

נ ו ע ם

ש נ ת ו ן

לבירור בעיות בהלכה

ספר שנים-עשר



הוצאת מכון צמורה שלמה ירושלים, תשכ"ט

כתובת המערכת :

מכון „תורה שלמה“

ירושלים, ת. ד. 5169

המנחל : הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל

דפוס המערב ירושלים

ספר זה מוקדש
להגאון הגדול מופה"ד
רבי זאב וואלף לייטער שליט"א
אבד"ק פיטסבורג והגליל

רבי זאב וואלף שליט"א הוא מיחידי סגולה בדורנו בבקיאותו הנפלאה בכל מכמני התורה. כל רז לא אניס ליה. כבר לפני חמשים שנה כתב אליו הגאון מאיר אריק זצ"ל בהסכמתו לספרו: "למראה עיני היו קונטרסים מס' "בית דוד" מהעילוי המפורסם הרב הגדול החריף ובקי נפלא יקר הערך מו"ה זאב וואלף לייטער נ"י וענגה נפשי מגועם דבריו הערוכים בטוב טעם ושכל זך וישר, והראה בקיאות נפלאה ועיניו כיונים על אפיקי השמים ופוסקים ראשונים ואחרונים וטעם זקנים יקח". רבי זאב וואלף שליט"א, תלמידו של שר התורה רבי יוסף ענגיל זצ"ל, זכה וספריו נתקבלו בעין יפה בעולם התלמודי וזה ארבעים שנה ספריו נלמדים ונזכרים בכל ספרי ההלכה. ואלה הם ספריו שהדפיס:

„שו"ת בית דוד", שנת תר"פ. בשנת תרצ"ב הוציא מהדורא שניה של ספר זה בתוספת ח"ב. בשנת תש"י הופיע לאור ספרו „מתורתן של ראשונים" על מס' גיטין. באותה שנה הדפיס ספר „תשובת הגאונים שערי תשובה" עם הגהות והערות מקבילות לספרי הגאונים. בשנת תשי"ד הוציא לאור ספר „שו"ת רבינו יצחק אלפסי" עם הערותיו (מהדורא שניה, ירושלים תשכ"ח). ובשנת תשכ"ד הופיע בירושלים ספרו „שו"ת ציון לנפש חיה", ק"מ סימנים, כולל כ"ט סימנים שו"ת מאת אביו הגאון החסיד רבי נתן נטע לייטער זצ"ל.

רבי ז"ו לייטער שליט"א נוסף לגדולתו בתורה הוא מעוטר במדות תרומיות, עניו וצנוע, בורח מן הכבוד ומן הפרסום, ורבים הם אשר אינם מכירים אותו, אבל חכמי התורה וגדולי הדור יודעים שהוא שריד מפואר מגדולי התורה של דור הקודם. אנו מברכים אותו: יאריך ה' ימיו ושנותיו ויזכה להוציא לאור חדושי הרבים אשר הם עדיין בכתובים, והם הערות וציונים על התלמוד וראשונים — למען תועלת הרבים המשתוקקים לתורתו.



בס"ד

בין הנושאים הנדונים ב"נועם" שלפנינו, עוררתי את בעיית נישואי קרובים.

לאמיתו של דבר שאלה זו, בעיקרה רפואית היא, אך היא מעוגנת גם בעקרונות הלכתיים, כי קיימא לן: "חמירא סכנתא מאיסורא". על כן אם יוכרע על פי תורת הרפואה כי נישואי קרובים מסוכנים הם, אולי משום החולשה שירדה לעולם, הרי יש מקום לפוסקי ההלכות היושבים על מדין, שיחוו דעתם בשאלה גדולה זו, המתעוררת לעתים תכופות, כי עדיין אין לפנינו בירור כזה.

נוגע לפעמים ללב, כאשר רואים תוצאות מצערות ומכאיבות, המתגלות אצל בנים או נכדים, שנולדים חרשים או סומים וחולי נפש, והרופאים אינם מוצאים שום סיבה סבירה במה לתלות מחלות אלו, והם משערים שהן נובעות משום קירבת דם של הוריהם, והלב נצבט מכאב כאשר עולה במוחנו הרהור שאלמלי היה קיים בירור הלכה מסכם בענין זה, אפשר היה אולי למנוע תוצאות מצערות אלו.

על כן ברור שיש צורך דחוף בבירור מקיף על נושא זה מבחינת השקפת התורה, כדי שידעו האמונים על ברכי ההלכה כיצד ינהגו במקרים אלו, מאיזה צעד יימנעו, משום חובת הזהירות שאנו מצווים עליה מהתורה.

תורתנו תורת חיים היא, ואפשר למצוא בה תשובות לכל הבעיות המתעוררות בתקופתנו, וגם לתופעה הכרוכה בסכנה בריאותית, באופן שאפשר יהיה לגדור גדר ולמנוע כל פרצה וצווחה בקרב מחננו. אי לזאת פונה אני בזה לגדולי הלכה שידונו בשאלה זו, ויבררו כיצד יש לנהוג בה על פי דיני התורה.

אלי' יונג

ראש הוועד למען ה"נועם" בארה"ב

בנועם חלק יא כתבנו אודות ספרו של הרב מנחם מ. כשר שליט"א בנושא
של אתחלתא דגאולה. אנו שמחים להודיע שספר זה הופיע בשם "התקופה הגדולה"
(מחזיק 624 עמודים).

המערכת

התוכן *

א	הרב עופריה יוסף הרב הראשי לת"א-יפו	בענין הרדמה בשעת המילה
יא	הרב אליהו פ. פרדס הרב הראשי ואב"ד לירושלים	על „כלל חדש בדיני הכחשת עדים"
סו	הרב יצחק חזן חבר ביה"ד, חיפה	בענין פדיון הבן
כה	הרב ישראל ארי' זלמנוביץ רב העיר עכו	בענין ברכת שהחיינו על חנוכה ביהכ"נ חדש
כח	הרב משה פינדלינג חבר הרבנות הראשית, חיפה	בעיות בטהרת המשפחה הישראלית
נ	הרב אברהם חפוטא ס"ט ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, תל-אביב	בדין הפסולים בעבירה לדיני עדות
עז	הרב ב. פ. טבורש מח"ס כתר אפרים	בענין חנוך הבנות
פב	הרב אהרן הלוי פיצ'ניק עורך „שנה בשנה"	בענין גילוח הזקן בחול המועד
צא	הרב אפרים גרינבלט שו"ב מעמפיס, ארה"ב	בענין קדוש לבנה
קסט	הרב אברהם מרדכי הלוי הורוויץ ירושלים	השתטחות על קברי צדיקים ומקומות הקדושים
רלט	הרב מאיר בלומענפעלד ארה"ב, מח"ס אור תורה	מצוה שאמרו חכמים שלא לקיימה אם יש מצוה בעשייתה
רמד	הרב חנוך זונדל גרוסברג ירושלים, מח"ס זר התורה	בענין פרשת זכור
רמט	הרב יצחק אייזיק ליעבעס חבר בי"ד ועד הרבנים דגוי-יורק רבתי	חילופי הזמנים בעולם — ביחס לדיני התורה

רעה	הרב חיים דרוק ירושלים, מח"ס אורות חיים	בירור דין אכילת סעודה שלישית בבין-המשמות
רפט	ה"ר יעקב לוי ירושלים	בענין השתלת אברים מהמת
שיד	הרב ד"ר אליהו יונג ניו-יורק	נישואי קרובים
שיז	הרב זאב דוב פלונים רב בנחלת-שבעה, ירושלים	בענין נישואי קרובי משפחה
שכב	הרב רפאל קצנלנבוגן ירושלים	מסביב לבעית הרבית
שלב	הרב רפאל מאלער ירושלים, מח"ס "קופת הרוכלים"	מקום קשר תפילין של ראש
שלח	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	בענין תנאי בנשואין
שנה	מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור	שער הלכה
שסט	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בענין נישואי קרובים המותרים עפ"י התורה

בענין הרדמה בשעת המילה

נדרשתי לחוות דעתי להלכה ולמעשה בדין גר הבא להתגייר אם מותר להרדימו בסם לפני שימולו אותו לבל ירגיש בצער המילה, וכן איש יהודי שלא נימול בהיותו קטן מאיזה סבה, אם מותר להרדימו בסם לפני המילה.

(א) לכאורה היה נראה לדון להחמיר לפי מה דקי"ל באו"ח (סי' ס' ס"ד) שמצות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, והישן אינו יכול לכוין למצוה. וכיו"ב אמרו ביבמות (ג"ד ע"א), אמר רב יהודה ישן לא קנה ביבמתו, מ"ט אמר קרא יבמה יבא עליה, עד דמכוין לשם ביאה. והתניא בין ער בין ישן וכו', הב"ע במתנמנם. (ורש"י פי' ברה"ע דה"ט דישן לא קנה, משום דלאו בר דעת הוא ואין קנינו קנין. אך התוס' שם דחו טעמו בזה דהא קטן לאו בר דעת הוא ואפ"ה אצטריך קרא למעוטיה, אלא ה"ט משום דלא אכיון לביאה כלל. וכ"כ הרשב"א והריטב"א והמאירי שם.) וה"נ כיון דלאו בר כוונה למצות מילה הוא, לא אריך למעבד הכי. ברם כד דייקנן פורתא חזינן דלא שמה מתייא, דשאני התם שמעשה הביאה צ"ל ע"י גוף היבם עצמו והואיל וישן הוא ואינו מכוין לשום ביאה כלל לא מהני לקנות ביבמתו. אבל כאן הרי אין מעשה המילה צ"ל ע"י הנימול עצמו, אלא ע"י אדם אחר, ומכיון שהמוהל מכוין במעשה המילה לשם המצוה סגי בהכי. ואפילו את"ל שהמוהל צריך להיות שלוחו של הנימול (כשהוא גדול ובר שליחות), אין שליחותו נפסקת גם בעת שינת הנימול, וכדאשכחן בגיטין (ע' ע"ב), גבי מי שאמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדיקוס, ר' יוחנן אמר אין כותבין הגט אלא לכשישתפה, וריש לקיש אמר כותבין גט לאלתר, ריו"ח מדמי ליה לשוטה, ר"ל מדמי ליה לישן. וריו"ח אמר לך ישן אינו מחוסר מעשה (להתעורר משינתו), האי מחוסר מעשה (שצריך רפואה בשרא סומקא אגומרי, רש"י). ור"ל אמר לך שוטה לא סמי בידן, האי סמי בידן. והרי לדעת התוס' (גיטין ט' ע"ב וכ"ב ע"ב) ועוד ראשונים, בעינן שליחות לכתובת הגט, ובשו"ת תה"ד (סי' רכ"ח) כ' שכן הוא דעת הרמב"ם. וע"ע בס' גט פשוט ובפרי חדש ובביאורי הגר"א אה"ע (ר"ס ק"כ וקכ"ג), ואפ"ה פשיטא לן אליבא דכ"ע שאין השליחות נפסקת ע"י שינת הבעל בעת כתיבת הגט, וממשיכה להיות

בתוקף גם בעת שינת הבעל, וקרינן ביה בסופר שלוחו כמותו, כיון שהשליח ער ובר דעת וכוונה, והבעל אינו מחוסר מעשה להתעורר משינתו, וה"נ הכא כיון שהמוהל מכוין למול לשם מצות מילה אע"פ שהגימול ישן שפיר דמי. ואין לחלק בין שינה טבעית לשינה שע"י סם-הרדמה, דבכולהו אזלינן בתר טעמא שאינו מחוסר מעשה להתעורר, וכיו"ב כ' בבית שמואל אה"ע (סי' קכ"א סק"ב): אם צוה לכתוב גט ואח"כ נעשה שכור, מותר לסופר לכתוב הגט בעת שכרותו, דהא לריר"ח ישן שאינו מחוסר מעשה שפיר דמי, וה"נ שכור אינו מחוסר מעשה. ע"ש. ואמנם ראיתי להגאון ערוך השלחן (שם סק"ח) שכו' לתמוה על הב"ש בזה, דהא כששתה יותר מרביעית עד שנשתכר אינו מועיל לו לא דרך ולא שינה, וכמ"ש בעירובין (ס"ד ע"ב) שכל שכן שדרך טורדתו ושינה משכרתו. ואדרבה מצינו בגמ' (שבת ס"ו ע"ב) שהיו עושים רפואה לשכרות למשוח כפות ידיו בשמן ומלח, וא"כ הו"ל מחוסר מעשה, ולכן חלילה להקל בזה, ואם נתגרשה בגט כזה הו"ל לספק מגורשת. ע"כ. ובמחכ"ת לא צדק בזה, והאמת יורה דרכו כדברי הבית שמואל, כי הדבר פשוט שלא הצריכו רפואה ע"י סיכת שמן ומלח לשכור, אלא כדי לעוררו מיד בתוך זמן שכרותו, אבל גם בלעדי כל תרופה ע"י שהיה ארוכה מתעורר משכרותו וסר יינו מעליו, וכן ע"י שינה מרובה במדה מספקת יתפכח משכרותו ופג תוקף יינו, כמו שהחוש יעיד על כך. וכן מבואר בד' הרמב"ם (פ"א מה' ביאת מקדש ה"ה) ז"ל: „שתה כדי רביעית יין בלבד, והיה בה מים כל שהוא, או שישן מעט, או הלך כדי מיל, כבר עבר היין ומותר לעבוד, אבל אם שתה יותר מרביעית אפי' מזוג, שינת מעט או הדרך מוסיפין בשכרותו, אלא ישהה לפי השכרות עד שלא ישאר משכרותו שום דבר שבעולם". וכתב מרן הכ"מ, ודקדק רבינו לכתוב „שינה מעט", כלומר, שאילו שינה הרבה מפיגה את היין. עכ"ל. הא קמן ששהיה ארוכה או שינה מרובה מפיגה את השכרות, וכ"כ המג"א (סי' צ"ט סק"ד) והאחרונים שם לעגין תפלה. וא"כ שוב הו"ל אינו מחוסר מעשה, אלא מחוסר זמן הוא, וזמן ממילא קא אתי. וע' בטוש"ע א"ח (סי' שכ"ח סמ"א): „מי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן ומלח מותר לסוכם בשבת". וכ' הט"ז ס"ק כ"ז דה"ט מפני שאין זה רפואה. (וע"ע בא"ר ומהלה לדוד שם. ודו"ק) והוא הדין להרדמה ע"י סם. וע' בשו"ת הרדב"ז ח"ב (בלשונות הרמב"ם, סימן קכ"ה).

(ב). ועינא דשפיר חזי למרן הב"י באה"ע (סי' קל"ח), שהביא מ"ש הר"ן (בגיטין ע"ח ע"א) דה"ט דמתני' שאם נתן הגט בידה והיא ישנה שאינו גט, משום דבעינן שיהיה במקום המשתמר, וכשהיא ישנה לא מגטר, ולפ"ז אין ספק שאם נתנו לשליח קבלה שלה בשעה שהיא ישנה מגורשת. וכ' הב"י, ונראה

שגם לדעת הרא"ש שפירש דה"ט דישנה לית בה דעת כלל, מ"מ בשליח קבלה הרי ידו כידה וכיון שיש לו דעת מגורשת, ועל כרחך י"ל כן לכ"ע, שאל"כ לא היה לנו להכשיר שליח קבלה אא"כ ידענו שהיתה גיעורה בעת קבלת הגט ע"י שלוחה, ואם אין הבעל במקום האשה דבר שא"א לעמוד עליו הוא, וסתם שליח קבלה כשאין הבעל והאשה במקום אחד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' רט"ו). ע"ש. וה"ג בנ"ד שהמוהל הוא שליח של הנימול אין כל מקום לעכב ביצוע שליחותו בגלל שהמשלה ישן, כיון שאינו מחוסר מעשה להתעורר. וכנ"ל. ואין לחלק בין כשהדבר נעשה גם בעל כרחו, כי התם, דהאשה מתגרשת גם שלא ברצונה, למצות הנעשים ברצון העושה, וכמו שהוכחנו מההיא דגיטין (ע' ע"ב) בדין כתיבת הגט ע"י שליח הבעל בעת שהבעל ישן. וע"ע בסנהדרין (מ"ז ע"א), אמר עולא א"ר יוחנן, אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה, וא"ר ירמיה אריו"ח אכל חלב והפריש קרבן ונשתטה וחזר ונשתפה הואיל ונדחה ידחה. וצריכא, דאי אשמועינן קמייתא משום דאיהו דחה נפשיה בידיה אבל האי דממילא קא דחי, אימא כישן דמי" וכו'. וכתבו התוס', לא לגמרי כישן דמי, דהא ישן חזי אפי' בשעת שינתו, כדתנן (גיטין כ"ח ע"א) השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים, ולא חיישינן שמא ישן הוא בשעת הקרבה. ע"ש. הרי למדנו שאפשר להקריב הקרבן בשעת שינת בעליו, אע"ג דכתיב יקריב אותו לרצונו לפני ה', אעפ"כ שלוחו כמותו, והן אמת שבחי' רבינו יונה (סנהדרין מ"ז ע"א) דחה ראית התוס', דאיכא לאוקמה בשעה שאין דרך בנ"א לישון. ע"כ. (וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' רט"ו) שכ', ואם זרק לה גט בחצרה ביום, והיא בצד חצרה המשתמרת לדעתה, אבל לא ידענו אם ישנה היתה או גיעורה, נ"ל שכיון שרוב בנ"א נעורים ביום, וקי"ל רובא וחזקה רובא עדיפא, אם נישאת האשה בגט זה או שהלך בעלה למדינת הים סמכינן להקל בשעה"ד, ומ"ש הרשב"א עד שתביא עדים שהיתה ערה, בלילה איירי, ולא ביום. ע"ש.) מ"מ אשנויי לא סמכינן, והעיקר כד' התוס' שמקריבין אותה גם בשעה שהוא ישן, הואיל ואינו מחוסר מעשה. (וע' מצפה איתן סנהד' מ"ז ע"א). ודון מינה לענין מילה. ואם נפשך לומר, דשאני זבחים דסתמא לשמן קיימי (כמ"ש בזבחים ב' ע"ב) אבל מילה תליא בפלוגתא דתנאי שלדעת ר' יהודה דעכו"ם כשר למול, מילה סתמא לשמה, (ע' תוס' ע"ז כ"ז ע"א), אבל לר' יהודה הנשיא שפוסל עכו"ם למול, י"ל דמילה סתמא לא לשמה. דהרמב"ם (רפ"ב מה' מילה) והטוש"ע (ר"ס רס"ד) פסקו שעכו"ם לא ימול כלל. וע' בכ"מ וב"י שם. מ"מ הכא דקאי השליח דהיינו המוהל, ועביד לשם מצוה, ודאי דעדיף טפי מסתמא, וכדאמרינן (חולין ל"א ע"א) : נדה שנאנסה וטבלה,

רב אמר טהורה לביתה ואסורה בתרומה, וריו"ח אמר אף לביתה לא טהרה, מאי גאנסה, אילמא דאנסתה חבירתה והטבילתה, כוונה דחבירתה כוונה מעלייתא היא, ועוד בתרומה נמי אכלה, דתנן החרשת והשוטה והסומא אם יש להן פקחות מתקנות אותן אוכלות בתרומה, א"ר פפא, לר' נתן שנפלה מן הגשר, ולרבנן שירדה להקר. ע"ש. אלמא דכוונת חבירתה שפיר מהניא. וכ"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ל"ה), שמהגמ' (חולין ל"א ע"ב) הנ"ל, מוכח, שהלש מצה של מצוה לפסח ולא נתכוון לשם מצוה, ואדם העומד שם מתכוין ששימור זה יהיה לשם מצוה, דמהני, דומיא דטבילה, ול"ד לגט דלא מהני כתיבת חש"ו וגדול עומד ע"ג דשאני התם דכתיב וכתב לה לשמה, שהכותב יכתוב לשמה. ע"כ. וע"ע בת' מהר"ח או"ז (סי' קמ"ג). וע' באו"ח (סי' ת"ס) ובאחרונים שם. ואכמ"ל. וא"כ ה"ב מהני כוונת המוהל לשם מצוה, אע"פ שהנימול ישן ואין לו כוונה כלל בשעה שהוא ישן. (וע' בב"י א"ח (סי' נ"ה) בשם רבו הרב הגדול מהר"י בי רב ז"ל, שאם יש אחד ישן מכלל העשרה, שפיר מצטרף למנין לקדיש וקדושה, דשפיר שריא שכינתא עליהו. וע"ע בשו"ת זכור לאברהם אביגדור (חאו"ח סי' י"א). ומוכח דישן בכלל מצות הוא. וע"ע בשו"ת מתת ידו ח"א (סי' י"ד), ובשו"ת חיים ושלום ח"א (סי' ב'), ובשדי חמד (מע' י' כלל ל"ד). ואכמ"ל). ומכ"ש שבאמת אנן בדידן קי"ל בטוש"ע (ר"ס רס"ד) שאפי' קטן כשר למול, ומוכח להדיא דלא בעינן שליחות ממש במילה. דהא קטן לא בר שליחות הוא (ב"מ ע"א ע"ב). וע' במנחת חינוך (מצוה ב') שהקשה למה קטן כשר למול דנהי דנימא מילה סתמא לשמה, מ"מ הא מצות צריכות כוונה, ולא גרע מילה משאר כל המצות שצריכות כוונה, וקטן אינו בר כוונה, וא"כ נימא שאין הקטן יכול למול אא"כ גדול עומד על גביו, וי"ל ע"פ מ"ש הטורי אבן (ר"ה כ"ט ע"א) דדוקא במצה ושופר וכיו"ב צריך כוונה, שאין מצה זו או שופר זה מיוחדים דוקא למצה זו, שאפשר לצאת במצה אחרת או שופר אחר, ועוד שלא נתבטלה המצה עי"ז, שאף אינו יוצא י"ח עתה עוד יכול לצאת באכילה ושמיעה אחרת, בכה"ג הוא דבעינן כוונה, אבל בקדשים ומילה שהמצוה מיוחדת בגופן, ולאחר מכן אינו יכול לקיים המצוה, א"צ כוונה לצאת. ולפ"ז אף למאי דקי"ל מצות צ"כ, שפיר יכול הקטן למול, שמילה א"צ כוונה. ע"כ. ודפח"ח. וא"כ הדבר פשוט שאפשר למול ע"י הרדמה בסם.

ג) ועינא דשפיר חזי למהר"ח אור זרוע בתשרי (סי' י"א) שכ', ובענין המילה, נראה שאין האב חייב למול בנו בידינו, אלא רק להתעסק שיהיה הבן נימול, דומיא דחייב ללמדו תורה ואומנות, וכה"ג בסוכה דכתיב חג הסוכות תעשה לך, וקי"ל תעשה ולא מן העשוי, וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה.

זכן בתפילין וכי לא יקשרם לו אחר על זרועו וכו', אלא כל הני עיקר מצותם אינה העשייה, אלא שצריכה המילה להיות חתומה בבשרו, וכן ישיבתו בסוכה, ותפילין מונחים על ראשו וזרועו, וה"נ עיקר מצות מילה כן, שאל"כ הא דאמרינן במנחות (מ"ג ע"ב) כיון שנזכר דוד במילה נתייבשה דעתו ואמר עליה שירה, ולמה שמח במילה יותר מראשו וזרועו שקיים בהם מצות תפילין וכו'. עכת"ד. ולפ"ז כיון שהעיקר שתהיה המילה חתומה בבשרו, אין כל קפידא לעשות הדבר ע"י הרדמה בסם וכיו"ב. והגאב"ד מפוניביו בשו"ת זכר יצחק (סי' ה') כתב, יש להסתפק במי שלא נימול והגדיל ונתחייב, אם צריך שיעשה המילה בעצמו בעת פקחותו ככל המצות, ובע"ז (כ"ז ע"א) א"ר יוסי וכי היכן מצינו מילה מה"ת לשמה, ולא פלפלו אם צריכה כוונה ככל המצות, והרי נחלקו אמוראים (בר"ה כ"ח ע"א) בדין כוונה במצות, ועל כרחך חדא מתרתי, או דמילה שאני, שכל עיקרה הוא שיהיה מהול, ולכן אין מקום לכוונה, כי אם למ"ד דבעינן לשמה, או שנאמר דלעולם בעי כוונה רק לא כוונת העושה אלא של המשלח, דדוקא בלשמה העיקר הוא בעושה המצוה, משא"כ בדין הכוונה העיקר הוא במקיים המצוה וסגי בכוונת המשלח. ע"ש. והנה מ"ש שכל עיקר מצות מילה שיהיה מהול, תנא דמסייע ליה הוא המהר"ח או"ז הג"ל. ובעיקר ספקו, היה לו להעיר דהא ר' יוסי ס"ל (בר"ה כ"ט ע"א) דמצות צריכות כוונה, ובעי שיתכוין שומע ומשמיע, ואילו הכא פשיט"ל שא"צ לשמה במילה, הא קמן דאפי' למ"ד דלא בעינן לשמה במילה, מ"מ מודה שצריך כוונה. ובפסחים (ק"ד ע"ב) גמי דייקנן מדר' יוסי אע"פ שטיבל (טיבול ראשון) בחזרת, מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת, אלמא דמצ"כ, וכ"ת משום היכרא דתינוקות, א"כ מאי „מצוה". ע"ש. אלא שהתוס' (ר"ה כ"א סע"א) דחו, דמ"מ הו"מ לדחויי דמצוה משום היכרא, ומש"ה לא מייתי לה בגמ' ר"ה. וע' ב"ח סי' תע"ה. ודו"ק). אולם בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' מ"ט אות ה') נראה דס"ל דלשמה וכוונה ענין אחד הם, ושאני מילה דיליף לה מקרא המול ימול משא"כ שאר מצות. ע"ש. ואינו מוכרח. ובלא"ה י"ל דהא דמצ"כ הוי רק מדרבנן. וכמ"ש המבי"ט בקרית ספר הל' שופר, והובא בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (סי' קס"ח אות ה'). וע"ש. וכן צידד הפמ"ג (א"א סי' ס'). וכ"כ בס' הורה גבר על הוריות (דל"ב א') בשם הרה"ג מהר"ש ליב מכח כמה ראיות. ע"ש. וע"ע בשו"ת תורת חסד (סי' מ"ט אות ז') ובשדי חמד (מע' מ' כלל ס"א). ובמש"כ בס"ד בחזון עובדיה ח"א (סי' כ"ט). ואכמ"ל. [והנה בעיקר דברי המהר"ח או"ז שאין המצוה במילה אלא שיהיה נימול, לכאור תליא באשלי רברבי, כי ביבמות (ע"ב ע"א) א"ר הונא, דבר תורה, משוך (שנמשכה ערלתו וכסתה את העטרה. רש"י) אוכל בתרומה, ומדבריהם גזרו

עליו מפני שנראה כערל. וכתבו התוס', ומדבריהם גזרו עליו, והא דאמר (סנהדר' מ"ד ע"א) עכן משוך בערלתו היה ומפיק לה מקרא, אסמכתא בעלמא היא. והא דתניא (שבועות י"ג ע"א): ואת מצותו הפר זה המפר ברית בשר, הכרת תכרת וכו', היינו כשלא מל כלל. ע"כ. והנה בסנהדרין (צ"ט ע"א) כי דבר ה' בזה זה המגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר, זה המפר ברית בשר, הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב, מכאן א"ר אליעזר המודעי, המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה וכו' אין לו חלק לעוה"ב. וכתב הרשב"ץ במגן אבות (פי"ג מי"א), המפר בריתו של א"א, פרש"י שלא מל כלל, ורבינו משה פי' שהוא המושך ערלתו כדי לכסות המילה, ועושה כן לבנות המצוה. ע"כ. וז"ל הרמב"ם (פ"ג מה' מילה ה"ח) כל המפר בריתו של א"א והניח ערלתו,,או משכה"אע"פ שיש בו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעוה"ב. ע"כ. ומקורו טהור מהירושלמי (ר"פ חלק): „המפר ברית בשר, זה שהוא מושך לו ערלה". וכן פירש רבינו יונה (פ"ג דאבות). ע"ש. נמצא לפ"ד התוס' עיקר המצוה מן התורה במעשה המילה עצמה, ואם חזר ומשך ערלתו לא עשה אלא איסורא דרבנן, שנראה כערל, אבל לפ"ד הרמב"ם וסיעתו עיקר המצוה ג"כ שיהיה נימול במשך כל הזמן, והמושך ערלתו כאילו ביטל מצות מילה, אמנם ראיתי להגאון מהרח"א בס' מקראי קדש (דקי"ג ע"א בפ"ו מה' ע"ז), שהקשה על הרמב"ם שסותר עצמו במ"ש (פ"ז מה' תרומות ה"י) כדברי רב הונא הג"ל, דמשוך מדבריהם, למ"ש בפ"ג מה' תשובה שמנה למשוך ערלתו בכלל חייבי כריתות, ואטו כרת דרבנן מי איכא, (גיטין נ"ה ע"ב). ובתוס' (יבמות ע"ב ע"א) כ' ג"כ שהמשוך מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא. ומ"ש בשבועות (י"ג ע"א) דהוי בכרת היינו כשלא מל כלל. עכת"ד. ובס' מעשה רוקח (פ"ג מה' תשובה ה"ו) נדחק לומר שגם הרמב"ם ס"ל כהתוס' דהוי מדבריהם, ולא דהוי מה"ת כלל. ושכן צריך לפרש בד' הרמב"ם (פ"ג מה' מילה) ע"ש. והוא דוחק גדול בד' הרמב"ם. ובשו"ת בן יהודה (סי' צ') כ' לתרץ קו' התוס' (יבמות ע"ב ע"א) הג"ל, שיש חילוק בין משוך למושך ערלתו, דביבמות (ע"ב ע"א) מיירי כשנימול כראוי וע"י שומן העור נמשך וכסה העטרה עד שאינו ניכר שנימול, וכיון שנעשה כן מעצמו נקרא משוך, אך בסנהדרין (מ"ד ע"א) עכן מושך בערלתו היה, היינו כפרש"י שם,,שמשך את עור אמתו תמיד עד שגשתרבב העור וכיסה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול". וזהו נקרא מושך בערלתו, ולכן כשהוא כופר בבריתו של א"א, ועושה פעולה כזאת בגופו, ע"ז נאמר הכרת תכרת. ע"ש. וכן י"ל בד' הרמב"ם, וכן ראיתי להגאון האדור"ת בהגהות בני בנימין (פ"ג מה' מילה) שהביא לתרץ כן בשם הרב המאוה"ג מהר"ח נטינזון. ע"ש.

ובלא"ה היה ג"ל לומר דדוקא לענין אכילת תרומה משוך מדרבנן, אבל לענין מצות מילה אה"נ דהוי מדאוריתא. ושו"ר שכן תירץ הגאון הנצי"ב בהרחב דבר (ס"פ לך לך). ע"ש. וע' במשנה למלך (פ"י מה' מלכים ה"ז) בשם מהראנ"ת פר' וארא, שממצות מילה נמשך לאו שלא ימשוך ערלתו מן התורה. ע"ש. וע' בנחל איתן (פ"ג מה' מילה). וי"ל ע"ד. ולמדנו מד' הרמב"ם שהמצוה מה"ת שיהיה ג"כ נימול, ולא רק שמצוה לעשות מעשה המילה. ומכאן יש להעיר למ"ש הגאון מהר"י ענגיל בס' בן פורת (סימן ב אות ד), שלפ"ד הרמב"ם (פ"א מה' מילה ה"ב) שאינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד, מוכח שעיקר המצוה מעשה המילה, והקדימה היא רק זריזות, משא"כ להראב"ד בהשגות שם שכל יום ויום עומד באיסור כרת, וע"ע בתוס' (מכות יד ע"א), היינו שהמצוה שיהיה נימול תמיד, ואפילו ימול אח"כ, מ"מ בכל רגע שעבר הוא ערל ביטל מצות מילה. ע"ש. ולפי האמור גם הרמב"ם מודה שצריך שיהיה נימול תמיד, אלא במעשה המילה שעשה לאחר מכן נפטר מאיסור כרת. ויש להאריך עוד בדברי הגר"י ענגיל שם ואכ"מ. ודו"ק כי קצרתני. ועכ"פ גם לפי הצד השני של הזכר יצחק הג"ל י"ל שכוונת העושה מועילה במקום הנימול. וכמש"כ לעיל להוכיח מההיא דחולין (לא ע"ב) דכוונה דחבירתה מהניא לדידה, וכ"ש לכוונת העושה בפועל מצות המילה. וכן מצאתי בשו"ת מהרש"ם חלק ו' (סימן פה) שנשאל ג"כ אם מותר להרדים איש הנימול, בסם המיישן, שי"ל כל דאיהו לא מצי עביד לא מצי לשוויי שליח, וכאן אין בידו לעשות המילה כשהוא ישן. והשיב, לפע"ד אין כל חשש בזה, וראיה מגיטין (ע ע"ב) ישן לאו מחוסר מעשה הוא ומותר לכתוב לו גט אע"פ שלכמה פו' בעינן שליחות לכתובת הגט. וע' מחנה אפרים (בפ"ג מה' גירושין הט"ו) שהביא הרבה ראיות דבעינן שליחות בכתובת הגט, והעיר מההיא דגטין (ע ע"ב), ותירץ, וה"ה כאן שיש להקל, ובפרט שלפמ"ש הקצוה"ח דבמצוה שבגופו לא שייכא שליחות כלל, ע"כ שאין המצוה אלא שיהיה נימול, וא"כ פשיטא שאין חשש בזה. ע"כ. והנה עיינתי במחנה אפרים הל' גירושין, וראיתי לו שהוכיח מההיא דגיטין (ע ע"ב) דבשוטה אין כותבין אע"פ שצוה כשהיה בריא, אלמא דמשום שליחות הוא, וכשנשתטה בטלה שליחותו, אבל לד' האומרים דה"ט משום לשמה, כיון ששמעו קולו כשהיה בריא די בכך. ושוב הקשה לאידך גיסא, דאם איתא דבעינן שליחות בכתובת הגט, אמאי בראוהו מגוייד או צלוב ורמז לכתוב גט לאשתו יכתבו ויתנו, והא כל מידי דל"מ עביד ל"מ למשוי שליח, וכדאמרינן, הני בהני שלוחי דרחמנא, דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאנון ל"מ עבדי ואינהו מצי עבדי. ותירץ ע"פ מ"ש בקידושין (כג ע"ב) דשאני התם דישראל לאו בני הקרבה כלל, אבל הני דבני כריתות ניגהו

שפיר דמי. ושוב הקשה מב"ק (קי ע"א) אם היה זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה, ה"ד אי דל"מ עביד עבודה שליח היכי משוי. ע"ש. ויש להעיר מהתוס' ישנים (עירובין יג ע"א), שהוכיחו באמת שא"צ שליחות לכתיבת הגט, משום דמסתמא „וכתב" נאמר בכל אדם שיוכל לגרש את אשתו „ואפילו ידיו קטועות". ע"כ. ובשו"ת חקרי לב (חאה"ע ס"ס מו) עמד בחקירה זו שאיך גדם יוכל לצוות לכתוב גט לאשתו, והא כל מידי דל"מ עביד כו'. ותירץ דלאו קפדינן בהאי כללא אלא כשא"א מצד הדין, וההיא דב"ק (קי ע"א) משום דזקן וחולה הוו מכלל המומים (בבכורות מא ע"א), ונמצא שפסול מן הדין, הלא"ה לא קפדינן אהאי כללא, ודלא כהמח"א הנ"ל. עש"ב. וכ"כ בשו"ת חכמת שלמה קוועטש (סימן א). וע"ע בשד"ח (מע' כ כלל פו). ולפ"ז עכ"פ ביטול לא שייך הך כללא, ובפרט שאינו מחוסר מעשה להתעורר. ועכ"פ למדנו שגם המהרש"ם מסכים הולך שאין כל חשש לעשות המילה ע"י סם הרדמה, וכאמור. וע' בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' י, וח"ב סי' מז). ע"ש.

ד) אולם ראיתי להגאון ר"א פוסק בס' כורת הברית, נחל כרית (סימן רסא אות ד), שכ' מעשה היה בגדול הנימול שרצו הרופאים להשקותו משקה חשינה שלא ירגיש בצער המילה, ולא רצה משום „לפום צערא אגרא", מצד חסידות, ואני אמרתי שגם מצד הדין יש קפידא למול דוקא כשהוא ער, דקי"ל מצות צריכות כוונה. ע"כ. ולפמ"ש"כ לעיל אין זה מוכרח כלל, שי"ל שכוונת המוהל לשם מצוה מועילה בזה גם לגבי הנימול, ובפרט שהוא שלוחו. וכמ"ש המהר"ח אור זרוע. וכן מתבאר עוד בחי' הרשב"א (חולין יב ע"א) וז"ל: ורבינו ז"ל אומר שכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הויא עמידה על גביו כוונת העושה ומהני מדין שליחות, משא"כ דבר שא"א לעשותו ע"י שליח לא מהני בזה עמידת בן דעת וכו'. ע"ש. וכ"כ כיו"ב הרשב"א בתשו' (סימן כו) בשם ר' יונה. ע"ש. וע' בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סימן קנו) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן יד). ע"ש. והנה גם לדעת מהר"א פוסק אין הכרח שצריך שירגיש בצער המילה, ונ"מ שאם מרדים רק את האבר, והנימול מכיון לשם מילה, שפיר דמי, דהא דתנן „לפום צערא אגרא" זהו ממדת חסידות. אולם ראיתי בשו"ת אמרי יושר ח"ב (סימן קמ אות ג), שנשאל, אם מותר למשוח האבר בסם שיצטנן הבשר למען לא ירגיש בצער המילה כ"כ, והשיב, ענין הסם היה ידוע כבר לרבותינו ז"ל מאז, וכמ"ש בב"ק ר"פ החובל שאפשר לקטוע ידו בסם שלא ירגיש צער, ומסתמא גם הסם לצנן הבשר היה ידוע, ואעפ"כ לא מצינו בשום מקום שעשו ע"י סם, וכיון שעד עכשיו לא נהגו בזה ולא ראינו זאת מעולם, לא ראינו בכה"ג הוי ראייה דקי"ל לחז"ל שהמילה צריכה להיות ע"י צער. וכמ"ש במדרש פ' לך לך, נימול אברהם, מל אברהם

אין כתיב כאן אלא נימול אברהם וכו', אלא הרגיש ונצטער כדי שיכפיל הקב"ה שכרו. נמצא שתחלת מצות מילה היה דוקא ע"י צער. ולכן ח"ו לחדש חדשות שלא נהגו בהם מעולם. ע"כ. ובמחכ"ת אין דבריו מחוורים כלל, שהיכן מצא שיש חיוב להצטער במילה, ואם הראשונים סברו וקבלו משום חביבות המצוה, וכמו שעשה אברהם אבינו, מהיכא תיתי לומר שהבא לעשות טצדקי למנוע ממנו צער המילה שנוכל לעכב בידו? וכל כה"ג על המחמיר להביא ראיה ברורה, והאמת יורה דרכו שאין הצער מעכב במילה, שכל שמעשה המילה נעשה כהלכה, מה לנו ולצערנו של זה. וכן ראיתי להרה"ג רי"ל צירלסון בשו"ת מערכי לב (חיו"ד סימן ג), שנשאל אודות ילד בן חמש שנים שלא נימול מחמת חולשתו, ואמו דורשת למולו ע"י הרדמת האבר בכדי שלא יחוש בכאב המילה, והאריך לפלפל שאין הכרח להסב צער לנימול, והעלה שמכיון שעמודי ההוראה וכל הפוסקים הבאים אחריהם שדרכם לפרש דבריהם, לא חיישי לפרט ענין יסודי כזה של הצרכת צער לנימול, ש"מ שאין מקום כלל להצריך צער במילה. וכיון ששורת הדין נוטה להיתר, לא יתכן לחייב לסבב לנימול צער כזה שאין לו כל יסוד בתורה. והגם שבכלל אין לנו להמציא תחבולה חדשה של הסרת ההרגשה ע"י סם הרדמה אצל הנימולים, מ"מ בנ"ד שהוא יוצא מגדר הרגיל אין להחמיר. עכת"ד. וכן עיקר לדינא. ותנא דמסייע ליה בגדולה מזו המהרש"ם הנ"ל שמתיר להרדים את הנימול בעת המילה. וכן ראיתי עוד להגאון בעל חלקת יואב בירחון אהל מועד (קונט' א סי' ז), שנשאל אם מותר למול איש גדול ע"י סם הרדמה, וכתב, דסם המיישן ומרדים הו"ל כשכרות, ומבואר בבית שמואל (סימן קכא) שהשליחות שנעשתה לפני שישתכר אינה מתבטלת לאחר מכן, כיון שאינו מחוסר מעשה, ול"ד לשוטה. ומצות מילה מתקיימת שפיר גם כשהנימול ישן. וממ"ש הרמב"ם והש"ע שהקטן יכול למול, אע"פ שאין שליחות לקטן, מוכח דלא בעינן שליחות במילה. וכ"מ מהא דדוד כשהיה במרחץ ונזכר מהמילה נתיישרה דעתו. עכת"ד. והובא בס' פרדס יוסף ח"א (דף קה ע"א), וסייעו ממהר"ח אור זרוע הנ"ל. והוסיף, שמצא עוד בקובץ חדושים שיוצא לאור ע"י הגאב"ד דמאנקאטוב (חוברת ב סימן כא) שהאריך ג"כ בזה והעלה להקל למול ע"י סם של שינה. ע"כ. ומבואר דס"ל להתיר גם בהרדמה כללית, ולא רק בהרדמת האבר. וכן העלה בשו"ת כפי אהרן אשכנזי (סימן יט), ושכן מנהגם בעי"ת מונקאטש. ע"ש. וכעת אינו מצוי אצלי. וכן העלו שני רבנים חשובים בירחון המאסף (שנה יח אדר תרע"ג, ושנה יט תשרי תרע"ד). ע"ש. והן אמת דכל קבל דנא ראיתי בשו"ת הרב"ז (סימן קכה) שהעלה להחמיר, ונסתייע גם מד' המהר"א פוסק הנ"ל. ע"ש. אולם לפע"ד אין ראיותיו מכריעות, וכבר הוא עצמו העיר מכמה

מקומות (הנ"ל) שישן לאו כמחוסר מעשה דמי, ורמז גם לד' הרשב"א שמועילה בכה"ג כוונת העושה. ע"ש. ובהערת בן המחבר ציין למ"ש בירחון המאסף להתיר. אשר על כן נלע"ד דלדינא שפיר דמי למול איש גדול שלא נימול בילדותו מאיזו סיבה, על ידי סם הרדמה, וכן גר הבא להתגייר מותר למולו על ידי סם הרדמה. [וכן עשינו מעשה פעה"ק ירושלים בהסכמת חברי בית הדין הרבני בשנת התשכ"ג. והוא ע"פ המבואר בס"ד.] הנלע"ד כתבתי. והיעב"א.

על "כלל חדש בדיני הכחשת עדים"

בספרו הבהיר „שבט מיהודה“ לגאון עוזנו וצ"ת הרב הגאון המפורסם כמהגרא"י אונטרמן שליט"א, הרב הראשי לישראל, בדף ק"ס, כותב הרב: בקדושין (ס"ג ע"ב) — נתקשיתי על הא דמפורש במשנה — ז"א אני קדשתיה וז"א אני קדשתיה שניהם נותנים גט. ואם רצו א' נותן גט ואחד כונס — למה לא ניחוש ששניהם משקרים. דכיון דכ"א מוכחש מחברו צריך להיות כמו שאין עדים כלל, והיאך מתירין אותה כששניהם נותנים גט? וכותב שמצא שהב"ש הקשה כן ותירץ: דצ"ל דכיון ששניהם נותנים גט עלינו לומר אין אדם חוטא ולא לו, אלא בודאי אחד יודע שהשני קדשה ולא תבוא לידי חטא כיון שגם השני מגרש לה. והרב הקשה הלוא מתני' סתמא קתני: שניהם נותנים גט, וחזן מזה מה הדין אם שניהם ימותו, ניחוש ששניהם לא אמרו אמת ותיאסר לכו"ע? ובמאירי לקדושין מפורש שאין אומרים מאחר שאחד שקר ניחוש ששניהם משקרים ולאחר נתקדשה, אלא אין חוששין אלא לא' מהם ומתירין אותה לכו"ע, אבל לא ברר את ההגדרה שבדבר.

ולכן קובע הרב כלל חדש בדיני הכחשת עדים שרק במקום שההכחשה מועילה לבטל הגדת העד באיזה אופן שההכחשה באה אנו אומרים עד א' בהכחשה לאו כלום הוא, משום שההכחשה מהרסת לגמרי את נאמנות דבריו. אבל במקום שההכחשה סתם לא מועילה ואם יבוא עד שני להכחיש את הראשון ויאמר שלא ראה או שלא היה באותו מקום אין השני נאמן מפני הכלל הידוע כי „כל מקום שהאמינה התורה ע"א הרי כאן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים“, ואין ההכחשה הזאת יכולה להרוס את הגדתו של העד הראשון, אלא רק במקום שהשני מעיד ג"כ עדות חיובית ואומר כי אמנם נתקדשה האשה אבל לאיש אחר או שניהם עומדים בדרגה אחד משום שכ"א מעיד עדות לברור, ועל עדות כזאת האמינה אותם התורה.

נמצא כי במקרה זה יש כאן הכחשה במציאות אבל אין אף אחד מוכחש על ידי עד, מפני שאין עד נאמן להכחיש במקום שהתורה מאמינה עד אחד, ולכן הדין הוא כי הכחשה מציאותית זו מוגבלת רק במה שנוגע לשנים אלר שמעידים עליהם כי קדשו את האשה. אבל בנוגע לחשש שמא קדשה איש שלישי הרי ישנם ב' עדים מעידים כי לשלישי לא נתקדשה. ומפני זה אם שניהם נתנר גט או מתו היא מותרת לעלמא וכן אם רצו א' נותן גט וא' כונס.

גתברר, איפוא, שיש בדין זה כלל חדש בדיני הכחשת עדים והוא כי במקום שעד נאמן גם להכחיש סתם ולומר שהעד הא' לא ראה ולא יודע אז יש דין של עד א' בהכחשה ואתה מסלק את עדותם לגמרי וחוששים גם שמא שניהם משקרים, אבל במקום שהכחשה כאות אינה נאמנת ורק מפני שגם השני העיד עדות חיובית אנו מסתפקים בדבר מפני שיש ביניהם סתירה מציאותית ומחמירין מספק. אבל לגבי חשש שמא שניהם משקרים אנו אומרים כי סוף סוף לא הוכחשו ע"י עדים ולכן אחד מהם אומר אמת כמו שאמרנו.

ולפי"ז אין סתירה מזה למה שמפורש בש"ך בחו"מ (סימן פ"ז ס"ק ט"ו) שבחד כנגד חד או אף בתרי כנגד תרי אם הנתבע מודה במקצת חייב לישבע, דאמרינן סלק את העדים כמו שאינם, והטעם הוא מפני שכאן עדותם לא הוכחשה אלא ע"י סתירה מציאותית ובזה הדבר מוטל בספק; אבל לגבי ענינים אחרים שני עדים אלה נאמנים וכו', שהרי אלו מעידים שלא היה איש אחר שקדש אותה ועדותם לא הוכחשה.

ואעפ"י שלא מצאתי מי שהגדיר כך, אבל נראה לע"ד שהדברים נכונים בטעם ובסברא, עכ"ל.

ואמנם החלוק של כת"ר מפליא בחדודו ובהסברתו השנונה המעמיקה חקר. אלא שיש אילו ענינים שלא נתחוורו לי כל צרכם. ובהורמנא דמרן מלכא — כת"ר שליט"א — אבקש לבררם: כת"ר כותב שאעפ"י שלא מצאתי בין המפרשים מי שיפרש ענין זה בהגדרה האמורה (הכוונה היא — על הכלל החדש בדיני הכחשת עדים), נראה לענ"ד שהדברים נכונים בטעם ובסברא עכ"ל, ולא איבריר לי:

(א) לקבוע כלל חדש באיזה גדון שהוא אף אם הוא נראה מכוח הסברא — בכ"ז הכרחי מאד שיהיה משוריין בראיות ברורות מן התלמודים וממקורותינו הקדמונים. וכת"ר עצמו כותב שלא מצא. ועיין בחו"מ בפתחי תשובה סימן ל"ג ס"ק ב' בשם התומים דאין לחדש דין מסברא אם אין ראיה ברורה מש"ס.

(ב) אחד מן המקדשים ודאי שקרן הוא, והוא פסול לעדות זו. ואיך נאמר שהכחשה מציאותית זו מוגבלת רק במה שנוגע לשנים אלו שמעידים עליהם כי קדש אחד את האשה. אבל בנוגע לחשש שמא קדשה איש שלישי הרי ישנם שני עדים כי לשלישי לא נתקדשה, והרי אנן סהדי שאחד מהם הוא ודאי שקרן פסול, ומכיון שכן הרי בטלה כל העדות (רמב"ם פ"ה, ה"ג, ד', ה'. ובחו"מ סי' ל"ו), נמצא אחד מהם קרוב או פסול — עדותן בטלה.

(ג) הלוא אחד מאלו השנים שאמרו שקדשו — נוגע בדבר, ואין עד אחד נוגע בדבר בעריות — כשר להעיד בדבר ערוה.

(ד) ואף את"ל, שיש — שאף בדבר ערוה כשר עד אחד להעיד, שהרי מצינו כאן, שאם אחד אומר אני קדשתיה נאמן — שאני הכא שהעד מעמידה בחזקתה ואומר שהוא המקדש (אה"ע סי' ל"ז בב"ש ס"ק מ"ה) ואילו בנדון דידן העדות היא להוציאה מחזקתה שהיא מקודשת — להתירה לשוק. ואין עדות בדבר ערוה פחות משנים (ב"י באה"ע סימן ל"ז. ובפרישה ס"ק ל"ח).

(ה) אעיקרא דדינא — כל יסוד סברת כת"ר בכלל החדש — בדיני הכחשת עדים הוא. שאין עד נאמן להכחיש במקום שהתורה מאמינה עד אחד. ולכן ההכחשה המציאותית מוגבלת בין שניהם וכו'. אבל בנוגע לחשש שמא קדשה איש אחר (שלישי) הרי ישנם שני עדים כי לשלישי לא נתקדשה. אבל כל זה שהתורה מאמינה עד אחד כבי תרי היינו דווקא כשהעד מוחזק כעד כשר, שלא איתרעא חזקתו וההכחשה באה רק מצד עד אחד שמכחישו — בזה אנו אומרים: כל מקום שהתורה האמינה עד אחד הרי כאן שנים ואין דבריו של אחד במקום שנים. אבל כאן בנדון דידן — המציאות הוכיחה שאחד מהם ודאי שקרן, שהרי אם נתקדשה לראובן לא נתקדשה לשמעון, ומי יאמר שגם בזה האמינתו תורה במקום שנים? אדרבא, אפשר לומר שהתורה לא האמינתו בכלל. שכאן — אין זה רק עד אחד בהכחשה אלא כלנו עדים שאחד מהם שקרן ודאי. והיות שאין אנו יודעים איזה מהם שקרן — לא נוכל להחזיק בכלל אף עד אחד מהם כעד שהאמינה בו תורה, ואיך נקבע כלל חדש זה בדיני הכחשת עדים שבנוגע לחשש שמא קדשה איש שלישי יש כאן שני עדים שלשלישי לא נתקדשה, דהרי אין כאן עדות כלל. והדרא קושית כת"ר לדוכתה. ואם כי הב"ש תרץ לפי דרכו (עיין לעיל) אך השגות כת"ר על תרוצו גראות כה סבירות ומשכנעות שאין מקום לתרוץ הב"ש כלל, והדרא קושית כת"ר (והב"ש) לדוכתה.

ואני הדל באלפ"י לא אבריר לי: אם נכנסנו לספק דילמא תרווייהו משקרי ולמה לא ניחוש אפי' באחד דילמא משקר, אלמה תנן במשנתנו: האומר קדשתי את בתי ואיני יודע למי קדשתי, ובא אחד ואמר אני קדשתי, נאמן? ורב בסוגיין (קדושין ס"ג ע"ב) סבר: נאמן ליתן גט (פירש"י וסמכין עליה שהוא קדשה שגטו גט) דאין אדם חוטא ולא לו, ואין נאמן לכנוס דילמא יצרו תקפו. והנלע"ד, בס"ד, שעפ"י פירש"י ז"ל בסוגיין מתישבות מעצמן התמיהות הנז"ל. ונמשיך בסוגיין: רב אסי אמר אף נאמן לכנוס (פירש"י, דלא חציף למימר לפני האב שקבל הקדושין — אני הוא, דמירתת דילמא מכחיש ליה ואומר ידענא דלאו את יהבת לי קדושין), ואיתותב רב ממתני': זה אומר אני קדשתי וז"א אני קדשתי, שניהם נותנים גט. ואם רצו א' נותן גט ואחד כונס? אמר לך רב שאני התם דכיון דאיכא אחר בהדיה אירתותי מירתת, (ופירש"י ז"ל: כיון דאיכא אחר בהדיה שאומר אני קדשתי מירתת מעיקרא שמא יכיר האב

שחברו קדשה ולא הוא והאי קושטא אמר ושכנגדו שכחש ירא לכונסה ונותן גט) ותניא כוותיה דרב אסי... (וכן הלכה).

ובכן דעת רב אסי שנאמן אף לכנוס היא, משום דלא חציף למימר לפני האב שקבל הקדושין — אני הוא ומירתת וכו' ואם אחד אומר לפני האב אני קדשתיה — ודאי שהוא מדבר אמת, ואין לפקפק בדבר כלל. ובשנים — ז"א אני קדשתיה וז"א... אם רצו אחד נותן גט ואחד כונס, ופירש"י (עיין לעיל) מכיון דאיכא אחר בהדיה, המשקר ירא לכונסה ונותן גט.

לפי"ז הכלל הוא שאין אדם מעיז לפני האב (שהוא עצמו קבל הקדושין) לומר אני קדשתיה, ובודאי הוא אומר אמת, אלא שיכול לקרות מקרה יוצא מן הכלל במי שהוא חצוף ושקרן ואין דרך חז"ל להכנס לחששות במילתא דלא שכיחא, כמו שאין דרכם לגזור על מילתא דלא שכיחא. אבל במקרה דנן שנים אומרים אני קדשתיה — ברור שאחד מהם שקרן, אבל משום שאחד שקר (מקרה יוצא מן הכלל) אין אנו אומרים שגם השני שקר משום שמירתת ובודאי אחד מהם אומר אמת, אלא שאין אנו יודעים מי הוא. ומסביר מאור עינינו רש"י ז"ל: ושכנגדו שכחש ירא לכונסה ונותן גט, וכן כתבו התוס' שם בד"ה כיון דאיכא חד בהדיה אירתותי מירתת, ואע"ג דע"כ איכא חד מינייהו דמשקר מיהו אותו ששקר מתירא לכנוס ונותן גט.

ולענ"ד זוהי גם כוונת המאירי שם (בקדושין) שמפרש: שאין אומרים מאחר שאחד מהם שקר נחוש ששניהם משקרים ולאחר נתקדשה, אלא אין חוששין אלא לאחד מהם ומתירין אותה לכל העולם בגט שניהם. או אחד מהם נותן גט ואחד כונס.

ואשר למ"ש כת"ר בשם הש"ך (בחו"מ סימן פ"ז ס"ק ט"ו) שאם נתבע מודה במקצת ואיכא חד כנגד חד, או אפילו תרי כנגד תרי — שחייב לישבע משום דאמרינן סלק את העדים כמי שאינם, שנראה כאילו סותר את הנדון דידן — בז"א אני קדשתיה וז"א אני קדשתיה — לפי פירש"י ז"ל והמאירי שם במקום — מסתלקת הסתירה מעצמה, באשר שם אין אנו יודעים מי מהעדים נאמן, אלו או אלו, ולכן אנו אומרים סלק את העדים כמי שאינם. אשל"כ הכא, שמי שמשקר מתירא לכנוס ונותן גט ואף אין אנו אומרים מאחר שאחד מהם שקר נחוש ששניהם משקרים — אלא אין חוששין אלא לאחד (עיין פירש"י ותוס' והמאירי לעיל). ובכן אנן סהדי שמי שכנס הוא נאמן, דלא חציף למימר לפני האב שקבל הקדושין אני קדשתיה דמירתת וכו', ובזה לא שייך לומר סלק את העדים כמו שאינם אלא — או שניהם נותנים גט, ואם רצו אחד נותן גט ואחד כונס.

ויה"ר שיקויים בנו מ"ש: „גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך“, אמן.

בענין פדיון הבן

ש א ל ה: אם יכולים לפדות הבכור בליל ל"א ללידתו, ז"א תכף לכניסת הלילה ואפילו במקרה שעוד לא נגמרו לו ל' יום, או שגם ביום הל"א אינו יכול לפדותו עד שיגמרו לו ל' יום מעת לעת ומשעה לשעה, או שלכה"פ עד שיעברו עליו כ"ט י"ב תשצ"ג.

ת ש ו ב ה: הש"ע יו"ד סי' ש"ה סעיף י"א כתב: אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו ל' יום ואחר ל' יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה. ומקורו הערה הב"י, שהוא ממשנה בכורות (מ"ט ע"א) מת ביום ל', כיום שלפניו, ר"ע אומר אם נתן לא יטול וכו'. ובגמרא שם, מ"ט דרבנן, גמרי חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה, אף הכא ומעלה. ופירש"י: ממדבר, כתיב הכא ופדיו מכן חדש תפדה, וכתיב במדבר פקוד כל בכור זכר מכן חדש ומעלה. ומעלה, משמע לאחר ל' יום, ע"כ.

מל' הש"ע ז"ל גם מל' המשנה והגמרא לא משמע דבעי' שיהיו הל' יום שלמים מעל"ע, אלא שהקפידא היא שלא יפדנו ביום הל' ללידתו, עד שיעברו כל יום הל', ומשיכנס יום הל"א ז"א בתחלת ליל הל"א יכול לפדותו, ואפילו שלא נגמרו לו ל' יום שלמים ואפילו לא כ"ט י"ב תשצ"ג, שאם באמת גם ביום הל"א עצמו אינו יכול לפדותו עד שיגמרו לו ל' יום מעל"ע או לכה"פ כ"ט י"ב תשצ"ג, לא היה להם לשתוק מזה.

אמנם הרמב"ם ז"ל הל' בכורים פי"א הלי"ז כתב: מאימתי יתחייב בפדיון, משישלים ל' יום שנאמר ופדיו מכן חדש תפדה ע"כ. לכאורה מדברי הרמב"ם אלה, דקאמר עד שישלים ל' יום, משמע דבעי' ל' יום שלמים מעל"ע.

אולם אחר העיון נראה שגם זה אינו מוכרח, שי"ל שאין כוונתו לומר אלא דבעי' עד שישלים יום הל', ולא יפדנו ביום הל' עצמו, שאל"כ הי"ל לפרש כן להדיא דבעי' ל' יום שלמים מעל"ע.

תדע, שהרי מצאנו לו בהל' ערכין פ"א הל"ג שכו' וז"ל: היה מכן ל"א יום עד בן חמש שנים גמורות, ערך הזכר וכו', משיכנס בשנת שש יום א' עד

שישלים עשרים, ערך הזכר וכו', משיכנס בשנת אחת ועשרים יום א', עד שישלים שנת ששים, ערך הזכר וכו'. ובהל"ד כתב כל השנים האלו מעל"ע מיום הלידה, ע"כ.

הרי שאעפ"י שכ' עד שישלים שנת עשרים, עד שישלים שנת ששים, הוצרך לבאר שיהיו מעל"ע, דאל"כ הו"א שנחשוב אותם למנין שנות העולם, ר"ל שנחשוב כל מה שנשאר בשנה שנולד עד ר"ה לשנה אחת, למשל: נולד בר"ח אלול התש"א הרי שנת התש"א עלתה לו לשנה אחת, ובסוף שנת התש"ך כבר גגמרו לו כ' שנה. לכך הוצרך להשמיענו דבעי' מעל"ע ולא למנין שנות העולם.

וגם בזה עצמו נסתפק הכ"מ שם אם בעי' מעל"ע משעה לשעה, או רק משיכנס אותו היום שנולד בו לשנה הבאה כבר נגמרה לו השנה והוי מעל"ע. ואעפ"י שנולד למשל ביום ר"ה בערב, משיכנס יום ר"ה האחרת כבר נגמרה לו השנה וחשוב מעל"ע, וכתב שדבר זה הוא מחלוקת רש"י והתוס' בערכין, וכמו שנבאר להלן בע"ה.

וא"כ בפדיון הבן דלא כתב מעל"ע, אעפ"י שכתב עד שישלים ל' יום, אין משמעותה דבעי' שיהיו הל' יום שלמים מעל"ע אלא שיהיה יום הל' שלם, שלא יפדנו עד שיכנס יום הל"א, אבל מקצת יום שנולד בו אפילו נולד לעת ערב בעוד היום, נחשב ליום אחד.

ולא יהיה זה עדיף מגדה דאמר קרא שבעת ימים תהי' בנדתה, ובכ"ן, קי"ל שבתחלת גדה מקצת היום עולה מן המנין. עיין ר"ה דף יו"ד ובפירוש רש"י שם.

ומ"מ ל' הש"ע מבואר שכ' עד שיעבור עליו ל' יום ולא כ' עד שישלים ל' יום, ואפשר שבכוונה שינה ולא כתב כל' הרמב"ם, שלא נבוא לטעות בפי' דבריו, כמ"ש.

עוד יש להביא ראיה מש"ס ערכין י"ח. (מקור הדין של הרמב"ם שהב"ל) וז"ל המשנה שם, יום ל' כלמטה הימנו שנת ה' ושנת כ' כלמטה מהם, שנאמר ואם מבין ששים שנה ומעלה וכו' מה שנת ששים כלמטה הימנה, אף שנת חמש ושנת עשרים כלמטה מהם וכו'.

פשט דברי משנה זו, מורים כמו ששנת הששים נערכת בערך שלמטה הימנה, שהרי ומעלה כתיב, ר"ל דלמעלה משנת הששים הוא דמשתנה הערך, אבל שנת הששים עצמה חשובה מערך שלמטה הימנה, כך שנת הכ' והחמש, אינן נערכות אלא בערך השנים שלמטה מהן, והה"ד גמי יום הל', דאינו נחשב אלא כלמטה הימנו ואין לו ערך.

הרי, דמלת ומעלה לא באה לשלול אלא דיום הל' עצמו לא יהי' לו ערך,

אבל משיכנס יום הל"א אעפ"י שיום הראשון ללידתו איננו שלם, בן חדש ומעלה קרי ליה.

תדע שהרי גם בשנים אם לא דקתני עלה בברייתא דבעי מעל"ע הו"א שנמנה להם כפי שנות העולם. והיינו כל מה שנשאר בשנה שנולד עד ר"ה חשיבה ליה שנה. ולא ממלת ומעלה למד דבעי מעל"ע אלא ממקום אחר, וכמו שכן מוכח מלשון הברייתא (שם ב'), וזה לשונה: תנו רבנן שנה האמורה בקדשים, שנה האמורה בבתי ערי חומה, שתי שנים שבשדה אחוזה ושש שנים שבעבד עברי. וכן שבבן ובבת, כולן מעל"ע וקאמר עלה בגמ', שבבן ושבבת למאי הלכתא, אמר רב גידל אמר רב, לערכין, רב יוסף אמר, לפירקין דיוצא דופן (ר"ל לענין כל השנים האמר בבן ובבת בפ' יוצא דופן, רש"י), וקאמר שם דלא פליגי, אלא דמר אמ"ח ומר אמ"ח, ע"ש. ואם איתא דמתי ומעלה יליף, דבעי לערכין מעל"ע, אם כן מאי קמ"ל בברייתא, הרי קתני לה להדיא במתניתין.

וכן מוכח מדברי התוס' שם (י"ט ע"א) ד"ה לערכין וז"ל: וא"ת בערכין מנלן דבעי מעל"ע ופי' ר"י דילפינן ליה מבן חדש, דכי היכי דאינו נערך בן חדש אא"כ יש לו חדש שלם דלא שייך למימר דאזלי בתר חדש העולם, הכי נמי לכל שאר בן חמש ובן עשרים.

הרי דלאו ממלת ומעלה יליף אלא מבן חדש ע"ש, ומה דמשמע מדברי התוס' דמבן חדש משמע דבעי ל' יום מעל"ע נבאר להלן בע"ה.

אמנם רש"י גדה (מ"ח ע"א) ד"ה לערכין כתב וז"ל: דהיכא דכתיב מבן ששים ומעלה פשיטא לן דשנת ששים כלמטה, דהא ומעלה כתיב, אבל בן ה' שנים דלא כתיב אלא מבן חמש שנים ועד בן עשרים שנה, ולא כתיב מבן ה' שנים ומעלה, אי לא אשמועינן הכא מעל"ע, הו"א שנת ה' כלמעלה, להכי אשמועינן הכא דבעי ה' שנים מלאים, בכלל ערך הא' שהוא מועט, עכ"ל.

מדברי רש"י אלה נר' לכאורה, דממלת ומעלה שמעי' דבעי מעל"ע, דלא הוצרך לומר דבעי מעל"ע אלא לענין ה' שנים, דלא כתיב ומעלה. וכ"מ מדברי השיטה מקובצת (ערכין א' י"ד) ע"ש.

אולם המעיין בדברי רש"י ז"ל יראה שאין כוונתו אלא לומר, דמאי דקאמר לערכין מעל"ע היינו לומר דבעי ומעלה, דמדקתני מעל"ע שמעי' ששנת ה' ושנת כ' כלמטה, שהרי בעינן שיהיו מלאים, וא"כ יוצא מזה דמעל"ע שמעי' דבעי ומעלה, אבל מומעלה לא שמעינן דבעינן מעל"ע, שהרי י"ל דמנינן להו לשנות העולם.

(אגב ראיתי להעיר בדברי רש"י ז"ל דקשה לי טובא בד"ק: א) מפני מה נדחק לפרש דמאי דקתני מעל"ע לערכין, הוא להודיע דבעינן ומעלה, ולא פירש

הדברים כפשטם, דבשנים דערכין בעי' שיהיו שלמים מעל"ע. (ב) איך קאמר אי לא אשמועינן הכא מעל"ע הו"א שנת ה' כלמעלה והלא משנה שלמה שנינו (ערכין י"ח), ששנת ה' ושנת כ' כלמטה, דילפי' להו מג"ש, משנת הששים דכתיב בה ומעלה. (ג) למה לא נטפל רק לשנת ה' ולא גם לשנת הכ', דגם בה לא כתיב ומעלה. באופן שדבריו ז"ל נשגבו ממני לפי קוצר דעתי, וצ"ע). ועכ"פ מדברי רש"י אלה אין שום הכרח לפרש שמת' ומעלה שמעי' דבעי' מעל"ע.

והי' נראה לומר, דגם בערכין לא בעי' מעל"ע אלא בשנים, שהרי לא קתני בברייתא אלא שנים, אלא דמדברי התוס' ד"ה לערכין (י"ט ע"א) שהב"ל משמע, דיותר פשיטא ליה דבעי' מעל"ע בון חדש יותר מבשנים, דממנו ילפי' לשנים.

אלא דגם מדברי התוס' אלה לא משמע דבעי' שיהיה חדש שלם משל"ש, שלא באו לשלול אלא שלא למנות לו לפי חדש העולם, אבל אם הי' חדש שלם ללידתו מיום ליום אע"ג דלא הוי משל"ש, מעל"ע קרי ליה.

אמנם ראינו לרש"י ז"ל (ערכין י"ח ע"ב) ד"ה מעל"ע כתב וז"ל: מעל"ע, אותו יום ואותה שעה לשנה הבאה, ולא אזלינן בתר מנין עולם, דכי מטי תשרי נחשוב ליה שתא, ע"כ. הרי משמע דבעי' מעל"ע ומשעה לשעה.

וכ"כ התוס' (ערכין ל"א ע"א) ד"ה מיום ליום וז"ל: במס' גדה פירש הר"ר אלחנן, דדוקא בבתי ערי חומה בעי' מעל"ע לשעות, אבל אינך דאזלי' בהו בתר שנים שלהם ולא בתר שנות העולם בכול' לא בעי' מעל"ע לשעות, דבבע"ח דוקא הוא דגלי ליה תורה אבל דאינך לא. והתוס' כתבו כאן, הוא הדין בכולהו בעי' מעל"ע לשעות, דילפי' שנה שנה מבתי ערי חומה כדקאמר הש"ס לקמן, גבי מלתא אחריתי ע"כ.

אולם התוס' בנדה (מ"ז ע"ב) ד"ה כולן, כתבו בסתם (ולא בשם הר"ר אלחנן) וז"ל: בפ"ב דזבחים אמר, דשעות פוסלות בקדשים וכן בבע"ח, ולא דמי לאחריו כדאמרי', דלא בעינן בהו מעל"ע לשעות כדפריש' לעיל גבי ל' יום איכא בינייהו.

וכ"כ שם תוס' הרא"ש ז"ל ד"ה שנה וזל"ה: והשתא מעל"ע דקדשים אינו שוה לאחריו, דלא בעי' בהו מעל"ע דשעות כדפרישית לעי' גבי ל' יום א"ב, ושנה גמי דבתי ערי חומה, משמע גמי דבעי' מעל"ע אף לשעות, ע"כ. וכ"כ השיטה מקובצת בערכין י"ח ע"ב דלא בעי' מעל"ע דשעות אלא בקדשים ובתי ערי חומה.

וגם רש"י עצמו בנדה מ"ז ד"ה מעל"ע כתב וז"ל: מעל"ע מיום ליום, ולא אמרינן למנין שנות העולם שתכלה שנתו ע"כ.

הרי, דמיום ליום לבד, חשוב מעל"ע, ולא בא לשלול אלא שלא למנות להם לפי שנות העולם.

וא"כ י"ל, שגם רש"י ז"ל חזר בו ממ"ש בערכין, ובלא"ה לשונו שם לענ"ד אינו מדוקדק. שבתחלת דבריו כתב דבעי מעל"ע ומשל"ש, ובסוף דבריו כתב ולא אזלי בתר מנין שנות העולם וכו', משמע דלא בא אלא לאפוקי שלא למנות להם לשנות העולם, אבל מיום ליום ללידתו הוי מעל"ע. וכבר נדחק בזה הכ"מ ז"ל הל' ערכין פ"א הל' ד' ע"ש, ועוד י"ל דגם רש"י ז"ל לא כתב דבעי מעל"ע דשעות אלא בשנים דאיירי בהו הברייתא, אבל בחדש דלא איירי ביה י"ל דלא בעי.

וגם התוס' (ערכין ל"א ע"א) לא כתבו דבעי בכולהו מעל"ע אלא בשנים, והיינו טעמא דילפי' להו מג"ש מבתי ערי חומה, אבל חדש דערכין ודבכור אין להם ממה ללמוד, וא"כ י"ל דגם מיום ליום חשיב להם מעל"ע. וכבר הוכחנו דאע"ג דילפי' מבכור דמדבר דבעי ומעלה, מ"מ מתיבתא ומעלה לא משמע דהוי מעל"ע דשעות. ואם נפשך לומר דכוונת רש"י בנדה (מ"ח ע"א) היא לומר דמתי ומעלה יוצא דבעי מעל"ע, וגם לשעות כמ"ש הוא ז"ל בערכין, ויוצא מזה דהשתא דילפי' מבכור דמדבר דבעי ומעלה, הרי בעי ג"כ מעל"ע דשעות.

זה אינו, דמלבד דרך זו רחוקה ודחוקה וכמש"ל שאין זה כוונת דברי קדשו, אלא דגם סברא זו היא סברא יחידאה, שאין כן היא דעת כל המפרשים כמ"ש, שהרי לסברת התוס' בשם הר"ר אלחנן, ותוס' דנדה (מ"ז ע"ב ומ"ד ע"ב), ותוס' הרא"ש שם, ושיטה מקובצת שם, כתבו דלא בעי מעל"ע דשעות אלא בקדשים, דשעות פסלי להו ובבתי ע"ח דגלי בהו קרא.

וגם התוס' עצמם דסברי דבעי מעל"ע דשעות בכולהו לא אמרו כן אלא בשנים דאיירי בהו בברייתא, ומתי ומעלה לא משמע להו דבעי מעל"ע, שכן מוכח מדבריהם ד"ה לערכין, הבד"ל. וגם רש"י עצמו בנדה כ' דלא בעי מעל"ע אלא לימים.

וראיתי להרב מל"מ ז"ל בפ"ב דאישות הל' כ"א בענין שנים דבן ובת שהביא שם ארבעה חלוקות (שם כתוב בטעות ה') במספר השנים, ובתחלה מיפשט פשי"ל לומר דשנים האמורים בבן ובבת לא בעי בהו מעל"ע דשעות, מהא דכתבו התוס' (פ' יוצא דופן מ"ז) דדוקא גבי קדשים ובתי ערי חומה הוא דבעי מעל"ע דשעות, וכן מהא שכת' התוס' שם דף מ"ד ד"ה שלמים, דקטנה בת ג"ש ויר"א מתקדשת בביאה תיכף שנכנסה בתחלת יו"א של שנה ד' מתקדשת, ולא אזלי בתר שעת הלידה.

וסיים דהוא הדין בכל הגי' דתנן בשיעורי קטן וקטנה כגון בן ט' שנים וי"א,

בן יג"ש ויו"א, ובת יב"ש ויו"א, תכף שנכנס היום הא' נשלם השיעור ההוא. דהאי יום א' דתני בכולהו הוא לומר דבעי' השנים שיהיו שלמות, דלא נימא יו"א בשנה או ל' יום בשנה חשוב וכו'.

וכ' שכ"כ הרשב"א בחי' וז"ל: אעפ"י שכולל אותם במעל"ע, אין מעל"ע האמור כאן שוה, דמעל"ע האמור לענין קדשים השעות פוסלות, וכן שנה האמורה בבתי ע"ח, אבל שנה האמורה בבן ובת משמע דלא בעי' מעל"ע דשעות, והכריח זה מההיא דאמרי' ל' יום איכא ביניהו, וכמ"ש התוס' ע"ש, ושכ"מ מתשובות מהר"ם שהביא בעל שה"ג במרדכי פ' החולץ. אלא שאח"כ הביא דברי רש"י דערכין (י"ח ע"ב) שכתב להדיא אותו יום ואותה שעה, משמע דס"ל דכל השנים שם בכולהו בעי' מעל"ע, וכתב על זה שאפשר דילפי כולהו מבתי ע"ח מבנין אב, דכל היכא דלא אזלי' בהו בתר שנות העולם, בעי' מעל"ע דשעות. גם הביא דברי התוס' דערכין (ל"א ע"א) דפליגי על הר"ר אלחנן וס"ל דבכולהו בעי' מעל"ע דשעות דהא כתיב (שם נכתב בטעות לא כתיב) בהו שנה, וילפי' מג"ש דשנה שנה. והוא ז"ל הכריח מגמרא דגם שנים דיוצא דופן בעי' בהו מעל"ע דשעות אע"ג דלא כתיב בהו שנה, דאל"כ מאי מקשה שם בגמרא (מ"ח ע"ב) מ"ד לערכין מ"ט לא אמר ליוצא דופן, ואי שנים דיוצא דופן לא בעי' בהו מעל"ע דשעות אין זו קושיא שהרי לא דמו אהדדי, ע"כ.

ולפי ענ"ד אחה"מ מכ"ק אין מזה הכרח, דמ"ש מאי מקשה וכו' הא לא דמו אהדדי אין זו קושיא דאפשר דאה"ן דהר"מ לתרץ כן, אלא דעדיפא מזה תירץ לו, הגי' כתיבי והגי' לא כתיבי, ע"ש.

ועוד י"ל דאין זו קושיא כלל, שהרי אעפ"י דלא דמו לשעות, מ"מ דמו מיהא בהא, דבעי' מעל"ע דימים, וכמ"ש הוא ז"ל בשם הרשב"א.

(אגב ראיתי להעיר בדברי קד' על מה שכתב וז"ל: והנר' שדברי התוס' בפ"ק דר"ה (יו"ד ע"א) היא סברת הר"ר אלחנן שהביאו התוס' בפ"ב דערכין (ל"א ע"א) ודברי התוס' דפרק יוצא דופן (מ"ד ע"א) הם דברי התוס' דערכין (ל"א ע"א) שחולקים על סברת הר"ר אלחנן, והן הם דברי התוס' שכת' בס"פ יוצא דופן ע"ש, והמעין יראה שהדברים הפוכים, שדברי הר"ר אלחנן הם כדברי התוס' דפ' יוצא דופן (מ"ד ע"ב ומ"ז ע"ב), אבל דברי התוס' החולקים על הר"ר אלחנן הם כסברת התוס' דר"ה לפי סב', ולפי ענ"ד אין משם שום הכרח כמו שיראה למעיין שם).

ומ"מ אע"ג דהוא ז"ל סיים עלה שענין זה הוא מחלוקת הראשונים, מ"מ דעתו ז"ל נוטה לדעת הסוברים דלא בעי' מעל"ע לשנים דיוצא דופן, שהרי אח"כ הביא ראייה מסוגיא דיבמות (ל"ד), מהא דאמר רב עמרם אמר רב

בשופעות מתוך י"ג לאחר י"ג לאיחיובי אינהו, ומתוך י"ב לאחר י"ב לחיובי אינהו, וכ' שהמעין בסוגיא זו יראה איך הדבר פשוט דלא בעי מעל"ע דשעות, אלא תכף משהתחיל יום שנולד בו (אחר הי"ג ואחר הי"ב) מקרי גדול ומש"ה חלו הנדות והקידושין כאחד, וסיים עלה דא"א לדחות ראייה זו ע"ש, ומינה דה"ה לכל השאר חוץ מקדשים ובע"ח דגלי בהו קרא.

ועיין עוד שם להרב המגיה שהביא ראייה מנדה (דף מ"ה) דשם מוכח דיו"א דקתני ל"ד ע"ש, וכתב שזו ראייה גמורה שאין עליה תשובה ע"ש, ומדבריו של המל"מ ז"ל למדנו דלא נר"ל לפרש במלת ומעלה דבעי מעל"ע דשעות, שהרי עם כל מאי דשקיל וטרי בס' רש"י ותוס' דס"ל בעי מעל"ע דשעות, עכ"ז לא למד לערכין אלא מבנין אב לרש"י, ולתוס' מג"ש דשנה שנה. ולס' החולקים לא בעי שעות אלא בקדשים ובע"ח, ואם איתא הרי גם ערכין גלי בהו קרא דכתיב בהו ומעלה, אם לא שתאמר דממלת ומעלה לא משמע אלא ששנת החמש וכ' כלמטה, ושיהיו אותן השנים שלמות, ולא ל' יום בשנה דוקא, וכמש"ל.

ולפי"ז בחודש דבכור שאין לנו שום לימוד דבעי מעל"ע דשעות, אע"ג דכתיב ביה ומעלה, משנכנס יום ה'א, ומעלה קרי ליה, שהקפידא היא רק שלא יפדנו ביום ל', דומעלה כתי', דהיינו עד שיעבור יום ה'ל' ויכנס יום ה'א, אבל משיכנס יום ה'א אעפ"י שהיום שנולד בו לא היה שלם אלא שנולד לעת ערב, כל עוד שלא שקעה החמה חשוב יום אחד.

וראינו להב"ח ז"ל ביו"ד סימן ש"ה שכ' דמ"ש הסמ"ק שיפדנו ביום ל"א, הוא לאו דוקא, אלא כל שעבר על הבן חדש שלם מעל"ע שהוא כ"ט י"ב תשצ"ג, יכול לפדותו אפילו ביום ה'ל' עצמו, וסיים וז"ל: ויום ל' ואחד דכתב הסמ"ק מילתא פסיקא נקט, דאילו ביום ל' גופיה צריך לדקדק אם הוא מבין חדש ומעלה, אם לאו, ושמא יטעה בחשבוננו, ומשום הכי כ' שיפדנו ביום ל"א דלא אתי לידי טעות עכ"ל.

ולכאורה מדברי הב"ח ז"ל נראה דבעי מעל"ע דשעות שכ"כ: כל שעבר על הבן חדש שלם מעל"ע, אלא שהוא ז"ל ס"ל דחדש דקרא אינו אלא כ"ט י"ב תשצ"ג.

אולם מ"ש דהסמ"ק מילתא דפסיקא נקט דאילו ביום ל' גופיה צריך לדקדק אם הוא מבין חדש ומעלה, משמע דלא בעי חדש שלם (כ"ט י"ב תשצ"ג) מעל"ע אלא ביום ה'ל', אבל ביום ל"א אין צריך לדקדק אם גמר החדש או לא, אלא כל שנכנס יום ה'א פודין אותו מיד, דאם איתא דגם ביום ה'א עצמו צריך לדקדק עד שיגמרו לו כ"ט י"ב תשצ"ג, אם כן הלא גם ביום ה'א אפשר שיבוא לידי טעות. ומאי אולמיה דיום ל"א דנקט מיום ה'ל'.

ולכן נלע"ד דגם לס' הב"ח לא בעי' מעל"ע דשעות, ומקצת היום שנולד בו חשוב ככולו, והיינו טעמא שיכול לפדותו תכף בתחלת יום הל"א, שהרי הוא מבין חדש ומעלה, אבל ביום הל' אפילו שנחשוב מקצת היום הא' ככולו, וביום הל' הוא כבר חדש, מ"מ כל עוד שלא עבר עליו יום הל' אין זה חשוב ומעלה. ולכן חידש הוא ז"ל שאם גמרו לו כ"ט י"ב תשצ"ג ביום הל' עצמו, קרי ביה ומעלה.

ועיי"ש בב"ח שסי"ע שכן פסק הר"א ממי"ץ ז"ל בס' יראים ע"ש, וכ"כ הש"ך ז"ל בס' ש"ה ס"ק י"ב וי"ט שיכול לפדותו ביום הל' עצמו, אחר כ"ט י"ב תשצ"ג, אם הוא יום התענית או יום ששי ע"ש.

אולם ראינו להמ"א ז"ל ס' של"ט ס"ק ח' שהביא סב' הב"ח והש"ך הגז', וכתב הוא ז"ל שאין לסמוך על סב' זו ולא יפדה עד שיגיע יום ל"א, והוכיח זה מכמה מקומות בגמ' ותוס' ע"ש.

וכ"מ מדברי הש"ע ז"ל סעי' י"א דלא ס"ל חילוק זה של הב"ח והש"ך ז"ל, שהרי כתב: ואם חל יום ל"א להיות בשבת אין פודין אותו בשבת אלא ימתין עד יום א', משמע דביום ששי בכל אופן אין לפדותו אפילו אם גמרו לו כ"ט י"ב תשצ"ג, דאם איתא הי"ל לחלק בכך, וכ"מ מדברי הב"ח עצמו שהש"ע לא ס"ל חילוק זה ע"ש.

ועכ"פ מדבריהם ז"ל למדנו דל"פ אלא ביום הל' עצמו אבל ביום הל"א כ"ע לא פליגי, שיכול לפדותו עם התחלת היום, ואפילו שלא נגמרו לו כ"ט י"ב תשצ"ג, דא"כ לא היו שותקים מזה.

וכ"ר להרב ערוך השולחן סימן ש"ה שכ"כ פשיט"ל למר שאין הקפידא היא רק שיכנס ליום ל"א, וכל שנכנס ליום ל"א אעפ"י שלא נגמרו לו כ"ט י"ב תשצ"ג יכול לפדותו, שהוא ז"ל הביא מחלוקת הש"ך והב"ח והמ"א הנ"ל, והוא ז"ל, הכריע כס' המ"א ז"ל עם שכתב שאין ראיותיו מוכרחות כ"כ כיעוי"ש. והכריח זה מדברי הרמב"ם ז"ל ברי' פ"ח מהל' קי' החדש, שכ': מפ' השמועה למדו, ימים אתה מחשב לחדש ואי אתה מחשב שעות, דכתיב עד חדש ימים ע"ש.

וסי"ע ז"ל: ועוד תמהני לדיעה זו דהעיקר הוא כ"ט י"ב תשצ"ג א"כ אם נולד בסוף היום, באופן שבתחלת יום ל"א לא כלו עדיין כ"ט י"ב תשצ"ג נאמר דנצטרך להמתין שיעור זה ביום ל"א? וכל כי האי הי"ל להפוסקים לבאר, דדבר מצוי מאד ויכולים לבא לידי קלקול, וכו' אלא ודאי שאין להשגיח כלל על י"ב תשצ"ג עכ"ל.

אמנם ראינו להפת"ש ז"ל סימן ש"ה ס"ק י"ו שכ' בשם ספר תבת גומא דגם ביום ל"א אינו יכול לפדותו עד שיעבור עליו כ"ט י"ב תשצ"ג.

וכ"ר להגוב"ת ז"ל סימן קפ"ז שמוכת מדבריו ג"כ דבעי' כ"ט י"ב תשצ"ג אפילו ביום ל"א, שכ"כ וז"ל: ואמנם אמינא ביה טעמא שלא רצו לעשות הפדיון בליל ל"א לפי שלפעמים אכתי לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג בליל ל"א כגון שנולד בסוף היום ע"ש.

והנה הרבנים הנ"ל לא הודיעו לנו מנין להם זה דמדברי הגמ' והפוסקים ראשונים ואחרונים שהבאנו לעיל ל"מ כן.

וראיתי למהרד"ץ ז"ל בס' שוש"ל סימן נ"ח שהוכיח כס' הת"ג הנו', ולפי ענ"ד אחה"מ מכ"ק אין ראיותיו מוכרחות כלל, כמו שיראה למעיין שם. והראיה שהביא מדברי רבינו גרשום ז"ל וכתב עליה שהיא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, הלא לא קיי"ל כס' זו שהוא ז"ל כתב דחדש היינו כ"ט ומחצה ומעלה הוי יום א', היינו ל' יום ומחצה, ודבר זה הוא נגד כל הפוסקים וגם הוא ז"ל לא פסק כוותיה, דלא הצריך אלא כ"ט יום ומחצה. וראינו לכמהרפ"א ז"ל שם סימן נ"ט בתשו' למהרד"ץ ז"ל שכ': דראוי לנו לחפש היעמדו דברי הרב ת"ג הנ"ל, הואיל וספר זה לא זכינו לראותו, גם לא נודע לנו אם הוא מרבנן דפקיע שמיהו, (עיין להפ"ת סימן צ"ח ס"ק ד' שכ' שמחבר הת"ג הוא הפמ"ג), ונוסף עוד דלא הוב"ד בפס"ד אלא במדרש.

אלא שאח"כ כתב שאחר העיון יש לסמוך על דבריו, ועוד הוא ז"ל הוסיף עליהם דבעי' ל' יום מעל"ע, והביא ראיה לדבריו מש"ס כתובות פר' המדיר ומתוס' שם, גם מדברי הרמב"ם הל' נדרים ע"ש.

ואחמה"ר מכק"ע, הראיות שהביא לפי ענ"ד הקלה אינן מוכרחות, דמה שהביא מהמדיר את אשתו וכר' ומהתוס' שם דחדש דקרא הוא ל' יום, הרי לא כתבו דבעי' מעל"ע, וכל שעברו עליו ל' יום אעפ"י שהיום הא' איננו שלם ואפילו מקצתו, ל' יום חשיבי.

ומה שהביא ראיה מדברי הרמב"ם ז"ל בפרק יו"ד דנדרים שכ' הנודר או נשבע שאינו טועם חדש אחד אסור ל' יום גמ' מעל"ע, ושכ"מ מדברי הב"ר ביור"ד סימן ר"ך ע"ש, הנה מלבד שמדברי הש"ע נר' דבחדש לא בעי' מעל"ע שהרי בסעי' ה' כתב אמר חדש אחד או חדש סתם אסור מיום ליום, ובסעיף ז' כתב אמר שנה א' או שנה סתם, אסור מעל"ע, הרי שהוא מחלק בין חדש לשנה דאל"כ הי"ל לכתוב בשניהם מעל"ע או אפילו מיום ליום וכל' המשנה. אלא גם דנר' פשוט שאין למדים פדיון הבכור מנדרים, תדע שהרי ראינו שם להש"ך ס"ק י"ג, שפי' דברי הש"ע שכ' מיום ליום, כגון אם נדר בחצי יום, ט"ו לח' תמוז, אסור עד חצי יום ט"ו לח' אב, אעפ"י שאינו אלא כ"ט יום, וכ' שכן פי' הרא"ש ע"ש. ומש"כ הרמב"ם והסמ"ג ורי"ו דבעי' ל' יום גמורים

מעל"ע גר' שהם מיירי בסתם חדש שהוא שלם אבל בחדש חסר מודים דסגי בכ"ט יום ע"כ ע"ש.

ואילו גבי פדיון הבכור אין חילוק בין אם נולד בח' חסר או בח' מלא, דלעולם בעי' שיעברו עליו ל' יום, ואפילו לס' הב"ח והש"ך דלא מצריכי עד שיכנס ליום הל"א מ"מ בעי' מיהא שיעברו עליו כ"ט יום וחצי ועוד, אבל כ"ט יום לבד כ"ע ל"פ דאינו פדוי.

ומינה דגם הראיה שהביא מדברי בני חיי בשם מוהריב"ל ז"ל שכ' ע"ד הרמב"ם דבעי' מעל"ע ומהם למד דל' יום של בכור בעי' מעל"ע, אם כוונתו על דברי הרמב"ם הנו' דנדרים הרי השבנו עליהם, מדברי הש"ך הנ"ל. ואם ר"ל דדברי הרמב"ם סתומים ואין לחלק בין חדש חסר לחדש מלא ודלא כהש"ך, אף אנן נימא שאין כן היא דעת הש"ע שכ' מיום ליום ולא מעל"ע, וכמש"ל.

ומ"מ גם הרב ז"ל לא סמך על הראיות שהביא כעל עמוד חזק, שהרי סיים וז"ל, ועכ"פ לפי שעה אגלה אוזני כת"ר שכל הנפדין כבר אין צריך, די לנו לסמוך על הרב גו"ר כלל ו סימן יו"ד, שכתב דיותר טוב מנהג מצרים וכו' וכתב עוד דלא בעי' ל' יום מעל"ע ע"ש.

הרי משמע שכל דבריו אינם אלא להביא סמוכות לדברי הרב תיבת גמא ז"ל ולא לעיכובא, שהרי בדיעבד לא סמך עליהם.

וכ"ר לכמהרר"ב ז"ל בס' תו"א בחי' סי' ש"ה שכ' על דברי הש"ע שכ' עד שיעברו עליו ל' יום, כתב הוא ז"ל: פשוט דיום שנולד אפי' לעתותי ערב נחשב מל' יום וא"ץ מעל"ע, כמו במילה דיום שנולד חשבינן ליה משמונה, הכי נמי לגבי ל', גם הוכיח מדברי הש"ך שבסעיף קטן י"ב שביום ל"א אע"ג דלא נשלמו כ"ט י"ב יכול לפדותו, והיינו כמ"ש בעניותי שכ"מ מדברי הש"ע והפוסקים הנ"ל וב"ה שזיכני ונתכוונתי לדע"ק.

אמנם ראיתי להרב המגיה והוא ניהו גאו"ע מוהרר"ש משאש שליט"א שהעיר על דברי מוהרר"ב ז"ל מדברי מוהרד"ץ ומוהררפ"א זצ"ל, וגר' דניחא ליה בשיטת הרבנים הנ"ל דלא כס' מוהרר"ב ז"ל.

אולם בטוחני בעז"ה שכאשר יראה מ"ש בעניותי שהכרחתי כס' מוהרר"ב ז"ל מדברי הגמ' והפוסקים פשוט שגם כבוד הרב שיחי' יחזור לפסוק כס' מוהרר"ב זצ"ל.

העולה מכל האמור, שרשאים לפדות הבכור בתחלת ליל ל"א אעפ"י שלא נגמרו לו ל' יום גמורים ולא אפילו כ"ט י"ב תשצ"ג.

אולם לכתחלה יש לחוש לס' הרב תיבת גמא והנוב"ת ז"ל שגם ביום ל"א עצמו יש לחכות עד שיעברו עליו כ"ט י"ב תשצ"ג. זהו מה שנלע"ד אם יסכימו ע"ז בעלי הוראה. וציי"מ וירמ"ן אמן.

האם יש לברך ברכת שהחיינו

בחנוכת בית כנסת חדש

בשלחן ערוך (או"ח סימן רכ"ג סעיף ג') מובא, בנה בית חדש או קנה כלים חדשים אפילו הי' לו כיוצא בזה תחילה או קנה וחזר וקנה מברך על כל פעם שהחיינו ע"כ והבאר היטב כתב בשם הלק"ט בזה"ל קהל שבנו או קנו בית הכנסת או סתרו וחזרו ובנאוהו יעמוד הש"ץ ויברך בקול רם הטוב והמטיב והשערי תשובה מסיק מדברי הלק"ט שאין לברך שהחיינו ומוסיף שכשבנו ביהכנ"ס באמסטרדם דרש הרב לחינוכו והורה שהחזון יברך שהחיינו, ורב אחר חלק עליו והורה שלא לברך וכן פוסק השערי תשובה.

החתם סופר בשו"ת או"ח סי' נ"ג פסק בנידון הג"ל שאין לברך שהחיינו אלא ברכת הטוב והמטיב גם החיד"א מתנגד לדעות שיש לברך שהחיינו ופוסק שא"צ לברך.

ולכאורה מצד הדין אחרי שנחלקו הפוסקים בדין זה יש לפטור מברכת שהחיינו משום ספק ברכות להקל שלא תהא ברכה לבטלה אולם זקני הב"ח זצ"ל בסי' כ"ט כתב דאינו דומה ספק ברכת שהחיינו לספק שאר ברכות משום ששאר ברכות במקום שנסתפק אם צריך לברך או לא אינו יכול לומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו כי שמא לא נצטוו והוי ברכה לבטלה אך ברכת שהחיינו שבאה על שמחת הלב כל ששמח ובירך והודה לה' אין כאן משום לא תשא וכן פסק הצ"ח ברכות דף ס' וכן גם כתב החת"ס באו"ח סי' נ"ה דפסק דברכת שהחיינו אם האדם נהנה ושמח בו יברך כיון שנהנה ואין בזה ספק. ובאמת יש לתמוה על דברי הח"ס הנ"ל כי באו"ח סי' קנ"ו מאריך שם בענין זה ולבסוף כותב טוב שהרב בתוך הדרשה יעשה כמו שעשה הרב דוד שטריוז ז"ל כשנתקבל לאב"ד בעיר פיורד ונסתפק אם לברך שהחיינו על התמנותו שם כאב"ד ובאשר ששמו הי' דוד התחיל לומר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שהחיינו וקימנו וכו' כן נכון לעשות בחנוכת ביהכנ"ס להכניס את הברכה בתוך הדרשה באיזו צורה אבל לא לברך במיוחד שהחיינו ע"כ. והוא עצמו פסק בסי' נ"ה,

דבמקום שהאדם נהנה ושמח יברך ברכת שהחיינו בלי כל ספק.
וליישוב התמי' יש להבין מהו סברת הפוסקים שא"צ לברך הרי על
כל חפץ חדש מברכין שהחיינו כמבואר בשו"ע, ומאי שנא, אולם לפי מה
שהובא במג"א לענין קניית ס"ת י"ל הטעם כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו
וע"כ אין לברך על הנאה הנגרמת ע"י מצוה כגון בניית ביהכנ"ס ולפי"ז
יתיישבו גם דברי החת"ס שאעפ"י שבס"י נ"ה פסק שעל הנאת האדם יש לברך
שהחיינו ודאי מ"מ אין דין זה חל על בניית ביהכנ"ס כי במקום שההנאה
באה מתוך קיום מצוה אין לברך עליה מדין מצוות לאו ליהנות נתנו, ולכך
פסק בס"י קנ"ו שיש להבליע את הברכה בתוך הדרשה.

ב.

איברא דיש להקשות על זה מה שכבר העירו המפרשים ובראשם היעב"ץ
בספרו מור וקציעה דהא עינינו הרואות שעל כל המצוות מברכין שהחיינו
בעשייתן ואפי' על מצוה דלא אתי מומן לזמן ובפוסקים רבים נמצא שברכת
שהחיינו חלה אך ורק על מצוה שקבעו עליה עצמה ברכה כגון שופר ולולב אבל
מצוה שאין עליה ברכה כגון בנין ביהכנ"ס או נתינת צדקה אין מברכין גם שהחיינו.
אמנם מן הראוי לתת טעם וסברא מדוע באמת אין מברכין על בנין
ביהכנ"ס ובפרט לשיטות הפוסקים שזו מצוה דאורייתא ובזוה"ק נאמר: פקודא
דא למבניא מקדשא לתתא כגוונא דבי מקדשא לעילא (רעיא מהימנא בשלח ט')
וכן המהרי"ק בשורש קס"א כ' דבנין ביהכנ"ס הוא מצוה דאורייתא ונצטוונו
בפ', "ועשו לי מקדש", ועוד תמוה דאפי' על מצוה דרבנן מברכין כנר חנוכה
ומגילה ומדוע לא נתקנה ברכה על בנין בית הכנסת.

ובפשיטות נראה לומר כי עיקר המצוה בביהכנ"ס היא להתפלל ולקדש
את שמו יתברך וא"כ הבנייה היא רק כעין מכשירי מצוה והכנה, וע"כ
לא הוצרכנו לברך על הבנייה ובדומה למצות סוכה שאין מברכין על עשיית
הסוכה אע"פ שהיא מצוה משום שתכלית הסוכה היא לישב בסוכה, וע"כ מברכין
רק על הישיבה, והר"ן בגיטין כתב שהמקדש אשה אין מברך ע"ז כי המצוה
היא פריה ורביה ולא עצם הקידושין ולכך אין לברך גם על בנין ביהכנ"ס
ולכן אין מברכין גם שהחיינו כמו שהקדמנו שברכת שהחיינו נתקנה רק על
מצוה שיש על עיקרה ברכה וגם דברי החת"ס מיושבים היטב דאע"פ שבכל
מקום מברך על ההנאה אבל כאן כיון שאין זה עיקר המצוה אין מברכין
שהחיינו.

*

דרוש זה נשאתי בחנוכת ביהכנ"ס המרכזי החדש בעירנו עכו יצ"ו
ביום ה' י' ניסן תשכ"ז ועפ"י הג"ל ביארתי המדרש, הובא ברש"י פר' נשא

על הפסוק „ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן“ כלות בפתח יום הקמת המשכן הוי ישראל ככלה הנכנסת לחופה, וסתם אינו מובן מה ענין כלה למשכן וכו', אך י"ל דהוקשה למדרש מדוע לא בירך משה ביום הקמת המשכן על שסיים לקיים את המצוה שצוה הקב"ה וע"ז אומר המדרש ככלה הנכנסת לחופה כשם שאין מברכין על הכלה כי אין זה תכלית המצוה כך אין צריך לברך על הקמת המשכן כי העיקר הוא הקדושה שיכניסו שמה בתפילות וקרבנות והשראת השכינה.

ובפרשת פקודי נאמר וירא משה את כל המלאכה אשר עשו כאשר צוה ה' כן עשו ויברך אותם משה, וברש"י יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם, אפשר לבאר ברכת משה עפ"י מ"ש תביאנו אל הר קדשך ושמחנו בבית תפילתך ובקשתנו בזה שנבא אל הר ה' ומקדשו מתוך שמחה כי ישנם אנשים רבים שכל בואם לביהכנ"ס הוא רק בעת צרה וביום זכרון מתוך עצבות או דכאון, לכן אנו מבקשים ושמחנו בבית תפילתך שנבא למקדש ה' תמיד ומתוך שמחה, וידוע מאמר חז"ל שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, וע"ז התפלל משה רבינו יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם, שתהא שם שמחה ועוז, ועי"ז תשרה שם השכינה.

בעיות בטהרת המשפחה הישראלית

הבעיה

בזמנים האחרונים נתקלים אנו בארץ ישראל בבעיות חמורות, הנוגעות ביסוד טהרת חיי עם ישראל.

בזמן המלחמה ואח"כ, נשאו הרבה פליטי חרב ברוסיה, בפולין וכ' נשים נכריות ונולדו להם ילדים מנשואי תערובת הללו. חלק מהם עלו ארצה והעלימו את נכריותם של הילדים בזמן הרשום לקבלת תעודות זהות, מתוך כך נרשמים הילדים הללו בתעודות זהות כיהודים, מבקרים בבתי ספר יהודיים, חלק מהילדים גמולו ע"י רופאים, או מוהלים שנכשלו ע"י האב ובני המשפחה, ויש שחגגו אף חגיגת הבר מצוה בבתי הכנסת. מובן שע"ז גויסו לצבא ושרתו שם, ושוייכים לחוגי הנוער השונים, מבלי שעולה כל חשד על יהדותם. רק כשנוער זה הגיע לתקופת הנשואין נתגלה ע"י החקירה בזמן רשום הנשואין שהאם נכרית היא, וממילא גם הוא נכרי הוא, ורבה היא המכשלה. בא ג"כ נוער מארצות מערביות שמגפת נשואי תערובת גדולה היא שם, ישנן אפילו חששות של פסולי הקהל אם האם התחתנה שנית בנשואין אזרחיים מבלי לקבל גט פטורין כדת. נוסף לכך, אי ידיעת התורה בין הנוער החלוני — גם של הארץ ישראלי — היא כל כך גדולה, שאין להם כל ידיעה על מהות הכהן, ומכ"ש אם הוא כהן או לא, מה שחשוב מאוד במקרה שעומד לשאת גרושה.

בעיה מיוחדת היא החקירה על הרווקים או על פנויים של הנרשמים כי רק במקרים בודדים מאוד מופיעים עדים שהם כשרים כדת.

הבעיות חמורות הן בעיקר בארץ ישראל, כי בחוץ לארץ אינם פונים חוגים הללו לרב חרדי אלא לרבייס ריפורמיים לכל מיניהם, אך בא"י דורש ב"ה חוק הנשואין שכל תושבי הארץ נכנסים בנדון זה לדין התורה, וזה העלה את הבעיות החמורות הללו להלכה ולמעשה. אנו מצטערים מאוד על שלא זכה עם ישראל למנוע משורותיו מכשולים חמורים כאלו, אך יודעים אנחנו את האחריות הגדולה המוטלת עלינו לדאוג לקדושת החיים בעם ישראל — ובאופן מיוחד על אדמת הקודש, ולכן צריכים אנו להתאמץ ולהכיר את דרך תוה"ק

בכל הבעיות הללו. בוטחים אנו בישועת ה' שיאיר את עינינו בתוה"ק ושנוכח בזכות טהרת חיי המשפחה לגאולה קרובה במהב"י.

א.

ספק חזקת ישראל

(א) כאמור הבעיה העיקרית היא, אם בתנאים של זמננו יש לכל מי שגר בא"י ומצהיר שהוא יהודי, דין חזקת ישראל, כל זמן שלא יצא עליו ערעור.

איתא ביבמות דף מ"ו ע"ב ת"ר מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו, ת"ל אתך במוחזק לך, בא ועדיו עמו מנין ת"ל (ויקרא י"ט) וכי יגור אתך גר בארצכם, אין לי אלא בארץ, בחו"ל מנין ת"ל אתך בכל מקום שאתך, א"כ מה ת"ל בארץ, בארץ צריך להביא ראיה בחו"ל אי"צ להביא ראיה, דברי רבי יהודה (פרש"י בארץ צריך להביא ראיה שבבב"ד נתגייר, שמא גבעוני מהול הוא ומשום שבחא דא"י הוא דקאמר הכי ומשקר) וחכ"א בין בארץ בין בחו"ל צריך להביא ראיה.

על זה מביאים שם בתוספות ד"ה במוחזק לך, אמר ר"ת דדוקא בדידעינן דהוי עכו"ם מעיקרא, דאי לא הוה ידעינן מהימן מגו דאי בעי אמר ישראל אני דמהימן כדמשמע בריש מס' פסחים (דף ג' ע"ב) גבי ההוא עכו"ם דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים, ואין לומר שאני התם דהו סמכי ארובא דהו ישראל דהא בכל מקום נמי איכא רובא, דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. בפסחים דף ג' ע"ב מביאה הגמרא ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים אמר כתוב כל בן נכר לא יאכל בו, כל ערל לא יאכל בו ואנא הא קאכילנא משופרי שיפורי וכו'. תוספ' שם ד"ה ואנא אכילנא אמנם סובר שמכאן אין ראיה שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני, דשאני הכא דרוב ישראל היו ואזלינן בתר רובא, אך מובא לעיל שתוספות ביבמות דף מ"ז ע"א סוברים שגם הרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות הם ישראלים — נחשב כרוב להאמין לו על יהדותו.

בשני מקומות הנ"ל מביאים תוספות ראיה אחרת על הנאמנות שהוא יהודי, ממה שמובא ביבמות מ"ז ע"א מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל ר"י יש לך עדים א"ל לאו, יש לך בנים א"ל הן, א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך. בתוספות יבמות מ"ז ע"א מעירים על זה, ואיהו גופיה כשר אלא דשוי נפשיה חתיכה דאיסורא, אבל אם בא על בת כהן לא פסלה כדפירש לעיל, בתוספות בפסחים הנ"ל מעירים והיינו משום דמצי למימר ישראל אני.

וא"כ קשה ממה שמובא ביבמות דף מ"ו ע"ב, מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו ת"ל אתך במוחזקים לך — רואים שמן הסתם לא נאמן לומר ישראל אני — התם מיירי במוחזק לן באבהתיה שהם נכרים — דאי לאו הכי נאמן במגו דאי בעי אמר ישראל אני.

תוספות בפסחים דף ג' מביא עוד ראיה על נאמנותו לומר ישראל אני אם אבותיו לא הוחזקו כנכרים, ממ"ש ביבמות דף מ"ה ע"א, נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, אך למעשה מיעצים לו זיל איטמר (פרש"י לך במקום שלא יכירוך ושא בת ישראל שאילו יכירוך לא יתנוה לך אלמא לא ממזר הוא) או נסיב בת מינך (בת ישראל מן עכו"ם הכשרה כמותך אבל ממזרת ושפחה לא תשא, אלמא כשר הוא) או גלי (צא לגלות במקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה) רואים שלא חוקרים על יהדותו את מי שבא ואומר ישראל אני, אלא מאמינים לו. אך בתוספות ביבמות דף מ"ז לא מסכימים לראיה זו דשמא לא היו בודקים אלא אם הוא ישראל אם לאו, אבל במשפחתו לא היו בודקין.

גם הרישב"א ליבמות דף מ"ז מביא דעת ר"ת על מה שמובא שם שצריכים להביא ראיה שהגיור היה כדת, הקשה ר"ת וליהמן במגו דאי בעי אמר ישראל אני כדמוכח מההוא עכו"ם דסליק ואכיל פסחים בירושלים בפ"ק דפסחים, והפה שאמר הוא הפה שהתיר, ותי' דהכא מיירי בדמוחזק לן שהוא עכו"ם, הא לאו הכי כל שבא ואמר ישראל אני או גר אני נאמן וסומכים על פיו לכל דבר דמילתא דעבירה לאיגלווי הוא ולא משקר וכן מנעשים בכל יום.

כך מביא גם הרישב"א שם, הסכימו כל המפרשים דוקא במוחזק בעכו"ם ובא ואמר נתגיירתי אבל במי שלא נודע ובא ואמר עכו"ם הייתי ונתגיירתי, נאמן משום מגו דאילו בעי אמר ישראל אני, דומה למה ששינו אשת איש הייתי וגרושה אני שהפה שאמר הוא הפה שהתיר, ואם יש עדים שהיתה אשת איש, אינה נאמנת.

הרא"ש ביבמות מביא, והיה אומר ר"ת דוקא בדידעינן דעובד כוכבים היה מעיקרא דאי לא ידעינן מהימנינן ליה במיגו דאי בעי אמר ישראל אנא דמהימן כדמשמע בריש פסחים בההוא עובד כוכבים דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים ולקמן בשמעתין דאמר ליה רב יהודה ואי אתה נאמן לפסול בניך ומכשרינן בניו ואיהו גופיה הוה כשר וכו' א"כ אנן נסמוך אהא דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם.

הנמוקי יוסף ליבמות מ"ז כותב על שאלת ר"י לגר יש לך עדים אבל אם בא ואמר ישראל אני או גר אני נאמן וסומכין על פיו לכל דבר דמילתא

דעבירא לגלויי הוא ולא משקר, והכי מוכח מההוא עובד כוכבים דסליק ואכיל פסחים בירושלים פ"ק דפסחים. נאמן אתה לפסול את עצמך, וא"ת והא אין אדם משים עצמו רשע, וי"ל זהו בישראל ברור אבל זה לא היה ברור (כי בעצמו הביא את יהדותו בספק) א"נ דהכא לאו דוקא לפסול אלא לשוויא נפשיה חתיכא דאיסורא לאסור בבת ישראל ולכל חומרי עובד כוכבים.

גם השלמי גבורים ליבמות דף מ"ז מביא כתב הסמ"ג בשם ר"ת בד"א שאנו מכירים שהיה עובד כוכבים מעיקרו, אבל אם אין אנו מכירין אותו נאמן במגו שהיה יכול לומר ישראל אני ומהימן, ומעשים בכל יום שאורחים באים ואין אנו בודקין אחריהם ושותין אנו עמהם יין ואוכלים משחיטתן.

הרמב"ם בה' אסו"ב פ"ג ה"י כותב אבל מי שבא ואמר שהיה עכו"ם ונתגייר בבי"ד נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר בד"א בארץ ישראל ובאותן הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ צריך להביא ראיה ואח"כ ישא ישראלי ואני אומר שזו מעלה ביוחסין.

על זה מביא ה"ה, דכי אמרינן צריך להביא ראיה הנ"מ בידוע שהיה עכו"ם מעיקרא ואי לא א"צ שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ונפקא להו משום דודאי כל אדם שאומר ישראל אני אין בודקין אחריו וכדמוכח ההוא עובדא בפ"ק דפסחים דף ג' ע"ב דההוא עכו"ם דהוה סליק לירושלים והוה קא אכיל פסחים בחזקת ישראל וכיון שכן נאמן מדין מגו וכ"כ הרמב"ן והרשב"א. ולכן נאמר ברמב"ם שהדין הוא רק בארץ והיו כולם ישראלים, אבל בחו"ל צריך להביא ראיה ואפילו לחכמים דסברי כל המשפחות בחזקת מיוחסות הן כיון שאין לזה חזקת משפחה צריך להביא ראיה.

מתוך דברי הראשונים הללו יוצא שאם בא מי שלא מכירים אותו ואת משפחתו ואומר ישראל אני, נאמן מתוך נמוקים דלהלן:

(א) רוב הפונים אלינו בעניני יהדות — ישראלים הם (ר"ת והרא"ש).
(ב) הפה שאסר הוא הפה שהתיר — במקום שכולם ישראלים (הרמב"ם והרשב"א).

(ג) מלתא דעבידי לאגלויי הוא ולא משקר (הריטב"א והנמק"י).
והנה בנוגע לפסק מביא הרמב"ם בפ"ט מה' אסו"ב הי"ח משפחה שנקראה עליה ערעור והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר או חלל או שיש בהן עבדות הרי זה ספק. (כדברי רב חמא בר גוריא אמר רב בקדושין ע"י אם קורא עליו ערער צריך לבדוק אחריה) וכך מביאים להלכה באה"ע ס"ב ס"ג משפחה שקרא עליה ערער והוא שיעידו שנים שנתערב בהם ממזר או חלל או שיש בהם עבדות ה"ז ספק.

רש"י מפרש שם כשקרא עליו ערער, א"צ בדיקה אלא אם קראו עליה

שני עדים שמץ של פסול ולא שמעידים עדות גמורה אלא יציאת קול. הב"ש בס"ב סק"ו מביא מקדום את דעת הרמב"ם שצריכים עדות ומוסיף את דעת רש"י בלשון „אבל רש"י פי"י היינו שמסכים להלכה לרש"י שאין לו חזקת ישראל אם קרא עליו ערעור ואף שמץ של פסול. בפ"ת ס"ב סק"ג מביאים את דברי הרשד"ם אה"ע סי' רל"ו שכתב אפילו לדעת רש"י נראה כי כדי להחזיק בפסול צריך שיהיו שני עדים יבואו ויגידו ואפילו לא יגידו בתורת עדות גמורה, שכן כתב שקראו עליה שני עדים שמץ פסול, מדקאמר עדים, אין עדים אלא בבי"ד.

בתשובה סי' קל"ח מביא הרשד"ם על אחד שהוציאו עליו קול שהוא ממזר אין אחד נאמן להוציא האדם מחזקת כשרותו, ואפילו להצריך בדיקה כתב הרמב"ם דצריך עדות גמורה ולרש"י צריך קול מב' עדים להצריך בדיקה, אבל לפסול פשיטא דעדות גמורה בעינן ואפילו שותק דאיכא רגל"ד סגי בבדיקה, ומשמע דאי לא נמצא דבר ברור מכשרינן ליה (עי' באוצה"פ ס"ב אות י"א). לפי זה הפסול שמדברים עליו הראשונים הוא רק להצריך בדיקה יסודית והיא מעכבת. מביאים שם בשם משיבת נפש סי' י"ט דאף לרש"י י"ל שצריכים עדים אבל לא קול בעלמא, דאין קול פוסל אלא לכהונה, אבל לישראל ל"ח לקלא, ועוד נראה לרש"י דאין כל קול אוסר כדאיתא בגיטין פ"ט, תנו רבנן בעולה אין חוששין לה וכו' ממזרת אין חוששין לה ופירש"י יצא קול שהיא ממזרת ע"ש והא דחוששין לקלא הוא כמבואר בס"י מ"ו לענין קדושין שבאו עדים והעידו שראו נרות דולקות או כמו בשמחת אירוסין אבל בקול הברה בעלמא לא חיישינן ובעינן נמי קול דאיתחזק בבי דינא ע"ש. והנה זכינו ב"ה לעליה לארצנו הקדושה מכל ארבע קצוות הארץ, אך בין העולים נמצאים גם בני נשואי תערובת או שהאם נתגיירה ויש ספק על כשרות הגיור על כן לדאבוננו לא יכולים לומר כדברי הרמב"ם „בא"י ובאותם הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל". גם מילתא דעבידי לאגלויי לא מובטח, כי בדרך כלל היחידים והמשפחות מנותקים מהסביבה שבה הם ואבותיהם נולדו, חיו והיו מוכרים, ואף שרוב התושבים בא"י יהודים הם, אך אם יש ספק ביהדותם צריכים לחקור המצב ולא יכולים להסתמך סתם על חזקת ישראל, ואפילו אם הערעור לא בא מצד שני עדים כדברי הפוסקים הנ"ל, כי הם דנים לפסול אותו מכח ספק, אם לא ערכו בדיקה יסודית, והבדיקה הזאת מעכבת, אבל בחדאי יש צורך בכל ערעור שהוא להשתדל ע"י חקירה לברר מה שאפשר לברר.

(ב) אך יש לדון גם על מקרים רגילים אף אם לא יצא כל קול או ערעור נגדו מאחר שאינו מתנהג כשומר מצוות כדרך כל יהודי, והוא וגם

משפחתו לא ידועים לנו, אמנם כאמור יש לו דין חזקת ישראל כי הוא שייך לרוב תושבי הארץ יהודים הם — אך יש לעיין על מה מסתמכת חזקת ישראל, האם מספיקה הצהרה מצדו שהוא יהודי בצרוף הרשום על כך בתעודת הזהות וכך הוא מוחזק בחוג מכיריו — או שצריכים לדעת שהוא מתנהג בחייו כיהודי כדת. לדאבוננו ברוב מקרים התנאי האחרון אינו בנמצא וזו חומרת הבעיה. הנה הרמב"ם בפ"ג מה' אסו"ב ה"ט כותב, גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד, כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצוות הרי אלו בחזקת גרי צדק. לכאורא יוצא שדורשים התנהגות כשומר מצוות, אך אין משם ראייה לגדון שלנו, כי שם מיירי שהיה מוחזק מקודם כגוי כי כך הוא מסיים, אעפ"כ אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבילו בפנינו הואיל והוחזקו עכו"ם.

לעומת זאת מוצאים ברמב"ם ה' אסו"ב פ"א הכ"א שרק אמירה בעלמא מספיקה לקבוע חזקה, „איש ואשה שבאו ממדינת הים הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי, אם הוחזקה בעיר ל' יום שהיא אשתו, הורגין עליה“, היינו שאפילו ע"י אמירה בעלמא, אף שלא רואים מהם כל התנהגות אישות, קובעים את היחס האישות ביניהם על כל המסקנות והתוצאות מזה ואף הורגים על חזקה זו.

והנה, בשו"ת רעק"א סי' קכ"א דנים על זה, מביאים שם את דברי הרמב"ם הנ"ל שמחזיקים אותם כבעל ואשה רק על סמך דבורם לבד הגם שלא ראינו מהם מעשה התנהגות אישות, ואח"כ מביאים את דברי המהרי"ק בשורש פ"ז המחלק בין מלקות שאולנין בתר חזקה בלא ראייה, אם הוחזקו בפי האנשים בלבד, לבין דיני נפשות דבעינן ראייה עם חזקה כגון שנוהג עמה כאיש ואשה או בנה כרוך אחריה. כטעם החלוק הזה מביא המהרי"ק, דודאי לסקול ולשרוף צריכים חזקה גדולה כדכתיב ושפטו העדה והצילו, ואומרים ספק נפשות להקל, משו"ה בעינן שיתנהגו בכל דבר כדרך איש ואשתו, אך לענינים יותר קלים מספיק שאנו מחזיקים אותם כבעל ואשתו, ותדע שכן הוא, מדגרסינן בקדושין דף פ' ע"א אמר רבי יוחנן מלקין על החזקות וסוקלין ושורפין על החזקות, ואמאי לא ערב ותני להו בחדא מלקין וסוקלין ושורפין על החזקות אלא ודאי צ"ל דמלקין על החזקות וסוקלין על החזקות לאו בחד גוונא מיירי.

אולם הב"ש בס"י י"ט סק"א מביא שמהרמב"ם והטור לא משמע כך — מבלי לבאר את דבריו. באוצה"פ סי' י"ט אות ג' מביאים על כך את דברי אליעזר ס"ב שדעת הב"ש היא שיש לחלק בין מיתה ומלקות דבעינן ראייה

לחזקה — לבין אסור דמוחזק ע"פ דבורם לבד כל שהחזקה כך ל' יום, זכוונת הב"ש למ"ש הרמב"ם דמי שהחזקה בשאר בשר וכו' ה"ז לוקה או נשרף או נסקל (פ"א מאסו"ב ה"כ). ומעשה באשה אחת וכו' ותנוק מורכב על כתיפה והגדילתו בחזקת שהוא בנה וכו' וסקלוה עכ"ל הרי דמדמה מלקות לשריפה ולסקילה, וכן הטור גמי כותב כן, ומשמע שאין כל חלוק בין מלקות לשריפה ולסקילה, וכמו דבדיני נפשות מוכח בקדושין דף פ' ע"א ומירושלמי דבעינן הוחזקו עם מעשה המוכיח, הוא הדין גבי מלקות, אך לענין אסורים הביא בדברי אליעזר ס"ג מהב"ש סי' י"ט סק"ב דאשה שאמרה נדה אני ל' יום, לא מהני אמתלא וכתב שהוא הדין באשה שאמרה אשת איש אני ל' יום לא מהני אמתלא.

באוצה"פ שם מביאים חבל גדולי ההוראה הדנים על כך אם יכולים לקבוע חזקה על סמך דבור בעלמא בלי מעשה המוכיח או צריכים להביא ראיות.

נוסף לתשוב' רעק"א סי' קכ"א הג"ל מביאים מתשוב' הרדב"ז ח"ד סימן אלף שט"ז שחולק על המהרי"ק וכותב דבחזקה לחודא בלא שום מעשה הורגין, וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"א מה' אסו"ב הכ"ג שכתב האשה שאמרה מקודשת אני אינה נהרגת על פיה עד שיהיו שם עדים או תוחזק ע"כ, והכא ליכא מעשה המוכיח חדא דלישנא דהאשה שאמרה מקודשת אני, הוי פירושו זאיני יודעת למי, כמתניתין וברייטא בפרק האומר (קדושין ס"ג ע"ב), זכיון שאינה יודעת למי נתקדשה, אין כאן הוכחה כלל, ואפי"ה נהרגת ע"י חזקה, ומכאן מודעה רבה למה שכתב המהרי"ק.

בספר משיבת נפש סימן ע"ז מבדילים בהסתמכות על תוספות רי"ד קדושין דף ס"ג בין אחר שלושים ולפני שלושים, אם הוחזקה שלושים יום בחזקת אשת איש הוי חזקה גמורה אפילו לסקול על ידו ולא מהני תו אמתלא כיון שהחזקה בחזקה גמורה, ובהכי ניחא מה שהקשה הב"ח הביאו בח"מ סי"ט סק"ג הא דלא בעינן ל' יום בהחזקה נדה, דבלבשת בגדי נדה מתחזקת מיד כיון שהוא ע"י מעשה משא"כ באיש ואשה אין כאן מעשה המורה שהיא אשת איש ואפילו נהגו קריבות, אולי אין זה מפני אישות, וכן במה שהחזיקה בנה לא הוי חזקה גמורה שהרי אפשר שגידלה אסופי או שתוקי לכן בעינן ל' יום ומסתייע בזה, שע"י הגדת האב שהוא בנו נתחזק עפ"י דבורו, וכן בנתחזקה בתו עפ"י דבורו שנתקדשה הוי חזקה גמורה — הרי דמצינן לפעמים חזקה אפילו בדבור.

באוצה"פ שם מביאים גם דעות של גדולי הוראה שדורשים לקביעת חזקה ראיות ברורות ע"י מעשים.

בש"ת הרמ"א ס"ב מביאים דהא דסוקלין ושורפין על החזקות הוא משום דהחזקה לא היתה על פיה אלא אחרים החזיקוה בכך, כדמשמע הלשון איש ואשה תנוק ותנוקת שהגדילו בבית, וכן משמע באשה שבאת לירושלים דהחזקה עפ"י אחרים (קדרשין פ') אבל כשהחזקה על פיה אימא לעולם דלא מיקרי חזקה וכן ראייה ממעשה דאשה גדולה (כתובות כ"ב ע"א) בכדי להנצל מאנשים בלתי הגונים שקפצו עליה, אמרה מקודשת אני לימים עמדה וקדשה עצמה וכו' ואמרו אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת, משמע אעפ"י דהחזקה למקודשת עפ"י דבורה ימים רבים לא מוזיקה לה החזקה — לפי שהיא נקבעה רק על סמך דבורה.

גם בפני יהושע ח"א ס"א מדגישים דהא דהחזקו כן ימים רבים עפ"י דבורה, זה לא מיקרי חזקה אלא באיש ואשתו שהתנהגו כדרך איש ואשתו אבל בדיבורא לא מיקרי חזקה כדמוכת בגמרא בעובדא דאשה גדולה דעמדה לימים וקדשה עצמה, דלימים משמע אפילו לימים רבים, ואף אחד מהפוסקים מביא שלאחר ל' יום. לא מהני אמתלא, הוא מביא שם שכן מצא בהגהות אלפסי פרק עשרה יוחסין שכתב על סוקלין ושורפין על החזקות וז"ל, וחזקה היא עפ"י המנהג והרגל שרואים אותה העולם שנוהגת בו כדרך בן וכן הנדה לובשת בגדי נדתה ונוהגת כדרך נדה ועפ"י עצמה מוחזקת וכו', אבל אם לא החזקה עפ"י המנהג אין עונשין עפ"י עצמה. גם בש"ת דברי חיים ח"ב ס"א סוברים ד"לימים" עמדה וקדשה משמע שגם לימים רבים היא נאמנת אם נתנה אמתלא.

גם בתשוב' חוט המשולשת בתשוב' ר"ח מוואלוז'ין ס"י האריך הרבה בזה וכותב לאו למימרא דלאחרי שלושים שהם במדינה זו ומחזיקים הם בדבורים שהם איש ואשתו, מחמת זה הוא דהוי חזקה, דנראה ברור דאף אם יאמרו ויאמרו שהיא אשתו והוא בעלה מימים רבים, אם לא נראה ביניהם שום קריבות והתנהגות כאיש ואשתו ודאי דאין הורגין עפ"י עצמה, וכמ"ש בש"ג וכדאמרינן להדיא בקדושין דס"ג ע"ב דאם היא אומרת נתקדשתי אין סוקלין, ומשמע התם אף אם היא תחזיק בדיבורה ל' יום ויותר לא מהני לסקילה כדאמרינן דלדידה לא הימנה רחמנא.

יוצא לפי זה, מי שבא ואומר ישראל אני ונרשם עפ"י הצהרתו בתעודות זהוי ובשאר תעודות כיהודי, אך אינו מתנהג כשומר מצוות לא יכולים לפי השיטה האחרונה להאמינו ולקבוע לו דין חזקת ישראל, המרשה לו לשאת בת ישראל כשרה — אלא צריכים לחקור אותו ואת משפחתו על יהדותם. (ג) אך אולי אפשר לומר שגם לפי שיטה זו, יכולים להקל בנוער זה, כי קלוקל הוריהם וההתנהגות החילונית של המחנכים בבתי הספר והאוניברסיטאות

והמנהיגים המפלגתיים היא התנצלות בעדם ובתוכם לב הם אומרים מותר על הכל, כמו שמובא בתשוב' רעק"א סי' צ"ו, השואל רוצה לפסול קדושין שעדין עברו על אסור גלות, אך רעק"א פסק שאין להתיר לאשה להנשא בלי ג"פ וכותב עוד נ"ל לדון בעיקר הדבר אחר דמבואר בחו"מ סי' ל"ד בראות קושר ומתיר בשבת ולא הודיעו לו תחילה שאסור, תולין שלא ידע שהיא מלאכה, א"כ תולין דהשתתה בתער דנתפשט בעו"ה אצל הרבה לא חשב שזהו אסור כל כך דלא משמע להו לאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג"ע דהשיב להמוכית שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון שבאמת פשטה המספחת בזמננו גם לאותן הנוהרים בשאר דברים, נדמה להם דאינו איסור כל כך וכו'.

אמנם בספר צור יעקב סי' י"א רוצים לומר שמתשובת רעק"א הנ"ל אין כל ראייה, כי התם הוא לחומרא, אבל אנו מוצאים דעה זו גם בין גדולי הפוסקים הקודמים לו לקולא, כך מביאים בתשוב' הרמ"א סי' י"ג בשם מוה"ר נפתלי ז"ל בנוגע לפסול עד שמסר יהודי לאנס — שיש צד להכשירו שקלקול קצת ראשי העיר הם תקונם, כיון שקצת מוסרים נימנים בין ראשי העיר, א"כ העד ראה והתיר גם לעצמו למסור באומד דעתו דאין נקרא מסירה לאנס רק המוסר גוף ולא ממון ומורגלים בזה.

גם הפליתי ביו"ד ס"ב ס"ק כ"ג מביא על דברי הרמ"א שם, „מוסר דינו כמומר ושחיטתו פסולה — ועכשיו בעו"ה נעשה כהיתר עד שבתשובות מהרש"ל מכשירים לעדות ומכ"ש שאין לפוסלו לשחיטה“.

אמנם התשב"ץ חלק ג' סי' רכ"ז חולק עליהם לענין קציצת פיאות, שאם הורגלו בעבירה כאילו היא לא נכתבה בתורה, הרי הם כמומרים ואין שחיטתם כשרה, והמקדש אשה בפניהם אינה מקודשת אבל אנו מוצאים שהרבה גדולי האחרונים מקילים בזה. בשו"ת שב יעקב בסוף סי' י"ז מקיל להכשיר עדות המגלח שערו בתער בלי התראה דכיון דבעו"ה חושבים שיש היתר בגלות זקן, ה"ז דומה לקושר ומתיר בשבת כמבואר ברמ"א חו"מ סי' ל"ד סכ"ד דצריך להודיעו מקודם שזה אסור. בעצם מביא הרמ"א בעצמו את ההיתר ביו"ד סי' קי"ט ס"ז מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה לא מיקרי חשוד (רשב"א סי' ס"ד).

על כן אפשר לומר, אף לאותם הפוסקים הסוברים דע"י אמירה והצהרה לחוד לא נקבעה חזקה, רק ביחד עם מעשים והתנהגות כדת, מודים שיש לנוער שאנו דנים עליו חזקת ישראל, כי לדאבוננו הם עמי הארץ, לא למדו תורה ולא ראו בבית הוריהם כל חיי תורה וכך הם חונכו בבתי הספר החילוניים להתנהג כהוריהם וכמנהיגיהם, מה שהם עושים מתנהגים הם בבחינת אומר מותר.

וכתינוקות שנשבו בין עכו"ם הם נחשבים. מתוך הנמוקים הללו דנים ומתירים אף לצרף למנין מחללי שבת דומננו, ע"י שו"ת מלמד להועיל חאו"ח סי' כ"ט, כי הם נחשבים כתינוקות שנשבו בין עכו"ם ואינם מתכוונים לעשות תועבה ביד רמה. נוסף לכך יודעים אנו שעד כמה שקבלו חנוך לכך מתנהגים הם כיהודים ולפעמים עד סכון החיים כמו שהוכיחו בזמן שרותם בצה"ל, אילו רצו להכחיש את יהדותם היו יכולים להשתחרר מכל שרות בצבא בתור לא יהודים. והנה בשו"ת אגרות משה אה"ע ס"ו מביאים את דברי ר"ת ביבמות מ"ז ומציינים שלפיו יש לו דין חזקת ישראל דוקא אם הוא שומר תורה ומצוות, ואפילו על סמך הצהרתו לבד שהוא ישראל נאמן, כי הרוב הוא ישראל, משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים במדינות שידוע שרובא דרובא הם עכו"ם ואולי הם כולם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים. לכאורא בא"י להיפך הוא, רוב רובם של הישוב ישראלים הם, מי שמחליט לחיות כאן יתבייש שלא נחשב ליהודי ואינו יכול להסתגל לחיי החברה והכלכלה, ואולי הוא משקר כדברי רש"י ביבמות, דוקא בא"י אולי גבעוני מהול הוא ואומר שהוא ישראל מפני שבחא דא"י — אולם לעומת זאת כאמור לעיל הוא מסכן את חייו ע"י החובה לשרת בצה"ל כיהודי ומקבל עליו עוד אי נעימויות כיהודי — בו בזמן שבקלות היה יכול להפטר מזה ע"י הצהרה שאינו יהודי הוא, זה אומר ששייך לרוב תושבי הארץ יהודים הם, זה נוסף שהוא בבחינת „אומר מותר“.

אך בכדי לצאת מכל הספקות, יש לחקור את העדים גם על משפחתו אם יהודים הם ואם אפשר לדרוש שהאם תופיע, להוכיח שהוא יהודי, במקרה של חשש של ממש או ערעור יש לערוך חקירה יסודית, ואולי אפילו להעביר את החקירה והדיון לבית הדין.

ב.

ספק פסולי קהל

א) לדאבוננו ישנם בארץ גם מקרים של חשש פסולי קהל שנגרמו ע"י חיי הפקר בחוגים מסויימים או כתוצאה מהשואה שזוגות התחתנו עוד לפני השואה כדת בחו"ק ואח"כ נתפרדו בארצות שונות בלי גט פטורין כדת רק במוסד ממשלתי, והתחתנו שנית ג"כ בפני מוסד ממשלתי, או שבאו מארצות שלא סדרו את הגט פטורין בפני בי"ד מוסמך (על בעיות בני ישראל איני דן במאמר זה). מובן שכשעולה איזה חשש צריכים לדייק בחקירות, השאלה היא, עד כמה צריכים לחשוד בכל מי שבא מארצות הללו ומחוגים האלה, אולי יש לפנינו חשש פסול לקהל ולהחמיר בחקירות עד שנתברר בודאות כשרותו לקהל.

הנה, בקדושין דף ע"ו ע"א איתא הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ארבע אמהות שהן שמנה וכו' ובע"ב אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות. איני, והאמר רב חמא בר גוריא אמר רב משנתנו כשקורא עליו ערער (פרש"י א"צ בדיקה אלא א"כ קראו עליה שני עדים שמץ של פסול וכו' וכיון דקרא עליה ערער אמאי פליגי רבנן), מאן דמתני הא לא מתני הא. איכא דאמרי אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות, אמר רב חמא בר גוריא אמר רב אם קורא עליו ערער צריך לבדוק אחריה (אפילו לרבנן).

בריש מתניתין דף ס"ט ע"א איתא עשרה יוחסין עלו מבבל ובע"ב א"ר יהודה אמר שמואל כל ארצות עיסה לא"י וא"י עיסה לבבל (פרש"י פסולת אצל א"י, לפי שבני א"י עסקין לבדוק ביוחסים לפי שהכהנים מצויים שם וא"י עיסה לבבל שעזרא הפרישם ויצאו משם). לעומת זאת מביאים בקדושין דף ע"ב ע"ב, אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי רבי מאיר (פרש"י מתניתין דקתני דעלו פסולין לא"י ומשמע דאין כל הארצות בחזקת מיוחסות חוץ מבבל לבד כדאמר בריש פרקין (ס"ט ע"ב) דמסייע ליה לרבי אלעזר דקאמר ייחס עזרא את בבל), אבל חכמים אומרים כל ארצות בחזקת כשרות הן עומדות. הש"ס מביא עובדה להיתר אמימר שרא ליה לרב הונא בר נתן למינסב איתתא מחווייתא אמר ליה רב אשי מאי דעתך דאמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים כל ארצות בחזקת כשרות הן עומדות, והא בי רב כהנא לא מתני הכי, ובי רב פפא לא מתני הכי, ובי רב זביד לא מתני הכי — אפי"ה לא קיבלה מיניה משום דשמיע ליה מרב זביד דנהרדעא. לפי זה ישנן שתי קבלות משמיה דשמואל, אם כל ארצות בחזקת כשרות או פסולות עומדות.

(ב) שיטת רש"י היא שכל הבדיקות שדנים עליהן, הן משום ממזרות ופסולי הקהל כך מביא רש"י בקדושין ע"ו ע"א הנושא אשה כהנת צריך לבדוק „שלא היו ממזרות או אחת מן הפסולות לקהל". וכן שם בד"ה לא הוזהרו כשרות „כהנות לינשא לפסולין כגון חלולי גירי וחרורי, וכיון דלא הקפידה תורה עליהם ליוחסין, רבנן נמי לא עביד בהו מעלה לצריכינהו בדיקה ואפילו מחמת ממזרות ושתוקות אלא כי איתחזק איסורא ביה, אבל לחששא ולמיבדק לא אצריכינהו".

אך בכתובות דף כ"ד ע"א איתא ת"ר אני כהן וחברי כהן נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה (פרש"י מיוחסת מעלה היא ביוחסים). לכאורא סובר רש"י שהבדיקה היא ליוחסין לנושאי כהונה כפירוש ר"ת

שנביא אח"כ — אך בתוספות שם ד"ה אבל מביאים פי' בקונטרס משום חשש ממזרות ונתינות היינו שלכל הדעות גם לחכמים צריכים לבדוק כל אדם על חשש ממזרות, הרש"ש ובהגהת הב"ת שם מציינים שהמקור ברש"י הוא בסוף דף כ"ה ע"ב דתניא הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, דברי רבי (פרש"י שמא ממזר או נתין הוא).

לכאורא קשה על רש"י הלא החכמים אומרים כל משפחות בחזקת כשרות הן, ולפי פרש"י ישנה סתירה בהלכה בין דברי רבי לדעת החכמים? אך הטור באה"ע ס"ב מביא את הרמ"ה שסובר ג"כ כרש"י שכל איש שבא לישא אשה צריכים לבדוק אחריו על חשש ממזרות, והוא מפרש מה שאמרו חכמים כל משפחות בחזקת כשרות הן, היינו מאן דאית ליה חזקת כשרות א"צ לבדוק אחריו, אבל מאן דלית ליה חזקת כשרות כגון שאין משפחתו ידועה צריך ראייה ליוחסין ואין עד אחד נאמן, אעפ"י דלא הוזהרו כשרות מלהגשא לפסולין, ה"מ פסולי כהונה אבל פסולי קהל אם בא לישא ישראלית לא שבקינן עד דמייתי ראייה שמא עבד הוא ע"כ.

אמנם הטור כותב ול"ג דלישנא דכל המשפחות בחזקת כשרות הן, אינו משמע כדבריו דאיירי במאן דאית ליה חזקה, אך הרא"ש מביא את דעת רש"י זו בריש פ' עשרה יוחסין וכותב לכאורא נראה אע"ג שעבד אמימר עובדא לקולא — דלית הלכתא כוותיה דרב אשי דהווי בתרא פליג עליה. ועוד דכולהו אמוראי דלעיל איירי בפסול יוחסין דשאר ארצות ואפילו בא"י להשיאו אשה צריך בדיקה וכן פרש"י בפ"ב דכתובות (דף כ"ה ע"ב) ואינו נאמן להשיאו אשה דמשום מעלה דיוחסין צריך לבדוק אחר כל אדם קודם שישאוהו אשה.

גם הרמב"ם סובר כרש"י בתירוץ הראשון של המ"מ בה' אסו"ב פ"כ ה"ה כהן מיוחס שאמר בני כהן הוא אין מעלין אותו ליוחסין על פיו עד שיביא עדים שהוא בנו (כתובות כ"ה ע"ב). על זה מקשה המ"מ למה צריכים שום עדות להשיאו אשה דהא ודאי לא חיישינן לנתין ולממזר דכל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות כנזכר בפ"ט הי"ב, ולפסולי כהונה ליכא למיחש דהא לא הוזהרו כשרות להגשא לפסולין כנזכר ג"כ בפ"ט הכ"א — ונ"ל שקושיה זו הכריחו לרבנו לומר בפ"ג שמי שבא ואמר ישראל אני שנתגיירתי אין משיאין לו אשה אא"כ יביא ראייה ואעפ"י שלא היה ידוע שהיה עכו"ם מעולם, והוא הדין במי שבא ואמר שהוא ישראל מעיקרו שצריך ראייה לענין היוחסין מפני מעלת היוחסין דאי לא מי שבא ואמר נתגיירתי יהיה נאמן מדין מגו, ואעפ"י שכל המשפחות בחזקת כשרות — ה"מ כמי שיש לו חזקת משפחה.

ג) אך ר"ת מקשה בכתובות דף כ"ד על שיטת רש"י (ד"ה אבל) מיבמות מ"ה ע"א העכו"ם או עבד שבא על בת ישראל אומרים לו זיל גלי או נסיב בת מינך, משמע שאם ילך למקום שלא מכירים אותו ישיאנהו בת ישראל אעפ"י שלא מכירים אותו ולא יסתפקו אולי הוא ממזר או נתין. לכן ההוא דאתי לקמי' דרבי יהודה ואמר נתגיירתי עם בני בנין עצמי א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואין אתה נאמן לפסול את בניך, משמע שהוא ובניו היו בחזקת כשרות אעפ"י שלא היו מכירים אותם, ונראה לר"ת דלהשיאו אשה דקאמר תיינו להשיאו בדוקה מד' אמהות כדתנן בקדושין דף ע"ו ע"א הנושא אשה צריך שיבדוק אחריה ד' אמהות, ואין נאמן אם ישא אשה בדוקה להכשיר בתו לכהן בלא בדיקה אלא יצטרך לבדוק אחריו, וה"ה דמצי למימר ואינו נאמן להכשירו לעבודה, ואותה בדיקה היא משום חללות דאין מכירין ישראל חללים שביניהם ולא משום ספק ממזרות ונתינות דלהא לא חיישינן כדפי'.

את דברי ר"ת מביאים הר"ן לכתובות כ"ד והרא"ש בריש פ' עשרה יוחסין ובשטמ"ק לכתובות בשם הרמב"ן.

ר"ת מביא עוד ראייה ממ"ש בקדושין הכשרות לא הוזהרו לינשא לפסולין, גם שם מיירי רק מפסולי כהונה, כי לממזרות הוזהרו הן, דהשוה הכתוב איש ואשה לכל עונשין שבתורה, ממילא הבדיקה היא רק לכהונה.

בתירוץ השני של המ"מ הנ"ל (פ"כ מה' אסו"ב ה"ה) מבארים את דברי הרמב"ם שגם הוא מסכים לשיטת ר"ת, על מה שכתוב ברמב"ם שהאב נאמן על בנו להאכילו תרומה אך לא להשיאו אשה כותב ה"ה לאו דוקא אלא שאינו נאמן ליוחסין שכל כהן שהוא בודק אינו נושא בתו וכן המשפחות הבדוקות כגון של דוכן ושל מזבח ושל סנהדרין אינן נבדקות בו כדי שתהא משפחתן בדוקה, אבל אם לא רצו לבדוק ולהחזיק משפחתן בדוקה לאחד מדברים אלו הרי הוא נושא שכל אדם בחזקת כשרות עד שיפסל ואפשר שזה דעת רבינו שלא כתב כאן להשיאו אשה אלא ליוחסין.

האחרונים מתרצים את דעת רש"י נגד קושיות ר"ת, הב"ח בס"ב מביא, שמלא הוזהרו הכשרות ל"ק מידי, כי אמנם הבדיקה היא לשם יחוס כהונה, אך שם מיירי שלמשפחה זו יש חזקת כשרות, ומה שמקשה מזיל גלי ואי ליוחסין מה תועיל לו הגלות הלא לא יתנו לו אשה בלי בדיקת היוחסין — י"ל דטוב לו הגלות אולי לא יבדקו אחריו ובדיעבד אולי לא יבדקו אחריו ביה"ד דתלינן ליה בתר רובא דעלמא דכשרים הם ומרובא קפריש, משא"כ אם ישאר לא ישא שום אשה.

גם את הקושיה השלישית ממה שאמר רבי יהודה ביבמות מ"ז לגר, נאמן אתה לפסול את עצמך ואין אתה נאמן לפסול את בניך — נ"ל שלא קשה

לרש"י, כי בכתובות כ"ה מובא שאם אומר בני זה הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, מפרש"י שמא נתין או ממזר הוא, היינו שמאמינים לו שהוא יהודי ואף כהן אך צריכים לבדוק אותו עוד מחשש ממזרת, ה"נ בגר זה אמנם משאירים את בניו בחזקת ישראלים, אך להשיאו אשה זקוק הוא עוד לבדיקה, אחר שאין לו כל חזקת כשרות מצדו או מצד משפחתו.

(ד) שיטה מרחיקת לכת סובר הפוסק בס"ב שאפילו ליחסי כהונה א"צ בדיקה לחכמים דהא מסיק על ההיא משנה דהנושא אשה צריך לבדוק בד' אמהות אמר רב יהודה אמר רב זו דברי רבי מאיר, אבל חכמים אומרים כל המשפחות בחזקת כשרות הן ואמר רב חמא בר גוריא אמר רב אם קרא עליו ערער צריך לבדוק אחריו, אלמא מסתמא אין צריך שום בדיקה. אך הטור בעצמו מוסיף ומיהו אפשר אע"ג דלחכמים אין צריך בדיקה, הלכה כסתם משנה שצריך בדיקה לכהונה באשה.

הב"י בס"ב מביא שמשמע מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ד דקדושין כדברי הטור, ממה שכתב שם, „וכל זה מחוייב במשפחה שקרא עליה ערער והוא שיאמר במשפחה פלונית יש בה פסלנות אבל משפחה שאין בה חשד אין צריך לבדוק לפי שהעיקר אצלנו, כל משפחות בחזקת כשרות עומדות". וכן יוצא לכאורא ממה שכתב הרמב"ם בפ"כ מה' אסו"ב ה"א כל הכהנים בזמן הזה הם בחזקת כהנים ואין אוכלים אלא בקדשי הגבול והוא שתהיה תרומה של דבריהם, אבל תרומה של תורה וחלה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחד.

(ה) האחרונים דנים על השאלות הגדונות להלכה ולמעשה, הב"ש בס"ב סק"ג כותב אחר ברור השטות לכן יש להחמיר, מי שאינו ידוע לנו יש לחוש שמא ממזר הוא, גם בבאר היטב שם סק"ד מביאים שיש להחמיר כדברי הרמ"ה שמי שאין משפחתו ידוע לנו לא אמרינן שהוא בחזקת כשרות וכ"כ בה"י מי שבא מארץ אחרת הן איש או אשה או בחור או בתולה או אלמן או אלמנה צריך ראיה שהוא ישראל, ואף שמתנהגים כדת ישראל ומדברים כלשונינו ויודעים בכל טוב היהודים, אעפ"כ צריכים ראיה, וכן הוא תקנות מדינת ליטא שאין לסדר שום קידושין אא"כ שיש לו ראיה שהוא ישראל ומאיוז משפחה ע"ש. וכ"כ מהרי"ט בתשובות ח"א סימן קי"ט ומסיימים שם במעשה שבא לידו באיש ואשה שבאו מארץ רחוקה וגזרתי עליהם שיפרשו זה מזו עד שיביאו ראיה שהם ישראלים כשרים. אך סוברים — אף בשיטת הרמ"ה — שלא צריכים לבדוק משפחות דודאי כל משפחות בחזקת כשרות הן ולא בא אלא לאפוקי באדם שבא לפנינו ואין משפחתו ידועה כלל שיש לחוש שמא עבד הוא.

באוצה"פ ס"ב אות ד' סק"ב מביאים מספר בית משה סק"א שגם הוא מפרש את שיטת רש"י ורמ"ה שאמנם כל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות ורק אם לא ידוע לנו משפחתו אין לסמוך על חזקת כשרותו מאחר שיכולים לברר את כשרותו, ורק על זה מהני גם לגביו שכל המשפחות בחזקת כשרות הן דהיכא דכבר חקרו ודרשו ולא יכלו לעמוד על הברור אם הוא פסול או לא, שפיר משיאין לו אשה וסומכין על חזקת כשרותו.

בספר בית מאיר אה"ע ס"ב מביאים שמ"ש הב"ש בשם הרמ"ה דחיישינן שמא ממזר או עבד הוא, הנה בטור לא נזכר רק חשש שמא עבד הוא, ואפשר דסובר דלממזר ליכא למיחש דמכירים ישראל ממזרים שביניהם משא"כ בעבד כמ"ש בכתובות דף כ"ח ע"ב ודלמא עבד כהן הוא דאיכא למיחש, וא"כ יש ללמוד זכות מנהגינו שאין בודקין כלל עפ"י דעת רש"י יבמות מ"ז ד"ה צריך להביא ראיה שמא גבעוני מהול הוא משמע דאי לאו הכי היתה המילה סימן לגרות, והאידנא אין מצויין גבעונים וישמעאלים אינם פרוצים ועבדים נמולים נמי אין מצויים כמ"ש הח"מ בס"ג סק"ד.

בספר שער המלך פ"כ מה' אסו"ב הלכה ה' אחרי באור השיטות מביא "ולענין הלכה הנה לענין פסולי קהל דעת כל הפוסקים דאפילו מי שאין לו חזקת משפחה כגון שבא מארץ רחוקה אמרינן כל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות, זולתי דעת הרמ"ה, ורק לענין פסולי כהונה דעת הר"ן בס"פ עשרה יוחסין דכל שאין לו חזקת משפחה חיישינן".

גם הב"ח ביו"ד סי' רס"ח כותב ומיהו נזהגין להקל להאמינו אף להשיאו ישראלית ואפשר דאף הרמב"ם מודה באורחים שבאים והם בחזקת ישראלים שנאמנים אף עכשיו שרובן עובדי כוכבים אף להשיאו ישראל שכל המשפחות בחזקת כשרות הם כמו שנתבאר באה"ע ס"ב ואם הרמב"ם דורש ראיה טרם מרשים לו לשאת אשה (יו"ד סי' רס"ח ס"י) לפי שמאמינים לו לומר נתגיירתי רק מטעם מנהג, ולכן מעלה עשו ביוחסין להחמיר. הש"ך מביא את דברי הב"ח האלו ביו"ד סי' רס"ח ס"ק כ"א.

באוצה"פ הנ"ל מביאים בשם יד אהרן ח"א הגה"ט אות ג' מתשובת הרשב"א ח"ב סי' ר"ו במעשה שבאו יהודים מארץ רחוקה וכו' והשיב דכיון שהם מחזיקים עצמם בישראלים אין בזה ספק כלל שאין מדקדקים אחריהם והרי הם כמיוחסים שבישראל ואין אומרים לישראל להביא ראיה שישראל הוא. גם בשו"ת האלף לך שלמה סי' ט"ו כותבים דמנהגינו שכל איש ואשה הבאים לינשא אין חוקרין ודורשין אחר משפחותיהם כלל, וע"כ דנהגינן כהסוברים דלא חיישינן להכי ובפרט דהוי כדעבד אם נאסור אותם להנשא. אמנם בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב סי' ס"ג כתב דאף להפוסקים דאין

חוששין מ"מ כל זה דוקא כשאנו רואים אותו מתנהג כדת משה וישראל בכל עניניו אבל בלאו הכי ומכ"ש כשרואים שאינו נוהג כדת ודאי חיישינן לכ"ע ואין משיאין לו אשה, אכן הבאנו לעיל שבדורות שלנו שהנוער הוא בבחינת תנוקות שנשבו בין עכו"ם קשה לשלול מהם חזקת ישראל כשר.

על כן כותב בעל ערוך השלחן יו"ד סי' רס"ח ס"ק י"ד בפשיטות שמי שבא ואומר שישראל הוא אין לחקור עליו, אך בגוגע לחזקת כהונה הוא מחמיר וכותב באה"ע ס"ב ס"ק י"ב שלרמב"ן והרא"ה והריטב"א בשטמ"ק לכתובות דף כ"ד אין כהן רשאי לישא אשה ממשפחה שאינה ידועה שהיא מוחזקת בכשרות דהרבה חששו לפסולי כהונה, ולדעתם מה שאמרו כל המשפחות בחזקת כשרות זהו לענין פסולי קהל ולא לפסולי כהונה, ולכן צריך כל כהן להזהר שלא ליקח אשה רק ממשפחה ידועה המוחזקת בכשרות.

גם בתשוב' אמרי דוד ס"ה כותבים דנכון לכהן להחמיר שלא לישא אשה שאין ידועה משפחתה, מיהו מעיקר הדין אולי יש לסמוך על משמעות הפוסקים דס"ל להתיר גם לכהן הואיל והחשש הוא רק מדרבנן דמן התורה אולינן בתר רוב שהם כשרים וממשפחה ידועה נראה דאינו צריך אפילו להחמיר.

וכ"כ בתשוב' האלף לך שלמה סי' ט"ו דגם לכהן אין להחמיר כיון דסוגיין דעלמא לא נוהגים ואין מדקדקין אחר שום משפחה רק כל אשת הבאה להנשא מחזיקין אותה בחזקת כשרה להנשא לכהן ואין צריכים להביא ראיה.

גם בחז"א אה"ע סי' ס"א אות כ"ד מביאים דבתוספות כתובות כ"ד ע"א מבואר בהדיא דלדינא א"צ בדיקה לכהונה בלא ערעור וכן הוא לשון הר"ן. מן הברורים האלו יוצא, שיש לכל יהודי, שעצם יהדותו ברורה, גם חזקת הכשרות. אך בינתיים נשתנו בהרבה תנאי החיים בעם ישראל, ההתבוללות הרסה הרבה יסודות חשובים של חיי עם ישראל והרחיקה המונים מחיי תורה"ק. במזרח אירופה כמעט שלא פעיל כל בי"ד, ובשאר ארצות התבל היו המנהיגים של הריפורם המדריכים של ההרס בחיי תורה"ק.

על כן צריכים להיות זהירים כלפי מי שבא מסביבות הללו ואורחות חייו אינן כדין התורה. צריכים להרחיב את החקירה גם על הנשואין של הוריו, בעיקר אם האם היתה נשואה לפני כן לאיש אחר, ואולי היא היתה זקוקה לג"פ. חשוב שהאם בעצמה תופיע, אם היא בארץ או לקבל עדות ממכירי המשפחה על כך. במקרה של ספק יש להעביר את החקירה והדיון לבית הדין.

ג.

ספק כהונה

(א) בעיה לא קלה עומדת לפנינו כשבאים לשאת גרושה, חלוצה, גיורת או בת ישראלית מן עכו"ם, ואין לו כל עדות נאמנת שאינו כהן, ואף ישנם מקרים, שאינו יודע מה הוא כהן מתוך טענה שאינו דתי ואינו מבקר בבית הכנסת, אם במקרה הראשון יכולים עוד להסתמך בדלית ברירה על דין רוב ישראלים אינם כהנים, אך המקרה השני יותר חמור הוא כי הוא ספק מחמת חסרון ידיעה. ישנם מקרים ששמו מראה על חזקת כהונה כמו כהן, כץ וכדו' אך טוען שקבל מאבותיו שאינו כהן.

יש לדעת כי עמדת הכהן לא קשורה רק באסור חתון עם גרושה ולטמא למתים אלא גם במצוות עשה שאסור לזרים לעשותן, על כן לא נחשב לכהן רק מי שמוחזק לכהן מאבותיו כמבואר באה"ע ס"ג ס"א מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו. הפרישה שם בסק"א אומר אע"ג שהטור כתב בשם הרמב"ם דכל הכהנים בזמן הזה בחזקת כהנים הם, היינו מי שיש לו חזקה אבל מי שבא ממדינה אחרת ואין אנו מכירים אותו אין לו חזקה ואסור לאכול בתרומה דרבנן, רק הרמ"א מעיר שם וי"א דנאמנים לקרות בתורה ראשון.

אך הבעיה היא היום להיפך, הוא טוען שאינו כהן בכדי לשאת גרושה, ואילו היה טוען בברור שאינו כהן, בדלית ברירה צריכים להסתמך על דין הרוב, כל זמן ששמו אינו מראה על חזקת כהונה, אבל אם הוא עונה בתמימות שאינו יודע מה זה כהן, ואינו יכול להביא עדות ממשפחתו או מכירי משפחתו על יחוסו, צריכים להתיר שבאם יכולים להסתמך על דין הרוב, כי הלא ספק מחמת חסרון ידיעה הוא.

בדיני ממון אם טוען שאינו יודע נגד טענת ברי, צריך הוא להשבע שבועת היסט שאינו יודע ואם רוצה לצאת לידי שמים ישלם (חז"מ סי' ע"ה ס"ט). לפי זה בטענת אינו יודע אם הוא כהן אין עליו ספק חזקת כהונה כי לדברי הסמ"ע שם בטענת איני יודע צריך להשבע כי הצד שכנגד טוען טענת ברי, אך כאן להיפך הוא הרוב ישראלים הם.

עצם הדין שאנו דנים עליו מובא בהמבי"ט ח"א סי' רי"ט באחד שנאמר לו שמשפחתו היתה מכונה בשם כהן, הוא בא לפני הרב ואמר לו שיתנהג כחומרת הכהנים ומחמת זה נזהר גם בנו מטומאת הכהנים, אמנם רק לפעמים ולא תמיד, כעת ארס גרושה, התרו בו שלא ישאנה ועבר ונשאה — והשיב, שאינו חייב לגרשה משום דלא הוי הכא אלא קול בעלמא דלא איתחזיק בבי דינא ומה שנהג אביו חומרי כהנים אין בכך הודאה שהרי זה היה מספק

זהו כאומר אינו יודע ואין שתיקתו כהודאה, ואפילו לכתחילה היה יכול לישא אותה אם לא היה לבו נוקפו בשום ספק כהונה (הובא גם באוצה"פ ס"ו אות א' סק"ב).

אך אולי ע"י הבטוי אינו יודע מטיל על עצמו כעין ספק כהונה, זה אינו כי ספק אסור כהונה הוא רק כשישנו ספק עובדתי כגון מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני, אמנם אין מעלים אותו לכהונה על פי עצמו וכו', אך לא יאכל בקדשי הגבול ואוסר עצמו בגרושה זונה וחללה ואינו מטמא למתים (אה"ע ס"ג ס"א), וכן שם בס"ח אשה שלא שהתה שלשה חדשים אחר בעלה וילדה ואין ידוע אם בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון והיה אחד מהם כהן והשני ישראל הרי זה ספק כהן, נותנים עליו חומרי ישראל וחומרי כהנים, נושאים נשים הראויות לכהנים ואין נוטמאים למתים וכו', משא"כ כאן שאין ספק עובדתי לא ע"י אמירה ולא ע"י פעולה מצדו, יכולים להסתמך על דין הרוב ישראלים הם כדברי המבי"ט הנ"ל.

(ב) אך אם שם משפחתו נקרא כהן, כן וכו', שמות המעידים שיש למשפחה זו חזקת כהונה, והוא טוען שאינו כהן, המצב חמור, כי הלא באה"ע ס"ג ס"ב מביאים שאפילו משטרות מעלין לכהונה בזמן הזה, כיצד הרי שהיה כתוב בשטר פלוני כהן לזה מפלוני מנה ועדים חתומים עליו הרי זה בחזקת כהן ככהני זמן הזה. אמנם ידוע, שע"י אמוץ יכול בן אדם לקבל שם כהן מבלי שהוא למעשה כהן, וכן ידוע שבאוסטריה בימי הקיסר לא התחתנו הרבה יהודים חרדים כחוק הממשלה אלא רק בחו"ק כדין תורה, בכדי להנצל מחובת שרות בצבא, הילדים נחשבו כילדים בלתי ליגליים ונרשמו על שם האם, ועי"ז היו מקרים שילדים הללו נרשמו בשם כהן או כץ הגם שלאביהם היה שם אחר לגמרי — אך טענה כזאת צריכים לברר בפני ביה"ד ככל חומרת הדין כאמתלא שכך היה הדבר כמובא בפ"ת אה"ע ס"ו סק"א בשם תשוב' חוט השני סי' י"ז דמהני גם בעניני כהונה אמתלא, אם מה שנקרא כהן היה לסלק נזק. אבל בלא אמתלא ברורה לא יכולים לסלק חזקת כהונה, אפילו אם הוא טוען ברי שאינו כהן, כל זמן שלא יוכיח את מקור הטעות, מכ"ש אם טוען טענת איני יודע אם אני כהן, שהוא ספק מחמת חסרון ידיעה שלא נקרא לגמרי ספק, דדעת שוטים זה ואינו כלום (ט"ז יו"ד סי' צ"ח סק"ו בשם המרדכי בפ' השוכר), וכך מביא הש"ך ביו"ד סי' ק"י בדיני ס"ס סק"ל"ד. גם ביו"ד סי' ג"ה סק"ד נתבאר שחסרון חכמה לא הוי ספק לא לענין ספק ולא לענין ס"ס, ובפרט בנדון דידן שליחיד זה יש ספק אם הוא כהן או לא אבל לאחרים שמכירים את המשפחה ידוע הדבר (ט"ז סי' צ"ח סק"ו). יותר מכן, כאן איתחזק איסורא (דבר לצדיק שם) משא"כ ביו"ד סי' פ"א מתירים

הגביגות בטריפות ע"י סרכה, כי אילו היינו בקיאים לבדוק ולברר הסרכות היינו מתירים את הבהמה, א"כ הו"ל ס"ס כי שם הספק לכל העולם כולו (בט"ז הנ"ל).

את כל המקרים הללו מוכרחים להעביר לביה"ד לשם ברור עובדתי לחפש עדים נאמנים שהכירו את המשפחה ולפסוק על פיהם כדין התורה.

ד.

ספק מצב המשפחתי

חקירת הרווקות — פנוי

(א) בעיה לא פחותה היא החקירה על הרווקות ומצב הפנוי של הנרשם לנשואין, לכאורא יש ביד כל אחד תעודת זהות ממשלתית שבה רשום מצב המשפחה, אך הרשומים הם רק על סמך ההצהרות של הנרשם בלא כל חקירת מסמכים, ואף אם היו בינתיים שנויים במצב המשפחה לא תמיד מביאים את התעודה למשרד מרשם התושבים לשם תקון השנוי הזה בתעודה, על כן לא יכולים לסמוך על מה שנרשם בתעודת זהות לקולא — ולהקל בחקירת העדים אך יש לדון אם העדות שצריכים לגבות על הרווקות ועל מצב הפנוי של המגרש — המגרשת, האלמן — האלמנה צריכה להיות כעדות גמורה, אם כן הדבר המצב חמור מאד, כי רק במקרים בודדים מופיעים בזמן החקירה עדים כשרים כד"ת.

בעצם אין כל חזקה על מצב נשוי או בלתי נשוי של האדם, זה תלוי מהרבה תנאים במצבו של האדם, והגם שרוב בני האדם מתחתנים מגיל מסויים ונמצאים במצב משפחתי של נשואים — אך הרוב הזה תלוי במעשה שאינו רוב גמור (עי' בב"ח ובמ"א באו"ח ס"ח), ולכן עדות כשרה לא הכרחית, כי לא צריכים להעיד נגד איזו חזקה, אך חקירה נחוצה ואם הוא בן אדם מבוגר, שיש להניח שהיה כבר מחותן ונתגרש או נתאלמן, בודאי שצריכים להחמיר בחקירה — אבל היא מספיקה להיות רק בבחינת גלוי מלתא בעלמא — אפילו ע"י פסולי עדות בצרוף עם הדין מלתא דעבידי לאגלויי שנאמנים שלא משקרים.

הנה ביבמות דף ל"ט ע"ב פליגי רב אחא ורבינא אם להכרת היבם זיבמתו שלא ידועים לביה"ד זקוקים אנו לשני עדים כשרים שיעידו על זהותם, או אם אפילו קרובים ונשים נאמנים, הרמב"ם בה' יבום וחליצה פ"ד הל"א פוסק שגם אשה נאמנת וכך פוסקים באה"ע סי' קס"ט ס"ח, ואפילו אין כאן אלא עד אחד שמעיד עליהם ואפילו ע"י קרוב או אשה או עבד או שפחה או קטן שהוא מכיר ונבון נאמן בכך. ואפילו בכתב אפשר להכיר אותם (באה"ט

שם סק"י בשם מהרשד"ם ח"א סי' רל"ט) כי גם זה נחשב לגלוי מלתא בעלמא. והנה בהגדרת הדין של גלוי מלתא בעלמא מביא הרי"ף ליבמות ל"ט ע"ב, „והלכתא גלויי מלתא בעלמא היא ואפילו קרוב ואפילו אשה מהימנא דלא אמילתא דאיסורא קמסהדי ולא אממונא מסהדי אלא מלתא בעלמא הוא דמגלי דהדין גיהו גברא פלן והאי ניהי איתתא פלניתא וכיון דמודעו ליה הכי הרי איתחזק גביה דההוא סהדא מפומא דהאי קרוב או מפומא דהאי אתתא". לפי הגדרה זו של גלויי מלתא בעלמא, לא מעידים על עצם האסור או הממון, אלא על זהו האדם ועל סמך הזהויה הזה יכול ביה"ד להוציא מסקנות בדבר הנדון עליו אפילו בעניני ערוה כגון להרשות לאיש ולאשה האלו להתחתן כיבם ויבמה או לשחרר אותה ע"י חליצה. ברם הרי"ף מסיים שאם ישנו איזה חשש שלא אומרים את האמת אינם נאמנים. אלא צריכים עדות גמורה.

הרמב"ן לנדה מ"ח ע"ב מעיר שלפי ההגדרה הזאת נאמנת אשה אחת להעיד על סימן גדלות הבחורה, כי גם היא לא מעידה על עצם האסור אלא על סימנים — ענין עובדתי — הגם שמוזה ישנן מסקנות לדבר ערוה מצד ביה"ד, אך הרמב"ן שם מוסיף שבנדון זה יש עדיפות מסוימת כי אפשר למיקם עליה דמלתא אי הביאה סימנים או לא משא"כ בהכרת היבם.

אבל במנין השנים לענין חיוב ועונשין מסתמכים רק על עדות גמורה של שני עדים (הרמב"ם פ"ב מה' אישות הכ"ב), התשב"ץ בח"א סי' פ"ג מסביר את ההבדל בין הדינים הללו, וכותב ונראה דלא דמי עדות שנים לעדות סימנים ולא לעדות לומר זה אחיו של פלוני, דהתם עיקר טעמא של דבר משום גילויי מלתא בעלמא שאפשר לבדוק סימנים עכשיו אם אמת הוא כדברי הנשים, וכן אפשר שיש כאן עכשיו מי שיודע אם זה אחיו או לא, דלענין עדות קירבה בחזקה סגי שאין צריך שיודע ידיעה ודאית ודאי שיודע שכך הוחזק, אבל לענין מנין השנים לא מפרסמא מלתא כל כך שידעו האנשים זה מתי נולד, וא"כ עדות גמורה היא ואין סומכין בה אלא על עדים כשרים להעיד כשאר עדויות שבתורה.

ב) הרמב"ן לנדה מ"ח מביא את הדין מילתא דעבידי לגלויי כנמוק שני נוסף לדין גלוי מלתא בעלמא, אך הרמב"ם בסוף ה' גרושין מצרף לגמרי את דין גלויי מלתא בעלמא עם הדין מילתא דעבידי לגלויי לא משקר, וכותב בפ"ג דגרושין הכ"ט, „אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או עכו"ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב בלא דרישה וחקירה כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו, אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה,

אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר.

דומה לזה בה' יבום וחליצה פ"ד הל"א, ואפילו אשה או עבד או קטן שהוא מכיר ונבון נאמנים לומר זה פלוני אחי פלוני, וזו יבמתו וחולצין על פיהן מה שאין כן בשאר עדויות של תורה בין עדות ממון בין לעדות איסור שזה דבר העשוי להגלות הוא, אפשר לידע אמתת הדבר שלא מפיהן, כענין שבארנו בסוף ה' גירושין.

אך לעומת זאת אחרים מבדילים בין שני המושגים מלתא דעבידי לגלוי וגלוי מלתא בעלמא. התשב"ץ ח"א סי' פ"ג מביא גלוי מלתא בעלמא היינו כגון שבאים לפנינו איש ואשה לחליצה בודאי דעתינו סומכת שיבם ויבמה הן כאילו הענין נודע לנו באומדן דעתנו אלא שנעלם ממנו קצת וגלוי מועט אפילו מפי אשה וקרוב די.

אבל מילתא דעבידא לגלוי אין לנו ידיעה על העובדה לא ע"י עדות ולא ע"י אומדן הדעת חוץ מעדותו של זה אלא מעמידים את ההודעה על חזקת האמת, כי העד לא ישקר מתוך פחד שהענין ידוע ויבואו עדים להכחישו, ולכן מסתפקים בגמרא אם סומכים במלתא דעבידי לגלוי (יבמות קט"ו ע"א וקט"ז ע"ב) ובגלוי מלתא בעלמא לא מסתפקים.

ג) אך ישנה בדין הכרת יבם ויבמה עוד שיטה — המרדכי ביבמות פי"ב סי' נ"ח הוא סובר לא מפני גלוי מלתא בעלמא גרידא אנו מתירים הכרת היבם והיבמה ע"י פסולי עדות, אלא הכא מיירי שאנו מכירים את מי שבא לפנינו כאח המת וכאשת המת, רק מסופקים אנו אם הוא אחיו מן האב, ואנו תופסים אותו כאחיו מן האב מכה דין רוב, כי רוב אחים בעלמא הם מאותו האב, ואת הפקפוק שישנו עוד אנו מבטלים ע"י הגדת פסולי עדות שמגלים הדבר כמו שאנו תופסים כבר מדין הרוב, ולכן נאמנים הם גם בזמן מעשה החליצה, כי למעשה לא משנה העדות שלהם שום דבר אלא מחזקת את התפיסה שלנו ומדמים שם את הדין הזה לעדות גדול המעיד על מה שראה בקטנותו, שהכלה יצאה בצעיף כמו כל בתולות ומגיע לה לפי זה כתובת בתולה, מפני שרוב נשים נישאות בתולות.

ד) מהברור הנ"ל יוצא לנו — מאחר שאין כל חזקה על מצב המשפחה של הנרשם לגשואין, לא מוכרחים להופיע דוקא עדים כשרים, אלא יכולים לקבל הצהרות וברורים גם מאחרים שאינם בגדר עדות כשרה מתוך שלשה נמוקים:

א. גלוי מלתא בעלמא, כי הלא אין כל חזקה שהנרשם נשוי הוא, להיפך

ע"י הצהרות העדים מאשרים שהוא מוחזק ברבים כבלתי נשוי, גם תעודת זהוי שבו נרשם כרווק — פנוי — עוזרת לזה, שבמוסדות הממשלתיים הוא מוחזק ג"כ כרווק — פנוי.

ב. מלתא דעבידי לגלויי, הוא יפחד לשקר, כי עוגשין חמורים יחייב אותו בית המשפט על עבירת ביאגמיה, כן מאפשרים לגלות את העבירה הזאת ע"י פרסום כל הרשומים בעתונים, ובמקומות צבוריים, גם החוזרים שמשרד הדתות שולח לכל המורשים לרשום הנשואין, על החשודים — עוזרים בהרבה שהרשום הזה יהיה בבחינת עבידי לגלויי.

ג. דין הרוב. התשב"ץ בח"א ס' פ"ג מציין בדין יבם ויבמה שאם באים לפנינו איש ואשה לחליצה בודאי דעתנו סומכת שיבם ויבמה הם כאילו הענין נודע לנו באומדן דעתנו — דומה לזה ומכ"ש בנרשמים לנשואין, יש להניח באומדן הדעת שרוב רובם שבאים להרשם לנשואין רווקים פנויים הם — (מובן אחר בדיקת המסמכים של גרושין ואלמנות כדת), ואם אנו מסתמכים על יסודות הנ"ל להתיר נשואי יבם ויבמה, מכ"ש יכולים להרשות להתחתן את מי שמוחזק בחוג מכיריו כרווק — פנוי — ולא צריכים לדרוש דוקא עדות גמורה — מה שלמעשה אי אפשר להשיג.

מובן, אם יש איזה חשש, צריכים לדרוש עדות גמורה וחקירה יסודית, ואם נחוץ — להעביר את החקירה ליד בית הדין, כדרישת הרי"ף בסוף דבריו בדין גלוי מלתא בעלמא ביבמות דף ל"ט. על הבעיה של עדים כשרים במקרים הללו — עי' במאמרי ב, גועם" כרך ג' על עדות מחללי שבת בעניני אישות. וה' הטוב ישמרנו ממכשולים.



הרב אברהם פוטא מ"ט

בדין הפסולים בעבירה לדיני עדות

בתשובה לשאלה המתעוררת בכ"מ במה שנהגו האידנא שלא לדקדק הרבה בקבלת עדות העדים הפסולים בעבירה ויש בהם גם פסולים בעבירה מדאורייתא כגון מגולחי תער ואוכלי טריפה ומחללי שבתות וכדו', ובפרט במה שלא מדקדקים כלל רשמי הנשואין שכל ב' עדים המעידים על האשה שהיא פנויה וכשירה סמכין עליהו, האם זה איסור שדשו בו רבים מבלי משים, או שיש להם על מה לסמוך בזה, וכמו"כ יש לדון במנוי עדים כגון עדים דשעת נשואין המעידים על מעשה הקדושין וכדו'.

ולברור הענין יש לחלק גדון זה לז' סעיפים: א. סוגי הפסולים לעדות מדאורייתא ומדרבנן, (וכ"ז כמובן בפסולים מכח העבירה גוסף לפסולים מחמת קורבה ונגיעה שאין זה נוגע לגדו"ד) וזה כולל הפסולים מטעמי עבירות, או מחשש שקרנות (כגון הבזויים או סוג מסויים של עמי הארץ וכדו') ב. הכרזה בעבירות דרבנן, וידיעה לדיינים לפני קבלתו לעדות, ופסול דמכאן ולהבא ולמפרע. ג. היכא שהעד אינו יודע חומרת האיסור, או שלא התחנך כלל עפ"י התורה ומסורת ישראל, ד. אם צריך ידיעה לעד שפסול הוא, ה. במקום שקשה למצוא עדים כשרים והיכא שרובם פסולים האם יש מקום להקל בזה בדיעבד או שאין זה משנה כלום ביחס לדיני פסולי עדות, ו. היכא שיש חוק ממשלתי המעניש קשות להמעידים בשקר האם זה יכול להשפיע על הכשרת העדים הפסולים בעבירה היות ואין כאן חשש משקר או שהפסול שלהם הוא פסול עצמי וא"א א"כ לקבלם לעדות. ז. חילוק בקבלת עדות בין דיני ממונות לאסורים ועריות וכגון לגבי קדושין וגיטין.

א.

סוגי פסולי עדות מחמת עבירה

המשנה בסנהדרין (כ"ד ע"ב) ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית וכו', אר"י אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרין עיי"ש. ונראה דמתני' רבותא

אשמועינן דגם אלו שאינם פסולים מדאורייתא הרי הם נפסלין לעדות מדרבנן, וכ"כ התוס' במפורש ואלו הן הפסולים, י"ג עבדים משום דס"ל דקא חשיב הכא פסולי דרבנן ודאורייתא ולא נהירא משום דלא חשיב במתני' רק פסולי דרבנן דהא גזלנים לא קתני וכל פסולי דמתני' פסולי דרבנן נינהו עיי"ש, שפירשו לכולה מתני' בפסולים מדרבנן, וכן נר' לי לומר נמי בדעת רש"י שכ' בד"ה המשחק וכו' וכולן מעיין גזלנין הן והתורה אמרה אל תשת רשע עד וכו' דכוונת רש"י דרבנן פסלו להו דהוו כעין פסול תורה, וגם בהא דסוחרים שביעית שכ' הואיל וחימוד ממון מעבירו על ד"ת הו"ל כרשע דחמס ופסול וכו' אפ"ל נמי דהכוונה דפסול רק מדרבנן והגם דלא פירש כדברי התוס' דאיירי בשביעית בזמן הזה דאינו אסור אלא מדרבנן שהרי כתב ג"כ הואיל וחימוד ממון מעבירו על דברי תורה מ"מ מדכתב הו"ל כרשע דחמס נראה שזה רק מדרבנן שהרי לא על כל איסור תורה שעובר עליו נפסל מהתורה (אלא דוקא ברשע דחמס או לאו שיש בו מלקות כדברי הרמב"ם, או עכ"פ לאו, אבל כאן זהו רק דין דלאכלה ולא לסחורה והוי לאו הבא מכלל עשה ואע"ג דמהתוס' משמע דגם בזה נפסל מהתורה לא נראה כן מרש"י), ולכן זהו שהוצרך לומר דכאן הוי רק חימוד ממון דאינו גוזל ואין כאן ממש רשע דחמס ואינו פסול רק מדרבנן דומיא דרשע דחמס (אם כי אין הכרע בלשונו שהרי אפ"ל בכוונתו, דהו"ל כרשע דחמס ופסול מהתורה, מ"מ נר"ל כנ"ל דכוונתו היא דפסלוהו רבנן משום שהוא דומיא דרשע דחמס דבל"ז הרי כבר אמרנו בדעת רש"י דלא בכל איסור תורה נפסל מן התורה, ואת"ל דס"ל שנפסל א"כ למה לו לפרש מתני' דלא כהלכתא, דהרי רק רבא הוא דבעי רשע דחמס והלכתא כאביי וכן נפסק במפורש בגמרא בסמוך כ"ז ע"א. וא"כ מה לו לרש"י לפוסלו משום דהוי דומיא דרשע דחמס א"ו כנ"ל דאין בו פסול תורה ועיין). והנה יש להביא ראיה דכל פסולי דמתני' הם מדרבנן מדברי הגמ' כ"ו ע"ב אמר ר' אבהו וכולן צריכין הכרזה ובמסקנת הסוגיא רק בפסולי דרבנן בעינן הכרזה ולא בפסולי דאורייתא, דברי ר"א „וכולן" קאי אמתני' מתבאר דמתני' איירי בפסולי דרבנן, ותמהני שלא הביאו התוס' מזה ראיה לדבריהם דל"ג ועבדים, ומתני' בפסולי דרבנן איירי, ואמנם עכ"פ חזינן מפורש לרש"י דמפרש מתני' בפסולי דרבנן כנ"ל בדברינו דהרי על גזלן דרבנן כתב הנך דמתניתין ודו"ק. אמנם נר' דכל הפסולים היינו מכח ודאי, או עכ"פ מכח חזקה אבל מספק נראה דאפילו בספק עבר עבירה דאורייתא אין לפוסלו אפי' מדבריהם ורק היכא דמלקין ומענישין כגון הא דחשוד על העריות דמלקין על לא טובה השמועה, ועיין בערוה"ש בס' ל"ד סכ"ה שכתב, ואפילו פסול מן התורה אין לפוסלו אלא בודאי עיי"ש ולכאורה תמוה עליו מהא דחשוד על העריות,

ואולי כל דבריו רק לשיטה זו דמפרשים דהיינו בא על הערוה ממש, אבל לדברינו י"ל דהיכא דלוקה על החשד ועל הספק הר"ז כודאי עובר ודו"ק. ועיין במאירי עמוד פ"ט—צ"ב שכתב שהמשחק בקוביא לא נפסל מצד גזל וכו' ועיין במרגלית הים, שם אות י"ב ועיין בתה"ד ח"ב שו"ת רי"ד שהחמיר לפסול במי שעבר על שבועה דאורייתא ואכמ"ל. והמאירי כתב כאן, משנה זו כולה נשנית בפסול עבירה ובפסול בעבירת גזל ואע"פ שהדין כן בכל עבירה שחייבין עליה מלקות שנא' אל תשת ירך עם רשע ונאמר בחייבי מלקות אם בן הכות הרשע, מ"מ תפסה עכשיו בעבירת גזל לשתי סיבות, האחת מפני שהתורה למדהו בפרט שנא' אל תשת ירך וכו' עיי"ש, ונר' דגם המאירי כוונתו לפסולים מדרבנן ורק שרצה להדגיש בזה דאיירינן בפסולים דכעין רשע דחמס וכך הוא לומד בהכרח גם בהא דשביעית דמשום חימוד ממון הוא וז"ב. ובגמרא (כ"ז ע"א) מומר אוכל גבילות לתיאבון דברי הכל פסול, להכעיס, אביי אמר פסול, רבא אמר כשר, אביי אמר פסול דהוה ליה רשע ורחמנא אמר אל תשת רשע עד, ורבא אמר כשר רשע דחמס בעינן, ושם נאמר והלכתא כוותיה דאביי, הרי דרבא ס"ל רק רשע דחמס פסלה תורה, ורשע דחמס היינו היכא דעבר על לאו דאורייתא שיש בו משום חימוד ממון ולכן באוכל גבילות לתיאבון הרי ממילא עובר על לאו דאורייתא משום ממון וכדמפרש רש"י דכיון דמשום ממון קעביד דהא שכיחא בזול טפי מדהיתירא הו"ל כרשע דחמס ופסול לעדות ואחרי דהלכה כאביי כל לאו דאורייתא דמקרי רשע פוסלו לעדות.

והרמב"ם בהלכות עדות בציון מס' העשין והלאוין ציין במצוה ה' שלא יעיד בעל עבירה, ובפ"ט ה"א כתב עשרה מיני פסלות הן כל מי שנמצא בו אחד מהן הרי הוא פסול לעדות ואלו הן הנשים והעבדים והקטנים והשוטים והחרשים והסומים והרשעים והבזויין והקרובין והנוגעין בעדותן הרי אלו עשרה, הרי כאן הרמב"ם כלל כל סוגי פסולי עדות הן מדאורייתא והן מדרבנן הן מחמת עבירה והן מחמת ד"א הן מחשש שקר והן מכח פסול עצמי, והוא: דנשים ועבדים וקטנים ושוטים וחרשים וסומים וקרובים ונוגעין בעדות (דכמעיד ע"ע דמי) פסולים מן התורה שלא מחמת עבירה. הרשעים, כלל בהם הפסולים מחמת עבירה מדאורייתא ומדרבנן, וכן הבזויין מחשש משקרין שאינן מקפידין על עדות שקר, ובפסולי עדות דאורייתא גילה דעתו בפ"י דבה"א כתב הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס מפני השמועה למדו אל תשת רשע עד (והיינו הא דאיתמר בפ' ז"ב כ"ה ובפ' מרובה ע"ב ע"ב עיי"ש) ובח"ג, איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנא' והיה

אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחוייב מיתת ב"ד שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות, והנה לכאור' יוצא דהרמב"ם פוסל מן התורה רק מי שמחוייב מלקות מן התורה שהרי כך כתב כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות, וכן בה"ג כ' עבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה הרי זה פסול מן התורה, משמע דבעינן מלקות ובה"ד כתב ועוד יש שם רשעים שהן פסולים לעדות אעפ"י שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולים שנאמר כי יקום עד חמס באיש וכו' (ועיין בכ"מ ש"כ שכוונת הרמב"ם בחמסנין דהיינו גולנין) הרי שלא מצריך הרמב"ם דוקא בני מלקות וצ"ב, וראיתי להרדב"ז בה"ב שכתב, משמע דכל מי שחייב מלקות פסול לעדות מן התורה ולא דווקא ארבעים בכתפיה אלא אעפ"י שאינו לוקה כגון לאו שניתן לתשלומין או לאו שאין בו מעשה או לאו שבכללות כיון שעבר על לאו נפסל מה"ת תדע דהא גולן פסול מה"ת אע"פ שאינו לוקה שהרי ניתן לתשלומין וכן כל כיוצא בלאו דלא תגזול, הרי הרדב"ז מוכיח מה"ד דהרמב"ם דפוסל הגולנין אעפ"י שאין בהם מלקות, דכל מי שעובר עבירה שיש בה לאו הרי הוא פסול מן התורה אע"פ שאינו לוקה עליה ולפי דבריו כל מה שכתב הרמב"ם בה"ב וה"ג לאו דוקא הוא, וכמו"כ ס"ל דהגם דהרמב"ם בה"ד הזכיר לגולנין מזה לומדים לכל כיוצא בהם, והדברים תמוהים דדברי הרמב"ם נאמרו במפורש עבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה הרי זה פסול מן התורה, משמע דדוקא בכה"ג וגם בה"ד הזכיר להא דגולנין ומנ"ל להרדב"ז להוסיף מדיליה לאו שאין בו מעשה ולא שבכללות וכיוצא בזה וצ"ע.

ועוד ראיתי להכ"מ בה"ד ש"כ ויש לדקדק בדברי רבינו מאי האי קרא דנקט לא יקום עד חמס דלא אמרינן במרובה ע"ב בגמ' דעד דחמס בעינן אלא אליבא דרבא דאמר עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל ולית הלכתא כוותיה, ותי' די"ל דנקט האי קרא משום דהני בני תשלומין נינהו ואינם בני מלקות וקאמר אע"פ שהחזירו ממון האיסור, עדיין הם בפיסולם עד שיעשו תשובה, יוצא לכאור' מדבריו דפסוק זה נקטו הרמב"ם במיוחד לגבי הני דבני תשלומין נינהו וא"כ אין לנו ראיה לכל המחוייבים מן התורה בלאו שאין בו מלקות שפסול לעדות מן התורה, אלא שדברי הר"מ גופא צ"ב, דהרי סו"ס אין הלכה כרבא ולמה הביא הרמב"ם לפסוק זה, וכן ראיתי לבעל הלח"מ שהוסיף להקשות בזה, לאחר שהביא ק' הכ"מ, וכתב ע"ז ומ"ש בלשונו אלא אליבא דרבא דאמר עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל ט"ס הוא, דאין ענין ההוא מחלוקת לכאן אלא צ"ל אליבא דרבא דפליג עליה אף גבי מומר אוכל נבילות להכעיס, ומה שתי' הכ"מ לק' עדיין אינו מספיק ועוד קשה אמאי לא הביא רבינו קרא

דלעיל אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס ושבקיה לקרא דעסיק ביה ומייתי קרא אחרינא וצ"ע, ושו"ר לברכ"י שדן והסתפק בעבר עבירה מדאורייתא שאין בה מלקות אם בפסל מדאורייתא על זה, וכן ראיתי למהרי"ט ח"א אהע"ז שאילה מ"ג שכ' דיש לדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל שבפ"י (פ"ו שם ט"ס) מהל' עדות שכתב איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות וכו' ומדקאמר עבירה שחייבין עליה מלקות משמע הא אי לא הוי אלא איסורא בעלמא אע"פ שהוא אסור מן התורה רשע לא מקרי, והלשון שכתב אח"כ (בה"ג) עבר עבירה וכו' עיי"ש, מש"כ בזה.

והנראה לענ"ד בזה דשיטות הרמב"ם הוא שיש שני סוגי פסול בעבירה דאורייתא, פסול מכח עבירה שחייבין עליה מלקות, ופסול מחמת עבירה דחמס, והם ב' סוגים בפסול דאורייתא גופא, והוא דפסול מחמת עבירה שאינה עבירה דחמס היינו דוקא פסול שיש בו מלקות מן התורה, משא"כ בפסול דחמס, ובזה יובן דלגבי פסול רשע שאיננו דחמס הביא הרמב"ם בה"א אל תשת ירך עם רשע, ובה"ב שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנא' והיה אם בן הכות הרשע, הרי דבה"ב הוי כמפרש דבריו דבה"א דהא דאמרנו שהרשעים פסולין לעדות מן התורה מהפסוק אל תשת ירך עם רשע, היינו במקום שיש מלקות, ויליף לה הרמב"ם מהא דכתיב והיה אם בן הכות הרשע, והיינו דוקא במקום שיש מלקות, וכ"ז ס"ל להרמב"ם ברשע שאינו רשע דחמס, אבל ברשע דחמס, בזה חידש לנו הרמב"ם בה"ד שיש בו פסול מיוחד אעפ"י שאין בו מלקות והיינו שכתב ועוד יש שם רשעים שהן פסולים לעדות אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולוקחין ממון שאינו שלהם וכו' ולפ"ז נר' ברור דלא כהרדב"ז, דדוקא ברשע דחמס הוא דס"ל להרמב"ם דלא בעינן שיהיה רשע המחוייב מלקות, והיינו דהרמב"ם מחלק את הכתוב אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס לב' דינים, אל תשת ירך עם רשע, אעפ"י שאינו של חמס, והיינו כל רשע שיש בו מלקות וזהו שכתב בה"ב ובה"ג, והחלק השני של הכתוב, להיות עד חמס, מושך עצמו ואחר עמו, אל תשת ירך להיות עד חמס אעפ"י שאיננו רשע. ובזה התיישבה ק' הלח"מ, דכדין נקט הרמב"ם הא דכי יקום עד חמס באיש, דאם היה מביא את הפסוק אל תשת ירך עם רשע לא היינו מבינים כוונתו של הרמב"ם לחלק בזה כנ"ל, לכן שיכל את ידיו ללמדנו דרשע דחמס פסול מן התורה, אעפ"י שאין בו מלקות והפסוק מתחלק לב' חלקים כנ"ל, והיינו דאיתא בקרא כי יקום עד חמס באיש, ולא הוזכר שם רשע, וטעמו של הרמב"ם דאביי מוסיף על דברי רבא שפסל רשע דחמס והיינו להגזלינן וכדו' ואעפ"י שאין בזה מלקות וא"כ אביי בא רק להוסיף על דבריו דאפילו רשע דאינו של חמס כגון אוכל נבילות

להכעיס פסול מן התורה אבל היינו דוקא רשע דאית ביה מלקות כנ"ל, ולשון הרמב"ם בה"ג שעמד בזה המהרי"ט נראה דכך פירוש, דבעבר עבירה שחייבין עליה מלקות מן התורה הרי זה פסול מן התורה, אבל אה"נ דדוקא היכא שיש בה מלקות הא לא"ה פסול רק מדרבנן, והוסיף, ואם היה החיוב שבה מדבריהם הר"ז פסול מדבריהם, והיינו דאעפ"י שכל חיובה אינו אלא מדבריהם הר"ז פסול מדבריהם דלא תימא דהיכא דאין מלקות אבל חיובה מן התורה פסלוהו מדבריהם אלא אפילו היכא שאין חיובה אלא מדבריהם פסלוהו נמי מדבריהם. וכן חזינו בה"ג שכל הדוגמאות שהביא שם היינו אלו שיש בהם לאו ומלקות מן התורה, ונראה דלדברינו רמז בסו"ד שם, במה שכתב, וכבר מנינו כל עבירה שחייבין עליה מלקות, וכבר נתבאר בכל מצוה ומצוה דברים שאסורים מן התורה ודברים שאסורין מדבריהם, דנר' דבהא דמלקות כלל לפסולי עדות מן התורה, ובהא דדברים שאסורים מן התורה ומדבריהם כלל פסולי עדות דרבנן עיי"ש. הרי א"כ הרמב"ם לדברינו הנ"ל, ס"ל בפסולי עדות דאורייתא ב' סוגים, פסולי עדות מכח עבירה דאינה דחמס דבזה בעינן שיהיה חייב מלקות (ול"ד שילקה ממש, אלא סגי בעבר עבירה דלוקה על התראתה וכן מפורש בריש פי"ג ברמב"ם) ופסולי עדות מחמת רשע דחמס דבזה לא בעינן רשע דמחוייב מלקות, וכמו"כ בפסולים מדבריהם כלל ג"כ ב' סוגים, הן מכח עבירות דאינם דחמס, והן מחמת חימוד ממון דהוי כעין רשע דחמס, והסוג הא' כללו בה"ג והסוג הב' כללו בה"ד ועיי"ש ברמב"ם שהאריך בפסולים מדבריהם וכלל שם כל דברי משנתנו בפסולים מדבריהם, והיינו נמי דסיים שם בסו"ד, וכל אלו פסולין מדבריהם והיינו כנ"ל דכל מתני' דפסולים מדבריהם כללם ברשע דחמס שנפסלו מחמת חימוד ממון, וכדברי המאירי הנ"ל בפ"י המשנה, וכמו"כ עיין בשיטה שבס"ס חמו"ח שכ' ג"כ, משנה זו כולה נשנית בפסול עבירה לבד, ובפרט בעבירת גזל ואעפ"י שהדין כן בכל עבירה שחייבין עליה מלקות מ"מ תפסה כאן עבירת (נר' דצ"ל בעבירת) גזל לשתי סיבות וכו' עיי"ש, ודבריו צ"ב דמשמע דמתני' איירי גם שלא בעבירת גזל מזה שכ' ובפרט וכו', וגם משמע דס"ל דמתני' בפסול תורה איירי, אמנם יש לכוון כך שיעור דבריו והוא, דמתני' איירי רק בגזילה ובפסול מדבריהם והיינו שהוצרך לומר דבפרט הכוונה כל פרטיה באיסור גזל מיירי, ודוגמתה אסרנו כל איסור דחימוד ממון אעפ"י שאין בו לאו מן התורה והיינו דאסרנו אותו מדבריהם וע"ז הוסיף ואעפ"י שהדין כן בכל עבירה שחייבין עליה מלקות וא"כ ה"ה גם כל עבירה שהיא מדבריהם מ"מ תפסה כאן לעבירת גזל וכו' ודו"ק. והרמב"ם הוסיף בזה עוד סוג אחר של פסולים, והוא אלו שמוחזקין דפסולים אעפ"י שאין לנו בירור בזה, והוא

הא דאיתא בפי"א ה"א, מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ הר"ז בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם שכל מי שירד עד כדי כך חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבואו לידו, וכמו"כ הוסיף בדומה לזה בה"ה, זכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכין ואוכלין בשוק בפני כל העם וכגון אלו שהולכין ערומים בשוק וכו' ואין מקפידין על עדות שקר וכו' כל אלו פסולין מדבריהם, נר' דכלל בזה ב' סוגין מי שסתמו בעל עבירות, והרי ממילא יש כאן דבר הפוסלו, דהיינו הסיבה הפוסלת לעדות, זכמו"כ בה"ה עמד על אלו שאפי' שאינם מוחזקין בעבירה פסולים מחמת שאין להם חשש והקפדות להעיד עדות אמת, ומקור הל' א' בקדושין (מ' ע"ב) מי שאינו לא במקרא ולא במשנה וכו' פסול לעדות חזקה עליו שעובר על עבירות שיבואו לידו וכו' עיי"ש וכמו"כ ה"ב שם, ת"ר האוכל בשוק וכו' זי"א פסול לעדות עיי"ש.

והנה הרמב"ם מההיא דקדושין (מ' ע"ב) דכל מי שאינו לא במקרא וכו' הסיק בה"ב שם, לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ ואין מקבלין ממנו עדות אא"כ הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמ"ח וכו' ובה"ג שם, נמצאת אומר כל ת"ח בחזקת כשר עד שיפסל, כל עם הארץ בחזקת שהוא פסול עד שיוחזק שהוא הולך בדרכי הישרים, הרי יוצא לפ"ז דאפילו עם הארץ בסתמו הוא פסול לעדות וכן יוצא לכאן בנדו"ד דל"ד אלו המוחזקים בעבירות חמורות שהן פסולים לעדות אלא אפילו סתם עם הארץ הרי הוא פסול לעדות מדבריהם, והרמב"ם הוסיף להחמיר בכ"ז והעניש גם מקבליהם לעדות והוא שכתב שם, בה"ד, וכל מי שיקבל עדות ע"ה טרם שתהיה לו חזקה זו וכו' הרי זה הדיוט זעתיך ליתן את הדין שהרי מאבד ממונן של ישראל על פי רשעים, ומקור דברי הרמב"ם הוא מההיא דפסחים (מ"ט ע"ב) ת"ר אין מוסרין עדות לע"ה ואין מקבלין ממנו עדות וכו' עיי"ש, וכן נפסק בשו"ע סי' ל"ד ושם בסי"ז, נמצאת אומר כל ת"ח בחזקת כשר עד שיפסל וכל ע"ה בחזקת שהוא פסול וכו' זכל מי שמקבל עדות ע"ה קודם שתהיה לו וכו' וכלשון הרמב"ם הנ"ל, אמנם נראה שהתוס' חולקים ע"ז דהרי שם בפסחים (מ"ט ע"ב) ד"ה וי"א בסופו, כתבו ואור"י דמה שאנו מקבלים עדות מע"ה כדאמר בפ' חומר בקודש (כ"ב ע"א) כמאן מקבלים האידנא סהדותא מע"ה כר' יוסי עיי"ש. וכן שם בשו"ע בבאור הגר"א סקל"ט כ' אבל תוס' ורא"ש חולקין ע"ז ומכשירין אף בע"ה גמור כפי' דע"ז וכו' וכ"כ רש"י שם והרמב"ם האריך בזה וכתב, זכל מי שמקבל וכו' לאפוקי מהחולקים הנ"ל, וא"כ לפ"ז הרי יש לנו על מי לסמוך לקבל סתם ע"ה כנ"ל, אמנם באשר להא דחגיגה עיין בכ"מ שכ' ע"ז, זסובר רבינו דבחגיגה מיירי בע"ה שיש לו דרך ארץ ומצות, אבל אינו במקרא

ולא במשנה, ובפסחים מיירי בפתם ע"ה דסתמו הוא דליתיה לא במקרא ולא במשנה ולא בד"א, ועיין בטור שם, וב"י כתב שם דהרי"ף הק' ע"ז מפסחים מדאמר ר"פ בפ"ג דחגיגה (כ"ב ע"א) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כר"י דאמר התם מפני מה וכו' ותירץ דעם הארץ דחגיגה איתיה בדרך ארץ וכו', ונר' דע"ז סמך כאן בכ"מ, אבל רש"י בחגיגה פירשה דפליגא אההיא דפסחים וכו' (והיינו דברי הגר"א הנ"ל), והרא"ש כ' להשוות ביניהם עיי"ש. אמנם יעויין במרדכי בהגהות סנהדרין, שכתב בשם העיטור, כתבו הגאונים מי שאינו זריו בתפילה ובמצות ואין בו דרך ארץ פסול לעדות וכו' עיי"ש. ויוצא דס"ל כהרמב"ם ונקט בה לחומרא עוד הא דאינו זריו וכו' כנזכר. ובזה אתינן להא דחשוד דאיתא שם בגמ' (כ"ו ע"ב) אמר ר"ג החשוד על העריות כשר לעדות, אמר רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר, אמר רבא ומודה ר"ג לענין עדות אשה שהוא פסול וכו' עיי"ש, וכתבו שם התוס' בד"ה החשוד, תימה מ"ש מאוכל גבילות לתיאבון ומפ' רבעני לרצוני דפסולין לעדות, וי"ל דמיירי הכא בחשוד בעלמא בלא עדים דאין כאן כי אם שמועה וכו' עיי"ש. מתבאר מדבריהם בתי' הראשון, דדוקא בחשוד אבל בבא על הערוה בודאי דפסלינן ליה ומשום לא טובה וכו' לוקה. וכן יוצא פשוט דס"ל לרש"י כן, דהא כ' בהא דארבעין בכתפיה חייב מלקות וכו' משום לא טובה השמועה, אמנם האמת דרש"י לא מפרש לה כהתוס' אלא דס"ל דה"ה אם בא על הערוה שהרי כתב חייב מלקות הוא אעפ"י שאין שם התראה דאמר מר (קדושין פ"א ע"א) מלקין על לא טובה השמועה וכו' הרי דמפרש דאפילו בא על הערוה מכשיר בו ר"ג משום דלא הי' התראה, אמנם אפ"ל דאין הטעם משום דלא היתה התראה אלא דס"ל כתי' ב' דהתוס' שכ' א"ג הכא משום דיצרו תוקפו ול"ד לנבילה וכו' עיי"ש. ומה שכתב רש"י אעפ"י שאין שם התראה נר' כוונתו דהי' קשה לו מנין ליה לר"ש דלוקה אולי ר"ג איירי דאינו לוקה ולא היה לו להקשות לו מהא דארבעין בכתפיה, לזה כ' דמ"מ הוא לוקה משום לא טובה השמועה אבל אה"נ י"ל דרש"י לא מצריך לפסול מהתורה דוקא אם יש התראה ומלקות אלא בכ"ג דאיכא לאו דאורייתא פסלינן לשיטת אב"י כנ"ל, והרי"ף הביא הא דאמר ר"ג החשוד על העריות כשר לעדות א"ל ר"ש ארבעין בכתפיה וכשר, התם יצרו תוקפו (וזה אינו לפנינו, וגו' בעל ההשלמה כהרי"ף עיי"ש) הרי יוצא דס"ל לכאן כתי' ב' דהתוס' דכן היא דעת ר"ג שהכשיר אותו לעדות, ולפ"ז ה"ה אם בא על הערוה, ועיי"ש בנמוק"י שכתב, פרש"י ז"ל בא על הערוה ממש (וזה לא מפורש אלא כנר' דדייק לה מרש"י כדברינו) וכן דעת הרב בעל העיטור ז"ל וכן משמע ממה שגרים רבינו אלפס ז"ל וכו', אבל מן האחרונים ז"ל כתבו הנכון כמו שפירש הרז"ה ז"ל דחשוד על העריות היינו

מי שעסקיו עם הנשים תמיד ומתייחד עמהן וכו' עיי"ש (ועיין רמב"ן במלחמות), והנה זה יוצא כדעה ראשונה דהתוס' בסוגיין, האמנם ברמב"ם לא מצאתי להא דחשוד על העריות ורק בפ"א מהל' עדות ה"ז וח' כ' אבל החשוד על דבר אינו נאמן וכו' לפיכך החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד בו לאחרים וכו' עיי"ש. ומזה נר' לענ"ד דס"ל כהרז"ה דדוקא חשוד, אבל בא על הערה ממש הרי הוא פסול מהתורה, והוא כדסתם הרמב"ם לעיל בפ"י ה"ב אי זהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות וכו' ולא חילק בין יצרו תוקפו לשאין יצרו תוקפו (ועיי"ש ברדב"ז) וכן הסכים הראב"ד ז"ל, עיין שם בכתוב שם להראב"ד דסיים שם, ועוד נראה לי כשהיה רגיל בכך כי בפעם ושתים אולי מקרה היה לו ולא נקרא חשוד באקראי בעלמא ועיין בחידושי הר"ן, ועיין בערוה"ש בסי' כ"ה מה שכתב בזה, והא דפסלינן לפסולי עדות שלא לקבלם, ואפילו עם הארץ סתם לשי' הרמב"ם, וכמו"כ חשוד עפ"י הנ"ל היינו אפילו להצטרף אליו לעדות וכדברי הרמב"ם בריש פ"י מעדות ואפילו עד כשר שיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירין רשעו אסור לו להעיד עמו אעפ"י שהיא עדות אמת מפני שמצטרף עמו ונמצא זה הכשר השית ידו עם הרשע וכו', וכ"ז שם בפ' שבועת העדות (שבועות ל' ע"ב) מנין לדיין שיודע בחבירו שהוא גולן וכן עד שהוא יודע בחבירו שהוא גולן מנין שלא יצטרף עמו ת"ל מדבר שקר תרחק, וכתב רש"י משום שגורם לפסק הדין עפ"י שני עדים ואין כאן אלא עד אחד, והמאירי כלל את זה בביאור המשנה דפ' זה בורר שכתב ופירושו שאם עד א' יודע בעד שני שהוא גולן לא יצטרף להעיד עמו עיי"ש. ועיין כ"מ ולח"מ בפ"י מהל' עדות פ"א, ועיין בחתם סופר ביו"ד בשו"ת י"א שעמד על טעם הדבר בהא דפסקינן בעד היודע בחבירו שהוא גולן שאסור להצטרף עמו עיי"ש שהאריך אם זו סברא או גזירת מלך, ובגמ' שבועות (ל"א ע"א) ת"ר מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד תא אתה וקום התם ולא תימא מידי דהא לא מפקת מפומך שיקרא אפ"ה אסור ת"ל מדבר שקר תרחק, וכן הוא במכילתא אמר לו רבו יודע אתה בי וכו' עיי"ש. מזה נר' דאין זו סברא שרבו ישקר עליו אלא גזירת מלך היא והיינו לשון „תרחק" אפילו במקום שאין סברא לשקר, יוצא מכל הלין דצריך להתרחק מדבר שקר ולהזהר מקבלת עדים החשודים לשקר, ולדעת הרמב"ם אפילו עם הארץ בחזקת פסול לעדות וכ"ש פורקי עול תורה ומצוה, אבל עכ"פ באשר לע"ה בדורינן יש מקום להקל כדברי התוס' והרא"ש. ובשארית ישראל (חו"מ סי' ד') ראיתי שכתב בטעם דברי ר"י בחגיגה כדי שלא יהיה כאו"א הולך ובונה במה לעצמו, ועל ספק זה

התיר שם לצרף לבחירות גם בעלי עבירה ורק שלא יהיו כופרים ומחללי שבתות וכו' עיי"ש, ובסוג דפסולים לעדות עיין בשו"ת יעב"ץ ח"ב סי' קס"ו בהבא על הנכרית שפסלו לעדות בפשטות עיי"ש, ובמבטל מצות עשה עיין בנתי"מ ר"ס ל"ד שכתב דמוכח מכמה דוכתי דלא נפסל לעדות עד שיעבור בקום ועשה או שהוא פורק עול לגמרי, ועיין פתחי תשובה שם סק"ה, ועיין בחיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' ל"ה בעשה תשובה ולא לקה כגון בדורינו אם הוכשר תיכף לעדות עיי"ש.

והנה יוצא לדברינו בשי' הרמב"ם דכל עבירה שיש בה מלקות מן התורה נכללת בסוגים הפסולים לעדות מדאורייתא, וכמו כן ברשע דחמס שיש לאו מן התורה אעפ"י שאינו לוקה הרי הוא פסול מן התורה, וכל העבירות שאין בהם מלקות או מדבריהם הן דחמס והן שלא דחמס הרי הם נפסלים מדבריהם, וכבר עמדנו בדברי רש"י במתני' שהזכיר לסוחרי שביעית משום חימוד ממון וכתבנו בזה משום דלא נפסל מדאורייתא אלא מדבריהם וגזרו עליו במקום דחמס, ובבנ"ש כ' על דברי רש"י בהא דסוחרי שביעית, ואע"ג דקיי"ל כאביי לקמן כ"ז ע"א דלא בעינן רשע דחמס ס"ל דה"מ בפסולי דאורייתא אבל בעובר על איסור דרבנן אף אביי מודה דבעינן רשע דחמס (והובאה דעה זו ברמ"א חו"מ סי' ל"ד ס"ג עיי"ש) אמנם לכאורה אין הכרח לדבר זה דאיכא למימר דרש"י ס"ל דבעינן כעין דאורייתא, דכל מאי דתקון רבנן לפסול כעין דאורייתא תקון ולכן בשביעית תקנו כעין איסור של תורה דהיות ואיכא חימוד ממון דומה לגזילה, אלא דיוצא לפ"ז דבהכרח האי שביעית היינו שביעית בזה"ז דבל"ז אחרי שעבר על דברי תורה יש לפסלו מדבריהם, ולכן א"ש דהיות ועבר על איסור דדבריהם יש לנו לאסור כעין דאורייתא והיינו דהוצרך לחימוד ממון ועכ"פ היה אפ"ל דס"ל דכל מתני' משום גזל אתינן עלה ולכן חיפש למצוא דומיא דחמס אם כי אין זה עונה על הכל, דהלא בין כו"כ איכא איסור בזה מחוץ לחמס אם לא שנגיד כנ"ל דאיירינן בשביעית בזה"ז, אבל עכ"פ נראים יותר ברורים דברי הבנ"ש דרש"י ס"ל דבכל איסורים דדבריהם שפסלו היינו דוקא במקום דאיכא רשע דחמס ולכן כדין הוצרך רש"י לפרש מטעם חימוד ממון, והסבר דבר זה עיין במרגלית הים (כ"ד ע"ב) אות ח', אמנם כאמור אין כך שיטת הרמב"ם דהרי במפורש בפ"י מהל' עדות ה"ג כתב עבר עבירה וכו' ואם היה החיוב שבה מדבריהם הרי זה פסול מדבריהם כיצד אכל בשר בהמה וכו' אבל אם אכל בשר עוף בחלב או שחלל יו"ט שני של גליות או שלבש בגדי צמר שאבד בו חוט של פשתן וכיוצא בו הרי הוא פסול מדבריהם, הרי דס"ל דגם בפסול מדבריהם לא בעינן רשע דחמס והגם דלכאור' יש להק' בזה דאמאי הביא הרמב"ם הא דפירות

שביעית בה"ד בסמוך ופסלן משום רשע דחמס תפול שהם פסולים משום שעברו על איסור דלאכלה ולא לסחורה ואפילו מדבריהם, וגראה דהרמב"ם ס"ל דאפילו שאינם בודאי סוחרים בפירות שביעית יש לאוסרם מן הסתם דהרי כתב וכן סוחר שביעית והם בני אדם שיושבין בטלים וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהם וכו' שחזקת אלו שהן אוספין פירות שביעית וכו', וכן הם דברי המאירי עמוד פ"ו עיי"ש. אשר על כן א"ש דאפילו שאינו עובר בודאי על איסור דדבריהם מ"מ מכח הסתם אנהנו פוסלים אותו משום רשע דחמס ולפ"ז לא איכפת לן כבר אם נימא דשביעית דאורייתא אחרי שלא בריר לן דבודאי עובר על איסור שביעית, ונר' עוד לומר דהיות וע"ז אינו לוקה מכת מרדות דרבנן הצרכנו רשע דחמס, אבל אה"נ בכל איסורים דדבריהם יש לומר דלא בעינן רשע דחמס וכדבריו בה"ג. אמנם ברש"י א"א לומר כן שהרי כתב הוואיל וחימוד ממון מעבירו על ד"ת וכו' עיי"ש. ונר' דבודאי הוא סוחר בפירות שביעית ואולי נוכל לומר דגם בזה אינו לוקה מכת מרדות מדבריהם ולכן הוצרך רש"י להשוותו לרשע דחמס, אמנם מזה שכתב מעבירו על ד"ת, משמע דאינו נפסל רק משום רשע דחמס ואעפ"י שעובר על איסור התורה אין זה פוסלו משום שאין בזה לאו, דלאו הבא מכלל עשה, עשה, ובזה אינו נפסל רק מדרבנן ומשום חימוד ממון הוא אם כי אפשר לדחק כנ"ל, דאולי גם בזה שעובר על איסור תורה לא מלקין אותו מכת מרדות ולכן הוזקק לדמותו לרשע דחמס, ומ"מ יש לי ראייה ברורה כדעת בנ"ש בדברי רש"י והוא דחזינן ליה (כ"ו ע"ב) בהא דאמר ר"נ החשוד על העריות כשר לעדות, וכ' רש"י דבעינן רשע דחמס כדכתיב אל תשת וגו' עד חמס, והרי לרש"י איירינן כאן שבא על הערוה כנ"ל וכדכ' הנמוק"י שכן מפרש רש"י שבא על הערוה ממש ויש בזה איסור תורה ועכ"ז השווה את זה רש"י לרשע דחמס, משמע דבפסול מדבריהם בעי' רשע דחמס כנ"ל, אמנם יתכן כאן לפרש הסוגיא לפרש"י דזהו מאי דקמתמה רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר, ולפי פרש"י הרי הכוונה למכת מרדות, ולפ"ז יוצא דלא בעינן רשע דחמס והיות ואין תשובה שזה יצרו תוקפו. כגו' הרי"ף הרי יוצא דעמדו דברי ר"ש דכל היכא דאיכא מכת מרדות אעפ"י שאין זה רשע דחמס פסול מדבריהם, אבל עכ"פ לנדו"ד יוצא דבאיסור דדבריהם אה"נ דבעינן רשע דחמס, ולפ"ז כ"ז בדליכא מכת מרדות אבל בדאיכא מכת מרדות נפסל מכחה, ועפ"ז הרי שוב י"ל דרש"י ס"ל נמי כהרמב"ם בהא דהיכא דאיכא מכת מרדות בודאי של"צ רשע דחמס ונפסל, וממילא גם רש"י במתני' יש לפרשו הכי דאין מכת מרדות על עובר איסור שביעית ולכן הוצרך רש"י למינקט הפסול משום רשע דחמס, ויש רק מקום לחלק ולומר דהיות ויש עבירה דאורייתא לא הוצרכנו

לרשע דחמס אבל אה"נ אם כל העבירה דדבריהם נימא דמצריך רש"י רשע דחמס וא"כ מה שענ' רב ששת הוא משום דאיכא סו"ס עבירה דאורייתא אלא שישאר ק"ק משביעית, ומשמע יותר כדברינו הנ"ל ועכ"פ דלא כבנ"ש שכללם בדבר א' דפסולים דדבריהם בעינן רשע דחמס אם כי גם בדבריו י"ל דכוונתו פסולים מדבריהם מכח איסור דדבריהם ואכמ"ל (ועיין במרגלית הים שם אות ח'), ועיין בדבריו שהביא לשי' שבס"ס חמו"ח (שם אות ו') וכשי' הרמב"ם היא עפ"י דברינו לעיל בישוב הרמב"ם דו"ק. ובערוך השלחן סי' ל"ד ס"ב כתב איזהו רשע כל שעבר עבירה של תורה במזיד וחייבין עליה מיתה או כרת או מלקות וכו' ועבירה שאין בה מלקות נפסל מדרבנן כ"כ רבינו הרמ"א, ואמת שמלשון הטור והרמב"ם (פ"י מעדות) משמע כן, אבל מדברי רבותינו רש"י ותוס' (ד"ה כ"ה) וכו' עיי"ש הרי מפורש בדבריו דס"ל ברמב"ם כדברינו דדוקא בשיש בה מלקות הוא דנפסל מהתורה ואם כי לא ביאר דבריו הרי דברינו מבוארים לעיל בלשונות הרמב"ם ודלא כהרדב"ז וכמוש"נ. ואמנם בערוה"ש הוסיף לחדש בזה דזה שנתבאר דבאיסורא דרבנן פסול מדרבנן זהו רשעה באקראי אבל הפורק עול מצוות דרבנן מעל צוארו אפילו מצוה היותר קלה הר"ז פסול מן התורה עיי"ש. וסו"ד כמעט שוין עם בעל הנתיבות שכי' לעיל בסמוך, וגבי ע"ה נקט נמי קו להחמיר כל' הרמב"ם וכדברי השו"ע והוא שכי' שם בסי"ח, וכל מי שמקבל עדות ע"ה קודם שתהיה לו חזקה זו וכו' הר"ז הדיוט עיי"ש ודלא כהתוס' והרא"ש הנ"ל עיי"ש.

ב.

הכרזה בעבירות דרבנן וענינה בזמננו

בגמרא (כ"ו ע"ב) ואמר ר' אבהו אמר ר"א כולן צריכין הכרזה בב"ד וכו' והיא מתנה דהווי חתימי עליה תרין גולנין סבר רב פפא בר שמואל לאכשורה דהא לא אכרוזינן עליהו, אמר ליה רבא נהי דבעינן הכרזה בגולן דרבנן בגולן דאורייתא מי בעינן הכרזה, ופרש"י גולן דרבנן, הנך מתני', הרי יוצא עכ"פ דרש"י ס"ל דכל פסולי דמתני' הם פסולין מדרבנן, ועליהם קאי רבי אבהו שאמר וכולן צריכין הכרזה, אבל בפסולי דאורייתא ל"צ הכרזה, וההכרזה לפסולין דרבנן נר' פשוט דמפריעה לפסולין וכל עוד שלא הכריזו עליהם בב"ד שהם פסולין ולא רק שהם בעלי עבירות, לא נפסלו בכך, וכן הוא לשון רש"י הכרזה בב"ד ואינן נפסלין לעדות עד שיכריזו בב"ד להודיע פסולן, הרי יוצא דהב"ד בעצמם צריכים לדעת מפסולן והב"ד צריכים להכריז ובל"ז לא נפסלו עוד ואם נתקבלו בב"ד עדותן כשירה, והא לך לשון הרמב"ם בגדון — שם בפ"א ה"ו — מה בין פסול לעדות מן התורה לפסול מדבריהם, שהפסול מן התורה

שהעיד עדותו בטילה, אע"פ שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, והפסול מדבריהם צריך הכרזה לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותם כדי שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו שהוא פסול ואין פסולו אלא מדבריהם, והנה לרמב"ם גר' שמה שכתוב בגמרא מכריזין עליו בב"ד לאו דוקא דבב"ד אין כל העם יודעים, אלא הכוונה שהב"ד מצוין שיכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (ועיין ברדב"ז ואיגני יודע איך יפרש את לשון הגמרא אם לא כדברינו או שיאמר דאז ההכרזה כשהיתה בב"ד היה כל העם שומעה והרמב"ם איירי בדורו וה"ה לדורינו) —

והנה מדברי הרמב"ם לכאורה יש לדייק דכל עוד שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אפי' הב"ד יכולים לקבל אותו דלרש"י יש לומר דעד שהב"ד יקבלו אותו יכריזו על פסולו אבל לרמב"ם הרי הכרזה היא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ואם כן לפני שגעשית ההכרזה יכולין לקבלו וכן אפשר לפרש בדבריו לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותו — משמע אפילו שהב"ד יודעים בפסולו כל עוד שלא הכריזו עליו יכולין לקבל עדותו, — אמנם כד דייקנן גר' דאין כך כוונת הרמב"ם אלא באמת אם הב"ד יודעין פסולו לא יקבלו אותו ואפי' שאין עוד עליו חלות פסול מ"מ לאכרוזי בעי וההכרזה היא רק בשביל להודיע לעם, וזהו תנאה, אבל סיבת הפסול ישנה דהרי עובר עבירות הפוסלים אותו לעדות מדבריהם, ואם כי ב"ד צריכים להכריז עליו ואיך יקבלו אותו ואפי' שההכרזה היא בבתי כנסיות ובבמ"ד, מ"מ הרי הב"ד חייבים להודיע שיכריזו עליו בבתי כנסיות ובבמ"מ ואיך יקבלו עדותו, וכן נראה מהמשך לשון הרמב"ם שכתב לפיכך כל עדות וכי' כדי שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו שהוא פסול זאת אומרת שרק בשביל זכות העם הוא אבל לדיינים הוא כבר פסול והיינו בע"כ שהם לא צריכים לקבל עדותו ואפי' שלפני ההכרזה ורק אם איתרע וקבלוה אין להם לבטל עדותו היות והעם אינם יודעים, ולפ"ז אין ראה לגדו"ד בדורינו שאין הכרזה שאינו פסול דאפי' שאין הכרזה הרי סיבת הכרזה ישנה ואה"נ אם בדורינו קבלו לפסולים דרבנן בלי הכרזה לא נוכל לבטל העדות אבל הדיין שיודע בעד שפסול מדבריהם אין ההכרזה מעכבת מלקבלו אלא הרי הוא פסול לעדות לגבי הדיין ואסור לקבלו והר"ז ממש כדברי הרמב"ם בה"ד שם, וכל מי שיקבל עדות עם הארץ וכי' הר"ז הדייט דזה לא קאי אחרי ההכרזה דהרי לא הכריזו על כל סתם עם הארץ, ויוצא בהכרח דלגבי הדיין אין הכרזה אלא כל היכא שיודע בעד שפסול מדאורייתא או מדבריהם אסור לו לקבלו דבל"ז סתרון דברי הרמב"ם אהדי וא"כ לפ"ז אין מקום לדון לקבל מי שיש בו פסול אפי' מדבריהם דבעי הכרזה ודו"ק.

והנה הברכ"י בסי' ל"ד (אות ה') כתב אם זה הפסול הוא שעבר עבירה דרבנן, וזה הכשר ידע בו אפשר דיכול לבא ולהעיד עמו דהא מבואר לקמן דעבר עבירה דרבנן צריך הכרזה וקודם שהכריזו עליו עדותו כשרה וכ' הרמב"ם פי"א והפסול מדבריהם צריך הכרזה לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותם כדי שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידע שהוא פסול ואין פיסולו אלא מדבריהם. הרי שכתב דאף דנודע לב"ד שפסול מדבריהם כל שלא הוכרו מקבלין וכו' ורבנן לא פסלו אותו אלא אחר ההכרזה ואם בא יבא להעיד עמו ליכא לתא דאיסורא אף מדרבנן. יוצא לדבריו לפ"ז, שאלו שלא הכריזו עליהם מותר לקבלם, והנה לשון הרמב"ם דלעיל סותרו וכמו שהוכחנו והגם שיש לחלק בדברי הברכ"י ולומר דכוונתו בזה שיש לחלק בין הדיינים לבין העדים דהדיינים משום שהם בעצמם צריכים להכריז עליו וכסברתינו דלעיל ולכן אין להם לקבלו אבל העדים דאין זה מתפקדם להכריז עליו ועד שלא הכריזו עליו אין איסור להצטרף עמו דהרי אינו פסול דרק אחרי ההכרזה הוא דנפסל כנ"ל, אמנם יש לדחות ולומר דההכרזה היא באה רק בשביל לפרסמו, אבל במה שהעיד לפני כן לא בטלה עדותו והיינו בכדי שלא לאבד זכות העם, אבל אה"ג דכל עוד שלא קבלוהו לעדות מי שיודע בו אין לו להעיד אתו, וממילא אין שום ראיה מהרמב"ם דיש לדחות, דלשון הרמב"ם הוא לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותם — הרי משמע דדוקא אם כבר העיד אבל מנ"ל להכשירו מעיקרא ולהצטרף עמו לעדות ככשר, אחרי דהכרזה בעי וכנ"ל ודו"ק, ובערוך השלחן סי' ל"ד סכ"ה כתב ובזמננו שאין בנו כח להכריז על עוברי עבירות אם נתפרסם ברבים שעושה עבירות זו הוי כהכרזה ואסור לקבל ממנו עדות וכו' — עיי"ש ומשמע לי מדבריו דס"ל דאפילו הב"ד יכולים לקבל לכתחילה הפסול מדבריהם אם לא היתה עוד הכרזה, והיינו דעפ"ז היה מקום לומר דבדורינו שאין אנחנו מכריזים כל פסולים דדבריהם יכולין להעיד, ע"ז בא לומר דדבר המפורסם ברבים הוי כהכרזה ולענ"ד אין צריך בכ"ז וגם אין זה נכון דפשוט כדברינו ברמב"ם דכל עוד שלא הכריזו מהגי דוקא אם כבר קבלו בדיעבד אבל לכתחילה אין מקבלין ממנו עדות ואפילו בלא הכרזה ולפ"ז אפילו לא בעבירה שנתפרסמה ברבים וא"כ בדורינו היכא שהדיין יודע בו אין לו לקבל ממנו עדות וז"ב לענ"ד — ועיין בשו"ת הגרע"א סי' ק"ב בהא דהכרזה — ובשו"ת מהרי"ט אהע"ז ח"א שאלה ל"ג — כתב דאפילו פסולין דדבריהם דבעינן הכרזה משום תקנתא בעלמא הוא, אבל מודים דבמידי דאיסורא פסולים, אבל בעבירה דרבנן לא פסלוהו אלא לאחר הכרזה דהם אמרו והם אמרו וצריך להתיישב בזה עיי"ש. ונ"ל לי בכוונתו שרצה לומר דהא דבעינן הכרזה היינו דוקא בנפסל

מכח איסור דדבריהם, אבל אם נפסל לעדות מדבריהם מכח איסור תורה והיינו כדברינו הנ"ל בשי' הרמב"ם דרק היכא דאיכא מלקות מהתורה או רשע דחמס הוא שפסול מן התורה הא לא"ה פסול רק מדבריהם ולפ"ז הרי יש כאן עבירה דאורייתא ובזה לא שייך לומר דדוקא בהכרזה, ולולא דמסתפינא אמינא דאחרי העיון יוצא דאין הבדל דאחרי דמדאורייתא אין עבירה פוסלת כלל אלא רבנן גזרו והם שתקנו הכרזה, נתנו טעמים כפי המובא ברמב"ם שלא לאבד זכות העם. ולפ"ז אין שום חילוק דגם השתא מצינן למימר הם אמרו והם אמרו, הם אמרו שיש לפסול אותו לעדות אפי' שהתורה הכשירה אותו, והם אמרו שלא יפסל לעדות רק אחרי הכרזה, ויתכן רק לומר, דהכרזה הוצרכנו רק במילי דממונא שלא לאבד זכות העם אבל לא במילי דאיסורא ופסול בלא הכרזה ועיין עוד בדברי המהרי"ט שם בחו"מ שו"ת צ' — והנה בספר ארעא דרבנן הביא דעת המוהריב"ל דכל שהם ספק פסולי עדות מדאורייתא הוי' ספק מקודשת אע"פ שלא הוכרזו דספק פסולי עדות דאורייתא לא בעי הכרזה כמו ודאי פסולי עדות מדאורייתא. והנה לכאורה יוצא דדבריו הם נגד דברי ערוך השלחן הנ"ל דס"ל דאין לפסול אלא מכח ודאי והיינו משום דס"ל דרק באופן כזה פסלה תורה, ולענ"ד כל דבריו יכולין לומר רק בספק איסור דדבריהם, אבל בספק איסור תורה נר' לכאור' דדעת המוהריב"ל לפסול מאחר דזה פסול עצמי וספק פסול הוא והויין ספק קדושין ובמילי דאיסורא ודאי כן הוא, ואפילו במילי ממונא כך נר' לכאור' ונעלמו דברים אלו מעיני בעל ערוך השלחן ודו"ק, ובמשנה למלך פי"א מהל' עדות ה"ו כתב הנוטל שכר להעיד אף שאין פיסולו אלא מדרבנן לא בעי הכרזה כ"כ הר"ן בס"פ האיש מקדש וכו' דנ' דהם חולקים על סברת הרא"ה שהביא מרן א"ה בב"י סי' ל"ד עיי"ש וגר' להסביר דבר זה משום דס"ל דההכרזה היא פוסלת אבל נוטל שכר להעיד אין זו עדות כלל והוי כנוגע בעדות ול"צ הכרזה ועיין. ולא שני לן בזה אם נוגע מדין קרוב, או משום חשש משקר (וכבר הארכנו בזה במקו"א ואכמ"ל).

ג.

היכא שהעד אינו יודע חומרת האיסור

והנה לכאורה יש מקום לומר דטעם דקבלת עדות בדורינו מהחילוניים שאינם שומרי תורה ומצוה הוא משום שאעפ"י שהם בודאי פסולים מדבריהם וחלקם פסולים מהתורה ולא בעי הכרזה ובודאי גריעי מעם הארץ שלא מקבלין עדותו — עכ"פ בחלקם הגדול אינם יודעים מחומרת האיסורים ולכן יש מקום לכאור' להקל בהם. (והגם דלדעת הרמב"ם דפוסל עם הארץ שאינו לא במקרא

וכו' נר' לכאור' דאין חומרת האיסור שאינה ידועה לו נותנת לב"ד לקבלו דאם יקבלוהו הדיוטים יקראו מ"מ יש לומר דסמכינן אשי' התוס' והרא"ש הנ"ל).

ולכאורה דבר זה שיש להקל במי שאינו יודע חומרת האיסור ולא לפוסלו לעדות דינא דגמרא הוא, והוא מהא דאיתא שם (כ"ו ע"ב) הנהו קבוראי דקבור נפשא ביו"ט ראשון של עצרת שמתנינהו רב פפא ופסלינהו לעדות ואכשרינהו ר"ה בריה דר"י א"ל ר"פ והא רשעים נינהו סברי מצוה קא עבדי והא קא שמתניא להו סברי כפרה קא עבדי לן רבנן, וכתב רש"י ופסלינהו לעדות דמשום שכר ממון עוברים על דת והוו להו כרשע דחמס הנה נר' מזה דלא איירינן שנפסלו מהתורה דא"כ ל"צ רשע דחמס דהלכה כאביי דמומר להכעיס פסול מן התורה אלא כאן איירינן בפסולים מדבריהם ולכן בעי' בהו רשע דחמס (וכבר הארכנו לעיל בשי' רש"י והבאנו דבבנ"ש כ' דבפסולים מדבריהם בעינן דוקא רשע דחמס אבל איכא למימר גם כאן דהיות ואינם לוקים מ"מ וכדחזינן דשמתנינהו לכן בעינן טעם משום רשע דחמס) ועכ"ז לא פסלו אותם לעדות משום דאינם יודעים חומר האיסור, אמנם איכא למימר דרק בעבירות דנפסלו בהם מדבריהם הוא די"ל דהיות ואינם יודעים חומרת האיסור לא פסלו אותם אבל לא בעבירות דאורייתא.

אמנם הרמב"ם בפ"ב מהל' עדות ה"א, כתב כל הנפסל בעבירה וכו' במד"א כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה כגון שגשבע לשקר או לשוא (עיין לעיל שהבאנו להא דתה"ד שהחמיר בעובר על שבועה דאורייתא והר"ז מפורש ברמב"ם) וכו' אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכין להזהירו ואח"כ יפסל כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת וכו' וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביו"ט וכו' כללו של דבר כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה יודע שהוא רשע ועבר בזדון אעפ"י שלא התרו בו הרי זה פסול לעדות ואינו לוקה (הרי מפורש דמה שהרמב"ם פוסל לעדות מן התורה היינו בעבר לאו שלוקין עליו אם התרו בו ואעפ"י שעכשיו לא התרו בו נפסל לעדות מהתורה וא"כ מלקות ל"צ וז"ב) הנה מתבאר ברמב"ם דאפי' בעבר עבירות דאורייתא אם אינו יודע חומרו של איסור אינו נפסל לעדות היות וסו"ס קרוב לשוגג הוא וסגי לן שיודע שהוא רשע, ובל"ז צריך להודיעו וא"כ לפ"ז ה"ה אם הנהו קבוראי עברו על איסור דאורייתא היות ולא ידעו בחומרת האיסור לא נפסלו לעדות ואפילו מדבריהם וכ"ש באיסור דדבריהם דאין לפוסלם היות ואינם יודעים חומרת האיסור אבל אם מודיעים להם שהם נקראים רשעים עפ"י דין תורה בודאי דנפסלים ואפי' אם לא היתה התראה אלא הודעה דכן היא לשון הרמב"ם צריכין להודיעו

וכו' עיי"ש ומשמע דל"ד אם יתרו בו אלא שידע שמי שעושה זו עובר על התורה ובזה סגי לפוסלו, וא"כ היה אפ"ל דע"ז סמכינן היום כי לכל העם בשגגה ואינן יודעים חומרת האיסור ולכן לכאו' יש מקום להקל לקבלם, אמנם יש לפקפק בזה מתרי טעמי: א' — יש לומר דדוקא היום הרבה שיודעים שע"י מעשיהם, שמחללים את השבת ואוכלים גבילות וטריפות הם נקראים אצלינו עפ"י דין תורה רשעים ובפרט אלו מהקבוצים השמאליים שעוברים על כל עבירות שבתורה קלות וחמורות שבדאי עד כמה שאינם יודעים לחומרת האיסור הרי הם יודעים עכ"פ שנקראים רשעים. ב' — הפורקי עול הגמורים רודפי אנשי התורה ונושאי דגלה יש מקום לדונם כמינים ואפקורסים ולכה"פ כפורקי עול כי הרי יש כאלו שבעו"ה גם אמונה נכרתה מפיהם האם נגיד דהיות ואינו מאמין הרי ממילא אין לו פסול היות ואינו יודע חומרת האיסור בדודאי פשוט הדבר דל"א הכי והרי זה כדברי ערוה"ש לעיל שפורקי עול תורה ומצוה לא שייך לקבלם ואפי' מי שעובר על מצוה קלה מתוך זלזול נחשב למין וא"כ יש מקום רב לפוסלם ותינוק שנשבה לבין העכו"ם רק לגבי העוגש אנחנו מקילים עליו אבל לא לגבי העצמיות שלו והרי הוא בודאי פסול לעדות, ובזה יובן הא דהרמב"ם ס"ל דאין מקבלין עדות מע"ה משום דסתמם עוברי עבירות ולהרמב"ם היינו מי שאינו לא במקרא ולא במשנה וא"כ קרוב לודאי שאין לו ידיעה מחומרת האיסור ובכ"ז לא מקבלינן ליה וכ"ש פורקי עול, וי"ל עוד בדבריו דהכוונה שאין אנחנו מקבלים אותו מספק הגם שיתכן שאינו יודע חומרת האיסור והיה מקום לקבלו, עכ"ז אין אנחנו מקבלים אותו, וא"כ מי התיר לנו לקבל אלו שבדאי אינם לא במקרא ולא במשנה ובפרט אלו שנותנים כתובת לרשם הנשואין קבוץ פ' מסויים דאיך אפשר לקבלם אחרי שמקומם וגופם מעידים עליהם דפסולים לעדות גינהו ויותר מחזקת ע"ה איכא הכא דלכו"ע פסלי' גם לתוס' ורא"ש, והיינו הא דאיתא במס' קידושין (מ' ע"ב) שמי שאינו לא במקרא וכו' פסול לעדות חזקה עליו שעובר כל עבירות שבאות לידו וכו' עיי"ש הרי משום דחשדינן ליה שעובר כל עבירות שבאו לידו, והגם דלשי' תוס' והרא"ש ודעמייהו ההיא דחגיגה פליגי היינו דלא נימא „חזקה" לפוסלם אבל בידעינן שאלו בודאי עוברים על כל עבירות שבאות לידם נר' פשוט דפסולים לעדות גינהו האמנם מי שאינו ידוע לנו ברעותו וגיכר עליו שמאמין בה', בשכר ועונש, וכדו', לא פסלינן ליה אפי' אי ידעינן שבדאי עובר עבירה דאורייתא ויש מקום לתלות כנ"ל שאינו יודע חומרת האיסור וכגון מי שמגלח בתער, ומקיף את ראשו וכמו"כ הספרים או אלו שבאים לבהכנ"ס ועושים כמה חילולי שבת שלא ברורים להם היות זהם קוראים לעצמם „דתיים" ושומרי שבת הרי יוצא דעל הדברים שעוברים

הם קרובים לשגגה ואה"נ דבהם י"ל שאינם יודעים חומרת האיסור, ובברכ"י שם בשם שב יעקב הביא, דמי שמגלח זקנו אינו נפסל לעדות אלא אחר התראה (ראשונה) דלא מיקרי חשוד בדבר דלא משמע לאינשי איסורא וכשמתרין בו שעובר בה' לאוין פסול עיי"ש, יוצא דאפי' באיסורים דאורייתא ס"ל דאינו נפסל אם יש לחשוש דאולי אינו יודע חומרת האיסור (ועיין היטב בשד"ח ח"ד מס' 438 ובשו"ת אור לי סי' ע') וכמו שכתבנו לעיל בשי' הרמב"ם וכן סתם המאירי שם שכ' דברים אלו שנפסלו העדים עליהם דוקא בשהם דברים שהדברים מוכיחים עליהם שהעושה אותם מכיר באיסורו ומזיד עליה וכו' עיי"ש ועיין נמי בשו"ת הגרע"א בכתבים סי' צ"ו שכ' דמגולחי תער לא נפסלין לעדות משום שחושבים שאינם נפסלים וכו' עיי"ש (ומה שיש לדון בדבריו עיין לקמן) וכן סתם נמי בערוה"ש שם ס"ה, יש דברים שהן עבירות וההמון אינם חושבים אותם לעבירה כגון בלאו דלא תחמוד וכו' מדלא מכוונים לעשות איסור כשרים לעדות וכן כל כיוצא בזה וכו' אבל עבירות שידועות לכל שהן עבירות אלא שההמון נפרץ בזה באיזהו מקומות וכו' או שמגלחים זקנם בתער וכו' פסולים לעדות עיי"ש הרי שכאן הוא חולק ופוסל גם מגולחי תער דלא כשב יעקב והגרע"א, אמנם נר' שהמחלוקת בעיקרה היא רק בשקול הדעת דלערוה"ש משמע ליה שההמון יודע שיש עבירה בדבר ונקראים עיי"ז רשעים והיינו שכתב נפרץ בזה באיזהו מקומות, אבל יוצא דאם זה בהרבה מקומות הרי בודאי שנעשית להם כהיתר ואינם יודעים חומרת האיסור ובפרט בזמנינו והוא גופיה הרי כתב אח"כ דאפי' פסול מן התורה אין לפסלו אלא בודאי — (ובזה כבר דחינו דבריו לעיל) וא"כ מנ"ל דבפרצה כזו יודעים חומרת האיסור אשר על כן יש להקל בזה לקבל מגולחי תער לעדות, אמנם מה שמשמע משב יעקב שצריך התראה וכמו"כ מה' לאוין — לענ"ד נר' פשוט דל"צ התראה כנ"ל אלא „הודעה" וגם ל"צ דוקא מה' לאוין אפי' אם יגידו לו שעובר על התורה סגי דוכי לחייבו קאתינן אלא לפוסלו ולדידיה דס"ל דזו התראה אה"נ שצריך לומר לו שעובר בה' לאוין אבל כבר הוכחנו לעיל מהרמב"ם דל"צ התראה אלא סגי בידיעה בעלמא ואז אה"נ דל"צ להודיע לו דוקא על הה' לאוין ואולי אשיגרת לישנא היא בשב יעקב ובשו"ת מהרי"ט אהע"ז שו"ת מ"ג דן באריכות בנדו"ד במה שאמרו שם שעד אחד קלל את אמו וכו' שכתב שיש לפקפק אי מפסיל בהכי כיון שאין מתחייב עליה לא מיתה ולא מלקות וכו' וגם שלא ידוע חומרת האיסור וזה דלא כערוה"ש דבודאי מקומות בודדים יש בכגון זה שמקללים את אדם ועכ"ז יש לומר שאינם יודעים חומרת האיסור — אמנם כמו שכ' לעיל אין זה נוגע לפורקי עול דערוה"ש דהצריך עבירה ודאית

כ' דהפורק עול מצוות מעל צווארו אפי' מצוה היותר קלה הר"ז מין וכנ"ל, ועיין עוד מה שכתב בזה השו"ת יוסף אומץ סי' ק"א אות ב' שדן בהא דאינן יודעים חומרת האיסור אם נפסלים עי"ז לעדות עיי"ש ועיין בב"י על הטור בסי' ל"ד מה שכ' בהנהו קבוראי בדעת הרמב"ם — ועיין בבנין ציון סי' כ"ג שכ' שפושעי ישראל בזמננו דינם כאומרי מותר מפני שלא שמעו כלל דיני שבת וכו' ובוה יש מקום לבדוק אם העדים פורקי עול תורה ומצוה הם או שאין להם הבנה מחוסר ידיעת חומרת האיסור ולענ"ד יש לפקפק בדבריו דמ"מ אם הם פושעי ישראל שפרקו עול תורה ומצוה ובפרט אם ידועים ממקומם שאין להם אמונה כלל מה תועיל חוסר ידיעת חומרת האיסור וכי לדבריו נכשיר תינוק שנשבה לבין הגויים הרי אינו נוהג בדת ישראל כל עיקר ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כ"ה שכתב דיש לחוש לדעת בגין ציון — ולענ"ד רק לחומרא יש לחוש לדבריו אבל לא להקל לקבל פושעי ישראל לעדות וכמובן צריך לדעת את הגבולות ואין בענין זה לומר שכל רב יעשה לפי ראות עיניו באיש הבא לפניו.

ובהנהו קבוראי עיין ברא"ש שהביא גירסא סבר ר"ה וכו' וכ' זאת היא גי' הרי"ף, וגי' הספרים שמתניהו ר"פ ופסלינהו ואכשרינהו ר"ה וכו' (והיינו גירסתינו) ולהך גי' הלכתא כר"ה דעבד עובדא ואכשרינהו וכו' ומסתבר כגי' הספרים דאין לפוסלו כיון שאנו יכולים למצוא להם טענה של זכות וכו' עיי"ש שהאריך בזה. וצ"ב בזה דיוצא דלהרי"ף יש להחמיר בזה לקבלם ואולי רק בגירסא קפליג עלויה וצ"ב עיי"ש — ועיין בגליון לפנינו שהעיר על גי' הרי"ף.

ד.

אם צריך ידיעה לעד שפסול הוא

הנה כבר הוכחנו לעיל של"צ התראה אלא סגי לן בידיעה, אמנם צ"ב האם סגי בידיעה שהוא עובר על ד"ת ונקרא רשע, או שצריך להודיעו במפורש שהוא פסול לעדות, ולא סגי בידיעה שעובר על התורה הוא, והנה מל' שו"ת הגרע"א הג"ל משמע לכאור' שצריך להודיעם שהם פסולים לעדות, דהרי כ"כ שם (בסי' צ"ו) דמגולחי תער לא נפסלין לעדות משום שחושבים שאינן נפסלים עי"ז לעדות, ובפרט שרואים שהדיינים מקבלין אותם, היוצא מדבריו דבעינן שידעו שנפסלים במעשה זה ולא גקבל אותם לעדות, ולענ"ד יש לדון בזה דוכי אם ב"ד מקבלין למחללי שבתות ולכופרים בעיקר הותרה הרצועה, והרי רק בקושר ומתיר משום שאין ידוע לו חומרת האיסור והוא:

חושב שאינו מחלל שבת בדבר זה, אבל בדברים הידועים להם שיש בזה איסור ונקראים רשעים נראה פשוט שפסולים לעדות אע"פ שאינם יודעים שנפסלין בכך, וגם יוצא לדבריו שבעינן התראה דבעבירה זו נפסלו לעדות, וכבר הוכחנו לעיל דסגי בידיעה בעלמא, אלא שמל' הרמב"ם יש למצוא קצת סמך לדבריו והוא שכ' בפ"ב ה"א וכן המשחק בקוביא תמיד או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו צריכין העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, הרי לכא' מצריך הרמב"ם שלא סגי בכך להודיעו שעובר עבירה אלא שנפסל לעדות, אמנם לשון הרמב"ם צ"ב דלפני כן כתב כיצד ראוהו קושר ומתיר בשבת צריכים להודיעו שזה חילול שבת, וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביו"ט צריכים להודיעו שהיום שבת שמא שוכח הוא, וגם אחרי שכתב בהא דמשחקי בקוביא וכ' שהעושה דבר זה פסול לעדות סיים, כללו של דבר כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה יודע שהוא רשע ועבר בזדון אעפ"י שלא התרו בו וכו', הרי פשוט הדבר של"צ שידע שהוא פסול לעדות אלא סגי בכך שעשה בזדון, וא"כ דברי הרמב"ם נראין סתרון אהדי וצ"ע, ועלה בדעתי לומר דאולי יש לחלק בין עבירה דאורייתא דסגי בכך שידוע שעובר על התורה לעבירות דרבנן שצריך להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, ועפ"ז ממילא נשאר ק' על הגרע"א מל' הרמב"ם, דהרי הגרע"א איירי באיסור דאורייתא, אמנם לא מצאתי סמך לזה משום דגם במזלול בדברים דרבנן רשע מקרי או עברין, ובזה נראה אם אמרו לו בסתם בעבירה זו אתה נקרא רשע סגי, ומה הסברא לחלק ביניהם ואין ראייה מלשון הרמב"ם דיתכן דהעושה מלאכה בשבת וביו"ט שכתב היינו נמי במלאכות דרבנן, אשר ע"כ נר"ל כל החילוק בזה בין דבר שאם אומרים לו שזו עבירה הוא מקבל את זה כאיסור דאורייתא ובזה הוא דנראה של"צ שידעו שנפסלין גם בכך, אבל היכא שהוא חושב שהעבירה קלה היא ואולי רוצים רק להחמיר עליו, ואה"נ שזה מצוי בעבירות דרבנן וכד' בעבירות שבין אדם לחבירו שצריך להודיעם שאין העבירה קלה כ"כ שהרי היא פוסלת לעדות, ולכן לגבי ושר ומתיר הסתפק בכך שצריך להודיעו שזה חילול שבת וכבר הוא יודע שאנחנו רואים זה בחומרא, אבל משחק בקוביא לא יקבל לדברינו שזו עבירה ומורה ולכן יש להודיעו במפורש שדבר זה פוסלו לעדות וכן היא נר' בכוונת גרע"א להסביר באופן כזה דהיות ותגלחת תער יתכן דאינו יודע חומרת איסור כלל לכן צריך דוקא שיסבירו לו שעי"ז יהיה נפסל לעדות, אמנם כנ"ל וקא היכא שברור לן שאינו יודע שהוא רשע ועובר על ד"ת גם אחרי ההודעה, ניין בסמ"ע סי' ל"ד סקנ"ז שכתב ג"כ שצריך גם שידעו העדים שבוזה הם פסולים וזה קצת קרוב לדברי הגרע"א ובזה היה מקום להקל הרבה בדורינו,

אבל כמוש"כ שזה בודאי לא שייך בפורקי עול וגם רק בעבירות שאפילו אחרי האמירה והידיעה אינם יודעים שחמורים הם עד כדי כך שיפסלו אותם לעדות, וראיתי לנתיבות שכבר השיג בזה על דברי הסמ"ע בדברים ברורים עיי"ש, ועיין במשל"מ בפ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ו, ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כ"ה שפקפק הרבה בדברי הסמ"ע הג"ל, וגם הב"ח ס"ל הכי דאינו נפסל מטעם עבירה רק היכא שידע שגפסל בכך וכו' עיי"ש, ואם כי דחו דבריהם הרי לכאורה הגרע"א והסמ"ע והב"ח והבני ציון כמעט בחדא שיטתא קאי ויש לכוון דבריהם על פי מה שדייקנו מלשון הרמב"ם הג"ל, אבל מ"מ נראה שאין זה נוגע לנדו"ד דהפורקי עול והמינים ובפרט אלו שנכרתה אמונה מפיהם ח"ו דפסולים לעדות אין לקבלם.

ה.

במקום שקשה למצוא עדים כשרים

והשתא אתינן לברורי הא מילתא, דלכאורה יש מקום להקל בדורינו מטעם אחר דקשה למצוא עדים כשרים ובפרט אלו שבאים מקבוצים חילוניים להרשם לגשואין שאין להם מכירים אלא מאנשי הקיבוץ עצמו, והנה בענין זה יש מקום להביא דברי בעל תרומת הדשן ח"א סי' שג"ג שקיבל לעדות דנשים על מקומות בעזרת נשים היות וקשה להשיג שמה לעדים כשרים, וא"כ ה"ה בנדו"ד אמנם לענ"ד הדבר תמוה לקבל במקום שאין כשרים ובפרט היכא דפסולים מצד עצמם בעבירות דאורייתא ופורקי עול ואפילו בנשים שייך לומר דרוב דעות קובעים כגון רוב דעות אומדנת רופאים וכדומה, ובודאי בנשים כשירות שאין בהם חשש משקר אבל לא בפורקי עול, ובפרט שיתכן שאחרי חיפוש רב אפשר להשיג עדים כשרים ועיין רמב"ם בנדון זה בפ"ח מהל' נזיקין, ועיין בשו"ת הריטב"א קס"ז, וקפ"ג, שרמזו בזה שלא יעזור לקבל עדות דנשים במקום שאין אנשים וא"כ ממילא אין מקום להקל על סמך זה שאין לנו כשרים דבזה אין מקום לקבל פסולים, ונראה לי ששם הריטב"א מתכוון לבטל דברי בעל תרומת הדשן בהא דמקומות של בהכנ"ס שמקבל את הנשים לעדות, והיה מקום להביא ראיה מהא דחגיגה (כ"ב ע"א) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כרבי יוסי וכו' הרי דהקילו בדור שרבים בו עמי הארץ שלא להרחיקם וגם שקשה להשיג לכל עדות דוקא ת"ח ויראים, אמנם כ"ז גר' ברור רק בע"ה וכדור אבל לא בפורקי עול תורה ומצות לגמרי, והנה על סמך דברי הגמ' הג"ל התיר בשארית ישראל (חור"מ סי' צ') לצרף לבחירות גם בעלי עבירה רק שלא יהיו כופרים ומחללי שבתות

וכר עיי"ש. וזה כדברינו דא"נ דיש מקום קצת להקל שלא ילך כ"א ויבנה במה לעצמו אבל לא לקבל הכופרים ומחללי שבתות וכנ"ל, וכן חזינו בדברי הבני ציון הנ"ל, שאעפ"י שהיקל וכתב שפושעי ישראל בזמננו דינם כאומרי מותר וכר היינו רק לגבי זה שחסר להם בידיעת האיסור אבל הם מאמינים בעיקרי היהדות, דודאי תמה לומר שמתכוון גם לאלו שעזבו לגמרי את היהדות וכפרו בעיקר או התבוללו וכדומה.

ו.

היכא שיש חוק האוסר לשקר

והשתא אתינן לברורי הא דיש סברא אלימתא דנר' דעליה מסתמכים בעיקר לקבל פסולים לעדות והוא דהעדויות הן נחשבים לחוק פלילי והעד המשקר והמצהיר בשקר נענש עפ"י חוקי הממשלה, ולכאורה לא גרע מהא דערכאות, והנראה בזה הוא על פי מה שיש לחקור בפסולים מחמת עבירה אם זה פסול עצמי, דהם בעצמם פסולים או שזה מטעם שקרנות מחשש משקר והנפ"מ היא דאם זה פסול עצמי א"כ אין זה מחשש משקר וא"כ לא נוכל לקבלם גם באופן זה, אבל אם הטעם הוא מחשש משקר א"כ השתא דיש חוק האוסר לשקר אין חששות לקבלם וא"כ הרי אנחנו מקבלים אותם כהא דערכאות והנה מהרמב"ם נר' לכאורה שזהו פסול עצמי והוא מהא דכתב בפ"י ה"א הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנא' אל תשת ירך עם רשע וכר' ואפי' עד כשר שיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירין רשעו אסור לו להעיד עמו אעפ"י שהוא עדות אמת וכר' הרי יוצא מדבריו שאין זה מחשש משקר דהרי יודע בו שאומר אמת והיה נוכח עמו בשעת מעשה אלא דודאי פסול עצמי הוא ולא מחשש משקר אלא משום שאינו ראוי לעדות, ולפ"ז יוצא שאפי' שיש חוק המחייב להעיד עדות אמת היות והעד רשע, אסור לקבל אותו לעדות, אמנם מהמשך לשון הרמב"ם שם שכתב וכל מי שיקבל עדות עם הארץ וכר' הר"ז הדיוט ועתיד ליתן את הדין שהרי מאבד ממונו של ישראל על פי רשעים, משמע שכל הטעם הוא משום איבוד ממונו וא"כ הדר דינא דהשתא דיש חוק משפטי, דמי שמצהיר ומעיד בשקר הר"ז עון פלילי יש לקבלם לעדות, והיה מקום אתי לומר דבעבירות דאורייתא הפסול הוא עצמי שהרי ל"צ הכרזה גם כן ותיכף יש חלות פסול עליו והוא נקרא רשע וא"א לקבלו אבל בעבירות דרבנן מחשש משקר הוא והרמב"ם בעבירות דרבנן איירי הכא שנקט משום איבוד ממונו דהרי בפסול דע"ה לעדות איירי וזה ודאי רק מדרבנן אבל אה"נ בפסולים דאורייתא שזה פסול עצמי אה"נ דאין

לקבלם לעדות, והרמב"ם לעיל שכתב דאפילו על עדות אמת אין לקבלו ולהצטרף אליו איירינן בפסול מחמת עבירות דאורייתא דזה מקרי פסול עצמי כנ"ל, והא דכתב מחמת איבוד ממון איירי בפסול מדרבנן, וממילא יצא מזה נפ"מ דאם יודע בחבירו שמעיד אמת ופסול רק מדרבנן מותר להצטרף אליו לעדות, אלא דזה נסתר מגמ' דשבועות (ל"א ע"א) מנין לתלמיד שאמר לו רבו וכו' דבודאי רבו אינו משקר עליו והוא מאמין לו כב' עדים ובכ"ז נקרא מדבר שקר תרחק, ויש לחלק דשם אינו יודע לו עדות ואפי' שמאמין לרבו הרי הב"ד מקבלין רק עד היודע עדות, אבל בנדו"ד הרי יודע הוא את העדות וגם יודע שחבירו אמתי ואה"ג דנימא דיכול להצטרף אליו לעדות אחרי שאין זה פסול עצמי אלא מחשש משקר וכמו שנתבאר לעיל, אמנם היות וכל עיקר ראייתנו מלשון הרמב"ם, הרי אפשר לדחות ולומר דגם בפסולים דרבנן הוי פסול עצמי, ומאי דנקט הרמב"ם הא דאיבוד ממון רק אוסופי קמוסיף ולכן נקט מקודם הר"ז הדיוט, דהיינו שאין לקבלו כלל ואוסופי קמוסיף דמסתמא זה משקר, ומאבד ממונו של ישראל, וכן נר' פשוט מריהטת לשון הרמב"ם, ועדיף מינה ראיתי לבעל ערוך השלחן סי' ל"ד ס"א, ואפילו אם יש שני עדים לבד הרשע ואין נפ"מ בעדותו אסורין להעיד עמו דכל עדות שנמצא בו פסול בטלה כל העדות כמ"ש שם ונמצא דהב"ד יוציאו ממון בעדות פסולה (ש"ך), ולכאורה נראה גם בפסולין מדבריהם עיי"ש. האמנם עיין בתשב"ץ בתשובה פ'—פ"ד, שמאריך להוכיח דבאומדן דעתא נוכל לסמוך אפי' עפ"י א', ומכלל הדברים הביא דערכאות של גויים (גטין י"ד ע"ב) דסמכין עליהו משום דלא משקר וכו' עיי"ש. ומכאן זה אמרתי אבוא לנדו"ד דנוכל לומר אחרי שכאן יש חוק האוסר להעיד בשקר והוי כמילתא דעבידא לאגלויי וגם מפרסמים בעתונגים, יש מקום לומר דדיינינן להו כערכאות שיש לסמוך דלא משקר ועכ"פ מקבלין אותם רק לגלוי מילתא בעלמא שאשה זו פנויה היא, ושאישי זה יהודי הוא, וגם מסתמכים על התעודות והמסמכים שבידו ואולי אהא קסמכי, דעיין בחוט המשולש ח"ד שו"ת א' דלא שייך בקבלת הצבור עדים פסולים דק בממונות ותו לא עיי"ש. ועיין רמב"ם בזה פ"ז מהלכות סנהדרין ועיין בס' דברי אמת בענין חשוד בתחילתו מה שכתב בנדו"ד. ועיין בנוב"י אהע"ז סי' נ"ז, והביא שם הא דקאמר הש"ך בשם הריא"ז, שגולגים אינם כן שאין פסול דידהו מגזה"כ, אבל פסול דידהו משום חשש משקר וכו' ושם חלק עליו שכתב דמהגמרא מוכח שקיי"ל כאביי דגם רשע דלאו חמס פסול וכו' עיי"ש. ולענ"ד יש לחלק כנ"ל דרק בפסול דאורייתא יש לומר הכי אבל לא בפסול דרבנן, ויתכן משום דגזילה נקט בדבריו והיינו אפי' בפסולים דאורייתא אבל גם בזה אינני רואה השגה על הש"ך דאה"ג דרשע דחמס, טעמו מחשש

משקר, אבל אה"נ בפסול מחמת עבירות אחרות נימא דהפסול הוא עצמי ולא מחשש משקר ולפ"ז אלו שיש בהם מלקות פסול עצמי, ורשע דחמס נימא דפסול מחשש משקר הוא (ועיין בביכורים לסנהדרין מה שכתבתי בזה) ועכ"פ עפ"ז יש מקום לומר דעדות שאינם עושים מעשה בעדותם כגון עדי גיטין וקידושין וכדו' אלא כעדות דאיירינן בה דלא איברו סהדי אלא לשקרי היכא דיש חוק האוסר עדות שקר אפשר לקבלם עפ"י הריא"ז והתשב"ץ הנ"ל, אמנם בפסולים מהתורה יש לפקפק בזה כנ"ל ובפרט פורקי עול, וגם כאלו שנראה שאין עליהם אימת החוק ג"כ שיש להחמיר שלא לקבל מהם עדות, ועיין בחתם סופר ביו"ד בשו"ת י"א — והנה הב"י הביא שם דבר פלא, והוא שכתוב בהגהות אשר"י פ"ק דגטין שרבינו יקר היה אומר דעכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות וכתב הב"י ולא נ"ל להכשיר עכו"ם לעדות כיון שאינו בכלל אחים ולא עדיף מעבד וכו' ודברי רבינו יקר דברים תמוהים הם וכו' ועיין בב"ח ובהגהות דר"פ שם, והנה עפ"ז יש מקום לומר דחילונים של היום לא גריעי מעכו"ם ואין להביא ראיה לפסול קורבה דשם שאני דפסול עצמי הוא כנ"ל משא"כ בבעלי עבירה דמשום חשש משקר והיינו גמי כפסול דעכו"ם ולכן אם בטוח לנו שמעיד עדות אמת מקבלינן ליה — אמנם יש לדון בזה כנ"ל דפסול בעבירה מהתורה הוא משום אל תשת ידך עם רשע והרי זה פסול עצמי וסברא זו יש לאומרה רק בפסולים דרבנן אבל לא בפסולים דאורייתא — והנה עפ"ז יש על מי לסמוך אבל א"א לקבל את זה כהלכה למעשה אחרי דהר"י פליג ע"ז ועכ"פ בנדו"ד הרי מצאנו להרמב"ם דס"ל דאפי' שידוע בו דאמת מעיד אסור להצטרף עמו ועכ"פ בפסולים מדאורייתא וכמוש"נ. ועיין בשו"ת אור לי סי' ע' מה שכתב בזה —.

ז.

חילוק בין ממונות לאיסורין

יש עתה לדון אם יש הבדל בנדון זה בין דיני ממונות לאיסורין, והגם לכאור נר' שאין הבדל דעד הפסול להעיד בממונות הרי הוא פסול באיסורין, והבדל בין ממונות לאיסורין הוא רק דבממונות בעינן ב' עדים וכמו"כ עדות דעריות דילפינן דבר דבר מממון ובאיסורין עד אחד נאמן באיסורין כל בעינן עד כשר בדיוק כמו דבעינן בממונות, אמנם לקושטא דמילתא נר' יש הבדל ביניהם וכמו שיובא להלן, והנה הרמב"ם בפ"ט מהלכות עדות א' כלל כולם במחתא חדא שכתב עשרה מיני פסלות הם, כל מי שגמצא

בו א' מהם הרי הוא פסול לעדות ואלו הן הנשים וכו' ומשמע דלכל עדויות פסולין עשרה פסלויות אלו ואין הבדל ביניהם, דבכולן קרינן בהו אל תשת ירך עם רשע וכו', וכן חזינו למאירי אמתני' דאלו הן הפסולין, שכתב ובתשובת הגאונים נמצא (מובא בב"י אהע"ז סי' מ"ב) שכל הפסולים מדרבנן שקידש אחר אשה בפניהם אפי' שגיהם מודים אינו כלום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ובשאלתות מובא שצריכים גט וכבר ביארנו הענין במסכת קידושין (כ"ד ע"ב) — הרי מפורש כאן דישנה מחלוקת אם הפסולים לעדות מדרבנן פסולים גם לקידושין, ויוצא דבדיני ממונות בודאי פסולים כנ"ל ובקידושין ישנה בזה מחלוקת אם פסלינן להו משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש או שחלין הקידושין, ובשו"ת מהרי"ט ח"א אהע"ז שאלה מ"ג דן בארוכה בהא דעד א' בקידושין עיי"ש, ושם ג"כ האריך להוכיח דאפילו פסולין דדבריהם דבעי' הכרזה משום תקנתא בעלמא מודים דבמידי דאיסורא פסולים וכו' עיי"ש היינו דאיכא צד לחומרא דהם פסולים יותר מממונות ונר' דהא והא איתנהו בעריות לחומרא אבל באיסורין אין לקבלם אפי' לפני ההכרזה — ועיין נמי בנוב"י אהע"ז סי' נ"ז שדן בפסולי עדות לגבי הקידושין — אבל לכאורה כד דייקנין במילי דאיסורא נראה שיש יותר להקל בקבלת עדות פסולים ממה שבמילי דממונא ויוצא דבמילי דאיסורא יש לקבל אפי' עד פסול מעבירות, לדיני ממונות, ואם כי אין לי ראיה מפורשת מהגמ' ע"ז, וגם מדברי המהרי"ט לא משמע הכי כנ"ל, הנה חזיתיה בקודש להר"ן בשו"ת, שו"ת כ"ה שכתב בפשיטות דישאל בעל עבירות נאמן להעיד ורק בדבר שהוא חשוד בו אינו נאמן ולכאור' הרי תמוה עליו מסוגיין אלא בע"כ שהוא מחלק בין איסורין לממונות וס"ל דכל מאי דאיתמר בסוגיין ובמתני' בפסולין לעדות היינו דוקא בדיני ממונות אבל באיסורין דעד א' נאמן אינו צריך להיות דוקא בכשרות דא' מב' עדים המעידים בממונות אלא אפי' בעל עבירות נאמן ורק שלא יהיה חשוד בדבר המעיד בו, דדבר שחשוד בו אינו מעידו, ועל פסולי ממונות הוא דנאמר אל תשת ירך עם רשע וגו', אמנם יש לומר דכ"ז רק באיסורין דעד א' נאמן באיסורין ולכן הפסול שבו הוא רק בדבר שחשוד בו אבל בשאר עבירות נאמן ורק במחלל שבת בפרהסי' כמו שכתב הר"ן דנדון כעכו"ם ממש — אבל בעריות דהוקשו לממונות ובעינן בהו נמי שני עדים, יש לומר דודאי כל הפסול לממונות פסול לעריות ולית בה ספיקא ורק באיסורין איתא לחידוש זה דהר"ן. ועיין בחתם סופר אהע"ז ב' סי' קס"ו — ובספר ארעא דרבנן הביא דעת המוהריב"ל דכל שהם ספק פסולי עדות דאורייתא והוי ספק מקודשת אעפ"י דלא הוכרו וכו' דס' פסולי עדות דאורייתא לא בעו הכרזה ודבריו בודאי גם בממונות דהיינו הך וכמו שכתבתי דילפינן דבר דבר ממון —

ועיין עוד מה שהאריך בזה בשו"ת אור לי סי' ע' — ועיין בנועם ה' דף רס"א — שהביא מה שכתב בפני אריה שאין לבטל עדי קדושין מחמת שהם חשודים וניכרים לכל שהם פתוחים ורקים וכו' ועיין מה שדחה שם בדבריו — ואמנם ראיתי להרמב"ם פי"א מהל' עדות ה"ז וה"ח, דבה"ז כ' עד א' נאמן באיסורין אע"פ שהוא פסול לשאר עדויות, שהרי רשע בעבירה ששחט שחיטתו כשירה ונאמן לומר וכו', הרי מפורש ברמב"ם דאפילו פסולים לשאר עדויות נאמנים ואמנם כ"ז כמו שכ' רק גבי איסורין אבל לא גבי עבירות דיש לזה דין דממונות ולפ"ז כן יש ראייה מפורשת בגמ' דחולין דמומר לדבר א' לא הוי מומר לכל התורה כולה, והיינו בע"כ לגבי איסורין אבל לא לגבי ממונות, אמנם לגבי הרשמת נישואין וכדו' הר"ז נוגע לעריות וא"כ יש מקום להחמיר בזה מלקבל עדים הפסולים לדיני ממונות, וא"כ נר' לסכם דכל אלו הפסולים מדאורייתא אין להם תקנה ובעיקר פורקי עול תורה ומצוה אבל הפסולים מדבריהם וכן בעבירות שנכשלים בהם המון העם גם השומרים על עיקרי היהדות נראה דיש להכשיר אותם לעדות — ועיי"ש בנו"כ הרמב"ם בהא דחשוד, ואמנם יש להסביר דעד א' כשמקבלין דבריו הרי אין זה מדין עדות אלא מדין נאמנות עד א' נאמן באיסורין אבל בב' עדים אתינן עליהו מדין עדות, ובעדות הוא דנאמר אל תשת ירך.

וכאן בהרשמת נישואין יש מקום לדון אם עדות זו היא משום לתא דעריות דהא אם תבא אשה ותאמר שהיא פנויה נאמנת ולפ"ז הר"ז רק גלוי מלתא בעלמא הוא ובזה י"ל דכל עוד שאינו מומר לכל התורה כולה נאמן, אבל עכ"פ אפי' באיסורין הנה הר"ן כותב דאם הוא מחלל שבתות בפרהסי' הרי הוא כעכו"ם ואפי' באיסורין לא נאמן אבל עכ"פ יוצא דאם עדות זו היא רק גילוי מילתא בעלמא יש מקום להקל ויש קצת להשוות להא דערכאות היות ואין כאן בזה חשש משקר — וצ"ב באהע"ז אם בכלל צריך עדות לפי מצב היום על האשה שהיא פנויה ועל האיש שהוא יהודי — ואם עדות זו כשהיא נחוצה גם נקרא עדות דערוה ממשי שצריך בה ב' עדים. אשר ע"כ בהרשמת נישואין שזה גלוי מילתא בעלמא אין להחמיר בזה, אבל בדברים שצריכים עדות לא מקבלינן להנהו פורקי עול וז"פ.

מסקנא דדינא

א. פסולין דאורייתא לא בעי הכרזה ודרבנן צריכין הכרזה ומ"מ אסור לקבלם.

- ב. הפורק עול אפי' באיסור דרבנן הקל ביותר לא בעי הכרזה וכעובר על איסור תורה.
- ג. נוטל שכר פסול ולא בעי הכרזה דחסר בגופה של עדות והרי היא בטילה (ויש לדון דאולי רק לאותה עדות וי"ל בזה דמשום שחשוד על דבר זה א"כ הרי הוא פסול לדבר זה ואינו מעידו).
- ד. יש להקל במי שחסר לו בידיעת האיסור, והג"מ אם איננו פורק עול תורה ומצוה.
- ה. יש הבדל בין דבר שצריך עדות לדבר של גילוי מילתא בעלמא דהיכא דיש חוק האוסר לשקר מקבלינן להו — והרשמת גשואין אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא וכנ"ל.

בענין חנוך הבנות

בענין בית המדרש דחסידים שהיה במקומו, שנתרוקנה הסביבה מתושביה, ובאה העירייה ולקחה הבית, שבו נמצא למטה בית המדרש, ושלמו להחברה, סתרו הבנין ובמקום שעמד הבנין, עשו גן ילדים ובריכה וכו'. החברה אין לה די כסף לבנות כעת בנין חדש, ועוד שרוב החברים מפורים בכל פנות העיר, באו אנשי ועד הישיבות ודרשו שינתן להם הכסף או חלק מזה, גם לבית ספר לבנות שיהיה בית ספר חרדי מאד, המחנך את התלמידות ברוח התורה והיראה, ויש לקוות שבהיותן לאמהות תגדלנה בניהן לתורה וליראה.

הנה ברור שחנוך לבנות היא מצוה חיובית, ויסוד לזה, „במגן אברהם“ (או"ח שמ"ג סק"א) המביא את השיטות בזה, ומסיים „וצריך לחנכו“, בעקבות דברי התוס' בנזיר (ד' כ"ח ע"ב ד"ה בנו) ששואלים הלא ביומא (ד' פ"ב) נאמר „אחד תינוק ואחד תינוקת מחנכין אותם להתענות ביומא“? ואומרים שצריך לחלק בדבר, וע"ז מוסיף המג"א הנ"ל: „ואפשר דכל המצוות דמי ליה ליום הכפורים וצריך לחנכם“, וכן הובא בילקוט אמור (ד' קע"ח ע"ג) ובמחצית השקל שם מבאר דבריו יפה יע"ש. וכן נאמר מפורש ב„משנה ברורה“ או"ח (סי' שמ"ג סק"ב) וז"ל: ואפילו לחנך בניו ובנותיו במצות הוטל עליו, כדכתיב חנוך לנער עפ"י דרכו וכו'.

וכן בהגהת „אורח מישור“ להגאון ר' יוחנן קורגיצר ז"ל, המסופחות למס' נזיר (בש"ס וילנא) מאריך מאד שם בנידון ומביא ראיות נכוחות וחזקות על חובת מצות חינוך גם לבנות, ולמען הקיצור נביא רק ראיה אחת, שמביא מתוספתא מפורשת (בעירובין פ"ב) אמר רבי מאיר, לא נמנעו בנות ישראל מלשלח עירוביהן בידי בניהן ובנותיהן הקטנים, כדי לחנכם במצוות עכ"ל, ומוסיף וז"ל: הרי כתוב בהדיא: בנותיהן, גם מדכתב בנות ישראל, משמע קצת דאפילו אמן נמי חייבת לחנכו, כן משמע בפסחים (ד' פ"ח ע"א) ת"ר שה לבית, מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י בנו ובתו הקטנים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן, ופירש"י שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכם, הלכך בין מדעתם ובין שלא מדעתם, וכן פסק הרמב"ם (בפ"ב מהל' קרבן פסח דין ח') ומסיק שם בזה"ל: אלא ודאי דאפילו בתו מחויב לחנך ומוסיף: „ובאמת לא ידעתי למה לא יהא חייב לחנך במצוות עשה שלא הזמן גרמא, במה שהיא חייבת“?

והנה יש להעיר על זה, אף אמנם שעיקר החינוך של הבנות על מצות עשה שאין הזמן גרמא, לפי שהצביע כ"ת על הרמ"א (יו"ד רמ"ו) שמביא דברי האגור בשם הסמ"ק: „שאשה חייבת ללמוד הדינים שלה“, וכן בציונו לספר (בית הלוי ח"א סימן ר') שיש ללמוד מצוות הנוהגות בהן, כדי שתדע היאך לקיימן, אבל לדעתנו אף במצות עשה שהזמן גרמא יש בהם בקיומן משום חנוך, המקיימות את המצוות בתור „שאינן מצוות ועושות“, תדע, שאפילו במצוות עשה שהזמן גרמא, אם מקיימות אותן מברכות עליהן ברכות, כשיטת ר"ת (עירובין צ"ו ע"א תד"ה דילמא, קידושין ל"א ע"א תד"ה דלא) וכן קיימא לן (או"ח סי' י"ז סעי' ב' ברמ"א) ואו"ח (סי' תקפ"ט סעי' ר' ברמ"א). וכן בספר „משך חכמה“ להגאון ר' מאיר שמחה מדוינסק ז"ל (פרשת וירא), על הפסוק: „כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'“ מסיק בפירוש, שאף לבנות מצוה על האב לחנכן, יעו"ש.

והנה תעיד נא גם המציאות ברשימת נשים שיש לפנינו שהיו במשך הדורות שהיו ידועות, חשובות ומפורסמות לבקיאות בתורה ובהלכה, כפי שהצביע כ"ת למקורות הבאים: בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן ע"ח) שהביא פירוש על הש"ס בשם הרבנית אשת הרב ר' יוסף בר' יחנן, ובשו"ת מהרש"ל (סימן כ"ט) הביא מאשה חכמה שתפסה ישיבה.

וכן על הר"ש מקינון בספר ה„כריתות“, (דפוס אמסטרדם ד' ל"ה) שכתב, שמצא חידוש שאשה נזכרת בברייתא, וחולקת עם התנאים, והוא בתוספתא דכלים (פ"א דב"מ) והגאון חיד"א ב„שם הגדולים“ (מערכת ר' ד"ה רבנית) הביא דברי הר"ש מקינון, והוסיף עוד שאותה אשה עצמה מוזכרת גם בין התנאים בתוספתא שם (ב"ק פ"ד).

וכן יראה מה שאני מזכיר בספרי „כתר אפרים“ (עמוד קפ"ה) על שלשלת ארוכה של נשים שעסקו בתורה והיו בקיאות ומחדשות חידושים, כגון בתו של ר' חגיגא בן תרדיון אשת ר"מ, שהיתה מלומדת, וכפי שאמר ר' יחנן היתה בקיאה בשלש מאות שמועות בהל' יוחסין, וכן ילתא אשת ר' נחמן (ראה חולין ק"ט ע"ב, א"ל ילתא לר' נחמן) וכן בנתי' דר' שמואל (ראה כתובות כ"ג ע"א), ור' אבוהו שלח את בתו ללמוד חכמה ומדעים, והאשה רעדיל כלתו של מהרי"ל איסרלין שקדה בתורה כאחד הגברים (ליקוטי יושר ח"ב ל"ב), וכן ידועות בשטח זה, בתו של ר' יהודה הלוי אשתו של ר' יוסף אבן נגדילה, וכן בתו של רש"י חתמה דברי הלכה בשם אביה, בעת שהיה חש כחו, וכן אשתו של שמואל בן נטורנאי ואשת הסמ"ע (המובא בהקדמת הפרישה בטויו"ד ע"י בגה) ועוד.

ובדור שלפנינו, היתה הרבנית, אשתו של הגאון ר' יעקלי מרימנוב ז"ל

שחידושי התורה שלו נכתבו על ידה, והיתה בקיאה נפלאה בפסקי הלכות, ומאמרי חז"ל היו שגורים על פיה.

ובדורנו היתה אשתו של הגאון ר' איסר זלמן מלצר ז"ל בעל „אבן האזל“ שעזרה לו בעריכת הספרים.

והרי הנשים הדגולות הללו למדו והתפתחו בתורה ובהלכה, בידיעת אבותיהן הדגולים, ברשותם וברצונם, ואולי גם בהדרכתם. וברור מה שבתו של רש"י היתה לומדת תורה וחלכה, הוא בהתאם לשיטתו שהבאנו, שהאב מחויב בחנוך הבנות, ואנן מאי נענה אבתרייהו?

הואיל וכן שמיחסים לחנוך הבנות לחיוב גמור ולמצווה, הרי שיש לעסוק, לעמול ולטרוח בענין חנוך הבנות, לא פחות מענין חנוך הבנים, ולדעתי יש להכניס את חנוך הבנות במסגרת החובה לטפולו ע"י ההורים, וע"י ב"ד או כל אדם המתנדב לזה, וכפי שהעליתי בספרי „כתר אפרים“ (עמוד שמ"ה) בעקבות דברי הרמב"ם (בהל' תלמוד תורה פ"א ה"ב), „מצוה על כל חכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אעפ"י שאינם בניו כו", ואנו מוצאים שרשרת של עסקנים חרוצים ומסורים שהקדישו את זמנם בשטח החנוך וביצורו, כגון: ר' יהושע בן גמלא (בב"ב ד' כ"ו ע"א) שחכמינו ז"ל שבחוהו ב, ברם זכור האיש לטוב וכו' וכן ר' חייא (בב"מ פ"ה ע"ב), ששיבחוהו חזו"ל ב, כמה גדולים מעשי חייא, וכן ר' שמואל בר שילת מקרי דרדקי, שכנוהו חז"ל „מחזיקי הרבים“ (בב"ב ד' ח' ע"ב) וכן אנו מוצאים בגמרא (קדושין ד' ל' ע"א) בר' יהושע בן לוי איך ששקד להוביל ינוקי לבית הכנסת מבלי לשהות אפילו להלביש עצמו כראוי, וכן אישים חשובים בכל שלשלת הדורות שהתיצבו למערכת החנוך המקורי והשרשי, וכך נאה וכך יאה ואפריון נמטי לאלה העסקנים בקהלתו השמים את נפשם למען חנוך הבנות ותובעים חלק מסוים לבנין בית ספר חרדי עבורן.

ותא חזי איך שהתמסר הגה"צ חפץ חיים ז"ל לענין החנוך הדתי כפי שאני מביא בספרי עובדא שהזעיק פעם את כל רבני פולין, לאספת חירום רק לעודד את הפעולה למען החנוך ועורר את קהל הרבנים שיהיו פעילים בכל מרצם בשטח זה, ואף לחנוך הבנות עורר את הצבור ככתוב בספרו „ליקוטי הלכות“ (סוטה פ"ג ד' ס"א) ע"ד הדינים של האשה מיוחדת ללמוד, בעקבות הש"ע יו"ד (סי' רמ"ו ס"ה), ומוסיף בהערה למטה: כעת בעונותינו הרבים, שקבלת האבות נתרופפה מאד, וגם מצוי שאינה דרה במקום אבותיה כלל, ובפרט אותן שמרגילות עצמן ללמוד כתב ולשון עמים, בודאי מצוה רבה ללמדן חומש וגם נביאים וכתובים ומוסר חז"ל כגון מס' אבות וספר „מנורת המאור“ וכדומה, כדי שיתאמת אצלן ענין אמונתנו הקדושה, דאי לאו הכי

עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ח"ו עכ"ל, א"כ איפא זה ענין הצלת נפשות ממש, ולית דין צריך בושש.

ובמאמרי: „זכויות הנשים לפי התורה“ („כתר אפרים“ עמ' קפ"ד, ועוד), הארכתי שעצם ענין הפטור של גשים בתלמוד תורה זה לא מפני שהיא כנחות דרגא בידיעות התורה והיהדות, אלא מפני שהן מוטרדות בדאגת המשפחה, ולכן אלה העוסקות בתורה ובעזרה ללמוד התורה, יש להן זכות גדולה. בעקבות הגמרא (ברכות י"ז ע"א) „גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מן האנשים וכו'“ ו„במאי זכין באקרוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גבריהו בי רבנן ונטרון לגברייהו עד דאתי מבי רבנן“, וכמו שמסביר הר"ן בקידושין (ריש פ"ב), דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, רואים אנו שכחן של נשים גדול משל אנשים בשטח לימוד התורה, הן במצוות הלמוד בדיניהן והן בעזרה והקלה בלמודים, ורגיל אני לומר, במאי שאומרים חז"ל „כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות“ (סוטה כ' ע"א), שנאמרו בזה הרבה ביאורים, שלאור המצב כפי שתיאר מרן החפץ חיים ז"ל, הרי אם יש חשש שבנותינו תלמדנה תפלות, הרי מוטב שתספוגנה לתוכן תורה אגדה והלכה, ולפיכך מכל הבחינות צריכים לעמוד על משמר חנוך הבנות, בהתאם לאמרת חז"ל: „גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי“? (קידושין ל"ד ע"א).

וראה בספר „מאזנים למשפט“ להגר"ז סורוצקין ז"ל (סי' מ"ב), שמרחיב את הדבור בענין החיוב ללמד תורה לבנות בימינו, ובזה נשתנו הדורות שלנו, מהדורות שקדמו, שעליהם לבד נאמר המאמר הנ"ל: „כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות“, ומוסיף, שמצוה להקדים בית ספר לבנות על בנין תלמוד תורה לנערים (ד"ה ולא עוד), ומביא סמוכין רבים לזה, מהכתוב אצל אברהם אבינו „מקדם לבית אל ויט אהלה“ (בראשית י"ב), אהלה כתיב בה"א, וקרינן אהלו בוא"ו, לרמזו שנטע אהל שרה תחלה שגיירה את הנשים לפני האהל שלו שגייר את הגברים, וכן מקבלת התורה שהקדימו את הנשים, ככתוב: כה תאמר לבית יעקב וגו' (שמות י"ט ג'), שמות רבה פכ"ח, ובמכילתא) ודרשו חז"ל לבית יעקב אלה הנשים; ואח"כ כתיב, ותגד לבני ישראל שהם הגברים ועוד, עי"ש.

ומלבד זה, יש להסביר שעם הקמת בית ספר דתי לבנות, שמעמידן על רמה רוחנית, לא נאמר הכלל של „כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות“, בעקבות דברי הפרישה על הטור (יו"ד רמ"ו סקט"ו) דכותב שמה הטור בזה הלשון: „כתב הרמב"ם ז"ל אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל לא כשכר האיש מפני שאינה מצווה ועושה וכו', ואעפ"י שיש לה שכר

צו חכמים, שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב נשים אין דעתם מכוונת להתלמד, ומוצאים דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתם וכו' ומוסיף הפרישה שם בזה הלשון: „אבל אם למדה לעצמה אנו רואים שיצא מחרוב, ולכך כתב לעיל, שיש לה שכר, ור"ל אם למדה התורה על מכוונת שאינה מוציאה לדברי הבאי וכו', ולפי זה נראה לי, שבכל בית ספר דתי לבנות שיש תכנית למודים מסודרת, להביא את הבנות לידי רמה רוחנית של תורה ויראה, אין חשש שיוציאו דברי תורה לדברי הבאי, ודומה כמו אשה כשרונית שלומדת בפני עצמה דברי תורה על מכוונת, שמתיר הפרישה הנ"ל.

[מלבד כל אלה, יש להוסיף לפניך (אעפ"י שאינה כהלכה, בשו"ע), גירסת הטור, כפי שמבאר הפרישה שתורה שבעל פה, מותר ללמד לנשים ודוקא תורה שבכתב יש לחוש יותר, כלשונו: „מפני שיש הפסד יותר כשמוציאת תורה שבכתב לדברי הבאי, מאשר שיש בתורה שבע"פ וק"ל", והמציאות בימינו מוכיחה, שהחוגים העוסקים במקרא בלי תוספת פירש"י והקדמונים המבוססים על תורה שבעל פה, חורגים פעמים רבות מהמקובל ולפעמים מגיעים לידי כפירה וד"ל].

תבנא לדינא: א) יש מצוה ללמד את הבנות תורה במסגרת הדיגין הנחוצים להן, ב) יש ללמד תורה ומצוות אף שאינן מצוות, אבל זה בגדר „שאינן מצוות ועושות" המקבלות שכר, ג) יש איפוא להקים בשבילן בתי ספר דתיים להדריך ולחנכן על מבוני התורה והיהדות ומתוך הסיכום בזה, הרי יש תשובה לשאלתנו הנידונה, שיש לתת חלק ניכר מהכסף שנתקבל ע"י העירייה, ולהקים בית ספר דתי לבנות, אעפ"י שמפורש שזה לענין תלמוד תורה, כי תלמוד תורה לבנות נכלל בהחלט מתוך המגמה הזאת, ולהעסקנים המקדישים את זמנם ומרצם למטרה זו אשרי חלקם בזה ובבא, וישר חילם לאורייתא.

בירורים לשאלת גילוח הזקן

בחול־המועד

בתחלת דברי עלי למסור מודעה, שבמאמר זה אינני מתכוון חלילה לפסוק הלכה או אפילו לחוות דעת בנידון הלכה זו. אלא מכיון שהנידון הוא אקטואלי מאד, ואפילו אחרי שדנו ע"ז בדורות האחרונים (כמו בתשובות הנודעות של בעל הנו"ב, ב"שדי חמד" מערכת חול המועד, ועוד), נתווספו במשך הזמן כמה נקודות חשובות שיש מקום לדון עליהם מחדש, ע"כ באתי במאמר זה כתלמיד הדן לפני רבותיו בבקשה לדון עליהם ולהבהיר דין זה מכל הצדדים, ולהעמיד את הבעיה באורה הנכון.

ואף גם זאת: בתור עורך הקובץ „שנה בשנה" פניתי כמה פעמים לרבנים מורי הוראה בבקשה שיכתבו מאמר מתאים בבירור הלכה זו של גילוח הזקן בחול־המועד על כל צדדיה (מובן מאליו שבהיתר על־ידי מכונת גילוח, במספרים או במשחה), ובכל פעם ופעם הציעו הרבנים נושא אחר, וראיתי בזה כוונה למנוע עצמם מלאת תשובה ברורה על שאלה זו. על כן לקחתי על עצמי לנסות לברר את צדדי האיסור וההיתר לפי המקורות ולהוסיף את הנקודות שיש להן שייכות לזמננו אנו, ואולי אחר זה יבוא רב מורה־הוראה מובהק וישתדל לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולהוציא מסקנות לדינא, ויקוב הדין את ההר.

א.

במשנה א, מתחיל מצד ההיתר: „ואלו מגלחין במועד" והולך ומונה כמה דברים שיש בזה אוגס גלוי וברור שלא יכול היה לגלח בערב יום־טוב, ואז מותר לגלח בחול־המועד. בשולחן־ערוך ב, מתחיל מרן המחבר גם באיסור וגם בהיתר: חוה"מ אסור בקצת מלאכות ומותר בקצתן. ומוסיף הרמ"א ג: (שההיתר הוא) „לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להחיר".

א. מו"ק י"ד.

ב. או"ח סי' תק"ל.

ג. שם, עפ"י חגיגה י"ח.

וע"ז שואלין בגמרא ד: ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין? מה הטעם שאסור לכל אדם להתגלח בחול המועד? ומתריך: בכרי שלא יכנסו לרגל שהם מנוולין! וכאן מעיר התוספות דס"ד, שאף שיש מלאכות אסורות בחוה"מ, מ"מ כיון שגילוח הוא ליפוי, ראוי לנו להתיר לכבוד המועד". אלא שמחמת קנס, שמי שאין לו פנאי ידחה הגילוח לחוה"מ, ולע"ע יכנס לרגל, כשהוא מנוול, והרי מצווה לגלח בערב יו"ט, ע"כ החמירו. ועוד מוסיף התוספות: ויש מפרשים, דקאי על גילוח הראש דאסרינן משום טירחא, מ"מ מקשה שהיה לו להתיר לצורך המועד? ואין זה נראה, כי גילוח כל הראש מלאכה גמורה ואסור. עכ"ל.

הרמב"ם ז' כותב בנידון: „ואין מגלחין ואין מכבסין במועד, גזירה שמא ישהה אדם עצמו לתוך המועד ויבא יו"ט הראשון והוא מנוול, לפיכך כל מי שא"א לו לגלח ולכבס בעיו"ט, הרי זה מותר לגלח ולכבס במועד", עכ"ל. סתם הרב ולא פירש משמעות הדבר: שא"א לו לגלח בעיו"ט. ומזה היה מי שרצה לומר, שמשמע מדברי הרמב"ם שמי שגילח בערב הרגל מותר לו לגלח בחוה"מ דאין כאן הגזרה שלא יכנס ליו"ט כשהוא מנוול ח. אולם ב„הגהות מיימוניות" מוסיף: וטעות הוא בידם מדלא חשיבט בהדי „אלו מגלחין". דלאחר דגילח ברגל לא מוכחא מילתא אם גילח ערב הרגל או לאו. ויאמרו: כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין י.

ובאותו ענין כותב ב„משנה ברורה" יא: אין מגלחין במועד אפילו אם גילח קודם מועד משום הרואין, דהרואה לא ידע שגילח עצמו (קודם) ויאמר שמותר לגלח בכל גווני, לבד המבוארין להיתר בסעיפים שאח"ז דהוי אונסין מפורסמים וגלויים לכל שא"א להם לגלח מקודם יב.

ובנוגע ל„אונסין מפורסמים וגלויים" מביא בעל מ"ב ב„שער הציון" יג דעת הריטב"א „דהוי האונס עצמו גלוי וברור שלא היה באפשר לו, משא"כ בשאר אונסין שאין האונס גלוי ומוחלט", דכל אחד יאמר שאנוס היה, שלא היה לו פנאי וכיו"ב, וגם מהרמב"ם משמע דהעיקר הוא „משום שבוודאי לא היה אפשר להם ולא מפני הפרסום". עכ"ל שער הציון.

ה. שם, ד"ה ושאר כל אדם.

ד. מו"ק י"ד.

ז. בפ"ז מהלכות יו"ט, הלכה י'.

ו. אר"ח, תקל"א ס"א.

ט. במשנה.

ח. עי' בהגהות מיימוניות, שם.

יא. תקל"א, ס"ק ד.

י. כמסקנת הגמרא במו"ק י"ד.

יג. אות ז', שם.

יב. שם, ס"ק ה'.

בגילוח השפה פסק השו"ע יד שכל אדם מותר ליטול שפה בחול-המועד. ובמ"ב טו מביא בשם אחרונים, שכל אדם מותר ליטול שפה בחוה"מ בין בתער בין במספרים ואפילו אינה מעכבת האכילה. ובמגן-אברהם טז מביא דעות לאיסור אם אינה מעכבת האכילה ומסיק: ולדין שקי"ל דהכל שרי, מותר גם באינה מעכבת האכילה. וב"שער הציון" על המ"ב ס"ק כא יז מבאר את הדבר באר היטב: כי ע"י גידול שפה לא יהיה מגוול. וע"כ לא הכריחוהו לגלחו מערב יו"ט. ומ"מ צ"ל דזה נקרא יפוי ותיקון הגוף וצורך המועד, דאל"ה יהיה אסור מטעם גיוזו בחוה"מ. ומגן אברהם" בס"ק י"ב משמע דלא אסרו כי אם בגילוח הראש, אבל בשאר איברים מותר לספר. עכ"ל.

וכן בקטן פוסק בשו"ע יח שמותר לגלח בחוה"מ ואפילו בפרהסיא יט. והמ"ב מוסיף: אף דהיה יכול לגלחו קודם, שרי כ. ובעל "מגן-אברהם" כותב כא: קטן, דלא שייך ביה טעמא שלא יכנס למועד כשהוא מגוול. וע"ז מוסיף בעל "מחצית השקל": ודווקא לקטן. ר"ל דגילוח מלאכה היא וראוי לאוסרה בחוה"מ, אלא לפי שהוא צורך המועד ראוי להתירו, לולא הטעם שלא יכנס ליו"ט כשהוא מגוול. וא"כ קטן דאינו מצווה לגלח קודם הרגל מותר לגלחו, דהוי צורך מועד לגביה. עכ"ל. וכן באבל פוסק ב"ערוך השלחן" שאם חל שביעי שלו בשבת ערב הרגל מותר לו לגלח בחוה"מ כי הוא מפורסם לרבים ולא אתי להקל הגלוח בחוה"מ כב.

לגבי נשים ג"כ פוסק השו"ע כג שעושה אשה כל תכשיטיה במועד ומעברת שער ... בין ביד ובין בכלי. ומעיר ע"ז במ"ב כד: אבל מראשה אסור גלות ותספורת בחוה"מ, באשה כמו באיש.

ב.

ידועות תשובות הגאון בעל ה"נודע ביהודה" נידון גילוח בחול-המועד שהסתמך על פסק הר"ת שהתיר גילוח לצורך המועד מפני שזה רק איסור דרבנן ואם גילח בערב הרגל או ע"י פועל עני, מותר לצורך המועד. ובא בעל "נודע ביהודה" לתמוך ולחזק את פסק הר"ת כה.

יד. סי' תקל"א, ס"ח.	טו. שם, ס"ק כ"א.
טז. ס"ק י"ב.	יז. ציון ט"ו.
יח. תקל"א, ס"ו.	יט. מרדכי בשם התוספות.
כ. ס"ק ט"ז.	כא. ס"ק ח'.
כב. תקל"א, ר'.	כג. תקמ"ו, ס"ה.
כד. ס"ק ט"ז, בשם הגר"א ופמ"ג.	כה. "נודע ביהודה" או"ח קמא, סי' י"ג.

אמנם ידוע גם שכל הפוסקים דחו דברי ר"ת והוא נשאר יחיד, גם אמרו שאפילו הר"ת לא התיר רק באופן המבואר בש"ס. ושאלו, שאם באמת מי שגילח בערב הרגל מותר בחוה"מ, הרי היה צריך גם במשנה, ואלו מגלחין במועד" לכלול את מי שגילח בערב הרגל?

למרות זה, החזיק בעל ה,נודע ביהודה" בדעתו, ובתשובותיו בנו"ב תנינא כו הוא עונה בתקיפות למשיגיו ושואל: „למה לא אצדיק הצדיק הוא ר"ת במקום שאני רואה דבריו"? ולמשיג אחד שהוכיח אותו על פניו מדוע הוא פורץ גדר ומדוע מצא לנכון לפרסם דווקא את היתרו, הוא כותב: „אדרבא בשביל שהדור פרוץ בדבר זה טוב יותר לפרסם את ההיתר והטעם כמס בלבי לא אוכל לגלותו, אבל עכ"פ הכרעתי שפרסום היתר בחוה"מ יש בו מצוה רבה וגדר ומשמרת לתורה לפריצי הדור" כו. ואף שבעל „פחד יצחק" כתב כח שחזר בו בעל ה,נודע ביהודה" לעת זקנתו, אין למצוא בכתביו ותשובותיו של בעל „נודע ביהודה", או בהערות של בן המחבר, שום זכר לזה כט.

יש רק פלא גדול בדברי בעל הנו"ב שכפי שרואים מתשובותיו סובב ההיתר שלו על גילוח הזקן, כי הוא מזכיר בתשובותיו שנשאל אם מותר לגלח ע"י משחה בחוה"מ ובזה בוודאי התכוון על הזקן, וכן שכתב במפורש שאסור להתיר גילוח הראש ושאלה הרגילים לגלח זקנם מצטערים ביותר כט* ולבסוף במסקנותיו לא מזכיר שום דבר על ההבדל בין גילוח הראש והזקן, אף שבדרך רמז הזכיר את התוספות ל, והוא מדבר בתשובותיו רק על גדלותו של ר"ת ועל כוונתו לגלח ע"י פועל עני שזה מותר לדעת הכל, ועל הטעם הכמוס שיש לו בזה, ותו לא. ואפילו לא מזכיר את הריטב"א שזכר למעלה, שהכלל של היתר הגילוח הוא אם האונס הוא גלוי ומוחלט.

ובדבר הטעם הכמוס שהיה לו לבעל הנו"ב בנידון, נראה שלא קשה לפענחו ולא אהיה הולך רכיל אם אשתדל לדעת מה הוא. כי בתשובותיו באו"ח תנינא הוא מדגיש כמה פעמים „שכאן בעז"ה נזהרים מלהשחית (הזקן) בתער ובחוה"מ מחמת שננעלו שערי האומנים היהודים הלכו לאינם יהודים וממילא היו משחיתים בתער, כי הא"י אינו בקי לגלח במספרים או במשחה ולכך מצאתי עצמי מחויב לפתוח להם שערי היתר אצל יהודים" לא.

כו. או"ח צ"ט, ק', ק"א.

כו. שם, צ"ט.

כח. בערך: פאות הראש והזקן.

כט. וע"ע ב,שדי חמד" מערכת חוה"מ.

כט*. או"ח קמא, סי' י"ג.

ל. במו"ק י"ד, ד"ה ושאר כל אדם.

לא. בס"ק'.

ועוד פעם בתשובה לגדול אחד: במקומי נזהרים מהשחתת הזקן בתער, אולם בחוה"מ ננעלו שערי האומנים היהודים (וכנ"ל) אבל את האומנים היהודים השבענו בנק"ח (שלא יגלחו בתער) ופרסום ההיתר הוא לגדור ולא לפרוץ פרץ לב.

ובמקום אחר לג: פקפקתי קודם, הואיל ובמקומות אחרים נכשלים בהשחתת זקן בתער שהוא חמשה לאוין, ולמה אפתח להם שערי היתר? אבל בקהלתנו שנזהרים מלהשחית בתער, מצאתי עצמי מחויב, וכנ"ל.

ע"כ נראה שפקפק קודם, אך כשראה שהדור פרוץ, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין אפילו בדאורייתא לה, פסק מה שפסק וכתב עוד לה: „אדרבא, בשביל שהדור פרוץ בדבר הג"ל טוב יותר לפרסם ההיתר והטעם כמוס בלבי". כי אם ברור שלא ישמעו ויהיו מזידין, יהיה יותר גרוע, והנח להם לישראל.

ראיתי בספר אחד איזה סיפור על הגאון רבי יחזקאל לגדוי בעל „נודע ביהודה", כשבא לקבל את הרבנות בתור אב"ד דעיר פראג, היה זה בשבת פ' ויקרא שדרש את דרשתו הראשונה. והוא פתח בפסוק הראשון של ההפטרה: עם זו יצרתי לי, תהלתי יספרו לו כי הקב"ה ברא את ישראל בכדי שישמרו את תורתו ויספרו את תהלותיו ונפלאותיו. והנה אחת התהלות והנפלאות של הבורא יש לראות בשערות הזקן הגלויות לכל. כי בטבע העולם שקל לשנות מצבע לבן לצבע שחור, אבל להיפך מצבע שחור לצבע לבן קשה מאד לשנות. וכאן רואים כולם את שערות הזקן איך שהם משתנים מעצמם משחור ללבן בלי שום עבודה והשתדלות, והן הן מנפלאותיו ותהלותיו של הבורא. וזו היא משמעות הכתוב: עם זו יצרתי לי, בראתי את העם הזה שימסור לבאי עולם את נפלאותי, ולבסוף „תהלתי יספרו", הזקן הזה שהוא תהלתי, הם גוזזין ומספרין אותו ולא נשאר מאומה לספר תהלת השם...

נראה שבעל הנו"ב כשבא לפראג ראה את מנהגי המקום שמגלחים את זקנם, אף שבמספרים או במשחה, והוא לא היה רגיל לזה וע"כ הוכיח אותם על פניהם בדבר הזה, אולם אח"כ כשראה שהם מעורבין בין השררות ויש להם עסקים רבים עם אינם יהודים שלא סובלים זקן מגודל ומצטערין הרבה, אולץ להתיר להם, אך השתדל לתקן תקנות שהאומנים היהודים

לב. בס' ק"א. לג. בס' צ"ט.

לד. ביצה ל', א'; שבת קמ"ה, ב'; רמב"ם הלכות שביית עשור פ"א ה"ז, וע"ע בבא בתרא ס', ב', וברש"י ותוס' שם.

לה. בס' צ"ט, שם. לו. ישעיהו מ"ג, כ"א.

לא יגלחו בתער וכנ"ל. ועי"ז בא גם לשאלת גילוח הזקן בחוה"מ והסתמך על הוראת הר"ת והוצרך לפרסם ההיתר מטעם הכמוס אתו, וכנ"ל.

ג.

כבר הזכרתי לעיל את הפלא שעל השגות גדולי הרבנים נגד בעל הנו"ב, מדוע נכנס בפרצה דחוקה לקיים דברי יחיד הר"ת, במקום שכל הפוסקים הראשונים והאחרונים, אחד מהם לא נעדר, דוחים פסק זה, ויש לחוש שרבים יכשלו בזה אם יראו שמתירין נגד השו"ע וכל האחרונים. השיב בעל הנו"ב בדברים צדדיים לו, כמו: מדוע לא אצדיק את הר"ת במקום שאני רואה דבריו נכונים; שגית, שהפוסקים שחלקו על ר"ת הוא לפי שעלה בדעתם שהוא מתיר לחלוטין, אבל מודים הם שע"י פועל שאין לו מה יאכל מותר, וא"כ אני אומר שגם ר"ת לא התיר אלא ע"י פועל עני ואין כאן מחלוקת בגוף הדין, רק בפירוש דברי ר"ת, עכ"פ אני איני מתיר רק ע"י פועל עני ואין אני סותר שום אחד מהגדולים. ולא הזכיר על ההבדל בין גילוח הראש לגילוח הזקן.

ועם כ"ז נשאר הדבר שבעל הנו"ב סומך עצמו על דעת יחיד נגד כל האחרונים. ובנוגע לפועל עני ג"כ הדעות מחולקות ודעת המ"א וכמה מהאחרונים שסומכין על הירושלמי, שאין להתיר לפועל עני לעשות מלאכה אא"כ אין לו אפילו לחם ומים, דא"כ כל בעלי המלאכות יאמרו שהם עניים ומותרים לעשות מלאכה לה. וע"כ דחו כולם את הפס"ד של בעל הנו"ב.

אולם נבדוק אנן את הנידון עפ"י השו"ע והאחרונים ולפי המצב שאנו עומדים בו כיום, אם נאמר שעיקר ההבדל הוא בין גילוח הראש והזקן. כי אז מתורצת הקושיא הכי חזקה של בעל הגהות מיימוניות ושאר הפוסקים שאם מי שגילח בערב הרגל מותר לו לגלח ברגל, מדוע לא נזכר ע"ז במשנה ואלו מגלחין? והתירוץ הוא פשוט, כי בגמרא ובפוסקים סובב כל הענין רק על גילוח הראש, ובמילא אם גילח בערב החג למה לו שוב לגלח ראשו ברגל? ובפרט שהיא טרחה יתרה ומלאכה גמורה ואין שום צורך לזה? אבל בגילוח הזקן לא היה אז המדובר כלל, כי לא היה מנהג זה נפוץ בשום מקום, ואפילו בזמן הנו"ב עשו זאת יחידים ולא יכלו לעשות זאת בעצמם. אולם עכשיו, לצערנו, נשתנו הדורות והזמנים וכמעט בכל הארצות והמקומות המנהג נפוץ גם בין החרדים, וכל אחד יש לו מכונת גילוח משלו והדבר הוא קל מאד לעשות בעצמו, בצנעה, כמו נטילת שפה וכיר"ב, אז

לו. או"ח תנינא, סי' ק"א.

לת. ע"י בביאור הלכה של המ"ב בסי' תקמ"ב, ס"ב, בד"ה מה יאכל.

אם גילח בערב החג ומסתובב בחול־המועד כשהוא מנוול ומצטער, ויש עוד שאלה שיכנס גם ליו"ט השני כשהוא מנוול, אז לכאורה, אין על שום מה לקנוס אותו. ובוודאי צריכים לעיין בדבר ולברר את הבעיה מכל צדדיה. ושיש הבדל מהותי בין גילוח הראש והזקן אפשר לראות לא רק מהתוס' במקום לט אלא בעיקר מהשו"ע והאחרונים, שכפי שהזכרתי למעלה, רבים מהם סוברים שאיסור הגילוח בחוה"מ הוא רק בראש ולא בשאר איברי הגוף. ואם מדברי הריטב"א והרמב"ם משמע דעיקר הדבר שלא אפשר הי' אחרת, והאונס הוא גלוי ומוחלט, הרי אין לך אונס גדול מזה שכבר גילח בערב החג ועומד עתה ברגל בניוול מלא בלי שום אשמה מצדו. והאם גרוע דבר זה ממי שבא ממדינת הים, וכדומה?

אכן, גילוח הזקן (בהיתר) אפשר באמת לדמות לנטילת שפה, שפסק בשו"ע מא שכל אדם מותר לו לגלח שפה בחול־המועד והוסיפו האחרונים שאפילו באינו מעכב את האכילה. ומכאן למדו דלא אסרו רק גילוח הראש אבל בשאר איברים שרי מ.ב. וכן בקטן הכל מותר, דאינו מצווה לגלח קודם הרגל וצורך המועד הוא אצלו מג. וכן בנשים מביא המ"ב בשם הגר"א ופמ"ג מד, שרק בראשה גילוח אסור, אבל בשאר איברים שרי. והרי דבר זה של גילוח הזקן במכונה כיום הוא דבר גלוי ומפורסם שזו מלאכה קלה כנטילת שפה ולא יבואו בזה לידי תקלה, ובפרט שזה וודאי לצורך המועד.

זכורני, שפעם נסעתי בחול־המועד בארה"ב להרצאה בבית כנסת אחד ושמה קיבלו את פני — הרב ועסקני בית־הכנסת, וראיתי שמפליא אותם איזה דבר בקשר אלי. אח"כ לקח אותי אחד מ ידידי שם הצדה, ושאל אותי אם יש איזה אבל במשפחתי, וכשהבעתי את תמיהתי על שאלתו, הסב את תשומת לבי על זקני המנוול ... ואמנם ראיתי שכולם, לרבות הרב דביהכ"נ, מגולחים למשעי לכבוד יו"ט (מובן שבמכונת גילוח) ... אז אמרתי לו שיש גם „מנהג" לא לגלח בחול־המועד. וחשבתי שכאן אמנם צריכים לדון אותם לכף זכות, ומוטב שיהיו שוגגין, וכנ"ל.

ובקשר לדעה שמפני שהדור פרוץ יש להחמיר, ושבעל הנו"ב חלק עליה כנ"ל, יש לציין שעכשיו נהפוך הוא, שאצל הרבה חוגים יש דווקא

לט. מו"ק י"ד, א', ד"ה ושאר כל אדם.

מ. ע"י שער הציון של המ"ב, אות ז', בס"י תקל"א, ס"ק ה'.

מא. שם, ס"ח.

מב. מגן אברהם שם, ס"ק י"ב, וע"י בשער הציון של המ"ב, ס"ק כ"א.

מג. מחצית השקל שם, ס"ק ח'. מד. סי' תקמ"ז, ס"ק ט"ז.

נטיה להחמיר. ובארה"ב שמעתי כמה פעמים מבחורי ישיבה, תלמידי הגרי"ד סולוביצקי, שרבים התיר להם גילוח הזקן בחוה"מ במכונה (אף שמעולם לא ביררתי אם זה נכון) ובכל זאת בחרו להם כמעט כולם להחמיר בזה. אולם להחמיר לעצמם לחוד ותבוא עליהם ברכה, אלא בנוגע לעצם הדין לאחרים, שבמילא רובם אינם נוהרים בזה, צריכים לברר הדין ולבאר אותו באר היטב, וכל יתר כנטול דמי.

מכל הנ"ל היה נראה, לכאורה, שצדק בעל הנו"ב בזה שאמר: „גילוח הזקן לחוד, שאין כאן מלאכה גמורה ואם גילח בערב הרגל יש לנו עמוד של ברזל לסמוך על רבינו תם" מה, ואפילו מהשו"ע והאחרונים, נראה שמוכת ההיתר הזה, כנ"ל. אולם כמו שכתבתי בתחלת המאמר, אין אני פוסק הלכה בזה חלילה, כִּי־אם אני רק שונה הלכות כתלמיד הדן לפני רבותיו, בבקשה לדון בנידון ולהוציא הלכה ברורה לפי צורך הענין, כמו שנפסק על־ידי הרמ"א וצ"ל מו.

ד.

והנה אחרי כתבי הדברים הנ"ל מצאתי תשובה שלמה בנידון מאת הגאון רבי משה פיינשטיין שליט"א בארה"ב מזו שכותב במפורש: „אלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ יש להתיר בזה"ו במדינתנו, שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום ולכן אין שייך טעם החולקין על הר"ת שהביא הטור"מ. אמנם, הוא מביא את הקושיא שאם גילח בערב יו"ט יכולים להתיר לו לגלח גם בחוה"מ, מדוע לא הזכיר זה במשנה ואלו מגלחין? ותירץ דתנא ושייר כמבואר בתוספות מט. וכן מביא קושיא אחרת מדוע לא נקט דין זה בגמרא כמו גבי כיבוס שמותר באין לו אלא חלוק אחד, והאריך לתרץ בטו"ד.

כן מעורר הרב פיינשטיין שאלה אחרת שאם מתירים מחמת שכל בני המדינה או רובם מסתפרין בכל יום או כמה פעמים בשבוע ובאופן כזה לא היה המנהג בימי התנאים ובי"ד הגדול שהיה בידם להתיר, ממילא נשאר איסור מלאכה זו, אף שברור שאם הי' בי"ד הגדול היום היו ג"כ מתירין, אולם להם נתנה התורה רשות להתיר ולא לנו. גם לדעת בעל ה„נודע ביהודה" ההיתר הוא רק מצד זה שאין כאן איסור שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול,

מה. או"ח סי' י"ג, כנ"ל. מו. בס"י תק"ל, לפי הגמרא חגיגה י"ח.

מז. בספרו שו"ת אגרות משה, חלק או"ח, סי' קס"ג.

מח. בסימן תקל"א. מט. מו"ק י"ז, ב', ד"ה ותנא דידן.

אבל האיסור משום מלאכה גשאר וע"כ רצה בעל הנו"ב להתיר ע"י פועל עני שאין לו מה יאכל.

ואחרי מו"מ הלכתי הוא מסיק שאין בזה שום איסור גם מדין מלאכה כיון שהוא לצורך המועד לקישוט וליופי, רק משום גזרה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולים ואם כולם יודעים שמסתפרים בכל יום אין כאן שום חשש שיאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתות מותרין. גם שגילוח הזקן אינו מלאכה לענין חוה"מ שאין בו טורח כ"כ וא"צ לבי"ד הגדול שיתיר משום שמעולם לא היה זה בכלל איסור, כי ענייני יפוי תלויים בדעת בני-אדם והוא דבר המשתנה בכל עת ומקום לפי מנהגי בני"א במדינה ההיא. עיי"ש.

וכך היא מסקנתו של בעל „אגרות משה“: „ברור שבזמננו במדינתנו שאלו הרגילים בתספורת הזקן נוהגין להסתפר בכל יום או כמה פעמים בשבוע, ליכא שום איסור מדינא, אבל מ"מ אינני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר ואם אחד רוצה לסמוך ע"ז גם בשביל היופי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הדבר מותר“.

ולדידן עוד צריכים אנו לברר שני דברים בקשר לדברים אלו: הדבר הראשון, שהמחבר הנ"ל כותב „במדינתנו“, משמע לפי דבריו שההיתר הוא לדעתו רק בארה"ב. ויש לברר בנוגע למדינת ישראל ולכל העולם היהודי, שהרי המנהג הוא בכל תפוצות ישראל שמגלחין כמעט בכל יום במכונת-גילוח והדין הוא בכל המקומות ולא דווקא בארה"ב. שנית, אם מעצם הדין הדבר מותר, מדוע לא להתיר לכל אדם, ואם לחומרא, יחמיר כל אחד לעצמו ותבוא עליו ברכה כאמור למעלה. אבל זה לא נוגע לעצם הדין, בפרט שיש עוד בזה השאלה להכנס לרגל כשהם מנוולים וענין של צורך המועד.

בענין קדוש לבנה

א.

ברכת קדוש לבנה המבוארת בסנהדרין דף מ"ב, יש לחקור אם היא ברכת המצות, או ברכת הנהנין, או ברכת השבת. ולכאורה הלא ברכת הנהנין אפשר לברך מיושב, ובברכת קדוש לבנה בעינן מעומד וכמבואר שם בגמרא אמר אביי הלכך נימרנהו מעומד. ש"מ דהיא ברכת המצות, דאם ברכת הנהנין הא אפשר לברך מיושב. או יש לומר דאין מכאן ראיה דבאמת הו"ל ברכת הנהנין והא דבעינן הכא לברך בעמידה משום דכתיב הכא החודש הזה לכם (שמות י"ב ב') ובספירת העומר נאמר וספרתם לכם (ויקרא כ"ג ט"ו) ומה ספירת העומר בעמידה אף כאן בקדוש לבנה בעמידה. וכמבואר בספר האשכול בהלכות ברכות הודאה (הוצאת אורביך ח"א עמוד נ"א) וא"כ מטעם זה בעי בעמידה. עוד י"ל אף דהיא ברכת הנהנין מ"מ בעינן בעמידה משום דמקבל פני השכינה וכמבואר שם בסנהדרין הלכך נימרנהו מעומד וכתב רש"י הואיל ומקבל פני שכינה הוא מעומד בעי לברוכי מפני כבוד שכינה שהוא מקבל. וכן כתב ברבנו בחיי פרשת בא (י"ב ב') וז"ל ומפני שהמברך ברכת הלבנה הוא מקבל פני שכינה לכך תיקנו לברך אותה מעומד. ואם כן צריך לעמוד אף אם הברכה היא ברכת הנהנין היות דמקבל פני שכינה ובעי בעמידה. ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ד סימן מ"ח מ"ש בביאור ענין קבלת השכינה, ובהגהות יעב"ץ לסנהדרין שהסביר הכונה בזה דמקבל פני השכינה, ועיין בספר אוצרות יוסף למרן ר' יוסף ענגיל זצ"ל מ"ש בענין קדוש לבנה על פי הקבלה וסודות שיש בה עיי"ש בכל הספר (נדפס בשנת תרפ"ח). ובארחות חיים עמוד קנ"ד כתב וכיון שכן גדול המברך כאילו מקבל פני שכינה ראוי לברך מעומד. ולכאורה אם יש לנו גז"ש מעומד דבעינן בעמידה מה צריך לטעם דמקבל פני השכינה, ונראה דעיקר הטעם הוא משום דמקבל פני השכינה היות דהגז"ש מובא בראשונים בשם הירושלמי וכבר העירו הרבה דאין זה בירושלמי עיי"ש בנחל אשכול שעל ספר האשכול ובעיקר בברכי יוסף אורח חיים סימן ח' סק"ב. ובמחזיק ברכה סימן ח' סק"א וסק"ב ובבני ציון אור"ת

סימן תכ"ו סק"ה. וא"כ אם גז"ש זו לא הובאה בש"ס, ועיין במנחה חדשה במצוה ל"א אות ב'. א"כ מבואר בגמרא דרק מטעם דמקבל פני השכינה עליו לעמוד. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"י מברכות שכתב בהלי"ז וצריך לברך ברכה זו מעומד שכל המברך על החודש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה. משמע דסובר דמטעם קבלת פני השכינה יש לעמוד. והא דאמר אביי הלכך וכו' מעומד בפשוטו משמע דמטעם קבלת פני השכינה צריך לברך מעומד. אבל מידידי הרב שמואל חרל"פ שליט"א שמעתי שאמר בשם האדמו"ר מבלו זי"ע דמזה דאמר אביי הלכך משמע דהו"ל ברכת המצות היות דמברכין בעמידה. אבל כפי שכתבנו יתכן דאין ראיה דיתכן דהלכך הוא רק מטעם קבלת מלכות שמים ולכן בעינן בעמידה ולא מטעם דהו"ל ברכת המצות. ועיין בספר מרגליות הים שם בסנהדרין וכתב וז"ל שמעתי לפרש ענין הלכך זה לפי שישנן ברכות הנהנין וברכת המצות, בברכת הנהנין מברכים בכל פעם שנהנין אבל בברכת המצות רק בזמנם הקבוע. ברכות הנהנין מברכין בין מיושב בין מעומד וברכות המצות רק מעומד. והנה אור הלבנה מהנה בני אדם ואם נאמר שברכתה מסוג ברכת הנהנין הי' צריך לברך בכל לילה אבל אחר שאמרו פעם אחת בחודש די נמצא שאין זו ברכת הנהנין רק כברכת המצוה ובכן אמר אביי הלכך נימרנהו מעומד כדין ברכת המצוה ע"כ. ובאמת ביותר היה לו להעיר שיברכו בכל רגע היות שכל רגע יש תוספת אור ומדוע כתב בכל לילה. אבל יש לומר דבאמת הוה ליה ברכת הנהנין ואמאי לא מברכין כל רגע או כל לילה משום דדומה לברקים ורעמים דכל זמן שלא נתפזרו אין מברך שנית כ"כ הכא מברך רק על עצם החידוש של הלבנה ובפעם אחת סגי אף אם זה ברכת הנהנין ועיין מ"ש לקמן מזה בסימן ו' מספר יד המלך. וא"כ אין מזה ראיה, וכן עיין בשו"ת קול מבשר ח"ב סימן כ"ו אות ב' דכתב דאין מכאן ראיה ודחה מ"ש המרגליות הים בשם שמעתי. ואדמו"ר שליט"א הוסיף לי בזה דהנפ"מ תהי' בהא דקיי"ל דבברכת המצוה אפילו יצא מוציא את אחרים משום דכל ישראל ערבים זה לזה. ובברכת הנהנין אינו כן דאם לא נהנה אין מברך ע"כ. אבל בלבוש סימן תכ"ו ס"א כתב הרואה לבנה בחידושה יברך עליה וברכה זו היא בלבנה יותר על מה שחייבין לברך על כל הככבים וכו' ונתקנה מפני שרואים בה בתנועת הלבנה מעשה הש"י וגבורתו יותר מבכל הככבים שאין תנועתם נראית כ"כ לעין כל כמו תנועת הלבנה שהכל רואים שהיא מתנועעת ומקפת כל הרקיע בכל חודש והיא כקבלת השכינה בכל חודש שרואים בה גודל מעשיו וגם יש בה סוד שרומזת לשכינה הלכך יברך עליה מעומד. ועיין בערוך השולחן

בס"ב שכתב ובפשוטו הטעם מה שמברכין על הלבנה יותר מעל כל הכוכבים והיא קטנה כמעט ככל הכוכבים (זולת כוכב) מפני שהיא קרובה לארץ יותר מכל הכוכבים שאינה רחוקה רק בערך מ"ג פרסה ובה נראית לנו בחוש גדולתו של הקב"ה בכל לילה ולילה מהילוכה המורגש והקיפה את הארץ בכל חודש ולכן נקראת ירח כדכתיב עשה ירח למועדים וכו'. וא"כ משמע מדברי הלבוש דהוא ברכת השבח להקב"ה על בריאת צבא השמים שאינם משנים ציוויים. ועיין בשדי חמד בפאת השדה כללים מערכת בית סימן כ"ט שכתב על דברי הב"ח דלדידיה י"ל דברכת הלבנה שאין בה וציונו לא חשיבה לענין זה ברכת המצות אלא ברכת הודאה ושבח ובברכת השבח יש דיעות בפוסקים שאינה בכלל מה שאמרו בירושלמי שצריך לברך מעומד. וא"כ יש דיעות שהיא ברכת השבח, ועיין בסידור הרב בשער הכולל פרק ל"ג סק"י שכתב קדוש לבנה היא ברכה והודאה ובקשה ולא למוד הלכות ומחמת זה מדלגין התיבות תנו רבנן הרואה לבנה בחדושה כיצד הוא אומר ולכן אע"פ שבריי"ף (ס"פ תפלת השחר הגירסא הלכך צריך למימרא מעומד אעפ"כ גריס אדמו"ר בסידור הלשון הג') הלכך נימרנהו מעומד כי צריך למימריה הוא פסק הלכה וכאן אינו לומד הלכה רק סיפור מאמר אביי ע"כ. ובמהרי"ל סוף הלכות שבתות כתוב דלא קידש בליל יום טוב (ועיין מ"ש בסימן י"ב) מפני דברכת הלבנה היא כעין תחינה ואין לומר ביום טוב. ועיין בהשמטות לשו"ת שבות יעקב לח"א סימן י"ב דכתב דזה בעי ביאור כי ברכת הלבנה אין בו תחינה כלל על העתיד רק סיפור דברים מה שיהי' ולכו"ע אין בו תחינה על העתיד אלא שבח וגדולת השי"ת ואפילו אם היא תחינה על העתיד הא בלא"ה אומרים זמירות בליל שבת וכו' וכתב עוד שם דקדוש לבנה אינו חובת הגוף כלל רק כשאר ברכות הראיה כזיקים וזועות וכדומה עיי"ש. ועיין בגליוני הש"ס סנהדרין מ"ב שכתב על דברי השבות יעקב דיש לזה ראייה מדברי הרי"ף ברכות דף מ"ח מדפי הספר שהביא ברכת הלבנה בין שאר כל ברכות הראיה. ולכאורה מהא דמבואר בשו"ע סימן תכ"ו ס"א דאין לקדש החודש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה. משמע לכאורה דהיא ברכת הנהנין היות שצריך להנות מאורה. ועיין בשבלי הלקט סימן קס"ז שכתב י"א שאין לברך על הלבנה אלא בלילה ומסתברא דשרגא בטיהרא למאי מהניא (עיין חולין ס') וגבול הלבנה בלילה דכתיב את הירח וככבים לממשלת בלילה. ובאבודרהם הלכות ברכות שער ח' כתב וכתוב במדרש אין מברכין על הלבנה אלא בלילה שנאמר עשה ירח למועדים. וכן בב"י סימן תכ"ו הביא את זה בשם האגור. וא"כ בעינן לילה בכדי שיהנה א"כ לכאורה הו"ל ברכת הנהנין. אבל י"ל דאין מכאן ראייה דיתכן דביאור הדברים

דבעינן שהלבנה תהי' ראויה להנות ולא בעינן שיהנה ממש לאורה וא"כ אפילו אם לא גהנה ממש מברך וא"כ לכאורה אין ראייה דהיא ברכת הנהנין. וכן בברכי יוסף סימן תכ"ו ס"ד האריך בארוכה בזה ודעתו דלא הנאה ממש אלא שתסגי שראויה להנות וא"כ הכונה אם הלבנה ראויה להנות אף שאין גהנה ממש יכול לברך. ועיין בזה כי תשא (דף קפ"ח) שכתוב שם ולבתר דאיתחזי סיהרא דיאותו לאורה מברך עליה. ובניצוצי זהר כתב דבש"ס לא גזכר שיאותו לאורה ויש לפרש לא שיאותו ממש וכדברי הברכי יוסף ע"כ. ואמרו"ר שליט"א כתב לי בזה מהא דאין מברכין אלא בלילה ונהנין יש לדמות לברכת יוצר המאורות (עיין סימן ס"ט ס"ב) לגבי סומא שהוא גהנה במאורות שאחרין מראין לו הדרך ובסעיף א' שם בדיון פורס על שמע שאפילו בשביל אחד שלא יצא יכולין לפרוס על שמע ולומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יוצר אור ובמ"ב סקכ"א כתב בשם הרדב"ז דהטעם הוא משום דכל ישראל ערבים זה לזה וה"ה בקדוש לבנה והרב אברהם יעקב זלזניק שליט"א אמר לי בזה שזה ברכת השבת וה"ה ליוצר המאורות מ"מ לגבי דין אע"פ שיצא מוציא יש לו דין ברכת המצות כנ"ל עכ"ל אבא מארי שליט"א. ועיין בקונטרס תקופת החמה וברכתה להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל (ירושלים תשי"ג) עמוד ל"ו. וקונטרס יזרח אור (נוא יארק תשי"ב) פרק ט"ו סק"א. וא"כ יש לנו חילוקי דיעות וראיות שונות אם ברכת קדוש לבנה נחשבת ברכת המצות, או ברכת הנהנין, או ברכת השבת. והנה לשון השו"ע הרואה לבנה בחדושה שציין הבאר הגולה סנהדרין מ"ב הנה לשון זה לא נמצא שם וראיתי בספר פרדס יוסף על שמות פרק י"ב שכתב שזה נמצא בירושלמי ברכות פ"ט הל"ב, ולשון הירושלמי הוא שם הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים. ועיין בספר יסוד ושורש העבודה בחלק שלישי פרק ראשון מה שביאר ענין ברכת הלבנה וכתב ויברך הברכה בשמחה עצומה מאוד, ויתאמת בלב האדם כי ברכה זו תקנו אנשי כנסת הגדולה ע"פ סודות גדולים ונוראים מאוד וכו' עיי"ש. ועיין בשאלות ותשובות חקל יצחק סימן ד' אות ח' שכתב בענין ברכת הלבנה מעומד ע"ד הנסתר. ועפ"י דרוש י"ל כאילו מקבל פגי השכינה דכמו דהלבנה מתמעטת ואח"כ מתגדלת וזה ממעשה השי"ת כן האדם שחל בימיו שינוי ומרגיש חלישות הדעת וירידה עליו ללמוד מהלבנה שזה יעבור ויעלה מעלה וזה רגילות באדם שמצבו משתנה וכך הוא מגזירת הקב"ה כמו שגזר על הלבנה שינויים כן באדם וכל זה בכדי להכיר נפלאות הבורא. ועיין כמו כן מ"ש בספר רסיסי לילה לרבנו צדוק הכהן זצ"ל בסימן כ"ה. ועיין בספר עלי שור (באר יעקב תשכ"ח) בשער השני בפרק י"ט שכתב אין צריך אלא להתבונן בחידוש הלבנה כדי לראות את היוצר והמחדש

ית' עד שחז"ל קוראים לראיה זו קבלת פני השכינה (ונראה ברור כי קבלת פני השכינה היא ההסתכלות בלבנה המחודשת עצמה וברכת הלבנה היא ברכת ההודאה על קבלת פני השכינה) אולם למאמין המעמיק הרי כל סעודה היא ציור איך הוא ית' זן את כל העולם כולו בטובו בחן ובחסד וברחמים וכל נשימה מזכירה לו אשר בידו נפש כל חי וכל יקיצה בבקר גדר של תחיית המתים תקצר היריעה מהכיל כל הבריאה מלאה אמונה אין צייר כאלוקינו עכ"ל. אבל מ"ש שברכת הלבנה היא ברכת ההודאה כפי שבארנו הלא מצינו חלוקי דעות בזה ודו"ק. ועיין בספר דעת חכמה ומוסר לרבנו ירוחם וצ"ל בסימן ל"ח מ"ש שרואים השגחתו בלבנה עד דאמרינן כאילו מקבל פני שכינה. ועיין שו"ת המאור וזכרון בספר בעמוד י"ז. ועיין גועם חלק י"א בשער הלכה בעמוד רס"א שהובא מצפנת פענח דברכת הלבנה היא ברכת הראיה.

ב.

הזמן שאפשר לברך ברכת הלבנה הוא כל הלילה וכמ"ש הרמ"א בריש סימן תכ"ו, ואין לקדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת. א"כ משמע דכל הלילה כשהלבנה זורחת אפשר לקדש (ואולי יותר טוב להקדים מטעם זריון מקדימין למצות וכן הונהג שמיד אחרי מעריב מקדשין). אבל בבין השמשות א"א לברך דאין זה לילה ממש וכן כתב שם במ"ב בסק"ב וז"ל לאפוקי ביה"ש שהלבנה נראית קצת ועדיין יום הוא. וכן כתב בבן איש חי (בשנה שניה) ויקרא סימן כ"ב וז"ל וכל הלילה זמנה אפילו אחר חצות (והובא כ"כ בכף החיים בסקט"ו) אבל אם כתב כל הלילה למה כתב שוב ואפילו לאחר חצות ודו"ק. ואולי דיזדרו לקדש קודם חצות שלא ישכח וכדאמרינן בק"ש בפ"ק דברכות מ"א. ומ"ש הרמ"א בעת שהלבנה זורחת עיין בכף החיים שכתב בסקט"ו ונראה דל"ד שתהא ניכרת ע"ג קרקע של חצר אלא אע"ג דעדיין אינו ניכר שם כיון שזריחתה ניכרת מן החלון אל תוך הבית שפיר דמי לברך עליה ע"כ. ועיין בארחות חיים סימן תכ"ו סק"ה. ומ"ש הרמ"א שתהא זריחתה ניכרת ע"ג קרקע עס"י תקס"ב, כוונתו עיי"ש במחצית השקל שכתב אפשר דר"ל דשם מבואר דביום התענית צריך להתענות עד שיראה ג' כוכבים בינונים או שהלבנה זורחת בכח ומאירה על הארץ עכ"ל, משמע דשני השיעורים אחד הן וא"כ ה"ה דלא נקרא זורחת ונהגים מאורה כ"א בנראה ג' כוכבים. ואולי אפשר לחלק דהתם אמר זורחת בכח. ובארחות חיים סימן תכ"ו סק"ד כתב וז"ל עי' שו"ת גור אריה יהודה בזמן שלא היה נראית הלבנה כמה ימים ואח"כ נראית משחשיכה קודם לילה וחוששין פן לא יראה בלילה דמותר לקדשה

תיכף בברכה וראי' מרש"י פ' בא על הפסוק החדש הזה וכו'. אבל באמת מ"ש הרמ"א בריש סימן תקס"ב השיעור של ג' כוכבים בינונים או שהלבנה זורחת בכח משמע דהשיעור של ג' כוכבים הוא שהלבנה זורחת בכח והמקור של בכח הוא מהגהת אשר"י ומהגהות מימוני עיי"ש בביאורי הגר"א ובספר בין השמשות פרק ב' סימן ד' מ"ש בזה. ועיין בספר מנחת כהן במבוא השמש מאמר שני פרק חמישי. והנה זה מכבר נסתפקתי אם מותר לברך ברכת הלבנה בבקר אחרי שעלה עמוד השחר כי אז עדיין אור הלבנה מאירה ונהנין מאורה וא"כ יתכן דאולי אפשר אז לקדש וזה חידוש גדול. ובינותי בספרים ומצאתי רק בספר התעוררות תשובה הנספח למאירי ר"ה בסופו וכתב בסימן י' וז"ל ונ"ל שמותר לקדש הלבנה גם אחר שעלה עמוד השחר כי לא הוזכר בשום מקום שדוקא בלילה מקדשין וברמב"ם הלכות ברכות פ"י הל"ז כתב הרואה לבנה בחידושה וגם אחר עמוד השחר היא מאירה ונהנין ממנה עכ"ל. אבל ידידי הרב יצחק אריאלי שליט"א כתב לי בזה דהרמ"א כתב שאין מקדשין אלא בלילה והוא מדברי האגור כמצוין שם וכ"כ בשה"ל, והאבודרהם בשם המדרש. ומוסיף הרמ"א ונהנים לאורה ויש להבין בזה שני ענינים הא' שצריך להנות מאורה אבל רק לאורה שלה ולא לתערובת של יום וכשם שבא לאפוקי שלא לקדש ביה"ש וכמ"ש המ"ב משום דעדיין יש דמדומי חמה, כך וכ"ש אחר עלות השחר דאיכא קצת אורה של יום. ב' משום שגבול הלבנה ומשרתה היא רק בלילה כדכתיב לממשלת היום לממשלת הלילה. והרי אחר עלות השחר יום הוא וכמ"ש בג' מגילה. וחוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם ופועל אמת וכו' ועיין רש"י ותוספות סנהדרין מ"ב. ועי' שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' מ"ח) שיש בענין קדוש הלבנה ענין פנימי למי שזיכהו ד' לעמוד עליו ע"ש. וזהו הביאו עלי כפרה על אשר מיעטתי את הירח שאמרו במס' חולין ע"ש כי ישראל נדמה לירח וכאן סוד הגלות וד"ל וע"ע מזה בהגש"פ שלי שירת הגאולה בדרשה לפרשת החדש. וע"כ כאילו מקבל פני השכינה ע"ש. ומכ"ז ברור שאחר עלות השחר א"א לקדש עכ"ל. וידידי הרב עבדיה הדאיה שליט"א כתב לי בזה במ"ש ההתעוררות תשובה שלא נזכר לילה אין מזה שום הוכחה הלא מבואר בשו"ע ואין מקדשין אותה אלא כשהוא ודאי לילה שנראה זריחתה ע"ג הקרקע וראוי ליהנות מאורה וסתמו כפירושו שכ' אלא משמע לעכב דוקא בזמן שנקרא לילה ואחרי עמוד השחר לא נקרא לילה. ואם מפני שבשו"ע סימן רל"ה ס"ד הובא בקורא ק"ש של ערבית אחרי שעלה עמוד השחר יצא ידי חובתו באנוס וכו' הרי לא התיירו אלא באנוס בשיכור או חולה אבל לא לכל אדם ואם מפני שעכ"פ נהנה לאורה הנה פשוט מכיון דכבר עלה ע"ה נתמעט אורה קצת והרי כעלה עליה עב דק וכו' וע"פ האר"י ז"ל אפילו בזה

לא יברך עי' בס' מר"ב להחיד"א ז"ל אות קפ"ד ובא"ה פ' ויקרא אות כ"ג (שנה שניה) והובא בכף החיים שם אות ח"י עיי"ש. גם אעיקרא אם איתא דאפשר לברך גם אחרי ע"ה לא הוי משתמיט שום אחד מן הפוסקים בפרט נושאי כליו של השו"ע להשמיענו כזאת מכ"ז נראה דאין שום היתר לברך רק בלילה. עוד אני אומר דטעם גדול ועיקר דאין לקדשה רק בלילה ולא אחרי ע"ה אף דנראית טוב כמו בלילה ונהנים לאורה משום דעיקר שליטת הלבנה הוא רק בלילה דכך ניתן החוק בזמן הבריאה שהשמש תשלוט ביום והלבנה בלילה ואין אחד נוגע בתחום חברו וא"כ גם אנו צריכים לברך אותה בזמן שהיא שולטת ומולכת דהיינו רק בלילה שהיא זמן שליטתה ולא ביום שכבר נכנס רשות אחרת שהיא השמש שמלבד שאין לה כ"כ הנאה הלבנה בזמן שלא מברכין אותה בזמן מלכותה ושלטונה, עוד זאת דיש לה עלבון לשמש שמברכין למלך אחר בזמן מלכותה ושלטונה ולה לא מברכין רק מכ"ח שנים לכ"ח שנים או מי"ט שנה לי"ט שנה כפי מחזור החמה כידוע ואין לך יותר עלבון מזה להחמה והרי זה דומה למ"ש בענין השטרות שצריך לכתוב זמן המלך שהוא שולט שם ולא תאריך של מלך אחר שיש קפידא למלך השולט במדינה ההיא ויש לפסול השטר (עי' בפ"א דר"ה) עכ"ל. וא"כ מכ"ז נראה דאי אפשר לקדש את הלבנה אחרי שעלה עמוד השחר (ומה חות דעת קוראי נועם בזה) וכ"כ טוב לחכות עד לילה ממש. ועיין רש"י שמות י"ב ב' דכתב דהקב"ה לא דבר עם משה רק ביום וסמוך לשקיעת החמה ועיין בספר פרדס יוסף דהקשה וצ"ע מתנחומא דהראה לו הירח ואמר לו בלילה והביא משו"ת גור אריה יהודה שהביא ראיה מרש"י כאן דיכולים לקדש הלבנה משחשיכה אף שעדיין לא לילה בשעת הדחק וכו' עיי"ש. אבל עיין בילקוט מעם לועז דהביא מדרש שנבואה זאת היתה לאור היום והקב"ה עשה נס והראה שלא בזמנה וכו' וא"כ לפי"ז אין מכאן ראיה שאפשר לקדש משחשיכה. ובהא שכתבנו דבאונס יכול לקרות ק"ש אחרי שעלה ע"ה עיין בפתחי עולם סימן רל"ה סקי"ז שהביא מספר מראה כהן שעל ברכות אם קורא ק"ש של ערבית אחר ע"ה אחר זמן משיכיר חברו צריך להניח תפילין תחילה.

ג.

לכתחילה מצוה להדר לקדש הלבנה בצבור משום ברוב עם הדרת מלך, וכמבואר במגן אברהם סימן תכ"ו סק"ו וסקי"ג. ובכף החיים סקי"ג כתב עוד טעם כדי שיוכלו לומר קדיש אחר כך (ועיין מ"ש בסימן ל"א בדבר אמירת קדיש אחרי ברכת הלבנה). אבל מן הדין מותר לקדש אפילו ביחידי

וכמבואר שם בפרי חדש. וא"כ אם יש חשש שיעבור הזמן אם ימתין לרבים
 אז יותר טוב שיקדש ביחידות וכמבואר שם בביאור הלכה בד"ה אלא. וכתב
 דג' נקראים רבים. ועי' כ"כ שם בכף החיים ולפחות אם א"א בעשרה יאמר
 אותה בג' דאז הוי כרבים כמ"ש בס"י תכ"ב בהגהה. וכתב עוד דיחיד יכול לקדש
 מדלא מני ליה בפ' הקורא את המגילה עומד בהני מילי דליתנהו בפחות מיו"ד.
 ועיין בארחות חיים סימן תכ"ו סק"י שכתב ראיתי בכתבי בעד"ק דעדיף לקדש
 ביחיד במו"ש מלהמתין על צבור לקדשה אח"כ בחול ולענ"ד גם בחול מצות
 זריזין מקדימין עדיף ממצות ברוב עם הדרת מלך וכו'. ולכן אולי יותר טוב
 במקדש ביחיד והאחרים כבר קדשו שיבקש מכמה או לכל הפחות מאחד
 דיחכה לו ויוכל אז לומר לו שלום עליכם. וכן פעם ביקש ממני זקני הרב
 ר' יצחק צוקללה"ה לצאת אתו החוצה כי רצונו לקדש הלבנה ושאענה לו
 בשאילת שלום עליכם. ואולי לכתחילה אין הידור בפרט זה. ובספר חסד לאלפים
 בסק"ג כתב יחיד מברך ואין צריך לברך עד לילה אחרת כדי לברך בעשרה.
 וכשמקדש ביחיד ויש בחוץ מנין שכבר קידשו האם יכול לומר קדיש אחרי
 שקידש והם יענו אמן. ואולי הקדיש הוא רק כשנאמר בצבור ולא ביחיד ודו"ק.
 ועיין בשו"ת יביע אומר יורה דעה ח"ב סימן י"ח אות א' שהביא מהרבה
 ספרים שדנים בזה אם במצות קדוש לבנה ובעוד אם מצות זריזין מקדימין
 עדיף מרוב עם הדרת מלך ועיי"ש באות ב' שהביא בבקיאותו הגדולה חבל
 אחרונים שדנים בזה וכן עיי"ש באות ז' ועיין בקונטרס תקופת החמה וברכתה
 מדף י"ב עד דף י"ז שהסביר המעלה של זריזין מקדימין לדין של ברוב עם
 וכן עיין בקונטרס יזרח אור פרק ו'. ועיין באשל אברהם בסוף סימן תכ"ו
 שכתב נראה שנכון לקדש הלבנה בתוספות שבת ק' ג"כ קודם ברהמ"ז בסעודה ג'
 כשרבים מקדשין אז כיון שהמניעה מלקדש בשבת ק' ג"כ אינה מפורשת בש"ס
 זבמ"ס (ועיין מ"ש בזה בסימן י"א) ומקדשין כשאין פנאי יותר וכו' וברוב עם
 מפורש בש"ס דהלכה כב"ה. אך כשאין חשש שיהא עננים מקדשים אחר ברהמ"ז
 והם י' נכון להמתין אחר ברהמ"ז עכ"ל. וא"כ היותר טוב הוא להקדים עם
 הצבור כמו שאנו נוהגים במוצאי שבת מיד אחרי התפלה ויקיים בזה מצות
 זריזין עם ברוב עם הדרת מלך. והעדיפות בצבור נראה משום פרסום קדוש השם
 בקבלת פני השכינה והוא עפ"י דרוש י"ל הטעם דמקדשין אחת לל' יום
 הוא עפ"י מ"ש הנועם אלימלך בפ' מטות דהאדם יש לו חלק אלוה ממעל
 וצריך האדם להכין ולעשות דירה נאה להחלק הזה דהיינו בעולמות עליונים
 וכו' השוכר דירה הוא לתלתין יומי זה רמז על האדם הרוצה לקנות דירה
 לחלקו ממעל צריך לתקן מעשיו שעשה כל שלושים יום שלזה תקנו להתענות
 כל ער"ח לפשפש במעשיו ור"ל שהיה מהדר תלמודו כל ל' יום. וא"כ יוצא

לקבל השכינה זכרבים מקדש ש"ש שעשה תשובה ותקן חלקו ממעל וידוע גדול קדוש ש"ש ברבים ומקדשה ברבים אחת לל' יום. ועוד דכשיוצא החוץ מראה הכנעתו לעשירות ולכבוד שבביתו ומכניע עצמו לעבודת הבורא וכל תכלית האדם הוא כדי שיגיע ליראת שמים הוא ההכנעה וכמו שאמר האדמו"ר ר' אהרן מבלזע זי"ע שאם רוצים להתקדם צריך האדם בראשונה להכניע את עצמו ולכופף את קומתו ועיין רש"י קהלת פ"א פסוק ד' והארץ לעולם עומדת זמי הם המתקיימים הענוים הנמוכין המגיעין עצמן עד לארץ כענין שנאמר וענוים ירשו ארץ (אגב בתרגום כתב שם דרא טובה דצדקיא דאזיל מן עלמא בגין חובי דרא בישא דרשיעא דעתידין למיתי בתריהון ומה נוראים הדברים שבחטא שהרשעים יעשו הולכים הצדיקים) וא"כ כשיוצא מביתו וכופף עצמו לצאת החוצה בזה מתקדם לעבודת הבורא ויוצא החוצה להנות מאור הלבנה כי ע"י האור מבקש מהקב"ה שיתן לו כח לקיים אור העבודה וכמו שכתב בנועם אלימלך בפ' ויחי יעקב לפי שעיקר החיות של הצדיק הן אותן הימים שמוסיף אור העבודה והם נקראים ימים וזהו ויהי ימי יעקב פי' הימים שהיה מוסיף בהם אור הם היו עיקר ימי שני חייו ע"כ, וא"כ אור הלבנה יוסיף כח לאור העבודה. והגלות שהוא לילה מ"מ אנו בטוחים שתבא הגאולה שהוא היום ומקבלים השכינה בלילה בגלות ומבקשים שהאור של היום של הגאולה תבא בב"א. ובנתיבות התורה חוברת ב' עמוד מ"ז כתב אף בדיקת חמץ היא בליל י"ד ולא ביום לפי שיום רומז על הגאולה העתידה ובודאי לעתיד יהיה הכל בשלימות שלא יהיה אז כי אם היצר טוב אבל לילה רומז לגלות כידוע ולכן בודקין בלילה לרמוז שגם בתקופת הגלות נוכל להשלים ורצות עצמנו לפני הקב"ה. וימים אלו הם ימים של שעת מבחן ההשגחה העליונה הגישה לנו הזדמנות לזכות בגאולה שלמה ועלינו להבין זאת ולעשות מן הדרוש לנו כדי שנגיע לגאולה שלמה והדברים ארוכים וכבר כתבו גדולי דורנו בזה וקצרת.

ד.

בסימן א' כתבנו דיש לברך מעומד וכלשון השו"ע בסימן תכ"ו ס"ב ומיישר רגליו ומברך מעומד, והנה איך הדין אם הוא זקן או חלש ואי אפשר לו לעמוד, אז יכול להשען על כתיפו של חברו וכמבואר במ"ב סי' תכ"ו בביאור הלכה, פירושו של היד רמה במרימר ומר זוטרא הוי מכתפי להו ומברכי דמחמת זקנותן וכבדן א"א היה להם לעמוד והיו נסמכין על כתף של עבדיהם כדי לקדש בעמידה ומשמע עכ"פ מזה דסמיכה לענין זה כעמידה למאן דא"א לו בעמידה. ועי' בחידושי רע"א בשם תו"ח דאסור לסמוך אז

על מקלו והיינו באפשר לו בלא"ה ע"כ. ועיין מאירי סנהדרין מ"ב ובהגה למוציא לאור אות ח'. וא"כ משמע דבחולה וכדומה יכול לקדש בסמיכה. ועיין בספר בני ציון בסי' תכ"ו סק"ד מ"ש בביאור דברי הג' מכתפי. ועיין במרגליות הים לדף מ"ב אות י'. ועיין בשו"ת אגרות משה אור"ח סימן קמ"ד מ"ש בביאור הדברים מכתפי אהדדי. ובמ"ש הרמ"א שצריך לברך מעומד כתב בביאור הגר"א סק"ד מעומד גמרא שם. אבל המציין לרמ"א כתב טור. ולכאורה אמאי ציין לטור הא גמרא מפורשת היא בסנהדרין והי' לו לציין דברי הג'. ועיין באגרות משה שם סימן קמ"ג מה שהשיב לי על הערה זאת. עיי"ש מ"ש בטוב טעם אם רק בליל הראשון החיוב לברך מעומד או דג"כ בשאר לילות ודפח"ח. וידידי הרב א. אובאנד שליט"א השיב לי שראה הערה שלי באגרות משה וכתב לי ואפשר דהרמ"א מדבר על הברכה לבד דס"ד דדומה לברכת הנהנין שנהגה מאורה והוי בישיבה קמ"ל דהוי בעמידה משא"כ אביי איירי כמס"כ המ"ב שמן הלבנה מכיר את הבורא והיינו תני דבי ר' ישמעאל שחושב את הלבנה לקבלת פני השכינה מפני שע"י מכיר את הבורא וזה ודאי בעמידה ונמצא דלא דברו בעיקר אחד עכ"ל. ושם באגרות משה הקשה מדוע השמיט המחבר דין זה של הג' והרמב"ם והטור ולא כתב מעומד ורק הרמ"א כתבו. וחשבתי דאולי ממ"ש המחבר ומיישר רגליו ומברך משמע דזה בעמידה דבישיבה לא מצינו דין כזה דצריך ליישר הרגלים ובהכרח צ"ל דלכאורה לא מצינו דין זה בשאר מצות אלא בשמו"ע וקדושה דמיישר רגליו ושם זה בעמידה וא"כ ג"כ הכא מיישר רגליו שכתב המחבר כוונתו בעמידה ומקורו ממס' סופרים שהובא כ"כ בטור. ועי' במקרא סופרים שעל מס' סופרים בפ"כ סק"ה דכתב דהכא צריך לכוון רגליו כמו בתפלה ואמאי רק כאן ואולי משום דמקבל פני השכינה לכן בעי שיישר רגליו כמו בשמו"ע. ועיין בס' בני ציון סי' תכ"ו סק"ה שכתב אף דעמידה ע"י סמיכה מקרי שפיר עמידה אבל מטעם דמקבל פני השכינה צריך מעומד בלי סמיכה. ובספר המנהיג הלכות ראש חודש סימן מ"ד כתב וצריך לברך מעומד ולרחף כשהוא מברך. ומה ביאורו לרחף. וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה ואולי כוונתו למה שמביא המ"א בסי' תכ"ו סק"ט מהשל"ה מרחף רק מרים את גופו אבל עדיין נשאר על אצבעותיו דהם גוגעים בקרקע וכמו שכתב רש"י בבראשית א' ב' מרחפת וכו' כיונה המרחפת על הקן וא"כ גוגעת ואינה גוגעת וא"כ ג"כ כאן גופו לא גוגע כ"א ראשי אצבעותיו וכדברי השל"ה שלא יכרע רק זוקף אצבעותיו. וא"כ כשמברך הברכה יש לו לסמוך על אצבעות רגליו ורוקד ומברך וכמו"ש במ"ב סי' תכ"ו סק"ד ויזהר שלא יכרע ברכיו לרקוד דלא יהא נראה ככורע ללבנה.

ה.

נשאלתי מאחד שקדש הלבנה וסיים ברוך וכו' מקדש חדשים במקום מחדש חדשים. האם עליו לחזור. ונראה דבנוסח סיום הברכה מצינו במדרש חלוקי דיעות בשמות רבה פט"ו. יש דאומרים מחדש חדשים. וי"א מקדש חדשים. ויש מהן אומרים מקדש ישראל שאם אין ישראל מקדשין אותו אין אותו קידוש כלום. ועיין בפ"ת וברד"ל ורז"ו. ועיין תורה שלמה פ' בא י"ב ל"ג שהביא כת"י דשם אין דיעה זאת מקדש ישראל וראשי חדשים. והם שם ביארו דכ"ז רק בזמן שקדשו את החודש ע"פ הראיה. וא"כ בזה"ז לכו"ע יש לברך רק מחדש חדשים. ולפי הגירסא הנ"ל כתב היפה תואר דהשתא דאנו סומכין על החשבון אין מחלוקת רק אם מברכים מקדש חדשים או מחדש חדשים. ובמס' סופרים פ"כ הל"א הגירסא מקדש חדשים. ובביאור מקרא סופרים (להגרי"א לנדא זצ"ל) כתב ומנהגינו לומר מחדש חדשים. וכן הגירסא בסנהדרין מ"ב מחדש חדשים. וכן היא נוסחת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, והטור. (ועיי"ש בהגהות כסא רחמים) ובמאירי בעמוד הספר קע"ז כתב ונשים ועמי הארץ שאינם יודעים לברך מברכין וכו' מחדש חדשים. וכן בירושלמי ברכות פ"ט הל"ב מחדש חדשים. וא"כ בע"כ משום דבזה"ז אין מקדשין החדש בב"ד כנהוג אז, וא"כ יש לברך מחדש חדשים. ועיין בתניא רבתי סימן ל"א שכתב וחזתם בא"י מקדש חדשים. או מחדש חדשים וכן כתב בספר שבלי הלקט בסימן קס"ז. ובספר עמק ברכה להגר"א פומרנציק זצ"ל כתב בדף נ"ט בדעת התניא רבתי דכיון דאין ב"ד מקדשין החדש מקדשין אותו בשמים וכו' ע"כ שפיר שייך לומר גם בזה"ז מקדש חדשים כיון שמקדשים החדש בשמים. וכתב דלכתחילה אין לומר רק מחדש חדשים ובדיעבד אם אמר מקדש חדשים אין צריך לחזור ולברך. וידידי הרב נחום צבי קארנמאהל שליט"א כתב לי בזה וז"ל ובענין אם סיים מקדש חדשים יש לעיין בזה"ז שלא שייך קידוש. ועוד דעיקר הברכה היא על חידוש הלבנה ולא על הקידוש והוי כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות והוי ספק ברכה ויש לו לשמוע הברכה מאחר. עכ"ל. ועיין במעשה רב סימן ק"ס וסיים שם מקדש חדשים אבל בהגהות הגר"א למס' סופרים הגיה שי"ל מחדש חדשים. ועיין בביאור הרד"ל לפרקי דר"א פרק נ"א סק"א. אבל מ"ש שם דגירסת הש"ס דסנהדרין היא מקדש חדשים קשה הא גירסת הג' דסנהדרין היא מחדש חדשים. וכבר העיר בזה המגיה למחזור ויטרי בדף קפ"ג באות ת' וגירסת המחזור ויטרי שם היא מחדש חדשים. ובספר צדה לדרך דף ק"ג כתב מחדש החדשים. ובאגור סימן תק"צ כתב וכן נוהגין לומר מחדש החדשים וכן כתב בטור עכ"ל, אבל בטור שלפנינו לא כתוב כי אם מחדש חדשים ודו"ק. ועיין

בקונטרס יזרח אור פרק ט"ז סימן ו' שנתן טעם שקוראים לזה קידוש לבנה ולא ברכת לבנה כי הוא קצת זכר לקידוש החודש שהי' בזמן שבית המקדש קיים עיי"ש. וא"כ להלכה נראה מכ"ז דיצא אם אמר מקדש חדשים, ואולי יותר טוב שישמע מאחר הברכה וישמע איך שמסיים מחדש חדשים.

ו.

נסתפקתי לשיטות שסוברים (ראה מ"ש בסימן א') דברכת הלבנה היא ברכת הנהנין או השבח או המצות. איך הדין אם נסתפק אם בירך ברכת הלבנה אם חוזר ומברך. ולכאורה הלא קיי"ל דבברכת הנהנין בנסתפק לו או אמרינן דספק ברכות להקל. ושיטת המהרש"א בפסחים ק"ב וברע"א ברכות י"ב דבברכת הנהנין לא אמרינן ספק ברכות להקל. ועיין מ"ש בזה בשדי חמד באסיפת דינים ברכות סימן א' סק"ח ומסיק שם דבספק ברכת הנהנין אמרינן לקולא. ועיין בספר ברכת ראובן סי' ב' ובספר תורת מיכאל סי' א' וספר אבי עזרי הל' ברכות פ"ד הל"ד למו"ר הרב שך שליט"א. וא"כ לכאורה ג"כ כאן אם זה ברכת הנהנין לכאורה אין יכול לחזור ולברך מספק. אבל אם נאמר דזה ברכת השבח בזה יש לדון איך הדין אם בנסתפק אם חוזר ומברך. ועיי"ש בשדי חמד בסק"ה שהביא ספק כזה מספר עמודי אש והוכיח מכמה ראשונים דבברכת השבח אין בספקה משום ברכה לבטלה ומסיק לדינא דמותר לברך. ועי' בארחות חיים סי' ס' סק"ג. וא"כ לכאורה זה תלוי אם ברכת הלבנה נחשבת כברכת הנהנין או ברכת השבח. דאם זה ברכת הנהנין אז אין חוזר ומברך ואם זה ברכת השבח אז יכול לחזור ולברך. ונראה להכריע אף שזה חידוש גדול ויראתי לכתוב אף בלשון ונראה בספק. דיתכן דיוכל לחזור ולברך מספק ברכת הלבנה והוא עפ"י מ"ש בספר יד המלך על הרמב"ם בפ"י מהלכות ברכות הלי"ז וכתב שם דברכת הלבנה היא על חידוש המתחדש ובכל רגע ורגע עד מלאת ט"ז ימים מחדשת הלבנה אורה ובכל רגע יש בה תוספות אור והא דלא נתקנה ברכת הירח זאת הרבה פעמים בכל חודש בכל פעם על קבלת אור חדש אשר נתוסף והולך בכל רגע היינו משום דכל חודש וחדש בפני עצמו שם חידוש אור אחד הוא והלכך אם בירך פעם אחת בחודש שוב אין מברך באותו חודש ע"כ. וכן עיין בצפנת פענח בפ"י מברכות הלי"ז שכתב ובאמת נ"ל דכל לילה ולילה צריך לברך על אור הנתוסף וכי' עיי"ש בדבריו וא"כ באמת בכל לילה שנתוסף עוד אור יש לברך אלא שנפטר בברכה הראשונה. וא"כ יתכן בספק אם בירך יוכל לסמוך ולברך על האור הנוסף בערב שמברך. ועוד יש סברה דהיא ברכת השבח ושם יש דיעות דמברך בספק וא"כ יוצא חידוש דין דבברכת הלבנה אם

נסתפק לו אם בירך דיכול לברך. ובצפנת פענח הקשה למה אין מברכין בכל לילה וכתב די"ל דיוצא בברכת יוצר המאורות ודחה דבשלמא דיוצא בברכה של יוצר המאורות על אור החמה משום דביום עדיין יש אור החמה ונהנה ממנה אבל בשעה שמברך יוצר המאורות אז נסתלק אור הלבנה והאיך יוכל לצאת בה. ונראה דלדברי הבן איש חי בסומא שאין מברך משום דספק ברכות להקל וכמו שכתבנו בסימן כ"ב יש לפשוט ספקתנו דבנסתפק לו אין חזור ומברך. וידידי הרב שמואל אברהם מלצר שליט"א כתב לי בזה ונראה לעג"ד דשאני אור החמה מאור הלבנה דאור החמה היא האור בעצם ומברקת בכל עת ובכל שעה וחום החמה ואורה נולדת מתוכה בכל רגע ורגע ובכל רגע יש קרני חמה ואורה. אבל הלבנה מקבלת אורה מן השמש ובכל לילה כאשר פניה מקבלת פני החמה אז הקרני חמה מפיצים זיעה על פני הלבנה יותר ויותר א"כ אם בירך על הלבנה בלילה הראשונה אז על הלילה השניה אין יכול לברך אלא על הרצועה הצרה שנתרבה על פני הלבנה וברצועה הקטנה הזאת אין מה להנות ובלבנה צריך להנות מאורה כדברי הלבוש ומיעוט אורה כזו אין אדם יכול להנות ולכן סגי רק בלילה הראשון עכ"ל. ולכאורה מה בכך הא היא ראויה ליהנות ומדוע אין מברך. וידידי הרב יצחק ברנשטיין שליט"א כתב לי בזה בדבר חידושך לבי נוקפי מלומר כן דבעמודי אש סי' ב' אות ג' כתב רק דמותר לברך ומשמע דפשיטא ליה דאינו מחויב לחזור ולברך אפילו בברכת השבת. ולגבי לבנה לא שייך ענין זה של נדבה דרק בתפלה שייך. ולפיכך ל"ש שיחזור ויברך משום נדבה. וסברא היא דל"ש שיהא מחויב לחזור ולברך דכיון דמצד החיוב אין זה אלא מדרבנן וספיקא לקולא. ועוד דאכתי יש ספק דשמא ההלכה היא דהיא ברכת הנהנין ובברכת הנהנין יש דיעות שם בשדי חמד דאין חזור ומברך מספק ויש כאן חשש של ברכה לבטלה. ואם זה ברכת השבת ג"כ אין מחויב לחזור אלא שמותר לו וא"כ אין היתר בזה לחזור ולברך. ומה שרצה לומר שמצד סברתו של היד המלך דיברך מספק מחמת שהיא מתחדשת בכל רגע וכו' ק"ל להסכים לזה ולהכנס בחשש של ברכה לבטלה מחמת סברתו דהרי גם היד המלך מודה דסוכ"ס התקנה היתה על החידוש של החודש דכל חודש וחודש שם חודש אחד הוא וא"כ כיון שספק לו אם כבר בירך ונפטר שוב ז"ה ספק ככל ספק ברכה דאנו אין בכוחינו לחדש ולתקן ברכות שלא תקנו חז"ל. וחז"ל הרי תקנו רק על חודש של כל החודש. ואיך נסתמך על זה שהסברא נותנת שהלבנה מתחדשת בכל רגע שנתקן ברכה חדשה משום סברא זו הרי אנו אין לנו אלא מה שתקנו חז"ל. ולפיכך נלעג"ד דאין ספק דאין לחייבו לחזור ולברך וגם לבי נוקפי לפסוק שמותר לו לחזור ולברך שלא מצד חיוב כיון דיש כאן חשש של ברכה לבטלה

עכ"ל. וידידי הרב חיים ראזין שליט"א כתב לי בזה אף דספק ברכות להקל זה רק אם הספק הוי על הברכה. אבל הכא הברכה היא קיום המצוה והוי א"כ ספק מצוה ואפילו בספק מצוה יש סברא להקל מטעם ספק דרבנן לקולא וזה הוי גם בספק מצוה (והאריך כאן להביא ראיה על זה) וא"כ בקדוש לבנה דהוי דרבנן אין צריך לברך מטעם ספיקא דרבנן לקולא. ומ"ש אם זה ברכת הנהנין או בנסתפק אין חזר ומברך. ג"כ בזה יש להבין מדוע בברכת הנהנין אין חזר ומברך מספק דלא ליתנהי ואם רצה להנות יברך וכמש"כ הגרע"א בגליון הש"ס ברכות י"ב דלא ליתנהי ולברך בספק ברכת הנהנין ויש לדבריו סתירה מגליון הש"ס ברכות מ"ז דשם משמע איפכא והערתי בזה בספרי אבל סוף סוף עדיין לא נפשט האידן בברכת הנהנין וזה דוקא בברכת הנהנין משא"כ בקדוש לבנה שהברכת הנהנין שלה אינו רשות אלא זה הוי מהמצוה עצמה וא"כ לא שייך לא ליתנהי דהרי מחויב הוא בקדוש הלבנה וגם שיהנה מאורה. עוד גראה דבאמת אין ההנאה מעיקר המצוה אלא עיקר המצוה היא ברכת הלבנה ורק תנאי הוא שאינו יכול לברך אלא עד שיהנה מאורה נמצא דאין זה ברכת הנהנין דאין הברכה על ההנאה אלא על שברא הקב"ה את הלבנה ולהתחדש בכל חודש. וזהו קדוש לבנה וההנאה אינו אלא תנאי ושיעור בראית הלבנה לזמן קדושה וחדושה. כן י"ל בזה דאינה ברכת הנהנין דהרי ההנאה היא בשביל המצוה ומצות לאו להנות גיתנו נמצא דמה שנהנה מאורה הוא בשביל המצוה ואין זו נחשבת להנאת הגוף שתהי' נקרא ברכת הנהנין. והנה אם כסברתו דברכת הלבנה היא ברכת הנהנין ובברכת הנהנין אם יצא אינו מוציא כמבואר וא"כ נפ"מ דבברכת הלבנה אם יצא אינו מוציא אבל כמו שכתבתי דזה אינו נחשב לברכת הנהנין משום דבברכה זו שאני מההנאה דעלמא. א"כ הוי כמו ברכת המוציא על מצה בליל פסח א"כ ג"כ בברכת הלבנה אם יצא מוציא (ועיין מ"ש בסימן א' ובסימן ז') ואם ברכת השבח היא והוי כמו שאר חיוב דרבנן, ומה שהביא בשם הלבוש דזה הוי ברכת השבח זה מוסבר כך כמו שכתבנו לעיל דאין זה ברכת הנהנין. ועוד דעיקר היא הברכה וההנאה הוא תנאי להמצוה עכ"ל. וא"כ מכ"ז עדיין יש לברר אם בנסתפק לו אם בירך ברכת הלבנה אם חזר ומברך ואבקש מקוראי נועם לחות דעתם הרחבה בזה. וידידי הרב לייב בארון שליט"א כתב לי בזה וז"ל אפילו לשיטות דברכת הנהנין ספק ברכות לחומרא ומברך זה רק בנהנה ממש כאכילה דאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה משא"כ בלבנה באין מברך ונהנה לא שייך ע"ז גזילה אלא דיש לברך אבל בספק אין הסברא שיברך היות דרבנן תקנו ברכת הלבנה והיא ברכת הנהנין ומצד זה שהוא צריך לברך אסור ליהנות בלי ברכה א"כ האיסור ליהנות

מהלבנה בלי ברכה היא תוצאה מזה שצריך לברך אבל בספק אם בירך
 ספק ברכות להקל אין כאן איסור ליהנות וא"כ לכו"ע אי"צ לברך בספק
 אם בירך על ברכת הלבנה. אבל אם זה ברכת השבח יתכן דיוכל לברך
 כמו שכתבת. אבל מ"ש שבספק יוכל לברך על כל חדוש וחדוש לאותן השיטות
 שמברך על חדוש הלבנה לענ"ד זה אינו כיון דעכ"פ רבנן לא תקנו ברכה
 על כל חידוש וחידוש הלבנה ורק בברכה אחת סגי על כל חידושי הלבנה
 וכיון דהוא ספק דאפשר שבירך כבר ויצא כבר בברכתו זה הוי כמו כל
 ספק ברכות דעלמא שאינו חוזר ומברך. ולפי הג"ל יש להסתפק בברכת
 גישואין שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה א"כ רבנן תיקנו איסור ביאה
 בלא ברכה וכשמברך הוא מסלק את האיסור ביאה א"כ לכאורה הוא הגדר
 כמו בברכת הנהנין שאיסור ביאה והדין ברכה הם שני ענינים נפרדים א"כ
 לאותן השיטות שבספק ברכת הנהנין שחוזר ומברך מפני שאסור ליהנות
 בעוה"ז בלא ברכה א"כ ג"כ בספק ברכת גישואין יהא צריך לברך דכלה
 בלא ברכה אסורה והדבר צל"ע עכ"ל. וידידי הרב ר' חיים שטיין שליט"א
 משגיח רוחני ור"מ דישיבת טלוז כתב לי בזה וז"ל הגה יש להעיר דיש לחייבו
 משום חזקת חיוב ועי' בתשובת רע"א סי' כ"ה ובפלתי סי' ס"ט שהעירו כן
 לענין ק"ש דמשמע דאי הוי מדרבנן פטור מספק ועי' בס' פני אברהם שמחברו
 היה הרב משקודוויל עיר מולדתי סי' ז' שמחלק מחיוב ברהמ"ז שהאכילה
 מחייב אותו בברכה ושייך להעמידו בחזקת חיוב דהוי כמו חזקת חיוב של ממון
 וכדומה אבל בק"ש החיוב הוא בגדר מתחדש דכ"ש ורגע הוא מחייבו וכיון
 דהחיוב הוא בגדר נתחדש ל"ש בזה גדרי חזקה עיי"ש. ולפי"ז אם ברכת הלבנה
 הוי בשביל שרואה לבנה בחדושה מתחייב ודומה לברהמ"ז דשייך חזקת חיוב
 ולפי סברת כת"ר שבאה בעקרה על החדוש ודאי י"ל דלא שייך חזקת חיוב
 עכ"ל. ויש לעיין בזה.

ז.

האם בברכת הלבנה יוכל לשמוע מחברו ולצאת או דיותר טוב שיברך
 בעצמו, ומסתברא דיכול להוציא אחרים בברכתו, ובפרט אם חושך בחוץ,
 ואין אור והוא לא ידע הברכה בע"פ או יוכל לשמוע מאחר. ואולי זה תלוי
 אם זה ברכת הנהנין או המצות או השבח שכתבנו מזה בסימן א' ובסימן ו'.
 וא"כ יתכן דרק אם הוא עדיין לא יצא או יוכל להוציא אחרים אבל אם כבר יצא
 או לא יוכל להוציא אחרים אם זה ברכת הנהנין ואם זה ברכת השבח או
 יוכל להוציא אחרים ואפילו אם זה ברכת הנהנין יתכן דאין זה כברכת הנהנין
 דעלמא וכמו שכתבנו בסימן ז' משם ידידי הרב ראזין שליט"א כיעו"ש וא"כ

יוכל להוציא אחרים אף אם כבר יצא. וידידי הרב א. אזבאנד שליט"א כתב לי בזה וז"ל בנוגע להוציא אחרים בברכת הלבנה איני יודע טעם למה לא, וידידי הרב יצחק ברנשטיין שליט"א כתב לי בזה וז"ל עי' במ"ב סי' ק"ז בביאור הלכה דמריהטא דלישנא משמע דאפשר להוציא אחרים בברכת הלבנה עכ"ל. (ועדיין לא ביררתי הראיה משם) וידידי הר' יעקב גאלדפיין שליט"א ג"כ טען דמדוע לא יוכל להוציא. וא"כ מי שאין יודע הברכה בע"פ יכול לבקש מאחר שיתכוין להוציא. אגב נשאלתי מאחד מבני הישיבה דפה האם אפשר להוציא חברו בשנים מקרא ואחד תרגום. ומסתברא דכן דאם במצות דאורייתא אפשר להוציא כ"ש בשמו"ת. וראיתי דכך כבר מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תר"ה וז"ל הדבר ברור (כוונתו בשומע שנים מקרא ואחד תרגום) דשומע כקורא ומקרא מגילה ותקיעת שופר וכו' יוכיחו דשומע כקורא ולפיכך אם שמע מלה במלה פשיטא דיצא וכו' עיי"ש. ואמור"ר שליט"א כתב לי בזה מסתבר דיש לזה דין לימוד תורה דעדיף במוציא בפה דיפה יותר לזכרון כדאיתא בעירובין ג"ד וכמדומני דגם בשומע כעונה יש לעונה יותר מעלה דמצוה בו יותר מבשלוחו ע"כ. והארכתי בזה בחידושים על סוגיות.

ח.

הרמ"א בסימן תכ"ו ס"ד כתב ואין מקדשין הלבנה תחת הגג. וכמה טעמים נאמרו בזה עיין בס' מטה משה סימן תקל"ז וז"ל כתוב בהגהות סביב המרדכי מהר"ם שמע בשם רבי משה מפוליי"ו שאין לעמוד תחת הגג אלא בחצר או ברחוב במקום טהרה בשעת קדוש הלבנה. וכתבו התוס' דלא נודע אצלנו טעם המנהג שאין לעמוד תחת הגג עכ"ל ההג"ה ומהר"י ויי"ל שמע ממהר"א כץ הטעם דהואיל והוא מקבל פני השכינה צריך לצאת מרשות בני אדם כי היוצא לקראת רבו יוצא נגדו מרשותו ע"כ. ואני ראיתי מורי הרב ז"ל שהיה יושב בחבורה שמח וטוב לב והגיע שעת קידוש הלבנה ולא היה רוצה לצאת לחוץ וציוה לפתוח החלון נגד הלבנה ובירך ברכת הלבנה וקדשה עכ"ל המטה משה. ובשו"ת מהר"י ויי"ל זה לא נמצא ומצינו כמה דברים שמביאים בשם המהר"י ויי"ל ואין זה נמצא בספרו (ובהערות לשו"ת מהר"י ויי"ל כת"י יזכני השי"ת להוציא לאור הארכתי בזה) ועיין במג"א סקי"ד שהביא דברי המהר"ל שלא יאהיל על שום טומאה ובב"ח כתב שהוא דרך כבוד. ועיי"ש במ"א ובט"ז סק"ד. ובמ"ב סקכ"א כתב דקידוש לבנה היא כקבלת פני השכינה ואין זה דרך כבוד שיהא עומד תחת הגג ויצא לרחוב כדרך שיוצאים לקראת מלכים ומ"מ זה לכתחילה אבל מי שתושש באיזה מיחוש כתב שם דיקדש בביתו דרך חלון או פתח הפתוח לרה"ר. ובשער הציון סקכ"ה

כתב דיותר טוב לפתוח החלון. והנה זה זמן רב שנסתפקתי וכעת המקום להעלות בכתב והוא דלפעמים כשיוצאין מבית הכנסת לחוץ לקדש הלבנה יש בחוץ אילן וענפים יוצאים מן העץ והשאלה אם יכול לעמוד תחת הענפים של העץ אם זה נחשב כמו תחת הגג. ואולי י"ל דזה תלוי בב' הטעמים שאין לקדש תחת הגג. אם הטעם שיצא לקראת השכינה א"כ ג"כ כאן יצא וקבל פני השכינה ואם הטעם משום אוהל א"כ ג"כ כאן תחת אילן יש חשש של טומאה שלא יעמוד שם. ואולי רק בבית שעומד תחת הגג יש לחשוש שמא יש שם מת כי יש לחשוש שמא יש מת תחת בית והגג מאהיל, ובזמן שהוא מקדש הוא עומד תחת הטומאה אבל כשעומד בחוץ תחת אילן א"כ הוא רואה שאין שם מת ויוכל לעמוד שם. וידידי הרב מאיר בלסקי שליט"א טען על זה שג"כ תחת אילן יש לחשוש שמא יש שם קבר והאילן מאהיל עליו ועל הקבר. ונ"ל דאי משום הא א"כ יש לחשוש כשעומד בחוץ אולי עומד ע"ג קבר וא"כ משמע דאין לחשוש לכל זה וא"כ ג"כ באילן אין לחשוש שמא יש שם קבר. אבל בסידור יעב"ץ כתב יש מדקדקין לקדשה תחת אור השמים ולא תחת גג ולית ביה קפידא כולי האי ע"כ, וא"כ לפי"ז אולי ג"כ תחת אילן אין להקפיד או לאידך גיסא משמע דתחת השמים ממש. ובסידור דרך החיים כתב בסי' ה' או בשדה, ומשמע דלא חשש לאילן וענפים כי עפ"י רוב הם נמצאים בשדה ודו"ק. וידידי הרב חיים לרנר שליט"א כתב לי בזה וז"ל עי' מס' טהרות פ"ו מ"ו הספקות טמא עומד טמא וכו' עכ"ל אבל מ"מ כאן בדאי אין לחשוש לזה כי זה רק הידור. ואאמו"ר שליט"א כתב לי בזה וז"ל דמלשון יוצאים לרחוב משמע שיוצאין ג"כ מתחת ענפי אילן כי זה ג"כ חוצץ כמו הגג לענין סוכה ועוד ובאי אפשר לצאת מבואר במ"ב שמותר לקדש אפילו דרך החלון או פתח פתוח נגד הלבנה עכ"ל, ועיין בהגהות 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 נגדו מרשותו עכ"ל. ועיין בסימן תכ"ו בביאור הגר"א סק"ח שכתב ואין לקדש תחת הגג שם מרימר וכו' ולכאורה איזה ראיה יש משם ועיין בשו"ת אגרות משה אורח חיים סימן קמ"ג מה שהשיב לי על זה בטוב טעם ליישב ראית הגר"א משם, עפ"י דברי הג' דמכתפי עיין בדבריו. ובביאור מכתפי ביאר היד רמה דהיו זקנים ונסמכו על כתפיהם. ובב"ח פירש שנתחברו ביחד ולא ביחדי. ועיין בס' אוצרות יוסף עמוד מ' שכתב מקהילים קהלות ומה כוונתו ואולי צ"ל קהילות ודו"ק. ועיין רש"י סנהדרין ז' דפירש מכתפי בלשון רבים וביומא פ"ז פירש בלשון יחיד ודו"ק. ועיי"ש כ"כ דהקשה על טעם המהר"ל משום טומאה שהוא טעם שלא ידוע לנו איזה קפידא שייך בזה לברכת הלבנה

יותר מכל דבר מצוה וקדושה ובפרט בסתם בתים וגגות שכהן מותר להכנס לשם ואיך שייך לחשוש לטומאה לברכת הלבנה שהיא רק איזה חומרא וצ"ע עכ"ל. ואולי י"ל דכל ענין של קדוש לבנה שונה משאר דברים שבקדושה והוא דרך כאן הקפידו בזה שיהי' בשמחה וברקודים וא"כ שייך כאן כ"כ שיהי' בטהרה. ועוד דבדרכי משה סימן תכ"ו כתב ודע כי כל ענינים אלו שצריכים להיות בשמחה בקדוש החודש וענין הרקודים יש לו סוד גדול בדברי הקבלה וכבר הארכתי בו ת"ל בפירוש הגדול שלי במס' סנהדרין וכתבתי שכולם הם ענינים שמחת גישואין שהאשה חוזרת ומתקדשת לבעלה וכו' והוא סוד קדוש החודש והמשכיל יבין ע"כ, וא"כ לפי"ז יש בו ענין שיצא לחוץ כי ענין זה שונה. ואולי יכולים להוסיף בזה דחופה בעינן תחת כיפת השמים וכמבואר ברמ"א סימן ס"א באבה"ע, לסימן שיהא זרעם ככוכבי השמים ולפי"ז הלא יש קשר בין הלבנה לגישואין וכמו דבגישואין בעינן תחת אור השמים כך בלבנה ובבית הכנסת כבר האריכו שלא לעשות חופה כן אין מקדשין הלבנה בבית הכנסת אלא בחוץ ובעינן במקום טהור כמו שהאשה צריכה להטהר ולא חופת גדה וכמו שהאריכו הרבה בזה ואין מקומו כאן, מ"מ מכ"ז משמע דיש לנו טעם טוב מדוע יש לקדש הלבנה בחוץ ובמקום טהור ודו"ק. (ואגב אנחנו רואים שהרמ"א כתב חבור על מס' סנהדרין ועי' בס' תולדות גדולי הוראה בעמוד ע"א שכתב על הרמ"א דהזכיר ספרים שחיבר אבל לא נדפסו ע"כ וא"כ מכאן משמע דחיבר ג"כ על סנהדרין וכן עיין מ"ש הרמ"א באור"ח סימן ס"א) וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה וז"ל עמ"ש הרמ"א דאין לקדש תחת הגג וי"א הטעם משום טומאה הנה בערוך שהובא כ"כ בתוס' ערכין ו' ומר"ק ט' מבואר דאמה כליה עורב שמא יפרחו העופות וישליכו שם דבר טומאה ומכיון שהקפידו במקדש על כך כדאי להקפיד שלא לקבל פני אבינו שבשמים תחת גג ששוכבים עליו עופות אלא תחת כיפת השמים. ועל מה שנתקשה בס' אגרות משה הנה פשוט שגירסת ר"ח חכא מכתפי להו וזה מתאים עם מ"ש בסנהדרין ז' מרימר ומר זוטרא מכתפי להו ופרש"י שגשאו אותם על הכתף שלא להטריח על הצבור א"כ יש ראייה שהי' רוב עם בקידוש הלבנה. שאל"כ היו יכולים לעמוד על עצמם תחת הגג ולא להטריח על הצבור ש"מ שכבוד השכינה הוא לצאת לקראת הלבנה (ועי' שבת קי"ב רנב"צ מכתף וברש"י עכ"ל). ועיין כ"כ באגרות משה מ"ש בזה ופשוט. וידידי הרב יהושע גויבירט שליט"א כתב לי בזה בענין קדוש לבנה מתחת לאילן לא שמעתי נזהרים מלעמוד תחת האילן לפי שני הטעמים בשם המהרי"ל והב"ח. וגם משום מאהיל על הטומאה לא שייך כי בעלמא בבית י"ל שהוא נמצא במקום שיתכן ויש שם טומאה אבל למה

נחוש לזה תחת האילן עכ"ל. וכפי שכתבנו לעיל היא סברה גדולה דאין לנו לחשוש בזה בעומד תחת האילן. וידידי הרב יצחק דוד אתרוג שליט"א כתב לי בזה וז"ל בענין לקדש הלבנה תחת עץ או ענפיו. עיין במ"ב סימן תכ"ו בסקכ"א שמבאר הטעם דאין מקדשין תחת הגג דהרי קדוש הלבנה כקבלת פני השכינה וצריך לצאת לרחוב כמו שעושין לקראת מלכים לפי"ז אין חילוק דהרי כבוד המלכים לצאת לקראתם ועי' ברכות י"ט מדלגין ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל עכ"ל. וידידי הרב נחום צבי קארנמאהל שליט"א כתב לי בזה וז"ל מ"ש לענין אין מקדשין את הלבנה תחת הגג ויש בזה כמה טעמים עיקר הטעם נראה מהפוסקים שהוא מפני כבוד הבורא ב"ה והטעם שלא יאהיל על הטומאה שייך גם תחת האילן עי' ב"ב כ"ז אבל הכל לכתחילה ועיי"ש בסי' תכ"ו בברכי יוסף באריכות והראי' מדכתפי אהדי עי' ביצה כ"ה נראה משם דמה דמכתפי הי' טעם בדבר ואם היו יכולים לברך בביתם למה להם לכתף אהדי להטריח אחרים. עוד אפשר הי' לומר טעם מפני שהעדים שהעידו על החודש היו צריכים להיות בחוץ ולראות היטב לידת הלבנה ועשו הקדוש החדש ג"כ בחוץ עכ"ל. ועיין בספר יוסף אומץ סימן תס"ט שכתב מי שמפחד לצאת החוצה לקדש הלבנה תחת השמים יכול לסמוך על מהר"ש לוריא ולפתוח החלון נגד הלבנה ולקדש שם ומ"מ טוב בעיני להוציא הראש חוץ לחלון בענין שלפחות לא יהי' ראשו תחת הגג עכ"ל. וכ"כ באחד שנמצא במאסר אז אם יכול להוציא ראשו אז מה טוב ואם לאו אז יוכל לקדש במקום האסור תחת הגג. וא"כ מכ"ז מי שמהדר בכל יחד בזה אבל לכו"ע בודאי אין להחמיר ולדקדק שלא יעמוד תחת האילן, ומי שמחמיר אשרי לו. והנה אמרתי להאריך כאן קצת עפ"י הדרוש לתת טעם מדוע יוצאין לחוץ לקדש הלבנה והוא עפ"י רמז שמבואר בפ' לך לך פרק ט"ו פסוק ה' יוצא אותו החוצה וכתב רש"י דהוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מן הכוכבים וביאורו כתב המלבי"ם גלה לו שהוא וזרעו אינם נתונים תחת משטרי הכוכבים והמזלות והגם שהמערכות שולטים על עניני העולם הוא יוצא החוצה מן הנהגת העוה"ז ואינו נתון תחת המזל עכ"ל וא"כ אנו יוצאין החוצה להראות שאין אנו תחת משטרי הכוכבים ומה"ט אנחנו אומרים אחרי ברכת הלבנה עלינו להראות שלא לכוכבים אנו מתפללים וכמו שכתבנו בסימן ל"ב ואנחנו מקבלים בזה פני השכינה שאנו רק תחת הקב"ה בלבד ובוה אנחנו רומזים ומבקשים מהשם יתברך כשם שהכוכבים נראים לנו מרחוק קטנות מאוד בו בזמן שהם עולמים עצומים כן אנו נראים בעוה"ז עלובים ושפלים אבל בשמים נהי' עצומים ורמים וכביאורו של הבעש"ט על פסוק זה כן אנו יוצאים לקדש הלבנה להראות שבשמים נהי' גדולים ושהקב"ה יגאלנו. והקב"ה הגביה את

מהו לך והוא כמו שכתבנו שכל הגאולה היא למען שמו וזהו ולך שראו הגוים שהקב"ה לא עזבנו ועזר לנו וזהו ולך. ועיין בספר ברכת יצחק על התורה במילי דחנוכה דף ל"ו שכתב ולך עשית דשמו יתב' שהוא היה הוה ויהיה וכו' ולך עשית שם גדול בעולמך שאתה מושל בעליונים ובתחתונים בלי הבדל בין הזמנים וכו'. ובענין נס חנוכה שאלני ידידי ר' אריה יארמרק שליט"א מדוע מובא שבפורים הקב"ה עזר לישראל משום שעשו תשובה ובחנוכה זה לא הובא ובאיזה זכות נצלו. ועי' בני יששכר מאמר כסלו טבת מאמר ד' הלל והודאה אות קט"ו מ"ש בחנוכה. ונראה דההבדל בין פורים לחנוכה הוא, מלבד מה שכבר כתבו הספרים בזה) דבפורים נאמר מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל וכו' מפני שנהגו מסעודתו של אחשורוש וא"כ בכדי להנצל הי' להם לחזור בתשובה אבל בחנוכה עיקר המלחמה באה כמבואר במגלת אנטיוכוס כי בני"י לא הסכימו לעשות הגזירות שהגוים הטילו עליהם והם שלא ישמרו שבת וחודש ושלא ימולו את בניהם והם עשו מה שד' ציוה. וא"כ אדרבה בזה שקימו התורה אין לך תשובה גדולה מזו ובזכות זה נצלו ופשוט. ועי' בט"ז ס"י תר"ע שהביא מהלבוש שבפורים הי' הצלת נפשות ובחנוכה לא הי' כ"א העברת דת. וכתב ע"ז ואין זה נכון. אמנם עיין מ"ש באלהו רבא, ובכתב סופר אור"ח ס"י קל"ז, ובחידושי הרי"ם לחנוכה כתב דבפורים גזור להשמיד וכו' ולכן השמחה היא במשתה ובחנוכה רצו להעביר מחוקי רצונך לכן היום טוב הוא בהלל והודאה. ועי' ישמח ישראל לחנוכה סימן כ"ט ל'. והאדמו"ר ר' חנוך מאלכסנדר ביאר בפורים היתה הגזירה על הריגה והיו כולם שוים כקטון כגדול ומשתה הם דבר השווה לכל נפש אבל בחנוכה היתה הגזירה להעבירם על דתם ולא כולם הרגישו את גודל הגזירה בשווה אלא כ"א לפי ערך דעתו ותודאה אף היא לפי ערך דעתו של כל אחד ואחד. כי מי שיש בו דעת יותר מהלל ומשבח יותר. והנה הטעם דגזרו על ג' אלו שבת ומילה וחודש עיין בספר בינה לעתים בדרוש י"ח י"ט וכתב שם דע"י ביטול ג' דברים אלו יבטל מהם כתר התורה ולא יזכו לאורה עיי"ש בדבריו. ועיין בשפת אמת על התורה לחנוכה משנת תרל"ו ליל ז' ר"ח טבת שכתב מה ענין חודש שרצו לבטל יותר מכל המצות ונראה דהפי' על קדוש החודש שזה אשר חרה להם אשר יהי' תלוי קדושת הזמנים בישראל עיי"ש בדבריו וכן משנת תרמ"ח וכתב שם דאלו הג' הם בחי' זכרון כי מילה זכרון בנפש ושבת זכר למעשה בראשית וכתב בו זכור וחודש נקרא ג"כ יום הזכרון וכו' עכ"ל וא"כ כששמרו ג' אלו ולא הפרו אותם זכו עי"ז לנס. ועיקר נס חנוכה היה כמבואר בבנין שלמה שנדפס בסוף הרמב"ם להלכות חנוכה פ"ג הל"ב דהיה נס שלא כדרך הטבע כמ"ש בימי מתתיהו גבורים

הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד זצ"ל בפרק שמיני) ועיין בספר מרגליות הים על סנהדרין ק"ו וכ"כ יובן מדוע רק בתפלת מוסף של ר"ח מוזכר ובשירי דוד ולא בשאר התפלות של מוסף שבת ויום טוב כי יש לזה קשר של החזרת מלכות בית דוד שמבקשין בקדוש הלבנה ודו"ק בזה. והארכתי בזה בביאור לתפלה, ועי' באוצרות יוסף דף מ"ח שהעיר בזה. והנה י"ל כי רק בר"ח שחל בחול אומרים ובשירי דוד אבל לא בר"ח שחל בשבת כי בואתה יצרת לא אומרים ובשירי דוד ולכאורה היא הערה גדולה, אבל לדברינו כי בליל שבת אין מקדשין הלבנה וכמו שכתבנו בסימן י"א וא"כ אין להזכיר דוד בזמן שלא מבקשין הגנת זכותו ורק בחול שמבקשים הגנת זכותו אז אומרים ובשירי דוד. ועיין בספר שו"ת בנין שלמה שהעיר בזה בסי' כ' ועפ"י הדרש יש לומר כמו שכתבנו. כן י"ל פרט מענין דבעל הפייט בקרובץ לפורים עשה פייט על כל הברכות אבל לא על צמח דוד ומדוע, ואולי כי דוד אין זקוק להלחם ולהנצל מעמלק כי הקב"ה יציל את דוד וכ"כ יציל אותנו בזכות דוד. ועיין בספר אגרא דפרקא דנתן טעם אחר שלא הובא פייט לצמח דוד עיין בדבריו בסימן צ"ה. ועיין בספר תורת העולה להרמ"א שהביא שעל מגן דוד היה מצויר צורת המנורה וכן עיין בסוף שו"ת מהרש"ל תמונת המנורה וכתוב שם דדוד המלך היה נושא המזמור ומצויר כמנינו בצורת המנורה, וכן עיין בספר אגרא דפרקא סימן קע"ו, וא"כ מנורה הוא סמל ליום וכן דוד המלך וישראל הם יום, ויוצאים החוצה להתאחד להיות כיום בזכותו של דוד שמלכותו תתחדש כחידוש הלבנה. כן הארכתי להסביר כל ענין סוכה באריכות שיוצאים החוצה דענין היציאה יש בזה ענינים עמוקים כן אנו יוצאים החוצה מטעם היציאה שבסוכה שע"י אנו מושפעים מקדושת הבורא והארכתי ואין מקומו כאן. וע"י הלבנה אנו רואים בחוש ובמציאות מעשה השם איך שהלבנה משתנית מיום ליום כך כל מה שנמצא תחת השמים הוא פועל בכוחו של הקב"ה וזה בא לנו להראות לנו איך להכיר גפלאות הבורא כי כשם שרואים שינוי בלבנה שנעשה ע"י הקב"ה כך הכל נעשה ע"י הקב"ה ויש להאריך, ובאתי בזה רק להעיר ובדרוש הארכתי. והנה הרמ"א כתב בסו"ס תכ"ו ואין מקדשין הלבנה תחת הגג (הגהות אלפסי החדשות) ובכנה"ג כתב שלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק אלו דברים. והנה מקור הדין שהרמ"א קורא לו הגהות אלפסי החדשות ציון זה הוא מהרמ"א גופיה אף שהרבה פעמים הציונים הם לא מהרמ"א כ"א אחר ציין וכמו שכתב בס' תולדות גדולי הוראה בדף ע"א בשם השיורי ברכה והארח מישור דהציונים אינם מהרמ"א. וכן טען ידידי הרב יוסף נחמן רוטנברג שליט"א וראיתי דכתוב ד"ע ולא שייך שהרמ"א יכתוב דעת עצמו עליו. אבל כאן ציון זה הוא מהרמ"א והראיה שבדרכי משה

כתב הרמ"א בלשון זה מ"כ בהגהות אלפסי החדשות וא"כ למי נתכון הרמ"א להגהות אלפסי החדשות. ונראה שהוא לשלטי הגבורים אשר סביב הרי"ף ואשר סביב המרדכי כי השלטי גבורים נדפס בגליון הרי"ף ובגליון המרדכי ובכל מקום שהרמ"א כתב הגהות אלפסי החדשות או שזה נמצא בשלטי הגבורים אשר בגליון הרי"ף או בשלטי הגבורים אשר בגליון המרדכי וכאן זה בגליון המרדכי בסוף פרק תפלת השחר כיעו"ש באות א' ממש אותו הלשון שהובא במטה משה שכתבנו לעיל ולפעמים זה נמצא בגליון הרי"ף ולפעמים זה נמצא בגליון המרדכי ונביא דוגמאות אחדות. הרמ"א באור"ח סימן צ"ד כתב בס"ב הגהות אלפסי החדשים ודין זה לקוח משלטי הגבורים בפרק תפלת השחר על הרי"ף בדף כ' ע"ב מהש"ס שלנו ברי"ף באות ג' עיי"ש. וא"כ יש לנו ראייה דבמקום שכותב הרמ"א או המציין שברמ"א הגהות אלפסי החדשות זה נמצא או בשלטי הגבורים שעל הרי"ף או שעל המרדכי. והנה לפעמים כותב הרמ"א הגהות אלפסי ולא כותב החדשות ודע דאין נפ"מ בזה כי הגהות אלפסי סתם בלי חדשות זה ג"כ או בשלטי הגבורים שעל הרי"ף או שעל המרדכי ונביא ראיות לזה. הרמ"א באור"ח סימן ש"א סכ"ג כתב הגהות אלפסי סוף פרק במה אשה והוא בשלטי הגבורים שבת דף ל' ע"ב מהש"סין שלנו באות ב' עיי"ש. ובסימן שי"ז באור"ח כתב הרמ"א בסק"א הגהות אלפסי פרק אלו קשרים. והוא בשלטי הגבורים בדף מ"א ברי"ף אות ג' כיעו"ש. ובאבן העזר סי' ה' ברמ"א סי"ג בהגהות אלפסי פרק במה בהמה. וזה נמצא ברי"ף כ"ד ע"ב בשלטי הגבורים אות א'. וכן ביור"ד סי' של"ט ס"א הגהות אלפסי פ' ואלו מגלחין וזה נמצא בשלטי הגבורים מו"ק דף ט"ז ע"ב אות ד'. וברמ"א חו"מ סימן רס"ד ס"ד כתב הגהות אלפסי פ' הגוזל, אבל בדרכי משה שם הביא דין זה שכתב בס' המפה בלשון זה בהגהות מרדכי החדשים וא"כ קורא הגהות אלפסי ג"כ הגהות מרדכי וזה נמצא בשלטי הגבורים אשר על המרדכי בדף נ"ב מהש"ס שלנו באות ב'. וא"כ אנו רואים שכל מקום שכותב הרמ"א בס' המפה או בדרכי משה הגהות אלפסי או הגהות אלפסי החדשים או הגהות מרדכי החדשים יש לחפש בשלטי הגבורים בגליון הרי"ף או המרדכי. אבל כשכותב הרמ"א מרדכי אז זה נמצא בספר מרדכי ממש ולא בשלטי הגבורים כמו בכל מקום שכתוב שזה נמצא במרדכי חוץ אם הם כותבים הגהות מרדכי אז זה לא נמצא במרדכי גופא כ"א בהגהות שנמצא אחרי המרדכי שמצוין שם הגהות שנמצא במרדכי למשל באור"ח סי' שי"ב ס"א כתוב והגהות מרדכי פרק הזורק וזה נמצא במרדכי בהגהות שבסוף בפ' הזורק סי' ת"ס. וברמ"א סי' שכ"ח סט"ז כתב הגהות מרדכי פרק מפנין והוא שם בפ' מפנין בהגהות בסי' תס"ג וא"כ סתם מרדכי הוא בפנים המרדכי והגהות מרדכי הם בסופו. והרבה דברים

שמובא מהמרדכי וא"א למצוא את זה במרדכי יען שזה באמת לא נמצא שם במרדכי שלפנינו וכן כתב בשם הגדולים בערך רבנו מרדכי עיי"ש בד"ה וכבר נודע. ועיין ספר שנה בשנה תשכ"ח מאמרו של ר' שבתי רוזנטל בשינוי נוסחאות שבמרדכי. והגהות מרדכי הם לא מהמרדכי אלא רק אחד כתבו והם לקוטים מספרים שונים וכן כתב במערכת ספרים בערך הגהות מרדכי. וג"כ יש קצור מרדכי וחברו מהר"ש משליצשטט וכתב החיד"א שם וז"ל ובשו"ת מהרי"ל כתב ובמרדכי שחיבר מהר"ש וכו' אבל פלא שלא הביא דכ"ג מובא בשו"ת מהר"י וויל סוף סימן פ"ח. ומוכח מכ"ז בפרוש שהרמ"א ראה את השלטי הגבורים כי מביא הרבה פעמים את השלטי הגבורים. והרמ"א הדפיס את ספר המפה בשנת של"ח לפי הבן יעקב או קודם לפי הרבה שכתבו שמת בל"ג בעומר שנת של"ג עיין ט"ז אור"ח סימן ת"כ ושם הגדולים בערך מהר"ם איסרליש. ושלטי הגבורים נדפס שנת שי"ד וא"כ ראה אותו. אבל הב"י לא הביא את השלטי הגבורים וראיתי בשם הגדולים בערך שלטי הגבורים כי שלטי הגבורים נדפס בשנת שי"ד והב"י נדפס בשנת ש"י וא"כ לא ראה אותו ואף שגמרו בשנת שט"ו מ"מ בשנה אחת לא בא לידו. וכן עיין ביד מלאכי בכללי המפרשים סי' מ"ד דשלטי הגבורים לא נתפשט בימי מרן. אבל מדוע לא הביא מרן בשו"ע את השלטי הגבורים לפי חשבון הבן יעקב שלא נדפס כ"א בשנת שכ"ה. ונראה שהבן יעקב כתב שחברה בשנת חשב"ה והוא שט"ו ונדפס בשנת שכ"ה וא"כ אף שהגיע לידו אחרי שנגמר החבור לא הוסיף עוד. אבל בשם הגדולים בערך שלחן ערוך כתב דנדפס ראשונה בכפר ביריא שבגליל התחתון בשנת חשב"ה וא"כ בודאי לא הי' יכול לראות את השלטי הגבורים לפני שהדפיס את השו"ע א"ח בשנת שט"ו. וא"כ יש לנו חלוקי דיעות אם הדפיס את השו"ע בשנת שט"ו או שכ"ה. וכן בספר הרב ר' יוסף קארו וזמנו לידידי המנוח הרב יקותיאל יהודה גרינוולד זצ"ל בעמוד קפ"ג כתב אבל לא זכיתי סעד וראיה לזה כוונתו מתי נדפס עיי"ש בדבריו. ואף שמרן חי בצפת אבל הלך לכפר ביריה והדפיסוהו שמה כי שררה מגפה שם איזה שנים וחלה ונסע לכפר הג"ל והדפיסוהו שמה מפני פחד מחלה המתדבקת. והרבה ספרים מגדולי האחרונים שהב"י לא הביא וכמו שכתב הרמ"א בהקדמה לדרכי משה אור"ח וז"ל שהשמיט הרב המחבר וכו' ואשר לא הביא כלל כגון חידושי דיני או"ז ואגודה (והנה לא רק הב"י לא ראה את האגודה אלא ג"כ הכנסת הגדולה וכמו שכתב השם הגדולים במערכת ספרים בערך אגודה וז"ל ודע שהרב כנה"ג כמדומה שלא ראה ס' האגודה כ"א חידושי דינים אשר בסוף שו"ת מהר"י וויל מהאגודה ע"כ. אבל ראיתי בשיירי כנסת הגדולה אור"ח סי' תרצ"א בהגב"י סי' ר' שהביא ס' אגודה וזה לא נמצא באגודה שבמהר"י

ווי"ל אלא באגודה ממש בפ"ק דמגילה סימן י"א כיעו"ש. וא"כ הלא משמע דהכנה"ג כן ראה את ספר האגודה ונדפס ראשונה בשנת של"א ודו"ק) וש"ד ואו"ה ומהר"י בריי"ן (ועי' מ"ש בנעם חלק ח' עמוד קצ"א על מהר"י ברונא) ומהרי"ל ומהר"י וויל. ומהר"ם פדואה (אבל מביאו בספרו שו"ת אבקת רוכל סי' ס"ד ס"ה עיי"ש היטב. וכן הרבה ספרים מביא הב"י בספרו אבקת רוכל מגדולי זמנו וכן בספרי ב"י ששמע מגדולים ודוגמא אחת שהביא באור"ח סימן ל"ב ויור"ד סימן רע"ו את הרב ר"י סכנדרני. ובסי' ל"א הביא מורי דודי ר' יצחק קארו, ומ"ש השם הגדולים בערך מרן מהר"ר יוסף קארו באור"ח סי' תכ"ה הזכיר חמיו הרב יצחק סבע ומר דודו מהר"ר יצחק קארו וכו' צריך להגיה דבסי' תכ"ה הביא רק את דברי חמיו ודברי ר' יצחק קארו הביא בסי' ל"א. וכן עי' בב"י אור"ח סימן ל"ב וכתב וז"ל וכתב הרב אברהם אסאן הסופר ז"ל שהרב הגדול מורנו כמה"ר יצחק דילאו ז"ל ולא מצאתי בשם הגדולים שהביא את ר' אברהם אסאן. ועיין בערך מה"ר יצחק די לאון מ"ש עליו וספרו נדפס בחיי מרן ועוד הרבה ספרים מביא הב"י אשר בע"ה אסדר רשימה מפורטת) וסדר גיטין וחליצה ובנימין זאב עכ"ל הרמ"א. (ועיין בשם הגדולים במערכת מהר"ר בנימין זאב שכתב שהדפיס בנימין זאב בשנת רצ"ד אבל בשער הבנימין זאב כתוב שנדפס שנת רצ"ט וכן כתב הבן יעקב ודו"ק. וסיים השם הגדולים ואף שנדפס בשנת מרן לא הזכירו בבית יוסף עיין הטעם בספרים שהביא השם הגדולים) ועוד ספרים אשר לא הביא הב"י שציינם בספר הרב ר' יוסף קארו וזמנו בעמוד קס"ב. וכתב שם הרב הנ"ל על הב"י שהביא את המהרי"ל בב"י אבל לא ספרו שו"ת כי לא נשלחו למדינת תורגמנה וכן לנוגע לספרי תלמידי מהרי"ל לא ראה מעולם כי לא הגיעו שם ע"כ. אבל יש לעיין בהנחה זאת שכתב כי ראיתי בב"י סי' נ"ה שכתב כתוב בתשובת מהרי"ל והביאו כ"כ שם בשו"ע בס"ח. וביו"ד סימן ש"ז כתב הב"י מ"כ בתשובה אשכנזית והיא בתשובת מהרי"ל סי' מ"ב והרבה פעמים כשכותב הב"י תשובה אשכנזית כוונתו למהרי"ל וכ"כ באור"ח סימן רי"ג תשובה אשכנזית וזה בתשובת מהרי"ל סי' נ"ג. ובסי' רפ"ב תשובה אשכנזית והיא במהרי"ל סימן קצ"ו. והארכתי בזה ואין מקומו כאן. ועי' כ"כ שהב"י מביא את המהרי"ק עיין באור"ח סי' ח' י' כ"ה נ"ה ובשו"ע שם ובסי' ש"ה. ויש להאריך בכל זה. עכ"פ זה ברור לנו למי הכונה הגהות אלפסי. אבל עדיין צריך ביאור מדוע לפעמים הם כותבים הגהות אלפסי ולפעמים הגהות אלפסי החדשות ולפעמים הגהות מרדכי החדשות ודו"ק. ועיין בספר תולעת יעקב למהר"ם גבאי שכתב סוד ברכת הלבנה בעמוד ס"ב מהדורת ירושלים תשכ"ז. וכן מ"ש בביאור הכתוב ויוצא אותו החוצה. עיין בחומש תורה שלמה מ"ש

בביאור הכתוב בפרשת לך לך עמדים תרל"ה עד עמוד תרמ"א. וכן יש להוסיף מה שביאר האדמו"ר ר' חנוך מאלכסנדר זצ"ל ביהי רצון שאומרים בכניסה לסוכה ובזכות צאתי מביתי החוצה כמו שפרש"י על הפסוק ויוצא אותו החוצה הוציאו מחללו של עולם וכו' כן ג"כ כאן מביתי החוצה בזכות צאתי מן העולם הזה עכ"ל. וא"כ ג"כ י"ל כשמקדשין הלבנה יוצאין מן העולם הזה לקבל פני השכינה.

ט.

והזמן של קדוש הלבנה באיזה יום בחדש מצינו כמה דיעות והם בגמרא דסנהדרין מ"א ר"י וכו' עד ז' ימים נהרדעי אמרי עד ששה עשר. ובירושלמי ברכות פ"ט הל"ב רבנן דקסרין עד ארבעה עשר. וברמב"ם בפ"י מברכות הלי"ז ובשו"ע סימן תכ"ו עד ששה עשר יום ואין היום ששה עשר בכלל. והרמ"א בס"ג כתב ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד. ובכל בו סי' מ"ג כתב לכתחלה מברכים עד ז' ימים ואם איחר מברך עד ט"ז. ובפסיקתא דרב כהנא בפרק מ"ד כתב שם בפסקא כי פקד ד' את חנה וז"ל עד כמה ימים מברכים על החודש וכו' עד ארבעה עשר יום עד שהיא מתחדשת וכו' ועיי"ש בזרע אפרים סק"א. ועיין באור זרוע סימן תנ"ו. וטעמו עיי"ש במ"ב סקי"ח כיון שעברו ט"ו יום הלבנה הולכת הלך וחסור ואין כאן חידוש. ובכל בו כתב כי מברכין על התוספת לא על החסרון. ובספר תולעת יעקב בסוד ברכת הלבנה כתב אר"י עד שבעה וקבלתי הטעם שכבר מאירה מאור שבעת הימים ופחות מכאן היא חסירה ואין לברך אלא על דבר שלם. ובכנסת הגדולה שהובא כ"כ בביאור הלכה בסי' תכ"ו כתב בשם כמה דג"כ ט"ז בכלל וכתב שם דבדיעבד אם לא קידש עד ט"ז יקדש בליל ט"ז בלי שם ומלכות. ובסידור בית עובד בדף קנ"ו כתב ול"נ כיון דרוב הפוסקים ס"ל דבליל י"ז עבר זמנו גם אם הוא בחול יקדש בלא שם ומלכות עכ"ל. ועיין בספר טעמי המנהגים בסימן תנ"ג ובקונטרס אחרון שם באריכות. והט"ז ימים נחשבים משעת המולד ולא מיום קביעות ר"ח וכמובא שם בטור ומונים אז ט"ו ימים. ולהלכה יש לעשות כהרמ"א הג"ל שאין לקדש אלא עד חצי של כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד וביאורו שממולד אחד עד השני יש כ"ט ימים י"ב שעות ותשצ"ג חלקי תתר"פ בשעה והחצי מזה הוא זמן מילוי הלבנה והוא י"ד ימים וי"ח שעות ושצ"ו חלקים. ועיין ברמב"ם בפ"ו מהלכות קדוש החודש. ובספר יסודי ישורון ח"ד דפים ת"ל תל"א תל"ב שביאר שם איך לחשב מולד הלבנה ובעיקר בשבילי דרקיע לתפא"י בריש מועד. ועי' היטב בלשון המג"א שם בסקי"ב. ובאשל אברהם מהדורא תנינא. ותשובת הרב אורנשטיין. בספר ישועות יעקב על אור"ח סימן תכ"ו בסופו. ובספר מרגליות.

מסביב לבעית הרבית

ההתפתחות הכללית המדעית במערכות החיים, הביאה שינויים יסודיים ומכריעים בסדרי הכלכלה, המסחר והתעשייה. כל יצירה חדשה בשטח הטכניקה גוררת פשיטת צורה ולבישת צורה בחיים היום יומיים. הקלה רבה הביאה להתפתחות המדעית והמודרנית, בכל שטחי החיים הכלכליים, המסחריים והתעשייתיים. בתלמוד אנו מוצאים הבעת שבת ותהלה להתפתחות הבריאה והיצירה:

„כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול, חרש וזרע וקצר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל, ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני, וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש, גזז וילבן ונפץ וצבע וארג ואח"כ מצא בגד ללבוש, ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני” (ברכות נח).

אמנם: כשם שההתפתחות המדעית והמודרנית עזרה וסיעה להטבת החיים החמריים, כן החובה לנצלה לטובת החיים הרוחניים ולהתאימה לחיי התורה והמצוה.

נושא מאמרנו זה, הוא דין הרבית, מהאיסורים החמורים שבתורתנו הכתובה והמסורה. רבנו הגדול הרמב"ם בספרו ה"ד החזקה" מביא להלכה:

„כל הכותב שטר רבית הרי זה ככותב ומעיד עליו עדים שכפר בה' אלקי ישראל, וכן כל הלוח ומלוה ברבית בינם לבין עצמם הרי הן ככופרים בה' אלקי ישראל וכפרו ביציאת מצרים שנאמר את כספך לא תתן לו בנשך וגו' אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים” (פ"ד מהלכות מלוה ולוה, הלכה ז'). גם מרן הב"י בשלחנו הטהור, שו"ע יו"ד סימן ק"ס, סעיף ב', מביא זה מקור הלכה זו, תו"כ פ' בהר, מס' בבא מציעא דף ע"א.

בעית הרבית לפי ההלכה, איננה שאלה של רבית גבוהה או נמוכה, כי לפי דין התורה אין שום הבדל בגובה האחוזים של הרבית, כל פרוטה נוספת על קרן התלווה נקראת רבית קצוצה, זאת אומרת, רבית שאסורה מדין התורה. (המונח השגרתי: „רבית קצוצה” לרבית גבוהה, הוא לא לפי ההלכה, אם שבטוי זה נמצא, שכבר בשנת תמ"ד השתמשו בבטוי זה לרבית גבוהה: „ומי שיקח יותר

ברושים סי' ס"ג. וכתב שם כ"כ ראיתי לברר ההלכה ולמעשה בעז"ה אם אירע שלא נראית הלבנה עד אחרי יום ט"ו מהמולד עד הלילה השייך ליום ט"ו אך לא עברו עדיין ט"ו יום מעל"ע שהמולד היה למשל בלילה השייך ליום ב' בשעה שתיים עשרה שהוא ששה שעות בלילה ולא נראית הלבנה עד תחילת ליל ג' בשבוע השלישית שעדיין לא עברו מזמן המולד רק י"ד יום וי"ח שעות אם מותר לקדש הלבנה בברכה בשם ומלכות או דלמא דאין לקדש בשם ומלכות או אפשר דאין לקדש כלל ואפילו בלי שם ומלכות. וסיים והיוצא לנו להלכה דבדיעבד ובפרט בשעת הדחק מותר לקדש ואפילו בברכה כל זמן שלא עברו ט"ו יום מעל"ע מזמן המולד אבל לאחר שעברו ט"ו ימים שלמים יכולים לקדש בלא שם ומלכות וכו' והמורה שמתיר לקדש אפילו בברכה ביום ט"ו אין מזחיחין אותו וכמו שכתב החת"ס ז"ל אך לפי דעת החת"ס ז"ל אין לקדש כל יום ט"ו רק בתוך י"ח שעות שאחר מחצית המולד דהיינו ט"ו יום שלמים וי"ב שעות ומיהו מה שכתב החת"ס עוד סברא דמותר לקדש עד יום כ"ב בחודש ע"ז בודאי אין לסמוך כלל ואפילו לברך בלא שם ומלכות עד שיעברו ט"ו יום שלמים וכן נ"ל עיקר ההלכה בעזרת השם עכ"ל. ועיין בספר ארחות חיים להרא"ש בסי' נ"ד שכתב אל תתעצל בברכת הלבנה שאם לא זכו ישראל אלא להקביל פני שכינה בכל חודש דים ועיי"ש במקור החיים דמבואר דיברך תיכף בהגיע הזמן ואל יתעצל לדחותה עד סוף הזמן. ועי' כ"כ בספר היראה לר"י זבמקור היראה סימן רמ"ד. ועיין ילקוט מעם לועז בראשית פרק ד' דף ג"ו מ"ש מענין המולד. ובסדור מנחת ירושלים השלם בהוצאת הרב דבורקס שליט"א כתב בדף ל"ד וז"ל הירח גומר את הלוח סביב הארץ בזמן של כ"ט יממות וחצי יממה (י"ב שעות) מ"ד דקות וחלק אחד משמונה עשר בדקה (י"ח חלקים בדקה ובשעה אלף ושמונים) המשך זמן זה נקרא ירח ימים או חודש הרגע שבו הירח מתחיל את סבובו מחדש נקרא מולד הלבנה. הלבנה גדלת ומתמלאת ואחר כן נפגמת ומתכסה עד לרגע לדתה מחדש. ואחרי ג' ימים מעת לעת אחרי המולד מיד ראויה לברכה. ויש ממתנינים עד שבעה ימים אחרי המולד ומיהו בימי החורף וגשם הזריז לקדש ה"ז משובח ואין לאחר לקדשה יותר מאשר עד מחציתו של החודש עד אחר זמן סבובה היינו ארבעה עשר יום ושמונה עשר שעות ועשרים ושתיים דקות ועוד משהוא עכ"ל. ועיין כ"כ באריכות בשדי חמד באסיפת דינים ברכות סימן ב' אות ט' דהאריך וכתב דבשעת הדחק יש לברך אחר ט"ו וכשיטת המאירי. ועיין בספר מדרש תלפיות בענף ברכת לבנה בד"ה ואין מברכים שכתב לברך אחר שבעה ימים. ועיין בספר אגרא דפרקא סימן ע"ר שג"כ כתב שלא לקדש עד אחרי ז' וא"כ הרבה מחכים אחרי ז'

חוץ בימי החורף אם רואים לבנה אחרי ג' או מקדשין מיד. ועי' שו"ת השיב משה סי' י"ד שכתב דבשעת הדחק מותר לקדשה בליל ט"ז בשם ומלכות ולא אמרינן בזה ספק ברכות להקל. ולכאורה יש לפשוט ספקיתנו בסימן ו' דבנסתפק דמברך ויש לחלק בין ספק המחייב דכאן לספק אם בירך כבר ויש להאריך בזה וקצרתי.

י.

נשאלתי איך הדין אם קדש הלבנה בליל הראשון אם צריך לחזור ולקדש. ונראה דהמנהג הוא וכמו שכתבנו בסימן ט' דאין לקדש עד שיעברו ז' ימים וכמבואר ברמ"א סי' תכ"ו ס"ב. והרבה נוהגים אחרי ג' וכמו שהביא במ"ב בסק"כ בשם האחרונים שהוא לאחר ג' כיעו"ש. וא"כ לפני ג' ימים אין הדין. ונראה דמבואר ברמב"ם בפ"י מהלכות ברכות הל"ז הרואה לבנה בחדושה מברך וכו'. ומשמע דאפילו ביום הראשון דמיד שרואה יכול כבר לברך. ובמ"א בסקי"ג הביא דברי המהרש"ל דמדברי הרמב"ם משמע דאין צריך להמתין ג' ימים. ומדברי הרמב"ם משמע דעיקר מצותה בליל א' וכן דעת הסמ"ג. ועי' מג"א שהביא מס' הקנה דמצוה מן המובחר לקדש ביום א'. ודעת תלמידי דר"י ברכות דאין לברך רק עד אחר ג' ימים. ודעת הרמ"ע מפאנו דאין לברך עד ז' ימים וביום ז' מותר. ודעת הגאון החסיד מהר"י גיקטליא בעל שערי אורה והביאו הב"י בתשובה שעפ"י הקבלה אין לברך עד שיעברו ז' ימים ועיין מ"ש בזה הרב בסדור הכולל פרק ל"ג סק"ב וכתב שם באריכות וסיים עכ"פ במדינתנו בימות החורף שמצוים עננים וקרוב שתעבור עונתה ולא יראנה לא ימתין עד אחר ז'. וכן במאירי ובספר יד רמה כתבו אם לא בירך בלילה הראשונה מברך בלילה השניה. (אגב ראיתי ברמ"ה בבא בתרא דף ס' שכתב בהא דהנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וז"ל ומסקנא בפרק שואל דהגי מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא ומסתברא דאפילו בדרבנן נמי דוקא בדבר שאין רוב הצבור יכולין לעמוד ע"כ וזה דבר חידוש. ומענין דהמאירי כתב בלשון כזה הנח להם לישראל יעשו רצון קונם ויעשה שליש מה שהושלש בידו ובהדי כיבשי דרחמנא למה לן אלא הרי אנו מקוים ומצפים למדת רחמיו ואיהי אדידה עבדא ע"כ). ועיין כ"כ בסמ"ק ושם במ"ב בשער הציון סקי"ח שהביא דברי היד רמה דמיום א' ואילך מברכין. וכן עי' בס' בני ציון סי' תכ"ו סק"ז. וא"כ מכ"ז אפשר לסמוך דבדיעבד אם קדש בליל הראשון דשוב אין צריך לקדש. ועיין בספר ערך ש"י שכתב וז"ל לע"ד י"ל דלכו"ע דיעבד יצא גם קודם שיעברו הז' ימים. ובספר קובץ על הרמב"ם הנ"ל כתב וז"ל שיטת הרמב"ם בזה דגם בלילה א' רשאי

לברך וכו' עיי"ש. ובספר זה השלחן חלק שני באור"ח סי' תכ"ו ס"ד כתב דיבקש מאחר שיוציאו ויתכוין לצאת אמנם בדליכא אחר לא יחזור וכו' וא"כ כך העצה הכי טובה לעשות. ועיין בספר ישועות יעקב סימן תכ"ו ס"ז. ועיין מ"ש באריכות בזה בספר יד המלך על הרמב"ם הנ"ל. ולדינא נוהגים הרבה לחכות עד שיעברו ז' ימים מלבד בחורף מברכין מיד אחרי ג' ימים כי חוששים לעננים. ובדיעבד אם בירך בליל הראשון שוב אין צריך לחזור ולקדש שנית.

י"א.

בליל שבת ויום טוב אין מקדשין את הלבנה. אלא מחכים עד מוצאי שבת ויום טוב. והרמ"א בסי' תכ"ו ס"ב כתב ואין מקדשין אותה במוצאי שבת שחל בו יום טוב. ולא כתב בליל שבת דהוא מכ"ש דאם בליל יום טוב לא כ"ש בליל שבת לא. ועיי"ש במג"א סק"ז שכתב ומכ"ש שלא יקדשו בליל שבת וטעמו מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו בסי' ע"ח עיי"ש בלשוננו. והובא כ"כ בשם מהרי"ל בט"ז סק"א דנראה דיוצא חוץ לתחום. ובשו"ת הרדב"ז סימן אלף ר"ג כתב שהוא טעם חלוש. עיין היטב בדבריו. ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ד סימן מ"ח שג"כ דחה טעם הזה. עוד כתב הרמ"ע מפאנו וז"ל ועוד אני אומר דכיון דעדיף כבוד שבת כלה מלכתא וקדושת י"ט ג"כ בלי ספק מהקבלת פני לבנה אין מערבין שמחה בשמחה. וגיחא במוצאי שבת ובמוצאי יום טוב כגון עצרת ויוה"כ לילך מחיל אל חיל ויש בהקבלה הזאת גחת רוח מסילוק נשמה יתירא הנלוית אלינו בשבתות וימים טובים שהן עדיין אות ובאותה שעה האדם מבושם שלוה את המלך וכו'. (ושיטתו דביו"ט ג"כ איתא נשמה יתירא וכן היא שיטת הרשב"ם בפסחים ק"ב סוף ע"ב דביו"ט איכא נשמה יתירא. אבל תוס' בביצה ל"ג ע"ב ד"ה כי כתבו דביום טוב ליכא נשמה יתירא ודו"ק ועיין שו"ת בצל החכמה ח"ב סימן א', וכן עיי"ש בתוס' פסחים), ועיין בשו"ת שבות יעקב באריכות מענין זה בח"ג סימן ל"ב. וכן בלבוש סק"ד כתב משום דאין מערבין שמחה בשמחה עיין בלשוננו. ומה שהקשה שם בשבות יעקב על הרמ"ע מפאנו דטעם זה שייך רק ביום טוב אבל לא בשבת הנה באמת הלבוש כתב טעם זה רק ביו"ט ודו"ק. ועיי"ש ברדב"ז שכתב דאז מקבלין פני המלך בקדוש והיא שעת הזיווג ולא אורח ארעא להקביל פני שכינה. ושם בשבות יעקב דחה את כל זה. וברשב"א שם ובמהרי"ל הל' שבועות שהובא כ"כ שם במג"א כתבו באופן דהוא יום האחרון אפשר לקדש בליל שבת ויום טוב. ועיי"ש בשערי תשובה סק"ה. ובמ"ב סקי"ב להלכה אם לא קידש עד אז מותר. ועיי"ש בשער הציון סקי"ג וכתב וגם

אם יש עוד שהות לקדש לילה אחת ג"כ איכא מ"ד דיש לקדש בליל שבת ויש מי שמחמיר. ובשער הציון סק"ב כתב ועפ"י פשוטו י"ל משום דעושין את המצוה בשמחה ורגיל לבא לידי רקודין וזה אסור בשבת ואף דרקודין של מצוה התיירו וכמו בש"ת שאני התם דא"א לדחות היום משא"כ הכא דאפשר לעשות המצוה מקודם בשבת או לדחות לאחר השבת. ובזה שכתב המ"ב בשער הציון דשאני הכא דא"א לדחות היום וא"כ התיירו אז בשמחת תורה רקודין יש לתרץ מה שהעיר בס' מועדים וזמנים ח"ב סי' קל"ב וז"ל בש"ת ראוי לעורר האיק שרי לן לשמחה ביום זה על שגמרנו התורה ומרקדין זהא מאחר שהוא יום טוב ומחויבין לשמחה מכח שמחת החג נימא אין מערבין שמחה בשמחה וכו' אבל להנ"ל ניחא כיון דא"א בענין אחר ופשוט. ועוד נראה דכל שמחה זה רק אם יש בה עירבוב של תורה וכששמחים ביום טוב זהו חלק מהתורה ולכן אפשר. ולכאורה האם אפשר לעשות סיום מסכתא שגמר באותו יום ביום טוב הא אין מערבין שמחה, אבל להנ"ל ניחא דכל שמחה של תורה אין זה ערובוב כי השמחה ביו"ט היא מחמת התורה ושאני כשעושה שמחה פרטית שכמובן זה ג"כ חלק מהתורה אבל לא עצם למודה כנשואין וכדומה. וקצרתני. ועיין תפארת ישראל מועד קטן פרק א' בבוטו סימן א'.

ולכן חנוכת הבית ביו"ט דאפשר לעשות ביום אחר ואין זה שייך לשמחת החג של תורה יתכן דאסור, ועיין במנחת פתים על אור"ח סימן תקמ"ו דנסתפק אם אפשר לעשות ביום טוב חנוכת הבית. ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה בדף רצ"ג ומותר לו לאדם להשתדך בחוה"מ ומותר גם לכתוב תנאים ולא אסרו חז"ל לעשות נשואים בחג אלא שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין ומותר לערוך ריקודים ומחולות בשעת שמחת התנאים. ובהערה צ"ז הוא כתב ומותר לערוך סעודת ברית מילה ופדיון הבן בחוה"מ ואפי' היו שלא בזמנם, ולענין חינוך הבית ובר מצוה משמע מהמ"ב דשרינן ועיין שד"ח מערכת חוה"מ סק"ג עכ"ל. והנה השדי חמד שם הביא לדברי המנחת פתים שכתבנו והוא הביא שם דברי השואל ומשיב ח"א סי' ק"ד דבנשואין בשעת הדחק דרך בהזמינו הקרואים שרי וא"כ יתכן דה"ה בחנוכת הבית ובבר מצוה שרי בהזמינו הקרואים וראיתי בכף החיים בסקי"ט בס"י תקמ"ו דכתב ואם מותר לעשות חנוכת הבית ברגל וכו' ולא חשיב שמחה כ"א שמחת נשואין וא"כ משמע דהנ"ל לא. אבל היה לחלק בין חנוכת הבית בארץ לבין חנוכת הבית בחו"ל לפי המבואר בשו"ת באר שבע סי' ע' דרך בארץ סעודת חנוכת הבית נקראת סעודת מצוה אבל בחו"ל הוי סעודת הרשות וא"כ יש לציין דבחו"ל לכו"ע שרי ובא"י מדבר המ"ב והכף החיים משמע ג"כ דשרי. והארכתי בזה בקונטרס החוזרים מעורכי המלחמה. וידידי הרב יהושע נובירט שליט"א כתב לי בזה

תמזהים לי דברי השד"ח כי עיין במו"ק ח' בתוס' סוד"ה מפני ומשמע להדיא להתירא. אבל מ"ש כת"ר צ"ע דמ"ש אם החינוך הוא בא"י ואמנם יש בו משום מצוה או אם הוא בחו"ל סוף סוף הרי מותר לעשות כל שמחה בחוה"מ אפילו אינה של מצוה וצ"ע עכ"ל. (כן דנתי במי שנדר שלא ללכת לסעודת מצוה אם יכול ללכת לסעודת חנוכה הבית וחלקתי בין א"י לחו"ל ואין מקומו כאן). ועיין כ"כ בכף החיים סי' תכ"ו סקל"א ל"ב ל"ג וכתב שם י"ל הטעם כי ברכת הלבנה יהי' עלוי לבחי' המלכות וביר"ט ושבת בלא"ה יש לה עלוי ע"י קדושת היום עכ"ל. ובערוך השולחן סק"י כתב והטעמים שנאמרו מדרך הקבלה אינם מתקבלים ורק יש טעמים כמוסים עפ"י הקבלה ולכן פשיטא אם יש עוד כמה לילות פשוט שאין מקדשין בשבת ואם שבת היא ליל האחרון פשיטא שמקדשין אלא אפי' אם יש עוד לילה אחת נראה דבמדינותינו שמוחזקת בעננים יקדשו בשבת ואיזה פעמים עשינו מעשה ואירע אח"כ שבמוצ"ש היו עננים מכוסים אך זה פשוט דאם מקדשין בשבת לא יאמרו רק הברכה לבד ולא התפללות והפסוקים דזה ודאי שיש לקצר בכל האפשר ואין מעכב רק הברכה עכ"ל. ועיין בשדי חמד מערכת ראש השנה סימן ב' אות ב' דקידוש לבנה לא בליל שבת שמא יוציא הסידור. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ק"ב דתירץ על הטעם דאין מקדשין הלבנה בשבת דחיישינן שמא יוציא הסידור לרה"ר הא בדבר דלא תלוי בעיבורא דירחא ל"ח שמא יעבירונו עיי' בדבריו מ"ש בזה. וביום טוב זה לא שייך ועי' בני ציון סי' תכ"ו סק"ד. ועיין שו"ת קרית חנה סי' ו' דכתב דמותר לקדש בליל שבת ויר"ט. ועי' שואל ומשיב ח"ג סי' קג"א. ובעיקר בס' פתחי עולם ומטעמי השלחן בס' תכ"ו סק"ח. ועיין טעמי המנהגים סי' תנ"ד ובקונטרס אחרון סק"ד ובהגהה. ועיין ביוסף אומץ סימן תס"ח שכתב אם חושש להעברת הזמן יכול לקדש בליל שבת ואפשר לקדשה בליל שבת כשהשעה עוברת ע"כ. וא"כ באופן כזה אפשר לקדש בליל שבת. ועיין במדרש תלפיות בערך ענף ברכת לבנה וז"ל: וז"ל 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. עוד טעם דהוי כמו קדושין ואין מקדשין בשבת. עוד דאין מקדשין משום קבלת עדות בלילה אבל קשה לזה דאצל הקב"ה חשיכה כאורה עכ"ל וק"ל דהתחיל מליל שבת וסיים על לילה ועוד דהוא פלא דהא רק בלילה המצוה לקדש וצ"ע בדבריו. ומו"ר הרב ברוך יצחק לוין שליט"א כתב לי דבודאי דבריו הם קבלה כך אני משער כי אין לי הספר לעיין שם. וידידי הרב עבדיה הדאיה שליט"א כתב לי בזה דאין לו הספר ויתכן דיש ט"ס

ובמקום בלילה צ"ל בשבת. אבל ל"ג לי כך דמכח הקושיה חשכה כאורה משמע דהיה כתוב לילה ודו"ק. ועפ"י הדרוש נראה דאין מקדשין הלבנה בליל שבת כפי שכתבנו בס"י ח' שמלכות בית דוד תחזור כלבנה וזה אנו מבקשים בעת שאנו מקדשין הלבנה וא"כ זה שייך רק בחול אבל לא בשבת דאין מבקשין אז על מלכות בית דוד כי שבת גופא רומזת למלכות לשומרין אותה כמו ששבת לא צריך אות של תפילין, ובספר גרושין למקובל האלקי ר' משה קורדואירו זצ"ל בפרק י"ט כתב דבשבת אין צריך אל היחוד והסמיכות והגאולה לתפלה כדרך שסומך בחול היינו ע"י עשייה ועשית כל מלאכתך אלא לא תעשה כל מלאכה ועיי"ז מיחד למעלה עם המטה שהיא המלכות עיי"ש בדבריו שחוצבים להבות אש, וא"כ אין צריך לבקש על המלכות כי שבת גופא רומז לזה. ומבואר כבר בספרים דבשבת אין מבקשין בתפלה אבל בעת שמברכין על החדש בשבת מברכין הלא אומרים מי שעשה נסים וכו' הוא יגאל אותנו בקרוב ומבקשין על הגאולה בשבת ואולי אין זה בגדר בקשה אלא אומרים שיגאל אותנו. ועי' בסדור עבודת ישראל במי שעשה נסים שהביא התקנה של תפלה זו מי שעשה נסים. אבל יהי' איך שיהי' יש בזה בקשה על גאולה שיגאל אותנו ויקבץ נדחינו ועיי"ז נקדש שוב החודש בירושלים וכמו שהביא בס' יסודי ישורון ח"ד עמוד תל"ב מבעל בני יששכר שמתפללין שהקב"ה יעשה עמנו נסים ויקבץ נדחינו ואז יהיו כל ישראל חברים ויקדשו את החודש שוב בירושלים כמצוה עלינו בתורה. ומדוע מבקשין אז על הגאולה יותר מדבר אחר עיין בלבוש סי' תכ"א שכתב וז"ל ותקנו לומר זה הלשון מי שעשה נסים וכו' לפי שמצות ר"ח היא המצוה הראשונה מיד שנגאלו ממצרים לכך מתפללין על הגאולה בכל פעם שקובעין ר"ח וי"א הטעם לפי שבזמן המקדש היו מקדשין ע"פ הראיה ומתפללין שיקבץ נדחינו ונחזור לקדשו ע"פ הראיה. ונ"ל שזה אינו שהרי מצינו שגם בזמן התנאים שאחר החרבן היו מקדשין עפ"י הראיה ע"כ טעם הראשון עקר ע"כ. ועיין בסדור אוצר התפלות בתקון תפלה והביא שנוסחת ר' עמרם גאון מי שעשה נסים לאבותינו וממצרים גאלם וזה מתיישב ע"י פירוש הלבוש ובסידור בית מגוחה דף קצ"ד הגירסא כ"כ וממצרים. ועיין כ"כ בלקוטי מהרי"ח ח"ב דף פ"ח ע"ב. אבל בזה שאומרים יהי רצון ומתפללים על פרנסה הא בשבת אסור לבקש וראיתי בערוך השלחן בס"י תי"ז ס"ט שכתב וז"ל ונהגו לומר מי שעשה נסים ויחדשהו ואין זה תפלה בשבת אלא לסימן טוב ותקות הגאולה דכשם שהחודש מתחדש כ"כ יתחדשו ישראל אך מה שאומרים יהי רצון מקודם תמיהני הא אך מותר להתפלל בשבת תפלה חדשה מה שאינו בטופס ברכות אלא תפלה בפ"ע ומבקשים על פרנסה ושאר צרכים ואיך מותר בשבת ותפלה זו היא תפלת

רב בכל השנה בברכות ט"ז והתחלתה שתתן לנו חיים ארוכים ובכאן הוסיפו
 בתחילתו שתחדש עלינו החודש הזה לטובה ולברכה ולכן יש בסידורים בסופו
 בזכות תפלת רב ונראה שהמדפיסים טעו בזה שהמציין ציין שזהו תפלת רב
 ולא ידעו הכונה והוסיפו תיבת בזכות אבל מ"מ מי התיר לנו לקבוע תפלה
 חדשה בשבת ואי איישר חיליה אבטלינה אך קשה לשנות המנהג וצע"ג עכ"ל.
 והמנהג שאומרים ר"ח בשבת אף שאין זה קידוש כי אין לנו ראש ב"ד.
 עי' מ"ש בזה ביראים סי' קי"ג ובספר מנחה חדשה מצוה ד' אות ב'. והנה
 באמת בסדור אוצר התפלות לא כתוב בזכות תפלת רב וכתב שם בתקון תפלה
 אותו הטעם שכתב הערוך השולחן. אבל ביסודי ישורון ח"ד עמוד תכ"ו כתב
 וז"ל מיהו אחדים באו להצדיק הנוסח בזכות תפלת רבים על פי דברי הירושלמי
 (שבת פרק ט"ז ג') שכתב דבעל כרחו התירו לומר בשבת בברכת המזון וזנינו
 פרנסינו שאין מתפללין על פרנסה בשבת אבל על הכלל מותר לכן אומרים
 כאן בזכות תפלת רבים התפללנו על הפרנסה עכ"ל. וידידי הרב שלמה סאבל
 שליט"א כתב לי בזה וז"ל הנה הלא מצינו באור"ח סי' רפ"ח ס"ט אין צועקין
 ולא מתריעין בו על שום צרה חוץ מצרת המזונות שצועקין עליה בפה בשבת
 וכו' וא"כ הלא על מזונות שהוא פרנסה שפיר מותר להתפלל בפה עכ"פ.
 גם מביא הב"י בסי' תקפ"ד בשם הר"ן כשחל ר"ה להיות בשבת א"א אותו
 (אב"מ) והרשב"ץ כתב בתשובה המנהג לומר א"מ בין בר"ה בין בשבת וכו'
 והרי בתפלת א"מ יש תפלה כתבנו בספר פרנסה וכלכלה. ובסדור אוצר
 התפלות גבי ברכת החודש בפי' תקון תפלה כתב האשכנזים לקחו תפלת רב
 בתר צלותי וקבעוה בשבת שמברכין את החודש וכו' הרי דהספרדים לא אומרים
 את זה עכ"ל. והנה הספרדים אומרים במקום יהי רצון שתחדש את היהי רצון
 שאנו אומרים בב' וה' אהרי קרה"ת וכן כתב בפירוש הכל בו בסימן ל"ז
 עיי"ש וכן כתב האבודרהם ובסידור בית מנוחה בדף קצ"ד הובא שם בברכת
 החודש את היהי רצון הנ"ל לכוון את בית חיינו וכו' ועיין כ"כ בלקוטי מהרי"ת
 ח"ב עמוד פ"ח. וכן המנהג להכריז המולד קודם שמברכין החודש ומאין מקורו.
 ועיין שו"ת ישכיל עבדי ח"ז עמוד ל"ח. וידידי הרב יצחק וויס שליט"א
 כתב לי בזה וז"ל ע"ד שנסתפקת אם אפשר להכריז המולד אחרי ברכת החודש
 לפני יחדשהו הנה בשער אפרים שער ט' סעיף ל"ז הביא נכון לידע בשעה
 שמברכין החודש אימת זמן המולד ועיי"ש הטעם ולפי"ז נראה שצריכין להכריז
 קודם שאומרים ראש חודש וכו' דוקא עכ"ל. ועי' ביסודי ישורון ח"ד עמוד
 תכ"ז מ"ש מענין הכרות המולד. ועיין לקוטי מהרי"ת ח"ב דף פ"ח והביא
 שיש לבדוק אם מה שנדפס בלוח אם זמן המולד נכון עיי"ש. ונחזור לעניינינו
 דבשבת אין מקדשין הלבנה כי מבואר בשבת דף קי"ח אלמלא שמרו בני"י

ב' שבתות מיד היו נגאלין א"כ אנו לא מקדשין כי אנו לא מבקשין אז שנגאל בזכות דוד אלא בזכות שמירת השבת ע"י שנשמור ב' שבתות שבזה נגאל ודו"ק בזה. ועיין עמודי שמואל פ' עקב (אגב רש"י הביא בפ' שלח פרק ט"ו פסוק ל"ב בגנותן של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה ובשניה בא זה וחללה כריתות ז' אבל אין זה נמצא בכריתות אלא שם בספרי על אתר ועיי"ש ברבנו הלל על הספרי ועי' שם שבת אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון ולכאורה זה הפוך המדרש הנ"ל וכבר דנו בדרוש בזה) והנה בהקדמה לזהר כתוב החילוק שבין מזמור לדוד או לדוד מזמור שהמזמור לדוד ענינו שהקדימה שכינה ושרתה על דוד קודם שיתבודד דוד אל הענין ובספר גרושין פרק ל"ד כתב מפני צורך הזמן שנצטרכה השכינה אל היחוד ולכן שרתה על דוד שע"י תתיחד יתקבל שפע. ולכן כל זה בחול ולא בשבת כי בשבת אין צורך בבקשה על שכינה כי השכינה שורה מעצם קדושת השבת. ועדיין נשארה השכינה אצלנו והיא שוכנת בכותל הנשאר לנו ומשו"כ אנחנו כ"כ משתוקקים לעלות ולהתפלל שם ומה שייך לאסור כמו שיצא רב גאון אחד בספרו הלא עיין מ"ש הזהר בשמות בדף ה' ע"ב וז"ל ר' יצחק אמר אתי מלבנון כלה דא איהי שכינתא אתי מלבנון תבאי מאתר בי מקדשא דלעילא תשורי מראש אמנה מאתר בי מקדשא דלעילא ומאתר בי מקדשא דלתתא דאמר רב יהודה מעולם לא זזה שכינתא מכותלי דמערבא דבי מקדשא דכתיב הנה זה עומד אחר כתלינו והוא ראש אמנה לכל עלמא מראש שניר וחרמון מאתרא דאוריתא נפקת לעלמא ולמה לאגנא על ישראל ממעונות אריות אלין עמין עכו"ם ע"כ. וא"כ מה שייך לאסור ובודאי חובה ללכת ולהתפלל שם. ועיין כ"כ מ"ש בחוברת המעיין כרך ח' גליון א' הרב רפאל קצלנבוגן שליט"א, ועיין בלשון הכלי יקר בבראשית פרק י"ג פסוק י"ז אף בזמן שב"ה שלמטה אינו בבנינה מ"מ הב"ה שלמעלה המכון כנגדו נצחי לא יסור לעולם ובכל זמן יורד עמנו השפע על זרע אברהם אבינו המקודש ומטעם זה שלמים וכן רבים נכספה נפשם לעמוד במקום הקדוש ההוא כי רצו את אבניה וכו' עכ"ל. וכשם שאנו זוכים לקבל פני אבינו שבשמים פעם אחת בחודש בקדוש הלבנה כן נזכה בב"א לזכות לקבל פני השכינה יום ויום אמן. ועיין בשו"ת בנין שלמה בתיקונים והוספות סימן ל"ה וכתב דג"כ ירושלים של מעלה בעת החרבן נחרבה. וגראה דאף דהלכה השכינה לדבריו אבל ג"כ יודה דהקדושה נשארה וכדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות בית הבחירה. ועיין בקונטרס לקדושת המקדש בסוף ספר לשד השמן. ויש לעיין בדברי אהבת יהונתן על הפטרות הפטורה ואתחנן ז"ה הר גבוה. ואין לנו בנסתרות והבנה בדברים אלו. ועיין בשו"ת ישועות

משה להרב אהרנסון שליט"א בסימן כ'. ועיין בספר שער המלך על תהלים להרב בלומנפלד שליט"א בעמוד פ"ח שכתב ראיתי בשם החסיד מוה"ר יוסף יעבץ שבפסוק זה מי יתן מציון ישועת ישראל יש רמו שאפילו שנסתלקה השכינה משם לא נעקרה לגמרי כי אע"פ שהם שוממים בקדושתם הם עומדים. (ובכתובים יש לי אריכות בענין עבודת בית המקדש בזמן הזה שהרבה כבר האריכו בזה ואין מקומו כאן ואי"ה אאריך בזה במקום אחר) ובעיקר יש לעיין בספר שאילת דוד בריש הספר ובשו"ת הר"ר צבי יורה דעה למרן זצ"ל בסופו בקונטרס עבודת בית הבחירה ועוד חזון למועד אי"ה. והעיקר שאין למהר בזה ולהתיישב בכל דבר דבר עם כל גדולי זמננו וראשי הישיבות בנדון זה והמבין יבין. ועיין בלשון הרמב"ם בפ"ו מבית הבחירה הל"ז מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד. ולפי"ן יש היום להזהר בזמן שמנקין ועושין סדר חדש שלא לנתוץ אבן מהכותל דאם בקדושתו עומד אז יש איסור בזה של לא תעשון וכן ראיתי שכתב בספר יריעות שלמה על הרמב"ם וכן אסור ליטע שם עץ ודו"ק. ואפילו בבית הכנסת לנטע עץ הביא בחידושי רע"א באור"ח סימן ק"ג בשם ר' דוד עראמה על הרמב"ם שאסור מדרבנן. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק אור"ח סימן ע"ט. ועיין בספר בני ציון שכתב דמדברי הרמב"ם וכו' משמע דבבית"כ אפילו איסור דרבנן ליכא ומצד חוקות העכו"ם נמי ליכא שאינם נוהגים עכשו בכך והעולם לא נוהרים בזה. ועיין כ"כ בספר זור הקודש על מסכתא תמיד בדף הספר דף כ"א מ"ש בזה. ולא ראינו שיוהרו כיום בזה, ויש להאריך בכל זה ואין רצוני לצאת מענין ברכת הלבנה לענינים אחרים ובאתי רק לעורר.

יב.

בליל שבת ויום טוב אין מקדשין הלבנה וכמו שכתבנו בסימן י"א. והזמן הוא במוצאי שבת וכמו שכתבנו בסימן י"ג. אבל איך הדין במוצאי שבת שחל אז ליל יום טוב אם אז אפשר לקדש הנה דין זה מבואר באור"ח סי' תכ"ו ס"ב ואין מקדשין אותה במוצאי שבת שחל בו יו"ט ועיי"ש בבאר היטב סק"ה ובמ"ב סק"ב. ובשועות יעקב סק"ד כתב ומ"מ לפי הנראה משו"ת מנחם עזריה משמע שיש להחמיר בשבת יותר מביום טוב לענין קדוש לבנה. ועיי"ש בכף החיים סקל"ב וערוך השלחן סק"י ובדברי החק"י יעקב סי' תצ"ד סק"ב. ובמטה אפרים סי' תרכ"ה סק"ד כתב אם לא נראית הלבנה במוצאי יו"כ עד לילה הראשונה של סוכות יקדשו אותה אז אפילו אם חל בשבת ויש לקדשה עוד בצאת הכוכבים ויאותו לאור הלבנה ואח"כ

יתפללו מעריב של יום טוב. ועיי"ש באלף למטה סק"ו. ועיין בשדי חמד באסיפת דינים בברכות סימן ב' אות ח' מ"ש בענין ליל שבת וליל יום טוב דאפשר אז לקדש בשעת הדחק והוא ג"כ ביו"ט שחל במוצאי שבת. ועי' כ"כ בתפא"י מו"ק פ"א מ"ו בבוועז סי' א'. ועיין בשו"ת שומר אמונים סי' י' מ"ש בזה עפ"י הקבלה. ובשו"ת שבות יעקב במהדורא בתרא על חלק א' סי' י"ב כתב פשיטא דמקדשין בשבת ויום טוב היכא דהמצוה עוברת ואפילו היכא דאין המצוה עוברת צ"ע וכו'. וא"כ באופן דמוכרח אז לקדש אז יכול אז לקדש ומה טוב לחשב ולסדר שיקדש בחול או במוצאי שבת כמו שכתבנו בסימן י"ג. ועיין בצפנת פענח על רמב"ם הל' ברכות פ"י הלי"ז שכתב ולכך מברכין משום דנהנה וא"כ במקום שיש גר אין צריך זה וכו' ולכך בשבת דצריך דוקא גר אין צריך לברך וכו' וא"כ משמע ג"כ דבשבת לא. ועיין שו"ת ישכיל עבדי ח"ו עמוד שפ"ה שכתב באריכות בענין לא לקדש בליל יום טוב. ובשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' ל"ז נסתפק בבן חו"ל שנמצא במוצאי שבועות בא"י ושם מקדשין הלבנה ואצלו זה עדיין יו"ט האם יקדש אז בצבור או שיחכה עד מוצאי יום טוב שני של גליות ויקדש לבד, וכתב אם הוא בעיר ויכול להשתמט ילך כי ישיג ג"כ אח"כ צבור ואם הוא בכפר קטן שיש לחוש שישכח ולא ימצא מגין אז יקדש עמהם בליל יום טוב שלו. ומ"מ צ"ע עדיין בזה.

יג.

בשו"ע סי' תכ"ו ס"ב מבואר דאין מקדשין על הירח אלא במו"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים. וכשמקדשין הלבנה במוצ"ש תהי' הצלחה באותו חודש וכמ"ש המג"א בסקכ"ב. ודוקא ליל מו"ש הוא קודם עשרה ימים בחודש אז ממתניין עד מו"ש אבל אח"כ דהיינו כשליל מו"ש יהי' ליל י"א בחודש אין ממתניין עד מו"ש שמא יהיו שנים או ג' לילות מעוננים ולא תראה הלבנה ויעבור הזמן וכמבואר ברמ"א ובמג"א סק"ג וטעמו שכל מקום שיש להסתפק שמא תתבטל המצוה לגמרי אין משהין אותה בשביל טעמים מצוה מן המובחר. ועיין תרומת הדשן סי' ל"ה. ובביאור הגר"א שם סק"ב. אבל יש שסוברין שלא להמתין כלל עד מו"ש שלא להחמיץ המצוה ומיד אחר שעברו ג' ימים יש לקדש עיי"ש בב"ח ובמעשה רב סימן קנ"ט. ושם בביאור הלכה. וא"כ משמע דלכתחילה יחכה עד מו"ש ואם יש לחוש שלא יוכל לקדש אז יקדש בחול. ועי' בחיי אדם כלל קי"ח סי"ד. ובפירוש לב אדם על החיי אדם כתב אם הוא טרוד בימים אלה וחושש שמא ישכח או יהיה יום מעונן ולא יוכל לקדש אח"כ במו"ש אז יקדש בחול. ובכף החיים סקכ"ג, ובערוך

השלחן בסק"ו כתב דאין הכונה לעכובא אלא להדור בעלמא אם אפשר. ועיי"ש בבני ציון בסק"ב מה שהאריך בזה. ועיין פמ"ג במ"ז שכתב ולכן מי שנוהג לקדש הלבנה אחר ג"י מעת המולד אף בחול אין לגעור בו וכן אני נוהג כי לפעמים טורח לקבץ עשרה ובא לידי שכחה וביום המעונן ובימי החורף וגשם אף בחול אחר ג' ימים אין לגעור במי שנוהג כן. ועי' נפש חי' סי' תכ"ו שכתב נראה משום דמטבעת ברכת הלבנה היא תפלה שתהי' אור הלבנה כאור החמה וכו' לכן מתפללים ע"ז בשעת מעוטה כי לא לקו המאורות עד מוצאי שבת בר"ר ותנחומא עכ"ל. אגב בביאור פסוק זה בישעיה ל' כ"ו והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים עיין בפסחים ס"ח ובסנהדרין צ"א ביאורו ועיין ביאור נחמד ברד"ק שם אבל מדוע כתוב אור הלבנה כאור החמה ולא סתם והיה הלבנה כחמה ועיין בספר גרושין בסימן ה' מ"ש בזה. ועיין בעקדה בסוף שער כ"ט. ועיין תשב"ץ סימן פ"ז ואין לברך על הלבנה אלא במו"ש כשהוא מבושם אם לא שהמתין שעבר הזמן במ"ש ויהי' יותר מט"ו ימים מן המולד (כי יכול לברך על המולד עד תחלת י"ו) כדאמרינן במס' סופרים אין מברכין על הלבנה אלא במו"ש כשהוא מבושם. ועי' תשובת מהר"ם מרוטנברג מהדורת הרב כהנא סי' תט"ז דתיקן דקידש במו"ש חוץ אם יעבור הזמן שהוא יותר מט"ו ימים מהמולד או קידש בחול. ועי' ישועות יעקב סק"ב. ועי' דרכי חיים ושלום סי' ת"צ. ושו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ל"ד. ובסידור יעב"ץ דכתב דאם מוצש"ק קודם ז' בחודש ממתינין עד מו"ש וכו' עיי"ש. ועיין טעמי המנהגים סי' תנ"ג שכתב טעם למה אנו מברכין ברכת הלבנה במ"ש כי אז נחרב הבית והלכה השכינה בגלות ולכן אנו אומרים שעתידין להתחדש כמותה הרי ביום שנחרב אנו מבשרין חידוש ישראל והשכינה עיי"ש בהגה ובקונטרס אחרון סק"ג ועי' בס' יוסף אומץ סי' תע"ב וכתב שם וז"ל טוב לקדשה במ"ש כשהוא מבושם אכן אם מו"ש הוא אחר י' למולד אין להמתין משום חשש שלא תהא הלבנה נראית בלילות שאחריה מפני עננים ותהי' המצוה עוברת. ועיין אשל אברהם מהדורא תנינא ד"ה אדות עיי"ש בלשונו. וכתב עוד שם קדוש הלבנה במ"ש י"ל דעדיף מבצבור אח"כ ע"כ. ועיין מדרש תלפיות ערך ברכת הלבנה ד"ה ע"י ברכת הלבנה. ועיין מאמרו של ר' נחום ברוזניק בהדרום ניסן תשכ"ח עמוד קצ"ח.

יד.

המנהג כשמקדשין הלבנה במוצאי שבת מבדילין קודם בבית הכנסת ואחר כך מקדשין הלבנה. ולכאורה מדוע לא מקדשין קודם הלבנה ואח"כ

יבדילו כדי להאריך קדושת שבת כמו שמבואר בנר חנוכה בסימן תרפ"א מדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם ההבדלה ועיי"ש באריכות בש"ז. וגראה שהוא משום טירחא דצבורא שיצאו החוצה לקדש הלבנה ואח"כ שוב יצטרכו להכנס בבית הכנסת. ופעם אירע כאן שאחד בבית הכנסת מיהר ורצה שקודם יצאו לקדש הלבנה ושאח"כ יכנסו שוב לבית הכנסת ושיבדילו ולכאורה אם הסדר הוא לא כך אין לשנות. וכשמבדיל אח"כ בביתו מבדיל אחרי שקדש כבר הלבנה. ואיך יהי' הדין אם מתפלל מעריב בביתו מה יעשה קודם. והנה ידידי הרב נחום צבי קארנמהאל שליט"א כתב לי בזה וז"ל מו"ש מבדילין ואח"כ מקדשין הלבנה. (א) משום דתדיר קודם. (ב) דקשה להטריח הצבור שילכו בחוץ לקדש ואח"כ יכנסו לב"ה לשמוע הבדלה. והעם עומדין בב"ה ומתפללין ואח"כ מבדילין ופשוט שההבדלה קודם. וכן מי שמתפלל בביתו בודאי יבדיל קודם ואח"כ יצא בחוץ לקדש אבל אם מתפלל בב"ה בודאי אין צריך לילך לביתו להבדיל קודם מטעם תדיר קודם עכ"ל. ובאשל אברהם תנינא סי' תכ"ו כתב וז"ל אולי יש דרך חסידות להמתין בקדוש לבנה עד אחר הבדלה וכו' מ"מ כשאין צד חשש י"ל שנכון להמתין עד אחר הבדלה. ובספר דרכי חיים ושלום סימן תצ"ג כתב וז"ל אם אירע שלא נראית הלבנה עד מוצאי שבת ואמרו לו באמצע סעודה שלישית דש"ק (שהוא כבר לילה למ"ש) שיש לבנה הלך לקדשה עוד לפני ברהמ"ז עכ"ל. וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה ע"ד המנהג להבדיל במ"ש בב"ה ולצאת אח"כ לברכת הלבנה פשוט שלא לשנות ממנהג שבכל מ"ש מבדילין בב"ה אחרי ויהי נועם וכו' ואם הקהל יצא לחוץ הרבה יהיו גשמיטין ולא יחזרו לב"ה לשמוע הבדלה. עכ"ל. וא"כ משמע מכ"ז דמבדילין ואח"כ מקדשין. אבל מ"ש דהחשש שלא יחזרו לשמוע הבדלה לכאורה מה בכך. דלכאורה בענין הבדלה בב"ה יש להעיר והוא בהא דמבואר באור"ת סי' רצ"ה מבדיל ש"ץ כדי להוציא את מי שאין לו יין. וא"כ מנהגינו הוא שאחד מבדיל בב"ה ואין מקפידין אם יש אנשים שיש להם יין או שאין להם ועפ"י רוב יש לכולם יין וא"כ בודאי אין הם מתכוונים לצאת ידי הבדלה כי רצונם לעשות הבדלה בביתם והמבדיל צריך לכון בעצמו לצאת ולא להוציא אחרים ואף אם יש בדעתו להוציא אחרים אבל הם צריכים לכון שלא לצאת והמבדיל כשהולך לביתו אז אם יש בני בית אז הוא מבדיל שוב עבורם ואם אין לו אז לא יוכל שוב להבדיל והעירני לזה דודי הרב ר' נטע צבי שליט"א ואם מתכון רק להוציא אחרים ואין הוא רוצה לצאת בודאי אין הוא יכול לשתות היין כי הוא לא עשה הבדלה לעצמו. וא"כ הנקודה המעיקה לנו היא ביש לכולם יין ושיבדילו בביתם ומדוע להרבות

בברכות להבדיל בב"ה ולא מצאתי מפורש שלא להבדיל בב"ה. והנה כשביקר מו"ר הרה"ג ר' משה פנשטיין שליט"א בביתי ושאלתי לו את זה והוא השיב לי דבאמת אם כולם מבדילין בביתם אז אין צריך להבדיל בב"ה. וידידי הרב שלמה סאבל שליט"א כתב לי בזה וז"ל גדולה מזה מצינו באור"ח סי' קכ"ד ס"ג קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה אעפ"כ ירד ש"ץ וחזר להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים ושם במ"ב בשם הלבוש כתב שמא יהי' פ"א בב"ה מי שאינו בקי ויוציאנו הש"ץ ידי חובתו. וכ"ש גבי הבדלה שבכל אופן אין כאן ברכה לבטלה דעכ"פ המבדיל יוצא יד"ח בשגם דיש כמה אנשים שקשה להם לשתות יין כוס שלם בפעם אחת וגם מצד הבריאות עכ"ל. וידידי הרב מאיר בלומנפלד שליט"א כתב לי בזה וז"ל בדבר הבדלה בבהכ"ג ביש לכולם יין ומבדילין בביתם באמת בזה שכתב הטור והמחבר בסי' רצ"ה סי"ב דמבדיל ש"ץ כדי להוציא מי שאין לו יין זה נכון שהש"ץ מבדיל למי שאין לו יין אבל אם יש להם יין ויבדילו בביתם אין לש"ץ לעשות הבדלה וזה לא דמי לקדוש דיש תקנה קבועה לקדש בליל שבת א"א לבטלה אפי' שאין אורחים באים לשם וכדכתב הר"ן בפ' ע"פ וידוע שהטור בסי' רס"ט תמה על המנהג שאין אורחים מצוין עיי"ש אבל בזה דעת הפוסקים דתקנה במקומה עומדת. ברם בהבדלה לא מצינו בש"ס דתקנו להוציא אורחים ורק דהש"ץ עושה הבדלה להוציא למי שאין לו יין למתפלל בב"ה שפיר אין לו להש"ץ בידוע שיש להם יין לעשות הבדלה ורק אם אין להם יין או שאין עושין הבדלה בביתם וז"פ עכ"ל. ועיין באריכות מענין זה בשו"ת יביע אומר ח"ד אור"ח סי' כ"ד וקיצור דבריו שם דמבדיל בביתו עבור אשתו ובניו נכון שיכוין שלא לצאת בהבדלה ששומע בב"ה ואז יברך בלי שום פקפוק ויענה ב"ה וב"ש על הברכה בב"ה ובזה לא יצא. ובמבדיל בב"ה ורוצה להבדיל שוב בביתו יכול לברך בשמים ונר בביתו אבל אם הם רוצים לברך הברכות בעצמם ימתין אחר פרי הגפן ויברכו הן את ב' הברכות של נר ולא יענה אמן ויברך המבדיל וישתה הכוס עכ"ל. ועיין בש"ע הרב סימן רצ"ו סי"ז וכתב שם וז"ל מי שנתכון שלא לצאת י"ח בהבדלה שבב"ה אף הש"ץ עצמו שנתכון שלא לצאת י"ח בהבדלתו צריך לחזור ולהבדיל בביתו לפיכך נהגו העולם שכל אחד חוזר ומבדיל בביתו אף אם כל ב"ב היו בב"ה לפי שאין דעתם כלל לצאת י"ח בהבדלה שבב"ה עכ"ל. והנה בענין הקידוש בב"ה במקום שאין אורחים בחו"ל נוהגים שמקדשים בבית הכנסת. והנה לפני זמן מה רצה רב אחד לבטל מנהג זה וטענתי שזה מנהג קבוע כאן ואפילו אם אין אורחים ג"כ צריך לקדש. ועיין בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קנ"ז שכתב דצריך להנהיג את הקידוש בב"ה אחרי שהופסק בזמן המלחמה כי הוא מנהג

שיסדו הגאונים וכו' כיעו"ש וא"כ אין לבטל את הקידוש בבית הכנסת במקומות שהונהג כך. ועיין בספר העתים בדף קע"ח שכתב והרוצה לחזור ולהבדיל בביתו הרשות בידו ואם לא או שאין לו יין יצא ידי חובתו בהבדלת הכוס דש"ץ ועיי"ש בעתים לבינה בסקל"א. ומי שרוצה להבדיל על הכוס קודם תפלת ערבית מספיקות הג' דברכות לכאורה משמע דלא. ועוד הו"ל משנה מטבע שתקנו חכמים, ובמנחה חדשה מצוה ל"א אות ג' דנסתפק אם אפשר. אינני מבין מקום הספק כי לכתחלה בודאי לא ואולי בדיעבד יש מקום לומר דשוב כבר אין צריך להבדיל, ובחידושי הארכתי בזה.

טז.

איך הדין אם רוצה לקדש הלבנה ביחידות באמצע השבוע ומתפלל מעריב ורוצה לאכול ואח"כ לקדש הלבנה האם יש קפידא בזה ודוקא יקדש קודם האכילה או דיכול לאכול קודם. וידידי הרב נחום צבי קארגמהאל שליט"א כתב לי בזה וז"ל ובחול בודאי טוב שיקדש תיכף אחר תפלת מעריב כדי שלא ישכח אם יאכל תחילה וגם משום שיהוי מצוה עכ"ל. והנה אם עדיין לא חשך ולא הגיע הזמן לקדש אז בודאי יכול להתחיל לאכול אבל בהגיע הזמן אז משום זריזין מקדימין יקדש הלבנה קודם. ואם יש לו חבורה שאח"כ יתאספו ויקדשו ביחד מסתברא דיכול לאכול ואח"כ יקדש ביחד משום ברוב עם. ועיין בקונטרס יזרח אור פרק ט"ז ס"ב. ואיך הדין אם בליל בדיקת חמץ עדיין לא קדש הלבנה מה יעשה קודם ונראה דלענין מעריב בהגיע הזמן כתב המ"ב בס"י תל"א סק"ח בשם הח"י דלעולם יתפלל תחילה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ועיי"ש בכף החיים סקי"ח. וא"כ ג"כ הלא קדוש הלבנה תדיר ושיקדש קודם. ועיין בס' אוצר הפסח שם סק"ג שכתב וע"ד מי שנהג להתפלל תפילת ערבית בביתו כמה שעות אחרי צה"כ כתב בס' פאר אור שיבדוק תיכף אחר צה"כ אף קודם תפלת מעריב עכ"ל. וא"כ אז אולי ג"כ יבדוק קודם ואח"כ יתפלל מעריב ואח"כ יקדש הלבנה. ועיין בערוך השלחן סקל"א. ועיין בקונטרס אחרון לשו"ע הרב שהעיר על דברי הח"י דאין שייך כאן תדיר כי בדיקת חמץ היא כמצוה עוברת כיון שעיקר זמנה בתחילת הלילה.

טז.

איך הדין אם הלבנה מכוסה בעננים האם יכולים לקדש. עיין בלשון המ"ב ס"י תכ"ו סק"ג שכתב אם נתכסה הלבנה בעבים אם העב דק וקלוש שנראית הלבנה ונהנה בה מברך ואם הענן עב אינו מברך ואם התחיל לברך ואח"כ נתכסה בעבים גומר הברכה אם לא שהוא משער שתתכסה הלבנה

באמצע ברכתו שאז לא יתחיל ברכתו וה"ה אם יש מסך מבדיל בינו לבין הלבנה הדין ג"כ כמו לענין עבים דאם המסך הוא דק וקלוש שעובר ממנו אור הלבנה עד שהוא נהנה ממנה ויוכל להכיר מן הדברים שהם נכרים לאור הלבנה יכול לברך עליו ואם המסך הוא גס ואין נהנה מאור הלבנה אין לברך דהוי ברכה לבטלה. ועיי"ש בביאור הלכה בד"ה ונהנין מאורה. ועיין בעבודת הקודש במורה באצבע סימן ה' אות קפ"ד שכתב יזהר שתהא מאירה יפה ואם יש אפי' ענן דק עליה לא יברך. וכן כתב הבן איש חי בשנה שניה פרשת ויקרא סכ"ג. ועי' בכף החיים סקי"ח. ועיין באשל אברהם תנינא בד"ה הובא בשם הרדב"ז. ועיין בארחות חיים סימן תכ"ו ס"ק ה"ו מה שהביא מהאחרונים בזה. ועיין בקונטרס יזרח אור פרק ז'. ועיין בשערים המצוינים בהלכה על קש"ע סי' צ"ז סק"ג. ועיין בספר נוהג דינים כצאן יוסף דף ל"ה ע"ב סק"ב. וא"כ העצה הכי טובה לדקדק שיקדש בזמן שאין הלבנה מכוסה בעננים ואם א"א אז יש לחכות עד שיראו מהעבים מעט והרבה פעמים מחכים וזה מגיע למצב כזה ואפשר אז לקדש או אם אפשר לראות דרך העב הדק וכמו שכתב המ"ב. ועיין בספר מנחת פתים לר' מאיר אריק זצ"ל באור"ח סימן תכ"ו מה שהביא מספרים בזה עיין בדבריו.

יז.

במגן אברהם סו"ס תכ"ו כתב כשיש מבואות מטונפות מוטב אז לקדש בבית. ועיי"ש במחצית השקל שכתב וצריך ליזהר בזה ולפניו כמלא עיניו אסור אפילו בלילה אם הי' יכול לראותה ביום ולאחריה מן הצדדין סגי בד' אמות וכדלעיל סי' ע"ט. ואי נקרשת מן הקור עי' במ"א סי' פ"ב. ונראה דאשפה שריחה רע ג"כ אסור ויש להזהר בזה כשיוצאין לחוץ לא לקדש במקום אשפה שריחה רע וכמו שכתב המחבר בסימן ע"ט ס"ח אסור לקרות כנגד אשפה שריחה רע. ומקור הדין מברכות כ"ה עיין בבאר הגולה סק"ק. והטור לא הביא דין זה ובב"י שם בד"ה ואיתא בברייתא העיר בזה עיי"ש. וכן ברמב"ם הלכות ק"ש לא הביא דין זה ובעין משפט אות ז' ציין לרמב"ם הל' תפלה פ"ד הל"ח וכתב בספר תהלה לדוד מהדורא תנינא ומה שנרשם בעין משפט להל' תפלה זה ענין אחר לגמרי. ובאמת הוא כך, אבל יש ללמוד משם ג"כ לענין ק"ש. או י"ל כמו שתירץ הב"י על הטור. וכן בעינים למשפט כתב ברמב"ם הל' ק"ש אינו אבל ע' בהל' תפלה. וא"כ משמע דהוא ג"כ מפרשה דאפשר ללמוד משם דו"ק. ועיין בס' בני ציון מ"ש על השמטת הרמב"ם לדין זה. ובמ"ב סקכ"א כתב אבל מי שהוא חושש באיזה מיחוש שלא יוכל לצאת לחוץ אי נמי שהמקום אינו נקי או ששרוי בין העכו"ם יקדש בביתו דרך חלון או פתח הפתוח לרה"ר. ועיין בספר יוסף אומץ

בסי' תס"ט שכתב גם אם בראש כל חוצות יש טינופת מוטב לקדשה בבית מבמקום הטינופת וא"א לקדשה רק במקום הטינופת אל יקדשנה כלל דהוי מצוה הבאה בעבירה וכו'. וא"כ במקום שאין נקי לא יקדש. ומ"ש בין העכו"ם מסתברא דחושש שיתקוטטו ויתנפלו עליו אבל במקומות החופש בודאי אין לחוש לזה ומקדשין בחוץ. ויש א"כ לדקדק כשיוצאין בחוץ שלא לקדש הלבנה במקומות המטונפים ואינם נקיים.

יח.

אין מברכין שהחיינו על קדוש הלבנה. היות שמברכים על החידוש שהיא מתחדשת בזמן הקבוע לה. וכמו שכתב בספר שבלי הלקט סימן קס"ז וז"ל שם וע"כ אין צריכין לברך בה שהחיינו שהרי הן מברכין על חידוש שהן מתחדשין בזמן הקבוע להן. והעיר ידידי הרב יחזקאל אברהם שליט"א הא ברכת שהחיינו היא על הנאה ואיך נפטר בברכה שעל חידושה ושיברך שהחיינו על ההנאה. וכן בספר תניא רבתי סימן ל"א כתב הטעם הזה. אבל באלוהו רבא סימן תכ"ו סק"א כתב דאין מברכין זמן מפני שהוא פחות משלושים יום. וכן כתב הפרי מגדים בא"א בריש סימן תכ"ו. ועי' שו"ת מהר"ם שיק אור"ח סי' צ' עיין בדבריו. ועיין שו"ת כתב סופר אור"ח סימן ל"ד. וקונטרס יזרח אור דף י"ד. ועיין הלכות קטנות ח"א סימן ר"ט טעם דאין מברך נותן ארך אפים על חמה ולבנה ביושב בבית אפל ל' יום. ועי' בצל החכמה ח"ב סימן י'.

יט.

כשמקדש הלבנה יש לו ללבוש בגדים נאים וכמו שכתב המחבר בסי' תכ"ו ס"ב אין מברכין על הירח אלא במו"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים. וכ"ו במ"ש היות שלובש בגדים נאים משבת אבל כשמקדש בחול כתב בת"ה סי' ל"ה וברמ"א שם וכשמקדשין אותה בחול יש ללבוש בגדים נאים. אבל בא"ר סק"ג כתב דלא נוהגין בזה. ובפר"ח כתב דראוי לנהוג ולפחות ללבוש הקפאה של שבת. ובכנה"ג בהגהות הטור כתב אם מברך בחול יש ללבוש בגדי שבת, שלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפ' ואלו דברים ואין אנו נוהגין כן. ובמ"ב סק"ו כתב ועכשו אין נוהגין לדקדק בזה. ובס' דרכי חיים ושלום סימן תצ"א כתב לקידוש לבנה לבש המצנפת שהי' מיוחד לראש חודש ויומא דפגרא. ועיין בס' צדה לדרך בדף ק"ג שכתב מברכין מעומד ודרך כבוד מלובש בגדיו וחברים עמו. ועיין ביוסף אומץ סימן תע"ג שכתב ואפילו אם מקדשה בחול מצוה ללבוש בגדי שבת ומהרי"ל לבש הסרביל המיוחד לו. ונ"ל דלפחות לא ילך בגילוי שוקים כמו שרגיל ללכת בביתו בלילה אך אם יש לחוש שעל ידי שילבוש בתי שוקים שלו יגמרו הקהל

לקדשה ולא ימצא עוד מגין אז טוב לו שילך בלא בתי שוקים כדי לקדשה ברוב עם הדרת מלך. ועכ"פ יישר רגליו בשעת קידושה ויש לי ג"כ סרבל מיוחד לקדוש לבנה. עכ"ל. ועי' רש"י יבמות מ"ו ד"ה דלמא שיהו בגדיהם לבנים והגונים לקבל פני שכינה ע"כ. ובשו"ת מהר"ם מרוטנברג מהדורת הרב כהנא ז"ל סימן תט"ז כתב דלבש הסרבל מיוחד אשר לו. וכן מובא בהגהות למהר"י טירנא סימן קפ"ב. ובערוך השלחן סק"ז כתב וגם לא נהגנו בבגדים נאים כי עפ"י רוב מקדשין בחצר בית הכנסת לאחר תפלת ערבית ואיך ילך לביתו להחליף בגדיו דזה א"א כמובן. ויותר נ"ל דאין הכונה על בגדים יקרים כבגדי שבת ויום טוב אלא בגדים נקיים מפני שמקבל פני שכינה ולכן ממילא דבבגדים שהוא מתפלל בהם הווין נאים דהא גם בתפלה צריך בגדים נקיים והגונים כמ"ש לעיל סי' צ"א ע"ש עכ"ל. ועיין בקונטרס יזרח אור פרק ט"ז סק"ג. וא"כ למי שמדקדק אולי יותר טוב שילבש בגדים מיוחדים.

כ.

במגן אברהם סקי"א כתב כתוב בכתבים שינער שולי בגדיו. והכונה אחרי שיגמור לברך ברכת הלבנה וכל הסדר. ועי' בבאר היטב סק"ח שהביא את זה מהאר"י ז"ל. ועיין בלקוטי מהרי"ח סוף ח"ב וכתב ויש שכתבו לנער שולי כנפי הציצית (טלית קטן) ובשער הכולל בסידור הרב ראיתי שכתב בסוף פרק ל"ג בשם האר"י ז"ל דה"י נוער כנפות הטלית קטן עיי"ש הטעם. ועי' כף החיים סקמ"ח טעמים לזה. ובסקמ"ט כתב מנהג לראות פניהם בכסף וכו' וכתב דאחר קדוש הלבנה יתן ג' פרוטות לצדקה. ועיין חסד לאלפים סי' תכ"ו סק"ה וינער שולי בגדיו להברית המקטרגים והחיצונים ובסק"ו הביא פסוקים שיש לומר אחרי קדוש לבנה. ועי' בספר טעמי המנהגים סי' תס"ד שכתב טעם מדוע מנערין הטלית קטן. ועיי"ש בקונטרס אחרון בסקכ"א שכתב וטעם שמנערין כנפי הציצית דוקא אחר קידוש לבנה ולא בשאר מצות (ועיין לקמן מ"ש בתשל"ד) לרמוז בזה שאין אנו מאותן שעובדין לצבא השמים רק לקיים מצות השם כמו שאנו מקיימין במצות ציצית בשם הרב וכו' מקאמרנא עכ"ל. ובהגה שם כתב ומטעם זה אנו אומרים ג"כ עלינו אחרי קדוש לבנה. ועיין מ"ש בזה בסימן ל"ב. ובשם האדמו"ר מבעלזע זי"ע כתב לי ידידי הרב ר' חיים לרנר שליט"א נאמר הטעם שבודקין הציצית אחרי קדוש הלבנה כיון שמתפללין שיהי' אור הלבנה כאור החמה וא"כ יהי' זמן ציצית דלילה כיום יאיר עכ"ל. ואני חשבתי אולי להראות שנהנין מאורה ע"י שבודקין הציצית. ועיין במרגליות הים בסנהדרין מ"א שכתב עיין מנחות מ"ג כל הזרין במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה וכן מסתכלין בציצית

כשמברכין על חידוש הלבנה. ומענין לענין במ"ש דמנער שולי בגדיו הנה הרמ"א כתב בסימן תקפ"ג והולכין אל הנהר לומר פסוקי ותשליך במצולות ים כל חטאתם. וכתב האליהו רבא בסימן תקצ"ו סק"ג וז"ל מה שנוהגין לנער בכנפי בגדיהם הוא לנער הקליפות מעלינו שנאחזים בנו ע"י עונותינו כמו שנוהגין אחר קדוש לבנה לנער הקליפות שנתעוררו ע"י קטרוג הלבנה קצור של"ה עכ"ל. וראיתי בספר התודעה בדף כ"ז שכתב ומנערים שולי הבגדים שלש פעמים. ובלבוש הביא המדרש וסיים ומתוך כך נהרהר יותר בתשובה. וכן עיין בלשון הכף החיים סימן תקפ"ג בסק"ל. ובפתחי עולם סק"ט כתב ומנערים הבגדים (שנאחזים בהם הקליפות כמ"ש הני מאני דרבנן דבלי מנייהו) ובלקוטי מהרי"ח ח"ג עמוד ע"ז כתב ובסידור ר' שבתי לנער הבגדים במלת ותשליך דוקא וג"כ בגד הציצית. אבל במעשה רב סימן ר"ט כתוב לא היה הולך לנהר או לבאר לומר תשליך. ועיין בשער הכולל פרק מ"ג סקט"ו וז"ל מים רומזים על חסדים וכו' וגם דגים רומזים על עינא פקחא הגם שאין דרכו של אדמו"ר בזה בסדור לבאר הטעמים אעפ"כ מבאר את הטעם מן תשליך משום שבסידור האר"י ז"ל כתוב לילך אל הבאר וכו' להשליך עונותיו הגם שזה אינו שייך רק לבקיאם ומכונים הסודות עפ"י קבלה וכו' אבל ההמון טועים לומר משליכים את החטאים ועונות לנהר ורבים מלעיגים ע"ז לכן כתב אדמו"ר טעם המקובל השוה לכל עכ"ל. ועיין יערות דבש חלק שני בדרשה ג' שכתב ולכן מנהג ישראל בר"ה שאז חטא אדם, בעת מנחה לילך לנהר ולעורר י"ג מכילין דרחמי' עלאי' כי לולי כן ח"ו הי' חרון אף ד' על אדה"ר רק מכילין דרחמי' עלאי' הגינו כאשר כתב האר"י ז"ל. אבל הרבה לוקחים אתם לנהר פתיתי לחם וזורקים לדגים ולכאורה לאו שפיר עבדי כי הו"ל הוצאה שלא לצורך. ועוד הלא מבואר בסי' תצ"ז ס"ב שדגים ועופות שהם מוקצה אין נותנין לפניהם מזונות ואולי שאני הכא כמ"ש המ"ב בסק"ה דדוקא לפניהם ממש אסור. וכאן אין זה לפניהם ומש"כ בשבת שירה מותר ג"כ לתת בחצר פתיתי לחם לעופות וכמו שביאר מנהג זה בספר התודעה בדף ר"ו כי אין זה לפניהם ממש ושם אין חשש של הוצאה כי זה בחצירו, אבל בתשליך יש להזהיר שלא יקחו כי זה הוצאה ודו"ק. ועיינתי במהרי"ל הלכ' ראש השנה וכתב שם ומהר"י סגל נהג ג"כ להלוך אצל נהרות ואמר כשהולכין אל הנהרות ביום טוב אל יוליכו עמהן שום מזון כדי לזרוק אל הדגים וכו' דאית ביה חלול יום טוב גם אם יזדמן לו כותי אצל הנהר אל יקח ממנו לחם להשליך אל הדגים משום דמוקצים הם לישראל משום דמחוסרין צידה ע"כ, הרי משמע מלשונו דיש בזה איסור הוצאה. ועי' כ"כ מחצית השקל סי' תקפ"ג סק"ה ומ"ש בשם הא"ר פרט זה לא מצאתי

בא"ר. וכשחל ר"ה ביום שבת אז הולכין ביום ב' לתשליך וכבר האריכו בזה ואין מקומו כאן עיין בשדי חמד בר"ה סימן ב' ס' ב'. וא"כ יש להזהיר שלא יקחו אוכל לעופות.

כא.

במג"א ריש סימן תכ"ו כתב נשים פטורות דמ"ע שהז"ג הוא ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע שהז"ג כגון סוכה מ"מ מצוה זו אין מקיימות מפני שהם גרמו פגם הלבנה (של"ה) עי' מ"ש סס"י רצ"ו ובסנהדרין פ"ה אמרינן על ברכת הלבנה הני נשי דידן נמי מברכי משמע קצת דמברכין ואפשר דל"ד נשים אלא לישנא בעלמא נקט עכ"ל. והנה בענין קיום מ"ע שהז"ג בנשים, לאחרונה כתבו כמה שלא יברכו, ובעיקר האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"א סימן ל"ט מ"ב ובח"ד סימן נ' אבל מי אנכי שאכנס בזה לחלוק על דבריו אבל רק ברצוני להעיר שכבר קבלו עליהם הנשים האשכנזיות וכן הרבה מהספרדים ומברכות על מ"ע שהז"ג וכן ראיתי עכשו בספר ציץ אליעזר ח"ט בסימן ב' שבא לחזק מנהג זה וכתב שמנהג נשים בזה לברך על מ"ע שהז"ג ברצון חכמים הוא גם בקרב אחינו הספרדים וכו' ויש לעודדן על כך וכו' עיין בדבריו ויש להאריך בזה ואין מקומו כאן ובאתי רק להעיר. ועיין במ"ב סימן תכ"ו סק"א וכתב שם ואף דכל מ"ע שהז"ג נוהגות הנשים שמקיימות ומברכות עליהן מ"מ מצוה זו אין צריכין לקיימה משום דהם גרמו פגם הלבנה ע"כ ולכאורה היה לו לכתוב אין רשאים לקיימה ולא אין צריכין דמשמע דאי רוצות יכולות לקיים ודו"ק ואולי אין נפ"מ. ומהמאירי סנהדרין עמוד קע"ז משמע קצת דנשים חייבות. דכתב שם ונשים וכו' מחדש חדשים הרי לא כהמג"א שכתב דלשנא בעלמא נקט ודו"ק. ובערוך השלחן סק"ד כתב ובג' משמע להדיא דבימיהם היו גם הנשים מברכות ברכה קצרה מחדש חדשים. ועיין ביאור הלכה ריש סימן תכ"ו ד"ה אשר במאמרו. ובכף החיים סק"א כתב וע"כ נראה כיון דבש"ס משמע דמברכין יש להם לשמוע הברכה מאחרים ולכון לצאת או לומר רק ברוך מחדש כ' בש"ס דזו ברכת הנשים ואפשר דגם השל"ה יודה לזה דלא יש קפידא כ"א בנוסח הברכה הארוכה של אנשים אבל בזה אין פקפוק. ובפמ"ג בא"א סק"א כתב ומשמע דאף בלא ברכה שם ומלכות אין להם לקדש הלבנה. ועיי"ש כ"כ במחצית השקל. ועיין ישועות יעקב תכ"ו סק"א. ושו"ת כתב סופר אור"ח סימן ל"ד. וארחות חיים סי' רכ"ט ס"ב. ועיין במור וקציעה דבריו צריכים ביאור וכמו שכתב כבר בזה בספר במחזיק ברכה סימן תכ"ו סק"ד וסיים שם ולענין דינא נראה דאף במקומות דנהיגי נשי לברך על מ"ע שהז"ג מ"מ לא תברך ברכת הלבנה כיון שכתב הרב של"ה דלא תברך שהם גרמו פגם וכו' עכ"ל. ועיין גליוני

הש"ס סנהדרין מ"ב ומרגליות הים סנהדרין מ"ב אות י"ב. ועיין קונטרס יזרח אור פרק ח' ופרק י"ב ס"ו והביא שם מספר מאורי אור וז"ל בדבר מניעת נשים מברכת החמה ולבנה וכו' חזיתי פעמים שאין משגיחים והכל מכח הנדמה שאינו ממש ושפיר מצי לברך על חמה ולא אשכחן נשים עם בפ"ע וכו' עכ"פ לדידן שמכניסות עצמן לעשות וסומכות על תוס' לא כרמב"ם אפילו לברך מכ"ש בברכת צרכי עולם שפיר מברכת ולרמב"ם צ"ל דעדיף מעשית מצוה שהז"ג שאני הכא לשבח לבורא עולם כמו הנותן לשכוי זמנו ביום וליכא מאן דמרחיק הנשים ולא דמי להלל מלתא אריכא בפ"ע מלבד הברכות עכ"ל. וידידי הרב חיים לרנר שליט"א כתב לי בזה וז"ל הלא המאורות נבראו ביום ד' ואז טענה הלבנה ונתמעטה וחטא חוה הי' בשעה עשירית ביום ו' עיין סידור יעב"ץ אצל חשבון מאה ברכות ועיין בשבילי דרקיע של התפא"י לסדר מועד ובתוס' ר"ה דף ח' כתבו דאדה"ר קדש החודש בשעה ט' שנצטוה זה"י קודם החטא ובשו"ת פרי השדה כתב הטעם דנשים שלא יברכו משום כל כבודה בת מלך פנימה. וא"כ איך אמר השל"ה דע"י חטא חוה נתמעטה עכ"ל. ואולי י"ל עפ"י מה שראיתי בשל"ה שכתב בשער האותיות אות ק' מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה דהיינו חטא חוה וכו' אע"פ שמצא להם תיקון אח"כ שנתקנו בעגל מ"מ האשה היא סבה ראשונה שבא המסית לעולם ואח"כ החזיקו אותו האנשים ועדיין לא נטהרנו ולפעמים מלא עכ"ל. וא"כ דע"י קטרוג הלבנה היא נתמעטה שאין בה כ"כ הרבה אור כמו אור החמה וכמבואר בחולין דף ס' וזה היה ביום הרביעי אבל זה מה שבתחילת החודש הלבנה גדלה ומוסיפה אור ואח"כ שוב מתמעטת לפיגום זה האשה גרמה וא"כ זה וזה גרם דהיינו ע"י הקטרוג נתמעטה מהשמש וע"י חטא חוה נתמעטה ממה שניתן לה ודו"ק. ועיין ביאור נחמד מענין זה בחידושי מהר"ץ חיות לחולין דף ס'. עוד י"ל עפ"י מה שמבואר בסוכה דף כ"ט בשביל ד' דברים מאורות לוקין וכתב רש"י ירח וככבים ועיי"ש ברש"י ובמהרש"א. ועיין רש"י במדבר כ"ח ט"ו אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי על שמעטתי את הירח. ועיין בספר המאורות הוצאת הרב בלוי שליט"א על עירובין בסופו בעמוד שפ"ח דביאר שם איך נדע שהלבנה קטרגה הא לא מצאנו בזה במקרא עיין שם דברים גחמדים. ולכאורה אם נתמעטה ולקתה ביום ד' מה שייד לוקין אלא משמע דאחר שלקתה החטא גרם וזה כונת השל"ה דחטא חוה פגם הלבנה דזה היה החטא הראשון. ועיין בתניא רבתי סימן ל"א בעון הבריות המאורות לוקין. ועוד נ"ל דאף שנתמעטה ע"י קטרוג אבל לא נתמעטה מיד אלא נתמעטה במוצאי שבת וכמבואר בבראשית רבה בפרק י"א וא"כ זהו מטעם חטא חוה וכמבואר בשל"ה. ומבואר דאף שהיה צריך

למעט ביום ד' מ"מ לא מיעט עד מו"ש ומבואר שם במפרשים שהוא מטעם חטא חוה ושגרמה לאדם לחטוא והם גרמו למיעוט הלבנה ודו"ק. ועיין בתורת חיים לחולין ס', ועיין לבוש סימן תכ"ח שכתב דהלבנה קטרגה ומועטה ועמדה מן הצד ולא שימשה כלל עד שבא אדם הראשון והחזיר אותה בתפלתו, וא"כ אולי לפי"ז נשים לא דרק אדם החזירה ולא חוה ודו"ק. וכן שם במהר"ם שיף וכן שם בלב אריה וכן בספר פרדס יוסף בראשית דף י"א מ"ש בביאור קטרוג הלבנה עיין בדבריהם ותרוה נחת. ויש להוסיף כי קטרוג הלבנה הי' שאור שלה יעמוד במקומו ואור החמה יעלה דאחרת מה חזית וכו' וא"כ לא הי' צריך למעט את אור הלבנה לגמרי אלא עיקר טענתה היה דא"א לב' מלכים להשתמש בכתר א' א"כ יגדילו את אור החמה והלבנה תשאר במקומה ורק ע"י חטא חוה מיעטו אותה אבל א"א לומר כך דמלשון המדרש לכו ומעטי עצמך משמע דע"י הקטרוג היא נתמעטה. ועיין בפנים יפות בראשית ד"ה המאורות. ועיין בס' מעלפת ספירים למהר"ש אלגזי ז"ל ביום עשירי סימן כ' וז"ל שם יהושע שלא חטא למה הוסר ממנו עדי הר חורב וכ"ת שלא סר ממנו א"כ למה מת וא"ת שלא קבל העדי קשה למה לא קבל וכו' הטעם הוא שהעולם נדון אחר רובו ובא וראה כשחטא אדם באילן שאכל ממנו גרם לאותו האילן שישרה מות על כל העולם ותלוי הפגם הלבנה עד שעמדו ישראל על הר סיני והוסרה מהם הפגם והאירה הלבנה כשחטאו בעגל חזר הפגם של הלבנה ולא יכול שום אדם להתקיים אף יהושע אף שהיה צדיק כיון שהרוב נגזר עליהם המיתה זולת משה שמיתתו היתה בנשיקה והאריך שם ואמר שזהו רמז פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה. (ולכאורה הא אברהם בקש על סדום וחמישים היו מצילים ולא היו הולכים אחר הרוב ויש לחלק בין מיתה על כל העיר כסדום לבין מיתה טבעית דרק במיתה טבעית יש ללכת אחר הרוב אבל לא על עיר אם יש שם צדיקים הם יצילו אבל באמת תפילתו על סדום לא נתקבלה וכמו שכתב הרב המבי"ט בספרו בית אלקים בשער הראשון בפרק י"ח וז"ל תפלת אברהם אבינו על סדום האף תספה צדיק עם רשע לא נתקבלה על הצלת סדום ונתקבלה על הצלת לוט ובנותיו וכו' עיי"ש ודו"ק). עוד נראה לתרץ קושית האלגזי דשם שהביא בשם המדרש עפ"י מה שהובא בתרגום סוף רות וז"ל שם ועובד אוליד ית ישי דמתקרי נחש בגין דלא אשתכחת ביה עילא ושחיתא לאתמסרא בידוי דמלאכא דמותא למסב ית נפשיה מניה והוה יומין סגיאין עד דאדכר קדם ד' עיטא דיהב תויא לחוה אתת אדם למיכל מן אילנא דאכלין פיריו חכימין לידע בין טב לביש ועל ההוא עיטא אתחייבו מותא כל דיירי ארעא ובההיא עילא שכיב ישי צדיקא הוא ישי דאוליד ית דוד מלכא דישראל. ועיין בבא בתרא

י"ז ארבעה מתו בעטיו של נחש וכו'. ועיין חידושי יעב"ץ שבת נ"ה, וספר תקנת השבין לר' צדוק הכהן בסימן ו'. אגב עיין במעולפת ספירים ביום י"ט שכתב וז"ל התורה לא נתנה אלא לזכרים אבל הנקבות לא ניתנה להם שפטורות מן המצות וקשה לי הא מ"מ חייבות במ"ע שאין הזמן גרמא וכן במצות ל"ת ואמאי קרינן שאין התורה ניתנה להם וצ"ע. ובשו"ת פרי השדה ח"א סימן ק"ג ראיתי שמביאין (ואין הספר תח"י) דהקשה דלטעם דהם גרמו לפגימת הלבנה קשה הא כבר תקנו זאת בשעה שעשו ישראל העגל שלא נתנו נזמיהם אלא באמת בשעת מתן תורה כבר ה' העולם חוזר לתקון הראשון אלא שעשו העגל אלא רק בעשית העגל קלקלו וכו' עיי"ש. ועוד טעם מפני כל כבודה בת מלך פנימה. ועיין בקונטרס יזרח אור בדף י"ג בהגהה שכתב לפי טעם זה מדוע אין מונעין אותן מלילך לתשליך משום דאימת הדין עליהם. אבל עיין בערוך השלחן סי' תקפ"ג שכתב ויזהירו שלא ילכו נשים ובמקומות שהולכות מוטב שלא ילכו אנשים כלל דבל"ה יש מתריעים ע"ז בזה"ז ורבים נמנעים מזה מפני הטעם הידוע להם ונכון הוא עכ"ל. ועיין שו"ת חת"ס אור"ח סי' נ"ו. ועיין כ"כ שואל ומשיב מהדורא תנינא ח"ד סימן קס"ח והביא שם דברי הילקוט דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג ונראה דכוונתו למדרש שמואל א' וחנה היא מדברת על לבה למה נשתתפו הנשים עם הקטנים והעבדים לענין המצות לפי שאין להם אלא לב אחד והזי"ר פי' לענין מ"ע שהז"ג וכו' וקשה לי איך כללן יחד הלא לא הושוו כולן דקטנים פטורים מכל המצות של התורה ורק מדרבנן מחנכין אותם משא"כ נשים ועבדים. וידידי הרב ר' שמואל וואלקין שליט"א כתב לי בזה וז"ל ונראה פשוט בדעת המדרש דלא נחית לדיוקא דא רק אזיל בתר טעמא המשותף בכולם אשר בשבילו פטורין הן מן המצות והוא שאין להם אלא לב אחד. וכפי הזי"ר שאין יצ"ט שולט בהם וכמאמרם ז"ל (קה"ר) טוב ילד מסכן וכו' זה יצ"ט ולמה נקרא שמו ילד שאין מזדווג לאדם אלא מבן י"ג שנה ולמעלה משא"כ היצה"ר שהוא שולט באדם מיד שהוא נגער לצאת לעולם עכ"ל. ועיין שו"ת מהרי"ל דסקין בקונטרס אחרון לאור"ח סי' רכ"ט. ועיין שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' י"א דלכן נשים לא מפני שהם גרמו לפגם ואמרינן בעירובין דעטופה כאבל והיא לא בשמחה. וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה וז"ל אדרבה רש"י על הפסוק להבדיל בין היום וכו' כתב שזהו לאחר שנגזז האור והחשך אבל בששת ימי בראשית שמשו האור והחשך יחדיו בין ביום בין בלילה ובישע"י נאמר כאור שבעת הימים ובזוה"ק עה"פ יהיו מאורות נאמר דבתר דאתגניזי נהורא קדמאה אתברי קליפא וכו' והקב"ה אפרש לה מתמן ונחותי לה לתתא כד ברא אדם בגין לאתקנא וכו' ואטיל ליה בשיפולי

ימא ויתבא תמן עד דחטא אדם ואנחת' הדר אפיק ליה קב"ה משיפולי ימא וכר' ע"ש ומוכח מכל הלין דקטרוגה של הלבנה והתמעטה לא היה ביום רביעי אלא אחר שבעת הימים עכ"ל. וידידי הרב חיים לרנר שליט"א כתב לי עוד שלולי החטא אז כמובא שלע"ל יהי' אור הלבנה כאור החמה וא"כ אי לא הי' חטא והאדם לא הי' מת א"כ התקון של הלבנה היה בא מיד וא"כ הפגם שפגמו אף שלא מיעט דכבר נתמעט קודם אלא הפגם גרם שלא נתקן עכ"ל. וכ"ז שלא נתקן חטאם הם גורמים לפגם הלבנה ודו"ק בזה. ובוה נראה לי לפרש דברי המדרש על הפסוק האשה אשר נתת עמדי נתנה לי ואוכל ואוכל עוד ולכאורה מה הכונה ועוד אוכל. ועיין בספר תקנת השבין לר' צדוק הכהן בסימן ג' שכתב בחטא אדה"ר הוא לתקן מכאן ולהבא ולא לעקור למפרע לגמרי להיות כמו שלא חטא, ועיין עוד בספרו ישראל קדושים בדף י"ב בד"ה והנה. אלא נראה וביותר ביאור בהבנת הדברים ראיתי כעת בספר דגל יהודה שיצא לאור מהגר"י קאמינר זצ"ל מהדורה שניה. וכתב שם עיקר התשובה שיכיר עד היכן הגיע גודל הפגם בחטאו ויתוודה ואדה"ר אשר החטא לא הי' באפשרותו לתקן החטא תיקון גמור דזה יהי' רק לעתיד לבוא וזהו אכלתי ואוכל שעדיין היצו"ר בעולם עד זמן לע"ל בב"א עכ"ל. ועיין בפרקי דר"א פרק מ"ה דהקב"ה נתן לנשים שכון שלא נתנו לעגל שהן משמרות ר"ח ונתן להם שכר לעוה"ב שהן עתידות להתחדש והובא כ"כ בטור סי' תי"ז ועיי"ש בב"י ובב"ח ועי' בט"ז ובכנה"ג שם ובמ"ב ובביאור הלכה ובס' בני ציון ובגליוני הש"ס סנהדרין מ"ב ובמרגליות הים ובפרדס יוסף שמות דף שכ"ח. וביאורו עיי"ש בפרישה שכתב וז"ל מו"ר ואני אומר ע"ש שלעתיד הנשים זקנות צדיקות יחזירו לנערותיהם כיוכבד ע"כ, ובטורים אל המקורות נדפסו חידושי מהרש"ל וזה הובא שם בדבריו. ואני חשבתי אולי יש לפרש שיתחדשו שפגם הלבנה שגרמו ירד אז ודו"ק. ובערוך השלחן סי' תכ"ו סק"א כתב ובודאי יש בזה סודות גדולות ונוראות כאשר האריכו חכמי הקבלה שענין מיעוט הירח וענין חטא אדם הראשון נוגעים זל"ז ולעתיד לבא שיתוקן חטא אדה"ר אז יתוקן גם מיעוט הירח ועל אותה העת נאמר והיה אור הלבנה כאור החמה. ועיין טעמי המנהגים סימן תנ"ו ובקונטרס אחרון שם ובהגהה. ועיין שו"ת שבות יעקב מהדורא בתרא על חלק ראשון סימן י"ב וכתב שם וז"ל אין אנו צריכים להנסתרות והטעם שהביא המ"א בשם השל"ה דאין הנשים מברכין על קדוש הלבנה אלא היות דדוקא במצות עשה שהיא חובת הגוף. קבלו נשים אנפשיהו אפילו במקום שפטורים שהזמן גרמא מה שאין כן זה דאינו מ"ע וחובת הגוף רק דאם רואה אותה מברך וכיון שהז"ג אין מברכין

כלל וכי וא"כ אינו דומה לסוכה שהן חובת הגוף ע"כ. אבל באמת לכאורה מה נפ"מ אם זה חובת הגוף או לא אבל אם סברה היא נקבל. והנה תשובה זו היא של בעל קרית חנה להגאון ר' גרשון קובלעניץ כמו שחתם בסוף התשובה וכל התשובה כ"כ הועתקה ונמצאת בשו"ת שלו קרית חנה סימן ו' כיעו"ש. ועיין עוד מענין מ"ע שהזמן גרמא לענין חיובי אשה בברכי יוסף אור"ח סימן תרנ"ד ס"ב. ושו"ת שלו יוסף אומץ סימן פ"ב. וישועות יעקב אור"ח סימן י"ז סק"א. ואבני צדק אור"ח סי' מ"ו וכתב מפני שנהגו הנשים לקיים מ"ע שהז"ג ואם לא יברכו יש להם צער למה יגרמו ע"כ אמרינו כדאי הוא ר"ת לסמוך עליו בצער תמידי מדי שנה בשנה בעת חלות זמן מ"ע שהז"ג. ועיין שו"ת יין הטוב להגר"י נסים שליט"א בסימן כ"ח. ועיין שו"ת בית זבול ח"ג סימן י"א. ועיין שו"ת מן השמים סימן א' ועי' שם בהגהות הרב מרגליות שליט"א. ושו"ת כתב סופר אור"ח סי' ל"ד. ואתון דאורייתא כלל י"א. והנה איך הדין בהא דמבואר במ"ב סימן ק"ו סק"ד דנשים לא קבלו על עצמן תפלת ערבית. ונשאלתי מאחת דוה כמה חדשים שקבלה על עצמה להתפלל מעריב וכעת א"א לה להמשיך כי לפעמים היא עסוקה האם בהתפללה ג' פעמים הו"ל כקבלה. וחשבתי דלא, דהאם אשה אוכלת ג'. פעמים בסוכה הו"ל כקבלה. לא כך אלא אם יכולה אז אוכלת אבל לא הו"ל בגדר קבלה וא"כ כ"כ הדין הכא אם אין לה זמן אין צריכה. וידידי הרב נחום צבי קארנמהל שליט"א כתב לי בזה וז"ל באשה שהתפללה מעריב ורצונה להפסיק אם צריכה התרה. עי' במג"א סי' תפ"ט סק"א שאם קבלה על עצמה ספירת העומר שחייבת עיי"ש ועי' במנחת חינוך מצוה ש"ו שחולק על זה ועי' בשדי חמד מערכת מ' כלל קל"ו בזה. ולפענ"ד נראה טעם המג"א דכל מ"ע אם הוא דרבנן או מ"ע שהז"ג או הנהגה טובה הוא מטעם נדר ואפשר בשעת הדחק גדול יש להתיר עכ"ל. וכן עשינו והתרגו לה הקבלה כנדר. ובשו"ת האלף לך שלמה סימן קצ"ג כתב דמ"ע שהז"ג לא שייך כ"א במצוה זשייך יום יום ואין מניעת קיומה רק מכח הזמן בזה נחשב מ"ע שהז"ג אבל בלבנה אין המניעה מכח הזמן רק מכח גוף הלבנה שאינה מתחדשת רק מחודש לחודש ולא שייך בזה לומר מ"ע שהז"ג וסיים דברכת מחדש חדשים לא נחשב למ"ע שהז"ג אבל ברכת אשר במאמרו שייך בכל יום וזה נחשב למ"ע שהז"ג. ועיין כ"כ בספר בני ציון בסי' תכ"ו סק"כ שג"כ כתב כעין זה וג"כ כתב דמ"ע שהז"ג לא שייך אם זה לא נמצא בזמן זה לגמרי. ובזמנו כתבתי לידידי הרב המנוח ר' בן ציון לכטמן זצ"ל בעל מחבר ספר בני ציון ראה לדבריו מדברי הטורי אבן מגילה דף כ' שכתב דבכורים לא הוי מ"ע שהז"ג היות שאין הגורם מצד הימים אלא מצד אחר שאין מצוין ע"פ השדה וא"כ ה"ה ללבנה. והרב

הנ"ל וצ"ל השיב לי בזה וז"ל מחזקינא טיבותא רבה למעכת"ה בראיתו שהביא לדברי מדברי הטורי אבן במגילה דבכורים לא הוי מ"ע שהז"ג מהטעם הזה שאין הגורם מצד הימים אלא דבר אחר גורם להם שאין מצוים ע"פ השדה ולא פטרן הכתוב מן הבאה מצד עצמם של הימים אלא מפני ד"א וכו' וכיו"ב ממש הוא הא דברכת הלבנה עכ"ל. אבל מדברי שו"ת מהרי"ל דסקין בקונטרס אחרון בסימן כ"ו לא משמע כך דכתב שם וז"ל ברכת החמה נ"ל דנשים חייבות ג"כ ולא הוי מ"ע שהז"ג כברכת לבנה דאינו רק לפי שלא נמצא רק בעת ההיא משא"כ בלבנה אחר חצי החודש אף שהוא במילוי זה אין מברכין ותלי בזמן וכו' ע"כ. ועיין הר צבי אורח חיים סימן רכ"ו. וחזון עובדיה על הגדה של פסח בעמוד ח'. וא"כ מכ"ז משמע דנשים אין מברכות ברכת הלבנה. וכן עיין מה שכתב אלי בתשובה בזה דנשים אין מברכות על הלבנה בספר מרפא לנפש חלק שלישי סימן מ' לידידי הרב רפאל זילבר שליט"א וכתב הטעם דלא יברכו עיי"ש, ובאהבת יהונתן על הפטרות דברים כתב כבר ביארנו שהשכינה מצטערת על חטא ישראל וע"י חטא ישראל נתמעטה הלבנה דלעתיד כתיב והיה אור הלבנה כאור החמה. ועיין שאלות ותשובות המאור וזכרון בספר בעמוד של"ג.

כב.

בשו"ת מהרש"ל סי' ע"ז כתב וז"ל אבל ברכת הלבנה נ"ל (דסומא) דיכול שפיר לברך אף שאמרו ג"כ בה עד שיאותו לאורה מ"מ לא אמרו שהוא יראה לאורה אלא שהעולם יאותו לאורה כי ברכה זו על בריאת עולמו וחידושו קאי ודומה לסומא שיכול לברך יוצר המאורות. ובמ"א ריש סי' תכ"ו הביאו בקצור וכתב סומא חייב לקדש הלבנה (תשובת מהרש"ל) וכן עיי"ש בפרי חדש וכתב וכן הוא עיקר ולא כהריק"ש דפליג. ועיין בחידושי רע"א שכתב ע"י במהריק"ש שכ' דמלישנא דראה משמע דסומא אינו מברך ע"כ אמנם לפי מ"ש מהרש"ל אין מלשון דראה ראה ודו"ק. וכן ע"י במחצית השקל. ובחיי אדם כלל קי"ח סי"ד כתב סומא מותר לקדש. ובמ"ב סי' תכ"ו סק"א כתב וסומא חייב בקדוש הלבנה כי ברכה זו נתקנה על חידוש העולם וגם הוא נהנה ע"י שאחרים רואים ומוליכין אותו על הדרך דומה ליוצר המאורות. ועי' ברכי יוסף סי' רכ"ד סק"א. ובמחזיק ברכה סי' רכ"ט סק"ו. אבל בספר חסד לאלפים סי' תכ"ו סק"ב כתב סומא לא יברך ברכת הלבנה אלא ישמע מפי המברך. ובבן איש חי ויקרא סי' כ"ג כתב סומא לא יברך משום דאיכא פלוגתא בזה וספק ברכות להקל אלא יעמוד אצל החזון המברך ויאמר לו שיכון עליו ויצא י"ח בשמיעה. ובכף החיים סק"ב כתב מיהו שאר אמירות

שאומר בעת הקדוש הלבנה יכול לומר בעצמו ע"כ. ובסק"ג כתב הכף החיים קהלה שבאו לברך ברכת הלבנה ולא נמצא מי שיודע בהם לברך רק סומא א' ועמד ובירך אפשר דגם למהריק"ש דאינו חייב מ"מ מוציא אחרים. אבל בילקוט מעם לועז בראשית פרק ד' כתב בסומא דראוי שלא יהיה החזן, ואולי יודה באופן דאין אחר. ובערוך השלחן סק"ד כתב ויש מי שכתב דסומא חייב לברך על הלבנה וצ"ל שמדמה לברכת יוצר המאורות שהסומא מברך כמ"ש בס"ס ס"ט ומיהו לשון הרואה לא א"ש על הסומא שהרי אינו רואה וכן מצאתי לאחד מהגדולים שפקפק בזה ע"כ. אמנם כנראה שלא עיין בתשובת מהרש"ל דשם מבואר דמדמה את זה לברכת יוצר אור וכמבואר כ"כ לשון הרואה וכמ"ש לעיל. ובספר בני ציון סק"א כתב והנה ברמב"ם ובש"ע איתא הרואה ובטור איתא אר"י הרואה וצ"ע דבסנהדרין בכל הסוגיא לא נזכר תיבת הרואה ושם איתא דאמר ר"י אשר במאמרו ולק"מ דהרי איתא בירושלמי פרק הרואה את הלבנה בחידושה אומר וכו' עכ"ל. ובספר פתחי עולם כתב דיש לו לברך בלי שם ומלכות. ועיין ארחות חיים סי' תכ"ו סק"א. ועי' קונטרס ברכת החמה דף ס"ד. ועיין קונטרס יזרח אור פרק ט'. וא"כ משמע מכ"ז דסומא יכול לברך ואם רוצה להחמיר אז ישתדל לשמוע הברכה מאחר. וכמו שכתב בביאור הלכה סימן תכ"ו וז"ל וע"כ נראה לענין סומא דיותר טוב שלא יברך בעצמו ויבקש לאחר שיוציאונו בברכה אשר במאמרו ושאר האמירות שאומרים בעת קדוש הלבנה יכול לומר בעצמו עכ"ל.

כג.

קטן משהגיע לחינוך מחנכין אותו בברכת הלבנה וכמבואר במ"ב סי' תכ"ו סק"א. ועיי"ש מ"ש עוד בזה. וכן כתב בפתחי עולם סק"א. ועיין בקונטרס יזרח אור בפרק ט' שכתב לענין ברכת החמה דקטן שהגיע לחינוך מחנכין אותו לברך. ומסתמא ה"ה לענין ברכת הלבנה והביא לענין ברכת החמה מס' לקוטי סופר שדן בזה. ועיין כף החיים סי' תכ"ו סק"י וכתב שם בחורים שרוצים לארס אשה ילמדו להם לסגולה שלא יאבדו לומר ברכת הלבנה בכונה ובצבור ע"כ. ובפתחי עולם סי' תכ"ו סק"א כתב וכן טומטום ואנדרוגינוס זמי שחציו בן חורין דינייהו הכי וכוונתו שיברכו בלי שם וגו' ועבדים פטורים.

כד.

מי שלובש משקפיים חייב בברכת הלבנה וכמבואר בשערי תשובה סי' תכ"ו סק"א עיי"ש שהאריך בזה. וכן כתב בבן איש חי שנה שניה פ' ויקרא סי' כ"ד וז"ל והרואה ע"י בתי עינים יברך אע"פ שלא יכול לראות

בלא בתי עינים. והנה אם סומא מברך וכמו שכתבנו בסימן כ"ב א"כ כ"ש במי שלובש משקפיים. ועיין קונטרס יזרח אור פרק ט'. וכן כתב בקונטרס ברכת החמה דף ס"ג דמי שלובש בתי עינים יכול לברך. ולענין שאר דברים בלובש בתי עינים הארכתי בקונטרס האור (כת"י) וקנה מקומו שם. וכיום הרבה מקדשין עם משקפיים ואין מי שמפקפק בזה. ועיין בתפארת ישראל במשניות נגעים פ"ב בבוטו סימן ד' מ"ש בקדוש הלבנה במשקפיים דאפשר.

כה.

בסידור אוצר התפלות עמוד תתמ"ח כתב וז"ל כתב המחצית השקל סי' ק' שלא כדין נוהגים העולם שאומרים ברכת קדוש לבנה בע"פ וגם אין מסדרין מתחלה כיון דלפעמים יש בין א' לחברו יותר מל' יום ודאי צריך לסדר הברכה מתחלה עכ"ל, ובספר ארחות חיים סי' תכ"ו סק"ב הביא כ"כ לדבריו וכתב ועי' בס' כרם שלמה שכתב דלדין יש תשובה דבג' מצינו זאת רק בתפלה ולא בברכות עי' ר"ה ל"ב עכ"ז יש לעשות כדברי מחה"ש עכ"ל. ולפי"ז כתב בס' נפש חי' באור"ח סי' תכ"ו ס"ב וז"ל אבל לא בשבת דקדוש לבנה צריך לומר מתוך הסידור וחשינון שמא ישכח ויוציא נר לקרות לאורו כדחשינון במערבית ביו"ט שחל להיות בשבת ע"כ. ומדוע לא חשינון שמא יוציא הסידור כי זה בחצר בית הכנסת ועפ"י רוב מותר להוציא שם משא"כ נר ודו"ק כי לפי מה שכתבנו בסימן י"א משמע דג"כ על הסדור יש חשש. והרבה באמת מדקדקין בזה ולוקחים סידור לברכת הלבנה.

כו.

הרמ"א בסימן תכ"ו ס"ב כתב אין מקדשין הלבנה קודם ט"ב. ובמ"א סק"ד כתב דשרוין באבלות וא"כ ה"ה אבל בז' ימי אבלות לא יקדש אבל אם לא ישלים אבלותו עד י' בחודש לא ימתין עד ליל י"א ויקדש בימי אבלו. ובביאור הגר"א סק"ג כתב משום דבעינן כשהוא מבושם בשמחה. אבל בשו"ת שער אפרים סי' צ"ה כתב רק אם האבלות תמשך עד סוף זמן קדוש הלבנה אז יכול לקדש עיין בדבריו וכן הסכים לדבריו בביאור הלכה אבל יש שם ט"ס במ"ש שער אפרים סי' פ"ה וצ"ל סי' צ"ה ועיי"ש במ"ב סק"א. אבל מ"ש הגר"א שבעי בשמחה ק"ק ממ"ש במעשה רב סי' קנ"ט וכן מקדשין קודם ט"ב. וראיתי בביאורי לקוטי דינים שבסידור הגר"א דף קל"ז שהאריך בזה וסיים וראיתי יש נוהגין כך ויש נוהגין כך. ובערוך השלחן סק"ח כתב האמנם במדינותינו דשכיחי עננים הרבה אין כדאי להמתין וכן נהגו גדולים שלא להמתין. ולענין אבל עיין בשערי תשובה ובאר היטב סק"ד. ועיין ארחות

חיים סי' תכ"ו סק"א וכתב שם ונראה דאית לן למינקט כדעת הסוברים דאם עבר זמנה יברך בימי אבלו אף שאינו ליל ז'. ועי' פתחי תשובה יור"ד סי' שצ"א סק"א. ושדי חמד אסיפת דינים מערכת אבלות אות נ"א. וכף החיים סקכ"ה וכתב ונראה דמקדש בביתו אם יכול א"ר א' ט"ו, ומשמע דאם אינו יכול לקדש בביתו יכול לקדש בחוץ. ועי' קונטרס יזרח אור פרק ט'. ועיין ביוסף אומץ סי' ת"ע וכתב ראיתי מנהג אבותינו תורה כשיש בר מינן מת ברחוב שלא יקדש שאין מקדשין בלילה ההוא את הלבנה מפני שצריך להיות בשמחה בשעת קדושה אכן אם יש השם לשעה עוברת אין להקפיד ע"ז ומפני טעם זה אין מקדשים קודם ט"ב ולא בשום מוצאי תענית חוץ ממוצאי יוה"כ דכתיב בזה לך אכול בשמחה לחמך ונראה לי דבכל תענית אחר מותר לקדשה אחר האכילה וכן הסכמנו פה למעשה אכן במוצאי ט"ב לא ברירא לי מפני דמדינא היה ראוי לנהוג אבלות גם בעשירי, והנה איך הדין אם אפשר לקדש הלבנה בליל תענית כונתי בליל עשרה בטבת או בליל תענית אסתר. ומסתמא דכן כי הלא התענית מתחיל מעלות השחר ולא מצאת הכוכבים וא"כ אפשר אז לקדש. ועוד דאיפה מצינו שבעשרה בטבת ובתענית אסתר יהיה אסור בשמחה והנה המעיין בביאור הלכה סימן תקנ"א יראה דכתב שם וז"ל על מ"ש המחבר מ"ח עד התענית (א"ר ופ"מ) ע"כ. והנה לפי חשבון זה יש להחמיר בנשואין ובשאר שחשב שם המחבר וקשה לי הא כתבו התוספות בעירובין דף מ' ע"ב ומעשה היה בעשרה בטבת עיי"ש וא"כ מותר לעשות אז נשואין וכן הוא להלכה ברמ"א סימן תקנ"ג ס"ב. (אגב משמע מהתוספות הג"ל שכתבו ומעשה היה בחופה בעשרה בטבת נתנו הכוס לתינוק לשתות משמע דבחל תענית בשבעת ימי המשתה אז החתן והכלה צמים ואין פטורים מטעם דיו"ט שלהם והראיה דאפילו ביום חופתן בתענית אסורים ועיין בספר שואלין ודורשין אור"ח סי' י"ז) והנה הפמ"ג הביא המקור מאליהו רבא ועיינתי שם בדבריו וכתב שם על דברי המחבר ממעטין בשמחה פי' שאין שמחין כלל כמ"ש תוס' במגילה ד"ה לישמוט מיניה עד ר"ח אלול ואפשר דמשמע לש"ס דה"ה י"ז בתמוז וי' בטבת כדפרש"י שם דאל"כ עכ"ל. והמעין יראה דחסר ביאור בזה ויש כאן ט"ס ואפשר קאי על סי' תקנ"ג בשורה שלפני האחרונה וא"כ בכלל לא כתב הא"ר לאסור בי"ז בתמוז ובעשרה בטבת וזה פלא שמטעות כזה העתיקו דין מה שלא אמר הא"ר לגמרי ודברי הביאור הלכה צל"ע והעירני לזה דודי הגדול ר' גטע צבי שליט"א. והנה הלא דבר הוא ולא מצאתי מנהג עד שחפשתי ומצאתי בספר ארחות חיים סימן תקנ"א סק"ט שכתב וז"ל ומה שרמזו להא"ר אות א' במח"כ יש שם טעות הדפוס בשיטה א' השיך לסו"ס תקנ"ג אות' ע"ש ותבין, וכונתו כמ"ש. ובספר פתחי עולם כ"כ

הביא לדברי הא"ר וכתב ע"ז וצ"ע ולא הבנתי כוונתו בזה ואולי כהערתנו וסיים בסד"ה לא הועתק יפה ומה כוונתו ואולי כונתו שהדרך החיים כתב בלשון זה וי"ז בתמוז עצמו ועשרה בטבת דינם כמו מר"ח עד אחר התענית ולא כתב בלשון ואפשר ודו"ק. ועוד ראיתי בספר זה השלחן בסי' תקנ"א שכתב וז"ל כתב הב"ה וכו' וצ"ע מנא להו דבר זה שלא נזכר בשום מקום ועכ"פ לצורך מצוה כגון לגלח ב' בטבת שחל להיות בע"ש אין להחמיר כלל עכ"ל. הרי דסובר מה שכתב הא"ר הוא גם לענין גילוח. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז עמוד רמ"ז שכתב דלגלח לא עלתה על דעתם לאסור.

וכתב שם ג"כ על הא"ר ויש שם קצת ערבוביא בדבריו והאריך בזה וג"כ כתב דאפשר בתענית לעשות נשואין והאריך לבאר המנהגים אם בצום גדליה עושים נשואין. עכ"פ מ"ש הב"ה מא"ר צל"ע. ועיין בארחות חיים שם שכתב ומ"מ נראה דרקודין ומחולות יש לאסור גם בעשרה בטבת. ובחתן שמתחתן ב"א בטבת האם צריך שוב לצום כי התענה כבר בעשרה בטבת עיין באגרות משה אור"ח סימן קס"ז שכתב דצריך החתן והכלה שוב להתענות ב"א. נחזור לדברינו במ"ש שבעי בשמחה לקדש הלבנה, הנה אציין מה שכתוב בספר הישר ולא ראיתי שם הדברים אלא ראיתי בספר השבט ליהודה דברי הספד על השפ"א וצ"ל מהדורת תשכ"ז עמוד צ"ז וז"ל וידוע דברי הר"ת בס' הישר כי האדם המעולה לא יתפעל יותר מדאי מדבר שמחה ודבר עצב לא יעלה אף ע"כ. אבל לענין קדוש החודש משמע דבעי התפעלות מהשמחה ודו"ק כי כתבתי רק ברמז. אבל מה שמיחסים את ס' הישר לר"ת אין זה ברור עדיין כ"כ ועיין שם הגדולים מערכת ספרים י' ס' הישר ודו"ק. ועיין אליהו רבה סי' תכ"ו סקי"ז וכתב שם פה פראג מקדשין לפעמים בב"ה צריכין להזהר להתרחק מקברים ד"א עיי"ד סי' ש"מ ע"כ. ובספר טעמי המנהגים סי' תר"ס כתב טעם שאין מקדשין הלבנה קודם ט"ב כי במוצאי ט"ב נולד בן דוד (ועיי"ש בקונטרס אחרון) ע"כ יש לקדש במוצאי ט"ב ומבשרים ללבנה ולישראל שעתידים להתחדש. ובסי' תרס"א כתב טעם שאין מקדשין הלבנה במוצאי שבת חזון משום דנחשב לדידן קבלת פני השכינה ואין מקדשין אותה אלא מתוך שמחה והאידנא אסורין בשמחה. ובשו"ת מהר"י ברונא סי' י"ד כתב ועל קדוש לבנה קודם ט"ב יש גמנעים מלקדש קודם ט"ב וג"ל הא הטעם כמו שכתב האשר"י ע"כ. וא"כ אלו שמחכים עד אחרי ט"ב לכאורה מנהג זה יותר הגון מאלו שמקדשין לפני וכדברי הרמ"א שכתב אין מקדשין קודם ט"ב וכן ראיתי בירושלים. וכן כתב לי אאמור"ר שליט"א שבמקום שמתפלל רוב הקהל אין מחכין למוצאי ט"ב ויה"כ. וכן כתב בדרכי חיים ושלום סי' תשל"ח שקידש קודם יוה"כ. ובספר התודעה דף קג"ד כתב וי"א שאין ממתינין עד

מוצאי יוה"כ וט"ב אלא מברך בזמנה לפי שזריזין מקדימין למצות וכן היא דעת הגר"א שע"פ נוהגין בהרבה בתי כנסיות בירושלים ע"כ. ובערוך השלחן סי' תקנ"א סקכ"ב כתב דמקדשין קודם ט"ב. ואחד שהולך לתחתית המים באניה לזמן רב אמרתי אם נכנס אחרי ג' ימים מהמולד דיוכל לקדש אז ופשוט. ואולי יוכל לקדש ג"כ אחרי היום הראשון וכמו שכתבנו בסימן י' ודו"ק.

כו.

במוצאי ט"ב או במוצאי תענית כתב הרמ"א בסי' תכ"ו דאין לקדש הלבנה והטעם משום דאין שרוין אז בשמחה. ועיי"ש כ"כ בדרכי משה. ובט"ז סק"ב דאם לא קדשו עד תענית אסתר יש לברך אז ולא משגיחין בתענית כיון שהשעה עוברת ועיי"ש במג"א סק"ו. ובבאר היטב סק"ד, הביא מהאר"י ז"ל ומכנה"ג דקדש במוצאי ט"ב וכן נוהגים. וכן עיין בשבות יעקב ח"ב סי' י"א וכתב שם שטועמים קודם. ובמ"ב סק"א כתב דדעת האחרונים דמקדשין אפי' במוצאי ט"ב וכ"ש שאר תעניות אלא דכתבו דצריך לטעום קודם ובמוצאי יוה"כ מתוך ששמחין שיצא בדימוס מקדשין אף קודם שיטעמו ומיהו במוצאי ט"ב צריך לזהר שלא לקדש בלא מנעלים ועי' בט"ז סי' תקנ"א סק"ח. ובטעמי המנהגים סי' תר"ס כתב ג"כ יש לקדש במוצאי ט"ב. ובקונטרס אחרון שם כתב ומ"ש הט"ז בסי' תקנ"א דאין מקדשין הלבנה במוצאי ט"ב כתב הפ"ח שם בשם א"ר דנוהגין במוצאי ט"ב כי נולד משיח במוצאי ט"ב ואם אפשר לטעום קודם שפיר דמי ואם עדיין הולך יחף יסיים מסאניה ואין לקדש הלבנה כך, ונראה לי דאלו שנועלים נעלי טנים בט"ב אז יכולים אחרי ט"ב לקדש במנעלים אלו כי הם נעלים וזה מוציא מכלל יחף. וכן כתב לי ידידי הרב נחום צבי קארנמאהל שליט"א וז"ל ולענין מנעלי גומי ג"כ עכשו בארה"ב הוא כמנעל ע"כ. ויש להוסיף דבכל מקום כמעט כיום זה נחשב כמנעל. ובלבוש סי' תכ"ו כתב שלא לקדש במוצאי ט"ב ובאליהו זוטא סק"ח כתב שם דבסדר היום מתיר. וכן באליהו רבא סי' תקנ"א סקמ"ו. ובקצור ש"ע סי' קכ"ד סקי"ט כתב לקדש במוצאי ט"ב. ובבן איש חי פ' דברים אות כ"ח כתב וצריך להזהר לברך במוצאי ט"ב ברכת הלבנה בשמחה ויאמר בקול נעים בחדוותא דלבא דוד מלך ישראל חי וקים. ועי' כף החיים סי' תכ"ו סקכ"ט. ועי' ישועות יעקב בסי' תכ"ו סק"ג וערוך השלחן סי' תקנ"א סקכ"ב. ובספר יוסף אומץ סי' תע"א כתב אחר תענית מותר לקדשה אחר האכילה אכן במוצאי ט"ב לא ברירא לי מפני דמדינא היה ראוי לנהוג גם בעשירי. וידידי הרב קארנמאהל כתב לי הנה המנהג לקדש במוצאי ט"ב גם קודם טעימה מפני שטורח הצבור הוא לבא אח"כ לקדש הלבנה. ועי' בסידור יעב"ץ

שכ' המנהג לקדש במוצאי ט"ב והסידור של ר"י עמדין נתקבל לנו למנהג עכ"ל. וידידי הרב יצחק דוד אתרוג שליט"א כתב לי בזה אם אי אפשר לחכות עד אחרי ט"ב לקדש שאז מותר לקדש כמבואר בס' תכ"ו וכן אבל עכ"ל וא"כ משמע דיש לקדש במוצאי ט"ב ומי שמקדש קודם יש לו על מה לסמוך. ובהא דאין מקדשין משום דאין שרויין בשמחה יש להאריך בהרבה ענינים בענין זה דמצינו הרבה פעמים ביטוי זה למשל הא דאין כהנים נושאים כפים בכל יום בגלות עי' סי' קכ"ח ברמ"א סעי' מ"ד והמברך יש לו להיות בשמחה ועי' זה במדבר דף קי"ח עבדו את ד' ביראה וכתוב עבדו בשמחה ומתוך בגלות עבדו ביראה בא"י בשמחה, ועי' אור החיים פ' תבא כ"ו א' אין לשמוח אלא בישיבת הארץ ובס' אמרי אפרים הנספח לארחות חיים בדף ב' כתב דעצם הישיבה בא"י היא שמחה יש לקיים נשיאת כפים בכל יום אבל בישיבת חו"ל אין שמחה אלא ביו"ט שמוכרחים להיות בשמחה מחמת מצות התורה (ועי' מ"ש בהדרום תשכ"ו בענין שמחה בר"ה) והנה הט"ז כתב בס' תק"ס סק"ז דלענין שמחה שאינה של מצוה ודאי אסור אפילו שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק אבל בשמחה של מצוה הי' היתר בזמן שביהמ"ק הי' קיים כגון שמחת בית השואבה ושמחת דוד שהי' מכרכר בכל עוז ובזמן הגלות ערבה כל שמחה ואפי' שמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק (ובחידושי על ש"ס בארתי דין המבואר בברכות ל"א דאסור למלאות פיו שחוק בעוה"ז דהרמב"ם השמיט דין זה). ובחידושי הגר"א ברכות ל"א כתב כ"כ בעוה"ז אף בזמן הבית אסור עיי"ש. אבל באלוהו רבא סי' תק"ס סק"ט כתב ומשמע דבשמחה של מצוה מותר מיהו הט"ז כתב דבזמן הגלות אפילו בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק וצ"ע. ונראה דבדאי יש להבדיל בין שמחה סתם שגופו מרגיש שמחה לבין שמחה דממלא פיו שחוק דאסור. וכן עיין בספרים בביאורים שעל התפלה האבודתהם ויסוד ושורש העבודה ועוד שהביאו בהרבה מקומות בתפלה שצריך להיות בשמחה ויש להאריך בכל זה וא"כ משמע דשמחה סתם מותר. (ואם יזכני השי"ת אשתדל להוציא קונטרס בענין שמחה בכל המובנים והפרטים ובאתי רק לרשום ראשי פרקים מענין זה) וא"כ לכאורה האך שמחים בתכלית השמחה בפורים בלי שום פקפוק. ועיין עמק ברכה דף צ"ד צ"ה שכתב בגדר ענין שמחת החג השיעור וכדומה וכן עי' במועדים וזמנים בס' קל"ב. וראיתי בס' פחד יצחק להגר"י הוטנר שליט"א (תשכ"ז) בענין ט' שכתב דהיתר של פורים הוא לא מטעם שמחה של מצוה וכתב בשלמא בשמחה של מצוה אמרינן דאין השחוק של שמחה של מצוה שחוק דעוה"ז וממילא אין הוא נכלל בהך איסורא של השחוק המלא דלהדיא נאמר בו באיסור זה התנאי שהוא אסור

רק בעוה"ז. אבל אם אנו מוצאים את ההיתר דפורים לסוג היתר בפ"ע א"כ מה דמות נערוך לו להיתר זה ועיי"ש שכתב באריכות לבאר ענין השחוק של פורים ושם קנה מקומו. והנה אולי י"ל דבפורים ה' ענין של השמדת דת ישראל ולכלותם ועיקר הטענה של המן היתה שמרדכי אין משתחוה לו והוא שרצה שיעבוד ע"ז ולא רק מרדכי אלא כל כלל ישראל וראיה לזה מפרעה שחלם ופתרו לו ז' בנות וכו' וכתב רש"י דלא קבל והטעם דלמלך ומנהיג מראים דבר ששיך לכלל ולא רק מה ששיך לו ועיי"ש בשפתי חכמים וכן במשה שאמרה מילדי העברים זה כי הרגישה בקולו שכל כלל ישראל בוכה וכן כתב בספר תורת משה נתן על התורה (יונגרו) וא"כ ג"כ הכא בציוי למרדכי שיכרע רצה להשמיד דת ישראל ושכולם ישתחוו לפסל ובזה אמרינן במגילה דף כ"ה כל ליצנותא אסירא חוץ מליצנותא דעכו"ם דשרי. וא"כ כשעושים שחוק בפורים זה נכלל בליצנות של ע"ז דמותר מעיקר הדין וא"כ אף אם זה לא נכלל בשמחה של מצוה מותר לשחוק כי זה שחוק וליצנות מע"ז דשרי. (וצ"ע דהרמב"ם לא הביא דין זה והובא רק בהגהות מימוני בפ"י הל"ד מע"ז ובשו"ע יור"ד סי' קמ"ז ס"ה) ועי' בס' צדקת הצדיק סי' ר"ס. והנה השמחה בקדוש לבנה של קבלת פני השכינה גראית דהיא שמחה שונה משאר השמחות והוא דבכל השמחות שבתורה נצטוינו לשמוח בחגים והוא שעצם החג נעשה לזכור הנסים שהקב"ה עשה עמנו כמו בחג הסוכות ענני הכבוד שהקיף אותנו ובשבועות זכרון מ"ת והעיקר החג שתמיד אנו משתמשים זכר ליציאת מצרים והוא חג המצות (ומדוע נקרא חג הפסח בזמן שבתורה כתוב חג המצות) ובספרי מוסר להארי"י כתב שזה פה סת. ונראה דכל השנה אין מדברים ומספרים רק בליל פסח יש ענין פה סת שמצוה אז לספר כל הניסים ומשו"כ נקרא פסח ובביאור להגדה של פסח הארכתי בזה. וראיתי בספר ישועות יעקב בפ' אמור (מבעמ"ח ישועות יעקב על שו"ע) שכתב דקשה על האדם להשיג השמחה יען כי הוא רק אשר נעשה מקדם וזמן עובר וכאשר מקיים השמחה היא שמחה של מצוה לשם מצות הבורא ובחג האסיף הרבה קשה להשיג מחשבתו למצוה כי קשה לאדם לכון בשעת אכילה בשבת שכונתו לאהבת השם וא"כ מה שאמרה התורה לשמוח לשמחת חג האסיף לא על ענין עושר וכבוד וכו' עיי"ש שהאריך בזה וא"כ השמחה בקדוש הלבנה היא ממש לשם מצוה כי אין שם נטייה פרטית דיתכן שאין מתכון לשם המצוה אלא להנאה פרטית כי אין כאכילת שבת וכדומה ואסיפת הקציר ודו"ק בפרט זה, ומשו"כ השמחה היא גדולה מאוד כי היא ממש לשם המצוה. ואדרבה בשאר השמחות השמחה באה רק באכילת בשר ויין וכן בפורים עד דלא ידע משא"כ הכא אין דבר אחר שיגרום לשמחה. ואדרבה

בפורים נראה דהשמחה היא לא כשאר המועדים והוא דיש חילוק גדול בעצם השמחה והוא עפ"י מה שראיתי בספר עמק ברכה בדף קי"א שכתב וז"ל וממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א (וצ"ל) שמעתי שאמר הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי עד דלא ידע וכו' משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשם ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה וכמבואר ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט וכן הוא במדרש רבה שה"ש פ"א זה היום עשה השם נגילה ונשמחה בו איני יודע אם בו ביום או בהקב"ה ת"ל נגילה ונשמחה בך אבל בפורים כיון דכתיב משתה ושמחה נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע וכו' עכ"ל. ועיין רש"י מגילה ז' חייב לבסומי ביין. ולכאורה הא קשה לשנות כ"כ הרבה יין. ואולי כל משקה המשכר ויין לאו דוקא ודו"ק. ועיין בגליוני הש"ס. ויש לחקור אי בעינן שישתכר ממש או אם עומד ושותה עד שמשתכר קיים המצוה. ועיין שפת אמת מגילה ז' וכן יד אפרים בגליון אור"ח סימן תרצ"ה ודברי הגר"י סלנטר שהביא בספק עמק ברכה שלא נפטר עד שישתכר. ובשו"ע כתוב שילך לישון ולא ידע ההבדל בין ברוך וכו' ובחדושי (תשובות כת"י) הארכתי בזה ואין מקומו כאן. וכל הענין שנצטוינו כאן לקיים המצוה של שתייה העירו בזה עיין פחד יצחק, ומועדים וזמנים סימן קצ"ג ודברי סופרים לר' צדוק הכהן סימן ל"ג. והנה נראה לבאר מדוע רק כאן בקדוש לבנה השמחה היא כ"כ בקבלת השכינה ולא מצינו כך בשאר דנאמר בקיום מצוה אחרת דמקבל פני השכינה ומדוע שמו חכמינו ז"ל את הדגש רק כאן. ונראה עפ"י מ"ש כמה פעמים דכל ענין קדוש הלבנה שמבקשין שתחזור מלכות בית דוד וכו' ושיתמלא פגימת הלבנה ואז אנחנו בשמחה וא"כ גדר של שמחה היה רק לפני החטא דאחרי אכילת עץ הדעת לא שייך גדר של שמחה וכמו שאנחנו אומרים שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם והוא שמבקשים שהקב"ה יחזיר לנו את השמחה שהיתה מקדם וכמו שהסביר מורי ורבי הרב אלימלך שאולזון (בר שאול) וצ"ל בספרו מן הבאר עמוד קע"ו דשמחה אמיתית היא שאינה תלויה בדבר מן הדברים אלא טבעית היא בחיים עצמם ושמחה כזאת אינה מצויה בעולם עכשו ועתידה לחזור אלינו בעולם המתוקן של אחרית הימים אז ישיר משה אז ימלא שחוק פיננו, וא"כ אנו מקבלים פני השכינה בקדוש הלבנה להראות לקב"ה שאנחנו שמחים ומוכנים להחזרת השמחה האמיתית שהיתה מצויה מקודם ושתחזור וזה ענין נפלא ויש לזה קשר מדוע שמחים בקדוש הלבנה כי מבקשים שהפגם ילך ואז נהי' בשמחה.

ומשו"כ בשבת ויו"ט אין אומרים מזמור לתודה עבדו בשמחה כי עצם השבת והחג גורמים לשמחה וכמו שכתב שם במן הבאר. ומשבת ויום טוב אנחנו שואפים שמחה לימות החול. וא"כ עלינו לזכור תמיד השמחה שהשבת והיום טוב וכן השמחה של קבלת השכינה בעת קדוש הלבנה גורמים ומשפיעים לכל השנה. ומשו"כ מקדשין רק בעת שמחה. ולא בליל שבת ויום טוב כי הם עצמם שמחה ודו"ק. כן בברכת חתנים מברכים ברוך וכו' משמח חתן עם הכלה והוא כברכת הלבנה שבשמחה וכמו שכתב בדרכי משה סימן תכ"ו שזה ענין נשואין עיי"ש וא"כ ג"כ הכא הוא בשמחה ודו"ק. והנה יש לבאר כ"כ הא דמקדשין הלבנה בזמן שיאותו לאורה וכמבואר בריש סי' תכ"ו מה הוא הגדר ההנאה ומדוע לא סגי בפרט זה שידוע שהלבנה מתחדשת פעם בחודש ואפילו אם לא נהנה מהאור או אם ראוי ליהנות ונראה דההנאה הבאה לאדם הוא רק בזמן שנהנה ונהנה ממנה ואם זה נמשך אז לא מרגיש את ההנאה למשל האם עצם ההנאה שאדם חי האם שייך או יש הנאה גדולה הימנה בודאי לא ובכל זאת זה לא מורגש אצל רוב בני אדם ותמיד הם מחפשים וזקוקים להנאה רגעית דבר שיהגם וכשפרט זה הולך הדבר המהנה כבר אין לו שוב הנאה ותמיד זקוק לדבר אחר שיביא לו הנאה דאם ההנאה נמשכת תמיד אין זה נחשב כהנאה אלא חושב שכך צריך להיות בהמשך כזה תמיד ומשו"כ בידיעת חידוש הלבנה זה לא יוסיף לו הנאה אלא צריך שממש יראה ויהנה ורק אז ע"י ההנאה השלמה באה ומשו"כ בעינן שיראה ויהנה מהלבנה לפני שמברך. ועי' ברש"י תולדות כ"ז כ"ח ויתן לך יתן ויחזור ויתן ומה ביאורו ולהנ"ל נראה, וכן ראיתי בס' פרדס יוסף על התורה שכתב וז"ל דידוע דבכל דבר מעניני עוה"ז אין התענוג רק תיכף ואם יתעשר או ימצא מציאה ישמח רק יום או יומים ואח"כ ידמה שכך צריך להיות וכו' אבל מי שהולך ונתעשר יום אחר יום ישמח מאד. ויצחק נתן ברכה ליעקב שלא יהי' מאלה המתאשרים פעם אחת ומני אז עומד במצבו רק יתן ויחזור ויתן דתלך הצלחתו תמיד בלי הרף ואז תמיד ישמח בו. עכ"ל. והנה אין הנאה יותר גדולה מאשר למוד התורה ומשו"כ אבל אסור בתורה דמשמח, ומי שלומד תורה כל רגע נהנה ובאה לו הנאה וזה יחזור ויתן שיתן לו הנאה רוחנית ולא רק גשמית לבד כי יעקב אין זקוק לגשמיות כי העיקר הרוחניות כי גשמיות זה רק עבור עשו וא"כ משו"כ נתן לו ברכה רוחנית ויתן ויחזור ואיך תבא ההנאה עיי"ז שלומד התורה וההנאה באה בכל רגע כי מבואר באבן עזרא בתולדות כ"ד ל"ד על הפסוק ויבן עשו את הבכורה בעבור שראה שאין לאביו עושר עיין בלשונו ובדבריו החוצבים, ועיי"ש במחוקקי יהודה. וברמב"ן שם שהקשה עליו בבטוים גדולים ואין בכחי

ובדעתי אפילו להבין את דבריהם אבל להנ"ל ניחא דאולי י"ל דעשירות של רוחניות של אביו אין הוא רוצה וברכה זה ענין רוחני ומש"כ לא רצה בזה וגשמיות ראה איך שאביו עם כל העשירות מבטלו ולא חושבו לכלום ומש"כ רצה בזה ובאמת בברכות נתן יצחק ליעקב רוחניות וגשמיות ולעשו רק גשמיות וכן כתב האור החיים הקדוש שם שבירכו בגשמיות וברוחניות וא"כ ברוחניות שזה התורה יחזור ויתן וכן אם הוא בגשמיות שהקב"ה יתן וכל רגע תבא ההנאה. ובזה יש לפרש חש בראשו יעסוק בתורה ומה זה יעזור כי יקבל הנאה ותבטל את כאביו ומש"כ בעינן שמחה בקדוש הלבנה. ויש עוד להאריך על פי דרוש בזה ואין מקומו כאן ובדרוש הארכת. ועיין כמו כן בבית הלוי על התורה בראשית בד"ה וכפי מה שנתבאר וכו' דהעולם הזה לא מקרי יש רק אין ורק התענוג של התורה נקרא יש.

כח.

קודם יוה"כ אין לקדש הלבנה וכמבואר ברמ"א סי' תכ"ו. ובמג"א סק"ה כתב משום דשרוין אז בצער על מחילת עונות. ובמ"ב סק"ט כתב דג"כ מאוימין מכח הדין ואין שרוין בשמחה. וטעם זה הובא שם בד"מ. אבל בלבוש כתב וז"ל וכן אין מקדשין אותה קודם יוה"כ שהעם שרוין בתענית. ולכאורה מה ביאורו דשרוין אז בתענית. וכתב עוד הלבוש ואני שמעתי שיכולין אז לקדש אותה קודם יו"כ והטעם הוא שהרי מצוה היא ויש לנו לעשות קודם יו"כ שאם באולי יהיו עונותינו שקולים עם הזכויות תכריע זאת המצוה ופוק חזי מאי עמא דבר ע"כ. ובביאור הלכה הביא ג"כ לדברי הלבוש וסיים וכן נוטה דעת הבית מאיר. ובספר חסד לאלפים סימן תכ"ו סק"ג כתב ומנהג אנשי מעשה לקדש הלבנה קודם יוה"כ כדי שתבא מצוה זו ותוסיף על זכויותינו. ועיין בכף החיים סקכ"ו שכתב בשם החיד"א לקדש קודם יוה"כ. וא"כ אולי לפי"ז כדאי לקדש קודם יוה"כ. אבל בהרבה מקומות מקדשין במוצאי יום הכפורים וכמו שכתבנו בסימן כ"ט.

כט.

במוצאי יוה"כ מקדשין הלבנה משום דאז שרוין בשמחה וכדברי הרמ"א בסי' תכ"ו שכתב ובמוצאי יוה"כ מקדשין אותה דאז שרוין בשמחה. ובמ"ב סקי"א כתב דאפשר לקדש אף קודם שיטעמו. והוא מדברי החיי אדם בכלל קי"ח סט"ו. ובתוספות חיים שעל החיי אדם כתב על החיי אדם שכתב כיון שאז העולם בשמחה מקדשין אף קודם השמחה על מחילת העונות ועיין לקמן כלל קמ"ה סמ"ה וכוונתו שהחיי אדם כתב שם אוכלים ושותים ושמחים במוצאי יוה"כ דאיתא במדרש שבת קול יוצא ואומר לכו ואכלו בשמחה לחמכם

ע"כ. ובפ"מ בא"א סק"ה כתב ומ"מ העולם נוהגין לקדש אחר יוה"כ. ועיין במטה אפרים סימן תרכ"ד סק"ד שכתב נוהגין לקדש הלבנה מיד כשיוצאין מבית הכנסת כדי להתחיל במצוה מיד ולא קודם שהם שרוין בצער מחמת ימי הדין ובעוד שהן מעוטפים עדיין בטלית וקיטל ולב שמח ויש מקפידין שלא לקדש הלבנה מיד רק הולכים לביתם ומבדילין וטועמין קצת לסעוד הלב כדי שלא לקדש הלבנה כשהוא מעונה ואין ראוי לכל אדם לעשות כן לפרוש מן הצבור רק מי שמרגיש בעצמו שמחמת חולשת הלב לא יכון כראוי ואם אין הלבנה זורחת כראוי אף שנתכסה בעב דק וקלוש שיוכל לברך מן הדין אם אין הימים מעוננים שיש לחוש שמא לא יהי אפשר לקדש אח"כ וכו' ועיין בסידור אוצר התפלות דף תתמ"ח. וא"כ משמע דהעיקר לקדש במוצאי יום הכפורים.

ל.

באמצע הפסוקים שאומרים בברכת הלבנה אומרים דוד מלך ישראל חי וקיים. עיין ר"ה כ"ה ע"א א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טוב וקדושה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים. וכתב רש"י דוד מלך ישראל נמשל כלבנה שנאמר בו כסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם. ובספר האשכול ח"ב דף י"ג כתב והאי סימנא כד' הקב"ה ללבנה צדיקים יקראו בשמך יעקב הקטן. דוד הקטן ומצינו מלכות בית דוד נמשל לירח דכ' כירח יכון עולם ע"כ. ועיין רבנו בחיי וישב ל"ח ל' וז"ל ולפי שמלכות בית דוד בא מפרץ ופרץ כנגד הלבנה הזכירו חכמי האמת בחדוש הלבנה וכו' עיין בלשונו והלבנה פעם מתמלאת ופעם נפרצת וחסרה וכך מלכות בית דוד פעם בטלה ופעם קיימת או דעתידה להתחדש מלכותו כלבנה. ועיין בפירוש עיון תפלה על סדור אוצר התפלות דף תכ"ו. וברמ"א סימן תכ"ו כתב בס"ב ונוהגין לומר דוד מלך ישראל חי וקיים שמלכותו נמשל כלבנה ועתיד להתחדש כמותה וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה שנאמר שמש מגן ד' ולכן עושין שמחות ורקודים בקידוש החודש דוגמת שמחת נשואין ע"כ. ועיין מהרש"א סנהדרין ל"ח. ובפירוש לסידור עבודת ישראל כתב וז"ל והנראה פשוט שמזכירים דוד המלך בעבור כי חשבון תקופת הלבנה של כ"ט יום י"ב שעות ותשצ"ג חלקים מקובל מבית דוד הוא וכמו שכתב הכוזרי מאמר ב' סי' ס"ד ומאמר ד' סימן כ"ט. ועיין בספר שלמה חדשה על בראשית בהפטרה חיי שרה שכתב בזה שבת שבע אמרה יחי המלך דוד לעולם שלא מצינו לעולם בשום מקום כ"א אצל דוד והוא כי בא לרמוז מה שנוהגין לומר בקדוש לבנה דוד מלך ישראל חי וקיים שמלכותו נמשל ללבנה ועתיד להתחדש

כמותה וכו' וזהו יחי המלך דוד לעולם. וכן ביחזקאל ל"ז ועבדי דוד מלך עליהם. כתב בס' אהבת יהונתן דלעתיד לבא יתעוררו כל בני"י לעשות תשובה על חטאי העבר ברם יהיו רבים אשר יבושו לחזור בתשובה מאחר שרבו חטאיהם אזי יהיה דוד המלך למופת ולדוגמה ללמוד ממנו שהתשובה מועילה לכל כפי שאמרו חכמינו לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה לרבים. וכן עיין בספר רסיסי לילה לר' צדוק הכהן בסימן נ"ד מ"ש בחידוש הלבנה.

לא.

המחבר בסימן תכ"ו ס"א כתב הרואה לבנה בחידושה מברך אשר במאמרו ברא שחקים. ובס"ב כתב אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת ותולה עיניו ומיישר רגליו ומברך. ולכאורה זה היה המחבר צריך לכתוב קודם בס"א דקודם מיישר רגליו ואח"כ לכתוב הברכה שמברך. יכתב עוד בס"ב ואומר שלשה פעמים סימן טוב תהי' לכל ישראל אמן ברוך יוצרך. וא"כ קודם אומרים סימן טוב ואח"כ ברוך יוצרך ולפי"ז מדוע הנוסח בסידורים שלנו קודם ברוך יוצרך ואח"כ סימן טוב. וכן עיין בתניא רבתי סימן ל"א וכתב שם דמיד אחרי הברכה אומר סימן טוב וכן במחזור ויטרי עמוד קפ"ג. ועיין ברוקח סימן רכ"ט. ובארחות חיים דף קנ"ד אות י"ד. ובאו"ז סימן תנ"ו. וראיתי בסידור בית עובד ושם באמת כתב דאומרים מיד אחרי הברכה סימן טוב ואח"כ ברוך יוצרך וכדמשמע בשו"ע ודו"ק. ואולי לפי מ"ש במעשה רב סימן קס"א דאין אומרים שום פסוקים לא לפני קדוש ולא לאחר קדוש (אבל מנהגינו דאומרים) רק מתחיל בא"י ומסיים סימן טוב והולך לו וא"כ יש לסיים בסימן טוב ובדבר טוב ומשו"כ אומרים אצלנו לבסוף סימן טוב ובסידור הגר"א מסיימין ממש בסימן טוב. ולא ממשיכין מקול דודי עד הסוף וא"כ יש לסימן טוב ענין של סוף ומשו"כ יתכן דהוקבע כ"כ אחרי ברוך יוצרך ודוד מלך ישראל וכו'. ואח"כ כתב הרמ"א דאומר כשם שאני רוקד וכו' תפול עליהם וכו' ולמפרע כאבן ידמו ג' פעמים שלום עליך דוד מלך ישראל א"כ אומרים דוד מלך ישראל אחרי שאומרים תפול עליהם ומדוע בסידורים כתוב וכן נוהגים דאומרים קודם תפול עליהם ואח"כ דוד ואח"כ שלום עליכם וצ"ע. ובפרט לפי מה שמבואר הטעם שאומרים שלום וכו' משום תפול וכמו שכתבנו בסימן ל"ב א"כ בודאי יש להסמיק וצ"ע. ועיין בס' שו"ת עצי ברושים סימן ס"ג שכתב וז"ל מה שאנו נוהגין לומר שלום עליכם אחרי דוד הנה המעין בפרי חדש בסי' תכ"ו מ"ש בשם המטה משה משמע קצת דיש לאומרו קודם דוד מלך ישראל חי וקים אבל לפי מ"ש משמע כך ג"כ מהרמ"א וצ"ע ועיין בלבוש סימן תכ"ו סק"א בשינוי. וכן באליהו רבא סק"ד. וכתב בסק"ג

ברוך יוצרך משמע רק פ"א אבל בסידורים כתוב ג"פ וכן נוהגין ועיין בכף החיים בסקל"ז. ובלקוטי מהרי"ח ח"ב דף ק' ובטעמי המנהגים סי' תנ"ח. ועיין בשער הכולל פרק ל"ג סק"ה וסק"ו. וא"כ יש לעשות ככתוב בסידורים אפילו אם יש לנו הערות בזה וכמו שנהגו אחינו בני ישראל מדורי דורות ולא לשנות כלום.

לב.

מנהג העולם שאומרים שלום עליכם לג' בני אדם אבל מאין מקור הדברים יען שהרמ"א בס' תכ"ו ס"ב כתב ויאמר לחברו ג"פ שלום עליך וא"כ מבואר דאמר רק לחברו ולא לג' בני אדם ומצאתי שכבר העיר בזה בספר זה השלחן ח"א סימן תכ"ו. וכתב דבלבוש איתא הלשון ונותנים שלום זה לזה אם הם שנים או הרבה משום שמחה. ונראה דכונתו במ"ש או הרבה שהוא כמנהג העולם שנותנים שלום לג' בני אדם עכ"ל. ובערוך השולחן כתב אומרים זה לזה שלום עליכם וקשה דלא הזכיר לגמרי דאומרים ג"פ. וראיתי בספר מטה משה סימן תק"מ שכתב ואומר ג"פ שלום עליכם ואם אין עמו ג' בני אדם נותן שלום ג"פ לאדם אחד הרי דמנהג זה לומר שלום ג"פ לג' בני אדם הוא מנהג עתיק. ואאמרו'ר שליט"א כתב לי בזה וז"ל דגם בסידור כתוב בקידוש הלבנה יאמר לחברו ג"פ שלום עליכם וחברו משיבו כל פעם אבל המנהג הוא לומר לג' בני אדם שלא להטריח הרבה דגם בפעם אחד נמצאים כאלו שאין עונים עכ"ל. ובספר לקוטי מהרי"ח ח"ב דף ק' כתב דג"כ לאדם אחד אומר שלום עליכם ולא שלום עליך וכמובא בהאר"י ז"ל שהשלום יהי בין החמה והלבנה. והרמ"א כתב עוד ומשיב הוי כשואל. וכונתו דמי שהשיב שוב אין צריך לשאול אם השיב ג"פ. אבל העולם נוהגין דאף אם השיבו שוב שואלים. ועיין בהגהות לר"י טירנא בס"י קפ"ב שכתב ומה שנותנים שלום איש לחברו פי' מהר"י בתשובה משום שמחה הואיל וקבלו פני השכינה ואם אין שם ג' בני אדם נותן שלום ג"פ לאדם אחד. ועוד טעם לאמירת שלום עליכם כתב שם המטה משה וז"ל ומהר"י הירץ כתב ששמע וכו' שקבל מראשונים אחרי כי קלל ואמר תפול עליהם אימתה ופחד ראוי לומר לחברו לא עליך כ"א שלום שלום. ועיין עוד טעמים במ"א סקי"א. ובסידור אוצר התפלות עמוד תתכ"ז מ"ש בפירושים עוד טעמים. ועיין בשער הכולל פרק ל"ג סק"ז ועיין בכל דבריו מ"ש שם. ועיין בטעמי המנהגים סימן תנ"ט ת"ס תס"א. ובכף החיים סי' תכ"ו סקמ"ו כתב דאחר ברכת הלבנה י"ל ג"פ שלום עליכם והוא כי מציאות קטרוג הראשון היה של לבנה באמרה א"א לשני מלכים להשתמש בכתר אחד ולזה אנחנו אומרים אחרי ברכת הלבנה שלום עליכם שלא יהא עוד קטרוג אלא שלום. ונוהגין לאומרו אחרי ערשה

שלום במרומיו של הקדיש כדי שיהי שלום אצל שלום. אבל אצלנו הלא אומרים שלום עליכם באמצע ולא לבסוף וכנדפס בסידורים. ואולי אצל הספרדים נוהגין כן וראיתי בסידור בית עובד הספרדי ושם באמת בברכת הלבנה לא מובא שלום עליכם אלא לבסוף כתב ואומרים קדיש דרבנן ואומרים זה לזה שלום עליכם ג"פ הרי דמנהג הספרדים כן הוא וכן כתב בספר חסד לאלפים דאחר ברכת הלבנה אומר שלום עליכם. וכן כתוב במורה באצבע סי' י' אות ק"צ וכן כתב בילקוט מעם לועז בראשית דף נ"ז. והנה מ"ש שם דאומרים קדיש דרבנן כן הוא בשל"ה ובסידור יעב"ץ. אבל בסידור הרב כתב דאומרים קדיש יתום וכן נוהגין אצל האשכנזים. ועיין פתחי עולם סקט"ז שכתב דאח"כ אומרים קדיש דרבנן. ובסקי"ג הוא כתב על דברי הרמ"א דאומר לחברו ג"פ אם אין לו אלא אחד. ובסידור עבודת ישראל כתב ולמנהג ספרד אין אומרים שלום עליכם אלא בסוף אחרי אמירת הקדיש וכהוראת מס' סופרים. ובטור ובתניא כתבו דאומר שלום עליך. ועיין בתוספות חיים על החיי אדם כלל קי"ח סקי"ט מ"ש. ובספר צדה לדרך דף ק"ג כתב ואומר לאחרים העומדים ג"פ שלום עליכם וישכון באהליכם וישר במעגלכם נתן לישראל למנה וזה כאילו קבלו פני השכינה. ובספר זה השלחן שם כתב דיש לזהר שלא לומר שלום עליכם לאבל. וכן ראיתי בספר כל בו על אבילות בח"א דף ר"ד שהביא כך מספר בית דוד דיקדש ביחידי ולא יאמר שלום עליכם כיון שאבל אסור בשאילת שלום. אבל לפי מ"ש הכף החיים דשלום עליכם ביאורו שיביא שלום בין החמה והלבנה ולא ביאורו שאומר לחברו ולפי מ"ש בס' ג' שלכתחלה יקדש בצבור א"כ אולי יותר טוב שיקדש האבל בצבור ויאמר שלום עליכם ויעלה השלום בין החמה ללבנה ודו"ק בפרט זה. או דיתכן דישמע ולא יענה או אפשר אם לא יענה יעבור על גזילת העני בנותן שלום ואין מחזיר ומדברי השער הכולל הנ"ל משמע כשנותן שלום בברכת הלבנה ואין עונה ג"כ עובר על גזילת העני ודו"ק. עוד נראה עפ"י מ"ש בספר אבן יעקב סימן י"ג וכתב שם וז"ל ובוה יתישב בהא דנוהגים בבית הכנסת לצאת לקראת האבלים לפני אמירת מזמור שיר ליום השבת ולנחמם ועושין כן אפילו כשנמצאים ל"ע כמה אבלים וכו' מכיון דלא מוסיפים שום דברי גיחומים מעל הגיחום הכללי המקובל של המקום וכו' ורציתי בזה לומר דלכאורה איך בכלל מנחמים אותם בשבת הא אין מנחמים בשבת אבל להנ"ל נראה כי זה נחום כללי וזה בגדר תפלה וזה מותר וא"כ אותה סברא נאמר כאן באבל בברכת הלבנה אם אומרים לו שלום עליכם הו"ל מנוסח התפלה ומותר ורק לומר שלום עליכם לא באופן התפלה אסור. ועיין שו"ת כתב סופר אור"ח סימן ל"ד ד"ה ומדי עיוני שהוסיף טעם לשבת בזה שאומרים שלום עליכם.

ועיין בספר החיים לאחי המהר"ל מפראג בספר גאולה וישועה חלק ה' פרק ו' שכתב ומכאן תבין טעם מה שנותנים שלום איש לרעהו בשעת קידוש הלבנה עיי"ש.

לג.

בכמה סידורים הובא שאומרים הללויה קודם הברכה והובא במ"א סי' תכ"ו סק"ו. וכן שיר המעלות. וכן עיין בבאר היטב סק"ח ונדפס כבר בסידורים. וכן אומרים הפסוקים קול דודי הנה זה בא וכו' וכן דומה דודי עי' מטה משה סימן תקמ"א וכתב שזה בקבלה מר"י לומר את זה וכן הביאו המג"א שם. ובעיקר בכל זה עיין בסידור אוצר התפלות שהובא כל הפסוקים שיש לומר ועיי"ש בפירוש ענף יוסף. ועיין בסידור עבודת ישראל ובפירוש שם והביא שם הנוסח של ברכת הלבנה והוסיף שם אחר ולא יעבור כי תראה שמ"ך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו. וטעם אמירת הללו עיין בשער הכולל פרק ל"ג ס"ח וז"ל שמעתי שלכן אומרים הללו בקדוש לבנה מפני שיש בו י"ב פעמים הללו ותבת תהלל שבפסוק כל הנשמה הוא נגד אדר הראשון. ובכמה סידורים הובא כ"כ לומר למנצח ואנא בכוח וכו' ועיי"ש מ"ש בשער הכולל בס"י ודו"ק בזה. ובסידור בית עובד אינו, ובלקוטי מהר"ח ח"ב דף ק' כתב למנצח וכו' מקורו שאומרים בקדוש לבנה לא מצאתי ואפשר הטעם דאבודרהם כתב דהאומר מזמור כאלו מקבל פני השכינה והנה קדוש לבנה הוא ג"כ קבלת השכינה לכך שייך מזמור זה לקדוש לבנה וכו'. ובסידור בית עובד הובא דאומר ג"פ לב טהור ברא לי וכו' אמנם בכף החיים סקל"ז הובא דאומר זה ז"פ וכן באמת הגיה אחד בסידור בית עובד שלפני. ובסידור אוצר התפלות בענף יוסף כתב הללו טעם אמירת המזמור הנה כתוב בכל בו סימן מ"ג ומשמע הללו אל בקדשו על קידוש החדש ועי' בס' לקוטי פרדס ובתניא הל' ר"ח. ע"כ. ועדיין לא מצאתי בתניא ובכל בו. ואח"כ מוסיפין מזמור אשא עיני וטעמו כתב בפ"י לעבודת ישראל בעבור שכתוב בו שמש וירח ושמירת השם שישמרנו מכל דבר רע. ועוד יש הרבה בפירושי התפלות הדברים והטעמים לפסוקים שאומרים ואין לנו כי אם הנוסח המקובל שגדפס כבר בסידורים כל אחד לפי הנוסח שמתפלל. וכן עיין הנוסח בילקוט מעם לרעז בראשית פרק ד' דף נ"ו.

לד.

מנהג לומר אחרי ברכת הלבנה לבסוף עלינו וכו' וטעמו כתב הביאור הלכה בס' תכ"ו בשם אחד דהיינו 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' כיעו"ש אבל בסידור בית עובד כתב אחר ברכת הלבנה לא יאמר עלינו לשבח וכו' כמו שנתפשט בבלי דעת באיזה עיירות אלא אחר תנא דבי ר' ישמעאל יאמר שלום עליכם והמשכיל יבין הרב חיד"א בס' מורה באצבע סי' ו' אות ק"ץ עכ"ל. ועיינתי בעבודת הקודש לחיד"א וכתב שם וזה כלל גדול שלא ינהג שום דבר עד שידע שורש המנהג מרו"ל או מכתבי האר"י ז"ל האמיתיים או שידע טעם כעיקר למנהג. ובילקוט מעם לועז בראשית דף נ"ז ג"כ לא הביא דאומרים עלינו. אבל בהרבה סידורים הובא לומר עלינו אחרי קידוש לבנה וא"כ בודאי אלו שנוהגים כן אין להרהר על מנהגם. ועיין בכף החיים בסקמ"ז שהביא שאין לומר עלינו וסיים אבל הרר"ח אות ג' כתב ליישב המנהג ומ"מ במקום שאין מנהג שב וא"ת עדיף וכן עיין בליקוטי מהרי"ח דף ק' ע"ב שאומרים עלינו וכתב טעמו שלא יראה ח"ו שעובד ללבנה לזאת אומרים עלינו לשבח וסיים וכתבתי כ"ז בדרך אפשר. וכן בדרכי חיים ושלום סי' ת"מ תצ"א כתב דאומרים לבסוף עלינו. ועיין עוד בפתחי תשובה סי' תכ"ו סק"י"ט. ועיין בקונטרס ברכת החמה דף ע"ב וקונטרס יזרח אור דף י"ד. ושדי חמד בסוף ח"ט מ"ש מספר פתח הדברי. ועיין טעמי המנהגים סימן תס"ג. ועיין שו"ת מים חיים אורח חיים סימן כ"ב אות י"ג. ומשמע דהמנהג לומר עלינו לשבח אחרי קדוש הלבנה.

לה.

במגן אברהם סימן תכ"ב ס"ב כתב וז"ל כתב המגיד כשמקדשין הלבנה במ"ש תהי' הצלחה וכשתתכסה ולא יוכלו לברך לא תהי' מוצלח דו"ק ותשכת ע"כ. ובספר נוהג דינים כצאן יוסף דף ל"ה ע"ב כתב מספר אור חדש מעשה באחד שפגעו עכו"ם בלילה ורצה להרגו וביקש שיניחוהו לעשות מצוה אחת קודם מותו והלבנה היתה בחדושה וקדשה בכונה גדולה ונעשה לו גס כשדילג ג"פ כמנהג נשאו הרוח וניצל ממנו וזה פי' הנוסח כשם שאני רוקד כנגדך כך לא יוכלו אויבי לנגוע בי לרעה. וכן הביא בילקוט מעם לועז סדרא בראשית פרק ד' דף נ"ה אות י"ט וז"ל ואם אומרים אותה בליל שבת ה"ז סגולה להצלחה ואא"א לאומרה במוצאי שבת שהלבנה מכוסה הרי בחודש זה אין הצלחה וצריכים לחפש איזה חטא גרם לכך. וכן ע"ש באות י"ט שכתב כי היה מי שגזר תענית בחודש שא"א היה לברך בו על הלבנה כלל כי אין זה סימן טוב לישראל וכו'. וכן עיי"ש באות ל"ח וסיים ולכן יש להשתדל לקיים את המצוה. ואם אינו יכול לאומרה בלשון הקודש יכול לומר הברכה בלשון שהוא מבין ע"כ. ובסידור עבודת ישראל בפ"י לדף 338 כתב וז"ל אבל מצאתי לבעל ס' ברכת החודש דאומר שלום עליכם שהוא לבטוח איש

לחברו שיהי' שלום אצלו כל אותו החדש ולא ידאג שימות ועפ"י מה שאמרו מי שקדש הלבנה לא ידאג שימות באותו חודש מאותו יום ואילך ע"כ. ובמדרש תלפיות דף ק"ו כתב וז"ל בספר דרך חיים טוב לקדש על הלבנה קודם צאתו לדרך והוא סגולה להגצל מכל סכנה וכו' עיי"ש. ועיין בספר הברית בחלק א' מאמר ד' שני המאורות בפרק ב' וז"ל צריך להיות כתוב לא ידאג שימות באותו חודש בידי אדם בעל בחירה ואילך וז"ל לסטים מזוינים וכו' כי סגולת מצוה זו להגין ולהציל מידי אדם בעל בחירה אך לא ממיתה טבעית אם יומו יבא וכו' עיין בדבריו. ועיין בכף החיים סימן תכ"ו סקי"א וסקי"ב. ועיין בספר מחשבות חרוץ לרבנו צדוק הכהן זצ"ל בסימן י"ח שכתב שישאל נמשלו לכוכבים וכו' וכ"ש אור הלבנה שהוא כלל הכנס"י דעמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ.

לו.

הרואה לבנה בחדושה אומר עושה מעשה בראשית או ברוך עושה בראשית וכמבואר בברכות ג"ט. ולפי"ז מדוע אין אנחנו מברכין את הברכה. עיין בשו"ת בית אפרים אור"ח סימן ז' שכתב בזמן הזה אין גוהגין לברך ברכה זו לפי שאין חשבון קבוע לכך כמו בברכת החמה עיי"ש שהאריך בזה. וכן כתב במשנה ברורה סימן רכ"ט סק"ט וז"ל וכהיום אין גוהגים העולם בזה. ועיין בעיקר מה שכתב בספר הכוכבים שנדפס בשנת תרנ"ז.

לז.

עיין בספר עקידה בשער שבעה ושלשים דחקר אחרי אשר עיקר העבודה של העמים הי' עבודת שמש וירח כי זה עיקר ע"ז שלהם וא"כ איך יאות לפי"ז מצות קדוש לבנה וכתב דאדרבה למען לעקור מלבנו האמונה הכוזבת הזאת נתן לנו המצוה הזאת כי בראותינו התחדשות הלבנה בכל חודש אחרי הסתרה זמן מה יבינו כי אין לה אור מעצמה ורק מאור השמש וכו' וא"כ איך תאמר שח"ו הוא אלקי אחרי שנחסרה שלימותה ואלקי לא יצטרך לזולתה ע"כ. ועי' בקונטרס יזרח אור דף י"ז שכתב לפי"ז מבואר מדוע מברכין רק על חמה ברכת החמה ולא על שאר הכוכבים ומזלות ומטעם זה אפשר לחייב גם נשים בברכה זו לעקר שורש אמונה זאת מלבם וכו' עיי"ש. ועיין בספר מגורת המאור בנר ג' כלל ד' חלק א' פרק ב' סימן קל"ב שהאריך בענין ביאור עניני הלבנה וכתב דגם יש בה חדוש לאבות העולם עיין בכל דבריו. ועיין ילקוט מעם לועז בראשית דף ג"ד אות ט' שכתב ואין ללבנה אור משל עצמה אלא היא גוף עב וחשוך ומטעם זה אנו אומרים ביוצר של שבת ראה והתקין צורת הלבנה רצה לומר שהיא צורה בלי אור וכו' עיין בדבריו

וכן עיין מ"ש באות י' ובאות קמ"ז כתב וז"ל ודעו כי בזה שברא הקב"ה את המאורות של החמה והלבנה ביום ד' הוכחה גדולה היא כי עולם זה מחדש ונברא מחדש במאמר האל ב"ה שחפץ לבראו שע"י יכירו גדלו. ואילו נבראו קודם לכל דבר היו יכולים לטעון טועי לב שהעולם הוא קדמון. וכל מה שמוציאה הארץ מונהג ע"י השמש והירח שמטבעם הם מצמיחין ומנביטים את הפירות והם מחדשים המעינות ולכן אחרי שביום שלישי צוה השי"ת שתוציא הארץ כל מיני עצים וירק ודשא ואחרי שכל זה היה ברא השמש והירח ביום ד' וזה סימן גדול שהשי"ת הוא מנהיג הכל ושום אדם אינו יכול לעשות דבר מבלעדי חפצו ע"כ. ועיין עוד רבנו בחיי בראשית א' י"ח. והם דברים עמוקים מאוד. ונסתרין לדיעות הכוזבות שמלמדים באוניברסיטאות שבעולם וכמה באו אלי וספרו איך שדיעות אלו מקלקלין אותם ואמרתי שאסור ללמוד חכמות אלו ושישתדלו ללמוד דברים אחרים וכן עשו והצליחו בע"ה. וידועים כבר הדברים שכתב הרשב"ב זצ"ל בספרו ברכת שמואל קידושין סימן כ"ז. ועיין במאמר תשובה לשואל מר' אלחנן זצ"ל שנדפס בקובץ שיעורים ברנוביץ תרצ"ד — ד"ז ובקובץ מאמרים ירושלים תשכ"ג. ותשובת הגר"א יצחק בלום זצ"ל שנדפס שנית בקלבלנד תשכ"ח מאמר בענין למודי חול. ואגב יש להעיר דבברכת יוצר אור השבח לבורא עולם על מעשה ידיו אנחנו מוצאים הבדל בין התפלה של חול לשל שבת והוא דבחול אומרים תתברך וכו' על שבת מעשה ידיך ובשבת אומרים תתברך מושיענו על שבת מע"י ומדוע השינוי. והנה ביעב"ץ פירש ועי"ש ביריעות שלמה תתברך אתה ד' על שבת מעשה ידיך פירוש יותר ממה שמשבחים אותך מעשה ידיך. וא"כ אולי זה רק בחול שעשה הבריאה משא"כ בשבת ששבת א"כ תתברך מושיענו כי אנו משבחים אותך כי שבת אז ולא עשה מלאכה כימות החול. וידידי הרב יוסף סילברמן שליט"א אמר אולי כי ביצירה כתוב ד' אלקים וזה היה בשבת מעשה בראשית ולכן בחול אומרים תתברך ד' אלקינו אבל בשבת ששבת והכל נעשה א"כ הוא מושיענו שעזר לנו בכל מה שעשה ולכן אומרים מושיענו, ואחר החיפוש מצאתי שנתעורר בזה במשיב דבר ח"א סימן י"ד והאריך לבאר הדבר וקצור דבריו הן הם דבחול אומרים מה רבו מעשיך ד' כולם בחכמה עשית ובשבת אין אומרים משום שלא נעשה בו מאומה אלא כל מעשה ידיו משבחים ואומרים אין קדוש כד' וכו'. וזה לא כדברינו. ובסידור האר"י ז"ל בשבת אין הנוסח מושיענו. ובביאור על התפלה יש להאריך ואין מקומו כאן ובאתי רק להעיר. והנה בזאת שאנחנו אומרים ועל מאורי אור שעשית הכונה על השמש והירח וכוכבים אבל אם אומרים על שבת מעשה ידיך לכאורה ג"כ נכלל בזה ירח וכוכבים של מאורי אור ומדוע שוב אומרים

ועל מאורי אור ואולי כי זה לא נכלל עם שאר הדברים כי זה בשמים. ומדוע אנו אומרים ראה והתקין צורת הלבנה ולא אור הלבנה וראיתי בפי' לסדור עבודת ישראל בדף שי"ב שכתב כי הלבנה גוף שחור ואין לה אורה אלא מה שמקבלת מאור השמש. ובטור סימן רפ"א כתב די"א ראה והקטין צורת הלבנה. וצ"ל מחמת שקטרגה. ובבאורי התפלה יש להאריך בזה. ומדוע אומרים יוצר אור ובורא חושך ולא יצר אור וגראה כי בכל יום הקב"ה יוצר וא"כ זה לשון הוה. וראיתי בספר יסודי ישורון חלק א' דף רס"ח שכתב והא דלא אמרינן יוצר אור וברא חשך ראיתי בשם בעל קדושת לוי זצ"ל שזה בא ללמדנו שבטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית והכל שנעשה בעולמינו מתפתח במשך הזמן ע"כ. ולפי"ז נראה לי כ"כ להסביר מה שבברכת המזון בסוכות אנחנו אומרים הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת בלשון הוה ולא אמרינן בלשון שנפלה לשון עבר כי צריך להרגיש שכל זמן שלא נבנה בית המקדש עדיין הוא עומד ונופל והוא עפ"י מאמר חז"ל כל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו וכו', ולכאורה הלא גדולים הלכו ולא נבנה בימיהם וזה זמן שזה לא נתן לי מנוחה עד שראיתי באגרא דפרקא סימן י"ב שכתב כשלומד דבר ואין מבין יתמרמר על הגלות ויתפלל על הגאולה א"כ אלו שלומדים בונים בכל עת ביהמ"ק כ"א חלקו השייך לנשמתו ע"כ כאשר אינו מבין התורה עדיין חלקו לא נבנה בימיו מגודל חטאו וישוב בתפלה ויתפלל על הגלות. וכשם שזכינו לאתחלתא דגאולה כן נזכה לגאולה שלמה בב"א, וכעת נדפס ספר שו"ת ישועת משה מהרב אהרנסון שליט"א וכתב שם בסימן מ"ב אות ב' וז"ל וכן בזמר של שבת ברוך אל עליון וכו' והוא ידרוש לציון עיר הנדחה. מלת הנדחה לכאורה צריכה תקון אלא להיות שטרם זכינו לירושלים העתיקה ונדחנו ממנה ומחבר הפיוט הוא רבי ברוך בר' שמואל ממגנצא נפטר תתקפ"א שמיחסים לו חיבור התוספות למסכתא סוטה לכן כל יד לא תגע במסורת קדושת הזמר. ואח"כ כתב בהוספות וז"ל כיום שזכינו בחסדי השי"ת המרובים לירושלים העתיקה אולי טוב להשמיט מלת הנדחה שהרי כתב הרמב"ם בפ"ו מבית הבחירה הלי"ד שקדושה ראשונה ששלמה קידש העזרה בירושלים לשעתה וקדשן לע"ל ושם הלט"ז לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה אבל לענין נוסחי ברכות ותפלות קבועות חלילה לשנות כלל עד יעמוד כהן לאורים בביהמ"ק השלישי שיבב"א עכ"ל, והנה בענין קדושה ראשונה כבר כתבו הרבה בזה ואין להאריך פה, ובקונטרס קדושת המקדש דנתי בזה (כת"י) אבל רצוני רק להתעכב מה שחשב לומר שיש להשמיט המלה הנדחה זה פלא כי עדיין אין לנו הבית המקדש ועדיין זה נדחה וא"א לשנות כלום וכלום דיו באלו שהוסיפו,

אבל להשמיט בודאי לא, ולא היה צריך לכתוב את זה אפילו בלשון אפשר ודו"ק בזה. ובסידור יעב"ץ פירש כי עד מתי תעצב נפש הנאנחה על החורבן וא"כ עדיין י"ל הנדחה. והנדחה הוא מה שהגוים קראו לה וכמו שכתבו המפרשים בירמיה ל' י"ז ובעיקר עיי"ש במלבי"ם. כן כתב עוד בספר ישועת משה שם דבושנו שעד היום לא קם מוסד רבני לסדר קני ונהי לתשעה באב על חורבן האחרון. והנה בודאי הוא צודק, אבל מה נענה מ"ש מרן החזון איש זללה"ה בקובץ אגרות ח"א סימן צ"ט וסימן ק"א על הנ"ל, ומשמע דשאלו אותו על כעין זה וענה שלא, וכן ראיתי כעת בגליון שיוצא ע"י הסתדרות תלמידי ישיבת טעלוז ושם בחוברת כסלו תשכ"ח כתב ידידי הרב אייזיק אובאנד שליט"א וז"ל וכפי שהשיב החזו"א לשואלין למה אינם קובעים תפלה או קינה על דור הקדם שנאבדו בימי הזעם והשואה והשיב שאין בדורינו מי שיוכל לקבוע ולחייב את הצבור הבאים בתפלות נוספות ק"ו לברכות מיוחדות הרי שכבר דנו בזה והחליטו דלא. ועי' חוברת המעין כרך ח' גליון ב' עמוד ס"ג. ואין לנו כי אם להתחזק בעצמנו וכמו שאמר האדמו"ר מגור זצ"ל בחוברת ר' יהודה החסיד ב כינוס הרבנים בכסלו תש"ב דצריך להתחזק בעצמנו וכל אחד יחזק את השני איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק, יבואו זמנים טובים שיהי' ליהודים טוב עוד נזכה לראות בנחמה, צריך לקוות להשם יתברך על הישועה השלמה במהרה בימינו אמן.

לח.

והנה אחרי הקדיש של ברכת הלבנה יש שמוסיפים לנגן הניגון טובים מאורות וכו' עד צורת הלבנה. וזה לקוח מתפלת שבת שאומרים אל אדון ותפלה ושבח הזה מבואר שמקורו בזהר ביסודי ישורון ח"ד דף שמ"ט וכן בביאור של הרב שעוול לרבנו בחיי בראשית א' כ'. אבל חפשתי היכן זה מובא ששרים את זה אחרי ברכת הלבנה ובפשוטו כי יש שם מעין הלבנה. ועיין בילקוט מעם לועז דף נ"ד אות ט' ומשמע כ"כ מדבריו דיש לזה שייכות ללבנה. וראיתי בדרכי חיים ושלום בסי' תצ"א שכתב ואח"כ נגנו המנגנים טובים מאורות הרי שמבואר מנהג זה. וכך כבר נוהגים בהרבה מקומות. אבל נסתפקתי איך הדין לאלו שמקדשים הלבנה לפני ט"ב האם יכולים או לשיר הנגון הזה כי הלא אין שרים אז. והנה פעם קדשתי הלבנה לפני ט"ב בירושלים תובכ"א והעולם התחילו לשיר טובים מאורות והיה שם ת"ח גדול מילידי ירושלים ומיחה וציוה להפסיק והאזינו לו, ולא המשיכו ושאלתיו טעם הדבר ואמר דאין שרים בימים אלו משום שמחה. ועיין בספר לקט יושר בעמוד צ"ו שכתוב שם דלפני ט"ב אין מנגנים אליהו הגביא ע"כ, וא"כ לפי"ז נ"ל דג"כ

הכא שייך אותו הטעם דאין מגננין טובים מאורות. וכן בעמוד ק"ו כתב ולא אמר זמירות מי"ז תמוז עד אחרי ט"ב. וידידי הרב חיים לרנר שליט"א כתב לי בזה וז"ל הלא יכולים לומר טובים מאורות בלי נגון כמו כל ברכת הלבנה והפסוקים זכר המאמר של טובים מאורות לא מצאתי בשום מקום אבל נאמנים עלינו מנהג רבותינו הקדושים ואולי אותו הטעם שאומרים עלינו אחר קידוש לבנה מפני שתקנו יהושע ופני יהושע כפני לבנה או להטעם שלא יאמרו שעובדים ללבנה ובזה י"ל ג"כ שמנגנים טובים מאורות שברא אלקינו אחר קדוש הלבנה ע"כ, וכן אמר לי ידידי הרב חנניא יום טוב ליפא דייטש שליט"א שאפשר לומר בלי נגון. וידידי הרב יהושע גוברט שליט"א כתב לי בזה וז"ל דחו"ל אסרו רק שירה של שמחה ושירה לא אסרו וא"כ למה גאסור כאן והרי מותר לעשות סיום מסכתא וכדומה ולא נזכר שיהי' אז אסור לשיר אלא מטעם דאמרינן דכל שזמנו גורם מותר הה"נ כאן ע"כ. וביאור הדברים נ"ל היות שלשיר סתם אסור אבל כאן הלא הותר סיום מס' וכדומה וכן קדוש לבנה וא"כ כל מה ששייך לזה הותר וא"כ יהי' כ"כ מותר לשיר טובים מאורות בימי הספירה (וכמו שכתבנו בקונטרס ברכת שהחיינו בפירות בנועם חלק י"א) דרק נגון בכלי זמן אסור אבל בפה מותר א"כ ג"כ בימי הספירה אפשר לנגן טובים מאורות בלי שום חשש ופקפוק. והנה מ"ש ידידי הנ"ל דהוא יום שמחה דהיום גורם דמותר הגה איך הדין בבחור בר מצוה שנעשה בט' ימים שלפני ט"ב האם מותר לו להסתפר לכאורה מותר כי הלא זה יום שמחה שלו וכן כתב לי ידידי הנ"ל דכמדומה שנוהגים להקל ואבקש את חות קוראי נועם לחות דעתם בבר מצוה בט' ימים אם מותר לו או להסתפר. וכן בבר מצוה בחול נהגו כאן בכל פעם שאמרו תחנון. ולאחרונה טען אחד שזה יום טוב שלו ולא צריך לומר ואמרתי שלא יאמרו כי טוב שלא לומר מאשר לעשות מחלוקת וכשבאתי הביתה חפשתי בספרים ומצאתי בשו"ת יביע אומר ח"ד סימן י"ד שהביא מכמה ספרים וכתב שנתפשט שלא לומר תחנון ביום בר מצוה כמו שאין אומרים לכבוד חתן ובעל ברית ע"כ, וא"כ יש לזה מקור שלא לומר. ואאמו"ר שליט"א כתב לי בזה בדבר המנהג ששרים טובים מאורות מצאתי מנהג זה כאן בירושלים אבל בחו"ל לא שרו. וכן אמר לי ידידי הרב דוב גביון שליט"א שאצל החזון איש זצ"ל לא שרו טובים מאורות. וידידי הרב נחום צבי קארנמהל שליט"א כתב לי בזה המנהג שלשיר טובים מאורות הוא מנהג חסידות. וידידי הרב יצחק ברנשטיין שליט"א כתב לי בזה על המנהג ששרים טובים מאורות הנה עצם הדין שצריך לשמוח הרי מובא ברמ"א בס"י תכ"ו בשם ר' בחיי דהוי דוגמת שמחת נשואין שישראל יחזור לד' כמו שהלבנה מתחדשת ושמעתי בישיבת מיר 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 ומטעם זה אנחנו אומרים אחרי ברכת הלבנה עלינו כמו שמובא בביאור הלכה. ועוד הוסיף לי ידידי הרב נובירט שליט"א וז"ל חפשתי ולא מצאתי המקור של טובים מאורות אלא שבערוה"ש מבואר דנוהגים לרקוד אחרי קדוש לבנה ואולי מיירי בכה"ג עכ"פ אית בה משום קבלת פני השכינה. ונ"ל דגם בט' ימים שאחרי ר"ח מנ"א ג"כ שרי והטעם דלא אסרו אלא שירה של שמחה משא"כ כאן שרים יחד לכבוד ד' יתברך. אבל מסופקני אי אית בה משום שמחה ובפרט במוצאי שבת דשרינן אפילו שמחה. והראיה דשרים המבדיל בין קודש לחול עכ"ל. ובאמת הוא צודק בזה, וא"כ אין איסור לשיר טובים מאורות. וידידי הרב אייזק אזבאנד שליט"א כתב לי בזה ע"ד המנהג לשיר טובים מאורות לאחר קדוש הלבנה בספרים לא ראיתי כ"א אצל הבחורים מיוצאי אונגרן וראיתי שעושין כן וגם מרקדין בשעת מעשה והוא מחמת פיוס ללבנה וחיזוק הבטחון שעתידיה להתחדש ולהשתוות לחמה ונכללו בתבה אחת מאורות על השיווי שבהם ועם ישראל יתחדש וישוב לאיתנו. ולשיר בצבור ולרקוד מסתברא שבט' ימים צריך למנוע כמשכת"ר עכ"ל. וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה וז"ל ע"ד אמירת טובים מאורות וכו' כתוב הדור הוא בשל"ה דף ק"מ שזה מנהג יפה במלכות א"י וסביבותיה שאומרים פסוקים ומזמרים אחר ברכת הלבנה וכמובן שטובים מאורות מתאים לזה. ודכורני היטב הנגון שהי' הגריח"ז זצ"ל מנגן עמנו בדבקותו ובהתלהבותו זיע"א עכ"ל. וידידי הרב יצחק דוד אתרוג שליט"א כתב לי בזה וז"ל המנהג לומר טובים מאורות לא מצאתי בשום ספר הטעם ואני זוכר בילדותי בעיר קדשנו צפת שהיתה כולה של חסידים מכל הכתות והמפלגות ורק כת אחת היתה מנהגה כן והוא מנהג מצוין לומר ויש סמך דהרי למדין בסנהדרין מ"ב החודש הזה זה אלי ואנוהו פסוק הוא משירת משה ועי' ברכות ל"ה משמח אלקים בשירה שאומרים על היין ובשמחת בית השואבה סוכה נ"א ואומרים שירים ובערכין י"א איזו עבודה שבשמחה זו שירה ולכן אחרי שאנו אומרים בקדוש לבנה ששים זשמחים לעשות רצון קונם טוב לעשותה בשמחה ע"י שירים והרי הקב"ה אומר הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח חולין ס' כביכול מצטער על זה ולכן אומרים בקדוש לבנה למלאות פגימת הלבנה ויהי אור הלבנה כאור החמה ולכן אנחנו מביעים שמחתנו בתקוה כי נזכה בהגדלת אור הלבנה ומתקיים כי בשמחה תצאו ישעי' נ"ה היינו בעת שאנחנו יוצאים לקבל מלך מלכי המלכים אנחנו עושים את זה בשמחה. מותר לקדש קודם ט"ב אם א"א לחכות אח"כ וכן אבל נראה שיכולים לנגן כי מבואר בספרא ויקרא י' י"ט

אות ג"ט וכן הוא ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ג הל"ג דאין הלויים ששרר בבית המקדש אסורים באנינות לשיר א"כ כ"ש דמותר לזמר התפלה טובים מאורות עכ"ל. ובכמה מקורות ראיתי בשבת חזון שמנגנים לכה דודי בנגון של אלי ציון. ובדרכי חיים ושלום סימן תרס"ב הביא שקראו תגר על זה כי הו"ל אבלות בפרהסייה. וכן בכמה מקומות שרים אל אדון בנגון זה ובכמה מקומות בשבת חזון לגמרי לא מנגנים אל אדון. ועיין ביסודי ישורון ח"ד עמוד שמ"ט שכתב ובקצת קהלות אין שרים אותו בשבת חזון ומקום כפי מנהגו נוהג. כן נוהגים בשבת חזון לקרא הפסוק איכה בפ' דברים בנגון של איכה ומפסיקין לכהן בפסוק שלפניו ועיין באשל אברהם מ"ש בזה. וכן הנגון של ההפטרות של שבת חזון קוראים בנגון של איכה ע"י מג"א סי' רפ"ב. וידידי הרב דוב גביון שליט"א אמר כשקרא פעם אצל המגין של חזון איש זצ"ל והתחיל ההפטרות בנגון של איכה לא הפסיקו החזו"א ואח"כ אמר לו שכאן המנהג שקורים בטעם הרגיל וכן עשה כשקרא בשנה הבאה, וראה כמה גדולים הם מעשיהם של הגדולים שלא הפסיקו באמצע שלא לביישו וזה תוכחה להרבה אנשים שמנהגם להפסיק בעלי תפלה ובעלי קריאה בלי שום טעם ולביישם. ועיין רש"י שבת י"ב ע"ב שכתב ומסייע את שבעה הקורין בנקודה וטעמיה בלחש, והכל כדי שלא לבייש ומשה"כ בלחש ודו"ק. והרבה יש להזהר בזה. ואח"כ ראיתי כ"כ שכתב ממנהג החזו"א בספר זה השלחן ח"א וח"ב סימן תקנ"א עיי"ש בדבריו וכתב שבב"ה של החזו"א הנהיג לקרא בנגון הרגיל. אבל במקום שנהגו אין לבטל מנהגם. וכן בכמה מקומות נוהגים לקרא איזה פסוקים במגלת אסתר בניגון של איכה ובוה השלחן כתב שלא יעשו כך אבל במקומות שנוהגים יש להם לעשות כך ולא להפסיק ובאתי רק לעורר, והעיקר בזה שיש ללכת אחרי המקום והמנהג כי לכל מנהג יש מקור. וכבר ידועים מ"ש בשו"ת מהרי"ק שורש ח' מדברי הירושלמי דמנהג מבטל הלכה והוא במנהג שהוקבע עפ"י חכמים כיעו"ש, וע"י רמ"א סי' תר"ד סי"ז שכתב ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו. וא"כ אין לבטל בלי טעם כל מנהג שהונהג כבר. וכן אירע פה בב"ה שבשבת וישלח מפטירין ההפטרות חזון עובדיה כמנהג האשכנזים והשנה שינה הרב ואמר להפטיר ועמי תלואים כמנהג הספרדים ולכאורה לא צדק בזה כי אין לשנות המנהג והוא פשוט, וכך קורה בארצות הברית בהרבה בתי כנסיות שמחליפין רב (וזה שכיה מאוד) וכשבא הרב החדש הוא משנה המנהג שהיה עד כה ועושה מחדש כבתוך שלו וראוי שאתה יברר כל הדברים ויסביר שאין בכחם לשנות כלום וכל המשנה ידו על התחתונה. ובכלל יש לדון אם באמריקה יש הדין הזה של מנהג כי באו לא מזמן וכל אחד עושה איך שרוצה ועפ"י מה ואיך נקבע

כאן המנהג. ועיין בשו"ת אגרות משה יורה דעה סימן פ"א מה שכתב לבאר דיש מנהגים שאין חיוב לנהוג כמנהג הזה עיין שם בדבריו. ועיין מ"ש זקני הרב החסיד ר' יצחק זצ"ל בספרו ויאמר יצחק (פיטרקוב תרפ"ט) בקונטרס הרהורים התלויים בשערה בעמוד י"ד מספר גנת ורדים דגדול כח המנהג שדוחה אפילו איסור של תורה וכן עיי"ש בעמוד כ"א ובעמוד כ"ב מ"ש ממעשה רב שאירע וכתב שם ולכן מנהג בהלכה שהוא מהחכמים והצדיקים הראשונים ודאי מד' הוא ויש לזה שורש בנגלה ובנסתר ולכן היו מתאמצים הראשונים לישוב המנהג עכ"ל. ועיין בספר בית אלקים להרב המבי"ט זצ"ל בשער היסודות פרק ל"ח ד"ה וגם בענין המנהגים החלוקים לפי המקומות אין בזה שום שינוי וחילוף בתורה כי אל אחד בראנו וגוי אחד אנו ותורה אחת לכולנו וכו' עיי"ש שהסביר כל עניני מנהגים ועפ"י דבריו יתישבו הרבה דברים והרבה מחלוקת שלא לשם שמים ירדו ודו"ק בזה כי קציתי במקום שיש להאריך. וכשם שאנו מקבלים פני השכינה פעם אחת בחודש בקדוש הלבנה כן נזכה לקבל תמיד ושתבא הגאולה האמיתית. ובזה נראה להסביר מה שאנו אומרים בתפלת שמו"ע ומביא גואל לבני בניהם למען שמו מהו למען שמו באהבה וצ"ל שכל הגאולה היא רק עבור שמו. אבל ראיתי בקובץ מאמרים לר' אלחנן הי"ד שכתב בעמוד נ"ב (מהדורת ירושלים תשכ"ג) וז"ל הגאולה תהא רק למען שמו המחולל בגוים ולא בזכות ישראל וכו' ואע"ג שלא יזכו ישראל לגאולה ורק למען שמו ולא למענם בכ"ז הגאולה תהא באהבה כאלו זכו בעצמם להגאל עכ"ל. וכן ראיתי שכתב בערוך השלחן סי' קי"ג שאפילו הגאולה תהי' למען שמו ולא למעננו מ"מ תהיה באהבה וחיבה. ועיין בעץ יוסף ועיון תפלה בסדור אוצר התפלות. וכל יום אנחנו מתפללים על הגאולה שתבא בב"א. ועפ"י נ"ל כ"כ להסביר במה שאנחנו מזמרים בזמירות של חנוכה אחרי הדלקת הנרות מעוז צור וכו' ובפזמון האחרון חשוף זורע קדשך ובכמה נוסחאות עשה נא למען שמך וא"כ ביאורו שיגאלנו כ"כ למען שמו וא"כ מבקשים כשם שעשית לנו נסים כן תגאלנו נא למען שמך אף אם הם לא ראויים לגאולה ולנס. והנה המחבר של הפזמון מעוז צור שמו ר' מרדכי ועיין בספר עמודי העבודה (לאנדסהוטה) מהדורת נוי יורק תשכ"ה עמוד ר"ב שהביאו וכתב שם בהרבה תפלות הסיום במלות שיר ורננים. אולם בספר ברכת המזון דפוס עטיאש באמסטרדאם כתב עוד חרוזים האלו חשוף וכו' ומאהבת השלום נשמטו החרוזים האלה בהרבה סידורים, וכן בפירוש לסידור עבודת ישראל בדף ת"מ כתב אך אין חרוז זה בשום סידור ישן גם אינו מן המחבר אלא הוספת אחרון הוא כנראה מקצור של"ה הל' חנוכה ע"כ, ובזה ג"כ מוסבר מה שאומרים בועל הנסים ולך עשית שם גדול וקדוש

מהו לך והוא כמו שכתבנו שכל הגאולה היא למען שמו וזהו ולך שראו הגוים שהקב"ה לא עזבנו ועזר לנו וזהו ולך. ועיין בספר ברכת יצחק על התורה במילי דחנוכה דף ל"ו שכתב ולך עשית דשמו יתב' שהוא היה הוה ויהיה וכו' ולך עשית שם גדול בעולמך שאתה מושל בעליונים ובתחתונים בלי הבדל בין הזמנים וכו'. ובענין נס חנוכה שאלני ידידי ר' אריה יארמרק שליט"א מדוע מובא שבפורים הקב"ה עזר לישראל משום שעשו תשובה ובחנוכה זה לא הובא ובאיזה זכות נצלו. ועי' בני יששכר מאמר כסלו טבת מאמר ד' הלל והודאה אות קט"ו מ"ש בחנוכה. ונראה דההבדל בין פורים לחנוכה הוא, מלבד מה שכבר כתבו הספרים בזה) דבפורים נאמר מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל וכו' מפני שנהגו מסעודתו של אחשורוש וא"כ בכדי להנצל הי' להם לחזור בתשובה אבל בחנוכה עיקר המלחמה באה כמבואר במגלת אנטיוכוס כי בני"י לא הסכימו לעשות הגזירות שהגוים הטילו עליהם והם שלא ישמרו שבת וחודש ושלא ימולו את בניהם והם עשו מה שד' ציוה. וא"כ אדרבה בזה שקימו התורה אין לך תשובה גדולה מזו ובזכות זה נצלו ופשוט. ועי' בט"ז ס"י תר"ע שהביא מהלבוש שבפורים הי' הצלת נפשות ובחנוכה לא הי' כ"א העברת דת. וכתב ע"ז ואין זה נכון. אמנם עיין מ"ש באליהו רבא, ובכתב סופר אור"ח ס"י קל"ז, ובחידושי הרי"ם לחנוכה כתב דבפורים גזור להשמיד וכו' ולכן השמחה היא במשתה ובחנוכה רצו להעביר מחוקי רצונך לכן היום טוב הוא בהלל והודאה. ועי' ישמח ישראל לחנוכה סימן כ"ט ל'. והאדמו"ר ר' חנוך מאלכסנדר ביאר בפורים היתה הגזירה על הריגה והיו כולם שוים כקטון כגדול ומשתה הם דבר השווה לכל נפש אבל בחנוכה היתה הגזירה להעבירם על דתם ולא כולם הרגישו את גודל הגזירה בשווה אלא כ"א לפי ערך דעתו ותודאה אף היא לפי ערך דעתו של כל אחד ואחד. כי מי שיש בו דעת יותר מהלל ומשבח יותר. והנה הטעם דגזרו על ג' אלו שבת ומילה וחודש עיין בספר בינה לעתים בדרוש י"ח י"ט וכתב שם דע"י ביטול ג' דברים אלו יבטל מהם כתר התורה ולא יזכו לאורה עיי"ש בדבריו. ועיין בשפת אמת על התורה לחנוכה משנת תרל"ו ליל ז' ר"ח טבת שכתב מה ענין חודש שרצו לבטל יותר מכל המצות ונראה דהפי' על קדוש החודש שזה אשר חרה להם אשר יהי' תלוי קדושת הזמנים בישראל עיי"ש בדבריו וכן משנת תרמ"ח וכתב שם דאלו הג' הם בחי' זכרון כי מילה זכרון בנפש ושבת זכר למעשה בראשית וכתב בו זכור וחודש נקרא ג"כ יום הזכרון וכו' עכ"ל וא"כ כששמרו ג' אלו ולא הפרו אותם זכו עי"ז לנס. ועיקר נס חנוכה היה כמבואר בבנין שלמה שנדפס בסוף הרמב"ם להלכות חנוכה פ"ג הל"ב דהיה נס שלא כדרך הטבע כמ"ש בימי מתתיהו גבורים

ביד חלשים והוי גאולה ממש (ועיי"ש מ"ש בנס דפסח ופורים) וכן עיין בספר מן הבאר בדף רפ"ו שכתב לא היה סיכוי בדרך הטבע לנצח במלחמה זאת, אבל ישראל קדושים מסרו נפשם על התורה והקב"ה עשה להם נס וכו' וא"כ עצם הדבר שמסרו נפשם על התורה זה היה התשובה הכי גדולה ומשוי"כ נצלו, ובבינה לעתים שם האריך לחלק בין חנוכה שקרה בא"י לבין פורים שקרה בגלות עיי"ש. ותמיד אנחנו מתפללים על הגאולה שתבא ועיין מ"ש בס' קב הישר בסימן צ"ג והאריך לא ישים אדם על לבו כל מי שיראת אלקים נוגע בלבו לכיון בתפלתו במקום השכי' לגאולת ישראל שיגאלינו הקב"ה מיד אר"ה למען שכינת כבודו וקבלה אמיתית היא מי שבלבו תמיד צער על גלות השכינה זוכה לכתר תורה וכו' ועיי"ש מעשה רב שהביא ושראה על הכותל צורה דוגמת אשה מלובש שחורים ובכה וראה אח"כ השכינה בבגדים נאים וכו', ועיין באגרא דפרקא בסימן ש"ה שכתב דכל הגאולות היו ע"י אשה עיי"ש והגאולה העתידה תהיה ע"י הארת הנצח, ובסימן ד' שכתב דביום המקווה לישועה יום שגולד בן דוד נאסר בחליצת מנעל להורות שע"י משיח בן דוד תצא האדמה מקללה לברכה וכו', וכן כשאנו מתפללים ואומרים ולירושלים עירך ברחמים תשוב מדוע אומרים עירך ולא לירושלים סתם או עירנו, וראיתי בספר בנין שלמה בתקונים והוספות סימן ל"ה שכתב שבחרבן ג"כ ירושלים של מעלה נחרבה, ומשוי"כ אנחנו מתפללים על ירושלים של מעלה והוא למעלה ולירושלים עירך. ועי' בפירוש על אוצר התפלות בפירוש עץ יוסף דבריו הם לא כהבנין שלמה כיעו"ש ודו"ק בזה. ועיין ספר מראה כהן מהדורא תנינא ח"ב דף ק"ה. והנה כשנזכר שתבא הגאולה הקרובה בב"א איך נתפלל ונבקש שוב על הגאולה כנוסח שלנו שאנחנו מתפללים וראיתי בספר בית אלקים בשער היסודות בפרק ס"א שכתב הנוסח והסדר שישתנה קצת עיין בדבריו הנוגעים מאוד כי כל יום אנחנו מצפים לזה. ויה"ר שיקום בנו השיבנו ד' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם וכמו שכתב האבן עזרא על פסוק זה בסוף איכה וז"ל השיבנו לעיר משכן שמיך שנשוב לעבדך כימי קדם וכו' והוא ברחמיו ירחם עלינו ועל האמללים וינחם את האבלים ויעמיד השר מיכאל להליץ טוב על ישראל ובא לציון גואל ע"כ, ובפירוש מחוקקי יהודה כתב והוא מן השרים הראשונים. ועיין ביערות דבש בח"ב בדרוש הג' בסופו שכתב ע"י חטא האדם וכן בחטא העגל דתשש כוחו כנקבה ונאמר ראית את אחורי ולא פני ולכך אנו מתפללים השיבנו אליך שנזכה לראות פני השכינה בב"א. עוד טעם נראה שרוקדין אחרי קדוש הלבנה ושרים טובים מאורות כי כבר כתבנו דקדוש הלבנה הוא דוגמת נשואין וכמו שבנשואין רוקדים כך כאן והמנהג שהכלה נותנת לחתן טלית והוא משום שהיא גרמה שילבשו מלבושים

ועי' נותנת לו ושיתקן הפגם ומשו"כ ג"כ אינם בברכת הלבנה מטעם שפגמו זוה רק ע"י אנשים. ועיין מ"ש בספר ישועות מלכו בלקוטי תורה בסופו בד"ה מנהג בא"י בל"ג בעומר על קברו של רשב"י לשרוף בגדים וכבר עורר ע"ז החת"ס ויש להמליץ ע"ז כמו שבאדם וזה קודם החטא היו ערומים בלי לבוש ורק לאחר החטא הלבישם השי"ת בכתנות עור ועי' המנהג שהכלה נותנת להחתן טלית של מצוה להורות שהיא גרמה שיצטרך ללבוש ומתקנת זה בטלית של מצוה כמו ברשב"י מצינו שישב במערה בלי לבוש והי' מדרגתו כמו באדה"ר קודם החטא וזה מרמזים בשריפת הבגדים שצדיק הזה לא הי' צריך למלבוש עכ"ל. ועיין בספר קדושת לוי על התורה שכתב בסוף פרשת ויצא שכתב שעד ל"ג בעומר היה ההארה של יציאת מצרים ומל"ג בעומר מאיר ההארה של קבלת התורה ע"כ, ולנ"ל יש לנו בזה רמז ששורפין כי הכל יבא לקדמותו וזה יתוקן ע"י שריפת הבגדים ודו"ק, כי רק רמזתי זה ברמז. ובעיקר בשריפת בגדים בל"ג בעומר עיין בשדי חמד מערכת א"י סימן ו' ועיין ארחות חיים סימן תצ"ג סק"ג. ובוה נראה לבאר מ"ש בראשית ג' כ"א ויעש ד' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם ומדוע לא לבשו בעצמם אלא הלבישם, ואולי לרמז שאפילו אחר החטא הקשר בינינו לבין השי"ת הוא מחבר והוא מלבישנו ומפרנסנו ונותן לנו הכל ולא כעס כ"כ שניתק הקשר וכמו שנאמר אם תשוב אלי וכו' וזה דיוק גדול לדעתי. ועיין חידושי הרי"ם על התורה בעמוד שכ"ד שכתב בביאור הכתוב סומך ד' לכל הגופלים שאף בשעת החטא שומר הקב"ה שח"ו לא נחטא עד שלא נוכל לתקן, וזה אנו רואים לדעתי מהפסוק וילבשם. ועיי"ש בחומש העמק דבר מה שביאר על הכתוב וילבשם. ולדברינו נלמד מכאן ההבדל בין אדם שכועס על חברו שחטא לו ושוב אין מקבלו מיד, משא"כ הקב"ה מיד ממתיך ונותן פתח לחזור בתשובה וביאורו שנתן לנו הלבוש של תשובה. אבל עדיין היה חסר הלבון של הלבוש, וזה היה רק בעת קבלת התורה שכתוב לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכתב בבית אלקים בשער התפלה בפרק ה' שקדשתם היום ומחר הוא קדוש הנפש וטהרתה מהמדות הגופניות ואח"כ יכבסו שמלותם שהוא דבר חיצוני לגוף אחר שנטהר מה שבתוך הגוף עכ"ל. א"כ הלבישם אבל עדיין היו צריכים לקדוש ואח"כ לכבס הבגדים עד שהיו ראויים לקבלת התורה, ועלינו להזהר מאד לא ללכלך הלבוש אלא תמיד לכבס ואז הקדושה תשאר. וכמו שאמר לקין אם תטיב שאת וזה הביאור וילבשם. ונחזור לדברינו והיוצא מכל זה דיותר טוב שלומר בלי גגון טובים מאורות לפני ט"ב. ומי שמגגן אין למחות בידו. ומנהג זה ששרים ביחד טובים מאורות אחרי קדוש הלבנה הוא מנהג יפה וראוי לנהוג כך.

השתטחות על קברי צדיקים

ומקומות הקדושים

בענין שאלתו אם יש איסור עפ"י תוה"ק וההלכה להשתטח על קברי הצדיקים ... שכותבים בעתונות שזה „פולחן קברים“ ושיש בזה ריח „עבודה זרה“ ומצרף בה את המאמרים שהיו בעתונות, ומבקש ממני לבאר לו להלכה דעת תוה"ק בזה, וזה תשובתי בסייעתא דשמיא כדלקמן:

א.

דע שהאומר כן מין הוא ודעת מינות נורקה בו, כי זה הוא דעת הקראים שאינם מודים בתורה שבעל פה שקבלו חכמינו ז"ל מעתיקי התורה דור דור עד משה רבנו ע"ה שקבל כן מסיני, וגם זהו אחת הטענות שטענו הקראים נגד הרבנים מחזיקי תורה שבעל פה, כן קטרג הקראי סהל בן מצליח, שחי בירושלים בתחילת המאה העשירית, על היהדות הרבנית, שכותב קרוב לשנת 910 לספירה האזרחית, וז"ל „ואיך אחריש? ודרכי עבודה זרה בין מקצת ישראל, יושבים בקברים ודורשים אל המתים וכר' ומדליקים גרות על קברי הצדיקים וכר'“ (לקוטי קדמוניות מאת ש. פינסקר שנדפס תר"ך עמוד 31). וכעין זה כותב קראי אחר יהודה הדסי שחי במאה השנים עשרה בספרו (אשכול הכופר הנדפס מאת גוזאלו תקצ"ו א—ב).

וזהו בניגוד לדעת חכז"ל בשני התלמודים במדרשים וזהר, גם לפסקי הגאונים והפוסקים הראשונים ואחרונים כמו שאבאר בעזרת השם.

עברתי על המאמר „פולחן קברים“ (שמסר לי חתני ר' יעקב סמט הי"ו) שנדפס בעתון הארץ מיום ב' תמוז תשכ"ז, גם על המאמר שנדפס במוסף השבועי של הארץ מיום כ"ב בסיון ש.ז. בשם „עבודה זרה“ תשובת הפרופסור לפילוסופיה, אך פרופסור זה, דעתו ורוחו הוא כשיטת הפילוסוף היווני, ולא כפילוסוף לפי רוח היהדות, אעפ"י שהוא הולך בלבוש יהודי, כי כן לבשו ג"כ נביאי השקר כמו נביאי האמת כמו שכתוב „ולא ילבשו אדרת שער למען כחש“ (זכריה י"ג, ד').

וכתוב בחובת הלבבות (שער הפרישות פרק ו') וזה מורה כי הוא היה

לבוש החסידים מקדם, כלומר כמו שמצינו באלהו הנביא „ויאמרו אליו איש בעל שער ואיזור עור אזור במתניו, ויאמר אליהוא התשבי הוא" (מלכים ב', א', ח', ושם פרשה ב', ח', י"ג, י"ד) והיו לובשים אותו אנשי דור ההוא להחגיף עכ"ל, וכן כתבו חז"ל (פסחים קי"א ע"ב) סודריה דמר כצורבא מדרבנן בדיקנא ליה למר ולא ידע למימר ברוך (פירוש הלבוש של מר דומה לתלמיד חכם ובדקנו אותו ולא ידע אפילו לברך).

וכדי לקיים „ענה כסיל כאולתו פן יהי חכם בעיניו" (משלי כ"ו ה'), דהיינו בד"ת כמשארו"ל (שבת ל' ע"ב) שלא יאמרו הרבנים אינם מכירים שקריהם וכזביהם, אשיב לו בקיצור על תוכן דבריהם כי להשיב על כל שטויותיהם יעלה זה לקונטרס גדול.

וכבר אמרו רז"ל (אבות פרק ב' משנה י"ד) ר' אליעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה, ודע מה שתשיב לאפיקורוס, שקוד פירש"י מהיר וזרין, כדי שתדע להשיב לאפיקורוס, פירש"י הבא להביא ראיה מן התורה לדברי הצדוקים (סנהדרין ל"ח ע"ב) ואף דמצינו בסנהדרין שם דאמר ר' יוחנן לא שנו אלא לאפיקורוס עו"כ אבל לאפיקורוס ישראל כש"כ דפקר טפי, כבר כתב על זה רבנו טוביה בפסיקתא זוטרתא (שמות כ"א כ"ב) וז"ל ואעפ"כ צריכין אנחנו להשיב משום ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו עכ"ל, ע"ש שהשיב על דברי הקראים שפירשו את הכתוב „ויצאו ילדיה" מימי רגלים, דברים שאינם מתקבלים על הדעת, אעפ"כ השיב על דבריהם ע"ש באריכות, וכ"כ השיב על הקראים בהרבה מקומות, עיין במבוא ללקח טוב (פס"ז) (צד 34 סימן י"ד), שמפרט כל המקומות. ורבנו סעדיה גאון היה הראשון שיצא לסתור טענת הקראים, גם בן באבוי תלמידיה דראבא תלמיד רבי יהודאי הגאון שיצא בדברים דוקרים נגד הקראים עיין בגנזי שכתר (ח"ב צד 1 — 570 ובהערה שם אות 7 — 19) כ"כ הר"א אבן עזרא השיב הרבה על טענות הקראים עיין בפירושו עה"ת (ויקרא ז' כ"ג) שמביא ויכות שהיה לו עם צדוקי ע"ש שהאריך עמו עד שפקח הצדוקי עיניו ופצה בשפתיו שבועה שלא יסמוך עוד על פירושו של ענן בפירוש המצות רק ישען על העתקת הפירושים ע"ש. וכ"כ הרמב"ן (ויקרא ג', ט') וז"ל והוצרכתי להאריך בזה לסתום פיהם של הצדוקים י"ש כי בדברי תורה נאמר „ענה כסיל כאולתו", ואמרו הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס ע"ש, ועיין בתפארת ישראל למהר"ל מפראג פרק כ"ט שכותב וכדי שיבינו הפתאים המה הצדוקים הכופרים, רמזנו דבר מעט מזה וכו' אוי לאלו האנשים חסרי דעת וריקי השכל וראוי שכל אדם אשר הוא אוהב התורה להרחיקם בתכלית הרחקה וכו' ע"ש, וכ"כ רבנו בעל אור החיים (ויקרא ג' י"ז) מכאן פטיש להכות על קדקוד הטועה וכו' ע"ש,

ועיין בסידור ר' עמרם גאון (דף ל"ז ע"ב — ל"ח ע"א) שמביא דברי ר' גטרונאי גאון, מי שנוהג מנהג הקראים מין הוא וחלוק לב הוא וכופר בדברי חכמים, וחייבים כל הקהלות לנדותו ולהבדילו מקהל ישראל וכו' וכ"כ שם בשם מרנא ורבנא אלעזר אלוף ז"ל, שעכשיו צריכים לנדותם שלא להתפלל עם ישראל בביהכ"נ ולהבדילם עד שחזורים למוטב ע"ש שהאריך בזה.

ב.

וזה החלי בס"ד: מה שכתוב במאמר „פלחן קברים“ „שיש בזה ריח ע"ז ושכל הקברים הקדושים כביכול אינם אלא מזויפים גסים שירשום מהגוים, בדרום מהנוצרים ובגליל מהמוסלמים, הנוצרים זיפו אותם לצרכיהם הפסולים, וכדאי לכל יהודי שיעיין קצת בספר כפתור ופרח, ובפר מסעות ר' בנימין מטודילא“, הקורא הפשוט מבין מזה כאילו הבעל כפתור ופרח והבעל מסעות בנימין כותבים כדבריו; וזה שקר וכזב, אדרבה הם כותבים בפירוש בניגוד לדבריו, ואשיב לו על הראשון, ראשון שהזכיר את הבעל כפתור ופרח זצ"ל, כי שקר גס העיד בשמו, אדרבה הוא כותב בפירוש בפרק י"א בספרו כו"פ היפך מדבריו.

ג.

דעת בעל כפתור ופרח דמצוה לבקר במקומות הקדושים
לעולם יש בהם מעין קדושתן הראשונה, גם מצוה לבקר
על קברי הצדיקים

רבנו יצחק כהן (אישתורי) ב"ר משה הפרחי בספרו כו"פ זו"ל אם ששמואל (הנביא) בחסידותו היה מבקר תמיד מקומות הקדושים שהיה בהם קדושה, כמו שכתוב (שמואל א' ז', ט"ז) „והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל וגו' ותשובתו הרמתה כי שם ביתו“ וכן ראוי לסבב ולבקר את המקומות אף בזמן הזה, שאין ספק שיש בהם קדושה לעולם ממין קדושתן הראשונה וכדאמרין, וגם ציוני הצדיקים מדאמרין (בתענית. ט"ז) ולמה יוצאין בבית הקברות פליגי בה רבי לוי בר חמא, ור' חנינא (כן הגירסא בגמ' לפנינו) ח"א הרי אנו חשובין לפגין כמתים וח"א כדי שיבקשו מתים רחמים עלינו וכו' וכן כלב דאמרין (סוטה ל"ד ע"א) „ויעלו בנגב ויבא עד חברון ויבואו מיבעי ליה? אמר רב (לפנינו רבא) מלמד שפירש כלב מאחיו והלך לחברון להשתטח על קברי אבות העולם ואמר בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים, ור' בנאה דהוה מציין מערתא בסתם, (ב"ב ג"ח ע"א) וריש לקיש (ב"מ פ"ה ע"ב) מערתא דרבנן בפרט, ור' בנאה

חכימא דיהודאי הוה וכו' עכ"ל (כפתור ופרח הוצאת לונץ צד רצ"ח — רצ"ט, והוצאת עדלמן דף מ"ח ע"א והלאה). ועיין שם הלאה שהביא עוד הרבה מקומות קדושים, קבר רחל, מערת המכפלה ולידו קבר אבנר בן נר, ושאר קברי הצדיקים שגדולי התנאים והאמוראים ציינו וקבר שמואל הנביא ברמה וקבר ר' גמליאל ביבנה ועוד, וע"ש בצד ש' שמקשה למה היה צריך ר' בנאה לציין המערת המכפלה שהרי סביב המערה רבוע גדול, חומה גבוה מאבני גזית מהמקום הקדוש בית המקדש ומקובל שהוא מבנין שלמה ע"ה, א"כ למה היה צריך לציין הרי חומה שלימה לפניו היתה וכל ציון למעלה הוא וכו', ומתרחץ לזה הטיבו אשר דברו „מציין“ פירוש מעיין (כלומר היה מעיין בגודל קדושת האבות וגודל קדושת מקום קבורתן) וגם הרי"ף כתב בתשובה שכן ראה בחלום עכ"ל, והיא בתשובת הרי"ף סימן שי"ג, וז"ל שם והאי מעשה דאתמר בחלום ראה אותו ולא במראית העין עכ"ל, ובמסעות בנימין (צד כ"ז) כתוב שהבנין שעל מערת המכפלה הוא עוד מימי אבותינו ע"ה, וכ"כ ר' פתחיה מרגנשבורג, שהבנין בנה אברהם אבינו ע"ה, במראה פנים על הירושלמי (תענית פ"ד סוף הלכה ד') כותב ששמע משליח מא"י שהילני המלכה בנתה זה הבנין על המערה.

ד.

מפורש בנביאים שמנהג ישראל מקדם לבקר במקומות שהיה בהם פעם קדושה ולהתפלל שם

בשמואל א' (י', ג') כתיב „וחלפת משם וגו' ומצאוך שם שלשה אנשים עלים אל האלהים בית אל וגו'“ מתרגם התרגום יונתן על ומצאוך וגו' „וישכחונך תמן תלתא גוברין דסלקין למסגד קדם ה' בבית אל“ וכותב מהר"י קרא (שהיה תלמיד חבר לרש"י) בפירושו שם „ות"י למסגד קדם ה' בבית אל, ושם היו נוהגין קדושה ומתפללין מימות אבות“ עכ"ל, וכן פירש הרד"ק שם „בית אל הוא לוז שקראו יעקב בית אל וכו' ואותו המקום היה קדוש והיו באים ישראלים באותו הזמן, להתפלל בזכות יעקב וכו', זה שכתבנו הוא הנראה לפי פשוטו פשט הפסוק כי בית אל היה מקום קדוש לעולם ומקום מזבח והיו באים להתפלל שם והיה מקום נבואה כמ"ש „וזה שער השמים“ וכו' ות"י עולים אל הא' בית אל דסלקין למסגד קדם ה' לבית אל“ עכ"ל.

אעפ"י שארון השם היה אז בקרית יערים כדמבואר שם בפסוק ה' „אחר כן תבוא אל גבעת האלהים“ וגו' ותרגם יונתן שם „בתר כן תהך לגבעתא די בה ארונא דה'“ ופירש"י גבעתא היא גבעת קרית יערים אשר עכשיו שם ארון האלקים שם, וכן פירש הרד"ק שם כי שם היה הארון מיום שהשיבוהו

הפלשתים עד שהעלהו דוד משם" עכ"ל, כדמבואר בשמואל א' (ר, כ, כ"א. ושם ז', א') „ויבואו אנשי קרית יערים ויעלו את ארון ה' ויביאו אותו אל בית אבינדב בגבעה" וגו'. ובשמואל ב' (ו', ב') כתיב „ויקם וילך דוד וגו' להעלות משם את ארון הא' וגו' וישאוהו מבית אבינדב אשר בגבעה" ובדה"א (י"ג ה') כתיב „ויקהל דוד את כל ישראל וגו' להביא את ארון הא' מקרית יערים", ושם (פסוק ו"ז) „ויעל דוד וגו' אל קרית יערים וגו' להעלות משם את ארון הא' וגו' מבית אבינדב וגו'".

והאזהל מועד, המשכן והמזבח, שעשה משה העבירו תיכף כשחרבה שילה, ביום שמת עלי ונהרגו בניו, לנוב, ושם היה הבמה הגדולה, אעפ"י שהיה ארון השם בקרית יערים, היו מקריבים בנוב, י"ג שנה, ואח"כ כשחרבה נוב בימי שאול העבירו את האיהל מועד והמזבח לגבעון, ואחר שהיה המזבח בגבעון שבע שנים, בסוף כ' שנה שהחזירו הפלשתים את הארון, העלה דוד את ארון ה' אל עיר דוד. כ"כ בסדר עולם רבה פרק י"ג. כי כל ימי האזהל מועד היה, במדבר ל"ט שנה, ואח"כ בגלגל י"ד שנה, אח"כ בשילה שס"ט שנה, ואח"כ בנוב י"ג, ובגבעון מ"ד שנה, עד שבנה שלמה את בית המקדש, כדמבואר בזבחים קי"ח ע"ב, וקי"ט ע"א ע"ש.

ובגלגל, מבואר בשמואל א' (י"א י"ד) „ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל" וגו' ופירש הרד"ק שם ואמר שמואל לחדש המלוכה בגלגל לכבוד הארון ואהל מועד שהיה שם מתחילה כשבאו לארץ, לפיכך היו מכבדין אותו המקום, אעפ"י שעתה לא היה הארון שם, כי בנוב היה" עכ"ל. ובמצפה, ג"כ היה מקום מקודש לישראל מפני שנעשה בו נס לישראל בימי יהושע כדמבואר ביהושע י"א, ג'. ע"ש ברד"ק שהאריך בזה ומסיק שמזבח היה שם, ובית מקודש לתפלה ולקבוץ ישראל באותן הימים עכ"ל. וכ"כ בספר חשמונאים (מקבים א' ג', מ"ו) ויאספו ויבואו למצפה מול ירושלים כי מקום תפלה היה מצפה לפנים בישראל. ומה שלא ביקר שמואל בשילה שהיתה חרבה אז, וביד פלשתים.

הרי מבואר שמנהג בישראל לבקר ולהתפלל במקומות שהיה בהם פעם איזה קדושה או תשועה לישראל, וכדמבואר בברכות נ"ד ע"א הרואה מקום שנעשה בו נס לרבים צריך לברך.

ה.

ויש להעיר דבהא דתענית ולמה יוצאין לבית הקברות פליגי בה ר' לוי ור' חנינא ח"א הרי אנו חשובים לפניך כמתים, וח"א כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו ובירושלמי תענית פ"ב ה"א איתא א"ר לוי כאלו נחשבים לפניך

מתים וכו', נמצא שר' חנינא הוא האומר כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים, ובירושלמי שביעית איתא דר' חנינא לא אמר מיומו דבר שלש שמע מרבו, זכ"כ בירושלמי (ע"ז פ"א הלכה ד' ובנדה פ"ב הל"ז) ור' חנינא היה תלמיד מובהק של רבנו הקדוש ואמר עליו לית דין בר נש (אלא מלאך) והחיה עבדו של המלך אנטיניוס כדמבואר בע"ז (י' ע"ב) והיה כ"כ גדול בעיני בני דורו עד שקראוהו ר' חנינא הגדול או ר"ח רבה (תענית כ"ז ע"ב, יבמות מ"ג ע"א ובירושלמי יבמות פ"ד הל"א) ולדעת התוספות בבכורות (מ"ט ע"ב ד"ה ר' אסי) ר' חנינא היה תנא, ושם ט"ו, מצינו אמרו במערבא משמיה דר"ח, ולפי גירסת הרמב"ם בהקדמתו לזרעים הגירסא בסנהדרין (י"ז ע"ב) אמרו במערבא ר' חנינא, וכן גרס זקני השל"ה זצ"ל בספרו חלק תורה שבעל פה (דף כ' ע"א).

מכאן אנו רואים שההשתתחות על קברי הצדיקים היה מקובל בישראל מימות מרע"ה וכלב היה הראשון שנשתטח על קברי האבות, ונמשכה דור אחר דור גם בימי הנביאים ובימי התנאים והאמוראים בחגיגה (כ"ב ע"ב) מצינו שר' יהושע בן חנניה היה משתטח על קברו של בית שמאי, וכן איתא (בבא מציעא פ"ה ע"ב) למחר אזלי אשתטחי אמערתיה אמינא מתנייתא דמר (ר' חייא) מתנינא ואיתסא, וכ"כ (בתענית כ"ג ע"ב) ר' מגי בריה דר' יונה הוּו קא מצערי ליה דבי נשיאה אשתטח על קברא דאבוהו, א"ל אבא אבא הני מצערן לי וכו', וכן מצינו במדרש תלמיד חד של רשב"י שכח תלמודו והלך לבית עלמין ובכה הרבה וחזה לרשב"י בחלמא וכו' (קהלת י' פסוק י').

ו.

איתא בפסיקתא רבתי (פרשה ג', אות ד'), שיעקב אבינו קבר את רחל בדרך אפרת עפ"י הדיבור שצפה ברוח הקודש שהגליות עתידין לעבור דרך שם והם באים ומחבקין קבורת רחל והיא מבקשת רחמים עליהם וכו', וכ"כ בב"ר (פ"ב אות י') ובלקח טוב דר' טוביה פסיקתא זוטרתא איתא ג"כ כשיהיו בניה עולין לא"י עומדין על קברה וכו' (פ' ויחי, ז'), ובמדרש שכל טוב (פ' ויחי, י"ז) מביא שתיהן כשהלכו לגולה וכו' וכן כשיהיו עולין וכו', וכן הוא בזהר (פ' וישלח דף קע"ה ע"א) ויש תקוה לאחריתך וגו' (ירמיה ל"א ט"ז) שהקב"ה גשבע לה (לרחל אמנו) שבועה שישראל כשישבו מהגליות ישבו על קברה ויבכו שם וכו' וזה שכתוב בבכ"י יבואו וגו' (ירמיה ל"א, ח') וכ"כ שם (בדף רכ"ה ע"א) שהחיים מבקשים על קברי המתים ע"ש ובח"ב (דף קמ"א סוף ע"ב) כשהעולם בצער משתטחין על הקברים וכו' ע"ש, ובח"ג (דף ע"א סוף ע"א) איתא מקשה ר' ייסא לר' חזקיה למה כשהעולם צריך למטר באין

קצה

השטתטח על קברי צדיקים ומקומות הקדושים

להשטתטח על הקברים, וכי לא הוה זה כ"דורש אל המתים" ואסור, והשיב לו ר' חזקיה "כי דורש אל המתים הוא דוקא מתי רשעי העולם שהם עמי עובדי עכו"ם" (דרשעים בחייהם עוד איקרי מתים כדמבואר בברכות י"ד, ע"ב) "אבל ישראל דאיקרי צדיקים" (דכתיב ועמך כולם צדיקים וגו' ישעיה ס', כ"א) "עליהם קרא שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו" (קהלת ד', ב') "בזמן שעבר ולא עכשיו דהשתא הן חיין" (כי הצדיקים במיתתן נקראים חיין כדמבואר בברכות י"ח, ע"א) ועוד שגדולים הצדיקים במיתתן יותר מבחייהן כדאיתא בחולין ז', ע"ב) ועוד השיב לו "שאר האומות כשבאין אל מיתתן באים בכשפים לעורר עליהם המינים הרעים, וכשישראל באים למיתתם באים בהרבה תשובה לפני הקב"ה בשבירת הלב ובתענית הם לפגיו והכל כדי שהגשמות הקדושות תבקשנה רחמים עליהם וכו'" ע"ש.

הרי בפירוש שהזוהר תירץ זאת שאין זה בכלל דורש אל המתים ומצוה להשטתטח על הקברים כדי שהגשמות יבקשו עליהם רחמים.

ז.

גם בימי הגאונים היו עולים לארץ ישראל להשטתטח על הקברים כדמבואר בספר חסידים השלם הוצאת מקיצי נרדמים (סימן תר"ל דף 169) שעוד רב היי גאון (בריה דמר רב נחשון גאון שחי ד"א ת"ר) היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בחג הסוכות כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענה רבה, ז' פעמים, ואומרים מזמורים שסידר להם רב היי גאון ואליהו הנביא היה הולך עמו ע"ש באריכות, לביקור והליכה על הקברים היו קוראים הקפה, מפני שהיו מקיפין הקפה סביב הקבר, כמו שהיו עושין לעזרה שבביהמ"ק, כדמבואר במסכת שמחות (פ"ו הל"א) מי שהיה לו חולה וכו' היו מקיפין את העזרה, וכותב האגודה שמכאן המקור שמקיפין את הקברים (מסכת שמחות דין ג') ע"ש, ובערבית היו קורין לזה זיירא. עיין בשו"ת מבי"ט (חלק ב' סימן ר"כ) ונזכר ג"כ בשו"ת מהר"י בי רב (סימן כ"ב) ובהלכות קטנות (סימן קע"ז חלק א'), ובשדה הארץ (חלק ג' סימן כ"ו), ועיין באוצר הגאונים ברכות (חלק התשובות סימן ק"ב) תשובה מרב האי גאון וז"ל קבר של אדם חשוב שרי למקרב גביה ולצלויי בתוך ארבע אמות דהא מילתא לית ביה משום לועג לרש וקעבדינן הכי בכל יום וכ"כ הרשב"א בתשובה (חלק ד' סימן ק"ג) מעשים בכל יום שעושים כן ולא שמעתי אחד מן הגדולי' שמיחה בדבר זה ע"ש, ועיין בהגהות הב"ח סוטה (י"ד ע"א) מפני מה נסתתר קברו של משה רבנו ע"ה כדי שלא יבואו ישראל על קברו ויבקש עליהם רחמים וידחק את הקץ ע"ש באריכות, ועיין בב"ח (יור"ד סימן רי"ז) שמביא תשובת

ר' חיים פלטיאל על האנשים שנודרין לילך לבית הקברות שכותב קצת היה נראה כדורש אל המתים, וכלב היה מתפלל במקום קדושה וכו' ע"ש. והב"ח שם דוחה דבריו ומסיק שם שכבר החזיקו במנהג זה, ואין מוחה, ויש סמך לזה בספר הזוהר (וכוון להזוהר שהזכרנו לעיל) וכבר תקנו סדר התפילה למשתטחים על קברי אבות ואין לשום מורה למנוע ולבטל מנהג זה עכ"ל ע"ש שהאריך, וכן פסק הש"ך בסימן (קע"ט ס"ק ט"ו) שאין איסור בדבר ע"ש, ומה זה דורש אל המתים פסקו הטוש"ע (יור"ד סימן קע"ט סעיף י"ג) דורש אל המתים הוא, זה המעריב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח הטומאה ע"ש. כברייתא דסנהדרין (ס"ה ע"ב) וכן פסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פרק י"א הלכה י"ג) ע"ש, וכן פסק הנודע ביהודה בתשובה תנינא (חלק או"ח סימן ק"ט) שמצוה להרבות תפלות ובקשות בעת צרה ר"ל, על בית הקברות אך לא לקחת לשם ספר תורה, שאם ח"ו חסר אות אחת בסה"ת זה יכול לגרום חורבן גדול, כדמבאר בזוהר (ח"ג דף ע"א ע"א) ועיין באו"ח (סימן תקס"ח סעיף י') שפסק הב"י בש"ע דנודרין ללכת על קברי הצדיקים, וכן פסק הרמ"א ביור"ד סימן (רי"ז סעיף מ"ח), ובאו"ח סימן (תקפ"א סעיף ג') פסק דנוהגין לילך על הקברים בערב ראש השנה, וכתב המגן אברהם שם (ס"ק ט"ז) ולהשתטח על קברי הצדיקים, ושכן הוא בגמרא (סוטה ל"ד ע"ב).

ח.

ועיין ברש"י יבמות (ריש דף קכ"ב ע"א) שכותב ובתשובות הגאונים מצאתי כל הנך ריגלי דאמוראי היינו יום שמת בו אדם גדול, קובעים אותו יום לכבודו, ומדי שנה בשנה כשמגיע אותו יום מתקבצים תלמידי חכמים מכל סביביו, ובאים על קברו, עם שאר העם, להושיב ישיבה על קברו עכ"ל, ועיין בתוספות (ב"ק ט"ז, ע"ב ד"ה שהושיבו) שכותבים לא על קברו ממש, אלא ברחוק ארבע אמות ע"ש, אבל אין כן דעת רב האי גאון ושאר גאונים והרשב"א ופוסקים אחרים שזכרנו לעיל, אלא מותר על קברו ממש, ועיין באוצר הגאונים (משקין) מועד קטן חלק התשובות (סימן קל"ו) תשובה לגאון שכותב וליום שביעי לפטירה עולין לבית הקברות ומבקרים אותו ולסוף י"ב חודש משכיבים אותו ומבקרים אותו, תשובה זו נמצאת בשערי שמחה להרי"צ גאות (ח"ב צד ס"ט) בשם ר' נטרונאי גאון ומסיים שם מספידין בישיבה של אדר ובישיבה של אלול וההספד השני נקרא אשכבתא, כדאמרינן בכתובות (ק"ג ע"ב) אשכבתא דרבי וכן פסקו הטוש"ע ביור"ד סימן (שד"מ סעיף כ') ביום השביעי עולין לבית הקברות וביום שלושם ובתכלית י"ב חודש מבקרים ומשכיבין אותו, ופירש בבאר הגולה שם משכיבין אומרים הזכרה ותפילה בעבורו ויש נוסח תפלה בזה

וקורין אותו השכבה, ועיין ברדב"ז (פ"ד מאבל הלכה ד'). שנדפס ברמב"ם הוצאת פרדס, שכתב בסוף, "וכן נהגו כל ישראל לפקוד את מתייהם ולהשתטח על קבריהם", במכתב מירושלים שנדפס בגנזי ירושלים (ח"ב י"ז) שנשלח מראש ישיבה שבירושלים בזמן בן מאיר שחי בשנת ד"א תר"פ בערך שחלק עם ר' סעדיה גאון המכתב נשלח למצרים לאיש שאסף כספים עבור הישיבה ובה כותב, "בכל עת לא נפסיק זכר קהלות מצרים באשר עשו עמנו פעם בפעם וכר בתוך קהל ועדה ובכל מועד ובהר הזתים וכו'" ע"ש הרי לפנינו שהיו רגילים בני הישיבה להתפלל עבור הנדיבים התומכים בהישיבה גם על הקברים שבהר הזתים עוד לפני אלף שנה.

ט.

מש"כ הרמ"א באו"ח (סימן תקפ"א סעיף ג') שהולכין על הקברות בער"ח הוא מהמהרי"ל ושם כתוב הטעם משום דבית הקברות מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפלה נתקבלה ביותר על אדמת קודש, והמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת השי"ת שיתן אליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר תנצב"ה עכ"ל. וכן הוא דעת ר' חיים פלטיאל שהטעם הוא משום מקום קדוש, אבל התוספות כתבו דהטעם הוא כדי שיבקשו עלינו רחמים (סוטה ל"ד ע"ב ד"ה אבותי) וכן הוא פשוט לשון הגמרא שם וזהו, "אם יעמוד משה ושמאל לפני וגר" (ירמיה ט"ו א') כ"כ בתענית (ט"ז ע"א) בפירוש, וכ"כ בפסיקתא רבתי שהזכרנו לעיל ובמדרשים ובזוהר בכמה דוכתי שנו"ל, וכן הוא בספר חסידים (סימן ת"נ) ובעוד מקומות ובס"ח השלם הוצאת מקיצי נרדמים הוא בסימן (תתתשל"ז, ותתתשמ"ג ועוד), והפמ"ג באשל אברהם שם כותב, "ובסידור מענה לשון יש תפלות מה שאומרים על הקברות, ומשמע קצת שמבקשים מאת הגפש שימליץ טוב בעדנו", נראה מדבריו מזה שכתב מאת הנפש כדי להסיר החשש משום דורש אל המתים, כמו שכתב הרמ"א (ביור"ד סימן קע"ט סעיף י"ד) שיש מתירין להשביע אף לאחר מותו אם אינו משביע גופו של מת רק רוחו, וזהו דעת הר"א ממיץ בספר יראים השלם (סימן של"ד של"ה צד 374) ודברי הרא"ם הובא גם בהגהות מיימוני (פי"א מהלכות עבודה זרה הלכה י"ג ס"ק ח') והחילוק בין המבקש מגופו של מת למבקש מרוחו כתב גם בפסקי ריקאנטי (סימן תקס"ו), והברכי יוסף מביא שמצא בשבלי לקט כת"י שפסק גם כן כהרא"מ.

ויובן דבר זה עפ"י מה שכתב הבעל עקידה (שער ק"ה דף קי"ד ע"ב) "כלל האנשים יש לנפשם גטיה גדולה אל חומרם בחייהם, לזה גם אחר מותם

לא נפרד הנפש מהגוף לגמרי ונשארה ממנו ענינים רעים, והן הנה רוחות הטומאה, ומזה הוא טומאת מת, כי החומר מעצמו אין בו צד טומאה, ונתקיים בו וישוב העפר על הארץ כשהיה וגר' (קהלת י"ב ז') ועפר אינו מקבל טומאה, אבל הצדיקים גמורים המיתה עושה הפרדה שלימה של הנפש מהגוף" לפי זה המבקש על קברי צדיקים אפילו כשדורש לנפשם אין זה כדורש אל המתים, כי הנפש נפרד מהגוף וכ"ש כשמבקש לרוחו של מת, כי הרוח הוא במדרגה גבוה יותר מהנפש, כמבואר בזוהר ובספר קבלה (עיין בנפש החיים שער א' פרק ט"ו) ע"ש.

היהודים מעולם לא קבלו קברים מזוייפים לא מהנוצרים ולא מהישמעאלים

מה שכותב בשם בעל מסעות בנימין שהיהודים קבלו קברות מזוייפים מהנוצרים ומהישמעאלים דברי שקר וכזב כתב בשמו; אדרבה הוא מזכיר בפרוטרוט כל המקומות הקדושים המקובלים ליהודים (הוא ביקר בא"י בשנת תתקל"ג בערך 1170 בימי שלטון הצלבנים) וכותב, "שהנוצרים הקימו להם על מערת המכפלה שלשה קברים, ורשמו עליהם שמות האבות וקראום מקומות קדושים של האבות, כדי להטעות את הנוצרים הבאים לבקר בארץ, שזה קברי האבות להוציא מהם ממון ע"י זה, אבל היהודים לא קבלו זאת ויודעים היטב איפוא קברי האבות האמתיים, ונותנים לשוער כסף ויורדים דרך פתח הברזל למטה במדרגות למערה ונר בידם להתפלל על הקברים האמתיים וכו' " עכ"ל (מסעות בנימין צד כ"ז הוצאת אדלר שנדפס בלונדון) וכותב עוד שם במערה מדליקין אשיות אחת בכל יום ויום ובכל לילה ולילה על הקברים האמתיים ושם חביות הרבה מלאות עצמות מישראל שהיו מביאין שם מיתיהם בימי (ממשלת) ישראל כל אחד ואחד עצמות אבותיו ומניחין שם עד היום הזה עכ"ל הרי שכותב בפירוש שהיהודים ידעו איזה קברים הם נכונים ואיזה מזוייפים ולא קבלו מהם ולא פנו להם כלל.

יא.

וכן כותב רבי פתחיה מרגנשבורג שבקר בא"י כעשר שנים אחר ר' בנימין מטולידא הנו', "וז"ל והלך לחברון והנה על המערה (המכפלה) היכל גדול שבנה אברהם אבינו ויש בו אבנים גדולות וכו' ונתן זהוב למי שמפתח המערה בידו להביאו לבית קברי אבות ופתח לו וג' כוכין בפנים, ואמרו לו היהודים

שבעכו הזהר כי שמו ג' מתים בתחילת המערה ואומרים הם האבות ואינם, ושומר המערה אמר לו הם, והוסיף לו עדיין (עוד) זהוב להכניסו למערה ופתח לו, ואמר לו השומר מעולם לא הנחתי שום איש להכנס בזה השער והביא נרות והכניסו בפנים וכו' "עכ"ל (סבוב ר' פתחיה הנדפס בחוט המשולש צד י"ד ט"ו, בירושלים), הרי לפנינו שאפילו אחר עשר שנים שבקר בעל מסעות בנימין ידעו אפילו היהודים בעכו איפוא הם הקברים המזוייפים והזהירו את היהודים הבאים לבקר את הקברות הקדושים בארץ ישראל שלא יתנו להטעות עצמם.

יב.

וכן כותב דוד הראובני שביקר בחברון בשנת רפ"ג 1523, והודות להשפעתו על הערבים הצליח להכנס פנימה כי משנת 1266 אסרו הישמעאלים על היהודים ונוצרים להכנס למסגד פנימה. הוא מספר „וכנסתי בחברון אל מקום מערת המכפלה כ"ג אדר וכו' ולקחו אותי בידי והעמידני על קבר אחד ואמרו לי זה קברו של אברהם אבינו וכו' אמרתי להשומרים כי זה הציור אינו אמת, כי אברהם ויצחק ויעקב הם במערה תחת הארץ ואינם קבורים על הארץ והשיבו לי כנים דבריו וכו' והראו לי פתח דלת המערה בפי באר, ויש שם גר אחד דולק ביום ובלילה בבאר ההוא וכו' ואח"כ קראתי השומרים הזקנים ואמרתי להם אין זה פתח המערה יש בה פתח אחרת, והשיבו לי כן הוא, בזמן קדמון היה פתח המערה באמצע כנסת הגדולה, אשר בה ציור קבר יצחק, ואמרתי להם הראוני מקום הפתח, והלכתי עמהם והסירו הבגדים מהקרקע הכנסת והראוני מקום פתח הדלת, והיה סגור באבנים גדולות ועופרת, ולא יוכל שום אדם להסיר הבנין ההוא וכו' (וכ"כ ר' פתחיה הנז' שם) ושאלתי אותם יש לכם ידיעה מי בנה פתח המערה? והוציאו לי ספר אחד ... ואמור בספר ההוא כתוב כי מלך אחד בנה פתח המערה אחר שלקחו הישמעאלים המקום מהנוצרים (בשנת 630 לספירה האזרחית בקירוב) והמלך ההוא משנה למחמד והמלך שלח למערה ד' אנשים עם נרות ושהו שמה כשעה ויצאו ומתו ג' תיכף, והרביעי עמד שלשה ימים אלה, ושאלו לו מה ראית בפנים ואמר כי ראה האבות על מטות ונרות סביב וריח טוב שם כמו קטורת, ואח"כ צעק עלינו דמות אדם בקול גדול ויצאנו מהמערה בלי נשמה ע"ש באריכות (סיפור דוד הראובני מהדורת אשכולי ת"ש עמוד 23, 24, ובסדר חכמים לנייבור ח"ב צד 144 145). הרי שגם אחר שלש מאות וחמשים שנה ג"כ היה ידוע הדבר של זיופי הנוצרים בין היהודים ולא התחשבו אתם ולא קבלום, מה שסיפר שראו נרות דולקים אצל הקברים, זה נזכר עוד בפרקי דרבי אליעזר פרק ל"ו

שאברהם אבינו כשנכנס למערת המכפלה ראה אדם וחוה שוכבים על המטות ונרות דולקים עליהם וריח טוב עליהם כריח נחוח, לפיכך חמד את מערת המכפלה לאחוזת קבר ע"ש, וכזה כתוב בזוהר (ח"א דף קכ"ז ע"ב) וכ"כ ר' גרשון בן אליעזר שביקר בא"י בשנת שפ"ד שעלה לו כסף הרבה וירד 15 מדרגות לתוך מערת המכפלה ושמה ראה באמצע המערה בתוך הסלע יש שער, סגור בחתיכות ברזל עבים וחזקים וגדולים, ומשם יוצא רוח חזק שאי אפשר להחזיק נר דלוק, ולגשת אל השער, וקשה לעמוד שם, אפילו זמן קצר מפני גודל הרוח, שלא לפול חלשות ע"ש (ספר גלילות א"י צד ע"ז הוצאת יצחק בן צבי ירושלים תשי"ג).

יג.

התייר הפרסי המוסלמי נאצר ח'צרו שביקר בארץ בשנת 1047 מתאר את מערת המכפלה וקורא לה מקדש אברהם — משהד ח'ליל, הוא מספר על הבנין הבנוי עליה והחומה הגדולה המקיפה אותה ולפי דבריו היתה פעם כולה סגורה ומסוגרת, ורק החליף אלמהאדי בשנת 918 ממשפחת בית פטומה פרץ בה פתח (בספרו הפרסי ספרונומה מהדורת שפר 1881 עמוד 52—58). בשנת 1100 לסה"ג התישבו הצלבנים בחברון ובנו על המערה כנסייה, ובשנת 1187 חזרה חברון לידי המוסלמים ונהפכה הכנסייה שמה למסגד מוסלמי, הסולטנים הממלוכים שיכללו את המסגד והסולטן ביבארס אסר בשנת 1266 על היהודים להכנס למסגד פנימה, ונמשך האיסור עד עכשיו שכבשו בעז"ה צבא הגנה לישראל סוף אייר שנת תשכ"ז, את חברון והותר הכניסה לשם לכול.

יד.

בתעודה נוצרית משנת 1119 מסופר על בוא הערבים לארץ ולפני כבושם ברחו הנוצרים תושבי חברון וסתמו את מערת המכפלה, והיהודים באו לפני הערבים הכובשים ואמרו להם הבטיחו לנו שנוכל לחיות ביניכם נהיה שוים עמכם, ותרשו לנו לבנות בית כנסת במבוא של המערת המכפלה, גראה לכם באיזה מקום מבוא זה, הערבים הסכימו לבקשת היהודים וגם קיימו הבטחתם (וזהו שכותב בעל מסעות בנימין שביקר בא"י בערך בשנת 1170 שאז שלטו הנוצרים בארץ), ושם הבמה (הכנסייה) הגדולה שקורין לה (הצלבנים) שיטו (הקדוש) אברהם, והיא היתה כנסת היהודים בימי הישמעאלים, והתעודה הנז' הוא מחיבור לטיני מחברון על מציאת האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב (בספר הישוב כרך ב' עמוד 6, והשוה ציון ג' עמוד 74).

טו.

מציאת קברים ועצמות במערת המכפלה?

בספר היובלים הובא (בפרק מ"ו ט') שעצמות כל השבטים חוץ מעצמות יוסף, העלו אותם בניהם מיד אחר מותם לארץ כנען וקברו אותם במערת המכפלה, וכ"כ יוסף בן מתתיהו שעצמות שאר השבטים הועלו ע"י בניהם אחר כך לחברון אבל עצמות יוסף לקחו עם ישראל באחרונה כשיצאו ממצרים (קדמוניות ספר ב' פרק ח' ב') וכ"כ בצוואת השבטים בצוואת ראובן בסופו (דף קנ"ז) וימת ראובן וכו' ויקברוהו בחברון במערת המכפלה במקום קבורת אביו וכ"כ בצוואת שמעון (צד קנ"ט ח') והי כאשר חדל שמעון לצוואות את בניו וישכב עם אבותיו והוא בן מאה ועשרים שנה, וישימו אותו בארון עץ למען העלות את עצמותיו חברונה, ויעלו את עצמותיו חרש במלחמת מצרים. וכ"כ בצוואת לוי (צד ק"ע ה') וישימו אותו בארון ואחרי כן קברוהו בחברון עם קברות אברהם יצחק ויעקב. וכן בסוף צוואת יהודה (צד ק"פ כ"ו ד'). והעלוני חברונה אתכם וכו' ויעשו בניו ככל אשר צוה אותם ויקברו אותו עם אבותיו בחברון. אך לא כתיב כאן מתי. עיין בספרי דברים (פיסקא שמ"ח עה"פ „ואל עמו תביאנו") שר' יהודה סובר שיהודה נקבר עם האבות בקבורה, ור' מאיר חולק עליו וסובר שנקבר רק בארץ ולא עם האבות, רמ"א הרי הוא אומר „בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען" (בראשית נ' ה') אני נקבר בה ואין אחר נקבר בה וכו' עכ"ל ע"ש. וכ"כ בצוואת יששכר בסופו (צד קפ"ג) העלוני חברונה ושמה תקברוני במערה עם אבותי וכו'. וכן הוא בצוואת זבולון בסופו (צד קפ"ז) והי ככלותו לדבר וישכב בשיבה טובה וישימו אותו בניו בארון עץ ואחרי כן העלוהו ויקברוהו בחברון עם אבותיו. וכ"כ בצוואת דן בסופו (צד קצ"א) וקברוני אצל אבותי וכו' ויקברוהו בניו ואחרי כן העלו את עצמותיו וישימון במקום אשר שם אברהם יצחק ויעקב. וכוה בצוואת נפתלי בסופו (צד קצ"ה) ויצו אותם כאלה ויאמר אליהם אשר יעלו את עצמותיו אתם חברונה ויקברוהו עם אבותיו וכו' ויעשו בניו ככל אשר צום. ובצוואת גד בסופו (צד קצ"ט) כתוב שמעו בני אל אביכם וקברוני אצל אבותי ויאסוף את רגליו וישכב בשלום ומקץ חמש שנים העלו אותו חברונה ויקברוהו שמה עם אבותיו. וכ"כ בצוואת אשר בסופו (צד ר"ב ח') ויצו ויאמר קברוני בחברון וישכב וימת בשיבה טובה ויעשו לו בניו כאשר צום ויעלו אותו חברונה ויקברוהו עם אבותיו. ובצוואת בנימין בסופו (צד רט"ו י"ב) כתוב ויאמר הנני מצוה אתכם בני העלו את עצמותי ממצרים וקברוני בחברון אצל אבותי, וימת בנימין בשיבה טובה בן חמש ועשרים ומאת שנה וישימו

אותו בארון, ובאחת ותשעים שנה לבוא בני ישראל מצרימה ויעלו הם ואחיהם את עצמות אבותיהם חרש במלחמת כנען ויקברו אותם בחרון לרגלי אבותיהם, והמה שבו מארץ כנען וישבו בארץ מצרים עד יום עלותם מארץ מצרים. עכ"ל בצוואת השבטים שהדפיס כהנא. מלחמת כנען עם מצרים נזכר בספר היובלים (צד ש"ז מ"ו ט') ויצא מלך מצרים להלחם במלך כנען ביובל הארבעים ושבעה ההוא בשבוע השני בשנת שתיים ויוציאו בני ישראל את עצמות כל בני יעקב מלבד עצמות יוסף ויקברון בשדה במערת המכפלה בהר עכ"ל, ובאריכות נזכרת מלחמה זו בספר הישר שמות.

ובבר"ר (פ' י"א) איתא ושאל בן הכנענית בן דינה שנבעלה לכנעני וכו', ורבנן אמרין נטלה שמעון וקברה בארץ כנען, ובמדרש בראשית וז"ל (צד ש"ז) כתוב כשמתה העלה אותה שמעון לארץ כנען וקברה בקברי אבות, ואולי הוא זה מה שכותב בעל מסעות בנימין הגו', „שבמערת המכפלה נמצאות חביות הרבה מלאות עצמות מישראל שהיו מביאים שם מיתיהם כל אחד ואחד עצמות אבותיו ומניחין שם עד היום" עכ"ל.

טז.

עצמות יוסף שהיו טמונים בנילוס או בקברי מלכי מצרים לדעת כולם העלו בצאתם ממצרים

בגמ' סוטה (י"ג ע"א) איתא „מנין היה יודע משה רבנו היכן יוסף קבור אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור הלך משה אצלה אמר לה כלום את יודעת היכן יוסף קבור אמרה לו ארון של מתכת עשו לו המצרים וקבעוהו בנילוס הנהר כדי שיתברכו מימיו" וכו', וכ"כ בתרגום יונתן בסוף בראשית, ובשמות (י"ג י"ט), אבל בצוואת השבטים בסוף צוואת שמעון (צד קנ"ט, ח') הובא „כי עצמות יוסף שמרו המצרים בקברי המלכים, כי הגידו להם החרטומים אשר בצאת עצמות יוסף ממצרים, יהיה חושך אפלה בארץ, ומכה גדולה למצרים אשר לא יכיר איש אחיהו בנרות". בשמות רבה (כ' י"ט) איתא יש אומרים בתוך הפלטרין היה קבור כדרך שהמלכים קבורים וכו' וכן הוא בתוספתא סוטה (פרק ד' הלכה ג') ובצוקרמנדל (צד 300 שורה 5) וכ"כ בזהר (ח"ב מ"ו ע"ב) שתי הסברות, ובגמ' שם איתא ר' נתן אומר בקברניט של מלכים היה קבור כדרך שהמלכים קבורים וכו', ופירש"י שם בקברניט וכו' ולשון יוני הוא, וכן הגירסא בילקוט בשלח רמז רכ"ז בקברניט, ונ"ב בית הקברות, ובמכילתא דרבי ישמעאל פתיחתא דבשלח (צד 78 שורה 16 הוצאת הורביץ) הגירסא רנ"א בקיפוסולין של מצרים היה קבור יוסף וכו'.

וכותב הורביץ שלדעת קצת היא לשון יון „מערה“, אך בערוך השלם מצאתי אני בערך קיפוסולין פירש בלשון רומי הוא מקום מוצנע, שגנזי נסתרות מפוארים ועצמות מפוארים גנוזים, אבל הר"ש בובר בפסיקתא דרבי כהנא (פיסקא י' דף פ"ו ע"א) שמובא זה בהערה ק"י, שם חוקר במלת קברניט בלשון יון מה פירושה ומסיק שטעות סופר שצריך להיות „לברניט“ כי המעתיקים טעו בין „ק“ ל„למד“ ופירושו בנינים שונים אשר בהם נתפרדו דרכים רבים המתעים כל זר הבא לתוכם, ובהם קברו את המלכים, ומביא ראיה מדברי החכם שולמן שכתב בהכרמל (שנה א' סימן מ"ד צד שנ"ח) כי מלכי מצרים הקדמונים בנו היכל גדול ונורא מאד למקום קבורתם ההיכל ההוא גדול ומהולל מאד מדורות ימי עולם עד הדור האחרון הלזה, וזה שמו אשר יקראו לו מעולם „לברניט“ ופירושו „מתעה“ יען כי היה בו ארחות עקלקלות אין מספר בלולים וסבכים יחד, עד כי כל הבא אל ההיכל ההוא יתעה בהתעות בשימון דרך ובמדבר שממה ויסכן בנפשו למות שם בזלעפות רעב וצמא, ובהיכל ההוא הושמו ארונות של מלכי מצרים אשר כל ישעם וכל חפצם לבל ידע איש את קבורתם, ולבל יעזז אנוש לפגוע בעצמותיהם החנוטות וכו' והנה יוסף הצדיק היה יקר וגכבד ומאד נעלה בעיני מצרים, לכן חלקו לו כבוד מלכים ויצו לשים לו ארונו בהיכל הנעלה ההוא, וע"כ לא ידע איש את קבורתו איפה ארונו ואיה מקום קבורתו גם בדור ההוא, ומה גם כי ברבות הימים נשכח מקום קבורתו, ונעלם מעיני כל חי, ולזה כיון ר' נתן כי בלברניט של מלכים היה יוסף קבור וע"כ לא ידע איש ארונו של יוסף איפה הוא בתוך הלבירניט ההוא, ויעמוד משה אצל הליברניט, ויאמר אם אתה מראה את עצמך מוטב וכו' עכ"ל, ועיין במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי בשלח (צד 46 שורה 6) הגירסא בקברניטן של מלכים היה קבור וע"ש בהערה 6 שאפשטין כותב יפה שיער הרב רי"מ זאקס בספרו בייטראגע (ח"א צד 54) שתחת קברניט צ"ל „לברניט“. ועיין במדרש הגדול בשלח (י"ג י"ט) שגורס ג"כ בקברניטן של מלכים, אבל בערוך השלם ערך „קברניט“ לא מסכים לשבש הגירסא ע"ש שהוא פירש בלשון רומא פירושו „קבורה“ ע"ש, ונראה שהלברניט הנז' נעשה כמו „הפנטיגון“ של משרד הבטחון שבימינו בניו יורק, שהוא בת חמש צלעות ובו אלפים חדרים וזר הנכנס בו לא ידע לצאת ממנו.

יו.

תירוץ למה לא העלה משה רבנו את עצמות הוריו עמו
לקברם בארץ ישראל

מצינו בספר היובלים (פרק מ"ז ט' צד ש"ז) וימת יוסף ביובל הארבעים

וששה ההוא בשבוע הששי בשנה השנית ויקברוהו בארץ מצרים וימותו כל אחיו אחריו: ויצא מלך מצרים להלחם במלך כנען. ביובל הארבעים ושבעה ההוא בשבוע השני בשנת שתים, ויוציאו בני ישראל את עצמות כל בני יעקב מלבד עצמות יוסף ויקברון בשדה במערת המכפלה בהר: וישיבו רבים מצרימה ומעטים נשארו מהם בהרי חברון וישאר עמרם אביך (אבי משה רבנו) עמם עכ"ל, הרי שעמרם אבי משה עלה מקודם בעת שהעלו בני השבטים את עצמות השבטים לקברם בחברון ונשארו מעטים בהרי חברון מהם אז, וגם עמרם נשאר בחברון, ולא היה במצרים בעת צאתם של ישראל בימי משה.

בנוגע לאמו מצינו שהיתה חיה עוד בצאת ישראל ממצרים, כן כתוב בצרור המור פרשת בשלח (ד"ז ע"ג א') שכותב וז"ל, "ורז"ל אמרו וכו' וי"א (שיוסף) היה קבור בקברי מלכים ומשה לא היה מכיר עצמותיו, ויוכבד אמו אמרה לו אני אראך את האיש אשר אתה מבקש, וכשראה את עצמותיו מיד הריח בהם ריח גן עדן, והוליתם עמו בארוננו". וכ"כ במדרש רבתי צד 264 ע"ש. הרי לפנינו שיוכבד אמו היתה חיה בימי צאת ישראל ממצרים והיתה מיוצאי מצרים.

יח.

דעת ספר היובלים וצוואת השבטים וקדמוניות, שבנ"י העלו עצמות השבטים וקברו אותם בחברון לפני צאת בני ישראל ממצרים ע"י משה רבנו, הוא בניגוד לדעת חכמנו ז"ל

דברים אלו שזכרנו מספר היובלים ומצוואת השבטים ומספר קדמוניות של יוסף בן מתתיהו, בענין זה שעצמותיהם של השבטים העלו לא"י קודם יציאת בני ממצרים, ושקברו אותם במערת המכפלה, הם בניגוד לדעת רז"ל במכילתא דר"י פתיחתא דבשלח (צד 80 הוצאת הורביץ שורה 16) וז"ל על הפסוק, "והעליתם את עצמותי מזה אתכם" שומע אני מיד ת"ל, "אתכם" כשתהיו עולים ומנין שאף עצמות שאר השבטים העלו עמם שנאמר, "מזה אתכם", וכ"כ בבר"ר (ק' י"א) וכ"כ בפסיקתא דר' כהנא דף צ"ה ע"א והעליתם וגו' יכול מיד ת"ל, "אתכם" לכשתהיו עולים, ר' מאיר אומר, "אתכם", מלמד שהעלה כל שבט ושבט ראש שבטו עמו, והמאמר הזה הוא מקור לדברי רש"י עה"ת (שמות י"ג י"ט, וסוטה ז' ע"ב) ד"ה עצמותיו של יהודה וכו' עצמות כל השבטים העלו ממצרים והוא שאמר יוסף, "והעליתם את עצמותי מזה אתכם", וכ"כ בילקוט בשלח (רמז רכ"ז) ומסיים זה (גימטריא) תרי עשר, וכ"כ בפסיקתא זוטרתא בשלח (י"ג סוף אות י"ט) מנין זה, ובמכילתא דרשב"י

(צד 46 שורה 27) שאמר יוסף לאחיו וכשאתם מעלין אותי קברו אותי בכל מקום שתרצו, מקובל אני שאין נכנס לקבר אבות, אלא שלשה אבות ושלשה אמהות שנאמר שמה קברו את אברהם וגו' ואמר בקברי אשר כריתי לי כן הגירסא ברמב"ן (בראשית מ"ט ל"א) „והעליתם את עצמותי שומע אני מיד ת"ל אתכם ר' שמעון בן אלעזר אומר מגין שכל עצמות שבטים עלו עמו ת"ל והעליתם וגו' אתכם" וכן הגירסא במדרש הגדול (שמות י"ג י"ט צד רנ"א ובמה"ג בראשית נ' כ"ה) הגירסא מקובל אני שאיני נכנס לקברי אבות, שאין נכנס לקברי אבות אלא ארבעה אבות וארבע אמהות (כנראה דכאן חשב ג"כ אדם וחווה אשתו) דכתיב בקברי אשר כריתי לי (בראשית נ' ה') „בי הוא פוסק" וכן סיים הגירסא הרמב"ן „בי הוא פוסק" במדרש שכל טוב (בשלח י"ג, י"ט) „והעליתם את עצמותי מזה" מזה המקום „אתכם" כשתהיו עולין, גם עצמות שאר השבטים, אתכם מכאן שידוע היה יוסף ברוח הקודש שכל שבט ושבט עתיד להעלות ראש שבטו, ודומה לדבר מזה, „זה" בגימטריא תריסר הוויין.

יט.

בירושלמי סוטה (פרק א' הלכה י') „אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מ"ו ד') מה ת"ל „גם עלה" אמר אותך אני מעלה ושאר כל השבטים אני מעלה, מלמד שכל שבט ושבט העלה עצמות ראש שבטו עמו, וכגירסא זו נמצא במדרש בראשית זוטא (מ"ו ד') ובילקוט ת"ת כת"י הובא הירושלמי בגירסא אחריתי „ואנכי אעלך גם עלה מה ת"ל גם עלה לומר לא אותך בלבד אני מעלה, אלא כל השבטים אני מעלה, שכל שבט ושבט העלה עצמות ראש שבטו עמו ירושלמי שוטה" וגירסא זו יותר מבוררת, הובא (בתו"ש ויגש אות כ"ח צד 1674) אבל במדרש בראשית רבתי מצאתי ד"א „אנוכי אעלך גם עלה" אותך ואת הצדיקים כיוצא בכך אני מעלה ואת השבטים, מלמד שכל שבט ושבט העלה עצמות שבטו עמו (מ"ו ד' צד 222) (ובבר"ר צ"ד ו') אותך ואת כל הצדיקים כיוצא בכך, ובמדרש הגדול (מ"ו ד' צד תשע"א) „ואנכי אעלך זה יעקב גם לרבות הצדיקים שכמותו והן ישראל, לפי שנתפחד יעקב שמא ישתקעו בניו במצרים, לכך בישרו אעלך גם עלה, וכ"כ בקדמוניות (ספר ב' פ"ז ב') שיעקב ירא לרדת למצרים שמא לא ירצו בניו לחזור משם לארץ ישראל, נגד רצון הקב"ה שהבטיח לתת להם את ארץ כנען, במדרש אגדה בשלח י"ח מזה אתכם מלמד שכל שבט ושבט העלה נשיאו עמו, במדרש שכל טוב איתא (בראשית בריש צד 325) כתיב „ובני יעקב קברו אביהם במערה" וסתמוהו ועוד לא נקבר בה בן אדם עכ"ל.

כ.

סיכום הדברים מכל הנזכר לעיל בענין מערת המכפלה

- א. שמערת המכפלה היא בת שלשה חדרים מערה לפניו ממערה.
- ב. המערה הראשונה הוא כמו פנודור, ולשם יהיו כל האנשים שבאו להתפלל ושם נמצאות החביות מלאות עצמות שראו המבקרים שם כנזכר במסעות בנימין, ושם יש פתח שנכנס להמערה השניה.
- ג. במערה השניה קבורים השבטים שזכו להקבר במערה סמוך לקברי האבות. וגם פתח מערה זו סתומה באבנים ובברזל ועופרת בלי שיהא אפשרות לפתוח ולהכנס שמה, ומשם יוצא הרוח החזק שכותבים המבקרים ומהמערה השניה זו, נמצאת פתח כניסה למערה השלישית.
- ד. פתח מערה זו השלישית נסתמה תיכף ומיד על ידי בני יעקב, כשקבר שמה האחרון מהאבות יעקב אבינו, ולא נקבר עוד שמה שום איש, ולא נמצא בה רק קברי הארבע זוגות, שלשת האבות אברהם יצחק ויעקב ושלש האמהות, שרה רבקה ולאה, ואדם וחוה אשתו.
- כן נראה מהמקורות שזכרנו לעיל.

כא.

רמז בתורה ובנביאים על חיוב לדורות להדליק נרות במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים ומנהג קדום להדליק נרות לפני הנפטר לכבודו

במדרש הגדול שמות (כ"ז כ"א) איתא, "ואתה תצוה וגו' להעלות נר תמיד וגו' חקת עולם לדורותם מאת בני ישראל", "לדורותם" שנהוג הדבר לדורות, "מאת בני ישראל" משל צבור ד"א, "לדורותם" אעפ"י שאין לנו מקדש בעונותינו הרי בתי כנסיות ובתי מדרשות, תניא כל הרגיל בהדלקת (נרות) ביהכ"ג וביה"מ, זוכה למלכות, דכתיב, "וגר הוליד וגו' " אבא שאול אביאל שמו, ולמה נקרא שמו נר, שהיה מדליק בביהכ"ג וביה"מ, לכך זכה למלוכה ויצא ממנו שאול, עיין בתנחומא (תצוה ח', ויקרא ט' ב') בכולם כתיב שזכה למלוכה מפני שהדליק במבואות אפלות, ועיין בש"ש"ר (ב' פסוק סמכוני באשישות) המדליק נר אחד תמיד בבוקר ובערב לפני הארון מתברך. כי ביהכ"ג איקרי מקדש ועיין מגילה (כ"ח ע"א) דהמשנה לומדת דקדושת ביהכ"ג אעפ"י שהן שוממין מדכתיב והשימותי את מקדשיכם וע"ש (כ"ט ע"א) "ואהי להם למקדש מעט" אלו בתי כנסיות ובהמ"ד שבבבל, הרי דבתי כנסיות נקראים בית המקדש.

ועיין בזה (ח"ב נ"ט ע"ב) ברעיא מהימנא, פקודא למבני מקדשא לתתא וכו' והוא בי כנישתא איצטריך למיבני ליה וכו', ושם ח"ג קכ"ו ע"ב ועשו לי מקדש סתם דכל בי כנישתא דעלמא מקדש איקרי ע"ש, הנה זה מקור חדש שמצאתי. ועיין בבעה"ט שם דמכאן רמז חוב לנשים להדליק נר שבת.

כב.

אבל הפוסקים מביאים מקור לזה שמדליקים במקומות הקדושים מהפסיקתא דר' כהנא (פיסקא כ"א קומי אורי דף קמ"ג ע"ב), „על כן באורים כבדו ה'“ וגו' (ישעיה כ"ד ט"ו), „במה מכבדין אותו באלין פנסיא הן כגון עשישיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום אפילו באיי הים לכבוד השם“ נוסח זה הובא ברמב"ן (בראשית י"א סוף פסוק כ"ח) בשם מדרש קומי אורי, משום דפסיקתא זו מתחלת קומי אורי, ובאבודרהם סוף סדר יום הכפורים (צד ר"ץ הוצאת ירושלים) כתוב מה שנהגו להדליק נרות בליל יוה"כ בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הטעם משום דאיתא (בפסיקתא דר"כ ובתנחומא ריש בהעלותך) על כן באורים כבדו ה' אלו הפנסין, אמר הקב"ה הדליקו לפני גרות כדי שאשמור את נשמתכם המשולה לנר שנאמר „נר אלקים נשמת אדם“ ופירוש פנסין עשישיות, ובתרגום יונתן על פסוק זה אנו מוצאין ג"כ רמז על הדלקת נרות על קברי הצדיקים, שמתרגם שם „על כן באורים כבדו ה'“, על כן במיתי נהורא לצדיקא יקרין קדם ה' וכו', ובספר אמרכל הובא בשם תרגום מגילת אסתר שבמלשינות שאמר המן על ישראל לפני אחשורוש אמר „בליל צומא רבא (יוה"כ"פ) מדליקין נרות סכום בניהם סכום אבהתהון“ הרי שהיה מנהג קדום בישראל להדליק נרות לכבוד הנפטרים, וכן מצינו במשנה ברכות (פרק ח' משנה ו'), „אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים“ ופירשו בגמ' שם משום דלא גדלקו לשם אור רק לכבוד הנפטר, וגם בפרקי דר"א (פרק ל"ו) איתא כשנכנס אברהם אבינו למערת המכפלה ראה אדם וחיה שוכבין על מטות ונרות דולקין על יד מטותיהם, וכן מצינו במשה רבנו ע"ה כשעלה להר ההר עם אהרן, ראה במערה מטה מוצעת ונר דולק, ואמר לאהרן עלה על המטה וכו' (מדרש פטירת אהרן באוצר המדרשים צד 14) והובא בפירש"י (במדבר כ' כ"א) וכן מצינו כשנפטר ר"ע בבית האסורים והובא לקבורה על ידי תלמידו ר' יהושע הגרסי עם אליהו הנביא וצ"ל. במערה באנטיפטריס של קסריה, נכנסו למערה ומצאו בה מטה מוצעת, וכסא ומנורה (מדרש משלי פרק ט', ובמדרש אגדה אמור ה' ובאוצר המדרשים צד 447, ובילקוט משלי רמז תתקמ"ד) ובילקוט וכיון שיצאו נסתמה המערה, ונדלק הנר על המנורה, וגם מדברי טענות הקראים שהזכרנו לעיל אנו רואים

שהיה מנהג בישראל להדליק נרות על קברי הצדיקים, וכ"כ ר' בנימין במסעות בנימין על הקברים שבמערות המכפלה מדליקין עשיות אחת בכל יום ויום ובכל לילה ולילה (מסעות בנימין צד כ"ז הוצאת אדלר) ושם (צד מ"ד) כותב בבבל על נהר פרת על קברו של יחזקאל הנביא, עשית דולקת בכל יום וכל הלילה וכו' וכ"כ ר' פתחיה מרגנשבורג שמהכסף שנותנים המבקרים מתנה, קונים שמן זית ומדליקין שם כשלושים נרות (סבוב ר' פתחיה צד ז'). ושם (במ"ב צד מ"ה) ומשם ג' מילין לעיר קוצינא ובה כמו שלש מאות יהודים ושם קבר רב פפא ורב הונא ורב יוסף הנקרא סיני (הוא ר"י ברבי חייא חולין י"ח ע"ב) ורב יוסף בר חמא ולפני כל אחד ואחד בית כנסת, ומתפללין שם ישראל בכל יום, ושם (צד מ"ט ג') שבנו בית הכנסת על קברו של דניאל, בשושן הבירה, ומתפללין שם על קברו, ובצד (ג') שבנו בית הכנסת על קברי מרדכי ואסתר.

כג.

ועיין בשו"ת מהרלב"ח (שהיה רב בירושלים משנת רפ"ה אחר פטירת הנגיד הר"י שולל ז"ל) שכותב שהיה מנהג שהיו מביאים נדריהם ונדבותיהם לבית ציון הנביא שמואל ע"ה, ושם מדליקין שמן ושעוה לכבודו ע"ש באריכות. ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תר"ח) שנשאל במי שנדר לגלה את בנו במקום קבר שמואל הנביא, ובא ומצא שכבר נלקח ביד עכו"ם בעונות, ואין ישראל יכול להכנס שם, מה תקנה יש לו, וגם הקהל והחכמים החמירו שלא יעלה לשם שום יהודי והשיב כבר נהגו בכל הגליות לחשוב זה לנדר גמור והטעם לפי שהיו רגילין להביא נדרים ונדבות ונותנין משקל השער, לצורך המקום להדליק עליו שעוה ושמן, ולשאר צרכיו וכו' ע"ש שהאריך בזה (והרדב"ז היה עוד קודם ה"א רע"ד מבית דינו של הנגיד הר"י שולל בירושלים כ"כ בתשובה ח"ב סימן תרמ"ד) והוא תיקן המשמרות על הקברים (שם) הגדולים לחיד"א אות ד' סימן ט"ז) באנציקלופדיא העברית מביא שבימי ר' שמואל ב"ר פלטיאל שחי 980—1015 שדן על תרומת שמן למקדש בכותל המערבי ע"ש (חלק ו' א"י צד 1146).

כד.

מנהג קדום שהמבקרים רושמים שמותיהם במקומות הקדושים ועל קברי הצדיקים לזכרון עולם

והמנהג שהמבקרים כותבים שמותיהם במקומות הקדושים ועל קברי הצדיקים לזכרון עולם, הובא עוד מר' בנימין מטולידא, ביקר בא"י בשנת

ד"א תתקל"ג, בערך 1170 לספירה האזרחית בימי שלטון הצלבנים בא"י, כותב וז"ל, "ולפני אותו מקום כותל מערבי והוא אחד מן הכתלים שהיו בקדש הקדשים וקוראים אותו שער הרחמים, ולשם באים כל היהודים להתפלל לפני הכותל בעזרה וכו', וכל היהודים הבאים שם כותבים שמם על הכותל" עכ"ל (מסעות בנימין צד כ"ד הוצאת אדלר) ושם (בצד כ"ו) כותב וז"ל שם "וקרוב לבית לחם כחצי מיל, מצבת קבורת רחל על אם הדרך וכו', וכל היהודים העוברים חותמים שמם על אבני המצבה" עכ"ל, כמו כן נתגלתה מתחת למסגד אל אקצה בשנת 1863 כתובת עברית וזו לשונה: "יונה ושבתיה אשתו מן סקיליה חזקו בחיים" כנראה משפחת עולי רגל יהודים שבאו מהאי סיציליה והשאירה כתובת זו לזכר ביקורה, ונראה שזו היתה עוד בתחילת כיבושי הישמעאלים את מקום המקדש, בערך שנת 636 לספירה האזרחית, שהיהודים התפללו עוד במקום המקדש (הובא במדריך ארץ ישראל מאת ז. וילנאי צד 30).

כה.

ועוד כתובת עברית נתגלתה ע"י פרופסור ל. א. מאיר בשנת תרפ"ח בקרבת שער החשוך בקרבת בית המקדש, חרוטה על קיר של חדר, שהיא כיום מדרשה המוסלמית אלאסעריה, וז"ל, "ה' אלקי צבאות תבנה (יבנה) הבית הזה בחיה (בחי) יעקב בן יוסף ותיולקטוס וסיסוניה ואנסטסיה אמן אמן סלה" עכ"ל (הובא במדריך א"י הגו' צד 62).

כו.

כמו כן נתגלתה בשנת תרמ"ה 1885 בקירוב בבנין קבר שמואל הנביא כתובת יהודית ובתוכה ציור, "מגן דוד" וז"ל, "משה בן נחום לוי נ"ע (נשמתו עדן) אלועפראני בן שמעון" עכ"ל (הובא במצבת קודש בא"י צד קע"ה מאת ז. וילנאי).

מכאן אנו רואים שזה עוד מנהג עתיק יומין בישראל שכותבין המבקרים שמותיהם במקומות הקדושים ועל קברי הצדיקים לזכרון עולם, ואחרים משימין פתקאות עם שמותיהם ובקשותיהם בתוך אבני הקודש מפני קושי הכתיבה על האבנים.

כז.

והפרופסור וחברו שכתבו בעתונות המאמרים הגו' כתבו מה שכתבר מתוך בורות ועם הארצות שבהם (כי לא מי שיש לו התואר פרופסור הוא בר אורין) ועליהם אמר שלמה, "גם אויל מחריש חכם יחשב" (משלי י"ז כ"ח) שלא ידעו מקור המנהגים שנהוג בישראל להדליק גרות במקומות הקדושים,

ועל קברי הצדיקים, ולרשום שמותיהם לזכרון שם, כי יסודן בהררי קודש, ומקורן טהור, כי ממקום קדוש יהלכון, מספרי קדשנו התורה שבעל פה, שקבלנו איש מפי איש עד מרע"ה שקבל מסיני כמו שהוכחנו, וכל יהודי שאינו מאמין בתורה שבעל פה הוא כופר גמור ומין, כמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהלכות תשובה הלכה ח' וז"ל, "שלשה הן הכופרים בתורה, האומר שאין התורה מעם ה' וכו', וכן הכופר בפירושה והיא התורה שבעל פה והמכחיש מגידה, כגון צדוק ובייתוס וכו'", וכמו הקראים תלמידי ענן שהיה מתלמידי צדוק ובייתוס, הטוענים נגד הרבנים מחזיקי תורה שבעל פה, שקבלנו שמצוה וחיוב להדליק נר לכבוד שבת, והקראים אוסרים להדליק ויושבים בחושך בשבת, כי, "ורשעים בחשך ידמו" (ש"א ב' ט"ז).

כת.

כי מיסד כת הקראים ענן שר"י, בעננו ענן על פני דברי התורה, ומצות ה' ברה מאירת עינים, הפך עליהם את האור לחושך, וכך הוא פוסק וגזור בספר המצוות שלו, "אסור לנו להגיה בין נר ובין כל אש בשבת בכל בית ישראל" (ספרו יצא לאור ע"י הרכבי בשם זכרון לראשונים חלק ח' עמוד 60 בתרגום עברי מארמית) בשל פירוש המסולף על הפסוק, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" קפח ענן את הקראים את הראש לכל עונג בשבת, שהאור הוא ראש לכל עונג, ואין עונג בלי אור, ועשאו ליושבי חושך וצלמות (לשון המאירי על שבת כ"ה) הלימוד הנז' יצא לו לענן מן התי"ו של לא תבערו, "שהקשה לתי"ו של לא תעשה מלאכה" ועל זה אמר ד"ר ב. מ. לוינ במאמרו לתולדות נר שבת מליצה חדה וקולעת לענין, "אדם הראשון הקיש שני רעפים זה לזה ויצא אור", וענן הקיש שני תוי"ם ויצא לו חושך (מסות ומחקרים לזכרון מרת מילר דוידזון נוי-יארק עמוד ס"א) (בירושלמי ברכות פ"ח הל"ה, ובבר"ר י"א ב' ובפסיקתא רבתי פסקא כ"ג) איתא רעפים אבל בבבלי (פסחים ג"ד ע"א) איתא אבנים, וכ"כ במדרש תהלים (מזמור צ"ב).

והיו יושבים כל הכת הקראים בחושך בשבתות וימים טובים שלהם, יותר משבע מאות שנים בערך, עד שבא הקראי מנחם בן יוסף בשיצי, בתחילת מאה השלישית של האלף הששי, ועשה רפורמה בתורת ענן שר"י, ועמד והתיר להם לכת הקראים את הדלקת הנר בלילי שבתות וימים טובים, כן כותב נכדו אליהו בשיצי, בספרו (אדרת אליהו עמוד ל"ב) ונכדו הנז' שאישר וחיזק את דברי זקנו מספר לנו שם, "אנשי קהלתינו נחלקו לשתי כתות מהם מדליקין, ומהם בלתי מדליקין, והיו כת הבלתי מדליקים מחרפים את כת המדליקים" עכ"ל. ורובם מהכת עדיין יושבין בחושך.

כט.

אם הקראים דינם כישראל מומר או כעכו"ם, אם הם בכלל המינין שפסק הרמב"ם (בפ"ג מממרים הלכה ב') שכותב, "מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין אותו ולא מעלין והרי הוא כשאר אפיקורסין וכו' שכל אלו אינם בכלל ישראל וכו'". עיין בשדה חמד בפאת השדה כללים (מערכת בי"ת סימן ל"ד) שהאריך בזה ובדברי חכמים שם (סימן קל"ה) ע"ש. כן הם הכת הקראים טוענים נגד הרבנים מחזיקי תורה שבעל פה שמבקרים במקומות הקדושים ועל קברי הצדיקים ומדליקים נרות שמה כמו שזכרנו לעיל.

ל.

אבל הסופרים הנו' במאמריהם בעתונות פיערו פיהם בלי חק, והעזו פניהם לשפוך לעג על זה, שעובר כל גבול, וכתבו, "לגועל נפש הדלקת הנרות ולשים פתקאות בכותל המערבי, וחתימת שמות על הכותל הקברים, ושמנהגנו כברברים ושזה מנהג פסול, ולא יהודי להדליק נרות על קבר, ללא בושא ולא רגש של קדושה וכו' ואילו היתה לנו תחושה דתית היינו הולכים בעקבות אבן סעיד שכאשר כבש את מכה ואת מדינה בשנת 1810 נתן פקודה להרוס את קבר מוחמד, מפני שהעליה על קבר מוחמד, זהו אקט של עבודה זרה, אין ספק שהוא פעל ברוח מוחמד עצמו, וברוחה של תורה וכו'", יוצק עופרת רותח לתוך פיהם שמדמים מקומות קדשנו להבדיל אלפי הבדלות למקומות הטומאה של הגוים הישמעאלים, וקברות קדשינו צדיקי עליון אבותינו הקדושים והטהורים להבדיל אלפי הבדלות לשל הישמעאלים, ואיך לא תכסה בושא פניהם לכתוב בחוצפה גסה כזו, על מקום מקדשנו הכותל המערבי, ועל קברות אבותינו הקדושים מערת המכפלה וקבר רחל אמנו, "זוהי בהחלט עבודה זרה פולקלור פרימיטיבי מביש, הרי כל המקומות הקדושים כולם מזויפים ודאי", עפרא לפומייהו, לעצור במילין מי יוכל לשמוע בחרפת קדשנו ובזיון אבותינו הקדושים ששלחו לשונם לדבר עליהם עתק בגאווה ובזו, מה שלא העזו הגוים מעולם לדבר כן, ומוציאים דיבה על אבותינו הקדושים והטהורים, שוכני גן עדן במרומים, ועל כלל ישראל כולו, מה שקבלנו מימות מרע"ה עד היום שהם מקומות קדושים, הכל מזויפים, ושלא היה לאבותינו ולכלל ישראל כולו, שום רגש דתי של כבוד וקדושה, ותחושה דתית, כלפי קדשי האומה וכולם היו עובדי עבודה זרה ח"ו, שבקרו במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים, והדליקו נרות, וככל הגוים בית ישראל ח"ו ר"ל, ורק להם יש רגש של כבוד וקדושה, ותחושה דתית כלפי קדשי האומה שאינם מבקרים במקומות

הקדושים, וקברי הצדיקים ואין מדליקין נרות וכו' וכו' כשיטת איבן סעיד והקראים, אם כן ישבו גם בשבת בחושך כהקראים, ויבדלו מקהל עדת ישראל. לא

מה שכותבים כי המקומות הקדושים שקבלנו מאבותינו הם מזוייפים ושקבלנו אותם מן הגויים, "יסכרו פי דוברי שקר", כי שקר גמור וכזב הוא כמו שהוכחנו לעיל בס"ד בראיות ברורות, ויתבאר עוד בעז"ה להלן וז"ל הרשב"א, "כי ישראל נוחלי דת האמת בני יעקב איש אמת, כלו זרע אמת אינם נוחין להאמין בשום דבר, עד שיחקרן חקירה רבה חקירה אחר חקירה, להסיר כל סיג מהדברים הנאמרים להם, ואפילו מה שיראה להם שהוא אות או מופת, והעד הנאמן באהבת עם אלקי אברהם דרך האמת, ולהרחיקם אף מהספק, הוא ענין משה רבנו ע"ה עם ישראל, שהיו פרוכי עבודה קשה ונצטוו משה לבשרם ועם כל זה אמר, "והן לא יאמינו לי" וגו' (שמות ד' א') והוצרך לכמה אותות, וזה אות אמת על עמנו עם ה' שלא ניתן להתפתות בשום דבר ולהאמין בו עד עמדם על האמת בחקירה רבה חקירה גמורה" כן כותב הרשב"א בתשובה (חלק א' סימן תקמ"ח) כי עם ישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, וקדושים וטהורים הם, ומריחים את הנבלה מרחוק, ולא קבלו מעולם שום דבר, או מקום, או מנהג מהגויים, ומנהג אבותינו תורה היא (מנחות כ' ע"ב תוספות ד"ה נפסל) ולכן ארז"ל הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם (ביצה ד' ע"ב) ובירושלמי אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש (פסחים פ"ד הלכה א', ובתענית פ"ד הל' ז') ועוד ארז"ל כל הלכה שהיא רופפת בידך ואין את יודע מה טיבה (כלומר איך לפסוק הלכה למעשה) צא וראה האין הצבור נוהג ונהוג (ירושלמי יבמות פ"ז הלכה ג' ופאה פ"ז הלכה ח') וכעין זה מצינו בבבלי שאלו להלל הזקן רבי שכח ולא הביא את הסכין מערב שבת (לשחוט בשבת את הקרבן פסח) מהו? אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנה להם לישראל, אם אין נביאים הם בני נביאים הם, צאו וראו איך יעשה הצבור, למחר ראו איך שהצבור נוהג, ראה מעשה ונוכח הלכה" וכו' (פסחים ס"ו ע"א), עיין במדרש משלי (כ"ב כ"ח) הוצאת בובר, "אל תסיג גבול עולם אשר עשו אבותיך" ארשב"י מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו, ובילקוט כאן הגירסה אם ראית מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו, ועיין בשאלות (פרשת ויקהל שאילתא ס"ז) שכותב ומגלן דמנהג מילתא היא, אמר רב שמן בר אבא א"ר יוחנן אמר רבי דכתיב שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך (משלי א' ח') ע"ש בהעמק שאלה שכותב דהשאלות סבירא ליה דמגדין על המנהג, וכן דעת הרז"ה (ספ"א דמגילה) ע"ש, וכ"כ ר' שרירא הגאון בתשובה (שנדפסה ע"י רא"א הרכבי בפלס שנה שניה צד 745 ותשובה זו הובא בקיצור בספר

האשכול הוצאת אורבאך ח"א צד 54) ע"ש. כי כלל גדול הוא שכל מה שהצבור נוהג יש להם קבלה נאמנה, שכן צריכים לנהוג, והולכין אחר קבלתן שכן הלכה, כמו שביררנו לעיל, ויתבאר עוד בס"ד להלן בראיות ברורות, שמעולם לא קבלו ישראל שום מקום קדוש שזייפו הנוצרים, או הישמעאלים, ולא קבלו שום מנהג מהם.

לב.

עונש אנשים האלו בעלי כותבי המאמרים הנו' גדול מאוד ועונם קשה מנשוא כי מאד יש עון גדול ועונש כבד לשלוח פה בקדושים אשר בארץ המה כדאשכחן (בחגיגה כ"ב ע"ב) שלא אמר ר' יהושע אלא בושנו מדבריכם ע"ש, והלך ר"י ונשתטח על קברי ב"ש ואמר נעניתי לכם עצמות ב"ש וכו', ואמרו שם כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו, וכן מצינו בנזיר (נ"ב ע"ב) דאמר ר' שמעון על ר"ע כל ימיו היה מטמא, משמת חזר בו איני יודע, תנא הושחרו שיניו מפני תעניותיו, ופירש"י הושחרו שיניו של ר"ש מפני תעניותיו, דאמר דברים שאינם כדאי כנגד ר"ע שאמר משמת חזר בו, כן נוסחת הריב"ן שם ברש"י, ובתוספות שם ד"ה תנא, כותב מפני שאין דרך ארץ לדבר על רבו בלשון כזה, וישב והתענה ימים רבים, ונפסקה הלכה בש"ע או"ח סימן תר"ו סעיף ג' תקנת קדמוננו וחרם שלא להוציא (לעז) ושם רע על המתים הובא בשם המרדכי יומא (רמז תשנ"ד, ובב"ק רמז ק"ו) ושם בב"ק הגירסא לעז ושם רע, ומקורו הוא בראבי"ה (סימן תקל"א צד 204) וז"ל, ונהגו אבותי ואמרו שתקנת קדמונים וחרם, שלא להוציא לעז ושם רע על המתים שהם שוכני עפר, ורבים תמהו מה ראו על ככה, ודבר ריק הוא מהם, כי כיוונו לאגדה דרבי תנחומא בפרשת ואתחנן (אות ו') אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם כל הכעס הזה עלי למה וכו' א"ל הקב"ה אמרת, והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים" (במדבר ל"ב י"ד) וכו', וכי אברהם יצחק ויעקב חטאים היו, שאמרת לבניהם כך, אמר לפניו רה"ע ממך למדתי שאמרת, את מחתות החטאים האלה" (במדבר י"ז ג') אמר לו אני אמרתי, בנפשותם ולא באבותם וכו' "עכ"ל. כש"כ אנשים האלו שפערו פיהם נגד אבותינו הקדושים השוכנים במרומי גן עדן, ועל עם ישראל כולו, שצריכים לחוש לנפשם, ואי לדידי צייתי יקבלו תשובה בתעניות, ובפיזור ממון לעניים ולהודיע בעתונות שחוזרים מהדברים שכתבו, ומבקשים סליחה ומחילה מאבות הקדושים ומכל בית ישראל, אולי יש תקוה וינצלו מעונש, כי חרם אותיות רמ"ח שנכנס בכל רמ"ח אבריו של אדם ואמרו חזו"ל (תנחומא וישב אות ב') שכל העובר על החרם כאלו עובר על חמשה חומשי תורה עיין בכל בו (סימן קל"ט) שהאריך לבאר זה עש"ה.

לג.

סיכום

א. הוכחנו שעל פי הלכה משני התלמודים והמדרשים והוזהר, ופסקי הגאונים, והפוסקי הראשונים והאחרונים שמותר להשתטח על קברי הצדיקים ומצוה יש בה, ואין בה שום חשש משום דורש אל המתים הן מטעם קדושת המקום וטהרתו, והן מטעם שיבקשו המתים רחמים עלינו.

ב. שכן היה הדבר נהוג בישראל להשתטח על קברי הצדיקים מימות מרע"ה שכלב היה הראשון שהשתטח על קברי אבות הקדושים, ובקש שיבקשו עליו רחמים, כמו כן מצוה לבקר במקומות הקדושים מפני שיש בהן מעין קדושתן הראשונה, ושמאל הנביא היה הראשון שבקר במקומות הקדושים, וכן נהגו הנביאים ואנשי כנסת הגדולה והתנאים והאמוראים והגאונים אחריהם, וכן הדבר נהוג בכל הדורות בישראל עד היום, כמו שכותב רב האי גאון זהרשב"א וז"ל, "מעשים בכל יום שעושין כן ולא שמעתי אחד מן הגדולים שמחה בדבר זה" והב"ח כותב, "אין לשום מורה למנוע ולבטל מנהג זה מלבקר ולהשתטח על קברי הצדיקים וכו'".

ג. וכל המונע עצמו מטעם זה החשש שהוא כדורש אל המתים, ושמץ עבודה זרה ח"ו, מינות גזרקה בו ומין הוא, כי זה דעת הקראים שאינם מודים בתורה שבעל פה, קבלת חכמינו ז"ל שקבלו דור אחר דור עד מרע"ה, שהשתטחות על קברי הצדיקים מותר ומצוה יש בו, וכן מצוה יש לבקר במקומות הקדושים שיש בהם מעין קדושתן הראשונה, וכל המונע מזה, מינות גזרקה בו וצריכים בדיקה אחריו אם אינו מין, כמו שכותב זקני רבנו זרחיה הלוי זצל"ה בעל המאור לענין אכילת חמין בשבת שהקראים אוסרים זאת מפני שמתבשלת בשבת, וחכו"ל מתירים וסוברים שמצוה לאכול חמין בשבת ואומרים שזה עונג שבת שכל ישראל מחויב לענג את השבת, וז"ל (במאור שבת פרק ג' דף ט"ז ע"ב ברי"ף הוצאת ווילנא, והובא באבודרהם ירושלים תשי"ט צד קע"ז) "כל מי שאינו אוכל בשבת חמין (טשאלענט) צריך בדיקה אם הוא מין ואם מת יתעסקו בו עממין, ויש אומרים על השמאל שהיא ימין, וכל המאמין להבשיל ולהטמין הוא המאמין יזכה לראות בקץ הימין" עכ"ל מקורו הוא בשו"ת הגאונים ושם יותר באריכות וז"ל, "ורוב מן החיצונים תלמידי בייתוס יהי אהליהם לנתוץ וירקבו עצמותם אשר הטעו את כל הטועים והזונים אחריהם להטעותם שהחמין אסור בשבת ותיפח עצמותיהם וכו' והלכך כל שאינו אוכל חמין בשבת בר נידוי הוא ודרך מינות יש בו, וצריך להפרישו מקהל ישראל, אבל מכל מקום יש לנו לדקדק אחריו אי משום חולי הוא, או משום פנים

אחרים, כגון שאינו תאב לאכול מאותו מאכל ואינו מניח משום צד מינות, אין לנו להוכיחו בכך, אבל מכל מקום יש לנו לזרזו ולהודיעו ולהתרחק מאותו הדרך, ולהכריח עצמו כדי שיענג את השבת כדרך שתקנו חכמים בהטמנת חמין" עכ"ל (שערי תשובה סימן ל"ד ובספר העתים צד 25).

ד. כמו כן הוכחנו שהמנהג להדליק נרות על קברי הצדיקים, ובמקומות הקדושים הוא מנהג עתיק וקדוש בישראל מימות האבות ויסודו בהררי קודש, ורמיו בתורה ובנביאים, ונהוג בישראל בכל הדורות עד היום, וכל המערער על זה מינות נזרקה בו שאינו מאמין בקבלת חכז"ל בתורה שבעל פה וצריכים בדיקה אחריו.

ה. וכן ביררנו בראיות ברורות שזה שהמבקרים במקומות הקדושים ועל קברי הצדיקים כותבים שמותיהם על שרידי האבנים ועל מצבות קברי הקדושים, הוא מנהג ישן נושן בישראל עוד מימי חורבן הבית לזכרון בהיכל השם, ועל מצבות קברי הצדיקים, כי זכות הוא להזכר לפני הצדיקים בחייהם כי ישימו עליו עינם לטובה ויבקשו עליו רחמים, כמו שכתב הרמב"ן (במדבר א' מ"ה) וגדולים הצדיקים במיתתן יותר מבחייהם (חולין ז' ע"ב).

לד.

ואלו אנשים שדורשים דעה מינית זו ברבים, שכותבים בעתונות שיש בהשתטחות על קברי הצדיקים ובביקור במקומות הקדושים ובהדלקת נרות במקומות הנז', ובכתיבת שמות המבקרים על אבני הקודש, ועל המצבות לזכרון הוא עבודה זרה ויש בה משום דורש אל המתים מודיעים הם בעצמם שהם מינים ודעה מינית נזרקה בהם, וכונתם הוא רק להדיח את גוער הישראלי מאמונת אבותיהם ח"ו, וקורא אני עליהם, „מי יתן החרש תחרישון ויהיה לכם לחכמה" (איוב ל"ג ה').

לה.

ראיות ברורות שאותו האיש נתלה בטבריה ונקבר ע"י צפת
לא בירושלים

בעל המאמר „פלחן קברים" בעתון הארץ מיום ב' תמוז תשכ"ז, פער פיו בלגלוג נגד כבוד קדושתו האר"י זצוקלל"ה, וכותב „שאין יהודי החייב לקבל את תורתו, וודאי לא בנגלה מכבר, ובגילוי קברים (כגון זיהוי קבר אותו האיש מצפון לצפת)" וכו', יוצק עופרת רותח לתוך פיו שהוא מאמין לדברי שקרים של גויה טמאה ארורה מלאה שנאת ישראל, שאמרה שיש"ו בא אצלה בחלום

והגיד לה שהוא נקבר בירושלים, ופה קברו, שזה שקר ברור, כמו שאבאר בראיות ברורות, יותר מלהאר"י הקדוש וצוקלל"ה, שכל גדולי ישראל היו תלמידיו בנגלה ובנסתר, ושאו תורה מפיו, והעידו עליו שכל דבריו אמת וצדק, וכל ישראל הולכים לאור קדושת תורתו עד היום, וגם דברו בענין זיהוי קבר של אותו איש ע"י צפת דבריו נכונים וצודקים, ומותאמים עפ"י ההיסטוריא כי אותו האיש נתלה בטבריה, ולא בירושלים כפי שיתבאר בראיות ברורות דלקמן:

א. מבואר במעשה יש"ו שנדפס בגנוי שכטר מהפרופסור לוי גינזבורג (חלק א' צד 322 — 338) שני קטעי מדרש אגדה מזה בלשון ארמית שנמצא בגנוי הגניזה, שנתגלתה בזמן האחרון, עיין שם שכותב כל המעשה באריכות, וכתוב שם שפילטוס נציב קיסר הרומי פסק דינו של אותו איש לתליה בטבריה, ותלו אותו על עץ שם, וקודם שתלו אותו, מאחר שידע יש"ו שעפ"י דין התורה אסור להלין תלוי בעץ, רק צריכים לקברו בו ביום, קרא יש"ו לאנשיו שטעו אחריו, ואמר להם שאם תבואו למחר אחר התליה ולא תמצאו אותי על העץ שיתלו אותי תדעו שעליתי למרום רקיע, למחר באו אנשיו ולא מצאוהו תלוי על העץ כי קבר אותו יהודה הגנן שטיפל בו, בו ביום שנתלה, כדין תורה, הלכו אנשיו לפילטוס נציב המלך הרומי ואמרו שעלה לרקיע מאחר שלא מצאו אותו על העץ שנתלה בו, מיד שלח הנציב הרומי פילטוס אחר יהודה הגנן, שהוא מטפל בו אחר התליה, וקברו בגינה שלו, ושאלו איפוא גופו של אותו האיש, וסיפר לו יהודה הגנן כל הדברים מה שידע יש"ו שאסור על פי דין תורת ישראל להלין אדם שנתלה, ומה שאמר יש"ו לאנשיו קודם שתלו אותו, ואם נציב המלך מסכים אוציא אותו מקברו, ואראה גופו לפני כל העיר, שידעו כולם שזה היה, והסכים הנציב לזה, והוציאו יהודה הגנן מקברו, ... וראו כולם את גופו, והובילו אל פילטוס נציב המלך, וקרא פילטוס נציב המלך לתלמידי יש"ו, שטועים אחריו, והראה להם את גופו של אותו האיש יש"ו, ואח"כ אמר פילטוס נציב המלך ליהודה הגנן, לך קבור אותו, נטל יהודה הגנן את גופו וקבר אותו ואיש לא ידע איפוא קבר אותו כי חשש יהודה הגנן פן יגנבו אנשיו של יש"ו את גופו ויוציאו שוב קול שעלה לרקיע. זהו תוכן סיפור המעשה שם בקיצור. וכמובן שלא רצה לקברו בטבריה, שלא ימצאו אנשיו של יש"ו, הוליכו בחשאי רחוק מטבריה סמוך לצפת, וקברו שם תחת אילן ע"י הדרך שהולך לעין זיתים, שאנשיו לא יוכלו למצוא את גופו, וישראל קדושים הם, ומרגישים ומריחין מרחוק, וכל שכן איש קדוש כהאר"י וצוקלל"ה, כשעבר באותו המקום ע"י צפת שהריח את

ריח הקבור שמה, מרחוק, וא"כ האיד בא גופו להקבר בירושלים? ועוד באמצע העיר ירושלים?

לו.

עיין במשנה פרק קמא דכלים משנה ח', שירושלים מקודשת מכל העירות שבארץ ישראל ואחד מהן הוא שאין מקיימין בה קברות, כדמבואר בתוספתא (נגעים פרק ו' הלכה ב' וצד 625 בצוקרמנדל) וכן פסק הרמב"ם להלכה (פרק ז' הלכה י"ד מהלכות בית הבחירה) אם כן אי אפשר לומר שקברו את אותו איש בירושלים.

לז.

שני בתי קברות מיוחדין היה לסנהדרין חוץ לירושלים, אחת לנתלים ולנשרפין ואחת לנהרגים ונחנקין, וכל הנתלין מרחיקין אותן מהעיר שש מילין, כי צריך להיות מקום התליה רחוק מהעיר שש מילין, כן פסק הרמב"ם (בפרק י"ב הלכה ג' מסנהדרין) ושם נקבר, שהרוגי בית דין לא היו קוברין בבתי קברות הנהוגין, רק בבתי קברות מיוחדים, כמו שכתבנו, כדאיתא (בסנהדרין מ"ו ע"א במשנה) אם כן איד אפשר לומר שקברו אותו האיש יש"ו, בתוך העיר ירושלים, ועוד באמצע העיר? עיין שם בגנזי שכטר הנו' (צד 332 הערה 6) שמביא שאב הכנסיה טעטערליאן נולד ק"ס למספרם, מביא גם כן שהגנון פנה גופו של אותו האיש מהקבר בצינעה, וכ"כ קרויס בתולדות יש"ו עיין שם באריכות.

לח.

דע כי עד המאה הרביעית למספרם, לא הזכירו הנוצרים כלל, שקבר אותו האיש יש"ו, הוא בירושלים, עד שבאה בתחילת המאה הד' לספה"נ לירושלים, אמו של המלך קונסטנטיין הגדול הביזנטי מרומי, שהיתה שונאה את ישראל מאד, המרשעת היתה שמה היליני, והיתה אדוקה מאד בעבודה זרה של יש"ו, וגם בנה המלך קונסטנטינוס, התחילו פעולותיהם ליסד מקדשים לנצרות בירושלים, בית לחם, ובשאר ערי א"י, להעלות ריבונותה של הנצרות בארץ ישראל, לתת אופי נוצרי לארץ, עיין סיפורו של אפיפוניוס, עד היכן ניתן רשות ועזרה ע"י המלכות להחדרת הנצרות בורוע, בישובים של היהודים (ספר הישוב עמוד 72) היא שבנתה הכנסיה על הר הזיתים, היא המרשעת היתה הראשונה שהשליכה על הסלע של אבן שתיה, את אשפת העיר, כדי להתגרות ביהודים, וכדי למחוק את זכר מקום המקדש, ונעשה על ידה למצוה לכל הנוצרים, להטיל שם כל האשפות שבעיר, והרחוקים הביאו לכל הפחות פעם אחת בשנה, אשפה על מקום המקדש, עד שבמשך מאתים וחמשים שנה, אי אפשר היה להכיר איפוא היה מקום המקדש (ספר הישוב ב' עמוד 6, 7, ירושלים).

ל.ט.

בשנת ד' אלפים שע"ד כבש מלך קוורי את א"י ותהי הארץ תחת יד הפרסים, ונתנו את מקום המקדש ליהודים, התחילו היהודים לגקות את מקום המקדש, אבל לא הספיקו לנקות רק קצת כי הארץ לא היתה ביד הפרסים, רק זמן קצר, ושובה שנית ליד היונים, עד שכבשו הערבים בשנת 630 לספירת הנוצרים בערך, ואז ציוה עומר בן אלכטיב ליהודים, לנקות את מקום המקדש, ונתן בתחילה ליהודים להתפלל במקום המקדש, ואח"כ גרשום משם (מאסף ציון ספר ב' עמוד 99—106, ישראל בגולה ח"א כרך א' צד 38 והלאה).

הנה המרשעת הנז' כשבאה לירושלים אמרה שיש"ו נתגלה לה בחלום, ואמר לה שהוא קבור בירושלים, באותו מקום, ואז בנתה היא ובנה המלך היכל גדול וכנסיה על אותו מקום, מאבני שיש וכיסוהו בכסף וזהב, וציינו אותו מקום בשם „כאן קברו של אותו איש יש"ו", ועמד בגין זה ת"ש שנה, עד שנת ד"א תשע"ב, שכליפה מלך מצרים, נתן והרס אותו עד היסוד בשנת 1014 (צמח דוד ח"ב שנת ד"א ע"ד 314, ואנציקלופדיא עברית ח"ו צד 451, ובמבוא ליוחסין השלם צד 42) ואח"כ כשכבשו שוב הנוצרים, בזמן נוסעי הצלב את ירושלים בשנת 1190 לספירה שלהם בנו אותו מחדש, ומאז נשאר המסורה אצלם, שכאן בירושלים נמצא קברו של אותו איש יש"ו, אבל האמת הוא כמו שהוכחנו לעיל, שהוא נתלה בטבריה, ולא בירושלים, וקברו נמצא ע"י צפת בדרך לעין זיתים תחת אילן אחד, כמו שגילה האר"י הקדוש זצוקל"ה, ככתוב בשער הגלגולים לרבנו חיים ויטל זצ"ל (צד קפ"ב בהשמטה להקדמה ל"ז הוצאת כתבי רבנו האר"י זצל"ה תשכ"ב תל אביב).

מ.

כמו כן עשתה המרשעת הנז', בבית לחם, בנתה כנסיה גדולה, ואמרה שכאן נולד יש"ו, אגדה זו נוצרה, מתוך השאיפה להוכיח שיש"ו הוא בן דוד, שהיה מבית לחם, וכן עשתה בבית הכרם (היום נקראת עין כרם שהיא למערב ירושלים) בנתה כנסיה גדולה ואמרה שכאן מקום מולדת יוחנן המטביל (ארץ יהודה לפרופסור ש. קליין צד 89 — 90) ועיין שם (צד 193) שמביא שכל המקומות שנתקדשו ע"י מעשה האבות, השתדלה הכנסיה הנוצרית לכבוש אותם, ולהוציאם עי"ז מרשות ישראל, עיין בתעודה שהובאה אצל בוכלר המעניינת מאד (צד 233), והמרשעת הזאת הנז' גזרה גזרת מות על היהודים שבא"י, אם לא יתנו לה העץ שתלו בו לאותו איש יש"ו, כמובן שהיהודים המציאו לה עץ (אף שהיה כבר כשלש מאות שנה אחר שנתלה) ואמרו שמצאו

שלשה עצים בשתי וערב ובעץ הא' היה כתוב בלשון יהודי ויוני ולטין, שהוא מאותו האיש, ואחר זה הולכה העץ לרומי, ועי' נתקבל השתי וערב לדבר קדוש אצל הנוצרים עד היום (יחסי' השלם צד 246 ועוד מקומות).

מא.

למרשעת הגו' הוא מאמין ומלגלג על דברי האר"י וצוקלל"ה החי בקרבנו עד היום שהצדיקים במיתתן קרויים חיים, כדאיתא בברכות (י"ח ע"א), הנמצא עוד אדם כזה? שרוח עושים נכנס בקרבו להדיח את הנוער מקבלת אבות בדברי שטויות שקרים וכזבים, יסכרו פיהם של דוברי שקר ושלוה על ישראל.

מב.

תירוץ לסתירת הרמב"ן מפרשת וישלח לפרשת ויחי

מה שכותב בעל המאמר הגו', שמציע לכל יהודי ללמוד קצת ממקורות יהודים מחוץ לתלמוד למשל לראות מה שכותב הרמב"ן, בפרשת וישלח על מקום קבר רחל, ומש"כ בפרשת ויחי, כוונתו שנראה לכאורה כאלו הרמב"ן סותר את עצמו בענין מקום קבר רחל, ממכתבו נראה שהוא לא למד את הרמב"ן, ואם למד לא הבין, שהרי הרמב"ן בעצמו כותב שם בפירוש בפרשת וישלח, ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלים שבח לאל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפלו מיל" עכ"ל, וכותב עוד שם ומה שכתוב, "קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו'" (ירמיה ל"א י"ד) "מליצה היא" ולענ"ד נראה לפרש, הנה ידוע שהשם "רמה" היא שם אחת משבעים שמות שנקראת ירושלים כדמבואר במדרש שיר השירים זוטא (דף ג' ע"א) בסופו, ואיתא בפתיחתא דאיכה רבתי סימן כ"ד, שבשעת חורבן בית המקדש באת רחל אמנו ביחד עם האבות אל בית המקדש וכשראו את חורבנו התחילה לבכות לפני רבון העולם, על בניה כי אינם, שהלכו בגולה, ועל זה נאמר הפסוק, "קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו'" כלומר רחל בוכה בירושלים, על בניה, מאנה להנחם על בניה, כי אינם, או כמו שפירשו המפרשים בראשם התרגום שם, "קלא ברום עלמא אשתמע" כלומר ברום שמים וזה שכותב הרמב"ן שהיא מליצה כלומר שבכתה בקול גדול עד שנשמע אפילו ברמה, ומה שנראה לכאורה כסתירה בדבריו מפרשת וישלח לפרשת ויחי עיין בכפתור ופרח (צד רכ"א הוצאת לונץ) שמתרץ דבריו, וכן בצדה לדרך, ועיין בנימוקי שמואל מר' שמואל הצרפתי (שנדפס באמשטרדם תע"ח), שמפרש דברי הרמב"ן בטוב טעם ודעת שאין סתירה.

מג.

ראיות ברורות כשהגלה נבוכדנצר את ישראל הגלה אותם דרך צד הדרומי מארץ ישראל

מה שמקשה בעל המאמר הגז', „איך גולי נבוזרדן עברו על פני קבר רחל, אם גולי נבוזרדן עברו מן העיר צפונה" הוא סתם מקשה ... כמו שאומרים העולם: (א) מי הגיד לו שהגלו מן העיר מצד צפון? (ב) כנראה שלא די שלא למד ג"ך אפילו תורה עם פירש"י לא למד הלא בפירש"י (בראשית כ"א י"ז, ובישעיה כ"א י"ג, י"ד) הובא מדרש חכז"ל שבשעה שהגלם נבוכדנצר וכו' בקשו הגולים משוביהם שיוליכו אותם אצל בני ישמעאל והוליכום דרך שם והמדרש הגז' נמצא (בתנחומא יתרו ה') ובני ישמעאל ישבו במדבר שור שהיא בדרומה של ארץ ישראל כדכתיב בבני ישמעאל וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים (בראשית כ"ה י"ח) וכתיב ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור וגז' (שם כ' א') וכ"כ באונימסטיקון לאבסיביוס (בתרגומו העברי של עזרא ציון מלמד מס' 814) ערך שור „שור הוא מדבר סמוך למצרים עד ים סוף" ובירושלמי (תענית פ"ד הלכה ה') איתא שמונים אלף פירחי כהונה בקעו בתוך חיילותיו של נבוכדנצר והלכו לבני ישמעאל, וכ"כ במדרש איכ"ר (ב' על פסוק בלע וגז') א"כ עברו לגולה מצד דרום ירושלים ועברו דרך קבר רחל אמנו וכ"כ בספר הישר (פרשת וישב) שיוסף הצדיק כשעברה אורחת הישמעאלים בדרכה למצרים עמו, עברו דרך קבר רחל אמנו, נפל יוסף על הקבר ובכה. ע"ש.

מד.

מגדל עדר היה מקום סמוך לבית לחם יהודה מזרחית דרומית ט"ו מילין מירושלים

מה שמקשה „איך נסע יעקב אבינו מהלאה למגדל עדר, אם מגדל עדר זה זהה במיכה עופל בת ציון, כלומר צפונה לבית לחם" לא ראה את הרשב"ם שם שפירש מגדל עדר מקום סמוך לבית לחם ומביא ראיה מהאי דמיכה (ה' א') ואתה בית לחם אפרתה וגז' וכתיב בסמוך ואתה מגדל עדר עפל בת ציון וגז' (שם ד' ח') וכן פירש החזקוני, והביא ג"כ ראיה הגז', וכן פירש הר"י קרא (תלמיד חבר של רש"י) בפירושו למיכה, שנדפס מכ"י (בחלק ג' של פירוש התורה מר"י בכור שור בירושלים תשי"ט), וז"ל שם „ואתה מגדל עדר" שם מקום כענין שנאמר „מהלאה למגדל עדר" (בראשית ל"ה כ"א), הרי לפנינו

שלשה מפרשים ראשונים שלא זהה אותו עם עופל בת ציון רק פירשו בו מקום סמוך לבית לחם, וכן נראה דבריהם כמו שאבאר בס"ד. ועוד פסוק זה פירשו רוב מפרשי תנ"ך הראשונים תרגום יונתן, אבן עזרא, רד"ק והר"י מטראני ועוד, שזה רק שם סומבולי על ישראל וירושלים, ועוד על „ואתה מגדל עדר" נקוד מונח רביעי, ועל „עפל" נקוד תביר ואין לו שום קשר עם מגדל עדר, ועל „בת ציון" נקוד טיפחה, ועל „עדיך תאתה" נקוד מונח אתנחתא, וכנראה מטעם זה פירש הר"י קרא „עופל בת ציון עדיך תאתה" שעתיד בית המקדש להיות מאריך והולך עד מגדל עדר עכ"ל ופירש „עופל" זה בית המקדש ע"כ.

מה.

ונלענ"ד להביא ראיה ע"ד פלפול לדעת המפרשים שמגדל עדר הוא מקום סמוך לבית לחם, דמצינו במשנה (שקלים פרק ז' משנה ד') „בהמה שנמצאת מירושלים ועד מגדל עדר, וכמידתה לכל רוח, זכרים עולות נקבות שלמים" (מפני שיש לחוש שברחו מירושלים מאלו שהוקדשו לקרבנות). כמו כן מצינו הלכה אחרת בברייתא „ממגדל עדר עד חומות ירושלים המוכר בהמה לחברו ראיה למוכר לומר לחולין מכרתיה, ושאר כל ארץ ישראל ראיה ללוקח לחולין לקחתיה" (אבות דרבי נתן פרק ל"ט דף נ"ד ע"א – ע"ב נוסחא ב' הוצאת שכטר) אנו רואין מכאן שמגדל עדר היתה מקום רחוקה מחוץ לחומות ירושלים, מרחק של כמה מילין, שיעור שבהמה יכולה לברוח מירושלים לשם, ולא כסברתו שמגדל עדר היתה בחומת ירושלים, שהוא זהה אותה שם מדכתיב „ואתה מגדל עדר עופל בת ציון". ומזה שגלתה לנו המשנה דשקלים הנז' „וכמידתה לכל רוח" יכולים אנו לברר בעז"ה כמה היה המרחק מן מגדל עדר, ועד לחומות ירושלים, כי דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר (ירושלמי ר"ה פ"ג הלכה ה') הובא בתוספות כריתות (י"ד ע"א ד"ה אלא, ובילקוט המכירי משלי ל"א י"ד, ובמדרש הגדול בראשית עמוד כ"ב משני כתובים), והראב"ה (בסימן קנ"א צד 156) גרס ועשירים הם במקום אחר. הנה מצינו עוד פעם במשנה שנאמר שיעור זה „וכמידתה לכל רוח" בפסחים (צ"ג ע"ב) שם איתא „איזו דרך רחוקה מן המדיעין ולחוץ, וכמידתה לכל רוח דברי ר"ע, ובגמ' שם אמר עולא מן המדיעין לירושלים חמש עשרה מילין" מזה אנו יכולים ללמוד שגם השיעור „כמידתה לכל רוח" שנאמר במשנה דשקלים הנז' היא גם כן חמש עשרה מילין, מזה אנו למדין שגם מגדל עדר היתה רחוקה מחומת ירושלים חמש עשרה מילין, ועד היום טרם זוהה המקום של מגדל עדר.

מו.

עופל מהו מהותו ומטרתו

עופל נקרא מבצר גבוה שהיא קיר סתום בנוי במצודה עם מגדל גבוה (ספר השרשים לר' יונה אבן גאנח צד 378 סימן 539, וספר השרשים לרד"ק ערך עופל צד 273) וביחוד נקרא בשם זה חלק המצודה שבמזרח ירושלים, שהגן על הזוית הצפונית של „חקרה“ שהיא מצודת ציון, מצודת דוד, או עיר דוד, כ"כ יוסף בן מתתיהו (במלחמות ספר ה' פרק ד'), „וילכוד דוד את מצודת ציון, מתרגם יונתן ואחד דוד ית חקרא דציון“ (שמואל ב' ה' ו'). וכן נקרא בימי בית שני בשם „חקרה“. וחקרא זו היתה מצודת הנוגשים של מלכות יון ושלטון המתיונים, שהיא היתה גבעה יותר גבוהה מחומת בית המקדש, והיו מצירים לבני ירושלים ולא היו יכולים לצאת ולבוא מפניהם ביום, אלא בלילה (מגילת תענית פ"ב בכ"ג באייר) והיו סילון ממאיר לבית המקדש כנזכר בקינה (במקבים א' א' ל"ג, והלאה, זה ספר החשמונאים), ויבנו (אנשי אנטיוכוס) את עיר דוד ותהי להם למצודה, וישכן שם גוי חוטא אנשי און, ויתבצרו בה וכו' ויהי למוקש גדול, ויהי למארב לביהמ"ק, ולשטן רע לישראל תמיד, ושפכו דם נקי מסביב למקדש, ויטמאו את המקדש, וכו' " ויהודה המכבי הגביה את חומת ביהמ"ק כמבואר (שם ד' מ"ב), „כאשר בא יהודה המכבי לטהר את ביהמ"ק, אמר יהודה לאנשיו, להלחם את אשר במצודה, עד אשר יטהר את המקדש" ושם (ד' ס'), „ויבנו בעת ההוא את הר ציון מסביב חומה גבוהה ומגדלים תזקים, כל יבואו הגוים וירמסום, כאשר עשו בראשונה“.

מו.

בזה גבין מה דתנן במשנה פ"א דמדות משנה ב', „איש הר הבית היה מחזור על כל משמר ומשמר וכו', ניכר שהוא ישן חובטו במקל וכו' קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפים שישן לו על משמרתו, כי בעצלותו שישן היה יכול לגרום אסון לאומי גדול, שהיונים יכלו להתפרץ מהמצודה להר הבית ולחללו, כנזכר שהמצודה היתה יותר גבוהה מחומת ביהמ"ק, והמצודה שבחקרא היתה יחד רעה לביהמ"ק, יותר משלושים ושלוש שנים, עד שכבשה שמעון החשמונאי כמבואר שם (מקבים א' י"ג נ"ב), „ויגרשם משם ויטהר את המצודה מן השקוצים ויבא אליה בשלושה ועשרים לחדש השני (אייר) אחת ושבעים ומאה (למלכות יון בסוריא, שזה ג' אלפים תר"כ בערך לב"ע) בהלל ובכפות תמרים (זה הוא סמל של נצחון לישראל כדמבואר בויק"ר ל' ב' ג') ובכנורות, ובתופים, ובגבלים, ובשירות ובזמירות, כי גשמד אויב גדול מישראל, ויקים

לעשות את היום הזה שנה שנה בשמחה, ויבצר את הר המקדש אשר על יד המצודה".

מח.

יוסף בן מתתיהו בקדמוניות מספר לנו שאחר כבוש המצודה הנז' עורר שמעון החשמונאי את העם לפרק את ההר של המצודה, ועבדו כל העם שלש שנים תמימות, ועשו אותו מישור, כדי שתתנשא ביהמ"ק מעל לכול, ושלא יוכל להיות עוד למכשול ולאבן נגף לביהמ"ק. אך לוריא במגילת תענית שהוציא (צד 108 — 109) מטיל ספק בדברי יוסף הנז', וכותב שם שעבודת הביצור הנז' היתה שעשה החציבה הגדולה (שתיאר קלרמן גאנו) הנמשכת מהאשפיץ האוסטרי עד מאחורי המנזר של „אחיות ציון", ע"י חציבה זו נפרד ההר הצפוני הגבוה מהר הבית, ופסק איומו מהר הבית ולא היה עוד למפגע לביהמ"ק, ע"ש שהאריך בראיות.

מט.

אך מה שכותב שם שמפני נחיצת עבודה זו לא אסרו בחנוכה עשיית מלאכה, זה לא נכון, כי נס חנוכה היתה בשנת ג"א תקצ"ז לב"ע, בימי יהודה המכבי, כ"ג שנים לפני כבוש שמעון (שמלך אחר יהודה) את המצודה, אך לא אסרו בנס חנוכה בעשיית מלאכה, מפני שהארץ היתה אז חריבה ושממה מפני המלחמות, גם היו עסוקים בביצור ביהמ"ק כמבואר שם (מקבים א' ד' ס') „שלא יבואו הגוים וירמסום, כאשר עשו בראשונה", והיה זה גזירת שאין הצבור יכול לעמוד בה.

נ.

יום טוב זה של גירוש בני חקרא נזכר גם במגילת תענית פרק ב' „בעשרין ותלתא ביה (אייר) נפקו בני חקרא מירושלים, הוא דכתיב „וילכוד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד" זה הוא מקום הקראים עכשיו וכו', ויש להעיר כי מלות „הקראים עכשיו" היא הוספה מאוחרת מהמעתיק שהיה כתוב: „צדוקים" (כלומר מתיונים כגו') וכתב מי על הגליון „הקראים עכשיו" והמעתיק הכניס זה בפנים במקום הצדוקים, וכן מסתבר, כי ענן מיסד הקראים חיוק: הצדוקים שהיו מדולדלים מומן החרבן עד שבא ענן וחוקם ועשם לכת בשם: קראים. כי „קראים" אי אפשר לגרוס, במגילת תענית, דהא מבואר בשבת (י"ג ע"ב) „ת"ר מי כתב מגילת תענית אמרו חנניא בן חזקיה וסיעתו, שהיו מחבבין את הצרות", ופירש"י שם שנגאלין מהם, והנס חביב עליהם, להזכירו לשבחיו של הקב"ה, וכותבין ימי הנס לעשותן יו"ט, ובהלכות גדולות הלכות: סופרים (דף קמ"א ע"ב, טור ד' דפוס ורשה) כתיב „זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו מגילת חשמונאים ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד

כהן לאורים ותומים, והם כתבו מגילת תענית בעלית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקרו, ב"ד שלאחריהם עמדו וגנזו, ולמה" וכו', וכ"כ בהלכות גדולות (הוצאת מקיצי גרדמים מכ"י רומי צד תרט"ו) ושם ספר בית חשמונאים, אם כן היתה כתיבת המגילת תענית כאלף שנים לפני שקמה כת הקראים, שהחלה ד' אלפים ת"ר בערך, שהיא כאלף שנים אחר המאורע הנז'.

נא.

מה שכתוב שם שכתבו,, את ספר בית חשמונאי" אולי זה ספר חשמונאי, או מגילת אנטיוכוס שמזכיר רב סעדיא גאון בספר הגלוי, כ"י שנתגלה בזמן אחרון, ונדפס בספר (זכרון לראשונים חלק א' מחברת ה'), שמזכירו ג' פעמים,, בשם ספר בני חשמונאי", גם רבנו נסים גאון בהקדמתו לספר מעשיות צד ג' כותב וז"ל,, וכן אזכור עוד מה שאירע לכלל ישראל צרה וצוקה והושיעם הקב"ה, זולת מה שכתוב במגלת אסתר, ומגלת חשמונאי", והרכבי כותב שם שזכר עוד זמן רב קודם להם אצל עפיפאניוס בספרו אודות כתות האמונה ע"ש, ומצינו שהיה מנהג לקרוא את מגילת אנטיוכוס בבית הכנסת בצבור בחנוכה, כמו שכתב מהר"ר ישעיה דטראגי הזקן בתוספת רי"ד לסוכה (דף מ"ד ע"ב) וז"ל,, וכן נמי שנוהגין לקרות מגלת אנטיוכוס לחנוכה אין ראוי לברך עליה, מפני שאין שורש חובה כלל" עכ"ל, כלומר שאין שום זמן שיהיה חיוב לקראותה שנאמר שהוסיפו עליה לקרות גם בחנוכה, ואין לה שורש חיוב קריאה בחכז"ל עש"ה. שזה כוונתו. ובג"ך עם תרגום רב סעדיא גאון בערבית שהובא מצנעא בירת תימן כ"י ישן נושן בערך שבע מאות שנה, גמצא גם שם מגלת אנטיוכוס שמתורגם פסוק ארמי ופסוק תרגום ערבי כדרכו של הרס"ג על תנ"ך, ונדפס מכ"י מגלת אנטיוכוס ארמית עם פירוש רס"ג בערבית בבתי מדרשות של ורטהימר ח"א עמוד שכ"ב, בסידור עבודת ישראל צד 441 נדפסה בעברית ע"ש מש"כ בזה.

ועיין בסידור אוצר ישראל צד 46 בחנוכה, מה שכותב שם בנוגע למקומות שקוראים אותה בק"ק כפא וק"ק קראסוב שקוראים אותה בשבת חנוכה, במגהה אחר קדיש תתקבל, משום פרסומי ניסא.

נב.

ביאור בדברי בעל הלכות גדולות

בבעל הלכות גדולות שהזכרנו לעיל כתוב,, שזקני ב"ש וזקני ב"ה כתבו מגילת חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים".

בביאור המלות „ועד עכשיו לא עלה לדורות“ נתלבטו חכמים רבים והרב שי"ר ור"א הרכבי, פירשו שלא עלה עוד להיות נחשב כאחת המגילות שאנו קורין בהן בימי הנס, ובהערות להלכות גדולות כ"י רומי, שזכרנו לעיל כתב המו"ל פירוש, דעתה אין לנו עוד כהן גדול כמתתיהו בן יוחנן, והרב ורטהימר כתב, שהמלות „ועד עכשיו עד ואומים“ נשמטו ממקומן וצריכים להיות בשורה הקודמת. כל אלו הביאורים דחוקים ורחוקים מלהתקבל על הדעת בפרט דברי ורטהימר איך נפל ההשמטה בדיוק בשתי ספרי הלכות גדולות שהן רחוקים זה מזה, כרחוק מזרח ממערב, בנוסחותיהן.

נג.

לכן נלענ"ד לפרש המלות „ועד עכשיו לא עלה לדורות וכו'" כלומר ועד עכשיו לא עלה לדורות לברר אם נשאר מי שהוא מבית חשמונאים עד שיעמוד כהן לאורים ותומים, כלומר כשיבוא משיח ואז יתברר, אם נשאר מי שהוא מהם, כוונתו למה שאמרו חכז"ל (בב"ב ג' ע"ב, ובקידושין ע' ע"ב) הובא במדרש „עשר גליות" בלשון עברי וז"ל „ועמד הורדוס עבד חשמונאי והרג את אדוניו ואת כל בני ביתו, חוץ מנערה אחת, שנתן עיניו בה, ועלתה נערה זו על הגג, ואמרה לא נשתייר מבית חשמונאי, אלא אני לבדי, והפילה עצמה מן הגג ומתה" עכ"ל, ובגמ' איתא שהוסיפה „כל דאמר מבית חשמונאי קאטינא עבדא הוא" והמדרש „עשר גליות" הוא חלק מסדר אליהו רבא כ"כ בפירוש רבנו הלל לספרי דברים דף י"ט ע"ב ירושלם תש"ח וכ"כ האברבנאל בהקדמתו לספר מלכים, וכן דעת חכמים אחרים. ועל גמרא הנז' התכוון בעל הלכות גדולות, בזה שכתב ועד עכשיו לא עלה לדורות לברר אם נכון הדבר שלא נשאר מבית חשמונאי אף אחד.

נד.

ביאור השם מכבי או (מקבי) שנקרא בו יהודה המכבי
בן מתתיהו הכהן

בעל סדר הדורות בשנת ג"א תרכ"ב, ערך יהודה מכבאי, כותב „מכבאי בלשון יון גבור ואיש מלחמה, וי"א שכך היה כתוב על דגלו „מכבי" שהוא ר"ת מי כמוך באלים ה' " עכ"ל, ור"ת זה הובא בספר „צור המור" פרשת ואתחנן, וכ"כ בשל"ה וכתוב עוד בשל"ה ר"ת „ברוך כבוד ה' ממקומו", ואחרים אומרים שהוא ר"ת „מלחמת כח בבני יהודים", והגאון בעל חתם סופר בהגהותיו לש"ע (אהע"ז סימן קכ"ט סעיף ז') כותב „והנה מצינו יהודה מכבי,

נ"ל שהוא ר"ת מתתיהו כהן בן יוחנן מסמיד תואר כהן לשמו, ולא לשם אביו" מזה הוא לומד לענין גט שצריכים להקדים התואר כהן לשם המגרש לפני שם אביו (לשכת הסופרים הנדפס בש"ע החדשים בלבוב תרמ"ו, ובירושלים תש"ך).

אך בספר מקבים שבפוקריפען מקבים א' ב' ד' כתיב יהודה הנקרא מקבי, עם קו"ף גם שם ס"ה בצוואת מתתיהו כתיב,, ויהודה המקבי גבור חיל מנעוריו הוא יהיה לכם לשר צבא ונלחם מלחמת העם" ושם ג' א', ויקם תחתיו יהודה בנו הנקרא מקבי". וכ"כ במגלת חשמונאים (אנטיוכוס בפכ"ח הוצאת גסטר) על יוחנן,, במותבותיה בנא מגרתא וקרא לה מקבי קטול תקיפין" (פירוש — בשובו בנה עמוד וקרא לו מקבי הורג תקיפים). וכ"כ בכ"י ארמית עם פירוש רס"ג שהדפיס ורטהימר בבתי מדרשות ח"א עמוד שכ"ג מקבי בקו"ף. לכן נראה לי שהוא ר"ת,, מחץ קדקוד באויבים יונים" או באויבי ישראל. או הוא ר"ת,, מחץ קמיו בל יקומון" מלשון הכתוב (דברים ל"ג י"א), מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון" ונקרא כן על שם גבורתו.

ויש להשוותו למקבת, דקרא,, ותשם המקבת בידה" (שופטים ד' כ"א) שהוא פטיש, כלומר שהוא מכה באויבים כמו פטיש, ובמשנה (כלים כ"ט ז'),, יד מקבת סתתין ששה", ובארמית מקבא כדאיתא (בבכורות מ"ג ע"ב),,, מקבון דדמי רישיה למקבא" כן גרס ר"ג שם וכן ברש"י שם מקבא, לקרדום וכו' זבר"ג שם,, ודומה לפטיש וכו' והיינו מקבא כגון ותשם את המקבת בידה" עכ"ל ובירמיה (י' ד') ובמקבות מתרגם יונתן במקבין, ורש"י מפרש קורנוס.

נה.

ראיה משני התלמודים והתוספתא שהעופל חלק המצודה, ממזרח ירושלים להגן על הזוית הצפונית מזרחית של החקרא

דאיתא בירושלמי,, דאתי שאלו את ר' אליעזר מאימתי מתפללין על הגשמים שילכו אמר להם כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ושקשק (צ"ל ומקשקש) את רגלו בנחל קדרון" (תענית פ"ג הלכה ט' ותוספתא תענית פ"ג הלכה א', ובצוקרמנדל צד 218) ושם כתיב אפל, וכ"כ בבבלי (תענית כ"ב ע"ב) וצ"ל עופל כמו בהירושלמי, ונחל קדרון מוצאו ע"י חומות ירושלים, ונמשך לצד מזרחית דרומית של ירושלים, ויורד אחרי פתולים רבים במדבר יהודה אל ים המלח, המים זורמים בו רק בימות הגשמים.

נו.

מגדל עדר היתה רחוקה מירושלים חמש עשרה מילין 16 קילומטר
בערך ובה מבצר קטן ועופל, לעכב השונא שלא יפול ישר
על מצודת ציון

אחר שבררנו שמגדל עדר היתה מקום רחוק מירושלים, כחמש עשרה
מילין, שהיא לפי החשבון ששיעור אלפים אמה, היא מיל, שזה דעת כל הפוסקים,
שזה 1120 מטר, שעולה 15 מילין שש עשרה קילאמטר ו-800 מטר, כשאנו
חושבים את האמה בת ששה טפחים (עיין נצח ישראל פסחים צ"ג ע"ב)
ודעת החכם בורנשטין ששני מילין שונים נזכרו בתלמוד, האחד מיל האמור,
והשני בן 7-1478 מטר (מיל רומי) (האסיף תרמ"ו צד 267 והלאה) יעלה
15 מילין קרוב לעשרים קילאמטר, שהיא 19,880,5 מטר, ברור לנו שמגדל עדר
היתה מבצר קטן, ובתוכו עופל, לעכב את השונא ולהגן שלא יפול האויב
ישר על המבצר שבציון, ולזה היתה נקראת עופל בת ציון, ולא עופל ציון.

נז.

נלענ"ד לפרש הכתוב בפשטות שמגדל עדר, היתה מבצר קטן ובתוכו
עופל, שהיתה מטרתו להגן על עיר ציון מדרומה מזרחית, ולעכב את השונא
מלהתנפל על מצודת העיר, כי הדרך לעשות כן מבצרים קטנים במרחק
כ-15 קילאמטר, מהעיר שבה המצודה, כדי להגין עליה מפני האויב ולמנוע
אותו מלהתנפל בכל עזו, מיד על מצודת העופל שבעיר, לכן קרא אותה
הנביא „מגדל עדר עופל בת ציון” שהיא היתה מגינה על עיר ציון מדרומה
מזרחית, ולא קרא אותה „עופל ציון”, כי זאת לא היתה עופל ציון האמיתי,
רק כמו בת לציון, וכן ראיתי בעיני בחו"ל שהקיסרות הרוסית בנו מבצרים
קטנים במרחק של כ-15 קילאמטר מהמבצר הגדול, מהצדדים שאפשר היה
שהאויב יוכל לבוא מצד זה, כדי להגן על המבצר, שלא יגיע פתאום ישר
להמבצר הגדול.

גם בזמננו ראינו זאת בעינינו, כאן בארץ ישראל, במלחמת הקוממיות
בשנת תש"ת, שלוחמי „כפר עציון”, עצרו את הלגיון הערבי הירדני מלהתנפל
על ירושלים החדשה העברית, ולחמו עד האיש האחרון הי"ד, ובוזה הצילו
את ירושלים העברית, מכיבוש האויב אז, ואין העופל הזה הנזכר במיכה,
העופל שהיה בחומת ירושלים הנז"ל, רק עופל קטן אחר, של מגדל עדר,
שנעשה כבת להגן על העופל הגדול שבמצודת ציון, ולזה היתה נקראת „עופל
בת ציון” שהיתה כבת לאמה ציון ונקראה „מגדל עדר עופל בת ציון”.

נח.

תירוץ להסתירה שנראה משמואל א' (י"ד ב') בענין קבר רחל

בנוגע להסתירה שכתב שנראה משמואל א' (י' ב') דכתוב שם „ומצאה שני אנשים עם קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח“ חכז"ל ראו סתירה זו, ותירצוה בטוב טעם בתוספתא סוטה (פרק י"א הלכה י"א ובצוקרמנדל צד 316) וז"ל „וכי היכן מצינו שנקברה רחל בגבול בנימין והלא בגבול יהודה נקברה וכו', אלא אמר לו עכשיו שאני מדבר עמך הנם על קבורת רחל, ואתה הולך, והם באין, ואתה מוצא אותן בגבול בנימין“ עכ"ל. וכ"כ בבר"ר (פ"ב י"ב) ושם כתוב שסתירה זו שאל מין אחד את ר' ינאי ור' יונתן, ותירצוה כתירוץ הגו' בתוספתא הגו', וכ"כ במדרש שמואל (י"ד צד 26, ומ"ש בובר י"ד ו') ובילקוט שמואל (רמז ק"ט) והובא בפירש"י שם, וברד"ק, ובמהריד"ט, תירץ התוספתא, וסתירה זו גרמה שאחדים מהחוקרים הנוצרים הטילו ספק אם קבר רחל נמצאת ע"י בית לחם, וזיהה אותה על יד רמה, ואחריהם נגררו קצת החוקרים מהיהודים, וזה בוודאי אינו נכון, כי בימי חכמי המשנה ברור שהיתה ידועה מקום קבר רחל, והמסורת היהודית כבר תירצה לסתירה זו, והמינים קבלוה, ועוד מדורות קדומים המסורת היא קובעת את מקום הקבר של רחל אמנו, בדרך ע"י בית לחם יהודה, עיין בר"ר (פ"ב י"א ובפתיחתא דאיכה כ"ד) וכ"כ הרמב"ן פרשת וישלח הנז"ל, ועיין בסדר אליהו רבא (פרק כ"ח צד 148 הוצאת איש שלום) שכותב „אל תקרא רחל מבכה על בניה“ וגו' (ירמיהו ל"א י"ד) „אלא רוח"אל מבכה על בניה“ וכו', ועיין בספר אדמת קודש מגולדהר, המדבר בעניני גבולות ומקומות בא"י (דף כ"ג ע"א) שכותב „ששמואל ראה בנבואה ששאל רוצה להאריך מסלולו ולבקר בקבר רחל, טרם ישוב לביתו, ולהאריך דרכו יום א' ויותר, לכן אמר לו זאת“ ע"ש.

נט.

מקום קברי מלכות בית דוד

ומש"כ איפוא קברי מלכות בית דוד, בירושלים, נזכרים בירמיה (ח' א' ב', וביחזקאל מ"ג ז' — ט') כשעלה נחמיה עם הגולה לירושלים ג' אלפים ת"ה בערך היו עוד קברי דוד ידועים שנתן לשר אחד את חלקו עד נגד קברי דוד (נחמיה ג' ט"ז), וכן בתקופת חשמונאים ג"א תרמ"ב היו עוד ידועים קברי מלכי יהודה, יוסף בן מתתיהו מספר „שהורקנוס הכהן הגדול פתח חדר אחד מקברו של דוד והוציא שלשת אלפים ככר, לתת שוחד לאנטיוכוס, שיסיר

המצור ממנו, ואחר עשרה שנים פתח שוב והוציא כסף רב, אולם בארונותיהם של המלכים לא נתקל איש מהם, משום שהיו קבורים באופן מחוכם מתחת לאדמה שלא היו נראים לנכנסים לקבר" עכ"ל (קדמוניות ח"ב סוף ספר ז' צד 264 תרגום שליט, ובמלחמות ספר א' ב' ה'), ועוד מספר יוסף הגו' „ויאמר הורדוס בלבו לפתוח קבר דוד, ויהי באחת הלילות ויסר שמה בלוית מרעיו הנאמנים וילך בסתר למען לא יודע בעיר מאומה, אך לא מצא שם כסף רב, כאשר לא מצא גם הורקנוס, ויקח תחת זה עדיי זהב רבים, וכלים יקרים, מכל הבא לידו, ולבלתי השאיר מקום נעלם ממנו, אמר לבוא חדרי הקבורה הפנימים, אשר ינוחו בהם עצמות דוד ושלמה, ותפרוץ להבת אש מבפנים ותשרוף כאשר יאמרון שנים משומרי ראשו, וינס הורדוס בפחי נפש מן הקבר החוצה, ולמען כפר את פני האלקים ציוה להקים במבוא הקבר מצבת שיש לבן, יקרה עד מאד" עכ"ל (קדמוניות חלק ג' ספר ט"ז ז' א'), והיו קברי מלכות בית דוד ידועים עד חורבן בית שני, רק אחר שנחרבה העיר הרסו הקברים כליל וכוסו במפולת ונטמנו בחיק האדמה, של ירושלים המקראית.

ס.

וכן מספר ההסטוריון הרומאי קאסיוס בשנת 135 לספירה האזרחית, הוא מספר על ארץ יהודה שחרבה שהחריבה אדריינוס, אחרי מרד בר כוכבא, וכותב „קבר שלמה המלך הנערץ מאד בקרב היהודים חרב מאליו", כי ירושלים המקראית ציון עיר דוד, וקברי דוד השתרעה מזרחית דרומית מירושלים דהשתא, שאדרינוס לא בנה אותה במקומה, כ"כ האברבנאל בכמה מקומות, והיתה במקום שהיא עכשיו הכפר „השלוח" (סילואן, בערבית) כל החפירות שנעשו למצוא קברי בית דוד עד היום לא גילו כל סימן מהם.

סא.

פירוש התוספתא קברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה בירושלים

חכו"ל בתוספתא (פ"א דב"ב הלכה י"א, וצוקרמנדל צד 399) כותבים „כל הקברות מתפנין חוץ מקבר המלך, ומקבר הנביא, רע"א אף קבר המלך, וקבר הנביא מתפנין, אמרו לו והלא קברי בית דוד, וקבר חולדה הנביאה, היו בירושלים, ולא נגע בהם אדם מעולם, אמר להו משם ראה מחילות היתה להן, והיתה מוציאה הטומאה לנחל קדרון", וכ"כ בירושלמי (נזיר פ"ט, הל"ג) ובתוספתא (נגעים פ"ו, הל"ב, צוקרמנדל צד 625) „איתא ואין מקימין בה (בירושלים) קברות חוץ מקברי בית דוד, וקבר חולדה הנביאה, שהיו שם

מימות נביאים הראשונים" עכ"ל. ומה שמראים עכשיו קבר חולדה בראש הר הזיתים, עיין בכפתור ופרח (צד ק"א—ק"ב לונץ, בהוצאת חזן טוב דף י"ח ע"א ד"ה משה) שמתרץ זאת, עפ"י הא דאמרינן בגמ' (ב"ב ע"ה ע"ב) אמר רבה אמר לי האי סבא, ירושלים קמייתא, תלתא פרסי הוה וכו' ע"ש. זכנ תירץ הרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תרל"ג) מדעתו, ולא הזכיר את הכו"פ, זע"י בתשובת מהרי"ט (ח"ב יור"ד סימן ל"ז) שמתרץ זאת עפ"י הגמ' דשבועות (ט"ז ע"א), "שתי בצעין היו בהר המשחה" ע"ש שמאריך, ומסיק כי גם בימי בית ראשון, נמשכה ירושלים עד ראש הר הזיתים, רק שלפי דבריו, לא נתקדש ראש הר הזיתים כירושלים עצמה, והיתה חוץ לחומה בבית ראשון, ולכן קברו שם את חולדה הנביאה, וכן קברי בית דוד, היו חוץ לחומה, כי ציון ועיר דוד היו חוץ לחומה, ובימי בית שני הכניסו לתוך חומה השלישית, שבנו אז מפני האויבים, ומפני כבודם לא פנו אותם, ולא נגע בהם אדם, זאעפ"כ לא היו קוברין יותר שום קבר חדש עכ"ל, בקיצור. ועיין בכו"פ הוצאת לונץ בהערה 2 שלונץ מקשה על המהרי"ט הנז', ומתיר ששני הבצעין הנז' בגמ' דשבועות היו בירושלים עצמה, לצפון מקום המקדש, ומסתמך על התוספתא דסנהדרין (פ"ג הל"א, ובצוקרמנדל צד 418) דשם איתא דשתי בצעין היו בירושלים, ולא כתיב בהר המשחה, כמו בגמ' דשבועות הנז', ומה שמראים שם קבר חולדה בראש הר הזיתים, זה לא נכון, רק זה קבר של אשה אחרת, ע"ש דבריו באריכות, אבל לא ראה שכדברי המהרי"ט הנז', כותב ג"כ רבנו יוסף אבן מיגאש, בפירושו על שבועות, שהחומה השלישית בנו על ראש הר הזיתים, ונותן טעם לדבר מפני שהיה נוח לכבוש משם, ומסביר הדבר מפני מה היה נוח לכבוש דרך שם ע"ש, וזה לא כדברי לונץ.

סב.

ובתוספות הראשונים על התוספתא (ב"ב פ"א צד 135) מצאתי שמביא ראבי"ה כתב"יד סימן תתקפ"ד שכותב דרך המחילות של הקברים, היתה בירושלים, ולא הקברים, ודרך המחילה היו הולכין לנחל קדרון, ושם היתה הטומאה דהיינו הקברים, וכו', ובירה היתה לכבוד המלכים בנויה בירושלים על פי המחילה ע"ש, וכדבריו נראה ממה שהבאתי לעיל דברי יוסף בן מתתיהו, שהורדוס בנה מצבה על פי מבוא הקבר, ולפי דברי הראבי"ה הנז' אתי שפיר, כי נחל קדרון מקיף את כל העיר לצד מזרח, ומתפתל משם והלאה להרי יהודה, עד ים המלח, א"כ יכול להיות שקברה של חולדה הנביאה, נמצאת באמת בהר הזיתים, אך פתח המחילה שהובילה לקברה היה בירושלים, וכידוע רק בימי בית שני, הקיפו את העיר בחומה שלישית, כ"כ (במלחמות ספר ה' פרק ד')

ושם מזכיר ג"כ שהרחיבו את העיר הרבה, ובנו את הגבעה הרביעית הנקראה ביזיתא (ביציתא) המתרוממת למול מצודת אנטוניה, שנקראת הבירה, שהיתה בפנינת צפונית מערבית לבית המקדש, מצודה זו, וחלק העיר החדשה שנתוספה קראה יושביה ביזיתא שתרגומה ביונית „העיר החדשה” וכנראה אין זה שתי הבציעין, שזכרו בגמ' א. מפני שבגמ' נזכר שהיו בהר המשחה, שהוא במזרח ירושלים, ב. שבגמ' נזכרת, שהיו שתיים וכאן מזכיר אחת. ובצפונית מערבית של העיר.

סג.

ירושלים היתה מוקפת חומה עוד חמש מאות שנה לפני כבוש יהושע את הארץ

דע כי חומת ירושלים הראשונה, היתה קיימת עוד מתקופה קדמונית „תל-עאמרנה” כחמש מאות שנה לפני כבוש יהושע את הארץ, כן נראה ממכתבי תל-עאמרנה שנתגלו בזמן האחרון (קנ' מספר 285 — 290) שזכרת בהם ירושלים, וגם בימי כבוש יהושע בן נון את א"י, היתה ירושלים מוקפת חומה, כדאיתא במשנה (ערכין פ"ט משנה ו') ועיין שם בגמ' (ערכין ל"ב ע"ב) דאמר רב אשי הכי נמי תרי ירושלים הוו, כלומר ביהודה, כמש"כ התוספות שם (ע"ב ד"ה הכי נמי) דכן צריכין לומר אליבא דרב אשי, ושניהן היו מוקפות חומה, מימות יהושע בן נון, וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן תרפ"א) וכן פירש הר"ע מברטנורא שם במשנה, מה שמפרש רב אשי שתרי ירושלים הוו, זה נכון לפי מה שנפרש בעז"ה:

סד.

מחוז גדול (כלומר מדינה) בא"י היתה, ונקראה ירושלים ובה שתי עירות בשם זו

האברבנאל כותב בפירושו על שופטים, וז"ל „הנכון אצלי שהיה ירושלים בימים ההם מחוז גדול, ולזה נוטה (דעת) רש"י, באמרו בשופטים (א' כ"א) „מחוז היה בירושלים ושמו יבוסי”, ולא היתה עיר אחת מוקפת לבד, והיה מנחלת בני יהודה באותו מחוז, ומנחלת בני בנימין ג"כ נפלה באותו מחוז, כמו שבאה בספר יהושע (י"ח כ"ה) „וצלע האלף והיבוסי היא ירושלים”, ולזה אמר כאן ביהודה „וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש”, והמחוז שהיה עוד הכוהו לפי חרב וכר עכ"ל ע"ש (שופטים א' כ"א), מה

שכותב שירושלים היה מחוז גדול, כלומר מדינה שהיתה נקראת ירושלים, ולא עיר בלבד בשם זו, זה נכון, כי כן נראה ג"כ מאחד שבמכתבי „תל-עאמרנה“ (קנ' מספר 290) שבו נזכרת העיר של ארץ ירושלים ושמה „בית שלם, או בסתם שלום מקום מושבו, כי קשה לקרוא את השם וכו'“ (הובא באנציקלופדיה מקראית חלק ג' צד 792). ושלם ידועה שירושלים נקראה כן בתנ"ך, הרי מבואר מכאן כדעת רש"י ואברבנאל שירושלים היתה ג"כ שם המדינה ובה היתה ג"כ עיר ששמה היתה שלם וזו היא ירושלים שנפלה בחלקו של יהודה ועיר אחרת ג"כ בשם ירושלים, שנפלה בחלקו של בנימין, כמו שנבאר בעז"ה להלן.

סה.

במדינת ירושלים שתי עירות, בשם ירושלים,
באחת ישבו כנענים, ובשניה ישבו יבוסים

ונלענ"ד להביא ראיה לדעת רב אשי מן המקרא, שבמדינה זו שהיתה נקראת ירושלים, שבה היתה שתי עירות בשם ירושלים, בעיר אחת ירושלים ישבו בה אמוריים, והמלך שלהם בשם אדוני צדק, בא ביחד עם עוד ארבע מלכים להלחם עם יהושע, כנזכר (ביהושע י' א' והלאה) ונפלו כל החמשת מלכים ביד יהושע, וגם מלך ירושלים בתוכם, וזהו שמסופר בשופטים (א' ח') „וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש“ כלומר כבר נלחמו בימי יהושע ולכדו אותה, ושרפו את העיר ירושלים באש, וכן פירש הרד"ק שם, שזהו שנזכר כאן, כבר שלחם יהושע הוא, מה שפירש האברבנאל שהרגו בני יהודה אז את כל אנשי המחוז במכתה"ר לא נראה כן מהכתוב, דכתיב „וילחמו בני יהודה בירושלים וילכדו אותה, ויכוה לפי חרב“ כלומר את אנשי העיר שמצאו בתוכה, ואת העיר שלחו באש, כן מראה פשט הכתוב, דהיינו העיר שבה ישבו האמוריים זה כבשו בני יהודה ושרפוה, אבל לא החלק השני ממדינת ירושלים שהיתה מיושבת מן היבוסים, שבה עיר ג"כ בשם ירושלים, ובחלק זה של היבוסים היתה חלק לבנימין וגם חלק ליהודה, ושניהם לא הורישו בימי יהושע את תושביה, כדכתיב „ואת היבוסים יושבי ירושלים לא יוכלו (יכלו קרי) בני יהודה להורישם, וישב היבוסים את בני יהודה בירושלים עד היום הזה“ (יהושע ט"ו ס"ג), וכן בני בנימין לא הורישו אותם שישבו בחלקו, כדכתיב „ואת היבוסים יושב ירושלים לא הורישו בני בנימין וישב היבוסים את בני בנימין בירושלים עד היום הזה“ (שופטים א' כ"א) וממה שכתב „והיבוסים היא ירושלם“ (יהושע י"ח כ"ה) וכתב „הם

עם יבוס וגו' ויאמר וגו' לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה" (שופטים י"ט ט"א, י"ב) מהכתובים הנז', אנו רואים שהיתה עיר בשם ירושלים, שבה ישבו היבוסים עוד בימי השופטים כי הראשונה בשם ירושלים, שרפו באש עוד בימי יהושע, וזהו כדעת רב אשי בגמ' הנז' שתרי עירות בשם ירושלים הן, וזו האחרונה שהיתה מיושבת מהיבוסים, היתה נקראת ג"כ בשם ציון, והיה בה ג"כ מצודה, שכבשה אח"כ דוד המלך וקראה בשם, "עיר דוד" כדכתיב, "וילכוד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד" (שמואל ב' ה' ז') ושם ט' "וישב דוד במצודה ויקרא לה עיר דוד וגו'" ובזה יתישבו כל הפסוקים על נכון, ולא נצטרך לכנס לדחוקים שמדחיק עצמו האברבנאל שם לתרצם ע"ש. ואח"כ מצאתי בברייתא דר' פנחס בן יאיר שנקראת, "מדרש תדשא" (פרק כ"ב) שנדפסה באוצר המדרשים לאיזנשטין צד 486, שכתוב ג"כ ירושלים שתי עירות היו, אחת של יהודה, ואחת שהיה שייכת לבנימין והנאני מאד שת"ל כוונתי אל דבריו שהם תורת אמת בוודאי.

סו.

ירושלים לא יכלו לכבוש בימי יהושע מפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך מלך פלשתים ומפני השבועה שנשבע אברהם אבינו, לבני חת בעת קנית מערת המכפלה

ירושלים בנה אדם אחד ושמו יבוס והיה מפלשתים מזרע אבימלך זכן ארונה היבوسی היה מבניו, כ"כ האברבנאל בשם חכו"ל (יהושע ט"ו כ"ג), בספרי דברים (פיסקא ע"ב) איתא ר' יהושע בן קרחה אומר וכו', "ואת היבوسی יושבי ירושלים לא יכלו להורישם" (יהושע ט"ו ס"ג), "יכולים היו אבל אינן רשאים", לפי שכרת להם אברהם ברית, "אם תשקור לי ולניני ולנכדי" (בראשית כ"א כ"ג) וכשכבשו בני יהודה את ירושלים בימי יהושע עדיין היה נכדו קיים, אבל בימי דוד לא היה קיים עוד, כ"כ הרד"ק בשם רז"ל (יהושע ט"ו ס"ג).

סז.

שבועה אחרת היתה, שנשבע אברהם אבינו לבני יבוס, בעת שקנה את מערת המכפלה שלא ירשו בניו את עיר יבוס (היא ירושלים), כי אם ברצונם של בני יבוס

בפרקי דר' אליעזר (פרק ל"ו) מצינו שעוד שבועה אחרת היתה, חוץ מהשבועה שנשבע אברהם לאבימלך מלך פלשתים, כאשר אברהם אבינו רצה

לקנות את מערת המכפלה מבני יבוס, לא רצו למכרה לו, עד שנשבע להם שלא ירשו בני ישראל, את עיר יבוס (במדרש בראשית רבתי כ"ג ט"ז נזכר ג"כ הענין משבועה זו, ושם איתא עיר יבוס היא ירושלים) כי אם ברצונם של בני יבוס, וכרת א"א עמם ברית על זה ואח"כ מכרו לו, ומקשה שם וכי יבוסים היו אלו שמכרו לו המערה הלא חתיים היו, ומתרץ אלא על שם שישבו בעיר יבוס נקראו יבוסים ע"ש. וכותב הרד"ל שם אפשר זה שכתוב (ד"ה א' י"א ד') „ירושלים היא יבוס, ושם היבוסים יושבי הארץ" שר"ל שהיבוסים הוזה לא מבני היבוסים (כי חתיים היו) רק מפני שהיה יושב בארץ, ובעיר יבוס, נקראו על שמם, ולשון יושב הארץ, היינו שנתישבו מחדש וכדאיתא במגילה (י"ט ע"א) „היושבים בערי הפרוזות" פרוז בן יומו קרוי פרוז, עיין בטורי אבן כאן מש"כ בזה, והובא פרד"א הנז', בילקוט עה"ת (רמז פ"ב, וביהושע רמז כ"ח) ובפירש"י עה"ת דברים (י"ב י"ז) וברד"ק (שמואל ב' ה' ו').

סח.

תירוצ איך כבשו בני יהודה את ירושלים במלחמת יהושע,
ולא השגיתו לשבועת א"א

נלעג"ד לתרץ הקושיא, איך כבשו בני יהודה בזמן כבוש יהושע את ירושלים ולא חששו לשבועת אברהם אבינו שנשבע לאבימלך, אפשר בשלשה אופנים: א) דהשבועה שנשבע א"א לאבימלך לא היתה רק על העיר שנמצא בה זרע אבימלך, לפי מה שהוכחנו לעיל שבמדינת ירושלים היו שתי עירות בשם ירושלים, כדעת רב אשי בגמ', וזו שלכדו בני יהודה היתה מיושבת מהאמוריים לא מבני היבוסים, שהיו מזרע אבימלך, לכן לכדו אותה ושרפוה באש ויכו אנשיה.

סט.

ב) אפילו נאמר שגם הראשונה היתה מיושבת מבני יבוס, ג"כ היה מותר להרגם וללכוד העיר כי הם החלו תחילה ובאו למלחמה על יהושע כדכתיב ביהושע (י' ה') ויאספו ויעלו חמשת מלכי האמורי, מלך ירושלים וגו', ואיתא בגמ' (סוטה ט' ע"ב ובדף י' ע"א) „והוא יחל להושיע את ישראל" (שופטים י"ג, ה') אמר רבי חמא בר חנינא הוחל שבועתו של אבימלך ופירש"י שם הוחל לשון „לא יחל דברו" (במדבר ל' ג') לפי שהם עברו על השבועה תחילה, עכ"ל. כלומר שלחמו בישראל, וכעין זה כותב הרמב"ן בפרשת כי תצא (כ"ג ז') בענין עמון ומואב, ובסוף השגותיו לספר המצות לא תעשה ע"ש.

ובתוספות שאנץ שם בש"ס ווילנא כותב אעפ"י שהוחלה השבועה כבר בימי שמשון, אעפ"כ לא באו להלחם עליהם עד ימי דוד עכ"ל כלומר ללכוד את ירושלים שהיא מצודת ציון עיר דוד.

ע.

ג) במדרש (תהלים מזמור ס' ובהוצאת בובר אות א') איתא טעם אחר כשבאו בנ"י ליכנס בארץ פלשתים, אמרו להם אין אתם בנים של אברהם, ואין אתם מקיימין מצות הברית שכרת אברהם עם אבימלך, כפרתם באותה שבועה (כן צ"ל) אמרו להם הן אנו מקיימין, אבל אין אתם פלשתים, „וכן הוא אומר והעוים היושבים בחצרים עד עזה כפתורים היוצאים מכפתור השמידם וישבו תחתם" (דברים ב' כ"ג). וכן איתא בגמ' (חולין ס' ע"ב), „אמר הקב"ה לייתי כפתורים ליפקי מעוים דהיינו פלשתים, וליתי ישראל ליפקי מכפתורים" ע"ש בפירש"י שם, ובפירש"י על התורה (דברים ב' כ"ג) שם. ובפירש"י יהושע (י"ג ג') ועיין בערוך השלם ערך אנדנקי פירוש מר' משה הדרשן.

עא.

**מפני מה הלך דוד מיד כשקבלו אותו כל ישראל למלך,
לכבוש את ירושלים מיד היבוסי**

מה שהלך דוד מיד כשקבלו אותו כל ישראל למלך, לכבוש או את מצודת ציון והעיר ציון, כותב הרד"ק, כי היתה קבלה בידם כי ציון צריכה להיות ראש ממלכת ישראל, ולא ילכוד אותה אלא מי שיהיה מלך על ישראל, ועד היום לא נתקיימה מלכות בישראל, כי שאול לא נתקיימה מלכותו (שמואל ב' ה', י'), וציון היתה נקראת להיותה דבר מצוין ונרשם בכל הארץ (האברבנאל שמר' ב' ה').

עב.

**ירושלים היתה מפורסמת כמקום פולחן דתי, וכמרכז הארץ מימי קדם
לכן נקראה ציון**

ולענ"ד נראה לפרש שלכן היתה ירושלים המיושבת מהיבוסים נקראת ציון, שהיה המקום הזה מפורסם בחשיבותו כמרכז הארץ, וכמקום פולחן דתי ששם השכינה שורה, עוד מימי קדם מימות אדם הראשון, כי ציון פירושו סימן, כדאיתא בעירובין (נ"ד ע"ב) הציבי לך ציונים לתורה מאי משמע דהאי לישנא דסימנא הוא דכתיב „ויראה עצם אדם ובנה אצלו ציון" (יחזקאל ל"ט ט"ו)

ולכן היתה נקראת ציון שהיתה מסומנת בהדברים הנזכרים לעיל לזה היתה מפורסמת מקדם קדמתה למרכז הישוב, ובתור מקום קדוש, כמו שכותב הרמב"ן (בראשית י"ד י"ח), "ומלכי צדק מלך שלם" היא ירושלים וכו', כי מאז ידעו הגויים כי המקום ההוא מבחר המקומות באמצע הישוב, או שידעו מעלתו בקבלה, שהוא מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, ששם שכונתו של הקב"ה שנקרא צדק עכ"ל מש"כ שביהמ"ק של מטה מכוון נגד ביהמ"ק של מעלה, כן איתא בתנחומא (ויקהל ז') ובשחר טוב מזמור ל', ובירושלמי ברכות (פ"ד הלכה ה') וכן ראיתי במדרש שקדושת המקום היתה מקובלת אצל הגויים עוד קודם האבות, ואינני זוכר כעת לציין המקום, ולזה היתה נקראת בשם לוי "ציון" כדי להבדילה מירושלים השניה שהיתה קרוב לה, גם היה ידוע להם שבמקום הזה בנה אדה"ר מזבח והקריב עליו כדאיתא (שבת כ"ח ע"א, ע"ז ח' ע"א, חולין ס' ע"א, ובאבות דר"נ פ"א נוסחא א' ובבר"ר ל"ד ט'), ובבר"ר שם איתא אראב"י בו הקריב נח על המזבח הגדול שבירושלים, ששם הקריב אדה"ר, ושם הקריבו קין והבל קרבנם, ואח"כ נח ואח"ז אברהם ושם נעקד יצחק, ושם נתראה הקב"ה ליעקב אבינו כ"כ בפרד"א, ובתרגום יונתן (בראשית ח' כ' כ"ב ט') ודבר זה היה ידוע ליושבי הארץ והחזיקו אותו למקום קדוש, גם היה להם בקבלה שאדה"ר גברא מאותו מקום, כדמצינו בירושלמי (נזיר פ"ז הלכה ב' ובפרד"א פרק י"א ובריש פרק י"ב ובפרק כ' ע"ש, וכ"כ בתרגום יונתן בראשית ב' ז') גם באנציקלופדיא המקראית (ח"ג צד 795 — 796) מביא שמהידיעות האפיגרפיות הקודמות ביותר על ירושלים, "כתבי המארות" אנו רואים שעוד אלף ותשע מאות שנה, לפני הספירה האזרחית, ובתקופת האבות כבר נודעת היתה חשיבותה של ירושלים לא רק כעיר מלוכה במרכז הארץ, אלא גם כמקום פולחן המקודש, וכן כתבי תל אל עאמרנה מצטרפין אל מקורות המקרא להעיד על מעמדה החשוב של ירושלים ע"ש. לזה היתה נקראת "ציון" שהיתה עיר המצוינת בעולם, לכן בקשו היבוסים שלא ירשו ישראל את המקום הקדוש הזה, ולא רצו למכור לאברהם אבינו את מערת המכפלה עד שישבע להם שלא ירשו בניו את העיר הזאת, כי אם ברצונם של יושבי העיר, וכרת להם ברית על זה, ואז מכרו לו.

עג.

תירוץ איך כבש דוד את ירושלים השניה (מצודת ציון) מיד היבוסים, ולא חשש לשבועות אברהם

לכאורה קשה איך עבר דוד על שבועת א"א, ולכד את מצודת ציון,

וכמו כן תקשה לן איך לכד יואב את העיר ציון, את השבועה הראשונה שנשבע א"א לאבימלך, „אם תשקור לי ולניני ולנכדי“ (בראשית כ"א כ"ג) שהיתה על זמן מוגבל, אפשר לתרץ כמו שהביא הרד"ק בשם רז"ל הנז"ל שבזמן כבוש יהושע היה קיים עדיין נכדו של אבימלך, ובימי דוד לא היה קיים עוד.

אבל לפי הפרדר"א שהיתה שבועה שניה, שנשבע א"א לבני יבוס, בעת קנית המערת המכפלה וזו לא היתה על זמן מוגבל. קשה איך עבר דוד על שבועה זו, וכבש את מצודת ציון.

עד.

ונלענ"ד לתרץ, כשנעיין בלשון השבועה, נראה שלא נזכר שם „רק שלא ירשו את העיר יבוס כי אם ברצונם“ אבל המצודה לא נזכרת שם כלל, כי זו היתה מחוץ לחומת העיר ציון, להגן על העיר, ולא היתה נכללת בשבועה שנשבע א"א, שלא יכבשו בניו את העיר, כי אין בשבועה רק מה שדיבר בפירוש, והדיבור לא היה רק על העיר ולא על המצודה ואולי לא היתה קיימת אז המצודה עוד כלל רק נבנתה אח"כ, שפחדו אולי לא יקיימו בני ישראל את שבועת אברהם אביהם, או שפחדו סתם מאויבים, ובנו את המצודה, לזה היה מותר לדוד ללכדה אעפ"כ לא הלך דוד תיכף ומיד להלחם עם היבוסים, כדכתיב „וילך המלך דוד ואנשיו ירושלים אל היבוסים יושב הארץ“ וגו' (שמואל ב' ה' ו') ולא כתיב להלחם, רק שלח להם שימכרו לו את העיר ציון והמצודה, וילכו לנפשם, ולא רצו בני היבוסים יושבי ירושלים, וענו לו בעזות „לא תבא הנה“ וגו' (שם) אז לחם דוד לבדו על המצודה, וילכוד את מצודת ציון, כי המצודה לא היתה בכלל השבועה, ומותרת היתה לו לכבשה, ולכבודו שלכד את המצודה קרא לה מצודת ציון „עיר דוד“ כי את המצודה לכד דוד בעצמו, וכ"כ האברבנאל שדוד לבדו לכד את המצודה. בזה הותר לנו הקושיא איך לכד דוד את המצודה, אבל יקשה לנו איך נתן פקודה לכבוש את העיר ציון הלא על העיר בוודאי היה חל שבועת א"א לבני היבוסים, שלא לכבשה שלא ברצונם.

עה.

**תירוץ איך נתן דוד פקודה לכבוש את העיר ציון
ולא חש להשבועה שנשבע א"א להיבוסים**

ונלענ"ד לתרץ קושיא זו, כשישב דוד המלך במצודת ציון, אחר שלכדה וקראה „עיר דוד“ והיבוסים ישבו על הר השני, ממול הסמוך לו, ועבדו שם

עבודה זרה, והשמיעו תמיד שירים וצעקות לעבודה זרה שעבדו, כמש"כ בערוך ערך „עור" בשם הפרדר"א וגורס „כי אם הסירך העורים והפסחים" ואלו הם הצלמים שענינים להם ולא יראו ורגליהם לא ילכו, „שנואי נפש דוד" שהיה דוד שונא משמוע ע"ז, ומלראות לעבוד ע"ז, ע"ש בערוך השלם, וחסר אצלנו ע"י הצנזור כלומר דוד לא היה יכול לסבול לשמוע שירי ע"ז וצעקותיהם וכ"כ לראות איך הם מקטירים ומעשנים ומזבחים לע"ז שלהם, שזה היה לו לגועל נפש ולעשן בעינים, וזה היה מצוקה מאד לנפש דוד ולא היה יכול לשבת בהמצודה שלכד, מפני הקולות והצעקות, וריחות רעות של הקטרתם, שהיו מעשנים ועשנם של הזבחים שהיו מקטירים ומזבחים שם לעבודה זרה שלהם.

עו.

ועפ"י הדין מי שעושה דבר אפילו ברשותו קרוב לרשות חברו, ודבר זה מציק או מזיק לחבירו, מחויב המזיק להרחיק עצמו, אם לא ירצה הבית דין מרחיקין אותו בכח, כדמבואר בגמ' (ב"ב כ"ד ע"ב) דקי"ל כר' יוסי, דהיכי דמטי גיריה דיליה עד הניזק, צריך המזיק להרחיק עצמו כן הוא הסכמת הפוסקים, וכ"פ הרמב"ם (פרק י' מהלכות שכנים הלכה ה') וז"ל „אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חברו בשעת עשייתו, הרי זה כמי שמזיק בידו, הא למה זה דומה למי שעומד ברשותו ויורה חצים לתצר חברו, ויאמר ברשותי אני עושה שמונעין אותו" עכ"ל, אפילו לדעת הריצב"א דסובר דלאו לכל מילי אר"י על המזיק להרחיק עצמו, הלא הוא מודה אם לא היה מעשה של המזיק עיקר ישוב, אפילו ר' יוסי מודה דעל המזיק להרחיק עצמו, והביא ראיה לזה מהתוספתא ומהירושלמי, הובא בהגהות מיימוני שם אות ד' ע"ש שהאריך בזה, וכן פסק הרא"ש בתשובה כלל (ק"ח סימן י') וכותב „ולחכי דקדקו הגאונים שר' יוסי מודה בכל הרחקות דמתניתא, כדי להחמיר בהרחקות וכו', הרי כל הגאונים שוים בזה דלמד סתום מן המפורש, וכל היזקות שלא נתפרשו בתלמוד, שיעור הרחקותיהן, בכדי שלא יזיק לחברו וכו', חייב המזיק לסלק היזקו" עכ"ל, וכ"פ בתשובה (בכלל צ"ט סימן ה'). ובכלל ק' סימן ב') וז"ל „ראובן מערער שאינו יכול לסבול, שיהיו קצבים סמוך ביתו, מפני ריח רע של הבשר שמפשיטין, ומפני הכלבים והחזירים, שמצויים במקום הקצבים וכו', והשיב הדין עם ראובן וכו' ואפילו היה המקום של הקצבים עצמם, לא היו יכולים לעשות בו דבר, שיבא ממנו היזק לראובן כי אין חזקה לנזקין, אפילו קנו והחזיקו אין חזקתן כלום" עכ"ל.

עז.

וכתב הרמב"ם (בפרק י"א הלכה ח') „מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבלות, וכיוצא בהן במקומו, ויבואו העורבים וכיוצא בהן, בגלל הדם ויאכלו, והרי הן מצירין לחברו בקולם וצפצופיהם וכו', אם היה חברו קפדן או חולה, שצפצוף הזה מזיקו וכו', חייב לבטל אותה המלאכה, או ירחיק עצמו עד שלא יבוא לו היזק מחמתו, שהרי זה דומה לריח בית הכסא וכיוצא בו שאין לו חזקה וכו' וכזה הורו הגאונים" עכ"ל. וכן פסק בש"ע (ח"מ סימן קנ"ה סעיף ל"ט, ובסעיף מ"א שם פסק) „כל דבר שידוע שאין המערער יכול לסבלו אעפ"י ששאר בני אדם סובלים אותו, אין לו חזקה כנגד זה המערער", וכן פסק הטור (בסימן קנ"ה) בשם אביו הרא"ש בפסקיו, וכ"פ הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' תקנ"א) כשהריח מזיק לחברו צריך המזיק להרחיק עצמו ע"ש.

עח.

היוצא לנו ממה שהוכחנו לדינא שעפ"י הדין היו מחויבין היבוסים יושבי עיר ציון להרחיק עצמם מהמצודה שישב בה דוד, או שיפסיקו מלעבוד עבודה זרה, ולהשמיע קולות כדי שלא להפריע מנוחתו של דוד, אפילו היה זה איש פשוט, וכש"כ שלא להפריע מנוחתו של מלך ישראל וחוק זה נהוג אפילו בין האומות, שאסור להפריע מנוחתו של חברו, וכמובן שהיבוסים לא רצו לשמוע פסק דין הנו', ואולי בכיון עשו זאת, כדי להרגיז מנוחתו של דוד, שלא יוכל לישב בביתו בהמצודה, אם כן שעפ"י הדין היה מותר להכריח אותם בכח, לפנות את העיר, לכן הכריז דוד המלך אז ככתוב „ויאמר דוד ביום ההוא (כלומר אחר שכבש את המצודה) כל מכה יבوسی ויגע בצנור, ואת הפסחים ואת העורים" (כתרגומו של יונתן כל דקטל יבוסאה וישרי למכבש כרכא וית חטאיא וית חיביא) כלומר שיהרגו היבוסים ויכבוש העיר ואת המחטיאים דהיינו הצלמים והחוטאים, דהיינו העובדים להם „שנואי נפש דוד" (כלומר את הצלמים המציקים לדוד בנפש, בקולותיהם ובעבודתם לעבודה זרה למולו, לפי גרסת הערוך בפדר"א וכן גרסת הרד"ק) „על כן יאמרו עור ופסח" (כלומר שהיבוסים אומרים שע"י הצלמים שאנו עובדים להם הם לא יתנו לדוד לשבת בביתו שבמצודה) „לא יבוא אל הבית" (כלומר דוד לא יוכל לשבת בביתו אשר בהמצודה, בזה אתי שפיר הלשון „לא יבוא אל הבית" שהיו צריכים לומר „לא יבוא אל העיר" מה אל הבית, אבל כפי שפירשנו זה נכון, שדוד לא יוכל לבוא אל ביתו אשר במצודה) פירשנו הפסוק הכתוב בשמואל ב' (ה' ח'), ובדברי הימים א' (י"א ה') כתיב „ויאמר דוד כל מכה יבوسی בראשונה יהיה לראש ושר" (כלומר שילכוד את העיר, ויסיר

את הצלמים שנאי נפש דוד כמו שנזכר בספר שמואל ב', כמו שתרגם היונתן שם, וכפי פירוש הפרד"א לפי גרסת הערוך והרד"ק הנז', וכפי פירוש והסבר שלנו), ויעל בראשונה יואב בן צרויה ויהי לראש" (וילכוד יואב את העיר והסיר את הצלמים ועובדיהם ואחר כך), וישב דוד במצודה ויקרא לה עיר דוד" (שמואל ב' ה' ט') ואז היה יכול דוד לשבת במצודה בביתו בלי מפריע, וקרא לה „עיר דוד", מפני שהוא לבד לכד את מצודת ציון כמו שזכרנו לעיל. ופרושינו בהכתובים אינם נגד דעת חכז"ל שהצלמים עשו מנחות בדמויות של עור ופסח, נגד יצחק ויעקב, ובפיהם השבועה של אברהם ויצחק. וכפי שפירשנו מותר היה לדוד, לתת פקודה ללכוד את העיר „ציון" עפ"י דעת תורתנו הק' וכן עשה יואב „וילכדה את העיר ציון", כדי שיוכל דוד המלך לישב במנוחה בביתו במצודה, אבל תקשה לן מדוע לא הרג את כל תושביה, ולא קיים מה שכתוב בתורה „לא תחיה כל נשמה" (דברים כ' ט"ז) דכתיב „ויואב יחיה את שאר העיר" (דה"י א' י"א ח').

עט.

תירוץ מפני מה לא הרג יואב את תושבי עיר ציון,
והשאיר אותם לגור במקומם

ונלענ"ד לתרץ דכתיב (דה"י א' י"א ח'), ויבן העיר מסביב מן המלוא ועד הסביב (כלומר כשכבש יואב את העיר, לא ספח דוד את כל העיר ציון למלכותו, רק חלק ממנה, מן המלוא ועד הסביב) ויואב יחיה את שאר העיר", כלומר כשכבש יואב את העיר לא הרג את כל תושביה רק אלו שהתנגדו לכיבוש את העיר ציון ואלו שנכנעו לפני בני ישראל, וקבלו עליהם לקיים שבע מצוות בני נח, ולהיות מס עובד, ונעשו גרי תושב, וקבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה, השאירו על מקומם, והיה להם שדות וכרמים, ע"י המס שהיו נותנים לבני יהודה ובני בנימין, וזהו השדה והגורן שהיה לארונה היבوسی שהיה מלך עליהם, כי היה להם כמו אוטונומיה שם, כמו שאמרו רז"ל ארונה גר תושב היה (ע"ז כ"ד ע"ב) וגרו שם היבוסים, עד שבנה שלמה המלך את בית המקדש והיה מותר להניחם לשבת בארץ, כיוון שקבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה, ושבע מצוות בני נח, ולא מיבעי לפי הדעה שהיבוסים יושבי ירושלים השניה (עיר ציון), לא היו משבע אומות אלא מפלשתים מזרע אבימלך, פשיטא שהיה מותר להניחם, כשקבלו עליהם ז' מצוות ושלא לעבוד ע"ז.

פ.

אלא אפילו לדעת הפרדר"א, שהיו חתיים משבע האומות, והיה אסור להרגם מחמת השבועה של אברהם אבינו שנשבע בזמן קניית מערת המכפלה, ג"כ היו יכולים להניחם כשקבלו עליהם ז' מצוות בני נח, ושלא לעבוד עבודה זרה, ובתנאי שלא יחטאו את ישראל, כמש"כ הרמב"ם (בפ"ו מהלכות מלכים הלכה ה' ואילך) ונעשו גרי תושב, וישראל מחויבים להחיותם, כדאיתא בע"ז (כ' ע"א) דכתיב בגר תושב, "וחי עמך" (ויקרא כ"ה. ל"ה) ולכן דרשו חכז"ל בסנהדרין (מ"ט ע"א), "ויואב יחיה את שאר העיר" (דה"י א' י"א ח') שנתן להם מזונות לעניים, אפילו מוניניא וצחנתא טעים, פריס להם, פירש"י אפילו דברים דקים וענוגים פריס להו משלח להם מזונות לעניי העיר, מוניניא דגים קטנים, וצחנתא מין דגים קטנים, פריס, לשון פרס מבית המלך ופסוק זה בדברי הימים כשלכד דוד את מצודת ציון עכ"ל, ויש להוסיף לפירש"י ויואב לכד את העיר ציון, כי דוד לכד רק את המצודה לבד כמש"כ לעיל, מפשטות הכתוב נראה שזה נתן לעניי היבוסים יושבי עיר ציון שנשארו, וכן הבין את הגמ' הנז' שסוברת כן בפירוש דה"י המיוחס לתלמיד ר' סעדיה גאון (שהדפיס רפאל קירכהיים תרל"ד בפראנקפורט דמיין) על פסוק זה, ומתמה על זה שכתוב בגמ' הנז', "מה ענין ראשו אצל סופו", ועוד הכתיב, "לא תחיה כל נשמה?" לכן פירש הוא, "יחיה את שאר העיר" שבנה שאר העיר, יחיה, שם מושאל על אבנים כמו בנחמיה (ג' ל"ד) היחיו את האבנים, וכן פירשו רש"י והרד"ק שם, שיחיה קאי על האבנים ע"ש.

פא.

אבל בירושלמי (מכות פ"ג הלכה ו') משמע שזה נתן לישראל, דאיתא שם דרש על פסוק דכתיב ביואב (מלכים א' ב', ל"ד), "ויקבר בביתו במדבר" ושואל שם, "וכי מדבר היה ביתו אלא ללמדך שכיוון שמת יואב שר צבא ישראל, נעשו ישראל כמדבר, אין תימר שהיה בוזז ובונה להם דימסיות ומרחצאות שבת, ואין תימר שהיה בוזז ומאכיל חכמים ותלמידיהם שבח שבחים" עכ"ל. כלומר יש אומרים שהיה בוזז משלל האויבים ובונה להם בית טבילות ממים חמין שבח היא לו (במדרש שמואל כ"ה הובא זה ומוסיף שבהם חיותן עיין שבת כ"ה ע"ב) וי"א שהיה נוהג לפרנס ת"ח ותלמידיהם שבח שבחים היו לו, הובא גם בילקוט ח"ב רמז קע"ב.

פב.

אבל לפי מה שפירשנו לעיל, הדרש שבגמ' סנהדרין הנז', שזה קאי שהחיה עניי היבוסים שנשארו בעיר ציון נכון, כי לא הותר לו להרוג את

יושבי העיר ציון, מפני שבועת אברהם ולא הותר לו להרוג אותם, רק לגרשם בכה, מזההר הסמוך להמצודה, ולהרוג לאלו שיתנגדו לפנות את ההר, ולפסוק מלעבוד עבודה זרה שם, אבל אלו שנכנעו וקבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה וקבלו עליהם לקיים ז' מצוות, געשו גרי תושב, אסור היה להם להרוג אותם, ולכן נשארו שם קצתם עם ארונה המלך, והיה ג"כ חיוב לפרנס את ענייהם כדכתיב בגר תושב „וחי עמך“, לכן פירנס אותם יואב, וזהו שיטת הגמ' בבבלי סנהדרין הנו', בניגוד לשיטת הירושלמי, והמדרש הנו'.

פג.

וכעין זה כותב הרמב"ן (דברים כ"ג ז') ובהשגותיו לסה"מ סוף הלא תעשה) שזה שפרצו הגדר תחילה עמון ומואב, לא הותר לישראל עי"ז אלא ללחום בהם ולהרוג יושבי הערים שעשו עמנו הרעה אבל לא לקחת את ארצם, אך יש לחלק שהרמב"ן לא כתב רק בעמון ומואב לשיטתו שכל הלאוין בהם „כי לא אתן לך מארצם ירושה“ הוא לדורות, אבל כאן ביבوسی שלא נאסר לקחת ארצם רק מכת הברית, בוודאי אפשר לומר מאחר שפרצו הגדר בטלה השבועה ומותר להלחם בהם ולקחת ארצם.

פד.

תירוצ' מפני מה לא גירש אותם לגמרי מן העיר ציון

ולא גרשו אותם אז ישראל, לגמרי מן העיר ציון, מפני חלול השם שיאמרו הגויים ישראל לא מקיימין שבועת אביהם אברהם, כמו שמצינו שאמרו חכז"ל בגיטין (מ"ו ע"א) בענין שבועה בגבעונים שמשום קדושת השם לא הרגו אותם, פירש"י שלא יאמרו הגויים, עברו ישראל על שבועתן, אעפ"י שעל פי הדין תורה, היה מותר להרגן, מפני שרימו את הנשיאים ובגו ישראל.

פה.

תירוצ' מפני מה לא קנה אז דוד המלך את הגורן מארונה היבوسی

מה שלא קנה דוד אז, מארונה את נחלתו עם הגורן, אולי לא רצה ארונה למכרו אז לדוד רק אח"כ כשהחלה המגיפה בישראל, ובא גד החוזה לדוד שיקים מזבח להשם בגורן ארונה היבوسی ותעצר המגיפה, ואז נתרצה ארונה למכור כדי שתעצר המגיפה, שגם ארונה פחד מפני המגיפה והתחבא ארונה ובגיו מפני המלאך המשחית כדכתיב „וישב (ארונה) ארנן וירא את המלאך וארבעת בניו עמו מתחבאים“ (דה"י א' כ"א כ') ואמרו חכז"ל

שלכן הראו לו מן השמים המלאך וחרבו בידו שהיה עומד עם גורן ארנן (היא ארונה) (דה"י א' כ"א ט"ו) כדי שיסכים למכור את הגורן לדוד, להקים את המזבח, והסכים אז אפילו לתת לדוד הכל בחנם, אפילו הבקר והמרגים וגו' כדכתיב (שמואל ב' כ"ד, כ"ב ובדה"י א' כ"א, כ"ב, כ"ג) אך דוד לא רצה לקחת בחנם רק לקנות, ואז מכר לו הכל, וברך לדוד כדכתיב „ויאמר ארונה אל המלך ה' אלקיך ירצך” (שמואל ב' כ"ד, כ"ג) מכאן למדו חכז"ל אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך וכו' שנתקיימה בו ברכת ארונה שנעצר המגיפה תיכף ומיד. (עי' מו"נ ח"ג פמ"ה שנותן ג' סיבות על מה שנעלם מקום הר המוריה, ומשה רבינו ע"ה לא הזכירו אלא ברמז ע"ש).

פו.

תירוץ שני, מקום המקדש לא היה ידוע לדוד, עד שבא אליו גד החוזה, ואמר לו שיקים מזבח בגורן ארונה אז התאמץ דוד לקנות המקום גם אפשר לומר, שדוד לא התאמץ כ"כ בזה, לקחת את שאר העיר שנשארו בה חלק מהיבוסים עם ארונה, מאחר שהמצודה ורוב העיר ציון, כבר היתה בידו, והיה לו כבר די לבסס שם את עיר מלכותו, וגם מקום לבנות את בית המקדש, כי גם דוד לא ידע ברור איפוא הר המוריה ששם צריכים לבנות את הביהמ"ק, כי מקום הר המוריה, שהיה מקום המזבח, שהקריב בו אדה"ר, נח, ואברהם אבינו עקד בו את יצחק בנו, והעלה עליו את האיל לעולה תחת בנו, נשתכח במשך הזמן, ולא ידעו איפוא הוא, כדאיתא בגמ' (זבחים נ"ד ע"ב) „לא הוי ידעו דוכתיה היכא” רק היה להם בקבלה, שהביהמ"ק צריך להבנות בחלקו של יהודה ובנימין, ובתחילה חשבו שצריך להבנות אפילו ביריחו, לפיכך הפרישו דושנה של יריחו מיריחו ולא נתנוה לשום שבט, ובני קני חותן משה אכלו פירותיה, וישבו בה ארבע מאות וארבעים שנה, עד שנבנה הביהמ"ק בירושלים כדאיתא בספרי (דברים פ"ב פ"ב ס"ב. ומדרש תנאים י"ב, ה' צד 48) וזהו שהיה דוד מצטער ואמר „זכור ה' לדוד את כל ענותו וגו' עד אמצא מקום לה' וגו'” (תהלים קל"ב) ומצינו בגמ' (זבחים נ"ד ע"ב) שעוד ישבו דוד ושמואל וחקרו למצוא את המקום לביהמ"ק, ועלה בדעתם לבנותו בעין עיטם שהיא מקום גבוה, ופירש"י שם עין עיטם זה מעין נפתוח, וכפי שידוע לנו היום, הוא המקום שנקרא עכשיו „כפר ליפתא” וגבעת שאול, ושטח זה כבר היה ביד ישראל, רק „הר המוריה” היה עוד ביד היבוסים, ודוד לא ידע ששם הוא הר המוריה, ושם צריכים לבנות את בית המקדש, עיין בירושלמי מגילה פ"א הלכה א' שהמגילה שנתן שמואל לדוד ניתן להדרש, ונצטער על זה, עד שבא אליו גד החוזה, ויאמר לו

ששם הוא מקומו כדכתיב „ויבא גד אל דוד ויאמר לו עלה והקם מזבח בגורן ארונה היבوسی“ (שמואל ב' כ"ד, י"ח ובדה"י א' כ"א י"ח) (ושם י"ט) „ויעל דוד כאשר צוה ה'“ וכתיב „ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה, אשר נראה לדוד אביהו אשר הכין במקום דוד בגורן ארנן היבوسی“ (דה"י ב' ג' א') ואחר שאמר לו גד את הנבואה הנז', מיד הלך דוד ומצא שם את המזבח, שבו הקריב אדה"ר, ובו הקריב נת, ובו הקריב א"א, וכיון שמצא אותו התחיל מודד ואמר, מכאן ועד כאן העזרה, מכאן ועד כאן קדשי הקדשים, כמו שכתוב „ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים (ומהיכן) וזה מזבח לעולה לישראל“ (דה"י א' כ"ב א') כן מבואר ע"י רז"ל (בפסיקתא רבתי, פיסקא מ"ד ב', ובהוצאת איש שלום פיסקא מ"ג, ובספרי דברים פיסקא ס"ב, ובמדרש תנאים צד 48) ע"ש.

פז.

תירוץ איך בנו את בית המקדש בהר הרי הכנענים לא הניחו הר וגבעה שלא עבדו עליה ע"ז

בירושלמי (ע"ז פ"ג סוף הלכה ה') איתא „תני רבי בורקי ר' מנא מלמד שלא הניחו הכנענים לא הר, ולא גבעה, שלא עבדו עליו (כלומר שלא עשו אותו עבודה זרה) ולא סברינן מימר, דבר שיש בו רוח חיים, אף על פי שאינו אסור להדיוט, אסור לגבוה (כלומר מטעם נעבד) בית הבחירה איכן נבנה? (כלומר הא אמרינן ביהמ"ק נבנה בהר, ואמרינן בברייתא שעבדו לכל ההרים, ולכל הגבעות, א"כ הא הו' נעבד במחובר, ואסור לגבוה ומשני) על פי נביא דכתיב „ויעל דוד כדבר גד אשר דבר ביד ה' (דה"י א' כ"א י"ט) עכ"ל הירושלמי והובא ג"כ בתוספות (ע"ז מ"ה ע"א ד"ה מכל מקום) בקיצור וז"ל בירושלמי פריך מבית הבחירה ומסיק עפ"י נביא נבנה שם עכ"ל, ופירש הפני משה שם שהתיר לו בשם המקום ב"ה דכתיב בקניית גורן ארנן ויעל דוד וגו', אך הר"צ חיות בתורת נביאים (צד י"ט) בבירור אליהו שם חולק עליו וכותב דבוודאי לבטל דין התורה לחלוטין, גם לנביא אין שומעין, רק הכוונה בירושלמי הוא דעפ"י נביא נבנה, דהנביא בירר מפי ה', כי המקום אשר ביהמ"ק בנוי עליו, מקום זה לא נעבד מעולם ע"י הכנענים, וזה יש ביד הנביא לברר עכ"ל. ע"ש. ועיין בשו"ת חתם סופר חלק יור"ד סימן רל"ג, שמביא דבר נחמד בזה מה ששמע מרבו ר' נתן אדלר זצ"ל, עפ"י מדרש (ואני מצאתי שהובא מדרש זה בילקוט וירא רמז ק') „וירא את המקום מרחוק“ שראה אותו מקום עמק ולא הר, והתפלל (אאע"ה) ואמר אין כבודו של מלך

לשכון בעמק, ונעשה באותו היום הר, „אשר יאמר היום בהר ה' יראה“, והשתא יש לומר דכל ההרים שהעמידו עליהן ע"ז, ושעבדו קודם שהחזיק (אאע"ה) בארץ, אותם נאסרו לגבוה, אך הר המוריה שהיה עמק, ולא העמידו עליהם ע"ז שם לעבדו, עד אחר שנעשה הר ע"י תפלתו של אאע"ה, ואז כבר ניתן הארץ לא"א, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והנה ידע דהע"ה שאין לך הר גבוה וכו', ואי אפשר לבנות ביהמ"ק בהר, ואין כבודו של מלך לשכון בעמק, היינו מקום, וע"כ אמר „אם אתן שנת לעיני וגו' עד אמצא מקום לה'“, ויהיה „משכנות לאביר יעקב“ (תהלים קל"ב) שלזה צריך הר ולא מקום, ולזה צריך נביא שגילה להם שזה ההר היה עמק בתחילה, ונעשה הר אח"כ, אלו דבריו ז"ל ודפח"ח, ויה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו אמן סלה.

פח.

ירבעם בן יואש מלך ישראל, הוא השיב את גבולות ישראל,
מלבוא חמת עד ים הערבה

מה שכותב הפרופסור שם שירבעם בן נבט, הוא היה המשיב את גבולות ישראל, מלבוא חמת עד ים הערבה, זה לא נכון, וטעה בדבר שכל תינוק דבי רב יודע, שהמשיב את גבולות ישראל לא היה ירבעם בן נבט, רק ירבעם בן יואש מלך ישראל, כדמבואר בספר מלכים ב' (י"ד, כ"ג ואילך), כמו שכל דבריו אינם נכונים, כן זה.

פט.

הפרופסור שינה דברי הגאון ר' שמחה הכהן מדוינסק ז"ל,
שכתב בענין העגל ויצא לו עגל זהב כרצונו,
שאינן דבר של קדושה בעולם

מה שכותב הפרופסור שם „שאינן שום ענין קדוש בעולם“ ומביא לראיה קטע מדברי הגאון ר' שמחה הכהן מדוינסק ז"ל, הנה חתך הפרופסור מאמרו של הרה"ג הנו, מה שכתב בענין העגל שעשו במדבר, וסירסו, וחסרו, וקיצץ הדברים העקריים שבו, ועשה לעצמו מטעמים כאשר אהב ויצא לו עגל זהב כאות נפשו, ועי"ז נזדייף ונשתנו דברי הגאון וכונתו, כאלו הרה"ג הנו סובר כמותו, לכן לא ציין הספר, והמקום שכתב בו הגאון הדברים שהביא, שלא יתפס בשינויו בדברי הגאון וכונתו, וח"ו שהגאון הנו יסבור כדבריו, כי הגאון כתב מאמרו בענין מעשה העגל שבמדבר, וע"ז הוא כותב „שאינן

שום ענין קדוש בעצם שיוחס לו העבודה והכניעה רק השי"ת שמו הוא קדוש במציאות המחוייבת ולו נאה תפלה ועבודה, וכל הקדושות המה מצד שציות הבורא" וכו', והוא חיסר החל מ"בעצם" ואילך וגם באמצע, ומאמר זה נמצא בספרו "משך חכמה" על התורה, פרשת כי תשא (צד צ"ד) על הפסוק, "ויהי כאשר קרב אל המחנה וירא את העגל" וגו', נא לעיין שם כל המאמר ויראה איך סילף וקיצץ דברי הגאון וכוונתו.

צ.

האיך יוכל לעלות על הדעת שהגאון הנז' יכתוב נגד גמ' מפורשת (ב"ב י"ד ע"ב) דכולי עלמא סבירא להו, דשברי לוחות היו מונחות בארון, ביחד עם הלוחות השניות, תחת השלימות מפני קדושתן הראשונה, ולמ"ד ששתי ארונות היו, באחד הלוחות, ובשני השברי לוחות, וזה שבו השברי לוחות היה יוצא עמהן למלחמה (שקלים פ"ו הלכה א') הלא כתוב ביה בפירוש "כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך וגו'" וזהו שכתוב "וארון ברית ה' נוסע לפניו" וגו' (במדבר י' ל"ג). כ"כ בספרי (במדבר פ"ב) "וארון ברית ה' נוסע לפניו" ארון זה שיצא עמהם במחנה היו בו שברי לוחות וכו' והובא בפירש"י שם "זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות" וכו'. זכ"כ בתוספתא (סוטה פ"ז י"ז, י"ח ובצוקרמנדל צד 308) "זה היוצא עמהן למלחמה היו בו שברי לוחות וכו'" ועיין בתוספות שם (מ"ב ע"ב ד"ה מפני) ע"ש. ועוד ארו"ל הזהירו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון (ברכות ח' ע"ב) ובירושלמי מוע"ק (פ"ג, הלכה א') "זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת הארון" כלומר כמו שהלוחות והשברי לוחות היו מונחות בארון, אעפ"י שנשברו היו בהן עוד קדושתן.

והגאון ז"ל כותב שם "בעצם אין שום דבר קדוש מעצמו שנתפלל לו שיושיענו ונעבדנו רק השי"ת", אבל בכל דבר שהיה פעם שורה עליו הקדושה מקדם עפ"י ציווי השי"ת, אפילו אחר שנשבר ונחרב והוסר קדושתו העקרית, נשאר בו רושם מעין קדושתו הראשונה, כמו שכתבנו בשם הכפתור ופרח, והוכחנו מהתנ"ך כדכתיב "והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כ"ו, ל"א) ודרשו רז"ל אפילו בתי כנסיות קדושתן אעפ"י שהם שוממין (מגילה כ"ח ע"א) כש"כ מקום המקדש שהוא בקדושתו, אעפ"י שהוא חרב כ"כ בתו"כ בפסוק זה ע"ש ושם (כ"ט ע"א, ואהי להם למקדש מעט" יחזקאל י"א, ט"ז) אר"י אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ויונתן תרגם ויהבית להון בתי כנישתא תנין לבית מקדשי וכן פסק הרי"ף והרמב"ם (פי"א מהלכות תפלה הלכה י"א,

וסמ"ג עשין י"ט וטש"ע או"ח סימן קנ"א סעיף י'). ועוד יותר רבותא מצינו שחששו משום חשש קדושה שהיתה לפני אלפים שנה דאיתא במדרש (בר"ר צ"ד ד', ובהש"ר א' י"ב, ובירושלמי פסחים פ"ד הלכה א', ובתענית פ"א הלכה ו') שיעקב הביא אתו עצים שטים שיהיה לבניו כשיצאו ממצרים למשכן ולארון, וכשיצאו ישראל ממצרים לקחו אתם, ונתנום למשכן ולארון, ואמרו שם שקצצום ממגדל צבעיא, ואמרו שם שעצי שטים הוה במגדלא, והיו נוהגין בהם איסור משום קדושת הארון, באו בניהם אחריהם ושאלו לר' חנינא חבריהון דרבנן, אם מותרים הם לעשות בהם מלאכת חול, או לא? מאחר שאבותיהם נהגו בהם איסור, אמר להם אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש, הרי שחששו חכז"ל מפני חשש ספק קדושה שהיתה מלפני אלפים שנה, ועיין במהרז"ו על בראשית רבה שם מה שכותב בזה ע"ש.

צא.

באמת לא מצינו שום דבר בעולם שיהיה קדוש מעצמו, רק האדם צריך להקדישו לשם השם אז חל עליו קדושה מהשי"ת, חוץ מבכור, שקדוש מרחם, ואעפ"כ סובר הרמב"ם שצריכים הבעלים ג"כ להקדישו, מדכתיב „תקדיש לה' אלקיך" (דברים ט"ו, י"ט) שמצוה על הבעלים להקדיש בכור בהמה טהורה, ולומר „הרי זה קודש", ואם לא הקדישו, הרי זה מתקדש מאליו, וקדושתו מרחם (רמב"ם פ"א מהלכות בכורות הלכה ד') אבל הטור (ביור"ד סימן ש"ו) כותב בשם אביו הרא"ש ז"ל שאין צריך להקדישו, ע"ש בב"ח שמתמה ע"ז איפוא כתב הרא"ש כן, אך בחידושי הגהות שם אות א' ובמשנה למלך. מביאים מקור לדברי הרא"ש ע"ש, וחכז"ל בתלמוד העריכו גודל קדושת כל דבר. מתי חל הקדושה על הדבר, ובמה סרה קדושתה וחלקו קדושת הדברים למדרגות שונות, עיין מגילה (כ"ו ע"ב), „ת"ר תשמישי מצוה נזרקין, תשמישי קדושה גגנזין" וכו', אעפ"כ כתבו הפוסקים שאין לנהוג בזיון, אפילו בתשמישי מצוה, עיין בשבלי הלקט השלם ענין חנוכה (סימן קפ"ה), ובאו"ז (ח"ב סימן שפ"ו), והובא בשו"ע (או"ח סימן תרס"ד סעיף ח') ע"ש.

צב.

פירוש הגמרא אבני המזבח ששקצום אנשי יון, ותירוצו רב פפא התם קרא מצאו ודרשו „ובאו בה פריצים וחללוה"

(יחזקאל ז', כ"ב)

הנה מצינו בגמ' (עבודה זרה ג"ב, ע"ב), „בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי כלים ששמשו בהם בבית חוניו מהו שישתמשו בהם בבית המקדש" וכו'

איתביה „כל הכלים אשר הזניח אחז במלכותו במעלו והכנו והקדשנו" (דה"י ב' כ"ט, י"ט) מאי לאו הכנו דאטבלינהו הקדשנו דאקדשינהו, פירש"י כל הכלים, כהנים שבימי חזקיהו היו מגידין לו, כל הכלים של ביהמ"ק אשר הזניח אחז במלכותו, במעלו לעכו"ם, הכנו דאטבלינהו מטומאת עכו"ם, והקדשנו דאקדשינהו, שחזרו ומשחוחם בשמן המשחה, אלמא כיון שמדאורייתא לא מתסרו דהא הקדש נינהו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אינהו גמי לא גזרו עלייהו, הואיל ולא בני דעה נינהו עכ"ל. בגמ' שם „א"ל ברוך אתה לשמים שהחזרת לי אבדתי, הכנו שגנוזם, והקדשנו שקדשנו אחרים תחתיהם", פירש"י שהקדשנו אחרים תחתיהם, אבל הנך קנסוהו רבנן וגנוזם, גמ' שם לימא מסייע ליה (לשכח מלשכות בית המוקד) מזרחית צפונית בה גנוז בית חשמונאים, את אבני המזבח ששקצום אנשי יון, ואמר רב ששת ששקצום לעכו"ם, אמר רב פפא התם קרא אשכח ודרש דכתיב „ובאו בה פריצים וחללוה" (יחזקאל ז' כ"ב) ופירש"י ואר"ש ששקצום לע"כ, אלמא אע"ג דלהדיוט לא מתסרו, דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, גזר בהו רבנן לגבי גבוה, ואע"ג דלאו בני דעה נינהו, ובבית חונו גמי אע"ג דלאו בית עכו"ם, ולא מיתסרי כלים ידיה מדאורייתא גזר רבנן, ע"ז מתרץ רב פפא התם קרא אשכח ודרש, דמדאורייתא אסירי אפילו להדיוט, דכתיב „ובאו בה פריצים וחללוה", פירש"י מכיון שנכנסו ע"כ להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקו לחולין קנינהו בהפקירא, והוה להו דידהו, וכשנשתמשו בהם לע"כ נאסרו, עכ"ל. ומסיק הגמ' דאף שיצא לחולין אסור להדיוט להשתמש בהן, א"כ אבני המזבח ששקצום היונים נאסרו לגבוה.

צג.

בטעמו וכוונתו של רב פפא בתירוצו התם קרא
דרשו ובאו בה פריצים וחללוה נחלקו הפוסקים בפירושו
וחילקתי אותם לשלש שיטות, מהו פירושו כדלקמן:

(א) שיטה ראשונה היא שיטת רש"י, לפי מה דמפרש התשב"ץ (ח"ג סימן ה') דמקרא משמע דזכו בהן עכו"ם, מגזרת הכתוב שהיתה במקדש ראשון, ובאבני מזבח שבבית שני מפני שהפקירום ישראל כשעזבו ישראל את ביהמ"ק, ונכנסו עכו"ם, יצאו לחולין, ונעשו הפקר, וקנינהו עכו"ם בהפקרן והוה להו דידהו, וכשנשתמשו בהן עכו"ם לעבודה זרה נאסרו.

צד.

(ב) שיטה שניה היא שיטת הרז"ה בעל המאור, ורבותיו, ור' מנחם ב"ר

שלמה בעל המאירי דפירוש הכתוב „ובאו בה פריצים וחללוהו” ר”ל פריצי ישראל (משומדים) נהגו בהם ויצאו לחולין על ידם, כמו שיאמרו תמיד בתלמוד „כיון דמעל נפקי להו לחולין” (מעילה י”ט ע”ב) שנמצא שנעשו של הדיוט, וגוי קונה מישראל כדאיתא (בגיטין ל”ח ע”א), מ”מ אינם קונים מן הגבוה, שנאמר „לה’ הארץ ומלואה” (תהלים כ”ד א’) ואף על פי כן לגבוה נמאסו ולא ישתמשו עוד בהן, וזהו לפי הדעה דסוברת שאין אדם אוסר את של חברו אף במעשה, אבל לפי הדעה דבמעשה יכול לאסור, אפילו במעשה זוטא נאסר לגבוה, ובמעשה רבה יש לאסור אף להדיוט מדאורייתא (כ”כ התוספות בע”ז נ”ב ע”ב ד”ה ברוך) ועיין ברש”י שם (נ”ד ע”ב ד”ה איתסר להו) שכותב גזרו עליהם חזקיהו וסייעתו איסור עולם אף להדיוט, דקתני גזוזם ולא אמרינן ליפרקי וליפקי לחולין, וכ”כ הר”ן שם (דף כ”ד ע”ב) בפירושו על המשנה שם „ע”ז שהניחוה עובדיה” וכו’ וכ”כ בשלטי גבורים שם, וסובר הבעה”מ דיש מעילה באבני המזבח דהוי כהקדש כדאיתא (במעילה י”ט ע”ב, כ’ ע”א) דכיון דמעלו בהו נפקו להו לחולין, אבל ע”י עכו”ם דלאו בני מעילה נינהו לא (פסחים כ”ז ע”ב) ומשום הכי תירץ רב פפא שעל ידי פריצי ישראל יצאו לחולין דכתיב „ובאו בה פריצים וחללוהו” (עיין במאור בסוגיין כאן, ובהמאירי ע”ז צד 193 — 194).

צה.

ג) שיטה שלישית היא שיטת הראב”ד והרמב”ן, דהטעם „ובאו בה פריצים וחללוהו” הוא מטעם גזירת הכתוב היא דיצא הכל לחולין כשנכנסו הגוים שהרי נתנה להם תורה כח לאסרן הכל, אעפ”י שאין מעילה בקרקעות (מעילה י”ח ע”ב) שהרי הבית המקדש עצמו יצא מקדושתו על ידם ונעשה חול, שהרי הנביא מתנבא על המקדש הראשון שיחרב, ואמר שיצא לחולין על ידם וגזרת הכתוב היה, והיינו דכתוב (יחזקאל ז’ כ”א) „ונתתיו ביד הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו”, וכלים דאחו לא יצאו לחולין דלאו בישראל כתיב קרא, ותנן אין מועל אחר מועל במוקדשין חוץ מבהמה וכלי שרת (מעילה י”ט ע”ב, ובקידושין נ”ה ע”א) ובאבני מזבח של בית שני, מה הועיל להם המקרא, דהא לאו בדידהו כתיב ודינם ככלי שרת דקדושת הגוף נינהו, ואין מעילה בהם כנז”ל, ועוד גוים לאו בני מעילה נינהו כדאיתא (פסחים כ”ז ע”ב) (הראב”ד בפירושו לע”ז צד 135 — 136 — 137. והרמב”ן בסוגיין כאן), ואכ”מ להאריך בזה והרצתו לעיין יעין כאן בגמ’, והמפרשים, ובהר”ן ובשלטי גבורים, במשנה למלך פ”א מה’ בית הבחירה ה”ו, ובשו”ת חתם סופר חלק אר”ח סימן ל”ז בסופו. ובסימן מ”ב שם. וביו”ד סימן קכ”ו. ובגמ’ חולין מ’ והכרתי פליתי סימן ד’ ע”ש.

צו.

הנה הבאתי דעת חכו"ל ופירושי הפוסקים הראשונים בענין,, ובאו בה פריצים וחללוה" דאף דביהמ"ק וכליו יצאו לחולין כשנכנסו בו הגויים, אעפ"כ אסור להדיוט להשתמש בהם, משום דמ"מ נשאר בהן מעין קדושתן דלא הוה הפקעה גמורה, וכן איתא בגמ' (נדרים ס"ב ע"א) ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו חול, שנאמר,, ובאו בה פריצים וחללוה" כיון שפרצום נעשו חול, נעקר מן העולם, דכתיב ביה,, בה בלילה קטיל בלשצר" וכתבו הר"ן והרא"ש שם שנענש על ששמש בכלי המקדש ששתה הוא ושריו בהן באותה לילה כדכתיב (בדניאל ה' כ"ג) ועל מרי שמיא התרוממת ולמאניא די ביתיה התיו קדמך וגו' ושם (ל') בה בליליא קטיל בלשצר מלכא כשדיא, וכן אחשורוש נענש מפני ששימש בכלי בית המקדש כדאיתא במגילה (י"א ע"ב) אפיק מגי דבי מקדשא ואישתמש בהו, בא שטן וריקד ביניהן והרג את ושתי, ושם (י"ב ע"א) וכלים מכלים שונים משונים מיבעיא ליה, אמר רבא יצתה בת קול ואמרה להם ראשונים כלו מפני כלים, ואתם שונים ושותים בהם, ופירש"י הראשונים כלומר בלשצר וחבורתו וכן פירש במדרש לקח טוב על אסתר (א' ז') ראשונים כלו מפני כלים, כגון בלשצר וכו' ואתם שונים בהם מי גרם להרוג את ושתי שונים וכו' וכ"כ במדרש רבה אסתר (ב' י') א"ר שמואל בר רב נחמן כלים מכלים שונים כלים מכלים (פתח תחת הכ' של מכלים) למשתמשין בהם והם שונים בקלקלה מי גרם לבלשצר שתתקעקע ביצתו מן העולם, לא ע"י ששימש בכלי ביהמ"ק וכו'.

צו.

עיין ביבמות (ע"ט ע"ב) בימי רבי בקשו להתיר גתנינים, אמר להם רבי חלקנו נתיר חלק מזבח מי יתיר, וקאמר הגמ' שם, ופליגא דר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, דארחב"א אר"י חלק עדה לעולם אסור חלק מזבח בזמן שביהמ"ק קיים אסור, אין ביהמ"ק קיים מותר, ולא התירו, הרי דסבירא ליה לרבי וכל דרבנן דקדושת מזבח לא פקעה אפילו בזמן הזה, כלומר קדושת ביהמ"ק.

צח.

ולא תליא זה כלל בהא אי אמרינן בא"י קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא או לא, דהיא מחלוקת התנאים בזה בערכין (ל"ב ע"ב) ובעוד כמה מקומות בש"ס, וכתב הרמב"ם דהמחלוקת היא בשאר א"י, אבל בקדושת המקדש וירושלים בלבד הכל מודים בו, וז"ל וכבר ביארנו בשני משבועות, כי מן העקרים קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ורצוני לומר בקדושתה ראשונה קדשה שלמה ע"ה (עד סוף הדורות) ובמקדש בלבד (וירושלים) הכל מודים בו אבל בקדושת שאר א"י יש בו

מחלוקת, ואנו סומכין על קדושת עזרא והוא קדושה שניה ולדברי הכל שקדושה שניה, והיא כל מה שהחזיקו בה עולי בבל, קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא עכ"ל בפירושו לעדיות (פ"ח משנה ו'). ובפרק (ו' הלכה ט"ז) מהלכות בית הבחירה כותב וז"ל, "ולמה אני אומר במקדש וירושלים, קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, והרי הוא אומר, "והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כ"ו, ל"א) ואמרו חכמים אעפ"י ששוממין בקדושתן הן עומדים וכו' " עכ"ל. כ"כ בתו"כ שם, ע"ש בבחוקותי על פסוק זה.

צט.

אבל הראב"ד שם בהשגות חולק בזה וכותב, "אפילו למאן דאמר קדושה שניה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם, כך נגלה לי מסוד ה' ליריאיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת" עכ"ל. וכן פסק המאירי כהראב"ד (השגות הראב"ד שם להלכה י"ד. והמאירי שבועות על דף ט"ז ע"א צד 29) ע"ש. הנה הראב"ד לא אמר רק שאין בו כרת, אבל מודה הוא שיש בו איסור כן פירשו המפרשים.

ק.

מעולם לא זזה השכינה מכותל המערבי של בית המקדש,
ומכל בית המקדש

איתא במדרש א"ר אלעזר בן פדת בין חרב ובין לא חרב אין השכינה זזה ממקומה, שנאמר, "וה' בהיכל קדשו" (חבקוק ב' כ') אעפ"י שבשמים כסאו שכינתו בבית המקדש, ומניין שנאמר, "והיה עיני ולבי שם כל הימים" (מלכים א' ט' ג') וכן הוא אומר, "קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו סלה" (תהלים ג' ד') שאפילו הר הרי הוא בקדושתו, וא"ר אלעזר בן פדת בא וראה מה כורש אומר (עזרא א'): "מי בכם וגו' ויעל לירושלים אשר ביהודה ויבן את בית ה' אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלים אף על פי שהוא חרב עכשיו, הוא האלהים לא זו משם". א"ר סימן ראה מה כתיב, "כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה" (מיכה ד' י"ז) ושכינתי קרי אעפ"י שחרב ונעשה שדה שכינתי בשדה, ואין שדה אלא ביהמ"ק שנאמר, "ראה ריח בני כרית

שדה וגר" וכן דרש רבי זיכיי על פסוק זה כן (ירושלמי סוכה פ"ד הלכה ג')
 א"ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל המערבי של בית המקדש שנאמר
 „הנה זה עומד אחר כתלנו" (שה"ש ב' ט') (מדרש תהלים י"א ג'). הוצאת בובר,
 ותנחומא שלו שמות אות י' בר"ר ב' אות ב' ובשהש"ר ב' פסוק „דומה דודי
 לצבי" אות ד') איתא „הנה זה עומד אחר כתלנו" אחר כותל המערבי, למה
 שגשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם, וכ"כ בזהר (שמות דף ד' ע"ב) ועיין
 בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרמ"ח) שכותב ומקום ביהמ"ק אפילו בחרבנו
 בקדושתו הוא עומד ע"ש. ועיין בפסיקתא רבתי (פסיקתא דהחדש ט"ו,
 דף ע"ג ע"ב, הוצאת איש שלום), „הנה זה עומד אחר כתלנו" זה כותל המערבי
 של ביהמ"ק שאינו חרב לעולם. ועיין בסדר אליהו רבא (פ"ל פכ"ח צד 149
 הוצאת איש שלום) פעם אחת נכנס ר' נתן לבית המקדש ומצא ביהמ"ק חרב
 וכותל אחד עומד, אמר מה טיבה של כותל זה, אמר אחד אני אראך, נטל טבעת
 ונעצה בכותל והיתה הטבעת ההיא הולכת ובאה וכו' ע"ש.

קא.

חילוק בין חורבן ראשון לחורבן שני, בחורבן ראשון פקעה
 קדושת המקום, עד שנבנה מחדש, ובחורבן שני
 לא פקעה קדושתה כלל לעולם

בחורבן הראשון פקעה קדושת המקום, מטעם גזירת הכתוב, שהרי הנביא
 התנבא על המקדש הראשון שיחרב, ואמר שיצא לחולין על ידם והיינו דכתיב
 „ונתתיו בידי הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוה" (יחזקאל ז' כ"א)
 וכתוב שם (ז' כ"ב) „ובאו בה פריצים וחללוה" כדעת הראב"ד והרמב"ן
 שהזכרנו לעיל, כשנכנסו בו הגויים, הביהמ"ק וכליו יצאו לחולין, וטעם הדבר
 מפני שנבוכדנצר יש"ו, לא החריב רק תקרת בית המקדש, אבל הכתלים הניח
 דבלי התקרה נשארו, ולא היה החורבן שלם, ולא כיפר לה חורבנה, כדמבואר
 בירושלמי (יומא פ"א הלכה א' ובתוספתא ברכות פ"א בסופו, ובצוקרמנדל
 צד 3 שורה 10 והלאה) לכן לא חזרה השכינה עד שנבנה ביהמ"ק מחדש.
 אעפ"כ נשארה בהן מעין קדושתן הראשונה כמו שהוכחנו לעיל מהגמ' דנדרים
 (ס"ב ע"ב) דבלשצר נענש על ששימש בכלי ביהמ"ק ונהרג באותה לילה,
 וכן נענש אחשורוש על ששימש בכלי ביהמ"ק שנהרגה ושתי עי"ז, כדמבואר
 במגילה (י"א ע"ב, י"ב ע"א).

קב.

אבל בחורבן בית השני נחרב הכל עד היסוד, כדכתיב, „זכור ה' לבני אדום את יום ירושלם האומרים ערו ערו עד היסוד בה" (תהלים קל"ז ז') שנבואה זו נאמרה על חורבן בית שני כמו שמפרש הרד"ק שעד זכור ה' אמרו הלויים, „על הנה דברי הלויים, והשלשה פסוקים האחרונים הם דברי המשורר, ובעודו מתנבא על גלות בבל, ראה ברוח הקודש גלות בית שני שהיתה על ידי אדום, כי טיטוס החריבה שהיה ממלכות רומי, שהוא מבני אדום, וכן אמר ירמיה הנביא במגלת איכה בעודו מתנבא על גלות בבל ראה חורבן בית שני ואמר „ששי ושמחי בת אדום" על דרך גזום כמו „שמח בחור בילדותך" (קהלת י"א ט') וכן אמרו רבותינו ז"ל באיכה רבה (ד' כ"א) „בת אדום" זו קסרי של אדום „יושבת בארץ עוץ" זו רומי, וכן זה המשורר בעודו מתנבא על גלות בבל, ראה גלות טיטוס ואמר „זכור ה' וגו' יום חורבן ירושלים שהיו אומרים אלו לאלו „ערו ערו" וגו' כלומר החריבו והפילו בנין ירושלים עד שתגלו היסוד אשר בה" עכ"ל. וכ"כ בירושלמי יומא (פ"א הלכה א') שזכרנו לעיל שפסוק זה נאמר על חורבן בית שני.

קג.

וז"ל הירושלמי ביומא (פ"א הלכה א') שזכרנו לעיל „שאלו את רבי אליעזר דורות האחרונים כשרים מן הראשונים, אמר להן עידיכם הבחירה יוכיח (כלומר שחזר לראשונים ולא חזר לאחרונים) אבותינו העבירו את התקרה, דכתיב „ויגל את מסך יהודה" (ישעיה כ"ב, ח') אבל אנו פעפענו את הכתלים דכתיב „זכור ה' לבני אדום האומרים ערו ערו עד היסוד בה" (תהלים קל"ז ז') כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו מעלה עליו כאלו הוא החריבו" עכ"ל הירושלמי, ופירש הקרבן עדה שם אבותינו וכו' שלא החריב נבוכדנצר אלא התקרה של ביהמ"ק והשאיר את היסודות וכו', מה שכותב שבבית ראשון נשאר רק היסודות, במחכתה"ר נעלם ממנו מה שכתב הר"ש בפירושו במתניתין דפרה (פ"ג סוף משנה ג') בפירוש „וכשהחריב נבוכדנצר לא החריב אלא התקרה אבל הכתלים הניח" עכ"ל וכן פירש הפני משה שם, ומה שכותב עוד שם שבחורבן בית שני החריבו גם היסודות, זה לא נכון, כי לא החריבו רק עד היסוד ולא עד בכלל כי היסודות אנו רואים אותם היום, וכן פירש הרד"ק הנז"ל עד שתגלו היסוד, אבל היסוד לא החריבו, מפני שאמר ואנחנו פעפענו את הכתלים, הביא הירושלמי הא אמרו „כל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו, מעלין עליו כאלו הוא החריבו". הרי מבואר דקדושתו נמשכת עדיין בכל דור ודור לכן כל דור שלא נבנה בימיו מעלין עליו כאלו הוא החריבו.

וכן מבואר בספרי (דברים פיסקא שנ"ב) „בין כתפיו שכן" (דברים ל"ג י"ב) בין חרב ובין שאינו חרב.

קד.

ובתוספתא (ברכות פ"א בסופו ובצוקרמנדל צד 3 שורה 100 והלאה) כיוצא בו „ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון וגו'" (תהלים ע"ו, ג') וכי מה ראה הכתוב להחזיר לה (לירושלים) שם הראשון (השם שקרא לה שם, כגזכר בראשית י"ד י"ח, ומלכי צדק מלך שלם וארז"ל נדרים ל"ב ע"ב זהו שם בן נח) לפי שנאמר „כי על אפי וחמתי היתה לי העיר הזאת" (ירמיה ל"ב ל"א) יכול אף עכשיו, הרי הוא באף ובחימה, תלמוד לומר „ההר חמד אלהים לשבתו" (תהלים ס"ח י"ז) הרי היא בחמדה ובתאוה מלמד שכיפר לה חורבנה, ומגין שאין השכינה חוזרת לתוכה עד שתעשה הר ואמר „ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (בראשית כ"ב י"ד) ואומר „זכור ה' לבני אדם את יום ירושלים וגו'" (תהלים קל"ז ז') אימתי כשיעקרו יסודותיה ממנה „האומרים ערו ערו עד היסוד בה". עיין (בבר"ר ג"ו י') ר' ברכיה בשם ר' חלבו אמר, עד שהוא שלם עשה לו הקב"ה סוכה, והיה מתפלל בתוכה וכו', וכ"כ במדרש תהלים (ע"ו ג') אר"ב מתחלת ברייתו של עולם עשה הקב"ה בירושלים סוכה, כביכול שהיה מתפלל בתוכה וכו', ושם בבר"ר „אשר יאמר היום בהר ה' יראה", הרי חרב שנאמר (איכה ה', אות ע') על הר ציון ששם, ובמדרש תהלים שם, את מוצא שנקרא בית המקדש שלם, שנאמר „ומלכי צדק מלך שלם" והוא שם בן נח שנאמר „והוא כהן לאל עליון" (בראשית י"ד י"ח) וכו' ואברהם קרא לבית המקדש יראה שנאמר „ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה" וכו' ע"ש.

קה.

השגחה העליונה היא על כל מעשי בני האדם, בין לרע, בין לטוב

מה שכותב הפרופסור הגז' שם „אין יד השגחה העליונה בעובדה שכיבוש זה נפל בחלקו של צבא הגנה לישראל".

דע כי בדברים אלו הוא מעיד בעצמו, שהוא כופר בהשגחה האלהית, בפרטות על בריותיו, והוא נמנה מכת ב', שחושב הרמב"ם בספרו „מורה נבוכים" (ח"ג פרק י"ז) שחושב שם חמשה כתות דעות בני אדם בהשגחה, ודעת כת השניה הוא דעת אריסטו היוני, שאינו מאמין שהשם משגיח בשפלים בבני אדם, וסובר עזב ה' את הארץ וז"ל „וזה נמשך אחר דעתו בקדמות העולם ושכל מה שנמצא בו זה המציאות חלופו נמנע, ואשר האמינו זה הדעת,

ממי שיצא מכלל תורתנו, הם האומרים עזב ה' את הארץ" עכ"ל, ומי שאינו מאמין בהשגחה אינו מאמין בשכר ועונש כמו שכותב העקרים (מאמר א' פרק י"ג) וז"ל, "והמאמין בשכר ועונש צריך שיאמין בידיעת ה' והשגחתו וכל מי שיכפור שורש מאלו השרשים, המסתעפים מן העקרים או נתלים בהם, כאלו כופר בעיקר עצמו וכו', וכן הכופר בהשגחה או בידיעת השם, הנה הוא כופר בעיקר שכר ועונש" עכ"ל. דעת הפרופסור הגו' כפי שכתב, אין זה דעת פילוסוף יהודי, אלא דעת הפילוסוף אריסטו היוני שזה כת השניה שחשב הרמב"ם הסוברים עזב ה' את הארץ, בניגוד לדעת תורתנו הקדושה, כי דעת הפילוסופים היהודים, הוא דעת תורתנו, והוא שיאמינהו חכמינו הפילוסופים שומרי התורה וזהו חושב שם הרמב"ם בספר המורה בשם דעה החמישית וז"ל, "וכן מכלל פנת תורתנו תורת משה רבנו ע"ה, שהוא הקב"ה יתעלה, לא יתכן עליו העול, בשום צד מן הצדדים, ושכל מה שיבוא לאדם מן הרעות והמכות, או ישיג מן הטובות לאיש אחד, או לקהל, הכל הוא על צד הדין והיותו ראוי במשפט הישר, אשר אין עול בו כלל, ואפילו אם נכנס קוץ ביד אדם, והוציאו מיד לא היה רק על צד העונש לו, ואילו השיג למעט הנאה, היה זה גמול לו, וכל זה בדין והוא אמרו עליו הקב"ה יתעלה, "כי כל דרכיו משפט" וגו' (דברים ל"ב, ד') "עכ"ל שם. וכן איתא בגמ' (חולין ז' ע"ב), "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה". וכ"כ בזהר (ח"ג דף רע"ד ע"ב) וכ"כ הרמב"ן (שמות י"ג, ט"ז) וז"ל, "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים, בין ביחיד". וכ"כ (בראשית מ"ו, ט"ו) וז"ל, "וטעם התורה אין בכל ענינינו רק נסים, לא טבע ומנהג" וכו' עכ"ל. וכ"כ בריש פרשת וארא וז"ל, "שהוא מנצח מערכות שמים לעשות עמם נסים גדולים, שלא נתבטל מהם מנהג העולם וכו' ובמלחמה מידי חרב וכו' "עכ"ל וכעין זה כותב בכמה דוכתי, ובדרשתו על קהלת, ובהקדמתו לאיוב, ובדרשת תורת ה' תמימה.

קו.

וכש"כ במלחמות ישראל עם הגויים שיש על זה השגחה פרטית יתירה, כדמבואר בירושלמי ז"ל, "מלמד בשעה שישראל יוצאין למלחמה, בית דין של מעלה יושבין עליהן בדיון, אם לנצח אם להינצח" עכ"ל הירושלמי (שבת פרק ב' הלכה ר') מזה אנו רואים כמה גדלה ההשגחה שישראל ינצח, ויכבשו את ירושלים כולה, ומקום המקדש, שיבנה במהרה בימינו אמן סלה.

קו.

שיטת הרמב"ם בענין ההשגחה היא, שההשגחה העליונה בפרטות, היא רק על האדם ובאופן אישי, ועל בעלי חיים ההשגחה אינה, רק על קיום המין, ולא בפרטות

דעת הרמב"ם עצמו היא, שהשגחת השם בפרטות, אינה רק על בני אדם, ובאופן אישי, וכל מי שקרוב יותר להשם במעשיו ובצדקתו, השגחת השם עליו יותר גדולה, ומה שבא עליו הן מהרע והן מהטוב, הכל הוא בצדק ובמשפט, אבל השגחת השם בבעלי חיים, אינו רק במין, ולא השגחה בפרטות, וז"ל בספר מורה נבוכים (חלק ג' פרק י"ז) „וזה הדעת אשר אאמינהו וכו' והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית, אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו, הוא אשר כל עניני אישיו, ומה ששיגם מטוב, או רע, נמשך אחר הדין, כמו שאמר „כי כל דרכיו משפט“, אבל שאר בעלי החיים, וכל שכן הצמחים וחולתם, דעתי בהן (שאינם בהשגחה רק במין לבד) לא אאמין שזה העלה נפל בהשגחה בו, וכו' והראיה על היות שאר בעלי חיים בלתי מושגת בהן רק במין ההשגחה וכו' אלו כולם השגחה מינית, לא אישית וכו' " ושם בפרק י"ח וז"ל „ואחר שהקדמתי מהיות ההשגחה במין האדם לבדו, משאר מיני בעלי חיים, אומר כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, וכו' נודע ג"כ שהשפע האלהי הנמצא מדובק במין האדם ר"ל השכל האנושי וכו', ואחר שהוא כן יתחייב וכו' כי איזה איש מאישי בני אדם, שהשיג מן השפע ההוא, חלק יותר גדול כפי הכנת החומר שלו, וכפי התלמדו, תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח וכו' אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי, זה על זה, ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד, לפי מדרגותם בנבואה, ותהיה השגחתו בחסידים ובטובים כפי חסידותם וישרונם", וכו' עכ"ל.

קח.

שיטת הרמב"ן ובעלי המקובלים הראשונים והאחרונים, היא שההשגחה העליונה היא על כל בעלי חיים והצמחים גם בפרטות

אבל הרמב"ן והמקובלים הראשונים והאחרונים, חולקים על שיטת הרמב"ם וסוברים שהשגחת השני"ת היא, אפילו על כל בעלי חיים ועל הצמחים, ומביאים ראיה מהא דרשב"י ובנו ר' אלעזר כשיצאו מהמערה, ראו צייד אחד צד צפרים,

שמע רשב"י בת קול צפור זה ינצל, ולא יכול הצייד לצודו, ואח"כ שמע בת קול צפור זה ילכד, ונלכד הצפור, אמר צפור מבלי רשות מן השמים לא ילכד, וכש"כ נפש אדם, שמבלי רשות מן השמים לא ילכד, הובא (בירושלמי שביעית פ"ט הלכה א' ובבר"ר ע"ט ו' ואסתר רבה א' פסוק „גם ושת"י וגו'. קהלת רבה פ"ט פסוק חופר גומץ וגו', ובשוחר טוב מזמור י"ז, ובמדרש תהלים בובר מזמור י"ז אות י"ג. ובפסיקתא דרב כהנא, בובר, פיסקא בשלח דף פ"ח — פ"ט, ובהערות שם קס"א, קס"ב ע"ש). (ובבר"ר י' ו') א"ר סימון אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל וכו' מזל הוא שממזר את הפירות ע"ש בפירש"י וביפה תואר שם, ועיין בזהר ח"ג פ"ו ע"א דהכל נעשה בכל עשב עפ"י דינא דממונה ע"ש, וכ"כ בזהר (ח"ב קע"א ע"ב) ע"ש, ועיין בבית המדרש של ילניק חלק ב' כ"ו, שכותב אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין ממונה עליו מלמעלה ושומר אותו ומכה אותו, ואומר לו גדל וכו' ושם אין לך עשב ואילן שבעולם מלמטה שאין לו שר מלמעלה וכו' ועוד ראיות, עיין בפירוש הרמב"ן על איוב שמאריך בענין ההשגחה, ובתה"א שער הגמול, ואכ"מ להאריך בזה. ועיין בספר שיעור קומה להר"י משה מקורדאורו סי' נ"ד, ע"ש.

סיכום

- א. ביררנו עפ"י דתוה"ק הלכה למעשה, משני התלמודים, הזוהר והמדרשים, פסקי הגאונים והפוסקים הראשונים והאחרונים, שמותר להשתטח על קברי הצדיקים, שאין בו שום חשש של איסור דורש אל המתים, ושמץ עבודה זרה, כמו שאומרים הקראים, שר"י, ואדרבה מצוה יש בזה כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו, מפני קדושת המקום וטהרתו, התפילה שם יותר רצויה.
- ב. ההשתטחות על קברי אבות נהוג בישראל מימות האבות, הראשון היה יוסף הצדיק שהשתטח על קבר רחל אמו ע"ה. בעת צרתו, ובכה על קברה, שתבקש רחמים עליו.
- ג. ההשתטחות על קברי הצדיקים, נהוג בישראל מימות מרע"ה, וכלב היה הראשון שבא להשתטח על קברי אבות הקדושים במערת המכפלה שבחברון, וביקש מהם שיבקשו עליו רחמים וכן נהוג הדבר בישראל, להשתטח על קברי הצדיקים, ולהתפלל שיבקשו עלינו רחמים, בכל הדורות עד היום.
- ד. מצוה לבקר במקומות הקדושים, שהיה בהם פעם קדושה או תשועה ונס, לכלל ישראל, מפני שיש בהן מעין קדושתן הראשונה, ושמאל הנביא היה הראשון שביקר במקומות הקדושים ונהוג מנהג זה בישראל בכל הדורות עד היום.

ה. המנהג להדליק נרות במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים מנהג עתיק וקדוש בישראל מימות האבות הקדושים, ונהוג בישראל בכל הדורות, ויסודו בהררי קודש, ונרמז בתורה ובנביאים.

ו. המנהג שהמבקרים במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים, רושמים שמותיהם על שרידי האבנים, ועל אבני מצבות קברי הקדושים והצדיקים, זהו מנהג ישן נושן בישראל, עוד מימי חורבן הבית, לזכרון בהיכל השם מקום הקדוש, ועל מצבות קברי הצדיקים, כי זכות היא שיזכר שמו לפני הצדיקים בחייהם, כי ישימו עליו עינם לטובה, ויבקשו עליו רחמים, וגדולים הצדיקים במיתתן יותר מבחייהן (חולין ז', ע"ב) ומנהג ישראל תורה הוא.

ז. וכל מי המונע עצמו מלבקר במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים מטעם חשש דהוה כדורש אל המתים, ושמץ עבודה זרה ח"ו, מינות נזרקה בו זמין הוא, כי זה דעת הקראים שאומרים שאסור לבקר במקומות הקדושים, ולהשתטח על קברי הצדיקים, ולהדליק נרות שמה. מפני שאינם מאמינים בתורה שעל פה קבלת חכז"ל, שקבלנו דור אחר דור עד מרע"ה שקבל מסיני שהשתטחות על קברי הצדיקים מותר, ואין בו שום חשש של דורש אל המתים, ואדרבה מצוה יש בה, וכמו כן מצוה לבקר במקומות הקדושים, ואין בזה שום שמץ של עבודה זרה ח"ו. וכל מי שאינו מאמין בזה הדעת של רז"ל צריכין בדיקה אחריו אם הוא מין, ואם מת יתעסקו בו עממין, כי אומרים על השמאל שהוא ימין, וכל המאמין לדברי רז"ל שמותר ומצוה לבקר במקומות הקדושים, ועל קברי הצדיקים, ולהדליק נרות שמה הוא המאמין, יזכה לעמוד ולראות בקץ הימין, בתחית המתים, ובבנין בית קדשנו ותפארתינו, ויעמוד כהן לאורים, וידליק נרות המנורה בהיכל הקודש, במהרה בימינו אמן, סלה ועד.

מצוה שאמרו חכמים שלא לקיימה

אם יש מצוה בעשייתה

בשער הלכה (נועם י"א), דף רס"ו, מביא שאלה: מי שהוציא לולבו ביום א' דסוכות שחל בשבת לרה"ר, אם יצא ידי מצות נטילת לולב מדאורייתא ביום ראשון של סוכות? והתשובה: קיימו מצוות נטילת לולב, אעפ"י שהם עברו עבירה חמורה, עיין שם.

והנני לציין בענין זה מכתבים שלי כיון שאין פשוט כל כך דקים המצוה. בספרי אור חדש באות ג' גזרות חכמים, (פרק א'), הבאתי מתוספות בכורות דף נ"ג, שכתבו: במעשר בזמן הזה בריש פירקין מסקינן אינו נוהג בזמן הזה משום תקלה, ומכל מקום אם עשר חל עליו שם מעשר. והרמב"ם בהלכות בכורות (פרק ו' הלכה ב'), כתב כמו כן: ואם עבר ועשה בזמן הזה הרי זה מעשר ויאכל במומו, והרי"ט על הלכות בכורות להרמב"ן (פרק ה', אות מ"ח), מפלפל בזה, עיין שם.

וכתבתי כך: ותמוה וכי נימא כמו כן גם בשופר, שגזרו חכמים שלא לתקוע בשבת, משום גזירה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים (ראש השנה, דף כ"ט, ועוד), אם עבר ותקע בשבת קיים מצות שופר והלא בוודאי לא קיים המצוה ועבר על עבירה של גזירת חכמים ולא תסור, ומדוע לא נימא כמו כן במעשר בהמה.

וראה בפתיחה כוללת מפרי מגדים (חלק שני, אות ז'), שחקר חקירה גדולה אם במצוה דמן התורה יוצא בה, וחכמים אמרו שצריך לעשותה רק באופן זה, וכמו בסוכה שאין מסככין באניצי פשתן או בחבלים, או בנסרים, אם אין לו אלא סכך כזה אם יסכך, וברכה בוודאי לא מברכין, אבל אפשר שחייב לישב בסוכה כזו, ומביא מתוספות סוכה (דף ג'), שהיכא שחז"ל גזרו אף מן התורה לא יצא, ומרבינו יונה ריש ברכות, שאם אמרו חז"ל לאחר חצות לא יצא אף מן התורה לא יצא, ולבסוף מביא מהמגן אברהם (סימן תרכ"ט), דדבר האסור משום גזרה אם אין לו אחר מסככין בו, עיין שם.

אמנם כל זה ניחא במצוה היכא שמחוייב לעשותה וכמו סוכה, אלא

שהחכמים אמרו באיזה אופן שיעשה המצוה, שפיר יש לו לקיים המצוה אם אי־אפשר לו לעשות כרצון חכמים, אבל היכא שעקרו המצוה לגמרי בשב ואל תעשה, פשיטא שלא מקיים המצוה אפילו מן התורה, וכמו שכתבו התוספות והרבינו יונה, אם כן קשה במעשר בהמה, וכמו שכתבתי.

ועל כרחק צריכין לומר, שיש חילוק בין הגזירה שגזרו על מעשר בהמה לשאר גזרות שגזרו חכמים במצות שלא לקיימן בשבת וכדומה, והחילוק הוא בין מצוה שיש בה גם צד קדושה, למצוה שאין בה רק קיום של מצוה גרידא. וכוונתי בזה, למשל במצוה של שופר ולולב אין שום גורם של קדושה על ידי המצוה שמקיים, התורה אמרה שבראש השנה יש מצוה של תקיעת שופר, ובסוכות יש מצוה של נטילת לולב, והן רק חובת גברא לקיים, ובאו חכמינו ותקנו שלא לתקוע שופר בראש השנה שחל להיות בשבת, או שלא ליטול לולב בשבת, ומשום גזירה שמא יעבירונו, ומצוה לשמוע דברי חכמים ולא לקיים מצות הללו בשבת, אבל במעשר מלבד המצות עשה שאמרה תורה להפריש אחד מעשרה בהמות טהורות, יש על העשירי הזה שם של קדושה והתורה כך אמרה: העשירי יהיה קודש, ואסור בגיזה ועבודה ולא יגאל ואסור למכור, והם נקרבים בבית המקדש, ואם הוא בעל מום יש עליו גם כן קדושת מעשר, ואינו נמכר לא חי ולא שחוט (מדברי סופרים), וכמו שכתב רש"י בפירוש החומש (בחוקותי): בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה ולא שיקרב בעל מום אלא יאכל בתורת מעשר ואסור ליגזז וליעבד, (ואגב דברי רש"י: „ולא שיקרב בעל מום" תמוהים מאד וכי עלה על הדעת מעולם שבע"מ יקרב במקדש, ומדוע לא כתב סתם שיאכל בתורת מעשר ואסור ליגזז וליעבד, וצע"ק).

וראה בתורת כהנים (פרשת בחוקותי), האומר: ומנין שמעשר בהמה בעמוד ועשר, תלמוד לומר יהיה קודש, מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר, ר"י הגלילי אומר והעברת מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר, ר' עקיבא אומר עשר תעשר מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר, רבי אומר אלה המצות מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר, ועיין במפרש שם שצריכים לימוד על מעשר בהמה, מדלא כתיב אלא וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור — ולא כתיב תעבור, ומשמע דרשות בעלמא.

ולפי זה המצוה של מעשר והקדושה שחלה, אף שהן דבר אחד כי מקושרים ותלויים זה בזה, והיינו שעל ידי המצוה שמקיימים נעשית הקדושה, והקדושה באה ע"י המצוה, אבל מכל מקום האופן שאמרה תורה שהקדושה חלה לא מקושר עם קיום המצוה, כיון שהתורה לא אמרה ליקח אחד מעשרה ולעשות מעשר, אלא אשר יעבור, ומוזה לא נשמע שהמצוה תלויה בהעברה

שהרי צריכים לימוד על המצוה מעשר תעשר וכדומה, אבל הקדושה חלה על ידי העברה או מנין, ולא רק העשירי מקודש, אלא גם הט' והי"א אם קראם עשירי, ובוודאי אין עליהם המצוה של מעשר, והקדושה נעשית ונגמרה ע"י העברה או מנין.

וממילא יש לומר שאף שגזרו חכמים על מעשר בהמה משום תקלה, גזרו רק שלא לקיים המצוה ובשב ואל תעשה, אבל הקדושה שחלה מאליה על העשירי על זה לא היה כח ביד חכמים לגזור, ואם עבר ועשה לא מקיים המצוה, אבל הקדושה חלה כיון שאין צריכין אפילו שיקרא השם מעשר אלא עשירי מאליו קדוש (בכורות דף נ"ט), וזה פשוט.

ונכון מה שכתב הרמב"ם ואם עבר ועשה בזמן הזה הרי זה מעשר ויאכל במומו, כיון שהקדושה חיילא ממילא על ידי שעבר ועשה, אין כאן הדין שתמות הבהמה כמו בהקדשות שאמרינן בהמה תיעקר (בכורות דף נ"ג), שזה שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה, הרי היתה הגזרה על ההקדש גופא, ומיירי במקדיש שלא במקום מצוה, ומשום חשש תקלה אמרו שתמות הבהמה, אבל במעשר בהמה עבר על מה שאמרו וגזרו חכמים שלא לקיים המצוה והוא עשה המצוה, לכן אמרינן שהמצוה לא קיים, אבל המעשר חייל כיון שמאליו קדוש ולא היה ביד חכמים להפקיע הקדש זה, והם באמת לא גזרו מתחילה כלל על הקדושה של הבהמה אלא על המצוה.

ועיין בלחם משנה במה שכתב (שם): ואם עבר ועשה — ומכל מקום אמרו דאם הקדיש או העריך בהמה תיעקר פירות וכלים ירקבו — והיינו שבשאר הקדשות גם כן חל ההקדש ומשום תקלה אמרו דתמות. אבל במעשר בהמה שלא הפקיעו חכמים על ידי הגזרה ההקדש אלא המצוה לכן כשחל ההקדש יאכל במומו, והארכתיו עוד בענין זה דמעשר בהמה בזמן הזה.

אמנם על זה שכתבתי דעובר על גזרות חכמים על מצוות שבתורה כמו במקום מצוה כמו שופר ולולב, מגילה והזאה, שגזרו חכמים שלא לקיים בשבת ומשום גזרה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים, אם אחד עובר ועושה המצוה למרות גזרתם, לא קיים המצוה כיון דאם החכמים פוטרים ממצוה גם מדאורייתא פטור, והפרי מגדים בפתיחה כוללת, חלק ב' אות ו' מביא כן משם הרבינו יונה שכיון שאמרו חכמים שלא יוצאים קריאת שמע אחר חצות בלילה אף מן התורה לא יצא, באמת מחולקים גדולי אחרונים

אם זה שעושה המצוה שגזרו חכמים שלא לעשותה אם קיים המצוה (ובספרי אור חדש, אות ג', גזרות חכמים, כתבתי בפשיטות שלא יוצאים), ובשאלות ותשובות שואל ומשיב, חלק ב' סימן רט"ז, מובא בשם מהר"ם מלובלין, שבכל הגזרות והסייגים אם עוברים עליהם אפילו אם לא עושים האיסור עבירה היא, ולכן אם קורים לאור הנר בשבת געשה איסור אפילו אם לא עושים הטייה בנר, שוב ראיתי בקונטרס קבא דקשייתא, בספר חלקת יואב, להגאון רי"י ז"ל מקינצק, שהעיר, (בקושיא צ"ט), על הגאון רע"א ז"ל במערכה ח', דפשיטא ליה אם תקע שופר בשבת, אף דעבר על שבות, מ"מ המצוה נתקיים בדיעבד, וכתב (הגאון מקינצק): אבל מאוד לפלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה, והביא מתוספות סוכה, ומרא"ש במנחות דסדין בציצית דפטור והוה ברכה לבטלה, וכן מביא הרבינו יונה שהבאתי, ומחלק במעשר בהמה בין מצוה והקדש, ומש"ז בזמן הזה קדש, וסיים: ודברי הגאון רע"א תמוה מאוד, וכן ראיתי בציונים לתורה (כלל ל"ז), שמביא ראיה מירושלמי ברכות, דכשפטרו חכמים ממצוה דאורייתא, אז הפטור הוא גם מן התורה, ברם לבסוף, הביא מרש"י יבמות (דף צ'), דמשמע מדבריו דחכמים יש להם כח לומר שלא לקיים המצוה ובבחינת שב ואל תעשה, אבל אין להם כח לעקור המצוה לגמרי, ויש להאריך בזה.

ובעיקר הענין דמביא בתשובה (בנועם שם), מר"ן סוכה פרק ד', דאם עבר יצא המצוה, ומפלפל בזה בכל מילתא דלא תעביד אי עביד מהני, אין זה שייך להא דעברין על תיקון גזרה מדרבנן, ובספרי אור תורה (אות מ', מלאכת שבת, פרק י"ב), כתבתי עוד במקצוע זה מירושלמי סוכה פרק ג', הלכה י"א, על הא דאמרו שם: חברייא אמרין דברי ר' יוסי, עיין שם.

ולבסוף הנני להביא מתשובות הרי"ם שבת פרק ב', ד"ה מה עשיתן — שכתב וזה לשונו: ויש לומר דבדבר שאסרו חכמים משום גזרה של איסור אחר חמור, ודאי דכשעובר לא קיים מצוה כלל דהרי מצוה הבאה בעבירה, ואפילו במצוה דאורייתא בסוכה ראשו ורובו (בסוכה) ושלחנו בתוך הבית, דאין פסול אלא מדרבנן, אמר לא קיימת מצוות סוכה, כל שכן במצוה דרבנן ועבירה דרבנן שמא יטה.

וראיתי (אחר שכתבתי בספרים שהוצאתי בעזה"י לאור בשאלה זו), גרפס בקול תורה, מיד"ג המנוח הגאון ר' יחיאל יעקב וויינברג ז"ל, אחר שראה שם שהגאון ר"צ פרנק ז"ל מירושלים שכתב לתמוה על הגאון רע"א,

מדברי התוספות בסוכה דף ג', דפסול מדרבנן אף מדאורייתא לא יצא, ומזה דראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, והאריך בזה, ובאמת הוא שהחידושי הרי"ם כבר קדמו בזה, והוא העלה בדבר שאסרו חכמים לא מקיימים מצוה כלל והוה מצוה הבאה בעבירה.

סיכום

תבנא לדינא: דבמקום שאסרו חכמים משום גזרה, כמו במצוות שופר, לולב ומגילה, דגזרה שמא יעביר ד' אמות ברשות הרבים, אין מקיימין מצוה כלל והוה מצוה הבאה בעבירה.

בענין פרשת זכור

המג"א סי' תרפ"ה כתב דהשומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו, ושכן משמע במגילה דף י"ח. וכן הוא ברא"ם (וכעת לא מצאתיו שם)

גם הפמ"ג במ"ז ב' כתב וז"ל¹) אע"ג די"א דפר' זכור מה"ת, כבר יצא (בשבת) ששמע ויבא עמלק. וכ"פ בא"ר, ובחיי"א כלל ל"א סי' א'. ועי' גם בהגהות חכמת שלמה מהגאון מהרש"ק מה שדן בדברי המג"א. וכן בספר בית יצחק על מסכת מגילה דף י"ח ע"א כתב ג"כ דפשיטא דיוצאין י"ח בפר' ויבא עמלק וכהמג"א.

אולם המשנה ברורה סקט"ז כתב דלדעתו עיקר דינו של המג"א צ"ע דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרד בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו' והכוונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק וגספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק.

וכן מרן הגה"ק בשו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל בקו"א אות ק"א כתב וגם דזכרון זה שהוטל עלינו במ"ע הוא ג"כ בספר, אבל לא שיצא ידי חובתו בפרשת ויבא עמלק, שאין שם כי אם ספור מה שהיה והבטחה על העתיד, אבל לא חיוב המ"ע שהוטל עלינו בזכירה ובמעשה בפועל.

וכן בערוך השלחן כתב בזה"ל ולענ"ד אינו כן שהרי הרמב"ם בסהמ"צ בעשין קפ"ח כתב שציונו להכרית זרע עמלק. ובמצוה קפ"ט שציונו לזכור מה שעשה לנו עמלק וגו' והיה בהניח וגו' תמחה וגו'²), אבל בויבא עמלק לא כתיבא מצות זכירה לכלל ישראל ולא מצות מחיה, דשם כתיב כי מחה אמצה וגו', אבל לא כתיב תמחה שאנחנו מחייבים לעשות כן, וגם במגילה

(1) ודע דאם יש לו מנין לילך לשמוע פ' (פרה) [זכור] ולא יהיה שם לקרות המגילה כלל, ודאי קריאת מגילה עדיף.

(2) מתיבת וגו' הראשון עד וגו' השלישי אינו ברמב"ם. אגב יש להעיר על שהרמב"ם הקדים מחיית עמלק למצות הזכירה, היפך ממה שכתוב בתורה.

י"ח ע"א משמע להדיא דעיקר חיובא הוא בזכור דתניא זכור יכול בלב ת"ל לא תשכח, הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה עיי"ש, אלמא דחיובא הוא רק בפרשת זכור.

והנה דברי הערוך השלחן בראיתו ממגילה תמוה מאד דבספרא ריש בחקתי דריש דרשות כאלו גם על זכירת שבת וזכירת מרים וזכור את אשר הקצפת שיהיו בפה מדכתיב זכור, ושם בודאי אין הכוונה פרשת זכור דוקא. וכבר העיר בנו בעל תורה תמימה בפר' עקב ט' ז' מהתו"כ על האומרים דקריאת פרשת זכור מדאורייתא, דהלא בתו"כ מפורש דרשות כאלו על כמה פרשיות בתורה, ולמה דוקא פרשה זו קבעה להלכה. אך יש לומר דזהו מהמבואר בגמרא שם כתוב זאת זכרון בספר, דהיינו כדי לקראה וכמו שנכתוב להלן מהצל"ח ועמודי אור.

ועתה נבוא להצדיק דברי הצדיק דמעיקרא בדעת המג"א, ובתחילה נבוא לדברי הרמב"ן.

והנה ז"ל בסוף פר' כי תצא ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה אם לומר שנקרא פרשת עמלק בצבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור, ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה. והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו, וכן במעשה מרים נצטוינו להודיע לבנינו ולספר בו לדורות כו'.

המבואר מדבריו ז"ל דכד סלקא דעתיה דהרמב"ן דהזכירה היא הקריאה בפרשת עמלק הוא ספור המעשה שקרה לנו בעמלק וכמו שכתב ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה, והיינו ספור המעשה מה שקרא לנו עם המן, והיינו מן הדומה מה שקרה לנו עם עמלק שרצה להשמידנו, וכמו שכן כתב בפרשת בשלח, ואמר כתוב זאת בספר תורת שיזכירו מה שעשה עמלק כי מחה אמה את זכרו ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל, היא המצוה שכתוב לנו במשנה תורה זכור את אשר עשה לך עמלק. הרי מבואר שמצות זכור, הוא שיזכרו מה שכתוב בפרשת ויבא עמלק, ושם מבואר גם צווי המחיה כי מחה אמה, והיינו ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל. אך שוב מסיק הנכון בעיני שאין כאן מצות קריאה כלל, ועיקר הזכירה היינו שנספר זה לבנינו מה שעשה לנו עמלק ושעל זה נצטוינו למחות שמו, וכמו שדימה לזה זכירת מרים שנצטוינו להודיע לבנינו, וכ"כ בתורת חסד להגרש"ז מלובלין ח"א סו"ס ל"ז שהמבואר מדברי הרמב"ן שאין חיוב לקרות פרשת עמלק בס"ת ובצבור דוקא, וכן משמעות דברי הרמב"ם והסמ"ג ושאר מוני המצוות. ובספר החינוך ג"כ כתב שמעיקר המצוה רק לזכור הענין, ואין זה רק תקנת

חכמים לקרות פרשה זו בספר תורה פעם אחת בכל ימי חייו. ובציץ הקדש ח"א סי' ג"א הביא שכ"ד הרשב"א בחידושו לברכות דף י"ג, ועי' במנ"ח שלדעתו י"ל דמצוה זו היא אפילו אחר מחיית עמלק. אבל עיקר הקריאה במעשה עמלק אם מה"ת למ"ד או מדרבנן הוא בענין מעשה עמלק עצמו ולא בענין הזכירה וכמ"ש רש"י במגילה דף כ"ט ע"א בשניה זכור כדי לסמוך מחיית עמלק למחיית המן, והיכן נזכר מחיית עמלק הלא הוא בעיקרו בפרשת ויבא עמלק, וא"כ בודאי שיוצא בקריאה זו ג"כ ספור מעשה עמלק, ורק חכמים אחר שתקנו גם הקריאה של פורים, תיקנו לקרוא פרשת זכור בשבת שלפני פורים להקדים זכירה לעשיה, וגם מפני שיש בה רק ג"פ, שאין אפשר לחלקם לשלשה קרואים, ובפורים תקנו לקרוא ויבא עמלק שיש בה ט' פסוקים כדי לחלק לשלשה קרואים, אבל אינו תלוי כלל הקריאה בזכרון, רק בענין הפרשה תהא אשר תהא, ואף לאחר הקריאה עדיין לא נפטר ממצות הזכירה וכמ"ש כ' הרמב"ם במצוה קפ"ט וזכירה זו אינה מוגבלת בזמן. והרמב"ם בספר המצוות שכתב ציוה לזכור מה שעשה לנו עמלק, והיכן נזכר זה מה שעשה הלא הוא רק בפרשת ויבא עמלק, וגם המחיה נזכר שם וכמו שכתב הרמב"ן כי מחה אמהה היינו ביד עמי ישראל, וזהו דלא כערוך השלחן הנ"ל.

והנה במג"א כתב ראייה לדבריו ממגילה דף י"ח. וראה במחה"ש. והנראה שכוונתו ממה שאמרו שם הא מה אני מקיים זכור, בפה (אם זהו מה"ת או רק אסמכתא, ראה בציץ הקדש שם). וכתב שם הר"ח זכור בפה מה שכתוב בספר, ומה הוא הכתוב בספר, מבואר בדף ז' ע"א ר' אליעזר המודעי אומר כתוב זאת, מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה, וחולק על רבי יהושע שדרש זכרון מה שכתוב במשנה תורה. וכתב הר"ח שם וק"ל כר"א המודעי. הרי דמה שכתב כאן (ויבא עמלק) ובמשנה תורה (זכור)³ הוא הנקרא זכרון, אף שאין כתוב שם ענין זכרון רק ענין המחיה במלחמת שאול בעמלק, (אם לא ממה שנאמר שם בתחילת הדברים פקדתי שהוא ג"כ מענין זכירה⁴). ועיין גם בעמודי אור סי' קכ"ב אות כ"ז שכתב דבכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, הלא היו מחוייבים להשמיע בצבור פרשת זכור בכל שנה, לכן ציוה הוא יתברך כתוב זאת זכרון בספר — מעשה עמלק — אע"פ שעדיין שאר התורה לא נכתבה,

(3) הרי דמש"כ בבשלה ובכי תצא הוא ענין אחד מש"כ בנביאים.

(4) שו"ר כן בסהמ"צ להרמב"ם מצוה קפ"ט וז"ל הלא תראה שמואל בהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחילה מעשהו הרע ואחר כך ציוה להרגו, והוא אמרו יתברך פקדתי את אשר עשה לך עמלק.

כי יצטרכו ישראל לקרותה שנה שנה, מבואר דגם פרשת ויבא עמלק שניתנה עכשיו, גיתן לקרותה מן התורה. וכן בצל"ח שבת סוף פ"ט כתב וז"ל כתוב זאת, למ"ד תורה חתומה גיתנה, הוצרך לומר כתוב זאת שיכתוב זה תיכף והיינו לקראה מה"ת⁵). ובטורי אבן דף ז' א' כתב בתו"ד ושם י"ל דמזאת יתירה נפקא לן הא, דהוי מצי למימר כתוב זכרון בספר, זאת למה לי, אלא לרבות את משנה תורה נמי, וקרא לכאן ולמשנה תורה זאת בלשון יחיד, ש"מ דשתיהם אין נחשבים אלא כאחד.

שו"ר בספר יפה ללב ח"ט די"ט ב' שאחר שהביא לדברי המג"א והרא"ם סי' ב', הביא מפסיקתא הובא בילקוט שמעוני ורבינו בחיי פר' תצא וז"ל אמר הקב"ה בניי הווי זהירין בשתי זכירות שהכתבתי לכם בתורה האחד תמחה את זכר עמלק, והשני אמחה את זכר עמלק, דמזה משמע דשתיהם מן התורה.

ובספר בית יצחק על מגילה דף ז' ע"א הביא מהילקוט בפסוק מלחמה לה' בעמלק מדר דר, דורו של משה לדורו של שמואל ומדורו של שמואל לדורו של מרדכי ואסתר. וכתב שם דהנה מלחמה הראשונה בעמלק היה ע"י יהושע, והשניה עם אגג היתה ע"י שמואל, והשלישית עם המן היתה ע"י מרדכי, ולכן תמצא כי תיבת בספר מספרו עמלק אגג המן, וז"ש כתוב זאת זכרון בספר ובא הרמז על שלשה מלחמות אלו הרמוזים במלת בספר, ובתיבת ושים נרמזו בר"ת שאל יהושע מרדכי, וזהו ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר, שהוא אמר כי מאמר אסתר שבקשה כתבונה לדורות, קיים דברי הפורים האלה, היינו שהסכימו חכמי ישראל לדעתה, ואמר הטעם ונכתב בספר כי מצאו לה מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר, ובהכרח לדרוש תיבת בספר על המגילה, יען בו רמזו עמלק אגג המן והמן.

ומענין לענין אמרתי להעיר במה שאמרו במגילה דף ל' ע"א פורים שחל להיות בערב שבת שמואל אמר מאחרין — וקורין פרשת זכור למחר בשבת בט"ו באדר שהוא פורים דמוקפין — ורב הונא שם אמר חל להיות בשבת עצמה לדברי הכל אין מקדימין.

והנה מתעוררת כאן השאלה לענין מוקפין עצמם שעכשיו גם יום הפורים שלהם, מה יקראו בו אם זכור כמו בפרוים, או ויבא עמלק כקריאת

(5) וראה בחידושי מרן הגר"י הלוי בפ' בשלח שכתב דלפרש"י הכתיבה לא קאי על כי מחה אמחה, רק על עצם המעשה שבא עמלק להודווג לישראל קודם לכל האומות, דזה הוא שצריך לזכור בספר כדכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק.

הפורים שבכל שנה. וראיתי למרן הגר"ל דיסקין זצ"ל שם שכתב דמסתמא לשמואל (או לרב הונא לפרוים אף לרב) מוציאין ג' ספרים למוקפין וקורין בפרשת ויבא עמלק וגם בפרשת זכור.

אולם לענ"ד אלולא דברי קדשו היה נראה דלשמואל אין מוציאין רק ב' ספרים וקורין בשניה [או ויבא עמלק כדין הקריאה בפורים או] פרשת זכור, ע"פ מש"כ החינוך מצוה תר"ג, ודין היה לקרותה [לפרשת זכור] ביום פורים לפי שהוא מענינו של יום כי המן הרשע היה מזרעו כו', ולפ"ז השתא דבאמת לשמואל קורין בפרשת זכור, אין צורך שוב בקריאה שניה בפר' ויבא עמלק. וראה בהגהות חכמת שלמה שעמד בזה לדעת המג"א דיוצא בפר' ויבא עמלק, א"כ לשמואל דאמר מאחרין, וקורין לפרוים למחר בט"ו זכור, ואמאי הלא כבר יצאו בי"ד בקריאת ויבא עמלק, ותירץ כדי לצאת תקנת חכמים, וא"כ לפ"ז השתא למוקפין אין צורך בקריאה שניה דבאיזו קריאה שהיא יוצא עכ"פ אם בויבא עמלק או בפרשת זכור.

אך מה שיש לעיין קצת בדברי החינוך דאיך ס"ד שיקראו בפורים בפרשת זכור שאין בה רק ג"פ, ואולי כוונתו שיקראו הפרשה ג' פעמים כמו בחגוכה ובסוכות. ועוד יש להעיר עליו מאי אולמא פרשת זכור מפר' ויבא עמלק, לפי דבריו שכתב, "לפי שהוא מענינו של יום כי המן הרשע היה מזרעו". וכבר כתבו בדעת זקנים בעה"ת בפר' בשלח לפרש את זכר עמלק, את זכר, זה המן. עמלק כמשמעו, וצ"ע⁶.

ועוד היה נ"ל לומר דלשמואל אין בכלל דין קריאה בג' ספרים, והוא מהא דאמרינו בדף כ"ט ע"ב תניא כוותיה דשמואל ר"ח אדר שחל להיות בשבת קורין כי תשא ומפטירין ביהודיע הכהן, א"ר יצחק נפחא ר"ח אדר שחל להיות בשבת מוציאין שלש תורות אחד בשל ר"ח ואחד בכי תשא. ובפירוש הר"ח גריס ר' יצחק נפחא אמר, ור"ל דפליג אבריייתא דתניא כוותיה דשמואל, מבואר דלשמואל די בקריאה אחת בפר' כי תשא ואין קורין בשל ר"ח, וכמו שמבואר כן לעיל מינה דלמ"ד כי תשא [וזהו לשמואל] היינו דשגי האי ר"ח משאר ראשי חדשים, דאין קורין בו בשל ר"ח, והיינו למ"ד לסדר פרשיות הוא חוזר, וא"כ לדידן נמי מ"מ המפטיר הוא בכי תשא זאין קורין כלל בשל ר"ח, וא"כ כל שכן בנדוננו שאין מוציאין רק ס"ת א' לקריאת פרשת עמלק תהא הקריאה אשר תהא לדעת המג"א, ודו"ק.

(6) אך עכ"פ זה יש ללמוד מהחינוך דבקריאה זו יוצא גם לפורים וא"צ

להוציא עוד אחת.

חילופי הזמנים בעולם – ביחס לדיני התורה

נשאלתי במי שעלה לביקור בא"י על חג הפסח והשאר חמץ בביתו ולפני יציאתו מכאן מינה במקומו את הרב או מי שהוא למכור חמץ לנכרי ומכיון שיש חילוק בין הכא להתם בסדר הימים בערך שש שעות ובזמן שאצל המוכר שנמצא בא"י בערב פסח זמן איסור חמץ מתחיל בשעה שבאה"ב עדיין לא עלה השחר של יום י"ד ובזמן התחלת איסור חמץ באה"ב כבר קדש היום בא"י ולכן בשעה שהמורשה שלו מוכר חמץ כבר נאסר החמץ על בעליו בא"י בהנאה ולכן יש להסתפק אי אולינן במר מקום החמץ ושם לא נאסר עדיין בהנאה ויכול למכרו או אולינן בתר מקום הבעלים ושם כבר נאסר החמץ בהנאה. וכעין זה נשאלתי בשנת תשי"ב מאחד שהי' לו משרד בא"י ומתנהל שמה ע"י בא כוחו מהו הדין ביו"ט שני של גליות אם מותר לפתוח המשרד בה בזמן שבעליו באה"ב חוגג עדיין יו"ט שני ש"ג ובאמת השאלה ג"כ בכל שבת ויו"ט כיון שבזמן התחלת השבת באה"ב שאנחנו שובתים ממלאכה כבר בא"י חצות ליל שבת ובזמן יציאת השבת בא"י עדיין חצות יום שבת באה"ב ולכן לבן חו"ל שיש לו עסק בא"י השאלה על מוצש"ק ולבן א"י שיש לו עסק בחו"ל השאלה על ערב שבת אה"צ.

השאלה הזאת נוגעת בכל יסודי התורה שבת ויו"ט ויה"כ וחמץ בפסח ובכל סדר הזמנים. ורבותינו הפוסקים הראשונים וגם האחרונים לא ביארו לנו כלום בשאלה הקשה והחמורה הזאת ובשאלת השבת האריך הרבה הגאון הרמ"מ כשר שליט"א בקונטרס שבת סיני ושבת בראשית ברבעון התלפיות בטוב טעם ומיטב הגיון אבל בענין שאלתינו בחמץ לא נאמר כלום עדיין ולכן נשתדל לבאר עפ"י מקורות הש"ס וראשונים ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.

תשובה

א.

לפום ריהטא יש להביא ראיה דאולינן בתר מקום החמץ ולא בתר מקום הבעלים מהא דאיתא בש"ס ב"ק דס"ו איתביה ר' יוסף לרבה דס"ל

רמט

יאוש קונה גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, והאי כיון דמטא זמניה דאיסורא ודאי מייאש ואי ס"ד יאוש קונה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך דמי מעליא בעי שלומי ליה, אמר לו כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האז זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות עכ"ל הגמרא. ואי נימא דאזלינן בתר מקום הבעלים מאי משני רבה זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות והמובן בזה דכיון דזמן יאוש בעלים הוא לאחר דמטי זמן איסורא ואז אין הגזלן רוצה לזכות בו הרי משכחת לן שפיר לומר דהגזלן כן רוצה לקנות כגון בגוויי שהגזלן נמצא באה"ב והגזלן בא"י ובמקומו קדים זמן איסור חמץ בשש שעות וכשהגיע זמן איסור חמץ בא"י מתייאש הגזלן ממנו והגזלן באה"ב מכיון שעדיין לא הגיע זמן איסורא במקומו שפיר רוצה לזכות בו כיון שעדיין יכול לאכלו או למכרו ואכתי קשה דמי מעליא בעי שלומי ואמאי אומר לו הרי שלך לפניך ומוכח שפיר מזה דאזלינן בתר מקום החמץ וכיון דבמקום החמץ באה"ב עדיין לא הגיע זמן איסורא לא נאסרו הבעלים בהנאת החמץ כיון שיכולים עדיין למכרו ולא מתייאשי מיניה עד זמן איסורא במקום החמץ ואז שפיר אין הגזלן רוצה לזכות בו כי איסורא לא ניתא לי' דליקנא ושפיר משני רבה זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות.

ב.

וכמו כן יש להוכיח מדברי ר' יוסף שהקשה לרבה דע"י שקנה הגזלן החמץ ביאוש בעלים לכן דמי מעליא בעי שלומי הרי אפשר בגוויי דהגזלן הוא בא"י והגזלן בחו"ל ובא"י כבר הגיע זמן איסורא ובמקום הגזלן בחו"ל כיון דעדיין לא הגיע שמה זמן איסור חמץ לא מתייאש ממנו עד דמטא זמן איסורא במקומו ואז לא נקנה החמץ להגזלן שכבר נאסר. אלא ודאי מוכח דאזלינן בתר מקום החמץ תמיד.

ג.

ובינותי בספרים ומצאתי בשו"ת עונג יו"ט או"ח סי' ל"ג שדן בשאלה זו אי אזלינן בתר מקום החפצא דהחמץ או בתר מקום הגברא. והביא ראיה דאזלינן בתר מקום החפצא מהא דאמרינן בש"ס פסחים דל"א האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ובמזיד פטור מתשלומים. ומקשה בגמרא אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. ומתרץ דאתיא כר' יוסי הגלילי דס"ל חמץ בפסח מותר בהנאה: ואי אמרינן דאזלינן בתר מקום הבעלים אמאי דחיק הש"ס לאוקמא למתני' כר' יוסי הגלילי הרי יש לומר דאתיא נמי כרבנן ומיירי באופן שאכל תרומת חמץ בז' של פסח ובמקום הבעלים כבר פנה היום

והגיע מוציו"ט ובמקום החמץ עדיין יום השביעי של פסח ולכן לגבי הבעלים
הוי החמץ שפיר בר דמים שהרי יכולים למכרו במקומם ולהביאו אצלם
ומדלא משנינן הכי ומוקמינן למתני' כר' יוסי הגלילי ש"מ דאזלינן בתר
מקום החפצא דהחמץ ולא הוי בר דמים שפיר.

ד.

ומש"כ הגאון העונג יו"ט בצירור שלו שאכל תרומת חמץ בשביעי של
פסח ולכן דחיק לאוקמא שהחמץ לא נאסר להבעלים מטעם חמץ שעבר
עליו הפסח מטעם קנסא משום דמיירי שבטלו או אפילו אי נימא דנאסר
מדרבנן מ"מ אינו פוטר מלשלם קרן וחומש עיי"ש בדבריו ולפיענ"ד באופן
אחר שבעל החמץ הוא עדיין במקום שלא הגיע זמן ביעור חמץ בערב פסח
והחמץ נמצא במקום שכבר קדש היום ולכן שפיר הוי בר דמים כיון שהכהן
יכול עדיין למכרו כיון דאכתי לא מטי זמן איסורו אלא ודאי דאזלינן בתר
מקום החפצא דהחמץ ובצירור זה ל"ק תו דהחמץ נאסר לבעלים מטעם קנסא
וז"פ לפיע"ד.

ה.

ולשיטת הפוסקים דחמץ הוי היתרא בלע א"כ חמץ קודם זמן איסורו
אין שם חמץ עליו ולכן מסתברא דהוי איסור גברא ולא איסור חפצא כמו
כל המצות התלויות בזמן דחשוב איסור גברא ולפי"ז צריכים תמיד לחשוב
מקום הגברא לאיסור חמץ ולא מקום החפצא. ונראה לומר דאפילו להסוברין
דחמץ הוי איסורא בלע והוי איסור חפצא אבל לפי"מ שחידש הר"ן בנדרים
די"ח דבנדרים כי היכי דהוי איסור חפצא איסור גברא נמי אית בהו דמכיון
דנאסר עליו קאי בכל יחל דברו עיי"ש שהביא ראיה לדבריו מירושלמי
ולכן לדבריו צריכים ג"כ להתחשב עכ"פ עם הגברא ואם במקומו כבר
נאסר חמץ אז חל עליו האיסור.

ו.

אך יש לומר בזה דקודם צריכים להתחשב עם מקום החפצא כיון
דכל האיסור גברא בא ע"י איסור החפצא שנאסר עליו ושאר שנאסר החפצא
עליו בא עליו איסור גברא ולכן מסתברא דאם מקום החפצא גורם שלא לחול
עדיין איסור חמץ ממילא ליכא תו איסור גברא כלל ובשלמא דבר שהוא
בעצמו איסור גברא שפיר חל עליו תכף במקומו לפי הזמן שלו. אבל אם
האיסור חל עליו מכח החפצא כהאי דנדרים מקודם צריך לחול שם איסור
על חפצא ואח"כ מכח זה חל על הגברא ג"כ ולכן בנידון דידן אם חמץ
חשוב היתרא בלע הוי איסור גברא וצריכים להתחשב במקום ובזמן איסור
של הגברא אבל אם מיקרי איסורא בלע צריכים להתחשב עם מקום החמץ

אפילו לשיטת הר"ן דהוי ג"כ איסור גברא מ"מ קודם כל חל איסור החפצא ואם במקום החפצא עדיין לא הגיע הזמן לאיסורו ליכא כלל גם איסור גברא כמו שביארנו וז"פ לפיע"ד.

ז.

וארווחנא בזה — אי נימא דהוי איסור גברא — לישוב הא דתניא בש"ס פסחים ד"ז: ה"י יושב בביהמ"ד ונוצר שיש לו חמץ בביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו"ט. ומקשה בגמרא בשלמא שבת משכחת לה כגון שחל י"ד להיות בשבת אלא יו"ט בתר איסורא הוא. ומתוך דאיירי בתלמיד היושב לפני רבו ונוצר שיש לו עיסה מגולגלת ומתיירא שמא תחמיץ: ולפי הנ"ל הרי שפיר איכא למימר דאיירי כפשטה דברייתא ביושב בבית המדרש והי" בא"י ונוצר שיש לו חמץ בחור"ל באה"ב דבא"י כבר קדש היום והוא יו"ט אבל במקום החמץ עדיין ערב יו"ט ולכן יכול עדיין לבטלו במקומו והוי דומיא דשבת דהוי קודם זמן איסורו ומדלא מתוך הכי בגמרא ש"מ דפשיטא ל"י להש"ס דאזלינן תמיד בתר גברא וכיון דבמקומו כבר קדש היום הוי שפיר בתר זמן איסורו.

ולכן הוצרך לתוך בתלמיד היושב לפני רבו אבל א"א לבנות ע"ז יסוד להלכה דאפשר איכא טעמא אחריני דלא מתוך הכי בגמרא.

ח.

ובלאה"כ נראה לפיע"ד דאפילו לשיטת הפוסקים דאיכא לאו דבל יראה בי"ד מ"מ בנידון דידן שבמקום החמץ טרם הגיע זמן איסורו והבעלים נמצאים במקום שכבר הגיע זמן ביעור חמץ מסתברא דליכא בכגון זה לאו דבל יראה זכן נמי לגבי מ"ע דתשביתו ודאי דאזלינן בתר מקום החמץ דהרי עיקר כוונת התורה בלאו דב"י וב"י שלא יהא נמצא חמץ ברשותינו בפסח וכיון דמה שנוגע להחמץ עצמו בהמ"ע דתשביתו ודאי איכא למימר דאזלינן בתר מקום החמץ והרי שם לא הגיע עדיין זמן איסורו ומה שמוטל על קרקפתא דגברא להשבית החמץ הרי כאן בלאה"כ החמץ מושבת ממנו כמו דאמרינן בחמץ שנפלה עליו מפולת דהרי הוא כמבוער אעפ"י שבאמת החמץ ישנו בעולם מ"מ מכיון שממנו מושבת סגי בהכי. כמו כן בנידון דידן החמץ מושבת וליכא חמץ בפסח אעפ"י שכמות החמץ ישנו מ"מ האיכות מושבת כיון שבמקום החמץ ליכא פסח כלל והוי כשאר חפץ ובמקום שחל פסח ליכא חמץ.

ט.

ולכן במי שנמצא בפסח באמריקה ויש לו חמץ בא"י ובזמן שהבעלים מותרים בחמץ כבר עבר חצות יום י"ד בא"י מסתברא דאינו עובר עדיין על ב"י וב"י בעוד שלא חל איסור חמץ אקרקפתא דגברא. אך אם מותר לו

להנות מן החמץ לא ברור לי עדיין דאפשר לומר דכיון שהוא מותר במקומו בחמץ מותר לו ג"כ להנות מחמצו שנמצא בא"י או אפשר לומר דשאני אסור הנאה דחמץ מלאו דבל יראה דאיסור הנאת חמץ הוי איסור חפצא ונאסר לכל העולם כמו כל איסורי הנאה באין הבדל אם מרחוק או מקרוב ולכן הדבר צריך תלמוד עדיין.

י.

ולענין הבעלות שלו לגבי החמץ המונח בריחוק מקום ששם כבר נאסר חמץ בהנאה אם יכול למכרו יש לעיין דכיון דהוי איסור הנאה במקום שנמצא החמץ והא איסור הנאה אין לו דמים ואינו יכול למכור כדאמרינן בגמרא בפסחים ד"ה דלאחר זמן איסורו לאו ברשותו קאי ולא מצי מבטל לי' ובודאי גם למכרו ליתא ברשותו ומבואר בתוס' סנהדרין ד"פ בתוד"ה בשור גבי שור הנסקל אינו נאסר מחיים מדאמרינן גנב שור הנסקל וטבחו משלם תשלומי ד' וה' דברי ר' מאיר וכר' והרי קאמר ריש לקיש כל שאינו בטביחה אינו במכירה וה"ה כל שאינו במכירה אינו בטביחה ואם שור הנסקל נאסר מחיים א"כ אינו במכירה ואמאי חייב כשטבח: הרי מוכח מדבריהם דדבר האסור בהנאה אינו במכירה ואם מכרו אינו מכור. אך דא עקא דמאן נימא לן דהחמץ אסור בהנאה דהרי אם יעלה בידו להביא את החמץ למקומו ע"י מטוס יהי מותר אפילו לאכלו ממילא הספק עדיין אם החמץ במקום שהוא מיקרי אסור בהנאה כיון שבעליו יכולים להביאו אצלם ולמכרם או אפילו לאכלו.

יא.

ולדברי התוס' בקידושין דנ"ג בתוד"ה איהו שכתבו במע"ש אפילו בגבולין הוא ממון בעלים משום דחזי בירושלים — ובאמת מבואר כן בגמרא בבכורות די"א גבי פטר חמור דחשוב ממון בעלים משום דחזי לביני וביני עיי"ש. כמו כן בנידון דידן יש לומר דמיקרי החמץ ממנו כיון דחזי ליה אם יביאו אצלו אעפ"י שבמקומו שנמצא הוא אינו חשוב שלו מפני שאסור עליו חמץ בהנאה מ"מ עדיין ממנו הוא שיוכל למכרו ובלא"כ הרי כל זה דחמץ מיקרי אינו ברשותו הוא משום המ"ע דתשביתו שמצווה הוא לבערו אבל הכא עדיין הוא אינו מצווה לבערו כי לא הגיע זמן ביעור חמץ ושפיר יכול למכרו ואפילו אי נימא דמה דחמץ אינו ברשותו של אדם הוא משום הל"ת של בל יראה מ"מ עדיין לא חל עליו הל"ת ג"כ במקומו.

יב.

ומעתה מה נעים עולה לתרץ שיטת רש"י בפסחים דס"ג דתמן תנינן השוחט את הפסח על חמץ עובר בל"ת ר' יהודה אומר אף התמיד ר' שמעון

אומר הפסח בי"ד לשמו חייב ושלם לשמו פטור ובמועד לשמו פטור ושלם לשמו חייב: ופירש"י השוחט את הפסח על החמץ עובר בל"ת דלא תשחט על חמץ דם זבחי ר' שמעון אומר הפסח בי"ד ששחטו על החמץ לשמו חייב משום לא תשחט על חמץ דפסח כשר הוא ושחיטה ראויה היא ובמועד בתוך הפסח לשמו שחטו לפסח על החמץ פטור מלא תשחט דפסח שלא בזמנו פסול לשמו והוא לה שחיטה שאינה ראויה שלא לשמו אלא לשם שלמים חייב דלהכי קאי והוא שחיטה ראויה וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דבל יראה ובל ימצא ואיכא מלקות גמי, עיי"ש. ולכאורה קשה מדוע כתב דאיכא גמי לאו דבל יראה רק בשוחט במועד שלא לשמו ולא כתב כן ברישא דמתניתין בשוחט בי"ד לשמו דחייב ג"כ משום לאו דבל יראה וכבר העירו בזה המפרשים והתויר"ט רצה לתרץ דרש"י ס"ל דבי"ד ליכא עדיין לאו דבל יראה כיון דבבל יראה כתיב שבעת ימים כמוש"כ הה"מ בפ"ג מהל' חו"מ עיי"ש.

יג.

והצל"ח לא ניחא ליה בתרוץ התוס' יו"ט ולכן כתב לתרץ דבשלמא לר' שמעון במתניתין ניחא דלדידיה ליכא בל יראה בי"ד עד הלילה דמיקרי לפני זמנו כמו שביאר בנובי"ק חאו"ח סי' כ' אבל ברישא דמתניתין הו"ל לרש"י לפרש גמי דעובר בבל יראה כיון דרש"י ס"ל דאיכא בל יראה מחצות יום י"ד ולמעלה עיי"ש בצל"ח באריכות בביאור שיטה זו לרש"י.

יד.

ולפיכ"ד שיטת רש"י מבואר מפורש בש"ס ב"ק דכ"ט על הא דאמרינן התם דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו בור בר"ה וחמץ משש שעות ולמעלה ופירש"י חמץ משש שעות ולמעלה אינו ברשותו של אדם דכל היכא דאיתא אסור בהנאה ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא. ולפלא על הגאון הצל"ח שלא הביא רש"י זו דמבואר בפירוש דעתו.

טו.

שוב התבוננתי בזה דיש לומר עפי"מ דכתב הה"מ בפ"ג מהל' חו"מ הל"ח בפלוגת הרמב"ם והראב"ד דהרמב"ם ס"ל דהמוצא חמץ בביתו משש שעות ולמעלה ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא והראב"ד חולק וכתב דאולי זה המחבר סובר דמשש שעות ולמעלה בבל יראה ואינו כן דשבעת ימים כתיב וע"ז כתב הה"מ דהרמב"ם ס"ל כמו שכתב בפתיחתו להלכות אלו שמצוה להשבית שאור בי"ד שלא יראה חמץ כל שבעה: הרי שסובר רבינו שבי"ד אין בו אלא מצות השבתה בלבד

וכל שבעת הימים עובר בבל יראה ובל ימצא וכו' ולכן מש"כ כאן כוונתו לומר שלאחר שש אינו מועיל ביטול אלא ביעור ואם לא ביערו אעפ"י שבטלו לאחר שש שעות הרי זה עובר עליו לכשיגיע הפסח בבל יראה ובבל ימצא עיי"ש. ועפ"י דבריו יש לומר נמי כן בכוונת רש"י במש"כ לעבור עליו בבל יראה ר"ל לכשיגיע הפסח ולא קאי על ערב פסח ולפי"ז אין שום הוכחה מכאן שרש"י יסבור דאיכא בל יראה ב"ד ובמק"א הארכתי הרבה בשיטת רש"י ואכמ"ל.

טז.

ובירושלמי פסחים פרק י' הלכה א' איתא דרבי לא אכל בע"פ לא חמץ ולא מצה, לא מצה מן הדא דר' לוי דאמר דהאוכל מצה בע"פ כבא על ארוסתו בבית חמיו ולא חמץ מן הדא דר' יודא בן בתירה ופירשו הקה"ע והפ"מ דלריב"ב דס"ל בפ"ק דזבחים דזמן שחיטת פסח מתחיל בשחרית י"ד וא"כ קאי כל היום בלא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים.

מדברי הירושלמי משמע דעובר משום לא תשחט גם בשחרית אעפ"י שלכ"ע אין זמן לעבור בבל יראה ובבל ימצא ולהירושלמי הוי בבוקר כמו לדין אחר חצות היום שהוא הזמן לעבור בלא תשחט ולדעת כמה פוסקים גם בב"י, אך י"ל דלהירושלמי נמי לא איירי התם מאיסור תורה בלאו דלא תשחט רק בפשטות משום טרדא דילמא מיטריד ולא אתי למיעבד פיסחא כמו דאמרינן בבבלי דק"ח גבי ר"ש הוי יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא ואמרינן שם בגמרא נימא קסבר ר"ש סמוך למנחה גדולה תנן ומשום פסחא הוא דילמא מימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא דכולא יומא חזי לפסחא וסבר לה כי הא דאמר רבי אושעיא אמר ר"א מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית י"ד עיי"ש בגמרא וזה יש לומר ג"כ בכוונת הירושלמי.

יז.

ובתוס' שם בד"ה נימא ג"כ נראה כן כמו שביארנו שכתבו שם דאע"ג דריב"ב לא מכשיר אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים עד שש שעות ולא אשכחן תנא דפליג מ"מ כיון דבדיעבד כשר סבירא ליה להחמיר שלא לאכול מן הבוקר. ונראה מדבריהם דגם לריב"ב יש חמץ בבית בבוקר עד חצות שהרי כתבו דלריב"ב אסור לכתחילה לשחוט הפסח בבוקר משום לא תשחט וגו' וע"כ דאיכא חמץ עדיין בבית בבוקר דאל"ה לא אסור לשחוט הפסח אז לאחר שכבר ביערו החמץ לריב"ב כמו לדין לאחר זמן הביעור שהוא לאחר חצות. ולפי"ז י"ל דגם הירושלמי ס"ל כן ואין כוונתו לומר דבבוקר י"ד ע"פ יהי

לריב"ב כמו אחר חצות לדין דצריך לבער החמץ אפילו בלא עשיית הפסח רק בפשוט משום טירדא דילמא מיטריד ולא אתי למיעבד פיסחא כמו שביארנו לעיל.

יח.

אמנם בשאג"א סי' ע"ד הוכיח בראיות נכוחות דאפילו היכא דליכא חיוב דבל יראה עובר משום לא תשחט ומדברי התוס' פסחים הנ"ל י"ל ולהביא ראיה לשיטת השאג"א להמעיין שם, אמנם הצ"ח הנ"ל רצה לומר ולחלק דבערב פסח בזמן שחיטת הפסח הרי חייב השוחט על החמץ לא רק בחמץ שלו אלא אפילו בחמץ שיש לאחד מבני החבורה שנמנו על הפסח ומשום הכי לא כתב רש"י שחייב משום בל יראה ג"כ משום דבכח"ג ליכא על השוחט הלאו דבל יראה כיון שאינו שלו אכן בשלא בזמנו דהיינו במועד שהפסח נשחט לשם שלמים דזה אינו חייב השוחט על לאו דלא תשחט על חמץ רק היכא שיש להשוחט בעצמו חמץ כיון דלא שייך בשלא בזמנו מגויין רק בפסח בזמנו דכל המגויין הויין כאיש אחד אבל בשלמים ליכא חבורה כיון דנאכל לכל ישראל ולכן שפיר כתב רש"י במועד דחייב משום לא תשחט בהדי לאו דבל יראה ובל ימצא.

יט.

וביסוד הדבר שאנו דנין בזה דאיכא לספוקי אם חמץ הוי איסור גברא או איסור חפצא ועי'ז אנו דנין אם ניזול בתר מקום החמץ שעדיין לא הגיע זמן איסורו או בתר מקום בעליו שכבר הגיע זמן ביעור. וכן כמו זה לענין שבת ויו"ט יש לומר שחיוב גברא של שמירת שבת תלוי בזמן ר"ל שיש שני גורמים לקדושת השבת הזמן והמקום הגורם הראשון הוא הזמן ז"א שכל אדם מחוייב לשמור על השבת לאחר שעבר עליו ששת ימי המעשה ויום השביעי שבת לפי חשבון הימים שעברו עליו ולא אכפת לן אם נתקצר היום או נתארך חיוב שמירת שבת הוא חיוב גברא התלוי בזמן. אמנם לפעמים השבת קשור גם במקום כגון דמי שכבר הבדיל במוצ"ש ובא במטוס למקום שעדיין יום שבת ומצא שם יהודים שומרי שבת מוכרח גם הוא לשבות שבת של המקום שבא לשם אולם הגורם הראשון הוא הזמן ואח"כ בא חיוב המקום ושניהם הזמן והמקום מטילים על האדם חובת הגוף לשמירת שבת כמבואר בש"ס סנהדרין דל"ה דשבת חובת הגוף היא עיין קונטרס שבת סיני ושבת בראשית להגאון הרמ"מ כשר שליט"א שהאריך בנידון זה.

כ.

ולכן לגבי חמץ איכא למימר דכמו שאנו יודעים שבעת שקיעת החמה בא"י הרי תשעים מעלות מארץ ישראל מערבה עדיין חצות יום ובמאה ושמונים

מעלות מארץ ישראל עדיין בוקר ובשבעים ומאתים מעלות מא"י עדיין חצות ליל שלפניו: נ"ב זהו להשיטות דס"ל שקו התאריך הוא בקצה המזרח תשעים מעלות מא"י עיין בכחרי פרק כ' מאמר ב' ובבעה"מ ר"ה ד"כ בהאי דאבות דר' שמלאי גבי נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקה"ח עיי"ש ואכ"מ. ועפ"ז יתכן למי שיש לו חמץ מחוץ לירושלים בזמן שחיטת הפסח בקצה המזרח או המערב ששם לא הגיע עדיין זמן ביעור חמץ ואי נימא דהעיקר הוא החפצא דהחמץ וכיון שבמקום החמץ לא הגיע זמן ביעור ואינו עובר בבל יראה ובשוחט אז הפסח בירושלים עובר משום לא תשחט על חמץ וגו' אעפ"י דליכא גביה הלאו דבל יראה אבל מ"מ לגבי שחיטת הפסח מקרי חמץ לעבור על לאו דלא תשחט כמו שכתבו התוס' בפסחים הנ"ל דגם היכא דליכא לאו דב"י מ"מ איכא לאו דלא תשחט וכמו שכתב השאג"א הנ"ל, ולפי"מ שביארנו לעיל י"ל דגם הירושלמי ס"ל כן ולכן מתורץ שפיר דברי רש"י דגבי שוחט הפסח בזמנו לא כתב רש"י כלום מלאו דבל יראה בהדי הלאו דלא תשחט כיון דאיכא מציאות ללאו דלא תשחט בלי הלאו דבל יראה דהיינו שיש לו חמץ בריחוק מקום ושם לא הגיע עדיין זמן ביעור כמוש"כ לעיל משא"כ במועד דאי דחייב תמיד גם משום בל יראה אפילו אם החמץ מונח בסוף העולם דכבר הגיע זמן לעבור בבל יראה.

כא.

ולאחר שהתחקיתי בהא דינא דגזל חמץ שכתבנו לעיל להביא ראיה לני"ד דאזלינן בתר מקום החמץ לאחר העיון בזה נראה לומר שיש הבדל עיקרי בין גבי הבעלות של הגזלן לגבי הבעלות לעבור בב"י, דבשלמא גבי גזל חמץ שפיר י"ל דכיון דרק הגזלן עובר בב"י מפני שהחמץ נמצא ברשותו חל עליו חובת ביעור אבל על הגזלן ליכא חיוב ביעור כיון שלא נמצא ברשותו כמבואר בר"ן בריש פ"ק דפסחים דאם אין החמץ בביתו אינו עובר עליו בבל יראה — גבי המפקיד חמץ — אפילו היכא דלא קבל עליו הנפקד אחריות ובאמת לפי"מ שהביא מרן הב"י בסי' ת"מ בשם הר"ן מיירי רק היכא שהנפקד קבל עליו אחריות או אין עובר המפקיד, אכן השאג"א בסי' פ"ג הוכיח מדברי הר"ן דגם בלא קבל הנפקד אחריות אין המפקיד עובר בב"י.

כב.

והרא"ש והרבנו יונה ס"ל דגם המפקיד עובר בב"י וכתבו בטעמא דמלתא דכיון שהשאל הנפקד ביתו להמפקיד לשמירת ממונו קרינן ביה שפיר בתיכם דהמפקיד וכתב הרא"ש לחלק דלא תקשה מהך דדרשינן במכילתא מה ביתך

ברשותך אף גבולך ברשותך יצא חמצו של ישראל ביד עכו"ם עיי"ש ברא"ש ובב"י סי' ת"מ ולפי"ז דכל עיקר טעם החיוב של המפקיד הוא משום דהנפקד השאיל לו ביתו ולכן מקרי ביתו לעבור בב"י אבל גבי גזלן מובן ממילא דליכא האי טעמא למימר שהשאיל הגזלן ביתו להנגזל ולכן א"א לומר דאיכא איזה חיוב על הנגזל של ב"י ולכן משום האי טעמא אזלינן בתר מקום החמץ דהיינו רשות הגזלן שהוא עובר בב"י ולא בתר מקום הנגזל שהוא אינו כלל בלתא דבל יראה.

כג.

משא"כ בני"ד שבכל מקום שהחמץ מונח הוא ברשות בעלים וכיון שבמקום הבעלים לא הגיע עדיין הזמן של ביעור חמץ לא חל עליהם חובת ביעור כלל ולכן יש לומר דאזלינן בתר מקום הבעלים ויכולים עדיין למכרו ולא דמי כלל לגזל חמץ כמו שביארנו דגזלן לא דמי לנפקד, וגדולה מזו כתב הגרש"ז בש"ע סי' ת"מ דאם הגיח אדם חמצו בבית חברו שלא מדעתו שלא השאיל לו מקום בביתו אינו עובר בבל יראה מה"ת כיון שאינו מונח בביתו וברשותו של בעל החמץ אמנם מדברי זקני הס"ז שם בס"י ת"מ מוכח שלא כדבריו עיי"ש ואכ"מ.

כד.

אמנם בנידון שאלתנו שבא"י מקום הבעלים כבר קדש היום וחל עליהם איסור חמץ וחמצם נמצא באמריקה שטרם הגיע זמן ביעור חמץ ובכגון זה בגזילה שהנגזל בא"י והגזלן באמריקה ועדיין לא נאסר חמץ ומכי מטי זמן איסור בא"י הבעלים מתייחסים אעפ"י שלענין בל יראה אינם עוברים על חמץ שנמצא ביד גזלן כמו שביארנו והגזלן באמריקה כיון שעוד לא הגיע זמן איסור הא רוצה לקנותו שפיר קשה בגמרא אמאי משני זה מתייחס וזה אינו רוצה לקנות. הרי משכחת לן דכן רוצה הגזלן לקנות לכן שפיר קשה דמי מעליא בעי שלומי ומוכח שפיר דהעיקר הוא מקום החמץ ולכן לא נתייחסו הבעלים עדיין אעפ"י שאצלם כבר קדש היום כבר ולאחר יאוש בעלים אין הגזלן רוצה לקנות כן יש לומר אעפ"י שעדיין יש לחלק בין הנושאים מ"מ יש ללמוד כן לני"ד.

כה.

ולהלכה נראה לפיע"ד דודאי לכתחילה ראוי למכור החמץ שהשאר במקומו בזמן מכירת חמץ במקום שנמצאו הבעלים וכן בלהיפך אם בעל החמץ נמצא באמריקה וחמצו נמצא בא"י צריך בודאי להתחשב עם מקום החמץ ולמכרו טרם הגיע זמן איסור חמץ בא"י ולחוש לכתחילה למקום הגברא והתפצא. אכן בדיעבד שנמכר החמץ אחר זמן איסור במקום החמץ מ"מ מותר

החמץ לאחר הפסח כיון דטעמא דחמץ שעבר עליו הפסח אסור משום קנסא דקיי"ל כר"ש בש"ס פסחים דכ"ח דס"ל דקנסינן ל"י משום דעבר על כל יראה ולפי"מ שביארנו לעיל בודאי לא עבר על כל יראה בזה כיון שבמקומו לא נאסר עדיין חמץ ואם בזמן שהוא אוכל חמץ איך יתכן לחייבו משום כל יראה לך חמץ שיש לו במקום אחר.

כו.

וכן נמי בגוונא שבעלי החמץ נמצאים במקום שכבר נאסר חמץ והחמץ הוא במקום שלא הגיע זמן איסור ובדיעבד שמכרו החמץ לאחר שכבר נאסרו בחמץ ג"כ יש להתיר בדיעבד ולסמוך על שיטת הפוסקים דס"ל להלכה כר' שמעון דחמץ לפני זמנו מותר והרי לשיטת הר"ה מותר אפילו באכילה עד הלילה כמבואר בדבריו בריש פ"ק דפסחים ולשיטת הראב"ד והרמב"ן עכ"פ בהנאה מותר מה"ת רק מדרבנן אסור כמבואר ברא"ש פ"ק דפסחים סי' ב' בביאור כל השיטות אליבא דר"ש דחמץ לפני זמנו אינו עובר עליו והבעה"ט ס"ל דהמקדש אשה בחמץ בשעה ששית חוששין לקידושיו והא דאמר ר' גידל בגמרא בשם ר' חייא בר' יוסף אמר רב דהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושיו היינו מתחילת שעה שביעית אבל בשעה ששית מקודשת. ונראה לי לומר בטעמא דמילתא לחלק בין שעה ששית לשביעית דאחר עבור שעה ששית כיון דחמץ אסור אז מה"ת באכילה ובהנאה אסור מדרבנן אבל בשעה ששית אפילו באכילה אסור רק מדרבנן א"כ הוי ליה תרי דרבנן כמבואר בש"ע אה"ע סי' כ"ח סעי' כ"א דהמחבר חשש ג"כ לדיעה זו דלאחר שש אסור ג"כ רק מדרבנן בהנאה ולכן בחמץ דרבנן הוי תרי דרבנן וכמו כן לדין בשעה ששית כמו שביארנו ולכן כיון דהוי תרי דרבנן יש להתיר החמץ אם מכרו לאחר זמן מקום איסור הבעלים.

כז.

ואפילו לשיטת הפוסקים דס"ל דלאחר זמן איסורו אסור מה"ת וכ"ה שיטת הר"ן וכפי מה שהסביר הא"מ בסי' כ"ח סברתו משום דעבר על עשה דתשביתו ולפי"מ שביארנו ליכא בני"ד העשה דתשביתו כלל דבלאה"כ החמץ מושבת ממנו כמו בחמץ שנפלה עליו מפולת דהרי הוא כמבוער וכיון דליכא גבייהו העשה דתשביתו ממילא מותר עדיין בהנאה אפילו להר"ן ומהני שפיר מכירתו ומותר לאחר הפסח והר"ן לשיטתו דס"ל בריש פ"ק דפסחים המובא לעיל דאם אין החמץ בביתו אינו עובר עליו וכאן אעפ"י שהחמץ מונח ברשותו אבל שם ברשותו במקומו ליכא עדיין איסור חמץ וכיון דלשיטתו עיקר האיסור דכל יראה משום מקום החמץ והרי במקום הזה לא הגיע זמנו

לאסור א"כ ממנ"פ אינו עובר דאם לא נחשב החמץ לרשותו ליכא בל יראה ואם נחשב המקום הרי שם אין פסח עדיין וז"ב לפיע"ד.

כח.

ובהיותי מעיין בדבר זה בענין שוחט פסח על החמץ בדברי הראשונים ובדברי רש"י שהבאתי לעיל דס"ל דאיכא מלקות דבל יראה אפילו ה"י לו חמץ בביתו לא שקנה חמץ בפסח דלא כשיטת הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ הל"ג דס"ל דליכא מלקות בבל יראה רק בקנה חמץ בפסח דאל"כ הוי לאר שאין בו מעשה כמו שכתבו התוס' ג"כ בד"ה או לאחד דלר"י לא מחייב בעל החמץ אלא השוחט או הזורק דאיך יתחייב לר' יוחנן הא הוי לאר שאב"מ ורש"י שם ס"ל דכולן עוברין עיי"ש.

כט.

והנראה לי בזה להסביר טעם פלוגתתם עפי"מ שהביא המש"ל בפ"ד מהל' מלוה הל"ו דיש מחלוקת בענין לאו שאב"מ דהה"מ ס"ל דכל דבר שאפשר להיעשות ע"י מעשה אפילו נעשה שלא ע"י מעשה לוקין עליו ולא מקרי לאו שאב"מ רק אם א"א כלל להיעשות ע"י מעשה ולכן יש לומר דגם רש"י ס"ל כן א"כ בלאו דבל יראה כיון דאפשר ע"י מעשה דהיינו בקנה חמץ לא הוי לאו שאב"מ אפילו בה"י לו חמץ בביתו וכן בבני החבורה כיון דאפשר לכל אחד לשחוט בעצמו את הפסח לכן אפילו בלא שחטו בעצמו ג"כ לוקה.

ל.

אולם הרא"ה בספר החינוך ס"ל להיפך מסברא זו דהיכא דאפשר בלא מעשה אפילו נעשה ע"י מעשה מ"מ הוי לאו שאב"מ ואין לוקין עליו עיי"ש במשל"מ מה שהביא דברי החינוך, אך התוס' פסחים הנ"ל שכתבו בזה דהוי לאו שאב"מ נראה דלא ס"ל כשיטות הנ"ל דאי ס"ל כהחינוך א"כ אפילו בקנה חמץ ג"כ לא ילקה כיון דאפשר שלא ע"י מעשה בה"י לו בביתו והרי התוס' שם בדף כ"ט בתוד"ה ר' אשי כתבו בסופו דהמשהה חמץ כדי לבערו אינו עובר דמשמע אבל בקנה חמץ עובר, וגם כסברת הה"מ ג"כ בודאי לא ס"ל כיון דלהה"מ באפשר ע"י מעשה אפילו נעשה ונתקיים שלא ע"י מעשה נמי לוקין עליו ממילא מתחייב ג"כ משום לא תשחט בעלי החמץ לא רק השוחט או הזורק וכן נמי הרמב"ם דס"ל דרק בקנה חמץ בפסח לוקה ולסברת הה"מ גם בה"י לו בביתו ג"כ ילקה ולהרא"ה גם בקנה חמץ ג"כ אינו לוקה כיון שאפשר בלא מעשה.

לא.

ושיטתם שגבו ממני דהא בהדיא מבואר בירושלמי שבועות פ"ג הל"ז לאחר שהביא שם הפלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש בנשבע לאכול ככר זו ולא אכלה ופריך מה מפקה מביניהון שרפה והשליכה לים אין תימר משום שאינו יכול לקבל התראה פטור ואין תימר משום שהוא בלא תעשה הרי יש בה מעשה: מבואר בזה בהדיא דלא כדברי הה"מ ולא כדברי הרא"ה ולכן צע"ג בדבריהם.

לב.

לכן נראה לפיע"ד לבאר שיטתם באופן אחר בהקדם שיטת הריטב"א בסוף מכות גבי ה' לבוש כלאים והתרו בו לוקה אעפ"י דהוי לאו שאב"מ דכיון דהתרו בו ולא פשטו מחשב מעשה ובדרך זה מיישב הכ"מ בפ"י מהל' כלאים הל"ז דברי הרמב"ם שפסק ג"כ בדין זה שם בה' לבוש כלאים והתרו בו ולא פשטו לוקה דאע"ג דהוי לאו שאב"מ מ"מ כיון שלא פשטו מחשב מעשה כדברי הריטב"א הנ"ל. וההסבר בזה כתבו הפוסקים דכיון דבשעת לבישה היה מעשה לכן אחר ההתראה כיון שלא פשטו מצטרפין מעשה ראשונה של לבישה והוי שפיר לאו שיב"מ.

לג.

בדרך זה יש לישב ג"כ שיטת רש"י בבל יראה בה' לו חמץ בביתו וכן בשוחט הפסח על החמץ דכיון דבשעת הקניה ה' מעשה לכן עתה כשמשהה אותו ומתרינן בו ולא ביארו מחשב מעשה בהצטרפות את המעשה הראשונה והוי לאו שיב"מ וכן בשוחט על החמץ מצטרפין את המעשה הראשונה והוי לאו שיב"מ אולם הרמב"ם אעפ"י דגבי כלאים פסק דלוקה כסברת הריטב"א דמצטרפין המעשה הראשונה אבל לא דמי הך דחמץ להך דכלאים דהרי בכלאים היה תחילת לבישתו באיסור ממילא מצרפינן מעשה האיסור שנעשה בראשונה אבל גבי קנה חמץ קודם הפסח דה' מעשה היתר לגמרי לכן אין שום סברא לצרף מעשה היתר לעשותו לאו שיב"מ לכן ס"ל דרק בקנה חמץ הוי לאו שיב"מ ולא בה' לו בביתו. אולם רש"י ס"ל כסברת הריטב"א ולא מחלק בין שהיתה תחילת המעשה באיסור או בהיתר ולעולם מצטרפינן תחילת המעשה לעצם העובדא.

לד.

והריטב"א לא מחלק בכך בין שה' תחילת המעשה באיסור או בהיתר דהרי הוא מביא ראיה לדבריו מהאי דנזיר שנכנס לביה"ק בשידה תיבה ומגדל ובא אחר ופרע עליו המעזיבה דחייב הנזיר אם התרו בו משום טומאה משום דמצטרפינן תחילת הכניסה למעשה והוי לאו שיב"מ והרי התם תחילת הכניסה

היתה בהיתר ולא דמי לכלאים מוכח מזה דלא מחלק בכך הריטב"א והרמב"ם פסק באמת בהך דינא דנזיר בפ"ו מהל' גזירות הל"ט דאינו לוקה דהוי לאו שאין בו מעשה והראב"ד השיג עליו שם ומבואר בפירוש דהרמב"ם לא ס"ל כסברת הריטב"א וע"כ דמחלק בין הך דכלאים להך דנזיר דהתם היתה תחילת המעשה באיסור ובנזיר הוי בהיתר ולכן לשיטתו פסק שפיר דרק בקנה חמץ לוקה ולא בה"י לו בביתו דא"א לצרף לשיטתו תחילת מעשה הקניה לעשותו לאו שיב"מ כיון שהיתה בהיתר וז"ב לפיע"ד בשיטתם.

לה.

ולדינא כבר ביארנו דא"א לבנות יסוד חזק מכל הראיות שהבאנו לעיל כי אינן מוצקות שאין להשיב עליהם כידוע שלכל קושיא יש תירוץ מ"מ לענין חמץ יש כמה צדדים וסניפים להקל בין לענין חמץ שעבר עליו הפסח שהוא מדרבנן והמכירה בע"פ כבר ביארנו דיש לומר דהמכירה קיימת לכמה שיטות ולא נאסר בהנאה עדיין ובפרט לאחר שביטל החמץ דמה"ת בביטול סגי כידוע כן גראה לפיע"ד.

לו.

ולענין מי שיש משרד או מסחר בא"י ומתנהל שמה ע"י שותף בן א"י או בא כחו מהו הדין ביו"ט שני של גליות וכן בכל שבת עפ"י חילוק הזמנים הנה מש"ס סנהדרין דל"ה יש להוכיח דהעיקר הוא מקום שנמצא האדם. דפריך שם בגמרא מושבות דכתב רחמנא למה לי כיון דשבת חובת הגוף הוא ונוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, ופירש"י חובת הגוף חובה המוטלת על האדם ואינה מוטלת על הקרקע כגון מצות שביעית ולא על פירות הקרקע כגון ערלה וכלאים וכ"ה ג"כ בש"ס קידושין דל"ז ואי ס"ד למימר שצריכים להתחשב בשבת אם נעשה מלאכתו במקום אחר שכבר קדש היום אעפ"י שבמקומו לא קדש עדיין או להיפך שבמקומו קדש כבר היום ובמקום המלאכה טרם קדש היום א"כ לפי"ז מה פריך הש"ס מושבות למה לי הרי צריכים שפיר מושבות לומר שצריכים תמיד להתחשב עכ"פ כפי חשבון א"י אעפ"י שהוא עומד בחו"ל ויש לו מלאכה בא"י צריכים להפסיק מלאכתו לאחר שקדש שמה היום ומדלא משני הכי ש"מ דבכל מקום מקבלים השבת כפי מהלך השמש בלי להתחשב אם מלאכתו הוא במקום שכבר קדש השבת או יצא השבת.

לז.

ומפשטות לשון הגמרא כפי פירש"י: מושבות דכתב רחמנא: חובה המוטלת על האדם ואינה מוטלת על הקרקע משמע ששבת חובת גברא הוא

לאחר שעבר עליו ששת ימי מעשה ובתחילת היקף השביעי במקומו מחוייב לשבות ממלאכתו ולא תלויה כלל אם במקום אחר לא התחיל עדיין היקף השביעי או כבר עבר ולכן שפיר פריך בגמרא מושבות למה לי דלא תלוי כלל במושבות ומכש"כ במקום אחר. ואם גאמר שצריכים עכ"פ להתחשב כפי אופק א"י כלשון הכתוב בכל מושבותיכם ז"א שבכל מקום שנמצא צריכים להתאים חשבון הימים כפי חשבון א"י להתחלת השבת שפיר איצטריך קרא דמושבות.

לח.

ובש"ס ביצה דל"ט גבי מי שהי' פירותיו מופקדים בעיר אחרת וערבו בני אותה העיר לבא אצלו לא יביאו לו מפירותיו ואם עירב פירותיו כמזהר ולכאורה יש לומר דמוכח מכאן דחפציו של אדם וכליו נגררים תמיד אחר בעליהן וכן יש להוכיח ג"כ מדברי הש"ס פסחים ד"ז גבי הי' יושב בביהמ"ד ונוצר שיש לו חמץ בביתו שהבאתי לעיל באות ז. עיי"ש. אבל כבר כתבתי שא"א לבנות יסוד לדינא מכאן כי אפשר איכא טעמא אחריני דלא משני הכי בגמרא שהחמץ הי' בריחוק מקום ובשינוי אקלים.

לט.

ובספורנו פ' אמור (ויקרא כ"ג) מוכח דלכל אחד אין לו אלא מקומו לענין שבת שכתב על הפסוק בכל מושבותיכם וז"ל אעפ"י שתשתנה תחילת היום והלילה כפי ההשתנות האורך בגלילות מתחלפות על כל זה היתה תחילת השבת וסופה בכל אחד מהגלילות ליושביו כפי התחלת הלילה בגליל ההוא. מבואר בפירוש שאעפ"י שיש הבדל בהתחלה בכל מקום וכן בסופה מ"מ א"צ להתחשב בזה רק כל אחד צריך לשבות שבתו אחר עבור יום הששי במקומו.

מ.

ולכן לענין יו"ט שני של גליות כיון שהוא רק מדרבנן מטעם מנהג שקבלנו עלינו יושבי חו"ל כדשלחו מתם הוזהרו במנהג אבותיכם ואעפ"י שחז"ל החמירו מאוד ביו"ט שני של גליות כמבואר בפסחים דנ"ב בעובדא דרב נתן בר אסיא דשמתיה ר' יוסף על דאזיל מבי רב לפומבדיתא ביו"ט שני של עצרת. ובש"ע סי' תצ"ו מביא בשם הרש"ל ביש"ש בפכ"ה באחד שנהג חול ביו"ט שני של גליות ונפטר במיתה משונה רח"ל אבל מ"מ מצינו בכמה דברים ג"כ קולות ביו"ט שני כמבואר שם בש"ע ובברכ"י סי' תצ"ו מובא בשע"ת שם מביא להקל בגדולה מזו שאפילו בן חו"ל העומד בא"י מותר לו לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני ואעפ"י

שמהר"י פראגו והרב מוה"ר יעקב מולכו דחו דבריו וסיים ח"ל ועיין מש"כ מורגו הרב זרע אמת ח"א סי' ט' והמעין שם יראה שמצדד ג"כ להקל יעו"ש בדבריו.

מא.

והברכ"י להלן מביא בבן חו"ל דאשתהויי בא"י זמן רב ודעתו לחזור לחו"ל כי שם ביתו ונעשה שותף בחנות בא"י עם בן א"י וזמן יריד ביו"ט שני דלשותפו בן א"י הוא כבר חול נראה לכאורה דמותר לו לשותפו לישיב בחנות ולמכור ביריד עיי"ש שמביא ראה מדברי מרן הב"י בסי' רמ"ה בשם הר"ן גבי מרחץ שיש לישראל שותפות עם עכו"ם עיי"ש וברמ"א סעי' ג'. לכן בנידון דידן ביו"ט נראה לפיע"ד להקל אעפ"י שבענין חילוק זמנים דשבת ויו"ט עדיין לא ברורה לי. כי יש פנים לכאן ולכאן כמו שהארכנו לעיל אבל בזה שהוא רק איסור דרבנן בודאי שומעין להקל והנראה לפיע"ד כתבתי.

בירור דין אכילת סעודה שלישית

בבין השמשות

נראה לברר הדין אם מותר להתחיל לאכול סעודה שלישית במוש"ק בין השמשות או לא, ואת"ל דמותר אם יוצאין יד"ח אכילת סעודת שבת בבית"ש בכניסת השבת וביציאתו.

א.

כתב בשו"ע או"ח סי' רצ"ט ס"א וז"ל אסור לאכול שום דבר או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים משתחשך עד שיבדיל, אבל אם היה אוכל ויושב מבעוד יום וחשכה לו אי"צ להפסיק (אפילו משתיה ב"י), ואם היה יושב ושותה חשכה לו צריך להפסיק, וי"א דהני מילי בספק חשכה אבל בודאי חשכה אפילו היה יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו, הג"ה והמנהג פשוט כסברא ראשונה עכ"ל.

הנהגה בהאי דינא שכתב השו"ע אסור לאכול כו' משתחשך נחלקו המ"א והט"ז, דהמ"א כתב שם (בסק"א וסק"ג) דאפילו בספק חשיכה אסור וכמ"ש הב"ח, ומשמע דהוא לכ"ע אפילו לדעת הרא"ש והטור עיי"ש בפמ"ג ומחה"ש ולבו"ש, ודעת הט"ז (שם סק"א) דתליא במחלוקת הראשונים הרא"ש והעיטור בסוגיא דגמרא בפסחים (ק"ה ע"א) גבי ר"ח בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, א"ל זיל עיין אי קדיש יומא וכו', א"ל לא צריכיתו, שבתא קבעא לנפשה כשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, סבור מינה כשם שקובעת לקידוש כך קובעת להבדלה, א"ל ר"ע הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה וכו' ע"כ.

והנהגה הרי"ף גריס בגמ' זיל עיין אי נגה יומא, ומפרש דאיירי סוגיין בספק חשכה עיי"ש בר"ן, ומפרש העיטור לגרסת הרי"ף דגם הא דמסיק הגמ' להבדלה אינה קובעת ואי"צ להפסיק, איירי דוקא בספק חשיכה אבל בודאי חשכה צריך להפסיק, אבל הרא"ש שם (בפ' ע"פ סי' י"ב) הביא דעת העיטור וכתב ע"ד וז"ל ואינן דברים של טעם, ורחוק מן הדעת הוא לומר דשקלא וטריא

דמפליג בין הפסקה דקידוש להבדלה, ובין שתיה לאכילה, ובין חמרא ומיא, איירי בספק חשכה דוקא עכ"ל.

ונקט הט"ז דהרי"ף ע"כ ס"ל כדעת העיטור, דלהרי"ף דגריס זיל עיין אי גגה יומא כו', ולפירושו איכא תרי חומרות, (א) דבודאי חשכה מפסיק אפילו להבדלה, (ב) לענין התחלה בספק חשכה דאסור כדמוכח להדיא בסוגיא דאיירי בספק חשכה דוקא, וע"ז קאמר והנ"מ למפסק דלא מפסיקין אבל אתחולי לא מתחילין עיי"ש, אבל לדעת הרא"ש דדחה דעת העיטור וס"ל שפיר דאיירי בוודאי חשיכה וכדמוכח ברא"ש (שם סי' י"א) שהביא גרסת הרי"ף ופירושו, והקשה עליו דמה אייתי ראייה מקביעת שבת למעשר לענין ספק חשכה, היכא אשכחן דספק חשכה קובעת לענין איסור אכילת עראי וכר' עיי"ש. ואח"כ הביא גרסת הרו"ה בהמאור דגריס זיל עיין אי קדיש יומא, ומפרש להפך דנסתפקו אי בעי למפסק כשקידש היום שהוא ביה"ש, וע"ז א"ל ל"צ למקבעה לשבתא שא"צ למהר כ"כ ולהפסיק סעודתו ולקדש בביה"ש, דשבת עצמה קובעת דהיינו בעיצומו של שבת ודאי שהוא צה"כ עיי"ש, ומוזה משמע ליה להט"ז דנקט הרא"ש להלכה כהרו"ה.

ולפ"ז יוצא להרא"ש דכי היכא דאי"צ להפסיק לקידוש עד צה"כ, כך הוא להבדלה שאי"צ להפסיק בביה"ש, ואפילו להתחיל לאכול אז מותר, שהרי מבואר בסוגיא שם דדין התחלה במו"ש דמי לדין הפסקה בע"ש כנ"ל, וזהו שמדייקי הטושו"ע וכתבו עד „שתחשך" וכר', „וחשכה" לו דמשמע דוקא ודאי חשיכה אסור, אבל בספק חשיכה מותר להתחיל לאכול במו"ש, ובוזה ממליץ הט"ז על המנהג בסעודות גדולות שיושבים לתחילת הסעודה במו"ש בספק חשיכה, ויש להם לסמוך שפיר ע"ד הרא"ש וטור ודלא כהב"ח שכתב שיש איסור בדבר עיי"ש.

ולדבריו הרי חזינן דדעת השו"ע ג"כ כהרא"ש דלא כהעיטור מדהביא דעתו לראשונה לענין דין הפסקה שא"צ להפסיק אפילו בודאי חשכה, ואח"כ הביא דעת העיטור בשם י"א מוכח לפי הכלל במחבר דס"ל להלכה כדעת הראשונה שהיא דעת הרא"ש והרו"ה, וכ"כ הרמ"א דהמנהג פשוט כסברא ראשונה, ולפ"ז נקטינן כוותיהו להלכה דמותר, אולם מדעת המ"א משמע דס"ל דאפילו לדעת השו"ע ורמ"א דפסקו כהרא"ש, היינו דוקא לענין דין הפסקה לחוד דאי"צ להפסיק מסעודה במו"ש אפילו בודאי חשיכה ודלא כהעיטור, אבל בדין התחלה בספק חשכה כו"ע מודו דאסור וכמ"ש במ"א סק"ג וז"ל וי"א דה"מ כו' וכ"מ בגמרא דהבדלה קובעת בספק חשכה דלא כע"ש וכר' עכ"ל ועיי"ש במחה"ש ופמ"ג דכוונתו להוכיח דאפילו לדעת השו"ע דס"ל כהרא"ש דלא מפסיק אפילו בודאי חשכה, מ"מ מודה דאיירי

כל הסוגיא הנ"ל גם בספק חשיכה מדהביא הרא"ש שם פי' הרי"ף, אלא דהוכיח דע"כ א"א לומר כהעיסור דכל הני חילוקי דאמר בגמ' והנ"מ כו' איירי דוקא בספק חשיכה ולא בודאי חשיכה דלא מסתבר כלל, אבל מ"מ מודה הרא"ש שפיר דאיירי גם בספק חשיכה כדאיירי לדין הפסקה בקידוש לפי' הרי"ף כנ"ל ואפ"ה קאמר ע"ז דלאתחולי לא מתחילינן, ולפ"ז יוצא דאפילו להשו"ע דנקט כהרא"ש אסור להתחיל בספק חשיכה, וכ"ש להרי"ף והר"ן וסייעתם דמבואר בסמ"ג (עשין כ"ט) דמפרש בדעת הרי"ף דס"ל כשיטת העיסור דאיירי דוקא בספק חשיכה אבל בודאי חשיכה מפסיק להבדלה, וכ"פ כוותיה בשו"ת מהרי"ק (שורש צ"ו) וכן נקטו כל האחרונים בדעת הרי"ף דס"ל כהעיסור וכמ"ש בט"ז כנ"ל.

ולפ"ז יש לתמוה לכאורה על שיטת הט"ז הנ"ל, דכיון דדעת הרי"ף והר"ן ורמב"ם והרמב"ן במלחמות ור"ח ורה"ג שהובאו במלחמות עיי"ש וסמ"ג ועיסור, וכ"ה בשו"ת הגאונים (תשובה קי"ט) דאיירי סוגיין בספק חשיכה, ובדעת הרא"ש לא מוכח כלל אי פסק כהרי"ף או כהרז"ה בדין ספק חשיכה להתחלה כנ"ל, ואין לנו אלא דעת הרז"ה שהוא יחידאי בזה דס"ל דמותר לאכול בביה"ש עד צה"כ, וכ"מ להמשנ"ב שם שכתב בבה"ל דקשה מאד לסמוך ע"ד הט"ז דמיקל כהרז"ה שהוא יחידאי בזה, וגם בדעת הרא"ש ס"ל להמאמר ותו"ש ופמ"ג דס"ל להחמיר בספק חשיכה עיי"ש, וביותר צ"ע דהט"ז לא הזכיר כלל דעת הרז"ה, ואולי ס"ל כן בפשיטות בדעת הרא"ש דס"ל כהרז"ה, מדהקשה על הרי"ף ודחה דעת העיסור והביא דעת הרז"ה בפשיטות וצ"ע.

ב.

אולם כדי לברר דעת הט"ז, אקדים להוכיח דשיטת הרז"ה לאו יחידאה הוא כלל וכמו שאבאר בעה"י: דהנה מצינן דגם רש"י ורשב"ם ס"ל כדעת הרז"ה דאי"צ להפסיק בביה"ש לקידוש, עיי"ש בפסחים בסוגיין (דף ק"ה ע"א) דגרסי זיל עיין אי מיקדש יומא וכו' ומפרשי דלא כפי' הרי"ף הנ"ל, אלא דרצו לעקור השולחן וא"ל ל"צ וכו' דשבת קובעת עצמה לקידוש וסגי בפריסת מפה ומפרשי ההיא מעשה דר"ח ותלמידי דרב דהוו יתבי בסעודתא, שהאריכו בה עד שחשיכה עכ"ל, וכ"כ רש"י שם ד"ה והנ"מ כו' אבל אתחולי לא מתחלינן משחשיכה כו' עכ"ל וכ"כ הרשב"ם שם ושמעינן גמי שאם היר סועדין בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן עכ"ל משמע חשכה שהוא צה"כ.

וכ"כ רש"י בס' פרדס הגדול בהל' שבת (סימן קי"ח מס' האורה). וז"ל ואם היו סועדין בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן וכו' דהבדלה אינה קובעת והנ"מ לאפסוקי אבל אתחולי לא מתחילנן משחשכה עד שיבדיל עכ"ל, הרי מבואר מפשטות לשונם דמפרשי סוגיין דאיירי בודאי חשיכה,

וע"ז מסיק הגמ' דלהבדלה אינה קובעת להפסקה בודאי חשיכה אבל אתחולי לא מתחילינן דמשמע דקאי נמי באותו זמן דהיינו בודאי חשיכה ודוקא להתחיל אסור במו"ש דדמי להפסקה בע"ש.

וכ"מ להדיא בחי' הריטב"א בפסחים בסוגיין שכתב וז"ל כשם שקובעת למעשר כך קובעת לקידוש דאסור לאכול בלא קידוש משחשיכה אפילו התחיל מבעוד יום כ"כ הרשב"ם ז"ל גם הרא"ש ז"ל עכ"ל, הרי נתבאר בדבריו דס"ל דדעת הרא"ש הוא כרשב"ם דאסור לאכול משחשיכה דמשמע דהיינו בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה, וזהו כדעת הט"ז בשיטת הרא"ש ודלא כהמ"א ומדהביא הריטב"א שיטת הרשב"ם ורא"ש בסתמא ולא הביא כלל דעת הרי"ף משמע דנקט ג"כ להלכה כוותיהו וכהרו"ה הנ"ל.

ולפ"ז אין לנו שום מקור מהגמ' לאסור אכילה בספק חשיכה, וממילא שפיר מותר לדידהו להתחיל לכתחילה לאכול בבה"ש וכדעת הרו"ה הנ"ל, ולפ"ז תמהני על המשנ"ב הנ"ל שכתב דדעת הרו"ה יחידאי הוא דהלא זולת דעת רש"י ורשב"ם הנ"ל איכא דעת הרי"א ז"ל (שהובא בשלטי הגבורים בסוגין) שכתב להדיא דמותר לשתות בביה"ש בין בכניסתו ובין ביציאתו דמוסיפין כו' עיי"ש וכמו שיבואר דעתו להלן בעה"י.

ב.

היוצא מהמתבאר בדברינו הנ"ל, דדעת הרו"ה לאו יחידאי היא שכן הוא גם דעת רש"י ורשב"ם וריטב"א ורי"א ז"ל [ולהלן נבאר בעה"י שכ"ה גם שיטת הרמב"ם לדעת הכס"מ, ובדעת הרי"א ז"ל משמע דס"ל כהרי"ף לענין קדוש דאסור בביה"ש ואפ"ה נחשב סעודת שבת מאז מטעם תוס' שבת זמ"ט גם ביציאתו ודלא כמ"ש במ"ב עיי"ש]. ולדבריהם פשוט הוא, דכי היכא דבע"ש אי"צ להפסיק מלאכול דלא חל עליהו חובת קידוש עד צ"ה, כן הוא לדעתם שמותר להתחיל לאכול במו"ש בביה"ש, דדמי דין התחלה במו"ש להפסקה בע"ש כמבואר בסוגיין, ועדיף טפי מדאמרינן להבדלה אינה קובעת להפסקה עיי"ש.

אולם מצאתי תיוהא בזה, שראיתי להפמ"ג (בסי' רצ"ט במ"ז סק"א) שכתב וז"ל ובמלחמות הבנתי מדבריו דבעל המאור מתיר לאכול ביה"ש קודם קידוש, והקשה עליו ממ"ש (בפסחים ק"ב ע"א) ת"ר היו יושבין וקידש היום ר"י אומר מקדשין וכו' אלמא לר"י ביה"ש אסור לאכול, אבל מרא"ש הבנתי דוודאי בעל המאור מודה דביה"ש אסור לאכול קודם קידוש, אלא ששאלו אי מיקדש יומא ביה"ש נפסוק ונקבעה לסעודה דשבתא היינו בעקירת שלחן ויקדש קדושא דיומא, ואמר א"צ למהר בקידוש ובעקירת

השלחן ביה"ש או פריסת מפה לכבוד שבת רק משחשיכה צ"ה כשם במעשר דוקא צ"ה, הא להפסיק באכילה ודאי דמפסיק ביה"ש כדמוכח מברייתא ק"ב א' דקידוש היום ודאי ביה"ש אף למאן דל"ל תו"ש, וז"ש הט"ז דיש חילוק בין הרי"ף והרא"ש היינו שהביא דברי בעל המאור דודאי חשיכה מיירי ומינה הבדלה א"צ להפסיק בודאי חשכה והתחיל אסור, הא בספק חשיכה י"ל דשרי בהבדלה עכ"ל.

היוצא מדבריו דאף דלהבדלה נקט הט"ז בדעת הרא"ש דס"ל כהר"ז ה דאיירי בודאי חשיכה דוקא, ולפ"ז מוכח דבספק חשיכה מותר להתחיל, אבל לענין קידוש הבין בדעת הרא"ש דחולק על המלחמות וס"ל דשפיר מודה דצריך להפסיק בביה"ש רק שא"צ למהר לקדש עד צ"ה, ובזה מיישב קושית הרמב"ן מברייתא ק"ב א' הנ"ל, אמנם לענ"ד דבריו נפלאים ותמוהים מאד לחלק בין דין הפסקה לדין קידוש, דמסתבר מאד דתליא זה בזה, דמה"ט שחל עליו בביה"ש חובת קידוש, לכן אסור להמשיך האכילה אלא צריך להפסיק סעודתו בפריסת מפה ולקדש, ואין שום סברא כלל לחלק ביניהם ולומר דצריך להפסיק מלאכול בביה"ש אע"פ שא"צ עוד למהר לקדש עד צ"ה.

וביותר נפלאתי על דבריו, דהלא בברייתא (שם ק"ב א') הנ"ל שמשם הוכיח המלחמות כהרי"ף מפורש שם דצריך לקדש בביה"ש, דקתני בזה"ל: ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקידש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום וכו' דברי ר"י, ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך כו' ע"כ, הרי דר' יהודא לא הזכיר כלל בדבריו דין הפסקת אכילה אלא דמביאין לו כוס יין לקדש משקידש היום שהוא ביה"ש כנ"ל, אלא דממילא ידעינן דכיון דמצריך לקדש מאז, הרי מבואר דצריך להפסיק סעודת חול ולקדש, וכדמוכח גם מר' יוסי דס"ל דאוכל והולך כו' משמע דלר"י אינו אוכל בלא קידוש, וכמ"ש להדיא במלחמות וז"ל ולענין קידוש ת"ר כו' אומרים עליו קידוש היום, אלמא משקידש היום מפסיקין,, ומקדשין" וכו' עכ"ל, והיינו דהוכיח מדין חובת קידוש דמפסיקין נמי, ועוד הוכיח שם מדברי ר' יוסי וז"ל ועוד דתני עלה ר"י אוכלין והולכין עד שתחשך כלומר א"צ להפסיק משקידש היום אלא אוכלין כו' עיי"ש, ועכ"פ דין חובת הקידוש בביה"ש מפורש הוא בברייתא הנ"ל.

וביותר מבואר כן לפי הר"ן בברייתא שם דמפרש דעת ר"י דמביאין לו כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום והשני אומר עליו בהמ"ז וכתב: דר"י לטעמיה דאמר מפסיקין לשבתות והפסקה זו היינו בהמ"ז וכמ"ל, ולפיכך קודם לה קידוש כמו שהוא גרס לה כדאמרין ביין שהוא גורם.

לקידוש שתאמר עכ"ל, הרי דדין הפסקה שהוא בהמ"ז בא אחר עשיית הקידוש, ואיך יתכן לומר שדין הפסקה הוא קודם לזמן חלות דין קידוש, ודברי הפמ"ג נפלאו ממני וצע"ג.

ואמנם לענ"ד היה נראה לכאורה ליישב תמיהת הרמב"ן ע"ד הרו"ה, דלק"מ מברייטא, דע"כ לא קיי"ל כההיא ברייתא, וכמ"ש הרי"ף בריש פרקין [בהביאו ברייתא זו], וז"ל הא מתניתא כבר אידחיא לה דאמר ר"י א"ש אין הלכה כר"י ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש עכ"ל, ולפ"ז א"ש בסוגיין דס"ל כשמואל וכדפירשב"ם (ק' ע"א) בטעמא דשמואל דס"ל מדינא דהלכה כר' יוסי דאוכל והולך כדקתני בברייטא שם שקבעו הלכה כמותו, אלא שבא להתמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו ויקדש אח"כ אלא יקדש תחילה כו' עיי"ש, אולם שמואל לא פי' לנו מאימתי יש להתמיר ולפרוס מפה ולקדש, ולכן הביא הגמ' בסוגיין דא"ל ל"צ למקבעה לשבתא מביה"ש אלא שבת עצמה קובעת לקידוש, ופי' הרו"ה דעיצומו של יום השבת שהוא מצ"ה דוקא קובעת וצריך להתמיר מאז להפסיק ולקדש ולא מביה"ש כיון דאינו אלא חומרא בעלמא כיון דמעיקר הדין נקטינן להלכה כר' יוסי כנלע"ד לכאורה.

אולם ראיתי בהמאור שכתב בריש פ' ע"פ דלא נתיישבו לו פירשב"ם הג"ל, ומפרש כהתוס' ור"ן דשמואל פסק כחכמים שהובא בירושלמי בברייטא, דפליגי על ר"י ור"י, וסברי דפורס מפה ומקדש עיי"ש, וגדחה לכאורה יישוב הג"ל, ותהדר קושית הרמב"ן על הרו"ה לשיטתיה וצ"ע, ואולי י"ל גם לפי הרו"ה דטעמא דחכמים הוא ג"כ, דס"ל דמעיקר הדין אי"צ להפסיק סעודתו וכדעת ר' יוסי, אלא שהצריכו להתמיר לקדש תחילה כסברת הרשב"ם, ונתיישב קושיית הרמב"ן וצ"ע.

ונחזור להג"ל, דעכ"פ נתברר דלהרו"ה וסייעתו ע"כ ס"ל דא"צ להפסיק בע"ש בביה"ש עד צ"ה, דאין סברא לחלק בין דין הפסקה לקידוש כמ"ש הרמב"ן, וכ"מ להדיא בהשגת הראב"ד על הרו"ה שם [בדפוס וילנא] שכתב: דאין לשנות מגרסת הרי"ף ופירושו משום דהוא לחומרא, וראוי להתמיר בכבוד שבת ולא להקל עכ"ל.

וכ"כ בחי' המאירי בסוגיין, דלאחר שהביא שיטות הרי"ף והרו"ה, מסיק והדבר נאה להתמיר עיי"ש, הרי מבואר דס"ל דלדעת הרו"ה הוי קולא דא"צ להפסיק בביה"ש, דאי ס"ל כהפמ"ג דהרו"ה נמי מודה דצריך להפסיק אלא שא"צ לקדש אז עד צ"ה, א"כ הוי גם דעת הרו"ה חומרא שצריך להפסיק מלאכול סעודת חול, וגם צריך להמתין לקידוש עד צ"ה, אלא ע"כ דס"ל כהרמב"ן בדעת הרו"ה.

ובאמת לא הבנתי כלל מה ראה להוכיח מהרא"ש דפליג בזה על הרמב"ן והראשונים הנ"ל, דמסתבר יותר לומר דלאפושזי פלוגתא לא מפשינן וס"ל ג"כ כוותיהו, והרי הבאנו לעיל דגם הריטב"א נקיט בשיטת הרא"ש דצריך להפסיק בע"ש משחשיכה דוקא דמשמע דבספק חשיכה מותר להמשיך סעודתו עד צ"ה, והוכחת הריטב"א נ"ל מדהביא הרא"ש דעת הרז"ה ולא השיגו כלל (כמו שהקשה על הרי"ף) מוכח דס"ל כפי' הרז"ה דאיירי כל הסוגיא בודאי חשיכה דוקא.

ועכ"פ נתבאר מהריטב"א דס"ל בדעת הרא"ש כהט"ו ודלא כהמ"א דמחמיר בספק חשיכה אפילו לדעה ראשונה שבשו"ע שהיא דעת הרא"ש וכמ"ש בסק"א, וביותר ממה שכתב סי' רע"א סק"י דכן פסק השו"ע בסי' רצ"ט עיי"ש, וכ"מ בספר נהר שלום סי' רצ"ט שחולק על המ"א ומפרש בפשיטות דעת השו"ע כהרא"ש דלהבדלה אינו אסור להתחיל אלא בודאי חשיכה אבל בספק חשיכה מותר, והביא מש"כ המ"א בסי' רע"א סק"י להקשות על הכס"מ מהשו"ע כאן וחולק עליו עיי"ש.

ג.

ועתה נחזור לברר בעה"י הנלע"ד בשיטת הרי"ף ור"ן ורמב"ן וסייעתם, אי ס"ל דמותר להתחיל לאכול בספק חשיכה או לא, ולכאורה לגרסתם ופירושם דסוגיין דאיירי בספק חשיכה, ע"כ מוכרח הוא דס"ל כדעת המ"א הנ"ל דכיון דאיירי דוקא בספק חשיכה, וע"ז מסיק דא"צ להפסיק להבדלה, משמע אבל בודאי חשיכה צריך להפסיק כדעת העיטור, וכמו שמפרש בסמ"ג דעתו כנ"ל, וכ"כ במהרי"ק ובשה"ג שם עיי"ש. ולפ"ז פשוט דאסור להתחיל בספק חשכה.

ולכאורה נראה דזהו עיקר הוכחת המ"א (בסק"ג הנ"ל) שכתב (עמ"ש בשו"ע דעת הי"א שהיא דעת העיטור) וז"ל שכן מוכח בגמ' דלהבדלה קובעת בספק חשיכה עיי"ש במחה"ש ולבו"ש, ולכאורה תמוה דאדרבה בגמ' מפורש דאינה קובעת להבדלה, ועכצ"ל דכוונתו לפי דעת הי"א (העיטור) דע"כ איירי הא דאינה קובעת להבדלה רק בספק חשיכה אבל בודאי חשיכה מפסיק, וע"ז מסיק והנ"מ לאפסוקי אבל לאתחולי לא מתחילינן, מבואר להדיא דלענין התחלה שפיר קובעת אפילו בספק חשיכה להעיטור, וזהו גם שיטת הרי"ף וסייעתו וכמ"ש בסמ"ג כנ"ל ודלא כהרא"ש.

והנה צ"ע הא דנקטו הסמ"ג ומהרי"ק ושה"ג וט"ו בפשיטות בדעת הרי"ף דס"ל לגמרי כהעיטור דאפילו להבדלה צריך להפסיק בודאי חשיכה ואחריהם נמשכו האחרונים, ואמנם לענ"ד אין שום הכרע בדבריו לזה, דשפיר י"ל דאיירי אפילו בודאי חשיכה וכמ"ש הרא"ש, ואדרבה ראיתי בספר „אשל

אברהם" להגאון מוהר"א ברודא זצ"ל בסוגיין שהוכיח דעכצ"ל דלא ס"ל להרי"ף כהסמ"ג ועיטור הנ"ל, אלא דגם בודאי חשיכה א"צ להפסיק להבדלה, וכדמוכח מדכתב הרי"ף בריש פ' ערבי פסחים וז"ל ואמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר"י וכו' אלא פורס מפה ומקדש וכו', והני מילי לקדוש אבל להבדלה אינו מפסיק כו', והא דאמר רב תחליפא ב"א א"ש כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה לומר שפורס מפה ומבדיל ואח"כ גומר סעודתו כדרך שהוא עושה בקידוש ליתא עכ"ל, ואי ס"ל כהעיסור הא לדעתו לק"מ דהרי כתב העיסור גופיה דלא פליגי רב ושמואל כלל אלא דרב איירי בספק חשיכה ואז א"צ להפסיק משא"כ שמואל דאיירי בוודאי חשיכה לכן מפסיק כמ"ש הרא"ש בשמו, עיי"ש, אלא ע"כ מוכח דהרי"ף ס"ל דאפילו בודאי חשיכה אי"צ להפסיק ודלא כעיסור.

ועיי"ש שהאריך להוכיח עוד בראיות ברורות כנ"ל, ותמה מאד על הסמ"ג דמפרש דעת הרי"ף כהעיסור, וסיים: דע"כ העיסור דעת יחידאי הוא ורחוק מהדעת כמ"ש הרא"ש, והסמ"ג אינו חשוב כדעה בפ"ע דכיון דלא ס"ל כן מדיליה רק דמפרש כן בשיטת הרי"ף והרי הוכיח דע"כ ל"ל כהעיסור עיי"ש, ועיין בצ"ח בסוגיין דכתב דהראשון שהוכיח דהרי"ף לא ס"ל כהעיסור הוא הג"ר אברהם ברודא זצ"ל הנ"ל עיי"ש, וכ"מ בביאור הגר"א (בס' רצ"ט סק"ג) שהוכיח מלשון הרי"ף הנ"ל דע"כ לא ס"ל כהעיסור כנ"ל עיי"ש.

ואמנם מצאתי בעיסור גופא (חלק עשרת הדברות סדר ד' כוסות) שכ"כ להדיא, וז"ל ר"ה בר שלמיא ותלמידי דרב הוי יתבי כו', א"ל זיל עיין אי קדיש יומא כו' להבדלה אינה קובעת, ופי' רב אלפס ז"ל דהא רב תחליפא ב"א א"ש כשם שמפסיקין וכו' [ליתא] מההיא עובדא וס"ל דפליגי אהדדי, וכך מצינו לאבן גאות דפליגי ופסקינן הלכה כשמואל, ודחה להא דר' המנונא, ומסתבר דל"פ ותררויהו הלכתא גינהו, ופי' דשמעתא הכי איתא, א"ל ל"צ אע"ג דספק חשיכה הוה ל"צ למידק אי קדיש יומא, דאע"ג דלא קדיש יומא פריסו מפה וקדישו ועיילו יומא ואקדימו סעודת שבת דשבת קדשה גפשה, סבור מינה כי היכא דקבעין נפשה לקידוש ומקדשין קודם שקידש היום, ה"נ קבעה להבדלה ומפסיקין (ומדליקין) [נ"ל דצ"ל „ומבדילין“. דבביה"ש בודאי אסור להדליק] קודם שהגיע זמן החול, א"ל להבדלה אינה קובעת, דעיולי יומא מחבבין ליה אפוקי יומא משהין ליה, ואין מפסיקין סעודת שבת עד שיתברר לנו זמן סעודת חול, וכשיתברר פורסין מפה ומבדילין כרב תחליפא דאמר מפסיקין להבדלה, והנ"מ למפסק דספק חשיכה אין מפסיקין סעודת שבת לפרושי מפה אבל אתחולי לא מתחילין

כ"ו עכ"ל, הרי מפורש בעיטור גופא דחולק בזה על הרי"ף דס"ל דרב ושמואל פליגי ופסיק כשמואל, והעיטור מחלק כנ"ל וכהוכחת הגר"א והגר"א ברודא כנ"ל, ונתבאר דדעת העיטור יחידאי הוא בדין הפסקה להבדלה בודאי חשיכה, ופליגי עליה הרי"ף ורא"ש.

וכ"ה דעת הרמב"ם כמ"ש הרב"י (בסי' רצ"ט) בשם מהרי"ק להוכיח מדבריו בפ"ד דברכות עיי"ש, ולענד"נ להוכיח מהא דכתב הרמב"ם (בפ' כ"ט דשבת ה"ה) וז"ל אסור לאדם לאכול או לשתות משקידש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל כ"ו עכ"ל.

הנה מלשונו שכתב „משיצא היום" אסור להתחיל כ"ו משמע דאפילו משיצא היום לגמרי דהיינו בודאי חשיכה דהוא צ"ה אינו אסור אלא להתחיל אבל לאפסוקי סעודה אי"צ, וביותר מוכח כן מדכתב ולעשות מלאכה כ"ו עד שיבדיל דמשמע דמשיבדיל מותר כבר במלאכה, וע"כ ז"א בביה"ש דהוא ספק סקילה, אלא בצה"כ דהיינו לילה וודאי ואפ"ה אסור במלאכה עד שיבדיל, ובכה"ג איירי גם דינא דאיסור התחלת אכילה, הרי מבואר דא"צ להפסיק אפילו בודאי חשיכה עיי"ש, [ולהלן יבואר עוד בעה"י דהוכחנו דדעת הרמב"ם דבספק חשיכה מותר להתחיל לאכול במו"ש וכמ"ש בכס"מ בפ"ד דברכות עיי"ש], וכ"מ גם מדבריו כאן דמפרש סוגיין מקור הלכה זו דאיירי בודאי חשיכה ולפ"ז מנלן לאסור בספק חשיכה כיון דאין לנו מקור לזה כנ"ל עיי"ש, שוב מצאתי בס' ערוך השלחן (בסי' רצ"ט) שהוכיח כן מהרמב"ם.

וכ"מ דעת רבנו נסים גאון [דלא כהעיטור], הובא בתוס' (פסחים ק"ב ע"ב ד"ה מני) דמפרש דאיירי ברייתא שם כשאכל מבע"י עד שחשכה לו ואע"ג דמפסיקין להבדלה לשמואל כ"ו עכ"ל, משמע דלרב אי"צ להפסיק אפילו משחשיכה, וכ"מ להדיא בתהר"י (בפ"ה דברכות) גבי משנה דבש"א נר ומזון וכ"ו שהביא ת"י הרנ"ג הנ"ל והקשה עליו כקושיית התוס' (בפסחים שם) מהא דאמר ש"מ טעם מבדיל דמשמע דטעם באיסור, ולהרנ"ג אם המשיך לאכילתו לאחר חשיכה הרי בהיתר הוא עושה דקיי"ל דאין מפסיקין להבדלה עיי"ש, ולדעת העיטור לק"מ דבודאי חשיכה הא עושה איסור לרב כנ"ל, אלא ע"כ מוכח דס"ל דמותר, וכ"מ במהר"ם חלאהו בפסחים שם שהוכיח דלא כהעיטור עיי"ש.

וכיון שנתברר דרוב הראשונים פליגי ע"ד העיטור ה"ה: הרנ"ג והרי"ף והרמב"ם, והרא"ש ותהר"י ותוס' ומהר"ם חלאהו וריא"ו, לכן פסקו המחבר והרמ"א בדין הפסקה להבדלה דלא כהעיטור וסמ"ג כנ"ל.

[אולם ראיתי בפיר"ח (בדפוס וילנא) בסוגיין דגריס כהרי"ף ומפרש כדעתו עיי"ש, שכתב בזה"ל להבדלה אינה קובעת ולא אמרינן אלא לאפסוקי דלא מפסיק ומסלק שלחן בעת ספק חשיכה וספק לא חשיכה, אבל לאתחולי קבעה עם חשכה עד דנפיק יומא ומבדיל וכו' עכ"ל, מבואר בדבריו דדעתו כהעיסור דרק בספק חשכה אי"צ להפסיק ואסור להתחיל עד צ"ה, וכ"מ בשו"ת הגאונים (תשובה קי"ט) עיי"ש, ומ"מ נלע"ד דכיון דר"נ גאון והרי"ף זכ"ל הראשונים נקטו להלכה דלא כהעיסור הכי נקטינן, ונהגינן כוותיהו בפשיטות שלא להפסיק בסעודה שלישית בוודאי חשכה, ובוה אולא פקפוקי הגרא"ד אבד"ק בוטשאטש בס' א"א (סי' רצ"ט) על מנהגנו הנז' שלא לחוש לדעת העיסור, ומחלק דהעיסור איירי ביחיד המיסב בסעודה משא"כ ברבים דמדכרי אהדי עיי"ש ודחוק הוא, ולענ"ד א"צ לכ"ז דכבר ביררנו שכ"ה דעת רוב הראשונים שדחו שיטת העיסור כמ"ש הרא"ש ומהר"ם חלאוה כנ"ל, וחזי מה עמא דבר וכמ"ש בא"א שם דנתפשט המנהג הנ"ל בכל ישראל, והאומר נגד הלכה זו עכשיו הוא כטועה בשיקול הדעת" עיי"ש].

ד.

ולאחר שביררנו דרוב הראשונים חולקים ע"ד העיסור בדין הפסקה להבדלה, וכ"ה דעת הרי"ף כמו"ש האחרונים וכמפורש בעיסור גופא כנ"ל, מעתה נלע"ד לברר דעת הר"ן וריא"ז בשיטת הרי"ף דס"ל דאף דדין דקובעת לקידוש איירי בספק חשיכה, מ"מ הא דאמר בגמ' להבדלה אינה קובעת והנ"מ לאפסוקי כו' אבל לאתחולי לא מתחילינן כו', ע"כ לא איירי אלא בוודאי חשיכה, אבל בספק חשיכה שפיר מותר אפילו להתחיל וכמו שאבאר בעה"י. דהנה הר"ן כתב בסוגיין וז"ל פוק חזי אי נגה יומא כלומר אם לילה הוא לגמרי כו' וא"ל ל"צ כו', וסבור מינה כשם שקובעת לקידוש כך קובעת להבדלה, ולא למימרא שתהא קובעת הבדלה דומיא דקידוש מבעוד יום, דאפוקי יומא מאחרינן ליה, אלא שבקידוש אמרינן תרתי, אמרינן קובעת, ואמרינן מבעוד יום כמעשר, וגבי הבדלה לא אמרינן שתהא קובעת לגמרי כקידוש ואפילו מבעוד יום, אלא שהיא קובעת שצריך להפסיק בשבילה כשם שצריך להפסיק בשביל קידוש, ומסקינן דאינה קובעת להפסקה כלל, זו היא שיטתו של הרב אלפס עכ"ל.

ונראה בביאור דבריו, דק"ל להר"ן על הקס"ד דכשם שקובעת לקידוש כו' דמשמע דבס"ד הוי ס"ל דדמי דין הבדלה לדין קידוש לגמרי, דהיינו בתרתי דינים, חדא דהבדלה קובעת להפסיק בשבילה כקידוש, וגם דקובעת ממש באותו הזמן שקובעת לקידוש שהוא "מבעוד יום" דהיינו ספק חשיכה

כמו במעשר שאז קובעת להפסקה, וק"ל ע"ז דאדרבה הא מבואר להלן (ק"ה ע"ב) דקאמר שאני עיולי יומא לאפוקי יומא, עיולי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחבבין ליה, (פירשב"ם דחביבה מצוה בשעתה וזריון מקדימין למצוה), אפוקי יומא מאחרינן ליה כי היכא דלא ליהוי עלן כטונא ע"כ, ולפ"ז קשה איך יתכן לומר דבספק חשיכה כבר חל עליו חובת הבדלה כדי להפסיק בשבילה מאז מסעודת שבת ולהבדיל, והלא אפוקי שבתא עדיף דלא ליהוי עלן כמשא ואפילו אחר חשיכה וכ"ש בספק חשיכה, וכמ"ש במ"א (בסי' רצ"ט סק"ב) בשם רבנו בחיי בס' שלחן ארבע, וז"ל שאם היה מפסיק גראה כמגרש את המלך ודומה לזה דרשו במכילתא זכור ושמור שמריהו ביציאתו כאדם שאינו רוצה שילך אותה מאצלו כ"ז שיכול עכ"ל, [ועיין במאירי בסוגיין שנתעורר ג"כ בזה כקושית הר"ן ותירוצו צ"ב עיי"ש].

ומתוך קושיא זו הכריח הר"ן דעכצ"ל דגם להס"ד לא מדמה דין הבדלה לקידוש לגמרי שיצטרך להפסיק ולהבדיל גם „מבעוד יום“ דהיינו בספק חשיכה, אלא רק בעצם הדין דקובעת לחוד מדמהו לקידוש, לומר דכשם שקובעת לקידוש פ"י כשמגיע זמן הראוי לקידוש קובעת, וצריך להפסיק סעודת חול בשבילה [דהיינו בספק חשיכה], כמו כן קובעת להבדלה כשמגיע זמן הראוי להבדלה [דהיינו בודאי חשיכה] שאז קובעת הבדלה להפסיק בשבילה סעודת שבת, אבל כ"ז דוקא כשהגיע וודאי חשיכה אבל לא בספק חשיכה, דהרי אז לא חייבהו חז"ל כלל להבדיל דאפוקי יומא מאחרינן ליה כנ"ל, וא"כ ליכא שום טעם וסברא לחייבו להפסיק מסעודת שבת בספק חשיכה, כיון דעדיין לא הגיע זמן חלות חובת הבדלה עליו כלל.

[והגם שיכול להבדיל מבע"י מפלה"מ כדאמרינן (ברכות כ"ז ע"ב) מתפלל אדם של מו"ש בשבת ומבדיל על הכוס וכ"פ בשו"ע (בסי' רצ"ג), מ"מ הרי כתבו התוס' והראשונים שם בשם רה"ג דהיינו דוקא במי שהוא אנוס שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה וכדומה אבל לכתחילה לא וכ"פ בשו"ע שם, משא"כ לקידוש דמותר לכתחילה לקדש מפלה"מ כמבואר בש"ע (סי' רס"ז ס"ב) ע"ש, ואפ"ה א"צ להפסיק מפלה"מ כ"ז שלא קיבל עליו שבת, וכ"ש שאי"צ להפסיק בספק חשיכה שעדיין לא הגיע זמן חובת הבדלה]. ועכצ"ל דסבור מינה דהוי ס"ד כשם שקובעת כ"ז היינו רק לעצם דין שקובעת להבדלה שצריך להפסיק בשבילה בזמן חלות חובת הבדלה דהיינו בודאי חשיכה צה"כ, וא"ל דלהבדלה אינה קובעת כלל ואי"צ להפסיק בודאי חשיכה אף כשהגיע כבר זמן הבדלה, וע"ז מסיק הגמ' והג"מ לאפסוקי אבל לאתחילי לא מתחילינן, ולא אמרן אלא באכילה אבל לשתייה פסיק כו', וכל הני חילוקי לא איירי אלא בודאי חשיכה כשחל עליו חובת הבדלה.

כדהוי ס"ד שצריך להפסיק או, וע"ז קאמר דאף דלהפסיק אי"צ אבל להתחיל אסור וכר'.

היוצא מהמתבאר לפירוש הר"ן בדעת הר"ף דס"ל דסוף הסוגיא דמסיק דלהבדלה אינה קובעת להפסקה אבל להתחלה אסור, ע"כ לא איירי אלא בוודאי חשיכה דבספק חשיכה לא ס"ד כלל לומר שצריך להפסיק כנ"ל, ולפ"ז יוצא מבואר דאמנם בספק חשיכה מותר אפילו להתחיל לאכול ולשתות, דכיון דמבואר בסוגיין דדין התחלה לא איירי רק בודאי חשיכה דאיירי ביה הקס"ד להפסקה, וע"ז קאי מסקנת הגמ' דמחלק בין הפסקה להתחלה, ולפ"ז אין לנו שום מקור מהגמ' דאסור לאכול בביה"ש מטעם ספק זמן הבדלה כנלע"ד.

ולפ"ז יש לתמוה ע"ד המ"א שהוכיח מסוגיין [ועכ"פ להר"ף] דאסור להתחיל לאכול במר"ש ביה"ש, וכן מ"ש בט"ז סק"א דלדעת הר"ף ור"ן איכא חומרא דאסור להתחיל לאכול בספק חשיכה, וכ"כ רוב האחרונים בדעת הר"ף כהמ"א, ונפלאתי מאד ע"ד דהרי מבואר להדיא בדברי הר"ן דמפרש לדעת הר"ף דהא דקאמר דלהבדלה אינה קובעת ע"כ לא איירי אלא בודאי חשיכה דמספק חשיכה לא הוי ס"ד כלל לומר דצריך להפסיק, וע"ז קאי כל הני חילוקי דמסיק הש"ס שם וכמש"כ וצע"ג, וכן תמוה מש"כ בצל"ח דהראשון מהאחרונים היה הגר"א ברודא זצ"ל שהוכיח דהר"ף ע"כ לא ס"ל כהעיסור כנ"ל והרי ביררנו [לבד מה דמצאתי מפורש בעיסור גופא דחולק על הר"ף כנ"ל], שכבר קדמו הר"ן בזה וכתב מפורש בסוגיין דאיירי דוקא בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה וזהו ממש היפוך דעת העיסור וצע"ג.

וכן יש לתמוה עמ"ש בשו"ע הגר"ז (סי' רע"א בקו"א סק"ג) וז"ל ואיך שיהיה כיון דדברי ר"ח והר"ף והגאונים ורמב"ן ור"נ וסמ"ג מפורשים לאסור בבה"ש לענין התחלה בהבדלה כו' עכ"ל, ולענ"ד דבריו צ"ע דהרי הוכחנו מהר"ן דס"ל בדעת הר"ף דאיירי בודאי חשיכה, ולפ"ז מוכח דבספק חשיכה דלא איירי ביה הש"ס כלל לענין הבדלה מותר לאכול כנ"ל, ולפ"ז אזלא כל ראייתו מכל הראשונים הנ"ל [זולת הר"ח והגאונים כנ"ל] דאולי נמי בשיטת הר"ף דאיירי סוגיין לענין קידוש בספק חשיכה, ומ"מ מודו שפיר דהא דמסיק הגמ' דלהבדלה אינה קובעת איירי דוקא בודאי חשיכה כנ"ל וצע"ג.

ה.

והנה שמעתי מח"א שרצה לדחות הוכחתי מדברי הר"ן הנ"ל, ורצה לפרש דבריו באופן אחר ויתיישב בזה דעת המ"א וט"ז וש"א דלא געלם מהם ח"ו דברי הר"ן המפורשים בסוגיין, ור"ל דאין כוונת הר"ן כלל לומר

דהקס"ד דסבור מינה כשם שקובעת כו' שצריך להפסיק להבדלה היינו דוקא בודאי חשיכה ולא בספק חשיכה, דו"א דלא הכריח מטעם דאפוקי יומא מאחרינן ליה אלא לענין דין הבדלה לחודא דהיינו שאין ראוי לחייבו להבדיל בספק חשיכה עד שתגיע זמן הבדלה שהוא וודאי חשיכה צה"כ, אבל לענין הפסקת הסעודה שפיר מדמה ליה לקידוש דצריך להפסיק בספק חשיכה, וז"ש הר"ן וגבי הבדלה ל"א שתהא קובעת לגמרי כקידוש ואפילו מבעוד יום כו', ור"ל דרק לגבי דין הבדלה אינה קובעת לגמרי כקידוש ואפילו מבע"י שיצטרך להבדיל מביה"ש, אבל בודאי צריך להפסיק מביה"ש לחומרא מספק לילה דלמא הגיע זמן הבדלה, וזהו שמדייק הר"ן וכתב: אינה קובעת, "לגמרי" פי' בתרי דיני, "להפסקה" ו, "להבדלה", אלא, "להפסקה" לחוד מדמהו לקידוש, אבל כ"ז איירי בספק חשיכה כדמעיקרא וע"ז קאי כל הני חילוקי דמסיק שם, עכ"ד.

ואמנם כבר כתב הפמ"ג (בסי' רצ"ט במ"ז סק"א) כע"ז לפרש דעת הרז"ה לענין קידוש, דאף דחולק על הר"ף וס"ל דאי"צ למהר לקדש עד צ"ה, מ"מ מודה בזה דצריך להפסיק סעודת חול בספק חשיכה כנ"ל באריכות, והטעם הוא משום דאסור להמשיך בסעודת חול מספק דלמא שבת הוא, ולפ"ז י"ל גם במו"ש דסבור מינה הוי ס"ד דאסור להמשיך לאכול בביה"ש דלמא כבר חשיכה וחול הוא וצריך להבדיל.

וכ"מ קצת כדבריו לכאורה משמעות לשון הכס"מ (בפ"ד דהל' ברכות ה"ח), דמפרש דעת הרמב"ם דמוכח מדבריו דלא נאסר לשתות יין בע"ש אלא באומר בואו ונקדש, והקשה בכס"מ מהא דשבת קובעת לעצמה אפילו בלא אמירה, ותירץ דהתם איירי כשתחשך משא"כ הכא דאיירי מבע"י, וסיים בזה"ל: וכ"מ בדברי הר"ף והר"ן ז"ל דהא דאמרי' כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש בספק חשיכה היא, והא דסבור דלהבדלה קובעת היינו למימרא שאסור לשתות עוד כיוון שאמרו הב לן ונבדיל אבל לא לענין שיבדיל מבעוד יום דומיא דקידוש עכ"ל, ומשמע לכאורה מדהעתיק דברי הר"ן הנ"ל, ומפרש בכוונתו להס"ד דמחלק בזה דרק דצריך להפסיק מלשתות, אבל הבדלה לא יבדיל עד צה"כ, והוא כמ"ש החכם הנ"ל בכוונת הר"ן.

אולם לענ"ד א"א לפרש כן בכוונת הר"ן, דהמעין בפשטות לשונו יראה בעליל, דכוונתו דלא הוי ס"ד כלל לדמות לקידוש בתרתי דינים דאית ביה, חדא עצם הדין דקובעת וצריך להפסיק אכילתו, ועוד דהא דקובעת לאו מצה"כ הוא אלא, "מבעוד יום" דהיינו ביה"ש, אבל לענין הבדלה אינו מדמה לקידוש רק על עצם הדין דקובעת וצריך להפסיק בשבילה כקידוש אבל לא באותו זמן ממש דהיינו בבה"ש כקידוש, וז"ש לא אמר שתהא

קובעת „לגמרי“ כקידוש, ומסביר דהיינו בזמן „ואפילו מבעוד יום“, ומשמע דזהו שגורע בדין הבדלה דלא בעי הפסקה „מבעור“ אלא משחשיכה. וכ”מ להדיא בלשון הרי”ף גופיה שכתב בסוגיין בזה”ל: סבור מינה כשם שקובעת לקידוש ובעו למפסק סעודה לקדוש, כך קובעת להבדלה ובעו למפסק סעודה לאבדולי עכ”ל, הרי דבריו מפורשים דסבור מינה דצריך להפסיק הסעודה כדי לאבדולי, כמו דצריך להפסיק סעודה כדי לקדוש, דהתם ע”כ פי’ קובעת לקידוש היינו דתליא הא בהא דזהו הסיבה הגורמת להפסיק בשבילה את הסעודה מחמת דחל חובת קידוש מזמן ביה”ש, וא”כ זהו גם הסיבה בהבדלה לפי הס”ד דקובעת פי’ דצריך להפסיק בשביל חובת הבדלה שהגיע כבר, וכמ”ש הרי”ן להדיא: אלא שהיא קובעת שצריך להפסיק בשבילה כשם שצריך להפסיק בשביל קידוש עכ”ל, הרי דבריו ברורים שזהו פי’ קובעת שצריך להפסיק בשבילה כנ”ל, ולפי”ז כיון שכתב הרי”ן דאפילו להס”ד ע”כ לא חל חובת הבדלה בביה”ש עד צה”כ, ממילא הבדלה אינה קובעת בביה”ש להפסיק בשבילה עד שיגיע זמנה דהיינו בצה”כ, ופשוט הוא. וכ”ה מבואר בפשיטות לשון הרי”ף הנ”ל בריש פירקין, וז”ל והנ”מ לקידוש אבל להבדלה אינו מפסיק כדבעינן למימר לקמן, והא דאמר כו’ כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה לומר שפורס מפה ומבדיל ואח”כ גומר סעודתו כדרך שהוא עושה בקידוש ליתא עכ”ל, ממשמעות לשונו מבואר מדכתב דלשמואל דאמר כשם כו’ כך מפסיקין להבדלה כדס”ד דתלמידיו דרב הכא היינו לומר שפורס מפה ומבדיל ואח”כ גומר סעודתו כמו בקידוש, משמע דתיכף שפורס מפה מבדיל שזהו הסיבה הגורמת לפרוס המפה ולהפסיק סעודתו מפני שצריך להבדיל ואח”כ גומר סעודתו כמו בקידוש, דהתם ע”כ הקידוש הוא הגורם להפסקה אע”פ שאין זמנה שיהיה דבקידוש למדנו ממעשר ואפילו בביה”ש קובעת להפסקה משא”כ בהבדלה, אבל בדין קובעת להפסקה שוין לגמרי.

וגם מש”כ מהפמ”ג דס”ל לחלק בקידוש להרו”ה בין דין הפסקה לחובת קידוש, כבר הארכנו לעיל להוכיח מהרמב”ן וראב”ד ומאירי שז”א, ובדעת הרא”ש אינו מוכח כלל דבריו וכמש”ל, וגם בעיקר הדבר אין שום סברא לחלק בזה כדאמרן לעיל באריכות עיי”ש, וכ”ש בדין הבדלה דאפוקי יומא עדיף לאחריו גם להפסקה.

ו.

ואוסיף לבאר דעת הרי”ן ומה יתברר יותר, דעכצ”ל דדין הבדלה והפסקה תליא זה בזה כנ”ל, ודלא כהנ”ל, דהנה נ”ל לחדש לשיטת הרי”ף, דמפרש סוגיין דהא דשבת קובעת לקידוש היינו בספק חשיכה, כמו במעשר דאסור לאכול

עראי מספק חשיכה, ולפ"ז גלענ"ד לומר דכיון דזמן חובת קידוש כבר הגיע מביה"ש וצריך להפסיק בשבילה מסעודת חול ולפרוס מפה ולקדש, א"כ מסתבר שיכול אפילו לגמור אז כל סעודתו, ולכה"פ שיאכל שיעור כביצה קודם שיגיע לזמן צה"כ, ושפיר יוצא ידי חובת מצות סעודת שבת דילפינן (שבת קי"ז ע"ב) מפסוק אכלוהו היום.

ולא מבעי לדעת התוס' בפסחים (צ"ט ע"ב ד"ה עד שתחשך) דיוצא יד"ח סעודת שבת אפילו בזמן התוספת שבת שהוא מפלג המנחה כדאמרי' רב צלי של שבת בע"ש וכו' חוץ מפסח עיי"ש, אלא אפילו לדעת הרי"ף ור"ן וסייעתם, בסוגיין דס"ל דאינו יכול לקדש לפני הזמן דספק חשיכה, כמבואר בלשון הר"ן שכתב וז"ל פוק חזי אי נגה יומא כלומר אם לילה הוא לגמרי כו', ומסתפקי אי מטא זמניה דיכלי למקבעיה, וא"ל ל"צ שבת היא דקבעה אנפשה, כלומר אין אתם צריכין להמתין שלא לקבוע היום עד שחשיכה, דשבת קבעה אנפשה כשיקדש היום אתם יכולים לקבועה ולקדש כיון שהוא ביה"ש, דהכי אמר כו' כך שבת קובעת לקידוש כלומר שיכול לקדש כיון שהוא ביה"ש עכ"ל.

ולכאורה דבריו תמוהים מאד, דמשמע מלשונו שכתב, "אתם יכולים לקדש כיון שהוא ביה"ש", וכ"כ, "שיכול לקדש כיון שהוא ביה"ש", ומכל עיקר ספיקותם שרצו להמתין עד חשיכה, מבואר להדיא דזה ברור להם דלפני שהגיע זמן בה"ש אינו יכול לקדש, אלא שחידש להם דעכ"פ גם בזמן ביה"ש יכולים לקדש משום דשבת קבעה אנפשה מאז כמו במעשר, ותמהו האחרונים דהא הלכה רווחת הוא (בברכות כ"ז ע"ב) דמתפלל אדם ש"ש בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכ"פ הרי"ף שם ובטוש"ע (סי' רס"ז) כנ"ל, עיין בס' מגלת ספר על הסמ"ג (עשין י"ט) עיי"ש, ובצל"ח בסוגיין מחדש מחמת קושיא עצומה זו, דשאני הכא דהיו יושבין מעיקרא בסעודת חול, ולפ"ז אינו ניכר כשיקדש לפני בה"ש עיי"ש ודחוק הוא.

ובהגהות פעולת שכיר על הרי"ף כאן, ובס' פרי יצחק ח"א מיישבים קושיא זו לפ"ד הגר"א במעשה רב (סי' קי"ז), שחולק ע"ד המ"א שכתב (בסי' רע"א סק"ה) שיכול לקדש על הכוס מבעוד יום ולהתפלל אח"כ תפ"ע, והגר"א חולק עליו וס"ל דצריך להתפלל ערבית קודם ואח"כ יקדש, כלשון הש"ס מתפלל אדם וכו' ואומר קדושה על הכוס, ומוכיח כן מהראב"ן (עיי"ש בהגהות פעולת שכיר מש"כ בזה), ולפ"ז א"ש פי' של הרי"ף כראי מוצק, דהני רבנן שהתחילו בהיתר ולא הוי צריכי להפסיק סעודתם ולהתפלל ערבית כ"א לפרוס מפה ולקדש הוי דייקי טובא, אם כבר קידש היום וממילא יכולים לקדש קודם שיתפלל, דמבע"י אינם יכולים לקדש על הכוס א"כ יקבלו שבת

תחילה ע"י תפלה עיי"ש, ועיין בפר"י שם שמיישב בזה גם דברי הפמ"ג (בסי' רצ"ט במ"ז סק"א) שנתעורר ג"כ בקושיא זו על הר"ן ומיישב, ודברי הפמ"ג שם מגומגמים ובלתי מובנים, וכתב דנראה שנתכוין ג"כ לדעת הגר"א הג"ל, [ועיי"ש עוד בפר"י שמיישב דברי הר"ן עפ"ד הבה"ג דס"ל גם בקידוש שלא יקדש מבע"י אלא כשהוא אנוס כמו בהבדלה, ולפ"ז א"ש כאן דלא היו אנוסים עיי"ש].

אמנם עדיין קשה לדעת המ"א הג"ל, דיכול לקדש אפילו מבעו"י לפני ערבית וכ"פ במשנ"ב (שם סקי"א) בשם א"ר, ועיין בס' תפארת זיו שתמה מאד ע"ד הגר"א הג"ל, ומסיק דע"כ לא אמרה הגר"א כלל עיי"ש ואכמ"ל בזה, ועוד נראה דדוחק הוא לפרש כן בכוונת הר"ן מדסתמו הרי"ף ור"ן ולא פי' דכל עיקר ספיקותם הוא משום דלא התפללו עדיין ערבית, וגם צ"ב לשון הרי"ף שכ': ול"צ למידק אי חשיכה כו', „לקבועה" וכו', ולמה לא אמר „לקדש", וכ"כ הר"ן כשיקדש היום אתם יכולים „לקבועה" ולקדש כיון שהוא ביה"ש עכ"ל, לא נתבאר מה פי' „לקבועה" כיון דמזכיר גמי בהדיא „ולקדש" מכלל דלקבועה לאו היינו קידוש.

עכנלע"ד דמש"כ הרי"ף „לקבועה" פירושו לקבוע מעתה לסעודת שבת, ולכן בעי לפרוס מפה ולקדש כדי שיהא נחשב אכילתם מעתה לסעודת שבת עצמה, ורצו לצאת יד"ח סעודת שבת מעתה, וחולקים הרי"ף והר"ן ע"ד התוס' הג"ל דנקטי דיוצא סעודת שבת מזמן התוס' שבת מפלה"מ, וס"ל כדעת השל"ה בשם ס"ח (הובא במ"א סי' רס"ז סק"א) דאינו יוצא סעודת שבת אלא דוקא בעצם השבת וטעמם מדכתיב אכלוהו „היום" כמ"ש בא"ר סי' רס"ז עיי"ש, והוה כל ספיקותם אם כבר נגה יומא והחשיך דהיינו צה"כ שיוכלו כבר „לקבוע" מעתה סעודת שבת ולצאת יד"ח בזה, ומה"ט חשבו להמתין בקידוש עד הלילה, וע"ז א"ל ל"צ להמתין מלקבוע סעודת שבת ולקדש עד צ"ה, אלא דשבת קבועה אנפשה כבר מספק חשיכה כמו במעשר, ושפיר יוצאין יד"ח סעודת שבת מאז אפילו לפני צ"ה, ונלע"ד להסביר הטעם בזה, דהנה כל עיקר הסיבה הגורמת להאי דינא דשבת קובעת למעשר הוא משום דכתיב וקראת לשבת עונג כמבואר (ביצה ל"ד ע"ב), וכמ"ש הרי"ף בסוגיין דנתחייב לענג את השבת במאכל ומשתה לכבוד שבת, ולכן נחשבו ונקבעו כל מיני מאכל להתחייב במעשר מזמן ביה"ש, וכמו שהוכיח הרי"ף מדין ספק חשיכה אין מעשרין את הודאי משום דמיחזי כמתקן כמ"ש במלחמות ור"ן, וביאור דבריהם הוא, דאם היה מותר לאכול עראי לא מיחזי כמתקן כ"כ דהרי יש לו עצה לאכול עראי, ולפ"ז הרי מוכח מדין מעשר דמזמן ביה"ש כבר הותחל חובת מצות עונג שבת, ומקיים מאז מצות אכילת

סעודת שבת כאלו כבר ודאי חשיכה ממש, ולא מטעם ספק שבת לחוד, כדמוכח ממש"כ המלחמות שם בביאור דעת הרי"ף וז"ל וכן בדין שהרי שבת שקובעת למעשר משום דכתיב ביה עונג הוא, ועונג מקמי צ"ה הוי, משעה שבנ"א אוכלין פיתן בע"ש ואותה שעה מקדשין, והוא קודם צ"ה כדאיתא בברכות, ואף קודם לכן משעה שקידש היום קרינא ביה עונג הלכך קובעת למעשר, וזו היא ששנינו בספק חשיכה אין מעשרין את הודאי וכו' עכ"ל. וכ"כ הר"ן שם, וכ"כ במהר"ם חלאה שם בשם הרמב"ן דבביה"ש הוי זמן סעודת שבת עיי"ש.

וכ"כ להדיא בס' העיטור הנ"ל, וז"ל אע"ג דספק חשיכה הוה ל"צ למידק אי קדיש יומא, דאע"ג דלא קדיש יומא פריסו מפה וקדישו ועיילו יומא ואקדימו סעודת שבת דשבת קדשה נפשה וכו' עכ"ל, ומדכתב הטעם דאע"ג דלא קדיש כו' ועיילו יומא, „ואקדימו סעודת שבת" כו' משמע דהעיקר הקביעות הוא להקדים „סעודת שבת" בתחילת זמנה בעיולי יומא, ומה"ט צריכים לפרוס מפה ולקדש מספק חשיכה דכבר יוצאין מאז מצות סעודת שבת.

ולפ"ז פשוט הוא לענ"ד, דכיון דכל עיקר הטעם לקביעת מעשר מביה"ש הוא משום שחל עליו מאז מצות עונג שבת, וזמן עונג שבת הוא בכל השבת עד מו"ש בצה"כ, שמאז כבר הותר אכילת עראי כמבואר בביצה (דף ל"ה ע"א), וכמ"ש הרי"ף כאן ואסור לאכול מהן „באותה שבת", דדוקא במיוחד פירותיו לשבת הוקבע אפילו לאחר שבת, משא"כ באינו מיחדם אלא שהוקבע למעשר מאיליו משנכנס השבת ונמשך כ"ז דאיכא מצות עונג, ולפ"ז מסתבר מאד דה"ה במו"ש בזמן ביה"ש אכתי איכא מצות עונג שבת בביה"ש, ומטעם זה בודאי אסור לעשר גם בביה"ש של מו"ש שהוקבע למעשר עד צ"ה, ומסתבר דבודאי האוכל במו"ש ביה"ש סעודה שלישית מקיים מצות סעודת שבת, אע"פ שהתחיל בביה"ש ולא אכל כזית מבעוד יום כמו שיוצא יד"ח באכילתו בע"ש ביה"ש כנ"ל, [ובזה אזלי פקפוקי ס' זה השלחן ח"ב (שנדמ"ח) שמעיר ע"ז דלא יוצאים ידי סעודה שלישית באכילתו בביה"ש לדעת הס"ח ומהר"ל כנ"ל, דז"א דלהלכה נקטינן כהרי"ף ור"ן ורוב הפוסקים דס"ל דשפיר יוצא אז וכמ"ש ריא"ז כדלהלן].

שוב מצאתי בס' אשל אברהם להג"ר אברהם ברודא הנ"ל (בסוגיין סי' כ"א) שהוכיח גם מסברא זו דלא כהעיטור הנ"ל, דאי נימא דאיירי סוגיין דוקא בספק חשיכה, איך קס"ד לומר אז דמפסיקין להבדלה בספק חשיכה, והלא קובעת למעשר גם בספק חשיכה דמוצ"ש, ואין מעשרין את הודאי, ופשיטא שאין מפסיקין שאין איסור לאכול מאז כיון דלענין מעשר עדיין

שבת הוא, אלא וודאי מוכח דאיירי בודאי חשיכה (ג"כ), דבזה הוי סבור מינה דכיון דחול הוא וליכא חיוב מעשר מאז בעי לאפסוקי ולכן אשמעינן דאפ"ה אין מפסיקין להבדלה עכ"ד, ולענ"ד דמחמת הוכחה זו יש להוכיח יותר דאיירי ע"כ הא דקאמר דלהבדלה אינה קובעת דוקא בודאי חשיכה דבספק חשיכה לא הוי ס"ד כלל לאפסוקי, וע"ז קאמר דלא בעי אפסוקי בודאי חשיכה, ומסיק והנ"מ לאפסוקי אבל לאתחולי לא וכו', וכן כל הני חילוקי איירי דוקא בודאי חשיכה אבל בספק חשיכה מותר התחלה כנ"ל, וכ"מ לכאורה ממ"ש בס' א"א בסוף דבריו שהאריך בזה ומסיק שם בזה"ל: ואף דלא איצטריך רב לאשמעינן לענין ספק חשיכה דאינה קובעת להבדלה כמ"ש, מ"מ הוצרך לאשמעינן דאף הבדלה אינה קובעת לענין וודאי, ועז"א וה"מ חמרא ושכרא אבל מיא וכו', ומזה מוכח דאיירי בודאי חשיכה כו' דבספק חשיכה לא הוי כל אלו דינים וזה ברור לדעתי עכ"ל עיי"ש.

והנה מדכתב ומזה מוכח דאיירי בודאי חשיכה כו', דבספק חשיכה לא הוי כל אלו דינים" לכאורה מבואר בדבריו דחזר בו ממש"כ שם ושנה ושלש דזה פשיטא לו דבספק חשיכה אסור להתחיל עיי"ש, והכא הרי מסיק להדיא מטעם סברא הנ"ל, שהעלה דע"כ איירי בודאי חשיכה, ולפ"ז יוצא דבספק חשיכה ליתא כל הני דינים וחילוקי דגמ' דקאמר והנ"מ חמרא וכו', והיינו משום דכ"ז לא איירי כלל בספק חשיכה דשפיר מותר בכ"ז וזהו כמ"ש בדעת הר"ן, אולם עדיין לא נתברר לי כוונתו בזה וצ"ע עיישה"ט:

ז.

ונהדר להנ"ל, דביארנו היטב פי' הרי"ף והר"ן בסוגיין דאשמעינן בזה דשבת קובעת עצמה מביה"ש שאז הגיע כבר זמן סעודת שבת ובעי להפסיק ולפרוס מפה ולקדש מה"ט, ונתבאר דלאו חובת הקידוש גורמת להפסיק סעודת חול ולהתחיל בסעודת שבת, דבאמת אינו חל עליו חוב על עצם הקידוש מאז מצד דין קידוש, אלא להיפוך כיון שהגיע זמן עונג וסעודת שבת בביה"ש, ומה"ט שהוקבע נמי למעשר מאז מצות העונג, היא הגורמת להפסיק סעודת חול מפני שצריך לענג ולאכול מביה"ש לכבוד שבת וממילא יכול לקדש מאז, וז"ש הר"ן, "למקבעה" ולקדש והו' מתורת ודאי ולא מחמת ספק שבת, וכמ"ש בעיטור כנ"ל דמטעם עיולי יומא מחבבינן ליה להקדים מביה"ש ומה"ט במו"ש דאפוקי יומא מאחרינן ליה, לפ"ז בודאי מקיים סעודת שבת בביה"ש בכניסתו וביציאתו, ופשוט הוא בדעת הרי"ף ור"ן וסיעתם כנלע"ד.

ותה"ל שמצאתי כדברי להדיא בשלטי הגבורים בסוגיין, שכתב בשם ריא"ז וז"ל לשון ריא"ז היה אוכל ובא בשבת ונמשכה סעודתו עד חשיכה

ה"ז גומר סעודתו אע"פ שאינו מבדיל, אבל אסור לו לשתות יין אחר חשיכה, ונראה בעיני שלא אסרו לשתות אלא לאחר חשיכה אבל ביה"ש מותר לשתות לפי שמוסיפין מחול על הקודש וסעודת ביה"ש הרי הוא כסעודת שבת בין בכניסתו בין ביציאתו, ומזכיר של שבת בבהמ"ז כמבואר בקונטרס הראיות עכ"ל.

הרי מבואר להדיא בדבריו דמותר לשתות בביה"ש במו"ש לפי שמוסיפין כו', וה"ה אכילה דדמי אהדדי כדמוכח בגמ', ומטעם שכתב „דסעודת ביה"ש הרי הוא כסעודת שבת בכניסתו וביציאתו". ועכצ"ל דס"ל כגרסת הרי"ף ופירושו, דלהרו"ה בודאי אינו נחשב לסעודת שבת בע"ש עד צה"כ, שהרי לדעתו אי"צ להפסיק מסעודת חול עד צ"ה, וכמ"ש הרו"ה מפורש בזה"ל דאין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי וכן לקידוש ולפריסת מפה עכ"ל, הרי מבואר בדבריו שאינו זמן קידוש ופריסת מפה לסעודת שבת עד צ"ה, וע"כ מוכח דס"ל לריא"ז כדעת הרי"ף ור"ן הנ"ל, ולדבריו א"ש שהוכיח כן מסוגיין וכמ"ש הר"ן דע"כ הא דקס"ד שמפסיקין להבדלה היינו דוקא בודאי חשיכה, וע"ז מסיק דלהתחיל או לשתות לא אבל בספק חשיכה מותר, ומטעם זה גופא דאיתא מצות עונג שבת ביה"ש, ומצאנו הוכחה ברורה בריא"ז דנקט להלכה כביאורנו בדעת הר"ן, כנלע"ד.

ה.

ובזה נפלאתי ע"ד המ"א שכתב (בסי' רצ"ט סק"ג) וז"ל וי"א וכו', וכ"מ בגמ' דהבדלה קובעת בספק חשיכה דלא כהע"ש שכתב אפכא בשם ש"ג דליתא עיין שה"ג עכ"ל, עיי"ש במחה"ש דהעו"ש הביא בשם שה"ג דמתיר לאכול בביה"ש והשיגו המ"א דליתא בשה"ג עיי"ש, ונפלאתי ע"ד מאד, דהרי בשה"ג כתב מפורש בשם ריא"ז דמותר לשתות בביה"ש כג"ל וצע"ג. שוב מצאתי באליהו רבה (שם סק"ה) שהשיגו וז"ל דמבואר בשה"ג בשם ריא"ז כדעת הס"ז דמותר לאכול בביה"ש, והא דנקט שתיה היינו דמיירי משתיה וה"ה אכילה עיי"ש, ומ"א סק"ג השיג על ע"ש בחנם בזה, מיהו בפסקי תוס' מ"א כתב דבעל גפש יזהר לאכול ספק חשיכה אבל אין למחות ביד אחרים עכ"ל, [לכאורה כוונתו למש"כ בפסקי תוס' מנחות פ' הקומץ רבה (אות קי"ח) בשם ר"ת, שכי' המאחרים בשבת אחר סעודה שלישית וכו' אין יפה הם עושים וכו' עיי"ש. אולם דבריהם מגומגמים ובלתי מובנים וכנראה עירוב דינים יש כאן, ועיין בס' הישר לר"ת ובאחרונים שהאריכו להסביר דבריהם ואכמ"ל]. וכ"כ בא"ז (בסי' רצ"ט) עמ"ש הלבוש אסור לאכול כו' משתחשך, וז"ל אבל ביה"ש מותר לשתות ש"ג עכ"ל.

ועכצ"ל בהבנת השגת המ"א ע"ד העו"ש, דכוונתו למש"כ בשה"ג שם

אות ג' וז"ל מיימון פליג ע"ז דס"ל דאפילו בודאי חשיכה אי"צ להפסיק להבדלה וכ"כ הטור כדברי מיימון וסמ"ג כתב כרבנו עכ"ל, מבואר בדבריו דמפרש דעת הרי"ף כהעיסור וסמ"ג כנ"ל דמפרשי כל הסוגיא דוקא בספק חשיכה אבל בודאי חשיכה מפסיק להבדלה, ולפ"ז ע"כ מוכרח מהגמ' דבספק אסור להתחיל דקובעת להבדלה לעגין התחלה כנ"ל כנלע"ד בביאור כוונת המ"א בהשגתו על העו"ש, אולם העו"ש ברור דלא נתכוין לזה אלא למש"כ בשם ריא"ז כנ"ל וכמ"ש בא"ר דמפורש בדבריו דמותר לשתות בביה"ש וע"כ דמפרש כן בדעת הרי"ף והר"ן כנ"ל.

היוצא מדברינו דלפי מה שהבאנו לעיל דהכריעו הגר"א והגר"א ברודא דע"כ הרי"ף לא ס"ל כהסמ"ג ועיסור, וכמפורש בעיסור גופא כנ"ל ודלא כהש"ג, והוספנו להוכיח ג"כ מהר"ן וריא"ז לפ"ז מסתבר מאד לדינא כפסק ה"ט"ז וא"ר ושכן ס"ל להלכה רוב הראשונים ה"ה רש"י ורשב"ם ורז"ה וריא"ז ורי"ף ור"ן דמותר לאכול במו"ש ביה"ש כנ"ל, וכן יוצאין שפיר יד"ח סעודת שבת בביה"ש כדעת ריא"ז הנ"ל לפי שיטת הרי"ף וסייעתו. ולפי"ז נלע"ד דמ"ש המ"א (בסי' רס"ז סק"א) מהשל"ה בשם ס' חסידים (סי' רס"ט) ומהב"ח בשם מהר"ל מפרג (והוא בס' גבורת ה' סי' מ"ח) דמ"מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת עיי"ש, עכצ"ל דס"ל להלכה כהר"ה, משא"כ לשיטת הרי"ף וסייעתו שפיר יוצא יד"ח סעודת שבת בביה"ש כמ"ש ריא"ז.

אולם עדיין צ"ב מש"כ בשה"ג בסוגיין על הרי"ף, וז"ל נ"ל מכאן ראייה דלאו שפיר דמי לקדש מבעו"י בשבת עד צ"ה דכי היכא דאין השבת קובעת לקידוש עד שתחשך דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת, וכ"ג מההיא זכרהו על היין בכניסתו ואין כניסתו אלא עד צ"ה עכ"ל. והנה מה שהוכיח כן מפ"י הרי"ף דבריו נפלאים מאד, דהלא אדרבה מבואר להדיא לפירושו דשפיר יכול לקדש מזמן ביה"ש כמפורש במלחמות ור"ן שם כנ"ל, וכל דבריו אינם עולים יפה אלא דוקא לשיטת הר"ה כנ"ל וצ"ע"ג, שו"ר שכבר תמה עליו בס' מגילת ספר על הסמ"ג (עשין כ"ט) כנ"ל ונשאר בתימא.

ומחומר הנושא נלע"ד דעכצ"ל דכוונתו להוכיח דאינו יוצא סעודת שבת מבעו"י בזמן תוס' מחול על הקדש דהוא מפלה"מ אע"פ שיכול לקדש מאז (כמבואר בברכות כ"ז), מ"מ צריך לאכול סעודת שבת בלילה, וז"ש דלאו שפיר דמי לקדש מבעו"י, וחשש אולי יגמור סעודתו לפני הלילה ואינו יוצא יד"ח סעודת שבת, אולם הא דאין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי כו' עד צ"ה דחוק לפי זה וצ"ע"ג.

ט.

ועתה אוכית בעה"י דגם דעת הרמב"ם כשיטת ריא"ז דמותר לשתות במו"ש ביה"ש, דהנה כתב הרמב"ם (בפ"ד דברכות ה"ח) וז"ל היו שותין ואמרו באו ונברך בה"מ או באו ונקדש קידוש היום נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או שיקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכים לחזור ולברך בפה"ג ואח"כ ישתו, אבל אם אמרו בואו ונבדיל אי"צ לחזור ולברך עכ"ל, ועיי"ש בהשגת הראב"ד דס"ל דשבת קובעת אפילו בלא אמירה, וכתב בכס"מ דמקור דעת הרמב"ם הוא בסוגיין דאמר שבת קובעת לקידוש ולא להבדלה, ודעת רבינו דכי אמרינן שבת קובעת היינו כשאמרו בואו ונקדש, וממילא דכי אמרי' אינה קובעת להבדלה היינו אפילו אמרו באו ונבדיל, וא"ת והאיך אפשר לפרש כן, והא אסיקנא בריש ע"פ פורס מפה ומקדש וכתבו רבנו (בפכ"ט דשבת), וא"כ אפילו לא אמר באו ונקדש נאסר לשתות, י"ל דהתם כשהחשיך כבר והכא אכתי לא החשיך, וא"ל דשבת קובעת עצמה לקידוש דמכיון שאמרו באו ונקדש איתסר להו למשתי, אע"ג דאכתי לא קידש היום כשם שקובעת עצמה למעשר מספק חשיכה, וכ"מ בדברי הרי"ף והר"ן ז"ל דהא דאמרינן כשם ששבת כו' קובעת לקידוש בספק חשיכה היא כו' עכ"ל.

מבואר בדבריו דהכא איירי הרמב"ם בספק חשיכה דאכתי לא החשיך ולא איתסר בשתיה עד שיאמר באו ונקדש, משא"כ בפכ"ט דשבת דאיירי בודאי חשיכה, ולפ"ז מוכח להדיא דס"ל להכ"מ בדעת הרמב"ם דמותר לשתות בע"ש בספק חשיכה, ומשמע אפילו כשאינו יושב בסעודה אלא בשתיה לחד, מ"מ מותר לשתות בביה"ש בע"ש כשאינו אומר באו ונקדש, א"כ מוכח דבמו"ש באותו זמן דהיינו ביה"ש אפילו כשיאמר באו ונבדיל מותר לו לשתות, ועכצ"ל דס"ל ג"כ דהא דאמר בסוגיין והנ"מ לאפסוקי כו' אבל לאתחולי לא כו', איירי בודאי חשיכה כמ"ש ריא"ז והר"ן ובשו"ע (סי' רע"א ס"ה) הביא המחבר דין הרמב"ם הנ"ל להלכה.

אולם ראיתי במ"א (סי' רע"א סק"י) שהביא תי' הכס"מ הנ"ל וכתב: וצ"ע דבסי' רצ"ט משמע דפסק דאפילו בספק חשיכה צריך להפסיק ע"ש, וצ"ל דהכא מיירי מבע"י עכ"ל, ועיי"ש במחה"ש דהמ"א הקשה לשיטתו דמפרש כן בדעת המחבר (בסי' רצ"ט) דבספק חשיכה אסור לאכול, ולפ"ז ע"כ מוקי הכא מבע"י, אבל בספק חשיכה בלא"ה אסור עיי"ש.

ולענ"ד קשה לפרש כן בכס"מ גופא, דמדהביא שכ"מ ברי"ף ור"ן דאיירי בספק חשיכה, והוכיח שכן מפרש גם הרמב"ם, ואי נימא דס"ל בדעת הרמב"ם דספק חשיכה הו"ל כודאי חשיכה ואסור אפילו בלא אמירה, וא"כ

ע"כ מ"ש הרמב"ם דבעי אמירה איירי קודם ביה"ש מבע"י כמ"ש המ"א וזהו דלא כפי' הרי"ף בסוגיין, וגם לא מסתבר דהרמב"ם חולק על הרי"ף בזה, אלא ע"כ דהכס"מ מפרש דעת הרמב"ם כהרי"ף דאיירי הכא בספק חשיכה ולכן בעי אמירה לאסור, וי"ל דהכריח הרמב"ם לומר דאיירי באמירה מחמת קושית הר"ן הג"ל, דמאי ס"ד למימר דקובעת להבדלה להפסקה והא אפוקי יומא מאחרינן ליה, אלא ע"כ דאיירי באמירת באו ונבדיל ומשו"ה הוי ס"ד דה"נ מסחי דעתייהו כמו באו ונקדש קמ"ל וכמ"ש בכס"מ שם, ולפ"ז מסתבר דמרון שהביא דין הרמב"ם הג"ל דהיו שותין וכו' גם בשולחנו הטהור כנ"ל לא חזר בו מפי' בהרמב"ם כנ"ל, ומוכח דס"ל להלכה דמותר לשתות יין בע"ש בביה"ש בלא אמירת באו ונקדש, וכ"ש דמותר לשתות במו"ש בביה"ש (אפילו באמירת באו ונבדיל), וה"ה דמותר להתחיל לאכול דדמי אהדדי וכדעת ריא"ז, וכדמוכח גמי מפשטות לשון המחבר (בסי' רצ"ט) שכ' אסור לאכול כו', „משתחשך“.

וכן מצאתי בס' נהר שלום שם בדעת השו"ע דנקט בפשיטות ודלא כהמ"א כנ"ל. וכ"מ בס' מנורה הטהורה סי' רע"א (בקנה"מ סק"ו) דלאחר שהאריך להקשות ע"ד המ"א הג"ל סיים בזה"ל: וגם זה עצמו דוחק לומר דהמחבר חזר כאן מדבריו ממ"ש בכס"מ, וכו' ולכך הפשוט בכוונת המחבר כמ"ש וגם בסי' רצ"ט לא אסר המחבר בספק חשיכה עכ"ל. וכ"פ בא"ר וא"ז ועו"ש כריא"ז.

וכ"כ בשו"ע הרב בעל התניא סי' רע"א (בקו"א סוף סק"ג) וז"ל בודאי שאין לסמוך על הכ"מ וט"ז להקל (בביה"ש) נגדם, אלא שלענין התחלה בהבדלה כיון שכבר נהגו להקל והט"ז לימד עליהם זכות מדעת הרא"ש והטור וכ"ה דעת (הרמב"ן) [נ"ל דצ"ל „הרמב"ם"] לפ"ד הכ"מ אין למחות בידם כיון שיש להם על מי שיסמוכו כו' עכ"ל, הרי דס"ל ג"כ בשיטת הכ"מ בדעת הרמב"ם דמותר להתחיל לאכול בביה"ש כהרא"ש והטור לדעת הט"ז, ועכצ"ל דס"ל דהמ"א השיג על הכס"מ וחולק עליו בזה ופסק המ"א בדין השו"ע דהיו שותין כו' דהיינו מבעו"י דוקא. [וכ"פ בשו"ע הרב שם כדעת המ"א בהאי דינא דהיו שותין כו' דהוא דוקא מבעו"י עיי"ש, ואולי ס"ל שחזר בו מרן בשו"ע וצ"ע.]

י.

שוב ראיתי בתשב"ץ קטן שכתב (בסימן ט"ז) וז"ל שתו לפניו [לפני מורו מהר"מ מרוטנברג] יין בין השמשות בשבת ולא מיחה בידן עכ"ל, והגיה רבנו פרץ ע"ד וז"ל מיהו זה ודאי אסור דאי ביה"ש של ע"ש קודם

קדוש אסור, ואי במו"ש אסור לשתות יין עד אחר הבדלה, ואם בין מנחה למעריב אע"פ שנהגו לשתות מים כמו אדם שאין לו קרובים שמתו באותה שנה, מ"מ יין אסור לשתות לעולם ביה"ש, כיון שהוא ספק לילה של מו"ש דאסור לשתות יין קודם הבדלה עכ"ל, וכתב שם בפ"י שבעת הנרות ליישב תמיהת הר"פ דס"ל למהר"ם כדעת הכס"מ בשיטת הרמב"ם דבלא אמירה מותר לשתות בביה"ש.

עכ"פ נתברר דנחלקו בזה הראשונים הנ"ל, ודעת מהר"מ מרוטנברג דליכא איסור לשתות יין בבה"ש, ולענד"נ דמסתבר יותר דאיירי במו"ש וס"ל דאף דלכתחילה אין ראוי לשתות בין מנחה למעריב כשמתו קרובין כמ"ש התוס' בפסחים ק"ה ע"א עיי"ש, מ"מ מעיקר הדין ס"ל דמותר לשתות ולכך לא מיחה בידן. שו"מ כדברי בעה"י שכתב בשו"ת מהר"מ ב"ר ברוך סי' תל"ה וז"ל מורי ורבי שיחי' אינו רגיל למחות מלשתות יין בין השמשות במוצאי שבת עכ"ל, הרי מבואר להדיא דאיירי בביה"ש דמו"ש כנ"ל וא"ש.

והלום ראיתי בהגהות הגאון ר' חיים צאנזר מבראדי וצ"ל (בדורו של הנובי"י) (בשו"ע או"ח סי' רצ"ט) שכתב ע"ד המ"א שם סק"א דה"ה בספק חשיכה עסי' רס"א, וכתב ע"ז וז"ל ודברי הט"ז נכונים. דאין משום ראיה, ועסי' ל"ב [צ"ל רל"ב] מ"א סק"ד וק"ל, וצ"ע תיפוק ליה משום ק"ש כמ"ש סי' רל"ד סק"ד א"כ צ"ל דטעימא קאמר ועסי' תל"ב סק"ה מ"א ועיין בסמוך סק"ב מ"א, וצ"ל דש"ה דסעודה ג' הוי מצוה עוברת וא"כ משום ספק שיעבור תפילת ערבית רשות כנלע"ד להלכה עיקר עכ"ל, הרי דגם הגר"ח צאנזר פסק להלכה כהט"ז לגבי סעודה ג' בוודאי דמותר להתחיל בביה"ש מטעם מצוה עוברת ודחי ספק תפ"ע רשות.

וכ"פ להלכה בס' סדר זמנים (סי' ו' אות ז') דמותר להתחיל לאכול סעודה ג' בביה"ש ולא מטעם הט"ז הנ"ל [עיי"ש דחולק עליו בזה וס"ל כהמ"א], אלא מטעם דכמו דמצוה דאורייתא ודאית דוחה ודאי איסור תורה כן דוחה ספק מצוה דרבנן (של סעודה ג') את ספק איסור דרבנן (של אכילה לפני הבדלה) [והגמ' איירי כשכבר קיים אכילת סעודה ג'] ורוצה לאכול עוד ולכן אסור להתחיל, וא"ש טפי לשיטת הגר"א דהא דרב צלי ש"ש בע"ש, וכו' היינו בהתפלל ערבית כנ"ל, וה"ה בהא דרב צלי של מו"ש בשבת ואומר הבדלה על הכוס היינו רק בהתפלל ערבית וא"כ אם עדיין לא התפלל ערבית לא חל עליו ודאי איסור של הבדלה ומותר לאכול סעודה ג' עיי"ש וכ"כ בשו"ת בנין עולם עיי"ש.

ועיין בס' הפרנס סי' נ"ד דמשמע דעתו שם דאע"ג דאסור לאכול מצה בע"פ מ"מ בע"פ שחל בשבת מותר לאכול סעודה שלישית משום מצוה

דסעודה שלישית עיי"ש והובא בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל בפסחים י"ג.
 וכ"פ המשנ"ב שם בדיעבד אם לא אכל סעודה ג' צריך לאכול אחר
 השקיעה, ובשה"צ כתב הטעם כיון שהוא דבר מצוה יכול לסמוך על שיטת
 הרו"ה והרא"ש וגם מטעם שכ' בסדר זמנים כנ"ל וגם העולם נוהגים להקל
 בזה עיי"ש, וכ"פ בשו"ע הגר"ז שם והיינו כנראה דבעל סדר זמנים והגר"ז
 ומשנ"ב נקטי דדעת הרו"ה יחידאה הוא כנ"ל ולכן לא התירו רק בדיעבד
 משום דבאיסור דרבנן סמכינן בשעת הדחק על דעת יחיד כדאמרינן (במס'
 גדה ר') כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק כמ"ש בש"ך יו"ד סי'
 רמ"ב עיי"ש.

סיכום

העולה מהמתבאר, שהוכחנו וביררנו היטב, דדעת הרו"ה לא יחידאה
 הוא. אלא שכן הוא שיטת רוב הראשונים ה"ה: רש"י ורשב"ם ורי"א ומהר"ם
 מרוטינברג וריטב"א ורו"ה ורא"ש וטור והרמב"ם [לדעת הכס"מ], וכן פסקו
 להלכה כוותיה גדולי האחרונים ה"ה: הש"ג ועו"ש והט"ז וא"ר ונהר שלום
 והגר"ח צאנזר כנ"ל ועוד הוספנו סמוכים מפ"י הר"ן לדעת הרי"ף כשיטתם
 כנ"ל, עכנ"ל דשפיר כתב הט"ז דהא דנהגו העולם להקל להתחיל לאכול
 לכתחילה בביה"ש, דיש להם לסמוך על רוב הראשונים והאחרונים דנקטי
 להלכה דמותר, וכפשטות לשון הטוש"ע דרק, "משתחשך" אסור אבל בספק
 חשכה מותר כנ"ל, כגלע"ד נכון בעה"י.

ד"ר יעקב לוי

בענין השתלת אברים מהמת

הקו המבדיל בין החיים למות

תוכן:

1. המוסר עפ"י ההלכה ועפ"י מדעי הטבע
2. קביעת שעת המיתה לפי מדע הרפואה
3. גישת ההלכה
 - א. טומאת המת
 - ב. הלנת המת
 - ג. פיקוח הגל בשבת
 - ד. פיקוח נפש בימי חול
 - ה. יולדת שמתה
4. הנשמה, הנשימה והלב
5. מיתה והתעלפות
6. מכוונת לב־ריאות
7. ההלכה על קביעת שעת המיתה לשם השתלת אברים מהמת.

התקדמותה של הכירורגיה החדשה נתנה בידנו את האפשרות להתחיל בניסויים להשתלת אברי מתים לשם ריפוי חולים מסוכנים. במרכז ההתענינות בעולם עומדים היום הניסויים להשתלת הלב. אכן השתלת כליות מהמת היא כעת מעשית יותר. ניתוח זה יצא כבר מהשלב הראשון של ניסויים, ומבצעים אותו בהצלחה ברוב המקרים, גם בארץ¹ וגם בחוץ לארץ².

ההצלחה תלויה במידה רבה במצב הכליה, שיש לשתלה כשהיא טריה, תיכף

1. "הרפואה" כרך ע"ד ע' 127 (תשכ"ח).

2. Lancet 11 p. 59 1967.

אחרי המות. לכן קביעת שעת המיתה היא אחד הענינים היסודיים שיש לבררם בהשתלת הכליה או אברים אחרים. איך למצוא את הקו העדין המבדיל בין החיים והמות? בבעיה זאת בולטים ניגודים עקרוניים בין השקפות ההלכה לבין השקפת מדע הטבע. מבירור דרכיהם השונות נפיק אפוא תועלת מעשית.

כרופא הנני מפנה את מאמרי לרבנים בדברי על התקדמות מדע הרפואה ובעיותיו. מצד שני אני בא אליהם בשאלת חכם לברר מפיהם את ההלכה בענינים אלה. ברצוני לשאול כהלכה, ולכן אני מרחיב את הדיבור על מקורות ההלכה כפי שאני כרופא רואה אותם. דברי שיתבטאו לפעמים בביטויים קובעים, בלי סימן שאלה, אינם אלא צורה של שגרת הלשון, ולא ייחשבו בעיניכם כדעה הלכתית פסוקה, אלא אני גשאר הרופא השואל והמבקש תורה מפיכם. אם השקפותי תהיינה מתאימות להלכה, אשמח שכיוונתי לדעת התורה, אחרת לא איבוש לחזור בי מדברי, ויהיו כאילו לא נאמרו, ואקבל שכר על הפרישה.

1. המוסר עפ"י ההלכה ועפ"י מדע הטבע

תכלית ההלכה היא להדריך את היהודי איך ללכת (הלכה — הליכה). עובדות עולם הטבע (ה"פיסי"), עולם הרפואה, משמשות לה חומר להחלטותיה. בהחלטות אלו היא הולכת בדרכיה היא, דרכים המקובלות לה מדורי דורות, מהר סיני. כמו שהתורה בעצמה אינה ספר מדעי הטבע, הבא להודיע לנו עובדות פיסיות, כן משתמשת ההלכה בעובדות אלו רק ע"מ לקבוע בכל מקרי החיים איך להתנהג. על בסיס כזה של ההלכה יכול לצמוח המוסר וערכיו.

לא כן תכליתו ופעולתו של מדע הטבע ובכללו גם מדע הרפואה, הוא חוקר את הממצאים הפיסיים כדי להכיר את יסודם — מלבד התכלית המדעית הטהורה — ע"מ לרתום את תוצאות הידע לטובת האנושות, לחיים מאושרים. במדע הרפואה רואים אנו בעליל עד כמה הוא הביא תועלת וברכה לבני האדם. על הרופא העובד במסגרת זו מוטל לפעמים להחליט בענינים הנוגעים למוסר. אולם למוסר הזה אין יסוד במדעי הטבע והרפואה, אלא המוסר נכנס למסגרת עבודתו מבחוץ, מהשקפותיו האישיות של הרופא, איש איש לפי עמדתו המוסרית, דור דור לפי השכלתו בהשפעתה של הסביבה. נעשה נסיון ליסד תורת מוסר רפואי לפי השקפת תקופתנו. אבל דוקא בנוגע להשתלת הכליה נראה כמה רופף הוא היסוד של חוקי מוסר כעין אלה הבנויים על הסובייקטיביות של נושאים.

2. קביעת שעת המיתה לפי מדע הרפואה

לאילו תוצאות מביא חוסר האובייקטיביות בעניני מוסר במדע הרפואה הוכח בעליל בכנס עולמי של ראשי המומחים להשתלת כליות בשנת 1966

לשם בירור, „המוסר בהתקדמות הרפואה“³. אחד הנרשאים העיקריים היתה השאלה מתי אדם נקרא מת ומותר להוציא מגופתו את כליתו. הוברר שדיעותיהם של הרופאים המומחים הללו היו רחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב.

מובן מאליו שיש מקרים ששעת המיתה כל כך ברורה כשמש שאין בהם כל פקפוקים וספקות, למשל אם ע"י תאונה נפצה לגמרי הגולגולת עם המוח או שחלק גדול של הגוף מרוסק לגמרי או כדומה. זהו מות ודאי ומוחלט, ואין בזה חילוקי דיעות.

לעומת זאת יש מקרים שאינם ברורים כל כך. אדם בלי הכרה, שוכב כאבן דומם, אין שומעים קולות הלב, הנשימה אינה נראית, אבל באברים אחדים קיימים עוד כמה סימני חיים. כל מאמצי הרופאים להציל את החולה עלו בתוהו, ולפי הערכת הרופאים אין שום סיכויים שהחיים עוד יחזרו. לפי זה קובעים הרופאים את המות. לזה קוראים „מות קליני“. הוברר בוויכוח המומחים באסיפתם הנ"ל שדיעותיהם היו רחוקות זו מזו. הובעה הדיעה שאפילו בן אדם במצב שהזכרנו אפשר עוד להצילו, ולא באו לעמק השוה על פי אלו סימנים אפשר לקבוע את המות הקליני כדי שיהיו רשאים להוציא מהמת כליה או אבר אחר.

ההגדרה הפשוטה ביותר שנתנו המומחים על חיים ומות התבססה על הסימנים המקובלים: פעולות הלב והריאה, הנוהג השגרתי של הרופאים הוא שאפשר לקבוע את מותו של אדם שהוא במצב של חוסר הכרה בלי תנועה ותגובה, שאין בו נשימה וקולות לבו אינם נשמעים במכשיר הרגיל (סטיטוסקופ) במשך חמש דקות. בלי ספק מספיקה בדיקה כזאת בדרך כלל.

אולם התברר על פי המכשירים החדשים שהבדיקה הזאת היא כללית מדי ואינה מדויקת בעיני מדע הרפואה, ואפילו — במקרים מסוימים — באופן מעשי. בדיקת זרם החשמל, שהלב יוצר, ע"י אלקטרודיוגרם מראה עוד לפעמים פעילות חשמלית של שריר הלב גם במקרים שאין קולותיו נשמעים. יש אפילו מקרים שאין זרם חשמלי ניכר בלב, ואין עוד נשימה, ואעפ"כ אפשר להחזיר לגוף סימני חיים ע"י דרכי טיפול חדישים (הנשמה מלאכותית, עיסוי הלב, זיעזוע חשמלי, הזרמת נחלים ותרופות לתוך הוריד, מכונת לב-ריאות וכו'). זאת אומרת, האדם הזה שהיה במצב של חוסר נשימה וחוסר פעולת לב לא היה מת. אסור להוציא ממנו אבר להשתלה.

מעשי הצלה כאלו, שהם כמעט יום-יומיים בבתי החולים החדשים, הראו שהיתה רצויה הגדרה מדויקת יותר לסימני המות. אך לכל אחד ואחד מהמומחים היתה דיעה משלו. הויכוח הסתבך ביותר כשהתחילו לדבר על פעולת מכות

3. דו"ח על הכנס: Ethics in Medical Progress. — Churchill, London 1966

לכירורגיה ובעיותיה לענין קביעת המות. אדם הגושם רק בהשפעתה של המכונה, ולבו דופק רק על ידה, האם עודנו חי? לפעמים מתעוררת הפעולה העצמית של הלב והריאות אחר זמן מה. האם מותר, ומתי מותר, להפסיק את פעולת המכונה?

מפנה עיקרי חל בענין, כשבויכוח הנ"ל הביעו מומחי צרפת רעיון חדש ומהפכני הבא להפוך את הקערה על פיה. הם רוצים לקבוע את המות לא על פי פעולת הלב והריאות, אלא על פי פעולת המוח: אם מרכז עצבים זה נחבל ללא תקוה⁴, הרי אז אפשר לקבוע את המות. אין אנו צריכים להתחשב בנשימה ובדפיקות הלב. אפילו אם הלב עוד דופק, יכולים אנו לקבוע את המות, ומה, "מת" הזה מותר להוציא את האברים להשתלה. המומחים הללו נתנו חמשה סימנים לנוק כזה במוח, ובין הסימנים חוסר תגובות (רפלקסים), ירידת לחץ הדם על אף תרופות מתאימות, הפסקת הנשימה חמש דקות אחרי הפסקת הנשימה המלאכותית, ובאנצפלוגרם, ז"א בדיקת זרמים חשמליים של המוח: תרשים שטוח⁵.

באסיפה קמו מומחים חשובים שהתנגדו בתוקף לשיטה הצרפתית הזאת. הם טענו שכמה מן הסימנים האלה מופיעים גם בהלם⁶, ויתכן שיעברו. כן טענו שאי אפשר להגיד על אדם שהוא מת כל זמן שהלב עדיין דופק⁷. תאי מוח יכולים לפעמים להתאושש מתוך זרם הדם. לפי גסיונם קרה שאפילו אם תרשים האנצפלוגרם היה שטוח במשך שעות, תאי המוח התאוששו והאדם חזר לחיים. לדעתי חלק מ, "סימני המות" הנ"ל הם דוקא סימני חיים: אמנם לחץ הדם יורד — אבל קיים עוד לחץ דם, סימן שמחזור הדם עוד פועל, הלב דופק עוד. הוויזים של האלקטרואנצפלוגרם הם שטוחים, נמוכים, אבל קיימת עדיין פעולה חשמלית של התאים, ז"א הם עוד חיים. המצב דומה לנר הנמצא בתהליך כביה, ניצוץ משתלהב, זעיר שם, זעיר שם, עד שחייו יכבו לאחר זמן מה לגמרי. אפילו אם גניח שבמצב זה אין עוד סיכויים שיחזרו חיי הלב והנשימה העצמאיים — על כל פנים ברגע זה יש בו עוד חיים. בלשון חכמינו זהו מצב של גסיסה. כל מי שיעשה איזשהו ניתוח במצב הזה של מעבר מן החיים למות, הרי הוא הורג את הגוסס. כך לפי המוסר שלנו. אולם לפי מוסר הרופאים הללו נחשב הגוסס הזה כמת — מת קליני — ומותר להוציא את אבריו.

4. דו"ח ע' 155 "irreversible damage".

5. דו"ח ע' 69; "Flat E.E.G." אולם יש להעיר שערכו של E.E.G. מוגבל במקצת כי הוא רושם את פעולתם של חלק מתאי המוח בלבד. פעולתם של חלק מתאי המוח הפנימיים אינה מופיעה בתרשים.

6. Shock.

7. דו"ח ע' 69.

השיטה הצרפתית מצאה חן בעיני כמה מומחי השתלה מפני שעל ידה הם ישיגו אברים טריים, שהשתלתם מצליחה יותר. גם בכנס מומחים בארץ⁸ דברו על השתלת אברים ופה אחד קבעו שאסור אפילו להרהר „שימצא רופא שיכול לקחת אבר מאדם שהוא חי“. אבל מי נקרא חי ומי נקרא מת — על זה היו חילוקי דיעות. אחד המומחים הזכיר את הפיסיקאי המוסקבאי פרופ' לנדאו שהיה זמן רב במצב של מות קליני מבחינת הפעולה החשמלית במוח, ובכל זאת הוא נשאר עוד בחיים במשך שש שנים. לעומת זאת נוטה מומחה אחר מישראל⁹ להשקפה הצרפתית באמרו ש„למעשה נחשב האדם למת ברגע שהוכח כי פעולת המוח חדלה או נפסקה, אע"פ שאברים אחרים לרבות הלב... יכולים להמשיך לחיות משך תקופה נוספת“. עלינו ללמוד מזה להיזהר בפסק הדין — כי עד כמה נוכל לסמוך בקביעת המות על דעת רופא בלבד, מבלי לברר תחילה אם אולי לפי דעתו המדעית של אותו רופא נחשב הגוסס הזה בעיניו כוא כמת.

בראותי את ההתפתחות הזאת, לא אוכל לידות אבן במנתח הבלגי¹⁰ שהודה שהוציא את הכליה מתשעה אנשים אע"פ שלבם עדיין דפק. הוא טען שלאנשים אלה היו סיכויים לחיות — לפי ההגדרות המקובלות — רק שש שעות. הוא שלם במצפונו, כי כך דעתו המדעית, כך מוסרו המדעי הסובייקטיבי שלו. אנו רואים אפוא לאן מביאה אותנו הסובייקטיביות של „המוסר המדעי“. הוא חסר אונים לתת לנו הנחיות ברורות ואחידות לפעולה מוסרית. רק חוק החרות על הלוחות יכול להביא לנו חירות ממלאך המות המדעי הזה. ובכן נטה אזנינו לדברי ההלכה.

3. גישת ההלכה

גם בהלכה מוצאים אנו חילוקי דעות לכמה ענינים אשר בהם חשובה קביעת המות. חילוקי דעות אלה אינם נוגעים כלל בגרעין המוסרי של ההלכה השווה לכל הדעות. גם בפרטי הדינים הגישה ביסודה היא אחידה. ננסה למצוא את הברית התיכון המאחד את פסקי הדין השונים, לברר את יחסיהם למדע הרפואה, כדי שהפוסקים יוכלו להדריכנו בדרך המלך לבעיות החדישות ברפואה, אשר לשוא עמלו הרופאים לקבוע עמדה אחידה כלפיהם.

8. ע' „פורום“ הסתדרות הרפואית תל אביב, אדר תשכ"ח.

9. „הרפואה“ ט"ז שבט תשכ"ח.

10. דו"ח ע' 69.

א. טומאת המת

אנו קוראים בספרי בפרשת טומאת המת¹¹: „אשר ימות. מגיד הכתוב שאין מטמא עד שעה שימות“. אבל איך נקבע את השעה הזאת? בהלכות אנו מוצאים סימנים המגבילים המות מן החיים. „אשר ימות“ מוציא את הגוסס שנו במשנה¹², והר"ש מדגיש שם: אשר ימות ממעט מפרפר. אמנם לפי הרמב"ם הפירפוף אינו סימן מובהק לחיים. הוא פוסק¹³: „המת אינו מטמא עד שתצא נפשו... נשברה מפרקתו... או שהותו ראשו... הרי זה מטמא אע"פ שעדיין הוא מפרפר באחד מאבריו“¹⁴. ההלכה המקבילה בשולחן ערוך¹⁵ שונה בלשונה מלשון הרמב"ם: „למי שנשברה מפרקתו... אפילו עדיין הוא חי חשוב כמת ומטמא“. אולם כל ההגדרות הללו על הגבול שבין החי ובין המת אינן מועילות לנו במחקרנו — או מפני שהן קובעות את המות במקרים שאין לנו ספק של מות, כגון שהותו ראשו או שנשברה מפרקתו, או שהן קובעות רק סימני חיים. יש עוד ענין בהלכה של טומאת המת שחשבו שיש לו שייכות לקביעת שעת המות. אנו קוראים במשנה¹⁶: „הזב והזבה והנידה והיולדת והמצורע שמתו

11. במדבר יט, יג.

12. אהלות פ"א מ' ו.

13. רמב"ם, הל' טומאת המת פ"א ה' טו.

14. אפילו אם אנו מניחים שהביטוי „מפרפר“ זהה עם „מפרפר“ (בפ' המשניות של הרמב"ם אנו מוצאים „פרכוס“), אין אנו מוכרחים לומר שדברי הרמב"ם חולקים על הר"ש. שניהם יכולים לראות בפרפור סימן חיים. אולם במקרים ברורים של מות, למשל כשהותו ראשו או שנשברה מפרקתו, מדגיש הרמב"ם שאין אנו צריכים להתחשב בסימן זה. הר"ש מדבר על מקרים שאין בהם הוכחה של מיתה. גם השולחן ערוך אינו חולק על הרמב"ם בהלכה. רק הוא מדגיש שאם יש בו עוד סימני חיים פסיים (כגון פרכוס), הוא נקרא עדיין חי, ואעפ"כ הוא חשוב בהלכה כמת ומטמא. אבל לענין איסור, נראה, שהוא נחשב כחי, למשל, אסור להרוג אותו ואסור לקצר את השעות הספורות של חייו.

לדברי הר"ש אנו מבינים גם את המעשה אשר עליה מספרת הגמרא (יומא כ"ג ע"א) שהוציאו את הסכין מגופו של הכהן שנדקר. „בא אביו מצאו כשהוא מפרפר, אמר... עדין בני מפרפר ולא נטמא הסכין“.

15. שו"ע יו"ד הלכות אבלות ס' ש"ע.

16. גמ' נדה סט ע"ב.

מטמאין במשא עד שימוק הבשר". רק אז עוברת הטומאה המיוחדת שלהם. בגמרא אמר רב, גזרה שמא יתעלפו¹⁷.

בספרות¹⁸ נמצאת ההשערה שגזרת רב היתה מבוססת על חשש למיתה מדומה כאילו רק „התעלף" הטמא, ורק אחר שנמק בשרו אפשר לקבוע את המות. גם ה„חתם סופר"¹⁹ התחשב בדיעה הזאת. נראה בפרק הבא, איך הוא מפריך את תוצאותיה לפי שיטתה.

אבל רש"י ושאר מפרשים מראים דרך אחרת לגמרי לפרש את המשנה. רש"י (ד"ה גזרה שמא יתעלף) „ואי אמרת זב מת לא מטמא, בזב חי אתי גמי לטהורי כי האי". תפארת ישראל: „גזרו בהנך ארבע שמתו דלטמאו כאילו הן חיים, גזרה שמא יטהרו גם מתעלף הדומה למת... אבל אין לומר שמא יטעו ויסברו שמת" (הטמא שלפנינו). ע' גם מכתבו של הריעב"ץ בפרק הבא²⁰.

אם נקבל את פירושו של רש"י, אין למשנה זו כל שייכות לקביעת שעת המות. הבעיה רק מתעוררת לפי הפירוש הראשון, והיא באמת גרמה לסערת רוחות כפי שנראה בפרק הבא.

ב. הלגת המת

כשגזרו, לפני כמאתיים שנה, בכמה מדינות שלא יקברו את המתים אלא יום-יומיים אחרי המיתה משום חשש מיתה מדומה, הכתה הגזירה גלים גם בקהילות היהודים. לפי ההלכה יש לאו של כל תלין ועשה של קבור תקברנו ביום ההוא²¹. גדולי הזמן ההוא הסכימו לדחיית הקבורה לפי חוקי המדינה²².

אולם קמו אנשים מהמשכילים, ביניהם החכם משה מנדלסון²³, וגם

17. הנוסח בגמרא שלנו אולי משובש. בכתב יד מינכן (יד הרב הרצוג בירושלים) כתוב יתעלף בקו קיצור בסוף המלה, וחסרה האות ו' ; כן הגירסה בתשובת הח"ס. יעב"ץ ומנדלסון גורסים יתעלף.

18. ע' הפרק הבא.

19. חתם סופר יו"ד ס' של"ח.

20. הפירוש הזה לע"ד מתקבל על הדעת. מלתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן. מיתה מדומה בדרך כלל אינה שכיחה, ועוד יותר רחוקה המציאות שיהיה המת המדומה אחד מארבע הטמאים האלה. אמנם שאחד מהטמאים האלה יתעלף, הוא מעשה שבכל יום. גם הלשון „יתעלפו" — עתיד — מתאימה יותר לפירושו של רש"י והתפארת ישראל.

21. דברים כ"א כ"ג. גם סנהדרין מ"ו.

22. חתם סופר יו"ד ס' של"ח. ע' גם אנציקלופדיה תלמודית „הלגת המת".

23. משה מנדלסון, מכתבו משנת תקל"ב ב„המאסף". הועתק ב„בכורי העתים"

רופאים²⁴, שטענו שגם לפי השקפותינו יש להשהות את המת עד שלושה ימים, כי עד אז אין סימנים ברורים לקביעת מיתת האדם, ורק אז אפשר לצאת מידי ספק של מות מדומה על פי ההלכה²⁵, שמליגין את המת לכבודו, להביא לו ארון ותכריכין או מקוננות או כדי שיבואו קרובים. „ואם משום דבר קל כזה התירו להלין עאכ"ו אם יש עוד גדנוד ספק בדבר פן נשאר בו רוח חיים שאין לקברו, ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש" — כך טוען מנדלסון. הנימוקים שלו: א. המשנה הנ"ל גדה סט ע"ב; ב. ע"פ המנהג הנזכר במס' שמחות²⁶ לפקוד את המתים שנקברים בכוכים עד שלושה ימים אחר הקבורה. שם מסופר על מעשה „שפקדו אחד וחיה עשרים וחמש שנים ואחר כך מת, ואחר שהוליד חמשה בנים ואחר כך מת". ומנדלסון ממשיך „והנה כל חכמי הרפואה יעידון יגידון שאין להם ס"מן מובהק למיתה ולפעמים יתעלף האדם עד שישקוט הדופק ותשבת הנשימה מכל וכל, ויחשבו הרואים שהוא מת ואינו כן". בימינו אנו מקברים באדמה ולא בכוכים, ואין לנו אפשרות לפקוד את המתים, צריכים אנו למצוא דרך אחרת המונעת קבורה של מת מדומה²⁷. כשראה הרב יעב"ץ את מכתבו של מנדלסון, כתב אליו²⁸ ברגשי אהדה

תקפ"ה ע' 209. ספרות נוספת אצל הרב ד"ר עמנואל יעקובוביץ „הרפואה והיהדות", ירושלים תשכ"ו, ע' 157.

24. נפתלי הירץ שלעזינגער. „שאלת חכם" פרנקפורט דאדר תקנ"ו, ע"ע „תפארת ישראל" משנה גדה י, ד.

25. שו"ע יו"ד ס' שג"ז.

26. שמחות פ"ח א.

27. לאגשי העיר שווערין שהדוכס של מדינת מעקלנבורג גזר עליהם להלין את המתים (פקודת הדוכס משנת 1772 „בכורי העתים" שם ע' 212), יעץ מנדלסון לעשות כעין מערה מלאכותית: „הנה אין טוב להם מלעשות כקדמונינו ז"ל לבנות מערה בביה"כ לטהר שם את המתים, לפקוד עליהם שלושה ימים ואחר יקברו".

28. מכתב כ' תמוז תקל"ב („בכורי העתים" תקפ"ה ע' 229) וז"ל: „לא דק מעלתו בפשט הגמרא שם בגזרה דלמא יתעלף, קסבר חששא זו דעילוף קאי על הזב המת דחיישינן דלמא לא מית ליה, ולא נפק מידי ספק חי עד שימוק הבשר, ולא היא לא כן בני, אלא הכי פירושו דחיישי רבנן שמא יתעלף הזה החי הבריא ופן נחשבו מת בפתע פתאום בעודנו חי (עילוף מלתא דשכיחא גם בבריאים...) ונלך ונעשה טהרות ע"ג מסמא שלו, והוא חי ומטמא... ויש בזה מכשול עון של תורה. לפיכך גזרו מחמתו גם על הזב המת המוחלט וודאי שייטמא מכל מקום גם הוא עד שימוק הבשר".

והוקרה, אבל למעשה דחה כל טענותיו בשתי ידיים. לפי בירורו אין לגזירה של רב שום שייכות לקביעת שעת המות.

בענין הקבורה באדמה (ולא בכוכים) הוא כותב שכך נהגו כל הדורות בכל הארצות. „חס מלהזכיר שלא שת לדבר שום אחד מגדולי הדורות“. על מקרים של קבורת מת מדומה, שדובר עליהם, הוא כותב: „היכא דאי למיחש דנקבר איזה מת בחפזון בלא עיון והשגחה ושהות הראוי, בשעה דחוקה ובהחפזה לקבור מחמת סבה מקרית, אבל כשנהגו עמו כשורה במתון ובהשגחה הראויה כמנהג הח"ק בזמנים הללו ושעת שלום, לאפשרי רחק ולמיעוטא דמיעוטא לא חיישינן לגמרי בשום דבר... אך בלי ספק יש חילוק בין המצוי קצת לבלתי מצוי כלל רק דרך פלא. כי גם הוא לנמנע יחשב ואין חוששין ליה"... „מה שכתב מעלתו מהסכמת בעלי הרפואה, חלילה לנו לשום לב אליהם בנוגע לדיני תורה בהחלט" ²⁹.

הריעב"ץ אינו מדבר במכתבו על נימוקי גדולי הדורות שהסכימו לקבורת האדמה על אף שבימים קדמונים היו חוששים לפי ההלכה שלושה ימים שמא עדיין הוא חי ³⁰. אבל מדבריו אפשר להבין שהיום, עם הסידורים הרגילים, אין לחוש לזה. אפשר לסמוך על נסיונם של אנשי ה„חברא קדישא“, על סימני המיתה המקובלים להם, וגם על הטיפולים בשעת הטהרה הגורמים בהרבה מקרים לעורר מתעלה מתרדמתו. מצד שני אפשר להניח שלפי דעת היעב"ץ יש לחשוש במסיבות בלתי רגילות, ואם אין בטחון למיתה ממש, עלול לפעמים פיקוח הנפש לדחות את האיסור דלא תלין.

למעשה לא הביא הבירור הזה תועלת. כי בכמה מדינות אסרו על פי חוק פלילי לקבור את המת ביום המיתה, וכפי שכתבנו כבר, התירו הגדולים לנהוג לפי חוק זה. כך — במשך הזמן — התפשטה הדיעה בין המוני עם ישראל, שדחית הקבורה הלכה היא מפני פיקוח נפש. החתם סופר ³¹ כותב: „וכמדומה לי הואיל במדינת קיסר הורגלו להלין מטעם המלך וגדוליו, נשכח הדבר עד

29. בענין זה כתב הרב יהודא ליב מרגליות לרופא שלעזינגער (בספרו „שאלת חכם" ע' כ'): „בסמ"ג עשין ס' רל"ט ובסמ"ק ס' רצ"ב מבואר דאין סומכין על הרופאים רק במקום שמבואר בו בגמרא להדיא לסמוך בו על הרופאים, וגם בלאו הכי הלא אין הרופאים אומרים על מת זה שלפי דעתם יש בו עדין חיות שנסמוך עליהם. (ובאמת היכא שהרופא אומר כך, וודאי ששומעין לדבריו וממתינין) אבל הרופאים אומרים סתם שהסימנים אין בדוקין... ומאי בכך...".

30. שו"ע יו"ד שצ"ד ג', ע' שפתי כהן.

31. חתם סופר ע"ל.

שחשבוהו לדין תורה". לכן הח"ס ברר עוד הפעם את הענין על בוריו, ודוקא הנוגע לקביעת שעת המות שלפי הוכחתו קשורה היא בהפסקת הנשימה, "שהכל תלוי בנשימת האף". כל שמוטל כאבן דומם ואין בו שום דפיקה³² ואם אחר כך בטל הנשימה, אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת ולא ילינו אותו³³.

כמו הריעב"ץ דוחה גם הוא את כל הלימודים של מגדלסון³⁴. בענין המעשה אשר מסופר במס' שמחות טוען הח"ס, שאילו היו חוששים בזמן הקבורה בכוכים למיתה מדומה, לא היה להם לפקוד פעם אחת ביום במשך שלושה ימים. "היה לנו לתקן שיעמדו שומרים שלושה ימים וכשיראו בקבר שום גרנוד ותנועה יבואו לסייעתו". "האמת יורה דרכו כי זהו מקרה מעלמא מהמקרים הרחוקים, אחד לאלף שנים — ואפילו מיעוטא דמיעוטא לא הוי... ואינו נכנס בגדר חוששין למיעוטא בפיקוח נפש".

שני גדולים אלה — היעב"ץ והח"ס — הביעו את דעתם שאינה משתמעת לשתי פנים על סימני קביעת המות המקובלים ונגד הלגת המתים. הצהרתם הברורה היתה נחוצה על מנת למנוע שיעקרו את הלאו דלא תלין ואת העשה דקבור תקברנו ביום ההוא. אנו מבינים גם את ההפרזה המכוונת של הח"ס בענין

32. כבר רש"י (יומא פה ע"א) מוכיר שני סימנים אלו: "דומה למת שאינו מזין אבריו"; "מר סבר בלבו יש להבחין אם יש בו חיות שנשמתו דופקת שם".

33. הדרך הלימודית לפסק דינו הוא דיוק בדברי הרמב"ם (הלכות אבל פ"ד ה"ה) "המעמץ עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים אלא ישהה מעט שמא נתעלף", והח"ס ממשיך: "והנה היה לנו להודיע אימת יציאת הנפש ואיזה שיעור וגבול יש לו, אע"כ סמך עצמו עמ"ש פ' ב' מהלכות שבת במפולת שבודקין עד חוטמו ושם ניכר יציאת הנפש". "בע"כ כלל הוא לכל המתים שזהו (הפסקת הנשימה) שיעור המקובל בידינו מאז היתה עדת ה' לגוי קדוש וכל הרוחות שבעולם אם ימצאו חפניהם רוח לא יזיונו ממקום תורתנו הקדושה".

34. בענין המשנה במס' גדה הוא משיב אפילו כשנפרשה שלא לפי רש"י ושאר המפרשים. כשחכמינו דחו את חלות המיתה אצל הטמאים עד אשר יתעכל הבשר, לא נבעה הגזירה מתוך חוסר ידיעת שעת המות, שהיא תכף אחרי הפסקת הנשימה. בזה היה אפשר לסמוך על ה"חברא קדישא" שהם מכירים ע"פ המסורת את סימני המיתה (בנשימה ובדפיקה) ועל הרגש שלהם. חכמינו רק חששו שהמון עם יכשלו ויטהרו את הטמא כבר בשעת התעלפותו. ולכן גזרו לחכות בטומאת אבן מסמא עד סימני העיכול, רק אז יהיה הגוף מת במה שנוגע להלכה זו, אע"פ שהמות הפיסי היה כבר זמן רב קודם לכן.

שכיחות של מות מדומה³⁵. הגדולים האלה הניחו את יסודות ההלכה לקביעת שעת המות לפי הסימנים המקובלים בנוגע לקבורה. אחריהם באו פוסקים אחרים שבתשובותיהם השלימו דבריהם. הם מדגישים שיש הגבלות בביצוע המצוות הללו במסיבות מיוחדות, הן מצד צורת המיתה (פתאומית), הן מצד סיבות סביבתיות (קור וכד'), על אף סימני המיתה המקובלים, אם הם חלשים או מטושטשים, או אם ישנן עוד תופעות שונות מהרגיל אצל המת המוציאות אותו מכלל שאר המתים — אע"פ שבדרך כלל אין לנו לחוש למות מדומה — אולם במצבים אלה הרי עלינו להתחשב בפיקוח נפש. גם במקרים של טיפול מבוהל במת או ביושבים אשר אין בהם בקיאים וכדומה, עלינו לחוש.

הגבלות כאלו אנו מוצאים בכמה תשובות. כבר ראינו שהריעב"ץ מרמז במכתבו הנ"ל שדין בל תלין וקבור תקברנו ביום ההוא הוא בתוקפו רק במסיבות רגילות, כי אז יכולים אנו לסמוך על הסימנים המקובלים. אבל בקבורה בחיפזון וכד' אי אפשר לסמוך עליהם.

הרב יהודא ליב מרגליות³⁶ כותב, „שודאי לא רבתה תקברנו למהר לקבור המתים שמתו מיתה פתאומית או ביושבים שאין בקיאים“.

את החידושים³⁷ שאלו „איך קוברין בתוך כ"ד שעות ויתכן שעדיין הוא חי כמו שאירע איזה פעמים“. כפי שהזכרנו כבר אין החיד"א רוצה לחשוש למיתה מדומה, אבל הוא מודה שאם מלינים מטעם זה „שלפי הדין אפשר דזה בכלל הלינו לכבודו דשרי“.

המהרש"ם³⁸ כתב: דודאי קי"ל דעיקר חיותא באפיה (לפי הח"ס), אבל אם רואים איזה סימן של חיות בשאר אברים ואיתרע רובא לפנינו, י"ל דלא סמכינן אבדיקת חוטם... וכן נמי בנידון דידן שנשמע קול הברה מה דלא

35. וכן כותב ה„חיד"א“ („חיים שאל“ חלק ב' ס' כה): „כל שיש הסימנים מצוה לקברו, ואם אחד מכמה רבבות יארע שהוא חי, אין עלינו סרך איסור וכן נזר עליה. בסיפורים מימים קדמונים על מקרי מות מדומה לא נפרטו בדרך כלל הסימנים שעל פיהם נקבע המות. ע"י הגהות מיעב"ץ למס' שמחות שם. נ"ב מצינו בתלמוד (פסחים ג, ב"ב י) בריה דריב"ל איתנגיד, ומהרי"ל אירע לו גם כזה בחדרו וחיה אח"כ שלושים שנה. גם בספר „שאלת חכם“ מהרופא נפתלי הירץ שלעזינגער שהזכרנו לעיל מסופר על הרבה מקרי מות מדומה, אבל אצל רובם הסימנים, אשר על פיהם נקבע המות, אינם נפרטים. לכן אין חשיבות רבה בסיפורים אלה.

36. „קונטרס“. בתוך הספר „שאלת חכם“ הנ"ל ע' כא.

37. בתשובה הנ"ל.

38. שו"ת מהרש"ם ח' ו ס' צא.

שכיח בשאר מתים, י"ל דבכה"ג אין לסמוך על בדיקת חוטם. וגם מת פתאום דשכיח טפי חולי שתוק היה לחוש שמא עזדנו חי. ואם היה ערב שבת ק' ומיהרו לקברו לבל ילין המת, הרי אם מלינו לכבודו של מת ליכא איסור, ואין לך כבודו יותר מזה שיש חשש שאולי עזדנו חי.

בעל "נחל אשכול"³⁹ מספר על מעשה שאירע לאביו שהיה רב בק"ק פורבך, תלמיד חכם מובהק ובעל קבלה, שבנעוריו היה לוחם למען קבורה מהירה. פעם אחת בערב פסח מתה אשה בקהילתו וקברו אותה בו ביום. אחר הקבורה שמע מישהו קולות מתוך הקבר, ואנשי המקום חזרו העירה לשאול את הרב. כשמיהרו ופתחו את הקבר לפי הוראת הרב, כבר איחרו, כי נתגלה להם מחזה נורא, סימנים ברורים שהאשה נקברה בעודה בחיים. התברר שאחרי התאוששותה בתוך הקבר עשתה מאמצים נואשים להיחלץ מתוך הארון. גופה היה הפוך לגמרי, שטפי דם על ידי נשיכות שיניה, וכד'. הרב הנבהל גזר על אנשי המקום שלא יקברו עוד בלי הסכמת רופא — ו"א שלא לחשוש אפילו להלגת המת. ה"נחל אשכול" מביא עוד מקרה של מות מדומה. על סמך כל זה מביע הוא את דעתו, שאילו ראו היעב"ץ וה"חתם סופר" בעיניהם מעשה כמו שראה אביו, לו "ר' יעקב מעשה חזי", היו גם הם חוזרים בהם מדעתם (שלא לחשוש למות מדומה). הוא ראה שגם הרב של ק"ק מיץ, ר' אהרן ווירמש, בעל ס' "קן טהור", הסכים להשקפתו.

בס' "קן טהור"⁴⁰ מסופר על מקרה של מת מדומה שהתאושש מתרדמתו אחרי עשר שעות וחי אחר כך שנים רבות. לפי דעתו של הרב לא אמרו הלן עובר בלא תעשה אלא בהרוג וכדומה להרוג שמת ודאי. אבל סתם מתים יש להמתין עד ברירה דמלתא ואין חוששין ללינה. נראה מדבריו שאינו רוצה לסמוך על הסימנים המקובלים לקביעת המות בלבד.

ה"ציץ אליעזר"⁴¹ מביא בתשובתו חומר הלכתי רב וחשוב על קביעת שעת המיתה, והוא מחדש עוד גורם להגבלת הסימנים המקובלים. "כשמת באופן פתאומי שיש לתלות יותר לאיזה שתוק, וכן כשעשו לו פעולות הרדמיות וכדומה". נראה לי שאותו חשש שסימן של הפסקת הנשימה עלול להיות מטושטש ע"י תרופות מרדימות, עלינו לחשוש גם בענין הלגת המת. זכורני מעשה באשה שבלעה כמויות מופרזות של סם שינה כדי לאבד עצמה לדעת. היא הלכה ליער, התעלפה,

39. הרב צבי בנימין אויערבך בגרמנית: Dr. B. H. Auerbach. Geschichte der

.israelitischen Gemeinde Halberstadt. 1866 S. 114

40. "קן טהור", מאורי אור" ע' ח.

41. "ציץ אליעזר" חלק ט סי' מו.

נפלה לשלג והובאה לבית החולים כמתה, בלי נשימה ובלי דופק, גם הרופאים לא שמעו קולות הלב וקבעו שהיא מתה. בלילה, כשהיא שכבה כבר במרתף המתים, הרגיש דרך מקרה אחד העובדים שם איוז תנועה בגוף. היא הוחזרה לביה"ח, ואחר טיפול ממושך התעוררה לחיים. רואים אנו, אפוא, שתרופות מרדימות (ביחד עם הגורם של קור ושלג) גרמו לדכא לזמן רב כל סימני החיים הברורים, והנשימה בכללם.

מדברים אלה ברור לנו עד כמה מסופק הענין של סימני המיתה, ואיוז אחריות עצומה רובצת על אנשי ה"חברא קדישא" ועל רבנים המחליטים לקבור בו ביום, וכאשר הם מעדיפים להלין את המת, יש להם על מה לסמוך.

ג. פיקוח חגל בשבת

מי שנפלה עליו מפולת... "ת"ר עד היכן הוא בודק עד חוטמו ויש אומרים עד לבו"⁴². רש"י מפרש: אם דומה למת שאינו מזין אבריו. עד חוטמו. ואם אין חיות בחוטמו שאינו מוציא רוח ודאי מת ויניחיהו.

אמר רב פפא מחלוקת ממטה למעלה, אבל ממעלה למטה כיון דבדיק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפו. רש"י מפרש: מחלוקת ממטה למעלה וכו'. מר אמר בלבו יש להבחין אם יש בו חיות שנשמתו דופקת שם, ומר אמר עד חוטמו דוימנין דאין חיות ניכר בלבו וניכר בחוטמו.

וכן פוסק הרמב"ם⁴³: "בדקו עד חוטמו ולא מצאו בו נשמה, מניחים אותו שם שכבר מת". בודאי ידע הרמב"ם גם האפשרות שהנשמה דופקת עוד בלב אע"פ שהנשימה כבר נפסקה⁴⁴. אולם לפי ההלכה נראה שהוא רק חשש דחשש רחוק. ומפני חשש כזה אין מחללים שבת. בדרך כלל אנו אומרים שבפיקוח נפש אין אנו הולכים אחר הרוב. אבל לגבי שבת דין זה יוצא מן הכלל⁴⁵. האדם הזה שאין נשימה באפו הוא מת לפי ההלכה, אולי הוא נחשב כמת אפילו

42. יומא פה ע"א. לרי"ף ולרא"ש יש נוסחה אחרת: עד היכן הוא בודק עד טבורו. בירושלמי (פרק ח' ה' ה'): תרין אמורין חד אמר עד חוטמו וחורנה אמר עד טבורו. 43. רמב"ם הל' שבת פ"ב ה' יט.

44. גם רופאי זמננו יודעים שלפעמים מפסיק הלב לפעול בשעת המיתה ופעמים נפסקת הנשימה תחילה.

45. הלכה דומה לזאת ע' "חזון איש" (אהלות כב ס"ק לב), גם "נודע ביהודה" כותב (חיו"ד ס' רי'): לא דחינן משום חשש קלה שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן. שאם אתה קורא לחששא זו ספק פיקוח נפש יהיה כל מלאכת הרפואה... מותר בשבת, עכ"ל. וע"ע גם ב"נזעים" חלק ו' ע' ריח.

עד כדי כך שאשתו אלמנה, שהוא נוחל ומנחיל, וההורג אותו אינו עובר על לאו דלא תרצח, מכיון שכבר יצא מכלל גוסס, וכו'. בכל אופן הוא מת לענין פיקוח הגל בשבת.

אבל מה יהיה הדין אם במקרה שלנו — שבדקו עד חוטמו — יבוא גוי וימשיך לפקח את הגל וימצא דפיקות לב? בודאי גם הרמב"ם יפסוק שעכשיו האדם הזה אפילו להלכה אינו מת⁴⁶, שהיהודים ימשיכו לפקח את הגל, שאשתו אשת איש, שהוא חי גם לענין ירושה וגם לענין רציחה⁴⁷. האם זה נקרא „תחית המתים”? בדוגמה הזאת נוכל ללמוד את ההבדל בין מת „מות פיסרי" לבין „מת" ⁴⁸ להלכה. הביטוי תחית המת אינו מתאים אלא למת פיסרי, שאפשר להחיותו רק דרך גס⁴⁹. לא כן באדם שמתחת למפולת. יש לו רק דין מת בעיני ההלכה המורה לנו את הדרך שבה עלינו להתנהג בו בשבת, ולפי דרכה אין ההלכה רוצה להתחשב ביוצאים מן הכלל כאלה.

גם אם בדוגמה שלנו מוכיחות העובדות שהאדם הזה היה עוד חי באופן פיסרי, אין לנו לטעות ולחשוב שההלכה לא היתה נכונה. ההלכה אף פעם לא טענה שהיתה כאן מיתה פיסית. על ידי העובדה שתיארנו לא התערערה ההלכה, גם להבא יהיה פסק הדין: מניחים אותו שם שכבר מת, ולא נזוז מההלכה הזאת המבוססת על הגמרא ועל הפוסקים.

ד. פיקוח נפש בימי חול

לפי הסברתנו כל ההלכה על פיקוח הגל מורה לנו רק דין שבת. אם כן מה יהיה הדין בפיקוח הגל בימי חול? בשבת עלינו לשקול במאזניים כשבכף אחת — פקוח נפש, ובכף השניה — חילול שבת. אבל בימי החול מנחה אותנו רק הדאגה לפיקוח נפש. אם היה הסבר הלכתי שגצטמצם בשבת בבדיקת החוטם, הרי אין הגבלה כזאת בפיקוח נפש בחול. בהצלת נפשות קובעת רק היכולת להציל: „כל היכול להציל ולא הציל"⁵⁰. מסיבה זאת אין אנו רשאים להקיש דין שבת לפיקוח נפש בחול, שתהיה הפסקת הנשימה הסימן היחיד והבלעדי

46. ע' „ציץ אליעזר" (חלק ט ע' קפז) המדייק מתשובת הח"ס: לאפוקי כשרואים

עוד איזה דפיקה או תנועה אחרת, שאזי יש לחוש שאולי הוא יוצא מן הכלל.

47. בענינים דומים של מעבר ממצב של מת בהלכה לחיים במציאות עיין ספרי

זוטא, במדבר יט יא, ונדה ע"ב בענין בן השונמית.

48. את ההבדל הזה כבר פגשנו פעמים מספר בחקירתנו (ע' הערה 14).

49. ע"ע תשובת „חתם סופר" (יו"ד ס' שלח) בענין בן השונמית ובן הצרפתית.

50. רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"א ה' יד.

לקביעת המות. בפיקוח הגל בחול עלינו להתחשב גם בתופעה הנדירה של דפיקת הלב אפילו לאחר הפסקת הנשימה⁵¹.

ההתקדמות בתקופתנו בדרכי העזרה הראשונה ע"י רופאים ושאינם רופאים והשימוש במכונות החדישות להפעלת תהליכים חיוניים הביאו לידי תוצאות מצוינות, ובפרט במקרי מיתה פתאומית. הם הוכיחו שאין עלינו להתיימש אפילו במקרה של הפסקת הנשימה. היא איננה נחשבת עוד כסימן מובהק לקביעת המות. מכאן נוכל להסיק שהערכת הסימנים לקביעת המות תהיה שונה לפי תנאים אישיים, ממקום למקום, מתקופה לתקופה, ולפי יכולתו של המציל. אם לפנינו אי אפשר היה להציל אדם שנפסקה נשימתו, הרי היום מוטלת עלינו החובה להשתמש לעת מצוא בדרכים החדישות של מכונות נשימה, של זרם חשמלי, וכר על מנת להחזיר את החיות. כמו בענין הטובע בים ובהצלה מיד ליסטים⁵² יכולתו של המציל היא הקובעת, כן בעניננו צריכים אנו להתחשב בטיבה של המחלה, בדרכי ההובלה, ואילו תכשירים נמצאים בידי המציל⁵³. מצות הצלת נפשות תלויה, אפוא, בנסיבות חיצוניות.

המומחה פרופ' פריי⁵⁴ מעיד שאצל שמונים אחוזים של חולי חוסר הכרה חוזרת הנשימה מעצמה ע"י טיפולים פשוטים של העזרה הראשונה, כמו פינוי

51. גם שטחים הלכתיים אחרים, שרמזנו עליהם, הקשורים לקביעת המות, טעונים חקירה, אם להקיש אליהם דין שבת של הפסקת הנשימה כסימן יחיד של מות, למשל בענין טומאה, אשת איש, ירושה. בנוגע לקבורה הזכרנו כבר את דעתו של הח"ס (ע' הערה 33) ונחזור עוד אליה כדי להבינה במקורה ובתוצאותיה. חקירה מיוחדת טעון עוד הענין של חשש רציחה (ע' פרק ה).

52. סנהדרין עג ע"א.

53. גם להגדרת "גסיסה" רצוי ברור הלכתי לפי ההתקדמות הרפואית. הרופא צריך לדעת באלו מקרים של גוסס אסור ליגע בו (שמחות פ"א ה' ד) —, הנוגע בו ומזיזו הרי הוא שופך דמים" —, ובאלו מקרים מצוה עליו ליגע ולנסות הצלתו, שסיכוייה היום כל כך גדולים שאין אנו יכולים עוד לומר על מקרי גסיסה אלה: רוב גוססים למיתה. האם ההחלטה ביד הרופא לפי שיקול דעתו? — אחרת לגמרי תהיה השאלה אם הנגיעה תהיה לא לטובתו, להצילו, אלא לטובת חולה מסוכן אחר. השאלה הזאת היא מעשית כעת כשרוצים, לפי שיטה אחת, לחבר לגוף הגוסס את מכונת לב-ריאות כדי להוציא ממנו אחר מיתתו כליה או לב להשתלה. אצל הגוסס הזה יש להתחשב בדין שפיקוח נפש אינו דוחה שפיכות דמים, כי בפעולת חיבור המכונה ממהרים את מיתתו של הגוסס.

דרכי הנשימה וכד' לפי תכניתו, של הנשמה מפה לפה או לאף, עיסוי הלב. אשרי מי שבידו האפשרות ללמוד ולהשתמש בדרכי העזרה הראשונה החדשה, כדי שיהיה לעת מצוא בכלל אלה היכולים להציל כדברי הרמב"ם.

ה. יולדת שמתה

יש עוד הלכה שבה שקלו חכמינו במאזניים כשבכף האחת פיקוח נפש ובכף השניה חילול שבת, ובעקיפין גם חשש איסור דלא תרצת. „אמר ר' נחמן אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעים את כריסה ומוציאין את הולד”⁵⁵. וכן פוסק הרמב"ם⁵⁶, והוא מסיים: „שמא ימצא חי שספק גפשות דוחה את השבת ואפילו לזה שאין חזקתו חי” עכ”ל. וכן פוסק שו”ע⁵⁷ עד „שמא ימצא חי”. ורמ”א מוסיף: „ומה שאין נוהגים עכשיו כן אפילו בחול משום שאין בקיאה במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות”. נימוקו של הדין הוא שמא רק נתעלפה ואם יחתכוה ימיתה, וצריכים אנו להמתין, ואדהכי והכי מיית הולד. (מ”א).

אותנו מעניינת הגהת הרמ”א מפני שהיא גוגעת למוצא חקירתנו: השתלת אברים מגופות מתים לשם הצלת נפש^{57*}. ההגהה חשובה עוד יותר מהצד העיוני, מפני שהיא מפיצה אור על בעיה עקרונית שנתקלנו בה כבר: הפסקת הנשימה היא לפי ההלכה הסימן היחיד והבלעדי לקביעת המות בהלכות פיקוח הגל בשבת. האם נוכל להעביר את הסימן הזה גם לענינים אחרים בהלכה? בתשובתו של ה„חתם סופר” שהבאנו כבר הוא רוצה — על יסוד דיון ברמב”ם — להקיש דין שבת לכל המתים. בהסתכלות שטחית בדבריו אנו נוטים לחשוב שלדעתו התנאים בכל דיני מיתה הם בדיוק כתנאים בפיקוח הגל בשבת.

55. גמ' ערכין ז ע”א.

56. רמב”ם הל' שבת פ”ב ה' טו.

57. שו”ע אורח חיים ש”ל ס' ה.

57*. אנו מוצאים בפוסקים מקרים שבהם אין להתחשב בהגהת הרמ”א. במקרים שאין ספק במיתת האשה נשאת ההלכה בצורתה המקורית של הגמרא והשו”ע. בשו”ת „שבות יעקב” (חלק א ס' יג) מסופר על מעשה נורא: „אשה מעוברת שנהרגה ב”מ שהתזו ראשה בסייף ביום השבת וראינו ולדה מפרכס בה, ובא אחד וחתך את בטנה ביום השבת כדי להציל הולד חי, ואחר שחתך נמצא הולד מת”. הרב פסק: „המחתך זה זכור לטוב שעשה כהלכה, כיון דפסק לראשה, ודאי כבר מתה ואין צורך לבדיקות בזה”. וכן פוסק ר' עקיבא אייגר על הרמ”א: „ובפסקו ראשה ל”ש כן וקורעים בטנה”.

אולם עיון מעמיק יותר יראה לנו שאי אפשר להבין את פסקו של הח"ס באופן מילולי במשמעות זאת בלי הגבלות.⁵⁸

מדברי הח"ס עצמו נוכל להוכיח שאין בדעתו להשוות לגמרי את קביעת המות בפיקוח הגל בשבת לכל הענינים בהלכות מיתה. כבר ראינו שלענין קבורה הוא מוסיף להפסקת הנשימה עוד שני סימנים אחרים: „שמוטל כאבן דומם ואין בו שום דפיקה, ואם אחר כך בטל הנשימה“ הוא מת ולא ילינו אותה ובכן הפסקת הנשימה היא הסימן העיקרי, המחליט בסוף עם הצטרפות שני הסימנים האחרים.

אם לענין קבורה יש — לדעת הח"ס — חשיבות גם בדפיקת הלב, הרי לנו הוכחה שהוא רואה הבדל עקרוני בין דין שבת, שבו ההלכה דוחה בהחלט את הערך של בדיקת הלב, ובין דין קבורה. בענין פיקוח הגל הפסקת הנשימה היא הסימן, היחידי והבלעדי, לקביעת המות. בענינים אחרים של ההלכה נותן לנו הח"ס את האפשרות להוסיף עוד סימנים מתאימים אחרים.⁵⁹

בירור זה בפסק הח"ס אולי יסיר ממילא את הסתירה המדומה בינו לבין הגהת הרמ"א. אולי ישאל השואל למה אין אנו בקיאים בקביעה המדוייקת של מיתת האדם? הלא קל להוכיח את הפסקת הנשימה אבל לפי ביאורנו את שיטת הח"ס אפשר לתרץ שלראשונים היו ידועים עוד סימנים אחרים, מלבד הנשימה, שעלינו להתחשב בהם בענין הוצאת הולד, כמו שהח"ס בעצמו לימד

58. כבר בעצם הדיוק מהרמב"ם אפשר אולי להטיל ספק אם הוא הכרחי, אם הנדון דומה לגמרי לראיה. חשבנו אז להסביר שבדין שבת היו נימוקים הלכתיים (חלול שבת לעומת פיקוח נפש) שהכריחו אותנו להסתפק בסימן היחיד של הנשימה ולא להתחשב בדפיקות הלב.

כשהרמב"ם מדבר על „יציאת הנפש“ אין לפע"ד בדעתו שהוא צריך לנסח בו במקום גם את סימני המות ההלכתיים. אולי הוא אינו רוצה להגדיר את „יציאת הנפש“ כתופעה פיסית עם סימניה השונים והמסובכים בהרבה מקרים, כפי שבררנו, ובדומה לזה גם אינו נותן הגדרה הלכתית לגסיסה כתופעה פיסית.

59. לפי דברי הח"ס אסור לנו לזוז מהמנהג המקובל בקבורה הרואה בהפסקת הנשימה את העיקר שהכל תלוי בו. את מקורו של הדין הזה מניח הח"ס בספק. „אולי היה אז מסורת מבעלי טבעיים הראשונים, אע"פ שנשכח מרופאי זמנינו... או אם לא היה להם מסורת מהטבעיים, ע"כ קבל משה רבנו ע"ה השיעור מהל"מ, או שסמכו עצמן אקרא כל אשר נשמת רוח חיים באפו“. הסברים אלה יעמדו במקומם גם אם אין אנו רואים בכלל בהפסקת הנשימה את הסימן היחידי והבלעדי לקביעת המות, אלא רק כסימן העיקרי והסופי.

אותנו להוסיף סימנים בענין הקבורה. במיוחד במקרה של חשש רציחה עלינו להניח שבדאי עוד החמירו בסימנים. לפי זה יותר קל להבין את נימוק הרמ"א גם לפי שיטת הח"ס.

חשש רציחה לא יהיה קל בעינינו. „אין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכת דמים" (רמב"ם⁶⁰). לכן יהיה עלינו להרחיב את הדיבור כדי לברר סימנים נוספים לקביעת המות — לפי השקפת רופאי זמננו — על מנת למנוע חשש רציחה. בהשתלטת אברים מן המת תהיה זאת אחת השאלות המרכזיות והעקרוניות.

4. הנשימה, הנשימה והלב

אחרי בירור המונחים הרפואיים וההלכתיים לקביעת שעת המות, עלינו לסכם את כל הענין המסועף ולבאר את הענינים העקרוניים של יחס הנשימה, הנשימה והלב. רק כך נוכל להציע הנחיות הלכתיות לתנאים החדשים של הרפואה, אשר הרופא עומד מולם.

בהסתכלנו על הסימנים אשר בהם מתחשבים בקביעת המות מוצאים אנו שהם סימנים שליליים גרידא: חוסר הכרה, חוסר תנועה („כאבן דומם"), אין נשימה, אין דפיקה. לא היה לצפות לדבר אחר, מפני שלא נוכל להגדיר את המות אלא באופן שלילי — כהעדר חיים.

„עיקר חיותא באפיה"⁶¹ — בעיני חכמינו ז"ל נראית הנשימה כפימן הבולט ביותר⁶², כפי שהזכרנו כבר. אולי נוכל לראות במאמרם עוד ענין עמוק יותר. פעולת הנשימה מכניסה לגוף את אותו החומר שהוא החיוני ביותר לכל תהליכי החיים: את החמצן⁶³. באמצעות הריאות נכנס החמצן לתוך הדם — כי נפש הבשר בדם היא⁶⁴ — והלב מוביל אותו לכל חלקי הגוף לתאים השונים. התאים

60. רמב"ם הל' רוצח פ"א ה' ד.

61. יומא פה ע"א.

62. הסברתו של ה"חכם צבי" (שו"ת ס' עז) אינה רוצה להתעלם מסימן זה, אם הוא מדגיש ש"חיות כל בעל חי הוא בלבו. אלא דלפעמים אף שהנשימה עדין תוך הלב הוא חבוי תחת החזה ואין הדפיקה נראית מבחוץ ע"ג החזה כיון הדפיקה חלושה היא בפנים, אבל הנשימה היוצאת מן הלב דרך הריאה היא ניכרת כל עוד הלב חי" עכ"ל. הוא אינו מתכוון אלא להוכיח שמאמר חז"ל „עיקר חיותא באפיה" הוא רק מושג מעשי על מנת לבדוק את סימן החיים ואינו מושג סיבתי, כי בלב הוא מקום ומקור החיים.

63. יש כמובן עוד חומרים אחרים שהם חיוניים לתאים. אולם השפעת חוסר חמצן פתאומי נראית לעין, ולכן קל לברר בה את עצם החיים.

64. ויקרא יז יא.

הרגישים ביותר לחוסר חמצן הם תאי המוח, ואם פעולתם תשותק באופן פתאומי מפאת חוסר חמצן, הרי לאחר מספר דקות אין כבר אפשרות שיחזרו עוד לפעולתם. לתופעה זו חשיבות יתירה, כי המוח (ותוצאותיו בחוט השדרה) הם המרכז המפעיל ומסדר את כל תהליכי החיים, גם את פעולת הנשימה הלב⁶⁵. באמצעות המרכז הזה פועלת הנשמה⁶⁶ בגוף, שהיא לפי השקפתנו רוח החיים. עם שיתוק מרכז העצבים הזה חודלת הנשמה לפעול, בהפרדת המרכז הזה מן הגוף או בהרס הכללי שלו יוצאת הנשמה מהגוף. אם אין נשמה המפעילה את תהליכי החיים בגוף — הרי זהו מותו של האדם.

5. מיתה והתעלפות

יש להבדיל בין מצב המות לבין המצב של „התעלפות“. כמה פעמים הזכרנו שחכמינו ז"ל חששו ממצב זה, בו הנשמה לא יצאה מהגוף. איך רואה הרופא את הדבר?
יש צורה קלה של התעלפות (חוסר הכרה) הנגרמת ע"י חוסר חמצן חלקי

65. אמנם יש ללב טרי גם כוח חיות עצמאי אפילו כשהוא מנותק זמן מה מהגוף, בלי גירוי ממרכז המוח. רואים זאת בניתוח השתלת הלב. הלב הזר פועם אחרי הניתוח אף מבלי להיות קשור למרכז העצבים. הלב החדש מזרים את הדם למרכז המוח, הוא מתמיד לספק חיוניות לתאי העצבים, כמובן רק כשהם עוד בחיים. הדעה כאילו בהשתלת הלב ממיתים מקודם את החולה ע"י הוצאת לבו החולה ואחר כך 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 תפישת המדע, וכפי שאני מניח — גם לפי ההלכה, כל הזמן. כמו שבניתוח לב פתוח עוקף זרם הדם את הלב ע"י מכונת לב-ריאות ומספק למוח חיים ללא הפסק, עד אשר הלב המתוקן יכול לפעול ע"י הניתוח בכח עצמו. כן בהשתלת הלב אין החיים נפסקים במשך הניתוח, עד אשר יפעל הלב החדש.
לא נגעתי במאמרי בבעיית השתלת הלב — מבחינת ההלכה — בכללותה, אלא אך ורק בקשר לקביעת שעת המות.

66. המונח „נשמה“ אינו מורה רק על ענין פעולתה על הגוף, אלא הוא רב-גוני. כשמדברים אנו פה במונח „נשמה“ הולכים אנו בעקבות רש"י שאומר (יומא פ"ה ע"א): „אמר בלבו, להבחין אם יש בו חיות שנשמתי דופקת בך, ו"א היא הגורם לפעולות חיוניות. היא „רוח החיים“ שבו מדבר הקרא בענין הנשימה לפי חז"ל: „כל אשר נשמת רוח חיים באפו“.

אשר למושגים „נשמה“ — „נפש“ אין פה המקום לדבר עליהם.

וזמני בתאי המוח, למשל ע"י התכווצות כלי הדם במוח, אשר ע"י זה אינם מספקים מספיק חמצן לתאיו. במקרים כאלה פועלים בדרך כלל הנשימה ומחזור הדם, והתעלפות כזאת חולפת לאחר זמן קצר, בלי טפול או עם טפול. לעומת זאת יש צורה חמורה של התעלפות, בה אמנם הנשימה עוד בגוף, אבל היא אינה מפעילה כעת את כל האברים החיוניים. הצורה הזאת היא מין ה"לם"⁶⁷. נוסף על חוסר ההכרה משותקות הפעולות של המוח ושל מנגנון ההורמונים (ההפרשות הפנימיות) פחות או יותר, הנשימה נפסקת, הלב דופק בצורה חלשה או אינו דופק כלל, גם בבדיקה חשמלית (אלקטרוקרדיוגרם) רואים שאין זרם בכמה חלקים של הלב, או שבכלל נפסק שם הזרם באופן זמני, בתגובות⁶⁸ המוח ובעצבים אחרים אפשר להוכיח שיתוקים. למשל האישונים בעינים אינם מגיבים. ההלם נגרם או ע"י זעזוע או מכת חשמל או שטפי דם במוח, או ע"י הפרעות כימיות מרעילות בדם המשפיעות על תאי המוח וכד', או ע"י זעזוע נפשי פתאומי⁶⁹. אע"פ שמצב זה הוא מסוכן, הוא עובר לפעמים מאליו כשתאי המוח מתאוששים. כמובן לא יסמוך הרופא על ה"נ"ם הזה, אלא ינסה בכל הדרכים החדשות להציל את החולה, וכפי שהזכרנו, יכתרו מאמציו לפעמים בהצלחה. עזרה חשובה לרופא במצב זה היא המכונה לב־ריאות, לה מוקדש הפרק הבא.

6. מכונת לב־ריאות

עלינו להסב תשומת לב מיוחדת למכונות לב־ריאות גם בגלל הבעיות ההלכתיות שהן מעוררות, וגם בגלל חשיבותן המעשית, בהיותן מסוגלות להפעיל אברים חיוניים לתקופה ארוכה, ימים ושבועות. האדם שחיברו אותו למכונה זו הוא כרגיל במצב חוסר־הכרה, הלב דופק, הריאות נושמות בלי הרף. אבל הסימנים הללו אינם מוכיחים כי אם שיש חיות באברים אחדים, אבל לא שיש חיות באדם בכללו. יכול להיות שהנשימה כבר מזמן עזבה את הגוף. מצבו דומה לזה של אדם שהתזון את ראשו⁷⁰, וע"י הפעולה המלאכותית של המכונה הפעילו עוד זמן מה את הלב והנשימה אפילו אחרי מיתתו. אם גשתמש בטפולנו בחולי הלם במכונה הזאת, אין אנו יודעים מלכתחילה אם טפול זה יצליח, עד שיתברר אחר כך לאיזה צד הכף הכריעה. לפיכך כל

⁶⁷. Shock.

⁶⁸. Reflex.

⁶⁹. ע' רמב"ן על התורה (בראשית מה כו): "ויפג לבו" — נתבטל לבו ופסקה

נשימתו כי פסקה תנועת הלב והיה כמת וכו'.

⁷⁰. ע' דו"ח הנ"ל ע' 100.

זמן שפועלים המכשירים, הרי האדם הזה הוא ספק מת ספק חי. על הרופא המפסיק את פעולת המכשירים לחשוש תמיד שמא יגרום בכך את מותו של אדם חי⁷¹. אם נניח שהוא חי, הרי הוא ממש מפסיק, ע"י הפסקת המכשירים, את נשימתו, והרי זה דומה למסתפק שמן מנה בשבת, שחייב משום מכבה ואולי אפילו יותר מזה, כי בנדוננו הוא מסיר את הגורם הסיבתי לחיים ומביא את החולה לידי מיתה מידית.

עדיין אין בידי הרופאים סימן מובהק לזמן שבו אפשר לקבוע בוודאות שאין לאדם המחובר למכונה עוד תקוה. על אף כל הסימנים השליליים וכול החולה הסובל מהלם ומשטפי דם במוח והמחובר למכונה עוד להתאושש מהשיתוקים וליבדל לחיים. הרי הקו המבדיל בין החיים למות הפיסי הוא רופף ובלתי ברור. אין לקבוע על מצב חייו של חולה כזה, אם למיתה אם לחיים. בתחילה הסיכויים להצילו הם טובים, וכעבור זמן רב הם פוחתים והולכים. בסוף, כאמור, יהיו חילוקי דעות בין הרופאים, הקובעים לפי הערכתם המדעית ולפי השקפתם הסובייקטיבית, את המות הקליני.

7. ההלכה על קביעת שעת המיתה לשם השתלת אברים מהמת
איך תהיה גישתה של ההלכה לענינים החדשים המסובכים האלה? כל הלכה הנוגעת להמצאה חדשה צריכה להיות מבוססת על ההלכות המקובלות. לפי דרכיה היא תמצא ההלכה את פתרונה לבעיות היום-יומיות. בנוגע לקביעת שעת המות תמצא התשובה בקלות באותם מקרים שבהם אפשר לסמוך על סימני המות המקובלים: הנשימה ופעולת הלב. כל זמן שקיים אחד הסימנים האלה, נחשב האדם כחי לפי ההלכה, אפילו במקרה של נזק חמור במוח שלפי הערכת הרופאים עלול בהחלט לגרום למות כעבור זמן קצר. כל זמן שהלב דופק מאליו והאלקטרוקרדיוגרם מראה עוד זרם כלשהו, אסור להוציא אחד מאבריו. אפילו לקחת דם ורקמות ממנו לבדיקות מעבדתיות כמו בדין גוסס. אולם איך תהיה ההלכה, אם הלב והריאות רק פועלים באופן מלאכותי?

71. רעיון מענין הביא הרב משה מונק ("שערים" כ"ד כסלו תשכ"ח) השוקל את האפשרות להשוות את הפסקת המכשיר להסרת קול דופק לפני הגוסס ולהסרת מלח מעל לשונו — דברים העלולים לגרום למיתה ואינם אסורים, מפני שהם מסירים רק דבר המונע את המיתה (שו"ע יו"ד ס' של"ט ס' א' רמ"א). לדעתי אי אפשר להשוות לדין זה את מעשה המכשירים שהם יותר הדוקים לפעולת הלב והריאות. אבל גם בעיקר הדין אין דמיון, כי שם מדובר על גוסס החולך למיתה ודאית, ובמקרה שלנו הוא ספק חי ועשוי לחזור לחיים ולבריאות אחרי התאוששות תאי המוח.

יתכן שהבירור ההלכתי יהיה אז מבוסס על המושגים ההלכתיים: חזקה, רוב, וכו', ועל בסיס זה יחליטו הרבנים.

שאלה מיוחדת תהיה אם ההלכה צריכה להתאים את פסקי דיניה לתוצאות המדעיות של הרפואה. או, בצורה אחרת, תהיה למעשה השאלה: אם המדע קובע את המות הקליני הפיסי, האם תהיה הקביעה הזאת זהה עם קביעת מות לפי ההלכה? או, להיפך, אם אין המדע יכול לקבוע את המות בודאות, האם יש אפשרות לקבוע את המות לפי ההלכה? כבר פעמים מספר פגשנו בחקירתנו שהמות הפיסי לחדד — והמות לפי ההלכה לחדד. אמנם מתחשבת ההלכה בפסקיה בעובדות הפיסיטיות, אבל אינה קשורה בהן, היא מעבדת אותן לפי דרכיה היא, הלכה למעשה. כמו שאין בדעתה לקבוע את המות הפיסי, כך היא אינה מקבלת על עצמה את החלטת המדע על המות.

ראינו זאת בפיקוח הגל, שאע"פ שלא היתה עדיין הוכחה למות פיסי, בכל זאת קובעת ההלכה את מותו, ומניחים אותו. בקבורה אין אנו מחכים לרקבון הגוף; גם בלי קביעת המות הפיסי בודאות גמורה קובעת ההלכה את מותו ואין מלינים אותו, בהתחשב עם ההגבלות שהזכרנו לעיל (פרק 3 ב). ביולדת שמתה אין ההלכה המקורית חוששת להתעלפות פיסי, אלא היא קובעת שהאשה מתה, וחותרים את בטנה.

האם אפשר למצוא בהלכה דרך דומה גם לענין השתלת אברים באותם מקרים שבהם אין עדיין הוכחה מדעית ודאית וגמורה שהאדם כבר עבר את הקו המבדיל בין החיים לבין המות הפיסי? אולי אפשר, בגלל פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש, להתנות תנאים מיוחדים על פי סימנים הגותנים לנו את הודאות האפשרית ביותר לקביעת המיתה. בודאי צדק הרמ"א בטענתו, שאין אנו בקיאים" בזמנו, כי אז היו סומכים בעיקר על הדופק ועל הנשימה. האם היום תוכל ההלכה להתעלם מהטענה הזאת, על סמך הבדיקות החדישות היכולות להחזיר אותנו לאותו מצב ההלכה שהיה קיים מימי האמוראים (מר שמואל) עד ימי הביניים (רמב"ם ושו"ע), לתקופות שבהן קבעו את מות האשה לטובת ספק פיקוח נפש?⁷²

הלכה למעשה⁷³, בנוגע לקביעת המות כדי להוציא אברים להשתלה מגוף

72. לי נראה שיותר קרוב להקיש ענין קביעת המות להשתלת אברים להלכה זאת מאשר ללמוד מפיקוח הגל. שם ההלכה היא בגדר של שב ואל תעשה — מניחים אותו — וביולדת יש חשש לאיסור בקום עשה (קריעת הבטן).

73. במאמר הזה מדובר על השתלת אברים מהמת רק בנוגע לקביעת שעת המות. רחוק ממני לברר את הבעיות האחרות הכרוכות בשימוש באברי המת לשם רפואה.

אדם (אולי גם לתכליות אחרות), עומדים לבירור — לפע"ד — שלושה סוגים של „מתים קליניים“.

א. נחתך ראשו או המוח עם הגלגולת רצוצים ושבורים לגמרי: זהו מות ואי. לדעתי אין לצרף למקרים אלה את מי שנשברה מפרקתו, שהרמב"ם בהלכות טומאת המת⁷⁴ מחשיבו מת לענין טומאה. חולים כאלה מובאים לפעמים לבתי החולים עם סימני חיים. לפי הנחתנו (עי' לעיל הע' 14) הוא נחשב כ„חי ומטמא“, ודינו דומה לדעתי לגוסס. רק אם יופיעו סימני המות הבדוקים: הפסקת הנשימה, וקולות הלב, אלקטרוקרדיוגרם ואנצפלוגרם שליליים לגמרי, רק אז מותר לחבר לגופו מכונת לב-ריאות ע"מ להשיג אבר טרי להשתלה; רק אז מותר לקחת ממנו דם ורקמות למעבדה, רק אז מותר להוציא אבר מגופו⁷⁵.

ב. אדם במצב של חוסר הכרה וחוסר תנועה וסימנים אחרים של הלם הנזכרים נראים בו. במקרים כאלה אני מציע שלא להסתמך רק על הסימנים המקובלים אשר עליהם מסתמך ה„חתם סופר“ לענין הקבורה: חוסר תנועה, חוסר דפיקות וחוסר נשימה. אלא מפני החשש החמור של שפיכות דמים עלינו להוסיף עוד סימנים אלו: בבדיקת הלב לא נשמע קול במכשיר הרגיל של הרופא (סתיטוסקופ) במשך חמש דקות, וגם בבדיקת האלקטרוקרדיוגרם אין שום זרם חשמלי בלב בכל חלקיו. לדעתי יש עוד להוסיף בדיקת אלקטרואנצפלוגרם שיכולה להראות אם תאי המוח עדיין פועלים. כמוכן אין לסמוך על עקומה „שטוחה“, עליה רוצים לסמוך כמה רופאים, אלא דרוש העדר מחלט של זרם חשמלי⁷⁶. רק אז יכול הרופא לקבוע את המות בקרוב לדאות גמורה. ג. אשר לאדם המחובר כבר למכונת לב-ריאות שהוא, כפי שבארנו, ספק

בימינו מתחרים המדענים בדרכי ההשתלה. יש מדענים המשתדלים להמציא אברים פלסטיים ולשתלם במקום האברים החולים. אם יצליחו מדענים וטכנולוגים אלה, יעברו מן העולם רבות מן הבעיות הרפואיות, המוסריות וההלכתיות הקשורות בהשתלת אברים מהמת.

74. רמב"ם הל' טומאת המת פ"א ה' טו.

75. שאלה מיוחדת תתעורר בענין השתלת לב של ילוד בעל מום קשה שמלידתו חסרים לו רוב המוח והגולגולת (Anencephalus) לילוד אחר בעל מום לב קשה מלידה. הילוד מחוסר המוח יכול לחיות לפי הערכת הרופאים רק שעות או ימים ספורים, והוא נחשב בדרך כלל כנפל. האם מותר להרוג את הנפל הזה ע"י הוצאת לבו לטובת ילד מסוכן, שהוא גם כן ספק נפל? ניתוח כזה ניסה לעשות מנתח יהודי בבוסטון.

76. בסימפוזיום הנ"ל העידו כמה רופאים שראו התאוששות תאי המוח אחרי עקומה שטוחה של האלקטרואנצפלוגרם. (ר' הערה 5).

חי וספק מת, קשה יותר להחליט על מותו, מפני שאין תועלת בסימנים המקובלים בלב ובריאיות. השאלה תהיה אז, אם מותר, ומתי מותר, להפסיק את זרם המכונה ע"מ לבדוק אם יחזרו לתיקונם הנשימה ודפיקות הלב, דבר שהרופאים עושים בשעת ספק. אם לא יחזרו אחרי רבע שעה סימני חיים עצמיים, קובעים הרופאים שהוא מת בודאות גמורה.

האם לפי ההלכה מותר לעשות נסיון כזה כל זמן שהחולה עוד בגדר „ספק חי“? קיימת האפשרות שע"י הנסיון הזה אנו גורמים למיתתו של החולה. אפילו אם מופיעים אצל החולה סימנים של מות קליני (שיתוק המוח, כמו קפאון בתגובת האישונים, באלקטרואנצפלוגרם לא נרשם כל זרם, וכו')⁷⁷, עדיין אין בזה הוכחה גמורה למות. אולם אז יהיה מקום לשאלה הלכתית, אם ההלכה תוכל לוותר על הודאות הגמורה של מיתה פיסית ולקבוע שהחולה הוא מת לפי ההלכה⁷⁸, כדי להעזיז ולעשות את נסיון הפסקת זרם המכונה, לפחות במקרים שבידור זה יהיה לטובת פיקוח נפש (השתלת אברים).

אם נעשה את הנסיון והוא מראה אז שהחיים אינם חוזרים — האדם הוא מת לכל המובנים, חצה כבר את הקו המבדיל בין החיים למות. להחלטה רבנית בענין המות לפי ההלכה יש חשיבות מעשית גדולה גם לענין אחר. אם הרופאים לא יפסיקו את המכונה, אלא ימשיכו להפעילה, כדי לשמור על חיותם של האברים, הרי החיות הזאת אין לה שייכות לחיי נשמת.

77. במקרים מיוחדים אפשר להוסיף גם בדיקת רנטגן (קרני X) של ענקי המוח (Arteriogram), על ידה אפשר לראות אם הדם עוד זורם למוח ולחלקיו. אם אין הדם זורם יותר, הרי אין עוד סיכויים שתאי המוח יתאוששו.

78. לקביעת „מת בהלכה“ יש גם חשיבות לענין השתלת הלב. הכירורגים מחברים לפעמים מכונת לב-ריאות אחרי המות לפני שמוציאים את הלב מהגופה. כמובן אין פעולה זו מחיה את האדם המת, אלא רק שומרת על חיותו של שריר הלב. אם יחברו את המכונה לפני המות — בשעת גסיסה — יכול הניתוח הזה לגרום את מיתתו. גם הוצאת דם ורקמות לבדיקה מעבדתית אסורה מטעם זה.

וכאן טמון מכשול קרוב לכירורגים. המנתח רוצה לקבל את הלב טרי מהגופה. ומבחינה פסיכולוגית מבינים אנו שהוא בהול במגמתו להציל את חיי החולה „המקבל“, ואינו די אובייקטיבי בקביעת מיתתו של „נותן“ הלב. קיים החשש שביודעים או שלא ביודעים יתרשל אולי במאמץ-יתר להציל את חיי הגוסס. לכן הציעו המומחים בסימפוזיון הנ"ל — בהשתלת כליה — שצוות רופאים אחר יטפל בגוסס והוא הקובע אח"כ את המיתה, וצוות הכירורגים המשתילים יהיה בפרד לגמרי ממנו. על אחת כמה וכמה יש לנהוג כך בהשתלת לב.

האדם: אז, ורק אז, מותר מה שהיה אסור בשעת גסיסה: להוציא דם ורקמות לבדיקות מעבדתיות, אז, ורק אז, מותר להוציא אברים.

בשיתוף פעולה ידונו רבנים ורופאים על שאלותי והצעותי וילבנו את הענינים המסועפים. על הבסיס הזה יפסקו הרבנים את פסק דינם על בעית פיקוח נפש חולים החשובה הזאת. שכרם יהיה הרבה מאד, שכל „המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא“⁷⁹.

ירושלם, תמוז תשכ"ח

נ. ב. על „קביעת המות ע"י הרופאים" ע' ב"המעין" כרך ט' גליון א'

נישואי קרובים

קיימת בעיה, אשר למרות שהיא גורמת לעתים תכופות לתוצאות מצערות ביותר, לא זכתה לבירור הלכתי מקיף, והיא: בעיית נישואי קרובים. בעיה זו לא רק שאינה מצטמצמת, אלא משתרעת על פני שטחים נרחבים, והולכת ומתרחבת מדי שנה בשנה.

נתעוררתי לחקור בעיה זו, בעקבות פעולותינו במסגרת חברת „תומכי רבנים“, שיסדנו כאן בניו יארק לפני למעלה משלשים שנה. חברה זו תומכת בתדירות, תוך מאמצים מרובים, במשפחות רבניות, אשר בחסדי ה' ניצולו מידי הרשעים שונאי ישראל במזרח אירופא, ומהנאצים הארורים יש"ו.

במסגרת פעולותינו נהגנו לבקר כל משפחה פעם או פעמיים בשנה, כמעט בכל ביקור מהביקורים הללו, הושמעו באזנינו מפי בני הבית סיפורים על מחלות שונות ל"ע, ובצדן „מעשי נסים“ של רופאים נאמנים שחוללו פלאות, במומחיותם לרפא מחלות גופניות וגם רוחניות. נוכחנו לראות כי בני רוב המשפחות הללו, ההורים או הבנים, ולפעמים רח"ל כולם יחד, סובלים מצרות שונות. לאחר בירור קצר הובהר לנו, כי רבים מהם מוצאם ממשפחות חסידיות, פחות או יותר מפורסמות, שהמנהג של נישואי קרובים היה נפוץ ביניהם.

לפני שנתיים הוזמנתי להשתתף בטכס הכתרת רב מוכשר ומוצלח, אשר על אף צעירותו הוא גדול בתורה וגם איש מדע, בעירה אחת הקרובה לגיו יורק. מבין הנוכחים בקהל הגדול, צדה את עיני, הדרת פניו של רב חסידי, שמנועם זיו פניו התרשמתי מאד. אך עוד אני מתענג למראה זיו פניו, פנה אלי היושב סמוך אלי, ואמר: „חבל שארבעה משבעת בניו של הרב הלז (אשר עורר את תשומת לבי) הם חולי רוח... ועקב זאת הוריו אומללים מאד“. מיד כשמעי את דבריו, החלטתי לעקוב אחר הענין המעציב הזה. ביררתי בין מכירים, ידידים ורופאים, מה אפשר לעשות בענין כגון זה, עד אשר נאמר לי כי בשווצריה נמצא מומחה גדול למחלות כגון אלו. בבואי לציריך התקשרתי עמו, והוא הגיב בלבביות מרובה, הזמינני אליו, ונכנסתי אתו פעמיים לשיחה ארוכה. באדיבותו הראה לי את פרי מחקריו במשך ארבעים ושבע שנה בג"ד. בשווצריה ובאיטליה ישנם הרבה מקומות המרוחקים מעיר סאלאטס שבהם

נהגו במשך מאות שנה לשאת קרובים, במקומות הללו ישנו מספר רב של שוטים (אידיוטס) וכן עורים, שרובם ילדי קרובים שנישאו זל"ן, שלפעמים נתגלו התוצאות מהן רק לאחר ה' דורות. ורק מעטים מהם ניצולו ממחלות גופניות או רוחניות. מחקרו של פרופ' האנהארט, שהוא מומחה יותר מפורסם, התייחס גם למקומות יותר מרוחקים, והקיף גם ילידי קהלות יהודיות במזרח אירופא, וגם שם פגש בתוצאות גוראות שנבעו מגישואי קרובים.

ובמאמרו אודות גישואי קרובים: „החסרונות והמעלות של קירבת דם ההורים“ (שנתפרסם בתדפיס מיוחד מהשנתון „ההווה השוויצרי“ 1952, ציריך שוויץ), מוכיח הפרופ' האנהארט שאם ההורים או אפילו אבות וקנים רחוקים יש להם קירבת דם, עלולים הילדים לחלות במחלות תורשתיות מסוימות, הרבה יותר מאלו שאין להוריהם קירבת דם, שכן נטייתם למחלות אלו היא מאביהם ואמם יחד. ועצם ענין ה„תורשה“ מצינו בחז"ל (עדות פ"ב מ"ט): האב זוכה לבנו בנוי ובכח ובעושר ובחכמה ובשנים, — „לפי שקרוב טבע הבן להיות דומה לטבע האב“ (רע"ב, ע"פ הרמב"ם בפירושו). „מי שמתו אחיו מחמת מילה אין מלין אותו“ — „איכא משפחה דרפי דמא“ (יבמות סד, ב) והיא מחלה תורשתית. ואפילו „אחיות מחזקות“ עי' שו"ע יו"ד סי' ע"ד וע"ה. ועי' בכתובות י: „אמרה לו רבי ממשפחת דורקטי אני שאין להם לא דם נדה ולא דם בתולים“, ועי' שו"ע אבע"ז סי' ס"ח ס"ה. ושם סי' ב' ס"ז: לא ישא אדם אשה לא ממשפחת מצורעין כר. ושם שו"ע סי' ט' פא ובאוצה"פ מספרי האחרונים לענין אשה קטלנית אם אומרים גם על זה אחיות מחזקות, משום „מעין גורם“. ראה בספר „לאור ההלכה“ להגרש"י זיין שליט"א, עמוד קפת, במאמרו „התורשה“, שהביא עוד מקורות מחז"ל לזה. וראה „אוצר הרפואה והבריאות“, לכסיקון רפואי, מאת ד"ר גולדשטיין וד"ר מ. שכטר, עמ' 1298.

אמנם במקרים מעטים לא נגרם שום נזק לדורות הבאים מגישואי קרובים, ולא עוד אלא שנמצאים אחדים מבין אלו המצטיינים בכשרונות מעולים, וזוכים לגדולה גופנית ורוחנית. וכנראה שעובדא זו הגיעה רבים ממשפחות חשובות, שהידרו לשאת קרובים מבני משפחותיהם, כי סברו שבאופן זה ישמרו ביתר שאת על תכונותיהם הנעלות של משפחתם.

אולם אין לסמוך על המיעוט, ויען כי חמירא סכנתא מאיסורא, ואפילו ספק סכנתא, מוטלת עלינו החובה לברר ולחקור, עד כמה שידינו מגעת, את העובדות והתוצאות שלפנינו, ולפי תוצאות המחקר מהסטטיסטיקה שתתברר, יש לבקש בעקבותיו, את גדולי עמנו פוסקי ההלכות, שיתעמקו בענין וישבו על מדוכת הבעיה, כדי ללמד את בנ"י ע"י פסק הלכה שיציאו בענין, את הדרך ילכו בה, ואת המעשה אשר יעשו, ובפרט ממה עליהם להמנע ולפרוש.

ולפני דורות רבים, כבר ציווה רבינו יהודה החסיד בצוואתו ש„לא ישא אדם

בת אחיו או בת אחותו". וכבר בירר את הענין הגאון רבינו אליהו קלצקין זצ"ל בספרו „אבן הראשה" סימן ל"א וז"ל: הפליאה העצומה על מה שצוה שלא ישא בת אחיו או בת אחותו, היפוך דברי חז"ל ביבמות (דף סב) ובסנהדרין (דף עו) שהנושא בת אחותו עליו הכתוב אומר או תקרא וה' יענה וגו'. שיש ליישב בהקדם מה שנתברר בנסיון לגדולי הרופאים, כי מרבית הנולדים חרשים אלמים הם כשהאב והאם הם שארי בשר, כמו מנישואי בת אחיו ובת אחותו וכדומה, וכל שהאיש והאשה קרובים יותר זל"ז במשפחתם ירבה מספר הנולדים מהם חרשים אלמים, וידועי חולי העורון וגירוי העצבים וכדומה. וכשאינן ביניהם התיחסות קריבות יולידו חרשים אלמים אך במקרה רחוק מאד (וכמבואר בספר חוקי שמירת הבריאות מאת ה' רעקלאס אשר כתב זאת ע"פ חשבון הסטאטיסטיק. ועיין במחברת הרעאל-ענציקלאפדעדיע לחכמת הרפואה היו"ל ע"י איי לענבורג ארטיקעל בלוטס-פעררוואנדטשאפט בשם כמה חוקרים מפורסמים, וכי גם בבע"ח יסובב נזק לתולדותיהם בהזדווגות שארי בשר. ואף כי הרבה יטילו ספק בזה ויאמרו כי אולי היו סיבות אחרות, בכל זאת רבים יחליטו כן לדבר ברור). ומה שאמרו רז"ל שהנושא בת אחותו עה"כ אומר או תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני, היינו לפי שיש ענין מצוה יותר בנשואי בת אחותו, כמבואר ברש"י ושומר מצוה לא ידע רע, וכשנושאה לשם שמים יענהו ה', ויהי לבו בטוח כי זרעו יהיה לברכה. והגם שהוא ענין היוק טבעי לא שכיחא היוקא כולי האי, ואין לחוש לזה במקום מצוה, וכהבטחת הפסוק או תקרא וה' יענה וגו'. וכאשר ראה החסיד ז"ל כי אין הדור יפה והמון העם מתכוונין לשם נוי כו', ולא לשם מצוה, צוה שלא ישא אדם בת אחותו בגלל הנזק היוצא מזה לתולדותיהם. (ועיין יבמות דף לט עכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום כו', והיינו משום דלענין יבום דלאבא שאלו הוי כאילו פוגע בערוה כו', יש להקדים מצות חליצה, משא"כ הכא דגם כשמתכוין לשם נוי כו' אינו אלא חשש בעלמא, מש"ה לא חשש הש"ס לזה, כיון דליכא בזה ענין איסור, ומש"ה אמר הש"ס שישאה לשם מצוה, ויבטח בה' כי לא ידע רע). ודברי הש"ס והשו"ע אה"ע (סימן ב) הוא כשנושאה לשם מצוה ועה"כ אומר או תקרא וה' יענה וגו', ומיושב בזה דברי רבינו ז"ל. עכ"ל.

וכע"ז כתב בספר שבעים תמרים (פירוש לצואת הריהח"ס), דהוא (ר' יהודה החסיד) ס"ל דגם לחז"ל היה ידוע החשש סכנה שיש בנושא בת אחותו ובת אחיו, כאשר היה ידוע לו, רק שיש בנושא אותם מצוה גם כן, כמו שאמרו חז"ל משום מבושרך אל תתעלם והמצוה מגינה על הסכנה וכו', ודוקא אם מכוין לשם מצוה או ליכא שוב החשש סכנה וכו', אבל אם מכוין להנאתו שהיה בת אחותו יפה ולא לקחה לשם מצוה אפילו אם הוא צדיק, מכל מקום מצד הנשואים אינו טוב, דאיכא חשש סכנה בנשואין דאינו צדיק גמור וכו'. ע"כ.

בענין נשואי קרובי משפחה

ע"ד נשואי בני הזוג שהם קרובי משפחה אשר לפי חוות דעת רופאים יש בזה חשש של סיכון, אם יש בנשואים אלו מצד ההלכה חשש של איסור מטעם הכלל הידוע חמירא סכנתא מאיסורא, או לכה"פ ענין של זהירות והקפדה לפי מקורות בחז"ל ובפוסקים. ומצינו כמה גדולי ישראל שלא הקפידו על כך. הנה בתלמוד מצינו שחכמינו ז"ל (יבמות סב:) אמרו: הנושא בת אחותו עליו הכתוב אומר או תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנבי (ישעיה נח). והנה מה שחכמינו ז"ל העריכו והחשיבו את נשואי בת אחותו יש לדון בזה אם כוונתם לבת אחותו דוקא או גם לנשואי שאר קרובים, ונראה שמצינו בזה שיטות חלוקות.

ר"ת (בתוס' יבמות שם) מפרש: דדוקא נקט בת אחותו לפי שהיא בת מזל כדאמרינן רוב בנים דומין לאחי האם.

וכן כתב הריב"ן (מובא דבריו בתוס' יבמות עט. ד"ה ספק) דדוקא בת אחותו אבל לא כמ"ש הר"ת אלא מטעם אחר, דבת אחיו אין עושה כל כך מצוה דמבטל מצות יבמין, עיי"ש בתוס' מ"ש מהירושלמי ראי' לדברי הריב"ן, (מ"ש, אין עושה כל כך מצוה" וכו', נראה דיש קצת מצוה גם בבת אחיו אלא שבבת אחותו המצוה גדולה יותר).

אולם דעת הרשב"ם בתוס' יבמות שם דכוונת חז"ל גם לבת אחיו וז"ל: דה"ה בת אחיו אבל אחותו נקט לפי שמשדלתו בדברים ושכיח שנושא בתה ע"כ. וכן מבואר בדעת הרמב"ם שכתב בפ"ב הל' איסורי ביאה הי"ד: „ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו שנאמר ומבשרך לא תתעלם". והרמ"א בשו"ע אע"ז סימן ב' סעיף ו' כתב: ומצוה לאדם שישא בת אחותו וי"א אף בת אחיו. ושם סימן ט"ו סעיף כ"ה: ומותר בבת אחיו ואחותו ומצוה לישא אותה כדלעיל סי' ב'. ובברכי יוסף סי' ב' כתב דמשמע מדבריו בסי' ט"ו שסובר כדעת הרמב"ם ולכן סתם וכתב שמותר בבת אחיו ואחותו. ובספר „שבעים תמרים" עמ' 64 העיר שלדברי הברכ"י יש לגרוס בדברי' לישא „אותם", והיינו דקאי המצוה על שניהם על בת אחיו ועל בת אחותו ולא כמ"ש בשו"ע שלפנינו הגירסא „אותה".

ובפרש"י צ"ע שביבמות שם כתב וז"ל: והנושא בת אחותו גיעגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו ומתוך כך גמצא מחבב את אשתו ע"כ. נראה מלשוננו שמפרש שהכוונה לבת אחותו דוקא ולא לבת אחיו, וכן כתב בספר שבעים תמרים (פי' על צוואת ריה"ח) דף לב. זכוונת רש"י דדוקא בת אחותו קאמר הש"ס דהוי מצוה ולא בת אחיו. אולם בפרש"י סנהדרין עו: ד"ה תקרא מביא על ענין זה דהנושא בת אחותו את הפסוק ומבשרך לא תתעלם משמע מלשוננו שסובר דהכוונה הוא לא רק בת אחותו אלא ה"ה בת אחיו וכדברי הרמב"ם הנ"ל וצ"ע.

ויש לדייק בלשון הרשב"ם והרמב"ם שכתבו הוא הדין בת אחיו ולמה לא הזכירו דהוא הדין לשאר קרובים ובפרט לדברי הרמב"ם שמסתמך על הפסוק ומבשרך לא תתעלם שלכל הקרובים משמע*.

ואמנם במגיד משנה שם כתב: ודעת רבנו כמ"ש במדרש (כוונתו למדרש רבה בראשית) נשא אדם אשה מקרובותיו עליו הכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי, והענין שאהבת הקרובים היא טבעית ואהבת האיש באה מחמת שניהם שהוא מקרה להם ובהתחבר שתיהן אז יהי האהל נכון ויהיה שלום בבית, וידוע שאין לך קרובה שיכול אדם לישא יותר מבת האחות ובת האח ע"כ אמרו חכמים שעליהם אמר המקרא שנאמר ומבשרך לא תתעלם.

מדבריו מבואר שמפרש שדעת הרמב"ם שגם בנשואי שאר קרובים יש קצת מצוה וכמ"ש מהמדרש שהביא סמך לדעת הרמב"ם שאומר,,נשא אשה מקרובותיו עה"כ וכו'" שמשמע שהכוונה גם לשאר קרובים. אולם מה שהרמב"ם מזכיר בת אחותו ובת אחיו היינו משום שעיקר המצוה שמבשרך לא תתעלם מכוונת עליהן וכדבריו,,שאין לך קרובה שיכול אדם לישא יותר מבת האחות ובת האח".

וכדברי ה"ה נראה שכתב ג"כ ביד רמה בסנהדרין שם עמ"ש שארז"ל

* ומצאתי בתשובות אוצר הגאונים (רב"מ ליון) ביבמות שם מביא מבה"ג (אספמ"י צד 609) וז"ל: ומיכן תשובה למינין (קראים) שאוסרין בת האח, היכן מצינו בת האח, מעתניאל בן קנז, בת אחות מגין, סברה הוא כמו בת האח כשירה, כך בת אחות כשירה, ע"כ. בדברי בה"ג אלו לפנינו פירוש נפלא להבהיר ולבאר כונת חז"ל מה שהזכירו בת אחותו דוקא, והיינו להוציא מלבן של המינין שאסרו נשואין אלו וכנראה שלדעתם המוטעית גם נשואין כגון אלו נאסרו מצד איסור עריות, ולכן הדגישו חז"ל שנשואין אלו לא רק שהם מותרין ואדרבה יש בהן גם ענין של מצוה וחביבות. ולפי"ן כ"ש שחז"ל העריכו נשואי שאר קרובים יותר רחוקים בקירבת משפחה מבת אחותו ובת אחיו.

בענין נשואי בת אחותו כתב חז"ל: נפקא לן מדכתיב ומבשרך לא תתעלם והיינו טעמא דנקט בת אחותו שאין לך בקרובותיו שמותר לינשא לו קרובה לו מבת אחותו ובת אחיו, אלא שבת אחותו עלובה מבת אחיו מפני שהאשה עלובה יותר מן האיש ולפיכך גמילות חסד דנשואי בת אחותו עדיפא מבת אחיו. מבואר מדבריו שגם הוא סובר שהמצוה היא גם בכל הקרובים אלא שמסיום דבריו משמע שמכל מקום יש עדיפות מצוה בבת אחותו מפני שהאשה עלובה יותר וכו'.

ומפורש יותר בענין זה שיש גם מצוה לשאר קרובים מצאתי במאירי שכתב ביבמות שם חז"ל: „ולי נראה שדרך כלל הוא (חז"ל) משבח זווג הקרובות מפני שטבען שוה ואהבתן מצויה ביניהם מתוך שווי הטבעית ונקט בת אחותו מפני שהיא שוה לו בטבע יותר מכולן וכמ"ש רוב בנים דומין לאחי האם". הנה בעצם הסברא ביתרונן של נשואי בת אחותו כיון לדברי ה"ה הנ"ל אולם דבריו מפורשים יותר, שיש גם מצוה בשאר הקרובים. נמצינו למדין: שבענין מצות נשואי בת אחותו ונשואי שאר קרובים יש לפנינו ג' שיטות:

(א) שיטת ר"ת והריב"ן (וכן נראה מפרש"י ביבמות) שחז"ל החשיבו רק נשואי בת אחותו ולא נשואי בת אחיו וכ"ש לא נשואי שאר קרובים.
(ב) שיטת הרשב"ם דה"ה בת אחיו יש מצוה.
(ג) שיטת הרמב"ם (לפי דברי ה"ה) והיד רמה והמאירי שיש מצוה גם בנשואי שאר קרובים. וראה בהערה לעיל שנראה כן גם בדעת הבה"ג.
ברם מצינו בצוואת ר"י החסיד אזהרה כ"כ שכתב: לא ישא אדם בת אחיו או בת אחותו. וכתבו ע"ז בפוסקים דטעם אזהרתו הוא מחשש סכנה (וגם ידועים חוות דעת רופאים ששוללים נשואין אלו), וכבר תמהו עליו רבים שדבריו סותרין לדברי חז"ל הנ"ל שמצוה לישא בת אחותו ולשיטת הרשב"ם הנ"ל ה"ה נשואי בת אחיו ולשיטת הרמב"ם והמפ' הנ"ל שמצוה גם בשאר קרובים. הרי שחז"ל העריכו והחשיבו נשואי קרובים ולא חששו לסכנה בדבר. ונראה בזה די"ל דבזמנם היינו בתקופת התלמוד לא היה בנשואי קרובים ענין של סכנה מבחינת הרפואה, ורק בדורות האחרונים שנשתנו הטבעיים וגם נחלשו הדורות נתהווה בנשואי קרובים חשש של סיכון.

ובענין זה שדברים שיש בהם חששות של סכנה משתנים לפי הזמנים והתקופות מצינו בכמה מקומות בפוסקים שמבואר מהם שכל אלו הדברים שאסורים משום סכנה הוא באותה זמן ותקופה שלפי טבעיות ומציאות החיים הסכנה קיימת, ובאופן שמציאות וטבעיות החיים משתנה אזי חולפת הסכנה ממילא חוזר הדבר להיות. ולפעמים גם להיפך שגם אם הדבר היה בהיתר שכן

לפי מצב התנאים בחיים שבדורות הקודמים לא היה הדבר משום סכנה ולכן היה הדבר מותר, אולם בדורות המאוחרים שהמציאות והטבעיות נשתנה ונעשה בזה עי"כ ענין של סכנה נעשה הדבר לאיסור. ונציין כאן דוגמאות אחדות בענין הנ"ל שנשתנו הטבעים:

(א) שו"ע או"ח סימן קע"ג סעיף ב': בין בשר לדגים חובה ליטול משום דקשה לדבר אחר וחמירא סכנתא מאיסורא. וכתב שם במגן אברהם: ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כל כך דחוינן כמה דברים המוזכרים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידינא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות. (עיין בשבות יעקב ח"ג סימן ע', ובשו"ת דברי מלכאל ח"ב סימן נ"ג שהאריכו).
(ב) שו"ע אהע"ז סימן קנ"ו סעיף ד' בהגהת הרמ"א: יש אומרים דבזמן הזה אפילו לא נכנסת בחדש הט' רק יום אחד מלבד יום שנתעברה בו הוי ולד קיימא, ואע"ג דאמרינן בגמ' יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין כבר תמאנו על זה רבים שהחוש מכחיש זה אלא שאנו צריכין לומר שעכשיו נשתנה הענין, וכן הוא בכמה דברים (ב"י בשם הרשב"ץ). ועיין בביאור הגר"א שם שמציין לתוס' חולין מ"ז ד"ה כל, עי"ש.

הנה בשני האופנים שהזכרנו מבואר שע"י שנשתנו הטבעיים נשתנה הענין להיתר, בפרט בדין שמביא הרמ"א הנ"ל שיש בזה היתר בדינים והלכות חמורות כגון לענין שבת וכדו'. אולם מצינו גם לאידך גיסא שע"י שאמרינן שנשתנו הטבעיות נעשה הדבר לאיסור ולחומרא והוא: (א) בשו"ע יו"ד סימן שט"ז סעיף ג' כתב המחבר: וכן בבהמה שהיא חולבת פטורה (מבכורה) ובהגהת הרמ"א: ויש אומרים דאין סומכין על מה שהיא חולבת (טור בשם ה"ג והגהות מרדכי), וכן פסקו האחרונים (מהרי"א בפסקיו סימן קס"ו ובת"ה סימן רע"א ומהרי"ו סימן קע"ד) וכן נוהגים בכל המדינות.

מבואר מזה שאף שמדין הגמ' פרה חולבת שהולידה אח"כ, הולד פטור מבכורה דבזמן התלמוד פרה שחולבת הוי סימן שכבר הולידה קודם, והחלב נתהוה אחר הלידה, אולם בזמן הזה שנשתנו הטבעים אין הדבר סימן מכיון שאפשר שיהי' לה חלב גם קודם לידתה, ומשום הכי בזמנינו מחמירין שמחויב בבכורה לפרה זו.
(ג) שו"ע או"ח סימן של"א סעיף ט' כתב המחבר: בזמן חכמי הגמרא אם לא היו רוחצים הילד לפני המילה ולאחר המילה וביום השלישי למילה במים חמים היה מסוכן לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל להיות בשבת (ולדברי ר' אליעזר מרחיצין את הקטן בשבת ביום ג' למילה) והאידינא לא נהגו ברחיצה כלל ודינו לרחוץ בשבת אם רצו כדין רחיצת כל אדם. ובתפארת ישראל (פי"ט דשבת מ"ב) כתב הטעם לאסור רחיצה לקטן בשבת משום דנשתנה הטבע אין בו צורך. ומחמירין לרחוץ בשבת. וכן כתב במ"ב שם, ובתפא"י שם הוסיף

לענין מציצה דבשבת לא ימצוץ כל כך בחזק כבחול כי עפ"י דברי הרופאים עתה נשתנה הטבע ואין סכנה מצביית הגיד אם יניחו עליה כל חצי שעה מטלית שנשרה במי אקסטראקטום וכ'.

ולפי"ז גם בנדוננו יש לומר ששורש הטעם של צואת ר"י החסיד לזוהר מנשואין אלו הוא מצד שנשתנו הטבעים.

שוב ראיתי שבשד"ח מערכת חתן וכלה אות ה' מביא באריכות מספרי הפוסקים ע"ד צואות הר"י החסיד, ודנו בזה אם יש מקום לחשוש ולהקפיד על צואות אלו מאחר שסותרין דברי חז"ל בש"ס. עיי"ש שמביא מכמה פוסקים שכווננו לדבר אחד, והיינו שמה שמצינו שחכמינו ז"ל לא הקפידו (ואדרבה יש דברים שהחשיבו למצוה כגון בנדוננו בנשואי בת אחותו) זהו היכא שמכוונין לשם שמים כמו בזמן התלמוד שנפיש זכותם וזכות תורתם לכן לא חששו לחשוש סכנה בנשואין אלו, אולם צואת ר"י החסיד הי' על הדורות האחרונים שיש לחשוש שהמוני העם אינן מתכוונין לשם מצוה ע"ז היתה אזהרתו שיש להקפיד ולזוהר לנשואין אלו, וכעין זה כתב בספר שבעים תמרים דף ל"ג. ובספרו שבעה עינים עין ה' האריך לחקור בענין זה אם כל הדברים הנאמרים בצואת ר"י ח אם גם במקום מצוה יש לחוש להם או דבמקום מצוה משרי שרי, ומביא שם דעת כמה פוסקים שדנו בכמה מקומות בש"ס שחז"ל חששו משום סכנה אם במקום מצוה אין לחשוש משום שהמצוה מגינה. עיי"ש באריכות דבריו (וראה עוד בענין זה בשו"ת דברי מלכאל ח"ב סימן נ"ג), ובסיום דבריו לעניננו מסיק כאמור דצואת ר"י החסיד הוא רק היכא שאין מכונין לשם מצוה אבל היכא שמכונין לשם מצוה הרי זכות המצוה מצלת ושומר מצוה לא ידע דבר רע ומדייק סברא זאת כן מדברי ספר חסידים עצמו שכותב בסימן תפ"ח: ולכך אמרו הנושא בת אחותו דהוי מצוה וכ' ומוכח שגם הר"י החסיד סובר שיש מצוה בנשואי בת אחותו והיינו היכא שנושא לשם מצוה.

ומכאן מובן מה שידוע שהי' מגדולי החסידות וממשפחות המיוחסות בישראל שנשאו מקרובי משפחתם, דהיכא דאיכא כונת המצוה זכות המצוה מגינה ומצלי. אולם בדורותנו אלו שנתמעטו הלבבות ויש מהמוני העם שאין כוונתם רצוי' ושלמה לש"ש יש מקום לזהירות כצואת ר"י החסיד וכחוו"ד רופאים. ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ועי' באוצר הפוסקים שו"ע אע"ז סי' מ"ב אות מ"ב, מספר א"י זוטרי שכתב שבבת אחיו יש לחוש לצוואת רבי יהודה החסיד שלא ישא.

מסביב לבעית הרבית

ההתפתחות הכללית המדעית במערכות החיים, הביאה שינויים יסודיים ומכריעים בסדרי הכלכלה, המסחר והתעשייה. כל יצירה חדשה בשטח הטכניקה גוררת פשיטת צורה ולבישת צורה בחיים היום יומיים. הקלה רבה הביאה להתפתחות המדעית והמודרנית, בכל שטחי החיים הכלכליים, המסחריים והתעשייתיים. בתלמוד אנו מוצאים הבעת שבת ותהלה להתפתחות הבריאה והיצירה:

„כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול, חרש וזרע וקצר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל, ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני, וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש, גזז וילבן ונפץ וצבע וארג ואח"כ מצא בגד ללבוש, ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני” (ברכות נח).

אמנם: כשם שההתפתחות המדעית והמודרנית עזרה וסיעה להטבת החיים החמריים, כן החובה לנצלה לטובת החיים הרוחניים ולהתאימה לחיי התורה והמצוה.

נושא מאמרנו זה, הוא דין הרבית, מהאיסורים החמורים שבתורתנו הכתובה והמסורה. רבנו הגדול הרמב"ם בספרו ה"ד החזקה" מביא להלכה:

„כל הכותב שטר רבית הרי זה ככותב ומעיד עליו עדים שכפר בה' אלקי ישראל, וכן כל הלוח ומלוה ברבית בינם לבין עצמם הרי הן ככופרים בה' אלקי ישראל וכפרו ביציאת מצרים שנאמר את כספך לא תתן לו בנשך וגו' אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים” (פ"ד מהלכות מלוה ולוה, הלכה ז'). גם מרן הב"י בשלחנו הטהור, שו"ע יו"ד סימן ק"ס, סעיף ב', מביא זה מקור הלכה זו, תו"כ פ' בהר, מס' בבא מציעא דף ע"א.

בעית הרבית לפי ההלכה, איננה שאלה של רבית גבוהה או נמוכה, כי לפי דין התורה אין שום הבדל בגובה האחוזים של הרבית, כל פרוטה נוספת על קרן התלווה נקראת רבית קצוצה, זאת אומרת, רבית שאסורה מדין התורה. (המונח השגרתי: „רבית קצוצה” לרבית גבוהה, הוא לא לפי ההלכה, אם שבטוי זה נמצא, שכבר בשנת תמ"ד השתמשו בבטוי זה לרבית גבוהה: „ומי שיקח יותר

מחצי גדול מן השני זה רבית קצוצה היא" (פנקס ארבע ארצות, לישראל היילפרין, עמ' 468, סע' תת"ץ).

דין רבית, לכאורה הוא כחוק וגזרת המלך, מלכו של עולם, כלומר, דין ששכלו של אדם אינו משיגו ואינו מבינו, שהלא הלוא מרויח בכסף שקבל מהמלוה, ואם כן, למה לא יקבל המלוה חלק מהרויחים? כסף ההלואה, הרי הוא גורם חשוב ברויחים של הלואה, וכשהמלוה יקבל חלק ברויחים, הלא יהא זה ממה שכספו והונו הרויח, ולמה יגרע חלקו? וזו היא באמת טענתם של העברנים — המלויים ברבית, כך מבאר הט"ז דברי הברייתא: „תניא ר"ש אומר מלוי רבית יותר ממה שמרויחים מפסידים, ולא עוד אלא שמשמים משה רבנו חכם ותורתו אמת (לישנא מעליא נקט, רש"י), ואומרין אילו היה יודע משה רבנו שיהיה ריוח בדבר לא היה כותבו" (בבא מציעא, ע"ה ע"ב). ועל זה כותב הט"ז: „ולכאורה תמוה, וכי לא ידע שיש ריוח טוב למלוה ברבית, ונראה פירושו, שאומרים שיש ריוח טוב ללוה במעות שלוקח ומרויח בו הרבה, ועל כן אין עליו איסור אם נותן רבית, כך הם אומרים המלויים ברבית" (שר"ע יו"ד סימן ק"ס, ס"ק א, בט"ז).

ומה באמת הטעם שתורתנו הקדושה אסרה הלואה ברבית, ובעל כרחך תאמר, שזה חוק וגזרה, ככל המצות השמעיות. אולם כשנתבונן יבואר לנו, שדין רבית שייך לחלק המצות השכליות, שגם שכלו של בן תמותה יכול להשיגו ולהבינו.

עצם איסור הרבית הוא: שכסף ההלואה שהלואה קבל מהמלוה, אינו כבר של המלוה, מכיון שהלואה, מהרגע שקבל ההלואה, אחראי לכסף ההלואה שקבל מהמלוה, וכל אונס או סבה, ואפילו אונסים וסבות הבלתי נראים מראש, שיקרה לכסף ההלואה האלה, אינם פוטרים את הלואה מלשלם, המלוה הוא תמיד בטוח בחובו, כלומר, כל זמן שהלואה לא ישלם לו את כסף ההלואה שהלואה קבל ממנו, הוא ישאר בעל חוב למלוה, אין ללוה כל עצה ותחבולה להשתמש מחיוב תשלום ההלואה, ואפילו אם אין ללוה, כעת, כסף ורכוש לשלם חובו, אין החוב נחשב כמסולק, כי הלואה חייב אישית לשלם, החוב הוא אישית, כלומר, הוא הלואה, גופו משועבד לשלם החוב, רכוש הלואה המשועבד למלוה הוא רק מדין ערבות. וידוע ההסבר של רבנו תם: „לפי ששני שעבודים יש לו למלוה על הלואה: שעבוד גופו של הלואה, שהוא מחוייב לפרוע, והוא עיקר השעבוד, ושעבוד על נכסים, אם הוא לא יפרע, כדאמרינן (בבא בתרא, קעד) נכסוהי דבר אינש אינו ערבין ליה" (הר"ן בכתובות, פרק הכותב, בד"ה המוכר שטר חוב, בשם ר"ת). ולפי זה, הרי המלוה בטוח בחובו, ואם אין ללוה היום לשלם, מחר כשתשיג ידו יגבה ממנו, החוב נשאר תמיד חוב. וא"כ הרי כסף ההלואה

הוא כבר של הלוח, מאחר שהמלוח אינו אחראי לו בשום פנים ואופן. מיסודי כללי המסחר והעסקות הוא: שגדל הרוחים נמדד ביחס לחששות ההפסדים, ז.א. במדה שיגדל החשש להפסדים, גדלים הרוחים, ולהפך, במעוט החשש להפסדים ולהזיקות, יוקטנו הרוחים, ומאחר, שבהלואה, הרי אין למלוח שום סיכונים, שיפסיד כספו, כי הלוח יצטרך לשלמו בכל מקרה שיקרה, וכל האחריות חלה רק על הלוח, יוצא מזה, שכל הרוחים מהכסף, הוא מכספו של הלוח, מאחרי שהוא ורק הוא אחראי על כסף ההלואה, על כל מה שיקרה, כלפי המלוח, ומכיון שהמלוח בטוח מכל הפסד והיזק, ואין לו שום סיכון וחשש בכספו שהלוח השקיע בעסק ובמסחר, ממילא אין לו זכות ליהנות מהרוחים שבאו לעסק, מגורם זה — של כסף ההלואה, כי הכסף הוא כבר של הלוח ולא של המלוח, וזה דומה כאילו קנה איזו חפץ, ודמי החפץ נזקף לקונה כחוב, והקונה הרויח מהחפץ שקנה, האם יש למוכר זכות לתבוע ולדרוש חלק מהרוחים שהקונה הרויח מהחפץ שקנה מהמוכר, בזה שהלוח קבל עליו אחריות מלאה על כסף ההלואה, הרי זה כאילו הוא קנה את הכסף, כלומר, הכסף הוא כבר שלו — של הלוח, וכשם שכל ההפסדים הוא על חשבון הלוח, כן גם כל הרוחים שייכים לו.

וזה הוא היסוד של ה"היתר-עיסקא" שתקנו קדמוננו, שגם המלוח, נותן הכסף — במקרים מסוימים — יש לו חלק באחריות לכסף ההלואה, כלומר, שגם הוא יסבול, ז.א. שהלוח ישוחרר מתשלום החוב, ההלואה, וע"י הסכם זה, שניהם — גם המלוח וגם הלוח — הסכימו, הרי המלוח אינו, "מלוח" והלוח אינו, "לוח", והכסף אינו הלואה, אלא בעל הכסף מכונה בשם, "נותן", והלוח נקרא בשם, "מקבל", וכל הענין מכונה בשם עסק, אשר שניהם שותפים — במובן ידוע — בעסק זה, וממילא יכול ה"נותן" לקבל חלק מהרוחים, כפי ההסכם שביניהם. ונבאר עוד יסוד בדין רבית:

כל איסור רבית אינו אלא בין לוח למלוח: "לא אמרה תורה אלא רבית הבאה מלוח למלוח" (בבא מציעא סט, ב), (רמב"ם פ"ד מהלכות מלוה ולוה, הלכה י"ד). פירוש הדבר, בין ה"איש" הנותן ההלואה ובין ה"איש" המקבל ההלואה, והוא, הלוח, אחראי באופן אישי, חובת גברא, לשלם ההלואה, וכאמור: שנכסי הלוח המשועבדים למלוח, זה רק מטעם ומכח, "ערבות", כלומר, שהנכסים ערבים בעד הלוח, אבל עיקר חובת תשלום ההלואה היא: חובה אישית, המוטלת על הלוח.

היוצא מזה: שבמקרה, שהמלוח או הלוח, או שניהם, אינם אישים, כיבואר, ואין על מי לחול, "חובת גברא" ו"זכות גברא", יש מקום אולי לומר: שאין איסור רבית, ונבאר דברינו:

הבנקים ורוב בתי-מסחר הגדולים — בתקופתנו האחרונה — בנויים ומושתתים על יסוד: חברה או אגודה של מניות ו„בערבון מוגבל“, פירוש הדבר, בעלי המניות, שכספם מושקע בבנק או בעסק, הם הבעלים של הבנק ובית העסק, אולם, הם אינם נחשבים כשותפים ממש בבנק ובעסק, כלומר, שהם באופן אישי אחראים על כל מה שיקרה בבנק ובעסק, האחריות היא מוגבלת, הון המניות או גבול ידוע למעלה ממנו — כפי ההסכם — של בעלי המניות, הוא הוא האחראי לעסקי הבנק והחברות.

בעלי המניות אינם יכולים להיות „נתבעים“ על החובות של „חברה“ או „אגודה“, „בערבון מוגבל“, ה„חברה“ או ה„אגודה“ היא היא ה„נתבעת“, הבעלים האמיתיים והחוקיים של חברות ואגודות „בערבון מוגבל“ הם רק המניות עצמן, בעלי המניות הם רק אפוטרופסים על המניות, ואין הם אחראים אלא לניהול העסקים באמונה בלא מעילה ופשיעה.

החוק המודרני והבינלאומי, הגדיר חברה ואגודה כזו בשם „אישיות משפטית“, הגדרה זו היא זכות גדולה לחברות ואגודות, שלגוף דומם, הכת והזכות כאיש חי, למכור ולקנות, נכסי דניידי ודלא נייד, ללות ולהלות, לתבוע ולהתבע, בהתאם לתקנת החברה או האגודה. ומצד שני, אולם, משחררת זכות זו, את בעלי המניות מכל אחריות, אישית ורכושית. ובמקרה, שחובות החברה או האגודה „בערבון מוגבל“ מרובים על זכויותיה, (כמובן, לא מסבת מעילה או פשיעה) והמצב הגיע לפירוק החברה או האגודה הזו, ונשארו הרבה נושים, אין לתובעים ממי לתבוע ולדרוש את חובם המגיע להם, ואין שום איש שמוטלת עליו החובה — ואף באופן מוסרי — לשלם החובות, שהרי החיוב חל רק על המניות הדוממות, או עד גבול מסוים למעלה מהן — כפי התקנות של החברה או האגודה, אבל לא על בעל המניות גופו, החברה או האגודה „בערבון מוגבל“ היא היא החייבת והיא ורק היא, הנתבעת והנדרשת.

החוק הבינלאומי הזה, הנותן לחברות ולאגודות זכות „אישיות משפטית“ אין בכחו לעשות את החברה כאיש חי ממש שיחולו עליו דיני וחוקי התורה, מצות עשה ומצות לא תעשה.

היוצא לנו מזה: מכיון שבבנקים אין „איש“ הלוה, כלומר, בעלי המניות אינם הלוים, באופן אישי, ואין „איש“ המלוה, היינו, שאין בעלי המניות מלוים את כסף הבנקים ללוים, אפשר אולי לומר, שאין כאן שאלה של רבית, מכיון שאין זו רבית הבאה מלוה למלוה.

זאת ועוד: כפי שבארנו מקודם, הרי כל האיסור רבית נובע מזה, שכל אחריות גופלת אך ורק על הלוה, והמלוה תמיד בטוח הוא בכספו, שחובה אישית יש על הלוה לשלם לו החוב, ואין למלוה שום סיכון, ואם אין ללוה היום, יהא זה

למחר, החוב נשאר תמיד חוב, כל זמן שהלוה לא שילם. אולם, בנקים, חברות ואגודות, "בערבון מוגבל" כשהם מקבלים כסף בהלוואה, הרי נותן הכסף, היינו, המלוה, או המפקיד בבנקים, הרי נכנס הוא לחשש של הפסדים, שבמקרה, שלא תהא לבנקים, לחברות ולאגודות, "בערבון מוגבל" רכוש ונכסים ממה לשלם חובותיהם, הרי כסף המלוים והמפקידים אבוד להם, מכיון שהבנק, החברה או האגודה, "בערבון מוגבל" מתחסלת, וה"מלוה" ה"מפקיד" נשאר בלי "לוה", ואין לו ממי לתבוע ולדרוש את כספו, שהלוה האמתי, שחל עליו חובת הפרעון, הוא: הבנק, החברה או האגודה, "בערבון מוגבל", או יותר ברור: הון המניות הוא הוא הלוה, ועליו חל חובת התשלום, וכשאין לבנק, לחברה ולאגודה הון ממה לשלם חובותיהם, הרי הבנק, החברה והאגודה מתפרקת ומתחסלת ואין לזה ואין נתבע.

וכתוצאה מזו, המלוה כסף לבנק, או לחברות ולאגודות, "בערבון מוגבל", הרי הוא שותף להפסדים, שבמקרה שהבנק, החברה או האגודה יפסיד הונן, אף הוא יפסיד, כי אין מי שהוא שיהא אחראי לשלם החובות, השעבוד לתשלום החובות בבנקים, חל אך ורק על הון המניות, ושעבוד אישי אין כאן. ויש עוד להוסיף ולומר: שכל הדין של חובת גברא לתשלום ההלוואה, אינו אלא אם המלוה הוא, "איש", ואזי הוא משועבד למלוה כאמור: "עבד לזה, לאיש מלוה", אבל, כשהמלוה אינו, "איש", אלא בנק, חברה או אגודה, לא חל על הלוה שעבוד גופו.

נמצנו למדין מכל האמור: שאם הבנק, חברה או אגודה לזה כסף, אין מן התורה איסור רבית משני גמוקים, (א) מפני שאין זו רבית הבאה מלוה למלוה, שהבנק, החברה והאגודה אינם אישיים שחל עליהם איסור רבית, (ב) שגם המלוה הוא שותף בהפסדים, במקרה, שהבנק יפסיד את הונן, ולא יהיה ממי לתבוע, כי לא נשאר אז, לוה. וכשהבנק, החברה או האגודה הם המלוים, והלוה הוא בן, "איש", ג"כ יש לומר שני גמוקים, (א) שהמלוה, היינו, הבנק, החברה והאגודה אינם, "אישיים", ואין כאן, "איש" המלוה, (ב) שאולי, אין כאן חובה אישית על הלוה לשלם, מכיון שאין, "איש" המלוה. וכדי שלא לבנות חידוש זה רק על יסוד ההגיון והשכל שעלול לטעות, יש לנו להביא סמוכין לכך ממקורות קדושים וטהורים.

המונח המשפטי, "אישיות משפטית" שנוצר ע"י משפטנים בין-לאומים, ואשר נתקבל בכל המדינות המפותחות, הוא אחד מהיסודות המוצקים בשטח המסחר והתעשיה, מפני שמבלי חוק זה, לא היו הבנקים יכולים להתקיים ולנהל עסקיהם, כשלא יהיו בעלי הבנק שותפים ממש בכל העסקות והענינים, כלומר, שכל שותף הוא אחראי אישית על כל הנעשה בבנקים, ואם הבנק הפסיד כספו —

מאיוו סבה שהיא — הרי הרכוש הפרטי של השותפים משועבד לחובות הבנק, וכמובן שזה הכביד מאד על התפתחות הבנקים, כמו כן זה הקשה מאד גם על מוסדות צבור, למכור ולקנות, ללות ולהלות, כי מי הוא הקונה ומי הוא המוכר? וכל הרכוש של מוסדות צבור היו צריכים להרשם רק על שמות פרטיים, שזה גרם והביא לשחיתות וגם למעילות. אמנם כן, איני יודע אם המונח הזה: „אישיות משפטית“, נמצא במקורות ההלכה שלנו, אולם, השלילה, כלומר, שדבר השייך להרבה אנשים ואינם שותפין ממש בדבר, אין לצבור ההוא זכות משפטית לדון ולהתדיין אתם, זה כן נמצא, ובסגנון התלמוד הוא נקרא: „ממון שאין לו תובעים“. ובגונא זו אננו מוצאים לגבי דין רבית, כלומר, שאין בממון זה דין רבית מן התורה. מרן הב"ח (בטור יו"ד סי' ק' בד"ה וכן הדין במעות של הקדש) מביא: „כתב הרשב"א בתשובה סימן תרס"ט, שאלה, על מה סמכו עכשיו להלות מעות ת"ת (תלמוד תורה) ברבית לישראל. תשובה, אפשר היה לדון ולהתיר כיון דאין רבית בא מלוח למלוח, שאין לממון זה בעלים ידועים, אלא שאין ראוי לעשות כן, פן יפרצו גדר כזה במקום אחר... ובתשובה אחרת כתב, ומעות של הקדש עניים, מסתברא שמותר להלותן קרוב לשכר ורחוק להפסד כמעות של יתומים, וקרוב אני לומר, שאין רבית אף להקדש עניים, לפי שמעות הללו אין להם בעלים ידועים, וגזבר לא בשל עצמו הוא מלוח, ונמצא שאין רבית זו בא מלוח למלוח. גם המשנה למלך (בפ"ד מהלכות מלוח ולוח, הלכה י"ד, בד"ה כתב הרשב"א) מביא דברי הרשב"א ומאריך שם, ומביא שם דברי מהרי"ט המפלפל בדברי הרשב"א הנו, ובהמשך דבריו מביא המ"ל בשם הר"י מטראני: „דמי שלוח מעות של עניים אינו חייב לשלם כי אם בדיני שמים משום דהוי ממון שאין לו תובעין“. למדין אנו מדברי המהרי"ט: שבממון שאין לו תובעין, אין הב"ח מוציאין מהלוח לשלם הלואה, פירוש הדבר: שבמקרה כזה, אין כאן מלוח. ולפ"ז פשלוים מבנקים, מכיון שלהלואה זו אין בעלים ידועים, ואין שום בעל מניה יכול לתבוע ממנו, ממילא, אין יכולים להוציא מהלוח דמי הלואה, כלומר, יש כאן רק „לוח" ולא „מלוח". אמנם כן: המ"ל חולק על המהרי"ט ואומר: „שאף שאין לממון זה בעלים ידועים, מ"מ המלוח (המ"ם פתוחה) הוא ידוע והמלוח תובע ממנו מה שהלוחו, ודוקא היכא דאתו לידו בתורת שמירה, פטר רחמנא משום דהוי ממון שאין לו תובעין, אע"פ שהמפקיד הוא מיוחד, אבל היכא שבאו לידו בתורת הלואה, כיון שהמלוח מיוחד, איהו קא תבע מיניה“. ולדברי המ"ל, מי שממונה על הכסף, היינו, הגזבר, הוא המלוח, ולו הכח לתבוע מהלוח לשלם ההלואה, הסבר הדבר: הגזבר אומר ללוח, מה איכפת לך של מי זה כסף ההלואה שקבלת ממני, לקחת ממני ההלואה, תשלם לי, ולפ"ז, גזבר הבנק

הוא המלוה, והוא יכול לתברע מהלוה את תשלום ההלוואה, אולם יש לדחות ולומר, מכיון שכהיום נהוג שכל מי שמקבל הלוואה מבנק, חותם על שטר, אשר בו כתוב במפורש שהוא חייב לשלם לבנק את דמי ההלוואה, הרי הלוה יכול לטעון, שממון זה אין לו תובעין, כי מי זה ה"איש" התובע ממני את הכסף, שממנו לויתי. אם לא שנאמר, שלבנק יש חוק של "אישיות משפטית". והבנק הוא המלוה, ואין כאן "איש" המלוה, שנוכל לומר, "עבד לזה ל"איש" מלוה". או שנוכל לומר: שלגוף דומם כזה המכונה "אישיות משפטית" חל עליו דין רבית.

ועל מה שחידשנו לעיל, מכית, שהמלוה כספו לבנקים או לחברות ואגודות "בערבון מוגבל" אינו בטוח מהפסדים והזיקות, כי אין ממנו לתבוע, וכמבואר למעלה, ממילא אין כאן שאלה של רבית, דומני, לענ"ד שיש על זה ראייה חזקה וכמעט מפורשת.

למדנו (במס' גטין ל, א): "תנו רבנן המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהן מחלקן, וכו' ופוסק עמהן כשער הזול ואין בהן משום רבית". והגמרא שם מבארת, "ואין בו משום רבית, מאי טעמא? כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית". וחלוקין הם רבותינו הראשונים בפירוש הגמרא ההיא: רש"י מפרש שה"אין בו משום רבית" זה המשך לפיסקא, "ופוסק עמהן כשער הזול", כלומר, אע"פ שלא יצא השער, שבכל מקום זה אסור משום רבית, כי הוא מוזיל לו בגלל הקדמת המעות, אבל כאן התירו, ולפ"ז, המדובר כאן הוא ברבית דרבנן, שכל הדין שאין פוסקין עד שיצא השער, הוא מדרבנן, אבל הרשב"א ויתר רבותינו הראשונים מבארים אחרת. וז"ל הרשב"א: "נ"ל דתרתין קאמר, פוסק עמו, כלומר סתמו כפוסק עמו... ואין בו משום רבית ואפילו פוסק עמו שיתן לו סאה בדינר ואע"פ ששוה הישן עכשיו יותר וכן החדש בשעת גביה... ורש"י ז"ל גראה שפירש דחדא קאמר, פוסק כשער הזול ובפיסקא זה אין בו משום רבית, ואינו מחזור בעיני. עכ"ל הרשב"א. ולפי הרשב"א הרי זו רבית קצוצה, והגמרא מסברת הטעם, "כיון דכי לית לא יהיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית", פירוש הדבר, מכיון דכי לית ליה, היינו תבואה ופירות, לא יהיב ליה, שהמלוה אינו יכול לגבות את חובו רק מחלק התרומה והמעשר של התבואה והפירות, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית, כי אין זו הלוואה, מאחרי, שגם המלוה עלול להפסיד קרנו, ומותר משום רבית. וכך מסביר הרמב"ן שם: "כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה, פירוש כשנשתדפו שדותיו ומפסיד הכל לא משלם ליה, לא קרן ולא רבית, הילכך זבינא הוה ושרי, ולא דמי למשכן לו בית ומשכן לו שדה, שאע"פ שאם נשתדפו, אין לו רבית הקרן קיימת לו, הילכך, כשהוא

עושה פירות, אפשר שהיא רבית קצוצה", עכ"ל הרמב"ן. למדין אנו מדברי רבותינו הראשונים: הרשב"א והרמב"ן, שבמקרה, שהמלוה יכול להפסיד גם הקרן, אין בו משום רבית, ולפ"ז, הרי גם מי שמלוה כספו לבנק או לחברות ואגודות, בערבון מוגבל", הרי דכי לית להו לא יהיב, כי אין כבר ממני לתבוע, כי אין אחריות אישית, שעליו מוטלת החובה לשלם ההלוואה, כי אית להו נמי אין בו משום רבית. אמנם כן, הפני יהושע מסביר שיטת רש"י ומקשה על הרשב"א, וז"ל: "ולענ"ד נראה ליישב שיטת רש"י וז"ל, דלפסוק פחות משער הזול ודאי אסור, דהכא המלוה מעות קתני, דהיינו הלואה גמורה, וא"כ אם פוסק בשעת הלואה שיפרע לו בפירות בפחות משער הזול הו"ל רבית קצוצה ולא מהני ה"ט דקיהיב בגמרא, כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה כר, שזה הטעם לא מצינו אלא לענין אבק רבית כגון במילתא דזביני שהוא דרך מקח וממכר שאסרו חכמים בכל דבר שהוא קרוב לשכר ורחוק להפסד, וכן סאה בסאה דאפילו דרך הלואה אינו אלא אבק רבית משום קרוב לשכר, וא"כ כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה נמצא שהוא קרוב להפסד כמו לשכר ומש"ה שרי... משא"כ לענין רבית קצוצה, לאו בקרוב לשכר תליא מילתא... א"כ סובר רש"י וז"ל דהוי רבית קצוצה לפסוק בפחות משער הזול... אבל סברת התוס' והרשב"א וז"ל דאע"ג דדבר שלא בא לעולם הוא, מ"מ כיון דעשו את שאינו זוכה כזוכה הדר הו"ל דרך מקח וממכר וכיון דכי לית ליה לא יהיב ליה שרי לכתחלה אפילו פחות מהשער", עכ"ל הפני יהושע. מדברי הפנ"י אנו רואים, שברבית קצוצה אין היתר לזה שהמלוה יסבול לפעמים הפסד מכספו, וכל מה שהגמרא אומרת, זה רק לגבי רבית דרבנן, ולפ"ז נפל כל היסוד שלי, מאחרי שהאחרים שהבנק, החברות והאגודות, בערבון מוגבל" נותנים זה רבית קצוצה, ואין להתיר רבית קצוצה מהטעם: כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה כי אית ליה נמי אין בו משום רבית, אולם: עפר אני תחת רגלי הפנ"י, ולא זכיתי להבין דבריו, כונת הגמרא, כיון דכי לית לא יהיב ליה, ממילא מוכח שזו לא הלואה, כי הלואה נקראת, שהחובה לשלם ההלוואה, מוטלת על האדם הלוח, והנכסים המשועבדים למלוה הם רק בתור ערבות, אבל, אם אין החובה על הגברא הלוח לשלם החוב, הרי ממילא אין זו הלואה, וממילא אין בו משום רבית. בכל אופן: גם לדברי הפנ"י, הרי שיטת הרשב"א והתוס' והרמב"ן, שבמקרה שאם אין לו לא משלם, אין זו הלואה, הרי בבנקים ובחברות ואגודות, בערבון מוגבל", שכאמור, שכספי המפקידים עלולים להיות אבודים, שהחייבים לשלם הם אך ורק הבנקים והחברות והאגודות, ואין לגבות חובותיהם ממקום אחר, אין זו הלואה ואין בו משום רבית. אינני מן הרבנים היושבים על מדין לפסוק דיני איסור והיתר, ואינני מוסמך לזה, ובפרט בענינים חמורים

כאיסור רבית, ברצוני רק להעיר ולעורר: שההתפתחות הכלכלית המודרנית והמדעית פתחה גם פתח למנוע — בהרבה מקרים — איסורים חמורים, לעזור ולסייע ליהודים שומרי תורה ומצות לחיות חיי תורה בכל שטחי החיים, ולא להכשל ח"ו באיסורי תורה.

ואם תה"ח המובהקים, גדולי הרבנים וההוראה יסכימו לההנחות הנ"ל, הרי שכל אלו המפקידים כספיהם בבנקים או בחברות ובאגודות, הבנויים ומיוסדים על יסוד „בערבון מוגבל" ומקבלים אחוזים, אינם זקוקים להתנות שזה ע"פ היתר עיסקא, שהרי עצם חברה ואגודה „בערבון מוגבל" בנוי על עיסקא, שגם המלוה, היינו הבנק, החברה והאגודה, מקבל אחריות על הפסדים, וגם אין כאן „איש" „המלוה" שיחול עליו איסור רבית. ואם ישאל השואל: ומה מפסידים אנו כשכן אנו מתנים, בכל הלואה ועסק עם הבנקים, החברות והאגודות, שזה ע"פ היתר עיסקא, ומה מרויחים בזה שאנו אומרים, שלא זקוקים להיתר עיסקא. למי זה כואב: אם כן מתנים התנאי של היתר עיסקא. התשובה לשאלת תם זו, היא: נכון הדבר, שרוב רובן של הבנקים היהודיים בארצנו הקדושה מיוסדים על התנאי של היתר עיסקא, אבל מה אנו עושים עם הבנקים של נכרים, כמו „ברקליס בנק" או „בנק אוטומאן", אשר חלק גדול מהמניות נמצאות בידי יהודים, כלומר, שנמצאים יהודים בעלי המניות בבנקים אלה, ושם הלא אין היתר עיסקא, ודכירגא, שמלפני ארבעים שנה, פנה מורי חותני הגאון ר' מרדכי לייב רובין זצ"ל, ראב"ד של העדה החרדית בעיה"ק ירושלם ת"ו, למנהל הבנק האוטומני אז, בשאלה, האם יש יהודים בין בעלי המניות, ותשובת המנהל היתה: ודאי, ובאופן אישי הוא — המנהל — מכיר הרבה יהודים בעלי המניות של הבנק, ואם נאמר: שדין של בעלי המניות הוא דין של שותפין, והם „בעלי הממון", יוצא מזה, שכל אלו המנהלים עסקיהם עם בנקים הללו, נכשלים באיסור רבית, שהרי אין שם היתר עיסקא, ויהודים שומרי תורה ומצות, ומנהלי מוסדות תורה וחסד המדקדקים בקפדנות ובהידורים על דיני וחוקי התורה מנהלים מו"מ עם בנקים נכרים, ואדרבה, ישנם „מהדרים", שהידורם הוא, דוקא עם בנקים נכרים, שחושבים שבנקים נכרים הם בגדר „בשר חלק" בלי שום שאלה, של היתרים, ואינם מעלים על דעתם כלל וכלל, שבבנקים נכרים השאלה היא יותר חמורה ויותר מסובכת, שהרי בין בעלי המניות נמצאים יהודים, והכסף שלהם והם בעלי הממון, ושפיר מרויחים אנו, אם ההלכה היא, שהבנקים, החברות והאגודות „בערבון מוגבל" הם הם המלוים, ולא בעלי המניות, ואין על הבנקים דין של רבית. ואותה השאלה יש בלויים, יהודי שאיננו סוחר, והוא זקוק להלואה, לא בעד מסחר ועסק, אלא להשיא בתו או להחליף דירה, ונמצאים הרבה יהודים מסוג זה, המפקפקים בהלואות כאלה, שאינן בשביל עסק ומסחר, על ההיתר הזה

„היתר עיסקא“, כי הרי אין כאן שום עסק, ומתלבטים בשאלה זו, אולם אם ההלכה היא כדברנו, שמכיון שאין „איש“ ה„מלוה“ ממילא אין על הלוה דין של איסור רבית, אפילו אם ה„לוה“ הוא כן „איש“, ויש לו אחריות אישית על ההלוואה. הרי יש דרך להתיר ללות מהבנקים ולשלם אחוזים.

וחידושנו זה, שבמקום שאין על המלוה דין רבית, גם אין הלוה מצווה על רבית, יש לי ראי' על זה. התוס' (במס' בבא מציעא, ע, א, ד"ה מעות של יתומים) אומרים: „ה"מ למיפרך, תיפוק ליה משום לוח, דקעבר בלא תשיך, אלא דעדיפא פריך, א"נ קסבר דלא מחייב לוח משום לא תשיך אלא כשגם המלוה מוזהר“. הרי ברור, לתירוץ השני של התוס' דבאופן, שהמלוה אינו מוזהר על איסור רבית, גם הלוה אינו מוזהר, והמהר"ם שיף שם בעמוד ב', כותב: „והר"ן מאריך במומר לעכר"ם שמותר להלותו ברבית... אף שהוא מצווה שלא ליתן, ונמצא הישראל עובר לפני עור, אין הלוה מצווה אלא א"כ המלוה עובר, ע"ש. וכ"כ התוס' לעיל ע"א בד"ה מעות של יתומים“, עכ"ל המהר"ם שיף. וכן הט"ז (ביר"ד סימן ק"ס, ס"ק ג') מביא בשם סה"ת: „דאף הוא אינו עושה איסור בלקיחת הרבית, דהא דישראל נאסר בנתינת הרבית הוא מדכתיב ולאחיד לא תשיך, פירושו אתה הלוה לא תעשה איסור שאחיד ישוך אותך, והמומר שאין המלוה מוזהר עליו ליקח ממנו, ממילא גם הוא אינו מוזהר מלתת רבית“, עכ"ל הט"ז. והגאון ר"ש איגר בגליון מהרש"א שם כותב: „עיי' ט"ז ובתוס' פ' א"נ ריש דף ע' נסתפקו אם הלוה עובר על לא תשיך היכא שרשאי המלוה ליקח, ומ"מ בעבודה זרה כו, ב, כתבו בפשיטות דמותר להלות למומר“. (אגב, לא זכיתי להבין דברי בעל המנחת חנוך, מצוה תקע"ב, שם הוא כותב: „והלוה מן קטן שיש לו מעות שלו, ונותן לו רבית בודאי ג"כ עובר“. וזה נגד התוס', הר"ן וסה"ת, המהר"ם שיף ובט"ז).

וכאמור: שבכחה של התפתחות החיים הכלכליים המדעית והמודרנית,

לאפשר ולשפר סדור עניני המסחר והכלכלה ברוח תורתנו הקדושה.

מקום קשר תפילין של ראש

המניח תפילין של ראש והקשר אפילו מקצתו על הבליטה וכל שכן למעלה ממנה,

לא קיים מצות תפילין, והמברך ברכתו לבטלה

א. בשו"ע סימן כ"ז סעיף י', שצריך להיות הקשר בעורף, ויש לעיין איפה העורף, ועיין במגן אברהם שהוא מול הפנים כמבואר בחולין י"ט ע"ב שנלמד שם מן עורף אדם לעורף העוף למליקה. ושהן באדם ושהן בעוף הוא מול הפנים.

ב. והנה מצינו חדשות שמקורב באו מבני אדם שמדמין לנפשם דכל מה שמאחורי גלגולת הראש הוא עורף וכל מה שלפניהם הוא פנים ולכן מניחים הקשר על אחורי הגלגולת גם כשהוא נגד המצח ולדעתם הוא עורף מול הפנים, וכד דייקנן נמצא שמבטלין מנפשם מצות תפילין, ולא עוד אלא שגם תולין על הרבנים הגדולים שהזהירו להתרחק מהגומא שלפני מפרקת הצואר שלא ירד רגלו של קשר הדל"ד על מפרקת הצואר, ולהעלותו מהגומא, דכל הדל"ד הראה הקב"ה למשה שהוא בעורף ולא רק מקצתו, ושלכן לפי אמדן דעת בני האדם הללו צריכים להעלות הקשר מהשטח שמתחת לשיפוע הקדקוד אשר תחת לאותה בליטה בהראש, ולהניחו על הבליטה עצמה, ובשיפוע הקדקוד עצמו, ואף גם שהוא נגד המצח.

ג. והנה בשום ספר בעולם שמורה הלכות ממקור הש"ס או מן המחברים שמביאים פוסקים המורים ממקור הש"ס לא נמצא דבר כזה שמקום הדל"ד מהקשר הוא כנגד המצח הפדחת, ואלו המדמים כן על דעת עצמם עושים ואין להם טענת כבוד של מנהג אבות בכאן, שעוקרים הלכות שלמות בש"ס, וכל תורה שאין לה בית אב אינה תורה כ"ש לעקור. ועוד יותר מזה ואדרבה מצינו בשאלות ותשובות התעוררות תשובה, שדן שם אם העינים מן המצח ולאחור מהם לאו מקום לקשר או שהעינים הם מן הפנים ושפיר מקום לקשר, ובהדיא הוא מטעים דבריו שם שרק אם העינים מן הפנים יוכשר המקום לאחוריהם להיות המקום לקשר התפילין.

ד. והנה קודם שנבוא למקור ההלכה בדין עורף ומקומו נקדים בכאן הקדמה אחת קצרה במה דאיתא במשנה בסוף פ"ק דאהלות שיש ט' עצמות

בהראש, דידוע שעצם המצח לחוד ועצם הפנים לחוד ולפי דעתם של המדמים שעצם המצח הוא חלק הפנים כמו שהאף הוא חלק הפנים כמבואר בתוס' בכורות מ"ו ע"ב יהיה חסר לפי"ז מהראש עצם אחת, ויהיה שמונה עצמות ולא ט', ועוד דלא דמי כלל להאף שהוא סחוס הנמצא בעצם הפנים ובשטחו ושפיר שייך לומר בו שהוא מכלל עצם הפנים, משא"כ עצם המצח שהוא עצם פרטי נפרד לגמרי.

ה. והנה מלבד המבואר מן חשבון העצמות שבמשנה דאהלות הנ"ל שעצם הפנים לבד ועצם המצח הפדחת לבד גם עוד כן מבואר מן הראב"ן (רש"י) מכות דף כ' ד"ה חייב על הראש על הקפת הראש חייב שתי מלקיות דשתי פאות יש לו לראש שהראש כשתי חתיכות מקום וכו' וכו' אחת, ומקום הפנים וכו' חתיכה אחת, ומתחברות זו עם זו בצד האוזן מלפניו (מקום שלועזין טנפלא — שליפן באידיש) ושם נקרא פאה ששם (בשליפן) מקום חיבור הפרקים. ונמצא שיש לו שתי פאות, צידעא מכאן וצידעא מכאן וחייב עליהן שתיים וכו' עד כאן. (והרי העצם ששמו צידעא הוא מן ה"ט' העצמות שבראש ואליו מחובר עצם הפנים, שהוא החתיכה התחתונה מן הראש שמתחת החתיכה העליונה (ששם השיער) ומקום חיבורו של הפנים אל הצידעא הוא שניקרא פאה, דפאה לשון קיצוה, ולפי ששם קצוות החתיכה העליונה של הראש הוא נקרא בשם פאה שעניינו קיצוה). וכמו"כ כתב הערוך בשם הר"ח בתיבת עורף: שהפנים הוא קצוות ופאת הראש, והעורף קיצותו השני מאחורי הראש. ושמעין מכאן שאין הפנים עולה למעלה מהתחלת עצם הצדעין שהם בצד העינים, ומקום חבורו של הפנים הוא בפאת וקיצות החתיכה העליונה של הראש, ונמצא שאין הפדחת מעצם הפנים כלל.

ו. והנה עכשיו נעתיק בכאן מקור הלכה זו בלא תוספת ומגרעת: בגמ' מנחות דף ל"ה ע"ב: והסירותי את כפי וראית את אחורי וכו' שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, א"ר יהודה קשר של תפילין צריך שיהיה למעלה וכו' וכן צריך שיהיה כלפי פנים ע"כ לשון הגמרא. וברש"י ד"ה קשר של תפילין, מאחורי העורף וכו' ע"כ. ושם ד"ה למעלה וכו' ולא למטה בצואר (המפרקת). וכן הוא בסמ"ג, ובמחזור ויטרי, ובספר התרומה. ועיין בביאור הלכה כאן סימן כ"ז סעיף י' שמביא את ספר התרומה, וזה לשונו שם: בעורף, עיין משנה ברורה שהוא סוף הגלגולת והוא נגד הפנים ולא כל כך למטה כנגד הגרון. (ועי"ש בשער הציון שהוא מן המגן אברהם). ובביאור הלכה שם: וראיתי במעשה רב שכתב שהקשר צריך להיות תחת שיפוע הקדקוד (והיינו למטה אותה בליטה, ולא בעל השיפוע שיורד מהקדקוד). ולעניות דעתי משמע כן מספר התרומה (כמעשה רב ומגן אברהם הנ"ל שהעורף הוא סוף הגולגלת),

שזה לשונו: הקשר של תפילין צריך שיהא למעלה בעורף, לא למטה במפרקת הצואר ע"כ. מלשון ביאור הלכה שהביא ספר התרומה לראיה להגר"א במעשה רב שמקום הקשר הוא החוליה הסמוך לגומא שלפני חולית המפרקת (שמן השידרא) וכמו שכתב המגן אברהם המובא בתוך המשנה ברורה שהוא מול הפנים, וסופו של גולגולת.

ו. והנה עיין עוד שהביא הרב בית יוסף ז"ל כמו שכתב רש"י וראית את אחורי — בעורף דווקא שכך גמי הוא דעת הרמב"ם והטור. וכן הביא הרב המבי"ט ז"ל בקרית ספר שמקום וראית את אחורי הוא בעורף דוקא. והנה ראית כולם בצידם — שהוא מול הפנים לבד ולא כל מה שאחורי הגולגולת, שהרי סיפא של קרא וראית את אחורי ופני לא יראו הרי דוראית את אחורי — אחוריו של הפנים הוא ולא כל אחוריו של גולגולת סתם, דהא העורף הוא מול הפנים (כבחולין שם שהביא המגן אברהם). ואין כוונתם של רבנן רק על צד המטה לבד, ולמעט רק את המפרקת, אבל למעלה הכל מול הפנים ואפילו נגד המצח. דממה שהבאנו למעלה מן המשנה שט' עצמות יש בהראש, ומן הראב"ן שהפנים הוא רק קיצות הראש, ומן הר"ח בספר הערוך שהפנים הוא רק קיצותו של הגולגולת הראש, וכן רבינו ירוחם ורמ"ה שמביאם תוס"ט מהבית יוסף במשנה דיבמות דף ק"כ ע"א שהפנים הוא הלחי, ואין העינים בכלל, מבואר בהדיא שאחוריו של פנים אינו אחוריו של הפדחת, שלכו"ע שאין לחי מצח. ובזה ג"כ מדויק לשון הרמב"ם המובא במגן אברהם הנ"ל, שלאחר שהזהיר שלא יהיה הקשר במפרקת הצואר, מסמן הוא את מקום העורף, וזה לשונו בהלכות תפילין פרק ד' הלכה א': שיהיה הקשר בגובה של עורף (ולא במפרקת הצואר) שהוא סוף הגולגולת, ולמה הוסיף תיבות אלו, „שהוא סוף הגולגולת“, שאם למעט המפרקת כבר אמר שהוא בגובה העורף ולא במפרקת וממילא כל מה שהוא למעלה מן המפרקת שפיר מקומו הוא, ועל כרחך לסמן לנו איפה הוא אותו העורף אמר „שהוא סוף הגולגולת“, והרי אמר שהוא בסוף של הגולגולת ולא בכל אחוריו של הגולגולת. וג"כ מצינו בפירוש בספר המאירי בגמרא חולין דף י"ט ע"ב דלא כל אחוריו של הגולגולת עורף, דעל מה שאמרינן שם בגמרא דלא שייך למיתני שם לשון כל העורף כשר למליקה, דלשון כל לא שייך על דבר מועט והעורף דבר מועט הוא ושלכן מאמר המשנה כל העורף כשר למליקה רצה לומר כל המול עורף שהוא אורך המפרקת, הוא כשר למליקה. והוסיף המאירי שם דהחלק המסוים בנגד הפנים הוא לבד רק מהשפוי ולמטה מהבליטה, וזה לשונו: ועורף עצמו, משיפוי הראש ולמטה אותה בליטה שהיא כנגד הפנים, הרי שרק הלמטה אותה בליטה הוא מול הפנים הא על הבליטה עצמה לאו מול הפנים, הרי מכאן בהדיא כהרמב"ם הנ"ל שהעורף הוא סופו של

גלגולת, ולא בשיפוע הקדקדק עצמו בתוך שטח הגלגולת, אלא רק תחת השיפוע מן הגלגולת וכמובא בביאור הלכה דלעיל בשם הגר"א במעשה רב, לראיה אל המג"א.

ח. וכזה המבואר ברש"י בפר' ויקרא (ה', ח') וזה לשונו: עורף הוא וכו', המשופע, לצד הצואר וכו' ע"כ. מלשונו הרי מפורש בהדיא כמאירי והרמב"ם הג"ל שהשיפוי שמתחת אותה הבליטה לבד הוא מול הפנים, והבליטה עצמה אינה בכלל. וכן גם הוא מבאר שעורף הוא רק בקיצוות הגלגולת, כהרמב"ם והמאירי הג"ל, מהערוך דלעיל, שמביא שם דברי הר"ח, שהעורף שלאחורי הראש הוא קצוות הגלגולת כמו שהפנים הוא קצוות הגלגולת מן הצד שלפניו, ובעל כרחך שקיצוות הגלגולת שאמר הר"ח אינו אותה הבליטה עצמה ומהגלגולת עצמה, שהרי אין בליטה זו עצם נפרד פרטי כלל ואיך א"כ יהיה בהראש לפי"ז ט' עצמות כמבואר במשנה בסוף פרק קמא דאהלות הג"ל, דהא לפי"ז חסר עצם אחת בגלגולת הראש, שהעורף הוא מן החשבון של אותן העצמות, ובע"כ שמה שאמר שם הר"ח שהעורף הוא קיצוות הראש דרצה לומר כמו הרמב"ם והמאירי הג"ל, שהעורף הוא מה שהוא מתחת ולמטה אותה בליטה שבתחתית שיפוע הקדקדק שבגלגולת, ודו"ק היטב שמכל זה מבואר דעורף שמול הפנים הוא רק לבד עד אותה בליטה ולא על הבליטה או למעלה ממנו, ושכח"ג כבר הוא מול המצח הפדחת ולא מול הפנים הוא.

ט. והנה עיין בשאלות ותשובות התעוררות תשובה, שהבליטה שמאחורי הראש היא מול העינים (וכן הוא בדוק וכמפורסם) וידוע שהעינים הן באדם והן בבהמה בחלק העליון מן הגלגולת ולא בקיצוות הפנים והלחי שמחלק התחתון מהגלגולת שהרי העצם הצדעא שהיא מן חלק העליון מן הראש כמבואר בהראב"ן ז"ל בגמ' מכות הג"ל, היא על יד רוחב חלל העינים הרי שהעינים מן חלק העליון מן הגלגולת. שנית שהחוש מעיד במה שעצם מהמצח יורדת בין העינים עד החוטם שמצד מטה מן העינים. שלישית מבואר שהעינים מן חלק העליון מהגלגולת מגמרא חולין דף נ"ב ע"ב שבעי רב ירמיה בטריפת הגלגולת שנחבסה ברובה, אם ברוב גובהה או ברוב הקיפה. וברש"י שם, שבהקיפה מרובה מן רוב גובהה, ועל רוב גובהה הוסיף רש"י ז"ל מן העינים ולמעלה. ועיין הר"ן ובספר כל בו, מביאם הב"ח ז"ל, דהכוונה כלפי העינים שהעינים מן החשבון. היינו מן העינים ולמעלה שכתב כאן רש"י דרצה לומר מצד התחתון של העינים ולמעלה. ועיין שם בב"ח שמה שכתב הטור דברוב גובהה היינו מצד העליון של העינים, שהעינים הם עדיין בכלל חלק העליון מן הגלגולת והעינים מן החשבון כמו ברוב הקיפה שכתב שם הטור בהדיא שהוא מצד התחתון של העינים ולמעלה שכוונת הטור רק על השיפוע לבד

שגמצא התחלתו למעלה מן העינים, והיינו שעיני בהמה המה מן הצד ולא כבאדם, וכשעומד האדם בצידו של הראש ורואה לחי האחת ועין האחת רואה הוא העיגול שעולה לפני העין מהשיפוע שהתחלתו בגובהו מצד העליון של העינים למעלה (ואפילו למהר"י בן חביב שמביא הבית יוסף עדיין מה שלאחורי העינים הוא מן החלק העליון שבגלגולת). וגמצא שלכ"ע הבליטה שמאחורי הראש בבן אדם ושמול העינים הוא בחלק העליון שבגלגולת ולא משטח העורף שבחלק התחתון שבגלגולת. ודו"ק שלכו"ע בכה"ג ברכתן לבטלה דלא בעורף מול הפנים הוא הקשר שהעינים אינם בכלל לחי הפנים אלא מכלל פדחת וחלק העליון מן הראש.

י. והנה רבותינו הפוסקים האחרונים: הכנסת הגדולה, השערי תשובה, האליהו רבה, המגן אברהם, המשבצ"ו, המשנה ברורה, כולם הזהירו שלא ירד רגל דל"ד על מפרקת הצואר. (מטעם שהקב"ה הראה למשה שהקשר מונח בעורף ומכיון שתלוי במקום בעינן שכולו יהיה בעורף ואפילו מקצתו לא יחסר מלהיות בעורף. ועיין שם באליהו רבה שדווקא במקום שערות ושלמטה ממקום שערות כבר הוא על מפרקת הצואר. והנה אע"פ שיש בני אדם שיש להם שערות על הגב מ"מ בלשון רבותינו ז"ל שלשונם לשון תורה קוראים הם שערות רק הצמיחה שהוא על הראש אבל מה שצומח על מפרקת הצואר או על הגב לא נקרא בשם שערות כלל רק בשם צמיחה בעלמא כתוספתא דנגעים פרק ד' ושם פרק י' משנה ט'. ועיין במשבצ"ו שתמה ובהנ"ל מבואר דשם לא נקרא שערות בכלל. ועיין בארצות החיים שתירץ שכמו שלמדין לבין עיניכם מן קרחה כך נמי למדין מן קרחה שיהיה הקשר בעורף. דווקא ובמקום שערות דוקא. והנה זה קשה לומר, שהרי הקב"ה הראה למשה קשר של תפילין שהוא בעורף ובלא"ה לא היינו יודעים מן קרחה כלום שהקשר הוא בעורף, ואפילו על מפרקת הצואר היה שפיר, בעל כרחך שהטעם הוא רק הנ"ל כמבואר בתוספתא שאין בלשון רז"ל שערות רק הצומח בהראש).

והנה רבותינו הנ"ל הפוסקים האחרונים הזהירו מן אותו הטעם להתרחק מאותה גומא שלפני מפרקת הצואר שמהשדרא, שבקל ורגיל שירד מרגל הדל"ד על הגומא וגמצא כבר שאין כל הקשר בעורף אלא בגומא שהיה הכהן עושה שם מליקה, ובחוליות השדרה. אבל לא גמצא אחד מן אלו הפוסקים שהם המזהירים להתרחק מן הגומא שיאמרו לשים הקשר של הדל"ד על הבליטה עצמה (שכעצם קטן הוא רק מורגש) או למעלה מניה מול הפדחת, ולא מול הפנים, וכמבואר לעיל מכל הפוסקים שהוא טעות גמור ואפילו מקצת הקשר אם לא הונח בשקע זה שהוא עצמו העורף — ברכתו לבטלה, והשקע הזה אינה גומא שבסמוך למפרקת הצואר, ואדרבה תחת אותה בליטה הוא הוא כל

עיקר שיפוע השקע של העורף, כמבואר במאירי וברמב"ם הנ"ל, ובפוסקים שם כלעיל. וממילא מובן דמה שאמר המשנה ברורה בשם שערי תשובה: וטוב שיהא מונח הקשר למעלה מן הגומא דרצה לומר שלא בסמוך אצלו ממש שאז ממילא הוא גם ירד מן גבול העורף, וממילא מובן שמה שאמר שיהיה הקשר למעלה מן הגומא, דלשון למעלה מעט קאמר ולא על הבליטה ולמעלה מן הבליטה. והראיה שכך הוא, דאם איתא שכוונת המשנה ברורה שמן השערי תשובה (כנזכר בשער הציון) דעל הבליטה קאמר ולמעלה מן הבליטה קאמר, איך הביא בביאור הלכה שהמקום הוא דוקא מתחת לשיפוע הקדקד כבמעשה רב, ומחזק שם את דבריו שהוא רק מתחת לשיפוע הקדקד ולא על השיפוע מן הקדקד ממה שכתוב בספר התרומה שהוא סמוך למפרקת ולא על מפרקת הגרון, ומחזק שם הוא בזה את מה שכתב במשנה ברורה בשם המגן אברהם, שהעורף הוא בסוף הגלגולת, ואשר סוף הגלגולת הוא מול הפנים, דמבואר בהדיא מכל זה דמה שכתב להתרחק מן הגומא הוא באופן שגם אחר הריחוק עדיין הוא בתוך השקע של העורף, ודו"ק. ועוד ראייה לזה שאין כוונת השערי תשובה והמשנה ברורה להתרחק מן שקע העורף כנ"ל, אלא מהגומא שבין מפרקת הצואר והתחלת העורף למטה, שכותב השערי תשובה עוד טעם להתרחק מן הגומא (לבד הטעם שלא יהיה במפרקת הצואר היכא שאין שם שערות) כדי שהתפילין שלפניו יהיו קשורים היטב לקיים וקשרתם ואם יורידו הקשר בגומא יתרפה התפילין שלפניו ואם יתרחק מן הגומא יתחזק התפילין שלפניו, והלא זה שייך רק לגומא שבין העורף ועצם המפרקת, שכל שמורידו שם — התפילין לפניו מתרפים, וכשמתרחק משם — התפילין שלפניו מתהדקים, אבל אם מכוון על הבליטה עצמה וגם למעלה ממנה הלא אדרבא הוא, כל שמעלה הקשר למעלה מתרפין התפילין שלפניו וכל שמוריד מתחזק התפילין שלפניו. הרי בהדיא שזה שבשתא בכוונת דבריהם של המשנה ברורה ושערי תשובה, ומלבד מהמבואר גם במעשה רב הנ"ל בפירוש שיהיה דוקא מתחת לשיפוע הקדקד ולא על השיפוע או בתוך השיפוע של הקדקד. ועיין בספר בית ברוך שעל חיי אדם שנשתבש בזה, ובודאי לפום חורפיה כתב מה שכתב. הכלל העולה מכאן שהנוהגים להניח הקשר מתחת אותה בליטה שמתחת לשיפוע הקדקד יסודם בהררי קדש ממקור הש"ס הפוסקים הראשונים והאחרונים שאין עורף מול הפנים בלאו הכי. ויהי רצון שנזכה לביאת גואל במהרה אמן.

הרב מנחם מ. כשר

בענין תנאי בנשואין *

לכבוד הרב וכו'.

קיבלתי מכתבו וכמה דברים בהם, תמוהים מאד. כדי להבהיר הענין אציע בקיצור השאלה העומדת לפנינו. בשנת תרמ"ד יצא רב רפורמי בפריז בהצעה להתיר אשת איש לעלמא בלי גט אם נתפרדו בערכאות, והביא מגמרא גיטין כח.

* במערכת „נועם" נתקבל המכתב דלהלן :

מדינת ישראל

משרד הדתות

ב"ה ירושלים, י' באדר תשכ"ח, 10 במרץ 1968. מס' 7/10

לכבוד מערכת „נועם".

א. נ.

הנדון : תנאי בנשואין

הגיעה אלינו שמועה שבמערכת שלכם נתקבל בשעתו מכתב מהרב ד"ר יחיאל יעקב וינברג ז"ל, בו הוא חוזר מדבריו בענין תנאי בנשואין שכתב בהקדמה לס' „תנאי בנשואין ובגט", כמו כן, נודע לי שהרב מ. כשר כתב תשובה ארוכה על דברי הספר הנ"ל.

אם כן הדבר, רצוי מאד שתפרסמו העתק מהמכתב הנ"ל ודברי החקירה של הרב כשר בנידון — בקונטרס „נועם" העומד להופיע בזמן הקרוב. אודה לכם אם אקבל מכם תשובה בנידון.

בכבוד רב

הרב דב כץ

מנהל בתי הדין

בהתאם לבקשתו של הרב דב כץ שליט"א, וכפי שהודיע לנו בע"פ הברור נוגע הלכה למעשה, אנו מפרסמים בזה את תשובתו של הרב מ. כשר שליט"א לרב

שמדברת מגט של ערכאות, והראו לו הרבנים שזה טעות, דשם מדובר מגט שנכתב כדין ע"י הבעל מרצונו, ונחלקו על חתימת העדים, אבל כשבית משפט ממשלתי עושה פירוד בין איש לאשתו שלא מדעת הבעל, אין זה בגדר גט על פי הלכה רק חספא בעלמא, והיא אשת איש גמורה ובניה ממזרים. — ובשנת תרס"ה, שוב יצאו מספר רבני פריז בהצעה אחרת, היות שיש מקרים שאחרי שנתגרשו בבית המשפט, הבעל ממאן לתת גט פטורין לאשתו בשום אופן, הציעו, להמציא אמצעים להתיר א"א בלי גט פטורין, שבשעת קדושין יאמרו שמקדשה על תנאי, שאם שופטי ערכאות של המדינה יבטלו (מסירות) האישות בין הזוג ע"פ חוקי המדינה וגמוסיה, ולא יאבה הבעל אח"כ ליתן גט פטור לאשתו כדת תוה"ק, יהיה בכחו של מורה הדת להתיר האשה מכבלי העיגון" (נדפסו דבריהם בספר, „אין תנאי בנשואין" דף כ"ה). והרב ר' יצחק אלחנן כתב להם: חלילה לעלות על הדעת לעשות כן, כי אין זה נכון לדינא וגם עי"ז יתרבו מכשולים רבים כר, יפרשו מזה ולא יזכר ולא יפקד זה כלל. בהגיע השמועה לאוני גדולי ישראל, יצאו כולם נגד זה בתשובה ברורה ומוחלטת בדברים חריפים עד מאד, גדול הדור ר' דוד פרידמן ז"ל כותב: „כל מי שיש לו מושג בתוה"ק ובדברי חז"ל ידע כי אין לתקנה זו שום מקום ומקור ע"פ דין כלל וכלל, וכל האומר לטהר את השרץ בק"ן טעמים אין השרץ נטהר בזה, וכל האומר להתיר אשת איש לעלמא בלי גט כדת משה וישראל, אף אם יאמר אלפי טעמים ותקנות של קדושי תנאי וכדומה, אין האשת איש נותרת בזה, והיא אשת איש גמורה מוחלטת ובניה ממזרים, ולית דין צריך בושש כלל". ר' מאיר שמחה מדווינסק ז"ל כותב: ואם יתקנו חופות כאלה ואף אם יתנו תנאים לאלפים, הכל ידעו דברים שבלב באומדן דמוכח טובא, דאין זה אישות על תנאי, רק אישות כחוקי ערכאות ותחת כדת משה וישראל, יבינו כל עם צרפת כי זה רק קידושין כחוקי הרעפובליקא החדשה ואין לך הערמה גדולה מזו כר,

אחד, שבו דן בענין הנ"ל, ובתוכה מצויה גם תשובתו של הרב וויינבערג ז"ל, שבת הוא כותב שמתחרט על תוכן מכתבו שכתב בענין תנאי בנשואין.

בתשובה זו לא נכנס הרב כשר לעצם השאלה, לבררה על כל פרטיה לפי מקורות ההלכה, שכבר נתבררה ב„נועם" ח"א עמ' נב"ס, כי אם דן במכשולים העלולים לצאת מתיקון כזה, ושתיקון כזה הוא נגד דעתם של כל גדולי הדור מהדורות הקודמים, שאסרו בהחלט כל תנאי שהוא.

השמטנו הרבה קטעים מהמכתב אשר אינם נוגעים לעצם בירור השאלה.

מערבת „נועם"

ואתם תהיו ההורסים גדר האישות ונמצא הממזרות רבה וכו' עכ"ל. ביאור דבריו, משום שסתם בני אדם מבינים מתנאי כזה, שהעיקר העובדה מה שנתגרשו בערכאות זהו המתיר והקובע, ואם הבעל אינו רוצה לתת גט ולהסכים לפסק הערכאות מאיזה טעם שהוא, אז מותרת לעלמא בלי גט, וכל שאר הדיבורים המה בשביל כל אדם רק מעין הערמה (פעיק בלע"ז) דברים שאין בהם ממש, רק במקרים בודדים כגון אח מומר וכדומה, אזי המקרה מכריז על עצמו ועל אמתת התנאי, משא"כ בנוסח כללי.

ובמחאה גלוי' חתומה ע"י כמאה רבנים מגדולי רוסיא ופולניא בראשם בעל אבני נזר ר' אברהם מסוכוטשוב, ותשעים רבנים מגאליציא ובראשם בעל המהרש"ם כ' שאין אשה גתרת מבעלה בלא גט, ושם תנאי לא מועיל, וכן יצאו בקו"ק מיוחד רבני אונגריא ורבני א"י וכו' ביחד כארבע מאות רבנים, דבריהם נדפסו בס' אין תנאי בגשואין. יש מהגדולים שיצאו לדחות מטעמי הלכה, והרבה לא דברו מצד ההלכה, אלא משום גזירה וסייג שלא להרוס קדושת בית ישראל, וכתבו על הצעת התנאי: תועבה היא, זימה היא, כל ישראל יכנסו בחשש בעילת זנות, תקון זה מכשול הוא, ופרצה גדולה בדת ישראל ובטהרת המשפחה, שע"ז יתירו אשת איש וירבו ממזרים בישראל, תתבטל מישראל תורת גיטין וקדושין, יהרסו ויאבדו מוסדי אישות דת קדש, ויביא לידי החלפת גשותיהם, הזנות רבה ואחר הזנות תלך ותתגרש למפרע, האשה תבוא בערכאות להפקיע עצמה מבעלה בלי גט, תרבה ההפקרות לבגוד בגשותיהם על יסוד התנאי — התירו תנאי רק במקרים בודדים באח מומר וכדומה, באופנים שונים, וצריך הדבר ליעשות ע"י רב גדול שבקי היטב בכל הדינים, אבל ח"ו לעשות תיקון כללי שיש בו כל החששות הנ"ל. ויש להוסיף שאפילו הרבנים מחוגי המשכילים כגון ד"ר ארי' שווארץ וד"ר משה גידעמאן כתבו כי דבר זה הוא, ומלבד שהוא נגד דת ישראל ונמוסיו, אינו מכוון עם השכל, ואינו מתקבל על הלב כלל, כבר הורה זקן הרב הגאון ר' יצחק אלחנן כר, לכן כל דבריהם בטלין ומבוטלין לא שרירין ולא קיימין.

אחרי פסק הדין של כל גדולי ישראל, חזרו בהם הרבנים שהציעו תנאי בקדושין, ומשכו את ידיהם מזה, ונשתקע הדבר. ואחרי שלשים שנה מהעובדא הג"ל בשנת תרצ"ו שוב יצאו מספר רבנים בהצעה אחרת, והדגישו, שאין להעלות על הדעת הצעה על תנאי בקידושין, שנאסרה ע"י כל גדולי התורה בדור שעבר, ואין להציע דבר שנאסר ע"י ארבע מאות רבנים, אלא הציעו דבר חדש, שבמקרה שנתגרשו בערכאות, יכתבו גט לאשה ע"י השלוחים שהבעל מינה בשעת קדושין. ויש שהציע שהאשה תהיה השליח, וסמכו על הרב צבי בן יצחק אלקלעי באלג'יר, שבשנת תרע"ב ערך קונטרס „תקנת עגונות“, שהבעל

עושה שליח, לכתוב גט בזמן שניתקו קשר הנשואין ע"י ערכאות וכו', והאריך בבירור ההלכות. והרב ר' יהודה צירלסאן כותב: הפוסק הה"ג ר' בנציון אלקלעי פלפל בחכמה בקונטרסו „תקנת עגונות" שעיינתי בו בשים לב, אולם למעשה אין כל פלפולו אלא קורי עכביש לעומת עבותות העגלה של אשת איש החמורה, בסמכנו חלילה, על אותו הפלפול, לא נתקן את הפריצות הבוועטות בנו ובתקנותיו, אלא שנקלקל את הכשרות שתכשלנה בכמה דרכים, לסבת הקולות שגבב הרה"ג, וכו', וחלילה לנו להרוס בידינו בשבילה את כל החומה הבצורה של טהרת המשפחה של הנשים הכשרות, עכ"ל. ונכתבו ע"ז קונטרסים גדולים לברר הלכה זו, והרבנים השמרנים באספה גדולה קבלו הצעה לעשות את האשה שליח לכתוב גט אחרי שתקבל גט בערכאות, והבעל מסרב לגרש. וכשנתפרסם הדבר יצאו כל גדולי הרבנים מכל המדינות ובראשם רבי יוסף ראזין ז"ל ורבי חיים עוזר ז"ל והרב קוק ז"ל, באיסור גמור שא"א לעשות גט לא ע"י תנאי בקדושין ולא ע"י שליח, ורבני אמריקא יצאו לא רק באיסור אלא גם בחרם נגד קדושין על תנאי וע"י שליח, והדברים פעלו שגם השמרנים משכו ידיהם מהצעתם. כל הדברים בצירוף חתימת יותר מאלף רבנים מכל העולם נדפסו בספר מיוחד „לדור אחרון" בשנת תרצ"ז.

וכעת אחרי שעברו שוב שלשים שנה שוב יצא רב אחד בספר „תנאי בנשואין ובגט" להציע קדושין על תנאי, המחבר מבאר הלכה זו לארכה ולרחבה בחו"ב, וז"ל בדף א"ב: לולא הי' אפשר לסדר קדושין על תנאי כגון זה כדת משה וישראל (כמו באח מומר), אז הי' בידינו לפתור בעיה חמורה שהיא עוקבת את קדושת חיי האישות בימינו וכו', יודעים אנו שהרבה דנו על שאלות דומות לשאלתנו, גדולי הרבנים בדורות שלפנינו, ואין אנו מעיזים לקוות לחדש חידושים שהם לא ראו ולמצוא פתרונות שהם לא מצאו, אמנם בעוה"ר יום יום המצב הולך וגרוע וכו' רק לדוגמא נעיין למשל בתנאי מעין זה, האשה מתנה שאם שנתיים לאחר שיופר הנשואין ע"פ חוקים אזרחיים הבעל יסרב לתת גט לאשתו, וישא אשה אחרת בלי המ"ר, או שאם ידרוש ממון בעד נתינת הגט, הקדושין יהיו בטלין למפרע. אם נמצא שיש מקום לתנאי כזה, אז יהיה אפשר לטכס עצה איך להגדיר את עצם צורת התנאי להלכה למעשה באופן שלא נכשל חו"ח בעניני א"א וכו'. שוב מאריך מן דף ג' עד דף ס"ג לברר שיטת מהר"י ברי"ן שהובא באה"ע סימן קנ"ז לענין המקדש אשה שיש לה אח מומר, ולבסוף מסיק כמו שיש להתנות את תנאו של המהר"י ברי"ן כו' כן יש להתנות גם תנאי שאנו דנין עליו עכ"ל.

בקראי השורות הנ"ל השתוממתי על דבריו לא אוכל להבינם. (א) מצד אחד כותב: יודעים אנו שהרבה דנו וכו' (זה לא מדויק, לא רק „דנו" אלא פסקו

והחליטו ויצאו באיסור חמור כמבואר בקונטרס את"ב ובדף נ"ז מביאו) ואין אנו מעיזין וכו', ובתוך כדי דיבור הוא מציע קדושין על תנאי שהוא ממש כתנאי פריי, ועוד גרוע יותר (כמו שיתבאר להלן), הרי כן,,אנו מעיזים" לחלוק על כל הגדולים משני דורות שאסרו גט על תנאי, ושאי אפשר בשום אופן להתיר אשת איש לעלמא בלי גט (רק במקרים מיוחדים), אבל להתיר בדרך כלל לדעתם יש על זה דין הערמה, וחספא בעלמא הוא.

(ב) וכן בדף נ"ו מביא את הקונטרס אין תנאי בנשואין, ושגדולי הדור יצאו במחאה חריפה וכו', וכותב: דאי שאין לזוז מפסקיהם של גדולי התורה בענין התנאי הצרפתי כמו שהוא מובא בקונטרס אין תנאי בנשואין, אמנם שונה הוא לגמרי התנאי שאנו דנים עליו מאותו התיקון הצרפתי, וכן בדף ס"ט כותב: אמנם ביררנו והוכחנו שרחוק הוא התנאי שלנו מאותו התנאי כרחוק מזרח ממערב. עכ"ל. מארי דאברהם! איך אפשר לכתוב דברים כאלה,,אמנם שונה הוא לגמרי הצעתנו", כלומר שעל הצעתו אין שום פסק מגדולי מתורה, הרי הדברים גלויים לעין כל, כי הפסק של גדולי הדור היה בהחלט שבשום אופן אי אפשר לאשה ישראלית להתגרש מבעלה רק ע"י גט כדת וכדין, אפילו יעשו אלה תנאים, כי לפי דבריהם אין שום הבדל בין הצעת התנאי הצרפתי להצעתו ולכל הצעה שהיא אחרת, ורק במקרים בודדים כגון באח מומר וכדומה דברים המפורסמים לבני אדם, או בשעת הדחק יש שהתירו, אבל לעשות תיקון בשביל כלל ישראל ישנם כל החששות הנ"ל, שזה יכול להביא לידי חורבן גמור והריסת טהרת המשפחה בישראל, ואת זה אסרו כולם בהחלט.

(ג) אמנם גם בעיקר הדבר שהמחבר כותב שמציע תנאי בקדושין הוא, מפני שהתנאי שהוא מציע הוא שונה לגמרי, והצעתו רחוקה כרחוק מזרח ממערב מהצעת רבני צרפת, ואותה (לדעתו) לא אסרו גדולי הדור, וחוזר על זה חמש פעמים בספרו:

1. בעמוד נ"ז: תנאי שהציעו רבני צרפת הי' על מנת שאם הנשואין יפורו בערכאותיהם לפי חוקי המדינה, אז הקדושין יהיו בטלין למפרע.

2. עמוד נ"ח: ברור שכל הני הטעמים אינם נוגעים כלל בתנאי שלנו, שהרי בכל מקרה ומקרה של הפרת הנשואין בערכאות ידרשו גט פטורין מן הבעל, ועל פי הרוב הבעל נותן גט לאשתו כדת וכדין, ורק אם הבעל יסרב ליתן גט לאשתו ועל פי בד"צ, מן הראוי הוא שיגרש את אשתו ע"י ג"פ, אזי יהיו הקדושין בטלין למפרע.

3. בעמוד ס"ו: במה דברים אמורים בתנאי שבצרפת, אמנם גם הם אינם נוגעים בענינינו שהרי תנאי בנידון דידן תלוי במעשה באם יתן גט או לא יתן, והוא תנאי בענין אחד וכו' אבל בצרפת התנאי היה תלוי רק ברצון השופט,

כמה שיחליט השופט לפי מה שכלבו ולא בשום מעשה וזה היה בגדר של ברירה.
4. בעמוד ס"ט: ראשית כל הם רבני אונגריא שאסרו תנאי בנשואין

כתבו את זה משום שלפי דבריהם התנאי של רבני צרפת היה כנגד הדין, אמנם ביררנו והוכחנו שרחוקה היא הצעתנו מהצעתם כרחוק מזרח ממערב.

5. ועוד שם: לענ"ד הבעיה היותר תמורה היא, אם ע"י הטלת תנאי בקדושין יהיו כל הקדושין רק קידושי ספק כמו שטענו רבני אונגריא לפי אותה ההצעה בצרפת כו', לפי הצעתנו בתורת אישות היא אצלו כו' הגם שאפשר שהנשואין יבטלו למפרע, אמנם ע"פ רוב לא יופרו הנשואין בערכאות, ואף אם יופרו, ע"פ רוב הבעל לא יסרב ליתן גט לאשתו, וכל זמן שהאשה ובעלה דרים ביחד, דבר האישות אינו מוטל בספק, ע"כ.

ד) ועתה נבדוק נא את השוני והמרחק בין ההצעות. אני רואה בדברי המחבר ארבע הצעות ואף אחת לא ברורה בעיניו, הוא כותב הצעה אחרי הצעה, אחרי כל האריכות בבירור הענינים שמותר לעשות תנאי בקדושין, אבל מה שנוגע לעיקר הדבר אין המחבר מציע הצעה ברורה ומפורטת איך לכתוב לשון התנאי, במלים ברורות וגלויות שכל בן אדם יבינם ובמה יהי' שונה מהתנאי שהציעו בצרפת ואסרוהו, את זה אין אנו מוצאים בדבריו, ונמצא שלמעשה לא מציע דבר ברור. והוא בעצמו מבאר טעמו של דבר, וז"ל בדף ב: אין רצוננו להציע כאן מה שצריך להיות צורת התנאי כזה בדיוק וכו' אם נמצא שיש מקום לתנאי כזה (הצעה ראשונה שהעתקתי לעיל) אז יהיה אפשר לטכס עצה איך להגדיר את עצם צורת התנאי להלכה ולמעשה, באופן שלא נכשל חו"ח בעניני א"א, אמנם אין זה מתפקידנו, שאנחנו לא באנו להורות הלכה למעשה רק לברר בעזה"י עכ"ל. עוד כתב בעצמו ששאלת בית דין שהוא מזכיר, היא חשובה, אלא מכיון שאין זה מעין בירור הלכה אלא פרט של מעשה ב"ד לא הזכרתי פרט זה, עכ"ל. וזהו תשובה של מה בכך, הרי כל מלה שבתנאי היא חשובה יותר מכמה פלפולים שאינם נוגעים ישר להלכה.

במלים אחרות, המחבר כותב שאין רצונו ואין תפקידו להציע תנאי מדויק — לפנינו הודאת בעל דין עצמו שכנוע להנקודה העקרית בעצם השאלה איך לסדר תנאי אין לו מה להגיד דבר ברור, והוא מהסס ופוסח מהצעה להצעה (הוא כותב ד' הצעות של תנאי).

וגראה נא מה היתה הצעת פריז ומה המה הצעותיו:

ה) הצעת תנאי בקידושין של רבני צרפת שכל גדולי ישראל אסרום: בשנת תרמ"ד יצא מיכאל ווייל בפריז להתיר גט ערכאות במקום גט פדת מו"י, וכן להשתמש בהפקעת קידושין, ודחו דבריו והראו לו טעותו, ואחר שהלך לעולמו נשתקע הדבר, ובשנת תרנ"ג שוב יצאו רבנים בהצעה לקדושין על תנאי,

והרב הכולל לצרפת אליעזר איזדאר כותב בדף 2 מספר „אין תנאי בנישואין“, וז"ל: בהשאלה אשר אנחנו עוסקים בה, היינו מה לעשות באיש אשר ימאן לתת גט פטורין לאשתו בשום אופן (אחר שנפרדו בבית המשפט), ואיך שפטו הרבנים כו' אם הבעל מונע מאשתו גט ואיך היא הלכה למעשה, ע"כ. א"כ עיקר ההצעה לעשות תנאי בקדושין הי' מפורש שמדובר בזמן שהבעל לא רוצה בשום אופן לתת גט, ועל זה כתבו ודנו כל הרבנים ולא על ההצעה הראשונה. בדף 12 מביאים הרבנים וויסקופף וליבצקי ההצעה של רבני צרפת: הרי את מקודשת לי באם ששופטי הממשלה יגרשו אותי ולא אתן לך גט כריתות לא יחולו הקידושין. וע"ז כתב הרב ר' יצחק אלחנן לאיסור.

ובתוך דבריהם כותבים: אפילו אם תתנה היא „הריני מקודשת לך באופן שאם הממשלה תגרש אותנו ולא תתן לי גט כדת לא יחולו הקדושין“ כו' הוה מתנה עמש"כ בתורה.

ובאת"ב דף כ"ה מביא הנוסח: בשעת הקדושין יאמר שמקדשה על תנאי שאם שופטי הערכאות של המדינה יבטלו מסירות האישות בין הזוג ע"פ המדינה ונמוסיה, ולא יאבה הבעל אח"כ ליתן גט פטור לאשתו כדת תוה"ק, יהיה בכחו של המורה דת להתיר האשה מכבלי העיגון, ע"כ.

בדף י' מובא מתחלה הצעת ווייל ואח"כ הצעה האחרונה, הרי את מקודשת לי על תנאי זה דאם יאמר היושב על מדין מחוקי המלכות כי תהיי מגורשת ממני ואני לא אתן לך גט כריתות כדמו"י אז לא יחולו הקידושין למפרע ותצאי כפנויה ותנשאי לאחר בלי גט. וכן הביאו נוסח פריז הנ"ל הרבה רבנים במכתביהם בחוברת את"ב בדף יב, דף 24, דף 34, דף יח, דף כ. ואף אלה שכתבו סתם נגד תנאי בקידושין, הכוונה לתנאי הנ"ל באם לא ירצה הבעל לתת גט לאשתו ולא פירשו להדיא מפני שהדברים ידועים ומפורסמים שמדברים מתנאי כזה כמפורש לעיל.

ו) הצעת המחבר בראש דבריו וז"ל בדף ב: א) נעיין למשל בתנאי מעין זה: האשה מתנה שאם שנתיים לאחר שיופר הנשואין ע"פ חוקים אורחיים, והבעל יסרב לתת גט לאשתו, וישא אשה אחרת בלי המ"ר, או שאם ידרוש ממון בעד נתינת הגט, הקדושין יהי בטלין למפרע, עכ"ל.

והנה התנאי שמציע בראש דבריו הרי הוא ממש כהתנאי של צרפת, לא רחוק מזרח ממערב אלא תואמים. המחבר כותב „אם ידרוש ממון“, וזו הוספה שלא לצורך כי ההצעה הצרפתית שהיא בלשון סתם שאם לא ירצה לתת גט, היא יותר מדויקת, שהיא כוללת כל הסיבות, כגון אם הוא מסרב לתת גט מסיבות דתיות וכדו'. אבל עצם התנאי הוא דומה ממש לתנאי הצרפתי. ואני תמה איך כותב בעמוד ס"ו (העתקתי דבריו לעיל אות ג) להשיב על דברי

הגרמ"ש בזה"ל: במה דברים אמורים באותו תנאי שבצרפת, אמנם גם הם אינם נוגעים בעניינינו, שהרי התנאי בנידון דידן תלוי במעשה, באם יתן גט או לא יתן, וזה תנאי בענין אחד וכך אבל בצרפת התנאי היה תלוי רק ברצון השופט, כמו שיחליט השופט לפי מה שבלבו ולא בשום מעשה דזה היה בגדר של ברירה עכ"ל. וכ"כ בדף נ"ז: התנאי שהציעו רבני צרפת היה ע"מ שאם הנשואין יפורו בערכאותיהם לפי חוקי המדינה אז הקידושין יהיו בטלין למפרע. תימה איך אפשר לכתוב דברים כאלה, ולא ראה שמפורש להיפך כמו שהעסקתי לשונם לעיל, שגם בהצעת צרפת דברו באופן כזה שאם יתן גט הקדושין קיימים והביטול הוא רק אם מסרב לתת גט.

ב. בעמוד נ"ח, כותב את התנאי בסגנון אחר לגמרי: רק אם יסרב הבעל ליתן גט וע"פ בית דין צדק, מן הראוי הוא שיגרש את אשתו ע"י גט פטורין, אז יהיו הקדושין בטלין למפרע, ע"כ. תנאי זה, הוא חידושו והצעתו של הרב עזיאל בשו"ת אהע"ז, ואחרים דחו דבריו והוא בעצמו חזר בו.

ג. עוד כותב: נעיין למשל בתנאי מעין זה, חיי האישות הופרו בין האיש והאשה ע"פ חוקים אזרחיים של איזו מדינה והבעל מסרב לתת גט פטורין לאשתו וכך, ומתנהג כנגדה באופן המתנגד לעקרי מוסר היהדות ונהגתו זו נתבררה ע"פ ב"ד הנאמן שיש לסמוך עליו כח הקדושין יהיו בטלין למפרע וכך. הנה נוסח זה בעקרו הוא כתנאי הצרפתי וכהצעתו הראשונה, אלא שהוסיף את המלים, „מתנהג כנגדה באופן המתנגד לעקרי מוסר היהדות“, וכפשוטו כוונת משפט זה, שבזה שהבעל מסרב לתת גט לאשתו אחרי שכבר נתפרדו בבית המשפט, הוא מתנהג באופן המתנגד לעקרי מוסר היהדות, ואם הדבר נתברר שכן הוא, הקדושין בטלין למפרע, ואם לזה התכווין המחבר למה לו להוסיף מלים מעורפלות „עקרי מוסר היהדות“, הלא בזה שנתפרדו זה מזה ואינם גרים ביחד והבעל רוצה לעגן אותה, ולא לתת לה גט, הרי הוא עובר על דיני התורה, ומה חידש בהוספת המלים „עקרי מוסר היהדות“, ואם במקרה שהאשה הגישה משפט ובית המשפט פסק להפרידם והבעל אומר שאינו רוצה לגרשה רק לגור אתה, א"כ הלא יתכן שיתברר בב"ד שהוא אינו מתנהג בניגוד לחוקי התורה, א"כ מה שייך כאן „עקרי מוסר היהדות“.

ד. עוד מציע בספרו תנאי זה בנוסח אחר לגמרי, וז"ל: הנה לא באנו להגין בעד אותו התנאי של רבני צרפת כח, ושוב כותב: אבל בנידון דידן האם נחוש שבכדי להחליף את נשותיהן תחלה יעשו הפרת הנשואין ע"פ חוקי המדינה, ואח"כ ילכו אל הבית דין, והבית דין יבדקו את הענין ויבחינו שעל פי נימוסי היהדות מכיון שהבעל אינו רוצה באשתו ואינו מתנהג עמה כשורה מן הראוי שיפטר ע"י גט כדמו", ואם הבעל לא יסכים אז יבטלו הקדושין

למפרע, ע"כ. הוסיף פרט חדש: ואח"כ ילכו אל הב"ד כו', האם זה הוא בכלל התנאי, ומה יהיה אם יסרב ללכת לבית דין כלל, ומה הפירוש יבחינו על פי „גימוסי היהדות“, אולי יכול המחבר לפרש לנו כיצד אפשר להגדיר „גימוסי היהדות“ בדבר הנוגע להל' גיטין. — יש ביטוי בחז"ל במדרש במדב"ר פ"ח: אמר לו בדרכי הגוים יש גימוסין הרבה וכומרין הרבה כו' ואנו אין לנו אלא ה' אחד ותורה אחת ומשפט אחד, ע"כ. ובתו"כ פ' אחרי מות ט, יג איתא: ומה ת"ל ובחוקותיהם לא תלכו, שלא תלכו בגימוסות שלהם. ולרוב משתמשים במלה גימוסים, לחוקים ומנהגים הקבועים על ידי בני אדם, ויש דתות גמוסיות לעומת דת משה וישראל שהיא אלהית.

גם על הביטוי „שלא כשורה“, אני קורא לשון הירושלמי יבמות פ"ג ה"א: אילו העושה דבר שלא כשורה שמא מתירין ערה שלו. הגם שפה המדובר בתנאי, אבל הביטוי „שלא כשורה“, אינו מבטא כלום ואינו מובן, אחרי שכבר נתפרדו זה מזו, א"כ הדבר היחידי שאנו דגין עליו, הוא, שאינו רוצה לתת גט ורוצה לעגן את אשתו, ולפי לשון התנאי הוא ענין אחר לגמרי שהב"ד צריך לדון מחדש על עצם טענות שבין איש לאשתו אם הוא חייב לתת גט לאשתו או לא, א"כ בית דין של ישראל צריך לדון ע"פ דין הש"ע מתי צריך לגרש ולא על פי גימוסים, ומוסר היהדות, וזהו כהצעת הרב עוזיאל שיסכימו על בית דין ידוע שידונו על הענין, והדבר נדחה מכמה טעמים, אבל סתם ב"ד שידון על פי „גימוסים“ והנהגה „כשורה“ לא שמענו מה זה. ובדרך כלל הרי הדבר הראשון בתנאי שהדברים יהיו ברורים ומובנים לכל, ובפרט תנאי שמציעים בשביל כלל ישראל להתיר אשת איש, והדברים צריכים שיהיו מובנים אף לאנשים הרחוקים מדיני התורה, ואח"כ יש לעיין עוד אם הדברים מתאימים עם ההלכות של תנאים שקבעו חז"ל בדיני תנאי, והנוסחאות הנ"ל הם כל כך מעורפלים שאין להבינם כלל. יש אנשים שלדידם — לעבור על כל דיני התורה לחלל שבת וכדומה — אין זה אצלם בכלל „עקרי מוסר היהדות“ ו„גימוסי היהדות“, רק מה שנוגע לבין אדם לחבירו, ואיך אפשר להעלות על הדעת שב"ד מובהק יכניס נוסחאות מוזרות כאלה בגט.

ה. והנה במכתבו האחרון שוב חוזר המחבר מהצעה זו חז"ל: ולפי התנאי שלי ביטול התנאי אינו תלוי כלל בדעת השופט אלא באם — אחר הפרדת חיי האישות בבית משפטיהם — הבעל בהתנהגותו כלפי אשתו יעבור על תקנת חז"ל למשל על חר"ג או על עקרי מוסר היהדות או יבטלו הקדושים, לפי הרב עוזיאל התנאי תולה ברצון ב"ד דומה להא דע"מ שירצה אבא (ויש חשש של ברירה כמ"ש הגרמ"ש), בתנאי שלי, התנאי אינו תלוי כלל ברצון ב"ד אלא בהתנהגותו של הבעל ובמוסר היהדות שיסודותיו קבועים וידועים

בשעת התנות התנאי וכר' תפקידו של הב"ד כר' המה רק מעידים כר', עכ"ל: חוזר ממה שכתב לעיל: הב"ד יבדקו את הענין ויבחינו כר' ואינו מתנהג עמה כשורה מן הראוי שיפטרה בגט, פשוטן של דברים הם שהדבר תלוי בב"ד. בכל אופן שהוא גם לפי הצעתו האחרונה, לא אוכל להבין המלים „או על עקרי מוסר היהדות“, הרי האמת הברורה והפשוטה היא שאין כאן רק כוונה אחת, והיא: שבאם הבעל לא ירצה לגרש מאיזה טעם שיהי, הקדושין יהי בטלין למפרע, וזוהי הרי ההצעה הצרפתית, א"כ מה מוסיף ומחדש בזה שמסתיר הדברים תחת המלים „עובר על עקרי מוסר היהדות“, מלים שמעוררות ספיקות ופקפוקים, וגרועים יותר מהתנאי של צרפת.

בקיצור המחבר לא מציג שום דבר חדש נוסף על מה שהציע הרב עזריאל, ומה שהציעו בפריז, וגדולי ישראל אסרו אותה בהחלט.

הארכתי להראות שבנקודה העקרית הנוגעת למעשה בהצעת תנאי, ואיך יהי התנאי בלשון ברורה ופשוטה ומובנת לבני אדם לא הציע מאומה, אלא כותב כמסתפק וכמחפש, בסגנון „נעיין למשל“.

אמנם לעצם הדברים אין שום ג"מ כלל וכלל בכל הנ"ל, כי אפילו אם הי' עולה בידו להציע תנאי שיהי באמת רחוק מהצעת פריז „כרחוק מזרח ממערב“ (מה שאין במציאות כלל) אין שום ג"מ כחוט השערה, מפני שגדולי ישראל אסרו כל התנאים שיהיו, והחליטו שבשום אופן שבעולם א"א לתקן תקנה כללית שאפשר להתיר אשת איש לעלמא בלי גט. לדבריהם חס מלהזכיר תנאי בנשואין בתור תקנה כללית (ורק במקרים בודדים), ולפני שלשים שנה אסרו אפילו גט ע"י שליח אם זה נעשה בשעת הקידושין.

ז) וביחוד יש להתפלא איך זה מעלים המחבר לגמרי, את העובדא שלפני שלשים שנה שוב יצאו כל גדולי ישראל שבדור, בחתימת יותר מאלף רבנים שאסרו, והטילו חרם על מי שירצה לפרוץ הגדר להנהיג תיקון גט ע"י שליח, וכללו באיסור וחרם זה גם הצעת תיקון של תנאי בקידושין, הרי זה דבר מפורסם בארצות הברית כמו שנדפס בקונטרס יכתב לדור אחרון. והגרי"י וויינבערג (שליט"א) [זצ"ל] שכתב הסכמה לספרו כותב לי בזה הלשון: בשעה שכתבתי מכתבי זה (כלומר ההסכמה) לא ידעתי שכבר שקלו וטרו בזה באמריקה, וכבר נלחמו זה בזה הרבנים החרדים והרבנים הקונסרבטיבים, וכבר הוציאו ספרים, ספר לשאלת העגונה מאת הרב ל. עפשטיין, ונגדו ספר לדור אחרון מאת אגודת הרבנים. ראיתי רק את הספר לשאלת העגונה ולא את הספר לדור אחרון, ותמה אני על הרב... שהוא בודאי ידע מהמפרים הנ"ל שהבניפני לתוך מערבולת זו, ואני לחולשתי הגדולה אני מוכשר כלל לדון בשאלה המורה זו העומדת ברומז של עולמנו, ומתחרט אני שכתבתי מכתב זה,

עכ"ל. הרי שעובדא זו שנודעה לו אחרי כתיבת מכתבו הביאה אותו לכתוב שמתחרט על כתיבתו, אע"פ שמסכים לפרסם את החומר.

(ח) הרב הג' ר' אלי' הענקין שליט"א כתב ג"כ הצעה לתת גט כשיתגרשו בערכאות וצירף לזה גם תנאי בקדושין אולי יועיל, וכשנדפס ספר „אין תנאי בנשואין" וראה שכל גדולי הדור פסקו שאין תנאי בנשואין כתב: חזרתי בי „כי אפילו גדול שבגדולים צריך לבטל דעתו אל הרוב ובאם לאו הוא זקן ממרא וכ"ש „נגסים" כמונר". וכן כתבו רבני קסטנטנינופיל שמשכו ידיהם מהצעתם, וכן שארי המציעים העומדים על בסיס התורה והיראה, ואמנם כשעיינתי בענין זה מצאתי שאין תנאי בנשואין היא הלכה ברורה נשענת על יסודות חזקים בל ימוטו כו' עכ"ל.

והנה לפנינו גאון וצדיק שהציע בעצמו תיקון, לא סתם תנאי בקדושין, אלא תיקון לעשות שליח לתת גט לאשה בזמן שבית המשפט יפרידם, ונוסף לזה גם תנאי בקדושין, וכיון שראה הקונטרס „אין תנאי בנשואין", חזר בו, ולא הביט על כבודו, אלא כאיש שהאמת נר לרגליו, ואומר: דברים שאמרתי לכם טעות הם בידי, וכותב אפילו גדול שבגדולים וכו' וכ"ש נגסים כמונר, ובאם לאו הוא זקן ממרא.

הדברים ברורים שאף אם נימא שאפשר לעשות על פי הלכה תנאי בקדושין, אם יבואו כל גאוני עולם ויאמרו שהלכה זו נאמרה רק במקרים בודדים, למי שיש לו אח מומר וכדומה, אבל חס ושלום להנהיג תיקון כזה בשביל כלל ישראל שבזה אנו מהרסים בידינו גדרי קדושת אישות בישראל ונמצא הממזרות רבה. זהו פסק הלכה שכל אחד מישראל מצווה לשמוע, וצודק הרב הענקין במה שכתב שהחולק עליהם ואינו חוזר מדבריו הוא זקן ממרא. (ט) המחבר הנ"ל כותב במכתבו על דברי הרב הענקין שליט"א וז"ל:

את דברי הרב הענקין קראתי ב„נועם", לא הזכרתים, מפני שגם שם ראיתי חוסר של הבנה ברורה של היסודות, אין להסכמת כל הרבנים שום שייכות לשאלת קדושין על תנאי, אם על פי דין אפשר להתנות תנאי מסוים — אפשר, ואם אי אפשר — אי אפשר, ואז הסכמת כל גאוני עולם לא תועיל ולא כלום, ענין של הסכמת הרבנים של מדינה כולה או של כל הארצות נוגע רק אל השאלה של הפקעת קדושין, על זה כתבתי פסק מיוחד וביררתי שהקידושין על תנאי בלחוד והפקעת קדושין לחוד, ובקשר להפקעת קדושין דנתי גם על חשיבות הסכמת כל הרבנים, הראתי את המקורות וביררתי את היסודות באופן שלא עשה שום אדם מקודם עכ"ל. אינני יודע מה לדון על דברים הנ"ל איך לא הבין הדברים הפשוטים של הרב הענקין, ומערב כאן ענין של הפקעת קדושין. הרב הענקין אומר מי שבא להציע קדושין על תנאי וחולק על כל גאוני

עולם שאסרו הוא בגדר זקן ממרא, א"כ מה זה שכותב על כך המחבר: אין להסכמת כל הרבנים שום שייכות לשאלת קדושין על תנאי כו', ואז הסכמת כל גאוני עולם לא תועיל כלום". בוודאי ובוודאי שיש להם לכלל הרבנים שייכות לשאלת קדושין על תנאי, ואם כל הרבנים גדולי ישראל אסרו קידושין על תנאי אפילו אם על פי דין אפשר לעשות כן, — החולק עליהם יש לו דין זקן ממרא והסכמת כל גאוני עולם תועיל לעשותו זקן ממרא, ומה מערב כאן ענין של תנאי בקידושין והפקעת קידושין, הרי הרב הענקין מדבר מדין זקן ממרא.

אבל הרב הענקין משתמש בסגנון של רוח נמוכה ונפש שפלה ויודע לומר „חזרתי ב"י" אנו „ננסים" נגד גאוני עולם שאסרו, וכמו שאמרו חז"ל: אם הראשונים כמלאכים כו' וי"מ שהדמיון לחמורים ר"ל שההבדל בינינו והראשונים הוא באיכות ולא בכמות, כלומר המה מין אחר לגמרי וא"א להתדמות להם. ויש להוסיף הסבר עפ"מ ש רש"י בבא בתרא י"ב: והרמב"ן שם מוסיף: יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבתם, ולכן אין ל„ננסים" כמונו שום ערך נגד הראשונים, ואותו היחס צריך להיות לפסק דינו של גדולי עולם ארזי הלבנון גאוני הדור הקודם. „דעת התורה" שלהם היא הקובעת ומכריעה בשביל הכלל ישראל... וזוהי הלכה מפורשת ברמב"ם בפ"א מהל' ממרים הלכה ב': כל מי שאינו עושה כהוראתו (ב"ד הגדול בירושלים) עובר בל"ת שנאמר לא תסור וכו' ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מ"ע לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן עובר בל"ת, ע"כ.

ובפ"ב שם לענין שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמגין, כתב הרמב"ם שם בהלכה ג': במה דברים אמורים בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה אלא כשאר דיני תורה, אבל דברים שראו ב"ד לגזור ולאסרן לעשות סייג, ופשט איסורו בכל ישראל אין ב"ד גדול אחר יכול לעקרו ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים, ע"כ. עיין במפרשים המקורות לזה. למדין אנו שדבר שאסרו חכמים משום גזירה וסייג לתורה יש לו יותר תוקף מלדבר שלמדו מאחת המדות שהתורה נדרשת. א"כ הסכמת כל גדולי הדור (שהם בבחינת סנהדרין בזה"ל, כמו שבארתי במק"א עפ"ד הרמב"ם לענין קביעת יו"ט בזה"ל, ראה תו"ש ח"ג), שאסרו לעשות תנאי כללי בקדושין משום גזירה וסייג לתורה, שהדבר יביא לידי תקלות ופריצות באיסור אשת איש, כמו שהאריכו בדבריהם, יש לה תוקף כדין תורה. ולא עוד אלא שאפילו ב"ד אחר הגדול ממנו אינו יכול לבטל דבריהם.

(י) המחבר כותב בדף הראשון מספרו: עובדא היא שהרבה פעמים

קדושין ונשואים שנעשו כדמו"י, מופרים בערכאותיהם לפי החוקים האזרחיים של המדינות, בעו"ה מעשים הם כמעט יום יום שהבעל מסרב לפטור את אשתו בגט פיטורין מטעם איזה קטטה שביניהם או משום חימוד ממון שרוצה שישלמו לו בעד הגט, או סתם משום שהוא איננו מקבל עליו עוד את עול התורה בחיי אישות, ואין זו רק שאלה של בנות ישראל יושבות אלמנות חיות, אלא שהרבה פעמים אינן יכולות לעמוד בנסיון ונישאות לאחר זמן ואפילו ליהודים ע"פ מנהגיהם של „המתקנים" [הריפורמים] שע"פ רוב אינם דורשים גט פטורין לסדר קידושין בכגון זה, ודאי שאנו מחוייבים למצוא פתרון לבעיה חמורה זו כו', אמנם בעו"ה יום יום המצב הולך וגרוע, ובעיות תמורות שהדורות הקודמים לא ניסו בהן חודרות תחת יסודות חיי האישות בישראל ומסכנות אותן, ולמען ד' ולמען קדושת עם ישראל מחוייבים אנו להתיישב בדבר בימים אלה מחדש לפי חומר הבעי' של ימינו אנו, ולפי המצב הנוכחי בדורנו, ואולי בחסדי ה' נמצא תרופה, עכ"ל.

עוד כתב שם בעמוד ס"ט: גם אין לטעון בזמננו אנו כמו שטענו רבני אונגריא ושאר רבנים בשעתם [ר' אתב"ג ט"ז ע"ב, וכ"ה ע"א וע"ב] שאין מוטל עלינו לתקן תקנות בשביל רשעים, או: מוטב שיעברו היחידים על איסור סקילה בא"א אף כי ירבו ח"ו ממזרים בישראל, ממה שיעמדו בתי דינים בישראל לתקן היתר שיהי' גורם לעקירת דבר מן התורה, ראשית כל הם כתבו את זה משום שלפי דבריהם התנאי של רבני צרפת היה כנגד הדין, אמנם ביררנו והוכחנו שרחוקה היא הצעתנו כרחוק מזרח ממערב.

הגר"י וויינברג במכתבו בראש הספר התפעל כ"כ מהתיאור של המחבר והוסיף: ואילו היו אלה מקרים בודדים כמו בדור הקודם ג"כ היו צריכים לדון בכובד ראש לחפש תקנה לדור, עאכו"כ שהדבר הפך לתופעה המונית ר"ל, ומשפחות אלה שנטמעו מתערבות לעתים עם משפחות שנשמרו בקדושתן באין משים וגדול כח היצר והתשוקה להתחבר ע"י גישואין וכר' ע"כ. עוד כותב: והתידוש בדורנו הוא הפשיון והריבוי של הנגע הזה שהפך כבר לצרת רבים ולקלוקל הדור חו"ש ע"כ.

הנה כל התיאור הנ"ל איננו מתאים עם המציאות כפי מה שאמרו המומחים בדבר, המצב של היום הוא אותו המצב שהי' לפני שלשים שנה בשעה שיצאו גדולי הדור הרב ר' יוסף ראזין, הרב ר' חיים עוזר והרב רא"י הכהן קוק וכאלף רבנים מכל העולם וחתמו על איסור מוחלט לא רק על תנאי בקדושין, אלא אפילו נגד ההצעה לעשות שליח לגרש, ונוסף על זה הטילו רבני אמריקה חרם גמור על נסיונות של השמרנים, ורבני אמריקה ידעו היטב המצב, ומאז עד היום לא

נשתנה המצב לרעה באופן מכריע באוכלוסיה הכללית, ואילו בחוג של שומרי דת המצב ב"ה בענין זה השתפר.

כשקראתי הקטע הנ"ל לפני מנהל עניני גיטין באגודת הרבנים במשך תקופה ארוכה של שלשים שנה, אמר שאין הדברים הנ"ל מתאימים עם המציאות, כי אצל חוג היהודים הזקוקים לרב מדור הישן, ב"ה המצב השתפר הרבה והיום יש פחות מקרים כאלה שהבעל לא ירצה לתת גט, ולדעתו זה הוא הודות להחינוך שהשתפר במדה ידועה. ובמקרים כאלה שהבעל לא רוצה לתת גט סוף סוף משפיעים עליהם להתגרש ורק אחוז קטן מאד של נשים נשארו עגונות, וכשהזכרתי לפני הענין של קדושין על תנאי, נשתומם, ואמר: חס מלהזכיר, זה עלול לגרום חורבן גמור בקדושת בית ישראל.

כשדברתי עם מנהל לשכת הגיטין של הסתדרות הרבנים הצהיר שיותר משמונים אחוז מבין היהודים המתגרשים בבתי המשפט, אין הצדדים המתדיינים מעונינים כלל בגט עברי, רק אחוז קטן ישנן שהנשים רוצות או מרוצות לקחת גט, ע"פ השפעת הוריהם, אבל כשיש להם קשיים מהבעל, נישאות בלי גט כלל, במשך השנה האחרונה הי' להם שלשים מקרים כאלה ועגונות מסוג זה יש רק מעט מזער, אלה הנשים בדרך כלל לא יודעות ולא מבינות חומר האיסור, כי אצלם העיקר הוא בית המשפט ולא יותר, ולהסביר להן את הענין של תנאי בקידושין, כמעט שאי אפשר כי זה נראה אצלן כחוכא וטלולא, ובוודאי מחלה ומחלה על התנאי כי אין זה תופס מקום כלל אצלה. [המכה הנוראה המחרבת את בית ישראל באופן נורא היא נשואי תערובות העושה שמות בבית ישראל, ואין עצה לזה רק להגדיל את החינוך הדתי ובוזה נוכל להציל את שארית ישראל].

ובנוגע להמצב של שמונים אחוז הנ"ל, ידוע שיש שיטה אחת מגדולי הרבנים מדור האחרון שכיון שהקידושין שלהם בלי עדים כשרים, אין להם דין קדושין, ואינן זקוקות לגט [ויש חולקים וס"ל שצריכות גט, גם אני הבאתי ראיות לשיטת בעל צ"פ שצריכות גט, ראה מה שכתבתי בתו"ש ח"י"ז דף רנ. ובאוצר הפוסקים על אע"ז, ובס' סדר קדושין ונשואין לפריימן, בסוף הספר אסף כל השיטות בענין זה].

והנה המחבר בספרו: תנאי בנשואין הרי הוא רוצה לתקן בתיקונו גם חוג הרפורמים כמ"ש לעיל, כנראה שלא ידע כלל מהמצב הנ"ל שהרי הוא כותב בדף ס"ה, ובדף ע"ח: אות ג', "שעל פי רוב הפעל נותן גט לאשתו" כמו שהבאתי לעיל לשונו מספרו דף ע"ז. ולא ידע כלל שהמציאות הוא ההיפך ממש, לא רק הרוב אלא רובם ככולם לא נוהגים כלל וכלל לתת גט עברי כשר, א"כ איזה תיקון הוא בשבילם וכי הם ישמעו לתיקונים של רבנים הרי אצלם

תנאי כזה הוא כחוכא וטלולא, וכן הוא המצב אפילו אצל המיעוט המרוצות לקחת גט אבל כשיש להם קשיים כל שהם נישאות בלי גט כדמו"י, א"כ התיקון הוא רק אצל המיעוט של שומרי מצוות, אצלם אין כאן „תופעה המונית“ ולא „צרת רבים“ אלא מקרים בודדים כמו בדור הקודם, ואין כאן בעיות חמורות „שהדורות הקודמים לא ניסו בהן“, אלה הם דברי גוזמא בעלמא, אבל למעשה לעצם התיקון, שריר וקיים הפסק של גדולי הדורות שח"ו להנהיג חדשות לסכן את קדושת שארית ישראל הקיים השומר תורה ומצוות ולסתור חומת קדושת בית ישראל של דורנו בשביל דמיונות להציל מקרים שיהי' בדור הבא.

(יא) כבר נתבאר לעיל שבין גדולי העולם שאסרו תנאי בקידושין היו כאלה שלא נכנסו כלל לפלפל בגדרי ההלכה שכבר הלכו בה נמושות ואין כאן שום צורך להיכנס לפלפל אפילו בפלפלת כל שהוא בנוגע לנקודות שונות בהלכה זו, כי אין זה משנה כמלא נימא את ההצעה למעשה, אלא היסוד העקרי בענין זה שדעת התורה של גדולי ישראל, שתיקון כזה יכול להחריב את קדושת בית ישראל ולהרבות ממזרים בישראל, והרבה טעמים וחששות נאמרו בזה (ראה בנועם ח"א עמ' ס"ב שפורטו כארבעים חששות נגד תיקון תנאי כזה). ויש להעיר, שאחד מהטעמים ההגיוניים והחזקים ביותר נגד התיקון של תנאי בקידושין כתב הרב ד"ר דוד צבי האפמאן ז"ל, אדם שידע היטב המצב בזמנו באשכנז, ודבריו מאירים וקולעים אל המטרה גם בזמננו באמריקא ושקולים נגד כמה חששות אחרים. וז"ל הרב האפמאן ז"ל בסוף תשובתו: עוד אחת אדבר והיא דבר גדול אצלי, הנה ידוע שכבר קמו רעפארמער כופרים ובטלו החליצה מכל וכל, וגם מסדרים חופה וקדושין לאשה הניתרת ע"פ ערכאות ולא חשו כלום לדת משה וישראל, ועתה אם הרבנים הרוצים להתנהג ע"פ הדין של תורה יחקו את המינים האלה לבטל תורת גיטין וחליצה ע"י קדושין על תנאי, אף לו יהא שהוא געשה בדרך היתר, מ"מ מה יאמרו המינים הנ"ל: הן אלה האדוקים עוד בדין התורה, כבר הודו שחקותיהם לא טובים, ושאין רוח העת נוחה מהן, ומה שאנחנו בטלנו בדרך ישרה ופשוטה, הן הם בטלו בדרך עקלתון בעקיפין ובהערמות! ואנן מה געני אבתריהון? ופי יש לנו ח"ו חלול השם גדול מזה?! אשר ע"כ לפי ענ"ד אין לתקן בשום אופן שיהי' כל קדושין על תנאי, עכ"ל. (את"ב צד 18). והדברים ראויים למי שאמרן. ואם הדברים נאמרו אז לפני ששים שנה, על אחת כמה וכמה בימינו אנו, תיכף יפרסמו הדברים שהרבנים האורתודוקסים התיירו אשה לשוק על יסוד גרושי ערכאות, ומה שסדרו תנאי בקדושין אלה המה דברים שאינם מבינים ולא מתקבלים על לבם של סתם בני אדם, וחושבים זאת לערמה, ובזה ישפיעו על קהל נשים שעדיין שמרו מצות גירושין כדין וכדת ישראל, וכשישמעו שכבר בטלו הצורך של גט,

גם הנשים שאינן נישאות ע"י תנאי בקידושין ימנעו מלקבל גט, וצדקו דברי הב"ד של הרבנים בלונדון בראשותו של ר"ג אדלר, כי מספר הקלוקלים אשר יצא מזה יהי יותר גדול מהתיקונים, וההפסד מרובה על השכר (את"ב דף ח). וכעין זה כתב במשפטי עוזיאל חאה"ע סי' מד (דף קל"ב): סובר אני לומר שאין זו תקנה אלא תקלה, לפי שעל ידי כך נועיל רק להתיר עגונות אחדות אבל לעומת זאת נרבה מאד מספר העזובות ומתירים לבגוד בנשותיהם בהיתר ובגלוי, ולעזוב בשאט הנפש ובהיתר גמור מבלי שירגישו שום בושה ומוסר כליות כמו שנתבאר, ע"כ.

יב) עוד טעם שני כתב הרב ד"ר דוד צבי האפמאן ז"ל שהרבה רבנים אחריו כווננו אליו, וז"ל: אך כל רואה יבין וישכיל כמה דקדוקים יש בקדושין על תנאי וכמה זהירות צריך לזה שיהי התנאי קיים לבטל הקדושין, ואם יודמן שנצטרך לעשות קדושין באופן זה, צריך להעשות ע"י רב גדול שהוא בקי היטב בכל הדינים השייכים לזה, ושהוא זהיר בתכלית הזהירות לתקן הכל כדין וכדת, אמנם בזמננו שסדור הקדושין מסור לכל רב צעיר לימים, קרוב לודאי שהקדושין על תנאי לא יסודרו ע"פ כל הדקדוקים שנתקנו ע"י גאוני ישראל. חוץ מזה, רוב פעמים אי אפשר בזמננו לסדר קדושין כאלה כראוי וכהגון, כאשר יראה הרואה בתשובות הנ"ל, התנאי לא יעשה ע"פ משפטי התנאים ובעת הנצרך, וע"פ הדין התנאי יהיה בטל ומעשה הקדושין קיים, והאשה הנשאת לאחר על סמך תנאי כזה — בניה ממזרים גמורים עכ"ל. וכן הגר"י קוק ז"ל הדגיש טעם זה וכן כמה מגדולי ישראל.

המחבר הנ"ל משיב על זה בדברים של מה בכך שאפשר לתקן, ואין הדברים זקוקים לתשובה, כי כל היודע המצב בארה"ב בענינים אלה, יודע שאין זה דבר שאפשר לתקן כלל וכלל, ודברי הגדולים הם אמיתיים במאה אחוז.

יג) סוף דבר: לפנינו עומדים כל גדולי ישראל מלפני ששים ולפני שלשים שנה, ועמהם כאלף וחמש מאות רבנים מכל העולם כולו, שאסרו בהחלט קדושין על תנאי באיזה תנאי שיהי, ור' מאיר שמחה ז"ל מוסיף אפילו „תנאים לאליפים", וכל אשה הגישאת בלי גט כדמו"י היא אשת איש נמזרה ובניה ממזרים (מלבד במקרים בודדים שהוזכרו בש"ע ואחרונים כשנעשו ע"י ב"ד מומחה), ופסק זה קבלו עליהם כלל ישראל שלא להנהיג תיקונים חדשים בסדר קדושין. ולכן אין מקום לעורר שוב את השאלה הנ"ל שכבר נתבררה ונפסקה ע"י כל גדולי ישראל, ואין להרהר אחריהם.

שער הלכה

אודהב ה' שערים המצוינים בהלכה
(ברכות ח, א)

מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו
בדורות האחרונים.

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. אין לסמוך למעשה על
פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובה, כי מובאים כאן תמציתן
ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

בעריכת: הרב חנוך זונדל גרוסברג

שאלה: עגונה שכבר יצתה מחזקת אשת איש דאורייתא שיש אומדנא חזקה שבעלה איננו בחיים, ועתה הודיעה לה אחות בעלה בכתב כי בעלה מת, האם מותרת לינשא.

תשובה: אחר שכתב להקל מדין עדות דכתב דחשיב מסל"ת היכא דיצתה מחזקת א"א דאורייתא, כתב אפילו אין להם דין זה יש להתבונן שעצם הטעם של בת חמותה ששונאתה אינו שייך בדורנו באותן הארצות שמשפט הירושה כפי דיניהם והחמות כשמת בעלה יורשות כמו הבן, וזהו הטעם של רש"י ז"ל, ואמנם יש מפרשים (המאירי וכו') משום שעינה צרה שבאה זרה ואוכלת עכשיו את יגיעה, והרי זה רק במקומות שהזוג אוכל מספר שנים אצל ההורים, היינו בן אצל הוריו ואשתו עמו, וזה היה מלפנים (וגם היום קצת בירושלים), משא"כ באותן הארצות בזמננו כידוע כו', ולכן אם כ"ג יסכים לקולא יחד עם עוד רב מובהק בהוראה הריני מצטרף להתירה. (היכל יצחק, להגה"צ ראש הרבנים לא"י הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, ח"ב סי' י"ב).

שאלה: זוג שגרו יחד כאיש ואשה בלא קידושין ואף לא בערכאות אלא מעין מיוחדת לו ועתה נפרדו. והב"ד התמירו להצריך גט. אם מותר למי שבא עליה בעת היותה מיוחדת לראשון לישאנה עתה.

תשובה: אחר שכתב לבאר שהגט היה רק לרווחא דמילתא מפני שלא נודע לנו שהיו עדי יחוד, ועוד דהרי העיקר הוא ביאה ראשונה וכו', וכשנתייחדו בראשונה מאין ידוע לנו שהיו אז עדים כשרים שהם מתייחדים כאיש ואשה וכו', ומהביאה ראשונה ואילך הרי הוא בועל ע"ד הביאה הראשונה. ואחר שצירף עוד צדדי קולא כתב שמצטרף להתירה אם יסכים לזה כ"ג שליט"א ויצרף אלינו עוד רב בעל הוראה (היכל יצחק ח"ב סי' ל"ג).

שאלה: רופא שאמר שאם תתעבר האשה במשך שנתיים מעכשיו ירופף זה את בריאותה מאחר שהיא חלשה באבריה הפנימיים וילדה שלשה ולדות במשך זמן קצר בערך, וגם הפילה בתוך הזמן, האם מותר לו לשמש באופן שנותנים פקק קטן על פי הרחם, והרחם נשאר סגור, והזרע אינו יוצא החוצה כי הוא נשאר בפנים בצואר הפרוזדור או בצדדים אלא שאינו נכנס לתוך הרחם, וברור שאין האבר נוגע ברחם והזרע הולך כדרכו אלא שתדחת מפי הרחם, ויש חשש לפירוד ח"ו אם לא יעשה כך.

תשובה: נראה להקל, בהיות שזה קיים כבר פ"ו ובהתחשב עם מצב הבריאות של האשה דברי הרופאים, וגם בהצטרף דעת המהרש"ם ז"ל שבאופן זה עדיף ממנו, שבמקום הזרע תכף הולך לאיבוד שנבלע לתוכו, אבל זה אינו הולך תכף לאיבוד, אלא שנדחה על ידי החותם שעל פי הרחם והולך לצדדים. ומכ"מ עדיין צריך אני להתיישב בדבר ומן השמים יורוני בדרך האמת, ויש לצרף גם כן שלא ישמשו בליל טבילה ולא סמוך לוסתה שלשה ימים. (היכל יצחק ח"ב סי' ט"ז).

שאלה: אם נכון להרשות לעשות חו"ק בבית כנסת.

תשובה: הנה בפולין ארץ מולדתי ובליטא נהגו לעשות החופה תחת כיפת השמים ולא היה מקום לשאלה זו, אלא שבדרך כלל היו מהדרין לעשות בחצר בית כנסת או סמוך לבית הכנסת. וכשבא אבא מארי ז"ל למדינת אנגליא שמה מצאנו שעושים החופה בבית כנסת, ואמנם לא היתה דעתו נוחה מזה לגמרי, אבל לא היה בכחו לשנות כי כבר נהגו כך משנים רבות, וכן אני אחריו כשנתמניתי לרבנותי הראשונה בעיר בעלפאסט מצאתי אותו המנהג באירלאנד, ולא היה בכחי לשנות בשום אופן... ואולם כאן בארצנו הק' הרי ת"ל אין לנו מנהג רע זה וכל המשנה ידו על התחתונה, לא מיבעיא אצל האשכנזים שאין לשנות ממנהגם לעשות החופה תחת כיפת השמים, אלא אפילו אצל הספרדים שאינם מקפידים על כך ועושים החופה בבית, ודאי שעלינו להתנגד לחדשות לעשות החופה בבית מקדש מעט... ואני מוסיף שהרי אפילו בנים קטנים אסור לנשק בבית הכנסת, ובחופה אי אפשר למנוע מהתנשקות מגונה... וכדי בזיון וקצף ואיסור ממש של קרבה דעריות וגדה בבית המקדש לעבודת ה'... וגם כל הפרצה הגדולה שמתערבים אנשים ונשים... ובטל התיקון הגדול שתיקנו באותה שעה כבר בימי הבית, ובית מקדש המעט מתחלל ע"י כך... ואם כוונתם היא להוסיף לטכס הנשואין זיקה של קדושת הסביבה, ראוי לתקן להם לעשות בחצר בית הכנסת... אבל בשום אופן לא תהא החופה בבית הכנסת ממש. (היכל יצחק ח"ב סי' כ"ז). וראה בנועם ח', שער הלכה, עמוד רפ"ד, בשם תשו' באר חיים מרדכי.

שאלה: זוג שדרים יחד הרבה שנים בלי חופה וקדושין ועתה רוצים לתקן המעוות ומבקשים שיסדרו להם חו"ק, אולם היות שמתביישים שיתפרסם כעת קלונם ברבים ביחוד מאחר שהולידו בנים ובנות, ורוצים שיסדרו להם חו"ק בלי עשרה.

תשובה: בשעת הדחק גדול נראה שהיה אפשר להקל ולעשות החופה בלי עשרה ולסמוך על זה שיברך אחר זמן ולהתירו באשתו עד שיברך, אולם בנדון שלפנינו התיקון הוא בידו, אלא שהוא אינו רוצה, וספק גדול הוא אם

מותר לנו להורות לו היתר שלא כתקון חז"ל כדי להצילו מהאיסור החמור של חיי אישות בלי חו"ק, וכן להתעסק עמו בזה, ובפרט שיש לחוש שלא תצא מזה חורבא כי מי ידע אם לא יתגלה הדבר, ובדור הזה שרבו בו המתפרצים, יתחילו לפרוץ ח"ו גם בדבר זה לעשות חופות בלי עשרה וימצאו תמיד איוז אמתלא של שעת הדחק, ומאידך גיסא קשה הדבר שחיים במצב פרוע זה ועוברים איסורים בכל יום ומכתימים את בניהם להבא... אף דבר אני אומר שכ"ת ישפיע עליו לנסוע למקום שאין מכירין אותו, וכבדו יסדר הכל עם הרב שם שיעשו הדבר במהירות ובזריזות... ואם אחר כל ההשתדלות לא יועיל, אזי ישוב כ"ת לכתוב אלי שוב. (היכל יצחק ח"ב סי' כ"ח).

שאלה: זוג שהתחתנו ונתגרשו בערכאות, הבעל התחתן עם אשה שניה ג"כ בערכאות, וכעת רצונו לערוך עם השניה חופה וקדושין כדת וכדין, אם נחשוש שנשואין אורחיים יש צד תוקף גם בדין תורתנו ואם כן אשתו הראשונה עדיין אשתו היא ואם נסדר לו כעת חו"ק עם השניה שמא יש כאן עובר על חדר"ג.

תשובה: תחילה יש לדון שאין כאן בית מיחוש מצד דין תה"ק... ואפילו אם נחוש לכך ויש כאן זיקת אישות והגירושין שלהם אין להם ממש להפקיע זיקה זו, ג"כ יש לומר שרגמ"ה לא גזר אלא בודאי אשתו ולא בספק אשתו ואפילו אם נאמר שרגמ"ה גזר סתם שלא לישא על אשתו והיכא שהיא ספק אשתו הרי זה ספק ככל הספיקות, הרי דעת רוב הפוסקים נוטה להקל בספק חרם רגמ"ה עכ"פ אחר אלף החמישי, ובפרט בענין שאין בו משום תקנת בנות ישראל אלא להיפך שמצד תקנתם יש לנו לעשות כל מה שאפשר כנגד נישואין שכאלה, ויש להוסיף שמכיון שהאשה הראשונה סירבה בהחלט להנשא כדמו"י הרי ברור שהיא הכירה רק את הנשואין האורחיים ובעטה בדת משה וישראל ובודאי לא כיוונה בשום פעם להתקדש בביאה, וזה מערער בהרבה את היסוד של המחמירים בנשואין אורחיים אחרי שחיו הזוג יחד. ולכן אם יסכימו הבד"צ דשם לסדר לאיש זה חו"ק כדמו"י אני מסכים בכל לב. (היכל יצחק ח"ב סי' ל"ב).

שאלה: סדרו גט לשלחו למדינת הים, וחתם עד אחד בפני השני, אולם השני שכח לחתום בו ביומו, והבעל כבר נסע למרחקים, ויש כאן עיגון גמור, אם יש אפשרות שכעת יחתום העד השני ולהכשיר את הגט.

תשובה: כיון שעצם הדבר אינו דאורייתא והוא עיגון גמור דעתי מסכמת להיתרא. (היכל יצחק ח"ב סי' מ"ב).

שאלה: שומרת יבם שנשאת לשוק בשוגג, שלא ידעו כלל שיש את, והולידה כבר שני בנים אם מותרת לבעלה אחר שתחלוץ.

תשובה: בשעת הדחק גדול כזה הקרוב לפ"נ ויש לחוש לעתידים של שני ילדים אין שום פקפוק להתירה לבעלה אחר שתחלוץ, ויש להפרישם עד לאחר החליצה. ומשפט הילדים, אף שבשו"ע י"א שהולד ממזר מדרבנן, הרי הרבה ראשונים מתירים ובכללם הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרשב"א. ומהרשד"ם ז"ל בסימן קט"ו פוסק להתיר, ע"כ הילדים הללו כשרים בלי שום פקפוק. (היכל יצחק ח"ב סי' צ"ב. וע"ע בס"י פ"א).

שאלה: סדרו חליצה בטעות בתוך ג' חדשים ואם נצטרך להצריכה לחזור על כל האחים, אזי תשאר האשה עגונה, אם יש להתיר לה בדיעבד במקום עיגון. **תשובה:** הנה במקום שאפשר בנקל לחזור על האחים ודאי חלילה להורות כנגד הרמ"א (בא"ע סי' קס"ד) דזה הוה בגדר דשיל"מ, אבל בשעה"ד גדול ובפרט במקום עיגון די בזה. (היכל יצחק ח"ב סי' פ"ג).

שאלה: אם נאמנת אשה לומר מת בעלי כדי לקבל מהרבנות תעודת אלמנות הדרושה לה כאישור רשמי בתביעות אזרחיות.

תשובה: אחר שדן בענין האומרת מת בעלי תנו לי כתובתי כתב: קצורו של דבר נלע"ד, א. אם לאחר זמן ידוע, באופן שלא מוכח מתוכו שזוהי הערמה, היא חוזרת ותובעת התירוני להנשא, מתירין אותה, אע"פ שבראשונה אמרה מת בעלי תנו לי כתובתי. ב. בנידון דידן בודאי שכך הוא, אלא שלענ"ד אף אם באה ודרשה תעודת אלמנות באמרה שצריכה לאיזו תועלת ידועה ג"כ דינה בזה"ל לפחות כאומרת מת בעלי תנו לי כתובתי והתירוני להנשא, והואיל ולכל הדיעות אם ניסת לא תצא, והואיל ורבינו הגדול הרמב"ם ז"ל מתיר לה להנשא לכתחילה מותר לתת לה התעודה, והיינו מתירין אותה להנשא. ברם הב"ד צריך שתהיינה עיניו בראשו למקרה ושדרשה במקום כזה. (היכל יצחק ח"ב סי' י"ד. וראה מזה באוצר הפוסקים כרך ז' סימן ז' סעיף מ"ד ס"ק שג"ג אות ז').

שאלה: בנדון כתיבת שם העיר ירושלם בגיטין אם לכתוב בלא יר"ד.

תשובה: כבר נהגו מאז ומעולם, לכתוב ירושלם חסר יר"ד, ואף בירושלים החדשה, אף שמלפני מספר שנים ידוע לא היו כותבין גיטין אלא בעיר העתיקה, ברם אין נ"מ בדבר שאין כאן שאלה של חומה, אלא של השם בפי העם, והעם מחזיק את השם ירושלים גם לכל השטח שמחוץ לחומה, וכל אדם יודע שכשכתוב ירושלים המכוון הוא לכל הגקרא בשם ירושלים ושאותו השם נכתב כך בכל מקום בכה"ג, ואין נ"מ מזה שירושלים שבמקרא משמעותו העיר שהיתה בתוך החומה של אותם הימים, ואנו כותבים במקום שיתכן שהוא מחוץ לחומה ההיא כי הכל שטח אחד, ואם כי לא הוספנו על העיר כדין הוספה, אבל בלשון בג"א הכל קרוי ירושלים והכל המשך של העיר העתיקה והכל יודעים

שכשכותבים ירושלם, כאילו כתוב ירושלים והכל נקרא ירושלים. (היכל יצחק ח"ב סי' נ"ז).

שאלה: בעל הנמצא ברוסיה במקום שאין לא רב ולא יהודים אחרים ומבקש לגרש אשתו הנמצאת בארץ ישראל, אם יש לסדר גט על פי הרשאה הנכתבת בכתב ידו של הבעל, במקום חשש עיגון עולמי.

תשובה: אם אין אפשרות לסדר שהבעל יעשה הרשאה כדת, אין לעכב היתירה של אשה זו ותיכף שיגיע המכתב מהבעל לסדר הגט ולמסור לה. (היכל יצחק ח"ב סי' ס"ה).

שאלה: זוג שנפרדו זה מזו בערכאות, והאשה עלתה לארץ ישראל ומבקשת גט כדין, והרבנים כתבו לבעל שיסדר הרשאה על ידי רבנים, והשיב במברק שאין במקומו רב אבל אין לו התנגדות לביצוע הגט, ואי אפשר להתקשר שוב עם הבעל ויש כאן ענין של עיגון ושעת הדחק גדול.

תשובה: בהתחשב עם המסיבות יש לנו יסוד חזק לחשוב לשון זה להסכמה גמורה, ועוד שהרי המברק הוא תשובה למכתב הרבנות, והרבנות דרשה ממנו שימנה בפיו ובכתב את הסופר ואת העדים בלשון של: כתבו וחתמו ותנו, והוא משיב שאצל רב אי אפשר מפני שאין שם רב, הרי אילו היה שם רב, ברור מדבריו שהיה עושה כמו שהורו לו ועל פי הרב, ואם כן היינו הך, אלא שלא ראה צורך לכתוב את הטלגרמא בלשון של ציווי כשהוא כותב זה מעצמו... ונשאתי ונתתי בענין זה עם שני רבנים גאונים בעלי הוראה מובהקים בעיה"ק והסכימו עמי להיתר. (היכל יצחק ח"ב סי' ס"ו).

שאלה: זוג שנפרדו זה מזו כבר ארבע שנים אך מטעם חוקי הממשלה לא יכלו לסדר הגט כי אם עתה, אם מותר לה להנשא לאחד תוך חדשי הבחנה, כשיש חשש קרוב לדאי לביטול השידוך.

תשובה: אין שום יסוד להקל בענין שלפנינו, דאף שהסכימו להתגרש, כיון שבהסכמתם להתגרש אחרי עבור זמן ידוע אפשר שיש איסור יחוד בזה, ועוד דלאו כולי עלמא דיני גמירי שזהו איסור, ועכ"פ אין זה חמור בעיניהם כלל, לכן צריכה להמתין ימי הבחנה כדין. (היכל יצחק ח"ב סי' ס"ב).

שאלה: אשה שבעלה ובנה היחיד הוכו עד מות, ולא ידוע מי מת ראשון, רק שגוי פקיד ממשלתי ושתי נשים יהודיות מעידים שהאב מת קודם, מה דין האלמנה לחליצה.

תשובה: אחר שבירר צדדי הספק בזה, מסיק מכל הלין טעמי ונצטרף מה שצדדנו לצאת מאיסור תורה אף בספק שקול משום שאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, נלע"ד להתיר אשה זו לשוק, ובתנאי שיסכימו עמדי הרבנים הגאונים

שליט"א חברי הרבנות הראשית לא"י שכבר דנו בזה, ודוקא אם הוא מקום עיגון, אבל אם אין הדבר כך, אינני מחליט עוד להתירה בלי חליצה. (היכל יצחק ח"ב סי' עו. ובסי' ע"ח הסכים עמו הגאון רבי חיים עוזר גראדזענסקי זצ"ל, ובסי' ע"ז תשובת הגאון חזון איש שפיקפק. ועוד בסימנים ע"ט ופ' באב ובנו שהוכנסו לתאי הגאזים ואין ידוע מי מת קודם).

שאלה: יבם ויבמה מאחינו בני תימן שרצו לקיים מצות יבום, והכניסה לביתו ובא עליה שלא בעדים אם לחוש למש"כ בעל „יד המלך" שלפ"ד האו"ז המובא בש"ג המצריך עדי ביאה ביבמה, היכא שייבם בלא עדים שמא קרינן ביה כיון שלא בנה וכו' ואסור ליבמה עוד.

תשובה: סוף דבר שלדעתי אם תסכימו ויסקים ידי"ג הגאון הגדול רא"ז מלצר הנמצא כעת במחנכם ואתו דגתם בענין, לא תחושו ל„יד המלך", ויקדשה במאמר וייבם אותה, כדין וכמנהג אחינו אנשי תימן הי"ו.

וכבר הראיתי לו שאף ברוסיא במקום שכל ישראל נהגו שלא לייבם, הורה הגאון מלאמזא ז"ל בשו"ת דברי מלכאל ח"ה, ביבם ויבמה שהתעצמו ליבום, שייבם, וק"ו למקרה זה באחד מאנשי תימן הנהגים כדעת הפוסקים שלא כאבא שאול. לענין הברכה הואיל והרמ"א כנראה מפשטות דבריו חושש לדעת הש"ג, נראה שלא לברך בשם ומלכות. (היכל יצחק ח"ב סי' ע"ה).

שאלה: שמן כותנה אם יש בו קדושת שביעית.

תשובה: אחר שבירר שגרעין הכותנה בעצמו אינו ראוי למאכל אדם ואף לא למאכל בהמה, כתב: אף כי בררתי בס"ד באריכות כי יש הרבה צדדים להכריע לקולא שאין על שמן כותנה קדושת שביעית, בכל זאת אמרתי לנפשי שלהיות שאולי יש לבע"ד לחלוק ולהחליט למעשה לחומרא, מ"מ לענין ביעור גלע"ד דאין חיוב ביעור בשמן הכותנה מפני שאין החיה אוכלת גרעיני הכותנה בשדה וכו'. (ישועת משה להרב י. מ. אהרונסון סימן א'. ובנוספות בעמוד ד"ש מובא בשם הרב חנוך זונדל גרוסברג שמצדד ג"כ לקולא. ובעמוד רצ"ז מהרב ש. ז. אורבך שמצדד להחמיר).

ובענין שמן כותנה לחיוב הפרשת תרומות ומעשרות, כתב המחבר בסימן י"ח למעשה אנו נוהגים להחמיר, ואע"פ שלכאורה נראים לנו דברי המקילים עיקר להלכה, מ"מ לא מפני שאנו מדמים נעשה מעשה להקל ח"ו. וראה מזה בנועם ג' עמודים ע"ה, פ"ו, מהרב יצחק פלקסר שמקיל בזה והסכימו על ידו הרב עובדיה הדאיה והרב שלמה זלמן אויערבך. והגר"י קניבסקי שם כתב בסכום שלהורות לפטור ג"כ אי אפשר בשום אופן כל זמן שלא מצאנו מפורש כן בדברי הפוסקים ז"ל.

שאלה: פרי הבננה הגדלים ונלקטים בשביעית אם יש עליהם איסור

ספיחין.

תשובה: אין עליהם איסור ספיחים ומותרים לאכלם בקדושת שביעית.

(ישועת משה סי' ב'. וע"ע בסי' ט' מהרש"ז אוירבך).

שאלה: בבתי חרושת לשמן שהבעלים אינם מסכימים לתת שמן לתרומ"ע,

אם מותר להפריש על השמן מהחומר העכור הנשאר מהשמן אחר הזקוק והנקרא סופסטוק מאחר שכמות שהוא אינו ראוי אפילו לאכילת כלב.

תשובה: בנ"ד כל זמן שלא סחט השמן הטוב שבו והפרידו בפ"ע אינו

במציאות כלל לעצמו, ולו גם נתעקש לומר שבכ"ז הרי הוא יש ממש בתוכו בפ"ע, מ"מ כעת במצב שהוא מעורב אין בו דין טבל שמוזהרים עליו וממילא אין עליו חלות שם תרומה ומעשרות וכו'. ונראה נמי דבחומר מייצב ומקריש פקטין המיוצר מקליפות פרי הדר, או מלח לימון המיוצר ממלסת-סלק ושאר חומרי גלם, לתעשיית מזון המיוצרים מפירות וירקות עצמם בזמן שראויים עוד לאכילת אדם, יש להקפיד להפריש מהחומר גלם הראשון הראוי לאכילת אדם. (ישועת משה סי' י"ז).

שאלה: בענין הפרשת תרומות ומעשרות מסלק הסוכר.

תשובה: היות שנתברר שהסלק ראוי בשעת הדחק לאכילת אדם,

צריכים להפריש לכתחילה ממנו עליו, וממילא נפטרו כל המוצרים הנסחטים ממנו, וזה עדיף טפי [מלהפריש מפרי על מיץ היוצא ממנו דאיכא למימר דהוי מחיוב על פטור דמשקה היוצא לא הוי כמותו אלא בזיתים וענבים בלבד וא"כ היוצא הוי כזיעה בעלמא]. ועוד דהרי אם הסלק טבל אסור לכתחלה לעשות ממנו משקה כדתנן בתרומות פ"א מ"ג ובמשנה ראשונה [אפשר דשאני הכא דעומד לכך כדי שאפשר לאכול אף שלא ע"י הדחק]. (ישועת משה סי' י"ח).

שאלה: מי שעשו לו נתוח במעיים, ולכן סדרו לו נקב בבטן וחברו המעי

הגס אליו, והרעי נופלת דרך שם לכיס של גומי מיוחד שתלוי על גבי אותו הנקב, מה דינו לענין תפילין, קריאת שמע, תפילה ולימוד תורה, מכיון שבכל רגע עלול לצאת ממנו רעי בלי הרגשה כלל.

תשובה: נראה שבנ"ד נקראת אינה נראה, מכיון שמכוסה כל הזמן

בכיס הסובב אותו מכל הצדדים, ואם כן ממ"נ, קודם שיצא לגמרי מהמע, וגם בשעה שיוצא אינה נראית, ואח"כ בזמן שכבר נכנסה בכיס הו"ל כדין צואה על בגדיו, גם יש לדון בכלל אם זה נקרא צואה במקומה מכיון שאין זה מקום הטבעי ליציאת הרעי וכו', והנראה שתיכף אחר שיבדוק ויטהר את עצמו ואת הכיס יתפלל תפלה קצרה, ולא יחוש כלל לספיקות בשעה קלה זו, מכיון שגם בכה"ג יש כמה צדדים להתיר כמו שכתבנו, ולא ניתנה תורה

למלאכי השרת, אם לא שתהיה לו הרגשה ודאית או יראה בכיס צואה או יפסיק. ותפילין יכול להניח או על איזהו רגעים כדי לקיים המצות עשה ולהגיד בהם פרשה ראשונה או פסוק ראשון של ק"ש, ויותר מזה אין כדאי להכניס את עצמו בספיקות, דתפילין צריכין גוף נקי בהחלט, ובענין הרהור בדברי תורה, הנה באותה שעה שיודע שיוצא ממנו לתוך הכיס אין להרהר בד"ת, ובדאי לא לעיין בספרי קודש, ואל תתמה כי ק"ש ותפלה קצרה אפשר לסדר לומר בזמן שבדקו ומצאו הכל נקי כנ"ל כי זה ענין לכמה רגעים, לא כן עיון בספרים שנמשך זמן רב וכשם שקבלת שכר על הדרישה כן תקבל שכר על הפרישה. (ישועת משה סי' כ"ד).

שאלה: בענין ארון הקודש התלוי על הקיר אם לחוש בזה למש"כ במשנה ברורה אר"ח סי' מ' דס"ת אסור לתלותו בכל גווני אפילו כשהוא באה"ק ותולה האה"ק, ובחיי"א כלל ל"א כתב דאפילו כשהאה"ק מחובר ביתדות לכותל אסור כל שאין תחתיו עומד דבר מה.

תשובה: לולא דמסתפינא הייתי אומר מילתא חדתא דגם המחמירים לא אמרו אלא „דאסור לתלות ספר תורה אפילו כשעומד באה"ק ותולה האה"ק", היינו שהוא תולה על יתד שבקיר את הארון הקודש בזמן שספר תורה בתוכו, ואפילו אם מחברו ביתדות שאין חשש תקלת גפילה אסור, דהרי זה דרך בזיון לתלות ספרי תורה אפילו בזמן שהם נמצאים באה"ק ותולה אז את האה"ק, אבל אם תולה ומסמר היטב את האה"ק לקיר בזמן שהוא ריק, ורק אח"כ מכניס הס"ת לתוכו, לית לן בזה מידי, שהרי מכניסו לאה"ק דרך כבודו, וזה מדויק בלשונם של החיי"א והמשנה ברורה וכו'. מיהו בכל זאת נראה דזה דוקא בדיעבד, או במקום שלא נבנה לביהכ"נ קבוע, דיותר לתלות שם הארון הקודש, לחזקו במסמרים ולהעמיד דף תחתיו וכדומה ואח"כ להכניס הס"ת שם. אבל בבית הכנסת וביהמ"ד קבוע שנבנה לשם כך, אין לעשות כן לכתחלה. (ישועת משה סי' כ"ח. ושם מסתפק אם להקל טלטול ס"ת אם הוא בארון הקודש, מכיון שאין מטלטלים את הס"ת בפנ"ע אלא מעבירים אותו דרך כבוד בבחינת ויהי בנסוע הארון וכו').

שאלה: מה שהנהיגו בחתונות לתת חלות קטנות ממאפיה חרדית שלשים את הבצק ללחמניות אלו במי תפוחים, דהיינו שלוקחים מיץ תפוחים ומוסיפים רוב מים עד שנעשה דליל ונוזל כמים ולשין בזה, כדי שלא יצטרכו קהל המוזמנים לסעודות לצאת וליטול ידיהם לפני הסעודה ולברך אחריהם ברכת המזון.

תשובה: בס"ד בטלתי את זה כי לא אריך למיעבד הכי, חדא הרמ"א סימן קס"ח סעיף ז' ורוב הפוסקים סוברים שאם המים הם רוב הרי זו פת גמורה ואינה בכלל פת הבאה בכסנין, אא"כ התבלין והדבש או המי פירות הם הרוב

העיקר שאז יותר נרגש טעמם מטעם הקמח בעיסה וכו'. ועוד דהרי בנ"ד אוכלים לחמניות אלו בקביעת סעודה גדולה של חתונות משתה וחגיגות, והיכא דקבע סעודתו עליהן מברך המוציא וברהמ"ז כבשו"ע שם סעיף ו' וח'. ונראה דאין הכוונה דקבע סעודתו רק על פת זו דוקא, אלא אם הוא אוכל דרך סעודה קבועה בצירוף עם שאר מאכלים מעדנים ומטעמים כבסעודות גדולות שכל עיקרן המנות המרובות המזינות ומהן האדם שבע מברך המוציא וברהמ"ז על הפת הבא בכסנין כמפורש במג"א שם ס"ק י"ג וכו'. (ישועת משה סי' כ"ט).

שאלה: מיץ ענבים שלאחר שסוחטים אותו, שמים בחביות חומר שמונע תסיסתו ושופכים המיץ בתוכה, ואחרי עבור זמן, לעת הצורך, לפני השיווק מרתיחים אותו ומזקקים אותו מחומר הנ"ל, ומוסיפים מים וסוכר 65% על 35% מיץ ענבים, אם מותר לברך עליו בפה"ג.

תשובה: אף דמיץ ענבים יש לו דין יין אף שלא תסס כלל, ה"ד בזמן שהמיץ נקי לגמרי מכל תערובות כדרך ברייתו שיצא מאשכול של ענבים, משא"כ בנדון דידן, דכל ענין מויגה מועיל רק ביין גמור וכו'. גם כי יש ריעותא גדולה בזה, דבזמן שנותן את החמרים נפסל המיץ משתית אדם לגמרי (ואף משתית כלב) ורק על ידי ההרתחה והבישול נתהווה שוב למשקה אדם. (ישועת משה סי' ל').

שאלה: חדר אמבטיה אם דינו כבית המרחץ לענין נטילת ידיים.

תשובה: אחר האריכות מסיק מכל הלין נלע"ד דמהני לו נטילתו בחדר האמבטיה הנקי לגמרי להתירו בתפילה ולסעודה. ועצהיו"ט יש לו עצה לקחת משם מעט מים בכפיו, ובצאתו לשפשף כפות ידיו זו בזו בחוץ כדי להעביר הר"ר, ורק אח"כ לברך בחוץ דוקא וכו'. והמחמיר שלא בשעת הדחק כלל תע"ב. (ישועת משה סי' ל"א).

שאלה: הנוהגים לפני כניסת שבת לשום על גבי כירה גרופה וקטומה קדרה עם תבשיל חם לסעודת ליל שבת, ועל גבה קדרה עם חמים — שנתבשל כל צרכם מע"ש והם רותחים שהיס"ב — לסעודת שבת שחרית, ואחרי שמסירים בליל שבת הקדרה התחתונה, שמים במקומה את הקדרה העליונה, אם מותר לעשות כן.

תשובה: בחזון איש אר"ח סימן ל"ז אות י"א מבואר דאסור אפילו אם יעמיד קדרה ריקנית להפסיק דחשיב כמשהה בתחילה בשבת, ובספר זה השלחן ח"ב ע' ג"ד כתב דבמקום צורך גדול ושעת הדחק אולי יש להתיר ולסמוך על ה"א שבסימן שי"ח סעיף ח' דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה וכו'. ולדידי יש עוד להוסיף בשעה"ד היתר אחר, דהוי כאילו עודנה בידו דמותר שוב בשבת להורידה, אולם מהחזו"א שם סק"ב משמע דס"ל דהיתרא דבידו לא מועיל אלא

כשלקחו בשבת, אבל לקחו מע"ש בטלה ליה השהיה הראשונה, אבל לפי פסק הרמ"א סימן רנ"ג ס"ב נראה דמותר אפילו בנטלו מערב שבת וכו', מיהו שלא לצורך גדול יש לחוש לפסק החזו"א ע"פ הבנתו בשיטת הראשונים בסוגיין. (ישועת משה סי' ל"ג. ובספר „שמירת שבת כהלכתה" פ"א סכ"ו, מתיר במניח (בשבת) צלחת הפוכה ע"ג הכירה ויניח את הקדירה עליה).

שאלה: אם מותר לאשכנזים לאכול בוטנים בפסח.

תשובה: אינני רואה מקום להחמיר מלאכול בוטנים בפסח מטעם גזירת קטניות וכו'. ובתנאי שיהי' קלויים תחת השגחה בתנור שהוכשר לפסח. ומיהו אם יש מנהג קדום לאסורם אין בידינו להתירם מאחר שלא יהא אלא כדברים המותרים, ואחרים נוהגים בו איסור משום גדר וסייג אי אתה רשאי להתירם להם ולכן כדאי לברר מנהג ירושלים מפי הזקנים שבדור. (ישועת משה סי' ל"ה. ובנוספות שבסוף הספר עמוד רצ"ב מביא מהוראות לחג הפסח מטעם הבד"צ ירושלים שכתוב: גם בוטנים הם בכלל קטניות כפסק רבני ירושלים הקודמים). **שאלה:** נער שהגיע לחינוך שאוכל בתשעה באב שגדחה אם צריך להבדיל על הכוס טרם שטועם ביום כדין חולה שאוכל.

תשובה: לענ"ד לא צריך, ואין בזה משום מצות חינוך לאב להדריך לבנו שלא יאכל לפני הבדלה. ואף בכל השנה א"צ מעיקר הדין למנוע ממנו אוכל לפני הבדלה, ונהי דנהגו לחנכו בזה, אבל בת"ב אין צריך (ישועת משה סי' מ'). **א"ה:** ראה מזה בשו"ת מרן הגרי"ל דיסקין בקו"א אות ע"ב. **שאלה:** אם מותר לעלות לנשיאת כפים בנעלי גומי.

תשובה: נראה דמותר שאינם בלא פלוג מכיון שאינם בכלל נעל בתנאי שתהיינה נקיות ושהקהל לא יקפידו. אולם אם הם קשורות בשרוכים, צריך לחלצן כשעולה לדוכן. (ישועת משה סי' מ"ב).

שאלה: בענין סדר הנענועים כיצד יתנהג.

תשובה: המנענעים כקבלת האר"י צריך להקפיד לרוחות העולם דוקא, ולא לרוחות ביהכנ"ס, אולם גם הנוהג ע"פ שו"ע מהיות טוב ישתדל ג"כ כנ"ל אם אפשר לו בקלות. (ישועת משה סי' מ"ד. ומש"כ שם דימין משה הוא לדרום ירושלים, לא דק. וכן מש"כ דבכפר שילוח מתפללים למערב).

שאלה: עגלים שניטל מהם הטחול ע"י מחלקת הנסיונות הממשלתי ע"י נתוח בבשר ולדברי הרופא לא פוגע האיזמל בכרס או בשאר אבר פנימי אם מותרות לאכילה.

תשובה: לכאורה יש מקום להקל מפני שהרופאים נוהרים במלאכתם. מיהו יש סברא להיפך. דכל האחרונים בנדונם לא אמרו אלא ברופא העוסק ברפוי הבעל חי בתור אומן בקי במלאכתו ולא כן בג"ד שכל עסקם הוא במחקר המדע

ולא לטובת הבעל חי רק להוסיף ידע במקצועו, אינו מקפיד על שום דבר ולא איכפת לו אם יפגע במק"א דמטריפו, כי אין עליו אחריות העגלים, אלא מטרתו השגת ידיעות שונות שהנו עומד במחקרו בשעה זו עליהן, גם כי עושים שם על העגלים נסיונות אחרים שלא נודעו לנו מהותם, לכן לא הכשרנו את העגלים מפני חששות מובנות, ואסרנו לקנות לכתחילה משם לשחיטה כשרה (ישועת משה סי' נ').

שאלה: פרה שעשו לה נתוח קסרי להוציא עוברת אם כשרה.
תשובה: אחר שמברר להקל מטעם החשש של נקרע טפח בכרס החיצון, ונחתך הרחם, ושמא ניקב אחד מהאברים הפנימיים, כיון שהרופא מקפיד בשעת הנתוח בכל דרכי הזהירות לבל יגע באברים הפנימיים, כתב ולהיות דבשאלה דקמן גם עברו כבר יב"ח מהנתוח, בודאי הבהמה מותרת (ישועת משה סי' נ"א).
שאלה: אשה שיש לה סתימה זמנית באחת משיניה לצד הלשון ובכל שבועיים הרופא מחליף את החומר עד שתתרפא ויקבע סתימה קבועה. ולהיות שלא ידעה שיש בזה חשש חציצה טבלה לנדתה עם הסתימה הזמנית שבשן, וכעת אחר עבור יותר מחודש מזמן טבילתה ונתעכב וסתה — ואולי היא בהריון — נודע לה שיש חשש חציצה אם צריכה עכשיו טבילה שנית.

תשובה: בנדון דידן שיש ספק בתלתא דרבנן: א. מיעוט המקפיד הוי רק דרבנן. ב. אם לרפואה נקרא מקפיד. ג. חציצת בית הסתרים דהוי לדעת הריטב"א ושאר פוסקים רק דרבנן, ובשאלתה דקמן דהסתימה שוה ממש לשן לפי ראות העין, יש להקל בדיעבד בנ"ד שיש לומר שנכנסה להריון ושלא להוציא לעז על העובר (ישועת משה סי' נ"ו).

שאלה: ארנק שנעשה ע"י הגרמנים הנאצים ימ"ש מיריעת ספר תורה שיש בה פ"ה אותיות ואזכרת שם הקדוש ית', אם מותר לגונזו במקום מוצנע שמור תחת זכוכית באופן שיעמוד ימים רבים למען ידעו דורות הבאים את אשר עוללו לנו הגרמנים בשנות השואה, או צריכים לגונזו בכלי חרס ולקברו דוקא.

תשובה: מעצם הדין לא צריכים בכגון דא קבורה רק גניזה, מיהו פשיטא שצריכה הגניזה להיות במקום קדוש ומכובד ולא יהא גלוי לכל סקן וקל הדעת, ורק בזמני זכרון להראותו במטרה לעורר הלבבות לתשובה ומע"ט לרענן זכרוננו למען לא נשכח מה שקרה לנו ולתורתינו הקדושה בדורנו אנו בבחינת זכור לא תשכח. (ישועת משה סי' ס"א).

שאלה: מי שנהג להפריש מעשר כספים וזה יותר משנה שחמותו גרה אצלו וסמוכה על שולחנו, האם מותר לו לנכות סכום ההוצאה לפרנסתה מחשבון המעשר.

תשובה: ברור שמותר לפרנס לחמותו ממעשרו והיא קודמת לאחרים, אף שבנ"ד היא גרה אצלו יותר משנה ועד היום לא עלה על דעתו לפרנסה ממעשר, מ"מ אפשר לומר שלהיות שיש לה בן שמחויב לפרנסה, בודאי מסתבר דלא קבלה חתנה רק באופן זמני ולא גמר בדעתו להחזיקה כל ימי חייה, אלא עד שתמצא סידור נאות, ועוד והוא העיקר לדעתי דאם לא ינכה ממעשרו יצמצם בהוצאות פרנסתה וכו'. ולמעשה טוב ונכון לחלק את המעשר לחצאין חצי בשבילה וחצי לעניים אחרים כבמשנה פאה פ"ח מ"ו, ובתנאי שאין עניים ידועים שמקבלים מעשרותיו בקביעות, שאז הוי כמכירי כהונה שזכו הם בחלקם מכבר, ואף דיש עוד לדון בפרט זה טובא, מ"מ למעשה צ"ע ויש לומר דידם על העליונה, וכן יש לו לבקש התרה בפני שלשה על שלא אמר בזמן שקיבל את חמותו במפורש בלי נדר. (ישועת משה סי' ס"ב).

שאלה: אם מותר לקצוץ עצי פרי מפרדס שקנו לצורך הרחבת בית הקברות.

תשובה: אם אין צורך גדול לעתיד הקרוב לשטח זה, מפני שיש עוד שטח פנוי אחר המתאים לתעודתו, ראוי למנוע מהם מים ולקוצצם רק אחרי שיחדלו לתת פריים. ובאם לאו יש למכור האילנות לנכרי על מנת לקוצצם, ויקצצם הגוי, ויותר טוב גוי אחר, ולהיות שהיום עוקרים ע"י דחפור לא יהיה הנהג ישראלי, ואם אפשר טוב לעקור אותם עם השורשים וגושי עפרם שמסביב וכו'. (ישועת משה סי' ס"ג).

שאלה: כתובות הנדפסות עם שם המקום, וכשהחופה מתקיימת במקום אחר מעבירים קולמוס על שם המקום הנדפס וכותבים למעלה מקום כתיבת הכתובה אי שפיר למיעבד הכי לכתחלה, ואם שכח המסדר קדושין ולא תיקן לפני חתימת העדים או שזכר אחר החופה, מה תקנתו.

תשובה: בודאי יש להקפיד לכתחילה להשתמש בכתובה שלא נדפס בה שם המקום או לכתוב בכתב יד, ובשעת הדחק מעביר קולמוס על שם המקום ויכתוב למעלה ויקיים לבסוף לפני חתימת העדים, ויותר טוב לקיים אחר חתימת העדים ויחתמו העדים מתחת לקיום עוד הפעם דאז לכ"ע שפיר דמי. ואם גזכר לאחר החופה והעדים לפנינו יתקנו ויקיימו כנ"ל או שיכתבו כתובה חדשה. ובאם גזכר לאחר זמן והעדים אינם לפנינו, יכתבו כתובה אחרת בנוסח של כתובה דאשתכח בה טעותא. ולמעשה הדפסנו כעת במשרד הרבנות בעירנו גם טופסי כתובות בהשמטת שם העיר (ישועת משה סי' ס"ה).

בענין נישואי קרובים המותרים עפ"י התורה

בדבר השאלה בענין נישואי קרובים המותרים עפ"י התורה ודעת הרופאים היא שיש סכנה לילדים הנולדים מנישואים כאלה מה הדין עפ"י ההלכה? אם יש לחוש לדעת הרופאים ולהימנע מנישואים כאלה?

בענין זה יש לברר שני דברים: (א) אם דעת הרופאים אינה מנוגדת לדעת התורה. (ב) באם נקבל דעת הרופאים, אם יש חיוב עפ"י ההלכה להימנע מנישואים כאלה מטעם האזהרה שבתורה: „ושמור נפשך מאד וכו' ונשמרתם לגפשותיכם" שמכאן אנו לומדים שאסור לאדם להכניס את עצמו בספק סכנה כמבואר ברמב"ם פ"א מה' רוצח ולא דוקא בסכנת נפשות ממש אלא גם בסכנת נזק הגוף כמו שביארתי בנעם ד'.

א.

הנה מזה גופו שלא אסרה התורה נישואים כאלה אין ללמוד שאין בזה חשש סכנה, שהרי מצינו כעין זה לענין טריפות „אכלה סם המות או שהכישה נחש מותרת משום טריפה ואסורה משום סכנת נפשות" (חולין נ"ח), כי הענינים של סכנה, הנימינים בדרך כלל למצבים משתנים בזמן ובמקום, השאירה התורה לשכל האנושי לקבוע מה נכנס בכלל סכנה וכללה אותם באזהרה כללית: ושמור נפשך וכו'.

אך זה יצדק לכאורה רק לדעת הרמב"ם במו"נ (ח"ג פמ"ט) בטעם שאסרה התורה נישואי קרובים שהוא כדי למעט במשגל ולמאוס אותו מפני שהעריות האלה הן מצויות אצלו תמיד וכן היא גם דעת האבן עזרא בפרשת אחרי וכן בפרשת שמות (ב.א) כתב „ולא דבר נכונה האומר כי תבואת השדה הנזרעת בשדה אחרת תצליח, ורק באותו שדה עצמו לא תצליח כראוי (כנראה לדעת האומר כן זהו הטעם של איסור עריות שבתורה) כי עיקר איסור הערוה הי' להיות ישראל קדשים", אבל לדעת הרמב"ן שחולק על הרמב"ם והראב"ע וכתב בפרשת אחרי „ואין בידנו דבר מקובל בזה אבל כפי הסברא יש בענין סוד מסודות היצירה דבק בנפש כי המשגל דבר מרוחק ונמאס זולתי לקיום המין ואשר לא יולד ממנו הוא אסור וכן אשר איננו טוב בקיום ולא יצליח וכו'" ודבריו

גוטים להדעה שהביא הראב"ע ודחה אותה ולדבריו יש להוכיח לכאורה שעפ"י דעת התורה אין חשש כזה בקרובים שלא אסרה התורה, אבל הרי קיי"ל כרבנן דר"ש שאין דורשים טעמא דקרא בדבר שנוגע להלכה (אמנם נתלבטו האחרונים בדעת הרמב"ם שפסקיו סותרים זא"ז ראה לח"מ בפ"ג מה' מלוה אבל רוב הפוסקים העלו הלכה כרבנן דר"ש בדבר שהטעם אינו מפורש בתורה ובפרט בטעם שאינו ברור) והרי הרמב"ן בעצמו כתב שאין בידו דבר מקובל בזה וטעמו הוא רק עפ"י סברא ואם כן אפשר לומר שגם בקרובים שלא אסרה התורה יש לחוש לדעת הרופאים שיש בזה חשש סכנה.

אמנם אנו מוצאים בתורה שבנות צלפחד נישאו לבני דודיהן אעפ"י שמתעם מגיעת הסבת נחלה משבט לשבט ה"י די להן להינשא לבני השבט ולא לבני דודיהן ולפי הש"ס בב"ב (ק"כ) בנות צלפחד עצמן הותרו להינשא גם לבני שבט אחר אלא עצה טובה השיאן הכתוב שינשאו להגון להן, ובירושלמי פ"ד דקידושין אמרינן שמה שהצריכו לבדוק ביחוס ד' אמהות קנס קנסו שיהא אדם מודבק בשבטו ובמשפחתו ורבינו בחיי כתב (בראשית כ"ד, ג), „ועוד יש בפרשה זו אזהרה לאדם שישא אשה מבנות משפחתו ושידבק בקרובותיו כי כן עשה אברהם וכו' וכן עמרם וכו' כי כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו השלום מתקיים ויתרבה בעולם וכו'“ וביבמות (ס"ב) וסנהדרין (ע"ו) בברייתא „והנשא את בת אחותו עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה וכו'“ וידוע מה שהרע"ש הגוב"י (מה"ת חאה"ע סי' ע"ט) על מה שנמצא בצוואת ריה"ח שלא ישא את בת אחיו שזה סותר לדברי התלמוד ומתוך זה כתב שצוואת ריה"ח לא היתה אלא לזרעו וברמב"ם פכ"א מה' איסורי ביאה כתב „מצוה שישא אדם את בת אחותו“ וכן הוא ברמ"א אהע"ז סי' ב'.

וראיתי בספר פרדס יוסף בפרשת שמות שמביא בשם שו"ת אבן הראשה מהגר"א קלצקין אב"ד לובלין שתירץ הסתירה שבין צוואת ריה"ח ובין דעת רז"ל שמצוה לישא בת אחותו עפ"י מה שנתאמת לרופאים כמה נולדים בחולי כשאב ואם קרובים ומה שאמרו רז"ל דמצוה בבת אחותו לפי שיש מצוה ושומר מצוה לא ידע דבר רע. אמנם ריה"ח ראה כי אין כוונת הדור לשם שמים על כן צוה שלא לישא בת אחותו בגלל הנזק וכעין מה שאמרו ביבמות (ל"ו) שבזמן הזה חולצין ולא מתייבמין.

ועל דרך זה היינו יכולים לומר גם בנוגע לקרובים אחרים, שדעת הרופאים שיש בנישואיהם סכנה לילדים, אינה סותרת לדברי חז"ל שיש להם סמוכין בתורה, ולפי זה יהי' לכאורה חיוב לחוש לדעת הרופאים. ברם עיקר הענין טעון בירור וליבון מכמה צדדים.

ב.

קדם כל עלינו לברר אם האזהרה שבתורה: ושמור נפשך וכו', שממנה
 אנו לומדים שאסור לאדם להכניס את עצמו לידי ספק סכנה חלה גם כשהסכנה
 היא לא לעצמו אלא להצאצאים שלו העומדים להולד, או שהיא מתייחסת רק
 להנפש שלו הקיימת כבר אבל לא להנפש שעוד לא באה לעולם, וכדי לברר זה
 נציע כאן סוגית הש"ס ביבמות (ס"ד) על המשנה: גירשה מותרת להינשא
 לאחר וכו', שני אין שלישי לא מתני' מני רבי היא דתניא מלה הראשון ומת
 שני ומת שלישי לא תמול דברי רבי רשב"ג אומר שלישי תמול רביעי לא תמול,
 והתניא איפכא, הי מינייהו אחרנייתא, ת"ש דאמר ר"ח בר אבא אמר רבי יוחנן
 מעשה בארבע אחיות בציפורי שמלה ראשונה ומת, שני' ומת, שלישית ומת,
 רביעית באת לפני רשב"ג אמר לה אל תמולי, ודילמא אי אתיא שלישית גמי
 הוה אמר לה, אם כן מאי אסהדותי דר"ח בר אבא, ודילמא הא קמ"ל דאחיות
 מחזקות, אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות לא ישא אדם אשה לא
 ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעים והוא דאיתחזק תלתא זימני, מאי הוי
 עלה, כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר עובדא הוי קמי דרבי יוחנן בכנישתא
 דמעון ביוה"כ שחל להיות בשבת ומלה ראשונה ומת שני' ומת שלישית
 באה לפניו אמר לה לכי ומולי, אמר לי' אביי חזי דקא שרית איסורא וסכנתא,
 סמך עלה אביי ואזל נסבה לחומה וכו' דנסבה רחבא דפומבדיתא ושכיב, ר"י
 ברי' דרבב"ח ושכיב, ונסבה הוא ושכיב, אמר רבא ומי איכא מידי דעביד
 בנפשי' כי האי וכו' עד כאן סוגית הש"ס הנצרך לעניננו, ומבואר דרבא ס"ל
 שיש לחוש לדברי רבי שבשתי פעמים הוי חזקה והקשו הראשונים דלעיל אמר
 רבא והוא דאיתחזק תלתא זימני ותירצו הנמוק"י והריטב"א שאפי' רבי מודה
 שאין לחוש במשפחה פחות מתלתא זימנין ופשטות כוונת דבריהם היא שמחלקים
 בין היכא שהריעותא נולדה בגוף האשה שאנו דגים עלי', כגון באשה שמתו
 בגיה מחמת מילה, שטבע דם הבנים תלוי בה, ובין היכא שהריעותא נולדה
 במשפחה ומשפחה ואחיות היינו הך וכן כתב בפירוש הרשב"א שבאחיות רבי
 מודה שרק בג' פעמים הוי חזקה, והקשה בשו"ת בית יצחק חאהע"ז סי' מ"ו, הרי
 בעובדא דכנישתא דמעון ביוה"כ שחל להיות בשבת קאמר מלה ראשונה ומת
 שני' ומת שלישית באה לפני ר"י ואמר לה לכי ומולי ומשמע שהעובדא היתה
 באחיות, שאם הי' זה באותה האם הי' צריך לומר ראשון ומת שני' ומת וא"כ
 למה אמר אביי חזי דקא שרית איסורא וסכנתא הרי באחיות גם רבי מודה
 שאין לחוש פחות מג' פעמים ואיך סמך עלה אביי בקטלנית להתיר בב' פעמים
 הרי בקטלנית הריעותא הוא בגוף האשה ומתוך כך רצה לפרש שאין כוונת
 הנמוק"י לחלק בין חזקת משפחה לחזקת האשה גופה אלא בין קטלנית ומילה

שהיא סכנת נפשות ובין לישא אשה ממשפחת נכפין ומצורעים דליכא סכנת נפשות כדעת המרדכי שהובא ברמ"א סי' קנ"ד ס"ה שנכפה לא הוי מום ואין כופין ע"ז לגרש שלא כדעת הרא"ש בתש" כלל פ"ב שיש סכנה בדבר, ואחרי שכתב בעצמו שאין שום משמעות בדברי הנמוק"י לפירוש זה מסיק הבי"צ שאולי כוונת הנמוק"י שבמילה ונישואין שיש סכנה בדבר רבי סובר דבשתי פעמים הוי חזקה גם באחיות רק במשפחת נכפין דליכא סכנה מודה רבי שחזקת משפחה לא הוי חזקה רק בג' פעמים.

כנראה הבין הבי"צ דחשש סכנה במשפחת נכפין ומצורעים נוגע להבעל גופו, שהרי בזה היא המחלוקת שבין הרא"ש והמרדכי אם יש סכנה להאשה לשמש עם בעל נכפה או להיפך כמו שכתב שם בבי"ש ולפ"ז צריך לומר שהחשש הוא, שאף שבשעת הנישואין אין רואים בה המחלה הזאת, שמא אח"כ תתגלה בה המחלה, ותמיהני שאם כן למה יהי אסור לישא אותה הרי אח"כ כשתתגלה בה המחלה יוכל לגרש אותה ומכש"כ בצרעת שהוא דבר שבגלוי, וביותר קשה לדעת המרדכי שאין סכנה להאשה אם הבעל נכפה וה"ה להיפך אם כן המחלה הוי רק כמום לגבי האשה גופה וא"כ למה יהי אסור לישא אותה אפי' באיתחזק ג' פעמים, וגם איפוא מצינו מי שיאמר שגם במצורעת אין סכנה להבעל, ומלבד זה לשון הנמוק"י והריטב"א אין סובל כלל את פירושו של הבי"צ אפי' לפי מה שפירש בסוף, דהעיקר חסר מן הספר כמו שיראה המעיין, אבל האמת יורה דרכו שהחשש של סכנה במשפחת נכפין ומצורעים אינו נוגע להבעל אלא להבנים שיולדו ממנה וכן מוכח להדיא מלשון הרמב"ם בפכ"א מה' איסורי ביאה והש"ע באהע"ז סי' ב', "לא ישא אדם אשה ממשפחת נכפין ומצורעים והוא שהחזק ג' פעמים שיבואו בניהם כך" והיינו אעפ"י שהן בעצמן אין בהן המחלה הזאת מכל מקום הבנים עלולים לבוא כך ואין זה ענין כלל למחלוקת הרא"ש והמרדכי שמדברים בענין סכנה להאשה או להבעל שתדבק בהם המחלה ע"י צד השני, ולענין הנכפה בעצמו כתב מהרש"ל בשם ר"י שהובא בט"ז ביו"ד סי' פ"ד שזה כמכה של חלל וכן הוא בהגה"מ פ"ד מה' מאכלות אסורות וכן כתב בפ"ת באהע"ז שם בשם היש"ש דנכפין ומצורעים הוי ספק נפשות, ואף לפמ"ש החת"ס ביו"ד סי' ע"ו להוכיח מתש' הרא"ש (שם) דנכפה אין בו סכנת נפשות ממש מ"מ לענין להכניס עצמו בסכנה דינו כסכנת נפשות שאין לך חבלה גדולה יותר מזו וגם זה בכלל ושמור נפשך כמ"ש למעלה וכן כתב שם בתש' הרא"ש שזה בכלל חמירא סכנתא מאיסורא.

ולתרץ קושית הבי"צ הנ"ל נ"ל דהרי בלא"ה קשה טובא לדברי הראשונים הנ"ל שאפי' רבי מודה שאין לחוש במשפחה פחות מג' פעמים, א"כ איך

הביא הש"ס לעיל ראי' שברייטא זו, שבה רשב"ג אומר שרק בג' פעמים הוי חזקה נשנית באחרונה מהמעשה בד' אחיות שג' מתו בניהן מחמת מילה ולרביעית אמר אל תמולי הרי באחיות אף רבי מודה שרק בג' פעמים הוי חזקה וזו קושיא גדולה ועל כרחך צריך לומר, שלפי הס"ד של הש"ס מתחלה באמת אין הבדל בין חזקת אחיות לבין חזקת האשה גופה, ולכן כשדחה הש"ס את הראי', ודלמא אי אתיא שלישית גמי הוה אמר לה" הקשה ע"ז, "א"כ מאי אסהדותי דר"ח בר אבא" משום שלפי סברת הש"ס מתחלה אין שום חידוש בחזקת אחיות יותר מבגוף האשה, רק אח"כ חידש הש"ס שלפי הסברא יש הבדל בין חזקת האחיות לחזקת האשה גופה וזהו שמשמיענו רבי יוחנן שגם אחיות מחזקות, ולפי זה באמת כבר אין אנו צריכים לומר, כדי לדחות ראיית הש"ס, שאם היתה באה השלישית הי' ג"כ אומר לה אל תמולי כמו שדחה הש"ס מתחלה, אלא שבאמת דוקא בג' פעמים הוי חזקה באחיות וכמשמעות הפשוטה בדברי ר"י, וזהו שאמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזקות לא ישא אדם אשה ממשפחת נכפין ומצורעים והוא דאיתחזק תלתא זימני, ודוקא רבא סובר כך אבל אביי שסמך על הא דר"י, שאמר לה להשלישית לבי ומולי, לישא אשה קטלנית שהוחזקה ב' פעמים סובר כסברת הש"ס בס"ד מתחלה שאין חילוק בין חזקת האחיות לחזקת האשה גופה, וזה שאמר רבא, "ומי איכא מידי דעביד בנפשי" כי האי" משום שרבא סובר שאין ראי' מחזקת האחיות לחזקת האשה גופה. כנ"ל נכון בישוב הסוגיא להנמוק"י וסייעתו.

וכ"ז לשיטת הראשונים הנ"ל אבל לרבינו הג"י יש על כרחך שיטה אחרת בביאור הסוגיא הנ"ל, דלפי שיטת הראשונים הנ"ל, אף לענין מילה אחיות אינן מחזקות רק בג' פעמים לפי מה דקיי"ל כרבא כמו שביארנו למעלה, אבל בש"ע יו"ד סי' רס"ג פסק המחבר דב' אחיות שמתו בניהן מחמת מילה גם שאר האחיות לא ימולו בניהן, ואלו לענין משפחת נכפין פסק באהע"ז שם שרק בהחזק ג' פעמים חוששים כרבא, והקשה הבאה"ט באהע"ז שם דפסקי המחבר סותרים אהדדי. ובפ"ת שם הביא בשם אחרונים לחלק בין אחיות למשפחה בעלמא ודוקא במשפחה אמר רבא שהוחזק רק בג' פעמים אבל באחיות די בב' פעמים.

והנה מלבד זה שלא משמע כן בש"ס, דא"כ שיש הבדל בין משפחה לאחיות מנין ידע רבא ללמוד משפחה מאחיות, וגם הרשב"א שהולך בשיטת הנמוק"י כתב בפירוש שבאחיות רבי מודה שרק בג' פעמים הוי חזקה, הרי להב"י בודאי שאי אפשר לומר שמחלק בין אחיות למשפחה, דא"כ לא הוי משתמיט מלהשמיענו באהע"ז שם במשפחת נכפין שבאחיות בב' פעמים הוי חזקה כמו שכתב לענין מילה.

ולכן נראה בישוב פסקי המחבר, שהוא אינו סובר כשיטת הראשונים הנ"ל שיש הבדל בין חזקת אחיות לחזקת האשה גופה, ולענין סכנה קיי"ל כרבי דבתרי זימני הוי חזקה אף בחזקת אחיות, ומה שאמר רבא במשפחת נכפין ומצורעים דוקא בג' פעמים הוי חזקה היינו משום דשם אין האיסור מטעם חשש סכנה להבעל אלא להילדים שיולדו כמו שביארנו למעלה, וטעם החילוק הוא משום דזה שאנו מחמירים כל כך בספק סכנה יותר מבאיסור משום שהתורה כתבה „ושמור נפשך מאד" שמכאן אנו לומדים שאסור להכניס את עצמו בספק סכנה כמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' רוצח „וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך" ומטעם זה אנו חוששים בספק סכנה גם למיעוט משום דחמירא סכנתא מאיסורא כמבואר בחולין (י') וזה רק אם חשש הסכנה נוגע לגוף האדם בעצמו שכבר הוא בעולם, אבל אם הסכנה איננה לו לעצמו אלא להנפש שעתידה להוולד אין זה בכלל ושמור נפשך מכיון שהנפש איננה קיימת עדיין, וטעם האיסור לישא אשה ממשפחת נכפין ומצורעים נראה שהוא משום דררא דבל תשחית לפי מה שיוצא מתוך סוגית הש"ס בב"ק (צ"א) שהחובל בעצמו חבלה שאינה חוזרת עובר משום בל תשחית מק"ו דהמקרה בגדיו שעובר משום בל תשחית וכש"כ גופו, והוא הדין אם מחבל בזרע שלו על ידי זה שנורשא אשה ממשפחת נכפין, דלא גרע מממונו שעובר משום בל תשחית, ומאחר שאין זה בכלל האזהרה של ושמור נפשך אין זה חמור יותר מכל איסורים שבתורה דקיי"ל שלא הוי חזקה רק בג' פעמים, כמבואר ביו"ד סוף סי' ק' ובט"ז שם משום דלענין איסור צריכים חזקה מעליא כמו שאין חוששים למיעוט באיסור, אבל במילה שהיא סכנת נפשות קיי"ל כרבי שהחזק בב' פעמים אף דלא הוי חזקה מעליא, ולכך פסק המחבר ביו"ד שם לענין מילה שגם בב' אחיות לא תמול השלישית, משום שאין שום חילוק בין חזקת אחיות לחזקת האשה גופה, ובהכי רווחא שמעתתא ומיושבות כל הקושיות שבסוגיא הנ"ל וזו היא כנראה שיטת הרא"ש ביבמות (שם) שהביא פלוגתא דרבי ורשב"ג לענין מילה ועל זה כתב והוא הדין באחיות ולא הביא שום חילוק בין האחיות לבין האם גופה.

ג.

עד כמה אנו חוששים למיעוט לענין סכנה.

כבר הבאנו למעלה מש"ס חולין (י') שחמירא סכנתא מאיסורא ובסכנה חוששים אף למיעוט, אך אם זה דוקא במיעוט המצוי או גם במיעוט שאינו מצוי זה אינו מבואר כל צרכו בפוסקים, ובשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' רי"ח

הביא מתש' חס"א לענין מים שבשכונת המת שבדיעבד מותרים משום דלא שכיחא סכנתא כיון שמתירים משום מצוה, והבי"ש השיג עליו וכתב, "מי הגיד לו שלא נחוש למיעוט שאינו מצוי בסכנה".

ואמנם יש להביא ראי' שאין חוששים למיעוט שאינו מצוי בסכנה מברייתא השנוי' ביבמות (יב) ועוד בכ"ד בש"ס: "שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה קטנה שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה שמא תגמול בנה וימות וכו' וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו שגאמר שומר פתאים ה'" ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש הברייתא, לרש"י מה שאומר ר"מ משמשות במוך היינו מותרות לשמש במוך דאעפ"י שלנשים אחרות אסור לשמש במוך משום השחתת זרע, ג' נשים הג"ל מותרות משום חשש סכנה ולחכמים משמשות כדרכן והולכות, היינו שאסורות לשמש במוך והתוס' מפרשים משמשות במוך היינו לאחר תשמיש ולאחר תשמיש אין איסור של השחתת זרע לנשים ור"מ שאומר משמשות במוך היינו שמחויבות לשמש במוך שלא יבואו לידי סכנה וחכמים אומרים משמשות כדרכן היינו אם ירצו שהרשות בידן לשמש בלי מוך ואין צריכות לחוש לסכנה.

ולכאורה אינו מובן הטעם של החכמים שהרי על כרחך גם אליבא דחכמים יש חשש סכנה מדהוצרכו לומר ומן השמים ירחמו וכו' ואם כן איך הם מתירים לשמש בלי מוך ולסמוך על רחמי שמים, הרי אסור לסמוך על נס במקום סכנה כמבואר בשבת (ל"ב) ועל זה הוא שהזהירה התורה, "ושמור נפשך" ועל כרחך צריך לומר דהוי מיעוט שאינו מצוי שיבואו לידי סכנה ולמיעוט שאינו מצוי אין חוששים אף בסכנה, והטעם שאמרו, "שומר פתאים ה'" הוא רק לרווחא דמילתא. אך לפירוש"י אין ראי' כל כך מחכמים שאין חוששים למיעוט שאינו מצוי שיש לדחות ולומר דבעלמא גם למיעוט שאינו מצוי חוששים רק כאן משום שיש איסור של השחתת זרע לא התירו לשמש במוך, אבל גם לרש"י יש ראי' חזקה מדברי ר"מ. שהרי לרש"י הפירוש הוא לר"מ מותרות לשמש במוך, אבל אינן מחויבות לשמש במוך וכיון דלר"מ מותר לשמש במוך משום חשש סכנה אעפ"י שיש איסור של השחתת זרע איך מותר להן לשמש גם בלי מוך ולהכניס עצמן לידי חשש סכנה ועל כרחך צריך לומר משום דהוי מיעוט שאינו מצוי.

ואמנם קשה להבין לרש"י כיון שגם לר"מ מותר להן לשמש בלי מוך משום שאין חוששים לסכנה במיעוט שאינו מצוי למה התיר לשמש במוך ולעבור על איסור של השחתת זרע, שלכאורה הוי תרתי דסתרי, ועל כרחך צריך לומר דאע"ג דמצד איסור תורה מטעם ושמור נפשך אין צריך לחוש לסכנה במיעוט

שאינו מצוי, מ"מ אם הוא מצד עצמו חושש לסכנה אף במיעוט שאינו מצוי מותר לו לעבור על איסור שלא יבוא לידי חשש סכנה, כי מה שאמרה התורה, "והי' בהם" ולא שימות בהם, והיינו שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל ע"י שמירת מצוות התורה כמ"ש התוס' ביומא (פ"ו), דמטעם זה אין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, זה כולל גם כן אף חשש למיעוט שאינו מצוי.

ואם כי זה חידוש גדול, שמצד אחד יהי' מותר להכניס עצמו לידי חשש סכנה כזה ומצד שני אם הוא אינו רוצה להכניס עצמו לספק סכנה כזה מותר לו לעבור על איסור בגלל חשש כזה אבל מצינו לאחד מן הראשונים שמחזיק בסברא זו אליבא דחכמים והוא הריטב"א שהקשה על פירש"י שלחכמים משמשות כדרך היינו אסורות לשמש במוך, למה אסרו עליהן לשמש במוך ולהכניס עצמן על ידי זה לחשש סכנה ולכן פירש משמשות כדרך היינו שהרשות בידן לשמש בלי מוך כפי' ר"ת, והרי גם לפי פירושו קשה למה מותר להן לשמש בלי מוך ולהכניס עצמן לידי חשש סכנה ועל כרחך צ"ל משום דהוי מיעוט שאינו מצוי כנ"ל וא"כ מה ק"ל לרש"י ועל כרחך שסובר שאעפ"י שבמיעוט שאינו מצוי מותר לו להכניס עצמו לידי חשש סכנה כזה, מ"מ אם הוא מצד עצמו חושש לספק סכנה כזה מותר לו לעבור על איסור שלא יבוא לידי חשש סכנה בשום ענין כנ"ל. אך לרש"י חולקים בסברא זו ר"מ וחכמים, ר"מ סובר שאעפ"י שמן הדין מותרות לשמש בלי מוך משום דהוי מיעוט שאינו מצוי מ"מ אם הן מצד עצמן חוששות מותר להן לעבור על איסור השחתת זרע ולחכמים הא' בהא תליא כיון שמן הדין אין חוששים למיעוט שאינו מצוי ממילא גם אסור לעבור על איסור השחתת זרע בגלל חשש כזה, והיינו שאמרו חכמים ומן השמים ירחמו וכו' דכיון שמן הדין אין צריך לחוש לספק סכנה כזה לכן אין לו לחוש גם מצד עצמו שנאמר שומר פתאים ה'.

ואולם אחר העיון בלשון רש"י בכתובות (ל"ט) שכתב שם, "משמשות במוך ואינן כמשחיתות זרע" נ"ל שטעמו של ר"מ הוא לא משום שאיסור השחתת זרע נדחה מפני חשש סכנה, אלא משום שאין זה בגדר השחתה מאחר שעושות זה בגלל חשש סכנה דומיא דאיסור בל תשחית באילנות שאם קוצץ את האילן בגלל שמזיק לאחרים אין זה בגדר השחתה כמבואר בב"ק (צא) וזה שכתב רש"י, "ואינן כמשחיתות זרע" ולא מטעם שחשש סכנה דוחה את האיסור ולפ"ז י"ל שגם לר"מ אין שום איסור נדחה מפני חשש סכנה במיעוט שאינו מצוי אלא כאן הוא הטעם מפני שאין זה בגדר השחתה דאעפ"י שמן הדין אין צריך לחוש לספק סכנה כזה מ"מ כיון שהן בעצמן חוששות לזה אין זה נקרא השחתה כיון שעושות זה מחשש סכנה וחכמים סוברים כיון שמן הדין אין צריך לחוש לספק סכנה כזה הר"ז בגדר השחתה.

עכ"פ יצא לנו מסוגיא הנ"ל שמן הדין אין צורך לחוש לסכנה במיעוט שאינו מצוי ואין זה בכלל האזהרה ושמור נפשך, אך אם מעצמו חושש לסכנה במיעוט שאינו מצוי, לריטב"א מותר לו לעבור על איסור בגלל חשש כזה ולרש"י אסור עכ"פ לחכמים.

עוד יש להביא רא"י שבמיעוט שאינו מצוי אין חוששים לסכנה מהא דאמרינן במס' ע"ז (ל') אוכל אדם תאנים וענבים בלילה ואינו חושש שנאמר שומר פתאים ה' ועל כרחק גם שם יש חשש סכנה שעל זה אמר שומר פתאים ה' ומהאי טעמא ניקורי תאנים וענבים אסורים, וגם אם ראה צפור המגקר בתאנים וענבים חוששים שמא במקום נקב נקב, הרי שאם יש ריעותא כל דהו חוששים לנשיכת נחש, ומ"מ אם אין רואים שום ריעותא אין חוששים, והיינו על כרחק משום שאין דרכן של נחשים בתאנים וענבים והוא מיעוט שאינו מצוי, אבל אם אנו רואים ריעותא לפנינו חוששים אף למיעוט שאינו מצוי.

ד.

ההבדל בין „שומר מצוה לא ידע דבר רע" ובין הכלל „שלוחי מצוה אינן ניזוקין".

בכמה מקומות הביאו הפוסקים לענין חשש סכנה במקום מצוה את מאמר הכתוב „שומר מצוה לא ידע דבר רע (קהלת ח.ה.) (באור"ח סי' תנ"ה ברמ"א לענין מים שבשכונת המת למצת מצוה ומקורו מהמרדכי ושם סי' ר"ו במג"א לענין בירך על המים שבשכונת המת ובנוב"י מהדר"ק סי' י' לענין קטלנית ביבום ובחכ"צ סי' א' ועוד). ויש לכאורה לתמוה שבפסחים (ח) בסוגיא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין לא הביא כלל הש"ס את הפסוק שומר מצוה וכו' ועל מימרא של רבי אלעזר „שלוחי מצוה אינן ניזוקין" אמרינן שם „כמאן כי האי תנא דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה ולא יתמוד איש את ארצך וכו'" ולמה מוקי לה דוקא כתנא יחידאה הלא מקרא מפורש הוא „שומר מצוה לא ידע דבר רע".

אמנם מאמר הכתוב שומר מצוה וכו' מובא בשבת (ס"ג) אך לא בקשר להלכה אלא בצורת מימרא אגדית: „אר"ח ב"א כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר שומר מצוה וכו' אר"ח ואיתימא ר"ח אפי' הקב"ה גוזר גזרה הוא מבטלה שנאמר באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה וסמך ל"י שומר מצוה וכו'" מתוך המימרות הנ"ל נראה שהכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע אינו מתפרש דוקא לענין שלא יגיע לו נזק ע"י המצוה אלא שהמצוה מגינה עליו מכל רע אף מנזק שלא ע"י המצוה ולעומת זה הוא קשור עם תנאי „כמאמרה" כמו שפירש המהרש"א

דהיינו שנאמרה לעשותה לשמה ולכך נאמר שומר מצוה ולא עושה מצוה, ונראה שהכוונה היא על דרך שכתב בפירוש המשניות להרמב"ם בסוף מס' מכות, "מעיקרי האמונה בתורה, כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה וכו' הנה זכה בה לחיי עוה"ב" וכאן גם כן הכוונה שומר מצוה שלא תתערב בה שום פני' ומחשבת שלא לשמה, ויותר מזה כתב בתש' הרד"ך שהובא בשד"ח מערכת ד"ח כלל פ"ב כי שומר מצוה היינו שזהיר באותה המצוה ודבוק בה כל ימיו ולכך כחה גדול כל כך.

ובזה מובן למה הש"ס לא הביא את הפסוק, "שומר מצוה" לענין, "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", כי לענין זה שלא יזק ע"י המצוה אין אנו צריכים למדרגת לשמה גבוהה כל כך כמבואר במס' פסחים (שם) בהא דמתרץ על קושית הש"ס למה פטרו אותו מלבדוק בחורין וסדקין מפני הסכנה הלא שלוחי מצוה אינן ניזוקין ומתריך שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה וע"ז מקשה וכה"ג לאו מצוה קא עביד והתניא האומר הרי סלע זו לצדקה ע"מ שיחי' בני וכו' הר"ז צדיק גמור ופירש"י שאעפ"י שמתכוין גם להנאת עצמו מצוה קא עביד.

יותר מזה משמע מקידושין (ל"ט) שאפי' אם עושה המצוה שלא לשמה ג"כ נקראת מצוה ואמרינן בזה שלוחי מצוה אינן ניזוקין בהא דאמרינן שם, "רבי יעקב אומר אין לך כל מצוה שבתורה שאין תחית המתים תלוי' בה, בכבוד או"א כתוב למען יאריכון ימיה ולמען ייטב לך ובשילוח הקן כתוב למען ייטב לך והארכת ימים וכו' הרי שאמר לו אביו להביא גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ונפל מן הגג ומת היכן אריכות ימיו של זה וכו' אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב וכו' ודלמא לא הכי הוה, ר"י מעשה חזא, ודלמא מהרהר בעבירה הוי, (ולא הי' לבו לשמים. רש"י) מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, ודלמא מהרהר בע"ז הוי וכו' איהו גמי הכי קאמר אי ס"ד שכר מצוה בהאי עלמא איכא אמאי לא אגין מצוה עלי' כי היכי דלא לייתי לידי הרהור ועל זה מקשה והא אר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכו' ומתריך סולם רעוע הוי דקביע היזקא".

ובשו"ת עונג יו"ט חאו"ח סי' י"ט הקשה על שיטת הר"ש בדין דמצוות צריכות כוונה דבמתכוון שלא לצאת לכ"ע לא יצא א"כ איך הוכיח ר"י דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא מהמעשה שראה, דלמא חשב בלבו שאינו עושה לשם מצוה אלא להנאת אביו וכן בשילוח הקן חישב בלבו שאינו עושה לשם מצוה אלא למדת הרחמנות וכשמכוון שלא לשם מצוה אין כאן מצוה כלל.

ולפע"ד נראה שאין זו קושיא כלל, כי מצוה לשמה ומצוות צריכות כוונה

הם שני ענינים נפרדים, דמצוות צריכות כוונה שייך במקום שהמעשה שהוא עושה יש בו שני ענינים אחד של מצוה ואחד שאינו של מצוה והוא אינו מתכוין כלל לענין של מצוה אלא לענין השני כגון בתוקע לשיר (ר"ה כ"ח) שאינו מתכוון כלל לתקיעה בשופר שעלי צוותה התורה, ובשיר שהוא מתכוון אליו אינו קשור כלל עם השופר ועם אופן התקיעה של מצוה וכן בקורא בתורה והגיע זמן קריאת שמע (ברכות י"ג) שלימוד תורה וק"ש הם שני ענינים נפרדים וכדומה, בזה יש מחלוקת אם מצוות צריכות כוונה או לא ובהו הוא שסובר הר"ש שבמתכוון שלא לצאת ידי חובת המצוה לכ"ע לא יצא. אבל מצוה שלא לשמה היינו שהוא מתכוון לאותו הענין ממש שעליו צוותה התורה אלא שאינו עושה זה לקיים מצות בוראו אלא מחמת סבה אחרת כמו בזה שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות והוא עלה לקיים מצות אביו אעפ"י שלא כוון לקיים מצות התורה אלא להנאת אביו, הרי כוון לאותו הענין ממש שעליו באה מצות התורה וכן בשילוח הקן אפי' אם עשה זה למדת רחמנות הרי כוון להענין שאליו נתכוונה התורה כמו שכתב הרמב"ן בפרשת שילוח הקן שהתורה כוונה בזה ללמד אותנו מדת הרחמנות ולכן אפי' למ"ד מצוות צריכות כוונה ג"כ יצא אלא שזה נקרא מצוה שלא לשמה ובמצוה שלא לשמה אין אנו מוצאים מי שסובר שלא יצא ידי המצוה שיצטרך עוד הפעם לעשותה ואדרבה בפסחים (נ') משמע שגם מצוה שלא לשמה נקראת מצוה מהא דאמר שם רבא שמאמר הכתוב, „כי גדול עד שמים חסדך" מדבר במצוה שלא לשמה ומה שמביא שם ע"ז המימרא של רב, „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לידי לשמה" על כרחך אין הכוונה שמצוה שלא לשמה אין לה שום ערך אלא לשם הרגל, שהרי מסמיך זה למה שאמר רבא שעל מצוה שלא לשמה נאמר כי גדול עד שמים חסדך וגם בסנהדרין (ק"ה) מביא רב ראי' על מה שאמר שמתוך שלא לשמה בא לידי לשמה מבלק שהקריב מ"ב קרבנות ובשכר זה זכה ויצתה ממנו רות ועל כרחך הכוונה בזה שאמר שמתוך שלא לשמה בא לידי לשמה שבשכר מצוה שלא לשמה בא לידי לשמה.

ואפשר גם לומר שמתוך שלא לשמה בא לידי לשמה באותה מצוה עצמה, שאעפ"י שהמניע לקיום המצוה היתה כוונת שלא לשמה מ"מ אחרי שמקיים כבר את המצוה אי אפשר שלא יהי' גם רצון פנימי של קיום לשמה כעין מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מה' גירושין באלו שכופין אותם לגרש והדברים ידועים וכל שיש בו גם כוונת לשמה הר"ז עושה מצוה כנ"ל.

אבל לענין מצוות צריכות כוונה לא שייך זה כלל, שהרי שם המדובר במי שבדעתו לקיים המצוה כהלכה אלא במעשה שהוא עושה עכשיו אין כוונתו לענין המצוה כלל ומשום כך לא יצא ידי חובת המצוה וצריך עוד הפעם לעשותה.

עכ"פ יש לנו ראי' מהש"ס הנ"ל בקידושין שגם מצוה שלא לשמה נקראת מצוה ושייך בזה לומר שלוחי מצוה אינן ניווקין שאם לא כן איך הוכיח ר"י ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא שמא לא כוון לשם מצוה. ותמ' לי על כל הפוסקים שהביאו לענין נזק ע"י המצוה את הפסוק שומר מצוה לא ידע דבר רע שלא הובא כלל בש"ס לענין הלכה ושהוא מותנה בתנאי, כמאמרה" שאלן אנו יודעים עד היכן הדברים מגיעים, ולא הביאו את הכלל של ר"א, "שלוחי מצוה אינן ניווקין" שהובא בש"ס להלכה ואולי כוונתם ג"כ להא דר"א אלא שהביאו את הפסוק הנ"ל לאסמכתא.

ה.

מה זה נקרא שכית היוקא.

כידוע בשכית היוקא לא אמרינן שלוחי מצוה אינן ניווקין כמבואר בכמה מקומות בש"ס (בפסחים ח' הגירסא, "שכית היוקא" ובשאר מקומות הגירסא, קביע היוקא") ואולם לא נתברר עד כמה זה נקרא שכית היוקא אם זה דוקא במצוי הרבה או גם במיעוט המצוי נקרא שכית היוקא, ומהראי' שהביא בש"ס משמואל שאמר איך אלך ושמע שאול והרגני וכו' לא נוכל ללמוד רק על מצוי הרבה. שהרי אין לך שכית היוקא יותר מזה. גם יש להביא ראי' דבמיעוט המצוי לא נקרא שכית היוקא מסוגיא דפסחים (שם) שהקשה, לפי מה שמפרש הברייתא, "אין מחייבין להכניס ידו לחורין ולסדקין מפני הסכנה" היינו סכנת עקרב, והאמר ר"א שלוחי מצוה אינן ניווקין והוכרח לתרץ לבסוף שמא יבוא לחפש אחרי מחט אחר גמר הבדיקה ולא מתרץ, "שכית היוקא שאני" כמו שמתרץ אח"כ לאוקימתא דרנב"י שמפני הסכנה היינו סכנת נכרי, משמע שסכנת עקרב לא נקרא שכית היוקא, ואם נאמר שמיעוט המצוי נקרא שכית היוקא, נצטרך לומר שסכנת עקרב הוי מיעוט שאינו מצוי א"כ למה פטרו אותו מבדיקת חמץ בחשש מיעוט שאינו מצוי, לפי מה שנתבאר למעלה שאין חוששים למיעוט שאינו מצוי בסכנה, ועל כרחך דסכנת עקרב הוי מיעוט המצוי וא"כ מוכח דמיעוט המצוי לא נקרא שכית היוקא.

אך קשה מש"ס ב"ב (צ"ז) מהא דאמרינן שם שאין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח ובעי בש"ס למעוטי מאי אי למעוטי מגולה, סכנה היא (ואפי' בלי קידוש אסור לשתותו ואין צריך למעט אותו), ואם נאמר דבמיעוט המצוי סומכים על שלוחי מצוה אינן ניווקין א"כ מטעם חשש סכנה מותר לקדש וצריך למעט אותו וכבר העירו בזה האחרונים שהובאו בשד"ח שם ומה שהביא שם לחלק בין סכנה טבעית לבין סכנה סגולית זה היה ניתן לומר רק ביחס להכתוב, "שומר מצוה לא ידע דבר רע" שהביאו הפוסקים אבל כבר

ביארנו למעלה דבלא"ה אין לנו לסמוך על זה להלכה ובעיקר מה שאנו סומכים עליו הוא הכלל „שלוחי מצוה אינן ניזוקין" וכלל הזה בכל מקום שמובא בש"ס מדובר לענין סכנה טבעית, כגון סכנת עקרב סכנת נכרי וכדומה וגם הלימוד מקרא: „ולא יחמוד איש את ארצו" מדבר בסכנה טבעית.

ונראה דעיקר החילוק הוא דשאני בהא דיין מגולה שהספק הוא שמא כבר שתה הנחש ממנו לפני עשיית המצוה והטיל בו ארס, ואם כבר הטיל בו הנחש ארס, בהכרח לפי דרך הטבע שיזיק, בכה"ג אין אומרים שלוחי מצוה אינן ניזוקין, כי בגלל המצוה לא ישתנה הטבע, שלא כל אדם במדרגת ר"ח בן דוסא וכיוצא בו, אבל בפסחים שם בסכנת עקרב הרי החשש הוא לסכנה מקרית שעלולה לבוא מבחוץ בעת עשיית המצוה ואין כאן שינוי הטבעי, שאעפ"י שנמצא שם עקרב אין זה בהכרח שישוך וכן בסכנת נכרי ולכן כל שלא שכיח היוקא אומרים על שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

ובהכי מתיישב מאי דק"ל על הכלל הזה ששלוחי מצוה אינן ניזוקין מכמה עובדות שהובאו בש"ס בבנים שמתו מחמת מילה ולא הקשה הש"ס כלל על זה והא שלוחי מצוה אינן ניזוקין כמו שהקשה על מעשה דרבי יעקב, אך לפמ"ל נחא דשאני בהא דמילה שתלוי בטבע הדם של המשפחה כמו שאמר הש"ס ביבמות (ס"ד) „איכא משפחה דרפי דמא" ובגלל המצוה לא ישתנה הטבע כנ"ל.

סיכום:

לאור כל האמור למעלה, ולפי מה ששמעתי מפי רופאים שהגורם של הפגיעות בצאצאים של קרובי משפחה הוא גרעין של מחלה שנמצא אצל הורי המשפחה, ואם שני בני הזוג הם לא מאותה המשפחה, אחד מכסה את השני ואז המחלה לא באה לידי גילוי אצל הצאצאים, אבל אם שניהם הם מאותה המשפחה המחלה עלולה להופיע אצל הצאצאים, וכל שלא נודע משום פגם של מחלה תורשתית אצל הורי המשפחה, ההבדל שבין מספר הנפגעים אם שני בני הזוג הם קרובי משפחה לבין מספר הנפגעים אם אינם קרובי משפחה מתבטא באחוז קטן מאד, רק אם נודע שאחד מהורי המשפחה נפגע במחלה תורשתית ידועה אזי אם בני הזוג הם קרובי משפחה, מצוי שהמחלה תופיע אצל הצאצאים. נ"ל שאם לא נודע משום פגם של מחלה תורשתית אצל הורי המשפחה אין שום חיוב ע"פ הלכה להימנע מנישואי קרובים המותרים עפ"י התורה, מאחר שהחשש הוא למיעוט שאינו מצוי ולא נודע משום ריעותא והרי זה דומה למה שאמרו אוכל אדם תאנים וענבים בלילה ואינו חושש שנאמר שומר פתאים ה' שהבאנו למעלה, ועדיף כאן שיש בזה דררא דמצוה לקיום רצון חכמים, להדבק במשפחה, ובפרט לפי מה שביארנו למעלה בדעת הב"י בישוב פסקי הש"ע

שחש סכנה לצאצאים אינו חמור יותר מאיסור ובאיסור אין חוששים לגמרי למיעוט כנ"ל.

אך אם הוא עצמו נמנע מנישואי קרובים מפני שחושש לדעת הרופאים אין בזה משום פגיעה בדעת התורה וזלזול בדברי חכמים, כי חוץ מזה שבעניני סכנה אנו אומרים בכמה מקומות שנשתנה הטבע בין לקולא ובין לחומרא כמבואר בתוס' מו"ק (י"א) ובש"ע או"ח (סי' של"א) לענין חמין במילה, וכאן יש סברא לומר שעם התגברות המחלות בעולם יש כעת יותר חשש משהי' פעם, מלבד זה הרי אין לנו הוכחה ברורה בתורה שאין שום חשש סכנה לצאצאים בנישואי קרובים כמו שכתבנו למעלה, וגם בנישואי בת אחותו לא נאמר בברייתא בסנהדרין (שם) שיש על זה מצוה חיובית אלא שאם נושא אותה עליו הכתוב אומר, „אז תקרא וה' יענה" ואין מן ההכרח לפרש שאין בזה שום חשש, אלא שאעפ"י שיש חשש מאחר שזה מיעוט שאינו מצוי, שאין שום חיוב עפ"י התורה להשמר ממנו, מי שנושא אותה ואינו חושש כלל יש בזה משום מצוה, „ומבשרך לא תתעלם" ומקבל שכר על זה. אבל בכל זאת אם הוא חושש מעצמו ומתוך כך הוא נמנע מלישא קרובי משפחה אין זה כמזלזל בדברי חכמים ויותר מזה כתב הריטב"א ביבמות (ע"ב) על מה שנאמר שם „אמר ר"פ הלכך ביומא דעיבא ויומא דשותא לא מהלינן ב"י ולא מסוכרינן ב"י והאידנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה"י" וכתב על זה הריטב"א בשם מהר"ם שהרשות בידו שלא למימהל ביומא דעיבא ושפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה' אעפ"י שמעכב עי"ז מצות מילה החמורה שלא נתלה עלי' למשה הצדיק אפי' כמלא שעה (נדרים ל"ב) ולמעלה הבאנו את דעת הריטב"א שמי שחושש אף למיעוט שאינו מצוי מותר לו לעבור על איסור מחמת חשש כזה ואף שזה במחלוקת שנוי כמש"ל מ"מ בנ"ד בודאי שאין שום פגם אם חושש להכניס את עצמו לספק סכנה אפי' בחשש כל דהו.

וכל זה אם לא נודע משום פגם של מחלה תורשתית אצל הורי המשפחה, אבל אם נודע שאחד מההורים נפגע במחלה תורשתית שיש בה סכנה או שעלולה לגרום לנזק חמור של הגוף ולפי דעת הרופאים במקרה כזה אם שני בני הזוג הם קרובי משפחה קרוב הדבר שהמחלה תופיע אצל הצאצאים, נראה שעפ"י הלכה מחויבים להימנע מנישואים כאלה כדין משפחת נכפין, אלא אם כן יש אפשרות לברר ע"י בדיקת הדם של בני הזוג — אם זה שייך לסוג מחלות הדם — ולקבוע עפ"י רופאים אם אין בזה משום סכנה.

כמובן אין בידי לקבוע הלכה לרבים, כתבתי רק מה שעלה בעיוני בענין זה.

Editorial office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

NOAM

A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems

VOLUME 12



Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JRUSALEM

5729

ISRAEL