

משא ומתן בענייני הקהל בזמן הזה

הרב שלמה דוד כהנא והרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

מפתח:

חלק א (דברי הרב שלמה דוד כהנא)

- א. הקהל וראיה בבית שני
- ב. הקהל ומצות שמיטה
- ג. הקהל כשאיין מלך
- ד. הקהל כשהציבור טמא
- ה. עליה לרגל בזמן הזה
- ו. תקנה לציבור

חלק ב (דברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא)

- א. ביאת כל ישראל
- ב. הקהל ומצות שמיטה
- ג. הקהל במשכן בגלגל
- ד. קריאה מספר עזרה
- ה. מצות כתיבת ספר תורה
- ו. קריאה בהקהל מספר פסול
- ז. דברי כהן משוח מלחמה
- ח. הוכחה נוספת שניתן לקרוא בהקהל בס"ת פסול
- ט. ברכת התורה בהקהל וביום כיפור
- י. פטור טמא מהקהל
- יא. כשכל ישראל טמאים
- יב. פטור טמא מחגיגה
- יג. זכר למקדש בזמן הזה

חלק ג (דברי הרב שלמה דוד כהנא)

- א. הקהל ומצות שמיטה
- ב. הקהל במשכן בגלגל
- ג. קריאה מספר עזרה

ספר הקהל

- ד. קריאה בהקהל בס"ת פסול
- ה. על ההוכחה שניתן לקרוא מס"ת פסול
- ו. פטור טמא מהקהל
- ז. כשכל ישראל טמאים

חלק ד (דברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא)

- א. הקהל ומצות שמיטה
- ב. המשכן בגלגל ובנב
- ג. אכילת קדשי קדשים
- ד. הקהל במשכן נב וגבעון
- ה. טעות בספר תורה
- ו. ספר תורה פסול להקהל
- ז. קריאה בלשון הקדש ועניית אמן
- ח. טומאת כהנים בזמן הזה
- ט. עליה לרגל בזמן הזה

הקהל בזמן הזה

לכבוד מרכז התרבות של הפועל המזרחי שלום.

לשאלתכם בדבר סידור בחג הסוכות בשנה זו הבאה עלינו לטובה, זכר למצות הקהל, כדעת הגאון האדר"ת ז"ל בחוברת דבר בעתו הנדפס בשנת תרס"ד, הנה מתכבד להעלות על הכתב איזה גרגרים מפרי עשתונותי שנולדו לי עת שוטטו רעיוני בעיני הזה:

הנה הגאון אדר"ת מביא ב' טעמים לחדול מהמצוה הזאת בזמן הזה. חדא, שאמר קרא: "בבא כל ישראל", (דברים לא, יא) ואולי בעיני ביאת כולכם מדאורייתא. וגם דוקא בזמן שהשמטה נוהגת מה"ת שנאמר "שנת השמיטה" (שם י), ובזה"ז הרי דעת הרבה פוסקים ששמטה אינה נוהגת רק מד"ס. יוצא איפוא שגם בתקופת בית שני לא היתה מצות הקהל רק מדרבנן, שהרי גם אז לא עלו כולם בימי עזרא (יומא ט ע"ב). וא"כ יש להסתפק האם יש לעשות בזמן הזה זכר למצוה דרבנן.

ובספרים נמצאים עוד שני טעמים נוספים למנוע, מטעם שהמצוה היא בקריאת המלך ואין לנו מלך בזה"ז, וגם שהקריאה צריכה להיות בעזרת נשים במקום שאסור לנו ואין מניחין אותנו עכשיו להכנס שמה. ואשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א. לשון הרמב"ם מורה שהכתוב: "בבא כל ישראל ליראות" (שם יא), מוסב על מצות ראייה ולא על הקהל, שהרי מכל ישראל ממעט עבדים ממצות ראייה, ומליראות ממעט סומא אפילו בעין אחת שאין ראייתו שלמה. ואף שממעט גם אינו שומע בשלימות מלמען ישמעו, וזה ודאי נוגע למצות הקהל,

* הרב שלמה דוד כהנא פירסם מאמר זה בחוברת קובץ הקהל, הוצאת מוסד הרב קוק, שיצא לקראת מעמד זכר הקהל שהתקיים בשנת תש"ו. על מאמר זה הגיב הרב אברהם שפירא, הרב ש"ד כהנא השיב, והרב אברהם שפירא השיב שנית. המשא ומתן ביניהם לפנינו כאן במלואו.

אף זהו משום שגמר בחגיגה ג ע"א ראייה ראי' מהקהל, נמצא שליראות נכתב בהקהל רק להיות מופנה לגז"ש. ומעתה אם נאמר כדברי הגאון האדר"ת דבעינן כל ישראל, נמצא שגם ראייה לא נוהגת בימי בית שני מן התורה, וזה דבר שלא ניתן להאמר כלל, שהרי מבואר בחגיגה ו ע"א דראייה נהגה גם לפני הדיבור, ועולה שהקריבו ישראל במדבר עולת ראייה הוה, והרי שם עלו רק משה ואהרן ושבעים מזקני ישראל ולא היתה ביאת כל ישראל. וכן חושבת הגמ' דיש בשמחה שאין בראי' (שם ע"ב), ולא חשב שבראי' בעינן כל ישראל. ובסוף חגיגה (כו ע"א) מבואר שבשעת הרגל נאמנים עמי הארץ על התרומה מפני שהכתוב עשאו כולם חברים, וזה משום עלי' לרגל, והזהירו העולים שלא יגעו בשלחן שהיו מגביהין אותו להראות חיבתן לפני המקום. והרי המשנה של חומר בקודש, מתקופת בית שני מדברת, שהרי חשב שם גם טומאת ארץ העמים שאין מביאין נסכים מגליל משום ארץ העמים, והרי טומאת ארץ העמים לא נגזרה אלא פ' שנים קודם החורבן כבשבת טו ע"א. והרה"ג רי"א הלר מחבר ספר בנין האריאל מרבני ישיבתי העירני מדברי רש"י סנהדרין קו ע"ב (ד"ה במגדל) דטומאת ארץ העמים היתה נוהגת עוד בימי אחיתופל, וכן מפ' ר"ג תמורה יז ע"א שכ' דנזירות אבישלום שנדר בגשור לא עלה מן המנין והטעם משום ארץ העמים כנזיר כ ע"א. והגם שהערתו יפה, אולם עי' בפה"מ להרמב"ם והר"ש בפרה פ"ג מ"ב שמביאים תוספתא מפורשת שקודם בית שני, כשר הי' להביא אפר פרה. ובבבא מציעא כח ע"א מפרש בגמ' לחד תרוצא דבבית שני דלא נפישו ישראל, די ג' ימים לחזור לביתו. ועמיתו הרה"ג מרבני ישיבתי ר' חנוך זונדל גרוסברג, בעמח"ס המעשר והתרומה ועוד, העירני מכל המשניות של מחלוקת ב"ש וב"ה בסמיכה בעולת ראי' שהיתה בימי בית שני כדמוכח מהמעשה דבבא בן בוטא שהביא כל צאן קדר שבירושלים (ביצה כ ע"ב), וכן מנחוניא חופר שיחין בבא קמא (נ ע"א), וביבמות (קכא ע"ב), ומפרש רש"י שם לעולי רגלים להם ולבהמתם. וכן בגיטין ד ע"ב דבימי הבית א"צ השליח לומר בפ"נ ובפנ"ח משום דשכיחי עולי רגלים ושם מדבר מתקופת בית שני.

זאת תורת העולה מדברינו שאין להעלות על הדעת שלראי' ניבעי ביאת כולכם, ולקמן אבאר הכוונה לדעתי בתיבות כל ישראל שכתוב בהקהל.

הקהל בזמן הזה

ב. בנוגע לחקירה השניה האם דין הקהל תלוי בדין שמיטה מהתורה, הנה מסוטה מא ע"א משמע שהכתוב שנת השמיטה הוא רק לסימנא בעלמא שלא לימנות מקץ שבע שנים מערבות מואב, דהו"א נימני מהשתא אפי' לא איתרמי בשמיטה, ואי איתא דתלוי בדין שמיטה, איך הוה ס"ד למנות שיחול בזמן שאין שמיטה נוהגת, ולזה מורה גם לשון רש"י שם (ד"ה צריכי) שכל הסימנים הללו צריכים, שנת השמיטה, ובחג הסוכות ובמועד. הרי שהגיש דשנת השמיטה אינה אלא לסימן לאיזה שבע שנים כוונה התורה. וכן אח"כ כתב רש"י (ד"ה נימנוהו) "שלא מנו" שמיטין רק לאחר כיבוש וחילוק, ולא כתב "שלא נהגה" שמיטה, כי אין קפידא רק בהמנין של שמיטין ולכן לאחר המנין שמנו ישראל למעשרות נתחייבו בהקהל.

גם מעובדא דאגריפס המלך שחי בסוף תקופת בית שני ומעדותו של ר' טרפון בתוספתא סוטה פ"ז ה"ז, וירושלמי יומא פ"א ה"א, שראה חיגר תוקע בחצוצרה והזכיר לו ר"ע שהי' בהקהל, מוכח שדין הקהל היה נוהג בבית שני אף ששמיטה לא היתה נוהגת לכמה דעות מהראשונים רק מדרבנן משום שתלויה ביובל, הרי שאין הקהל תלוי בשמיטה. וכן מוכח מלשונו של החינוך (מצוה תריב) שכתב במצות הקהל שנוהגת בזמן שישראל על אדמתן, משמע דמצות הקהל לא בעי מקדש, דבכל המצות שנוהגין בזמן הבית כותב בפירוש שנוהג בזמן הבית או המקדש. והכוונה של "אדמתן" יתכן שסובר שמי שאין לו קרקע פטור מהקהל כמו מראיה. ואם נתבונן בלשונו של החינוך שדקדק לכתוב במצות שמיטה במצוה פד, שנוהגת בא"י לבד ובזמן שישראל שם, ואח"כ כתב "והעובר ע"ז ונועל ביתו או כרמו בזמן שישראל על אדמתן עובר בעשה", נוכל להבין שהתכוין לומר בנועל שדהו דוקא בעינן ישראל על אדמתן, כלומר שתהיה שדהו של ישראל, דאילו בשדה עכו"ם ליתא לאיסור של שביעית, אבל לענין מצות שביעית בא"י אפילו בשדה של ישראל הצריך שישראל יהיו שם, אפי' אותם שאין להם קרקע, יהיו ג"כ שם. ושפיר מדייק איפוא המנ"ח שבעינן כל יושביה עליה. וא"כ במצות הקהל שכ' ג"כ אותו הלשון "ישראל על אדמתן", מוכח שהתכוין ג"כ לומר בזה שמי שאין לו קרקע פטור מהקהל כמו מראיה ולא כמו בשביעית דבעינן כל ישראל עליה.

ג. בנוגע לחסרון של מלך בזה"ז כבר צידד המנחת חינוך (מצוה תריב) לומר שמלך אינו מעכב, וכשארין מלך יכול אדם חשוב אחר לקרות, וכן החליט

הנצי"ב בספרו העמק דבר בפשיטות (דברים לא, יא). גם הרלב"ג כתב שם מלך או כ"ג או נשיא, ויש להשיא לזה גם דעת הרמב"ם שלא חשב במצות המלך המצוה של קרה"ת בהקהל בין הנהו מצוות עשה ול"ת המוטלות על המלך, ע"כ שהוא מפני שהקריאה אינה מצוה מיוחדת דוקא להמלך אלא מפני הכבוד, ואחר שכבר חשב הדין של כבוד והזכיר שאינו יכול למחול על כבודו, לא הצריך שוב לחשוב הקריאה בהקהל ביחוד.

גם מקום הקריאה בעזרת נשים נראה גם כן שאינו מעכב, וכבר כתב המנחת חינוך שם שירושלים כשרה לקריאה של הקהל, מפני שנקראה גם כן לפני ה' לענין אכילת קדשים קלים, שכתוב בהם "ואכלת לפני ה'" (דברים יד, יג).

ויש להביא ראיה לדבריו מסוטה מא ע"ב שאמר שם, דאי כתב רחמנא מקץ הו"א נימני מהשתא, ופירש"י מערבות מואב בשנות כבוש וחלוקה. ואי איתא דבעינן מקדש לעיכובא, איך ס"ד דבשנות כיבוש וחלוקה, יהיה נוהג הקהל, הא לא היה מקדש, דהמזבח שבגלגל לא היה לו דין רק של במת יחיד, וקדשים קלים נאכלים בכל ערי ישראל כבזבחים קיח ע"א, ועל כרחך שהמקדש אינו מעכב.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שהקריאה בעזרת נשים לא היתה מטעם דבעינן קריאה במקדש, אלא מטעם שהקריאה של המלך בהקהל ושל הכ"ג ביוהכ"פ היתה בס"ת של העזרה שכתב מרע"ה כברש"י ב"ב יד ע"ב ובד"ה ספר עזרה, ופסקינן בשולחן ערוך או"ח סימן קלה שאסור לטלטל ס"ת רק להכין יום או יומים מקודם, ומקור דין זה הוא מירושלמי יומא פ"ז ה"א. ולכן היתה הקריאה בעזרת נשים, כדי למעט בטלטולה, ולעולם היתה הקריאה צריכה להיות מטעם זה בעזרה הגדולה, אלא מפני איסור הישיבה התירו לטלטלה לעזרת נשים. וטעמא דהא מילתא שהקריאה היתה רק בספר העזרה, נראה שהוא מפני שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות כבקידושין ל ע"א, לכן הקפידו לקרות בספר שכתב משה רבנו, או אחר שנגנזה בספר עזרא המוזכר במועד קטן יח ע"א.

ודכירנא שלפני המלחמה הי' לי מו"מ של הלכה עם הגאון המפורסם בתפוצות ישראל ר' מנחם זמבא זצ"ל, שלפי השמועה נהרג על ק"ה הי"ד והקשיתי לו על דברי הרמב"ם (הל' ספר תורה י, א) שחשב כל פסולי ס"ת

הקהל בזמן הזה

ומזכיר שעשרים מהם המה מה"ת, לאיזה ענין משכח"ל פסולים מה"ת, הלא בס"ת ישנן שתי מצות, כתיבה וקריאה. והנה מצות כתיבה, רוב דעות הראשונים הוא, שהואיל והוא משום לימוד, מקיימים המצוה אפילו בחומשים ואפילו בספרים הנדפסים. א"כ נשאר הפיסול רק לענין מצות קריאה, וכיון שכל הקריאה היא רק דרבנן מלבד פ' זכור, וקריאתה בספר אינה מטעם דזכור בעינין ספר, רק מטעם דצריך לקרוא בציבור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, ואמנם מותר ללמוד אף בס"ת פסולה, למה נפסול ס"ת פסולה לפ' זכור.

ובאנו לידי מסקנא שכונת הרמב"ם שהעשרים פסולים מה"ת הם לקריאת הקהל שנאמר "תקרא את התורה הזאת" (דברים לא, יא), על כן צריכים ס"ת כשרה מדאורייתא. ולכן נ"ל דמטעם זה הצריכו לקרות בספר של העזרה שהיא בוודאי כשרה, וכדי למנוע טלטול יתר, היתה הקריאה במקדש. ומעתה נשובה ונחקורה אחר שמצות הקהל אינה תלויה במקדש, והס"ת של העזרה אין לנו, למה לא יונהג הקהל בזה"ז? ואין לומר משום ס"ת גופא שאי אפשר בו בחסרות ויתרות, בכ"ז נקרא מספק אולי כשרה הס"ת.

ד. והנה עלה בדעתי שיש למצוא עוד טעם לפטור מהקהל בזה"ז. והוא שהרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כתב דטמא פטור מהקהל שנאמר: "בבא כל ישראל" (דברים שם), וזה אינו ראוי לביאה, לפי"ז בזמנינו שכולנו טמאי מתים אין לנו מצות הקהל ואפילו זכר אין עלינו לעשות, כיון שגם בזמן המקדש באופן כזה שכולם היו טמאים כגון דמית נשיא לא עשו הקהל משום טומאה.

אבל אם נתבונן היטב בלשונו של הרמב"ם נראה שגם זה לא מספיק. הרמב"ם בהל' חגיגה ב, ד כתב דטמא פטור מן הראיה כמו שביארנו בביאת מקדש דאינו ראוי לביאה, וכוונתו להל' ביאת מקדש ג, ח-י שהזכיר שם הדינים דטמא אסור לכנס לעזרה באיסור עשה ול"ת. ולכן לא הזכיר שום לימוד לפטור מן הראיה, רק פשוט שאינו יכול לכנס לעזרה. ואולי הזכיר הדינים של ביאת מקדש שלא נאמר שהעשה של ראי' תדחה הל"ת, רמז לנו לביאת מקדש שבטמא למקדש יש עשה ול"ת. ולמה בהל' חגיגה ג, ב, לענין הקהל הביא הכתוב בבוא כל ישראל ואינו ראוי לביאה, תפ"ל דאסור להכנס לעזרת נשים ואינו שייך להקהל. והמנחת חינוך (מצוה תריב) באמת מסתפק בכוונת הרמב"ם אם הפטור של טמא הוא רק בטמא זיבה שאינו

הרב שלמה דוד כהנא

יכול להיכנס והפטור הוא משום זה, אבל בטמא מת שמותר מדאורייתא להכנס בעזרת נשים אולי חייב בראיה, ולא העמידו דבריהם במקום מצוה, או מחוסר כיפורים שמותר לו להכנס יתחייב בהקהל, או הכוונה של הרמב"ם משום דראיה איתקש להקהל ולכן אפילו המותרים להכנס לעזרת נשים כיון שאסורים להיכנס לעזרה לשם ראיה פטורים מהקהל מטעם ההיקש. ולדעתי נראה כוונה אחרת ברמב"ם. דאפילו אם נימא דדמיה לראיה, ג"כ לא היה צריך להזכיר הכתוב בבוא כל ישראל שהרי כתב תחילה דכל הפטור מראיה פטור מהקהל חוץ מנשים וטף וערל, ולא הזכיר שום פסוק, ולמה מצא לנחוץ לענין טמא להביא מהכתוב בבוא כל ישראל. וכן קשה קושיית הלח"מ בפטור של טמא למה מטעם זה לא יפטור גם ערל. והלח"מ מיישב שהפטור של טמא הוא משום איסור הכניסה לעזרת נשים שהוא רק מדרבנן, והערל שהוא רק פסול משום מיאוס לא גזרו רבנן.

ולכן נראה לומר בכוונת הרמב"ם דהפטור של טמא לא הוה משום שאינו יכול להיכנס לעזרת נשים, דבאמת רוב טמאים מותרים מה"ת להכנס להר הבית, וגם כבר הזכרנו למעלה דעזרת נשים אינה מעכבת וגם ירושלים כשרה להקהל ולירושלים מותרים להיכנס כל הטמאים חוץ ממצורע, וגם לא בעינן כלל שיהיה ראוי לראיה להיכנס לעזרה, רק הפטור של הרמב"ם בטמא הוא מהכתוב בבוא כל ישראל שהביא, דבעינן שיבא ביחד עם כל ישראל, וכיון שהוא טמא, זהירים ופרושים ממנו, שלא יטמא אותם ובגדיהם ואוכלים ומשקים שלהם, ואינו ראוי לבוא יחד עם כל ישראל, כמו שמצינו דרשה כזו בגמ' חגיגה ד ע"א דהמקמץ והמצרף והבורסקי פטורין מן הראי' מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך.

ואם כנים אנחנו בפירושו זה, יהיה הדין שהפטור של טמא הוא רק במקצת טמאים, אבל היכי שרוב הקהל טמאים, הרי יכולים לעלות ביחד, ואין טעם לפטור. ותתיישב בזה גם קושיית הלח"מ מערל, כיון שהפטור אינו משום איסור כניסה אלא משום ביאה יחד עם כל ישראל, מפני הזהירות מלהטמא, ובערל לא שייך זה דאינו מטמא בנגיעה, ושפיר יכול לבוא עם כל ישראל.

ובזה מתיישבים דברי הירושלמי התמוהים מאוד בהוריות פ"א ה"ו דמבואר שם דבקרבן פסח לעשות בטומאה הולכים אחר רוב הנכנסים בעזרה, ובראיה הולכים אחר רוב ישראל מנחל מצרים עד לבא חמת. ומפרש בפני

הקהל בזמן הזה

משה דאם רוב ישראל בא"י טמאים נדחה הטומאה לצבור, וזה דבר תמוה מאוד נגד המבואר דאינו דוחה רק קרבן הקבוע לו זמן. וידידי הגאון העילוי המצויין ר"ח מקרקא הראה לי הירושלמי בפסחים פ"ט ה"א דגרס להוריות תחת ראיה, וכוונתו ליחיד שעשה בהוראת ב"ד, אך לדברינו נוכל לקיים הגירסא שלפנינו בהוריות ראיה, וכוונת הירושלמי להקהל שנקרא ג"כ ראיה, ככתוב "ליראות" וסובר הירושלמי דברוב ישראל מא"י טמאים חייבים בהקהל כמו שביארנו בדעת הרמב"ם. ולפי"ז יהי' מהירושלמי מקור לדברי הרמב"ם.

ה. הארכנו בדברינו כדי לברר שהטעמים מבחינת ההלכה כדי לפטור מהמצוה החביבה הזאת בזמנינו ולחוש גם לעשות זכר אינם מספיקים, והנני להוסיף שאפילו אם נימא דהקהל תלוי לגמרי במצות ראיה וכל שאינו בראיה אינו בהקהל, גם אז אין לנו להפקיע את עצמנו ממצות הקהל, והנני להעתיק איזה קטעים מהתשובה שסדרתי בשנת תש"א והעליתי שגם מצות ראיה לא נתבטלה לגמרי ויש לה מקום גם בזה"ז. שם חקרתי האם המנהג שנוהגים בא"י לעלות ברגלים ירושלימה ועושים ביקורים תוך החומה ולהכותל שריד מקדשנו וקוראים אותם עולי רגל, יש לו יסוד עפ"י דין ואם מקיימים איזו מצוה בזה בזה"ז. יסוד חקירתי הוא על סמך הברייתא בחגיגה ו ע"ב: שלוש מצוות נצטוו ישראל בעליה לרגל, ראיה, חגיגה ושמחה. הרי שחייב עליה לרגל הוא בשביל הג' מצות, ואפילו בשביל אחת מהן. והנה הרבה ראשונים סוברים דמצות שמחה נוהגת מה"ת גם בזה"ז שהשמחה ביין ושאר דברים של שמחה, וכתוב "לפני ה' אלוקיך" (דברים טז, יא), והיינו בירושלים, דלשיטת הרמב"ם קדושת ירושלים והמקדש קדשה לעתיד לבא. ואף שכל הדין של שמחה דבעינן לפני ה' היינו ירושלים, אינו משום דשמחה בעינן בירושלים, רק מפני שבזמן הבית היתה השמחה רק בבשר שלמים שאינו נאכל רק בתוך החומה, אבל בזמן הזה שהשמחה ביין מקיימים אותה בכל מקום, וכן משמע מלשון הרמב"ם דבהל' חגיגה ב, י כתב דיוצא בכל מיני בשר קודש לשמוח לפני ה', ובהל' יום טוב ו, יז-יח כתב אעפ"י ששמחה היא בבשר שלמים יש בכללם כל אחד בראוי לו, לאנשים בשר ויין, ולא הזכיר לפני ה', ומוכרח מלשונו דלפני ה' בעינן מטעם בשר קודש, ולא מטעם עצם מצוות שמחה. אבל מלשונו של החינוך מצוה תפט שכתב נצטוינו להראות כל זכר בירושלים בבית הבחירה משמע

דמלבד העזרה המצוה להראות גם בירושלים דהיא גם כן בכלל לפני ה'. ואין לומר בכוונת החינוך שהזכיר ירושלים למעט שילה מראיה, דמדרשת הספרי על פסוק ה: "לשכנו תדרשו" מפרש על שילה, ופסוק י"ב קאי על ירושלים, וכן פרש"י דלמעלה שילה וכאן ירושלים, והגאון הנצי"ב מפרש "ובאת שמה" היינו ראית פנים בעזרה וכן מהמדרשים באלקנה שבכל שנה היה עולה לרגל בדרך אחר. ובחגיגה ו ע"א מקשה מחנה שעלתה, מוכח מכל המקומות האלה שבשילה היו מחיובים בראיה. וע"כ מוכח בכוונתו בהזכירו ירושלים שגם בעיר היתה המצוה להראות מלבד העזרה. ועל כרחך הוא בשביל המצוה של שמחה שהיתה בירושלים ע"י השלמים, וא"כ אפילו בזה"ז מחוייבים בראיה בירושלים משום מצות שמחה דכתיב לפני ה'. וכ"מ מלשון החינוך שכתב דבכלל שמחה הוא אכילת בשר ויין ובגדים חדשים ומיני מתיקה וכלי שיר במקדש לבד, הרי כתב להדיא שגם שארי תענוגים הוא במקדש והיינו בירושלים שנקראת מקדש לדעת הרמב"ם. גם הרמב"ם בהל' לולב ה, יב הזכיר המצוה של שמחת בית השואבה שהיא לקיים ושמחתם לפני ה' בשיר וריקודים במקדש שהוא ירושלים, דעזרת נשים היתה לה קדושת ירושלים, מלבד לענין שילוח טמאים שנתחלק למחנות. הרי מפורש בזה"ז החיוב לקיים מצות ראיה לירושלים בשביל החלק של שמחה. ולכן המנהג של עליית הרגל בזמנינו יש לו מקום גדול גם עפ"י הלכה. וכן נמצא במדרש שהיו נוהגין לעלות לרגל גם אחר החורבן. ולכן מזכירין גשמים בז' חשון גם בזמנינו כמש"כ הר"ן תענית (ב ע"א ברי"ף), והגם שבגיטין ד ע"ב מחלק דבזמן שאין ביהמ"ק קיים לא שכיחי עולי רגלים לקיים החתימות, כבר ציין המהרצ"ח מחולין מח ע"א שעלו בני עסיא שלש רגלים ליבנה, ובחולין עז ע"א שהייה תלתא ריגלי, ובעבודה זרה נו ע"ב שהייה שמואל תלתא רגלי, מכל הסוגיות האלו מוכח שהיו נוהגין לקיים עליה לרגל למקום הועד של הבית דין. וידידי הרב הגאון ר' גרשון לפידות מרבני ישיבתי העירני מנדרים כג ע"א שר' יוסי התיר לאיש אחד את נדרו שהדיר את אשתו שלא תלך לרגל ועברה על הנדר, ומבואר בתוס' ביצה ה ע"א (בד"ה הא) שר' יוסי חי לאחר החורבן, וכבר העיר זה המהרצ"ח, הרי שגם לאחר החורבן היה המנהג לעלות לרגל עפ"י לעבור הנדר של בעלה.

הדרן לדברינו שגם מצד ההיקש הקהל לראיה גם כן אין סיבה לפטור בזמנינו מהקהל, שהרי גם מצות ראיה לא נתבטלה לגמרי בזמנינו.

הקהל בזמן הזה

לכן רחש לבם דבר טוב אותם היוזמים לעשות זכר להקהל שזכו לעמוד על דעתו של רבינו האדר"ת לאחר ארבעים שנה בהתאם למאמר חז"ל (בע"ז ה' ע"ב, וברש"י דברים כט, ו) ובכינוס זה יקויימו דברי החינוך בטעם מצוה זו שיכניסו הכל בלבם חשקה של תורה ויזכו לטובה וישמח אלוקים במעשיהם.

ו. והנה נמצאים תלמידי חכמים מערערים על זכר למקדש זה וחוששים שמתיקון זה תצא תקלה שא"א לראותה מראש, וכבר גילה דעתו הרב הראשי הגאון רי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] מרא דא"י לביטול החששות בטוב טעם. ולדעתי דדבר זה אם יש עפי"ד החיוב על ב"ד כשמתקנים איזו תקנה לחשוב אם לא יצא איזה קלקול מהתקנה, ראיתי ברמב"ם בהל' ממרים ב, ה שכתב דאם בי"ד גוזרים או מתקנים תקנה או מנהג צריכים להתיישב ולידע תחילה אם רוב הציבור יכולים לעמוד בהם. ויש לדקדק בשלמא בגזרה שהיא בארור שפיר יליף בגמ' מהפסוק במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כלו, ופירש"י אתם מקבלים, גזרה בארור וקללה ונהנים מהארורים, אבל תקנה ומנהג למה בעינן רוב הציבור, הלא מצינו הרבה מנהגי מקומות במקום שנהגו. ונ"ל בכונתו שהנה באמת מצינו בד' מקומות שעשו תקנה ובאו לידי תקלה ועשו תקנה שניה, ביומא כ' ע"ב, כתובות יב ע"א, גטין מז ע"א, ומנחות נד ע"א, ולמה מצריך להתיישב אם הציבור יעמוד בה ולמה לא מצריך התיישבות בגוף התקנה האם תעלה יפה ולא יצטרכו לשנות. וניחא לי מהא דפסחים לו ע"א אין לשין העיסה בפושרין דחיישינן לחימוץ ומקשה מעומר דלותתין אותן ומשני ציבור שאני, הרי דבמצוה של ציבור אין חוששין לחששות. וזהו גם טעמו של הרמב"ם דמצריך להתיישב אם תתפשט התקנה ברוב הציבור וציבור שאני.

הנני מאחל לכם לראות בתשועת עמנו ובבנין ירושלים ובית מקדשנו ובקיום כל המצוות של זמן הבית כתיקונם א"ס. כסלוני (=תקותי) בטח שתכניתכם תתקבל בחיבה ע"י הציבור וזכר זה יגביר אהבת התורה וסיכוי הגאולה בעם ישראל בלי כל מכשול ותקלה חלילה.

שלמה דוד כהנא

חלק ב

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

ב"ה [חשון תש"ו]

לכבוד

הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא (שליט"א) [זצ"ל]

שלום וברכה למר ולתורתו,

הגיע לידי קובץ הקהל וראיתי שם תשובה של כת"ר בענין הקהל בזמה"ז, ואגב עיני בה נתעוררתי על כמה מדבריו וחידושו 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" (דברים לא, יא) בעינן 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 מכמה מקומות שראייה נהגה בבית שני. והנה עצם הדמיון של בבוא כל ישראל דהקהל לדין ביאה דחלה אינו עולה יפה, דהתם מיירי בביאה לארץ דהיינו בשעת כיבוש, וקמל"ן 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 בבית שני, 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 באתו 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, שזהו פשטיה דקרא, ומכאן ילפינן בסוטה מא ע"א 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.

* מנחת אברהם, ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ן, חלק א סימן ל עמ' רסב-רפו.

הקהל בזמן הזה

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 אותם לעזרה הרי הם כבר בעזרה, אלא ע"כ הביאור הוא שכל ישראל עדיין לא באו לעזרה אלא שעתה הוא זמן ביאה לכל ישראל, וחייבין 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 ע"ב 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 סממן, אבל לא כשבאו דוקא, וא"כ א"א לומר דהיינו כל ישראל ממש.

ובאמת מה שאמרו בסוטה מא ע"א שם דמבבוא כל ישראל ידעינן דאתחלא דמועד הוא צ"ב, דלכאורה זה תלוי במחלוקת בחגיגה ט ע"א אם תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז, דהרי ראייה הוי בכל המועד, ואפילו בשמיני עצרת יוצא ידי ראייה. (וראייתי בקובץ זה בקונטרס הרב הראשי הגרא"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, שהרמב"ם הביא רק המוזכר בגמ', והרמב"ן בחידושו לסוכה [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 בהל' חגיגה א, 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 (צפניה ג, יח) "נוגי ממועד אספתי" (ועיין בברכות כח ע"א שנראה שמהתם המקור לזה), נראה שאין זה תלוי בכך, אלא שמצוה היא להראות בבית ה' במועד, וע"כ אמרו בפשיטות דבבוא כל ישראל הוא ביום ראשון דחג.

ונראה עוד דזה דמבואר ביומא נא ע"א דחגיגה הוי קרבן ציבור דאתא בכנופיה 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

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 קרבן ציבור, דאתא בכנופיא בכל ישראל כולם וכנ"ל.

ולכאורה נראה לומר דאם ראייה הוי קרבן ציבור יהא טעון שירה, ובפסח מפורש בספ"ז פר' בהעלותך דבעי שירה, וכן מבואר בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה, ועי' בתוס' פסחים סד 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 וה 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 מא ע"א). ובעיקר הדבר נראה לכאורה שתלוי במחלוקת הראשונים בביעור דמע"ש אם הוא ביו"ט הראשון או האחרון, ועיין ברמב"ם בהל' מעשר שני יא, ג ז; ובסמ"ג מ"ע קלח; וברש"י לסנהדרין יא ע"א ד"ה דזמן, וברמ"ה שם). והדבר תלוי בגירסאות במשנה, וזמן ביעור שמע"ש ילפינן מהקהל, ויל"ד.

ב. מה שהוכיח בתשובתו דהקהל אינו תלוי בדין שמיטה, מדס"ד בגמ' בסוטה מא ע"א 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 ב"שנת השמיטה" (דברים לא, י), 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.

הקהל בזמן הזה

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 (מצווה תריב) בזמן שישראל על אדמתן היינו מי שיש קרקע מחויב בהקהל, וביאר לפי"ז גם לשונו של החינוך במצות שמיטה (מצווה שכח), הנה ידוע דלשון החינוך בזה כוונתו על כלל ישראל שיושבים בארץ ישראל ולא על היחיד בקרקעו. ועיין לדוגמא בפרשת המלך (מצווה תצז) שכתב כן ובמצות יפת תואר (מצווה תקלב) וכהנה רבות. ועיין במצות שביעית בפר' בהר (מצווה שכח) שהזכיר רק שנוהגת בזמן הבית ובזמן שישראל שם.

ג. ומה שכותב להוכיח שהקהל לא בעי עזרה מדהו"א (סוטה מא ע"א) דנימני ז' שנים גם בכיבוש וחילוק והרי אז היה המזבח בגלגל והיה לו רק דין במת יחיד, וע"כ דמקדש אינו מעכב. תמהני מאד על כת"ר וכי גלגל במת יחיד היתה, והרי אוהל מועד היה שם וקודש קדשים עם הארון, מפורש בזבחים קיז ע"א וכן במגילה ט ע"ב שהקריבו שם קרבנות צבור. ואם כי דין קדושתו שונה מקדושת ירושלים לכמה דברים אבל מקדש הוי, וכן מפורש שם במשנה דפרת חטאת (זבחים קיב ע"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 שמבואר בירושלמי יומא פ"ז ה"א, (ועיין ביאור הלכה או"ח סי' קלה סי"ד) והקריאה היתה בס"ת דמשה שמונחת בקדש הקדשים, 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 מאד, דכיון דהיה ספר של משה בידיהם 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 ע"א, אמרו שבי"ד קבעו מגיהי ספרים בירושלים ובודאי היו כל ס"ת שבירושלים מוגהים בחסירות ויתרות כיון שהיה להם ספר תורה דמשה. ועי' בקדושין ל' ע"א לא זזו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

ה. ומה שהביא מו"מ עם הגאון ר' מנחם זמבא זצוק"ל לאיזה נפק"מ חשב הרמב"ם (הל' ס"ת י, 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 תושבע"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 (יו"ד סי' רע ס"ק ח) והש"ך (שם ס"ק ה) שלהרא"ש כל קיום מ"ע של כתיבת ס"ת הוא בכתיבת חומשין ותושבע"פ שבהם לומדין ולא בספר שאין לומדין בו, הנה עכ"פ הרמב"ם (הל' ס"ת ז, 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 השאגת אריה (סי' לו) כדעת הב"י ולא כהפרישה.

ונראה עוד דע"כ יש מחלוקת בזה בין הרמב"ם והרא"ש. דהרי הרמב"ם (הל' ס"ת ז, א) כתב דהמ"ע דכתיבת ס"ת למדנו מקרא ד"כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא, יט), וכיון שאין כותבין פרשיות, א"כ א"א לכתוב שירה לבד וצריך לכתוב כל התורה עם השירה (ועי' בשאגת אריה 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 לבד אין לכתוב דאין כותבין פרשיות אבל הרא"ש פסק להדיא בגיטין ס ע"א דכותבין פרשיות, וע"כ שהוא מפרש דשירה פירושה תורה, או מדסיים "ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם" (דברים שם), משמע דמיירי על כל התורה, וא"כ בקרא גופה כתיב כתיבת תורה, וע"כ אין זה תלוי בתורה שבכתב

הקהל בזמן הזה

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"נ 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 דפוסלין בס"ת למה צריך למייתי הרי באותה שעה כבר הותרה הכתיבה. וכן מפורש במנחות כט ע"א 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 תושבע"פ אינה נפסלת בכה"ג, דרק במה שאין בו הלכות מיוחדות בכתיבה סגי בהיתר כתיבה לחוד. ועכצ"ל כן שהרי חומשין לעולם הותר בכתיבה, וע"כ שלא מהני היתר כתיבה לקיום המצוה. אלא דיש לעיין דאה"נ דלהרא"ש יוצא ידי מצוותו גם בחומשין. אכן א"כ יש לנו ראיה 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 דיש 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 דעי כל כל הדינים כמו לפני היתר הכתיבה ואם לאו לא קיים מצות כתיבה.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

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 בהל' חגיגה ג, ה מביא מקור דכתיב "התורה הזאת", בלשונה, ומוכח מלשונו 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 שאפשר 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 לח ע"א ד"ה או, 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 במה דיש הבדל בין שם של ארבע לכנויים, דקדושת 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 בביאור הדברים שאומר, דאם צריך לקרוא בתורה הרי פשיטא שאין להוסיף כלום, אבל אם הדין הוא שצריך לקרוא פרשה זו בלה"ק יכול להוסיף בביאורה כמה שירצה.

הקהל בזמן הזה

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 וכנ"ל.

וכך מצינו גם לגבי קריאת פרשת בכורים, כדמוכח ממש"כ הראבי"ה סי' תכד שכתב שם טעם על מה שר' יהודה היה נותן בהם סימנים שפירש רבי יהודה החסיד דר"י בספרי על מביאי בכורים אמר דצ"ד עד"ש באח"ב, ואשמועינן שבזה הסדר יש לקרות למביאי בכורים, ודבריו מובאים גם בהגהות מיימוניות על נוסח ההגדה, (סוף הל' חמץ ומצה), ומשמע מדבריו שמביאי בכורים היו דורשים פרשת בכורים, ועל המקרא דביד חזקה וגו' היו דורשים אלו עשר מכות וכו'. ועיין בהגהות הגר"א על הספרי תבא שגורס בהנוסח הספרי את כל הדרשות שבהגדה על פרשת ארמי אובד 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 הנשנים 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) [צ"ל] ששמע מאביו הגאון הראי"ה, דהגאון ר' משה יואל בעל ראשי בשמים סח לו על זקינו 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 הנ"ל, ועי' בפיה"מ לר"מ סוף מע"ש.

ז. ונראה עוד בזה במה דמבואר במשנה (סוטה מב ע"א) דמשוח מלחמה על הכתוב: "על אויבכם" (דברים כ, ג), 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

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 הנ"ל הוא שהמשוח היה אומר הדרשות האלו, שאל"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, ובמנחת חינוך תמה שהרי בר"ה כח ע"ב אמרינן שהמוסיף בברכת כהנים עובר בבל תוסיף וא"כ ה"נ 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 נמי 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 מברך 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 האיש שעיקרם הודעה למי שפטור ממלחמה, דכיון שהעיקר הוא הידיעה צריך לאומרן בכל לשון שמבינים, אבל קראי דשמע

הקהל בזמן הזה

ישראל אפשר דגם משמיע אומר בלה"ק. אולם בפירוש הירושלמי י"ל בלא זה דמחלק בין פרשה דשמע לפרשה דמי האיש אפילו לגבי הכהן המשות. 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 ראיה 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 בכתובה קמיירי, 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 לוהיה 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 ז, 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 כא ע"ב ד"ה ובסוגיא.

אבל יש לעורר שהרי מבואר במשנה (סוטה מא ע"א) דהיה מברך לפני ולאחריה כדרך שמברכין על התורה, א"כ מוכח דהקריאה היא בס"ת כשרה. אבל באמת אע"ג שנניח דקוראים בס"ת פסולה, אבל למעשה ודאי נהגו לקרוא בהקהל בס"ת כשרה, וכמו שכתב 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 (בשו"ת ח"א סי' תפז) 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

מלשון הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ ג, יא דכהן גדול היה מברך ברכה אחרונה דברכת התורה אחרי קריאתו ובעשור לחודש. 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 דובעשור הוי בכלל חיובי קריאה דתורה שצריך לברך לפנייה ולאחרייה. 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 וודאי 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"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 מוכרח מכאן שגם עתה כשקורא הפסוקים בעל פה הוי בקריאתו זו נמי חיוב ברכה לפנייה ולאחריה דהוא בכלל קריאה כקריאה בס"ת, וע"ז שפיר קאמר דאותה הקריאה בע"פ שהיה בכלל ברכה לפנייה ולאחריה אם יקראנה בס"ת יצטרך לברך עליה מחדש, ונמצא שלא הוסיף כלום בקריאה דבתרווייהו בכל אופן נתברכה לפנייה ולאחריה, וע"כ הוי ברכה יתירה, אבל אם הקריאה בע"פ לא נתברכה לפנייה ולאחריה ודאי יש לקרוא קריאה בספר ולברך לפנייה ולאחריה.

ויש עוד לדון בנקודה זו בקריאת ובעשור ובגמ' שם דמפטיר לא משום כבוד תורה אלא משום החיוב דמועדות, אך לענייננו 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 בזמה"ז בחזקת טמאי מת משום דכלי מתכות א"א שלא יהיה

הקהל בזמן הזה

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 ג, ד שטמא פטור משום בבוא 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 (שם ד ע"ב) טעם אחר ולא סגי בטעם שאמרו בבורסקי. אמנם באמת ביאור זה בפטור דטמא מפורש להדיא בירושלמי חגיגה פ"א ה"א מקרא זה גופא שהביא כאן הרמב"ם בבוא 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 הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין ט, י שישאל מוזהרין ברגל על הטומאה. והנה לפי"ז מי שנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה לכאורה אין פורשין, שאינו אוסר עליהן הכניסה לעזרה, (ובמק"א דנתי בדברי הירושלמי נזיר שלאו 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 י, 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, שעכ"פ טמא הוא וא"כ גם טמא כזה פטור מהקהל.

יא. במה שהביא בשם הגר"ח מקרקא להגיה בירושלמי הוריות פ"א ה"ב בראייה הולכים אחר רוב ישראל וכו', שצ"ל הוראה כמו בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו, תמהני על שניהם הרי בירושלמי 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 אותה

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

בטומאה, וכן מפורש ברמב"ם הל' חגיגה א, ח, אבל הכא שכל ישראל נטמאו ונמצא שא"א לקיים המצוה בזמן אחר א"כ נימא דבכה"ג ידחה הטומאה.

ואמנם באמת מפורש בגמרא טעם אחר, עיין בפסחים (עו ע"ב) דלהכי חגיגה אינה דוחה טומאה, דכיון שאינה דוחה שבת אינה דוחה גם טומאה, וביאור הדבר כיון דכל דין דחיה דשבת וצבור הוא דילפינן ממועדו, דחדשה תורה דמקריבין בכל אופן בזמנו, אבל כאן דלגבי שבת חזינן 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 דעכ"פ יש אופן שיהיה תשלומין לראשון.

יב. ודרך אגב ארשום לכת"ר מה שצ"ע בדברי התוס' הנ"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 בתרוויהו 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, וכה"ג יש לו תשלומים לכו"ע שהרי כבר מחוייב הוא, משא"כ לקמן הרי מיירי שנטמא עוד לפני החג, וכה"ג אם הפריש חגיגה אינה כלום, דהגברא פטור מהמצוה דחגיגה, ובזה 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"ז, לפי דקדוקו בלשון החינוך (מצוה תפט) דיש חובה להראות בירושלים בבית הבחירה, ומפרש כת"ר דיש חובה גם על ראיה 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"ז יש חיוב שמחה בזה"ז בבשר ובבין ושאר דברים, וכתיב שם לפני ה'

הקהל בזמן הזה

דהיינו בירושלים, ומביא לשון החינוך (מצוה תפח, והוא לשון הרמב"ם בשה"מ עשה נד) דבכלל שמחה אכילת בשר וכו' וכלי שיר במקדש לבד, ופירש כת"ר שהיינו ירושלים דאיברי מקדש, ולכן יש מקום בהלכה למנהג דעליה לרגל, וממילא יש מקום גם לחיוב הקהל בזה"ז.

ולענ"ד כל דבריו תמוהים, חדא דא"כ היה לחינוך להזכיר שחייבין בזה"ז לעלות לירושלים, והחינוך הרי כתב שכל הג' מצוות וגם הקהל אינם נוהגים בזה"ז, וכן מפורש ברמב"ם בשה"מ בסוף מנין העשין עיי"ש. ועוד איך חידש החינוך מ"ע מה"ת שלא הוזכרה בש"ס, ואיך לא הדגיש חידוש זה בפירוש, וודאי קשה מאד לחדש מצוה חדשה רק עפ"י דקדוק קל של לשונו. וגם עצם הדקדוק אינו נכון, שאע"ג שבשילה נתחייבו בראיה אבל בנוב וגבעון היו פטורים, וראיה מפורשת לזה מהגמ' במכות י ע"א אמר דוד לפני הקב"ה וכו' ויבוא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל, הרי מפורש שבגבעון לא עלו לרגל (וצ"ע ברמב"ן פר' ראה שהסתפק בזה), ולהכי זוהי כוונת החינוך שכתב ירושלים, ולא למעט שילה (שהיתה מנוחה, מגילה י ע"א) אלא למעט נר"ג.

וגם מ"ש דירושלים בכלל מקדש לכ"ד, לענ"ד נראה דרק לגבי שופר כתב הרמב"ם (הל' שופר ב, ח) שירושלים כמקדש, והתם היינו לא משום דהוי חובת מקדש אלא חיוב תקיעה בבי"ד הגדול, וסובר הרמב"ם דבכלל העיר הוא מקומם. וגדר זה מבואר במאירי סנהדרין ריש פרק נגמר הדין מב ע"ב (וד"ה זה שביארנו וכו') שמ"ש בגמ' שם דאי נפיק בי דינא ויתיב חוץ לשלש מחנות עבדינן בית הסקילה חוץ לבית דין, אע"פ שאין בי"ד הגדול דן מחוץ ללשכת הגזית, אין זו קושיא שכלל שנקבע מקומם באי זה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה, עכ"ד. ועיין בר"ש כלים פ"א מ"ח. אבל מה דיש מצוה במקדש הכונה מקדש ולא ירושלים, וחובת לולב כל שבעה דוקא במקדש ולא בירושלים, וגם שמחת בית השואבה היה רק במקדש. אמנם שיטת הרמב"ם בפיה"מ סוכה פ"ג ה"י שגם בלולב ירושלים דינה כמקדש, וכ"ה בר"ח סוכה מג ע"א. ובכפות תמרים ובבכורי יעקב פירשו כן גם בדעת הרמב"ם במשנה תורה. ועיין בטו"א ר"ה ל ע"א ד"ה בראשונה ובאמרי ברוך שם. ואכמ"ל. ומ"ש כת"ר דעזרת נשים היה לה קדושת ירושלים, תמהני דודאי היה לה קדושת ירושלים אבל היה לה קדושת נוספת, וגם העזרה היה לה קדושת ירושלים אלא שנוספה לה קדושה, ועזרת נשים בכלל בית

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

המקדש כמפורש בסוכה נא ע"ב דהכל בכתב מאת ה' ואסור לשנות גם על עז"נ קאי, ועי' ביראים סי' שעו, ובמשך חכמה פר' שקלים, ואכמ"ל. ואין כל ספק שחובת עליה לירושלים אינה כלל, וכל מנהג העליה אינו אלא מנהג לחוד כלשון הר"ן בתענית י ע"א ד"ה ואיכא.

והנה בעניין זה של עליה לרגל היה לכת"ר להביא הסוגיא דמוע"ק ח ע"א לא יעורר ולא יספיד קודם הרגל ל' יום, ופליגי רב ושמואל אם הטעם משום שמפסיד המעות שהכין לעלות לרגל, או משום שאין המת משתכח וכו'. וכתב הרי"צ גיאת כיון שהטעם משום עליה לרגל בזה"ז מותר להספיד, והרמב"ן תמה עליו דא"כ לימא איכא בינייהו בזה"ז, והובאו דבריהם ברא"ש מו"ק פ"א סי' יג, ועכ"פ מפורש מתרווייהו דבזה"ז אין חובה של עליה לרגל.

והנה ליישב דברי הרי"צ גיאת נראה דבר חדש בזה, שבאמת בל"ז קשה על הרי"צ גיאת כיון שלא ס"ל כרמב"ן דאפילו כשבטל הטעם האיסור קיים, ותמוה א"כ למה שנאה רבי כיון שכל הדין בטל ולא נהג בזמן המשנה, ועי' ביבמות סד ע"ב.

ע"כ נראה שהרי"צ גיאת סובר דגם בזמן המשנה היתה חובת עליה לרגל ורק בזה"ז פטורין, ונראה הטעם בזה, דבאמת כיון שקדושת הבית לא בטלה הרי יש מקום לעלות שם וזהו מקום אשר בחר ה', והפטור אינו אלא משום דבזמנה"ז אנו טמאים וטמאים פטורים מראיה, וזה דוקא בזה"ז ובזמן הראשונים אבל בזמן המשנה והגמ' שהיה להם אפר פרה כמו שהוכיחו הראשונים (בר"ש חלה פ"ד מ"ח; ותוס' רי"ד בחגיגה כה ע"א; רא"ש חלה סו"ס יד) 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 שבאותו 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' בית הבחירה א, א דמ"ע לבנות בית להקריב קרבנות ולהראות שם, הרי שבעי לזה בית בנוי, וי"ל. וע"כ הכריח שגם משבטל הטעם, האיסור קיים וכמו כל גזירות חכמים. עוד יתכן בכונת הרי"צ גיאת דסובר דלטעם זה לא היתה התקנה אלא רק לא"י ולא לחו"ל שפטורין מראיה.

הקהל בזמן הזה

והנה בעיקר הדין שעושים הקהל זכר למקדש, יש להתבונן בפשט הסוגיא בסוכה מד ע"א דפריך מ"ט לולב עבדינן ז' זכר למקדש וערבה לא, ומסקינן משום דלולב יש לו עיקר מה"ת בגבולין וערבה לא. ולכאורה צריך לפרש דהנדון הוא על עצם החיוב לעשות זכר למקדש, דבערבה אין כלל חיוב משום זכר למקדש, ואעפ"י שעושים 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 לא ע"ב, בין תקנות ריב"ז גם נטילת ערבה בגבולין כמו נטילת לולב, וע"כ דאין כאן משום זכר למקדש אלא מנהג נביאים. ועוד ראיה 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 נשתנה דיני מצוותו, ע"ז עושים המצוה בגבולין בזהמ"ז כמו במקדש, אבל לחדש לגמרי מצוה בגבולין זה אין חיוב, וא"כ בהקהל אין מצוה לעשות זכר למקדש.

אבל א"כ יקשה ממרור דעושים 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 מד ע"ב), והר"ן (סוכה כב ע"א ברי"ף, ד"ה וגרסינן) וכ"נ מהרמב"ם בהל' לולב ז', טו כתבו במפורש דמה שנוטלים בזמה"ז הוא זכר למקדש, והדיחוי בגמרא הוא רק על שאין עושים זכר כל שבעה, וא"כ מבואר שגם כשאינו נוהג כלל בגבולין עושים זכר למקדש. אלא דיל"ע דא"כ אמאי אין מברכין עליו בזמה"ז.

ואסיים בברכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא

חלק ג

הרב שלמה דוד כהנא (תשובה)

ב"ה ער"ח כסלו תש"ו

כבוד ידידי וחביבי הרב העילוי המצוין עדין לגאון הרב 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 אומנותו, כעתירת נפש המכבדו ומברכו בברכת התורה.

שלמה דוד כהנא

א. באות ב' מדחה ההוכחה שלי דלא תלוי בשמיטה, האיך היה הוי אמינא שיהיה בערבות מואב דלא היה עדיין שמיטה, וע"ז כתב דרק ממה שנכתב שמיטה בכתוב יש דיעות דתלי בשמיטה ולכן אם לא היה נזכר שמיטה בכתוב שפיר הוי אמרינן דאפילו בערבות מואב. לדעתי לא כן הוא. דהא מן המקשה באמת יכולים להביא רא' דלא תלי בשמיטה, דמה מקשה למה כתוב שמיטה הלא צריך לכתוב כדי ללמוד שתלי בשמיטה, וע"כ סובר המקשה שאפילו אם תלי בשמיטה לא מצריכינן 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 שכו, שכז, ושכה, שנוהג בארץ ישראל ולא הזכיר בית רק בזמן שהיובל נוהג. ויכול להיות שבמצוות אחרות יושבין על אדמתן יש להן כונה אחרת אבל בשביעית הדקדוק עולה יפה, שבתחילה כתב בזמן שישראל שם, ובנועל כרמו משנה בלשון, וכתב יושבין על אדמתן, ושפיר נוכל לומר הכונה שכתבתי. וגם המנ"ח סמך

הקהל בזמן הזה

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 ראיה שקדשי קדשים היו נאכלים לפני 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 ראיה.

ד. באות ה' מביא מהגמ' קדושין לא זז משם עד שהביאו ס"ת ומנאום. הנה בגמ' שם איתא גם שהראשונים נקראו סופרים ומפרש רש"י יושבי יעבץ, והמימרא של רבב"ח שהביאו ס"ת ומנאום קאמר ר"י אינהו בקיאי, ורש"י מפרש לא איתפרש היכא, ויכול להיות שהיה המעשה בדורות הקודמים ביותר. ומה שהיו מגיחי ספרים שהיו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה שציון, הנה בירושלמי בשקלים פ"ד ה"ב מבואר שרק המגיהין בספר עזרא, אך רש"י בכתובות קו ע"א 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 להזדמן טעות, דהא מבקרי מומין גם כן היו נוטלים מתרומת הלשכה ובכ"ז מבואר במשנה הדינים בתערובות של אברי תמימין בבע"מ ודם תמימין בבע"מ והקשיתי היכא 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

הרב שלמה דוד כהנא (תשובה)

עולה, או משום שאין מצילין מפני הדליקה 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 ה'" (דברים לא, כו).

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 דקמל"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, ותיירץ 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 ופירושי 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 ראיה 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,

הקהל בזמן הזה

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 בהל' נזירות ה, טו 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 הוי לדידיה רק כשרץ ונבילה, כי הדר נדע במת בודאי הוי 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 ובעינין לפני ה' אלקיך. הנה סברא זו לענין מצות לולב כבר נתפשטה בכמה ספרים, והרה"ג ר' מיכל (טיקוצ'ינסקי) כבר הזכירה בהלוח שלו שיש מהדרין ליטול לולב בתוך החומה שהוא מן התורה בכל ז' ימי החג לדעת הרמב"ם דירושלים הוי בכלל מקדש, ושם הוי ג"כ מהכתוב ושמחת לפני ה' אלקיך, ולכן אין כל חידוש לומר שגם לענין שמחה בעינין לפני ה' רק מדאורייתא. ואף שמפלפל בחכמה אבל אין בהם לדחות חדושי. 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 הראשי הגאון הרצוג על סברתי דמשום שאנו טמאים אין שייך לעשות זכר למקדש כיון שגם בזמן המקדש היו טמאים פטורים, והביא ראיה נפלאה מתוס' פסחים קיד ע"ב ד"ה אחד, 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 מסיים דבשבת ומרובה וטומאה

הרב שלמה דוד כהנא (תשובה)

אין מביא חגיגה, למה מהפך בסיפא, דנקט מרובה קודם טומאה ונשאר בצ"ע. ונראה לי ראייה מזה לדעת הצ"ח שהעלה דמה שאינו מביא חגיגה בבא בטומאה לא הוי החסרון בהבאת הקרבן דהא ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, רק החסרון הוי בהאכילה שאין יכול לאכול, והחגיגה הוי כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, 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, וחיידשתי שהיכא שכל ישראל טמאים מחוייבים בהקהל, ושפיר צריך לעשות זכר בזמנינו.

חלק ד

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

ב"ה
לכבוד

הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא (שליט"א) [זצ"ל]
שלום וברכה למר ולתורתו,
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 היובל 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, איני יודע איזה ספר היה לפניו, בחינוך שלפני (המהדורה השניה עם המנ"ח) כתוב בפירוש (במצוה שכו) שנוהג בזמן הבית.

ב. על השגתי דבגלגל היה מקדש כתב כת"ר: "ותמהני דמבואר להדיא 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 קיב ע"ב (ושם קיז ע"א) אמרו בפירוש דהיה שם אהל מועד שבמדבר, וכנראה דכונתו ליהושע כד, כו דכתיב: "ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'". 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

גלגל לא היו הבמות אסורות בשילה משנבנה משכן שילה, וכמש"כ במשך חכמה ריש פר' ראה. ועיי"ש ברד"ק שהיה שם לשעה. ועיין ברשב"ם על התורה פרשת ויחי עה"כ "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) שפירש שאין הכונה בפרשה לשכם עצמה אלא לשילה הסמוכה לשכם. ועיין בתפארת ישראל לזבחים פי"ד מ"ה ודבריו צ"ע. ומה שרמז לת"י אין שם כלום לנידון דין. ודבר פשוט הוא שהקטירו קטורת בגלגל, ומפורש להדיא בתוספתא זבחים פי"ג מי"ד אין בין אהל מועד שבמדבר לגלגל אלא היתר הבמות. (ובזבחים קיז ע"ב הובאה בשינוי קצת). ועיין ברמב"ם בהל' בית הבחירה א, ה דעזרה והיכל קהק"ד מעכבים זא"ז, וע"כ שהיה הכל שם, וזה פשוט.

ועיין בכס"מ בהל' תפילה א, א 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 ט ע"א 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 פ"א 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 במה גדולה בשעת היתר הבמות, אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם. ובזבחים קיט ע"ב אמרו אליבא דמ"ד 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 הרמב"ם בפיה"מ דמשבאו לשילה נאסרו הבמות, לא היתה שם תקרה, ואחר שהיה שם בנין אז הוא מנוחה לפי שנתיישבו ולא היתה שם נסיעה וה' 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 הרמב"ם בפיה"מ בזבחים פי"ד מ"ז דאחר שחרב מקדש שילה בעונות אבותינו הקימו אהל מועד שנעשה במדבר בנוב, אח"כ חרב נוב הקימו אותו בגבעון. וכן כתב הרמב"ן בפרשת תבוא, וכן מפורש להדיא בסדר עולם פי"ד.

הקהל בזמן הזה

וכ"נ ממ"ש בסוטה כו ע"ב דמשנבנה הבית נגנז אוהל מועד קרשיו בריחיו וכו', ומשמע לכאורה דעד כה היו משתמשים בו. (אולם איכא למימר דעד כה לא נגנז 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 הזכרו 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 פ"ב מי"ב דהיה שם קודש קדשים, וכ"נ מיומא דהיו מקריבים שם שעירים, ויש לזה רבוי ביומא סז ע"ב.

והנה באמת הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ב כתב שבנו"ג בנו מקדש, ומשמע לכאורה שבנו שם בנין ממש, אבל יקשה ע"ז מהסד"ע, וכמוש"כ הרמב"ם עצמו בפיה"מ. והנה נראה דגם בהל' ביה"ב כוונתו 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 כח ע"א דאין עושין אכסדראות של עץ במקדש, י"ל דהוא מדרבנן כמש"כ בכס"מ הל' עבודה זרה ו, י. והחילוק בין גלגל לנו"ג הוא, דהנה במצות הקמת המקדש מצינו שני חיובים, דבסנהדרין כ ע"ב איתא דשלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, והיינו דבא"י חל חיוב נוסף במצות בנית מקדש, והדבר מבואר בלשון הרמב"ם, שבהל' בית הבחירה א, א כתב דמ"ע לעשות בית לה' וכו' שנאמר ועשו לי מקדש, ובהל' מלכים א, 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 מצוות אלו נראה שהוא מכלל מצוות התלויות בארץ שאין חייבין בהם אלא לאחר כיבוש וחילוק, ועי' בקידושין לז ע"ב לגבי מצות מינוי מלך דלרבי ישמעאל פרט הכתוב שאינו אלא אחר ירושה ושיבה, 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' קפז, וז"ל: "דע דעד שלא נכנסו ישראל לארץ היתה א"י כשאר ארצות לתרומה ומעשרות וחלה שלא היו

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

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 בתרומות 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. (ויעויין בויק"ר כב ט). ועי' ברמב"ן עה"ת פר' קרח (במדבר יח, טו) שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה וכו' ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי אחד מהשופטים וכו' עכ"ל. וכ"ה במדרש תהלים יז. ולכן אע"פ שלא נבנה בית עולמים אלא בימי שלמה ועל איחור הבניה נענשו ישראל, מ"מ י"ל שהיה קיום כל דהו למצות בניה במקום אשר יבחר גם בשילה וכו' 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 ולהכרית 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 זב"ז.

ונראה דבמצות בנין בית הבחירה איתא בספרי פר' ראה עה"פ כי אם אל המקום אשר יבחר ה', 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 אדמתו, הטעם הוא דזה היה עפ"י נביא שנתבא 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 טז ע"א עפ"י נביא

הקהל בזמן הזה

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 ה' עלי השכיל, ויש לה דין תורה כמ"ש שניתנת להידרש. ועיין ברש"י דה"א א כח, יט, עה"כ הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית, תבנית הבית חכמני והשכלני וכו' והכל דרש שמואל מן התורה ברוה"ק וכו'. ועיין בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רלו.

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

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

ונראה דזהו הביאור בתהילים משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו, קוראים אל ה' 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 שהכונה לדינים הנ"ל שנמסרו ע"י שמואל לישראל וז"ש וחק נתן למו. ובאמת הדברים מבוארים בילקוט תהילים שם סי' תתנג, 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 ה' וכו', ולפי"ז נמצא ששלושת מצוות אלו יש בהם גדר מיוחד שקיומם הוא עפ"י נביא, ולכן הם נמנים ביחד, כי ציוויים הוא בגדר המיוחד להם.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

עכ"פ נראה דדין בנית בית הבחירה החל מיד אחר כיבוש וחילוק, לפי"ז יל"פ שלכך שינה הרמב"ם לשונו לגבי אוה"מ שבגלגל מאוה"מ שבנוב 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 עשיית 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 מהרמב"ם בהל' בית הבחירה א, א. ועי' בר"י מיגש שבועות טז ע"א 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 ע"א שכולל בקדושת הארץ את הדין שהבמות אסורות, ועיין בחינוך מצוה צה 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" (שמות כה, ח), אלא את הפסוק "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ" ואח"כ "והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו לשכן שמו שם שמה תביאו" וגו', (דברים יב, י-יא), משום דהוא 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 שכר 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 אחד עם הציווי לדורות, ורק 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 הוי 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 שם, וכ"מ במכילתא פר' בא, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשירה

הקהל בזמן הזה

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 יל"פ שלכן לגבי גלגל כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ב שהעמידו המשכן, כי כל האפשרות אז לקדש במה גדולה ומקדש היתה רק מחמת שהיה עמם המשכן, אבל בנו"ג כתב הרמב"ם 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 שחו"ל אינה ראויה לכך, ומכ"ש בא"י גופא. וכעין מה שמצינו במגילה יד ע"א עד שלא נכנסו ישראל לארץ היו כל הארצות כשרות לומר שירה וכו').

ונפק"מ בזה, חדא, 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 יז ע"ב שחור בקרשים פוסלם, וזה דין במשכן ולא בנו"ג. עוד נפק"מ למ"ש דקרש שנתנו בצפון לא יתנו בדרום, וזה דין במשכן שהיה בו דין הקמה והיה סדר בהקמתו, אבל בנו"ג שלא היה בו משום חיוב הקמה אלא הוי 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, חדא המשיחה, דקדש הכל בקדוה"ג לעולם, וחדא המלוואים שקידשוה למחנה שכינה, וכל דין שתי תודות ושיירי מנחה ממילואים יליף, עיין ברשב"א שבועות טו ע"א. (ובזה יל"ע במה שכתב הרמב"ן בקדושת ביהכ"נ שלא היא 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 הוי ע"י הקמתו, שהוא מחנה שכינה מחמת עצמו, ולא ע"י שבונים אותו נעשה למחנה שכינה. וראיה לזה

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

נראה שהרי מבואר במנחות שקדושת מחנה ישראל ומחנה לוי 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 בר"ג שכתב חידוש גדול דמקום אהל מועד היה אסור לטמאים גם לאחר שנסע, והיינו כ"ז שלא הוקם מחדש לאחר חניה, וכ"נ מתוס' יומא מד ע"א 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 בשילה נפקע דין זה של המשכן שלעולם אהל מועד הוא, שהרי לא היו זקוקים לו כלל. ולהכי גם אח"כ כשחרבה שילה והקימו המשכן בנוב אין ע"ז דין הקמה שבמדבר אלא הוי דין בנין מקדש כבשילה, ובעי קידוש.

אמנם בתוס' שבועות טו ע"א ד"ה אין, הקשו איך קידש יהושע בשירי 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 מרפסין 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 בשילה אמרו כן. והא פשוט בתכלית. וכי יתכן כדבר 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 כדאמרין בב"מ נג ע"ב מחיצה לאכול מה"ת, ובספרי דריש לפני ה' במחיצה, אמנם הרי בירושלים מיירי שצריך לאכול

הקהל בזמן הזה

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 דבנפול מחיצות אין אוכלין מע"ש, וכבר תמהו ע"ז ממש"כ שקדושת עזרה וירושלים גם בזה"ז. והנה יש בזה בירור דברים בשיטת ברמב"ם, דנראה דלפני ה' הוא דין נוסף במצוות אכילה, והיינו דעצם הדין הוא לאכול בירושלים במחנה ישראל ומלבד זו בעי שמקום קדוש זה יהי לפני ה', ור"ל שיהיה מקום אחד עם העזרה לפני ה' דהיינו ההיכל או קהק"ד, ולפני ה' הוי ע"י המחיצה שמקפת את כולן, גם את המקדש וגם את ירושלים, אבל כשנפלו המחיצות הוי ירושלים מקום בפנ"ע ולא מקריא לפני ה'. ובזה 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 ה' 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 ה' וכיון שגם חומת העזרה ליתא שוב הוי לפני ה'. אבל באמת נראה יותר דלפני ה' 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 ה', אבל כשהמקום אינו קדוש ואין כאן לפני ה', 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 ה', והמשנה מתני פרטי דינין ולא כשכאן יש מקדש וכאן לא, שזהו מובן מאליו,

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

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"ר שגם בנו"ג היו יריעות, וא"כ ליכא למימר כדבריו בשיטתו.

והנה במ"ש לעיל לגבי גלגל נראה לי בזה עוד ראייה והערה מרש"י ריש פרת חטאת (זבחים קיב ע"א) דבאו לגלגל קק"ל נאכלים בכל מקום. ופרש"י דכיוון שבטלו הדגלים 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' זבחים קיט ע"א, לגבי מע"ש בנו"ג דאם היה אפשר לקיים מצות אכילת מע"ש לפני ה' היו חיבים להביאם שם ולא היו נאכלים בכל ערי ישראל. והנה בדין מחנה ישראל לאכילת קדק"ל נראה שיש דין מחנה במקום חנייתם סביב הארון משום דאז קרינן ביה לפני ה' אלוקיך תאכלנו וגו', ועי' בירושלמי מגילה הנ"ל שהיתר במות תלוי בארון. ועי' ביומא כה ע"א דילפינן שמלכי בית דוד מותרים לשבת בעזרה מדכתיב בדוד וישב דוד לפני ה' 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 ה', ולפני ה' ר"ל לפני הארון, וההיכל והעזרה הוו לפני ה' 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, כו: "ואת מסך פתח החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב", משמע דגדר עזרה הוא גם למקדש גם למזבח, כלומר אפילו למזבח בפני עצמו, וי"ל שגם לכל כלי דפנים, ואכמ"ל. ועכ"פ במקום חניית הארון י"ל דמקרי לפני ה', וי"ל פ"כ כן בכוונת הריטב"א הנ"ל דאף שם היה מקום מקודש כאין עזרה. ועי' ביראים מ' תלב, מצות ויתד תהיה לך על אזנד,

הקהל בזמן הזה

כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם וצוה הקב"ה שינהגו בקדושה ובטהרה ויכיננו יתד וכו' כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחנך זה מחנה ארון. עכ"ד. ועיין ברמב"ן עה"ת פר' כי תצא וברבינו בחיי ובא"ע שם. ועין בזוהר הרקיע לתשב"ץ במ"ע סי' סז שכתב שאין דין זה של והיה מחנך קדוש מיוחד במחנה המלחמה דוקא אלא להזהיר שבכל מקום שיש ארון ושכינה וכו' שיהיה נקי מכל לכלוך. ועיין במשך חכמה ריש פרשת ראה. ועי' בתו"י יומא מד ע"א סוף ד"ה שילה, ובהגהות היעב"ץ על הרמב"ם הל' בית הבחירה ו, טו.

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 ה', וא"כ היו צריכים להיאסר באכילה בכל מקום, ורק משום דלא היתה חנייתן סביב למשכן, בטל דין מחנה והותרו לאכול בכל מקום.

עוד יש לדון בסברת כת"ר בדין מחיצה לפמ"ש בזבחים שם דבנוב וגבעון קק"ל נאכלים בכל ערי ישראל, ולכאורה יל"פ עפי"ד הקרית ספר בהל' בית הבחירה ז, דכל עיירות מוקפות חומה הויין בכלל מחנה ישראל וראויות לאכילת קק"ל אלא כיון דיש הפסק בין ירושלים לעיירות המק"ה, א"א להביאם ולאוכלם שם דנפסלים ביוצא, ולפי"ד כ"ז בשעת איסור במות אבל בשעת היתר במות 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 בדין אין עושין מגרש שדה דקתני סתמא בערכין לג ע"ב. ומ"מ נראה מרש"י שבועות טז ע"א ד"ה כל, דאין זה אלא בבתי ערי חומה, עיין במשנה למלך בהל' שמיטה ויובל יג, ה, ובמרכבת המשנה 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 דבמעשר 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 מדין מחנה אבל במעשר כתיב: "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז), וא"א לאכול במק"א חוץ מירושלים, והדבר פלא רב דהרי באותו קרא כתיב גם קדשים, "וכל נדריך אשר תדר ונדבותיך", וכמפורש

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

בזבחים נה ע"א, ועוד לא תוכל לאכול בשעריך כתיב, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות יא, ה. ועיין בתוס' מכות יח 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 במות 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 בדין שילוח אבנים מנוגעות ובגד מנוגע, ועיין בתו"כ פר' מצורע פ"ד דממעט מקרא "והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר" (ויקרא יד, טו) דאין מצורע משתלח מחוץ לכל העיר, ואע"ג דבמצורע מפורש "מחוץ למחנה מושבו" (שם מו), "וישלחו מן המחנה" (במדבר ה, ב) וע"כ די"ל דגם כל העיר בכלל מחנה לענין זה, ועיי"ש בתו"כ פרשתא א סי' ה ובתוס' ערכין לב ע"ב ד"ה קדשו. ועיין בראב"ד הל' איסורי ביאה יד, ח, ובפ"י הרא"ש לכלים פ"א מ"ח. ועיין ברש"י זבחים נה ע"א ד"ה טהור, ואיזה זה מחנה, דבמדבר כל דגל בתוך אסיפת דגלו. משמע דבמדבר לא נאכלו קקד"ל סביב למקום חניה של כל דגל, וא"כ י"ל לכאורה גם על שעת היתר במות 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 קיב ע"ב 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 קכ ע"א, ומנחות כה ע"ב דיוצא הותר בבמה, אמנם עיין בפ"י הר"ש לתו"כ פר' צו פרשתא ה ה"א דהא דאין יוצא בבמה ילפינן מקרא דבחצר אהל מועד יאכלוה דוקא באוה"מ נפסל ביוצא ולא בבמה.

אכן אפ"ל דאם גם בזמן היתר במות 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 ולאכול. 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 ה' דלהכי בעי נביא, ואין המקום מקודש עד שיקדשהו בתודות וכו', אבל לעצם דין מחיצה לא, והו"ה בבתי עיר חומה לשיטת רש"י בערכין

הקהל בזמן הזה

דבעינן שתי תודות לקדשם. ועי' בתוס' שבעות טו ע"ב ד"ה דקדשה, וברבנו גרשום בתמורה כא 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 בבמה 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 ראיה, הנה זו נקודה חדשה בדבריו שלא הזכיר בתשובתו, ואם כי הרמב"ן הסתפק בזה אם היה ראיה בנו"ג הנה כבר הבאתי במכתבי הקודם ראיה מהגמ' במכות דלא נהגו, אבל על כת"ר תמה אני דבא לתרץ קושייתי ונמצא דסותר לגמרי דבריו, שמה שאני דנתי הוא על מה שכתב שמכאן ראיה שאי"צ להקהל בעזרה דוקא דלא היה בגלגל עזרה, וע"ז כתבתי דודאי היה שם עזרה וכנ"ל, ולפי דבריו השתא הרי לא היה זה מקדש לגבי הקהל משום שלא היה שם ראיה, 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 ראיה, דהא כתיב בבוא כל ישראל, ואפילו למנ"ח עדיין 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 שראיה 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 ראיה אבל כשבנו מקדש בשילה היה הבדל מתי הוא חיוב הקהל.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

ה. ומ"ש שבגמ' אפשר לפרש שהיה המעשה דספירת אותיות בדורות הקודמים, הנה עיקר דברי הלא הוי 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 להשאר בספק, ולא לברר הדבר. ואע"ג שאיכא איסור כניסה לקה"ד, הנה ודאי זה הוי כניסה לצורך, ועי' בתוס' בבא בתרא יד ע"א ד"ה כדי, וכ"ש כשנכנסין בשביל קריאת כה"ג ומלך, ואין כלל פקפוק בה שבזמן שהיה להם ס"ת דמשה לא היה ספק בחסירות ויתירות.

ומ"ש מירושלמי שקלים דמגיהים ספר עזרא, עיין מ"ש רש"י במועד קטן יח ע"ב ד"ה אפילו, בפירוש ד"ז. אולם במכתבו זה, כתב כבר טעם אחר, דגם לאחר הגהה בספרים יכול להזדמן 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 שיזדמן בכל זאת מומין וגם שיוולד מום לאחר הבדיקה, וה"נ בס"ת יתכן שיזדמן טעות, אבל כאן הלא מתירין איסור כניסה לקה"ד. ובשלמא לפי"מ שכתב קודם דמשום שלא היו בקיאים בחסירות ויתירות, א"כ הוי ספק גמור קרוב לודאי דהס"ת פסולה שהרי אין בנמצא סופרים מומחין וכמש"כ השאגת אריה בסי' לו, ולהכי התירו הכניסה, אבל אם כל החשש שמא לא הגיהו יפה, בשביל כך א"א להתיר איסור דאורייתא, דכיון דבקיאים בחסירות ויתירות הוי 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 דבזה אין איסור. ומש"כ עוד משום שאסור להצילן 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 ראשון דלרא"ש דמיירי בזמה"ז א"א כלל לפרש דכיון על פסלות להקהל.

הקהל בזמן הזה

ז. ועל מ"ש להוכיח דלא בעי ס"ת, דלמל"ל דפרשת המלך בלשה"ק הרי הקריאה בס"ת וממילא הוי 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 הוי לשון דתורה. אלא פשוט דכ"ז היינו לענין היתר כתיבה, דלמ"ד רק יוניתי, היינו דבכל לשון אסור לכתוב התורה ורק בלשון יוניתי 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 הראה כן. וי"ל דזה אינו מ"ש רשב"ג, ורשב"ג מייירי רק בכתב ודלא כרש"י, ואכמ"ל. ובאמת בטו"א מבואר בענין השוני 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 לדון 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 בבבא בתרא יד ע"ב ד"ה ספר עזרה, שקראו בס"ת דמשה, ובשטמ"ק כתב כן בשם הראב"ד, ואיך הותרה הכניסה לקה"ק"ד, אלא משום דהמצוה היתה ג"כ בס"ת הכתוב באשורית ועדיין כתבו עברית והיה רק ס"ת דמשה. וי"ל פ"פ בזה לשון הכתוב לקרא את התורה הזאת לעיל 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, וד"ז הוא אפילו נימא דס"ת דמשה היה גם בבי"ש ורק הארון נגזז, כמש"נ מתוס' ב"ב יד ע"א ד"ה שלא.

והנה במש"כ רש"י הנ"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. וי"ל ע"פ בזה אם נימא דמ"ש בכלים פט"ז 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

משה, מאי מהני הייחוד הרי איכא עוד ספרים כמותו, וגם את ספר זה אפשר להוציא משם. והרא"ש כתב הטעם דאין טומאת ידיים במקדש, ובאמת צ"ע אם נימא דר"ל ס"ת דבית 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 בדין טומאת ידיים בעינן דוקא כתב אשורית, וא"כ יהיה ראיה דס"ת דמשה היה כתוב אשורית. אלא דזה נראה, דעד כאן לא גזרו על כתב עברית משום דהוי ס"ת שלא ניתן להקרא, דכיון דשינו לכתב אשורית חייבין לכתוב אשורית ובל"ז לא נתקדש, אבל ספר שנכתב בשעתו כדינו בעברית זה שפיר יכול לטמא. 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 נגנז, מ"מ אינו מטמא. ולפי"ז היה אפ"ל מה שהרמב"ם השמיט ד"ז, עיין במל"מ, משום דסמך על מה שכתב שאין כתב עברי מטמא את הידיים, ורק המשנה מחדשת שגם כשנכתבה בהיתר הדין כן, והרמב"ם אי"צ לבוא ולהדגיש החידוש שבזה.

ובאמת לפי שיטת הרמב"ם יש הכרח דמ"ש שספר העזרה אינו מטמא את הידיים אינו בס"ת המיוחד לעזרה להגהה או לביהכ"נ אלא ספרו של משה, שהרי הרמב"ם בפיה"מ שם ביאר שהטעם שאינו מטמא את הידיים, 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 בהל' אבות הטומאה ט, 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 יד 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

הקהל בזמן הזה

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 ז, ב, ובהל' מלכים ג, 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 יח ע"ב 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 העזרה היא מטעויות 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 דנשארית בעזרה, שהרי זהו החידוש שאפילו בספר העזרה 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, דעד 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

כבר לשנות ממה שכתוב בספר. וכן פשיטא דכה"ג שקורא בע"פ אסור לו לקרות זאת בלשון אחרת.

ומה שדחה ראייתי דמדמוסיף 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, אלא לדרוש כללים מעצמנו מה שאינו כלל פשטות הכתוב, אין חיוב קבלה.

ומ"ש על ראייתי מהספרי 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 ראייה דקורין הקהל בחומש שאין עליו תורת ס"ת, וה"נ 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 הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ה כתב שגם הברכות בלשה"ק, והמקור לדין זה צ"ע, וכבר עמד ע"ז בכס"מ שם. ולכאורה יל"פ שהרמב"ם למד דין זה מהמשנה הנ"ל דקריאת המלך בלה"ק וס"ל שלעצם הקריאה אי"צ לאשמענין 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 אשמענין דין חדש וכמו שנתבאר בדברי הקודמים.

ואגב יש להעיר בהאי ענינא דברכת המלך שכתב האדר"ת בקונטרס זכר למצות הקהל, שהרמב"ם לא הזכיר שצריך לומר בסיום הברכה ברוך ה' א' ישראל מן העולם ועד העולם, כמו"ש בברכות סג ע"א, משום שסמך על מה שכתב בהל' תענית ד, יד שבמקדש היה מסיים ברוך ה' וכו'. אולם נראה לבאר שיטת הרמב"ם בזה באופן אחר. דממה שלא הביא הרמב"ם דברי

הקהל בזמן הזה

המשנה בברכות שכל חותמי ברכות במקדש היו אומרים ברוך ה' וכו', וכן מ"ש בגמ' שם שאין עונין אמן על ברכות שבמקדש, ורק בהל' נשיאת כפים יד, ט כתב שהעם עונין בסוף ברכת כהנים ברוך ה' וכו', ובהל' תענית הנ"ל, נראה שס"ל שלא היתה תקנה על כל הברכות 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. ועיין בשטמ"ק לברכות שם דעיקר התקנה היתה שהציבור יענה ברוך ה' וכו' ורק כדי שגם המברך ישבח מעין זה תיקנו שיאמר ברוך ה' וכו', וא"כ במקום שהציבור יוצאים יד"ח וראוי יותר שיענו אמן על ענין ותוכן הברכה, לא תיקנו גם למברך להוסיף שבה. ועיין 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 אבל לאו איכא. והנה כת"ר לא ביאר כלל משום מה ואיך נחלק בזה. אולם באמת כבר הזכרתי שם חילוק כזה לגבי דין ביאת מקדש, די ש איסור כניסה למקדש שהוא בכרת, ואיסור כניסה למחנה שכינה שהוא רק בלאו, ככל דין מחנות ישראל ולויה, ויש לזה מקור מפורש בירושלמי נזיר פ"ז ה"ד.

אולם אח"ז כתב שהחזקה לטומאת כהנים בזה"ז היא על טומאת מת ממש, וראיה לכך ממ"ש הראב"ד דכהנים בזה"ז אינם חייבים על טומאה דטמאים הם כבר, ואי טומאתם היא רק מחרב הרי הם צריכים להיות חייבים כשנטמאו למת. והביא ראיה לכך דאל"כ אמאי כהן מטמא למת מצוה 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 מזה"ז גם לשיטת הראב"ד, מלבד שהדבר מבואר בר"ש ובתוס' כמשי"ת.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

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 שנזהר להכנס לבית של מתוכ"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 שע"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, ע"י בשו"ת הר המור סי' כו. 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' שמ שכתב על דברי הראב"ד הנ"ל שכהנים בזה"ז טמאי מתים ועל דברי הסמ"ק שג"כ כתב כך, וכתב ע"ז החת"ס וז"ל: "ולכאורה דבריהם קשה להולמם מאין נטמאו הכהנים בזה"ז בטומאת מת וכו' וא' מאלף כהנים לא יצא שנטמא באהל שהמת בו עמו בחדר אחד, ואיך החליטו שכהנים בזמנינו טמאי מת דאורייתא כשנטמא למתאחר, אלא ע"כ ס"ל טומאה ע"י זיזים וגזוזטראות 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 וסיעתו - ובהם הפנ"י בברכות יט ע"א ובסוכה י ע"א וכו' ובתשובה המובאת בנחל אשכול סוף הל' טומאת כהנים, והשאלת יעב"ץ בח"ב סי' קעא, והפרמ"ג באו"ח במשב"ז סי' קכח ס"ק ב, וכ"נ מהיש"ש יבמות פ"ו סי' כו - שטומאה ע"י המשכה מדרבנן, לדידהו צ"ל דהחזקה בזמנינו דהכהנים 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.

הקהל בזמן הזה

אולם באמת הדבר מבואר 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 ליהרר מטומאת כלי מתכות וכו' ולא הוזהרו עליה כהנים. וכ"מ מתוס' בכורות כז ע"ב ד"ה וכו' וכו', ומטומאת המת אי אפשר להיזהר דאע"ג דצריכין ליהרר מחמת כהונתם מכ"מ מטומאת חרב שהיא כחלל אפי' ע"י אהל וכו' מאותם לא היו יכולים ליהרר וגם אין צריכים לפרוש כממת". וכיו"ב כתבו בחולין קד ע"א ד"ה חלת וכו', ומסתמא טמאי מת היו כמה פעמים כי א"א להם ליהרר מטומאת מת דנהי דמטומאת מת עצמו צריכין ליהרר מחמת כהונתם מטומאת חרב הריהו כחלל אין יכולים כלל ליהרר וכו'. ועיי"ש ברא"ש ובהגהות הב"ח.

ועיין בספר התרומות בתחילת הלכות א"י שהביא דברי הגמ' בחולין קז ע"א גבי רב אמי ורב דהו כהני ואכלי תרומה, דכרכי ידייהו בבלאי חמתות ואכלו תרומה בלא נטילת ידים כדשמואל דהתירו מפה לאוכלי תרומה, וכתב וז"ל: "ואי לא היה להם הזאה מה מועיל כרכי ידייהו 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 מבבל, 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' קעד.

ועיין בדברי שאול להגאון בעל שואל ומשיב בהל' חלה סי' שכב שי"ל שאי"ז דבר ברור שכולנו טמאי מתים אלא זו חששא לחומרא, עיי"ש. ויש לדון הרבה בדבריו ואכ"מ. ועיין ביראים סי' רעז שכתב בסתמא דהנכנס בזה"ז לירושלים צריך להזהר שלא יכנס במקום מקדש ועזרות שכולם טמאי מתים. אולם אין להוכיח מדבריו לענין שהחזקה בכהנים היא לטומאת מת ממש כי היראים בס' רכב 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 נבוא 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 לקוברו. ועין ברמ"א ביו"ד

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

סי' שעד 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, (נדפסו בתמים דעים סי' רלז ובסוף מס' מכות בש"ס וילנא) שכתב שם דלאחר שפירש הרי זה בלא יטמא, והכי איתא במס' אבל רבתי, עכ"ל. והוא ספ"ד הט"ו. ודברי הראב"ד הללו מובאים גם ברמב"ן מכות כא 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 בהל' ביאת מקדש ג, יג, ובהל' טומאת מת ה, ה, או משום שאין כהן לוקה עליה לשיטת הראב"ד בהל' טומאת מת יב, ו לשיטת 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 מב 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. ועין בשבועות יז 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 בהל' טומאת מת יב, ו וכ"נ מהרמב"ם בהל' נזירות ז, ו. ועיין בהשגת הראב"ד מהל' טומאת מת ב, 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 הרמב"ם מהל' אבל ג, ב, וכ"ה במסכת שמחות פ"ד הכ"ב, א"כ אם נטמא בקבר שאינו נחשב

הקהל בזמן הזה

למחולל ועומד כנ"ל ואח"כ נטמא שוב בקבר יתחייב מלקות. ולכאורה בזה יתישבו דברי הראב"ד בהל' נזירות ו, ט שקימל"ן שהשוהה בביה"ק חייב שתיים, והקשו עליו הרי שיטתו היא שבטומאה וטומאה פטור, ועיין בתוס' שבועות יז 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 בהל' טומאת מת 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 בהל' קרבן פסח ו, ב.

ונראה להביא ראיה לזה מנזיר מב ע"ב דאמר רב הונא נזיר שהיה עומד בבית הקברות ונגע במת פטור, וכאן המקור לדין טומאה בחיבורין, עיי"ש, והרי נטמא בביה"ק הווי 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"נ גם מהמשך הסוגיא שם, עיי"ש. וגם מדברי הראב"ד בהל' נזירות ה, טו 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 טומאת מת 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

ממש למת, אבל בניזיר 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 בהל' טומאת מת יב, 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 הרמב"ם מהל' נזירות ה, טו 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 הונא 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 בה לאו, 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 בלאו דלא יטמא. ויל"ע בכ"ז מהגמ' בעירובין כט ע"ב בדין עירוב לכהן בביה"ק, ואכמ"ל. ויל"ע לפי"ז בניזיר 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 הרמב"ם שלוקה בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן אלא טומאת קבר, וי"ל בטעם החילוק ואכ"מ, ולפי הנ"ל יל"ע אם ע"י טומאות אלו הנזיר נחשב למחולל ועומד, ואכמ"ל.

הקהל בזמן הזה

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 ראייה 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 מדכתיב להחלו וזה כבר מחולל, אבל איסור מגע דלא יטמא איתא, וקרא דלהחלו מהני לפטור ממלקות, עיי"ש בירושלמי. אנמנם מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם נראה שס"ל דליכא איסור כלל, שהרי מיירי בזה"ז דליכא מלקות ודן רק לעין איסור. וכך מפורש בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' יח 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 בהיה בביה"ק אז 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 נפטור גם משום לא יטמא דכבר שבע לה טומאה כבמנחות כ"ג, וצ"ב עוד.

ודרך אגב יש להעיר במה 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"ז 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"ז מותר לכהן להיטמאות הרי יש ס"ס ומותר. אכן א"כ אמאי הביא בשו"ע דין טומאת בית הפרס. ואולי שאני זמ"ז, דבית הפרס היא טומאה חדשה מדרבנן ולא משום ספק, והיינו כמו שאסרו ד' אמות של מת ה"נ 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

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

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"י מ"מ רק בספק אחד אסור ולא בס"ס. ועין ברמב"ם בהל' אבילות ג, יג, וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות של מת וכן לבית הפרס או יצא לחו"ל או שנטמא בדם תבוסה או בגולל ודופק 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, והרמב"ם 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. ועיין ברמב"ם בהל' טומאת מת ב, ג, ושם ה, יא. אולם יש לדחות די"ל דמדור העכו"ם נכלל בטומאת ארץ העמים כמוש"כ הרמב"ם בהל' טו"מ פי"א ה"ז, ועיין בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות בדין אבות הטומאה מדרבנן. וכ"נ מהתוס' יו"ט אהלות י"ח מ"ז.

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 סא ע" ד"ה ממגע, כתבו דכהן מוזהר על מדורות העכו"ם, וכ"ה במהר"ם חלאוה פסחים שם, וכ"כ הר"ש בפ"ח מאהלות. וכן פסק באגודה פסחים ובסמ"ק מצוה פט. ועיין בריטב"א פסחים שם. ויתכן לבאר דס"ל כסברת התוס' בברכות דרביעית לוג דם חשיב טומאה שהנזיר מגלח עליה משום דעל שם טומאה זו נזיר מגלח ורק חסר בשיעור, וה"נ בקבר התהום דהוא שונה רק בידיעה שיש

הקהל בזמן הזה

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 דיש חיוב עליה לרגל לקיים מצות נטילת לולב דגם זה בכלל ושמחתם לפני ה'. וע"כ דאין חיוב עליה לירושלים, ורק עליה למקדש איתא. ועיין בירושלמי חגיגה לגבי ראייה בהר הבית ואכמ"ל. וראיה 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 משלושים ושתיים פרוטות, שהרי הראיה מעה כסף, ואילו שיחסר לו להוצאות המרובות של הדרך לא חששו. אולם באמת הדבר מפורש בגמ' במעשה שהיה שנמנע משום חסרון הוצאות הדרך ולא משום הקרבן.

ואסיים בברכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא