



Kevurah in Eretz Yisroel

Show# 152 | January 1st 2018

רמב"ן שמות הקדמה

השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר ובמקרי האבות שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא להם ואחרי שהשלים היצירה התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון הנגזר בפ' ובגאולה ממנו ולכן חזר והתחיל בשמות יורדי מצרים ומספרם אף על פי שכבר נכתב זה בעבור כי ירידתם שם הוא ראשית הגלות כי מאז הוחל. והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלות אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם והם הם המרכבה ואז נחשבו גאולים ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד.

ספר מורה הנבוכים חלק א פרק ב

הקשה לי איש חכם זה לו שנים קושיא גדולה, צריך להתבונן בקושיא ובתשובותנו בפירוקה. וקודם שאזכור הקושיא ופירוקה, אומר כי כבר ידע כל עברי כי שם אלהים משתתף לשם ולמלאכים ולשופטים מנהיגי המדינות (פרק ז' חלק ב'), וכבר ביאר אונקלוס הגר ע"ה והאמת מה שבארו, כי אמרו והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, רוצה בו הענין האחרון, אמר ותהון כרברביא. ואחר הצעת שתוף זה השם, נתחיל בזכרון זאת הקושיא. אמר המקשה, יראה מפשוטו של כתוב כי הכוונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים שאין שכל לו ולא מחשבה, ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, וכאשר המרה הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והיא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו אשר היא הנכבדת מן הענינים הנמצאים בנו, ובו נתעצם. וזה הפלא שיהיה עונשו של מריו תת לו שלמות שלא היו לו והוא השכל, ואין זה אלא כדבר מי שאמר, כי איש מן האנשים מרה והפליג בעול ולפיכך שינו ברייתו לטוב, והושם כוכב בשמים. זאת היתה כוונת הקושיא וענינה ואף על פי שלא היתה בזה הלשון. ושמע עיני תשובתנו. אמרנו, אתה האיש המעיין בתחלת רעיוניו וזממיו, ומי שיחשוב שיבין ספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים, בעברו עליו בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל, כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מן השירים, התיישב והסתכל כי אין הדבר כמו שחשבתו בתחלת המחשבה. אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר, וזה כי השכל אשר השפיע הבורא על האדם, והוא שלמותו האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו, ובשבילו נאמר (וצוה) בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו, ובגללו דבר אתו וצוה אותו כמו שאמר ויצו ה' אלהים ולא תהיה הצואה לבהמות ולא למי שאין לו שכל,

ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו, אמנם המגונה והנאה הוא במפורסמות לא במושכלות, כי לא יאמר השמים כדוריים נאה, ולא הארץ שטוחה מגונה, אבל יאמר אמת ושקר. וכן בלשוננו יאמר על הקושט ועל הבטל, אמת ושקר, ועל הנאה והמגונה, טוב ורע. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר. וזה יהיה בענינים המושכלים כולם. וכאשר היה על שלמות עניניו ותמותם, והוא עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם ותחסרו מעט מאלהים, לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם, עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות, והוא גלוי הערה לא היה זה מגונה אצלו, ואל השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות, כמו שאמר כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית, ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צוה בה, והגיע לו השגות המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות, ואז ידע שיעור מה שאבד לו ומה שהופשט ממנו ובאיזה ענין שב. ולזה נאמר והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, ולא אמר יודעי שקר ואמת, או משיגי שקר ואמת, ואין בהכרחי טוב ורע כלל, אבל שקר ואמת.

רוח חיים אבות פ"ה מ"ג

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו. כאן אמר אברהם אבינו. ולעיל אמר מנח ועד אברהם. ולא אמר אבינו. ירצה בזה על פי מה שכתוב (משלי כ, ז), מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו. כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם. לבניו אחריו המה כטבע מוטבע. ובקצת יגיעו לזה. כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם. והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו. וכן כל העשרה נסיונות היו להישיר הדרך לפנינו. וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש הוא מנסיון "לך לך". וקבלת כל דעבדין משמיא לטב מנסיון הרעב שלא הרהר אחר מדות השם יתברך וזה שאמר הכתוב (משלי כד, טז), כי שבע יפול צדיק וקם. ורשע יפול באחת (כן מובא הלשון בסנהדרין (ז). ובמקרא כתיב ישלול ברעה) פירוש כי הצדיק אף אם יפול לא יחשוב מאומה כי נופל הוא כי אם הוא קם ועומד על עמדו. ובאחת יפול הרשע. כי למפלה יחשב ולא יחשוב זאת לתקומה להיטיבו באחריתו:

בראשית רבה (וילנא) פרשת בראשית פרשה יט אות ד

אמר רבי תנחומא השאלה הזו שאלוני באנטוכיא, אמרתי להם כי יודעים אלהי אין כתיב אלא כי יודע אלהים, כי ביום אכלכם, ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אמר התחיל אומר דלטוריא על בוראו אמר מאילן הזה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו, שלא תבראו עולמות אחרים, דכל אינש ואינש סני בר אומנתיה, ר' יהודה בר סימון אמר כל שנברא אחר חבירו שליט בחבירו, שמים בראשון, ורקיע בשני, אינו סובלן, אתמהא, רקיע בשני, ודשאים בשלישי, אינן מספקין את מימיו, דשאים בשלישי, ומאורות ברביעי, אין מבשלין פירותיו, מאורות ברביעי, ועופות בחמישי, א"ר יהודה בר סימון ז"ז עוף טהור הוא, ובשעה שהוא פורח מכסה גלגל חמה, ואדם נברא אחר הכל לשלוט בכל, קדמו ואכלו עד שלא יברא עולמות אחרים והן שולטין בכם, הה"ד ותרא האשה כי טוב וגו', ראתה דבריו של נחש.

תלמוד ירושלמי מסכת כלאים פרק ט הלכה ג

רבי בר קריא ורבי לעזר הוון מטיילין באיסטריין ראו ארונות שהיו באין מחוצה לארץ לארץ. אמר רבי בר קריא לרבי לעזר מה הועילו אילו אני קורא עליהם [ירמ' ב ז] ונחלתי שמתם לתועבה בחייכם ותבואו ותטמאו את ארצי במיתתכם. אמר ליה כיון שהן מגיעין לארץ ישראל הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארון דכתיב [דברים לב, מג] וכפר אדמתו עמו:

זוהר פרשת ויחי דף רכה עמוד ב- רכו עמוד א

תמן תנינן מאן דנפק נשמתיה ברשותא אחרא וגופא דיליה אתקבר בארעא קדישא עליה כתיב (ירמיה ב') ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה.

זוהר פרשת תרומה דף קמא עמוד ב

מאן דנשמתיה נפקא לבר מארעא קדישא וההוא גופא אסתאב בההוא רוח מסאבו ההוא רוח מסאבו אשתאיב בגויה עד דתב ליה עפרא (נ"א דאתבלי גופא בעפרא), ואי ההוא (ויקרא עב ב) גופא דאשתאיב ביה ההוא רוח מסאבא סלקין ליה לאתקברא גו ארעא קדישא עליה כתיב (ירמיה ב) ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה, ארצי דלא שלטא עלה רוח מסאבו בההוא גופא דלכון דאשתאיב ביה רוח מסאבו דקא מיייתין לקברא ליה בארצי, אתון מסאבין לה לאסתאבא ביה אי לא דעביד קודשא בריך הוא אסוותא לארעא דהא כיון דאתבלי ההוא גופא נשיב קודשא בריך הוא רוחא מלעילא ודחי ליה לההוא רוח מסאבא לבר דהא איהו חס על ארעיה.

זוהר פרשת אחרי מות דף עב עמוד ב

כמעשה ארץ מצרים וגו' ר' חייא פתח (איוב לח) לאחוז בכנפות הארץ וגו', תאנא זמין קודשא בריך הוא לדכאה לארעיה מכל מסאבותא דעמין עכו"ם דסאיבו לה, כהאי מאן דאחיד בטליתיה ואנער טנופא מניה וכל אינון דאתקברו בארעא קדישא למשדי לון לבר, ולדכאה ארעא קדישא מסטרא אחרא (ס"א קדישא אחרא), כביכול דהוה מתזנא לשאר רברבי עמין ולקבלא מסאבותא דילהון ולדברא לון, וזמין לדכאה לה ולאעברא לון לבר, ר"ש הוה מדכי טורי (ס"א שוקי) דטברייא וכל דהוה תמן מית הוה סליק ליה ומדכי ארעא, תאנא כתיב (ירמיה ב) ותבואו ותטמאו את ארצי וגו', א"ר יהודה זכאה חולקיה מאן דזכי בחייו למשרי מדורא בארעא קדישא דכל מאן דזכי לה זכי לאנגדא מטלא דשמייא דלעילא דנחית על ארעא, וכל מאן דזכי לאתקשרא בחייו בהאי ארעא קדישא, זכי לאתקשרא לבתר בארעא קדישא עלאה, וכל מאן דלא זכי בחייו ומיייתין ליה לאתקברא תמן, עליה כתיב (שם) ונחלתי שמתם לתועבה רוחיה נפיק ברשותא נוכראה אחרא וגופיה אתי תחות רשותא דארעא קדישא, כביכול עביד קדש חול וחול קדש, וכל מאן דזכי למיפק נשמתיה בארעא קדישא אתכפרו חוביו וזכי לאתקשרא תחות גדפוי דשכינתא דכתיב (דברים לב) וכפר אדמתו עמו, ולא עוד אלא אי זכי בחייו זכי לאתמשכא עליה רוחא קדישא תדיר, וכל מאן דיתב ברשותא אחרא אתמשך עליה רוח אחרא נוכראה, תאנא כד סליק רב המנונא סבא להתם הוו עמיה תריסר בני מתיבתא דיליה, אמר לון אי אנא אזיל לארחא דא לאו על דידי קא עבידנא אלא לאתבא פקדונא למאריה, תנינן כל אינון דלא זכו להאי

בחיינו, אתיבין פקדונא דמאריהון לאחרא אמר ר' יצחק בגיני כך כל מאן דאעבר מאינון זינין בישינ או רשותא אחרא בארעא, ארעא אסתאבת, ווי ליה להווא גבר ווי לנפשיה דהא ארעא קדישא לא מקבלא ליה לבתר, עליה כתיב (תהלים קד) יתמו חטאים מן הארץ בעוה"ז ובעוה"ב ורשעים עוד אינם בתחיית המתים כדין ברכי נפשי את יי' הללויה:

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קיא עמוד א

אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל - כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא: מזבח אדמה תעשה לי, וכתיב התם: וכפר אדמתו עמו. עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשיה בחוץ לארץ, אתו אמרו ליה לרבי אלעזר, אמר: אנת עולא על אדמה טמאה תמות! אמרו לו: ארונו בא, אמר להם: אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה.

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קי עמוד ב

ת"ר: לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל - דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלוה, שנא': לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים, וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים; וכן בדוד הוא אומר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים.

שולחן ערוך יורה דעה הלכות אבילות סימן שסג סעיף א

אין מפנין המת והעצמות, לא מקבר מכובד לקבר מכובד, ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא מבזוי למכובד, ואצ"ל ממכובד לבזוי ובתוך שלו, אפילו ממכובד לבזוי, מותר שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו. וכן כדי לקוברו בארץ ישראל מותר.

פתחי תשובה יורה דעה סימן שסג ס"ק ב

כדי לקברו בא"י עי' (בתשובת ר"ל בן חביב סי' ס"ג) שכתב דאף אם גילה דעתו בחייו בפירוש דלאו שפיר למיסק מיתנא לארעא דישראל (וכדעת רבי בר קיריא בירושל' סוף כלאים) אפ"ה שרי לבנוהי למיסקיה ומצוה קא עבדי מיהו היכא דפקיד לבניו בפירוש דלא לסקוהו אינו רוצה להפריז על המדה ולהורות לבניו שיעברו על דבריו ע"ש.

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ח עמוד ב

תנא: עשרה כוסות תקנו חכמים בבית האבל, שלשה קודם אכילה - כדי לפתוח את בני מעיו, שלשה בתוך אכילה - כדי לשרות אכילה שבמעיו, וארבעה לאחר אכילה - אחד כנגד הזן, ואחד כנגד ברכת הארץ, ואחד כנגד בונה

ירושלים, ואחד כנגד הטוב והמטיב; הוסיפו עליהם ארבעה - אחד כנגד חזני העיר, ואחד כנגד פרנסי העיר, ואחד כנגד בית המקדש, ואחד כנגד רבן גמליאל, התחילו היו שותין ומשתכרין, החזירו הדבר ליושנה. מאי רבן גמליאל? דתניא: בראשונה היתה הוצאת המת קשה לקרוביו יותר ממיתתו, עד שהיו מניחים אותו ובורחין, עד שבא רבן גמליאל ונהג קלות בעצמו, והוציאווה בכלי פשתן, ונהגו כל העם אחריו להוציא בכלי פשתן. אמר רב פפא: והאידינא נהוג עלמא אפילו בצרדא בר זוזא. אמר רבי אלעזר:

מדרש תנחומא פרשת ויחי

מעשה בר' קצרא ור' אלעזר שהיו מהלכין בפולי של חוץ מטבריא ראו ארון של מת שבא מחוצה לארץ ליקבר בארץ ישראל. אמר ר' קצרא לר' אלעזר מה מועיל שיצתה נפשו בחוצה לארץ, ובא להקבר בארץ ישראל, אני קורא עליו, ונחלתי שמתם לתועבה (ירמיה ב ז), בחייכם, ותבואו ותטמאו את ארצי (שם /ירמיהו ב' ז'), במיתתכם, א"ל כיון שנקבר בארץ ישראל הקדוש ברוך הוא מכפר לו שנאמר וכפר אדמתו עמו (דברים לב מג).

רמב"ם הלכות מלכים פרק ה הלכה יא

אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר וכפר אדמתו עמו, ובפורענות הוא אומר על אדמה טמאה תמות, ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק.

ולו ירד בעל המאמר לדון בהיתר הקבורה של האפר בביה"ק, אף שהגאונים הנ"ל אסרו זה, היה מקום לצדד בזכותו, משום שינוי המקום והזמן, כי בדור של הגאונים הנ"ל היו בזה רק יחידים פורשים מהציבור היהודי, והם היו בבחינת ממירים וכופרים, אבל עתה שספחת הריפורם פשתה בעו"ה והם קורים לעצמם בעלי דת יהודית, יש הרבה נמשכים אחריהם כבהמה בבקעה בלי דעת ויש לדונם לשוגגים. ובכלל אם נמצה עומק הדין יש ויש הרבה עבריינים בענינים אחרים והם נקברים בקברות ישראל, ומתקבלים גם בחברות של כשרים, משום שקשה עכשיו להעמיד בזה הדת על תלה. וכ"ז לענין דיעבד לקברו בלי תכריכין ובלי שום תפלות והזכרות שלא לתן חזוק למעשה העבריינים בביה"ק במקום בפ"ע מרוחק מהנקברים. אבל להראות פנים להיתר שריפת מתים זו היא בורכא.

(תשי"ז)

פימן פו

רבוי הוצאות על קבורה

ואגב ראיתי להעיר על שנתפשט רבוי הוצאות על קבורה ומצבות "ותקון" שכל אלה הם בניגוד לתקנת רבן גמליאל ועול כבד על קרובים. ועתה הוסיפו להוביל הגוף לקבורה בא"י, אפילו נאמר שיש בזה איזה הידור, הרי אף על בנין ביה"כ"נ מהודר ביותר צעקו חז"ל "לא הוו בני נשא דילעון באוריתא?" ונאמר זה גם על עשירים, כ"ש על ת"ח וישיבות שכולם תורה, איני יודע אם יש רשות לבזבו מעות הקדש על זה. ואולי בגדולי הדור שיש בזה כבוד התורה גורם להרבצת תורה בישראל, ויש לדון בזה. אבל באחרים ודאי שאין זה הגון, ובעצם ענין קבורה בארץ ישראל לאלה שבחייהם לא נתאוו לה, נחלקו חז"ל במד"ר פ' ויחי ודנו בזה הגאונים לפנים.

הכלל הוא מי שהניח לו אביו מעות או שיש לו משלו הרבה ואינו רוצה לאבדן, לא ישחה עם הזרם להוציאם על עצים ואבני שיש ונסיעות, אלא על תמיכת לומדי תורה וצדקה בכלל. והשם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה.

(תשכ"ד)

פימן פו

קבורת אשה שניה באותו ביה"ק

ע"ד לקבור אשה שניה בביה"ק שהבעל ואשתו הראשונה קבורים שם, אין שום סברא להחמיר בזה. ואולם להיות שתיהן קבורות אצלו ממש אפשר דמגניא מילתא.

(תשי"ב)

סימן פח

א. בדבר פנוי קבר

מכתבו מיום ג' שבוע זו קבלתי, ואף שאני יודע שאיני בר סמכא לפסוק לגדולי תורה, ובמקום גדולי תורה, אך אין מסרבין, ובפרט שלפי הבנתי אין כאן שאלה בדין אלא במציאות — אם הקבר שייך לראובן ושמעון נקבר בו שלא ברשות, כבר דינו פסוק באחרונים שאפשר לפנותו, אם בעל הקבר אינו רוצה למכרו או להתליפו באחר (ויעויין פ"ת בשם ברכ"י שס"ג).

ואמנם מרחוק נראה לי, שאי אפשר שהנפטר אחד הנושא אשה ממשפחתם, שאנשי המשפחה לא היו בקבורתו ולא ידעו מזה. ע"פ סברא הסכימו לזה מקודם, ועתה חוזרים בהם כדרך אמעריקא.

וע"כ איני יכול להצטרף להיתר הפינוי.

ב. היתר פנוי קבר

בדבר פנוי הקבר של האשה... שנקברה בקבר משפחת בנה... והיא קנתה מקום קבר אצל חברת אנשי... באו אלינו בניה ובתה וקבלו בקנין אגב סודר וחת"י לקיים כל מה שנפסוק, ואחר ששמענו עדות הרב... ועדות נשים כשרות מכרותיה ושכנותיה נתברר לנו שרצתה להקבר דוקא בקבר שקנתה, שיתדה שם מקום בין נשים כשרות, וע"ז הוסיפה מאתים ד' להחברה אחר שכבר קנתה שם קבר מכבר. ובקבר המשפחה יש מחללי שבת, וגם אין מניחים שם להעמיד אבן כנהוג ולעשות צורת הקבר, ונוהגים כמנהגי החדשים, ואחר שעיינו בזה ונמלכנו עם הג"ר... שליט"א, שתלו ההיתר בו, והשיב שמקודם לא הציעו פרטי העובדא, אבל אחר שמוע הפרטים הוא סובר שיש להוציאה מקבר המשפחה לקברה בקבר שלה, וכן יוצא הפסק מצדנו שיוציאה בניה מקבר המשפחה, ויבקשו מחילה, גם יתנו צדקה לעלוי נשמתה, ויקברוה בקבר שקנתה אצל אנשי... ויעשו זה בצנעה כפי האפשרי. (תשי"ז)

ג. העלאת ארון המת לארץ ישראל

אחדשה"ט בדבר העלאת ארון לא"י — בעצם הדבר לא ניחא לי זה כלל, ואמר בזה בחובת הלבבות שאין התוספת נתנת אלא כשהחובה נפרעה, בודאי ת"ח גדולים דפקיע שמייחו בדקדוקי מצוות, קלה כבחמורה נאה להם ולעולם להעלותם לאר"י בדוגמת יעקב ויוסף ואם העלו גם את השבטים משמע שהיו כעין טפל לארונו של יוסף, אבל בנדון דידן, כמדומני שהוא כמו יוהרא; חוץ מזה שנוגע בתקנת ר"ג שמבזבזים מעות אלמנה ויתומים בלתי אמידים על העלאה לאר"י, שעולה להון רב הערך ואנשים לא אמידים והאלמנה והיתומים

מתביישים למחות בזה. ועובדא ידענא שנפטר אחד בלתי אמיד ואיזה מהמשפחה הציע להעלותו לא"י, ונתביישה האלמנה למחות, וחושבני שיש בזה משום גזל אלמנה ויתומים.

ומפורסם הירושלמי לענין בי כנישתא דלוד, שאחד החכמים התפאר שהשקיע עליהם הון רב, וחבירו אמר שהשקיע בזה נפשות שהרי בכסף זה יכולים היו לפרנס ת"ח ולא הוון בני נשא דילעון באורייתא, והרי זה ידוע גם שצדקה מכפרת על המתים כמו על החיים וכמה נפשות בני תורה היו מוחים בזה.

זהו במי ששואל עצה בזה, ואמנם מי שרוצה להעלותו לא"י אין למחות בידו כי משמעות הפוסקים שלא"י מותר לפנות אפילו הוא קבור כאן אצל משפחתו. ואמנם בנדון זה שכ"ת כותב שאחד מן האחים מעכב יש לדמות זה להמשנה דפיאה תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבוז שומעין להאחד "כיון שאומר כהלכה" אף שאין זה דומה ממש. (תשכ"ד)

סימן פט

אי יאות משלוח מתנות לאבלים

בענין המנות ששולחים לאבלים בתוך שבעה שאלתי שאלה זו בהיותי בקוקן וראיתי שם מנהג הספרדים בזה, ופניתי אל הגאון בעל דברי מלכיאל זצ"ל, והשיב לי שמנהג זה מקורו טהור בגמ', שהיו מברין האבלים כל שבעה וסועדים יחד עם האבלים ומברכים שם ברכות אבלים שבגמרא — והספרדים מוסיפים עוד למודי זהר ומשנה ומובן שהסעודות לא היו משל אבלים אלא משל המנחמים — ולפי מנהגם אין לפקפק בזה. ואמנם פה שאין מנהג לסעוד אצל האבלים, ורק שנותנים מתנות לכבוד, מסתבר כותי' דכ"ג שהדבר יש בו חשש, ובפרט ששולחים פרחים ושאר מתנות של שמחה — ואין דבר זה סובל אריכות. (תשכ"ה)

סימן ע

א. להקשיב הלימוד בימי השבעה

ע"ד להקשיב הלימוד בז' ימי אבלות הנה תקנתו קלקלתו, מכיון שאינו מכוי' לעצם הלימוד אלא לכבוד ותועלת לנשמה, הרי כבר נפסק שאפילו לימוד בפה לדרוש לזכות הנשמה שרי, וכ"ש כאן, דאין זה אלא שמיעה והרהור. ולשלחו מביכ"נ א"צ, ומותר לו לומר קדיש. (תש"י)

ב. אבלה בבית הנשואין

ע"ד אשה אבלה על אמה אם מותר לה לילך לבית הנשואין לקרובה. אמנם הצדק אתו שבודאי תשמע שם כלי שיר ושאר מיני שמחה, ובכ"ז כבר נהגו

ללוות את צניכם להביאם לא"י ואותו הדור שילאו ממלרים היו באמונה ופלאה וצמעה גבוח ובוודאי היו ממלאים צניכם הרבה שלא היו חסים על ערסם להביא את הוריהם לא"י אבל לא נעשה כן אלא ליחידים שזדור כן המה השצעים.

יא

ובגמרא כתובות ק"י, ר' זירא הוה קמשתמיט מיניי דרב יודה דבעא למיסק לארעא דישראל דאמר ר"י כל העולם מצבל לא"י עובר בעשה שנאמר בצלה יוצאו וגו', ור"ז ה"י בכלי שרת הוא דכתיב, ור"י כתיב קרא אחרינא השצעתי אתכם בנות ירושלים וגו', ור"ז ה"י שלא יעלו בחומה וכו', נמלא דלר"י אף יחיד העולה לא"י כמו שעלה ר"ז עובר על קרא דהשצעתי אתכם, וכבר דברו מזה הפוסקים. ואותן הפוסקים ההולכים בשעור ז' שמאוב לעלות סוצרים דהלכה כר"ז כמו שכתבו דמחמת שיש להם ראיות מוכרחות על מלות העלי' ע"כ הלכה כר"ז, ועכ"פ אף על ר"ז סמכין בעליות היחידים לא"י. ומצואר בגמ' ברכות דף ר"ז ע"א ה"והא שערירם בחלום סרו עונותיו שנאמר ובר עוונך וחטאתך תכופר, אמר ר' זירא אנה לא סלקי מצבל לא"י עד דחזאי שערי בחלמא, כרי דאף ר' זירא דעלי' סמכין מ"מ לא עבד עובדא בנפשי' ליסע לא"י עד שגילו לו מן השמים כי נקי הוא מכל עון ומכל חטאת אף דלדידי תרתי אית צ"י דכיון דלשיטתו אינו אסור היה מלכ גדולה קיום כל מלות התלויות בארץ וגם שארי תורה ומלות השוצים יותר בארץ ישראל כמו שכתב הרמב"ן ז"ל (פרשת אחרי) וגם כיון שהמתין עד שיראה שערי בחלמא ואי אפשר לידע הזמן הזה הוי ודאי הזמן מרובה דחיישינן למיתא ונמלא דמפסיד גם קצורת א"י דאינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתא וגם אינו צרור כ"כ שיצאוהו לשם כמו שהוא צרור היכה שעולה מעלמו בחייו ולא השגיח על כל זה מחמת שנמנע ליסע לארץ ישראל בחטאים.

גם הפחד מעצירות חדשות אינו עוד כי צמתים חפשי ואין ללמוד משם ל"ד.

גם צעיקר הענין דר' זירא לריך ציאר דנמלא לפי ז' דנפל פותא צצירא דאם ר' זירא היכ מפחד אן מכ געני אצתרי', ולרב יכודא קשה יותר דלדידי שכוה איסור לעלות הוא לכאורה נגד הצרייתא (כתובות דף ק"י ע"ב) דלעולם ידור אדם בארץ ישראל ונגד המשנה (שם) דהכל מעלין לארץ ישראל גם אינו מוצן שהשמיטו כר"ף וברא"ש והטוש"ע כך צרייתא דלעולם ידור אדם בא"י ושהדר בחו"ל הוא כעובד ע"א, גם הצרייתא שצמס' צ"ב דף ל"א אין יולאין מא"י לחו"ל והסקלא. וערי' שם שחילקו צין פירות ציוקר וצין מעות ציוקר שיולאין, כ"ז בשמיטו ברא"ש והטוש"ע, ואך בשו"ע אה"ע סימן ע"ה הביא הדין דהכל מעלין, ומשם אין ראוי לדינים אלו כי שם מצואר רק הדין דכחא אמר לעלות והיא אינה רואה תלא בלא כתובה וצביא רואה לעלות והאיש אינו רואה ויולא ויתן כתובה, אבל אם מגרשה ונותן לה כתובה שוב אינו חכר שם שום חיוב עליו לעלות וכן צביפך כשהוא רואה, וא"כ לא נשמע משם אלא שח"א לעכב את הרוכה לעלות אבל מי שאינו רואה לא נשמע משם כלל אלא מהצרייתא דלעולם ידור אדם בא"י, וצפרע הסוגי' דמס' צ"ב שיש שם חילוקי דינים צין פירות ציוקר ומעות ציוקר שלא וודאי אין זכר למו צבך דימא שצחא"ע. ושם צצ"ב סמוך לאותה הסוגי' הדינים דאין מולאין פירות מא"י וכן הדין דאין משתכרין בארץ ישראל בדברים שיש בהם חיי נפש, כל זה הביא השו"ע חו"מ סימן רל"א, וכן מה דאיתא שם דמתריעין על פרקמטיא הוא צש"ע כ' תענית, ושם תיכף הסוגי' דאין יולאין מא"י לחו"ל והאריכו שם בגמ' צזה הרבה יותר מבהלכות הקודמות והעפ"כ נשמע כולו מהרא"ש והטוש"ע. ויש לי צ"כ אריכות גדול צציואר הלכה זו של ישוב א"י ליישב כל אלו התמיכות ולצאר השיטות והמימרות שצש"ס ופוסקים צזה צדברים נכונים וצברורים צעצה"י אבל לא עת האסף פה ולריך ע"ז קונטרס מיוחד אבל ר"ד דמיירי צהצאה לאחר מיתא הוא ענין אחר לגמרי ואין לו שייכות לעלי' מחיים.

יב

ובחזון לעניינינו, הנה צפוי"ד ס"י שס"ג שאסור לפנות כמת אף מצוי למכוד ולא צצביל שום לורך אבל לכפרה שלו או לכבודו כגון להטלותו לא"י או לקוצרו צקצרי אצותיו מותר, ופ"י צצ"י לכפרה שלו היינו להטלותו לא"י וכן פ"י כדרישה, וכן הוא בשו"ע שם,

אך אין ראוי משם כיון דשם מיירי צצביא מחיים, דאף שצחיים הוא ענין גדול וחשוב הרבה יותר מלאחר מיתא שכוה מקיים תורה ומלות ועובד הש"י צצח"ק שחשוב יותר מצח"ל, אבל לעומת זה אם עובר עבירה שם ח"ו הפגם הוא ג"כ הרבה יותר מצח"ל כמ"ש הרמב"ן ז"ל צפ"י אחרי וצשאר מקומות ולכן כל זמן שאינו נקי מעצירות יש לפחד דעבירה גוררת עבירה וגדול יותר הפגם, משא"כ צהצאה לאחר מיתא דאף שאין צזה אהוה החשיבות שיש צצביא מחיים אבל

וכתב הש"ך (סי"ג) שכתב כפרתו שערך ארץ ישראל מכפרת דכתיב וכפר אדמתו עמו. ומזה משמע שראוי לכל אדם להצילו לא"י לאחר מיתתו כי לא מיירי כאן מגדולים ויחידים אלא מסתם בני אדם, וזוודאי שרשעים אסור להצילם לא"י בין צהייהם ובין צמיתתם ואע"פ צרשיעי עסקין, אבל צסתם בני אדם שיש להם חזקת כשרות ומונין בין הכשרים שבישראל שפיר דמי להעלותם לא"י. ועדיין ל"ע למה לא מצוהר צש"ע הדין צסתם שמורה להעלותו וכלא לעשונו על חסד של אמת אם היכולת צידו ואין לך חסד יותר מזה להמליץ כפרה לנפשו, ומכלשון שכתב דמוחר משמע שהוא רשות ולא מצוה, הגם ש"ל שכולך לומר לשון מותר יפן שיש צוה איסור פיגוי המת, עכ"ז כיון שלא נזכר צשום מקום צש"ע שיש צוה מצוה אינו מצוהר לשון מותר שכתב. ואולי כיון שיש צוה פלוגתא צירושלמי וגם הוא ספק אם הוא כן צכל אדם לכן דעצד כמר עצד ועצד כמר עצד וכסומך. על כך מ"ד דמוחר אין איסור גם לפנותו צשציל ספק כפרה, אבל אין לנו הכרעה צרורה צדכ.

כן כלל וכלל לא. והמכרים שיק ציו"ד סי' שצ"ד כתב גם לענין לפנות לקצרות אצותיו שלא ראינו ולא שמענו וכעין זה כוללים אחר המנהג יפוי"ש. ולפנות לקצרות אצותיו אינו שכיח כ"כ ואין ראוי כ"כ מלא ראינו אבל להציל לא"י שזה שייך צכל אדם צוודאי דלא ראינו כיו ראוי שהוא מנהג, ואך אפשר צשציל שכי' כמה זמנים שלא כיו מליאות לכן נשתרצב המנהג, אבל כמה גדולים וחכמים כיו צמשך הדורות שהיו זכירים עוצה צכתצונות יתירה צכל פרע וכן כמה קדושים שכי' כל תועפותיהם אך צרוח הקודש כן צכהגת עולם וכן צכהגת הציבור ולא נשמע שום רמז מזה הלא דבר הוא וצריך עיון. וצוודאי דממקום שאין תורה עוצ להציל למקום תורה דמ"ה כיו מצוהין לצכל צשציל שכי' שם זכות התורה כפירש"י ז"ל.

יג

ובגמרא כתובות ק"א ע"א רב ור"י דאמרי תרווייכו כשרין שצצכל ארץ ישראל קולטתן כשרין שצשאר ארצות צכל קולטתן, למאי וכי' אלא לענין קצורה, ופירש רש"י ז"ל של צכל מוליכין ארומותיהם ליקצר צארץ ישראל ושל שאר ארצות הרחוקים מארץ ישראל וקצוצים לצכל קוצרים צצכל שיש שם זכות תורה. ואין מוצן כ"כ הטעם כיון שפרחו להוליך עד צכל והיו שם צצכל למה לא עשו גם המה להוליך משם לא"י כמו שאר יוצצי צכל, הלא הכפרה דכתיב צקרא וכפר אדמתו עמו אינו אלא צאדמת א"י לא צצכל וצדאי להטריה עצור כפרה אף להציל ממרחק. ואפשר צשציל שאין הדבר צרוור כ"כ לא ראו לעשות כן אלא צטירתה מועטת לא צטירתה מרובה. וצמברלצ"ח (סי' ס"ג) כתב שהוא מצוה וכציל ג"כ שהיו מדינות שהיו נוכגין להוליך את כל הארונות לא"י והיו מדינות שלא היו נוכגין אלא למי ש"ה להוליכו.

והגדה הטור וצ"י והש"ך וכל הפוסקים שדברו מכולכ לארץ ישראל כתבו הטעם צשציל שהוא מכפר מדכתיב וכפר אדמתו עמו. אמנם לכאורה יש צוה ענין יותר גדול וגורא שכרי לדעת ר' אלעזר צכתוצות דף קי"א ע"א מתי חוץ לארץ אינם חיים צתחיית המתים ודריש לי' מקראי, וכתוספות צמסכת סוטה דף כ' ע"א תמכו מה דלא חש צמשנה דריש חלק גבי אלו שאין להם חלק לעולם הצי מתים שצחוץ לארץ, ואף שלצסוף מסיק צגמי' גם אליצה דר"ה שחיים ע"י גלגול מחילות מ"מ ע"י נוצ"י מבי"ת יו"ד סי' ר"ה שכתב שמתיירא מכה מימרא דר"ה שם צכתוצות דאולי לא חזר צו ודוקא לדיקים זוכים למחילות וכרי קאמר שם שיעקב ויוסף נתייראו שמא לא יחו למחילות מכלל שאין הכל זוכים למחילות אלא שצסוף סיים כנוצ"י דצאמת לא ניחא למרייכו למימר ככי וכלכ כאיך מ"ד וכל מתי חו"ל יקומן ע"ש.

הגדה לפי דבריו שיש צוה מחלוקת האמוראים ור"ה אצור לפי האמת שח"ץ לא יקומן מתי חו"ל אינו מספיק מ"ש דלא ניחא למרייכו למימר ככי ולכן הלככ כאיך מ"ד, שכרי וודאי גם ר"ה לא אמר מה דלא ניחא למרייכו וע"כ שר"ה סוצר שח"ץ איכא למימר ככי או צשציל שמקרא הוא דורש כמו שאמר שם צכתוצות דף קי"א ע"צ לענין ע"ה וא"כ לא נוכל אנהנו להכריע בין האמוראים. ועכ"פ כיון שיש דעה צש"ם שח"ץ לא יקומן מתי חו"ל צתחכ"מ למה לא אמרו הפוסקים טעם זה שיש צהולכת המת לא"י שהוא עיקר יותר. והש"ה"ק צשער האותיות אות ע' כתב על מי שאינו קס

והעיקר מה שאני מסתפק צוה, שצכל המדינות שאנו יודעין כן צדורות כראשונים צזמן כראשונים ז"ל וכן צדורות האחרונים צזמן הצעש"ם כק' ותלמידיו ותלמדי תלמידיו וצתלמדי הגר"ה וצתלמדי חכמי האשכנזים שהיו צכל משך הדורות כרצב גדולים וקדושים וצפי"צ יראים ושלמים וגצירים לאין שיפור וכלם נקצרים צחו"ל. כן אמת שהיו זמנים שלא כיו אפשרות להציל לא"י אבל כיו. כרצב זמנים שכי' מליאות לדבר ולא נהגו

עושים שם הוא ה' עושה, ויה כל די עבדין
 צמימרי' הוה מתעבד ע"כ, מצוהר דמה שנעשה
 צמימרי' ועפ"י לווחתו נקרא בעשי' על שמו, והנה
 יע"א אמר ליוסף ועשית עמדי חסד ואמת, וצחמת
 לגבי יוסף לא ה' זה חסד של אמת ולא חסד
 שעושים עם המתים, דכרי ידע שיע"א לא מת,
 מש"כ המלריים שסברו ונדמה להם שמת, ה' ה'
 נחשב להם חסד של אמת מה שעשו עם יע"א.
 שנאמר ויעלו אתו וגו' וכל זקני ארץ מלרים וגו'
 ויוספדו שם מספד גדול וכבד, ונמלא ה' כאן צ'
 בחיות ונקראו שניהם ע"ש יוסף כמ"ש ועשית
 עמדי חסד ואמת, לפי שכל זה צמימרי' הוה מתעבד
 על כן נקראת על שמו, וז"ש ועשית עמדי חסד ואמת
 לרמוז על צ' הבחינות הנ"ל ומה שבקש על חסד
 של אמת ולכאורה מנפק"מ ומה לורך לו בחסד
 של המלריים צחמה בחי' שיהי, ויוצן עפ"י דלוחת
 צמד"ר (פרשה זו) ח"ר אצבו אותן ע' יום שבין
 אגרת לאגרת (צין אגרת המן צ"ג צניסן לצין
 אגרת מרדכי צ"ג צסיון) כנגד ע' יום שעשו
 מלריים חסד עם יע"א ע"כ, וצירושלמי מצוהר
 שצחות ע' ימים שבין אגרת לאגרת ה' שמחה
 גדולה לעכו"ם על דברי האגרת שכתוב זה להרוג
 ולהצד וגו', וזה ה' שרם על אותן הע' ימים
 שעשו חסד עם יע"א, וע"כ בקש יע"א שיהי רק
 חסד של אמת שלא ילפו לתשלוס גמול, ואעפ"כ קיבלו
 שרם כי אין הקצ"ה מקפה שר כל צרי', אבל
 אלמלא היו מלפים לתשלוס גמול מי יודע מה ה'
 מדה שרם, וכמ"ש הגה"ק מצאטשועש זל"ה לפרש
 המאמר ותן שר עוב וכו' שלתשלוס שר לריך
 התערוהא דלתהא עייש"ד, וע"כ אם היו מלפין
 לתשלוס גמול ה' ח"ו גרוע לישראל יותר, ע"כ
 צוקש יע"א שיהי רק חסד של אמת שלא ילפו
 לתשלוס גמול.

*

באופן אחר אפ"ל דברי הגמ' הג"ל (צמס' תענית)
 צכקדם מה דלוחת צוה"ק פי תרומה (ד' 7)
 קמ"א ע"צ) גופיהון לדזיקיא דלא מתענגי צחאי
 עלמא אלא מתענגי דמלצה, וסעודתי שצתין וחגין

וזמנין, הוה רוח מסאצח לא יכיל לשלטה עליהו,
 דהא לא מתענגי מדילי' כלום, והואיל ולא נעלו
 מדילי' לית לי' רשו עליהון כלל, זכאה חיבו מאן
 דלא אחבי מדילי' כלום וכו', מאן דנשמתי' נפקא
 לצר מארעה קדישא, והוה גופא תסתחב צהוה
 רוח מסאצו וכו', ואי הוה גופא סלקין לי' לאתקצרה
 בו ארעה קדישא, עלי' כתיב (ירמי' צ') ותצאו
 ותעמאי את ארתי ונחלתי שמתם לתועבה וכו', יוסף
 לא שליט על גופי' רוח מסאצו לעלמין אע"ג דנשמתי'
 נפקת צרשו אחרת, מ"ט צגין דלא אתמשיך צחיו
 צתר רוח מסאצח, ועם כל דא לא צעה דגופי'
 יסלקון לי' לאתקצרה צארעה קדישא, אלא אמר
 והעליתם את עצמותי ולא גופי', יעקב לא מית
 וגופי' אחקיים צקיומא תדיר ולא דחיל לסערה אחרת,
 דהא ערסי' הוה שליט צשלימו דנהורא עלאה וכו',
 ועל דא כתיב צ' ושכנתי עם אבותי ונשאתני ממלרים
 גופא שליט, וע"ד ויחגעו הרופאים את ישראל, דגופי'
 יהא קאים צקיומא והכי אלעריך עכ"ד בזוה"ק,
 חזינן שהזוה"ק מחמיר מאוד צעגין זה, מאן דנשמתי'
 נפקא לצר מארעה קדישא שלא להעלותו לקצרו צא"י,
 דעלי' כתיב ותצאו ותעמאו את ארתי וגו', ומי לנו
 גדול מיוסף הכדיק דלא שליט על גופי' רוח מסאצח
 לעלמין, ועם כל דא לא צעה דגופי' יסלקון לי'
 לאתקצרה צארעה קדישא, אלא אמר והעליתם את
 עצמותי ולא גופי', ויעקב אצינו שיהי להעלות גופי',
 טעמא רצח איכא צגווי' דהא לא מית וגופי' אחקיים
 צקיומא תדיר, וצודאי שא"ל ללמוד ממנו לכל אדם,
 כי אין מי שישור וידמה לערך צחיתו הקדושה.

אמנם צירושלמי (כלאים פ"ע סוף ה"ג) נראה
 דפלגי רצן צהא חי שפיר דמי להעלות המת
 לח"י לקצרה, וז"ל הירושלמי רבי צר קיריא ורבי
 לעזר הוון מעיילין צחיסערין, ראו ארוכות שהיו
 צחין מחו"ל לארץ, אמר רבי קיריא לרבי לעזר מה
 הועילו אלו, אני קורא עליהם (ירמי' צ') ונחלתי
 שמתם לתועבה צחייכם, ותצאו ותעמאי את ארתי
 צמיתחכם, אמר לי' כיון שהן מגיעין לארץ ישראל
 הן עוטלין גוש עפר ומניחין על ארוגן דכתיב וכפר
 אדמתו עמו עכ"ד הירושלמי, וכיו"צ מלינו צצבלי
 (כתובות קי"א ע"א) עולה נח נפשי' צחוי"ל אתו

אמרו לי לרצי אלעזר, אמר אנת עולא על אדמה
עמאה תמות, אמרו לו ארונו צא, אמר להם אינו
דומה קולעתו מחיים לקולעתו לאחר מיתה, ולכן
בגמי שם רצה ורצ יוסף דאמרי תרויכו כשרין
שבצבל ארץ ישראל קולעתן וכו' לעגין קבורה, פרשיי
של צבל מוליכין ארונותיכם ליקצר בארץ ישראל
עכ"ל, מצואר דאיכא מי"ד דס"ל דתקנתא הוא לנפש
כמת להעלותו לאיי אף אם מת בחו"ל, ואיכא דס"ל
לכופר ^{לצד החכמה} דלא הועיל כלום, ואדרבה מועלים ופוגמים
חיי בקדושת הארץ, וברמזים ז"ל (פ"ה מה')
מלכים ה"א) כתב וז"ל אמרו חכמים כל השוכן
בא"י עוונותיו מחולין וכו', וצפורענות הוא אומר
על אדמה עמאה תמות, ואינו דומה קולעתו מחיים
לקולעתו אחר מותו, ^{לפ"ה ת"ת} ואעפ"כ גדולי החכמים היו
מוליכין את מתיכם לשם, לא ולמד מיעקב אבינו
ויוסף הלדיק עכ"ל, בנה צעיקר בדבר לא כתב
ברמזים ז"ל הלכה ברורה צוה, שכל מי שהיכולת
צידו ישתדל לעשות כן, אלא הודיע לנו שגדולי
החכמים היו מוליכין את מתיכם לשם, ואולי כך
תקנתא אינו אלא לגדולי החכמים דגופייהו קדוש,
ולא שליט עלייהו רוח מסאצו לעלמין, וצודאי לאו
כל אנפין שווין צוה, אמנם מ"ש לא ולמד מיעקב
אבינו ויוסף הלדיק איי לפי"ד הזוכי"ק בני"ל, דיוסף
הלדיק גופי' צוה להעלות עצמותיו בצבד, אף דלגודל
צחי' קדושתו לא הי' מקום לחששא המצוארת צוה"ק
לגבי רובא דעלמא, מי"מ לגודל ענותותו נמנע
מליטעציד עוצדא צנפשי', ויעקב אבינו שאני דלא מית
וגופי' קיים, ואיך אפשר למילף מיעקב אבינו ויוסף
הלדיק, אמנם ידוע שצינו ברמזים ז"ל לא תגלה
עדיין ספר הזוכי"ק, וע"כ אזיל צתר שיטת בגמי'
דין דרצה ורצ יוסף אמרו תרויכו כשרין שבצבל
ארץ ישראל קולעתן וכו', ונראה לו דכשרין דוקא
מהך טעמא המצואר לעיל, וע"כ כתב דגדולי החכמים
היו עושין כן ועוד נצאר צוה.

ועתה נצוא לצאר דצרי בגמי' דתענית (דף ה' ע"ג)
רצ נחמן ורצ יחזק הוו יחצוי צסעודתא, א"ל ר"ע לר"י לימא
מר מילתא, א"ל הכי אי"ר יוחנן אין מסיחין צסעודה
אין מסיחין צסעודה שמה יקדים קנה לושט ויצא
לידי סכנה, צתר דסעיד א"ל הכי אי"ר יוחנן יעקב

אבינו לא מת וכו', ולי"צ הקישור, ואפ"ל דהנה לפי"ד
הזוכי"ק בני"ל דגופייהו דלדיקויה לא מתענגי צבאי
עלמא אלא מתענגי דמלוה וסעודתי שצתין וחגין
וזמנין, וכו' הואיל ולא געלו מדילי לית לי רשו
עליהו כלל, ולפי"ז לכאורה לא הי' להם לחוש
ולמנוע מלדבר בצדרי תורה צתוך הסעודה מחשש
סכנה שמה יקדים קנה לושט, ואולי נזכרו קדושים
הללו מלשוח צד"ת צתוך הסעודה, שהיו חושדין
את עצמם שמה יכונו אף להארת כגוף צבדי המלוה
ואיכא חשש סכנה, וראי' לדבר זה דכ"א לריך לחשש
על ככה, מדצרי הזוכי"ק בני"ל דגופייהו דלדיקויה לא
מתענגי צבאי עלמא אלא מתענגי דמלוה וסעודתי
שצתין וחגין, בהוא רוח מסאצא לא יכול לשלעאה
עלייהו, ויוסף הלדיק לא שליט על גופי' רוח מסאצא
לעלמין, ועם כל דא לא צעא דגופי' יסלקין לי'
לחתקצרה צארעא קדישא, אלא אמר ובעליהם את
עצמותי ולא גופי', ואף דלפי מדריגת קדושתו לא
הי' לו לחשש על ככה, מי"מ דרך הלדיקים לתלות
החסרון בעצמם דאולי נכתוב גם להנאתו, ומכ"ש
וקי' שצריכים שאר צי"א לחשוד איי צכך.

ועד"ז יתצאר דצרי בגמי' בני"ל, ר"ע ור' יחזק
הוו יחצוי צסעודתא, א"ל ר"ע לר' יחזק לימא
מר מילתא, א"ל הכי אי"ר יוחנן אין מסיחין צסעודה
שמה יקדים קנה לושט ויצא לידי סכנה, ולכאורה
צחמת מדוע ציקש ממנו ר"ע לומר לו ד"ת צתוך
הסעודה אם יש חשש סכנה צדבר, אלא ודאי מפני
שרצ נחמן ס"ל דלדיק גדול כרי' יחזק א"ל לחשש
על ככה, כיון שאינם נכדים כ"א מתענגי דמלוה,
אמנם ר' יחזק כשיצ לו דכבי אי"ר יוחנן אין מסיחין
צסעודה מפני חשש סכנה, ודייק להודיע דאף ר'
יוחנן שהי' צדור קדום ומעולה, מי"מ אמר כלל
לכל אדם שאין מסיחין צסעודה מפני הסכנה, וצחמת
הי' לו להציא ראי' יותר מצורת מיוסף הלדיק
בני"ל, אלא שלא רצה להאריך צדיצור צתוך הסעודה
מחשש הסכנה, לצתר דסעיד הציא ראי' וחזוק
לדצריו הראשונים, וא"ל הכי אי"ר יוחנן יעקב
אבינו לא מת, ר"ל דצחמת איכא ראי' מיוסף הלדיק
ממה שלא צוה לצניו להעלותו מיד כ"א את עצמותיו
לאחי"ז, ועכ"ת דכל אדם יש לו לחשוד איי צכך

שו"ת הרשב"א חלק א סימן שסט

לארדה. שאלת ראובן צוה בשעת פטירתו שישאו אותו לקבור אותו אל מקום קברות אבותיו. וביום שמת נאנסו ולא יכלו לישא אותו מיד. והכניסוהו לשעה בקבר מקום פטירתו. ועכשו רצו בניו להוליכו אצל קברות אבותיו. ומפני שאי אפשר לישא אותו מחמת הפסד הבשר וריחו נודף עד שיתעכל הבשר אם מותר ליתן על כל גופו סיד למהר העכול אי איכא בזיון/המת/ בכך או לא? אי נמי משום צער? וכענין שאמרו קשה רמה למת כמחט בבשר חי. ואי נמי אם מותר לטלטלו ממקומו אפילו לישא אותו אצל אבותיו כמו שצוה או לא?

תשובה כל כי האי שעושין לעכל בשרו מהרה כדי לישא אותו למקום שצוה מותר. שאין כאן משום בזיון המת. ואין כאן משום צער שאין בשר המת מרגיש באזמל כל שכן בסיד. והחנטיין קורעין אותן ומוציאין מעיהן ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון. ולפנותו ממקומו כדי לקברו במקום שצוה ומקום קברות אבותיו מותר. שלא אמרו שאין מפנין מקבר לקבר ואפילו מבזוי למכובד אלא שלא לצורך לכבוד בעלמא ואף על פי שמפנין אותו מקבר בזוי לקברו במכובד. אבל כענין זה לקברו אצל אבותיו מותר. שערב לו לאדם להיות נקבר אצל אבותיו וכתוב (ברא' מ"ט) קברו אותי אל אבותי. ובירושלמי אין מפנין את המת ואת העצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד ולא מקבר בזוי לבזוי ולא מבזוי למכובד ואין צריך לומר מן המכובד לבזוי. ובתוך שלו אפילו מן המכובד לבזוי ערב לאדם בשעה שהוא נינוח אצל אבותיו. וכן בשנתנו מתחלה דעתם לפנותו מותר. ומעשה היה בעירנו באחד שנקבר תוך השכונ' ביום הידוע לנוצרים. שלא יכלו לקבור אותו ליומו בבית הקברות. ואח"כ פנהו משם לבית הקברות. וכש"כ בנדון שלפנינו שצוה לפני מותו ושנקבר על דעת לפנותו שהוא מותר ומצוה על בניו לקיים דבריו.

To see Rabbi Cohen's article in *Journal of Halacha and Contemporary Society* [click here](#)

שו"ת חלקת יעקב יורה דעה סימן רו

בענין מי שבא בחלום ג' פעמים לקרבו לפנותו לא", אם צריך לחוש להחלום

הוד כבוד הה"ג, עוטה אורה וכו' ר' אברהם שלמה בלום שליט"א אבן יקרה בנויארק יצ"ו.

אחדשכת"ה בכבוד.

יקרת מכתבו הגיעני בשאלתו, וזה תורף השאלה.

באיש אחד שנפטר וקברוהו בביה"ח של העיר, לאחר כמה ימים בא בחלום לאחד מקרוביו לפנות את קברו לא", ולא שם לב לדברים האלו דחלומות שוא ידברו, לאחר כמה ימים בא עוד הפעם ושוב לא שם לבו, ולאחר כמה ימים בא פעם שלישית ואמר אליו בלשון אזהרה כנ"ל, האיש הנ"ל הקיץ משנתו ותפעם רוחו ולבו חרד בקרבו ואינו יודע מה לעשות, והשאלה אם באופן זה מותר לעשות כרצונו או לא, ע"כ תורף השאלה.

א) והנה לענין אם מותר לפנותו, לכאורה שאלה זו אינה צריכה לפנים, דמפורש להדי' בסימן שס"ג לקברו בא"י מותר לפנותו אפי' בלי שום תנאי קודם הקבורה, וכבש"ך שם ס"ק ג' שהוא כפרתו שעפר ארץ ישראל מכפרת דכתיב וכפר אדמתו עמו, ואם כן אפילו אי נימא דחלומות לא מעלין ולא מורידין, כשהקרוב רוצה לפנותו מותר. ועי' בתשו' מהרלב"ח סי' ס"ג (נרמז בפ"ת) בארוכה, שמביא לירושלמי סוף כלאים, דלרבי בר קיריא לא שרי למיסק מת לא"י, שהוא קורא עליהם ונחלתי שמתם לתועבת בחייכם ותבואו ותטמאו את ארצי במיתתם, ור' אלעזר פליג שם עליו משום וכפר אדמתו עמו, ומסיים שם מהרלב"ח ז"ל וכיון דכל הפוסקים כתבו מעלת הקבור בא"י לענין כפרת עוונות ומנוחת הנפש והצלה מצער גלגול מחילות, כדאיתא בבבלי ובירושלמי ומדרשים, ואליבא דכלהו לא חיישינן לההוא דרבי בר קיריא אין כח ביד חכם מחכמי הדור לומר דלא שרי למיעבד הכי, ואפי' גלי דעתי' בחייו דלא שרי למיעבד הכין, אי בעי בנוהי למסקי' משום ניחותא דנפשי' שרי', רק היכי דפקיד לברי' בפ'י דלא ליסקוה, חוכך להחמיר ולא ליסקוה עי"ש, א"כ בני"ד אם הקרוב רוצה לעשות ניח נפש להקרוב ולמסקי' לא"י שרי, ועי' במדרש רבה ויחי פ' צ"ו.

ב) ומה שיש להתבונן בזה, מה שראיתי בשם פרקי דר"א הגדול (וחפשתי ומצאתי שהוא בפרק ל"ד) ז"ל וכל המתים מן הרשעים בא"י נפשותם נשלכות בקלע שנא' ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע, אם כן בסתם בני אדם מחזקינן להו בחזקת כשרות, אבל רשעים גמורים, אלו החפשים שאינם שומרים תורה ומצות אפשר דאסור להביאם לא"י שהרי אף בקולטתם בחיים נשלכים לחוץ מכש"כ בקולטתם לאחר מיתה. ועי' בקידושין מ"ט ב' ע"מ שאני צדיק אפילו הוא רשע גמור חוששין לקידושין שמא הרהר תשובה בלבו, וכבר ביארו הפוסקים, דלשם טעמא רבה איכא מאחר שהוא אומר ככה ורוצה בקידושין מסתמא רוצה לקיים תנאו, והרהור לבד מספיק שיוחשב לצדיק, כי מסתמא יעשה מאז תשובה שלימה והרהר בלבו לעשות תשובה שלימה, עי' בתשובת מהר"ם פאדווא סימן ל"ז, ומהר"ם מלובלין סימן פ"ב (מצינו גליוני הש"ס) - א"כ כשאחד מת, יש סברא, ורוב פעמים גם אומדנא, כשהוא אנוש ביסורי מות מסתמא קיבל על עצמו לעשות תשובה שלימה, וכאמור שבהרהור לבד כבר מספיק עכ"פ שלא לקרותו רשע. ועי' רש"י יומא פ"ה ב' חטאת ואשם ודאי מכפרין ומסתמא תשובה איכא שאם לא היה מתחרט לא הי' מביא קרבן, נמי משמע דבחרטה וקבלת תשובה דמקרי בזה עשה תשובה. ויש גם סברא לומר דדוקא לענין קידושין ומשום חומר א"א מחמרינן מספק דשמא עשה תשובה אבל לא לענין להוליכו לא"י, וכש"כ כשהנידון לענין לפנות שיש בזה איסורא משום חרדת הדין ובלבול המת וניוול המת אין לסמוך ע"ז דשמא עשה תשובה, רק בנודע שעשה תשובה או שיש אומדנא רבה לזה. ובני"ד אם זה הנפטר מסתם בני אדם, שהם בחזקת כשרות, או כאמור אף כשלא היה בחייו משומרי תורה ומצוות, אם נודע שעשה תשובה קודם מותו, או שיש אומדנא רבה לזה, הדין נפסק בשו"ע ופוסקים דמותר להוליכו לא"י, ואף בלי החלום, וכאמור.

ג) ועיקר השאלה בני"ד, אם יש חיוב על הקרוב מחמת החלום לפנותו לא"י, כי מרצונו הטוב אין בדעתו להוליכו לא"י. הנה בברכות נ"ה, י"ח, דעות שונות בענין חלום אי משגחינן עליו או לא, ולענין הלכה מצינו שני דינים בש"ס ונפסק כן בשו"ע - בנדריים ח' א' נידוהו בחלום צריך י' בני אדם להתיר לו, ונפסק בשו"ע יו"ד של"ד סע' ל"ה - ובסנהדרין ל' א' הרי שהי' מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הם, של מע"ש הם, זה הי' מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלה ולא מוריד, ונפסק כן בשו"ע חו"מ סי' רנ"ה סע' ח', וכן בגיטין נ"ב בהאי אפיטרופא דהוי

קאמזבין ארעתא וזבן עבדי, ואחוי לי' בחלמיה, ואפה"כ לא שבקי' ר"מ ואמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. וכבר האריך בזה התשב"ץ חלק ב' סימן קכ"ח, לאחר שהביא הגמ' דברכות נ"ה ב' דרבא רמי כתיב החלומות שוא ידברו וכתיב בחלום אדבר בו, ל"ק כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד, מעתה אחר שנתישב מחז"ל והשכל מעיד עליו כי יש חלומות צודקים וראוי לחוש להם, ויש אינן צודקים, ואנחנו שיש לנו ספק בזה החלום אם צודק או לא, בכל דבר שבממון יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקת בעלים, אבל בהאי דנדריים שנדוהו בחלום אם ע"י מלאך צריך התרה, וה"ז ספק מנודה וצריך התרה מספק, והאריך שם ע"ש.

ד) ולפי דברי התשב"ץ, אפילו הי' זה המצוה בחלום מניח ממון שלו, ומצוה אחר כך בחלום להוליכו לא"י לא עדיף מהאי דגמרא סנהדרין ל' הנ"ל, שהניח לו אביו ואמר במקום פלוני הם של מע"ש הם דפסקין דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, כיון דהממון לאחר שמת אביו הוא בחזקת הבן, לא מפקינן מחזקתו ע"י חלום. ולא שייך בזה האי דמצוה לקיים דברי המת וכחו"מ סימן קכ"ה ס"ח, דבשם מיירי שאמר כן בחייו ולאחר כך מת, אבל כשאמר בחלום כיון דנוגע לאפוקי ממונא מיורשיו אמרינן דהממון בחזקתם ודברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ובני"ד בלאה"כ לא שייך לומר הא דמצוה לקיים דברי המת, דזה שייך רק היכי דהמת צוה לעשות מה בממון שלו שייך לומר הא דמצוה לקיים דברי המת, וגם בזה פלוגתא בחו"מ סימן ר"נ סע' כ"ג, די"א רק היכא דאתפסי' ביד שלישי וכן בסי' רנ"ב שם, אבל מי שמצוה מה לעשות והדבר נוגע לממון של אחרים לא שייך כלל לומר דמצוה לקיים דברי המת, וזה פשוט. דא ודאי אם הי' הדבר הזה נוגע מאב לבן שמחויב בכיבוד ואפי' לאחר מיתה, אם האב יצוה בחייו להוליכו לא"י אפי' שאין להאב ממון שלו, כיון דזה נוגע למצוה דכיבוד אב, יש לומר דלאחר מיתה ג"כ חייב, עי' יו"ד סי' ר"מ ס"ה, דאע"ג דפסקין כמ"ד בקידושין ל"ב דכיבוד אב משל אב, מ"מ אם אין לאב כופין לבן לזונו, ויש להתיישב בזה בכה"ג אם מצווה להוליכו לא"י דזה נמי מצות כיבוד אב והבן מחויב בזה, אבל כשלא צוה בחיים רק בא בחלום לאחר מותו, ודאי עפי"ד אין לחייבו, משום דדברי חלומות לא מעלין וכו', וממילא אפי' כשהניח האב הון ורכוש ולא צוה כלום מחיים, רק לאחר מיתה בחלום להבן להוליכו לא"י, כיון דבמיתת האב שייך ההון והרכוש כבר להבן מה"ת, אפשר דזה נקרא כבר משל בן כיון דהציווי בא להבן לאחר שהרכוש כבר שייך לו. ובני"ד שלא בא החלום רק לקרובו דלא שייך מצוה דכיבוד, פשיטא דלא שייך הא דמצוה לקיים דברי המת אפי' כשאמר כן בחייו, מכש"כ כשבא רק בחלום - דדמי' להא דסנהדרין ל' דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

ה) ומצאתי בספר חסידים סי' תשכ"ז, מעשה שעשו ארון למת ונשאר מן העץ, אמר יהודי אחד אקח אותה חתיכה ואתקן כינור, אמר לו לא תקח ולא חשש, וראה בחלום אותו המת שתיקנו לו הארון ואמר לו קודם שתיקן משיוור הארון כלי שיר, אם יתקן ינקום הימנו ולא חשש ותיקן, עוד אמר לי' אם לא ישבור הכנור יהיה מסוכן ולא חשש וחלה, וכשחלה מאד לקח בנו אותו כלי שיר ושיבר על קבר של אותו שנראה לאביו, והניח השברים על הקבר ונתרפא אביו וכו' ואם בא המת בחלום על ענין המצות (ובהגה שם, נראה שצ"ל המעות) כמו שאמר מעות של מע"ש הם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין עכ"ל ספר חסידים, העתקתי מפני שיש ללמוד מזה דאף על פי שעפי"ד בדבר הנוגע לממון לא אמרינן לחוש לדברי חלומות, מכ"מ אין לבטל דברי חלומות מכל וכל. ואם הקרוב יודע בעצמו דכמה פעמים הי' לו מיני' הנאה, עי' גיטין נ' ב' דמתנה נמי אי לאו דאית לי' הנאה מיני' לא הוי יהיב לי' והוי כמכר, וכן בגיטין נ"ב ב' אי

לאו דאית ליי הנאה מיני' לא הוי ליי אפוטרופא, והכ"נ באופן כשקיבל כבר הנאה מיני' בחייו, לא שייך האי פשיטותא, דבנוגע לממון של אחרים לא שייך הא דמצוה לקיים דברי המת. ואף שעדיין נשאר לן ההיתר, דבדיני ממונות אמרינן דדברי חלומות לא מעלין, מ"מ כשלבנו נוקפו אפשר דיש לו לחוש להחלום, ובפרט כשיבא לו החלום עוד פעם. אבל עפ"ד אין מחויב כלל להוליכו לא"י מממון שלו, רק כשירצה ודאי מותר וכנ"ל אות ב' - והשי"ת יצילנו משגיאות הרחמן הוא יגדור... ולא ישמע ח"ו שוד ושבר בהיכלנו.

והנני בזה ידידו דושכ"ת. ציריך, י"ט חשון תשכ"ו.

שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סימן קנג

בענין פינוי עצמות השר משה מונטיפיורי לארץ ישראל בע"ה ט' סיון תשל"ח מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר יצחק יעקבזאן שליט"א ולכל הרה"ג העומדים בראש הועד לשמירת הבתי עלמין.

הנה מרוב הפשיטות לדינא כבר כתבתי שבכהאי גוונא אין להאריך בהוכחות ובטעמים משום שאם נאריך בזה יאמרו אלו שרוצים לפנותם מקבורתם שיש בזה איזה שקלא וטריא ושייך שאיזה רב יתיר שלכן צריך להשיב בקצרה כי אסור לפנות את עצמות השר משה מונטיפיורי ועצמות אשתו ז"ל מקברם לא רק מצד איסור פינוי המת שהוא ג"כ איסור שמצד זה היה אולי מקום לומר שליכא איסור כשכוונתם לפנותו לא"י, אף שגם זה פשוט וברור ששייך זה רק לבנים שרוצים בטובת אביהם ואמם, אבל לא לאחרים אף אם היה אמת שכוונתם הוא לטובת המת כי מדוע דואגים לטובת מת זה ולא להרבה גאוני עולם וצדיקים וקדושים שבכל המדינות בחו"ל שהם עדיפי מהשר ואשתו שהם רבותינו הקדמונים בין גאוני האשכנזים בין גאוני הספרדים אשר הם רבותינו בין לאשכנזים בין לספרדים ומניחין אותן להשאר בחו"ל וכשיפנו קברי השר ואשתו יהיה כמבזין את כל רבותינו מימות עולם, אבל הא הוא צוה שיקברוהו דוקא בעירו שבחו"ל אף שידע מארץ ישראל, ומרוב רצונו להיות נקבר בעירו שבחו"ל לא בא אף בימיו האחרונים שהיה זקן מופלג להשאר בא"י ולמות שם ולהקבר שם, הרי חזין שהיה לו טעם גדול ואין לנו הרשות לעבור על צוואתו בשום אופן ואסור לפנותם אפילו לקוברם בא"י. וצריך לבאר לשופטי המדינה כשלא ירצו לשמוע לדין התורה כמו שעברו ומכרו את בית המדרש והבתים שנבנה לבני תורה, שעל זה לא עשה אותן לאפוטרופסים רק שיקיימו מה שצוה להם ולא שיעברו על צוואתו שמסתבר שגם שופטי המדינה לא יתנו להם רשות לזה. והנני ידידם, משה פיינשטיין.

שו"ת יביע אומר חלק ז - יורה דעה סימן לט

ב"ה. יום שני ראש חודש שבט תשל"ח, "כי תשוב" אל ה' לפ"ק.

לכבוד ידידנו היקר רב פעלים אוהב התורה ולומדיה מר דוד סיטון הי"ו יושב ראש ועד הספרדים בירושלים.

אחרי עתרת החיים והשלום. בדבר שאלתו אודות פניית משפחת המנוח השר הצדיק רבי משה מונטיפיורי ז"ל, אל ועד העדה כאן, בבקשה להשתדל להעלות עצמותיו של השר המנוח הנ"ל מקברו בחוץ לארץ, כדי להטמינו בחלקת הר הזתים בירושלים ת"ו, האם הדבר מותר על פי ההלכה?

א) הנה שאלה זו נשאלתי בה מכבר מידידנו החכם שלמה גאון הי"ו הרב הראשי לקהלות הספרדים בלונדון, והשבתי להתיר, ושאררבה מצוה נמי איכא, וזאת ע"פ מ"ש הרמב"ן בתורת האדם (שער הקבורה דף לח ע"ד), שמותר לפנות את המת מקברו שבחו"ל כדי להעלותו לקבורו בארץ ישראל, או לקבורו אצל אבותיו. וכן כתב בארחות חיים ח"ב (עמוד תקצו). וכן פסק מרן בשלחן ערוך יורה דעה (סי' שסג ס"א) שמותר לפנות את המת מקברו כדי לקבורו בארץ ישראל. ע"ש. וזאת ע"פ מאמר חז"ל בתוספתא (ע"ז פרק ה), וכן בגמרא כתובות (קיא א) כל הקבור בארץ ישראל כאילו הוא קבור תחת המזבח, נאמר כאן מזבח אדמה תעשה לי, ונאמר שם וכפר אדמתו עמו. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהל' מלכים הי"א): וכן הקבור בא"י נתכפר לו, וכאילו המקום שנקבר בו הוא מזבח כפרה, שנאמר וכפר אדמתו עמו. ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו. ואף על פי כן גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לקבורה בא"י, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק. ע"כ. וראה עוד בשו"ת הרמב"ם (הוצאת פריימן, ירושלים תרצ"ד סי' שעב). ע"ש. והנה ידוע ומפורסם שהשר המנוח ר"מ מונטפיורי ז"ל חיבב מאד את ארץ ישראל ותושביה, ובמיוחד נטה חסד לירושלים ותושביה, והגדיל לעשות והרבה להיטיב להם בכל מאוודו, בבנין שכונות חדשות ובתי כנסיות, ושקד על תקנת יושבי ירושלים להשיג לחמם בכבוד, ובפרט לתלמידי חכמים שבא"י, בתמיכה רחבה בעין יפה ובדרך כבוד, ואת יראי ה' יכבד, מלבד היותו שומר תורה ומצות, וזהיר במצוה קלה כבחמורה. וכבר האריך בשבחו הגאון הראש"ל רבי רפאל מאיר פאניזיל בספרו לב מרפא (דף קטו ע"ב) בדרוש מיוחד שנשא לכבודו ביום מלאת לו מאה שנה, ושם (בדקט"ו ע"ד) העלה על נס מתרומות מדותיו, בכותבו, ועינינו הרואות כי הגביר השר הצדיק ר"מ מונטפיורי, נשיא ישראל, זכה לשיבה טובה, והיום ח' בחשוון תרמ"ה מלאו לו מאה שנה, ונתקיים בו עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא, כי תפס אומנותו של הקדוש ברוך הוא להיות גומל חסדים טובים, ופזר נתן לאביונים, ובפרט האיר פניו אל העם השוכן בציון, לעניי ירושלים, ליתומים ולא למנות, ולהכנסת כלה, והוא ראש לכל דבר שבקדושה, והוא הראשון אשר בנה כמה שכונות ובתים בירושלים לאפשר לתלמידי חכמים עניים לדור בתוכם, ואח"כ ממנו למדו עוד עשירים ונדיבים בהשפעתו הגדולה לעשות כן. וכן הוא הראשון אשר תרם סכומים עצומים לקרן קיימת להלוואות לנצרכים, ופיזר מעות לצדקה ביד רחבה לכל נפש מתושבי ירושלים, ועשה לילות כימים כדי לתת להם תרומתו במו ידיו, ובדרך כבוד. וזאת מלבד תרומותיו לכוללות ולכל התלמידי חכמים. באופן אין די באר גודל צדקותיו ומעשיו הטובים. ולא דוקא בממונו, אלא גם בגופו אשר שם נפשו בכפו בשנת התר"א בזמן עלילת הדם בדמשק אשר נצבו כמו נד שונאי ישראל וקמו עלינו לבלענו, ולהשמיץ את ישראל בעיני אומות העולם ושמו להם עלילות דברים, ולקחו את גדולי הקהלה בדמשק עם רבה של דמשק הגאון ר' יעקב ענתבי זצ"ל, והכניסום לכלא בבית האסורים ועינו אותם במכות רצח, וכמה מהם מתו מרוב העינויים שעינו אותם, והיתה עת צרה גדולה לישראל, והשר הגדול ר' משה מונטפיורי שינס מתניו ועמד בכל עוז ותעצמות עם עוד גבירים אחרים מבני עמינו, אשר נלוו אליו, והתיצבו בפני המלך שולטאן עבד אל מאגיד והגישו עצמותיהם בפניו, והמלך נעתר להם והוציא צו מלכותי (פירמאן) ופקד לשחרר מיד את כל האסורים היהודים, לקרוא לשבויים דרור, וכן עשו גם אצל מלך מצרים, ותיכף הוציאו מבית הכלא את כל היהודים, לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו. ואז נחה שקטה הארץ, ויקם משה ויושיעם, וע"י עמידתו האיתנה אשר לפני מלכים התיצב הציל כמה נפשות מישראל, ובתוכם את רבה של דמשק הנ"ל, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ומאז נחשב בעיני ישראל כמלאך מושיע, ובכל עת בואו לירושלים, היו נאספים לנשק את שולי בגדיו.

וכן ידוע שנסע כמה פעמים לפני הקיסר ברוסיה ונפשו בבקשתו להיטיב את מצב היהודים אשר שם, וכיתת רגליו למקומות נדחים. והכניס עצמו בסכנה להצלת עם ישראל בנסיעותיו בים וביבשה. אשריו ואשרי חלקו וכו'. עכת"ד (בתוספת נופך). וראוי הוא להמליץ עליו, אספרם מחול ירבון, כדרשת חז"ל (ב"ב ז ב) אספרם למעשיהם של צדיקים כחול ירבון, כי זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלויה בו. (וראה בסוף ספר באור החיים כפוסי, מה שכתב אליו הגאון ר' יעקב ענתבי ז"ל לאחר שחרורו מהכלא, את כל תלאותיו). הבאתי כאן מקצת שבחו של השר הצדיק, שמצוה לפרסם מעשיהם של צדיקים. ומעתה נראה שראוי להעתר לבקשת משפחתו של השר המנוח הנ"ל להעלות עצמותיו מחו"ל ולקבורו בהר הזתים אשר בירושלים, ולמצוה תחשב לכבודו ולכל המשתדלים בדבר.

ב) אמנם אין לכחד שעצם הדבר שנוי במחלוקת בירושלמי (פ"ט דכלאים ה"ג), שלדעת רבי בר קיריא, המביאים את המתים שבחו"ל על מנת לקבורם בא"י, עליהם נאמר, ותבאו ותטמאו את ארצי, במיתתכם, ונחלתי שמתם לתועבה, בחייכם. ור' אלעזר חולק עליו, שכיון שהם מגיעים לא"י ונותנים עליהם מעפר א"י מתכפר להם, שנא' וכפר אדמתו עמו. ומכל מקום דעת עוד אמוראים בירוש' שם כדברי רבי אלעזר. ומייתי התם מעשה רב, דאסקוה לרב הונא דנח נפשיה בבבל, וקברוהו אצל רבי חייא ובניו בא"י. וכן הוא גם במועד קטן (כה א), ושם כמה מעשים כיוצא בזה, ומהם דאסקוה לרבה בר רב הונא ולרב המנוח לקבורם בא"י. וכן העלה הגאון מהרלנ"ח בתשובה (סי' סג) שאין לחוש לסברת רבי בר קיריא שאוסר, אלא הלכה רווחת כרבי אלעזר שמתיר להעלות מתי חו"ל לקבורם בא"י. ואין מי שיוכל לצאת נגד סברת כל הפוסקים שכתבו מעלת הקבורה בא"י לענין כפרת העונות ומנוחת הנפש והצלה מצער גלגול מחילות, כדברי רבותינו בכתובות (קיא א) ובמדרשים, ואליבא דכולהו לא חיישינן כלל לסברת רבי בר קיריא. ואף על גב דלא דמי קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה, מ"מ נייחא אית ליה למאן דזכי שתהא א"י קולטתו לאחר מיתה, ומצוה נמי איכא. ע"ש. גם הגאון מהר"י בי רב, רבו של מרן הב"י בתשובתו הרמתה (בסי' לח) השיב ג"כ להתיר, וכתב, ובזמן הנגיד מהר"י שולאל ז"ל בהיותי במצרים נשאלתי על המנוח הנכבד מהר"ר נתן שולאל שנפטר, ולא ציוה להעלותו לא"י, ונשאנו ונתנו בדבר עם הרבנים, והמסקנא בינינו היתה שיעלוהו לקבורו בא"י, וכן נעשה מעשה והעלוהו לא"י. ע"כ. וכן העלה הגאון מהרשד"ם בתשובה (חיו"ד סי' רג), שאף לאחר שנפטר בחו"ל מצוה להעלותו לקבורו בא"י, ושלא כדעת רבי בר קיריא בירושלמי הנ"ל, שכבר נחלקו עליו ר"א ועוד אמוראים בירושלמי שם, וכן מוכח בתלמוד שלנו. ע"כ. גם הרדב"ז בתשובה מכתב יד הנד"מ (סי' קצז) כתב, שמה שנהגו להעלות עצמותיהם של המתים לקבורם בירושלים, יפה הם עושים, שקבלה בידינו שאין תחיית המתים אלא בעמק יהושפט, ושם ירדו הנשמות אל גופות הנפטרים להחיותם, ונמצאו שניצולים מגלגול מחילות, ואפי' מתי א"י לא יקבלו הנשמות בתחיית המתים אלא שם. והרי התירו חז"ל לפנות המת מקברו כדי לקבורו עם אבותיו, שנוח לו לאדם להיות נינוח אצל אבותיו, כל שכן וקל וחומר להעלותו לקבורו בירושלים, שבודאי נוח לו ולנשמתו, ואפילו בלא שום תנאי יפה הם עושים. ע"ש. והן אמת שבזוהר הקדוש פרשת ויחי (דף רכה סע"ב והלאה), איתא, ומאן דנפקא נשמתיה ברשותא אחרא וגופא דייליה אתקבר בארעא קדישא, עליה כתיב ותבאו ותטמאו את ארצי וכו', ויעקב דאמר וקברתני בקבורתם, אף על גב דנשמתיה נפקא ברשותא אחרא, א"ר יהודה שאני יעקב דשכינתא הות אחידא ביה ואתדבקת ביה, כדכתיב אנכי ארד עמך מצרימה. ע"ש. וכ"ה בזוה"ק פרשת אחרי מות (דף עב ע"ב). הרי שהזוהר ס"ל כרבי בר קיריא, מ"מ

ידוע שבכל מקום שהתלמוד שלנו חולק עם הזוהר הלכה כהש"ס שלנו, כדמוכח להדיא בבית יוסף א"ח (סי' קמא). וכן כתב המעדני יום טוב (פרק הרואה סוף אות עז). ובשו"ת גנת ורדים (חאו"ח כלל ב' ר"ס יג). ובשו"ת מקום שמואל (סי' פ). וכן כתב הרדב"ז ח"ד (סי' פ) וז"ל, שבכל דבר שנכתב בגמ' אפילו שיהיה היפך ממה שכתוב בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי הגמרא, ולא אחוש למ"ש באחד הספרים ההם. וכ"כ עוד בח"ד (סי' לו) שבכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית דינו של שלמה (חאו"ח סי' יב דכ"ב ע"ד) ובשלמי צבור (דף רלב ע"ג). ובשו"ת חיים לעולם (סי' יב דל"ב ע"ב). ולכן מרן הב"י כאן פסק כהרמב"ן שמותר לפנות המת כדי לקבורו בא"י, ולא חשש כלל לדברי הזוה"ק הנ"ל, לפי שהגמרא שלנו במו"ק (כה א) חולקת על הזוהר, ועבדי עובדא להעלות האמוראים מחו"ל לקבורם בא"י, והא ודאי שלא נעלם מעיני מרן דברי הזוה"ק וכל רז לא אניס ליה, אלא שפסק כהגמרא והפוסקים שחולקים על הזוה"ק. וכיו"ב כתב בספר אות אמת להגר"י סיד (דקכ"ב ע"א), לתמוה על מהר"ם די לונזאנו בספר שתי ידות, שהשיג על מרן מדברי הזוה"ק, ושאלמלי ראהו לא היה כותב כן, שבאמת כמו זר נחשב לומר כן על מרן הקדוש דכל רז לא אניס ליה, ומי לנו גדול כמוהו שבקי בכל חדרי התורה בנגלה ובנסתר וכו', ובודאי שאף הוא ראה דברי הזוה"ק בקומתם ובציונם, ומה שלא חשש להם, טעמו ונימוקו עמו, כי מסורת בידינו מרבתינו הקדושים שבכל מקום שיש מחלוקת בין הגמרא לבין הזוה"ק הולכים אחר הגמרא והפוסקים וכו'. ע"ש. ודון מינה ואוקי באתרין, שאף מי שנפטר בחו"ל מצוה להעלותו לקבורו בא"י. וכן כתב השדי חמד (מערכת ארץ ישראל אות ה), שהביא דברי מהרל"ח (סי' סג) ומרן הש"ע ביו"ד (סי' שסג) שגם מי שנפטר בחו"ל מותר להוליכו לא"י לקבורו שם וכו', וסיים, ולא הוצרכתי לכתוב כן אלא לפי שראיתי להרב דרכי שלום (דל"ח ע"ג) שכתב לתמוה על מה שצויה יעקב וקברתני בקבורתם, שאיך הותר ליוסף לעשות כן, והלא שנינו בפ"ק דכלים שבעיירות המוקפות חומה בא"י אין קוברים מת בתוך החומה, וגם הא קי"ל דמת מצוה קנה מקומו, ובאמת שהדברים תמוהים וכו'. והתמיהה על יעקב אבינו היא רק לפי סברת רבי בר קיריא שהנפטר בחו"ל אין לקבורו בא"י שנאמר ותבאו ותטמאו את ארצי, וכבר הקשו כן המפרשים, ותירצו שזהו דוקא למי שהיה יכול לעלות לא"י בחייו, משא"כ יעקב ויוסף שלא היה בידם בחייהם לעלות לא"י. ע"כ. (וק"ק שלא זכר שר שכן הקשה הזוה"ק פרשת ויחי (דף רכו ע"א) הנ"ל, ותירץ דשאני יעקב דשכינתא אחידת ביה וכו'). אתה הראת לדעת שגם הגאון השדי חמד מסתמך ואזיל ע"ד רבותינו הפוסקים להתיר למי שנפטר בחו"ל להעלותו לא"י לקבורו שם. וכמו שכתבנו.

ג) וכן בקדש חזיתיה להגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (חיו"ד סי' רעד), שנשאל אודות האדמו"ר הצדיק מקרלין זצ"ל שנפטר בארצות הברית, והוא לא צוה לקבורו בא"י. ובקשו חסידיו ומעריציו להעלותו ולקבורו בא"י, ונמצאו איזה מערערים על כך, (שסמכו סמיכה בכל כחם על דברי הזוה"ק הנ"ל), והעלה על פי פסק מרן הש"ע ומהרל"ח הנ"ל שיש להעלותו לקבורו בא"י, וסיים, ומי שמעכב להעלותו לא"י יחוש לנפשו שלא יהיה ח"ו בכלל אלה הגורמים צער לאותו צדיק, אשר בחייו חיבב מאד את ארץ ישראל. והדין פשוט שמצוה להעלותו ולהביאו למנוחת עולמים בא"י. ע"כ. (וכן הובאה לידי חוברת (קובץ בית אהרן וישראל אב תשנ"ב), ושם (בעמוד קלח), הובא פסק דינם של הגאונים חברי הבד"ץ בירושלים, רבי פינחס אפשטיין, ורבי דוד הלוי יונגרייז. ורבי ישראל יצחק רייזמן זצ"ל שהדין דין אמת שמצוה להעלות את ארונו של האדמו"ר הצדיק מקרלין ולהטמינו בירושלים, ואף על פי שבזוה"ק לא כתב כן, אנו אין לנו אלא

דברי הגמרא והפוסקים והשלחן ערוך שכתבו שמותר לפנות המת הקבור בחו"ל להעלותו לקבורה בא"י, ושאף גדולי המקובלים הספרדים המתנהגים ע"פ הזוה"ק אמרו שלהלכה למעשה יש לפסוק כדברי הש"ע שהוא ע"פ הגמ' והפוסקים וכו'. ע"ש. וכשחזרו המערערים בתשובתם שם לחזק ערעורם ע"פ הזוה"ק, חזרו הבד"ץ והניפו ידם שנית (שם עמוד קמה) וסיימו, שדעתם דעת תורה בהחלטה ברורה וסופית ללא כל ויכוחים נוספים, להעלות את ארון המנוח האדמו"ר להטמינו בא"י. ע"ש. וכיוצא בזה כתב הגר"ש ואזנר נר"ו בשו"ת שבט הלוי (חיו"ד סי' רז). ע"ש. ומעתה גם בנ"ד שהשר הצדיק המנוח ר"מ מונטפיורי היה מחבב מאד בחיים חיותו את א"י וירושלים ותושביה, והטיב להם בכל מאודו ובכל נפשו, הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. וכמובן שיחד עם פנוי עצמותיו של השר ר' משה מותר לפנות גם את עצמות רעיתו יהודית ז"ל, אשר עמדה לימינו בכל שנות חייה, והיתה לו למשען בכל דרכיו, כידוע, לקבורה ליד קבר בעלה ר' משה בא"י. (וכן הארכתי בנידון כזה בשו"ת יביע אומר ח"ו חיו"ד סי' לא, והעלתי כאמור. ומשם בארה). ואמנם עתה ראיתי להגאון ר' משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (ח"ג מיו"ד סי' קנג), שנשאל בנידון שלנו מרב אחד, והשיב, שאסור לפנות את עצמות השר ר' משה מונטפיורי ועצמות אשתו ז"ל מקברם, כדי לקבורם בא"י, כי דוקא כשבניו של הנפטר רוצים בטובת אביהם, התירו הפוסקים לפנותו, אבל לא כשאחרים רוצים בזה, שאפילו אם אמת היה הדבר שכוונתם היא לטובת הנפטרים הנ"ל, יש לבעל דין לטעון שמדוע הם דואגים רק לטובת המתים הנ"ל, ולא להרבה גאוני עולם צדיקים וקדושים הקבורים בחו"ל בכל המדינות, אשר הם בודאי עדיפים מהשר ורעיתו, כיון שהם בכלל רבותינו, בין שהם גאוני אשכנז בין שהם גאוני ספרד, ואנו שואבים מימיהם ושותים בצמא את דבריהם, ואם נתיר לפנות את עצמות השר ואשתו, יהיה זה כבזיון לשאר רבותינו הקבורים בחו"ל מימות עולם. והרי הוא ציוה שיקברוהו בעירו ליד אשתו, אף שידע מענין קבורה בא"י, ואין לנו רשות לעבור על רצונו וצוואתו בשום אופן, ולכן אסור לפנות אותם אפי' ע"מ לקבורם בא"י. עכת"ד. ולפע"ד אין דבריו מוכרחים כלל, שבודאי אין הבדל אם בניו מבקשים להעלותו לקבורה בא"י, לבין אם שאר משפחתו מבקשים לעשות כן, במטרה לעשות לו נחת רוח, ולהצילו מצער מחילות (ע' כתובות קיא א), ואין בזה פגיעה בכבוד שאר גאונים וצדיקים, אשר אין דורש ממשפחותיהם להעלותם לא"י. וכבר נעשה מעשה רב בימינו בהסכמת כל גדולי התורה בא"י והעלו את עצמותיו הקדושים של רבינו מרן החיד"א זצ"ל מליוורנו לירושלים, ונקבר בהר המנוחות בירושלים, וכבוד גדול חלקו לו כל חכמי ישראל, כראוי לתורתו וקדושתו. וזאת מבלי שיהיו נכדיו או ניניו מבקשים לעשות כן, ולא היה פוצה פה ומצפצף לומר שזוהי פגיעה בשאר גאוני עולם הקבורים בחו"ל. ובדבר מ"ש האגרות משה שהשר המנוח ציוה לקבורה בעירו, גם אם נאמר שכן האמת, מ"מ י"ל שאילו היה יודע כמה נחת רוח יהיה לו אם יהיה נקבר בא"י, והצלתו מצער מחילות, בודאי שהיה מצוה לעשות כן, וכעין מ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' עא אות ו) בחכם שציוה שלא ישימו מצבה על קברו, ופסק שלא ישמעו לו, שאילו היה החכם נזכר שיש בזה תיקון ונחת רוח לנפשו לא היה מצוה כן. ע"ש. וכיו"ב כתב עוד בספרו שו"ת יוסף אומץ (סי' פט). ע"ש. (וע' בשו"ת מטה לוי ח"ב סי' סג. ודו"ק), וכן מתבאר בשו"ת מהרל"ח (סי' סג) שאפילו צורבא מרבנן דגלי דעתיה בהדיא דאין להעלות מת לקבורה בא"י, מותר להעלותו לא"י, כי אין בזמנינו שום תלמיד חכם שיכול לסמוך על דעתו נגד כל הפוסקים שכתבו גודל מעלת הקבורה בא"י שהיא מזבח כפרה ומנוחת הנפש וכו'. ע"ש. אשר על כן נראה העיקר כמו שכתבנו שמצוה להעלות עצמותיו של השר ורעיתו לקבורה בירושלים

בהר הזתים. ושם מנוחתו כבוד. וכל המשתדלים בזה למצוה תחשב להם וישאו ברכה מאת ה'. בכבוד רב ובברכת התורה עובדיה יוסף הראשון לציון הרב הראשי לישראל.

שו"ת הרמב"ם

קטז

שאלה

ויורינו הדרתו גם כן בדבר¹ אחד מישראל, ש(היו) לו אם ואב, שהשתוקקו (כמה) פעמים בחייהם וגם כאשר חלו חלים, שמתו בו, להקבר בארץ ישראל או שעצמותיהם תובלנה אליה אחרי מותם ותיקברנה (שם). וסייע אלהים לאחד מבניהם, על אף גודל עוניו ודלותו, ונסתייע באיש, שהוליכו אל ירושלים, ולקח עמו עצמות הוריו וקברן קרוב לירושלים. היש לגנותו על פי הדין והאם עשה בזה מצוה או עבירה? יורנו הדרתו ושכרו כפול.

התשובה²

מה שעשה הוא טוב מאד וכך עשו גדולי חכמי ישראל, וכתב משה.
קיו

תשובות והנהגות כרך א סימן תרפט

שאלה: אם יש להדר להוביל נפטר לארץ ישראל

הנה כהיום קל הדבר להביא נפטר לארץ ישראל, וזכות רבה ליקבר שמה וכדמצינו ביעקב אבינו ויוסף הצדיק שביקשו להיקבר בארץ ישראל, אבל בירושלמי כלאים פ"ט סוף הל' ג' נאמר על מי שבחיוו גר בחו"ל, ורק לאחר מותו רוצה ליקבר בה, "ונחלתי שמתם לתועבה" - בחייכם, "ותבואו ותטמאו את ארצתכם" - במיתתכם, ואם כי בירושלמי השיבו על זה דכיון שמגיעין לא"י הן נוטלין גוש עפר ומניחים על ארונם שנאמר וכפר אדמתו עמו, מ"מ חזינן דצריך כפרה, ולהדר אחר קטרוג למה לן.

וע' במהרלב"ח סי' ס"ג שכ' דלא קיי"ל כירושלמי דותטמאו את ארצי, אלא כסתימת הפוסקים שמצוה לעלות לא"י אף במיתתו שתהא קולטתו, ונראה שזה תלוי אם באמת ובתמים השתוקק בחייו לנסוע לארץ ישראל ונאנס, וכ"ש אם הוא תושב ארץ ישראל שנפטר פתאום בחו"ל מצוה להוליכו לארץ ישראל, ואין לנו אנוס יותר מיעקב, שאנוס ע"פ הדיבור וכן יוסף הצדיק, אבל כשנשאר בחו"ל בחייו, מפני חיי רווחה וכדומה, ולאחר מיתה דוקא רוצה שגופו המת ינוח בארץ

ישראל יש מקום לקטרג ע"ז, ועי' בפני משה בירושלמי שם דמיירי שהכיר בהם שהיו יכולים לעלות בחייהם ולא עלו, לכן יש נמנעים ומעדיפים ליקבר בחו"ל, ויש עוד מעלה בזה שע"ז אין מכשילים את הכהנים הנמצאים במטוס כשמעבירים המת לא"י. (ומחוקי הממשלה כאן שמוציאים דם מהנפטר לפני שמובילים אותו לארץ, ואם אין קוברים הדם וודאי שאין להובילו לא"י, כיון שע"ז לא מגיע לקבורה בשלימות, ואפילו אם קוברים הדם עכ"פ במקום שלא ציוה להדיא להובילו בארץ בחייו נראה שלא להובילו. ע"ע במש"כ לקמן סימן תשי"ט).

ומיהו כבר הביא ברמ"א בר"ס שס"ג בשם האור זרוע המנהג לתת מעפר ארץ ישראל בקבר, ובמדרש תלפיות ערך ארץ ישראל מביא "שמעתי אם ישימו על עיני המת ועל טבורו ועל מילתו מעפר של ארץ ישראל נחשב כאלו הוא קבור ממש בארץ ישראל", וכ"מ בירושלמי הנ"ל דבהנחת גוש עפר על ארונום "וכפר אדמתו עמו", וכשאר עפר ארץ ישראל ציוה הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל ליקח עפר מקרקע הבית הכנסת או בית המדרש כהנ"ל ומועיל, ואף דאם יקח אדמת ארץ ישראל בחו"ל ויטע בו אין בו קדושה, מ"מ כשמפזר על גוף יהודי שאין קדושה למעלה ממנה מתחבר קדושה לקדושה ומועיל, וכן בהרבה "חברות קדישא" מצוי בשקים עפר מהר הזיתים ומפזרים על נפטר כהנ"ל. וראוי לעורר כל חברה קדישה לפזר מאדמת ארץ ישראל בעיניו ומילתו וטבורו שיזכה בזה למעלת ארץ ישראל ול"וכפר אדמתו עמו".

To see the **קונטרסי שיעורים** *quoted click here*

שו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן רכד

ענין הבאת נפטרים מחו"ל לארץ ישראל

בדבר שאלתו אי יאות לפנות קברו של הרה"ק הרבי ר' הערש מרימנוב זי"ע ולהביאו לאר"י.

א) הנה בעצם הדין לענין פינוי, לפמ"ש מהגב"ק יו"ד סי' פ"ט נראה שהצדק אתו. הגם שהיה מקום לעורר שיש בזה בזיון לשאר המתים הנשארים, ובסי' שס"ג ס"ב אין מוליכין מת מעיר שיש בה קברות לעיר אחרת, ובש"ך סק"ד משום כבוד המתים הקבורים באותה העיר שמבזה אותם שלא לנוח אצלם את זה. אך שם בפת"ש סק"א מהתפארת צבי שאין למנוע לאלו הרוצים להקבר בקבר חדש עבור שימשך עי"ז בזיון להמתים הקבורים בביה"ק הישן, דמה להם בזה מ"מ אין רצונם להתבזות ולהקבר במקום זה ואינו מחוייב לסבול אף בזיון מועט בשביל חבירו עיין שם. ומ"מ יש לחלק בין לפנות ובין לקבור לכתחלה.

ובפרט בנ"ד בצדיק מפורסם וקדוש עליון י"ל דהוי בזיון וצער גדול לשאר המתים. ואולי יש לתלות הדבר במ"ש החתם סופר בספר הזכרון [עמ' כ"ב] דבהיות ק"ק פראג במצור רצה הגאון בעל נודע ביהודה לצאת חוצה ולא הניחוהו מנהיגי העיר שרצו שיהיה מגינם אצלם, אבל בכמה קהלות אחרות בהיותם במצור שלחו את רבם לעיר אחרת וכן עשו ברבו הגאון בעל הפלאה, כי למה יהיה אתם למשא כבד בעת צרתם והלא גם במקום שהוא שם יתפלל עליהם ויגן ויושיע בכל האפשר. וכתב שהמחלוקת בין מנהיגי קהלות מדרשים חלוקים בדבר, וביאר בזה ג"כ הך דאלו טרפות [חולין מ"ו ע"א] כשערקו רבה ורב יוסף פגע בהו ר"ז וא"ל ערוקאי כזית שאמרו במקום מרה, כי טריפת הכבד היינו משום הגנה על המרה והמגן צריך שיהיה במקום המרה היינו במקום הצרה וכו' עיין שם, [ובדרשות ח"ס לח' תמוז תקס"ט דף ש"ה טור א']. וי"ל דזה שייך גם לאחר מיתה.

ובפרט י"ל למ"ש בברכות י"ח ע"ב בעובדא דאבוה דשמואל וברש"י שם בד"ה א"ל, המתים נגלו לו כאילו הם חוץ מקבריהם ויושבים בעגולה, ובד"ה חזייה שמואל ללוי חבירו שהיה יושב חוץ לישיבה של שאר מתים עיין שם, וא"כ מפסידים לשאר המתים מסיבה ועיגול של הצדיק שזה צער גדול להם. ובזה היה מקום לחלק כנ"ל בין לפנות ובין לקבור לכתחלה ודו"ק.

ב) אך עיקר הדבר מה שלבי נוקפי היא ההבאה לארץ ישראל. והגם שבשו"ת מהרלב"ח סי' ס"ג צידד מקודם דאפילו גילה דעתו בחייו בפירוש דלאו שפיר למיסק מיתנא לא", ואיכא למימר דטעמא דיליה הוא משום דחש לההוא דקאמר בירושלמי כלאים [פ"ט סוף ה"ג] דלרבי בר קיריא לא שרי למיסק למיתנא לאר", אפ"ה שרי לבנוהי למסקיה ומצוה קא עבדי כיון דכל הפוסקים כתבו מעלת הקבור בא"י וכו' ואליבא דכולהו לא חיישינן לההיא דרבי בר קיריא. ומ"מ מסיק שם, דהיכא דאמר בפירוש אין דעתו מסכמת להפריז על המדה ולהורות לבניו שיעברו על דבריו, אמנם היכא שלא ציוה בפירוש שלא להעלותו אף על גב דגילה דעתו בחייו דלא שפיר למעבד הכי שרי, וכ"ש היכא דלא גילה דעתו שרי ומצוה קעבדי עיין שם. אך מכיון שלא שמענו מתלמידי הבעש"ט זי"ע שהעלו אותם לאחר הסתלקותם לא", אף שע"י השתדלות וטירחא היה במציאות להעלות, ולא שמענו כלל וכלל שהשתדלו בזה, נראה מזה שחששו מאוד להזוה"ק שהחמיר מאוד בזה וכדעת רבי בר קיריא.

והוא בזוה"ק בג' מקומות. בפרשת ויחי דף רכ"ה ע"ב, תמן תנינן מאן דנפיק נשמתיה ברשותא אחרא וגופא דיליה אתקבר בארעא קדישא עליה כתיב ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה, ויעקב אמר וקברתני בקבורתם ונשמתיה נפקא ברשותא אחרא, אמר ר' יהודה שאני יעקב דשכינתא הות אחידת ביה ואתדבקת ביה וכו' עיין שם. ובפרשת תרומה דף קמ"א ע"ב, מאן דנשמתיה נפקא לבר מארעא קדישא וההוא גופא אסתאב בההוא רוח מסאבו ההוא רוח מסאבו אשתאיב בגויה עד דתב ליה עפרא, ואי ההוא גופא דאשתאיב ביה ההוא רוח מסאבא סלקין ליה לאתקברא גו ארעא קדישא עליה כתיב ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה וכו', יוסף לא שליט על גופיה רוח מסאבא לעלמין אף על גב דנשמתיה נפקת ברשו אחרא וכו' ועם כל דא לא בעא דגופיה יסלקון ליה לאתקברא בארעא קדישא אלא אמר והעליתם את עצמותי ולא גופי, יעקב לא מית וכו', ותו דאיהו גופא דדיוקנא עלאה דשפירו דיליה אחיד לכל סטריין, וע"ד כתיב ביה ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים גופא שלימ וכו' עיין שם. ובפרשת אחרי

דף ע"ב ע"ב, תאנא כתיב ותבאו ותטמאו את ארצי וגו' א"ר יהודה זכאה חולקיה מאן דזכי בחייו למשרי מדורא בארעא קדישא וכו', וכל מאן דלא זכי בחייו ומייתין ליה לאתקברא תמן עליה כתיב ונחלתי שמתם לתועבה, רוחיה נפיק ברשותא נוכראה אחרא וגופיה אתי תחות רשותא דארעא קדישא, כביכול עביד קדש חול וחול קדש עיין שם.

וגם במדרש רבה [פרשת ויחי צ"ו ה'] ובתנחומא [ויחי סימן ג'] מוזכר העובדא ברבי ור"א [דירושלמי הנ"ל], שראו ארון של מת שבא מחו"ל להקבר בארץ ישראל, אמר רבי לר"א מה הועיל זה שיצתה נשמתו בחו"ל ובא להקבר בא"י אני קורא עליו ונחלתי שמתם לתועבה וכו' עיין שם.

והגם שהיה מקום לחלק בין להביא תיכף ובין לאחר זמן מרובה, מ"מ חזינן בזוה"ק פרשת תרומה הנ"ל דגם ביוסף שאמר והעליתם את עצמותי ולא גופי דייקא משום דלא שליט על גופיה רוח מסאבין לעלמין, וא"כ מאן מפיס לחלק בין צדיק לצדיק ומי יודע עד היכן הדברים מגיעין. ולכך לא שמענו שהביאו לתלמידי הבעש"ט זי"ע, ואף שבגמ' דילן כתובות קי"א ע"א דרשו מוכפר אדמתו עמו כל הקבור בא"י כאילו קבור תחת המזבח עיין שם, מ"מ חששו לשיטת הזוה"ק והוא שיטת רבי בירושלמי ובמדרשים הנ"ל.

ג) ואודה ולא אבוש שהגם שמהרלב"ח הנ"ל כתב שכל הפוסקים כתבו מעלת הקבור בא"י לענין כפרת העוונות וכו' כדאיתא בתלמודי בבלי וירושלמי ובמדרשים ואליבא דכולהו לא חיישינן לההוא דרבי בר קיריא וכו' עיין שם, הנה לקט שכלי י"ל שהדבר שנוי במחלוקת גם בש"ס דילן. דשם בכתובות, א"ר אלעזר כל הדר בא"י שרוי בלא עון שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, א"ל רבינא לרב אשי אנן בסובלי חטאים מתנינן לה, אמר רב ענן כל הקבור בא"י כאילו קבור תחת המזבח וכו', ובעינן יעקב שם [בד"ה כאילו] מבואר דתלוי במחלוקת הקודמת, דרב ענן נמי ס"ל כר"א שהיושב בא"י נשוא עון וכיון שהארץ גורמת לכפר עונו לכן בכל מקום שנקבר הוא כאילו הוא נקבר תחת המזבח עיין שם, נמצא דלרבינא (או להגירסא שלפנינו: רבא) דאמר אנן בסובלי חטאים מתנינן לא ס"ל כן.

וגם מלשון הרמב"ם פ"ה ממלכים הי"א, כל השוכן בא"י עונותיו מחולין שנאמר ובל יאמר וגו', וכן הקבור בה נתכפר לו וכו', משמע דהא בהא תליא הני תרי מימרות, ורק משום דס"ל כר"א קאמר הך דכל הקבור בא"י וכו', וא"כ למאן דדריש ליה לסובלי חטאים לית ליה הא וכו"ל. ועיין בלח"מ שם.

ועכ"פ לרב ענן הוא משום כפרת עון, ולהזוה"ק איכא בכה"ג רוח מסאבא כיון דבעי כפרה. ובאם אינו צריך כפרה הרי גם לגמ' דידן אין מעליותא בקבורת א"י.

ובספרי פרשת האזינו [פיסקא של"ג] דרשינן דרשות אחרות בהך קרא, וז"ל שם, וכפר אדמתו עמו מנין אתה אומר שהריגתן של ישראל ביד אומות העולם כפרה היא להם לעולם הבא וכו', ד"א וכפר אדמתו עמו מנין אתה אומר שירידתם של רשעים בגיהנם כפרה היא להם לישראל בעוה"ב וכו'. ורק ר' מאיר קאמר שם כל היושב בארץ ישראל א"י מכפרת עליו וכו' כשהוא אומר וכפר אדמתו עמו הרי פורקים עוונותיהם עליה ואין נושאים עוונותיהם עליה וכו' עיין שם. וי"ל דר"מ לשיטתו בירושלמי שם בכלאים, וכן בכתובות פי"ב ה"ג [דף ס"ז ע"א], ר' מאיר אידמיך באסייא אמר

אמרין לבני ארעא דישראל די דא משיחון דידכון עיין שם, שלפי שסבור דא"י מכפרת ס"ל ג"כ הא מעליותא דוכפר אדמתו עמו כשנקבר בא"י.

אך י"ל דגם ר"מ נתכון למ"ש בזה"ק הנ"ל דרק מי שלא שלט עליו רוח מסאבותא יאות למיסקא לא"י, וז"ש משיחון דייקא שעליו לא נאמר ח"ו ותבאו ותטמאו ולכן יתעסקו להעלותו לא"י ודו"ק. ואף אם נאמר דר"מ מתיר להעלות לכל אדם, הנה סתם בר פלוגתא דר"מ הוא ר' יהודה, ושפיר ר' יהודה בספרי לשיטתו בזה"ל שמחמיר הרבה בזה ודו"ק.

ד) ומ"ש מהרלב"ח שם דאע"ג דלא דמי קולטו לאחר מיתה לקולטתו מחיים מ"מ נייחא אית ליה למאן דזכי להיות קולטתו לאחר מיתה עיין שם. וגם בשיטה מקובצת בכתובות שם בלשון מרש"י מהדו"ק שהביא שם, אינו דומה וכו' וכפרתו מרובה עיין שם, משמע דעכ"פ איכא קליטה.

הנה בלשון הרמב"ם פ"ה ממלכים הי"א, אמרו חכמים כל השוכן בא"י עונותיו מחולין וכו', וכן הקבור בה נתכפר לו וכו', ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם לשם צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק עכ"ל. ומלשון ואעפ"כ שכתב אחר שכתב ואינו דומה וכו', נראה להדיא דמ"ש דגם לאחר מיתה אית ליה קליטה במקצת ורק אינו דומה למחיים זה ידעין מיעקב ויוסף, וזה ברור למבין. וא"כ כיון דלהזוה"ק יעקב ויוסף שאני, שפיר י"ל דהא דאינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה היינו שאין שום מעלה וענין בקליטה דלאחר מיתה. וכלשון הירושלמי בכלאים שם עולא נחיתא הוה אידמך תמן שרי בכי, אמרין ליה מה לך בכי אנן מסקין לך לארעא דישראל, א"ל ומה הנייה לי וכו' עיין שם. וכן בעובדא דרבי בר קיריא שם ובמדרשים הנ"ל הלשון מה הועילו אלו.

וגם יל"ע בהראיה מיעקב דאולי משום קברות אבותיו שרי וכאומרו וקברתני בקבורתם. ומצאתי בנזר הקדש על המדרש פרשת ויחי [צ"ו ז'] במ"ש כל האבות תובעים ומחבבין קבורת א"י, שכתב דמיעקב ליכא ראייה כל כך דאיכא למדחי שלא נתאוה אלא להקבר בקבורת אבותיו וכו', אלא די"ל דדייק מדקאמר בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען דמשמע דעיקר קבורת הארץ היה חביב לו א"נ וכו' עיין שם, וכן כתב ביפה תואר שם.

ולפי הזוה"ק י"ל במ"ש אשר כריתי לי בארץ כנען דלרבנותא נקט, דאף שזה ארץ כנען ששייך ותבאו ותטמאו, אפילו הכי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם, ולמה, משום ושכבתי עם אבותי בשכיבה בעלמא ולא במיתה וכמ"ש בזה"ק הנ"ל משום דיעקב לא מת. שו"ר שכן כתב גם בנזר הקדש להלן שם [סי' ח'] בעובדא דרבי ור"א עיין שם.

ה) וגם י"ל דר"מ ור"א דס"ל דיאות למיסק היינו דוקא אם היה בחיים חיותו בא"י ויצא משם, וכהך דכתובות שם עולא הוה רגיל דהוה סליק לא"י נח נפשיה בחו"ל, אתו אמרו ליה לר"א אמר אנת עולא על אדמה טמאה תמות, א"ל ארונו בא, א"ל אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה עיין שם, משא"כ כשלא היה כלל בא"י. וראיתי ביפה מראה בירושלמי סוף כלאים, שיעקב ויוסף שאני שבעל כרחם היו במצרים, והביא שיש אומרים דס"ל שאין קבורת א"י מועילה אלא למי שנכנס בה בחייו אף על פי שלא מת בה עיין שם, ואפשר דגם גמ' דידן מיירי בכה"ג. והזוה"ק מחמיר גם במי שהיה בא"י.

ו) ושם בירושלמי בכלאים ובכתובות השיב ר"א לרבי בר קיריא, כיון שהן מגיעין לא"י הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארון דכתיב וכפר אדמתו עמו. ובמראה הפנים בכלאים כתב, כלומר דבקבורה שנקברין שם אכתי הייתי קורא ותבאו ותטמאו על שעת הבאת אותם לשם שעדיין לא כיפרה עליהם אדמת א"י, לפיכך מיד כשמגיעין לא"י נוטלין גוש עפר ומניחין על ארון וזה מכפר מיד עליהן כדכתיב וכפר אדמתו דאף האדמה שבא עליהן מקודם הקבורה מכפרת עליהם עיין שם. ובשירי קרבן בכתובות כתב, דבזה שמניחין גוש עפר הרי הוא כאילו נקבר שם ונתכפרו עונותיו ושוב הרי הוא כצדיק ואין הצדיקים מטמאין עיין שם, ועיין באור זרוע הל' אבילות סי' תי"ט. ואפשר לומר דדייקא בכה"ג התירו ר"מ ור"א לאסוקי דכשבאין לגבול א"י מניחין גוש עפר, משא"כ כשמביאים בספינה וכדו' ישר לתוך א"י גם לדידהו איכא משום ותבאו ותטמאו ודו"ק.

ז) ובש"ס כתובות קי"א ע"א, א"ר אלעזר מתים שבחו"ל אינם חיים וכו', ולר"א צדיקים שבחו"ל אינם חיים, א"ר אילעא ע"י גלגול וכו' אמר אביי מחילות נעשות להם בקרקע, ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם אמר קרנא דברים בגו יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה ואם מתים שבחו"ל חיים למה הטריח את בניו, שמא לא יזכה למחילות וכו'. ובילקוט [ויחי רמז קנ"ו] וכן בעין יעקב בכתובות שם הגירסא, שלא קבל עליו צער מחילות.

והנה הגרע"א בגליון הש"ס שם ציין להתוס' בסוטה ה' ע"א ד"ה כל אדם, שהקשו שם ז"ל, תימה אמאי לא חשיב האי במשנת חלק והא דאמר בפ"ב דכתובות מתים שבחו"ל אינם חיים עיין שם, וכוונת הגרע"א להקשות שהרי באמת אמרו כאן דחיים ע"י גלגול, [וזה ע"כ לסתם בנ"א דאילו לצדיקים מחילות נעשות להם].

אך י"ל בכוונת קושיית התוס' לגירסא דידן שמא לא יזכה למחילות דמשמע שצריך לזה זכות גדול וצדקות נשגבה, דהרי אף שיודע היה יעקב דצדיק גמור הוא מ"מ חשש שלא יזכה למחילות, [ולפ"ז מחילות רק לצדיקים גדולים ושאר צדיקים ע"י גלגול, וסתם מתים שבחו"ל אינם חיים כלל], ועיין במהרש"א ובעיני יעקב ובהפלאה שם, וא"כ שפיר הקשו התוס' דלמה לא קחשיב בחלק סתם בנ"א המתים בחו"ל. אך לגירסת הילקוט והעין יעקב שלא קבל עליו צער מחילות [אבל באמת כל הצדיקים זוכים למחילות], שפיר י"ל דהא דקאמר ולר"א צדיקים וכו' ומשני ע"י גלגול זה בכל ישראל הזוכים לעוה"ב, וכמ"ש [סנהדרין צ' ע"א] כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב שנאמר ועמך כולם צדיקים וכו', [ולא קשה קושיית התוס'].

ויש לומר ששני הגי' תליא בהנ"ל, דשם בעיני יעקב במ"ש יודע יעקב שצדיק גמור הוא ופרש"י ולא היה צריך לזכות א"י, שהכוונה למאי דאמרינן לעיל כאילו קבור תחת המזבח שמכפר עליו לזה לא היה צריך יעקב, ואי משום תחיית המתים לזה קאמר ואם מתים שבחו"ל חיים וכו' עיין שם, ורק משום שלא קבל עליו צער מחילות, וזה א"ש להזוה"ק דרק משום דלא שלטא ביה רוח מסאבא יאית לאסוקי. אבל לגירסא שלפנינו שמא לא יזכה למחילות והיינו דחשש שמא יגרום החטא, ועיין בהפלאה שם, הרי שלא דוקא בכה"ג דלא שלטא מסאבותא, ואף כשחושש שלא יזכה למחילות שפיר דמי להעלותו.

וי"ל ג"כ דלהגירסא שמא לא יזכה למחילות הוי כבזיון אם יעלו אותו, שנראה בזה שהוא מאלו שחוששין עליו שלא יזכה, ולכך הוצרך יעקב להשביע אותם על כך כי מעצמם מחמת מעליותא דא"י לא היו מעלין אותו.

ח) ואולי י"ל דכל הענין תלוי אם צדיקים מטמאים, עיין ב"מ קי"ד בתוד"ה מהו שיסדרו שהביאו באליהו כשהיה קובר את ר"ע כו' א"ל צדיקים אין מטמאין ודחה אותו כן משום כבודו דר"ע ועיקר טעמו היה לפי שהיה מת מצוה עיין שם, והאריך בזה דו"ז בתשובתו אשר היא לו נדפסה בדברי יחזקאל [סימן א'], והביא שם מהזוה"ק פרשת וישלח דנראה משם דקברי צדיקים אינם מטמאין, ושמהרא"ג כתב דמשבשתא האי מימרא וכו' עיין שם מה שמסיק דאסור לכהנים לילך באהל קברי צדיקים, [וע"ע להלן סי' רל"א ורל"ב]. אך לכאורה אולי היה מקום לחלק בין מגע לאוהל, דגם למ"ש התוס' שם היינו רק למגע אבל באהל אין מטמאין, וזה לעומת זה כמו בקברי עכו"ם חילקו הפוסקים בין מגע לאהל מלבד היראים שלא חילק בזה כידוע, עיין טור וב"י יו"ד סו"ס שע"ב ומה שהאריך בזה במל"מ ריש פ"ג מאבל.

ואם היינו אומרים דצדיקים אינם מטמאים כלל היה אפשר לומר דלא שייך בהו ותבאו ותטמאו, אך לפמ"ש התוס' הנ"ל לא הועלנו כלום. ואף אם זה לאחר זמן מרובה כשכבר כלה הכל די"ל דל"ש ותבאו ותטמאו, מ"מ הרי כל שאין לו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבים [שבת קנ"ב ע"ב], ושמענו מצדיקים שפתחו קבריהם ומצאו אותם שלמים, וא"כ שוב שייך ותבאו וגו'. ואף שי"ל דאם נמצא שלם אחרי שנים מרובים הרי הוא כמ"ש ביוסף, אבל מאן מפיס לחלק ומי יודע עד מה, והזוה"ק חילק בין יעקב ליוסף שאמר את עצמותי עיין שם דברים העומדים ברומו של עולם.

ט) ובכלל לא נזכר ברמב"ם ובשו"ע שיש מצוה בהולכה לא"י כדי לקיים וכפר אדמתו, והרמב"ם רק כתב שהיו מוליכים לשם. ובשו"ע [סי' רס"ג ס"א] אפשר דרק מותר לפנות דכשמתכוין לטובתו אין בזה איסור פינאי ודו"ק.

וקצת צ"ע על מהרלב"ח הנ"ל דנקיט בלשון מצוה. וי"ל דמה"ט גופא דיש לחשוש ג"כ לדברי הזוהר, לכן לא הביאו שמצוה לעשות כן ודו"ק בס"ד.

ולכן מכיון דגם בגמ' דידן ובספרי לאו כו"ע ס"ל הך דכאילו קבור תחת המזבח שעי"ז יהיה היתר להעלות לא"י וכנ"ל, וגם באופן שלא היה בא"י וכאשר הארכנו, שוב י"ל דהזוה"ק מכריע בזה, וכמ"ש בספרי הכללים לגבי מחלוקת הפוסקים, עיין שו"ת חכם צבי סי' ל"ו וברדב"ז סי' ל"ו שבמחלוקת בנגלה לכו"ע הזוהר מכריע. ובכה"ג לא ראינו הוי ראייה וכנ"ל מתלמידי הבעש"ט זי"ע שנגררו אחרי הזוהר.

ובפרט שלפי הנ"ל אפשר דגם לגמ' דידן רק בהיה בא"י מקודם אז דייקא איכא מעליותא, ולכן לא אוכל לקבל עלי ההכרעה והאחריות לדבר כזה, ולבי נוקפי בכל הענין אף שכבר נהוג בזה כמה וכמה מ"מ מי לא יירא ויפחד להכריע בזה על צדיק קדוש עליון מדורות הקודמים שהלכו בעקבות הזוה"ק. ומי שלבו רחב ממני ולו רב כח לקבל אחריות יורה וידין ויקבל שכר מן השמים.

טרוד אני מאד כעת ורק הארכתי לכמ"ע מכיון שהוא דבר שלא מצאתי מבורר ומבואר בספרים.

מגן אברהם סימן רמב

ובתיקוני שבת שיאכל בכל סעודה מג' סעודות דגים ע"ש ונ"ל דכל א' לפי טבעו כמ"ש סי' רפ"ח ס"ד, **אם הערלים מיקרין השער דגים נכון לתקן שלא יקנו דגים וראיה ממשנה ספ"א דכריתות (צמח צדק)**

שו"ת צמח צדק (הקדמון) סימן כח

פעם אחת היו הערלים מוכרי דגים מייקרים השער לפי שראו שהיהודים קונים לכבוד השבת ואין מניחין בשביל היוקר ועשו הקהל הסכמה ששום אדם לא יקנה דגים שני חדשים. ושאלו התלמידים אותי אם רשאים לעשות כן כיון דכבוד שבת הוא ועוד דאיתא פרק ב' דביצה דף ט"ז כל פרנסתו של אדם קצובין לו מראש השנה. חוץ מהוצאת שבת וי"ט אם מוסיף יוסיפו לו וכו'. וא"כ אין פסידא בזה אם קונים ביוקר לכבוד השבת דהקב"ה פורע לו :

תשובה יראה דשפיר דמי למיעבד כך מהא דאיתא במתני' סוף פרק א' דכריתות מעשה שעמדו קינין בירושלים בדינר זהב אמר רבי שמעון בן גמליאל המעון הזה לא אלין הלילה עד שיהו בדינרין נכנס לבית דין ולימד האשה שיש עליה חמש לידות ודאות חמש זיבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה ועמדו קינים בו ביום ברבעתים. ופירש רש"י אף על פי שהיקל על דברי תורה עת לעשות לה' הוא שאלמלא לא ימצאו יחדלו מלהביא אפי' אחד ויאכלו קדשים בטומאת הגוף עכ"ל :

ביאור הלכה סימן תרנו ד"ה אפילו מצוה עוברת

ולמען ליישב הסוגיות שלא יהיו סותרות היה אפשר לכאורה לומר במעשה דר"ג דהרבנותא היתה שם שפיזר הון רב יותר על שויה דאינו שכר המצוה ורק מפני ששם בספינה לא היה אפשר להשיג אתרוג ונתן לאחד הון רב שיתרצה למכרה לו וזה אין אנו מחוייבין מן הדין דכיון דאינו מוצא אותה כפי שויה הרגיל אנוס הוא ואין מחוייב ורק משום חבוב המצוה עשה זה.

עלינו לשבח

וכן מצאתי בס' 'עלינו לשבח' (שמות עמ' תקלו. וכן מובא במאיר עיני ישראל ח"ב עמ' 173-174) שמשפחתו של נפטר יהודי בעיר קלצק שיגרה שאלה אל הג"ר אהרן קוטלר האם כדאי להוביל את יקירם לארץ ישראל ולקבורו שם, או שמא עדיף לקבורו בקלצק ולתרום את דמי ההובלה והקבורה בארץ הקודש לישיבה. הגר"א קוטלר השיב שלנפטר יהיה עילוי נשמה גדול יותר אם יתרמו את הכסף לישיבות. בני המשפחה שדעתם עדיין לא היתה נוחה מכך שיגרו את השאלה גם אל הגרא"מ שך, שהיה אז אברך צעיר לימים, וביקשוהו שייכנס אל מרן קדוש ישראל ה'חפץ חיים'.

כשהגיע הגרא"מ שך אל הכוהן הגדול בראדין, שמע ממנו תשובה זהה לדבריו של הגר"א קוטלר. הח"ח נימק סיבה נוספת מדוע עדיף שהנפטר ייקבר בקלצק. ביום השנה, כשעולים לקיבורו של הנפטר, נהוג לתרום סכומי כסף לצדקה. אם יקברוהו בארץ ישראל, אמר ה'חפץ חיים', יגיעו הכספים לעניי ארץ ישראל, ולמרות שאין עוררין על גדולתם וצדקתם, אבל כיוון שהנפטר גדל בקלצק, אם כן כסף הצדקה הזה שייך במידה מסויימת לעניי עירו, עכ"ל.

שו"ת דברי חכמים מהרב אלישיב

אח"כ ראיתי שנשאל בשו"ת 'דברי חכמים' (עמ' רכג-רכד): מה זכות טובה יותר לנפטר, להיקבר בא"י, או להיקבר במקומו, והממון [שהיה צריך לשלם בעד נסיעה לא"י] יתנו לצדקה לזכות הנפטר? והשיב: "הגר"ש אלישיב פסק, שפשוט שצדקה הוי מפורש בתורה, ולהיקבר בא"י לא הוי מפורש בתורה, ממילא אם כשנקבר בחוץ לארץ יכול להיקבר עם משפחתו ובתוך בית הקברות של ישראל [באופן שלא יהיה גנאי למת] אז בודאי יקברוהו שם, ונותנין המעות לצדקה יותר טוב [אבל למעשה כל זה כשלא אמר בצוואה לעשות כן, רק סתמא היורשין חושבין מה לעשות, אבל אם היה לו ציווי לזה אז אפי' כבר נקבר שם, צריך להוציאו ולקבורו בא"י אח"כ. ואם אין יורשין, והקבורה תלויה על הציבור, לא צריך לשלוח אותו לא"י, אפי' כשהוא מפורש אמר בצוואה לעשות] וגם צריך לדעת אם זה הכסף של היורשין, או כסף של המת שמיוחד לזה, שאם כסף של המת, בודאי צריך לשלוח לו כשהוא רוצה, אפי' אחרים. והגר"פ שיינברג פסק, שג"כ אם היה ציווי ליורשים, מחויבים להביאו לא"י, ואם לאו, היורשים יכולין לעשות כל מה שהם רוצים [שיש סברות לכאן ולכאן], אבל אח"כ אמר לי חכם א' שהיה מעשה רב עם הגר"חפ"ש בזה, ופסק שם שקבורה בא"י הוה ענין גדול, ויותר גדול מנתינת צדקה בעד המת [וטעמו, שצדקה הוא רק זכות לנפטר, וזה הוי ממש הטבה למת], וגם שמע מהגר"מ פיינשטיין, שלמעשה זה לא הוי ענין כ"כ גדול שצריך להקפיד בכך [ויכול לעשות מה שרוצה]."

Selected emails from our listeners

Hi R' Dovid,

Thank you for your amazing program it's a highlight of my week!

I had 2 comments on this week's program that I thought I would share with you.

1. Rabbi Neustadt mentioned a reason why Yaakov Avinu requested to be taken to EY but failed to talk about Yosef Hatzadik. Furthermore, Chazal say that when all the Jews were collecting valuables "Moshe was busy with Mitzvos" it would seem from here that there is some sort of Mitzva.

2. If the reason Yaakov wanted to be buried in Israel was so that his children should not lose their connection with our land, why is that not a reason for parents to be buried in Israel to encourage their children to live there (and be mekayeim mitzvas yishuv).

Nonetheless, I do agree that this is similar to the tachrichin of Rav Gamliel and warrants a Takana. In addition, it should be noted that virtual for those living in Israel is a lot cheaper and given all of the sources we should be encouraging people to move to Israel beforehand.

Thank you again for providing KY with such a wonderful platform.

All the best,

Shmuli Kaufman

Rabbi Neustadt responds

1. Yosef Hatzadik reason was also that he wanted to make sure that his offspring will remember that they came from EY and do not belong in Mitzrayim.

The mitzvah that Moshe did was to fulfill the oath that was made to Yosef that his bones will be transferred.

2. That reason applies only in Mitzrayim, as there was a real danger that his descendants will not want to return to EY as they had no previous connection there. Today, our connection is well established and we no longer need to that via burial.

Please see attached ([click here](#)) from the book Path to Greatness (about R Shach), regarding a story about burial in Eretz Yisroel vs giving the money to tzedaka, and the Chafetz Chaim and R Chaim Ozers responses.

Sruly Markowitz

Dovid,

I hope all is well. I am an avid listener of your podcast and appreciate all you are doing with it to discuss important topics. I apologize for only reaching out when I don't agree with something. I do want to say that I thought the Rubashkin episode was very balanced with the variety of guests and I learned a lot from it as I do from almost every podcast of yours. One of the beautiful things is how you get such a variety of speakers with different viewpoints on each subject and try to have as openminded a discussion as possible.

However, when it came to the episode on kevarah in Eretz Yisroel I felt that there was an agenda and the viewpoints weren't as balanced. I agree that many people are spending unnecessarily on kevarah in EY when they have more important obligations and they don't prioritize in the proper way according to the Torah. However, there are still many reasons to be buried in EY, both Halachically and otherwise and I don't think that side was presented enough. I heard a shiur from Rabbi Hauer in Baltimore about the subject in which he presented the halachic sources all the way through contemporary times and I came away from the shiur deciding that I wanted to be buried in EY. I don't think I would have felt the same way if I only listened to the podcast. B'H I can afford a plot in EY and I understand that many people can't and it puts pressure on them when "everyone" is doing it. Hopefully the podcast will help those people who can't

afford it recognize that it is a luxury and not a requirement and to reconsider what their priorities should be.

Another thing on that podcast was that it made the Chevra Kadisha there seem like they were making big profits off the sale of plots. I know a lot of people say and think that. Rabbi Hauer had actually looked into it and spoke to people there because he had that concern and learned that the reason plots are so expensive for chutznikim is because people in EY essentially get free plots. There are enormous costs at Har Hamenuchos and chutznikim are willing to pay large sums and it goes to fund the infrastructure/maintenance costs and provide free plots to locals. One can argue whether that is fair but Rabbi Hauer's research indicated that no Chevra Kadisha there is getting rich off this.

In any case, I wish you continued Hatzlacha in spreading Torah discussions about important contemporary matters. Have a great Shabbos.

Yitzie Pretter

Dear Mr. Lichtenstein,

Following your show on kvura in E"Y, I was inspired to investigate the option of moving with my family to E"Y; as you said, don't just bring bodies there, live there! I even convinced my wife to go. However, I was dissuaded for two main reasons:

1. Finances.
2. If a boy doesn't shteig in learning, he is basically toast.

I would like to focus on the first issue. I spoke to Chareidim who live/d there and was basically told that even getting a well-paying Kollel salary and with a wife working, even if one can get by as far as day-to-day expenses, when it comes to marrying off children, it is almost impossible to do בטבע בדרך without having people collect Tzedaka for you. That just doesn't seem responsible or Halachically sound.

Certainly one of the prime reasons for this crisis is the need to provide דירות in order to marry off children, specifically daughters.

It would seem to me that a partial solution to this problem would be to somehow abolish this standard. It would ultimately be in the benefit of the young Choson as well, since it is much more realistic for him to afford to pay off one דירה, namely his own, than to pay for several דירות for his children.

I think that if it were somehow possible to change this standard, the Chovos of the בני ארץ ישראל would be TREMENDOUSLY reduced. The obvious issue is that no one wants to be the "Nachshon" who sacrifices his Dira as a Choson for the greater good. Perhaps if there were some way to influence this from the top down it would go a long way to alleviating the cost of being a Chareidi in E"Y.

I would be interested in hearing this topic discussed on your wonderful show.

Shalom Rav Dovid

Another great show. I am not about to enter into the halachic issues of the Sugya. Katonti. However, a slight defense of higher prices in Israel for Jews from abroad: Who is going to functioning for the שירותי דת take care of the cemetery and upkeep grounds and keep the moment an American Jew wants to bury a loved one here? Or visit the grave? It is part of our taxes. So is it not only right that those who don't live here bear the ongoing burden as well?

Just my two shekels....

Gut Shabbos and תהיו ברוכים !

Nissan

I am looking forward to the upcoming show on Rubashkin, while I have mixed emotions about all the celebrations although I fully agree that he should have been let out a long time ago. Curious why there were no such celebration for the Yeshivish/Chasidish Olam

when another Jew who was in prison for way to long Jonathan Pollard was let out by Obama. Don't know if this can somehow be tied into the show or asked to those who are celebrating for Rubashkin if they did the same for Pollard. I think cases are very similar in many ways where so many lawyers and politicians said about both of these cases that were total travesties.

Yosef

Hi great show. Just wanted to comment on what you said about 2 months ago about Chava being from the #metoo when she ate from the Eitz Hadaas. I found this highly disturbing and was about to email you about it but recently a female rabbi made similar comments to what you sent.

https://urldefense.proofpoint.com/v2/url?u=https-3A_www.themaven.net_theresurgent_contributors_woman-2Drabbi-2Drapes-2Dbiblical-2Dtext-2Deve-2Dleft-2Dsaying-2Dmetoo-2Dyhwa8z4t-5FEqipJjwJ8lFqg-3Ffull-3D1&d=DwlCaQ&c=euGZstcaTDllvimEN8b7jXrwqOf-v5A_CdpqnVfiiMM&r=WYSIT85BmaqjDDiTg2oWelb5EzAaCDDRKk-Kk9wTgGJ2cJWRrOiV2gRTOAoLtX_A&m=gQRKHDWiTMFGVPavvubhBzSQNTTH3iEqOyW-3qIH3-g&s=XXFelUOPLuzKuecJCmWvrFAzTEFwrgVKh8zim1rskxq&e=

I think it is absolutely disgusting to compare people in the Torah to the liberal world we live in. Do you think you understand the sin of Adam and Eve?

Please be more respectful next time.

Thanks,

Sam Laber

Selected audio from our listeners

Comment on the show *click here*

Show suggestion- Sheitels *click here*

Kevura- Reb yaakov Kamenetsky *click here*

Once, Rav Shach was asked whether it would be proper to follow a certain practice in doing a mitzvah which seemed correct to the asker, although it was not the generally accepted way of performing that mitzvah and might seem peculiar to others. Rav Shach pointed to a picture of the Chofetz Chaim that was hanging over the door and said, "You know, there's never been a *tzaddik* like him, and there probably never will be, but nevertheless, he never practiced any customs that were peculiar or not accepted ..."²⁵

In a letter of spiritual encouragement to a *talmid*, Rav Shach once again went to an uncharacteristic extreme in his choice of words regarding the Chofetz Chaim. He wrote, "Every person goes through ups and downs in his spiritual condition, except for rare individuals such as the Chofetz Chaim, who were pure and holy from the womb. ..."

Torah Study Above All

IN THE LATE SUMMER OF 5689 (1929), A LENGTHY TELEGRAM WAS delivered to Yeshivas Kletzk. It came from one of the yeshivah's major donors in America. His wife had passed away and had been buried locally, he wrote, but his sons wanted to bring their mother to burial in Eretz Yisrael. The father had misgivings about this idea. He felt that the money it would cost to bring his deceased wife to Eretz Yisrael and bury her there would be better used for a donation to support Torah study in Yeshivas Kletzk. Therefore, he suggested that the Roshei Yeshivah ask the great Torah leaders, the Chofetz Chaim and Rabbi Chaim Ozer Grodzensky, if they would agree to send a letter to his sons explaining the matter to them. Surely that would convince them to donate their money to the yeshivah instead.

Rav Aharon, ever-burdened with the financial worries of the yeshivah and in need of the proposed donation, asked Rav Shach to travel to Radin and present the *she'eilah* to the Chofetz Chaim: should the deceased be brought to Eretz Yisrael for reburial, or should the money be donated for the maintenance of Torah study? And, if the Chofetz Chaim ruled in favor of the donation, Rav Shach was then to ask him to write to the deceased woman's sons.

25. Heard from Rabbi Yisrael Rosenberg.

Since it was an urgent matter, Rav Shach set out by train in the middle of the night for the county seat near the little village of Radin. Being accustomed to weighing questions in the scales of truth, he surely turned the question over in his mind as the train chugged across the Polish landscape. He was terribly eager to learn how the master of halachah and champion of *yiras Shamayim* would decide the issue. From the train station he traveled the remaining three miles to Radin by wagon. Immediately on his arrival he hurried to daven Shacharis in an early minyan at a local shul, so that he could reach the Chofetz Chaim's house in time to see him standing at prayer before his Maker.²⁶

Rav Shach went into the house and stood gazing at this "*kohen gadol*" as he performed his *avodah*.

His prayer was offered entirely inwardly, with no bodily movements or gestures. All that mighty fire, as Rav Shach described it years later, burned within. Rav Shach then commented, "The knife that slaughters *ruchniyus* is *chitzoniyus*"²⁷ (True spirituality is destroyed by external flourishes). All the great Jewish leaders, he said, conducted themselves simply, without external display.

Rav Shach waited until the Chofetz Chaim had finished his prayer, and then approached him with the *she'eilah*. He watched the *tzaddik's* face intently and listened carefully to his answer, which was unequivocal: "It is certainly better to donate money for the maintenance of Torah learning, rather than spending it on burial in Eretz Yisrael." The Chofetz Chaim paused briefly and went on to say, "Of course, Avraham Avinu paid for *ke'vurah* in Eretz Yisrael, four hundred *thaler*."²⁸ But that was before the Torah was given, and after the Torah was given, all that changed. For us, nothing is more important than Torah, and maintaining the Torah."

Rav Shach heard the ruling, and promptly requested of the Chofetz Chaim, in Rav Aharon's name, to write a letter to the woman's heirs. To his surprise, the Chofetz Chaim declined, explaining, "A letter won't help, and won't have the desired effect. The sons feel that in this way

26. Related by Rabbi Baruch Shapiro.

27. Related by Rabbi Avraham Tzvi Toib.

28. Rav Shach would quote the Chofetz Chaim's words fondly, with added emphasis on the word "*thaler*."

they are honoring their mother more. With or without a letter, they will not take my advice, and they will bring their dead to burial in Eretz Yisrael."²⁹

Due to the urgency of the matter, Rav Shach did not leave Radin immediately; he talked with members of the Chofetz Chaim's household, hoping they might influence him to reconsider. Even if the letter wouldn't help, he argued, it wouldn't do any harm. Why not give it a try, in case it should prove effective after all?

But the Chofetz Chaim's son-in-law, Rabbi Mendel Zaks, told Rav Shach that in his opinion, it was useless to linger in Radin. Just as his father-in-law was careful not to speak useless words, he was careful not to write them!

During his visit at Yeshivas Radin, Rav Shach conversed with the Roshei Yeshivah, who were quickly impressed by his sharp intellect behind the simple exterior. When it came time for him to leave, Rabbi Moshe Landinsky, *zt"l*, one of the Roshei Yeshivah, accompanied him to the train station. On the way, they discussed Torah topics. Many years later, while talking with a student about the position taken by the *Machaneh Ephraim* on the matter of *kinyan l'achar lamed yom*

(a law concerning ownership), Rav Shach mentioned that he had first heard of this passage from the *Machaneh Ephraim* on that occasion.³⁰

The Elder Was Right

THE CHOFETZ CHAIM'S DECISION WAS A MIXED BLESSING AS FAR as Rav Shach was concerned. On the one hand, the Chofetz Chaim

29. Rabbi Yaakov Hillel. For further details, see *Shimushah shel Torah*, pp. 162-165, and the book *MiShulchano shel Rabbeinu*.

30. Related by Rabbi Dovid Zimmerman.



The Chofetz Chaim's son-in-law, Rabbi Mendel Zaks.

had ruled in the yeshivah's favor, but on the other hand, his refusal to write the letter had sent Rav Shach away empty-handed. He couldn't bear the thought of disappointing Rav Aharon, who was depending so much on that family's donation. He decided, therefore, to travel on to Vilna to see Rav Chaim Ozer. The moment Rav Chaim Ozer heard the *she'eilah*, presented in Rav Aharon's name, he took out his official stationery and wrote a letter to the heirs, explaining that maintaining Torah learning took precedence over burial in Eretz Yisrael.

With Rav Chaim Ozer's letter in hand, Rav Shach felt a great sense of hope and relief. On his homeward journey, he gave much thought to the Chofetz Chaim's ruling, and even more to his refusal to write a letter. It was hard to understand, as it seemed like a rather pedantic position to take, whereas Rav Chaim Ozer's ready consent was much easier to accept.

Immediately upon his arrival in Kletzk, Rav Shach brought Rav Chaim Ozer's letter to Rav Aharon, and also informed him of the Chofetz Chaim's response. Rav Aharon rushed the letter off to America, together with some words of his own, and everyone waited expectantly for a positive result.

The letter reached its destination ... but the mother's coffin was loaded onto a ship headed for Eretz Yisrael. The sons were determined to bring her to burial in the Holy Land.

On various occasions Rav Shach would tell this story, always adding emphatically, "Rav Chaim Ozer was one of the leading sages of his time, but ... *der alter is geven gerecht* (the elder was right)." He would repeat those last words, raising his voice thunderously. "*Der alter is geven gerecht*." In other words, people tend to think that everything is a matter of pure common sense. The vision of an elderly *talmid chacham* seems to them to be the result of pedantic or conservative thinking, but in the end, it turns out to be the older person who actually saw the situation most clearly.³¹

Precisely the Right Words

"BY THE POWER OF HIS TORAH," SAID RAV SHACH, "THE CHOFETZ CHAIM saw what others did not see. That was why, when he talked

31. Related by Rabbi Yaakov Hillel, from tape-recordings of Rav Shach.

Burial in Israel

Rabbi Avrohom Cohen

With the return of the Jewish people to their ancient homeland over the past century, as well as with the ease of travel in the aviation age, it has now become much more feasible to fulfill an age-old dream of millions of Jews burial in the Holy Land. This has become a popular option familiar to most of us. The question arises, however, whether this is actually a desirable trend. How does the Halacha (Jewish normative law) view the phenomenon of individuals from all over the globe being transported to Israel for burial?

Although many think of burial in Israel as a pious option for the soul which was not fortunate enough to live in Israel during its lifetime, or as an expression of the eternal yearning of the Jew for his homeland, the reality is that Halacha is ambivalent about choosing to be buried in Israel when one has not lived there.

There are essentially three views on the matter: pro, con, and "it depends". The present article will seek to explain each of these positions in the halachic matrix. It is interesting to find that this is not a modern question, although inventions of the modern age have given the issue a new immediacy. Long, long before our own time, the topic was being debated in the Palestinian Talmud, written in the fourth century¹.

Already there we find two opposing opinions: Rabbi bar Kirie and Rabbi Elazar were walking in Isterin and saw the coffins of people who had died outside the Land being brought to Eretz Yisrael. Rabbi bar Kirie said, "What did these [deceased persons]

¹ Yerushalmi Kelaim 9, end of Halacha 3 (4 in some editions). It is very interesting to find that virtually all the Poskim who dealt with this question omitted two tangential topics which might have impacted on the normative Halacha: (a) Is burial in a family plot preferable to burial in Israel? The Kol Bo al Avelut, p. 252, discusses the desirability of having a family burial plot as well as how one defines or determines what is a family plot (Le., is it any relative or only the parents whose graves designate the area as a family plot). (b) How important or desirable is it that the person be buried in a place where family members can readily visit, as is discussed in Sefer Chassidim 710, and should that factor be considered in deciding where to bury the person? See further Berachot 18b-19a and Tosafot to Sota 34, s.v. "avotai", as well as 19gerot Moshe, Yoreh Deah II 162.

accomplish [by being buried in Israel]²? To them, the verse applies, 'And My inheritance you have turned into an abomination in your lifetimes and you come and render My land impure in your death...' He [the second rabbi] answered him, "As soon as they [the coffins] arrive in the Land of Israel, [people] take a handful of dirt and place it on the coffin, as it is written 'and His land will atone for His people.'"

This Talmudic anecdote perfectly illustrates the elemental reason that many people have wanted to be buried in Israel: there is an almost intuitive belief that in some mystical way, being buried in the soil of the Holy Land has a beneficial effect on the soul of the departed. In contrast, the text also reflects a measure of Divine anger that Jews who disdained to live in His land and uplift it through living a Torah life there, choose only to leave their dead bodies there. Even those who disapprove the practice, however, concede that in certain cases it might be acceptable or even desirable, as will be explained later herein.

The Case For Burial In Israel

Beyond the emotional ties that many people feel for our land, there are also many sources in Jewish literature, law, and liturgy which seem to indicate that it is beneficial for the soul if the body is interred in Israel³. The Gemara in Ketubot 111 states that "Whoever walks four cubits in Eretz Yisrael is guaranteed that he has Olarn Habo (ben Olarn Habo)." This statement elicits the Talmudic question--"And righteous people outside the Land of Israel do not 'live'?" To this, the Gemara answers, "[They live] by means of gilgul"⁴, i.e., their bones "roll" to Eretz Yisrael and there they will receive

² Apparently, the censure was expressed for people who could have come to live in Israel, but chose not to (Pnei Moshe). A similar objection is expressed in the Zohar, Parshat Vayechi 515-516.

³ It is the opinion of Shut Radbaz 601 that any pain caused the person is still worth being buried in the Land of Israel, "Kol she-hu mishum toalet ain bo mishum bizayon." The Shut Rashdam 203 also rules, "kol she-aino mishum sakana, mitzvah le-ha'aloto le-Eretz Yisrael. "

⁴ See also Bereishit Rabba 96. Rav Waldenberg in Tzitz Eliezer XI: 74 and XIV:79 rules in favor of bringing people to Israel for burial. However, he cites the Rambam and Ramban that such burial should

eternal life. But the Gemara is not wholly satisfied with this answer: "But gilgul for righteous people is [undeserved] pain?" " Said Abaye, "[For the righteous] paths will be opened in the ground [and they will be able to travel to Israel without pain]⁵." This talmudic discussion reflects the belief that after death, the soul comes back to life in some manner, but that this can only take place in Israel. If the bones of those who died outside the Land are to achieve resurrection, they must somehow reach Israel. The righteous, however, will be spared the pain associated with this. Rambam writes that it is desirable to live in Israel, not only to be buried there: There is no comparison to being included there [in the Land] during life than to being included after his death. Nevertheless, the great Sages used to take their dead to be buried there⁶.

be in the vicinity of Jerusalem. For comments on why the Patriarch Jacob requested burial in Chevron (at the Me'arat Hamachpelah) rather than Jerusalem, see Pardes Yosef p. 338-339.

⁵ After recording this discussion, the Gemara goes on to discuss why Yaakov and Yoseph were desirous of having their remains buried in Eretz Yisrael- since they were tzaddikim, they would not have to worry about the pain associated with the body's traveling to Israel? But the Gemara explains that albeit they realized that they were righteous, they did not have confidence that they were worthy enough to have these paths opened up for them to effectuate their reaching Israel without pain.

However, in his commentary on Chumash, Rashi gives another view - our Father Jacob knew he was considered righteous and would not have to suffer the pain of transference; however, he wanted to be buried in the Land of Israel so that the Egyptians would not be able to turn his tomb, in Egypt, into an object of worship.

It should be noted that the pain associated with transferring bodies, mentioned in Ketubot and various medrashim, is not cited by any of the halachists who discuss the question of burial in Israel, with the exception of Chelkat Yaakov III:142, who raises this point.

⁶ Hilchot Melachim 5:11. Maharsha (commentary to Ketubot 111) feels that the only factor to consider is where the person died, and not where they are buried, and that is what is meant by the phrase "Eino Domeh Koltot Mechaim".

In support of his position, Rambam adds, "Go and learn from [the example] of Jacob our Father and Joseph the Righteous One." The Torah records that Jacob and Joseph, both of whom died in Egypt, left specific instructions that their remains be transported for burial in Israel. This is a very strong argument for burying Jews in Israel - from our earliest history, it has been the wish and the goal of the Jew, and our greatest leaders made sure that it would happen for them. Jacob and Joseph showed that even if one lives outside the Land, it is desirable to be buried in the Land⁷?

Further support for choosing to bury a person in Israel is adduced from the Shulchan Aruch, which rules that in general we do not move the remains of a person who has been buried. One of the exceptions is in order to re-bury the person in Israel⁸. 8

Writing in our own era, the author of Chelkat Yaakov concludes that all poskim agree that it is beneficial and advantageous for the person to be buried in Israel, and not one has ever doubted this nor suggested that it is forbidden⁹.

It Depends

Despite this definitive statement of Chelkat Yaakov, it seems that this principle is not universally accepted. Many poskim did not consider burial in Israel as an absolute

⁷ It could be argued that Jacob and Joseph cannot truly serve as a paradigm for other Jews. Theirs is a special case, for they were forced against their will to leave the Land of Israel where they had been living. Since they were born and lived in Israel, it is understandable that they felt the only proper place for them to be buried was there. But Jews who have lived their entire lives not in Israel can perhaps not take their example as a precedent in all cases. The Medrash Bereishit Rabba¹ does make this distinction, stating, "The one who declared it as his land is buried in His land, but one who did not praise it as His land, is not buried in His land." See also S'dei Chemed, Ma'arechet 1; Sefat Emet, p. 194.

⁸ Yoreh Deah 363:1. Other exceptions to the rule are also listed there. In his notes on this ruling, Shach no. 3, cites the verse "And His land will atone for His people." The Pitchei Teshuva, no. 2, writes that even if a person in his lifetime expressed the sentiment that he did not wish to be buried in Israel, it is nevertheless a mitzvah to do it for him.

⁹ III:142.

mandate, but rather felt that the desirability depended on who was being transported to Israel for burial - if the deceased was a person who lived an exemplary life, then it might be considered a good thing (perhaps because his being buried there might be considered an honor for the Land?) And was this a person who all his life had expressed a great desire to live in Israel? If so, it might be desirable; otherwise, it was not advisable.

There is a fascinating debate which took place between the two Halachic giants R. Moshe Feinstein and Rav Ovadia Yosef, on the question of moving the body of the long-dead Sir Moses Montefiore, who had been a great benefactor of the Jewish people and especially the Jews in Eretz Yisrael, from its burial place in Europe and reintering him in Israel. Rav Yosef, as cited in Techumin VIII p. 382, considered it a mitzvah, but Rav Moshe was strongly opposed (Iggerot Moshe Yoreh Deah III, 163). Rav Feinstein had a novel approach, inasmuch as he raises the question that even if it is a mitzvah to move remains to Israel, the mitzvah might apply only to the children, perhaps not to anyone else. See Ibid, II 153.

Rabbi Moshe Feinstein openly took the position that a person living in America should not choose to be buried in Israel. Nevertheless, one time he displayed amazement that a certain Rosh Yeshiva was not being buried in Israel. Based on his reaction at that time, Rav Feinstein's own family decided, upon his death, that they would bury him in Israel.

When the Karliner Rebbe died in America a generation ago, a discussion ensued regarding burying him in Israel, with both positive and negative opinions being cited. The issue was sent to Rav Tzvi Pesach Frank in Israel for resolution. He responded, And since his acquaintances know that the greatest desire of the Grand Rabbi Z"tzl was to live in Jerusalem... therefore it is a mitzvah to bring him and to bury him in Eretz Yisrael¹⁰.

¹⁰ Har Tzvi, Yareh De'ah 274. Why this desire should be the determining factor is difficult to determine, since one could argue that the reality that he could have gone to Israel to live but chose to stay in America should be a more cogent factor in determining his final resting place. See Divrei Yael, 1:103.

In this specific case only, Rav Henkin concurred: Certainly great Torah scholars, whose strict adherence to observance of mitzvot is known to all... it is proper for them and for the public that they be transported to Israel [for burial], following the examples of Jacob and Joseph¹¹. However, in general he was opposed to the widespread custom of burial in Israel for people who died elsewhere¹².¹² This brings us to the arguments which speak against burial in Israel for those who did not live there.

The Case Against

Rav Henkin spelled out the reasons why he and many others were opposed to the practice¹³:¹³ For two thousand years, the Jewish custom has been to bury the dead in a simple shroud in a plain wooden box. But that was not always the case. It used to be the custom to bury the dead with lavish accoutrements. Sometimes, poor people who could not afford these, would run away and abandon their dead in the streets. Seeing this, Rabban Gamliel, the Head of the Sanhedrin in the second century, left a will that he be buried in a simple shroud and plain box. Thereafter, this became the universal

¹¹ Kitvei Harav Henkin, II, p. 91, no. 8:3 and p. 90, no. 66. However, Chelkat Yaakov III:142 writes that if a person was wicked ("rasha"), his remains should not be transferred to Israel. He adds, however, that unless known otherwise, all Jews are assumed to be "kosher".

¹² "In essence, this practice is not all acceptable to me." (Ibid.) He concedes that one cannot protest the custom of burying people in Israel, since the law specifically permits exhumation for that purpose. Nevertheless, he writes that even if all family members agree to bury the person in Israel but one objects, they have to follow the wishes of the one dissenter "since he has said the law."

¹³ Ibid. Minchat Yitzchak VII, No. 136, relying on the Zohar (seenote 2) was also opposed to the practice of burying non-residents in Israel.

custom - if it was good enough for the greatest man of his generation, certainly it was good enough for anyone¹⁴.

Thus we see, argues Rav Henkin, that it is the obligation of Jewish law to be concerned with burdensome debts placed upon the people. How then can we popularize a practice which adds thousands of dollars to the already great expense of burying our dead properly? How is it proper for an individual to do it, and more to the point, how can we sanction this practice becoming so common that it will become the accepted proper mode? How can we be so callous in wasting the resources of widows and orphans, who will feel that they must also do this, in order to show the proper respect and not embarrass their dead? Therefore, writes Rav Henkin, "it seems to me that there is in this [custom] theft from widows and orphans."

The Satmarer Rebbe also was not in favor of transporting people to Israel for burial (and is himself buried in Kiryas Yoel in New York State). But we have not seen nor heard that any of the righteous ones nor the greats of the generations of all times did this¹⁵.

However, he felt it necessary to explain his view, in light of the ruling in Shulchan Aruch, mentioned previously, that it is permissible even to exhume a body in order to bury it in Israel. Based on the reality that the tradition was not to bury in Israel, the Rebbe argues

¹⁴ In a similar vein, Rav Moshe Feinstein writes that he prefers using a chapel owned by Gentiles rather than using one owned by Jews who charge exorbitant rates, even if there will be a breach of communal peace because of this. Iggerot Moshe, Yoreh Deah III 134.

¹⁵ Divrei Yael II:l03; Idem, commentary to Parashat Vayechi 515516, where the Rebbe relies heavily on the Zahor quoted in Footnote 2. In the responsum of Rav Moshe Feinstein, cited earlier, concerning the re-interment of Sir Moses Montefiore in Israel, Rav Moshe also writes that removing this one individual would be an insult to the great rabbis buried in Europe who are left behind.

that even despite the proviso in Shulchan Aruch, there must be some very good reason why it was seldom put into practice¹⁶.

He does not seem to take into account that previous generations might not have chosen burial in Israel due to the difficulties of transport in earlier times and also due to the fact that in those times Israel was not blessed with the dense Jewish population of our own times.

Conclusion

This brief survey indicates that there is surprising diversity in the attitude of our rabbinic leaders, in the past and in the present, towards the widespread desire, often actualized, of being buried in Israel. We look forward to the advent of Mashiach, when all Jews will return to the Land in their lifetimes, and the question will become moot. Also, we hope for fulfillment of the prophetic promise that the Almighty will wipe out death altogether, which will render our discussion purely academic.

¹⁶ There is an exception for those who request burial in Israel. Ramo, Yoreh Deah 363:1 seems to approve the custom of placing some earth taken from Israel into a grave. The Kol Bo writes that one would think that it is not the soil which is holy but the place where the soil is (i.e., Israel). As an example, if one were to bring dirt from America to Israel, and thereafter plant crops in that soil. Since the crops grew in Israel, they would surely be obligated in Teruma and Ma'aser, even though they grew in soil from America. Logically, the reverse should also be true about dirt from Israel placed in a grave in a different country.

ספיקא דרבנן לקולא ודיני מנהג

דליכא הפסד וטירחה ודלא כהפניי. מביא הוכחה ברורה להפניי מדברי הר"ן בפי' ערבי פסחים שכתב דמשום הכי אידי ואידי בעו הסיבה אף על גב דבעלמא אמרינן איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא דלאו טירחא להסב אמרינן לחומרא. מפלפל שם בתירוץ שני של הר"ן שם דלא אמרינן לקולא במקום דהוי תרי קולי דסתרי אהדי. מביא תירוץ של הרמב"ן הובא בר"ן כתובות דף ג: דמשום הכי יום טוב אחרון עולה למנין ז' ימי אבילות מפני שהוא ספק דבריהם, מה שאין כן ז' ימי המשתה שהן ודאי דדבריהן. מבאר דרבב"ן לשיטתו ורמב"ם יתרוץ בתירוץ אחר. מוכיח מר"ן סוכה דף מו: דספיקא דרבנן לקולא הוא פטור ודאי ואפילו במקום דליכא טירחא ומבאר דר"ן לשיטתו. מביא תוס' במנחות דף סו. דשקלו וטרו במקיים מצוה דרבנן בזמן שהוא פטור מחמת ספיקא לקולא אם יכול לברך עליה, גם אם נפטר בעשייתה בזמן שספק על זמן אחר כך שנתחייב בה בודאי, שקיל וטרי בדברי תוס' הג"ל ומבאר דבריהם לנכון. מסתפק בספיקו של בין השמשות אי דמי לשאר ספיקות. מביא דברי רמב"ם פ' ו' מברכות שכל ספק דטהרת ידים טהור, וראב"ד השיג דאם יש לו מים לרחוץ אמרי' ליה קום ורחוץ, מבאר דרמב"ם לשיטתו, ומחלק בין ספק טומאה ברשות הרבים לספיקא דרבנן, ומסביר גם שיטת ראב"ד. מביא בשם הכ"מ דפליגי רש"י ורמב"ם בפירושא דגמרא שבת דף סב: אבל משא ולא משא לית לן בה, ומכריח דאולי לשיטתייהו ומסביר הענין לנכון. מקשה על הכ"מ אמאי לא הראה מקורו של הרמב"ם ממשנה מפורשת במקואות. מביא בשם המל"מ לחלק בטמא שירד לטבול בין ספק אם היה עליו דבר חוצץ לספק אם טבל כל עיקר, ומתרוץ בזה קושייתו על הכ"מ הג"ל. מוכיח דקולא מיוחדת נאמרה בטהרת ידים ומיישב מה שהקשה באות א' משינוי הלשון. מביא בשם המל"מ דבמקום דאיכא ספק ספיקא להחמיר אזלינן לחומרא גם בדרבנן, מבאר ומסביר דדין זה תלוי בפלוגתא הראשונים הג"ל. מביא פלוגתא אי אמרינן ספק ברכות להקל במקום שיש ספק ספיקא להחמיר. מוכיח בראיה מפורשת מלשון רמב"ם באבות הטומאות דספק ידים מותר אפילו במקום שיש ספק ספיקא להחמיר, ומביא כן ממגן אברהם או"ח סי' ק"ס בשם הר"ש. מביא בשם הכ"מ לחלק בהיא דהשגת ראב"ד הג"ל דאם יש מים לפניו אמרינן קום ורחוץ והוציא עצמן מן הספק, דדוקא לענין טומאה שיש לו עיקר בדאורייתא אמרינן כן בפי' אין מעמידין, מה שאין כן בידים שאין להן עיקר מן התורה. רוצה לומר דבדרבנן שיש לו עיקר בדאורייתא לא אמרינן ספיקא לקולא, אולם מסיק דאינו כן ומביא בשם המל"מ שהוכיח מעירובין דף לו. דגם ביש לו עיקר מן התורה נמי אמרי' ספיקא דרבנן לקולא. מביא בשם הרבה גדולי אחרונים דשיטת רמב"ם הוא דספק דרבנן הוא לקולא אף באתחוק איסורא ורשב"א פליגי, ושום אחד לא ביאר סברת פלוגתתן, ואומר כי מקום הניחו לו מן השמים להתגדר, ומסביר דאזלו לשיטתייהו ושיטתן מוכרחת. מסיק דלשיטת רמב"ם דספיקא דרבנן מותר מדין ודאי המכשיל את חברו בספיקא דרבנן אינו עובר משום לפני עור, ואינו מוציא את חברו אפילו מספק, ואינו יוצא מזמן ספק לזמן התיוב ודאי שלאחר כך, וכן אמרינן לקולא אפילו במקום חזקה או ספק ספיקא להחמיר, וכל זה איפכא לרמב"ן ראב"ד רש"י ורשב"א דסברי דהיתרא דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק. מביא בשם הבי"י באו"ח דלרמב"ם כל ספק דרבנן אף על פי שהוא לקולא

מעורר דבענין ספיקא דרבנן שהוא לקולא מצינו שינוי לשון בש"ס, ובכמה דוכתי קאמר הלשון ספיקא דרבנן לקולא ובכמה מקומות קאמר ספק דבריהם להקל. מעורר דבפלוגתא בדברי סופרים כגון חכם אחר אוסר ואחד מתיר משמע דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ותנא קמא בע"ז דף ז. סבירא ליה הלך אחר המחמיר, ור' יהושע בן קרחה נמי לא קאמר מטעם ספיקא דרבנן לקולא אלא הלך אחר המיקל. מעורר גם בהא דתנן ספק עירוב כשר ולא קאמר מטעם ספיקא דרבנן לקולא. מוכיח ממשנה ידיים דגם בספק טומאה דרבנן אמרינן להקל, ומדקדק בהא דמדמה לה לספק טומאה ברשות הרבים. מסתפק בהא דספיקא דרבנן לקולא אם הוא מתורת ודאי וכאילו לא עבר כלל דמי ואפילו אי כלה שמיא גליא שזה איסור אין צריך שום כפרה וכהיתר גמור הוא, או דלמא אין היתרו אלא מדין ספק, ומצייר גפיקא מינה להרבה הלכות. מביא שיטת רמב"ם דעל כל איסור דרבנן הוזהרנו בעשה ולא תעשה מן התורה והשגת רמב"ן על זה. מביא מדרשות הר"ן ליישב שיטת רמב"ם דכך התנו חכמים שלא יעבור על הספק. מביא מהשב שמעתתא בשם זהר הרקיע כר"ן הג"ל, והש"ש דחה דבריו מהא דאמרו בפלוגתא של סופרים הלך אחר המיקל. מחלק בסברא נכונה בין ספק במציאות המעשה להא דפלוגתא בשל סופרים ומיישב קושיית ש"ש הג"ל. מביא בשם הבית מאיר דהא דהלך אחר המיקל הוי הכרעה שהלכה כפלוגי ותו לא מקרי ספיקא ומותר אפילו בדבר שיש לו מתירין, ומביא כן בשם האבני מלואים גם משו"ת רע"א, ומיישב לפי זה קושייתו הג"ל משינוי הלשון. מוכיח ומכריח דבספק הג"ל פליגי רמב"ם ורמב"ן, דלרמב"ם ספיקא דרבנן לקולא הוא מתורת ודאי היתר, ולרמב"ן אינו אלא מספק, וחומר של רמב"ם שמוזהר מן התורה בלא תעשה ועשה על ודאי דרבנן מביאו לידי קולא שספק כאילו לא עבר כלל דמי, וקולתו של רמב"ן דהלאו דלא תסור בודאי אינו אלא אסמכתא בעלמא, מביאתו לידי חומרא שספיקו לקולא אינו מתורת ודאי. מביא ראיה לרמב"ם מגמרא מנחות דף סח: דקאמר לספיקא לא תקיף, ומניח בצ"ע דאולי יש לחלק בין תקנה לגזירה. מוכיח דרש"י סובר כרמב"ן מהא דכתב בביצה דף ג: דספיקא דרבנן מקרי תאכלנו באיסור ומהאי טעמא לא אמרינן לקולא ביש לו מתירין. מביא פלוגתת האחרונים דעובר בשוגג על איסור דרבנן אם צריך כפרה ומסתפק אי תלוי בספק הג"ל. מחדש גפיקא מינה להלכה בספק הג"ל בעירב בספק איסור דרבנן ולאחר שתחשך נודע לו שהיה אסור בודאי אם העירוב כשר, ומביא שבכהאי גוונא נסתפק מו"ר בשערי ישר. מביא פלפולו של הגרע"א בהא דספק עירוב דכשר מכה ספיקא דרבנן לקולא הא בקיומו וביטולו יש קולא וחומרא לכל צד, דמה שמרויח בצד זה מפסיד בצד השני, מבאר דברי הרע"א לפי הספק הג"ל, גם מיישב שינוי הלשון שהקשה בריש דבריו. מסיק דספיקו של רע"א תלוי בפלוגתת הראשונים הג"ל. מוכיח דפליגי רש"י ורמב"ם בהא דאמר ר' יוחנן בספק התפלל ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אם פירשו דחייב לחזור ולהתפלל, או דלמא אין עליו חיוב רק אם רוצה מותר להתפלל ואין בו משום בל תוסיף, ומבאר ביאור היטב דבריהם הסתומים דאולי לשיטתן. מביא חידוש בשם הפני יהושע דבמקום שאין הפסד או טירחה יתירה גם ספיקא דרבנן לחומרא, מבאר דבריו ותולה דבר זה בפלוגתת הראשונים הג"ל. מוכיח מהתוס' בע"ז דף לו: דספיקא דרבנן לקולא אפילו במקום

מכל מקום לכתחילה יש לחוש בדבר, ומניח דברי הבי"ב בצע"ג. מביא בשם הפרי חדש דלהבי"ג גם בספק ספיקא דאורייתא שהוא לקולא היינו בדיעבד לא לכתחילה, ושכן כתב הרא"ה, והפרי חדש דחה דברי הבי"ב, ופסק דכל ספק דרבנן מותר אפילו לכתחילה. מסתפק דאולי גם כוונת הבי"ב אינו אלא לספק שנושר בש"ס בתיקו. מביא בשם ראשונים דמזידות חסידות צריך להחמיר בכל ספק משום הידור שמונע עצמו מספק איסור וגם מקיים מצות עשה ובחירת בחיים, שכשם שאדם מונע עצמו מספק הפסד ממון כל שכן שראוי לעשות כן במצות. מוכיח בין מרמב"ם בין מרמב"ן דאיסור דרבנן צריך סעד לתמכו מן התורה מלא תסור, לדמב"ם הוא לאו גמור, ולדמב"ן על כל פנים הוא אסמכתא, ומקשה לפי זה מכמה דוכתי דמצינו איסור דרבנן גם בלא הלאו דלא תסור. מחדש דלבחר גילוי התורה שוב מסברא חיוב עלינו לשמוע דברי חכמים גם בלא שום ציווי ואזהרה מן התורה, ומוכיח סברא זו מגמרא ומראשונים דעל כל תקנת חכמים כבר הסכים השם יתברך. מבאר היטב פלוגתת הגמרא בסוכה דף מו. אי כל שבעה הוי מצות לולב או מצות זקנים. מתמה על פירוש רש"י ורמב"ן מירושלמי מפורש דגם למאן דאמר מצות זקנים צריך לברך אלא דאינו מברך על נטילת לולב רק וצונו על מצות זקנים. מבאר דברי הירושלמי הג"ל. מסביר שיש לחלק בין לולב כל שבעה שמצותה אינה אלא משום זכר למקדש, לגר תנובה שהיא עצם מעשה מצוה, ומבאר בזה דברי רש"י ומביא דברי האו"ש בזה. מביא דברי הריטב"א ר"ה דף טו. שאסמכתא העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה רק מטור לחכמים, ומוכיח דרמב"ן ורמב"ם פליגי עליו. מביא דברי הפרי מגדים שרצה לומר בתחילה דבאסמכתא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ולבסוף מביא סתירות על זה. מבאר הטעם דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא לשיטת רמב"ם דכל דרבנן הוא דאורייתא משום לא תסור. מביא ספיקו של הרע"א בקטן שאכל לעת ערב קודם שנעשה גדול ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחויב מדאורייתא לברך, ואפילו בירך קודם הלילה צריך לחזור ולברך כשתחשך דאין החיוב של זמן דרבנן פוטר חיוב דאורייתא. רוצה לתלות ספיקו של רע"א בפלוגתת המחבר עם הרמ"א בגמר סעודתו בערב שבת וקידוש היום אם צריך להזכיר של שבת בברכת המזון. מסביר ספיקו של רע"א הג"ל ומחלק בשתי דרכים משבת לכאן. תולה ספיקו של רע"א הג"ל בפלוגתת המגן אברהם והגר"א עם הכנסת הגדולה אם מחייב בברכת המזון מן התורה בשעה באכילתו יותר מכדי אכילת פרוס, ומבאר דעיקר הפלוגתא היא מה היא הסיבה המחייבת בברכת המזון ה"ואולת" או ה"ושבעת". מביא דברי המרדכי במגילה דאפילו אי תוספת שבת דרבנן יוצא משחשיכה בקידוש זה ומתמה עליו דאין מועיל חיובא דרבנן לפוטרו מדאורייתא. מביא ספיקו של רע"א אם מי שלא קבל עליו שבת יכול להוציא את מי שקבל עליו כיון דבידו לקבל השבת ולהביא עצמו לידי חיוב, ומתמה על סברא זו דבידו. מבאר ומסביר דברי מרדכי הג"ל דרק כשהגברא בר חיובא בכת מן התורה או מהני חיוב דרבנן להוציא את האחר ומיישב בזה תמיהתו הג"ל. מביא ראייה לסברת רע"א דבידו הג"ל מהמרדכי, אולם מניח דבריו בצע"ג מצד אחר. מבאר דסומא אפילו אי פטור הוא ממצות בפועל מכל מקום מקרי גברא בר חיובא בכת, מה שאין כן קטן דאין כאן גברא בר חיובא כלל, ומתוך בזה קושיית המגן אברהם על המרדכי הג"ל. מביא ראייה מפורשת לסברתו הג"ל מתוס' מגילה דף כד. מיישב קושיית המגן אברהם על המרדכי בדרך ב' יותר פשוט. מביא ראיית רע"א מהכ"מ בה' קרבן פסח דפליג על המרדכי הג"ל ודוחה ראייתו בשני אופנים. מביא בשם אור זרוע דפליג על המרדכי וסובר דלמאן דאמר תוספת שבת דרבנן לא נפיק ידי קידוש במה שמקדש בזמן תוספת שבת. מביא דברי הט"ו בשם ספר חסידים שבביל שבת צריך שיהא גמר הסעודה בלילה והשגת הט"ו על זה הא קיל"ן תוספת שבת דאורייתא. ומביא בשם הבי"ח דתוספת שבת לא מהני אלא לענין קידוש דקאי על השבת ויכול להוסיף על קדושתה, אבל סעודת שבת צריך שתהא

א

גמרא ביצה דף ג ע"ב: אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי ולא לסמוך בה כרעי המטה אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות בשלמא לרבה דאמר משום הכנה הוי ספיקא דאורייתא, וכל ספיקא דאורייתא לחומרא, אלא לרב יוסף ולר' יצחק דאמרי משום גורה ספיקא דרבנן הוא, וכל ספיקא דרבנן לקולא, וכי ע"ב.

והנה אף על גב דלשון הגמרא הוא "כל ספיקא דרבנן לקולא" אפילו הכי מבואר בתוספות ישנים דמוקצה דרבנן אמרינן ביה ספיקו לחומרא וז"ל התו"י: אבל לרב נחמן לא פריך דמוקצה חמירא והוי כעין דאורייתא [כספק מוכן דאסור לקמן (כד ע"ב) ת"י] עכ"ל וצריך ביאור מאי שנא מוקצה מכל ספיקא דרבנן.

בזמן שהיה פטור ממנה מהלכה דספיקא דרבנן לקולא ואחר כך נתחייב בה בודאי, ותלוי בספק הנ"ל דאי סבירא לן דבזמן הספק פטור ודאי עליו, מחויב הוא לחזור ולעשותה אחר כך דבזמן שעשה הרי לא היה עליו שום חיוב ואינו נפטר מחיובו שלאחר כך, אבל אם אינו אלא בגדר ספק אם כן ספק אם נפטר ושוב פטור גם לאחר כך דספיקא דרבנן לקולא ושמא כבר נפטר מקודם, וכן נמי נפקא מינה להוציא את חברו שמחויב בודאי דאי נימא דהספק פטור מתורת ודאי פשיטא דאינו מוציא את חברו המחויב אבל אי סבירא לן דאינו אלא בגדר ספק אם כן גם חברו המחויב מתורת ודאי נפטר מספיקא דרבנן לקולא דשמא הספק הוציאו, וכן נפקא מינה אם עובר בלאו דלפני עור לא תתן מכשול כשמכשיל את חברו בספק איסור דרבנן, כמו שעובר לשיטת רמב"ם במכשילו באיסור תורה אע"פ שספיקו לקולא וכמו שכתב הר"ן בסו"פ האשה נקנית, ועוד נפקא מינה לענין הרבה הלכות וכמו שנבאר בס"ד.

ובסו"מ צ' להרמב"ם שרש א' כתב וז"ל: כי כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שהוא צונו לעשותו והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך וגו' והזהרנו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור וגו' וכו' עכ"ל, וכן כתב בה' ממרים פ' א' ה' א' ב' בזה"ל: בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן הבטיחה התורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה וכו' כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בודון וגו' עכ"ל, והרמב"ן שם בסו"מ צ' השיג על הרמב"ם דאם כן איך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא הא כל מה שאסרו חכמים הוא בכלל לא תסור והוי ספיקא דאורייתא, וז"ל הרמב"ן שם: והנה הרב בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים אבל היא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאום לפתע יבוא שברה לפי שהיא סברא נפסדת ברוב מקומות בתלמוד, כי הנה לדעתו המשתמש במחומר כגון שנסמך על האילן או שמטלטל המת מחמה לצל בשבת או שאמר לנכרי ועשה ואפילו הפסיעה פסיעה גסה עובר הוא על עשה ועל לא תעשה מן התורה וראוי הוא ללקות מלקות ארבעים אלא שפטרו הרב שם בספר שופטים מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שכל חכם שממרה על דבריהם מיתתו בחנק, והנה לדבריו לוקה הוא לדעת האומר בתלמוד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו כמו שהוזכר בפרק מי שהחשיך (קנד), וראוי לפי הדעת הזו להחמיר מאד בדברי סופרים שכולם תורה הם אין ביניהם שום הפרש ואין בתורה דבר חמור יותר מן השבות של דבריהם אלא במחויבי כריתות או מיתות לא בחייבי לאוין שכל דבריהם חייבי לאוין ועשה הם, ורבנותינו בכל התלמוד אומרים הפך מזה שהרי הם דנין כל דברי סופרים להקל בהן באיסורין כמו שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא וכו' ואולי תתקשקש לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהם שנלך בהם לקולא כדי לחלק ולהפריש

והנה בהא דספיקא דרבנן לקולא מצינו בכמה דוכתי בש"ס שינוי הלשון דבסוגיין קאמר ספיקא דרבנן לקולא וכן הוא הלשון בשבת דף ל"ד ע"א לענין קניית עירוב בין השמשות, אולם בעירובין דף ה' ע"ב לענין טלטול מבוי דרבנן נאמר הלשון הזה ליה ספק דבריהן וספק דבריהן להקל, וכן הוא שם דף מה ע"ב בענין ספק אם יצאו המים חוץ לתחום ואין להם אלא ארבע אמות וקאמר הוי ספק דבריהם וספק דבריהן להקל וצ"ע למה שינו חז"ל את הלשון דפעמים קאמר ספק דרבנן ופעמים קאמר ספק דבריהן.

והנה מצינו גם חילוק בין ספיקא דאורייתא לספיקא דרבנן במקום מחלוקת כדגרסינן בע"ז דף ז ע"א: ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר ר' יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל ע"כ, ולהלכה קייל"ן כר' יהושע בן קרחה דבשל סופרים הלך אחר המיקל כדפסק הרמב"ם בפ' א' מה' ממרים ומלשון "הלך" משמע שאין זה מטעם ספיקא דרבנן רק כך הוא מגדר הדין, גם מדפליג תנא קמא וסובר דגם בשל סופרים הלך אחר המחמיר משמע דלא שייך בזה ספיקא דרבנן לקולא וצריך ביאור, ועיי' ח"י רע"א מערכה ד' במס' עירובין בשם הבית מאיר מזה עיי"ש. וכן מצינו שינוי לשון בספק עירוב במתני' עירובין דף לה ע"א ספק עירוב כשר, ולא הוזכר מטעם ספיקא דרבנן לקולא, ועיי' רע"א הנ"ל.

ולא רק באיסורין ובמצוות אלא גם בטומאה מבואר דספק טומאה דרבנן להקל דגרסינן בטהרות פ' ד' מ' י"א: ספק ידים ליטמא ולטמא וליטהר טהור, ספק רה"ר טהור, ספק דברי סופרים אכל אוכלים טמאים, שחה משקים טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובין, או שנפלו על ראשו ורובו שלשה לוגין מים שאובים ספיקו טהור, אבל דבר שהוא אב הטומאה והוא מדברי סופרים ספיקו טמא ע"כ. ויש לדקדק גם בזה בשינוי הלשון דלא קאמר ספיקו להקל, רק טהור משמע לכאורה שהוא טהור ודאי לא מדין ספק, גם מדללל ספק דברי סופרים עם ספק טומאה ברשות הרבים משמע דכמו ברשות הרבים שהוא טהור ודאי הכי נמי בספק טומאה דרבנן טהור מדין ודאי, ועיי' גמרא פסחים דף ט ע"ב דמדמה ספיקא דרבנן לספק טומאה ברה"ר ועיי' תוס' שם דף י ע"א ד"ה ספק על שתמהו דמעיקרא מדמה לרה"ר ואח"כ לרה"י.

והנה בספק דאורייתא שהוא לחומרא הארכנו הדיבור בשעור הקודם דפלוגתא גדולה היא אם הוא לחומרא מתורת ודאי או אינו אלא מגדר ספק, וכן לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מן התורה לקולא ביארנו שיש לפרשו בשני פנים, יש לומר שהוא לקולא מתורת ודאי וכאלו לא עבר כלל ויש לומר שאינו אלא מדין ספק ואם כלפי שמיא גליא שעבר צריך הוא כפרה והבאנו פלוגתא מפורשת בזה. עכשיו עלינו לבאר בספיקא דרבנן שהוא לקולא לכולי עלמא איך המובן בו אם הוא לקולא מתורת ודאי וכאלו לא עבר כלל, או אינו אלא בגדר ספק וגם בזה נפקא מינה כנ"ל שצירינו בדאורייתא, אם עשה המצוה

היא רק מספק במציאות המעשה וכיון שדוחה מזה שיטת רמב"ם אין זה רק הוספה בעלמא להוכיח שבדברי סופרים אין להם חומר לאו של תורה. ולפי דרכינו ניהא גם שינוי הלשון שהקשינו באות א' שלא אמרו בזה ספיקא דרבנן לקולא רק הלך אחר המיקל לומר לנו ביאור הדבר כנ"ל דלא נצטרך להקל בזה מטעם ספק לקולא. אלא כיון שיש לפניך שני דרכים, דרך של הדיין המחמיר ודרך חבירו המיקל, אין זה בכלל לא תסור מכל אשר יורוך, כיון שאינו יודע באיזה דרך מוליכין אותו ויכול לילך אחר המיקל. ומצאתי בחי' רע"א מערכה ד' בסמ' עירובין בשם בית מאיר כתב נמי דבספיקא דפלוגתא או בב' לישני בש"ס כיון דיסודו לנו חז"ל הכלל בשל סופרים הלך אחר המיקל הוי הכרעה שהלכה כפלוני ותו לא מקרי ספיקא ונפקא מינה בדבר שיש לו מתירין דאע"ג דבספיקו לחומרא הכא לקולא עיי"ש. וכן מצאתי באבני מלואים שו"ת סי' י"א דלא אמרינן דבר שיש לו מתירין ספיקו להחמיר אפילו דרבנן אלא בדבר התלוי בגוף המעשה אבל ספיקא דדינא משום פלוגתא דרבנותא אפילו בדבר שיש לו מתירין הלך אחר המיקל דרבנן. וביאור הדברים לפי מה שנביא לקמן אות ג' בשם רש"י ביצה דף ג ע"ב דטעמא דיש לו מתירין משום דעד שלא תאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולא שייכא סברא זו אלא במקום שאין היתרו אלא מגדר ספק וכמו שנבאר שם משא"כ ספיקא דדינא שהיתרו הוא מדין ודאי אפילו כלפי שמיא גליא פשוט שזה מקרי תאכלנו בהיתר. וכן מצאתי בשו"ת רע"א סי' ס"ד בשם כנה"ג סי' י"ח דאף על גב דספיקא דרבנן במקום חזקה להחמיר אזלינן לחומרא מכל מקום בספיקא דדינא גם נגד חזקה אזלינן לקולא עיי"ש. ולדברינו הביאור בזה בפשטות דסובר הכנה"ג דבספיקא דדינא ההיתר הוא מדין ודאי ולא שייך חזקה בזה כיון שאין כאן ספק דחזקה לא נאמרה אלא בספק שעומד במקומו בלא החזקה אבל כאן שספיקו ודאי מותר לא שייכא חזקה וכמו שנבאר בס"ד לקמן באות ח' דמהאי טעמא לשיטת רמב"ם מותר בכל ספק דרבנן אפילו נגד חזקה ועיי"ש.

ועכשיו נראה לפי הביאור הנ"ל דמשום הכי ספיקא דרבנן לקולא להרמב"ם משום דמתחלה כך התנו שלא תחול תקנתם על הספק הרי נפשט לפי זה ספיקתנו הנ"ל באות א' אם ספיקא דרבנן לקולא הוא מתורת ודאי או אינו אלא בגדר ספק, דפשוט וברור ומוכרח שהוא בתורת ודאי דאפילו אי כלפי שמיא גליא שהיה ראוי להיות אסור באופן זה אבל מכל מקום כיון שמתחלה התנו שבספק לא יהא שום איסור ממילא הרי הוא היתר גמור כאילו לא היתה מעולם שום תקנה ואיסור בדבר זה, דמה לי אם מעולם לא אסרו חכמים דבר זה או שלא אסרו במקום הספק סוף סוף אין במקום זה שום תקנה לאסור וממילא מותר היתר גמור מתורת ודאי. וכן בספיקא דדינא נמי לשיטת רמב"ם דאין זה בכלל אשר יורוך הרי פשוט דמותר הוא בתורת ודאי כיון דאין שום מקור לאסור. אולם כל זה הוא לשיטת רמב"ם אבל לשיטת רמב"ן שכתב שבדברים אלו אינם הגונים ואין להם שום עיקר לומר שספיקא דרבנן לקולא מפני שלא גזרו על הספק וסובר רמב"ן דגם על הספק גזרו, והא דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא משום שאיסור דברי סופרים קיל מאיסור תורה ולפי זה מסתבר דההיתר הוא רק מתורת ספק לא מתורת ודאי כיון דאי גליא כלפי שמיא שבמקום

בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם אע"פ שבכל אנו מצויין מן התורה ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויים להתיר אותן אלא מפני התנאי הזה שעשו בהן בתחלתן, ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר עכ"ל.

ב

והנה אע"פ שהרמב"ן כתב שהדרך הנ"ל ליישב דברי הרמב"ם ולומר שכך הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא, אלו דברים שאינם הגונים ולא של עיקר, אפילו הכי מצאתי בדרשות הר"ן שזהו הדרך האמיתי לפי שיטת רמב"ם וז"ל בדרוש החמישי: וכבר נתבאר מכל זה שאנו מזהרים שלא לעבור על כל מה שיסכימו חכמי הדורות ולפיכך העובר על א' מהשבותין עובר בל"ת מן התורה, ואין הפרש בין המטלטל מחט בשבת או היוצא בסנדל המסומר כמעשה שהיה, לאוכל חלב ולחורש בשור ובחמור, ולא עוד אלא שעובר על עשה ועל לא תעשה אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, ומה שאומר תמיד בגמרא ספיקא דרבנן לקולא והאמינו הקטנים בשל דבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון, ומפני הפסד ממון ומפני כבוד הבריות, ובשמחת יום טוב בהרבה מקומות, כל זה הוא מפני שכך התנו כי אחרי שאינו גוזרין אלא לעשות סייג לתורה, דיינו אם אסרנו הודאות לא יבאו לעבור על דברי תורה אע"פ שנתיר להם הספקות וזהו שכתב הרב רבינו משה, וזהו כתוב מפורש בספר שופטים, ואמנם מצות עשה חמורה מדבריהם מפני שהוזכר עיקר הדבר בספר תורה מפי אלקים, וצוה עליהם השם ית' בפרט, אבל כל הגזרות והתקנות הכל מן התורה עכ"ל. הרי דר"ן מפרש כן באמת לפי שיטת הרמב"ם, וכן הביא בש"ש ש' א' פ' ג' בשם זוהר הרקיע, והש"ש שלא ראה כנראה דברי רמב"ן ור"ן הנ"ל דחה דבריו, והרמב"ן בהשגות שם הזכיר מהא דאמרו בפלוגתא דדבר תורה הלך אחר המחמיר, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל ובוהו אינו עולה דברי זוהר הרקיע דבשלמא בספיקא דגוף המעשה איכא למימר דכך הורשו מאת מתקני התקנות שלא יאסר אלא בודאי לא מספק, אבל במחלוקת השנויה בדברי סופרים, לדברי המחמיר והאוסר לא הורשה להקל לזה שיסתפק בדינם, כיון דהם יודעים שאסור בודאי, ואם כן מאן שרי ומאן מחיל איסור לאו דלא תסור, עיי"ש בש"ש שהכריח מקושיא זו כשיטת רמב"ם דאפילו ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ורבנן לא גזרו אלא בספיקות של תורה לא בדבריהם.

ונראה ליישב קושיית הש"ש בפשיטות דסברי הרמב"ן והר"ן והזוהר הרקיע דממחלוקת השנויה בדברי סופרים לא קשה מידי על הרמב"ם דכיון דהוי ספק הדין עם מי אין זה בכלל אשר יורוך, דאין נקרא הוראה אלא במקום שודאי להשומע אבל במקום דמספקא ליה אם צריך לשמוע לדיין זה או לאחר כיון דהוי ספיקא דדינא ודאי שאין זה בכלל יורוך ומשום הכי ספיקו לקולא, ודוקא במקום שהדין פסוק בודאי רק דמספקא לן במציאות המקרה והמעשה איך היתה מזה הוא דהוקשה להם על הרמב"ם ועל זה תירצו משום דכך הורשו מאת מתקני התקנות, ואף על גב דהרמב"ן הקשה על הרמב"ם גם מהא דמחלוקת השנויה בדברי סופרים נראה דעיקר קושייתו

דספיקא דרבנן לקולא הוא היתר גמור דלא גזרו חכמים על הספק וכשיטת רמב"ם הנ"ל והא דמדמה גמרא ספיקא ליש לו מתירין הוא על כרחך לדמיון בעלמא אבל אין טעמן שיה.

והנה מצינו פלוגתת אחרונים בעובר על איסור דרבנן בשוגג אם צריך כפרה דבנתיבות המשפט סי' רל"ד פשיטא ליה דאין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי והוכיח כן מהא דעירובין דף סו ע"ב דאמרינן שם בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא ואלו היה נענש על השוגג איך מניחין לו לעבור ולקבל עונש אלא ודאי דאין עונש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאלו אוכל כשרה, אולם בקרית ספר לה"ט כנראה פשיטא ליה ההפך וז"ל בפ' א' מממרים: אבל מי שעובר על דבר שהוא מדרבנן להנאתו או לתועלתו או לתאבון בין בשוגג בין במזיד הרי הוא עובר על דברי חכמים והוא פורץ גדר ישכנו נחש עכ"ל, הרי דפשיטא ליה דגם שוגג בדרבנן היא עברה, וכן משמע ברמ"א או"ח סי' של"ד ס"ק כ"ו דעבר וחילל שבת צריך להתענות ארבעים יום ועיי' מג"א שם ס"ק ל"ג דאפילו בתחומין דרבנן ועיי' שער הציון להמ"ב שם בשם כלכלת שבת דאפילו עבר בשוגג איסור דרבנן הדין כן עיי"ש. ועיי' תוס' חולין דף ה ע"ב ד"ה צדיקים וכו' מבואר דגם באיסור תענית מדרבנן מיקרי תקלה בשוגג משמע דלא כהנה"מ, ועיי' תו"כ ויקרא פרשתא א' פסוק ה' הובא אצלנו בשעור דגדול המצווה ועושה דמעט מקרא דמצות ד' דאינו מביא חטאת על מצות המלך ולא על מצות בית דין עיי"ש והא חטאת מיירי בשוגג הרי דגם מצות ביי"ד בשוגג מקרי עבירה וצ"ע וי"ל. והשתא נראה דלהנה"מ דכל איסור דרבנן אין איסורו אלא מחמת אזהרת חכמים לא משום עצם חפצא דאיסורא וממילא ראוי לומר לדבריו דגם ספיקא דרבנן כיון שדינו לקולא והרי אין בו אזהרה ממילא הוא היתר גמור ולא גרע משוגג וזה עולה יפה כשיטת רמב"ם הנ"ל, אבל להחולקים על הנה"מ וסברי דגם דרבנן בשוגג מקרי עצם עבירה הכי נמי יש לומר דיסברו כשיטת רש"י ורמב"ן הנ"ל דגם היתרו של ספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק אבל אם כלפי שמיא גליא שדבר זה אסור מדרבנן אין הכי נמי דעבר על האיסור, וצ"ע דאולי יש לחלק בין שוגג לספיקא דרבנן.

ונראה לחדש עוד נפקא מינה להלכה בענין פלוגתא הנ"ל אם ספיקא דרבנן לקולא הוא היתר גמור ממש בתורת ודאי או לא, לענין מי שעירב בספק איסור דרבנן שדינו לקולא ולאחר שתחשך נודע לו שהיה איסור ודאי דלהרמב"ם יקנה העירוב דבעוד יום היה ראוי לאכילה בתורת ודאי והיתר גמור אפילו כלפי שמיא כיון דלא גזרו על הספק, ומה שנתברר איסורו לאחר שתחשך הרי הוא כנשרף העירוב משתחשך, אבל לרש"י ודעימיה שההיתר אינו אלא מתורת ספק ודאי דלא קנה העירוב כיון דאיגלאי מילתא למפרע שלא היתה סעודה הראויה מבעוד יום. ומצאתי שבדין זה לענין קניית עירוב בכהאי גוונא נסתפק בזה מו"ר בספרו שערי ישר שער א' פ' ד' עיי"ש שמסתפק גם באיסור דאורייתא אי סבירא לן ספיקא לקולא אי מקרי סעודה הראויה ומדמה שם לספיקא דרבנן לקולא, ולענ"ד הנכון כמוש"כ דבספק איסור דרבנן דין זה תלוי בפלוגתת הרמב"ם עם רמב"ן ורש"י הנ"ל.

ובאופן זה ראוי לאסור הרי אסרו חכמים וגזרו בזה ורק מפני שאיסורן קל משל תורה כיון שלא הוזכר איסורן בתורה אמרו בו שספיקו לקולא אבל אין זה אלא בגדר ספק, ונמצא לפי זה שחומרא של הרמב"ם שסובר שכל מה שאסרו חכמים הרי הוא איסור תורה משום לאו דלא תסור מביא לידי קולא, ספק דרבנן מותר מתורת ודאי, וקולא של רמב"ן דהלא תסור אינו אלא אסמכתא לאסור מה שאסרו חכמים, מביא לידי חומרא שספיקא דרבנן אינו מותר אלא מתורת ספק לא מדין ודאי.

ובגמרא מנחות דף סח ע"ב גרסינן: ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר קסברי חדש בחוצה לארץ דאורייתא ורבנן יתנן בן זכאי מדרבנן קאמר וכי תקין ליום הנף לספיקא לא תקין ע"כ. מלשון לא תקין יש להוכיח כשיטת רמב"ם דעל ספק לא תקנו חכמים כלל ואין בזה שום סרך איסור וכנ"ל, ויש לדחות דדוקא התם דאין ביום הנף עצם איסור רק משום גזירה דמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול כדקאמר שם בזה הוא דאמרינן דבספיקא לא תקנו, וצ"ע בשאר גזירות אי דמי לגזירה זו. ועיי' בגמרא ברכות דף כה ע"א דבספק מי רגלים מותר לקרות כנגדן וקאמר שם בטעמא דמלתא, קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד (פירש"י: לא אסרה תורה במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלות בלבד) הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזרו ע"כ, מוכח נמי דספק אינו בגדר היתר אלא דלא גזרו כלל בספק. ועיי' יבמות דף כד ע"א חלוצה דרבנן היא וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן ע"כ.

ג

ובגמרא ביצה דף ג ע"ב מבואר דבדבר שיש לו מתירין לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא כמו דבדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל ופירש"י שם וז"ל: אפילו באלף לא בטיל ואע"ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל דכתיב (שמות כ"ג) אחרי רבים להטות אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול עכ"ל, אשר מבואר מדברי רש"י אלו דגם בספיקא דרבנן היינו טעמא דלא אמרינן לקולא ביש לו מתירין משום דעד שלא תאכלנו באיסור, משום קולא דספיקא דרבנן, תאכלנו בהיתר לאחר זמן, ואי נימא דרש"י סובר דספיקא דרבנן לקולא הוא משום דלא גזרו חכמים על הספק וכרמב"ם הנ"ל וכמו שהסבירו דבריו הרמב"ן והר"ן והזהר הרקיע הנ"ל, איזה תאכלנו באיסור שייך כאן הא אין כאן שום סרך וחשש איסור דאפילו כלפי שמיא גליא שראוי לאסור מכל מקום חכמים הא לא אסרו, ועל כרחך מוכרח דרש"י פליג על שיטת רמב"ם הנ"ל וסובר רש"י דהיתרא דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק ושפיר מקרי תאכלנו באיסור אי גליא כלפי שמיא שזה אסור, ורק מספק אמרינן לקולא משום דאיסור דרבנן קיל מדברי תורה, אולם כל ההכרח מגמרא זו היא רק לפירש"י אולם הר"ן בנדרים דף גב ע"א הרי כתב דטעמא דיש לו מתירין דלא בטיל אינו משום תאכלנו באיסור אלא משום דהוי מין במינו עיי"ש [וכבר הקשו אחרונים באמת מגמרא זו על הר"ן דמאי מדמה ספיקא דרבנן לביטול הא בספיקא אין לו שום שייכות למין במינו] ולדבריו שפיר יש לומר

כרחק דהלוקלא אינו אלא בגדר ספק ואם כלפי שמיא גליא שעבר אין הכי נמי דעבר עבירה וצריך כפרה וכנ"ל גם בספק עירוב אם קמי שמיא גליא דנאכל עירובו מבעוד יום אין העירוב קונה ודלא כהרע"א ונכון בס"ד.

ד

ובברכות דף כא ע"א גרסין: ור' אלעזר אמר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה וזוכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה וכו' ע"כ וברש"י שם וז"ל: ולואי שיתפלל אדם כל היום, בהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק והלכה כשמואל בודאי התפלל עכ"ל. והנה ברשב"א בחי' הביא בשם גאון ז"ל דכוונת ר' אלעזר אינו רשאי לחזור ולהתפלל מספק דדילמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף ור' יוחנן אמר דאם רצה חוזר ומתפלל דתפלה רחמי ניהו ואין בזה משום בל תוסיף, אבל גם ר' יוחנן מודה דאינו חייב לחזור ולהתפלל והטעם בזה על כרחק משום דתפלה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, אולם בשם הראב"ד הביא להפך דלכולי עלמא אם רצה רשאי לחזור ולהתפלל מספק ופלוגתתן הוא בחיוב דר' אלעזר סובר דאינו חייב לחזור ולהתפלל מספק ור' יוחנן סובר דמספק חייב הוא לחזור ולהתפלל, והרשב"א הסכים לדברי הגאון עיי"ש, וראיתי בפמ"ג שם הביא דרשב"א בשו"ת ח' א' סי' צ"א פסק להלכה כשיטת ראב"ד דלר' יוחנן דקייל"ן כוונתיה חייב הוא לחזור ולהתפלל מספק, וצריך ביאור בשיטת ראב"ד ורשב"א אמאי חייב באמת לחזור ולהתפלל הא כיון דתפלה היא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא וצ"ע.

ושיטת הרמב"ם היא כשיטת גאון הנ"ל דאינו חייב לחזור מספק גם לר' יוחנן, וז"ל בפ' י' מה' תפלה ה' ו': מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן התפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה יתפלל עכ"ל, וראיתי בפמ"ג שם בברכות כא ע"א הוכיח דשיטת רש"י היא דלר' יוחנן דקייל"ן כוונתיה חייב לחזור ולהתפלל מספק ופלוגתתן היא רק בחיוב דר' אלעזר סובר שאינו חוזר ומתפלל היינו שאינו מחוייב להתפלל דומיא דרישא דקריאת שמע דחוזר וקורא היינו שחייב לקרות דאי לענין שרשאי לקרות מילתא דפשיטא היא ואפילו שמואל מודה בו דהא יש לו שכר מיהא כעוסק בתורה וכיון דכולה מלתא דר' אלעזר לענין חיוב ופטור איירי והא דשני ליה בין קריאת שמע לתפלה היינו משום דקריאת שמע דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא מה שאי"כ בתפלה שהוא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, מה שאין כן לר' יוחנן דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו היינו שחייב לחזור ולהתפלל עיי"ש, והפנ"י שם עמד בקושייתנו הנ"ל אמאי לא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא, וכתב לתדש דדוקא במקום פסידא או טרחא יתירא הוא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא, מה שאין כן במקום דליכא פסידא אלא דיבור וקריאה בעלמא

ומצאתי בחי' רע"א מערכה ד' במס' עירובין שקיל וטרי בהא דאמרינן בעירובין דף לה ע"א נתגלגל חוץ לתחום וכו' או נשרף וכו' מבעוד יום אינו עירוב, משחשכה ה"ז עירוב, ספק ר"מ ור"י אומרים ה"ז חמר גמל, ר"י ור"ש אומרים ספק עירוב כשר, ולהלכה קייל"ן בשו"ע סי' ת"ט ס"ק ו' כר"י דספק עירוב כשר, ואף בהניח העירוב בין השמשות קייל"ן בסי' תט"ו ס"ק ב' דעירובו עירוב, והקשה רע"א לפי מה שכתבו התוס' ביצה דף יד ע"א ד"ה א"ב דידע וז"ל: אע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הואיל ולכל א' יש קולא וחומרא מכל צד עבדינן לחומרא עכ"ל, והכא נמי בספק עירוב דכשר מכח ספיקא דרבנן לקולא, הא בקיום העירוב וביטולו יש קולא וחומרא לכל צד, דמה שמרויח בצד זה מפסיד בצד זה, ואמאי דייגינן ביה ספק דרבנן לקולא, ועיי"ש שמפלפל ומאריך הרבה בזה ולבסוף מסיק וז"ל: ולזה נ"ל ביסוד הדבר, דכיון שברצונו שיתקיים העירוב, ולכך דעתו מתחילה, מקיימים רצונו ותופסים לקולא כאלו ודאי קיים העירוב, ואסור לו לילך לצד השני, וכו', אבל כל שמקילין לו לילך למקום עירובו מכח ספק דרבנן ממילא אף אם קמי שמיא גליא דנאכל עירובו מבעוד יום מכל מקום הפסיד תחום ביתו, וכו', ואם כן ליכא קולא לב' צדדים, ושפיר אמרינן ספק עירוב לקולא וכו' עכ"ל הצריך לנו.

ביאור דברי רע"א הנ"ל דמתחילה רצה לומר דהא דספק עירוב כשר מכח ספיקא דרבנן לקולא אין זה מתורת ודאי אלא מדין ספק וכמו שביארנו שיטת רש"י ורמב"ן, ומשום הכי אמרינן לקולא בכל הצדדין ולא הפסיד תחום ביתו, וזהו שהוקשה ליה מתוס' ביצה הנ"ל דכיון דבכל צד יש קולא וחומרא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא [ונלענ"ד ליישב קושיית הגרע"א לפימש"כ באות ב' דהא דבשל סופרים הלך אחר המיקל אין זה מהכלל דספיקא דרבנן לקולא רק הוא דין מיוחד עיי"ש ושפיר כתבו תוס' דכיון דלכל צד יש קולא וחומרא לא שייך בזה אחר המיקל, אבל בספיקא דרבנן שהוא לקולא מאי איכפת לי גם בכל צד שיש הקולא נתפוס הקולא ולא נתחשב עם החומרא ונכון בס"ד] ועל זה מסיק הרע"א דאינו כן, דאין המובן בספיקא דרבנן לקולא שהוא מדין ספק, רק ודאי ממש וכמו שכתב "דאף אם קמי שמיא גליא דנאכל עירובו מבעוד יום מכל מקום הפסיד תחום ביתו", וכמו שאנו ביארנו לשיטת רמב"ם שהלקולא בספיקא דרבנן הוא ודאי ממש וכאילו לא תקנו. הרי לנו שהרע"א מסתפק בספיקתנו איך המובן ספיקא דרבנן לקולא אם הוא בתורת ודאי או אינו אלא מדין ספק, ומאי דמסיק הגרע"א שהוא מתורת ודאי לא ידעתי בבירור אם כוונתו לומר כן בכל ספיקא דרבנן או אינו אלא הלכה מיוחדת בספק עירוב ששם לא הוזכר ספיקא דרבנן לקולא רק לשון מיוחד "ספק עירוב כשר" וכמו שדקדקנו באות א', ובוהא אמרינן דכשר מתורת ודאי וכמו דמשמע קצת לשון הרע"א דתלוי ברצונו ודעתו לקיים העירוב עיי"ש, אבל בשאר ספקי דרבנן אולי סובר רע"א גם לפי האמת דאין הלקולא אלא בתורת ספק וצ"ע, אולם אם כנים אנו בכל דברינו הנ"ל נאמר שספיקו של רע"א תלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל דלרמב"ם ספיקא דרבנן לקולא מתורת ודאי וממילא גם ספק עירוב כשר מתורת ודאי והפסיד תחום ביתו, אבל לרש"י דמקרי תאכלנו באיסור, ועל

להיות אסור וכמוש"ב, וממילא פשוט דלא שייך להחמיר כלל אפילו במיא לפניך, מה שאין כן בספק טומאה ברשות הרבים נהי שהוא ודאי טהור מכל מקום אם כלפי שמיא גליא שהוא טמא הרי הוא טמא וגם בדיני אדם אם היה לו ספק טומאה ברשות הרבים והלך למקדש ואחר כך נודע לו שהיה טמא ודאי פשיטא דיתחייב קרבן לר' ישמעאל דס"ל בריש פ' שבועות שתיים דלא בעינן ידיעה בתחלה, ולפיכך אמרינן בטומאה הא נהרא לפניך זיל טבול, משאי"כ בספק דרבנן שאין בו שום שמץ של איסור לשיטת רמב"ם ורש"י ורשב"א הנ"ל, אין הכי נמי דגם בספק איסור דרבנן אמרינן זיל טבול וכמוש"כ הפנ"י הנ"ל דבאין הפסד אמרינן גם ספיקא דרבנן לחומרא, ועיי' בדברינו לקמן אות ו' נביא בע"ה להדיא דברי רמב"ם פ"ו מברכות דבספיקא דרבנן לא אמרינן זיל טבול וראב"ד שם משיג עליו עיי"ש.

ויגעתי ומצאתי בס"ד תנא דמסייע להפנ"י הנ"ל דבמקום דליכא טירחא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, דגרסינן בפ' ערבי פסחים דף קח ע"א: יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא וכו' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו היסבה ע"כ, וז"ל הר"ן שם: ואע"ג דבעלמא קיימא לן איכא דכל ספיקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל, ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכלהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי עכ"ל, הרי להדיא תירוץ ראשון דכיון דליכא טירחא אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא וחייב בהסיבה בכל ארבע כוסות וזה התירוץ עולה יפה לשיטת רש"י רשב"א רמב"ן ודעימן דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא מגדר ספק, ורמב"ם ודעימיה דספיקא דרבנן לקולא הוא מתורת ודאי יתרוץ כתירוץ בתרא של הר"ן משום דהוי תרי קולי דסתרי אהדדי, ועיי' תוס' ביצה דף יד ע"א ד"ה איכא בינייהו דאע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל הואיל ולכל אחד ואחד יש קולא וחומרא מכל צד עבדינן לחומרא, ועיי' שו"ע יו"ד סי' קי"א ס"ק ה' בענין שתי קדירות של היתר ושתי חתיכות אחת של היתר ואחת של איסור וש"כ שם ס"ק י"א, י"ב, ועיי' סי' ק"צ ס"ק מ"ג וש"כ שם ס"ק ג"ח בשם רש"י ורשב"א, ועיי' טורי אבן ר"ה דף יח ע"ב שהקשה דבזמן שבית המקדש קיים ליפקו נמי על טבת ותמוז מפני איסור תענית ותירץ דאף אם לא יצאו יחמירו שלא להתענות משום ספק וזכר"ן הנ"ל דבתרתי דסתרי לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא עיי"ש, ועיי' ר"ן מגילה דף ג ע"ב לענין עיירות המסופקות אם הן מוקפין חימה מימות יהושע בן נון או לא שהולכין אחר רוב ורובן אינן מוקפות ואפילו תאמר שהוא ספק שקול הוה ליה ספק של דבריהם ולקולא דקורא בי"ד ופטור בט"ו, וצ"ע גם בכוסות נימא הכי דישתה שתי כסי קמאי בהסיבה ופטור מבתראי וי"ל ואיכ"מ, ועיי' מל"מ פ' א' ממגילה ה' י"א בביאור ר"ן הנ"ל דתיכף כשבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה ועיי"ש שהקשה בסתירת הר"ן דגם בד' כוסות יתחייב רק בכסי קמאי וכתב לחלק אם הספק הוא בתקנת חכמים לבין מקום שהספק אינו אלא בקצת עיירות עיי"ש ואיכ"מ.

כמו קריאת שמע ותפלה גם ספיקא דרבנן לחומרא, וכתב נמי לפרש בזה דברי ר"י בתוס' שם דף יב ע"א בד"ה לא לאתויי נהמא וז"ל: ופירש רב אלפס השתא דלא איפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא, ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת וכו' עכ"ל, ותמה הפנ"י בפסק הר"י שזהו היפוך מהא דפשיטא לן בכולא תלמודא דכל ספיקא דרבנן היכי דלא איפשיטא עבדינן לקולא, ותירץ גם בזה הפנ"י לפי דבריו הנ"ל דדוקא במידי דאית ביה פסידא או טירחא יתירה אם נעביד לחומרא בזה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אבל במקום שאין שם הפסד גם בספיקא דרבנן לחומרא ומשו"ה כתב ר"י דבספק ברכה אמרינן לחומרא וצריך לברך פעם שנית.

והנה מהלוקת רש"י ורמב"ם ורשב"א ור"י הנ"ל אי אזלינן לחומרא בספיקא דרבנן במקום שאין הפסד לפי הבנת פנ"י הנ"ל אינו מובן לגמרי באיזו סברא פליגי, ולפי דברינו הנ"ל הוא כפתור ופרח ואולי לשיטתן, רמב"ם לשיטתו שהזכחנו דספיקא דרבנן לקולא פירושו שאין כאן שום חשש איסור משום דלא תקנו חכמים על הספק והרי הוא כהיתר גמור או כפטור גמור פשוט דלא שייך לחלק ולומר דבמקום דליכא פסידא יהא לחומרא דהרי כיון דאין שום תקנה על ספק והוא ודאי היתר למה לן להחמיר ושפיר פסק רמב"ם דגם לר' יוחנן אינו חייב בספק תפלה לחזור ולהתפלל, אולם רש"י לשיטתו דספיקא דרבנן אע"ג שהוא לקולא מכל מקום אינו היתר גמור אלא הוא בגדר ספק ומשו"ה אמרינן ביה עד שלא תאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר וכנ"ל, הכי נמי סברא לומר דבמקום שאין פסידא גם ספיקא דרבנן לחומרא דלמה לו להכניס עצמו בספק איסור כיון דיכול לקיים בהיתר גמור, ומשו"ה סובר רש"י דלר' יוחנן חייב לחזור ולהתפלל בספק אם התפלל וכנ"ל ונכון בס"ד בביאור פלוגתת רש"י ורמב"ם הסתומים, והשתא לפי דברינו נאמר דגם רשב"א בשו"ת הנ"ל ור"י בתוס' הנ"ל סברי בזה כשיטת רש"י דספיקא דרבנן לקולא אינו מדין ודאי רק בגדר ספק.

ובגמרא ע"ז דף לו ע"ב גרסינן: כי אתו לקמיה דר' ינאי (פירש"י מי שאירע בו ספק טומאה ברה"ר) אמר להו הא מיא בשיקעתא דבנהרא זילו טבולו ע"כ, וז"ל הרמב"ם פ' ט"ו מאבות הטומאות ה' ט' אע"פ שספק רה"ר טהור כשיבוא לישאל אומרינן לו אם טבלת אין בכך הפסד, אם טבל ה"ו משובח, ואם לא טבל ועשה טהרות הרי הן טהורות שספק רשות הרבים טהור עכ"ל, וכתבו התוס' בעירובין ע"ז א"ש שבספיקא דרבנן לא אמרינן ליה זילו טבולו וז"ל בד"ה במקוה: וא"ת והא רבי יוסי מטמא אפילו טהרות אם נגע בהן דלענין דאמרינן ליה זיל טבול אפילו ר"מ מודה כדאמרינן גבי ספק טומאה ברשות הרבים וא"כ אדרבה נימא אוקי טהרות על חזקתן וי"ל דבספיקא דרבנן כי הכא לא אמרינן זיל טבול לרבי מאיר וכו' עכ"ל, והנה דברי תוס' אלו ברור מללו דאפילו במקום דאין פסידא וגם אין טירחא דהא נהרא לפניך אפילו הכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ולפי דרכינו הנ"ל נראה דתוס' אלו סברי כשיטת רמב"ם דמשום הכי ספיקא דרבנן לקולא משום שכך התנו שלא יחול תקנתם על הספק והוא היתר ימור אפילו כלפי שמיא גליא שראוי

ה

דמיירי בנשואין בלא סעודה, ואמאי לא מוקי להו כאוקימתות של הטורי אבן וצ"ע וי"ל, ואיכ"מ.

ובר"ן סוכה דף מו ע"ב מבואר דמצוה שהוא פטור ממנה מחמת ספיקא דרבנן לקולא הוא פטור ודאי ואפילו במקום דליכא טירחא נמי אין צריך לקיימה, דבהא דאמר ר' יוחנן שם אתרוג בשביעי אסורה בשמיני מותרת כתב הר"ן שם וז"ל: פי' טעמיה דר' יוחנן משום דקסבר דאתרוג לכולי יומא דשביעי אתקצאי משום דכיון דאם לא נטל בשחרית יטול בין הערבים דכל היום חזי למצוה ומשום הכי בשמיני מותרת דליכא למימר דמגו דאיתקצאי לביין השמשות איתקצאי לכולי יומא משום דלביין השמשות גופיה לא איתקצאי שהרי בין השמשות אינו ראוי למצות אתרוג שאפילו לא נטל כל היום אינו נוטלו בין השמשות דכיון דלולב בזמן הזה מדרבנן בר מיום ראשון ובין השמשות ספיקא הוא וספיקא דרבנן לקולא וכו' עכ"ל. מבואר דמספק אינו נוטלו כלל ולא מקרי איתקצאי דאפילו נטלו אין זה נטילת אתרוג רק טלטול בעלמא, ונראה דר"ן אויל בזה לשיטתו שמפרש שיטת רמב"ם בדרשות הנ"ל דמספק לא תקנו חכמים כלל, גם הגמרא דביצה דף ג ע"ב דקאמר לפי פירוש רש"י דספק דרבנן באפשר לקיימו בהיתר אמרינן להחמיר משום דעד שלא תאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, לר"ן לשיטתו בנדרים דף נב ע"א אי אפשר לפרש כן וכמו שביארנו באות ג, ועיי' מש"כ באות ד' בשם הר"ן בערבי פסחים לענין הסיבה.

ובתוס' מנחות דף סו ע"א מצאתי להדיא להעושה מצוה בשעה שהוא פטור ממנה מחמת ספיקא דרבנן לקולא אפילו הכי מקרי מעשה מצוה וגם יכול לברך עליה משום דסברי תוס' דאיסור ברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן, וגם מבואר בתוס' שם דנפטר בעשיית המצוה בזמן הספק גם על זמן של אחר כך שנתחייב בה בודאי, ולעיל ביארנו דכך ראוי להיות ההלכה לפי שיטת רמב"ן ודעימיה דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק, וממילא מספק יכול לקיימה עכשיו ולברך עליה וגם בזמן הודאי היא ספק אולי כבר נפטר ממנה על ידי עשייתה בזמן הספק, אבל לשיטת רמב"ם ודעימיה דמספק לא תקנו חכמים כלל פשיטא דלא נפטר בעשיית מצוה בזמן ספק מחיוב הודאי של אחר כך משום דעשייתה בזמן ספק לאו כלום הוא אפילו כלפי שמיא גליא שמחייב הוא מכל מקום הרי פטור הוא בודאי כיון דלא תקנו חכמים כלל מספק, וגם פשיטא דלרמב"ם אסור לברך עליה משום דאין בעשייתה שום פקפוק של מצוה ומברך ברכה שאינה צריכה, וז"ל התוס' שם ד"ה זכר למקדש הוא: נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן עכ"ל, ולכאורה דבריהם תמוהים דאדרבה כיון שהוא ספיקא דרבנן הרי עדיין פטור הוא בין השמשות ממצות ספירה וראוי לו להמתין עד חשכה שיתחייב בודאי, ועל כרחך כנ"ל דסברי תוס' דספיקא דרבנן לקולא אינו בתורת ודאי רק בגדר ספק, ובתוס' שם כתבו עוד וז"ל: ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרינן לעיל ואין נראה עכ"ל, ונראה לי דהואין נראה שכתבו התוס' קאי נמי אראש דבריהם וסברי עכשיו כשיטת רמב"ם דספיקא דרבנן לקולא הוא פטור ודאי וממילא אינו יכול לברך בזמן הספק גם אינו נפטר בזמן

ובכתובות דף ג ע"ב גרסינן: הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טובח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות ע"כ, ובר"ן שם וז"ל: הקשה הרמב"ן ז"ל לדעת הגאון ז"ל שאומר שהקובר את מתו ברגל שאע"פ שאינו נוהג אבילות ביו"ט אחרון עולה הוא למנין ז' כיון שהוא מדרבנן אי"כ ימי המשתה יעלו, ותירץ דבשלמא התם הרי הוא מקיים אבילות בשאר ימים אבל הכא אם אתה אומר יעלו נמצא שלא קיים מצות אבילות כלל וליכא למימר דיום אחרון יעלה לו דמאי שנא יום אחרון משאר ימים. עוד תירץ דשאני יו"ט שני דהוא ספק דדבריהם וספק אבילות לקולא כדק"ל [מו"ק דף יח ע"א] הלכה כדברי המיקל באבל וכיון שאפשר שהוא חול אע"פ שאינו נוהג בו אבילות עולה, אבל ימי המשתה שהם ודאי דדבריהם ועוד שהם זמן שמחה אין עולין לו כלל עכ"ל, ונראה ברור דרמב"ן לשיטתו בזה דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק ומשום הכי שפיר אמרינן ביום טוב שני שמא הוא חול וחיילא אבילות בעצם ונהי דאינו נוהג מספק שמא הוא קודש מכל מקום עולה, דאילו לרמב"ם דספיקא דרבנן לקולא הוא מתורת ודאי משום דלא תקנו חכמים על הספק אם כן אפילו היום הוא בעצם חול על כל פנים הא לא חיילא בודאי שום אבילות ואיך אפשר לומר שיעלה למנין אבילות, ורמב"ם יתיר קושיית הרמב"ן בתירוץ האחרים, ומה דמסיק הר"ן דו' ימי המשתה אינן עולין מפני שהן זמן שמחה לכאורה אינו מוכן דהא גם יום טוב הוא זמן שמחה, וצריך לומר בכונתו דשאני יום טוב דמצות שמחה הוא פועל יוצא מהחג שמצות התורה לשמות ביום טוב אבל היום טוב אינו משום מצות שמחה מה שאין כן בו' ימי המשתה שהוא ממש ההפך דעיקר המצוה הוא שמחת חתן וכלה וכפועל יוצא מהשמחה חייל דין יום טוב, וזהו כוונת ר"ן דיום טוב בעצמו אינו סותר לאבילות ושייך לומר שגם עולה למנין אבל ז' ימי משתה שעיקרו הוא שמחה והוא ממש ההפך מאבילות שעיקרו מרירות ומשום הכי אינו עולה כלל.

והנה מצינו באמת יום טוב גמור אע"פ שאין בו כלל מצות שמחה וכמו שכתב הטורי אבן בחגיגה דף ט ע"ב דאין מצות שמחה אלא בשלש הרגלים לא בראש השנה [ומסתמא כוונתו גם לא ביום הכפורים] דבהא דאמרינן שם שאין נושאים נשים במועד משום שנאמר ושמחת בחגיך ולא באשתך וכתב הטורי אבן דמשמע שהוא מן התורה והקשה מהא דתנן בפ' ה' דביצה דאין מיבמין ביום טוב משום רשות תיפוק ליה דאפילו בחול המועד אסור מן התורה כל שכן ביום טוב, ותירץ הטורי אבן דהא דגזרינן על היבום ביום טוב משום שבות נפקא מינה ליום טוב של ראש השנה דאין מצות שמחה נוהג בו, גם נפקא מינה לליל יום טוב הראשון דאין מצות שמחה נוהגת בליל יום טוב ראשון עיי"ש, ולכאורה צ"ע על הטורי אבן מתוס' כתובות דף מז ע"א גבי הא דקאמר שם בגמרא דמסר לה בשבתות ויו"ט, והקשו תוס' מהא דאין נושאים בחולו של מועד דהוי מדאורייתא כדאמר בחגיגה ודחקו שם התוס' לתרץ דמיירי בתוספת יו"ט או

עצמו מן הספק כיון דמים לפניו וכמו שביארנו, דאילו מחומרא בעלמא הרי גם רמב"ם מודה דצריך לחזור וליטול כדי דלא לית לידי עניות.

אולם מה שכתב הכ"מ דרש"י ורמב"ם פליגי בפירוש הגמרא דשבת הנ"ל במשא ולא משא לית לן בה ולא פירש במאי תלוי פלוגתתן, ולדברינו הנ"ל פלוגתתן ברורה ומוכרת דרמב"ם לשיטתו דספיקא דרבנן לקולא הוא מדין ודאי לא תיקנו חכמים שום תקנה על הספק שפיר מפרש דמשא ולא משא היינו ספק נטל ספק לא נטל ועל זה קאמר "דלית לן בה" היינו דלאו כלום הוא דמספק אין שום חיוב וצורך לחזור וליטול ידיו, אבל רש"י לשיטתו שהוכחנו לעיל באות ג' דספק דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק ומקרי תאכלנו באיסור ועל כרחך דסובר רש"י כראב"ד הנ"ל דאמרינן ליה כיון דמים לפניך קום רחוק והוציא עצמך מן הספק, וממילא אי אפשר לשיטתו לפרש פירוש רמב"ם במשא ולא משא ספק נטל ספק לא נטל דעל זה לא הוה אמר "לית לן בה" אדרבה מחויב הוא לרחוק והוכרח רש"י לפרש פירוש אחר ונכון בס"ד. וצ"ע אמאי לא הראה הכ"מ מקורו של רמב"ם דספק נטל ממשנה דמקואות פ' ב' מ' א' דגרסינן שם אבל בטומאה קלה (פי' רע"ב טומאה קלה, דרבנן) כגון אכל אוכלים טמאים ושתה משקים טמאים וכו' וירד לטבול ספק טבל ספק לא טבל, אפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו וכו' ספיקו טהור ע"כ, הרי להדיא דבטומאה דרבנן גם ספק טבל טהור ופשוט דהוא הדין ספק נטל ידיו דטהור, ולמה ליה להכ"מ להביא ממרחק לחמו, ואולי אפשר לומר לפי מה שהביא בתוס' רע"א שם בשם המל"מ פ' ד' ה' א' מבכורות דאפשר דבדקדוק נקט כן שירד לטבול וספק רק אם טבל כדינו אם טבל כל גופו או לא או ספק אם היה עליו דבר חוצץ אבל אם נסתפק לו כל עיקר אם טבל כלל או לא אזלינן לחומרא, ודומה לזה פסקינן בשו"ע א"ח סי' שצ"ד דספק עירוב כשר וספק הינוח מחמרינן עיי"ש, וממילא אין ממשנה זו מקור לדברי רמב"ם כלל והא דמקילינן באמת בנטילת ידים דגם ספק נטל טהור, צריך לומר דהיא קולא מיוחדת בטהרת ידים, ומיושב לנכון מה שהערנו בריש השעור באות א' למה נקט במשנה דידים לשון מיוחד ספק ידים טהור ולא נקט לשון של כל הש"ס ספיקא דרבנן לקולא, היינו דספק ידים היא קולא מיוחדת, ועיי' במל"מ הנ"ל שהאריך בכל זה והרגיש בדברינו הנ"ל ורוצה לפרש כן שקולא יתירה בטומאת ידים לחולין ולמדה הרמב"ם מההיא דמשא ולא משא אבל בשאר ספיקי דרבנן לא מקילינן בזה וכן בטומאת ידים לתרומה לא מקילינן עיי"ש.

ז

וראיתי במל"מ הנ"ל כתב דאף דספיקא דרבנן אזלינן לקולא מכל מקום במקום דאיכא ספק ספיקא להחמיר גם בדרבנן אזלינן לחומרא, וכתב המל"מ שם דאף שלא מצא חילוק זה לא בדברי הראשונים ולא בדברי האחרונים מכל מקום נראה לו מסברא נכונה דאזלינן לחומרא שהרי כי היכי דגבי איסורי תורה דקילין ספיקא דאורייתא לחומרא ובספק ספיקא אזלינן לקולא וטעמא דמלתא דכיון דאיכא ספק ספיקא חשיב מעוטא דמעוטא

הודאי של אחר כך על ידי קיומה בזמן הספק, משום דקיומה בזמן ספק לאו כלום הוא כיון דלא תקנו כלל חכמים על הספק הרי היא מעשה קוף בעלמא אפילו כלפי שמיא גליא שמחוייב הוא ונכון בס"ד.

מצאנו בס"ד בתוס' הנ"ל הנפקא מינה שצירינו באות א' בין אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא שהוא פטור ודאי בין אי סבירא לן שאינו אלא בגדר ספק, ואולי יש לחלק דשאני ספק בין השמשות מכל ספיקא דרבנן לפי מה שהבאנו בשעור שמא שוה פרוטה במדי אות ז' דברי ריטב"א ביומא דבין השמשות הוא זמן מיוחד עיי"ש וצ"ע, על כל פנים מדברי הר"ן הנ"ל מבואר דגם בין השמשות פטור הוא מתורת ודאי ומשום הכי לא אמרינן מגו דאיתקצאי לבין השמשות ועדיין צ"ע לעת הפנאי.

ז

וברמב"ם פ' ו' מברכות ה' ט"ו כתב וז"ל מים שנסתפק לו אם נעשה מהן מלאכה או לא נעשה אם יש בהן כשיעור או שאין בהן, אם הן טהורין או טמאין ספק נטל ידיו ספק לא נטל ידיו ספיקו טהור שכל ספק שבטהרת ידים טהור עכ"ל, ועיי' כ"מ שם הביא מקורו מהמשנה פ' ב' דבמסכתא ידים ובהשגות שם ז"ל כתב הראב"ד ז"ל ועם כל זה אם יש לו מים לרחוק אמרי' ליה קום ורחוק והוציא עצמך מן הספק עכ"ל, ולדברינו הדברים מאירים כשמש בצהרים, רמב"ם לשיטתו דספיקא דרבנן לקולא הוא מפני שכך התנו חכמים שלא תחול תקנתם על הספק, ומאי שייך להחמיר ולרחוק ולהוציא עצמו מן הספק, הרי אין כאן ספק כלל דהתקנה לא חיילא, ואפילו כלפי שמיא גליא שלא נטל ידיו הרי הוא כאילו נטל, ומה שהביא הכ"מ מההיא דע"ז לענין ספק טומאה ברה"ר דאמרינן זיל טבול אינו דמיון כלל לספיקא דרבנן וכמו שביארנו לעיל באות ד' דבספק טומאה אם כלפי שמיא גליא שנטמא מעולם לא בטלה טומאתו משום הלכה דספק טומאה ברה"ר טהור, משאי"כ בספיקא דרבנן שבטלה באמת התקנה מחמת הספק, וראב"ד נראה ברור דסובר כהשיטות דספיקא דרבנן לקולא אין היתרו אלא בגדר ספק ולכן אמרינן ליה קום ורחוק והוא ממש כסברת רש"י הנ"ל ביצה ג ע"ב בדבר שיש לו מתירין לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא משום שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר הכי נמי אמרינן עד שתאכלנו באיסור קום ורחוק ואכול בהיתר, והייב מדינא לראב"ד לרחוק דאילו מחמת חומרא גם לרמב"ם חייב כדי דלא לית לידי עניות כמבואר בכ"מ שם, וכל זה לשיטת רש"י אבל לרמב"ם גם ספק הוי אכילת היתר וכמוש"ב.

והנה ברמב"ם הנ"ל מבואר דגם ספק נטל ידיו ספק לא נטל ספיקו טהור ובמשנה דמסכת ידים לא הוכר ספק זה וכתב הכ"מ שם וז"ל: ואפשר שסובר שזהו מה שאמרו בפ' במה אשה (שבת סב ע"ב) אבל משא ולא משא לית לן בה אע"פ שרש"י מפרש שם בענין אחר ואע"ג דאסיקנא התם דלאו מילתא היא לאו משום דדינא הכי אלא כדי שלא יבא לידי עניות וכדמשמע מדמוכח לה מדאמר רב פפא אנא משאי מלא חפנאי מיה וכו' וה"ה לשאר ספקות דתנן דטהור דכי היכי דלא לית לידי עניות מיהא צריך לחזור וליטול עכ"ל, מבואר מדברי הכ"מ דלראב"ד מחוייב מדינא לחזור וליטול ולהוציא

טהורות עכ"ל, ומדשינה הרמב"ם לשוב מרישא לסיפא, דברישא מוכיר בכל ספק וספק הלשון "או" לומר דכל ספק הוא בפני עצמו, ואילו בסיפא לא כתב "או", רק ספק, וספק, ברור דכוונתו להשמיענו בזה דאפילו יש לנו כל הספיקות ביחד דהיינו ספק אם המים פסולים, וגם ספק אם יש בהם כשיעור, וגם ספק אולי היה דבר חוצץ על ידו נמצא שג' ספיקות להחמיר, אפילו הכי ידיו טהורות וכמושב. ועיי' מגן אברהם או"ח סי' ק"ס ס"ק י"ג הביא כן בשם הר"ש דאפילו ישנו כל הגני ספיקות ביחד אפילו הכי טהור, ועיי' בלשון המחבר שם דנקט כל הגני ספיקות בלשון "או", ולא ידעתי למה שינה מלשון הרמב"ם דהשמיט תיבת או בכוונה להשמיענו דבר גדול כמושב. ועיי' במחבר הביא גם שיטת ראב"ד הנ"ל בשם יש מי שאומר חבכל זאת אם יש לו מים אחרים יטול ידיו ויוציא עצמו מן הספק, ועיי' ביאור הגר"א שם דמדמה להיא דע"ז דספק טומאה ברה"ר, ואנו ביארנו לנכון בס"ד שיטת רמב"ם לחלק בין ספק טומאה ברשות הרבים לספיקא דרבנן לקולא.

והנה בכ"מ שם פ' ו' מברכות הנ"ל כתב לחלק לשיטת רמב"ם בין טומאה לידים וז"ל: כתב הראב"ד אם יש לו מים וכו' והוציא עצמך מן הספק עכ"ל, וז"ל שאם היה כן לא הווי שתיק רבנן מלהזכיר כן ואף ע"ג דאמרינן בפ' (צ"ל אין מעמידין) לענין ספק טומאה דאמרינן ליה הרי מקוה לפניך קום טבול שאני ידים שאין להם עיקר בדאורייתא עכ"ל, וחילוק זה בין אית ליה עיקר בדאורייתא או אין לו מצינו בכמה דוכתי בש"ס ובראשונים וכדאיתא בגמרא גיטין דף סה ע"א ואידך כי אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון במילתא דאית לה עיקר מה"ת אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה לא ע"כ, וז"ל תוס' עירובין דף לב ע"א ד"ה תאנים מתאנתי: אף על גב דמעשר פירות מדרבנן ורב נחמן מודה דבשל סופרים חזקה שליש עושה שליחותו כיון דעיקר שם מעשר מן התורה חשיב לה כשל תורה עכ"ל, וכן כתבו שם דף לו ע"ב דאפילו למאן דאית ליה ברירה בדרבנן כיון דעיקר מעשר מן התורה חשיב לה כדאורייתא, ולפי זה יש מקום באמת לומר דכל עיקר כלל דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בספק דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אבל בדבר שיש לו עיקר מן התורה גם ספיקא דרבנן להחמיר שהוא כדאורייתא, אולם מסתימת לשון הגמרא וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים משמע שאין לחלק בזה ואפילו בדבר שיש לו עיקר מן התורה נמי אמרינן ספיקא לקולא, וגם הכ"מ הנ"ל לא חידש חילוק זה אליבא דרמב"ם אלא לענין צא ורחוץ במקום שיש מים לפניו משמע דבלאו הכי גם בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה נמי אמרינן ספיקא לקולא, ולפי דברינו הנ"ל שכתבנו לחלק דשאני טומאה משום דאי גליא כלפי שמיא שנטמא הרי טמא הוא באמת אף על גב דמספק אמרינן ספק טומאה ברשות הרבים טהור, וממילא גם תירוץ הכ"מ אינו מוכרח כלל, ומצאתי במל"מ פ' ד' מבכורות ה' א' דן בזה אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא בדבר שיש לו עיקר מן התורה והוכיח שאין לחלק בזה מהא דאמרינן בעירובין דף לו ע"א דטומאה קלה חשיב יש לו עיקר מן התורה ומשום הכי מחמיר רבי יוסי ואומר דספיקו טמא, ואנן קיילין דבטומאה קלה ספיקו טהור וכמו שפסק הרמב"ם בפ' י' ממקואות הרי דגם ביש לו עיקר מן התורה נמי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא עיי"ש.

ולא חשיב ספק ומשום הכי אולינן לקולא הכי נמי גבי ספיקא דרבנן נהי דאולינן לקולא מכל מקום היכא דאיכא ספק ספיקא להחמיר הוי הקולא מיעוטא דמיעוטא ולא חשיב ספק, ועיי' בדבריו פ' ח' מאבות הטומאות ה' ה' ובפ' י' ממקואות ה' ו' עיי"ש באריכות דבריו, ולענ"ד נראה דידן זה אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא במקום שיש ספק ספיקא להחמיר תלוי במחלוקת רמב"ם וראב"ד הנ"ל דלרמב"ם דספק דרבנן מותר מטעם ודאי ממש וכנ"ל דלא תקנו חכמים תקנתם על הספק מסתבר דגם ספק ספיקא להחמיר לא מהני מידי דכיון דספק הראשון הותר בהיתר ודאי ממילא ספק השני גם הוא כספק ראשון וגם הוא מותר מדין ודאי, [ודוגמא לזה כתבו התוס' ב"ב דף נה ע"ב לענין ספק טומאה דמה לי חדא ספיקא מה לי תרי ספיקי עיי"ש, וז"ל המרדכי ביבמות ריש פ' החולץ והא דתנן במס' טהרות כ"מ שאתה יכול להרבות ספיקות ברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור כיצד נכנס (במבוי) [למבוי] וטומאה בחצר ספק נכנס ספק לא נכנס ואפילו נכנס ספק לא היתה שם כו' אפ"ה (מטמינן לה מדרבנן) [מטמאים רבנן] ואע"ג דהוי ספק ספיקא, ויש לומר דלא דמי הדין להכא כלל דשאני התם דחד ספיקא לא הוי טמא אלא מגזירת הכתוב דגמרינן מסוטה כי מן הדין הל"ל אוקי גברא בחוקתיה ואפ"ה גזירת הכתוב ספק טמא אלמא כודאי משוינן ליה וכיון דהכי הוא מה לן חד ספיקא מה לן תרי ספיקי וכו' עכ"ל, הרי להדיא דמשום הכי לא מהני ספק ספיקא בספק טומאה ברה"י משום דספק כודאי, וממילא אין נפקא מינה בין חד ספיקא לתרי ספיקין, אבל להראב"ד ורש"י ודעימן דאין היתרא דספיקא דרבנן לקולא אלא מגדר ספק לא בתורת ודאי שפיר יש לומר דכיון דנוסף לספק הראשון גם ספק שני מחליש השני את הראשון ומחמירין משום שני הספיקות גם באיסור דרבנן וכמו שכתב המל"מ, ועיי' דברי חמודות ברא"ש ריש ה' ציצית הביא פלוגתא בספק ברכות אי אמרינן להקל במקום שיש ספק ספיקא להחמיר עיי"ש ועיי' נ"ב מ"ת יו"ד סי' ס"ד מזה, ועיי"ש גם במה שהביא פלוגתא גדולי הראשונים אי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא במקום שנשאר בש"ס בתיקו, דהרי"ף והרא"ש שבת דף סה ע"ב גבי פורפת כתבו דתיקו דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא, ואילו בהגהת מיימוני פ' ב' מה' חמץ כתב דר"ם ושאר גאונים פסקו דכל תיקו אפילו בשל סופרים להחמיר.

ונראה לי להביא ראייה ברורה מרמב"ם עצמו דספק ידים מותר אפי' במקום שיש ספק ספיקא להחמיר ואף על גב דאין מספק ידים ראייה לשאר ספיקות לפמש"כ דבידים הקילו יותר, על כל פנים בידיים יש להביא ראייה מפורשת מלשון הרמב"ם בפ' י"ד מאבות הטומאות ה' י"א וז"ל: ספק ידים בין להתטמא בין לטמא אחרים בין לטהרותן טהור כיצד, היו ידיו טהורות ולפניו שני ככרים טמאין ספק נגע ספק לא נגע, או שהיו ידיו טמאות ולפניו שני ככרים טהורים ספק נגע ספק לא נגע, או שהיו ידיו אחת טהורה ואחת טמאה וכו', או שהיו ידיו טהורות וכו' או שהיו ידיו אחת טהורה ואחת טמאה וכו' הידים כמו שהי והככרים כמות שהיו, וכן אם היו ידיו טמאות והטבילן או נטלן ספק שהמים שטהרו בהם כשרים לידים ספק שהן פסולין, ספק יש בהן כשיעור ספק אין בהן, ספק שהיה דבר חוצץ על ידו ספק שלא היה, הרי ידיו

ח

שנים מזומנים ואין קורין בהם עכ"ל, ונקטינן כוותיה עכ"ל הב"י, חידש לנו הב"י דלרמב"ם כל ספק דרבנן אף על פי שהוא לקולא מכל מקום לכתחילה יש לחוש בדבר, ולדברינו דברי הב"י צע"ג, דהא הוכחנו שיטת רמב"ם שהוא מותר מתורת ודאי וממילא פשוט דאין לחוש מדינא גם לכתחילה וגם במים לפניו לא אמרינן ליה קום ורחוץ וכמו שהבאנו באות ו', והב"י כנראה דאזיל לשיטתו בכ"מ שם פ' ו' לברכות לחלק בין יש לו עוד עיקר מה"ת, אבל הרי הוכחנו בהרבה ראיות וגם מסברא דלרמב"ם ספיקא דרבנן לקולא הוא היתר גמור ובפרט בספיקא דדינא וכמוש"כ דאין זה בכלל יורוך, ואולי כוונת ב"י רק לספק זה שנשאר בתיקו וכמו שהבאנו באות ז' דתיקו שאני מכל ספיקא דרבנן, וחפשתי בספרים ומצאתי בפרי חדש שם הביא דברי ב"י הנ"ל וכתב דלהב"י גם בספק ספיקא דאורייתא שהוא לקולא היינו דוקא בדיעבד לא לכתחילה, והביא שכן כתב הרא"ה בחי' לה' מגילה, והפרי חדש דחה דבריהם ופסק דכל ספיקא דרבנן דנקטינן לקולא מותר אפילו לכתחילה מלבד היכא דאיתמר דהחמירו חכמים גם בספיקא עיי"ש, וכל זה מדינא אבל ממידת חסידות מבואר בספר חרדים פ' א' למנין המצוות מ' כ' בשם רבינו יונה דכשמחמירין בספק חוץ מההידור שיש בזה שיוצא מספק איסור מקיים הוא גם מצות עשה ובחירת בחיים, שכשם שאדם מונע עצמו מספק הפסד ממוץ כל שכן שראוי לעשות כן במצות והביא כן משו"ת הר"ן, וראיתי בערוך השלחן או"ח סי' תר"ץ ס"ק ט"ז הביא דברי ר"ן הנ"ל, וז"ל תוס' ביצה דף יד ע"א ד"ה איכא וכו', אבל לפי מה שפירש בשם הגדולים דק"ל דכל הנדוכין נדוכין כדרכן יש להתיר אפי' כי ידע מאי קדרה בעי לבשולי ואפילו לא מפיג טעמו, והמחמיר לדוכן מעי"ט הרבה ביחד יתברך באלקים ובשם המיוחד עכ"ל.

והנהגה בחי' רע"א מערכה ד' למס' עירובין הובאה פלוגתת רמב"ם ורשב"א, דדעת הרמב"ם דספק דרבנן הוא לקולא אף באתחזק איסורא, אבל הרשב"א סובר דספק דרבנן בחזקת איסור אסור עיי"ש, ולא ביאר רע"א באיזו סברא פליגי, וכן בש"כ יו"ד סי' ק"י דיני ספק ספיקא אות כ' פסק כהרשב"א דספק דרבנן שיש לו חזקת איסור אזלינן לחומרא, ובפרי מגדים שם הביא בשם הפר"ח והמ"י והמל"מ דכולם כתבו דהרמב"ם פוסק דספיקא דרבנן לקולא אף באתחזק איסורא, ושום אחד מגדולי אחרונים הנ"ל לא ביאר לנו באיזו סברא פליגי רמב"ם ורשב"א, ואמינא כי מקום הניחו לנו מן השמים להתגדר בה, ולפי דברינו ביאור פלוגתתן הוא כמין חומר, רמב"ם לשיטתו דהיינו טעמא דספיקא דרבנן הוא לקולא משום דלא תקנו חכמים כלל על הספק, והיתרא דספק הוא היתר ודאי גמור אפילו כלפי שמיא דהרי ודאי לנו שאין שום תקנה ואיסור על הספק, וממילא הרי פשוט דחזקה אינה מעלה ואינה מורדת בספק דרבנן, דכל עיקר דין חזקה הרי לא נאמר רק על הספק ובספיקא דרבנן לא משכחת מציאות ספק, דאם רק יש ספק בדבר ממילא ודאי דלאו כלום הוא, דכך התנו שלא תחול תקנתם על הספק ומאי שייכא חזקה כאן הרי אין לנו שום ספק, אבל רשב"א לשיטתו שהוכחנו באות ד' דספיקא דרבנן לקולא אינו אלא בגדר ספק שפיר מסתבר לומר דכיון דיש לנו חזקה להחמיר שוב לא אמרינן ספיקא לקולא משום דזהו ההלכה בכל ספק דנעמידנו על חזקתו, וכמו להרמב"ם דגם ספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה מכל מקום במקום חזקה ילפינן מנגעים דאוקי מילתא אחזקה, הכי נמי להרשב"א בספיקא דרבנן אף שהוא לקולא מכל מקום בדאיכא חזקה להחמיר מוקמינן אחזקתיה.

ט

והנהגה הרמב"ן בסהמ"צ שהבאנו דבריו בריש השיעור לאחר שהאריך להשיג על שיטת הרמב"ם שכל איסור דרבנן נכלל בכלל לאו של לא תסור והוא איסור גמור מן התורה וככל הלאוין וגם לוקין מן התורה על כל איסור דרבנן למ"ד לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו, והרמב"ן דחה דברי רמב"ם ומסיק דאין הלא תסור אלא אסמכתא בעלמא שסמכו חכמים לאיסורן ותקנתן, וז"ל הרמב"ן שם: ובפירוש אמרו בפרק מי שמתו (דף יט:) גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה תרגמה רב בר רב שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור, אחיכו עליה לאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא, אמר להו רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ומשום כבוד הבריות לא גזרו רבנן ביה, הרי בכאן מבואר שלא זו דלא תסור הוא בשאר הלאוין שבתורה אבל דבריהם על זה הלאו אסמכינהו סמך בעלמא לחזק לא שיהא בהן מן התורה אוהרה כלל באותו לאו וכו', ועוד אודיעך כי המצות שחדשו אותן חכמים או הנביאים כגון נר חנוכה ומקרא מגילה אינם באין בסמך הזה, שכך אמרו בפ' במה מדליקין (דף כג) במדליק נר חנוכה וכו', והיכן צוננו רב אויב אמר מלא תסור, רב נחמן אמר שאל אביך ויגדך וכו', רצה רב אויב לומר כשם שהגזירות והסייגים של דברים סמוכים על לאו דלא תסור כמו שהזכירו בפרק מי שמתו (דף יט:)

ומכל השקלא וטריא הנ"ל בהא נחתנינן ובהא סלקינן דפלוגתא דרבוותא היא אי ספיקא דרבנן לקולא היא מתורת ודאי וממילא פשוט שהמכשיל את חבריו בספיקא דרבנן לא יעבור משום לאו דלפני עור שאין זה מכשול, וכן לענין כל הני נפ"מ שציירנו באות א' והוכחנו שכן היא שיטת רמב"ם, ושיטת רמב"ן, ראב"ה, רש"י ורשב"א שאין היתרא דספיקא דרבנן לקולא אלא בגדר ספק ופשיטא דהמכשילו עובר משום לפני עור לא תתן מכשול, וכן מוציא את חברו מספק, וכן יוצא מזמן הספק לזמן החיוב ודאי שלאחר כך, וכן לא אמרי' ספיקא דרבנן לקולא במקום דאיכא ספק ספיקא או חזקה להחמיר וכנ"ל, ועוד נפקא מינה להרבה דברים.

וראיתי בב"י או"ח סי' פ"ג לענין ספק אי יש יד לזימון בבית הכסא שכתב שם וז"ל: אבל לדברי הרמב"ם והרא"ש שסוברים דיש זימון כי אמר והדין ביתא נמי ודאי אסור ואי אמר והדין ביתא ולא אמר נמי מספקא לן ומשום דספיקא במידי דרבנן י"מ דקורא בו לכתחילה דנקטינן לקולא, והרמב"ם נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר, ולפיכך כתב בפ"ג מהלק"ש היו שני בתים זימן אחד מהם לב"ה ואמר על השני וזה הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא לפיכך אין קוראין בו לכתחילה ואם קרא יצא, אמר גם זה הרי

דרצון הש"י הוא כעין הסכמה על דבריהם ומובן שסגי בהסכמה כללית, ואעפ"י שמצינו דוכתי שאין שם הסכמה מפורטת חייבין אנו לשמוע דבריהם משום הסכמה הכללית, ושם קודם לזה כתב הר"ן בזה"ל: שאחרי שכאשר יסכימו החכמים על גזרה אחת תהיה מיד כאלו נאמרה למשה מפי הגבורה באמת שראוי שיקבלו ישראל שכר גדול על מה שיקבלו הם על עצמם ברצונם מאשר יצום הש"י ויעשוהו בעל כרחם וכו' עכ"ל, הרי כנ"ל דעל הסכמת חכמים ישנה הסכמה מאת הש"י וזהו שמחייב אותנו לקיים דבריהם יותר ממצות התורה, ודוגמא לסברא זו מצינו נמי בגמרא שבת דף פז ע"א: ג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו עיי"ש, ועיי' מגילה דף יט ע"א שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה ע"כ, וראיתי בתוס' יום טוב בהקדמתו על משניות דבר נחמד בזה, שזה לא היה מוסר משה לאחרים כלל, ודקדוק הלשון כך הוא שאמרו מלמד שהראהו ולא אמר שמסר לו או שלמדו, שאילו אמר אחד מאלו הלשונות היה מתחייב מזה שהוא ימסרם ויתנם ג"כ ליהושע שהרי עינו לא היתה צרה, שמצינו שמסך בשתי ידי אע"פ שלא נצטוו אלא באחת, אבל אמר שהראהו, וזה בדרך ראייה בלבד, לא בדרך מסירה, כאדם המראה דבר לחבירו לראותו ואינו נותנו לו עיי"ש, וזה מתאים לדברינו שזו היא בגדר הסכמה, ועיי' ברמב"ן הנ"ל בריש דבריו שכ' וז"ל: שהחכמים נוהגים זה תמיד להביא בענינים של דבריהם לשון תורה ולחוקם וכו' ואמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות וכו' והדבר ידוע בגמרא שאינן אלא דרבנן וכו' עכ"ל, ועיי' גמרא תענית דף כח ע"א מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה והללו דברי סופרים, ופירש"י וז"ל: הללו דברי תורה מנחה כדאמרי' בברכות (דף כו ע"ב) יצחק אבינו תיקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ודנעילה מדברי סופרים עכ"ל, הרי דגם למצוה דרבנן קורין אותה דברי תורה והיינו משום הסכמת הש"י עליה וכו"ל.

ונראה בעיני ברור דמחמת סברתנו הנ"ל דעל כל מצוה דרבנן יש הסכמה מאת הש"י מזה הוא דפשיטא ליה להש"ס דגם בלא אזהרת לא תסור מקרי מצוה דרבנן מעשה המצוה, דבגמרא שבת הנ"ל מקשה רק והיכן צונו ועל זה משני משום לא תסור או שאל אביך, ויש לדקדק דעדיפא הוה להגמרא להקשות דאיך אפשר לברך בכלל על נר חנוכה כיון דלא רמיזא מצוה זו בתורה אין זה מעשה המצוה ואינה בכלל תקנת ברכת המצות, ומדלא מקשה הכי משמע שגם המקשן ידע דרבנן גם בלא הלאו דלא תסור הרי הוא בכלל מצוה וברכת המצות, משום שהסכים הש"י על דבריהם, ולא מקשה רק אלא על נוסח וצונו דכיון דסוף סוף לא נצטוו על זה בפועל אין לומר וצונו שהוא כדובר שקרים לא יכן לנגד עיני.

9

ובגמרא סוכה דף מו ע"א הובא ברמב"ן הנ"ל גרסינן: אמר רב יהודה אמר שמואל מצות לולב כל שבעה, ור' יהושע בן לוי אמר יום ראשון מצות לולב מכאן ואילך מצות זקנים וכו', ואף רב סבר כל שבעה מצות לולב דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך וכו' ומאי מברך ברוך אשר קדשנו

בעיני כלאים שלהם כך המצות שחדשו כגון נר חנוכה סומכין אותו על אותו הלאו עצמו, ורב נחמן בר יצחק אמר שאין סמך באותו הלאו אלא לדבריהם שיש בהם עיקר בתורה, אבל המצות המחודשות מהן אין להן סמך אלא בפסוק שאל אביך ויגדך וכו', והטעם בזה ברור לפי שהדברים שהם מוסיפים במצות התורה עצמן כעין פירוש התורה הוא וכו', אבל כשאומרים הדליקו נר חנוכה אין אדם יכול להסמיכו על זה הלאו בשום ענין שאין זה בא בכלל הכתוב שאמר כי יפלא ממך דבר למשפט אלא בכלל שאל אביך ויגדך וזקניך ויאמרו לך שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל, ויש מחכמי התלמוד חולקין על זה וסוברין שאין אנו רשאים לומר אשר צונו במצות הזקנים והוזכר בפרק לולב וערבה (דף מו.) והנה נתברר זה עכ"ל. רואים אנו מדברי רמב"ן שלאחר שדחה דברי רמב"ם שכל איסור דרבנן נכלל בלאו דלא תסור, טרח על כל פנים למצא אסמכתא על כל תקנה וגזירת חכמים או מלא תסור או לכל הפחות מקרא שאל אביך ויגדך וכו"ל, הרי דכולי עלמא מודו דאיסור דרבנן צריך סעד לתמכו מן התורה.

ולכאורה יש לדקדק בין לרמב"ם שהעובר על תקנת חכמים הוא עובר על לאו דאורייתא בין לרמב"ן שאינו אלא אסמכתא, על כל פנים משמע מדברי כולם דבלא אזהרת התורה אין עלינו שום חובה או מצוה לשמוע דברי חכמים, ולכאורה גם מסברא ראוי לומר כן דמאיזה טעם יהא עלינו שום חוב לשמוע בדברי חכמים אם לא שנצטוונו על זה מפורש מהש"י או לכל הפחות באסמכתא ורמז, ויקשה לפי זה איך מצאנו ידינו ורגלינו בכמה דוכתי ששייד חיוב דרבנן גם בלא הלאו דלא תסור, וכמו שהוכחנו בשעור גדול המצווה ועושה אות ה' שיטת ראב"ד בסומא דפטור הוא גם מל"ת וממילא הרי פטור הוא מלא תסור לגמרי ואפילו הכי חייב הוא בכל המצות מדרבנן [ועיי' רשב"א ב"ק דף פז דגם מדרבנן סומא פטור מן המצות ואין חיובו אלא ממדת חסידות], וכן בקטן שהגיע לחינוך להשיטות דהתיוב הוא על הברך ואע"ג דאין עליו הלאו דלא תסור דהא מן התורה קטן הוא, וכן מצינו בתוס' כתובות דף יא ע"א בגר קטן להך תירוצא שם דאינו גר אלא מדרבנן והרי אינו מוזהר בלא תסור דמדאורייתא הרי הוא נכרי, וצריך לומר דנהי דבלא גילוי התורה לא היינו מחויבים לשמוע דברי חכמים, מכל מקום לאחר שגילתה תורה שחובה וגם מצוה עלינו לשמוע דבריהם בכלל, ממילא אם מצינו גם דוכתי שאין שם אזהרה או רמז לשמוע דבריהם שוב מסברא בעלמא מחוייבים אנו לשמוע דברי חכמים, דהרי יודעים אנו שרצונו של הש"י שנשמע לדבריהם בכלל ואין האזהרה בזה אלא בגדר גילוי מילתא בעלמא [ועיי' שו"ת רע"א סי' קס"ט שהביא מהרי"א להסתפק אם סומא פטור גם מלאוין, והרע"א הוכיח מהא דסומא מברך משום דחייב מדרבנן ואי פטור מלא תסור איך אומר וצונו עיי"ש, ולדברינו אין זו הוכחה דלבתר דגלי קרא דלא תסור גם בלא הלא תסור שייך וצונו, ועיין בשעור גדול המצווה ועושה שהבאנו גבי נשים דשייך וצונו משום אנשים והכי נמי יש לומר בסומא].

ומצאתי סברתנו הנ"ל דהלא תסור אינו אלא כעין גילוי מילתא והסכמה על דברי חכמים בדרשות הר"ן דרוש ה' וז"ל: אבל כאשר יגזרו החכמים דבר כבר הסכים הש"י וצוה על כל מה שיגזרו בו וכו' עכ"ל, הרי

ולא מפרש נוסח הברכה משמע דסבירא ליה דאין מברכין כלל. אבל אין זה עולה יפה דהרי גם בבבלי בגמרא שבת דף כג ע"א הנ"ל הוכיח רב עמרם מהא דדמאי דכל מדרבנן לא בעי ברוכי ואביי ורבא דחו דבריו דשאני דמאי או משום דהוי ספק דבריהן או משום דרוב עמי הארץ מעשרין ולכן דברי רש"י ורמב"ן צ"ע. אחר זמן מצאתי במדרש רבה גשא פרשה י"ד אות ד' ממש כירושלמי הנ"ל, וברש"ש שם הקשה מזה על רש"י. על כל פנים משמע מכל הנ"ל דלכולי עלמא גם בלא הלאו דלא תסור מקרי מצוה כל מה שתקנו חכמים ועל כרחך כנ"ל שהוא משום הסכמת הש"י וכמוש"ב.

ובהא דאמר בגמרא הנ"ל דרב גזמן בר יצחק מתני בהדיא כל שבעה מצות לולב כתב שם רש"י וז"ל: מתני לה בהדיא. להא דרב גבי לולב ולא שמע לה מכללא דנר חנוכה עכ"ל, וצריך ביאור אמאי לא שמע לה מכללה הא אדרבה ומה נר חנוכה שאין לה עיקר כלל מן התורה אפילו הכי בעי ברוכי כל שכן לולב שיש לו עיקר מן התורה ביום ראשון דבעי ברוכי כל שבעה, וצריך לומר דשאני חנוכה דהוי דאין לה עיקר מן התורה מכל מקום רבנן קבעו מעשה הדלקת נר חנוכה למצוה ממש וממילא בעי ברוכי, משא"כ לולב כל שבעה שלא קבעו חכמים נטילה זו לפעולת מצוה רק זכר למצוה וכדאיתא במתני' סוכה דף מא ע"א: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ע"כ, וכיון שאינה אלא משום זכר שפיר יש לומר שאין זו מעשה מצוה רק הנהגה בעלמא ואינה בכלל ברכת המצות, ומצאתי באור שמת שנתעורר בביאור דברי רש"י הנ"ל וכתב לבאר לפי מה שכתב הרמב"ם בפ' ז' מה' לולב ה' ט"ו וז"ל: ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן עכ"ל, וכי האו"ש שם דמבואר ברמב"ם דתקנה ליטול לולב כל שבעה לא היתה רק עד שיבנה ביהמ"ק וכמו יום הנהף שאם יוקרב העומר אין מקום לתקנה זו שהרי העומר מתיר ושרי מנהגו נאכלין וכן כל חדש הותר, הכי נמי הא דלולב ניטל כל שבעה אינו אלא בזמן שאין מקדש, וזה ביאור דברי רש"י דכיון דתקנת לולב לא היתה לדורות רק כל זמן שלא יבנה בית המקדש לכן אפשר דלא תקנו ברכה, משא"כ נר חנוכה שהיא מצוה קבועה לדורות לפרסומי ניסא ומשו"ה צריך לברך, לכן מתני בהדיא דאי אפשר למשמע זאת מכללא, ועיי"ש באור שמת שכתב לפי סברא זו ליישב קושיית התוס' שם בסוכה דף מד ע"ב ד"ה כאן במקדש מאי שנא דבערבה אין מברכין עליה דלא מברכין אמנהגא ובהלל ויו"ט שני מברכין, ולהנ"ל שאני ערבה דכשיבנה המקדש לא יטלו ערבה בגבולין, משא"כ הלל ויו"ט שני שהוא קבוע לדורות, ונראה דגם כוונת האו"ש הוא כדברינו דשאני לולב דאינו אלא זכר ולא מעשה מצוה ממש כמו נר חנוכה, ואי לאו דמתני בהדיא הוה אמינא דלא בעי ברוכי, ולפי האמת דמברכין גם אלוכלב כל שבעה צריך לומר דאע"ג דאינה אלא משום זכר מכל מקום קבועה חכמים למעשה מצוה ממש.

והנה מה שכתב ברמב"ן הנ"ל בפירוש הגמרא דר"ה דאמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות ואע"ג שהדבר ידוע שאינן אלא מדרבנן משום שחכמים נוהגין להביא

במצותיו וצונו וכו' והיכן צונו מלא תסור, ורב גזמן בר יצחק אמר שאל אביך ויגדך, רב גזמן בר יצחק מתני לה בהדיא אמר רב כל שבעה מצות לולב ע"כ, וז"ל רש"י: מצות לולב שבעה לברכה, יום ראשון מצות לולב דאורייתא ועיקר ובעיא ברכה, מכאן ואילך מצות זקנים רבן יוחנן בן זכאי וסיעתו ודרבנן לא בעיא ברכה, ואף רב סבר לה כל שבעה בעי ברכה למצות לולב ואף על גב דמדרבנן הוא בעי ברכה, דאמר רב בנר חנוכה דמדרבנן היא ובעי ברכה הכא נמי לא שנא וכו', והיכן צונו הואיל והוא מדבריהם עכ"ל, משמע כדברינו הנ"ל דכל עיקר פלוגתתן אינה אלא לענין ברכה ועל כרחך משום דלא שייך וצונו על מצות זקנים, הא לכולי עלמא מצות זקנים מצוה היא גם בלא הלאו דלא תסור, וכן הרי הוא להדיא בלשון הרמב"ן הנ"ל שכתב: "ויש מחכמי התלמוד חולקין על זה וסוברין שאין אנו רשאים לומר אשר צונו במצות הזקנים", משמע דעיקר פלוגתתן הוא משום נוסח וצונו וכנ"ל משום דובר שקרים.

והנה על פירוש רש"י ורמב"ן הנ"ל תמוה לי דבירושלמי מפורש להדיא דלכולי עלמא מברך אמצוה דרבנן ופליגי רק בנוסח הברכה, ומנא להו לרש"י ורמב"ן דבבלי פליגי על זה, וז"ל הירושלמי פ' לולב הגזול ה' ד': כיצד מברכין על נר חנוכה רב אמר ברוך אקב"ו על מצות הדלקת נר חנוכה, הכל מודין ב"ט הראשון שהוא אומר על נטילת לולב מה פליגינן בשאר כל הימים, ר' יוחנן אמר על נטילת לולב, ריב"ל אמר על מצות זקנים, מה אמר רב בלולב (ופי' בקרבן עדה: אם מברך על מצות לולב בשאר יומי או על מצות זקנים) מה אם חנוכה שהיא מדבריהן הוא אומר על מצות נר חנוכה לולב שהוא דבר תורה לא כל שכן, מה אמר רבי יהושע בן לוי בחנוכה מה אם לולב שהיא דבר תורה אומר על מצות זקנים חנוכה שהיא מדבריהן לא כל שכן, לא צורכא דילא, מה א"ר יוחנן בחנוכה (ופי' בק"ע: מי אמרינן דוקא בלולב הוא דמברך על מצות שהיא דאורייתא אבל חנוכה דרבנן לא אלא מברך על מצות זקנים או דלמא ל"ש) ע"כ, הרי להדיא דלכולי עלמא מברך אמצוה דרבנן, וריב"ל לא פליגי אלא דאינו מברך על מצות לולב רק על מצות זקנים, וטעמיה דהוא סובר דחלוק בזה מעשה המצוה דאורייתא מדרבנן, דבדאורייתא עצם הפעולה ועשיית המצוה כגון נטילת לולב או ישיבת סוכה זהו מעשה המצוה ממש, מה שאין כן מצוה דרבנן אין המצוה בגוף הפעולה [ודוגמא לזה הוא מצות כיבוד אב] רק לשמוע דברי חכמים ומשום הכי סובר ריב"ל דלא שייך לומר נוסח פרטי במצוה דרבנן אלא נוסח כללי מצות זקנים, ור' יוחנן פליגי וסובר דלבתר תקנת חכמים נעשה עצם הפעולה מעשה המצוה של נטילת לולב ולא שניא מעשה מצוה דרבנן ממעשה מצוה דאורייתא ושפיר מברך גם על לולב דרבנן על נטילת לולב כמו על לולב דאורייתא, ודברי רש"י ורמב"ן דמפרשי דבבלי פליגי על הירושלמי צ"ע דמנ"ל לשוויי פלוגתא בזה, ואולי י"ל דהנה שם בירושלמי מביא לבסוף רב חונה לא מברך אלא פעם אחת בלבד, רבי חונה בשם רב יוסף טעמיה דרב חונה דמאי מדבריהן ושאר כל הימים מדבריהם מה דמאי אין מברכין עליו אף שאר כל הימים אין מברכין עליו ע"כ, הרי דמצינו מאן דאמר גם בירושלמי דאין מברכין על דבריהן כלל ולכן אפשר דמשמע להו לרש"י ורמב"ן דגם מאן דאמר בבבלי דאמר סתם מצות זקנים

וממילא פשוט שהדרבנן אינו יכול להוציא את הדאורייתא כיון שהדרבנן אינו מחויב כלל באותה מצוה שהדאורייתא מחויב בה, וכן אם קיים המצוה בזמן שאינו חייב בה אלא מדרבנן אינו יוצא בה על זמן שלאחר כך שנתחייב בה מן התורה.

יא

והנה בנידון דידן שכתבנו דמי שקיים המצוה בזמן שנתחייב בה רק מדרבנן אינו יוצא ידי חיוב דאורייתא שנתחייב אחר כך, מצאתי ששקיל וטרי בזה הגרע"א באו"ח סי' קפ"ו וסי' רס"ז ונרחיב קצת בזה בס"ד. הנה בסי' קפ"ו פסק המחבר דקטן חייב בברכת המזון מדרבנן כדי לחנכו, ומסתפק שם הרע"א באכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערב קודם לילה ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחוייב מדאורייתא לברך, ואם נאמר דמחוייב, אז יש לומר דאפילו בירך קודם הלילה לכשתחשך צריך לחזור ולברך כיון דבעידן דבירך לא היה חייב מן התורה לברך אין החיוב של זמן דרבנן פוטר חיוב של דאורייתא כמוש"ב המ"א סי' רס"ז ס"ק א' ד"ה וצ"ע, וכתב הרע"א דכעין זה נסתפק החכמת אדם אם אכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם שנתעכל המזון אם צריך לברך, וכתב הרע"א דיש לחלק דהתם החיוב נמשך מהתחלת אכילה עד אחר עיכול, אלא דבזמן שעוסק במצות אנינות פטור מלברך בזה יש לומר דתיכף כשגמר המצוה צריך לעשות מצותו דברכת המזון, אבל באכל בעודו קטן דגברא בעצמותו אינו בר חיובא יש לומר דלעולם לא מתחייב מדאורייתא, והניח רע"א דין זה בצ"ע.

ולכאורה יש לדמות ספיקו של רע"א הנ"ל לפלוגתת המחבר והרמ"א בסי' רע"א ס"ק ו' בגמר סעודתו בערב שבת וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון אם צריך להזכיר של שבת בברכת המזון, ועיי"ש במגן אברהם ס"ק י"ד דלמחבר ספיקו מספקא ליה, ולכאורה זהו פלוגתת דאי אזלינן בתר שעת אכילה פטור הוא מלהזכיר, ואי בתר עיכול חייב, וכן להיפך באכל בשבת וקודם שנתעכל חשכה מוצאי שבת, אבל לאחר העיון נראה דאין זה דומה לספיקו של רע"א, דהנה כוונת רע"א בספיקא הנ"ל צריך לומר משום דיש להסתפק בסיבה המחייבת ברכת המזון אם עיקר החיוב אינו אלא משום מעשה אכילה וכדכתיב „ואכלת“, וממילא פשוט דכיון שהאכילה היתה בעודו קטן שוב לא יתחייב לעולם בברכת המזון על אותה אכילה והרי זה ממש כמו קטן שאכל נבלות וטרפות שלא יתחייב לעולם על אכילה זו של קטנות [ו]ז"ל רמ"א או"ח סי' שמ"ג: וקטן שהכה לאביו או עבר שאר עבירות בקטנותו אע"פ שא"צ תשובה כשהגדיל מ"מ טוב לו שיקבל על עצמו איזה דבר לתשובה ולכפרה אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין עכ"ל, ועיי' ט"ז ומג"א שם], או דלמא דין מיוחד ישנו בברכת המזון שכל זמן שלא נתעכל המזון ישנה סיבה המחייבת, הכוונה בזה שגם ה„ושבעת“ מחייב וכיון שכל זמן שלא נתעכל המזון שבע הוא מאותה אכילה ישנה סיבה לחייבו וכיון שעכשיו הוא גדול נתחייב עכשיו מן התורה, ולפי זה אין שייכות להלכה של הזכרת שבת לנידון זה, דשם האזכרה אינה משום חיוב ברכת המזון רק מדיני שבת אלא שנקבעה בברכת המזון, ופליגי המחבר והרמ"א בזה אי אזלינן בתר

על דבריהם לשון תורה כדי לחזקם, בריטב"א ר"ה דף טז ע"א יליף מזה ביאור ענין אסמכתא, וז"ל שם בד"ה תניא וכו', ומ"ה קתני ר"ע שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה דבר ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות היא אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו כמ"ש ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסרה כלום עכ"ל. ורמב"ן דלא נחית לחילוק זה משמע דפליג על סברת ריטב"א וסובר כרמב"ם שכתב בהקדמה לס' זרעים שאסמכתא באמת אינו אלא לסימן, וז"ל שם: ובשביל זה כשאמרנו שיעורין הלכה למשה מסיני הקשו עלינו (ברכות דף מ.) ואמרו מפני מה אתם אומרים שהם הלכה למשה מסיני והנה שיעורין גרמו עליהן בפסוק באמרו ארץ חטה ושעורה (דברים ח.), תהיה התשובה שהיא הלכה למשה מסיני ואין לשיעורין עיקר להוציא אותם ממנו בדרך סברא ואין להם רמז בכל התורה אבל בסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע וזכור ואינו מענין הכתוב, וזה ענין מה שאמרנו קרא אסמכתא בעלמא בכ"מ שיזכרוהו וכו' עכ"ל, הרי להדיא דפליג רמב"ם על ריטב"א וסובר דאסמכתא אינו אלא סימן בעלמא ושפיר נוכל לומר שכן היא גם שיטת רמב"ן הנ"ל, ועיי' תוס' ע"ז דף כב ע"א ד"ה תיפוק דחול המועד קרי דאורייתא לפי שיש לו אסמכתא, עיי"ש בשם ר"ת משמע דסובר ר"ת כריטב"א, ועיי' תוס' ב"ב דף קמו ע"א ד"ה מנין לתמתת שכ"מ שהיא מה"ת, ועיי' פמ"ג בפתיחה לאו"ח אות כ', כ"א, מאריך בענין אסמכתא ומתחילה רצה לומר דכל דרבנן שאסמכוה אקרא לא אמרינן ביה ספיקא דרבנן לקולא ומיישב בזה למה הוצרכו להתנות בספק ידיים שהוא טהור הא כל ספיקא דרבנן הוא לקולא, גם מבאר בזה המהרש"א ביצה דף ג ע"ב דבמוקצה לא אמרינן ספק לקולא [עיי' לעיל אות א' הבאנו זה בשם תו"ן], גם מיישב סתירת דברי הטור בברכה מעין ג' אם היא מה"ת עיי"ש, ולבסוף מביא מכמה דוכתי סתירות בענין זה עיי"ש, ועיי' לשון הטור סוף סי' ר"ט וז"ל: אבל ברכה אחרונה מעין ג' דו' המינין דאורייתא היא דמסמיך ליה אקרא חזור וכן נראה מדברי ה"ג עכ"ל, וז"ל הב"י שם: ומ"מ לשון רבינו אינו מכיון דמאחר שהוא סובר דברכה מעין ג' דאורייתא היא לא ה"ל לכתוב דמסמיך ליה אקרא שגורא שאינו רק אסמכתא בעלמא אלא ה"ל לכתוב דמייתי לה מקרא וכו' עכ"ל.

והא דמבואר בכל דוכתי בש"ס ובפוסקים דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, לשיטת רמב"ן הוא פשוט דהרי הדרבנן פטור לגמרי הוא מן התורה ואין הפטור מוציא את החייב, ולשיטת רמב"ם צריך לומר דנהי דגם הדרבנן חייב מדאורייתא מכל מקום אין חיובן שוה, דהדאורייתא שאכל כדי שביעה למשל הרי הוא מחויב במצות ואכלת ושבעת וברכת, והדרבנן שלא אכל אלא כזית אינו מחויב לגמרי במצוה זו רק במצוה אחרת של לא תסור או בעשה דועשית על פי המשפט אשר יורוך, והן מצות שונות

קצת מן הגאונים וכ"כ מן האחרונים וכדברי רבינו וכן עיקר עכ"ל, וכ"כ ב"י ס"י רע"א בשם רשב"א, ובמרדכי פ' ב' דמגילה כתב דמאן דאמר תוספות שבת דרבנן אפ"ה יוצא משחשיכה בקידוש זה כיון דבשעה שמקדש יבוא אחר כך לחיוב דאורייתא ע"ש שהאריך, וצ"ע דהא קטן אינו מוציא הגדול כמ"ש ס"י קפ"ו ואע"ג שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא ע"ש, ועמ"ש ס"י רס"א ס"ב עכ"ל המ"א, ומלבד קושיית המגן אברהם על המרדכי מקטן עצם סברת המרדכי תמוהה כיון דתוספת שבת אינה אלא מדרבנן נמצא דמן התורה פטור הוא מקידוש ואיך מועיל חיובא דרבנן לפוטרו במה שיתחייב אחר כך מן התורה וצ"ע.

ובהגהות רע"א שם מסתפק אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא בקידוש את מי שקבל עליו שבת, דיש לומר דלזה שלא קיבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחוייב בדבר כההיא דירושלמי הובא בתוס' יבמות דף י"ד בן עיר אינו יכול להוציא בן כרך דהוי אינו מחוייב בדבר, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, והניח הרע"א ספק זה בצ"ע לדינא, וגם סברת הרע"א דיהא הפטור בדבר יכול להוציא את המחוייב משום דבידו להיות מחוייב היא תמוהה מאד דאיו סברא היא דמשום בידו יכול להוציא, סוף סוף הרי פטור הוא כל זמן שלא קיבל עליו את השבת ואין הפטור בדבר מוציא את החייב ומה יתן ומה יוסיף טעמא דבידו וצ"ע.

וכדי לבאר את הענין וליישב התמיהות על המרדכי נעתיק דבריו וז"ל: ונשאל להר"י טוביה מווינא איך סגיא נהור פוטר בניו ובני ביתו מקידוש והא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות פרק החובל א"כ לא מיחייב אלא מדרבנן והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, והשיב דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה דאמרינן פרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה שעדיין לא קידש היום, דאין לומר דשאני התם דתוספת שבת דאורייתא וכו' וא"כ לר"י ישמעאל דאמר הלכתא לא הוי תוספת שבת מה"ת ואפ"ה נפיק בההוא קידוש דמקדש מבע"י דאינו אלא מדרבנן ע"י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך, גם בנדון זה האי סגי נהור יש לומר שמוציא אחרים המחוייבים מדאורייתא אע"פ שאינו מחוייב הוא אלא מדרבנן, דאע"ג דגבי נשים פרק מי שמתו פריך גבי ברכת המזון אלא אי אמרת דרבנן היכי אתי דרבנן פ"י נשים ומפיק דאורייתא פ"י אחרים, יש לומר דשאני נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל זה יכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח והואיל וכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן אע"פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא, דהא פרק שלשה שאכלו אמר ר' יוחנן לעולם אינו מוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן ואע"ג דכזית וכביצה אינו אלא מדרבנן וכו' אפ"ה מוציא מי שאכל כדי שביעה גמורה שהוא דאורייתא והואיל ויכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם יאכל עד שישבע, ומיהו נ"ל דאין ראיה לכאן דהתם בידו להביא עצמו לידי חיוב דאורייתא אבל כאן אין בידו להביא עצמו לידי חיוב דאורייתא באות השעה, ומ"מ ראיה מקידוש שרשאי לומר על הכוס מבע"י אע"פ שאין בידו להביא עצמו לכלל חיוב דאורייתא

גמר סעודה אי לא, גם יש לחלק משם דכיון שנתחייב בברכת המזון בשביל סעודתו של ערב שבת הרי לא שייך לומר שיתחייב עוד הפעם בברכת המזון ולחייבו בהזכרת שבת לחוד, זה לא מסתבר דעיקר חיובו הוא בסדר וחייב ברכת המזון, וכיון דחיובו של ברכת המזון הוא משום חול לא שייך שיתחייב בהזכרת שבת לחוד, מה שאין כן בנידון של רע"א דכיון דבאכילתו בעודו קטן לא נתחייב שפיר יש לומר דיתחייב אחר כך כשנעשה גדול קודם העיכול.

אמנם נלענ"ד לפשוט ספיקו של רע"א דהנה במגן אברהם ס"י ר"י פסק דבשהה בשיעור אכילתו יותר מכדי אכילת פרס כמו דלא מצטרפא אכילה כזו לענין יום הכפורים ולכל איסורים שבתורה הכי נמי לא מצטרפא אכילה זו לענין ברכת המזון דגם בברכת המזון כתיב אכילה (ועיי' פמ"ג שם שמסתפק אי כוונת מ"א הוא גם בברהמ"ז דאורייתא או רק בכזית שאין חיובו אלא מדרבנן, אולם מדלא מחלק המ"א בזה משמע דמירי בכל גוונא), ועיי' ביאור הגר"א ס"י ר"ח ס"ק ט' מבואר דס"ל כהמ"א, והביא המגן אברהם שם בשם הכנסת הגדולה דברכת המזון אף בשהה יותר מכדי אכילת פרס נמי מצטרף, והמגן אברהם שם השיג עליו דמאי שנא ברכת המזון מכל איסורי תורה, ולדעתו זהו ביאור פלוגתתן, הכנסת הגדולה סובר דהלכה מיוחדת ישנה בברכת המזון שגם הושבעת הוא סיבה המחייבת, והואכלת אינו אלא תנאי שתהא השביעה על ידי האכילה וכיון שאין האכילה אלא לקיום התנאי גם בשהה יותר מכדי אכילת פרס מצטרפת, דלא נאמרה ההלכה דאכילת פרס אלא באכילה כזו שהיא סיבה המחייבת לא במקום שאינה אלא תנאי בעלמא, אבל המגן אברהם סובר דאין הושבעת מחייב בברכת המזון רק הואכלת, והרי הוא דומה לכל איסורי תורה שבשהה יותר מכדי אכילת פרס אין זה אכילה, והכא נמי בנידון של הרע"א כיון שהאכילה היתה בעודו קטן שוב לא יתחייב וכיון דקילין כהמ"א נפשט ספיקו של רע"א דאינו חייב לחזור ולברך.

וכעין שאלת רע"א הנ"ל ראיתי למהר"ם נ' חביב בספרו יום תרועה ר"ה דף כ"ט בהא דמבואר שם דאכל מצה בעת שטותו ואחר כך נתרפא דחייב לחזור ולאכול, וכתב דמכאן יש ללמוד דמי שנולד בראש השנה בחצות היום כשיבא שנת י"ג ויום אחד ושמע תקיעות קודם חצות צריך שישמע עוד אחר חצות דהרי קודם חצות היה קטן ופטור, וכל זה לדעת הפוסקים דסוברים ד"ג שנים ויום א' דקטן בעינן מעת לעת כדמוכח בתוס' ר"ה דף י ד"ה בן כ"ד חדש, והש"כ חו"מ ריש ס"י ל"ה הביא מחלוקת בזה, ועל זה הגיה רע"א שם דאף לאינך פוסקים דלא בעי מעת לעת משכחת לה בהביא ב' שערות בחצות היום דצריך לחזור ולתקוע.

יב

ובמגן אברהם ס"י רס"ו ס"ק ב' במה שכתב המחבר שם דבפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד, וכתב המ"א וז"ל: כ' המ"מ אעפ"י שמבעוד יום קידש או הבדיל מותר לו לערב לאכול בקידוש זה ולאכול ולעשות מלאכה בהבדלה זה, וזה דעת

קודם שאכל דתיכף כשנעשה גדול חיילא עליו מצות ברכת המזון כשיאכל, מה שאין כן סומא שפיר יש לומר דגם גברא אינו בר חיובא ולזה מוכיח מקידוש דמקרי גברא בר חיובא ואף על גב שאינו בידו מכל מקום הרי יבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא וממילא גם בזה אמרינן דכל השבוע מקרי הגברא בר חיובא בקידוש דתיכף כשנעשה גדול חיילא עליו מצות קידוש אלא שזמן המצוה והנהגתה בפועל אינו אלא בשבת וכמו שזמן ברכת המזון נמי אינו אלא לאחר שיאכל כדי שביעה אפילו הכי אמרינן דגברא מקרי בר חיובא גם קודם שיאכל, הכי נמי בקידוש מקרי גברא בר חיובא כל השבוע, והא דאין יוצא באמצע השבוע הוא משום דחסר תנאי (ה) הנהגתה בפועל, והוא הדין בברכת המזון בלא אכל גם כזית נהי דגברא בר חיובא. מכ"מ כיון שגם מדרבנן אינו חייב הרי חסר תנאי (ה), והשתא מדמה המרדכי גם סומא לזה דגם סומא מקרי גברא בר חיובא אלא שיש בו סיבה חיובית הפוטרתו, מה שאין כן באשה שפטורה היא מצד השלילה ולא מקרי גברא בר חיובא.

ועכשיו יתורץ מה שתמהנו על הרע"א הנ"ל דאינו סברא היא לומר דמשום דכיון דבידו לקבל את השבת יוכל להוציא את חבירו שכבר קיבל עליו את השבת, והרי הראנו דסברא זו דבידו איתא במרדכי הנ"ל לענין להוציא את חבירו, אולם עדיין לא הרווחנו ליישב דברי רע"א, דהמרדכי לא דן משום בידו אלא לשוויה לגברא בר חיובא וכמוש"ב, אבל לתנאי (ה) להנהגתה בפועל לא מהני מידי סברת בידו, דאל"כ גם בלא אכל אפי' כזית דגן נמי יוציא את חבירו, והרע"א הרי דן רק משום התנאי (ה) להנהגתה בפועל, דאילו לתנאי (ה) גם בלא בידו מקרי גברא בר חיובא גם באמצע השבוע וכמו שביארנו, וכיון שעל הנהגתה בפועל לא מהני סברת בידו אם כן פשיטא דמי שלא קיבל עליו את השבת אינו יכול להוציא בקידוש את זה שקיבל עליו את השבת ועל כן ספיקו של הגרע"א צע"ג.

ואם כנים אנו בדברינו אלה בביאור המרדכי הנ"ל יש מקום אתנו ליישב בפשיטות קושיית המגן אברהם הנ"ל מהא דקטן אינו מוציא את הגדול אעפ"י שיבא לידי חיוב אחר כך כשיגדיל, דלפי מה שביארנו הרי אין כוונת המרדכי דחיוב של אחר כך מועיל השתא דאין שום סברא לומר כן, רק עיקר כוונתו הוא דסומא מקרי גם השתא גברא בר חיובא ואינו דומה לאשה, והשתא נחזי אגן בקטן למי הוא דומה, הרי פשוט מסברא דקטן כיון שלא חלה עליו שום מצוה ממצות התורה הרי ודאי דלא שייך לקרותו גברא בר חיובא וגרע"א יותר מאשה, דבאשה על כל פנים יש גברא שמחויב הוא בשאר מצות אלא כיון שפטורה היא ממצוה זו כגון ברכת המזון אי אמרת דרבנן שוב אמרינן דאין כאן גברא בר חיובא וכל שכן קטן דאין כאן גברא כלל ולא שייך לומר עליו בר חיובא ואינו דומה לסומא ומשום הכי אינו מוציא את הגדול.

וסברא זו לחלק בין סומא לקטן באמת מפורשת בתוס' מגילה דף כד ע"א ד"ה מי שלא ראה וז"ל: ואע"ג דפירשתי לעיל דקטן דאית ביה תרתיה מדרבנן שהוא קטן ופריסת שמע דלא הוי אלא מדרבנן אין יכול להוציא אחרים גדולים דליכא אלא חד דרבנן פריסת שמע אפ"ה סומא שיש בו תרי מדרבנן יוציא שפיר האחרים דכיון

באותם שעות וה"ל לגבי יציאת קידוש כמקדש באמצע השבוע לשם שבת וכו' עכ"ל הצריך לעניננו. קודם כל רואים אנו דמדמה המרדכי דין להוציא את אחרים להא דלהוציא את עצמו מוזמן הפטור לזמן החיוב, וזהו שמוכיח דכיון שיוצאין ידי קידוש דאורייתא שיתחייב משתחשך במה שקידש בזמן תוספת שבת אעפ"י שאינו אלא מדרבנן, הכי נמי סומא כיון שחייב מדרבנן בקידוש יכול להוציא בני ביתו שחייבים מדאורייתא, ועיי' בדברינו לעיל באות ח' שכתבנו נמי לדמות שתי הלכות אלו אהדדי.

ובגוף הלכה של המרדכי שתמהנו מה יתן ומה יוסיף הא דחייב מדרבנן הא כיון דמן התורה פטור הוא איך הפטור מוציא את החייב ומן התורה הרי אין נפקא מינה אם מקדש באמצע השבוע למקדש בזמן תוספת שבת, וכמו שכתב המרדכי עצמו בסוף דבריו הנ"ל דאי לא דהוה אמינא דדרבנן פוטר דאורייתא הו"ל כמקדש באמצע השבוע לשם שבת, וצריך לומר דסובר מרדכי דלהוציא אחרים ידי חובתן וכן להוציא את עצמו מוזמן הפטור לזמן החיוב צריך לשני תנאים: א) שגוף הגברא יהא בר חיובא במצוה זו, ב) שתהא עליו הנהגת זו המצוה בפועל, וזהו ביאור כוונת המרדכי דחיובא דרבנן אין הכי נמי דלא מהני כלום לענין דין (ה) דמה שמחויב רק מדרבנן אינו מועיל כלום לשוויה לגברא בר חיובא מן התורה, ואפילו לשיטת רמב"ם שחיוב דרבנן הוא חיוב דאורייתא אבל מכל מקום הרי אין חיובו במצות קידוש או במצות ברכת המזון רק מלא תסור, וחיוב דלא תסור לא יוכל להוציא מחיוב קידוש או ברכת המזון וכמו שביארנו באות י', וכל שכן לשיטת רמב"ם דלא תסור אינו אלא אסמכתא בעלמא פשיטא דמשום זה לא מקרי הגברא בר חיובא מן התורה, וכונת מרדכי דמחויב מדרבנן מהני רק לתנאי (ה) דגם משום חיוב דרבנן הרי ישנה עליו הנהגת זו המצוה בפועל ואפילו לשיטת רמב"ם וכל שכן לשיטת רמב"ם [וצ"ע לשיטת רשב"א ב"ק דף פז דסבירא ליה דגם מדרבנן סומא פטור מן המצות ואין חיובו אלא ממדת חסידות בלבד עיי"ש אם זה מקרי הנהגה בפועל כיון שאין עליו שום חיוב כלל אפילו מדרבנן רק ממדת חסידות וצ"ע], וכדי לקיים גם תנאי (ה) שהגברא יהא בר חיובא לזה כתב המרדכי דכיון דיכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח מקרי גברא בר חיובא בכח אלא שכל זמן שלא נתפקח פטרתו התורה בפועל מכל המצות, וזהו כוונת המרדכי לחלק בין סומא לנשים, דסומא מקרי גברא בר חיובא כיון שיכול לבא לידי חיוב אלא שיש עליו פטור זמני, אבל אשה כיון שלא תבא לעולם לידי חיוב ברכת המזון אי אמרת דרבנן הרי פשוט דחסר לה דין א) דגם גברא לאו בר חיובא ומשום הכי פריך גבי נשים דאיך תוציא את האישה.

ונראה דהא דכתב המרדכי לדחות הראיה מהא דפרק מי שאכלו דמי שאכל כזית דגן אע"פ שאין חיובו אלא מדרבנן מוציא את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, דשאני התם דבידו לאכול כדי שביעה ולהביא עצמו לידי חיוב דאורייתא, מה שאין כן בסומא שאין בידו להתפקח, ולכאורה הוא תמוה דאינו סברא היא דמשום בידו יוכל לפטור את המחויב כיון דסוף סוף הרי הוא פטור עכשיו, ולדברינו הוא מובן היטב דכוונת מרדכי הוא רק להוכיח דהגברא מקרי בר חיובא בברכת המזון אפילו

ספיקא דרבנן לקולא ודיני מנהג

קנג

חייב מדרבנן, וכן בתוס' שבת שלכל הפחות חייב בקידוש מדרבנן, אבל קטן שהגיע לחינוך אפשר דסובר המרדכי כשיטת רש"י ברכות דף מח ע"א דעל הקטן אין שום חיוב כלל והחייב הוא על האב ומשום הכי קטן אינו מוציא את הגדול ופשוט. ובאמת מפורש כן ברש"י שם שכתב דגם חיוב דרבנן מפיק דאורייתא [וזה דלא כהמרדכי] והקשה על עצמו וז"ל: ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק וכו' דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רביים ידי חובתן, וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפי' מדרבנן לא מיחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכה עכ"ל, והנה קושיית רש"י היא ממש כקושיית המגן אברהם ובתירוצו יתורץ גם המרדכי. ועיי' גליון הש"ס שם הקשה על רש"י מהא דנשים בברכת המזון אי אמרת דרבנן דמבואר דאינן מוציאות את האחרים וקטן לא עדיף מאשה וא"כ אפילו היה החיוב על הקטן נמי לא יוכל להוציא את הגדול, והניח רע"א קושיא זו בצ"ע.

יג

ובהגהת רע"א שם על המרדכי והמגן אברהם הנ"ל כתב בזה"ל: ומדברי כ"מ פ' ה' ה' ז' מה' קרבן פסח מבואר גם כן דלא כמרדכי הנ"ל עכ"ל, כוונת רע"א בזה הוא דהנה שם ברמב"ם פסק בגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבים לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור, וכתב הכ"מ שם וז"ל: איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא, וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני עכ"ל, הרי מבואר דדוקא משום הלכה מיוחדת דנאמרה בפסח לענין קטן דרחמנא רבייה לשחיטה ומינני הוא דנפטר במה ששחטו עליו בראשון בעודו קטן הא בכל דיני התורה אם עשה המצוה בעודו קטן אף על גב שהגיע לחינוך ונתחייב בה מדרבנן מכל מקום לא מיפטר בזה מחיוב דאורייתא שיתחייב אחר כך כשנעשה גדול, ואי סבירא ליה להכ"מ כהמרדכי הא בכל דיני התורה כן בעשה מצוה בשעה שנתחייב מדרבנן מיפטר מחיובא דאורייתא של אחר כך, כמו בקידוש בזמן תוספת שבת אף על גב שאינו אלא מדרבנן, וכמו סומא שמוציא את אחרים אף על גב שאין חיובו אלא מדרבנן, ומה הוכיח רע"א דהכ"מ פליג על המרדכי.

ולדברינו הנ"ל דברי הגרע"א אין מתקבלים בזה דאין לדמות קטן לסומא ולתוספת שבת, ואין קטן דומה בזה אלא לאשה שגם המרדכי מודה שאין היא בת חיובא כלל ואינה מוציאה את האיש, והכי נמי בקטן, ולחנם עשה הגרע"א מחלוקת בין הכ"מ והמרדכי.

ועוד נראה לדחות בפשיטות הוכחת רע"א מהכ"מ נגד המרדכי וכמו שדחינו גם קושיית המגן אברהם על המרדכי לעיל, דהנה הכ"מ עצמו הוכיח בפ' ז' מה' חמץ ומצה ה' י' דרמב"ם סובר כרש"י דבקטן שהגיע לחינוך החיוב הוא רק על האב, אבל על הקטן אין שום חיוב אפילו מדרבנן, ועד כאן לא קאמר המרדכי דסומא מוציא את בני ביתו וכן בתוספת שבת שיוצא בה ידי קידוש דאורייתא אלא משום שלפחות חייב בקידוש מדרבנן, אבל קטן שאין שום חיוב עליו אפילו מדרבנן לשיטת

שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן עכ"ל, וזהו ביאור כוונתם דסומא שהוא גדול ובר דעת מקרי בר חיובא בעצם אלא שיש בו פטור חיובי שהתורה פטרה את הסומא מהמצות, מה שאין כן קטן שלא נאמר בו פטור ממצות רק פטור הוא באופן שלילי שלא חיילא עליו שום חיוב דאין כאן גברא בר חיובא, וכן מפורש בתוס' שם דף יט ע"ב ד"ה ורבי יהודה וז"ל בסוף הדיבור: וי"ל דסומא עדיף מקטן שהרי נתחייב כבר מדאורייתא משא"כ בקטן עכ"ל, הרי להדיא דחלוק בזה סומא מקטן, דסומא נתחייב כבר ולא הקטן.

ועיין שו"ת רע"א מ"ת סי' ס"ד הוכיח מהא דחולין דף יג דנשאר באיבעיא דלא איפשיטא אי קטן יש לו מחשבה ניכרת מתוך מעשיו בשחיטת קדשים, דמעשה קטן מקרי מתעסק בעלמא, עיי"ש שנוקשה לפי זה בהא דתנן בבכורות פ' ז' דשוטה פסול לעבודה, ותיפוק ליה דגם לשחיטה דלאו עבודה היא ובעלי מומין וכל הפסולים כשרים בה מכל מקום שוטה ליפסל דהא מתעסק בקדשים פסול וצריך כוונה ושוטה לאו בר כוונה דגרע מקטן, כמו שכתבו התוס' בחולין דף יב ד"ה מאן תנא, ועיי' טורי אבן ר"ה דף כט בהא דמבואר שם דהיינו טעמא דחרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן משום דאינן מחוייבין בדבר, והקשה הטור"א דתיפוק ליה משום דלאו בני כוונה נינהו ואנן כוונת שומע ומשמיע בעינן דהא מהאי טעמא שחיטת חרש שוטה וקטן פסולה אפילו באחרים רואין אותן למאן דבעי כוונה לשחיטה משום דלאו בני כוונה נינהו כדאיתא בחולין דף יב, ועוד הקשה הטור"א למאי דפירש שם דהכי שאינו יודע שהיום פסח או שזה מצה הוה ליה מתעסק ולכולי עלמא לא יצא והוא הדין נמי באינו יודע שהיום ראש השנה או שזה שופר הוה ליה מתעסק, והא חרש שוטה וקטן כל מעשיהם כמתעסק דיינינן להו וכדאמר התם קטן אין לו מחשבה ואם שחט עולה לשמה פסולה ופירשו התוס' אף על גב דסתמא לשמה קאי ואינו פסול עד שיעקר מלשמה להדיא סתמא דקטן גרע טפי דא"י שהוא קדשים ואמר לשם חולין כשירה, משום חולין פירוש שכסבור שהוא חולין פסולה ואפילו אומר הקטן בפירוש ששחטו לשם קדשים לאו כלום הוא דאין לו מחשבה, והכא נמי אפילו אמר בפירוש שהיום ראש השנה לאו כלום הוא ועדיין דיינינן ליה כמתעסק ואנן תנן המתעסק והשומע ממנו לא יצא, ותיריך הטורי אבן דבאחרים עומדים על גבן ומלמדין אותן לשמה בני כוונה נינהו דמהאי טעמא מכשירין כתיבת חרש שוטה וקטן את הגט בגדול עומד על גביו אף על גב דבעי כתיבה לשמה כמו שכתבו בתוס' שם וקמשמע לן מתניתין דבאחרים עומדים על גבן נמי אין מוציאין מהאי טעמא דאין מחוייב בדבר עיי"ש, ובתירוצו של הטור"א לכאורה יש ליישב גם קושיית רע"א במתני' דבכורות הנ"ל, אבל עדיין יקשה לפי מה שכתבו תוס' בחולין הנ"ל דבשוטה לא מהני גדול עומד על גביו וצ"ע ואיכ"מ, על כל פנים למדנו מדברי כולם דלא שייך כלל לומר בקטן שהוא בר חיובא כיון דמעשה שלו אינו מעשה כלל רק כמתעסק בעלמא ואינו בר דעת, מה שאין כן בסומא.

ועוד נראה ליישב קושיית המגן אברהם על המרדכי מקטן בפשטות, דעד כאן לא קאמר המרדכי דסומא יכול להוציא את חברו משום דעל כל פנים גם הסומא

קודם שתחשך כו' כ"כ הרא"ש לשם וכ"כ המרדכי בשם רבי יעקב מקורווייל וה"ר יואל, וכוונתם להתחלת הסעודה בפסח אינה אלא בלילה אבל גמר הסעודה אף בשאר ע"ש ועירוט צריך שתהיה בלילה דהא עיקר החיוב של הסעודה מדרשא דתלתא היום דחדא דאורתא וא"כ אינו יוצא ידי חיוב סעודה אא"כ אכלה בלילה וכשמפסיק מאכילתו קודם שקידש היום ודאי לא יצא ידי חובתו ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש כדאמר בפרק ת"ה דשאני קידוש דקאי על השבת ויכול להוסיף על קדושתו, משא"כ באכילה דצריך שתהיה בלילה עכ"פ, כ"כ מהר"ל מפראג ז"ל ודבריו נכונים וכו' עכ"ל הב"ח, ובדבריו מיושבת לנכון קושיית הט"ז על הס"ח ורש"ל דלא מהני תוספת שבת לענין סעודה אפילו סבירא לן תוספת שבת דאורייתא.

יד

ביארנו בס"ד הלכות דיני דרבנן מצד עצמן, וגם כמה דברים והלכות שמועיל דין דרבנן גם לעניני דאורייתא, עכשיו נבאר קצת דיני מנהג בעלמא, והנה מציינו בגמרא נדרים דף פא ע"ב דתניא דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן משום שנאמר לא יחל דברו ע"כ [וע' תוס' פסחים דף נא ע"א ד"ה אי אתה רשאי דמיירי שיוודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם עיי"ש], ובגמרא פסחים דף נ ע"ב גרסינן: בני ביישן נהוג דלא הו אולין מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן אמרו לו אבהתיך אפשר להו אנן לא אפשר לך, אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך ע"כ, וז"ל רמב"ם פ' ל' מה' שבת ה' י"ג: ומצור לצידון וכיוצא בהן אפילו לדבר הרשות מותר להפליג בערב שבת, ומקום שנהגו שלא יפליג בערב שבת כלל אין מפליגין ע"כ, ובגמרא חולין דף צג ע"ב גרסינן: א"ל רבי יוחנן לרב שמן בר אבא הני ביעי חשילתא שריין ואת לא תיכול משום ואל תיטוש תורת אמך ע"כ, וז"ל רמב"ם פ' ה' ממ"א ה' ז': שמת אבר או מיעכו או דכו וכו' אינו אסור מן התורה וכו' ואף על פי כן אסור לאכלו ממנהג שנהגו כל ישראל מקדם שהרי הוא דומה לאבר מן החי עכ"ל, ועיי' מ"מ שם, ויש להסתפק אם גם מנהג מקרי מעשה המצוה וכן מעשה עבירה במנהג איסור, וכמו תקנת חכמים לשיטת רמב"ן, ואף על גב שלא הוזהרה התורה על זה בפירוש רק משום אל תטוש תורת אמך מכל מקום כיון שהוא דבר טוב כבר הסכים הש"י על זה כמו שהבאנו באות ט' לענין דרבנן, הכי נמי הוא במנהג טוב, או דלמא אין במנהג משום מעשה מצוה רק כגדר מדת חסידות בעלמא, ונפקא מינה אי מברכין אמנהג דאי מנהג הוי מעשה המצוה הרי הוא בכלל ברכת המצות ונהי דלא שייך לומר וצונו דהרי אין שום ציווי לקיים מנהג מכל מקום נפקא מינה לענין ברכה שאין בה נוסח וצונו, וראיתי בחתם סופר ח' י"ד ס' קצ"א האריך בשאלה זו אי מברכין אמנהגא, גם אם יש לחלק בין ברכה של "וצונו" לברכה שאין בה נוסח זה, ועיי' תוס' ערכין דף י ד"ה י"ח ימים משמע דאפילו סבירא לן דאין חיוב לברך על מנהג מכל מקום אם רוצה מברך ואין בזה משום ברכה לבטלה וכמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא דמברכות לר"ת.

רמב"ם פשיטא שאינו יוצא כלל, וזהו שהוקשה לו להכ"מ לרמב"ם לשיטתו אפילו סובר כהמרדכי מכל מקום איך יוצא הקטן בפסח ששחטו עליו בראשון כיון דלא היה עליו אפילו חיובא דרבנן, הרי זה דומה למקדש באמצע השבוע שאין יוצא כלל, ומשום הכי הוכרח הכ"מ לתרץ דהלכה מיוחדת היא בפסח לענין קטן וכנ"ל ונכון וברור בס"ד, עד שאני תמה על הגרע"א שלא ירד לזאת, וז"ל הכ"מ שם: הכל חייבין באכילת מצה וכו' קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ואמכילין אותו כזית מצה וכו', דע שבפ' הקורא את המגלה למפרע כתב הרמב"ן דכי אמרינן קטן חייב לאוי למימרא דאיהו חייב דאיהו לאו בר חיובא הוא כלל אלא חיובא אאבוה רמיא, וכן נראה דעת רבינו שלא כתב הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וקטנים אלא קטן שיכול לאכול כזית מחנכים וכו' כלומר דחיובא אאבוה רמי, וכן כתב בפ' א' מהלכות מגלה הכל חייבים אנשים ונשים וכו' ומחנכין את הקטנים לקרותה ושלא כנראה מדברי הר"ן ז"ל שם עכ"ל, הרי דרמב"ם סובר דאין שום חיוב דרבנן על הקטן, וממילא הרי פשוט שאין יכול הקטן להוציא את הגדול אפילו להמרדכי הנ"ל.

ומצאתי באור זרוע דפליג בהדיא על המרדכי הנ"ל וסובר דאי סבירא לן דתוספת שבת אינה אלא מדרבנן לא נפיק ידי קידוש במה שקידש בזמן תוספת שבת, וז"ל בח' ב' ה' ערב שבת אות י"ד: והקשה הר' יעקב דקורביל הקדוש וצ"ל דהואיל שתוספת שבת וימים טובים לפנייהם דרבנן מעתה האיך אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד יום וכו', וא"ת דלאחר שקיבלה או הוי עליה דאורייתא כי מן התורה אנו חייבין לשמוע לרבנן הא לאו מילתא היא דפרק מי שמתו בברכות בעי למימר דנשים בברהמ"ז דרבנן ולא מפקו אחרים י"ח, ותו כדיליף מתשבתו שבתכם סברא הוא למימר דבין אחוספת שלפניו בין אחוספת שלאחיו יליף, ונ"ל לפרש דלר' ישמעאל תוס' שבת וימים טובים קראי ניניהו בין לפניו בין לאחריה וכו' הלכך מסתבר פי' הרב ר' יעקב דקורביל הקדוש, ומיהו אף לדברי הר"ן שמשון תוספת שבת ויוהכ"פ דאורייתא הלכך אתי שפיר שמתפלל של שבת בערב שבת ואתי נמי שפיר שאנו מקדשים על הכוס ואוכלים סעודת שבת מבעוד יום דהואיל וקבלה עליה הויא ליה שבת דאורייתא וכו' עכ"ל, הרי להדיא דלמאן דאמר תוספת שבת דרבנן אי אפשר לקדש מבעוד יום ודלא כמרדכי הנ"ל ומדמה באמת תוס' שבת להיא דנשים אי אמרת דרבנן ולא סבירא ליה לחלק בסברת המרדכי.

וראיתי בט"ז או"ח סוף סי' רצ"א בשם ס"ח שבלייל שבת צריך שיהי' גמר הסעודה בלילה, ורש"ל נהג שלא אכל כלל בליל שבת עד הלילה, והט"ז השיג כיון דתוס' שבת הוא דאורייתא יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה, ולא הבנתי דבריהם דממה נפשך אי להמרדכי הנ"ל ראוי לצאת בהסעודה אפילו למ"ד תוס' שבת דרבנן, ואי להאור זרוע גם ידי קידוש אין יוצאין למ"ד דרבנן, ולמ"ד תוס' שבת דאורייתא ראוי לצאת גם ידי סעודה וכקושיית הט"ז, ונראה דסברי הס"ח ורש"ל כסברת הב"ח באו"ח ריש סי' תע"ב דתוספת שבת לא מהני אלא לענין קידוש משום דקידוש קאי על השבת ויכול להוסיף על קדושתו, מה שאין כן אכילה אין יוצאין אלא בלילה דוקא ולא מהני תוספת שבת שיחשב היום כלילה, וז"ל הב"ח שם: אבל לא יאכל

אזרה מגדרי ההלכה רק מדברי מוסר וכדכתיב ברישא דהאי קרא שמע בני מוסר אביך ועל זה מסיק דמתורת מוסר הוא גם כן שאל תטוש תורת אמן. ומצאתי בתתם סופר יו"ד סי' קצ"א נתקשה באמת בזה מאי שנא מנהג ממצוה דרבנן שמברכין וצונו משום שאל אביך ויגדך וכו', ולדעתי החילוק בזה כמוש"כ.

אמנם באמת פלוגתא גדולה היא בראשונים אי מברכין אמנהג אפילו ברכה שאין בה וצונו, ונעתיק דברי ר"ן בסוגיין וז"ל: וחד אמר מנהג גביאים, הנהיגו העם ולא תקנו להם ונ"מ דלא בעינן ברכה דליכא למימר וצונו דאפילו בכלל לא תסור ליתא וכו', ויש שלמדו מכאן דלא מברכין אהלל דר"ח שאינו אלא מנהג בעלמא וכו', ור"ת ז"ל אומר שאין ראיה מערבה להלל דערבה כיון דאינו אלא טלטול בעלמא כיון דלא היא תקנתא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל חשיבא ומברכין עלה דהא אשכחין דמברכין אשני ימים טובים של גליות אף על פי שאינו אלא מנהג בעלמא כדאמרינן בפרק קמא דביצה [דף ד:]: הוהרו במנהג אבותיכם בדיכום, ובתוס' דחו ראיה זו משום דהיינו טעמא דלא מברכין אערבה למאן דאמר מנהג גביאים משום דלא אפשר לומר וצונו ושני ימים טובים של גליות אין בהם אלא קדושה והזכרת היום בתפלה ובברכת המזון ואין אומר וצונו, ואי משום דמברך על תקיעת שופר ביו"ט ב' של ר"ה היינו משום דהני תקנתא גינהו וחמירי מב' י"ט של גליות לענין ביצה דקדושה אחת הן כדמוכח בפ"ק דביצה [דף ד:]: וזו היא דחייתם ז"ל, ולא ידעתי מאי היא דהא אנן דידיעין בקביעא דירחא לא עבדינן שני ימים טובים אפילו בשל ר"ה אלא משום מנהג אבותיהן ולא הותקן כלום בר"ה יותר משאר י"ט של גליות אלא משום דאבהתינן לא נהגו בשל גליות אלא בשתי קדושות אף אנו כן ולפי שנהגו בשל ר"ה בקדושה אחת אף לנו קדושה אחת הן, ועוד ברכת מצה של יו"ט ב' של פסח מאי איכא למימר, ולפיכך אם ראיית הרב ז"ל ראייה איני רואה שתדחה בזה, אבל מ"מ ראייתו איני מכיר וכי מפני שהזכר שם מנהג מביא אותה ראיה לכאן והלא שם עיקר תקנה היא דאמרינן שלחו מתם הוהרו במנהג אבותיכם זימנין דגזרו גזירה ואתי לאיקלקולי דמשמע שתקנה קבועה אמרו כאן שינהגו כמנהג אבותיהם מפני חשש לקולא, ואע"ג דמשמע שאם לא נהגו כן לא היו גוזרים כך עליהם וכו', מ"מ תקנה קבועה היתה לאותם שכבר נהגו שינהגו כן וכו' ולפיכך היה נראה דכיון דאיפליגו אמוראי בגמרא אי מברכין אמצוה דרבנן או לא הוה דלא לסיף עלה דדוקא במצות קבועות הוא שנחלקו אבל אמנהגא לא מברכין כדמוכח סוגיין וזהו דעת הרמב"ם ז"ל בפ' ג' מה' מגילה וחנוכה שאין מברכין על הלל שבראשי חדשים לפי שאינו אלא מנהג ואין מברכין על המנהג, ומיהו כבר פשט המנהג שמברכין עליו וכיון שכן יש לנו לומר דדוקא על חבוט ערבה שאינה אלא חבטה בעלמא הוא שאין מברכין אבל בהלל דר"ח מברכין, וכבר כתבתי מזה במקומות אחרים עכ"ל.

ונראה בביאור פלוגתת הראשונים הנ"ל דהיש שלמדו מכאן והרמב"ם סברי דגם מנהג מקרי מעשה המצוה אלא דאין ברכה משום נוסח וצונו, וראיתי בתתם סופר הנ"ל תמה מה לי אם אומר וצונו וד' לא צוה או אם אומר את יום חג פלוני הוה ואינו אותו היום ותרנוייהו

משמע מדבריהם דמנהג הוי מעשה מצוה כמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא דמברכות מהאי טעמא וכמו שביארנו בשעור דגדול המצוה ועושה עוד נפקא מינה אי שייך גדר בהלכה שמנהג ידחה עשה של תורה, דאי סבירא לן דמנהג מקרי מעשה המצוה וכמו כן מנהג של איסור מקרי מעשה עבירה שפיר יש מקום לומר שמנהג של איסור ידחה גם מצוה דאורייתא, אבל אי נימא דמנהג אינו אלא גדר חסידות משום אל תטוש תורת אמן לא שייך שנדחה עשה של תורה משום מנהג, ועיי' לקמן את ט"ו שנביא בשם ראב"ד דמשכחת לה שמשום מנהג מבטלין עשה דאכילת פסחים.

והנה ברמב"ם פ' א' מה' ממרים ה' ב' משמע לכאורה דגם אמנהג מוזהר משום לא תסור ויקשה לכאורה מכל הנ"ל דמבואר דאין בו אלא משום אל תטוש תורת אמן, וז"ל הרמב"ם שם: ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזרות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם וכו' עכ"ל. וצריך לומר דכוונת רמב"ם במנהג שהנהיגו חכמים בגדר תקנה והנפקא מינה הוא רק בסדר התקנה, דבתקנה תקנו קודם ובמנהג הנהיגו קודם ואחר כך תקנו, וראיה ברורה לזה דהרי רמב"ם עצמו פסק בפ' י"א דברכות ה' ט"ז דעל כל דבר שהוא מנהג אין מברכין עיי"ש ואי סבירא ליה דאמנהג נמי מוזהר משום לא תסור מאי שנא מנהג ממצוה דרבנן, ועיי' כ"מ פ' ה' מיסודי התורה ה' ב' שמדייק מלשון רמב"ם דדוקא אמצוה יהרג ואל יעבור בשעת הגזירה לא אמנהג, עיי"ש דרמב"ם מפרש ערקתא דמסאני כפירוש רי"ף.

ובגמרא סוכה דף מד גרסינן: אתמר ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי חד אמר ערבה יסוד נביאים (פי' רש"י: יסוד נביאים הוא תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה), וחד אמר ערבה מנהג נביאים ע"כ, ופירש"י וז"ל: מנהג, הנהיגו את העם ולא תקנו להם ונפקא מינה דלא בעי ברכה דליכא למימר וצונו דאפילו בכלל לא תסור ליתא עכ"ל [ולכאורה יש לדקדק הא ריב"ל סבירא ליה לקמן דף מו ע"א דאפילו על תקנת חכמים נמי אין מברכין ואם כן לדבריו אפילו הוא יסוד נביאים נמי לא מברכין עלה, וצריך לומר דשאני דברי קבלה דכדברי תורה, עיי' כ"מ פ' ג' מה' חנוכה ה' ה', ולשיטת הירושלמי הבאנו באות י' דגם לריב"ל מברכין אדרבנן אלא שנוסח הברכה היא על מצות זקנים אתי שפיר טפין], משמע מדברי רש"י דגם מנהג מקרי מעשה המצוה ושייכא ביה תקנת ברכות המצוה אלא דלא שייך ביה וצונו משום דובר שקרים וכו', דאי נימא דמנהג אינו בכלל מעשה המצוה עדיפא הוה ליה לרש"י לומר דמנהג אינו בכלל מעשה מצוה ולא שייכא ביה ברכה כלל וכמו שביארנו בשעור דגדול המצוה ועושה דלברכה בעי מעשה מצוה, ומדכתב רש"י משום וצונו משמע דברכה שאין בה נוסח וצונו מברכין גם אמנהגא, ומה שאין מברכין וצונו על המנהג משום הציווי שנצטוונו מדברי קבלה לשמור ולקיים המנהג משום אל תטוש תורת אמן, נראה משום שאין זה

דשאני הדלקת נרות דכיון דהוי כבר מצוה גמורה בשבת מודה הרא"ש דבמקום שנהגו ביום הכפורים מקרי גם שם מעשה מצוה וכו"ל.

טו

והנה במנהג משמע דחלוק מנהג שהנהיגו חכמים על ישראל ממנהג שנהגו מעצמן, וז"ל רש"י תענית דף כו ע"ב ד"ה אורווי וכו', ומ"ד נהגו משמע הן נהגו מאיליהן אבל אינו עיקר ומנהג משמע תורת מנהג יש בדבר ומנהג כשר הוא עכ"ל, ועיי' ראש השנה דף טו ע"ב: נהגו העם בחרובין כרבי נחמי' ע"כ, וז"ל תוס' שם ד"ה וכי נהגו שבקינן להן, בתמיה דלשון נהגו משמע בפרק בתרא דתענית (דף כו:) דאי עביד לא מהדרינא והכא כיון דאיכא איסורא דהלכה כרבנן אית לן לאהדורי, וברישי ערבי פסחים (דף קג.) וכו' משמע קצת דלכתחלה עבדי הכי וכו' עכ"ל עיי"ש, ויש להסתפק במנהג כזה שלא הנהיגו חכמים עליהם אלא שנהגו מעצמן איך הדין במקום שיש לנו סברא ברורה לומר שבאופן כזה לא נהגו משום טעמים ונימוקים מיוחדים מי אמרינן דאפילו הכי כבר חייל המנהג, וכמו דבגזירה ותקנה אמרינן לא פלוג רבנן בתקנתם הכי נמי במנהג דכיון שכבר נהגו נעשה כחפצא של מצוה או של איסור, או דלמא שאני מנהג כזה שכיון שעיקר איסורו ותקפו הוא מה שנהגו מעצמן אם כן מקום שיש לומר שבאופן כזה לא היו נוהגים לא חייל כלל המנהג וצ"ע [ועיי' מגן אברהם סי' תמ"ז ס"ק ה' בשם תה"ד דלא מחמירין בלא פלוג כמו בגוף הגזירה].

ונראה לענ"ד דבספיקתנו הנ"ל פליגי הרמב"ם והראב"ד דז"ל הרמב"ם בפ' י' מה' קרבן פסח ה' י"א: כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל וחותר העצמות מן הפרק ומפרקן אם רצה, וכשיגיע לגיד הנשה מוציא ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מתחכין אותו אלא צולין אותו שלם וכו' עכ"ל, ובהשגות שם כ' וז"ל: א"א בחיי ראשי אין איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו ועם תרבא דתותי מתנא ועם קרומות שבראש ואם אוכל ואוכל פסח וביא לפני כזה הייתי חובטו בקרקע לפניו עכ"ל, וכתב הכ"מ ליישב דברי רמב"ם וז"ל: ותרבא דתותי מתנא י"ל שלא עלה על דעת שרבינו מתיר לצלותו עם חלב האסור מן התורה, אלא גיד הנשה שאין בגידין בנ"ט ושמנו שאין בו איסור אלא שישראל קדושים נהגו בו איסור ובפסח לא נהגו כדי שלא יבא לחתוך בו אבר וכו' עכ"ל, ונראה דוהו ביאור פלוגתתן רמב"ם סובר דכיון דמסתבר דבפסח לא נהגו איסור בשמנו של גיד כדי שלא יבא לחתוך בו אבר ממילא היתר גמור הוא בפסח לכתחילה לצלותו עם שמנו דאין במנהג שנהגו על עצמן משום לא פלוג, אולם ראב"ד סובר דכיון שנהגו נעשה שמנו כחלב וממילא אפילו בפסח אסור דלא שייך לומר לא נהגו בפסח דכיון דנהגו כל השנה נעשה הוא חפצא של איסור וממילא אסור הוא גם בפסח, וז"ל הטור ביו"ד סוף סי' ס"ה: ושדר רב עמרם ז"ל אין שינוי בין גיד הנשה לשמנו וישראל קדושים הם עשאוהו כגיד הנשה, וזה החכם החמיר והמחמיר תבא עליו ברכה עכ"ל, ועיי' ב"י שם, ונלענ"ד דרב עמרם ז"ל סובר כראב"ד דמשום מנהג, עשאוהו כגיד הנשה וצ"ע ואיכ"מ. על כל פנים

הוי דובר שקרים, ולדברינו מובן בפשטת נהי דאין כאן ציווי בפעל ואי אפשר לומר וצונו מכל מקום מציאות הענין הוי מעשה המצוה והוי ממש מציאות חג פלוני וכו"ל שכבר הסכים הש"י על זה [ועיי' בשעור הגדול המצווה ועושה דשיטת רמב"ם דגם נשים אין מברכות משום וצונו, ואפשר דרמב"ם לשיטתו דגם מנהג נהי דהוי מעשה המצוה מכל מקום אי אפשר לומר וצונו], והא דהקשה הר"ן ממצה ביו"ט שני של פסח דמברכין גם וצונו, יש לומר דשאני מצות מצה לפי מה שהבאנו בשעור דמצות עשה שהזמן גרמא דמצות מצה הוי קיום מצוה כל שבעת ימי הפסח ומשום הכי גם שייך ביה וצונו דהוא המשך וגמר מצוה של אכילת לילה הראשונה, ומצאתי בחתם סופר הנ"ל תירץ כן לפי שיטת החזקוני, אולם הניח בצע"ג מברכת מרור עיי"ש, אולם ברכה שאין בה וצונו סברי כל הני שיטות הנ"ל דמברכין גם אמנהגא משום דגם מנהג הוי מעשה מצוה ונכלל בכלל תקנת ברכת המצות, אבל ר"ת סובר דאין כאן שום גריעותא משום נוסח וצונו [ואפשר דר"ת לשיטתו שביארנו בשעור הגדול המצווה ועושה דגם בנשים שייך וצונו משום שאחרים נצטוו כמו שכתב הר"ן במסכתין לעיל דף לא ע"א הכי נמי אפשר דמשום זה גם במנהג שייך וצונו דכיון דנצטוו אמצות גם זה המשך ממצוה וגם בזה שייך וצונו משום מצות אחרות, ועיי' תוס' ערכין דף י' ד"ה י"ח ימים דדעת ר"ח דאמנהג אין חייבין לברך, מכל מקום אם התחיל גומר גם אם ירצה משמע שיכול לברך, וז"ל תוס' שם: ור"ח פ"י יחיד לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר ומ"מ נקוט [דר"ת] בידך דטוב לברך ליחיד נמי בתחילה דנהי דודאי אין מחויב לאמרו מ"מ מאחר שמזיק עצמו לכך אין זה ברכה לבטלה כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב שאינו לבטלה אע"פ דפטורות מ"מ הם רשאות ליטלו ואין זה ברכה לבטלה פסק עכ"ל, הרי להדיא סברתינו דמדמה ר"ת מנהג לפטורא דנשים בזמן גרמא] רק העיקר תלוי אי פעולה זו מקרי מעשה מצוה, וזהו שמחלק ר"ת בין מנהג למנהג, דערבה אינו אלא טלטול בעלמא ולא מקרי מעשה המצוה, מה שאין כן קריאת ההלל נהי דאין בו ציווי מכל מקום מעשה המצוה מיהא היא משום דהלל הרי הן פסוקי תורה, וז"ל תוס' שם סוכה דף מד ע"ב בד"ה כאן במקדש, ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה וכו' עכ"ל, הרי להדיא כסברתנו דקריאת הלל מקרי מעשה מצוה, דלא גרע מקורא בתורה, ומבואר דשיטת ר"ת דעיקר תלוי במעשה מצוה ובוה חלוק מנהג ממנהג, ואף על גב שהאזהרה של לא תטוש תורת אמך נאמרה בכל מנהג, מכל מקום אי מקרי עצם פעולת ומעשה המצוה בזה שאני מנהג ממנהג, ועיי' רא"ש סוף יומא אות כ"ד בשם רב סעדי' גאון שבעלייתו מטבילת ערב יום הכפורים מברך על הטבילה, והרא"ש דחה דבריו דלא עדיפא מערבה דאינו מברך למאן דאמר מנהג נביאים, ולדברינו יש ליישב דברי רב סעדי' גאון דסובר דטבילת ערב יום הכפורים שהוא ענין טהרה מקרי עצם מעשה המצוה וכמו הלל ואינו דומה לערבה שאינו אלא טלטול בעלמא, ועיי' חת"ס הנ"ל בסתירת הרא"ש עצמו דמברכין על הדלקת נרות במקום שנהגו להדליק בערב יום הכפורים, והקשה החת"ס מאי שנא מטבילה, ולדברינו לא קשה

תקנה זו, וכיוצא בזה כתבו התוס' בברכות דף טו ע"א מאי שנא דקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא לרבנן את הגדול בקריאת מגילה אעפ"י שאינה אלא מדרבנן וקטן מוציא את אביו שלא אכל אלא כזית, ותיצו שם ב"ה ורבי יהודה וז"ל: וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה וכו' עכ"ל, הרי דכיון שרק "הם החמירו" יש בו קולא, ואין הכי נמי דרבנן פליג בזה על רשב"א ור"ן דסברי דשמנו של גיד אינו אסור מדרבנן אף לפי האמת ורק ממנהגא הוא דאסור משום אל תטוש תורת אמך וצ"ע. ועיי' ב"י סי' ס"ה שכ' וז"ל: וכתבו הרשב"א והר"ן דג' דינים יש לגיד הנשה עיקרו וחטיטתו ושמנו, עיקרו היינו שעל הכף בלבד והיינו מדאורייתא, חטיטתו מתקנת חכמים, שמנו מנהגות קדושים, והמדרכי כתב שומנו ישראל קדושים נהגו בו איסור וראוי להחמיר בו וכדגרסינן (עירובין כא) בני הזהר בשל סופרים יותר משל תורה ומה ששמנו ישראל קדושים נהגו בו איסור זו היא ד"ס עכ"ל, וצ"ע אם כוונת מרדכי כרבנן הנ"ל דלבתר שנהגו כבר עשאו אותו כתקנה קבועה, ואיכ"מ.

טז

והנה לפי דברי הכ"מ הנ"ל דהיינו טעמא שהרבנן מתיר שמנו של גיד בפסח משום דכיון שכל איסורו אינו אלא משום שנהגו בו איסור יש בו משום קולא וכמו שביארנו בשם התוס' בברכות הנ"ל, או אפילו אם נפרש דברי הכ"מ כפשוטו דבפסח לא נהגו בו איסור שלא יבא לחתוך בו אבר, ונתעוררה אצלי לפי זה שאלה גדולה להלכה ולמעשה אשר חמורה היא בעיני, דהנה הלכה פסוקה היא ברמ"א יו"ד סי' קצ"ו ס"ק י"א שעכשיו אין לחלק בין שמשו עם בעלה ללא שמשו וכל אשה שרואה אפילו כתם צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו ותפסוק לעת ערב ותספור ז' נקיים עיי"ש ובאחרונים, ויש לדון איך הדין באשה שהרופאים אמרו לה שאם תתנהג כן לא תתעבר לעולם ואין לה שום עצה להתעבר אלא אם תתחיל למנות הז' ימים מקודם, [ודברי הרופאים הרי יש להם ראייה מגמרא נדה דף לא ע"ב דאמר רבי אמי אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה ורבי יוחנן אמר סמוך לטבילה, ועיי' מהרש"א שם דר' יוחנן נמי סבר הא דסמוך לוסתה אלא שבא להוסיף גם סמוך לטבילה, ועיי' בהגהות מהר"ב רנשבורג מה שתמה עליו מגמרא סוטה דף כז ע"א] ונסתפקתי כיון דכל עיקר החומרא דז' נקיים בנדה [בזמן שאין בה משום חשש זבה] אינו אלא מחמת מנהג שנהגו בנות ישראל מסתבר לומר שבמקום שמהג זה מונע ממנה הריון כל ימיה ומלבד מניעת מצות פריה ורבייה של בעלה וגם מניעת חוטרד לידה ומרא לקבורה מונע זה גם השלום בית, ובדאי יש לומר דבאופן זה לא נהגו בנות ישראל מעולם בחומרא זו, ואם כן לשיטת הכ"מ בפירוש רמב"ם הנ"ל אפשר שיש לה להתיר למנות הז' ימים מקודם, ודווקא לחלק בין הלא נהגו דפסח הנ"ל שהוא מנהג קבוע, בלא נהגו, בין הלא נהגו בענין דידן שהוא באופן מקרה, דסוף סוף כיון דמסתבר לומר דבאופן זה לא נהגו מעולם לאיסור אין בזה שום איסור וכנ"ל וצ"ע.

מצינו בראב"ד חידוש גדול דמנהג זה שישאל קדושים נהגו איסור בשמנו של גיד דוחה עשה של תורה דואכלו את הבשר בלילה הזה, ומפשטות לשונו של ראב"ד שכתב דאם אוכה לאכול פסח הייתי "חובטו בקרקע" משמע דאפילו נמנו על הפסח חבורה גדולה ואין לו לאחד מהם מה לאכול רק השמנו של גיד אפילו הכי אינו אוכל אעפ"י שאינו מקיים העשה דואכלו את הבשר בלילה הזה, הרי כמו שכתבנו בריש דברינו דמנהג זה מעשה עבירה ומבטלין בשבילו עשה של תורה, ומצאתי שכ"כ הגאון ר' דוד קרליבך ז"ל בסוף קונטרס המנהגים בספרו שאילת דוד ח' א', ועיי"ש שהאריך הרבה בפרטי דיני המנהגים, ועיי' בשעור דהאשה נקנית אות י"ג ביארנו והוכחנו דשיטת רמב"ם היא דעיקר מצות התורה דקדושים מתקיימת רק על ידי קדושי ביאה, מ"מ נהגו לקדש גם בכסף ושטר ומותר לעשות כן לכתחילה אף על גב שעוקרין בזה עיקר מצות קדושים.

אולם דברי הכ"מ הנ"ל לכאורה צ"ע דהרי בהדיא מפורש בגמרא כראב"ד דגם בפסח אסור לאכול שמנו של גיד, דבהא דתנן במתני' דכיצד צולין העצמות והגידין והנותר ישרפו ופריך בגמרא וניכלינהו, ומתריך רב אשי שם דף פג ע"ב לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה דתניא שמנו מותר וישאל קדושים הם ונוהגין בו איסור ע"כ, ופירש"י וז"ל: רב אשי אמר מתני' בשומנו של גיד קאמר דמותר מן התורה ונהגו איסור בו הלכך תחלתו לשריפה דכיון דמן התורה מותר חל איסור נותר עליו ובכלל נותר לא חשיב ליה דהאי על כרחו מתחלתו לכך עומד ואיצטריך למיתנייה באפי נפשיה ולאשמעינן דאסור לאוכלו עכ"ל, ועיי' בחולין דף צא ע"ב וברשב"א שם דף צב ע"ב ד"ה דתניא וכו', הרי להדיא דגם בפסח אסור שמנו של גיד מהמנהג, וצריך לומר דכוונת הכ"מ דגם רמב"ם מודה דאסור לאכול שמנו של גיד אפילו בפסח וסובר רק רמב"ם דאין צריך להסיר השומן קודם צליה ומשום דלא נהגו להסיר קודם צליה שמא יחתוך בו אבר וכמו שכתב הכ"מ.

אולם עיקר הדבר שמבואר בכ"מ דשמנו של גיד אינו אסור אלא מחמת מנהג בעלמא ואין בו שום איסור מדרבנן וכן הוא ברשב"א הנ"ל וכן מפורש בר"ן שם ריש פ' גיד הנשה ד"ה מודה שמואל וז"ל: וי"ל דבשמנו אפילו איסורא דרבנן ליכא אלא מנהגן של ישראל קדושים הם שהחמירו על עצמם וכי אמרינן מודה שמואל דמדרבנן אסור ממנהגן של ישראל קדושים קאמר וכו' והיינו דאמרינן בב"ר [סדר וישלח פ' ע"ח] האי פקולתא דגידא שריא וישאל קדושים נהגו בה איסור וכו' עכ"ל, וצ"ע ממה שפסק הרמב"ם בפ' ח' ממ"א ה' א' וב' וז"ל: וכן חלב שעל הגיד אינו אסור אלא מדברי סופרים וכו' ואם אכל מחלבו או משאר הגיד הפנימי או מכל החיצון מכין אותו מכת מרדות עכ"ל, משמע דשמנו אסור מדרבנן ומכין אותו מכת מרדות, והא דקאמר בגמרא וישאל נהגו בו איסור יוכל רמב"ם לפרש דלאחר שנהגו שוב חכמים עשו אותו תקנה קבועה וכמו שמפרש בר"ן הנ"ל סוכה דף מד ע"א שהבאנו באות י"ד, ואולי גם כוונת כ"מ כן, והא דמיקל רמב"ם בפסח דאין צריך להסיר קודם צליה משום דבזה לא נהגו וכמו שכתב הכ"מ, גם אולי כיון דעיקר התקנה אינה אלא פועל יוצא מהמנהג שנהגו אפשר דקילא

על טבילתם דלא לישתמיט שום פוסק לומר שלא יברכו ועל כרחך דמעשה רבה כהאי מנהגא צריך לברך עיי"ש, וכיון דסובר החת"ס דאפילו להיש מפרשים וגם טבילת תוך מלאת הוי מנהג חמור וככל דיני גדה אם כן כל שכן שיש לומר דמנהג שרואות טיפת דם כחדל לכל שיטות הראשונים הנ"ל שהוא לצאת מטעות ספק זיבה דהוי מנהג חמור ונהג בכל מקום אפילו במקום ביטול פריה ורביה, ומה שדייקנו מלשון רמב"ם שקורא למנהג זה חומרא יתירה אולי אין כוונתו משום קולא דזה המנהג אלא מפני שהזכיר בהלכה ג' שם החומרא שהחמירו חכמים עיי"ש קורא לחומרא שהחמירו הנשים על עצמן חומרא יתירה וכוונתו שזו חומרא שניה בסדר החומרות אבל אין להקל בה יותר מחומרא הראשונה.

וּמַפְנֵי שענין זה נוגע הרבה להלכה למעשה חפשי בספרים ומצאתי בספר גליא מסכת להגאון ר' דוד זלה"ה האב"ד דק"ק נאוהרדאק בשו"ת י"ד סי' ד' וז"ל: ואמרתי לחקור להמציא איזה נטיות קולא לפתח תקוה לבית ישראל בעסק שאלות כתמים אשר יפול בלב המורה להסתפק במראיתו ובפרט אם השאלה בימי ליבונה וספירות נקיים יש קצת לצדד להקל אם יתקבלו הדבר בעיני החכמים, והוא דעיקר מימרא דר' זירא האמורה (גדה סו ע"א) דאף טיפות דם כחדל צריכה ז' נקיים לא הוה מתקנות חכמים אלא בנות ישראל המה החמירו על עצמן חומרא זו מעצמן, ומצאתי לחקור בענייני מילי דרבנן דהרמב"ם בריש הלכות ממרים מאריך שעל דברי חז"ל ותקנותיהם עוברין בלאו ועשה לאו דלא תסור ועשה דועשית ע"פ הדבר אשר ירוך ע"ש, ובלחם משנה מביא שם שהרמב"ם פסק על זאת איך יהיו דברי חז"ל חמורים משל תורה ע"ש, ועיין בהקדמות הרמב"ם שמאריך שכל גזירות חז"ל ותקנות ומנהגים שהתקינו החכמים והנביאים בכל דור ודור לעשות סייג לתורה הכל ממה ששמעו ממש רבינו ע"ה מהכתוב ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת והעובר עליהם עובר על ל"ת ע"ש, ובגמרא ברכות (יט ע"ב) איתא ג"כ כל מילי דרבנן אסמכוה על לאו דלא תסור, אמנם מצאתי שיש לחלק ולומר דדווקא עסק גזירה או תקנה והסכמה שנעשה בוועד חכמים או נביאים או ב"ד הגדול בירושלים על זה וכיוצא בזה ודאי מחוייבים כל ישראל לקיים עליהם ועל זרעם כנאמר ועשית ע"פ הדבר אשר ירוך ולא תסור וכו', אבל איזה מנהג או חומרא שלא נעשה בוועד חכמים או נביאים או סנהדרין רק שהמון עם החמירו על עצמן בזה או שהנהיגו איזה מנהג טוב אף שאינו רשאים להקל בדבר אח"כ וכמבואר ריש פ' מקום שנהגו בגמ' דילן ובירושלמי שאסור לשנות מנהג אבותיהם, אולם נראה דהאי עשה ול"ת דהזכירו הרמב"ם לא שייכי בזה אלא במה שנעשה בוועד חכמים כנ"ל אבל לא על מנהג חומרא שהחמירו ישראל על עצמן, ולפיכך איתא בשו"ע סי' ס"ה סעיף ח' ובב"י בשם רשב"א ור"ן דיש שלשה דינים בגיד הנשה פנימי וחיצון ושמונו, פנימי אסור מהתורה, וחיצון מדבריהם, שמנו ישראל קדושים הם ונהגו בו איסור ע"ש, והנה עשו אף במילי דרבנן שני חילוקי דינים מחיצון ומשמנו דחיצון הוא מדבריהם ושמנו הוא מנהגא, ולכן דווקא על חיצון שייך לאו דל"ת שנעשה בוועד גזירות ותקנות חכמים, אבל שמנו לא שייך בו לאו דלא תסור כי לא נעשה בוועד חכמים רק ישראל החמירו על עצמן

ונעתיק דברי הגמרא אשר הוא מקור הלכה הנ"ל דגרסינן בנדה דף סו ע"א: אמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחדל יושבות עליו שבעה נקיים ע"כ, ופירש"י במגילה דף כח ע"ב וז"ל בד"ה שהחמירו על עצמן דמדאורייתא אין צריכה שבעה נקיים אלא הרואה שלשה ימים רצופים בתוך י"א יום שבין גדה לגדה אבל בתחלת גדתה אפילו ראתה כל שבעה ופסקה לערב טובלת בלילה והן החמירו על עצמן לפי שאין הכל בקיאים בפתח גדתה אימתי הן עומדות ב"א ימים שבין גדה לגדה וכו' עכ"ל, ועיי' תוס' שם, ועיי' ברכות דף לא ע"א דקורא לזה הלכה פסוקה דגרסינן שם: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה (פירש"י שאינה צריכה עיון שלא יהא מהרהר בה בתפלתו) והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחדל יושבת עליה שבעה נקיים ע"כ, ופירש"י שם וז"ל: יושבת עליה ז' נקיים לבד מאותו יום שפוסקת והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין גדה לגדה עכ"ל, ועיי' רבינו יונה שם הביא פירוש אחר בזה ודחהו וז"ל: שאפילו רואות טפת דם כחדל וכו' י"מ שהחומרא היתה מפני שהיתה מראה הדם כעין החדל ואין זה נראה דמה חומרא היתה זו שזה מן הדין הוא דהא בהדיא קי"ל במס' נדה שדם כמראה החדל מטמא והחומרא ג"כ אינה מפני שהיה מועט כחדל שזה אף הוא מן הדין כדתנן (דף מ ע"א) ומטמאה בכל שהוא וכו' עכ"ל, וז"ל הרמב"ם פ' י"א מה' אי"ב ה' ד' ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה, ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם אפילו לא ראתה אלא טיפה כחדל בלבד ופסק הדם סופרת לה ז' ימים נקיים ואפילו ראתה בעת גדתה וכו' עכ"ל, הרי שרמב"ם קורא למנהג זה חומרא יתירה, וממילא ודאי יש מקום לומר דבמקום מניעת פריה ורביה לא נהגו ולא החמירו בחומרא זו, ואף על גב דאצל בעלי התלמוד היה דינו של ר' זירא הלכה פסוקה וכדפירש"י שאינה צריכה עיון, אצלינו קטני השכל היא סוגיא עמוקה וצריך עיון רב.

ובחתם סופר הנ"ל דן אם חייבת היולדת לברך על הטבילה שטובלת תוך מלאת דהיינו מ' לזכר ופ' לנקבה כיון שאינה אלא ממנהג שנהגו להחמיר שלא לבעול על דם טהור עיי"ש שפלפל הרבה בזה ולבסוף מסיק דלפי מה דקיי"ל לברך על הלל ועל יו"ט שני של גליות ובפרט על אכילת מרור ועל הדלקת נר ביו"ט שני וביום הכפורים אם כן יש לברך גם הטובלת על דם טהור דאין לך מעשה רב מזה דאפילו סבירא לן דטבילת ערב יום הכפורים אין מברכין עליה משום דמעשה זוטא היא מכל מקום הך מנהגא לספור ז' נקיים ולבדוק ולהגות כל דיני גדה בודאי מעשה רב הוא ומברכים על הטבילה, ומביא החת"ס כעין דאיה לזה מהא דר' זירא הנ"ל דבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחדל יושבת עליו ז' נקיים וכתבו תלמידי רבינו יונה בברכות הנ"ל דיש מפרשים כמראה החדל וס"ל דמראה טהורה היא בודאי ואפ"ה החמירו על עצמן, נמצא לפי היש מפרשים הללו הנהיגו עצמן לספור ז' נקיים על מראה טהורה שהיה ברי להם שהיא טהורה ובלי ספק שברכו

ענין ובכל מקום שיש איזה צד לצדד ולהקל יש להקל כמבואר תוספות ברכות הנ"ל.

ואפשר שזהו טעמו של הרמב"ם שכתב בפרק י"א שבכתמים אינו צריך פסיקות טהרה חומר ז' נקיים, ועיין במגיד שהאריך בזה והובא דבריו בב"י סי' ק"צ שחומרות רבי דאיתא (דף סו) בראיות שלשה לחוש לחשש זבות נוהג אף בכתמים וחומרות ר' זירא אינו מחמירין בכתמים, והיינו משום דחומרות ר' זירא לא נעשה אלא מבנות ישראל בעצמן שהחמירו ולא ע"פ גזירות והסכמת חז"ל, ואף בחומרת רבי לפי מה דאיתא בגמרא דתיקן כך לנשים שבשדות אפשר לחלק ולהקל לפי מה דאיתא (ביצה דף ו) בתוס' ד"ה והאידינא לחקור היכא דגזרו משום שאינן בני תורה איך דיינינן השתא אם יש לנו דין דאינן בני תורה או לא ע"ש, וקצת יש לחקור לפי האמור ברמב"ם ריש פ' י"א משמע שחכמים גזרו כך ע"ש, וצ"ע שם דהא משמע דתקנות רבי לא הוה אלא היכא שראתה שלשה ימים, ועיין מזה ברא"ש פ' תינוקות סי' ו' ע"ש א"כ יש לעיין אם כוונתו של רמב"ם על תקנות רבי, ועיין בש"כ סי' קפ"ג ס"ק ד' שמבואר שם זמן שיש לחוש לזיבה או שאין לחוש רק משום חומרא עכ"ל הגאון בעל גליא מסכת. ושמתני מאד שכיוונתי לדעתו הגדולה שיש לצדד להקל בזה הענין שהחמירו על עצמן, ומכל שכן לשיטת רמב"ם לפי ביאור הכ"מ הנ"ל דבפסח לא נהגו בו איסור כמו כן יש לומר דבמקום מניעת פריה ורביה וחוטרא לידה וכו' וגם שלום בית לא נהגו בחומרת ר' זירא, כל זה איני אומר למעשה רק להלכה לצרף לסניף להקל מאחר שכיוונתי בעיקר הסברא לדעת הגאון הנ"ל, ותודה וברכה להשם יתברך שזיכני לכוין לדעת גדולים והנחני בדרך האמת.

אוצר החכמה

מעצמם, ומצאתי יסוד ושורש לסברא זאת בתוס' ברכות (טו ע"א) ד"ה ור' יהודא כו' שהקשו שם למה אינו מוציא קטן שהגיע לחינוך את הגדול במקרא מגילה הא גבי ברכת המזון אמרינן דקטן מוציא את אביו כשלא אכל אלא כזית דהוה רק מדרבנן, ותירצו דשאני ברהמ"ז דכזית דהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרין הימנה כדאמרינן לקמן והם החמירו על עצמן עד כזית עד כביצה עכ"ל, וזהו הדבר אשר ביארנו שיש לחלק בין מקרא מגילה שנעשה בקיבוץ ובוועד חכמים דשייכי בה עשה ול"ת הנ"ל ובין כזית וביצה דלא נעשה בוועד מתקנות חכמים אלא ישראל הם החמירו על עצמן וכביאורינו בגיד ושמנו ולפיכך בכזית וביצה קילא ממקרא מגילה וגבי כזית וביצה בקל נפטרין הימנה אפילו ע"י קטן משא"כ מקרא מגילה אינו יכול לפטור ע"י קטן שהגיע לחינוך, ונקדים עוד מה שמבואר בהקדמות הרמב"ם באריכות דדווקא גזירות ותקנות ומנהגות שנעשה בזמן התלמוד מחוייבין כל ישראל ללכת בהן וכופין לקיים אותן משום שנעשה בוועד חכמי ישראל ביחד רובם או כולם והם ששמעו עיקרי הקבלה דור אחרי דור עד מרע"ה, אבל אחרי התלמוד שנתפזרו ישראל וחכמיהם לקצות רחוקות הרבה ולא נמצאים ביחד לא שייכי תקנה וגזירה מחכמי מדינה זו על חכמי מדינה אחרת ע"ש שהאריך בזה, ומעתה אסורה נא לעיין בענין חומרא דר' זירא אשר מבואר דלא נעשה בתקנות חכמים אלא שבנות ישראל החמירו מעצמן בזה ולא נעשה זאת מתקנות וועד חז"ל, וביותר מבואר שם בסוגיא דחומרא דהאי מנהגא לא נתפשט בכל המקומות אלא דאחמור אחמור והיכא דלא אחמירו לא אחמירו ע"ש, ולפיכך ראוי לומר בפשיטות על ענין חומרא דר' זירא דבקל נפטרין הימנה היינו בכל

סיימתי בחסד הש"י שמנה ועשרים יום לחודש ניסן, י"ג בעומר התש"ל, לפ"ק ברוקלין, גוא"יארק יצ"ו