושלים והובא ג"כ ברבינו ירוחם נתיב י"ד חלק ב', „שחרם חמור משבועה, שהמושבע מפי אחרים, ולא ענה אמן אינו כלום בשבועת ביטוי, אבל בחרם אעפ"י שלא קבל עליו, ולא היה שם בשעת גזירה, חל עליו החרם כיון שבי"ד רשאים להחרים, כדכתיב (נחמיה י"ג כ"ה) ואקללם ואשביעם באלקים וגו', הרי החרם חל עליו, ואסור לו לעבור על אותה הגזירה, כמושבוע מפי עצמו וכו', ובזה אמרו שאין החרם מתקיים בפחות מעשרה, לפי שאינו צבור, ואין להם כח להחרים וכו', ואם החרים אותו חרם מלך ישראל, או סנהדרין במעמד רוב ישראל, הרי העובר עליו חייב מיתה ורשאים הם המלך, או הסנהדרין להמית אותו באיזה מיתה

שירצו, וזהו דינו של יהושע שדנו לעכנ בדיני נפשות, לפי שפשט ידו בחרמי שמים וכו' וכן מצינו בשאול שאמר מות תמות יהונתן (שמואל א' י"ד מ"ד) וכן פנחס בן אלעזר בימי פילגש בגבעה, הרגו אנשי יבש גלעד (כדמבואר בספר שופטים כ"א) וכו', אעפ"י שאנשי יבש גלעד לא היו שם אעפ"כ חל עליהם החרם ונתחייבו מיתה והרגו אותם, עכ"ל לענינו ע"ש שהאריך בזה.

אם כן בנידון דידן שגזר משה רבנו ע"ה, או פנחס, חרם על סתם ייגם בהסכמת בי"ד העליון, ובהסכמת בי"ד התחתון, חרם שלא לשנות אדם מישראל יין של גויים והחרם היה למגדר מילתא, אין שום ספק שחל החרם על כל ישראל, לפי זה איך אפשר לומר שלא נתפשטה גזירת חרם זו בישראל אז, מאחר שכולם היו מחויבים לקיימו, מאחר שהיה בהסכמת בי"ד של מעלה, ובהסכמת בי"ד של מטה, ועיין בשו"ת נודע ביהודה (מ"ק חלק יור"ד סימן ס"ז) שכותב מפני שהסנהדרין והבי"ד, הם שלוחי הקהל, והשליח מכריז החרם החרם חל על כל אדם עכ"ל. והרבה פוסקים סבירי להו שחרם הוי דאורייתא כ"כ התשב"ץ (ח"ב סימן ע"ב) דחרם אסור מדאורייתא, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תקי"ז) וכ"כ בשו"ת מהראנ"ח בהדיא דגוף החרם הוא דאורייתא ועיין בשו"ת הרשב"א (סימן תקצ"א ח"א) שהחמיר בספיקו. ובתרומת הדשן (סימן רפ"א) שהחמיר ג"כ בספק חרם מטעם דסברו דהוי ספיקא דאורייתא ועיין בשו"ת נודע ביהודה (ח"א באהע"ז סימן ע"ז) בסופו ד"ה תמהני שהוכיח מהר"ן שאפילו חרם הקהלות הוא דאורייתא, עיין בספרי שו"ת, "כבוד ירושלים" (החל מעמוד ק"ט עד עמוד קי"ט), שהארכתי בעניני חרם אם הוה דאורייתא עש"ה.

ח.

הנה נכון שהגודע ביהודה חזר בו במהדורא תנינא (חלק יור"ד סימן קמ"ו) שכותב, "ועתה נתתי לבי אף שאינו החרם מדרבנן, והוא חמור יותר, אבל אינו דאורייתא ממש, אבל הוא מדברי קבלה מהנביאים, והוכיח מדברי הרמב"ן במשפט החרם, שבי"ד יש לו יכולת לגזור בחרם הוא מדברי קבלה, והוכיח משו"ת המיוחסות להרמב"ן (סימן רס"ג), שמה שהוא מדברי קבלה אמרינן ספיקו לקילא וכו', אך יש בו חומר יותר מבשבועות ונדרים וכו', אבל חרמים מצד הקבלה, הבי"ד וכן מלך ישראל גוזרים על הצבור, או על היחיד, באיסור ובחרם, כל מה שרואים לתקן, אפילו על אלה שאינם נוכחים ואפילו על דורות עולם, כמו שמצינו ביהושע שגזר על בנין יריחו לדורות עולם, וזה החומר שיש בחרם שמצד הקבלה יותר מאיסורי תורה" עכ"ל לענינו, הרי שגם הוא הוכיח שהחרם חל על כולם אף שאינם נוכחים ועל דורות עולם כמו שכתבנו לעיל ועיין שם שמביא בשם שו"ת מהר"ם מרוטנבורג הישנות

(סימן רס"ה) שכותב בשם אבי העזרי דאפילו מי שלא שמעו החרם חייבים לשמרו וכו' ועוד אני אומר דאפילו אחרונים הבאים אחריהם מצווים לשמרו וכו' עכ"ל המהר"ם, והנודע ביהודה מפלפל שם בדברי מהר"ם מה שכותב שגם בשבועה הדין כן, ומסיק שאין שבועה חל על הגולדים, אבל החרם חל על הגולדים עד עולם, וכן כותב הרשב"א בתשובה (ח"ג סימן תי"א), „מה שבי"ד הגדול או מלך ישראל עשוי מקובל על הכל בין שיהיה במעמד, ובין שלא יהיה, ואפילו בנים אשר יולדו להם דור אחר דור, חייבין לנהוג במה שהסכימו והחרימו האבות, על כל מה שקבלו והחרימו עליהם ועל זרעם, שכן היתה קבלת התורה, וכן דברי קבלה כמגילה וחנוכה, ואפילו נהגו האבות מנהג קבוע לגדר בלי קבלה, צריכים הבנים לנהוג אחריהם וכו' וכן מה שהנהיגו גדולי ישראל שרואין שיש בדבר תקנה לעולם, כמו הגאונים שהסכימו ותקנו כמה תקנות וכו', ותקנו חרם סתם וכו' עכ"ל לענינינו, וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל ה. סימן ד.). שחרם חל על הדורות הבאים, וכ"כ רבנו ירוחם בספרו (אדם נתיב י"ד חלק ב.) ומביא שם כ"כ הרשב"א וז"ל „גדולה מזה שהחרם חל על הבאים אחריהם. כענין פילגש בגבעה שהחרימו שהוצרכו למצוא היתר ולדרוש אשר יתן ממנו וכו'“, וכ"כ הרמב"ן בפירוש במשפטי החרם הנדפס בכלבו בסופו, ובחידושי הרמב"ן שנדפסו בירושלים בסוף סדר נשים, וכ"כ בהנדפס ברבנו ירוחם (נתיב י"ד חלק ב.) שחרם חל על הגולדים דורות הבאים, אפילו לא הזכירו עליהם ועל זרעם עד עולם, רק החרימו בסתם, חל החרם על דורות הבאים עד עולם, במשפטי החרם הנדפס בשו"ת המיוחסות, חסר הרבה יותר משליש, כפי הנדפס במקומות שהזכרנו לעיל.

ביותר תמוה על הב"י (שבש"ע יור"ד סימן רכ"ח סעיף ל"ה) פוסק הוא להלכה שחרם חל הדורות הבאים, וכ"כ כותב הוא בב"י בפירוש בשם הרמב"ן להלכה שאעפ"י שלא שמעו כלל החרם בהכרזתו, אפילו הכי חל חרם הצבור על כל אדם, הובא ג"כ בש"ע יור"ד (סימן רכ"ח סעיף ל"ג) בהגהת רמ"א משמו ובשם מרדכי שבועות (רמז תשנ"ה בשם ר"א מגרמיזא).

הרי הוכחנו, שהרמב"ן, הרשב"א, הרא"ש ורבנו ירוחם, ומהר"ם מרוטנברג שכותב שכן ג"כ דעת אבי עזרי, וגם הב"י בעצמו פוסק בש"ע שהחרם חל אפילו על הגולדים, אפילו החרימו בסתם, אם כן איך אפשר לנו לחשוד את ישראל, ולומר שלא קבלו כלל ישראל חרם של פנחס, בדבר האיסור של שתיה סתם יינם, שהחרים במעמד כל ישראל ובהסכמת בי"ד של מעלה ובי"ד של מטה, ולמגדר מילתא, ולדעת רש"י בספר האורה משה רבינו ע"ה גזר על זה במעשה דשטים כמו שהזכרנו לעיל, ולכל הדעות הוכרז חרם זה בשטים בהסכמת בי"ד של מרע"ה, והראיה שמביא הב"י מהא דחולין (ד' ע"ב) מהא דיהושפט ששתה

עם אחאב אפשר לתרץ, כמו כן קושית הרמב"ן למה הוצרכו דניאל, ותלמידי הלל ושמאי לגזור הלא פנחס גזר כבר על סתם יינם, גם כן אפשר לתרץ בטוב טעם, כמו שנבאר להלן בסייעתא דשמיא.

ט.

תירוץ על קושית הרמב"ן, למה הוצרכו דניאל, ותלמידי הלל ושמאי לגזור איסור על שתית סתם יינם של גויים, אם נתקבלה גזרת פנחס בישראל לאסור שתית סתם יינם?

ונלענ"ד לתרץ ולומר, דבאמת קבלו אז ישראל גזרת פנחס בדורו, ושמרו וקיימו אותו עד שנכנסו ישראל לארץ ישראל וקיימו את החרם, אך בשעת כיבוש הארץ, הותר החרם של פנחס ושוב לא נתחדש החרם על סתם יינם בישראל, עד שגלה ישראל מארצו, בחורבן בית ראשון לבבל, ואז נתחדש החרם על סתם יינם ע"י דניאל בבבל, מנא אמינא לה מהא דמצינו (בחולין י"ז ע"א) „בעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו? מקשי הגמ' אימת, אילימא בשבע שכבשו, השתא דבר טמא אישתרי להו, דכתיב „בתים מלאים כל טוב" וגו' (דברים ו' י"א). ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב כתלי דחורי, בשר נחירה מיבעיא? עכ"ל הגמ' לענינינו. ופסק הרמב"ם כן זאת גם לדורות (בפרק ח' מהלכות מלכים הלכה א') וז"ל „חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו בהן, מותר להן לאכול נבלות וטריפות ובשר חזיר וכיוצא בו אם ירעב ולא מצא מה לאכול, אלא מאכלות אלו האסורות, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן" עכ"ל, וכתב הכסף משנה שם שהרמב"ם סובר דוקא היכא דלא שכיחא ליה היתרא באותה שעה, אבל אי שכיח קמיה היתרא לית ליה למשבק היתרא ולמיכל איסורא וכו', וכותב עוד ואין כוונתו במי שהוא מסוכן מחמת רעבון דהא פשיטא אפילו אינו מחלוצי צבא, נמי מותר לו לאכול, אלא כשתאב לאכול ולא שכיח ליה היתרא, וסובר ג"כ שקדלי דחורי לאו דוקא, אלא הוא הדין לכל איסורי מאכלות עכ"ל. וכ"כ המאירי בפירושו שם בחולין בזה הענין. אך מצינו שהרמב"ן חולק על הרמב"ם בזה בתלתא. א. במה שכותב שלא הותר אלא בשעה שירעב וכו', ב. במה שהרמב"ם מתיר לשתות יין נסך עצמו וסובר הרמב"ן שלא הותר להם לשתות רק סתם יינם, כן הוא כותב בפירושו עה"ת (דברים ו' יו"ד), ג. מה שכותב חלוצי צבא, דמשמע אפילו במלחמת הרשות, סובר הרמב"ן שלא הותר רק במלחמת א"י, בשעת כיבוש הארץ. וז"ל שם בפירושו עה"ת, „והרב כתב בהלכות מלכים ומלחמותיהם,

חלוצי צבא וכו' עד ערפי דחזירי וכיוצא בהן, ואין זה נכון שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד, הותר בשעת מלחמה, אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות, וישבו בהן, התיר להם שלל אויביהם, ולא בכל חלוצי צבא, אלא בארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו כמו שמפורש בענין, וכן יין נסך שהזכיר אינו אמת וכו', ואם לא נתכון הרב אלא להתיר סתם יינם במלחמה, וכי למה הוצרכנו לדבר זה, איסורי תורה הותרו גזירות של דבריהם יהיו אסורות? "עכ"ל, (ענין מחלוקת הרמב"ם, עם הרמב"ן שגפקה מינה לדינא גם בזמן הזה כאשר כובשים חיילי צבאות ישראל איזה מקום בארץ ישראל, ביארתי באריכות בתשובה לבני הרב משה גרשום הי"ו, ואצרף לו בעז"ה העתק ממנה) לכן כשנכנסו בני ישראל לארץ ישראל והותר להם אז לאכול כל מיני מאכלות אסורות, וגם לשתות יין נסך או רק סתם יינם לפי דעת הרמב"ן היה הכרח לבטל החרם של פנחס באיסור סתם יינם, או שהותר ממילא מעצמו, כסברת הרמב"ן הנז"ל, דאיסורי דאורייתא הותרו, גזירת חכמים לא הותרו? וכיון שהותר הותר ולא מצינו אח"כ שיגזרו עוד הפעם חרם על סתם יינם בארץ, עד אחר חורבן בית ראשון שגלו לבבל, ודניאל גזר שוב בבבל, את החרם על סתם יינם, לפי דברנו סרה ראיות הב"י מהא דשתה יהושפט עם אחאב יין, דהוה סתם יינם, מוכח דלא נתקבל גזירת פנחס, לפי שפירשנו זה אינו ראייה כי באמת גזירת פנחס נתקבל בדורו, רק נתבטלה בעת כיבוש הארץ וכיון שהותר החרם הותר, ולא מצינו שנתחדשה הגזירה על סתם יינם, כל זמן שהיה קיים בית ראשון, לכן שתה יהושפט עם אחאב, מאחר שלא היה אז עוד שום איסור על סתם יינם, והיה מותר בשתייה, ולנכון אומר הגמ' שם, "שתיה ועדיין לא נאסר סתם יינם" כלומר לא מצינו שנאסר עוד פעם סתם יינם, אחר שנתבטל החרם והאיסור של פנחס, בשעת כניסת ישראל לארץ ולפי דברי הב"י, היה הגמ' צריכה לומר, הא גזירת פנחס על סתם יינם לא נתקבלה, לפי דברנו לשון הגמ' נכון מאד, אבל יין נסך ממש נשאר אסור מן התורה, אחר שבע שכבשו לפי שיטת הרמב"ם, ולשיטת הרמב"ן יין נסך לא הותר להם כלל, אפילו בשעת כיבוש, (אם היה מותר להם דברים האסורים גם בשבע שחלקו, מחלוקת הפוסקים בזה, ויתבאר בעז"ה בהתשובה הנז"ל).

י.

וכשגלה ישראל בחורבן בית הראשון לבבל וראה דניאל וחבורתו, כ"כ בירושלמי (שבת פ"א הל' ד', ובע"ז פ"ב הלכה ח') איתא דניאל וחביריו (כלומר בית דינו) שהיהודים רגילים במסיבות של גוים ואוכלים מפתם ומשמנם, ושותים מיינם, והיין בוער בהם, ובאים עי"ז לזנות עם בנותיהם, וגם לקחת מבנותם לנשים בלי גיור, ומנשואי תערובות אלו נולדו להם בנים, ואח"כ

יתבוללו בישראל, ועפ"י דין תורה המה גויים גמורים מצא לנחוק הוא וחביריו (ובית דינו), לחדש מחדש גזירת פנחס, ולגזור על סתם יינם, והוסיפו לגזור ג"כ על פתם, ושמן, משום יינם, ויינם משום בנותיהם, שלא יבואו להתחתן עם גויי הארצות מאחר שנאסר להם לאכול מפתם, ומשמנם, ולשתות מיינם, לא יבואו עוד אתם יחד במסיבות ולא יהיו רגילים עוד אצלם, ולא יבואו עוד לידי חתנות, ולא גזר רק בעיר, שבעיר רגילים שהולכים בבתי מרוח עם הגויים, ועם בנותיהן, ויבדלו מהם, ולא יבואו לידי נשואי תערובות ויהיה ישראל עם לבדד ישכון, אבל לא גזר בשדה, כי בשדה ליכא חשש של חתנות, כדאיתא בגמ' (ע"ז ל"ה ע"ב) פעם אחת יצא רבי לשדה והביא גוי לפניו פת פורני מאפה סאה אמר רבי כמה נאה פת זו, מה ראו חכמים לאסרה, מקשה הגמ', מה ראו חכמים? משום חתנות! אלא מה ראו חכמים לאסרה בשדה, ופירש"י דליכא למיחש לאימשוכי דאקראי בעלמא הוא כלומר וליכא בו משום חתנות, וכ"כ הראב"ן להדיא דבשדה ליכא חתנות, כי אשה בשדה מנין, ומלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, זה כלל גדול בתלמוד, וכך היה נמשך האיסור עד סוף בית שני, כי אז נתגברו הצדוקים המתיונים והנצרות התגברה, והתחילו להאמין באותו איש יש"ן, ולנסך לפני ע"ז, והיו רגילים לנסך אפילו שלא בפני ע"ז, ואפילו בשדה, כי בתחילה עשו מעשיהם במטמונים, כי פחדו מהמון עם, והיו רגילים לנסך אפילו בשדה, שלא בפני ע"ז כמו שכותבין התוספות (שבת י"ז ד"ה על) לכן החמירו לאסור יינם אפילו בהנאה יותר מפתן ושמן, והואיל שהוצרכו לאסור יינן משום בנותיהן, נהגו בו חכמים דין וחומר יין נסך ממש, כיון דלפעמים היו מנסכים אותו אפילו שלא בפני ע"ז ובשדה.

יא.

פירוש חדש על מה שכותב בעל הלכות גדולות "רבותינו לא כתבו על מה קבעו תענית ביום ט' בטבת" נראה דנקבע מפני שביום זה נולד אותו איש יש"ן.

עוד בדורות שלפני תלמידי הלל ושמאי, בי"ד של חשמונאי כשראו שהמתיונים החלו להתגבר, והעם מתערבין עם הגויים, עמדו בפרץ להרחיקם מן ההתבוללות, וגזרו גזירה, "כל ישראל הבא על העובדת עכו"ם, חייב משום נשג"ז", כדאיתא בסנהדרין (פ"ב ע"א. ובע"ז ל"ו ע"ב) ובשנת ג' אלפים תרצ"ז בסוף ימי חשמונאים גזרו על חכמת יונית ועל לשון יונית, כדי להבדיל את ישראל מהגויים ומתרבותם, כמו שמצינו בברייתא קדומה הובא (בב"ק פ"ב ע"ב, ובסוטה מ"ט ע"ב, ובמנחות ס"ד ע"ב), ת"ר כשצרו מלכי בית

חשמונאי זה על זה וכו' באותה שעה אמרו ארור שיגדל חזירים וארור שילמד את בנו חכמה יונית, ובפרקי רבנו הקדוש (הוצאת גרינהוט עמוד נ"ח) איתא אמר רבי יוחנן ג' גזירות גזרו חכמים שלא יגדל אדם חזירים בכל מקום, ולא ילמד אדם את בתו יונית, ואסור לו שילמד יונית, ע"ש במקומות הנז', ובתוספות שם ועיין בירושלמי (פאה פ"א הלכה א', ובשבת פ"ו הלכה א' ובסוטה פ"ט הלכה ט"ו) ועיין מנחות צ"ט ע"ב, ובתוספות שם ד"ה מהו, ובתוספות ד"ה ארור ובתוספתא (ע"ז פ"א הלכה ג' ובצוקרמנדל עמוד 322 שורה 29, ובתוספתא סוטה פרק ט"ו הלכה ד' ובצוקרמנדל עמוד 322 שורה 6) ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו.

ותלמידי הלל ושמאי היו בסוף בית שני, כמאה שנים אחר הגזירה הנז', כשראו שהחלו הנוצרים תלמידי אותו האיש יש"ו להתגבר, והחלו להאמין בו ולעשותו ע"ז. ואותו האיש נולד לפי מש"כ ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא, בספר העיבור (בתחילת שער העשירי עמוד 109), והוא (אותו האיש) נולד לפי דבריהם, בשנת ג' אלפים תשס"א לבריאת עולם, בעשרים וחמשה ימים בחודש דצמבר, והוא יום שבת יום תשעה בטבת, שנת י"ח למחזור קצ"ח לחשבוננו, עכ"ל.

ועפ"י דבריו שאותו האיש נולד בט' טבת, נלענ"ד לפרש דברי הלכות גדולות שחושב בסוף הלכות תענית (דפוס ורשה דף מ' ע"א), כל הימים שגזרו חכמים להתענות, ובכולן כתבו טעם למה גזרו, ובתענית ט' טבת, כותב בה"ג, „רבותינו לא כתבו על מה הוא“, כלומר לא כתבו מפני מה גזרו תענית ביום זה. לענ"ד הדבר ברור שגזרו מפני שבאותו יום נולד אותו איש יש"ו, וראו ברוח הקודש, שיסבלו ישראל הרבה צרות על ידו, ועל ידי מאמיניו, בכל הדורות, עד ביאת משיח צדקנו בב"א. לכן גזרו תענית בו, וכמובן שלא יכלו לגלות טעם זה, וכש"כ לכתבו. ותעניתים אלו המובאים בהה"ג הובאו ג"כ בסידור ר' עמרם גאון (דפוס ורשה דף ל"ד ע"א), ובספר כלבו (סי' ס"ג, ובטוש"ע אורח חיים סימן תק"פ), וסודרו ג"כ מה"ג, אחר מגילת תענית בשם „מגילת תענית בתרא“ בכל הדפוסים, ועי"ז כתב המג"א שם שנתקנו בימי חכמי התלמוד, במכתר"ה זה לא נכון, כי בעל האשכול מביא זאת מבה"ג, וכותב „נשאלו הגאונים ז"ל על תעניתים אלו, ואמרו לא ידענו מי ומי תקנם, ולא קמספקו שבעל ה"ג מצא כן, אבל לא קבלו צבור עליהו“ עכ"ל, גם השבלי לקט השלם (סימן רע"ח) ובתניא (סימן ס"ב) מביאים תשובת הגאונים הנז', גם דברי הט"ז שם סק"א תמוהין, שכותב „תימא גדולה הא איתא בסליחות של יו"ד בטבת בט' בו מת עזרא הסופר וצ"ע“ עכ"ל, כנראה לא עיין אז בבה"ג, שהרי הבה"ג כותב שם בפירוש בו ביום מת עזרא הכהן, ונחמיה בן חכליה, אעפ"כ הוא כותב „שרבותינו

לא כתבו על מה", ברור שבה"ג ידע שיש בזה ענין אחר סודי, שעבורו תקנו התענית, ומה שכתוב בכלבו ונמצא הסוד בו ביום מת עזרא הכהן ונחמיה בן חכליה, תיבות, ונמצא הסוד" ליתא בבה"ג ולא בשום מקום שהובאו סדר תעניות אלו. בספר הקבלה לראב"ד הראשון (שנדפס בסדר חכמים לנייבויער עמוד 73) כותב, ומימי רבותינו ז"ל הקדמונים שכתבו מגילת תענית, וגזרו תענית בט' בטבת, ולא כתבו על מה הוא, ומכאן ידענו שכווננו ברוה"ק ליום זה שנהרג בו ר' יוסף הנגיד וקהל גראנאטא, ביום ט' טבת ד' אלפים תתכ"ד, שהיה אבל גדול ליהודים, ע"ש כל הדבר באריכות. ונראה שתעניות אלו נגזרו ע"י הרבנו סבוראי, ונתוסף אח"כ במג"ת מבה"ג.

יב.

נחזור לענינינו. תלמידי הלל ושמאי, אחרי שראו שלא הועילו גזירות החשמונאים להבדילם מההתבוללות, והנצרות התגברה, ומאמיני אותו האיש, מנסכים לע"ז שלהם גם בשדה, מצאו לנחוץ להבדילם הבדלה שלימה, וגזרו על פתן ושמנון, משום יינן, ויינם משום בנותיהן, ובנותיהן משום דבר אחר (ע"ז), ואפילו בשדה, כי הורגלו לנסך אפילו שלא בפני ע"ז, גם בשדה, כמו שכתוב בתוספות שבת (י"ז ע"ב ד"ה על, ובע"ז כ"ט ע"ב ד"ה יין), ולפי שיטתם גזרו אז איסור גם בהנאה על סתם יינם, כדי להרחיקם, מה שלא גזרו כן על פתן ושמנון, משום דיין משמח אלקים ואנשים, ותקלתו מרובה יותר מפתן ושמנון, ולפי דברנו מתורץ קושית הרמב"ן, למה הוצרכו דניאל ותלמידי שמאי והלל לגזור, והכל על מקומו יבוא בשלום.

יג.

תירוץ על קושיות לב שמח: א) איך לא בא רמז בתלמוד שפנחס החרים על סתם יינם. ב) היאך יקובל על השכל, שגזרת דניאל ותלמידי הלל ושמאי על סתם יינם נתפשטה בישראל ולא מה שהוחרם ע"י פנחס בסוד שם המפורש וכו' אתמהא.

לפי דברנו אתי שפיר, כי באמת נתפשטה אז בישראל, ונמשכה עד ביאת ישראל לארץ, בימי יהושע, ובזמן כיבוש הארץ שהותרו לישראל לאכול כל הדברים האסורים, הותר גם החרם של פנחס על סתם יינם, וכיוון שהותר הותר, ולא מצינו שנתחדש עוד פעם אח"כ כל זמן בית ראשון, לכן נשתכחה גזירת פנחס מישראל, לזה אין זכר לגזירה זו בתלמוד, כי לא נמשכה רק בדור זה, ועד ביאת ישראל לארץ, וגזירת דניאל נמשכה גם בזמן חכמי המשנה ורק בעיר

כדמבואר בגמ' (ע"ז ל"ו ע"ב), ואח"כ גם גזירת תלמידי הלל ושמאי שהוסיפו לגזור אפילו בשדה, לכן הן נזכרות בתלמוד.

יד.

תשובת הרב המקובל בעל מקדש מלך, מה שהשיב בענין השתלשלות האיסור על סתם יינם.

הנה בעת כתבי תשובה זו נזכרתי שגם בזהר מדובר נוראות בענין האיסור על סתם יינם, עיינתי בזה"ק (פרשת שמיני דף מ' ע"א) ושם מאריך בזה, וכתוב שם „יין של גויים וכו' ומאן דשתי ליה אסתאב רוחיה וכו' ולית ליה חולקא בעלמא דאתי וכו' ע"ש, והיות שלפני איזה שבועות זכיתי בעז"ה, לקנות את ספר הזה"ק צלום מדפוס ליווארני תרי"ח שנדפס עם הפירוש מקדש מלך, שזה פירוש מלוקט מהר"ח ויטל ומהר"א אזולאי זצ"ל ועוד, עיינתי בפירושם על דברי הזה"ק הנז', וזה נדפס (בדף ג"ט ע"א), כי הפירוש לא נדפס דף על דף במכוון, ושם כתוב באריכות טעם האיסור של סתם יינם עפ"י סוד, ובאמצע כותב וז"ל „וכבר השיבני אדם אחד על זה לאמור אם איסור סתם יינם חמור כל כך למה לא אסרתו תורה בפירוש, וגם מה שכתוב בזהר ומאן דשתי וכו' לית ליה חולקא לעלמא דאתי, וגזירה זו הוא מי"ח דבר שגזרו ב"ש וב"ה, כמש"כ במסכת (שבת י"ז ע"ב) ולדורות הראשונים לא היה אסור, א"כ ח"ו לית להון חולקא וכו', והשבתי לו שכל זמן שהיו ישראל במעלה העליונה לא היה כח בטומאת הגויים להטיל טומאה על ידי מגען ביין, ובאמת כאשר חטאו בשטים בשתיית סתם יינם שהביאם לזנות, אמרו בפרקי דר"א (פרק מ"ז) ר"א המודעי אומר עמד פנחס והחרים על ישראל בשלש מאות שופרות וכו', שלא ישתה אדם מישראל מיין של גויים, וכונתו היתה כי על ידי שתייתם נתנו כח לחיצונים לינק וכו', וזה גרם להם שנכנס בהם היצה"ר לזנות ולע"ז, ואחר כך כשהרגו ל"א מלכים, והכניעו כל החיצונים וכו', והותר להם אפילו קדלי דחזירי, הותר ג"כ סתם יינם, ונסתלק חרם פנחס, והטעם כי בזמן שנכנסו ישראל לארץ והכניעו כל הקליפות וכו', (כי מאריך עפ"י הקבלה) ולכך משנכנסו לארץ הותר סתם יינם, וכל זמן השופטים ומלכי בית דוד, ומלכי ישראל, כמש"כ בחולין (ד' ע"ב) על יהושפט וכו', ולא היה אז יכולת בחיצונים לטמא סתם יינם, אלא במה שהיו מנסכים לע"ז שלהם, אחר כך חטאו עשרת השבטים, כמש"כ בפרשת נח, לא גלו אלא בשביל היין, ובגמ' (שבת קמ"ז ע"ב) חמרא דפורניא וכו' קפחו עשרת השבטים (אצלנו הגירסא יין דפרוגייתא, ור"ה שם גורס חמרא דפרוגתא, ובד"ס שם בהגהות אות כ' כותב דבדפוסים הישנים עד קראקא דפרוגייתא וכ"ה בילקוט כ"י), וגם שבט יהודה ובנימין לא גלו אלא בשביל יין שנאמר „גם אלה ביין שגו" (ישעיהו כ"ח ז'), (כוונתו לזה שכתוב בבר"ר ל"ו ד',

זבאסתר רבה ה' א' ע"ש), והכונה שהם גרמו ע"י עונותיהם, שהחיצונים יהיה להם כח לטמא היין, וזה היה רק לפי שעה וכו', וסבלו עונשם, אבל היין נשאר בקדושה תמיד, כל זמן שבית המקדש היה קיים, וכשירדו ישראל לגלות בבל, קם דניאל וגזר על סתם יינם, כמ"ש בגמ', והענין היה עפ"י מ"ש בזהר פרשת כי תשא „מה עבדו ישראל וכו' גסבו נשים נכריות ואולידו בנין מנהון" וכו', וזה גרם להם ששתו מסתם יינם, כמו בענין שטים, וכן כמה עבודות זרות שעבדו בבבל, כמו שהוכיחם יחזקאל, ואמרו בגמ' דניאל גזר עליו בעיר, ואתי שמאי זהלל וגזרו אפילו בשדה, כי היו בסוף בית שני קודם החורבן, והמה ראו שגברו החיצונים בעולם וכו', לכן גזרו גזירה זו, וגזרתם היא קיימת בכל תוקף, עד כי יבוא שילה, ובכל דבר יכול בי"ד לבטל דברי חבירו, חוץ מ"ח דבר, שאפילו יבא אליהו ובי"ד, אין שומעין לו (ע"ז ל"ו ע"א), פירוש אם יבוא פנחס (סובר כמ"ד פנחס זה אליהו), וירצה לבטל איסורו כמו שביטל גזרת החרם שלו, כי אז להכניע ל"א מלכים, ולא היה כח לשום חיצוני לינק מאותו היין, לכן הותר החרם דפנחס, אבל בזמן הגלות הארוך, שאין בנו כח להכניע החיצונים, לכן אין כח ביד אליהו, להתיר סתם יינם, בזמן הזה, עד עת בלע המות לנצח" וכו', ע"ש שהאריך מאד בזה, והעתקתי בקיצור תוכן דבריו לעניננו.

הרי שהוא בירר ההכרח שהיה לגזור בשלשת הזמנים, וההשתלשלות של שלשת הזמנים שגזרו על סתם יינם, עפ"י סוד, כפי שאני ביארתי בעז"ה, עפ"י נגלה, ושמחתי מאד שת"ל כוונתי לאמיתה של תורה.

ודברי הרמב"ן הנז' בחידושיו בתירוץ שני דלא קבלו ישראל גזירת פנחס, אי אפשר להולמם כמו שהו, ברור הדבר דיש כאן טעות, דנשתבשו הדברים בכאן ולא יצאו כן מפי הרמב"ן זצ"ל, כמו שהוכחנו, כידוע שחידושיו נשתבשו מאד מן המעתיקים והמדפיסים, כידוע להמעייין בדבריו, לדוגמא, בחידושיו לע"ז (על דף למ"ד) בלבלו המעתיקים שתי נוסחאות בירושלמי שמביא לראיה על יינמלין, והוכרחתי להגיה, ואח"כ מצאתי הגירסא הנכונה, בתורת הבית (בית ה' שער ג') ובמשמרת הבית שם, שמביא את הרמב"ן, כפי שהגהתי, ושמחתי מאד שת"ל כוונתי להאמת.

טו.

השגה על דברי המהר"ל מפראג שדרש שגזירת פנחס על סתם יינם, לא נתקבלה בישראל וגם גזירת דניאל בזה לא נתקבלה בישראל.

המהר"ל מפראג בספר הדרשות דרוש „על המצות" שדרש בפוזנא, שבועות שנת שנ"ב, שנקדש כולו על איסור סתם יינם (עמוד צ' הוצאת מכון תורה שלימה ירושלים), כותב וז"ל „ויש מקשים כי אם איסור יין נסך, (כלומר סתם

יינם) חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו, וקושיא של הבל הוא, כי הכל לפי הענין, כי כאשר היו ישראל גוברין על האומות לא היה כח שלהם כל כך גדול, לסאב היין בכח שלהם, ובפרקי דר"א אמר כי פנחס התחיל לגזור על יין נסך, (כלומר סתם יינם) והחרים בשלש מאות שופרות, כי כאשר ראה פנחס שהיה שעה אחת, שנצמדו לבעל פעור, וגבר כח מסואב שלהם על ישראל, גזר על היין, אבל מפני שלא היה זה רק לשעה בלבד לא קבלו הגזירה, (במחכתר"ה) כבר הוכחנו לעיל כי קבלו ישראל אז הגזירה של פנחס רק נתבטלה כשנכנסו ישראל לארץ, ולא נתחדשה כל זמן המשך השופטים, ולא כל זמן שביהמ"ק הראשון היה קיים) וכשחרב בית ראשון אז גבר עליהם כח האומות, ואז דניאל שהיה אחר החורבן הבית, גזר על היין, וגם זה לא קבלו, כמו שאמרו בגמ' (ע"ז ל"ו א') כי דניאל גזר על היין נסך, ולא קבלו, כי מיד נבנה בית שני והיה קץ גלות בבל ידוע, (במחכתר"ה) זה אינו נכון, כי הגמ' דחה סברא זו שלא קבלו גזירת דניאל, ותירצו שדניאל גזר רק בעיר, וקבלו אז גזירת דניאל, ונמשכה גזירתו עד סוף ימי בית שני, שקמו תלמידי הלל ושמאי, והוסיפו על גזירת דניאל, ואסרו לא רק בעיר, אף בשדה, כדמבואר שם בגמ' בפירוש ע"ש, עד שחרב בית שני, והתחיל הגלות הזה הארוך, שקצו נסתר ונעלם, ואז גזרו תלמידי שמאי והלל, וקבלו ישראל הגזירה הזאת, ומזה תבין כי איסור יין נסך, (כלומר סתם יינם) הוא בשביל שהיו גוברין האומות, והיה שולט סטרא דמסאבא, והיין שנגע בו הגוי, הוא נתנסך לע"ז, שהרי בסוף חורבן הבית היה הגזירה "עכ"ל. וכבר הוכחנו שדבריו אינם מתאימים עם הגמ', ולא עם המציאות, ונאמרו רק לדרשה, ע"ש שכל הדרשה היא רק על איסור סתם יינם, ומסביר בטוב טעם, חילוק הגיוני, טעם הדבר שהגוי עושה נסך לאסור בהנאה, במגעו בכונה ביין, ושלא בכונה, עושה רק לאסור בשתיה, ע"ש.

טז.

אנשי מעשה מחמירים, שלא לשתות יין שראה אותו גוי, אפילו לא נגע בו, והעולם נזהרין שלא לעשות קידוש על יין שראהו גוי, אפילו דרך הבקבוק ולא נגע את הבקבוק. כיון שנתן עיניו בו אין בו סימן ברכה.

עיין בספר „יין המשומר" מר' נתן שפירא, שהאריך בענין גודל העבירה והפגם, שנעשה ע"י שתית סתם יינם, בעולמות העליונים, עפ"י סוד, ועיין בספר „קב הישר" (פרק ע"ו) שכותב בשם הגאונים, שהשותה סתם יינם, מתגלגל בחמור, ועיין במדרש תלפיות (אות יו"ד ענף יין) שמביא בשם ספר „טעמי המצות" שחיבר ר' מנחם הבבלי, שכותב בלאו שלא לשתות יין נסך, וז"ל „כימי חרפי ראיתי אנשי מעשה שהיו מחמירים על עצמן, שאפילו בראיית הגוי את

היין, לא רצו לשתות, אעפ"י שלא נגע בו הערל, כיון שנתן עיניו בו אין בו סימן ברכה, ומנהג ותיקין הוא, כיון שרואה הגוי גוון היין או ריחו מתאוה לו במחשבתו וסתם מחשבת גוי לע"ז, אם כן אעפ"י שהוא לא נגע בו, כבר ציירו בשכלו, ואל תתמה בדקדוק המצוה הזאת, שהנשמר ממנו, זוכה ליין המשומר בעגביו, אחר, שמשמח אלקים ואנשים בברכות", ע"כ.

ושמעתי מאדוני אבי מו"ר הרב הגאון זצ"ל כי העולם נזהרין ומקפידין שלא לעשות קידוש על היין שראהו הגוי, אפילו דרך הזכוכית של הבקבוק, אף שלא נגע את הבקבוק, והסביר הדבר ידוע שמבטא אשה כשהיא טמאה טומאת נדה פוגמת ומזיקה בראייתה, מפני שרוח מסאבא שורה עליה אז, עד שתטהרה במי מקוה, וכש"כ גוי שיסודתו בטומאה, ואין לו טהרה עולמית עד שיתגייר, כמש"כ הרמב"ן (בראשית ל"א, כ"ה) בענין נדה, וז"ל, "כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי, ועושה רושם רע, כאשר ביארו הפילוסופים, עוד אני עתיד להזכיר נסיונם בזה" (כונתו על מש"כ בויקרא י"ב ד'), ושם כתב, "ואף מבט שלה מוליד היזק", ושם (י"ה י"ט) פסוק, "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" כותב וז"ל, "אסר הכתוב הנדה מפני הטעם שהזכרתי וכו', ועוד הגידו בו נסיון אמיתי, והוא ממפלאות תמים דעים בתולדה, כי הנדה בתחילת זובה, אם תביט במראה של ברזל בהיר, ותאריך לראות בה, יראו במראה טפות דם, כי הטבע הרע המזיק שבה, תוליד גנאי, ורוע האויר ידבק במראה, והנה היא כאפעה הממית בהבטתו" עכ"ל, וכ"כ הרבנו בחיי בפירושו עה"ת (תזריע סוף פסוק ב' ובמצורע ט"ו י"ט) וז"ל, "ואפשר לומר כי מטעם שפרחה עליה מאז רוח הטומאה, יש בכח האשה הנדה להראות טפות דם במראה או בזכוכית, אחר שתביט בהם בתחילת נדתה, הבטה גמורה", והגויים שכל יסודתן בטומאה, כדאיתא בגמ' (שבת קמ"ה ע"ב בסופו וברי"ש קמ"ו ע"א) מפני מה עכו"ם מזוהמין שלא עמדו על הר סיני, שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן, עכו"ם שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתן, ועיין בזה"ק (ח"א ל"ו ע"ב, וס"ג ע"ב, ובח"ג י"ד ע"ב) ז"ל אר"ש, אלעזר ברי, לא דמי מאן דאתי משרשי קדישא, ומגזעא קדישא, למאן דאתי מגזעא בישא, ומשרשי דגעלי תקיפין, בישראל כתיב, "ואנכי גטעתיך שורק כלה זרע אמת" (ירמיה ב, כ"א) באומות עכו"ם כתיב (יחזקאל כ"ג כ') אשר בשר חמורים בשרם וגו', ובגין כך ישראל קדישין, זרעא דקשוט, גזעא דאתבסמא מטורא דסיני, ואתפסק מינייהו כל זוהמא וכו', דא"ר המנונא סבא אומות עכו"ם וכו' שריין בכתרין תתאין, דלא קדישין, ורוח מסאבא שריא עלייהו וכו', וע"ש (צ"ז ע"ב), וידוע שכל דברים הטבעיים פועלים אף בלי כונה ודעת, כמו המגניט, וכן הוא בענינים הקדושים וכן להפך בעניני הטומאה,

עיין בב"ר (ס"ג ו') כשאמנו רבקה עמדה לפני ביהכ"נ יעקב מפרכס לצאת, וכשהיתה עוברת לפני ע"ז ע"י בתי עכו"ם עשו מפרכס לצאת, הה"ד זורו רשעים מרחם (תהלים נ"ח ד'), וזה הוא הענין של עין הרע, כמשארו"ל (ב"מ ק"ז ע"ב, ובירושלמי שבת פ"ד הלכה ג, ובוי"ר ט"ז ח') תשעים ותשעה מתים מעין הרע, שיש בכחו של עין הרע, אפילו להמית אדם במבטו בו, ועיין האמונה ובטחון להרמב"ן (פרק י"ב) מה שכותב בזה, ומביא תשובת הגאונים שעין הרע מזיק אפילו שלא ברצונו של אדם להזיק, ע"ש שהאריך מדוע הוא כן, הנה הוכחנו עד כמה מגיע כחו של עין במבטו בדבר לפגוע ולהזיק, ועיין בגמ' (תענית ט' ע"א) בענין ר' יוחנן עם ינוקא דר"ל, ובירושלמי (שבת פ"ו הלכה ט') שראה סוחר ממתקים ושאלו מזה אתה חי? ומאז נפסקה פרנסתו ע"ש, וכ"כ ברשב"י ור"א בנו, כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף (שבת ל"ג ע"ב), ובחגיגה (ה' ע"ב) כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני, ועיין בסופו א"ל ר"י לא תעניש להו רבנן, וזה לא הי' ח"ו בכונתם להזיק, מזה אנו יכולים להבין כחו של עין גוי, שרוח מסואבא שורה עליו, שיש בכח עינו להשרות פגם של רוח מסואבא ביין שראה אפילו דרך הזכוכית ולא נגע בבקבוק, כי היין הוא מהדברים הרוחניים המשמח אלקים ואנשים, לזה הוא נפגם בכל דהוא, אעפ"י שכשר להדיוט פסול הוא לגבוה, לשבח בו להקב"ה, לנסכו ע"ג המזבח, ולומר עליו קידוש היום, ע"כ שמעתי מאאמו"ר הגאון זצ"ל ועוד האריך לבאר זאת עפ"י סוד ואכ"מ.

יו.

סיכום

סיכום הדבר הנה הוכחנו בסייעתא דשמיא סדר ההשתלשלות האיסור של סתם יינם, וגם שהיה הכרח לאסור בכל שלשת הזמנים הנז', וחרם פנחס על איסור סתם יינם, נתקבל בישראל וקיימו אותו, עד כיבוש יהושע את הארץ, שאז הותרו כל מאכלות האסורות, כדכתיב, „ובתים מלאים כל טוב" וגו', ודרשו חכז"ל אפילו קתלי דחזירי הותרו, וכדומה, וגם יין נסך לשיטת הרמב"ם, או רק סתם יינם לשיטת הרמב"ן, הותר גם חרמו של פנחס, ולא נאסר אח"כ, עד גלות ישראל בבית ראשון לבבל, ואז קם דגיא'ל ובית דינו וראו שהצורך לאסור עוד פעם סתם יינם, גזרו שנית איסור על סתם יינם, לשתות בעיר, ונמשך האיסור כן עד סוף בית שני, אז גברה בארץ הנצרות, והיו רגילין לנסך לע"ז, אפילו שלא בפניה, ואפילו בשדה, כמו תלמידי הלל ושמאי וגזרו אז איסור על סתם יינם גם בהנאה אפילו בשדה, וזה הוא אחד משמונה עשרה דבר שאפילו אם יבא אליהו, וירצה לבטל, אינו יכול לבטל, עד שיבא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

יח.

מפני מה אסרו סתם יינם גם בהנאה, מה שלא אסרו פתן, ושמן, ובשוליהם בהנאה, נתחלקו הפוסקים, לשלש שיטות.

א. שיטה הראשונה היא שיטת הראב"י אב"ד, והר"ן, דאסרו סתם יינם בהנאה, משום שלא יטעו, ויאמרו שגם יין נסך ממש מותר בהנאה, וז"ל הראב"י: „ובכלל היין סתם יינם נמי (אסור בהנאה) ולא משום נסוך, דמעוטא דמעוטא דמנסכי, ואי מנסכי לא מזבני, אלא משום בנותיהם גזורי כמו שגזרו על פיתן ושמן, והני לא אסרו אלא באכילה, אבל סתם יינם אף בהנאה, דאי לא אסרוהו בהנאה טעי עלמא, ואמרו אף הנתנסך לע"ז מותר בהנאה" עכ"ל (האשכול, הוצאת אורבאך ח"ג עמוד 125), והר"ן בפ"ב דע"ז (דף ט' ע"ב בש"ס ווילנא) על מתניתין, אלו דברים אסורין, וכו' מקשה: „וא"ת דהכא משמע דסתם יינם נאסר משום לתא דין נסך, ואילו לקמן בגמ' (ל"ו ע"ב) אמרינן דמשום גזירת בנותיהם נאסר, וי"ל דאי לאו משום לתא דין, מסתייא למיסריה בשתיה, משום בנותיהן, דומיא דפתן ושמן, אבל כיון דין נסך שנתנסך ודאי אסור בהנאה, הוצרכנו לאסור אף סתם יינם, אף בהנאה, אעפ"י שלא נאסר אלא משום בנותיהן, שאם לא היינו אוסרין אותו כי אם בשתיה, הרואין סוברין לומר שמשום נסוך נאסר, ויבואו להתיר אף יין נסך ודאי בהנאה, ולפיכך רצו להשוות יינות שלהם, עכ"ל.

ב. שיטה שניה, היא שיטת הריב"א בתוספות, ורבנו אלחנן בר רבי שמואל, והרמב"ן וצ"ל. דעבדו רבנן כיון נסך גמור שנתנסך, ותלו לומר דודאי נתנסך, משום דדמי ליה בכולא, וכ"כ הריב"א בתוספות (שבת י"ז ע"ב ד"ה על) וז"ל: „הקשה הריב"א מ"ש שהחמירו טפי ביין לאסור בהנאה מפת ושמן, ותירץ מפני שהיין משמח אלקים ואנשים, והיו רגילים לנסכו אפילו שלא בפני ע"ז, הואיל והוצרכו לאסור משום בנותיהן, נתנו בו חכמים דין וחומר יין נסך ממש, כיון דפעמים היו מנסכים אותו אפילו שלא בפני ע"ז. וכן כותב הרמב"ן בחידושי לע"ז (על דף ל"ו ע"ב) וז"ל: „משום כל דתקון רבנן אדאורייתא סמכו לה ולא גזרו הנאה אלא מפני שסמכו על דין יינם שנתנסך ממש משא"כ בפתן ושמן וכו', אלא כל גזרה ביין אחשש ניסוך סמכו אותו כדפרישית וכו' " עכ"ל.

וז"ל התוספות: „דודאי עיקר גזירה משום בנותיהן הוא, מיהו לא היו אוסרים אותו בהנאה מטעם זה, מידי דהוה אפיתן ושמן, אלא עבדו רבנן כיון נסך גמור שנתנסך לפני עכו"ם משום דדמי ליה" עכ"ל (ע"ז כ"ט ע"ב ד"ה יין), וכ"כ ר' אלחנן וז"ל: „וי"ל דפשיטא דאע"ג דאסרו יינם משום בנותיהן לא הוה אסרינן ליה בהנאה יותר מפתן ושמן, אי לאו דין נסך ממש אסור בהנאה מה"ת, ומ"מ תחילת הגזירה לא היו גוזרין איסור בסתם יינם משום יין נסך,

אי לא משום בנותיהן וכו' " (פירוש ר' אלחנן על עבודה זרה על דף כ"ט ע"ב, ל"ג ע"א).

ג. שיטה שלישית, היא שיטת הרשב"ם, והראב"ד, דהא דאסרינן סתם יינם גם בהנאה, הוא משום בנותיהן, ולא משום לתא דיין נסך, הובא בחידושי הרמב"ן לע"ז (על דף ל"ו ע"ב, ד"ה ועל יינן משום בנותיהן), וז"ל: „פירש הרב ר' שמואל ז"ל, שגזרו על סתם יינם, משום בנותיהן, אבל יין שנתנסך ממש לע"ז, מדאורייתא אסור, כדמפורש לעיל מאשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, וא"ת סתם יינם נמי ליתסר משום שמא נתנסך לע"ז, מיעוטא הוא ומילתא דלא שכיחא ולא חיישינן לה כלל, זה פירש הרב ז"ל, עכ"ל. וכותב עוד הרמב"ן שם: „והראב"ד ז"ל פירש משום חששא דשמא ניסך, לא הוה לן למיגזר ביה הנאה, ודיו אם אסרוה בשתיה, עכ"ל הראב"ד שם, אך בפירוש הראב"ד לע"ז (עמוד 82) מוסיף עוד כדלהלן: „ועכשיו כשנאסור עליו משום חתנות, וגוספה עליו ספק ניסוך אוסרים אותו בהנאה וכו' ע"ש, והרמב"ן חולק עליו, וסובר דרך משום יין נסך אסרו בהנאה וכו' ע"ש.

יט—כ.

מי גזר איסור הנאה על סתם יינם, ומתי גזרו, נתחלקו הפוסקים בזה לשתי שיטות.

א. הרשב"א בתורת הבית (בית חמישי שער א') כותב: „עמדו בי"ד (תלמיד הלל ושמאי) ואסרו סתם יינם וכו' משום יחוד בנותיהן וכו', בי"ד שלאחריהם ראו שהורגלו הרבה לנסך (לע"ז) ולפיכך הוסיפו איסור על היין, וגזרו על סתם יינן איסור הנאה משום ודאי יינן, וכ"כ המאירי בפירושו (ע"ז עמוד 69): „בי"ד שלאחריהם בימי התנאים ראו אחר כך חבת נסוך היין לע"ז תקפה עליהם, ועי"ז הן באין לשאר הדברים, לבנותיהן ולע"ז, החמירו וגזרו על סתם יינם בהנאה ומחשש ודאי עכ"ל, וכן הוא דעת רש"י, וכן נראה דעת הראב"ד שכותב בפירושו לע"ז (עמוד 82): „והצרפתי (כן קורא לרש"י) מפרש כי באותה שעה לא היו רגילין לנסך, ולבסוף כשראו שהיו רגילין לנסך, אסרוה בהנאה ומשום ספק ניסוך, וגראין דבריו עכ"ל, וכן נראה דעת הבעל האשכול (האשכול, הוצאת אורבאך ח"ג עמוד 125), וכ"כ הר"ן בפ"ב דע"ז (דף ט' ע"ב מש"ס ווילנא) דאסרו סתם יינם בהנאה, שלא יטעו להתיר יין נסך ממש בהנאה, לפיכך ראו להשוות יינות שלהם כמובא לעיל.

כא.

ב. שיטת התוספות דחידא גזירה הוה, כשגזרו על יינם משום בנותיהן גזרו אז ג"כ שיהא אסור בהנאה, וז"ל: „דודאי עיקר גזירה משום בנותיהן הוא, מיהו לא היו אוסרים אותו בהנאה מטעם זה מידי דהוה אפיתן ושמן, אלא עבדו

רבנן כיון נסך גמור שנתנסך לפני עכו"ם משום דדמי ליה" עכ"ל (בע"ז כ"ט ע"ב ד"ה יין), וכ"כ התוספות (שבת י"ז ע"ב ד"ה על), וכ"פ הרא"ש בע"ז (פ"ה סימן ז'), וכ"פ הטור (ביו"ד סימן קכ"ג), כן פירשו הד"מ הב"ח גם הפרישה (שם) ע"ש, וכ"כ הר' אלחנן בפירושו על ע"ז (דף כ"ט ע"ב, ל"ג ע"א) וז"ל: „וי"ל דפשיטא דאע"ג דאסרו יינם משום בנותיהן לא הוה אסרינן ליה בהנאה יותר מפתן ושמן, אי לאו דיין נסך ממש אסור בהנאה מן התורה, ומ"מ תחילת הגזירה לא היו גוזרין איסור (בהנאה) בסתם יינם משום יין נסך אי לא משום בנותיהן וכו' " עכ"ל.

כב—כד.

גזירת איסור הנאה על סתם יינם, נגזרה בזמן התנאים הראשונים, בדור ב' או ג' אחר החורבן, ואיסור מגע גוי ביין ישראל נגזר אחר כן.

באיזה זמן מן התנאים אסרו סתם יינם בהנאה, לא מצינו בשני התלמודים, ולא במדרשי חכז"ל, ולא בפוסקים הראשונים והאחרונים, אך נראה שגזירה זו נגזרה עוד בזמן התנאים הראשונים, בדור ב' או ג' אחר החורבן, כי מצינו בגמ' (ע"ז למ"ד ע"ב): „א"ר אסי א"ר יוחנן משום ר' יהודה בן בתירא שלש יינות הן: יין נסך אסור בהנאה, ומטמא טומאה חמורה בכזית, סתם יינם אסור בהנאה, ומטמא טומאת משקין ברביעית, המפקיד יינו אצל גוי אסור בשתיה ומותר בהנאה", ונראה שזה הריב"ב הנוכח כאן הוא זה שהיה חבר לר"ע ולר"י בן בבא, כן נראה מהתוספות שם ד"ה המפקיד, מדמקשי שם מהא דאיתא לקמן (ג"ט ע"ב) יין של ישראל שנגע בו עכו"ם אסור, וריב"ב ור"י בן בתירא מתירין (בענין ר"י בן בתירא כמה היו ביארתי בעז"ה במקום אחר כמה היו), ונראה מכאן שגם מגע גוי כבר היה נגזר אז, ועל כרחך גזירת סתם יינם בהנאה, נגזר קודם גזירת מגע, דאם גזירת מגע היה קודם, או אפילו ביחד, לא היו צריכים לגזור עוד על סתם יינם בהנאה דהוה אסור מכש"כ דמגע, דכל מגע גוי בכונה ביין אסור בהנאה.

כה.

איסור מגע של גוי ביינו של ישראל נגזר משום חומרא דע"ז, ובימי ר' שמעון בן גמליאל דיבנה כבר היתה גזירה זו.

איסור מגעו של גוי ביינו של ישראל בכונה כגון ששכשך (כלומר מוליד ומביא בידו ביין, כן היה דרך הניסוך) אעפ"י שלא נסך בפני ע"ז, אסור בהנאה, נזכר עוד במשנה (ע"ז ס"ט ע"א) ושבימי רשב"ג אבי רבנו הקדוש כבר היה אסור, כן כתוב בפירש"י (דף ע' ע"א ד"ה שרי): „כל שרי דהכא שרי אף

בשתייה דהא לא נגע קאמרינין, וכל אסור דהכא אף בהנאה, ובכולהו הלכתא כרבא דפסק כרשב"ג, כ"כ נמצא בברייתא (נ"ט ע"ב) דבימי ר' יהודה בן בתירא ור"י בן בבא כבר היה אסור, ובשו"ת הגאונים מצינו דאסרו מגע גוי משום חומרא דע"ז, כן איתא בחמדה גנוזה תשובה לר' צמח גאון (סימן קי"ג) וז"ל: „וגוי שהכניס ידו לתוך יינו של ישראל, ודר"י בן בבא ודר"י בן בתירא, כולם מסובכות זו בזו ומאופלות ביותר, אם היה רצון והייתם לפגינן, היה אפשר לפרשו יפה יפה, ולבררן יפה יפה וכו', אלא בכתב כמה אפשר לן לכתוב אלא מקצת צויינו וכתבו לכם כללות של יין נסך וכו', מגע גוי שהגיע לכלל ניסוך לע"ז וידוע בטובה ומשמשיה, כיון שלבו לע"ז, כיון שנגע ביין ומשכשך, הוא אסור אפילו בהנאה, משום חומרא דע"ז, מגע גוי שלא בכונה, אסור בשתייה, ומותר בהנאה, וזה שאמר רב תינוק בן יומו, עושה יין נסך (ע"ז נ"ד ע"א), לא יי"נ ממש ודאי, וכו', אלא כך פירוש, תינוק בן יומו יש לו מגע לאוסרו בשתייה, שלא תאמר בן יומו, הרי הוא כחתיכת בשר, ואין לו מגע כל עיקר ומותר אפילו בשתייה, לכך הוצרך לומר בן יומו, עושה יין נסך, ואוסר במגעו בשתייה, וכך אמרו חכמים (נ"ד ע"א) שהוא עובדא דבירם וכו', קמה לה פלוגתא דרב ושמואל, והלכתא כרב, שהלכה רווחת בישראל, רב ושמואל הלכה כרב באיסורא. (כן איתא בבכורות מ"ט ע"ב), ומנין שמגע גוי בכונה, כיון ששכשך אעפ"י שלא ניסך, אסור בהנאה, דקאמרינין (ע"ז נ"ז ע"ב) שהוא עובדא במחזוא, וכו' מן הלין טעמי ברורי, איכא למימר דר"י ב"ב ור"י בן בבא, בשתייה לא התירו, וכל שמתיר מגע גוי בשתייה טועה" עכ"ל.

אבל תשובה זו נמצאת ג"כ, בשו"ת גאונים קדמונים, בשם רב שר שלום גאון (סימן מ"ו), ושם הגירסא בשתייה התירו, עיין שם בהקדמת שי"ר, בהערות ותקונים (י"ג ע"ב), שמתקן שצ"ל בהנאה התירו, ובמח"כ לא ראה שכן פירש הר"ד (ע"ז [א] נ"ט ע"ב) בפירוש, שריב"ב ור"י בן בבא, התירו אפילו בשתייה, וכ"פ הראב"ד בפירושו לע"ז (עמוד 164), לא כפירש"י שכתב שהתירו רק בהנאה, אך שם בשו"ת גאונים קדמונים (מ"א ע"ב) הובא תשובה מר' נחשון גאון, שפוסק דאין הלכה כריב"ב וריב"ב, ועיין בהקדמת שי"ר שם (י"ד ע"א), ועיין בהאשכול (ח"ג עמוד 151 הוצאת אורבאך), שפוסק ג"כ דאין הלכה כמותם, ובהוצאת אלבק (ח"ב עמוד 78, ובעמוד 69, 70) ע"ש, אבל בעל הלכות גדולות, פוסק דהלכה כריב"ב וכריב"ב, ע"ש (דפוס ורשה קכ"א טור ד', ודפוס ברלין עמוד 579), וכן פסק בספר המקצועות דהלכה כמותם, הובא בשו"ת מהר"ם תשובת ר' אפרים לבנו (סימן שי"ח דפוס לבוב).

מזה אנו רואים שמגע גוי ביין ישראל, לא נאסר אלא משום חומרי דעבודה זרה, ממילא כשבטל הטעם, דהגויים בזה"ז אין מנסכין עוד לע"ז, הותרה הגזרה

ממילא, כמו שכתבנו לעיל, מפני זה הקילו הרי"ד שם והתוספות (ע"ז נ"ז ע"ב ד"ה לאפוקי) במגע גוי ביין, וכ"פ הרא"ש (פרק ד' סימן ו', והטור יור"ד סימן קכ"ג), ועוד התירו במגע יותר מבסתם יינם, כמו שנבאר בעז"ה.

וכן, וז"ל הרמב"ם (פ"ב מהלכות גזירות ושבועות פ"ב הל' א')

בימי האמוראים החמירו עוד ואסרו לשתות אפילו שכר של גויים בחנות שלהם או במסיבה של גויים.

בימי האמוראים מצינו שהחמירו עוד יותר ואסרו לשתות אפילו שכר של גויים בחנות שלהם או במסיבה עמהם, דאיתא בגמ' (ע"ז ל"א ע"א). איתמר מפני מה אסרו שכר של גויים, רמי בר חמא אמר ר' יצחק משום חתנות, רב נחמן אמר משום גילוי, ומסיק הגמ' שם רב פפא מפיקין ליה לבראי דחנותא ושתי, ורב אחאי מיייתו ליה לביתיה ושתי, ותרוייהו משום חתנות, מיהו רב אחאי עביד הרחקה יתירה, ומסיק הגמ' שם משום שימצא דשימצא, ופירש"י גזירה שיכרא אטו חמרא, וכתבו התוספות שם ד"ה מפני, איסור שכר לא מצינו לא במשנה ולא בברייתא, ושמא בימי אמוראים אסרוה, וכ"כ הר"ת בספר הישר (סימן תשכ"ז הוצאת ירושלים), לא מצינו בשכר שום איסור מדברי התנאים, אלא שמא אחרונים (צ"ל אמוראים, כמו בתוספות הנז') נהגו בו איסור דחזו ביה חשש חתנות וכו', ולא כ"כ כמו בפת שהוא אפוי. ביד גוי, שהרי זה נאכל כמו שהוא חי, ובבית ישראל מותר, ומיכאן מתיר רבינו שכר שלנו שבשלו גוי, בבית ישראל מותר לשתותו וכו' הואיל ואין בו משום בשולי גויים, ה"נ אין בו משום חתנות, וכ"כ הרשב"א בתורת הבית (ח"ב בית חמישי שער א') שכר של גויים אסור, הרחקה יתירה נהגו בו משום חתנות, ולפיכך אינו אסור אלא בשתיה, כשלקות שלהן, וקל טפי משלקות ופת, דהנהו אסורין אפילו בבית ישראל, ושכר אינו אסור, אלא דוקא בביתו ממש של גוי וכו', ובי"ד גמי לא גזרו עליו, אלא ישראל קדושים אמרו, שינהגו בו איסור בביתיהם של גויים, להרחקה יתירתא מבנותיהם, והיינו דאמרינן, "מפני מה אמרו" וכו', ולא אמרו, "מפני מה גזרו" וכו', ולפיכך כל בעל נפש צריך לעשות בו הרחקה טפי וכו', ולפנינו בגמ' הגירסא, "מפני מה אסרו", כגירסתו גרס ג"כ המאירי, ובעל דקדוקי סופרים לא העיר על זה שגירסתם אחרת בגמ', ע"ש.

וכן, וז"ל הרמב"ם (פ"ב מהלכות גזירות ושבועות פ"ב הל' א')

וז"ל המאירי בפירושו לעבודה זרה (עמוד 85): "שכר של גויים אסור, ועיקר איסורו לא משום איסור (ע"ז) אלא משום חתנות, כפתן, ושמנן, ושלקות שלהם, וסתם יינם, ואעפ"י שטעם כל אלו באיסורן אחד הוא, לא הושוו בהם מדותיהם, אלא החמירו בכל אחד לפי מה שראו, והוא שהיין החמירו בו יותר מכולם, ואסרוהו בכל מקום, ובכל ענין, ואפילו בהנאה, מפני שיש בו בסבתו

קירוב גדול, ושיש בענינו חשש ע"ז, והוא הנסוד, והתירו מגען ביין שאינו עשוי לשתייה כל כך, כגון חומץ, ומבושל, כמו שהתבאר (בגמ' כ"ט ע"ב), והשכר הקלו בו על כולם, ואף איסורו לא היה בכלל גזירה, אלא מנהג קדושים להרחקה יתירה, והוא מה שאמרו, „מפני מה אמרו שכר של גויים אסור“ ולא אמרו „מפני מה גזרו“ וכו' (גורס בגמרא כהרשב"א), שלא היה בכלל שני הגזירות, ולא מצינו איסורו במשנה וכו', ואעפ"כ חסידים שבחכמי התלמוד היו נמנעים שלא לשותתו אלא בבית ישראל, ובזמנים הללו אין נמנעים מהם כלל וכו' "עכ"ל.

כח.

והתוספות שם (ע"ז ל"א ע"ב ד"ה תרוייהו) כותבין מדחזיגין שני האמוראים דהיו בתראי, לא היו שותין שכר בבית גוי, ואם כן צריך לזוהר מלשתות שכר בבית גוי, אבל המתאכסן בבית גוי, מותר לקנות ולשתות, דהוה כמו ביתו, וכמו כן אם אכסנאי נותן לו משלו, מותר לשתות משום איבה וכו', אבל באקראי מותר, ובכלל דין שכר, בין שכר של תמרים בין שכר של תבואה, ואין לאסור של תבואה משום בישולי עכו"ם וכו', ועוד יש טעם להתיר בשכר של תבואה, דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל נהי' בדברו, הכי נמי היא בטלה לענין איסור בישול עכ"ל התוספות, ועפ"י תירוץ זה נפתר תמיהתו של הגאון בעל בית מאיר בספרו על יור"ד (סימן קי"ד) שמתמה מדוע אין היין שרף של גוי אסור משום בישולי גוי, ע"ש מה שדוחק עצמו בזה, כי זה דבר ברור די"ש עדיף משכר של שעורים, דבשכר של שעורים ישנו גוף ממשו של התבואה, אעפ"כ אנו אומרים דבטלה במים לענין איסור בישול, כתירוץ התוספות הנז', כש"כ יין שרף דאינו רק זיעה בעלמא, ולא ממשו דבטל האיסור של בישול עכו"ם.

כט.

וכהתוספות הנז' פסקו הטוהש"ע (יור"ד סימן קי"ד סעיף א'), והרמ"א שם כותב ויש מתירין בשכר של דבש (הנקרא מעד) ותבואה וכו', ומסיק ונוהגין להקל במדינות אלו (כלומר לשתות אפילו בחנות של גוי) וכפי שכתבנו לעיל בשם המאירי, נראה דאפילו בארצות ספרד נהגו להקל בזה, אבל הפר"ח חולק על הרמ"א בזה, ע"ש, והפרי חדש מתיר לשתות קפה ושוקולדה, וטה, אך בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן ס"ב) חולק על הפר"ח, ואוסר לשתות קפה שוקולדה וטה משום בישולי גוי, וכש"כ בחנות של גוי ע"ש, ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רס"ב) שחולק על הפנים מאירות, ומתיר לשתות קפה, ושוקולדה, וטה, אפילו בחלב, ע"ש שהוכיח שבחלב אין בו משום בישולי עכו"ם, ושכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ג סימן תרל"ז) שמותר לשתות קפה של גויים ושאין בו משום בישולי עכו"ם ע"ש.

סיכום

- א. שכר של גויים כותב המאירי שבזמנים הללו, בספרד אין נמנעים מהם כלל, וכן כותב הרמ"א שבמדינות אלו (כלומר בארצות אירופא) נוהגין להקל בכל מיני שכר.
- ב. כמו כן מותר לשתות קפה, ושוקולדה, וטה, בחנות של גוי, אפילו עם חלב, במקום שאין לחוש לחלב עכו"ם, כי אין בחלב משום בישולי עכו"ם, ולא בקפה, ולא בשוקולדה, ולא בטה.
- ג. גם מותר לשתות יין שרף של גויים ואין בו משום בישול עכו"ם, דוקא של תבואה וכדומה, לא של יין.

ל.

הגזירה על בישולי גויים, מתי נגזרה? נתחלקו הפוסקים בזה לשלש שיטות.

גזירת איסור על בישולי גויים נזכרת במשנה, ונקראת בשם „השלקות“ (ע"ז ל"ד ע"ב), וזה לשון המשנה שם: „ואלו דברים של גויים אסורין, ואין אסורין איסור הנאה: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, הפת, והשמן שלהן, רבי ובית דינו התירו השמן, והשלקות וכו'“, פירש"י והשלקות, כל דבר שבשלו גוי, ואפילו בכלי טהור, וכולהו משום חתנות.

א. שיטה ראשונה היא דעת הרשב"ם (תוספות בע"ז ל"ו ע"א ד"ה אשר), „אשר לא יתגאל בפת בג המלך“ (דניאל א' ח') שדניאל גזר על בישולי גויים, ופרשב"ם דהאי פת לאו פת ממש הוא דלישתמע מהכא דדניאל גזר על הפת, אלא לפתן הוא, והוצאת המלך הוא, ריפוש"א בלע"ז (פירוש המתרגם מאהלצייט, מאכל מבושל, ארוחה, המהר"ם בחידושי אנשי שם על הרי"ף דף י"ג ע"ב, דפוס וילנא, תרגם שפייז באשכנז), וכן ממקרא מוכח (שם א' ט"ז) דכתיב „ויהי המלצר נושא את פת בגם וכו' ונותן להם זרענים“, ואין לומר שהיה נוטל פתם והיו אוכלין זרענים בלא פת“ עכ"ל, וכן פירש רש"י שם בדניאל (א' ח') פת בג, זה תבשיל, וכן פירש האבן עזרא שם „בג“ מאכל, ובפירוש הרס"ג שם לדניאל פירש מטעמי לחם המלך, „פת בג“ לחם בר לחם חטים ע"ש, אבל הרס"ג בפירושו על התורה (וירא י"א ה') הוצאת קפה, על „ואקחה פת לחם“ פירש פת, פרוסה, כי פת אינה שם הלחם רק מלשון „פתות אותה פתים“, גם מזה מוכח שפירוש הרס"ג על דניאל אינו מהרס"ג, רק לאחד מתלמידיו, וכן פירש הרבנו חננאל בפירושו לגמ' (בבא קמא י"ט ע"ב בסופו) שגרס שם „לעולם בבהמה ובפתותא“ שפירש בשר בתוך המרק, שנדפס בש"ס ווילנא ע"ש, וכן פירש בשיטה מקובצת בשם הרשב"א, וכ"כ המאירי שם.

לא.

ב. שיטה שניה היא שיטת הר"ת שגזירת בשולי גויים היא גזירה קדמונית, ונגזרה קודם שגזרו על הפת של גויים. כ"כ בתוספות (ע"ז ל"ז ע"ב ד"ה והשלקות) וז"ל: „אומר ר"ת מדבצי תלמודא בשלקות וקסבר מדאורייתא היא שמא (נראה דצריך להיות משמע) גזירה קדמונית היא, ולא נגזרה עם הפת, ושלקות היא עניני תבשיל כדמשמע בהך שמעתתא, ומתחילה גזרו עליה מטעם חתנות, ועל הפת לא גזרו, משום דלא שייך ביה חתנות כ"כ, עד שבאו שמאי והלל וגזרו ב"ח דברים גם על הפת, ואע"ג דבמתניתין תני פת מקמי שלקות מ"מ שלקות גזירה קדמונית יותר היתה, (וכ"כ בסמ"ג שגזירת שלקות קדמה הרבה), וכשהתירו את הפת, לא התירו שלקות מהאי טעמא, דפת ושלקות תרי מילי גינהו" עכ"ל, ועיין בספר הישר (סימן שצ"ב) הוצאת שלזינגר, וכ"כ הרשב"א בחידושי (לדף ל"ז ע"ב) וז"ל: „ולא גזרו אז על פת, דלא שייך ביה כל כך חתנות, תדע דקא טעו לומר שהוא מן התורה, ואלו הוו שלקות בכלל פת לא היו מסתפקים בזה די"ח דבר היו ידועים לכל, אלא גזרה מקדמת דנא היתה, וטעו לומר דמדאורייתא אסור, ואע"ג דבמתניתין תני פת מקמיה שלקות, לאו דוקא" עכ"ל, והמאירי (עמוד 117) כותב: „בתלמוד המערב (ע"ז פ"ב הלכה ח') הקשו ופת לאו מתבשילי גויים הוא, אלמא שבכלל בשול הוא, ומתוך כך תרצו רבים שתחילה גזרו על השלקות, ולא כללו בהם את הפת, מפני שצרכו מרובה, ואחר כך ראו שקרוב הדעת הבא על ידו מרובה, וגזרו עליו, וכשעמעמו עליו והתירו בו קצת כמו שביארנו, נשאר איסור השלקות במקומו, או שמא תחילה גזרו על הפת, מפני שקרוב הדעת מרובה בו, וחתנות שלו מצוי, ואחר כך גזרו על כל השלקות" עכ"ל, ולא הכריע איזה גזרה היתה קודמת.

לב.

ג. שיטה שלישית היא שיטת הרמב"ן, דגזירת בישולי גויים, היא גזירה מאוחרת, ונגזרה אחר שגזרו תלמידי שמאי והלל, על פתן, ושמנן, ויינן, דגזרו שמנן משום יינן, משקה משום משקה, וגזרו על פת משום יינן, דשכיח הכי דטעים מידי ושותה, ושכיח חתנות ידיה משום שהוא חיי נפש, והכל צריכין לו, ואתו בי דינא אחרינא, וגזרו גם על השלקות משום חתנות, או משום שמא יאכילנו דבר האיסור, כנוסחא אחרינא שכתב רש"י (חידושי הרמב"ן על דף ל"ז ע"ב ד"ה מה), פירש"י הנזכרת היא (ריש ל"ח ע"א ד"ה מדרבנן) וז"ל שם: מדרבנן, „שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה, ויאכילנו דבר טמא" עכ"ל, אבל לעיל במשנה (ל"ה ע"ב ד"ה והשלקות) פירש"י משום חתנות, וז"ל: „והשלקות, כל דבר שבישלו עכו"ם ואפילו בכלי טהור, וכולהו משום חתנות" עכ"ל, וכ"כ התוספות (ל"ח ע"א ד"ה אלא): „ויותר היה נראה לפרש הטעם

משום חתנות וכן פירש הקונטרס במשנה", וכן היא דעת הראב"ד בפירושו לע"ו, שבתחילה גזרו על הפת, משום דמצוי גביה חתנות, ולבסוף גזרו על כל בישולי וקרא אסמכתא בעלמא וכו' עכ"ל (עמוד 79 ד"ה השלקות ע"ש ובהערה ל"ד).
לג.

יש פוסקים הסוברים דאיסור שלקות של גויים, אינו רק כשהגוי מבשל בביתו, אבל כשהגוי מבשל בבית ישראל, אין לחוש, לא משום חתנות, ולא לשמא יאכילנו דבר טמא. דעת הראב"ד, דודאי שלקות אסרו חכמים כשהגוי מבשל בביתו, אבל כשהגוי מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות, ולא לשמא יאכילנו דבר טמא, ולא הודה לו ר"ת וסובר דלא חלקו חכמים בין רשות ישראל לרשות גוי, כשבשלם גוי לעולם יש לחוש" וכו', כ"כ התוספות (ע"ז ל"ח ע"א ד"ה אלא) וכ"כ בספר הישר לר"ת וז"ל: „האי גוי דחריך רישא שרי למיכל אפילו מריש אוניה דלא מיכוין לבישול, אבל אי מיכוין אסור, אבל בבית ישראל אם בישלו בשביל ישראל מותר, שאם אי אתה אומר כן, רוב המאכלין הנעשים ע"י השפחות אסורין, הבל הוא וצריך להזהר" עכ"ל (סימן תשל"ג הוצאת שלזינגר), דעה זו הגו' בתוספות על שם הראב"ד הובא במרדכי (ע"ז רמז תת"ל) בשם הר' אברהם מאורלייניש, ובהטור (יור"ד סימן קי"ג) הובא דעה זו בשם הר' אברהם סתם, ושר"ת חולק, ומסיק וכן נוהגין, ע"ז כתב הב"י שם, וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שסתמו דבריהם, ולא חילקו, ובבד"ה שם ולאפוקי מרבנו ירוחם שכתב דרוב הפוסקים הסכימו להתיר, עכ"ל, דהרבנו ירוחם (או"ח נתיב י"ז חלק ז') מביא דעת הר"ת שאוסר אפילו בבית ישראל, וכותב: „אבל הר"י דודו של ר"י כתב שבבית ישראל אין בו משום בישולי גויים, ולזה הסכימו רוב הפוסקים" עכ"ל, לא ידוע לי למי התכון הרבנו ירוחם באמרו „הר"י דודו של הר"י" (עיין לקמן סעיף ל"ד והלאה מש"כ בזה), אולי כונתו על הר' יהודה ברבי נתן חתנו של רש"י שהי' דודו של הר' יעקב תם, והב"ח כותב וכ"כ בהג"ה בשם הר"י מאורלייניש, ובאיסור והיתר הארוך (כלל מ"ג דין ד') דביעבד נוהגים לסמוך על דברי רש"ם והראב"ה (וזה ר"ת הר' אברהם בר' יוסף הלוי אורלייניש) להתיר בבית ישראל, ובהגהת ש"ד ע"ש מהרי"א כתב דנוהגין להתיר שפחות נכריות לבשל ולצלוח, ואפשר דסמכו אהא דא"א שלא יחתה אחד בגחלים לצורך, וכ"כ בד"מ שם (אות א'), ובש"ע יור"ד (סימן קי"ג סעיף ד') פסק יש מי שמתיר בשפחות שלנו, ויש מי שאוסר אפילו בדיעבד (הרשב"א בתשובה ח"א סימן ס"ח), וכותב הש"ך (ס"ק ג') בשם הרמב"ן (היא במיוחסות סימן קמ"ט) דוקא הקנויות מיירי המחבר, אבל לא הנשכרות לזמן ע"ש, אך הרמ"א בהגה שם מתיר בדיעבד, ואפילו לכתחילה נוהגין להקל בבית ישראל, מטעם שא"א

שלא יחתה מי מבני הבית, והר"ם מרוטנבורג בתשובה (סימן ל"ז הוצאת כהנא ח"ב) התיר כיון שעתה האש מן האש שנשאר מאתמול, ובאותו האש חיתה ישראל, ואעפ"י שבוזה לא חיתה, ואו"ה מסיים אפילו הביא האש מבית אחר נוהגין כן, וכ"פ הט"ז (שם ס"ק ג') דבדיעבד סומכין על הר"א אע"ג דלא קי"ל כותיה, ובעץ החיים לר' יעקב חזן מלונדון (ח"ב עמוד ס"ה) כותב וגדול אחד היה מתיר בבית ישראל, בישולי גויים, ואין להקל, וא"כ עבד ישראל שבשל לצרכו דבר בשבת, אסור לאכלו למחר, ולפי סברת הרמב"ן, וכן לדעת מהר"ם, ואו"ה הנז' יש להתיר:

לד.

הרב ר' אברהם בן דוד, הנז' בתוספות עבודה זרה (ל"ח

ע"א ד"ה אלא) אינו הראב"ד בעל ההשגות הידוע.

אגב אורחא הנני להעיר דברור הדבר, דמה שמביאים התוספות בע"ז (ל"ח ע"א ד"ה אלא) שהר"ר אברהם בן דוד, התיר בישול גוי בבית ישראל, ושר"ת לא הודה לו, אינו הראב"ד בעל ההשגות הידוע, בניגוד למה שכותב בעל קורא הדורות (דף ט"ו ע"א אות א'), ור' נתן דמביצער בהגהותיו לראבי"ה (דף כ"ב ע"א), שזהו הראב"ד בעל ההשגות הידוע, וזה לא נכון מכמה טעמים והוכחות, כפי שיתבאר בעז"ה לקמן:

א. לא מצינו בשום מקום שהראב"ד בעל ההשגות, ראה את הר"ת, וחלק עמו פנים אל פנים, כי הלשון ולא הודה לו הר"ת, משמע שהיה הויכוח ביניהם, פנים אל פנים, ולא הודה לו הר"ת, נכון שבעל שלשלת הקבלה (דף כ"ג ע"ב) כותב, שהראב"ד ראה את הר"ת, הלא ידוע מש"כ בעל סדר הדורות בהקדמתו עליו, בשם הג"מ ר' יוסף קנדיא בעל ספר מצרף לחכמה (דף ז'), שכותב, „בעל שלשלת הקבלה כתב וכו', אין מביאים ראיה מן השוטים וכו', שקלקל חיבורו בכזבים, עד שהאמת שבתוכו אינה ניכרת" עכ"ל, ועיין בשו"ת „יוסף אומץ" מהחיד"א (סימן נ') שכותב, קבלתי מרבנן קדישי דארעא דישראל זקני שער, דאין לסמוך על שלשלת הקבלה כלל וכו', וכן כתב בשם הגדולים (ח"א אות מ' ס"ק כ"ט) ע"ש, גם בספר בעלי תוספות מאת א. א. אורבאך (עמוד 60) כותב בענין הר"ת: „האגדה העממית לא באה על ספוקה עד שלא הביאה את גדול חכמי פרובינציא, את הר' אברהם בן דוד בעל ההשגות, כמתנכר בישיבתו של ר"ת, הגם שהראב"ד דחה בביטויים חריפים את חידושו של הר"ת", בהערה (49) שם מביא מקור לאגדה זו „סדר קצת חכמים" לר' עזריאל ב"ר יחיאל טרבוט, נדפס ע"י ד. קופמאן, ברבעון הצרפתי (ח"ד עמוד 211), נראה שר"ע הנז' הוא זה, שהובא בשה"ג להחיד"א (אות ע' ס"ק י"א, ובאות יו"ד ק"צ) שהיה בן נכד מהרי"ק, ונפטר שכ"ט, ושהיה המהרי"ק מגזע רש"י, ועל יסוד התוספות

בע"ז הנז', נרקמה אגדה זאת להראות גדולתו של משפחת רש"י, וגם אורבאך מביא זאת בלשון אירוניא, ועוד באגדה זו כתוב שבא כמתנכר ולא ידעו בו, ומחלוקת זו של ר"ת בענין בישול גוי בבית ישראל, היה מפורסם לכל, שכל הפוסקים מביאים זאת, ואיך אפשר אם בא הראב"ד כמתנכר, ולא הכירו בו.

ב. בפסקי תוספות הובא דין זה בשם הר"ר אברהם סתם, ושר"ת חולק, ופיסקי תוספות לדעת הרב, „דברי אמת“ חיברם הרא"ש, ולדעת הריעב"ץ במשנה לחם פסחים, שחיברם הטור, והחיד"א הניחם בספק, אבל בשם הגדולים, לנכד מהר"ש שלישעשטאט כתב שחיברם ר' יחזקאל דודו של ר"א מטוך, והר"י אליעזר מטוך הוא זה, שקיצר את התוספות שאנץ, וזהו הקיצור הם התוספות שבידינו, כ"כ המהרי"ק והתה"ד (סימן י"ט) שכותב „וממימי התוספות שאנץ שקצרו מהר"א מטוך אנו שותים“ עכ"ל, והתוספות לע"ז הוא מר' פרץ, כ"כ בשה"ג, וגם הפסקי תוספות, כ"כ דמביצר בהגהותיו לראב"ה (דף י"א ע"א ס"ק ע"ד) בסופו, ואני מצאתי בתוספות ע"ז (ס"ז ע"ב ד"ה ואידך) שכותב ומורי הר' פרץ, נראה דהתוספות סדרו תלמידיו, ור' פרץ היה תלמיד ר' שמואל מאיורא ע"ש, ועיין בשו"ת הרמ"א (סימן קי"ד) שכותב וז"ל: „כי התוספות במסכת ע"ז מוטעים ומשובשים, ואין לי ספרים מדויקים להגיה מהם“ עכ"ל.

ג. הטור ביורה דעה (סימן קי"ג) מביא ג"כ דין זה סתם, שהר' אברהם התיר והר"ת חולק.

ד. המרדכי בע"ז (רמז תת"ל) מביא דהר' אברהם מאורלייניש התיר, ולא הודה לו הר"ת, אך זה לא מתקבל על הדעת, כי אביו הר' יוסף מאורלייניש היה תלמיד הר"ת, והר"א בנו לא מצינו שלמד אצל הר"ת, וכש"כ שיחלוק על הר"ת, גם אביו היה מתלמידים הצעירים של הר"ת, בודאי שהתיבה „מאורלייניש“ טעות, וצריך להיות סתם ר' אברהם, וכ"כ ר"ג דמביצר בהגהותיו לראב"ה (כ' ע"א בסופו), שהמרדכי מלא טעיות, ומש"כ שם שהוא הראב"ד בעל ההשגות במחכת"ר לא דק בזה.

ה. בפירוש הראב"ד על עבודה זרה, שהודפס ע"י סופר תשכ"א, לא נזכר כלל דבר זה מה שהובא בשמו בהתוספות הנז', ודין מחודש כזה, בודאי שהיה מזכיר בספרו במקומו שמדבר בבשולי עכו"ם.

ו. בחידושי הרשב"א לעבודה זרה (ירושלם תשכ"ו עמוד ע"ח) מצאתי כתוב בפירוש דין זה וז"ל: „ולכך כתב רבינו אברהם דודו של רבנו יצחק בעל התוספות שאם בישל הגוי תבשיל בביתו של ישראל מותר וכו' אלא שר"ת אמר דלא פליג רבנן“ עכ"ל, הרי שכותב בפירוש שזה החולק עם הר"ת היה ר' אברהם שהיה דודו של הר"י בעל התוספות ולא הראב"ד, וכ"כ הרבנו ירוחם

בספר אדם וחווה (נתיב י"ז חלק ז'): „ור"ת כתב דאין חילוק בין כשבשל הגוי בביתו, בין בבית ישראל הכול אסור, אבל הר"י דודו של רבנו יצחק כתב שבבית ישראל, אין בו משום בישולי גויים, ולזה הסכימו רוב הפוסקים, ברור שטעות סופר יש כאן, שצ"ל הר"א, הר' אברהם דודו של ר' יצחק, כמש"כ ברשב"א, כי הרבנו ירוחם היה תלמיד ר' אברהם בן אסמל שהיה תלמיד הרשב"א, וכתוב בשה"ג (אות יו"ד ס"ק שפ"ב) שהרבנו ירוחם מלא טעיות המעתיקים, כמש"כ הרלנ"ח בתשובה סימן ק"ט, וכשבא ספרו לידו נשתומם על המראה כמה טעיות והשמטות יש בדפוס, א"כ ברור שצ"ל הר' אברהם.

לה.

רבנו אברהם דודו של רבנו יצחק בעל התוספות שהיה בן אחותו של ר"ת ותלמידו ונקרא הר"י הזקן, זה הוא שנזכר בתוספות ע"ז (ל"ח ע"א ד"ה אלא) בשם הראב"ד שחלק עם הר"ת.

את השם הר' אברהם דודו של הרבנו יצחק בעל התוספות, מצינו עוד פעם נזכר בתוספות (שבת ג' ע"ב ד"ה בר) ותירץ ר' יצחק בשם ר' אברהם וכו', כ"כ בתוספות לפנינו, אבל בכתב יד בית המדרש לרבנים בנוי יורק הגירסא „ותירץ הר' יצחק בשם הר' אברהם דודו“, הובא ע"י אורבאך בספרו „בעלי תוספות“ (עמוד 122, בהערה 59), ומה שכותב שם אורבאך „וכיון שלא מצינו במקומות אחרים שהר' יצחק יציין את ר' אברהם כדודו, לכן ג"ל שצ"ל ותירץ הר"י בשם הר' אברהם שהשיב לדודו, והכוונה שר' אברהם תירץ את קושיית דודו של הר"י דהיינו הר"ת שהובאה לפני זה“, הפרופסור אורבאך מפני שלא מצא במקום אחר שהר' אברהם היה דודו של רבנו יצחק הגיה מה שהגיה, אבל אנחנו שזכינו ת"ל לראות שהרשב"א בפירושו על עבודה זרה (עמוד ע"ח) הנז' (לעיל סעיף ל"ד) כותב בפירוש „שרבנו אברהם דודו של רבנו יצחק בעל התוספות“, וגם הרבנו ירוחם מביא שרבנו אברהם היה דודו של רבנו יצחק בעה"ת כנז' לעיל, אין אנו צריכים להגיה, והגירסא שבכתב יד בית המדרש הנז', בתוספות שבת הנז', נכון מאד „ותירץ הר' יצחק בשם הר' אברהם דודו“, ועל פי שלשה עדים יקום דבר, שלר"י בעל התוספות הנקרא הר"י הזקן, היה לו דוד בשם הר' אברהם, וגם זכינו שבעל הדין הנז' (בע"ז ל"ח ע"א בתוספות ד"ה אלא) שחלק עם הר"ת בענין בישול גוי בבית ישראל, שהוא התיר והר"ת לא הודה לו, היה שמו ר' אברהם, והיה דודו של הר"י בעל התוספות, ולא הראב"ד בעל השגות.

לו.

חקירה מי היה ר' אברהם זה הנז' בתוספות, שחי בדורו של הרשב"ם והר"ת, ושהיה דודו של רבנו יצחק בעל התוספות, הנקרא הר"י הזקן.

מי היה הרב ר' אברהם זה, שהיה דודו של הר"ר יצחק בעה"ת, שחי בדורו של הרשב"ם והר"ת, כנראה שהיה עוד יותר זקן מהר"ת, מזה שהזכירו התוספות במחלקותו עם הר"ת קודם הר"ת, ואי אפשר לומר שזה היה ר' אברהם מאורלייניש בן ר' יוסף, הלא אביו ר"י, היה מצעירי התלמידים לפני הר"ת, כמו שהוכחנו לעיל (סעיף ל"ד ס"ק ד'), כ"כ אי אפשר לומר שזה ר' אברהם מבורגויל תלמיד הר"ת, ונזכר בתוספות יבמות (ב' ע"ב ד"ה או) אחר הר"ת, לעומת זה מצינו בספר הישר לר"ת (סימן י"ח) ששלח רבנו שמואל אחיו של הר"ת להרב ר' אברהם תשובה, שיאמר לאחיו הר' יעקב, והשיב ע"ז הר"ת, ובסימן (ל"ד) שם מצינו שהשיב הר"ת לשלשת אנשי מופת בפריש... קרובי הרב ר' יחיאל, והרב ר' אליעזר, וחברנו הרב ר' אברהם, שלשת הנפת אנשי מופת, וכותב רוזנטהל שם דנראה שר' אברהם זה, הוא חד עם ר' אברהם הנזכר לעיל (סימן י"ח), במכתב ששלח הרשב"ם ע"י לאחיו, בתוספות שלפנינו מצינו תשע פעמים שנוזכר הרב ר' אברהם סתם, בלי שם אביו, או שם עירו, ואי אפשר לומר שבכל המקומות הכוונה לאיש אחד, לדוגמא ביבמות (כ"ז ע"א ד"ה שמואל) שם הכוונה לר"א מבורגויל תלמיד הר"ת, ובשבת (ג' ע"ב ד"ה בר) הכוונה לר"א דודו של הר"י בעה"ת, כמו שכתוב בפירוש בכ"י בית המדרש לרבנים הנז' לעיל, כמו כן נזכר בתוס' ששה פעמים הראב"ד, והוכחנו שבע"ז (ל"ח ע"א ד"ה אלא) אי אפשר לפרש שהכוונה על הראב"ד בעל ההשגות, רק הכוונה על ר' אברהם דודו של הר"י בעל התוספות, ומוכרחים אנו לומר שהיה לכה"פ עוד חכם מבעלי התוספות בשם ר' אברהם, חוץ מהר"א מבורגויל והר"א מאורלייניש, שחי בדורו של הרשב"ם והר"ת, חברו של הר"ת.

גם אופטאביצר במבוא לראבי"ה (עמוד 351), כותב שהיה ר' אברהם אחד, שחי בזמן הרשב"ם שהיה תלמידו, אך הוא כותב שזה היה ר' אברהם ב"ר יוסף, שהי' חמיו של הר' יהודה שיר ליון שנקרא גור אריה, לא כר"נ דמביצר ואחרים, שסוברים שר' אברהם ב"ר יוסף מאורלייניש, היה חמיו של הר"י שיר ליון, וכ"כ החליט אורבאך שהיו שנים בשם ר' אברהם, ואחד, בדור הרשב"ם (שם 121).

לז.

רבנו אברהם שחי בדורו של הרשב"ם והר"ת, היה אביהם של הגאונים, האחים המפורסמים, הר"ש משאנץ, והריצב"א, מסדרי התוספות, ור' אברהם זה היה דודו של ר' יצחק בעל התוספות.

ונלענ"ד לומר, שהר' אברהם הנז' בע"ז בתוספות (ל"ה ע"א ד"ה אלא, ובשבת ג' ע"ב, ד"ה בר), שהיה דודו של ר"י בעל התוספות, הוא זה שהיה אביהם של האחים הגאונים המפורסמים בשם, הר' שמשון משאנץ, וריצב"א, מסדרי התוספות, לפני הר"י הזקן, כי מצינו שהר"ש משאנץ בצעירותו, זכה עוד לקחת לקח מפי ר"ת, כדאיתא באו"ז (ח"א סימן שס"ו) שהשיב הר"ש, ואני שמעתי ואיני יודע אם מר"ת עצמו, או מפי מורי", וכ"כ במרדכי שבועות (רמז תש"ג), וגם שאל מר"ת, והשיב לו, ככתוב בתשובת מהר"ם דפוס פראג (סימן ר"ה), אך עיקר תורתם קבלו מר' יצחק בן אחותו של הר"ת, ור' אברהם זה היה. חתנו של ר' שמשון ב"ר יוסף, לא בנו, ור"א זה היה בעלה של האשה, מרת מרים, שאחר פטירתו של בעלה ר"א, לקחה הר"ת לאשה בזקנתו, כמו שמעיד הר"י בעה"ת, כפי שכתוב בתשובות מיימוני על מאכלות אסורות (סימן ה') וז"ל שם: „אבל מרת מרים, אשת דודי הר"ת, היא מחמירה... לא נודע לי, אם עפ"י דודי עשתה, או עפ"י בעלה הראשון הר' אברהם, שהיה רגיל בחומרות", או המלה דודי נמשכת על שניהם, או שהיה כתוב, או עפ"י בעלה הראשון דודי הר' אברהם, ונשמט „דודי" השני ע"י המעתיק, מאחר שלא היה ידוע לו, שגם הר"א היה דודו של הר"י, וידע רק שר"ת היה דודו, לכן השמיט דודו השני, כי את ר' אלחנן בן הר' יצחק בעה"ת, מצינו ששהה זמן רב בביתו של ר"א אביהם של הר"ש משאנץ והריצב"א, כ"כ באו"ז (ח"ב סימן ג' טור ב' בסופו) וז"ל: „וזכור אני כשהיה מורי הקדוש, דר בגורן, בבית אבא וכו'", עכ"ל (גורן, היא העיר גארניש בצרפת), ולשון דר משמע זמן רב, מסתברא מפני שהיה דודו של אביו ר' יצחק, התעכב אצלו בנו זמן רב, ודברנו הם בניגוד למש"כ שם אופטוביצר (עמוד 380), שהר"י היה הדר, ובניגוד למש"כ שם (עמוד 481), „שר"א אביהם של הר"ש והריצב"א, לא היה מקומו בין החכמים, רק היה אדם גדול ונכבד", וראיתו מזה שבניו לא הביאו ד"ת משמו, ואין זה ראיה, אולי כשנפטר היו הם עדיין צעירים, ולא הספיקו לקבל חידושי תורה מפיו, ועוד מי יאמר שבפירושי תוספות שנכתבו ע"י הר"ש ואחיו הריצב"א, לא היה חידושי תורה מאביהם, כי התוספות שבידנו היא תוספות טוך, שקיצר הר"א מטוך, מתוספות שאנץ, כמש"כ בתרומת הדשן (סימן י"ט), „וממימי דתוספות משאנץ, שקצרם ר' אליעזר מטוך אגו שותים", וכ"כ המהרי"ק (בשורש ק"ס), „דתוספות טוך, אינם אלא מקוצרות מתוספות שאנצי". ובתוספות שאנץ היה כתוב פירוש א"א, כתב הר"א מטוך, סתם, פירוש הר' אברהם, או הראב"ד, כי אולי היה שם אביו „דוד", ושמות אלו נזכרות בתוספות כמה פעמים, כמו שהזכרנו לעיל (סעיף ל"ו), והראיה השניה, שמביא מזה שהרמ"ה באגרותיו (כתאב אל רסאייל, מכתב א' עמוד ד' הוצאת ברי"ל בעברית פריז תרל"א) כותב על הר"ש ואחיו הריצב"א „בני

החסיד הקדוש נדיב נדיבות יעץ, ר' אברהם תנצב"ה", מדכתב על ר' אברהם נדיב, ולא כתב הרב, עיין בספר הישר לר"ת (תשובה מ"ה אות ה' עמוד 82) שכותב על רבנו שמחה מויתרי מגדולי תלמידי רש"י בזה"ל, "וימצא כתוב במחזור שתיקן הנדיב ר' שמחה", ולא כתב עליו הרב, ע"ש.

ועיין בסמ"ג הלכות איסורי מאכלות (דף מ"ח ע"א טור ב') בסופו שכותב בפירוש וז"ל: "לדברי רבנו יצחק בר רבי אברהם", (ובעמוד ב' שם טור ד') כותב: "וכן מצאתי בתלמידי הרי"ץ ברבי אברהם", הרי שקורא לר' אברהם בפירוש רבי, וכ"כ בספר התרומה (סי' קי"ד), "אמנם הרב רבנו יצחק בר רבי אברהם", וכ"כ גזכר בתור רבי, בעוד הרבה מקומות, וכן בעץ חיים מר' יעקב חזן מלונדון (ח"ב עמוד ס"ה סוף פ"ז) כותב: "וגדול אחד היה מתיר בשולי גויים בביתו של ישראל ואין להקל", וזה ר' אברהם שלנו כמש"כ.

אדרבה מדברי הרמ"ה מוכח ההיפך מדבריו, שהרמ"ה כותב על ר"א הנז' "החסיד הקדוש", "החסיד" משמע שהיה מתנהג בחסידות מופרזת הרבה לפנים משורת הדין, הלא ארז"ל ולא ע"ה חסיד, גם מדברי הרבנו יצחק בתשובת מיימוני הנז', שכותב שהר"ת לקח בזקנתו אשתו של ר' אברהם, וכותב על בעלה הראשון ר"א, שהיה רגיל בחומרות, נראה שהיה לו שם גדול בדורו בחסידותו והתחשבו בחומרותיו, לו היה בעה"ב סתם, לא היו מתחשבים עם חומרותיו.

ועוד השכל מחייב, מאחר שחמיו הר' שמשון הזקן, היה גדול בתורה, כמו שכותב עליו הר"ת בספר הישר (תשובה סימן ב'), "מורי הרב ר' שמשון וכו'" (ובסי' ד' וח' שם) משבחו נורא מאד, בודאי לא נתן בתו לסתם בעה"ב, ועוד מצינו שם (סימן ד' ס"ק ב') שהיה לו חתן בשם ר' אליעזר, ת"ח מופלג בתורה ופלפלן גדול, בטח לקח גם לבתו השניה ג"כ חתן ת"ח גדול, גם אפשר לומר שהוא ר' אברהם שלנו, רק טעות המעתיק נפל בזה, שהיה כתוב ראשי תיבות הר"א וכתב המעתיק ר' אליעזר, שכן כותב אורבאך בספרו בע"ת (עמוד 80) "ספרו העיקרי (של ר"ת) ספר הישר הגיע לידנו במצב שאין לכנותו אלא משובש", ע"ש שהאריך להוכיח זה והצדק אתו.

לח.

הרב רבנו אברהם, אביהם של הר"ש משאנץ והריצב"א, נהרג על קדוש השם.

הנה הר"ת בספר הישר (תשובה צ"ב) כותב: "והרב הקדוש ר' שמשון כשהגיד עליו בעל החלום לאחר חצי שנה, היה ניכר כאלו הוא חי", נראה מלשונו שהר"ש נהרג עקה"ש, ותמה אופטיבוצר שם (עמוד 420) שלא ראה חוקרי הדורות שהתעוררו ע"ז, ונכון הוא, גם לא מצינו שיהיו נכדיו הר"ש משאנץ והריצב"א, שמזכירים כמה חידושי תורה בשם זקנם הר"ש, שיכנו אותו

בתור „הקדוש“, כנהוג כשמזכירים למי שנהרג על קידוש השם, עיין בהקדמת צדה לדרך מר' מנחם בן הקדוש ר' זרח.

לכן נלעג"ד לומר שטעות נפלה כאן, בספר הישר לר"ת (תשובה צ"ב), וצריך להיות „הרב הקדוש ר' אברהם חתנו של ר' שמשון וכו', מאחר שאף אחד לא מזכיר את הר"ש, בתור „הקדוש“ ועל ר' אברהם מצינו שכותב עליו הרמ"ה, אחר פטירתו התואר „החסיד הקדוש“, שכותב הרמ"ה אל הר"ש משאנץ, ואחיו ר' יצחק „בני החסיד הקדוש נדיב נדיבות יעץ ר' אברהם תנצב"ה“, וכידוע המנהג בישראל שאין כותבין „הקדוש“ רק על מי שנהרג עקה"ש, וכש"כ הרמ"ה שמדקדק מאד בדבורו, עיין באגרות הרמ"ה הנז' לעיל, בהוספות ותקונים (עמוד 10) בהערה, שכותב שהרמ"ה מדקדק בדבורו, שעל מי שכותב הקדוש נהרג על קה"ש, ע"ש, ועוד מסיים שם הרמ"ה על רבנו אברהם הנז': „נדיב נדיבות יעץ ר' אברהם תנצב"ה“, והברכה „תנצב"ה“ לא היו כותבין אז, רק על מי שנהרג עקה"ש, כמו שמצינו שרבנו יצחק בעה"ת, כותב כן על בנו, רבנו אלחנן שנהרג עקה"ש, עיין בשו"ת תמים דעים (סימן פ"ז בסופו), ור' אלחנן שנהרג כתב המרש"ל בתשובה (סימן כ"ט) ואחרים, ועל סתם נפטר, היו כותבים ז"ל, או מ"כ, מנוחתו כבוד, וגם כאן, אנו רואים שהרמ"ה מדקדק מאד בכתיבתו, שאח"כ בסופו כותב: „והרב המפלפל ר' אליעזר זכור לטוב, בן החכם הגדול ר' אהרן מבורגנא מ"כ“, ע"ש בהוספות ותקונים (עמוד 12-13, ד"ה צד ד'), גם בניו הר"ש והריצב"א, חותמים תחת תשובותיהם, בברכת „תנצב"ה“ על אביהם, הנדפסים בשו"ת מהר"ם דפוס פראג (סימן ו', ט', תנ"ב) ובתשובות מיימוני לספר שופטים (סימן כ'), גם באו"ז על שבועות, הוצאת פריימאנץ, (על דף ל"ה ע"ב בסופו), הובא פעמיים התימת ר' יצחק בר"א תנצב"ה.

לט.

רבנו יצחק ב"ר שמואל, (הנקרא ר"י הזקן) ובנו ר' אלחנן, נהלו הישיבה בדנפירא וקבלו התלמידים תורה מפיו, ומפי בנו, ר"א, עד שנהרג ר"א, על פני אביו, על קידוש השם, בשנת ד"א תתקס"ד, ותלמידיו מזכירים אותו, בשם מורי הקדוש, והר"י הזקן נפטר בשנא ד"א תתקנ"ה.

עתה אבאר מש"כ לעיל (סעיף ל"ו) שר' אלחנן היה זה שדר בבית אביהם של האחים הר"ש משאנץ והריצב"א, ר' אברהם בגארניש, לא ר"י אביו, באו"ז (ח"ב סימן ג') כתוב וז"ל: „והשיב עליו הר"ש משאנץ וכו', וזכור אני כשהיה מורי הקדוש, דר בגורן, בבית אבא וכו', שצוה מורי הקדוש“ עכ"ל, כי לא מצינו שיקראו התלמידים את הר' יצחק בתואר „הקדוש“, כי תואר „הקדוש“ כותבים רק על זה שנהרג עקה"ש (חוץ מר"י הנשיא שכתוב בגמ' שבת קי"ח

ע"ב, ובירושלמי סנהדרין פ"י הלכה ה', ומגילה פ"ג הלכה ב', הטעם למה נקרא רבנו הקדוש, וכל התלמידים כותבים עליו רבנו יצחק, או ר"י, או מורי הר"י, או מורי רבי, או מפי רבי, כן כתוב במהרי"ק (שורש נ"ב בסופו), וז"ל: „ומי הם פוסקים גדולים יותר מר' יצחק ור' אלחנן בנו ז"ל וכו', והנה דבר ידוע הוא וברור שכל מקום שהביא ר"א דברי אביו ר"י, כתב ר"י אומר או כך מפרש ר"י, כאשר עשה לו כל תלמידיו שהזכירוהו בלשון רבנו" עכ"ל, הר"ש משאנץ כשמזכירו כותב מורי הר"י, או ר"י, וכ"כ עליו תלמידו ר' ברוך בספרו „התרומה" בשם מורי רבי, או ר"י, ומה שכתוב בספרו (סימן קמ"ד בסופו), „זה מפי מורי הקדוש [רבנו אלחנן ב"ר] יצחק ב"ר שמואל", כך צריך להיות, ונשמט מהדפוס, או מיד המעתיק, מלות „ר' אלחנן ב"ר", והדבר ברור שכן הוא, שכל הדין שמביא שם, המה דברי ר"א בתוספותיו, שנדפסו על מסכת ע"ז (בדף כ"ב ע"א), וכ"כ מש"כ שם (בסימן צ"ח), „זה מפי מורי הקדוש", ועוד לא מצינו שיכתוב על ר"י „הקדוש" והוא מזכירו כמה פעמים בכל דף, רק בשם ר"י, או מורי ר"י, לעומת זה רבנו אלחנן בן ר"י נקרא „הקדוש", מפני שנהרג על קידוש השם, בשנת ד"א תתקמ"ד, כמש"כ בשו"ת מהרש"ל (סימן כ"ט), ויש לנו עוד מקור שר"א נהרג עקה"ש, מר' עזריאל ב"ר יחיאל טרבוט, שנפטר ה"א שכ"ט, שמוצאו מצרפת, ולא ראה את המהרש"ל, וכש"כ ספרו השו"ת, שנדפס עשרות שנים אח"כ, מעיד ג"כ בספרו „סדר קצת חכמים" הנדפס ע"י ד. קופמן, ברבעון הצרפתי (ח"ד עמוד 211) כותב על ר' אלחנן „שנתקדש בחיי אביו על יחוד ה' " ע"ש, ור' אלחנן נולד בשנת ד"א תת"צ בערך, ובעת שנהרג, היה כבר יותר מחמישים שנה, והר"ש משאנץ נולד בשנת ד"א תתק"כ, וכ"כ ר' ברוך בעל התרומה, חיבר ספרו קרוב לשנת תתקס"ב, כ"כ (בסימן קל"ה דף מ"ח ע"ב טור א'), „ולחשבון זה יהיה שמיטה שנת ס"ב", בטח לא חיבר ספרו בזקנתו, א"כ היו הם צעירים מר"א כשלושים שנה, והוא היה כבר גדול בתורה, כמו שכתוב במהרי"ק הנז', וכנראה מעבודתו התורנית שהניח, שחיבר תוספות על יותר מעשר מסכתות, ועוד כמה ספרים, שנפרטו בהקדמת ספרו על התוספות, על ע"ז שנדפס, גם נזכרים דבריו בתוספות שלפנינו, כמאתיים פעמים בשמו, והדבר ברור ומסתבר, שכל התלמידים שבאו ללמוד, בישיבת הרבנו יצחק בעה"ת, משנת תתק"י בערך והלאה, עד תתקמ"ד, השנה שבו נהרג ר"א, קיבלו התלמידים ג"כ חידושי תורה מפי ר' אלחנן בנו, שהיה כבר חכם גדול ועצום בתורה, וכדי להבדיל ולעשות היכר מפי מי נאמרו הד"ת שכותבים התלמידים, עשו ביניהם הר"ש משאנץ, ואחיו הריצב"א ובעל התרומה, וגם ר' יהודה שיר ליון בתוספותיו, על ברכות, הנדפסות בברכה המשולשת, שבטעות מכונים על שם ר"י החסיד, שבאמת הם יצירתו של ר"י ב"ר יצחק שיר ליון, כמו שהוכיח ר"נ דמביצר,

בהגהותיו לראבי"ה (דף ב' ע"ב ס"ק ט"ז) ע"ש, כמו כן קבלו סידור הנז' גם שאר התלמידים של ישיבת ר' יצחק ההיכר, שעל רבנו יצחק יכתבו סתם רבנו, או הר"י, או מורי ר"י, או מורי, ועל ר' אלחנן יכתבו מורי הקדוש, או רבנו הקדוש. בזה יובנו דברי המהרי"ק הנז', שלשונו שם מגומגם, שכותב עוד שם, וגם רבנו ברוך בספר התרומה, מזכירו בלשון רבנו הקדוש (כלומר לרבנו אלחנן). מפני שרב מוסכם וגדול הוא וקדוש הוא, ומתוך דברי רבנו אלחנן למדנו וכו', מפני שרבנו אלחנן נהרג עקה"ש וראוי לו התואר קדוש, כדרך שכותבים על הנהרגים על קדוש השם, מהמקומות שזכרנו לעיל, יש לנו ראייה ברורה למש"כ המהרש"ל שרבנו אלחנן נהרג עקה"ש בשנת תתקמ"ד, בניגוד למה שפקפק החכם צונץ לקבל קבלת המהרש"ל מאחר שלא מצא שנקרא רבנו אלחנן הקדוש, כדרך הנהרגים עקה"ש, וממה שכתבנו אנו רואים שגם ר"ע בר"י טרבוט כתב כן, וכ"כ אנו רואים מדברי המהרי"ק הנז', גם הר"ש משאנץ, ור"ב בעל התרומה כותבים עליו, „הקדוש“, והר"י הזקן האריך ימים ונפטר שנת ד"א תתקנ"ה.

גם מש"כ אופטוביצר שם (420) שר' שמשון הזקן היה גיסו של הר"ת, זה לא נכון, שבכל התשובות של הר"ת לר"ש, והשאלות מהר"ש לר"ת, לא נזכר שום יחס משפחה ביניהם, גם הוא בעצמו כותב תמיה זו, אך זו אינה תמיה, כי באו"ז (ח"ב סימן רפ"ח) איתא שגיסו של הר"ת היה שמו שמעון, במעשה זו דסוכה, שנזכרת בראבי"ה וכ"כ הובא מעשה זו גם בהגהות מיימוני (פ"ה דסוכה אות ט') וכתוב ג"כ ששמו היה שמעון.

מ.

הרב ר' אברהם הנז' בתוספות (ע"ז ל"ח ע"א ד"ה אלא), שהיה דודו של רבנו יצחק, הוא בעל פירוש הראב"ד, על מסכת תמיד, לא הראב"ד בעל ההשגות הידוע.

הנה החיד"א בשם הגדולים (ח"ב אות ת' ס"ק כ"ה) מפקפק אם פירוש הראב"ד על מסכת תמיד, הוא מהראב"ד בעל ההשגות ע"ש, וכן כל חוקרי הדורות, זה אומר בכה, וזה אומר בכה, אך כולם פה אחד שאינו מהראב"ד בעל ההשגות. ולפי מש"כ התוספות שר' אברהם זה היה בן דוד, בר"ת הראב"ד, עלה בדעתי שאפשר לומר, שהוא זה שחיבר הפירוש על מסכת תמיד, כי מזכיר את רבנו יצחק ששה פעמים בלי להזכיר עליו מורי, וכ"כ מזכיר את תוספות רבנו אלחנן בנו, ועוד רבני צרפת ואשכנז, א"כ בודאי היה זה אחד מחכמי צרפת או אשכנז, ולא הראב"ד הספרדי, וצ"ע בזה. כ"כ צ"ע בכל המקומות שמזכירים התוספות את שם הראב"ד מי הוא, ואין עתותי כעת לחקור בזה.

סיכום

- א. הראב"ד שזכר בתוספות (ע"ז ל"ח רע"א ד"ה אלא) אינו הראב"ד בעל ההשגות, אלא ר' אברהם שהיה דודו של רבנו יצחק בעל התוספות, ואפשר היה שם אביו דוד, ר' אברהם שזכר סתם בתוספות (שבת ג' ע"ב ד"ה בר) הוא דודו של הר"י בעה"ת.
- ב. ר' אברהם זה היה אביהם של האחים הגאונים המפורסמים, הר' שמשון משאנץ, והריצב"א.
- ג. ר' אברהם זה היה התנן ר' שמשון ב"ר יוסף, תלמיד הר"ת, ולא בנו.
- ד. ר' אברהם זה נהרג על קידוש השם, ולא חותנו ר' שמשון.
- ה. רבנו יצחק בעל התוספות, ובנו רבנו אלחנן, ניהלו ביחד את הישיבה בדנפירא, עד שרבנו אלחנן נהרג עקה"ש, בשנת ד"א תתקמ"ד, בחיי אביו, ורבנו יצחק נפטר ד"א תתקנ"ה בערך.
- ו. כשמוזכרים תלמידי ישיבת הר' יצחק, את רבם ר' יצחק, מוזכרים אותו בשם רבנו, או מורי הר"י, או סתם ר"י אמר, או מפרש ר"י.
- ז. כשמוזכרים התלמידים, חידושי תורה מרבנו אלחנן בנו, מכנים אותו מורי הקדוש, או רבנו הקדוש, כמנהג להזכיר הקדוש על מי שנהרג עקה"ש, כי התלמידים קבלו תורה מר' יצחק, ומבנו ר' אלחנן, כדי לדעת ממי קבלו, עשו ביניהם חילוק הנז'.
- ח. רבנו אלחנן הניח בן קטן, ושמו ר' שמואל, ונתגדל על ברכי זקנו הר"י, והיה מבעלי התוספות.
- ט. גיסו של הר"ת לא היה שמו ר' שמשון, אלא ר' שמעון.
- יוד. הר"ר אברהם הנז' בתוספות (ע"ז ל"ח ע"א, ד"ה אלא), שהיה דודו של הר' יצחק בעל התוספות, הוא ג"כ המחבר פירוש על מסכת תמיד, המכונה פירוש הראב"ד על מס' תמיד.

בדין שליח שני שנתמנה שלא בפני שליח ראשון

הרמ"א ז"ל באה"ע סי' קמ"ב סעי' יוד כותב: וי"א דלא מהני שיאמר שליח ב"ד אני מאחר שלא שמע שהשליח אומר בפני נכתב ובפני נחתם אלא צריך שיהיה לו הרשאה או שיתקיים הגט בחותמיו. ומקורו מתש' הריב"ש כמו שצויין שם בהגה.

תשובת הריב"ש הנז' הובאה בב"י סי' קמ"א ולא כתוב בה דין זה בהדיא אלא שהב"י למד כן מהבריו. וז"ל הריב"ש:

„תקנה אחת היא שכמו שהשליח הראשון נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ... כך השליח השני שהגט בידו נאמן לומר נתקיים הגט הזה בפני ב"ד ע"י שליח א' שאמר בפ"נ ובפ"נ ואני שלוחו ושמיעה אותי בפני ב"ד אמנם אין צריך לומר ולהאריך רק שליח ב"ד אני וממילא ידעין שכך הוא וא"צ לשטר שליחות ולא לעדים...". ומזה הסיק הב"י וכתב: ומכאן נראה להדיא שאם שליח הראשון מינה שליח שני ולא נמצא שליח שני בפני ב"ד בשעה שאמר שליח ראשון בפ"נ ובפ"נ צריך לקיים שטר שליחותו אע"פ שהגט יוצא מתחת ידו אלא אם כן נתקיים בחותמיו.

פשט דברי הב"י מוכיחים כמ"ש הרמ"א שמכיון שהשליח השני לא שמע מפי הראשון בפ"נ ובפ"נ אע"פ שהב"ד אמרו לו שהגט נתקיים בפניהם ע"י הראשון שאמר בפ"נ ובפ"נ לא מהני שיאמר שליח ב"ד אני ויתקיים הגט בכך. ולפי זה יקשה על המגיה שרשם על דברי הרמ"א שהם מהריב"ש ולא מהב"י.

עצם דברי הרמ"א צריכים עיון: (א) הם נגד גמרא ערוכה וכמו שנבאר להלן. (ב) אם אינו נאמן על הקיום ממילא שאינו נאמן גם על השליחות וא"כ צריך שיביא הרשאה על השליחות וגם שיקיים הגט בחותמיו, ואילו לדברי הרמ"א בתדא מנייהו סגי, שכן הוא כותב: אלא צריך שיהיה לו הרשאה או שיתקיים הגט בחותמיו.

אמנם הב"ש ז"ל בסי' קמ"ב סקט"ו נדחק ליישב וכתב: משום שבהרשאה מבואר שאמר השליח הא' בנו"ן ממילא מקוים הגט, או אם נתקיים הגט א"צ

שטר הרשאה ונאמן לומר שעשאו לשליח הולכה אע"ג דאצ"ל בפ"נ ובפ"ג. מזה משמע לא כתי' א"נ שכתב הב"י בסי' קמ"א סכ"ב, ע"כ.

מדברי הב"ש יוצא שלדעת הריב"ש שליח שיש בידו הרשאה א"צ לומר בפ"נ ובפ"ג ולא שליח ב"ד אני.

אמנם הריב"ש בתשו' סי' שי"ח והביאה הב"י בסי' קמ"ב כותב: ... שכאשר מתברר על ידי הרשאה שהשליח הא' אמר בפ"נ ובפ"ג אז א"צ לומר שליח ב"ד אני. ע"ש. אלא שהוא לא כתב שיש לסמוך על זה בפשיטות אלא שכתב שיש להקל בזה משום עיגונא, וגם שלא כתב כן אלא בדרך אפשר, ולא על זה בלבד סמך אלא שהיו שם עוד הרבה צדדים להקל כמבואר שם בדבריו, ואילו מדברי הרמ"א מוכח דע"י הרשאה יש להכשיר אפילו לכתחלה.

גם מה שכתב שאם הגט מקויים א"צ לשטר הרשאה דהשליח נאמן גם במקום שאצ"ל בפ"נ ובפ"ג, אמנם כ"ה דעת הריב"ש בתשו' סי' נ"ג וכתב שהכריח כן מדברי הרמב"ם בפ"ז מגירושין שהצריך ב"ד לומר בפניהם בפ"נ ובפ"ג ולא כתב שצריך שיביא עמו השליח השני עדים ומזה דייק שאם הוא מקויים א"צ ג"כ עדים על שליחותו. (אגב י"ל דבהדיא כתב הרמב"ם כן בה' כ"א וז"ל: אבל אם נתקיים הגט בחותמיו אע"פ שנתנו שליח לשליח אפילו מאה בינם לבין עצמם עד שהגיע הגט לידה הרי זה כשר. הרי שא"צ שיהיו שום עדים בשליחות, ואולי שכוונת הריב"ש לשלול שלא לפרש בדעת הרמב"ם דמה שכתב אפילו בינם לבין עצמם היינו שא"צ ב"ד אבל עדים לעולם צריך. וזה דוחק וצ"ע).

אולם הב"י בסי' קמ"א כתב כתי' א"נ דהרא"ש ז"ל פליג אדברי הרמ"ה וס"ל דכל היכא שאין אנו סומכין על דברי השליח שאומר בנו"ג אינו נאמן לומר שהוא שליח הגט.

וכ"מ מדברי רבנו הטור בסי' קמ"ב שהביא דברי הרא"ש ז"ל שכתב דכמו שא"צ לקיים עדי הגט כשאומר בנו"ג כך א"צ לקיים עדי השליחות, וסיים על זה והרמ"ה כתב וכו', משמע דדברי הרמ"ה הולקים על דברי הרא"ש דסובר דבא"י לא מהני.

והש"ע סי' קמ"ב ס"ג הביא דברי הרא"ש כצורתם, משמע דלא ס"ל כסברת הרמ"ה ז"ל.

וכ"ר להב"ש עצמו בסי' קמ"ב סק"ז שכ' דמדברי הש"ע משמע דדוקא בחו"ל שאומר בפ"נ ובפ"ג הוא נאמן ודלא כהרמ"ה, וא"כ יהיו דברי הש"ע סותרים זה את זה. אמנם הב"ש בסי' קמ"א סקט"ו כתב דהרמ"א ס"ל כהרמ"ה. אלא דסו"ס תקשה דברי מרן הב"י בשם הריב"ש, אדבריו בש"ע בשם הרא"ש. ובעיקר הדין שאם לא שמע מהראשון בפ"נ ובפ"ג לא מהני שיאמר

שליח ב"ד אני לענ"ד קשה לי טובא; שאם באמת יש קפידא בדבר ובלא-זה אין עדותו עדות, א"כ למה חכמים ז"ל שתקו מזה ולא הצריכו שהשליח השני יאמר ג"כ שבפניו אמר השליח הראשון בפ"נ ובפ"נ. ובמשנה לא אמרו אלא שיאמר שליח ב"ד אני.

וכ"כ הריב"ש עצמו שא"צ לומר ולהאריך רק שליח ב"ד אני וממילא ידעינן שכך היה, ואם יש קפידא בדבר שצריך שישמע מפי השליח הא' בפ"נ ובפ"נ למה נסמך על הסתם בדבר שצריך העדות תלויה בו, ובמקום שיש בידנו לברר.

וכ"מ מפירש"י ז"ל על המשנה גטין ל"ב וז"ל: שליח ב"ד אני ומסתמא ב"ד עשו הדבר בהכשרו, ע"כ. הרי דלא על עדותו של השליח סומכים אלא על הב"ד, ואם הוא לא שמע הב"ד שמעו. ובלא"ה עדותו בזה אינה מעלה ואינה מורדת, שהרי אם העיד שבפניו אמר השליח הא' בפ"נ ובפ"נ ולא היה זה בפני הב"ד אינו נאמן, שלא האמינוהו אלא לומר שליח ב"ד אני.

ועוד דמהגמרא מוכח להדיא שממנים שליח שני אע"פ שלא שמע מהא' בפ"נ ובפ"נ, וז"ל הגמרא בגטין ל"ב:

ההוא גברא דשדר גיטא לדביתהו, אמר שליח לא ידענא לה, אמ"ל זיל יהביה לאבא בר מניומי דאיהו ידע לה וליזיל ולותבי ניהלה, אתא ולא אשכח לאבא בר מניומי, אשכחיה לרבי אבהו ורבי חנינא בר פפא ור"י נפחא, אמרו ליה מסור מילך קמן דידן דכי ייתי אבא בר מניומי ניתביניה ליה וליזיל ולותביניה ניהלה. רש"י: מסור מילך קמן, אמור דברי שליחותך בפנינו ותן לנו הגט ואמור בפ"נ ובפ"נ ואנו נמסרנו לו ויהיה שליח ב"ד, ע"כ. וכן פי' הר"ן. הרי שאמרו למנות אבא בר מניומי לשליח שני והוא לא שמע כלום מפי השליח הראשון.

כמובן שמדובר בגט שאינו מקויים שהרי הצריכוהו לומר בפ"נ ובפ"נ וכמו כן לא ראינו שהצריכו לאבא בר מניומי הרשאה ולא עדים על שליחותו. עוד שם: ההוא גברא דשדר גיטא לדביתהו וא"ל לשליח לא תותביה ניהלה עד תלתין יומין, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה מסור מילך קמן דלבתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה.

ועיין בטור סי' קמ"א שהביא דברי הרמ"ה דס"ל דוקא שלא יתן מיד הגט ליד שליח שני, אלא ימסור שליחותו לב"ד והם לא יעשו שליח שני עד ל' יום. ע"ש הטעם.

ועוד הוכחה יותר ברורה מהא דאיתא שם: אמר רבא הא ודאי קא מיבעי לן, כי משוו ב"ד שליח, בפניו או שלא בפניו, הדר פשטה בין בפניו בין שלא

בפניו. רש"י: מי בעי בפניו דשליח קמא או שלא בפניו כגון זה שהוא אנוס ואינו יכול לעכב וילך לדרכו.

ועיין להב"י בס"י קמ"ב שכתב: שהרי"ף ז"ל גורס: כי משוי שליח בב"ד בפניו או שלא בפניו. וה"פ שליח כי משוי בב"ד בעינן שיהיה שליח שני באותו מעמד או אפילו שלא בפניו יכול למנותו, ופשט דאפילו שלא בפניו. וכן פירשה הרמב"ם פ"ז עכ"ל.

יוצא איפא דלפי פירש"י הבעיא היא על השליח הא' אי בעי שיהיה המינוי בפניו, וקאי אעובדא דאתא לקמ"י דרבא. ולפי פירוש הרי"ף והרמב"ם ז"ל הבעיא היא על השליח השני אם צריך שיהיה המינוי בפניו וקאי על דברי המשנה שם שאמרה המביא גט ממדה"י וחלה עושה שליח בב"ד. ועיין הרא"ש ז"ל שם ובתפארת שמואל וקרוב נחנאל.

הרי דלכל הפירושים א"צ שהשליח הב' ישמע מפי הא' בפ"נ ובפ"נ. ומרן ז"ל פסק כשני הפירושים, שכן בס"י קמ"ב ס"י כותב: כשבא לעשות שליח אתר א"צ שיהיה בפניו אלא אומר בב"ד הרי פ' שלוחי אפילו שלא בפניו, וכן יכול למסור שליחותו לב"ד שהם יעשו שלוחים אחרים ויכולים לעשות שליח שלא (בד' החדשים נשמטה תי' שלא) בפני שליח ראשון.

ומדברי מרן ז"ל משמע דא"צ לומר רק שליח ב"ד אני ומהגני, שכן בס"י ט' הביא דין שליח א' שצריך לומר שליח ב"ד אני, ועלה קאי דין המובא בס"י שחידש בו שאפילו שלא בפניו, ומדלא חילק בו כלום משמע דדין אחד להם. וכן מוכח מדברי הרמ"א ז"ל שהגיה על דברי המחבר בל' וי"א, משמע דלא כן היא דעת מרן המחבר.

וכ"ר להמרדכי בס"פ כל הגט סי' שס"א שכ': ואומר אני שבמקום שב"ד ירצו לעשות שליח שלהם על הגט שבא לידם ע"י שליח שהעיד בפניהם בפ"נ ובפ"נ יכולים בב"ד לשולחו ע"י גוי כה"ג ליד שליח כשר, והוא יתנונו לה ויאמר שליח ב"ד אני, ע"כ.

לפי זה צ"ע בדברי הרמ"א והב"י בשם הריב"ש ז"ל שדבריהם הם נגד דברי הגמרא והפוסקים.

וביותר יש לתמוה על הב"י שדבריו בשם הריב"ש הם נגד מה שפסק הוא עצמו בב"י ובש"ע. אמנם יש ליישב דברי רבינו הב"י ז"ל דיש לומר דמ"ש על דברי הריב"ש: ומכאן נראה להדיא וכו' לס' הריב"ש קאמר וליה לא ס"ל, אך מפשט לשונו שם לא משמע כן.

וראיתי להפ"ת ז"ל בס"י קמ"ב סק"ח שכ' שבהגהת יד אפרים ז"ל תמה על דברי הרמ"א הנז', וגם הב"מ תמה בזה והגיה דין זה בצ"ע. ולא ידעתי אם תמיהת הגאונים ז"ל היא תמיהתי או אחרת, כי הספרים

הנ"ל אינם תחת ידי. (את זה כתבתי כשהייתי בחו"ל, אולם היום זכיתי לעלות לארץ ישראל בחסד עליון, וגם זכיתי לרכוש הספרים הנ"ל, אביא דבריהם להלן). וראיתי להב"ח בסי' קמ"א שהביא דברי הב"י הנ"ל בצורה אחרת וז"ל: וכתב הב"י מכאן נראה דאם לא נמנה שליח שני בפני ב"ד צריך לקיים שטר שליחותו, או יתקיים הגט בחותמיו עכ"ל, מיהו כשנמנה בב"ד אע"פ שנתמנה שלא בפניו אמרינן דנעשה בהכשרו, דהראשון אמר בפ"נ ובפ"נ והשני אומר שליח ב"ד אני וכשר, עכ"ל.

הרואה יראה שהב"ח היתה לו נוסחה אחרת בדברי הב"י, ולפי זה לא קשה מידי על הב"י מדברי הגמרא והפוסקים, שהרי גם הוא ס"ל דכל שנתמנה בפני ב"ד אע"פ שנתמנה שלא בפני השליח הא' אומר שליח ב"ד אני וכשר. אלא דקשה לשבש כל ספרי הב"י הש"ע והאחרונים שבידנו מקמי נוסחת הב"ח. ועוד, דגם עם זה עוד לא תורצו דברי הב"י במ"ש שאם לא נמנה בב"ד צריך לקיים שטר שליחותו או יתקיים הגט בחותמיו, שהרי גם אם קיים שטר שליחותו סו"ס לא נתקיים הגט, ואם נתקיים הגט שטר שליחותו לא מתקיים. ובכדי ליישב כל זה נראה לענ"ד לפרש בכוונת דברי הב"י וז"ל דמ"ש ולא נמצא שליח שני בפני ב"ד בשעה שאמר בפ"נ, אין ז"א שבאותה שעה הוא שלא נמצא אבל אח"כ בא לב"ד והב"ד מינו אותו לשליח, אלא דאיירי שהשליח שני לא הופיע בפני הב"ד בכלל, אך השליח הראשון מינה אותו בפני ב"ד שלא בפניו, ואמר בפניהם בפ"נ, ואח"כ הלך אצלו ומסר לו השליחות וגם אמר לו שמינה אותו בפני הב"ד ואמר בפניהם בפ"נ, דבזה לא מהני שיאמר השני שליח ב"ד ויהיה הגט מתקיים בכך, דלא האמינוהו אלא אם שמע בב"ד בפ"נ מפי השליח הא' ששמע המינוי מפי הב"ד שמסתמא עשו הדבר בהכשרו. ולכן צריך שיתקיים שטר שליחותו, שע"כ יתברר שנתמנה בב"ד ואז יכול לומר שליח ב"ד אני וכשר, דהו"ל כאילו היה בב"ד ושמע המינוי מפייהם דמהני אע"פ שלא היה בפני השליח הא'.

וכן יש לפרש בדברי הריב"ש ז"ל במ"ש: כך השליח השני שהגט בידו נאמן לומר נתקיים הגט הזה בפני הב"ד ע"י השליח הא' שאמר בפ"נ, אין ר"ל שהוא מעיד שכך שמע מפי השליח הא', אלא שכוונתו בזה, שמעיד שכך היה, שמתוך שנמסרה לו השליחות בב"ד בהור הוא שהב"ד עשו הדבר בהכשרו ושמעו מפי הא' שאמר בפ"נ ובפ"נ. או יש לומר שהוא מעיד שכן אמרו לו ב"ד שהא' אמר בפניהם בפ"נ ובפ"נ.

גם יש לומר שאורחא דמלתא נקט, שע"פ רוב השליח הב' מתמנה בפני השליח הא' ושמע ממנו בפ"נ, אבל הה"ד נמי שאע"פ שלא שמע יכול לומר

שליח ב"ד אני ומהני, שמכיון שהב"ד הם שמסרו לו את השליחות הרי ברור הוא שעשו כדין.

ויש לדקדק כן מדבריו שאמר: נאמן לומר נתקיים הגט הזה בפני ב"ד ולא כתב בפני ב"ד ובפני.

וכן יש להוכיח כן מדבריו בתשובה סי' שי"ח והביאה הב"י בס' קמ"ב שכ' זו"ל: וכבר פי' הרמ"ה והרשב"א זו"ל טעם צריכות הב"ד שמא טעה השליח הא' ולא אמר בפ"נ ובפ"נ (נ"ל דר"ל בשביל מה הצריכו שיהיה המינוי בב"ד, הלא היה די שיאמר בפני ב"ד בפ"נ והמינוי יהיה גם חוץ לב"ד), וכל שהשליח הב' אומר שליח ב"ד אני ודאי עשו ב"ד הדבר כתקנו, וכן השליח הג' כשנתמנה בב"ד ודאי חקרו שהב' נתמנה בב"ד והם עשו הדבר כתקנו שאמר בפניהם שליח הבעל בפ"נ ובפ"נ וכן לעולם מב"ד לב"ד, עכ"ל.

הרי שהשוה דברי שליח ב' שאומר ב"ד לדברי שליח שלישי, וכמו שהג' אינו יכול להעיד ששמע מפי הא' בפ"נ שהרי לא ראה אותו ולא היה אתו בב"ד, וכל עיוותו היא רק שליח ב"ד אני, כך השליח הב' שאע"פ שלא אמר רק שליח ב"ד אני מהני, אע"פ שאינו יכול להעיד ששמע בפ"נ מפי הא'.

ועיין בדברי הרשב"א זו"ל בחידושו גטין כ"ט שכתב זו"ל: אי אפשר להכשירו אלא ע"י עדות השליח עצמו שיאמר בפ"נ ובפ"נ, או בעדות השליח שיאמר שליח ב"ד אני, חזקה ב"ד עשו כתקנו, ובפניהם נתקיים, או מפי שליח או מפי עדי קיום, עכ"ל.

הרי דלא קפיד שישמע בפ"נ מפי השליח הא', שהרי בנתקיים מפי עדי קיום, לא שמע כלום מפי השליח הא', ובכל זאת יכול הוא להעיד שליח ב"ד אני וכ"כ, דלאו על עדותו אנו סומכים אלא על הב"ד שמסתמא עשו כהוגן. ואם נתקיים הגט בתותמיו והוא לא קיים שטר שליחותו ראינו להריב"ש בתשובה הנ"ל שכתב להדיא שהשליח נאמן על השליחות, וכפי שיטת הרמב"ם והרמ"ה זו"ל, שאע"פ שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ נאמן הוא על השליחות הואיל והגט יוצא מתחת ידו.

אולם צריכים אנו לומר דמ"ש הב"י או שיתקיים הגט בתותמיו בשיטת הריב"ש אמרה וליה לא ס"ל, שהרי הוכחנו לעיל שהב"י זו"ל דעתו לפסוק דלא כהרמ"ה.

ובזה ניחא מה שראינו להמגיה בדברי הרמ"א דבסי' קמ"ב שכתב שהם מדברי הריב"ש אע"פ שהם דברי הב"י שלמד כן מדברי הריב"ש, משום דהב"י לדברי הריב"ש קאמר, אבל הוא לא ס"ל כן.

ובזה סרו תמו כל הספיקות והתמיהות שנסתפקנו ושתמהנו בדברי הב"י והריב"ש זו"ל. כן נראה לפי ענ"ד כיד ה' הטובה עלי.

ואחרי שכתבתי מה שנראה לי בענין זה ראיתי להגאון ישמ"ח עובדיה זלה"ה בספרו ישמח לבב חלק אבה"ע סי' ל"ו בהדרגה הג' שהביא דברי מוהרא"י ז"ל בס' אמרות טהורות סי' קמ"א דף רל"ה שתמה על דברי הרמ"א והב"י בשם הריב"ש, וכתב שמדברי הגמרא והפוסקים משמע שא"צ שישמע השליח בפ"נ ובפ"נ מפי הראשון אלא כל שנתמנה בב"ד חזקתם עשו כהוגן, ע"ש. כן הביא דברי מהרמ"א ז"ל בס' משד"ר סי' קמ"א שהשיג על דברי מרן ז"ל, וכ' שהריב"ש לא כתב כן אלא לאורחא דמלתא, דכשמתמנה השליח הא' את הב' מביאו עמו לב"ד, ואה"נ אפילו לא הביאו ולא היה עמו באותו מעמד סגי שיאמר שליח ב"ד אני, כדמשמע מפשטא דמתניתין, ע"ש.

ושם הביא דברי ה' יד אהרן ז"ל בס' קמ"א הגב"י או' ס"ה שהביא דברי הב"ח בשם הב"י שהב"ל, וכ' שהב"ח הבין בכוונת דברי הב"י דמ"ש: שאם השליח הא' מינה שני וכו' לאו בב"ד איירי אלא בינו לבין עצמו, או בפני עדים, והלך לב"ד ואמר בפ"נ ולא נמצא השליח הב' שכבר מינה אותו מקודם שלא בפני ב"ד, אז צריך שיקיים שטר שליחותו, וזה דייק רבינו המחבר מדברי הריב"ש ז"ל ע"ש.

ולענ"ד לא הכנתי דברי הג' יד אהרן ז"ל, דאם הוא לא נתמנה בפני הב"ד אלא בינו לבין עצמו או בפני עדים אחרים שאינם ב"ד ושלא שמעו בפ"נ מה יועיל בזה שיקיים שטר שליחותו, סו"ס הגט אינו מתקיים, שהרי אין לו שום ידיעה שהשליח הא' אמר בפני הב"ד בפ"נ, וגם העדים שנתמנה בפניהם אין להם שום ידיעה מזה.

אמנם שמחתי שנתכוונתי לדעת הג' ז"ל בזה שפי' דהב"י איירי שהשליח הב' נתמנה חוץ לב"ד ולא בב"ד.

וע"ש להרב המחבר ז"ל שדחק נפשיה להוכיח מדברי הריב"ש שדעתו היא כמו שנראה מפשט דברי הב"י והרמ"א ז"ל, וכתב דגם דברי הגמרא אפשר ליישב כן דלא איטפל רבא אלא לאשמועינן דמצי משוי שליח שלא בפניו, אבל אה"נ דצריך עדים וראיה על שליחותו או שיתקיים הגט בחותמיו, ע"ש שהאריך. ולפי ענ"ד לא משמע כן מדברי הגמרא והפוסקים שהב"ל, אלא דבכ"ע איירי ואע"פ שאין בידו עדים וראיה על שליחותו מתקיים הגט על ידו במה שהוא אומר שליח ב"ד אני.

אמנם ראינו להרב יד אפרים ז"ל (נביא דבריו להלן) דגם הוא רצה לפרש כן דאיירי שהב"ד נתנו בידו שטר שליחות, אלא דשוב דחה את זה דלא משמע כן מדבריהם, ע"ש.

העולה מכל האמור, דהשליח שנתמנה בב"ד שלא בפני השליח הראשון ולא שמע ממנו בפ"נ ובפ"נ מהני שיאמר שליח ב"ד אני, והגט מתקיים על ידו,

ואין צריך להביא הרשאה על שליחותו, דנאמן הוא על הקיום ועל השליחות כמו אם שמע מפי הראשון בפ"נ ובפ"ג.

זהו מה שנלע"ד בענין זה וה' יאיר עינינו במאור תורתו אמן.

ואחרי שזכיתי לרכוש ספרי הש"ע הגדולים הכוללים כמה הוספות, ומכללם פירושיהם של הגאונים הג' בית מאיר ז"ל והג' יד אפרים ז"ל, ראיתי להביא תמצית דבריהם מה שכתבו בענין זה:

הגאון ב"מ: א) תמה על דיוקו של הב"י מדברי הריב"ש, דמדברי הגמרא גטין ל' מעובדא דההוא גברא שבא לפני רבא מוכח להדיא דמצו למעבד שליח ב' שלא בפני הא' אע"פ שלא שמע מהא' בפ"נ ובפ"ג, ובלי ספק היה צריך לומר שליח בית דין אני. ב) מדברי הריב"ש דס"י נ"ג ושי"ח מוכח דלאו על שמיעת השליח סמכינן אלא על מה שאמר שליח ב"ד אני, ומסתמא עשו הדבר כתיקוננו, וממילא שיש לדחוק ולפרש דבריו דלאו דוקא שצריך להעיד שנתקיים גט זה ע"י הראשון שאמר בפניו בפ"נ אלא שע"י אמירת שב"ד אני מזה מבורר שנתקיים בפני ב"ד ע"י הא' שאמר בפניהם בפ"נ. ומ"ש וממילא ידעינן ששמע וכו' לאו דוקא ששמע, אלא מדאיירי בנתמנה בפני הא' ולא מב"ד כתב ששמע, דמסתמא היה אז באותו מעמד, ולעולם בנתמנה שלא בפניו מפי ב"ד א"צ שישמע, אלא דממילא ידעינן שאמר בפני ב"ד בפ"נ. ג) מ"ש הב"ש שאם היתה לו הרשאה מקוימת א"צ לקיים הגט משום דבהרשאה כתוב שאמר בפ"נ, מדברי הריב"ש בס"י שי"ח מבואר דדוקא במקום עיגון יש להקל, אבל לכתחלה אפילו עם כל ההרשאות צריך הראשון לומר בפ"ג והאחרון שליח ב"ד אני, והנ"ח דבריהם בצ"ע, ע"ש.

הגאון יד אפרים: א) דברי הב"י בשם הריב"ש הם דברי הש"ס גטין. ב) מה בכך אם יקיים שטר שליחותו, כיון שאינו יודע שאמר הא' בפ"נ א"כ אין כאן קיום על הגט. ג) מה יושיענו זה שהגט מקיים בתותמיו אם הוא אינו נאמן על השליחות. ד) מ"ש הב"ש כיון שבהרשאה נזכר שאמר בפ"נ, מדברי הרמ"א והב"י לא משמע כן, ועוד דא"כ היה לו לבאר דדוקא במקום עיגון הוא דכשר אם יקיים שטר שליחותו שהרי הריב"ש בעל דין זה לא הכשיר אלא במקום עיגון.

והגאון ז"ל רצה ליישב דס"ל לב"י דכל שלא שמע השליח בפ"נ מפי הא' אינו נאמן על השליחות ולכן צריך שיקיים שטר שליחותו ושוב ממילא אמרינן דכיון שנעשה בב"ד מסתמא הב"ד עשו כהוגן, ודברי הש"ס והפוסקים שמבואר מהם שהב"ד עושים שליח שלא בפני הא', צריך ליישב דהב"ד גותנים לו כתב שליחות, ואם הגט בתותמיו יהיה נאמן על השליחות מטעם שהגט יוצא מתחת ידו, משא"כ אם אינו מקויים אין ראיה שהגט יוצא מתחת ידו.

שהרי חיישינן שהגט מזויף, ולכן צריך שיתקיים בחותמיו שאז אין הגט מזויף, ושפיר יהא נאמן על השליחות מטעם שהגט יוצא מתחת ידו.

אלא שאח"כ דחה יישוב זה מגימוקים דלהלן: (א) מדברי הש"ס והפוסקים מבואר להדיא דעושים שליח שלא בפני הא' וא"צ שום שטר שליחות מהב"ד. (ב) מדברי הריב"ש עצמו בס' נ"ג וס' שי"ח משמע דכל שאומר שליח ב"ד אני הוא כמעיד על קיום הגט, והוא מן התקנה שיהיה הב' נאמן כמו הראשון, ואע"פ שלא היה בפני הא' דודאי הב"ד עשו כדין ונתקיים ע"י הא' שאמר בפ"נ. (ג) כיון דקיי"ל דלהרמב"ם וריב"ש בא"י נאמן על השליחות אע"פ שהגט אינו מקוים, אלמא אף באינו מקוים אמרינן כיון שהגט יוצא מתחת ידו נאמן, וא"כ הכא נמי אע"פ שהשליח לא שמע מהא' בפ"נ מ"מ יהא נאמן על השליחות מטעם שהגט יוצא מת"י וממילא אמרינן שנעשה בב"ד והב"ד עשו כהוגן. ושוב הניח את דבריהם בצ"ע, ע"ש שהאריך.

ולפי מ"ש אני עני נתיישבו אמנם דברי הב"י, אולם דברי הרמ"א ז"ל נשארו בצ"ע, וקשה לומר שהגאונים ז"ל נעלמו מהם דברי הגמרא והפוסקים הג"ל, וה' יפתח את לבנו בתורתו לדעת האמת לאמתו אמן.

עירוב חצרות באניות

זכור, נתן ליורדי הים, שאינם יודעים אם באיסור הם מטלטלין או בהיתר (פסיקתא רבתי כ"ג א').

בהקשר לקביעת ההלכה של ערוב חצרות באניה, הריני לפרט אי אלה פרטים על מבנה האניה, החוקים השוררים בה, וצורך הלכות של ערוב חצרות ושיתוף מבוי.

מבנה האניה

א. האניה, שהיא בת קומות אחדות, מחולקת לאולמי המכונות והשרותים, דיור, אולמי אוכל ובידור נפרדים לנוסעים, לקצינים ולצוות לפי דרגות ומחלקות. אסור לקצין, או לאיש צוות מדרגה אחת, להכנס לאולם האוכל, או למקום אחר, של הדרגה השניה, או של הנוסעים, רק הכניסה לבית הכנסת והסיפון העליון מותרת לכולם.

ב. לכל דרגת צוות, או מחלקת נוסעים, ישנו אגף נפרד, המכיל תאי מגורים, פרוודורים ואולמות אוכל משותפים לכל הדרגה, או המחלקה.

ג. האוכל מתבשל ביחד במטבח אחד, כן נאפה הלחם במאפיה אחת בעד כולם. אלא האוכל מוגש בנפרד לכל מחלקה, באולם האוכל שלהם.

ד. הכניסה למטבח ומאפיה אסורה לנוסעים ולאנשי הצוות, שאינם נמנים על עובדי המטבח והמאפיה, כן אסורה הכניסה לאולמי המכונות, המחסנים וחדרי ההכנה וההגשה (פנטרות), מחוץ לרב החובל והקצונה הגבוהה, הכוללת את המשגיה. להם מותר לבקר בכל מקום.

צורך הלכות

א. חצר שיש בה שכנים הרבה, כל אחד מהם בבית לעצמו, דין תורה הוא שיהיו כולן מותרין לטלטל בכל החצר ומבתים לחצר וכן הדין במבוי שיש לו לחי, או קורה. אבל מדברי סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד, שיש בה חלוקה בדיורין, עד שיערבו כל השכנים כולן מערב שבת, אחד חצר ואחד מבוי. דבר זה תקנת שלמה ובית דינו, (עירובין כ"א ע"ב, רמב"ם פ"א הלכה א' וב' מהלכות עירובין).

ב. העירוב שעושים בני החצר זה עם זה הוא נקרא עירובי חצרות,

ושעושיין אנשי המבוי (מבוי מורכב מחצרות אחדות) זה עם זה נקרא שתוף (רמב"ם שם הלכה ז').

ג. אין מערבין בחצרות אלא בפת בלבד, ושיתוף בין בפת בין בשאר אוכלים, חוץ ממים בפני עצמן או מלח בפני עצמו, (רמב"ם שם הלכה ה').
 ד. כיצד מערבין בחצרות? גובין חלה אחת שלמה מכל בית (דירה) ובית, ומניחין הכל בכלי אחד בבית. ומברך ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצוות עירוב, ואומר: בערוב זה יהיה מותר לכל בני החצר להוציא ולהכניס מבית לבית בשבת, (רמב"ם שם הלכה ט"ז); ואומר בהדין עירובא יהא שרי לן לאפוקי ולעיולי מן הבתים לחצר ומן החצר לבתים, ומבית לבית, לכל הבתים שבחצר, (או"ח שס"ו סעיף ט"ו).

ה. וכיצד משתתפין במבוי? גובין אוכל כגרוגרת מכל אחד ואחד, או פחות מכגרוגרת, אם היו מרובין, ומניח הכל בכלי אחד בחצר, או בבית, וצריך להגביה הכלי מן הקרקע טפח, כדי שיהיה ניכר, ומברך על מצות עירוב ואומר: בזה השיתוף יהיה מותר לכל בני המבוי להוציא ולהכניס מחצרות למבוי בשבת, (רמב"ם שם הלכה י"ז). הרמ"א מוסיף: ומהם לבתים, (או"ח שצ"ה).

ו. המשתתפין במבוי צריכים לערב בחצרות, כדי שלא ישכחו התינוקות תורת עירוב. לפיכך אם נשתתפו במבוי בפת סומכין עליו ואין צריכין לערב בחצרות, שהרי התינוקות מכירין בפת, (רמב"ם עירובין, פרק א' הלכה י"ט). סומכין שיתוף במקום ערוב אפילו לא נשתתפו אלא ביין, וכן סומכין אעירוב במקום שיתוף וכו'. עושין רק שיתוף אחד. ואי עביד יותר ובירך עליו, הוי ברכה לבטלה (רמ"א או"ח סימן שפ"ז).

ז. והמנהג בזמן הזה להניח העירוב בבית הכנסת וכן נהגו הקדמונים, ונראה לי, הטעם דעירובין שלנו יש להם דין שיתוף ואין צריך להניח בבית דירה, (הרמ"א או"ח שס"ו סעיף ג').

ח. והעירוב אינו צריך להיות קיים, אלא רק בין השמשות ויוכל לאכלו בשוודאי חשכה, ויש לבצוע עליו בשחרית בשבת, ודוקא במקום שנוהגים לערב כל ערב שבת, אבל עדיף טפי לערב על כל השנה בפעם אחת, (הרמ"א שם שצ"ד ס"ב).

ט. אנשי חצר שהיו כולם אוכלין על שולחן אחד, אע"פ שכל אחד ואחד יש לו בית בפני עצמו, אין צריכין עירוב, (רמב"ם שם פרק ד' הלכה א', או"ח סימן ש"ע סעיף ד').

ובכסף משנה (שם): ונראה דעל שלחן אחד דנקט רבנו לאו דוקא, דאפילו אוכלין על שני שלחנות נמי. מאחר דמקום פיתא דכולהו הוי בבית אחד חשיבי כאנשי בית אחד, עכ"ל.

וכן במג"א: כיון שכולם משתמשין בתוך הבית באפייה ובשול, חשיבי כולהו כאילו אוכלים ושותים במקום אחד עכ"ל. (מגן אברהם או"ח סימן ש"ע ס"ק ח').

ועיין בעירובין ע"ב ע"א תוספות ד"ה ומודין וכו'.

י. בעל החצר שהשכיר מבתי חצרו לאחרים והניח לו כלים, או מיני סחורה, בכל בית ובית מהן, אינן אוסרין עליו, הואיל ויש לו תפיסת יד בכל בית מהן, נעשו הכל כאורחים אצלו. במה דברים אמורים שהניח דבר שאסור לטלטל בשבת. (עירובין פ"ה, רמב"ם שם, פ"ד הי"ד, או"ח סימן ש"ע ס"ב). אם אחד מבני החצר רוצה ליתן פת בשביל כולם, שפיר דמי, ובלבד שיזכנו להם ע"י אחר, וכשיזכה בו צריך להגביהו מן הקרקע טפח, וצריך לזכות לכל בני החצר, או המבוי, ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך. (או"ח סימן שס"ו סעיף ט').

ואם הניחה על ידו התלויה באויר, צריך שיגביה ידו טפח, וכתב בית יוסף דמשמע מדברי הרמב"ם, דאפילו אם נותנין כ"א משלו צריך להגביה א' טפח, מטעם דליהוי היכרא, ובתוספתא איתא דא"צ לזה, כשהם נותנים (ט"ז שם ס"ק ו'). יא. לקח אחד מבני החצר פת אחת ואמר: הרי זו לכל בני החצר, או אוכל כשתי סעודות ואמר: הרי זה לכל בני המבוי, אינו צריך לגבות מכל אחד ואחד, אבל צריך לזכות להן בו ע"י אחר וכו', ואינו צריך להודיע לבני החצר או לבני המבוי, שהרי זכה להן ועירב עליהן, שזכות היא להן וזכין לו לאדם שלא בפניו. (רמב"ם שם פ"א ה"כ).

יב. שני ישראלים ועכו"ם, השוכנים בחצר אחת ועירבו הישראלים לעצמן לא הועילו כלום וכו', ואין להם תקנה אלא שישכרו ממנו רשותו וכו', וישראל אחד ששכר מן העובד כוכבים מערב עם שאר הישראלים ויותרו כולם, ואין כל אחד צריך לשכור מן העובד כוכבים. שוכרין מן העובד כוכבים ומזלות אפילו בשבת, ואפילו בפחות משהו פרוטה. (רמב"ם פ"ב שם הלכה י"ב).

יג. ישראל שהשכיר או השאיל ביתו לנכרי אינו אוסר עליו, דלא השכיר או השאיל לו ביתו, כדי שיאסר עליו (רמ"א או"ח סימן שפ"ב, ס"א).

יד. חמשה הדרים בחצר אחד שוכר מהנכרי בשביל כולם. אם שכרו ממנו בעל כרחו אינו מועיל, אע"פ שהיה רגיל להשכיר מקודם. אבל מאשתו, או משכירו ולקוטו שוכרים אף על פי שהוא מוחה (או"ח סימן שפ"ב, סעיף ט' י' י"א). וברמ"א שם: ושכיר של שכירו ולקוטו של בעה"ב, הוא כשכיר בעה"ב עצמו.

אין מערבין עירוב חצרות ושיתופי מבואות ביו"ט שחל להיות בערב שבת

אלא יערב מערב יו"ט (ביצה ט"ז, רמב"ם שם פ"ה הי"ד, או"ח סימן שצ"ג סעיף א').

י"ט נוהג בו עירובי תחומין אבל לא עירובי חצרות (או"ח סימן תט"ז סעיף ה').

יום הכפורים הוא כשבת בין לענין עירובי חצרות ובין לענין עירובי תחומין (או"ח שם ס"ד).

שאלה א'

האם אניה טעונה עירוב?

שאלה זו נחלקת לשתיים:

א. הזקוקה האניה בכלל לעירוב? באם כן —

ב. בימינו אנו, כשכל הנוסעים והצוות, המקבלים לארוחותיהם מאכלים שנתבשלו במטבח אחד ולחם שנאפה במאפייה אחת, האם הם נחשבים כאוכלים על שולחן אחד, פטורים מעירוב ומותרים לטלטל בשבת, או היות ולכל מחלקת נוסעים ודרגת הצוות, מותר להשתמש רק באולם אוכל משלה (לא באולמי אוכל אחרים ולא במטבח ומאפייה), הם אוסרים על ידי כך זה על זה וחייבים בעירוב.

תשובה

איתא בתוספתא (שבת פרק י"א הלכה י'): בתים שבספינה חייבין בעירוב ושאר ספינות. בהגהות הגר"א (שם), גורס, "והשאר שבספינה".

לפי גרסא זו גם באניה, כאשר ישנם בתאים דיירים הם אוסרים וחייבים בעירוב. אולם אלה שאינם גרים בתאים אינם אוסרים.

ברם דין זה של הסיפא אינו שייך לנדון שלנו, משום שכיום יש כמעט בכל האניות מקום דיור לכולם. ומפורש ברישא, שבאניות חייבים בעירוב. וכך פוסק הרמ"א: בתים שבספינה צריכים עירוב, אע"פ שיש לספינה מחיצות, ע"כ (או"ח סימן שס"ו, ס"ב).

(הרמב"ם אינו מביא דין זה של ספינה. והרוקח (סימן קנ"ה) מתיר בספינה בלי שכירות וז"ל: מי שהוא בספינה בשבת, א"צ לקנות רשות מן הלא יהודי).

יצא איפא שהלכה פסוקה היא, שבאניה יש צורך בעירוב. אולם זה אמור רק ביחס לאניות שבימים ההם, כאשר לא אכלו ממטבח משותף, אלא כל אחד בשל בפני עצמו. אבל בימינו, כאשר מצרכי האוכל הנמצאים במחסני האניה מיועדים לכולם, וכל הנוסעים והצוות אוכלים ממטבח אחד, אלא אסור להם לאכול ביחד במקום אחד, יש לברר אם זה נקרא, "מקום פיתא דכולהו",

ופטורים מעירוב, או משום שאינם יכולים לאכול כולם ביחד, חייבין בעירוב. והנה לשונו של הרמב"ם בפרק א' הלכה ו' דעירובין: העירוב הזה הוא שיתערבו במאכל אחד, שמניחין אותו מערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו, ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחברו, אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו, כך יד כולנו שוה בכל מקום שיאחו כל אחד לעצמו והרי כולנו רשות אחד, עכ"ל.

ומזה משמע שאינו עירוב, אלא רק באם יש לכולנו רשות במקום שנמצא בו האוכל המשותף. אבל באניה אין לנוסעים רשות להכנס למחסן, למטבח ולמאפייה. נוסף לכך אין לנוסעים ולצוות שום זכות ובעלות על המאכלים לפני הגשתם לאולם האוכל. זה אינו דומה איפא לאנשי מבוי, שהיה ביניהן שיתוף במאכל אחד לענין סחורה, דאינם צריכין שיתוף (עירובין ע"א, רמב"ם עירובין פ"ה ה"א), דהתם יש להם שותפות עם בעל הבית ואילו כאן אין להם שום חלק וזכות גישה למאכלים לפני הגשתם.

ומדברי הרוקח מוכח רק כאשר המאכלים הם שלהם, ומותר להם להכנס למטבח המשותף ולבשל בעצמם, או הם פטורים מעירוב. אולם כאשר אין להם גישה למקום הבשול, הם מחוייבים בעירוב, וז"ל של הרוקח (סימן קמ"ג): שני בעלי בתים הדרים בבית אחד, זה בחצרו וזה בעליתו, זה אוכל פתו לבדו וזה אוכל פתו לבדו צריכים עירוב, ואם מבשלים יחד בקערה אין צריכים עירוב, עכ"כ.

וכך נראה מאו"ח (סימן שס"ו ס"א), שזה תלוי ברשות הכניסה לכולם למקום שנמצא האוכל המשותף, וזו לשונו:

חצר שהרבה בתים פתוחים לתוכו אסרו חכמים לטלטל מבתיהם לחצר עד שיערבו, דהיינו שגובים פת מכל בית ובית ונותנים אותו באחד מבתי החצרות, שעל ידי כך אנו רואים, כאילו כולם דרים באותו הבית, וכאילו כל החצר מיוחד לאותו בית, עכ"ל.

אם לנוסעים ולצוות אסור להכנס למטבח איך אפשר לראות כאילו הם גרים שם?

זה מפורש יותר בפרי מגדים (סוף סימן שס"ו) וז"ל: ודע בדין עירוב חצרות אם הגיח את העירוב בבית אחד ויש שם מת וכהנים דרים שם בחצר, י"ל כיון שא"א בין השמשות ליקח העירוב, הכהנים אוסרים, עכ"ל. הטעם הוא משום שאין להם גישה לאותו חדר. הוא הדין במטבח של האניה.

ברם הערוך השלחן (סימן שס"ו י"ב) פוסק שאם יש מטבח אחד לכולם אין צורך בעירוב, אבל בתנאי שיוכלו לאכול שם, וז"ל:

שכנים הדרים כל אחד בחצר בפ"ע, ורק מטבח אחד לכולם דא"צ, דכיון

דכל מאכלי שבת שלהם הם בחדר אחד ובתנור אחד, הוה כאילו כולם דרים בו, דמקום פיתא גרים, ואף על פי שאין אוכלים שם, הלא יכולים לאכול שם. דאטו בעירוב גמור כולם אוכלין אותו? אלא משום דראוי לאכול וה"נ כן הוא, ע"כ. מוכח איפא שאם אינם יכולים לאכול שם, אין זה נחשב כאוכלים על שלחן אחד, ואין המקום נקרא „מקום פיתא דכולהו“.

כן משמע מדברי רש"י (עירובין ע"ג, ע"א): מקום פיתא שהוא אוכל שם, ע"כ, דהיינו מקום שכולם יוכלו לאכול שם את הפת של העירוב, מה שאין כן באניות (ע' או"ח שס"ו ס"ה): צריך שלא יקפיד שום אחד מהם על עירובו, אם יאכלו חברו, ואם מקפיד אינו עירוב, ע"כ).

מכל זה מבורר שהמטבח המשותף והמאפייה המשותפת, אינם נחשבים כמקום פיתא דכולהו, ואוסרים זה על זה, וצריכים עירוב. מקום האוכל המשותף של כל קבוצה בנפרד, נחשב כמקום פיתא של כל חברי הקבוצה, ואינם אוסרים זה על זה, בתנאי שהאוכל יהיה בערב שבת בין השמשות ערוך על שלחן באולם האוכל המשותף שלהם. אז יש להם דין של בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, הפת שעל השלחן סומכין עליהן משום עירוב (עירובין פ"ה ע"ב, או"ח שס"ו סעיף י"א). אבל אם האוכל המשותף לא היה בזמן בין השמשות (שהוא הזמן הקובע לעירוב, או"ח סימן שצ"ג סעי' ב'), באולם האוכל המשותף של הקבוצה הזאת, גם הם אוסרים אחד על השני, וחייבים בעירוב.

המסקנא: אמנם הנוסעים והצוות מקבלים את ארוחותיהם ממטבח אחד, אבל אין הם יכולים להחשב כאוכלים על שלחן אחד, וחייבים בעירוב. שאלה ב'

מהו הדין לגבי עירוב, של אורחים הבאים להתארח לתקופות קצרות במלון? אם נוסעים באניה לתקופות קצרות, נחשבים כדיירים לגבי עירוב, או דינם כאורחים במלון? אם רב החובל נחשב כבעל הבית באניה, אשר האורחים בטלים לגביו?

תשובה

איתא במסכת עירובין (ס"ה ע"ב): ר"ל ותלמידי דרבי חנינא איקלעו לההוא פונדק, רש"י: פונדק יש בו חדרים פתוחין לחצר והאכסנאים נכנסים בהן ואוסרין זע"ז, ע"כ.

משמע שאורחים אוסרים וחייבין בעירוב (עיין עירובין ע"ב ע"א תוספות ד"ה ומודין וכו').

וכך מוכח מתוספות שם ד"ה איקלעו כו', שאורח אוסר, ואילו מתוספות בעירובין ס"ט ע"ב ד"ה ושלחם וכו' משמע שאורח אינו אוסר, וז"ל: דהוי אורח לגביהם. פירש ר"ח דאמר בירושלמי דעירובין (פ"ו ה"ב), אכסנאי אינו אוסר

לעולם, ואומר ר"י דלא דמי להכא כלל, דהתם איירי, כגון הבא לדור במבוי לשם אכסנאות, ולא לקבוע עצמו, ע"כ.

מוכח מזה שאורח, אשר איננו דייר קבוע, אינו אוסר, ודברי התוספות סתרי אהודי.

לפי גירסת הב"ח אתי שפיר, דגורם דהתם איירי בעכו"ם, הבא לדור במבוי לשם אכסנאות. כן איתא ברא"ש (שם), דאיירי באורח עכו"ם. לפי זה אין להביא ראיה לאורח ישראל, דעכו"ם שאני, כמו שפוסק הרמ"א באו"ח (סימן שפ"ב ס"א): ישראל שהשכיר או השאיל ביתו לנכרי, אינו אוסר עליו, דלא השכיר, או השאיל ביתו, כדי שיאסר עליו, ע"כ (ע' או"ח סימן שפ"ד ס"א, בט"ז ומג"א שם, לענין אכסנאי עכו"ם לאחר שלשים יום). אבל אורח ישראל, כן אוסר.

אבל מאו"ח (סימן ש"ע ס"ח) מוכח שאורח ישראל אוסר רק לאחר שלשים יום, וז"ל: המתארח בחצר, אפילו נתארח בבית בפני עצמו, אם לא נתארח דרך קבע אלא לשלשים יום, או פחות, אינו אוסר על בני החצר, והוא והם מותרים בין בביתו בין בביתם, עכ"ל. (עיין באו"ח סוף סימן שצ"א).

אולם הרמ"א (שם) סימן ש"ע פוסק ואפילו אם אורחים רבים ובעל הבית אחד, ודוקא בדאיכא בעל הבית קבוע אחד, דאז האורחים בטלים לגביה. אבל אורחים ביחד אוסרים זה על זה מיד, ע"כ.

במג"א שם ס"ק י"ב: אוסרים זע"ז ודוקא שיש לכל אחד חדר מיוחד לאכילה, עכ"ל. בנדון דידן, יש לכל קבוצה חדר מיוחד לאכילה, ודינה של כל קבוצה כדינם של יחידים, שיש להם חדרים מיוחדים לאכילה.

אבל המגן אברהם (או"ח סימן שצ"א ס"ק ב') פוסק כהמרדכי, שרק לבעל הבית מותר לטלטל בחצר, ואילו לאורחים אסור לטלטל. וכך פוסק בשלחן ערוך של הרב (סי' ש"ע ס"ט) וז"ל: וי"א שהאורח שלא התארח בדרך קבע, אינו אוסר בעל הבית לטלטל מביתו לחצר. אבל לטלטל מבית האורח לחצר אוסרה, שכיון שהשכירו לאיזה זמן, שכירות ליומו ממכר הוא, ע"כ.

יוצא שאפילו לבעל הבית אסור לטלטל מבית האורח לחצר. והאבן עוזר על או"ח (סימן ש"ע) פוסק: הא דאין אכסנאים אוסרים זה, רק כשהם באים ללון ולא לאכול שם. אבל אם באים גם לאכול אוסרים מיד וצריכים עירוב, ע"כ. ואמנם אין בעלי האניות נמצאים תמיד באניותיהם, בכל זאת, אפשר שרב החובל נחשב כבעל הבית לגבי זה, שכל האורחים בטלים לגבי בעל הבית יהודי, ואינם אוסרין ולא צריכים עירוב, ואולי הדין של כולם טפלים לגביה ואין צריך עירוב, זה רק כשהבעל הבית בעצמו נמצא במקום ולא בא כוחו.

המסקנא: לאור האמור אורחים במלון ונוסעים באניה ישראלית עד שלשים

יום, ספק הוא אם צריכין עירוב, לכן יש לעשות עירוב בלי ברכה.

שאלה ג'

עובדים הנמצאים למעלה משלשים יום באניה, האם הם אוסרים וצריכים

עירוב עם ברכה או לא?

תשובה

ברמב"ם (הלכות עירובין פ"ד הלכה ו'): האחים שכל אחד מהם יש לו בית בפני עצמו ואינן סומכין על שולחן אביהן וכן בנשים או העבדים שאינן סומכין על שולחן בעליהן או רבן תמיד, אבל אוכלין הם על שלחנו בשכר שעושין לו, או בטובה ימים ידועין, כמי שסועד אצל חברו שבוע או חודש, אם אין עמהן דיורין אחרים בחצר אינן צריכין לערב, ואם ערבו עם חצר אחרת עירוב אחד לכולן, ואם בא העירוב אצלם אין נותנין פת, ואם היו דיורין עמהם בחצר צריכין פת לכל אחד ואחד כשאר אנשי החצר, מפני שאינן סומכין על שולחן אחד תמיד, ע"כ.

באו"ח (סימן ש"ע ס"ו) פוסקין מי שיש לו חמשה עבדים מקבלים ממנו פרס (אוכל או מעות לקנות אוכל, ב"י שם), וכל אחד אוכל בביתו וכו' אינם אוסרים זע"ז, אם אין עמהם דיורין (אחרים) בחצר, ע"כ.

ובמשנה ברורה (שם בסימן ש"ע) אומר דדין משרתים הוי כדין עבדים דמקבלים פרס וזה מקום פיתא גרים.

ולפי"ז דינם של אנשי הצוות באניות, כמשרתים המקבלים שכר ואינם אוסרין.

המסקנא: עובדי האניה בשכר, אפילו כאשר הם מפליגים למעלה משלשים יום אינם אוסרים זה על זה, באם אין עמהם דיירים אחרים.

שאלה ד'

אם יש צורך לשכור את רשותו של נוסע או איש צוות נכרי בכדי לעשות

עירוב, או אין צורך לשכור?

תשובה

באניה או במלון של יהודים, ברור שאין צורך בעירוב ואינם אוסרים, כי להבעלים היהודים יש בכל החדרים של המלון או בתאים של האניות, כלים שאסור לטלטלם בשבת ובאו"ח (סימן שפ"ד סעיף ב') פוסקין, אנשי המלך שנכנסו בבתי היהודים בין בחזקה בין ברצון, אם יש לבעלי בתים באותם מקומות שנכנסו הנכרים כלים שאסור לטלטלם בשבת אינם אוסרים עליהם, ע"כ. (ע' בט"ז ומגן אברהם, שם).

כל זה במלון יהודי ובאניה ישראלית, שהאורחים בטלים לגבי בעל הבית

ובעל האניה. מהו הדין באניות של חברות זרות?

הנה הרמ"א (או"ח שפ"ב סעיף כ') פוסק, שבאניות זרות מחוייבים בערוב וז"ל: ספינה שיש בה ישראלים רבים (משום דלא גזרו על יהודי יחידי הדר עם עכו"ם לשכור ממנו את רשותו, משום דלא שכיח, ערובין ס"א), ויש להם בתים מיוחדים, צריכים לערב ולשכור רשות מן הנכרי בעל הספינה, או להבליעו בשכר הספינה (ב"י בשם שבלי לקט), ע"כ.

ובמשנה ברורה (בסוף סימן שפ"ב) מבאר את ההבדל שבין ספינה השייכת ליהודי, אשר „אורחים נטפלים לו“, לבין ספינה השייכת לנכרי, שהאורחים „אינם נטפלים לו“, וז"ל: ודע דאפילו אם אין הישראלים נוסעים בספינה למשך יותר מל' יום, גם כן צריכין ערוב ולשכור וליכא לפוטרם, מטעם דאינם אלא אורחים, וכההיא דסוף סימן ש"ע דלא אמרינן כן, כשכולם אורחים וכמו בספינה, דכל אנשים אורחים וכמו שכתב שם הרמ"א בהגהה, ואף דאיכא העכו"ם בעל הספינה ג"כ עמהם, אעפ"כ אין נטפלים לו, כמו שהכרענו שם בסוף סימן ש"ע, לכן אם בעל הספינה ישראל נטפלים לו ואינם כאורחים עד ל' יום, עכ"ל.

(עיין בשער הציון שם סימן ש"ע ס"ק ל"ו ותשובת הרמ"א סימן ק"כ ופרמ"ג והיד אפרים, הפרמ"ג פוסק דאורח אינו נטפל לבעל פונדק עכו"ם, ואילו היד אפרים פוסק דגם בפונדק עכו"ם אורחים נטפלים ואין צריכין לשכור ממנו רשות).

לפי זה באניה של עכו"ם צריכין הנוסעים היהודים לשכור רשות או להבליעו בשכר האניה, אבל השלחן ערוך של הרב (סימן שפ"ב) פוסק, שאין חוזה השכירות מועיל להתרת טלטול, אם לא הודיע לעכו"ם בפירוש.

והמשנה ברורה (שפ"ב ס"ק ע"ו) פוסק דלא מהני במה ששוכרים מבעל הספינה (כרטיס האניה) ומוסיף, שיש קודם לשכור את הרשות מבעל האניה לפני שמכר את הכרטיסים לנוסעים נכרים. אחרת יש צורך לשכור את רשותו של כל נכרי ונכרי, וז"ל: שוכרים מבעל הספינה, אלא אם שוכרים ממנו קודם שחלק המקומות לכל אחד מן העכו"ם, דעדיין רשות הספינה שייך לו לבד היכולת בידו להשכיר. אבל לאחר שחלק המקומות לשאר שוכרים, לא מהני במה ששכרו ממנו, אלא צריכים לשכור מכל עכו"ם, אם לא שיש לו רשות לבעל הספינה להניח כליו בכל מקום, דאז די במה ששוכרים ממנו בלבד, ע"כ. אבל בימינו אנו יש לבעל האניה תפיסת יד בכל האניה וכן רשות להניח כליו בכל מקום. משום כך אין צורך לשכור רשות מכל נכרי ונכרי.

מסקנא: באניות זרות מחוייבים בעירוב חצרות, ויש לשכור את רשותו של בעל האניה או מאחד העובדים, אשר מקבל את משכורתו מבעל האניה. הערה: כאשר המשגיה על הכשרות מקבל את משכורתו מבעל האניה הנכרי אפשר לשכור את הרשות מידי המשגיה, אשר נחשב כשכירו ולקיטו,

(עיין ערובין ס"ד, רמב"ם פ"ב ה"ב דעירובין, או"ח סימן שפ"ב סי"א).

אם אגף האניה, שהכניסה אליו מותרת רק לקבוצה אחת בלבד, נחשב כחצר וכל האניה המכילה חצרות נחשבת כמבוי ויש צורך בשיתוף מבוי, או כל האניה על כל אגפיה וקומותיה נחשבת כחצר אחת ויש צורך בעירוב חצרות? לכן נראה שרצוי לעשות שיתוף.

(או"ח סימן שצ"ה) דמצוה לחזור אחר שיתופי מבואות. גם הרמ"א (סוף סימן שפ"ז) פוסק דסומכין אשיתוף במקום ערוב.

להלכה נראה לי:

א. באניות ישראליות יש לעשות רק שיתוף מבוי בפת בלי ברכה, ולשים את העירוב בבית הכנסת, מקום שיש רשות כניסה לכולם.

ב. באניות של חברות זרות יש לשכור את רשותו של בעל האניה, או של אחד מעובדיו ולערב עם ברכה.

ג. היות והנוסעים מתחלפים תדירות יש לעשות את העירוב, או את שיתוף המבוי, בכל הפלגה והפלגה של האניה. ולהתכווין לזכות כל הנוסעים היהודים.

התחייבות מן המפסיד בדין לשלם

דמי ההוצאות והפס"ד

שניים שבאו לדון לפני דיינים והתחייבו בשטר וחתמו שמקבלים עליהם כל מה שיפסקו בית דין, והשטר נקרא SUBMISSIN FORM בלע"ז ויש לו גם תוקף מצד דינא דמלכותא דיכולים להכריח ע"י המלכות לכופו ולקיים מה שנתחייב בשטר, והמנהג בערכאות שהמפסיד משלם כל הוצאות הדין, וכדי שלא ילכו לערכאות אם נכון לכתוב בהשטר הנ"ל שהמפסיד ישלם כל ההוצאות של עורכי הדין, גם התשלום בעד הפסק דין שמשלמים לקהלה, וגם אם יש ממש בהתחייבות זו על פי הדין או לא.

א.

והנה בהלכות דיינים (חו"מ סימן י"ד סעיף ה') כתב המחבר וז"ל, "המתחייב בדין אינו חייב לשלם לשכנגדו יציאותיו אע"פ שהזקיקו לדון בעיר אחרת, וה"מ דלא מסרב למיקם בדינא אלא שרוצה לדון בעיר אחרת, אבל אם היה מסרב לבא לב"ד והוצרך התובע להוציא הוצאות לירד לדין חייב לפרוע לו כל הוצאותיו שהוציא משעה שנעשה סרבן." ומקורן ממהרי"ק שרש א' קמ"ד, ונימוק"י פרק הגזול בתרא וכו' ועי"ש, ויש מי שאומר שאם תבעו בערכאות והוציא הוצאות בדיינים וטוענים, אע"פ שמתוך סירובו הוצרך להוליכו בערכאות אין חייב לשלם הוצאותיו עכ"ל המחבר, והרמ"א הגיה שם ויש חולקין וסבירא להו דאם הוצרך להוציא עליו הוצאות לכופו ע"י ערכאות של עכו"ם חייב לשלם לו, וכן נראה לי עיקר, ובלבד שעשאוהו ברשות ב"ד כדלקמן סימן כ"ו עכ"ל הגהה.

והנה הא דהמתחייב צריך לשלם הוצאותיו אע"פ שהזקיקו ללכת לעיר אחרת מבואר להדיא מגמרא סנהדרין (ל"א ע"ב) דאמר"י שם כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן התוקף את חברו בדין, אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הועד, כופין אותו וילך למקום הועד, אמר לפניו ר' אלעזר רבי מי שנושה בחברו מנה יוציא מנה על מנה. ע"כ הרי להדיא דאין צריך לשלם הוצאות צד שכנגדו, דאי צריך לשלם אין כאן מוציא מנה על מנה דהלא יקבל הוצאותיו מן המתחייב, אלא ודאי דאין המתחייב צריך לשלם אלא כל אחד

משלם הוצאותיו, וכן איתא להדיא בתוס' שם ד"ה ויוציא וז"ל מכאן למתחייב בדין דלא משלם לאידך יציאותיו אע"פ שהזקיקו לילך לו לדון בעיר אחרת ע"כ וכן כתוב ברא"ש שם. והטעם הוא שכיון שרשאי לכופו לדון בעיר אחרת בב"ד שהוא יותר גדול אע"פ שמרבה בהוצאות מ"מ כיון שבדין עושה, אין עליו לשלם, וכן כתב להדיא בערוך השלחן בסימן הנ"ל (אות י' שם).

ובמסרב לבוא לפני ב"ד וגרם לו להוציא הוצאות כדי לכופו ע"י ערכאות, דעת המחייבים מובאה בבאר הגולה (באות ס' שם) וז"ל שם בשם רבינו מאיר שכתב שמקורם מהא דב"ק קי"ב וז"ל אבל למיכתב עליו פתיחה כיון דממונא קמחסר ליה דקבעי ליה ליתב ליה זוזי לספרא לא, פירוש שצריך ליתן שכר הסופר שכתב הפתיחה קודם שיקרענו וה"ה לכל שאר הוצאות ע"כ (פתיחה שטר שמתא, לא שרו ליה עד דיהיב ליה זוזי דפתיחה לספרא, ע"כ רש"י שם). הרי כיון שגרם לו הוצאות מחויב לשלם, ודעת הסוברים דגם במסרב אין צריך לשלם ההוצאות שגרם לצד שכנגדו עיין בבאר הגולה אות ע' שם, וז"ל ריב"ש (סימן תע"ה) וכתב הטעם דאינו אלא גרמא בנזיקין, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הדבר שמזיקו, עכ"ל, ואף דשכר הפתיחה קאמרי' בגמ' דצריך לשלם, היינו משום דבזה קנסוהו אבל שאר הוצאות לא" ע"כ, ולהלכה נקטינן בדעת הגהה, שצריך לשלם כל הוצאותיו, דהוי גרמי ולא גרמא, ועיין בהגר"א אות ל' וז"ל אבל אם הוא מסרב, גרמי, ליקוט. בפלוגתא דר"י וריצב"א בתוס' בבא בתרא בד"ה זאת, דהני דפטרו ס"ל כר"י דגרמי הוא שעושה בעצמו ובשעת מעשה בא ההיזק, וסברת המחייבים היינו דעת הרמ"א, כהריצב"א דבדבר השכיה קנסינן וה"נ שכיה, עכ"ל.

(ב)

והנה בנידון דידן אם לא התחייבו בשטר שמי שיפסיד בדין ישלם כל ההוצאות הוי כמי שרוצה שילכו למקום הועד, כיון שבדין הוא עושה אין לו לשלם, רק כל אחד צריך לשלם הוצאותיו, אבל כיון שהתחייבו בשטר וחתמו לפני ב"ד שמי שיפסיד ישלם, מי שיצא חייב בדין צריך לשלם כל ההוצאות כפי שהתחייב, וכן איתא להדיא (בחז"מ ס"א סעיף ח') וז"ל המחבר שם שטר שכתוב בו שיפרע ההוצאות על הכפל, (ובסמ"ע שם כתוב בספרים המדויקים בטור כתוב עד הכפל) אסמכתא הוא ואינו גובה עכ"ל וכתב בסמ"ע שם אות י' וז"ל והיה נראה דדוקא בכה"ג דקבל עליו כולי האי, מיחשב אסמכתא וכמו אם לא אעביד אשלם אלפי זוזי, אבל בחיוב סתם הוצאה אין זה אסמכתא אלא אמרי' ביה ג"כ כל תנאי שבממון קיים וכו' ועיין בסוף סימן י"ד, דלא כתבו הטור והמחבר דאין צריך לשלם לו ההוצאה אם לא משעת סירובו ואילך, אלא כשלא קיבלו עליו בפירוש עכ"ל הסמ"ע אבל אם קבלו

בפירוש צריך לשלם לו הוצאותיו אף היכא שהזקיקו לילך לדון בעיר אחרת, דמצד הדין פטור מלשלם מ"מ אם נתחייב בשטר מהגני וצריך לשלם.

אולם נידון דידן לא דמי להא דהסמ"ע, דשם הא מי שרוצה לילך לעיר אחרת התחייב בחיוב ודאי, לשלם ההוצאות בין יזכה בין לא יזכה, ואין כאן סרך אסמכתא, אבל בנידון דידן, דרק הצד שיפסיד בדין התחייב לשלם ההוצאות, וכל אחד חושב שהוא יזכה והאחר ישלם וא"כ הוי אסמכתא ולא מהגני, וכמו שכתב המחבר, (בסימן ר"ז סעיף י"ג) וז"ל וכן תנאים שמתנים בני אדם ביניהם אע"פ שהם בעדים ובשטר אם יהיה כך, או אם תעשה כך, אתן לך מנה, או אתן לך בית זה, ואם לא יהיה או לא תעשה, לא אקנה, ולא אתן לך, אע"פ שעשה, או שהיה הדבר לא קנה, שכל האומר אם יהיה אם לא יהיה לא גמר ולא הקנה שהרי דעתו עדיין סומכת שמא יהיה או שמא לא יהיה ע"כ וא"כ בנידון דידן שדעתו של כל אחד סומכת שהוא יזכה בדין ולא הצד שכנגדו וא"כ אף אם התחייב בשטר ג"כ לא יועיל דלא גמר להקנות.

(ג)

אמנם לפי מה שכתבו המחבר והרמ"א (חו"מ סימן הנ"ל סעיף ט"ו) וז"ל „דאסמכתא שקנו עליה בב"ד חשוב ה"ז קנה, וכל שלשה דבקיאי בדיני אסמכתא מיקרי בב"ד חשוב לענין זה אע"ג דלא התפס זכויותיו מהגני הואיל וקנו ממנו בב"ד חשוב, וכתב הרא"ש דהכי נהיגי עלמא, ובסמ"ע שם כתב דבעינן מעכשיו" ולפי"ז כיון דבנידון דידן חתמו בב"ד (ועיין ערוך השלחן אות מ"ד דגם רב העיר אפי' יחידי מיקרי בב"ד חשוב לענין זה) וגם יש לשטר זה תוקף דינא דמלכותא לא הוי אסמכתא ומחויב.

(ד)

אמנם יש לדון בזה לענין שכר פסק הדין האיר רשאים הדיינים לחייב שכר פסק, למי שיצא חייב בדינו הא בסימן ט' סעיף ה' מבואר במחבר וז"ל ואם אינו נוטל אלא שכר בטילתו מותר וכו' והוא שיקבל משניהם בשוה ומקורו מגמ' כתובות (דף ק"ה ע"א) דקרנא הוי שקיל איסתרא מזכאי, ואיסתרא מחייב, ודאין להו דינא. ומסיק שם בגמ' דשכר בטילה דמוכח היה, ודוקא משניהם בשוה, וא"כ לכאורה בנידון דידן דרק צד אחד משלם, הוי כשוחד ממש, דהא שכר הפסק שניהם צריכים לשלם בשוה.

(ה)

והנה באיסור נטילת שכר לדון יש בזה שני טעמים, טעם אחד משום שוחד, וטעם ב' משום מה אני בחנם אף אתם בחנם (משנה בכורות כ"ט). ועיין שם בתוס' ד"ה מה אני, דמבואר שם דאיסור שוחד הוא דוקא אם לוקח בתורת מתנה כדי שישתדל להפוך בזכותיה, דאז אין דינו דין כלל מן התורה דאין שם

דיין עליו אבל היכא דלוקח אגרא בעד הפסק דין אין בזה משום נטילת שוחד, ואסור רק מטעם מה אני בחנם, והא דדיניו בטלים אינו אלא מטעם קנס, כמבואר בחידושי הגר"א (אות ט') בשם הר"ן, והיכא דלוקח בתורת מתנה אסור משום לאו דשוחד אפי' שקיל מתרווייהו, כמבואר בגמ' כתובות שם, ועיין בפני יהושע שם דאף דשקיל מתרווייהו הוי שוחד, ואסור מן התורה, ובטעם הדבר דהוי שוחד אף דלקח מתרווייהו נראה, דבגמ' כתובות שם (ק"ה ע"ב) איתא, מאי שוחד שהוא חד והוי כגופי' דהיינו דנעשה כמו הבעל דבר ממש ואם לוקח משניהם הוי כמו בעל דבר לשניהם, ובעל דבר אין שם דיין עליו, ובשכר בטילה ליכא איסור כלל דהא אינו מקבל שום מתנות מהם ולא הוי בכלל שוחד, וגם לא שייך מה אני בחנם, כיון דאין עליו חיוב לבטל מלאכתו לפסק הדין, ועל פסק דין שאינו מחויב לדון רשאי ליטול שכר.

ולפי זה צריך להבין מדוע באמת אסור ליטול שכר בטילה דמוכח מאחד לבד, דהלא כיון דאינו נוטל בתורת מתנה, ומה בכך שאחד משלם כל שכר הבטילה, כיון דרק שכר מלאכתו הוא נותן, ואמאי פסק המחבר דבשכר טירחתו מותר דוקא אם נוטל משניהם בשוה? והנה בנתיבות המשפט בחידושים (אות כ"א) כתב שם בענין הגוטל שכר להעיד שעדותו בטלה, דאם לוקח שכר בטילה דמוכח מותר ליקח אפי' מאחד ועי"ש וא"כ גם לגבי דיינים יהא רשאי ליקח שכר בטילה דמוכח אפי' מאחד, ואולי ס"ל להנתיבות דהא דאסור ליקח מאחד שכר בטילה דמוכח הוי רק חומרא דרבנן שהחמירו בדיינים, אבל בעדים לא החמירו וצ"ע.

ומצאתי בספר ערך שי' בסימן ט', שהעיר בדין זה וכתב דהא דצריכין ליטול משניהם בשוה הוא דוקא כשמן הדין צריכים שניהם לשלם בשוה ואז כשיטול מאחד פחות מחברו מיחזי בזה שנותן יותר שמתנה יהיב ליה, ומיחזי דשוחד הוא, ולפ"ז העלה לדינא אם אחד פטור לשלם מן הדין, כגון שהוא רוצה לדון לפני דיין שאינו עסוק במלאכה וידונם בחנם, והאחד רצה דוקא בדין העסוק במלאכה, ואף שהדיין ההוא חכם אין יכול לגרום הפסד לבע"ד, וא"כ כיון שמן הדין השני פטור מלשלם, אז על האחר לשלם הכל דהיינו כל שכר הבטילה אם רוצה בדיין זה ולא מיתחזי שוחד כיון דדינא הכי דעל זה לבד מוטל לשלם.

ולפ"ז כיון דרק מדרבנן אסור ליטול שכר בטילה מאחד דמיחזי כשוחד, בגדון דידן כיון דכל אחד היה יכול להיות חייב כל השכר הבטילה אם יפסיד בדינו, וכל אחד מהם נתחייב על דעת כן נמצא דהוי כמו שהחויב רק על אחד מהם ולא מיחזי כשוחד ומותר.

(1)

ועוד יש לדון דדין נוטל שכר לא שייך הכא כלל דעכשיו נהגו שלא לדון דין תורה, ורק עושין פשרה בין בעלי הדין, וא"כ לא הוי זה בגדר דין כלל, כדכתב הב"ח להדיא הובאו דבריו בש"ך שם (סי' ט' אות ז') ועיין בפתחי תשובה שם אות י"ג, שהביא בשם הפמ"א (ח' ב' סי' קנ"ט) שכתב שאין דברי הב"ח מוכרחים מן הש"ס שלא זה יהיה בכלל מה אני בחינם כיון דמצוה להתחיל בפשרה ואם הבעלי דברים מתרצים בפשרה חזרה הפשרה כמו דין והוי בכלל מה אני בחינם, וגם הב"ח לא התיר אלא לומר, לא אומר לכם הפשרה כי אם בשכר ויטול משניהם בשוה, וזה בפני זה. וכה"ג בדיין לית ביה רק משום מה אני בחינם בזה הוא דמתיר לפשרה אבל לומר לדיין כשתעשה לי פשרה אתן לך כך וכך הרי זה שוחד גמור וכשם שמוזהר שלא להטות הדין כך מוזהר בפשרה ע"כ עי"ש.

ונראה דמחלוקת הב"ח והפמ"א הוא בזה, דהב"ח ס"ל דפשרה לא הוי בגדר דין כלל, והדין של מה אני בחינם זה הוא דוקא בהוראה ובלימוד התורה, אבל לא בשאר המצות. (וזה דלא כהרמב"ן בתורת האדם הביאו הטור ביור"ד סי' של"ו דסבירא ליה דבכל מצוה אמרי' מה אני בחינם) וא"כ בפשרה אע"ג דהוי מצוה מ"מ דכיון שלא הוי משפט והוראה לא שייך בזה מה אני בחינם, והפמ"א ס"ל דאף פשרה בגדר דין דפשרה הוי פסק של לפני משורת הדין וזה ג"כ דין הוא, אמנם הנתיבות שם הסכים לדברי הב"ח והש"ך והכי נקטינן. ואף דהב"ח לא התיר אלא דוקא נוטל משניהם דהא מפורש בטור וז"ל, "שכשם שמוזהר שלא להטות דין כך מוזהר שלא יהא נוטה בפשרה לאחד יותר מחברו" אבל מ"מ בנידון דידן כיון דהחייב יכול להיות על כל אחד מהם ודוקא מי שנתחייב נותן אין זה בגדר שוחד כלל. וכנ"ל.

(2)

ועוד יש להתיר מצד אחר. דהרמ"א בסימן ל"ד סעיף י"ח בהגהה שם כתב וז"ל דיין שדן כבר ובא בעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו אסור לו לקבלו כן משמע באשרי פרק ז"ב ע"כ, ונראה דזה פשוט דאסור רק מדרבנן דמיחזי כשוחד דשוחד אחר שנפסק הדין לא מצינו דאסור מדאורייתא, וכיון דבנידון דידן הוא רק שכר בטילה נראה דמותר לו לכתחילה ליתן אחר גמר הדין דלא מיחזי כשוחד. אך יש לפקפק בזה כיון שכבר נתחייב קודם הדין ע"י התחייבותו בשטר הוי כמו נותן קודם הדין אבל מ"מ נראה להתיר כיון דהתחייבות היתה רק שמי שיצא חייב יתן אין זה בגדר איסור שוחד כלל. ועוד נראה דבעינינו לא שייך כל הדיון של שוחד כלל דכיון דאין הממון משתלם להדיינים, רק הוא מס הקהילה והוא מתקנת הקהילה לשלם לצרכי

הקהילה עבור הפס"ד לא הוי שוחד כלל כי מתחילה נעשה החיוב להקהל ולא לדיינים, ועיין גתיבות ס"ק ו' בחדושים שכתב וז"ל. „ומה שנתפשט המנהג ליתן שכר נראה שהוא מתקנת הקהל דהא מסייעין על קיצתן וכיון שמחויבים ליתן מקופת הקהל שכר להדיינים יכולים לתקן שלא ידון שום אדם בלי נתינת שכר ומשכר זה ינתן להדיינים בעד השכירות שחייבים ליתן ומהראוי ליר"ש לפשר כך עם הקהל בשעה שנתקבל לדיין". עכ"ל וא"כ מכ"ש בנידון דידן שאין השכר ניתן לדיינים אלא לקופת הקהל וא"כ אין כאן שום חשש כלל לא משום מה אני בחנם, ולא משום איסור שוחד. ולכן אם הסכימו בעלי הדין מרצונם הטוב שמי שיצא חייב ישלם כל ההוצאות יכולים ב"ד להכריחו לשלם.

ב.

מי שנפסל אתרוגו ביום ראשון של החג בבוקר אם מותר לו ליקח אתרוג התלוי בסוכתו לשם נוי סוכה כדי לצאת בו.

א

לכאורה יש לאסור מטעם השתמשות בנוי סוכה. והנה השתמשות בנוי סוכה ביו"ט אסור משום שני טעמים, אחד דכיון דנתיחד והוקצה למצותו אסור ליהנות בו וזה שייך בכל ז' ימי החג ולא רק ביו"ט אלא גם בחולו של מועד, וביו"ט עצמו יש עוד טעם לאסור משום מוקצה וגם בטלטול גרידא אסור, דכיון דהוקצה למצותו הרי הוא אסור בטלטול ככל מוקצה.

(א)

והנה מקור איסור הנאה בסוכה עצמה איתא בגמרא סוכה (דף ט' ע"א) ובביצה (ל' ע"ב) וז"ל שם אמר רב ששת משום ר' עקיבא מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא ר' יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר: חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה', ומשמע שסוכה אסורה בהנאה מן התורה כדכתבו תוס' שם ד"ה מנין, דדרשה גמורה היא עי"ש.

ולענין נויי סוכה איתא שם (דף י' ע"א) ובביצה שם וז"ל סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמים, ובסדינין המצורין ותלה בה אגוזים שקדים אפרסקים ורמונים וכו' אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון של חג וכו' עכ"ל ומפשטות הדברים דמדמה שם בגמרא ביצה נויי סוכה לעצי סוכה עצמה, משמע דגם נויי סוכה אסורין מן התורה. וכן משמע גמי מלשון הרמב"ם (פ"ו מהלכות סוכה), דבהלכה ט"ו כתב וז"ל עצי סוכה אסורים כל שמנת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך אין גיאותין מהן לדבר אחר וכו' ובהלכה ט"ז כתב

זו"ל וכן אוכלין ומשקין שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהן כל שמונה, וכו'. ע"כ. ומדכתב על איסור גויי סוכה, "וכן", משמע דס"ל דגויי סוכה אסורין מן התורה כעצי סוכה עצמה וכמו דחל שם שמים על הסוכה ונתקדשה גם גוייה נתקדשו עמה. דכיון דאיתקצאו לסוכה הם כחלק מן הסוכה ממש ודינם כסוכה עצמה. אמנם מתוס' סוכה (ט' ע"א) ד"ה מניין בסוף דבריהם וכן בתוס' שבת (כ"ב ע"א) ד"ה סוכה תניא, כתבו דגויי סוכה אסורין רק מדרבנן ומשום בזוי מצוה, ולא משום דקדושת סוכה חל גם עליהם. ונראה אם גויי סוכה אסורים מדאורייתא דנכללים בריבויא דחג, או רק מדרבנן משום ביזוי מצוה תלוי בשני תירוצי התוס' סוכה דף ט' ע"א ד"ה, "מניין" שהקשו שם דבגמרא שבת משמע דאיסור עצי סוכה הוא רק מדרבנן, ובגמרא סוכה מוכח שהוא מן התורה, ותירצו, דבעודה קיימת אסורה בהנאה מן התורה, אבל כשנפלה בטלה קדושתה מן התורה ואז עציה אינם אסורים אלא מדרבנן, והביאו שם תירוצ' שני בשם ר"ת, דרק כשיעור הכשר סוכה כגון שתי דפנות ושלישית טפח אסורין מדאורייתא, אבל יותר מכדי הכשר סוכה אפילו בדפנות עצמן לא מיתסרו אלא מדרבנן עי"ש ולכאורה לפי תירוצ' אחרון כש"כ גויי סוכה שאינם לעיכובא ולא נצרכים כלל לעצם הסוכה שאינם אסורים מדאורייתא, אבל לפי שיטת תירוצ' הראשון שאפילו הדפנות שהן יותר מכדי הכשר סוכה אסורין מן התורה, אף שיוצא מצותו בעשה סוכה משתי דפנות ובדופן שלישי טפח, ומ"מ אמרינן דאם עשה הסוכה בארבעה דפנות כדרך כל העולם כיון שכל הדפנות כולן נכללים בסוכה חלה קדושת סוכה עליהן ואסורות בהנאה מן התורה, ולפי"ז לכאורה בגויי הסוכה נמי אע"פ שאינם נצרכים מעיקר הדין מ"מ אם תלה אותם בסוכה כדי להנאותה חל שם סוכה עליהם ונתקדשו גם הם בקדושתה, ואפשר שאסורים גם הם מן התורה כמו שדופן רביעי אסור מן התורה. ונראה דשיטת הרמב"ם הנ"ל היא ג"כ כתירוצ' הראשון של תוס' הנ"ל מדכתב שם סתם דעצי הסוכה אסורין בהנאה בין עצי דפנות וכו' ולא חילק כלל בין דופן שלישי לשאר הדפנות, משמע דס"ל דכל ד' הדפנות אסורין מן התורה, ולכן מובן מה דס"ל דגויי סוכה נמי אסורין בהנאה וכמו שדייקנו לעיל, דכמו דהדפנות שאינן נצרכות לעיקר מצות הסוכה מ"מ אם עשאו וצירפן לסוכה קדושת סוכה עליהן, כמו כן נמי אע"פ שיוצא המצוה בלי גויי, מ"מ אם תלאן לגויי נתבטלו להסוכה והווי כסוכה עצמה וקדושת הסוכה חלה עליהן ואסורין בהנאה מן התורה. ולפי"ז לכאורה להסוברים דגם גויי סוכה אסורים מן התורה אסור ליטול אתרוג שניתלה בסוכה לשם גוי כדי לצאת בו כיון דאסור בהנאה מן התורה. אמנם באמת אינו מוכרח, דאפשר לומר דאף לשיטת הסוברים דקדושת הסוכה חלה על כל ארבע הדפנות אף שכשרה בשתי דפנות

ובדופן שלישי טפח, מ"מ כיון שעושה סוכה גדולה א"כ הכל נכלל בכלל הסוכה דתשבו כעין תדורו וכל דירה שאדם עושה לשם סוכה בין דירה קטנה ובין דירה גדולה קדושת סוכה עליה, אבל גויי הסוכה שהם רק לפאר וקישוט ואינם מעצם בית הסוכה כלל אפשר דאין קדושת סוכה חלה עליהם ואסורים רק מדרבנן.

(ב)

ובספר חידושי הגר"ח הלוי מבריסק בהלכות סוכה שם בסופה כתב לבאר דברי הרמב"ם הנ"ל דאף שאנו פוסקים כרבנן דדפנות לאו בכלל סכך וסוכה נינהו מ"מ גם הדפנות אסורות בהנאה וקדושת סוכה עליהם וז"ל שם אכן כל זה הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה כמו לענין פסול דפסולת גורן ויקב, דהם בגוף החפצא של הסוכה, וזה נוגע רק בסכך ולא בדפנות, כיון דהדפנות אינם בכלל הסוכה, משא"כ בזה דעצי סוכה נאסרין, דילפינן לה מקרא דחג הסוכות ס"ל להרמב"ם דאין זה תלוי בעצם הסוכה, ושיהי' גזה"כ בסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דידן זה נאמר על מצות סוכה, דכל דמקיימא ב"י מצות סוכה אסור ליהנות ממנו, ודין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה, וע"כ כיון דילפינן גם לדפנות מקרא דבסוכות, ובלא דפנות לא מתכשרא, א"כ ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ואע"ג דאינהו לאו שמא דסוכה בהו, אבל מ"מ כך הוא מצותה, דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות, ולהכי הוא שפסק הרמב"ם דגם עצי דפנות הסוכה נאסרין, ע"כ, ולפי ביאור דברי הגר"ח בדברי הרמב"ם א"כ גם להרמב"ם דוקא דפנות הסוכה אסורין מן התורה מקרא דחג, דכיון דנצרכים לקיום מצות סוכה, דסכך בלי דפנות לא הוי סכך, וכיון דאיתרבו דפנות מן התורה וצריכים לדפנות לענין קיום מצות סוכה אסורים, דקרא דחג שאוסר בהנאה נאמר על כל דבר דמקיימים בה מצות סוכה ודין קיום מצות סוכה אוסר הסוכה ליהנות ממנה א"כ לפי"ז גויי סוכה דאין בהם קיום מצות סוכה כלל אינם נאסרים בהנאה מן התורה אף לדעת הרמב"ם. דרק מה שנתקדש בקיום המצוה חל קדושת סוכה עליהם אבל גויי סוכה שאין להם שייכות כלל לעצם קיום מצות סוכה אי אפשר שיתקדשו בקדושת סוכה. ועוד דהא מפשטות דברי הגמרא שבת מ"ה ע"א משמע להדיא דגויי סוכה אסורים רק משום ביזוי מצוה, כמו שהוכיחו בתוס' שם ולפי זה מוכח דגויי סוכה אינו כמו חפצא דסוכה ממש ולפי זה מה דמשמע לכאורה מלשון הרמב"ם שגויי סוכה אסורים כעצי סוכה עצמם צ"ע. ולפי"ז כיון דכל האיסור הוא רק משום ביזוי מצוה יש לצדד שכיון שנוטל האתרוג לקיים מצוה אין בזה ביזוי מצוה דסוכה כלל ומותר ליטלו כדי לצאת בו ואפשר דאף אם גוי סוכה אסור מן התורה

בהנאה יכול לצאת בו דכיון דנוטלו רק כדי לצאת המצוה אין כאן איסור כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו לא נאסרה הנאה זו.

ב

אמנם יש כאן לדון מצד אחר, דגם אם נאמר דאיסור נוי סוכה אינו רק אלא מדרבנן מטעם ביוזי, אבל מ"מ אי אפשר לצאת בו מטעם דכיון דאסור באכילה לא מקרי אתרוג זה לכם, וכדאיתא להדיא בגמר' סוכה (ל"ה ע"א) דאתרוג של ערלה ותרומה טמאה פסול, דהיתר אכילה כו"ע לא פליגי דבעינן, וערלה ותרומה טמאה אסורין באכילה (ואפילו יש בה דין ממון כתרומה טמאה דמותרת בהנאה לא מתכשרין בלא היתר אכילה דכיון דלא חזיא לכל צרכי הנאה לאו לכם הוא, רש"י) וכן כתוב בתוס' שם, דתרומה טמאה דאסורה משום דלא הוי שלכם אסורה ביום ראשון לבד ולפ"ז אתרוג התלוי בסוכה לשם נוי דאסור באכילה לא הוי שלכם, אמנם מטעם זה אינו פסול רק ליום ראשון לבד כמו שכתבו תוס' שם לגבי תרומה טמאה דאתרוג מתרומה טמאה אסור רק ביום ראשון לבד. אמנם במחבר אור"ח (סימן תרמ"ט) סוף סעיף ה' כתב וז"ל, "והפיסול שהוא משום עבודת כוכבים או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, וכו' פסול בין ביו"ט ראשון ובין בשאר ימים וכו'" ע"כ.

וזה דלא כרש"י ותוס' אלא ששיטתו שדברים האסורים באכילה פסולם באתרוג כל שבעה. ועי"ש במג"א (אות כ') בביאור שיטת המחבר בא"ד וז"ל, "ומה שהקשו התוס' ל"ל טעמא גבי לולב של ע"ז דפסול משום כתותי מכתת שעוריה ת"ל שאין בו דין ממון, תירץ המחבר במ"ש שאותו אתרוג וכו' אסור באכילה, כלומר דדוקא גבי אתרוג כיון שבעינן ראוי לאכילה ודרשינן, "לכם" שלכם תהא לאכלו, ומה שפסול כל ז' היינו שראו חז"ל לאוסרו כיון שהפסול בגוף האתרוג פסול כל ז', משא"כ גבי לולב דאינו ראוי לאכלו לא שייך למידרש כן וכיון שהוא שלו אע"פ שאסור בהנאה לכם קרינן ביה", ע"כ. והנה לפי מה שמבאר המג"א דברי המחבר דס"ל כתוס' ורש"י דבאינו ראוי לאכילה פסול משום דלא הוי לכם, מ"מ חולק עליהם בזה דס"ל דכיון שהפסול הוא בגוף האתרוג פסלוהו רבנן כל שבעה אף דשאר פסולי דלכם אינו אלא ביום ראשון לבד. ולפ"ז כאן באתרוג התלוי בסוכה לנוי כיון שאסור באכילה ובהנאה מטעם שהוקצה למצותו אינו ראוי לצאת בו כל ז' לשיטת המחבר כיון שאותו אתרוג אסור באכילה והוי פסול בגופו ולא הוי לכם אסור מדרבנן גם בשאר ימי החג.

(א)

אולם בביאורי הגר"א שם אות כ"ח מבאר דברי המחבר שפוסל אתרוג שאינו ראוי לאכילה דלא כמג"א וז"ל משמע אף תרומה טמאה וערלה דלא

כפי' רש"י ותוס' משום לכם, אלא כיון דלית ביה היתר אכילה או דין ממון כתותי מכתת שיעוריה שהן מהנשרפין סוף תמורה כמ"ש הרשב"א והר"ן עי"ש, ומ"א לא עיין שם, ובוזה מתורץ קושיית תוס' דלמה לי' למימר כתותי מכתת שיעורי' הול"ל משום שאין בהם היתר אכילה ולפ"ז ניהא דכולהו משום כתותי וכו' עכ"ל. והנה לפי ביאור הגר"א נמצא שתרומה טמאה אסורה לאתרוג כל ז' מן התורה כיון דלית בה היתר אכילה וצריך לשורפה הוי כתותי מכתת שיעורי' ופסול כל ז' מן התורה. ולפי ביאור זה באתרוג דידן לכאורה אף שאסור באכילה ובהנאה מ"מ כיון דאין דין שריפה לא שייך כתותי מכתת שיעוריה הגם שאסור בהנאה מ"מ שלכם מיקרי כמבואר שם ברשב"א להדיא שאיסור הנאה שאין בו דין שריפה מיקרי לכם. וכן כתב שם הרשב"א בסוף דבריו „דערלה ודאי לכם היא“, ופסול רק משום דטעון שריפה והוי כתותי מכתת שיעוריה.

(ב)

אמנם לכאורה ביאור הגר"א בדברי המחבר תמוה מאוד, דהא המחבר לא הזכיר כלל בדבריו אתרוג של תרומה טמאה, רק כתב „והפיסול מפני שאותו אתרוג אסור באכילה“ ולא הזכיר כלל משום דעומד לשריפה רק איסור אכילתו גרידא פוסלו אף שאינו עומד לשריפה ומאי כתותי מכתת שיעוריה שייך בדבר האסור באכילה ואינו עומד לשריפה וצ"ע.

ג

והנה בסעיף ב' שם הביא הרמ"א תשובת הרשב"א וז"ל „והמודר הנאה מלולבו של חברו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום א', דלא הוי שלכם“ והנה לכאורה תשובת רשב"א זו סותרת לדבריו בחדושי' בסוכה, דס"ל שם דאיסורי הנאה הוי שלכם כנוצר לעיל, אמנם כבר ידוע דחדושי' הרשב"א בסוכה אינם של הרשב"א אלא של הריטב"א ועיין בקובץ הערות של הגר"א ווסרמן זצ"ל בפתח הספר ב„דיעות נכבדות“, והנה לפי ביאורו של המג"א בהמחבר דפסול אכילה באתרוג כיון דהוי בגופו פסול מדרבנן משום „לכם“ כל ימי החג, א"כ דברי הרמ"א כאן בשם תשובת הרשב"א שפסול רק ביום א' לא יתכנו אליבא דהמחבר, רק בלולב דכיון דלא שייך בלולב אכילה אסור רק ביו"ט ראשון משום לכם, אבל באתרוג כיון שגדר ואסר עליו באכילה כיון שהפסול בגוף האתרוג פסול באמת כל שבעה. אבל לפי ביאורו של הגר"א דהמחבר סובר דפסול איסור אכילה הוא משום מכתת שיעוריה א"כ במודר הנאה מאתרוג כיון שאינו עומד לשריפה ואינו פסול אלא משום דמחמת איסור הנאה לא הוי לכם א"כ גם להמחבר כשר לשאר ימי החג.

(א)

ועיין במשנה ברורה שם בביאור הלכה ד"ה אינו יוצא בו ביום א' וז"ל שם, ולפי מה שהעתיק המחבר לקמיה בסעיף ה' דאתרוג האסור באכילה פסול כל ז' והוא מלשון הרמב"ם וכתב שם הגר"א דטעמו דדבר שאין בו היתר אכילה או שאין בו דין ממון דהיינו שהוא של איסור הנאה הוא כתותי מכתת שיעוריה וכן אם אסר האתרוג על עצמו באכילה, לכאורה אינו יוצא בו כל ז', דהיתר אכילה בעינן כל ז', אכן יש לדחות דוקא בדבר שאין בו היתר אכילה לכל, ע"ז אמרינן כתותי וכו' משא"כ בזה"ע כ"ל. והנה מה שכתב שאסור כל ז' משום כתותי, לכאורה דבריו תמוהים מאד, דדברי הגר"א לא שייכים אלא גבי ערלה דעומד לשריפה, אבל כאן במודר הנאה אפי' אם אסר האתרוג על כל העולם ג"כ אין שייך כתותי כלל, ופסול רק משום לכם ואינו פסול אלא ביום ראשון לבד לדברי הגר"א, ודברי ביאור הלכה צ"ע.

(ב)

והנה בתוס' (סוכה ל"ה ע"א) ד"ה לפי הקשו בא"ד שם וז"ל, וא"ת אתרוג של ערלה ל"ל טעמא דאינו יוצא משום דלית ביה היתר אכילה תיפוק ל' דמיכתת שיעוריה דמצותו בשריפה דקחשיב ל' בפרק בתרא דתמורה בהדי נשרפין, ואמרי' התם הנשרפין לא יקברו, ואפשר דאפילו מדאורייתא הוא ערלה בשריפה דילפינן מכלאי הכרם דכתיב בה פן תוקדש ודרשינן וכו' פן תוקד אש ומה"ט נמי פסול אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשריפה ול"ל טעמא דהיתר אכילה. עכ"ל. והנה מוכח להדיא מדברי התוספות דאף בדבר דמצות שריפתו הוא רק מדרבנן ג"כ אמרי' כתותי מיכתת שיעוריה, מדכתבו ו, אפשר דאפילו מדאורייתא הוי ערלה בשריפה משמע להדיא דאפילו אם נימא דדין שריפה בערלה הוי רק מדרבנן ג"כ הוי כתותי מיכתת. אמנם עצם ספק דברי התוס' אם שריפת ערלה הוי דאורייתא או דרבנן תמוה דלכאורה מוכח להדיא דחייב שריפת ערלה הוא מן התורה, דהא טעמא דהנשרפין אפרן מותר כתבו התוס' תמורה ל"ג ע"ב ד"ה הנשרפין, דהוא משום דגעשה מצותן, ואם נימא דבערלה אין בה חיוב שריפה מן התורה א"כ בשריפתה לא געשה מצותה מן התורה והיה צריך להיות אפרה אסור כמו בנקברין דאמרינן שם במשנה דעפרן אסור, וצ"ע. והנה בפמ"ג יור"ד בפתיחה להלכות בשר וחלב נסתפק אם עפר הנקברים אסור מן התורה או רק מדרבנן דהנאה מן העפר ולא מעצם החפץ הוי שלא כדרך הגאתן (ועיין שו"ת לב ארי' סימן ל"ו שמבואר שם היטב הסבר ספיקו של הפמ"ג) ואי נימא דתוס' דידן ס"ל דאיסור עפר הנקברים הוי רק מדרבנן, אתי שפיר דכיון דעפר כל איסורי הנאה אף אותן של הנקברים אסורים רק מדרבנן לכן בערלה כיון דמדרבנן יש בה מצות

שריפה הוי שפיר געשית מצותן מדרבנן, אמנם מה דמספקא להו לתוס' דסוכה פשיטא להו להתוס' בתמורה שם ד"ה „אלו הן הנשרפין" ששריפת ערלה היא מן התורה והביאו שם בשם רש"י דפירש משום דאיתקש לכלאי הכרם, וגם יש להוכיח מפשטות דברי התוס' בד"ה הנשרפין דס"ל דעפר הנקברין אסורין מן התורה דכתבו אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן „משוך איסורייהו לעולם". ודלא כתוס' סוכה דס"ל דעפר הנקברין אסור רק מדרבנן כנ"ל ונמצא דבספיקא דהפמ"ג חולקין רבותינו בעלי התוספות.

(ג)

והנה הבאנו לעיל דברי התוס' סוכה שם שהקשו דאתרוג של ערלה יהיה פסול מטעם כתותי מכתת שיעוריה כיון דבערלה יש מצות שריפה וז"ל שם „דקחשיב ליה במשנה תמורה שם בהדי הנשרפין, ואמרינן התם הנשרפין לא יקברו" ע"כ וצריך להבין למה הביאו בקושיתם הא דהנשרפים לא יקברו, כיון דכבר הוכיחו דערלה טעונה שריפה מדקחשיב ליה במשנה בהדי הנשרפין, וא"כ מה שהוסיפו והביאו מהמשנה שם „דהנשרפים לא יקברו" מיותר לגמרי וצ"ע.

ונראה בביאור דבריהם דנתכוונו להוכיח דשריפת ערלה היא מצוה חיובית כשאר הנשרפים דקחשיב לה במשנה שם וכמו שריפת חמץ לר"י, דגם בערלה הא דאפרן מותר הוא משום דגם גבה החיוב שריפה דוקא ומשנ"ה בשריפה הוי געשית מצותה, ולכן דקדקו בלשונם והוסיפו „ואמרינן שם הנשרפים לא יקברו" דאם מצות השריפה לא היתה חיובית והיה אפשר גם בקבורה לא היה אפרן מותר אפילו אם נשרפו דאם לא היתה המצוה בתורת חיוב ממש לא הוי געשית מצותה, וכן לא היה שייך בערלה הדין דכתותי מכתת שיעוריה אם מצות השריפה לא היתה חיובית ולכן כתבו והוכיחו דכיון דאמרינן גמי שם דהנשרפים לא יקברו הרי דיש חיוב מצות שריפה א"כ בודאי היה צריך להיות פסול באתרוג של ערלה מטעם כתותי מכתת שיעוריה ודוק.

והנה רש"י בתמורה שם כתב בסוף המשנה דהנשרפין לא יקברו וז"ל דקאתי ליהנות מהם דדילמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו ע"כ, והקשה הגרע"א בגליון הש"ס שם וז"ל קשה לי למאי צריך טעמא לזה כיון דמצותו בשריפה פשיטא דלא יקבר לבטל מצותו ע"כ, ועיין רש"י שכתב ליישב דברי רש"י וז"ל דשריפה דכלאי הכרם וערלה לא כתבה התורה בלשון חיוב רק פן תוקדש (תוקד אש) ומשום ערלה וכלאי הכרם דליכא בהו חיוב שריפה אצטריך להאי טעמא וכו' עי"ש, ולכאורה דבריו תמוהים דאם אין כאן מצות שריפה בערלה מדוע קתני לה בהדי הני דכל הנשרפין דאפרן מותר הא בערלה וכלאי הכרם לא הוי געשה מצותן? ובביאור דבריו נראה דס"ל דכיון דבערלה וכלאי הכרם

לא כתבה התורה תשרף כמו בשאר הנשרפין אלא פן תוקדש לכן אין בהם מצוה חיובית של שריפה כיון שלא כתבה התורה בלשון חיוב, אבל מ"מ אם הוא שורפן בודאי מקיים מצוה דיש כאן מצוה קיומית, והוי נעשה מצותן ולכן אפרן מותר, ומצאתי בחתם סופר אור"ח סי' ק"פ שכתב להדיא כדברינו וז"ל שם דאפילו ערלה וכלאי הכרם הלא כתבו תוס' סוף תמורה, דמשו"ה אפרן מותר דאין לך שנעשה מצותו ומועלין בו, דמשמע דאיכא מצות עשה בהשבתתן מן העולם, מ"מ לא נ"ל שיהיה מצוה לבערן, אלא אם מבערו באש מצוה קעבד, דהרי הרמב"ם בהלכות ערלה לא הזכיר מצוה זו, ע"כ. וזה דלא כמו שהוכחנו מדברי תוס' סוכה הנ"ל.

(ד)

אמנם מפשטות דברי הרשב"א סוכה ל"ה שהבאנו לעיל בשם ביאור הגר"א, משמע דס"ל דבערלה אין מצות שריפה כלל ואפילו מצוה קיומית ליכא שכתב שם בא"ד וז"ל, והנכון דבתרומה טמאה וערלה כו"ע לא פליגי דפסולין כל שבעה משום דלא חזו למידי וכתותי מיכתת שיעורייהו וכו' דאסקינן דהכי קאמר מר סבר לפי שאין בה היתר אכילה, כלומר שאין לו בה הנאה לעולם אלא שעומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעורה, ואשכחן כי האי לישנא בר"פ כל שעה מניין לחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, ולפי שכל הנאות מביאות לידי מאכל קרי ליה היתר אכילה וכו' ומשו"ה תני ליה במתניתן כל חד באנפי נפשיה, דהיינו של אשרה ושל עיר הנדחת חייב בשריפה ושל ערלה אינה בחיוב שריפה אבל עומד לכך וא"א ליהנות בשריפתו" וכו' ע"כ הרי דכתב להדיא דבערלה אין שום מצות שריפה כלל אלא כיון שאסור בהנאה ולא שוה מידי פסול לאתרוג מטעם כתותי, ולפי דבריו גם באיסורי הנאה שהם מהנקברים ג"כ שייך בהו כתותי, דכיון דאסורים בהנאה ולא שוי מידי, וכמו שכתב הרשב"א להדיא בלשונו, משום דלא חזי למידי וכתותי מיכתת שיעורייהו".

(ה)

ובתורת גיטין אה"ע (סי' קכ"ד סעיף א') על הא דפסק המחבר שם דאם כתב גט על איסורי הנאה כשר (ומקורו מגמרא גיטין כ' ע"א) הביא שם בשם הר"ן דהא דאמרינן בכל איסורי הנאה כתותי מיכתת שיעוריה, לא אמרינן אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב ע"כ דברי הר"ן ותמה ע"ז בתורת גיטין הא כתותי מיכתת שיעוריה לא הוי אלא באיסורי הנאה הטעונים שריפה דוקא וכתב שכן תמה שם בגט פשוט ג"כ על הר"ן ותירץ שם בתו"ג דהר"ן ס"ל כהרשב"א בחידושי' לסוכה דף ל"ה והנכון וכו' של ערלה אינו חייב בשריפה וכו' דכל מידי דאסור בהנאה הוי כתותי ומסיק שם התו"ג אלמא אף דבאיסורי

הנאה שאין טעונים שריפה שייך כתותי מיכתת ע"כ. הרי להדיא דתפס התור"ג בשיטת הרשב"א דאין ערלה טעונה שריפה כלל מדכתב דבכל איסורי הנאה אף בנקברין אמרינן כתותי. והנה לכאורה צריך להבין לפי שיטת הרשב"א למה אפר ערלה מותר כיון דליכא מצות שריפה כלל ולא שייך נעשית מצותו, והיה צריך להיות אפרה אסור ככל הנקברין וצ"ע. וגראה ברור לדברי הרשב"א דהטעם דהנשרפין אפרן מותר אינו משום דנעשה מצותו כשיטת תוס' תמורה הנ"ל דבערלה הרי אין מצות שריפה כלל אלא הטעם הוא כיון שהתורה כתבה פן תוקד אש משמע שכל איסור הנאתה הוא רק עד השריפה ולאחר השריפה אין שום איסור כלל וזהו טעם של כל הנשרפין שאפרן מותר דאיסור הנאתם אינו אלא רק עד השריפה, אבל שאר איסורי הנאה דלא כתבה התורה בהם שריפה כלל משיך איסוריהו לעולם ואף אפרן אסור. (ואולי יש לומר דאף הרשב"א ס"ל דבערלה יש מצוה קיומית בשריפתה ולכן הוי שפיר נעשית מצותו, ומ"מ לא הוי כתותי מיכתת שעוריה מטעם זה כיון דאינו מחויב לשרוף, ולכן מבאר דכתותי הוי מטעם דלא חזי למידי ולכן שייך זה גם בנקברין).

(1)

והנה אף שמבאר מדברי הרשב"א דבכל איסורי הנאה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה אפילו באותן שהן רק מהנקברין שאין בהם חיוב שריפה, מ"מ מה שבביאורי הגר"א הנ"ל רוצה להעמיס שיטה זו בהמחבר שהוא באמת לשון הרמב"ם (בפ"ח מהלכות לולב בסוף הלכה ט') וז"ל והפסלנות שהיא משום עכו"ם, או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול עכ"ל תמוה שהרי כיון דהרמב"ם והמחבר נקטו בדבריהם „אתרוג האסור באכילה“, משמע שאפילו אין באתרוג רק איסור אכילה בלבד ומותר בהנאה ואפילו אין טעון שריפה כלל פסול נמי כל שבעה, וא"כ איך אפשר לפרש בדבריהם דטעם הפסול הוא משום כתותי מיכתת שיעוריה, דמאי כתותי מיכתת שייך באיסור אכילה? וצע"ג.

(2)

והנראה מזה, שהגר"א לא ס"ל כהתור"ג ודעתו דאי אפשר שבאיסורי הנאה שאין עליהם חיוב שריפה יהיה בהן הדין דמיכתת שיעוריה והוא מבאר שדעת הרשב"א שכתב דשייך כתותי בכל איסורי הנאה אף באינם נשרפים אינו ענין לכתותי שאמרינן בכל מקום, דכתותי מיכתת דכל התורה הוא רק באיסורי הנאה שטעונים שריפה דוקא שע"י זה הוי כדלית ביה שיעוריה, אבל באיסור הנאה שאין בהם דין שריפה והם רק מהנקברים לא שייך כלל כתותי מיכתת ולא נתבטל שיעורם, אבל גבי אתרוג שאני דשם דבעינן „פרי“ כדכתב בפירוש המשניות להרמב"ם דאף שאין בו דין שריפה כלל כיון דאסור בהנאה לא הוי

האתרוג בכלל פרי והובאו דבריו בתשובות חתם סופר (אור"ח סימן קס"ח וסימן ק"פ) וכיון שאסור בהנאה בטל חשיבותא דפרי והוי מיכתת חשיבותא דפרי דאתרוג, ולכן ס"ל להרמב"ם והמחבר דגם דברים האסורים באכילה לבד אף שמותרים בהנאה, מ"מ ע"י איסור האכילה שלהם בטלה חשיבותא דפרי והוי מיכתת שיעוריהו לגבי אתרוג וכיון שאסור באכילה לא מיחשב פרי ואינו יוצא בו כל שבעה. וזהו כוונת הרשב"א (לפי דעת הגר"א) דבאתרוג דבעינן פרי אף באיסורי הנאה שאין בהם דין שריפה אמרינן כתותי מיכתת לבטל החשיבות, ולפי"ז אף איסור אכילה לבד ג"כ מבטל חשיבות הפרי והוי ככתותי מיכתת שעוריה, ולפי זה בכל איסורי הנאה שאין בהם דין שריפה לא אמרינן כתותי מיכתת, ודלא כהבנת התורת גיטין הנ"ל.

ולפי"ז מובנים גם דברי הביאור הלכה הנ"ל התמוהים שכתב שם דלדעת הגר"א אם אסר אחד אתרוג על עצמו באכילה אינו יוצא בו כל ז' דהיתר אכילה בעינן כל שבעה מטעם כתותי מיכתת, והקשינו על זה דהלא רק בתרומה טמאה כיון שיש בו חיוב שריפה כמבואר בגמרא שבת (דף כ"ה) שייך לומר כן אבל באסר על עצמו באכילה לבד מה כתותי מיכתת שייך על זה אבל לפי מה שביארנו דעת הגר"א מובנים דבריו. אולם שיטת הגר"א בביאור דברי הרשב"א עדיין צ"ע דפשטות דברי הרשב"א משמע דטעם הפסול הוא משום דאסור בהנאה. וצ"ע.

ד

אולם נראה דכל הטעמים שנאמרו בביאור פסקו של המחבר שפסק דאתרוג האסור באכילה פסול ואין יוצאין בו אינם שייכים כלל לנידון שלפנינו, דהטעם דכיון דאסור באכילה לא הוי פרי שייך דוקא בדבר האסור באכילה לעולם, אבל כאן כיון דלאחר החג יהיה האתרוג מותר באכילה נראה פשוט דאיסור כזה שאינו רק לזמן אינו מבטל חשיבות הפרי ממנו ושפיר יוצאין בו דהרי יש באתרוג זה היתר אכילה, וכמו"כ להמג"א דהטעם דכאן דהפסול בגופו פסלוהו רבנן זה ג"כ דוקא אם הפסול הוא בגופו לעולם דומיא דאתרוג של תרומה טמאה שאסור באכילה לעולם, אבל באתרוג התלוי בסוכה לנוי שמותר לאחר החג נראה דודאי לא מיחשב פסול בגופו ושפיר יוצאין בו כל ז'. וכן מה שכתב בביאור הלכה הנ"ל אם אסר על עצמו אתרוג בהנאה אינו יוצא בו כל ז' לפי ביאור הגר"א בפסק המחבר הנ"ל, נראה דזהו דוקא אם אסר עליו באכילה או בהנאה לעולם, אבל לא אם אסר עליו רק לזמן. וכן מה שהביא הרמ"א בשם תשובת הרשב"א הנ"ל (סי' תשמ"ו) „דהמודר הנאה משל חברו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום ראשון דלא הוי שלכם” נראה נמי דזה דוקא אם אסר עליו הנאה לעולם, אבל אם אסר רק לזמן הוי שפיר שלו

כיון דלאחר הזמן הוי מותר הוי זה „שלכם“ ושפיר יוצא בו, וכן משמע להדיא מדברי הרשב"א הנ"ל סוכה שם שכתב וז"ל „דמר סבר לפי שאין בה היתר אכילה כלומר שאין לו בה הנאה לעולם“ אבל אם אסר בהנאה רק לזמן הוי שפיר לכם, ולא דמי לחמץ בפסח אע"פ שמותר בהנאה לאחר הפסח מן התורה ואעפ"כ לא הוי שלו, דבחמץ כיון שהכל מצוין לבערו לא מקרי לכם כמבואר במקור"ח הלכות פסח סימן תל"א אות ג'.

(א)

והנה לפי כל מה שביארנו נראה דבאתרוג התלוי לנוי סוכה ראוי לצאת בו בחוה"מ, אבל לא בימי החג עצמו דהרי אסור בטלטול משום איסור מוקצה, כנ"ל.

ועיין משנה ר"ה ל"ב שופר של ר"ה אין מעבירים עליו את התחום וכו' ואיתא בגמרא שם „מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה“ וא"כ ה"נ לגבי נידון דידן אי אפשר ליטול האתרוג לצאת בו כיון דמוקצה לא תעשה ועשה דרבנן. ואף דיש שיטות המפרשים דדוקא התם דלא הוי בעידנא לא דחי אבל היכא דהוי בעידנא דחי עשה דאורייתא לאו ועשה דרבנן ובנידון דידן הרי הוי בעידנא, תיכף שנוטל האתרוג הא מקיים מצותו וכדאמרינן בפסחים (ז' ע"ב) „מדאגביה יצא בו“ מ"מ כבר הוכיח בריטב"א שם שלא כדבריהם, ועיין מג"א הלכות פסח סימן תמ"ו סעיף א' אות ב', ואכמ"ל בזה.

(ב)

ועיין במשנה ברורה סימן תרל"ח סעיף ב' בביאור הלכה שם ד"ה כל שמונה שכתב שם וז"ל עיין בשו"ת חתם סופר קפ"ד באחד שהיה לו אתרוג מיותר ותלאו בהסוכה לנוי ואח"כ ביו"ט בא אחד מן הכפר שלא מצא אתרוג לקנות, והורה שמותר ליטול האתרוג התלוי בסוכה לנוי ולצאת בו ונהי דביו"ט אסור בטלטול משום מוקצה מ"מ בחוה"מ שמותר לטלטלו ה"ה דמותר לצאת בו דמצות לאו ליהנות ניתנו. ועוד דהא דאסור ליהנות הוא משום בזוי מצוה וכאן ליכא בזוי דמעיקרא הוי רק נוי מצוה והשתא מצוה גופא ומברכים עליו עכ"ל הביאור הלכה. ומפשטות העתק לשון חתם סופר בביאור הלכה שם משמע דאפילו אין לו אתרוג אחר ביו"ט כדי לצאת בו ויתבטל ממצות אתרוג מ"מ אסור לטלטלו משום מוקצה אמנם המעיין בגוף תשובת חתם סופר שכתב שם בתחילת דבריו „וקרוב לודאי שבחוה"מ יתבטל הוא ואנשי ביתו ממצות לולב כי א"א לו לבא אל הקהילה“ משמע להדיא דביו"ט שנמצא בעיר היה יכול לקיים מצות אתרוג באתרוג של אחד מאנשי העיר, אלא רק בחוה"מ שמוכרח לשוב לביתו לכפר ושם אם אין לו האתרוג יתבטל בחוה"מ,

אבל אם אין לאדם אתרוג אחר ביו"ט ראשון רק התלוי לבוי אין ראייה מהח"ס שאסור לטלטלו ביו"ט משום מוקצה דאפשר כדי לקיים מצוה דאורייתא דאתרוג גם הח"ס סובר שמותר אבל מ"מ כבר הוכחנו מגמ' דר"ה הג"ל דביו"ט אפילו אין לו אתרוג אסור לצאת באתרוג של נוי סוכה משום איסור מוקצה.

(ג)

עוד כתב שם בתשובה הג"ל בא"ד ואין לומר דמ"מ אין בו היתר אכילה ז"א וכו' אפילו להרמב"ם דס"ל (בדבר האסור באכילה אינו יוצא בו) משום שאינו פרי וזה פוסל אפי' בשאר ימים, כמבואר בפוסקים מ"מ הכא הוי שפיר פרי שהרי מותר באכילה לדבר מצוה — אם יודמן שלא יהיה מה לאכול ביו"ט כי אם אתרוג זה מותר לאכלו אע"פ שהוקצה למצותו שאין בזה ביזוי מצוה וכו' אבל גידון זה דמותר לכל דבר מצוה בעולם הו"ל שפיר היתר אכילה דאתרוג גופיה ראוי ומותר רק הזמן אסרו עד שיעבור החג עכ"ל הח"ס ודברי הח"ס צ"ע קצת, דלמה ליה לבא מטעמא דיש היתר אכילה במקום מצוה, דהא ביארנו לעיל דדוקא אתרוג דערלה ותרומה טמאה דאסורה באכילה לעולם לא הוי בכלל פרי, אבל אם אסורה רק לזמן, ואח"כ מותר באכילה, הוי שפיר פירי כיון דעומדת לאכילה ואפשר דבמה שכתב החתם סופר אח"כ דאתרוג גופיה ראוי ומותר רק הזמן אסרו עד שיעבור החג, נתכון לדברינו וזהו טעם נוסף מלבד הטעם שמותר באכילת מצוה.

הערות למעשה בהלכות פסח

א. לסימן תל"ב. במג"א סק"ו כתב דאם מצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך, דאף דאין המצוה מוטלת עליו מכל מקום מצוה קעביד. וז"ל הרמב"ם פי"א מהלכות ברכות הי"ג קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, עשה להם מעקה מברך על עשיית מעקה, הפריש להם תרומה מברך על הפרשת תרומה, מל את בן חברו מברך על המילה וכן כל כיוצא באלו. מבואר דכן הוא הדין בכל מקום דהעושה מצוה הוא המברך. וזהו דלא כהערוך השלחן יו"ד סימן רפ"ו שכתב דהקובע מזוזה בבית חברו הבעה"ב מברך. וכן צ"ע על מה שכתב בפתחי תשובה יו"ד סימן שמ"א סק"ו בשם תשובה מאהבה שהאונן צריך להקנות החמץ במתנה לאחר ואז יברך האחר, משא"כ אם אינו בודק מחמת הקנאה רק דרך שליחות צ"ע אם יברך. ולא העיר מכל הנ"ל. וראה בהר צבי לטור או"ח סימן רס"ג מה שעמד על לשון המשנה ברורה בסק"י שכתב הטעם דהאחר מברך דהוי כשלוחו גם על הברכה. ובשו"ת הר צבי ליו"ד סי' ג'. ועיי"ע בתשובות רעק"א סימן מ"ב שכתב דלא מצינו ענין שליחות אצל ברכה, אלא שכן הוא הדין דהעושה המצוה בשליחות יכול לברך. ב. לסימן תלד. בענין שריפת החמץ ראיתי למי שכתב שאין לשפוך הנפט על החמץ לשורפו רק סמוך לו דאל"כ כבר נסרחה על ידי הנפט ופקע ממנו מצות ביעור. ולא ראינו נזהרין בזה, ומהטעם דזוהי תחילת פעולת השריפה, ועוד שכבר כתב בביאור הלכה לסימן תמ"ב סעיף ט' בד"ה חמץ בזה"ל דהוי כדבר חמץ ששפכו בתוכו דבר חריף ביותר ואינו יכול לאכול מחמת חריפותו דעבור זה לא יבטל ממנו שם אוכל. וראה עוד בחזו"א מועד סי' קי"ח אות ז בסופו.

ג. לסימן תמ"ד. בסעיף ג' כתב ההולך ביום י"ד לדבר מצוה כו' יחזור מיד. ובסעיף ח' כתב היתה לו עיסה בביתו כו' אין הביטול מועיל. ובמשנה ברורה סקל"ו כתב ועובר בכל שעה על כל יראה וצריך לילך תיכף לביתו ולבער. והלשון אינו מדויק דמפשטות דברי השו"ע משמע דמיירי בערב פסח, ואז לא עבר עדיין בכל יראה לדעת הרב המגיד בדעת הרמב"ם, וכמו שכתב

הוא עצמו בשער הציון לסימן תמ"ג אות א', רק על מצות עשה דתשבייתו. ובשער הציון כאן אות ל"ב כתב וברמב"ם איתא וחייב לבער מיד כשיחזור לביתו (פרק ג' ה"י). ומשמע לכאורה דאינו מחוייב תיכף לילך לביתו. וצ"ע בטעמו. ונראה הרמב"ם מיירי ביו"ט גופיה שאז אין הביטול מועיל מדקאמר אלא כבר עבר על כל יראה ולא ימצא, ולדעת הרמב"ם בהלכה ח' אסור לשורפו ביו"ט, א"כ מה לו למהר לחזור לביתו.

ד. יש לעיין בסברת הר"ן שכתב בריש מכילתין דלכן מועיל בחמץ ביטול בלב משום דחמץ אינו ברשותו של אדם. וזה ניחא אחר שכבר נעשה חמץ, ואף דעכשיו עדיין לא מטי זמן איסורו, מ"מ הוא תקנה לכשיבוא זמן האיסור, אבל בעיסה שלא החמיצה עדיין כהך דהכא, לא שייך כל כך דברי הר"ן כיון שאינה עכשיו בגדר חמץ כלל. שו"ר בהגהות וחידושים מבעל ההפלאה שכתב בדעת הר"ן דלא חל הביטול אלא בזמן האיסור. וכ"כ בנוב"ק או"ת סי' י"ט ד"ה ועוד נלע"ד, וע' בציץ הקדש ח"ב סי' כ"ט בהגה.

ה. לסימן תמ"ו. המג"א בסק"ב הביא מהשל"ה דף קמא א שכתב דיוציא החמץ על ידי נכרי דאתי עשה דאורייתא דתשבייתו ודחי ל"ת דרבנן דאמירה לנכרי. והקשה עליו המג"א כמה קושיות. ובחידושי דעק"א הקשה עוד דלא מקיים בזה עשה דתשבייתו כיון דמבערו ע"י נכרי ואין שליחות לנכרי והוי כנעשה הביעור מעצמו דלא קיים מצות עשה דתשבייתו. וכן הקשה בשו"ת חת"ס או"ת סימן ק"י מאד תמהתי על ההמצאה של השל"ה והמג"א שכתב לבערו ע"י גוי, דא"כ עכ"פ הרי כבר עבר על ב"י וב"י עד עתה כו', ואין לו תקנה אלא ע"י קיום עשה דתשבייתו, כי הלאו מנותק לעשה, ואין קיום עשה אלא כשישראל עצמו משביתו, אבל כשמצווה לנכרי להשביתו הא אין שליחות לנכרי ולא מקיים עשה כו'.

אולם לענ"ד נראה דכוונת השל"ה אינו לענין מצות שריפת חמץ — אם כי גם בזה י"ל דלא שייך בזה שליחות, דאין המצוה שהוא עצמו ישרוף, אלא כל שנשרף יהיה על ידי מי שיהיה מקיים מ"ע דתשבייתו —, אלא לענין להוציא מביתו כדי שלא יבוא לאוכלו, [אבל לענין ב"י וב"י אינו עובר כיון שכבר ביטלו, וכמש"כ במקור חיים סימן תל"א דדיגו כשאר איסורי הנאה דבעינן שריפה או קבורה, וה"נ חמץ אחר הביטול בעי לרבי יהודה שריפה ולרבנן פירור דהוי כמו קבורה כו', אבל אין בו קיום מ"ע דתשבייתו כיון שכבר ביטלו לא קאי עליה בעשה דתשבייתו, ולכך בעינן שיבער קודם שיבטלו כדי שיקיים המ"ע בחמץ שלו], וזהו מש"כ השל"ה מצות עשה דתשבייתו, ר"ל תשבייתו שאור מבתיכם היינו שיוציאנו מהבית, וכמו שמסיק השל"ה לבסוף, "ה"נ בעידן דהגוי מטלטל החמץ מקיים תשבייתו מבתיכם". וענין שריפת

חמץ בלא"ה לא מקיים עכשיו, וזה יקיים בעצמו או ע"י הנכרי אחר הפסח וכמש"כ לעיל, וסרו כל הקושיות. שו"ר שכוונתי בזה לבעל נתיב חיים להקרבן נתנאל, וציין לדברי רש"י דף ו' א' ד"ה כופה — שכתב ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בלביה מאתמול, אלא משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי —.

ו. לסימן תמ"ז. במשנה ברורה סק"ד במה שכתב ואם עירבו במזיד כגון שצריך הדבר לעשותו ולתקנו עם חמץ כו' שיש בו ס' כנגד הלחם אסור כו'. הנה דין זה אינו ענין כלל לתערובות חמץ המדובר בסימן זה, ועיקרו שייך לסימן תמ"ב, והיא שיטת הרי"ו והרשב"א דכל שאין מתקנין אותו אלא על ידי איסור לא שייך בו ביטול בס', והובא להלכה ביורה דעה סימן קל"ד סעיף י"ג. ולפי זה מה שכתב בשער הציון אות י' ומשמע שם — ברי"ו — דאפילו אם עשה זה קודם ערב פסח. לאו במשמעות תליא מילתא, אלא שכן הוא עיקר הדין לדעתם, וגם לדידיה דלמדה ממשמעות, אין לזה שום שייכות כלל לדין חמץ שנתערב משש שעות ולמעלה, ולמה העתיקו כאן, וביותר שהמג"א הביא דין זה במקומו הנכון בסימן תמ"ב, וכל זה למדתי משו"ע הגרש"ז המצויין בשער הציון אות י"א. ופלא שלא נתעורר מזה לכל זה. ולדינא בזה אף שהגרש"ז שם פסקה להלכה. הנה בפתחי תשובה ליורה דעה שם סק"ח הביא בשם הגר"ב תנינא סימן נ"ו בשם גדולי הראשונים דלית להו הך סברא עי"ש.

ז. לסימן תנ"ח. במ"ב בסק"ג בענין מצת מצוה הנאפה אחר חצות בערב פסח, פלא שלא העלה על דל שפתיו דעת מרן הגר"א ז"ל במעשה רב שלא נהג במצת מצוה.

ח. לסימן ת"ס. בביאור הלכה ד"ה מצת מצוה. מביא מהרמב"ם פ"ה מהלכות חמץ ומצה ה"ט דמוכח שם דדעתו דעל כל מצה שאוכל בפסח צריך שימור. הנה שם המדובר רק לענין שימור מחמץ משעת קצירה, וגם מבואר שם דרך לאחר שנקצר. ובהגהת החת"ס שכתב דלהרמב"ם צריך שימור משעת קצירה צ"ע. ודעת הגר"א המובא בחי"א היינו קודם הקצירה, וכבר הובא זה בבאור הלכה בסימן תנ"ג ד"ה טוב, וא"כ כאן בסימן ת"ס דהמדובר לענין שימור לשם מצה, לא שייך לדברי הרמב"ם והגר"א. ומה שכתב במשנה ברורה סק"ב (והוא מבאה"ט) וישראל קדושים נהגו שימור לשם מצה בכל המצות. א"כ זה עדיפא מהרמב"ם והגר"א. וראה הגהת הגר"ב פרענקיל בסימן תע"ז.

ט. לסימן תע"א. בענין אמירת סדר קרבן פסח. אמרתי להעיר כי בסדר

אמירת סדר קרבן פסח שהונהג ע"פ מרן הגר"א ז"ל, גשמט — אחר ההוספה של הגאון האדר"ת זצ"ל — לאמר גם הפסוק ביחזקאל מה, כא „בראשון בארבעה עשר יום לחודש יהיה לכם הפסח חג שבעת ימים מצות יאכל". ומהראוי שכל אחד יציין פסוק זה בספרו. וכן מהראוי שהמדפיסים הגדולות חדשות יוסיפו לציין פסוק זה.

י. לסימן תע"ב בביאור הלכה סעיף ח' הביא מהפמ"ג שכתב דאפילו שתה ד' פעמים רק מכוס אחד לא יצא. וכתב על זה הבה"ל ובאמת לא מסתברא כלל, וכי ד' כלים בעינן, ד' פעמים בעינן, גם מסעיף שאחר זה משמע איפכא לכאורה שהרי כתב אם יש בקנקן הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כפי שיעור הרביעיות, אם לא דנדחוק לומר דגם שם אינם יוצאים רק לכוס אחד כו', אמנם כל זה דוחק, ופשטא דמילתא היא דחבורה כולה יוצאה מצות ד' כוסות כששותין כולם מכד אחד, והוא בהיפך מדברי הפמ"ג וצ"ע.

והנה מה שחשב לדוחק, הוא מפורש ברשב"ם קח ב שכתב השקה מהו, מכל כוס וכוס, וכן בגמרא להלן ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית, וכתב רשב"ם פלומר בכל אחד ואחד, משמע דר"ל דוקא ארבעה כוסות, ולא ארבע רביעיות, דאל"כ מאי כלומר, וכן ממה שהקשה הרשב"ם על רש"י שפירש שתאן בבת אחת, פי' עירה ארבעתן לתוך כוס אחד, וכתב הרשב"ם ולא נהירא דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד כו' אלא שתאן רצופין. ואם נאמר דד' כוסות אין מעכבין ורק התכיפות מעכב, וא"כ אפשר לפרש ברש"י כמו להרשב"ם שר"ל שנתנן בכוס אחד ושתאן רצופין, אלא ע"כ דר"ל דאם הם בכלי אחד, אין כאן רק כוס אחד, ואפילו הפסיק בינתיים אינו מועיל. וכן ממה שהקשו בדף קט ב היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, ולמה לא תקנו באמת שישתה ד' פעמים מכוס אחד ובכה"ג אין כאן חשש זוגות. וכן ממה שאמרו שם ארבעה כסי תקינו דרך חירות כל חד מצוה באפי נפשיה היא, מבואר דצריך ד' כוסות ממש, ולא ד' פעמים מכוס אחד, דזה לא מראה שתיה דרך חירות כששותה הרבה יין מכוס אחד, רק כששותה ארבעה פעמים מד' כוסות, זה מראה שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, כמו בכוס ברכת אירוסין וברכות נשואין שצריך כוס לכל אחד בפני עצמו, וכן בברכת המזון וברכות נשואין. ועוד דהד' כוסות, הכוס הרביעי הוא לברכת המזון, וזה דאי דצריך מלא ושטיפה והדחה, ואיך מועיל מכוס אחד. וכן יש לעיין מהא דסעיף ט' לשיטת היש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות, (ובאנציקלופדיא תלמודית ח"ב דף קסב ציון 107 שכתב שכן דעת הר"ן, הוא טה"ד, וצ"ל רמב"ן), ולשיטה זו ע"כ צ"ל דמה שאמרו ד' כוסות, הכוונה ד' כלים ולא ד' פעמים, דאם הכוונה מה

שאמרו ד' כוסות לד' פעמים נצטרך לדחוק ולומר שהכוס הוא גדול כל כך שיכיל בו לפחות ארבע עשרה רביעיות של יין, וזה לא מסתבר כלל, וקצת ראייה ממש"כ התוס' בריש פרקין ד"ה לא יפחתו שכתבו ועוד דאמר בגמרא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, והוא דשתה רובא דכסא, משמע דהם יצאו בשמיעה, ובפירוש רובא דכסא פירשו התוס' קח ב היינו כמלא לוגמיו — רוב רביעית —, ולמה לא נאמר דמיירי שהכוס היה גדול כל כך כדי להשקות מכוס זה כשיעור רוב רביעית לבניו ולבני ביתו, אע"כ דלא מסתבר להו לאוקמי בכוס שהוא גדול כל כך, אלא בכוס — כוס בגימטריא פו — שהוא שיעור רביעית, או עכ"פ באופן שאינו מספיק להשקות ממנו כשיעור לבניו ולבני ביתו. מכל הנ"ל נראה לי דהעיקר להלכה כהפמ"ג דאין יוצאין ידי שתיית ד' כוסות הבאין מכוס אחד. וביותר מזה ראיתי להב"ח שכתב (בפן הא' לדעת הטור (דלא כא"ח וכלבו) דאפילו שנים לא ישתו מכוס אחד שיש בו שני רביעיות אלא כל אחד צריך כוסו לפניו, וכן ברא"ש סי' כ"א כתב השקה מהן, פירוש ששופך לתוך כוסם.

יא. רש"י בדף ק"ח א כתב ארבע כוסות שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי, ורביעי ברכת המזון. והוא מימרא דריב"ל (כמו בכאן) בירושלמי בפרקין הלכה א'. אולם שם מבואר דכל הד' כוסות נמנו אצל פרעה. ובא"ת לא הזכיר דברי רש"י אלו. וראה במראה כהן שכתב שכן היתה גירסתו. וראה בחולין צב א שלשה כוסות האמורות במצרים, ובמהרש"א סוטה ט. אך צ"ע דלפ"ז מי שאסור לו לאכול מצה יחסר לו כוס ד' של ברכת המזון או ששכח ובירך בלא כוס. וגם יש לעיין דבגמרא אמרו (ק"ז, ב) ש"מ ברכת המזון טעונה כוס ומשני ארבע כוסות בעינן, מבואר דדין זה שהצריכו ארבעה כוסות הוא ענין בפני עצמו, ורק חכמים קבעוהו בסדר הזה שהשלישי יהיה לברכת המזון.

יב. לסעיף יא. נראה לי דמי שאין ערב לו לשתות מיץ ענבים אף שיוצא בשתייתן דין ד' כוסות, מ"מ דין חירות לא יצא וכמו ביין שאינו מזוג שכתב הרמב"ם פ"ז ה"ט מהלכות חמץ ומצה ארבעה כוסות הללו צריך למזוג אותן כדי שתהיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה. וראה במהרש"א פסחים קח ב דיין אדום משכר יותר. משא"כ במיץ ענבים. והבן.

יג. לסימן תע"ב. אם צריך לחנך בניו הקטנים בשתיית ארבע כוסות. בסעיף טו כתב תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו. וכתב במ"ב סקמ"ו אבל אינו מעכב. וציין לחק יעקב. ומפני שלהרבה פוסקים לא נתקנו ארבע כוסות לקטנים וכו' יהודה. והנה בח"י לא מצאתי שכתב שאינו מעכב. ואדרבה הביא ממהרי"ל שכתב וז"ל ומיהו סוגיא דתלמודא

משמע לכאורה גם כשלא הגיע לחינוך, ויתן רביעית להגיע לחינוך. אך מה שציין המ"ב לרמב"ם, כן כתב הפר"ח דלרבנן דוקא בהגיע לחינוך, ולהרמב"ם — שלא הזכיר תינוקות — אפילו בהגיעו לחינוך אינו צריך. ומסיק לפסוק כרבנן. ובתוס' ריש פרקין מסתפקין אם צריך לחנכם בד' כוסות וכת"ק, או דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות ומשום חינוך, ונראה להחמיר ולהצריך ארבע לכל אחד, ובלא הגיעו לחינוך פשיטא להו דא"צ, ודלא כמתרי"ל. וראה בק"ג סימן כ"א אות ד' שכתב באופן הא' דרבי יהודה מודה לת"ק בהגיע לחינוך, וקיי"ל בזה כר"י, (וכ"כ הב"ח), או כהר"ן דר"י פליג אפילו בהגיעו לחינוך וקיי"ל כת"ק. עכ"פ לומר דפליגי בלא הגיע לחינוך ופסקינן כת"ק, זה לא מצינו למ"ד. ובמועדים וזמנים שכתב דהרמב"ם מוקי לה פלוגתייהו בלא הגיעו לחינוך ופסק כר"י, ולכן השמיטה, דבהגיע לחינוך לא הוצרך להביא שחייבים בכל המצוות, והלא חזינן להסוברים דפליגי בהגיע לחינוך ואפ"ה פטר ר"י, מבואר דאין דומה דין זה לשאר המצוות, וכמבואר בהר"ן דלא שייך כאן גדר חינוך דעיקר מצות שתיה הוא כששותה ונהנה ושמח בו, אבל קטן אינו נהנה מיין וחסר עיקר חפצא זו אצלו ועל כן אין כאן מצות חינוך.

יד. לסימן תע"ב. המשנה ברורה בסקמ"ז כתב עיין בסימן רע"א סעיף ג' בבה"ל שצדדנו דקטן אינו צריך לשותות רוב רביעית, רק כמלא מלוגמיו ידידה. ובשער הציון אות ס"א כתב ובזה אפשר ליישב קצת מה שהקשו בתוס' בהא דאמר הש"ס השקה לבניו כו' והוא דשתה רובא דכסא, א"כ היאך יצא במיעוט כוסו למאן דס"ל שאף קטנים חייבים, ולדברינו אפשר שהמיעוט היה די להן למלא מלוגמא ידיהו.

הנה לפמ"ש"כ הא"ח דמיירי אפילו בכוס שאין בו רק רביעית, משקה לבניו ולבני ביתו הקטנים, ואם הוא שותה רוב הכוס, א"כ נשארו רק 43 גרם, ולבניו ולבני ביתו משמע עכ"פ יותר מאחד או שנים, ואיך יספיק למלא מלוגמיו ידיהו, ובפרט לדעת הר"ן שהביא הבה"ל לעיל (וט"ס שם רע"ב, דצ"ל רע"א) דכאן לא סגי במלא מלוגמיו וצריך דוקא רוב רביעית, וכ"כ בבה"ל בסימן רע"א אפילו באדם קטן, ולא הקיל אלא בקטן ממש, וגם צ"ע שלא הזכיר שם דעת התוס' דרובא דכסא היינו מלא מלוגמיו, דלא כהר"ן.

טו. לסימן תע"ג סעיף ב'. ראיתי לידידי הגרשו"א שליט"א שנשאר בצ"ע על שאין נוהגין לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון, כיון דרובא דאינשי שותין בין כוס ראשון לשני יותר משעה וחומש שהוא שיעור עיכול, ובהסתמך עמ"ש"כ בבאור הלכה סימן ק"צ דלא מהני מה שיברך לבסוף לאחר שתיה

שניה כיון שכבר נתעכל והוי כמי שאינו, ונמצא מפסיד ברכה אחרונה של שתיה ראשונה.

הנה לפי מה דמבואר ברא"ש פרק ערבי פסחים סימן כ"ד דיין שלפני המזון כיון שבא לפתוח בני מעיים ולהמשיך אדם לתאות אכילה, הוי כדברים הבאים לפני הסעודה ונפטריין בברכת המזון, וא"כ הוי השתיה לצורך הסעודה ואין חוששין בזה לעיכול. שו"ר בשו"ע הגרש"ז בסעיף י שכתב ג"כ דכל זמן שהאיצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל. אולם בעיקר הדין הנה מפשטות דברי הרמב"ם פ"ד מהלכות ברכות ה"ו שכתב דאם דעתו לחזור ולאכול ולשתות אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לברך שנית, משמע דלא הפסיד הברכה אחרונה, ודוחק לומר דמיירי בשכח ולא בירך אחריו בזמן שיעור עיכול, א"ו דכל שיברך אחר כך על מה שיוסיף לאכול ולשתות תחול הברכה גם על זה ששתה תחילה, וגם הבה"ל נראה דעיקרו מסתמך על ועוד שכתב דשמא ישכח ולא ישתה עוד אחר כך. אולם בעיקר דברי הבה"ל שלמד בדעת המג"א דכוונתו על ברכה ראשונה. מפשטות הדברים נראה באמת דכוונתו על הברכה האחרונה, וכן נראה מדברי המחצית השקל והפמ"ג עיי"ש.

טו. לסימן תע"ג. בפסחים לט א במשנה שם נמנו חמשה מיני ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח, והראשון מהם הוא חזרת. ובגמרא שם רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוי מהדר אמריתא, א"ל מאי דעתך דמרירין טפי, והא חזרת תנן — ברישא — ותנא דבי שמואל — נמי — חזרת — תני ברישא, וא"ר אושעיא מצוה בחזרת, ואמר רבא מאי חזרת חסא, מאי חסא דחס דחמנא עילוין [ופרקין], כן הגירסא במאירי. ובשל"ה דף קס"ו שציין מקורו בפרק ערבי פסחים, הוא טה"ד], ואמר רב שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור, לומר לך מה מרור זה תחלתו רך וסופו קשה, אף מצריים תחלתן רכה וסופן קשה, א"ל הדרי בי. ופרש"י סופן קשה, הקלח שלו מתקשה כעץ. והנה מנהגן של ישראל בארץ ישראל לצאת ידי מרור בהירק הנקרא חסא בל"ע, וכמש"כ הרע"ב בפיה"מ חזרת שהוא חסה בל"ע, ואף שאין בה מרירות כלל, וכמש"כ הב"י בסימן תע"ג שהיא מתוקה ואין בה מרירות, הוא ע"פ מה שאמרו בירושלמי כאן והובא בהגמ"י פ"ז מהלכות חמץ ומצה אות כ' וז"ל ובירושלמי פריך האי חזרת מתוק הוא ואמאי קרי ליה מרור, ומשני כל עצמו של חזרת מפני שנמשלו לו המצריים מה חזרת תחלתה מתוק וסופו מר אף מצריים וכו'. ובחיי"א כלל ק"ל סי' ג' כתב ג"כ וז"ל וכן שמעתי מהמשולחים הבאים מארץ הקדושה ואמרו ששם אוכלין (שלאטן) למרור רק שאמרו ששם הם עלין גדולים והשורש גדול ואע"ג דאינו מר לא איכפת לן, ומביא מהירושלמי הנ"ל עיי"ש. וראיתי להחק

יעקב סקי"ח שהביא מברכות דף נו א גבי בר הדיא דא"ל לרבא מריר עסקך כחסא, וכתב דצ"ל דמ"מ יש בה מרירות קצת. אולם לדעתי נראה דאף אם אין בה מרירות כלל, מ"מ כיון שחז"ל קראו לו מרור ויוצאין בה ידי מרור של תורה וגם סופה להיות מר לכן פתר ליה על זה הכוונה להכעיסו, אף שבעצם היא מתוקה. וז"ל הגרש"ז שם סעיף ל' מצוה לחזור אחר חזרת אפילו לקנותו בדמים יקרים, ואע"פ שהחזרת אין מרירות, מ"מ כשהיא שוהה בקרקע מתקשה הקלח שלה ונעשה מר מאד ומפני כך היא נקראת מרור ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה לפי שמצות מרור הוא זכר למה שמררו המצרים את חיי אבותינו בעבודת פרך והם נשתעבדו בהם בתחלה בפה רך על ידי פיוסים ונתנו להם שכר ולבסוף מררו את חייהם בעבודה קשה, לכן יש לאכול חזרת שתחלתה מתוקה ורכה וסופה קשה ומר דהיינו כשהקלח שלה מתקשה כעץ ונעשה מר כלענה. הנה העתקנו כל לשונו בזה שממנו נלמד דמה שאמרו סופה מר, הכוונה על הקלח ולא על העליון, וכיון שאמרו בע"ב שם דיוצאין בעליון שלהם כשהם לחים, ולדבריו העלים לעולם מתוקים, הרי מבורר דיוצאין בחסא המתוקה אף כשאין בה מרירות כלל. שו"ר בחינוך מצוה שפ"ב שכתב ג"כ שהקלח מר, וכ"כ בקשו"ע סי' קי"ח סעי' ג'.

אולם לפי מה שחקרתי העלים הם שנעשים מרורים כשהם שוהים הרבה זמן בקרקע עד שיוריעו ולא הקלח, ולפ"ז מה שאמרו בירושלמי וסופה מר קאי על העליון, ומ"מ יוצאין בקלח שלהן דכיון שהעליון סופן מר א"כ כל פרי נקרא מרור ויוצאין גם בקלחים וכמו דלהבבלי יוצאין בעליון אף שמה שאמרו וסופן קשה הוא בקלח דוקא ולא בעליון, כן צריך גם להירושלמי, ועוד נראה דהירושלמי משלים להבבלי, דמה שנקרא מרור הוא מפני העליון שסופן מר כהירושלמי, ומה שיוצאין גם בקלחיהן מפני שסופן קשה כהבבלי, ובשניהם יוצאים בין בעלים אף בעודם מתוקים, ובין בקלחים אף בעודם רכים, דכמו שיוצאים בקלח בעודו רך מפני שסופו להיות קשה, הכי נמי יוצאים בעלים אף בעודם מתוקים לגמרי מפני שסופן להיות מרורים.

ולפי האמור יש לעיין על מה שכתב בחזון איש (מועד דף ר"ג) וז"ל וחזרת שנקרא בפיות בני אדם ושמשמשין בו הוא המתוק ולפיכך מסתבר שאינו בכלל מרורים דקרא. וצ"ע שהוא נגד המנהג והמקובל מדורי דורות לצאת בו אף שאין בו מרירות כלל. ומה שכתב להוכיח דבעינן מרור דוקא ממה שאמרו שם כללו של דבר כל שיש בו טעם מרור יוצאין בו, י"ל דקאי על מרור סתם דתנו במתניתין, וכן ממה שאמרו לקמן דף קטו ב לא גשהי מרור בחרוסת דבעינן טעם מרור, וכן מה שאמרו בלע לא יצא, אף אם נימא דקאי גם אחזרת, י"ל דכוונתם לומר דבעינן שיטעום טעם הירק, יהיה מרור

ממש בשאר מרורים, או חזרת שכנוהו בשם מרור דקרא על שסופו מרור, העיקר שירגיש טעמו העצמי ולא יתבטל על ידי מיתוק החרוסת, או על ידי בליעה בלי הרגשת טעם המאכל של הירק בעצמותו, דבמרור הקפידו שירגיש טעם הירק יהיה טעמו מה שיהיה, העיקר שירגיש טעמו, ולא משום המרירות שבו דוקא, וזהו החילוק בין מצה למרור, דמצה אינה לזכר דוקא אלא משום מצות בערב תאכלו מצות, וזה יוצא אף על ידי בליעה, שהרי עכ"פ אכילה היא לו, משא"כ במרור, כיון שהוא זכר לוימררו את חייהם, צריך להרגיש או את המרירות אם הוא מרור במרור ממש, או את טעם החזרת שהוא זכר למרור שהיה תחלתו מתוק וסופו מר, ומדויק בזה לשון הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ח שכתב רק שמא יבטל טעמו, ולא כתב טעם מרור כמו שאמרו בגמרא מבטל ליה למרוריה, אלא הוא הדבר אשר אמרנו דהעיקר הוא שירגיש הטעם של הירק ולא יתבטל על ידי המיתוק של החרוסת.

יז. לסימן תע"ה סעיף א. ואומר זכר למקדש כהלל. בבאור הלכה הקשה על אמירה זו דהוי הפסק בין ברכה לכריכה, והמחבר עצמו מסיים שאין לו להסיח כו', ודוחק לומר דגם אמירה זו הוי מעין הסעודה כמו טול בריך. ובאמת לא מצינו לשום פוסק האי לישנא שכתב המחבר כו' ולולא דמסתפינא ה"א דצ"ל במחבר וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל כו' עיי"ש. ותמיהני איך נעלמו מבעל משנה ברורה דברי הגהת דרכי משה בסק"ג בשם מנהגים ומהרי"ל שהמנהג לומר זכר למקדש כהלל. ואלולא דמסתפינא היה נראה לי שזה מדברי הרמ"א, רק שנשתבשו להדפיס זה באותיות מרובעות כאילו הם דברי המחבר, וכצ"ל ברמ"א וי"א דאין לטובלו וכן הוא במנהגים, וכן ראיתי נוהגין לומר זכר למקדש כהלל. וכן מוכח למעיין בדרכי משה הנ"ל שסמך אלו שני המנהגים זה אצל זה, הך דאין לטובלו בחרוסת, וזו שנוהגין לומר זכר למקדש כהלל. ואלו שני המנהגים מביא הרמ"א בשו"ע ומקורם מהגהת דרכי משה הנ"ל.

ולפי זה אין הכרח שצריך להפסיק ולומר לפני אכילת הכורך.

יח. לסימן תע"ז. בהגדה להרב הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א פסק דאחר חצות אין מברכין על אמירת ההלל. פלא שפסק בפשיטות נגד דעת הגר"א במעשה רב שכתב דאומרים אפילו לכתחילה ההלל אחר חצות ומברכין אחריה. ועיין גם במראה כהן סוף פסחים שכן נראה מהרא"ש ברכות דף ט'. וגם המשנה ברורה סק"ז בשם הגרש"ז חק יעקב כתב רק שלכתחילה יש להדר לומר הלל וברכתו קודם חצות. ומה שמצויין ברמ"א ר"ן פסחים ותוס' ספ"ב דמגילה. הנה בתוס' מגילה שלפנינו כא א כתבו דבהלל אין להחמיר.

אולם בר"ן כתב כן בשם תוס'. וגם הגר"א כתב דלא כהתוס' דמגילה. והנה מה שכתב שם הגר"א על דברי הרמ"א דבהלל אחר חצות לכתחילה לא משום כוס ד', ותמהו על זה בבנין שלמה סימן כ"ט ובחזון עבדיה עמודים קפ"ח וק"צ: הנה הדבר מבואר במהרי"ל דד' כוסות צ"ל קודם חצות. וכן בסדר ליל שני כתב ואם ימשך אכילת אפיקומן והארבע כוסות עד אחר חצות, עבר זמנו. ומה שציין הגר"א לסימן תע"ב, שעמד על זה בבנין שלמה שם, הוא ג"כ על פי המהרי"ל בדין קדוש שמקדשין בלילה שכתב וז"ל וכי תימא משום שתיית הכוסות שצריכים נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על ב' כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיה ג"כ מחוייבים לשתות קודם חצות כמו מצה, וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות למצה, ונסתר מטעם זה. ולפי זה לפי מש"כ להכריע אחר כך דב' כוסות האחרונים צריך להיות קודם חצות, לכן שפיר רמז הגר"א לסימן תע"ב, כן נראה לי פשוט. ומהבנין שלמה געלם כל זה. והנה מה שכתב בחזון עבדיה שם בשם הפמ"ג תע"ג א"א אות א דאין מברכין על כוס ב' וד' אחר חצות. הנה לפמ"ש"כ הגר"א בסימן תע"ד הטעם דמברכין על כוס ב' כיון דהתחיל בהגדה אין מפסיקין בשתייה. א"כ בכוס ב' צריך לברך. מיהו בכוס ד' צ"ע. וצ"ל ג"כ דבהלל אסור להפסיק בשתייה, ולכן מברכין אפילו לאחר חצות, אפילו לדידיה.

יט. על מה שנוהגים לומר ההלל בליל הפסח בישיבה, ראה במשנה ברורה סימן תכ"ב סקכ"ח בשם שבלי הלקט, ובסימן ת"פ סק"א. ונראה עוד ע"פ מה שכתב הר"ן בשם רבינו האי גאון שאין מברכין על ההלל לגמור מפני שאין אנו אומרים אותו בתורת קריאה אלא בתורת שירה, ולכן מותר לישוב באמירתו. ובספר המנהגות עמוד 159 כתב הטעם שאין מברכין עליו מפני שאין לקרותו בתורת קריית שיר אלא בתורת הגדה. ובשל"ה כתב דאע"פ שיושב, ישב באימה וביראה ולא מוטה ויאמר הלל בכוונה וביראה. כ. לסימן תע"ז. בענין אכילת אפיקומן כתב הטור וז"ל לאחר גמר כל הסעודה אוכלין ממצה השמורה תחת המפה באחרונה זכר לפסח הנאכל על השובע. והוא ע"פ דעת הרא"ש פ"י סימן ל"ד. וחולק על הרשב"ם שכתב שהוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכתב הב"ח שאוכלין ממנו כשיעור שני זיתים, א' זכר לפסח כאשר כתב הרא"ש, ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח כאשר פירש הרשב"ם כו', ולא סגי בכזית אחד, לאפוקי נפשיה מפלוגתא ודוק. וטעם זה צ"ע האם אי אפשר לכווין באכילה אחת של כזית לשני הפירושים, ועוד דהא בודאי להרשב"ם שמכוון על המצה הנאכלת באחרונה, בודאי כוונתו גם לפסח הנאכל עמו, דאל"כ אינו עושה כלום לזכר הפסח,

כן נראה לכאורה. וכ"כ בשבלי הלקט אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח.

ובדרכי משה הביא ממהרי"ל שכתב ג"כ שצריך ב' זיתים ולפחות לא ימעט מכזית. ולא כתב טעמו. וראיתי במהרי"ל שכתב הטעם משום דחביבה היא משאר מצוות דשיעורם בכזית [משום] שנאכל על השובע, וגם כדי שביעה, אם לא יוכל לאכול כולי האי, מ"מ לא יפחתו מלאכול כזית. [הובא בשל"ה דף קמג א.]. וכוונתו דכיון שנאכל על השובע יש להדר בה שיאכל כדי שביעה, וכבר אמרו בברכות מט ב אכילה שיש בה שביעה הוא כביצה.

אולם לפי זה יש לעורר לפמ"ש"כ התוס' שם דשיעור כביצה הוא מדרבנן, דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה, וכתב במשנה ברורה סימן קפ"ד סקכ"ב דשיעור שביעה משמע בספר החינוך (פרשת עקב) דאינו שזה בכל אדם, אלא כל אחד יודע שביעתו, ואם דרכו תמיד לאכול כדי מחייתו לבד, גם זה נחשב שביעה. והנה בביאור הלכה שם מביא דיש פוסקים דכזית הוא מן התורה, וגם כתב דאף לשיטת רוב הפוסקים דבעינן שביעה ממש, מ"מ בחולה או זקן שכבר אכל מקודם והוא שבע ע"י כזית או כביצה לכו"ע חייב מן התורה לברך, וא"כ בנ"ד נמי כיון דכבר אכל מקודם הרבה והוא שבע בכזית, די בכזית שיהיה כאוכל על השובע וכדי שביעה.

והנה הט"ז הביא דברי המהרי"ל, ולא הזכיר טעם הדברים, רק כתב דחביבה. וקיצר במקום שהיה לו להאריך. ובמג"א כרך דברי המהרי"ל עם דברי הב"ח, וכאילו גם סברת המהרי"ל כהב"ח. וכבר עמד על זה במחצית השקל. אך גם הוא לא הזכיר טעמו של המהרי"ל. והפמ"ג הביא דברי הט"ז משום דחביבה מצוה דמצה וכתב וצ"ע קצת. וזה יצא לו מפני שלא ראה במהרי"ל שהסביר הדברים.

ובחיי אדם סוף כלל ק"ל כתב שצריך לאכול ב' זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה. ולא ציין מקור הדברים. והנה לדבריו כשחל פסח במוצאי שבת שאין שם זבח א"צ רק כזית אחד וצ"ע. אולם בלא"ה יש להעיר דאם הכזית האחד הוא זכר לחגיגה, היה יכול לכוון באכילת הראשונות וכמו שהזבח היה נאכל בתחילה וכמ"ש הרמב"ם פ"ח ה"ז, וגם לא מצינו שיהא צריך לאכול מן הזבח כזית, אם לא מפני הברכה שמברך על אכילת זבח, (וראה בתו"י יומא לט א, ריטב"א שם, רש"י קדושין נג א ד"ה והצנועין, תמורה כג א, שו"ת החת"ס או"ח סימן מ"ט, מנחת חינוך מצוה קל"ג), ועוד דאין חיוב לאכול חגיגה אלא כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, ועוד דזכר לחגיגה כבר יצא במה שנהגו לאכול הביצה וכמ"ש הגר"א במעשה רב. [ובפמ"ג סימן תע"ו בא"א ד' ובמ"ז ג שכתב כי אברהם אבינו מת בערב פסח ולכן אוכלים ביצים

לסעודת הבראה. צ"ע דסעודת הבראה אין עושין בלילה כשנקבר ביום כמבואר ביו"ד סימן שע"ח סעיף ג בהגה]. וגם שאוכלין מהביצה בפחות מכזית. והגריעב"ץ בסדורו סתם כהשו"ע דאין צריך לאכול אפיקומן רק כזית אחד, ותל"מ.

ועל מה שכתב המחבר שיאכל האפיקומן בהסבה. ראה בפמ"ג בא"א א' שכתב על זה עיין בפר"ח [שהעיר שבר"מ לא נזכר זה], ובר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך הסבה וא"כ למ"ד אפיקומן זכר לפסח אפשר דא"צ הסבה וצ"ע קבוצה. אולם בשבלי הלקט מסיק ואוכלין אותה בהסבה שהרי הוא במקום פסח והפסח [הוא] לשם חירות. וכ"כ הב"ח, ראה בהגדה שלמה (תשכ"ז, עמוד 116).

והנה במ"ב בסימן תע"ב סקכ"ב מביא מחיי אדם שכתב דאם שחך ואכל אפיקומן בלא הסבה לא יחזור ויאכלנו דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן. ובשה"צ אות ל"ג כתב דסומכין על הראב"ה או ע"ד הרמב"ם שלא הזכיר הסבה באפיקומן.

ולי צ"ע דאיזה איסור יש באכילת אפיקומן שני פעמים, הלא עכ"פ נשאר טעם מצה בפיו. והנה תראה שבסימן תע"ז סק"ג כתב המ"ב דדוקא אם קשה עליו האכילה פעמיים, ואי לא"ה מותר לו לחזור ולאכול אפיקומן. ובסימן תע"ח סק"א כתב דאם אכל שום דבר אחר האפיקומן, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן. ובשה"צ אות ב' שציין דבר זה בשם אליהו רבא דלא כהחזק יעקב (ונמשכו אחריו באנצקלופדיא תלמודית ערך אפיקומן ציון 33), הנה עיינתי שם בא"ר וראיתי שכתב ג"כ כהח"י דלא יאכל, ונראה דיש כאן טה"ד והציון צ"ל בסק"ב לענין שתיה עיי"ש. אמנם הפמ"ג בא"א סק"א מצדד דיחזור ויאכל אפיקומן, ובא"ר בסימן תע"ז אות ג' מביא כן בשם אבודרהם, ורק בחשש איסור דהיינו אחר שבירך בפה"ג לא יאכל עיי"ש. שו"ר כדבריי בשו"ע הגרש"ז בסימן תע"ח שכתב להדיא בזה"ל אסור לאכול שום מאכל בעולם אחר האפיקומן חוץ ממצה שמורה משעת קצירה או משעת לישת כיון שנשאר טעם מצה בפיו.

כא. בענין הזרוע. ראיתי בעמודי השלחן שעל הקצור שו"ע אות ה' שכתב בשם יסוד ושורש העבודה ופמ"ג שלא ליקח זרוע של עוף. הנה מה שכתב בשם הפמ"ג לא דק כמבואר למעיין בסימן תע"ג א"א סק"ז. ובמ"ב סקכ"ז שכתב פמ"א, הוא כנראה טה"ד וצ"ל פמ"ג.

כב. מה שכתב בביאור הלכה סוס"י תפ"ג בשם חיי אדם דמי שאינו אוכל מצה לא יאמר בברכה לאכל בו מצה ומרור. ולי צ"ע דזה מנוסח הברכה

של ההגדה ואינו שייך לאכילה כלל. וראה בפמ"ג מ"ז תפ"ה שכתב הגדה מצות עשה מן התורה ואף אם אין לו מצה ומרור.

כג. במ"ב סימן תע"ג סקס"ח כתב וא"צ שטיפה והדחה בשאר כוסות. אולם בפמ"ג במ"ז תפ"ו כתב שצריך שטיפה גם בכוס ב' וד' דהוי כוס של ברכה.

כד. המג"א בסימן תמ"ה סק"ב כתב אסור בכל המלאכות כשמגיע זמן השריפה עד שישרוף את החמץ. והוב"ד במקור חיים. ובא"א כתב ואימתי זמנו, לכאורה כמ"ש בסימן תל"ד סעיף ח' שישרוף קודם סוף שעה ה', ואם כן בחצי ה' אסור במלאכה אם לא שרף עדיין, וצ"ע. ואולי כוונתו כיון דלדעת ר"ת שהיא העיקר מצות שריפה לרבי יהודה הוא בתחילת שעה שביעית וכמו שכן נהג הר"י משפירא, ולפמשכ"ל בזמן התלמוד נהגו לשרוף בכל שעה ששית, ואף שאחר כך הנהיגו לשרוף עד סוף שעה חמישית, אינו מעיקר הדין רק משום הביטול שצריך לעשות אחר כך, ולכן לאסור במלאכה מטעם המנהג הזה אולי אין להחמיר. וגם בשו"ע הגרש"ז והחיי אדם והמ"ב השמיטהו, וישראל קדושים נהגו לשרוף לפני שעה ה'.

כה. הרש"ש בשבת דס"ו כתב דהסוברים כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה דומיא דנותר, א"כ הוא מחוייב לשרוף בעצים דוקא. והוב"ד בכמה אחרונים. אולם בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן נ"ג כתב שהוא חומרא יתירה ומותר לשרוף אפילו בגז ונייר וכ"ש בקש וגבבא.

כו. לעיל כתבנו להעיר על הרעק"א והחת"ס בסימן תמ"ו שכתבו דהשורף ע"י גוי אינו מתקן העשה דתשביתו כיון דאין שליחות לעכו"ם. עתה ראיתי באבני נזר ח"א סימן מ"ח וח"ב סימן שי"ט שהעיר ג"כ על הרעק"א. וכ"נ דעת הגרש"ז ממה שכתב דאם ביער ע"י גוי אינו מברך עפ"ד הט"ז יו"ד סימן ק"כ סק"ז, ואי ס"ל דאינו מקיים מצוה כלל בזה, פשיטא. [וע"ע בקו"א לאו"ח סימן רס"ג אות ג', מהא דמהני בנר שבת שידליק הנכרי והיא תברך. וע"ע בחידושי הרעק"א שם. אולם בנזירות שמשון שם כתב שכן מברך וז"ל דכיוצא בזה איתא בסימן ק"כ ביו"ד סעיף ט"ו ועיי"ש בתשובת הרשב"א דלא כט"ז שם]. ואחר זמן ראיתי שכ"כ בשער המלך פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ג. ובעל טעם המלך השיגו וכתב דאף לקצת אחרונים דיש שליחות לגוי במידי דלא בעי שליח, אבל מי יקיים עשה ע"י גוי עיי"ש.

בעניין הקרבת קרבן פסח

עם כבוש הר הבית נתעוררה הבעיה הנושנה שכבר דשו בה רבים אודות הקרבת קרבן, ואם בשעתו דנו בזה גדולי הדור באופן תיאורטי, אלו

מתירים ואלו שוללים, הנה עתה קמו קצת ודנו בזה באורח מעשי (1). אך דא עקא שמכל הבעיות המתעוררות בזה, עיקר המכשול הוא שאין בידינו לכוון מקומו המדויק של המזבח אשר הוא הכרחי כדי להקריב קרבן. ומה שכתב הגאון רצ"ה קלישר זצ"ל בספרו דרישת ציון מאמר העבודה אות ב' להשיב על דברי רבו הגאון רבינו עקיבא איגר זצ"ל, „איך נדע מקום המזבח אשר הוצרכו נביאים לזה בבית שני“, והשיב על זה שיש ראייה ברורה מן המדרש שלא כמקדש ראשון מקדש שני, כי במקדש ראשון נתקיים ערו עד היסוד בה ולא נשאר רושם עד שהוצרכו לנביאים, אך במקדש שני לא היה כן כו'. הנה נעלם ממנו לפי שעה במחכתה"ג דברי התיו"ט במסכת שקלים פ"ו מ"ב על האמור שם וראה הרצפה שהיא משונה, דזה היה בבית שני, וכן הסברא, ולא תנן בסוף תענית אלא ונחרשה העיר, ועוד אפילו אם נאמר שהבית גם בכלל זה, אפשר שלא היה אלא בשניה כו', וכן בתהילים מזמור קל"ז נאמר על אדום האומרים ערו ערו עד היסוד בת. ובתיו"ט פרה פ"ג מ"ג, הרי דבריו ברור מללו דערו ערו קאי אבית שני.

וראיתי למי שכתב (ראה בספר פסח כהלכתו) לסמוך על דברי הרדב"ז ח"ב סימן תרצ"א שכתב דהאבן שבכפת הסלע (מסגד עומר) הוא אבן השתיה, ועפ"ז יש לכוון מקום המזבח. הנה כבר הארכנו בספרנו נבואה שעריך שהוא נסתר מדברי עצמו ממה שכתב שהכותל הדרומי הוא כותל העזרה. והנה כדי לתאם את מדות הר הבית ת"ק על ת"ק אמה עם ההנחה שהאבן אשר בכפת הסלע היא אבן השתיה, ראיתי בספרו שם עמוד 22 שכתב „הכותל הצפוני והדרומי גבנו בתקופת הורדוס או בתקופה יותר מאוחרת בלי שיקדשוהו בקדושת הר הבית“, ובהערה 6 כתב „החומה מתקופת עזרא היתה משער המאסר עד שער המערבים. הנה מלבד שלפי זה יקשה הלא אמרו במשנה מדות פ"ב רובו מן הדרום, אך בכלל תמה אתמה מגין לנו ההסתמכות הנועות הזאת להפקיע בצד הדרומי עב"פ מקדושת הר הבית, וכמו כן יש לתמוה על מש"כ הגרימ"ט זצ"ל ב„ההד" תרצ"ג חוברת ג' שמגמוז מקדושת הר הבית מצד הדרומי 60 מטר, [ובצפון 122 מ'] בלי שום אסמכתא מחז"ל וממקורות מקובלים, ובניגוד למה שכתב הכפתור ופרח שבכותל הדרומי שם הוא שער חולדה, וביותר לדעת הרדב"ז שהזכרנו, [וכבר השיג עליו בחוברת ה' הרב מיכאל הכהן ברור. וראה עוד בחוברת י"א מהרב נח ברור] ואיך אפשר לומר דין הנין לי ודין לא הנין לי, וברור שבלי שום סמך מרז"ל אין לנו הכח מלהפקיע שום שעל בצד הדרומי מקדושת הר הבית. ומעתה שאין לנו שום רמז בחז"ל ומשאר מקורות מקובלים על מקום המזבח, איך נוכל לכוון המדות ולהכניס עצמנו בחשש כרת וחיוב מיתה על הנכנס לעזרה ולהיכל, כיון שאין

לנו האפשרות לכוון מקום המזבח והעזרות, וכבר כתב רבינו הגרא"י הכהן קוק זצ"ל בהסכמתו לספר ישכיל עבדי ח"א דמצד עיכוב הידיעה בכוון מקום המזבח, אפילו אם נאמר שאין עיכוב במזבח כל שיעור מדתו רק שיעור אמה על אמה מעכב בו, אבל מאחר שלמצוה דאי דצריכין לכל השיעור, ואין אנו ראויים לקיים מצוה זו כהלכתה מפני חסרון חכמה בעוה"ר, א"כ הוי לדידן אינו ראוי לבילה שמעכבת.

וזה לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים ה"א: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה מקדש... מקריבין קרבנות כו'.

והשי"ת יראנו בבנין בית המקדש ונוכה להקריב בו תמידין כסדרם ומוספים כהלכתם בב"א.

בענין גילוח בחול המועד

בשנתון נועם י"ב כותב הרב אהרן הלוי פיצ'ניק הי"ו במאמרו „לשאלת גילוח הזקן בחול המועד" כתלמיד הדן לפני רבותיו, בבקשה לדון בנדון ולהוציא הלכה ברורה, וכתב שפנה כמה פעמים לרבנים מורי הוראה בבקשה שיכתבו מאמר מתאים בבירור הלכה זו של גילוח הזקן בחול המועד, והנשאלים מתחמקים מלתת תשובה ברורה על שאלה זו, ולכן מקוה הוא שאחר שבירר את צדדי האיסור וההיתר, אולי אחר זה יבוא רב מורה הוראה מובהק וישתדל לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולהוציא מסקנות לדינא.

והנה אם כוונתו למסקנא לדינא אפילו לאיסור, אגלה לו סוד שאינו כמס שכתב דנו בנדון זה לאיסור ובלי התחמקות הרב הראשי והראשל"צ הגר"צ עוזיאל זצ"ל במשפטי עוזיאל מהד"ת לאו"ח סימנים סח—ע, וכן הגאון רבי עבדיה הדיא זצ"ל בספרו ישכיל עבדי ח"ו סימנים ה—ו ובחלק ז' קו"א לאו"ח סימן ה', וכנראה שכת"ר לא נזכר מדבריהם בבואו לערוך דיון מעמיק בנדון זה, שאילו כן לא היה מתעלם מדבריהם אשר כדאים הם להתחשב בפסקיהם אפילו לחומרא, וזה בזמנם, ומכ"ש עתה דאכשור דרא ב"ה ורבו הצעירים המהלכים בריש גלי בזקנים מגודלים לשם ולתפארת ובציציות מגולות לעין כל ויוצאים ביד רמ"א (או"ח א, א) ואינם מתביישים מפני בנ"א המלעיגים עליהם בעבודת הש"י, זאת ועוד שגם כמה מההורים נמשכים אחריהם כדי שלא לפגור אחר בניהם, ולמרבה הפלא גם רבים מהחפשים מפארים את פניהם בזקנים מגודלים מתוך נימוקיהם הם, ולאו דוקא מהביטניקים, ולמה לא תהא כהנת כפונדקית, ולכן אין להשוות להנוהג בארצות הברית, כי שם אפילו הרבנים החשובים יוצאים בלי חתימת זקן, ואשר לפי דעת התרגום יונתן בן עוזיאל

(דברים כב, ה) עוברים על לאו דלא ילבש גבר שמלת אשה¹, ובכן מה יאמרו עמא דארעא, וטוב שיש עוד שואלים בנדון, ובוא וראה לענין אבלות ח"ו, כי בעוד שבארצות הברית כבר מחכים לאור היום השביעי במקצת יום ככולו בכדי לספר זקנם, ואילו בארץ ישראל אפילו החפשים ביותר לא יהיו ולא יעזו לנגוע בזקנם עד אחר שלשים יום וחושבים זה לאיסור חמור הפוגע בכבוד המת, וביחוד אצל אחינו הספרדים אשר איסור זה נתקבל אצלם בכל החומרא, ולמה לנו להכנס בעבי הקורה ובפרצה דחוקה בנדון האיסור בחול המועד שנתקבל בכל התפוצות, ואין נשאלים על זה כלל, והאיש הישר בעינו יעשה, ולמה לצאת בהוראה כללית, ודוקא להיתר נגד המקובל מדור דור, ובפרט שיש לנו עדות נאמנה מהגאון בדורו בעל פחד יצחק שכתב שאף הגודע ביהודה חזר בו מהוראתו, ואין לנו לפקפק במיהמנותו וכדאי הוא לסמוך עליו ואינו צריך לעדות מסייעת כדברי מר במאמרו שם, ובוא וראה שהשערי תשובה והמשנה ברורה לא הזכירו אף ברמז רמיזה לקולתו זו של הנו"ב וצ"ל. והנה בהגהות החת"ס לאו"ח סימן תקל"א [הובא גם בתשובותיו לאו"ח סימן קנ"ד] כתב ועיין יד דוד [להגאון מו"ה דוד צינסהיים] ר"פ ואלו מגלחין שהקשו בכמה תשובות מאי טעמא אין מגלחין בערב יו"ט האחרון שלא יכנס ליו"ט או לשבת כשהוא מנוול כמו אנשי משמר עיי"ש (מש"כ לתרץ). משמע דפשיטא להו להגאונים לאסור, אלא שהקשו מאי טעמא. ולפענ"ד לא התירו אלא כעין אנשי משמר שהניוול מטעם אחר מפני כבוד המקדש, על כן אתי שמחת יו"ט או כבוד שבת ודוחה אותו, וכן בט"ב, אבל הכא שאיסור גילוח משום כבוד יו"ט, לא הותר מפני ניוול שזהו כבודו של יו"ט שנכנס ליו"ט האחרון בלי גילוח, והמצוה אינו ניוול ליו"ט וק"ל. וכה הראוני לשו"ת עולת שמואל קוידער (נדפס תקפ"ג) וראיתי שם בסימן ע"ב שרצה לחדש באמת דמותר להסתפר בלי פקפוק עיו"ט האחרון של חג להלכה ולא למעשה, וגם הוא עיקר ראייתו מהך דאנשי משמר. ובסימן ע"ג כתב שיש להסתפק לענין יו"ט האחרון של פסח הואיל ואינו רגל בפני עצמו, ויותר נראה דמותר. ובסוף סימן ע"ו כתב ולדעתי מצוה לפרסם ההיתר, יען דבלא"ה רובן מגלחין כל ימות המועד וסומכין על דעת הגאון בנו"ב בנדון אשר לא צוה ולא עלתה על לבבו הפהור, ומוטב שנתיר לגלח ערב יו"ט האחרון בהיתר גמור ויאכל בשר תמותות שחוטות ואל יגלחו כל המועד שלא כדין.

והנה בתשובתו שם מביא שהגאון רבי בצלאל רנשבורג הראה לו מדברי יד דוד הנ"ל בחת"ס, והמחבר השיב על דבריו. ואולי אילו ראה לדברי החת"ס

1. וזה דלא כעולת שמואל.

שכתב דפשיטא להגאונים שאסור, ומחלק בין מקדש ליו"ט אחרון, לא היה מתיר כל כך בשופי.

שו"ר בשניה במשפטי עוזיאל או"ח תנינא סימן ע' וראיתי שכותב בזה"ל ולכן לא הוצרכתי להזכיר דברי העולת שמואל בפירוש כדי לסתור דבריו, הואיל ומכלל דבריי מוכח בפירוש שאין דבריו נראין לי להלכה, ועדיין אני עומד על דעתי לאסור גילוח הזקן בחול המועד גם לאלו שמגלחין זקנם יום יום.

שוב התבוננתי שיש להביא ראיה לאיסור הגילוח אפילו בעיו"ט האחרון של חג, והוא ע"פ מה שהקשה הרא"ש במו"ק (הובא בט"ז יו"ד סימן שצ"ט סק"ו) דלמה לא נאמר דשמיני עצרת ידחה גזירת שלשים, כמו בנהג אבילות שבעה לפני יו"ט ראשון, ותירץ כיון דמה שאינו מסתפר בחול המועד אינו משום אבילות רק מפני החג. ואם נאמר דמותר להסתפר בעיו"ט האחרון משום חול המועד, וא"כ מה שנהג איסור בזה, הוא רק משום אבילות, וא"כ שוב תסתער קושיית הרא"ש דשמיני עצרת יבטל גזירת שלשים כיון שנהג אבילות בחול המועד.

והנה הגו"ב קמא או"ח סימן י"ד הובא בפ"ת ליו"ד שם סק"ח הקשה כיוצא לשיטת ר"ת דאם גילח בערב ביו"ט מותר לגלח בחוה"מ, וא"כ מי שגילח ערב החג ואח"כ מת לו מת, ואז שמיני עצרת ידחה שלשים, ולא מצינו לחלק כן.

ועלה בדעתי לומר דהנה בתוס' יומא ג א ד"ה פזר קשב ובתוס' סוכה מח א הביאו דרבינו תם יסד במעריב שלו שמיני קדש ללינה ושלשים ידחם כו', וכתבו התוס' ומיהו אינו דוחה שלשים דאבילות לגמרי כו'. אולם לפי דברי הגו"ב הנ"ל אתי שפיר כפשוטו דלשיטת ר"ת יש מציאות ששמיני עצרת ידחה שלשים כשגילח בערב החג ואח"כ מת לו מת, ודוק בזה. וקב"ה חדי בפלפולי דאורייתא.

חיוב או פטור בקיום המצוות על הירח

שאלה

בימינו אלה אחרי שהצליח אדם להציג כף רגלו על הירח, שוב אין לועגים לאפשרות ליצור שם תנאים לחיי אנוש. לא ייראה עוד איפוא כמגוחך אם מישוהו ינסה לעיין מה יהיה דינו של עולם חדש זה, אחרי שנכבוש אותו, מבחינת ההלכה. ובכן, השאלה היא: האם יחוייב אדם מישראל שיגיע לירח לקיים שם תורה ומצוות או לא?

תשובה

א.

קודם כל כדאי להצביע על אסמכתא בדברי חז"ל שראו את דבר בואו של אדם לירח או לכוכב לכת אחר, כבא בחשבון, כדבר שיכול להיות לפחות מבחינה תיאורטית: „דאמר רבי אבדימי בר חמא בר דוסא מאי דכתיב (דברים ל) לא בשמים היא ולא מעבר לים היא — לא בשמים היא, שאם בשמים היא אתה צריך לעלות אחריה. ואם מעבר לים היא אתה צריך לעבור אחריה“ (עירובין נה). האומר „צריך לעלות“ כאומר „אפשר לעלות“. ולא כמו שכותב על פסוק זה אבן עזרא: „לא בשמים היא, פירוש נפלאה. מעבר לים, פירוש רחוקה“ (ראה דברים ל, יב-יג). כלומר, פסוק זה הוא, לפי דעתו, פירוש של הפסוק שלפניו: „כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא גפלאה היא ממך ולא רחוקה היא“ (שם ל, יא), והשמים היא „נפלאה“ ומעבר לים היא „רחוקה“. ומה היא זו „נפלאה“? „נסתרת או דבר פלא שתלאה לעשותו“ (אבן עזרא שם). לא, רבי אבדימי אינו מפרש כך, אלא גם ה„בשמים“ וגם ה„מעבר לים“ הם הפירוש של „רחוקה“. כלומר, אמנם קשה מאד להביא משם משהו, אבל אפשרי בכל זאת.

ומה הם השמים? „הגלגלים הם נקראים שמים ורקיע וכו' והם תשעה גלגלים. גלגל הקרוב ממנו הוא גלגל הירח וכו'“ (רמב"ם ה' יסודי התורה פ"ג ה"א).

ובכן לדעתו של רבי אבדימי אפשר לעלות לפחות לגלגל הקרוב ביותר אלינו והוא הירח.

ברור שהפסוק הזה „לא בשמים היא“ אינו ענין לשאלתנו פה. כי אין

כוונתו בהכרח לומר שהתורה אינה מחייבת בשמים. כמו שאין לו כוונה זו ב"ולא מעבר לים היא". כי באמת גם מעבר לים התורה מחייבת. ואם כוונת הכתוב בכותבו "ולא מעבר לים היא", שאין התורה רק שם אלא גם כאן, על ירך ממש, "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (שם ל' יד), הרי אפשר לחייס לו כוונה זו גם בכותבו, "לא בשמים היא".

ב.

אמנם יש לומר שאין חיוב לקיים התורה ומצוות על הירח. אחרי עיון במקורות אפשר להתרשם כך. הנה, "אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילד אשה בינינו? אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך וכו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים (תהלים ח). אמר לו הקב"ה למשה, התור להן תשובה וכו'. אמר לפניו, רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה? אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם וכו' שוב מה כתיב בה: לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקב"ה שנאמר ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ וגו' ואילו תנה הודך על השמים לא כתיב" (שבת פח—פט).

ווכוח זה בין מלאכי השרת ובין משה רבינו שכל צד טוען לזכותו לקבל את התורה, הוא לכאורה בלתי מובן. האם אי אפשר לשני הצדדים גם יחד לקבל את התורה הזאת? האם התורה הוא דבר שבחומר שיכול להיות רק לאחד ולא לשנים? אם שנים רבים על ככר לחם, הדבר מובן. כי אין הוא יכול להיות אלא או לזה או לזה. אותו לחם עצמו אינו יכול להיות גם לזה וגם לזה. אבל התורה הוא אור והמצוה היא נר, כמו שכתוב: "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג). והרי כבר אמרו "נר לאחד נר למאה" (שבת קכב). ביחס לתורה אין איפוא מקום לתחרות, כי אין אחד גורע מחלקו של השני ולא כלום. מעולם לא שמענו ישנים רבים בגלל בעלותם על אור היום. מה יפסידו מלאכי השרת אם גם בני אדם יקבלו תורה זו עצמה, אותה הם, מלאכים אלה, מבקשים? אלא משמע שהמקום גורם. אין אותה תורה יכולה להיות מחייבת גם בשמים וגם על הארץ. למה? כי כל אותן המצוות התלויות במקום, כמו בית המקדש על קרבנותיו, אינן יכולות להיות אלא במקום אחד ולא בשני מקומות. כי אם יש שני מקומות כאלה, הרי הם במות ולא בתי מקדש. בית מקדש יכול להיות רק אחד ולא שנים. אם הוא אחד, קדושתו עולה על כל יתר המקומות, אבל אם יש עוד אחד כמותו, אין קדושתו של אחד מהם עולה על כל

יתר המקומות. בכל כפילות יש משום מיעוט דמות של שני המקבילים. ודבר זה הוא גם ביחס למצוות התלויות בזמן. אין מצות שבת במתכנתה זו יכולה להיות במקום שם היום הוא פי שלשים מאשר הוא על הארץ. כי יום כזה אינו היום השביעי בו שבת אלקים בבריאת העולם. הוא שבת אחרי ששה ימים שכל אחד מהם הוא כשיעור גודלו של יום על פני הארץ. בשמים יש מקום לשבת כשיעור גודל אחר של זמן. אותו דבר גם לגבי מועדים. אם אין במקום מסויים שיעורי זמן של חודש ויום בגודלם זה שעל הארץ, אז אין לקבוע שם מועדים לפי חודש ויום. אם היתה התורה ניתנת בשמים היתה מתכונתה צריכה להיות שונה במקצת דברים ממתכונתה זו שניתנה על הארץ. מלאכי השרת ומשה רבנו רבו על כן באיזו מתכונת התורה תינתן. ועל זה השיב להם משה תשובה ניצחת, כי גם אם תתכן תורה בשמים בשינוי מתכונת, הרי בשביל מלאכים אין משמעות לתורה בכל מתכונת שהיא. משה ניצח והתורה ניתנה על הארץ במתכונתה של הארץ, וממילא שאין היא מתאימה לשמים. כל המצוות התלויות במקום ובזמן אין להן קיום בשמים.

אמנם אין משיבין על אגדות וכן אין משיבים תשובה לשאלה הלכתית מאגדות. אולם אגדה זו שהובאה לעיל, משמשת לנו רק הזדמנות להסברת הדברים ולא מקור להם. כי קביעה זו שיש מצוות רבות שבמתכונתן זו שבידינו אין להן מקום בירח, אינה צריכה ראיה. היא מדברת בעדה.

ג.

ואם תאמר, אם אין מקום על הירח לכל המצוות, הרי יש מקום למקצתן והן תחייבנה בני אדם שיגיעו לשם.

יש לומר, אין תורה להצאין. כי „דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה“ (מכות כג). תרי"ג מצוות אלו הן שלמות אחת. פחות ממספר זה או יותר ממנו איננה כבר תורה. „לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו“ (דברים יג, א). כי אז אין התורה תורה. וכבר נפסקה הלכה: „מומר להכעיס אפילו לדבר אחד וכו' דינו כעובד כוכבים“ (יו"ד ס"ב ב ס"ה). כי מי שאיננו מודה במצוה אחת, כמוהו כמתכחש לכל התורה כולה. כי אין תורה אלא בשלמותה. כשאין היא שלמה, מאבדת היא את כל ערכה.

אמנם גם על הארץ לא כל המקומות שווים, ויש מצוות הצמודות למקומות מסויימים. ואף על פי כן אין אנו רואים את התורה כבלתי שלמה באותם המקומות בהם אין מצוות אלו נוהגות. אבל דבר זה הוא משום ד,סדנא דארעא תד הוא“ (קדושין כז). על הארץ בתור שכזו, התורה שלמה. כמו שהתורה שלמה בידי ישראל מקבלה אף על פי שלא כל אחד מישראל מצווה בכל תרי"ג המצוות, ויש מצוות מיוחדות לכהנים וללוויים שאינן לישראל. כי העם אחד הוא,

ובתור שכזה יש בידו תורה שלמה. וכך הדבר גם לגבי זמנים. אם בחלק מן הארץ, הזמנים נכונים מבחינת שיעור גודלם, אז גם באותם מקומות בהם שונים שיעורי גודלם של זמנים, התורה שלמה. כי „סדנא דארעא חד הוא“, כנ"ל. אבל השמים והארץ אינם סדנא אחד אלא שנים. ואם באחד מן הסדנאות האלו חסר חלק מן המצוות, אין התורה יכולה להחשב בו כשלמה על ידי שהחלק החסר ישנו בסדנא אחר.

אין לכן מקום לתורה על הירח גם בשביל בני אדם, מכיון שהרבה מצוות התורה הצמודות למקומות מסויימים ולזמנים מסויימים אינן יכולות שם לחייב. לא שם נצטוינו לבנות בית המקדש, לא שם נצטוינו על מצוות התלויות בארץ ולא שם קיים יום אחד של ערב ובוקר בשיעור גודל שעליו נצטוינו ביחס לשבת ולמועדים. ותורה שאין בה תרי"ג מצוות, אינה קיימת.

ד.

הוכחה: „אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלקי אבותיך לך לרשתה כל הימים אשר אתם חיים על האדמה. אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם ירשים אתם וכו'“ (דברים יב, א-ב). ועל זה „תנו רבנן וכו' בארץ יכול כל המצוות כולן לא יהיו נוהגין אלא בארץ, תלמוד לומר כל הימים אשר אתם חיים על האדמה. אי כל הימים יכול יהיו נוהגין בין בארץ בין בחוץ לארץ, תלמוד לומר בארץ. אחר שריבה הכתוב ומיעט צא ולמד ממה שאמור בענין, אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו' מה עבודת כוכבים מיוחדת שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ“ (קדושין לו). ואם יש צורך בלמוד שכל המצוות שהן חובות הגוף חיובן בכל מקום, והלמוד הוא מן הכתוב „כל הימים אשר אתם חיים על האדמה“, הרי שעל מקום שאינו על האדמה אין לחייבן כי על מקום זה אין למוד.

ואם תשאל, הרי כתוב בכמה מצוות שהן חובות הגוף „בכל מושבותיכם“ שיכול להיות במשמע לאו דוקא „על האדמה“, כמו: „שבת היא לה' בכל מושבותיכם“ (ויקרא כג, ג); „חקת עולם לדרתיכם בכל מושבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו“ (שם ג, ז); „בכל מושבותיכם תאכלו מצות“ (שמות יב, כ). כבר שאלו חז"ל שאלה זו ואמרו: „והשתא דאמרת חובת הגוף בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ מושב דכתב רחמנא גבי שבת למה לי? איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דמועדות כתיבא תבעי קדוש כי מועדות קמשמע לן. מושב דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי? איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן ניתסר חלב ודם, בזמן דליכא קרבן לא, קמשמע לן. מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי?

איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח אין, בזמן דליכא פסח לא, קמשמע לן" (קדושין שם). ואם צריכים את ה"בכל מושבותיכם" לכל אלה הדברים, אין לרבות ממנו מקומות שאינם "על האדמה".

אדרבה, יש להוכיח מדברי חז"ל אלה שאין חיוב מצוות מחוץ לאדמה, שאם לא כן למה אין הם משיבים על שאלתם, "מושב למה לי"? שיש צורך בו כדי לחייב במצוות אלה גם מחוץ לאדמה. וגם אם יטען הטוען שחז"ל לא לקחו בחשבון מקום שהוא מחוץ לאדמה, הרי על כל פנים אחרי שאמרו "איצטריך" על כל "בכל מושבותיכם" שבחובות הגוף, אין לנו לרבות מהם חיוב על מקומות שמחוץ לאדמה, ובחיוב שכתוב בתורה לגבי מצוות אלה, הרי כתוב מפורש "על האדמה", כנ"ל.

ה.

אדם מישראל שיעקור מכדור הארץ לירח שלא על מנת לחזור, יהיה דינו כמקומו. תחודש והוא פטור מן המצוות. כמו שנפסקה ההלכה בעוקר ממקום למקום ואין בדעתו לחזור, שחלים עליו דיני ומנהגי המקום שהלך לשם בין לתמרא ובין לקולא (ראה שו"ע או"ח סימנים תסה, תצו ותקעד).

ועל אחת כמה וכמה שכך צריך להיות דינו של אדם מישראל שיוולד בעולם חדש זה. למה "על אחת כמה וכמה"? כי תורה ומצוות מחייבות אדם מישראל לא מפני שהוא ירש חיוב זה מאבותיו, אלא מפני שהן ניתנו לו אישית. כי כך אומר לנו הכתוב: "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (דברים כט, יג"ד); "ואף עם דורות העתידים להיות" (רש"י שם). ואם אומר הכתוב גם: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (שם לג, ד), כבר אמרו חז"ל: "אל תקרי מורשה אלא מאורשה" (ברכות נז). ואירושין אינם ירושה. אירושין הם ענין אישי בהחלט. ומכיון שחיוב בתורה ובמצוות הוא ענין אישי ולא ענין של ירושה, לכן אין חובת האבות חלה על הבנים שגולדו במקום שבאופן אישי אין לחייב אותם.

לכאורה יכול השואל לשאול על דברים אלה האחרונים ממה שמספרים חז"ל: "בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא, אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן אמרו לו, אבהתינן אפשר להם אנן לא אפשר לן, מאי? אמר להו כבר קבלו אבותיכם עליכם שנאמר (משלי יא) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך" (פסחים נ). הרי שאבות מורשים לבניהם גם איסורים ומנהגים?

אולם לאמתו של דבר אין הנידון דומה לראיה. כי גם "ירוש" זו

יוצקת את כוחה מן הברית האישית. כלומר, כריתת הברית היתה על כל התורה ובכלל התורה גם ה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). ואם החכמים אמרו, "אל תטוש תורת אמך", חייב אדם מישראל לקיים צו זה מכוחה של הברית. אבל בעולם שאין בו חיוב של תורה ומצוות, אין בו גם החיוב של, "אל תטוש תורת אמך" ואין לילידי העולם ההוא מצוות של ירושת אבות.

מובן שהדברים האמורים במאמר זה הם רק בבחינות הרהור ראשון. התחלה צנועה של דיון בשאלה שלא ירחק היום והיא תנסר בתלל שני עולמות. אחרי שמאמרי בנדון קיום תורה ומצוות על הירח היה כבר בדפוס, הפנו תשומת לבי לדברי הגר"ש גורן שליט"א רבה הראשי של ת"א-יפו, שנתפרסמו ב, "הצפה" כיום עשרה באב, עש"ק פ' ואתחנן, תשכ"ט והנוגעים בנדון זה.

עברתי על דברי הגר"ש גורן שליט"א כפי שנמסרו על ידי המראיין בכתבה הנ"ל, וארשה לעצמי לדון בדבריו בקצרה. תמצית דבריו במה שנוגע לנדון שלנו היא, שאם אמנם אין משמעות לתורה ומצוות על הירח מכיון שהזמן שם שונה מכפי שהוא משתקף במצוות התלויות בזמן (לגבי המצוות שאינן תלויות בזמן, לא הסביר בדבריו אלה למה אין להן משמעות על הירח), אף על פי כן מכיון שעל הירח אין תנאים אטמוספיריים לחיי אדם, ואם יחיו שם בני אדם, יחיו רק על ידי העתקת התנאים האטמוספיריים של כדור הארץ לשם על ידי מיתקנים סגורים המהווים שלוחה מן האדמה — לכן יהיה עליהם לקיים את המצוות התלויות בזמן לפי הזמן הקיים על פני הארץ.

ביחס לדבריו אלה ברצוני להעיר פה ולומר שאם אמנם אין משמעות לתורה ומצוות על הירח (כפי שדנתי גם אני במאמרי הנ"ל, וביחס לכל המצוות), אז אין לחייב על הירח במצוות גם בתוך שלוחה סגורה של האדמה. אתמור יתידותי בסוגיא ערוכה:

„תניא חדא המביא גט בספינה (שנכתב בספינה — רש"י) כמביא בארץ ישראל. ותניא אידך כמביא בחוץ לארץ (שהנהר אין לו תורת יבשה לכל תורת הארץ — רש"י). א"ר ירמיה לא קשיא הא רבי יהודה הא רבנן. דתנן (חלה פ"ב מ"ב) עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית א"ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת אבל אין הספינה גוששת פטור. אביי אמר הא והא רבי יהודה היא ולא קשיא כאן בזמן שאין הספינה גוששת כאן בזמן שהספינה גוששת" (גיטין ז ע"ב).

למה בזמן שאין הספינה גוששת פטור לרבי יהודה ממעשר ומשביעית ויש לומר בפני נכתב ובפני נחתם? „כיון דשם חוץ לארץ על המקום" (תוספות שם ד"ה עציץ). כלומר, הימים והנהרות של ארץ ישראל דינם כחוץ לארץ.

ואף על פי כן בגוששת דינה של הספינה כארץ ישראל גם לקולא ואין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. הלכה כרבי יהודה (ראה רמב"ם ה' תרומות פ"א הכ"ג, ואולי רבי יהודה לפרש בא ולא לחלוק כדעת הרדב"ז שם, וראה גם תוספות שם ד"ה אמר רבי יהודה). גם ספינה זו היא שלוחה של חוץ לארץ כי המים בהם היא גמצאת דינם כחוץ לארץ כנ"ל. אמנם קרקעית הים היא ארץ ישראל. אבל על קרקעית הים אי אפשר לחיות. אפשר לחיות שם רק באמצעות הספינה והיא, הספינה, עומדת במים שהם חוץ לארץ וממילא שהיא שלוחה של חוץ לארץ. ואף על פי כן כששלוחה זו גוששת ונוגעת בקרקעית הים הופכת היא להיות חלק מקרקעית זו ובטלה לגביה.

יש על כן לומר שהוא הדין לגבי שלוחת האדמה על הירח. כששלוחה זו עומדת על קרקעית הירח וגוששת, דינה כירח ולא כאדמה. ואם על הירח אין משמעות לתורה ומצוות, אין מקום לאקסטרטוריה שם לגבי חיוב כזה.

עקירת עצי פרי

יש וקיים צורך בעקירתם של עצי פרי ממקומם, והצרכים שונים הם, מתעוררת כמובן בעיה הילכתית ביחס לכל אחד מהצרכים הללו והם כדלקמן בערך:

א. ישנם עצי מאכל שהוקינו, אולם עדיין הם נושאים פירות, ברם היבול הזעום מעורר בעיה של החלפתם באחרים, כלומר, בעקירתם ממקומם לשם שתילתם של עצי מאכל אחרים מאותו סוג או אחרים במקום זה.

ב. יש והעץ נושא פירות באופן נורמלי, אך מריבוי הזון הזה בארץ, מוצף השוק בפירות אלה בזמן הבשלתם, ולצרכי התיכנון היעיל מציע משרד החקלאות לעקור אותו ואף נותן פיצויים מתאימים לבעליו.

ג. יש לפעמים צורך לדלל את השורות בכרם ובפרדס, כי הצפיפות מפריעה לעצים להתפתח.

ד. יש צורך בבניית בית, מחסן וכדומה במקומם של העצים.

ה. יש והעץ מסתיר את החלון ומאפיל בבית או מפריע בעד האויר הזך.

ו. מה דינו של שתיל בשנותיו הראשונות שטרם התחיל לשאת פרי.

ז. מה הם השעורים המינימליים של היבול השנתי בכל עצי הפרי השונים,

לפיהם אנו קובעים את איסור העקירה.

ח. האם רק קציצה ועקירה בידים אסורה או אסור אף להזניח במתכוין

את הטיפול בעץ בכדי שייבש.

חשיבות העץ

וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל. (ויקרא יט, כג).

ג' מצוות נאמרו כאן. א. ביאת הארץ. ב. לנטוע כל עץ מאכל לשבח

הארץ. ג. לנהוג שני ערלה. ואמר כי אין כוונת דיבור זה להחליט מהשתדל

בישוב הארץ אלא ונטעתם. (אור החיים).

ארץ ישראל נשתבחה בעצי מאכל שלה ובפריים המעולה ועצי הפרי

מהווים חמשה מתוך שבעת המינים שנאמרו בתורה לשבחה של ארץ ישראל.

מצוות מיוחדות נאמרו בתורה ואזהרות חמורות בדברי חכמים, שלא

לגרם הפסקת גידולם של עצי פרי.

האיסור

כי תצור אל עיר ימים רבים, להלחם עליה לתפשה, לא תשחית את עצה,

לנדוח עליו גרון, כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כי האדם עץ השדה, לבא מפניך במצור (דברים כ, יט).

מהביטוי „לא תשחית“ למדו חכמים שאך בדרך השחתה אסרה התורה לכרות עץ, אף בזמן מצור על האויב כשיש נטיה לכך אצל הלוחמים, הוזהרה התורה להמנע מהשחתת עץ ללא כל צורך מלחמתי, „והטעם כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כענין שנאמר (מלכים ב' ג, יט) וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו, ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם“ (רמב"ן בפיה"ת).

אזהרה זאת של „ואותו לא תכרות“ אינה מתיחסת למצב של מלחמה בלבד ובזמן המצור על מבצרי האויב, כי אם בכל מצב שהוא, ובודאי במצב של שלום כשאיש תחת גפנו ותחת תאגתו ואף בעצי מאכל הפרטיים של האדם, לא נאמרו הדברים בתורה אלא בהווה, כלומר, גם אז בזמן המצור ו„כמנהג המחנות“ להשחית ולהשמיד את רכושו של האויב, מוזהרים אנו לא להשחית ולא לכרות עץ מאכל ללא כל צורך. וכן פוסק הרמב"ם (בפ"ו מהל' מלכים הלכה ח'), ולא במצור בלבד, אלא בכל מקום, כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה.

לנדוח עליו גרון — ומכאן שרק השחתה בידים אסרה תורה, ולא רק בגרון אלא כל השחתה לעץ הנגרמת בידי האדם, וכך דורש הספרי: אין לי אלא ברזל, מנין אף למשוך ממנו אמת המים, תלמוד לומר, לא תשחית עצה, בכל דבר.

משיכה זו של המים, משמע שהיא בידים ממש, כלומר, הטיית המים הזורמים מן האמה לעצים ולא מניעת מים באפס מעשה.

אמנם לא כן משמע מלשונו של הרמב"ם (שם) האומר: ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, כבר פירשו מרן החזו"א זצ"ל (בחדושי לרמב"ם הוצ. אל המקורות) שכוונתו, לא להטות אמת המים הצדה, בכדי שתחדל להשקות את האילן וייבש, וזו מעשה בידים בהשחתתו.

מענינת היא הסברא לפיה הכריע החזו"א את פירושו הנ"ל ברמב"ם, וכמובן על יסוד דברי הספרי הנ"ל, כי על איסור השחתת עץ מוזהרים לאו דוקא הבעלים ולא מצינו איסור בל תשחית משום בעלות, והרי ודאי אין לומר כי כל ישראל חייבים בהשקאת האילן, ולכן אין אף אחד חייב בשב ואל תעשה אלא בהשחתה במעשה ממש.

מכאן שאין כל איסור במניעת השקאה מעצים, אם הדבה לא נעשה בידים, אך מעיר מרן החזו"א כי בודאי התנהגות זאת פוגמת במדות הצדיקים

שחביבים עליהם ממנום. כדי שלא יפשטו בגזל (כדאיתא בסוטה יב, א) וכהא דאבוה דשמואל סייר נכסי' תרי זימני' ביומא (הולך ורואה קרקעותיו מה הן צריכות — רש"י) ושבחי' שמואל ואף הוא ועוד אמוראים נהגו כך (חולין קה, א) ולכן הוא מתיר למעשה מניעת השקאה מעצים כשיש איזה צורך בכך.

הגאון בעל „העמק דבר“ מחדש שחיוב מלקות הוא רק בקוצץ בגרון ויש ללמוד זה מייתור הלשון „לנדות עליו גרון“, ולא במניעת מים וכדומה אף במעשה, וכן משמע מלשוננו של הרמב"ם (שם).

סיוע לדבריו יש להביא גם מדברי הספרי הנ"ל, הרי איסור מניעת מים נלמד מ„לא תשחית את עצה“ ואין לוקין על לאו זה כדלקמן.

(ואגב, הערה על דברי בעל „תורה תמימה“ החוקר למקורו של דין מניעת המים ברמב"ם ומוסיף „ולא העירו המפרשים מקור הדברים ממניעת המים“, האם נעלמה ממנו דרשת הספרי הנ"ל (ואכן הושמטה בתו"ת) והרי אף הרדב"ז והלח"מ מביאים אותה כמקור לדין זה, ואם הבין ברמב"ם שכונתו למניעת מים בשבת ואל תעשה, הרי מהפסוק במלכים שמביא כמקור, יש ג"כ להבין שהמדובר הוא בסתימת מעין מים במעשה, ועיי"ש).

טעמי האיסור

א. חיי נפש

כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות (דברים שם), טעם זה הנאמר במפורש בתורה, מדגיש את חשיבותו ותכלית יצירתו של עץ המאכל, שהוא מקור חיוני ביותר לקיומו של האדם.

כי האדם עץ השדה (שם), שחייו של האדם מן האילן (ספרי). והטעם, כי חיי בן אדם הוא עץ השדה, וכמוהו, כי נפש הוא חובל (שם כד, ו) כי חיי נפש הוא חובל (ראב"ע). ויפה פירש רבי אברהם (רמב"ן).

כי האדם עץ השדה, ממנו תאכל ותחיה, ובו תבא העיר מפניך במצור, לומר אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר, וגם בהיותך במחנה לבא מפניך במצור תעשה כן (רמב"ן שם).

גם בספר המצוות בהשגותיו בסוף מצוות עשה, מצוה ו' כותב הרמב"ן: נצטוינו כשנצור על עיר, לאכול מן האילנות שבגבולה כל ימי המצור ואם נכרות אותם לבטלה דרך השחתה נעבור על עשה מוסיף על הלאו המפורש בו... נצטוינו לחמול עליה כאשר נחמול על שלנו אולי נכבוש אותה.

כי אמנם כריתת העצים דרך השחתה בלבד, יעשהו הצבא להזיק, כאשר לא יהיה בטוח לנצח ולשבת בארץ, אבל אתה הבטוח לכבוש את הארץ ולשבת

בה, אין לך להשחית עץ מאכל, כי ממנו תאכל כשלא תשחיתו (ספורנו).
 כוונת התורה בצו זה של „כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות” שהוא מצות עשה ולא תעשה (כרמב"ן), לפי המפרשים הראשונים, להחזיר את התודעה כי העץ הוא גורם חשוב לתזונת העם בימי שלום ובימי מלחמה, אף בימי המצור על האויב אין להיפתות ליצר ההשחתה והכליון, בפרט אם המדובר במלחמת הכיבוש על הארץ היעודה והמובטחת ע"י אדון העולם, והתאפקות זו מהשחתת האילנות, צריכה להיות מבוססת על הבטחון הגמור בישועת ה' והנצחון הסופי, אתה עלול להשחית את ענף הקיום שלך בעתיד, כי בסופו של דבר, המטעים שבשטחי האויב שלך הם. מובן מאליו, שביחס למטעים שהם באמת קנייך הפרטי או קניינו של העם, אסור לאדם מישראל להעלות על הדעת כל השחתה בהם.

ב. ישוב ארץ ישראל

אזהרה זו אם אמנם נוהגת בכל מקום ובכל זמן (ס' החינוך תקכ"ט והרמב"ם שם), בארץ ישראל, נראה שיש בכריתת עץ מאכל גם משום פגיעה בישוב ארץ ישראל. וכן שנינו במשנה (תמיד דף כט, א) כל העצים כשרין למערכה חוץ משל גפן ושל זית, ואמר רב אחא בר יעקב (שם ע"ב) משום ישוב ארץ ישראל, ואף שהיו רגילין להשתמש במורביות של תאנה ויש אומרים גם בשל דקל ועוד עצי פרי, מיישבת הגמ' שם שהמדובר באלה שאין עושים פרי וישנם כאלה רבים ממינים אלה ובגפן וזית אין הרבה עצים שאינם עושים פרי כנראה.

ואם לצורך המערכה במזבח ה' התחשבו בישובה של אר"י, מכ"ש שקיים טעם זה בדבר הרשות. ואף שיש לחלק, כי דוקא במערכה כשהיו צריכים להרבה מאד עצים והיה קיים חשש למחסור ביין ושמן (ועי' פי' הרא"ש שם) ואולי לצורך מועט לא היו נוקטים משום ישוב אר"י, מ"מ בהשחתה ללא כל צורך כלל, נראה שיש בהחלט להתחשב בנימוק חשוב זה. יתכן שטעם ישוב אר"י קיים רק לגבי המינים שנשתבחה בהם אר"י כדמשמע קצת מהגמ' שם שאינה שואלת על יתר עצי הפרי כגון אגוז וחרוב ועי"ש.

אמנם תמוה, משום מה חוזרת הגמ' אחר טעמא דמתניתין שאין כשרין למערכה הגפן והזית, תיפוק לי' משום איסור „ואותו לא תכרות” הנאמר במפורש? מכאן מוכיח בשאלת יעבץ (תשו' עו) שלדבר מצוה מותר משום האיסור הנ"ל אך נגעו משום ישוב אר"י כשהיה חשש לכריתת הרבה עצים ממין אחד.

ג. סכנה

ועוד טעם נוסף בכריתת עץ מאכל, והוא הסכנה שבדבר, וטעם זה הנמצא בגמרא ודאי חשוב וכידוע חמירא סכנתא מאיסורא (חולין י, א ועי' יו"ד קטז ה' ברמ"א ובט"ז שם ס"ק ר').

אמר ר' חנינא, לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה (ב"ק צא, ב). וכשכורתים עץ פרי, קולו הולך מסוף העולם ועד סופו (פדר"א פל"ד).

לא ידוע לנו, מקורו של טעם חמור זה, ואולי נדרש הטעם בתורה כפשוטו, כי האדם עץ השדה, כלומר משלם הקוצץ בחייו ר"ל, ואף אם לא ידוע לנו מקורו של הטעם, גדולים דברי חכמים ולא נוזו מהם, מה גם שמצינו גדולי האמוראים שחששו למעשה לדר' חנינא (ב"ב כו, א) ומביאים דבריו גדולי הפוסקים הראשונים כהרי"ף והרא"ש.

בפשטות נראה מלשון הגמ' (בב"ק שם) שסכנה זו קיימת רק כשעוברין על איסור תורה זה ולא כשקוצצין אילן בהיתר (כדלקמן), אך רבו גם דעות המחמירים ובמיוחד סומכים על הנאמר בספר חסידים (סי' מח) ואף באופן המותר מצד הדין יש להזהר. לכאורה יש להוכיח כדעתו של ספר חסידים מהגמ' (ב"ב שם), דרבא בר רב חנן נמנע מלקוץ דקלו (דרכו עברו צפרים לכרמו של רב יוסף וגרמו להפסד בגפנים) אף שרב יוסף הוכיח לו שחייב מדינא לסלק היוקא, ברם רבא חשש משום דר' חנינא הנ"ל, אך נתן רשות לרב יוסף ליקוץ אם ניחא ליה, כלומר הודה לו שמותר מן הדין בכ"ז הוא נזהר מדר' חנינא.

יש, אולי, בדרך זו ליישב קושית התוס' (שם ד"ה אנא) מהא דשמואל (בב"ק צב, א) שצוה לאריסו לעקור דקלים שפגמו בטעם היין היוצא מכרמו, אלמא משום היזק גפנים מותר לקוץ דקלים? דאין הכי נמי שמותר מדינא ושמואל לא חשש כלום, אך רבא חשש בכ"ז לסכנה וברצונו להזהר.

אולם כשנעיין בסוגיא, קושית התוס' בעינה עומדת, כי מדרב חנינא משמע שנענש בנו כשקץ תאנה בלא זמנה ואז מדינא אסור ויפה מוכיח התוס' שמותר לקוץ דקלים משום היזק גפנים ואין כל חשש סכנה בדבר, והוצרכו לומר שיותר מדאי היו מכחישים בגפנים והוי ברי היוקא, כאן כנראה חשש רבא שמא היזק הצפרים שעברו דרך הדקל לגפנים עדיין לא נחשב הדבר כהפסד גפנים כל כך והוי עוד לפני הזמן המותר אך הרשה לרב יוסף לקוץ את הדקל אם ניחא ליה, כלומר, אם לדעתו הגיע הזמן מדינא ואינו חושש. (ועוד נחזור בס"ד לבאר ענין זה בסוף דברינו ועי"ש).

ומכאן חומרת הבעיה בכללה, והיא קביעת המותר בלי חשש ופקפוק,

ועל מדוכה זו ישבו גדולי האחרונים, והיות שחמירא סכנתא גברו ההתלבטויות, ואולי זוהי גם כוונתו של ס' חסידים הנ"ל, שאף באופן המותר מצד הדין יש להזהר, להזהר ולשקול כל מקרה בכובד ראש.

ונהירים מאד דברי רבנו ה"ח, חתם סופר" (בחיו"ד קב) הקובע כלל גדול בגשתנו לדון בהלכה זו והוא רואה גילוי מיוחד בפסוק „רק עץ אשר תדע, כי לא עץ מאכל הוא, אותו תשחית וכרת" (דברים שם) וכדרשת חז"ל (בב"ק שם) שלפעמים אף עץ מאכל מותר לכרות, אך י"ש תנאי גדול אשר תדע. תדע ברור מבלי צל של ספק כי הכריתה מותרת היא.

וזה לשונו של מרן החת"ס:

והנלענ"ד, דהכא צריך אזהרה טפי להזהר מספיקא, משום דלא אסרה תורה אלא כריתה דרך השחתה, ואם כן מי שחושב לפי אומדנא דיליה, שזה הדקל לא טעין קבא, או שקורותיו מעולים בדמים וקוצצו (כדלקמן בפרקים הבאים), אף על גב דאין הדבר ברור, ואולי טעה בדמיונו, מכל מקום הקציצה איננה דרך השחתה, כי היה סבור להרויח בקציצה, והוה אמינא דאין זה ספק איסור, אלא ודאי היתר, קמ"ל קרא דאיכא קפידא אשר תדע, ולא זולת בשום אופן. ומעתה כל דלא ברי שיהיה ריווח הקציצה יותר מהפירות דטעין אילנא, אסור למיקצייה וסכנה איכא אפילו בספיקא שלא כדרך השחתה. עכ"ל.

בדברי החת"ס מיושבת גם קושיא ידועה לשיטת הרמב"ם (ועי' בחדושי מהרי"ץ חיות) הסובר דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא וזה שנוהגין לחומרא היא רק מדרבנן (ועי' ברמב"ם בפ"ט מהל' טומאת מת הי"ב), הרי כאן באיסור כריתת אילן אוסרת התורה אף את הספק ודורשת דוקא אשר תדע, כי לולא הגילוי הזה בתורה היינו חושבים כל ספק בכריתת אילן כודאי היתר ואין זו השחתה, ואף מדרבנן לא היינו מחמירין.

עץ מאכל מהו?

לכאורה, התשובה פשוטה וגם ידועה לכל, ברם ברור כי בהלכה זו קובעים לא המין, הזן וכו' כי אם עץ הנושא פרי למאכל, ורק עץ כזה אסרה התורה בכריתתו „כי ממנו תאכל". אם העץ אינו נושא פירות (אף שהוא עץ פרי במינו) אינו נחשב לעץ מאכל ואין לגביו כל איסור כריתה.

מהי התגובה המינימלית המחשיבה את העץ כעץ מאכל?

חכמים קבעו שעורים לכמה סוגי עצים.

כמה יהא בזית ולא יקוצנו (משום קוצץ אילנות טובים — ר"ש) רובע (שביעית פ"ד י') ואמר רב, דיקלא דטעין קבא אסור למיקצציה (ב"ק שם). ההבדל בין שני השעורים הללו, מסבירה הגמ' (שם) הוא משום חשיבותו

של פרי הזית. רובע (רבע הקב) וקב, משמע שזוהי מדה של הפירות וכן כותב הרמב"ם בהל' מלכים (שם) רובע הקב זיתים, ובפיהמ"ש (שביעית שם) מפרש רובע קב מן הניצנים ועי"ש.

ומה ביחס לשאר עצי מאכל שלא קבעו להם שעור?

הרא"ש (בב"ק פ' החובל אות טו) אומר: וכן לכל אילן לפי חשיבותו, וגפן דטעין כל דהו אסור לקוצצו. (ועי' בגמ' שם דף צב ע"א ובתוס' ד"ה למחר על חשיבותו של הגפן ועדיפותו על הדקל).

מתוס' (ברכות דף לו ע"ב בד"ה אין קוצצין) משמע דבכל האילנות שעורם בקב כדקל, וכן כותב הרמב"ם בפיהמ"ש (שביעית שם) דשאר האילנות מלבד הזיתים, משעה שיצץ ציץ כשיעור קב אסור לכרתו.

שעורים אלה שקבעו חכמים טעונים בירור יסודי.

אם אנו קובעים (כדלעיל) שעץ מאכל נקרא בהלכה זו, עץ הגושא פירות למאכל וממנו תוצאות חיים לבני אדם, מדוע כמות זעומה כזו (קב — 1.176 ק"ג בכל העצים, רבע מזה בזית וכלשהו בגפן) כיבול שנתי, מחשיבה את העץ וגורמת לאיסור כה חמור?! ידוע, שעץ פרי במיוחד דורש טיפול רב, השקעת כח ועבודה ואף הוצאות כספיות ניכרות, הרי כמויות כנ"ל, ואף גדולות מהן פי כמה, מגלות רק את ההפסד הברור ומוכיחות בודאי שהפסיק העץ להחשב כעץ מאכל ואינו ראוי לכל שימת לב. אמנם השיטמ"ק מביא שיטה בשם הר"מ מסרקסטה, שנראה לומר כשעושין כשיעור זה יתר על ההוצאה, אף כשנקבל פירוש זה, האם כבר אז, בכמות זו כריווח נקי, כדאי הטיפול וההשקעה בעץ כזה? מה גם שלא משמע כך מכל המפרשים והרי הרמב"ם מפרש (בפיהמ"ש) שיצץ ציץ כשיעורים אלה.

מהרמב"ם משמע שאכן קובעת בדין זה הכדאיות ובישימת לב לטיפול ולטרחה, וכן הוא אומר: וכל אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו (פ"ו מהל' מלכים הל"ט) ובודאי שיש להביא בחשבון גם הוצאות כסף.

בנוגע לזית ודקל מביא הרמב"ם את השעורים הנ"ל.

האם שעורים אלה נוקט הרמב"ם כשהזקינו? הרי אומר שאם עושין דבר מעט מותר לקוץ, האם קב ורובע קב הם לא דבר מועט?

ואם נאמרו השעורים הנ"ל בדלא הזקינו, כדמשמע באמת מהמשנה והגמ' ובמפרשים, מדוע בהזקינו מתחשבין בדבר מועט ובטרחה ובדלא הזקינו אנו מהמירין אף בדבר מועט מאד.

ומה שעורו של גפן שהזקין, אם שעורו בכל דהו?

ומה בענין גטירות רכות, שתילים שטרם הגיע זמנם לעשות פירות?

דין זה לא מוזכר, האם נבין מדברי הרמב"ם שרק בהזקין מותר לקוץ ולא בצעיר, ממתי מתחיל האיסור ומה השעור באילן כזה? וכאמור מצפה הענין לבירור והבהרה.

איסור בל תשחית

מבלי לסטות מהנושא ולשם בירור, נקדיש מלים מספר לאיסור דומה. יש ודאי לחלק בין איסור „לא תשחית עצה" לבין איסור „ואותו לא תכרות" אם כי שניהם בענין אחד נאמרו.

איסור „בל תשחית" קיים על כל דבר ערך בין שהוא של האדם עצמו ובין שהוא של אחרים, וכן שנינו בגמ' שבת (קכט ע"א) דאם אדם שובר כסא או ספסל עובר משום בל תשחית (אם לא לצורך חשוב) וכן בקידושין (לב, ע"א) שהקורע בגד עובר על איסור זה.

„ושורש המצוה ידוע, שהיא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה, אוהבים השלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותם לתורה, ולא יאבדו אפי' גרגיר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדן והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל, יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם" (ספר החינוך מצוה תקכ"ט).

וכן פוסק הרמב"ם (שם הלכה י'): ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית. מלשון „ולא האילנות בלבד" משמע קצת, שקוצץ אילן מאכל עובר גם משום בל-תשחית (כי אילן סרק הרי מותר לקוץ ואף ללא צורך בו עתה) והנ"מ דאם אין בו איסור של „ואותו לא תכרות" (כדלקמן) תהיה הקציצה אסורה משום בל תשחית. על קציצת אילן מאכל קיימת אזהרה מיוחדת „ואותו לא תכרות" ולוקין עליה כדאיתא בגמ' מכות (כב, א) וברמב"ם (שם הל"ט) מה שאין כן בלאו דלא תשחית דאין לוקין עליו (היות שכל מיני ההשחתות השונים אינם מפורשים).

לכאורה יש להבין, דאם קוצץ נטיעות שלא הגיע זמנם לשאת פרי, אף אם נאמר שאינו עובר בכגון זה משום לא תכרות עובר משום בל תשחית (כי המדובר בדרך השחתה) ואסור לקוצצם.

מיהו נראה לענ"ד, שביחס לנטיעות הגענו למחלוקת רש"י ותוספות, ויתכן שבמחלוקת זו המפתח לפתרון כמה בעיות שעוררנו והבנתו של כל הענין בכללו הנראה לנו כמסובך.

שיטת רש"י ותוספות בדין נטיעות

הקוצץ נטיעותיו אף על פי שאינו רשאי פטור, אחרים חייבין (משנה בב"ק צ"ב). התוס' (שם צא, ב בד"ה החובל) מתקשים בפירוש המשנה וז"ל: תימא, מאי חיוב שיך, ואי פטור ממלקות קאמר, ע"כ הקוצץ נטיעותיו אע"פ שאין רשאי פטור, לאו היינו פטור ממלקות, דהא חייב משום קוצץ אילנות טובות ואזהרת' מאותו לא תכרות, כדאיתא בפ' בתרא דמכות (כב, א), וצריך לדחוק ולומר, דפטור הכי קאמר, אעפ"י שאין בו צד חיוב, שאין חס על גופו, אחרים שחבלו בו חייבין, ואחרים שקצצו נטיעה חייבים, צריך לאוקמא כר"מ דאמר (כתובות לב, ב) לוקה ומשלם, דלוקה משום לא תכרות, אי נמי בדלא אתרו בי. עכ"ל.

התוס' עצמם עומדים על הדוחק שבפירוש זה, בין על הפטור של עצמו ובין על החיוב של אחרים.

רש"י (במשנה שם) מרגיש כנראה בקושי ומפרש בדרך אחרת, וז"ל: אעפ"י שאינו רשאי, כדמפרש טעמא בגמרא, וכן קוצץ בנטיעות אין רשאי דעובר בבל תשחית.

מדבריו נראה, שהוא מתכוין לשני דברים, ראשית מסביר רש"י, מדוע אין אדם רשאי לקוץ עץ מאכל, וע"ז אומר, כדמפרש טעמא בגמרא, והוא דינו של רב, דקלא דטעין קבא אסור למיקצציה עפ"י הכתוב בתורה ואותו לא תכרות, ולוקין עליו, אך רש"י מרגיש שדין התורה הוא על עץ העושה פירות וכשעור שקבעו חכמים, ובמשנה הרי מדובר בקוצץ נטיעות, ונטיעה כשמה בת שנתה, ונקראת בלשון בני אדם, נטיעה ולא עץ (ועי' שביעית פ"א משנה ח', עד אימתי נקראו נטיעות, ר"ע אומר, נטיעה כשמה, והלכה כר"ע) ולדעת רש"י אינו עובר משום ואותו לא תכרות שנאמר בעץ ואף אינו לוקה, לכן מוסיף: וכן קוצץ בנטיעות אין רשאי, דעובר בבל תשחית, והוא פטור ממלקות, ואחרים חייבין, אומר רש"י בפירוש, נטיעה בת שנתה שתי כסף כדאמר בהכונס (ב"ק נח, ב). וז"ב. ועי' בתוס' יו"ט (במשנה שם) העומד על לשונו של רש"י דעובר בבל תשחית, והרי משמע מהגמ' במכות (שם) דאזהרת' מלא תכרות, ודוחק לומר שרש"י נקט רישא דקרא ועי"ש, ולדברינו דוקא כתב רש"י דעובר בבל תשחית משום קוצץ נטיעות, ובגמ' איתא „הקוצץ אילנות טובות" כלומר, אילנות נושאי פרי.

שיטת תוספות היא, זוהי שיטת רוב הפוסקים, שאין כל הבדל בדין זה בין נטיעות לבין עץ הנושא פרי ממש כי הרי בסופו יגדל ויעשה הרבה פרי. ובהבנת שיטה זו נבא בס"ד לבירורו של חלות האיסור והשעורים שקבעו חכמים בו. קצירתו של עץ מאכל שאסרה התורה, הוא מפני שהוא משמש

מקור חיוני לקיומו של האדם (וכדלעיל), ואיסור זה חל כל עוד שהעץ הוא חי ופעיל, ואף אם משום מה לא זכה העץ לכל טיפול בו ומניב רק מעט מאד, אסור בכל זאת לקוצצו, כי הרי אפשר בהחלט להחיותו ולחדש תנובתו כמקדם (ובפרט כיום שלרשותנו אמצעים רבים, פרי המחקר בחקלאות) ולהביאו אף לתנובה מירבית כאחד העצים הרגילים.

וכן נאמר (באיוב יד) ובעפר ימות גזעו, מריח מים יפריח. כלומר, אף אם נדמה לפעמים שמת העץ עלול הוא להפריח מריח מים.

מעט הפרי בעץ כזה, אינם חשובים כשלעצמם, ברם הוכחה ברורה היא כי חי עדיין ויש תקוה לאחריתו של העץ.

מעתה מובנים מאד השעורים הנ"ל.

בנטיעה, לפי שיטה זו, אין כל צורך בשיעור כלשהו, מכיון שזוהי ההתפתחות הרגילה שלו, אף אין כל חשיבות לפרי, בשנים הראשונות, כי פרי ערלה הוא ואנו מצווים להשחיתו בעודו באיבו, ברם הנטיעה נקראת בדין זה עץ מאכל על שם סופה וחל עליה איסור הכריתה לשיטת תוס' מואותו לא תכרות ואף לוקין עליו.

בגפן מוזנח השעור הוא כל דהו (הרא"ש שם), כי עצם הדבר שמבלי זמירה וטיפול הוא מניב משהו, מוכיח שאפשר להחיותו בטיפול מתאים (ועובדות מוכחות!) ועי' בתוס' (שם צב, א בד"ה למחר) האומר: דבגפנים כשאדם טורח לזמר ולתקן הכרם יש בהם ריווח גדול.

בזית ודקל (ושאר אילנות כתוס' ורמב"ם) השעורים במשנה ובגמ' נאמרו כשהם ללא כל טיפול, ואף שבדאי אין כל חשיבות בהם, מורים בכל זאת שהעץ הוא בר קיימא ולכן אסור לכרותו.

פחות מהשעורים הללו אף משום בל תשחית אין בקציצתו כי הפסיק מלהיות עץ מאכל וכדמשמע בתוס' ברכות (לו, ב) בד"ה אין קוצצין.

מובן, שהמדובר הוא בעץ צעיר ובשנותיו הפעילות, והסיבה היחידה ליבולו הזעום היא העזובה וההזנחה, וסיבה זו היא בלתי תלויה בעץ ויותר היא תלויה באדם. ועל שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב, והנה עלה כולו קמשונים, כסו פניו חרולים וגדר אבניו גהרסה. (משלי כד).

גם עץ כאדם, מגיע לזקנה, לתקופת שפל בתנובתו ויש והיא מצטמצמת עד למינימום, ואינה מכסה את הטורח והטיפול וההוצאות המרובות, ודעת המומחים היא שהגיע לקצו הטבעי ואין כל תקוה להחזירו לתחיה, אז מותר לקוצצו, וז"ל של הרמב"ם: וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו מותר לקוץ אותו (שם הל"ט) ומשמע מדבריו, שבמקרה זה מתחשבים דוקא עם היבול השנתי ויתכן אם הוא אף יותר גדול

מהשעורים הנ"ל גם כן מותר לקוצצו, וברור מאד ההבדל בין עץ כזה לבין עץ צעיר בלתי מטופל וכו"ל.

לפי זה יתכן, שהוא הדין אם האילן נפגע במחלה ודעת המומחים היא שאין כל תקנה להבריא, וכן משמע מסמ"ג (בל"ת רכ"ט) שפירש בדעתו של הרמב"ם דהדרש אשר תדע — זה אילן מאכל (בגמ' שם צא, ב) דאיירי בעץ שהיה עץ מאכל ועתה אינו מוציא פירות, ולא דוקא הזקין, אך כאמור לעיל (וכדעתו של החת"ס) דאין סומכין בזה על אומדנא ואך בידיעה ברורה ומוסמכת גם בהזקין (בפרט כשאין השעורים קובעים בזה וכדלעיל). וכן בספורנו (בפירושו לפסוק רק עץ אשר תדע): אעפ"י שיהיה ממין עצי מאכל, כשתדע שהוא זקן או מקולקל באופן שאינו עושה פרי, שיהיה ראוי שיטרח בו האדם בענינו, אותו תשחית.

אף לשיטת רש"י, אין הכרח לומר. שבקביעת האיסור אין מתחשבין עם עתידו של העץ ורק בפירות שהוא עושה עתה, כי אין כל סברא בזה וכדלעיל, אך דעתו היא, כי הנטיעות כשמן עדיין לא הגיעו לכלל עץ, שאת כריתתו אסרה התורה מטעם עץ מאכל, ורק נחשב כמשחית שאר דבר ערך ועובר משום בל תשחית, ובאמת אתי שפיר המשנה כפירושו וכדלעיל.

והנה אחרי שבררנו בס"ד את המחלוקת בין רש"י ותוס' בפירוש המשנה (בב"ק שם) שו"ר בהעמק דבר למרן הנצי"ב זצ"ל ואף הוא מבין שכוונתו של רש"י במשנה היא לנטיעות רכות, וב"ה שכוונתי לדעתו הגדולה. ולענ"ד ברור לנו מעתה האיסור, ומובנים ב"ה השעורים שקבעו חכמים בו.

ההיתר מן התורה

מהאמור לעיל, התברר לנו שמותר לעקור עץ מאכל שהזקין או נפגע במחלה שאין לה תרופה, עקב מצב זה ירדה תנובתו מאד ואין כל חשבון של כדאיות להחזיקו ולהשקיע הוצאות כספיות, טיפול ועבודה בו והוא מפסיק להחשב כעץ מאכל שרק אותו אסרה תורה לכרות.

הוא הדין אם היה פרק זמן ממושך מוזנח ללא כל טיפול בו ואינו מכניס אף את המינימום שקבעו חכמים, הוכחה היא שהפסיק את חיותו ומותר לעקרו.

התורה התירה במקרים מסוימים, אף לכרות עץ מאכל המניב פרי כראוי ובמדה רגילה.

א. כריתה לצורך

רק עץ אשר תדע, כי לא עץ מאכל הוא, אותו תשחית וכרת, ובנית מצור על העיר אשר היא עושה עמך מלחמה, עד רדתה (דברים כ, כ).

רק אשר תדע — זה אילן מאכל (אם אינך ידע קרוב למצור אלא הוא, קחנו ואפילו הוא של מאכל — רש"י), כי לא עץ מאכל הוא — זה אילן סרק, וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה תלמוד לומר כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל, יכול אפילו מעולה בדמים (לקורה יותר מפירות, יהא סרק קודם לו — רש"י) תלמוד לומר רק (מיעט הקדמה — רש"י) (ב"ק צא, ב). דרשה זו, וכפירש"י, באה ללמדנו, שאם אנו עומדים לפני צורך דחוף בעצים (וכמו במצור) ולפנינו רק עצי מאכל (ורק הוא אשר תדע..), ואין בקרבת מקום עצי סרק, מותר לעקורם אף כשהם נושאים פירות כרגיל.

כשישנם גם עצי סרק, ודאי שיש להקדימם לעצי מאכל, אולם אם עצי המאכל ראויים לקורות בנין (או לצרכים אחרים ואך העלי' בדמים קובעת כנראה) ומשתלם יותר להעבירם למטרה זו מאשר להחזיקם לפירות, מותר אף להקדימם לעצי סרק.

וזה"ל הרמב"ן (בפיה"ת): אבל על דעת רבותינו, מותר לכרות עץ מאכל לבנות מצור. אם כן פירוש הפרשה לדעתם, שהזהירה התורה, „לא תשחית עצה" לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור כמנהג המחנות.

קשה קצת הלשון „אותו תשחית וכרת" הנאמר בפסוק זה, האם כריתה לצורך נקראת השחתה? ועל כך עונה הרמב"ן (שם): וטעם אותו תשחית וכרת, כי מותר אתה לכרות אותו לבנות המצור וגם להשחיתו עד רדתו, כי לפעמים תהיה ההשחתה צורך הכיבוש, כגון שיהיו אנשי העיר יוצאין ומלקטין עצים ממנו או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף. עכ"ל.

החידוש בדברי הרמב"ן הוא, שאף השחתה של העץ מבלי כל שימוש בו, נחשבת לפעמים כצורך המתיר את הכריתה.

האם בכל צורך שהוא מותר לכרות עץ מאכל או רק צורך דחוף כמו מצור בזמן מלחמת כיבוש?

הרא"ש בפ' החובל בסוף אות ט"ו פוסק: וכן אם היה צריך למקומו, נראה דמותר.. ולא פירש רבנו לשם מה היה צריך את המקום, לבנות בית או לזרוע או לשתול עצים אחרים במקומם של הראשונים ואף צורך זה נקרא צריך למקומו.

על סמך דברי הרא"ש הג"ל עשה בעל הטו"ז מעשה והתיר לקוץ אילנות אעפ"י שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה על הקרקע (ועי' ביו"ד סי' קט"ז, בטו"ז שם ס"ק ר').

בשו"ת „משיב דבר" ח"ב סי' נ"ו עומד הגאון הנצי"ב על דינו של הרא"ש ורוצה לחלק בין תועלת הבאה לבעלים מיד עם ההשחתה לבין התועלת

שלאחר כך כמו בבנין בית במקומו, כי מי ידע אולי לא מסתייע מילתא (כדאיתא במגילה דכ"ו) וכמו ששנינו במס' כלאים (פ"ב מ"ג) לא יאמר אזרע ואח"כ אופך, ומסיק דה"נ אסור להשחית את האילן לשם בנין בית במקומו, שמא לא יבנה ונמצא עובר על ל"ת, ועי"ש.

ונראה להבין דעתו של הרא"ש, דצריך למקומו עדיפא מקורה לבנין דנפקא בגמ' מ,,אשר תדע" דמותר, דשם יש להקדים אילן סרק אם לא שהוא מעולה בדמים, ובצריך למקומו (ועל עצם הצורך הרי אינו חולק ב,,משיב דבר" שם) לא שייך זה.

בענין התועלת שלאח"כ, הרי גם קורה לבנין, התועלת באה רק אחר ההשחתה, ועוד נראה שאין כל דמיון לנידון דידן לדין של לא ליסתור אינש בי כנישתא (במגילה שם) דאם לא יבנה הרי רק סתר, אף בכלאיים (שם) אם זורע על הצמחים, נראה הדבר כבר מעכשיו שזורע זרע אחר ואסור משום מראית עין (ועי' במפרשים שם), ברם כאן, אף אם לא יבנה במקומו, עקירת העץ בודאי היתה לא בדרך השחתה ולשם בנין במקומו ומהיכי תיתי שיעבור בל"ת?

בשו"ת ,,שאלת יעבץ" סי' ע"ו, בהביאו היתרו למעשה של הט"ז הנ"ל, תמה שלא ביאר היטב, אם הבית הי' מעולה בדמים מן האילנות, ומלשון הרא"ש דצריך למקומו דייק דוקא כשהוא מוכרח לכך שהמקום צר לו ודחיק לו עלמא, אבל לבנות שלא מדחק צריך שיהא ריווח בדבר.

ועיי"ש עוד שמעיר, מהא דאיתא בחו"מ סי' קע"ה כ"ו בדינא דבר מצרא, שאם הלוקח רוצה לקנות את הקרקע לבנות בתים עליה והמצרן רוצה לנטוע עצים יכול לסלקו, ומשמע שעצים עדיפי מבתים וסיים שם בצ"ע ליישב. ונלענ"ד דאינו דומה, אמנם הטור מסיק שם לפי שחשובה הנטיעה טפי מבתים, פירשו הסמ"ע, משום דהאילנות מושרשים וקבועים טפי בקרקע מבתים, וכל שהוא בר קיימא טפי יש בו משום ישוב וזה קובע בדין בר מצרא, הרי אין מתחשבין בדין זה לא בערך ולא בתועלת וההנאה הפרטית, כאן הרי הגאון בעל שאילת יעבץ עצמו קובע שהעיקר הוא הצורך הדחוף והתועלת, גם הערך של הדבר הנבנה שעולה על האילנות ובודאי בבית, ומכש"כ בית בזמננו, ודאי שאין להסתפק בערכו הרב ואף ביחס לקביעות (כדברי הסמ"ע בדינא דבר מצרא) אף בפרט זה הוא עדיף מאילנות כמובן.

עוד מוסיף שם השאלת יעבץ, שאם עוקרין העץ ממקומו ומעבירים אותו למקום אחר ויוסיף לחיות במקומו החדש, אין כאן בית מיחוש לעולם, דפשיטא שאין זו קציצה ולא נאסרה כלל בשום אופן שהרי היא כנטועה במקומה וכדקיי"ל גבי ערלה וכש"כ הכא.

החת"ס (בחיו"ד תשובה קב) קובע דאם אפשר לעקור את העץ עם גוש עפר ושרשיו בתוכו (כמו בדין ערלה ועי' ביו"ד רצ"ד יט) אסור לקוצצו אף לשם בנית בית במקומו, והרא"ש דהתיר אף לקוץ כדמשמע, היינו שאינו מוצא מקום אחר להעבירו, ובזה מדוקדק היטב לשון הגמ' (ב"ק צב, א) דאמר לי' שמואל לאריסיה, למחר אייתי לי מקורייהו (מקור שלהם ועיקרן (שרשים) — רש"י), וכן רב חסדא אמר לאריסיה עקריגהו, כלומר לא לקצוץ כי אם לעקור עם השרשים, בכדי להעבירם למקום אחר. ועוד מוכיח מכאן מרן החת"ס, שאין לעקור עץ אף עם שרשיו כנ"ל ולהעבירו למקום אחר ללא כל צורך, ולא הייתי מתיר זה" (וכנראה משום שהקליטה במקום החדש היא לא בטוחה וכידוע) ורק במקום היזיקא התירו שמואל ורב חסדא.

בשו"ת חוות יאיר קצ"ח מבין בדברי הרא"ש הנ"ל שר"ל, אם רוצה לבנות או לתקן לו במקומו דבר הנצרך לו, מה שאין כן להרחיב חצרו ולצורך טיול ותוספת אור ורווח בעלמא לא אמר.

בעל החו"י מזכיר נוסף לבנין בית, גם, לתקן לו במקומו דבר הנצרך

לו, מה בקשר לצרכים אחרים, כגון הסתרת האור והאוויר ע"י העץ? שאלה כזאת נשאל בעל החו"י (שם) והשיב: פשוט דשרי, דכל שהוא לצורכו מותר, כגמ' ב"ק (שם) ... וכן אמרינן שם, דאם אילן מאכל זה יונק זמחליש טעם אילן אחר החשוב ממנו מותר להכריתו, והוא הדין ה"נ, מאפיל עליו, דמאי שנא מזיקו בחוש הטעם מבחוש הראיה וכש"כ הוא דהיזק חוש הראיה תדיר.

ומה דעתו של הרמב"ם על היתר קציצת עץ מאכל הנושא פרי לצורך מקומו או כל צורך אחר?

הסמ"ג וכן נושאי כליו של הרמב"ם, הכ"מ, הלח"מ והרדב"ז מביאים כמקור לדבריו בדין אילן מאכל שהזקין שמותר לקוצצו (פ"ו מהל' מלכים הל"ט) את הברייתא הנ"ל: רק עץ אשר תדע — זה עץ מאכל (ב"ק שם), ושל א כפי' רש"י הנ"ל, מפרש הרמב"ם, אילן שידעת שהיה עץ מאכל מתחילה זעתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט...

אם נקבל שזהו פירושו של הרמב"ם בברייתא הנ"ל, הרי נסתר כל יסוד ההיתר של כריתת עץ מאכל בעודו בכוחותיו לצורך המצור ומכ"ש לא לכל צורך שהוא, ואך יהיה מותר לדעתו הדברים המפורשים בגמרא וכדלקמן, ואכן אינו מזכיר הרמב"ם לא את הצורך למקומו ולא צרכים אחרים ואלה הם דבריו:

אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה התורה אלא דרך השחתה. (שם הל"ח).

ברם קצרה דעתי מהבין, איך יתכן לפרש כי הדרשא, אשר תדע — זה עץ מאכל, באה לרבות רק עץ שהזקין, הלא הגמ' (שם) שואלת, וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר מה ת"ל, כי לא עץ מאכל? וכל דבר כמשמעו אף עץ מאכל, (וע"ז כבר עמד הלח"מ שם) ותשובת הגמ' להקדים סרק למאכל, האם גם בהזקין?! והרי מתיר לקוצצו מבלי כל צורך, ואף ההמשך בברייתא אינו מובן, יכול אף מעולה בדמים, ת"ל רק, והרי ברמב"ם אין כל קשר בין הזקין (הלכה ט) לבין דמיו יקרים (בהלכה ח) וברור כי המדובר הוא בעץ מאכל ממש. מלבד זאת, הרי קובע הרמב"ם כלל גדול ואומר: לא אסרה תורה אלא דרך השחתה וכרש"י ורמב"ן הנ"ל. וצע"ג.

(ואולי נפרש לשיטה זו, כי עץ מאכל צעיר אסור בכל גוונא ואף פחות מכשעור, וכל השעורים נאמרו רק בהזקין והחדוש בברייתא שמותר לצורך אף בפירות כשעור וקשים הדברים להולמן).

ולוא דבריהם של רבותינו הנ"ל, יתכן אולי לומר, כי ביחס לעץ שהזקין או מקולקל אין צריך קרא ומסברא יש לומר כן, מאחר שאינו קיים כבר, עיקרו ויסודו של טעם האיסור, שהוא עתידו של האילן ותנובתו, ואולי למד הרמב"ם דין זה מדר' חנינא האומר: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה, ומשמע שיגיע פעם זמנה לקץ והוא כשתזקין.

שיטת רבנו חננאל ורבנו המאירי (עי' בשיטמ"ק) שונה היא משיטתו של רש"י בפירוש הברייתא הנ"ל. וכך הם מפרשים: יכול אפילו אילן סרק מעולה בדמים (לבנין או לתורן ושבח עולה על שבח הפירות של עץ המאכל) מניחין את של מאכל וכורתין את אילן הסרק? תלמוד לומר רק, מניחין את של סרק וכורתין של מאכל ומשתמשין בו.

שיטה זו, קשה לכאורה, כי הברייתא באה כסייעתא לדברי רבינא האומר (ב"ק שם) ואם היה מעולה בדמים מותר, ורבינא אינו מוכיר כלל אילן סרק וכוונתו ברורה לאילן מאכל, ואולי הראי' לדבריו, לשיטה זו, כי מתחשבין בעץ המעולה בדמים, ואם אילן סרק מעולה בדמים מותר להקדים אילן מאכל, גם אם אילן מאכל מעולה בדמים לבנין מאשר לפירות מותר.

לשיטה זו אף מתרחבת ההגדרה של הצורך המותר, כי הרי מותר לקץ אילן מאכל בכדי שיוכל להשתמש באילן סרק לצורך יותר חשוב ולהפיק ממנו תועלת יותר גדולה מאשר הצורך של עתה, גם סיעתא קצת לדינו של הרא"ש דבצריך למקומו מותר, כלומר אף לצרכים אחרים שאינם תלויים בעץ עצמו (אם אמנם כאן, הרי משתמשים בגוף האילן לצורך המצור, אבל ישנם עצי סרק במקום לצורך זה ואנו מקדימים בכ"ז להשתמש באילני מאכל משום התחשבות בשימוש המעולה של עצי הסרק לאחר כך).

ברם, אינו מחזור הדבר, אם היתר זה של מעולה בדמים, קיים רק בזמן המצור (כדמשמע בברייתא) או בכל צרכים שהם.

והנה מביא המאירי פסק בשם רבותיו דהיתר השימוש באילן מאכל בזמן שאין אילני סרק בקרבת מקום מ,,אשר תדע", הוא רק בזמן המצור ושלא בזמן המצור אסור אף כשאין במקום אילני סרק, ויש להבין לדעתם דגם בישגם שני הסוגים ואחד מהם מעולה בדמים ג"כ איירי בזמן המצור.
ב. העץ כמזיק

שני עצים הגדלים קרוב אחד למשנהו, ומשום כך אחד מפריע להתפתחותו של השני או פוגם בטעם פריו, מותר לסלק את העץ שהוא פחות חשוב ממקומו, וכן שגיגו בגמ' (ב"ק צב, א) שתי עובדות דלקמן:

שמואל הרגיש טעם של יין בתמרים שגדלו בפרדסו, כשנודע לו שהם גדלים קרוב לגפנים ופוגמים ע"י כך בטעם היין, צוה לעקור את הדקלים. רב חסדא ראה דקלים צעירים בין הגפנים, צוה לעקורם מפני שהגפנים עדיפים הם מהדקלים.

ועוד עובדא בגמ' ב"ב (כו, א), לרבא בר רב חנן היו דקלים על הגבול של כרמו של רב יוסף, הצפרים שהתישבו על הדקלים היו יורדים לגפנים וגרמו להפסד, רב יוסף דרש מרבא שיקצוץ את הדקלים.

וכן שם (בדף כז, ב) כמה משניות בענין אילן המזיק בשדה חברו ומפריע את המעבר ברשות הרבים מותר לקצוץ ענפיו.

וכן פוסק הרמב"ם (בפ"ו מהל' מלכים שם): אבל קוצצין אותו אם מזיק אילנות אחרים או מפני שמזיק בשדה אחרים.

הבאנו לעיל את דברי בעל החו"י (בתשובה קצ"ה) המתיר מטעם מזיק, קציצתו של אילן המאפיל על חלונו, מ"מ מסיק שם, שאם אפשר בקציצת קצת מענפי האילן לא יקצצו כולו, אף שבמשך הזמן יצטרך שוב לפעולה זו ומשום טרחה כל דהו לא נתיר. ועי' בס' חקרי לב (בחיו"ד יא) שנשאל מאחד הנטרד מאד מהזובבים הנמשכים לגפן שבחצרו בזמן הבשלת הענבים וברצונו לעקרו, והעלה שבעצם אין בעקירה זו משום השחתה, אך משום צוואת מהריה"ח בס' חסידים (כדלעיל) חוכך להחמיר בעקירה ממש, ומיעץ להשאיר רק את השורש וענף אחד מן הגפן או לעקור עם הגוש ולהעבירו למקום אחר. מיהו אף לקצוץ ענפים מעץ פרי, יש אומרים דאסור (מובן שאין הכונה על זמירה הדרושה לגידול העץ והרי נאמר: שש שנים תזמר כרמך, ועי' בדרכ"ת יו"ד קט"ז ס"ק נ"א בשם מהר"י באסאן ובית יצחק ואף השיג שם על עצה זו של כריתת ענפים) ונראה כוונתו, דמשום סילוק היזקא כגון הכא באמת מותר ואף ליכא למיחש לטעמא דסכנה שנאמר רק בקוצץ לגמרי את העץ.

ג. קציצה לשם מצוה

יש וקציצתו של עץ מאכל היא מצוה.

ותני רבה בר בר חנא קמיה דרב, נטיעותי קצצת, והלה טוען, אתה אמרת לי לקוצצו פטור, ומוקמינן שם באילן העומד לקציצה (אשרה או עץ הנוטה לרשות הרבים ומתיירא שמא יפול על אדם וימות — רש"י) והתובע טוען: אנא בעינא למיעבד הא מצוה. (ב"ק צא, ב.).

מהסוגיא מוכח ופשוט הדבר, דאף עץ מאכל המזיק את הרבים מצוה לקוצצו ודומיא דאשרה (ועי' בע"ז מח, א.).

וכן פוסק הרמב"ם (בפ"ז מהל' חובל ומזיק הי"ג): ואילן העומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים, וקדם אחד וקצץ אילן זה שלא מדעת הבעלים, חייב לשלם לבעלים שהרי הפקיען מלעשות מצוה.

ועי' בס' פנים יפות לבעל ההפלאה (בפ' שופטים שם) דאין בעקירת מצוה משום עשה דוחה ל"ת אלא בכגון זה אין איסורא כלל.

האם רק קציצה של מצוה כג"ל מותרת או גם לצורך עשיית מצוה בעצים כגון עצים למערכה, לכלי המקדש או לבנין ביהכנ"ס?

הגאון בעל שאילת יעבץ (תשו' ע"ו) מחדש שאף לצורך מצוה אין בו איסור כלל, והוכחתו מגמ' תמיד (כט, א) שאמנם נמנעו מלהביא לעצי המערכה משל גפן וזית, אך מטעם ישוב ארץ ישראל (ועי' לעיל בפ' טעמי האיסור ומבואר שם) ולא משום איסור כריתת אילן מאכל דשרי לדבר מצוה ולכן בבית שכנה שלמה כתוב (מלכים א' ו) ויעש בדביר שני כרובים עצי שמן ושתי דלתות עצי שמן (ובתרגום יונתן שם — עצי זית) ועי"ש שדוחה פי' רד"ק שנדחק לומר שהשתמש בעצים זקנים שאינם עושים פירות.

ועי"ש שנשאל אם מותר לקוץ גפן לשם הרחבתו של בנין בית הכנסת ומשיב לקולא כדבר פשוט מאד ואם הותר הדבר מכללו בהדיוט וכמו שכתב הרא"ש ק"ו לגבוה ולדבר מצוה.

וכן התיר בדברי חיים (ח"ב חיו"ד נ"ז) לעקור עצי פרי לבנין מקוה במקומם ואין בזה משום סכנה (וכנראה משום שזה היתר גמור).

וכן בשו"ת ויעתר יצחק (סי' ס"ד, מובא בדרכ"ת שם) נשאל אם מותר לקצוץ ענף מעץ מאכל הנוטה על הסוכה והשיב להיתר משום צורך המצוה, מה גם שאינו קוצץ כל האילן.

ועי' בתשו' נו"ב תניינא (חאהע"ז מ"ט) שכתב שאין לחוש לצוואת מהרי"ח משום סכנה אם הוא לצורך מצוה ושומר מצוה לא ידע דבר רע. חשש סכנה מתי?

האם יש להמנע מכריתת עץ המותרת עפ"י ד"ת, משום חשש סכנה

מדר' חנינא הנ"ל. בפ' טעמי האיסור אות ג' הבאנו את דבריו של ס' חסידים הכותב, שאף באופן המותר יש להזהר, הזכרנו ג"כ שרבו המחמירים בין הפוסקים מכיון שחמירא סכנתא ועדיין הדבר טעון בירור.

בעל ה"שאלת יעבץ" (בתשו' הנ"ל) אם אמנם מסכים לדינא לדעת הרא"ש והט"ז בדין צריך למקומו, מ"מ מצדד לאסור את הקציצה למעשה משום סכנה ולדעתו ההיתר של רבינא במעולה בדמים הוא רק מאיסור ל"ת אבל טעמא דסכנה לא בטיל (וכאמור לעיל מתיר בכ"ז לדבר מצוה בלי חשש ופקפוק).

ועי' בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' סא) שהרבה להשיב על דבריו והביא ראיות מוכחות דאם אין איסור ל"ת אין גם משום סכנה, וכן בשו"ת אבני צדק (חיו"ד מובא בדרכ"ת שם).

חושבני, כי דברי הרמב"ן בחידושו לבבא בתרא (דף כו, א בענין של רבא ורב יוסף שהבאנו בפ' טעמי ההיתר לעיל) יועילו הרבה לבירורו של ענין.

הרמב"ן (שם) עומד על דברי רבא לרב יוסף: אנא לא קייצנא משום דרב ור' חנינא וזה לשונו:

קשיא לן, אמאי לא? והרי הוא מזיק ומצוה להרחיק את עצמו מפילו להפסיד כל מה שיש לו, ולא יפסיד חברו פרוטה! וברור מדבריו (ואגב משנת חסידים היא וצריכה לימוד) דבזמן של היתר גמור ומצוה (ובעיקר אם ע"י קיום האילנות נגרם נזק לזולת ומכש"כ לרבים) אין לחשוש כלל מדר' חנינא. אף מישובו של הרמב"ן (שם) על קושיתו, יש ללמוד בנידון וז"ל: ונראה שלא הודה לדבריו אלא שהיה סבור דבין גפנים לגפנים, בין אילנות לגפנים בבי' אמות סגי בבבל, ולא רצה לחלוק עליו, אלא בענין שאמרו, אם קודם מעשה אמרה, שומעין לו, ואם לאחר מעשה אמרה אין שומעין לו, אמר לו לקוץ הוא בעצמו, ואנן כרב יוסף קיי"ל. ונראה להסביר דבריו, כי רבא חשב שהרחיק את הדקלים מהגפנים כדין, רב יוסף בא לחדש הלכה כי מאילן לגפנים בעינן טפי, היות שרב יוסף היה גוגע בדבר וזה בשעת מעשה ואז אין שומעין לו (ועי' ביבמות עז, א ובתוס' שם ד"ה אם), היה חוכך רבא לקבל דין זה ואף שלא רצה לחלוק עליו והסכים לקוץ, חשש משום דר' חנינא בזמן שהיה מסופק בהיתר הקציצה, ולכן אמר לרב יוסף, אי ניחא ליה ליקוץ! כלומר, אם ברור לך הדין קצוץ אתה בעצמך.

ומכאן דחשש סכנה כשאינם בטוחים בהיתר ואף שמתעוררים ספיקי דדינא וקושי ההכרעה בין הפוסקים.

נבין בזה את עיקר המעשה דר' חנינא ובנו, כי לכאורה יפלא, מדוע

קץ שיבחת בנו תאנה לפני זמנה ולא חש לאיסור תורה מפורש? אלא ע"כ בודאי לא קץ ח"ו דרך השחתה וחשב שהגיע זמנה עפ"י דין לקוצצה אך טעה כנראה בשיקול דעתו (ועי' בחת"ס יו"ד ק"ב).

ומכאן החובה לגישה רצינית ביותר ולדיון מקיף בכל מקרה שצדדי ההיתר אינם ברורים די צרכם.

ועי' בס' ישועת משה (להגרי"מ אהרנסון שליט"א — פתח תקוה תשכ"ז) שהורה למעשה בענין עקירת פרדס לצורך בית הקברות, למנוע מים עד שיחדלו העצים לעשות פרי, באם ישנה אפשרות לחכות, באם לאו, למכור את העצים לנכרי על מנת לקוצצם ושהוא יקצצם וגם אז סמוך להתחלת העבודה בסדור המקום למטרה הנ"ל.

*

סיכום

לסיכומם של דברים נראה שהגענו בס"ד לבירורים דלקמן:

- א. איסור תורה בל"ת ועשה חל על קציצתו של עץ מאכל בדרך השחתה ואף סכנה בדבר כדאיתא בגמ' ב"ק שם.
- ב. עץ מאכל לגבי דין זה, נקרא כל עץ חי הנושא פירות, אף פירות מועטים כשעור שקבעו חכמים, מכיון שאפשר להחזיר את העץ לתנובה רגילה ע"י טיפול מתאים בו, הוא הדין נטיעות ושתילים שעדיין לא הגיע זמנם לשאת פרי (המחלוקת בין רש"י ותוס' כדלעיל היא רק בענין חיוב מלקות).
- ג. אף כריתת ענפים (ללא כל צורך לקיומו של העץ כמובן) או העברתו עם שרשיו והגוש שלו למקום אחר (ללא כל צורך מיוחד כדלעיל) יש אוסרים.
- ד. עץ שהזקין או נגוע במחלה מותר בקציצה רק עפ"י קביעת מומחים שאין להבריאו ולהחזירו לקדמותו והוא במצב של ניוון מוחלט.
- ה. צרכים אחרים המתעוררים, כגון לצורך מקומו (לדבר הרשות או לדבר מצוה), דילול עצים כשאחד מפריע לשני וכן בעיית התיכנון הממשלתי וכו' צריכים דיון מקיף לגופו של כל דבר (ואין דבר דומה למשנהו) ואין לעשות מעשה מבלי היתר מיוחד של חכמים מובהקים (ועי' בדרכ"ת יו"ד סי' קט"ז ס"ק נ"ד בשם שו"ת אמרי אש שאם ישנם שלשה רבנים מסכימים אין בדבר חשש סכנה, ועי' בס' ישועת משה שהתנה תנאי זה להוראתו הנ"ל).

שמחת תורה

א.

בזהר פנחס דף רנ"ו ע"ב ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ומתקריאת שמחת-תורה, ומכאן לקוח השם ש"ת, יען שבמגילה ל"א ע"א נקרא ש"ת בשם למחר והוא דמבואר דביום טוב האחרון קורין כל הבכור ולמחר וזאת הברכה, וכן ברי"ק בן גיא דף קי"ז כתב רגילין ביום זה הואיל ובו מסיימין התורה וכו' ואומרים כמה דברי שבח וכו' ונתכנה יום שמחת תורה, וכן בעוד ספרי ראשונים נקרא יו"ט האחרון בשם ש"ת. ובשו"ע סי' תרס"ט כתב הרמ"א וקורין יו"ט האחרון ש"ת לפי ששמחין ועושין בו סעודת מצוה לגמרה של תורה. והנה הרבה ציינו למהרי"ק שורש ט', ואעתיק מה שנוגע בקיצור לענין ש"ת. (ואי"ה כשיעורני השי"ת להוציא לאור שו"ת מהרי"ק עם הערות אאריך בזה) בשבת בראשית התנדב אחד מהקהל מעות לצורך מאור ב"ה כדי שיקרא ראשון ואם יש שם כהן הוא יוצא מב"ה ועכשיו לא רצה הכהן לקנות המצוה או לצאת וכתב דמנהג זה שהוא כבוד התורה שקונים בדמים אין לך חביב גדול התורה מזה ויש שמוכרים בדמים כשמסיימים התורה ויש מקומות כשמתחילים התורה וצריך לילך אחר מנהג זה וכמו שכתב רב האי גאון שהובא ברי"ק בן גיא דרגילין ביום זה הואיל ובו מסיימים התורה לעשות כמה קלוסים והידורים לס"ת ואסור להביא מוגמראות. ורגילים ביום זה לרקד אפי' כמה זקנים בשעה שאומר קלוסים לתורה אלא שזה משום שבות ונהגו בו היתר משום כבוד התורה הרי דמנהג העשוי לכבוד התורה דוחה אפילו איסור שבות דהיינו ריקוד ביום טוב וכ"ש מנהג זה שאין בו צד איסור כי אם חביב התורה וכבוד שיש לאשרו ולקימו במקום אשר פשט.

ועוד השיב רב האי גאון דיש מקומות שנותנים עטרה ס"ת וכו'. והני עובדא דשאלו לרב האי שהיו רגילים לעשות ביום ש"ת פשיטא דמקילין ביום שבת בראשית כביום ש"ת עכ"ל, ובאליהו רבא סי' תרס"ט סקי"ג כתב ויש מקומות שנותנים בראש המשלים עטרה של ס"ת מהרי"ק שורש ט'. ובב"י אור"ח סי' קל"ה הביא לדברי המהרי"ק, ושם השיב המהרי"ק דיפה עשו שהכריחו לכהן לצאת ע"י השלטון ומשמע דאם לא היו מכריחין אותו לצאת

ע"י השלטון והיו שואלים למהרי"ק בשעת מעשה דהיה פוסק דאפשר לקרוא לישראל אפילו אם הכהן לא היה יוצא, וכן עיין בכנסת הגדולה סי' קל"ה בהגב"י שכתב וז"ל שם מצאתי כתוב בכתב"יד למהר" לוי טרויש צרפתי ז"ל שאפילו לא יצא הכהן מב"ה וקראו ישראל שהתנדב לעלות ראשון. והנה האם מוכח דמהרי"ק פליג וסובר דרק ביצא הנה לפי העובדא דאירע דהוציאוהו ע"י השלטון יתכן דאילולי זאת ג"כ היה המהרי"ק פוסק שיצא, אבל מדברי המ"א בסי' קל"ה סק"ו לא משמע כך שכתב בעובדא דמהרי"ק ואפילו לא יצא וקרא ישראל (כ"ה) והוא כנסת הגדולה שכתבנו לעיל וסיים ומיהו מלשון מהרי"ק לא משמע כן דא"כ אין לכפותו ע"י השלטון, וא"כ משמע דסובר דמהרי"ק סובר דהדין רק ביצא. ועי' שו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח אות ע"ב ובמ"ש בסי' כ'.

ובשו"ת ציון לנפש חיה לידידי הרב זאב לייטער שליט"א הביא בסי' קי"ב אות מ"ו וז"ל עי' שו"ת באר עשק סי' ט' כתב ותמהנו על מה הכריחם לצאת מב"ה בימי מהרי"ק ע"י השלטון הלא הייתי מעלה לקרות החתן בראשית בפני הכהן על כרחו להקהות את שיניו בדלא ציות דינא וקנסינן ליה מכאן ואילך לקרות ת"ח אמיד בדורו ומופלג בחכמה ראשון כדין וכהלכה ע"כ. (ואין הספר תח"י לעיי"ש) אבל לכאורה יתכן דהם סברו דא"א לעשות לכהן שימחול בעכ"כ ומשו"כ הוצרכו להוציאו, עכ"פ ג"כ מקושית הבאר עשק משמע דסובר דהיו יכולים לקרוא בפניו של כהן, וא"כ אולי י"ל כדברינו דאחרי דשאלו למהרי"ק כבר עבר הדבר ואמר דטוב עשו שכפוהו, ולאידך גיסא מדלא נתן להם עצה שבפעם אחרת יקראו בפניו יתכן דסובר דא"א, אבל מעצם תשובת המהרי"ק דגדול כבוד התורה ומבטל הלכה ש"מ דג"כ בפניו אפשר ודו"ק. ועיין במור וקציעה שהאריך בזה וכתב דהב"י פליג על המהרי"ק וס"ל דאין צריך לצאת. וכפיה דמהרי"ק הוא כתב, הוא משום שלא יולזלו בכבוד הכהונה. והמעין בתשובת מהרי"ק יראה דכתב בפרוש מאחר שקיום המנהג הוא כבוד התורה היה נראה לומר שהכהן חייב לצאת מב"ה, והב"י כתב על דברי המהרי"ק שכתב שם בתענית בכהן שאין מתענה דיצא הכהן ויעמוד ישראל המתענה ומזה כתב הב"י יצא הכהן מב"ה אם הכהן מוחל על כבודו, ועי' שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ב סי' ל"ד במ"ש בדברי המהרי"ק וסיים דאין הכהן צריך לצאת מבית הכנסת מדינא אם לא מטעם חשש לעו ועי' ישכיל עבדי ח"ה אור"ח סי' כ"ד.

ועיין בשו"ת כנסת יחזקאל סי' ז' דהאריך בדברי המהרי"ק וכתב על דברי ר' טרויש שהבאנו לעיל דסובר דאין צריך הכהן לצאת דחס לומר כן כי טעות גדול הוא. ואינני מבין מדוע כתב כך הלא בפרוש מבואר ג"כ בב"י

שאינ צריך לצאת ודו"ק. עוד מבואר שם במהרי"ק דקריאת כהן ראשון אינו אלא מדרבנן וקרא אינו אלא אסמכתא עיין בדבריו בענף ו'. וכן ראיתי בשו"ת בנימין זאב סימן קס"ט דנשאל בשבת בראשית שהונהג לקרות למסיים ראשון במקום כהן והשיב דמנהג זה שמבטל מ"ע דכהן שיש לקדשו אינו ביטול מ"ע דהפסוק הוא אסמכתא עיי"ש שהביא המקורות שהביא המהרי"ק, אבל במור וקציעה שם הקשה דהוא דבר זר מגיין לעשות ממ"ע של תורה אסמכתא בלי טעם. ועיין תשובה במהרי"ט צהלון סי' רפ"ה דהסביר מדוע אין כהן יכול למחול לישראל שיקרא במקומו ובדיעבד יכול עיין היטב בדבריו הנחמדים. ועיין שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' מ"ט. אגב בר"ן מגילה פ"ד מבואר דוקדשתו קאי על כהן גדול. ועיין במנחת חנוך במצוה רס"ט דהקשה דאדרבא וקדשתו אכהן הדיט קאי וכתב שדבר זה תמוה, ועיין כ"כ ברש"י נדרים ס"ב ד"ה וליטול כשיטת הר"ן. כן עיין בפמ"ג אור"ח סי' קל"ה אי וקדשתו קאי הבעל מום, אבל במנ"ח שם כתב נראה דבע"מ אינו בכלל זה, ודו"ק.

ובספר המצות להרמב"ם מ"ע ל"ב כתב שגם בע"מ בכלל ודו"ק. ועיין שו"ת אבני חפץ סימן ע'. ודבר חידוש ראיתי בתומים סי' ט"ו סק"ג שהביא בשם מרדכי גיטין פ"ה דהשתא אין קדושתו כי אין בגדיהם עליהם ולפי"ז איך שייך קדושה בבע"מ דהיינו לקדשו ראשון ודו"ק. ועיין שו"ת יד שלום סי' כ"ט שביאר דין וקדשתו בזה"ז וחילק בין קטן לבע"מ דבע"מ שייך כפרה כשאוכל משא"כ בקטן. ועי' מרפא לנפש ח"א סי' ל"ו. ועיין שו"ת מנחת הקומץ סי' ח' שכתב שמחלל שבת בפרהסיא אין מחויבין לקדשו אך יש רשות לקדשו. ומי שאין מניח תפילין מביאים משו"ת חתן סופר (ואינו תח"י), דאינו ראוי להיות גמנה בין הקרואים ורק למפטיר ולאחרון יכולים לקרותו, ועי' בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קנ"ג שכתב לקרוא לתורה אנשים שאין מניחין תפילין יש לדון בזה וכו' ולא רציתי לירד להלכה זו. ובזמנו שכתבתי להגאון האדיר בעמח"ס שרידי אש הרב יעקב וינברג זצ"ל הוא כתב לי בזה יש כאן ט"ס מצד כ"ת במ"ש שכתבתי שלא לקרא למי שאין מניח תפילין. עיין שוב ויעיין גם מה שכתבתי בח"א יו"ד בסופו עכ"ל. ובשו"ת מהרש"ם ח"א סי' רי"ד הביא ממהר"ם שיק דשמע מהחת"ס דבבגדיהן עליהם הוא כבוד שמים ול"מ מחילתן משא"כ באין בגדיהן עליהן, והאריך שם בדין זה, וכתב דלתקן שיקראו לישראל במקום כהן גם בלא יציאת הכהן מב"ה לפרקים והוא לצורך ד"ש אין חשש, וא"כ בשאלה דמהרי"ק נ"ל דג"כ היה לפרקים ומותר, כן יש לדון אי בכהן קטן שייך הדין וקדשתו עי' במ"א סי' רפ"ב סק"ו שכתב ול"נ דמ"ע וקדשתו לא נאמר על כהן קטן דהא כתוב את לחם אלקיך הוא מקריב וקטן לאו בר

עבודה הוא. ובחידושי רע"א הקשה הא מרבינן בע"מ אף דאינו בכלל את לחם וכו'. וכן עיין בהגהות מהרש"ם אור"ח סי' כ"א, ועי' בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קמ"ה דנסתפק אם כהן קטן עולה אם בקטן הדין כגדול או שאני דלאו בר חלוקת כבוד הוא. וא"כ פלא שלא ציינו לדבריו, ועיין בשו"ת אמונת שמואל סימן מ"ו שכתב אם כהן שאין מתענה מותר לקרות בהשכמה בתענית שני וחמישי, תשובה המנהג פשוט בשחרית בה"ב קוראין אפי' מי שאין מתענה כיון דהקריאה היא מתקנת עזרא וכו' אינו רשאי למחול על כבודו לשום ישראל אפי' כשאין הכהן מתענה ואפי' ישראל שאין מתענה יכול לעלות ולא כחומר דברי מהרי"ק בשורש ט' הובא בשו"ע סי' קל"א (ט"ס וצ"ל קל"ה) אלא בקריאה ויחל במנחה שנעשה עבור התענית ולא נקבע מתקנת עזרא וכו'. ונראה דה"ה יהיה ג"כ בקריאה של תענית ג' — ג' ד' ו' — דרך כהן המתענה יכול לעלות.

והנה דין זה שמקורו ממהרי"ק הג"ל הובא במחבר סי' תקס"ו סי' בשם יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בת"צ מי שלא התענה ואם הכהן אינו מתענה יצא הכהן מב"ה ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה וכתב המג"א בסק"ח נ"ל דבשחרית מותר לעלות אע"פ שדוחין פ' השבוע וקורין ויחל מ"מ הלא קורין בתורה בלא התענית אא"כ התענית באמצע השבוע ע"כ, הרי דכתב כדברי האמונת שמואל (ופלא שלא ציין לדבריו) והוסיף דבימי אג"דו הדין דיצא (ועיי"ש בחידושי רע"א) ובאופן דקראוהו בימי א' וכו' ובמנחה עיי"ש במ"ב בסק"א מ"ש לדינא ועי' בבית ברוך על החיי אדם כלל ל"א סעיף ע"ב ע"ג. ועיין ארחות חיים סי' תקס"ו סק"ז, ועיין באליהו רבא סימן קל"ה סק"ו דהעיר על האמונת שמואל והמ"א עיין בדבריו. ולזה נתכון בשער הציון סי' תקס"ו שציין לא"ר, ועיין זה השלחן ח"ב סי' תקס"ו, וג"כ בעל קורא דאין מתענה אין יכול לקרות בתורה דכמו דאין יכול להתפלל כן אין יכול להוציא בקריאתו ובתשובה הארכתו ועי' יסודי ישורון ח"ב עמוד רט"ז.

ועיין במ"ב סי' קל"ה סקי"ח שהביא למהרי"ק וכתב דזה רק במקום שנהגו אבל בעיר שרוצים לעשות מנהג קבוע למכור המצוות שלא ברשות הכהנים ועל הכהנים שיצאו בשעה שקורין בתורה שאין הרשות בידם תשובת חתם סופר סי' כ"ד ותשובת שיבת ציון. ודברי השיבת ציון הם בסימן ו'. וכן עיין בשו"ת רע"א תנינא סי' א'. ושם בשו"ת ציון לנפש חיה הערות על המהרי"ק החל מאות מ"ו עד ג"ט, וכן עי' בספר בינה לעתים אשר על ספר העתים עמוד קפ"ח אות מ"ט, וכן במ"ש המהרי"ק בריקוד ביום טוב. עיין באור שמח בפ"ו מיו"ט מה שהשיב תשובה בענין שכמו בכלי שיר ביום טוב

דשרי לכבוד מלך, וכן במ"ש להניח עטרות בראש המסיים עיין בשו"ע סי' קנ"ד סי', ועיין במסגרת השלחן בספר שלחן הקריאה עמוד צ"ג אות כ', וכן עיין עוד בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' ו' שכתב באריכות דא"א למכור העליות של כהן רק במקום שהוקבע עיי"ש שהביא חבל ספרים בזה, ועיין שו"ת מהר"ם שיק אור"ח סי' נ"ט ושו"ת כתב סופר אור"ח סי' ל"ו, הארכנו בזה קצת בדברי מהרי"ק ויש עוד להאריך ואין מקומו כאן. עכ"פ מבואר דהשם ש"ת מבואר בכמה מקומות. וביום זה הותרו כמה דברים מה שבימים אחרים לא הותרו ובעיקר ענינים הנוגעים לקריאה בש"ת כמו שכתבנו וכמו שנבאר אי"ה בסימנים שלפנינו.

ב.

השמחה לסיום התורה בש"ת נראה דאף מי שלא למד עד כה ג"כ צריך לשמוח כי אין השמחה על העבר רק, אלא ג"כ מכאן ולהבא שמקבל על עצמו ללמדו מעתה והלאה וא"כ ראוי לכל אחד לשמוח וכמו שבארנו במאמר ניסוך המים.

ועיין בספר נוהג כצאן יוסף בהל' שמיני עצרת ס"ה שכתב ורבים מעמי הארץ מתיידיים ומתחסדים בזה וחושבים שעושים מדת חסידות וכו' ומה להם בש"ת הואיל ובכל השנה אין להם חלק בתורת ד' ואפשר שסמכו לשמות מתוך שמחה שמסיימים התורה אבל תשובתם בצדם במה שמתחילין בו ביום מבראשית ושמחה זו מה עושה להם, ולא מובן מדוע לא ישמחו כיום קבלת התורה מכאן ולהבא וכמו שכתבנו, ועיין בספר יוסף אומץ סי' תתרס"ד שכתב דסעודת ש"ת אינה אפילו מדרבנן רק מנהג אבותינו תורה. וצע"ק הא חוץ מעצם ש"ת הו"ל בא"י יום ח' ובחו"ל יום ט' יום טוב מספיקא דיומא ומטעם יום טוב יש לשמוח, ונראה דכוונתו דעצם הסעודות הגדולות שעושים בעיקר משום ש"ת הסעודה הזאת היא רק מדרבנן ולכן כשחל ש"ת ביום ו' שלא יאכל הרבה כדי שיוכל לאכול בליל שבת הסעודה שחייב בה מן התורה, והנה במ"ב ריש סי' תרס"ט כתב בדבר המקומות שקובעין משתה אחר מנחה של יום טוב ראשון ויביאו לשכות להתפלל מעריב וכתב דיש ליוזר שלא לשתות אז משקה המשכר, וע' כ"כ בספר אשלאברהם שכתב ללמד זכות על אלו הקובעים אז זמן משתה. אבל לכאורה מדוע לא כתב המ"ב דלא יאכלו וישתו אז כי צריכים לאכול הסעודה בליל יום טוב לתאבון וכמ"ש המג"א בסי' תקכ"ט סק"א בדין הרמ"א דאסור לאכול ממנחה ולמעלה בערב יום טוב כמו בשבת ע"ז כתב המ"א וה"ה ביום טוב ראשון מפני שהוא עי"ט שני וא"כ מדוע לא כתב דמטעם זה לא יאכלו, ואולי עפ"י מ"ש שם בביאור הלכה דאין דין זה ברור כי אנו בקיאין בקביעא דירחא ומחמירין במלאכה היינו

לעצם יום טוב שבא זמנו אבל שנחמיר מלאכול ביום טוב ראשון בעת שתאב לאכול כגון בחג השבועות שהיום גדול וכו' מנין לנו דבר זה. וא"כ דעתו דבאכילה ביום א' דיו"ט אין חשש וא"כ יתכן דמטעם זה לא כתב בס"י תרס"ט דלא יאכלו אז מטעם תאבון. אבל בכף החיים שם בסקי"ד כתב על הביאור הלכה נראה דדעת המ"א דכיון דצריך לקדש בליל יו"ט שני ואין קידוש אלא במקום סעודה אם לא יהא נזהר מלסעוד ממנחה ולמעלה חיישינן שמא לא יהא תאב לאכול בלילה ומעקרא תקנתא דרבנן ע"כ, ועיין בספר יסוד ושורש העבודה בשער האחד עשר פרק ט"ז בענין שמחת תורה וכתב שם וכל הזהיר בשמחה של תורה ביום הזה בטוח שלא יפסוק תורה מזרעו. ועיין בספר סדר היום עמוד צ"ד שכתב ועושין ש"ת וענין המנהג הזה שקורין ליום זה ש"ת ועושין בפועל שמחה לתורה ומוציאין כל הספרים שיש בב"ה ועושין להם חופה ומרקדין בפניהם וכו' והנה מבואר בדבריו שעושין החופה לתורה, אבל מה שעושין חופה ומוליכין את הרב תחת החופה לבהכ"נ מאין מקורו עיין בשערי חיים שעל השערי אפרים שער ח' סעיף ט"ו שכתב ליישב המנהג דהחמיר הקב"ה בכיבוד ת"ח וא"כ אם לס"ת עושין חופה א"כ ג"כ לת"ח עיי"ש בדבריו. ולא ראיתי מנהג כזה אלא בירושלים השתתפנו בשכ' בהולכת הרב לב"ה ברקודין ברחוב אבל לא תחת החופה. ועיין כ"כ שהביא מנהגים כאלו בס' תולדות חג שמחת תורה בפרק י"ג, ועיי"ש כ"כ בפרק כ"ד.

והנוהגים כך בודאי אין קפידא. ועי' בס' ירח האיתנים להרב יצחק אריאלי מ"ש בעמוד ק"ט בענין השמחה של שמחת תורה. ועיין בס' לחי רואי לז"ג הבחור אברהם יצחק רענן קוק ז"ל שכתב בעמוד ת"ס שמחת תורה, שמחת התורה היא האורה והתכונות לעבוד השי"ת בשמחה. שהשמחה היא גדולה שמפעלת להבנת הנפשות לתורה, ובספר מועדים וזמנים בס"י קל"ב העיר האיך שמחים בש"ת על שגמרו התורה והא מאחר שהוא יום טוב ואין מערבין שמחה בשמחה, עיין מ"ש בזה בנעם חלק י"ב בקונטרס קדוש לבנה בסימן י"א מ"ש לענין חנוכת הבית ביום טוב. ובנין בית המקדש השלישי שיבנה בב"א מבואר במס' סופרים פכ"א ע"ב דלעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן. אבל החינוך של בית המקדש מבואר בילקוט שמעוני מלכים א' רמז קפ"ד שיהיה במר חשון וכן עיין בבני יששכר לחודש תשרי מאמר חינוך המקדש מאמר ה' דרוש ד' ובחודש חשון מאמר א' אות ב'.

ונראה דלכן החינוך אחר יום טוב משום דביום טוב אולי לא משום דאין מערבין שמחה בשמחה. וכן ראיתי מציינים מספר מעשה רוקח במשניות ריש פסחים דהחינוך יהי' אחר יום טוב דאין מערבין שמחה בשמחה (ואין הספר תח"י לעיי"ש) ובענין בנין ב"ה ראוי להעיר מ"ש התפא"י בבעוז סי' א' במדות שבנין העתיד יהיה בנוי ע"י נכרים וזה דבר פלאי ואם יבנה ע"י אדם

או ע"י שמים כבר דנו בזה ובעיקר ע"י במקדש מלך בסימן א' והרמ"א בסי' תרס"ט כתב וקורין יו"ט האחרון ש"ת לפי ששמחין ועושין בו סעודת מצוה לגמרה של תורה וכתב המג"א אע"ג דאין מרקדין ביום טוב לכבוד התורה מותר. וראיתי שמכאן כתב בש"ת הלכה למשה בהשמטות לאור"ח סי' ר'. שיקבצו בליל ל"ג בב"ה לכבוד רשב"י דכבוד התורה וכבוד הצדיקים חד הוא ושמחת מצוה ות"ת חד היא והרקודים הם לש"ש ומותר ונסתייע מדברי הרמ"א והמג"א הנ"ל.

ועיין בערוך השלחן סי' רמ"ט ס"ז שכתב ודע דבהושענא רבה שנוהגים לאכול סעודה גדולה כמו ביו"ט כשחל בע"ש איני רואה היתר בזה וגם בימי החול לא ידעתי מאין הרגלם שהרי בלילה הוא גם יום טוב וכו' אמנם העולם חושבים הו"ר י"ט. ועיין מגורת המאור סימן קנ"ב שכתב דמרבין בהו"ר בסעודות כמו ביו"ט. ובענין חוה"מ עיין בספר זה השלחן ח"ב סי' תקכ"ט שכתב דאיכא מצוה של אכילה וזה חובת היום וממילא אפשר עד הערב לאכול ויש לעיין עדיין בכל זה, ובהל"ז כתב דבתוה"מ איכא שמחה וא"כ בודאי יכול לאכול כל היום וכמו שכתב הביאור הלכה דאוכל ביום טוב כל היום. והנה לפי"ז מ"ש הרמ"א בסי' תע"א ס"ב דיש למנוע מלאכול ביום א' של פסח מצה כדי שיאכל לתיאבון בלילה צ"ל אף שמעיקר הדין מותר אבל במצה יש ענין מיוחד שירגיש טעם המצה ומ"מ יש לעיין ועיי"ש במ"ב בסקט"ז שכתב ומן המנחה ולמעלה מן הדין צריך לזוהר בכל יום טוב ראשון מפני שהוא ערב יו"ט שני כמו שכתב המ"א בסי' תקכ"ט סק"א עכ"ל, אבל כפי שכתבנו כתב שם המ"ב בביאור הלכה דדין זה לא ברור כ"כ ודו"ק.

ובדברי ה, מגן אברהם" כתב לי מו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א תשובה ארוכה והוא עדיין אצלי בכת"י ולא רציתי להאריך כאן ולהביא כל תשובתו ואי"ה בהזדמנות אחרת, ובענין חוה"מ הוא כתב לי וז"ל ובדבר חוה"מ שודאי יש מצות שמחה שהוא לאכול בשר שלמים בכל יום וגם בזמן הזה איכא מצות שמחה בבשר ויין וכ"ש שאסור להצטער ברעב שודאי הוא סותר לשמחה, וממילא אם יודמן כן יש לאכול מאחר שזה חיוב ומצוה דאורייתא ולמנוע בשביל כבוד שבת ויום טוב היא רק מצוה בעלמא לזוהר והוא רק מדרבנן אבל ודאי יש לו לסדר האכילה שלא יבא לידי כך שיצטרך לאכול מט' ולמעלה ואין חילוק בזה בין המג"א והמ"ב כקושיתו כי חוה"מ הוא שייך להיות בע"ש ועיו"ט ראשון שבהא לא הוקשה להמ"ב כלום עכ"ל מו"ר שליט"א. ושם בארנו הטעם דעשו ש"ת בסוף סוכות ולא בחג מ"ת בשבועות, ועי' כ"כ בהקדמת המוציא לאור שו"ת יד שלום שנדפס מחדש שכתב טעם לזה באריכות וקיצור דבריו דאחרי שזכינו לעשות תשובה ביראה ואהבה וכו' אנו עושים ימים האחרונים של החג לש"ת לשמחה בתוה"ק עיי"ש בדבריו של

המוצ"ל הרב נפתלי עהרנבערג, ועיין בספר עמק ברכה בדף צ"ה שכתב מה שנוהגים בשמחת עצרת לשמח הרבה בגמרה של תורה ושוכחים בעת מעשה משמחת החג דאינם יוצאים בזה ידי חובת שמחת החג וכו' ומה שנוהגים לפזז ולכרכר ולרקוד עם הס"ת לאו משום דשמחת התורה היא יותר גדולה משמחת החג דאדרבה הוא להיפך אלא דזה ילפינן מדברי קבלה מדוד המלך ע"ה דהפעולה של שמחה לפני ארון התורה ולפני הס"ת היא לפזז ולכרכר אבל עצם השמחה אינה אלא משמחי לב וטוב לא איקרי עכ"ל.

ג.

נשאלתי מאשה שביליל ש"ת נזכרה כשחזרה מבית הכנסת שלא הדליקה נרות אבל חשבה שג"כ ביום טוב א"א להדליק רק לפני צאת הכוכבים וכעת מאוחר להדליק ולכן לא הדליקה ורצונה כעת לדעת אם צריכה להדליק נר נוסף כמו בשכחה שמבואר בסי' רס"ג, והשבתי דאולי לא כי זה כאונס נחשב שמבואר שאין צריכה להוסיף כי הלא כאן נזכרה ומה שלא הדליקה הוא מטעם ספק שהיה לה. (ועי' מ"ש במאמר הדלקת נרות בנועם ח"ז עמוד שע"ז) וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה דתקנת ההוספה נאמרה כדי שתהא זהירה מכאן ולהבא שהרי אחרי השקיעה אסור להדליק משא"כ ביום טוב. וביחוד כשנאנסה גם בשבת א"צ להוסיף כמבואר שם עכ"ל, והנה המ"א בסי' רס"ג סק"ב כתב דאם נאנסה ולא הדליקה כגון שהיתה בבית האסורים וכיוצא בזה א"צ להוסיף, ויתכן דבמה שכתב וכיוצא בזה הכונה לאופן דנזכרה ושכחה הדין וכאופן הנ"ל, וא"כ כל הענין הוא מטעם אונס וכמו שכתב ג"כ במ"ב סק"ז ובאופן אונס לא שייך קנס. אבל במהרי"ל הובא בחלתה ולא הדליקה שתוסיף נר ואם רצונה להרבות נר להתכפר לה וכו' וא"כ מבואר דמטעם כפרה היא וא"כ אפילו באונס, ועי' בבני ציון סי' רס"ג דהעיר בזה. אבל י"ל דהרמ"א שלא הביא פרט זה משום דסובר דרק במזיד שייך כפרה משא"כ הכא שכל הדבר הוא מנהג א"כ באונס לא שייך שצריכה כפרה ודו"ק. וביותר ראיתי בכף החיים בסק"י שכתב ונראה דה"ה אם לא הדליקה מחמת עוני שלא היה לה כסף לקנות דא"צ להוסיף, וא"כ אם זה כפרה אפילו בעניות ג"כ צריכה להוסיף אלא משמע דהם סוברים דבאונס, ועניות ג"כ נחשב כאונס, דין זה לא שייך ויש עדיין לעיין בכל זה.

ד.

במנחת חנוך מצוה שכ"ג כתב וזה לשונו. וזה נ"ל פשוט דתיכף בליל שמיני עצרת פטור מן הסוכה אף דכל ימים קדושים יש תוס' לאחריו ג"כ מ"מ נ"ל דוקא לענין מלאכה וכו' אבל לא לענין שאר מצות סוכה להוסיף בתחילת ליל השמיני וכו'. ולפי"ז אם פטור אז אם ישב יעבור על כל תוסף

וא"כ יש לדקדק מאוד במוצאי שמיני עצרת שמיד יצא ולא ישב בסוכה דאחרת יש חשש של בל תוסיף, וכן בחו"ל במוצאי שמיני עצרת שיושבין חבורות ושמחין יש לצאת בליל ש"ת מהסוכה. וידידי הרב נחום צבי קארנמאהל שליט"א כתב לי בזה מ"ש בתוס' יו"ט דפטור לשבת בסוכה ובמוצאי החג ילך לחוץ ואם לא יעבור על בל תוסיף עי' אור"ח סי' תרס"ו ובסי' תרס"ז ועי' בסוכה דף מ"ו דאי איתרמי סוכה ביה"ש צריך לאכול בסוכה ואם הוא מוצאי חג יוכל לשבת שלא לשם סוכה דביום החול לא שייך ב"ת עיי"ש בט"ז ובמ"א עכ"ל, ובאמת כך ג"כ הכונה במנ"ח כי המחבר בסי' תרס"ו כתב ביום ז' אם אין לו מקום לפנות כליו עושה מקום ד' על ד' ופוחת ויהיה היכר שיושב שלא לשם סוכה שלא יהא נראה כמוסיף וכתב הט"ז דמוסיף ממש לא היה דשלא בזמנו אינו עובר על ב"ת רק אם נתכון להוסיף ובמ"א סק"ב כתב כיון דאינו מתכון לשם מצוה ושלא בזמנו בעי כונה וא"כ כתב המנ"ח דבהוספה לא שייך דין קדושה וממילא מעיקר הדין פטור לשבת או ורק אם יתכון שלא לשם מצוה יוכל אז לשבת. ועי' מג"א סי' תרנ"א סקכ"ז ובט"ז סקט"ז, והא דיושבין בחו"ל בש"ע משום ספיקא דיומא לפי שיושבים בתקנת חכמים שתיקנו לעשות ספיקא דיומא וכל שעושין בתקנת חכמים אין בו משום בל תוסיף שנאמר על פי התורה אשר יורוך כ"כ הרשב"א בר"ה ט"ז, ועיי"ש בטורי אבן דהקשה דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ועיין בספר תרועת מלך סימן ל"ב מ"ש בשיטת הרשב"א, וכ"ז רק בח' בא"י או בט' בחו"ל אבל באמצע השנה כשאוכל בסוכה אין חשש וכמו שכתב בערוך השלחן בסי' תרס"ו ס"ב דאז לא מחזי כבל תוסיף וא"צ לפחות בה ולא לקלקלה ויושב ואוכל, וכן במ"ב בסק"ו כתב בדברי הרמ"א רק ביום שמיני מפני שהוא סמוך לחג, וקבלתי מכתב מתלמיד ישיבת מיר בירושלים מר' צבי בלסקי נ"י וכותב האם שייך לעשות תוס' יום טוב מסוכות לש"ע דהיינו לישוב בסוכה לאחר השקיעה או צאת הכוכבים מטעם תוס' יו"ט דסוכה, סתם משבת ליו"ט ג"כ יש להסתפק אם נפל יו"ט ביום א' דיש לשבת עדיפות על יום טוב דאסור אף באוכל נפש וכן ביו"ט שנפל בע"ש אם יש תוס' יו"ט מחמת העדיפות דיו"ט לענין מלאכות דחייב אף בלי מלאכת מחשבת אבל בעניננו דב' ימים טובים ואין לאחד עדיפות על השני ואדרבה רק עשתה תורה שיהיו שני הימים טובים רצופים דאין שייך תוס' יו"ט עכ"ל, ועי' ביאור הגר"א בא"ח סי' רס"א סק"ח ומשמע מדבריו דליום טוב ג"כ יש להקדים מדין תוספות. והנה במנ"ח הג"ל משמע בפירוש דאין בהוספה דין קדושה וא"א לשבת וא"כ בודאי א"א להוסיף מסוכות לשמיני עצרת דרק לגבי מלאכה שייך תוס' ולא לגבי שאר מצות סוכה וא"כ בודאי א"א להוסיף קדושת סוכה לליל

שמיני עצרת. עוד נ"ל בדין הוספה דזה שייך רק מחול לקודש או להוסיף מהקודש על החול ומש"כ אפשר לקבל שבת מוקדם, אבל בב' קדושות לא שייך להוריד מקדושה אחת ולהוסיף על השניה כי כך קבעה התורה קדושה לכל יום וא"כ א"א להכניס קדושת שבת ליו"ט או קדושת יו"ט לשבת כי לא שייך הוספה מקודש לקודש, וא"כ לפי"ז שבת שיש אחריו יו"ט, יו"ט בא בזמן הקבוע ואם חושב שעדיין אצלו שבת במוצאי שבת ולא יעשה מלאכות המותרין ביו"ט מה טוב ואיזו איסור יעבור. וכשרוצה להמשיך קדושת סוכות לש"ע לא יכול כי מיד באה הקדושה של ש"ע. ולהפוך מצינו דא"א לקבל תוס' שבת בכמה דברים למשל אם אפשר להמשיך ולהתחיל ולהוסיף ש"ע בסוכות כי אז עדיין סוכות וחייב לאכול בסוכה ואיך יברך לישב בסוכה אם קבל כבר ש"ע, ושוב ראיתי בנועם ח"א עמוד ע"ה שכתב כ"כ ידידי הרב בלומנפלד, והאריך כבר בזה המהרש"ל בתשובה סי' ס"ח והט"ז דן בדבריו בסי' תרס"ז, ועי' בשואל ומשיב מהד"ב סי' ט"י בח"ב. ובספר המאיר לעולם בדף מ"ז והדברים ארוכים שכבר דשו בהם. וכ"כ מבואר ברמ"א סי' תרל"ט דלא יאכל בלילה הראשונה של סוכות עד שיהיה ודאי לילה וא"כ משמע דלא שייך הוספה. ובספר דברי יחזקאל סי' מ"ה הביא בשם הגר"ח"ס מדוע לא אמרינן בזה דין תוס' קודם לילה ושיתחייב בסוכה וכתב כיון דתוס' אינו מגוף היו"ט אלא להוסיף במלאכה ומש"כ אין חייב בסוכה וא"כ מוסבר מדוע א"א להוסיף ביום ז' של סוכות הקדושה לשמיני עצרת.

כ"כ יש לדון במ"ש בחומש העמק דבר במדבר פרק י"ז פסוק י"ב וז"ל מזה יש ללמוד ביו"ט שחל בע"ש ובשבת יהיה ענין סכ"נ ונצרך לעשות מלאכה ביו"ט או בשבת משום פקו"ג אם ברור שתהי' הסכנה בשבת יותר טוב להקדים המלאכה ביו"ט משבת ואם אין הדבר ברור יותר טוב להשהות וכשתבא הסכנה אז יחללו שבת מפני פקו"ג ובודאי בב' ימים יום טוב וברור שתהי' הסכנה ביום ב' דאז בודאי יעשו המלאכה ביום ב' ומבואר בסי' תצ"ו דאין חילוק בין יו"ט א' לב' אלא למת ולכחול את העין וכתב הרמ"א או שאר חולי שאין בו סכנה. וטעמו שהנאת הגוף לא החמירו ביום טוב שני מפני שבות דרבנן, וא"כ כאן אם הסכנה תבוא ביום ב' בודאי א"א לעשות המלאכה ביום א' בו בזמן שמצינו קולא ביום ב' מביום א' וכמו דבשבת ויו"ט יום טוב קיל כן גם א' ואם כן יום ב' קיל ושיעשו ביום ב' ועיין באבני נזר באור"ח ח"ב סי' שצ"ה וסי' שצ"ו שמבאר באריכות כל דין רפואה ביום טוב כי לא מצינו שיהי' איסור ביו"ט רפואה וסיים שם מאחר שביום טוב ראשון יש בדבר היתר ברור להתיר בשני דומה קצת לספק מוכן שהתירו בשני ע"כ, א"כ רואים חילוק בין א' לב' וא"כ בפקו"ג ביום ב' יש לעשות

המלאכה ביום ב'. והנה יסוד הדברים מהרמ"א סי' תקל"ב ס"ב דכתב דביו"ט אסור לשתות דבר שהוא רפואה ולכאורה הלא ביום טוב ל"ש גזירת שחיקת סממנין דמותר לצורך אוכל נפש ובהגהות מהרש"ם לארחות חיים סי' תקל"ב העיר בזה וחילק בין רפואה בדבר הראוי לקדרה דשרי והיינו משום דאז השחיקה מותרת ביום טוב, ולכאורה הלא בשבת עצם הרפואה אסורה ומה נפ"מ אם יהי' רפואה שלא שייד בה גזרת שחיקת סממנין הלא זה ג"כ אסור ודו"ק. ועיין מה שפילפל בספר חשב האפוד סימן קמ"ו ובמלואים שם בספרו, ולפי המבואר באפשר לעשות ביום טוב שני אז יותר טוב ביום טוב שני חוץ מר"ה מותר לקחת תרופות גם במקרה של מיחושים גרידא וכמ"ש בס' שמירת שבת כהלכתה פרק כ"ח סעיף ס"ג, כ"כ יש לבאר שיטת הרמב"ם דלא הביא הדין של תוס' בשבת וביום טוב רק הביאה לגבי עינוי דיו"ט, ועי' בלח"מ בפ"א משביתת עשור שכתב דהרמב"ם לית ליה שביתה במלאכת שבת ויום טוב משום דס"ל כר"ע. ויש להבין הלא ג"כ לר"ע יש דין תוס' אלא לא צריך לקרא כי יליף משביעית. ועי' בס' מועדים וזמנים סי' ט"ז מ"ש בזה. ובעיקר עיין בס' בית אהרן להצדיק ר' אהרן כהן זצ"ל בס' מ"ד ובהוספות ובהשמטות שם בספרו ועיין בשרידי אש ח"ב סי' כ' שכתב דתוס' שבת אינה מ"ע שהז"ג שהמצוה היא כללית להוסיף מן החול על הקודש, ועיין בכל דבריו. ועי' מנחת יצחק ח"ד סי' קי"א ועי' יהודה יעלה אור"ח סי' ס"ד, ועיין בספר שיח יצחק להרב יצחק פלקסר שליט"א ח"ב בחלק אמרי משה סימן ח'.

ובמ"ש לעיל דא"א להוסיף בערב סוכות עיי"ש בבכורי יעקב שכתב ואם טעם וקדש מבע"י אז יצא בשהחיינו אבל לישב בסוכה צריך לחזור ולומר שוב בערב ולאכול כזית ע"כ, הרי דמוכח דמוכרחין לאכול בליל ראשון של סוכות בלילה ממש, וכן כתב שם בהמאור לעולם דמצה צריך לאכול בלילה וא"א להוסיף כי מצה ומרור בעינן לילה ממש ותוס' לא מהני לפני הזמן אלא על קדושת היום, ועי' בהגש"פ מועדים וזמנים בעמוד ע"ג, וכן הביאו הרבה מתוספות כתובות מ"ז דתוס' לא מהני למצות שמחה אלא לגבי מלאכות לבד, ועי' "ביאורי דברים" בענין תוס' שבת ויום טוב בחוברות המאור קונטרסים קט"ו, קמ"ט, ק"א, וחוברת הפרדס כסלו תש"כ והפרדס תש"ד מאמרו של הרב חגיג' ושערי תורה א' סי' צ"ג, ולענין תוס' ר"ה בשו"מ מהדורא ד' ח"ג סי' קכ"ה, ובדין בל תוסיף במוסיף אחר פסח ואוכל מצה כמו דאסור לישב בסוכה בש"ע עי' מ"ש בזה ידידי הרב שריה דבליצקי שליט"א בהמאור קכ"ו, ובקונטרס קכ"ח כתב הרב וועלץ שליט"א דיש חילוק בין מצה

לסוכה והיא דבמצה ליכא עשה חיובית אלא מצוה בעלמא ולכן לא שייך ב"ת באוכל באסרו חג אבל הישיבה בסוכה הוא חיוב גמור אף בלא אכילה וכו' עיי"ש. ואם צריך לקבל על עצמו תוס' שבת. הנה מהריטב"א ר"ה ט' ד"ה יכול מוכח שתוס' שבת צריך לקבל עליו. ובקו"א לשו"ע הרב סי' רס"א מחלק דסמוך לחשכה ממש אף שלא קבלו ה"ה מקובל ועומד מהר סיני, ולמעלה משעור זה תלוי בקבלת האדם מדעתו, ועי' בישועות יעקב סי' רס"ג ס"ו בקבל שבת דדעת הרשב"א דיכול לעשות שליה עיי"ש באריכות בכל דבריו ובקו"א לשו"ע הרב סי' רס"ג ס"ח והדברים ארוכים ובאנו רק לעורר. ועי' בס' עמק ברכה דף נ"ו דנסתפק לענין תוס' שבת ויו"ט אם קבל עליו שבייתה רק ממקצת מלאכות ידועות אם חל עליו תוס' שבת בקבלה זו וכו'. וכן עי' בקובץ שיעורים פסחים סי' רי"ב מה שהעיר בדין מצה דא"א לפני לילה משום דכתיב בלילה הא בלא"ה א"א להוסיף בשמחה כמבואר בתוס' כתובות דף מ"ז.

אבל דברי העמק דבר לכאורה טעונים ביאור כי בשבת גופא למשל אם הרופא אומר שהסכנה תבא בשעה 4 אחה"צ האם בשעה 8 בבקר נתיר לעשות מלאכה שיש בה איסור שבת בשבת דיתכן דלא ובודאי נראה כן כי יתכן שעד אותה שעה יחלים ולא יהיה פקו"נ ומדוע נתיר דבודאי רק בזמן שהסכנה קרובה מותר. וא"כ מה לי דיום טוב קיל הא יתכן שעד מחר יבריא ומדוע נתיר לעשות מלאכה ביום טוב בו בזמן דעכשיו אין סכנה לפנינו וייתכן שעד מחר תעבור הסכנה וצ"ע בדבריו שנפ"מ גדולה לדינא יש בה. והנה במ"ב בסי' ש"ל סק"א כתב מן הראוי לאשה שהגיע לחדש ט' להזמין בכל ע"ש הדברים הנצרכים לה דשמא יזדמן לידתה בשבת ולא תצטרך לחלל שבת, ולכאורה הלא עדיין לא ברור שיהיה חילול שבת ומ"מ נלמד מדבריו דצריך להשתדל לפני שבת לעשות מעשה שימנע חילול שבת היתכן לבא ולכאורה היכן מצינו כזה שנצטרך ביום ו' לעשות מלאכה שיתכן שבשבת יהי פקו"נ ואז הלא המלאכה תהי' מותר ודו"ק. וראיתי כ"כ באגרות משה אור"ח סי' קל"א שכתב אם הרופא יחדע בע"ש אז מחויב להשאר ללון בבית שלפני הב"ח וא"כ משמע שדעתו שבחולה מסוכן של פקו"נ צריך הרופא להשתדל למנוע חלול שבת ושיעשה המלאכה ביום ו' ודו"ק, אבל בשמירת שבת כהלכתה עמוד קפ"א הביא מהגרש"ז אוירבך שליט"א דסובר דאין חייבין מעיקר הדין לעשות מעשה שיש בה טורח גדול כדי למנוע את הצורך בחילול שבת שעלול להיות בשביל פק"נ. והנה איך הדין ביולדת שכתב המ"ב ביו"ט שחל בע"ש האם צריכה להכין ביו"ט נראה דלא כי זה הכנה מיום טוב לשבת בספק שמא תצטרך לחלל שבת ומדוע נתיר בספק מלאכה ביום טוב, והנה עוד כתב המ"ב

בסי' שמ"ד בשער הציון סק"ט וז"ל ומזה נוכל ללמוד בזמנינו דאם נתנה הממשלה מלאכה לאיש הצבא שתהי' עשויה מתוקנת ליום השבת בצהרים מחויב להכין המלאכה מקודם שלא יצטרך לחלל שבת וכו', ונראה דביום טוב שחל במ"ש או גידון זה עדיף מנידון העמק דבר כי כאן הלא המלאכה כבר נמצאת ולא כמו ששם יתכן שבשבת יהי' פקו"נ וא"כ האם לעשות ביום טוב או בשבת או מסתבר דיותר טוב שיעשה ביום טוב כי עליו לעשות דבר שבדאי יצטרך לחלל שבת. וידידי הרב אייזיק אזבאנד שליט"א כתב לי בזה מה ראית העמק דבר הא ליכא ראי' אף לפי פירושו אלא על צד החומרא שלא לחלל כ"ז שלא ברור אם העבירה תהיה אח"כ ביותר חמור אבל להקל לחלל השתא באופן קל באופן שברור שיצטרך לחלל אין ראי' משם כי מציווי משה להקדים אין ראיה שהרי אמר משה החל הנגף וכבר יש פקו"נ אלא אהרן חשב אולי לא כן מאחר שמשה עצמו דבר [ג"ז אין מובן לי כ"כ לומר שמשה עצמו דבר ואהרן מסתפק בדבר], ובמ"ב סי' שד"מ ס"א בביאור הלכה שדן באיש צבא שמוכרח לעשות מלאכה ויכול לעשותה בביתו או למחר בש"ק ונוטה יותר לצאת את החלול הזה עד הסוף.

ולענ"ד פה זה הוא העיקר כי כמה דברים למקום שלא יצטרך אח"כ לחלל ובפרט כשמשתדלים שלא לחלל הקב"ה עוזרו ושומע תפלתו כדי למנוע מן החלול ונראה דאף המ"ב אינו דן אלא בנוגע ביהש"מ שאינו אלא ספק ויש גם בזה לצרף מעשה חזקה אף דלא מהני מן הדין בכה"ג מ"מ צירוף הוא דאז מוטב שיעשה ביה"ש. אבל בנידון דידן של הנצי"ב שהספק בודאי איסור אלא שהיום יום טוב ולמחר שבת אין לו לחלל יום טוב כדי להרויח חילול שבת ואין יו"ט מכין לשבת דלמה יסבול היום טוב בשביל שבת, ועוד שהרי מסיק שם בביאור הלכה הצד להקל משום שהוא יום א' אבל בב' ימים אין לחלל יום זה מספק בשביל יום אחר יבא ביו"ט שחל בע"ש שבא לחלל ודאי דאין לו לעשות כן ודברי הנציב צ"ע לענ"ד עכ"ל.

ומו"ר הרה"ג ר' משה פנשטיין שליט"א כתב לי על דברי הנצי"ב דודאי הוא מילתא דתמיהא וכמו שכתבת, והאריך בתשובתו לברר ענין זה ובהודמנות אחרת נביא דבריו.

ה.

הרמ"א בס"י תרס"ט כתב ובלילה קורים בס"ת הגדרים שבתורה וכל מקום לפי מנהגו ובמ"ב בסקט"ו כתב שהמנהג לקרוא ג' ואומרים קדיש אחרי הקריאה. ולא סומכין על הקדיש שאחר עלינו כי הוי הפסק וזה מבואר בספר סדר היום שהובא בספר פתחי עולם ס"ה ובמ"ב שם ועי' בשערי אפרים שער ח' סנ"ז שכתב ויש שנוהגין לקרות בליל ש"ת וכו' ובשערי רחמים סכ"ה כתב

דאין לנו קריאה בתורה בערב זולת קריאה זה וכו' עיי"ש וכתב עוד בשערי אפרים ואעפ"י שאין זמן קריאת התורה בלילה עושין כן לשמחת תורה מצוה וכל מקום יעשה כפי מנהגם ועיין מ"ש בנועם ח"י עמוד רכ"ב בענין קריאת התורה בלילה. והנה קריאת פרשת הקהל דמבואר בתוס' סוטה מ"א דקראו בלילה, ובפיהמ"ש להרמב"ם כתב דקראו ביום השני של החג, והגר"א קוטלר זצ"ל כתב בחוברת הפרדס מחודש תשרי תשכ"ד דברור דכונת הרמב"ם כמו כל הקריאות דביום דהיה לו לפרש דקורין בלילה וברש"ש שם כתב דקשה לומר דקראו בלילה. וא"כ צ"ל דשאני ליל ש"ת דהרבה דברים משנים בש"ת וכדיבואר להלן.

אבל בתפא"י בסוטה פ"ז אות מ"ח כתב שקראו בליל שקודם יום ב' דסוכות. אבל בקונטרס זכר למקדש כתב שעיקר הקריאה הוא ביום. ועי' בס' לאור ההלכה בעמוד ק"מ, ונחזור לדבריגו במ"ש דאומרינן קדיש אחרי הקריאה דשם בשערי רחמים סי' כ"ז כתב דיש מנהג בכמה מקומות דאין אומרים קדיש בליל ש"ת אחרי הקריאה וסיים בצ"ע על מנהג המקומות שאין אומרים, והקריאה למנהגינו היא בפ' וזאת הברכה, ובא"י לא קורין בליל ש"ת ומנהג חסידים בא"י דכן קורין ובכמה מקומות קורין לחמשה וכן כתב בס' דרכי יחיים ושלום סימן תנ"ז, ועי' בחיי אדם כלל כ"ג ס"ז. ובכורי יעקב סי' תרס"ט סק"ג ולקוטי מהרי"ח בדף ק"ז ע"ב בד"ה והנה, ובמסגרת השלחן סי' ר"א סק"ד שעל ס' שלחן הקריאה הביא דיש נוהגין לקרא להרבה אנשים ונודרים וכו'. ועיין במעשה רב סי' ר"ל שכתב בליל ש"ת קורא בברכות שבתוכה וגם הוא עצמו עלה לתורה ולפעמים קרי בכהני אף שהיה כהן בבית (ובפעולת שכיר ציין עי' שו"ת גינת ורדים כלל א' סי' מ"ט ואין הספר תח"י לעיי"ש) והנה בדרכי משה שם כתב קורין כל הנדרים בליל ש"ת וקורין הנדרים ונותנין למי שקונה מי שברך אחר שעלה לס"ת אבל ברמ"א כתב ובלילה קורין בס"ת הנדרים שבתורה וכל מקום לפי מנהגו ולא כתב כל הנדרים, ועי' בכורי יעקב שהובא כ"כ במ"ב סקט"ו איזו הם פרשיות הנדרים. אבל כיום קורין בפ' וזאת הברכה. וא"כ צע"ק בקשו"ע סי' קל"ח שכתב בס"ז ויש מקומות שנוהגין לקרות בפ' נדרים האם כוונתו לפ' מטות שהביא הבכורי יעקב בסי"א ודו"ק. ובשו"ת תירוש ויצהר סי' ק"ז אות ט"ז כתב שקורין פ' נדרים במטות שרמזו על חזור הנדר והשבועה שמקבלין מהיום והלאה ללמוד התורה וא"כ מה שכתב בבכורי יעקב שם בסי"ג דטעות בקהלה שקראו פ' מטות וכן הובא בשער הציון בסי"ב אבל להנ"ל אין טעות ויתכן שעשו כדי לקבל ללמוד ע"י שבועה.

ועי' בס' תולדות חג ש"ת בפרק עשרים שנתן רשימה ארוכה של פרשיות

גדרים. ובמקומות שקוראין ה' אנשים או ג' נראה דלא יקראו לב' אחים זה אחר זה כמו דאין קוראין להם זה אחר זה בהקפה אחת אלא בהפסק אחר וכמ"ש כבר מזה בנועם חלק י' דף רי"ג סי' ט"ו, וכן עיי"ש בסי' כ"ג מ"ש בליל ש"ת אם צריך להגביה ולגלול ובארנו שם עצם ענין קריאת התורה בליל ש"ת אם הוא מעיקר הדין. ובהוצאת הס"ת לקריאה נסתפקתי איך הדבר איך יש לעשות דכפי החשבון נראה שיחזירו כל הס"ת להיכל אחר ההקפות ואח"כ לפתוח הארון קודש ולומר ויהי בנסוע וכו' בריך שמיה וכו' גדלו וכו' או ביום שמע ישראל וכו' אחד וכו'. אבל כמדומה לי שהמנהג שבערב אין מכניסין כל הס"ת אלא משאירין אחד ורק בבוקר מכניסין כל הס"ת ואח"כ מוציאין ובערב, וראיתי בס' דרכי חיים ושלום בסי' תת"ז שכתב ומקודם קרה"ת היה אחד מזמר על הכל יתגדל ויתקדש ואמרו שמע ישראל אחד הוא בנגון של ימים הנוראים וכן יהללו וא"כ משמע דבערב אומרים שמע ישראל, אבל עדיין לא מבואר כל הצורך אם מכניסין כל הספרים או משאירין אחד בארץ, וביום כתב שם ובגמר כל ההקפות הכניסו הס"ת שעל הבימה להיכל ואמרו ויהי בנסוע וכו' וא"כ משמע דביום כן מכניסין, ועי' אליהו רבא סי' תרס"ט על הלבוש ס"ז שכתב ח"ל מבואר דקודם הסיבוב אחר שהוציא כל הס"ת אומרים שמע ישראל אתה גדל, ולפי"ז בודאי לא יאמרו שוב שמע ישראל, אבל בלקוטי מהרי"ח ח"ג עמוד ק"ח כתב על הא"ר וכמדומה לי שאין המנהג כן, וא"כ לפי"ז דאין אומרים שמע קודם אז י"ל בערב ובבוקר שמע ישראל ובבוקר מכניסין ואח"כ מוציאין ובערב עדיין בספק אצל, וראיתי בקשו"ע שכתב מכניסין הס"ת ומשיירין אחת שקורין ג' בפ' וזאת הברכה וביום הוא כתב דמשיירין ג' ס"ת וא"כ משמע דכך יש לעשות דבין ביום ובין בלילה משיירין הספרים לקריאה בחוץ, וכן ראיתי בדרך החיים בדיני ש"ת דכתב דמשיירין בין ביום ובין בלילה, וכן כתב בסידור יעב"ץ דמשיירין ביום ובלילה, וא"כ כך יש לעשות. ובמנהגי חת"ס סימן ח' כתב בסעיף כ"ג שלאחר ההקפות העלו ג' ס"ת על הבימה ולא קראו מהם רק שרו לפני הס"ת על הכל וכו' וא"כ משמע דהכניסו הס"ת להיכל, ועוד חשבתי דיותר טוב להכניס כל הס"ת דאחרת אם ישאירו בלילה ספר א' בחוץ וביום ג' א"כ מדוע זה ולא זה ויצטרכו להשאיר במה שפוגעים תחלה מטעם דאין מעבירין על המצות וא"כ העצה הכי טובה להכניס הכל, אבל כפי שכתבו האחרונים יש להשאיר ודו"ק. ועיין כ"כ מ"ש בסוף סימן ט"ו, ועי' זר התורה שהביא מס' פרי השדה כי בש"ת אחרי ההקפות מכניסין כל הס"ת לארון ואח"כ מוציאין פעם שנית ולא די בהוצאה הראשונה להקפות ולא נהגו כך ע"כ, הרי דיש כן חלוקי דיעות ומנהגים לזה.

כן גשאלתי לברר מדוע בשמע ישראל ואחד החזן פונה עם הס"ת לצד הקהל. ומדוע כשבא לגדלו אז פונה לצד הארון קודש, ובראשונים לא מצאתי בפירוש כתוב מזה. ובטור אור"ח סי' קל"ד כתב ומוציאין ס"ת ועומד בפתח ההיכל, ומשמעות הדברים משמע שפונה להיכל בעת שאומר גדלו. ומדוע רק בגדלו פונה שם ולא בשמע. וכן במחזור ויטרי דף קנ"ד כתב שפונה נגד הבימה ופניו להיכל ומשמע ג"כ מזה שפונה בגדלו עם הפנים להיכל ודו"ק. ובערוך השלחן ראיתי שכתב בסי' קל"ד ובשבת וביום טוב אומר שמע ישראל אחד אלוקינו כנגד הציבור וחוזר פניו אל ההיכל ואומר גדלו וכו' וא"כ כך המנהג אבל מאין מקורו. וכן עי' מ"ש בסי' רפ"ב, ודודי ר' גטע צבי שליט"א טען כי בשמע מראים לקבלת התורה ולכן פונים אז נגד הקהל, ואמרו"ר שליט"א כתב לי בזה בדבר המנהג שהש"ץ אומר שמע ישראל ואחד כנגד הציבור וגדלו עם הפנים להיכל בפשטות נראה שהיה צריך לומר הכל כנגד ההיכל כמו שקוראין בתורה עם הפנים להיכל אלא בשמע ישראל ואחד וכו' פונה אל הציבור שייחדו שם הקב"ה בעולם ואח"ו שוב פונה עם הפנים להיכל ואומר גדלו. והטור שכתב בסי' קל"ד ועומד בפתח ההיכל ואומר גדלו פשוט שבסי' זה מדבר בשני וחמישי שאז אומר רק גדלו ולא שמע ישראל ואחד וכו' עכ"ל. וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה מדוע כשהש"ץ מגיע לגדלו פונה כלפי ההיכל. מפני שכתב הכל בו כשאומרים גדלו משתחוים נוכח הארון וכמובן אין לכרוע כלפי הקהל עכ"ל. ועי' בא"ר סי' קל"ד ס"ה שהביא שג"כ בחול אומרים שמע ואחד. אבל מנהגינו שאין אומרים, וכן כתב דבשבת יו"ט אומרים גדול ונורא שמו, אבל מנהגינו דאין אומרים ונורא כ"א בימים גוראים, ועי' בספר לקוטי מהרי"ח ח"ב דף ג' ע"ב. אבל עדיין יש לעיין מדוע אומרים שמע ואחד רק בשבת בשחרית וביום טוב בשחרית, ולא בשבת במנחה ולא בשני וחמישי ולא בר"ח ולא בחוה"מ ולא ביו"כ במנחה ולא ביום תענית. ולא בפורים ובחנוכה. וראיתי בערוך השלחן בסי' רצ"ב ס"ב שכתב ולא ידעתי טעם בזה ואולי מפני שבמס' סופרים פי"ד מבואר שעל המפטיר לומר שמע ישראל ולכן כשאין מפטיר אין אומרים אותו, ולכאורה הא בהושענה רבא אין מפטיר ואומרים שמע ישראל ואחד ובתענית יש מפטיר ולא אומרים שמע ישראל וצ"ע. וידידי הרה"ג ר' עובדיה הדאיה (שליט"א) [וצ"ל] כתב לי בזה וז"ל: אשר לשאלה מדוע כשמוציאים ס"ת אומרים שמע ישראל בשבת ויו"ט וכו' דבר זה לא נהוג אצלנו בארץ (כנראה כוונתו אצל הספרדים) אף פעם לא אומרים שמע ישראל גם בשבת וביו"ט מנהג זה ראיתי בחו"ל. אולי נהגו כך רק בשבתות ויום טוב שנמצאים רוב הקהל וקבלת עומ"ש ברוב עם היא חשובה מאד. לזה להדגיש עומ"ש מצאו לנכון להדגיש זה בשבתות ויו"ט

שרוב ככל הקהל נמצא שם וזה עושה רושם גדול בשמים ממעל בפרט בשעת הוצאת ס"ת שהיא דוגמת קבלת התורה בה"ס שאז נגלה כבודו על כל ישראל וכולם קבלו עול מלכותו לזה לזכר קבלת התורה בה"ס אנו עושים זכר לזה וזה שייד רק בזמן שיש רוב עם דוגמת מה שהיה בה"ס שכל עם ישראל היו במעמד הר סיני, לא כן בשאר ימים שני וחמישי ומנחה בשבת וכן בר"ח שאין הרבה קהל אין כאן זכר לה"ס עכ"ל. ואני חשבתי אולי משום דהעולם הולכין למלאכה בחול ובשאר אבל בשבת במנחה טעם זה לא שייד, והנה לפי מ"ש לעיל שמשאירין אחרי ההקפות ס"ת לקריאה יש לעיין בהא דמבואר בס"ת דאחרי הלל בסוכות דמוציאין ס"ת על הבימה להקפות והמנהג דאחרי ההקפות מכניסין הס"ת ואח"כ מוציאין לקריאה מדוע לא ישאירו מיד לקריאה כמו בש"ת וצ"ע. וראיתי בשערי רחמים שעל שערי אפרים בשער י' שהביא משו"ת פרי השדה שכתב טעם מדוע מכניסין הס"ת אחרי הסיבוב עם הלולב ומדוע לא משאירין בחוץ ודו"ק ואין הספר תח"י לעיון. והנה כ"ז הוא לפי מנהגי החסידים שמקיפין אחר הלל וכמו שהובא בכף החיים סי' תר"ס סק"ד במנהג א"י עיי"ש שהביא הרבה ספרים שדנו בזה, אבל מנהג האשכנזים שמקיפין אחרי תפלת מוסף עיי"ש בטור ובב"ת שם והטעם כדי לאחר ההקפה סמוך לשעה שנפטרים לבתיהם למנהג זה אתי שפיר שמחזירין כי כבר קראו בתורה, ובאגור ובטור שם יש מנהג להקיף קודם תפלת מוסף כדי שלא להוציא הספר שלא לצורך כיון שאין קורים בו. אבל מנהג זה כיום לא ראינו אלא או אחרי הלל או אחרי מוסף. ובענין זה ראיתי להעתיק פה תשובת הרב גלאנטי בספרו קרבן חגיגה סימן פ"ו וז"ל שם במחלוקת שהיה בין רבני זמננו ז"ל בענין ההושענות שבכל מקום עושין ההקפות אחר מוסף ופה בירושלים עיה"ק תוב"ב נהגו לעשותם אחר ההלל והעידו שכך נהגו בזמן רבני וגאוני עולם ועלתה ההסכמה שיעשו כמנהגם אחר ההלל וראוי לבקש סברא או ראייה או רמז לזה. וראיתי שיש ראייה מן התלמוד בר"ה דף ל"ב על מת' והשני מתקיע ובג' דאע"ג דאיכא סברא דברב עם הדרת מלך יהיה ראוי לפי"ז לעשות ההלל הכל אחר קריאת התורה שהעם מקובצים בשביל קריאת התורה עכ"ז אסיקו דיותר ראוי להיות הכל בשחרית משום זריזין מ"ל אלא דהתקיעה אחרונה מפני השמד יע"ש, וכיון שכן הדבר ברור לעשות שראוי לעשות כל מצות היום בשחרית ההלל משום זריזין מקדימין ודעת האחרונים משום דברוב עם ה"מ אך מסקנת הג' אינה כן. ועוד אני אומר אפי' מאן דאזיל בזה רוב עם היינו דוקא לאחר מתן תורה קודם מוסף שאז הם נאספים מפני התורה והמוסף אבל לקהלות שמאחרין אותם יותר תתקבל דמוסף רואה אנכי שלא יפה הם עושין כי אחר המוסף הולכים כולם איש לדרכו פנו ויש מהם שאחר

הגבהת ס"ת בעונותינו ורק שמעתי שיש מקומות שעושים אותם קודם מוסף אחר קרה"ת לפי שהם מקובצים וממתינים למוסף אך מה נעשה שרבנו בשו"ע ובטור לא אנהר לן עיינין ואולי בתר מנהגי צרפת לעשותה אחר מוסף אך מנהג עיה"ק ירושלים ת"ו מנהג ותיקין הוא ודו"ק המגן עכ"ל. ועי' שערי תשובה סי' תרנ"א סק"כ שהביאו בקצור. ולפי דבריו יש לדייק כ"כ מדוע עושין ההקפות קודם קרה"ת ביום ולא אחר הקריאה שסיימו ואז יקיפו וירקדו וישמחו ואולי לפי שיתכן שאנשים ילכו אחרי הקריאה ולא ישארו להקפות ודו"ק, ומשו"כ מקיפין ואח"כ קורין בתורה. ובאמת בשו"ע סי' תרס"ט לא הובא איך הסדר. ונדמה לי שבאיזה מקומות מקיפין אחרי מוסף, ואולי אחרי ששמחים ורוקדים ואז כשמסיימים התורה השמחה של הסיום מאד אחרי שנכנסו למצב של שמחה. ובכלל צריך לתת טעם דבס' המנהגים ובאחרונים לא ביארו זמן ההקפות כל הפרטים בזה.

וידידי הרב אזבאנד כתב לי בזה משום דההקפות הן הכנות לסיום התורה ומעורר השמחה וההתלהבות של סיום התורה לסיים אח"כ מתוך התרגשות יתירה, ושמעתי שיש שעושים ההקפות אחר מוסף כדי שלא תתבטל כוונת התפילה וסדרה של מוסף ע"י רוב הרקודים שבהקפות, ואבא מארי שליט"א כתב לי כ"כ שבישיבת חברון עושים הקפות אחרי מוסף.

ובמטה משה סי' תתקמ"ח כתב דהולכין הושענות אחרי מוסף, ובלדוד אמת סי' ד' סי"ג כתב יש נוהגין להוציא בחג ס"ת לקריאת חובת היום תיכף אחר ההלל ומקיפין התורה קודם קריה"ת ומנהג ותיקין הוא וכן נוהגין בעה"ק ירושלים ובעיה"ק חברון תו"ב ע"כ. והונהג כבר שהפרושים הולכין אחרי מוסף והחסידים ואנשי מזרח אחר הלל כל יום פעם ובהושענה רבא ז"פ. ואחרי מוסף אומרים הושענות ואח"כ קדיש וכן הונהג ועי' מזה בערוך השלחן סי' תרנ"ט ס"ב. ולפי דברי הקרבן חגיגה מובן מדוע קורין הלל אחרי שחרית ולא אחרי מוסף שלכאורה מוסף תדיר וצריך לקרא ההלל אחרי מוסף ולא אחרי שחרית אבל לדבריו כמ"ש אתי שפיר, ובאמת כך מבואר בגמרא ר"ה ל"ב דבשחרית אומרים הלל משום זריזין מקדימין, וא"כ גלמד מכאן דזריזין מקדימין דוחה מעלת התדיר ודו"ק וכן דוחה מעלת ברוב עם הדרת מלך ודו"ק. ועי' שאילת יעב"ץ ח"ב סי' מ' דהוכיח מדברי הג' דר"ה דהלל שייך לתפלת שחרית ולא למוסף לענין איסור אכילה קודם הלל וכתב שם שגם בתפלת שחרית אין איסור הטעימה ברור. והובאו דבריו כ"כ בביאור הלכה סי' תכ"ב ס"ב ובשערי תשובה. עכ"פ מוכח דהלל חלק משחרית ודו"ק.

ועי' שו"ת מהרש"ם ח"א סי' א' דכתב דלא יצא חובת תפלה בלא קרא הלל וכתב שם דא"א לשנות המנהג שיקראו בס"ת ויתפללו מוסף קודם הלל

ואח"כ יאמרו הלל, וכתב שם דבתוספתא מנחות מבואר דהלל ותפלה מעכבים זא"ז ולכן לא יצאו ידי חובת התפלה עד שאמרו הלל, ועיי"ש בכל התשובה דברים הנוגעים מאוד וא"כ הוא מפרש שהלל הוא קריאת ההלל, אבל בחסדי דוד בפ"ז דמנחות ביאר דשבח הוא ג' ראשונות והלל היינו הודאה בסוף התפלה וא"כ לדבריו אין ראיה דהלל מעכב התפלה ודו"ק, ועי' כ"כ באור שמה בפ"א מהל' תפלה הל"ב וכתב דהלל הם ג' ראשונות ושבח היינו הודאה לבסוף, ועי' שואל ומשיב מהד"ת ח"ד סי' קל"ה שכתב דהלל הוא רק שבח ושבח לא שייך בהלל תשלומין כמו תפלה. ועיין בלשון האור שמה. והנה ידידי הרה"ג ר' עובדיה הדאיה [זצ"ל] כתב לי בענין זה וז"ל: מדוע אומרים הלל אחרי שחרית ולא אחרי מוסף שהוא תדיר שנוהג בכל שבת לפענ"ד שהוא מפני שההלל נתקן במקום הוידיי ונפ"א שאומרים אותו תיכף אחרי חזרת העמידה ובר"ח שאומרים יעלה ויבא בעמידה, שמוכירין בה עליה וזכירה שיעלה זכרונינו לפניו ביום עליות ר"ח שמתעלה היום ההוא בעילוי גדול אז תיכף סומכין ההלל אחריו לשם שבח ותהלה על עליות היום הזה שהוא מעין העליה שאומרים ביעלה ויבא ואחרי השבח ההוא אנו אומרים תפלת מוסף זכר לקרבן מוסף שהיו מקריבין בר"ח שהוא בבחינת כפרה שאמר הקב"ה הביאו כפרה עלי וכו' וכן בשאר יו"ט אומרים הלל תיכף אחרי תפלת שחרית שהוא בדוגמת יעלה ויבא, עכ"ל. ועיין בטורי אבן ר"ה ל"ב שכתב הטעם דהלל קודם קריה"ת וממילא ג"כ קודם מוסף דשמא הלל דמועדות כשל תורה דמי כיון שתקנו נביאים ראשונים לאומרו, ולכאורה מה בכך הא קריה"ת ג"כ כשל תורה דמי ומאי עדיפותא הא מהאי, וצ"ע. ועי' בהגהות מהרש"ם לארחות חיים סי' תכ"ב ס"ה מ"ש כ"כ בזה ודו"ק, ועוד כתב בט"א דגבי הלל שייך לומר פרסומי ניסא כדאיתא בברכות י"ח ומש"כ חשיב כשל תורה.

ועיין בספר שלחן הקריאה סי' כ"א במסגרת השלחן סק"ד שכתב בלילה אחרי הקריאה אומרים קדיש ונוהגין לומר בניגון ימים נוראים גם ברה"ת בנגון זה, ובילקוט דוד שם בסק"ד ציין הסדר למקומות שקורין הנדרים בליל ש"ת וציין המקורות בדיוק מה שיש לקרוא. ואף מי שמחויב לברך ברכת הגומל יכול לברך אחר ברכה אחרונה בליל ש"ת עיין שו"ת חתם סופר אור"ח סי' נ"א שדן בזה (ובתשובה כת"י הארכתי בזה ואין מקומו כאן) וכן עיין בשו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סימן פ"ה, ומור"ר הרה"ג ר' משה פנשטיין שליט"א השיב לי באריכות על הערה מדוע לא מקדימין קרה"ת ומוסף קודם הלל מטעם תדיר והאריך באריכות בזה ובהודמנות אחרת נביא לדבריו אי"ה, והאריך לבאר דמוסף היא מצוה בפני עצמה וכו'.

וביותר יש להוסיף דבשלמא בהושענות יש שם בקשות ועניני תפלה

ואומרים אחרי שחרית או מוסף ויש לזה שייכות לתפלה ומיד אחרי זה אומרים קדיש תתקבל ותתקבל קאי גמי התפלות של הושענות אבל בהקפות זה לא שייך ומדוע אין אומרים הקפות אחרי תפלת מוסף, ועי' בתולדות חג ש"ת בפרק ל' דהביא מנהגים שונים מתי מקיפים, וראיתי בספר לדוד אמת סימן ל' ס"ו שכתב וז"ל שם: ביום ש"ת נהגו להקיף עם ס"ת כמו שמקיפין בלולב ובהרבה מקומות מקיפין ז' הקפות המנהג בחו"ל בערי טורקיה להקיפין אחר גמר כל התפלה בעיה"ק ירושלים נהגו להקיף הס"ת בעת שמחזירין הס"ת להיכל קודם מוסף ומנהג נכון הוא. בשנה אחת היו חולים הרבה מהקהל ולא עצרו כח להתעכב עד שיקיפו הס"ת והיו רוצים שיתפללו מוסף קודם עם הצבור ואח"כ יקיפו הס"ת הדין עמהם ואין לחוש משום פעם אחת לשנות ההקפות מעת לעת לזכות את הרבים שהיו חולים שיזכו להתפלל מוסף עם הקהל, בעה"ק חברון נהגו להקיף הס"ת בליל מוצאי יו"ט שכך נהגו מקדם קדמת מימי רבנן קשישאי קדושים אשר בארץ החיים המה זצ"ל והי' הדבר קשה לחכמי דורנו ונמצא כתוב בס' הכונות של מהר"ש ויטאל שמהר"ש ז"ל הי' מקפיד מאוד לעשות בליל מוצאי יו"ט ז' הקפות שלמים של יום ש"ת ובכך נתגלה דמנהג חברון יסודתו בהררי קודש. שם בס' הכונות כתוב לעשות ההקפות בשחרית ומנחת יו"ט ובליל מוצאי יום טוב. ראיתי להרב המקובל המופלא מהרי"ש שרעבי שהי' מקיף הס"ת בקהל שלו אחר ערבית ש"ת וקודם מוסף ובמנחה ובליל מוצאי יו"ט והי' אומר די' רזין עלאין בזה. הרי די' חלוקי מנהגים בזמני ההקפות.

ונראה דקושיתי אינה ונבאר הדברים דמבואר שם בג' הראשון מקרא את ההלל משום דזריזין מקדימין למצות, ולכאורה האם תפלת מוסף אינה מצוה והאם קריה"ת אינה מצוה ומדוע לא נאמר שנזדרזו ושיקראו בתורה או יתפללו מוסף קודם הלל ומדלא חיישינן בג' להא ש"מ דהיות דהלל הוא חלק מן התפלה והשאלה לאיזו חלק הוא שייך לשחרית או למוסף אז אמרינן מן הסברה של זריזין דאם יש תפלה ראשונה או שזה יכנס שם ומטעם זריזין מקדימין ולכן אף שקה"ת ומוסף תדיר אין בכך כלום כי הלל הוא חלק מהתפלה ויש לזרוזו ולהכניסו בתפלה הראשונה. ומ"מ אין זה ברור כ"כ ובאתי רק לעורר. והנה כפי שבארנו מוכח כן מדברי השאילת יעב"ץ בח"ב סי' מ', ומוכח דהלל הוא חלק מהתפלה אלא קבעוה שם בשחרית ובהלל הלא כו"ע מודו דאין בזה בקשה לשאילת דבריו אלא הודאה וא"כ משמע דג"כ שבח הוא חלק מעיקר התפלה, ודודי הרב נטע צבי שליט"א הביא ראייה מהמבואר בסי' תכ"ג דש"ץ אומר קדיש תתקבל אחרי הלל ובב"ח נתבאר שהוא סיומא דתפלת שחרית ומדאמרינן תתקבל וקאי אתפלה שיקבל תפלותיו ש"מ דהלל הוא

חלק מהתפלה. והנה עפ"י מ"ש דברי האו"ש שלבסוף היינו הודאה א"כ אתי שפיר שנקבע אחרי שחרית והוא מיד אחרי הג' שבחות שבראשונה מתחיל בשבח של הלל, מטעם זריזין, והנה בשו"ע סי' תפ"ח ובסי' תרמ"ד הובא הלל אחרי שחרית, ולא מצאתי הדין ברמב"ם דהראשון מקריא ויתכן דדעתו דאין כל קביעות לאמירת הלל שיהיה בשחרית וכל החידוש במשנה שמתקיע בשני אבל אין הלל גרירה לתפלה כלל ואמירתה ע"י הראשון הוא רק משום זריזין. אבל עכ"פ קשה דלא הביאה ומדוע, והנה במשנה דמגילה כ' ע"ב מבואר מה שכשר כל היום וקריאת ההלל ג"כ נמנה שם. והנה הרמב"ם בפ"ד ממעשה הקרבנות הל"ו כתב כל היום כשר לסמיכה וכו' ולא מנה הלל וסיים ואעפ"כ זריזין מקדימין למצות ובהל' חנוכה פ"ג הל"ט כתב הרמב"ם כל היום כשר לקריאת ההלל ומדוע לא כתב בזה זריזין מקדימין למצות דאף דאם נאמר ודוחק לומר דיסמוך על מה שיכתוב בהל' מעה"ק ואולי סמך למ"ש בפ"א הל' מילה דאף דאם נאמר דסובר דלהלכה אין מקומה בשחרית אבל הלא זה מבואר בר"ה דיש ענין של זריזין ולא הביאה הרמב"ם ומדוע, ומוכח דהרמב"ם סובר שהוא חלק מהתפלה וכל הזריז מדלא הביא ההלכה וייתכן דמדכתב שכל הכשר כל היום יש ענין זריז א"כ מזריזין ואומרים בבקר בשחרית ומ"מ צ"ע.

עוד יש להבין בדברי הג' דהטעם דתקיעה בשני משום ברוב עם, תיפוק ליה משום דבעינן תקיעה על הסדר מלכיות. וראיתי בשו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים רכ"ה דכתב מ"ש שני מתקיע למה תקנו מלכיות זכרונות ושופרות בתפלת המוספין שיתפלל השני ותקנו הכל בראשון בתפלת יוצר שמתפלל הראשון. ועי' מ"ש ע"ז הרשב"א וכן בתוס' הרא"ש (בני ברק תשכ"ח) הוצאת ידידי הרב רביץ דתירץ דחזור ותוקע על סדר ברכות עיי"ש. וכו' וא"כ הטעם של ברוב עם נותן מעלה למוסף כי אז יש יותר אנשים ועיין בר"ן דהקשה הא בשחרית לכ"א ט' ברכות ובריטב"א שכתב לאו היינו תקיעת שופר עיין בדבריו אלא הברכות. וכן עיין בטורי אבן בקונטרס אחרון שהביא דתקינו במוסף כי גם קטנים נמצאים שם והכל שומעין תקיעת שופר וא"כ משמע דיש רוב עם במוסף יותר משחרית ונתקן בשחרית משום זריזין וא"כ מוכח דזריזין עדיף ממעלת ברב עם, וכן אי לא משום הגזירה היו תוקעים בראשון ומטעם זריזין וא"כ ש"מ דזריזין דוחה מעלת ברב עם וכן ראיתי בברכי יוסף סי' א' ס"ז שהביא הראיה הזאת ודו"ק. ועי' ארצות החיים סי' כ"ה סו"ס י"ג.

ובשו"ת ישועת משה סי' מ"א כתב ובעיקר התקנה שדחו תק"ש משחרית למוסף נלע"ד דגם קודם התקנה בזמן הבית היו עפ"י רוב העם בעצמם תוקעין במוסף אפי' בירושלים מכיון שברוב השנים לא באים העדים תיכף

בבקר השכם לבי"ד ועד שיקדשו בי"ד עיקר זמן תפלת שחרית והקהל בעיר לא חיכו מלהתפלל ורק אחרי כן ששמעו שאכן קידשו בי"ד את החודש תקעו תקיעת שופר בזמן המוסף וכו'.

ועי' בעובר אורח סי' תפ"ח שכתב לא נתבאר אם מותר לטעום קודם ההלל ומצאתי תוספתא מפורשת פ"ק דשבת שם שאמרו לק"ש רק אמרו להלל ולמגילה וכו' יעו"ש. אבל כפי שבארנו מוכח דלא יטעום עד אחר ההלל כי הוא חלק מהתפלה, כן עיין בדבריו בסי' תרנ"א שכתב וז"ל מאד צר לי על הנהוג שממתינים על האתרוגים מבהמ"ד על בהמ"ד אחר ומוזה כמה קלקולים (א) שגומרים הראשונים תפלותיהם קודם הנץ החמה. (ב) האחרונים מאחרים אחר זמן הקבוע. (ג) כשיושבים ומצפים אחר חזרת הש"ץ של שחרית עוסקים בדברים שיחה וק"ר בביהמ"ד וביהכנ"ס לפעמים כשעה שלמה ויותר. (ד) הפסק גדול בין חזרת הש"ץ לקדיש תתקבל. (ה) ביטול החג ומצות סוכה החביבה מאוד. ע"כ היה נ"ל פשוט שבאותם המקומות שממתינים על האתרוגים יאמרו ההלל לאחר תפלת מוסף שהרי בר"ה אמרו שאמירת ההלל בשחרית הוא רק מפני שזריזין וכו' והרי עי"ז מאחרים בהרבה מצות ואם נאחר לומר ההלל אח"כ נקדים קרה"ת ותפלת מוסף ונתקן כל הקלקולים שזכרנו ואין כל ספק שכדאי לעשות כן ואולי יש טעם עפ"י סוד לומר ההלל מקודם אך על פי טעם הג' אין לנו טעם אחר וצ"ע עכ"ל, וא"כ הוא חידוש דין ולא כדברינו שהלל הוא חלק מתפלת שחרית ולפי"ז אתי שפיר דהרמב"ם לא הביא הדין ההלל אחר שחרית וכמו שהערנו ודו"ק.

ומו"ר הרה"ג ר' משה פנשטיין שליט"א השיב לי בעניני הקפות והושענות שכתבנו לעיל וז"ל ובדבר חילוקי המנהגים באמירת הושענות והקפה בלולב שמנהגינו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר ההלל, לא ראיתי טעמים לחלוק זה. אבל נראה שבעצם יש לאחרם עד אחר מוסף דאף למש"כ כי כל מוסף נחשב בפני עצמו שנמצא שהן שוין בתדירות ואין קפידא בהקדימה מצד תדיר הא יש להקדים קרה"ת ומוסף שהם חיובים, להקפת בלולב וההושענות שהם רק מנהגא שלא תקנו זה להורבן זכר למקדש אלא נהגו ואף חביטת הערבה בהו"ר אף שהוא מנהג גביאים לא תקנוה לחוב דלכן לא מברכים כדאמרינן בג' דסוכה דף מ"ב עיי"ש ברש"י ובתוס' וברמב"ם פ"ז מלולב הל' ב' וזהו מנהגינו. אבל יש טעם גדול להקיף תיכף אחר ההלל דמאחר דאוחזין הלולב בידים בשביל ההלל גומרים גם מצות הקפה שהוא בלולב דאם יניחנו כדי להתפלל מוסף נראה קצת כמעביר על המצות, וההושענות היו אומרים בשעת הקפה ולכן אף ביום ז' שמניחים הלולבים ונוטלים הערבה מאחר שהוא באמצע גומרין את ההושענות וכיון שהערבה בידיהם עושין גם החבטה. וההקפות בש"ת

כיון שהוא משום שמחה כדאיתא ברמ"א סי' תרס"ט שמצותו כל היום בין משום שמחת היום טוב בין משום שמחת התורה לא שייך לדחותו בשביל תדירת המוסף ואדרבה היו עושין הקפות במקומותינו גם בערבות. וגם בלא זה מסתבר שהשמחה בהתורה והיה בשעה שרוצין לגמור קריאת התורה מלפניה ומלאחריה ולא שייך לדחות עד לאחר מוסף שכבר גמרו הקריאה עכ"ל.

והנה מה שלכאורה יש לבאר הא עבודה נדחית מפני מגילה. עיין ברמב"ם ריש הלכות מגילה ותפלה היא במקום עבודה. ואם כן מדוע לא נדחית תפלה בפורים ושיקראו המגילה ואחר כך יתפללו. ולכאורה היא הערה גדולה, וראיתי בשו"ת דעת סופר אורח חיים סי' קכ"ט שכתב בזה וז"ל דעבודה נדחית היינו רק לקרות בצבור. ובמג"א סי' תרפ"ז סק"ג כתב דבצבור אין מבטלין ת"ת וא"כ ה"נ אם מתפללין תחלה הרי יכולין לקרות אח"כ את המגילה בצבור וכו' וא"כ מטעם זה מתפללין תחלה ומ"מ עדיין צריך עיון בזה. ועיין בספר כסף נבחר באות ת' בכלל קנ"ד מ"ש בענין תדיר ושאינו תדיר. ומשום כך ביש לפניו ב' תפלות שחרית ומוסף אז מתפלל שחרית ואח"כ מוסף מטעם דתדיר קודם. ובשכח והתפלל מוסף קודם האם יכול להתפלל אח"כ שחרית מבואר בשערי תשובה סי' ק"ח סק"ז וא"ר ובמ"ר סקט"ז דמי ששכח והתפלל מוסף ועדיין לא עבר זמן שחרית אפ"ה יתפלל שחרית (ועי' בשו"ת משיב הלכה סימן ע"ו) ובבא לבית הכנסת מאוחר ומצא צבור מתפללין מוסף והוא עדיין לא התפלל שחרית עיין באריכות בשו"ת באר יצחק אורח חיים סי' כ' דביאר דיכול להתפלל מוסף קודם עיין היטב בדבריו. וכן עיין בספר לב אריה לידדי הרה"ג ר' ארי' לייב קאפלן שליט"א מ"ש במוסף קודם שחרית בעמוד כ"ב מספרו. ואידי דאירינגן בתדיר, מצאתי להביא במוהל שמל בבית החולים ובא ומצא ב' ילדים למול אחד מילה בזמנו ואחד מילה שלא בזמנו איזו יקדים. וראיתי בשו"ת משיב הלכה סי' שמ"ה שכתב דיקדים למול אותו שהוא בזמנו. ובדברי חפץ שם כתב הטעם מספר יד אליהו היות דחביבה מצוה בשעתה עדיף. וכמו כן בתינוק שלא היה אפשר למולו בזמנו עד יום ל"א ללידתו והוא בכור מה יקדימו המילה או הפדיון הבן הנה הש"ך בסי' ש"ה סק"ב הביא בזה תשובת ר' אליהו בן חיים ודעתו דיקדים המילה ואח"כ פדיון הבן עיי"ש בדבריו. וכן הביא בשו"ת צמח צדק סי' קכ"ח ובן המחבר חתום שם על התשובה. וכן עיין בשו"ת חתם סופר יור"ד סי' ש'. ובדברי חפץ סי' רע"ו העיר עליו שלא הביא לצמח צדק. ועיין כ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה יור"ד סי' כ"ז אות ז'.

ועיין כ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' רי"ג שדן בענין תדיר ואינו תדיר במי שלא השלים הפרשה עם הצבור ונדחית על פרשה השנייה מה יקדים

עיין בדבריו. וכן עיין בביאורי דברים בעניני תדיר בשו"ת יביע אומר ח"ב יורה דעה סימן י"ח. ועיין בנחלת צבי בגליון היור"ד סי' רס"ב ס"א שכתב נראה לכאורה דאסור לאב לאכול לפני המילה כמו בנטילת לולב וכו' ואפשר דהמוהלים אסורים לאכול וכו' ונסתפקתי במקומות שמלים מאוחר האם יש לדקדק ולהזהר שלא לאכול עד אז וכן בפדיון הבן שכתב שם וה"ה לפדיון הבן ובהרבה מקומות שעושין הפדיון לעת ערב איך יתנהגו, וידידי הרה"ג ר"ע הדאיה [וצ"ל] השיב לי בזה וז"ל לפע"ד הדבר פשוט דאין בכוחנו לאסור על המוהל לא לאכול כל היום עד זמן המילה שאם נחמיר עליהם כ"כ אף מוהל לא ירצה למול לאף אחד ואז לא יראה ולא ימצא שום מוהל למול את בני. וזכורני ברופא ד"ר ואלך ז"ל שהיה מוהל מומחה כשהיו מזמינים אותו למול היה מסרב לחכות ומל בבקר השכם שהיה מנהגו לא לאכול עד לאחר המילה ולא היה מסכים לאחר המילה ולהשאיר בתענית עד זמן המילה ובכן פשוט שאף מוהל לא יסכים להשאיר בתענית עד אחר המילה, ולעצם הדבר נלע"ד שזה שאמרו לא יאכל האב או המוהל הוא דוקא בזמן שעושים המילה בבוקר לזה שלא להחמיץ את המצוה עליהם לקיים בעצמם לא תאכלו על הדם היינו לפני מצות המילה שיוצא ממנה דם שהוא בחי' זריקת דם מן הקרבן שהמילה היא בבחי' קרבן שאדם מקריב בנו לקרבן וזה ייך בזמן שהוא מוכן להקרבה אז עליו לא להקדים שום מלאכה ואכילה בכלל טרם שיקריב קרבנו אבל בזמן שאינו עוד מוכן לקרבן שמאחר אותו עד זמן מאוחר ל"ש בזה מצות לא תאכלו על הדם, ואפשר אז להקדים אכילה ושתיה לפני המילה עכ"ל.

ו.

המנהג שאומרים „אתה הראת" ואחד קונה ומכבד פסוק פסוק, והנה לכתחילה המנהג לומר אתה הראת מבואר דנתקן לא רק לש"ת אלא בשבת קודם פתיחת הארון קודש והוא כפי נוסח ספרד, ומנהג אשכנז שלא לאומרו עיין בביאור הדברים בספר לקוטי מהרי"ח ח"ב דף נ' ויסודי ישורון ח"ד דף שנ"ב ואין כדאי לכפול הדברים קחנו משם, ובספר נוהג כצאן יוסף כתב בשעת הוצאת ס"ת אומרים הפסוקים אתה הראת והקהל חוזרים לומר כל פסוק אחריו על הכל בנגון ובכל השנה כולה אומרים אותה בלחש. ומקורו ממהרי"ל הל' ש"ת וכתב שם אומר ש"ץ (וקאי אבקר) אתה הראת וצבור עונין אחריו כל פסוק ופסוק כשמגיע כי מציון מוציאים כל הס"ת ואת שיקרא בו בראשונה וזאת הברכה ואומר גדלו וכו'. וא"כ יש לדקדק להוציא הס"ת של וזאת הברכה קודם ומשמע דרק בבוקר אומרים אתה הראת ובלבוש סי' תרס"ט כתב אתה הראת ויש מקומות אומרים אותו גם בלילה ובאליהו זוטא ובאליהו רבא כתבו

דלא נהגו הכי וא"כ משמע דיש דיעות דבליילה לא אבל כבר הונהג דבליילה כן אומרים, וכן במקומינו דהולכין הקפות בליל שמיני עצרת ג"כ אומרים אתה הראת. ועיין בשער יששכר זמן שמחתינו אות ג' ד' ה' הטעם שמתחילין מאתה הראת. והמנהג שאת הפסוק כהניך נותנים לכהן. וכשמגיעים לוייה בנסוע פותחין הארון, וכשמגיעים לכי מציון תצא תורה מוציאין הספרים, ומכבדין הכהנים קודם והלויים ואח"כ הישראלים וקודם לכל לגדולי תורה ואח"כ הסדר של ההקפות כנדפס במחזור ובסידורים עם פרושים לזה.

ז.

הרמ"א בסי' תרס"ט כתב נהגו להקיף עם ס"ת הבימה שבביהכנ"ס כמו שמקיפים עם הלולב הכל משום שמחה. ולא הובא כמה פעמים צריך להקיף, אבל בספרים הביאו מנהגים שונים, והונהג כבר דמקיפים ז"פ, ועיין מ"ש בזה בלקוטי מהרי"ח ח"ג דף ק"ז, ובספר דרכי־חיים ושלום סי' תתשצ"ח עד סי' תתת"י, ובעיקר בכף החיים סימן תרס"ט שהביא הרבה מנהגים בזה מספרים שונים בסעיף ו' ל"א ל"ב ל"ג, והנה איך הדין באחד שבא לבית הכנסת אחרי שהקהל כבר הקיפו ושאל אם יכול להוציא ס"ת בעצמו וילך להקיף, וכ"כ נשאלתי מאחד שבא מאחור בחול המועד סוכות וכשבא להלל ורצה להקיף רצה לדעת אם יכול להוציא ס"ת ולהניח על הבימה וילך להקיף, ומצאתי דין זה מבואר בספר בן איש חי פ' האזינו אות ט"ו שכתב וז"ל ההקפות בלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבבית הכנסת אע"פ שאין עליה ס"ת דאין הנחת ס"ת על התיבה מעכבת בדבר ההקפות כי העיקר לפי הסוד בזה הוא התיבה מיהו אותן בני אדם שאין הולכים לבית־הכנסת מחמת אונס ומניחים כסא אחד מן הבית ומקיפין אותו אין זה כלום דאין זה נחשב תיבה. ועכ"ז ג"ל מי שהוא חולה וא"א לו להקיף תיבה בבית הכנסת יניח כסא בביתו ויניח עליו ספר תנ"ך ויקיף כדי שלא יבטל מצות ההקפה, והשי"ת לא ימנע טוב להולכים בתמים עכ"ל. ועי' בכף החיים סי' תר"ס סק"ב שהביא דבריו כ"כ וסיים ומשמע אבל אם מניח שלחן שפיר דמי לתיבה ומאיזה סיבה יכול להקיף השלחן כגון שמתפללין בבית מאיזה סיבה או כדי לעשות ההקפה בסוכה וכדומה אבל בלחי סיבה אין לבטל המנהג שנהגו להניח ס"ת על התיבה ולהקיף. וא"כ משמע דיחיד לא יניח ס"ת ולהקיפו, אבל יש לחלק דהתם מניח על השלחן משא"כ כאן הלא אוהזו הס"ת בידו, וכשם שהקילו בקרה"ת הרבה קולות כן נראה דיש להתיר בזה שילך ויקיף ויעשה איך שנהג או הקפה אחת או ג' או ז'. והנה במ"ש החילוק דשם מניח ס"ת על הבימה וכאן אוהזו. הנה עדיין זה לא ברור כ"כ דהנה נשאלתי בבית כנסת שלכולם יש לולב מי יאחזו הס"ת כשמקיפין בהושענות והנה מי אומר שאדם

צריך לאחוז הספר אולי יש להניח הס"ת על הבימה וכן ראיתי בלבוש ס"ת
 תר"ס וכן בשו"ע כתב נוהגים להעלות ס"ת על הבימה, ובמ"ב לא כתב ואיש
 אחוז אבל בפמ"ג במ"ז בסק"א כתב שאיש אחוז וא"כ משמע דאחד צריך
 לאחוז ועיין בלדוד אמת ס"י ד' סק"ד שכתב דהאחוז מקיים יותר מצוה ממה
 שמקיף אבל בכף החיים סק"ו דאדרבה המקיף מקיים ויעשה ההקפה, וא"כ
 לפי"ז מה יעשו ומשמע דיקיף, ואמרתי שאחד יאחוז הס"ת וכשאחד יגמור
 להקיף יבא ויאחוז ויתן לו להקיף. וכן ברי"ץ בן גיאות כתב דשמים הס"ת
 על הבימה, ובהקפות אחוז הס"ת וא"כ יש חילוק ודו"ק. אגב זה זמן שהיה
 קשה לי סדר ההושענות בהושענא רבה והיא דמבואר בס"י תר"ס דיש מקומות
 דמוציאין כל הס"ת וכן נוהגין כיום ויש אנשים שאוחזין הספרים וכשמגיעים
 לחביטת הערבות וחובטין על הקרקע איך יתנהגו אלה שאוחזים הספרים
 וראיתי שביד אחת אחוזים הספר וביד השני חובטים ולדעתי יש בזה ענין
 זלזול בס"ת וא"כ מן הראוי שאלה דכבר חבטו יבואו ויחליפו עמם והם יאחזו
 והם יחבטו. ושידקדקו שאחרי שיניחו הספרים שיחבטו כי הוא מנהג נביאים
 ומ"ש רש"י שחבטה הוא נענוע ק"ק הא ידוע שחבטה הוא הכאה ודו"ק.

ובסדר ההושענות ע"י בלקוטי מהרי"ח ח"ג דף ק"ה ולענ"ד יש לעשות
 כמו שכתבנו. ובשו"ע ס"י תרס"ד ס"ד כתב הרמ"א וי"א שצריך לנענע בה
 ונהגו לעשות שתיהן מנענעין בה ואח"כ חובטין אותה. ויש לברר נענוע זה
 איך האם כלולב או נענוע סתם וראיתי כ"כ בזה השלחן שכתב צ"ע אם צריך
 לנענע לכל הרוחות כמו כלולב או שדי בנענוע בעלמא ע"כ, ונראה דלא לד'
 רוחות מדלא אישתמיט לאחד לבאר כך. והרמ"א דכתב דיעשה שתיהן היא
 עפ"י מ"ש הטור דעת רש"י בנענוע ודעת הרמב"ם דיחבוט ולכן כתב דיעשה
 שתיהם, ואגב כאן המנהג שמקיפים ג"כ בליל שמיני עצרת עיין מזה בלקוטי
 מהרי"ח ח"ב דף ק"ה, ורצו לבטל המנהג ואמרתי דא"א לבטל וכמו שכתבנו
 בגועם חלק י"ב בקונטרס קדוש לבנה סימן ז' דא"א לבטל מנהג קדמון.
 וידידי הרב אייזיק אזבאנד שליט"א כתב לי בזה במ"ש אם ההקפה בלילה
 דוחה את אחיזת הס"ת נראה פשוט כי אין שום חיוב להחזיק את הס"ת
 אלא מאחר שאיש הוציאה ועתיד להחזירה למה יוציאנה מידו בשביל זמן
 מועט אבל אם צריך להקיף כלולב שזהו חובה למה לא יניח והרי למנהג
 ר' סעדיה גאון לכתחלה עושין כן אחר קרה"ת ונשאר הס"ת על השלחן
 ומקיפין עכ"ל, ועי' בס' שלחן הקריאה ס"י כ"א שהביא הרבה ענינים מהקפה
 של ש"ת ועי' בס' זה השלחן ח"ב ס"י תרס"ט שכתב שכל אחד ילך כל
 ההקפות גם בלי ס"ת כי זהו כבוד התורה וכמו שעשה האר"י ז"ל והגר"א
 זי"ע עכ"ל. אבל לא ראיתי שידקדקו בזה ואולי כי במציאות קשה. ועיין

בשדי חמד בחלק דברי חכמים סימן קל"א וכן במערכת דינים יום טוב סימן א' סעיף ל"ט במה דרצו לבטל המנהג שלא להוציא כל הס"ת שבארון וכתב דא"א לבטל המנהג, וכן עי' בשו"ת מים חיים סי' ט' במנהג שמקיפים באבוקות וג"כ בשדי חמד הביאו אם אפשר לבטל המנהג הזה שהביא כ"כ מס' עקרי הד"ט והובא כ"כ בחידושי רע"א סי' תרס"ט ומספר בתי כהונה שדן כ"כ בזה והובא כ"כ בארחות חיים סימן תרס"ה. וכמדומה לי שכיום אין נוהגין ללכת הקפות עם אבוקות. ועי' כ"כ בנעם ח"י עמוד רי"ג שהבאנו מספר אבני חפץ סי' ט"ז דמותר לקרא לב' אחים בהקפה אחת רק יפסיקו בקריאת איש אחר. ובסידור יעב"ץ כתב מוציאים כל ס"ת שבהיכל (ומעטרים בכתרים וטסי כסף וזהב ונותן גר דלוק בהיכל) והנה כיום לא נוהגין כמעט להשים גר דלוק ע"כ לא כתבתי כי קשה לנושא הס"ת לרקוד עם המשא והרבה אדרבה מנגנים עם הפעמונים וזה מגדיל השמחה. וכן עי' באליהו רבא סימן תרס"ט סק"ה שכתב ונותנין גר דלוק בתוך ההיכל וכוונתו בזמן ההקפות ועי' בט"ז אור"ח סי' קנ"ד סק"ז שקרא תגר על מנהג זה וכתב כיון שעושין כן לכבוד התורה והובאו שם דבריו כ"כ במ"ב סקל"א ועי' כ"כ בלקוטי מהרי"ח ח"ג עמוד ק"ה ובאשל אברהם תנינא סי' קנ"ד במעשה שס"ת כמה מהאותיות נשרפו מהני וכתב שם ללמד זכות וכתב וז"ל אך דלכו"ע אין נכון להדביק ביום טוב גר של שיעור בפנים דהו"ל ממרח רק יעמוד במנורה כנהוג היטב, והנה פה שמו גר חשמלי שדולק כל השנה בארון קודש ומסתמא אין קפידא בזה וכ"כ כמובן שדולק בהו"ר ובש"ת וזה נותן אור ג"כ לכבוד התורה. ועיי"ש בסי' קנ"ד בסי"ג גר של בית הכנסת מותר לקרות לאורו ועיי"ש במ"א בסק"כ וביאור הדברים קריאה דמדינא אבל של חול אסור וא"כ רק קריאות של מצוה מותר, ולפי"ז ק"ק שהעולם אין נוהגין בזה וקורין בבית הכנסת ג"כ דברי חול, ועיין במור וקציעה שכתב דמותר והביא דבריו בקצור בספר מחזיק ברכה בסק"ו וז"ל שם דאפי' דבר חול יכול לקרות ופירש דבריו דיכולין להשתמש מנגד נגדו מבחוץ כי בתוך ביהכנ"ס בלא"ה אסור לעשות דברי חול ותשמישי חול ע"כ, ועיין ערוך השלחן בס"ק ט"ז שכתב ודע דהאידנא אין נוהגין בזה כלל וקורין מכתבים בפני גרות שלפני המנורה ולפני העמוד אף שאינן לצורך גדול כלל וצ"ל כיון שנהגו כן כל אחד כשנותן גרות נותן על דעת כן שישתמש בו הדיוט ואין איש שם על לב בזמנינו לזוהר בזה ואשרי הנזהר בזה עכ"ל. ועיין בן איש חי פ' וזאת הברכה סי' י"ז שכתב ההקפות עושין בחו"ל בש"ע ובש"ת ואין לחוש לחששה של הגאון חיד"א ז"ל כי הזמן נשתנה עתה ונפתחו עיניהם של בני אדם ולא אתי לזלזולי וכפי דברי רבנו הרש"ש ז"ל צריך להניח ס"ת על התיבה ויאחזנו אדם יר"ש כל

משך ההקפות ומנהגו של רבנו האר"י ז"ל להקיף בס"ת גם מנהגו של רבנו האר"י ז"ל לעשות הקפות ליל אסרו חג אחר תפלת מעריב וכן ראוי לעשות כל אדם עכ"ל.

ח.

נשאלתי אם אבל יכול ללכת להקפות ולהקיף עם הס"ת בש"ת. ונראה דעפ"י מה שמבואר בכף החיים בסי' תרס"ט סעיף ל"ג יע"ש בדבריו משמע דשרי. ועיין בשו"ת דברי מלכאל ח"ב סי' צ"ב שהעיר על דברי הגר"א שכתב שאין אבל מקיף באתרוג ולולב משום שמחה דהיכן מצינו שיהא אבל אסור בשמחה של מצוה כזו (ועיין בסימן כ"א מ"ש בשמחה שאבל יכול ואין יכול להשתתף) אמנם ראיתי ג"כ בלבוש שכתב דשמחה שיש בה מצוה מותר. אבל המנהג כתב הלבוש דאין מקיף, ובסידור ר"י עמדין בדיני יום א' של סוכות כתב אבל ביום טוב ובהושענא רבה נ"ל פשוט שאומרים לו הקף ולא יראה שום אבלות בפרהסיא וא"כ אולי ה"ה בהקפות שיאמרו לו שיקיף דלא יהיה אבלות בפרהסיא. ואם בא מאוחר ורוצה להקיף לבד יוכל לקחת בעצמו ס"ת ולהקיף וכמו שכתבנו בסימן ז'.

וכן עיין בכף החיים בסי' תר"ס מסעיף ט"ז עד סעיף כ"ב, ועיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' ע"ה שכתב שאבל לא יקיף בש"ת עיי"ש כל התשובה וא"כ יש אולי להורות שאבל בש"ת לא יקיף ועדיין צריך ביאור בזה. ולענין אבל אם מקבל עליה עיין במ"ב בסי' תקמ"ח סקט"ז שכתב דלכתחילה לא יקראו לאבל ברגל לעלייה. ועיין פ"ת יו"ד סי' שצ"ט סק"א בשם אש דת שהתיר לאבל תוך ז' לעלות לתורה בש"ת דהוי פרסום. וא"כ לפי"ז מדוע לא בהקפה ודו"ק ועיי"ש בחלקת יעקב דהעיר על דברי האש דת, עכ"פ בקראו לו לעלות ובנתנו לו הקפה אין למחות כי יש על מי לסמוך ועי' בירורי דברים בשו"ת יהודה יעלה אור"ח סי' כ' ועי' בס' זר התורה דף ל"ו ברביד הזהב אות ט' שכתב בהל' אבלות להגר"א ז"מ אות י"ט פסק כהדבר שמואל סי' ע"ד דמי שנתמנה חתן תורה או חתן בראשית ואירע לו אבל ומנה אחר תחתיו דלא כנאמן שמואל סי' מ"ט שדעתו שהחתן שהוא אבל יקרא ועי' בזרע אמת ח"ב יור"ד סי' קס"ב עכ"ל.

ועי' דרכי חיים ושלום ס' תת"ט שהי' אבל עלה לס"ת ונהג ג"כ בהקפות כמו בכל יום טוב ולא שינה ועיי"ש בהגהה אות ב' ועי' באר היטב סי' תרס"ט מ"ש משו"ת דבר שמואל. ועי' בפחד יצחק בערך אבל הרבה דברים שדיין בדיני אבל מה שמותר לו ומה שאסור וכן עיין בספר גשר החיים ובספר כל בו על אבלות ובספר האבלות והנחומין, ועי' שו"ת מהרש"ל סי' מ"א שכתב אבל שיש לו מילה בשבת אין קורין אותו לתורה, כן עיין יסודי ישורון ח"ב דף

רט"ז. ועי' שם בפחד יצחק שכתב נשאלנו אם כהן אבל תוך ז' ביום שבת קודש יכול לישא כפיו וכתב אם אתה מונעו הו"ל אבלות בפרהסיא וכתב דיותר טוב שיצא והביא זה מספר כנסת הגדולה ועיין כתבים ופסקים לבעל ת"ה סי' קל"ד מ"ש באבל אם יכול ללכת לסליחות ולסליחות של זכור ברית ובט"ב לבית הכנסת ועי' מזה עוד בשערי אפרים בשער ח' סי' ק"ט ובפתחי שערים שם ס"ק ס"ט.

ועי' ברמ"א סימן תר"ס לענין הושענות וז"ל מי שאירע לו אבל בחג אינו מקיף וכן אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו ועיי"ש בט"ז סק"ב שכתב אנו נוהגין שלא להקיף ודחה הדברים מכהנים בע"מ דא"כ מי שאינו כהן לא יקיף דהא במקדש לא הקיפו רק הכהנים סביב המזבח דזר אסור ליכנס לשם וכהנים בעלי מומין ג"כ לא יקיפו עכשיו אלא ודאי דאין מדמין בדבר זה למקדש אלא שאנו עושין זכר למקדש וכו' עיין בדבריו. ועי' בביאור הגר"א ריש סי' תר"ס דהקשה הלא ההקפה במקדש היתה רק בכהנים דהלא אין זר נכנס בין האולם ולמזבח וא"כ מדוע מקיפין כיום, ועי' במועדים וזמנים סי' קל"א שהאריך בביאור הדברים, והנה רש"י ותוס' בסוכה מ"ד ד"ה שלוחי כתבו דהכהנים מקיפין ולא ישראל כי אין יכול להכנס ובשיטה מקובצת מנחות כ"ז כתב אפילו זרים. ועיי"ש כ"כ במאירי שכתב כך ועיי"ש בבכורי יעקב מ"ש. והנה הרמב"ם בפ"ז מבית הבחירה הל"כ כתב בין האולם ולמזבח מקודש ממנו שאין בעלי מומין ופרועי ראש וקרועי בגדים נכנסין לשם ולא כתב זר ולכאורה דבר תימה הוא. וראיתי ביריעות שלמה שכתב ואפשר שמילתא דפשיטא היא, אבל מ"ש וקרועי בגדים הא לא נזכר זה במשנה ובאמת בקרית ספר ראיתי שלא כתב וקרועי בגדים. ובכ"מ הביא טעמו של הרמב"ם ממהר"י קורקוס דהוקשו קרועי בגדים לפרועי ראש ודו"ק. ועיין חזון איש בפ"א מביאת מקדש, ועיין בספר הר המוריה שם בבית הבחירה באות מ"ג.

והנה בעצם האיסור של זר להכנס בין האולם ולמזבח יהיה תלוי לדברי המשנה למלך בפ"ט הלט"ו מביאת מקדש דבע"מ אסור ליכנס א"כ ג"כ זר דלא עדיף מבע"מ ואי אינו אסור אלא משום מעשה דרבנן א"כ הור"ן כן. אבל לשיטת הרשב"א בסוכה מ"ד שאף שבע"מ מותר הור"ן אסור להכנס א"כ ג"כ זר אסור. ועי' במהרש"ל ומהר"ם בתוס' סוכה מ"ד וכן בריטב"א ובר"ן שם בסוגי'. והנה בעצם קושית הגר"א עיין בשו"ת ר' יוסף מיגאש בסי' מ"ג שכתב וז"ל ושאלת הא דתנן בכל יום היו מקיפין את המזבח וכו' וקשה לך האיך מקיפין אותו והא בין אולם ולמזבח מקום הכהנים הוא ואין רשות לישראל להכנס לשם תשובה האי מקיפין לאו הקפה בהילוך הוא כמו שאנו עושין היום וכו' אלא הקפה בעמידה וכו' ולפיו אתי שפיר דישראלים ג"כ וזה באמת

פשט חדש וכן ראיתי שכתב ברי"ץ בן גיאות בדף קי"ד וז"ל אלא שאין זו הקפה שהיו מקיפין את המזבח כי הקפת המזבח לא היה בה הילוך סביביו אלא עמידה באולם הם עומדים עכ"ל ועיין שם באריכות ביצחק ירנן בסימן ר"נ. והנה מדברי הילקוט שהביא הגר"א מוכח כשיטת הרמב"ן בספר המצות ל"ח דחולק על הרמב"ם ודעתו דישאל יכול להכנס אם אין עובר עבודה ולכאורה היא ראייה גדולה ודו"ק, ושוב ראיתי בביאורי מהרש"ה על ספר תניא רבתי סי' פ"ו דהביא מהילקוט ראייה לרמב"ן עיי"ש בכל דבריו באריכות.

ועיין או"ז הל' סוכה סימן שט"ו, וכן עיין בהגהות מהרש"ם לארחות חיים סי' תר"ס. וא"כ באבל משמע דלא יקיף וישאל וכהן בעל מום יכול להקיף, ומ"מ באבל אם יהיה באי ההיקף אבילות בפרהסיא יש לעיין ויתכן דאפשר להתיר לו, ועיין בכ"מ בפ"ו הל"א מביאת מקדש שכתב ומ"ש ואם עבר ונכנס לוקה אע"פ שלא עבד ק"ל דפי"ט מסנהדרין נראה מדברי רבנו שאינו לוקה א"א נכנס להיכל ע"כ, אבל עיין באריכות בספר יריעות שלמה כאן על הרמב"ם מ"ש באריכות לבאר שיטת הרמב"ם והרמב"ן ובענין אם בעלי מומין וישאלים הקיפו בבית המקדש עיין היטב בכל דבריו. וראיתי בברכת הזבח זבחים צ"ח שתירץ קושיתו וז"ל דע"כ לאו דוקא כתב היכל שהרי כתב שם ג"כ שתוי שנכנס לשם ולעיל פ"א דין ט"ו כתב להדיא דאם נכנס שתוי בין מזבח לאולם דלקי ע"ש אלא בע"כ דל"ד נקט היכל וע"ש בכ"מ ודו"ק עכ"ל, אמנם עי' בסה"מ ל"ת ס"ט שהרמב"ם כתב היכל בכללו ודו"ק ועיי"ש בהגהות ר"ח העליר זצ"ל, ועוד בענין הקפה באבל עיין בשו"ת משיב הלכה בסי' רמ"ט שכתב אבל אחר אביו לאחר י"ב חודש קודם היארצייט (מאחר שהיה שנה מעוברת) אי יכול להקיף בלולב בסוכות תשובה יכול להקיף באין מיחוש, ובסי' ר"נ שאלה אם הוא תוך שלשים לשאר קרובים אי רשאי להקיף בלולב בסוכות או לא. תשובה אינו רשאי להקיף. ועיי"ש בדברי חפץ.

ט.

בעירנו יש מנין שבשמחת תורה בשחרית נושאים כפיהם. ונשאלתי אם יאמרו אז ותערב שאומרים אותו בדוכן במוסף. ומסתברא לכאורה דאין לומר את זה בשחרית כי אומרים כקרבן והוא כקרבן מוסף ועדיין מתפללין שחרית. וראיתי שמביאים ממהרי"ל דאין אומרים ותערב בשחרית. ועיין בלקוטי מהרי"ח ח"ג דף ר"ו שכתב והנה דעת המהרי"ל והמנהגים דאם נושאים כפיהם בשחרית א"א ותערב. ובכמה מקומות אין עולין לגמרי לדוכן בשחרית וכמנין שלנו ומדוע באמת מבטלין אז המנהג של נשיאת כפים, ועיין בספר עובר אורח הנספח לארחות חיים בסימן תרס"ט שהעיר כבר בזה וכתב מה שיי"ח מחמירים שלא ישאו כפיהם בש"ת משום דשכיח שכרות אינו עפ"י הדין במדינתנו שאין

יין מצוי רק יי"ש והרי בשאר משקים ליכא איסור לישא כפיו כלל כמש"כ בס"י קכ"ח ס"ק ג"ה ולמה נבטל מ"ע החביבה הזאת ע"כ, אבל עיין באורח נאמן סי' קכ"ה ס"ק קכ"ה דהביא מהאחרונים וכן מה"ב דה"ה שאר משקין וכן ע"י בספר יסודי ישורון ח"ב דף י"ג.

וא"כ לפי"ז שייד שכרות ואין עולין לדוכן במוסף אבל לפני שחרית בודאי אין שותין וא"כ עדיין יקשה מדוע לא יעלו לדוכן בשחרית וצ"ע. וראיתי במנהגי מהר"י טירנא בדף ס"ב שכתב דלא נהגו לעלות לדוכן במוסף מפני שמחת העם שלוקחים פירות וזורקין בב"ה לתינוקות לש"ת לכן לא נהגו לעלות לדוכן במוסף אלא בשחרית. וא"כ אין הטעם משום שכרות אלא משום שמחה יתירא, ולפי"ז אולי ג"כ לא בשחרית משום דזורקין אז פירות ומ"מ קשה לבטל וא"כ מדוע אין עולין הכהנים לדוכן בכמה מקומות בשחרית בש"ת ובודאי ראוי לבטל מנהג זה ושיעלו לדוכן ומחיתי פה ולא שמעו לקולי. ובדרכי חיים ושלום סימן ק"פ וסי' תנ"ח כתב דבש"ת בשחרית אמרו ותערב וא"כ משמע דיש מקומות דכן אומרים ותערב בשחרית ודו"ק. ובקיצור ש"ע סי' קל"ח ס"ח כתב ואין אומרים ותערב בשחרית. ובמנהגי חתם סופר סי' י"ח סעיף כ"ז כתוב שנשאו כפים בשחרית. ועצם אמירת תפלת ותערב מאין מקורו עיין בלקוטי מהר"ח ח"ג דף ר"ז שביאר הדברים. ולכאורה כשאומרים כעולה וזקרבן מהו כפלות הלשון עולה וגם קרבן ועיין בשו"ת פרי יהושע בסופו בקונטרס אהל משה לשמחת תורה שנתן טעם לזה עיי"ש בדבריו. ועיין בביאור אוצר התפלות עמוד תתקמ"ד מ"ש בזה.

ובס' משמרת שלום כתב העולם אומרים הטעם דאין נושאים כפים בשחרית משום שכרות ובס' דברי שלום על התורה כתבתי משום דקורין וזאת הברכה ומברכין ברכת משה לכל שבט ושבט וכל ישראל מתברכין בברכת משה ע"כ אין צריך לברך ברכת כהנים אך שמעתי מגדולי חקרי לב שמפקפקין בזה כי הלא מצוה מן התורה לברך ברכת כהנים גם בשמחת תורה עכ"ל. והנה בחו"ל דעולין לדוכן רק ביום טוב לכאורה מדוע במוסף ולא בשחרית ואולי עפ"י מ"ש בס"י ה' עפ"י הג' דר"ה ל"ב דבמוסף יש ענין של ברוב עם ומש"כ יש אז הרבה אנשים ומש"כ עולין לדוכן במוסף, ועוד דבמוסף ג"כ נשים יבואו והם ג"כ ישמעו וכמבואר במנחת חינוך במצוה שע"ח דגם הנשים מחויבות להתברך מכהנים דמה"ת אין הזמן גרמא וההיקש דמקשינן ברכה לשירות הוא רק אסמכתא בעלמא ע"כ, וא"כ משו"כ עולין במוסף ולא בשחרית. ועי' רמ"א קכ"ח סעיף מ"ד ואגור סי' ע"ו ומטה משה סימן קצ"ט וכתב ביום טוב נושאים כפים במוסף משום דיוצאין מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב. ועיי"ש בט"ז בסקכ"ב דב"כ לא קאי על גשים משום דנאמרה בלשון

זכר וא"כ עדיין לא ברור כ"כ דנשים אינן בב"כ. וכן עיין מ"ש בזה בשו"ת חקל יצחק סימן מ"ד, וכהן שאין עולה לדוכן, האם מפסיד זכותו לקרותו ראשון לתורה. עיין מ"ש בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו בהשמטות לאורח חיים סימן י"ד, ועיין בשו"ת בית אפרים אורח חיים סימן ו' בדבר המנהג שנוהגים שעולים לדוכן רק ביום טוב. וכן ע"י בשו"ת ארץ צבי סי' ל"ח.

י.

הרמ"א בס"י תרס"ט כתב ונהגו עוד להרבות הקרואים לס"ת וקורין פרשה אחת הרבה פעמים ואין איסור בדבר (מנהגים וריב"ש סי' פ"ד) והוא בתשובת הריב"ש סי' פ"ד והנה דין זה של הרמ"א שמקורו מהריב"ש מבואר שם בריב"ש וז"ל מה שנהגו שיום ש"ת לפעמים צריך החזן לחזור ולקרוא הסדר ה' או ו' פעמים כדי שיספיק לכל אחד ג' פסוקים היש איסור בדבר, תשובה נראה שהוא מותר כיון שמוסיפין ואין כאן משום לא תשא מכיון שהן קורין צריכים לברך ואי משום שקורין זה מה שקרא זה אין בכך כלום שהרי בימי חנוכה קורין בגשיאים כהן ולוי קורין כל הפרשה וישראל חוזר וקורא אותה לבדו וכן בחה"מ סוכות וכו' וא"כ דעתו דמותר לא רק בש"ת אלא בכל שבת ויו"ט מותר לחזור. ובאמת יש לחלק דבחנוכה ובחג"מ החוזרין הם ממנין הקרואים משא"כ בש"ת. אבל אם מקורו מהריב"ש צ"ע ברמ"א שהביא מקורו מהריב"ש דמותר בש"ת בו בזמן שהריב"ש מתיר בכל שבת ויום טוב והוא פלא, וראיתי בכנסת הגדולה שהקשה וז"ל האיך ציין ע"ז והריב"ש דהריב"ש הוא מן המתירין אפי' בכל שבת. ובברכי יוסף כתב ע"ז ולק"מ דאילמלא שהריב"ש מתיר לא היו סומכין עליו גם בש"ת דהמרדכי סבר שהוא ברכה לבטלה אך מאחר דיש חולק על המרדכי סמכו עליו בש"ת ושאר שבתות חשו לדברי המרדכי ע"כ. ולכאורה קשה לומר כך בו בזמן שהוא מתיר בכל שבת ולומר שרק בש"ת מותר ואי חיישינן לדעת המרדכי א"כ ג"כ בש"ת נחוש לדבריו.

והמחבר בסימן רפ"ב ס"ב כתב מותר לקרות עולים הרבה אע"פ שקרא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך ואין בכך כלום. ומקורו מהריב"ש הג"ל וע"ז כתב הרמ"א ויש אומרים וכך נהגו במדינות אלו חוץ מבש"ת שנהגו להרבות בקרואים ונוהגים כסברא ראשונה. ולא מובן במ"ש כסברא הראשונה הא סברא הראשונה היא של המחבר דמותר וסברתו דבשבת אסור ובש"ת מותר ומה כוונתו כסברא הראשונה. ואולי דכוונתו שהסברא דמותר נוהגים כסברא זאת רק בש"ת ודו"ק. ואולי ט"ס ובמקום ונוהגים צ"ל נוהגים והוא דרק בשמחת תורה נוהגים כסברא הראשונה של המחבר דמותר ודו"ק. וכאן הרמ"א לא הביא שיטת הריב"ש כ"א המחבר ודו"ק. ועיין ברכי יוסף סי' רפ"ב סק"ג

ובארחות חיים סי' רפ"ב ס"ד כתב עי' תשובת מים רבים חאור"ח סי' מ"ט דהמנהג כן בכל שמחה שיש בביהכנ"ס עכ"פ לכו"ע מותר (ודו"ק דהרמ"א בסו"ס קל"ז לא העיר על המחבר דא"א לחזור ממה שקרא) ועיין בשו"ת מהר"ם מבריסק ח"א סי' ס"ג בד"ה ולענין שכתב ביאור דברי הרמ"א במ"ש ונוהגים כסברא ראשונה. ובלבוש סימן רפ"ב ס"ב כתב ואפי' אם ירצו להוסיף עד שיצטרכו לקרות זה מה שקרא זה הרשות בידם. ובאליהו זוטא כתב וז"ל הרמ"א כתב ע"ז לאסור ואפי' במנין ז' חוץ מש"ת ולא ידעתי למה השמיטה הלבוש והנה עוד ק"ל דמשמע דהלבוש מתיר ובסימן תרס"ט כתב הלבוש ונוהגין להרבות קרואים לס"ת וקורין פ' אחת כמה פעמים שירצו ואין איסור ברכה לבטלה בדבר כדי לזכות כולם בקריאת התורה ביום סיומה. וא"כ משמע דדעתו דרק בש"ת מותר ובסי' רפ"ב דעתו דבכל שבת וצ"ע. ובאליהו רבא כתב על הלבוש שכתב דרשות דכן משמע מדבריו בסי' תרס"ט ולכאורה לא כך כי שם נתן טעם מדוע בש"ת מותר ומשמע מטעמו דרק בש"ת מותר ולא בשבת ואיך דימה אותם. ובע"כ צ"ל דהלבוש פסק כהריב"ש לגמרי בלי חלוקים והוא דבשבת ובש"ת מותר ומ"מ צ"ע בזה. ועיין בספר עובר אורח סי' תרס"ט שכתב למנהגינו שקורין בש"ת הרבה פעמים אותה הפרשה וז"א גכון ע"פ הדין, ועיין באור זרוע הגדול הל' קרה"ת שהתמרמר מאד ע"ז מדוע לא נתקן למעט זה והיינו שיקראו רק ג' פסוקים ומה בכך אם יפסיקו קודם או אחר הפרשה הלא ביום זה נוהגים בדברים הרבה שלא בכל השנה עכ"ל, ועיין בשערי אפרים שער ח' סי' ג' שכתב וחוזרים כמה פעמים כדי שיעלו לתורה כל העם הנמצאים בב"ה ומחמת שמחת התורה אין מקפידין וקורין לשנים יחד ומהראוי שבפעם ראשונה יקראו חמשה אחד א' ואח"כ כשיתחילו שנית יוכלו לקרא שנים אך לא יברכו שניהם יחד רק אחד יברך ויכון להוציא חברו וחברו יכוון לצאת בברכתו בברכה שלפניה ואם ירצו יחלקו ביניהם שאחד יברך לפניה ויוציא חברו וזה יברך לאחריה ויוציא חברו, וכ"כ במשנה ברורה בסקי"ב ועיי"ש בפתחי שערים בסקי"ט בשער ט' שכתב המחבר שאין לקרות שנים לתורה וכן למפטיר ובש"ת שקורין שנים יאמר אחד הברכות והשני ישתוק ויענה אמן ויכון לצאת בברכתו של זה ויש שמחלקים ביניהם הברכות שיאמר האחד ברכות שלפניה והשני ברכות שלאחריה אבל מ"מ ברכות אחרונות עצמם אין לחלקו לשני הקרואים אלא אחד יאמר כולם והשני יענה אמן ויכון לצאת ע"ז כתב הפ"ח כנלע"ד דברכות המפטיר שלאחריו הם ברכה הסמוכה לחברתה שלכך אין פותחת בברוך ואין גכון לחלקם ואף שי"ל דשומע כעונה והו"ל כאילו הוא עצמו פתח בברוך מ"מ יותר טוב שאיש אחד יברך לכולם וכמו ז' ברכות שבחופה שאין מחלקין רק ברכה אחרונה שפותחת

בברוך בפני עצמה עכ"ל, וכן עיין בהר צבי למרן הגרצ"פ זצ"ל על הטור בסי' ס' שכתב דברכת ז' ברכות של נשואים היא מצוה על הנועדים ולא להוציא יד"ח של מי שהוא וסיים שאין לחלק את שבעת ברכות חתנים ולחלקם לשבעה אנשים נפרדים. והטעם שהרב מברך ולא החתן בעצמו את כל הברכות הארכתי בזה במאמר ברכת אירוסין שנדפס בקול תורה אלול תשכ"א. וכן עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' קי"ד.

אבל בשו"ת אגרות משה אבן העזר סי' צ"ד כתב שאין כוונת השער אפרים דאסור לעשות כן אלא שאין לעשות כן משום שיותר טוב אבל אך משום צורך קטן יש להתיר וכמו שנוהגים הרבה ובס' זר התורה דף ע"ח ע"ב כתב ומיהו בשש ברכות הראשונות יכול לכבד לשנים. עכ"פ מבואר שבתורה יכולים ב' וכמו שכתב הש"א אבל לא בהפטרה ובז' ברכות יש להקל כדברי האגרות משה. וכן התיר בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' כ' וביע אומר ח"ד אבן העזר סימן ז' עיי"ש שהאריך והביא מספרים שונים הדנים בזה.

ובעניני ז' ברכות האם מחויב החתן לראות שיהיה לו מנין כל יום כדי שיברכו הו' ברכות או אם יש מנין מברכים אבל אין מחויב להכניס עצמו בחיוב ולאסוף מנין. וכשאוכל פעמים ביום במנין אם יש לברך פעמים, כתב לי ידידי הרה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א וז"ל: לדעתי ברור כשיש מנין ושמחין מחויבין לברך פעמים ביום יענין יש"ש פ"ק דכתובות ע"כ. ועי' במחבר סי' ס"ב ס"ה דמברכין אחר כל סעודה וסעודה וא"כ ג"כ פעמים ביום. כ"כ האם מותר להפסיק בין ברכה לברכה לדברים שלא לצורך. ואם המצוה על הנועדים אולי אין יכולים לענות ב"ה וב"ש ומסתברא דיכולים. והאם החיוב ז"ב על החתן והכלה או על כולם הנה ממ"ש שם בהר צבי משמע דעל כולם ועיי"ש שפלפל בזה בדברי הנו"ב דמשמע דהחיוב על החתן, ועי' בט"ז אבן העזר ס"ס ס"ב דהחיוב הוא על הקהל והרב שטרנבוך שליט"א כתב לי בזה דכן מוכח שם מהמחבר וביותר חידש מכן הגר"ז זצ"ל מבריסק בדברי הרמב"ם בפר"ב דברכות שעיקר מצות ז"ב כל ז' הוא להוציא את הפנים חדשות שלא שמעו עדיין עיי"ש היטב ולפי"ז לדעת הרמב"ם שבת לא מהני כפנים חדשות עכ"ל. וא"כ יש לברר בין ברכה הסמוכה לחברתה אם מותר להפסיק. וברכות של הז"ב מדוע חלק פותח בברוך ומדוע הוא סמוך עיין ברש"י ובר"ת בתוס' כתובות דף ה' ובשיטה מקובצת שם. ובתוס' פסחים ק"ד (והארכתי הרבה בעניני ז"ב וחופה והבאתי כאן רק הערות אחדות ובקונטרס חופה אי"ה אאריך בזה). ובמפתחות לשו"ת באר שבע סי' מ"ט כתב שהחתן והכלה ישתו רוב כוס מטעם דכל דבר שצריך כוס לשתות ממנו כמלא לוגמיו ולכאורה מדוע במילה ובפדיון הבן אין מקפידין שישתו רוב ובלא"ה הביא הבאר היטב

באבה"ע סי' ל"ד בשם כנה"ג שאין גוהרין בכך. וק"ק על הערוך השלחן שם בסק"ט שכתב נ"ל וא"צ לשתותו כולו או רובו דטעימה די בהא דהא אין חיובו בכוס מדינא כקידוש והבדלה שנצרך לשתותו כולו או רובו וק"ק מה בכך הא אם מברך ע"ז א"כ יש לו כעת דין של כוס של ברכה ועוד אמאי כתב את זה בלשון נ"ל הא כך מבואר בכנסת הגדולה. וידידי הרב שטרנבוך שליט"א כתב לי בזה נראה פשוט דבמקום שיש חיוב כוס מדינא צריך מלא לוגמיו משא"כ במילה ובפדיון הבן אינה מדינא ולא החמירו בה ככוס של ברכה ממש. והנה הרמב"ם כתב בפ"ב הל"ט מברכות בבית חתנים וכו' ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים. ונראה דכוונתו דאין הם מצטרפין לעשרה כמבואר בדבריו בהל' אישות פ"י הל"ה ואין מברכין ברכת חתנים אלא בי' גדולים ובני חורין וחתן מן המנין הרי דאין מצטרפין, אבל לכאורה א"כ אמאי סיים הרמב"ם בהל"י והוא שיהיו עשרה ולא כתב ביחד עם מ"ש לעיל לא עבדים ולא קטנים, ומשום"כ יתכן דמ"ש לעיל הוא היות דסובר דהחיוב הוא על כל הנמצאים שם וקטן שנמצא שם ג"כ מחויב אלא אין הוא מצטרף אבל כשיש מנין בלעדו אמאי לא יוכל קטן להוציא לכן בא הרמב"ם להשמיע אף דהחיוב של הקטן אבל להוציא אין הוא יכול. וידידי הרב שטרנבוך שליט"א כתב לי מה שפירש לענין קטן צ"ע דחיוב קטן אינו אלא מכח חינוך ואפי' כשיש מנין קטן אינו מוציא כמבואר במגילה. אגב נלע"ד שאין לברך ז"ב אלא כששמחים עם החתן והכלה והאחרונים האריכו להתיר לברך אלא במקום חופה אבל בלי שמחה יש חשש ברכה לבטלה, גם נלע"ד שיש להסמך הז"ב לברכה רביעית תיכף ולדעת הגר"א בסיום ברכה רביעית בלעולם אל יחסרנו יש להוסיף שמה דוקא הז"ב או להחולקין יש להוסיף בגמר הברכה (ואמרו אמון) ולא אחר התחנונים וכן מוכח מלשון הרמב"ם דהיא הוספה על ברכה הרביעית.

ועיין בחוברת המאור מחודש חשון כסלו תש"ך שהערתי שם בלשון זה. בשו"ת האלף לך שלמה אבן העזר סימן קט"ו כתב וז"ל הנה מצאתי בתקוני זוהר תיקון י' שכל העולם חייבין לעמוד עם החתן והכלה כשמברכין שבע ברכות תחת החופה עיי"ש ואסור להם לילך בשעת הברכות ובודאי ראוי לחוש לדבריו דברי אלקים חיים עכ"ל, וצריך טעם אמאי אין אנו נוהגים כך ע"כ. וראיתי בכנסת הגדולה אבן העזר סימן ס"ב בהגהות הטור סי' ב' שכתב שם מנהג קושטא וכו' לעמוד כל העם בשעת ברכת חתנים ז"ב ויראה הטעם לכבוד החתן והכלה דהם עומדים והחתן דומה למלך ושמעתי שבשלוניקי לא נהגו לעמוד על רגליהם בשעת ז"ב ולא ידעתי למה ואני בבואי הנה נהגתי לעמוד וגם כל העם עמדו וכו' וסיים ושוב הגיד לי' א' מן הת"ח שבס' הפליאה

כתוב שיש לעמוד בשעה שמברכין לכלה ומן הטעם שכתבתי וכו', ועי' ביביע
אומר ח"ד אהע"ז סי' ז' רמז לזוהר שיש לעמוד וא"כ יש לכאורה מאד לדקדק
בזה, אבל מחיתי ולא עלה בידי כלום. ועיין בשדי חמד באסיפת דינים מערכת
ברכות סימן ג' סעיף ט' שכתב בעיר הזו ראיתי מנהגים בברכת חתנים
שבסעודה שכל העם יושבין בשעת ברכה זו ורק החתן והכלה עומדים על
רגליהם כל זמן אמירת הז"ב ואם לא עמדו מעצמם החתן והכלה תופסים אותם
על כך וגוערים ומעמידים אותם ואני לא מצאתי טעם למנהג זה וכו' וכיון
שהברכה כוללת את כולם מהראוי להשוות העדה או כולם מעומד או כולם
מיושב ולא נכון שיהא כל העם עומדין. וכן נוהגין פה שאין קורין החתן בשמו
אלא אומרים חתן המלך ואני אמרתי להם שלא יאמרו כן שמשמע שהוא
חתנו של המלך אלא יאמרו חתן מלך או חתן כמלך כי אין ספק דמה שנהגו
לקרותו כך הוא לומר שיש לו דין מלך ר"ל שחייבים לכבדו. וא"כ מבואר
המנהג שהכלה יושבת בקירבת השלחן בשעת אמירת ז"ב, ובים של שלמה
כתובות פ"א הלכה כ' שבעת ז"ב מולכין הכלה במקום החתן עיי"ש. אבל
בערוך השלחן אבן העזר סי' ס"ב כתב בסעיף ל"ז דבחתונה מפני דוחק המקום
נפרצו לחדרים אחרים ואין ביכלתם לשמוע הברכה מפי המברך על שלחנו של
החתן דיברכו ז"ב בפני עצמם ואע"ג דהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי
אלו מ"מ אין זה כלום דמה שנהגו להביא גם את הכלה לשמוע הברכות
אין זה לעכובא אלא מנהג יפה אלא לפי שהברכה היא על הצלחת שניהם
ראוי שיעמדו לשמוע את הברכות אבל אין זה לעיכובא, ובספר עדות לישראל
עמוד צ"ד כתב דזה תלוי במנהג והונהג אצל אדמו"רים שהכלה עומדת על יד
פתח האולם ששם יושבים החתן והמסובים, ובמ"ש הערוך השלחן שיברכו
בנפרד כן ביאר בשו"ת חשב האפוד סי' ט' והביא שם מעשה רב מהגאון ר'
צבי פערמינגם שנהג רק שבירך ז"ב במנין בפ"ע, ולכאורה נשאלת השאלה
במהרי"ם לעזוב החתונה כי הם ממהרים להגיע הביתה כי הזמן מאוחר איך
יעשו ובחשב האפוד שם דן בזה ומשמע דיש להקל ושיעשו מנין בפ"ע ואם לא
דיברך בפ"ע וילך ויש להאריך בזה ואין כאן מקומו. ובמגן אברהם סי' תרס"ט
הקשה וז"ל איתא בירושלמי פ"ה דברכות לא יהו שנים קורים בתוכה אר"ז
מפני הברכה משמע דאסור לשניהם לברך וצ"ע שעושין כן בש"ת עכ"ל,
אבל באליהו רבא סקי"ד תירץ קושיתו וז"ל דהטעם בירושלמי משום שאין
שני קולות נכנסין לתוך אוזן אחת ואין הטעם משום הברכה אלא משום תרי
קלי וא"כ לדידן דחזון קורא שפיר נהגו לקרות שנים, ועוד דבש"ת חביבה
תורה ויהבו דעתיהן לשמוע כמו מגילה והלל, ועי' ברכי יוסף ס' תרס"ט סק"ד.
ובמסגרת השלחן סי' כ"א ס"ק ק' כתב ביום הזה שנהגו לקרות הרבה

ביחד ויש עשרה ב"א שקורין בב"א והצבור כבר שמעו קה"ת בוותיקין וכדומה מותר דהטעם שלא יקראו שנים בב"א משום שלא ישמעו הצבור וכאן א"א לומר כן כמ"ש באור"ח סי' תר"ץ ס"ב ע"כ. ועיין בשערי אפרים שער ח' סי' נ"ז שכתב נוהגין לקרות לתורה גם הנערים ואפי' תינוקות קטנים קורים להם לעלות משום חיבוב מצוה ולחנכם לתורה ואחד עומד ע"ג ומקריא להם הברכה והם אומרים אחריו מלה במלה והוא מנהג יפה וקורין לפניהם קצת פסוקים מסדר היום ע"כ, ועיי"ש בפתחי שערים סקל"ז, ועי' כף החיים סי' תרס"ט סק"ד עיי"ש בכל דבריו המנהג שב' מקרים ושקורים לילדים לעלות, ועיין בפמ"ג סי' קל"ט בא"א סק"ה שכתב למ"ד קרה"ת ד"ת א"כ בש"ת שקורין הרבה ב"א וא' מברך לכולם וכולם שומעין או קטן שא"י אם הביא ב' שערוה אי יוצאין גדולים בברכתם כמו ברהמ"ז בסי' קפ"ו.

ועיין כ"כ בדבריו בסי' תרס"ט בא"א שכתב ולענין ברכה על התורה כשקורין הרבה כהנים או לויים או נערים ראוי שאחד יברך והשאר יצאו בברכתו וקטן י"ל דהוי תרי דרבנן ושכך יברך גדול והשאר ישמעו ועי' מ"א קפ"ו סק"ג עכ"ל.

ועיין כ"כ באשל אברהם סי' תרס"ט מ"ש בענין זה שקורים לכמה ביחד שאחד יברך תחלה וסוף והשאר ישמעו ויכוננו לצאת אבל בחיי אדם כלל קנ"ב ס"ז כתב דמ"מ יש מקומות שכולם מברכים.

ועיין במרדכי מגילה פ"ד סימן תתל"א וז"ל וכן כתב ר' אפרים לר' יואל הנה בשמחת תורה יצאתי מבית הכנסת בחרי אף כי שמעתי זה החזן מדלג יותר מעשרה פעמים ו' פסוקים ומי התיר לו לדלג ולא אמר ולגד אמר ולאשר אמר ורב ושמאל נחלקו בדילוג גבי ר"ח ובדוחק התירו לו דלא אפשר (ועיי"ש בבגדי ישע סק"כ הגירסא הנכונה) וא"כ יש לדקדק שלא לדלג, והנה בשבת וביום טוב נוהגין לעשות מי שברך ובש"ת עושין לחתן תורה ולחתן בראשית ולמפטיר אמנם לשאר מחמת ריבוי הקרואין נוהגין שאין עושין מי שברך. וכשאחד רוצה בדוקא שיעשו לו מסתברא דיש לשמוע לו ולעשות לו מי שברך ומקור ענין מי שברך עי' בספר יסודי ישורון ח"ד עמוד שצ"ז.

בירור בדין רודף

באחת ממלחמות ימינו בא"י, מסופר על מקרה טראגי באחד הקרבות, שבגלל ליקוי טכני בתקשורת, תקף בטעות כח ישראלי אחד לכח ישראלי שני, במטה הפיקוד שנודע על ההתרחשות הזאת הוחלט שאין מנוס אלא לחסל את הכח התוקף. ראיתי לבאר לענ"ד מה דעת־תורה בגדון.

גרסינו בסנהדרין דף ע"ב ע"ב אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו קסבר רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא, שאני התם דמשמיא קא רדפי לה.

ובגמ' שם פריך על רב הונא דסובר דרודף אינו צריך התראה, מברייתא מפורשת דרודף צריך התראה, ובתחילה רצו לדחות פירכא זו באוקימתא דחוקה, ושוב תירצו דרב הונא הוא דאמר כתנא דמחתרת, דאמר מחתרתו זו היא התראתו. דהיינו דבא במחתרת דנחשב כרודף מ"מ סובר שם דלא בעי התראה. נמצא דמחלוקת התנאים היא, אי בעי רודף דין התראה.

ובמפרשים הסבירו טעם מחלוקתם, דנחלקו בגדר הדין דמצוה להמית הרודף, דמאן דסבר דבעי התראה, סובר דזה דין מיתה ממש ברודף, כעונש על רדיפתו, אלא שהתורה ציתה לכל אחד להמית לרודף ולא בעי בית־דין, וכיון דהוי דין מיתה ברודף לכן בעי התראה ככל חייבי מיתות ב"ד, ואידך מ"ד סובר דאין זה דין מיתה ברודף, אלא דין הצלה לנרדף, דהיינו דמצוה להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף, ולכן לא שייך כלל דין התראה ברודף. ועיין בטעם זה בנודע־ביהודה ת' ח"מ סימן ס'.

ובטעם זה תלוי גם דין קטן הרודף, דאם זה דין מיתה ברודף לא שייך בקטן דין רודף שהרי אינו בר־עונשין ואינו בכלל דינים, אבל אם זה דין ברודף שצריך להצילו לא איכפת לן במה שהקטן הוא הרודף ומצילין את הנרדף בנפשו של הקטן הרודף.

והנה צריך להבין לרב הונא דסבר דקטן הרודף ניתן להציל בנפשו, והסברנו דטעמו משום דסובר דהוי דין הצלה בנרדף ולא איכפת לן אם הרודף

הוא קטן, א"כ הא דהקשה שם בגמ' רב חסדא לרב הונא ממתני' דאהלות פ"ז מ"ז יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, והקשה ואמאי רודף הוא, ותירץ שאני התם דמשמיא קא רדפי לה, פירוש כיון דאין הפעולה נעשית בכוונת העובר אלא משמיא לא הוי העובר רודף. וקשה הא מ"מ כיון דסובר רב הונא דזה רק דין בהצלת הנרדף, ובמציאות הזאת תינזק זה רודף את אמו, ואם נמית אותו נציל את אמו שהרי ע"י לחצו היא מסוכנת, א"כ מה לי דמשמיא קא רדפי, ואינו רודף בכוונה, מ"מ יש להמיתו כקטן דעלמא משום הצלת הנרדף.

אמנם בירושלמי סנהדרין סוף פ"ח מיבעי ליה אי איכא דין רודף בקטן, ופריך שם לפשוט, ג"כ ממתני' דאהלות הנ"ל, ודחה שם דגבי מקשה לילד שהוציא העובר את ראשו לא שייך להרגו מדין רודף משום דלא ידעינן מי רודף את מי, פירוש דכשם שאנו אומרים שהתינוק רודף את אמו הו"ה דאמו דוחקת ורודפת את התינוק, ולכן אין דוחין נפש מפני נפש. ומשמע בירושלמי בפשטות שלא כשיטת הבבלי, דלענין מקשה לילד אע"ג דמשמיא קא רדפי ע"י התינוק הוה מ"מ מיקרי התינוק שפיר רודף, אלא שאין לחייבו משום דגם אמו רודפתו. ולפי"ז נחת מתני' דאהלות לרב הונא, אך לשיטת הבבלי קשה כנ"ל. והנה הרמב"ם מהלכות רוצח ושמירת הנפש פ"א, פסק כרב הונא. וכבר אמרנו שלרב הונא דין רודף עיקרו משום הצלת הנרדף, וכן באמת פירש הרמב"ם בהקדמת פרטי המצוות שם מצוה ו' וז"ל להציל הנרדף בנפשו של רודף, וכן שם בהלכה ו' כתב וז"ל אבל הרודף אחר חבירו להרגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף וכו', הרי מפורש מדבריו שזה דין הצלה בנרדף.

והנה שם בהלכה ט' שהביא דין המקשה לילד הזכיר שהעובר הוא כרודף משמע שנקט כשיטת הירושלמי הנ"ל, ומסתמא סבר כתירוצי הירושלמי דבהוציא ראשו הטעם דאין נוגעין בתינוק משום ששניהן רודפין, וכנראה משום דנתקשה להרמב"ם כקושיתנו הנ"ל לרב הונא בתירוצי דמשמיא קא רדפי המוזכר בבבלי. אך באמת דבריו בלתי מובנים ונראים לכאורה סותרים, שבסיום ההלכה שם כתב וז"ל, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם, הרי חזר לשיטת הבבלי דטעם משהוציא ראשו אין נוגעין משום דלא הוי רודף מפני שזה טבעו של עולם דהיינו תירוצי הבבלי דמשמיא קא רדפי. ובעיקר דבריו הרמב"ם בהלכה ט' הרבו ראשונים ואחרונים לתמוה על הרבה תמיהות ונעתיק לשון הרמב"ם: אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברת שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה, בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם

משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם עכ"ל, וקשה לדבריו: א. מה שכתב שאם העובר עדיין במיעיה מותר לחתוך משום דהוי כרודף, למה לי האי טעמא הא איכא למימר בפשטות משום דבמיעיה עדיין לא מיקרי נפש, ואין לעובר שום חשיבות לגבי האם שהיא נפש ונדחים כל המצוות לקיים נפש אחת מישראל, וכן באמת פירש רש"י שם בסנהדרין, וכן פשטות משמעות מתני' דאהלות שכתב גבי עובר במיעיה שמחתכין משום שחיייה קודמין ובהוציא העובר ראשו תנן הטעם משום דאין דוחין נפש מפני נפש, משמע דברישא דמחתכין משום דלא מיקרי נפש, וכאשר הקשה כזאת בערוך-השולחן ח"מ סימן תכ"ה, וכן פירש הטעם משום דלא מיקרי נפש, הסמ"ע בח"מ סימן תכ"ה. ב. הא מסקנת הגמ' בבבלי גבי מקשה לילד, דלא מיקרי העובר רודף אלא דמשמיא הוא דקא רדפי, א"כ כיצד כתב דהעובר רודף הוא, ואם תפס שיטת הירושלמי, למה נד משיטת הבבלי שלפניו אנו הולכין. ג. קשה מה שכבר הקשינו לעיל, למה בסיום דבריו פירש שאין נוגעין בו משום שזהו טבעו של עולם הרי סתר עצמו ממה שכתב קודם דמיקרי רודף, והשתא משמע שזה טבעו של עולם ולא מיקרי רודף כלל כמסקנת הבבלי, ועוד האריכו למעניתם: ועיין בחוות-יאיר סימן ל"א, ובשו"ת גאוני-בתראי סימן מ"ה האריך מאוד בנידון דידן, והגודע-ביהודה ת' ח"מ סי' נ"ט בסוף התשובה רמז עליהם שתירצו בדוחק, כמו"כ עמלו ליישב הג"ל בחידושי רבנו חיים ובאבן-האזול ובפנס-שלמה לגאון רש"ז פינס ז"ל, בחידושיהם על הרמב"ם ה' רוצח ושמירת הנפש פ"א, ואענה גם אני חלקי בס"ד, ולא ארחיק לכת, אלא בדרך המבוסס על היסודות המוזכרים בבבלי ובירושלמי בענין רודף וההולם את לשון הרמב"ם: ובטרם ניגש להמשך הבירור, ראוי להזכיר גם השגת הראב"ד שם על מה שהעתיק הרמב"ם המקור לדין רודף מהדרשה דוקצתה את כפה המוזכרת בספרי, וכוונת הראב"ד להקשות למה שבק כמה דרשות המוזכרות בסוגיין בבבלי. והנה השירי-קרבן על הירושלמי שם בסנהדרין, כתב דמה שמתרץ בבבלי גבי עובר דמשמיא קא רדפי ומה שמתרץ בירושלמי דאיני יודע מי רודף את מי — הכל אחד, דגם כוונת הבבלי כיון דמשמיא קא רדפי אין אנו יכולין לעמוד על בירור הדברים ויתכן ששניהם רודפים זה את זה. ובאמת קשה להעמיס כוונה זו בדברי הבבלי, ולגבי הרמב"ם בכלל לא תעלה ארוכה לדרך זה, כמו שהזכיר השירי-קרבן בעצמו שם.

וראוי לעניננו לעיין בדברי הירושלמי שהוזכרנו, וז"ל הירושלמי סוף פ"ח דסנהדרין: רודף שנעשה נרדף מהו להציל את הרודף בנפשו של נרדף, גדול שנעשה קטן מהו להציל את הגדול בנפשו של קטן, התיב ר' ירמיה והתנינן יצא ראשו ורובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, ר' יוסי בי ר' בון

בשם רב חסדא שנייא היא תמן שאין את יודע מי הרג את מ', ע"כ. ופירשו המפרשים דהבעיא של גדול שנעשה קטן, הכוונה אי אמרינן דין רודף גם בקטן, ומה שפשוט לרב הונא בבבלי מיבעי ליה להירושלמי, ורצה לפשוט הבעיא השניה מדין קטן המקשה לילד, ומשמע שם מן המפרשים דלענין בעיא ראשונה לא מייתי הירושלמי כלל מדין המקשה לילד ואין לזה שום שייכות, וקאי רק אבעיא שניה לענין קטן.

וקשה לי קושיא עצומה, דבפשטות הבעיה הראשונה, דמשמע שמסתפק בירושלמי, כיון דרודף ראשון כבר הותר דמו למיתה א"כ מה שנתחזק הנרדף מתוך אותה המריבה ונעשה רודף לא מיחשיב כדין רודף, דכיון דהוי עדיין בהמשך אותה המריבה הוי רדיפה זו כהשתדלות הנרדף להציל את עצמו מן הרודף, או כיון דבמציאות הפסיק הרודף את רדיפתו, ועכשיו הנרדף רודף והרודף נרדף יש להציל הרודף הראשון בנפשו של נרדף ראשון: א"כ לפי"ז שפיר יש לפשוט בעיא זו, מדין מקשה לילד. דהנה פשטות המשמעות דמתני' דאהלות, משמע דמיירי אפילו בחד תינוק בכל דין דמתניתין, דהיינו שכל זמן שהוא במיעיה מחתכין אותו אבל אם תינוק זה עד שלא חתכו אותו הוציא ראשו שוב אין נוגעין בו, ועל כרחך מוכרח לומר כן, דאי בחד תינוק הדין אחר א"כ היה למתניתין לפרש ולחלק בכך, וזה דבר פשוט וברור לענ"ד. א"כ לפי"ז הא העובר שהיה מקודם במיעיה והיה לו כבר דין רודף וכאשר כתב הרמב"ם כנ"ל, ואע"ג דבמיעיה גמי אפשר לומר שגם היא רודפתו, מ"מ זה לא חשיב לכלום כיון שחייה קודמין, ולכן רק העובר בקרא רודף וכבר הותר להרגו, וא"כ עכשיו שהוציא ראשו דאמרינן שאין הורגין אותו אע"ג דהוי כבר רודף מקודם, ולמה אין הורגין אותו אפילו נימא דעכשיו אמו רודפתו ולא הוא מ"מ תיפוק ליה שיהרג מכת דהוי עדיין בהמשך המאבק של הקישוי לידה, א"א דאמו שהיתה נרדפת נעשית רודפת, וזה דומה ממש לבעיא ראשונה, ומדאמרינן בהוציא ראשו שאין נוגעין בו, הרי שפיר אפשר לפשוט דרודף שנעשה נרדף מצילין הרודף הראשון בנפשו של נרדף ראשון ורק כאן בהוציא ראשו אין דוחין נפש מפני נפש מפני ששניהן רודפין, וא"כ לכאורה אדרבא לבעיא ראשונה הפשיטותא ממקשה לילד קיימת גם אחרי דיוחי הירושלמי כמובן.

ונראה לפרש דברי הירושלמי, דשתי האבעיות הן על דרך אחד ותלויות בחקירה אחת, דהיינו דספיקת הירושלמי הוא כאשר הסברנו כבר לעיל מחלוקת התנאים בבבלי, דהיינו מהו גדר מיתת הרודף, אם דין מיתה ממש ברודף או דין הצלה ברודף, ועל זה הביא הירושלמי דבחקירה זאת תלויות שתי האבעיות שהזכירם, שאם נאמר שזה דין מיתה ממש ברודף א"כ הסברא נותנת כיון שכבר נתחייב מיתה ברדיפתו במריבה זאת, אע"פ שבאותה המריבה נתחזק הנרדף

ורודף אחריו, מ"מ מותר להמיתו, שהרי עדיין זה בהמשך המריבה וכבר הותר דמו של הרודף למיתה, והו"ה לגבי בעית הקטן נימא דקטן הרודף אין הורגין אותו, כיון דזה דין מיתה ממש ברודף, וקטן עדיין אינו בריחויבא ואינו בכלל דינים: אך אם נאמר דזה דין הצלה בנרדף, הסברא נותנת לגבי הבעיא הראשונה דהיכא שנתהפך הנרדף ורודף אחר רודף ראשון א"כ במציאות סרה ההלכה של הצלתו, שהרי זה רק דין הצלה ובמציאות אינו זקוק כבר להצלה ולענין הרודף עצמו הא אמרינן דליכא כלל דין מיתה בו, וא"כ פשוט דאזלינן בתר השתא, שעכשיו הנרדף הוא הרודף, ויש להרוג הנרדף להציל הרודף הראשון, וכן לגבי בעית הקטן כיון דזה דין בהצלת הנרדף, הורגים הקטן, ולא איכפת לן שאינו בריחויבא כיון שאין זה דין בקטן עצמו. ולדברינו אתי שפיר דהירושלמי כאשר הביא לפשוט מדין מקשה לילד קאי שפיר על שתי האבעיות: דכוונת הירושלמי היתה מדחזינן דאין הורגין התינוק הרודף ש"מ דזה דין מיתה ממש ברודף ולא דין הצלה בנרדף, א"כ יש לפשוט לענין בעיא ראשונה, דאין הורגין הנרדף שנעשה רודף, משום דהא אמרינן דהיכא דהוי דין מיתה ממש ברודף א"כ כבר נתחייב מיתה במריבה זאת מקודם כשהיה רודף וכנ"ל, וכן יש לפשוט לענין בעיא שניה בפשיטות דאין דין רודף בקטן, וכאשר דחה בירושלמי דשאני התם ששניהם רודפין זה את זה, כוונת הירושלמי דלעולם אפשר לומר, דרודף הוי דין הצלה ולענין בעיא ראשונה אפשר לומר דהורגין לנרדף כיון דזה הוי דין הצלה גרידא וכנ"ל ולענין קטן שפיר הורגין אותו ושאני התם ששניהם רודפין. ועכשיו כבר לא נוכל להקשות קושיתנו דלעיל דנפשוט שנרדף שנעשה רודף אין הורגין לרודף ראשון, שהרי כאן אין הורגים לקטן אע"פ שהיה רודף ראשון וכנ"ל דהא אמרינן בודאי אי אתינן מכח דין הצלה לא שייך להרוג רודף קמא, ושמא דיחוי הגמ' הוי רק דיחוי בעלמא, ובאמת הטעם בתינוק המקשה לילד שהוציא ראשו שאין הורגין אותו משום שהוא קטן ואינו בריחויבא, דדין רודף הוי דין מיתה ממש ברודף, ולכן אין לפשוט כלום.

העולה מדברינו בהבנת דברי הירושלמי דיש עוד חילוק אחד לדינא, בדין רודף, אם זה דין ברודף או דין בנרדף. דבבבלי כבר מצינו נפקא מינא לדינא לענין התראה ולענין קטן, ובירושלמי ניתוסף לענין רודף שנעשה נרדף באותה מריבה, דאם זה דין מיתה ברודף עדיין הוא הרודף אע"פ שנעשה נרדף, ואם זה דין הצלה בנרדף כיון שנעשה הרודף הראשון נרדף, אמרינן השתא דהנרדף הראשון הוא הוא עכשיו הרודף.

והנה ראינו מה דמיבעי בירושלמי ולא איפשיט, מ"מ רב הונא בבבלי סנהדרין שם פשיט ליה דזה דין בהצלת הנרדף, ולכן סובר דקטן נהרג וגם רודף לא בעי התראה ופסק הרמב"ם כוותיה.

ונ"ל לחדש דבר חדש בדעת הרמב"ם בשיטת רב הונא, דאע"פ דסובר דזה דין הצלה בנרדף מ"מ סובר רב הונא דבאמת עיקר יסוד דין רודף זה דין הצלה, אך במציאות שהרודף הוא רודף בכוונה ובמזיד להרוג איש זה ולא שגא אם הרודף בכוונה הוא גדול או קטן, מ"מ כיון שרודף במזיד של רציחה, דין הצלה שאמרנו יוצר לאלו המזידים גם דין מיתה ממש בהם, אך מכיון שמעיקר הדין משום הצלה נגעו בו, לכן לא בעי התראה ולכן ממיתין נמי קטן. (אגב, בספר אבן-האזל שם כתב דמוכרחין לומר דאיכא גם דין מיתה ממש ברודף, משום דפטור קם ליה בדרכה מיניה דאמרינן נמי גבי רודף לא שייך לומר אלא אי איכא ברודף דין מיתה עיי"ש).

ונפקא מינא בזה מה שאנו מוסיפין שהם חייבים מיתה גם מדין מיתה ממש שבא עליהם מדין הצלה, לענין בעית הירושלמי הראשונה, דאם נימא דאיכא בקטן וגדול המכוונים במזיד לרודף ולהרוג דין מיתה ממש ולו יהיה שזה נובע מדין הצלה, מ"מ מיסתבר למימר בהו דהיכי דנתהפך הנרדף ונעשה רודף ועדיין זה בהמשך המריבה אע"פ שמכח דין הצלה גרידא כבר בטלה הצלתו של נרדף כנ"ל מ"מ אכתי נשאר הדין מיתה ממש ברודף ראשון שניתוסף עליו, וממילא עדיין הרודף הראשון בר-מיתה, ואסור להרוג הנרדף שנעשה רודף, אמנם לגבי תינוק המקשה לילד ולכל דכוותיה שהיה אנוס גמור ולא נתכוון כלל להרוג וכמו דאמרינן בגמ' דמשמיא קא רדפי, א"כ אז ליכא דין מיתה ממש ברודף כזה, אלא רק מכח הצלה גרידא: ולכן אפילו בתינוק שכבר היה רודף במעי אמו מקודם ועכשיו הוציא ראשו ופסקינן דאין הורגין אותו, אע"פ דאפילו נימא דעכשיו אמו רודפתו ליהוי כנרדף שנעשה רודף ובדין מיתה ממש ברודף הא עדיין הורגין לרודף ראשון, אך כיון דאמרינן דסובר רב הונא דבתינוק המקשה לילד אין כאן דין מיתה ממש אלא רק דין הצלה ולכן בהוציא ראשו אם היתה אמו לבד רודפתו היינו הורגין לאמו אך מכיון ששניהן רודפין אין דוחין גפש מפני גפש.

ובשיטה זאת נתפרש יפה להרמב"ם סוגית הש"ס שם בסנהדרין, דמה שהקשה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין גפש מפני גפש ואמאי רודף הוא, — קושית רב חסדא אזלה על כרחך גם אחרי תירוצו בירושלמי שם, שהוא בעצמו תירץ בהוציא ראשו דשניהם רודפין, וא"כ מה פריך הכא לרב הונא, אלא ע"כ הבין שזה עדיין לא מספיק לרב הונא, והיינו שהבין שרב הונא סובר דאע"ג דדין רודף זה דין הצלה מ"מ זה יוצר גם דין מיתה, וסבר דרב הונא סובר כן בכל אופני רודף שבעולם, לכן פריך רב חסדא לרב הונא לטעמיה אפילו נאמר דבהוציא ראשו שניהם רודפים, מ"מ כיון דסברת דאיכא נמי דין מיתה ממש ברודף א"כ תיפוק ליה דתינוק זה

רודף הוא מכח שבעודו במעיה היה לו כבר דין רודף, ובדין מיתה ממש האמרת אפילו נתהפך הנרדף להיות רודף אכתי דין רודף לרודף ראשון, ועל זה תירץ רב הונא אע"פ דאמת הוא דעובר זה כבר היה רודף מקודם במעי אמו מ"מ כיון דרודף זה משמיא קא רדפי, ואינו עושה במזיד ובכוונה א"כ כאן זה דין הצלה גרידא, ולכן לא שייך להרגו מכח דהוי כבר רודף מקודם, ולכן אין דוחין נפש מפני נפש לא לאמו ולא לעובר משום דשניהם רודפין. ובזה יתורץ יפה מה שהקשינו להבין מה תירצו בגמ' משמיא קא רדפי תיפוק ליה דמדין הצלה לא נפקא לן מידי מה שמשמיא קא רדפי והשתא אתי שפיר.

ויסודו של רב הונא שפירש בו הרמב"ם — לדברינו — דסובר דלענין רודף במזיד ובכוונה בין קטן ובין גדול איכא גמי דין מיתה ממש נוסף לדין הצלה, ולענין תינוק המקשה לילד וכל דכוותיה ליכא רק דין הצלה, סובר הרמב"ם דהוא מכח הספרי דיליף דין רודף מלא תחוס וכו', והקשה הראב"ד שזה בספרי, וכוונתו למה שבק הרמב"ם כל הלימודים שבתלמודין, אך נראה דלא שבק, אלא הוסיף עליהם, דכל הדרשות שבתלמודין מורין על רודף בכוונה, אמנם לשון לא תחוס משמע שמיירי ברודף כזה שמתעורר רחמים עליו שלא להרגו, ויש להבין דהיינו בתינוק המקשה לילד שאין בו שום אשמה כלל ואין מכוין ורק משמים קא רדפי, וכן כל דכוותיה על זה בא הציווי דלא תחוס, דהיינו דאע"פ דדין מיתה ממש ליכא בכהאי גוונא מ"מ לא תחוס עליו מכח הצלה גרידא של הנרדף, ומתורץ הקושיא של הראב"ד.

וניגש עתה עוד פעם לכל דברי הרמב"ם התמוהים שהזכרנו ונמצא עולים יפה בטוב טעם ודעת.

דהנה כבר ביררנו שדעת הרמב"ם בביאור הגמ' בבבלי סנהדרין שם, דאנו צריכין לשתי הסברות גם יחד בדין הוציא ראשו, סברת הירושלמי דשניהן רודפין וסברת הבבלי דמשמיא קא רדפי, דשתי הסברות האלו צריכות זו לזו ומשלימות זו את זו כנ"ל, והנה הרמב"ם שם בהלכה ז' פירש המקור לדין רודף מקצותה את כפה המוזכר בספרי ותמה הראב"ד מה ששבק המקורות בתלמודין ועל זה כבר ביארנו לעיל דהרמב"ם לא שבק אלא אחז בזה ובזה ונצרך לדספרי משום חידוש שנתחדש בו דמשמע שבא להשמיענו דבמציאות ברודף שהוא אנוס גמור ואינו רודף בכוונה כלשהי והוי בבחינה שראוי לחוס עליו מ"מ אמרה תורה לא תחוס, ואע"פ דבפשטות הקרא לא מיירי באשה כזו שעושה באונס גמור, מ"מ מיתור הלימוד למדין מדיוק משמעות זאת, וכיון דבפשטות אפשר למילף מכאן גם על כל מיני רודפים, לכן לא האריך להביא הרמב"ם גם שאר הלימודים, כדרכו:

ואתי שפיר לדברינו גם כל מה שקשה שם בהלכה ט' ואצטט עוד פעם

דבריו לבארם בפרטות: „אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה“ — לשון לפיכך צריך כאן הסבר, הא כבר פירש מקודם יפה מה אנו למדין מקרא דלא תחוס, א"כ מאי בעי בלפיכך דמשמע שזה עיקר כוונת הקרא, אמנם לדברינו כן הוא, שכוונת הרמב"ם בזה לומר דהחכמים הבינו מיתור קרא זה שבא להשמיענו במציאות של רודף שאין בו אשמה כלל כנ"ל, לכן לפיכך הבינו מקרא זה חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד הורגין אותו משום שהוא רודף אע"פ דמשמיה קא רדפי כמו שסיים בסוף ההלכה שזהו טבעו של עולם, מ"מ הורגין אותו מכח דין הצלה גרידא של הנרדף והיינו מגילוי דלא תחוס, ואע"ג דבמעיה אין צריך לדין רודף, שהרי בפשטות דמתני' דאהלות משמע דבמעיה מותר להרגו משום שאינו נפש, מ"מ האמת הוא שאפשר להרגו גם מדין רודף, (וכבר כתבו המפרשים מאי נפקא מינא אי איכא עליו גם דין רודף, עיין בהגהות רע"ק באהלות שם). ועיקר כוונת הרמב"ם מה שהזכיר כאן שנהרג מכח רודף, להשמיענו הדוגמא מה שבא ללמדנו הקרא דלא תחוס, ואנו נלמוד מזה לכל דכוותיה, ועוד נתכוין בזה להשמיענו ביאור דבריו שבסוף ההלכה, מה שכתב: „ואם משהוציא ראשו אין גוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם“, וכבר ביארנו איך פירש ענין זה בגמ' שם, וכך גם פירושו כאן, דמה שפירש שאין דוחין נפש מפני נפש כוונתו לטעם הירושלמי משום ששניהן רודפין זה את זה והא דסיים וזהו טבעו של עולם כוונתו במה שרמזו בתחלה דגם במעיה מיקרי כבר התינוק רודף א"כ איך אמרינן עכשיו בהוציא ראשו דאין דוחין נפש מפני נפש כיון ששניהם רודפין תיפוק ליה דנהרג התינוק מכיון שהיה לו כבר דין רודף מקודם וא"כ עכשיו אפילו נימא שאמו לבד רודפתו, הא הוי כדין נרדף שנעשה רודף, ואם אנו אומרים שיש דין מיתה ממש ברודף הא פסקינן דעדיין איכא דין מיתה ברודף ראשון ובעובדא דידן היינו בתינוק, ועל זה סיים הרמב"ם דאמנם כאן בתינוק לא נימר כך, דכיון שזהו טבעו של עולם א"כ נפקא דיניה רק מכח לא תחוס דאשמעינן שזה רק דין הצלה גרידא בנרדף, ובכהאי גוונא הא לא אמרינן דעדיין הרודף הראשון הוא הרודף גם עכשיו, אלא הנרדף נעשה רודף, והיה ראוי להרוג את אמו אם היא רודפתו לבד, ולכן הביא גם הטעם השני שאין דוחין נפש מפני נפש וכוונתו לטעם הירושלמי ששניהן רודפין והכל שריר ובריר בס"ד.

והנה, זה מכבר חקרתי מה הדין בשני אנשים שנצים יחדיו בשות, וכל אחד מתכוין להרוג את חברו, דהא במציאות כזאת שניהם רודפים ושניהם נרדפים, האם נאמר דכיון דשם רודף על כל אחד, מצוה להרוג את האחד וע"י זה נציל את השני, שאם לא כן ייתכן ששניהם יהרגו זה את זה, והמציל יכול

לבחור כאוות נפשו, שהרי על שניהן דין רודף, או שמא נאמר כיון ששניהם רודפים זה את זה, שב ואל תעשה עדיף ואין דוחין נפש מפני נפש, ועוד דהא לשניהם גם דין גרדף שיש מצות הצלה לכל אחד. והנה בירושלמי שהבאנו לעיל לענין מקשה לילד שהוציא ראשו אין הורגין לשום אחד משום דשניהם רודפין זה את זה, ואין דוחין נפש מפני נפש, הרי מבואר בפשיטות חקירתנו. אמנם אמת דבמפרשים שם מבואר דכוונת הירושלמי דשניהם רודפים זה את זה, דמשמע בבת אחת, אך בדקדוק לשון הירושלמי לא משמע כן, דגרסינן שם, „שנייא היא תמן שאין את יודע מי הרג את מי“, לשון זה משמע דהטעם דאין דוחין נפש מפני נפש, לאו משום דבבת אחת רודפין זה את זה, אלא המשמעות דלפעמים האשה מתחזקת ורודפת לתינוק, ולפעמים מתגברת תנועת התינוק ודוחק ורודף לאמו, וכיון שאין אנו יודעין לכיון השעה מי הוא הרודף את מי כדי שנדע מי הוא הגרדף לכן מספק נפשות אמרינן שאין דוחין נפש מפני נפש, וא"כ לכאורה אדרבא משמע מירושלמי דהיכא דיהא ברור ששניהם רודפים בבת אחת ממש, שפיר ניתן רשות למציל להציל אחד משניהם. אך נראה לי סברא פשוטה דהו"ה דרודפין זה את זה בבת אחת גמי הדין דאין דוחין נפש מפני נפש, דהרי סתמא דמתני' משמע דבכל מקשה לילד כך הדין דאין דוחין, ובמצאות משכחינן שגם האם וגם הולד נימוקין בבת אחת בצער הקישוי לידה בכל משך זמן הקישוי לידה, אלא נראה דכוונת הירושלמי דנקט כהאי לישנא משום דקיי"ל הלכתא דאי אפשר לצמצם לא בידי אדם ולא בידי שמים עיין בכורות י"ח ע"א, ולכן ג"כ לענין הדיפה לא שייך לומר שיהיו רודפים ממש ברגע אחד, אלא אמרינן בכל פעם שאחד מתחזק ושני מתרפה. והנה כבר כתבנו לעיל דגם הרמב"ם סובר דעת הירושלמי הזאת, וא"כ דעתו דבשניהם רודפים זה את זה בבת אחת, אין דוחין נפש מפני נפש, וכן מצינו המתברר בח"מ סימן תכ"ה בדין מקשה לילד העתיק לשון הרמב"ם, ומשמע דהולך בשיטתו.

המורם מכל האמור לענין שאלתנו, דהיכא שהכח הא' תקף הכח הב' בטעות והכח הב' לא השיב במלחמה, אע"פ שלא נתכוין הכח הא' אלא לאויב, מ"מ הוי הכח הא' דין רודף כמו בעובר המקשה לילד שכתב הרמב"ם דהוי רודף אע"ג דמשמיא קא רדפי, מ"מ הוי להו דין רודף משום הצלת הגרדף שהם אנשי הכח הב' שנתקף ודין הצלתם מכח לא תחוס כנ"ל, אך אם השיב הכח הב' במלחמה וגמצא עכשי ששניהם תוקפים זה את זה, הרי שניהם רודפים זה לזה, ואז הדין שב ואל תעשה ואין דוחין נפש מפני נפש, ואין לומר כיון דכח א' היה מתחלה הרודף א"כ כבר נפסק דין מיתה עליו, ושוב אפילו נתהפך הגרדף ורודף לרודף ראשון, ואמרינן לעיל דכיון דהוי עדיין בהמשך המריבה שפיר

הוי לרודף הראשון דין רודף אף בנתהפך, הא אמרינן נמי לעיל דה"מ ברודף בכוונה ובמזיד אבל בניהון דידן שהוי בבחינת משמיה קא רדפי, הא הוי זה מדין הצלה גרידא, ואין כאן דין מיתה ממש לרודף ראשון ולכן השתא כיון ששניהן רודפין אין דוחין וכו', וממילא לפי"ז דזה רק מדין הצלה היכא שנתגבר כח הב' שנתקף והודף את התקפת הכח הא' עד שגרם לו למצב של נסיגה והכח הב' רודפם נמצא דעכשיו הדין שהכח הב' הוא הוא הרודף ולו הדין רודף. כל זה כתבתי דרך פלפול להלכה ולא למעשה, וה' ישמור צאתנו ובואנו מעתה ועד עולם אמן סלה.

בדין מכשירי מילה שאי אפשר לעשותם מערב שבת

נשאלתי בענין מה שקורה לפעמים בילד שנולד מקצת מהול דהיינו שעור הערלה אינו חופה את כל בשר העטרה עד הסוף ובמקום שנגמר עור הערלה הוא דבוק לבשר העטרה ואי אפשר למשוך את עור הערלה למטה לפני המילה כרגיל אלא אם כן מפרידים אותו לפני כן במכשיר ולפעמים הוא דבוק כל כך בחוזק שאי אפשר להפרידו בלי הוצאת טפות דם מה הדין בשבת אם דינו כדין מכשירי מילה שאינם דוחים את השבת? ויען שיש לפי דעתי לדון הרבה בשאלה זו אמרתי אעלה אותה לבירור על במת „נועם“.

הנה נחלקו האחרונים בעיקר מצות מילה מה היא, אם היא רק הסרת עור הערלה מהעטרה עד שתתגלה העטרה, וחיתוך עור הערלה אינו מעכב, או שחיתוך עור הערלה הוא מגוף המצוה. החכמת אדם (בסוף בינת אדם) סובר שאם לא חתך כל עור הערלה באופן שנשארו ממנו ציצין החופים את רוב היקפה או רוב גובהה של העטרה אפי' אם הסיר אותם מהעטרה ודחק אותם לצד מעלה עד שכל העטרה מגולה הרי זה כאילו לא נימול. והדברי חיים בתשובותיו חיו"ד (סי' קי"ד—קי"ח) חולק על החכמ"א וסובר שחיתוך עור הערלה אינו מעכב ועיקר מצות מילה היא הסרת עור הערלה עד שכל העטרה תהי' מגולה.

ואם נאמר כדעת הד"ח שעיקר המילה הוא הסרת עור הערלה מהעטרה נראה פשוט בנ"ד שהפרדת עור הערלה מהעטרה אינה בגדר מכשירין, אלא היא התחלה מגוף המצוה שהרי הסרת עור הערלה מהעטרה מתחילה מהפרדתו ממנה והרי זה דומה למה שכתב הנמוק"י בפ"ב דב"מ על מה דקאמר הש"ס בשבת (קל"ב) שעשה דוחה לא תעשה רק כשבעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה דומיא דמילה בצרעת, אע"ג דקיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל מכל מקום נקרא זה בעידנא כיון שעוסק בגוף המצוה.

אך לדעת החכמ"א שהסרת עור הערלה מהעטרה אינה מועילה כלום כל זמן שלא חתך את עור הערלה, אם כן חיתוך עור הערלה והפרדתו מהעטרה

הם שני דברים וההפרדה היא רק בגדר מכשיר שעל ידי זה יוכל למשוך אותו למטה ולחתוך אותו ואם כן יש לדון בזה אם דוחה את השבת או לא. והנה בשבת (ק"ל) במחלוקת של ר"א ור"ע לענין מכשירי מילה בשבת נאמר שם במשנה „כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת ושאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת". והכלל הזה נשנה עוד במשנה פסחים (ס"ו) לענין מכשירי קרבן פסח ובמנחות (צ"ו) לענין חביתי כהן גדול.

ומפשטות הלשון משמע שאין הבדל בין מכשירי מצוה לגוף המצוה אלא בין אפשר לעשותם מערב שבת או לא וכן כתבו התוס' ביבמות (ו') בד"ה „טעמא” בסוה"ד בתירוצם על קושיתם מנא לן ללמוד מקרא דלא תבערו שרציחת בי"ד אינה דוחה שבת, דלמא רק הבערה ובישול פתילה אינו דוחה שבת משום דהוי רק הכשר מצוה אבל מיתת בי"ד עצמה שהיא גוף המצוה תדחה שבת „וי"ל דבכל דוכתא משוינן מכשירי מצוה שאי אפשר לעשותם מערב שבת כמצוה עצמה כדתנן בפ' ר"א דמילה וכו' ובפסחים וכו' כלל אמר ר"ע וכו' והכא באי אפשר לעשות הפתילה מערב שבת מדאיצטריך קרא למעוטי". וכן משמע ברש"י עירובין (ק"ב) במשנה שם: „קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה” ופירש"י „נימת כינור של הלויים לקרבן אם נפסקה בשבת וכו' דקסבר מכשירי מצוה שלא היה יכול לעשותן מאתמול דהא היום נפסקה דוחה את השבת ואע"ג דקשר אב מלאכה הוא” וכיון שבעבודת המקדש מכשירין שלא הי' יכול לעשותן מאתמול דוחים אף אב מלאכה לרש"י, אם כן הוא הדין לענין מילה וקרבן פסח, שהרי כולם נכללו בכלל אחד. כנ"ל.

אך יש להקשות לפי זה ממשנה וברייתא בפסחים (שם) שמבואר שם שהזאה, בטמא מת שחל שביעי שלו להיות בערב פסח, אינה דוחה את השבת והרי הזאה אי אפשר לעשות מאתמול.

וצריך לומר שהזאה נחשב כאפשר לעשות מאתמול משום שאפשר הי' לו להזהר שלא להטמאות למת. דמה לי אם אפשר הי' לעשות את הדבר בלי חילול שבת ומה לי אם אפשר הי' שלא נצטרך כלל לעשותו.

ובצל"ח בפסחים (שם) נסתפק לענין חתיכת יבלת בשבת, שמבואר שם במשנה שאינה דוחה את השבת משום שאפשר לעשותה מערב שבת, מה הדין אם נולדה היבלת בשבת אם דוחה את השבת, כיון שאי אפשר הי' לעשותה מע"ש, והביא ראי' מסוגית הש"ס שם (ס"ח) שמקשה ממשנה דפסחים על משנה דעירובין (ק"ג) שמבואר שם שחותכין יבלת במקדש ומתרץ הש"ס באופנים שונים, ואם נאמר שבנולדה היבלת בשבת דוחה את השבת הי' לו להש"ס לתרץ, שמה שנאמר במשנה דעירובין חותכין יבלת במקדש היינו

כשנולדה בשבת, ועל כרחך שאין חילוק בין נולדה היבלת בשבת או לפני השבת. וכתב על זה שגי טעמים או משום שאין זה דומה לשחיטה שתמיד קבוע לה זמן (וזה שלא כדברי התוס' ביבמות הנ"ל) או משום שאפשר בטלה אחר.

ומה שלא פשט לו את ספיקו מהזאה שאינה דוחה את השבת אף בא"א לעשותה מע"ש כנ"ל, ע"כ צ"ל כמו שכתבנו לדברי התוס' שמשם אין ראי' משום שאפשר הי' לו להזהר שלא להטמאות.

אך לכאורה הראי' שהביא מסוגית הש"ס בפסחים אינה ראי' כלל, שהרי אם נאמר כדברי התוס' שמכשירין שאי אפשר לעשותם מע"ש דינם כמצוה עצמה, דוחים הם גם מלאכה דאורייתא, ואם כן לא הי' יכול הש"ס להעמיד את המשנה דעירובין הנ"ל בנולדה היבלת בשבת, שהרי מבואר שם במשנה שרק ביד חותכים את היבלת אבל לא בכלי משום שבכלי היא מלאכה מן התורה, ועל כרחך דמיירי בנולדה לפני השבת והיינו רומיא דהש"ס.

אמנם יש לקיים את ראיית הצ"ח מסוגית הש"ס בעירובין שם שאחרי כל התירוצים על רומיא דמתני' אהדדי שהוזכרו גם בפסחים מתרץ רבא, שמשנה דעירובין ר"א היא, שסובר שמכשירים דוחים את השבת אף באפשר לעשותם מע"ש ומכל מקום בכלי אסור דכל כמה דאפשר לשנויי משנינן, ואם כן הי' יכול רבא לתרץ את המשנה גם אליבא דר"ע ומיירי בנולדה היבלת בשבת ובכלי אסור משום דכל כמה דאפשר לשנויי משנינן ועל כרחך שאין חילוק לר"ע בין נולדה בשבת לנולדה לפני השבת.

ולכאורה קשה על דברי התוס' ביבמות מסוגית הש"ס דעירובין הנ"ל. וצריך לתרץ לדברי התוס' שנראה לו לרב דוחק להעמיד את המשנה דעירובין דוקא בנולדה היבלת בשבת כיון שבמשנה כתוב סתם, „חותכין יבלת במקדש" ולא הי' לו להתנא לסתום אלא לפרש, ובפרט שנולדה בו ביום לא שכית, ומשום כך נוח לו יותר להעמיד את המשנה אליבא דר"א, ועל כרחך צ"ל כן לרש"י שפירש שם לקמן על מה שאמר רבא ומנא תימרא (שגם לר"א כל כמה דאפשר לשנויי משנינן) דתניא כהן שעלתה בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו מני אילימא רבנן וכו' ופירש"י „אילימא רבנן דאמרי מכשירי מצוה לא דחו אב מלאכה ואשמעינן דשבות דחו וכו' וכגון שעלתה לו בשבת דלא אפשר לי' למישקלי' מאתמול", וכיון שרבא סובר שגם לרבנן בעלתה לו בשבת דוחה שבות אם כן למה לא העמיד את המשנה גם אליבא דרבנן, בעלתה לו בשבת. וע"כ צ"ל דכיון שבמשנה נאמר סתם, „חותכין יבלת" אין שום משמעות לומר דמיירי דוקא בעלתה בשבת אבל בלשון הברייתא „כהן שעלתה בו יבלת" שפיר יש לפרש דהיינו שעלתה בו בשבת.

אך בעיקר הדבר כבר העיר הרש"ש בפסחים (שם) על דברי הצ"ח

כנ"ל ועל דברי התוס' ביבמות מירושלמי פסחים (שם) שמבואר שם שאף בנולדה היבלת בשבת אינו דוחה את השבת משום „שאין יבלת ראוי' ליחתך מאתמול" וכן בהזי' משום „שאין הזיה ראוי' מאתמול" והיינו כטעם הראשון של הצל"ח שאין זה דומה לשחיטה שקבוע לה זמן משא"כ מכשירין שבדרך כלל אפשר לעשותם מע"ש אעפ"י שלפעמים ע"י מקרה אי אפשר לעשותם מע"ש אין זה בכלל המצוה שדוחה את השבת.

ולכאורה דברי התוס' מופרכים מירושלמי הנ"ל וגם על רש"י בעירובין במשנה הנ"ל קשה מהירושלמי. וליישוב את דבריהם נראה שהי' להם הוכחה שהש"ס שלנו אינו סובר כירושלמי, שהרי לפי הירושלמי קשה איך נפרש את המשנה הנ"ל „קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה", אם נפסקה היום, הרי להירושלמי גם מכשירין שאי אפשר לעשותם מאתמול אין דוחים שבת, ואפי' אם נאמר שהירושלמי מפרש את המשנה בקשר שאינו של קיימא וכמו שמפרש רבינו יהונתן שם דלא כרש"י, מכל מקום הרי להירושלמי גם שבות דרבנן אינו נדחה מפני מכשירין אף באי אפשר לעשותם מאתמול כמו בהזיה בט"מ שחל שביעי שלו להיות בע"פ, ואם כן הוא הדין גם בנפסקה נימא בשבת, ועל כרחך צ"ל להירושלמי שהטעם של המשנה הוא לא מפני שמכשירי עבודה שא"א לעשותם מאתמול דוחים את השבת כמו עבודה עצמה, אלא משום שלא גזרו על שבות במקדש ומיירי בקשר שאינו של קיימא וכמו שמפרש הר"י כנ"ל. ואולם מסוגית הש"ס שלנו בעירובין מוכח להדיא שאין הטעם משום שלא גזרו על שבות במקדש, והרי הצעת סוגית הש"ס שם על המשנה: קושרין נימא במקדש וכו', „ורמינהו נימת כנור שנפסקה לא הי' קושרה אלא עונבה, לא קשיא הא רבנן והא ר"א, לר"א דאמר מכשירי מצוה דוחין את השבת קושרה, לרבנן דאמרי אין דוחין עונבה, אי ר"א אפי' לכתחלה נמי (אפי' אם נפסק לפני השבת) אלא ל"ק הא רבי יהודה (שסובר שגם עניבה היא אב מלאכה) והא רבנן, ור"י אליבא דמאן אי אליבא דר"א אפי' לכתחלה נמי, אלא ל"ק הא ר"ש והא רבנן דתניא בן לוי שנפסקה לו נימא בכינור קושרה. ר"ש אומר עונבה, רשב"א אף היא אינה משמעת את הקול אלא משלשל מלמטה וכו' ואבע"א הא והא רבנן ול"ק כאן באמצע כאן מן הצד (דאפשר בעניבה) ואבע"א הא והא באמצע מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן", והיוצא מפירש"י שם שבין רבנן ובין רשב"א סוברים דמכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת אף במלאכה דאורייתא, ולר"ש לפי תירוץ אחד מכשירי מצוה אין דוחים מלאכה דאורייתא אף אם א"א לעשותם מאתמול, ולתירוץ השני גם ר"ש סובר שמן התורה מכשירי מצוה שא"א לעשותם מאתמול דוחים את השבת אלא משום גזירה אין דוחים את השבת.

עכ"פּ אנו רואים מתוך כל הסוגיא שהש"ס שלנו אינו סובר שטעם המשנה הוא משום שלא גזרו על שבות במקדש אלא משום מכשירי עבודה הדוחה את השבת ואם כן שפיר כתבו התוס' שמכשירי מצוה שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת והיינו לפי הש"ס שלנו.

ולפי סוגית הש"ס הנ"ל מאי דקאמר רבא לקמן על הברייתא דכהן שעלתה בו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו מני אילימא רבנן ופירש"י דהיינו בעלתה היבלת בשבת ובכלי אסור משום דהוי מלאכה דאורייתא, ומוכח שם בסוגיא שאם נאמר שהברייתא כרבנן אין הטעם משום דכל כמה דאפשר לשנויי משנינן אלא משום שמכשירים אין דוחים מלאכה דאורייתא אף אם א"א לעשותם מע"ש, צ"ל דרבנן דקאמר רבא היינו ר"ש וקורא לו רבנן לגבי ר"א, שהרי לרבנן דר"ש ולרשב"א, בברייתא ד, בן לוי שנפסקה לו נימא" הנ"ל, מכשירים שא"א לעשותם מע"ש דוחים אף מלאכה דאורייתא.

והרמב"ם בפ"י מה' שבת (ה"ו) כתב, „מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה כגון שיקשור למדוד שיעור משיעורי התורה. נימת כנור שנפסקה קושרין אותה במקדש אבל לא במדינה“.

הדין הראשון של הרמב"ם מקורו במשנה סוף מס' שבת, „מדבריו למדנו שפוקקין ומוודין וקושרין בשבת“, וסובר הרמב"ם שקושרין היינו לדבר מצוה דומיא דמוודין שמבואר שם בש"ס דהיינו לדבר מצוה. והדין השני הוא ממשנה דעירובין הנ"ל.

וכתב התוי"ט במשנה דעירובין הנ"ל שמדברי הרמב"ם שהסמיך שני הדינים להדדי נראה שסובר שקושרין נימא במקדש היינו רק בקשר שאינו של קיימא כמו בכל דבר מצוה. וכתב עוד שם שהרמב"ם לטעמי' אויל שפסק בפ"ג מה' כלי המקדש שאין עיקר שירה אלא בפה ואם כן שיר בכלי אין זה בכלל מכשירי עבודה שידחה את השבת.

ותמיהני טובא איך אפשר לפרש שמה שכתב הרמב"ם קושרין נימא במקדש היינו בקשר שאינו של קיימא כמו בדין הראשון, אם כן למה צריך להשמיענו שקושרין נימא במקדש כיון שכבר כתב לפני זה שמותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה. ומה שקשה ביותר, הרי מה שמותר לקשור נימא במקדש היינו על כרחך לצורך היום ואם כן מה שאסור במדינה היינו גם כן לצורך היום, שאם לא כן אין חילוק בין מקדש למדינה ואיך משכחת לה שיהי' במדינה לצורך היום הרי אסור לגנו בכלי שיר בשבת, ועל כרחך דמיירי לצורך מצוה כגון לשמח חתן וכלה שמותר ע"י נכרי לדעת אבי העזרי שמובא בטור או"ח סי' של"ח או לצורך שירה במקדש, ולא התירו לתקן רק במקדש ולא

במדינה, והרי להרמב"ם מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לכל דבר מצוה ואם כן גם במדינה מותר, והיא תימנה גדולה לפירוש התוי"ט.

אמנם רבינו יהונתן מפרש המשנה דעירובין בקשר שאינו של קיימא וכן מפרש הרע"ב והם מפרשים, שמה שמחלק הש"ס שם,, כאן באמצע כאן מן הצד" היינו שבאמצע אינו עומד להתקיים. אבל עליהם לא קשה מה שהקשינו על הרמב"ם, כי הם יפרשו את המשנה בשבת, דפוקקין וקושרין היינו אפי' לדבר הרשות ודוקא במדידה אמרינן דמותר רק לדבר מצוה ובאמת יש ראשונים שמפרשים כן עי' בתוי"ט סוף מס' שבת, ומדובר כאן בקשר כזה שאין בו איסור אף מדרבנן, והיינו לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם, בקשר שאינו עומד להתקיים וגם אינו מעשה אומן, ולפי דעת הרא"ש וסייעתו בקשר שאינו עומד להתקיים כלל, שבכה"ג מותר אף מדרבנן אפי' לדבר הרשות כמבואר כל זה בש"ע א"ח סי' שיו, אבל קשר שאסור מדרבנן, אף לדבר מצוה אסור כמו שכתב בס' בית מאיר שהובא במשנה ברורה שם ורק במקדש התיירו, אבל לא במדינה אף לדבר מצוה, אבל להרמב"ם שסובר שקשר שאסור מדרבנן מותר לכל דבר מצוה קשה טובא כנ"ל.

ומתוך חומר הקושיא אנו מוכרחים לפרש שמה שכתב הרמב"ם קושרין נימא במקדש היינו אפי' קשר של קיימא, וכן מורה לשונו שהרי לא הזכיר כלל בדין השני קשר שאינו של קיימא, ואם כוונתו היא בקשר שאינו של קיימא הי' לו לכלול שני הדינים יחד ולכתוב,, כגון שיקשור למדוד שיעור משיעורי התורה או גימט כיגור שנפסקה" וגם בפירוש המשנה לא הזכיר כלל דמיירי בקשר שאינו של קיימא, וכן ראיתי בהגהות אהבת איתן במשניות החדשים שמפרש את דברי הרמב"ם כמו שכתבנו.

אמנם לפי זה קשה הרי הרמב"ם פסק שאין עיקר שירה אלא בפה כנ"ל ובמס' סוכה (נ') אמרינן דלמ"ד שאין עיקר שירה אלא בפה החליל של קרבן אינו דוחה שבת, ואם כן הרמב"ם גראה כמזכה שטרא לבי תרי.

אך בלא"ה פסקי הרמב"ם בפ"ג מה' כלי המקדש לכאורה סותרים זא"ז שהרי בהלכה ג' שם פסק שאין עיקר שירה אלא בפה ובהלכה ו' פסק שחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת. ובלח"מ בסוף ה' לולב עמד בזה וכתב לתרץ שאע"ג שאין עיקר שירה אלא בפה מכל מקום דוחה את השבת משום שאין שבות במקדש, אבל לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם בנימט כיגור שנפסקה שמותר לקשור אף קשר של קיימא אי אפשר לתרץ כן, וגם מלשון,, עבודה היא ודוחה את השבת" לא משמע כלל שיהי' הטעם משום שאין שבות במקדש אלא מטעם עבודה שדוחה את השבת וכמו שכתב רש"י בסוכה (שם) בדברי רב יוסף.

ולבאר דעת הרמב"ם בזה נביא בקיצור את תורף סוגית הש"ס שם:
 „ת"ר החליל דוחה את השבת דברי רבי יוסי בר יהודה וחכמ"א אף יו"ט אינו
 דוחה, אמר רב יוסף מחלוקת בשיר של קרבן דריב"י סבר עיקר שירה בכלי
 ועבודה היא ודוחה את השבת ורבנן סברי עיקר שירה בפה ולא עבודה היא
 ואינה דוחה את השבת אבל שיר של שואבה דברי הכל שמחה היא ואינה דוחה
 את השבת וכו', אמר ר"פ כתנאי דתנן עבדי כהנים היו דברי ר"מ, ר"י אומר
 משפחת בית ההגרים וכו' שהיו משיאין לכהונה, רחב"א אומר ליום היו. מאי
 לאו בהא קא מיפלגי דמ"ד עבדים היו קסבר עיקר שירה בפה ומ"ד ליום היו
 קסבר עיקר שירה בכלי, ותסברא וכו' אלא דכו"ע עיקר שירה בפה וכו'. ור"י
 בר אבא אמר מחלוקת בשיר של שואבה וכו' אבל בשיר של קרבן דברי הכל
 עבודה היא ודוחה את השבת" ואח"כ מביא בש"ס ברייתא שמפורש בה כר"י
 בר אבא ונשאר רב יוסף בתיובתא.

והנה אם נאמר שאין חולק על סברת רב יוסף שדבר זה אם שיר של
 קרבן דוחה את השבת תלוי במחלוקת אם עיקר שירה בכלי או בפה, ור"י בר
 אבא שאומר ששיר של קרבן ד"ה דוחה את השבת היינו משום דעיקר שירה
 בכלי וכמו שכתב הרש"ל שם אם כן יקשה לנו איך אמר ר"י בר אבא ששיר
 של קרבן ד"ה דוחה את השבת הלא התנאים שבמשנה דערכין, שהש"ס הביא
 למעלה, סוברים שעיקר שירה בפה ועל כרחך שסוברים שחליל של קרבן אינו
 דוחה את השבת, וצריך לדחוק ולומר שמה שאמר ר"י בר אבא „דברי הכל”
 כוונתו רק על חכמים של רבי יוסי בר יהודה.

וגם קשה קושית התוס' שהקשו על מסקנת הש"ס שכל התנאים שבמשנה
 דערכין סוברים שעיקר שירה בפה, אם כן רישא דמתני' דקתני דחליל מכה
 בשמנה ימי החג כמאן.

ונראה שמתוך כך מפרש הרמב"ם שרק רב יוסף סובר שלמ"ד עיקר
 שירה בפה, השיר בכלי אינו בכלל עבודה לדחות את השבת, אבל ר"י בר אבא
 וסתמא דהש"ס חולקים על סברא זו והם סוברים שאעפ"י שלענין זה שיוכשרו
 גם שאינם ליום לכלי שיר אין זה עבודה למ"ד עיקר שירה בפה, אבל לענין
 דחיית שבת הר"ז בכלל מכשירי עבודה, אף אם עיקר שירה בפה, משום שכלי
 שיר מסייעים להמשוררים בפה לכוון היטב את קצב השירה לקול צלילי הנגינה
 ועל ידי זה השירה בפה מאוזנת היטב ונעימה לשומעים כידוע, וזה כוונת הש"ס
 בערכין (י"א), „כלי לבסומי קלא", ויש בזה משום כבוד שמים ואם כן גם הכלי
 שיר הם בכלל מכשירי עבודה לדחות את השבת והרי זה דומה להפשטת עור
 הפסח עד החזה, שלכ"ע דוחה שבת כמבואר בשבת (קי"ז) אעפ"י שהפשטה
 כשלעצמה אינה עבודה כלל ואפשר להוציא את האימורין להקרבה בלי הפשטת

העור וההפשטה היא רק כדי שלא ידבקו נימין באימורין, והגימין בודאי שאינם מעכבים את ההקרבה, רק כדי שיהי' הקרבן מהודר דוחה ההפשטה את השבת משום „כל פעל ה' למענהו" כמבואר בשבת שם והוא הדין בכלי שיר שנחשבים למכשירי קרבן כמו שכתב רש"י בעירובין (ק"ב) משום שעל ידיהם שירת הלויים, שהיא בכלל מכשירי הקרבן, מהודרת יותר ויש בזה משום כל פעל ה' למענהו. ומה ששואל הש"ס אח"כ מאי טעמא דמ"ד עיקר שירה בכלי אין כוונתו לר"י בר אבא כמו שכתב הרש"ל אלא לרשב"א בתענית (כ"ז).

ועל דרך זה כל פסקי הרמב"ם עולים כהוגן. ונימת כינור שנפסקה בשבת מותר לקשור אפי' קשר של קיימא כדעת רש"י ותוס' שמכשירים שא"א לעשותם מע"ש דינם כמצוה עצמה, כנ"ל.

העולה מדברינו הנ"ל שרש"י ותוס' והרמב"ם בחדא שיטתא קיימי שמכשירים שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת ועל כרחך משום שסוברים שהש"ס שלנו חולק על הירושלמי כנ"ל.

ברם גם מהש"ס שלנו יש לכאורה ראי' שסובר כירושלמי, שהרי בשבת (קל"ו.) מקשה הש"ס על הברייתא דספק בן ז' ספק בן ח' אין מחללין עליו את השבת, ולימהלי' ממה נפשך אם חי הוא שפיר קא מהיל ואם לאו מחתך בבשר בעלמא הוא, ומתריך מר ברי' דרבינא ורב נחומי בר זכרי' במכשירי מילה ואליבא דר"א (דלר"ע אפי' בבן קיימא אין מחללין את השבת במכשירין), ואם נאמר שגם ר"ע מודה שמכשירין שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת הי' יכול לתריך גם אליבא דר"ע במכשירין שא"א לעשותם מע"ש, ומכאן הביא באמת ראי' בתש' מהר"י ברונא (סי' מ"ג) לענין איזמל שנשבר בשבת שאין מתקנים אותו ואם כן סוגיא זו סותרת לסוגיא דעירובין הנ"ל.

ויש ליישב דאליבא דר"ע לא פסיקא לי' לתריך כנ"ל, שהרי ר"ש אליבא דר"ע סובר שגם מכשירים שא"א לעשותם מע"ש אין דוחים את השבת כמבואר בעירובין שם והלכך נקט מלתא דפסיקא אליבא דר"א.

ואין להקשות מהמבואר בעירובין (ס"ז) שנשפכו בשבת החמין שלפני המילה שאין מחללים את השבת אפי' באיסור דרבנן, כי שם שאני שאפשר הי' להזהר שלא ישפכו החמין וחשוב כאפשר לעשות מאתמול כמו שכתבנו למעלה לענין הזי', מה שאין כן בנימת הכינור שנפסקה בשבת מאילי' מחמת שימוש. שוב ראיתי בשו"ת בית יצחק חאו"ח (סי' ל"ז) שהביא דברי התוס' ביבמות הנ"ל והקשה עליהם מסוגיא דשבת הנ"ל וגם מירושלמי פסחים הנ"ל וכתב ליישב דברי התוס' דמדאורייתא מכשירין שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת רק מדרבנן אין שום מכשירין דוחים את השבת הואיל ויש מכשירין

שאין דוחים לא חילקו חכמים, והתוס' ביבמות שכתבו שמכשירים שא"א לעשותם מע"ש דינם כמצוה עצמה כוונתם מן התורה.

אבל בתוס' שם לא משמע כדבריו, שהרי הם דייקו את דבריהם מלשון הכלל שאמר ר"ע, „כל מלאכה שא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת" והיינו משום שסוברים שגם מכשירים במשמעות הלשון, והרי ר"ע אמר את הכלל שלו לחלוק על ר"א שאמר שם במשנה שכל מכשירים דוחים את השבת והיינו אפי' מדרבנן כמבואר שם ואם כן גם ר"ע שאמר „כל מלאכה שא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת" כוונתו אפי' מדרבנן.

אך לרש"י והרמב"ם שפיר נוכל ליישב את הקושי' מסוגית הש"ס בשבת הנ"ל כמו שכתב הבי"צ דמדרבנן שום מכשירין אין דוחין את השבת, ורק בנימת כינור שנפסקה במקדש לא גזרו חכמים.

אבל הקושיא מירושלמי אינה מתיישבת גם לרש"י והרמב"ם, שהרי בירושלמי שם מבואר שמזבח שנפל בשבת אין מתקנים אותו משום שאין מזבח ראוי מאתמול, ומאי שנא מזבח שנפל מנימת כינור שנפסקה, ואין לנו יישוב אחר אלא שסוברים שהש"ס שלנו חולק על הירושלמי כנ"ל.

ועדיין עומדת לנגדנו סוגית הש"ס בשבת (קל"ב) בהא דאמר רבא „מילה בזמנה דוחה (איסור קציצת בהרת) לא צריכה קרא מק"ו אתיא ומה שבת דחמירא דוחה צרעת לא כל שכן, א"ל רב ספרא לרבא ממאי דשבת חמירא דלמא צרעת חמירא שכן דוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת וכו' אל אמר רב אשי היכא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת וכו' דבעידנא דמיעקר לאו קא מוקים עשה הכא בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים עשה" והיינו שרב אשי מקיים את דברי רבא שבאמת שבת חמורה מצרעת ומה שצרעת דוחה את העבודה ועבודה דוחה את השבת אין זה מחמת חומר של צרעת אלא משום שבקציצת בהרת עדיין אינה מתקיימת מצות עבודה ואין זה בעידנא אבל עבודה דוחה את השבת משום שזה הוי בעידנא. וקשה הרי לפי הש"ס דעירובין הנ"ל שמכשירי עבודה שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת א"כ עבודה דוחה את השבת גם שלא בעידנא ושוב צרעת חמורה משבת לענין זה שאינה נדחית מפני עבודה, וכבר העיר בזה בשו"ת אבני נזר חיו"ד (סי' ש"מ).

ואולם סוגית הש"ס שם לכאורה אינה מובנת, שהרי לפי הסברא בודאי שבת חמורה מצרעת אלא שרב ספרא שדא נרגא בק"ו של רבא מחמת הפירכא שצרעת חמורה משבת לענין עבודה ומאחר שרב אשי דחה את הפירכא של רב ספרא א"כ שוב קיים הק"ו של רבא והי' לנו לומר שדברי רב ספרא נדחו לגמרי, אבל בש"ס שם נראה שדברי רב ספרא לא נדחו שאח"כ אומר שם הש"ס

„והא דרבא ורב ספרא תנאי היא“ ומביא ברייתא שרבי יאשי לומד מקרא שמילה בזמנה דוחה צרעת ורבי יונתן אומר שמק"ו דשבת אתיא, והיינו שרבי יאשי סובר כרב ספרא שאי אפשר ללמוד צרעת מק"ו דשבת, וגם למעלה בסוגיא שם פירש רבה (לפי גירסת התוס') הברייתא כמו רב ספרא והש"ס לא דחה אותו כלל. ואינו מובן הרי פירכת רב ספרא גדחית וא"כ למה לא גלמד צרעת מק"ו דשבת.

אך לפי הנ"ל נוכל לומר שבאמת הם חולקים בזה, שרבא סובר שעבודה דוחה שבת רק בעידנא ולדידי' שום מכשירין אין דוחים שבת וממילא יש ק"ו צרעת משבת ואין שום פירכא על הק"ו, אבל רב ספרא ורבה שהולכים בשיטת רבי יאשי סוברים שעבודה דוחה שבת גם שלא בעידנא וא"כ צרעת חמורה משבת לענין זה שאינה נדחית מפני עבודה ואי אפשר ללמוד צרעת מק"ו דשבת, וסוגית הש"ס בעירובין אזלא כוותייהו. ואפשר שגם רב יאשי שדחה את פירכת רב ספרא בא רק לתרץ את דברי רבא אבל לא שהוא עצמו סובר כן, שהרי תיכף אומר סתמא דהש"ס „והא דרבא ורב ספרא תנאי היא“.

עכ"פ לדינא בנ"ד אם נדון את הפרדת עור הערלה רק כמכשירי מילה אין לנו להתיר מטעם זה לבד שזה מכשירין שא"א לעשותה מע"ש, כיון שבירושלמי מפורש שאף בכה"ג אינו דוחה שבת דלא כתוס' יבמות הנ"ל, ואעפ"י שכפי מה שביארנו גם רש"י והרמב"ם הולכים בשיטת התוס' וכתבנו לתרץ את דבריהם שסוברים שהש"ס שלנו חולק על הירושלמי, מכל מקום הרי גם בש"ס שלנו יש מקומות שמוכח מהם כדברי הירושלמי ואעפ"י שמצאנו דרך ליישב את הסתירות, אנו אשינויי ניקום ונסמוך באיסור שבת החמור, ובפרט שחוץ מהתוס' לא מצינו מפורש מי שסובר לענין מילה שמכשירים שא"א לעשותם מע"ש דוחים את השבת, וברש"י ורמב"ם מדובר רק לענין עבודה בשבת ויש מקום לחלק בין עבודה במקדש לבין מילה עכ"פ מדרבנן כנ"ל.

אך מטעם אחר יש למצוא צד להיתר בנ"ד, שהרי נודע שיטת הערוך שדבר שאינו מתכוין אף אם הוא פס"ר רק שלא נחא לי' במעשה האיסור מותר לגמרי כמבואר בתוס' בכמה מקומות בש"ס וברא"ש פי"ב ופי"ד דשבת ואעפ"י שרוב הפוסקים חולקים על הערוך ובש"ע או"ח (סי' ש"כ) משמע שהמחבר תופס לעיקר כדעת החולקים על הערוך, מ"מ לא נדחה לגמרי מהלכה ואם יש עוד צד להיתר אפשר לסמוך על דעת הערוך כמו שנראה ממשמעות המחבר שם ובפרט לצורך מצוה גדולה כמו מילה בזמנה, וכאן הרי יש עוד צדדים להתיר מטעם מכשירין שא"א לעשותם מע"ש וגם אפשר שאין זה בכלל מכשירין אלא חלק מעצם המצוה לדעת הד"ח כנ"ל.

ואולם יש לשדות נרגא בהיתר זה לפי מה שכתב הרא"ש בפי"ד דשבת

(סי' ט') שאף לדעת הערוך שמתיר פס"ר דלא נח"ל זה דוקא בשבת משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים גם להערוך אסור פס"ר דלא נח"ל וכן כתבו הר"ן והרשב"א שם, ואם כן י"ל שבמלאכת חובל גם להערוך אסור פס"ר דלא נח"ל, שהרי בשבת (ק"ו) אמרינן דרבי יהודה ור"ש חולקים בדין מקלקל בחבורה ובהבערה דר"ש סובר מקלקל בחבורה ובהבערה חייב ור"י פוטר ופירש שם רש"י שהמחלוקת לענין מקלקל בחבורה ובהבערה תלוי במחלוקת שלהם לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, דר"ש שפוטר במשאצ"ג ע"כ מחייב מקלקל בחבורה ובהבערה משום שאין לך חובל ומבעיר שלא יהי' מקלקל לגבי עצם הדבר שבו נעשה המלאכה ומה שהוא מתקן אצל אחרים לא חשוב לר"ש תיקון, משום שזה נחשב כמשאצ"ג, ור"י פוטר במקלקל בחבורה ובהבערה משום דלדידי' תיקון לאחרים חשוב תיקון, וכיון שרוב הפוסקים פסקו כר"ש דמשאצ"ג פטור והכי קי"ל להלכה כמבואר באו"ח (סי' של"ד ושט"ז) א"כ מקלקל בחבורה חייב, לפי מה שפירש רש"י, ומאחר שמקלקל בחבורה חייב על כרחך לא בעינן מלאכת מחשבת בחבורה, שהרי מקלקל שפטור בשבת הוא מטעם מלאכת מחשבת כמבואר בחגיגה (י"א) וכיון שלענין מקלקל לא בעינן מלאכת מחשבת הוא הדין לשאר דברים וכמבואר בכריתות (י"ח): „א"ל רבא לר"ג הנח לתינוקות הואיל שמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב" והיינו משום ששניהם פטורים בשאר מלאכות מטעם מלאכת מחשבת כמבואר שם במפרשים וא"כ לגבי חבורה אין לחלק בין שבת לשאר איסורים, וכיון שבשאר איסורים גם להערוך פס"ר דלא נח"ל אסור א"כ הוא הדין גם בחבורה בשבת, וכאן בנ"ד הרי במלאכת חבורה קיימין וא"כ נפל ההיתר של הערוך בבירא.

אמנם כבר תמהו רבים על דברי הרא"ש שם שכתב שאף להערוך פס"ר דלא נח"ל בשאר איסורים אסור והביא רא"י מסוגיא דזבחים (צ"א) מהא דאמר שמואל במתנדב יין מזולפו ע"ג האשים ומקשה הש"ס והא קא מכבה, הרי דפס"ר דלא נח"ל אסור בשאר איסורים ודבריו תמוהים מאד, שהרי הש"ס מתרץ על זה דשמואל כר"ש ס"ל דדבר שאינו מתכוין מותר ואדרבה הערוך מביא רא"י מכאן דפס"ר דלא נח"ל מותר והרא"ש בעצמו הביאו בפ' הבונה.

ובמג"א (סי' ש"כ) יישב את דברי הרא"ש שכוונתו להביא רא"י מזה שאנו לא קי"ל כשמואל שמזולפו ע"ג האשים והיינו משום דפס"ר דלא נח"ל אסור בשאר איסורים.

ופירש במחה"ש שם שהערוך שמביא רא"י דפס"ר דלא נח"ל מותר מהא דשמואל שמזולפו ע"ג האשים כר"ש, כוונתו דכיון דלר"ש מותר אפי' בשאר

איסורים פס"ר דלא נח"ל, אעפ"י דבשאר איסורים לא קיי"ל כר"ש מכל מקום בשבת דבעינן מלאכת מחשבת מותר גם לדידן.

ולפי דבריו גם הערוך מודה דבשאר איסורים פס"ר דלא נח"ל אסור. ואולם גם בר"ן שם כתב שאף לדברי הערוך דמתיר פס"ר דלא נח"ל איכא למימר דהני מילי לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל לא בשאר איסורים והביא ראי' מהא דזבחים שם כמו שכתב הרא"ש, ובר"ן אי אפשר לפרש כמו שכתב המחזה"ש דהערוך מודה שבשאר איסורים פס"ר דלא נח"ל אסור, שהרי הביא אח"כ את ראיית הערוך מהמשנה בפ"ט דכלאים, מוכרי כסות מוכרין כדרך ובלבד שלא יתכוין בחמה מפני החמה" וכו', והיינו משום שהערוך סובר שזה פס"ר, דלא כתוס' בשבת (כ"ט) שכתבו דמיירי באופן דלא הוי פס"ר, והרי משנה זו הלכה היא וא"כ מבואר שלדעת הערוך גם בשאר איסורים מותר פס"ר דלא נח"ל, ועל כרחק נפרש בדברי הר"ן במה שכתב, שאף לדברי הערוך דמתיר פס"ר דלא נח"ל איכא למימר דה"מ לענין שבת, שאין כוונתו שהערוך עצמו מודה בשאר איסורים, אלא שאפי' אם נרצה לקבל את דעת הערוך היינו רק בשבת ולא בשאר איסורים, אבל להערוך עצמו אין חילוק בין שבת לשאר איסורים. ואם כן גם ברא"ש יש לפרש כן, ומה שלא דחה הרא"ש בפ' הבונה את ראיית הערוך מהא דשמואל בזבחים, שאנן לא קיי"ל כשמואל, היינו משום דעדיפא מינה קא דחי לה שאפי' אם הי' הלכה כשמואל מ"מ אין ראי' להערוך משום שי"ל דלא הוי פס"ר שאפשר שיפול על עצי המערכה, אבל באמת למאי דלא קיי"ל כשמואל נוכל לומר דהוי פס"ר ולשמואל באמת פס"ר דלא נח"ל מותר גם בשאר איסורים אבל אנן לא קיי"ל כוותיה בזה.

אך אפי' למה שפירשנו שהערוך בעצמו סובר שגם בשאר איסורים פס"ר דלא נח"ל מותר אין לבנות היתר בנ"ד על יסוד זה, מאחר שיחידאה הוא בזה. ועי' בהעמק דבר (שאלתא ק"ה) שכתב שדעת כל הפוסקים שבשאר איסורים פס"ר דלא נח"ל אסור, אך מה שהביא שם בשם הר"ן שגם דעת הערוך כן, לפע"ד אי אפשר לפרש כן בר"ן כנ"ל.

ברם כל מה שכתבנו הוא רק לפי מה שכתב רש"י שהמחלוקת של ר"י ור"ש במקלקל בחבורה ובהבערה אינה מפורשת והיא נפקא לן רק מפלוגתא שלהם לענין משאצל"ג, ומשמע לפי דבריו שמי שפוטר במשאצל"ג על כרחק סובר שמקלקל בחבורה חייב כמו שכתבו התוס', אבל התוס' חולקים על זה והם סוברים שהמחלוקת של ר"י ור"ש במקלקל בחבורה ובהבערה קבלה היתה בידם ורבי אבהו דתני קמ"י דרבי יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, ורבי יוחנן שאמר לו, פוק תגי לברא חובל ומבעיר אינה משנה ואת"ל משנה חובל בצריך לכלבו ומבעיר בצריך לאפרו", אליבא דר"ש חולקים, ולרבי יהודה

אפי' צריך לכלבו ולאפרו פטור משום דבעינן תיקון גמור כמו בכל מלאכות שבת. ולדברי התוס' שהפלוגתא של ר"י ור"ש במקלקל בחבורה ובהבערה אינה תלויה כלל בפלוגתא שלהם לענין משאצ"ג, י"ל שהלכה כרבי יהודה במקלקל בחבורה שאינו חייב אלא בתיקון גמור כמו ברוב המחלוקות של ר"י ור"ש שהלכה כר"י כמבואר בעירובין (מ"ו), ואפי' אם נאמר שהלכה כר"ש מכל מקום הרי לרבי יוחנן גם לר"ש מקלקל לגמרי פטור והיינו על כרחך משום דבעינן מלאכת מחשבת גם במלאכות אלו רק בצריך לכלבו ולאפרו חייב משום דילפינן ממילה והבערת בת כהן שגם תיקון כה"ג שאינו בגוף הדבר חשוב תיקון וכיון שגם בחבורה בעינן מלאכת מחשבת א"כ דינה כשאר מלאכות שבת לכל הדברים. ולפי דבריהם רב נחמן שהשיב לרבא בכריתות (י"ט) על קושיתו שהקשה לו על מה שאמר בשם שמואל שמתעסק בשבת פטור משום דבעינן מלאכת מחשבת ממשנה דהיו לנו שני תינות למול שמשם יוצא שמתעסק חייב, ואמר לו ר"נ הנח לתינות שמתוך שמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב צ"ל שהוא סובר כרבי אבהו שאף מקלקל לגמרי חייב אליבא דר"ש בחובל ומבעיר ולא בעינן מלאכת מחשבת, דאילו לרבי יוחנן שאף לר"ש מקלקל לגמרי פטור א"כ גם בחבורה בעינן מלאכת מחשבת, ורבא שהקשה לר"נ ממשנה דתינות סובר כרבי יוחנן שמקלקל לגמרי פטור אף בחבורה וא"כ לשמואל שאמר שמתעסק פטור מטעם מלאכת מחשבת הי' לו לפטור בתינות מטעם מתעסק ושפיר הקשה לר"נ.

ולפי דברי התוס' הנ"ל שגם ר"ש פטור במקלקל לגמרי בחבורה ובהבערה אליבא דרבי יוחנן, ובודאי הלכה כרבי יוחנן שהי' רבו של ר' אבהו, וא"כ גם במלאכת חבורה בעינן מלאכת מחשבת, שפיר נוכל לסמוך בנ"ד על דעת הערוך, בצירוף שאר הסניפים.

ולא עוד אלא שגם לרש"י יש לדון בזה שאעפ"י שכתבו התוס' שמשמע מדבריו שרבי יוחנן שאמר חובל ומבעיר אינה משנה, היינו משום שסובר כרבי יהודה אבל לר"ש גם רבי יוחנן מודה שמקלקל בחבורה חייב אפי' מקלקל גמור, אין זה מוכרח בדברי רש"י, שהרי גם בעל המאור מפרש כרש"י שהמחלוקת של רבי יהודה ור"ש לענין מקלקל בחבורה, לא אשכחן לה עיקר ברור בכולי תלמודא אלא שאנו תולים מחלוקתם זו במחלוקתם במשאצ"ג" ורש"י מפרש שהוא שרבי אבהו ורבי יוחנן אליבא דר"ש פליגי, והיינו שרבי אבהו סובר שכיון שלר"ש דפוטר במשאצ"ג בעינן תיקון בגוף הדבר ובחובל ומבעיר לא משכחת תיקון בגוף הדבר ועל כרחך חידוש הוא שחידשה תורה בהם ולכן אף מקלקל לגמרי פטור. ורבי יוחנן סובר שהחידוש שחידשה תורה כאן הוא רק שאין צריכים תיקון בגוף הדבר אבל תיקון כל שהוא צריכים ואם כן גם ברש"י יש

לפרש כן. ולפי זה גם לרש"י בעינן מלאכת מחשבת בחבורה אליבא דרבי יוחנן. העולה מדברינו שנוכל לסמוך בנ"ד על דעת הערוך בצירוף הסניפים שי"ל שאין ההפרדה בגדר מכשירין אלא חלק מגוף המצוה לדעת הד"ח כנ"ל, וגם דעת התוס' שמכשירין שא"א לעשותם מע"ש דינם כמצוה עצמה, ונראה שגם שיטת רש"י והרמב"ם הכי ריהטא, והיא לצורך מצוה רבה של מילה בזמנה. וכל זה כתבתי רק מה שעלה בעיוני בענין זה בתשובה לשאלת המוהל, אבל למעשה כמובן אין דעתי קובעת, אך המוהל אמר לי שנדמה לו שהמוהלים נוהגים היתר בזה, ואם כן בודאי זה נעשה עפ"י הוראת גדולי התורה.

שער הלכה

אזהב ה' שערים המצוינים בהלכה

(ברכות ח, א)

מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו
בדורות האחרונים
על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. אין לסמוך למעשה
על פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובה, כי מובאים כאן תמציתן
ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

שער הלכה

בעריכת: הרב חנוך זונדל גרוסברג

שאלה: אם מותר לבני אשכנז לבטא שם ה' במבטא ספרדי.
תשובה: אין בזה שום חשש וכמו שם אלוקים הוא לשון רבים, כן הוא שם אד' ואין הבדל בין קמץ ופתח, אבל בעצם הענין ודאי שאין רוח חכמים נוחה מאלה שבחרו להחליף המבטא שקבלנו מאבותינו הקדושים אנשי השם אשר מעולם, ואפילו לגבי הספרדים עצמם כבר כתב רבינו בחיי פר' וירא שיש הפרש ביניהם במבטאם כו' וכן התיימנים נוהרים מאד בשם אד' שמבטאים אותו תמיד בקמץ ולא בפתח. (שו"ת הר צבי או"ח ח"א למרן הגרצ"פ פרנק זצ"ל, סימן ד').

שאלה: מי שחושש להציצית שבטלית קטן שלא יסתבכו בעת הכביסה, אם מותר לכפול על הכנף ולתפור כפילות הכנף, ואחר הכביסה יתיר את התפירות והציציות חוזרות כל אחת על מקומה ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי.
תשובה: מותר. (שם סימן ז').

שאלה: בענין ציצית הגטווין במכונה חשמלית אם יוצאים בהם ידי חובת ציצית.

תשובה: מצדד במסקנא להתיר. (שם סי' א', וראה מזה בנועם ב' עמודים קלח—קנא).

שאלה: הקובע מזוזה שלו בבית חברו שלא מדעתו אם יכול לברך, ואם חברו קיים בזה את המצוה שעליה.

תשובה: מצדד למסקנא די"ל דניחא ליה לחברו שלא יצטרך להוציא כסף מכיסו והוי כשלוחו. (שם סי' י"ג).

שאלה: קבע מזוזה בבית שאין בו דלתות בלא ברכה, אם אחר שתלה בו דלתות צריך לברך.

תשובה: הקובע מזוזה בלא ברכה ועבר עליה כמה זמן אף אם לא נוטלה ג"כ חייב לברך, ומכ"ש כשנוטלה ומחזירה פשיטא שהוא מברך לקבוע מזוזה, דלא כדרך החיים. (שם סימן י"ח. וראה מה שכתבנו בזה בנועם י"א).
שאלה: מי שהניח תפלין ונתחב מחלוקו ומפסיק בין תפלין של יד לבשרו אם מחוייב לחלצם ולקשרם מחדש משום תעשה ולא מן העשוי.

תשובה: מצדד שעיקר מצות תפלין הוא שיהיו קשורים ומוגחים על ידו וראשו ולא הקשירה וההידוק וממילא אין בזה משום תולמ"ה. (שם סי' כ"ג).
שאלה: ספר תורה שתקנוה בדיו פשוט הנמכר בחנות ועכשיו אינו יודע מקומות התיקון.

תשובה: לדעתי הספר תורה פסול. (שם סי' כ"ד).

שאלה: אטר יד שאביו הרגילו לכתוב דוקא בימין וכן לאכול ביד ימין, ועושה כן ע"פ צווי אביו, ושאר כל המלאכות עושה בשמאלו שכן טבעו, מה דינו לענין תפלין.

תשובה: כיון דלדעת הרבה פוסקים לא אזלינן בתר כתיבה, ולכן כדי לצאת ידי כל הדעות הזהרתי לנער כי מהיום והלאה יחזור וירגיל עצמו לטבעו הראשון לכתוב בשמאל דוקא, ונמצא דביום שיעשה בר מצוה ויתחייב בתפלין אזי יהיה לו דין אטר גמור לכל הדעות להניח תפלין בימין. (שם סי' כ"ו).
שאלה: סופר שהתחיל לכתוב פרשה ראשונה שבתפלין וכתב את חצי אות ה, שיו" הראשון של שמע ושכח לומר שהוא כותב לשם קדושת תפלין, ובאמצע הכתיבה נזכר והשלים לשמה, מה דינו.

תשובה: מצדד להחמיר. (שם סי' כ"ז).

שאלה: סופר שכתב אות היו"ד של שם אלקינו לפני הה"א, אי רשאי לעשות מאות יו"ד אות ה"א.

תשובה: מותר. (שם סימן כ"ח).

שאלה: שין שבתפלין של ארבע ראשון (שמשמאל המניח) היו ראשי היו"דין כולם מהופכין, מצד שהשין הבולט שהניח הסופר תחת עור הבית, היה מונח בהיפוך ומתוך זה היו בולטים כל ראשי היו"דין לצד ימין.

תשובה: מצדד שאין לפוסלם בדיעבד. (שם סי' כ"ט).

שאלה: אחד שהעביר קולמוס ע"ג אותיות השם ולא נזכר לכתוב לשמה, ושכח באיזה שם עבר בקולמוס.

תשובה: לדעתי יש להקל בשעת דחק כזה. (שם סי' ל').

שאלה: אם מותר לספרדי לענות אמן אחר ברכת תפלין שמברך אשכנזי שלדעת הספרדי הם פסולים.

תשובה: ודאי מחויב לענות אמן על ברכתו (שם סי' ל"ח).

שאלה: בענין תענית על נפילת ספר תורה.

תשובה: בנזון זה שהס"ת לא נפל אלא האיש שהחזיק את הס"ת הוא נפל, אבל הס"ת נשאר בידו עומד יש להקל בזה, ויתן פדיון תענית לתת לילדים. (שם סי' מ').

שאלה: ברכת חתנים אם מותר לכבד לכמה אנשים.

תשובה: נראה שאין לחלק את שבע הברכות ולכבדם לשבעה אנשים מיוחדים, שהרי ברכות שוש אשיש ושמה תשמח לא פתחו בהן בברוך מפני שהן ברכות הסמוכות כל אחת לחברתה. (שם סי' מ"ב).

שאלה: מי שאינו מסוגל להוציא ש"ז אם חייב בטבילת עזרא בגמר ביאה לחוד.

תשובה: מצדד שאין צריך טבילה. (שם סי' מ"ו. וראה דברינו בזה באריכות בסוף ספרנו גטע הלולים). (ראה בנועם ז' עמ' שצט תשובת אגרות משה).

שאלה: פתילה הגיתנת בגוף ואח"כ גמס והיה למים ומתוך כך זב מגופו אם דינו כצואה.

תשובה: כיון דאין כאן תורת עיכול אין לה דין צואה כלל ומותר אף לכתחלה להתפלל בזה (שם סי' מ"ז).

שאלה: מי שאין לו ברוז מים בביתו ואין לו אפשרות לקבל מים רק מהברז שנמצא בביה"כ, אם מותר להשתמש בהם לאכילה ולשתיה ולגטילת ידים. **תשובה:** אף שלדעת רוב הפוסקים היוצא מביה"כ צריך ליטול ידיו אף שלא עשה צרכיו משום רוח רעה השורה על הידים, מ"מ לענין אוכלים ומשקים שהיו בביה"כ יש הרבה סניפים להתירם לאכילה, ואצ"ל שמותר להשתמש במים אלו לנט"י, אך לא יטול ידיו בביה"כ אלא יכניסם לחדרו ושם יטול ידיו. (שם סימן ג').

שאלה: אנשים שהתפללו כ"א ביחידות, אם מותר להם אח"כ לכנס רוב מגין שלא שמעו קריאת התורה בצרוף עוד ארבעה שכן שמעו. **תשובה:** מותר. (שם סי' נ"ב).

שאלה: אם מותר לעבור על פני בית הכנסת וללכת להתפלל בביהכנ"ס היותר רחוק.

תשובה: מותר ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות. (שם סי' נ"ג). **שאלה:** מי שהתפלל בר"ח כסלו והזכיר יעלה ויבא ושכח לומר טל ומטר, וכשחזר והתפלל שגית הזכיר טל ומטר אבל שכח לומר יעלה ויבא.

תשובה: הורה שכדי לצאת מידי ספיקא אי דינו כלא התפלל כלל או רק החסיר הזכרה לכן יתפלל שלישית בתורת נדבה. וכן מצדד במי שהתפלל במנחה בערב שבת ושכח ולא הזכיר טל ומטר ונזכר בליל שבת א"צ להתפלל תפלת תשלומין כיון שבין כך לא יזכיר טל ומטר. (שם סימן נ"ד. ובהמועדים בהלכה ע' קנ"ה מביא בשם ישועות יעקב סימן קי"ז שמסיק ג"כ שלא יתפלל).

שאלה: אם מותר לשנות מנהג ירושלים ולומר תפלת טל בחזרת הש"ץ. **תשובה:** אסור לשנות. (שם סימן נ"ה).

שאלה: בחלק הדרומי של כדור הארץ (ויגלאנד החדשה) אשר שם

מתחיל הקיץ מימי חג הסוכות, איך יתנהגו לענין שאלה.

תשובה: אל תשנו ממנהג ישראל בכל התפוצות שאחרי סוכות תאמרו ותן טל ומטר ואחרי הפסח ותן ברכה, וכן לא תזכירו משה"ר ומוריד הגשם. אך יחיד שטעה ואמר אחר הפסח ותן ט"מ אינו חוזר. (שם סי' נ"ו. ויש מי שכתב דאם רוצה חוזר ומתפלל תפלת גדבה בלא שאלה):

שאלה: ש"ץ שטעה ולא הזכיר יעלה ויבא ונוכר בשם שלום וחוזר לרצה, אם הכהנים צריכים לחזור ולישא כפיהם.

תשובה: אין הכהנים צריכים לחזור ולישא כפיהם שנית. (שם סימן ס"א).

שאלה: אם מותר לכהן לאחר שנשא כפיו לומר לקהל שפוגש בדרך הילוכו, ברוכים תהיו.

תשובה: יש למנוע הדבר מחשש בל תוסיף. (שם סי' ס"ב).

שאלה: קורא שטעה באמצע קריאת פסוק ג' אם חוזר וקורא בברכה.

תשובה: כיון שקרא לזה שני פסוקים ומחצה יוצא בזה. וכן בחנוכה כשקרא ביום החמישי ללוי מפר אחד של יום הששי וסיים בנשיא אחר יצא. (שם סי' ס"ו).

שאלה: מי שהוחזק לקרוא במפטיר יונה ואח"כ גודע שהוא לוי.

תשובה: יעלה לתורה לוי, ואחר קריאת השלישי יברך הלוי הברכות של מפטיר יונה. (שם סי' ס"ח).

שאלה: בני חו"ל בא"י אם יכולים לצרף מבני אר"י לקריאה של יום טוב שני של גליות שחל בשבת.

תשובה: מותר. (שם סי' ע'). וראה בשערי תרועה סי' תצ"ו בשם פרי האדמה וצ"ע).

שאלה: בעל קורא שנכנס באמצע קריאת הפרשה לעולה, אם מותר לו לקרוא אף שלא שמע הברכה הראשונה מהעולה.

תשובה: מסתבר להתיר, כיון שהקורא כבר יצא יד"ח. (שם סי' ע"ב).

שאלה: בענין כניסת כמרים לביהכנ"ס ועליהם שו"ע.

תשובה: ודאי שאין להזמין את הכמרים הנושאים שו"ע לבוא לביהכנ"ס,

אבל אם הכומר מעצמו נכנס אפשר דשוא"ת עדיף. (שם סי' פ"ה).

שאלה: בדין מציות קטנות אם צריך גט"י וברהמ"ו:

תשובה: מסתבר מאד שהם פטורין מגט"י ומברכת המזון. (שם סי' צ"א).

שאלה: מי שאכל פירות שמברכין אחריהם בורא נפשות וגם שתה

משקאות, ורוצה לשתות וחושש על אכילת פירות שיעבור עליהם זמן העיכול שלא יוכל עוד לברך עליהם, ואם יברך בורא נפשות, לא יוכל עוד לשתות.

תשובה: אמרתי שיברך על הפירות ויתנה שאינו מברך בורא נפשות אלא על הפירות לבד ולא על המשקה ואינו מסיח דעתו מלשתות עוד. (שם סימן צ"ו).

שאלה: מי שקידש על יין ונמצא שהוא קוניאק.

תשובה: מצדד שאינו צריך לקדש שנית. (שם סי' צ"ז).

שאלה: אם מותר לאב לברך ברכת ברוך שפטרני בבר מצוה של בנו בשם ומלכות כדעת הגר"א ז"ל כל זמן שלא בדקוהו אם הביא ב' שערות.

תשובה: מצדד שיש לסמוך בזה על חזקה דרבא להקל. (שם סי' קי"ד).

שאלה: בית קטן הנטועים בו שתילים כדי שלא יזיק להם הקור ויש פתח מבית קטן זה לתוך דירתו, אם מותר לפתוח חלונות הדירה וע"י פתיחת החלונות הוא מרבה אויר לשתילים וגורם לצמיחתם כהשקאה שהיא תולדה של זורע.

תשובה: מצדד להתיר אם השתילים אינם עומדים סמוך לחלון וכיון שאינו מתכוין אע"פ שהוא פסיק רישא יש לצרף בזה מש"כ באבני נזר או"ח סי' קצ"ד דלא מהני פסיק רישא לחשוב גרמא כמעשה (שם סי' קל"ג).

שאלה: פלאטא חשמלית אם יש לה דין גרופה וקטומה.

תשובה: יש לצדד להיתרא. (שם סי' קל"ו. ובהערות שבסוף הספר מסתפק לענין חזרה).

שאלה: הניח בשבת תבשיל חם על תנור חשמלי בזמן שהיה מכובה,

ונדלק מאליו בשבת ע"י שעון אוטומאטי, אם מותר לאכלה.

תשובה: מצדד להחמיר כיון שזרם החשמל כבר ישנו בעולם וע"י השעון האוטומאטי סופו להגיע מאליו אל התנור. (שם סי' קל"ו).

שאלה: בדין אשה שאחר שקבלה שבת ע"י הדלקת הנרות הפרישה תרומ"ע, מה דינו.

תשובה: לאחר האריכות מביא משו"ת שו"מ מהד"ת ח"ב ומסיק דמותר להפריש תרומ"ע אחרי קבלת שבת ע"י הדלקת הנר. (שם סי' קמ"ב).

שאלה: בדין שמוש במקרר חשמלי בשבת.

תשובה: להלכה למעשה יש להתיר לפתחו כשהמנוע עובד. (שם סי' קנ"א).

ובהערות שבסוף הספר כתב בדין כששכח להוציא את הנורה שבתוך המקרר, והתיר ע"י קטן שהקטן יוציא את התקע המחובר את זרם החשמל למקרר בשעה שהמנוע לא עובד והמקרר סגור ואינו מופעל. עפ"ד שו"ע הרב סימן שמ"ג סעיף ח' דכל דאקראי בעלמא מקילים ע"י קטן לצורך מצוה כמו סעודת שבת.

שאלה: בעיר אחת שרוצים להנהיג לקדש בליל שבת בביהכנ"ס.

תשובה: מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג קידוש בליל ש"ק אין חשש

בזה וכדאי הוא המג"א רבן של ישראל לסמוך עליו. (שם סימן קנ"ג).
שאלה: מי שאסור לו לשתות יין ולאכול פת ורק בשר ופירות יכול לאכול, כיצד בקידוש היום.

תשובה: לפענ"ד נראה שיקדש על הפת (ולא על היין מפני שגם לאשתו אסור לשתות יין) ויכוין להוציא גם את אשתו והיא תכוין לצאת בברכת המוציא ותאכל מהפת. (שם סימן קס"א).

שאלה: מי שאסור לו לשתות יין אם מותר לו להבדיל על היין ולערבו אח"כ עם הרבה מים כדי שיוכל לשתות.

תשובה: הנה פשוט שאף שהבדיל על היין הראוי להבדלה, מ"מ אם נתערב אח"כ במים באופן שהיין בטל ונפקע ממנו שם יין ואינו ראוי עכשיו להבדלה, הוי כמו נשפך הכוס. (שם סי' קס"א).

שאלה: קטן שנעשה בר מצוה במוצש"ק אם מחוייב הוא בהבדלה, מי נימא כיון דלא נצטוה כל השבת וכחול הוא לגבי ידיה א"כ אין לו מה להבדיל, או דילמא מצות הבדלה חלה עליו בשביל שבת דעלמא.

תשובה: כיון דהבדלה אינה אלא הוספה למצות השבת, וכיון דפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי בהבדלה. (שם סי' קס"ה). אולם בישועות יעקב סי' תר"ח כתב דחייב בתוספת שבת).

שאלה: מי שבירך ברכת המזון בסעודה שלישית אם רשאי לשתות היין קודם הבדלה.

תשובה: צריך לשתותו קודם הבדלה דאל"כ יבטל מצות ברכת המזון על הכוס, שאם לא ישתה אין זה ברכה על הכוס. (שם סי' קס"ז).

שאלה: אם מותר לצאת במכונת שמיעה חשמלית בשבת.

תשובה: אם המכונה מונחת לו בכיסו וחלק אחד בתוך האוזן, אין מקום להתיר מחוץ לעירוב... אבל עכשיו נתחדש מכונת שמיעה חדשה שלמראה עינים לא ניכר כלל שנמצא בה כלי שמיעה מפני שהיא כולה כמעשה משקפיים שמלבישין אותם על העינים ושתי ידות לה הנאחזות מאוזן לאוזן ובעובי של יד אחת מובלעת בפנימיותה מכונת שמיעה קטנה וחוט דק יוצא מהיד לאוזן להמשיך את חוט השמיעה, וכפי שנהגו לצאת במשקפיים אהני ליה כח רגילותו שלגבי ידיה חשיב כלבוש או תכשיט ויש להקל בזה. (שם סימן קע"ג).

שאלה: אם מותר לפתוח ברוז של דוד שמש בשבת.

תשובה: כיון דבנ"ד לא הוי אלא גרמא ונהי שגרמא אסורה עכ"פ מדרבנן, מ"מ בצירוף הדבר שנ"ד הוי בישול בתולדות חמה שאין אסור אלא מדרבנן, א"כ הו"ל תרי דרבנן, ובתרי דרבנן בודאי יש להתיר באינו מתכוין

בפסיק רישא כמ"כ הפמ"ג סימן שט"ז א"א סק"ח והובא בשער הציון. אות י"ח. (שם סימן קפ"ח).

שאלה: אם מותר לעשות מי סודה בשבת, דהיינו שזורקין אבקת סודה למים חמוצים ועי"ז מרתיח ועולה ואז שותין אותו.

תשובה: המיקל לא הפסיד, וכך אמר לי מו"ח הגאון רבי חיים יעקב שפירא וצ"ל שדעתו מסכמת להתיר. (שם סי' קפ"ט).

שאלה: סוכריות וכדומה שיש עליהם אותיות בולטות בשם בית החרושת שלו, אם מותר לאכלם בשבת.

תשובה: כיון שהכתיבה הם מהסוכריות או מהעוגה עצמה בדפוס או בידים גלענ"ד היתר גמור בדבר. (שם סי' רי"ב).

שאלה: פועלים המוכרחים לצאת לעבודתם בבקר השכם איך יתנהגו בענין עטיפת טלית והנחת תפילין וק"ש ותפלה.

תשובה: בענין עטיפת טלית טוב שיתעטף בטלית בלי ברכה, ואחרי עלות עמוד השחר ימשמש בציצית שבטלית קטן ויברך ברכת ציצית.

בענין הנחת תפילין, יכולים להניח תפילין בברכה לדעת רבינו פרץ (מובא בטור סי' ל'), אולם כל זה במקרה שאין לפועלים כל אפשרות להניח תפילין במקום עבודתם, וחוזרים מן העבודה בערוב היום, אבל אם הם חוזרים מן העבודה זמן כלשהו לפני ערוב היום, חייבים להניח תפילין בברכה בשוכם מן העבודה, ואסור להם לברך על הנחת תפילין שלפני עמוד השחר מפני שספק ברכות להקל.

בענין קריאת שמע, אין יוצאין ידי חובת ק"ש בקריאתה לפני עמוד השחר, אולם יכולים לקרוא ק"ש בזמנה בעבודה ע"י הפסקה קצרה שלא תורגש כלל ומספיק לכוון בקריאת פסוק ראשון.

אבל בענין תפלה אין אפשרות להתפלל בשעת העבודה, שהרי תפלה צריכה כוונה, ולכן בשעת הדחק יש לסמוך על הראשונים (רש"י, ראב"ד וראב"ן) המתירים ליצא לדרך להתפלל קודם שעלה עמוד השחר (כתר אפרים סי' כ"א. וראה שם מה שהעירו על דבריו כמה רבנים).

שאלה: אם מותר להנהיג בבתי ספר לילדים פחותים מבני י"ג שיתפללו במגין ואחד מהם יעבור לפני התיבה כדי להרגילים לתפלה בצבור כנהוג אצל גדולים.

תשובה: אחרי העיון יש לצדד להתיר את הסדור הזה גם אם המתפללים הם כולם קטנים, מתוך זה שכל בית התפילה ותפילה בצבור ע"י הקטנים הלא מיועד למטרה אחת ויחידה לשם חינוך הילדים ולהרגילם בעודם בקטנותם בתפלה בצבור ובקריאת התורה, ומצינו בהרבה מקומות בש"ס ופוסקים שלשם

חינוך התירו. (כתר אפרים סי' כ"ב, ושם תשובות מכמה רבנים שחלקו עליו, ותשובת המחבר על דבריהם).

שאלה: בבית כנסת שנוהגים להתפלל ולקרוא בתורה בהברה אשכנזית אם מותר להעלים הבר מצוה הקורא בתורה לקרוא בהברה ספרדית.

תשובה: אין למנוע לילדים מלקרוא בתורה בהברה הספרדית בשום מקום: אך אם ידרשו לקבוע תקנה לקרוא תמיד בהברה הספרדית לבד, אין לשמוע להם, כי גדול כח המסורת שהורגלו לזה במשך דורות שאפילו אם המיעוט דורש לבלי לשנות שומעים להם. (כתר אפרים סי' כ"ג תשובת הגרא"י אונטרמן שליט"א. ושם, מה ששמע בוולוז'ין כי הגאון ר' איצלה וולוז'ינער היה רגיל לקרוא את „שמע" אחרי התפלה בהברה ספרדית, משום שחשש כי היא ההברה הנכונה והחמיר על עצמו בענין דאורייתא).

שאלה: מי שנהג להתפלל תפלת מנחה בערב, ועתה העביר את בית המלאכה שלו בקרבת מקום לבית כנסת של הספרדים הנוהגים להתפלל מנחה בעוד היום גדול ומיד אחריה מתפללים מעריב מבעוד יום, והוזמן על ידי המתפללים להצטרף אליהם למנין, אם מותר לו לשנות ממנהגו בכדי לקיים תפלה בצבור, או שמוטב להתפלל ביחידות בזמנים כפי שהיה נוהג קודם.

תשובה: יש להעדיף תפלה בצבור בביהכ"נ הספרדי משיתפלל ביחידות בביתו ויכול לעבור לנוהג זה בלי היסוס. (כתר אפרים סי' כ"ד. ושם מה שנהגו ביישיבות להתפלל מנחה גדולה וזהו לכאורה בנגוד לדעת הרמב"ם והשו"ע שמותר רק בדיעבד. זה אינו צריך לפנים, לפי המבואר בשו"ע (או"ח סי' רל"ב ס"ב) בדברי המחבר בזה"ל ולא לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה, אם כן כשמגיע זמן התפלה דהיינו בשש שעות ומחצה מובן שמחוייבים מקודם להתפלל חצי שעה אחר חצות ואחר כך לאכול, ואף לדעת הרמ"א כו'. אה"מ: מהמג"א סי' רל"ג סק"ב מבואר דלפני האכילה מותר אפילו להרמ"א להתפלל מנחה גדולה לכתחלה, וגם ידוע דעת הגר"א דזמן מנחה גדולה הוא לכתחלה).

שאלה: אם מותר לקרוא לתורה לילד שטרם מלאו לו י"ג שנים, ואם מותר לו גם לקרוא הפרשה.

תשובה: אין לבטל את הנוהג לעליית ילדים לתורה למפטיר בכל השנה אף בד' פרשיות ומוספים, וכן מותר להם לקרוא בעצמם המפטיר, מלבד בפרשת זכור, או אולי גם בפר' פרה שיש אומרים שאף היא דאורייתא. (כתר אפרים סי' כ"ו. ושם בשם צ"ץ אליעזר ח"ו סי' א' כתב ג"כ שאין למנוע ממנו מלקרותו גם למפטיר ביום טוב חנוכה וראש חדש וסדומה ד' פרשיות, מלבד בפר' זכור אולי יש להחמיר, ומוסיף, ויש באמת לדקדק בזה בד' פרשיות

ויום טוב חנוכה וראש חדש שיהא המקרא גדול ולא יתנו לקטן בעצמו שיקרא כמו שעושין במפטיר דעלמא שהקטן בעצמו קורא. ובשם הגר"י אונטרמן כתב דלענין קריאת פר' זכור אין לסמוך על זה שהגיע ל"ג שנים כל שלא נבדק בסימנים דאורייתא או שנתמלא זקנו. וכתב שכן הנהיג בבית הכנסת הגדול בת"א כשקבעו לתת לבר מצוה מפטיר לפר' זכור וקשה היה לבטל אחרי שהתכוון לזה זמן רב, וכדי שלא לגרום לו אכזבה סידרתי כי מיד כשגמר העולם קריאתו בתורה לפני ברכה אחרונה, החל הבעל קורא לקרוא בקול, ואחר שגמר לקרוא אמר הבר מצוה הברכה האחרונה).

שאלה: בבית כנסת ספרדי שנוהגים שהעולה לתורה הוא בעצמו הקורא, ועתה נתוספו עליהם מהאשכנזים והם הרוב ורוצים לנהוג כמנהגם שמזמינים לבעל קורא לקרוא, אם צריכים לבטל מנהגם.

תשובה: אין בשום אופן לשנות ממנהג של אלה המתפללים לקרוא בתורה בעצמם אפילו הם נשארו במיעוט, ואין כאן גם חשש שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא בתורה בעצמו, שהרי כאן כולם יודעים שיש מנהג ודין כזה מקדמת דנא שמקורו בשלחן ערוך ואין לזלזל בו, ואדרבה, ישתדלו אלה להכין עצמם גם כן על מנת לקרוא לעצמם בתורה, ולית דין צריך בושש. (כתר אפרים סי' כ"ז).

שאלה: בית הכנסת שנהגו בו לקרוא בתוכחה ללא עולה לתורה וללא ברכות, אם נכון מנהג זה.

תשובה: יש לבטל מנהג זה, וצריך לקרוא הפרשה בברכה לפנייה ולאחריה, ואם אין אנשים שיסכימו לזה, לקבוע את המנהג הוותיק שהבעל קורא בעצמו יעלה לתורה ויקרא בעצמו. (כתר אפרים סי' כ"ח).

שאלה: כהן שאינו יכול בשום אופן לעמוד ולהחזיק ידיו שטוחות ולישא את כפיו, אם נתיר לו לברך בישיבה או בעמידה ע"י סמיכה.

תשובה: דעת רוב הפוסקים שעמידה בברכת כהנים מעכבת אפילו בדיעבד, ואפילו עמידה ע"י סמיכה אינו יוצא ידי המצוה, ולכן טוב שיצא לחוץ קודם רצה. וכן כהן שאינו יכול לפרוש כפיו למעלה או כשאינו יכול להרים רק יד אחת אסור לו לעלות לדוכן. (כתר אפרים סי' ל"ב).

שאלה: כהן שהרג את הנפש בתאונת דרכים ע"י מכונית אם מותר לו לישא כפיו.

תשובה: יש להטיל על הנהג דרכי תשובה בפני עשרה ואח"כ להתיר לו לישא כפיו, שהרי זה ברור שהוא אינו בגדר הורג במזיד, והוא בגדר של שוגג, וכדעת הי"א שברמ"א שמתיר בשוגג. (כתר אפרים סי' ל"ג).¹

(1) וראה דברינו בנועם י"א עמודים רד—רה.

שאלה: כהן חלש שצריך להתאמץ להחזיק את ידיו ולשאת את כפיו, אולם זה יעלה לו בסבל רב, אם מותר לו לצאת החוצה לפני רצה בכדי להפטר מחיוב נשיאת כפים.

תשובה: אין כל פטור במצטער משום מצוה שהיא, ולכן מחוייב ע"פ דין להתאמץ לישא את כפיו ולקיים את המצוה כדין. ומספרים על החפץ חיים ז"ל שבהיותו זקן מופלג וחלש מאד התאמץ בכל כוחותיו לישא את כפיו כדין. וראה במשנ"ב ס"ק נ"ב. (כתר אפרים סי' ל"ה).

שאלה: אם מותר לכהן קטן לעלות לדוכן יחף.

תשובה: לכאורה מותר לעלות לדוכן יחף, שהרי נשיאות כפים נחשבת בדומה לעבודה במקדש שהיו הכהנים הולכים יחפים, וכן נהגו בבתי הכנסת בתימן. אולם במשנה ברורה סי' קכ"ח סקי"ח כתב בשם אחרונים דאין נכון לעלות יחף ממש שהוא דרך גנאי כו', א"כ קשה להתיר בדרך כלל שכבר הורה זקן. אולם לדעתי בנוגע לילדים קטנים יש להתיר שיברכו יחפים אפילו לדעת המ"ב שהרי ידוע שהילדים רגילים בכך ללכת יחפים עם סנדלי קיץ בפני כל אדם כו', אמנם איני אומר קבלו דעתי אלא לפענ"ד כתבתי. (כתר אפרים סי' ל"ה).

שאלה: בנדון בית הכנסת אשר ארון הקודש שלו הוא תלוי על הקיר, אם מותר להניחו כך.

תשובה: אם הארון צמוד היטב לקיר באופן שאין חשש להתרופפות והוא גבוה י' טפחים ורחב ד' טפחים והוי רשות בפני עצמו יש לצדד להקל, אולם אין לעשות כן לכתחלה לתלות את הארה"ק ויש לתכנן מראש שהארון הקודש יהיה בעמידה יציבה כדבעי. (כתר אפרים סי' ל"ז).

שאלה: בני זוג מעורבים מעדות שונות, ויש לכל אחד מנהגים מיוחדים, אם האשה צריכה לשנות ממנהגה בבית אביה ולהתנהג כפי מנהג בעלה, וכן בתם איך תתנהג.

תשובה: נראה לי להלכה ולמעשה שאחרי שתתיר את המנהג שנהגה בבית אביה כדרך שנוהגין בהתרת נדרים אין כל מקום להתמיר על האשה שתנהג כמו בבית הוריה, וכן הבת צריכה להתנהג כמו האב, שהרי הוא חייב בחינוך בניו ובנותיו. והסכים עמו הגרא"י אונטרמן. ושם הביא משו"ת אמרות משה או"ח סי' קנ"ח שמסיק שהאשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל בין לחומרא ובין לקולא, והוסיף שאף אין צריך בהתרת נדרים. (כתר אפרים סי' ל"ח).

שאלה: למי זכות הקדימה לקרוא שם לאב או לאם.

תשובה: אחרי שהביא מכמה מקורות שזכות קריאת השם הראשון להאב. כתב אולם ברור שיש מנהג שגור ורגיל מקדמת דנא וקבלה שהשם שנותנים

לילד הבכור שייך להאשה והשני להבעל ואין לזלזל במנהג שנשתרש בישראל. ובשם רב אחד כתב להסביר שורש המנהג משום שהאשה בהנשאה עוזבת את בית הוריה אביה ואמה והרי היא כאילו מתנתקת מחברתם וסביבתם, ולמען לא להפסיק לגמרי את הקשר עם הוריה ועם משפחתה, הרי גיתנה לה זכות לקיים יד ושם להוריה ע"י קריאת שם הילד הראשון על שמם. (כתר אפרים סי' ל"ט).

שאלה: אם מותר להשתמש בשבת במים שהוחמו בדוד שמש.

תשובה: אחרי שביאר צדדי הספיקות מסיק דהוי כתולדות חמה ויש להתיר להשתמש במים החמים הללו בשבתות. והביא בשם כמה רבנים שהורו להתיר, ושכן דעת הגרצ"פ פראנק זצ"ל וכבר הורה זקן ועמוד ההוראה בדורנו. (כתר אפרים סי' מ"א. ראה לעיל עמ' רצ מתשו' הר צבי).

שאלה: אם מותר להשתמש במניות של חברות מפעלים ובתי תעשיה ממשלתיים או פרטיים באם בחברות ובמפעלים ובתי תעשיה הללו מחללים את השבת בעבודה בייצור ובטפול.

תשובה: אחר שדן שאין לבעלי המניות כל זכות בעלות לא על הרכוש ולא על המקום וכן אין לו כל רשות וכל תוקף בבחינת שותפות ובהסרת הזיקה של שותפות הרי אין אחריות שוב על חלול שבת: אך בכל זאת יש כאן משום מסייע ידי עוברי עבירה ולפני עור לא תתן מכשול, ואין הבדל אם יש לו הרבה מניות או מעט, ויש לייעץ ליהודים יראי אלקים שומרי שבת כדין שלא ישתפו עצמם במניות במפעלים כאלו המחללים את השבת מחשש של סיוע לעוברי עבירה: (כתר אפרים סי' מ"ב).

שאלה: סוחר ששלח כל מיני סחורות לסוכן שלו ובתוכם כמה מיני חמץ, והסוכן הזה אף שידע שיש שם תבילות של חמץ מסר אותם לפקדון ביד אחד מבלי להודיע לו על זהות המזונות שיש שם, ואחר הפסח נודע שאף אחד מהם לא מכר את החמץ כדין, אם החמץ נאסר בהנאה, ואם הסוכן או הנפקד חייבים לשלם עבור ההפסד מפני שלא מכרו את החמץ.

תשובה: יש לפטור את שני הנפקדים מלשלם את ההפסד לפי דברי המג"א בסימן תמ"ג סק"ה שכתב דאם החמץ עדיין בעין יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ואפילו לשיטת הרש"ל שאין אומרים בשומרים הרי שלך לפניך, יש לצדד בנדוננו שכיון שהמשלח והנפקדים ביטלו חמצם כדין ובתוך זה נכלל גם אלה שהם אחראים עליהם בתורת שומרים, וא"כ כלול בזה גם החמץ שעליו אנו דנים, ובאופן כזה הרי לא עוברים על כל יראה. ובדבר זה נחלקו האחרונים בביטול ולא ביער מחמת אונס אם קנסינן ליה או לא, ואחר שהביא דעת האחרונים המקילים בזה כתב ולפי זה איפוא יש להקל באיסור ההנאה של החמץ וממילא פטורין מלשלם. ויש להוסיף בתור סניף לפי דיוננו בתשובה הבאה

(נרפס גם בנועם ד' עמוד קצ"ה) בקשר עם השיטות של גדולים הסוברים שהרבנים מוכרים החמץ גם עבור אלו שנאנסו מלמכור את חמצם, וא"כ החמץ לא נאסר בהנאה, וממילא אין כאן לדון על תשלומים. (כתר אפרים סי' מ"ד).

שאלה: אם מותר לנתן תנור אפיה בכדי להרחיב את בית הכנסת.

תשובה: מקור האיסור לסתור תנור אפיה הוא בצוואת ר"י החסיד סי' מ"ט, אולם בנ"ד יש להתיר כיון שהוא כדי להרחיב לצורך מצוה, וגם בצירוף הסוברים שצויה ריה"ח רק לזרעו בלבד, וגם כבר זמן שלא השתמשו בתנור זה שיש מתירין, וגם סותר כל החדר ובונים מחדש כמ"כ המהרש"ם ח"ב סי' צ': (כתר אפרים סי' מ"ז).

שאלה: ישראל שקונה מבית המטבחים בני מעיים כשרות וטריפות יחד כדי לעשות מן הכשרות נקניקים כשרים בשביל יהודים. והטריפות מוכר ללא יהודי לעשות נקניקים בשבילם, אם יש בזה משום איסור סחורה בדברים האסורים.

תשובה: יש לצדד להתיר מפני ב' טעמים, א' מפני שהבני מעיים אינם ראויים לאכילה אף אחרי הבישול מפני שמייבשים אותם עד שנפסדים מאכילתם, ולכן יש לדמות זה לכל דבר שאינו מיוחד לאכילה דמותר. הב' מאחר שהסוחרים קונים את כל הבני מעיים מכל הבהמות כשרות וטריפות, וגם בטרם שנודע שיש טריפות, דמי לבדמנו, ואם אפשר יתקן שאת הטריפות יעשו קנינים שיהיו שייכים להנכרים, שנמצא שאף פעם לא היה הישראל הקונה של הטריפות, והוא רק סוחר של הגוי כמבואר בשו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ד. והסכים על ידו הגר"ב צ' עזאל: (כתר אפרים סי' מ"ח).

שאלה: ע"ד מנהג הסוחרים הנפוץ כיום לתת הנחה מן המחיר המוכרז עבור תשלום במזומנים, והמחיר המוכרז על ידי המוכר הוא מיוקר בגלל נכונותו להמתין בגבייתו, ואם כן יוצא שהמשלם באשראי יותר ממחיר החפץ האמתי בעבור האשראי הוי אגר נטר, אם צריך לעשות היתר עיסקא על כל העיסקות המבוצעות באשראי.

תשובה: שאלה זו כבר נפתחה בגדולים ויש מחמירים ויש מקילים, ולהמקילים (רב פעלים ח"ד סי' י"ב) אפילו אם מעלים את הסחורה שלוקחים בהקפה לשלשים אחוז אין למחות, והמחמיר בעצמו לקבל את הסחורה רק בתורת עיסקא תע"ב. (כתר אפרים סי' מ"ט). וראה בנועם ד' עמוד רנ"ח.

שאלה: אם מותר ללמד תורה לתלמידים שאינם מקיימים תורה ומצוות.

תשובה: תלמיד שידוע מראש שמצטרף ללמוד תורה בצוות של חברים לא לקיים מצוות וע"מ לקנטר לזלזל בתורה ובחברים ומדותיו מגונות, אין לצרפו ללמוד התורה, ויש להרחיקו:

תלמיד שאינו ידוע בתור שכזה, לא מרחיקים אותו לגמרי, אלא מגלגלים אתו בהדרגה ובחנוך ובדרך הישרה ואח"כ מצרפים אותו:
 תלמיד מבית הורים לא דתיים ולומר בבית ספר לא דתי, ואינו מקיים מצוות, והתעורר מעצמו ללמוד תורה, הוא בבחינת תינוק שגשבה ויש לקרבו לחנכו ולעודדו וללמוד אתו תורה. (כתר אפרים סי' נ"א).
שאלה: מכונת הקלטה (טייפרקורדר) שנקלטו בו דברי תורה ואזכרות, אם יש בו איסור מחיקה.

תשובה: כיון שהחומר הנקלט לא ניתן להשאר בסרט בקביעות, אלא ניתן למחיקה אין בזה משום מחיקה. ואחר שביאר תהליך הפעולה של הקליטה והמחיקה כתב דלפ"ז שבקושי רב ניכר איזו נקודה וחריץ שהם, על אחת כמה וכמה שאין בזה חשש של מחיקת השם. (כתר אפרים ס"ס נ"ב: והביא שם מאגרות משה יו"ד סי' קע"ג שמהסס בזה):

שאלה: בענין זריעת תפוחי אדמה בכרם.

תשובה: אתר שהביא דעות הפוסקים בזה שמחלקים בין זרעים לירקות, כתב ולפי זה צריכים לברר אם תפוחי אדמה הוא מין זרעים, והנה אנהרינהו לעיינין בירושלמי (פאה פ"א הלכה ד') דאיתא שם רב יצחק בן חקולי וריב"ל תרווייהון אמרין קולקוס כירק, ופירש שם ר"ש לינץ וז"ל, מין הדומה לתפוחי אדמה ונודע עד היום בארץ בשמו" וא"כ הוי כירק, וממילא אסור לזרעם. שוב הביא מבאר הגולה (רצ"ו סעיף י"ד סקל"א) האומר דדוקא זרעים שאינם נאכלים, אבל זרעים הנאכלים אסורים מדבריהם, ותפוחי אדמה הרי הם מירקות הנאכלים, וא"כ בלא"ה אסור לזרעם בכרם. (כתר אפרים סי' נ"ד).

שאלה: בענין בית הכנסת שנשרף ובו ספרי תורה, איך להתנהג בענין

קריעה וצום:

תשובה: כיון דבנדוננו לא היה שום בן אדם נוכח בשעת השריפה ולא ראו כלום בשריפת ספרי התורה, אין כאן חיוב קריעה. ובנוגע לתענית יש להתענות עכ"פ עד חצי היום לפמש"כ בכלבו הובא באו"ח סי' תק"פ סעיף ג' שגזרו שיהיו מתענין על ס"ת שנשרף. ובנוגע להספד לא מצאתי גילוי לדין זה, אולם יש להצביע על דברי רש"י בשבת דף ק"ה ע"ב ד"ה לס"ת שנשרף כו' ומכאן אפשר להוציא מסקנה שחייבין בהספד על ס"ת שנשרף, כשם שמספידים על אדם שנפטר. (כתר אפרים סי' נ"ה).

שאלה: אם מותר השמוש ברקמות מכבד ושריר של נפלים המוצאים

ע"י זריקה לצרכי רפוי.

תשובה: יש להקל בנדון להוציא ריקמה וליחה לשם בירור וחקירה בתורת הרפואה בקשר להדרכה להריון של נשים ובריאות הילדים, מפני הטעמים

הבאים: כיון שהגוף נשאר שלם מבלי כל חתוך ונתות ורק מוציאים לית של תמיסה במזרק, אין זה בגדר גיוול. אין חרדת הדין בנפל כיון שלא היה בו רוח חיים מעולם, אין איסור הנאה בנתות, עכ"פ בנפלים: וכן י"א אין איסור לא תלין בנפלים, וגם שהוא בפחות מכזית שיש מסתפקים לומר שאין בו מצות קבורה. אולם יש לתת הוראה מחייבת שאחר השמוש בתמיסה זו יקברו אותה בבית הקברות. (כתר אפרים סי' נ"ו. והסכים על ידו הגרא"י אונטרמן שליט"א).

בעריכת: הרב זאב דוב סלונים

אוכלין בעגלה של תינוק

שאלה: בעגלה של תינוק יש תיבה מיוחדת בתחתית העגלה ששמים שם אוכלין. האם מותר אף שהתינוק יושן לפעמים בעגלה. והוי כמו אוכלין שתחת המטה.

תשובה: יש מקום להקל אף לכתחלה. המקורות: ס' מזמור לדוד הובא בדרכ"ת סי' קטז סקל"ז, דלא מיקרי תחת המטה אלא בקרקע שתחתיה ממש, וכן מ"ש בס' מילי דחסידותא הובא שם בדרכ"ת סקל"ח דאין חשש רק במטה שבה תשמה"מ, ובצירוף שיטת הסוברים שכשם שמקילין בנגיעת קטן בלי נט"י כך באוכלין תחת המטה בקטן. (מנחת יצחק ח"ד סי' קיז).

טהרת ט' קבין ע"י מקלחת

שאלה: אם יכול לטהר טבילת ט' קבין על ידי מקלחת.

תשובה: מותר רק בתנאי שיהי' המים נוזלים בלי הפסק, אבל אם הם טפות מופסקות לא הוי טהרה, והוי כמו הרבה כלים דלא הוי צירוף:

המקורות: שו"ת תורת יקותיאל או"ח סי' ג', קונטרס שארית יעקב סי' ט', וספר טהרת מים סי' נח, (שם סי' כח וראה במנח"י שם סי' כא).

תפלה בלי קריה"ת בשמעו קריה"ת

שאלה: אם שמעו קריאת התורה קודם התפלה, אם יכולים להתפלל בלא קריאת התורה.

תשובה: לדינא הי' מותר שתפלה וקריאת התורה הוי ב' ענינים נפרדים ואינם נקשרים זה עם זה, מכל מקום חלילה להקל כשיתאספו עשרה ומתפללים בצבור לסמוך על מה ששמעו קריאת התורה קודם; וכש"כ בשבת ויו"ט. (לקט הקמח החדש סי' קלה, בשם כמה פוסקים).

הגבהת ס"ת פעמים קודם קריה"ת ולאחריה

שאלה: אם מותר להגביה ס"ת קודם קריאת התורה וגם לאחר קריאת התורה, להחמיר לב' המנהגים (מובא בשו"ע או"ח סי' קלד) מנהג הספרדים (כשיטת הב"י שם) להגביה קודם קריאת התורה, ומנהג האשכנזים (כשיטת הרמ"א שם) להגביה אחר קריאת התורה.

תשובה: הרשות בידו להחמיר בשני המנהגים, ואין זה בכלל הפטור

מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, דכל חומרא שאחד אינו סותר חבירו ועושיין משום ספק רשאי לעשות. המקור: מג"א סי' תצו סוס"י קו. (שו"ת מהרי"ץ דושינסקי סי' ו').

רב אחד לספרדים ואשכנזים

שאלה: רב שהוא מורה לספרדים ואשכנזים כאחד אם מותר להורות לכל אחד כפי מנהגו ואין בזה משום לא תתגודדו.

תשובה: ראוי לפסוק לספרדים ע"פ דרך הוראת הספרדים במנהגי הב"י ופסקיו: ולהאשכנזים עפ"י דרכם בעקבות הרמ"א. כן נראה מדברי השער-אפרים סי' יב. ואין בזה משום לא תתגודדו כמבואר בש"ך יו"ד סי' רמ"ב בהנהגות או"ה בקצרה, וראי' מגמ' ספ"א דיבמות והא ב"ש וב"ה כב' ב"ד בעיר אחת דמי' שאפי' תהי' בעיר ראש ב"ד אחד וב' קהלות לא שייך בזה לא תתגודדו כי כל קהלה מודה שלשני' יש מנהגי אבותיהם. (עזרת כהן סי' ק"ג).
ג. ב. כן שמעתי שהגר"ש סלנט זצ"ל הורה לספרדים ואשכנזים כ"א כפי מנהגו. (ד. סלונים).

נטילת ידיים לסעודה במי הים

שאלה: אם מותר ליטול ידיים לסעודה במי הים.

תשובה: קודם שהוסר מהם המליחות הם פסולים לנטילת ידיים, לפי המבואר בדעת רוב הפוסקים. ראה מג"א סי' קס ס"ק יב בשם הרדב"ז (ח"א [ח"ד] רצד, חיי אדם (כלל לט סי' ז), סידור היעב"ץ (דיני ברכת נטילת ידיים סעיף ג' אות ו'), מ"ב שם (ס"ק לח) ועוד אחרונים, ואם אין לו מים אחרים יטול בהם מכיון שלכמה פוסקים הם כשרים לנטילה כמות שהם, אבל מכל מקום לא יברך עליהם, כמ"ש בספר מטה יהודה (סי' קנח סקי"ז) הובא בהגה על הדעת תורה או"ח (סי' קס סעיף ט). (מנחת יצחק ח"ד סי' כג).

נטילת ידיים בחדר הרחצה (חדר אמבטי)

שאלה: אם מותר ליטול ידיים בחדר הרחצה (חדר אמבטי).

תשובה: בשו"ת שם משמעון (או"ח סי' ט') כתב שאין ראוי ליטול ידיים במקום זה שאסור להרהר שם בדברי תורה, ונטילת ידיים מכוון לקיים מצות הבורא, ולא גרע מהרהור בד"ת, וכמו"כ במנחת יצחק (ח"ד סי' לו) כתב דיש להחמיר בנטילת ידיים לשיטת הפוסקים המחמירין להצריך גט"י להיוצא משם אף אם לא רחץ, ובמנחת יצחק הוסיף דבשעת הדחק כגון שהוא בדרך, וא"א לו ליטול ידיו לתפלה בעובר זמן התפלה, או היכא שיש לו רעבון גדול ומצטער בלא אכילה, יש להקל ומקורו הפמ"ג סי' רכז, ובצירוף שיטות

המצדדים לומר דבחדרי רחצה אלו אין הדין של כיוצא מהמרחץ בלא רחץ שם. וכן בס' כתבי אש (ח"ג סי' כו) כתב שלעשות כן בקביעות אין נכון, אבל באקראי נוטל שם ידיו ומנגבם בחוץ ושם מברך על נט"י.

ברכת הגומל לנוסעים תמיד בספינות לרגל מסחרם

שאלה: סוחרים שרגילים בתדירות לרגל מסחרם לנסוע ממקום למקום דרך ספינה בלב ים, לשעות או ליום שלם, אם מחוייבים לברך ברכת הגומל. **תשובה:** במנחת יצחק שם סי' יא. דן בשאלה זו בארוכה ומביא שם השיטות בפוסקים בעצם חיוב ברכת הגומל אם זה ביש בו סכנה או אפי' בלי סכנה, כן מברר מה שדנו רבני זמננו לענין ברכת הגומל בזמן הזה אחרי שהתפתחה הטכניקה ומכונות הספינות עד שלא נחשב כיום ענין הנסיעה לחשש של סכנה, לבסוף מסיק בגדון דידן, שבזמן שיעבור זמן של ג' ימים בלא נסיעה על הים, (כי בינתיים יש ג"כ סברא לפטור מטעם דלא יצא מסכנה לגמרי וכמ"ש באל"י רבה סי' ריט סק"א) אז יראה לעלות לתורה ויכוון באומרו ברכו את וכו' על הודאה שיצא מן הים לשלום, דלפי מ"ש בתו"ח (פ' חלק) הובא בא"ר שם (סק"ה) דכשאומר ברכו את וכו' הו"ל גמי הודאה, דכתיב הודו וגו' ברכו שמו.

קריעת צמר גפן בשבת

שאלה: אם מותר לקרוע בשבת צמר גפן בידים.

תשובה: במנחת יצחק שם סי' מה. כתב דחתיכת צמר גפן דינו כדין המבואר באו"ח סי' שמ לענין גייר, אח"כ מביא שם מס' מנוחה נכונה שאסור לתלוש חתיכת צמר גפן (מוד) ממקום חבורו, וכ"כ בתשובת צור יעקב סוס"י קנב דיש בזה משום קורע, ואולי גם מכה בפטיש, והיכא דמתכוון למדת ארכו ורחבו כתב בקונטרס, „בושם מרדכי" דחייב משום מחתך.

אולם בשמירת שבת כהלכתה פכ"ב הערה כז מביא בשם הגרש"ז אויערבוח שליט"א שמצדד להתיר אפילו לכתחלה, כיון שאינו קורע אלא מפרק, עפ"י המבואר בשו"ע אדמוה"ז או"ח שם סעיף יז, וגם מוכיח שם מהפוסקים דקריעת סיב אחד לא מיקרי קורע.

חמץ המונח בחביות הזבל לאחר זמן פיעורו

שאלה: אם מותר לזרוק את החמץ בעין שנשאר בער"פ לתוך חביות

הזבל ויש לחוש שעובדי הנקיון יזריקום לאחר זמן האיסור.

תשובה: בס' קלח אזור סי' ד' כתב שצריך להזהיר לב"ב שלא ישליכו בשבוע שחל בו פסח פרורין של כזית חמץ לתוך האשפה אם אינו ברור שזריקו

קודם הפסח: ואם השליכו צריך לחפש ולבער בזמן הביעור. כדמוכח במג"א סי' תמ"ב סק"י שרק בפחות מכזית מטונף קצת א"צ לבער אבל כזית גם במטונף קצת צריך לבער. ובמנחת יצחק שם סי' נ"ו הביא דברי הג"ל והוסיף שהעולם אין נוהרים בזה וכתב לימוד זכות ע"ז. דחביות של זבל שייכים לעירי וקונים החמץ דיש לכלי תורת קנין כמבואר בחו"מ סי' ר', ובסיום כותב הצעה למעשה לשום בחביות חומץ חזק או מין אחר שיפסל לאוכלם לאדם ולכלב. ג. ב: דברי המחבר מיירי בחו"ל כששלטון העירי הם עכו"ם. וצ"ע מ"ש דהעירי קוגית החמץ, אם אפשר לומר כן גם באה"ק שהשלטון של יהודים. ואין כאן המקום להאריך. (ד. סלונים).

לסכך על גבי תריסים שניזונים

שאלה: תריסים שמשתמשים בהם למגן במרפסת, והם ניזונים ממקומם אם מותר לסכך על גביהן, או לכתחלה אסור משום מעמיד בדבר המקבל טומאה. תשובה: בודאי לכתחלה ראוי לחוש שלא לסכך עליהם, ונהגו להניח כלונסאות תחת הסכך, ואז התריסים הוי מעמיד דמעמיד. המקורות: הר"ן סוכה כא, הב"ח סי' תרכט, תש' מהרי"ל מובא בב"ח שם. (שם סי' מה).

סכין שהשחיו נכרי לענין טבילה

שאלה: גכרי שהשחיו מחדש סכין של ישראל אם מחוייב הישראל לטבול, מטעם אומן קונה בשבח כלי. תשובה: פשוט שאין צריך טבילה, כדמוכח מדברי הש"ך יו"ד סי' קכ והחכמת אדם (כלל עג—ד) דרק בנתבטל ממנו שם כלי לגמרי קודם התיקון מחוייב לטבול אבל כאן גם קודם ההשחזה לא נתבטל שם כלי ממנו לגמרי, וגם בודאי לא חשוב שנוי עצם מעשה ההשחזה, ע"י כנף רננה חיו"ד סי' מח, והובא בדרכי תשובה שם ס"ק פ"ג. (שם סי' כח).

סיבוב כפתור באש אוטומטית במאפי' נכרית

שאלה: א. תנור של גוי הגדלק ונכבה מעצמו באופן אוטומטי בערב ובבקר, ואחר סגירת הכפתור שלא ידליק שוב סיבב הישראל בחזרה את הכפתור שיחזור אח"כ וידלק, אם הפת מותרת ע"י כך. ב. אם צריך לעשות זה בכל יום, כיון שהתנור נשאר חם (200° צלזיוס) כל הזמן.

תשובה: א. מותר, אף שיש מחלוקת אחרונים אם פתיחת חשמל נחשב מעשה אדם וגם כאן הוי רק גרמא, מ"מ, כיון דהכא מהני אף מעשה כל דהו ואף רק נפיחה באש, כיון שאין צריך אלא להיכר בעלמא כמו דאיתא ביו"ד

סי' קיב סעיף ט' (ועי' פר"ח שם סק"ט), הובא בדרכ"ת שם ס"ק סג, י"ל דגם כה"ג מהני:

ב. אמנם השאלה השניה מה דהתנור נשאר חם אף די"ל עפי"ד הרמ"א שם (סעיף י') דמהני אף בכה"ג אבל לפי המבואר בערוך השלחן שם סעיף כז אין להקל בזה אלא בשעת הדחק. (שם).

הסרת המזוזה יחד עם הדלת והחזרתה למקומן

שאלה: אם הכותל נתקלקל, והורידו את הדלת יחד עם המזוזה, ולאחר תיקונה החזירו הדלת והמזוזה למקומן, אם מותר.

תשובה: בשד"ח מערכת מ' כלל קין, מביא דעת הפוסקים בעל חוות דעת בסידורו ושו"ת ארבעה טורי אבן ומהרי"א מינץ סי' יג, דכתבו שמותר ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי, וראה בשו"ת שו"מ מהדו"ג ח"ב סי' רסו, שג"כ כתב כן, אולם בשד"ח שם מביא דהכתב סופר חולק ע"ז ואוסר משום תעשה ולא מן העשוי, ועי' ג"כ בכתונת יוסף שג"כ אוסר מובא בהד"ט הל' מזוזה. ולמעשה מסיק שם השד"ח, שודאי נכון להחמיר כדעת הכתב סופר, אבל עכ"פ יש למנהג העולם על מה לסמוך.

חיוב מזוזה למעלית

שאלה: אם מעלית חייבת במזוזה.

תשובה: ראוי לקבוע מזוזה במעלית בלא ברכה רק על פתח המעלית ולא על הדלת שדרך בו נכנסים למעלית: המקור: שיטת החימודי דניאל מובא בפת"ש יו"ד סי' רפו, וכן למ"ש בדעת קדושים סי' רפו סעיף א' דאהל זרוק ג"כ חייב, אכן כיון שיש פוסקים שחולקין הרוצה לסמוך על המקילין יש לו על מה לסמוך. (מנחת יצחק ח"ד סי' צד).

לבישת בגד בחשש שעטנז רק למדידה

שאלה: ללבוש בחנות בגדים בגד כדי לראות אם הוא מתאים למדתו (ואחר שיקנה יבדוק את השעטנז) ויש על הבגד חשש שעטנז, אם מותר.

תשובה: בנוגע לצנועין פשיטא דאין להם לעשות כן, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' שא דמוכרי כסות הצנועין מפשילין במקל, וכ"ש הקונים הצנועין, עליהם להחמיר כשיטת החכמת אדם (כלל קו אות כ'), אולם לשאר בני אדם אין למחות למקילין בזה. המקורות: בת' ברית אברהם (או"ח סי' ב') מביא בשם הרמב"ן והרשב"א דאין איסור בלבישה אם אינו מכוון להנות, ובלבישה לקצת זמן לא נהנה גופו כמ"ש הב"ח יו"ד שם, וכן לפי דעת הגר"א שם סעיף

י' אות טו דבאינו מכוון לעולם מותר, ובצירוף שיטת ר"ת לפי המבואר בעה"ש שם שכל אחד שוע, טוי, וגו' ואח"כ חיברם צריך להיות כ"א שזור לבדו מדאורייתא, והוי ס"ס דלמא לא הוי אחד מהם שזור והוי רק מדרבנן ודלמא ליכא שעטנז כלל. (שם סי' טו).

חלה שאי אפשר לשרפה

שאלה: חלה שהופרשה בבית ואין לו מקום היכן לשרפה האם יש אופן של היתר להשליכה לתוך האשפה.

תשובה: לדינא בודאי צריכים לשרפה דוקא, כדעת רוב הפוסקים, אבל במקום שאי אפשר לשרפה, יש לומר דבשעת הפרשה יאמר שפחות קצת מכוית יהיה חלה ודאי, והמותר יהיה חלה רק אם יבוא לידי שריפה, ויעטפם בניר ויכניסם לחבית האשפה. המקורות: שו"ת טוטו"ד מהדו"ק סי' רעג, ושו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רצו, בצירוף מ"ש המהרי"א אסאד ח"ד סי' שנב, וכן מ"ש החזון איש מעשרות סי' ז' אות יג: (שם סי' יד).

הלכות המת בנוסע באוטובוס

שאלה: כשהלוי עוברת לפניו והוא יושב בתוך האוטובוס וקשה לו לרדת ללוות את המת, מה חיובו.

תשובה: רצוי להדר לקום מפניו בתוך האוטובוס, אם כי לדינא נקטינן (קדושין לג) רכוב כמהלך, מ"מ מכיוון שעכ"פ יושב הוא, יש בזה הידור בקימה, דלכה"פ יש כאן מצות הידור, וכל זה אם האוטובוס נוסע בעת הלוי, אבל אם האוטובוס עומד, חייב הוא מדינא לקום ולעמוד בתוך האוטובוס. המקור: ירושלמי פ"ג בכורים ג: וטושו"ע יו"ד סי' שסא ובט"ז שם. (גשר החיים ח"א פרק יד).

ג. ב. לפי סברתו של הגשר חיים שנקטינן לענין זה הדין דרכוב כמהלך, נראה פשוט דיש ללמוד מזה גם באופן הפוך כגון שהאוטובוס נוסע ועובר לפני עם המת, שמחוייב ללוותו, ובאופן שאין יכול ללוותו (שהאוטו נוסע במהירות) חייב לעמוד עד שיעבור מלפניו ואינו רואהו כמבואר שם ביו"ד סעיף ד. (ד. סלונים):

יחוד של חתן וכלה אם פגו בסגירת דלת

שאלה: חדר היחוד של חתן וכלה אם צריך נעילת הדלת או סגי בסגירת הדלת.

תשובה: פשוט שאין צריך נעילה. שהרי צריך רק יחוד הראוי לביאה, כדמוכח מדברי הפוסקים (אהע"ז סי' כה) והיינו ראוי לביאה באיש ואשתו דאין צריך רק חדר מיוחד. (מנחת יצחק ח"ד סי' כח).

יחוד ב' אנשים עם אשה בחדר ואחד רוצה לפרוש והשני ישאר

שאלה: שני אנשים שדורים בחדר אחד עם אשה, ועוברים על איסור יחוד, אם מותר לאחד מהם לעקור דירתו משם למקום אחר, גם אם על ידי זה יגרם שחברו שישאר בחדר לבדו יהיה לו איסור חמור יותר, שאיסור יחוד של שני אנשים עם אשה הוא מדרבנן, ואיסור אדם אחד שמתייחד עם אשה הוא מדאורייתא, כמבואר בחכמת אדם.

תשובה: א. אם תחלת ביאתם לדור שם גרם על ידו, אסור לו לעקור מהדירה וחברו ישאר לבד, שעל ידי זה יגרם לחברו יחוד יותר חמור כהנ"ל מדברי החכמת אדם, ב. אם בתחלה הוא לא גרם לדור שם מותר לו לעקור מקומו, שהרי אף אם הוא לא היה בא לדור שם היה לחברו האיסור בחומרתו דהיינו איסור דאורייתא שהרי חברו בא לדור שם בלעדו, מכל מקום אם כבר סמוך ללילה קרוב הדבר שחובה עליו להישאר שם, דביציאתו מהדירה הוא מכשילם באיסור תורה, ועובר בעצמו באיסור לפני עור מדאורייתא (שו"ת עזרת כהן סי' לא).

סדור קדושין לישראל ערל

שאלה: אם מותר לסדר קדושין לישראל ערל.

תשובה: אף שמצד הדין אין פסול בקדושין אלו, הרי משום תורת כפי מחוייבים אנו שלא לסדר לו קדושין, אולי יתנחם על חטאו, לבוא בבריתו של אאע"ה, ומקורו הרמב"ם (ה' מילה פ"א) וטור יו"ד (סי' רסא) שמלין את הבן בע"כ, ושו"ת שו"מ (מהדו"ת ח"ג סי' סד). (בשם הגאון מוהר"י אברמסקי שליט"א מובא במנחת יצחק ח"ד סי' י').

שמות דומין לחתן ולחותן רק אחד כהן ושני לוי

שאלה: אם השמות של החתן וחותנו דומין, אלא שאחד כהן ואחד לוי, אם באופן זה אין קפידא.

תשובה: ע"ד ענין השמות אין לגבב חומרות באלו הענינים כלל, ביחוד בזמן הזה, וכשאחד כהן ואחד לוי נחשב זאת לחלוק והבדל בשמותיהן, כיון שמצרפים לפעמים את התאר כהן ולוי עם השם, וגם דיש אומרים דכהן ולוי מכלל השם הוא לגבי גט, וכ"ה המנהג שלנו. (עזרת כהן סי' ה').

ידיעה על גירושין ע"י מברק

שאלה: אשה שבאה מעיר אחרת ומוחזקת לאשת איש, וטוענת שנתגרשה בעירה, והב"ד משם שלחו מברק והודיעו שנתגרשה, אם מותר לב"ד מכאן לסדר לה קדושין על סמך זה.

תשובה: בשו"ת בית יצחק אהע"ז (ח"ב סי' יב) כתב שגם אם עכו"ם כותב המברק ואין עדות לעכו"ם, מכל מקום יש להאמינו, כיוון שאפשר למיקם אמילתא, ומקורו הש"ך יו"ד סי' צח, והוסיף שאף אם נרצה לחוש ולהחמיר לא לסמוך על המברק, יש דרך תקנה, שיכתבו בנוסח המברק שהם עושים (הב"ד משם) את הרב מעיר זו שליח שיסדר את הקדושין להאשה הזאת, שבוה אין הרב מעיר הזאת סומך על המברק בקשר לגירושין, אלא רק מסדר בשליחות הב"ד דשם את הקדושין.

כתיבת אישור לשליחות גט בלילה ע"י הדאר

שאלה: אם מותר לכתוב בלילה שטר הרשאה (אישור) מהדאר על שליחות גט על ידי הדאר.

תשובה: פשוט דמותר, דמה שהחמירו שלא לגרש בלילה הוא רק אמסירת הגט בלילה ליד האשה, אבל כתיבה וחתימה מותר בלילה גם לכתחלה כדברי הב"ש והח"מ באהע"ז סוס"י קכג, הוא הדין גמי כתיבת וחתימת ההרשאה של השליחות לא אפשר שתהיה חמורה יותר מכתבת הגט וחתימתו. (עזרת כהן סי' סא).

שדוכין לשומרת יבם קודם החליצה

שאלה: אם מותר לשדך שומרת יבם קודם חליצה.

תשובה: מותר, וצריכים להשביע את המשודך שלא יכנס לביתה עד אחר החליצה, כמבואר בפוסקים בשו"ע אהע"ז סי' י"ג לענין שדוכין קודם ג' חדשי הבחנה, רק נכון להגיד להמשודך שאם ירצה היבם ליבם אין בשדוכו ממש, ואין כאן לא חרם ולא קנס. (שם סי' קג).

בעריכת:**הרב יצחק יהודה הרשקוביץ**

שאלה: אם ראוי להניח הבית יד של תפילין של יד על התפילין בשעת התפלה או הברכה.

תשובה: כיון שאין המכסה מחובר ודבוק לתפילין אלא מונח שם זמנית בלבד — מותר לכסות בו את התפילין בשעת התפלה, אבל בשעת הברכה נכון להחמיר שלא לכסות בו את התפילין. (שו"ת „תפארת אדם" להרה"ג משה דוד אסטרייכר זצוק"ל אב"ד ק"ק טשימפא סימן א).

שאלה: ציצית שתחלת טווית החוטים נעשית על ידי מכונה, באופן שישראל מפעיל את החשמל עבור המכונה, ומודיע בעת העבודה לפועלים הנכרים שהטווייה היא לשם מצות ציצית, וגם אחרי העיבוד במכונה החוטים עדיין רפויים, והסיום של עיבוד החוטים נעשה בידי ישראלים, אם הם ראויים לציצית.

תשובה: כיון שיש פוסקים האוסרים לטוות ציצית על ידי מכונה, נכון להחמיר ולהשתמש בציצית שגטוו רק על ידי אנשים לשם מצות ציצית, אבל באם אי אפשר להשיג ציצית אחרים, אין לאסור ציצית שמיעוט טווייתם נעשה על ידי מכונה, אבל בעל גפש יחמיר על עצמו. (שם סימן ב וראה לעיל עמ' רפה).

שאלה: אם מותר לעשות בתי התפילין על ידי מכונה.

תשובה: בשעת הדחק יש להכשיר, כיון שאת המכונה מפעיל ישראל, אך צריך שיאמר המפעיל בעת העבודה שעושה לשם מצות תפילין. ומאחר שהמכונה מופעלת על ידי אדם, לא נחשבת פעולת המכונה כח כחו של האדם. (שם סימן ג)

שאלה: אם מותר לענות קדושה קודם ברכת התורה.

תשובה: הוא יכול לכוין להיות שומע כעונה, (ראה שו"ע או"ח סימן מז ס"ד, שאפשר להרהר בד"ת גם לפני הברכה) וכדין השומע קדושה בעומדו בתפלת שמונה עשרה, ששמיעתו נחשבת לו כאילו ענה, ועיין „לשון רבינו הטור (סימן קכה), ברוכים אתם לה' שמים ויורדי מרכבה, אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בשעה שמקדישין ואומרים קדוש קדוש קדוש, ולמדו אותם שיהיו עיניהם גשואות למרום לבית תפלתם, ונושאים עצמם למעלה, כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה שעיניהם גשואות בעיני ועיני בעיניהם". (שם סימן ח).

שאלה: אם יש מקור למנהג לשכור תלמיד חכם שילמד לזכות נשמתו של

נפטר.

תשובה: ודאי שיש זכות לנפטר מלימוד שלומדים עבורו, כשמעון אחי

עזריה (ראה סוטה כא, א) וכזבולון ויששכר, ברם לאחר הלימוד, אי אפשר לקנות את הלימוד שכבר למד, כי אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוו יבזוז לו. בין

המקורות מביא את המג"א (סימן קלב, סע"ק ב) שאם בן אחד אין לו פנאי לומר קדיש אחר אביו, ומבקש אחר לומר קדיש תחתיו, טוב יותר לשכור בעד מעות מבחנם. (שם סימן ט)

שאלה: אם מותר להתחיל להתפלל תפלת שמונה עשרה לפני הצבור, באופן שהצבור מתפלל במרוצה, והוא לא יכול לסיים יחד עמהם, ואז לא יוכל לענות קדושה עם הצבור.

תשובה: כיון שאם יקדים להתפלל יפסיד עניית „אמן יהא שמיה רבא“ בקדיש שלפני שמונה עשרה, וגם לא תהיה תפלתו יחד עם הצבור, שהוא חשוב מאד, כמו דאמרינן בגמרא (ברכות כח, ב) שאסור לאדם להקדים תפלתו לתפלת הצבור — מוטב שיתפלל עם הצבור יחד, וביחוד שמבואר (בהגהות רעק"א סימן קט) דקדיש עדיף מקדושה, והגם שלא יספיק לסיים תפלתו עם הצבור, וממילא יפסיד עניית קדושה, יהיה פטור מכך מטעם אוגס רחמנא פטריה, גם ישתוק בשעת הקדושה בעומדו בתפלת שמ"ע ויהיה שומע כעונה, ואין לו משום כך להפסיד לכתחלה תפלה בצבור ושמיעת קדיש. (שם סימן יב)

שאלה: אם מותר לומר קדיש אחר תורה או תפלה אם לא היה מגין בשעת הלימוד או התפלה.

תשובה: מדברי ה„טורי זהב“ שכתב באו"ח (סימן נה סק"ג) „ואומר קדיש, ואין אומרים אותו בפחות מעשרה“, משמע שבפסוקי דזמרה לא צריכים עשרה, ואפשר לומר אחר ישתבח קדיש, באם יש כבר עשרה באותה שעה, וכן נראה גם לאחר תורה או שאר תפלות, וכל שכן ב„עלינו לשבח“ שמותר לומר קדיש לאחריו, גם אם לא היה מגין בשעת אמירת „עלינו“, שהרי ב„עלינו“ יש פסוקים, אך הלבוש כתב שאין לומר קדיש אחר „עלינו“ אם לא היה מגין בשעת אמירתו, כיון שאין תקנת חכמים לומר קדיש אחריו, אלא מנהג בעלמא, אבל אם היה מגין בשעת אמירת „עלינו“, אך יצאו כמה מהם בשעת אמירתו, ודאי שאין לומר קדיש, דאין „עלינו“ אלימא כל כך, לגרור אחריו קדיש גם באופן זה. והוא הדין לאחר הלימוד שצריך מגין בשעת אמירת הקדיש, ולא די שהיה מגין בשעת הלימוד. (שם סימן יג).

שאלה: אם מותר לפתוח דלת או חלון מול הנר בשבת.

תשובה: בגמרא (שבת קכ, ב) מבואר: נר שאחורי הדלת אסור לפתוח את הדלת, שמא יכבה הנר, ואפילו ר"ש מודה דהוי פסיק רישא. ויש שם ג' פירושים בכוונת הגמרא „נר שמאחורי הדלת“, א. מאחורי הדלת ממש. ב. שהנר מונח בכותל שמאחורי הדלת, ועל ידי נקישת הדלת בכותל עלול הנר להכבות. ג. שהנר תקוע באחורי הדלת ממש. ולהלכה מחמירים כשלשת הפירושים. כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רעז). אך אלה שמחמירין אפילו בחדר גדול שלא לפתוח חלון, שמא

יכבה הנר, מחמירין שלא לצורך, כי אין האיסור אלא בחדר קטן, או בחדר גדול, כשהנר הוא סמוך לחלון או הדלת. והוא מבואר בב"ח בהדיא כן. ולכאורה נראה שהפירוש הוא שעל ידי הפחת הרוח עם פתיחת הדלת, נגרם הכבוי, ואז אסור, ולפי זה נראה שמותר לפתוח הדלת בנחת, וכדברי הרמ"א (שם), אלא שהמג"א לא כתב כן. וכאשר אין רוח כלל גם כן נראה מרוב הפוסקים שמותר לפתוח. ובאין רוח כלל, ובחדר גדול כאשר אין הנרות סמוך לחלון או לדלת נראה שמותר בודאי לפתחו. (שם סימן כז).

שאלה: אם מותר לעמוד תחת מקלחת בשבת, ולשטוף את הגוף במים צוננים, לאחר שטבל עצמו במקוה, בימים שהחום גדול.

תשובה: לאחר הטבילה ודאי שאין נכון, אבל בלאו הכי אין נכון לעשות כן מכמה טעמים, כיון שבחול רגילים לרחוץ שם עם סבון, ובשבת אסור, ויש אם כן חשש למראית עין, ועוד כמה חששות. (שם סימן כח).

שאלה: אם מותר לפתוח בשבת מנעול הנפתח על ידי סיבוב אותיות הקבועות בו, והתאמתן שיצטרפו לשם מסוים.

תשובה: כיון שהאותיות קבועות מראש, והן מיועדות לכך: שיסתובבו, מותר מדינא לטובבן, ולפתוח את המנעול: (שם סימן לג וראה שו"ת „חלקת יעקב" ח"ג סימן ק"ג בענין זה ועיין עוד ב„נועם" ה שער הלכה שי"ט).

שאלה: אם מותר לסכך את הסוכה בנסרים של תריסי חלון, שהיו מחוברים זה לזה בברזל.

תשובה: יש לאסור, כיון שהיו מקבלים טומאה בשעה שהיו מחוברים על ידי הברזל, למרות שעכשיו ניטל הברזל. אבל בדיעבד אם סיככו בהם יש להתיר, כיון שהטומאה שיכלו לקבל בשעה שהיו מחוברים בברזל אפשר שהיא רק דרבנן, ושמא כיון שהכל מחובר לבית והבית מחובר לקרקע, אינו מקבל טומאה, ועוד שעתה כבר ניטל הברזל, ובצירוף כל הטעמים הללו יש להתיר בדיעבד בשעת הדחק. אבל מטעם שהברזל משמש את העץ אין להתיר, כי טעם זה אמור רק כאשר הברזל הוא לקישוט בעלמא, אבל כאן שהברזל מעמיד את הכל, אין הברזל בטל לגבי העץ. (שם סימן מה).

שאלה: אם מותר לנער ישראל לישא בתולה שאינו יודע מי היא ואיה משפחתה.

תשובה: מקור דין זה בגמרא יבמות (מה,ב). ומשם נלמד כי אם לא נתחזקה בעכו"ם, די בטבילה שטבלה לנידתה, וליתר שאת טוב להזהירה שבשעת טבילתה תכוין שאם יש חשש על יהדותה, הרי היא מקבלת על עצמה דת יהודית. אבל אם הנער כהן, אז אסור לו לשאת נערה זו, שמא פסולה היא. והאדמו"ר מסטמר שליט"א הביע דעתו כי בדבר גדול כזה ראוי לחקור ולדרוש אחר התנהגות

שלהם בעניני דת יהודית ובענין שבת ומאכלות וכיוצא בזה בכל הענינים. והגם שלא הזכירו זאת הפוסקים כלל, מכל מקום מסתבר מאד, כי זה כלל גדול בדת יהודית. והכל לפי ראות עיני המורה. ואם מבין המורה שיש מרמה בדבר, יסלק את עצמו וימשוך ידו, ושב ואל תעשה עדיף (שם סימן פ).

שאלה: מה הטעם שכיום נהוג בינינו לישא אשה קודם שמכניסין בית וכרם, בעוד שבגמרא (קידושין מד, א) כתוב שלימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואחר כך ישא אשה. וגם הרמב"ם (פ"ה מהלכות דעות הלכה יא) פוסק שיקבע לו האדם מלאכה המפרנסת אותו תחלה, ואחר כך יבנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה.

תשובה: מנהג זה נובע מהעובדא שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים אדם נוטע כרם ומתפרנס ממנו כל ימי חייו, אבל בדורות האחרונים אין אדם יודע מה ילד מחר, ואי אפשר לבטוח בפרנסה כל שהיא מראש. וראיה לדבר משו"ע (יו"ד סימן רג ס"א) שכתוב שם: כמה נותנין לעני די מחסורו וכו', אין לו אשה משיאין לו ושוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכו', ואילו לדברי הגמרא והרמב"ם הנ"ל איפכא הול"ל. אלא ע"כ שאין דבר זה נוהג היום, כדמשמע נמי מזה שלא פסקו דבר זה הרי"ף והרא"ש וטוש"ע. ואין צריך להכין אלא בית בלבד. (שם סימן פד).

שאלה: אם מותר לקנות מערבים פירות, משום חשש שהם פירות ערלה, וירקות משום כלאי הכרם.

תשובה: אין שום יסוד בהלכה לחשוש להפירות והירקות שמביאים הערבים לשוק למכירה, לא משום ערלה, ולא משום כלאי הכרם, והם מותרים באכילה בלי שום חשש ופקפוק. (אוצרות ירושלים חלק לח עמ' תקצז — מאת הרב אברהם מרדכי הלוי הורביץ).

שאלה: קופסאות שמורים וסרדינים האם מותר לפתחן בשבת, ובפרט במקומות שאוכלים ברבים לסעודה שלישית חלות וסרדינים, ואם יפתחו את הקופסאות לפני השבת, יתקלקלו הדגים מפני שהאוויר מזיק להם, ויש לדון בזה אם אין בהם משום מתקן מנא, או משום שבירת כלי.

תשובה: העולם נהגו היום היתר לשבור אפילו כלי שלם כדי להוציא ממנו אוכלין, וקופסאות סרדינים אינן עשויות אלא לשמור שלא יכנס אויר לתוכן, ועוד שהקופסאות מושלכות לאחר מכן לאשפה, ואינן עשויות לשימור, לכן הרי הן כקליפי אגוזים שמותר לכתחילה לשברם. (ראה שו"ע הלכות שבת סימן שיד, סעיף ח). אך מן הנכון לפתוח את הקופסאות רק עד מחציתן, באופן שלא יהיה ראוי לשום שימוש לאחר הפתיחה. וכל זה אמור בקופסאות סרדינים, אבל קופסאות של שמן או כדומה, שלהם אין האוויר מזיק, ולכן לאחר שמנקבים בו

נקב, משאירים את הנשאר לאחר האכילה בתוך הקופסא, והיא משמשת לשימור, הרי הוא כגומר מלאכה, ויש בו איסור של מכה בפטיש. כמו שפסק כבר ה"חזון איש", (שו"ת, "חלקת יעקב" חלק ג, להרה"ג מרדכי יעקב ברייש אב"ד ציריך — בני ברק שנת תשכ"ו — סימן ח, וראה בענין קופסאות שמן ב"נועם" ו שער הלכה שלה).

שאלה: אם מותר לאכול הסרדינים שכתוב עליהם כי נעשו עם שמן זית נקי. אם אין עליהם חשש שמא מעורב בו שמן טמא או שהדגים הקטנים אינם כשרים.

תשובה: בעל ה"תפארת יעקב" (פ"ב דע"ז) חושש בהם משום תערובת דגים טמאים, כי אי אפשר להכיר בהם, כיון שנימוחו הקשקשים, והרב צירלזון בתשובותיו, "לב יהודה" חושש בהם משום בישול עכו"ם, אבל למעשה נתפשט ההיתר בכל העולם. [והנח להם לישראל" — אך איני יודע כיצד לסיים — אם אינם נביאים הם בני נביאים הם", או "מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים"]. אבל בענין השמן יש אמנם לחשוש, ולמרות שכתוב על הקופסאות, "שמן זית", יש מזוייפים ורמאים, על כן תלוי הדבר לפי הקפדת הממשלות על הנכתב על האוכלין. ויש להקפיד אם כן לקנות הסרדינים ממקומות שמצוי בהן שמן זית או שמן צמחים בשפע. (שם סימן ט, וראה שם סימן י מבני המחבר שהתירו בודאי לסמוך להתירא על מה שכתוב על הקופסאות מטעם אומן לא מרע אומנותו, ואפילו אם מתגלה פעם איזה זיוף, אין לחשוש על כולן, דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, ובמקומות שבתי החרושת יראים מהקפדת השלטונות יש לסמוך להתירא). **שאלה:** אם מותר לעשות ניתוח פלסטי שאינו נחוץ לצורך רפואה, אלא לשם יופי בעלמא, אם אין בו משום חובל בעצמו שלא לצורך, או הסתכנות שלא לצורך.

תשובה: כיון שעושים את הניתוח לא רק כדי להתנאות בעלמא, אלא לשם הסרת הבושה מחמת הכיעור, אין זה שלא לצורך, וגם אין זה נחשב לחובל בעצמו, שהרי הוא עושה כן על מנת ליפות ולתקן, והרי זה כסותר על מנת לבנות: גם משום הסתכנות אין בזה, שהרי המציאות מוכיחה שאין בזה סכנה, והרבה בני אדם עושים כן. מובן שלא בכל האופנים מותר, והדבר תלוי בהרגשת האדם, דרגת הרופאים והבית חולים, וגודל ההסתכנות, אבל בדרך כלל יש להתיר (שם סימן יא, וראה גם ב"נועם" ו עמ' רעג — רעה).

שאלה: אם מותר לישון בחדר יחידי לכתחילה, מהטעם שעל ידי זה יוכל לעבוד השי"ת ביתר שאת, וללמוד תורה"ק בהתמדה יתירה.

תשובה: יש האומרים שהאיסור לישון יחידי רק בחדר שאין בו מזוזה, ואפשר שאם הפתח אינו געול יש לצרף גם זה להתירא, וכבר נהגו העולם כיום

להתירא, ושומר פתאים ה'. וביחוד אם הדבר מסייע ללימוד התורה ועבודת השי"ת שיש להתיר. אך אפשר להדליק נר כל הלילה ואז אין שום חשש, (שם סימן יז).
שאלה: חלה בחוץ לארץ, שנוטלים אותה בבית, ואין מקום לשורפה, האם חייבים להתאמץ ולעשות מדורה בחצר (שלפעמים היא אינה אפשרית), או יש להתיר להשליכה לאשפה, שמוליכים אותה מחוץ לעיר, ושם או שורפים אותה או משליכים לים. האם המצוה דוקא בשריפה, והאם אין בזה משום בזיון קדשים.
תשובה: משום בזיון אין חשש כי כשם שמותר למאס תרומה טמאה כדי שלא יבואו על ידה לתקלה, כך מותר גם בנידון דידן. וכיון שאין מצות שריפה בחלת חו"ל על כרחך שהשריפה היא כדי למנוע תקלה, ולכן בכל אופן שהוא מונע את התקלה, ולו על ידי השלכה לאשפה שפיר דמי (שם סימן כ ועיין לעיל עמ' דש).
שאלה: אשה שאינה יכולה להוליד בנים, ורופא אחד מומחה נתן לה סממנים שחוקים שתקח אותם מעורבים במים לאחר כל ארוחה, אם יש לדון אותה לפחות כחולה שאין בו סכנה.

תשובה: בסכנת אבר מותר כל איסור דרבנן, ואפילו אם לא נפל למשכב, וגם נידון זה נחשב כסכנת אבר הרחם שאינו כתיקונן, וביחוד ששחיקת סממנים קיל משאר איסור דרבנן, מותר לה לבלוע את הסממנים גם בשבת (שם סימן כג).
שאלה: אם מותר בשבת למדוד החום במדחום לחולה שאין בו סכנה. ויש בזה שני חששות: א. מדידה דאסורה בשבת. ב. משום מתיך הכספית שבמדחום על ידי החום, כידוע שעל ידי כך רואים מדת החום.

תשובה: כיון שאין הוא מתכוין למדידה, אלא שעל ידו רואה מדת החום, אין בו איסור משום מדידה. עוד יש להתיר משום דהוי כמדידה של מצוה שמותרת בשבת. גם משום מתיך אין כאן, כי אין הכספית שבפנים משתנית, אלא שטבעה להתפשט בחום, ואין בו משום איסור בישול.

אבל כלי מדידה העשוי למדוד החום שבבית אסור לטלטל, כיון שמלאכתם לאיסור, ודומים לשעונים גדולים שאסור לטלטלם, אם לא שצריך לגופו או למקומו, [כמבואר ס"ס שח] (שם סימן כד, ועיין גם ב"נועם" י עמ' רצט).

שאלה: אם מותר לחתום בטביעת אצבע בשבת, על ידי שטובל אצבעו בדיו וחותם. והיינו באופן שהוא מוכרח לחתום בשבת, ועושה כן במקום לחתום את שמו.

תשובה: חס ושלום לומר כן. ובודאי אסור לעשות כן, כיון שהוא עושה רושם קוים על ידי תוי האצבעות. ואפשר שהוא דומה לציור, (שהרי אין בכל העולם טביעת אצבעות כזאת), והוא אסור מן התורה (שם סימן כה, וראה בענין זה ב"נועם" ד שער הלכה 10).

שאלה: אחד מחוץ לארץ שיש לו בית חרושת בארץ ישראל, אם מותר

לעבוד בשבילו בבית חרושת שבארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות, ומסתעפת מזה שאלה לגבי שבת, שאין זמנה שוה בכל המקומות, אם בתר מקום העובדים אזלינן, או בתר הבעלים.

תשובה: יש לדמות הדבר למי שקבל על עצמו שבת קודם שחשיכה, דמותר לומר לחבירו לעשות מלאכה בשבילו, וכל שכן כאן דאיסור יו"ט שני של גלויות הוא רק דרבנן. והוא הדין בעכו"ם הדר בא"י שמותר לו לעבוד עבורו ביו"ט שני. וכמו כן במקומות החלוקים בכניסת השבת, הולכים אחר מקום העבודה ומותר לעבוד בשבילו.

ובענין שביתת בהמתו הנמצאת במקום שמותר עדיין לעבוד, ואילו במקום הבעלים כבר אסור, יש להחמיר ולאסור מלאכת הבהמה בכל מקום. אבל בבן חו"ל שיש לו משק בא"י, אולי יש להקל ביו"ט שני של גלויות, שבהמותיו יעשו עבודה, כיון שיש מחלוקת בענין שביתת בהמה ביו"ט אם אסור. (שם סימן כז וראה עוד שם סימן כח מבני המחבר שמוסיפים טעמים להתיר עבודת בן א"י לבן חו"ל ביו"ט שני של גלויות, וראה עוד בענין זה ב"נועם" ד עמ' רצה).

שאלה: בנרות שעל נייר האריזה שלהם כתוב שהוא מיועד להשתמש בהם בימי אידיהן, האם מותר להשתמש בהם לצורך שמש בנרות חנוכה.

תשובה: כיון שלא נעשה הזמנה בגוף הנרות לצורך ע"ז, אלא שהוכנסו לאותה קופסא, אבל דעת בעלי בית החרושת שיוכלו להשתמש בהם גם לצורך אחר, — מותר להשתמש בהם אפילו לצורך מצות נר חנוכה אבל פשיטא דהידור לא הוי, ואף גם לשמש, כי השמש נטפל לגוף המצוה, על כן אם אין זה שעת הדחק, אין להתיר (שם סימן ל).

שאלה: אם מותר לאיש לנחם אשה אבלה. האם זה דומה לאיסור להברות לאשה, או לא.

תשובה: כבר פסק „ערוך השלחן" (סימן שלה) שמבקר איש לאשה, (מלבד בחולי מעיים), ואם בביקור חולים דקיל אמרינן כן, ניחום אבלים ודאי שיש לנחם גם לאשה, וביחוד כאשר הולכים רבים להתפלל שם, שאין לפטור עצמו מחובת ניחום אבלים. ובביקור חולים למרות שיש מתירים כאמור, נראה שלא בכל אופן מותר, כי לפעמים החוש מעיד שאפשר לבוא לידי הרהור. ואפשר לצאת ידי חובה באופן זה בטלפון (ראה בענין זה ב"נועם" ד שער הלכה 16, וב"נועם" ה שער הלכה שטו, „נועם" ו רפה וראה גם ב"נועם" ו בענין נחום אבלים עמ' רפו) ויותר נכון לשאול בשלומה בחדר חיצון (שם סימן לח).

שאלה: אם אין חשש בשימוש במכונת גילוח חשמלית משום גילוח בתער. **תשובה:** יש להתיר רק במכונות גילוח שמפסיק רשת של ברזל בין הסכין המסתובב בתוכו, והפנים. וגם במכונות כאלה, אם רואים שהפנים מגולחים לאחר

הגילוח ממש למשעי, יש חשש של גילוח בתער. ויש לדקדק שהרשת תהיה בעלת נקבים דקים, באופן שהעור לא יוכל להדחק סמוך לסכין, גם יחדרו למתות את עור הפנים, דבאופן זה החוש מעיד שאין העור נדחק לתוך הנקבים (שם סימן לט, וראה עוד „נועם" ד ש"ה 14).

שאלה: חולה במחלה מדבקת שצריך להכנס לבית חולים, ולאחר יציאתו משם ישרפו כל מה שהביא עמו, אם מותר לו לקחת עמו תפילין, כי ישרפו אותו לאחר יציאתו, והרי הוא גורם שריפתו.

תשובה: אין לדחות מצות הנחת תפילין משום איסור בזיון קדשים של התפילין. (וחולק בזה על האיסור בשו"ת „אגרות משה", „חזון נחום", „דובב משרים", ו„מנחת יצחק"). ויש עצה לפתוח את התפילין ולהוציא בהצנע את הפרשיות, ולקברן. או לבקש ממנהלי בית החולים שינקו את הפרשיות בפרמאלין, ודי בזה, ואולי יסכימו גם לקבור אותם בקופסא במקום שירצו. ואף אם יש ספק, שמא לא ישמעו לו, ואפילו אם ודאי יהיו נשרפין אין לבטל משום כך מצות תפילין. (שם סימן מב—ד).

שאלה: אם מותר להשתמש בגלולות למניעת הריון, כאשר הלידות התכופות בזה אחר זה מתישות את כח האם, והרופאים מיעצים להשתמש בהן.

תשובה: בהרבה מקרים הרופאים מיעצים כך עבור אמתלא קטנה ביותר, כי אין הם מעריכים גודל החשיבות של דור ישרים מבורך, וההורים חפצים לקיים דבריהם אך ורק לשיפור תנאי החיים, ולו חכמו ישכילו שכל חללי דעלמא לא ישוו בפרי בטנם. אבל במקום סכנה היא העצה הטובה ביותר למניעת הריון (וראה עוד „חלקת יעקב" ח"ב סימנים יא—יב). וגם במקום שאין סכנה אלא צורך גדול, כגון שעלול להגרם לאשה ספק סכנה, אפשר להתיר. (שם סימן ס"ב, וראה בענין זה „נועם" ו עמ' ערב).

שאלה: אם המקום בארון הקודש אינו מספיק לספרי התורה, האם מותר להניח את ספרי התורה בארון זה על גבי זה, היינו על ידי הנחת מדף באמצע, ולהניח על גבו את ספרי התורה.

תשובה: אף שאין בזה איסור, אין לעשות כן משום שאין לנו לעשות דברים חדשים שלא ראינו אצל אבותינו, ומוטב להרחיב את ארון הקודש בעוביו, ולעשות ב' שורות של ספרי תורה, באופן ששניהם יהיו נראים, וזה הידור ביותר. (שם סימן סו).

שאלה: אדם שעשו לו נתות, ומאכילין אותו על ידי הזרקת האוכל אל גופו, האם הוא חייב בברכה ראשונה ואחרונה.

תשובה: לגבי ברכה הנאת גרונו בעיניו, וכאן דליכא הנאת גרונו, הרי הוא פטור מברכה ועיין ב„אגלי טל" ב„מלאכת טוחן" סימן סב. ואף אם יש ספק

בדין זה, פטור מטעם ספק ברכות להקל, ואם בירך הוי ברכה לבטלה. (שם סימן סח).

שאלה: האם מותר ליטול ידיים במים מבוילאר, לאחר שנצטננו.

תשובה: יש המתירים לכתחילה לנטילת ידיים אפילו מים שהיד סולדת בהם, ואם כן לאחר שנצטננו ודאי שיש להתיר. וראה בספר „כף החיים“ (סימן קס אות לב) שכתב לאסור לכתחילה במים שהיו רותחין עד שהיד סולדת בהם, אף לאחר שנצטננו, אבל לא נראה להחמיר כן (שם סימן עב).

שאלה: על גבי המזוזות בא"י, העוברות בדיקת אנשי משרד הדתות, מוטבעת חותמת על ידי לחיצה, (לא על ידי כתב אלא הבלטה) „נבדק מ. ד.“, כלומר נבדק על ידי משרד הדתות. א. האם מותר לעשות כן לכתחילה, ב. האם הן נפסלות על ידי זה. ג. אם יש להן תיקון על ידי העברתן.

תשובה: כיון שהאותיות לא נכתבו כדי להוסיף על הכתוב, גם אין הן משנות הענין, ודאי שאין בזה משום בל תוסיף. ועוד יש להתיר מפני שאפשר ליישר הקלף ולמחוק החתימה. [טעם נוסף יש כיון שהכתיבה היא מבחוץ, ואילו מבפנים נראות האותיות הפוכות, ואינן כתיבה, הוספת בני המחבר] אבל לכתחילה אין לעשות כן. (שם סימן עט).

שאלה: אדם שנקטעו ממנו רח"ל אברים, וקברו אותם, אם מותר לפנותם ולקברם עמו לאחר פטירתו.

תשובה: ודאי מותר, ולא עוד אלא שמצוה לעשות כן. אבל כשהאדם עדיין בחיים אין להתיר לפנות את האברים. (שם סימן פ).

שאלה: אם מותר לעשות את המילה מטעמי הגיינה, בכפפות.

תשובה: יש לאסור מכמה וכמה טעמים. ראשית משום מבזה המצוה, ועוד משום חציצה. על כן צריך לעשות את כל מצות המילה רק כפי שעשו אבותינו, בלי לשנות מאומה. (שם סימן פא).

שאלה: יש הנוהגים בימות החול, להכניס את הבגדים המלוכלכים למכונת הכביסה, וכאשר היא מתמלאת, הם מפעילים את המכונה, האם מותר להם להגיה את הבגדים גם בשבת, כיון שהוא כמקום המאכסן בגדים מלוכלכים, או אמרינן דהוי כמכין משבת לחול, שיהיו הבגדים מוכנים שם לצורך הכיבוס.

תשובה: יש לאסור מכמה טעמים. ראשית משום מכין משבת לחול, כי אם לא יכניס הבגדים לשם, יצטרך לעשות כן בימות החול, ואם כן הרי הוא מכין משבת לחול. ב. משום עובדין דחול. ג. יש לחשוש שיטפטפו מים מהברז למכונה בשבת, ויבוא לידי איסור שריה, והרי שרייתו זהו כיבוסו. (סימן פה).

שאלה: סומא שיש לו כלב מאומן המדריכו בהליכתו, אם מותר לו להכנס עם הכלב לבית הכנסת.

תשובה: אין זה לכבוד בית המדרש, ויש לחפש דרכים אחרות כדי שלא יתבטל הסומא מהליכה לבית הכנסת. (וחולק בזה על תשו', „אגרות משה“ סימן מה, — שם סימן פז).

שאלה: היום המציאו מכוונות, שאפשר להפעיל אותן גם כאשר אין האדם נמצא בחנותו, שכאשר מטלפנים לחנות, בוקע מהמכשיר קול האומר: כאן חנות פלונית, נא למסור את ההזמנה, הזמנתך תוקלט. האם מותר להפעיל אותן בשבת. **תשובה:** אין להתיר זאת, ביחוד שעל ידי זה אין חנותו שובתת, ואם יתירו זאת, יש חשש ברבות הימים לקדושת השבת בכללה (שם סימן צד).

שאלה: ילד הקליט על סרט של „רשם קול“ ברכת „המוציא“, האם מותר למחוק את השם כדי שלא ישמיעו את הברכה בדרך שחוק ומשחק. **תשובה:** למחוק את השמות אסור, כיון שעל הסרט יש רושם של השם, ונכון לגנוז את הקטע שבו הוקלט השם (שם סימן צח).

שאלה: אדם שנקטעה אצבעו השמאלית, אם צריך לכרוך הרצועה על האצבע הסמוכה, או שפטור לגמרי מכריכה על האצבע.

תשובה: יכרוך על גבי האצבע הסמוכה לאגודל (שם סימן קג).

שאלה: רוקמי פרוכת נוהגים לצייר תחילה הציור שרוצים לרקום, על גבי נייר, וממנו מעתיקים את הציור על האריג. האם מותר לרקום שם הוי"ה על הפרוכת, ולשם כך לצייר את השם תחילה על הנייר:

תשובה: הפרוכת נחשבת תשמיש של קדושה, ואין לחשוש למחיקת השם או בזיונו, אבל על הנייר יש להזהר שלא לצייר השם כתיקונו, כי הרוקם בא על ידי זה למחיקת השם, לכן יציירו על הנייר במקום אות ה' — אות ה', ואילו בשעת הרקימה על הפרוכת יעירו על כך לרוקם שיעשה אות ה'. (שם סימן קד).

שאלה: ולד בכור שנולד קודם שנתמלאו חדשיו, שהוא ספק נפל, ונגמר אחר כך באינקובטור, האם חייב בפדיון הבן, או שנידון כספק נפל.

תשובה: אם היו סימנים של שער וצפרניו בשעת לידה, יצא מכלל נפל לאחר שלשים יום, אבל אפילו אם ידעינו ודאי שלא היו לו הסימנים הללו בשעת הלידה, וגם עכשיו עדיין אין לו הסימנים, והאב רוצה לקיים המצוה, יכול לתת הסלעים לכהן, ואחר כך כאשר יבריא התינוק, יתברר למפרע שקיים המצוה כראוי כיון שאין הולד נפל (שם סימן קט).

שאלה: האם מותר להכניס מים להקפאה במקרר חשמלי (בפריזר) בשבת, אם אין בו משום בונה.

תשובה: כיון שאין עושה ליפותו, וגם אינו עשוי להתקיים, אין בו משום בנין, ועוד שהוא רק מכניס את המים, והמים נקפאים מאליהם, על כך אין להחמיר במקום שיש צורך בכך. (שם סימן קיג).

שאלה: צלחות נייר שנוהגים להשתמש בהם בשמחות, המצופים בנייר כסף הגעשה ממתכת אלומיניום, ולאחר השימוש משליכים אותם לאשפה, אם צריכים טבילה לפני השימוש, כשקונים אותם מעכו"ם.

תשובה: כיון שמשליכים אותן לאחר השימוש לאשפה, אין הם מקבלין טומאה, ואם כן אין הן צריכין טבילה. (שם סימן קטו).

שאלה: אם מותר לקרוע נייר בבית הכסא בשבת, כי שכיח שלא נמצא אצלו נייר, ועל הקיר תלוי נייר, והנייר כבר חתוך כמעט, אלא שמדובק מעט בקצוות זה לזה.

תשובה: יש להתיר מהטעם שקריעת נייר בשבת באופן שאינו קורע במידה, אינה אלא מדרבנן, ובמקום כבוד הבריות אין להחמיר. ונכון שירטיב את המקום שהוא רוצה לקרוע, וינתק הנייר במרפקו או ברגלו, והוי כלאחר יד. (שם סימן קכג).

שאלה: רופא יודע בבחור שהוא מסוכן, ולא יחיה יותר משנה שנתיים, אך הוא לא גילה את הדבר לחתן ומשפחתו, כדי שלא יעכיר הדבר את רוחם, ויכביד את חוליו, ועתה נתארס הבחור, אם מותר לו להודיע הדבר לכלה.

תשובה: ודאי שצריך להודיע זאת לכלה, כי אם יתחתן עמה תתאלמן זמן קצר אחרי החתונה, ויהיה לה צער גדול מזה, והרי הוא עובר אם לא יודיע על „לא תעמוד על דם רעך“. ועוד יש בזה לאו של „לפני עור לא תתן מכשול“. על כן חייב להודיעה, והיא כטוב בעיניה תעשה. (שם סימן קלז).

מקום קשר של תפילין

הרב רפאל טאלער שליט"א כותב בנועם יב (עמ' שלב) „המניח תפילין של ראש והקשר אפילו מקצתו על הבליטה וכל שכן למעלה ממנה, לא קיים מצות תפילין“ והשיג שם על דברי הרב בנימין יהושע זילבר בספרו „בית ברוך“. והנה בשנת תשכ"ט הופיע ספר „אז נדברו“ מהרב זילבר שליט"א ושם הוא מחזק שיטתו ומסיק „ולמעשה אין לנו אלא דברי האחרונים ז"ל שלכתחילה יניח הקשר למעלה מהגומא, והיינו על עצם הקטן“. עיין שם בארוכה.

הרב אהרן הלוי פיצ'ניק

מילואים לשאלת גילוח הזקן בחול-המועד

ב„שנה בשנה“ תשכ״ט וב„נועם“ י״ב¹ כתבתי על שאלת גילוח הזקן בחוה״מ והבאתי חומר רב לכאן ולכאן ובקשתי שמורי הוראה מובהקים יבררו ויבהירו דין זה שהיא בעיה אקטואלית מאד. והנה קבלתי הרבה תשובות ופניות אישיות מרבנים ות״ח, וגם המאמר הזה נדפס בהרבה בטאונים תורניים ומצא הד רב בחוגים שונים.

ומפני שרוב התשובות והפניות אלי בנידון חוו דעתם להיתר, וכן באשר שמכותלי מאמרי הנ״ל היה ברור שהמון הראיות שהבאתי נוטים יותר להיתר וכחא דהיתרא עדיף², ע״כ אחשוב למותר לחזור על דעות המתירים שכבר דשו בהם רבים ואסתפק בזה להביא את דעות האוסרין ולראות אם הם יכולים לעמוד באור המצב החדש שנתחדש בנידון, שההיתר ברור דווקא לפי פסקי השו״ע והאחרונים.

כי זאת למודעי, שבניתי צדדי ההיתר על ההבדל בין גילוח הראש והזקן ועל המצב החדש שנתהווה בדורות האחרונים, שיש מהחרדים ביותר שמגלחים זקנם כמעט בכל יום ולכל אחד יש מכונת-גילוח שהדבר קל לו להסתפר ובאופן כזה לא אמרו חכמים, שהרי כל ענין הגזירה שלא להסתפר בחוה״מ היא שלא יכנסו לחג כשהם מגולחין, וכאן אף שהתגלח בערב החג הוא מתנוול במשך ימי חוה״מ ומצטער טובא, ומדוע יקנסו אותו שיכנס עוד ליו״ט האחרון כשהוא מגולח?

*

בראשונה אני רוצה לצטט ממכתב שקבלתי מאת הרה״ג רבי חנוך-זונדל גרוסברג מירושלים עיה״ק שמביא כמה מצדדי האיסור (ראה לעיל עמ' קצג). אמנם צדק הרב גרוסברג בכמה מדברי תוכחתו, אולם לא אמר דבר על ההבדל שהזכרתי שכל האיסור הוא רק בנוגע לגלוח הראש ולא לגלוח הזקן, שבימיהם לא היה נהוג הדבר כלל ואפילו חשבו את מגלחי הזקן לעבריינים והולכים בחוקות הגוי. ואני הזכרתי במאמרי את הפלא שאפילו בעל ה„נודע ביהודה“ לא הזכיר את ההבדל הזה שנמצא בתוספות³ ובכמה מדברי האחרונים. והרי אף ה„משנה

1. עמוד 153 ועמ' פ״ב.

2. ביצה ב, ב.

3. מו״ק יד, ד״ה ושאר כל אדם.

ברורה" מצטט את בעל „מגן אברהם" (ונראה שהוא סובר כמותו): „דלא אסרו כי אם בגלוח הראש אבל בשאר איברים שרי"⁴.

ואשר לדברי בעל ה„פחד יצחק" שהנו"ב חוזר בו, כבר הערתי במאמרי הקודם שאין למצא שום זכר לזה בתשובותיו ובהערות של בן המחבר שהוציא את כתביו. ועי' בשדה חמד⁵ הכותב במפורש שאלה שחשבו כך לא ראו את המהדורא-תנינא של תשובות הנו"ב. וכן כותב שידוע שתשובות נו"ב נדפסו אחרי פטירתו ע"י בנו הגאון מוהרש"ל ואם איתא לשמועה זו היה מודיע על זה: וע"כ נראה ששמועה זו אינה נכונה. עכ"ל ה„שדה-חמד".

כן מה שהעיר הרב גרוסברג על הצעירים ההולכים בזקנים מגודלים, אמנם נכון הדבר, וכתבתי עליהם במאמרי הקודם שתבא עליהם ברכה, וזה רק לאלה העושים לפנים משורת הדין, אך לאלה הרגילים לגלח במכונה בכל יום או לפחות פעמים בשבוע ואם לא יגלחו במשך שבוע ימים יתנוולו ויצטערו טובא, צריכים למצות את עומק הדין. ובנוגע לדברי הרבנים הגאונים עוזיאל ועובדיה זצ"ל כבר הבאתי במאמרי דברי הגאון ר' משה פיינשטיין⁶ שכתב בין השאר: „גילוח הזקן אינו מלאכה לענין חוה"מ שאין בה טורח כ"כ וא"צ לבי"ד הגדול שיתיר, משום שמעולם לא היה זה בכלל איסור, כי ענייני יפוי תלויים בדעת בני אדם בכל עת ומקום", עיי"ש.

ואמנם העתים נשתנו ופוק חזי כאן בא"י שרוב הדתיים מגלחים זקנם והרגל נעשה טבע ואין שום נחיצות מצד הדין שיתנוולו ויצטערו ויכנסו ליו"ט אחרון כשהם מנוולים:

*

מכתב שני קבלתי מאת רב מובהק אחד בארה"ב והוא מבקש אותי לעיין בתשובת חתם-סופר⁷ וכן מה שמביא ב„שדה-חמד" בנידון⁸ ושניהם מדברים גם על גילוח הזקן בחוה"מ ומסקנתם לאיסור.

והנני לצטט בזה מדברי שני הפוסקים הללו: „בענין תגלחת בחוה"מ, כותב בעל החת"ס, התיר הגאון בעל „נודע ביהודה"⁹ לאחד ההולך בין שרים

4. או"ח תקלא, ס"ק כא.

5. אסיפת דינים, מערכת חול המועד.

6. בשו"ת „אגרות משה", או"ח סי' קסג.

7. או"ח סי' קנד.

8. מערכת חול-המועד.

9. או"ח קמא, סי' יג.

בהוראת שעה לגלח בחוה"מ ע"י עני שאין לו מה לאכול ולסמוך אר"ת באם גילח ערב הרגל. וחלקו עליו גאוני דורנו... והגאון בעל „בנין אריאל" במס' מו"ק השיב תשובה גיצחת, דהא באנשי משמר נמי תנינן כה"ג, ולימא נמי אם גילחו ערב משמרתם מותרים לגלח במשמרתם? וטעמא נ"ל דחיישינן למראית עין וחשדא. ומזה הטעם לבד שלא תשתכח תיקון חכמים יש לאסור".

וב„שדה-חמד" ¹⁰ מביא ג"כ את דברי החת"ס הנ"ל ועוד פוסקים וכתב עוד: „בספר האשכול ה' מו"ק ¹¹ ובנחל אשכול ¹² כתבו שכל הפוסקים סוברים דאף למי שגילח קודם הרגל אסור לגלח בחוה"מ... ואף שיש לומר שלא גזרו אלא על שער הראש כיון שהתירו שפה אף שאינו מעכב האכילה, או כדכתיב בתשובת עולת שמואל שלא גזרו לקילקול יו"ט אחרון — כל זה הבל ורעיון רוח שעכ"פ לא תמצא בהדיא שהתירו, א"כ אף בלא גזרה שמא יכנס מנוול, אסור מן התורה משום מלאכה ואין לך אלא מה שהתירו בהדיא, ואף אם ברור לך שאם הי' בי"ד הגדול בימינו היו מתירים, להם נתנה התורה רשות ולא לנו"...

והנה בנוגע לדברי בעל החת"ס זצ"ל, צריכים לעיין בתשובתו ¹³ שכתב שם באריכות ורואים שכל ענין המראית-עין וחשדא שהזכיר כאן הוא משום החשש שאם יתירו להם יגלחו את זקנם בתער, כי היה אז קשה מאד באופן אחר, וגם בעל הנו"ב בתשובותיו מדבר הרבה ע"ז, ולא כן היום שחשש זה געלם לגמרי ומיליוני אנשים מגלחים במכונה שמותר עפ"י דין. וממה שהזכיר את דבר אנשי משמר שג"כ אסור להם להכנס למשמר כשהם מנוולים ובכ"ז לא מתירים להם להסתפר בתוך המשמר אם גלחו ערב המשמר, מזה הרי נראה ברור שהכוונה הוא לגלוח הראש ולא לגלוח הזקן, כי הלא זו גמרא ערוכה ¹⁴ שכהן הדיוט מסתפר אחת לשלשים יום וע"כ אם גילח ערב המשמר אי-אפשר שיתנוול במשך משמרו.

ועתה הראה לי ידידי הרב אדוניו הכהן קראוס ספר אחד בשם „מערכי לב" מאת תלמיד החת"ס הרי"ל גומפרץ מפרשבורג, ובהקדמה לתולדות המחבר כותב הרב יוסף ווייס אב"ד ור"מ דק"ק עיר חדש בזה"ל: „הרבה למד המחבר מרבו הגאון הגדול רבנא משה סופר וצוק"ל ורבו זה התכבד בתלמידו שכתב אליו שנהגה מדבריו מאד וכבר אמר דברים משמו ברבים"...

10. מערכת חול-המועד.

11. סי' מה.

12. ס"ק יז.

13. אר"ח סי' קנד.

14. במס' תענית יז.

בספר זה יש קונטרס שלם¹⁵ בנידון הגילוח בחוה"מ, וראיתי שהרבה דברים בנידון שכתבתי במאמרי הקודם שחשבתים לחדשים שלא הובאו בספרים מצאתי כאן. ואצטט בזה מדבריו כמה פסקאות לראות עד כמה כבר אז בדור אחד אחרי החת"ס נשתנה המצב, וז"ל: „לפע"ד יש להוכיח מהגמרא וכל הפוסקים ושו"ע דגילוח שלנו לא נאסר כלל ואדרבא יש הוכחה ברורה מן הגמרא והשו"ע בעצמו כי יש מצוה לאלו שהסתפרו בעיו"ט ראשון לחזור ולהסתפר בעיו"ט אחרון. ומנהג האיסור נשתרבב בטעות כאשר החלו העברים לשנות המנהג בגלוח הזקן והיו נחשבים כפורצי גדר וכעבריינים, וממילא גם בחוה"מ לא היה באפשרות לרבני אותו הדור להתיר גילוח בחוה"מ"...

„ידוע כי במשנה וגמרא אמרו גילוח סתם ולא ביארו לנו מה טיבו של גילוח זה... ובמילא אם גילח וייפה שערות ראשו בעיו"ט ראשון די לו לכל ימי המועד. אולם הבדל גדול בין גילוח זה לגילוח שלנו שרגילים בו כמה פעמים בשבוע ואם גילח בערב יו"ט ראשון חוזר ומתנוול ואיך אפשר לומר שחז"ל יסתרו עצמם, שהרי המה בעצמם חשו על נוול המועד עד שגזרו גזרה עליו ואם היתה הגזרה גם על הזקן מה הועילו בתקנתם? ומה"ט הלא התירו בכיבוס לעני שאין לו אלא חלוק אחד לפי שחוזר ומתנוול במועד? ואיך אפשר לדמות גילוח שלנו לגילוח אנשי משמר שהמה היו כהנים הדיוטים וכל תגלחתם לא היתה אלא אחת לל' יום כדילפינן בגמרא¹⁶ ולא היו מנוולים כלל, דאף אם אירע יו"ט בכלות משמרתם ביום ה', עכ"פ לא היו מנוולים, שמי שדרכו לגלח פעם בחודש לא יתנוול במשך ימים אחדים... ומי שמחזיק ונוהג איסור בגילוח שלנו בחוה"מ מטעם דין הגמרא ושו"ע, הלא טועה הוא ונותן יד להיות לזעג על תקנת חז"ל... וחוששני מחטאת אם אלך כאבל ביו"ט"...

ואשר לדברי בעל נחל אשכול המובאים בשד"ח כנ"ל, כבר הבאתי במאמרי הקודם את תשובת הגאון ר' משה פיינשטיין בשו"ת „אגרות משה"¹⁷ המבאר בטוב טעם ודעת שבגילוח הזקן בחוה"מ אין שום איסור מלאכה והוא צורך המועד. ועוד מאריך שם לבאר ולברר ענין בי"ד הגדול שלא שייך בזה כלל וכן ענייני קישוט ויופי התלויים במנהגי בני אדם, עיי"ש היטב.

*

ולבסוף עלי להזכיר הערת אחד מקרובי האדמו"רים שאמר, שבכ"ז קשה

15. תחת כותרת: חרשי גפ"ת, בעמוד 90.

16. בתענית יז וסנהדרין כב.

17. או"ח סי' קסג.

לזלזל במה שכתוב בשו"ע בשם האר"י ז"ל¹⁸ שנוהר מלגלח כלל, לא בתער ולא במספרים, ולא בשום מקום זולת בשער שעל השפה המעכב את האכילה היה חותך במספרים. גם היה נוהר מליגע בזקנו שמא יעקר ח"ו ב' משערותיו ונמצא פוגם ועוקר צינור א' ח"ו. וע"כ דעתו שלפחות לא להודיע היתר כולל של גילוח הזקן בכלל.

ואמנם הזכרתי במאמרי את אלה העושים לפנים משורת הדין, ואלה הנוהרים בזה תבא עליהם ברכה, אלא שבנוגע לעצם הדין יש תשובה, שהרי מסיפא של הדברים הנ"ל בשם האר"י¹⁹ ל שהיה נוהר מליגע בזקנו, אנו משוכנעים שזה ענין רק לקדושים אשר בארץ. ועי' שם ביו"ד בגליון מהרש"א¹⁹ שמביא בשם תשובת באר עשק המעיד על כמה מגדולי המקובלים תלמידי האר"י שגלחו זקנם במספרים. ופוק חזי בקיצור של"ה הקדוש²⁰ שכתב: „מדרך־ארץ שיהי גופו נקי תמיד... ויתקן שערו וזקנו כדי שלא יהי מכוער". וכן בצוואת רבי יהודה החסיד נאמר שלא יגלח הראש והזקן בראש־חודש, וכן בתשובות חת"ס²¹ מביא גם בשם מקובלים שאין שום חשש לגלח הזקן במספרים.

*

לסיכום, אחרי ששמעתי דעתם של הרבה רבנים מובהקים, אני מוכרח לחזור על כמה דברים ולהגיד שאלה שיכולים ורוצים לגדל את זקנם או שאינם מצטערים בניוולו בחוה"מ או בזמן הספירה, יפה הם עושים ותבא עליהם ברכה. וכבר אמר בעל ה„אבן עזרא" עה"פ „ולא תשחית את פאת זקנך"²²: „והזקן לתפארת נברא ואין ראוי להשחיתו". אולם גם אלה שהתרגלו לגלח זקנם במכונת גילוח בכל יום או כמה פעמים בשבוע ויש להם צער בניוול הזקן, יש להם על מה לסמוך להתגלח בחוה"מ. וכבר הארכתי בזה די, בראיות ברורות בשני המאמרים הללו. ורציתי רק להוסיף קטע אחד בנידון מתשובות הרדב"ז²³:

„אנא עבידנא עובדא בנפשאי ואני מסתפר כל חודש ניסן ור"ח אייר והטעם: כיון שהם אסורים בהספד ובתענית, אין אבילות התלויה במנהג נוהג בהם... שהרי עיקר איסור התספורת אינו מן הדין ואם איכא צערא בגידול השער למי שרגיל להסתפר, לא עדיף האי מנהגא ממצוות עשה של סוכה דקיי"ל מצטער פטור"²⁴...

זכורני כד הוינא טליא ביקרתי פעם בחוה"מ פסח אצל אבי־אבי האדמו"ר

18. יו"ד קפא, בבאר היטב ס"ק ה.

19. סעיף י, ד"ה אבל במספרים מותר.

20. ס' הקיצור, אות ד.

21. או"ח סי' קנט.

רבי אברהם שמואל מברזנה זצ"ל (שהיה חותנו של האדמו"ר הנודע מבלזא רבי ישכר־דוב רוקח זצ"ל). ישבנו בסעודת צהרים וכרגיל היו גוהרים במנהג איסור שרייה בפסח. הגישו חמיצה וישב שם אורח עני והוא שם תיכף את המצה בתוך החמיצה ואאזמו"ר זצ"ל רמז למסובים לא להפריע לאורח. וגם קרא להשמש ואמר לו שאת הקערה של האורח רק ישפשו היטב וישתמשו בה אח"כ.

לאחר הסעודה ישבנו בחוג המשפחה והוא סיפר לנו כדברים האלה: אצל הסבא רבי אברהם יהושע־השל מאפטא זצ"ל קרה פעם שרב ידוע המקורב אליו היה לו דבר דחוף ובא אליו בחוה"מ פסח ונכנס באמצע הסעודה וראה ששם פתיתי מצה במרק שלו והתפלא מאד. הרגיש זאת הרב מאפטא ואמר לו: אתה מתפלא שאני אוכל שרייה בפסח ואיך לא אעשה זאת כשאני מצטער באכילת מצה יבשה, ושרייה היא חומרא דרבנן בעת ש"ושמחת בחגיד" היא מצוות עשה דאורייתא....

אמנם כן, אלה שמצטערים בנוולם ואינם יכולים לשמוח בחגיהם, איך יכולים להשליך אחר גוים מצוות־עשה מן התורה מחשש גזרה שהיא ספקא דרבנן?

22. ויקרא יט, כד.

23. חלק ב, תרפז.

24. או"ח תרמ, סעיף ד.

האדם על הירח

מאת

הרב מנחם כשר

התוכן

פרק א:	וחפרה הלבנה
פרק ב:	ברכת הלבנה
פרק ג:	שאו מרום עיניכם
פרק ד:	האם הגלגלים חיים ובעלי דעה
פרק ה:	קיום התורה על הלבנה
פרק ו:	אם יש מקום להשתמש בסגנון "הלבנה הקדושה" ואם יש מניעה מצד השקפת התורה לעלות על הלבנה
פרק ז:	צורת הלבנה ומהותה

וחפרה הלבנה

דריכת רגלי טייסי החלל על הירח הוא בוודאי הישג גדול בעולם הטכני, המצדיק את השתוממות באי העולם מההישג והמראה הזה. במסע לירח כלולים כמעט כל המאמצים האנושיים לגילויים בכל המקצועות המדעיים שטפלו בהם חכמי העולם באלפי שנים האחרונות והגיעו לשיא עת בו נחת הנשר על הירח ושב ממסעו חזרה לארץ. אין ספק כי מאורע כביר זה, שהוא מוכיח את עליונות ארה"ב — על פני רוסיה, מכון על ידי ההשגחה העליונה¹, בזכות עזרתה לעם ישראל, אם כי הרוסים היו הראשונים בפעולות הטיסה לחלל, אך הטייסים הסובייטיים ראו בהישגם בחלל חיוק לדעות האפיקורסיות לכן נתקיים בהם „ופושעים יכשלו בם“, בעוד וטייסי ארה"ב הכריזו בהתפעלות בפעם הראשונה פסוקי בראשית ברא ה' את השמים ואת הארץ, ובפעם השניה בשיא התרגשותם „כי אראה שמך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה, מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו“ (תהלים ח' ד—ה), באותו רגע של התרוממות רוח הכירו באפסיות האדם מול הגדלות האלקית שאפס קצהו התגלה לעיניהם, ולא יכלו להבליג על התרגשותם ולעצור ברגשי התפעלותם עד שהכריזו באזני כל העולם שהיו כרויות אותה שעה לדבריהם את הפסוק הזה ושיתפו בהרגשתם המופלאה את באי העולם.

לדעתי נראה שיש במאורע זה רמז ואת עידוד מן השמים לעם ישראל העומד במלחמה, מוקף אויבים הרוצים להכחידו והוא צריך לרחמי שמים, הנה חז"ל אמרו לנו „ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא“, ואפשר שמבצע זה באחרית הימים, נרמז אף הוא בנבואת ישע' לתקופת הגאולה בפסוק „וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים“ (ישעיה כד, כג), פסוק זה תמוה ולא מובן איזה שייכות יש בין חרפת הלבנה לגאולת ישראל. וישנם כמה פירושים על פסוק זה².

1. ראה בצפנת פענח הפלאה דף קיד. מירושלמי סנהדרין פ"ז סוף ה"ח לענין

עכו"ם שגדף דגם בהם שייך השגחה פרטית, ועי' מפענח צפונות פ"ו דף קנא.

2. ועי' פסחים (סח.) רב חסדא רמי כתיב (ישע' כד), וחפרה הלבנה ובושה

א. יונתן מתרגם, „ויבהתון דפלחין לסיהרא ויתכנעון דסגדין לשמשא“. ולפי זה מכוון הפסוק על העובדים ללבנה, ולא על הלבנה עצמה כפי שנראה לכאורה בפשטות הכתוב. וכן פי' ר' סעדי' גאון וכן הרמב"ם במו"נ מביא דברי היונתן וכן רש"י ומהרי"ק: „וחפרה הלבנה וכו' אומות העובדים לחמה וללבנה“. ב. הרד"ק פירש: „וחפרה להם לעכו"ם הלבנה ובושה להם החמה, כלומר, יחשוך העולם עליהם מרוב הצרות, וזה יהיה במלחמת גוג ומגוג, ואז תראה מלכות ה' צבאות בהר ציון ובירושלים“. וכן כ' הרמב"ם במו"נ שם. ובמצודות דוד פי', „יחשך מאורם בעיני האומות לפי רוב הצרות הבאות עליהם“. ולדבריהם מסמל ביטוי זה „וחפרה הלבנה“ את סבל העכו"ם באחרית הימים, עד שמרוב הצרות יחשיך להם מאור הלבנה.

ג. בכלי פז לר"ש לאגידו (וינציא תי"ז) מפרש שמדבר מהלבנה עצמה. וז"ל „ואני שמעתי וחפרה הלבנה מפני שנעבדה, וכן מזה הטעם בושה החמה שעבדה, וכשם שנפרעים מן העובדים, כן נפרעים מהנעבדים, ולמה יחפרו ויבושו, כי מלך ה' בהר ציון וירושלים“. מפרש כוונת הכתוב מוסב על הלבנה עצמה, בניגוד למפרשים הנ"ל שהוא מכוון לעובדי הלבנה, או סתם או"ה, והיינו שהלבנה עצמה תבוש מהעובדא שהיו בריות שחלקו לה כבוד, שלאמיתו של דבר היה

החמה' (שלא תאיר, רש"י) וכתוב (שם ל, כו), והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהי' שבעתים כאור שבעת הימים' (שבעתים הן ארבעים ותשע וכתוב כאור שבעת הימים, ארבעים ותשע כאור שבעת ימים של עכשיו שלש מאות וארבעים ושלשה) לא קשיא כאן לעולם הבא (וחפרה הלבנה ובושה החמה שלא יהא בעולם אלא זיו זוהר ומראה שכינה), כאן לימות המשיח (יהיה אור הלבנה כאור החמה), ולשמואל דאמר אין בין עולם הזה לימות המשיח (אין משתגין משל עכשיו) אלא שיעבוד מלכיות מאי איכא למימר (מה הוא מקיים והי' אור הלבנה כאור החמה) אידי ואידי לעולם הבא, ולא קשיא כאן במחנה שכינה כאן במחנה צדיקים. עיי"ש ברש"י ומפרשים. ובכת"י בדק"ס יש גירסא כאן לעוה"ב וכאן לימות המשיח.

ולפ"מ שיתבאר להלן דקרא וחפרה הלבנה נתקיים בימינו יש לפרש דקרא וחפרה היינו לימות המשיח וכמו שפירש"י כשיכלה השעבוד, כלומר קודם ביאת המשיח ומה שהקשו בגמ' למ"ד זה מהא דשמואל אין בין וכו' יש שפיר לתרץ לת"ק כי העובדא שאירע לעינינו אין בזה שום שינוי בסדר העולם.

ועי' גדרים צ. דכתיב וחפרה הלבנה. ובהמיוחס לרש"י שני פירושים, ובתוס' בשם הר"א וכן הריטב"א גורסים „והפר את נדרה“. ובש"ס כת"מ אינו גורס כלל המלים וחפרה הלבנה. וראה בשו"ת חי' הרי"מ בסוף הספר לנדרים, מ"ש לפרש בשני אופנים.

צריך להיות נתון להשי"ת, ואז יתקיים הפסוק, "כי מלך ה' בהר ציון וירושלים", ותתגלה מלכותו לעין כל, ומלאה הארץ דעת שלה' בלבד המלוכה, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, ולכן תכסה הלבנה פניה מרוב בושה, כי יתגלה לעין קלונה, שהיא קבלה כבוד שלא היתה ראויה לו כלל. ויש להביא רא' לפי זה מהמבואר במדרש עשרת השבטים. וז"ל, "הקב"ה יקבץ אותם (עשרת השבטים) ויעלם לירושלים וכו' אמרו ישראל לפני הקב"ה: רשב"ע חטאנו לפניך וכו' קלקלנו בחמה ובלבנה, אמר להם: אני מעבירם שנאמר: וחפרה הלבנה ובושה החמה". והכוונה, "אני מעבירם" היינו שמענישם לחמה וללבנה. ועי' בע"ז יז. אמרו לו חמה ולבנה עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו שנאמר וחפרה הלבנה וגו'. וכדברים רבה (פ"א—יג) א"ל הקב"ה חייך חמה ולבנה יש להם בושה לעתיד לבוא. ובקה"ר פ"א—ג, ז' הבלים שאמר קהלת, ברביעי, יהי מאורות וכתיב וחפרה הלבנה. מכל הנ"ל מבואר שפירשו כוונת הקרא, "וחפרה הלבנה", על הלבנה עצמה ולא על עובדי הלבנה.

ד. עקידת יצחק (בא שער לו דף גא): הנה שראו הלבנה סימן גדול לכל מדרגותיה בעליותיה וירידותיה, והיה סוד כמוס נרמז להם עד הזמן ההוא, שלא היה האור שלם תמיד אלא מוסיף וגורע כאור הלבנה. אמנם בשוב יי את שיבת ציון, עלינו יורח יי וכבודו עלינו יראה הולך ואור לא יחסר לעולם, ולא יהיה לנו עסק בדוגמתה אמר הכתוב (ישעי' כד) וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך יי צבאות בהר ציון ובירושלים, ונגד זקניו כבוד אמר, כי לא יהי' כזמן העבר במלוך המלכים ההם המוסיפים והגורעים בממשלתם כמו הלבנה, כי מעתה תחפור ותבוש ולא תהי' לסי' למלכות ישראל, לפי שהמלך יי צבאות בציון ומלכותו נכון וקיים לעד, וענין המלכים שיהיו אל האומה לא יהיו אלא כזקנים וסגני מלוכה מופקדים מאתו ית' לנהוג בהם כבוד, אבל הוא יתברך יהי' יושב תמיד על כסא מלכותו ועל זה הענין נאמר (שם מ) לא יבא עוד שמשך וירחך לא יאסף. ע"כ. מפרש ג"כ וחפרה על הלבנה עצמה, שלא תהי' עוד לסימן למלכות ישראל: ה. וז"ל האברבנאל: "לכן השלים הנביא לספר ענין הגאולה באמרו (בישעי' כד, כב) ואוספו אסיפה אסיר על בור וגו' ר"ל שיאספו אסיפה ויתקבצו אותו עם, שהוא עתה אסיר אל בור הגלות שסוגרו על מסגר, הם יתקבצו בזמן הגאולה, ובהיותם מרוב ימים בגלות יפקדו לתשועה. ולפי שכלל אנשי העולם נכללים עתה בבני ישמעאל שמושלת הלבנה עליהם, ובבני אדום שמושלת עליהם החמה, לכן אמר: וחפרה הלבנה ובושה החמה, לפי שיתבטלו הוראותיהם והשפעתם על אותן האומות וכו' או הוא על דרך יחשכו כוכבי נשפו משל על מפלתן לפי שהקב"ה בהשגחתו הפרטית ימלוך בהר ציון ובירושלים. או רמז בלבנה אומת הישמעאלים הנמשכים אחריה וכו', והענין ששני האומות האלה הכוללים היום

רוב הישוב בני אדם כולם יבושו ויחפרו כי מלך ה' צבאות בחר ציון ובירושלים, והוא יהיה למלך על כל הארץ לא אלוה אחר".

לפ"ד הפי' הראשון קאי וחפרה הלבנה על עצמה שיתבטלו השפעותיה על אותן האומות. ולפי' השני הכוונה על האומות ולא על עצם הלבנה. וכן נראה מדבריו באופן השני שכתב לפרש וז"ל, "לכן אמר וחפרה הלבנה ובושה החמה ר"ל שלא יעבוד אדם ללבנה ולחמה, או רמז בלבנה אומת הישמעאלים הגמשכים אחריה וכו' והענין ששני האומות האלה הכוללים היום רוב ישוב בני אדם כולם יבושו ויחפרו כי מלך ה' צבאות בחר ציון וירושלים, והוא יהיה למלך על כל הארץ לא אלוה אחר וכו' ע"כ. ופי' זה הוא כמ"ש היונתן שקאי על האומות אלא הוסיף רעיון שלבנה וחמה מסמלים את ישמעאל ואדום.

והנה מה שכתב, שהישמעאלים נמשכין אחר הלבנה, מבואר בזהר ח"ג רפא: תצא. סיהרא איהו טוב ורע כו' ובגין דאיהו כלילא מטוב ורע מונין בה ישראל ומונין בה בני ישמעאל.

ויש מקור עתיק לדברי האברבנאל, מהמבואר בס' צרור המור פ' בא וז"ל: מצאתי כתוב, כי בעבודת המצרים בחלק עבודת החדשים, כתוב שהמצריים מאז מזמן יציאת מצרים מונין החדשים ללבנה כו' והחדש להם ועבודתו הוא בהיות הלבנה בשלימות אורה ובתקפה, מאז מתחילין ומונין החדש ממלוי למלוי כו', אנו מתחילין החדש בעת מולדתה כו' ע"כ. ומבואר שעוד לפני שלשת אלפי שנה המצרים מנו ללבנה. ומצינו סימן לדבר שהסמל בדגל של מצרים וכן

1. ואע"פ שאמרו בגמ' סוכה ובמכילתא בא פ"א כשהחמה לוקה, סימן רע לגוים שהם מונים לחמה, וכשהלבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל שהם מונים ללבנה יש שם במכילתא מאן דאמר החולק על זה וז"ל: ר' יוחנן אמר אלו ואלו (החמה והלבנה) נתנו לגוים שנאמר כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו (ירמ' י, ב). ע"כ. ובפי' בירורי המדות ר"י אומר אף שישראל מונים ללבנה עכ"ז אין מונהגים ממנה רק מהבורא יתברך, לכן גם בלקוי לבנה לא יחתו המה כי תבורא ית"ש יכול לשדד רבצם של האותות והמזלות לטובתם ע"כ. ושיטת ר"י היא כשיטת מ"ד בשבת ג"ו אין מזל לישראל, ועי' חידושי הר"ן שבת שם. ובס' יערו דבש ח"ב מבאר ענין, "ליקוי מאורות האמתי שיש במאורות הם העדר אור, ומיעוט כח פעולתו וכמו שמצינו לפעמים כתמים שחורות וכדומה בשמש וירח, ואותו מקום הוא נעדר אור וזה אינו תלוי בחשבון וסבה וטעם לדעת איך ואימת יהי' רק אצבע אלקי"ם הוא לפרקים וזהו ליקוי מאורות שדיברו בו חז"ל וזהו שבא בעון יושבי ארץ כמ"ש חז"ל באריכות" כו' עכ"ל.

בהרבה ארצות איסלאם היא הלבנה ומבואר במקורות שלהם שקבלו אותה בתור סמל קדוש מאשור (בישעי' יט, כג: ועבדו מצרים את אשור).

והנה הפירושים בפסוק שהכוונה היא אמנם ללבנה עצמה, שהיא תכסה עצמה מבושה, עדיין לא ידענו מה פשר אותה בושה, ובמה מתבטאת אותה כלימה, ואפשר שלאור המבצע הכביר הזה, שעצר את נשימת כל תושבי העולם מרוב התפעלות והתרגשות, יובן הביטוי של הנביא, "וחפרה הלבנה", אולי הוא מרמז להמאורע שלפנינו שהתקיימה כבישת הלבנה, שהרי אין לך בושה גדולה מזו, שאנשים הדרים על פני כדור הארץ באים בגבולה, חודרים לחלל, נכנסים לרשות הלבנה, נוחתים על פני הירח כאורחים בלתי קרואים, ועושים שם כבתוך שלהם², וכובשים אותה, ובושה זו היא גם מנת חלקה של החמה, שכנתה של הלבנה, וישעי' מנבא שזה יארע בהתקופה שבנ"י יחזרו לארצם ויתקיים כי מלך ה' צבאות בהר ציון וירושלים, באותו הזמן ירצו המצרים לכלותם ולהכחידם ח"ו, אז השי"ת יגן עליהם ואויביהם ינחלו מפלה היינו וחפרה הלבנה, כלומר דגל מצרים יתבייש וירד מגדלותיו, "ובושה החמה" רמז על אדם כמ"ש האברבנאל.

2. כ"ק אדמו"ר מוה"ר יקותיאל יהודה הלברשטם שליט"א אבד"ק צאנז (נתני')

העיר לי שיש להוסיף רמז בקרא וחפרה הלבנה שהיא מלשון חפירה בקרקע, שכן עשו האנשים שעלו על הלבנה וחפרו בה — ויפה כוון לדברי הרמ"ע מפאנו ז"ל בספרו אמרות טהורות (מאמר אם כל חי, חלק א סימן כד דף יט) וז"ל: וכיון שהעידו הכתובים ופירשו רבותינו שנתמעטה האורה בעונותינו, אין תימה שימשך זה מהתכנס גופי המאורות עצמם והקטנתם בפועל, וההגדל במאורות מזה לזה בין רב למעט. והוא טעם וחפרה הלבנה לפי שעה כטעם ואל תכלמי כי לא תחפירי האמור בארץ, ואף על פי שנ' ג"כ ובושה החמה דברים כפשוטן שכנגדה כל העולם כלו לקה הלא השאירה עוללות לתת שחרם בעה"ז למונין לה.

ובפי' יד יהודה לס' אמרות טהורות כתב: והוא טעם מה שאמר הכתוב וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות בירושלים וגו' (ישעיה כד), שלשון וחפרה בעצם הוא ענין חפירה בקרקע, ומזה יאמר ג"כ על ענין בושה כאלו המתבייש יחפור חפירה להתחבא שם לפי שעה עד יעבור זמן הבושה וכו', עייש"ה.

ויש לציין לשון הב"ר פ"ו א"ו: ר' תנחום ר' פנחס בשם ר' סימון מאחר שהוא קורא אותם גדולים אתמהא הוא חוזר ופוגם אתמהא את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אלא על ידי שנכנס לתחום חבירו. ובמפרשים שהלבנה שולטת בלילה וביום וכו', היינו שנכנסה לתחום השמש, א"כ אותו הדבר כשירדו בני אדם על הלבנה, נכנסו לתחום של השמש זהו בושתה, ובוה מתקיים הפסוק וחפרה הלבנה ובושה השמש.

ויש לומר שהיום הכוונה לאדום שבימינו³, שהיא מדינת רוסיא, שהיא מתביישת מזה שארצות הברית התגברה עליה ונצחה אותה ובוזה ירדה מגדולתה שחשבה שבמקצוע זה תעלה על ארה"ב. (ויש רמז על זה בתקוני זהר תיקון סט דף קיח. אית חמה ולבנה וככביא ומזליא ברקיעין דאינון קליפין דעלייהו אתמר כו' וחפרה הלבנה כו' ובושה החמה, וכמה הבלים אית להון שכלהן שקר ושוא). ולהלן כתבתי לבאר קרא וחפרה הלבנה, גם לפי האונקלוס ורס"ג שהכוונה על עובדי הלבנה שזה מתאים עם העובדא של ביאת בני אדם על הלבנה.

3. גדול אחד העיר לי על מ"ש: שבמלת „החמה" הכוונה לאדום שבימינו כו' מנין לי יסוד לדבר, וזאת תשובתי.

בשמו"ר פט"ו-יח: כך המצריים עמדו ושעבדו את ישראל מה שאי אפשר (לספר) וכן אדום, מה עשה הקב"ה במצרים פרע מהם וכו' ובאדום כתיב (ישעי' כג) פורה דרכתי לבדי, אמר רזה"ק (יואל ד) מצרים לשממה תהי' ואדום למדבר שממה, והקב"ה עתיד לגאול את ישראל מאדום (דניאל ט) ירושלים ועמך לחרפה לכל סביבותינו. ואין אתה פודה אותנו. אמר להם הן, אמרו לו השבע לנו, ונשבע להם שכשם שפדה אותנו ממצרים כך הוא יפדה אותנו מאדום.

ומבואר דעת חז"ל שלמדו מקרא שהגאולה האחרונה תהי' מידי מצרים ואדום. והרד"ק ביזאל מבאר שמצרים בעבור הישמעאלים, ואדום בעבור מלכות רומי, ואלה שתי האומות הנה הגוברות זה ימים רבים ותהיינה עד עת הגאולה והיא חיות רביעאה במראות דניאל שם וכו' עיי"ש ומ"ש המלבי"ם.

ובאע"ז תולדות כו, מ. שהרומים מכונים בשם אדום מפני שהרומים קבלו אמונתם החדשה מהאדומים לכן נקראו בשם אדום, ויש כותבים שמלכות רומי שמה על דגלם צלם בצבע אדום לכן קראו אותם בשם אדום, ואדום געשה שם כינוי לרומא השנואה וי"א שהרומים נקראו ע"ש אדום כלומר בני כוכב מאדים. ועי' מ"ש האברבנאל בספרו מעיגי הישועה מעין ח' האריך בענין זה על דברי האע"ז וכותב ואמנם הישמעאלים כבר זכרתי שהם נכללין במלכות רומי ואומות אדום, ועי' רש"י ורמב"ן, ומבואר שלפי פירושם בקרא וכן חז"ל בכמה מקומות שהזכירו „אדום" כווננו לא אדום העתיקה, אלא לאדום שבימיהם, היינו הרומיים. והנה בימינו אין אנו בגלות רומי, הגם שרומי הקתולית עומדת נגדנו, אלא הדברים כפשוטם מצרים ואדום, שבימינו הוא רוסיה הקומוניסטית (שקרויה בשם „אדומים"), ודגלה אדום, והנבואה נאמרה בלשון רמזים (כמ"ש לעיל שרומי קרויה אדום על שם צבע הדגל), ועליהם אמר הנביא שהשי"ת יגאל אותנו ממצרים ואדום. ומפסוקים אלו ראי' נפלאה שהמלחמות שבימינו המה מלחמת גוג

מאורע זה סימן ואות הוא משמים לעודד את עם ישראל שאנו עומדים בימי עקבתא דמשיחא ונזכה בקרוב כי יתקיים „ומלך ה' בהר ציון וירושלים". (עיין פי' הרד"ק לפסוק זה ומה שכתבתי על זה בספר התקופה הגדולה מ"ג).

ומגוג כמבואר במפרשים שם שתהי' בזמן הגאולה. ומלחמה למצרים ואדום עם עם ישראל, והעיקר אדום. ולפ"מ שביארו חז"ל נשבע הקב"ה כשם שפדה אותנו ממצרים כן הוא יפדה אותנו מאדום. אכ"ר.

פרק ב

ברכת הלבנה

טעמיה יסודיה ושרשה

שאלה. לכבוד הרב...

אני עורך מכתבי זה בשם חברי בית הכנסת... בברוקלין להביע לכג"ת שליט"א תודתינו העמוקה על מאמרו „אדם על הלבנה” שנתפרסם בעתון „המודיע” ותמצית הדבר בפא"פ. מאמרו עשה רושם רב בעולם הדתי, להרגיע את המון בנ"י החרדים על דבר ה', שמצאו עצמם נפגעים מאד, בהשקפתם התורנית על מעמד הלבנה בשמים, כפי שהורגלנו מילדותנו, מהמאורע הנפלא שראו עינינו שבגני אדם עלו על הלבנה וחפרו את עפרה ואבני' כאדם העושה בתוך שלו, ולא ידענו מה להשיב להשואלים שראו בזה סתירה להשקפת עולם שלנו, והנה בא כגת"ר שליט"א והסביר לנו שכבר נבאו הנביאים דבר זה, שכן יארע בתקופתנו, ולהיפך עובדא זאת היא חזיון לאמונתנו והשקפתנו, ומה שאירע בימינו הוא אות מן השמים לחזק את עם ישראל הנמצא בעת צרה וזקוק לרחמי שמים גדולים ובזה הסיר כל הפקפוקים והספיקות שנתעוררו אצל רבים.

אמנם יש שואלים למה דבר גדול כזה לא מרומז כלל בברכת הלבנה, וביהי רצון מוזכר הענין של מילוי פגימת הלבנה שאין לנו שום מושג על משמעות ענין זה. ונבואת ישעי' וחפרה הלבנה וגו' שראינו בעינינו לפי פירוש, אין לה זכר בברכה.

גודה לו מאד אם יואיל בטובו לכתוב לנו בירור הדברים על שאלה זו, ובזה ישמח לב רבים המשתוקקים לשמוע חוות דעתו.

תשובה: החידושי הרי"מ זצ"ל אמר: בינו שנות דור ודור וגו', בכל דור ובכל תקופה באה מן השמים הבנה חדשה בתורה שהיא מתאימה לדור, וצדיקי כל דור מבינים בתורה כפי מה שדרוש ללמד את בני הדור. ועל זה מבקשים: „כתבנו בספר החיים”, וכ' עץ חיים היא למחזיקים בה (משלי ג, יח), חיים פירוש התחדשות (מכתבי החסידים בס' חידושי הרי"מ דף רסו).

מאמר זה מתאים לענינינו כי מצאנו בראשונים פירוש נפלא לברכת הלבנה כפי נוסח שלנו, שהוא מתאים מאד לפי הבנת דורנו אנו אחרי שבגני אדם הגיעו ללבנה. וכמ"ש „כפי מה שדרוש ללמד את בני הדור”, וכעת הגיע הזמן לפרסמו.

וכדי לבסס את הדברים כראוי, אתן ביאור כללי על ברכת הלבנה, ובו יתבארו כמה פרטים חשובים בנושא זה.

א

בסנהדרין (מב.) אמרו: המברך על חדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה, כתיב הכא: החדש הזה לכם (שמות יב, ב) וכתוב התם: זה אלי ואנוהו (שם טו, ב'). תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא (לא) זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים דיין (אילו לא זכו למצוה אחרת אלא לזו שמקבלין פני שכינה פעם אחת בחדש כדאמרן בגז"ש, רש"י) יש גי' בכת"י בגמ' אלא להקביל פני השכינה (כלשון רש"י).

והנה ביאור הדברים: המברך כו' כאלו מקבל פני השכינה וכו' להקביל פני אביהן שבשמים כו'... יש לבאר עפ"מ דמצינו שני סוגים בענין קבלת השכינה. א. בירושלמי חגיגה (פ"א ה"א) המקיים מצות ראיה כאלו מקבל פני השכינה. ובמוע"ק (כט.) כל היוצא מביהכ"נ לבהמ"ד ומבהמ"ד לביהכ"נ זוכה ומקבל פני השכינה. ובדב"ר (פ"ז—ב): לא דיך שאתה מקבל פני השכינה בבהכ"נ. כלומר באלה המקומות השכינה שורה, וכשבא למקומות אלה לקיים מצוה הוא מקבל ממש את השכינה. וכן בפרקי אבות (פ"ג): שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם. בתמיד (לב.) העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו. בשו"ט (תהלים קה.) אתה מבקש לראות את השכינה בעוה"ז — עסוק בתורה בא"י. ובמכילתא שמות (יח, ב) כל המקבל פני חכמים כאלו מקבל פני שכינה. ובירושלמי עירובין (פ"ח ה"א): כל המקבל פני רבו כאלו מקבל פני השכינה. והדבר מובן מפני שהשכינה שורה על רבו ועל חכמים, א"כ הוא כמקבל פני השכינה.

ומצינו סוג ב' של מקבל פני השכינה. כגון המבואר במכילתא: מלמד שכל המקבל פני חבירו כאלו מקבל פני שכינה. וילפינן מקרא שמות (יח, יב) עיי"ש בתו"ש. וביאור הדברים צ"ל ע"פ המבואר בשבת (קכ.) גדולה הכנסת אורחין מקבלת פני השכינה והמקבל פני חבירו היינו שמקיים מצות הכנסת אורחין, ואהבת לרעך כמוך, והמצוה הזאת משפיעה עליו רוח של קדושה וטהרה, כאלו מקבל פני השכינה. ומצינו לחז"ל שאמרו כן על כמה מצות, כגון צדקה, בגמ' ב"ב (י.) אדם נותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני שכינה. ובמדרש תהלים (פ"ז): אפילו רשעים ואין בהם אלא זכות של צדקה בלבד, זוכין ומקבלין פני שכינה. ציצית, במנחות (מ"ג): כל הזריז במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה. וביתר ביאור בשו"ט (תהלים צ'). אם היו מסתכלין באותן הציצית כאלו שכינה שרוי ביניהם. כן מצינו כשאדם נוהר בעבירה אמרו בדא"ר (פ"א): כל הרואה דבר ערוה ואינו זן את עיניו ממנה, זוכה ומקבל פני שכינה.

והנה המאמר שלפנינו המברך על חדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה — וברמב"ם פ"י מהל' ברכות הי"ז כאלו „הקביל" פני השכינה — נראה לפרש כמו שהבאתי לעיל על מצות צדקה וקבלת פני חבירו וכן בציצית, זוכה ומקבל פני השכינה. הרי הפירוש שזכות קיום המצוה מרוממת את האדם כאלו קיבל פני השכינה.

ומצאתי גירסא נפלאה שאינה בשום מקום רק בסידור רב עמרם גאון ח"ב (אות מח) וז"ל: כל המברך על החדש בזמנו זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא: החדש הזה לכם ראש חדשים, וכתיב התם: זה אלי ואנוהו ע"כ. ומפורש להדיא שגורס בגמ' „זוכה" ומקבל כמו בצדקה וציצית.

אמנם צריך ביאור מה נשתנתה ברכת ראית הלבנה משאר ברכת ראיה שמנו חכמים שיש מצוה לברך, ואין לדמות למצות צדקה וציצית שהמה מצוות דאורייתא, וזה רק מצוה דרבנן, ומה מקום ללימוד גזרה שוה על גודל ערך ברכה זו. (א) והנה כמה מהראשונים כתבו לבאר טעמו של דבר שבברכת הלבנה יש ענין של קבלת השכינה. כמו שיבואר להלן.

ב

תוכן ברכת הלבנה לפי פירושי הראשונים

רבינו יונה תפלת השחר (ברכות פרק ד', דף כא) וזה לשונו: כאילו מקבל פני השכינה, מפני שהקב"ה אף על פי שאינו נראה לעין, נראה

(א) מצינו במכילתא סוף יתרו (כ, יח) והאיש משה ענו מאד, מגיד הכתוב שכל מי שהוא ענו, סופו להשרות שכינה עם האדם בארץ וכו'. מבואר מדברי המכילתא שמעשים טובים של אדם גדול משרים שכינה בארץ, וכמו שדרשו (יומא פו, א) ואהבת את ה"א (דברים ו, ה) — שיהא שם שמים מתאהב על ידך וכו', ולפ"ז יש מקום לפרש לשון חז"ל „כאלו מקבל פני השכינה" — גבי הכנסת אורחין, צדקה, ציצית וכו' וברכת הלבנה — שעל ידי עשיית המצוות, השכינה שורה עליו, וכמבואר במכילתא בשלח (יד, יג) היום השרתה עליהם השכינה רוח הקודש. ה"נ י"ל שפיר שבעשיית מצוות הנ"ל חל על האדם רוח של קדושה. וזו היא הכוונה כאלו מקבל פני השכינה. ואין לשאול הרי בכל מצוה שאדם עושה חל עליו רוח של קדושה, כמו שאנו מברכין: ,אשר קדשנו במצותיו', ובמכילתא שמות (כב, ל) כשהמקום מחדש מצוה על ישראל הוא מוסיף להם קדושה, ושם (לא, יד) השבת מוספת קדושה על ישראל. ושם (לא, יג). כגון קדושת שבת בעוה"ז. נמצינו למדים שהוא מעין קדושת עוה"ב. צ"ל שקבלה היו לחז"ל שבמצות הנ"ל יש סגולה של קדושה מיוחדת, ולזה הדגישו: זוכה ומקבל פני השכינה.

הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו, כענין שנאמר: אכן אתה אל מסתתר אלקי ישראל מושיע, (ישעיה מה, טו) כלומר אף על פי שאתה מסתתר, אתה הוא אלקי ישראל, שעשית עמהם כמה נפלאות, ואתה מושיע בכל עת ובכל שעה, ועל ידי תשועתך רואים אותך בני אדם, ואתה מתגלה להם ומכירים אותך, וג"כ בכאן ע"י מה שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני אדם, והוא כאלו מקבילין פניו. מפני מורי הרב נר"ו. וכ"כ הכלבו בשם הר' יונה.

ובפי' רבינו יהונתן מלוניל (דף צא בסנהדרין גדולה ח"ב) וזה לשונו: אילמלא לא זכו ישראל כו' והטעם לפי שלא נשאר במלאכת השמים והארץ דבר ניכר ומפורסם לכל מי שהוא חכם לב, ולמי שאינו חכם לב, שיהיה העולם נברא מזמן מועט ולא קדמון, כי אם בחידוש הלבנה הוא ניכר, שהשם בכחו מחדשו פעם אחת בכל חדש וחדש, ומכלה אותו מעט מעט עד שלא נשאר בו שום אור בעולם, וזהו לעד ולאות, כי יוצר הכל יוצרו מתחלה מאין ויכול להחזירו לאין כשירצה, ומי שמברך להב"ה על חידושו מודה לעין כל רואהו שיש לעולם כולו יוצר (בס' חמרא וחיי כתוב יוצר ומושל ושליט), וזהו כל האדם, כי כשיאמין האדם בזה ויכיר — יפחד ממנו ולא יסור ממצותו ימין ושמאל.

רבינו בחיי פ' בא (דף פו): ומפני שהמברך ברכת הלבנה הוא מקבל פני שכינה, לכך תקנו אותה לברך אותה מעומד ולא מיושב, מפני אימת מלכות שמים. וידוע כי כשיראה האדם הלבנה בחדושה ומברך עליה, הנה הוא מעיד על חידוש העולם שהוא עיקר האמונה, ומודה על אלהותו של יוצר בראשית שחדש העולם כשם שמחדש הלבנה בכל חדש וחדש.

סנהדרין (שם) המאירי: כאלו מקבל פני שכינה, שהרי זה הערה והתבוננות לחדוש הבריאה וכו', תפול עליהם אימתה ופחד וכו', ושיאמר זה (לא דרך נחש ולחש חלילה) אלא דרך תפלה ובקשה, ודרך הערה והתבוננות על פלאות השם ויכלתו בחדוש ובהשתנות הטבעים ולהעניש לאחרים ולגמול לטובים.

וכן כתב הלבוש (או"ח סי' תכ"ו): וברכה זו בלבנה — יותר על מה שחייבין לברך על כל הכוכבים וכו' — נתקנה מפני שרואים בה בתנועת הלבנה מעשה השי"ת וגבורתו — יותר מכל הכוכבים — שאין תנועתם נראית כל כך לעין כל כמו תנועת הלבנה, שהכל רואים שהיא מתנועת ומקפת כל הרקיע בכל חודש, והיא לנו כקבלת השכינה בכל חודש שרואים בה גודל מעשיו, וגם יש לה סוד שרומזת לשכינה כו', ואח"כ רוקד ג' פעמים כנגדה שהם סימן שמחה, כיון שהוא כקבלת השכינה משמחין כנגדה כו', וילך לביתו בלב טוב כאלו קבל פני השכינה.

במטה משה (חלק רביעי דף קצג): ועל ההיא דתנא דבי ר' ישמעאל כו' ומהר"ר הירץ כתב, שכוונתו לומר כי הא דר' יצחק לא היה צריך להתחיל

התורה כי אם מהחדש הזה לכם, כלומר, בה ישיג האדם למנהיגו של עולם, ואין עולם כמנהגו נוהג, שהרי שמש בגבעון דום (יהושע י, יב), גם בה ישיג גמול ועונש — ל"כ ומעטי את עצמך (ראה חולין ס, ב), גם ביאת המשיח אשר יתמלא פגימה של לבנה, ומלכות פרץ וזרח וסוד עטרת תפארת והמשכיל יבין. ע"כ. לדבריו יש ג' עקרים בברכת קדוש הלבנה: שיש מנהיג לעולם, שיש גמול ועונש והאמונה בביאת המשיח.

מדברי הראשונים הנ"ל מבואר שאין הפי' שע"י קיום מצות ברכת הראיה יזכה לקבלת פני השכינה, אלא שהקב"ה נראה ע"י גבורותיו ונפלאותיו כמ"ש רבינו יונה. וכמ"ש המאירי ע"י התבוננות בחידוש הבריאה, וזהו: כאלו מקבל פני השכינה.

ג

אמנם מצינו שיטה להמהר"ל בספרו שמפרש קצת בסגנון אחר וזה לשונו בחידושי אגדות לסנהדרין (מג): דע כי דבר זה מה שאמרו כל המברך על החדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה, הוא ענין עמוק מאד. כי יש לדעת כי הירח בפרט הוא קרוב אלינו, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון. ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים. שהוא מתמעט ומתחדש כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים. וכמו שאמר אחר כך: עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה, ושייך בירח קבלת פנים ביותר מכל הכוכבים. ומפני כי הירח מן העליונים ויש בו קבלת פנים, אמרו על זה כאלו היה מקבל פני שכינה. ודבר זה תמצא בכמה מקומות כל מקום שיש דמיון מה, כאשר יש קבלה ראשונה נאמר על זה: כאלו היה מקבל פני שכינה, שכך אמרו ז"ל (שבת קכז, א) שקולה קבלת אורחים כקבלת פני שכינה. ודבר זה כמו שמבואר במקומו כי האדם נברא בצלם אלקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח שלא היה אצלו כלל ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש נחשב זה קבלת פני שכינה מצד הדמיון ההוא. כי האורח שלא היה אצלו ועתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו, כאלו היה מקבל פני שכינה.

וכן הירח במה שהוא מן העליונים, מנהיג הנמצאים התחתונים, בזה יש לירח התיחסות מה אל הש"י, וכאשר מקבל את פניו, דהיינו בברכה על חדש שלו אשר ברא הירח וחדש אותו, ודבר זה נחשב כאלו היה מקבל פני שכינה, ודבר זה עמוק מאוד, ועוד אמרו ג"כ בפרק קמא דקידושין (לא, ב) רב יוסף כד הוי שמע כרעא דאימא אמר איקם מקמיה דשכינתא, וכל זה מפני שלאם יש דמיון לשכינה, כמו שאמרו ז"ל (נדה לא, א) שהקב"ה משותף עם אב ואם ולפיכך הוקש כבודם לכבוד השכינה. ודוקא כאשר שמע כרעא דאימיה ונראה אליו עתה שאז נקרא פנים חדשות, ר"ל כי מתאחד הצורה עם הש"י המשפיע הכל כמו

שיתאחד הניצוץ עם הנר רק שיש חלוק ע"י החומר. וכאשר מקבל מחדש דבר זה נחשב כאלו מקבל הצורה הפשוטה הנבדלת לגמרי, שהצורה מתקשרת עם אשר מאתו הצורה. ולפיכך כל אשר לו דמיון כמו כל אותם אשר אמרנו, כי הירח בצד שהירח מן העליונים מנהיג את התחתונים, יש לו בדבר מה דמיון אל השכינה, וכן האדם שהוא בצלם השכינה כמו שאמרנו למעלה. ומצד הדמיון הזה מתאחד עם השכינה המשפיעה הצורה הזאת, ולפיכך כאשר מקבל פנים זה מחדש, אשר קבלתו מחדש הוא לעיקר הצורה, נאמר על זה כאלו היה מקבל פני שכינה והדברים הם דברים ברורים וכ"כ בספרו „נתיבות עולם" (נתיב העבודה פי"ג).

מדברי המהר"ל מבואר שהוא מפרש הענין „כאלו מקבל פני השכינה" לא כהשיטות הנ"ל אלא שע"י ברכת הראי' על אור הלבנה כאלו מקבל פני השכינה, כמו שאמרו על האורח ג"כ שהוא כאלו מקבל פני השכינה (ע"י לעיל). ולא זכיתי להבין הדמיון כפי מה שהוא בעצמו מבאר, כי בשלמא כל אדם יש בו נשמת א' ממעל שנברא בצלם א', א"כ כשבא אליו אורח ומקבלו בסבר פנים יפות כאלו מקבל פני השכינה, אותה הנשמה וצלם א' שהיא השכינה השורה בו. משא"כ הלבנה כפי שנתבאר, הרי היא גוף אפל של אבנים ועפר, וכפי מה שאמרו חז"ל ומבואר בזה בהרבה מקומות אין לו שום אור מדלילה אלא רק מה שהוא מקבל מהשמש, וכמו שנתברר עכשיו בטיסת אדם אל הירח. א"כ איך מתאים לומר עליה כאלו מקבל פני השכינה, אך ורק מפני שהיא משמשת את האדם, והיא מן העליונים ותחתונים. והדבר צ"ע.

אפשר ה' להבין פי' המהר"ל לפי שיטת הרמב"ם במו"נ (ח"ב פ"ה) במשנה תורה (יסודי התורה פ"ג, ה"ט) כמו שיתבאר לקמן (עמ' שסג — שעג) שיש להלבנה שכל וחיים וכו' וכלשון יצרם בדעת בבינה ובהשכל, א"כ זה דומה במדת מה להאדם, אבל המהר"ל לשיטתו שחולק על הרמב"ם כמ"ש שם צ"ב. ונראה ליישב דעת המהר"ל על פי מ"ש בספר החינוך מצוה ת"ג וזה לשונו: ידוע לכל חכם לב בבני אדם כי גלגל השמש וגלגל הירח פועלים בכחם הנאצל עליהם מאדון כל הכחות בעולם השפל פעולות גדולות בגופות בני אדם, ובכל מיני שאר בעלי חיים, גם בכל הצומח בארץ מן הארזים הגדולים עד העשבים הדקים, ודרך כלל בכל שהוא מארבע יסודות שהם למטה מהם ותחת ממשלתם וכו' כי בחידושה של לבנה לפעולות אדם יתחדש ענין, והכל בדברו של מקום ברוך הוא ובגורתו, ראוי לנו גם כן לחדש ולהקריב קרבן נוסף על שאר הימים לשמו ברוך הוא, להעיר רוחינו ולקבוע בלבבינו כי כל החידושים ההווים בעולם מאתו ברוך הוא, וכל כחם של גלגלים לא ימצא רק מי' לבדו, ועם המחשבה הזכה הזאת והאמתית תתעלה נפשינו וברכת השם תחול על ראשינו, ע"כ.

ולפי"ז י"ל שאפילו המהר"ל לשיטתו שאין להגלגלים שכל ודעת, אבל מ"מ

ס"ל שיש לה להלבנה, כח נאצל מאדון כל הכחות" וכו', ועל זה שפיר יש מקום לביאורו שבקבלו כח נאצל זה, הוא מעין קבלת פני השכינה:

ועפ"ז יש לפרש לשונו, "שהירח מן העליונים מנהיג את התחתונים", שאינו מובן לכאורה לאיזה הנהגה הוא מתכוון, ולהנ"ל י"ל כוונתו לאותם הדברים הטבעיים שהוא משפיע בכח הנאצל עליהם מאדון כל הכחות.

וכן הולכים בשיטה זו של המהר"ל — הראשונים שאסרו קידוש הלבנה בליל שבת (ולקמן הבאתי לשון הרשב"א החולק על זה) וכפי הטעם שמבאר אחד מן המחברים מובא במדרש תלפיות בערך ענף ברכת לבנה וז"ל: מספר פתח האהל (ואין הספר תח"י לעיי"ש) טעם דאין מקדשין ללבנה בליל שבת משום שיש תחומין למעלה מעשרה, ובזה שמקדש ממשיך השכינה אליו, וכאלו השכינה בא נגדו או הוא נגד השכינה, וא"כ מצוה גוררת עברה מטעם דיש תחומין למעלה מעשרה, ע"כ.

ובריקאנטי פו (דף 26): הרואה לבנה בחדושה מברך עליה מעומד ובחוץ שהוא כמקבל פני שכינה ולכך אין מברכין עליה בלילי שבתות וימים טובים דשמא יש תחומין למעלה מי' והוי כאלו הלך להקביל חוץ לתחום. — וכן מבואר מהדין שכ' הפוסקים שיש איסור להביט בלבנה.

בספר חרדים (פרק א דף 35) ואסור להסתכל בקשת הנראה בענן מפני כבוד השכינה, דכתיב כמראה הקשת וגו'. וכן אסור להסתכל בלבנה, ורבינו מאיר הלוי הי' מזהיר מאד על הדבר, כן כתב בס' שושן סודות (*): ובאליהו רבא (או"ח)

(*) ומצאתי מקור הדברים בס' אוצר הכבוד לרבנו טודרוס הלוי ראש השנה דף כא. וז"ל: גדול כח קידוש החדש שהוא דוחה את השבת ומחללין עליו השבת. וגדולה קדושתה בחידושה כאלו מקבל פני השכינה. ושמעתי אומרים על שם דודי ר' מאיר הלוי ז"ל שהי' מזהיר הזהירות רבות שלא להסתכל בלבנה וכמו שהזהירו רז"ל שלא להסתכל בקשת. ואשריו ואשרי חלקו אשר זכה אל התורה התמימה ואל חכמה פנימית נעלמה. ואוי לדור שניטל כבודו מביניהם. ואוי לי שלא זכיתי ללמוד תורה לפניו כי אם בפרק הכונס צאן לדיר להתעשר בלבד ואני כבן עשר. וברוך המקום אשר זיכני לראות את הדרת פניו לעת זקנתו וסמך את שתי ידי עלי וברכני בברכה המשולשת והיא שעמדה לי בבחרותי וגם עד זקנה ושיבה ת"ל, ע"כ. ומ"ש החרדים שהלבנה דומה לקשת וכו', כתב מענין זה באוה"כ שם דף כג: א"ר יוחנן מאי דכתיב עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת. פגימתה של לבנה משום חלישת דעתה של הלבנה. ולא פגימתה של קשת כי היכי דלא לימרי גירי קא משדיא:

הבן המאמר הזה הנמרץ אם אתה הוא מן המבינים כי אני איני רשאי לפרש בו

(תכו): [ולבוש] ויתלה עיניו כו' ומיושר רגליו (טור וש"ע) יסתכל בלבנה עד שיסיים הברכה, ומשם ואילך אסור להביט בה כאלו מסתכל בקשת (כ"ג מס' חרדים), אבל בשל"ה דף ע"ד כתב רואה בה ראייה כשירצה לברך, וכשמתחיל אז אין מסתכל ע"כ. ולשון ויתלה עיניו כו' שכתבו כל הפוסקים, והוא ממס' סופרים, לא משמע קצת הכי. ועוד כתב שיוהר מאד שלא יכרע ברכיו לרקוד, אלא יסמוך על אצבעות רגליו וירקוד, ומקור של איסור הסתכלות בקשת מבואר בחגיגה (דף טז): דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש: כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות: בקשת ובנשיא ובכהנים. בקשת — דכתיב (יחזקאל א, כח) כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' [הוא מראה]. בנשיא — דכתיב (במדבר כו, כ) ונתת מהודך עליו. בכהנים — בזמן שבית המקדש קיים בשעה שעולין לדוכן ומברכין את העם בשם המפורש.

ובמהרש"א חגיגה (דף טז) עיניו כהות וכו'. מקרא לא מייתי אלא דבג' דברים איכא דמות וזיו שכינה, והיה קבלה בידו דעיניו כהות במסתכל בהם, והא ודאי במסתכל בשכינה ממש א"א להיות חי, כמ"ש (שמות לג, כ) כי לא יראני האדם וחי, אבל הכא במסתכל בדמות וזיו של שכינה קאמר גם שאינו מת מ"מ עונשו שעניו כהות, שהוא דמות מיתה כמ"ש (נדרים סד, ב) ג' חשובין כמת סומא וכו' ע"כ. ומבואר מדבריהם שיש בלבנה עצמה מעין זיו של שכינה, ולכן אסור להסתכל בה כמו בקשת.

ובהגהות לספר המנהגים לר' אייזיק טירנא (סי' קפ"ב) שהביא ממהר"י וי"ל דהואיל והוא מקבל פני השכינה צריך לצאת מרשות בני אדם כי היוצא לקראת רבו יוצא גגדו מרשותו, עכ"ל.

וכ"כ במ"ב (או"ח סימן תכ"ו סקכ"א) דקידוש לבנה היא כקבלת פני השכינה, ואין זה דרך כבוד שיהא עומד תחת הגג, אלא יצא לרחוב כדרך שיוצאים לקראת מלכים, ומ"מ זה לכתחילה, אבל מי שחושש באיזה מיחוש כתב שם דיקדש בביתו דרך חלון או פתח הפתוח לרה"ר:

כלל. והתבונן במאמרם ז"ל אשר הקישו הקשת אל הלבנה כדעת דודי מורי ר' מאיר לוי ז"ל הנזכר ונתנו טעם לדבריהם שלא ראתה חמה פגימתה של הלבנה משום חלישת דעתה של הלבנה. ואין כוונתם מבלי ספק לפשט הדברים החיצוניים שאם אי אתה אומר כן מאי חולשת דעת' איכא. וגם בפנימיות הקשת אמרו הטעם כדי שלא יאמרו שהי' יורה כמו חצים שהרי לא נתנו אותו הקב"ה כי אם לאות ברית כדי לתת שלום בארץ ועל כן בני הקשת הם הפוכים שלא כדרך המורים אשר הם כוננו חצים על יתר לירות זקים חצים ומות. וכל זה הוא נסתר ונעלם וכבר רמזתי בו אפס קציהו תראה וכולו לא תראה. והמשכילים יבינו.

אמנם הרשב"א חולק על הענין הנ"ל שלא לקדש הלבנה בשבת וז"ל:
 בשו"ת הרשב"א (ח"ד סימן מח) על השאלה שכ' הסמ"ג שאין מברכין על הלבנה
 בליל שבת שמא יש תחומין למעלה מעשרה, והוא כמקבל פני רבו למעלה
 מעשרה, וע"ז השיב ועוד שגם המברך אינו מברך אל הלבנה אלא ליוצרה ברוך
 הוא, והוא יתברך אינו למעלה מעשרה ולא למעלה מהתחומין, שהוא למעלה
 מכל זה עילוי רב, אלא שאנו כמקבלין פני השכינה בדמיון הלבנה שברא ומחדשה
 בכל חדש ושאינה משנה את תפקידה וכו' ע"כ.

וענין זה שיש לדקדק שאינו מברך אל הלבנה אלא ליוצרה כ' הפרמ"ג
 ב,אשל אברהם" או"ח (תכו אות ט): עיקר הקידוש לבנה הוא שאנו מהללים
 להקב"ה שגבורותיו ונפלאותיו בוראים ואמיתיים, ופי' 'פועל אמת שפעולתו
 אמת' ע"י מעשיו ניכרים קצת גדולת הבורא.

וב,משבצות זהב" (או"ח סי' תכו) להקביל פני אביהם, היינו ע"י הלבנה
 רואין אנו גדולת הקב"ה ושפעולתו אמת שמיעט הירח שקטרגה, ומלכות בית
 דוד נמשל ללבנה עד שלמה המלך ע"ה ט"ו דור במעלה העליונה, ואח"כ פתחו
 עד שנחרב הבית בעו"ה, ולע"ל תתחדש מלכותו כמ"ש שני המאורות הגדולים
 לעמוסי בטן, הם ישראל העמוסים מני בטן יציאת מצרים השגחת הש"י עלינו:
 וכלל הברכה להשם יתברך לבדו, וזולתו ח"ו אין לברך ולהתפלל רק על ידי
 הלבנה נראה גבורותיו, וזה: להקביל פני אביהם די עב"י.

ור"י עמדין בהגהות יעב"ץ בסנהדרין (מ"ב) כותב: הברכה שנותנין
 הודאה לאביהם שבשמים שברא המאורות ליהנות מאורם, זה נחשב כהקבלת
 פני השכינה ואבינו שבשמים, לא שיהא ח"ו לה כבוד אלוהות, שהרי מקרא
 מלא צוות פן תשא עיניך השמימה וגו', שהן ע"א אשר חלק ה"א אותם לכ"ה
 לא באלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא, והמבין יבין דבר מתוך דבר ע"כ.

מנהג לומר אחרי ברכת הלבנה לבסוף עלינו וכו' והביאור הלכה בס"י תכ"ו
 מביא טעמו שלא יטעו ח"ו במה שאנו יוצאין נגד הלבנה ושמחין נגדה, שיש
 חשש שאנו נותנין כבוד ללבנה, לכך אנו אומרים: „עלינו לשבח" ומסיימין:
 „כי ד' הוא האלקים" וכו'. וכן מבואר ב,נועם" יב (קסב) הטעם ששרים טובים
 מאורות שברא אלקינו, לפרסם שאין השירה ח"ו לכבוד הלבנה אלא הכל לכבוד
 השם שברא אותם, ולכן שרים את זה, כי ע"י השירה נעשה הפרסום. ובס' טעמי
 המנהגים (סי' תס"ד ובקונטרס אחרון בסקכ"א) כתב וטעם שמנערין כנפי הציצית
 דוקא אחר קדוש לבנה ולא בשאר מצות, לרמוז בזה שאין אנו מאותן שעובדין
 לצבא השמים, רק לקיים מצות השם כמו שאנו מקיימין במצות ציצית בשם הרב
 וכו' מקאמרנא עכ"ל.

ד

ויש להוסיף עוד רעיון שכתוב בחידושי הרשב"א על אגדות הש"ס (חולין דף קיג): אם כן, "לכי ומעטי את עצמך" — הכוונה לברוא מאור אחד קטן מקבל אור החמה, להיות משמש במדת לילה אחר סור מדת היום, להמציא לנבראים עת המנוחה, כו', ואמנם מפני ששניהם משלימים תיקון העולם במצות בוראם יתברך, תשוה להם התועלת בקיום העולם, והוא שאנו — עם שאין אנו יודעים תכלית המבוקש בבריאת העולם, ידענו באמת שתכלית הכוונה בבריאת העולם השפל הוא (ידענו) המין האנושי, שהוא בעל שכל מכיר בוראו יתברך, כפי מה שיש בכח השכל האנושי לדעת ולהכיר ולהתבונן בו יתברך מצד פעולותיו ולעבוד לפניו. והמבוקש מן המין האנושי ישראל, וכבר העידו הכתובים בזה עדות מבואר (דברים לב, ח"ט) בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם וגו', וכתוב (שם) כי חלק ה' עמו, וכ' (ישעיה מט, ג) ישראל אשר בכך אתפאר וכאלה רבים (עיין בחידושי רבינו לעיל ברכות ו, א ושם לב, ב). ועל כן אמר כאן כי עם שהחמה מעלה על הלבנה בהנהגת העולם, והכוונה בכל זה ותכלית המבוקש ממנו — קיום העולם, וקיום העולם — בישראל שנא' (ירמ' לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, וקיום ישראל — בכפרתם, וכפרתם — בקרבנות, ועל כן להשוות תועלת הלבנה ומעלתה בקיום העולם כתועלת החמה ומעלתה באורה, הבטיח הקב"ה שיכפר לישראל ויעשה בריה חדשה בהתחדש הלבנה, ונמצא קיום העולם עומד על הלבנה, וזהו ישוב הדעת שנתישבה דעתה, ואמר הביאו עלי קרבן שמעטתי את הירח — לומר בסבת מה שמעטתי את הירח הביאו קרבן כפרה שעיר אחד שאכפר לכם בכל התחדש הלבנה כדי שיהיה קיום העולם בה כמו שקיומו בחמה, ע"כ. ומבואר לדעתו רעיון נפלא שהקב"ה מכפר לעונות עמו בית ישראל בכל חדש ונעשים כבריה חדשה. ומה שאמרו: "שהם עתידים להתחדש כמותה" מרמזו נוסף על הגשמיות גם על הרוחניות.

ובמהרש"א סנהדרין פרק רביעי (דף מב): כאילו מקבל פני שכינה כו'. עיין בזה בפ' תר"י בסוף פרק תפלת השחר. וי"ל לפי שישראל בגלותו אינו זוכין לראות פני שכינה ורחוקין מקבלתה, אבל חידוש הלבנה הוא סימן לישראל שהם עתידים להתחדש כמותה לפאר ליצרם בקיבול פני שכינה, כמו שיורה על זה נוסח ברכת הלבנה, ולזה כשאנו מברכין על החדש בומנו שהוא סימן שאנו עתידין להתחדש כמותה, והרי אנו כאילו מקבלין פני השכינה וק"ל.

צ"ע בכוונת המהרש"א מ"ש שישראל בגלותו וכו', הרי חז"ל אמרו כן גם לענין מצות צדקה, ציצית וקבלת אורחין, וזה אינו דבר התלוי בארץ, ומצינו במכילתא ריש פ"א: תדע שאין השכינה נגלית בחז"ל (שם נדבר עם הנביאים בחז"ל בזכות אבות). ובזה (שמות ה.) הנוסח אין השכינה שורה בחז"ל וכ"ה

בוזה (שם קע. וח"א רכב): שכינתא לא שריא אלא בארעא דישראל. ומצינו במגילה (כט.) בכל מקום שגלו שכינה עמהן עיי"ש, ומדרגות שונות יש בזה כמו שביארו במפרשים, והלשון „כאילו" מקבל פני השכינה, בוודאי אפשר לומר גם בחו"ל והמהרש"א מפרש שאצל ברכת הלבנה הביטוי כאלו מקבל פני השכינה, משום שאנו אומרים: 'שהם עתידין להתחדש כמותה', ובוזה אנו כאילו מקבלין פני השכינה, ולהלן כתבתי לחדש שמאמר תדבר"י אלמלא לא זכו וכו' נאמר בזמן שקדשו ע"פ הרא"י. ונראה שמהרש"א מתכוון בפירושו למאמרו של ר"י 'כל המברך על החדש בזמנו', אבל מאמרו של תדבר"י י"ל שמפרש כמ"ש שמיירי בארץ אבל לא בגלותו. ועי' בס' שקל הקדש לר' משה די ליאון (דף צא) שמביא מאמר חז"ל: כשם שיש שכינה למעלה כך יש שכינה למטה כו' וכבר ידענו ידיעה ברורה כי מלוא כל הארץ כבודו ואין מקום פנוי מעלה ומטה מן השכינה. ויש להביא עוד מ"ש באוצר הכבוד הנ"ל בר"ה שם וז"ל: סוד הלבנה הוא סוד גדול ונורא, לפי שהיא רומזת אל לבנה העליונה אשר עליה נאמר יפה כלבנה, ומשם הוא כח מלכות בית דוד, כענין שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן סלה: ולפנימיות הסוד ארו"ל שמצוה הוא לקדש החודש ברא"י ושמחללין עליו את השבת כשם שמחללין עליו את המילה והיודע הסוד משתדל במיעוט הירח ומה היתה הסיבה והרצון לפניו יתעלה בזה יבין גם את זה. אלא יש לך לדעת אשר הלבנה הזו הקבועה בגלגל לעולם לא נתמעטה מששת ימי בראשית ולא נתמעט עוד כל ימי הארץ אלא תמיד כמנהגה נוהגת כפי תנועת הגלגלים ולא נתכוונו רז"ל אלא לדוגמתה וכוחה. וזה הוא סוד סתום וחתום אשר כל סודות התורה והנביאים ומדרשי רז"ל תלויים בו, ועוד ארשום בו רשומות ואעשה לו אזנים אם אוכה להגיע אל מקומו בס"ד. ע"כ: וראה בס' תולעת יעקב לר"מ גבאי בסתרי ר"ח וברכת הלבנה:

ה

ועתה נחזור למאמרו של תנא דבי ר' ישמעאל: 'אילו (לא) זכו בני ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיין. וברש"י דיין, „אלו לא זכו למצוה אחרת אלא לזו שמקביל פני שכינה פעם אחד בחדש כדאמרן בגז"ש" ע"כ. והדברים קשים מאד להבין לכל הפירושים שהבאתי לעיל, איך זה אפשר לומר שברכת לבנה שהיא מצוה דרבנן כמו כל שאר ברכות ראייה יש לה חשיבות יתירה כזו. —

ולולא פי' הראשונים אמינא פי' חדש בגמ' [ראה מ"ש לעיל לדייק מלשון המהרש"א שהבאתי לעיל] ע"פ מה דמבואר בפדר"א פ"ח ובהוספת מלים בשו"ת הגאונים רס"ג (מובא בתו"ש שמות פי"ב אות יג):

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. מהו

'לאמר', אמור להם לישראל עד עכשיו אצלי היה סוד העיבור, מכאן ואילך שלכם הוא לעבר את השנה. בשלשה מעברין, ר' אליעזר אומר בעשרה שנאמר: אלקים נצב בעדת אל (תהלים פב, א). ואם נתמעטו [מעשרה] מביאין ספר תורה [לפניהן] ופורשין אותו לפניהם, ונעשין כמין גרן עגולה, ויושבין גדול לפי גודלו וקטן לפי קטנו, ונותנין פניהן למטה לארץ [ועומדין] ופורשין את כפיהן לאביהם שבשמים, וראש הישיבה מזכיר את השם [בקדושה גדולה יותר מיוה"כ בכה"ג שהי' מזכירו שבע פעמים ג' בפר ג' בשעיר ואחת בגורלות ושומעין בבית הועד] ושומעין בת קול שצווחת ואומרת בלשון הזה: [שמשתתפת עמהן בתפלה ומדברת כוידבר ה' אל משה לאמר] שצווחת ואומרת בלשון הזה: ויאמר ה' אל משה ואל אהרן החדש הזה לכם. ומעון הדור אינן שומעין כלום אלא כביכול אינו יכול לשכן שכינה ביניהם, ואשריהם העומדין במקום ההוא בשעה ההיא, שנאמר: אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון (תהלים פט, טז) — באור פניו של הקב"ה הן מהלכין, ע"כ *). ומבואר ששמעו אז בת קול.

(* הרד"ל בפירושו כתב. אע"ג שיש לדחוק ולפרש האי מעברין דהכא בעיבור חדש, וכן נראה מלשון הפדר"א ששמעו הפסוק החדש הזה לכם. מלשון פדר"א נראה שמדבר בעיבור השנה. וי"ל שר' ישמעאל ור"י היתה להם קבלה שכן היה בכל חדש, ע"כ, ונראה לי ראייה לזה מהא דסיים בפדר"א: 'אשרי העם יודעי תרועה' וכו', וברד"ל שמכאן מקור למה שאמרו בגמ' שיפוצא גרם. וראה מ"ש בתו"ש ח"א (במילואים דף קעה) בענין זה. ושוב מצאתי מקור בכת"י של קדוש ירחים דר' פנחס כנראה שהי' לו גירסא בפדר"א, או במס' סופרים פ"נ ויתקע תשר"ת, ויש גירסא בכת"י תר"ת, הרי שהיה לפניהם פרט חשוב כזה שאינו לפנינו. ולפ"ז י"ל שפיר שהיתה שיטתם שדבר זה היה גם בקדוש החודש. ולכן מתאים לומר הסגנון להקביל פני אביהן שבשמים פעם אחת בחודש.

ובתו"ש שמות ח"ב בא ופסיקתא רבתי שם דף עח. ר' ברכיה בשם ר' יוחנן אמר, נתעטף הקב"ה בטלית מצויצת, והעמיד למשה מכאן, ולאחר מכן, וקרא לגבריאל ולמיכאל, ועשה אותן כשלוחי החודש (כשלוחי ב"ד, רוקח) ואמר להם כיצד ראיתם את הלבנה, לפני החמה או אחר החמה, לצפונה או לדרומה, וכמה היתה גבוהה, ולאן היתה נוטה, וכמה היתה רחבה, ואמר להם, כסדר הזה שאתם רואים, כך (יהיה) יהיו בניי מעברין את השנה למטה, על ידי זקן ועל ידי עדים, וע"י טלית מצויצת. ובמדרש הגדול (כתב יד) נמחקו המלים: מעברין את השנה, ונכתב במקומם: מקדשין את החדש. וכ"ה הגירסא בילקוט שמעוני. ראה מ"ש על זה בספרי, "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י" במבוא דף כה.

עוד י"ל ראייה ברורה להנ"ל שעיבור השנה לאו דווקא אלא גם עיבור החדש

ומצינו כעין זה במדרש שבשעת עיבור שנה,, יצא אור מבית המדרש ובא לפניהם". בשמות רבה בא (פרשה טו): "הה"ד ויאמר ה' אל משה ואל אהרן — אבל עיבור השנה בי' זקנים, כשהיו רבותינו נכנסים לעבר את השנה נכנסים י' זקנים בקיאים לבית המדרש, ואב ב"ד עמהם, ונועלין את הדלתות, ונושאים ונותנים בדבר כל הלילה. בחצי הלילה אומרים לאב ב"ד: מבקשים אנו לעבר את השנה שתהא השנה הזאת י"ג חודש. גוזר את עמנו? והוא אומר להם: מה שדעתכם אף אני עמכם. באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפניהם והיו יודעים שנתרצה להם האלקים שנאמר (תהלים קיב) זרח בחשך אור לישרים. מה שהן גוזרין הקב"ה מסכים עמהם שנאמר (שם נז) אקרא לאלקים עליון לאל גומר עלי, ע"כ.

ובויקרא רבה (כט, אות ד): ר' יאשיה פתח: אשרי העם יודעי תרועה י"י באור פניך יהלכון (תהלים פט הנ"ל) ר' אבהו פתר קריא בחמשה זקנים בשעה שנכנסין לעבר את השנה, מה הקב"ה עושה, מגיח סנקליטין שלו ויורד ומשרה שכינתו ביניהן, [בפסיקתא: ומצמצם שכינתו למטה]. באותה שעה מלאכי השרת אומרים: הא אלה הא אלה, הא תקוף הא תקוף, הא קשוט הא קשוט, מי שכתוב בו: אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו (שם ח), מגיח סנקליטין שלו ויורד ומשרה שכינתו עם התחתונים, אלא שאם טעו הקב"ה מאיר עיניהם

בכלל, שהרי סיים הדרש מקרא בתהלים (נז, ג) לא-ל גומר עלי. והכוונה להדרש בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב א"ר אבין: אקרא לאלקים עליון לא-ל גומר עלי — בת שלש יום אחד (בא עליה והיא מאורסה הר"ז בסקילה) נמלכו ב"ד לעברו (ובא עליה אינו בסקילה) הבתולין חוזרין, ואם לאו אין הבתולין חוזרין. ובפנ"מ: דריש ליה שהקב"ה מסכים עם הב"ד של מטה, שאם היא בת ג' ויום א' כשהיא נבעלת אין הבתולין חוזרין, ואם נמלכו הב"ד לעבר השנה או החדש כדלעיל — הבתולין חוזרין אצלה לאחר שנבעלה דאכתי לא היא בת ג' שנים ויום אחד, ולמדך הכתוב שאף הטבע מסכמת עמהן ע"פ גזרתו יתעלה ב"ה. ע"כ.

ולפ"ז מובן שפיר ענין זה שהיה בו מעין גילוי שכינה, משום שפעולתם היתה כה חשובה שהטבע נשתנה על ידם, ולכן היו זקוקים להשראת השכינה, והנה טעם זה ישנו בין בעיבור שנה ובין בעיבור חודש.

וראה מ"ש בתו"ש (חי"ג במבוא) הטעם שחז"ל קראו (בכתובות קיב. ירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה וסנהדרין פ"א ה"ב. ועי' סנהדרין י'): עניני קדוש החדש ועיבור השנה בשם „סוד העיבור“, והבאתי הרבה טעמים מהראשונים, ומשם מבואר שענין זה כולל קדוש החדש ועיבור השנה.

בהלכה, הה"ד : י"י באור פניך יהלכון*.

וע"פ הנ"ל יש ליישב מה שהקשה בס' הפרדס לרש"י על הפסיקתא זוטרתי ועוד קדמונים שכתבו שיש ששה ברכות שצריכים לאמרם בעמידה משום דכתיב אצלם, "לכם", וילפינן מעומר דכתיב : וספרתם לכם (ויקרא כג, טו) וכתיב : בקמה (דברים טז, ט) דרשינן בקומה.

ועל זה כ' בס' הפרדס הלכות ראש השנה : לא מצינו לתרועה שמצותה או בישיבה או בעמידה, אף שכתוב בה יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט, א), ואיכא איניש דגמרי לכם לכם מגזירה שוה מעומר, וכן כל מצוה שכתוב בה לכם מצותה בעמידה וליתא, דאמר מר (סנהדרין עב) כל המברך על הלבנה בחידושה כאילו קיבל פני שכינה, ואמר אביי בעמידה, וטעמא משום הקמה [קבלה] הוא דמברכינן, הא משום לכם לכם דגזירה שוה לא, דאי גז"ש בלא קבלה בעמידה נמי מברכינן, אלא שמע מינה לאו מילתא הוא.

ולהנ"ל י"ל שפיר דלימוד הגז"ש הוא על קידוש החדש על הראיה בזמנו, ומצאו רמז לדבר זה המבואר במדרש שהיה להם גילוי שכינה וכת קול וקבלת פני השכינה, והלימוד מקרא, "לכם" רק על זה שמצוה בעמידה, — היא על ברכת הלבנה בזה"ז.

* ומבואר משלשה מאמרי חז"ל הנ"ל שדרשו הפסוק 'החדש הזה לכם', שבעיבור השנה [ולק' יבואר שכן גם בקדוש החדש] היתה השראת שכינה מיוחדת על הבית דין ושומעין בת קול משמים או שבא אור לפניהם מבית המדרש.

ועל פי זה מבואר יפה מאמרו של תנדבר"י : „אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחדש דים", מפני שהיתה לר"י קבלה זו שבקדוש החדש ובעיבור השנה היתה להם התגלות השכינה כנ"ל ע"י בת קול או ע"י אור מיוחד, דבר שלא היה בשום מצוה אחרת, (ומענין שגם בפדר"א מבואר הסגנון ופורשין את כפיהן „לפני אביהן שבשמים", כלשון ר"י : להקביל „פני אביהן שבשמים").

ויש להוסיף ביאור עפמ"ש בספרן של ראשונים ע"י אסף, ספר המנהגות (דף 171) : והאי דנהיגן לרקד לפניה (הלבנה), טעמא בהא מילתא משום שמחה, שחייבים אנו לשמח על מצוה ראשונה שצוה הב"ה לנו, ועוד שיש לנו לשמח שקבלנו פני השכינה ע"כ. ואע"ג דמצוה הראשונה היא קידוש החדש ולא ברכת ראיה, סובר שגם ברכת ראית הלבנה יש לה שייכות לברכת קדוש הלבנה.

ולפ"ז מבואר יפה דברי תנדבר"י : „אלמלא לא זכו" וכו', כלומר אלמלא לא ניתנה להם יותר מהמצוה הראשונה קדוש החדש שנצטוו, ועי"ז קבלו פני השכינה — די להם, (והוא כעין סגנון „דיינו" שבהגדת פסח, אבל לא בא לומר שמצוה דרבנן של ברכת ראיה היא שקולה נגד כל התורה).

ועל פי דרכנו יש לפרש שתי הערות על המחבר והרמ"א בשו"ע או"ח (סי' תרו):

א. בטור ושו"ע כתוב: הרואה לבנה בחדושה וכו' ולא נאמר שיש מצוה או חיוב להשתדל לראותה כדי שיברך אלא „הרואה“, כלומר כשרואה חייב לברך, וכשאינו רואה הרי זה דומה לכל ברכות הראיה שאינו מברך, ואין עליו חיוב להשתדל לראות, ואפשר לכאורה לומר ששאר ברכות הראיה, שפיר אפשר לומר שאין חיוב לראות, אבל לענין לבנה הרי כל אדם כשהולך ברחוב בלילה רואה ממילא את הלבנה, ולכן לא כתבו שישתדל לראות, אבל אין זה תשובה, שהרי ישנם ערים גדולות שבהן יש בנינים גדולים ובני אדם לא רואים את הלבנה ממילא, ויש להשתדל הרבה לעבור כמה רחובות עד שרואים הלבנה, ומשכחת לה שפיר שיעבור הזמן ולא יראה הלבנה, ובפרט בחדשים מעוננים שבהם בכל מקום לא רואים אלא אחרי הרבה השתדלויות, כמו שנוהגים לעשות, א"כ למה לא הזכירו כלל שיש מצוה לראות ויש להשתדל לראות?

ומצאתי דרש חז"ל בענין זה במדרש הגדול פרשת בהעלותך (ח דף קפט): זה ש"ה על כן באורים כבדו ה' (ישעיה כד, טו) מה הוא באורים, באלין פניסיא דתלן ברום עלמא. כשהחמה זורחת חייב אדם לברך יוצר אור. וכשהכוכבים נראין חייב לברך מעריב ערבים: וכשהלבנה מתחדשת חייב לברך אשר במאמרו ברא שחקים, לכך נאמר על כן באורים כבדו ה'. ע"כ. הרי שיש חיוב כמו חיוב ברכת יוצר אור ומעריב ערבים. ויש דיוק בלשונו שאצל הלבנה לא כתב וכשהלבנה נראית מתחדשת חייב לברך. בכל אופן מבאר שיש חיוב ובשו"ע לא הזכירו, עוד יש דבר תמוה שהרמב"ם בהל' ברכות מצא לנחוץ להוסיף מאמרו של ר' יוחנן וצריך לברך ברכה זו מעומד. שכל המברך על החדש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה: אבל המחבר (בשו"ע) והרמ"א לא הזכירו כלום דבר זה שחז"ל הוסיפו ומובא ברמב"ם, והטור מזכיר דברי תדבר"י, והב"י בש"ע לא הזכיר לא דברי ר"י ולא תדבר"י, ולפמ"ש לעיל שיש מקום לפרש ששניהם מדברים מברכת קדוש החדש מובן שפיר שלא הזכיר כלום מזה לענין ברכת הראיה. אמנם דוחק לומר שסובר שלא כהרמב"ם והטור, וצ"ע.

ו

ועל פי דרכנו יש לפרש גם דברי ר' יוחנן: כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה, כתיב הכא: החדש הזה, וכתוב התם: זה אלי ואנוהו, שמדבר מברכת קידוש הלבנה ע"פ הראיה, כי יש כאן ד' דיוקים בלשון ר' יוחנן: א. מה הפירוש של תיבת „בזמנו“, הרי ברכת הלבנה (אמרו בגמ' שם מא:) אמר ר' יוחנן: עד כמה מברכין על החדש עד שתתמלא פגימתה, ר"י אומר: עד ששה עשר יום, ומבואר שאין לברכת הלבנה זמן מדויק יום מיוחד, אלא עד

ששה עשר יום, ואם הכוונה בזמנו עד ששה עשר יום אחרי זמן זה לא רק שאינו כמקבל פני השכינה אלא הרי עובר על ברכה לבטלה. ומצאתי בהפרדס לרש"י הל' ר"ה מעתיק לשון הגמ' סנהדרין כל המברך על הלבנה, "בחידושה" כאלו קבל פני השכינה. וזה נכון. וכן ברבינו חננאל לא גורס כלל המלה, "בזמנו". וכן גורס בתולעת יעקב דף לד: בחידושה. אבל לפי גירסת הראשונים צ"ב.

ב. צריך ביאור למה דווקא על ברכה זו הביא ר"י גז"ש, ויש שם בגמ' כעשרים ברכות הראיה ולא הביאו לימודים מקרא, שהרי ברכות תיקון דרבנן הוא ומה מקום לגז"ש.

ג. הגז"ש מקרא החדש הזה לכם צ"ב, שהרי קרא זה מיירי מקידוש הלבנה על פי ראיה בתחלת החדש, ומה דמיון לברכת ראית הלבנה שזמנה עד ט"ז בחדש. ד. רבינו מאיר הלוי ביד הרמ"ה גורס כל המברך על, "ראש חדש" בזמנו, ובדק"ס שכן הגירסא, "ראש חדש" בשני כתבי יד על הש"ס. לפי גירסא זו הרי מפורש כמ"ש לעיל שבתיבת, "בזמנו" הכוונה לראש חדש, וע"כ דמיירי מברכת קדוש החדש ומה ראיה מכאן לברכת הלבנה.

ולפי פירושי הנ"ל בדברי ר' ישמעאל י"ל שגם ר' יוחנן מתכוון לאותו הדבר של ר' ישמעאל שמדבר מברכת החדש בזמנו בזמן שקדשו על פי הראיה, וכמבואר בפדר"א הנ"ל שאז ה' להם השראת השכינה וקבלת השכינה, ואז היתה להם גם ברכה מיוחדת כמבואר במס' סופרים (פי"ט ובנספחים) ובקדוש ירחים דר' פנחס (הוצאה מיוחדת מהצופה בודאפעסט תרפ"ב) קורא ברכה זו קידושא דלילי ירחא. עיי"ש.

ומה שהביאו בגמ' מאמר ר"י אצל ברכת הלבנה, י"ל שרצו לחדש בזה שגם מה שתקנו החכמים ברכת ראיה על הלבנה עד שתמלא פגימתה, יש לה דמיון לברכת קדוש הלבנה, ועל זה אמר אב"י: הלכך נימרינהו מעומד. ומה שמסיים: א"ל ר"א לרב אשי: במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים, — רצה בזה לפרש שההבדל העקרי בין ברכה על קידוש הלבנה לבין ברכת ראיה לבד הוא מחתימת הברכה, כמבואר בשמות רבה (פט"ו כד). ובתו"ש פי"ב אות לג הבאתי גירסא ישרה מכת"י: ד"א החדש הזה לכם, הרוואה את הלבנה האיך צריך לברך בזמן שישראל מקדשין את החדש, יש מרבותינו אומרים: ברוך מקדש חדשים, וי"א: ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים ע"כ. וכן מבואר במס' סופרים (פי"ט) שבברכת קידוש על פי הראיה ברכו: "מקדש ישראל וראשי חדשים".

ז

ולאחרי העיון ראיתי שיש מקום לפרש דברי תנא דבי ר' ישמעאל ודברי ר' יוחנן כאלו קבל פני השכינה שמדברים מברכת ראיה בזמן הזה, ולא על ברכת קדוש החדש בזמן הבית, עפ"מ"ש בעל העקדה פרשת בא (שער שבעה

ושלשים בא דף מז): והנה מכל זה ומכל הדומה לו הכתוב בתורה נביאים וכתובים, יש תמיתה נפלאה למצוה ראשונה זו שנצטוו בה ישראל, באומרו: החדש הזה לכם והוא קדוש החדש על ידי חדוש הלבנה, כמ"ש ז"ל (ר"ה כ). החדש הזה מלמד שהראה לו לבנה בחדושה ואמר לו: כזה ראה וקדש, ומכל הכבוד ההוא אשר צוה לעשות ביום חדושה, מהקרבות וההלל וכל הדברים הנמשכים, כי הדברים האלו ודאי הם גופי העבודות כו', ועל כל פנים יש מקום לטעות בענין עבודת אליל או בדומה לה, אשר הרחיקה התורה דברים יותר רחוקים מהנה הפלא ופלא בלי ספק, ובאמת אלמלא מקרא כתיב לא יאמן שיצוה השם יתברך על כך.

וענין זה מבואר במו"נ מובא ברבינו בחיי במדבר כח (פנחס דף רה): ועל דרך השכל: לחטאת לה', ולא ללבנה, ובא שער זה לעקור אמונת עובדי הלבנה, כי היה מנהג האומות בימים קדמונים להקריב קרבות ללבנה בכל ראשי חדשים, ולכך הוצרך הכתוב להזכיר 'לה', כלומר לה' ולא ללבנה, שלא יחשוב חושב שאנו מקריבים ללבנה ועושין כמעשה העכו"ם. ולא מצינו בשאר שערי הרגלים שיזכיר בהן כלל 'חטאת לה', אלא חטאת סתם, שהרי היו נאכלין ולא נשרפים, ולכך אי אפשר שיזכיר בהן 'לה', ומה שזכר כאן בשער זה והוא נאכל גם כן, היה זה כדי למעט עבודת הלבנה ולהסיר המחשבה ההיא מלב כל מסתפק בה, זה דרך הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים ג, מז).

ועוד כתוב בעקידת יצחק (שער לז דף נא): ועתה אחר שהלבנה היתה דוגמא שלמה לכל עניני אומתנו, וכאלו היא כמגלת ספר כתוב עליה כל תלואותינו וקורותינו, יפה אמר רב יצחק אם כיון לומר שלא היה צריך להתחיל התורה לענין הצורך הזה כי אם מהחדש הזה וגו', עד שיהיה זה המאמר כולל כל הג' תועלות שזכרנו בענין המצוה הזאת. הראשון: להרחיק עניני עבודת עכו"ם וכל מיניה. והשני: לבטל אפיקורסות ההזדמן, (שלא האמינו בהשגחה פרטית). והשלישי: לחזק הבטחון ולהיטיב התוחלת בהצלחות המקוות. ואתה תחזה כי שלשה העניינים האלה בדמותם וצלמם הזכירם חכמים ז"ל (סנהדרין מב). בברכת הלבנה בלי תוספת ומגרעת אמרו: 'אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'. הנה בזה תארוהו יתברך בשהוא אשר ברא השמים וכל צבאים, ושהוא מצוה אותם בכל פעולותם, ושאין להם רשות לשנות את תפקידם. ואחרי שהשלימו התואר על זה האופן אמרו: 'ששים ושמחים לעשות רצון קונתם', והוא ממש מה שיורה שאין בהם ממש מצד עצמם לענין אלהות ולא לענין אמצעיות, כי כל מה שעושים אינו רק למלאות רצון קונתם. ואח"כ אמר: 'פועלי אמת שפעולתם אמת' והוא מה שיורה שאין עניינם תחת ההזדמן בשום פנים, כי הפעולות אשר יעשו על ידי ההזדמן אין בהם שום קיום ולא

הבטחה כלל, כמו הפעולות האלו שהם פעולות קיימות ואמתיות, ועל היותה דוגמא לזאת האומה ולטוב תוחלתה כמו שאמרנו, אמר: 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן' כלומר, כי חידושה מסר בידם לעטרת תפארת, והוא כדי שיובטחו וידעו נאמנה שאף הם 'עתידיים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו' והנה הדבר הזה נכון וקיים, ע"כ.

לפי דברי העקדה נמצא שהמטרה במצות ברכת הלבנה, לבסס שלשה יסודי התורה: א. לפרסם בעולם מלכות הקב"ה, לבטל ולהרחיק עניני ע"ז וכל אביוזר". ב. האמונה בהשגחה פרטית. ג. התקוה לגאולה העתידה. ובאותה לבנה שאומות העולם עבדו לה, קבעה התורה מצוה של 'החדש הזה לכם', והברכה הדגישא ופרסמה האמונה, 'אשר במאמרו ברא שחקים וכו' חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, שהקב"ה ברא השמים וכל צבאם והוא מצוה אותם ומכוונם בכל פעולתם, ואין להם רשות לשנות את תפקידם.

ולפירוש זה יש להבין דברי תדבר"י אלמלא לא זכו וכו' וכן דברי ר' יוחנן כל המברך על חדש בזמנו כאלו מקבל פני השכינה, דברים כפשוטם, מפני שיש במצוה זו פרסום מלכות שמים בעולם ועקרי הדת. וזה מתאים מאד לזמנינו שנתקיים לעיני כל העולם וחפרה הלבנה, וכמ"ש הראשונים (הובאו לעיל) שזה הכוונה לביטול ע"ז מכל אלה שעבדו אליה ולכוכבים ומזלות. ומטעם זה מובן הטעם שחכמי הדורות הוסיפו כמה ענינים במצוה זו לעשותה בפרסום רב בשמחה ובריקודים, מפני שזו מצוה מצויינת שאנו עושים אותה בכל חודש לפרסם בעולם אמונתנו אמונת היחוד והשגחה פרטית וביטול ע"ז והאמונה בביאת המשיח. ועם האמור יש להבין עומק הדברים שיש בדברי תדבר"י אלמלא לא זכו אלא להקביל אביהם שבשמים פעם אחת בחדש דים.

ולפי דרכנו אולי יש לומר פי' חדש גם במלים: 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן' שהם עתידין להתחדש כמותה'. והנה הפי' הפשוט שהופעת הלבנה שהיא מתחדשת בכל חודש לאחר שנעלמה לפני כן ומתגדלת בכל לילה ושוב שוקעת לאט לאט, נוסכת עידוד ותקוה גם בעם ישראל בגלותו שיש לו לצפות לגאולה ולביאת הגואל.

ולפמש"ל נראה שיש מקום לפרש מה שאמרו „שהם עתידים להתחדש כמותה", עפ"מ שהבאתי לעיל פי' הפסוק וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' בציון ובירושלים, לפי היונתן וראשונים הפי' שעובדי הלבנה והחמה ומזלות יבושו כאשר יתגלה לעין כל בני אדם בעולם שעבדו לכדור דומם כמו הארץ שלנו, וכן להפריש שהלבנה בעצמה תתבייש מהעובדא שהיו בריות שעבדו אותה בתור ע"ז, וכ' לבאר ש„חפרה הלבנה" נתקיים בימינו כשבני אדם כבשוה וירדו עליה ופעלו בה כאדם העושה בתוך שלו, ואז נתגלה לעיני כל בני אדם בעולם שהיא

גם שמימי, שאין לו אור מגרמיה כלום, רק מה שמקבל מהשמש, ויש לומר שזה נקרא התחדשות הלבנה, מפני שקבלה הערכה וצורה חדשה בעיני בני אדם מזה שהיתה להם קודם ההופעה, וכעת נודעה מהותה האמיתית, והלבנה בתור בריאה לאלו השיטות שיש לה סוג של דעת משלה אפשר לומר שזו התחדשותה, שמעתה אין בני אדם נכשלין בה לעובדה בתור ע"ז כמבואר במדרשים, ומצאנו כע"ז בקרא (ישעי' סה, יז) כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה.

ובאע"ז מפרש, שהשם יחדש אויר טוב שיהיו בני אדם בריאים בגופם ויחיו שנים רבות, גם יוסיף בכח הארץ והנה היא חדשה, ע"כ. וכן ביחזקאל (לו, כו) לב חדש היינו רצון טוב, אותו הדבר יש לפרש בהמלים, „שהם עתידין להתחדש כמותה“, שאין הכוונה לדמות חידוש עם ישראל רק לחידוש הלבנה בכל חודש שאורה מתכסה ומתגלה, אלא הכוונה גם להנבואה של ישעי': „ובושה הלבנה וגו', שיבוא זמן שהלבנה תתחדש, כלומר שתקבל פנים חדשות בעיני העולם שנודע תוכנה, מהותה וצורתה האמיתית.

ועל אותו הדבר אנו אומרים, עתידין 'להתחדש' כמותה, כלומר שגם עם ישראל יקבל צורה חדשה ופנים אחרים בעיני אומות העולם שהביטו — אחרי השואה הנוראה — על עם ישראל כעם אבוד, וגם על אלו שנשארו בחיים בין האומות אמרו שבזמן קצר יתבוללו ביניהם ולא ישאר זכר לעם ישראל ח"ו. אבל עצת ה' היא תקום, רצון הבורא היה שדווקא עתה בשפלנו זכר לנו ויפרקנו מצרינו, עם ישראל חידש כנשר נעוריו ושבה גבורת עם ישראל כבראשונה, ונתקיימה הבטחת התורה והנביאים: שיבת עם ישראל לארצו. ומחמשים אלף איש שהיו בארץ בשנת תרע"ח, בזמן הצהרת בלפור, זכינו לקיבוץ גלויות של 25 רבוא, והארץ שהיתה מדבר שממה קרוב לאלפים שנה, זכינו לראותה ארץ פורחת ומשגשגת וכהבטחת התורה „לא תחסר כל בה“, ונתקיים מה שאמרו רז"ל „אין לך קץ מגולה מזה“, הארץ כולה, וירושלים בפרט, הולכת ונבנית ואנו רואים לעינינו „בונה ירושלים ה'“. ואנו תפילה ותקוה שיתקיים בנו בקרוב גם נבואת יחזקאל „ונתתי להם לב חדש, והעם ההולך בחושך יראה אור...“.

והפ"י בקרא וחפרה הלבנה וגו' כי מלך ה' בציון וירושלים. הפסוק אומר ששני דברים אלה יהיו בזמן אחד, כלומר וחפרה הלבנה תתקיים בזמן האתחלתא של מלך ה' בציון וירושלים.

דבר זה של וחפרה הלבנה שנתקיימה בחדש אב תשכ"ט היא תופעה שלא היתה דוגמתה מששת ימי בראשית, וכן התופעה השניה של 'כי מלך ה' בציון'. בימינו במלחמת ששת הימים אחרי אלפים שנות גלות זכינו לראות גסים ונפלאות גלויים לכל העולם, באתחלתא של 'מלך ה' בציון'.

מכל הנ"ל תשובה להשואלים בראש הפרק אם יש רמז בברכת הלבנה

להמאורעות שבימינו, כפי מה שנתבאר יש רמז נפלא בלשון הברכה,, וללבנה אמר שתתחדש וכו' שהם עתידים להתחדש כמותה".

ויש להביא ראיה לפירוש זה מהמבואר בפדר"א פנ"א, לפי הנוסח שהביא בתולעת יעקב ועוד ראשונים, רבי שמעון בן גמליאל אומר עתידים ישראל להתחדש ולהתקדש כשם שהלבנה מתחדשת,, ומתקדשת", וצ"ב הביטוי,, ומתקדשת". וגראה לפרש שאין הכוונה על הזמן שקדשו את החודש בראיית הלבנה, אלא הכוונה היתה על העתיד בעקבתא דמשיחא בימינו אנו, שאז הלבנה תתחדש ותתקדש, כלומר שעל ידי חידושה, כמו שנתבאר לעיל, שיתגלה בעולם לעיני כל שאין לה שום כח עצמי רק היא כדור דומם ויתביישו כל אלה שעשאוהו לע"ז, וכעת נתבטלה ע"ז זו פעם ולעולם, כן תקותנו שבקרוב יתבטלו גם שאר עבודות זרות הקיימות ומושלות עדיין בעולם, ויקויים בנו: והאלילים כרת יכרתון כו' יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע וכו' — כן עם ישראל יחדש כנשר נעוריו ויתקדש על ידי קבלת עול מלכות שמים, עול תורה ומצוות, שלדאבוננו על ידי עול הגלות והמלחמות העולמיות נתערבו בגויים ולמדו ממעשיהם, ולא עמדו בנסיונות וגשתכחו מהם התורה והמצוות... בעלותם מן הגלות ארצה יתקיימו דברי הנביא יחזקאל: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מטומאותיכם וגו'. ויה"ר שנזכה לראות קיום הנבואה בקרוב.

שאו מרום עיניכם

שאלה: מה היא התועלת לבני אדם ומה יש לנו ללמוד מהפלא שראינו
בנחיתת אדם על הירח.

תשובה: בדורנו אנו, הננו עדים למאורעות עולמיים מרעישים וכבירים
בשטח התגליות המדעיות, החל מגילוי הפצצה האטומית (ראה מאמרי בנושא זה
ב„תלפיות“, חוברת א' שנת תש"ו) עד משלוח ה„ספוטניק“ וה„אקספלורר“
וכו', ועד ליום ההיסטורי הגדול: כיבושו של הירח על ידי האדם, ההישג הטכנולוגי
הגדול ביותר מששת ימי בראשית עד היום שעורר השתוממות רבה בעולם כולו,
וכשנעיין בטיב המאורעות ובמהותם האמתית על פי השקפת התורה הנצחית,
גיווכח, שהם מאירים ומחזקים בנו את האמונה בבורא עולם ומנהיגו.

כל מי שלמד להכיר את האלפא-ביתא של היהדות, יודע, שההתבוננות
בטבע וההסתכלות בסודות הבריאה הן המעוררות ליראת שמים ומחזקות את
הכרת הבורא, כדברי נעים זמירות ישראל: „השמים מספרים כבוד אֵל ומעשי
יָדָיו מגיד הרקיע“. הרמב"ם קובע התבוננות זו במעשה בראשית לעיקר חשוב
בתורה. וכך הוא כותב במשנה תורה (הלכות יסודי התורה פ"ב, ה"א-ב'): „האֵל
הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבה וליראה אותו, שנאמר: 'ואהבת את ה' אֵל'
(דברים ו, ד), ונאמר: 'את ה' אֵל תירא' (שם, יג). והיאך הוא הדרך * לאהבתו
ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן
חכמתו, שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה
גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד (תהלים מב ג): 'צמאה נפשי לאלקים,
לאֵל חי'. וכשמחשב בדברים האלו עצמם, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע
שהוא בריה קטנה שפלה-אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו
שאמר דוד (שם ח, ד-ה): 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך... מה אנוש כי
תזכרנו', כמו שאמרו חכמים בענין אהבה: שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר
והיה העולם".

(* ר"א מזורחי בפ' ואתחנן ו, ו. העיר על דברי הרמב"ם הנ"ל „והיאך הוא הדרך“
וכו' וז"ל: ואלה הדברים אינם על פי מדרש רז"ל שאמרו בספרי, שעל ידי הדברים
האלה אשר אנכי מצוך, שהן המצות תכיר את הבורא ותאהבנו, ולא על ידי מעשיו

כאן פותח לנו הרמב"ם ארבעה שערים, איך להגיע להכרת הבורא, לאהבתו ויראתו, כדי לשנות רצונו ולעבדו בשמחה בלבב שלם; וראוי להתעמק בענין זה לאור המציאות של ימינו.

וברואיו הנפלאים, [לשון הספרי ואתחנן פסקא לג. והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך (דברים ו, ו) למה נאמר, לפי שהוא אומר ואהבת את יי' אלקיך בכל לבבך, איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, ת"ל והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, [תן] הדברים האלה על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו. ושם סי' מט: דורשי רשומות אומרים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו]. ושם יש לומר, שבעשיית המצוות יטה לבבו לחקור, על שהמצוה הוא הבורא את העולם, וישים את לבו מתוך כך להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים, ויראה מהן חכמתו ית', ומיד יאהבנו ויתאוה לדעת אותו ולהשיגו. וזהו שרמזו רנ"ל בספרי במאמר שמתוך כך אתה מכיר בהב"ה. עכ"ל.

ויפה כיוון, שכן מפורש בספר המצוות להרמב"ם מצוה ג: היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת, ולשון ספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלקיך איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר: והיו הדברים וגו' שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה, ויגיע התענוג, ותבא האהבה בהכרח, ע"כ.

ומבואר כן להדיא בדבריו „שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו" כו', הרי שהזכיר שני דברים, והראשון שנשכיל מצותיו ואח"כ ופעולותיו. והמקור לעיקר דבריו שיש מצוה להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הוא בשו"ת הרמב"ם (פריימן) סי' שמ"ז:

שאלה. במה שאמרו היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו מחשב וכו', איך יהיה חשבון זה, ומאי נפקא מיניה, ואם הוא הלכה אם לאו.

תשובה. חשוב תקופות ומזלות כלול בו חכמת תכונה ועיבור ומספר בכל פרטיהן, ומה שאמר: 'כל היודע ואינו מחשב', רוצה לומר, מי שיש לו יכולת בידו וקרא מפתחות החכמה ויודע ההקדמות ואינו עוסק בה וכו', אמנם מה ששאלתם מה תועלת יש ממנו בידיעתו, כבר אמר ר' מאיר בבריתא הסתכל במעשיו, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. ומחבורנו יפורש לכם כל אלו הדברים, ע"כ. ובהערות שם כותב שכנראה מכאן מקור לדברי הרמב"ם, שהרי כתב: „הסתכל במעשיו".

ונראה שלפני הרמב"ם היתה הגירסא בספרי שלפניו רבי מאיר אומר למה נאמר וכו' בכת"ל מובא בשינוי נוסחאות בספרי הוצאת פינקלשטיין.

א. התבוננות בנפלאות הבריאה

בלשון הרמב"ם: „שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים והגדולים“, בפלאי מעשה בראשית, מערכת הכוכבים והמזלות, לפי מצב התכונה בימים ההם. במשך הדורות, וביחוד בימינו אנו, הרבו חכמי התכונה להכיר ולדעת פי כמה

ומה שהביא מגמ' שבת עה, א: „מניין שמצוה על האדם לחשוב בתקופות ומזלות? שנאמר 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'“. בספר מצות גדול, מ"ע מ"ו, מונה זאת למצוה על היחיד, לא רק על הב"ד, לענין מצות קידוש החדוש. ואחד מן הקדמונים מפרש, שחז"ל באו להורות, שחכמת ישראל נגד העמים לבטל אמונת האומות בימים ההם, שהכל תלוי במזלות, ובאה התורה לבטל אמונה זו, וזה נכלל בכלל מה שאמרו: „אין מזל לישראל“.

וכן כתב בחידושי הר"ן שבת עה ע"א בשם רבינו יהונתן ז"ל: „לפי שהיא חכמה מפוארה ומכיר גדולת קונו שתקנם כרצונו ואין בהם כח לשנות מה שגזר עליהם, ולא להיטיב ולהרע, אלא ברצון הבורא, שדן בהם בריותיו כחפצו, ויכיר טעות המשתחווים לשמש ולירח, שטועים בהם ואומרים שמריעים ומטיבים, וידע להשיב את אפיקורוס ואת המגוש“.

ואולי י"ל שדברי הרמב"ם כאן אמורים כלפי שני סוגי בני אדם: לאלה המאמינים שומרי הדת, בבחינת „מצות אנשים מלומדה“ בלבד, בלי חיות ובלי נשמה, להם הוא נותן עצה איך להתרומם ולהגיע לידי אהבה ויראה, ולאלה הרחוקים מאמונה בכלל, להם הוא נותן תרופה ועצה ומורה להם דרך איך להגיע לאמונה בבורא עולם.

וכדברי הספרי הנ"ל מבואר גם בתנא דבי אליהו (פרק י"ח), שההסתכלות בצבא השמים מביאה לידי שפלות הרוח ולידי אהבת הבורא, וז"ל: „שמעוני אחי ועמי, שלא תבואו לידי גסות הרוח, יסתכל האדם כו' ישא עיניו לשמים ויאמר, מי ברא את אלו, חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ארבע רוחות השמים וכל מעשה בראשית כולם, שבחכמתו ובתבונתו עם כל אחד ואחד כולם תלויים במאמר שפתיו, שנאמר 'בדבר ה' שמים נעשו' (תהלים לג, ו) כו', לפיכך הייתי אומר, חייב אדם שיברך וישבח וירומם ויגדל ויקדש לשמו של מי שאמר והיה העולם ברוך הוא“, ע"כ.

וכן מבואר במשנת רבי אליעזר (פרשה חמש עשרה דף 279): השמים נקראו קדושים, שני' השקיפה ממעון קדשך מן השמים (דברים כו, טו). ולמה נקראו 'קדושים' ששמו של הקב"ה מתקדש ביניהן. כשהבריות רואין אותו, חייבין להכיר ולידע שיש להן יוצר. וכן דוד אומר, כי אראה שמך מעשה אצבעותיך. כך היה אברהם אבינו מקיש בדעתו ואומר, אלו אדם היה מהלך במדבר ומצא בירה דולקת, שמא יכול לומר שהבירה הזאת בלא בעלים, כך אי אפשר לעולם הזה ולשמים בלא מנהיג ובלא יוצר, ע"כ.

וכמה את מספר הכוכבים והמזלות, גדלם ומהלכם. בטלסקופים המשוכללים של ימינו (ביחוד מאז הופעל הטלסקופ הגדול ביותר בן 200 אינץ' על הר פאלומר בקאליפורניה בשנת תש"י) אפשר לבחון בביליונים של כוכבים* והמרחקים אליהם אין להם שיעור וציור.

והנה לדוגמא השוואות אחדות: היקף כדור הארץ הוא 40 אלף קילומטר (24 אלף מיל), המרחק אל הירח הוא 384 אלף קילומטר (240 אלף מיל), ואל השמש — בערך 150 מיליון קילומטר (93 מיליון מיל), וכשהשמש מתחילה לשלוח קרני אורה על פני המזרח עוברים שמונה רגעים ועשרים שניות עד שמגיעים לארץ, ומהירות הליוך האור הוא 300 אלף ק"מ (186 אלף מיל) לשניה; ואילו המרחק של הכוכב האחרון מכוכבי לכת בשם „פלוטו“, שנתגלה בשנת תר"ץ (1930) הוא 6500 מיליון ק"מ והוא מקיף את השמש פעם אחת ב־250 שנה. לעומת זאת כוכבי שבת „פרוקסימא“ ו„אלפא שבקנטורס“ הקרובים אלינו

(* השקפת חז"ל על ריבוי מספר הכוכבים, מצינו בהרבה מקומות, בו בזמן שחכמי התכונה מאומות העולם עדיין לא ידעו מזה.

בדברים רבה פ"א: „הכוכבים הללו אין להם חקר ואין להם מנין“. ובברכות לב, ב: „י"ב מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי שלשים חיל, ועל כל חיל וחיל בראתי שלשים לגיון, ועל כל לגיון ולגיון בראתי שלשים רהטון, ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון, ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא, ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי ריבוא כוכבים כנגד ימות החמה“. מספרים אלה מגיעים לאלפי ביליונים כוכבים.

בפסיקתא רבתי פי"א על הפסוק, 'הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם' — „להודיעך שהראה אותו במספר, חזר והראה לו שלא במספר, כיצד? מתחלה הראה לו מזל אחד כו' ואח"כ שבעים ואח"כ הראה לו מזלות שאין להם מספר כו' מזלות שאין להם סוף כו', כוכבים יכול אחד מהם לשרוף את כל העולם“.

בספרי עקב פ' מז: „ומה הכוכבים כתות כתות שאין להם מנין...“ לדעתי, כווננו במלים „כתות כתות“ לאותן מערכות מעין שביל חלב, נהר דייגור יערפולות אנדרומדה, ויש מערכות כאלה הנקראות עולמות-איים ונראים ככתמים ברקיע ויש בהם המון עצום של כוכבים קטנטנים ונראים ממש כמו „כתות כתות“ ומספרם מגיע למיליונים. ויש לומר שיסוד הרעיון נמצא בתורה עצמה (בראשית כב, יז): „והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים“, ופירוש, שעם ישראל יתקיים לעולמי עולמים, ומבחינה זו היא דומה במספרו כחול אשר על שפת הים וככוכבי השמים, א"כ כמו שעל חול הים אומר הכתוב (הושע ב, טו), „כחול הים אשר לא ימד ולא יספר“, א"כ אותה הכוונה בברכת „כוכבי השמים“.

ביותר — רחוקים פי 270 אלף מאשר מרחק השמש מן הארץ; ואילו הכוכבים המרוחקים וכוכבי שביל החלב (נהר דייגור) רחוקים ביליוני פעם ממרחק הארץ מהשמש.

חכמי התכונה משערים שבנתיב החלב ישנם כמאה ביליונים כוכבים שהמה כגודל השמש, וישנם שם כוכבים שגדולים אלף פעם מגודל השמש. הארץ שלנו היא אחת מתשעה כוכבי לכת הסובבים את השמש, ויש להם גם כוכבים בני לוויה המקיפים אותם כמו הלבנה שלנו, ביחד שלשים ואחד. כל אלה הכוכבים וכוכבי שביט (קאמעטס) כולם ביחד נקראים משפחת השמש (סאלאר פאמיליע). השמש נפחה גדול מיליון ושלש מאות פעם מנפח כדור הארץ, — מלבד נתיב החלב ישנם עוד קבוצות כוכבים כמו אלה שבשביל החלב. יש משערים שישנם מיליונים או ביליונים כאלה. המרחק בין אלה קבוצות הכוכבים משערים כמאתים וחמשים מיליון שנות אור (שנה אחת הוא ס"ג אלף פעם מרחק השמש מן הארץ*). מספרים החורגים לגמרי מתחומי המושגים של ממדים ארציים ואין בכוחו של בן אדם אפילו לציירם במחשבתו.

ב. הסתכלות בחכמה העליונה

בלשון הרמב"ם: „ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ". כלומר, לאחר שרואה האדם בעיניו קצת מפלאי הטבע והבריאה ומתבונן בהם ומצייר לו בדעתו כל אלה הנפלאות, עד כמה שידו מגעת, מסוגל הוא לתפוס מקצת מן המקצת שאין קץ וגבול לחכמת הבורא. הגילויים האחרונים של המדע על הרכב האטום ופיצוצו ועל סגולות המימן בהרכבו ובפירוקו, ועל עוד כמה וכמה מסודות חוקי הטבע באויר ובחלל שלמעלה — כל אלה העזיקו לאין ערוך את המושג של דקות החכמה העליונה ואצילותה, שכל יסודות הבריאה תלויים זה בזה, משלימים זה את זה ומתאימים זה לזה, והכל בחשבון דק מן הדק. וכשמכיר האדם, שכל מה שעיניו רואות הוא כטפה מן הים הגדול ממה שאין לו אפשרות לראות (והדברים אמורים בעולמות הגשמיים, שכולם כאין ואפס ביחס לעולמות הרוחניים, שאפשר להציץ בהם רק בעיני השכל ובלב מלא אמונה ואהבה להשי"ת) — אז מכריז האדם מעמקי לבו: „מה נורא מעשיך ה', לגדולתך אין חקר!"

(*) במאמרי „תורת הבריאה ושיטת ההתפתחות" בתלפיות שנה ו' חוברת ב 205—225 ביארתי שע"פ שיטת חז"ל בב"ר בורא עולמות ומחריבן יש להתאים כל הנ"ל עם המבואר בפרשת בראשית. וראה מאמר „אור החיים" בתפארת ישראל סוף סדר נזיקין.

ג. הצמאון לדבקות באלקים

מדברי הרמב"ם, „מיד הוא אוהב... משבח ומפאר... כמו שאמר דוד: צמאה נפשי לאלקים“. משמע, שמסוגלת ההתבוננות הישראלית בנפלאות הבריאה וגדלות הבורא לעורר הצמאון והכמיהה לאור עליון. מכאן, שהתגליות האחרונות של הטיסות וההמראות לגבהי שמים ולבסוף לכיבוש הלבנה יש בהן כדי לעורר את כולנו מאדישות ותרדמה ולהזעיק אותנו: 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה! שא עיניך השמימה וראה...'. בזמן הזה, שכל העולם כולו שוקע בחומריות ובגשמיות, ברדיפות אחרי הבלי העולם הזה, עלינו להאמין שבהשגחה עליונה הופיעו גורמים חדשים אלה בצורת התגליות המדעיות, כדי שידרבנו את בני האדם לחשוב ולהתבונן בעניינים געלים מחביונו של עולם, והתבוננות זו היא שתביאנו לידי צמאון גדול לרוחניות למקור החיות של נשמת כל חי.

ד. שפלות וקטנות האדם

דברי הרמב"ם קולעים יפה אל האדם בן דורנו, שעלה בידו במידה ידועה להתגבר על כמה מכוחות הטבע, לראות ולשמוע מסוף העולם ועד סופו, לרדת לתהומות הים ולהמריא אל על, ולדרוך על הלבנה. אבל אל תתגאה בן-אדם ברוחך! זכור ואל תשכח, שלעולם ולעולמי עולמים, אפילו בידך חידושים והמצאות מדעיות גדולים ומופלאים פי אלף מהיום, תישאר „בריה קטנה שפלה-אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים-דעות. וכשיבין אלה הדברים בכל עומקם יירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו... וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושה וכלימה" (רמב"ם, שם פ"ד הי"ב). אימה ופחד נופלים עליו והוא נרתע ונבהל, ולבו ונפשו נכנעים מיראה אמיתית ועילאית.

וכדאי להביא כאן רשימתו של אחד התוכנים הגדולים (לפי תרגומי) וז"ל: „כשהתחלתי לשבת על יד הטלסקופ הענקי מספר חדשים לילה אחר לילה, להביט על הכוכבים הפזורים ברקיע השמים ולרשום גדלם, תנועתם ושמותיהם וכו', לראשונה התפעלתי מן היזפי והתפארת של הבריאה. לאחר זמן, כשהתרגלתי ליזפי, התחלתי להתרגש מן הפלא והנשגב שבמערכת השמים; וכשהתרגלתי גם לכך והתעמקתי יותר בעבודתי וראיתי מיליוני הכוכבים ורשמתי המרחקים שלהם, שהם בבחינת אין סוף בשביל מוח האדם, נפלו עלי אימה ופחד ובהלה ומרה שחורה, כאדם שתועה יחידי במדבר נורא. הרגשתי אפסותו של עולם ומלואו לעומת מערכת השמים והסודיות הגמורה והחתומה שכל הבריאה מוקפת בה. מאין באו אלה הכוכבים? מי סדרם? ... מהו הסוף ומהי התכלית? ...

והרי הרמב"ם נותן תשובה ועצה לתהייה זו ומורה לגבוכים הדרך הישרה,

שישתמשו ביראה ובפחד שבהסתכלות זו, ליראה עילאית מהשי"ת, בורא כל עולמים ולעבדו מתוך אהבה ושמחה.

אמנם כבר הורונו חז"ל, שלא כל המסתכלים שווים. על זה נאמר (הושע יד, י): „ישרים דרכי ה', צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם". חכמינו ז"ל הורו לנו בפרקי אבות (פ"ב מ"א): „הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך וכו'". הסתכלות זו ב„לאן אתה הולך" בכוחה להביא את האדם הישר לתשובה ומעשים טובים; והרשעים העומדים במדרם, מסתכלים ביום המיתה ורשעתם עוד מתגברת, „נאכל ונשתה כי מחר נמות". השיעבוד לחומר ולגשמיות בחיים, השוחד של תענוגי עולם הזה, מעוררים עיני חכמים ומסלפים דברי צדיקים. אין הבדל בין הסתכלות „לאן אתה הולך" לבין הסתכלות בנפלאות הבריאה. העיקר — כיצד מסתכלים.

מצינו בתורה (דברים ד, יט): „ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחווית להם ועבדתם", הרי שהתורה הזהירה את אלה המסתכלים בצבא השמים ובאים בשל כך לידי הערצה והתלהבות עד שמשתחווים ועובדים להם בתור כוח עליון עצמי. וזה נקרא: עובד כוכבים ומזלות; ובא הרמב"ם להורות את האדם, שההתפעלות שאדם מקבל מהסתכלות זו צריכה להביאו לידי יראת השם ואהבתו ולדעת שבורא עולם ומלואו ברא אותם וסדרם ברקיע „כרצונו" ואין לכל צבא השמים שום כוח עצמי, אלא כולם מתקיימים ברוח פיו, וכמו שאמרו: „אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם, חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", וכן נאמר (נחמיה ט, ו): „אתה עשית את השמים, שמי השמים וכל צבאם... ואתה מחיה את כולם". וכמו שדרשו חז"ל במדרש תהלים על הפסוק (תהלים קיט, פט) „לעולם ה' דברך נצב בשמים" — „אמר הקב"ה: על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרתי 'יהי רקיע בתוך המים' וגו' 'יהי כן' כו', אותו הדבר שאמר הוא עשה, לכך נאמר 'בדבר ה' שמים נעשו', ובאותו הדבר שברא אותו, בו הם עומדים לעולם, לכך נאמר 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' (ראה תורה שלמה בראשית פ"א, תנח).

הוא הדבר שאמרנו, בלעדי אמונה איתנה בבורא עולם הכליכול, המגהיג עולמו בחסד ובריותיו ברחמים, הרי עלולות התגליות החדשות והמרעישות להטיל אימה ופחד על האדם שיחריבו את העולם: והעצה היחידה היא להידבק ולהתחזק באמונה, כי ברגע שמתמלא האדם רגשי הכנעה והתבטלות בפני גדלות הבורא, נפתחים לפניו שערי הדעת ומתעורר בו הניצוץ האלקי, חלק אלקי ממעל, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום: „כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך... מה אנוש כי תזכרנו ובן-אדם כי תפקדנו. ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרנהו".

עלינו להדגיש, שיש לבעלי אמונה הכרה ברורה, כפי מה שקבעה רבנו סעדיה גאון (מובא ברב"ח פ' וארא, וראה תורה שלמה וארא פ"ח, נ), שאין הבדל אצל השי"ת בין בריאת כל מערכת השמים לבריאת שלשול קטנטון, אין ערך ל"כמות" החומר אצל הבורא. אצל בריאת הגלגלים כתיב, "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך", ואצל כנים, שהם בתכלית הקטנות, כתיב, "אצבע אלקים היא". ואנו מאמינים בהשגחת ה' על בריותיו, כמו שנאמר (ירמ' לב, יט): "אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם" וגו', וכמו שאנו אומרים בתפילה: "ברום עולם מושבך ומשפטך וצדקתך עד אפסי ארץ", ועיקר חשיבותו של אדם שנברא בצלם אלקים וניפחה בו נשמה, חלק אלקי ממעל, והתורה מלמדת אותנו, שאחרי כל הידיעות שלנו, אנו משיגים שאי אפשר לבשר ודם לדעת דרכי ה' ולהבין הבריאה ותכליתה (מלבד לאלה שנתגלה להם בנבואה ורוח הקודש). רק אור האמונה הנטוע בלב המאמינים, בכוחו להאיר דרכו של אדם, שלא יהי כתועה בחשכה עלי תבל, במיעוט שנותיו העוברים עליו כחלום יעוף; ובכוח האמונה יכול להרגיש אותו עונג רוחני, ולדעת שסוף תכלית נשמתו הוא לזכות ולשוב לצרור החיים מקור מתצבתה לאביה שבשמים, בורא עולם ומלואו.

בימינו הממשלה הרוסית וגרורותיה משתמשים בתגליותיהם והשגיהם בחלל כתעמולה ומלחמה נגד הדת והאמונה ולהפיץ כפירה ומינות בעולם. תקותנו, ש"אמת ואמונה חוק ולא יעבור", ודווקא אותן ההמצאות והתגליות תעוררנה את בני האדם לאמונה, כנבואת ישעיה, "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", וסוף סוף יכירו בני אדם את האמת והעם ההולכים בחושך יראו איזה דרך ישכון אור.

וממשלת הכופרים, המתגאה בגסות רוחה, בכוחה ועוצם ידה, ומדברת גדולות כמו אנשי דור הפלגה, — סימן לה לשפלות דעתה ורוחה.

גם ההתרגשות שאחזה בהמוני בני אדם בגלל הסנסאציות של כיבוש הירח ובלבול המוחין שהישג זה עורר, אות וסימן הוא לראיה שטחית וקטנות דמוחין. ועכשיו נחלה מפלה נוראה כשארצות הברית הקדימה אותה ועלתה עליה בהרבה דרגות, ולפי מה שאומרים המומחים, אף פעם לא תוכל להשיגה. ובשעת הנצחון שלהם קדשו טייסי אה"ב שם שמים בעולם בקראם הפסוקים של בראשית ותהלים.

האמת היא, כי התקופה שלנו מאפשרת להגביר פי כמה וכמה את הכרת דלות כוחו וקטנות קומתו של האדם נוכח היקף תעצומת הבריאה כולה. שהרי לפני בני האדם שהצליחו להתרומם מעלה מעלה בעזרת מכשירי הטיסה והגיעו ללבנה מתגלים מרחקי אינסוף, ומרחק הטיסה לירח שהוא ארבע מאות אלף ק"מ הוא כאין וכאפס לעומת המרחקים בין הכוכבים המרובים לאין שיעור. וכלום

[ומצינו בענין זה מאמר חז"ל בפדר"א פ"נ: רבן גמליאל אומר כמו שראשי חדשים מתקדשין ומתחדשים בעולם הזה כך יהיו ישראל מתקדשין ומתחדשין לעתיד לבוא כמו ראשי חדשים. ובס' תולעת יעקב לר"מ בן גבאי סדר ברכת הלבנה (זלקבה דף לד) זכנ' באבודרהם, ואמרו בפרקי דר"א רשב"ג אומר עתידים ישראל להתחדש ולהתקדש כמו שהלבנה מתחדשת ומתקדשת ואומרים ברוך יוצרך כו', ע"כ. הרי שהוא אומר על הלבנה, „ומתקדשת“. ובפשטות י"ל שהכוונה „מתקדשת“ היינו שמקדשין החדש על ידי ראייתה, כפי הגירסא שבדפוס „שר"ח מתקדשין“ וראה מ"ש לעיל פ"ב לפרש שהכוונה בהמאמר: כמו שהלבנה מתחדשת ומתקדשת, היינו לעתיד לבוא על ידי שיתפרסם לעיני בני אדם בעולם שהלבנה היא גרם שמימי שאין לו שום כח עצמי רק מה שהבורא עולם נתן לו, ובני אדם יחדלו מלעבדה בתור ע"ז, בזה היא מתקדשת. ומה שהביא מהא שאמרו כאלו מקבל פני השכינה, אפילו לפי של המהר"ל שהבאתי לעיל והראשונים שיש איסור בהבטה אל הלבנה משום שיש בה בלבנה בשמים מעין זיו השכינה, היינו שאנו מברכים להשי"ת שנתן כוחות שונים להלבנה לצרכי האדם בעולם מלבד שמאירה בלילה, ולפמ"ש האחרונים יש בברכת הלבנה מעין ברכת הנהנין, וברכת המצוה, וברכת שבת, אבל אין עליה שם קדושה.

אמנם מצאתי מדרש חז"ל במשנת רבי אליעזר (פט"ו) השמים נקראו קדושים שנא' השקיפה ממעון קדשך מן השמים... ולמה נקראו קדושים, ששמו של הקב"ה מתקדש ביניהן, כשהבריות רואין אותן כו' אלו ה"י החמה הזאת ברשותה כו' בידוע שיש לה יוצר הוא מוציאה בכל בקר כו' ע"כ. א"כ למה לא נימא כמו במשכן כל הכלים המשמשים לעבודת המקדש נקרא עליהם שם כלי קדש ובגדי הקדש וכו', א"כ נימא שגם השמש וירח ומזלות שמשמשים בשמים לצרכי בני אדם כפי רצון הבורא ושמו של הקב"ה מתקדש ביניהם יהיה עליהם שם קדש, וכמו משרתי עליון המלאכים.

והדבר תמוה שלא מצינו כן ואין לחלק בין המלאכים שיש להם חיים משלהם משא"כ המזלות שהם בבחינת דומם כמו הארץ, אך לפ"ז יקשה לשיטת הרמב"ם והראשונים ההולכים בשיטתו שגם ללבנה ומזלות יש חיים שכל ורצון, וכיון שאמרו עליהם „עושים באימה רצון קונם“, למה אינו מגיע להם התואר 'קדושים' הרי הם בבחינת מלאכים.

ומדלא מצינו כן, ראייה לשיטות החולקות על הרמב"ם, ועו"ל שהחילוק הוא שמלאכים אין אנו רואים ומכירים אותם, משא"כ הכוכבים ומזלות בעינינו נראים כגרמים גשמיים דוממים וע"י שבת יא: כי נר קדושה יש בו. ונ"ל הטעם שלא נקראו צבא מרום השמש וירח הכוכבים ומזלות בשם של

רפ"ב) ; „ומאליו יקרא" (מתוך „ונתנה תוקף") ; „קורות ביתו מעידים עליו" (תענית יא, א) ועוד כהנה וכהנה, — קשה היה לבני אדם לצייר הדבר לעצמם, אך לאחר שנתחדש בעולם הטלביזיא הטלפון והרעקארדער ורדיו ונתברר שאפשר לראות ולשמוע מסוף העולם ועד סופו וכו' וכו' כבר קל לו לבן אדם להאמין שיש מציאות ואפשרות כזאת לראות ולשמוע גם בלי המכשיר הקטנטן שלנו. והנה עכשיו היינו עדים שאפשר לראות ולשמוע ממרחק שהוא עשר פעמים רחוק מהיקף כדור הארץ שהיא ארבעים אלף קילומטר, כי הלבנה רחוקה קרוב לארבע מאות אלף קילומטר.

ונתוסף עוד דבר נפלא, שראינו בפעם הראשונה שהאדם בארץ ע"י מעשיו למטה יכול לכוון ולצוות, לסדר ולעשות דברים הנוגעים לבני אדם הנמצאים בשמים רחוקים ממנו מרחק גדול כזה ד' מאות אלף קילומטר, — ואם מן השמים נתגו כח נפלא כזה לבני אדם, הרי בוודאי קל יותר להאמין שיש כח בשמים המשגיח ומכווין מעשי בני אדם בארץ. היינו האמונה בהשגחה פרטית.

הדברים הנ"ל אינם רק בבחינת משל, שמסביר ומקיל להבין ענין קשה, והוא חשוב ומועיל (*). אלא על יסוד דברי חז"ל שאמרו בברכות (נח). מלכותא דרקיע כעין מלכותא דארעא. וכן להיפך אמרו בב"ר פ"א הביט הקב"ה בתורה וברא העולם מעין הביטוי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. והראשונים השתמשו הרבה בדרך זו להסביר ענינים רוחניים ע"פ ענינים גשמיים וזו היתה גם שיטת הפילוסופים הקדמונים שהעולם המוחשי נברא על פי טיפוס של העולם האידיאלי, והעולם החומרי אינו אלא בבואתו וחיקויו של עולם האידאות. ראה מ"ש במפענח צפונות במבוא דף ל.

עוד גקודה חיובית בשביל המאמינים יש ללמוד מהטיסה להלבנה. מושג באריכות הזמן של הרגעים בחיי האדם. בריאת הזמן ומושגו בדרך כלל הוא אחד מהדברים הקשים מאד להבין, ובין המחברים גדולי התורה יש לציין את הראגאצאבי בעל „צפנת פענח" שכתב חידושים נפלאים בנושא הזמן בנוגע להלכה, וגילה דברים שיסודם בהרבה סוגיות בבלי וירושלמי וראשונים, דברים עמוקים שלא קדמו שום מחבר עד היום, וע"י הביאורים שלו הדברים מאירים

(*) יש מביאים כעין זה בשם החפץ חיים : „כל דבר בעולם, כל חידוש וכל המצאה נוצרו כדי לשמש משל ודמיון למילף מזה חכמה ומוסר ויראת שמים, כמו שנאמר : „מלוא כל הארץ כבודו". התגלות של הנסיעה ברכבת — מה היא באה ללמדנו, כי ברגע אחד אפשר לאחר הכל, המצאת המברק מהי מרמזת לנו, כי כל מלה ומלה עולה ביוקר, והטלפון איזה מוסר השכל מורה לנו, כי מדברים „פה" ושומעים „שם".

כשמש בצהרים, והבאתי כל דבריו בנושא זה במפענח צפונות פ"ג, „זמן“ (דף קפ—ריב).

הרמב"ם כותב במו"ב (ח"א פע"ב) בשם ח"א שענין הזמן הוא ענין אלקי לא יושג אמיתתו. ראה מ"ש על זה בקונטרסי „מושג הזמן“ ע"פ חז"ל וראשונים. וכמו כן בני הרב ר' משה שלמה שיחי' (עורך ה„נועם“) במבואו לספרי מהר"ל ולספרי צפנת פענח ובספריו „הגיונות“, ו„פרקים בתורת החסידות“ ביאר יפה מספר נקודות במושג הזמן.

ובנוגע לענינינו מובא בשם הבעש"ט ז"ל ביאור חשוב מאד במושג הזמן, בכתבי הרר"ש מבעלז ז"ל פ' שמיני (מובא בס' בעש"ט ח"א דף קיג), וז"ל: שמעתי בשם המגיד זללה"ה שאמר בשם הבעש"ט ג"ע, דיש דברים שנעשים במשך זמן ארוך, כגון בית דירה גדולה וכו' חדרים גאים ואילנות טובות, אם רצון האדם לתפוס זה במחשבה יכול לתפוס כל הדבר בשעה אחת וברגע אחד, אבל אם ברצונו אחר כך לסדר הדבר ולעשות רצונו, צריך להיות נמשך בזמן ארוך, והמחשבה מקצרת הדבר והעשייה היא בהמשכה, ואם האדם עושה מצוות ומעשים טובים, אז נעשה זאת למעלה מן העולם, ומדביק את עצמו לעולם המחשבה, וזהו שאמר הקב"ה לאברהם אבינו, אם יעשו ישראל רצוני ומצוותי, אזי יהיה עולם המחשבה ויהיה הזמן קצר, ואם לאו יהיה ארבע מאות שנה, וזהו דאיתא (בסדר הגדה) ברוך הוא שהקב"ה חשב את הקץ לעשות כו', היינו, שהיה במחשבה [וזהו חישב], וגם לעשות שיהיה בעשייה כמו השני דרכים הנ"ל, ע"כ.

ביאור דבריו עפ"מ"ש בקונטרס „מושג הזמן“, שהזמן איננו החלטי רק יחסי ויש לו בחינות שונות, ועפ"ז הוא מתרץ קושיית המפרשים על הזמנים השונים שיש בתורה על גלות מצרים, ת"ל שנה, ת' שנה, ולבסוף רד"ו, ראה תו"ש בראשית טו — קמב.

ומפרש הבעש"ט שבזמן שאדם עושה מצוה ודבוק בחי עולמים, אז הוא חי בעולם המחשבה ואז הוא מקושר במושג אחר של זמן ממה שיש בעולם הגשמי, וזהו שאומר בעל הגדה, שהקב"ה חשב כאלו עבר חשבון ת"ת"ל. וראה מ"ש בס' בעש"ט פ' בראשית אות קיז, והמהר"ל בתפארת ישראל פי"ח.

ומעין רעיון הנ"ל יש בס' תפארת שלמה (על הזמנים ומועדים דף יד ע"א): כשהיו ישראל בים בבחינת הדביקות הנעלה במחשבתו ית"ש, הגה הם היו למעלה מהזמן, והיה העתיד וההווה שוה אצלם כמו שהוא אצל השי"ת ב"ה, ולכך ראו אז הגאולה העתידה מיד כאלו כבר באה, לכך משה ובנ"י ענו שירה בשמחה רבה על הגאולה העתידה שראו אז מיד, כמו שהוא אצל השי"ת ב"ה, ולכך הוא שנאמר אז ישיר לשון עתיד, ר"ל שאז בקריעת ים סוף אמרו את השירה שלעתיד

ישיר משה ובני ישראל, ואמר הכתוב כי זה היה להם מצד גודל הדביקות בהשי"ת ב"ה, ע"כ.

תפיסת בני אדם במושג הזמן היא שהשניה (סעקונד, חלק ששים מרגע, דקה) היא השיעור הקטן ביותר של הזמן, כמו שאמרו כהרף עין, רגע כמימרא, אמנם לעומת זאת הרי ידוע לנו שקו האור המגיע מהשמש לארצנו הולך במהירות של 186 אלף מיל בשניה, מזה יש אפשרות לצייר לנו בשכל, גודל ערך הזמן של שניה שהאור יכול לעבור מרחק גדול כזה של 150 מיליון קילומטר במשך 8⁹ דקות, והנה מהטייסיים שנסעו להלבנה המרחק של 400 אלף במהירות של 7 מיל בערך בשניה, וכן ע"י שהטייסיים בזמן האחרון הקיפו את הארץ והלבנה הרבה פעמים נתקבל לראשונה ע"י בני אדם מושג ויחס אחר לערך הזמן אצל האדם, וההסבר הוא שאדם על ידי החכמה שניתנה לו משמים יצר לעצמו מכוונת אוריון כזו ובזה כאילו עשה לו כנפים ועל ידם יש לו הכח והיכולת בזמן של שניה אחת לכבוש ולעבור מרחקים שבאופן טבעי דרוש לכך זמן רב הרבה מאות פעמים יותר. נמצא שעל ידי המכונה כאלו נתארך לו להאדם הזמן של שניה אחת, שיכול לפעול בה פעולות גדולות בכמות, מה שלא עלה על דעת בני אדם אפשרות כזאת, וכן הקפת כדור הארץ בערך בשעה אחת, שתמיד חשבו שהיא פעולה שרק מלאך יכול לעשותה, וכעת ע"י שעשה לו האדם כנפים והוא טס על ידם, נשתנה יחסו לערך הזמן, כי בלי הכנפים השניה מזמנו היא בבחינת אפס, ואילו על ידי הכנפים הוא מחולל בשניה אחת נפלאות. על ידי מושג זה קל לנו יותר להבין ולצייר בשכלנו את המושג של ערך הזמן בעולם הרוחני כמ"ש הבעש"ט, כשהאדם מחשבתו דבוקה בעולם הרוחני שמה יש לזמן חשבון אחר, ובשניה אחת (שבעולמנו הגשמי אין לה ערך) כשמחשבתו בעולם הרוחני כאלו קבל כנפים רוחניים הרי הוא חי זמן ארוך, כלומר שבשניה אחת בעולם הרוחני ביכלתו לרכוש לו אור של קדושה וטהרה והשגות גדולות והתעלות רוחניות מאות פעמים יותר מאשר אפשר להשיג לפי מושג השניה בעולם הגשמי. וזה הפי' של: „כי הם חיינו ואורך ימינו“, „ולדבקה בו כי הוא חייך ואורך ימך“ וגו' (דברים ל, כ), בשעה שאתה דבוק בה' ובתורתו אז יש לך אורך ימים באותן הרגעים, ואפילו ביום המות יש לך אורך ימים.

וכשאדם לובש תפילין ש"י ושל ראש וקורא ק"ש ומתיחד עם בוראו, התפילין המה בבחינת כנפים רוחניים (עי' זח"א קכט. מובא בתו"ש תרומה כרך כ' דף כא. שהם בבחינת כרובים) והוא חי אז בספירה שיש מושג אחר בזמן. מכל הנ"ל יש ללמוד שישנם בחיי האדם על פני האדמה שני סוגי מדידה, שני מיני שעונים: שעון כמותי-יירוד, ושעון איכותי עילאי. וזהו הפי' של הפסוק: „כימי השמים על הארץ“ (דברים יא, כא), כשתעסוק בתורה ומצוות אזי אתה

חי „ימי שמים“ על הארץ, ובזה מתבארים הרבה מאמרי חז"ל, כמו שהארכת בקונטרס „מושג הזמן ו„האדם בחלל“.

ולמעשה יש לנו ללמוד מזה גודל הערך של הרגעים שאדם יכול להתמסר בהם לעבודת השי"ת לתורה ולמצוות שאז הוא חי אריכות ימים ממש בספירה אחרת. וההפסד הגדול שיש לאדם בביטול הזמן הכי קצר לדברים שאין להם ערך. ועל פי זה יש לפרש כמה מאמרי חז"ל שלא היו מובנים. בגמ' חולין (קמב.) שנינו: בשילוח הקן (דברים כב, ז) כתיב למען ייטב לך והארכת ימים. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה? אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, ולמען יאריכון ימך לעולם שכולו ארוך (בחולין קמב. בעולם שכולו ארוך. בתוספתא סוף חולין: בעולם ארוך). וצריך ביאור, הרי כתיב בתורה (דברים ה, טז) למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך על האדמה אשר ה' א' נותן לך, א"כ איך אפשר לפרש שהכוונה על אריכת ימים לעולם הבא? ועוד מה הוא הביטוי „בעולם שכולו ארוך“, בשלמא לעולם שכולו טוב, מובן שעה"ב נקרא עולם שכולו טוב, כפירש"י שאין בו לא היזק ולא יסורין אלא טובה, וכן הוא בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) לעולם הבא שכולו טוב, אבל מהו מובן המלים 'לעולם שכולו ארוך' (ובירושלמי שם: לעתיד שכולו ארוך)?

ולפי מה שנתבאר לעיל, ששיעור הזמן שלנו הוא יחסי, ובפרט בעולמות הרוחניים יש מושג ושיעור אחר לגמרי למתות הזמן, י"ל שחז"ל כוונו לפרש למען יאריכון ימך „בעולם שכולו ארוך“ על האדמה וגו', כלומר שאם תקיים מצוה זו תהיה לך אריכות ימים. אותם הרגעים יהיו חשובים כאריכות ימים ממש על האדמה אשר אתה חי, כי בשעה שאדם מקיים מצות התורה הוא דבוק בחי העולמים, ואותם הרגעים שיעור זמן שלהם נמדד בשעון האיכותי, והם באמת ארוכים מאד, וזהו שקראו „עולם שכולו ארוך“, כלומר בספירות העליונות ששם ברגע שלנו יכול לרכוש לו רוחניות כמו מעין „עולם שכולו ארוך“. ואולי זה נכלל ג"כ בביטוי „יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז“ (אבות פ"ד, מ"ז), כלומר הזמן של השעה אחת גדול כמו הזמן של כל חיי העוה"ז.

ועל פי הג"ל יש להסביר מה שנאמר בגמ' (ברכות יג:) סומכוס אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. ולא מובן, אם השכר של דקדוק מצוה הוא אריכות ימים, כ"ש עיקר מצות קריאת שמע, וכי מה שמאריך קצת באחד חשוב יותר? ועוד מהו הביטוי „ימיו ושנותיו“ הרי היינו הך. ולפי מה שנתבאר לעיל שבקריאת שמע אנו מיחדים את השם מבחינת

הזמן והמקום, ושהקב"ה הוא למעלה מזמן ומקום, הרי בזמן שאדם מאריך באחד, ומקבל עליו עול מלכות שמים, אז נשמתו מתדבקת עם בוראה. ולכן, באותן הדקות ובאותם הרגעים הוא חי בספירה אחרת, בבחינת זמן ארוך מאד ויש לו אריכות ימים, כי הזמן שאנו משערים בעולמנו הגשמי הוא רק זמן יחסי מבחינת המערכה שאנו נמצאים בה.

בפירוש זה יש לבאר הרבה מאמרי חז"ל שהשתמשו בביטוי זה (ברכות מא.) כל המאריך באמן מאריך לו ימיו ושנותיו (עיי"ש ח: ; כב.).

בקונט' מושג הזמן (אות י"ג) כתבתי לבאר פרט אחד בעניני הזמן, מ"ש המהר"ל בתפארת ישראל (פכ"ו) וז"ל: כי הזמן והמקום ענין אחד כאשר ידוע למבינים. והוא מרמז לזה בכמה מקומות בספרו, ויש שורש לזה גם בספרי הקדמונים, ולכאורה הזמן והמקום הם שני מושגים שאין להם שייכות זה לזה. [עי' מו"נ ח"ב פי"ג ורמב"ן בראשית כא, לג. ועי' זהר ח"ב פג: עי' תו"ש ח"ד דף רלד. שמט.] ופי' הדברים של המהר"ל נ"ל עפ"מ"ש הרמב"ם (ח"ב פי"ג פ"ל ח"א פע"ג) שהזמן עצמו מכלל הנבראים, והוא יסוד תורת משה רבינו. והזמן נמשך אחר התנועה, כי מזמן שנברא החומר הראשון יש מאין, נבראה התנועה, וע"י התנועה נולד מושג הזמן, ושם במו"נ מבאר שקודם שנולד הזמן הי' בחינת „דמות זמן“, „השערת זמן“ לא אמתת זמן. עיי"ש אות א'. ופי' הזמן והמקום ענין אחד, מפני שעיקר מושג הזמן נולד ע"י המקום והתנועה, ויש גם פירושים אחרים. והבאתי ראיה שגם מדידת הזמן בעולמנו הוא רק ע"י המקום, כי המחוג של השעון כשהוא עובר מרחק ידוע הוא מראה לנו שיעור הזמן, א"כ הזמן נודע רק על ידי כמות ההיקף של המקום, ואותו הדבר עם שעון של מים או חול. ומענין הדבר שחכמי המשנה ברצונם לציין זמן, השתמשו בשיעור של מקום. במשנה יומא (פ"ו) שוהין כדי מיל, כלומר זמן של הילוך מיל, וכן בהלכה לענין מליחת וצליית בשר מן הדם אמרו הגאונים ששיעורם כדי הילוך מיל. עי' טור יו"ד סי' ס"ט.

ומצאתי מקור לרעיון זה של אחדות הזמן והמקום בתו"כ (פ"ו פרשתא ה' ה"ו): הפסח שקבע לו זמן שחיטה, אינו דין שיקבע לו מקום שחיטה כו' ובקרוב אהרן: מפרש אינו דין שיקבע לו מקום, דהמקום והזמן מקרים שוים, והיה בדין שמי שהוצרך לזה יהי' צריך לזה, עכ"ל. ונראה שכוון לדברי המהר"ל הנ"ל וכמו שביארתי שמושג הזמן בא ממושג המקום, ואם ק"פ יש בו דין זמן, ק"ו שיש לו דין מקום.

וראיתי להתוה"מ (צו פ"ז פי"ח) שעמד בענין זה על דרשת התו"כ שם לענין שפסול מחשבת חוץ למקומו פוסלת כמו חוץ לזמנו, ומבאר שם באריכות בסגנון אחר ממ"ש אלא שהמקום והזמן דומים בעניניהם, והזמן כולל יותר

מהמקום עיי"ש, ולא הביא דברי הק"א ולא מ"ש המו"נ והמהר"ל בזה. וראה מ"ש מפענח צפונות פ"ג דף פח. וברעיון הנ"ל יש להשתמש גם לענינו. כי ראינו בטיסה זו של החללית איחוד של זמן ומקום, ועל ידה נוצר לו לאדם מושג של זמן חדש, וגם הגיע בעזרתה למקום חדש.

פרק ד

האם הגלגלים חיים ובעלי דעה

שאלה: האם נכון מה שכתבו רבים שעכשיו, כשבני אדם הגיעו אל הלבנה, — ראו אותה וחפרו ממנה עפר ואבנים, — נתברר שהרמב"ם לא כיוון יפה בשיטתו ביסודי התורה (פ"ג ה"ט) ומו"נ (ח"ב פ"ה), שמביא ראיה (לשיטת אריסטו) מפסוקי התנ"ך ומאמרי חז"ל, שהגלגלים השמימיים הם בעלי נפש ודעה והשכל והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה העולם.

תשובה. בשנת תרפ"ו בתורה שלמה (בראשית פ"א אות תרמג) וכן בשנת תש"ו במאמרי „פצצה האטומית" (בתלפיות שיצא לאור בנויארק) כתבתי ע"ד ענין זה כמו שיבואר להלן. והנה הקדמונים ר' סעדיה גאון ור' יהודה הלוי ר' חסדאי קרשקש ור' יצחק אבן לטיף, בעל העקדה בראשית שער א' בסופו, והאברבנאל (בראשית פ"א) — דחו בתוקף שיטת אריסטו והרמב"ם, ועי' חולין (מ.) ברש"י ותוס' (ד"ה הא) ובצ"פ ברמב"ם שם שדבריהם לא כשיטת הרמב"ם ועי' פסחים (ב.) [ור"י אבן שמואל במבוא למו"נ מביא מהנ"ל ושבס' אמונה רמה מ"א פ"ח לר' אברהם אבן דוד ס"ל כשיטת הרמב"ם, גם א' מהפילוסופים המפורסמים שחי לפני שלש מאות שנה, סובר כשיטת הרמב"ם]. והיעב"ץ בספרו מגדל עז מוסד ג' הגלגלים (דף כא) כותב על שיטת אריסטו הנ"ל „הכל הבל ורעות רוח והזיות בדוית".

וכן כתב המהר"ל בספרו גבורות ה' בהקדמה על שיטת הרמב"ם שהם „דברי הבאי".

ובתו"ש (שם) הבאתי מלשון סדר אליהו זוטא פ"כ, שלעתיד לבוא הקב"ה אומר לשמים: ולא עוד אלא היו באין מלכי מזרח ומערב ומניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לכם ולא אמרתם הלא אנחנו חרסים כחרסי אדמה אל תשתחו לננו. ומניין שנקראו כך שנאמר: האומר לחרס ולא יזרח ובעד כוכבים יחתום (איוב ט, ז). מוכח מלשון זו כשיטת המהר"ל, וכדעת חכמי הטבע שהגלגלים המה חומרים כמו ארצנו. וראה ב"ר (פי"ב) דרש ר"ג על הפסוק הכל היה מן העפר אפילו גלגל חמה שנאמר: האומר לחרס ולא יזרח. (ראה קה"ר סוף פ"ג) וכן מוכח מגמ' ברכות ל"ב, ב כדעת המהר"ל. ומה שהביא הרמב"ם לשון הב"ר

העליונים חיים והתחתונים מתים ועוד מדרשים ופסוקים, הכל הוא בדרך מליצה במובן שקיימים, שהרי אומר שם בסגנון זה שהארץ אמרה ובכתה, ראה בתו"ש שם באות רנ"ג, ואות ש.

אמנם אין הכרח מלשון תדבא"ר כי הסגנון: ולא אמרתם וכו' מוכח כאלו הן בעלי חיים ושכל. וכמו שיבואר להלן.

ושם בקונטרס הנ"ל הבאתי שבקונטרס גאולת ישראל להמגיד מקאזניץ יצא להמליץ בעד הרמב"ם, ומבאר, „שהמה משכילים עומדים בלי בחירה“ [כנראה כיוון להגדרת המאורות בברכת הלבנה: „חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם“]. כלומר שגלגלי השמים והארץ אין להם בחירה כמו בן אדם, וכלשון התק"ז אית חכמה ואית חכמה. ויש לבאר רעיון זה עפמ"ש הרב חיים ויטאל בספרו שערי קדושה ח"ג שער א' לבאר ע"פ יסודי הקבלה כי כמו שיש נפש לבעל חי, כן יש „נפש“ לדומם, והוא הכח שעירב את ארבעת היסודות. וז"ל שם: כי יסוד העפר כלול מ' ספירות כו' וחוצה לו מלכות, נפש יסוד העפר עצמו החומרי שאין בו שום רוחניות אלא חומר עכור הנקרא דומם, וכל מה שמבפנים נקרא נפש הדומם. ועד"ז ביסוד המים כו', נפש הצומח, ועד"ז ביסוד הרוח וביסוד האש, שהן החי והמדבר אמנם ד' יחד הן הדומם נפש, והדומם רוח, והחי נשמה, והמדבר חיה, וכו' וזהו מה שתמצא בדברי הפילוסופים בשם כחות כו' כח המושך כו'. ובספר „קסת הסופר“ כותב שר' חיים ויטאל גילה לנו בדבריו מהות כח החשמל שנתגלה במקרה בשנת תקמ"ו, שהוא יסוד חמישי ליסודות המורכבים וישנו בכל הגופים בשמים ממעל ובארץ מתחת ומרכיב את היסודות ומחברם ומפרידם והוא נפש הדומם. (ראה מ"ש בהתו"ה בראשית א, ב). ולפ"מ שנתבאר לעיל אין החשמל יסוד חמישי אלא המצרף את החלקים שבאטום שביסודו הוא הנקרא אנרגיה. ושיטת הרמב"ם היא, כמו שיש דעת ושכל למלאכים, שאין הכוונה שכל שלנו שקשור בחמש הרגשות גשמיות, אלא שכל רוחני כפי מדרגתם, אותו הדבר יש לומר על ה'תהו' שהוא הכח הראשון שנברא במאמר וברצון השם, שהוא נשאר תמיד קיים בחומר בצורות שונות, מתחלה ב'בהו', כלומר אטום ואח"כ ביסודות וגופים (כמו שנתבאר שם באריכות ע"פ יסודות מדברי הראשונים). הכח הזה נקרא ג"כ מלאך מפני שהוא שליח גמור של הבורא להיעשות לחומר, ואין זה מן הנמנע שאותו הכח יש לו שכל וחוקים משלו כפי מדרגתו ויודע אדוניו שיצרו, כמ"ש הרמב"ם: והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר והיה העולם כו' ומשבחים ומפארים. ואם אנו רואים אילו כחות ענקיים נסתרים בפרודה אחת, יש לנו לצייר אילו כחות ענקיים כבושים וחסומים בגלגלי שמים. ולאותם הכחות שנקראים „נפש“ של הדומם כמ"ש ר' חיים ויטאל, כיוון גם הרמב"ם שכי' שהם בעלי „נפש“ ודעה והשכל. (ויש קוראים לזה נפש טבעית בצומח ונפש

חיונית בבע"ח, ויש תופעת החיים משותפת לצמחים ובע"ח). ויש להוסיף כי „שכל” הדבר הם החוקים לפיהם הוא פועל ברצון בוראו, והם עצם מהותו, ו„נפש” הדבר הוא הכח השומר קיום מגובש של הדבר, ברצון בוראו, והוא האנרגיה הכבושה בו. ושום אדם לא יכול בבטחון להכחיש דבר זה, כי קצר שכל אנושי להתחיל על דברים כאלה מסתרי הבריאה. ומה שהיה נראה לפנים „דברי הבאי” הפך בימינו אנו לעובדה קיימת: ידוע מ”ש הרמב”ם בשמנה פרקים על ספינה של ברזל שתעוף ברקיע, שזהו מן הנמנע, והיו מחזיקים זאת לדברי הבאי, ובימינו אנו הדבר פשוט וטבעי.

אנו רואים כמה אמיתיים המה דברי חז”ל באבות: אל תאמר דבר שאי אפשר לשמע שסופו להשמע. אי אפשר להגיד בהחלט על שום דבר „אי אפשר” כי הכל אפשר ואפשר. האדם חי בעולם מלא סודות ורוי הבריאה, מדור לדור משפיעים מן השמים על האדם לגלות לו רזי היצירה. ומה שהיה בדורות שלפנים בגדר אי אפשר, היום הוא בגדר אפשר.

בדרך זו אפשר לפרש הרבה מאמרי חז”ל בנוגע להארץ שהכוונה להנפש של הארץ, הכח הראשון המחיה אותה תמיד.

ועפ”ז יש להבין את המדרש של פרק שירה, שגם הגופים הדוממים אומרים שירה. וראה גמ’ חגיגה (טז). שמא תאמר מי מעיד בי אבני ביתו וקורות ביתו של אדם הן מעידין בו שנאמר כי אבן מקיר תזעק וכפס מעץ יעננה. הכוונה לנפש שבדומם. ויש לפרש עפ”ז את המאמר בשמו”ר (פ”א—ט): אין מקום פנוי בלי שכינה אפילו הסנה. וראה מ”ש על זה ב„תורה שלמה” שמות, במילואים דף רמ”ח. ושתי השיטות הנ”ל מובאות בתקוני הזהר תקונא שתין וארבע (דף 190):

ועוד בגין אדם, לייט לארעא דאתנטיל מינה הה”ד (בראשית ב, ז) וייצר ה’ אלקים את האדם עפר מן האדמה, א”כ מה חאבת לצדיק כו’ אלא בגין דאתמר בה (שם ט) ויצמח ה’ אלקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, והוה ליה רשו (לארעא) לממחא בידא דאדם, דלא ייכול מאילנא דמותא, ולא מחאת בגין דא אמר בעבורך, א”ל רבי אליעזר וכי אית דעת בארעא לכולי האי? א”ל אין. הה”ד (משלי ג, יט) ה’ בחכמה יסד ארץ, א”ל והא בחכמה עלאה ובארעא דקב”ה אתמר האי קרא, א”ל ברי, דא לקבל דא עבד קב”ה. אית חכמה ואית חכמה. אית ארעא ואית ארעא, ע”כ. ועי’ תו”ש בראשית (פ”ג אות קמ) שהבאתי מפדר”א פי”ד: ארץ מה חטאה שנתאררה, אלא שלא הגידה המעשה. וכן בת’ יונתן, בגין דלא חויאת לך חובר. [ובתורה שלמה יש הרבה עשרות מאמרי חז”ל בסגנון זה שהארץ הימים חמה ולבנה וכוכבים ומזלות וכדומה, אמרו. וראה תו”ש יתרו חי”ד במילואים סי’ ט.] ובתקוני זהר הנ”ל יש ביאור נפלא בשאלה זו, שנחלקו הקדמונים אם יש סוג

של שכל ודעת בגלגלים או לא, (הרמב"ם מחלק בין גלגלי השמים להארץ) ונחלקו בפ' הפסוק: ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט), אם הפ' שנתן חכמה גם בארץ, או זה קאי רק על ה' שיסד לארץ בחכמה, וכעין דפליגי בפ' המלים בתפלת שבת: „יצרם בדעת בבינה ובהשכל", יש מהראשונים רבינו יקר והאבודרהם מפרשים שנתן בהם דעת וכו' כשיטת הרמב"ם, וי"מ שהיצירה היתה בדעת.

והתק"ז מבאר שיש חכמה ויש חכמה, כלומר שאין הכוונה למה שאנו קוראים חכמה, אלא סוג של חכמה אחרת המתאימה לארץ. וכן יש ארץ ויש ארץ, השאלה באיזה ארץ, אם מדברים על כדור הארץ בגשמיות הוא דומם, ויש ארץ אחרת כשמדברים על „כח הנאצל עליהם מאדון כל הכחות בעולם השפל ועל הפעולות הגדולות והנפלאות שהמה יוצרים מן הארזים עד העשבים הדקים" מששת ימי בראשית וכל חיי בני אדם תלויים בהם, — ארץ זו יש לה משמעות אחרת לגמרי, ועליה שפיר יש לומר שיש לה סוג שכל ודעת משלה, ולא אותו סוג שלנו. ואותו הדבר הוא בנוגע לכל צבא השמים, ודברים אלה יכול להיות שאין שכלנו יכול להשיג ולהכריע. ואפילו לאחר בואו של אדם אל הלבנה לא נשתנה דבר זה.

והמג"א בזית רענן ריש בראשית מביא דברי התק"ז הנ"ל (לא ציין את מקומו) שאית דעת בארעא ומביא ראיה מהפסוק (הנ"ל) בחכמה יסד ארץ כו', והמג"א מפרש על פי דברי התק"ז לשון התרגום ירושלמי בחוכמא ברא ד' שכוון לרעיון הנ"ל שבתק"ז [וכעת נתגלה לנו כת"י ירושלמי על כל התורה ושם מבואר הנוסח „מלקדמין בחוכמא ברא ה'", ולפנינו בדפוס חסרה המלה "מלקדמין", ולכן פירשוה שהירושלמי דורש המלה בראשית — בחוכמא. ולפי הכת"י מבואר שאין הכרח לפרש כן].

ובס' הברית (ח"א — כתב יושר) מביא ראיות לשיטת הרמב"ם ומביא גם דברי המג"א בזית רענן, ולא ראה דברי התק"ז עצמם.

ויש להביא סמך לשיטה הנ"ל שיש נפש ובחינה של כח חיים לדומם מהעובדא שבשנת תרע"ה נתגלה בעולם המדעי בחכמת ביולוגיה דבר נפלא מאד, „וירוס" הנקרא בקטריופג קטן מאד, ונראה רק דרך מיקרוסקופ האלקטרוני. אין לגלות בו שום סימני חיים, מחוסר פעילות, אין לו צורך בחמצן או מזון אחר, אינו מפריש כלום ואינו מתרבה והרי הוא כדומם, „אך כשהוא בא במגע עם תא-חידק חי הוא הופך לגורם ביולוגי פעיל ביותר, שמחולל תוך כדי דקות אחדות מהפכה גמורה בחילוף החמרים בתא הנגוע ומעורר אותו ליצירת מאות ואלפים חלקיקים כמותו", גילוי זה שהוא מין יחידי בעולם הגביר את ההתענינות בתחימת התחום בין הדומם והחי, המעבר מן הדומם אל החי. כמבואר בא"כ ערך

בקטריופג, [יש מן החכמים שהאמינו שיש במטאורטים (אבני שמים שנופלים על האדמה מתוך חלל העולם) צורות חיים פשוטים מאוד]. ועיקר דבר זה מבואר במשנה חולין (פ"ט) מין שחציו בשר וחציו אדמה כו' ובמפרשים וברש"י יש מין עכבר שאינו פרה ורבה אלא מעצמו, נוצר מהאדמה כאשפה המשרצת תולעים, והרמב"ם בפיהמ"ש (שם): והתהוות העכבר דווקא מן העפר עד שימצא מקצתו בשר ומקצתו טיט והוא מתנועע כולו, הוא ספור מפורסם מאד ואין מספר לרבים אשר אמרו לי שראו אותו. ומציאת בעל חיים כזה הוא דבר מפליא שאין לדעת לו הסבר כלל. ע"כ (תרגום קאפאח).

וענין זה היה מפורסם בימי חז"ל כמבואר גם בסנהדרין (צא.): א"ל ההוא צדוקי לר"א: אמריתו דשכיבי חיי, הא הוּו עפרא, ועפרא מי קא חיי? א"ל וכו', ואם אי אתה מאמין צא לבקעה וראה, עכבר (שקורין אשקרו"ל ויש במינו שאינן נבראין על ידי תולדה, רש"י) שהיום (מתחיל לברוא ולצאת מן העפר) חציו בשר וחציו אדמה למחר השריץ ונעשה כולו בשר (מהלך כשהוא נברא, בחולין קכו.). ושמא תאמר לזמן מרובה (שאותו שרץ אינו נברא לאלתר אלא לזמן מרובה, שבוע או שבועיים, ותהא סבור שאין הקב"ה מחיה המתים לפי שעה), עלה להר וראה שהיום אין בו אלא חלזון אחד (חלזון. תולעת שיוצאת מן הים אחד לשבעים שנה, וצובעין בדמו תכלת, ולכתחלה אינו נראה בכל ההר אלא חלזון אחד), למחר ירדו גשמים ונתמלא כולו חלזונות (ולמחר. שהגשמים יורדים, מתמלא כולו חלזונות. ונראה למורי שביצי חלזון (ראשון) משריצין כולו, אלמא יש בידו לחיות לפי שעה, רש"י).

והתפ"י בחולין שם כותב: ורתוי"ט כתב כאן שזה טענה גדולה נגד מאמיני הקדמות: ולכאורה תמוה. דהרי הכא יש מיש הוא, ומה זו ראייה למאמיני התחלה שאומרים שהכל נברא יש מאין. אבל נ"ל דר"ל דהרי בהדומם אין בו שום חיות, ואעפ"כ יתהווה ממנו חי, וזה דוגמת מעשה בראשית שנוצרו כולם מהאדמה, וכמ"ש: תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א, כד), ומאמיני הקדמות שכופרים בתורה אומרים שכך היה לעולמים חי מוליד חי, אולם אין להביא ראייה מכל ביצה, שאפרוח נולד מדומם. דהתם הך דומם גופיה יצא מחי. ואני שמעתי אפיקורסין מלגלגין על בריה זו שנוכרת כאן ובסנהדרין [דצ"א א] ומכחישים ואומרים שאינה במציאות כלל, לכן ראיתי להזכיר כאן מה שמ"כ בספר אשכנזי שחיבר חכם אחד מפורסם בחכמי האומות, ושמו, לינק. מספרו הנקרא אורוועלט (חלק א' עמוד 327) שנמצא בריה כזאת בארץ מצרים במחוז טהעבאיים. ונקראת העכבר ההיא בלשון מצרים דיפוס יאקולוס: ובל"א שפרינגמזיו. אשר החלק שלפניה ראש וחזה וידיים מתוארים יפה. ואחוריה עדיין מגולמים ברגבי ארץ. עד אחר איזה ימים. תתהפך כולה לבשר. ואומר: מה רבו מעשיך ה', ע"כ.

וכן מובא בספר יוונים ויוונות בא"י (דף 286): המשנה קובעת להלכה: עכבר שחציו בשר וחציו אדמה הנוגע בבשר טמא, באדמה טהור. דבר מציאותו של עכבר כזה מקובל היה על סופרים קדומים רבים פליניוס מביא דבר זה כ'עובדה', שיש בה כדי לאשר את האמונה במציאותו של בריות משונות אחרות. הוא מספר: 'אבל הצפת הגילוס מוסיפה אמון בכל הדברים הללו על-ידי פלא העולה על כולם. שבשעה שהמים שוכבים נמצאים עכברים קטנים שמעשה ההולדה של מים ואדמה לא הושלם בהם: בחלק אחד של גופם הם כבר חיים, ואילו חלק הרוב של מבנה גופם, שקורץ מקרוב, עדיין של אדמה הוא'. והוא הוא העכבר שתיארוהו חכמים. מסיפורו של פליניוס נראה, שחלקי האדמה בעכבר נהפכים לאחר-מכן לבשר; וזו גם דעתם של החכמים. הרמב"ם בפירוש המשניות שלו כותב, שאנשים רבים טוענים שראו עכבר כזה. את הידיעה על עכבר ממין זה קיבלו מן הסתם החכמים ממצרים. משהגיעה אל החכמים השמועה על מציאותו של היצור הפלאי חקרו לדעת עניינו מצד ההלכה, עכ"ל. ובספר הברית (ח"א מאמר י"ד פ"ח) מביא מכאן ראיה לשיטת חכמי ישראל שיש בריות שמתהוים בלתי זרע אבותם או ביצת אמם ממינם ומאשפות מתהוים תולעים ובריות קטנות (*).

מהנ"ל אפשר ללמוד שנמצא בעולם חומר שנראה כדומם ממש, ובכל זאת נמצא בו כח החיים. א"כ אותו הדבר יש לומר על צבא השמים והלבנה וכן גלגל הארץ שלנו שנראים לנו בהחלט כדוממים, בכל זאת יש אפשרות שיש להם בפנימיותם נפש החיים, לא החיים במובן שלנו, אלא חיים משלהם ושכל שלהם, כמ"ש התקוני זהר אית חכמה ואית חכמה אית ארעא ואית ארעא, ובמקרים ידועים מתעורר בהם כח החיים בצורה משלהם כמ"ש הרמב"ם לדייק מפסוקים בתנ"ך וחז"ל. וזה הוא דבר שאין בן אדם יכול להכריע בהחלט, ואפילו עכשיו אחרי שהגיעו ללבנה.

(*) וענין זה נוגע הלכה למעשה. וכ' על זה בתו"ש ח"א י"ל בשנת תרפ"ו דף והבאתי שם מ"ש הפחד יצחק (בערך 'צידה') על הדין בשו"ע או"ח (סי' שמז) שמותר להרוג כינה בשבת משום דברייתן מזיעת אדם, וכן כל הרמשים שהווייתם מן הגללים. וכ' על זה הפ"י, היות שחכמי הטבע בזמנו לפני שלש מאות שנה בערך החליטו שכל בע"ח הוה מן הביצים, א"כ יש לזהר שלא להרוג כינה, כי יש בזה חשש איסור דאורייתא, והוא מביא שהרב ר' יהודה ברי"ל ממנטובא בשנת תע"ח השיג עליו, שא"א לשנות דיני התורה, ואין לזוז ממה שנפסק ע"פ הגמרא וכו'. והפ"י השיב לו כי להחמיר ולא להקל אגן קיימין, ובס' הברית דחה דעת הפ"י. ושם בתורה שלמה הבאתי ראיות לדעת הר"י ברי"ל מן הדין המבואר בש"ס וראשונים שאין להחמיר בכה"ג שלא להוציא לעז על הראשונים עיי"ש, וכעת כתבתי במק"א שיש לדחות טעם זה מפני שמצאנו בראשונים לענין כמה דברים שנשתנו הטבעים, וכן נפסק בש"ע בכמה מקומות, [עי' תוס' ע"ז כד:

פרק ה

קיום התורה על הלבנה

שאלה: האם נכון מה שנתפרסם בשם רב א' „שעל הירח אין משמעות לתורת ישראל“ גם „לא ניתנה לקיים אותה על הכוכבים“.

תשובה: מ"ש בשם הגר"ש גורן שליט"א, אינו מדויק, כי ראיתי בגוף דבריו ושם חוקר ג"כ על שמירת שבת על הלבנה איך לחשוב, הרי סובר שכן יש חיוב שמירת התורה, ולשונו הנ"ל „לא ניתנה לקיים“ כוונתו כמ"ש שם „אין שום אפשרות לקיים שם את התורה“.

אמנם ראיתי להגר"ב פירר שליט"א שהשיג על הרב הנ"ל במאמרו בנועם זה לעיל דף ר"א וז"ל: עברתי על דברי הגר"ש גורן שליט"א כו' תמצית דבריו כו' שיהי' עליהם לקיים המצוות התלויות בזמן לפי הזמן הקיים על פני הארץ ע"כ, ולדעתי „אין לחייב על הירח במצוות גם בתוך שלוחה סגורה של האדמה“ „אין לכן מקום לתורה על הירח גם בשביל בני אדם“ ; „י"ל שאין חיוב לקיים התורה ומצוות על הירח“ ; „אדם מישראל שיעקור מכדור הארץ לירח שלא על מנת לחזור, יהיה דינו כמקומו החדש והוא פטור מן המצוות“ . נשתוממתי לקרוא החלטה כזו בשאלה הנוגעת לקיום כל התורה כולה.

לפענ"ד ברור בלי שום ספק שההגדרה של ההלכה היא, שהחיוב לקיים מצוות התורה הוא חובת גברא, וכל בר ישראל חייב לקיים התורה בכל מקום שהוא חי, בשמים ממעל על הלבנה או במים מתחת לארץ בציר הצפוני או בציר הדרומי, שבו חלק מהשנה כולו אור או חושך, או באוירון, כל זמן שהוא חי ואפשר לו לקיים מצוות התורה חייב לקיימם ואסור לעבור על שום איסור, ואם אנוס הוא רחמנא פטריה, אבל על מה שאיגו אנוס ברור שהוא חייב לקיים, ואין שום מקום כלל לומר שיש לבר ישראל אפשרות להפטר ממצוות התורה, ואין למדין הלכות מדברי אגדה, כמו שהעיר בעצמו, ובפרט שיש מקום לפרשם בא"א שאין מהם ראייה כלל, ויש הרבה להאריך על כל הפרטים שהזכיר אבל אין כאן

ד"ה פרה וחולין מזו. ד"ה כל וש"ע אהע"ז סי' קנו, ס"ד. וש"ע יו"ד סי' שט"ז ואו"ח סי' של"א ס"ט.] וע"כ שבכה"ג לא שייך האיסור שלא להוציא לעז על הראשונים. ולפ"ז גם בנידון דידן י"ל כן ובפרט שגם יש מחכמי הטבע שאומרים כן שפעם הי' יצירה שלא מזרע, וכיון שהיום ג"כ החליטו חכמי הטבע שאין חי בא רק מחי, שפיר יש מקום להחמיר משום חשש איסור דאורייתא וכן לענין דין תולעים. ושם הארכתי ואכ"מ. (ועיי"ש במפענח צפונות פי"ז פ"ז ס"ב).

מקומו (וראה מ"ש להלן מגמ' עירובין מג. לענין אלי' אם יש תחומין למעלה מעשרה. ובש"ע או"ח סי' רצה ס"א).

ויש לתמוה איך אפשר לחדש דבר תמוה כזה, שיש אפשרות ליהודי שנולד ישראל, להסתלק ולהפטר מכל מצוות התורה, ואיך לא שאל לעצמו, קדושה שבו להיכן הלכה? מצינו לחז"ל שאמרו בנדה (ס"א:): אמר רב יוסף: זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבוא, וכמה נתחבטו ונתלבטו הראשונים והאחרונים שישבו על המדוכה לבאר מאמר זה, אם הכוונה לע"ל היינו לעולם שאחר המות או לעולם התחיה, ואם זה רק להוראת שעה או לדורות, מפני שעיקר גדול בידינו, שהתורה נצחית היא ושלא תשתנה אפילו כקוצו של יו"ד, וי"מ משום שאז ישתנה טבע בני אדם וכו': אבל מעולם לא עלה על הדעת, שגם בעולמנו אנו תהיה אפשרות שבני אדם יעשו ישוב על הלבנה, ואדם מעולמנו יעוף ויקבע דירתו שמה יפטר מכל מצוות שבתורה. חושבני שהמחבר החשוב שכותב בעצמו שמאמרו הוא בבחינת „הרהור ראשון“, כשיבוא לבחינת „הרהור שני“ אולי יחליט אחרת.

ומה שנוגע לחשבון הזמן על הלבנה, הארכתי בזה במקום אחר ובררתי הדבר. בנוגע לאותם המקומות בעולמנו שיש מספר חדשים לילה או אור, ויש שמה יהודים חיילים מאה"ב, וכ' להוכיח שמוכרחים לומר שהחשבון הוא על פי הזמן שכל יום הוא כ"ד שעות, וביום השביעי יש חיוב גברא לשבות, ולא אכפת לנו אם הזמן כולו יום או כולו לילה, ומתחיל למנות מאותו היום שנשתנה הזמן, אותו הדבר באנשים שיבואו להלבנה שמקושרים להארץ שיודעים בדיוק כמה שעות עברו עליהם, וביום השביעי שלהם כלומר המחזור השביעי של כ"ד שעות שלהם, ממש כמו במקומות שכמה חדשים אור או חשך. וכן הוא הדבר בנוגע ליו"ט, כי היום אין לנו כלל חשבון הלבנה, אלא הכל כפי החשבון שתיקן לנו הלל: האחרון וככה נתקבל בישראל עד שיבוא הגואל, יש לנו חשבון מפורש, ולא אכפת לנו כלל איפה האדם אם הוא בלבנה או במאדים. אם יש אפשרות צריך לקיים מצוות התורה ולא לעבור שום איסור, ואם אין לו אפשרות אונס רחמנא פטריה.

הראשון שהביא ענין זה הוא ר' יצחק בן שלמה בן סחולא בספרו „משל הקדמוני“ נדפס בריווא דטרניטי, שנת ש"מ, דף נט. וז"ל: ויתחייב להיות ששה חדשים אור, וחשך ששה וכו'. והארכתי בביאור ענינים אלה בספרי „שבת בראשית ושבת סיני“, „השבת ומזרח העולם“ בנוגע לשאלת קו התאריך. כן בספרי בכת"י שני כרכים על נושא זה שאני מכין אותו לדפוס.

המקור הראשון לפתרון שאלה הג"ל הוא בפרקי רבי אליעזר (פרק גב דף קכו): מופת ששי, מיום שנבראו שמים וארץ הירח וכוכבים והמזלות

עולין להתאיר על הארץ ואין מערערין זה עם זה, עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל וערב שבת היתה, וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת גשא ידיו לשמים ועמדה השמש עד מוצאי שבת. ובפי' הרד"ל י"ל שהעמדת השמש היה משום חילול שבת שהעיקר תלוי בזה בשמש בזריחתו ושקיעתו, וכ"ז שהחמה זורחת אף שגם הירח עלה הרי אמרו בירושלמי ספ"ב דר"ה וב"ר רפ"ו ופסיקתא דפ' החדש שאין מונין ללבנה אלא משתשקע החמה וע"ל ספ"ז: עוד כתב שם בהערה ולכאורה מהך דהכא (דכיון דלא שקעה להם החמה [אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ע"ש לא נחשב לשבת רק] כיומא אריכתא של ע"ש הוא) יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכים לצירים ואצלם משך כמה ימים רצופין יום בלא לילה או לילה בלא יום, שהכל נחשב אצלם כיום או כלילה א' (ודלא כהאומרים שראוי להם למנות כל כ"ד שעות ליום א' וכשכלו ו"פ כ"ד שעות יקדשו השבת, עיין תשובת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו), מיהו מעובדא דאשכבתא דרבי דאמרי' בירושלמי פי"ב דכתובות דתלי לון יומא עד שבאו לביתם וצלו להם דג והדליקו את הנר, ואח"כ קרא הגבר ושריין מציקין שמא חללו את השבת, עד שיצאת ב"ק כו' — משמע דאף דנקדה להן החמה מ"מ כיון שידעו שעברו כ"ד שעות של יום ו' יש לחוש לחילול שבת, ויש לחלק בין הך דהכא דיהושע שנקדה החמה בכל העולם לההיא דאשכבתא דרבי שלא נקדה להם החמה רק ה' האיר לעיניהן של העוסקים באשכבתא כאלו הוא יום אבל לכל העולם כבר היה לילה, ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת (ומעתה אלו שסמוכים לצירים אולי אפשר לדמותן להא דאשכבתא דרבי ג"כ וצ"ע), עכ"ל.

ולפענ"ד יש מקום לפרש דברי פדר"א באופן אחר, מ"ש שלא יחללו את השבת אין הכוונה שע"י שלא תשקע החמה לא יחללו את השבת, דהרי זה לא מקרי חילול שבת כלל, דמלחמה באמת הותרה בשבת כמבואר בשבת (יט.) עד רדתה אפי' בשבת, ועוד מאי זה שאמר בצרתן של ישראל, אך י"ל הפי' לפ"מ דמשמע ממגלת חשמונאים ומגלת אנטיוכוס שהיו אז אנשים שהיו מחמירין שלא רצו לחלל שבת אף במלחמה. ועי' שבת קכא: ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו כו'. ואכמ"ל. וזה הפי' דראה בצרתן של ישראל באותן שלא ירצו לחלל את השבת, אף דהותרה באמת במלחמה, לכן אמר: שמש בגבעון דום ועמדה כל יום השבת, אבל באמת י"ל שיום זה נחשב להם שפיר ליום השבת, וראי' מלשון הפרדר"א שסיים ל"ו שעות עד „מוצאי שבת“, וא"ג דזה נחשב הכל ליום ע"ש, מאי זה לשון מוצאי שבת ע"כ דבאמת הי' שבת, וראיה ברורה לפי' זה דהא מדברי המדרש כאן מבואר ג"כ דבשבת הראשונה עמדה השמש

ל"ו שעות, וכאן הלא ברור דשבת ראשונה היתה לה דין שבת כמבואר בקרא ומוכח מזה כמ"ש.

ומצאתי מאמר במכילתא שאפשר לסייע ממנו לשיטה הנ"ל. במכילתא שמות: ויום השביעי שבת לה' אלקיך, למה נאמר, לפי שהוא אומר כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת (שמות לא, טו) עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה. אין לי אלא עונש ואזהרה על מלאכת היום, עונש ואזהרה על מלאכת הלילה מנין, ת"ל מחלליה מות יומת (שמות לא, יד), עונש שמענו ואזהרה לא שמענו, ת"ל ויום השביעי שבת לה' אלקיך, שאין ת"ל שבת אלא להביא את הלילה בכלל אזהרה דברי רבי אחאי בן יאשיה. ע"כ.

ונתקשו כל המפרשים מאי ס"ד לרבות חיוב לשמירת לילה ולמה צריך קרא? וראה יומא (פא.) דדרשו כן לענין חיוב יוה"כ ובתוס' ישנים שם, שלא הביאו ממכילתא שלפנינו. ובתו"ש בראשית (פ"א—ת"ל) כ' לפרש שאולי הכוונה לענין המקומות ששם מספר חדשים יום וכן לילה, א"כ צריך לרבות שיש חיוב לשבת שכולו יום או כולו לילה. וכעת יש להוסיף כפי הידוע יש כעת אפשרות לנסוע באוירון באופן כזה שבמשך מעת לעת שלם יהי אור או לילה, לכן צריך ריבוי לשבת שכולו יום ולשבת שכולו לילה זמן של יום השביעי של הנוסע. ומכאן ראה לשיטתי הנ"ל שבשבת מלבד חיוב המקום יש גם חיוב גברא לשבות כ"ד שעות ביום השביעי שלו. וראה בתו"ש שמות פל"א אות רנב פי' אחר.

ובתו"ש שמות (פ"כ יתרו דף סה) הבאתי מ"ש בתו"ש (ח"א סי' ת"ל — וראה במילואים שם) לבאר השאלה באלה שנוסעים בשבת באניה ממזרח למערב והיום מתקצר להם בשעה אחת, כלומר שמעת שקיעת החמה בע"ש עד זמן צאת הכוכבים במוצ"ש אין להם רק יום של כ"ג שעות (באוירון יהיה להם הבדל בשש שעות, ומשכחת לה עוד הרבה יותר), ונאבדה להם שעה אחת ממצות עשה של שביתת שבת, והשאלה היא להלכה למעשה איך מותר לעלות באניה בשבת אפילו אם קנה שביתה בע"ש כמבואר בש"ע או"ח סי' רמ"ח ס"ג, מכיון שכבר חל עליו עכשיו חיוב שביתת שבת של מעת לעת, איך מותר לו בידיים לבטל שעה אחת של שביתה. בשלמא אם נוסע קודם השבת, ולא מיבעי אם נוסע שלשה ימים קודם השבת, אנוס הוא בקיום מצוה זו, אבל לעשות מעשה בשבת לעלות על האניה בזמן שהוא יודע שמקצר את שביתת השבת בשעה, הרי הוא מבטל בידיים עשה של שביתת שבת במשך שעה, ואותו הדבר לענין צום יוה"כ שהחיוב הוא באופן רגיל מערב עד ערב כ"ד שעות: ובימים לא הי' להם עדיין אגיות מהירות לכת כאלה שיהי' ג"מ כנ"ל, ובמקא"ה וכתבתי לצדד שיש מקום להחמיר בנידון הנ"ל שלא לעשות מלאכה במוצ"ש עוד שעה כדי שיהי' לו לאדם שביתת גברא

של מעל"ע כ"ד שעות של יום השביעי. הגם שיש לדחות הרי במקום זה כבר הגיע ליל יום ראשון ומה מקום לשביתת מלאכה, שמה ביארתי שמוכרחים לומר שמלבד חיוב מקום יש מן התורה גם חיוב גברא לשבות המעל"ע השביעי של כ"ד שעות, שאל"כ משכחת לה היום שאין לו לאדם יום של שמירת שבת, כגון שעובר את קו התאריך בעת כניסת שבת במקומו ובצד השני של הקו הוא כבר מוצ"ש, וכי אפשר לומר כן שאדם זה קיים צו התורה ולא עשה שום איסור ובעכצ"ל שנוסף לחיוב המקום יש גם חיוב גברא. ולענין שמירת שבת במוצ"ש הרי יש שיטות שזה בכלל תוספת שבת ביציאתו ואכמ"ל.

אם יש מקום להשתמש בסגנון „הלבנה הקדושה“

נשאלתי היות שתכם א' דרש בשבת ובתוך דבריו הזכיר העובדא שבגי אדם טסים אל הלבנה שזה נגד השקפת התורה ונפלט מפיו משפט כזה: „איך מגיע בשר ודם אל הלבנה הקדושה“, וכו'. והיו בין הקהל אנשים שאמרו שזה צורם את האוזן, ומעולם לא שמענו ביטוי כזה שהלבנה בעצמה קדושה, ואחרים אמרו מכיון שאמרו בגמ' המברך על חדש בומנו כאלו מקבל פני השכינה, ואם מותר לומר שבקבלת פני הלבנה כאלו מקבל פני השכינה א"כ למה אסור לומר שהלבנה קדושה. ובקשו לשמוע חוות דעת.

תשובה. לפי מיעוט ידיעתי אינני זוכר התואר 'קדוש' על השמש והירח ושאר כוכבי לכת והכוכבים, ויש בהלכה שצורת חמה ולבנה יש להם דין ע"ז כמבואר במשנה (ע"ז מ"ב:) המוצא כלים (מכובדים) ועליהם צורת חמה ולבנה צורת דרקון יוליכם לים המלח, וכן נפסק בש"ע יו"ד (סי' קמא, ס"ב ס"ג עיי"ש בהג"ה דאפילו בזה"ז).

ובשו"ת חת"ס סי' קכט האריך בביהכ"נ שעשו בחלון זכוכית עגולה כצורת חמה וכתוב בצדו הפסוק ממזרח שמש וגו', וכ' דיש איסור דאורייתא על העשי' ואסור להשהות ומכוער הדבר. וה"ה בלבנה.

ובמשנה ר"ה (פ"ב) מבואר דמות צורות לבנה הי' לר"ג שבהן מראין את ההדיוטות ואמר כזה ראית או כזה, והקשו בגמ' איך מותר לו לעשות צורת לבנה הכתיב (שמות כ, כג) לא תעשון אתי וכו' כגון חמה ולבנה וכו', עיי"ש משום חשדא שע"ז היא לו, ובגמ' תירצו דברבים ליכא חשדא, או משום דלהתלמד מותר. הרי שאפילו בצורת לבנה לצורך קדוש החודש חששו משום ע"ז.

ואין להקשות הרי הדין הוא שם בגמ' שדרשו מקרא לא תעשון אתי כדמות שמשי המשמשין לפני במרום, דמות ארבע פנים, ומצינו בתפלה, שהמלאכים נקראו קדשים, פנות צבאיו קדשים, כלם קדשים, וחיות הקדש, וחיות ואפני הקדש וראה דניאל ד, יד. בגזרת עירין פתגמין ומאמר קדישין, ובפי' רס"ג מלאכי אף וחמה הקדושים שגוזרים מפי הקב"ה.

והחילוק הוא שהמשמשים של מעלה נקראו כן בשם קדושים בקרא וחז"ל על שם עבדות השם, והתורה אסרה לעשות צורתן ולעבדם, משא"כ בחמה ולבנה ומזלות וכוכבים שמעולם לא נקראו בשם קודש שאומות העולם עבדו להם וקבלו אותם לאלהות ואצלם הם קדושים. — אבל איך יכול אדם מישראל לקרוא להם בשם קדושה.

[ומצינו בענין זה מאמר חז"ל בפדר"א פ"נ: רבן גמליאל אומר כמו שראשי חדשים מתקדשין ומתחדשים בעולם הזה כך יהיו ישראל מתקדשין ומתחדשין לעתיד לבוא כמו ראשי חדשים. ובס' תולעת יעקב לר"מ בן גבאי סדר ברכת הלבנה (זלקבה דף לד) זכנ' באבודרהם, ואמרו בפרקי דר"א רשב"ג אומר עתידים ישראל להתחדש ולהתקדש כמו שהלבנה מתחדשת ומתקדשת ואומרים ברוך יוצרך כו', ע"כ. הרי שהוא אומר על הלבנה, ומתקדשת. ובפשטות י"ל שהכוונה, מתקדשת" היינו שמקדשין החדש על ידי ראייתה, כפי הגירסא שבדפוס, "שר"ח מתקדשין" וראה מ"ש לעיל פ"ב לפרש שהכוונה בהמאמר: כמו שהלבנה מתחדשת ומתקדשת, היינו לעתיד לבוא על ידי שיתפרסם לעיני בני אדם בעולם שהלבנה היא גרם שמימי שאין לו שום כח עצמי רק מה שהבורא עולם נתן לו, ובני אדם יחדלו מלעבדה בתור ע"ן, בזה היא מתקדשת. ומה שהביא מהא שאמרו כאלו מקבל פני השכינה, אפילו לפי של המהר"ל שהבאתי לעיל והראשונים שיש איסור בהבטה אל הלבנה משום שיש בה בלבנה בשמים מעין זיו השכינה, היינו שאנו מברכים להשי"ת שנתן כוחות שונים להלבנה לצרכי האדם בעולם מלבד שמאירה בלילה, ולפמ"ש האחרונים יש בברכת הלבנה מעין ברכת הנהנין, וברכת המצוה, וברכת שבת, אבל אין עליה שם קדושה.

אמנם מצאתי מדרש חז"ל במשנת רבי אליעזר (פט"ו) השמים נקראו קדושים שנא' השקיפה ממעון קדשך מן השמים... ולמה נקראו קדושים, ששמו של הקב"ה מתקדש ביניהן, כשהבריות רואין אותן כו' אלו ה' החמה הזאת ברשותה כו' בידוע שיש לה יוצר הוא מוציאה בכל בקר כו' ע"כ. א"כ למה לא נימא כמו במשכן כל הכלים המשמשים לעבודת המקדש נקרא עליהם שם כלי קדש ובגדי הקדש וכו', א"כ נימא שגם השמש וירח ומזלות שמשמשים בשמים לצרכי בני אדם כפי רצון הבורא ושמו של הקב"ה מתקדש ביניהם יהיה עליהם שם קדש, וכמו משרתי עליון המלאכים.

והדבר תמוה שלא מצינו כן ואין לחלק בין המלאכים שיש להם חיים משלהם משא"כ המזלות שהם בבחינת דומם כמו הארץ, אך לפ"ז יקשה לשיטת הרמב"ם והראשונים ההולכים בשיטתו שגם ללבנה ומזלות יש חיים שכל ורצון, וכיון שאמרו עליהם, "עושים באימה רצון קונם", למה אינו מגיע להם התואר 'קדושים' הרי הם בבחינת מלאכים.

ומדלא מצינו כן, ראיה לשיטות החולקות על הרמב"ם, ועו"ל שהחילוק הוא שמלאכים אין אנו רואים ומכירים אותם, משא"כ הכוכבים ומזלות בעינינו נראים כגרמים גשמיים דוממים וע' שבת יא: כי נר קדושה יש בו. ונ"ל הטעם שלא נקראו צבא מרום השמש וירח הכוכבים ומזלות בשם של

קדושה כמו המלאכים וכמו כל תשמישי קדושה, משום שמפורש בתורה (דברים ד, יט) ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים וגו' אשר חלק ה"א אתם לכל העמים. וברשב"ם לפי עיקר הפשט אשר הניח אותם לכל העמים לעובדם כי אינו חושש בהם. וכן נראה מפשטות הכתוב (כט, כה) וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו' ולא חלק להם. עיי"ש. ולדעת הכוה"ק הטעם משום שב"נ לא הוזהרו על השיתוף. והאע"ז מפרש: דבר מנוסה הוא כי יש לכל עם ועם ככב ידוע ומזל וכו' והנה ישראל נחלת השם ע"כ. וכמו שאמרו אין מזל לישראל. ורדצ"ה מפרש: המטרה שה' התכוון אליה במסירה זאת של צבא השמים אל העמים, הוא, שע"י דרגה ממוצעת זאת יעלו לאט לאט באמצעות ישראל לידי הכרת האמת של האל העליון. בין עמים שאין להם הכרת אלהות כלל, או העובדים אפילו לכחות היצר החושניים, לא היתה לעולם שום אפשרות שישראל ישמשו ביניהם בתור דוגמא המקרבת להכרת אלהים אמת. לעומת זאת, קל ללמד את העובד לשמש, שהשמש אינו אלא משרת לכח עליון ונעלה המושל על הכל, אשר רק הוא לבדו אלקים אמת.

ועל פי כל הנ"ל מובן שפיר מה שלא נקראו בשם של קדושה. ומובן דבר הברכה הארוכה שתקנו אנשי כנה"ג שעיקרה היא החלק הראשון של הברכה: אשר במאמרו ברא שחקים וכו', זאת אומרת שבני ישראל מפרסמים ברבים בשווקים ורחובות פעם בכל חדש האמונה ביחוד השם, וכמו שיש חיוב בקדוש על הכוס בכניסת שבת לפרסם האמונה שהשי"ת ברא העולם ומלואה יש מאין בששת ימי בראשית, כן יש חיוב לפרסם פעם בחדש בזמן חידוש הלבנה באופן מיוחד, שהשי"ת ברא כל צבא השמים השמש והלבנה כוכבים ומזלות, כמו שאומרים: אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם. ונתן בטבעם כחות נפלאים להסתובב ולהשפיע על העולם וכל החיים עליה. כמ"ש: חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם.

שו"ר שדבר זה אם הלבנה והגלגלים מותר לכנותם בשם קדושים, תלוי במחלוקת שיש בין הקדמונים מובאת לעיל פ"ד, אם הגלגלים יש להם חיים ודעת, הרמב"ם לשיטתו הסובר כהשיטה שיש להם, קורא אותם בשם קדושים בפ"ד מיסודי התורה הי"ב, בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אתבה למקום ותצמא נפשו ויחמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא, ויראה ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו בשיעריך עצמו לאחד מהגופות „הקדושים" הגדולים ע"כ.

כן כתב המפרש שם: ואותם החכמים אינם נחשבים לכלום, לגבי גוף הגלגלים והכוכבים שהם גופות „קדושים", והגופות האלו אינם נחשבים לכלום

לגבי הצורות הנפרדות.

הרי שהוא מכנה להגלגלים ובהם החמה והלבנה גופות קדושים. ופשטות הנוסח בא"ל אדון, „עושים באימה רצון קונם" מוכיח כשיטת הרמב"ם שקראם קדושים, ולשיטת הראשונים החולקים על שיטת הרמב"ם כמו שנתבאר לעיל כמובן שאין מקום לקרוא אותם בשם קדושים.

ולהג"ל מבואר שלשיטת הרמב"ם אין פגם בהביטוי הלבנה הקדושה, שאמר הרב הנ"ל.

*

אם יש מגיעה מצד השקפת התורה לעלות על הלבנה, כמו שחושבים בני אדם מקרא השמים לה' והארץ נתן לבני אדם, וכעין שמצאנו אצל דור הפלגה. ראה בתו"ש בראשית (יא, ד"ט) במדרשים שהובאו שם לענין דור הפלגה. הנה לפי המפרשים בתהלים אין הפסוק מדבר מעליית אדם לשמים, ומה שמצינו מדרש חז"ל בתנחומא וארא (ט"ו פ"ב) ושמור"ר (מובא בתו"ש וארא פ"ט אות סג), אמר דוד: אע"פ שגזר הקב"ה השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, כשבקש ליתן התורה בטל גזרה ראשונה, ואל משה אמר עלה אל ה', וכן במצרים, במשה שהי' בארץ נתן לו רשות לשלוט במעשה שמים שנאמר ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים וכו' עיי"ש, ועי' תו"ש יתרו (פ"ט אות רמח), ומענין זה בתו"ש בראשית (פ"ט אות מ"ט) ובסוכה (ה). מעולם לא עלה משה ואל"י למרום וכו' למטה מעשרה. ובתו"ש יש אריכות דברים בביאור ענינים אלו ואכמ"ל.

אמנם מצינו קטע בהגניזה מדרש חז"ל או פ' רס"ג (מובא בתורה שלמה ח"א בהשמטות) וז"ל: פרו ורבו ומלאו את הארץ. ללמדך שבני אדם אפסור לשכון אלא בארץ ע"כ, בגנז"ש ח"א (דף 10) משער שזה מפי' רס"ג. והוא מפרש שהכוונה בדרש הזה בהדגשה „הארץ" דווקא ולא המים, ועי' ירושלמי רפ"ג דמוע"ק שר' יהודה אוסר לפרש בים הגדול, ועי' באהבת ציון וירושלים, פסחים ס"א וס"ב וי"מ שהפי' משום סכנה.

ולפ"ז יש לומר שיש איסור לעלות על הלבנה משום שאסור לאדם לסכן נפשו, אבל מקרא ומלאו את הארץ אין ראייה, כי י"ל שרק „לשכון", היינו לדור במקום כזה, אבל לעלות ולחזור אין ראייה. ואין זה דומה לאלה שנסעו להפש מדינות ארצות הברית שאז היתה ג"כ בגדר סכנה, משום שזה הי' נכלל בצווי השם מלאו את הארץ וכבשוה, והרבה אלפים שנה עברו עד שבני אדם גילו החלק השני של הארץ. ורעיון זה בפסוק ומלאו את הארץ מבואר בבראשית זוטא, לרבי שמואל בר' נסים מסנות (בראשית ט, א): ומלאו את הארץ שיהפירו (נראה שצ"ל „שייפירו") בארץ ושישרצו ויפרצו בה, עד שתמצא כל הארץ מלאה מהם מפה ומפה. לפיכך כעס הב"ה כשבנו המגדל, שלא היה בדעתם לעמוד אלא במקום

אחד כדכתיב (בראשית יא, ד) פן נפוצ, והב"ה גזר עליהם, שימלאו את הארץ וייקבעו יישובם בכל העולם, לפיכך לא נתקיימה עצתם דכתיב (שם ח): ויפץ ה' אותם, ע"כ. אבל על הלבנה שאין באופן טבעי אויר לגשימה בשביל חיי האדם זה מראה שאין זה מקום בשביל האדם לשכון שם, והוה בכלל הג"ל שבני אדם אסור לשכון אלא בארץ, עד שיגיע זמן אם נאמין שיגיע פעם זמן שהדבר יצא מכלל סכנה.

וכל זה אנו דנים מצד עצם העלאת אדם על הירח, אבל כמובן שיש לדון גם מבחינה אחרת, שכן, על ידי העלאת אדם זה האדם מבטל מעצמו קיום דיני התורה, שאי אפשר לקיימם על הירח. במצבנו היום.

צורת הלבנה ומהותה

שאלה. בעתונות נתפרסמה חוות־דעת מדענים על האבן שהובאה מן הירח, אשר אמרו כי הירח היה בעבר גוף ומרכז חם, ממוצא וולקני, לא כמו שהוא עכשיו, כי יש סימנים ללבה שפרצה ממעמקיו. גם בענין צבעו נתפרסמו דיעות שונות, ואחת היתה כי צבעו הוא שחרחר. האם במקורות העתיקים שלנו יש רמז לדיעות אלו?

תשובה. בספרי תורה שלימה הבאתי שני מקורות עתיקים שבהם הובעו דעות הנ"ל. במדרש אגדה (מובא בתו"ש ח"א פ"א אות תרנו) נאמר: כיון שהלשינה הלבנה על החמה מיעטה הקב"ה. וי"א שנעשית שחורה כשיחור וגזר עליה שלא תהא מאירה אלא מכח השמש כו' ע"כ.

ושם (אות תרמ"ז) הבאתי מדרש מהדר זקנים (ליוורנו ת"ר) בפ"י תוס' הרא"ש בשעה שנוף הקב"ה בלבנה ונפלה, נפלו ניצוצות ממנה וכבו המאורות ונקראו כוכבים על שכבו מאור הלבנה. ובס' תולדות יצחק לר"י קארו מוסיף: ולפי שנפלו מאורי' נשארה חשוכה (*), ושם בביאור הבאתי עוד מקורות מחז"ל וראשונים שהלבנה היתה בעבר גוף מאיר וחם כמו השמש, וכלשון התורה: שני המאורות הגדולים (בראשית א, טז) ואח"כ נכבה אורה, וגם נתמעטה בגודלה. גם מבואר שיש לה צבע שחור. וכ"כ האבודרהם בפ"א א' אדון: „ואמר 'צורת הלבנה' ולא אמר אור הלבנה, כי הלבנה היא גוף שחור שאין לה אורה, אלא מה שמקבלת מאור השמש" — והיעב"ץ בסידורו בפ"י לתפלת שבת לא' אדון,

(*) וחכמי התכונה האחרונים כתבו מעין זה. בס' קסת הסופר בפ' בראשית כותב: לפי שמחליטים חכמי התכונה, נראה חסרון ויפקד מקום כוכב גדול מאוד בין צדק למאדים לפי ערך סידור הכוכבי לכת, ובכל יום ויום מוצאים בכלי השקף הגדולים שברי כוכבים קטנים, וכבר עולה מספרם יותר מארבע מאות, ושופטים שכולם המה שברי הכוכב הגדול הנפקד, ומהם שאמרו שגם הלבנה היא חלק הכוכב ההוא, וסיים: ונמצא שדרשת חז"ל היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים עתה"ד, והנה לא היה לפני עיני המחבר הנ"ל דברי מדרש הנ"ל שהביאו התוס' הרא"ש עה"ת והת"י שם דמפרש דהלבנה נפלה ומה נעשו הכוכבים, ונראה כוונתם שסוג אחד של כוכבים נעשו מזה, ושמות שונים יש להם, ועי' בגמ' ברכות לב: שמנו שמה שמות מזלות, חיל, לגיון רהטון, קרטון, גסטרא ועל גסטרא כוכבים.

כיוון לזה והוא כותב כידוע שהיא (הלבנה) גוף אטום וחשוך ונקראת לבנה ע"ד סגי נהור".

ויש בתו"ל וראשונים פירושים שונים על מצב האור של הלבנה.

בחגיגה (יב.) וחכ"א הן הן המאורות שנבראו ביום א' ולא נתלו עד יום ד', ובפ"י רבינו חננאל: יהי מאורות — יהי אותו האור שנברא ביום ראשון למאורות, והן ב' המאורות, וכ"ה ברש"י עה"ת: „מיום ראשון נברא, וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע". וכן בלקח טוב: ללמדך כי האור שברא ביום א' ממנה נהיו המאורות, על כן כתיב יהי, כלומר יהי האור מאורות. וכ"ה במשנת רבי אליעזר (דף כד) ובמדרש הגדול כאן: ויאמר א' יהי אור וגו' וחזר ואמר יהי מארת ברקיע השמים, השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו אלא פרטו של ראשון דתניא הן הן המאורות וכו'.

ומסתם דבריהם לא מבואר אם שני המאורות היו בתחלה שווין בגודלם ובאורם. ואח"כ נתמעטה הלבנה כדרשת חז"ל, או שמיד נבראו גדול וקטן אלא שנתמעט אורה או שנכבה אורה. אמנם בדברי הרמב"ן הדברים מפורשים, וז"ל הרמב"ן: וענין יהי מארת כי מחומר השמים גזר בראשון שיהיה אור משמש במדת יום, ועתה גזר שיתגשם ויתהוו ממנו גוף מאיר ביום — גדול האורה, וגוף אחר, קטן האורה — מאיר בלילה, ויתלו שניהם ברקיע השמים שיאירו גם למטה, ע"כ. הרמב"ן לא הביא כאן הדרש שבגמ' שהלבנה נתמעטה, ובדרך פשט מפרש שמיד נבראה קטנה. כן מבואר מדבריו שיש לה אור משל עצמה ולא הזכיר כלל שעיקר אורה מהחמה.

ובמדרש (במדב"ר פט"ו) מובא בתו"ש (פ"א אות תר"י): אמרו ישראל (תהלים מג, ב) שלח אורך ואמתך חמה יחנוני, גדול אורו של הקב"ה, החמה והלבנה מאירים לעולם ומהיכן הן מאירים מזיקוקי אור של מעלן הן חוטפין שנאמר (חבקוק ג, יא) לאור חציך יהלכו לנוגה ברק חגיתך, גדול האור של מעלן שלא ניתן ממנו לכל הבריות אלא אחד ממאה שנאמר (דניאל ב, כב) ידע מה בחשוכה, לפיכך עשיתי חמה ולבנה שיאירו לפניך שנאמר: ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר, ע"כ. ואולי י"ל שזה נכלל במה שאמרו בחגיגה: אור שנברא ביום ראשון.

וכן מבואר בחזקוני כאן: יהי מאורות מהו המאורות, מארת האור שיולד מן האור שנברא ביום ראשון יחלק לב' חתיכות, האחת גדולה מחברתה הם שמש וירח.

ועי' ב"ר פ"ו מובא בתו"ש (שם אות תקצט) דפליגי, ח"א לא נברא להאיר אלא לגלגל חמה בלבד כו' וח"א שניהם נבראו להאיר. ואולי פליגי בשיטות הנ"ל אם היה ללבנה אור מעצמה. ועיי"ש (תרוז) שלא נברא אלא לגלגל חמה תחלה.

עו"ש בחזקונו: המאורות הגדולים: פירש רש"י שוין נבראו. י"מ להיות מאותו זמן ואילך שוין במדת עוגל אע"פ שלא היה אורם שוה, עוד פירש רש"י ונתמעטה הלבנה, י"מ הוא שמתמעטת מהמלוי עד החדש, ועוד פירש"י אי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד, פי' אין הדעת סובלת שנהיה אני והחמה מתבהקין בשוה במדת עוגל שלנו, כסבורה הלבנה שתמעט החמה. הגדולים: על שם הכוכבים הקטנים מכלם.

והרד"ק מפרש: והמאורות נבראו ביום ראשון עם הגלגלים, אלא שלא הי' אורן עובר לארץ לפי שלא הי' הרקיע נכון לקבל אותן.

במדרש כונן (מובא בתו"ש פ"א—תרמד): והיו שניהם שוים ושקולים כאחד כו' לכי ומעטי את עצמך אחד מששים מאור החמה כו' אמר לה עתיד אני להחזיר אורך כאור החמה שנאמר והיה אור הלבנה וגו' ע"כ. ומבואר שסובר שנשאר בה בלבנה אור של עצמה אלא נתקטן אורה לאחד מששים מאור החמה, וכן מבואר שם במדרש כונן עיי"ש תו"ש אות תרס"ג.

הרמב"ן מביא שם עוד פי' בענין המאורות זו"ל: ויתכן כי כמו ששם בארץ כח הצמיחה במקומות ממנה, כן שם ברקיע מקומות מוכנים ומזומנים לקבל האורה, והגופים האלה מקבלי אור מזהירים, כגון האספקלריאות ואבני השהם ולכן יקראם מאורות לא אורים, אע"פ שקראם המזמור כן: לעושה אורים גדולים (תהלים קלו, ז) (ופי' זה מובא בפי' הר"ן עה"ת עיי"ש), והוא בעצמו (לקמן פסוק יז) דוחה פי' זה זו"ל: ויתן אותם א', מלמד שלא נהיו אלה המאורות מגוף הרקיע, אבל גופם נקבעים בו ע"כ. וצ"ל מ"ש בפי"ד ויתכן וכו' כוונתו שיש שיטה כזאת, והיא בזהר בראשית לג: רבי אלעזר אומר יהי מאורות אספקלריא דלא נהירא מגרמא אלא על ידא דנהורין עילאין דנהירין לה כעששיתא דלקטא נהוראי דנהור.

ובספורנו: באותו הרקיע הנוצר ביום שני יהיו ניצוצי המאורות ושם יתרבה ויתמזג לפעול בתחתונים.

ובאבודרהם (תפלת שבת): קרא לשמש ויזרח אור ע"ש ויקרא אלקים לאור יום, ור"ל כשברא האל השמש ברא בו עיקר האור, וזהו שאמר כשקרא שם לשמש אז ויזרח אור'. ראה והתקין צורת הלבנה' הוא נקשר עם 'קרא לשמש'. וכן הוא הפירוש כשקרא לשמש וראה שיבאו בני אדם לטעות אחריו לעבדו, אז התקין צורת הלבנה, כדי שימנעו מלטעות אחריו, כי יראו שהם שנים, והכי איתא בירושלמי ובבראשית רבה. ואמר 'צורת הלבנה' ולא אמר אור הלבנה, כי הלבנה היא גוף שחור, אין לה אורה אלא מה שמקבלת מאור השמש, ולפיכך אורה נוסף וחסר כפי ההקרבה אל השמש וכפי התרחקה ממנו.

וברבינו בחיי (בראשית א, יז) וכן דרשו רז"ל (ב"ר ריש פ"ו) לא נברא

להאיר אלא גלגל חמה בלבד. והוא קטרוג הלבנה שאמרה: אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (חולין ס, ב) כי הכתר כינוי על האור והזוהר. וראה מן הכתוב שאין לה אורה מצד עצמה, הוא מה שאמר הקב"ה לאיוב: בשומי ענן לבושו וערפל חתולתו (איוב לח, ט) ולפי שאפודת הרקיע (אזור המזלות ברקיע — עיין ע' אפודה) אשר למעלה על ראשינו והקרוב אלינו הוא גלגל הלבנה, והוא המכסה והחופף על הים, והוא המניע יסוד המים, לכך קרא הלבנה ענן וערפל על שם שהיא חשוכה אין אורה בפני עצמה, ואמר כי היא לבושו של יום וחתולתו (מלשון והחתל לא חותלת — יחזקאל טז, ד).

עו"ש בראשית דף לד: הד' כי אור הלבנה נמשך מאור החמה, כי הלבנה אין לה אורה מצד עצמה כי אם מאור השמש, ומזה תקנו רז"ל בתפלת יוצר: ראה והתקין צורת הלבנה, כלומר שהיא צורה בלתי אורה. ומה שקורין רז"ל 'אור הלבנה' באמרם (פסחים ז, ב): אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה, על האור הנאצל אליה מן החמה אמרו כן, והוא כחום הברזל שהוחם באש שאין החום מצד הברזל רק מצד האש שהוא מחמם, והברזל מקבל החמימות ממנו, ועל זה אמר, 'והיו למאורות' חסר וי"ו, למארת (צ"ל: „למאורת" כי כן הכתיב בפסוק טו). ובזה בראשית (לג, ב): רבי אלעזר אמר יהי מארת (פסוק יד) אספקלריא דלא נהרא מגרמה אלא על ידה דנהורין עלאין דנהרין לה. כתיב, כי שניהם אור אחד.

ויש במדרשים וראשונים שיטות שונות בענין מאור הלבנה, ויש אומרים ששני המאורות הגדולים קבלו אור עצמי הוא האור שנברא ביום הראשון לבריאת העולם, וביום הרביעי נתלו שני המאורות הגדולים, ואחר כך (לפי תרגום יהונתן באותו יום) נתמעטה הלבנה ונכבה אורה ומקבלת אורה רק מהשמש, ונקראת לכן המאור הקטן. ויש אומרים שמתחילה קבלה הלבנה אורה מהשמש ואחרי כן נתמעטה מגודלה, על ידי החטא שאמרה א"א וכו', וי"א שנשאר לה אור מעצמה: ושנינו במסכת שבת (דף קנ"ו): מי שגולד במולד הלבנה „אכול דלא דיליה ושתי דלאו דיליה" ובכתנות אור מפרש הטעם שהלבנה ג"כ אין לה אור עצמי רק מה שהיא מקבלת מהשמש. (ובזה הקדוש כתוב פעמים רבות שהלבנה אין לה שום אור מעצמה, רק מקבלת אורה מהשמש). עי' זח"א רלו: ולעלמין סיהרא לא נהיר אלא משמשא תו"ש ח"א סי' תרסט. שם אות תרנג ותק"ז פ"ב: ומה דסיהרא לווה מן שמשא ולא אית לה נהורא אלא ממה דיהיב לה שמשא.

Editorial office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

N O A M

**A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems**

VOLUME 13

Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JRUSALEM 5730 ISRAEL