

הקהל

משא ומתן

בין מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א
ובין הגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל.*

תוכן החלקים:

- א. מכתב ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א.
- ב. תשובה מהגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל.
- ג. תשובה ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א.

א

מכתב ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא
שליט"א

תוכן הענינים:

- א. בדין בבוא כל ישראל
ראיה בשבעת ימי החג ובשמנו"ע
חגיגה ק"צ
- ב. אם הקהל תלוי בדין שמיטה
- ג. אם הקהל בעי עזרה
במת גלגל
- ד. קריאת הקהל בעזרה
קריאת הקהל בס"ת דמשה
אנן לא בקיאין בחסירות ויתירות

* מתלמידי הנצי"ב בישיבת וואלז'ין, פעיל בחיים הדתיים והציבוריים ומו"צ בק"ק וארשא כחמישים שנה. בשנת ת"ש ברח מהנאצים ימ"ש ועלה לא"י והיה לרבה של ירושלים העתיקה עד לנפילתה. שקד על תקנת העגונות ובשל כך נתכנה "אבי העגונות", נפטר בשנת תשי"ד.

ה. קדושת ס"ת שאינו מוגה מחסרות ויתירות
מצות כתיבת ס"ת בזמה"ז

ו. אם הקהל בעי ס"ת כשירה
ברין קריאת הרברים הנאמרים בלשה"ק
הוספת דרשות חז"ל בקריאת הקהל ובכורים.

ז. קריאת כהן משיח

ח. ס"ת דהקהל
ברכות דקריאת הקהל

ט. ברכות דקריאת התורה
קריאת בה"ג

י. טומאת כהנים בזה"ז

יא. אחגיגה אינה דוחה טומאה

יב. פטור טמא מחגיגה

יג. מצות ראייה

ירושלים בכלל מקדש
עליה לרגל לאחר חורבן הבית
זכר למקדש

א

מכתב ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א

ב"ה [חשון תש"ו]

לכבוד

הרב הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא שליט"א.

שלום וברכה,

הגיע לידי קובץ הקהל* וראיתי שם תשובה של כת"ר בענין הקהל בזממה"ז, ואגב עיוני בה נתעוררתי על כמה מדבריו וחידושויו בתשובתו הרמה שצריכים לענ"ד עיון וישוב, ואמרתי לרושמים על גליון ולשלחם למעלת כת"ר.

א. על מ"ש האדר"ת דבהקהל דכתיב בבוא כל ישראל בעינין ביאת כולכם כמו בחלה וממילא דלא נהג בבית שני וע"כ פטורין גם מלעשות זכר למקדש, כתב ע"ז כת"ר דכל ישראל זה נאמר לגבי ראייה וע"ז הוכיח מכ"מ שראייה נהגה בב"ש. והנה עצם הרמיון של בבוא כל ישראל דהקהל לדין ביאה דחלה אינו עולה יפה, דהתם מיירי בביאה לארץ דהיינו בשעת כיבוש, וקמ"ץ דכיבוש שלא ע"י כל ישראל לא מהני לחלה, ואילו ביאה דהקהל אינה אלא קביעת זמן. וע"כ צ"ל דכונת האדר"ת היינו נמי דקביעת הזמן הוא כשיבואו כל ישראל כולם לעזרה ואז דוקא יש חיוב דהקהל. וא"כ מה הועיל כת"ר במה שהכריח לנכון דהיו חייבים בראייה בב"ש, הרי מה דיש למעט מכאן הוא בדין הקהל דבו מיירי הפרשה, ולא נאמר שאם אין כל ישראל באין אין על המקצת שבאו חובת ראייה, אלא שאם באו מקצת אע"ג דראייה הוי אבל בראייה כזו אין חיוב באותו זמן להקהל, דהקהל נאמר כשכל ישראל מקיימים מצות ראייה ולא כשרק מקצתן מקיימין המצוה. וגם אין צורך להוכיח מהרמב"ם דבבוא כל ישראל היינו ראייה שזוהו פשטיה דקרא, ומכאן ילפינן בסוטה (דף מא) דהקהל באתחלא דמועד. ומה שלמד מכאן דעבדים פטורים היינו דעכ"פ חזינן מי הם הבאים להראות, ישראל ולא עבדים, ואע"ג דהפרשה לא מיירי בראייה, אבל מה שיש למעט מבבוא כל ישראל הוא דוקא בהקהל ולא בראייה, דהרי הסימן הזה להקהל ניתן.

אלא שגוף דברי האדר"ת דבעינן דוקא ראייה דכל ישראל אינם מתקבלים על הלב, דע"כ הסימן דבבוא כל ישראל הוא על הזמן שמחוייבים לבוא ולא כשבאו ממש, שאם כשבאו אמאי צריך להקהיל אותן לעזרה הרי הם כבר בעזרה, אלא ע"כ הביאור הוא שכל ישראל עדיין לא באו לעזרה אלא שעתה הוא זמן ביאה לכל

* קובץ הקהל נתפרסם לראשונה בשנת תש"ו ע"י מוסד הרב קוק. בקובץ נכלל קונטרסו של האדר"ת "זכר למקדש" שיצא לראשונה בעילום שם בשנת תרמ"ט ובו עורר האדר"ת לקיים מעמד "זכר להקהל". בקובץ הקהל נוספו מאמרים מרבנים שונים בעניני הקהל, מאמרו של הרב שלמה דוד כהנא נתפרסם בקובץ זה עמ' עא-עז.

ישראל וזיביין להקהיל אותם מכל ירושלים לקריאה. ואם כי לכאורה י"ל, שהרי הראיה ביום הראשון והקהל במוצאי יו"ט, אולם מלבד הדוחק שבזה הנה לפרש"י (סוטה מא: ד"ה מאימת) הרי מה"ת הקהל ביו"ט הראשון, ואפילו לתוס' (ד"ה כתב רחמנא בחג הסוכות) שהוא במוצאי יו"ט מה"ת הנה ילפינן לזה מקרא מיוחד ולא מעצם דין הקהל בבוא כל ישראל, אלא פשיטא דבבוא כל ישראל היינו רק סימן, אבל לא כשבאו דוקא, וא"כ א"א לומר דהיינו כל ישראל ממש.

ובאמת מה שאמרו בסוטה (דף מא.) שם דמבבוא כל ישראל ידעינן דאתחלא דמועד הוא צ"ב, דלכאורה זה תלוי במחלוקת (בחגיגה ט) אם תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז, דהרי ראייה הוי בכל המועד, ואפילו בשמיני עצרת יוצא ידי ראייה. (וראיתי בקובץ זה בקונטרס הרב הראשי הגר"י הרצוג (שליט"א) זצ"ל שכתב בפשיטות שראיה ליתא בשמיני עצרת ורק לחגיגה נתרבה. ואני לא אדע שום מקור לזה, וגם הוא לא ציין שום מקור לזה חוץ מלשון הרמב"ם, וזה אינו, שהר"מ הביא רק המוזכר בגמ', והרמב"ן בחידושי ל"סוכה (דף מ"ח ע"א ד"ה עוד) כתב להדיא דחגיגה וראיה שוים בשמיני עצרת. וזה ברור.) ולמ"ד דתשלומין זל"ז החיוב הוא בכל יום בפני עצמו, וא"כ איך ידעינן מבבוא כל ישראל דמיירי ביום ראשון. והנה הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ה) כתב דהמאחר ומקריב אחרי יום הראשון הרי זה מגונה, ולכאורה נראה שהיינו לפי שפסק דתשלומין דראשון א"כ עיקר החיוב ביום ראשון, אבל ממה שהביא הפסוק נוגי ממועד אספתי (ועיין בברכות כח ע"א שנראה שמהתם המקור לזה) נראה שאין זה תלוי בכך אלא שמצוה היא להראות בבית ד' במועד, וע"כ אמרו בפשיטות דבבוא כל ישראל הוא ביום ראשון דחג.

ונראה עוד דזה דמבואר ביומא (דף נא.) דחגיגה הוי קרבן ציבור דאתא בכנופיא עיי"ש, וה"ה לראיה וכן בפסח ראשון דבו כתיב כל קהל ישראל, נראה דזהו רק בחגיגה דיום ראשון אבל בשני כיון שהוי תשלומין אע"ג דהוי תשלומין זל"ז אבל כיון שכבר הקריבו חלק מהציבור שוב אי"ז קרבן ציבור וכמ"ש ביומא שם כה"ג גבי פסח שני שמשום זה אינו קרבן ציבור עיי"ש, וא"כ מדוייק היטב מה דכתיב בבוא כל ישראל שמכאן ידעינן דהוא אתחלתא דמועד שאז הוי ק"צ, דאתא בכנופיא בכל ישראל כולם וכנ"ל.

ולכאורה נראה לומר דאם ראייה הוי ק"צ יהא טעון שירה, ובפסח מפורש בספ"ז פר' בהעלותך דבעי שירה, וכן מבואר בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה, ועי' בתוס' פסחים ס"ד ע"א ד"ה קראו מ"ש הרי אין בפסח נסכים, ובראייה הרי איכא גם נסכים. אכן כ"ז רק ביום ראשון אבל בשאר ימים לא, אפילו למ"ד תשלומין זל"ז וכנ"ל.

ולכאורה יש מקום לדון לפי מ"ש לעיל, בדברי רש"י במגילה (ה' ע"א ד"ה חגיגה), דהקהל ביו"ט אחרון של חג, דלכאורה אם הביאור בחובת יום הראשון הוא דחייבה תורה במועד, א"כ אם בא ביו"ט אחרון נמי הוי מועד, ואין הבדל בין מועד ראשון לאחרון. אמנם כ"ז אם תשלומין זל"ז והוי בכל יום חיוב בפנ"ע וא"כ מחמת עצמו הוי מצוה כמו בראשון, אלא דבכל ז' ימים יש דין דמועד להקדימו אבל בשמיני אין גם עדיפות זו, אבל אם תשלומין לראשון א"כ מועד היינו דוקא מועד הראשון. אולם צ"ע ליישב הגירסא בגמרא (סוטה דף מא.). ובעיקר הדבר נראה לכאורה שתלוי במחלוקת הראשונים בביעור דמע"ש אם הוא בעי"ט הראשון או האחרון, (עיין בר"מ פ"א מהל' מע"ש ה"ג וה"ז ובסמ"ג מ"ע קל"ח וברש"י סנהדרין י"א ע"א ד"ה דזמן וברמ"ה שם.) והדבר תלוי בגירסאות במשנה, וזמן ביעור דמע"ש ילפינן מהקהל, ויל"ד.

ב. מה שהוכיח בתשובתו דהקהל אינו תלוי בדין שמיטה מדס"ד בגמ' (סוטה דף מא.) דנימני מערבות מואב אפילו לא איתרמי בשמיטה, ואם איתא שתלוי בדין שמיטה איך סלקא אדעתין כן. תמהני מאד על כת"ר הרי כל מה שבאנו לדון שתלוי בשמיטה הוא מדכתיב בקרא בשנת השמיטה אבל מה דקאמרינן דהו"א דנימני מהשתא ר"ל שאילו לא היה כתוב בתורה בשנת השמיטה רק מקץ שבע שנים, וא"כ ברור שאין כל שייכות להקהל עם שמיטה, ואיך מביא ראייה מזה גם עתה שמפורש בתורה דקשור עם שמיטה.

ומה שהוכיח מלשון רש"י בסוטה (ד"ה צריכי) שאין שנת השמיטה אלא סימן, הנה הרי רש"י מדבר שם גם על דין מועד, ומועד דסוכות, והתם הרי זה עצם הזמן המחויב ולא רק סימן.

ומה שבאר לשון החינוך (מצוות תריב) בזמן שישראל על אדמתן היינו מי שיש קרקע מחוייב בהקהל, וביאר לפי"ז גם לשונו של החינוך במצוות שמיטה (מצווה שחכ), הנה ידוע דלשון החינוך בזה כוונתו על כלל ישראל שיושבים בארץ ישראל ולא על היחיד בקרקעו. ועיין לדוגמא בפרשת מלך (מצווה קצג) שכתב כן ובמצוות יפת תואר (מצווה תקל"ב) וכהנה רבות. ועיין במצות שביעית בפר' בהר שהזכיר רק שנוהגת בזמן הבית ובזמן שישראל שם.

ג. ומה שכותב להוכיח שהקהל לא בעי עזרה מדהו"א (סוטה דף מא.) דנימני ז' שנים גם בכיבוש וחילוק והרי אז היה המזבח בגלגל והיה לו רק דין כמת יחיד, וע"כ דמקדש אינו מעכב. תמהני מאד על כת"ר וכי גלגל כמת יחיד היתה, והרי אוהל מועד היה שם וקודש קדשים עם הארון, ומפורש בזבחים (ק"ז). וכן במגילה (ט:): שהקריבו שם קרבנות צבור. ואם כי דין קדושתו שונה מקדושת ירושלים לכמה דברים אבל מקדש הוי, וכן מפורש שם במשנה דפרת חטאת (זבחים ק"ב): דקדשי קדשים נאכלים בתוך הקלעים דהוי כעזרה במקדש, וממילא אפשר לקיים מצות הקהל שם.

ד. ומ"ש שטעם קריאה בעזרה הוא משום איסור טלטול ס"ת שמכואר (פ"ז ה"א) בירושלמי יומא, (ועיין ביאור הלכה או"ח סי' קלה סי"ד) והקריאה היתה בס"ת דמשה שמונחת בקק"ד וע"כ רצו למעט בטלטול. הנה הרי בירושלמי יומא הנ"ל מפורש דבהקהל, לכבוד המלך, מותר לטלטל ספר תורה, כמש"ש ע"י שזרעו של דוד משוקע שם עבדין לו כמנהג אבתהון. ואולי כונתו דאפ"ה טוב יותר למעט.

אבל מה שכתב כת"ר דלהכי קרו בס"ת דמשה משום שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות והוי ס"ת פסול, תמוה מאוד, דכיון דהיה ספר של משה ביריהם א"כ שוב אין ספקות בחסרות ויתרות וודאי כולן היו מוגהין על פיו, ובס"ת דמלך מפורש (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו) דהיה מוגה עפ"י ס"ת דמשה, ובכתובות קו. אמרו שבי"ד קבעו מגיה ספרים בירושלים ובודאי היו כל ס"ת שבירושלים מוגהים בחסירות ויתרות כיון שהיה להם ספר תורה דמשה. ועי' בקדושין ל' ע"א לא זוז משם עד שהביאו ס"ת ומנאום.

ה. ומה שהביא מו"מ עם הגאון ר' מנחם זמבא זצוק"ל לאיזה נפק"מ חשב הרמב"ם (הל' ס"ת פ"י ה"א) כל פסולי ס"ת מה"ת הרי למצות כתיבה כתבו רוב הראשונים שכיון שהוא משום לימוד מקיימים גם בחומשים ובשאר ספרים ולקריאה הרי אין קריאה מה"ת שיעכב שם ספר דוקא, וע"כ החליט שהנפ"מ רק לגבי הקהל דמצוה בס"ת כשרה. הנה הראשונים שהביא כת"ר היינו הרא"ש (הל' ס"ת סי' א') ורבינו ירוחם (נתיב ב' ח"ב) שכתבו דבזה"ז שהותר לכתוב תושבע"פ מקיימים בזה

מצות כתיבת ס"ת, והנה בפירוש דברי הרא"ש כתב הב"י (יו"ד סי' רע) דלא מיעט המצוה דכתיבת תורה שבכתב אלא ריבה דגם בכתיבת תשובה"פ אפשר לקיים, ולפי הב"י מה שנתמעט לפני היתר כתיבה של תורה שבע"פ ממצוה זו של כתיבת ס"ת כגון חומשין זה לא הותר עכשיו, דזה אינו שייך להיתר דכתיבה, דגם קודם הותר בכתיבה ואפ"ה לא יצא בה מצות כתיבת ס"ת, ולפי"ז לדידיה המיעוטים שנתמעטו מקיום מצות כתיבת תורה שבכתב הם גם בזה"ז, א"כ גם בזה"ז כל הפסולים האלו ודאי פוסלים בס"ת, אלא אפילו לדעת הפרישה (סי' רע ס"ק ח') והש"ך (ס' רע ס"ק ה') שלהרא"ש כל קיום מ"ע של כתיבת ס"ת הוא בכתיבת חומשין ותשובה"פ שבהם לומדין ולא בספר שאין לומדין בו, הנה עכ"פ הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ו ה"א) לא הביא דין זה של הרא"ש, וע"כ צ"ל או דלא מיירי בזה"ז דוקא או שחולק על הרא"ש, וא"כ שוב ל"ק מה שמנה הפסולים דס"ת בספרו, ולהלכה כבר הכריע השאג"א כדעת הב"י ולא כהפרישה.

ונראה עוד דע"כ יש מחלוקת בזה בין הרמב"ם והרא"ש, דהרי הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ו ה"א) כתב דהמ"ע דכתיבת ס"ת למדנו מקרא דכתבו לכם את השירה הזאת וכיון שאין כותבין פרשיות א"כ א"א לכתוב שירה לכד וצריך לכתוב כל התורה עם השירה (ועי' בשאג"א סי' לד מ"ש בזה), וכיון דכל עיקר המצוה היא משום כתיבת השירה א"כ איך יכול לצאת בדבר אחר שאע"ג דנכלל בכלל התורה אבל השירה הרי אינה כאן. והנה הרא"ש ע"כ חולק בזה על הרמב"ם שהרי כל ההכרח של הרמב"ם הוא מפני דשירה לכד אין לכתוב דאין כותבין פרשיות פרשיות אבל הרא"ש פסק להדיא בגיטין ס' דכותבין פרשיות, וע"כ דהוא מפרש דשירה פירושה תורה, או מדסיים ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם משמע דמיירי על כל התורה, וא"כ בקרא גופה כתיב כתיבת תורה, וע"כ אין זה תלוי בתורה שבכתב אלא בכל תורה שניתנה להיכתב, אבל הרמב"ם סובר דבאמת לעולם המצוה רק על תורה שבכתב.

והנה באמת הר"ן במגילה כתב להדיא דיש חילוק בין מצות קריאה בס"ת דאז לא בעי ס"ת כשרה לבין מצות כתיבת ס"ת דאפילו חסר תג אחד פסול, וחולק על הרמב"ן שגם לקריאה פסול, ומשמע שסובר שעכ"פ בזה גם הרמב"ן סובר שלמצות כתיבת ס"ת אינו יוצא בחסרה אות אחת, וא"כ לכאורה משמע מינייהו דפליגי על הרא"ש, שהרי להרא"ש לכאורה צ"ל דכיון שיוצאים בכל כתיבה של תורה כשהכתיבה בהיתר א"כ ה"ג כשחסר משהו בחסירות ויתרות או בהשלמת התורה.

אלא דלכאורה י"ל דגם הר"ן סובר כן רק לפני שהותרה הכתיבה אבל כשהותר לכתוב לא גרע ס"ת שחסרה משאר ספרים שיוצאים בהם, אבל א"א לומר כן שא"כ כל הדין דפסולין בס"ת למה צריך למייתי הרי באותה שעה כבר הותרה הכתיבה. וכן מפורש במנחות כט. בס"ת דאגרא דחמוה דר' אבא שדנו אם פסולה (וזה י"ל).

וע"כ נראה שגם הרא"ש מודה דע"י כתיבת ס"ת שבכתב בחסרות ויתרות לא קיים המצוה, ואע"ג דכתיבת תשובה"פ אינה נפסלת בכה"ג, דרק כמה שאין בו הלכות מיוחדות בכתיבה שגי בהיתר כתיבה לחוד. ועכצ"ל כן שהרי חומשין לעולם הותר בכתיבה, וע"כ שלא מהני היתר כתיבה לקיום המצוה. אלא דיש לעיין דא"ה"ג דלהרא"ש יוצא ידי מצותו גם בחומשין. אכן א"כ יש לנו ראייה שהרמב"ן והר"ן חולקים ע"ז.

ויש לעיין עוד, דאם רק בהיתר הכתיבה הדבר תלוי א"כ גם בפרשה אחת יצא, שהרי הרא"ש (גיטין פ"ה סי' כ') פסק כמ"ד כותבין פרשיות, (ומה שמשמע לא כן בדבריו בהל' ס"ת סי' א' היינו בשיטת הרמב"ם, ואכמ"ל.) אמנם זה לק"מ דכאן לא מחמת הפסלות דחסרה אלא שחסר בשיעור של התורה, דהמצוה היא לכתוב כל התורה.

אלא דלפי"ז צ"ע בדעת הרא"ש דלו יהא דעתה יש כתיבה בתושבע"פ אבל כיון די שיעור למצוה דכתיבה והוא כל התורה א"כ ה"ה בכתיבת תושבע"פ, ויש הרבה להאריך בזה ואכ"מ. ועכ"פ ברור בשיטת הרמב"ם שגם בזה"ז כתיבת תורה שבכתב בעי כל הדינים כמו לפני היתר הכתיבה ואם לאו לא קיים מצות כתיבה.

ו. אמנם מש"כ כת"ר דקריאת הקהל בעי ס"ת כשירה, הנה אצלי מבואר לא כך אלא קוראים גם בס"ת פסולה, ונתעוררתי לזה מלשון המשנה בסוטה לב ע"א דפרשת המלך בלשון הקודש, ואם הקריאה בעי ס"ת למה היה צריך לכתוב לשה"ק הרי העיקר שמצותה בס"ת וס"ת בלשה"ק. והנה בגמ' שם לא הוזכר מקור לזה אבל ברמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ה) מביא מקור דכתיב התורה הזאת, בלשונה, ומוכח מלשוננו שעיקר הלימוד הוא דבעי קריאה בלשון התורה ולא בלשון אחרת אבל לא שיקראו מספר התורה, וגם לא כתיב כלל בפסוק ספר.

ונפ"מ עוד בזה, מלבד דאפשר לפי"ז לקרוא בס"ת פסולה אלא די"ל גם זאת דאפשר לשנות המלים שבפרשה אם המובן הוא אחד, כיון דלא ספר מעכב בו אלא לשון הקודש בלבד.

ונראה דיסוד זה מתברר ממה שהביאו התוס' בסוטה ל"ח בשם רבינו הלל בפירוש הדרשה כה תברכו בשם במפורש, או אינו אלא בכינוי וכו' דר"ל בכינוי דאלקים וצבאות וכו', ובתוס' תמהו איך ס"ד דישבש לשון הכתוב לומר יברכך אלקים במקום שם דארבע. ונראה מלשון התוס' דכל קושייתם היא כמה דיש הבדל בין שם של ארבע לכנויים, דקרושת השם הזה יותר גדולה, אבל לא מעצם השינוי בלשון הכתוב, והיינו דהיסוד של רבינו הלל הוא דכיון דעיקר הדין הוא שיברכו בלשון הקודש יכולים לשנות המלים אם המובן הוא אחד, וע"כ סובר ר"ה דגם בשמות הקדושים אפשר להחליף בלשון אחר כיון שהמובן הוא אחד, שמו יתברך, ועל כך בא הריבוי דקרא ושמו את שמי דדוקא שם המיוחד. והתוס' סברי דאם כי יסוד זה נכון לגבי כל המלים של הפרשה אבל לגבי אמירת השם לא שייך לומר כן, דכל הכינויים הרי אינם כינויים של מלה כמו רחום וכו' אלא כינוי מהז' שמות, ושמות הקב"ה אי"ז מובן אלא צירוף קדוש של אותיות, ויש הבדל בחלות הברכה בין צירוף של שם זה לשם אחר. ויותר מכך, צירוף אותיות אלו אי"ז דהוי מלה מלה"ק אלא הוא שם בכל אופן ובכל לשון, וע"כ פשיטא דצריך לומר השם האמור בתורה.

ונראה עוד דנ"מ אם אפשר להוסיף בכיאר הדברים שאומר, דאם צריך לקרוא בתורה הרי פשיטא שאין להוסיף כלום אבל אם הדין הוא שצריך לקרוא פרשה זו בלה"ק יכול להוסיף בכיאר כמה שירצה.

והנראה דזה מתבאר מהתוספתא בסוטה פ"ז ה"ט בפרשת הקהל שדורשין בה דרשות הרבה, ופשטות הכונה שבקריאת המלך היה מבאר גם כמה דרשות במקראות שקורא, וענין זה צ"ב הרי הוא צריך לקרוא תורה שבכתב. וע"כ כמשנ"ת דהעיקר שקורא בלשה"ק אבל לא שיקרא בס"ת, ולהכי יכול לשנות מלשון הס"ת, וע"כ גם יכול לקרוא בעת קריאת הפרשה את הדרשות שעליה, דהיינו תושבע"פ שהיא פירוש הכתובים כמו שביאר הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, וקריאת הפירושים של קבלת חז"ל שעל הפרשה הוי נמי בכלל קריאה כיון שיכול לשנות

מלשון המקרא בכתב וכו"ל.

וכך מצינו גם לגבי קריאת פרשת בכורים, כדמוכח ממש"כ הראבי"ה סי' תכ"ד שכתב שם טעם על מה שר' יהודה היה נותן בהם סימנים שפירש רבי יהודה החסיד דר"י בספרי על מביאי בכורים אמר דצ"ך עד"ש באח"ב, ואשמועינן שבזה הסדר יש לקרות למביאי בכורים, ודבריו מוכאים גם בהגהות מיימוניות על נוסח ההגדה, (סוף הל' חמץ ומצה), ומשמע מדבריו שמביאי בכורים היו דורשים פרשת בכורים, ועל המקרא דביר חזקה וגו' היו דורשים אלו עשר מכות וכו'. ועיין בהגהות הגר"א על הספרי תבא שגורס בנוסח הספרי את כל הדרשות שבהגדה על פרשת ארמי אובר אבי. וביאור הדבר כנ"ל דמאחר שאין הכרח שיקרא מס"ת אלא רק שיקרא בלה"ק יכול לשנות מלשון הכתוב וגם להוסיף ביאור. ולפי"ז בכל השנים במשנה (סוטה לב ע"א) דאלו נאמרים בלה"ק יכול לשנות מלשון הכתוב ולומר גם הפירושים של חז"ל. ויש להעיר ששמעתי מהרב הגאון ר' צבי יהודה הכהן קוק (שליט"א) זצ"ל ששמע מאביו הגאון הראי"ה דהגאון ר' משה יואל בעל ראשי בשמים סח לו על זקיני החסיד הידוע ר' בער טוריצער תלמידו של הגר"ח מוולוז'ין שכשהיה קורא ק"ש היה משלב באמירתו דרשות חז"ל לק"ש, והיה אומר בכל לבבך בשני יצריך ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך. וחידוש זה דאפשר לומר פירוש המקראות בקבלת חז"ל בתוך המקראות גופם יש לו מקור בתוספתא הג"ל, ועי' בפיה"מ לר"מ סוף מע"ש.

ז. ונראה עוד בזה במה דמכואר במשנה (סוטה מב, ע"א) דמשוח מלחמה על הכתוב על אויבכם ולא על אחיכם שמרחמים עליכם וכו' אל תראו מפני הגפת תריסין וכו', דכל זה היה אומר המשוח מלחמה כשהיה קורא האמור בפרשה, והיינו כנ"ל שכיון שבתושבע"פ בא לנו הפירוש הזה יכול לאומרה בשעת קריאתו הפסוקים שבתורה, ואילו היה הדין שצריך לקרוא בתורה ודאי אינו יכול להוסיף, אבל כיון שנאמר שצריך לקרוא בלה"ק יכול להוסיף בלה"ק פירוש חז"ל על המקרא. ולדעתי נראה ברור שהפירוש במשנה הג"ל הוא שהמשיח היה אומר הדרשות האלו, דאל"כ מה טעם מחלק בין גויים לישראל שכ"ז אינו אלא חיזוק הלבבות ולא איזה לימוד, וע"כ ודאי שהיה אומרם לפני הצבאות, ואין מקום לומר שיהיה כתוב במשנה ולא יאמרם בקריאתו. ועי' במאירי ריש פרק משוח מלחמה.

שו"ר בחינוך (מצוה תקכו) שכתב שהמשוח מוסיף דברים לחזקם, ובמנ"ח תמה שהרי בר"ה כח ע"ב אמרינן שהמוסיף בברכת כהנים עובר בכל תוסיף וא"כ ה"ג בקריאת פרשה זו. ונראה דהחילוק הוא פשוט מאוד, דודאי להוסיף דבר חדש כמו התם ברכה נוספת אסור, אבל לפרש הדברים כפי פירוש חז"ל אזי שפיר יכול להוסיף ואין כלל חשש איסור בל תוסיף וכמוש"נ. ובברכת כהנים גמי אם יפרש בברכתו יברכך בנכסים איסור בל תוסיף אין כאן, ורק דנראה דאין הכהן מבאר הברכה שאומר אפילו לפי פירוש חז"ל, משום שבברכת כהנים אין חלות הברכה תלוי בהם אלא הם חייבים רק באמירה והקב"ה מכרך כרצונו כלשון הרמב"ם, ולהכי לא שייך שהכהן יפרש הברכה איך שתחול, אבל עכ"פ איסור בל תוסיף ליכא בזה. ועי' בירושלמי מגילה פ"ד הי"א, כה תברכו, לברכה ניתנה ולא לקריאה. וכבר כתבתי שהמדרשות המובאות במשנה דמשוח מלחמה הכרח לומר שאומרן בפני הצבאות, שאל"כ אין מקום שיכתבו במשנה ולא יאמרו ע"י המשוח.

אמנם בזה יש עדיין לעיין, דהנה מה דנאמר בלה"ק מבואר בירושלמי (סוטה פ"ח ה"א) שרק באמירת כהן משוח אבל מה דשוטר משמיע הוא בכל לשון. (ועיין במנ"ח מצוה תקכו שכתב זאת מדעתו ובאמת הוא מפורש בירושלמי), וא"כ י"ל דבאמת

כהן משוח אומר רק מה שכתוב בלבד אבל המשמיע משמיע דבריו בצרוף הדרשות לחיזוק לבבם.

אמנם לשון המשנה משמע שהכהן המשוח עצמו אומרם, ועוד שגם אם נאמר בכל לשון אינו רשאי להוסיף דברים יתרים שלא נאמרו בתורה אם נימא שאסור להוסיף, שרק לתרגם מותר אבל אם אסור להוסיף בלה"ק אסור להוסיף כל לשון. ועוד יש לדקדק מלשון הירושלמי שנקט שוטר משמיע בכל לשון ולא נקט במה דכהן משמיע והיינו פסוקים דשמע ישראל וכו', וע"כ נראה דרק פסוקים דמי האישי שעיקרם הודעה למי שפטור ממלחמה, דכיון שהעיקר הוא הידיעה צריך לאומרו בכל לשון שמבינים, אבל קראי דשמע ישראל אפשר דגם משמיע אומר בלה"ק. אולם בפירוש הירושלמי י"ל בלא זה דמחלק בין פרשה דשמע לפרשה דמי האישי אפילו לגבי הכהן המשוח. ובאמת צ"ב כל הדין של כהן משמיע, ממ"נ, אם ההשמעה היא מחיובי הקריאה נבעי כהן משוח ואם לא נתרבה לזה כהן מהיכן לנו כלל דבעינן כהן, ואכמ"ל.

ח. ועכ"פ נתבאר מדברינו לעיל דבפרשת הקהל לא בעינן כלל ס"ת, ונראה לי עוד ראייה מהספרי עה"כ וכתב לו את משנה התורה הזאת אחרים אומרים אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. ומשמע דלא היה כותב רק ספר דברים דהרי קרא בכתיבה קמירי, וא"כ הרי הוי ס"ת פסולה לכל הדברים ואפ"ה קורא בו המלך, וע"כ שאי"צ כלל לס"ת.

ולכאורה היה אפ"ל דלא היה כותב אלא רק הפרשיות שקורא כיון דבל"ז אין כאן ס"ת כשירה, והיה מתבאר בזה מה שיש להעיר איך היה המלך דולג משמע לזה היה אם שמוע הרי אין מדלגין בס"ת משום כבוד צבור, ולפי"ז לא היה צורך בדילוג כי כך נכתב בספר כפי שקורא. אמנם באמת נראה שאי"ז כך, שהלשון משמע שעכ"פ כל משנה תורה היה כותב, ועוד דהרי הרמב"ם הל' ס"ת פ"ז ה"א פסק להלכה שאין כותבין פרשיות, ומה דקשה הרי אין מדלגין י"ל דאין מלך מוזהר על כבוד הציבור, אבל זה עכ"פ מוכח דס"ת פסולה ראויה לקריאה בשעת הקהל. ועי' במאירי סנהדרין כ"א ע"ב ד"ה ובסוגיא.

אבל יש לעורר שהרי מבואר במשנה (סוטה מא ע"א) דהיה מברך לפנייה ולאחריה כדרך שמברכין על התורה, א"כ מוכח דהקריאה היא בס"ת כשרה. אבל באמת אע"ג שגניח דקוראים בס"ת פסולה אבל למעשה ודאי נהגו לקרוא בהקהל בס"ת כשרה, וכמו"ש רש"י ב"ב יד ע"ב (ד"ה ספר) שקראו בס"ת שבהיכל. הא חדא, ועוד נראה דאם מן הדין קורין בהקהל בס"ת פסולה שוב יכולין לברך עליה, דעד כאן לא פליג הרשב"א (בש"ת ח"א סי' תפ"ז) על הרמב"ם וסובר דאין מברכין אלא משום דסבר דבס"ת פסולה אין דין קריאה בציבור, וכך היתה התקנה, עיין בר"ן מגילה, וממילא אין כאן מצות קריאה בציבור, אבל אם בהקהל דין קריאתה מהתורה גם בס"ת פסולה הוי ממילא דין קריאה בציבור בזה.

ט. והנה לכאורה הענין תלוי מה היא חובת ברכה בקריאה בציבור אם היא משום חיוב הקריאה או משום הקריאה בס"ת ולא משום החיוב, ונראה מלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' עבודת יוהכ"פ דכהן גדול היה מברך ברכה אחרונה דברכת התורה אחרי קריאתו ובעשור לחדש, ויש לעיין הא כיון דובעשור קרא בעל פה א"כ אין כאן כלל קריאה בתורה א"כ אמאי לא ברך ברכה אחרונה דתורה קודם כשגמר באחרי מות, ועל כן מוכרח מזה דגם קריאה דבעשור הוי בכלל חיובי קריאה דתורה שצריך לברך לפנייה ולאחריה. וא"כ יוצא דגדר ברכות התורה בציבור הוא משום

חיוב הקריאה ולא משום הקריאה בס"ת, דהכא הרי אינו קורא כלל בספר תורה. ופשוט דקריאה בציבור בע"פ ודאי בכ"מ לא יברך דאז אי"ז חובה כה"ג, אבל הכא ביוהכ"פ הרי מחוייב בקריאה בע"פ דוקא ומהטעמים שהתבארו שם ולהכי הוי בכלל ברכה.

ונראה דמהסוגיא שם ביומא מוכרח כדברי הרמב"ם שברכה לאחריה ברך אחרי קריאת ובעשור לחודש, שהקשו שם (ע ע"א) שנוציא ס"ת אחרת לצורך קריאת ובעשור, ומשני ר"ל משום ברכה שאינה צריכה שיצטרך לברך פעם נוספת על האחרת. ויש לתמוה מפני מה זו ברכה שאינה צריכה הרי מה שיברך מחדש הוא משום שאז יקרא בתורה, ועתה אי"צ לברך משום שאינו קורא בתורה ואין בידו אותה מצוה, ואטו י"ל שימנע ממצוה משום שיתחייב בברכה וכשלא יעשנה לא יהיה עליו חיוב ברכה. אלא ע"כ מוכח מכאן שגם עתה כשקורא הפסוקים בעל פה הוי בקריאתו זו נמי חיוב ברכה לפניו ולאחריה דהוא בכלל קריאה כקריאה בס"ת, וע"ז שפיר קאמר דאותה הקריאה בע"פ שהיה בכלל ברכה לפניו ולאחריה אם יקראנה בס"ת יצטרך לברך עליה מחדש, ונמצא שלא הוסיף כלום בקריאה דבתרוויהו בכל אופן נתברכה לפניו ולאחריה, וע"כ הוי ברכה יתירה, אבל אם הקריאה בע"פ לא נתברכה לפניו ולאחריה ודאי יש לקרוא קריאה בספר ולברך לפניו ולאחריה.

ויש עוד לדון בנקודה זו בקריאת ובעשור ובגמ' שם דמפטיר לא משום כבוד תורה אלא משום החיוב דמועדות, אך לעניינו העיקר היוצא מכאן הוא שהפרשה שמחוייבים לקרותה בציבור מברכין עליה מחמת חיוב קריאה, ולהכי שפיר המלך מברך בקריאת משנה תורה גם אם אין הס"ת כשרה.

י. במה שעורר דבזה"ז כולנו טמאים וטמא פטור מהקהל, יש מקום לומר דכהנים בזמדה"ז בחזקת טמאי מת משום דכלי מתכות א"א שלא יהיה עליהם טומאת מת כיון שהטמאים אינם נטהרין ונטמאו המתכות מדין חרב הרי הוא כחלל, וכלשון התוס' בנזיר נד, ע"ב (ד"ה ת"ש) אין בית אשר אין שם מת עי"ש, ובמק"א הארכתי.

והנה מש"כ כת"ר בביאור דברי הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ד) שטמא פטור משום בכוא כל ישראל שר"ל שאינו בא יחד עם כל ישראל שפורשין הימנו משום טומאתו, הנה היה לו לכת"ר לבאר משום מה בחגיגה (ד ע"א) נתנו טעם זה בבורסקי ובטמא נתנו (בדף ד ע"ב) טעם אחר ולא סגי בטעם שאמרו בבורסקי. אמנם באמת ביאור זה כפטור דטמא מפורש להדיא בירושלמי חגיגה (פ"א ה"א) מקרא זה גופא שהביא כאן הרמב"ם בכוא כל ישראל הראוי לבא עם כל ישראל, עיי"ש בק"ע ובפנ"מ, וע"כ פשוט שאם הירושלמי דן שם לגבי ראייה ע"כ היינו משום היקש ראייה להקהל, אבל לגבי מצות הקהל סובר הרמב"ם שזהו מיעוט על טמא מקרא דכתיב בגופיה.

והנה בק"ע שם פירש שאינו בא עם כל ישראל שהן פורשין משום טומאתו שיטמאם, ונראה לבאר בזה יותר לפי"מ שכתב הר"מ (בהל' טומאת אוכלין פ"ט ה"י) שישראל מוזהרין ברגל על הטומאה. והנה לפי"ז מי שנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה לכאורה אין פורשין, שאינו אוסר עליה הכניסה לעזרה, (ובמק"א דנתי בדברי הירושלמי נזיר שלא איכא עכ"פ) אבל י"ל דמ"מ באכילת קדשים יאסרו ע"י נגיעתו וע"כ פורשין גם ממנו.

אמנם ביאור הירושלמי נראה לי שהוא עפ"י מה שכתב הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת (פ"י ה"ח) וטמא טמא יקרא שכל הטמאין קורין ומזהירין שיפרשו מהם, והוא דרשה בתו"כ, א"כ מחוייב מה"ת כל טמא לפרוש מקהל ישראל. ונראה לכאורה

שדין זה איתא גם בטמא טומאה שאין הנזיר מגלח עליה שעב"פ טמא הוא וא"כ גם טמא כזה פטור מהקהל.

יא. במה שהביא בשם הגר"ח מקרקא להגיה בירושלמי הוריות (פ"א ה"ב) בראיה הולכים אחר רוב ישראל וכו' שצ"ל הוראה כמו בירושלמי פסחים (פ"ו ה"ו), תמדהני על שניהם הרי בירו' פסחים הגירסא היא ממש כמו בהוריות, אמנם הק"ע שם הגיה כן והדבר פשוט מצד עצמו ומצד שהירושלמי לעיל מיירי בזה ממש, וכ"כ בשאלת דוד. ודרך אגב אעיר דהקושיא הרי אינו קבוע לו זמן היה אפשר לתרץ בפשטות, דהעיקר במה שאין קבוע זמן מועיל הוא שכיון שאפשר לקיים כדין בטהרה אין עושין עתה בטומאה, וכן מפורש ברמב"ם (הל' חגיגה פ"א ה"ח), אבל הכא שכל ישראל נטמאו ונמצא שא"א לקיים המצוה בזמן אחר א"כ נימא דבכה"ג ירחה הטומאה.

ואמנם באמת מפורש בגמרא טעם אחר, עיין בפסחים (ע"ו ע"ב) דלהכי חגיגה אינה דוחה טומאה כיון שאינה דוחה שבת אינה דוחה גם טומאה, ובאור הדבר כיון דכל דין דחיה דשבת וצבור הוא דילפינן מבמועדו דחדשה תורה דמקריבין בכל אופן בזמנו, אבל כאן דלגבי שבת חזינו דאין מקריבין במועדו, ממילא בטל ממנו כל דין במועדו. ועיי"ש בתוס' שדחו הגירסא כיון דיש לה תשלומין, וכתבו שם, ועוד דאיכא למ"ד דאם נטמא ביום הראשון ואינו ראוי אז אין לו כלל תשלומין, ויש לתמוה ע"ז שאפילו אם תשלומין זה לזה לא יהני שהרי כל הזמן אכתי טמאים הם. וי"ל דעב"פ יש אופן שיהיה תשלומין לראשון.

יב. ודרך אגב ארשום לכת"ר מה שצ"ע בדברי התוס' הג"ל דמה מדמים מה שאין דוחה את הטומאה לדין של טמא פטור מחגיגה, הרי הם שני דברים נפרדים לגמרי, שדין אם דוחה את הטומאה הוא דין בעבודת הקרבן אם הותר אז איסור עבודה בטומאה או לא, אבל מה שטמא פטור מחגיגה אי"ז מדין איסור עבודה בקרבן אלא הוא עצם פטור בגוף הגברא שנפטר מהמצוה, שהרי גם חיגר פטור מחגיגה והטעם בתרווייהו הוא כיון שפטורין מראיה פטורין ממצות חגיגה, ואין לזה כל שייכות לאיסור הקרבת הקרבן בטומאה. ומה שדנו כאן אם חגיגה קרבה בטומאת בעלים היינו שהבעלים נטמא עכשיו בחג וכבר הפריש קרבנו, שהיה מחוייב בחגיגה בזמן טהרה ועתה דנים אם יקריבו את קרבנו כשהוא טמא, וכד"ג יש לו תשלומים לכו"ע שהרי כבר מחוייב הוא, משא"כ לקמן הרי מיירי שנטמא עוד לפני החג, וכד"ג אם הפריש חגיגה אינה כלום, דהגברא פטור מהמצוה דחגיגה, וכוה"ס"ל דכיון שביום הראשון היה פטור פטור גם אח"כ, אבל אין לזה שייכות הקרב בטומאה, ודברי התוס' צ"ע.

יג. ומ"ש כת"ר שאפילו אי תלוי בראיה נמי איתא להקהל בזה"ל לפי דקדוקו בלשון החינוך (מצוה תפט) דיש חובה להראות בירושלים בבית הבחירה, ומפרש כת"ר דיש חובה גם על ראייה בירושלים, דאין לומר שהחינוך בא למעט שילה שהרי מפורש דבשילה נתחייבו בראיה, אלא משום חובת שמחה שאוכלין שלמים בירושלים חייבים לעלות לשם, וכיון שדעת ראשונים שגם בזה"ל יש חיוב שמחה בזה"ל בכשר וביין ושאר דברים, וכתוב שם לפני ד' דהיינו בירושלים, ומביא לשון החינוך (מצוה תפח) (והוא לשון הר"מ בסה"מ עשה נד) דבכלל שמחה אכילת בשר וכו' וכלי שיר במקדש לבד, ופירש כת"ר שהיינו ירושלים דאיכרי מקדש, ולכן יש מקום בהלכה למנהג דעליה לרגל, וממילא יש מקום גם לחיוב הקהל בזה"ל.

שהיה להם אפר פרה כמו שהוכיחו הראשונים (בר"ש חלה פ"ד מ"ח ותורי"ד חגיגה כ"ה ע"א ורא"ש חלה סו"ס י"ד) היו חייבים בעליה לרגל, ולהכי תני רבינו הקדוש דין זה במשנה. וממילא א"ש קושיית הרמב"ן דנימא דנפק"מ בין רב לשמואל בזה"ז, כיון דבאותו זמן עוד יכלו להזהר בטהרה וטומאה לא נפטרו מחובת עליה לרגל.

אבל הרמב"ן סובר דחובת ראייה אינה תלויה רק בקדושת המקום אלא בעי גם בית בנוי, וכשאינן בית בנוי אין חובת ראייה, וכן הוא לשון הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"א ה"א דמ"ע לבנות בית להקריב קרבנות ולהראות שם, הרי שבעי לזה בית בנוי, וי"ל. וע"ב הכריח שגם משבטל הטעם האיסור קיים וכמו כל גזירות חכמים.

עוד יתכן בכונת הרי"צ גיאות דסובר דלטעם זה לא היתה התקנה אלא רק לא"י ולא לחו"ל שפטורין מראיה.

והנה בעיקר הדין שעושין הקהל זכר למקדש יש להתבונן בפשט הסוגיא בסוכה מ"ד דפריך מ"ט לולב עבדינן ז' זכר למקדש וערבה לא, ומסקינן משום דלולב יש לו עיקר מה"ת בגבולין וערבה לא. ולכאורה צריך לפרש דהנדרון הוא על עצם החיוב לעשות זכר למקדש דבערבה אין כלל חיוב משום זכר למקדש, ואעפ"י שעושין יום אחד אי"ז משום זכר למקדש אלא דגם בזמן הבית היו חובטין ערבה משום מנהג נביאים או יסוד נביאים, ומצוה זו אינה בטלה בחורבן הבית, והראיה לכך, חדא מדלא מנו בר"ה פרק ד בין תקנות ריב"ז גם נטילת ערבה בגבולין כמו נטילת לולב, וע"כ דאין כאן משום זכר למקדש אלא מנהג נביאים. ועוד ראייה דהרי על ערבה אין מברכין משום דהוי רק מנהג, ואילו בזה"ז נוטלין משום זכר למקדש אמאי לא יברכו כמו על נטילת לולב בגבולין. והנה אם כן הדבר הרי הפירוש בגמ' הוא שאימתי יש דין עשיית זכר למקדש רק במצוה שנוהגת בגבולין ורק במקדש גשתנה דיני מצוותו ע"ז עושין המצוה בגבולין בזה"ז כמו במקדש אבל לחדש לגמרי מצוה בגבולין זה אין חיוב, וא"כ בהקהל אין מצוה לעשות זכר למקדש.

אבל א"כ יקשה ממרור דעושין כורך זכר למקדש כהלל. אלא די"ל דהתם הרי עכ"פ כבר מחוייבים במרור מדרבנן גם בזמה"ז. אבל א"כ ה"נ בערבה הרי חייבים מיסוד נביאים בגבולין. ואמנם יש לחלק דאם כי החיוב מדרבנן מהני שיעשו המצוה שעושים גם זכר למקדש, אבל זה אינו מהני לחייב ביום שלא נתחייבו בו גם מדרבנן כו' ימים ראשונים דסוכות.

אבל הריטב"א (סוכה מ"ד ע"ב) והר"ן (שם כ"ב ד"ה וגרסינן) וכ"נ מהר"מ הל' לולב פ"ז הט"ו, כתבו במפורש דמה שנוטלים בזמה"ז הוא זכר למקדש, והריחוי בגמרא הוא רק על שאין עושין זכר כל שבעה, וא"כ מבואר שגם כשאינו נוהג כלל בגבולין עושין זכר למקדש. אלא דיל"ע דא"כ אמאי אין מברכין עליו בזמה"ז.

ואסיים בכרכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא

הקהל

ב

תשובה מהגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל

תוכן הענינים:

- א. ב. אם הקהל תלוי בשמיטה
- ג. במת גלגל
מחיצה לאכילת קרשים
- ד. "אנן לא בקיאין בחסירות ויתרות"
- ה. קיום מצות כתיבת ס"ת בס"ת פסול
גניזת ס"ת פסול
- ו. אם קריאת הקהל בעי ס"ת כשיר
הוספת דרשות חז"ל בקריאת הקהל
- ז. טומאת כהנים בזה"ז
איסור טומאה לכהן טמא
היטמאות למת מצוה
- ח. עליה לרגל בזמה"ז
זכר למקדש

ב

תשובה מהגאון רבי שלמה דוד כהנא זצ"ל

ב"ה ער"ח כסלו תש"ו

כבוד ידידי וחביבי הרב העילוי המצויץ עריו לגאון מר אברהם שפירא נ"י

היה לי רוב עונג בקבלת קונטרסו הגדול על מצות הקהל, דברי הערות והארות מחוכמות על תשובתי שנדפסה בחוברת של זכר להקהל, ואף שבלי רחמנות עשה הרבה קרעים בדברי תשובתי, והי' לי טורח גדול לאיחוי הקרעים הנ"ל, הנני שבע רצון מאד מדרכו דרך התורה לברר כל הלכה בשכל צח וישר ובידיעות עמוקות בספרי ראשונים, כן יזכה להגדיל תורה ולהאדירה ולהיות תורתו אומנתו, כעתירת נפש המכבדו ומברכו בברכת התורה.

שלמה דוד כהנא

א. באות ב' מרחה ההוכחה שלי דלא תלוי בשמיטה, האיך היה הוא אמינא שיהיה בערבות מואב דלא היה עדיין שמיטה, וע"ז כתב דרך ממה שנכתב שמיטה בכתוב יש דיעות דתלי בשמיטה ולכן אם לא היה נזכר שמיטה בכתוב שפיר הוא אמרינן דאפילו בערבות מואב. לדעתי לא כן הוא, דהא מן המקשה באמת יכולים להביא ראי' דלא תלי בשמיטה, דמה מקשה למה כתוב שמיטה הלא צריך לכתוב כדי ללמוד שתלי בשמיטה, וע"כ סובר המקשה שאפילו אם תלי בשמיטה לא מצריכין ע"ז לכתוב שמיטה דהוי ידעינן מהמספר שבע שנים דהוא מנין של שמיטה. או שכונתו למה לו להזכיר שמיטה בהזמן, הי' לו להזכיר למעלה קודם הזמן, דהיינו בשמיטה מקץ שבע שנים במועד בחג, או לכתוב מועד השמיטה ולא שנת השמיטה שהוא סימן על הזמן, וגם מועד וסוכות המה רק סימנים על הזמן ולא עצם המועד, אך אין מציאות לזמן בלי עצם.

ב. מציין שבפרשת בהר בשביעית כתב החינוך שנוהג בזמן הבית, אנכי לא המצאתי לשון זה ובהחינוך אצלי כתוב במצוה שכ"ו שכ"ח ושכ"ח שנוהג בארץ ישראל ולא הזכיר בית רק בזמן שהיובל נוהג. ויכול להיות שבמצות אחרות יושבין על אדמתן יש להן כונה אחרת אבל בשביעית דקדוק עולה יפה, שכתחילה כתב בזמן שישראל שם וכנועל כרמו משנה בלשון וכתב יושבין על אדמתן, ושפיר נוכל לומר הכונה שכתבתי. וגם המנ"ח סמך עצמו על דקדוק זה מדכתב בדעת החינוך כל ישראל, שלא נמצא בחינוך לשון זה.

ג. באות ג. בהשגתו עלי כותב דהגלגל היה לו דין מקדש והיה בו קודש הקדשים והארון. תמיהני עליו, דמבואר להדיא שהיה שם רק מזבח הנחושת שעשה משה אבל הארון הביאו לשכם ושם בנו מקדש להארון, יעויין בת"י. ולשון יחיד אינו מדויק בדברי, רק כונתי שהיה לו דין במה.

ומה שמביא ראייה שקדשי קדשים היו נאכלים לפנין מן הקלעים, לדעתי גם בבמת יחיד אם היה במציאות אכילת קדשי קדשים, דהיינו במנחה למאן דאית ליה מנחה בבמה, היה צריך מחיצה, דהא המשנה חושבת החילוקים בין גדולה לקטנה רק מחיצת דמים על המזבח ולא חשיב מחיצה לאכילה. וצ"ע דבזבחים חושב רש"י

והברטנורא שבמת ציבור היינו גלגל, נוב וגבעון, ובמגילה לענין במה גדולה חושבין רק נוב וגבעון. ואולי לא מקרי גדולה מפני שלא היה לו רק יריעות אף שהקריבו עליה קרבנות צבור, אבל מקדש בודאי לא היה לענין הקהל לא גלגל ולא נוב וגבעון, דהא לא הקריבו שם עולת ראייה.

ד. באות ה' מביא מהגמ' קדושין לא זזו משם עד שהביאו ס"ת ומנאו. הנה בגמ' שם איתא גם שהראשונים נקראו סופרים ומפרש רש"י יושבי יעבץ, והמימרא של רבב"ח שהביאו ס"ת ומנאו קאמר ר"י אינהו בקיאי ורש"י מפרש לא איתפרש היבא, ויכול להיות שהיה המעשה ברורות הקודמים ביותר. ומה שהיו מגידי ספרים שהיו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה שציון, הנה בירושלמי פ"ד דשקלים מבואר שרק המגיהין בספר עזרא, אך רש"י בכתובות מפרש שהכונה על כל הספרים, ואפילו לדעת רש"י שהיו מגיחים כל הספרים אין להקשות על מה שדקדקו לקרות הקהל בספר העזרה, דמ"מ גם אחר ההגהה יכול להודמן טעות, דהא מבקרי מומין גם כן היו נוטלים מתרומת הלשכה ובכ"ז מבואר במשנה הדינים בתערובות של אברי תמימין בבע"מ ודם תמימים בבע"מ והקשיתי היבא משכחת תערובות זה הלא היו בודקין, וע"כ שהיה מזדמן גם אחר הבדיקה.

ה. כבודו מפלפל בטוב טעם בדעות הראשונים אם מקיימים מצות כתיבה בס"ת פסולה ומקשה על הדין של גניזה אם כשר ללימוד, ולדעתי הדין של גניזה הוא מפני האיסור של ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהליך עולה, או משום שאין מצילין מפני הרליקה כלשון הגמ' בשבת, כותבי ברכות כשורפי תורה, אך זה רק כיון דרבנן תקנו הקריאה דוקא בכשרה לכן אסור לשהות כדי שלא יבוא לקריאה, אבל קושיתי היא על דין התורה שאין שום קריאה. ואפילו אם נימא שאין מקיים המצוה של כתיבה ג"כ אין שייך לשון פסולה כיון שאין חל הפסלות על שום דבר רק לא קיים המצוה, לכן העליתי דהפסול הוא לפרשת הקהל. ועוד תירצתי דהפסול הוי להניחו לצד הארון כמו שכתוב ושמתם אותו מצד ארון ברית ד'.

ו. והנה כבודו רוצה לחדש שקריאת הקהל לא צריכה לס"ת כלל וגם בע"פ יכול לקרות ומכל שכן בס"ת פסולה, וכל יסודו הוא מהמשנה שנקראין דוקא בלשון הקודש ואם הקריאה היא בס"ת הלא ממילא הוא לשון הקודש, וכבר העיר קצת התוס' יו"ט בברכת כהן גדול. ולמ"ד שהתורה ניתנה בכל לשון כשרים הס"ת דשאר לשונות או בלשון יון י"ל דקמ"ל"ן דבעינן דוקא בלשון הק'. ומלבד זה נראה שהפרשה בדילוג היה מותר לו לקרות בע"פ כמו הכהן גדול. ויעיין בתוס' יו"ט שהקשה למה ביוהכ"פ התירו לקרות בע"פ משום כבוד צבור שלא לשהות בגלילה ולמה גולל המלך, ותירץ שהמלך אינו חושש לטירחת הציבור משום שהמה משועבדים לו, ולכן למאן דאית ליה שרשאי למחול על כבודו יכול לקרות בע"פ, מ"מ בעינן דוקא לשון הקודש.

וגם דברי כבודו על הדרשות ופירושו המקראות דבעינן שיהיה בלשון הקודש על סמך התוספתא בסוטה שדורשין בה דרשות הרבה ג"כ עולים יפה. אבל מה שרוצה לדייק מזה שלכן גם גוף הקריאה נמי יכולה להיות בע"פ אין נראה כי באמת על דרשות יש לימוד מיוחד, למען ילמדו. ויעיין בהעמק דבר להנצי"ב שמפרש ושמרו לעשות היינו ביאור הפרשיות.

ומה שרוצה להביא ראייה דס"ת פסולה כשרה להקהל מהספרי אחרים אומרים שאין קורין בהקהל אלא משנה תורה, היינו שס"ת של המלך היתה רק ממשנה תורה, ומוכיח מזה שהיתה ס"ת פסולה, נוכל לומר כיון שהמחויב הי' המלך לצורך קריאתו לס"ת כזה אין בזה משום פרשיות ולא משום חסר, כמו תפילין ומזוזות שקדושים בפ"ע.

ז. באות י' מעיר על הטעם של מניעת הקהל מפני שאנו בחזקת טמאים, שהחזקת טומאה בכהנים היא שאינם נזהרים בכלים. הערה זאת יפה מאוד ומפתיעה, והגם שיש לומר שממעטינן רק מאיסור כרת אבל לאו יש, ולשון הרמב"ם שמכין אותו מרדות אינו ממעט אלא דכל זמן שאין לוקין חייב מרדות. אך לדעתי החזקה שכהני זמנינו הו' ט"מ לא מפני הנגיעה בכלים רק מפני נגיעה או אהל של מת עצמו, דהא הראב"ד פסק בה' נזירות פ"ה דכהנים בזה"ז טמאי מתים הם ואין עליהם טומאה, ואם נימא שטמאי מתים המה בטומאת כלים והכהן אינו מוזהר על טומאת כלים ואף שנעשה טמא הו' לדידיה רק כשרץ ונבילה, כי הדר נגע במת בודאי הו' חייב, דאם נימא דפטור בזה הרי גם בזמן הבית יכול הכהן לטמא למת שיטמא עצמו מתחילה בכלים ואח"כ יהיה מותר משום מחולל ועומד, ומוכח מזה שטמאי מתים היינו משום מת עצמו ולא משום הכלים, דלמה לנו היתר שהכהן יטמא למת מצוה הלא יכול קודם ליגע בכלים, וע"כ דמשום טומאת כלים לא נחשב למחולל, ומדמתיר בזמננו משום חלול ע"כ דמפני שהוא ט"מ משום מת עצמו.

ח. באות י"ג משיג על מה שרציתי לחדש שמצות עליה לרגל יש לה מקום גם בזה"ז משום מצות שמחה להדעות הסוברים דשמחת יו"ט בזה"ז דאורייתא ובעינן לפני ד' אלקיך. הנה סברא זו לענין מצות לולב כבר נתפטה בכמה ספרים, והרה"ג ר' מיכל כבר הזכירה בהלוח שלו שיש מהדרין ליטול לולב בתוך החומה שהוא מן התורה בכל ז' ימי החג לדעת הרמב"ם דירושלים הו' בכלל מקדש, ושם הו' ג"כ מהכתוב ושמחת לפני ד' אלקיך, ולכן אין כל חידוש לומר שגם לענין שמחה בעינן לפני ד' רק מדאורייתא. ואף שמפלפל כחכמה אבל אין בהם לדחות חרושי. וגם ראייתו מהגמ' דמוע"ק לענין הספד שלשים יום קודם הרגל דהראשונים כותבים דבזה"ז אין שייך הטעם משום עליה לרגל, נוכל לומר דעיקר החשש הוא שלא יהיה לו כסף לצורך הקרבנות ולא יעלה לרגל משום ריקם, אבל בזה"ז שאין קרבנות יכול לעלות בלי כסף.

אגב הנני להעתיק לו מה שכתבתי בחידושי ליישב השגת הרב הרב הראשי הגאון הרצוג על סברתי דמשום שאנו טמאים אין שייך לעשות זכר למקדש כיון שגם בזמן המקדש היו טמאים פטורים, והביא ראייה נפלאה מתוס' פסחים קי"ד שהקשו על השני תבשילים זכר לפסח וחגיגה בזמן שחל בשבת שלא היה החגיגה למה עושים התבשילים, ולא הקשו בזמן שהוא טמא, ותמיד היינו טמאים, וע"כ שהפטור של טומאה אינו מונע מלעשות זכר.

ונראה לי לומר נגד הראיה הזאת, דהנה התוס' יו"ט הקשה על לשון המשנה דמביא חגיגה כשבא בחול ובטהרה ובמועט ומסיים דבשבת ומרובה וטומאה אין מביא חגיגה, למה מהפך בסיפא, דנקט מרובה קודם טומאה ונשאר בצ"ע. ונראה לי ראייה מזה לדעת הצ"ח שהעלה רמה שאינו מביא חגיגה בבא בטומאה לא הו' החסרון בהבאת הקרבן דהא ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, רק החסרון הו' בהאכילה שאין יכול לאכול, והחגיגה הו' כדי שהפסח יהיה נאכל על השוכע, וכיון שאסור לאכול

בטומאה הוי הבאה שלא לצורך והוי כמו במרובה שאינו מביא חגיגה מפני שאינו אוכל. ולכן מדוייק מאד לשון המשנה שהפסיק במרובה בין שבת לטומאה, דהמניעה של טומאה היא לא בהקרבה כמו שבת רק באכילה כמו במרובה כיון שאין צריך לאכילה. ולכן לא הקשו התוס' על הבא בטומאה שלא לעשות זכר כיון שהפטור לא הוי בהקרבת החגיגה רק מפני שאין צריך לאכילה, ובהזכר שאנו עושין בשני התבשילין הלא אין אוכלין אותה מפני האיסור של אכילת צלי ולכן שפיר עושין זכר להבאת חגיגה. וכמו שלא הקשו ג"כ במרובה שאנו עושין זכר והקשו רק מהפטור של שבת דשם הוי הפטור משום האיסור של הקרבה ולכן אין לעשות זכר. אך בתשובתי העליתי כוונה אחרת בדברי הרמב"ם, וחירשתי שהיכא שכל ישראל טמאים מחוייבים בהקהל, ושפיר צריך לעשות זכר בזמנינו.

ג

תשובה ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א

תוכן הענינים:

- א. אם דין הקהל תלוי בשמיטה
- ב. במת גלגל
קדושת במה גדולה בלא ארון
אם בגלגל הקימו את אוהל מועד
במת גלגל ובמת נוב וגבעון
מצות בנית מקדש ומצות בנית בית הבחירה.
בנית בית הבחירה עפ"י נביא
שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וכו'.
"ארץ כנען ראויה לבית שכינה"
קדושת אוהל מועד
חינוך אוהל מועד
- ג. דין מחיצה לאכילת קדשים
מחיצה לאכילת מע"ש
"לפני ד', במחיצה"
הקרבת קדק"ל ואכילתם בערי ישראל בזמן במת גלגל.
קדושת בתי ערי חומה
מחיצה לאכילת קדק"ל בזמן היתר במות
קידוש מחיצות
- ד. דין מקדש לענין הקהל
- ה. "אנן לא בקיאנן בחסירות ויתירות"
ספר עזרה
- ו. גניזת ס"ת פסול
מצות כתיבת ס"ת בס"ת פסול

- ז. קריאת הקהל בלה"ק.
 כתיבת ס"ת בלשון אחרת
 כתב ס"ת דמשה
 קריאת הקהל בס"ת הכתוב אשורית לפני שינוי הכתב ובס"ת הכתוב עברית
 לאחר שנוי הכתב.
 ספר עזרה אינו מטמא את הידיים
 ס"ת דמלך
 הגהת ספר עזרה
 קריאת הקהל וקריאת כה"ג בע"פ
 ס"ת פסול להקהל
 קריאת הקהל והברכות בלה"ק
 חותמי ברכות במקדש
- ח. טומאת כהנים בזמה"ז
 טומאת כהן למת מצוה
 בדין מחולל ועומר
 מדורות העבו"ם בזמה"ז
 קבר התהום
- ט. מצות שמחה בזמה"ז
 עליה לרגל בזמה"ז

ג

תשובה ממרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א

ב"ה

לכבוד

הרב הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא שליט"א.

שלום וברכה,

קבלתי את דבריו היקרים, ואבוא על סדר דבריו.

א. מש"כ דיש ראייה מהא דמקשה למה כתיב גבי שמיטה הלא צריך לכתוב כדי ללמוד שתלוי בשמיטה, הנה באמת אין כאן מקשן ולא קושיא כי הכל לשון הצריכותא המפרשת לשון הכתוב. אולם בעיקר דבריו תמהני הלא פשוט וברור דקודם שאנו דנים אם קשור לזמן חיוב שמיטה צריך שיהא קודם רבוי על שנת השמיטה. וגם מה שהוכיח מזה דע"כ סבר המקשה דאפילו תלוי בשמיטה ל"צ קרא דשמיטה אלא ידעינן מהמספר שבע שנים, תמוה, איך ידעינן מדכתיב מקץ שבע שנים דהכונה לשמיטה, ועוד, תמוה לומר דזה הייתי יודע ובכ"ז הייתי סובר דמקץ שבע שנים הוא אפילו בתוך שנות שמיטה. וגם סותר את עצמו, דזה מסתבר למקשה דל"ד שתלוי בשמיטה, וא"כ בטלו דבריו. ובאמת עצם ההוכחה כפי שהיא לפי הס"ד אינה, דהציווי בתורה הוא להתחיל במנין מערבות מואב אלא מה שאח"כ א"א לקיים המצוה דשמיטה זה אינו מגרע מריבוי דקרא. וגם נפק"מ אם שנת חיובל מגרע מהחשבון. ולא כתבתי בזה מפני שעיקר הדבר פשוט כמ"ש שאינה ראייה כלל. מ"ש שבחינוך שלו כתוב שנוהג בא"י ולא בזמן הבית, אינו יודע איזה ספר היה לפניו, בחינוך שלפני (המהדורה השניה עם המנ"ח) כתוב בפירושו במצוה שכ"ז שנוהג בזמן הבית.

ב. על השגתי דבגלגל היה מקדש כתב כת"ר: ותמהני דמבואר להדיה שרק מזבח היה שם אבל הארון היה בשכם. ודברי כת"ר תמוהין לגמרי, ולא ידעתי היכן מצא כדבר הזה שרק המזבח היה שם, ובמשנה דזבחים אמרו בפירושו דהיה שם אהל מועד שבמדבר, וכנראה דכונתו ליהושע כ"ד כ"ו דכתיב ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ד', אבל עיי"ש ברש"י שהוא כלפי שהביאו שם הארון, והיינו כשאסף יהושע את ישראל לשכם, שהרי אז היה המשכן בשילה ואם היה הארון בשכם מזמן גלגל לא היו הבמות אסורות בשילה משנבנה משכן שילה, וכמש"כ במשך חכמה ריש פר' ראה. ועיי"ש ברד"ק שהיה שם לשעה. ועין ברשב"ם על התורה פרשת ויחי עה"כ לא יסור שבט מיהודה וגו' (מ"ט י') שפירש שאין הכונה בפרשה לשכם עצמה אלא לשילה הסמוכה לשכם. ועין בתפארת ישראל לזבחים פי"ד מ"ה ודבריו צ"ע. ומה שרמז לת"י אין שם כלום לנידון דידן. ודבר פשוט הוא שהקטירו קטורת בגלגל, ומפורש להדיה בתוספתא זבחים אין בין אהל מועד שבמדבר לגלגל אלא היתר הבמות. (ובזבחים קי"ז הובאה בשינוי קצת). ועין ברמב"ם פ"א מהלכות ביה"ב דעזרה והיכל קה"ד מעכבים זא"ז, וע"כ שהיה הכל שם, וזה פשוט.

ועיין בכס"מ פ"א מהל' תפילה שפירש לשון הרמב"ם שבכל מקום שהמקדש שם שם מכונים פניהם בתפילה וכתב בין במדבר בין בגלגל. וגם ר"ש יליף לכל דין הקרבה בבמה גדולה שהיא רק פסחים מדכתיב בגלגל שהקריבו הפסח, הרי שאין בגלגל פחות קדושה מהשאר.

אמנם המאירי במגילה דף ט' כתב דמשבאו לגלגל כל שבע שכבשו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות, ומקור דבריו לתלות היתר הבמות בקביעות הארון הוא בירושלמי מגילה שם הי"ב, רב יוסה בשם ר' יוחנן זה סימן כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות, יצא, הבמות מותרות. ועי' בתוספתא זבחים פי"ג ה"ח איזו היא כמה גדולה בשעת היתר הבמות, אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם. וזבחים קי"ט ע"ב אמרו אליבא דמ"ר דמנוחה ונחלה קאי על ירושלים דמנוחה היינו מנוחת ארון. אולם ברור שזה אינו שייך אלא להיתר במות שהוא תלוי בקביעות של אוה"מ במקומו, שזה נכלל בתנאי של מנוחה ונחלה, וכמש"כ הר"מ בפיה"מ דמשבאו לשילה נאסרו הבמות, לא היתה שם תקרה, ואחר שהיה שם בנין אז הוא מנוחה לפי שנתיישבו ולא היתה שם נסיעה וד' ציוה שלא להקריב בבמות לכשתהיה שם מנוחה וכו'. והיינו שהבנין הוא סימן שהגיעו למנוחה, והו"ה לגבי הארון שכשאינו קבוע במקומו הוא סימן שלא הגיעו למנוחה.

ומ"ש דגלגל שאני שלא הוי אלא רק יריעות, הנה גם בנוב ובגבעון היו יריעות כמ"ש הר"מ בפיה"מ בזבחים דאחר שחרב מקדש שילה בעונות אבותינו הקימו אהל מועד שנעשה במדבר בנוב, אח"כ חרב נוב הקימו אותו בגבעון. וכ"כ רש"י בפסחים, וכן הרמב"ן בפרשת תבוא, וכן מפורש להדיה בסדר עולם. וכ"כ ממ"ש בסוטה דמשנבנה הבית נגנו אוהל מועד קרשיו בריחיו וכו', ומשמע לכאורה דעד כה היו משתמשים בו. (אולם איכא למימר דעד כה לא נגנו כי היו יכולים להשתמש בו, דשמא יצטרכו להעתיק המשכן מגבעון, אבל בגבעון גופא היה בית אבנים. וע"כ צ"ע היכן היו הקרשים בשעה שעמד המשכן בשילה. והנה בגמ' שם לא הוזכרו יריעות, ולכאורה י"ל דזה כלול במ"ש אוהל מועד, דאין לו פירוש, דהרי פורט שם הכל ומה הכונה באוה"מ, אלא ר"ל יריעות, וצ"ע.) וגם התם לא היה הארון שם אלא במק"א ואפ"ה מפורש בתוספתא יומא דהיה שם קודש קדשים, וכ"כ מיומא דהיו מקריבים שם שעירים, ויש לזה רבוי בתו"כ.

והנה באמת הרמב"ם בהל' ביה"ב כתב שבנו"ג בנו מקדש, ומשמע לכאורה שבנו שם בנין ממש, אבל יקשה ע"ז מהסד"ע, וכמוש"כ הר"מ עצמו בפיה"מ. והנה נראה דגם בהל' ביה"ב כונתו היא על היריעות דמשכן, אלא דבגלגל לא היה ע"ז דין בנין מקדש וכאן היה ע"ז דין בנין מקדש, שאינו מיוחד דוקא באבנים, דבנין ביהמ"ק כשר בכל הדברים, ומ"ש בספרי שופטים ובתמיד כ"ח דאין עושין אכסדראות של עץ במקדש, י"ל דהוא מדרבנן כמש"כ בכס"מ הל' ע"ז פ"ו ה"י. והחילוק בין גלגל לנו"ג הוא, דהנה במצות הקמת המקדש מצינו שני חיובים, דבסנהדרין כ' ע"ב איתא דשלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, והיינו דבא"י חל חיוב נוסף במצות בנין מקדש, והדבר מבואר בלשון הר"מ, שבהל' ביה"ב פ"א כתב דמ"ע לעשות בית לד' וכו' שנאמר ועשו לי מקדש, ובהל' מלכים פ"א כתב דבכניסתם לארץ הצטוו לבנות בית הבחירה שנא' לשכנו תדרשו ובאת שמה, נראה מכך שבחיוב שהתוסף בכניסתם לא"י כלול גם מקום אשר יבחר וגם חיוב בנין. וחיוב שלש מצות אלו נראה שהוא

מכלל מצוות התלויות בארץ שאין חייבין בהם אלא לאחר כיבוש וחילוק, ועי' בקידושין ל"ז ע"ב לגבי מצות מינוי מלך דלרבי ישמעאל פרט הכתוב שאינו אלא אחר ירושה וישיבה, ומינוי מלך קודם למלחמת עמלק ובנין ביה"ב כמ"ש בסנהדרין שם. ואם כי עיקר חיוב בנין בית הבחירה הוא לאחר מינוי מלך ומלחמת עמלק כמבואר בסנהדרין שם מ"מ תחילת הזמן שמצוה זו יכולה להתקיים היא מיד לאחר כיבוש וחילוק, וכמפורש בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קפ"ז וז"ל: דע דער שלא נכנסו ישראל לארץ היתה א"י כשאר ארצות לתרומה ומעשרות וחלה שלא היו חייבין בהן בכל אלו וכן היו מקריבים קרבן בכל מקום ואוכלים קדשים בכל מקום, וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע ונאסרו בעשיית קרבנות ואכילת קדשים אלא במקומות הקדושים, בנוב וגבעון ושילה ובית עולמים, וכמו שכתוב השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם אל המקום אשר יבחר ה' כו', וכתוב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר וכו'. ולומר שאחרי שיכנסו לארץ ותהיה להם ירושה יאסרו במה שהיו מותרין עד שלא נכנסו לה. ונחלקו חכמי ישראל בקדושות אלו אם בטלו כשגלו ויצאו מן הארץ אם לאו, ויש מי שהוא סובר שאותה קדושה שקידשה יהושע לא נתבטלה לעולם כו' ולעולם חייבים בתרומה ומעשרות וכו' עיי"ש. הרי מבואר בדבריו שדין מקום אשר יבחר החל מאז קידש יהושע את הארץ ואז חל גם חיוב תרו"מ וגם דין מקום אשר יבחר. וממילא דגם חיוב הקמת בנין למקדש לא חל כלל בגלגל אלא בשילה ונוב וגבעון כנ"ל. (ויעיין בויק"ר כ"ב ט'). ועי' ברמב"ן עה"ת פר' קרח שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה וכו' ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחלה היה נעשה בימי אחד מהשופטים וכו' עכ"ל. וכ"ה במדרש תהילים י"ז. ולכן אע"פ שלא נבנה בית עולמים אלא בימי שלמה ועל איחור הבניה נענשו ישראל, מ"מ י"ל דהיה קיום כל דהו למצות בניה במקום אשר יבחר גם בשילו ונו"ג שאז כבר החל זמן הראוי לקיום מצוה, ועונשם היה על שלא קיימו המצוה בשלימות לבנות בית עולמים הקבוע לדורות.

ויש לבאר עוד בהא דג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד מלך ולהכריח זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה, דצ"ע אמאי דנקט ג' מצוות אלו הרי כמה מצוות נצטוו כשנכנסו לארץ, ועיי"ש ברש"י שעמד ע"ז וכתב משום שג' אלו תלויים זכ"ז.

ונראה דבמצות בנין בית הבחירה איתא בספרי פר' ראה עה"פ כי אם אל המקום אשר יבחר ד', דרוש עפ"י נביא, ועי' בשאילת דוד קונטרס דרישת ציון וירושלים דמה שבנו עולי גולה את הבית השני אעפ"י שלא היה להם מלך, ועוד דלדעת החינוך אין מצות עשית מקדש אלא בזמן שרוב ישראל על ארמתו, הטעם הוא דזה היה עפ"י נביא שנתנבא להם לבנות וכו', ואין זה דבר חדש שיחדש הנביא, האחד, דכל ענין בנין הבית נמסר לנביאים כאמרם בכמה מקומות הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וכן שבועות ט"ז עפ"י נביא נאכלת ועפ"י נביא נשרפת כו', עכ"ל. והיינו דאף דתורה לא בשמים היא אבל מצוה שאינה מסורה לאדם אלא שכל עיקר ענין המצוה מסור לשמים בזה גם פירושה יכול להינתן מן השמים. וזהו מ"ש מגילה מסר שמואל לדוד כו'. הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, ויש לה דין תורה כמ"ש שניתנת להידרש. ועיין ברש"י דה"י א' כ"ח י"ט עה"כ הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל כל מלאכות התבנית, תבנית הבית חכמני והשכלני וכו' והכל דרש שמואל מן התורה ברוה"ק וכו'. ועיין בחת"ס יו"ד סי' של"ו.

ולפי"ז הו"ה במלך דאיתא בספרי שופטים עה"כ שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' א' בו, עפ"י נביא. וא"כ גם מצוה זו היא דוקא עפ"י נביא, וזהו מ"ש בשמואל א' י' כ"ה וידבר שמואל אל העם את משפט המלוכה ויכתוב בספר וינח לפני ד', והיינו שמשפט המלוכה שמסר שמואל נשתנה משאר פרשיות נבואה, שזו נכתבה בספר והונחה לפני ד', והיינו בקה"ד, (ולחכי החולק על בית דוד כחולק על השכינה). ועי' במדרש תנאים לדברים י"ז י"ט, לשמר את כל דברי התורה הזאת אלו דברות, ואת החקים האלה אלו חוקי מלכות וכו', ואכמ"ל.

וכך גם בפרשת עמלק דכתיב בה מלחמה לד' בעמלק וגו', י"ל דהיא דוקא עפ"י נביא, וכן מטו בשם הגרי"ז מבריסק (שליט"א) זצ"ל, וכ"נ מהפס"ר פר' י"ב. וכמו שמצינו שנמסרו דיניה עפ"י שמואל לישראל.

ונראה דזהו הביאור בתהילים משה ואהרן ככהגיו ושמואל בקוראי שמו, קוראים אל ד' והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם, שמרו עדותיו וחק נתן למו. וצ"ע איזה חוק שייך בשמואל, הרי התורה ניתנה ע"י משה, ולגבי אהרן יל"פ כי יש דיברות שנאמר בהם אל משה ואל אהרן, ואם כי למשה נאמרו אבל עכ"פ מוכח דע"י שניהם ניתנו, ועוד דכמה פסוקים בתורה לאהרן נאמרו, ועיין במכילתא ריש פר' בא, אבל בשמואל צ"ע. ונראה דהכונה לדינים הנ"ל שנמסרו ע"י שמואל לישראל וז"ש וחק נתן למו. ובאמת הדברים מבוארים בילקוט תהילים שם סי' תתנ"ג, שמרו עדותיו וחק נתן למו, שמענו במשה שנכתבה תורה לשמו, זכרו תורת משה עבדי, ושמענו בשמואל שנכתב לו ספר תורה דכתיב ויכתוב בספר נח לפני ד' וכו'.

עכ"פ נראה רדין בנית בית הבחירה החל מיד אחר כיבוש וחילוק, ולפי"ז יל"פ שלכך שינה הר"מ לשונו לגבי אוה"מ שבגלגל מאוה"מ שכנוב וגבעון שבהם כתב שבנו מקדש אע"פ שגם שם היה אוה"מ כנ"ל, משום ששם כבר חל ע"ז דין בנין שיש במצות בנית בית הבחירה כנ"ל.

ונראה עוד שאפילו אם מצות בנין אינה תלויה בדין בית הבחירה אלא בדין עשיית מקדש מ"מ גם החיוב לדורות של מצות עשית מקדש הוא דוקא בא"י המקודשת כבר, ובי"ד שכבשו וחלקו שעדיין היה חסר בקדושת א"י לתרומות ומעשרות היה חסר גם בקדושת א"י לענין הקמת מקדש, והמשכן היה בו קיום המצוה לפי שעה כמש"נ מהר"מ בה"א שם. ועי' בר"י מיגש שבועות ט"ז דמ"ד בכל אלו תנן קסבר קדושה ראשונה שקדש יהושע וישראל את הארץ קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל וכו' עיי"ש, ובשו"ת הרשב"א הנ"ל, ועי' במאירי מגילה י' שכולל בקדושת הארץ את הדין שהבמות אסורות, ועיין כחינוך מ' צ"ה שמצות ועשו לי מקדש אינה נוהגת אלא בזמן שרוב ישראל על אדמתן. ואכמ"ל. ועי' בכ"מ שם שמבאר שיטת הסמ"ג שלא הזכיר במ"ע של הקמת מקדש את הפסוק ועשו לי מקדש אלא את הפסוק ועברתם את הירדן וישבתם בארץ ואח"כ והיה המקום אשר יבחר ה' א' בו לשכן שמו שם שמה תביאו וגו', משום דההוא קרא במשכן שבמדבר מיירי, אמנם עדיין צ"ב שהרי ברמזי המצוות שבתחילת הסמ"ג הביא גם פסוק זה, ויל"פ דס"ל לסמ"ג שהמשכן שבמדבר שלא היה במקום שכבר מקודש כא"י היה בו ציווי בפנ"ע ואין ללמוד ממנו ציווי לדורות לעשיית מקדש, אבל ברמזים הזכיר גם את הפסוק ועשו לי מקדש כי עכ"פ גם הציווי על המשכן שבמדבר הוא ענין אחר עם הציווי לדורות רק בתנאי החיוב הם חלוקים.

ולפי טעם זה שלא נתחייבו להקים בית מקדש עד שנתקדשה הארץ לאחר י"ד שנה שכבשו וחילקו, א"כ בהקמת המשכן בגלגל לא משום קיום מצות ועשו לי מקדש, אלא הווי כבמה גדולה בעלמא. ולפי"ז י"ל שלכן לגבי גלגל לא כתב הרמב"ם שבנו מקדש כפי שכתב בנו"ג כי לא היה בזה משום מצות הקמת מקדש.

ויתכן עוד לפי"ד הספ"ז פר' נשא שארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשירה לבית שכינה, והיינו לבמה גדולה כמוש"כ בז"ר רענן שם, וכ"מ במכילתא פר' בא, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשירה למזבחות. א"כ י"ל דקדושת א"י זו חלה רק לאחר י"ד שכבשו וחילקו ואז נתקדשה א"י לענין זה שתהיה ראויה לקדושת במה גדולה, וכמשנת"ל לענין חיוב הקמת מקדש, וא"כ מה דהקימו המשכן בגלגל הטעם הוא משום שהמשכן כבר קדש בל"ז עפ"י הדיבור וגם במדבר הקריבו בו. ולפי"ז י"ל פ' שלכן לגבי גלגל כתב הר"מ שהעמידו המשכן כי כל האפשרות אז לקדש במה גדולה ומקדש היתה רק מחמת שהיה עמם המשכן, אבל בנו"ג כתב הר"מ שבנו מקדש כי אז כבר היה דין הקמת במה גדולה ומקדש. (אמנם יל"ע בזה די"ל דקודם שנתקדשה א"י לבית שכינה לא חל כלל דין זה שחור"ל אינה ראויה לכך, ומכ"ש בא"י גופא. וכעין מה שמצינו במגילה עד שלא נכנסו ישראל לארץ היו כל הארצות כשרות לומר שירה וכו').¹

ונפק"מ בזה, חרא, דאם חסר קרש אחד א"א להשלימו ע"י אחר, כי המשכן בעי משיחה, אבל בנו"ג לא היה הכרח דוקא לקרשים אלו. עוד נפק"מ למ"ש ר"ג בחולין י"ז ע"ב שחור בקרשים פוסלם, וז"ד במשכן ולא בנו"ג. עוד נפק"מ למ"ש דקרש שנתנו בצפון לא יתנו בדרום, וז"ד במשכן שהיה בו דין הקמה והיה סדר בהקמתו, אבל בנו"ג שלא היה בו משום חיוב הקמה אלא הווי בנין חדש אפשר לבנות בשינוי מקום.

והנה יש לעיין עוד בזה שיהיה נפק"מ לגבי חינוך, דלכאורה נראה דבכל המסעות כשהקימו המשכן לא היו צריכים לחנך שוב, אם כי דין חינוך ודין קידוש הם תרי עניני, שמה שבעינן קידוש עזרה בשיירי מנחות אי"ז משום שלא חל קדוה"ג על הבנוי, אלא זוהי קדושה מיוחדת של דין מחנה שכינה, ובמשכן גופא היו תרי קידושי, חרא המשיחה, דקדש הכל בקדוה"ג לעולם, וחרא המלואים שקידושה למחנה שכינה, וכל דין שתי תודות ושיירי מנחה ממילואים יליף, עיין ברשב"א שבועות. (ובזה יל"ע במה שכתב הרמב"ן בקדושת ביהכ"ג שלא יהא להן פדיון כאבני עזרות, ולפי"ז י"ל שאפילו אם נימא שאין פדיון לאבני עזרות אי"ז מפני חלות קדוה"ג שלהם אלא בצירוף מה שחל עליהן גם קדושת מחנה שכינה וכן שנתקדשו בשיירי מנחה ולכן אי אפשר לפדות, וי"ל).

והנה במשכן מסתברא שבכל המסעות לא היו צריכים לחנך כל פעם בשיירי מנחה, וזה הוא משום שחלות דין מחנה שלו הווי ע"י הקמתו, שהוא מחנה שכינה מחמת עצמו, ולא ע"י שבונים אותו נעשה למחנה שכינה. וראיה לזה נראה שהרי מבואר במנחות שקדושת מחנה ישראל ומחנה לוייה היתה אפילו לאחר סילוק מסעות, ואם כי ט"מ הותרו, היינו שאין עתה במציאות מקום כניסה של איסור. ועכ"פ מחנה ישראל לא היה צריך קידוש מיוחד, וא"כ גם מחנה שכינה לא היה צריך. (ועיי"ש

(1) עיין ברברי מרן שליט"א בענין זה המובאים באבן האזל ח"ה עמ' פ"ה.

בר"ג שכתב חידוש גדול במקום אהל מועד היה אסור לטמאים גם לאחר שנסע, והיינו כ"ז שלא הוקם מחדש לאחר חניה, וכ"ג מתוס' יומא מ"ד. ד"ה בשילה, ואכמ"ל. וע"כ נראה דגם בהקמת המשכן בגלגל שדין הקמתו היה ממש כדין הקמה במדבר והיה מתקדש מאליו לכל, אבל אח"ז כשנבנה בית בשילו נפקע דין זה של המשכן שלעולם אהל מועד הוא, שהרי לא היו זקוקים לו כלל. ולהכי גם אח"כ כשחרבה שילו והקימו המשכן בנוב אין ע"ז דין הקמה שבמדבר אלא הוי דין בנין מקדש כבשילו, ובעי קידוש.

אמנם בתוס' שבועות ט"ז הקשו איך קידש יהושע בשיירי מנחה הרי אין מנחה בבמה, ומשמע דסברי דגם משכן גלגל טעון קידוש, וצ"ל דסברי דלא דמי למשכן שבמדבר דהיה בו דין מסעות, דע"ז נאמר ונסע אהל מועד דאע"פ שנסע אוה"מ הוא, אבל משעברו את הירדן בטל מהן דין מסעות. ועיי"ש בריטב"א ובמהרש"א. ויש לי בזה אריכות דברים ואכמ"ל. אולם בדעת הרמב"ם נראה כמ"ש.

ג. ומה שדחה ראייתי דקק"ד נאכלו בתוך הקלעים דלדעתו גם באכילת קק"ד בבמה למ"ד דמנחה איתא בבמה צריך מחיצה, וראיה לזה דמנו ההבדל בין במה גדולה לקטנה מחיצת דמים לבד, דבריו מרפסו איגרא, דמה יתן ומה יוסיף שיקיף את הבמה במחיצות, אטו מה שאוכלין קק"ד בעזרה הוא משום דצריך שיהא מוקף באכילתו במחיצות מסביב, הרי העיקר דבעי הוא שיאכל במקום קדוש, וז"ש המשנה דקק"ד נאכלים בתוך הקלעים הרי גם בשילו אמרו כן. והוא פשוט בתכלית. וכי יתכן דכבר הזה שהמקום אינו קדוש כלל משאר מקומות ועי"ז שיקיף מסביב לעצמו במחיצה יוכשר לאכילה ובל"ז לא. ואמנם בפסח יש דין שיאכל במחיצה משום דכתיב חוצה, והוא משום יחוד מקום לחבורה שהוא דין מיוחד באכילת פסח. וגם היכן המקור לענין זה שצריך מחיצה, והרי א"כ גם באכילת קק"ל בבמה יצטרך מחיצה כמחיצת ירושלים.

אמנם יש דין מחיצה באכילה כדאמרינן בב"מ נ"ג ע"ב מחיצה לאכול מה"ת, ובספרי דריש לפני ד' במחיצה, אמנם הרי בירושלים מיירי שצריך לאכול בתוך חומות ירושלים, (ועיי"ש בספרי דיליף לשני מחיצות), או בעזרה, שיש בהן קדושה.

והנה באמת הדין דמחיצה לאכול לא הובא ברמב"ם, רק במע"ש כתב רבנפול מחיצות אין אוכלין מע"ש, וכבר תמהו ע"ז ממש"כ שקדושת עזרה וירושלים גם בזה"ו. והנה יש בזה בירור דברים בשיטת ברמב"ם, דנראה דלפני ד' הוא דין נוסף במצוות אכילה, והיינו דעצם הדין הוא לאכול בירושלים במחנה ישראל ומלבד זה בעי שמקום קדוש זה יהיה לפני ד', ור"ל שיהיה מקום אחד עם העזרה לפני ד' דהיינו ההיכל או קהק"ד, ולפני ד' הוי ע"י המחיצה שמקפת את כולן, גם את המקדש וגם את ירושלים, אבל כשנפלו המחיצות הוי ירושלים מקום בפנ"ע ולא מקריא לפני ד'. ובוזה י"ל דזהו אפילו אם גם חומת העזרה ליתא דעכ"פ ליכא חיבור עם העזרה, אבל י"ל דרק כשקיימת חומת העזרה שוב אין ירושלים לפני ד' כשנפלה חומתה שהקיפתה עם המקדש. ואם נימא כן יתיישבו דברי הרמב"ם דאוכלין מע"ש בכל ירושלים אע"ג שאין חומה, שהתם כיון שקדשה לעת"ל יש מקום קדוש ורק דאינה עוד לפני ד' וכיון שגם חומת העזרה ליתא שוב הוי לפני ד'. אבל באמת נראה יותר דלפני ד' אינו אלא למצוה אבל אם אכל בלא מחיצה אין איסור דעכ"פ אין זה שעריך. אבל למע"ש שיצא דנימא דיש לה היתר להחזיר לירושלים ותהיה כדבר שיש לו מתירין לא אמרינן, כיון דאין מחיצות ואין מצוה באכילתן, אע"ג שאיסור

ליכא שם לאחר שיחזיר, אי"ז דבר שיש לו מתירין, ואכמ"ל.

בכל אופן כ"ז במקום קדוש ומשום לפני ד', אבל כשהמקום אינו קדוש ואין כאן לפני ד', מה יתן ומה יוסיף אם יעשה לו מחיצה. אלא ודאי ומוכרח דבתוך הקלעים היינו משום דהוי עזרה. וגם מהתוס' בשבועות שהבאתי למעלה דהיו צריכים לקדש המשכן שבגלגל מוכח נמי דהיה לו דין מקדש לכל.

ועוד דלפי דבריו נבעי גם לעבודות מחיצות מסביב לבמה, ומ"ש קלעים דעבודה מקלעים דאכילה, וזה דבר מופרך לגמרי שלא תתכשר במה בלא קלעים, ואם ירצה לחלק אכילה לעבודה יקשה לו מה שהקשה אמאי לא תני חילוק מחיצה אלא רק לדמים.

אלא דבר פשוט הוא דלק"מ, שדבר זה שאין מחיצות לבמה, בין לעבודה בין לאכילה הוא הוא עצם היסוד של במה, שיסודו הוא שאי"צ מקדש ולפני ד', והמשנה מתני פרטי דינין ולא שכאן יש מקדש וכאן לא, שזהו מוכן מאליו, וע"ז תני שהמזבח של במה חלוק ממזבח דמקדש שאין לו מחיצת דמים, אבל שלא יהיה עזרה לבמה ל"צ כלל למתני.

ומה שרצה לחלק בין גלגל לנו"ג דלא היתה בגלגל במה גדולה דהיו שם רק יריעות, כ"כ לעיל מהסדרע"ז שגם בנו"ג היו יריעות, ועכ"פ שיטת רש"י כן היא בפסחים ל"ח עיי"ש, וא"כ ליכא למימר כדבריו בשיטתו.

והנה במ"ש לעיל לגבי גלגל נראה לי בזה עוד ראייה והערה מרש"י ריש פרת חטאת דבאו לגלגל קק"ל נאכלים בכל מקום ופרש"י דכיוון שבטלו הרגלים והם היו הולכים בכל מקום ולא היתה חנייתן סביב המשכן בטלה קדושת מחנה עכ"ל. וק"ל אמאי לא פירש כדלהלן גבי נו"ג דלהכי היתה אכילה בכ"מ כיון שהותרו הבמות ולמה חידש כאן טעם מיוחד דאין כאן קדושת מחנה. והנה מרש"י כאן נראה דאע"ג דהשחיטה בכ"מ מ"מ אפשר לומר דלאכילה נבעי מחנה ישראל, והיינו כמ"ש להלן בגמ' בדף קי"ט. לגבי מע"ש בנו"ג דאם היה אפשר לקיים מצות אכילת מע"ש לפני ד' היו חייבים להביאם שם ולא היו נאכלים בכל ערי ישראל. והנה ברין מחנה ישראל לאכילת קדק"ל נראה שיש דין מחנה במקום חנייתם סביב הארון משום דאז קרינן ביה לפני ד' א' תאכלנו וגו', (ועי' בירושלמי מגילה הנ"ל שהיתר במות תלוי בארון.) ועי' ביומא כ"ה דילפינן שמלכי בית דוד מותרים לשבת בעזרה מדכתיב כדוד וישב דוד לפני ד' וגו', ולדעת רבים מהראשונים איסור ישיבה בעזרה הוא מה"ת, ולכאורה צ"ע הרי שם לא היה כלל מקדש, דהמשכן היה בגבעון ורק הארון היה בירושלים, וכבר עמד ע"ז הריטב"א שם, ותירץ דמ"מ אף שם היה מקודש כעין עזרה שאין בו ישיבה לאחרים. וצ"ב. ונראה שהביאור הוא שאיסור ישיבה בעזרה אינו משום הקדושה של מקום העזרה אלא שכל האיסור הוא לשבת לפני ד', ולפני ד' ר"ל לפני הארון, וההיכל והעזרה הוו לפני ד' מפני שהם לפני הארון. ולכן יש איסור ישיבה לפני הארון גם אם הארון אינו בהיכל. ולכן ילפינן מדישב דוד שם דאין איסור זה נוהג במלכי בית דוד. ויתכן גם לומר דהארון בעי עזרה, דמלשון הכתוב במדבר ג' כ"ו ואת מסך פתח החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב, משמע דגדר עזרה הוא גם למקדש וגם למזבח, כלומר אפילו למזבח בפני עצמו, וי"ל שגם לכל כלי דפנים, ואכמ"ל. ועכ"פ במקום חנית הארון י"ל דמקרי לפני ד', וי"ל פן כן כוונת הריטב"א הנ"ל דאף שם היה מקום מקודש כעין עזרה. ועי' ביראים מ' תל"ב מצות ויתד תהיה לך על אנך, כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם

וצוה הקב"ה שינהגו בקדושה ובטהרה ויכינו יתד וכו' כי ה' א' מתהלך בקרב מחנך זה מחנה ארון. עכ"ד. ועין ברמב"ן עה"ת פר' כי תצא וברבינו בחיי ובא"ע שם. ועין בזוהר הרקיע לתשב"ץ במ"ע סי' ס"ז שכתב שאין דין זה של והיה מחנך קדוש מיוחד במחנה המלחמה דוקא אלא להזהיר שבכל מקום שיש ארון ושכינה וכו' שיהיה נקי מכל לכלוך. ועין במשך חכמה ריש פרשת ראה. ועי' בתו"י יומא מ"ד ע"א סוף ד"ה שילה ובהגהות היעב"ץ על הרמב"ם הל' ביה"ב פט"ו הט"ו.

ולפי"ז יש לבאר דברי רש"י הנ"ל, דבגלגל שהיה עמהם הארון במשכן היה ראוי שיחול דין מחנה ישראל לאכילת קדק"ל כי היה נקרא לפני ד', וא"כ היו צריכים להיאסר באכילה בכל מקום, ורק משום דלא היתה חניתן סביב למשכן בטל דין מחנה והותרו לאכול בכל מקום.

עוד יש לדון בסברת כת"ר בדיון מחיצה לפמ"ש בזבחים שם דבנוב וגבעון קק"ל נאכלים בכל ערי ישראל, ולכאורה יל"פ עפי"ד הקרית ספר בפ"ז מהל' בית הבחירה דכל עיירות מוקפות חומה הויין בכלל מחנה ישראל וראויות לאכילת קק"ל אלא כיון דיש הפסק בין ירושלים לעירות המק"ח א"א להביאם ולאוכלם שם דנפסלים ביוצא, ולפי"ד כ"ז בשעת איסור כמות אבל בשעת היתר כמות הרי אפשר לשחוט בעיר המוקפת חומה דהיא בכלל מחנה ישראל, וא"כ יל"פ לכאורה דערי ישראל דנקט במשנה ר"ל ערי חומה. ומצינו כה"ג בדיון אין עושין מגרש שדה דקתני סתמא בערכין ל"ג ע"ב ומ"מ נראה מרש"י שבוועור ט"ז ע"א ד"ה דאי"ז אלא בבתי ערי חומה, עיין במל"מ פי"ג מהל' שמיטה ויובל ובמרה"מ שם, וגם כאן יל"פ דאין קק"ל נאכלים בכל מקום בא"י אלא דוקא בבתי ערי חומה שיש להם דין מחנה ישראל, דכיון דיכול לשחוט הקרבן בכל מקום יכול לשחטו בערי חומה ואין הקרבן נפסל ביוצא לאחר שחיטה. אבל חוץ לערי חומה י"ל דנפסל ביוצא דאי"ז מקום אכילתו. אבל באמת צע"ג בדברי הקרית ספר דהרי לשיטתו הוכרח לומר שם דכמעט אינו כן, דאל"ה אי"צ כלל לאכול מע"ש בירושלים דהרי אינו נפסל ביוצא ויכול לאכול בערי חומה, ולהכי כתב שם דכ"ז אינו אלא מדיון מחנה אבל כמעט כתיב לא תוכל לאכול בשעריך וא"א לאכול במק"א חוץ מירושלים, והדבר פלא רב דהרי באותו קרא כתיב גם קדשים, וכל נדריך אשר תדר ונדבותיך, וכמפורש בזבחים נ"ה ע"א, ועוד לא תוכל לאכול בשעריך כתיב, וכן פסק הר"מ בפ"א מהל' מעשה הקרבנות ה"ה. ועיין בתוס' מכות י"ח ע"א סוף ד"ה איסורא.

והנה עצם הביאור הנ"ל דבנוב וגבעון הותרה האכילה בכל ערי ישראל המוקפות חומה משום דעתה הותרה השחיטה בהם, יש לפרש דהגדר הוא דהרי מרבין מקרא דבעי מחיצה לאכול ודין זה י"ל לכאורה דהוא אפילו בזמן היתר כמות ורק דנוספו הרבה ערים שמותר לאכול שם משום דמוקפות חומה, ולזה אי"צ דוקא קדושת בתי ערי חומה אלא כל ערי ישראל שיש להם חומה. ומצינו שיש קדושה לערי ישראל סתם משאר מקומות א"י בדיון שילוח אבנים מנוגעות ובגד מנוגע, ועיין בתו"כ פר' מצורע פ"ד דממעט מקרא דהשליכו אותם מחוץ לעיר דאין מצורע משתלח מחוץ לכל העיר, ואע"ג דבמצורע מפורש מחוץ למחנה מושבו, וישלחו מן המחנה, וע"כ דו"ל דגם כל העיר בכלל מחנה לענין זה, ועיי"ש בתו"כ פרשת א' סי' ה' ובתוס' ערכין ל"ב ע"ב ד"ה קדשו. ועיין בראב"ד הל' איו"ב פי"ד ה"ח ובפי"ה הרא"ש לכלים פ"א מ"ח. ועיין ברש"י זבחים נ"ה ד"ה טהור וכו' ואיזה זה מחנה דבמדבר כל דגל בתוך אסיפת דגלו. משמע דבמדבר לא נאכלו קק"ל סביב למקום חניה של כל דגל, וא"כ י"ל לכאורה גם על שעת היתר כמות בנוב וגבעון, שהיתר זה הרי היה רק בא"י

וכמש"נ במכילתא פר' בא, ובספ"ז פר' נשא הנ"ל, ועי' בהגהות הרד"ל בזבחים שם, אבל מ"מ גם בהם לא הותרה האכילה אלא בערי ישראל שהם כמקום אסיפת הדגל במדבר, אלא דמ"מ בעינן גם מחיצה לעיר. אולם לפי"ז צ"ע דא"כ אם יצא מהמחיצה יפסל ביוצא כיון דאינו ראוי שם לאכילה והרי מפורש בזבחים ק"כ ומנחות כ"ה. דיוצא הותר בכמה, אמנם עיין בפי' הר"ש לתו"כ פר' צו פרשתא ה' ה"א דהא דאין יוצא בכמה ילפינן מקרא דבחצר אהל מועד יאכלוה דוקא באוה"מ נפסל ביוצא ולא בכמה.

אכן אפ"ל דאם גם בזמן היתר כמות בעינן מחיצה זה הוא אפילו במחיצה שיחיד עושה לעצמו, כמחיצת חבורה בפסח, ולכן גם אם הוציאו לחוץ אינו נפסל דהרי גם מקום זה ראוי לאכילה שהיה יכול לעשות שם מחיצה ולאוכלו. ופשוט דמחיצה דהכא אינה צריכה לקידוש, דבעצם גם בדין חומה דבתי ערי חומה י"ל דאי"צ לקדשה, וכן לגבי ירושלים דעיקר קדושתה היא משום מקום אשר יבחר ד' דלהכי בעי נביא, ואין המקום מקודש עד שיקדשהו בתורות וכו', אבל לעצם דין מחיצה לא, והו"ה בבתי עיר חומה לשיטת רש"י בערכין דבעינן שתי תורות לקדשם. ועי' בתוס' שבועות ט"ו ע"ב ד"ה דקדשה ובר"ג תמורה כ"א ע"א. אבל י"ל דכאן גרע מבתי ערי חומה דכאן לא נאמר אלא דבעי מחיצה, וכיון דמקום זה ראוי לעשות לו מחיצה לא נפסל ביוצא. אכן יל"ע מפסח שיצא חוץ מהחבורה דהוי פסול יוצא אף שהיה ראוי מקודם שגם שם תהיה מחיצתו ואפ"ה כיון שלא נקבע שם הוי שם יוצא ממחיצתו ונפסל וה"נ כן. וי"ל. ונראה דזוהי באמת כוונת רש"י, שם דהא דאין דין יוצא בכמה ומותר לאכול בכל ערי ישראל ילפינן מאיש כל הישר בעיניו, דילפינן משם דרשאי לשחוט בכל מקום, וממילא ידעינן דמותר לאכול בכל מקום דאל"כ הרי תיכף יפסל ביוצא, וז"פ.

ד. ומ"ש דודאי לא הוי מקדש לענין הקהל לא בגלגל ולא בנו"ג דלא הקריבו שם עולות ראייה, הנה זו נקודה חדשה בדבריו שלא הזכיר בתשובתו, ואם כי הרמב"ן הסתפק בזה אם היה ראייה בנו"ג הנה כבר הכאתי במכתבי הקודם ראייה מהגמ' במכות דלא נהגו, אבל על כת"ר תמה אני דבא לתרץ קושייתי ונמצא סותר לגמרי דבריו, שמה שאני דנתי הוא על מה שכתב שמכאן ראייה שאי"צ להקהל בעזרה דוקא דלא היה בגלגל עזרה, וע"ז כתבתי דודאי היה שם עזרה וכו"ל, ולפי דבריו השתא הרי לא היה זה מקדש לגבי הקהל משום שלא היה שם ראייה, א"כ בטלה כל הוכחתו דלא בעי מקדש לקיים הקהל וסגי במחנה ישראל מדס"ד דיש הקהל בגלגל וע"כ צריך לתרץ דאי"צ עזרה להקהל, והרי עכ"פ אם כשר בכל מחנה ישראל בעי שיהא שם ראייה, דהא כתיב בבוא כל ישראל, ואפילו למנ"ח עריין הקושיה במקומה.

ובאמת הפירוש בגמרא הוא לא למעט רק הקהל בזמן גלגל אלא שיהיה מנין אחר של שנים, וכלשון הגמ' ונימני מהשתא אע"ג דלא איתרמי בשמיטה, ור"ל שסוף שבע לא יחול בסוף שמיטות, וזה פשיטא שבגלגל לא היה הקהל משום פטור דבבוא כל ישראל אבל מצד אחר הרי פשיטא שמה שאין לקיים המצוה מחמת פטור דראיה אינו סותר המנין דשבע, וכמו שאם לא קיימו פעם אחת הקהל דמ"מ מקיימים אותה לאחר שבע שנים אחרות, וה"נ כאן דשבע שבע מתחילין למנות משנת ארבעים במדבר וכשהגיע תשרי של שנה הראשונה בכנען הוי כבר שנה שניה, והשביעית היא בשישית לביאתם לארץ, ואם כי אז לא התחייבו בהקהל משום שלא היה מקום ראייה אבל כשכנו מקדש בשילו יהיה הברל מתי הוא חיוב הקהל.

ה. ומ"ש שבגמ' אפשר לפרש שהיה המעשה דספירת אותיות ברורות הקודמים, הנה עיקר דברי הלא הוא דכיון שיש בידיהם ס"ת דמשה לא יתכן כלל שישארו חכמי התורה בספיקתם בחסירות ויתירות, וכת"ר מתעלם מזה, והלא א"א להעלות על הדעת כלל שסנהדרין בחרו להשאיר בספר, ולא לברר הדבר. ואע"ג שאיכא איסור כניסה לקה"ד, הנה ודאי זה הוא כניסה לצורך, וכ"ש כשנכנסין בשביל קריאת כה"ג ומלך, ואין כלל פקפוק בזה שבזמן שהיה להם ס"ת דמשה לא היה ספר בחו"י.

ומ"ש מירושלמי שקלים דמגיהים ספר עזרא, עיין מ"ש רש"י במוע"ק י"ח בפירוש ד"ז. אולם במכתבו זה כתב כבר טעם אחר דגם לאחר הגהה בספרים יכול להודמן טעות, והביא ראיה דגם מומין בקרו ואפ"ה מבואר במשנה דתני בתערובת בע"מ. וראייתו תמוהה וכי בשביל מנהג שהיו נוהגים בירושלים להעמיד מבקרי מומין בשביל זה אין צורך לשנות דיני תערובת מומין. ויותר היה לו להביא מזה שקרבן טעון ביקור עפ"י דין. אבל באמת אי"צ להוכיח דיש חשש שיודמן בכל זאת מומין וגם שיוולד מום לאחר הבדיקה, וה"ג בס"ת יתכן שיודמן טעות, אבל כאן הלא מתירין איסור כניסה לקה"ד. ובשלמא לפי"מ שכתב קודם דמשום שלא היו בקיאים בחו"י, א"כ הוא ספק גמור קרוב לודאי דהס"ת פסולה שהרי אין בנמצא סופרים מומחין וכמש"כ השאג"א, ולהכי התירו הכניסה, אבל אם כל החשש שמא לא הגייה יפה, בשביל כך א"א להתיר איסור דאורייתא, דכיון דבקיאים בחו"י הוא חזקה טובא דהס"ת כשרה היא.

ו. מ"ש על דברי בענין ס"ת פסולה שגונזים, שהטעם הוא מפני איסור ספר שאינו מוגה, אתמהה, הרי זה דוקא כשיש טעות אבל לא בכתב רבזה אין איסור. ומש"כ עוד משום שאסור להצילין בשבת, אי"ז נכון, שהרי הדין דמצילין בשבת אפי' אם לא כתבו בדיו, וכן שאר פסולים, עיי"ש בשבת, ולא דמי כלל כתבי הקודש לכותבי ברכות, וזה מבואר שם להדיא.

ומ"ש שאם הדין רק שאין מקיים המצוה ל"ש לומר ע"ז ס"ת פסולה שלא חל הפסלות על שום דבר, אין דבריו מובנים, וודאי דשייך ושייך, שכותב ס"ת ורוצה לקיים בזה מצוה והס"ת פסולה ולא קיים המצוה ויש כאן גם חלות פסלות. וכבר כתבתי במכתבי הראשון דלרא"ש דמיירי בזמה"ז א"א כלל לפרש דכיון על פסלות להקהל.

ז. ועל מ"ש להוכיח דלא בעי ס"ת דלמל"ל דפרשת המלך בלשה"ק הרי הקריאה בס"ת וממילא הוא בלה"ק, וכתב כת"ר שי"ל דס"ת כשר בכל לשון או עכ"פ בלשון יוני וקמל"ן דבעי כאן לשה"ק. אולם ז"א דממ"נ אם תורה בכל לשון מהיכן נתמעטה לגבי הקהל, הרי כתב הרמב"ם הטעם דכתיב את התורה הזאת באזניהם, בלשון התורה, והרי כל לשון הוא לשון דתורה. אלא פשוט דכ"ז היינו לענין היתר כתיבה, דלמ"ד רק יונית היינו דבכל לשון אסור לכתוב התורה ורק בלשון יונית הותרה לכתוב, אבל אי"ז מועיל לגבי הקריאה, וה"נ מה שנכתב בספר לא מהני. ועיין ברמב"ם דמשמע דרק על הכתב יש היתר בסת"ם ולא על הלשון, אולם ממעשה דתלמי לא נראה כן. וי"ל דזה אינו מ"ש רשב"ג, ורשב"ג מיירי רק בכתב ודלא כרש"י, ואכמ"ל. ובאמת בטו"א מבואר בענין השנוי מכתב עברי לאשורית שהמצוה אין מקיימים אלא באשורית, אולם מהר"ן שהבאתי נראה לכאורה דמקיימים מצות ס"ת בכל לשון. ויש לישב דברי כת"ר לכאורה לפיר"ת דבעת מ"ת ודאי בלה"ק נאמרה. אבל זה אינו נלמד ממ"ש את התורה הזאת, דהיינו בלשונה.

והנה אם נימא דבעינן קריאה מס"ת יש לרון בזה עפ"י דברי הראשונים שדנו לגבי השינוי מלשון עברי לאשורית דשינה עזרא, איך היו כתובים הלוחות וס"ת שעשה משה. והנה אי נימא דס"ת שכתב משה היה באשורית י"ל שפיר מש"כ רש"י בב"ב י"ד שקראו בס"ת דמשה, ובשטמ"ק כתב כן בשם הראב"ד, ואיך הותרה הכניסה לקהק"ד, אלא משום דהמצוה היתה ג"כ בס"ת הכתוב באשורית ועדיין כתבו עברית והיה רק ס"ת דמשה. ויל"פ בזה לשון הכתוב תקרא את התורה הזאת ולעיל כתיב ויכתוב משה את התורה הזאת (עיי"ש ברמב"ן), והכונה דיקרא בס"ת זאת שהיא בכתב אשורית, שעד עזרא לא היה ס"ת אחר באשורית. ויתכן דלא ניתן להיכתב באשורית. אבל בבית שני שכבר שינה עזרא את הכתב לאשורית כשר לקרוא בכל ס"ת. ור"ז הוא אפילו נימא דס"ת דמשה היה גם בב"ש ורק הארון נגזו, כמש"ג מתוס' ב"ב י"ד ע"א ד"ה שלא.

והנה במש"כ רש"י הג"ל דספר העזרה היינו ספרו של משה, יל"פ בע"א, דס"ת דמשה היה כתוב עברית וע"כ דוקא בבית ראשון קראו ולא בבית שני. ויל"ע בזה אם נימא דמ"ש בכלים פט"ו מ"ו דספר עזרה אינו מטמא את הידיים הכונה לס"ת דמשה, דלכאורה נראה כן יותר, שאם רק ס"ת שהיה מיוחד לעזרה, וכפי' הרע"ב דזהו ס"ת שקרא בו כה"ג ביוכ"פ, ולא הזכיר שהוא של משה, מאי מהני הייחוד הרי איכא עוד ספרים כמותו, וגם את ספר זה אפשר להוציא משם. והרא"ש כתב הטעם דאין טומאת ידיים במקדש, וכאמת צ"ע אם נימא דר"ל ס"ת רבית הכנסת שבמקדש הרי הוא לא היה בעזרה. אכן אם נאמר דזהו ס"ת דמשה יל"ע במ"ש שאין ס"ת דעזרה מטמא את הידיים, והרי ברין טומאת ידיים בעינן דוקא כתב אשורית, וא"כ יהיה ראייה דס"ת דמשה היה כתוב אשורית. אלא דזה נראה דעד כאן לא גזרו על כתב עברית משום דהוי ס"ת שלא ניתן להקרא, דכיון דשינוי לכתב אשורית חייבין לכתוב אשורית ובל"ז לא נתקדש, אבל ספר שנכתב בשעתו כדינו בעברית זה שפיר יכול להטמא. והנה באמת אפשר לומר דזה גופא החידוש של המשנה, דלהכי אין ס"ת שבעזרה מטמא משום שהוא כתב עברי, וקמל"ן דאעפ"י שנכתב כך בהיתר, ויתכן שגם בב"ש קראו בו בהקהל, שיתכן שהס"ת דמשה לא נגזו, מ"מ אינו מטמא. ולפי"ז היה אפ"ל מה שהרמב"ם השמיט ד"ו, עיין במל"מ, משום דסמך על מה שכתב שאין כתב עברי מטמא את הידיים, ורק המשנה מחדשת שגם כשנכתבה בהיתר הדין כן, והר"מ אי"צ לבוא ולהדגיש החידוש שבזה.

ובאמת לפי שיטת הר"מ יש הכרח דמ"ש שספר העזרה אינו מטמא את הידיים אינו בס"ת המיוחד לעזרה להגדה או לביהכ"נ אלא ספרו של משה, שהרי הר"מ בפיה"מ שם ביאר שהטעם שאינו מטמא אה"י הוא משום שנוהגים בו כבוד ול"ש לגזור בו משום בזיון הספר, והרי כ"ז ניחא כשהוא כבר ס"ת שלם, אבל כ"ז שאינו שלם ועדיין הוא יריעות יריעות הרי לא שייך טעם זה, והרי דין טומאת ידיים אינו רק בס"ת שלימה אלא גם בפרשה של פ' אותיות, כמש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' אבוה"ט ה"ו דגם לפסול את התרומה גזרו על פ' אותיות, וא"כ כיון שאז היה על כל יריעה ויריעה תורת ספר לטמא את הידיים איך נפקע דין זה עתה כשנעשה ספר שלם והונח בעזרה. ורק אם מיירי בספר של משה, או אם נגרוס ספר עזרא כגירסא הראשונה ברש"י שם, וכן הביא גירסא זו הר"ש בכלים שם, אזי ל"ש גזירה זו דפ' אותיות. אמנם ברש"י ב"ב י"ד ע"ב פירש דמ"ש ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל דהיינו ספר שכתב משה וקורין בו בעזרה המלך בהקהל וכה"ג ביוהכ"פ, ויל"פ דרק לגבי הגהה פירש ספר מוגה שהיה בעזרה משום דיש תקנה שיהיה ספר עזרה להגיה ואי"ז

מוכרח שיהיה דוקא ספר דמשה דיתכן דלא היה בבית שני, וכל ספר מוגה ראוי לכך, אבל בשאר מקומות דמוזכר ספר עזרה שפיר יל"פ דהיינו ספר דמשה.

ויל"ע במש"כ הרמב"ם בהל' ס"ת פ"א ה"א ובהל' מלכים פ"ג ה"א דמגיהין ס"ת דמלך ע"פ בי"ד של ע"א, והמקור לכך הוא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, וכ"ה בתרגום יונתן פר' שופטים עה"כ וכתב לו את משנה התורה הזאת מלפני הכהנים הלויים, וצ"ב מה עניינן של בי"ד לכאן, ואולי י"ל דבי"ד הגדול יכול להכריע בחסירות ויתירות אם יש בהם מחלוקת, אע"פ שהוא על עצם תורה שבכתב ולכאורה לא נמסר לבי"ד הגדול אלא תורה שבע"פ, וצ"ע.

והנה הגר"א בירושלמי שקלים פ"ד כתב על דברי רש"י במו"ק י"ח שהגירסא עזרא טעות, שאיך אמרו שם אפילו המגיהין בספרו של עזרא, ואיך יצטרכו להגיה ספרו של עזרא שהיתה כל התורה עוברת על פיו וכל סדר כתיבת התורה ממנו קבלנו. והנה באמת דברי הגר"א תמוהים דאטו הגהה היא דוקא על פסול בשעת כתיבה הרי יל"פ גם על פסול שאירע לאחר כתיבה, שנמחקו אותיות ונטשטש הדיו, וכדרך שבודקין סת"ם לשם כך, עיין בר"מ הל' מזוזה, ודבר זה יתכן שאירע לס"ת דעזרא, ועוד, לפי דעת הגר"א הרי ההגהה בספר עזרה היא מטעיות שבשעת הכתיבה, וצ"ע, הרי כל עיקרו של ספר העזרה הוא שיהא ס"ת כשר בבירור, וכיון שמתברר שגם כאן ישנן טעויות בכתיבה הרי שוב אינה בדוקה וצריך להביא אחרת במקומה, ולמה הוצרכו להגיה ולהשאירה, כפי שנראה מהמשנה דנשאת בעזרה, שהרי זהו החידוש שאפילו בספר עזרה אין מגיהין במועד.

ובאמת יל"פ דהכונה בספר עזרא לא שהיה דוקא ס"ת דעזרא ממש אלא ר"ל ס"ת בכתב אשורית כמו ס"ת שתיקן עזרא, שער עזרא כתבו עברית.

אבל באמת עיקר קושיית הגר"א תמוהה, די"ל דפשט המשנה אינו דין בהגהת ספר עזרא אלא בהגהה עפ"י ספר עזרא, ומ"ש מגיהין בספר עזרא יל"פ עפ"י ספרים אלו שהוגהו ע"פ ספר עזרא ולא ע"פ ספר אחר, שהרי צריך להגיה ע"פ ספר.

ומש"כ בדין קריאה דכה"ג יש לדון בדבריו, דהרי פרשת כה"ג נמי צריך לקרוא בלה"ק והא דלא תני לה הוא משום דכיון דקורא בתורה פשיטא דקורא בלשה"ק, וה"נ לפרשת המלך. וכן נדחה בזה מ"ש נפק"מ אם קורא קצת בע"פ, דמה שמותר לקרוא בע"פ הוא מה שכתוב בספר, אבל ההיתר הזה אינו מתיר כבר לשנות ממה שכתוב בספר. וכן פשיטא דכה"ג שקורא בע"פ אסור לו לקרות זאת בלשון אחרת.

ומה שדחה ראיתי שמדמוסיף דרשות בקריאתו נראה דכל הקריאה כשרה בע"פ, דהתם יש לימוד מיוחד מלמען ילמדו ושמרו לעשות, תמהני איך רמוז כאן שקורא בקריאתו מתושבע"פ, ופשטות הקרא ודאי דלא קאי בזה, ואם יש כאן ריבוי מיוחד, אילו היה הדבר נזכר במדרשי חז"ל הרי קבלה היא ונקבל, אבל לדרוש כללים מעצמנו מה שאינו כלל פשטות הכתוב אין חיוב קבלה.

ומ"ש על ראיתי מספרי דאחרים אומרים דכותב משנה תורה לקריאת הקהל וזה ס"ת פסולה, וכתב שכיון שמחויב המלך לצורך קריאתו לס"ת זה אי"ז פרשיות ולא חסר ודומיא דתפילין. לא אבין תשובתו וכי כתבתי שיהא בזה איסור כתיבת פרשיות, והרי חומש שלם לכו"ע מותר לכתוב, אלא רק כתבתי דספר זה שכתב המלך אין עליו תורת ס"ת שהרי חסר הוא, וה"נ תפילין שאע"פ שיש בהן היתר כתיבה אבל אין בהן תורת ס"ת, וה"נ על משנה תורה שכותב המלך. ומאחרים יש

ראיה דקורין הקהל בחומש שאין עליו תורת ס"ת, וה"ג לת"ק דפליג ע"ז אין לנו לחדש דפליג גם ע"ז דאין צורך בס"ת כשירה אלא מודה בזה לאחרים. וממילא דכל דברי כת"ר אינם.

ובדברי המשנה הנזכרת שקריאת המלך בלה"ק לכאורה יש לפרש באופן אחר ממה שביארתי, דהנה הר"מ בפ"ג מהל' חגיגה ה"ה כתב שגם הברכות בלשה"ק, והמקור לדין זה צ"ע, וכבר עמד ע"ז בכס"מ שם. ולכאורה יל"פ שהר"מ למד דין זה מהמשנה הנ"ל דקריאת המלך בלה"ק וס"ל שלעצם הקריאה אי"צ לאשמעינן שהרי הקריאה היא דוקא בס"ת וכנ"ל, אלא כונת המשנה לומר שגם הברכות בלשה"ק. אולם ז"א, שהרי הרמב"ם כתב שם להלן שילפינן לדין הקריאה בלה"ק מתקרא את התורה הזאת, בלשונה, וא"כ מתניתין אשמעינן דין חדש וכמו שנתבאר בדברי הקורמים.

ואגב יש להעיר בהאי ענינא דברכת המלך שכתב האדר"ת בקונטרס זכר למצות הקהל שהרמב"ם לא הזכיר שצריך לומר בסיום הברכה ברוך ד' א' ישראל מן העולם ועד העולם, כמו"ש בברכות ס"ג, משום שסמך על מה שכתב בהל' תענית פ"ד הי"ד שבמקדש היה מסיים ברוך ד' וכו'. אולם נראה לבאר שיטת הרמב"ם בזה באופן אחר. דממה שלא הביא הר"מ דברי המשנה בברכות שכל חותמי ברכות במקדש היו אומרים ברוך ד' וכו', וכן מ"ש בגמ' שם שאין עונין אמן על ברכות שבמקדש, ורק בהל' נשיאת כפים כתב שהעם עונין בסוף ברכת כהנים ברוך ד' וכו' ובהל' תענית הנ"ל, נראה שס"ל שלא היתה תקנה על כל ברכות שבמקדש אלא רק בברכות שאינן באות להוציא את השומעים, כברכת כהנים, וכברכות שאומר ש"ץ בתענית, ובהם תיקנו שבמקום אמן יאמרו תהילה והודאה כלשון בגמ' ברכות שם על כל ברכה תהילה, ועין ברש"י סוטה מ' ע"ב, אבל בשאר ברכות שהן באות להוציא את האומר ואת השומעים אין השומעים עונין אלא אמן ואין מוסיפין בברכה. ועין בשטמ"ק לברכות שם דעיקר התקנה היתה שהציבור יענה ברוך ד' וכו' ורק כדי שגם המבכר ישבח מעין זה תיקנו שיאמר ברוך ד' וכו', וא"כ במקום שהציבור יוצאים יד"ח וראוי יותר שיענו אמן על ענין ותוכן הברכה, לא תיקנו גם למבכר להוסיף שבח. ועין ברשב"א ברכות שם ששיטת הראב"ד שרק בתפילה תיקנו כן ולא בשאר ברכות שבמקדש. וא"כ בברכות כה"ג והמלך שהן ברכות שקודם ואחר הקריאה י"ל שהן באות להוציא גם את עצמו וגם את השומעים בברכות אלו, ולכן אין בהם אלא ענית אמן.

ח. ועתה אבאר מ"ש על דברי שבזה"ז אין כהנים בחזקת טומאת מת עצמו אלא בחזקת טומאת חרב כחלל, וכת"ר כתב תחילה די"ל דרק מכרת איתמעט אכל לאו איבא. והנה כת"ר לא ביאר כלל משום מה ואיך נחלק בזה. אולם תמהני שלא קרא היטב מכתבי דכבר כתבתי שם דיש לחלק חילוק זה, וכתבתי דיש לזה מקור מפורש בירושלמי, וכבר הרפסתי בקובץ כנס"י בביאור הירושלמי הזה שלכאורה הוא תמוה, ואכמ"ל².

(2) ז"ל מרן שליט"א בקובץ כנס"י הנ"ל:

...והנה דברי הרמב"ם שבי"ד שרצו להוסיף יכולים להוסיף עד מקום שירצו צ"ע איך תלה זה ברצון של בי"ד הרי הדין הוא שאין מוסיפין אלא עפ"י בי"ד ונביא ואו"ת ומלך, וכן פסק לקמן הי"ד שכל אלו מעכבין, ואמאי כתב כאן רצון של בי"ד. אמנם גם דבריו בהי"ד צ"ע שכתב כל מקום שלא נעשה בכל אלו אינו קדוש גמור, וצ"ע מ"ש שאינו קדוש גמור הרי אם לא נעשה כדין אין כאן קדושה כלל, וכמו"כ קשה זאת בדבריו בפ"ג מביא"מ הי"ב, אין חייבין כרת או קרבן אלא מעזרה

וכו', שנתקדשה קדושה גמורה כמו שביארנו, ומשמע מכ"ז דאם כי קי"ל דבכל אלו דוקא הר"ז רק להיות קדוש קדושה גמורה, אבל קדושה שאינה גמורה מהני גם בל"ז, וא"כ זהו שכתב כאן רצון של ב"ד לחוד. אבל צ"ע מהו ההבדל בזה.

ונראה מלשון הרמב"ם בביא"מ שכתב אין חייבין כרת וקרבן ולא כתב אין חייבין סתם, שהרי לעיל מיירי גם בעשה ול"ת, דהא דבעי קדושה גמורה הוא רק לחייב כרת או קרבן אבל מלקות חייב גם אם לא נתקדש קדושה גמורה: ונראה הטעם דאיסור כרת בביא"מ ואיסור לאו שבו אינם תלויים זב"ז, דבכרת כתוב בקרא שהוא משום שטמא מקדש ד', ולהקרא מקדש ד' בעי קדושה גמורה, אבל הלאו אינו תלוי במקדש אלא משום ולא יטמאו את מחניהם, ולאו זה הוא גם במחנה לויא וישראל, אלא שהמחיצות מחולקות לטמאים חמורים קלים, ולדין מחנות אפילו ר' הונא דסבר דכל אלו דוקא מורדי דלזיה אינן מעבכין.

ונראה דעצם היסוד דחלוקין הם זמ"ז בדיניהם, מוכח בירושלמי נזיר פ"ז ה"ד דאמרינן אין חייבין על ביאת מקדש אלא הנוגע במת גופו ולא באדם שנגע במת אם כי הוא טמא מה"ת, דכתיב ואיש אשר יטמא ולא יתחטא, ומסיק בירושלמי רכ"ז רק לכרת וקרבן אבל מלקות חייב, וצ"ע כיון שיצא מכלל הטמאין לדין ביא"מ, אמאי נחלק בדיני כרת ולא, וע"כ שבאמת אינם תלויין כלל זב"ז ורק משום טומאת מקדש הופקע זה שנגע בט"מ, אבל בדין טומאת מחנה בזה שוה לכל הטמאים, אולם משום טומאת מחנה ליכא אלא מלקות ולא כרת. וכ"ג חילוק זה מתוספתא שבעות דאמר ר"ג דאין חייבין קרבן על טומאת קדושות, דשורף פרה ופריב פטור מביא"מ. וקשה הרי מפורש בקרא שאסורין להכנס למחנה, וע"כ דרק מכרת דמקדש פטורין ולא מלאו דביאה במחנה. ויש לעיין עוד בזה משבעות י"ז, תלה עצמו באויר עזרה מהו אויר עזרה כעזרה או לא, וכתבו בתוס' דל"ג לה, שהרי ביומא ובזבחים פריך אמ"ד דביאה במקצת שמה ביאה מזה שמצורע מכניס ידו לבהונות, ואם אויר עזרה לאו כעזרה ל"ק מיד. אמנם הרמב"ם גריס לה להיריא, ולפי"ד יתכן מרבעי רק באויר עזרה ולא בשאר מחנות, מוכח מזה דרק בקדושה חמורה של עזרה י"ל דאינו כעזרה, אבל בכל לאוין דמחנות גם באויר חייב, וא"כ גם בעזרה גופא עכ"פ חייב משום טומאת מחנה, ורק לגבי כרת וקרבן קבעי, ולהכי מוכח מדמכניס ידו דאין זה ביאה כלל. והתוס' סברי דבכל המחנות פשיטא שפטור ורק בחומרת קדושת עזרה בעי. ועב"פ י"ל דטומאת מקדש וטומאת מחנה חלוקין זמ"ז בדיניהן. והשתא א"ל דאם במקום המקדש חלוקין הם זמ"ז שאפילו אם אין איסור מקדש מ"מ חל עליו איסור משום מחנה, א"כ יתכן שאפילו אם על המקום אין דין איסור מקדש מ"מ דין מחנה חל עליו להתחייב בל"ת: ואשר על כן זהו מה שהרמב"ם מחלק לגבי כרת דוקא בין קדושה גמורה לשאינה גמורה, וז"ש דבי"ד מוסיפין כמה שירצו, דלדין מחנה ל"צ בכל אלו והעיקר רצון בי"ד.

והנה בפ"ק דסנהדרין שמגו דברים שצריכין בי"ד מנו הוספת העיר והעזרות ובפ"ב כשמונו דיני מלך לא הוזכר ר"ז שהוספת העיר צריך מלך, וע"כ הטעם שאין זה תלוי במלך לחוד, וא"כ צ"ע שבסנהדרין נמנה ד"ז (ועיי"ש בתוס' דף י"ד) והרי אמרינן בשבעות דמלך מעבב בקידוש. ולפי"ד חילוק גדול ביניהם דעצם ההוספה תלוי בבי"ד כמ"ש הרמב"ם בי"ד שרצו מוסיפין כמה שירצו, אלא לענין שההוספה תהני לדין מקדש או לאכול קדשים שתהיה קדושה גמורה לזו צריך מלך וכו' אבל אם אין מלך מהני עכ"פ ההוספה להיות בכלל מחנה, אבל למה דבעי מלך כשלא נעשה בכל אלו לא מהני כלל.

ונראה עוד בזה דבזבחים נ"ז אמרינן דלשכות אם כי בנויות בחול אבל אם פתחיהן לעזרה קרושין לאבילת קדשים והוא בכלל בחצר אהל מועד, ולפי"ד יל"פ דכיוון שקבעו שפתחיהן יהיו בעזרה משום צורך ואין להם פתח אחר הרי זה בכלל מחנה שכינה ובמחנה שכינה שהוא חצר אהל מועד אוכלין. אכן לפי"ד אמאי אין חייבין בהן על טומאה. וא"ל דבאמת רק מכרת וקרבן נתמעט אבל בל"ת חייבין. ואם נימא כן יתכן ליישב מה שהק' הר"ש פ"ג דמע"ש דבירושלמי קאמר דלשכות אלו חייבין בהן משום טומאה, די"ל דרק בל"ת חייבין ובבבלי מיירי בכרת וקרבן. ועיין זבחים ס"ג דקומצין בהיכל דלא יהא טפל חמור מן העיקר, ופריך אמאי בעי קרא מיוחד שאפשר לאכול קדשים בהיכל, וצ"ע דבל"ז קשה הא אפילו מה שאינו בכלל עזרה כלשכות אוכלין שם משום פתחיהן וה"נ היכל, ולפי"ז י"ל דלדין מחנה הרי הלשכות בכלל עזרה ממש. ויל"ד בזה.

עכ"ד מרן שליט"א השייכים להנ"ל.

אולם אח"כ כתב שהחזקה לטומאת כהנים בזה"ז היא על ט"מ ממש, וראיה לכך ממ"ש הראב"ד דכהנים בזה"ז אינם חייבים על טומאה דטמאים הם כבר, ואי טומאתם היא רק מחרב הריהם צריכים להיות חייבים כשנטמאו למת. והביא ראיה לכך דאל"כ אמאי כהן מטמא למת מצודה הרי יכול לטמא עצמו קודם בכליו ואח"כ יהיה מותר משום מחולל ועומד, וע"כ דבכה"ג אסור, וממילא ראיה מהראב"ד דהחזקה היא על טומאת מת ממש. ולענ"ד אין כל ראיה מה"ז גם לשיטת הראב"ד, מלבד שהדבר מכואר בר"ש ובתוס' כמשי"ת.

וקודם כל נברר שיקול הדעת האיך הוא נוטה, אם חזקת טומאה ממש או לא. ונחזי הרי אם הכהן אינו יודע שהוא טמא ודאי צ"ל שנוזהר להכנס לבית של מת וכ"ש לנגוע במת, ויתכן רק לומר שנטמא באהל המת באופן שלא ידע, והשתא אם נכנס בשוגג לאהל המת ממש הרי כבר ראה שנטמא, אלא ע"כ צ"ל רק שנטמא באוהל המת באופן שלא ידע, דהיינו ע"י טומאת המשכה דהמת בבית אחר, ואם כי דבר כזה יתכן לומר שאינו לא מצוי אבל שעיד"ז נחזיק לכל הכהנים לט"מ ונתיר להם בהחלט איסור דאורייתא זה אינו מסתבר. ובמיוחד אי"ז נראה לשיטת הראב"ד גופא דסבר דפתחים סגורים חוצצים אף אם לא בטלם, עי' בשו"ת הר המור סי' כ"ו, א"כ ודאי אינו מצוי שע"י בית אחר תבוא טומאה דאורייתא לבית הכהן באופן שלא ידע, אלא ודאי שיקול הדעת מכריע שא"א להחזיקם בטמאים אלא רק ע"י חרב כחלל, דזה ודאי כל המתכות בחזקת טמאים, מאחר שאפילו ע"י נגיעת אדם ט"מ נעשים כחלל וטומאתם לא פקעה, וזה ודאי איכא למימר דחזקה שכהן נטמא ע"י, וכלשון התוס' אין לך בית שאין בו מת. הנה כן הוא שיקול הדעת.

ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' ש"מ שכתב על דברי הראב"ד הנ"ל שכהנים בזה"ז טמאי מתים ועל דברי הסמ"ק שכתב כן ג"כ, וכתב ע"ז החת"ס וז"ל, ולכאורה דבריהם קשה להולמם מאין נטמאו הכהנים בזה"ז בטומאת מת וכו' וא' מאלף כהנים לא ימצא שנטמא באהל שהמת בו עמו בחדר אחד, ואיך החליטו שכהנים בזמנינו טמאי מת דאורייתא כשנטמא למת אחר, אלא ע"כ ס"ל טומאה ע"י זיזים וגזוטראות וע"י המשכה דרך חלונות וחורים הוה דאורייתא ובזה א' מאלף כהנים לא ימצא שיהיה טהור, ומכ"ש אי ס"ל דעכו"ם מטמאים באהל וכו', עכ"ד. אולם לשיטת הש"ך וסייעתו – ובהם הפני"י בברכות ט' ובסוכה י' וכ' ובתשובה המובאת בנחל אשכול סוף הל' טומאת כהנים, והשאלת יעב"ץ בח"ב סי' קע"א, והפרמ"ג באו"ח במשב"ז סי' קכ"ח ס"ק ב', וכ"נ מהיש"ש יבמות פ"ו סי' כ"ו – שטומאה ע"י המשנה מדרבנן, לדירדהו צ"ל דהחזקה בזמנינו דכהנים ט"מ היא משום טומאת חרב כחלל.

ומסתברא דמה שהכריח את החת"ס שלא לפרש שהחזקה היא משום שנטמאו בכלי מתכות דשכיח טפי, הוא משום דס"ל דאם נטמא בכ"מ אינו נחשב למחולל ועומד שלא ילקה על טומאת מת שהנזיר מגלח עליה, ולהלן אבאר בזה עוד.

אולם באמת הדבר מכואר בר"ש חלה פ"ד מ"ח וז"ל, אבל עכשיו בטלה אפר פרה לא משתכח כהן טהור דאע"פ שיכולין לטבול לשאר טומאות וגם על טומאת מת הוזהרו מ"מ אין יכול ליהזר מטומאת כלי מתכות וכו' ולא הוזהרו עליה כהנים. וכ"מ מתוס' בכורות כ"ז ע"ב ד"ה וכו' וכו', ומטומאת המת אי אפשר להיזהר דאע"ג דצריכין ליהזר מחמת כהנתם מכ"מ מטומאת חרב שהיא כחלל אפי' ע"י אהל וכו' מאותם לא היו יכולים ליהזר וגם אין צריכים לפרוש כממת. וכיו"כ כתבו בחולין ק"ד ע"א ד"ה חלת וכו', ומסתמא טמאי מת היו כמה פעמים כי א"א להם ליהזר מטומאת מת דנהי

דמטומאת מת עצמו צריכין לזוהר מחמת כהונתם מטומאת חרב הריהו כחלל אין יכולים כלל לזוהר וכו'. ועיי"ש ברא"ש ובהגהות הב"ח.

ועיין בספר התרומות בתחילת הלכות א"י שהביא דברי הגמ' בחולין ק"ז גבי רב אמרי ורב דהוו כהני ואכלי תרומה, דכרכי ידיהו בבלאי חמתות ואכלו תרומה בלא נטילת ידיים כדשמואל דהתירו מפה לאוכלי תרומה, וכתב וז"ל, ואי לא היה להם הזאה מה מועיל כרכי ידיהו הא על כרכין היו טמאין אי משום אהל המת או משום חרב כחלל של אהל או משום היסח הדעת דבעי שלישי ושביעי כדאיתא בפרק טבול יום או משום שבאו מכבל וארץ העמים מיבעיא בפרק כה"ג בנזיר אי בעי הזאה. עכ"ל. משמע לכאורה דאין חזקה שנטמאו בטומאת עצמו של מת ולכן מנה גם חשש חרב כחלל ואפילו חשש טומאות דרבנן. ועיין בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קע"ד.

ועיין בדברי שאול להגאון בעל שואל ומשיב בהל' חלה סי' שכ"ב שי"ל שאי"ז דבר ברור שכולנו טמאי מתים אלא זו חששא לחומרא, עיי"ש. ויש לדון הרבה בדבריו ואכ"מ. ועיין ביראים סי' רע"ז שכתב בסתמא דהנכנס בזה"ז לירושלים צריך להזוהר שלא יכנס במקום מקדש ועזרות שכולם טמאי מתים. אולם אין להוכיח מדבריו לענין שהחזקה ככהנים היא לטומאת מת ממש כי היראים בסי' רכ"ב דעתו נוטה שגם על חרב כחלל נזיר מגלח וא"כ חייבים עליו על טומאת מקדש. ועיין באגודה פ"ב דשבועות שכתב ג"כ בסתמא דבזה"ז אין להיכנס במקום המקדש דכולנו טמאי מתים וכ"כ שם במסכת ארץ ישראל שכולנו טמאי מתים ואין לנו הזאות שלישי ושביעי. ועי' בהל' א"י לטור.

והשתא נבא לראיות כת"ר. הנה הראיה ממת מצוה אינה ראייה כל עיקר, דאם נימא שילך לחפש טומאת חרב באיזה מקום, זה אינו, דהרי מת קמיה כשאין אדם אתו. וגם כבוד הבריות הוא שימהר לקבורו. ועיין ברמ"א סי' שע"ד ס"ק ג'. ועוד דהדגול מרבבה כתב דאיסור איכא גם לראב"ד ורק מלקות ליתא. ובאמת כדברי הדג"מ מפורש בראב"ד עצמו בהשגות על הרי"ף למס' מכות. (נרפסו בתמים דעים סי' רל"ז ובסוף מס' מכות בש"ס וילנא) שכתב שם דלאחר שפירש הרי זה בלא יטמא, והכי איתא במס' אבל רבתי, עכ"ל. והוא בפ"ד הט"ו. ודברי הראב"ד הללו מובאים גם ברמב"ן מכות כ"א ע"א ד"ה מתניתין.

והנה עצם הסברא שאם נטמא בחרב אינו נחשב מחולל ועומד ועדיין הוא אסור להיטמאות למת עצמו כבר כתבתי לעיל שכן נראה מדברי החת"ס, ויש לבאר בשתי דרכים, הא' שאם כי גם ע"י טומאת חרב הוי מחולל אבל לגבי טומאת מת עצמו לא חשיב למחולל, משום שטומאת חרב קלה ממנה לענין גילוח הנזיר, וגם אין חייבין עליה על טומאת מקדש לשיטת הראב"ד בפ"ג מהל' ביאת מקדש הי"ג ופ"ה מהל' טו"מ ה"ה, או משום שאין כהן לוקה עליה לשיטת הראב"ד בפ"ב מהל' ט"מ ה"ז ולשיטת התוס' בכ"מ שכל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכהן מוזהר עליו. ועוד יל"פ שבטומאת חרב אי"ז נחשב כלל לחילול משום שדין זה דמחולל ועומד ילפינן, לפי הגירסא שלפנינו בנזיר מ"ב ע"ב, וכ"ה גירסת המפרש שם, מקרא דלא יחלל את מקדש אלוקיו, וא"כ י"ל שגדר החילול כאן תלוי בדין טומאת מקדש, ולכן בטומאת חרב שאינו חייב עליה על ביאת מקדש לשיטת הראב"ד הנ"ל אינו נחשב כלל למחולל ועומד. ועיין בשבועות י"ז ע"א מתקיף לה ר"ז וכו'.

והנה אם הטעם הוא משום דין ביאת מקדש שאינו בחרב לשיטת הראב"ד וכפשנת"ל שני אופנים בזה, תהיה נפק"מ בנטמא בקבר שלדעת הראב"ד ודאי שאין חייבין עליו על ביאת מקדש כי אין הנזיר מגלח על טומאת קבר מאחר שאינו מעצמו של מת, וכמפורש בראב"ד פי"ב מהל' ט"מ ה"ו וכ"ג מהר"מ פ"ז מהל' נזירות, ועין בהשגת הראב"ד פ"ב מהל' ט"מ ה"טו שטומאת גולל ודופק מה"ת ולגבי גולל ודופק מפורש בנזיר שאין הנזיר מגלח עליו, וא"כ יש מקום לדמות דין קבר לדין גולל ודופק, וכל שאין הנזיר מגלח עליו אין חייבין עליו על טומאת מקדש, (ורק לדעת הרמב"ם שפסק כמ"ד בירושלמי ספ"ז דנזיר שכלל זה אינו אלא בטומאות הפורשות מן המת אבל על טומאת כלים חייבים על ביאת מקדש י"ל שגם על טומאת קבר חייבים), וא"כ מאחר שעל טומאת קבר חייב הכהן מלקות כמש"כ הר"מ בפ"ג מהל' אבל ה"ב, וכ"ה במסכת שמחות פ"ד הכ"ב, א"כ אם נטמא בקבר שאינו נחשב למחולל ועומד כנ"ל ואח"כ נטמא שוב בקבר יתחייב מלקות. ולכאורה בזה יתישבו דברי הראב"ד פ"ו מהל' נזירות ה"ט שקימל"ן שהשוהה בביה"ק חייב שתיים, והקשו עליו הרי שיטתו היא שבטומאה וטומאה פטור, ועין בתוס' שבועות י"ז ע"א ד"ה נזיר, ותירוצם ל"ש לשיטת הראב"ד, ולהנ"ל היה אפשר ליישב דכשנטמא רק בטומאת קבר אינו מחולל ועומד וחייב על שהייתו.

והנה בביאור הדבר שאין חייבין על ביאת מקדש על טומאה שאין הנזיר מגלח עליה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ה מהל' ט"מ ה"ה דלהרמב"ם הטעם משום שכל אלו טומאתם מדבריהם, עיי"ש בכס"מ, אבל הראב"ד כתב דכך היא גזה"כ שמה שאין הנזיר מגלח עליו אין חייבין עליו. והנה לשיטת הרמב"ם שפיר יל"ע כדברי כת"ר שהרי עתה נעשה טמא גמור בטומאה של תורה. אבל לשיטת הראב"ד הרי אין הבדל בין עיקר חלות הטומאה של חרב לשל חלל ממש, א"כ במה שיש פטור, דהיינו כשכבר נתחלל, אין חילוק במה הוא נתחלל דהכל חילול אחד. וסברא זו דהכל חילול אחד י"ל גם לגבי הגריעותא האחרת שיש בחרב לגבי חלל שאין הנזיר מגלח עליה וכן שאין כהן מוזהר עליה, שהכל הוא מגזה"כ לשיטת הראב"ד הנ"ל שעיקר דין טומאת חרב היא דין תורה כטומאת חלל. ועי' בר"מ ובראב"ד הל' ק"פ פ"ו ה"ב.

ונראה להביא ראיה לזה מנזיר מ"ב דאמר רב הונא נזיר שהיה עומד בבית הקברות ונגע במת פטור, וכאן הוא המקור לדין טומאה בחיבורין, עיי"ש, והרי נטמא בביה"ק הוי טומאה שאין הנזיר מגלח עליה כנראה מדברי הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, ואפ"ה ילפינן מזה דאין חייבין על טומאה בחיבורין ובלא חיבורין חייב. וכ"ג גם מהמשך הסוגיא שם, עיי"ש. וגם מדברי הראב"ד בפ"ה מהל' נזירות הנ"ל נראה שפסק כן שכתב שם שליתא לדרב הונא שנזיר שהיה בבית הקברות והושיטו לו מתו ומת אחר ונגע בו חייב אלא קימל"ן כרבה דטומאה וטומאה אפילו שלא בחיבורין פטור.

אמנם י"ל דאע"ג שאין נזיר מגלח עליו אבל מ"מ לקי ע"ז, וכאן דנין על מלקות לחוד. אבל אכתי אם יש כאן גדר של חלות טומאה נוספת קשה מאי מדמי לכל ט"מ שפירש שאסור להיטמאות, עיי"ש, וע"כ דלא שנא איך שנטמא בפעם הראשונה בכל אופן קרינן ביה כבר נתחלל.

והנה הגמ' כאן נקטה לגבי נזיר שעמד בבית הקברות ולגבי כהן נקטה שהיה המת על כתפיו ונגע במת אחר, ונראה דהטעם דלא נקט לה כה"ג דנזיר הוא משום שהכהן הרי אסור לבוא לביה"ק ורק דלאביו מותר וע"כ קאמר דנטמא ממש למת, אבל בנזיר גם לאביו אינו מטמא א"כ לא אשכחן אלא רק בנטמא באיסור. אבל בירושלמי איתא

לדין זה גם בכהן שהיה עומד בבית הקברות דאינו לוקה עתה על הטומאה, הרי מפורש גם בכהן כשנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה דמ"מ כבר נפטר להבא מאיסור טומאה. ומצד הסברא אין לחלק בזה בין טומאת קבר שהיא חמורה יותר מחרב שעל קבר הכהן מוזהר בלאו כנ"ל ועל חרב לא לשיטת הראב"ד בפ"ב מהל' ט"מ ה"ו והתוס' בכ"מ, וא"כ היה אפ"ל שרק בקבר חשיב מחולל ועומד משום שיש בו לאו משא"כ בחרב, דכבר נתב"ל שלשיטת הראב"ד אין לחלק בזה דהכל חילול אחד ורק גזה"כ היא לענין האיסור לכהן וכמו לענין ביאת מקדש. ועוד שמדברי הר"מ בפ"ה מהל' נזירות הט"ו משמע לכאן שעל קבר אין הנזיר לוקה, ועי' בירושלמי נזיר סופ"ז. ולפי"ז אין לבאר דברי הראב"ד הנ"ל לגבי שהיה בביה"ק שלוקה שתיים שזה משום שבטומאת קבר אינו מחולל ועומד משום שאין חייבין עליו על ביאת מקדש, שהרי מפורש בראב"ד בפ"ה הנ"ל שליתא לדרב הונה דנזיר שעמד בביה"ק ונגע במת חייב שתיים. ואין מקום לחלק בזה בין נזיר לכהן.

ובדעת החת"ס הנ"ל שנראה מדבריו שאם נטמא בחרב אינו נחשב למחולל ועומד, יל"פ שס"ל שאמנם טומאת חרב חמורה בעיקרה כטומאת חלל ורק מגזה"כ אין לוקין עליה, אבל גם דין מחולל ועומד אינו תלוי בחומר הטומאה אלא באיסור הלאו שבהיטמאות, דהיינו שהכתוב תלה את הלאו בחילול, והלאו והחילול הם ענין אחד, שהלאו הוא רק בטומאות שהכהן מתחלל בהם, ובטומאה שאין עליה לאו ע"כ שאין בה חילול מגזה"כ, וא"כ בטומאת חרב שאין כהן מוזהר עליה ע"כ גזה"כ היא שטומאה זו אינה מחללת, והכהן מוזהר עדיין אסור בלאו דלא יטמא. ויל"ע בכ"ז מהגמ' בעירובין כ"ט ע"ב בדין עירוב לכהן בביה"ק, ואכמ"ל. ויל"ע לפי"ז בנזיר שלדעת המל"מ בהל' נזירות ששיטת הרמב"ם היא שגם על הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן, כגון רביעית דם וכו', מ"מ הוא לוקה עליהן מהלאו דטומאה, וא"כ נמצא שהנזיר לוקה על טומאות שאין כהן לוקה, שהרי לגבי כהן לא הזכיר הר"מ שלוקה בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן אלא טומאת קבר, וי"ל בטעם החילוק ואכמ"מ, ולפי הנ"ל יל"ע אם ע"י טומאות אלו הנזיר נחשב למחולל ועומד, ואכמ"ל.

והנה דברי הירושלמי הם חידוש גדול מצד אחר, דקתני שם יכול יקבל ת"ל לא יטמא בעל בעמיו, ומפורש כאן דאיסור טומאה יש גם אם נטמא כבר ורק מלקות אין, וזהו הביאור במס' שמחות הנ"ל. ומכאן ראינו לדברי הראב"ד בהשגות על הרי"ף הנ"ל, והדג"מ הנ"ל הסתפק בזה, ובאמת לא כתב שום סברא לחילוק זה ובירושלמי מפורש טעם גדול, דבלאו דלא יטמא אין חילוק אם הוא כבר טמא מקודם או לא, והפטור ממלקות הוא מדרכתיב להחלו וזה כבר מחולל, אבל איסור מגע דלא יטמא איתא, וקרא דלהחלו מהני לפטור ממלקות, עיי"ש בירושלמי. אמנם מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם נראה שס"ל דליכא איסור כלל, שהרי מיירי בזה"ז דליכא מלקות ודן רק לענין איסור. וכך מפורש בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' י"ח בשיטת הראב"ד. והיינו דס"ל דהעיקר כסוגיא במכות כ"א וכדעת רבה ולא כמס' שמחות והירושלמי הנ"ל. ובדברי הירושלמי יל"פ שאין מזה סתירה לשיטת הראב"ד בהשגות כי י"ל לפי דברינו הנ"ל שדוקא כהיה בביה"ק או ס"ל להירושלמי דיש איסור להיטמא למת גם כשהוא טמא עתה בקבר, דכבר כתבתי בביאור הירושלמי דלאו דלא יטמא היינו איסור על עצם הנגיעה בטומאה, והנה לפי"ז בביה"ק הרי טומאתו לא מהני לאיסור ביאת מקדש וע"כ שפיר יש עכ"פ איסור, דע"י מגעו במת נטמא יותר לענין ביאת מקדש, אבל כשכבר הוא ט"מ א"כ נפטר גם משום לא יטמא דכבר שבע לה טומאה כבמנחות כ"ג, וצ"ב עוד.

ודרך אגב יש להעיר כמה שאין נזהרין היום כהנים מלדור בדירות שדרו בהם נכרים ולא חוששים לטומאת מדורות העכו"ם. והעירני לכך ידידי הרב יוסף דוב סולוביצ'יק (שליט"א) זצ"ל. וכן צ"ע שלא נזכר דין מדורות העכו"ם בשו"ע בדין טומאת כהן. והנה לראב"ד הרי בזה"ו אין איסור טומאה לכהן, אכן הרי בשו"ע הביא כל דין איסור טומאת כהן. ויתכן לעיין כיון דמדורות העכו"ם אינה אלא ספק, ומדרבנן, וכיון דלשיטת הראב"ד בזה"ו מותר לכהן להיטמאות הרי יש ס"ס ומותר. אכן א"כ אמאי הביא בשו"ע דין טומאת בית הפרס. ואולי שאני זמ"ו, דבית הפרס היא טומאה חרשה מדרבנן ולא משום ספק, והיינו כמו שאסרו ד' אמות של מת ה"ג אסרו במקום שיש בו קבר את כל המקום, ולא שנטמא משום ספק שמא כאן הקבר, וכיון שאין האיסור מחמת ספק אין כאן ס"ס, אבל במדורות העכו"ם אי"ז גזירה של מקום טומאה אלא דגזרו לחוש לספק אע"פ שאין שור שחוט לפניך ומה"ת אין צריך לחשוש, וכיון שהוא משום ספק כשיש ספק נוסף מותר. ומצאתי שעמד ע"ז המנ"ח. וי"ל דבפסחים ט' ע"א דקאמר דחיישינן שמא גררה חולדה דהוי ס"ס משמע מזה דאין כאן דין טומאה אלא ספק טומאה, ויל"ע דברה"ר יהיה טהור, ועיי"ש בתוס' ד"ה ואם דאף דהוי רה"מ מ"מ רק בספק אחד אסור ולא בס"ס. ועין בר"מ הל' אבילות פ"ג ה"ג, וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות של מת וכן לבית הפרס או יצא לחו"ל או שנטמא בדם תבוסה או בגולל ורופק וכיו"ב מכין אותו מכת מרדות מפני שהן אבות של דבריהם. משמע דעל מדורות העכו"ם אין מלקין מכת מרדות. והנה מקור דין זה הוא בתוספתא מכות פ"ג ה"ט ובמס' שמחות פ"ד הכ"ג, אולם במס' שמחות שם נזכר גם הנכנס למדור העכו"ם והר"מ כאן לא הזכיר זאת, ומשמע לכאורה דס"ל דהתוספתא שלא הזכירה הנכנס למדור העכו"ם ס"ל דאין מלקין מ"מ על מדורות העכו"ם משום דאי"ז אב הטומאה מדרבנן אלא רק חשש טומאה. ועין בר"מ הל' טו"מ פ"ב ה"ג ופ"ה הי"א. אולם יש לדחות די"ל דמדור העכו"ם נכלל בטומאת ארץ העמים כמוש"כ הר"מ בהל' טו"מ פי"א ה"ז, ועין בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות בדין אבות הטומאה מדרבנן. וכ"נ מהתוס' יו"ט אהלות פי"ח.

והנה יל"ע לפי"מ דקימל"ן לכמה שיטות בראשונים דכל שאין הנזיר מגלח עליו אין כהן מוזהר עליו א"כ בטומאת התהום שאין הנזיר מגלח אין הכהן מוזהר עליו. אולם לכאורה ד"ז לא יתכן דגבי נזיר הנפק"מ היא לגבי סתירת ימי נזירות מחמת טומאת מת אבל בכהן הנפק"מ היא רק לגבי איסור ובלא כלל זה של כל טומאה שאין הנזיר מגלח וכו'. ל"ש איסור טומאה שהרי שוגג הוא. אולם הרי יתכן לומר במדורות העכו"ם שחכמים טימאוהו לספק זה אבל לענין איסור לכהן י"ל שאינו מוזהר ע"ז, ורק כשיש אב הטומאה מדרבנן אסור אבל כשהטומאה היא מה"ת ומספק היא מותרת וחכמים גזרו לחשוש, והיינו שיהא לו דין טומאה מספק, בזה י"ל דליכא איסור דעכ"פ טומאת התהום היא, שהרי אינו ידוע. אולם בתוס' פסחים שם וביבמות דף ס"א ע"א ד"ה ממגע כתבו דכהן מוזהר על מדורות העכו"ם, וכ"ה במהר"ם חלאה פסחים שם, וכ"כ הר"ש בפ"ח מאהלות. וכן פסק באגודה פסחים ובסמ"ק מצוה פ"ט. ועיין בריטב"א פסחים שם. ויתכן לבאר דס"ל כסברת התוס' בנזיר מ"ז דרבע לוג דם חשיב טומאה שהנזיר מגלח עליה משום דעל שם טומאה זו נזיר מגלח ורק חסר בשיעור, וה"ג בקבר התהום דהוא שונה רק בידיעה שיש שם מת. וגם י"ל דס"ל דגזרו על מדורות העכו"ם טומאת ארץ העמים כנ"ל בשיטת הרמב"ם ואי"ז כספק טומאת קבר.

ט. ומש"כ ראייה לדבריו דיש שמחה בזה"ז מלולב כל שבעה, הנה לפי"ד יצא דאין חיוב עליה לרגל לקיים מצות נטילת לולב דגם זה בכלל ושמחתם לפני ד'. וע"כ ראייה בזהר הבית ואכמ"ל. וראייה מוכרחת מהגמ' דשמחת בית השואבה דוקא במקדש ולא בירושלים מדהתירו לשנות מתכנית הבית דיש בזה איסור, וזו היא ראייה גמורה ומוכרחת.

ומש"כ פירוש חדש במוע"ק דמש"ש שמא ימנע מלעלות לרגל אי"ז משום שלא יהיו לו מעות בשביל הוצאות העליה לירושלים אלא שלא יהיה לו בשביל קרבן ראייה. תמהני על כת"ר שיפרש כן, שחששו חכמים חשש רחוק שיחסר לו פחות מעשרים פרוטות, שהרי הראייה שתי מעה כסף, ואילו שיחסר לו להוצאות המרובות של הדרך לא חששו. אולם באמת הדבר מפורש בגמ' כמעשה שהיה שנמנע משום חסרון הוצאות הדרך ולא משום הקרבן.

ואסיים נברכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא