בעזה״י

ס פ ר

עיר הקדש והמקדש

חלק שלישי

כל הדברים והדינים הנאמרים והקשורים לירושלם

וגם הנוגעים לזמן הזה

מאת הגאון

חרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זללה״ה

נערך מכת״י לדפוס בעזה״י עם הוספות תקונים והערות

ע״י בנו

ניסן אהרן טוקצינסקי

שנת תשכ״ט

פעיה״ק ירושלם תובב״א

כל הזכויות שמורות

דפוס סלומון, ירושלים

ה ת ו כ ן

חלק שלישי

כל הדברים והדינים הנאמרים והקשורים לירושלם וגם הנוגעים לזמן הזה

פרק א׳ הדברים הנאמרים בירושלם:

א. ירושלם ג׳ מחנות / ב. כ״ה דברים נאמרו בה / ג. חלוקי הסוגים והטעמים (ובאור עניניהם „ועל בסמוך״) / ד. מדוע לא נאמרו כל הדברים במשנה (ובאור ענין „בית פגי״) / ה. כל הדברים אמורים לפנים מן קו החומה המקודש (ודין עגלה ערופה) / ו. זמני הגזרות והתקנות הללו / ז. בזמן הזה.

פרק ב׳ מעשר שני:

א. מחיצות ירושלם למע״ש / ב. האיסור לטמא מע״ש.

פרק ג׳ אבוד והדלקה ואכילת בהמה (למע״ש ולתרומה):

א. אבוד והדלקה בתרומה / ב. אבוד והדלקה במע״ש / ג. סיכה / ד. זילוף / ה. מהו ליתן לבהמה (מע״ש ותרומה) / ו. סיכום / ז. הנאה של כלוי.

פרק ד׳ המעשר שני (בירושלם) בזמן הזה:

א. על הלכותיו בכלל / ב. איסור אכילת מע״ש / ג. איסור הפדי׳ בירושלם / ד. לא להוציאו מירושלם לפדותו / ה. מע״ש טמא בירושלם / ו. הכשר טומאה למע״ש (ובענין מתנות שלא הורמו כהורמו דמיין) / ז. שמירה מטומאה / ח. איבוד, הדלקה, זילוף, אכילת בהמה, והנאת כלוי (בתרומה ומע״ש) — בזמן הזה.

פרק ה׳ (הוספה) קצת דיני תרו״מ והפרשתו:

א. החיוב בזה״ז / ב. חלות החיוב / ג. ההפרשה והנתינה / ד. סדר ההפרשה והברכה / ה. מנהג ונוסח ההפרשה בימינו / ו. פדית מעשר שני / ז. הפדיה בירושלם.

פרק ו׳ תרומת המעשר בזה״ז — למעשה:

א. יין הכרמל / ב. התהפכות היין לספירט ועפ״י הכימיא / ג. יסוד חדש להיתר / ד. שאלת תפוחי הזהב.

פרק ז׳ נטע רבעי:

א. בדמיון נט״ר למע״ש, ומהות איסור נט״ר / ב. יתכן שחלוק נט״ר ממע״ש גם בתנאי הפדי׳ והאכילה בירושלם, וכח הגז״ש כאן / ג. בזמן הזה.

פרק ח׳ בכורים:
א. פרטי דינים / ב. מחיצות ירושלם לבכורים / ג. בכורים מאימתי מתקדשין.

פרק ט׳ בעור וודוי:
א. מהות המצוה וזמנה / ב. באור „לפני ה׳״ / ג. מקום הודוי, ובתי כנסיות במקדש / ד. בזמן הזה.

פרק י׳ הלאמת הקרקע של ירושלם:
א. ירושלם לא נתחלקה לשבטים / ב. הרכוש הפרטי בירושלם (ובערי מקלט) / ג. חלוקים בדינים עוד בין ירושלם לעיר מקלט.

פרק י״א הגידולים בפנים ירושלם:
א. הגידולים לענין תרו״מ / ב. מע״ש ונט״ר בגידולי ירושלם / ג. ערלה (ורבעי) / ד. שאר מתנות עניים / ה. בשביעית / ו. בבכורים / ז. בדין אין עושין בה גינות ופרדסות. ואין מקיימין בה אילנות.

פרק י״ב אין מעבירין בתוכה עצמות אדם:
א. איסור הכנסת מת לתוך העיר / ב. הקולא להעביר דרך הר ציון / ג. שערי העיר וכפות השוקים.

פרק י״ג אין מקיימין בה קברות:
א. האיסור לקבור בתוכה / ב. בזמן הזה / ג. ע״ד קברי סמבוסקי.

פרק י״ד איסור הלנת המת בירושלם (ובכל דוכתי):
א. האיסור הזה בכל דוכתי / ב. זמן הלאו והעשה / ג. בארץ ישראל / ד. מה בין ירושלם לשאר דוכתי / ה. שו״ת בענין זה.

פרק ט״ו העלי׳ לירושלם:
א. הכל מעלין לירושלם ולאר״י / ב. לירושלם ואר״י דין עיר וארץ מולדת, ובתוקף יותר חוקי / ג. אם מעלין מישוב ירושלם החדשה לעיר העתיקה / ד. המצוה לעלות בזמן הזה / ה. העלי׳ לרגל אחרי החורבן / ו. מקומות התפלה סביב למקדש.

פרק ט״ז והתפללו דרך העיר:
א. תל התלפיות / ב. ומעולם לא נשתנה ולא תשתנה מעלת המקום / ג. סגולת התפלה בירושלם, ועל יד הכותל המערבי.

פרק י״ז אבלות ירושלם:
א. הקריעה על ראית ירושלם בחורבנה / ב. על ערי יהודה / ג. על ראית המקדש / ד. בשבת ויו״ט / ה. בחול המועד / ו. זכר לחורבן.

פרק י"ח שני ימי ר"ה בירושלם:

א. ב' הימים בירושלם ובאר"י / ב. מהות ב' ימי ר"ה ושאר יו"ט שני / ג. זמן סדר הקביעות / ד. באור הסוגיא הקשה ביצה ד' והשקפות על ענין הקביעות / ה. המקור לב' ימי ר"ה בירושלם.

פרק י"ט ב' ימים טובים של גליות:

א. ארבע תקופות, בסדרי הקביעות ליו"ט שני / ב. באר"י יום אחד יו"ט / ג. איה הגבול ליו"ט אחד / ד. בצפון ובעבר הירדן / ה. שאלת הנגב / ו. הסכמת גדולי אר"י / ז. טעם ההבדל בין אר"י לחו"ל / ח. האורחים באר"י / ט. שעור דעתו לחזור / י. חמשה סוגים ליחש התושב אל מקום / יא. מנהג האורחים באר"י למעשה / יב. אורח הבא לא"י בעצם יו"ט הראשון.

הוספה: גבולי ארץ ישראל:

א. גבולי האבות / ב. גבולי עולי מצרים / ג. סוריא / ד. כבוש עולי בבל / ה. עבר הירדן / ו. הישוב הישראלי / ז. ההפרש בין כבוש עו"מ לבין כבוש עו"ב / ח. כבוש הנגב.

פרק כ' תקיעת שופר בשבת ובירושלם:

ההלכה שאין תוקעין בזה"ז בשבת.

א. שלש השיטות שיש בזה / ב. בי"ד סמוך / ג. קדושת ירושלם לענין התקיעות / ד. התסיסה בשנת תרמ"א / ה. טענות רב ידוע לתקוע בזה"ז / ו. התשובות לטענות אותו הרב.

פרק כ"א נטילת לולב בירושלם:

א. דעת הרמב"ם שבירושלם כל ז' מה"ת / ב. מקדש וירושלם / ג. בזמן הזה.

פרק כ"ב כתיבת גט בירושלם:

א. הנוסחא דיתבא על מי שלח ומי בורות / ב. בתקופה החדשה של ירושלם / ג. כתיבת גט בפרברי ירושלם, ומעשה רב.

פרק כ"ג עירוב ושתוף בירושלם:

א. ירושלם הישנה והחדשה / ב. אם תקון השכירות דרוש גם לירושלם / ג. מקום המקדש שיור לערוב / ד. הבאת מים בשבת ממקום המקדש.

פרק כ״ד ירושלם מקום שנהגו להחמיר:

א. ירושלם עיר לקוטאית / ב. מה שנוהגין בקולות הרמ״א / ג. שני בתי דינים בעיר אחת / ד. שינויי המתישבים בירושלם / ה. הדברים שמותר להקל בהם / ו. מנהג ספרדים כיום / ז. זוג אשכנזי וספרדי / ח. הדברים שצריכים להחמיר בירושלם / ט. שנויי מנהגים.

פרק כ״ה המנהגים השונים בירושלם וארי״:

א. מעניני תפילה / ב. נשיאת כפים / ג. בעניני ברכות / ד. שבת / ה. ר״ח, קה״ת בר״ח ושבת ר״ח / ו. ממנהגי ראש השנה / ז. יום כפור / ח. לחג הסוכות / ט. חנוכה, וקה״ת / י. ט״ו שבט / יא. יוצרות / יב. הפטורות פקודי ואחו״ק / יג. לחג הפסח / יד. בין פסח לשבועות / טו. לחג השבועות / טז. לתשעה באב / יז. ממנהגי ירושלם הקדומים.

פרק כ״ו קונטרס הפורים ומקרא מגילה בירושלם:

א. כרך ירושלם / ב. פורים המשולש / ג. בדיני משנין מקומם בימי הפורים ממקום פרוז למקום מוקף ולהיפך / ד. ההוראה לנמצאים בירושלם רק ליום אחד / ה. חלוקי הדינים למשני מקומם בפורים / ו. אם בן עיר מוציא בן כרך, ולהיפך / ז. שילוח מנות מבן כרך לבן עיר ולהיפך / ח. בר מצוה בפורים דמוקפים (וענין חלות מצות חינוך) / ט. ב״מ בט״ו אדר שחל בשבת.

פרק כ״ז קונטרס קה״מ והפורים בירושלם החדשה:

הקדמה: החיכוכים. השאלות והספקות / א. אם מתחשבים כאן עם עיבורי העיר / ב. הערעורים / ג. יסוד הפקפוקים / ד. מקומות המסופקים / ה. התקנה בזמן מרדכי / ו. ענין לא תתגודדו / ז. השעור של סמוך ונראה / ח. כמה שעור המרחק לנראה / ט. שעור המיל: א) מידתו. ב) מהלך המיל. ג) כיצד מודדין את המיל / י. מהותו של „סמוך ונראה״ /יא. ביאור „נראה״ / יב. בכל ספק כזה מה דינו / יג. גבולי חומת ירושלם העתיקה / יד. מרחק השכונות, והשכונות שאינן בכלל סמוך ונראה / טו. פקפוק חדש במהות בן כרך / טז. הסיכום / למעשה.

פרק א׳

הדברים הנאמרים בירושלם

א. ירושלם — ג׳ מחנות:

ירושלם כוללת בקרבה קדושת כל שלושת המחנות. מחומת ירושלם עד חומת הר הבית — מחנה ישראל, מהר הבית עד העזרה — מחנה לוי׳. מהעזרה ולפנים — מחנה שכינה (זבחים קט״ז:). וכבר כתבנו לעיל (ח״א פ״ד ב־ג) שאפי׳ אם נאמר שכל ערי מוק״ח הן מחנה ישראל — גדולה קדושת ירושלם מן קדושת מוק״ח, שקדושת מחנה ישראל שלה היא קדושת המקום. ומפני שמחנה זו אינה מהלכת, כמו קדושת המחנות במדבר, והיא קבועה לדורות עולם — נקראת מנוחה (כדברי ר״ש ורשב״י זבחים קי״ט) זאת מנוחתי עדי עד וגו׳.

(ומעשר הקדושות שבאר״י — ירושלם היא הקדושה השני׳ הראשונה היא קדושת מוק״ח. כי עשר הקדושות נחשבות אלו שהן תוך אר״י, מלבד קדושת אר״י עצמה, וכמש״ל ח״א פ״ב ב׳).

ב. כ״ה דברים נאמרו בה:

עשרים וחמשה דינים ודברים נאמרו בה, מהם ארבעה לא לכו״ע. בראשונה נחשוב אותם בסדרם ונחלק אותם לסוגיהם, ואחר נדבר בהם בעזהי״ת בפרטות, ביחוד בהנהוגים בזה״ז:

א) לפנים מן החומה של ירושלם מקודש (יותר מן עירות מוק״ח) שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני (כלים פ״א ח׳), ובכלל זה גם הדין שאם נכנס תוך החומה ונטמא ואכל אותו בלא פדיון שיש עליו חיוב מלקות, בין שהוא טמא והמע״ש טהור בין שהוא טהור והמע״ש טמא, ושכ״ז הוא רק כשנכנס לירושלם (מכות י״ט: ורמב״ם מע״ש רפ״ג). כמו״כ בכלל זה: שכל זמן שלא נכנס לתוך מחיצת ירושלם לא לקי על הלאו דלא תיכל לאכול בשעריך וכשאכלו חוץ לחומה עובר רק על העשה (שם וע״ש תוד״ה אמר) רק כשנכנס תוך המחיצות ויצא ואכלו חוץ לירושלם עובר על הלאו לא תוכל לאכול בשעריך (שם ורמב״ם פ״ב ו׳).

והה״נ דין נטע רבעי הנאכל בירושלם, הדומה למע״ש (במשנה וברמב״ם נכלל נטע רבעי עם מע״ש) וכמ״ש הרדב״ז מע״ש רפ״ט, ובספרא איתא ג״כ שטעון הבאת מקום כמע״ש ומובא בכ״מ שם רפ״ט. וידובר עליו אי״ה לקמן פ״ז.

ב) גם בכורים אעפ״י שטעונים הבאת מקום בעזרה — נאכלין ע״י הכהנים לפנים מן החומה של ירושלם. ולפיכך גם בדין בכורים כתב הרמב״ם

שאסורים לאכול חוץ לחומה וחיובם לזר — אינו אלא אחר שנכנסו תוך ירושלם: כהן שאכלם חוץ לירושלם שעובר על לאו דלא תוכל לאכול בשעריך אין זה אלא אחר שנכנסו לירושלם (רמב"ם פ"ג ג') וחיובו של זר גם הוא אלא לאחר שקלטום מחיצות של ירושלם. הגם שבגמ' איתא אמר"י בכורים מאימתי חייבין עליהן משיראו פני הבית (ושם לעיל י"ח: בנוגע להנחת מעכבת אמרו ג"כ ראה פני הבית וע"ש רש"י) בכ"ז כתב הרמב"ם בסה"מ קמ"א שהמכון גם בבכורים משנכנס לפנים מן החומה של ירושלם, וכן כתב כאן גם בהלכותיו (בכורים רפ"ג) והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלם, וע"ש כ"מ. וידובר אי"ה לקמן פ"ח.

ג) והר"ש (שם במשנה דכלים) הביא נפ"מ מקדושת חומת ירושלם לענין שחט את התודה לפנים מן החומה ולחם התודה חוץ לחומה לר"י דאמר (פסחים ס"ג:) חוץ לחומת בית פגי — שבעינן שיהי' לחם התודה דוקא לפנים מן החומה.

ד) עוד הוסיף הר"ש נפ"מ: לשוחט הפסח על החמץ דלר"י (שם בפסחים ומנחות ע"ח) דוקא אם החמץ הי' תוך חומת ירושלם.

ה) והוסיף הר"ש שגם נפ"מ עוד: לענין המראת זקן ממרא: מצאן אבית פגי והמרה עליהם יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם (סנהדרין י"ד).

ו) ולהרמב"ם שפי' במשנה „לולב ניטל במקדש שבעה" שהוא ירושלם הרי נפ"מ גם למ"ע דלולב מה"ת, שבירושלם הוא שבעת ימים, כי הוא „לפני ה'", וכמ"ש לקמן פכ"א (ועמ"ש לקמן פ"ט שהרמב"ם שכ' שודוי מעשר נוהג גם שלא בפני הבית לשיטתו אזיל דהא דכתיב בודוי מעשר ואמרת לפני ה' היינו נמי ירושלם).

ועשרה דברים עוד נאמרו בברייתא דב"ק (פ"ב:).

ז) אין הבית חלוט בה. וענין זה יבואר בעז"ה בארוכה להלן פ"י בסעי' א' ובמקצת גם בסעיפים ב' ג' שם.

ח) ואינה מביאה עגלה ערופה. ט) ואינה נעשית עיר הנידחת. י) ואינה מטמאה בנגעים. יא) ואין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות. יב) ואין עושין בה אשפתות, והה"ג דאין מקיימין בה אשפתות (כדאיתא בתוספתא דנגעים), ולשון הרמב"ם „ואין מקיימין אשפתות" וק"ו שאין עושין (וידובר ע"ז אי"ה במקומו). יג) ואין עושין בה כבשונות. יד) ואין עושין בה גינות ופרדסים חוץ מגינת ורדים שהיתה בירושלם מימות הנביאים הראשונים. וכתב רש"י (ועוד) שהורדים היו לצורך הקטורת. ובמשנה דמעשרות (פ"ב ה') אמר ר"י מעשה בגינת ורדים שהיתה בירושלם והיו תאנים נמכרות שם, ולא הבנתי מה שייכות תאנים לגינת ורדים, ואפשר שגם הם לצורך הורדים לשכר שמירה ולא הניחו לאחרים ללקוט התאנים (כאמור שם במשנה) מחשש קלקול הורדים וידובר ע"ז בעז"ה להלן

פי"א (שם סעי' א' אות ו' ועוד). טו) אין מגדלין בה תרנגולין. טז) אין מלינין בה את המת. וידובר ע"ז להלן פי"ד, וביומא (י"ב) הוסיפו עוד דבר. יז) ואין משכירין בתוכה בתים (גם ד"ז יבואר שם בפ"י להלן).

ובתוספתא דנגעים (פ"ו) הוסיפו עוד ה' דברים: יח) אין מעבירין בתוכה עצמות אדם (ז"ל הרמב"ם וכן באדר"נ, ובתוספתא נאמר בלשון אין צוברין בתוכה עצמות וידובר ע"ז להלן פי"ב). יט) ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי מלכות בית דוד וקבר חולדה שהיו בה מימות נביאים הראשונים (וידובר ע"ז בעז"ה להלן פי"ג מלבד מה שמדובר כבר לעיל ח"ב פ"ג סעי' א'). כ) ואין מקיימין בה אילנות. הרמב"ם הביא ד"ז מלבד מה שכבר אמר אין עושין בה גינות ופרדסין כאשר ידובר ע"ז להלן פי"א. כא) לא נזרעת ולא נחרשת. כב) ואין עושין בתוכה מקום לגר תושב.

עשרת הדברים המנוים בב"ק והדבר המנוי ביומא וחמשת הדברים שבתוספתא הנז' —מובאים כולם ברמב"ם (בה"ב פ"ז י"ד). ובאדר"נ (פל"ה) הוסיפו גם זה:

כג) שאין בה בן סורר ומורה. ובאדר"נ (פי"ב) עוד דבר: כד) ואין ממזר נכנס בה. (ב' דברים אלו אינם ברמב"ם).

כה) ובכתובות (ק"י:) הכל מעלין לירושלם, והבעל ואשתו יכולים לכוף זא"ז לעלות לירושלם.

מלבד כל הדינים והדברים האמורים התנהגו בה מנהגים לשבחה ולתפארתה של ירושלם, כמו כפה של חשבונות היתה חוץ לירושלם וכל מי שביקש לחשוב הולך לשם (שמות רבה פנ"ב). כרם רבעי הי' עולה לירושלם מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלם בפירות (מע"ש פ"ה ב') ושוקי ירושלם היו מתכבדים בכל יום (ב"מ כ"ו) [ואופינית היא גם הא דמצינו (בכתובות ס"ו:) שבירושלם התקשטו הנשים יותר משאר דוכתי כהא דאמר רב אשי לא נאמרו דברים הללו שצריך הבעל לתת לה כו"כ לצרכי קישוטים אלא בירושלם וע"ש תוס']

ג. חלוקי הסוגים והטעמים (וביאור עניניהם ו„על בסמוך"):

כל הדברים שמנינו — נחלקים לחמשה סוגים: אחד תלוי בקדושת ירושלם, שני — בשביל שהיתה ירושלם קנין כללי ולא קנין פרטי, שלישי — לשמירת הטהרה לאכילת קדשים וכו'. רביעי — ליופי העיר תל־תלפיות. החמישי — להכשרת הישוב בטהרתו.

א) בסוג הראשון — נחשבים הדינים א, ב, ג,ד, ה, ו, ט"ז י"ח י"ט, כ"ה: הא דאמרו במתני' לפנים מן החומה מקודש שאוכלים שם ק"ק ומע"ש, הלא פשוט הוא שהוא משום קדושת המחיצות: קדשים קלים נפ"ל מחזה ושוק של מלואים דכתיב בהם תאכלו במקום טהור (זבחים נ"ה.), ובבכור ובמעשר כתיב לא תוכל לאכול בשעריך — בשעריך הוא דלא תאכל אבל אתה אוכל בירושלם,

ורש״י (שם נ״ו:) והרע״ב במשנה דכלים כתבו מדכתיב והבאתם שמה, וע״ש תוס׳ ד״ה ונאכלין, והרמב״ם בפירושו דכלים כ׳ בבכור נאמר לפני ה׳ תאכלנו (והרמב״ם לשטתו שגם ירושלם נקרא מקדש ולפני ה׳ וע״ש תוס׳ זבחים) ובמע״ש נאמר ואכלת שם.

וממילא כל האסורים מאכילת מע״ש בטומאה וחוץ לחומה התלוים במחיצות ירושלם הכל הוא בכלל זה, וכן דין נטע רבעי, שגם התנא דמתניתין חשבו עם דיני מעשר — נכלל בדיני מע״ש.

ובנוגע לבכורים תמהתי במקצת לדעת הרמב״ם שחיובם באכילת זר ובכהן חוץ לירושלם, כשנכנס תוך ירושלם — מדוע לא חשבו במשנה דכלים גם בכורים, ואפילו להר״ש וסיעתו שחיובם לא תלוי בחומת ירושלם אלא בעזרה — עכ״פ אכילת הבכורים הוא תוך חומת ירושלם ומ״ט לא חשיב התנא, וע״כ שגם זה בכלל אכילת קדשים קלים ומעשר שני, עכ״פ ג״ז הוא כמובן בסוג הראשון.

גם השוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה שלא קדש הלחם לר״י דאמר חוץ לחומת בית פגי וכפסק הרמב״ם (פסוה״מ פי״ב ט״ז) הוא בסוג הנזכר, דלר״י שלא אמרי׳ „על בסמוך״ הא דבעי׳ שיהי׳ הלחם לכהפ״ח תוך ירושלם זהו משום שגם הלחם הוא בכלל ק״ק וצריך להיות בעת זביחת הקדשים שמקדשת את הלחם במקום שראוי להאכל.

ואפי׳ מה שהוסיף הר״ש השוחט את הפסח על החמץ דלר״י שלא אמרי׳ על בסמוך בעי׳ שיהי׳ החמץ לפנים מחומת ירושלם — ע״כ דעתו שהלאו הוא דוקא אם החמץ במקום שראוי לאכילת פסח.

אלא שד״ז התמיה אותי הרבה, א״א לי להבין בשו״א מה ענין החמץ לחומת ירושלם? בשלמא לר״ל דאמר על בסמוך שפיר צריך להיות החמץ בעזרה דוקא אבל לר״י דלא אמרי׳ על בסמוך מה לי אם החמץ בירושלם או בסוף העולם? והא דתלו שם מחלוקת דר״י ור״ל בחמץ למחלקותם בלחם התודה ופריך בגמ׳ „והא אפלגו בה חדא זימנא״ ר״ל הא כבר פליגי בענין „על בסמוך״ אבל לא שדומה לגמרי ענין החמץ לענין לחם התודה, בלחם התודה ודאי בעינן שיהי׳ תוך ירושלם משום שהוא ק״ק, אבל החמץ מה לי אם הוא חוץ לעזרה אם הוא חוץ לירושלם. גם הסוגי׳ (שם בפסחים ומנחות) מוכיחה שבחמץ אין הפרש באיזה מקום שהוא: א) בלחם התודה הזכיר ר״י מפורש חוץ לחומת בית פגי, ובחמץ אומר „ואעפ״י שאין עמו בעזרה״ ולא זכר כלל מחומת העיר, ב) שם בפסחים בהצריכותא אמרו: אי אפליגי לענין חמץ בהוא הוא דקאמר ר״י דלא בעינן על בסמוך משום דאסורא הוא וכל היכי דאיתי׳ איתי׳ כו׳ ואי אשמעי׳ לענין דם הי״א כו׳ אבל לענין חמץ כו׳ דלא בעינן על בסמוך דאיסורא הוא וכל היכי

דאיתי׳ איתי׳, הרי כפלו שתי פעמים שאם ל״א על בסמוך „כל היכי דאיתי׳ איתי׳״. וכן מורה כל לשונו של רש״י במנחות (ע״ח:) עי״ש, ג) הלאה (שם) פרש״י אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי א״ל א״ק לא תשחט ולא תלין לא תשחט על חמץ מהנך דקיימי בלא ילין אפילו החמץ בסוף העולם נמי. גם הרמב״ם (ק״פ פ״א ובפירושו בפסחים) שפסק כר״י לא זכר כלל שבעינן החמץ תוך החומה, רק בלחם התודה כ׳ הרמב״ם (פסוה״מ פי״ב ובפירושו במנחות) בפנים לחומת בית פגי.

תו הערוני שבירושלמי (פסחים פ״ה ד׳) אמרו לר׳ יוחנן „אף בירושלם״ ולענ״ד גם שם אין המכוון דוקא בירושלם אלא אפילו בירושלם והה״נ ברחוק מקום, דבלחמי תודה אמרו בירושלמי (יומא פ״ו ו׳) לדעת ר״י „חוץ לחומת ירושלם״ וכאן בחמץ אמרו „אפי׳ נתון עמו בירושלם״, תו״ר בתשובת הגרע״א סי׳ קע״ו מתמי׳ ג״כ על הר״ש כנ״ל, ובנוגע לדברי הירושלמי אומר שבאם החמץ במדה״י הר״ז כמפולת ואינו עובר עליו מה״ת, ולכן אין עליו הלאו דלא תזבח על חמץ, עתה מצאתי גם בס׳ ברית יעקב (או״ח סי׳ ט״ז) שמתמי׳ על לשון הירושלמי ועל הר״ש מה ענין חמץ לחומת ירושלם והעלה בפלפולו שלא משכחת הפלוגתא דר״י ור״ל אלא בחמץ של לחמי תודה שהוא ממון גבוה ואפי״ה הוי כדידי׳ לעבור עליו בב״י משום טובת הנאה שבו וביטול לא מהני בחמץ כזה. וזהו דוקא בתודה כשרה ולא כשנפסל ביוצא, ולכן הוא דוקא בלחמי תודה שלא יצאו מחוץ לירושלם, עי״ש. וחתנו הגאון הרב דלובלין זצ״ל בספרו דבר אלי׳ (סי׳ כ״ז) העיר ג״כ ע״ז ותי׳ שבאם החמץ חוץ לירושלם אינו יכול לילך לבער דהוא עסוק במצוה ורק כשהוא תוך ירושלם שאף שהולך לבער אפשר לשחוט עליו ולא נפקעה המצוה מאתו עי״ש, ויש לפלפל בדבריו.

וקצת הי׳ עולה על הדעת שאפי׳ לר״י של״א על בסמוך היינו שלא בעי׳ בסמוך ממש אבל עכ״פ בעי׳ סמוך קצת, דבסוף נדה א״ל ר״ש לר״א אימא ביממא תהא זבה בלילה תהוי נדה, א״ל עליך אמר קרא על נדתה סמוך לנדתה כו׳, הרי סוגי׳ דגמ׳ היא שאמרי׳ על בסמוך. אולם אין זה כלום דאם ל״א על בסמוך כנ״ל שבעי׳ לא רחוק ולהגביל הגבול מחומת ירושלם דבר שלא למדנו משום מקום. והא דאמרי׳ בנדה שאמרי׳ על בסמוך והר״ז לא כר׳ יוחנן כבר דברו דבריא, ובס׳ עולת שמואל בהדרן לנדה פלפל והעלה ששם דברו אליבא דר״ע שיליף לה מקראי ולא לראב״ע שהלכתא היא דאחרי שגם ר׳ ישמעאל (פסחים ה׳) דעתו של״א על בסמוך מדדריש שחמץ אסור מחצות מדכתיב לא תשחט על חמץ בזמן חיוב השבתתו ואם הי׳ דורש על בסמוך א״א לילף על זמן ההשבתה, ולפיכך גם דעת ר׳ יוחנן של״א על בסמוך. איך שהוא דברי רבנו הר״ש כאן לא זכינו להבין כלל.

והנפ״מ שהוסיף הר״ש לענין המראת זקן ממרא — אחרי שלדעתו הא דאמרו ע״ז חכז״ל מ ל מ ד ש ה מ ק ו ם ג ו ר ם (סנהדרין י״ד: ופ״ז. וע״ז ח׳:) היינו המקום שנתקדש בקדושת ירושלם וכמו תאכלנו במקום הנאמר באכילת קדשים קלים, א״כ גם זה נכלל בסוג הראשון.

אולם גם בד״ז יש להשתומם מדוע יהי׳ תלוי בחומת ירושלם הלא מיד שיצאו הסנהדרין מלשכת הגזית לא דנו עוד דיני נפשות כמבואר בשבת (ט״ו), והנראה „שהמקום גורם״ היינו מקום הה״ב כי לשכת הגזית שבה ישבו הסנהדרין הי׳ חצי׳ בחול (יומא כ״ה.) והוא בכלל הה״ב. והחנות (או החנויות) היו כנ״ל מחוץ להה״ב כי על כן לא דנו דיני נפשות כשישבו שם. ויתכן שהר״ש לקח את שיטתו ממשז״ל „מצאן אבית פגי״ ולדעתו הוא חוץ לירושלם (עמ״ש בזה לקמן), אבל מ״ש תוס׳ (ד״ה מלמד) שלאו דוקא אבית פגי אלא כל שחוץ ללשכת הגזית אין שם המקום גורם, וכן יש לילף גם מלשון רש״י מדכתב כאן שהוא לפנים מחומת העיר, וכ״כ הכ״מ (ממרים פ״ג ז׳), וכן מפורש לשון החנוך (תצ״ו) מצאן הוץ ללשכת הגזית. ובכן שטת הר״ש לא ידעתי מקורו גם כאן.

וכן דין (ט״ז) אין מלינין בה את המת — אין ליחס לסוג השלישי לשמירת הטהרה מטומאה, כאשר יש חושבים, אלא ודאי נחשב לסוג הראשון של קדושת המקום, שהרי אמרו ע״ז (שם בב״ק) שהיא „גמרא״ מסורת היא ואין טעם לדבר (רש״י שם), ובלי ספק משום קדושת המקום.

ואפי׳ שני הדינים (י״ח י״ט) שאמרו בתוספתא ובאדר״נ „אין מעבירין בתוכה עצמות אדם״ (או כלשון התוספתא „אין צוברין בתוכה עצמות״) „ואין מקיימין בה קברות״ שלכאורה נראה שהוא מצד שמירת הטהרה — נראה לענ״ד שהוא ג״כ משום קדושת המקום, כי מלבד מה שפשוט הוא שאפי׳ אם יסמנו את הקבר במחיצות באופן שא״א לגשת אליו אסרו את זאת — אף גם הלא בעיקר הדבר נאמר דין זה גם בשאר מוק״ח ונוספה עליהם ירושלם שאין מקיימין בה אף לשעה, וכבר הארכנו בעזהי״ת בזה לעיל (ח״א פ״ג ג׳ וח״ב פ״ג א׳) ועוד נדבר אי״ה בחלק זה פי״ג. ותימה היא זו בעיני מה שראיתי בתשובת הרדב״ז (ח״ב תרל״ג) הכולל דין דאין מעבירין בתוכה עצמות ודין אין מקיימין בה קברות ואפי׳ הא דאין מלינין בה את המת — הכל בגלל השמירה מטומאה.

גם הדין (כ״ה) הכל מעלין לירושלם הוא משום מעלת ירושלם בקדושתה.

ב) בסוג השני — נכללו ששה דינים (ז׳ ח׳ ט׳ י׳ י״ז כ״ג): א) אין הבית חלוט בה (ב״ק ואדר״נ) דכתיב וקם הבית אשר לו חומה לצמיתות כו׳ וקסבר לא נתחלקה ירושלם לשבטים, ב) אינה מביאה עגלה ערופה (ב״ק ותוספתא) דכתיב כי ימצא חלל באדמה אשר ה״א נותן לך לרשתה וירושלם לא נתחלקה לשבטים, ג) ואינה נעשית עיר הנדחת (ב״ק ותוספתא ואדר״נ) דכתיב ע ר י ך וירושלם כו׳,

ד) ואינה מטמאה בנגעים דכתיב בבית ארץ אחוזתכם וירושלם כו׳ (שם), ה) אין משכירין בתוכה בתים, ג״כ מה״ט לפי שאינה שלהם (יומא י״ב.), ו) ואין (מקיימין) [דנין] בה בן סורר ומורה דברי ר״נ שנאמר אל זקני עירו ואל שער מקומו ואין זה עירו ומקומו (אדר״נ ל״ה).

ג) לסוג השלישי — ארבעה דינים (י״א, י״ב, י״ד, ט״ו): א) אין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות (וצנורות וכדומה) לרה״ר (ב״ק ותוספתא ואדר״נ) ואמרו בזה משום אהל הטומאה שמא תאהיל הגזוזטרא על הטומאה ועל אנשים (שם ב״ק), ב) אין עושין (ואין מקיימין) בה אשפתות, ואמרו הטעם משום שרצים שדרכן לגדל באשפה ומרבין טומאה (שם ב״ק ורש״י ותוספתא ואדר״נ), ג) ואין מגדלין בה תרנגולין (ב״ק ואדר״נ) משום שמנקרין באשפה ומביאין בשר שרצים ויטמאו את הקדשים (ב״ק ורש״י שם), ד) גם דין דאין מקיימין בה אילנות האמור בתוספתא דנגעים — נ״ל שגם הוא משום טומאה, והאי „משום טומאה״ שמסיים בתוספתא אח״כ על „דאין מקיימין בה אשפתות״ קאי נמי על אין מקיימין אילנות.

ולכאורה נראה שהא דאמרו בתוספתא „אין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים כו׳״ זהו הדין האמור בב״ק „אין עושין בה גנות ופרדסים חוץ מגנות ורדים כו׳״ והטעם בגינות הלא אמרו שם בב״ק „משום סרחון״ ופרש״י אם משום עשבים רעים או משום הזבל שבגנות. אבל הלא הרמב״ם (שם בה״ב פ״ז) מנה את שני הדינים „אין נוטעין בה גנות ופרדסים כו׳״ וגם „אין מקיימין בה אילנות״ לשני דברים (ואילו באשפתות שבב״ק איתא „אין עושין״ ובתוספתא איתא „אין מקיימין״ כ׳ הרמב״ם לשון התוספתא אין מקיימין ומכ״ש שאין עושין), ועוד דגם באדר״נ חשבו שם שני דינין „אין נוטעין בה נטיעות״ וגם „אין עושין בה גנות ופרדסים״.

והנלע״ד שבאילנות ונטיעות הטעם הוא משום אהל הטומאה ולא משום סרחון שאין רגילות לזבלן כמו שדה ואין מעלין עשבים רעים (ואפי׳ לוא הי׳ שם גם הטעם של סירחון יש לחשוב הטעם החמור יותר כמו באין מקיימין בה אשפתות שאמרו „משום טומאה״ אף שיש גם משום סרחון), אבל בגנות ופרדסים אין שם חשש של טומאה דכל סתם גנות הן של זרעים ושושנים וכדומה, נמוכים שאינם מאהילים, וכן פרדסים של גפנים עפי״ר נמוכים הם (אם רק אינם דליות) שאינם מאהילים. ולכן הטעם בזה רק משום סרחון. ולפיכך שפיר חלקום באדר״נ וברמב״ם לשני דינים מיוחדים, משום שהם שני סוגים משני טעמים, אילנות לחוד וגנות לחוד. והמדייק מסדר לשון הרמב״ם מוצא עוד סמוכין במ״ש ואין נוטעין בה גנות ופרדסים ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגנת ורדים כו׳ ואין מקיימין בה אשפתות מפני השרצים, ואין מוציאין בה זיזין כו׳ מפני אהל הטומאה עכ״ל, הרי מתחלה כ׳ שמא תסרח אח״כ מנה הדברים

שהם משום טומאה. ולפי״ז הא דאמרו שם בתוספתא „אינה נטעת״ ר״ל נטיעות נמוכות כמו „נזרעת״ וכאמור ברמב״ם „ואין נוטעין בה גנות ופרדסים״ ולפיכך כללוה עם אינה נזרעת ונחרשת. אמנם רבנו הגר״א מגיה שם בתוספתא ומשוה אותה עם ב״ק ובמקום אין מקיימין בה אילנות מגיה ואין עושין בה גנות ופרדסים, אבל מרן הרמב״ם עכ״פ חושב זאת לשנים.

ומכיון שהוכחנו שלדעת הרמב״ם הם שני דברים ושני טעמים מיוחדים — אנו מוסיפים לאמר שגם מחולקים הם בדינא: בגנות ופרדסים אמרו „אין עושין״ ונ״ל שלא אסרו לקיימן, ובאילנות אמרו „אין מקיימין״ לומר שאפי׳ אם נוטעו ע״י אחרים צריך לעקרן. כי דברים שנאמרו רק בשביל יופי העיר גזרו רק מלעשות דבר הגורם קלקול וסרחון ולא גזרו מלקיימו אם נעשו ע״י אחרים ומכבר, אבל דבר הגורם טומאה גזרו אף לקיימן, כי על כן גם באשפתות שגזרו בשביל הטומאה אמרו (בתוספתא וברמב״ם) „אין מקיימין״, אלא שצע״ק מ״ט בזיזין וגזוזטראות אמרו אין מוציאין ולא אמרו אין מקיימין. עוד נ״ל נפ״מ לדינא: בגנה ופרדס לא אסרו אף קלח אחד אלא גינה (היינו בית חצי קב ולר״ע בית רובע) ובאילן אף נטיעה אחת.

ד) לסוג ד׳ — שלשה דינים (י״ג, י״ד, כ״א): א) אין עושין בה כבשונות, משום קוטרת העשן שמשחיר את הבתים וגנאי הוא (ב״ק ורש״י שם), ב) ואין עושין בה גנות ופרדסים חוץ מגנת ורדים כו׳ (ב״ק ואדר״נ) משום סרחון של עשבים רעים והזבל (ב״ק ורש״י שם), ג) ולא נזרעת ונחרשת (תוספתא) שג״כ הטעם משום סרחון וכאמור ברמב״ם.

ה) לסוג ה׳ — שני דינים (כ״ב, כ״ד): א) אין נותנים בתוכה מקום לגר תושב (תוספתא ואדר״נ), ב) ואין ממזר נכנס לירושלם דכתיב וישב ממזר באשדוד (אדר״נ י״ב ח׳, ואיננו ברמב״ם אפשר שהוא ק״ו מגר תושב), כי קדושת ירושלם אינה סובלת בנים בלתי מיוחסים כאלה (פירוש „בנין יהושע״ שם).

ד. מדוע לא נאמרו כל הדברים במשנה (ובאור ענין בית פגי):

ובמשנה דכלים תני התנא רק דבר אחד שאוכלין שם ק״ק ומע״ש, ולא חשיב כל הדברים הרבים האמורים. ובשלמא הדברים הנהוגים בירושלם מדרבנן היינו הסוגים ג׳ ד׳ ה׳ — לשמירת הטהרה או ליופי ירושלם או לטהרת הישוב הי׳ אפ״ל שבמתני׳ תפס ממה שתלוי בקדושת ירושלם מה״ת, ואף ששם במשנה חשיב גם מעלות דרבנן י״ל שבמקום שיש למנות דאורייתא ודרבנן חשיב רק דאורייתא. ואפי׳ בנוגע לסוג ב׳ הדברים הנאמרים משום שירושלם לא נתחלקה לשבטים שהם מה״ת ג״כ י״ל שחשבו רק מעלות הקדושה ולא אלו שהם מסבה אחרת.

אבל מה נענה לכל הדברים מהסוג הראשון הקשורים בקדושת ירושלם מדוע לא חשבם התנא במשנה דכלים זולת אכילת ק"ק ומע"ש, ולא שאר הדברים מסוג זה? והנה בכורים כמו נטע רבעי י"ל שהוא בכלל מעשר שני, דגם בכורים כמו מע"ש בלאו אחד נאמרו „לא תוכל לאכול בשעריך" ויליף לי' מקרא „ותרומת ידיך אלו בכורים" (מכות י"ז.). ואפשר שאפי' לחמי תודה שהוסיף הר"ש שבעי' שיהיו תוך החומה בשעת שחיטת התודה לא חשיב בשביל שגם זה בכלל אכילת קדשים קלים.

עוי"ל לענ"ד בהקדם באור ענין „בית פגי":

הנה באור בית פגי ומקומו לא נתחור לנו ואנו נבוכים בו: א) בב"מ (צ'.) והא בעי חומה לאכילת מע"ש ומשני כגון שדש לפנים מחומת בית פגי, וכתב רש"י „שהוא היקף חצון של ירושלם", משמע שהוא חוץ לירושלם וסמוך לחומה, באופן דאמטי לי' ואכל דהא פריך שם והא בעי חומה וע"ז משני כגון שדש כו'. ב) ועד"ז בפסחים (צ"א.) אר"ח הא דאמרת אין שוחטין את הפסח על החבוש בבית האסורים ל"ש אלא חוץ לחומת בית פגי אבל לפנים מחומת ב"פ שוחטין עליו בפ"ע מ"ט אפשר דאמטי' לי' ואכל לי' — פירש"י בית פגי מקום חצון בירושלם, משמע ג"כ שהוא חוץ לחומה וסמוך לה באופן שיכול להושיט ידו להביאו תוך עובי החומה לאכלו שם. ג) ואלו בפסחים (ס"ג:) איתא השוחט תודה לפנים ולחמה חוץ לחומה כו' רי"א חוץ לחומת בית פגי אבל חוץ לחומת העזרה כו' — כ' רש"י בית פגי מקום חצון בירושלם דחוץ לחומת בית פגי חוץ לירושלם ואינו מקום אכילת קדשים קלים כו', מוכח שהוא מקום תוך חומת ירושלם או יותר נכון בעובי החומה שנתקדש, דחוץ לחומת ב"פ זוהי חוץ לירושלם. ד) וכן מבואר ממה שבירושלמי יומא סוף פ"ז מובא דעת ר' יוחנן חוץ לחומת ירושלם — הרי מה שאמר ר"י כאן בפסחים (ס"ג: ובמנחות ע"ח:) „חוץ לחומת בית פגי" קראוהו בירושלמי „חוץ לחומת ירושלם", א"כ בית פגי זוהי חומת ירושלם. ה) ובסנהדרין (י"ד:) ובסוטה (מ"ה.) „מצאן אבית פגי והמרה עליהם" כ' רש"י מקום לפנים מן חומת העיר. ו) וכן בסוגי' דמנחות (צ"ה:) שתי הלחם ולחם הפנים לישתן ועריכתן כשרות בעזרה ובבית פגי — פירש"י בכל ירושלם. ז) ולא די צערנו זה אלא שבמנחות (ע"ח:) שוחט תודה ולחמה חוץ לחומה כו' מה היא חוץ לחומה רי"א חוץ לחומת בית פגי — מבאר רש"י חוץ לחומת הר הבית, ועל חוץ לחומת העזרה הוסיף רש"י אע"ג דהוי לפנים מן חומת בית פגי כו', ולפי"ז בית פגי הוא חוץ (ובקרבת) הר הבית. ח) גם הרמב"ם לא באר לנו לנכון את מקומו, אלא שמשמע גם מדבריו שהוא חוץ וסמוך להה"ב: בפסוה"מ (י"ב ט"ז) כתב הרמב"ם בזה"ל: השוחט את התודה ולחמה חוץ לחומת בית פגי לא קדש הלחם אבל אם הי' חוץ לעזרה קדש הלחם, משמע

ג"כ שב"פ הוא חוץ להה"ב וכ"כ מפורש בפיה"מ במנחות (ע"ח:) שהוא חוץ להה"ב, ושם הלאה (צ"ה:) אומר בפירושו שהוא חוץ לעזרה והנראה ששם ג"כ כונתו חוץ וסמוך להה"ב, וכ"ה ברע"ב שם „הרמב"ם אומר בפירושו שהוא מקום סמוך להה"ב מחוץ", וכ"כ הכפו"פ פ"ו (תוצאת לונץ דף קט"ז) „פי' הר"מ ז"ל והי' קרוב להה"ב והי' חוץ ממנו", ומ"ש שם הכפו"פ בשם פירש"י אין לשון זה ברש"י שלפנינו ואפשר כונתו לדברי רש"י במנחות ע"ח על חוץ לחומת העזרה, ושאר הדברים הוסיף שם הכפו"פ מדעתו. ט) והערוך ג"כ כסותר א"ע: בערך „בית פגי" אומר „בית פגי היא חומת ירושלם" היינו מחומת ירושלם ולפנים, ובערך „פגי" הוא אומר „שהוא מקום חוץ לירושלם" (וראה גם בערוך השלם) וגם שאר רבותינו המפורשים כאלו נבוכים בבאור השם והמקום.

וראשונה אמרתי שבית פגי איננו כלל מקום אחד אלא כל מקום חצוני סמוך וניקף לחומה נקרא בית פגי שלה, בלשון רש"י בב"מ צ' „נ"ל שהוא לשון כבישתא כמו זה קנה חמור ובית פגי'", ויהי בית פגי חוץ וסמוך להה"ב וגם חוץ וסמוך לחומת ירושלם. ומעתה במנחות צ"ה לדעת ר"ש שלישתן ועריכתן כשרות גם בבית פגי — שבא להשמיענו לדעתו שכשר גם חוץ לעזרה וחוץ להה"ב, שם המכוון בית הפגי שחוץ להה"ב, וכן במנחות השוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה שפירש"י חוץ לחומת ההה"ב — העיקר כאן חוץ לעזרה שע"ז קאי המחלוקת של ר"י ור"ל, ומפני שלא הי' בית פגי חוץ לעזרה בפנים להה"ב כ' רש"י זה שלחוץ להה"ב, וכן כונת הרמב"ם בפירושו ובהלכותיו. ובסנהדרין „מצאן אבית פגי והמרה עליהם" שפיר כ' הכ"מ (ממרים ג' ז') שהוא לאו דוקא והמכוון כל שהוא חוץ מלשכת הגזית, וכמש"ש תוס'.

שוב אמרתי להוסיף ששם בית פגי הונח ביחוד על החומה הצפונית של ירושלם שהיתה זמן רב בצועה, כדברינו לעיל ח"ב פ"ה שלפיכך נקרא הרבע הצפוני של ירושלם „בצעתא", והחומה הזו הבצועה נתקדשה בזמן שנוסף ונתקדש רבע הבצעתא לקדושת ירושלם בזמן הבית הראשון (אשר לדברינו היתה זאת ע"י חזקי' המלך והוא אחד משני הבצעין, זה שנתקדש, וכמש"ש) ותהי עוד חומה ח צ ו נ ה בצועה — היא החומה הצפונית השלישית (לדעתנו — הרביעית) של הבצעתא החדשה, זו שנוספה בזמן בית שני ושלא נתקדשה באשר לא נתקדש כל הרבע החדש הזה. וחומה זו של הרבע החדש שלא נתקדש התחילו לבנותה עוד בראשית תקופת הבית השני והיתה חומה נמוכה ולא גמורה, וגם אגריפוס (שעל שמו קוראים לחומה זו „חומת אגריפוס") לא גמרה בתכניתה כדברי יוסיפוס וכמובא שם.

והחומה הצפונית של הבצעתא, הראשונה שנתקדשה, היא היא הנקראת ביחוד „בית פגי" על שם שהיתה בזמן בית שני חומה בצועה ולא גמורה ובאור.

פגי כמו „אכלה פגי תאנים" דבר שלא נגמר, או אפשר כמו פג טעמו וכדומה. ובחומה בצועה זו היו מגדלים פנימיים וחצוניים, הפנימיים בעובי החומה שנתקדשה, וחצוניים יוצאים ובולטים ממקום שנתקדש, מעין זה בכפו"פ שם (ושכנראה מצא זאת בנוסחא של רש"י) „לישנא אחרינא מגדל שהי' בחומה ובולטת הדפנות חוץ לחומה כמין פגי תאנה ועד מקום הבליטה היו כשרות".

ועפי"ז ברוב המקומות שאנו מוצאים בית פגי שבאורו פנים ירושלם ובעובי החומה הם המה המגדלים מעובי החומה הבצועה. ובזה תפתר לנו תמיהה רבתא בסוגי' דב"מ שם צ' שפריך ולר"י והא בעי חומה (שאסור לאכלו חוץ לירושלם והיכי אתי לאו דלא תחסום ודחי לאו דלא תוכל לאכול בשעריך — רש"י) ומשני „כגון שדש לפנים מחומת בית פגי", ולא ידעתי מה כאן תירוץ על הפירכא, הלא בא להקשות שאין גורן ודיש בפנים ירושלם ומה זה תירוץ שדש לפנים מבית פגי, הא אם זו תוך ירושלם חוזרת וניערת הקושי', אבל עתה מובן הדבר שה"ק שדש בהרבע הנוסף והיתה החומה בצועה והקילו לדוש שם דיש, וזה מש"ש רש"י „הוא היקף חצון של ירושלם שהוסיפו עלי' והוא לשון כבישתא של עיר", דזהו הרבע שהוסיפו על ירושלם בשביל שבצפון היתה תורפה של ירושלם שנוחה להכבש משם והיא „כבישתא של עיר".

ועפי"ז הסברתי לי תשובה על שאלה גדולה עוד אחת: מדוע דוקא בנוגע ללחם התודה (ולחם הפנים) ואכילת מע"ש ולשחיטת הפסח על חבוש — אמרו בלשון „בית פגי" וכי כעורה לשון מתני' „לפנים מן החומה"? אבל באמרנו שבית פגי מכונה החומה הבצועה עם מגדלי' הבולטים מובן מה שבחרו כאן לשון חומת בית פגי להשמיענו הדין החדש: שאעפ"י שהלחם נמצא חוץ לחומה המקודשה אם רק נמצא לפנים מחומת בית פגי קדש הלחם לדעת ר"י מכיון שאפשר דאמטי לי' ואכל, דלא בעי' שיהא הלחם בשעה שמתקדש במקום שנאכל שם אלא שיהא במקום שאפשר להאכל אפילו עי"ז שיושט הלחם מהמקום שלא נתקדש למקום שנתקדש, ועד"ז במע"ש (או להר"ש כשהחמץ בזמן שחיטת הפסח לפנים מחומת בית פגי). וכ"ה לשון רבנו חננאל בפסחים שם ס"ג שכ' בזה"ל: „דבפנים לחומת בית פגי אעפ"י שהוא חוץ לירושלם אפשר דמעייל לי' בפנים ואכל ג"ז לחם התודה בירושלם" עכ"ל. וכן הסוגי' בפסחים צ"א „לא אמרו אלא חוץ לחומת בית פגי דלא מצי אכל לי' אבל לפנים מחומת בית פגי אפשר דאמטי לי' ואכל".

אולם אותה הסוגיא דפסחים צ"א מ„חבוש בבית האסורים" נשארה קצת מוקשה כיצד אמטי לי' לחבוש שיאכלנו, אם החבוש יושב מחוץ למקום המקודש איך מושיטים לו את הפסח לאכלו שם? בשלמא בכל אינך סוגיות שהמדובר שהלחם או המע"ש הוא בחוץ והאיש האוכל הוא בפנים למקום המקדש שפיר אמטי לי' ואכל, וקמ"ל שהלחם מתקדש אעפ"י שאיננו במקום שנאכל אם רק אפשר להושיטו

למקום המקדש, אבל אם החבוש בחוץ כיצד יאכלנו במקומו? וגם הלא נפסל הפסח ביוצא. והנה לפמ"ש קרית ספר בה"ב פ"ז שגם עירות מוק"ח נתקדשו לאכילת ק"ק אילולא הי' דין „יוצא" הי' אפשר ליישב דכאן הי' בכלל מוק"ח ואין גם יוצא מירושלם. אכן ד"ז קשה מכמה פנים, ועלינו לפרש הסוגיא דפסחים צ"א ששם אין המכוון אמטי לי' להפסח אלא אמטי לי' להחבוש, כלומר שיוליכו את החבוש היושב בבית האסורים שבבית פגי מהמגדלים הבולטים חוץ למגדלים הפנימיים, היינו ממקום שלא נתקדש למקום שנתקדש ושם יאכלנו לפסח.

אחר כתבי כ"ז ראיתי בספר „בני אשר" מהרה"ג ר' יעקב גאלדמאן ז"ל, שם בפ"א מדבר גם הוא על בית פגי, באור שמו ומקומו, ושואל ומקשה אותן הסתירות שהכל שואלים עליהן, וגם הוא מחבר את שם ומקום „בית פגי" עם „שני הבצעין" שנוספו על ירושלם, אלא ששונה דעתו מדעתי בהרבה: א) דעתו הוא כאשר חשבו רבים מכבר שאותן הבצעין היו במזרח העיר, כנראה מהגירסא בתוספתא המובאה בשבועות „שני בצעין היו בהר המשחה, ב) ולדעתו באור שם „פגי" הוא ע"ש פגיין או ע"ש בצעי המים, והאריך שם בזה. ואני לא כן עמדי כאשר כבר הארכנו בע"ה לעיל ח"ב פ"ח שצדקו אלה האומרים שהבצעין היו בצפון העיר ששם היתה תורפה של ירושלם ומשם היתה נוחה להכבש ולפיכך רק שם בצפון העיר מצאנו בצור החומות (שני' שלישית ורביעית), כן גם א"א לומר שנתקדש בזמן מן הזמנים חלק מהר הזיתים, ולכן הסכמנו שם שהגירסא בתוספתא עצמה היא הנכונה „שני בצעין היו בירושלם" וכ"ה בירושלמי, ובבאור שם בצעים אמרנו שם שהוא לקוח משם „בצוע" (בצע פרוסה וכדומה), בשביל שהיתה שם החומה בצועה, ובחברנו את פגי עם בצעתי אנו מבארים את שם פגי כמו אכלה פגי.

אולם הערה אחת קצרה שהעיר הרב המחבר הנז' שם בשולי היריעה בהגהה (כמו דרך אגב): „ואולי זו החומה שנמצאה למזרח הה"ב היא אפשר בית הפגי" — הערתו זו הבריקה במוחי הארה חדשה, שאפשר אמנם כן זו החומה המזרחית היא היא בית הפגי, אעפ"י שאיננה הבצעתא שלי שבצפון העיר, ואיננו גם מהבצעים של הרב המחבר הנז' שבהר המשחה, ואבאר דברי: הנה כבר כתבנו לעיל בח"ב (פ"ד ד', פ"ז ז', פ"ט ד') שנמצאה חומה חוץ וסמוך להה"ב, 16 מטר מזרחה. וטרם התברר לא לנו ולא להארכילוגים אם חומה זו מתחברת בצפונה לחומה השני' שבצפון העיר (במקום החומה הצפונית של העיר כיום) באופן שזו החומה המזרחית היא המשך מחומת חזקי' חומת הבצעתא שנתקדשה, או שזו החומה מתחברת בדרומה לחומה החצונה שסבבה את העפל ובאופן זה היא המשך מחומת מנשה שבנה את החומה החצונה וסבב לעפל, או

שזו החומה המזרחית היא בכלל מתקופת בית שני. ואם נאמר שהיא מתחברת לחומת הבצעתא (הראשונה) יש גם לשער שגם היא נבצעה בזמן שנבצעה חומת הבצעתא בתקופת בית שני, ואם חומה זו היא המשך לחומת מנשה ולא נתקדשה או שהיא מתקופת בית שני שאז לא הי׳ אפשר עוד לקדשה — יתכן שחומה מזרחית זו לא נגמר בנינה, כשם שלא נגמרה החומה השלישי (הרביעית לדעתנו) בין כך ובין כך מכיון שכאן לא היתה החומה בשלמותה שוב קורא לה „פגי" — כמו פרי שלא נתבשל ולא נגמר.

ולוא נסכים לקבוע את בית הפגי פה במקום החומה במזרח הה״ב — הי׳ כל עקוב למשור: הי׳ מובן מה שקוראים לו „היקף חצון בירושלם" ועם זה גם „חוץ (וסמוך) להר הבית" וכל דברי רש״י והרמב״ם וכו׳ אינם סותרים זא״ז. ואפי׳ אם לא תקדש חלק הקטן הזה מובנים הדברים עפ״י מה שאמרנו לעיל שבכונה בחרו כאן בהלחם ובמע״ש כו׳ לשון „בית־פגי" משום שמשם אפשר דאמטי לי׳ ואכל. ובנוגע להסוגי׳ האחת דפסחים צ״א מחבוש בבית האסורים — שם מדובר (כמו שאמרנו לעיל) במקום שממנו אפשר להביאו ממקומו לפנים עובי החומה שנתקדש.

ובזה אנו חוזרים לראשונות: דאם כנים אנחנו שבלחם התודה (ובחמץ על הפסח להר״ש) אם רק אפשר דאמטי׳ לי׳ כו׳ אין זה חוץ לחומה — א״א לתנא דמתני׳ בכלים לחשוב גם שוחט תודה ולחמה חוץ לחומה (או בפסח על החמץ) כיון שאין הדין שוה עם אכילת ק״ק ומע״ש, דכאן אפי׳ איננו לפנים מן החומה מתקדש אם רק אפשר דאמטי׳ לי׳ ואכל במקום מקודש.

ועדין צב״ק שלא חשב במשנה שאר דברים מסוג א׳ התלוים בקדושת ירושלם. ואף אמנם בנוגע להדברים ט״ז י״ח י״ט — י״ל שהם מדרבנן ולא חשיב דרבנן במקום שחושב דאורייתא, ודין (ו׳) לולב להרמב״ם יש ג״כ ליישב במקצת מ״ט לא חשיב לי׳ — מחורתא היא: שבמשנה נתנו רק את היסוד בשביל מה נתקדשה ירושלם, ושאר כל הדברים הנם תוצאה מהקדושה הזו, ועד״ז תירצנו לעיל (ח״א פ״ח ב׳) לשון הרמב״ם (בה״ב פ״ז) האומר „לפנים מן החומה מקודש שאוכלין שם ק״ק ומע״ש ואלו דברים נאמרים בירושלם וכו׳" — שבתחלה הביא היסוד למה נתקדשה ירושלים ואח״כ הולך ומונה שאר הדברים.

ה. כל הדברים אמורים לפנים מן קו החומה המקודש (ודין עגלה ערופה):

א) כבר אמרנו לעיל (ח״ב פ״ג ב׳) שהמובן הוא שכל הדברים הנאמרים בירושלם הם דוקא תוך החומה המקודשת ולא חוצה לה. ולא מבעי ששת הדברים הראשונים שמנינו לעיל, אכילת ק״ק ומע״ש והנמשך מזו, או שלשת הדברים

(ט"ז י"ח י"ט) המסתעפים ג"כ מקדושת ירושלם — שבודאי רק לפנים מן החומה, אלא אפי' גם שאר הדברים כך הם. דהרי גם ששת הדינים שהם מה"ת משום שירושלם לא נתחלקה לשבטים — המובן הוא שהם ג"כ רק בגבול אותו הקו של"נ לשבטים, וכמו"כ הסוג השלישי (ד' הדברים) בשביל שמירה מטומאה מסתבר שהם רק במקום שנאכלים ק"ק ומע"ש ומדכללום (בתוספתא ורמב"ם) עם שאר הדברים אפילו עם אלה שהם משום יופי העיר וכו' — ש"מ שכולם שוים בד"ז, ורק לפנים מן החומה.

ואף שיש להסס מלשון הרמב"ם (בה"ב פ"ז) האומר: ירושלם מקודשת משאר עירות שאוכלים ק"ק ומע"ש לפנים מחומתה ואילו דברים נאמרים בירושלם כו' — משמע מלשון זה שלפנים מן החומה הוא רק לענין אכילת ק"ק ומע"ש והדומה ולא כל שאר הדברים — כבר אמרנו לעיל, שלא להפריד ביניהם בא הרמב"ם, אלא שמתחילה הניח היסוד למה נתקדשה ירושלם לפני מן החומה ואח"כ הולך ומונה שאר הדברים הנאמרים בירושלם המקודשת הלזו.

ב) הן אמנם אפי' בהדברים מה"ת משום של"נ לשבטים אין לתחם בכלם דוקא את גבול הקו המקודש: כגון „אין ירושלם מביאה עגלה ערופה" קשה לצייר הפרש בין תושבי פנים החומה לתושבי חוץ לחומה, וכשם שאין מביאין ע"ע על תושבי ירושלם הפנימיים כך גם על תושבי הפרברים. דבשאר עיירות אם נמצא חלל קרוב אל עיר מביאים הע"ע גם על התושבים שבתוך עיבורה, ואם נמצא בין פרבר לעיר אחת היא אם קרוב יותר לעיר או לפרבר, דנחשבו לעיר אחת. ואפי' הפרבר חוץ לעיבורה של עיר ונמצא קרוב יותר לפרבר מכיון שהעיר גדולה מן הפרבר שדינן את החלל לעיר (עי' ב"ב כ"ג: ובתוס' שם ורמב"ם רוצח פ"ט ו') בלתי רק אם הפרבר נתפשט ונעשה יותר גדול מהעיר והוא חוץ לעיבורה (או חוץ לתחומה) ונמצא קרוב להפרבר הר"ז כעיר בפני עצמה שהיא המביאה את הע"ע ולא העיר. והה"נ בנ"ד אין הפרש בין תושבי הפרבר לתושבי ירושלם שכשם שאין ירושלם מביאה ע"ע הה"נ תושבי הפרברים הגלוים לירושלם, ואפילו אם הפרבר חוץ לעיבור העיר כיון שירושלם רוב לגבה אין מביאין ע"ע. והא דאמרו שמודדין לעיר אחרת היינו אם העיר האחרת כמוה או גדולה ממנה (עמ"ש בזה המ"ח תק"ל), ואם הישוב מחוץ לעיר נתפשט באופן שהוא גדול יותר מפנים העיר והוא נתוק מעבור העיר (או חוץ לתחומה) הרי הוא שוב עיר בפ"ע ואה"נ שהעיר ההיא מביאה ע"ע, וכדאמרו בדין ירושלם „נמצא קרוב לירושלם מניחין אותה ומודדין אל שאר עיירות הסמוכות לה" (רמב"ם רוצח פ"ט ה'), ר"ל מודדין אל העיר הסמוכה לה שהיא עיר בפני עצמה וגדולה מירושלם ועי"ש בסוטה פ"ט ובב"ב כ"ג בתוס' ורמב"ם שם ומ"ח שם.

וקצת קמבע"ל בהא: אולי יש הפרש בין ירושלם לפרורי' בנמצא החלל תוך העיר, שאם נמצא לפנים מן החומה אין מביאה עגלה ערופה אבל אם נמצא תוך הפרברים אפשר שבכה"ג לא נתמעט דהרי נמצא במקום שנתחלק לשבטים ועד כאן ל"א שהפרבר נגרר לעיר אלא כשנמצא קרוב לירושלם וצריכין למדוד שפיר אמרי' שאין מודדין לירושלם וממילא גם להפרבר, אבל אם נמצא לא קרוב לעיר אלא בתוך העיר שא"צ למדוד אפ"ל שרק אם נמצא תוך ירושלם מקום של"ג לשבטים אין מביאה משא"כ בנמצא תוך פרבר שאינו נגרר לירושלם להתמעט מדין ע"ע, ושם ל"ש לומר דשדינן את החלל להרוב שכ"ז אינו אלא כשצריכין למדוד.

אמנם כנראה כל דין עגלה ערופה הוא רק בנמצא קרוב לעיר לא תוך העיר. והחדוש הוא שד"ז לא מצאנו מפורש לא בגמ' ולא בראשונים, אלא שכל לשון המקרא אומר דוקא שנמצא קרוב לעיר כדכתיב כי ימצא כו' נופל בשדה לא נודע מי הכהו ויצאו זקניך ושופטיך ומדדו אל הערים כו' והיה העיר הקרובה וגו' — שכל לשון זה משמע שמדובר בנמצא בשדה שמחוץ לעיר ולא נודע מי הכהו ואיזו עיר הכהו והמצוה לבאר איזו העיר הקרובה וכ"מ קצת גם מסוגית הגמ' דסוטה (מ"ה) ממה שאמרו אפי' נמצא בעליל לעיר מצוה למדוד משמע שהמדידה היא מתנאי המצוה וזה שייך רק בחוץ לעיר ולא כשנמצא תוך העיר וכ"מ מכל הויכוח בגמ' (ב"ב כ"ג) רוב וקרוב וממש"ש בתוס' בירושלם אמאי לא אזלי' בתר רוב, מכ"ז משמע שכל הדין נאמר רק בנמצא בחוץ לעיר והא דאמרו בגמ' „בשדה ולא צף ע"פ המים" ולמה לא אמרו בשדה ולא בעיר — משום שכל הקרא וכל הענין מדבר בנמצא קרוב לעיר לא תוך העיר וכן יש להסתייע ממה שאמרו שקנה מקומו לענין קבורה (ע"ש בסוגיא ובירושלמי ה"ד) ואי תוך העיר יש בזה כללים שונים כן גם מוכח מהא דאומרים זקני העיר ידינו לא שפכו ועינינו לא ראו, ואמרו במשנה וגמ' שלא ראוהו ופטרוהו בלא מזונות ובלא לויה (ע"ש הסוגיא) כמצות לויה לזה שהולך חוץ לעיר ושזו גרמה להרגתו וכ"ז ל"ש בנמצא תוך העיר.

ברם שיש לדייק בלשון הירושלמי (שם פ"ט ה"ב): נמצא עומד על מטתו והסכין תקוע בלבו אין עורפין משמע בשביל ב' טעמים א) משום דאינו נופל, ב) שאינו בשדה ע"ש פי' קה"ע ומינה משמע קצת דוקא על מטתו אבל שלא על מטתו אפי' בעיר עורפין וכמובן יש לדחות חדא שכל עיקר נתמעט „משום עומד" (שאינו „נופל") כפי' פ"מ, ועוד דיתכן על מטתו גם חוץ לעיר ובא להשמיענו שאליבא דרשב"י עורפין אף שעומד ואף על מטתו ואפי"ת שאליבא דרשב"י שם בירושלמי עורפין אף בנמצא תוך העיר (מה שג"ז אין הכרח) הרי סיימו שם שזוהי מהשמועות שאמרו בשם רשב"י ולא דסמכי הן.

גם יש לדייק קצת מסוגיא דיומא (כ"ג.) מעשה בשני כהנים כו' ועמד ר' צדוק כו' על מ י להביא ע"ע כו' ופריך וירושלם מי מביאה ע"ע ואמאי לא פריך הא נמצא תוך העיר — אבל ג"ז אין דיוק דעכ"פ עדיפא מזו אמרו שם בגמ' שכ"ז לא לדינא אלא כדי להרבות בבכיה וגם תוס' הקשו שם קושיא אחרת ותירצו עד"ז.

תו ראיתי במנחת הנוך (מ"ע תק"ל) מספ"ל ספק זה מהו בנמצא תוך העיר אם מביאין ע"ע והעיר מסוגיא דיומא הנ"ל וכ' גם הוא כמו שאמרנו שבכל אופן גם מטעמים אחרים אמרו שם של"ש שם ע"ע. ובהשמטות מביא המ"ח שמצא בס' „יד דוד" על יומא שהרלב"ג והאברבנאל אמרו אמנם בפשיטות ש ב נ מ צ א ת ו ך ה ע י ר א י ן מ ב י א י ן ע "ע, ובס' מחנה יהודה עורר ע"ז מגמ' דיומא הנ"ל ולפמ"ש אין משם פירכא.

אח"ז ראיתי בס' דבר אליהו (סי' י"א) להגאון מוהר"א קלצקין זצ"ל הגאב"ד לובלין מה ששאלו מאתו על תוס' ב"ב (כ"ג:) שהקשו ל"ל למעט ירישלם מע"ע תפ"ל דליזול בת"ר דעלמא — ומה זו קושיא והלא עכ"פ אנו צריכין למעט ירושלם כשנמצא תוך העיר של"ש ליזיל בת"ר דכאן נמצא וכאן היה ובאמנה תי' כן בס' חמדת שלמה (א"ע סי' כ"ד) ופלפל ע"ז בס' דבר אליהו דכאן נמצא וכאן היה ל"א רק בגוונא דפרדיסא שלא זזו משם ולא בכה"ג ולאחרונה העיר גם הוא בספק זה בנמצא תוך העיר אפשר שאין מביאין ע"ע דג"ז נתמעט מדכ' „בשדה", ולענ"ד מלשון בשדה אין למעט תוך העיר דאפשר להיות בשדה תוך העיר אלא שבכלל מכל הענין, במקרא במשנה ובגמרא, משמע ק ר ו ב לעיר ולא ת ו ך העיר וכמש"ל.

ובזה הדרנא לקמייתא דבדין זה אין נ"מ בין יושבי פנים מן החומה ליושבים חוץ לחומה תוך עיבורה של העיר.

ג) כמו"כ הערנו לעיל שם שגם בדין שאין ירושלם נעשית עיר־הנדחת — אין חילוק בהרבה בין היושבים בפנים לחומה בין יושבים חוץ לחומה שנגררים גם הם לאנשי ירושלם, ואין גם הפרש במדיחי העיר אפי' אם הם תושבי פרבר מכיון שהם בכלל ירושלם שאין נעשית עה"נ, ויש לפלפל.

אבל בדרך כלל שפיר הוכחנו שם שהדברים הנאמרים בירושלם — לאו דוקא בנוגע לאכילת ק"ק ומע"ש או בנוגע לשמירת הטהרה — הם לפנים מן החומה ולא מחוצה לה והראי' מ„אין ירושלם מטמאה בנגעים" שזו בודאי דווקא לפנים מן החומה והוא נכלל עם יתר הדברים (גם ברמב"ם), וכן הוכחנו מדין אינה נחרשת והלא מותר לחרוש בסמוך לעיר כנאמר בברייתא דפסחים בשתי פרות חורשות בע"פ וג"ז נכלל ברמב"ם עם שאר הדברים. ולהלן פי"א סעי' ז' הביאנו שבישוב מחוץ לחומה מותר גם לנטוע ולקיים אילנות וגינות ופרדסות.

ו. זמן הגזרות והתקנות הללו:

א) י"ב דברים מהנאמרים הם מדין תורה: ששה דברים הראשונים וששת הדברים מסוג השני משום שירושלם לא נתחלקה לשבטים. והשאר הם מדרבנן, מהם ארבעה מסוג א' (ט"ז י"ח י"ט כ"ה) שהם מדינא. גם דין „הכל מעלין" הוא דרבנן אפי' להרמב"ן שישוב אר"י הוא מה"ת, כי אין בעל ואשתו כופין זא"ז בשביל מצוה וזוהי רק תקנתא דרבנן. וארבעה מסוג שלישי גזרות הן להרחקה מטומאה, וחמשה דברים שלשה מהסוג הרביעי (ליופי העיר) ושנים מסוג החמישי (להכשרת ישובה) — תקנות הן שתקנו לשבחה של ירושלם המקודשה.

ב) כל הדברים שנאמרו מדרבנן קשה להחליט באיזה זמן נאמרו נגזרו ונתקנו. כמו"כ אין להחליט אם כלן נאמרו ונתקנו בזמן אחד. אלא שהסברא אומרת שזמנן הוא מימי דוד ושלמה, ונהגו גם בזמן בית ראשון, דהרי בתוספתא דנגעים פ"ו הוכיחו דין „יצא אין מחזירין אותו" מן עוזי' המלך שלא הכניסוהו לירושלם, הרי מפורש שדין יצא אין מחזירין נהג בזמן בית ראשון, וכן אין מעבירין בתוכה עצמות, והה"נ הא דאין מקיימין בה קברות דהרי מלכתחילה קברו מלכי בית דוד במערות אשר מהן מחילה יצאה להוציא את הטומאה לנחל קדרון.

והא דהכניסו איזה מלכים ממלכי יהודה שמתו חוץ לירושלם ומהם שנקברו בירושלם אף שלא במערות קברי מלכי ב"ד (ולא מצינו שעשו גם שם מחילות להוציא הטומאה) כבר דברנו בעזה"י לעיל ח"א פ"ג ג' וח"ב פ"ג א' ולהלן פרק י"ב וי"ג.

וכן נמי הא דאין מלינין בה את המת ואמרו ע"ז (ב"ק פ"ב:) „גמרא" וכתב רש"י מסורת היא — המובן שהיא מסורת מקדמת דנא מעת קדושת ירושלם ואף שיש הרבה פעמים לשון „גמירי" שהוא הללמ"ס כגון במו"ק (ג':) גמירי הילכתא, ובב"ק (ג':) הלכתא גמירי לה בצרורות שהוא הללמ"ס וכדכ' שם רש"י, ובסנהדרין (נ"ז.) גמרא גמירי לה שהי' ב' קברות שהוא מסיני עי"ש רש"י, ובפסחים (י"ז:) במשקי בי מטבחיא, וכן המובן גם ביומא (ע"א:) מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה — הנה בנ"ד אין המכוון מסיני דהר"ז מדרבנן ואף דגם כאן כ' רש"י „מסורת היא" אבל גם ללשון זה אין לו גדר קבוע, „אם למסורת" פירושו המסורת הנמשכת ממרע"ה (עי"ש רש"י סוכה ו' ועוד), ויש לשון „מסורת" שהיא קבלה מאבותיהם מזמן מאוחר כמו בשקלים (פ"ו א') מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגנז, וכן עוף טהור נאכל במסורת (חולין ס"ג:), ובירושלמי בכ"ד מסורת היא מאבותינו או מאבותי (יומא פ"ג שקלים פ"ה חולין פ"א ועוד). וכן גם לשון „גמרא" יש לו מובנים שונים ובכ"ד מובנו קבלה מרבותיו או מרבותיהם, כמו אביי הוי מסדר סדר המערכה משמי'

דגמרא (יומא י"ד: ול"ג.) עי"ש רש"י, וכגון גמירא דמאפר אתו (סוכה מ"ז.), גמירא דאין חי' שביהודא גדלה על פירות שבגליל (פסחים נ"ב:). והאי „גמרא" שכ' כאן רש"י מסורת היא המובן קבלה דור מפי דור, עד זמן קדושת ירושלם, שאז אמרו זאת ולא גילו בה טעם, ועמ"ש לקמן פי"ד.

ומדכללו כלם בכלל אחד הסברא אומרת שכלן נתקנו בזמן קדושת ירושלם.

ז. הנהוגים ושאינם נהוגים בזמן הזה:

א) הסוג הראשון, הדברים הנוגעים מצד קדושת ירושלם, אלא שאינם צריכים מזבח (או סנהדרין) — נוהגים גם בזה"ז. ולא מבעי לשיטת הרמב"ם וסיעתו דקדושה ראשונה של ירושלם ומקדש קדשה לשעתה ולעת"ל ואלו הי' מזבח היתה גם אכילת קדשים ומע"ש נוהגת בזה"ז — דודאי הדברים שאינם קשורים במזבח נהוגים כמו לפנים, אלא אפי' להראב"ד האומר שקדושת מקדש וירושלם בטלה, כבר בארנו לעיל בעזה"י (ח"א ביחוד בפ"א) שרק קדושת המחיצות בטלה עם בטול המחיצות אבל לא עצם הקדושה של ירושלם ומקדש, וקדושת ירושלם עצמה וערכה לא זזה ממקומה בנוגע לכל הדברים הנאמרים בה מצד קדושתה וערכה.

ב) הסוג השני, הדברים הנאמרים בשביל שלא נתחלקה לשבטים, אינם נהוגים בזה"ז. ולא רק חמשת הדברים האלה „שאין הבית חלוט בה" „ואין מביאין עגלה ערופה" „ואינה נעשית עיר הנדחת" „ואינה מטמאה בנגעים" „ואין בה דין סורר ומורה" שלא שייכים כלל בזה"ז — אלא אפי' הא „דאין משכירין בתוכה בתים" מובן ג"כ שאינו נוהג בימינו דהא לקמן (פ"י ב') נבאר בעזה"י שדין זה נאמר בירושלם (בשביל הלאמת הקרקע לכל צרכי הלאום) בזמן שכלל ישראל הי' דרוש לה, כמו בזמן העלי' לרגל, ואינו שייך בזמננו. תו"ר עתה גם בכפו"פ פ"ו (הוצאת לונץ דף ע"ח) אומר גם הוא: „אין משכירין בתים בירושלם מסתברא שאינו אלא בזמן הבית".

ג) וכן הסוג השלישי והרביעי והחמישי — אינן בזה"ז: לדברים הנאמרים משום גזרת טומאה אין מקום בזה"ז שכלנו טמאים ואין אכילת קדשים בירושלם, ומופלאים בעיני דברי הכו"פ (פ"ו) מש"ש: נראה מכאן שאם הי' בירושלם היום דקל שלולבו פסול דהו"ל מצוה הבאה בעבירה כו' ושמא יש חלוק בין נטעו ישראל לנטעו גוי כו' עכ"ל. ולענ"ד מלבד מה שעיקר היסוד של מהב"ע איננו מבוסס כאן, חדא שמצוה הבאה בעברה דרבנן לא מצינו בכה"ג ואפי' לפי"מ שהביא ספר ארעא דרבנן למוהר"י אלגזי (אות ש"ס) שגם בעבירה דרבנן אמרי' כן בברכות (מ"ז:) טבל דרבנן כו' ובפסחים (ל"ט:) במרור של מע"ש — אכתי לא מצאנו במצוה דאורייתא ובעבירה דרבנן, בפרט עבירה שכזו שאין לה עיקר

מה"ת והיא רק תקנה, אף גם לפמ"ש תוס' (סוכה ל' ועוד) של"א מהב"ע אלא אם המצוה באה ע"י העבירה הרי בנ"ד האסור הוא הקיום לא הנטיעה ועמ"ש לקמן ח"ד פי"ג ו' — בר מכל דין אין דבר זה נוהג בזמננו, לפי מה שהבאנו לעיל דהא „דאין מקיימין בה אילנות" הוא משום שמירת הטהרה מטומאה, ואין לזה מקום בזה"ז, גם חילוקו בין נטעו ישראל לבין נטעו נכרי — לא מובן לענ"ד וכמש"ל שכאן האיסור הוא הקיום אין מקיימין בה אילנות, ואין כאן חילוק מי שנטעו אלא שיש לחלק בין אילן של ישראל לבין אילן של נכרי. תו מצאתי ברדב"ז (ח"ב תרל"ג) אומר גם הוא שלא נהוג זה בימינו אלא שחשב גם דברים מה שלענ"ד נוהגים בזמננו. וגם הכפו"פ מסיים שם: אין עושין כבשונות כו' אין מגדלין תרנגולין כו' ואין מוציאין זיזין כו' הני וכיוצא בהן אין נוהגות אלא בזמן הבית עכ"ל.

כמו"כ הדברים שנאמרו משום יופי העיר (סוג ד') נהגו בזמן שהיתה עיר קדשנו משוש כל הארץ, ולא בזמן שהוסרה העטרה. ועד"ז מצינו שאמרו ז"ל: כרם רבעי הי' עולה לירושלם מהלך יום אחד לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלם בפירות משחרב ביהמ"ק נפדה אף בסמוך לחומה (מע"ש ה' ב' ורמב"ם מע"ש פ"ה ה'). ונשתוממתי לראות בפאה"ש (פ"ג ט') החושב ומונה „אין עושין בה גגות ופרדסין ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח" בין הדברים הנהוגים בירושלם בזה"ז. וכנראה סמך על הכפו"פ המובא לעיל, ולענ"ד אינן כן.

וכמו"כ הדברים הנאמרים בה משום הכשרת ישובה הקודש שיהי' יושבי' בני יחס (סוג ה') אינו בזמן הזה.

ולכאורה הרי הרמב"ם (ממרים פ"ב ב) אומר גם כשבטל הטעם לא בטלה הגזרה או התקנה דאין ב"ד אחר יכול לבטל כי אם גדול מהראשונים בחכמה ובמנין. והראב"ד חולק ע"ז ואומר שבבטול הטעם בטלה התקנה והביא ראי' מעטור שוקי ירושלם. וכתב התוי"ט (מע"ש פ"ה ב') שאדרבה משם מוכח כהרמב"ם מדהוצרכו לומר ותנאי הי' בדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר, ועי"ש תוי"ט שהאריך בזה. וכן יוצא מסוגיא דביצה (ה': עי"ש. מ"מ בנ"ד ודאי בטלו הדברים הנוגעים לשמירת הטהרה וכנראה מכמה דוכתי דהרי עכ"פ אין אנו טהורים. גם התקנות ליופי העיר וישובה איננו בידינו ולמי ניפה אותה, וע"ד שאמר ריב"ל סוף כתובות „ארץ ארץ למי את מוציאה פירותיך", ועד"ז אר"י עצי ירושלם של קנמון הי' כו' ומשחרבה ירושלם כו', ובדוכתי עוד. ומה"ט לא שייך כיום עטור ירושלם (ואף שהתוי"ט מתוכח ממה שהוצרך התנאי). ויש לדבר עוד בזה. וכ"נ בכפו"פ פנ"ג.

עוי"ל שבכל כה"ג לכתחלה כך התנו ביניהן שיהא אפשר לבטל וכמו שאמרו במו"ק (שם ג':) ועי' מ"ש תוס' בב"ק (פ"ב: ד"ה אתי), ודומה למים

מגולין שעכשיו שאין נחשים מצוין אין חוששין בכל אותן המקומות כדאיתא ביו"ד (קט"ז ב') עי"ש ט"ז ועי"ש פר"ח שהביא כמה דוכתי שנוהג אף שבטל הטעם וכנגד זה הביא יש שבבטול הטעם בטל המנהג והביא דברי הר"ן פרק בתרא דע"ז ופלפל בזה עי"ש, ועי' פ"ת אה"ע קמ"ה סק"ט, ושו"ת שואל ומשיב ח"א סי' קי"ד.

פרק ב׳.

מעשר שני

א. מחיצות ירושלם למע״ש:

א) כל זמן שלא הובא המע״ש לירושלם אין עליו הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך, דאמר ר׳ אמי א״ר יוחנן מע״ש מאימתי חייבים עליו משראה פני החומה מ״ט דא״ק לפני ה׳ תאכלנו וכתיב לא תוכל לאכול בשעריך כל היכי דקרינא בי׳ לפני ה׳ תאכלנו קרינן בי׳ לא תוכל לאכול כו׳ (מכות י״ט: ורמב״ם מע״ש פ״ב ו׳).

ואעפ״י שאין עליו הלאו — ישנה עשה המעכבת מלאכלו גם קודם שנכנס לירושלם, דכתיב כי ירחק ממך המקום ונתת בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום וגו׳, וכ״ה בתוס׳ מכות (שם ד״ה אר״י) שכתבו בזה״ל: וקשה דכיון דקודם שיראה פני הבית ה״נ דמותר לאכלן חוץ א״כ למה הוזקק לעולם לפדות מע״ש, י״ל בודאי ליכא לאו אבל עשה איכא דכתיב וצרת הכסף בידך אבל בלא פדי׳ לא עכ״ל. ומסתבר לענ״ד שהעשה „לפני ה׳ תאכלנו״ איננה גם היא כל זמן שלא נכנס לירושלם, דכשם שאמרי׳ כל היכי דקרינא בי׳ לפני ה׳ תאכלנו קרינן בי׳ לא תוכל לאכול בשעריך — כך הוא גם להפך כל היכי דלא קרינן בי׳ לא תוכל לאכול בשעריך לא קרינן בי׳ לפני ה׳ תאכלנו. תו״ר בערוך לנר (שם בתוס׳) כ׳ שהריטב״א הביא אמנם גם העשה לפני ה׳ תאכלנו והעיר ע״ז הערוך לנר מדלא כתבו תוס׳ אלא העשה וצרת הכסף י״ל שדעתם שהאי לפני ה׳ תאכלנו שכתיב אחר הלאו גם היא אינה אלא במקום שיש הלאו וכדברינו אנו בעז״ה.

והנה בכריתות (ד׳ ;) אמרו: „מכדי כ׳ רחמנא ואכלת לפני ה׳ א׳ מעשר דגנך תירושך ויצהרך בפנים אין בחוץ לא״, משמע לכאורה שבחוץ עובר על ואכלת לפני ה׳, ואפ״ל שרק „לפני ה׳ תאכלנו״ קשור בלאו דלא תוכל לאכול, הסמוך לו, ככתוב „לא תוכל לאכול בשעריך כו׳ כי אם לפני ה׳ וגו׳״ (דברים י״ב) אבל „ואכלת לפני ה׳״ שכתיב הלאה (דברים י״ד) י״ל שאינו קשור בהלאו. וכן ראיתי במנחת חנוך (מצוה תע״ג) אומר: שקודם שנכנס לירושלם ישנה העשה ואכלת לפני ה׳, ובמצוה תמ״ב מביא מקור הנז׳ דכריתות. וכי תקשה על תוס׳ הנז׳ שאמרו שקודם שנכנס לירושלם ישנה העשה „וצרת הכסף״ ולמה לא אמרו העשה „דואכלת לפני ה׳״ — אפשר להדחק ולומר שגם כונתם לכל ארבעת המקראות שבדברים י״ד ואכלת לפני ה׳ כו׳ וכי ירבה ממך הדרך וכו׳ ונתת הכסף וצרת הכסף בידך והלכת וכו׳ ונתת הכסף כו׳ ואכלת שם לפני ה׳.

ונפלאתי לראות בס׳ מעין החכמה דף ק״ו אומר דבר חדוש שהרמב״ם לא ס״ל כתוס׳ שיש עשה מה״ת ודעתו כי טרם שנכנס לירושלם אינו אסור באכילה אלא מדרבנן. ולא הבנתי הא מע״ש ה״ה ממון גבוה גם בגבולין, ולא עוד אלא אפי׳ לר״י שס״ל מע״ש ממון הדיוט גם הוא מודה עכ״פ שאסור באכילה מה״ת בגבולין ולכן פטור מחלה כמבואר סוף סנהדרין (קי״ב :), וכמש״ש רש״י ד״ה אבל בגבולין, ותוס׳ בקדושין (נ״ג : ד״ה ותנן), שגם ר״י מודה שבגבולין הוא ממון גבוה כלישנא קמא דרש״י שם בסנהדרין ותוס׳ סוכה (ל״ה : ד״ה לפי) וכ״מ בסוגיא דב״מ (צ׳.) שחוץ לחומה גם טרם הובא לירושלם אסור באכילה מה״ת אפי׳ לר״י דהא פריך שם ולר״י הא בעי חומה. אלא שלפמ״ש תוס׳ (ד״ה כאן) אין ראי׳ לר״י שאסור לאכול מה״ת ואין הוכחה גמורה לפי״ז אפילו מסוגיא דסוף סנהדרין די״ל שעכ״פ אין זו „דישו״ ולא „עריסותיכם״. אולם עד כאן לא כתבו כן בתוס׳ דב״מ אלא אליבא דר״י אבל אליבא דר״מ שכותי׳ פסקי׳ אסור באכילה ביותר בגבולין. תו״ר בס׳ תורת הארץ להרב הגאון ר״מ קליערס (שליט״א) [זצ״ל] פ״ט ל״ט הביא בשם קונטרס משמרת להבית (לבית רידב״ז שבפאה״ש) שדחה ג״כ דברי „מעין החכמה״ ממה שכ׳ הרמב״ם בבכורים (פ״ו ד׳) שמע״ש בגבולין פטור מחלה. ותמוהים לי ביותר דברי הגאון בעל מנחת חנוך שבמצוה תר״ט אומר שחוץ לירושלם הוא דרבנן ואילו במצוה הקודמת תר״ח ולעיל במצוה תע״ג אומר שהוא בעשה [1].

ב) ואע״ג שהלאו דלא תוכל לאכול בשעריך איננו אלא כשנכנס לירושלם ויצא (וכן העשה לפני ה׳ תאכלנו ולענ״ד גם העשה ואכלת לפני ה׳), גם הלאו „לא בערתי ממנו בטמא״ שאסור לאכול מע״ש בטומאה בין שהאוכל טמא והוא טהור בין שהמע״ש טמא והאוכל טהור ג״ז דוקא בירושלם [2]). אין ההבאה לירושלם מוסיפה קדושה על המע״ש, וכל הקדושה של המע״ש חלה בגבולין מיד בההפרשה וקריאת השם של המע״ש. ודאי הוא שמע״ש ה״ה קדש גמור מיד בההפרשה או בקריאת השם, כמפורש בתוספתא (מע״ש פ״ד ט״ז) הפריש תרומות ומעשרות ומע״ש ולא קרא להם שם ר׳ יוסי אומר נתקדשו ר״י אומר לא נתקדשו עד שקרא להם שם (ועי׳ משנה מע״ש פ״ד ז׳) רמ״א אם עתיד לקרא להם שם אין בהם קדושה עד שיקרא להם שם אם אין עתיד לקרא להם שם כיון שהפרישם נתקדשו. הרי אמרו שנתקדשו בההפרשה או בהקריאה, הגם שהתם הזכירו גם מע״ר שאין בו קדושה ודאי שם קדש אמרו בשביל תרומה ומע״ש. כמו״כ אנו רואים שמיד

---

1) ויש לפרש דכוונת המנחת חנוך במצוה תר״ט הוא דיש אסור מדרבנן על הטומאה וע״ז לוקה מלבד העשה של חוץ לירושלם וכמ״ש לעיל במצוה תר״ח — נ. א.

2) כמ״ש הרמב״ם בפ״ג ממע״ש הל״א — נ. א.

שהפריש בעודנו חוץ צריך פדיון או חלול שע״ז מתחלפת הקדושה של המע״ש על הדבר שבו נפדה או נתחלל וחלול ופדי׳ הוא רק בקדש. גם מפורש בכ״ד שלר״מ שמע״ש ממון גבוה (וכ״ה להלכה כדאמרו קדושין נ״ד הלכה כר״מ במע״ש) ושם בסוגי׳ בקדושין (נ״ב:) שמהות ממון גבוה במע״ש כממון גבוה של קדשים קלים — כ״ז גם בגבולין מיד שהפריש מדפריך שם ולר״מ מי מצי נותן לו במתנה והוצרך לתרץ כגון דיהיב לי׳ בטבלי׳, וכן מפורש במע״ש פ״ג לא יאמר אדם לחברו העל הפירות לירושלם וטול חלקך, וכן בשאר הדינים הנמנים שם בפרק הנז׳ וברמב״ם פ״ג — הכל גם בחוץ לירושלם, ולא עוד אלא כאשר אמרנו בחוץ לירושלם להרבה פוסקים הוא ממון גבוה אפי׳ לר״י עי׳ סנהדרין קי״ב, וברמב״ם בכורים (פ״ו ד׳) „עיסה של מע״ש בירושלם חייבת״, ששם היא נקראת „עריסותיכם״, אבל חוץ לירושלם פטורה, וכמ״ש כ״מ ורדב״ז. וכן אמרו שם בסנהדרין בדין עיר הנדחת שמע״ש בחוץ לירושלם היא יותר „שלל שמים״ דתני שם מע״ש של עיה״נ כו׳ ופריך בגמ׳ הא בגבולין הוא שלל שמים ומשני דמיירי שאסקוהו לירושלם ונפלו מחיצות, (וכבר תמה הלח״מ על הרמב״ם ע״ז פ״ד ט״ו שכ׳ „מע״ש של עיה״נ יגנז״ ולא הביא החילוק שבגמ׳ בין הביאו לירושלם לבין גבולין). וכן מבואר בכ״ד עוד שקדושת מע״ש חלה מיד אחר ההפרשה.

ולא עוד אלא למ״ד מתנות שלא הורמו כהורמו דמיין הוא קדש לאחר מרוח גם בעודו בטבלו, אלא שעכ״פ לא הוי ממון גבוה קודם ההפרשה כדמוכח במשנה ג׳ פ״ד הפודה מע״ש שלו כו׳ ובין שנתן לו במתנה כו׳, וכ׳ התוי״ט דבקדושין נ״ד יהיב טעמא אמאי יכול לתתו במתנה משום שמתנות שלא הורמו לאו כהורמו דמיין, וכ״פ הרמב״ם מע״ש רפ״ה, והביא שם קושית הכ״מ ממשנה דלעיל פ״ג ו׳ מפירות שנגמרו מלאכתן שפ׳ הרמב״ם כת״ק ותי׳ הר״י קורקוס דאפי׳ להת״ק עכ״פ לא הוי ממון גבוה אלא אחר ההפרשה שאז נעשה קדש גמור, ועמ״ש לקמן פ״ד סעיף ד׳ וביותר סעיף ו׳ שקודם ההפרשה הוא קדש רק לענין גזל הכהן עי״ש.

ומעתה מה שיליף הרמב״ם במע״ש (פ״ב ז׳) הדין מקצתו בפנים ומקצתו בחוץ מדין מקצתו בפנים וכו׳ האמור בבכורים — אפ״ל לא שהשוה מדותיהן אלא כשם שבבכורים מקצתו שבחוץ חולין כך במע״ש מקצתו שבחוץ אינו לוקה עליו ושנה הרמב״ם כאן את לשונו מבכורים: בבכורים (פ״ג ב׳) כתב כלשון הגמ׳ „שבחוץ הרי הוא חולין לכל דבריו״ וכאן במע״ש אומר „האוכל מזה שעדיין לא נכנס מכין אותו מכות מרדות״ ולא אמר כאן שהוא חולין. תו התבוננתי שאפי׳ בבכורים אפ״ל שאין המכוון שהוא חולין גמור אלא ר״ל כחולין לענין שאין בו חיוב, ופלפלנו בזה בעזה״י לקמן פ״ח סעיף ג׳. [וגם מזה ראי׳ שאסור לאכול מה״ת גם בגבולין מדהשוו לענין זה מע״ש לבכורים (כדברינו לקמן פ״ט) וכשם

שבכורים אין בו היתר אכילה אלא בירושלם (כדברינו שם) כך הוא גם במע"ש שאין בו היתר אכילה בלא פדי').

ג) ואף אמנם עיקר דין טומאת מע"ש ואיסור אכילתו בטומאה הוא ג"כ משנכנס לירושלם דביבמות (ע"ג:) ומכות (י"ט:) איתא רש"א לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא כו' טומאת עצמו מנין ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך כו' בשעריך תאכלנו הטמא והטהור כו' ההוא דאמר לך התם בשעריך כו', מוכח שהמדובר הוא תוך ירושלם מדיליף מלא תוכל לאכול בשעריך, וכ"ה ברמב"ם רפ"ג האוכל מע"ש בטומאה לוקה כו' והוא שיאכלנו בירושלם קודם שנפדה, גם מ"ש הרמב"ם הלאה ספ"ה „ובלבד שלא יגעו הטמאים במאכל שלא יטמאוהו" מדובר בטמאים וטהורים האוכלים מע"ש בירושלם — מ"מ גם על המע"ש שבחוץ חל אסור טומאה, והרמב"ם (שם רפ"ג) כ' „אבל אם אכלו בטומאה חוץ לירושלם מכין אותו מכות מרדות" משמע ג"כ משום אסור טומאה דאי משום בלא פדי' כבר השמיענו לעיל (פ"ב ו'). ומכיון שכך הא דאסור לאכול מע"ש שנטמא גם בחוץ זהו לא רק משום איסור אכילת מע"ש בחוץ אלא גם משום אסור אכילת מע"ש בטומאה.

וכך נדייק היטב בלשונם של רבותינו בעלי התוס' במכות נמצא גם משם סיוע לשיטתנו זו, שם כתבו בזה"ל: וקשה כיון דקודם שיראה פני הבית ה"נ דמותר לאכלן חוץ א"כ למה הוזקק לעולם לפדות מע"ש. וי"ל שודאי ליכא לאו אבל עשה איכא דכתיב וצרת הכסף בידך אבל בלא פדי' לא עכ"ל, והאריכו כאן לכאורה בדברים שלא לצורך, מה זה שהקשו מענין הפדי' ואמאי לא הקשו פשוט ובקצור אמאי לא יאכלנו חוץ, גם מה זה שהוסיפו בלשונם „למה הוזקק לעולם לפדות" מה הפירוש לעולם? אולם עתה מובן דבריהם שהכי הקשו למה הוזקק לעולם לפדות, כלומר, בשלמא כשנטמא ניחא מה שהוצרך לפדות אפי' בעודנו חוץ משום שאסור לאכלו בטומאה אבל ל"ל לפדות גם בטהור וע"ז תירצו דהעשה מטילה לא רק חיוב אלא גם אסור קדושה שלא יאכלנו בחוץ בלא פדי' בין כשהוא טמא בין כשהוא טהור.

ב. האיסור לטמא מעשר שני:

עתה עלינו לבאר אם האסור לטמא מע"ש הוא מה"ת או דרבנן, ואם מה"ת אי' מקור האסור, ומהותה של משמרת תרומותי וגרם טומאה והפסד:

והנה האיסור לטמא מע"ש לא בפירוש אתמר, ולא בארוהו רבותינו הפוסקים. רק אסור אכילת מע"ש בטומאה בפירוש אמרו וכמ"ש הרמב"ם (מע"ש רפ"ג) האוכל מע"ש בטומאה לוקה שנאמר ולא בערתי ממנו בטמא בין שהמעשר טמא והאוכל טהור בין שהמעשר טהור והאוכל טמא והוא שיאכלנו בירושלם קודם

שיפדה עכ"ל, והוא מסוגי' דיבמות (ע"ג:) הגם שהתם אמרו והיכן מוזהר על אכילתו כו' ונקטו קראי אחרינא — עיקר המקור נשאר מלא בערתי כו' כדאיתא בפסחים (כ"ד.) וכמ"ש תוס' גם כאן ועי' גם ברש"י ד"ה והיכן מוזהר. אבל האיסור לטמא מע"ש לא הביא כלל הרמב"ם אלא הזכירו כמו בדרך אגב בסוף פ"ח „ובלבד שלא יגעו הטמאים במאכל שלא יטמאוהו".

גם בתרומה וגם בקדשים מצינו רק באסור „אכילה בטומאה" דברים מפורשים שהוא מה"ת: בתרומה (פ"ז א') כ' הרמב"ם: כהן טמא אסור לאכול תרומה בין טמאה בין טהורה שנאמר איש איש מזרע אהרן וכו', אלא שבטהורה ח"מ בד"ש ולוקה שנא' ושמרו את משמרתי וגו' ובטמאה אעפ"י שהוא בלא; אינו לוקה שהרי אינו קדש (שם), ור"ל שאינו כ"כ קדש כמו תרומה טהורה אבל לא שר"ל שפקעה הקדושה דהרי זר שאכל תרומה אפי' טמאה ח"מ בד"ש ולוקה (שם פ"ו ו'), וכהן טהור שאכל תרומה טמאה הוא רק בעשה (שם פ"ז ג'). ואילו באיסור לטמא כ' הרמב"ם: „אסור לטמא את התרומה כשאר הקדשים ולא יביאנה לידי טומאה ולא יפסידנה" (שם פי"ב א'), ולא באר אם הוא מה"ת ומה אזהרתו. כן גם בקדשים הנה באיסור אכילה אומר הרמב"ם: טמא שאכל קדש בין טהור ובין טמא ח"כ (פסוה"מ פי"ח י"ג והוא מזבחים ק"ו ועוד) וטהור שאכל קדש טמא רק לוקה דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל (רמב"ם שם הי"ב מפסחים כ"ד וזבחים ל"ד), ואילו בנוגע לטמא את הקדש אומר (שם הי"ב) „ולא יטמא ולא יסבב טומאה מפני שפוסלן והמטמא אינו לוקה" ומלשון זה שאמר „מפני שפוסלן" משמע שכל האיסור לטמא את הקדש הוא בשביל שמפסידו ולא משום שהוא איסור מצד עצמו.

אכן מדסיים הרמב"ם „והמטמא קדשים אינו לוקה" משמע שמלקות ליכא אבל איסור הוא עכ"פ מה"ת. ונשתדל לבאר ענין מסובך זה עד כמה שתעלה במצודתנו בעזה"י:

א) המקור היסודי הוא במכות (י"ד:) וזבחים (ל"ג:): טמא שנגע בקדש ר"ל אומר לוקה רי"א אינו לוקה ר"ל אומר לוקה בכל קדש לא תגע רי"א ההוא אזהרה לתרומה הוא דאתא ולר"ל טמא שנגע בקדש מדפקי' רחמנא בלשון נגיעה אסור מה"ת. וכן באר הלח"מ סנהדרין ריש פי"ח ומיישב הסתירות הנראות כאן בשיטת הרמב"ם שהוא פוסק כר"י שאינו לוקה ובכ"ז אומר הרמב"ם בפסוה"מ כר"ל „והיכן הזהיר מבכל קדש לא תגע" ומתרץ דלא לקי על נגיעה משום דעיקר קרא אתא לאזהרה באוכל ומ"מ איסורו מה"ת מדאפקי' בלשון נגיעה עי"ש, מכ"ש בתרומה שלדעת ר"י „בכל קדש לא תגע לתרומה הוא דאתא" (שאפי' אם גם בתרומה לא לקי על נגיעה כמו בקדשים) — שאיסור הנגיעה לטמא הוא מה"ת מדאפקי' רחמנא בלשון נגיעה, ועד"ז גם במל"מ תרומות ריש פי"ב, והביא המל"מ

שתי דעות חלוקות בתוס׳ אם יש מלקות לטמא שנגע בתרומה, לפמ״ש תוס׳ בזבחים (ל״ג: ד״ה ה״ג וכ״ג מד״ה ההוא ועי״ש גם ד״ה תניא) לוקין על נגיעת טומאה בתרומה, ואלו במכות (י״ד: ד״ה ההוא) כתבו שגם לר״י אינו לוקה, אך עכ״פ אסור מה״ת. ולענ״ד מתוס׳ במכות אין ראי׳ אפי׳ לאיסור מה״ת דהתם ה״ק: ותי׳ הרר״ש מדרווייש דהוא לנגיעת תרומה הוא דאתא לאשמעי׳ שפוסל תרומה עד מלאת ימי טהרה שהוא כטבול יום ול״א דאיתא מלקות בנגיעת תרומה עכ״ל, ואפ״ל שה״ק דכאן לא דברו מאיסור נגיעת תרומה, ועד״ז ברש״י פסחים (י״ד: ד״ה שנפסל) „דטבו״י פוסל התרומה מה״ת מבכל קדש לא תגע״. ודעת הרמב״ם מבוארה שגם בתרומה אינו לוקה בנגיעה, וכי על כן כ׳ שם „אסור לטמא את התרומה כשאר הקדשים״, ובשניהם בין בתרומה בין בקדשים אינו לוקה, והנראה שעכ״פ אסור מה״ת לטמא. (ובמלאכת שלמה (מע״ש פ״ה י״ב) מפרש את המשנה שלפיכך אם הפריש בטומאה אינו יכול להתודות משום שעבר על בכל קדש לא תגע).

ואם תרומה וקדש אסור לטמא מה״ת — כן הוא גם במע״ש, דכמו תרומה נקראה קדש כדכתיב „ואחר יאכל מן הקדשים״ כך גם מע״ש, דכתיב „וכל מעשר הארץ כו׳ קדש לה׳״, ובסוכה (ל״ה:) כ׳ רש״י ד״ה הרי מכשירה „ומע״ש בעי שימור וקדש איקרי כדכתיב וכל מעשר הארץ כו׳״, גם האי קרא „נפש אשר תגע וטמא עד הערב ולא יאכל מן הקדשים״ — מוקמינן במע״ש (יבמות ע״ג: ע״ד:), וכן כתיב במע״ש בערתי הקדש מן הבית, וכ״ה בכמה דוכתי בש״ס שמע״ש איקרי קדש. ובפסחים (כ״ד.) אמרו שא״צ לאו באכילת קדש טמא שיליף לי׳ ממע״ש והקישא הוא בחד קרא ועי״ש תוס׳. והשוה הרמב״ם מע״ש לתרומה בדין ערל כטמא „הערל כטמא כו׳ שהתרומה קרוי׳ קדש ומע״ש איקרי קדש״ (מע״ש פ״ג ד׳, ומה שהלח״מ חגיגה פ״ב תמה ע״ז דביבמות ע״א אמרינן הטעם בערל משום דאיקרי קדש — אין זה נוגע לענינו). אף אמנם שיש חומר בתרומה מבמעשר בחיוב מיתה בד״ש ועוד (משנה בכורים פ״ב), וכן חומר בקדש מבמעשר בח״כ ועוד, אף גם חומר בקדש מדיני טומאה שמטמא שלישי ופוסל ברביעי ובתרומה מטמא שני ופוסל שלישי משא״כ במע״ש שמטמא רק ראשון ופוסל בחולין — אולם לענין הקדושה שוין הן. בפרט שמע״ש הלא הוא ממון גבוה וכמ״ש לעיל משא״כ תרומה, ובמשנה סנהדרין (קי״א:) איתא תרומה של עיר הנדחת ירקבו ושל מע״ש יגנזו ושם בגמ׳ (קי״ב:) אמרו שמע״ש בגבולין הוא לגמרי „שלל שמים״. ועמ״ש בעזה״י עוד להלן פרק ג׳ שאף שיש חומר בתרומה שאסורה לזרים יש הרבה חומר במע״ש באיסור הפסד והדלקה ואכילת בהמה.

תו״ר מפורש בירושלמי שבת פט״ז ה״ג: „תני אף מטמאין (מע״ש או

תרומה — עי״ש ק״ע ופ״מ) להציל״ ודחו „והא תני בכל קדש לא תגע לרבות התרומה היא תרומה היא מע״ש״, ועי״ש במפרשים ק״ע ופ״מ. הרי אמרי מבכל קדש לא תגע שאסור לטמא תרומה ומע״ש. וכדי שלא לעשות מחלוקת בין בבלי לירושלמי נאמר שגם בירושלמי אין המכוון שהלאו עצמו קאי על נגיעה (ולא על אכילה) אלא גם שם ה״ק מדאפקי׳ בלשון נגיעה אסור מה״ת לטמא.

ב) והנה כי כן למדנו שאסור מה״ת לטמא תרומה וקדש ומע״ש. אולם אין כ״ז פשוט, ויש הרבה לדון ולהתוכח בזה: הרמב״ם בפסוה״מ (פי״ח י״ב) אומר: „אסור לטמא את הקדשים או לסבב להם טומאה שהרי פוסלן״ והרי כ׳ שהאיסור לטמא הוא משום שפוסלן, משמע שאין זה איסור בפ״ע אלא כמאבד קדשים שע״י הטומאה לא יכול לאכלן.

אכן דברי רבנו הרמב״ם האלה מרפסן איגרי לכאורה וצריכים באור גדול: מלבד מה שכבר אמרנו שהוא איסור מה״ת בפ״ע, כסוגי׳ דיבמות ע״ג וכו׳ ומכות י״ד וזבחים ל״א ועוד, וכאמור בירושלמי שבת פט״ז וכמ״ש הלח״מ בסנהדרין ועוד — אף גם הלא הרמב״ם עצמו כ׳ בתרומות רפי״ב בזה״ל: „אסור לטמא את התרומה של אר״י כשאר הקדשים ולא יביאנה לידי טומאה ולא יפסידנה״, מוכח שאיסור טומאה ואיסור הפסד הם שני דברים מיוחדים, וכ״ה בסוכה (ל״ה) שהכשר טומאה לחוד והפסד לחוד דהלא נחלקו שם בתרומה ובמע״ש „ח״א מפני שמכשירה וח״א מפני שמפסידה״, וא״ל שאמנם גם מכשירה הוא מפני שמפסידה וזהו דפריך מאי בינייהו ומתרץ שג״מ בקרא שם לתרומה ומע״ש חוץ מקליפתה — דמלבד הדוחק בגמ׳ — מפורש כ׳ רש״י שם ד״ה הרי „ומע״ש בעי שימור דקדש איקרי דכתיב משמרת תרומותי״ [והגם שתרומת אתרוג דרבנן כאן לא נחית רש״י בפלוגתא זו, ולרוה״פ שבשאר אילנות תרו״מ דרבנן גם השמור דרבנן]. וממילא אין גם לומר שר״ל שמכשירה ויכול לבוא לאיסור אכילת מע״ש בטומאה דתו אין זה משום משמרת תרומותי. גם מפורש בכ״ד שמלבד האיסור לטמא בידים בעי תרומה שימור מה״ת מקרא ד„משמרת תרומותי״, ובתרומה שאינה ראוי׳ בעי מעוט שמותר לגרום טומאה ודרשי׳ „תרומותי הראוי׳ לך שמור״ (בכורות ל״ד.) ואלו הי׳ האיסור רק משום הפסד הרי באינה ראוי׳ אין כאן הפסד ולמה צריך למעוט שא״צ לשמרה מטומאה (ועמ״ש לקמן בבאור סוגי׳ זו).

וראשונה אמרתי ליישב דברי הרמב״ם בפסוה״מ שלדעתו חיוב משמרת שממנו לקוח איסור לגרום טומאה איננו אלא בתרומה, שרק בה כתיב „משמרת תרומתי״ ולא בקדש ובמע״ש, לא כרש״י בחולין (ב׳: ד״ה ובמוקדשין) האומר שגם בקדש יש משמרת תרומותי וכן רש״י בסוכה האומר שגם במע״ש נאמר כן, ולהרמב״ם אין בקדש ובמע״ש איסור בגרם טומאה מצד עצמו אם לא מצד שפוסלן

שגורם אבוד קדש, ומ"ש הרמב"ם „שהרי פוסלן" קאי על „ולא יסבב להן טומאה", ולכן מסיים הרמב"ם „והמטמא את הקדשים אינו לוקה" ול"א כאן גם „מסבב" משום שעל מסבב אצ"ל שאינו לוקה.

אולם ד"ז א"א להאמר, חדא שגם הרמב"ם עצמו משוה בזה תרומה לקדשים ואומר בתרומה „אסור לטמא את התרומה כשאר הקדשים", ועוד שגם סוגי' דר"ח סגן הכהנים בפסחים מוכיחה שדומה בזה קדשים לתרומה, מדאמרי' שם (י"ד וט"ו) נימא קסבר ר"י מתני' בולד הטומאה כו' ומאי מדבריהם מדברי ר"ח סגן הכהנים כו', וכן הלאה בברייתא אר"י אין הנדון דומה לראי' אף אנו מודים בתרומה שנטמאה כו', אבל האיך נשרוף תלוי' טמאה שמא יבא כו', וכן התם לקמן בסוגי' (כ' :)מבואר שגם בקדשים יש חיוב דמשמרת ובכלל זה כל הנקרא קדש כמו מע"ש וכמ"ש רש"י בסוכה.

ג) בר מן דין, בר מן קושיתנו הגדולה על דברי הרמב"ם — אנו מסתגרים בתמיה יותר גדולה: בתרומות פ"ח ט' (ובפסחים ט"ו ועוד): חבית של תרומה שנשתברה אם אינו יכול להציל ממנה רביעית בטהרה ר' יהושע אומר אף יטמאנה ביד, וכ"פ הרמב"ם, ואם אסור לטמא תרומה מה"ת באיסור בפ"ע וכי משום שהולכת לאבוד פקעה קדושתה? וכ"ק במנחות (מ"ח) שאמרו שאני התם דלטומאה קאזלא וכ' רש"י שאם תפול בחולין נמי אבודה היא. ולמרבה הפלא מבואר שם בפסחים שכל עיקר התיר ר"י לטמא בידים כדי להציל את החולין וכדאר"י ב"ח מחלוקת שנפלה בפחות מק' וכו' אבל בנפלה בק' חולין ואין הפסד חולין ד"ה שאין מטמאין ביד (פסחים כ"א.), וכן מוכח במשנה עצמה, ולפיכך בשמן תנא במשנה „נשפכה" ול"א נשברה משום שבנשברה אין הפסד, עי"ש מפרשי המשנה, והרי זה מפליא וכי בשביל הפסד ממון מתירין איסור מה"ת לטמא קדשים? וכן שם בפסחים (ט"ו :) אמרו „שאני התם דאיכא הפסד חולין" ופלפלו התם אם חששו גם להפסד מועט, וד"ז מתמיה מאד.

כמו"כ לא ידעתי ראשונה לפתור הסוגי' דר"ח סגן הכהנים שם בפסחים: למ"ד שר"ח סגן הכהנים מדבר בולד הטומאה דרבנן מדוע באמת לא נמנעו מלשרוף בשר שנטמא דרבנן שהוא טהור מה"ת עם בשר שנטמא באב הטומאה ומטמאין אותו טומאה מה"ת. עו"ק לפי המסקנא שגם „איסור" הוא כמו „פסול" ואם נאמר החמץ בער"פ מותר לטמא, וכן אמרו מחלוקת בשש אבל בשבע ד"ה שורפין, והרמב"ם (חו"מ פ"ג ד') שפסק שאין שורפין תרומה טהורה עם הטמאה בע"פ אין זה אלא כשחל ער"פ בשבת אבל כשחל בחול מודה ששורפין ביחד וכמש"ש הכ"מ, וכ"ז הי' מובן אם האיסור לטמא אינו אלא משום הפסד דכיון שאסור עכ"פ לאכלו מותר לטמאו, אבל לפמ"ש שהאיסור לטמא הוא איסור בפ"ע מה לי אם אסור באכילה עכ"פ שם קדש עליו? והנה רש"י שם בפסחים (ט"ו

ד"ה מחלוקת) נתן טעמו „מכיון שכבר נאסרה התרומה אין לך טומאה גדולה מזו" ולענ"ד כונתו מכיון שנאסרה הר"ז תרומה פסולה ואמר ר"ע שלא נמנעו להדליק שמן שנפסל עם שמן שנטמא, וכ"כ תוס' שם ט"ו ד"ה דמדאורייתא „דאסור הוי כמו פסול", ועד"ז בתוס' שם ד"ה נימא במ"ש „וא"ת הא דבשבע שורפין משום דיליף מדברי ר"ע דשרי לשרוף פסול עם טמא". אבל הא גופי' קשי' מי התיר לפסול שאיננו טמא — לטמאו בטומאה? וכ"ק מה דתני בברייתא הפגול והנותר והטמא כו' בה"א נשרפים כאחת (פסחים ט"ו:) ואף שגם פגול ונותר מטמא הידים (לקמן ק"ב:) הלא ג"ז דרבנן — וכיצד נשרפים כאחת ומטמאין אותן, שהוא בלאו (לא תגע) ובעשה (משמרת תרומותי)?

ד) וכדי ליישב כ"ז עלינו לבאר ראשונה הסוגי' דבכורות (ל"ד.), התם אמרו: הכא בקראי פליגי כו' ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי ר"א סבר בב' תרומות הכתוב מדבר כו' ור"י סבר תרומתי כתיב למימרא דר"א סבר אם למקרא ורמינהו כו' אלא הכא בהא קמפלגי ר"י סבר הראוי' לך שמור ושאינה ראוי' לך לא תשמור ור"א הא נמי ראוי' היא שמא יבא אלי' ויטהרנה, ע"כ הסוגי'. והמובן הפשוט שבמסקנא כו"ע ס"ל יש אם למקרא דאל"כ למה בעי' לדרוש הראוי לך שמור כו' תפ"ל של"ב שימור משום דתרומתי כתיב ולא תלוי'. וכי תקשה אחרי שעכ"פ דרשי' שאינה ראוי' לך לא תשמור א"כ תלוי' לא בעי שמירה ותו לאיזה ענין באה „האם למקרא תרומותי"? י"ל משום שעכ"פ אמרי' בב' תרומות הכתוב מדבר לענין שלך תהא (עי' שבת כ"ה ועוד וכאן בתוס'). אבל אי קשה הא קשה הא כל עיקר פריך על ר"א שהוא ס"ל יש אם למסורת ואיך מתרץ להפך שכו"ע ס"ל יש אם למקרא, עו"ק שרש"י בפסחים (ט"ו. ד"ה יניחנה) כ' דקסבר ר"י יש אם למסורת וזו אינה לפי המסקנא דבכורות. תו"ר שהעיר כן על רש"י גם המהרי"ט אלגאזי בבכורות פ"ח סי' מ"ב, וכן קשה על הר"ש והרא"ש והרע"ב שכולם כתבו בתרומות פ"ח שר"י ס"ל יש אם למסורת, וכן העיר על הרע"ב שם בעל תוס' חדשים, וכבר ציין הגהות הרש"ש שם שגם התוי"ט העיר ע"ז בכריתות ריש פ"ד ותירץ שאחרי שיש כמה אמוראים האומרים שפליגי ביש אם למסורת נקטו שהמסקנא לאו דוקא, ובוחר בהגירסא הישנה שמצא רש"י (ושבכאן בבכורות נראה לרש"י שהיא משובשת) עי"ש תוי"ט. ובזה ניחא גם מ"ש רש"י בפסחים שם בדעת ר"א „שיש אם למקרא" כהס"ד. וקי"ל עוד שלפי המסקנא פליגי ר"א ור"י בתרומה תלוי' אם צריך לשמרן מצד ספק תרומה כדין כל ספק של תורה (ולא דוקא להפוסקים שכל ספק מה"ת מדאורייתא לחומרא ואפי' ספק טומאה ברה"י שספקו טמא וכמ"ש תוס' פסחים ט"ו ד"ה חבית שודאי נגע באחת מהן וודאי אחת מהן טהורה, וכבר האריך בזה המהרי"ט אלגאזי בבכורות פ"ח סי' מ"ב ובאר שאין זה ענין למ"ש הרמב"ם (ט"מ פ"ט י"ב)

„כל הטומאות שהן משום ספק הם מדבריהם" עי"ש, ועי' גם ר"ש תרומות פ"ח ח' ומש"ש ע"ז המהרי"ט אלגאזי), ולר' יהושע מפורש מעטה כאן התורה שא"צ לשמרה מכיון שעכ"פ מצד הספק „אינה ראוי' לך" ולר"א הא נמי ראוי' היא שמא יבא אלי' ויטהרנה, ובכן אין נ"מ כאן אם יש אם למסורת או למקרא.

ועתה עלינו להבין המחלוקת שבמשניות דתרומות, שלא בארוה המפרשים והפוסקים: הנה דעת ר"א מובנה מכיון שחושש לשמא יבא אלי' ויטהרנה והר"ז „ראוי' לך" ובעי שימור, אבל ר' יהושע שאינו חושש לשמא יבא אלי' ואינה ראוי' היא ולכן לא בעי שימור ומותר אף לגרום טומאה — אמאי לא מתיר אף לטמאה בידים, ולא עוד אלא הלא במשנה ט' בחבית שנשברה מפורש מתיר ר"י אף לטמאה ביד. והנה בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד ופסחים פ"א ה"ח) מבואר שמשניות חלוקות הן „חבריא בשם ר"א חבית הראשונה כר"י השני' כר"מ כו'", ובבבלי כאן בפסחים (כ' :) הביאו ג"כ מחלוקת אליבא דר"י, ר"ש אליבא דר"י אינו מתיר לשרוף כאחת ור' יוסי אליבא דר"י מתיר לשרוף תלוי' עם טמאה. אולם במסקנא שם בפסחים פריך אמנם תרומה אתרומה מי אמר ר"י גרמא אין בידים לא ורמינהו חבית של תרומה שנשברה כו' רי"א יטמאנה ביד ומשני שאני התם דאיכא הפסד חולין (ולעיל ט"ו שאמרו „מי דמי התם גרמא בעלמא הכא בידים" לא נחית שם אם ר' יהושע במשנה שאחרי' חולק או שהחלוק הוא משום דבמשנה ט' יש הפסד חולין וכדאמרו שם ט"ו: „ש"ה דאיכא הפסד חולין", ומלבד תמיהתנו הקודמת מה ענין הפסד ממון לאיסור תורה חוזרת וניערת גם קושיתנו מכיון שאינה ראוי' לך אמאי לא יטמאנה ביד. וביותר צ"ב דעת ר"ג במתני' האומר גם בתלוי' „שלא יחדש בה דבר" היינו אף לא לגרום לה טומאה, וממנ"פ אם דרשי' אינה ראוי' לך לא תשמור מ"ט אסור לגרום לה טומאה ואם לא ס"ל האי דרשה או שדעתו כדעת ר"א „הא נמי ראוי' היא" תו אמאי לא בעי שימור.

ה) אכן כבר אמרנו שיש כאן עשה ד„משמרת" וגם לאו בכל קדש לא תגע (ומדאפקי' בלשון נגיעה), והמובן הוא שהלאו בא שלא לטמאו בידים, והעשה באה שצריכה גם שימור, והנה ר"א האומר שגם תלוי' ראוי' היא לכן דעתו שבעי גם שימור, ולר"ג האי „ראוי' לך שמור" אמרי' רק בנוגע לשמירה אבל לטמאו בידים שהוא בלאו — מצווה אף באינה ראוי' לך ולכן אוסר אפי' לגרום טומאה ומכ"ש שלא לטמאו בידים (עי' מ"ש הלאה בדעת ר"ג אליבא דהרמב"ם), ור"י שלא ס"ל כר"א שתלוי' ראוי' היא ואינו חושש לשמא יבא אלי' ויטהרנה — דעתו היא שכשם שאמרי' אינה ראוי' לך לא תשמור כך אינה גם בבל תטמא, דלדעתו גלה הקרא לא רק שאינה במשמרת אלא שלא זוהי התרומה שאתה מוזהר עלי', וזה מה שתני שם בתרומות (משנה י"א)

„ועל זו ועל זו (בין בתרומה תלוי׳ בין בתרומה אבודה) אמר ר״י לא זוהי תרומה שאני מוזהר עלי׳ מ ל ט מ א ה אלא מלאכלה ו ב ל ת ט מ א כיצד כו׳״, מבואר שלר״י כגון זו א י נ ו מ ו ז ה ר אף ג ם ב ב ל ת ט מ א. ובזו נתיישב לי במקצת גם מה שנתקשיתי על פירש״י בפסחים (י״ד ד״ה מדבריהן) מש״ש „למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה כו׳ ואע״ג שמוזהרין אנו לשמרה בטהרה דכתיב את משמרת תרומותי כו׳״, מדוע הביא קרא דמשמרת ע״ז שמטמאה ב י ד י ם? ועפ״י הנ״ל י״ל שרמז לנו טעם ההיתר שהרי דרשי׳ הראוי׳ לך שמור ושאינה ראוי׳ לך אינה במשמרת והה״נ שאינה בבל תטמא. ו„במלאכת שלמה״ שם בתרומות פ״ח י״א כ׳ שמה שפירש״י בפ״ק דפסחים דכתיב את משמרת תרומותי זוהי העשה מלבד הלאו שאיכא נמי ופלוגתא דאמוראי היא במכות עכ״ד. ומעתה ע״כ הא דר״י אומר בתלוי׳ שמותר רק לגרום לה טומאה ולא בידים — זהו מדרבנן משום מראית העין ולכן במקום שיש הפסד כגון במשנה י׳ „בחבית שנשברה״ לא החמירו והתירו לטמא גם ביד.

ומכיון שדעת ר׳ יהושע באינה ראוי׳ לך שכשם שאיננה במשמרת איננה גם בבל תטמא מה״ת — ניחא הכל: מה שמתירין לשרוף חמץ בער״פ עם תרומה טמאה או אף פסול עם טמא או אף טמא טומאה דרבנן עם טומאה דאורייתא וכן גם פיגול ונותר עם טמא וכן חבית תרומה שנשברה שמטמאה ביד — כ״ז מכיון שעכ״פ „אינה ראוי׳ לך״ כשם שאיננה במשמרת איננה בבל תטמא. ורק מדרבנן גזר ר״י בתלוי׳ בשאין מרויח עי״ז שיטמא אבל אם עי״ז שיטמא יציל מהפסד לא גזרו, וזה מה שאמרו „שאני התם משום הפסד חולין״.

ו) ופסק הרמב״ם (תרומות פי״ב ג׳) הוא לכאורה במורכב אתרי רכשי: בתרומה תלוי׳ פוסק כר״ג „שלא יחדש בה דבר״ א״כ לפי דברינו סובר שבאינה ראוי׳ לך אינו מצווה במשמרת אבל מצווה בבל תטמא, ועם זה פוסק (שם הלכה ד׳) בחבית שנשברה כר״י שמותר לטמא גם ביד. ובפתרון שיטתו י״ל שתי פנים, פן אחת: גם ר״ג האוסר בתלוי׳ לגרום לה טומאה הלא ג״ז אינה אלא מדרבנן כי אחרי שאין חיוב משמרת בתלוי׳ לוא אפי׳ נשאר איסור „לא תגע״ אין גרם טומאה מה״ת שזו לקוחה מחיוב משמרת, ומכיון שכך תו י״ל שגם ר״ג מודה לר׳ יהושע שכל שאינה במשמרת אינה בבל תטמא וחבית שנשברה שאני שיש הפסד חולין אלא שחולק על ר׳ יהושע בתרומה תלוי׳ שלר״י אסור לטמאה ב י ד מדרבנן ולר״ג אסור אף ל ג ר ו ם ט ו מ א ה מ ד ר ב נ ן כשאין הפסד חולין. הפן השני׳ י״ל: כי על כן דקדק הרמב״ם וכ׳ (שם הלכה ד׳) „ואם לאו מציל בידיו ב ל י נ ט״ י״, ולדעתו בדקדק אמר ר׳ יהושע „יציל ב י ד״ ר״ל שהתיר רק לטמא טומאה דרבנן בלי נט״י.

ז) ועדין לא יישבנו בכ״ז את דברי הרמב״ם בפסוה״מ מ״ש שאסור לטמא

„מפני שפוסלן". וכדי לפתור גם חידת הדברים האלה עלינו להוסיף תבלין לשיטת ר' יהושע הדורש בבכורות הראוי' לך תשמור ושאינה ראוי' לא תשמור, ולהסביר מנ"ל לדרוש כך. הן אמנם המהרי"ט אלגאזי בבכורות (שם פ"ח סי' מ"ב) אומר שדורש מתיבת „לך" ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי ודרשי' הראוי' לך שמור, ומוסיף המהרי"ט אלגאזי שעד"ז דרשי' בסוכה הראוי' לך אעפ"י שאינה ראוי' רק מדרבנן עי"ש. אבל מלבד שאפי' לוא יהיבנא כן אפשר לתת ג"כ טעם לדרשה זו — לא מובנים לי כאן דברי רבנו המהרי"ט אלגאזי הלא האי „לך" בעינן לדרוש שלך תהא כמ"ש בשבת כ"ה ועוד, וגם בסוכה אף אמנם פסקי שבעי' סוכה הראוי' לשבעה (כדמוכח בסוכה כ"ג. אף שלא פסקי' כר"א אין עושין סוכה בחוש"מ שם סוכה כ"ז: ועי"ש דף כ"ג בהגהות הרש"ש ועוד) — לא מ„לך" דרשי' כן דהלא רבנן אמרו שם לך למעוטי גזולה. והגלענ"ד להבין כ"ז בהקדם דברי רבנו ברוך בעל ספר התרומה בה' אר"י, וז"ל שם: בתרומה טהורה אסור מה"ת לשרוף כיון דמאבדה בידים כמו שאסור לגרום לה טומאה מדכתיב את משמרת תרומותי שצריך לשמרה מטומאה וה"ה מאבוד, וראי' מעיר־הנדחת שאמרו תרומות ירקבו אבל שרפה אסור ותרומה דער"פ שאני דלאבוד אזלה עכתו"ד [1]). ועד"ז בתוס' פסחים (י"ג. ד"ה ושורפין) אלא ששם נראה שקצת מספקא להו בזה דכתבו שם „אפי' אם נאמר שאסור לשרוף טהורות משום דכתיב את משמרת תרומותי". עפ"י הדברים האלה למדנו שבמצות משמרת תרומותי לא נאמר כלל צווי ביחוד לשמירה מטומאה אלא הצווי הוא לשמור בכלל את התרומה והקדש, ושם „שמירה" מונח שלא יאבד, והשמירה מטומאה היא בכלל שמירה מאבדון.

ומובנת מאד הדרשה „אינה ראוי' לך לא תשמור", כי מה כאן שמירה מהפסד בדבר שהוא אבוד מאתנו? ועפי"ז הנה בהס"ד בסוגי' דר"ח סגן הכהנים שרצו לחלק איסור מטומאה — אה"נ שחשבו שאיסור טומאה איננו קשור כלל לאבוד והפסד, אבל בהמסקנא ש„אסור" כ„פסול" ממילא בדבר האבוד אין איסור לטמא. ומעתה לא קשה גם על הרמב"ם האומר בפסוה"מ „משום שפוסלן" דהלא זהו הצווי של משמרת לשמור את התרומה והקדש מאבדון, ומובן גם לשונו של הרמב"ם בתרומות (פי"ח) „ולא יביאנה לטומאה ולא יפסידנה" שכל זה בכלל משמרת תרומתי.

---

1) עתה ראיתי בספר תורת הארץ להרב הגאון ר"מ קליערס זצ"ל (פ"ב כ"א וכ"ב) מפלפל אם האיסור לאבד תרומה הוא מה"ת ומביא דברי סה"ת הנ"ל, ומתמה הרבה מ"ש איסור חמץ מאיסור שלל עיר הנדחת וכשם שתרומת חמץ לאבוד אזלה כך גם תרומת עיר הנדחת לאבוד אזלה. ולדעתי החלוק פשוט: התם בחמץ הלא איסור החמץ חל על תרומה כמו על חולין משא"כ בשלל עיר הנדחת הלא על קדש גמור אינו חל האיסור, דשלל שמים הלא פלט, אלא שגזרו על תרומה משום מראית העין ולכן רק ירקבו ולא ישרפו.

ח) והשתא דאתינא להכי הנני להביע תמהוני על רבנו הפנ״י בפסחים ט״ו בהא דדחו „התם גרמא הכא בידים״ דהקשה מה יש חילוק בין גרמא לבידים, ממנ״פ אי קסבר יש אם למקרא וב׳ תרומות במשמע הרי מוזהר לשמור אפי׳ תלוי׳ וכ״ש שלא יגרום טומאה, ואי ס״ל יש אם למסורת א״כ אפי׳ בידים מותר לטמא דמהיכי תיתי לאסור. ומתרץ דהשתא דקאמר מי דמי בעי למימר דנהי דמדאורייתא שרי לטמא תלוי׳ אפ״ה מדרבנן אסור לטמא בידים כו׳, וכדמשמע להדיא מאידך מתני׳ דלא שרי ר״י להציל בטומאה אלא משום פסידא דחולין אלמא דמדרבנן איירי כו׳, וה״נ משמע בסוגי׳ דבכורות דלמאי דבעי למימר מעיקרא היא משום איסור דרבנן כו׳ עכת״ד. ושמענו ממנו ב׳ דברים: חדא דהא דאמרו בפסחים „משום הפסד חולין״ זהו לפי הס״ד שהאיסור הוא מדרבנן, שנית שאין חלוק בין גרמא לבידים דהאיסור לטמא לא ידענו אלא ממשמרת תרומותי ובמקום שאין איסור משמרת אין לאסור לטמא בידים.

וכ״ז תמוה לפענ״ד: הא דאמרו בפסחים „משום הפסד חולין״ וכן גם הא דאמרו „מי דמי התם גרמא הכא בידים״ — אין זה ס״ד אלא כך הוא לפי האמת וכן מסיק בגמ׳ גם לקמן (כ׳:), ואחרי שחלקו שם בין גרמא לבידים פריך מתרומה אתרומה, בתלוי׳ לא מתיר ר״י אלא גרמא ובחבית שנשברה מתיר אף לטמא ביד, ומשני ג״כ משום הפסד חולין. גם בהא דמתיר ר׳ יהושע לטמא ביד בחבית שנשברה אמר ריב״ח (שם הלאה כ״א.) דוקא שנפלה לפחות ממאה חולין טמאים אבל בנפלה למאה שאין הפסד חולין ד״ה שאין לטמא ביד, ולפיכך בשמן אמרו במשנה „שנשפכה״ ול״א שנשברה משום דראוי להדלקה ואין הפסד מרובה, ע״ש ר״ש ושאר מפרשי המשנה.

כמו״כ תמוה לענ״ד מש״ש הפנ״י „שאם אין איסור משמרת מהיכי תיתי לאסור לטמא ביד״, ואי׳ האיסור מלא תגע? אף אמנם כן נראה גם ברש״י בפסחים שהבאנו לעיל במש״ש בשורף תרומה טהורה עם הטמאה „אע״ג שמוזהרין לשמרה בטהרה דכתיב משמרת תרומותי כו׳״ כבר תמהנו ע״ז לעיל ויישבנו את דברי רש״י שרמז בזה למאמר ר״י בבכורות כל שאינו במשמרת אינו בבל תטמא. ולכאורה הלא כה הם דברי רש״י בחולין (ב׳:) מש״ש במוקדשין לא ישחוט „שמוזהר שלא יטמא כדכתיב משמרת תרומותי כו׳״ והרי כ׳ שאם מטמא קדשים עובר רק על משמרת תרומותי, וא״ל שה״ק שמוזהר שלא יגש טמא לשחוט את הקדשים כדי שלא יבא לטמא והאיסור „במוקדשים לא ישחוט״ זהו מכלל משמרת תרומותי — ודאי ג״ז אינו דהא אמרו בזבחים (ל״ב.) שטמא אינו שוחט רק מדרבנן, וכ״ה גם ברש״י כאן שטמא אינו שוחט מדרבנן.

אכן גדרי השמירה של משמרת תרומותי אינם אומרים שכל טמא לא יקרב בקרבת הקדש, אדרבה בשעה שאין טומאה מצוי׳ בקרבת הקדש אין כאן מצות „שמירה״ וכל

מצות שמירה אינה אלא בשעה שיש אפשרות להטמא, עד"ז „ושמרתם את המצות" אין המצוה אומרת שלא תתקרב החטה והקמח אל המים אדרבה כל זמן שאין מים מצוי בקרבתם ולא תתכן חמוץ אין כאן מצות ושמרתם, כי אם דוקא בשעה שמתקרבים למים ויש אפשרות של חמוץ אז המצוה ושמרתם, וזהו טעם הפוסקים (ברובם) האומרים שמצות „ושמרתם את המצות" הוא רק משעת טחינה מפני שאז מתקרבים החטים אל המים, וכמ"ש השאלתות פ' צו ומובא בראש פסחים דף מ' ובטור, ועי"ש רא"ש. ובזה הבנתי העובדא בחולין (ז'.) ההוא גברא דהוי דארי חטי לפסחא א"ל חלוק לו נמי להאי דבמצוה קעסיק, יכ' רש"י דכתיב ושמרתם את המצות דמתחלת טחינה בעי שימור, והדברים מתמיהים לכאורה מה ענין מצות „ושמרתם" בשעה שנושא חיטים, האם גם ההולכה מן המצוה? אולם כאן הלא עברו את „גינאי נהרא" ומכיון שקרב נושא החטים אל המים שוב חל עליו באותה שעה מצות ושמרתם. וכן נמי הכא בנ"ד, עיקר השמירה היא דוקא בשעה שמתקרב ההקדש לטומאה. ובכן הטמא ודאי מותר לו לשחוט מה"ת בסכין ארוכה ואדרבה אז המצוה של „משמרת", אלא שמדרבנן גזרו שלא ישחוט הטמא אף בסכין ארוכה, ומדויק מאד לשון רש"י שם בחולין (ב': ד"ה ובמוקדשים) „לכתחלה לא ישחוט אפי' בסכין ארוכה כיון דמוזהר מה"ת שלא יטמא כדכתיב ואני הנה נתתי לך משמרת תרומותי אלמא בעי שמירה גזור בהו רבנן לכתחלה משום לך לך אמרי' לנזירא כו'" עכ"ל. והרי פתח בבעי שמירה מה"ת ומסיים שגזרו בהו רבנן כו', ובאור דבריו ודאי הכי הוא שבעי' שמירה מה"ת, היינו שלא יטמא הטמא ובשביל שמירה זו גזרו רבנן שגם לא יגש הטמא לשחוט אף בסכין ארוכה משום לך לך אמרי' כו'.

ט) עתה ראיתי בהחוברת „קול־תורה" יו"ל בירושלם (קיץ התר"ץ) פלפלו שנים מרבני ירושלם במקור האסור לטמא מע"ש: ראשונה יצא (בחוברת א') הרה"ג ר' יעקב אשר הלוי גריבסקי (הי"ו) [זצ"ל] והעיר גם הוא מסוגי' דיבמות ע"ג ומרש"י בסוכה (ל"ה) שכ' מע"ש בעי שימור ועם זה הביא גם דברי רש"י פסחים (ל"ח. ד"ה או דילמא) שכ' בחלת מע"ש „שיש בידו לגרום לה טומאה", ובא רעהו (בחוברת ב') הרה"ג יעקב העניך סנקביץ (הי"ו) [זצ"ל] וחקרו, והביא את דברי הירושלמי שבת פט"ז ה"ג שהבאנו לעיל שגם שם מבואר שכמו תרומה כך גם מע"ש יש הלאו דלא תגע, והביא את דברי הפנ"י בפסחים ל"ח האומר „שלא מצינו במע"ש שאסור לגרום טומאה", ומה שדחה הרב רי"א גריבסקי (שם חוברת ו') את הראי' מירושלמי דשבת „היא תרומה היא מע"ש" שזוהי קושיא ור"ל שמתמיה על הדין „אף מטמאין להציל מע"ש" דהכי היא תרומה היא מע"ש? — אין זה דחוי כלל דהאם תני מפורש „מטמאין להציל מעשר שני" שיתקשה ע"ז? אולם באורו ברש"י ל"ח האומר דבידו לגרום טומאה

למע"ש — אפשר להאמר שה"ק רש"י שרק חד „הואיל" הוא, הואיל ואי לא קרא עלי' שם, וכשלא הי' קורא לה שם הי' יכול לגרום לה טומאה. כמו"כ צדק הרב הזה באמרו שם שהתו"כ ר"פ תזריע הממעט למעשר מכל קדש לא תגע — לא פליג על הירושלמי, דהתו"כ מדבר מאכילה ולא מנגיעה, וכמ"ש גם בתוס' זבחים (ל"ג ;) ד"ה תגיא. וראיתי בקונטרס אחרית השנים להגאון האדר"ת זצ"ל מתרץ דברי רש"י בפסחים אחרי שא"א לו לקיים מצות אכילת מצה בלתי אם יפדה וא"א לפדותו בירושלם בלתי אם יטמא א"כ גם בגרמו טומאה למע"ש יכול לומר „עשיתי ככל מצותך", ותי' זה דחוק ואיננו מתקבל לענ"ד.

י) ולכאורה הא דכ' הפנ"י בפסחים ל"ח „שבמע"ש אין איסור לגרום טומאה" — לשיטתו אזיל למ"ש לעיל ט"ו שכל האיסור לטמא אינו אלא מקרא דמשמרת ולדעתו ליכא במע"ש „משמרת תרומותי" ולכן אין מקום אחר לאיסורא אבל לוא אפי' הר"א כן אין הדברים מובנים, מלבד מה שכבר אמרנו שגם במע"ש יש משמרת תרומותי וכדכ' רש"י בסוכה וכן גם בנדה לענין חלה — אף גם קשה שוב הלא לדעתו אם אין משמרת אין גם איסור לטמא ביד (וכדאמר הפנ"י לעיל ט"ו) ותו מה זה שאמר כאן שאין איסור רק לגרום טומאה, משמע שעכ"פ לטמא ביד אסור. וכ"ת דהכא דף ל"ח שאמר שמותר לגרום טומאה ר"ל מדרבנן ולטמא ביד אסור מדרבנן — ג"ז קשה מנ"ל הא. (גם אילו הי' איסור משמרת רק דרבנן לא הי' גוזרים גם באתרוג שתרו"מ שלו דרבנן לרוה"פ).

ולא עוד אלא מלבד „העשה דמשמרת" והלאו „דלא תגע" — אסור לטמא מדאורייתא קדש ותרומה ומע"ש משום שיש מ"ע דאורייתא באכילתן וכשמטמא מבטל המצוה בידים. והנה בתרומה מפורש אמרו בפסחים (ע"ג.) עשו אכילת הרומה בגבולין כעבודת ביהמ"ק, ולפיכך כ' הרמב"ם סוף תרומות „כל האוכל תרומה מברך אקב"ו לאכול תרומה", ולענ"ד שהה"נ במע"ש, וכמשנה דסנהדרין (ע'.) שמבואר שיש מצוה באכילת מע"ש כדאמרו שם „אכל מע"ש בירושלם", וכ"כ הרמב"ם ממרים פ"ז ב' „או שאכלו מע"ש בירושלם אפי' אכלו בתנחומי אבלים שהיא מצוה מדבריהם" הרי מוכח מדבריו שאכילת מע"ש מדאורייתא. אף אמנם בגמ' שם אמרו „כיון דכי אורחי' הוא לא ממשיך" והעיר הלח"מ שם שמשמע שלא משום שהיא מצוה אינו נעשה סו"מ אלא משום דבכה"ג לא ממשיך — לא שר"ל שאין זו מצוה אלא ה"ק דכאן לא בשביל המצוה היא דהמצוה היא רק לבעלים ולא לאחרים וכמש"ש הלח"מ.

ולכאורה ילה"ר מסוכה (ל"ה ;) מש"ש במע"ש ח"א מפני שמכשירה וח"א מפני שמפסידה, משמע שאיסור הפסד הוא מטעמא אחרינא והוא משום בטול מצות האכילה, אבל אין זו ראי' כלל ושפיר י"ל שאיסור הפסד הוא ג"כ ממצות נשמרת תרומתי וכמ"ש לעיל בשם סה"ת, ואדרבה משום שחד טעמא הוא פריך

שם שפיר „מאי בינייהו" והוצרך לתרץ איכא בינייהו בקרא שם חוץ מקליפתו, ויש להאריך בזה.

יא) היוצא מכל דברינו שמשמע שהאיסור לטמא קדש הוא מה"ת, מעשה דמשמרת ומלאו דלא תגע, מלבד האיסור של מבטל בידים מצות אכילת קדשים, וכבר אמרנו לעיל שבכלל זה הוא גם מע"ש הדומה לקדשים, כדמשמע מכ"ד וביחוד מפסחים (כ"ד.), וכאמור בירושלמי שבת פט"ז „היא תרומה היא מעשר". ובכן מחויב לשמור שלא תטמא המע"ש ומכ"ש שלא לגרום טומאה (ולא זכיתי להבין דברי הפנ"י בפסחים ט"ו ול"ח) וק"ו שלא לטמא ביד. ומע"ש, כמו תרומה, שהולך לאבוד — אין איסור לטמא דדרשי' תרומה הראוי' לך שמור כו', וכדברינו שלדעת ר' יהושע באינה ראוי' לך איננה גם בבל תטמא, וכמו שבארנו בעזהי"ת.

[אלא שעכ"פ קצ"ב מה שהרמב"ם לא כתב בפירוש את איסור לטמא קדשים ותרומה ואת הזהרתו מה"ת, לא בספר היד ולא בספר המצות, והזכירו בסה"מ (ל"ת קכ"ט) רק ברמז וכמו דרך אגב, שם ב„אזהרת טמא לאכול קדש" מזכיר „ואפקי' רחמנא בלשון נגיעה למימרא שנגיעה כאכילה" (ר"ל לענין איסור תורה ולא למלקות), גם החנוך הזכיר ד"ז רק במקום אחד וג"כ כמו בדרך אגב; במ"ע רמ"ה „שלא נאכל בשר קדשים שנטמא" הוסיף שם „ומדיני המצוה משרז"ל שאסור לטמא הקדשים או לסבב להם טומאה].

יב) וסיעתא גדולה למסקנתנו זו שהאיסור לטמא מע"ש הוא מה"ת — יש לנו גם מההלכה המפורשה ברמב"ם (מע"ש פ"ב ד') ובטור ובשו"ע (יו"ד של"א קל"ה) „אם נכנס מע"ש בירושלם בזה"ז מניחין אותו עד שירקב כו' ואם הפרישו שם בזה"ז ירקב", הרי פסקו פוסקינו שאין תקנה למע"ש בזה"ז בירושלם, (ועד כאן לא התירו הטור והרמ"א לגרום לו טומאה בזה"ז אלא רק בעודנו בטבלו ולא אחר הפרשתו והמקור מסה"ת, כאשר נדבר ע"ז אי"ה לקמן פ"ד). ואילו לא הי' איסור מה"ת לטמא מסתמא לא היו גוזרין למע"ש בזה"ז שעכ"פ הולך להפסד, או הוא או פדויו, והי' אפשר לטמאו ולפדותו.

פרק ג׳.

איבוד והדלקה ואכילת בהמה (למע״ש ולתרומה)

א. אבוד והדלקה בתרומה:

בחפצנו לבאר את דין מע״ש בהפסד והדלקה, בין מע״ש טמא בין מע״ש טהור — עלינו לבאר תחלה את דין התרומה בענין זה:

א) תרומה טהורה כבר אמרנו לעיל שאסור להפסידה כמו שאסור לטמאה, וגם איסור הפסד לקוח מ„משמרת תרומותי״, כמ״ש בסה״ת וכ״נ מתוס׳ פסחים י״ג ד״ה ושורפין אלא שתמהני מה שכנראה מספקא להו שם בתוס׳ בזה במקצת (מדאמרו לשון „אפילו״ כו׳), והלא בכ״ד מבואר שאסור לאבד תרומה (משנה תרומות ריש פי״א ועוד). ומלבד המקור של משמרת תרומותי אסור לבטל בידים מצות אכילתו וכמו בשביעית שאמרו „לאכלה ולא להפסד״ (אם כי יש לדבר בזה).

ב) וכן להדליק שמן תרומה טהורה ג״כ אסור, כדאיתא במשנה דשביעית (פ״ח ב׳) „וכן בתרומה ומע״ש קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר״, וכ״ה ברמב״ם תרומות (פי״א א׳) התרומה ניתנה לאכילה כו׳ ומדליק את הטמא כו׳. כי טהור הראוי לאכילה אסור בהדלקה שג״ז הפסד תרומה.

ג) ותרומה טמאה הרי ניתנה להדלקה וזהו „שמן שריפה״ האמור בכמה סוגיות בש״ס. ותרומה טמאה ניתנת ג״כ לכהן, כדכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, ואמרו ז״ל בב׳ תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה (שבת כ״ה. כ״ו. ויבמות ע״ד.), והכהן שורפה ונהנה בשרפתה, אם הוא שמן מדליקו בנר ואם דגן וכדומה מסיקו תחת תבשילו (שם ורמב״ם תרומות פ״ב י״ד). ואם מדליק ברשות כהן או בשביל כהן יכול להנות מההדלקה גם ישראל. ולכן מדליקין בבתי כנסיות ומדרשות או בתי חולין וכדומה במקום שאפשר להנות גם כהן אפי׳ יחיד (סוף תרומות ועוד ורמב״ם פי״א י״ח).

ד) ישראל לבדו אסור להנות משריפת תרומה, כי כל הנאה של כלוי אסור לזרים, (אם איסור זה מה״ת כבר דשו בו רבים ועי׳ מל״מ תרומות פ״ב י״ד ועוד).

ה) ישראל הבא לשרוף תרומה טמאה לא בנר אלא במדורה בלי הנאה או סתם לאבדה — הנה מצד משמרת תרומותי אין אני רואה איסור, במשמרת תרומותי (אפי׳ למ״ד יש אם למקרא) נאמר רק ב׳ תרומות אלו „טהורה״ „ותלוי״ (בכורות ל״ד:) אך לא בטמאה, והא דאמרו בשבת וביבמות „אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה״ — זאת אמרו לענין חיוב נתינה, ואני הנה נתתי לך משמרת תרומותי ואפי׳ תרומה טמאה נתתי לך, וכמבואר בתוס׳ שבת (כ״ה. ד״ה

כך) — מ"מ אסור לישראל לאבדה משום גזל הכהן, דהרי מחוייב בנתינה אף בתרומה טמאה. ולשיטת תוס' שם בשבת שהמצוה לשרוף תרומה טמאה מה"ת דאיקרי קדש או שהיא מדרבנן משום „דדמיא לקדש" אם מאבד את התרומה שלא ע"י שריפה הרי גם מבטל מצות שריפת קדשים (אם מה"ת אם מדרבנן). אולם לשיטת רש"י שהמצוה לשרוף תרומה טמאה „משום תקלה" נמצא שלא דוקא שריפה אלא כל מיני בעור וכמש"ש תוס' אליבא דרש"י, א"כ אילולא גזל הכהן הי' יכול גם ישראל לאבדה. (ועמ"ש לקמן גבי מע"ש טמא בנוגע לאבדו בידים).

ו) ועתה בנקל יש לנו לפשוט שלש השאלות — בכהן: א) אם הכהן מחויב להנות משריפת תרומה טמאה או שהוא רק רשאי להנות משריפתה. ב) אם הכהן רשאי לשרפו במדורה כדי להנות מהמדורה הנאה קטנה, מי אמרי' שדמי לפירות שביעית שאמרו בהן „ולא יתנו לתוך המדורה" (תוספתא שביעית פ"ו ורמב"ם שם פ"ה) או שלא דמי לפירות שביעית. ג) או אפשר שרשאי הכהן אפי' לאבדו בכלל.

ז) והנה בקדשים שנטמאו יש מ"ע לשרוף שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף (פסחים פ"ב. ורמב"ם פסוה"מ רפי"ט, ומנוה מוני המצות סה"מ והחנוך קמ"ו ועוד), ובשבת (כ"ד:) אמרו אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט מ"ט לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט, והקשו בתוס' מה דמיון תרומה לקדשים הא תרומה יכול להנות, ותירץ ריב"א שהבערה זו אינה לצורך הנאתן כי אם לשם מצות שרפה אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנה בשעת בעורה ולר"י נראה דתרומה טמאה אין אמנם ענין לשרפת קדשים אלא שגזרו תרומה אטו קדשים. ושם הלאה (כ"ה.) אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאה ואמרה תורה בשעת בעורה תיהני מינה כו', ופירש"י שהיא מדרבנן, חדא „דדמיא תרומה לקדש" ועוד „משום תקלה", ובתוס' שם (ד"ה כך) הביאו ג"כ ב' שיטות, חדא כפירש"י בלשון ראשון „דדמיא לקדש" שנית שהוא דאורייתא מדאיקרי קדש.

והנה כי כן בנוגע לשאלה הראשונה משמע מהסוגי' שאין הכהן מחוים להנות ממנה דהמצוה של שמן שרפה היא כמו שריפת קדשים אלא שכאן בתרומת רשאי להנות ממנה (וכלשון ריב"א בתוס' כ"ד:). וממילא נפתרה גם השאלה השני' שרשאי גם לשרוף במדורה ולא דמי לשביעית שהתם ניתנו דוקא לאכול ולהנות ואינו רשאי לשנות למעט אכילתו והנאתו (ע"ד תרומה טהורה, אלא שהתרומה טהורה חמירה יותר משביעית ששמן שאפשר להאכל אסור להדליקו אפי' בנר וכדאיתא במשנה שביעית פ"ח „קל מהן שביעית כו'"). ולא עוד אלא אפי' שורפו במדורה ואינו נהנה כלל מהמדורה רשאי, וכן מוכח גם מתוס' שבת

(כ"ד: ד"ה לפי) שהקשו מאי איריא אטו קדשים נגזור משום תרומה שלא לצורך שאין שורפין ביו"ט ותרצו דשריפת תרומה שלא לצורך לא שכיח דשום אדם לא ישרפנו חנם כיון שיכול להנות בשרפתן וכ"ה בירושלמי עכ"ל, הרי מוכח שבחול מותר לשרוף תרומה טמאה שלא לצורך וכ"מ בתוס' ביצה (כ"ז:) ועוד בכ"ד. אולם השאלה השלישית אם יכול לאבדה שלא ע"י שרפה — תלוי' ג"כ בב' השיטות הנזכרות לעיל: לשיטת תוס' שהוא מה"ת דאיקרי קדש או דרבנן משום דדמיא לקדש — שרפה דוקא בעי' כמו בקדשים, ולשיטת רש"י שהשרפה הוא משום תקלה מותר לבאר בכל מיני בעור, ועמ"ש לקמן במע"ש טמא. ומחלוקת רש"י ותוס' ביצה (כ"ז:) לשיטתייהו אזלי. [וכן הוא בתוס' שבת כ"ה. ד"ה כך — נ. א.].

ב. אבוד והדלקה במעשר שני:

ובזה נבוא לפתרון השאלות הללו במע"ש.

א) ובתחלה נדבר על מע"ש טמא, ונקדים הקדמת ידועה: כנודע שונה מע"ש טמא מתרומה טמאה בפרט זה — שלא ניתן להדלקה, כדכתיב בוודוי מעשר „ולא בערתי ממנו בטמא" ואמרו חז"ל (שבת כ"ה. ויבמות ע"ג.) שכולל איסור אכילה ואיסור הדלקה, ר"ל שמע"ש בטומאה (בין שהמע"ש טמא בין שהגברא טמא) אסור לא רק באכילה אלא אפי' להנות ממנו בהדלקתו, ובנוגע לשאר הנאות עמ"ש בזה המנ"ח מצוה תר"ז. וידענו מזה שאין להדליקו בנר או אף במדורה באופן שנהנה ממנו.

אבל מהו להבעירו במדורה כדי לכלותו או סתם לאבדו? בשאלה זו נסתבכתי הרבה ויגעתי ולא הונח לי.

המובן הפשוט הוא שאין מקום לאסור לאבד מע"ש טמא: איסור הפסד קדשים יש בו שני טעמים: אחד ממשמרת תרומותי שבכלל זה שאין לאבדו, וכמש"ל בשם סה"ת ותוס' פסחים (י"ג. ד"ה ושורפין), טעם ב' שמבטל בידים מצות אכילה, וכאן ליכא ב' הטעמים: משמרת תרומותי אף שהוא גם במע"ש איננו במע"ש טמא, כדברינו לעיל, שדין משמרת הוא בטהורה או בתלוי' אך לא בטמאה, והא דאמרו בשבת ובימות „אחת תרומה טמאה" כבר אמרנו שהוא מדרשה „דלך" לגבי חיוב נתינה וכמש"ש תוס' שבת, ומצות בטול אכילה ג"כ ליתא במע"ש טמא שאינו נאכל. כמו"כ אין כאן הטעם של תרומה משום גזל השבט. ומהא דחזי' שיש מצוה „בערתי הקדש מן הבית" מקצה שלש שנים, ובמע"ש ובנט"ר ענין הביעור הוא כ ל י ו ן מ ן ה ע ו ל ם (לא כבתרומה ומע"ר שהיא נתינה) — אין הוכחה שגם קודם לכך אין איסור לאבד כשאינה ראוי' לאכילה, דהלא מע"ש טהור ודאי אסור לאבדו ומ"מ בזמן הביעור מצוה לבערו.

שבתי וראיתי שרק בתרומה טמאה מצינו שרפה, ולשיטת רש״י (שבת כ״ה.) כל מיני ביעור במשמע, אבל במע״ש לא מצינו כלל שרפה וביעור אלא אדרבה בכל דוכתא שמדובר. במע״ש שלא נאכל ולא נפדה אמרו בו או „ירקב״ כמו באין מקדש ירקב (מע״ש א׳ ה׳) או בבהמה „תקבר״ (שם ו׳ ופ״ג י״א) או בעיה״נ „יגנז״ (סוף סנהדרין), וכן בלקוח בכסף מע״ש שנטמא לר״י (שאינו נפדה) „יקבר״. ובשלמא בהני דאין מקדש י״ל פשוט שהוא במע״ש טהור לפיכך ירקב או יקבר, כמו״כ בעיה״נ מכיון שאין זה שלל הדיוט והוא טהור יגנז, אבל בלקוח בכסף מע״ש שנטמא הרי מפורש אמר ר׳ יהודא שאפי׳ במע״ש טמא באופן שאינו נפדה — יקבר, א״כ מוכח שאין לאבדו בידים, ועד כאן ל״פ עלי׳ ת״ק אלא שס״ל גם לקוח טמא נפדה אבל אם לא הי׳ נפדה הי׳ מודה לר״י שיקבר, וכן מוכח מסוגי׳ דסנהדרין שם (קי״ב:): מתיב רב יוסף מע״ש יגנז במאי עסקי׳ אילימא בירושלם כו׳ ואוקמוה בהס״ד דמיירי במע״ש דעיר אחרת ואסקוה לירושלם ונטמא שאינו נפדה ואינו נאכל ולפיכך יגנז, ואם הי׳ מותר לאבדו אמאי יגנז.

ונתקשיתי בזה הרבה מ״ש באמת מע״ש מתרומה, לשיטת תוס׳ וסיעתם (שם בשבת) שתרומה טמאה מצותה בשרפה משום דדמיא לקדש ומע״ש איקרי קדש, ולשיטת רש״י וסיעתו דחיישי׳ לתקלה ומתבערת בכל מיני ביעור — אמאי יהא מע״ש חמיר עוד יותר מן תרומה שבעי דוקא גניזה או קבורה שהיא כגניזה או רקבון ועכ״פ לא לאבד בידים? וזה ודאי אי״ל שמע״ש חמור מפני שהוא ממון גבוה משא״כ תרומה — דשלש תשובות לדבר: חדא הלא ר״י לשיטתו ס״ל מע״ש ממון הדיוט ומ״מ אומר במע״ש לקוח שנטמא יקבר, שנית שם בסוגי׳ דסנהדרין הלא מתיב רב יוסף על חכמים שס״ל מע״ש ממון הדיוט (עי׳ כ״מ בכורים פ״ז ד׳ ועמ״ש הגהות הרש״ש שם בסוגי׳ דסנהדרין) ואליבייהו אמרו לאוקמי „והב״ע שנטמא כו׳״, שלישית שם בסנהדרין איתא תרומות ירקבו אר״ח ל״ש כו׳ אבל תרומה ביד כהן כיון דממונו הוא תשרף ופריך ר״י ממע״ש שאמרו בו יגנז ולא תשרף ובשביל קושי׳ זו הדר ותני אחרת בדברי ר״ח, ואם הי׳ מע״ש יותר קדוש מתרומה מה זה פריך ממע״ש אתרומה. ולא עוד אלא שכנודע קראו לתרומה „חמורה״ כדאמרו במשנה דמע״ש (פ״ב ב׳) ר״ש אומר אין סכין שמן של מע״ש בירושלם וחכמים מתירים אמרו לו לר״ש אם הקיל בתרומה החמורה (שאסור לזרים) לא נקל במע״ש הקל א״ל כו׳ בתרומה הקיל בכרשינין ותלתין כו׳, הרי חפשו ומצאו חומרא אחרת שיש במע״ש מבתרומה אבל בכלל נקראת תרומה חמורה, ועמ״ש הכ״מ בבכורים (פ״ו ד׳) בשם הר״י קורקוס במה שתרומה חמורה והוכיח מהספרי שלח (ט״ו ל׳) ראשית עריסותיכם שומע אני אף עיסת תרומה

ומע״ש ת״ל חלה תרימו תרומה את שהשאר חולין אבל אמרו עיסת מע״ש בירושלם חייבת בחלה עי״ש, ויש לדבר בזה. ובכלל חזי׳ בכ״ד ששוה קדושת מע״ש לקדושת תרומה אם כי יש חומר בתרומה מה שאין במע״ש ויש חומר במע״ש מבתרומה עי׳ בכורים פ״ב ומע״ש פ״ב וכמה סוגיות בש״ס, וגם תרומה טמאה איקרי קדש כמו טהורה וגם בה נאמר איש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו (משנה תרומות רפ״ו) וכן מע״ש טמא איקרי קדש כנאמר ולא בערתי ממנו בטמא וכדמוכח מכ״ד.

ולכאורה עכ״פ קשה מדוע במשנה דסנהדרין (קי״א :) החמירו במע״ש יותר מבתרומה ואמרו „תרומות ירקבו ומע״ש וכתבי הקדש יגנזו״ ומדוע לא סגי גם במע״ש שיניחוהו להרקב, אמנם כבר תירץ זה יפה, רבנו (זקנו) התוי״ט דשאני מע״ש שמותר לכל אדם וחיישי׳ שאם יניחוהו יהנו ממנו משא״כ תרומה המסור רק לכהנים וכהנים זריזים וזהירים הם. וכ״ת אמאי תרומות ירקבו ולא אמרו ישרפו כדין תרומה טמאה — ל״ק כלל דכאן מדובר בתרומה טהורה שאינה נשרפת ועוד בעיה״נ ששללה נשרף אין לזלזל בתרומה לדונה כשלל הדיוט. ואכתי לא ידעתי אם כן אמאי אמרו בפ״ק דמע״ש „הלוקח פירות וכו׳ ואם אין מקדש ירקבו״ אמאי לא חששו גם שם שמא ישתמשו ממנו ולבעי גניזה? ואמרתי שאולי בזמן שאין מקדש שאין היתר לכל שום מע״ש — איסורו ידוע לכל ואפי׳ ישראלים שאינם זריזים נזהרים בו ואין חשש תקלה. והא דאמרו במשנה שאחרי׳ „הלוקח בהמה כו׳ ואם אין מקדש תקבר״ בהמה שאני שהיא כפסולי קדשים שדינם בקבורה (תמורה ל״ג : ועוד) ועד״ז בפ״ג י״א „צבי שלקחו בכסף מעשר ומת יקבר ע״י עורו״. עתה מצאתי בפי׳ משנה ראשונה למשניות (שם מע״ש פ״ג י׳) העיר ג״כ אמאי אמרו בפ״ק בלוקח פירות „אם אין מקדש ירקבו״, ומפרש דלעיל במע״ש טהור לא מזלזלי׳ לקוברו שמא מהרה יבנה ביהמ״ק יהא נאכל, אבל טמא שלעולם אינו ראוי יקבר עכ״ד. ואני בענ״ד מפקפק קצת בתירוצו זה — משום שכנראה „יגנזו״ היא חומרא יתרה מן ירקב ורק במע״ש וכתבי הקדש אמרו יגנזו וגניזה היא קבורה א״כ גם קבורה חמירא מן ירקב, אף גם חמירה קבורה שכל הנקברין אפרן אסור.

הדרנא לקמייתא שמע״ש קדש כתרומה, וצ״ב אמאי אינו רשאי לאבד מע״ש טמא לשיטת רש״י ואמאי אינו נשרף לשיטת תוס׳?

ואמרתי ליישב בדוחק ששאני מע״ש שכתיב בי׳ „לא בערתי ממנו בטמא״ ואעפ״י שהמכוון שלא נהניתי בהבערתו עכ״פ חלוק מע״ש טמא בההבערה ואינו דומה לתרומה טמאה הנשרף ושיכול להנות משרפתה, ואפ״ל שבכלל זה שאין לבערו כלל אף בלא הנאה. תו״ר עד״ז במשנה ראשונה על המשניות (שם מע״ש

פ״ג י׳) האומר שמע״ש אינו נשרף משום דהיינו בעורו אבל קבורה אינו מתבער מן העולם.

ועמדתי משתאה על מ״ש הרמב״ם (מע״ש פ״ב ג׳) ובשו״ע (של״א קל״ג): וכן אם חלל מע״ש שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות הר״ז מחולל ו ש ו ר ף את הפירות שחלל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים עכ״ל. הרי אמרו „שריפה״ גם במע״ש, וכ״ת שפירות שנתחלל עליהם מע״ש אין להן אותה הקדושה של המע״ש, דהא גם בלקוח אמרו שם במשנה יקבר, ובתוספתא א״ל לר׳ יהודא לא תהא טפל חמור מן העיקר והשיב להם מצינו גם שהטפלה חמורה מן העיקר עי״ש, עכ״פ אין הטפל קל מן העיקר. הגם שיש חלוק בין הפירות לבין המעות שנתחלל עליהם דאלו הפירות נכנסים ואין יוצאין ומעות מע״ש נכנסים ויוצאים (משנה פ״ג ו׳ ורמב״ם פ״ב ט׳) מלבד מה שאין חלוק זה בין פירות מע״ש לבין פירות מחוללין אף גם אפי׳ במעות הרי לש״ד כגון לטומאה גם בדמי מע״ש נהגי׳ כן דהרי גם לקוח נאכל דוקא בטהרה ונוהג בו גם אנינות (רמב״ם פ״ז י״א).

הן אמנם ודאי מדובר באופן שהפירות נטמאו, וכ״כ מפורש הגר״א ביו״ד שם, דאם בפירות טהורים פשוט שאסור לשרפם, אבל גם בפירות טמאים אין אני יודע מקור לשרפה זו, ואנחנו מצינו רק קבורה וגניזה, ושמא תאמר שרק ר׳ יהודא לשיטתו שס״ל מע״ש ממון הדיוט אומר „יקבר״, משא״כ הרמב״ם לשיטתו הפוסק כר״מ מע״ש ממון גבוה אומר שישרף ככל דין קדשים פסולים, — גם זה אין ממש, דהלא תרומה ממון הדיוט הוא לכו״ע ומ״מ דינה בשרפה וכן גם קדשים קלים למ״ד ממון הדיוט „באש ישרף״.

ואפשר קצת לאמר שאני פירות שנתחלל עליהם המע״ש שכבר נעשה מצותם — שנשרפין משום תקלה, כתרומה וקדשים שנפסלו, לא כן מע״ש עצמו שנטמא מכיון שעיקר מצותו היא בפדי׳ אפי׳ במקום שא״א לפדות כגון לקוח לר״י לא תקנו שם חכמים את דין השריפה, וה״ה כשאר איסורים, ומשום חשש תקלה יקברו, לא משום שעפרם אסור אלא שאין כאן תקנה קבועה לבעורו, ונאמר שהרמב״ם דעתו ששריפת תרומה מדרבנן אך לא כשיטת רש״י „משום תקלה״ אלא כאידך שיטה בתוס׳ „דדמיא לקדש״. עוד אפ״ל בדוחק: דר״י האומר „יקבר״ לאו דוקא קבורה אלא משום שבמשנה שאחרי׳ ב„צבי מת״ תני יקבר תנא נמי הכא יקבר, ואף אמנם גם בבע״ח אין אני רואה טעם לאסור את עפרם ובעי קבורה רק משום דדמיא לקדשים פסולים. עוד תירוץ דחוק מצאתי בפי׳ „משנה ראשונה״ (שם על משנה י׳ פ״ג) שאפ״ל שלפיכך אומר יקבר ול״א ישרף משום שחיישינן שיהנה בעת שרפתו (ושרפה בלי הנאה אומר כאן שאפשר שאינו אסור, דלא כאשר אמר שם לראשונה שגם ביעור לחוד אסור במע״ש־טמא).

ובמע״ש פ״ה ז׳ איתא: מי שהי׳ לו פירות בזה״ז והגיעה שעת הביעור בש״א צריך לחללן על הכסף ובה״א אחד שהן כסף ואחד שהן פירות, ובאר בירושלמי „דמה מועיל החלול״, ולשון הרמב״ם בפירושו „בין כך ובין כך צריכים ביעור״. אולם הר״ש והרע״ב כתבו בזה״ל „בין כך ובין כך טעונים גניזה״. והדברים מתמיהים מה ענין גניזה לזמן הביעור הלא אז צריך לבער המע״ש מן העולם? וראיתי שהעיר ע״ז גם פי׳ משנה ראשונה ותי׳ שבזמן הבית לא הי׳ סגי בגניזה אבל בזמן הזה לא החמירו לשרפן דוקא. ולא מצאתי גם בזה ספוק נפשי. והענין נשאר אצלי בצ״ע ולא ידעתי מקור לדברי הרמב״ם אלה.

ב) ומע״ש טהור פשוט שאסור לאבדו שהרי יש בו גם משמרת תרומותי. וכבר העיר לנכון הגהת „אהבת איתן״ על המשניות (מע״ש פ״ב א׳) על התפאר״י (בעז א׳ שם רפ״ב) שכתב דבר תמוה בשם ר׳ בון בירושלמי שמע״ש מותר לאבד מה״ת — וזה אינו ושם בירושלמי (דמאי פ״א ב׳) איתא להפך שרק בדמאי ורק מעוטו אסור לאבד ובודאי אף מעוטו אסור.

ג) בנוגע להדלקת הנר: הנה במע״ש טמא מפורש כתיב ולא בערתי ממנו בטמא ודרשו רז״ל גם לאיסור הדלקת הנר (שבת כ״ה. יבמות ע״ג: ועוד, ורמב״ם פ״ג ב׳).

גם מע״ש טהור המובן הפשוט הוא שאסור, וכ״ש הוא, שהרי מע״ש טהור ניתן רק לאכילה ולשתי׳ ולסיכה, כדאיתא במשנה דמע״ש רפ״ב וכן במשנה סוף פ״ק, ובירושלמי (מובא בר״ש שם) אמרו: אכילה בפירוש כתיב „ואכלת״ ושתי׳ בכלל אכילה וסיכה היא כשתי׳, או משום דיליף מקרא ולא נתתי ממנו למת כו׳, ועי״ש פי׳ הר״מ וברמב״ם מע״ש פ״ג י׳. וכ״ה פשטות לשון המשנה דשביעית פ״ח „שביעית ניתנה לאכילה לשתי׳ ולסיכה כו׳ וכן בתרומה ומע״ש קל מהן שביעית שניתן להדלקת הנר״, הרי רק בשביעית התירו הדלקת הנר אם בשביל הדרשה של הספרא (ויקרא כ״ה ז׳) תהי׳ כל תבואתה לאכול תהי׳ לרבות אף להדלקה ולצביעה, או בשביל הדרש שדרשו בירושלמי (שביעית שם פ״ח) „לכם״ כל שהיא צורך לכם, אבל תרומה ומע״ש שאין שם דרש להתיר הדלקת הנר היא דוקא „ואכלת״ ומה שבכלל אכילה, ולא יותר.

בכל זאת מצינו לתמהוננו מחלוקת רבותינו הראשונים גם בזה: הר״ש והרע״ב שם בשביעית כתבו שגם במע״ש טהור מותר בהדלקת הנר והראי׳ מדכתיב לא בערתי ממנו בטמא משמע שבטהור מותר, והא דתני במשנה „קל מהם שביעית״ פירשו הכי דאילו שביעית מדליקין בין טהור ובין טמא ואילו תרומה אין מדליקין בו בטהור ומע״ש אין מדליקין בטמא, אולם רש״י יבמות (ע״ג: ד״ה והיכן מוזהר) כ׳ וכ״ש בטהור שאסור שלא ניתן אלא לאכילה ושתי׳

וסיכה, ובודויו ה"ק שאפי' בטומאה שלא יכולתי לאכלו לא נתתיו להדלקה, וכ"ה ברש"י שם ע"א ד"ה ואילו, וכ"כ בשנות אלי' שם בשביעית שכ"ש בטהור שאסור בהדלקת הנר.

ותמהתי מאד על רבותינו הר"ש והרע"ב שלדעתם מע"ש טהור מותר בהבערת הנר — הלא מצוה רק לאכלו (ושתי' וסיכה בכלל) ואפי' לשנותו ולמעט אכילתו אסור ואיך יתכן שמותר בהדלקה? ומצאתי בהגהת הגרע"א על המשנה שם בשביעית שתמה ג"כ בכך, והתפאר"י (בבעז) אומר ליישב דברי רבותינו הנ"ל שכונתם במע"ש טהור אפשר להנות בהדלקת הנר בשעת ביעורו מקץ שלש שנים, ועי"ש מה שהתוכח בזה עם הגרע"א זלה"ה. עתה ראיתי בפ"מ ובמה"פ על הירושלמי שביעית (שם פ"ח ה"ב) אומרים ג"כ בודאות שאין מדליקין גם בשמן טהור ומצאו זאת מפורש יוצא כך מהתוספתא פ"ז דשביעית שאין מדליקין אף בטהור עי"ש.

ומעתה אעפ"י כי מה אני להכריע במחלוקת הראשונים יש לנו על מי להשען בהכרעה זו שמע"ש טהור אסור ג"כ בהדלקת הנר.

ג. סיכה:

א) שמן של מע"ש טהור ושל תרומה טהורה מותר בסיכה, לסוך בו גופו של אדם, (מע"ש רפ"ב שביעית פ"ח ב' ובירושלמי, ובכ"ד, ורמב"ם מע"ש פ"ג י' ותרומות רפי"א), ורק שמן שדרכו גם לסיכה אך לא יין וחומץ וכדומה (שם). והנה היתר הסיכה משום שהיא כשתי'. וכבר ידוע שסיכה כשתי' אינה אלא מדרבנן כדמוכח מלשון המשנה בשבת (פ"ו.) מנין לסיכה שהיא כשתי' ביוהכ"פ אעפ"י שאין ראי' לדבר זכר לדבר שנא' ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. וכ"כ שם בתוס' ובתוס' יומא (ע"ז.) ובתוס' בנדה (ל"ב.) שהוא מדרבנן, וכ"ה בפה"מ יומא (ע"ג:). והקשה הגרע"א רפ"ב דמעשרות א"כ האיך הקילו בקום ועשה לסוך מע"ש ותרומה טהורה, ושדי שם קצת נרגא בזה מסוגי' דיבמות (ע"ד.) מנין למע"ש טמא שמותר לסוכו — שאולי בטהור אפשר באמת לא התירו.

אולם מכל המשניות והסוגיות משמע שמותר בטהור, וכן מפורש ברמב"ם תרומות פי"א ועוד והגרע"א בעצמו הוסיף שיש עוד למוד מקרא לא נתתי ממנו למת הא לחי שרי, ודרשה זו הביא הרמב"ם והר"ש, וביבמות שם נקטו לשון „טמא" להשמיענו אפי' טמא כמש"ש רש"י ותוס'.

ב) ובמע"ש טמא הנה המושכל הראשון הוא שצריך להיות אסור בסיכה מצד ממנ"פ, אם סיכה כשתי' הא מע"ש טמא אסור בשתי' ואם הוא ביעור הרי מע"ש טמא אסור להנות מביעורו. אמנם מפורש מצאנו ביבמות ע"ד.) אר"ל אר"ס,

מנין למע"ש שנטמא שמותר לסוכו כו', וכ' רש"י סד"א שהוא כשתי' ואסור ותוס' כתבו סד"א שהוא כביעור ואסור.

שמענו כאן חדוש גדול שסיכה היא לאו ביעור ולאו שתי', אלא שהיא מעין שתי', וההיתר בא מקרא דלא נתתי ממנו למת כו'. ושפיר הקשה בעל משנה ראשונה (מע"ש פ"ג י') א"כ אמאי אמר ר"י „הלוקח פירות כו' יקבר" ואמאי לא ימכר לצורך סיכה ותי' שחיישי' לתקלה. כמו"כ תמוה הדבר שאין זכר לדי"וה ברמב"ם, וכאשר העיר על כך גם במשנה ראשונה.

ג) ומכאן שכ"ש בתרומה טמאה שמותר בסיכה דהא תרומה טמאה מותר להנות מביעורו. ובפי' משנה ראשונה (מע"ש רפ"ב) כ' ג"כ שגם תרומה טמאה מותרת בסיכה והוכיח כן מלשון תוס' יומא ויבמות שם. ובמה"פ על הירושלמי (שביעית פ"ח ב') אומר שתרומה טמאה אסורה בסיכה ומוכיח מלשון הרמב"ם תרומות רפי"א מדכ' „וסך את השמן ה ט ה ו ר ומדליק את הטמא", ואין זו הוכחה כלל לענ"ד דכל עיקר משמענו שמדליק רק הטמא ולא את הטהור, והלא לא גרע בזה תרומה טמאה ממע"ש טמא, ועי' גם הגהת תפארת יעקב למשניות רפ"ב דמעשר שני.

ד. זלוף:

א) בטהור, כמע"ש כתרומה — אסור לזלף את היין, דהרי טהור ניתן רק לאכילה לשתי' ולסיכה ולא יותר. וכן יוצא ממשנה ערוכה פי"א דתרומות עיין שם. ולנכון תמה בהגהת תפארת יעקב רפ"ב דמעשר שני על גאון ישראל תפאר"י שכ' שם לא יסוך יין וחומץ שדוקא סיכה אסור אבל לזלף שרי והראה מקור מפסחים (כ' ;), וזה אינו התם בפסחים מדובר מיין תרומה טמאה, והעיר שהתפאר"י עצמו בשביעית (פ"ח אות ט"ו) כ' שאסור לזלף, ועי' גם הגהת אהבת איתן שם על המשניות.

ב) ובטמא — הנה מע"ש ודאי אסור לזלף דהרי נהנה בביעורו. וכ"ה גם בהגהת תפארת יעקב שם.

ג) ובתרומה (טמאה) פשוט שמותר לזלף היין, וכאמור בפסחים שם, דהרי מותר להנות בביעורו.

ה. מהו ליתן לבהמה (מע"ש ותרומה):

א) מע"ש טהור פשוט שאין לתתו לבהמה דכל שהוא ראוי למאכל אדם איננו ניתן לבהמה, והרי אפי' למאכל אדם אסור לשנות מדרך אכילתו ובריתו, (תרומות פי"א, מע"ש פ"ב, ושביעית פ"ח, ועוד).

ב) אכן יש חילוק גם בזה בין מע"ש לתרומה, דמע"ש כל ש ח ז י לאדם

אף שעיקרו לבהמה אסור להאכילו לבהמה, אבל תרומה דבר העומד לבהמה אף שראוי לאדם (דאילולא כן לא הי' חייב כלל בתרו"מ) מאכילין לבהמה ולחי' ולתרנגולים, כדאיתא במשנה תרומות (פי"א מ') כרשיני תרומה מאכילין אותן לבהמה כו', וכ' הר"מ והרע"ב דכתיב כי יקנה נפש קנין כספו ונפש אפי' בהמה במשמע, והוא מהספרא (ויקרא כ"ב י"א), ובמשנה דמע"ש (פ"ב ג' ד') חלקו בין מע"ש לתרומה בתילתן וכרשינין, וכ' התוי"ט דרק תרומה איתרבי מקנין כספו ור"ל מ„נפש" שמותר להאכיל לבהמה כרשיני תרומה בין טהורים בין טמאים (עי"ש ר"מ ורע"ב ורמב"ם פי"ב ז').

ודבר שעיקרו לאדם פשוט שאין מאכילין לבהמה אפי' תרומה וכ"ש מע"ש.

ג) ותרומה מדבר שעיקרו לאדם (כגון תבואה ופירות) — שנטמא, ואינו ראוי לאדם, הנה לשיטת רש"י בביצה (כ"ז: ד"ה חלה) שכ' „לתתה לכלבו ביו"ט אסור דאין שורפין קדשים ביו"ט" הרי בחול מותר להאכיל לבהמתן, וכדאמרו בפסחים (ל"ב.) בתרומה שאינה ראוי' לאכילה „ומריצה לפני כלבו". אבל תוס' שם בביצה חולקין ואומרים שאין נותנה לכלבו משום שמצותה בשרפה דוקא, וכבר הערנו לעיל שרש"י ותוס' כאן לשיטתייהו אזלי בשבת (כ"ה.), רש"י לשיטתו בשבת ששריפת תרומה טמאה היא „משום תקלה" שריפה לאו דוקא ויכול לבערו בכל מיני ביעור והה"נ לתתו לכלבו, ותוס' לשיטתם בשבת ששריפה דוקא (או מה"ת או משום דדמיא לקדש) אינו יכול לתתו לכלבו.

נמצא שמחלוקת הפוסקים היא זו אם יכול להאכיל „תרומה טמאה" (מתבואה ופירות שעיקרם לאדם) — לבהמה וחי' ותרנגולים. וכ"ז בבהמת כהן כדאמרו שם בפסחים שאם רצה הכהן כו'. אבל ישראל הלא אסור עכ"פ בהנאה של כלוי.

ד) וחמור מע"ש שאפי' טמא ולא עוד אלא שאפי' עיקרו לבהמה מכיון שרק ראוי לאדם (ובשביל כך חייב בתרו"מ) — אין מאכילין לבהמה, וכמבואר במשנה דמע"ש (פ"ב ד') „ומאכילין בטומאה" ועי"ש דברי הר"מ הרע"ב והתוי"ט ועוד שהיינו שמאכילין לבהמה, א"כ אפי' בכרשינין ואפי' בטומאה מאכילין רק בתרומה, מרבוי דקנין כספו ולא במע"ש. (ובין לשיטת רש"י שתרומה טמאה בעזרו בכל דבר ובכללה אכילת בהמה, בין לשיטת תוס' שתרומה טמאה אין מאכילין לבהמה אבל כרשינין עכ"פ אפי' טהורים מאכילין לבהמה — אין כאן במשנה החדוש „שמאכילין לבהמה" אלא שבא ללמדנו שאינו חושש לטמאה להאכילה לבהמה עי"ש פי' הר"מ, משא"כ אילו היתה עומדת לאכילת אדם. וכמו"כ אין חדוש שבמע"ש טמא אין מאכילין אפי' לרש"י דהא במע"ש אין נהנין מביעורו).

ו. סיכום:

היוצא מדברינו: א) לאבד מע״ש אסור כנראה בכל אופן בין טהור ובין טמא, ואילו תרומה טמאה לשיטת רש״י מתבערת בכל מיני ביעור. אכן לפי מה ששמענו מהרמב״ם והשו״ע שגם חלול מע״ש בשרפה — יש אפשר לילף שגם מע״ש טמא בשריפה, כתרומה טמאה, ונמצא שלשיטת רש״י הה״נ מע״ש טמא מתבער בכל מיני ביעור, וכאמור נשאר הדבר אצלי בצ״ע. ב) הדלקה במע״ש טמא — ודאי אסור, אבל גם בטהור יש לנקוט להלכה שאסור מכ״ש, ואילו בתרומה טמאה מותר לכהן להדליק ולהנות מהבערתו. ג) סיכה — בין מע״ש לישראל ובין תרומה לכהן, בין טמא ובין טהור — מותר כנראה. ד) זלוף — מע״ש אסור בין טהור ובין טמא, ותרומה טמאה מותר לכהן לזלף ולא טהורה.

[ויש לפלפל מה שלא חשבו במשנה חומר במע״ש רק תילתן וכרשינין ולא מה שחשבנו עוד בדברינו הנז׳, כמו״כ יש לפלפל בטעמים של החומרות הללו זו מזו].

ז. הנאה של כלוי:

ודע שיכול גם הישראל להנות הנאה של כלוי משמן השריפה בעת שנהנה ממנו כהן, כדתני במתני׳ סוף תרומות מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלות ועל גבי חולים ברשות כהן, ובתוספתא שם בשותפות כהן נהנה גם ישראל.

ומה היא ההנאה של הכהן, אם דוקא הוא בעצמו נהנה ודוקא בשמן שריפה — מטעם נר לאחד נר למאה, שלא חשיבה הנאת ישראל — זו תליא במחלוקת ידועה: הרא״ש והרע״ב פירשו: „ברשות כהן״ היינו כשיש שם כהן דנר לאחד נר למאה, ולדידהו האי ברשות כהן קאי גם על קמייתא בתי־כנסיות ובתי מדרשות שגם שם אין מדליקין אלא כשיש כהן, וכן דעת תוס׳ פסחים (ל״ד. ד״ה מחמין). אולם הרמב״ם פי׳ „ברשות כהן ענינו במאמרו ובמצותו שירשה לנו זה״ ובהלכותיו (תרומות פי״א י״ח) אומר שמדליקין בבתי כנסיות כו׳ אף שלא ברשות כהן, וכ״כ הר״ש, והוא מירושלמי (שם) אר״ש בר בא בשם ר׳ יוחנן על גבי חולים ברשות כהן הא קמייתא בתי כנסיות כו׳ אף שלא ברשות כהן, וכ״ה בהגר״א בשנות אלי׳. ולתוס׳ והרא״ש והרע״ב צריכים לאמר שהירושלמי הזה אינו להלכה [ובהגהות מצפה איתן שם על התוס׳ בפסחים אומר משום שהירושלמי בשביעית פ״ח פליג ואומר ולא מדליקין לא בשמן שריפה לא בבתי כנסיות ולא בבתי מדרשות, והתי׳ דחוק, ובכלל מקשים הכל (הר״ש ועוד) על הסתירה בירושלמי, וראיתי במשנת רבי בנימין סוף תרומות בשם הגאון האדר״ת זצ״ל

שהקשה קושי׳ יותר גדולה: שם בשביעית סיימו בירושלמי „מפני בזיון קדשים" ואיזה בזיון הוא זה להדליק בבתי כנסיות ומדרשות? ואומר הגאון הנ"ל שהי׳ כתוב „ולא בב"כ ולא בב"מ" והמכוון „לא בבתי כסאות ולא בבתי מרחצאות" (והמעתיקים טעו וכתבו בתי כנסיות ובתי מדרשות, ומביא שם דוגמאות לטעות כזו בירושלמי) דסד"א שמותר להדליק משום שהני לצורך רבים כמו מבואות אפלות קמ"ל שאסור משום בזיון קדשים, והוא דבר נאה ומתקבל].

ולכאורה בשלמא להרא"ש והרע"ב דנר לאחר נר למאה — ניחא, אבל להרמב"ם וסיעתו קשה — כיצד יש רשות לכהן להתיר לישראל „איסור הנאה של כלוי"? ומדוע מותר לצורך רבים אף בלי רשות כהן? וכבר תי׳ הר"ש (שם משנה ט׳) משום דהנאת כלוי לזרים אינו אלא איסור דרבנן, ותוס׳ והרא"ש לשיטתייהו שהנאה של כלוי אסור מה"ת (וכן נמי לשיטתייהו ששריפת תרומה טמאה מה"ת), וכבר דיבר בזה המל"מ תרומות פ"ב י"ד ופי"א י"ח.

והרמ"א (של"א סעי׳ י"ט) כנ"ל — פוסק כתוס׳ הרא"ש והר"ש, מדכ׳ „אבל זר אסור להנות ממנה בשעת שריפתה אם לא שכהן נהנה עמו".

ואפי׳ להרמב"ם המפרש „ברשות כהן ענינו במאמרו ובמצותו שירשה לנו ע"ז" פשוט שאין רשות לכהן להרשות סתם לישראל שיהנה לבדו הנאה של כלוי, דהלא גם הוא הביא (שם פי"א הט"ז) דין התוספתא: ממלא הכהן נר שמן שריפה ונותנו לישראל לעשות צרכי כהן אבל לא צרכי הישראל, רק אם הי׳ שותף עמו מותר, ושם במשנה „ובת ישראל שנישאת לכהן והיא למודה אצל אבי׳ מדליק אבי׳ ברשותה" הרי רק ברשותה של אשת כהן, וכן מוכח מכמה דוכתי — אלא שלדידי׳ מועיל רשות כהן רק במקום מצוה כגון ע"ג חולים (אף שאין בהם סכנה דאל"כ פשוט שמותר) והה"נ בנר חנוכה כדאמרו בירושלמי כשאין לו (לישראל) שמן של חולין מותר לו להדליק נר חנוכה בשמן שריפה, ולצורך רבים כמו בתי כנסיות ומדרשות אף שלא ברשות כהן.

וק"ק מ"ש ע"ג חולים שבעי׳ רשות כהן ומ"ש נר חנוכה של"ב רשות כהן, ואפשר לחלק דענין חולים היא מצות גמ"ח ואינו רשאי לעשות גמ"ח בממונו של כהן, עוי"ל שנ"ח הוי פירסומא ניסא והוא כמו צורך הרבים, גם אפ"ל דנ"ח אין שם הנאה שמצות לאו להנות ניתנו וכמ"ש המל"מ שם פ"ב בשם שער אפרים אף שדוחה שם לסברה זו.

עוי"ל שבאיסור זה יש שני גדרים גדר האיסור וגדר גזל השבט, (שגם תרומה טמאה חייבת בנתינה לכהן) וצד האיסור שהוא מדרבנן בשביל חולה התירו ומצד גזל כהן בעי׳ רשות כהן, (ויש לעיין בהא דבירושלמי פליגי אם

המשנה מדליקין בבתי כנסיות כו' מיירי דוקא כשנפל לי' בירושה מבית אבי אמו כהן שא"ח בנתינה).

ומה"ט לצורך רבים כגון בתי כנסיות ומדרשות ומבואות ל"ב אף רשות כהן להרמב"ם וסיעתו (ובמלאכת שלמה על המשנה שם אומר „משום שניחא לי' לאינש ליעבד מצוה בממונו" וכנראה שס"ל שגם הנאה זו היא נתינה לכהן) — משום דהתם לצורך הרבים גם הכהן מחוייב להאיר שם כמו בבתי כנסיות ומדרשות וגם במבואות הכל חייבין להאיר שם כדי להסיר נזק ומכשול מרבים, ובשביל חלק החיוב של הכהן מדליקין שם אף שלא ברשותו, ושוב יש כאן סברת נר לא' נר למאה שבזו הכל מודים כדמוכח בתוספתא ובירושלמי.

והנה בכל הדין הזה דברו רק בהנאת אור הנר של שמן שריפה אבל מהו להסיק לצורך הרבים בשמן שריפה לחמום מרחץ וכדומה באופן שצריך להרבות בשביל ישראל? הנה לתוס' והרא"ש וסיעתם שכל ההיתר הוא דוקא משום נר לאחד נר למאה לא קמיבעי לן שאין היתר להרבות בשביל ישראל, ולפיכך תוס' לשיטתם כתבו שם בפסחים „אבא שאול גבל של בית רבי הי' והי' מחמין לו חמין בחטין של תרומה טמאה" היינו להכהנים של בית רבי. כי קמיבעי לן להרמב"ם וסיעתו שמתירין לצורך רבים אף בלי כהן, והר"ש (שם משנה ט') אומר, עפ"י שיטתו שהיא שיטת הרמב"ם, שהי' מחמין בהחטין של תרומה טמאה אף לזרים.

אולם אפי' להרמב"ם והר"ש אין משם ראי' לשאלתנו דהלא מסיים שם הר"ש „דצורך רבים הי' שרוב תלמידים סמוכים עליו ומפרנסן", הרי י"ל שבית רבי היא כבימ"ד שהוא צורך רבים שהכל חייבים בו אפי' הכהנים. [גם אם נקיים הגירסא של הגאון האדר"ת זצ"ל בירושלמי שביעית פ"ח שאין מדליקין בבתי מרחצאות בשביל בזיון קדשים— משמע שאילולא הבזיון היו מדליקין בבתי מרחצאות בשמן שריפה — אין גם משם ראי' לענינו דגם התם מדובר בהדלקת נר ולא להסיק את המרחץ], וידובר אי"ה בשאלה זו בפרטות בפ"ו.

פרק ד׳.

המעשר שני (בירושלם) בזמן הזה

א. על הלכותיו בכלל:

לפי פסק הרמב״ם וסיעתו הגדולה — מע״ש כתרו״מ בזה״ז דרבנן, (ועיין מ״ש לקמן רפ״ו) [ואפי׳ לשיטת הסמ״ג עשין קנ״ו וקס״ג שמע״ש ומ״ע שאני שנוהג מה״ת אפי׳ בירקות משום דכתיב וכל מעשר הארץ קדש לה׳, מובא במל״מ ושעה״מ מע״ש פ״א י״ב ועי״ש מה שהקשו ע״ז, וכ״ה גם דעת היראים קע״ב, מובא בטו״א ר״ה ט״ו ועי״ש מה שהקשה ג״כ ע״ז ועי׳ קונט׳ אחרית השנים להגאון האדר״ת זצ״ל פ״ד ה״ג — אפי׳ לדידהו אין חילוק בין מע״ש לתרומה ומע״ר בזמן שאין הארץ מחייבת].

וא״ל כיון שמע״ש קדש הוא הר״ז עכ״פ כמקדיש קדשים או שקלים בזה״ז — זה אינו כלום דמלבד מה שלכתחלה המקדיש את המע״ש מקדישו על דעת מה שנתחייב עליו — אף גם לוא אפי׳ בפירוש הקדישו שיהי׳ המע״ש מה״ת לא תתכן חלות קדושת מע״ש מה״ת על פירות שגדלו בקרקע בזמן שאין לה קדושה מחייבת את פירותי׳ לתרו״מ, והר״ז כקורא שם תרומה לירקות שא״א שתחל קדושתה מה״ת, ופשוט.

ואעפ״כ אף שהוא בזה״ז מדרבנן — נהוגים בי׳ כל דיני המע״ש של תורה, כאמור ברמב״ם (מע״ש פ״ב) ובטור ובשו״ע (יו״ד של״א): א) שאסור לאכלו בלי פדי׳ חוץ לירושלם, ונוסף בזה״ז שאין אוכלין אותו גם בירושלם. ב) ואין פודין אותו גם בזה״ז בירושלם. ג) וה״מ במע״ש טהור אבל במע״ש טמא פודין גם בירושלם בזה״ז כמו בזמן הבית. ד) ואם הפריש או הכניס מע״ש בזה״ז בירושלם טרם שהוכשר ונטמא — אין לו היום תקנה וירקב.

ב. איסור אכילת מע״ש בזה״ז:

א) הא דאין אוכלין בזה״ז מע״ש בירושלם — כבר בארנו בעזהי״ת לעיל ח״א פ״ה שהוא לכל הדעות: למ״ד ק״ר לא קדשה לעת״ל משום שאין מחיצות לירושלם, ולמ״ד קדשה לעת״ל — משום דאיתקש לבכור ובעי׳ מזבח, וכמ״ש הרמב״ם (מע״ש פ״ב) איננו נאכל בירושלם אלא בפני הבית שנאמר מעשר דגנך כו׳ ובכורות בקרך כו׳ מה בכור כו׳ (והוא מסוגי׳ דמכות י״ט ועוד). והא דכ׳ הרמב״ם (בה״ב פ״ו ט״ו) „ואוכלין ק״ק ומע״ש בכל ירושלם אעפ״י שאין שם

חומות" היינו שאין החומה מעכבת אבל המזבח ודאי מעכב. וכמ"ש הטור (יו"ד של"א) והי' ראוי לאכלו בירושלם אעפ"י שאין לה חומה כו' אלא שא"א לאכלו מצד שאין מזבח ואיתקש לבכור עכ"ל. וכ"ה במג"א תקס"א ב', וכ"ה בפי כל הפוסקים האחרונים. ואין ספק שמ"ש גם סה"ת „שמע"ש ראוי לאכלו היום בירושלם" — שר"ל ג"כ שהי' ראוי לאכלו וחסרון מחיצות לא הי' מעכב, וכמ"ש הטור, ולחנם תמה עליו הכפו"פ פרק מ"א, גם מה שתמה עליו הסמ"ג והב"ח שם יו"ד איך יאכלנו בטומאה ל"ק דכל עיקר דיבר סה"ת שמצד קדושת המחיצות לא הי' עכוב, וכ"כ גם הפאה"ש (סי' ג' כ"ח) ליישב קושית הב"ח, והוא פשוט.

ב) כמו"כ גם בטרם שנכנס לירושלם אסור לאכלו בזה"ז כמו מלפנים, אף שלכאורה קשה אחרי שכל איסור אכילתו קודם שנכנס לירושלם הוא רק בשביל העשה וצרת הכסף בידיך והלכת אל המקום (כמו שאמרנו לעיל) ובזה"ז שאין לנו מקום כיצד תעכב העשה והלכת אל המקום? זו לק"מ, דכשם שמלפנים גם בעת שנפלו המחיצות הי' המע"ש אסור באכילה קודם שבא לירושלם באשר חסרון המחיצות איננו מפקיע ואיננו מקטין קדושת המע"ש — כך גם בזה"ז חסרון המחיצות (להראב"ד) וחסרון המזבח (להרמב"ם וסיעתו) איננו יכול להתיר את המע"ש שיהי' נאכל חוץ, והמע"ש עצמו בקדושתו הוא בחיוב וצרת הכסף בידך והלכת וגו' (ובזה"ז מדרבנן לרוה"פ).

ג) ונסתפקתי להפוסקים שקדושת הארץ לא בטלה ומע"ש בזה"ז מה"ת — אם יש היום באכילת מע"ש חוץ לירושלם, כשכבר נכנס לירושלם ויצא, הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך, דלאו זה איננו אלא בזמן שהי' בו „לפני ה' תאכלנו" וכמשרז"ל (מכות י"ט ורמב"ם מע"ש פ"ב) „לפני ה' תאכלנו לא תוכל לאכול בשעריך כל היכי דקרי' בי' לפני ה' תאכלנו קרי' בי' לא תוכל לאכול בשעריך" ולפיכך לא קאי הלאו אלא במע"ש שהי' כבר בירושלם המקודשת קדושת מחיצות והי' ראוי להאכל והוציאוהו לחוץ. ובזה"ז אפי' כשהי' בפנים ואפי' אם קדושת ירושלם ל"ב לא הי' עכ"פ במע"ש זה זמן של היתר אכילה מצד חסרון מזבח, ואחרי שלא הי' בו לפני ה' תאכלנו תו אין בו לא תוכל לאכול בשעריך. וכאן לא תימא (כמ"ש לעיל ולקמן בנוגע לחלוק מע"ש טמא מטהור) שאין החסרון במע"ש עצמו, דמה לי שאין החסרון בהמע"ש עצמו עכ"פ לא הי' בי' עדין לפני ה' תאכלנו. ואפי' אם ירושלם נקראת עוד היום לפני ה' (עמ"ש בעזהי"ת לקמן בפ"ט סעי' ב' והלאה פכ"א) אכתי לא הי' בי' „לפני ה' תאכלנו". וכן גם מלפנים כשהכניסו המע"ש לירושלם בעת שנפלו המחיצות והוציאוהו לא הי' בו לפי"ז הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך.

אולם דעתי נוטה לאידך גיסא שעם כניסת המע"ש לירושלם חלה העשה

„כי אם לפני ה׳ תאכלנו" (דברים י"ב) „ואכלת לפני ה׳" (שם י"ד), הגם דלעיל פ"ב א׳ אמרנו דלפיכך אמרו בתוס׳ שבטרם הובא לירושלם ישנה רק העשה „וצרת הכסף" ול"א העשה „ואכלת לפני ה׳" ו„לפני ה׳ תאכלנו" משום דכשם שאמרי׳ כל היכי דקרי׳ בי׳ לפני ה׳ תאכלנו קרי׳ לא תוכל לאכול בשעריך כך הוא להיפך כל היכי דקרי׳ בי׳ לא תוכל לאכול בשעריך קרי׳ בי׳ לפני ה׳ תאכלנו, ובמקום שאין הלאו אין גם עשה לפני ה׳ תאכלנו — כ"ז אמרנו בטרם הובא לירושלם, אבל בנ"ד שהמע"ש כבר הי׳ בירושלם אלא שא"א להאכל מצד חסרון מזבח — מסתבר לענ"ד שחל על המע"ש בכניסתו לירושלם העשה לפני ה׳ תאכלנו ואכלת לפני ה׳ — שמחוייב להאכל בירושלם שיש בה מזבח (ולהראב"ד שיש לה מחיצות).

ומכיון שכך תו מסתבר שגם בזמננו (ומלפנים כשנהרס המזבח) שכשהוציאוהו לחוץ שישנו (אם מה"ת או מדרבנן לכל חד כדאית לי׳) גם הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. וגם תוך ירושלם כשאין בה המזבח (או מחיצות להראב"ד) עובר על לא תוכל לאכול בשעריך, דבכלל „בשעריך" הוא גם מזבח מדאיתקש לבכור (או מחיצות להראב"ד). ויש לדבר עוד בזה. תו"ר במנחת חנוך מצוה תר"ט אומר דבזה"ז ליכא הלאו, ולענ"ד נראה כמ"ש בעזה"י.

ג. איסור הפדי׳ בירושלם בזה"ז:

א) וכן הא דאין פודין היום מע"ש בירושלם הוא ג"כ לענ"ד לכל הדעות, כמו שהארכנו שם לעיל ח"א פ"ה, דאפי׳ אם לא קדשה לעת"ל לא בטלה אלא קדושת המחיצות אך לא קדושת המקום, ולפיכך גם היום נקראת ירושלם „קרוב מקום" ותו דרשי׳ ברחוק מקום אתה פודה ולא בקרוב מקום. וכמו שאמרנו שם שגם דעת הראב"ד הוא כן כי על כן לא השיג הראב"ד על הרמב"ם (מע"ש פ"ב) במה שאמר שאין פודין גם היום מע"ש בירושלם, וכ"ה סתמא דתוספתא מע"ש (פ"ג י"ג) בלי שום חלק ומשמע אפי׳ למ"ד ל"ק לעת"ל.

ואל תשיבני אחרי שאין המע"ש נאכל כיום בירושלם לכל הדעות דהאי „ואכלת לפני ה׳" הוא בירושלם שיש לה מחיצות או שיש לה מזבח — כיצד נקראת ירושלם כיום „קרוב מקום"? אין זו פירכא כלל, דרק לאו דלא תוכל לאכול בשעריך תלוי באכילת המע"ש כדכתיב „לפני ה׳ תאכלנו לא תוכל לאכול בשעריך" ואמרי׳ כל היכי כו׳, אבל איסור הפדי׳ בירושלם שהוא מקרא „כי ירחק ממך המקום" איננו קשור באפשרות אכילה, ירושלם מצד עצמה עודנה גם היום „קרוב מקום", וחסרון המחיצות (אפי׳ למ"ד שבטלה קדושת המחיצות) אינו מבטל את קדושת המקום וממילא לא „את קרוב המקום".

ב) ונסתמכתי (לעיל ח"א פ"ה סעיף ה׳), גם מהירושלמי מע"ש פ"ג ה"ג

שאפי׳ למ״ד ל״ק לעת״ל אין פודין היום מע״ש בירושלם, התם אמרו: ר״ח ור׳ יונתן וריב״ל עלו לירושלם נתמנו להם פירות בקשו לפדותן בגבולין, א״ל חד סבא אבוכון לא הוין עבדין כן אלא מפקירן (או הגירסא מפקין) חוץ לחומה ופודין אותן שם, סבתא סברה מימר רואין את המחיצות כאלו עולות, ואילין רבנן סברין אין רואין את המחיצות כאלו עולות, סבתא סברה כר״א (כר׳ יהושע) ואילין רבנן סברין כר׳ יהושע (כר׳ אליעזר). ופירשו המפרשים (פני משה ועוד) שבקשו הני רבנן להוציא את המע״ש מירושלם לגבולין, וא״ל הסבא אבוכון לא הוין עבדין כן להוציאן בידים אלא מפקרן חוץ לחומה כלומר שמשליכן כלאחר יד. וחזי׳ שאפי׳ למ״ד קדושת המחיצות בטלה אין פודין בירושלם, אלא שלדעתו אין המחיצה קולטת בזה״ז שלא להוציאם לחוץ. ולא עוד אלא שכפי הנראה כל המדובר שם הוא בעוד הפירות בטבלן אלא שהם אחר מרוח ובזה כל הויכוח שם עי״ש הסוגי׳, וכפי מ״ש הלאה סעיף ד׳.

אמנם נפתעתי מדברי רבנו „באור הגר״א״ המבאר את הירושלמי שהני רבנן דס״ל שאין רואין את המחיצות כאלו עולות בקשו לפדותן בירושלם, א״כ לדעתו שלמ״ד קדושת המחיצות בטלה הוי תוך ירושלם כחוצה לה ועדין היא „רחוק מקום״. אולם אף שאינני כדאי אף להעיר על דברי רבנו הגדול זלה״ה מוכרח אני להביע את תמהוני עד כמה לא זכיתי להבין כאן את דבריו הק׳: א. כיצד אפשר לבאר לשון „בקשו לפדותן בגבולין״ שהוא בירושלם? הלא ידוע מכ״ד שלשון בגבולין הוא חוץ לירושלם כדמוכח ממשנה ד׳ פ״ג דמע״ש ורפ״ד דר״ה ורפ״ד דסוכה ועוד, וכ״ה בירושלמי שם ובכ״ד. (והאם לא היתה לפניו הגירסא „בגבולין״? גם הגאון הרידב״ז זצ״ל המפרש ג״כ כפירוש הגר״א גורס בגבולין ואומר שהוא תוך ירושלם, והוא פלא). ב. ועוד מדאמרו „שעלו לירושלם ונתמנו להם פירות״ הרי מדובר שהיו בירושלם והל״ל בקשו לפדותן שם ומכ״ש שאין מקום לשנות תוכ״ד את ירושלם בשם אחר. ג. ובר מן דין הו״ל רק לומר סבא ס״ל כר״י שקדשה לעת״ל והני רבנן ס״ל כר״א ל״ק לעת״ל ומה זה שאמרו סבא סבר רואין את המחיצות כאלו עולות שלשון זה משמע „מחיצות קולטות״, מה ענין קליטת מחיצות לכאן, איסור הפדי׳ בירושלם לקוח מכי ירחק ממך המקום והוא מה״ת, וקליטת מחיצות שלא להוציא חוצה הוא מדרבנן? הן אמנם הגר״א מבאר „רואין את המחיצות כאלו עולות״ לא שקולטות אלא שר״ל כאלו ישנן היינו שקדושת המחיצות ל״ב, אבל מלבד שאין לשון כזה בש״ס שבכל דוכתי אמרו „קדשה לעת״ל״ — אף גם תו הר״ז מה שהוסיפו בירושלמי שם הלאה „סבתא ס״ל כר״י והני רבנן כר״א״. ד. גם מה שמוסיף רבנו הגר״א לבאר דברי הירושלמי שאח״כ „והשתא מפרש הירושלמי עוד אמאי לדברי הסבא מותר להוציא חוץ לירושלם הא כבר תפסו המחיצות, ולזה משני

דסבא סבר כר״ש בן יהודה דאף שנגמר מלאכתו אין המחיצה תופסת בטבל והני רבנן סברי כשנגמר מלאכתן אף בטבלן תופסת המחיצות ולכן לא רצו להחמיר להוציאן לחוץ עכ״ד, — ג״ז לא זכיתי להבין: חדא אם ס״ל הני רבנן כר״א אין כאן קליטת מחיצות ולמה חששו להוציאן לחוץ, עוד יותר קשה אפי׳ אם גם הני רבנן פקפקו אם כר״א או כר״י כיצד איפוא החמירו שלא להוציאן לחוץ ולפדותן בירושלם אדרבה הו״ל להחמיר שלא לפדותן בירושלם שהוא מה״ת ויותר טוב להוציאן לחוץ באשר כל קליטת המחיצות הוא דרבנן, בפרט שהלא מדובר כאן שנתמנו להם פירות בטבלן וכל הספק הוא אם פירות שנגמרה מלאכתן כהורמו דמי או לא, כדמוכח בסוגי׳ שם וגם בבאור הגר״א שם, והר״ז קושי׳ עצומה כיצד בחרו לפדות בירושלם (שבמע״ש של תורה) יש ע״ז לאו הבא מכלל עשה — מלהוציא הפירות אף בטבלן? ומגודל הפלא מפקפק אני אם לא נפלה כאן שגיאה בהעתקת כתי״ק.

יש אמנם להתקשות מהא דאמרו בב״מ (נ״ג:) מחיצה לקלוט דרבנן וכי גזור רבנן כי איתנייהו למחיצות וכי ליתנייהו למחיצות לא גזור ומשני לא פלוג, והנראה מפירש״י שה״ק כי גזור רבנן באיתנייהו למחיצות והוציאו המע״ש לחוץ, אבל ליתנייהו למחיצות ולא יצא לא גזרו וע״ז משני לא פלוג, משמע מזה: א) שגם איסור הפדי׳ תוך ירושלם הוא דרבנן. ב) ותלוי במחיצות למ״ד ל״ק לעת״ל (ובבאור הסוגי׳ למ״ד קדשה לעת״ל דברנו בעזהי״ת לעיל ח״א פ״ה), אולם כבר אמרנו שם (סעי׳ ה׳) דע״כ גם התם הכונה רק בנוגע להוציא את המע״ש חוץ לירושלם, וגם באמרם „וכי איתנייהו למחיצות לא גזור״ ר״ל שלא גזרו שלא להוציא וכשמשני „לא פלוג״ ג״כ ה״ק לא פלוג רבנן בין איתנייהו למחיצות לבין ליתנייהו למחיצות שלא להוציא את המע״ש לפדותו, וגם פירש״י ע״כ כונתו הכי.

ג) והנה בכפו״פ (פמ״א) מביא בשם הרב בעל התרומה (לרבנו ברוך מגרמיזא) „שעכשיו יפדנו אפי׳ בירושלם״, ותמה עליו הרב בעל כפו״פ מסוגי׳ דנפל מחיצות בב״מ שמסיק לא פלוג וגם בנפל מחיצות גזרו שקולטות. והרביתי לתמוה על הרב בעל כפו״פ בשתים: אחת, מה ענין קליטת מחיצות שבאורו שהמחיצות קולטות שלא להוציא הפירות מירושלם — לענין הפדי׳ תוך ירושלם, וה״ל להקשות פשוט אם קדושת מחיצות לא בטלה (וכדכ׳ מפורש גם בעל סה״ת) איך יפדנו בירושלם בקרוב מקום. עוד יותר נפלאתי שכל הדברים האלה, אינם בכלל בסה״ת, שם (בפרק ארץ־ישראל תרומה) כ׳ בזה״ל: „ואם הפירות הוכשרו או פת שנלוש במים ועכשיו המעשר טמא כו׳ א״כ יפדנו אפי׳ בירושלם דאמרי׳ מנין למע״ש שנטמא שפודין אפי׳ בירושלם כו׳ עכ״ל, הרי בפירוש כתב רק שמותר להכשיר את הפירות בעודם בטבלן, (עמ״ש לקמן בשם הגר״א ומה

שהערנו ע"ז) היינו אפי' אחר מרוח באופן שכשמפריש מפרישו בטומאה וכשנטמא יכול לפדותו אפי' בירושלם ולא שיפדה מע"ש טהור. עתה ראיתי בפאה"ש סי' ג' מתמיה ג"כ על הכפו"פ, שהרי בעל סה"ת אומר גם הוא שקדושת מחיצות קדשה לעת"ל. והנלענ"ד שיש כאן השמטת דברים בספר כפו"פ וגם הוא כונתו על דברי סה"ת שעכשיו מותר להכשיר ולטמא אחר מרוח, אלא שהכי פריך מדכ' שעכשיו יפדנו אפילו בירושלם משמע שמכ"ש שמותר להוציאו וע"ז הקשה ממחיצות קולטות שאמרו בזה לא פלוג, אבל ג"ז לא קשה לענ"ד דכונת סה"ת היא רק לומר שגם עכשיו ישנה תקנת הפדי' למע"ש שנטמא, וכמ"ש לעיל.

ודברים תמוהים ביותר אנו רואים בספר שערי צדק לגאון ישראל בעל הכמת אדם (פי"א ה') שכ' בזה"ל: „ואפי' בירושלם נוהגים בזה"ז לפדותו אעפ"י דבזה"ב אסור לפדותו בירושלם שנאמר כי ירחק ממך המקום ולא בקרוב, מ"מ בזה"ז נהגו להתיר ויש להכשירו כדי שיקבל טומאה ויהי' לו היתר פדיון" עכ"ל. הרי ברור מללו שפודין היום בירושלם וכנראה למד זאת מהכפו"פ והבין דבריו כפשוטם, וזהו דבר שלא נשמע, דאפילו תאמר שהני רבנן בירושלמי בקשו לעשות כך הלא אמר להו הסבא אבוכון לא הוין עבדין כן ובטלון להאי סברא. ויתכן שנפל גם כאן בספר שע"צ טעות ור"ל שנהגו לפדות כשנטמא (ור"ל אף שאין מטרה בזה"ז לפדיון כזה ועמש"ל בסעיף ה') ואח"כ צ"ל ויש להכשירו קודם מרוח כו'.

ד. לא להוציאו מירושלם לפדותו, גם בזה"ז:

ואעפ"י שהאיסור להוציא המע"ש מירושלם כדי לפדותו אינו אלא מדרבנן כדאמרו בב"מ ובסנהדרין „מחיצה לקלוט דרבנן" ור"ל מה שקולטות המחיצות שאין להוציאו אין זה מה"ת (עמ"ש לעיל ח"א פ"ה סעיף ה') — מ"מ נוהג גם איסור זה אף בזה"ז. והנראה שג"ז לכו"ע אף למ"ד ל"ק לעת"ל, והלא גם בזה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם (שם מע"ש פ"ב ה"ד) והוא מודה להרמב"ם שמע"ש שנכנס לירושלם בזה"ז אין לו תקנה, ולא עוד אלא שהראב"ד עצמו מסתמך בעיקרו על המשנה „אם אין מקדש ירקבו" ומינה מתקשה על הרמב"ם (בה"ב פ"ו) ועמ"ש בזה לעיל (ח"א פ"ה) ואילו הי' אפשר להוציאו מירושלם הרי יש לו תקנה. וגם דין זה שלא להוציאו מירושלם ושאין לו תקנה בירושלם בזה"ז — הוא סתמא דתוספתא מע"ש פ"ג.

ברם שחידוש גדול הוא זה בעיני שגם בזה"ז שכל המע"ש, כמו כל חיוב תרו"מ, הוא מדרבנן ושכל עיקרו אינו עומד לאכילה אלא לפדי' — השאירו רבנן את גזרתם שלא להוציאו חוץ לירושלם כדי לפדותו ושלא יהי' לו תקנה וירקב,

הן אמנם הא דאמרו בב"מ „לא פלוג רבנן" בין איתנייהו למחיצות לבין נפול מחיצות — המכוון התם למע"ש של תורה שקלטוהו המחיצות של ירושלם, ובזה לא הבדילו לבין נפלו המחיצות שאין המע"ש נאכל לבין המע"ש העומד להאכל — בכ"ז אנו למדים כאן מהתוספתא ומרבותינו הפוסקים הרמב"ם והטוש"ע ושאה"פ (ואפי' הראב"ד וסיעתו) שגם לא פלוג רבנן אפי' בין מע"ש של תורה לבין מע"ש דרבנן — שלא להוציאו והנכנס בירושלם בזה"ז אין לו תקנה.

ולכאורה יש להשתומם מהירושלמי דמע"ש פ"ג ג' המובא לעיל, שהנראה משם שלמ"ד לא קדשו לעת"ל אף שאין פודין בירושלם מוציאין את המע"ש בזה"ז מירושלם כדי לפדותו חוץ לחומה, וכאשר בארנו לעיל „שבקשו לפדותן בגבולין" היינו שחפצו להוציאן מירושלם כדי לפדותן, וע"ז אמרו שם אילין רבנן סברין אין רואין את המחיצות כאלו עולות וסברין כר"א של"ק לעת"ל, הרי חזינן שלמ"ד ל"ק לעת"ל לכה"פ מוציאין את המע"ש בזה"ז מירושלם, ותסתער הקושיא אמאי לא העיר הראב"ד על הרמב"ם על דין זה שאין מוציאין, ואמאי ס"ל גם הוא שאם אין מקדש ירקב, הלא יש לו תקנה להוציאו לחוץ? אכן התם בירושלמי כל המחלוקת והויכוח בסוגי' שם סובב הולך רק על פירות שעודם בטבלם אלא שהם אחר המרוח, יעי"ש המשנה והגמ', אבל אחר ההפרשה י"ל שלכו"ע אין מוציאין, וכסתמא דתוספתא מע"ש פ"ד ט"ז ששם קדש חל על המע"ש רק בההפרשה או בקריאת השם. הגם שהרמב"ם פוסק כת"ק דמשנה ו' פ"ג בפירות שנגמרה מלאכתן ועברו בתוך ירושלם יחזור המע"ש ויאכל בירושלם, הרי ס"ל מתנות שלא הורמו כהורמו דמי אפי' בדין קליטת מחיצות שהוא דרבנן י"ל שהני רבנן שם בירושלמי לא ס"ל להחמיר כך אפי' בזה"ז. ובדעת הרמב"ם אין הכרע אם דינו בפירות שעברו תוך ירושלם אחר גמר מלאכה נאמר גם בזה"ז. ועמ"ש לעיל פ"ב סעי' א' ולקמן סעיף ו'.

ה. מעשר שני טמא בירושלם בזה"ז:

א) ומע"ש שנטמא לפמ"ש בטוש"ע (יו"ד של"א) פודין גם היום בירושלם. ולכאורה בזה"ז מ"ש טהור מטמא, אם פודין מע"ש טמא בירושלם מצד „לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה" (ב"מ נ"ג. ועוד) — הה"נ גם מע"ש טהור אינו ראוי לאכילה בזה"ז, ותו הוי בי' לא תוכל שאת שלא תוכל לאכלו? אולם החלוק פשוט: מע"ש שנטמא החסרון הוא במע"ש עצמו שלא יתכן בו עוד היתר אכילה לעולם, אבל מע"ש טהור בזה"ז הרי הוא מצד עצמו ראוי לאכילה ואם יבנה המזבח יאכל. וחסרון המזבח אינו פוסל את המע"ש ואין זו נקראת „לא תוכל לאכלו", וכמו בטומאת גברא מלפנים לוא אפי' נטמאו הכל שאין בו לא תוכל שאתו, ועד"ז כ' הב"ח (יו"ד של"א) דאף שאנחנו טמאים ולא נוכל לאכול המע"ש אין זה החסרון בהמע"ש.

ב) אמנם עצם דין זה שמע"ש טמא פודין גם היום בירושלם — אינו פשוט כל כך: הרמב"ם (שם מע"ש פ"ב ד') כ' אין מפרישין מע"ש בירושלם בזה"ז אלא מוציאין את הפירות בטבלן חוץ לעיר ומפרישין שם ופודהו ואם הפרישו שם (בירושלם) בזה"ז ירקב. מלשון זה אפ"ל שבזה"ז אין פודין כלל אף כשנטמא כי על כן לא הזכיר כאן מדין נטמא, וכ' בסתמות „אין פודין אותו שם", וכי על כן לא מצא לו תקנה אלא רקבון, רק להלן (ה"ח) בדברו מזמן הבית אומר: „אין פודין מע"ש בירושלם אא"כ נטמא".

ובזה היו מובנים במקצת הדברים המתמיהים של הרמב"ם כאן ה"ד „כשם שאין אוכלין מע"ש בזה"ז בירושלם כך אין פודין אותו שם", וצב"ג מה זה קשור דברים „כשם שאין אוכלין כך אין פודין", אדרבה איסור אכילת המע"ש הי' צריך לכאורה לגרום היתר הפדי' בירושלם, וכמו שעולה על הדעת לכאורה אחרי שאינו נאכל הר"ז בלא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה, ואם אעפ"כ אינו נפדה הול"ל „אעפ"י שאין אוכלין מע"ש מ"מ אין פודין אותו שם", (ובמקור בתוספתא מע"ש ג' י"ג אין שם קשור דבר זה). ועלתה על דעתי שאולי דעת הרמב"ם (לא כהטוש"ע ושאר רבותינו הפוסקים) שאמנם כן אין פודין כלל מע"ש בזה"ז בירושלם לא בטהור ולא בטמא, דבירושלם עצמה לא באה הפדי' אלא משום „לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה" והיתה תכלית הפדי' כדי לאכול את פדיתו ויגיע שוב המע"ש לתכליתו, לא כן בזמננו אין להפדי' שום תכלית דמאבדין את הדבר שעליו נתחלל המע"ש, ופדי' כזו לא מצאנו.

ג) הן אמנם הסוס זה ישנו על כל עיקר הפדי' בזמננו — פדי' זו שלנו בזה"ז מה היא? לא מצאנו בתורה פדי' אלא בשביל להביא את המע"ש לתכליתו כי ירחק ממך המקום כו' וצרת הכסף בידך כו' והלכת אל המקום וגו', אבל מנא לן לפדי' כזו שבימנו (כמבואר בכ"ד מע"ש פ"ה ז' ועוד ובפוסקים — שפודין גם היום)? ולא עוד אלא הלא „אין מפרישין לאבד" (רמב"ם מע"ש פ"ג, ממתני' בירושלמי בדמאי) א"כ מפרישין רק כדי לפדות ומנין לו למין פדי' זו. ודוחק לומר שמלכתחלה פודה המע"ש משום שמא יבנה המקדש, והכסף יכול להשמר, ואחר הפדי' מאבד את הכסף מפני התקלה — זאת אינה עולה על הדעת. ועלינו לומר שברחוק מקום שכך היתה המצוה מה"ת אף אמנם שמלפנים היתה „וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום" — נשארה הפדי' בזה"ז על דרך שהיתה מלפנים אף שאין עוד התכלית של הפדי' ואינה אלא לחלל את המע"ש לחולין משום שעכ"פ הוי כי ירחק ממך המקום. אבל בירושלם ששם היתה המצוה דוקא לאכלה ולא היתה המע"ש עצמה נפדית כי אם בנטמאה שבאה הפדי' משום „לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה" אמרי' שהפדי' היא דוקא כדי שתהי' נאכלת.

ולוא כנים היינו בזה הי׳ מובן הלשון של הרמב״ם כשם שאין אוכלין כו׳ כך אין פודין, כלומר אחרי שאין אוכלין אותה היום — פדי׳ זו בירושלם אין לה מטרתה.

ד) אבל מלבד שגם באור זה בהרמב״ם אינו הולם הרבה — הנה גם מרן המחבר (שם של״א קל״ה) כ׳ כלשון הרמב״ם „כשם שאין אוכלין כו׳ כך אין פודין אותו שם״ אם כי הוא מפורש כ׳ שפודין מע״ש טמא בזה״ז בירושלם. וע״כ עלינו להדחק הרבה בלשונו ולומר שה״ק כשם שאין אוכלין ר״ל כשם שפשוט לך דין זה כך אין פודין ר״ל כך צריך להיות ברור לך שאין פודין.

ה) תו מצאתי בכפו״פ (פמ״א) המחדש גם הוא כהס״ד שלנו: שאין היום שום מקום לפדית מע״ש בירושלם מטעם ממנ״פ אם טהור הוא אינו נאכל ואם טמא הוא לא נאכלת הפדי׳, ומאריך שם ומסיים שנ״ל כן גם לשון התוספתא, וכן נראה לדעתו כן גם בלשון הרמב״ם ולפיכך לא מצא הרמב״ם תקנה בזה״ז בירושלם אלא להוציא את הפירות בטבלן, ומה שאומר הרמב״ם (שם הלאה) „אין פודין מע״ש בירושלם אא״כ נטמא״ זהו דוקא בזמן הבית כשאכלו דמיו בירושלם עכתו״ד. והפאה״ש (פ״ג י״ג) שבח את סברת הכפו״פ ואומר שדבר גדול דבר הכפו״פ וטעמו ונמוקו עמו ע״ש. ולא מצאו (לא הכפו״פ ולא הפאה״ש) לנכון לבאר א״כ מה מקום לפי״ז בכלל לפדית מע״ש בזמננו גם בחוץ לירושלם, ומצאתי עתה שתמה עד״ז הרדב״ז (ח״ב תשל״א) על הכפו״פ למה יפדה לדעתו גם בחוץ לירושלם. ואנחנו כבר אמרנו שיש קצת לחלק בין פדית טהור בזה״ז חוץ לירושלם לבין פדית טמא בירושלם, ועדין צע״ק.

עכ״פ הרי רבותינו הטור ועורכי השו״ע ושאר רבותינו הפוסקים — פסקו שגם בזה״ז פודין בירושלם כשנטמא (לא כהכפו״פ).

ו. הכשר טומאה למע״ש בזמן הזה (ובענין מתנות שלא הורמו כהורמו דמיין):

א) לפמ״ש לעיל פ״ב שאסור לטמא או אף לגרום טומאה למע״ש מה״ת, א״כ כשם שכל דיני מע״ש נהוגין בזה״ז הה״נ שאסור לטמאו או להכשירו. תדע שהרי לא מצאו כל רבותינו הפוסקים, הרמב״ם הטור והשו״ע ונושאי כליהם, שום תקנה למע״ש בירושלם בזה״ז, הרי החליטו שאסור לטמא או להכשירו לטומאה כדי לפדותו.

ב) ויש שהביאו בשם ס׳ התרומה שבזה״ז שתרומה דרבנן אפשר שמותר להכשיר המע״ש אף לאחר הפרשה, ואנחנו לא מצאנו כן בספר התרומה; שם כתב בזה״ל: „טוב להכשירה ולהפרישה בטומאה ולהסיקה לכהן כו׳ ולאחר שבא חיוב חלה היינו לאחר גלגול או לאחר חיוב תרומה דהיינו אחר מרוח דחולין

הטבולין לחלה או לתרומה כתרומה דמי מ"מ בזה"ז דלא קלעת"ל ותרומה בזה"ז דרבנן מותר להכשירה ותהא טמאה בהפרשתה כו' עכ"ל, הרי מפורש כתב אחרת דמותר להכשירה אחר מרוח (היינו קודם הפרשה) וממילא טמאה בהפרשתה. [וגם כוונת הגר"א (של"א סק"נ) אפשר לפרש כן בדברי סה"ת — נ. א.].

ג) והנה הטור (שם של"א) בתרומה כ' „וטוב להכשירו" ובמע"ש כ' „ומותר להכשירו", והרבה דיו נשפך על שינוי לשונו זה של הטור, ויש חפצים לשער שכאן במע"ש התיר להכשיר אף לאחר מרוח כי על כן לא כ' וטוב להכשיר (כמ"ש בתרומה ששם מדובר קודם מרוח) עי' דרישה שם. והפרישה כ' שגם במע"ש ר"ל וטוב להכשיר והמכוון ג"כ קודם מרוח. אבל כאשר אנו רואים בגוף „ספר התרומה" שממנה לקוח כאן דברי הטור (וכמ"ש כאן גם הב"ח) אין מה להתוכח, שם מבואר שגם בתרומה עצמה שכתב בה וטוב להכשירה קודם מרוח מסיים שבזה"ז מותר להכשיר גם אחר מרוח, א"כ אין הפרש בין מע"ש לתרומה, בשניהם טוב להכשיר קודם מרוח ומותר להכשיר בזה"ז גם אחר מרוח. וכן מפורש ברמב"ם מע"ש פ"ב ה"ד „לפיכך אין מפרישין מע"ש בירושלם בזה"ז אלא מוציאין את הפירות בטבלן חוץ לעיר ומפרישין אותו שם ופודה, ואם הפרישו שם בזה"ז ירקב", הרי מפורש כ' דוקא לאחר ההפרשה אין לו תקנה, וכן הוא בטור ושו"ע שדוקא לאחר ההפרשה אין לו תקנה, ועד"ז בסה"ת במש"ש: ואם הפירות הוכשרו או פת שנלוש במים ועכשיו (כשמפרישו) המעשר טמא כו' יפדנו אפילו בירושלם כו' עכ"ל, הרי גם הוא כתב כשמכשירין הפירות בזה"ז קודם הפרשה (אפי' לאחר מרוח) יכול לפדותו אפי' בירושלם ויכול גם להוציאו מחוץ לירושלם. וכבר הביאנו לעיל מתוספתא דמע"ש פ"ד ט"ז שרק לאחר ההפרשה או אחר קריאת השם חלה כל קדושת מע"ש. ופשוט וברור הדבר שגם מ"ש הרמ"א (סעיף קל"ה) „ויש להכשירו כדי שיקבל טומאה ויהא לו היתר בפדיון" — הם הם דברי הטור „שיש להכשירו בעודנו בטבלו", דהלא גם הרמ"א מודה להמחבר שאין תקנה למע"ש בירושלם בזמן הזה.

והנה בירושלמי שם אחר המעשה של הני רבנן שחפצו לפדות בגבולין והסבא א"ל אבוכון לא הוין עבדין כן — מובא „ר' פנחס הוי מסאב לי' ופדה לה חשש לדו ולדין", ומקופיא הי' אפשר להעלות על הדעת שר"פ הוי מסאב למע"ש בירושלם, אבל אין ספק בדבר שר"פ הוי מסאב להו בעודם בטבלם, דהרי אמרו „שחשש לדו ולדין", הוא חשש למ"ד מחיצות קולטות גם בזה"ז ולפיכך לא חפץ להוציאו לחוץ, והוא חשש גם לת"ק דמתני' שב"ש וב"ה פליגי קודם מרוח אבל אחר מרוח מודו ב"ה שמחיצות קולטות. ויותר נוח לאוקמי שר"פ הוי מסאב להו קודם מרוח, דאחר מרוח הרי חשש להת"ק שמחיצות קולטות

מפני שלדעתו אחר מרוח כהורמו דמי והה"נ שאין לטמאו. אבל אין זה מוכרח ויש גם לומר שהוי מסאב להו אחר מרוח, דאפי' אם מחיצות קולטות אחר מרוח לת"ק עכ"פ אין שם קדש של תורה חל עליו אלא בקריאת שם או בהפרשה, כדאיתא בתוספתא דמע"ש המובאה לעיל, בפרט שסיימו שם בירושלמי „הלכה כדברי התלמיד" הוא ר' שמעון בן יהודה, ואליבי' גם פירות שנגמרה מלאכתן לדברי ב"ה יכול להוציאן לחוץ מכ"ש שיכול לטמאו שעדין אין שם קדש עליהן. ואפי' להת"ק דמתני' (מע"ש פ"ג ו') בפירות שנגמרה מלאכתן שמודו ב"ה שיחזור המע"ש ויאכל בירושלם דאחר גמר מלאכה כהורמו דמיין כבר אמרנו לעיל שעכ"פ בזה"ז לא החמירו גם לענין קליטת מחיצות. הגם שמפשטא דמתני' מע"ש (פ"ה ח') משמע שחלה הקדושה גם בעודה בטבלה, דתני שם: „עד שבא ר"ע ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור, וכ"ה ברמב"ם מע"ש פ"ג י"א, אבל כשבאו לעוה"מ מעכבין הבעור דאינו יכול לומר בערתי הקדש מן הבית דאחר מרוח חייבים בבעור וודוי דהוי קדש וצריך לקיים בערתי הקדש. ובירושלמי פריך ע"ז והא טבל הוא ומשני ר"ז בשם ר' שמואל יאות הוא אומר שטבל קרוי קדש, ר"ל בכה"ג שנגמרה מלאכתן ומובא שם בר"ש, אולם בפי' משנה ראשונה באר שבתחלה סברי שזמן הבעור חל על הפירות גם קודם שהגיעו לעוה"מ לכשיגיעו לעוה"מ ויופרשו. בא ר"ע ולמד דוקא אם נגמרה מלאכתן חל זמן הבעור היינו לכשיופרשו ויחויבו בביעור. וכ"מ לענ"ד בתוס' ר"ה (ד'.) ד"ה ומעשרות עי"ש ובכלל ידועה המחלוקת בכ"ד (קדושין נ"ד: סוטה ל'. ע"ז נ"ו. נדה ו'. ועוד) אם מתנות שלא הורמו כהורמו דמי, ובמשנה מע"ש פ"ג ו' תני לר' יוסי אליבא דב"ה שלא כהורמו דמי, וכ"ה בירושלמי, והרמב"ם אע"פ שפסק כת"ק דמשנה הנז' מ"מ אומר (בכורים פ"ו י"ב) עיסה הטבולה לחלה לאו כחלה, וכמסקנא דגמ' בסוטה ובנדה „דכו"ע חולין הטבולין לחלה לאו כחלה דמי". וכבר האריכו בזה רבותינו הפוסקים. ובקונטרס אחרית השנים להגאון האדר"ת זצ"ל (פ"ד ה"י ג') באר שבמקום שאמרו כהורמו דמי הוא משום ה פ ס ד כהן, וכן הביא שם מירושלמי (חלה פ"ג סוף ה"ב וע"ז פ"ד ה"ט) שכל האיסור לטמא טבל הוא לא מצד עצמו אלא משום הפסד כהן. וכ"מ בתוס' גיטין (ס"א: ד"ה רישא) שכ' בזה"ל: דכבר נולד לה ספק טומאה כו' ואין הפסד לכהן כו'. ועד"ז בתוס' נדה (ו'.) ד"ה נולד במש"ש א"נ י"ל דהתם גמי לא אסור כו' אלא משום הפסד כהן כו'. תו"ר שהאריך בזה גם בס' תורת הארץ (פ"ב) להרב הגאון מהר"מ קליערס זצ"ל. ועכ"פ כבר העלנו ב"ה לעיל (פ"ב) דאפי' למ"ד מתנות שלא הורמו כהורמו דמי כל זמן שלא הופרשה אין זה קודש גמור ולא הוי ממון גבוה ונתן במתנה גם לר"מ, (ועמ"ש גם לעיל סעי' ה').

וראה אפי' ביאור הגר"א שהרעיש אותנו בבאורו על הירושלמי שהני רבנן חפצו

לפדות בירושלם (עמ"ש לעיל סעי' ג' ג') בכ"ז בעובדא דר"פ אומר גם הוא בזה"ל: „פי' שהי' ר"פ חושש שמא המחיצות כאלו עולות ושמא כת"ק דאף בטבלם תופס המחיצה כו'", הרי גם הוא אומר שר"פ הוי מסאב להו בעודם בטבלם.

קצורם של דברים: שאסור לטמא או אף להכשיר לטומאה — מע"ש גם בזה"ז.

ז. שמירה מטומאה:

ופשוט שאין להחמיר בזה"ז לשמרו מטומאה כדין מע"ש בזמן הבית שאמרו „משמרת תרומותי" שיהי' נשמר מטומאה, שאם מונח במקום התורפה יניחנו במקום המוצנע — בזה לא מצינו מי שהחמיר בזמננו.

ח. איבוד, הדלקה, זלוף, אכילת בהמה, והנאת כלוי (בתרומה ומעשר שני) — בזמן הזה:

א) גם בזה"ז לא התירו לאבד תרומה טהורה ומע"ש טהור. אף שבדמאי (פ"א ב') אמרו „ומאבדין את מעוטו בדרכים" אין לדמות דין ודאי בזה"ז לדין דמאי, דהלא דמאי נכנס לירושלם ויוצא (שם במשנה) ואילו „ודאי" גם בזה"ז הנכנס לירושלם אין לו תקנה, ועוד חלוקים שונים יש בין הדרבנן של דמאי לבין הדרבנן של זה"ז. ולא מבעי להרמב"ם והראב"ד וסיעתם שגם בדמאי מאבדין דוקא „מעוטו" (וחלוקים הרמב"ם והראב"ד בשיעור „מעוטו") אלא אפי' להרע"ב וסיעתו שר"ל אפי' מעוטו (אף שיכול להביאו בלא טורח אינו חושש לו ומניחו להאבד) — אין ללמוד משם לאבד תרומה ודאית בזה"ז. וכ"ה בטור ושו"ע.

ב) ובכן תרומה טהורה גם בזה"ז אין לאבד ולא להדליק ולא לזלף. ומכיון שבזה"ז אינה נאכלת ואינה נשרפת — תקבר, וזוהי גניזה שאינה מאבדה בידים, ואינה מניחה להרקב משום חשש תקלה (טור וט"ז ס"ק ט'). הגם שכ' הטור שבזה"ז שאין כל תרומה נאכלת א"צ הכהן להניח תרומה טמאה בכלי מאוס ולא חיישי' לתקלה שמא יבא להנות ממנה, — זאת אמרו דוקא בכהן המניח את התרומה הטמאה בכלי מיוחד, משא"כ תרומה טהורה שאינה מניחה בכלי מיוחד לכך וכמש"ש הט"ז סק"ח.

ג) אלא שבתרומה טמאה בזה"ז אפשר לסמוך על שיטת רש"י שביעורו בכל דבר, לא דוקא בשריפה (וכמ"ש לעיל שכנראה לא בעי' דוקא הנאת כהן אלא שמותר לו להנות). וגם להאכיל לבהמת כהן.

ד) ולצורך רבים או במקום מצוה ברשיון הכהן יש לסמוך על שיטת הרמב"ם שרשאי להנות גם ישראל הנאה של כלוי אף שאין הכהן נהנה אז ועמ"ש לעיל סוף פ"ג אם דוקא כגון צורך רבים של ביהכ"נ או ביהמ"ד, ועמ"ש אי"ה לקמן פ"ו בנוגע למעשה בענין זה.

ה) ובזמננו שהתרומה לאיבוד אזלה ולכן תורמין לכתחלה מן הרע על היפה (שו"ע של"א נ"ב) — הר"ז כעומד לבהמה (אעפ"י שראוי לאדם) ולכאורה יכול להאכיל לבהמת כהן אפי' תרומה טהורה, כמו שמאכילה כרשינין. (עי' ספר אר"י ח"ב סי' ו' סעיף ג' — נ. א.). וכ"ז בתרומה אבל במע"ש כבר אמרנו לעיל פ"ג סעיף ב' שאין מבערין אותו גם בטמא כדכתיב לא בערתי ממנו בטמא, ועי"ש מ"ש בזה.

הוספה:

פרק ה׳. *)

קצת דיני תרו״מ והפרשתן

א. החיוב בזמן הזה:

ג׳ שיטות לדבר: א) דעת הראב״ד (ספ״א דתרומות) שקדושת הארץ לא בטלה וחיוב תרו״מ גם בזה״ז מה״ת, וכן דעת הר״י בתוס׳ יבמות (פ״ב:) ותוס׳ מגילה י׳ (ד״ה למה) ותמורה כ״א, מכות י״ט זבחים ס׳, וכן דעת הר״ש והכפו״פ. ב) דעת הרמב״ם (שם ספ״א דתרומות) וסיעתו שאעפ״י שקדושת הארץ לא בטלה מ״מ תרומה בזה״ז (ואפי׳ בזמן עזרא) דרבנן משום שתלוי בביאת כלכם כמו חיוב חלה. ולנכון באר המנ״ח (רפ״ד) שאין המכוון דוקא בזמן שכל ישראל יושבים שם כדין יובל שמיד שגלו מקצת עשרת השבטים לא נהג יובל בכל ארץ־ישראל, דשם בעי׳ שכל שבט צריך לישב במקומו, ובתרו״מ אינו כן דעד גלות כל הארץ נהג תרו״מ בעירות שלא גלו, והכונה בתרו״מ כך היא: בקדוש ראשון שעלו כל ישראל נתקדשה הארץ בביאת כלם ובחורבן העירות לוקחה קדושה זו מאותן המקומות שמשם גלו, ובעלי׳ שני׳ בזמן עזרא שלא היתה ביאת כלם לא נתקדשה הארץ בקדושה זו. ג) דעה שלישית שתרו״מ דרבנן בזה״ז משום שבטלה קדושה שני׳, ובזמן עזרא היתה מה״ת משום דלא בעי׳ ביאת כלם בתרו״מ, עי׳ תוס׳ יבמות (פ״ב:) ורש״י שם וסמ״ג וטור (ריש של״א המביא שלש הדעות) וב״י שם והגר״א, וכ״ד בעל התרומה המובא בכפו״פ, ועי׳ מל״מ תרומות פ״ז ועוד.

ב. חלות החיוב:

א) כל הפירות שהן מאכל אדם ואינם הפקר ושזרעם ישראל או נתמרחו ע״י ישראל — חייבים בתרו״מ. זרע למאכל בהמה או לזריעה, או אף מאכל אדם הוא הפקר, או פירות לקוחים מנכרי ושגם נתמרחו ע״י נכרי — פטורים.

ב) אף אם גדלו הפירות בקרקע או ברשות נכרי אם לקחם הישראל קודם מרוח ונתמרחו ביד ישראל — חייבים. מרוח (גמר מלאכה) בתבואה היא הדישה, ובשאר דברים בכל מין כדרכו המבואר בשו״ע. הבשול והכבוש אעפ״י שא״א לאכלו קודם — אין זה מרוח אלא הכשר אכילה, וגמר המלאכה בא קודם לו. גם זיתים שלוקחו מנכרי וכבשם ישראל פטורים שאין זה מרוח אלא הכשר

---

*) פרק זה אעפ״י שאיננו מתעודת „עיר הקדש והמקדש״ — בא כאן בתור הוספה לפרקים הקודמים (עפ״י הצעת רבנים אחדים) לבאר דרך אגב בקצרה „קצורי הדינים של תרו״מ״.

אכילה (וכ״ה בחרדים ובשע״צ פ״א ח׳, ועמ״ש בזה הפאה״ש סוף ה׳ מעשר עני).

ג) קנה מנכרי רמונים או תפוחים וכדומה ועשה מהם מיץ, ואפי׳ שומשמין ועשה מהן שמן — ג״ז איננו מרוח אלא אוכלא דאיפרת.

ד) אולם כשלקח ישראל מנכרי ענבים ועשה מהן יין, או זיתים ועשה מהן שמן — הוי גמר מלאכה ביד ישראל וחייב בתרו״מ. וה״נ כשעשה מהענבים או מצמוקים דבש או ריבה. ומיד שסחט הענבים מכיון ששלה החרצנים והזגים — חייב בתרו״מ.

ה) ישראל שבצר ענבים לעשות מהן יין או זיתים לעשות מהן שמן — קודם עשית היין והשמן לא הוי מרוח ומותר לאכול מהן ארעי. רק בשבצרם לאכילה הוי גמר מלאכה הבצור בסל.

והלוקח ענבים מנכרי לעשות מהן יין — י״א שדינם כפירות ישראל קודם גמר מלאכה שאסור לאכול מהן אכילת קבע (עי׳ ארץ חפץ להרב הגאון ר׳ משה נחמי׳ כהנוב זצ״ל ר״מ עץ־חיים בתקופה הקודמת — נתיב ב׳ ד׳ בהגהה).

ו) ואף שהמרוח מחייב המעשר מ״מ כל זמן שלא נקבע למעשר בהקביעות האמורה להלן — אוכל אכילת ארעי. ודברים אלה קובעים המעשר ואוסרים הטבל אפי׳ אכילת כל שהוא: 1) הכנסת חצר או בית, 2) מקח או שגמרו למכרו, 3) בשול, או אפי׳, או הבהוב, 4) מליח וכבוש, 5) שבת, 6) קרא שם לתרומה, 7) בדגן — הדיגון אף בשדה, ובתירוש ויצהר — היקב.

ג. ההפרשה והנתינה:

א) בפירות ישראל ובטבל ודאי — החיוב לא רק ההפרשה אלא גם הנתינה, וצריך לתת את התרומה ותרומת המעשר לכהן, מעשר ראשון ללוי (ואם אין לוי נותן ג״ז לכהן), ומעשר עני (בשנות מ״ע) לעני. אבל טבל של דמאי, או אם לקח פירות מנכרים ושנתחייבו ע״י מרוח ישראל — אינו חייב לתת המע״ר ללוי והמ״ע לעני אלא מפריש ולוקח לעצמו, אולם התרומה ותרו״מ שאסור לזר צריך לתת לכהן או שמניחו לאבד, ואפי׳ בטבל ודאי ובפירות ישראל אין הישראל מחוייב לחזר אחר הכהן ולהמציא זאת לרשותו [רמב״ם פי״ב תרומות הי״ז — נ. א.] ואם אין כהן מצוי לפניו מניח את התרומה עד שתאבד.

ב) תרומה גדולה מה״ת בכל שהוא, ומלפנים כשהיתה התרומה נאכלת — היתה ניטלת מדרבנן באחד משלשה שיעורים, או באחד מששים (עין רעה) או באחד מחמשים (בינונית) או באחד מארבעים (עין יפה), והיתה ניטלת באומד היינו שלוקח באומדנא בהשיעור שהוא חפץ לקחת את התרומה, אך לא במדה ומנין ומשקל (תרומות פ״א ז׳ ורמב״ם פ״ג ד׳ וטוש״ע).

אבל מע״ר שיש לו שיעור קצוב וכן תרומת מעשר ששיעורו קצוב —

אין ניטלין מאומד (לא אז ולא היום), כמ"ש הרמב"ם (מעשר א' י"ד) ושו"ע (של"א כ"ד וע"ו) אלא במנין או מדה או משקל, והיינו דבר הרגיל למנות מונה, והרגיל למדוד מודד, והרגיל במשקל שוקל, ודבר שאפשר למנותו ולמדדו ולשקלו — המודד משובח ממונה והשוקל משובח משניהם (תרומות פ"ד ו' ורמב"ם שם), ובתוספתא דדמאי (פ"ח י') אמרו: הממעיט במעשרות פירותיו מקולקלים והמרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין (ומובא בערובין נ' וקדושין נ"א ומנחות נ"ד), כי היתרון של שיעור המעשר טבול למעשר מפני שעליו לא הפריש את המעשר, וכמ"ש רש"י בקדושין שם, והיתרון הזה הלא זקוק גם למע"ש או למעשר עני.

ולא הבנתי: א"כ אפי' בשוקל אין אנו יודעים לכוון בהכרעה וקשה לצמצם ואו שממעט או שמרבה במקצת ושוב או פירותיו או מעשרותיו מקולקלין, וכ"כ במונה הלא יש גדולים יש קטנים וכשלוקח למשל עשרה גדולים כלפי תשעים קטנים נמצא יתרון בהמעשר, אמנם שקשה הא במפריש מאומד מהני דהא תנא שם במשנה „המונה משובח" וע"כ באורו שהוא משובח מן האומד, וכפי' הר"מ והרע"ב והגר"א ועמש"ש תוס' אנשי שם, והרי באומד מועיל בדיעבד אלא שאינו משובח, וקשה הלא מרבה במעשרות? אמנם בירושלמי (מובא בר"ש תרומות פ"א ז' ובתוס' גיטין ל"א ובמנחות נ"ד ובבכורות נ"ח) פריך לה מדאמר המונה משובח משמע דהוי תרומה במאומד ואמר ר' חנינא „תפתר בשלשתן (לא משלשתן) ולית שמע מינה כלום", הרי אמרו ג"כ שאין משם הוכחה אבל אין ה"נ שי"ל שמהני, וכן מסיים שם הר"ש „א"נ מודו רבנן לר' אלעזר בן גומל דמאומד הוי תרומה אבל אין מצוה בכך". וכדכתבו תוס' בגיטין (שם ל"א. ד"ה נטלת) שגם רבנן מודו שמהני במאומד ואח"כ מביא גם הר"ש הקושיא היכא שרינן להפריש מאומד והא מרבה במעשרות, ותירץ דאומד לא חשיב מרבה במעשרות. דהא דאמרו המרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלין היינו במתכוון להרבות את המעשר אבל באם התכון לאומד יפה לצאת מידי ספק אין זה מרבה במעשרות, וכן הוא בתוס' מנחות (נ"ד: ד"ה נטלת) ובבכורות (נ"ח: ד"ה בשם) בתי' ב' „א"נ מודו רבנן כו'", אכן יש לפרש לשון המשנה „המונה משובח" וכפי' הר"מ והרע"ב והגר"א. יש אמנם מפורשים המשנה שמדברת כולה בתרומה גדולה עי"ש תפארת ישראל (בשם לחם שמים), ופירושו דחוק, וכלם לא פירשו כן גם בירושלמי משמע שהמדובר במעשר. וכן משמעות לשון המשנה אבות (פ"א ט"ז) „אל תרבה לעשר אומדות", ומדלא אמרו אין לעשר אומדות משמע שרק שבח הוא זה, ועי' תוי"ט שם באבות מ"ש בשם החסיד הר"י ן' שושן שהקשה כך למה אמר התנא בלשון אל תרבה ותי' ג"כ שה"ק אפי' נתכון להרבות שמא יטעה, וכונתו כתי' תוס' והר"ש שהבאנו לעיל. וכ"ז צ"ב, וכיצד מהני גם אם נתכוון לאומד יפה? ובשלמא לר' אלעזר בן גומל לא קשה דהוא דורש ונחשב לכם

תרומתכם בב׳ תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר וכשם שתרומה גדולה נטלת באומד או במחשבה כך תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה וגם מעשר ראשון קריא רחמנא תרומה (בכורות נ״ח: ונ״ט.), דלדידי׳ אעפ״י שמעשר ותרו״מ כתיב בי׳ שיעור — בפירוש רבתה תורה שיכול להרבות במחשבה בקרוב לשיעור הנאמר בו, והוא לא ס״ל המרבה במעשרות כו׳ כדאמרו בתוס׳ שם, אבל לרבנן דלא דרשי האי קרא ונחשב לכם בדרשה זו ומעשר דוקא בשעירו — מאי איכא למימר.

אכן בירושלמי דמאי פ״ח שם מוסיף על התוספתא המרבה במעשרות כו׳ ר׳ יוסי אומר סומך על תנאי ב״ד, והגר״א מגיה גם בתוספתא הכי. והנה הרמב״ם אינו פוסק אמנם כר׳ יוסי דהוא פסק (תרומות פ״ג י״א) תרומת מעשר אינו מפריש מאומד וכ״פ במעשר (פ״א י״ד) אין מעשרין מאומד כו׳ והמרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלים, והוא אומר (שם בהלכותיו) בתרומות „והשוקל משובח משניהם״, לא משלשתן, דמאומד אפי׳ בדיעבד לא מהני (וכאן בהלכותיו הזר כנראה מפירושו על המשנה במ״ש המונה משובח מהמודד אלא כר״ח בירושלמי „תפתר בשלשתן״).

ומעתה הנה הפוסקים שס״ל גם מאומד מהני בדיעבד דעתם שתנאי ב״ד הוא, כר׳ יוסי, משום שקשה לדקדק אפילו כשמונה או מודד ואפילו שוקל, ולהרמב״ם כשבא לכתחלה להפריש מאומד לא אמרינן תנאי ב״ד הוא, כת״ק דר״י, כי צריך להפריש במדה, אבל כשמונה מכ״ש כשמודד ובפרט כששוקל שיותר אין לדרוש מבן אדם ע״ז מודה גם הת״ק לר׳ יוסי שהוא תנאי ב״ד, כן נלענ״ד.

ג) ובזה״ז שהתרומה הולך לאבוד מפרישין תרומה גדולה אף לכתחלה „כל שהוא״. אבל תרומת מעשר ע״כ יש לה שיעורה היא, וכמו במעשר (כאמור לעיל) גם תרומת מעשר אינה נטלת באומד כי אם במנין או מדה ואם דרכו גם להשקל יותר נכון במשקל.

ד) ומפריש בזה״ז גם לכתחלה מן הרע על היפה, בין תרומה גדולה בין תרומת מעשר. (ובמעשר הניתן ללוי או מ״ע הניתן לעני אינו עושה כן).

ה) בזה״ז שכלנו טמאים אסור לכהן לאכול תרומה, אם התרומה היא טהורה אסור לאכלה בטומאת הגוף, ואם טמאה היא אסור לאכול תרומה טמאה. וכשהיא טהורה אסור גם לשרפה ולאבדה, ולכן מכשירין את הפירות בעודם בטבלם (וקודם מרוח) וכשהוכשרו הרי נטמאו וכשמפריש הר״ז תרומה טמאה העומדת לשריפה, ויכיל הכהן להנות משריפתה (וגם ישראל יכול להנות אז בעת שנהנה הכהן משריפתה, עמ״ש לעיל ספ״ג וסוף פ״ד).

ואם יש לחוש לתקלה וקשה לו לשרוף יש לסמוך על השטה שמותר לבער

תרומה טמאה בכל מיני ביעור, כמ״ש לעיל בפרק הקודם. וראינו שיש מאבדין הת״ג ותרומת־מעשר מבלי יבחינו אם טמא אם טהור בטרם הוכשרו — וזה לא יאות כלל, בטהור אסור לאבד ויניחה להרקב ובמקום שיש חשש תקלה מוכרח לקברה, ועי׳ ס׳ ארץ חפץ נתיב ד׳ הגהה ל״ז וג״ב בשם תשו׳ ב״צ ועוד — שקראו ג״כ תגר ע״ז ועמ״ש להלן סעי׳ ד׳.

ו) כשבא להפריש ורצה לקרא שם תרומה ואמר מעשר או להפך, אין זה כלום וחוזר ואומר כראוי, אבל אם לא טעה בדבור אלא גם במחשבה והפריש תחלה מעשר קודם לתרומה אעפ״י שאסור לעשות כן — הר״ז עשוי.

ז) לכתחלה תורמין מן המוקף, שיהי׳ המופרש סמוך להפירות שעליהם מפריש, וכשמפריש דבר לח (כגון יין ושמן) בכלי מיוחד יהי׳ הכלי הזה מגולה ונוגע בכלי הגדול שעליו מפריש, ובדיעבד מהני אף שלא מן המוקף, (בפרט בזה״ז שלפמ״ש הש״ך ס״ק מ״ט שבעי׳ מוקף כדי לכוון האומד שבזה״ז ליכא הטעם, אף שהדג״מ הקשה על טעם הש״ך).

ח) אין תורמין מן הפטור על החיוב, או מחיוב דרבנן (כגון לקוח) על חיוב מה״ת, ולא גם להפך.

ט) אין תורמין מפירות של שנה זו על פירות שנה שעברה, או להפך, וראש־השנה לאילנות ט״ו שבט — החנטה, ובאתרוגים — הלקיטה. וירק — א׳ תשרי ובתר לקיטה. ובכן בפירות אילנות אין מפרישין מאלו שחנטו קודם ט״ו שבט על אלו שחנטו אחר ט״ו שבט, ובאתרוגים אין מפרישין מאלו שנלקטו קודם ט״ו שבט על אלו שנלקטו אחר ט״ו שבט, ובירקות אין מפרישין מאלו שנלקטו קודם ר״ה על אלו שנלקטו אחר ר״ה.

וכן לגבי שנות מעשר שני ומעשר עני: הירק הנלקט קודם ר״ה מעשרותיו בשנה שעברה ואם אחר ר״ה בשנה הבאה.

בתבואה וקטניות כשהגיעו לעונת המעשרות קודם ר״ה המעשרות כשנה שעברה אף שנגמרה מלאכתן אחר ר״ה, ואם לא באו לעונת המעשרות עד א׳ תשרי המעשרות בשנה הבאה.

ובפירות האילן אם הגיעו לעונת המעשרות קודם ט״ו שבט — המעשרות כשנה שעברה ואם הגיעו לעונת המעשרות אחר ט״ו שבט מתעשרין כשנה זו.

י) שנות המעשרות:

שנה א׳ ב׳ ד׳ ה׳ לשמיטה — מעשר שני, שנה ג׳ ו׳ — מעשר עני, גם שנה שביעית (בפירות נכרים שנגמרה מלאכתן ע״י ישראל) — מעשר עני.

ד. סדר ההפרשה והברכה:

א) כשמפריש טבל ודאי מפירות ישראל, מברך אשר קדשנו ב״ו להפריש

תרומות ומעשרות. אם מפריש תרומה לחוד ומעשר לחוד [היינו כשמפסיק בין ההפרשות (בזמן או בשיחות) — נ. א.] מברך על כל אחת ואחת לחוד, על הפרשת תרומה „להפריש תרומה" ועל המעשר „להפריש מעשר", וכשמפריש אח"כ תרומת מעשר מברך „להפריש תרומת מעשר". אולם כשמפריש התרו"מ זו אחר זו מברך ברכה אחת כנ"ל. גם כשמפרישין הכל בפעם אחת זו אחר זו מברכין ברכה אחת „להפריש תרומות ומעשרות" — הנה על פדית מע"ש שהיא מצוה לעצמה מברך ברכה מיוחדה „על פדית מע"ש" כנאמר להלן סעיף ו' (ואם מחלל על פירות מברך על חילול מעשר שני כאמור להלן שם).

הברכה היא קודם ההפרשה ומיד אחר הברכה מפריש התרו"מ וקורא שם לכל דבר בשמו, לת"ג אומר „הרי זו תרומה", ולמעשר „הרי זה מעשר", וכן הלאה.

ב) ראשונה מפריש תרומה גדולה (ונקראת „גדולה" ע"ד „סגי נהור" כמו „קדושא רבא"). אחרי תרומה גדולה מפריש מהנשאר חלק עשירית מעשר־ראשון. אח"כ מפריש מהנשאר עשירית (שהוא 9% מהכולל) למעשר־שני, ובשנת מעשר־עני — מעשר־עני.

מיד כשהפריש גם קודם הנתינה הותרו הפירות לאכילה.

ג) על הנתינה (לכהן וללוי) אע"ג שהיא מצוה לעצמה אין מברכין עלי', וכשנותן מע"ר ללוי מפריש הלוי מהמעשר אחד מעשרה (1% מהכולל) לתרומת מעשר ונותנה לכהן. ואפי' כשנותן המעשר ללוי יכול גם הישראל להפריש תרומת המעשר מהמעשר [כדתני במתני' דמאי פ"ה ב', והר"ש והתוי"ט כתבו שהמשנה היא אליבא דר"א בן גומל כהברייתא המובאה בגיטין (ל"ו.) והרמב"ם תרומות פ"ג פוסק שיכול ישראל הבעלים להפריש, והברכ"י שהאריך בזה אומר שבפירות מקרקע ישראל טוב לכתחילה שיפריש הלוי ואם הפריש הישראל פשוט שמהני אפי' מפירות מקרקע ישראל]. ואם הוא דבר הראוי להדלקה כגון שמן ניתנת תרומת המעשר להדלקה לכהן שיהנה ממנה.

ד) בפירות שאין המעשר ניתן ללוי כגון דמאי או בפירות מקרקע נברי שנתמרחה ע"י ישראל או אפי' בפירות מקרקע ישראל כגון שקנו הבעלים את המעשר מהלוי (כאמור להלן סעיף ה') — מפריש הישראל מהמעשר־ראשון תרומ.ז־מעשר לתתה לכהן להדלקה אם ראוי' לכך או שמניחה לרקבון או שקוברה.

ה) בפירות מקרקע נכרי שנתמרח ע"י ישראל או בדמאי — אין מברכין ברכת תרו"מ (ראה בברכ"י וארץ חפץ נתיב ד' כ"ו).

ו) וכשאינו נותן המעשר ללוי (בכל אחד מהאופנים האמורים לעיל) אין צריך להפריש המעשר בפועל ממש משאר הפירות ודי אם קובע מקום המעשר וקורא לו שם, וכאמור להלן סעי' ה', כמו"כ מעשר עני (בשנות מ"ע) קובע לו

מקום וקורא לו שם מכ"ש מע"ש שאינו צריך בזה"ז להפריש בפועל אלא קובע לו מקום וקורא לו שם ומחללו.

אולם המעשר־ראשון כשקובע מקומו באיזה צד וקורא לו שם מעשר — איך יוציא אח"כ ממנו את התרומת־מעשר המעורבת בכל? לכן יוציא תחילה כשיעור תרומת מעשר, חלק אחד ממאה, ויאמר שזה עדיין טבל וקובע מקום לעוד תשעה חלקים כמותו ואומר שזה החלק עם תשעת החלקים שבצד פלוני — הוא מעשר ראשון, ואת החלק ממאה המופרש בתחילה עושהו לתרומת מעשר. או שמפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר כאחת ואומר היתרון ממאה שיש בידי בצד ימין (או שבשולי הכלי) הריהו תרומה על כל הפירות ועל חלק המאה שבידי (או שבכלי) ואח"כ אחרי שמפריש המעשר (היינו חלק המאה ותשעה חלקים כמותו שבימין הפירות או שממעל להכלי) אומר שהחלק הזה שבידי (או שבכלי) יהא תרומת מעשר (כדאיתא בשו"ע סעי' כ"ח ממשנה דמאי פ"ה ב' כאמור להלן סעי' ה').

ז) צריך להפריש דוקא ממין זה שהפריש ואם הפריש שלא במינו אף דיעבד אינו מחולל (ולא כן בפדית מע"ש כדלהלן פ"ו סעי' א' אות ג').

ה. מנהג ונוסח ההפרשה בימינו:

א) רובם נוהגים כיום להפריש תרומה ותרומת מעשר כאחת (כאמור לעיל): נוטל בידו חלק שיש בו מעט יותר מאחד ממאה מכל הטבל, ואומר: חלק האחד שבידי (ואם הפריש למשל בכלי או על שלחן יאמר „שבכלי" או „שעל שלחן") עודנו טבל כמו שהי' ומה שהוא יותר מאחד ממאה שבידי בצד ימין (או בצד מזרח למשל) — הרי זו תרומה גדולה על כל הפירות וגם על חלק המאה שבידי (או שבכלי) וזה חלק האחד ממאה שבידי מצד ימין (או מצד מזרח או שבשולי הכלי) ועוד תשעה חלקים כמותו שמצד ימין הפירות (או שמצד עליון) של כל הפירות הריהו מעשר־ראשון, ואותו חלק האחד ממאה שבידי (או שבכלי) הריהו תרומת־מעשר על כל המעשר. ואח"כ מוסיף ואומר: חלק עשירי מכל שאר הפירות שבצד שמאל (או שמצד התחתון שבכלי) — יהי' מעשר שני, ומעשר שני זה מחולל על מטבעת הכסף שייחדתי לפדיון מע"ש. ואם הבעלים מפריש אומר הוא וחומשו מחולל על פרוטה שבמטבע שיחדתי למע"ש (כמבואר להלן פ"ו) ובשנת מעשר עני (שאיננו מפריש מע"ש) אומר חלק עשירי האמור יהי' מעשר עני.

אם מפריש דבר לח, יין או שמן, נוטל בכלי יותר מחלק אחד ממאה, בכדי שיצא מכל ספק ושיספיק גם על הבלוע, ויאמר: חלק אחד ממאה מכל היין שבכלי הגדול ושבכלי הקטן שלפני והבלוע בשמרים והבלוע בכלי הוא עודנו

בטבלו, והמותר על החלק האחד ממאה שבפי הכלי הקטן הרי זו תרומה גדולה על כל היין שבכלי גדול וקטן ועל הבלוע בשמרים ובכלי הגדול החלק האחד ממאה שבשולי הכלי הקטן עם תשעה חלקים כיוצא בו שממעל לשולי הכלי הגדול, הריהו מעשר ראשון על כל היין שבכלי והבלוע בשמרים ובכלי, וזה החלק האחד ממאה שבשולי הכלי הקטן שעשיתי מעשר הרי זו תרומת מעשר על כל המעשר. ושיעור הראוי למעשר שני הריהו בפי הכלי הגדול והוא וחומשו (אם זה מעשר טבל ודאי שלו) יהא פדוי על פרוטה שבמטבעת כסף שייחדתי לפדיון מע"ש. ובשנת מעשר עני אומר: הראוי למעשר עני הריהו בפי הכלי הגדול מעשר עני. [עי' ספר אר"י ח"ב ס"ד ב' ד' — נ. א.].

ב) יש שנוהגין באופן כזה: נוטל תחילה כל שהוא מתרומה גדולה, אח"כ נוטל בקרוב לשיעור חלק אחד ממאה, במעט יותר להוציא מספק, ואומר: חלק אחד ממאה שיש בידי מצד ימין ועוד תשעה חלקים כמותו שבצד ימין (או שבצד עליון) של כל הפירות — הר"ז מעשר ראשון, ואותו חלק האחד ממאה שבידי הוא תרומת מעשר, וכן הלאה כאמור לעיל. וכן בלח על דרך זו (וחו"ז מו"ר הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל נהג ג"כ להפריש ת"ג לחוד ובאופן השני הזה ואמר שהידור הוא שתהי' לקיחת תרומת המעשר בהפרשה מיוחדת).

ג) בזה"ז שהתרומה הולך לאיבוד מפרישין לכתחילה מן הרע על היפה (כאמור לעיל).

ד) וכאמור לעיל שבפירות מקרקע ישראל נותן את המע"ר ללוי או ללויים, ובמ"ע (בשנות מ"ע) לעני או לעניים.

וכיום נוהגים האכרים (שבמע"ר שלהם הוא ב"ה כמות מרובה) — לקנות את המעשר מלוי: נותנים קודם הבציר ללוי איזה סכום כסף בהלואה ומתנים עמו שבכל הבציר יקנו מאתו הבעלים את המעשר במחיר איזה סכום שהוא שינוכה מההלוואה, ועד תום כל הבציר השנתי תפרע כל ההלוואה ע"י כל המעשרות שיקבלו הבעלים במשך כל זמן הבציר. ואם הלוי הזה הוא מכירו שאליו רגיל ליתן בכל פעם את המעשר (ולקנות ממנו) אינו צריך לזכות את המעשר ע"י אחר בעד הלוי, אבל אם אין הלוי הזה מיוחד לו אזי אם מתקשר עם לוי אחד שיקנה מאתו בשנה זו את המעשרות — צריך בכל הפרשת המעשר לזכות את המעשר להלוי, או לידו או ע"י אחר שיזכה בעדו את המעשר, ואח"כ לוקחו הבעלים בקנין שקנהו מאתו בעד נכיון מכסת כסף של ההלואה, (כרב וכשמואל גיטין ל', וכאשר פוסק הרמב"ם במעשר פ"ז ו' — כתרווייהו).

וכיום בפתח־תקוה המשגיח על המעשרות הוא עצמו „לוי" והוא זוכה ומזכה להבעלים.

וכן גבי מעשר־עני, קונים מעני קודם הבציר את המ"ע ע"י נתינת הלואה

כנ״ל, ובכל הפרשות מעשר־עני מזכים לאותו עני ע״י מי שהוא — ולוקחים אותו הבעלים בנכיון של ההלואה (ואם הוא עני מיוחד לו א״צ לזכות בכל פעם ע״י אחר).

ה) אם אחד מהדר לתת המע״ר ללוי כדין — כבר אמרנו לעיל שאין הישראל צריך להפריש את התרומת־מעשר אלא נותן כל המעשר ללוי והלוי מפריש את התרומת מעשר במנין או מדה או יותר נכון במשקל (ואם הפריש הישראל תרומת־המעשר, מה שעשה עשוי). רק אם איננו נותן המע״ר וקובע לו שם באיזה צד אז יקח תחלה חלק אחד ממאה או להפריש ת״ג ותרומת מעשר ביחד (כאמור לעיל).

ו. פדית מעשר שני:

א) פדיון מעשר שני הוא על מטבע בשוה פרוטה ויכול לחלל פירות מע״ש השוה הרבה על פרוטה אחת. וכשפודה טבל ודאי על כסף — מברך (כנז״ל) „על פדיון מעשר שני״ ונקטי׳ לחלל המע״ש גם על פרי השוה פרוטה, וכשמחלל על פרי טבל ודאי מברך „על חילול מעשר שני״ (רמב״ם מע״ש פ״ד ב־ג וטוש״ע שם סעי׳ קל״ז) [1].

גם כשפודה על מעות יכול לומר: מע״ש זה מחולל על המעות, דכללו של דבר: לשון פדי׳ הוא דוקא על כסף ועל כסף יכול לומר גם לשון חלול, אבל על פירות רק לשון חלול ולא לשון פדי׳ (ראה ההערה).

ב) כשפודה מעשר שני מפירות שלו אומר: הוא **וחומשו** פדוי על המטבע, ואם מחלל על פרי אומר: (בפירות שלו) „הוא וחומשו מחולל על הפרי״.

כשפודה במעות שלו מעשר שני של חברו אין צריך לומר „וחומשו״ (אבל אם חברו אמר לו שיפדה מע״ש שלו במעות שלו הריהו שלוחו כמותו וצריך לומר „וחומשו״) (ראה קדושין כ״ד.) כמו״כ כשמפריש דמאי אינו אומר הוא וחומשו.

---

1) לשיטת הראב״ד (שם) מחלל המע״ש רק על כסף, ואילו להרמב״ם והטוש״ע מחלל גם על פירות אף לכתחילה. והקושיא הידוע על הרמב״ם והטוש״ע מסוגיא דסוכה (מ״א.) „דאלת״ה מעשר ממש והכתיב וצרת הכסף בידך אלא דמי מעשר״, שמבואר שאין מחללין אלא על כסף — כבר עמדו בזה המפרשים והפוסקים לתרץ (ראה כ״מ שם ובשטמ״ק בסוגיא דב״מ מ״ד :). והא דגם הרמב״ם כתב (שם פ״ד ט׳) „אין פודין מע״ש אלא בכסף״ (וראה טוש״ע סעי׳ קל״ח) — כבר באר הכ״מ שה״ק כשהוא בא **בפדיון** אין פודין אלא בכסף אבל תורת „חלול״ הוא גם על פרי. ודברי הירושלמי (דמאי פ״א ד׳) כיצד מברך אם הי׳ פירות „על פדיון מע״ש״ ואם הי׳ מעות „על חלול מע״ש״ — ע״כ מתפרשים בפירוש הרדב״ז (שם פ״ד ג׳) שה״ק: אם הי׳ פירות יבא לחלל על מעות אומר: „על פדיון״ ואם הי׳ מעות והוא מחלל על פירות אומר „על חלול״, והה״נ אם מחלל פירות על פרי שאומר על חלול. וכן כתב הרדב״ז (שם בפ״ד ה״ט), וכן באר מראה הפנים על הירושלמי דמע״ש (פ״ב ה״ג סוד״ה והתנינן) שעל פירות אומרים רק חלול וכנז״ל.

מע"ש שאינו שו"פ אינו יכול לתפוס פדיון אלא אם כן כבר פדה פעם מעשר שני על מטבע ואומר מעשר שני זה מחולל בשיוויו על פרוטת המטבע שיחדתי לפדיון מע"ש.

ג) כשמחלל על פרי יחלל ממין הפירות של המעשר שני, ואם אין לו ממינו מקילין בזה"ז לחלל אפילו על שאינו מינו דהא הרמב"ם (מע"ש פ"ד ב') אומר שבדיעבד מחולל אף על אינו מינו, ולפיכך בזה"ז מקילין לכתחילה אף לשאינו מינו. (מה שאין כן בהפרשת תרו"מ שאין תורמין ואין מעשרין ממין על אינו מינו ואף בדיעבד לא מחולל).

וכשמחלל על פרי — לכתחילה יחלל על פרי טהור והפרי המחולל שהוא מע"ש טהור אינו רשאי לאבדו בידים אלא יקבר או יגנז עד שירקב, במקום שלא יבואו לידי תקלה. ואם אין לו מקום כזה ואפשר לחשוש לתקלה יכרוך את פרי המע"ש בנייר ויתנהו בחבית האשפה דכיון שהפרי כרוך בנייר אין זה בזיונו ואין זה אבוד בידים.

רק אם אין לו פרי טהור מקילין בזה"ז לחלל אף על פרי טמא. ומה שכתב הרמב"ם (פ"ב ג') „שורף ומאבד את הפרי כדי שלא תהא תקלה לאחרים" ביאר הגר"א (של"א ס"ק ר"ב) שמדבר בנטמאו הפירות שדינו כדין תרומה טמאה.

ובמקום שיש לחשוש לתקלה באם יפרוש על פרי טהור — כדאי שמלכתחילה יכשיר את הפירות קודם הפרשתם שיטמאו הפירות ויפריש בטומאה ויאבד המע"ש הטמא בידים (וכדברינו לעיל בפ"ד סעי' ה' בדין הפדי' בירושלם) [2].

כשיש לו מיני ירק שונים יכול לחלל כל המעשר שני של כל המינים על פרוטה אחת ואומר כל המעשר שני שיש (בדרום למשל) של כל המינים הללו יהי' מחוללים על הפרוטה אשר בהמטבע שיחדתי.

---

2) שמעתי שהיו מגדולי ירושלם שהורו להקל לחלל מע"ש גם על חתיכת סוכר (או חתיכות) בשווי פרוטה, דגם סוכר הוא פרי ולמסס את הסוכר במים ולשפכם. ולפי הוראה זו י"ל שאפילו סוכר הנעשה מעצמות (לא מסלק או קני סוכר) שגם זו „פרי" דהא קונים מכסף מע"ש גם בקר וצאן כדכתיב בקרא וחל מע"ש גם על עצמות (ראה ערובין כ"ז:) ונקרא גם גידולי קרקע (ב"ק נ"ד: ראה שם בתוס') ואע"פ שכ"ז הוא אגב הבשר ולא עצמות לחודן שאינן נאכלות — מ"מ אחרי שנהפכו למאכל תו י"ל שהוי פרי.

לעומתם ישנם רבנים מערערים על חלול סוכר מטעם שכבר נתבשל והוכשר במים ונטמא ולדעתם אין לחלל מע"ש על פרי טמא, והם מערערים בכלל על חלול פרי מטעם ממנ"פ אם הפרי טהור הרי אסור לאבדו וצריכין להזהר שלא יבוא לידי תקלה ואם הפרי טמא אינם רשאים לחלל מע"ש על פרי טמא. ואפי' אם הפירות נטמאו מכבר (כשהוכשרו בעודם בטבלם) ג"כ אין לחלל על פרי טמא דגם מע"ש טמא יש לו כל חיובי הפדי', דהא ילפי' מן לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה (פסחים ל"ו: ודוכתי עוד, וראה רמב"ם פ"ג ג', והם מסתמכים גם על תשובת ר"ב אשכנזי וישועת מלכו). אולם למעשה נהגי' להקל לחלל גם על פרי שהוכשר ונטמא, וכמובא בספר ארץ חיים (של"א קל"ג) וגם בספר טל אורות (וראה לעיל פ"ד).

ד) מחללים המע"ש על מטבע היוצאה באותה מדינה, ולא על מטבע שפסלתו מלכות, ולא על חתיכת כסף בלי צורת מטבע אף כי שוה הרבה, דאין פודין על אסימון (ואין זה דומה לפדיון הבן שפודין בשוה כסף דכאן הקפידה התורה וצרת הכסף בידך דבר שיש עליו צורה). וכלל הדבר מטבע שאפשר לקנות בה מאכל.

ומייחד מטבע שיש בה שיעור הרבה פרוטות ופודה עלי' כשעור הפרוטות שיש בהמטבע, ואחרי שנתמלאה המטבע בשיעור כל הפרוטות שלה מחלל את כל פרוטות המע"ש שבמטבע על פרוטת נחושת או על מטבע קטנה של נחשת [3] ושוברה או מתיכה באש. ויכול לחלל גם על המיל המנדטורי שיש בו נחושת ושוה פרוטה ולא פסלתו מלכות, ואילו על המיל הישראלי שהוא של ניקל שכל אחד אינו שו"פ אינו מועיל גם אם יחלל על הרבה מילים שכאלה דכיון שכל אחד אינו שו"פ כולם יחדו אין דינם אלא כדין אסימון (רמב"ם מע"ש פ"ד ט' וע"ש כ"מ), [כל זה נכתב בזמן שמטבעות אלו היו מטבעות יוצאות — נ. א.].

אם אין לו מטבע קטנה מקילין לחלל גם על פרי, ואעפ"י שאמרו (ריש פרק הזהב) „טבעא אפירא לא מחללינן" זהו מטעם שלא מחללין מין על שאינו מינו, ובזמן הזה שמחללין מין על שאינו מינו (דהא גם לפנים הי' בדיעבד מחולל כדברינו לעיל) מחללין גם טבעא אפירא (וראה ארץ חיים של"א סעי' קל"ח בשם ספר טל אורות).

ואם מחלל על פרי שאין אחד מהם שוה פרוטה יכול לצרף פירות אחדים עד לשויון שוה פרוטה (לא כבדין מיל הניקל הישראל שגם אם מצרף מילימים אחדים בשיעור פרוטה אינם אלא כדין אסימון).

ה) רובם נוהגים לייחד שתי מטבעות מיוחדות לפדית מע"ש, וכשמתמלאה הראשונה בשיעור הפרוטות שיש בתוכה (או באומדנא בקירוב לשיעור הפרוטות, כי עפ"י רוב קשה לזכור כמה פעמים פדה עלי') — אומר: כל המטבע של מע"ש הלזו מחוללת על פרוטה אחת שבמטבע השני' והמטבע הראשונה יצאה לחולין. וכשמתמלא המטבע השני' בשעור הפרוטות שלה (או בקירוב לשיעור כנז"ל) אומר: כל המטבע השני' של מע"ש היא מחוללת על פרוטה שבמטבע הראשונה (והשני' יוצאה לחולין). וחוזר חלילה כמה פעמים.

---

3) וע"ז שכ' הרמב"ם בפיה"מ דמאי (פ"א ב') „שאין לפדות מע"ש במעות נחשת דכתיב וצרת הכסף בידך — כבר הקשו על דבריו דא"כ לא משכחת מע"ש של נחשת, ומפורש בב"מ ריש פ"ד ובקדושין (י"א:) שיש מעות מע"ש של נחשת, וכ' שם רש"י (ד"ה הפורט) „ומיהו שמעי' מינה שחלל תחילה בפרוטות נחשת, גם הרמב"ם גופי' בהלכותיו (מע"ש פ"ד ה') כתב שמחללין מעות מע"ש כו' בין שאלו ואלו של כסף בין שאלו ואלו של נחשת, וע"כ הקרא „וצרת הכסף", האי „כסף" פירושו מעות, וכן לשון הקרא „שדות בכסף יקנו" שהוא בכל מטבע שהוא, וכ"ה בחת"ס (יו"ד של"א) שקפדי' על שווי המטבע שבשוק וכלשון הגמ' בב"מ (נ"ד.) „לרבות כל דבר שיש עליו צורה". וכ"מ מלשון הגר"א יו"ד ש"ה סק"ד.

ו) יש מהדרין לחלל מטבעות כסף רק שלש פעמים, היינו כשמתמלאה המטבע השני׳ מחללה על פרוטת נחושת (אם על מיל מנדטורי השו״פ כנז״ל או על מטבע של 5 מיל) ושובר את המטבע הקטנה או מתיכה באש. ואם אין לו מטבע קטנה ומחללה על פרי (השו״פ) — פודה פעם שלישית על המטבע הראשונה, ואח״כ מחללה על הפרי. מנהג זה נוהגין המהדרים עפ״י האמור בפי׳ הארוך להגר״א זלה״ה (מע״ש פ״כ ט׳) שמחללין רק שלש פעמים על כסף, כי שלש פעמים כתיב בקרא „כסף״ ולכן בפעם השלישית מחללין על המטבע הקטנה ומאבדה, וכנ״ל.

ז) השילינג הישראלי שבזמננו (לפי שויו כיום שנת תשי״ד) יש בו 25 פרוטות ומחללין עליו 25 פעמים. כשאני לעצמי עלתה בדעתי להקל לפדות בו לא פחות מן 38 פעם, כי גם בתקופתנו היום יש לקנות בשילינג הישראלי גרם אחד של כסף (שהוא מעט פחות מן שליש דראהם) עולה שעורו לא פחות מן 38 פרוטה, אבל כששמעתי שכמה מגאוני אר״י מחמירין על שעור הפרוטה שלנו קבעתי את השעור ל־25 פרוטות.

וכשמיחדים מטבע של חמשה שילינג (ישראלי) אפשר לפדות בו 125 פעם.

ח) על השילינג המנדטורי בזמנו קבענו לפדות בו 156 פעם (עפ״י החשבון בהערה (4). ואומר לי לבי שבדיעבד עם חלל עליו עוד היום (או אם במקום שאין שם שילינג ישראלי) שמהני בדיעבד, משני טעמים: חדא דהא מרן המחבר (בסעיף קל״ח) כתב אפשר שבזה״ז אין להקפיד מלפדות גם על אסימון. שנית, דשפיר י״ל שאין בו דין פסלתו מלכות, שהממשלה רק מחרימה המטבע הזר ומשתמשת בה לעצמה.

---

4) הפרוטה שעורה חצי שעורה כסף (רמב״ם שקלים פ״א ג׳, ויו״ד של״א קל״ד, רצ״ד ו׳, וא״ע סס״י כ״ז, וחו״מ סי׳ פ״ח א׳), וכל דראם 64 שעורות (ראה שם יו״ד של״א קל״ח ובדוכתי עוד), והשילינג המנדטורי משקלו שני דראהם פחות חמישית והריהו 112 שעורות, בו מעט יותר מן 67½ אחוז כסף, ושיווי הנחשת קרוב ל־2 וחצי, בסה״כ 70 אחוז, חשוב 70/112 הריהו 78 שעורות כסף, נמצאו 156 חצי שעורות, שהן 156 פרוטה.

ואע״ג שכמה פוסקים פקפקו על ערך הפרוטה דזמננו כלפי הפרוטה של חכז״ל, וכמ״ש הסמ״ע בחו״מ (סי׳ פ״ח ס״ק ב׳) והביאו הש״ך ביו״ד (רצ״ד ס״ק ט״ז סי׳ ש״ה), אבל מלבד מה שגם הם לא החליטו, יש כמה פוסקים שכתבו שלהלכה קפדי׳ על שעור חצי שעורה של כסף באין הפרש ביוקר הצרכים, וקצת ראי׳ מקדושין (י״ב.) אמר שמואל קדשה בתמרה כו׳ שמא שוה פרוטה במדי, וספק הקדושין הוא משום שלא ידעי׳ אם יש מקום ששו״פ אבל אם ידעי׳ בודאי שיש מקום ששו״פ מתקדשת ודאי ומחלוקת הראשונים היא אם מתקדשת דאורייתא או מדרבנן (ראה רא״ש שם וב״ש א״ע ל״א סק״ו ופנ״י שם ולהלן דף כ״ו). בפרט שדין מע״ש בזה״ז קיל, (וכמ״ש המחבר ושל״א קל״ח) שאפשר שבזה״ז יש להקל בכמה ענינים הנאמרים שם. ובהגהת מצפה איתן (שם בקדושין) אומר שלכן תפסו לשון „שוה פרוטה ב מ ד י״ משום שבמדי הכסף זול והצרכים ביוקר ככתוב בישעי׳ י״ג. ואע״ג שהפרוטה לא חשיבה — קצבת הפרוטה לא נשתנה (ראה גם פ״ת א״ע סס״י כ״ז).

ט) ומשום שיש בזו כמה קולות דרגיות — נציין אותן כאן לפי דרגותיהן: הדרך הראשונה לפדות המע"ש על פרוטה שבמטבעת כ ס ף, ואם לא מטבעת כסף יפדה על מטבעת נחשת. אם גם אין של נחשת יפדה אפילו על מטבע של ניקל או של אלומיניום, ובלבד שתהא המטבע ה א ח ת שוה פרוטה ושאפשר לקנות בה באותה המדינה.

י) ובכסף נייר אין פודין מע"ש, דכתיב וצרת הכסף בידך ואמרו ז"ל כל דבר שיש עליו צורה (ב"מ נ"ד.) ופשטא דלישנא שיש צורה חקוקה עם צורת סמל או צורת אותיות אבל לא כתובת על נייר. אף אמנם גאון ישראל החתם־סופר זצ"ל (יו"ד קל"ד) העלה שהבנקנוטים הממשלתיות (היינו כסף הנייר) הם גופם ממון ולא דמי לשטרות שהן לראי' בעלמא, ופודין בכסף הנייר הקדש ומעשר שני, ומביא ראי' (שם ד"ה דא"כ לפי"ז) מקדושין (ה'.) שבנקנוט ממשלתי עדיף מאסימון יעי"ש. אבל לא שמענו שום רב שהורה כן ולא ראינו שום ת"ח שינהגו כך. ולשון הרמב"ם (מע"ש פ"ד ט') וכן לשון השו"ע (של"א קל"ח) „ואין פודין בכסף שאינו מטבע אלא בכסף מ פ ו ת ח שיש עליו צורה או כתב שנאמר וצרת הכסף", הרי כתב „מפותח" (מלשון פתוחי חותם היינו חקוק) ומ"ש או כתב ה"ק בין שהפיתוח הוא בצורה או שהפיתוח הוא בכתב.

ז. הפדי' בירושלם:

א) הפירות שחייבין בתרו"מ הנמצאים בירושלם (לפנים מהחומה) — הדרך הראשונה המוציאה מכל פקפוק היא: להוציא את הפירות מחוץ לירושלם המוקדשה ב ע ו ד ם ב ט ב ל ם, היינו בטרם שנתמרחו, וממרח אותם שם ומפריש את המע"ש ופודה מחוץ לעיר המקודשה.

הדרך השני' — להכשיר את הפירות במים שיקבלו טומאה קודם שנמרחו, אפי' בירושלם המקודשה, ויפריש את המע"ש בטומאה.

ובדיעבד אם הכניס את הפירות לירושלם אחר מרוח או שנתמרחו בירושלם בטרם הוכשרו מותר להכשירם בזה"ז בטבלם גם אחר המרוח קודם שהפריש (כפמ"ש לעיל פ"ד) והה"נ שיכול להוציאם מחוץ לעיר ולהפרישם שם (וכדאמרו בירושלמי „הלכה כתלמיד"), וכן עשו למעשה עפ"י הוראת המורה חו"ז הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל.

ב) במקרה שהפרישו המע"ש בירושלם העתיקה קודם שהוכשרו — מע"ש זה אין לו תקנה בזה"ז וירקב (וכמובא לעיל).

ג) בשכונות ובפרברי ירושלם, מן נחלת שבעה והלאה למערב, ומחוץ לשער שכם והלאה לצפון — ה"ה ודאי חוץ לירושלם המקודשה ופודין שם (ראה לעיל ח"ב מפ"ו והלאה).

פרק ו׳.

תרומת המעשר בזמן הזה — למעשה [1]

א. יין הכרמל:

אחת השאלות המטרידות את מוחות רבני א״י היא שאלת „תרומת המעשר״, הנפרשת בשעור קבוע אחד ממאה — מה יעשה בה בזה״ז שאי אפשר לאכלה. ביחוד ביין הכרמל שמוציא היקב מליוני ליטר לשנה, ותרומת המעשר עשרות אלפי ליטר (וביותר בתרו״מ של תפוחי הזהב, כמדובר הלאה ד׳). ואמרתי להציע מחשבותי אע״ז:

בראשונה הנהיג הגאון מוהר״ר נפתלי הירץ זצ״ל רב יפו, בהסכמת גאוני ירושלם, להפוך את יין התרומה לספירט, וקלקלוהו שלא יהא ראוי לשתי׳, וחלקוהו לבתי החולים באר״י להדלקה והסקה — על סמך המשנה סוף תרומות „מדליקין שמן שריפה ע״ג החולים ברשות כהן״. אחרי זמן, כשכמות התרומה רבה ורבתה ההוצאה לעשית הספירט ולהמציאו לבתי החולים (ואין על ישראל החיוב בההוצאה והטפול) — נהגו לשפוך את יין תרו״מ החוצה.

ויהי כאשר ראו ששפיכת היין החוצה מקלקלת את האויר — המציאו רבני א״י היתר חדש: לחמם ולהסיק בהספירט הזה את מכונות היקב ומכונות הבשול (וחלק קטן ממנו חלקו לכהנים להסקה), ונהגו בכך שנים רבות. בשנים הללו, כאשר החלותי לחקור בענין, שאלתי לרבני א״י על מקור היתר זה, ואמרו לי שג״ז בנו על יסוד אותה המשנה „מדליקין במבואות האפילות ברשות כהן״, כי אחרי שהיקב הוא עסק קואופרטיבי ויש בו שותפים כהנים הרי כשם שמדליקין בשמן שריפה במבואות האפלות משום שגם כהנים נהנים מזה, כך יש להשתמש בהספירט לכל צרכי היקב שגם כהנים נהנים ממנו.

ופקפקתי הרבה על היתר זה. והצעתי את פקפוקי גם לפני הגאון מוהרא״י קוק זצ״ל: אי׳ איפוא מצינו שאם יש כהן שותף מותר להרבות ולהוסיף כמות יתירה גם בשביל ישראלים? הנה כבר כתבנו לעיל (פ״ג ז׳) שבבאור המשנה „מדליקין בבתי כנסיות ובתי מדרשות ובמבואות האפלות וע״ג החולים ברשות כהן״ יש ב׳ פירושים: תוס׳ (פסחים ל״ד. ד״ה מחמין ועוד) ורא״ש ורע״ב שם על המשנה פרשו האי „ברשות כהן״ ר״ל כשנמצא שם כהן והוא נהנה לאורו ונר לאחד נר למאה. והרמב״ם בפיה״מ והר״ש שם פירשו שר״ל בצווי

1) פרק זה נדפס כבר בספר אזכרה לזכרו של הגאון מוהרא״י קוק זצ״ל, שנת תרצ״ז — נ. מ.

ומאמרו של כהן, ולא בעי׳ כלל שיהא שם כהן אלא שכהן יתן רשות. ולא מבעי׳ לשיטת תוס׳ וסיעתם שכל ההיתר הוא רק כשיש שם כהן ובשמן למאור שנר לאחד נר למאה — שודאי אין להתיר בהסקה להוסיף כמות בשביל ישראלים, אלא אפי׳ להרמב״ם והר״ש שמספיק רשות מכהן — לא הותר אלא דוקא במקום מצוה כגון צורך חולה, ולא משום שותפות. וכמפורש יוצא גם מהתוספתא (פ״י ט׳) ובירושלמי שם: בקרו של כהן הי׳ עומד כו׳ וישראל שהי׳ יושב בחנותו של כהן ממלא לו את הנר כו׳ ולא לעשות צרכי של ישראל אם הי׳ שותף עמו מותר, וג״כ משום נר לאחד נר למאה, וכ״ה ברמב״ם תרומות פי״א ט״ז — י״ח, וכמש״ש הרדב״ז שבאמרם „אם היה שותף מותר״ זהו משום חלקו של כהן וכאמור. וכי תקשה מעובדא דפסחים (ל״ד.) אבא שאול גבל של בית רבי הי׳ והי׳ מחמין לו חמין מחיטין של תרומה טמאה, שתוס׳ לשיטתם פרשו שהחמו רק בשביל מספר הכהנים שנמצאו בבית רבי, והר״ש לשיטתו פי׳ (שם בתרומות) שהחמו בשביל כל התלמידים, וכיצד הוסיפו דלק בחיטי תרומה גם לזרים? — כבר הוסיף שם הר״ש לבאר שמכיון שהסקה ההיא לצורך התלמידים הבאים ללמוד בבית רבי הר״ז כמו מדליקין בבתי כנסיות ומדרשות (וכמש״ל ספ״ג) [1].

וכד נוסיף לדייק יתברר ד״ז עוד יותר: דלכאורה צריכים להבין בכלל את שיטת הרמב״ם והר״ש: מדוע תועיל נתינת רשות של כהן האם ברשותו להתיר איסור הנאת תרומה לזרים? וכיצד נדחה איסור זה במקום מצוה או לצורך רבים? אכן תוס׳ והרמב״ם הולכים כאן כ״א לשיטתו: תוס׳ וסיעתם לשיטתם (שבת כ״ו ופסחים ט׳ ול״ד ויבמות ס״ו) שאיסור הנאה של כלוי הוא מ ה״ ת, ואיסור תורה אינו ניתן להדחות כי על כן פרשו „ברשות כהן״ כשהכהן נמצא שם ונר לאחד כו׳, ואין הנאת ישראל נחשבת לכלום, אולם הרמב״ם והר״ש שס״ל איסור הנאת כלוי לזרים הוא מ ד ר ב נ ן, וכמש״ש הר״ש באורך, (והמל״מ תרומות פ״ב הלי״ד — נ. א.) — שפיר מועיל לדידהו רשות כהן להתיר את האיסור במקום מצוה. ובזו תלוי׳ גם פלוגתתם השני׳: שלתוס׳ וסיעתם האי ברשות כהן קאי גם על בתי כנסיות וכו׳ — דגם לצורך רבים אינו בטל האיסור ובעי׳ שיהי׳ שם כהן, משא״כ הרמב״ם והר״ש לשיטתם בארו שדוקא ע״ג חולים בעי׳ רשות מכהן ואילו לצורך רבים כגון בתי כנסיות וכו׳ ל״ב אף רשות מכהן. ועלינו להבין מ״ש צורך חולים שבעי׳ רשות כהן ומ״ש צורך רבים של״ב רשות כהן, (ומה שהסביר במלאכת שלמה שם על המשניות „דניחא לי׳ לאינש למיעבד מצוה בממונא״ לא מסבר החלוק), וע״כ הענין כך הוא: שיש כאן שני גדרים, הא׳ האיסור מצד עצמו, הב׳ גזל השבט. והנה צד האיסור

1) ועי׳ בספר אר״י ח״ב ט׳ א׳ סק״ג (דף קל״ה) — נ. א.

(שלדידהו הוא דרבנן) שפיר התירו במקום מצוה, אבל ממונו של כהן מי התיר? ומצד ממון כהן אמרו שבעי׳ רשות כהן (כאילו אומר נתקבלתי). וכ״ז דרוש רק לגבי מצוה כגון צורך חולה, אבל צורך הרבים בתי כנסיות ומדרשות ומבואות הרי הכהן בן העיר כשהוא לעצמו צריך ג״כ להאיר את המקום — ותו יש כאן סברת נר לאחד נר למאה, שבסברא זו הכל מודים, וכמבואר בתוספתא וירושלמי ורמב״ם.

נמצא שגם להרמב״ם והר״ש מותר רק בב׳ אופנים אלה: או לצורך מצוה ברשות כהן, או משום נר לאחד כו׳, אבל לא שתועיל רשות ושותפות כהן להתיר כמות יתירה גם לישראל.

וכאשר הרצאתי עיקר ערעור זה לפני הגאון מוהרא״י קוק זצ״ל, ענה ואמר לי שהוא מרגיש בהערעור ויתכן שעוד יעיין בזה, ומקופיא הוסיף לנמק: שאחרי שבכל כמות ספירט הנתנת להסקה מעורב חלקו של כהן אולי בכל דלק ודלק אפ״ל שהוא של כהן בטרם נתברר חלקו. ומובן הדוחק שיש גם בנימוק זה: אנן אמרי׳ בדרבנן יש ברירה היינו שאנו יכולים לברר לנו חלקים על סמך שיתבררו החלקים אח״כ, אבל להתיר את כל הכמות על סמך זה שלע״ע לא נתברר חלקו של כהן — כזאת לא מצינו.

ב. התהפכות היין לספירט, ועפ״י הכימיא:

והי׳ זמן שעלתה על דעתי מחשבה אחרת להיתר: אפשר שהתהפכות היין לספירט יוצרת יצירה חדשה שאין עלי׳ עוד מאיסור הקודם, אמרתי אולי דומה זה לדין ה„מוסק״ שכמה פוסקים מתירין אותו באכילה אף שנתהוה מן דם, משום שנתהפך לדבר אחר, והפוסקים האוסרים לאכלו זהו משום שלדעתם לא ברור אם נשתנה הדם בעצם (עי׳טור זט״ז ומג״א או״ח רט״ז), ועד״ז כשירה שינקה מן הטרפה החלב הנמצא בקיבתה מותר (יו״ד פ״א ו׳), וחלב הנמצא בקיבה אינו חלב (שם פ״ז ט׳), ודבש היוצא מהצרעה שמותר (בכורות ז׳ ;), וכן למ״ד דם נעכר ונעשה חלב, הגם שלמ״ד זה — קראו זאת בשם „חדוש״ (בכורות ו׳ ;) — אין הכונה שחדוש זה הוא רק בחלב, שהרי בכגון דא גם בדבש וכמה דברים עוד.

איברא שמפורש פסקי׳ ביו״ד קכ״ג כ״ד: יי״ש הנעשה מיי״נ אע״פ שהוא רק זיעה מהנסך ה״ה כאיסור עצמו, והוא מהריב״ש רנ״ה, כמו״כ דנו האחרונים ביי״ש הנעשה מדגן בפסח (כמובא בשע״ת או״ח תמ״ב תמ״ח). ואין לומר ש״ה ביי״נ וחמץ שהוא איסור הנאה (וגם אסור בכ״ש), וכמש״ש הריב״ש שם בתשובה שיי״נ שהוא כע״ז שאני — משא״כ בתרו״מ שאינה אסורה בהנאה זולת הנאת כלוי (הלקוח מאיסור אכילה כמבואר במל״מ תרומות פ״ב י״ד) — זה אינו דהרי

גם באה"נ אם משתנה שינוי גמור נתהפך להיתר כגון פרש של שור הנסקל (ע"ז ל"ד:) ובהמה שנתפטמה מחמץ חלבה מותר בפסח.

אבל עדיין אמר לבי שאפשר לחלק בין הי"ש הפשוט שהי' נעשה אז בזמן הריב"ש — לבין הספירט שבימינו שיתכן שאין בו עוד כלל מהחמרים של הענב. דבכלל יש חלוקים שונים בעניינים אלה. גם בסוגי „הזיעה" יש הפרש למשל בין זיעה העולה מחום האש שהזיעה מכילה מעצם המשקין — לבין זיעה העולה מלחות בתים בורות ושיחין — שאין בה מעצם המשקין שבבור, וכדתנן במכשירין פ"ב, וכדכ' הריב"ש שם, והאריכו בזה אחרונים. ואמרתי לחקור על הכלל שבדבר:

יש כנודע שני מיני הפרדות: אחת — חצונית לא עצמיית, ושנית — עצמית פנימית. הראשונה היא ההפרדה בלתי היסודית אלא הפרדת החומר לחלקיו ולמוליקוליו: כשתשים חתיכה סוכר במים ונמג הסוכר — לא שנפרד החומר אלא שנתחלק לחלקיו הקטנטנים, כמו"כ כשתתן טפת תחמוצת או גרגיר צבע בחבית מים נעשתה רק תמוסת ולא הפרדה, כי נמצאים כל מיליקולי החומר בשלמותם (ויש גם אפשרות לצברם), שהרי מורגשים בטעם או בריח או במראה, (וזהו מה שאמרו חכז"ל „טעם כעיקר" „ותבלין לא בטלו". וכי תשאל א"כ מ"ט של הפוסקים האומרים שמשקין היוצאין מפירות אין עליהם האיסור מה"ת כמובא להלן ג'? — שם טעמא אחרינא אית בי', שבפירות הללו הוא שלא כדרך אכילתן והנאתן). והפרדה יסודית נקראת רק כשנפרד החומר ליסודותיו, היינו כשנפרדו המוליקולים לאטמיהם, אז נפרדה ההרכבה הפנימית, והיסודות מחפשים ומוצאים להם חברה אחרת. דוגמא: המים מורכב מן ב' היסודות „חמצן ומימן", כל פרודה (מוליקול) של המים מכיל 2 אטמי מימן 1 אטם חמצן, אם נפריד מהם חלק אחד מהיסודות או אם נוסיף עליהם חלק אחד מהיסודות הללו או אחרים, לא יהי' עוד המים — למים, ותהי יצירה חדשה שאין בה כלל מסגולת ומצורת המים.

ומתוך כך דמיתי תחלה שגם הספירט נהפך בשינוי יסודי, שהרי נשתנו בו יסודות החומר: העמילן (הנופת) של הענב מכיל $C_5 H_{10} O_6$ והתסיסה העושה חומצי־פחם עושה את הנופת $C_6 H_{12} O_6$ והכוהל עצמו מסומן $C_2 H_6 O_1$ וחלקי הכוהול (10-13%) הקלים העולים בתמונת אדים גזיים, דרך „מקרר" — נצברים תוך כלי ומהוים את הספירט. והרי לכאורה יש כאן יצירה אחרת. אולם שבתי והתבוננתי שאין זה היתר, משתי סבות: א) יש גם שינוי ביסודות שאינו גורם הפרדה, וכנראה שלא נקרא שינוי יסודי אא"כ נפרדו היסודות ולא שרק נשתנו במספר אטמיהם. וכאן אף שנשתנה הרכבת הנופת במספר אטמי יסודותיו נשארו כל שלשת היסודות „פחמן מימן חמצן" צמודים יחדיו. ב) גם הלא

א"א לצמצם שלא יעלו גם מהאדים בלתי האלכהוליים אל תוך כלי הספירט ושחומרם לא נשתנה ביסודותיו. וכל פרי של איסור מכיל בקרבו כמה מיני חמרים, עפי"ר: "עמילן" "חלבון" "שומן" "מים" ועוד חמרים שונים בכמויות קטנטנות כגון עפר ברזל גפרית כו' — וכל אחד החמרים (המרכב הרכבות יסודיות: פחמן וכו') — כשהוא לעצמו הוא מעצם האיסור, באופן שאם תפריד ממנו את החלבון או המים — הוא לבדו נושא עליו שם האיסור (זולת החמרים העפריים, מאלה הנשארים גם אחרי שריפת הפרי, אינם מהאיסור).

ג. יסוד חדש להיתר:

עתה כאשר נתתי את לבי שוב להענין, עלתה בעז"ה במצודתי לחדש היתר מרווח להיסק הספירט אף לזרים, מבלי נצטרך כאן לרשות כהן ומבלי נצטרך כאן להיתר המשנה דסוף תרומות: התם במשנה מדובר בשמן־שריפה שהוא עצמו האיסור והוא דבר העומד גם לשריפה. אבל בנידון דידן הלא כל חשש האיסור של הספירט הוא מצד חמרי הענב והיין שנשארו בהספירט, והיין הלא אין עומד לשריפה, נמצא שהדילוק הוא שלא כדרך הנאת האיסור עצמו, ובאיסור דרבנן שלא כדה"נ יש להקל אף לכתחילה.

וכבר כ' הר"ש שם סוף תרומות שאיסור הנאת כלוי הוא רק מדרבנן, והמל"מ תרומות פ"ב באר באורך שכ"ה גם דעת הרמב"ם ורוה"פ, (והר"ז להרמב"ם וסיעתו תרי דרבנן שגם תרו"מ בזה דרבנן). ושמא תחוש לשיטת תוס' שכנראה מלשונם (בפסחים ועוד) הנאת כלוי מדאורייתא (וכמש"ש המל"מ), ומהם יש גם שס"ל תרו"מ בזה"ז דאורייתא — הרי כבר ביאר הפנ"י שם בקו"א לקדושין שגם מדברי תוס' מבואר שמשקין היוצאין מפירות של איסור אין על המשקין אלא רק איסור דרבנן, מלבד תירוש ויצהר שמלכתחילה עומדים פירותיהן לכך. א"כ גם לשיטת תוס' כל דבר שנשתנה אין עליו האיסור מהתורה. וגם הספירט שנשתנה מהיין אין שינויו קטן משינוי סחיטת משקין בפירות.

והנה בשלא כדה"נ יש בכלל מחלוקת אם מותר גם באיסור תורה, ובתוס' יש בזו שתי שיטות עי' תוס' פסחים (כ"ח. ד"ה ותנן) ובכ"ד עוד, ובמל"מ יסוה"ת פ"ה. ועי' סוגיא דפסחים (כ"ה:) מידי דרך הנאה קא עבידנא ושם סוגיא (כ"ו.) שאני היכל דלתוכו עשוי. אמנם דעת רוב הפוסקים שעכ"פ אסור מדרבנן, ועי' שעה"מ יסוה"ת שם וכ"נ מפסק השו"ע יו"ד (קנ"ה ג') שדוקא להתרפאות מותר.

אולם כ"ז באסור תורה אבל באה"נ דרבנן מותר שלא כדה"נ. ועד כאן לא פליגי אלא אם מותר להתרפאות (במקום שאין סכנה) באיסור דרבנן בדרך הנאתו (רמ"א שם,) אבל שלא כדה"נ מדרבנן מותר אף לבריא. בפרט לפמש"ש הש"ך בס"ק י"ג דבמידי דאכילה שרי שלא כדה"נ אף באסור תורה ובס"ק י"ד

הביא שאדם בריא יזהר לאכול חלב חי — היינו שרק טוב לזהר מכגון דא. (והטעם שבאה"נ אסרו מדרבנן שלא כדה"נ ולא באכילה, י"ל דבהנאה עכ"פ הרי נהנה משא"כ שלא כדרך אכילה שאין זו נקראת אכילה, ויש להאריך בזה). ומעתה ומה באיסור הנאה אם הוא דרבנן בשלא כדרך הנאתו שמותר — ק"ו בנ"ד שהוא בעצם רק איסור אכילה, דכל איסור הנאת כלוי לקוח מאיסור אכילתו (כלשון תוס' בכ"ד וכמ"ש המל"מ שם תרומות) שתהא מותר הנאת כלוי דרבנן בשלא כדה"נ.

ואם אין כאן בהדלק צד האיסור של תרומה לזרים — אין כאן תו גם „גזל השבט" ול"ב גם רשות כהן, דהיין אינו ראוי לכהן לשום שמוש (ואם הי' כאן מגזל הכהן, לא הי' הרשות גם לשפכו או לקלקל הספירט). ואינו דומה למ"ש לעיל בשיטת הרמב"ם שיש כאן גם צד „גזל השבט" ולכן בעי' רשות כהן, דהתם מדובר בשמן־שריפה הראוי לכהן. ואף שסברא זו מספיקה — אוסיף עוד נופך עפמ"ש הרמב"ם (תרומות פי"א ב') שמשקין היוצאין משאר פירות (חוץ תירוש ויצהר) א"צ לתתם לכהן, וכ"ה בקו"א לפנ"י שם בקדושין. וגם הראב"ד לא העיר עליו אלא משום שכבר בא ליד כהן, אבל בלא בא ליד כהן מודה גם הוא. א"כ הכא שהיין נשתנה לדבר שאין הפרי עומד לכך איננו עוד ממון כהן.

ועיקר השאלה בראשיתה הצעתי' זה כשלושים שנה לפני הגאון מוהרא"י קוק זצ"ל ואמר שצריכין לעיין ע"ז. אחרי מספר שנים (ולאחר פטירת הגרא"י קוק זצ"ל) עלו ברעיוני צדדי ההיתר הנז"ל. וחושבני שראוים הדברים לתשומת לב ואני מציע את צדדי ההיתר לפני רבנן דזמננו אם יסכימו לי למעשה.

לע"ע חזר הדבר ליושנו ושוב נשפכין היין, ומיקב ראשל"צ המוציא יותר משני מליון ליטר לשנה נשפכת תרומת המעשר יותר מן עשרים אלף ליטר (ששוים כיום תשי"ג 20 אלף ל"י), ולא עוד אלא שביום הפרשת תרו"מ נעשית גם שפיכת עשרים האלף ליטר בחגיגיות שגם זו מדגישה את תנאי ההכשר הדתי של היין האר"י.

ועוד לפני כעשרים שנה סיפר לי הרה"ג מוהר"ר יוסף הלוי זצ"ל חתן הגאון מוהר"ר נפתלי הרץ זצ"ל שהחלו שוב לשפוך את היין גם מטעם עוד אחר משום שהממשלה דורשת גם מספירט המקולקל את אותו המס של ספירט טוב לשתי' ואין עשיית הספירט שווה בהפסד המס.

ד. שאלת תפוחי הזהב:

והשאלה היותר כבידה היא: מה לעשות בתפה"ז של תרומת המעשר, כובד השאלה היא לא רק מצד ההפסד הגדול מהכמות הגדולה, יותר מ־50 אלפים תיבות שצריכים לאבד, ובמשך הזמן הקרוב יוכפל אי"ה הכמות, (ואף אמנם בזה"ז שתרו"מ הולך לאבוד תורמין לכתחילה מן הרע, אבל מלבד מה שקשה בכמות

שכזו לצבור רק מקולקלים שאין הטורח שוה בנזק — אף גם בכל אופן הפסדו גדול — אלא שאין גם אפשרות לאבד את התרו"מ; להכשיר כל כמות תפוה"ז קודם ההפרשה כדי שיקבלו טומאה — ודאי א"א מצד המציאות ומצד קלקול הסחורה, ומכיון שנפרשים בטהרה (לא כיין הנפרש בטומאה) הלא אסור לטמא או לאבד תרומה טהורה. ואם נאמר להניח התרו"מ שתרקב מעצמה — הלא ודאי יבאו לידי תקלה.

ובשלמא יחיד המפריש לעצמו כמות קטנה יש עצות שונות בין לאבד בין ליהנות; א) לקבור את תרומת מעשר באדמה והיא נרקבת מעצמה, ב) להפריש מלכתחילה מהמקולקלים (שבזה"ז מפרישין לכתחילה מן הרע), או לחתך פירות התרו"מ לחתיכות (שאין זו איבוד), ועי"ז ל"ח עוד לתקלת אכילתם כשיניחם להרקב, ג) או להניחם ברפת או דיר של כהן שיאכלום הבקר והצאן של הכהן. כאשר קבלתי ממו"ר חו"ז הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל שהורה כן בחיטים לפסח שאין מכשירים אותם במים ונפרשים בטהרה. ואף אמנם אסור להאכיל לבהמה תרומה הנאכלת לאדם (בלתי כרשינים) — לפיכך יעץ בהחטים לפסח שיתנם ברפת בטרם כברום בכברה שאינם ראוים עדיין לאדם, ובשאר פירות יפריש מהגרועים שאינם ראוים לאדם, וליתר שאת יעץ: להניחם בהרפת שלא בפני הבהמה, והבהמות באות מעצמן ואוכלות, והמניח הוא רק גורם. ובס' „ארץ חפץ" להגאון ר' משה נחמי' כהנוב זצ"ל (ר"מ מישיבת עץ חיים בתקופה קודמת) בהערה סוף נתיב ד' — הביא פסק זה של מו"ר הגרש"ס זצ"ל והקשה עליו הא אין מאכילין לבהמה הראוי לאדם, ואשתמיטו מיני' העצות הנזכרות. ד) גם אפשר לענ"ד להנות מהם לזבול השדות והפרדסים והגנות, מפני שאחרי ההרקבה מתבלט בהם חומר האשלג המהנה להצמח. ואין זו לדעתי „הנאה של כלוי", דהנאת כלוי נקראת כשנהנה מן הכלוי עצמו, כגון אכילת בהמה או הסקה לחמום או למאור, שעצם הכלוי מהנה, אבל אם משמש בהם לזבול הלא הכלוי שהוא הרקבון אינו מהנה והאשלג המהנה הוא מהחלקים שכבר נרקבו, והרי לא הכלוי המהנה. ה) עוד נלענ"ד להוסיף שאפילו אם נטמאו הפירות, או כגון שהכשיר פירותיו קודם מרוח (או אפילו קודם הפרשה) ונפרשו בטומאה — יכול ע"פ הדחק לסמוך על שיטת רש"י בביצה (כ"ז:) להאכיל התרו"מ לבהמת כהן, שלפי שיטתו הר"ז בכלל „בעור שריפה" (שתוס' שם פליגי ע"ז).

אולם כל העצות הללו אפשרות הן ליחיד המפריש לעצמו כמות קטנה, לא בכמות חברת הפרדסנות שגם העצות להאכיל לבהמות כהנים או לזבל אינן הצעות מעשיות.

והנה הראשון מרבני א"י שחתר למצא איזו עצה הי' הגאון ר' משה נחמי' כהנוב זצ"ל שם בספרו בהערה הנז', והציע בתרו"מ של ירק (שלכו"ע הוא דרבנן);

שאולי אפשר לבטל התרו״מ ברוב, עפמ״ש שמואל בבכורות כ״ז תרומת חו״ל בטלה ברוב ורבה מבטלה ברוב ואוכלה בימי טומאתו, ושטת הרשב״א (מובאה ביו״ד שכ״ג) שאף לכתחילה מבטלה ברוב, וכ״נ מלשון הרמב״ם תרומות פי״ג, ולפמש״ש הב״ח מותר אף לזרים. ולרוה״פ שלאכילת זרים בעי׳ בטול בק״א יש אפשר עצה להחזיר התרו״מ למקומה ולבטלה במאה ע״ש. הגם שמפורש אמרו רוה״פ שכ״ז בתרומת חו״ל שעיקרו דרבנן (עי׳ סוגיא דביצה ד׳ ובתוס׳ ורשב״א שם וטוש״ע יו״ד צ״ט ו׳) ולא בתרומת ירק בא״י שעיקרו מה״ת, אפ״ל שבזה״ז שאפילו דגן תירוש ויצהר הוא דרבנן (כפסק הרמב״ם ועוד) נקרא ג״ז עיקרו דרבנן. ואחרי שלרוב הפוסקים גם פירות אילן הי׳ דרבנן (זולת דגן תירוש ויצהר) — אפשר שנחזיק בהצעה זו גם בנוגע לפירות תפוה״ז.

אבל אין עצה זו מספיקה מכמה טעמים: א) אפילו הרב הגאון ר׳ משה נחמי׳ זצ״ל לא הציע זאת אלא רק ב י ר ק שלכל הדעות הוא דרבנן, ולא בפירות אילן שלדעת הרמב״ם הוא מה״ת, ב) ורק ליחיד ובצנעה, ג) וגם בזה לא מצא לו אז תומכים מרבני ירושלם, וגם הוא לא החליט בכך. וכמה פוסקים אמרו שאפי׳ רבה ל״א אלא ל ה ר ב ו ת בבטולו כשכבר נפל האיסור לתוך היתר, אבל לא לבטל לכתחלה, עי׳ טור וב״י ושו״ע שכ״ג ופוסקים עוד. ומכיון שגם באיסור דרבנן הסכימו רוה״פ שאין מבטלין איסור לכתחילה ואם עבר ובטל במזיד אסור, וכ״פ בטוש״ע יו״ד צ״ט ו׳ — א״כ שוב נסתם כל חזון עצה לזה.

ועלתה על דעתי להוסיף בעצה: שמלכתחלה יבטלו התרו״מ לא בשביל הבעלים אלא בשביל תמיכת הישיבות באר״י, דהרמב״ם (מ״א ט״ו) והטור אמרו שקנסו רק למבטל עצמו אם הוא שלו ולא לאחרים. הגם שמובאה בשו״ע (צ״ט ה׳) גם שיטת הרשב״א שאסור גם למי שנתבטל בשבילו, כבר כ׳ הב״י שהוא משום שחיישי׳ שיאמרו הבע״ב לאחר שיבטל בשבילו, אבל בכה״ג שלעולם לא תגיע הנאה מהבטול לא לבעלים ולא למבטל — אפ״ל דשרי לבטל. [וסכום הכסף של התרו״מ יותן לשומרי משמרת הקדש בני הישיבות, ויקובל רשות מכהן מצד גזל השבט]. מובן שאין אני קובע מסמרים רק על עצה זו דהא כמה גדולי אחרונים אמרו שאם זה שנתבטל בשבילו יודע וניחא לי׳ — אסור גם לו מצד עצמו, עי׳ ט״ז בשם רש״ל שם צ״ט סק״י ופר״ח ס״ק י״ג, ולעומתם יש אחרונים שלא נ״ל כן, עי׳ פרי תואר סק״ט ועוד, אלא שתיקון זה הוספתי לסניף להיתר האמור לעיל שי״ל שבזה״ז נקרא תרומה עיקרו דרבנן (עתה ראיתי בס׳ ארעא דרבנן למוהר״י אלגזי ערך מ׳ תי״ד שמיבמות ע״א וגטין ס״ה משמע שבזה״ז הוי תרו״מ עיקרו דרבנן) ובעיקרו דרבנן הלא לכו״ע מבטלין. וכן יש לצרף שטת הכ״מ (ועוד) בדעת הרמב״ם (מ״א הט״ו כ״ו) דהא דאמרי׳ בביצה ד׳ „בדרבנן מבטלין״ הוא אף שיש לו עיקר מה״ת. עוד סעד קטן ממ״ש הרמ״ע מפאנו (כ״ז) שהיכי

דאי אפשר בלא"ה מבטלין (והנה אפשר אמנם לפרש כונתו ע"ד שכ' בסי' נ"ו „במלח בלוע דם" והביאו הפר"ח ק"ה ס"ק נ"ח, או שכונתו מעין מ"ש הט"ז יו"ד קל"ז סק"ד שמותר לסנן הדבש לבטל הנמלים דא"א בלא"ה — אולם יש מבינים דברי הרמ"ע בכל אופן שא"א בלא"ה), ואולי גם בנ"ד א"א בלא"ה — להסיר מכשול אכילת תרומה. (וקצרתי כאן בכמה פרטים אף במקום שראוי הי' להאריך).

ודברתי גם עא"ז עם הגאון מוהרא"י קוק זצ"ל, והשיב ואמר: שעם כל הפצו למצא מין תקנה כזו שעל ידה היתה נפתרת במקצת גם שאלת „תמיכת הישוב החקלאי להישוב הרוחני" (שעל אודותה דיבר הוא לא פעם אחת עם ראשי החקלאים) — איננו רואה אפשרות לרב או לרבנים אחדים שיקבלו על עצמם אחריות הצעה כזו. טעם קושי ההיתר מובן: כל המדובר בפוסקים מ„בטול ברוב", אפי' בתרומת חו"ל, הוא רק במקרה, פעם או פעמים אחדות, ולא לנהג ככה תמיד באופן קבוע. מין תיקון כזה אפשר רק להעלות על שלחן כנסית רבנים כללית אשר תדון ע"ז בויכוח ועיון משותף. ומידי דברינו מזה הביע מרן זצ"ל שוב את שאיפתו התמידה „לנהג כנסי' רבנית אר"י לפתרון שאלות כלליות הנוגעות לחיי ישראל בכלל ושאלות זמניות אר"י בפרט".

פרק ז׳.

נטע רבעי

א. בדמיון נט״ר למע״ש. ומהות איסור נט״ר:

מרגלא בפינו שנט״ר דמי בכל דיניו למע״ש. כי על כן תני התנא פרק נט״ר במס׳ מע״ש (פ״ח), וכן הרמב״ם כלל דין נט״ר בהלכות מע״ש (פ״ט וכו׳). והטעם כיון דלב״ה ילפי׳ קדש קדש ממעשר שיש לו חומש ויש לו בעור (פאה פ״ז ז׳, ומע״ש פ״ה ג׳, וקדושין נ״ד) ואין גז״ש למחצה — דומה נטע רבעי למע״ש בכ״ד, וכ״ה לשון הרע״ב (שם מע״ש ד״ה וב״ה) „דילפי קדש קדש ממעשר ליתן לו כל דין מעשר״, וכן לשון הטור והמחבר (יו״ד רצ״ד ו׳) „פירות רבעי יש להם דין מע״ש בכל דבר״. ועד״ז גם דברי הר״מ בפיה״מ (שם מע״ש פ״ה ג׳) ב״ה דרשי קדש קדש ממעשר כו׳ וכמו״כ אומרים ב״ה מעשר ממון גבוה והם אומרים נלמוד כרם רבעי מן המעשר בכל דיניו כו׳ עכ״ל.

וכן משמע מפרטי הדינים המנוים ברמב״ם (שם פ״ט) אשר מונה והולך דיני נטע רבעי: א) נט״ר ה״ה קדש שנאמר ובשנה הרביעית יהי׳ כל פריו קדש הלולים, ב) ודינו להאכל בירושלם לבעליו כמע״ש כו׳ ואיש את קדשיו לו יהיו כו׳ (ובספרא קדושים נתבאר שטעון הבאת מקום כמע״ש, כ״מ), ג) וכשם שאין מע״ש בסוריא כך אין נט״ר בסוריא (ירושלמי פ״ה), ד) הרוצה לפדות נט״ר פודהו במע״ש (שנאמר קדש הלולים לה׳ אחלי׳ והדר אכלי׳, ברכות ל״ה), ה) ואם פודהו לעצמו מוסיף חומש (כב״ה מע״ש ה׳ מ״ג), ו) ואין פודין אותו במחובר כמע״ש (מתוספתא דסוף מע״ש, ועמ״ש ע״ז לקמן), ז) והרי הוא ממון גבוה כמע״ש לפיכך אינו נקנה במתנה כו׳ (כר״מ דאמר מעשר ממון גבוה והלכה כמותו במעשר, קדושין שם נ״ד:) ח) ודינו בש״ד לענין אכילה שתי׳ ופדי׳ כמעשר, ט) והפודה כרם רבעי רצה פודהו ענבים רצה פודהו יין וכן הזיתים אבל שאר הפירות אין משנין אותן מבריתן, י) כרם רבעי אין לו שכחה ולא פיאה ולא פרט ולא עוללות ואין מפרישין ממנו תרו״מ כשם שאין מפרישין ממע״ש, אלא כלו עולה לירושלם או נפדה ויעלו הדמים ויאכלו בירושלם כמעשר, עכ״ד הרמב״ם שם, יא) כמו״כ יש לו ביעור וודוי כמו מע״ש (רמב״ם פי״א ח׳, כב״ה במשנה וקדושין שם).

אולם מדברי תוס׳ אפשר ללמוד שלא איתקש נט״ר למע״ש לכ״ד: בב״ק (ס״ט:) תוד״ה קדש כתבו: ואין להקשות כלל ל״ל קדש קדש לגז״ש תפ״ל מהלולים (שבעי חלול) דגז״ש דקדש איצטריך למימר דיש לו חומש כדאמרו בקדושין

עכ״ל, ואילו היתה דעתם שאיתקש לגמרי מה זה הקשו ל״ל לגז״ש הלא הגז״ש איצטריך לאקושי למע״ש לכל מילי לא דוקא לענין חלול ופדי׳ (ובתוס׳ ברכות ובקדושין ובר״ש פיאה פ״ז הקשו רק ל״ל לב״ה הדרשה דהלולים ולא הקשו ל״ל הגז״ש), גם מה זה שתירצו שבעי הגז״ש לחומש — מדוע דוקא לענין חומש?

וכאשר נחקור נמצא שחלוקים הם תוס׳ והרמב״ם בכמה פרטים, שלהרמב״ם שוה נט״ר למע״ש ולתוס׳ אינם שוים: לשיטת תוס׳ נט״ר הוא בכלל איה״נ כדאמר ר״ת בקדושין (ל״ח. תוד״ה וה״ה) דהא דאמרו והוא הדין לערלה בשתים ר״ל בשנה רביעית שאסורו אסור עולם ואסור בהנאה, הרי אעפ״י שילפי׳ קדש קדש ממע״ש אינו דומה למע״ש, והרמב״ם כפי מה שהוכיח השעה״מ במ״א פ״י ס״ל שרק ערלה אסור בהנאה ולא רבעי. (אולם גם רבותינו בעלי תוס׳ לא כלם בדעה אחת בזו, דאלו תוס׳ בב״ק ס״ח: ד״ה הו״א אומרים שכרם רבעי מותר בהנאה).

עוד חלוקים הם אם רבעי נפדה במחובר. לשיטת תוס׳ מצד הדין נפדה במחובר (אם לא משום שאין דמיו ידועים) כמ״ש תוס׳ בב״ק ס״ט ד״ה אימא, ואילו הרמב״ם כ׳ (מע״ש פ״ט ה״ב) שאינו נפדה במחובר מפני שהוא כמעשר שני, והר״ז מצד הדין דאיתקש למע״ש.

גם פליגי בנט״ר אם נוהג בחו״ל: דהנה ערלה נוהג בחו״ל הלמ״מ (משנה סוף שקלים וקדושין ל״ט ועוד) ובנט״ר כ׳ הרמב״ם (מ״א פ״י הט״ו) יראה לי שאין דין נט״ר נוהג בחו״ל כו׳, וע״ש כ״מ משום שגמרי׳ ממע״ש, ואף שבנטע רבעי (לא כרם) יש טעמא אחרינא משום דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו״ל, וכמ״ש ר״י בעל התוס׳ בתשובה כמובא בהגהות מיימוני ומגדול עוז, אבל הרמב״ם הלא פסק שם שאין חלוק בזה בין כרם לנטע רבעי (וכמ״ש הרדב״ז בפירושו), וא״כ ע״כ טעמו כמ״ש הרשב״א מובא בכ״מ שם משום דילפי׳ קדש קדש ממע״ש. ואילו הר״ת אומר בקדושין שם (ל״ח. ד״ה וה״ה) דהא דאמרו וה״ה לערלה בשתים מדובר ברבעי ובזו אמרו שנוהג גם בחו״ל, וכ״כ בברכות (ל״ה. ד״ה ולמאן) ועמ״ש גם תוס׳ ריש קדושין (ב׳: ד״ה אתרוג). ועי׳ שטמ״ק ב״ק (ס״ט.) שקבץ דעות ראשונים שפליגי בזה, ומרן המחבר (רצ״ד ז׳) הביא שתי השיטות.

ועלתה ראשונה על דעתי לומר שתוס׳ וסייעתם והרמב״ם פליגי במהות האסור של נט״ר: לדעת תוס׳ גם ברביעית ה״ה באיסור ערלה אלא שאז ברביעית יש לו היתר בפדי׳ או בירושלם וכל זמן שלא נפדה ולא הועלה לירושלם ה״ה באסורו הראשון וכדכתיב שלש שנים יהי׳ לכם ערלים לא יאכל ובשנה הרביעית וגו׳, ולדעת הרמב״ם ככלות שלשת השנים כלה איסור ערלה ובא איסור חדש של קדושת נט״ר שהוא כמו מע״ש. ולכן לשיטה זו שבתוס׳ שלקוח מערלה ה״ה באיה״נ כמו ערלה, ונפדה במחובר משום שכל אסורו חל במחובר, ומה״ט נוהג גם בחו״ל מכיון שערלה נוהג בחו״ל ואיסור זה נמשך גם ברביעית א״א שיותר

האיסור אם לא בהיתרו של הרבעי, ולפיכך לדעתם לא באה הגז"ש להשות למע"ש לכל מילי, משא"כ להרמב"ם שאין רבעי לקוח מאיסור ערלה אלא בקדושה בפ"ע של מע"ש ע"כ באה הגז"ש להשות לגמרי.

שבתי וראיתי שהסבר זה אינו מתקיים: גם לשיטת תוס' וסייעתם אין לומר שרבעי איסורו משום ערלה דא"כ כיצד תנן במשנה (ערלה פ"א מ"ח) ענקוקלות והחרצנים והזגין כו' כו' אסורין בערלה ומותרין ברבעי — כל הני דברים הרבה שחשב שם התנא מי התיר איסור הערלה שלהם בשנה הרביעית, אע"כ גם לתוס' אין רבעי קשור לאיסור ערלה. עוד ראי' למ"ד כרם רבעי (ברכות ל"ה) הרי בכל פרי אילנות ודאי פרח איסור ערלה בכלות שלשת השנים וכיצד יתכן לומר שבכרם משתנה הדין של ערלה ונמשך שנה עוד אחת? עוד סיעתא גדולה דלפ"ז הי' נמצא שהלאו „ערלים לא יאכל" הוא גם ברביעית ומלבד מה שלא שמענו מעולם שיהי' ברבעי לאו זה — אף גם מוכח מסוגיא דר"ה (י.) שלאו זה איננו ברביעית, התם אר"ח ב"א אר"י ומטו בה משמי' דר' ינאי אמר קרא ובשנה הרביעית פעמים שברביעית ועדין אסורים משום ערלה כגון שחנטו קודם ט"ו שבט, הרי מבואר דבכל סתם אין ברביעית משום ערלה. וראיתי בספר תורת הארץ לידידנו הרב הגאון מוהר"מ קליערס (שליט"א) [זצ"ל] הגאב"ד טבריא ת"ו (בפ"ט אות מ') מביא בשם שער הציונים הנדפס מחדש במשניות (מע"ש פ"ה מ"ב) מ"ש שיש לחקור ברבעי קודם שנכנס לירושלם שיהי' בו איסור לאו שאהדרי' לאיסור קמא דערלה כל כמה שלא נפדו, ולענין זה ל"ש למילף ממע"ש דל"ש איסור קמא במע"ש משא"כ ברבעי קודם פדיון רכיב עלי' איסורא דערלה, מיהו זה אינו דלא מצינו כרם רבעי קודם פדיון שאסור בהנאה עכ"ל. ולענ"ד אי משום הא לא איריא דאמנם מצינו בתוס' שלדעתם רבעי אסור בהנאה, אבל יותר נכון לומר שלא מצינו שיהא רבעי בלאו דערלים לא יאכל ובפרט שהוכחנו בעזה"י שאין בו משום ערלה.

אחר כתבי את דברי אלה ראיתי עתה גם בספר פרי תאר ביו"ד צ"ט שפלפל בבאור המשנה „הערלה מעלה את הערלה" והביא דברי הרע"ב שהמכוון שאחד מהם הוא רבעי — כתב ע"ז: הגם שהוא מין אחד מצד עיקר האיסור אולם נשתנה שם האיסור שלהם, של שנה א' וג' הוא ערלה ובשנה ד' של אותה ערלה נקראת קדש הלולים וקרוב להיות מין ערלה אעפ"כ כיון דסו"ס בשם מיהו מחולקים מעלין זא"ז עכ"ד. והכונה כמ"ש אנו בעזה"י.

ולאידך גיסא אפי' לשיטת הרמב"ם אינו דומה נט"ר למע"ש לגמרי לכ"ד. יש דברים ידועים הנוהגים במע"ש ולא בנט"ר, וכן להפך נהוגים נט"ר ולא מע"ש. וחלוקים אלה הם לא בשביל הפרש זמ"ז בעצם הקדושה, אלא מפני שאעפ"י שאין איסור נט"ר הוא איסור ערלה עכ"פ הוא נמשך ענינו מענין ערלה, כי על כן

כ׳ הר״ת בפסחים (מ״ד ;) ובקדושין (ל״ח.) ד״ה וה״ה לערלה בשתים שר״ל רבעי, שנקרא גם ערלה, וכן הא דתני ערלה פ״ב מ״ג הערלה מעלה את הערלה פירשו הרע״ב ותויו״ט ועוד שר״ל רבעי, ועמ״ש ע״ז פר״ח ופר״ת יו״ד סי׳ צ״ט. ולכן שונה סוג נט״ר „במין״ „ובזמן״ : א) מע״ש נוהג בכל התבואה והפירות והירקות, מהם מה״ת ומהם מדרבנן, ואילו נט״ר נוהג רק בפרי אילנות, מפני שנמשך ענינו מערלה שהוא רק באילנות. ואפי׳ להפוסקים שתרו״מ מה״ת הוא רק בדגן תירוש ויצהר — נט״ר הוא מה״ת בכל פרי אילן. רק למ״ד כרם רבעי (ברכות ל״ה.) אינו נוהג נט״ר אלא בענבים ויין (ואנן פסקי׳ נטע־רבעי כלישנא דקרא ונטעתם כל עץ־מאכל כו׳ ובשנה הרביעית וגו׳, והתנא נקט פעם כרם רבעי ופעם נטע רבעי, עי׳ מע״ש פ״ה ופאה פ״ז ותוי״ט שם). ב) ומע״ש מתקדש בתלוש ע״י ההפרשה וקריאת השם ונט״ר קדש מעצמו ובעודנו במחובר. ואפי׳ להפוסקים שאין גם נט״ר נפדה במחובר הנה איסורו חל לכו״ע במחובר (עי׳ משנה ב״מ צ״ג. ועוד בכ״ד). ג) ומע״ש נוהג רק בשנה שלישית וששית ונט״ר נוהג בכל השנים כשם שערלה נוהג בכל השנים וכן גם אפי׳ בשביעית נוהג נט״ר כמ״ש הרמב״ם ושאר פוסקים, וכן יוצא ממתני׳ מע״ש פ״ה א׳ (ובסוגיא דב״ק ס״ט.) ואידך משנה (שם מע״ש פ״ה ה׳) „ובשביעית פודהו בשויו״. ויש לתמוה מה שתוס׳ בב״ק (שם ד״ה והצנועים) מספ״ל קצת בזה (ועי״ש הגהות הרש״ש, ואפשר ליישב לשונם של״א זאת בתור ספק ועי׳ ירושלמי פאה (פ״ז ה׳) לחד מ״ד אליבא דב״ש ילפא קודש קודש ממע״ש אפילו לפטור משביעית).

ד) ואפי׳ בהפקר נוהג רבעי, כדאיתא במשנה (שם מע״ש פ״ה). ואפ״ל שאחרי שבשביעית שאז הפירות הפקר נוהג נט״ר הה״נ בסתר הפקר, ול״ד למע״ש שהפקר פטור.

ה) ולא עוד אלא שנט״ר נוהג אפי׳ בשל נכרי, דהנה מחלוקת היא זו בספ״ג דתרומות ר״י אומר אין לנכרי רבעי וחכ״א יש לו. והנה ערלה ודאי נוהג לכו״ע גם בשל נכרי כסתמא דמתני׳ בערלה פ״א מ״ב, ואפי׳ נטע הנכרי בקרקע שלו כדמוכח בתו״כ (ויקרא י״ט, ומובא בר״ש ועוד שם במשנה), ועי׳ תוס׳ קדושין ל״ו ; ועי׳ פיהמ״ש להרמב״ם והרע״ב ותוי״ט שם, וכנראה שגם בשל נכרי נוהג מה״ת לא רק מצד הלממ״ס (עיין תוס׳ שם קדושין ל״ו ד״ה כלל), ול״ד לחו״ל ומ״מ בנט״ר פליג ר׳ יהודא ואמר שאינו נוהג בשל נכרי, וקצי״ל שדעת ר״י אמנם כן שאיתקש למע״ש, ופסקי׳ כחכמים שנוהג נט״ר בשל נכרי (הרמב״ם מע״ש פ״י, ולשון הרמב״ם שם צב״ג וכבר דשו בו רבים וביחוד צע״ג לענ״ד לשון הר״ם בפיה״מ שם ערלה פ״א מ״ב ע״ש), ולכאורה מה חילוק יש בין של נכרי לשל חו״ל אם דעת הרמב״ם שאין נט״ר בחו״ל הרי בדבר שאינו תלוי במין ובזמן אינו קשור נט״ר לאיסור ערלה בשביל הגז״ש קדש קדש ממעשר וכשם

שמע"ש אינו תלוי בחו"ל כך נט"ר איננו שם — הי' צריך להיות לפי"ז שגם בשל נכרי לא יהא נט"ר מה"ט שאיתקש למע"ש (ואפי' נאמר שגם בהפקר נוהג נט"ר ה"ט משום שבשביעית נוהג ושביעית הוא דבר התלוי בזמן שנמשך ענינו מערלה הנוהג בכל שנה).

ואפשר לישב הדבר בהקדם שתי הקדמות. אחת: שלרוה"פ אפי' למ"ד יש קנין לנכרי באר"י לא שבכח הנכרי להפקיע קדושת הארץ לגמרי אלא שנפקעה מחיוב תרו"מ (כלשון הגמ' "להפקיע מתרו"מ") ול"ד לחו"ל (עי' סוגיא גיטין מ"ז ותוס' שם ויש"ש ופנ"י, ותוס' ב"ב פ"א וע"ז כ"א, סוגיא דבכורות י"א ותוס' ומפרשים שם, ורמב"ם תרומות פ"א וכ"מ שם, ותשובת מוהר"ב אשכנזי סי' א', וכבר דשו והאריכו בזה רבים וגדולים, וקבצו ורבצו הרבה הרה"ג ר' עקיבא פרוש ז"ל במשנת ר' עקיבא סי' ג' והרב הגאון ר"מ קליערס (שליט"א) [זצ"ל] בספר תורת הארץ פ"ט) ואפי' להשיטה שלמ"ד יש קנין נפקעה קדושת הארץ (כנראה מהכ"מ אליבא דהרמב"ם) הרי פסקי' שאין קנין. הקדמה שני': שכנודע יש חלוק בין זמן חלות חיוב נט"ר לבין חיוב תרומ"ע שנט"ר חל במחובר ומע"ש חל בזמן המרוח היינו "הדיגון" כדאמרו שם (גיטין מ"ז ובכורות י"א ועוד) "דגונך ולא דגון נכרי" או עכ"פ בתלוש כדאמרי' דגנך ולא דגן נכרי. ומעתה אפי' לדעת הרמב"ם שבנוגע לחו"ל איתקש נט"ר למע"ש היינו משום שהתם הקרקע עצמה פוטרת בעצם וא"כ גם הנט"ר אף שחל במחובר אין הפרש בינו לבין מע"ש, אבל בשל נכרי באר"י הרי אין הקרקע נפקעה מקדושתה ופטור המע"ש (כמו פטור תרו"מ) הוא משום דגונך ולא דגון נכרי או (למ"ד יש קנין) דגנך ולא דגון נכרי — והרי אין הקרקע פוטרת בעצם, ולכן נט"ר שחל במחובר אין לו מה שיפטרהו ואין לדמותו למע"ש.

אלא שלוא אפי' יהי' כן שיש חלוק בין של נכרי לבין של חו"ל — עכ"פ חזי' שאין הגז"ש קדש קדש ממע"ש משוה לכ"ד, ויש הפרש בין נט"ר למע"ש אפי' בדבר שאינו נוגע למין ולזמן.

ועדין נשארתי תחלה בשלנו שעכ"פ בכל דבר הנוגע לקדושת הפירות ולדיני ומנהגי קדושה זו — שוה נט"ר למע"ש. ומלבד הדברים שמנינו לעיל בשם הרמב"ם אמרתי שיש בנט"ר גם כל שאר דיני המע"ש:

א) שאסור לטמא נטע רבעי מה"ת כמו מע"ש. ב) ומכ"ש שאסור לאכלו בטומאה בין שהוא טהור והנט"ר טמא בין שהוא טמא והנט"ר טהור כדדרשי' בתרומה ומע"ש. ג) ואסור להאכילו לאונן וכנאמר בודוי מע"ש לא אכלתי באוני ממנו. ד) ואסור לאבדו, גם לא לבערו ולהדליקו, כי ניתן רק לאכילה ולשתי' ולסיכה דבר שדרכו לסוך. ה) ואפי' כשנטמא אסור להדליקו, כמע"ש שאינו דומה לתרומה שמדליקו בשמן שריפה, וכאומר בודוי "ולא בערתי ממנו בטמא".

ו) וכמו״כ אינו נאכל לבהמה, לא נט״ר טהור מפני שניתן רק לאכילת אדם ולא גם נט״ר טמא משום שאינו מתבער וגם אכילת בהמה בכלל בעור, ז) וכשנתחלל או נפדה על כסף לא יצא כסף פדיונו שלא לצורך אכילה (או סיכה דבר שדרכו לסוך) כדאמר בודוי לא נתתי ממנו למת וכדרשת חז״ל בזה. ח) ושמן העומד לסוך מותר לסוך גופו כבמע״ש, ואפי׳ שנטמא מותר בסיכה (כדאמר ר״ל ביבמות ע״ד) [1].

ומינה חשבתי כל ימי לדבר פשוט שגם בכל תנאי האכילה והפדי׳ בירושלם דומה נט״ר למע״ש, וכאשר למדתי מלשון הרמב״ם „זדינו בשאר הדברים לענין אכילה ושתי׳ ופדי׳ כמעשר היינו: א) שהוא נאכל דוקא תוך ירושלם, ונפדה דוקא חוץ לירושלם, ובירושלם אינו נפדה אא״כ נטמא. ב) וקודם שנכנס לירושלם יש ע״ז איסור עשה, ולאחר שנכנס וקלטוהו מחיצות יש עליו הלאו לא תוכל לאכול בשעריך. ג) ובזה״ז שאין לנו מקדש אינו נאכל בירושלם, ונפדה דוקא חוץ לירושלם או בירושלם כשנטמא, ואם נכנס לירושלם כשהוא טהור אין לו תקנה וירקב, הכל כאמור במע״ש.

ב. יתכן שחלוק נט״ר ממע״ש גם בתנאי הפדי׳ והאכילה בירושלם, וכח הגז״ש כאן:

ומה שהמריצני לפקפק בזה ולעיין בענין מחדש הוא חזות הקשה שחזיתי בתשובת רדב״ז (סי׳ ש״א קצ״ט, ומובא בפאה״ש סי׳ ג׳ ל׳) על השאלה בפירות הגדלים תוך ירושלם אם נוהג בהם דין נט״ר — משיב בזה״ל: לא ידעתי מקום לשאלה זו כיון שפירות נט״ר דינם להעלותם לירושלם העולות בירושלם הרי אוכלן תוך ירושלם ואין צריך לא פדיון ולא חלול, ולא הוזכר בפוסקים מרוב הפשיטות, וכיום שהגוים נוטעים בה אילנות נ״ל שאפי׳ ישראל מותרים כו׳, ומע״ש אין נאכל בזמן הזה בירושלם ואין פודין בה אא״כ נטמא ונטע רבעי נאכל בזה״ז בירושלם הלכך נפדה בירושלם אף שלא נטמא דהא בהא תליא עכ״ל.

ועמדתי משתומם ע״ז כיצד יתכן לאכול כיום נטע רבעי בירושלם, לוא אפי׳ אם קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת״ל ולא בעי׳ חומה עכ״פ בעי׳ מ ז ב ח ולפיכך אינו נאכל מע״ש בזה״ז בירושלם כדאמרי׳ מכות י״ט ועוד. וכן ראיתי בפאה״ש שם שתמה על הרדב״ז ואומר שלא הבין דברי הרב אחרי שנט״ר דמי למע״ש בכל דבר כמבואר בקדושין ובירושלמי.

תו התבוננתי שהמשנה המפורשה פ״ה דמע״ש והסוגיות דר״ה (ל״א:) וביצה (ח׳.) מסייעות להרדב״ז שגם אחר החורבן (אף שאין חומה ולא מזבח) נאכל

---

1) אמנם הרמב״ם לא הביא דין זה, ובמנחת חנוך (תר״י) כתב הא דהרמב״ם השמיטו נראה שדחה מימרא זו, אך מוסיף כיון דרשב״ל וגם ר״ה בדר״י ור״א סוברין כן היאך נוכל לדחות זה. ועי׳ גם רע״א במעשר שני (פ״ב מ״א) — נ. א.

הנט"ר בירושלם: במתני' תני: כרם רבעי עולה לירושלם כו' וכשרבו הפירות תקנו שיהא נפדה (אף) סמוך לחומה ותנאי הי' אימת שירצו יחזור הדבר לכמו שהי', ר' יוסי אומר משחרב ביהמ"ק (ולא הקפידו לעטור שוקי ירושלם) הי' התנאי הזה לפדות (אף) סמוך לחומה, ובר"ה וביצה שם אמרו: כרם רבעי הי' לו לר"א ובקש להפקירו (מפני שהי' עליו לטורח להעלותו לירושלם — רש"י) א"ל תלמידיו כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו לפדותו ולהעלות דמיו. הרי נאמר כאן שגם אחר חורבן יש רשות להעלותו לירושלם אלא שאיננו מחויב ויכול לפדותו גם בחוץ לירושלם. ובתוספתא דמע"ש (פ"ה) איתא: כרם רבעי עולה לירושלם מהלך יום כו' משחרב הבית ב"ד ראשון לא אמרו בו כלום ב"ד אחרון גזרו שיהא נפדה סמוך לחומה, מעשה בר"א כו' אמרו תלמידיו רבי משגזרו שיהא זה נפדה סמוך לחומה אתה צריך לפדותו. ומלשון „גזרו" האמור בתוספתא משמע שמחויב לפדותו, אבל אם אי אפשר לאכלו בירושלם למה היו צריכים לגזרה? ועוד תמוה „ב"ד ראשון לא אמרו בו כלום" ומדוע וכיצד הרשו להעלות הפירות לירושלם ולאכלו בלא מחיצות ובלא מזבח? וכן משמע מכל דברי התוספתא שכל עיקר הגזרה היתה שלא לעטר את שוקי ירושלם בחורבנה אבל מצד האכילה בירושלם אין קפידא, וכיצד הוא זה?

ואפי"ת שגם התוספתא מדברת אליבא דר' יוסי האומר במתני' שהתקנה היתה אחר החורבן ור' יוסי לשיטתו בזבחים (ק"ז.) קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת"ל (ומה שיש להתקשות מר"י על ר' יוסי כבר הרבו הפוסקים לדבר ואכ"מ) אכתי אפילו לדידי' אין אוכלין מע"ש בזה"ז משום דאיתקש לבכור. והיותר תמוה מה שרש"י שם בר"ה הקשה במעשה דר"א הלא אחר החורבן הוה, ותירץ שקסבר קדושה ראשונה קלעת"ל וכ"ה בתוס' שם ביצה, ומה זה תי' הלא אכתי בעי' מזבח? ולא עוד הלא כנודע אין גז"ש למחצה כדמסקי' בכריתות (כ"ב:) ולמה יהי' שונה נט"ר ממע"ש.

ומראש אמרתי שמכאן סיעתא לאלה המשערים שגם אחר החורבן הי' כמה זמן „מזבח" במקומו, ומביאים ראי': ממה שאמר ר' יהושע (מגילה י' ועוד) „שמעתי שמקריבין אעפ"י שאין בית", הרי העיד שהקריבו גם אח"כ כשלא הי' הבית. ואף אמנם אפ"ל שהעדות היתה על זמן עזרא ונחמי' כשעשו בזבח בטרם השלימו הבית (והי' רק קלעים לצניעות) אבל לשון „מקריבין" משמע שהיתה עדות בתקופתו הוא, וכן ממעשה בר"ג (דיבנה) שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח באסקלא (פסחים ע"ד.), כמו"כ ממעשה בר"ג (דיבנה) שהי' יושב ע"ג מעלה בהה"ב כו' גוזליא רכיכין ואמריא עדקין כו' (סנהדרין י"א: ועד"ז שם לעיל ר' ינאי משום רשב"ג מהודעין אנחנא לכון דגוזליא רכיכין כו'), שיש משערין שבשביל ק"פ עבר השנה, גם מהא די"ב אלפי עגלי הי' מעשר

ראב"ע מעדרו כל שתא ושתא כו' (שבת נ"ד:) והקשו בתוס' הלא אחר החורבן בטלה למעשר בהמה, ואם הי' מזבח היתה מתורצת הקושיא. [בחוברת „ירושלם" כרך ששי צד 306 יצא הרה"ח הישיש ר"י שאחעוויץ בהצעה מוזרה שלפי דעתו הי' בית שלישי ויפה ופשוט דחה דמיונו הרה"ג ר' יעקב גאלדמאן שם כרך שביעי צד 70 וגם החכם העורך בטל דמיונו של המציע. בכ"ז לא נפרכו הראיות לגמרי בנוגע ל מ ז ב ח שאפשר שהי' אז גם אחר החורבן].

אבל לוא אפי' יהיבנא שהי' אז מזבח (מה שג"ז כמובן אינו בטוח כלל) והיתה מתורצת המשנה דפיאה ודמעשר שני ומה שר"א הפקיר הנט"ר אחר החורבן — לא נתישבה עדין כלל תשובת הרדב"ז מה שהתיר לאכול הנט"ר ג ם ה י ו ם שאין עוד מזבח, והלא אפי' אם קדשה לעת"ל בעי' מזבח דהוקש מע"ש לבכור? וראיתי במשנה ראשונה (פ"ה ב') אומר שרק ר"מ לשטתו שס"ל דון מינה ומינה דעתו שנט"ר ממון גבוה שילפי' ממע"ש לכל דבר אבל חכמים שס"ל דון מינה ואוקי באתרה לא ילפי' מהגז"ש דמע"ש שדומה לו לכל דבר. ולענ"ד אין כאן ענין של „דון מינה ואוקי באתרה" דכלל זה אמרי' אם באותו הפרט הלמד בגז"ש או בהיקש — יש בו דינים שונים מן המלמד, ונט"ר אין לו דינים הידועים בשינוייהם ממע"ש, ואדרבה כאן נכנס תחת הכלל „אין גז"ש למחצה" (כדמסקי' בכריתות כ"ב שלכו"ע אין גז"ש למחצה, ועל הא דכ' בס' הכריתות בתי מדות בית ב' י"א — שיש מ"ד גז"ש למחצה — כבר האריכו בזה האחרונים ואכ"מ).

אכן אנהיר לעיינין רבנו הצל"ח בביצה (ח': ד"ה ודע) שם מספ"ל מדוע באמת לא יהא נט"ר נאכל בזה"ז בירושלם, דבמכות (י"ט.) וזבחים (ס.) יליף בכור בשרו דאיתקש לדמו ויליף מעשר דאיתקש לבכור שאינו נאכל בזה"ז, ופריך וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש ומשני מעשר דגן חולין הוא (ובחולין חוזר ומלמד), ופריך תו הניחא למ"ד בתר למד אזלי' אלא למ"ד בתר מלמד אזלי' (והמלמד ה"ה קדשים) ומשני דם ובשר חדא מילתא היא. ומעתה הרי מע"ש מצד עצמו הי' נאכל בירושלם בזה"ז למ"ד קדשה לעת"ל והא דלא נאכל בזה"ז הוא משום דאיתקש לבכור, ושם אין זה נקרא חוזר ומלמד, אבל כיצד נילף נט"ר בגז"ש ממע"ש הלא דבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגז"ש, הגם שנט"ר חולין הוא הניחא למ"ד בתר למד אזלי' אבל אם בתר מלמד אזלי' והמלמד הוא בכור קדשים — אינו חוזר ומלמד בגז"ש וצריך להיות נט"ר נאכל היום בירושלם. אלא שמסיים הצל"ח דמשמע לו שהרמב"ם משוה בזה נט"ר למע"ש — שאפ"ל כיון שזוהי פלוגתא אם בתר למד או בתר מלמד אזלי' אמרי' לחומרא שחוזר ומלמד.

אחרי התבוננני דומני אדרבה שגם הרמב"ם אינו משוה לגמרי דא"כ ל"ל

להרמב"ם לפרט ולמנות כל הפרטים האמורים בנט"ר ולא אמר בקצור (כלשון השו"ע) דומה נט"ר למע"ש לכל דבר — משמע שלא השווה מדותיהן לגמרי. והרדב"ז בפירושו (שם פ"ט) אומר שדומה למע"ש „לדברים הרבה" (ולא לכל דבר) ואחרי שרבנו הרדב"ז בתשובה מפורש אומר שנאכל נט"ר בזה"ז בירושלם — נלענ"ד שדברי הצל"ח הם המאירים את שיטת הרדב"ז, משום שבתר מלמד אזלי' ואינו חוזר ומלמד בגז"ש ולכן שונה בזה נט"ר ממע"ש. וכ"ת אחרי שמע"ש איתקש לבכור נמצא שבאור „לפני ה' תאכלנו" הוא בירושלם שיש לה חומה, או מזבח, וכיצד יאכל נט"ר הרי אין כאן לפני ה', זו לק"מ דאם ס"ל קדשה לעת"ל הרי ירושלם מצד עצמה הוי לפני ה' אלא שבמע"ש אין זו לפני ה' תאכלנו, (ועמש"ל פ"ב סעיף א').

ונשארתי עומד ומשתאה ביחוד על סוף דברי הרדב"ז במה שסיים שגם פודין את הנט"ר בירושלם בזה"ז אף שלא נטמא, ומה מע"ש שאינו נאכל בירושלם אמרי' שהמחיצות קולטות מכ"ש נט"ר אם נאכל בירושלם שודאי המחיצות קלטו וכיצד יפדה בטהרה? וכבר תמהנו לעיל (פ"ד סעי' ה') על הרמב"ם האומר במע"ש „כשם שאינו נאכל בירושלם כך אינו נפדה" מה זו קשור־דברים (ועמש"ש ע"ז). ומכ"ש שאין לקשר את הצד החיובי „שאם אוכלין בירושלם ממילא גם פודין בה" — אדרבה היא הנותנת את ההפך שאם אוכלים מכ"ש שיש כאן „ברחוק מקום אתה פודה ולא בקרוב מקום". וכ"מ ברמב"ם (פ"ט ה') משחרב ביהמ"ק נפדה הנט"ר אפי' סמוך לחומה היינו שא"צ לכניסו ולאכלו דוקא בפנים אך לא שנפדה בפנים, וכ"מ גם במשנה משרבו הפירות הסכימו שיהא נפדה סמוך לחומה ואמר ר"י משחרב ביהמ"ק הי' התנאי.

ומצאתי במלאכת שלמה על המשניות רפ"ה מביא בשם הר' שלמה שיריליו דגמר קדש קדש ממע"ש כו' אלא שאין בו לאו רק עשה יהי' כל פריו קדש הלולים לה' עכ"ל. תו"ר במנחת־חנוך (רמ"ז) מספ"ל אם בנט"ר לוקין כשאכלו חוץ לירושלם כמו"כ מספ"ל אם לוקין כשאכלו באנינות או בטומאה, ונשאר בספק, ולכאורה מאי קמבע"ל הא אין גז"ש למחצה.

ונתתי לבי לחקור בהכלל אין גז"ש למחצה — אם אין לו גדר וגבול וכל מה שיש במלמד ניתן ללמד, ואומר לי לבי שהגז"ש דידן שילפי' קדש קדש — ניתנה הגז"ש רק בנוגע לקדושת הפירות אבל לא לכל מה שנאמר במע"ש כגון הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך, וגם לא אפי' העשה כי ירחק ממך המקום שדרשי' ברחוק מקום אתה פודה כו'. הגם שגז"ש כחה יפה אף למלקות ואפי' לכרת ולדין מיתה כדאמרו בכריתות (ה'.) אמר ר' ינאי אל תהא גז"ש קל בעיניך שהרי פגול כו' — שם הגז"ש גופה באה לבאר באור „עונו ישא" או באור „דמיהם בם" מהו, אבל אם הגז"ש באה לענין אחר ובשביל אין גז"ש למחצה

נדון להביא את הלאו ואת החיוב מהמלמד להלמד — לא מצינו.

והנה גזירה־שוה אף שאין אדם דן אותה מעצמו, והיא קבלה מסיני — כבר כתבו הרמב״ן ושאר רבותינו שאין המכון שכל דיני ותנאי של הלמד קבלו מסיני לילף מהמלמד, דא״כ כיצד יש בכ״ד מחלוקת במהות הגז״ש וכיצד פריך בכ״ד מנ״ל לילף ממקום זה או מתיבה פלונית. אלא הענין כך הוא: יש שנתקבל ללמוד ב׳ תיבות שוות ויש שנתקבל ללמוד שני ענינים דומים, והכז״ל חקרו ודרשו איזה תיבות לדרוש או מאיזה ענין לדרוש, עי׳ רמב״ן שורש ב׳ וספר הכריתות בתי מדות בית ב׳ וכללי הש״ס ומלא הרועים ח״ב וס׳ הליכות עולם ועוד. וכאן בגזרה שוה שלנו כנראה היתה הקבלה ללמוד „קדש קדש״, דאם קבלו לילף נט״ר ממע״ש למה בעי „הלולים״ אחלי׳ והדר אכלי׳ (ברכות ל״ה) תפ״ל מהגז״ש דמע״ש, אלא שהיתה הקבלה לילף קדש קדש ואילולא „הלולים״ לא הוי ידעי׳ מאיזה קדש לילף אם מקדש דמע״ש או מקדש אחר, רק אחרי שדרשי׳ מהלולים שיש לנט״ר חלול אז ידעי׳ שהגז״ש קדש קדש באה לילף ממע״ש, וזמ״ש תוס׳ (שם ברכות וב״ק ס״ט: וקדושין נ״ד:) בתירוצם הראשון אי לאו קרא דהלולים הו״א לילף קדש קדש משביעית (אכן לתי׳ הר׳ חיים שם משמע קצת איפכא שהיתה הקבלה לילף ממע״ש). ואילו קבלו ללמוד נט״ר ממע״ש הי׳ מקום לומר אין גז״ש למחצה לכל מה שיש במע״ש, אבל אם הקבלה היתה קדש קדש מסתבר שהגז״ש באה לכל הנוגע להקדושה של הפירות.

ומעתה מסתבר שהלאו הנאמר במע״ש „לא תוכל לאכול בשעריך״ איננו בנט״ר, ומכיון שאמרי׳ שהלאו הזה נאמר בקלטוהו מחיצות ויצא מירושלם — אין בנט״ר דין קלטוהו מחיצות. אף אמנם האי „לפני ה׳ תאכלנו״ ישנו כנראה גם בנט״ר וגם בזה״ז והלא במכות (י״ט:) תלו האי לא תוכל לאכול בשעריך בהא דלפני ה׳ תאכלנו כל היכי דקרינן בי׳ כו׳, היינו במקום שעדין לא הי׳ לפני ה׳ תאכלנו אין בו לא תוכל לאכול בשעריך, אבל במקום שאין הלאו דלא תוכל לאכול ל״א שאין בו גם לפני ה׳ תאכלנו (הגם שאמרנו שם במע״ש שקודם שנכנס לירושלם איננה גם העשה דלפני ה׳ ואפשר ג״כ משום כל היכי דקרינן בי׳, היינו שגלה הקרא שעשה זו נאמרה ג״כ משעה שנכנס לירושלם אבל איננה קשורה בלאו דלא תוכל לאכול). או גם אפ״ל שאפי׳ עשה לפני ה׳ תאכלנו איננה בנט״ר וכאן בנט״ר אינה אלא העשה (שהזכיר הר״ש שירילו) קדש הלולים לה׳.

ולפי״ז גם העשה כי ירחק ממך המקום שדרשי׳ ברחוק מקום אתה פודה ולא בקרוב מקום — איננה בנט״ר.

אכן הלאו לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת — קצת נלענ״ד שישנו גם בנט״ר, דהלא זהו מהודוי והודוי נאמר גם על נט״ר כדכתיב בערתי הקדש מן הבית ואמרו במשנה (פ״ה י׳) ובירושלמי ובתוספתא ובספרא „זה מע״ש ונט״ר״. ועדין יש להתוכח גם בזה.

קצורם של הדברים: שאפי׳ אם אנו אומרים אין גז״ש למחצה אנו משוים נט״ר למע״ש בנוגע לקדושת הפירות, כמו הני דברים שמנינו בשם הרמב״ם, וכנלענ״ד יש להוסיף גם הני דברים שפרטנו לעיל ספעי״א. אבל סברא גדולה יש כאן שאין בנט״ר הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך ולא גם העשה דכי ירחק ממך המקום.

ואפי׳ הרמב״ם שאליבי׳ אמרנו שהגז״ש היא לכל מילי היינו נמי בנוגע לקדושת הפירות ואין הכרח גם אליבי׳ שיש הלאו והעשה הנז׳ בנט״ר, דאם כס״ד שלנו שמשוה בכל ל״ל להרמב״ם להאריך כל כך בפרטי דינים של נט״ר הול״ל בקצור (כלשון השו״ע) „נט״ר ה״ה קדש ודינו כמע״ש״, ועוד ל״ל להרמב״ם להוכיח שנט״ר הוא לבעליו מקרא ואיש את קדשיו לו יהיו (וכמו״כ ל״ל בירושלמי לילף שנאכל לבעליו מקרא ובשנה החמישית) תפ״ל מגז״ש דמע״ש. והרדב״ז בפירושו על הרמב״ם שם רפ״ט כתב „נט״ר דומה למע״ש בדברים הרבה״, ועד״ז משמע בפי׳ הר״ש שיריליו המובא במלאכת מחשבת רפ״ה דמע״ש.

ג. בזמן הזה:

ואף שזכינו ב״ה להצדיק את רבנו הרדב״ז בדינו התמוה שנאכל ושנפדה היום נט״ר בירושלם, מ״מ להלכה ולמעשה מכיון שמרן המחבר לא פסק כן יו״ד רצ״ד והאי גאון ישראל בעל פאה״ש מתמיה על הרדב״ז — ודאי אינני אומר כך להלכה, ולמעשה אין פודין בזה״ז מע״ש טהור תוך ירושלם (בגבולי העיר העתיקה המבוארים בח״א) ומכ״ש שלא לאכול הנט״ר בירושלם, ולא עוד אלא כפי שאמרנו לעיל דומה נט״ר למע״ש גם בנוגע לדין הטומאה ואסור לאכלו בטומאה בין שהאדם טהור והנט״ר טמא ובין שהאדם טמא והנט״ר טהור.

ואם נט״ר נוהג בזה״ז מה״ת, הנה להפוסקים שערלה בזה״ז מה״ת כנראה מלשון החנוך רמ״ו הי׳ אפ״ל שהה״נ רבעי עפ״י מה שאמרנו לעיל שבדבר התלוי בזמן לא איתקש נט״ר למע״ש, ואפשר שג״ז בכלל, אכן החנוך עצמו כתב בנט״ר (רמ״ז) שנוהג רק בזמן הבית. והר״מ במ״א פ״י אומר שנט״ר נוהג גם שלא בפני הבית, וכבר כתב הצל״ח בברכות (ל״ו.) בדעת הרמב״ם שאפי׳ ערלה אינו נוהג בזה״ז מה״ת מכ״ש נט״ר שאינו אלא מדרבנן, ועי״ש מנחת־חנוך מה שהעיר בשם המל״מ וכ׳ שם שאפי׳ להצל״ח ערלה בזה״ז הלמ״מ ונט״ר עכ״פ דרבנן (והוא כתב שם מטעם שאיתקש לבכור וכבר אמרנו שמהגז״ש אין הוכחה בפרט זה), גם בספר תורת הארץ ספ״ט מדבר בזה ומביא דברי מהרי״ט ח״א כ״ה ומתוכח שם בזה. והנה מלשון מרן המחבר (שם ח׳) משמע קצת שפוסק ערלה בזה״ז באר״י מה״ת מדכ׳ „ערלה נוהג בכ״מ ובכ״ז כו׳ אלא שבשל אר״י הוא מה״ת״ — משמע שקאי גם על „ובכ״ז״, ובנט״ר אין הכרח בלשונו וכנראה שהוא דרבנן.

פרק ח׳.

בכורים

א. פרטי דינים:

בכורים אינם נוהגים בזה״ז (משנה סוף שקלים ובכורים פ״ב ג׳), ומבואר שאף מדרבנן אינו, דומיא דשקלים, ולא דמי לתרו״מ הנוהג בזה״ז דרבנן — משום דבמצוה זו כתיב „תביא בית ה׳״ „והניחו לפני מזבח ה׳״. ואפי׳ לפמ״ש הרמב״ם והשו״ע שודוי מעשר נוהג בזה״ז אף שגם בו נאמר „לפני ה׳״, שאני הכא שכתיב בי׳ תביא בית ה׳ ולפני מזבח ה׳, ואמרי׳ „בזמן שיש לך בית ה׳״ (עי׳ רע״ב סוף שקלים), ובספרא דברים (כ״ז) „והניחו לפני מזבח ה׳, כל זמן שיש לך מזבח יש לך בכורים״. גם אם עבר והקדיש בכורים בזה״ז אינו קדוש, דפסקי׳ כר״ש סוף שקלים (עי״ש רע״ב ותוי״ט) וכ״כ תוס׳ מכות (י״ט. ד״ה מ״ה) דאם הופרשו אחר חורבן הבית אינן קדושין כלל וחולין הן והביאו ראי׳ מפ״ב דבכורים. בפרט שהננו טמאי מתים ואין מפרישין בכורים בטומאה ואין מפרישין לאבוד (רמב״ם בכורים פ״ב י״ט).

ומפני שאינו נוהג בזה״ז נדבר בפרטות רק בנוגע לדין המחיצות שבו. ומשאר דיניו נזכיר בקצרה מעיקרים אלה:

בכורים מביאים רק משבעת המינים, הקרובין לירושלם מביאין תאנים וענבים לחים, והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים. מזיתים וענבים מביאין גם משקה. זמן ההבאה לירושלם מעצרת ועד חנוכה.

ואין חיוב בכורים עושה טבל. אם לא הפריש (וטרם שהפריש) בטל מ״ע אבל אין הפירות טבל.

ומה״ת אין שיעור לבכורים ומדרבנן אחד מששים. מפרישין במחובר וקורין לו שם ואומר הר״ז בכורים, ואם לא הפריש במחובר מפריש וקורא שם בתלוש. ומובא לירושלם ולעזרה בכלי כדכתיב „ושמת בטנא״ (מצוה להביא כל מין ומין בפ״ע) ומניחו בעזרה, וניתן לכהנים של אותו המשמר לאכילה.

והכהנים אוכלים אותו בטהרה ודינו כאכילת תרומה, אלא שנאכל דוקא בירושלם כמו מע״ש, כמו״כ אסור לאונן כמו מע״ש. וטהור שאכל בכורים טמאים לוקה ג״כ כבמע״ש (בכורים ורמב״ם שם).

ב. מחיצות ירושלם בבכורים:

א) כבר אמרנו לעיל רפ״ב שלדעת הרמב״ם כל זמן שלא נכנס הבכורים

תוך חומת ירושלם אין עליו הלאו לא תוכל לאכול בשעריך, רק לאחר שנכנס בחומת ירושלם חייב עליו הזר חיוב מיתה וכהן אם אכלו קודם הנחה בעזרה או כשאכלו חוץ לחומה חייב מלקות, וכמ"ש הרמב"ם (בכורים רפ"ג) „והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלם".

ולכאורה תמוה מנ"ל להרמב"ם להשוות בזה בכורים למע"ש, ובשלמא במע"ש שפיר אר"א אר"י מע"ש מאימתי חייבים עליו משראה פני החומה דא"ק לפני ה' תאכלנו כו' (מכות י"ט) אבל בכורים הלא צריך הבאה והנחה בעזרה כדכתיב (דברים כ"ו) ולקחתי מראשית כו' והלכת אל המקום כו' והניחו לפני מזבח ה' וגו', ובסוגיא דמכות (י"ז. י"ח:) מחלוקת אם הנחה או גם קריאה מעכבת ופסקי' שהנחה מעכבת, א"כ כל זמן שלא הונח בעזרה אין עדין לפני ה' תאכלנו, והלא במע"ש אמרו כל היכי דקרי' בי' לפני ה' תאכלנו קרי' לא תוכל לאכול בשעריך כו'. הגם שבמשנה דבכורים (פ"ב ב') אמרו בשניהם, במע"ש ובבכורים, „שטעונים הבאת מקום" ודאי אין הבאת המקום שבשניהם שוה, מע"ש טעון ירושלם ובכורים טעון עזרה.

והנה הר"ש בבכורים רפ"ב באמת אומר שהחיוב בבכורים משנכנסו בעזרה, דכ' בזה"ל דהתם איירי קודם שהביאן לעזרה ומתני' דהכא שחיבים עליהם מיתה וחומש לאחר שבאו לעזרה עכ"ל, ומהתימה שהרדב"ז בבאורו על הרמב"ם הקשה גם הוא קושית הר"ש ותירץ את תירוץ הר"ש ולא העיר שאין זו כשיטת הרמב"ם. גם מלשון תוס' במכות (י"ח: ד"ה בכורים) נראה שדעתם כהר"ש דכתבו שם מאימתי חיבים עליהם זר מיתה וכהן מלקות חוץ לחומה שמצותו בפנים בעזרה עכ"ל, משמע מדמצותם בעזרה חיובן נמי מתחיל בעזרה, וכן הבין גם הגאון ר' יצחק חיות בספרו שיח יצחק על מכות, ואפי' למש"ש בהגהות „חלופי גרסאות עפ"י נוסחאות ישנות" שהאי מקצתן בפנים הוא ד"ה לחוד וקאי על לקמן — כתבו עכ"פ שמשמע ששיטת תוס' לא כהרמב"ם, רק לפמש"ש הרש"ש „תיבת בעזרה נראה למחוק" שפיר כתב שאין הכרח שתוס' פליגי על הרמב"ם, בפרט שתוס' עצמם לקמן (י"ט: ד"ה אר"י) גורסין גם במע"ש „מאימתי חייבין עליהן משיראו פ נ י ה ב י ת" הרי אפי' במע"ש שבודאי לכו"ע חיובן בירושלם מ"מ גירסתם „פני הבית" ושוב אין הכרח גם כאן בבכורים.

והמקור להרמב"ם לקוח מסוגיא דלעיל (י"ז.) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר כו' ותרומת ידך אלו בכורים אר"ש מה זה בא ללמדנו אם לאוכלן חוץ ק"ו ממעשר כו', הרי השוו בכורים למעשר בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך שבשניהם האסור חוץ לחומה, ואילו הי' האסור בבכורים חוץ לעזרה כיצד הי' אפשר לילף בק"ו ממעשר, וכ"כ בכ"מ עי"ש. ועוד דהלא כל עיקר שהבכורים נאכל רק בירושלם ידענו ממקור זה דלא תוכל לאכול בשעריך, כן גם מקרא ובאת שמה

והבאותם שמה כו׳ ואת מעשרותיכם ותרומת ידכם כו׳ ואכלתם שם וגו׳ ואמרו ז״ל (יבמות ע״ג ובספרי שם) „ותרומת ידך אלו בכורים״, וכן שם הלאה „שמה תביאו כו׳ מעשרותיכם ותרומת ידכם״, שמשמע מכ״ז שהבאת מעשר והבאת בכורים שוה היא.

ב) אבל אכתי צב״ג: חדא, עכ״פ הלא שונה הבאה דבכורים מהבאה דמעשר, וכל זמן שלא הביאו בעזרה ולא הניחו לפני מזבח ה׳ לא הותר באכילה, והלא אמרי׳ כל היכי דקרי׳ בי׳ לפני ה׳ תאכלנו קרי׳ בי׳ לא תוכל לאכול בשעריך ובבכורים שעם כניסתו בחומה עדין איננו בלפני ה׳ תאכלנו — אמאי כבר חל עליו לא תוכל לאכול בשעריך?

עוד תמיהה רבתי: לפי גרסתנו, וכפי שגורסים כמעט כה״פ — הנה במע״ש אר״י מאימתי חייבים עליו משראה פ נ י ה ח ו מ ה (שם מכות י״ט:) ואילו בבכורים אמר ר׳ יצחק מאימתי חייבים עליהם משיראו פ נ י ה ב י ת (שם י״ט.), ולא עוד אלא הלא כלשון הזה אמרו לעיל (שם י״ח:) בכורים מאימתי מותרים לכהנים הראוים לקריאה משקרא עליהם ושאינם ראוים לקריאה משראו „פני הבית״, והתם ודאי המדובר ראית פני עזרה דאפילו למאן דאמר גם הנחה אין מעכבת עכ״פ בעי ראית העזרה (וכמש״ש רש״י „משיכנסו לעזרה״), ותו מנ״ל להרמב״ם לומר בדברי ר׳ יצחק מאימתי חייבים עליהם משיראו פני הבית שר״ל ירושלם? ומ״ש הכ״מ לחלק בין לשון „משראו״ לבין לשון „משיראו״ החלוק דחוק מאד (בפרט שכנראה גורס רש״י גם לעיל בכורים מאימתי מותרים מ ש י ר א ו כו׳).

אולם כד נוסיף לדייק נראה שלא רק שאין כאן תברא אלא שגם מהא גופה אפשר להסתייע להרמב״ם. והנה לעיל אמרו „מאימתי מ ו ת ר י ם״ וכאן אמרו „מאימתי ח י י ב י ם״ מוכח שכאן מדובר מאיזה זמן מתחיל החיוב, בזר חיוב מיתה ובכהן מלקות, ולעיל (י״ח:) מדובר מאימתי מותר להכהן לאכול, ולוא הי׳ חיוב הלאו של בכורים ג״כ בראית העזרה הלא זמן אחד להחיוב ולהיתר האכילה ולמה נחלקו בשני מימרות מיוחדות. ואחרי שבהיתר אכילה ע״כ המכון ראית פני עזרה א״כ כאן בחיוב הלאו ע״כ המכון ראית החומה של ירושלם. וראיתי בס׳ שיח יצחק להגאון ר׳ יצחק חיות מתוכח ג״כ בזה ומוסיף תבלין שאם הי׳ חיוב בכורים תלוי גם כן בעזרה כיצד אר״י מאימתי מותרים משיראו פני הבית היינו העזרה, הלא לר׳ יהודא שגם הנחה מבעי באיזה אופן שאלו „מאימתי מותרים לכהן״, אם תחלה חולין גמורים הם ולאחר שהובא בעזרה לא שייך מותרין, אלא שכך היא מצותה וע״כ יש זמן שיש חיוב ולא הותרה לאכילה וכמו לדידן שהנחה מעכבת שגם לאחר כניסתם לירושלם אין מותרין לכהן ולוקה מלא תוכל לאכול והה״נ לר״י קודם שנכנס לעזרה עכת״ד.

ומוכח שהתם בסוגיא דהנחה מעכבת כשדברו מאימתי מותרים לכהן הכונה ראית הבית של העזרה וכאן שאמרו מאימתי חייבים הכונה ראית ירושלם. והא דבשניהם אמרו לשון „ראית הבית", י"ל שגם הרמב"ם גורס גירסת תוס' גם במע"ש מאימתי חייבים עליו משיראו פני הבית, והתם ע"כ המכוון ירושלם, משום ששם „בית" (בפרט להרמב"ם הקורא לכל ירושלם בשם מקדש) כולל המקום החלוק בקדושת שלש המחנות והיינו ירושלם הה"ב והעזרה.

ג. בכורים מאימתי מתקדשין:

עמדתי הרבה זמן על השאלה: מתי נעשים הבכורים קדש, אם בשעת הפרשתן או משעה שהובאו למקדש (לירושלם ולעזרה)?

א) והנה הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך וחיוב מיתה לזר האוכלו, פשוט הוא שאיננו אלא משעה שהובאו למקדש (להרמב"ם וסיעתו „כשנכנסו לירושלם", ולתוס' מכות סוף י"ח: ור"ש רפ"ג דבכורים „כשהובאו לעזרה"), כדאמר ר' יצחק בכורים מאימתי חייבים עליהם משיראו פני הבית (מכות י"ט. ורמב"ם פ"ג א'), וכדאמרו כן (שם י"ט:) גם במע"ש מאימתי חייבין עליהן משיראו פני החומה דאמר קרא לפני ה' א' תאכלנו ולא תוכל לאכול בשעריך כל היכי דקרי' בי' לפני ד' תאכלנו קרי' בי' לא תוכל לאכול בשעריך. כי קמבעי לי חלות קדושת הבכורים, אימתי חלה. ולכאורה ג"ז כנראה פשוט הוא שמיד שהפרישם נעשו קדש ואסור לאכלם, כדמוכח מכ"ד שבכורים דומים למע"ש. במתני' דבכורים (פ"ב) יש במעשר ובכורים מה שאין בתרומה כו' ויש בתרומה ומעשר מה שאין בבכורים, ולא אמרו החילוק שבכורים אינו קדוש בגבולין, ומוכח שגם בזה דומה למע"ש שבהפרשה וקריאת השם נתקדשו, וכן משמע מסוגיא דפסחים (ל"ו) שהשוו בכורים למע"ש. גם בקרא נכללו בכורים ומע"ש בשם אחד של „קדש", כדכתיב (דברים כ"ו י"ג) בערתי הקדש מן הבית, כמו"כ אזהרת אכילת הבכורים לזר הוא מקרא „וכל זר לא יאכל קדש". והילפותא דלא תוכל לאכול בשעריך שהוא לפנים מן החומה אחת היא לבכורים ומע"ש.

ונפלאתי מאד הלא ברייתא שלמה שנינו רא"א בכורים מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים שבחוץ הרי הם כחולין לכל דבריהם שבפנים ה"ה כהקדש לכל דבריהם (מכות י"ט.), וכ"ה ברמב"ם (בכורים פ"ג ב'). הרי מפורש שכל זמן שלא נכנסו לפנים ה"ה חולין גמורים. ועמדתי תוהה ומשתומם ע"ז:

א. לבד מה שנראה מכ"ד שבכורים דומין למע"ש הלא מסתבר כן גם מצ"ע: אם לא נתקדשו אלא בכניסתן לירושלם ולעזרה — למה בכלל צריך להפריש את הבכורים בראשיתן? וכ"ת שההפרשה היא כדי לסמן את הפרי שבכר לראשונה כדי לקיים בו מצות ההבאה, אכתי קריאת השם למה? הלא אמרו

שצריך לקרות להם שם בכורים, לת"ק קורא להם שם במחובר ולר"ש חוזר וקורא שם גם בתלוש (בכורים פ"ג). הן אמנם גזיה"כ היא שתהא הפרשת בכורים קודם לתרומה אבל עכ"פ הוכחה שההפרשה וקריאת השם בכורים מטילה עלי' קדושה. ואחרי שאין קריאת שם זה בא להתיר אכילת שאר הפירות כמו במע"ר (דאין חיוב בכורים אוסר הפירות כדתני בכורים פ"ג ג') ע"כ קריאת השם באה לעשותו לקדש, כמו קריאת השם דמע"ש ודהקדש. וכ"ה בספרי (קרח י"ח י"ג) עה"פ בכורי כל אשר בארצם „לימד על הבכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע". ור"ש שס"ל שחוזר וקורא להם שם בתלוש, לדידי' גם בבכורים אינו חל הקדש על מחובר (אע"ג שעיקר פלוגתתם היא במשמעות „ראשית פרי" ראה ירושלמי שם פליגי גם בסברא זו). ואילולא רבויא דקרא כל אשר בארצך (שם בירושלמי) לא הי' חל שם בכורים במחובר גם לת"ק. וכ"מ מלשון הרמב"ם פ"ב י"ט.

ב. וכ"מ גם מהדינים הנאמרים בבכורים פ"ב ה' ורמב"ם שם י"ט ומהדינים המובאים בהרמב"ם פ"ב כ"א ופ"ד ה' ועוד.

ג. ועל כלם מוכיחה כן האי מימרא דר' הושעיא הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהם החג ירקבו (מכות י"ח:), דמכיון שנראו ונדחו ואינם ראוים להקרבה תו אין להם תקנה. הרי מפורש אמרו שנתקדשו בקדושת בכורים מיד להפרשתן ונאסרו באכילה אף שלא הובאו למקדש, דאילו היתה ההפרשה מטילה עליהם רק חיוב ההבאה ודאי היו מותרים באכילה כשאינם ראוים להבאה וליכא עליהם עוד חיוב העשה.

ד. ועד"ז אמרו ביבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא (בכורים פ"א ז'), וכתבו הר"ש והרע"ב ותוי"ט ועוד והוא שיבש ונקצץ קודם ההפרשה ואם הפריש ואח"כ יבש המעין ונקצץ האילן הואיל ונראו לקריאה ונדחו ירקבו. והוא מירושלמי (פ"א ה') דפריך על הא דאמרו בנראו ונדחו שאינו מביא הא תנינן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ומשני דמיירי ביבש או נקצץ משעה ראשונה קודם ההפרשה. אבל אם יבש או נקצץ אחר ההפרשה אינו מביא.

ה. גם בשגרן ביד שליח אמרו בירושלמי (שם) הוא כשבצרן לשלחן ביד אחר אבל אם בצרן להביאם בעצמו לא ישלחם ביד אחר שבכורים שנראו לקריאה אינם נתרים אלא בקריאה. וכל זה מוכיח למדי שההפרשה עושה הקדושה דאל"כ מה כאן נראו ונדחו ומי מעכב אכילתן כשאינם ראוים להבאה.

ב) ובאתי לידי הכרה שקדושת בכורים חלה מיד אחר ההפרשה, דההפרשה וקריאת השם היא המקדישה אותם כקדושת מע"ש. אלא שיש בבכורים קדושה שני' נוספת שאיננה במע"ש, בזמן הבאתן למקדש שאז מתקדשין הבכורים גם מעין קדושת קרבן, דהרי צריכין בהבאתן לעזרה „קרבן ושיר ותנופה ולינה". וזוהי דשני במתני' (פ"ב ד') „ויש בבכורים מה שאין בתרו"מ כו' וטעונין קרבן שיר

תנופה ולינה", כלומר שיש בבכורים קדושה נוספת בהבאתן לעזרה הדורשת גם תנופה ולינה (והן מעכבות) מה שאין זו במע"ש.

[ולהרמב"ם שחיוב הלאו בבכורים בא ג"כ בהבאה לחומת ירושלם כבמע"ש — יש כנראה בבכורים שלשה סוגי חלות: שתים כבמע"ש, חלות „הקדושה" בההפרשה וקריאת השם „חיוב הלאו" בהבאתן לירושלם מגזה"כ וחלות „קדושת קרבן" בההבאה להעזרה].

ומזה דנתי לומר דהא דאמרו שבחוץ ה"ה כחולין אינם ר"ל שבגבולין מותרין באכילה אלא ר"ל שבגבולין אין עוד עליהם מקדושת הקרבן ואין עליהם חיוב הלאו (ולהפוסקים שהלאו בבכורים הוא בהבאה להעזרה — האי „בפנים" ה"ה בין לחיוב הלאו ובין לקדושת הקרבן).

ג) והיות והוא דבר חדוש להוציא לשון הברייתא והרמב"ם מפשוטו, וגם ראיתי באחרונים שהביאו בפשטות הלשון שבכורים בגבולין הם חולין גמורים (וכן יוצא מפי' משנה ראשונה פ"א ח' מש"ש דבשניים אין חיבין עליהן חומש ומיהו אסורים לזרים הואיל ונקרא עליהם שם בכורים, ועי' פ"ב דחלה משנה ה' עכ"ל, ר"ל ששם אמרו שאסור לזר מדרבנן משום שקרא עליהם שם חלה (ומשמע שלא מצד עצם הקדושה) והה"נ בנ"ד, ובנוגע להראשונים מפקפק שם שאפ"ל דהראשונים כשנטמאו קודם שנכנסו לפנים מן החומה לא חל עליהם שם בכורים דהא הזר פטור עדין עליהם). והיות שאז בעונה ההיא (בשנת התרצ"ב) דן ידי"נ הגאון הגאב"ד מוהרצ"פ פרנק (שליט"א) [זצ"ל] בחוברת תורת ארץ־ישראל בדין בכורים בשביעית — הצעתי לפניו הצעתי הלזו בנוגע לזמן חלות קדושת הבכורים. ובחליפת מכתביו אלי כתב לי שאין לבו נוטה להוציא דברי ר"א בברייתא ודברי הרמב"ם מפשוטם ובאמרם „שבחוץ ה"ה חולין" דעתם שבטרם שהובאו למקדש אין בהם כל שום קדושה, וכדי לתרץ קושיותי הציע לפני שתי הצעות. האחת: שבקריאת שם בכורים חל עליהם איסור אכילה לא משום קדושה אלא משום חיוב העשה שחל עליהם להביאם למקדש, וכל זמן שלא הונחו במקדש אין להם מתירין, ואז הם בבחינת מעש"ר אליבא דר"מ האומר מע"ר אסור לזרים (יבמות פ"ה: ועוד) אע"ג שהוא חולין. ולפי"ז אין סתירה מדינו דר' אלעזר על דינו דר' אושעיא.

הצעה שני' הציע: שלוא אפי' יהיבנא שאליבא דר' אושעיא חלה קדושת בכורים מיד להפרשה וקריאת השם — הנה הברייתא דר"א חולק ע"ז וס"ל שקדושת הבכורים חלה בהבאתם למקדש, וכ"מ לשון הגמ' שם שאחרי דין ר' יצחק האומר „בכורים מאימתי חייבין עליהן משיראו פני החומה" אמרו כמאן כהאי תנא דתניא ראי"א מקצתן בפנים כו' שבפנים כו' ושבחוץ ה"ה כחולין, ומדאמרו „כמאן כהאי תנא" מבואר שלאו כו"ע ס"ל כן, (וכ"מ מלשון דתניא ר' אלעזר אומר

ולא תני אמר ר"א). ואפ"ל שר' אושעיא ס"ל כתנא דספרי (פ' קרח י"ח י"ג) שחלה הקדושה בההפרשה ור' אלעזר פליג וס"ל שחלה קדושתם בהבאתם למקדש. והרמב"ם הפוסק כר"א שבחוץ ה"ה חולין דחלה הקדושה בהבאתם למקדש לא הביא לפיכך דינו דר' אושעיא ואומר הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהם החג מביא ואינו קורא.

ועפ"י הצעתו השני' שלאו כו"ע ס"ל לדינא דר"א נתעוררנו לומר שבזה פליגי הירושלמי והבבלי: הירושלמי (פ"א ו') שהביא דינו דר' אושעיא הפרישן קודם החג ועבר עליהן החג ירקבו ובארו הטעם דכל שנראו לקריאה ונדחו נפסלו — אמרו שם (פ"א ה') גם בדין יבש המעין ונקצץ האילן שמביא ואינו קורא שזהו דוקא ביבש ונקצץ קודם ההפרשה, אבל אם יבש ונקצץ אחר ההפרשה הר"ז נראה ונדחה ולא מביאם כלל. וכן בדין השליח שמביא ואינו קורא אמרו שם בירושלמי ג"כ דוקא כשבצרן מלכתחלה לשלחן ביד אחר אבל אם בצרן להביאם בידו הר"ז נראה ונדחה ואינו מביא, וגם בהפריש בכורים ומכר שדהו שמביא ואינו קורא אמרו שם כמו"כ שזהו כשהיתה דעתו למכרה קודם ההפרשה אבל הפריש ואח"כ נמלך למכרה אינו מביא כלל.

ואילו בבבלי לא אמרו כלל כל החילוקים הללו בכל הדינים האלה דכנראה ס"ל לגמ' דידן שבכורים אין להם קדושה בגבולין ולא שייך בהם שם דין נראה ונדחה. ומעין זה מצאנו בכ"מ (בכורים פרק ד' י"ג) שכתב שהרמב"ם האומר כשהפרישם קודם לחג הנה אחר החג מביא ואינו קורא — דחה לדין ר' אושעיא מקמי הסוגיא דגיטין (מ"ז:) וסוגיא דב"ב (פ"א:) שגרן ביד שליח מביא ואינו קורא ולא חלקו החילוק שבירושלמי בין אם לקטן לכתחילה לשלחן ע"י שליח או לא, משמע שגמ' דידן לא ס"ל בזה דין נראה ונדחה. ואע"ג שהכ"מ לא הזכיר מסוגיא דילן גופה מברייתא דר"א המגגדת לכאורה ביותר לדין ר' אושעיא (וראה מ"ש להלן סעי' ד' י"ב). והנה בעיקר הסברא כ' גם הוא שהרמב"ם לא ס"ל דין נראה ונדחה בבכורים שבגבולין ולפיכך פוסק שגם אחר החג מביא. והא דאין מביא אחר החנוכה באר הרמב"ם (פ"ב ו') שמדובר בבכורים שבכרו אחר חנוכה שנחשבין לשנה הבאה ויביאם בשנה הבאה קודם עצרת, ולהראב"ד הטעם דאז נחשבין לפסולת.

ולפי"ז תוס' והרא"ש והר"ש והרע"ב חולקים בזה על הרמב"ם. שהרי הם כן הביאו לדינא כל אותם החילוקים שבירושלמי: תוס' בב"ב (פ"ב.) ובגיטין (שם) והרא"ש והר"ש והרע"ב (בכורים פ"א ה') כתבו בהפריש בכורים קודם לחג וביבש המעין ובשלחן ביד אחר ובהפריש ואח"כ מכר שדהו שמביא ואינו קורא — שכ"ז הוא אם מלכתחילה לא נראו, אבל אם הפריש ואח"כ נשתנה באחד מהאופנים הנז"ל הר"ז נראה ונדחה ואינו מביא כלל. וכנראה דעת רבותינו אלה

שאע"ג דבבבלי לא אמרו החילוקים הללו אבל מדלא מצינו שמפורש אמרו אחרת ובירושלמי כן מפורש אמרו כל החילוקים הללו — נקטי' כהירושלמי (ויסוד סברת המחלוקת בזה ראה להלן).

תו"ר בפירוש „יש סדר למשנה" (שם בכורים פ"ד ו') שהביא דעת הר"ש והרע"ב ואומר גם הוא שהרמב"ם לא ס"ל כוותייהו מה"ט שאמרנו דבבבלי לא חלקו בכך. שוב הראו לי בס' עולת שמואל (סוף קונטרס מנחת חנוך שם) מתפלא גם הוא מהא דר' אושעיא על הא דר"א ומסיק גם הוא כדברי הגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל] שר' אושעיא ור"א פליגי אהדדי. אח"ז מצאתי במרכבת המשנה (פ"ב ו') אומר גם הוא שהרמב"ם לא הביא דין ר' אושעיא משום שלדעתו אינו קדוש בגבולין, ודין ר' אושעיא נדחה מקמי דין ר' אלעזר.

ד) אולם אם כי הגאב"ד חזק את שני תירוציו במסמרות, ואם כי תירוצו השני שר' אושעיא ור"א פליגי אהדדי יש לו סמיכות הרבה — אין כ"ז מיישב הקושיות הרבות, ועדיין ישנן הוכחות גדולות שלכו"ע יש איסור אכילה וגם קדושה לבכורים בעודם בגבולין:

א. מלבד מה שכבר הערנו לעיל שאם לא חל עליהם בגבולין לא אסור אכילה ולא קדושה — קריאת שם בכורים בהפרשתם למה היא ומה היא עושה, הנה גם באופן השני שאם נאסרו גם בגבולין אין זה מצד קדושה כי אם מטעם חלות עליהם חיוב העשה שאין להם מתירין אלא בהנחה למקדש — מה מקום יש כאן לדין „נראה ונדחה", חדא הלא בחולין ליכא עדיין נראה ונדחה (אף אמנם הוסיף הגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל] לפלפל שבאמת אין כאן המושג נראה ונדחה כבשאר דוכתי (דבר שג"א פלפלתי בדומה לזה) וגם התוכח הגאב"ד מדברי התוס' ביומא (ס"ד. ד"ה התם), אך עכ"פ מוכח בירושלמי שגם כאן בנ"ד ישנו אותו המושג מנראה ונדחה הנאמר בדבר שבקדושה, ועוד שאילו היו הבכורים חולין בגבולין ורק חיוב העשה מעכב אכילתן — הרי אדרבה אם נדחו מלהביא הלא אין עוד עליהם חיוב העשה, ומי ומה מעכב תו היתר אכילתן? אע"כ שחל עליהם הקדושה מיד להפרשה וקריאת השם.

ב. אם קדושת הבכורים חלה רק בהבאתם למקדש — תקשה וכי ירושלם ומקדש כלי שרת הן המקדש בלי אמירת פה? (וראה רש"י זבחים פ"ח. ד"ה ליפסל „דבכורים לאו קדושת כלי הוא"). וזה ודאי קשה לומר שע"י אמירת הפה שבזמן ההפרשה חלה הקדושה לאחר זמן כשהובא למקדש. והגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל] (בהמשך חליפת מכתביו) חתר אח"כ לתרץ ג"ז: שדוגמא לכגון דא מצינו בתוס' שבועות (י"א. ד"ה מ"מ) שהקטורת מתקדשת בקדושת הגוף אחר הכתישה ע"י הדבור שאמר מקודם יהא זה קטורת — אבל לענ"ד אין כאן דמיון, התם הקטורת נתקדשה אמנם מיד בקדושת בד"ה ועי"ז נתקדשה אח"כ

בקדה"ג, א"כ אדרבה ג"ז מתאים לשיטתנו אנו שהבכורים נתקדשו באמירת הפה מיד בקדושת מע"ש ועי"ז חלה אח"כ עליהם גם קדוה"ג, אבל אם לא חלה בזמן אמירת פה שום קדושה לא מצינו שתהא חל אחר זמן קדושה עי"ז שאמר מכבר תהא זה בכורים.

ג. וסוגיא מפורשת היא בב"ב (פ"א:) בקונה שני אילנות שהם בספק חיוב בכורים, ופריך איך מביא בכורים שלהם ומייתי ספק חולין לעזרה, ומשני שמקדיש להו כו' ופריק להו וכו'. משמע גם מכאן שהבכורים מובאין כשהם כבר מקודשים קודם שנכנסו לעזרה (ולא שהקדושה וההבאה באים בב"א).

ד. וכבר אמרנו שמהמשניות שבבכורים פ"ב מבואר שהבכורים דומים למע"ש (ולא למע"ר אף לר"מ) ושניהם בעי' הבאת מקום, מהמשמעות ששניהם מובאים לפנים כשהם כבר קודש. ואילו היו מחולקים בחילוק גדול כזה שמע"ש נעשה קדש מיד ובכורים רק בהבאתן למקדש, ודאי הי' התנא חושב חילוק גדול זה במשנה ב' ששם מנה החילוקים הצדדיים שיש בין בכורים למע"ש. ולא עוד אלא ששם תני מה שבכורים מעולים בקדושה יתרה בפנים.

ועי' בתוס' פסחים (ל"ו: ד"ה מה תרומה) דלענין חוץ לחומה איכא למילף ממעשר טפי לפי ששניהם ענין אחד.

וכן מוכח בברייתא דמכות (י"ז.) דתניא ותרומת ידך אלו בכורים אר"ש מה בא זה ללמדנו אם (לאסרם) לאכלה חוץ לחומה ק"ו ממעשר הקל כו'. הרי גם שם אמרו שבכורים יש ללמוד ממע"ש, ולא עוד אלא שאמרו שמע"ש קל כלפי בכורים החמור. ולא מצאו (שם י"ז:) חומרא במע"ש שאין בבכורים אלא רק אליבא דר"ש שבכורים מותר לאונן (ואליבא דרבנן לא מצאו חומרא במע"ש על בכורים).

ואותה ילפותא דמע"ש שאינו חייב עליו אלא משראה פני החומה מדכתיב לפני ה' א' תאכלנו כו' לא תוכל לאכול בשעריך כל היכי דקרי כו' — היא גם הילפותא דבכורים „בכורים מאימתי חייבין עליהם משיראו פני הבית כו'" (מכות י"ט.) הרי שילפותא אחת היא לחלות הלאו לשניהם בשוה. ולא עוד אלא גם במע"ש הביא הרמב"ם את אותו הדין האמור בבכורים „מקצתו בפנים ומקצתו בחוץ כו'". הגם שהרמב"ם לא הזכיר במע"ש „ה"ה כחולין לכ"ד", אבל לוא היו בכורים חולין בגבולין — כיצד דן אותו הדין במע"ש מדין שאמרו בבכורים?

רואים אנו שבכורים ומע"ש קדושה אחת להן. ומע"ש הלא ידוע שנעשה קדש מיד להפרשה וקריאת השם, וכאמור בתוספתא דמע"ש פ"ד, וכן אנו רואים ממה שצריך פדיון בגבולין (ואפי' לשיטת תוס' במכות י"ט: ד"ה אמר שהוא רק משום חיוב העשה עכ"פ כבר חלה קדושת מע"ש מיד להפרשה וקריאת השם), ובסנהדרין (קי"ב:) אמרו אפי' למ"ד מע"ש ממון הדיוט ה"מ בירושלם אבל

בגבולין ד"ה ממון גבוה הוא. הן אמנם בקדושין (נ"ב:) תני המקדש במע"ש אליבא דר"י במזיד קידש ואמרו בגמ' שמדובר בגבולין, והוכיחו תוס' (שם נ"ג: סד"ה איהו) ובבכורות (ט': ד"ה תנן) דהא דאמרו בגבולין לכו"ע ממון גבוה היינו שאין זו עריסותיכם לענין חלה ושללה לגבי עיה"נ ודישו לגבי חסימה, — אך עכ"פ מבואר די היטב שלכהפ"ח אין מע"ש בגבולין גרוע בקדושתו מבירושלם, וראה גם תוס' בב"מ (צ. ד"ה כאן) דאפי' לר' יהודא ממעטי' מרעך ולא של מע"ש כמו דממעטי' ולא של הקדש, וראה גם תוס' סוכה (ל"ה. ד"ה לפי). ולפיכך פריך בב"מ (שם) „והא בעי חומה" דגם בגבולין כבר קדוש. וגם במקראות נקרא מע"ש קדש, כדכתיב וכל מעשר הארץ כו' קדש לה' (בחוקותי כ"ז ל'), וכן כתיב בערתי הקדש מן הבית (דברים כ"ו י"ג). וכ"ז מיד להההפרשה.

וראיתי מי שהביא שדעת גאון ישראל בעל מעין החכמה היא שאליבא דהרמב"ם גם מע"ש ה"ה חולין בטרם הובא לירושלם, וזו טעות, מעין החכמה (בסוף בחוקותי) מפורש אומר גם הוא שחלוק מע"ש ממע"ר דמע"ר ה"ה חולין ומע"ש קדש מיד, ועל מה שהעיר הרמב"ן שורש קי"ב על דברי הרמב"ם בסה"מ (מ"ע קס"ז) ג"כ תירץ שם מעין החכמה, אמנם גם הגאון הגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל] כתב לי שהוא קצת מפקפק בקדושת מע"ש שבגבולין, ושעלתה על דעתו לומר שלפיכך כתב רש"י בכ"ד הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך אף במקום שמדובר בגבולין (יומא ט'. ד"ה נפרוש, ובב"מ נ"ד ד"ה לכו"ע ושם צ'. ד"ה הא בעי חומה) והכל מתקשים למה הביא רש"י את הלאו שהוא דוקא בשכבר נכנס לירושלם ויצא כדאמר ר' יוחנן במכות (שם י"ט:). [ומהא דהזכיר רש"י מהלאו דלא תוכל לאכול בשעריך גם במכות (י"ז. ד"ה אם) — ל"ק משום דשם מפורש דברו מחיוב מלקות]. ואמר הגאב"ד אפשר משום שס"ל דבחוץ לחומה אין עוד קדושה כלל על המע"ש וא"כ ע"כ מדובר בכל אותן המקומות רק מע"ש שנכנס לירושלם ויצא. עכשיו קבלתי חוברת בשם „שלמת יוסף" מהרב ר"ש סובל ירושלם, ושם תשובות מגאון ידוע, ובסוף החוברת (תשובה ל"ג) מצדד גם אותו הגאון הנודע לומר שמע"ש בגבולין הוא רק „איסור" לא „קדושה". ולדעת תוס' מכות י"ט. ד"ה אמר הוא באסור עשה ולדעת רש"י (בהמקומות הנז"ל) הוא באסור לאו. ונפלאתי מאד על דבריו, הלא (כאמור) מבואר בכ"ד וגם במקראות שמע"ש קדש הוא מיד להההפרשה וקריאת השם, מכש"כ לפי מה שהבין הגאון ההוא בשיטת רש"י שהלאו דלא תוכל לאכול בשעריך הוא גם קודם שנכנס לירושלם, לא כפי המובן מדינא דר"י (מכות שם) „מע"ש מאימתי חייבין עליהם משיראו פני החומה" (וכמאמר ר' יצחק גם בבכורים) ומובא להלכה ברמב"ם (מע"ש פ"ב ו') ובש"פ, וכ"ה להלכה גם בבכורים — הרי לפי"ז כש"כ הוא שאין חילוק בקדושת מע"ש בין בעודנו בגבולין לבין שכבר נכנס לירושלם (ראה להלן

סעי׳ ה׳ שקצת נראה מסוגיא דמכות שיש תנא החולק על ר׳ יצחק בבכורים „מאימתי חייבין עליהם״, ויתכן שהה״נ במע״ש, אבל ראה מה שאמרנו שם, ויש לדבר עוד הרבה). ואם מע״ש ודאי קדש גם בגבולין ממילא הה״נ בכורים, ככל ההוכחות שהבאנו, והקרא „בערתי הקדש מן הבית״ אז״ל שקאי גם על בכורים, ואזהרת אכילת בכורים לזרים הוא מקרא „וזר לא יאכל כי קדש הוא״.

ה. וכ״מ מהא דתני (שם בכורים פ״ב) שמעשר ובכורים חייבים בביעור, ולא סגי בזה נתינה לכהן כמו בתרומה אלא מתבערין, ומשמע אף (וביהוד) בגבולין (ראה סוגיא דיבמות ע״ג ורמב״ם מע״ש פי״א ח׳).

ו. וכמה ראיות ישנן עוד שאין מחלוקת באיסור אכילת בכורים בגבולין: כגון ממשנה דבכורים (פ״ב ב׳) שמעשר ובכורים אוסרים בכל שהוא בירושלם, ופי׳ הרע״ב ומפרשים עוד דוקא בירושלם משא״כ חוץ לירושלם שאיננו דבר שיש לו מתירין, וכ״ה גם בפי׳ פני משה בירושלמי שכ׳ גם הוא „אבל אם נתערבו חוץ לירושלם לא מקרי דשיל״מ שהרי צריך להוציא ולטרוח עד שיעלו לירושלם״, [ועד״ז בתוס׳ ב״מ (נ״ג. ד״ה וליהדר) בנוגע למע״ש כשיש טרחא להביאו שאין זה דשיל״מ].

וכ״ה גם לשון הרמב״ם (פ״ד מ״ו) אם נתערבו הבכורים בחולין בירושלם אסורים בכל שהן כו׳ מפני שהוא מקום אכילתם עשאום כדבר שיש לו מתירין אעפ״י שהבכורים אסורים לזרים גם בירושלם כו׳. הרי הוסיף גם הוא לומר אפילו בירושלם, משמע שמכ״ש בגבולין ששם אין להם היתר אכילה, והמשמעות הפשוטה גם בטרם נכנסו לירושלם.

ז. וכ״מ מסוגיא דפסחים (שם ל״ו) שאין יוצאין במצה של בכורים גם בטרם שנכנסו לירושלם. וכן משמע לשון הרמב״ם (חו״מ פ״ו ח׳) אין יוצאין במצה של בכורים אפילו בירושלם.

ח. ובמשנה דתרומות (פ״ט) שנינו הבכורים גידוליהן חולין ומוכיח בירושלמי שמדובר בבכורים שבגבולין דאילו לאחר שנכנסו לירושלם גם הגידולין אסורין. וכ״ה ברמב״ם (פ״ד ט״ו) שכ׳ הזורע בכורים קודם שנכנסו לירושלם הגידולין חולין, הרי שהבכורים עצמם הם קודש גם בגבולין והחילוק הוא רק בהגידולין (וכמש״ש גם הכ״מ).

ט. ועוד הוכחה דקדושת בכורים היא בגבולין מהא דתניא בתוספתא דבכורים (פ״א) חומר בתרומה ממע״ש ובכורים שהתרומה כו׳ ומדמעת (במאה) וחייבין עלי׳ חומש כו׳ משא״כ בכורים. ותמה הר״ש (רפ״ב דבכורים) מהמשנה המפורשה (שם בכורים רפ״ב) שהתרומה והבכורים חייבים עליהן חומש (באכילתן), ותי׳ שבתוספתא מדובר בבכורים אחר קריאת השם קודם שהובאו למקדש, וכ״ה גם ברדב״ז רפ״ג דבכורים. מבואר גם מכאן שעוד בגבולין נתקדשו אלא שאין

להם עדיין חומר דמוע ובטלין ברוב ככל אסורין ואינו חייב עדיין חומש על אכילתן (כמע"ש שאינו משלם חומש על אכילתו כי אם על פדיתו).

י. וכן ראי' מירושלמי פאה (פ"א ה') „ומטו בה משמו דר"י הפריש בכורים אחר מרוח פטור מתרו"ג", וכ' בפי' מהר"ש סירליו שלא קשה מפאה שאחר מרוח אינו פטור — דשאני בכורים שהן הקדש (לאחר הפרשתן).

יא. והרמב"ם (פ"ב י"ט) כ' שבכורים שנטמאו אינו מסיק בהם התנור כדמסיק בתרומה טמאה מפני שהם כקדשי המקדש, ומשמע אף בטרם שהובאו למקדש שסופם להיות כקדשי המקדש. ועד"ז כ' הרמב"ם (שם ט"ז) אשירה שבטלה אין מביאין ממנה בכורים דה"ה כקדשי המקדש (דלכשיובאו למקדש יהי' כקדשי המקדש).

יב. וכן מוכח מברייתא דמכות (י"ט) יכול יעלה אדם מע"ש לירושלם בזה"ז כו' בכורים יוכיחו, וכתבו תוס' שר"ל בכורים שהופרשו קודם החורבן, משמע ג"כ שהפירות אינם נאכלים מצד קדושה גם קודם שנכנסו לירושלם.

ומשנה מפורשה בסוף שקלים המקדיש שקלים ובכורים שלא בפני הבית הר"ז קודש, ר"ש אומר האומר בכורים קדש אינם קדש. ושם הלא מדובר שלא בפני הבית שבודאי לא הובאו לירושלם. ובשלמא לפי' הרמב"ם שמדובר בהקדיש בכוריו שהי' מכבר והקדיש לבדק הבית, אין מכאן כל ראי' לנ"ד. אבל לפי' הרע"ב וסיעתו המפרשים פשוט בהקדיש פירות בזה"ז לבכורים — מוכח שגם בלא הובאו לירושלם הוקדשו. וכן מוכח מתוס' מכות (י"ט. ד"ה מה להצד) ששם כתבו גם אליבא דר"ש שאם הופרשו אחר הבית אינם קדש דד"ז אינו נוהג אלא בפני הבית, הרי שאפילו אליבא דר"ש אילו הוקדשו בזמן הבית ודאי הי' קדש גם בלא הובאו למקדש.

יג. ואפילו הכ"מ (בכורים פ"ד ט"ו) האומר שיש מחלוקת בין הבבלי להירושלמי אם אמרי' בבכורים שבגבולין דין נראה ונדחה — לא הזכיר כלל שר' הושעיא האומר „ירקבו" לא ס"ל כהאי תנא דר' אלעזר האומר „שבחוץ ה"ה כחולין", ומבואר מדברי הכ"מ שהברייתא דר' אלעזר אינה מנגדת לדברי ר' הושעיא, דאל"כ למה לי' להביא ממרחק לחמו ולומר שהרמב"ם דחה לדין ר' הושעיא בשביל הסוגיא דגטין וב"ב, הול"ל פשוט מסוגיא זו גופא, מכיון שהרמב"ם פוסק כהברייתא דר"א ממילא נדחה דין ר' הושעיא, אע"כ שגם דעת מרן הכ"מ שאין דין ר"א מנגד לדין ר' הושעיא. דלכו"ע כבר נאסרו הבכורים באכילה (אלא שלדידי' אין הכרח אם זוהי מצד קדושה).

(גם יש להעיר עוד: שבירושלמי שהביאו שם דברי ר' הושעיא ואמרו הטעם דנראו ונדחו הביאו שם אמוראים עוד שס"ל ג"כ דין נראה ונדחה בבכורים חשבו בכללם גם את ר' יוחנן, וכנודע יש רבים האומרים שר' יוחנן שבירושלמי

זהו אותו ר׳ יוחנן שבבבלי והלא ר׳ יוחנן הוא האומר בסוגין דמכות אותו הדין של ר׳ יצחק בנוגע למע״ש, א״כ א״א לקשר דין ר׳ יצחק (ודין ר׳ יוחנן) דוקא עם דין ר׳ אלעזר ולא עם דין ר׳ הושעיא שס״ל דין נראה ונדחה).

ה) היוצא מדברינו שלכו״ע, בין לר׳ הושעיא ובין לר״א, בין לשיטת תוס׳ וסיעתם ובין להרמב״ם נאסרו הבכורים באכילה מיד לקריאת השם, ובכן תירוצו השני של הגאב״ד במה שצדד לחדש שר״א האומר „שבחוץ ה״ה חולין״ (וכן ר׳ יצחק) לא ס״ל לדינא דר׳ הושעיא שיקבר, דלדידי׳ לא נאסרו בגבולין — תירוץ זה אע״ג שעוד מדברי גדולי אחרונים מצאנו כן — א״א לאמרו.

וגם תירוצו הראשון, שאפי׳ אם נאמר שנאסרו הבכורים באכילה גם בגבולין זהו לא משום קדושה אלא משום איסור — וכמע״ר אליבא דר״מ שהוא חולין ואסור לזרים — גם תירוץ זה מופרך לענ״ד: חדא שאליבא דר״מ גם מע״ר נקרא תרומה (כדאמרו שם בגמ׳ ותרומה נקרא קדש, כדכתיב בי׳ „קדש לה׳״ ויעי׳ סוגיא דיבמות ע״ג ורמב״ם מע״ש פ״ג ד׳), ואלולא בפירוש מעטתו תורה ממיתה הי׳ אליבא דר״מ ח״מ במע״ר לזר כמו בתרומה לזר (יבמות פ״ו.). ועוד שכבר בארנו די שהבכורים שבגבולין לכו״ע הושוו ל מ ע ש ר ש נ י ולא למעשר ראשון גם אליבא דר״מ, ויש בהם לכו״ע קדושה מיוחדה גם בגבולין. וככל הראיות שהביאנו.

ובכן, אני חוזר לשיטתנו אנו, שיש בבכורים שני מיני קדושות: הראשונה, כקדושת מע״ש החלה על הבכורים בהפרשה וקריאת השם. והשני׳, קדושת המקדש, שחל עליהם אח״כ בהבאתם והנחתם במקדש, (וכלשון המשנה סוף בכורים ולשון הרמב״ם פ״ב ט״ו וי״ט ומסוגיא דיבמות ע״ג וירושלמי פ״ב א׳).

ולא שהכניסה בפנים וההנחה, כשהיא לעצמה, מקדשת את הבכורים קדושת מקדש, דודאי אין בכח המקדש לקדש בלא קדושת פה, אלא שקריאת השם „בכורים״ שקדשתם מלכתחלה בקדושת מע״ש קריאה זו מטילה עליהם גם קדושת המקדש אח״כ בהכנסם בפנים. (בדמיון שהבאנו לעיל מדברי הרשב״א בתוס׳ שבועות (י״א.). בנוגע לחלות קדוה״ג של הקטורת שע״י דבורו שאמר תחלה „תהא זו קטורת״ חל עלי׳ קדוה״ג אח״כ אחרי הכתישה).

וכדי לסלק כל החומר מוטב לנו לבאר דברי ר׳ אלעזר ודברי הרמב״ם „שבחוץ ה״ה כחולין לכל דבריהם״ שר״ל כלפי כל דבריהם של קדושת הבכורים שבפנים. תדע שהרי גם הא דאמרו „שבפנים ה״ה כהקדש לכל דבריהם״ ודאי ר״ל רק בנוגע להקדש הבכורים שבפנים שהרי אינם כהקדש ממש לכל דבריהם, דחלוק הקדש זה בהרבה מכל קדשי המקדש: א) בכורים נאכלים בהערב שמש (כבאכילת תרומה) ואילו באכילת קדשים לא סגי הערב שמש ואינו אוכל מחוסר כפורים (נגעים פי״א ג׳ ובדוכתי עוד). ב) ולא בעי לאכילת בכורים

טבילת ידים כי אם רחיצת ידים (רפ"ב דבכורים) ואלו באכילת קדשים צריך טבילת ידים (חגיגה י"ד). ג) והבכורים שנטמאו אינם עושים רביע כטומאת קודש. ד) והם נכסי כהן שמותר למכור ולקנות בהם דברים אחרים לא כלל כקדשים. ולא הושוו לקדשי המקדש אלא אך ורק לדברים הללו: א) לדברים הנאמרים בפ"ב דבכורים (משנה ד') שטעונים קרבן שיר תנופה ולינה. ב) כשנטמאו אינו מסיק בהם תנור דלא כתרומה שמדליק בשמן שריפה (יבמות ע"ג וירושלמי בכורים פ"ב ורמב"ם פ"ב י"ט). ג) ואשרה שבטלה אין מביאין ממנה בכורים (רמב"ם שם ט"ז). ד) ובטו"א מגילה (כ' סד"ה ולודוי מעשר) מוסיף שלפיכך הבאת בכורים והנחתם והקריאה דוקא ביום ולא בלילה משום שהם כקדשי מזבח. ה) ואם הביא בכורים קודם לעומר פסולים שגם בהם בעי' ממשקה ישראל מן המותר לישראל (טורי אבן שם).

וא"כ כשם שבאמרם „שבפנים ה"ה כהקדש לכל דבריהם" הכוונה לכל דבריהם של בכורים בפנים — כן גם באמרם „שבחוץ ה"ה כחולין לכל דבריהם" ג"כ המכוון כלפי כל דבריהם של בכורים בפנים.

ומעתה אין סתירה ואין קושיא מדין ר"א על הא דר' הושעיא, דמכיון שעכ"פ נעשו קודש אחר קריאת השם במע"ש ומכיון שאין להם פדיון כמע"ש — לכן כשא"א עוד להביאם למקדש ירקבו. וראה שגם במע"ש אלו היתה מציאות שא"א לפדותו בגבולין הי' בו דין ירקב והראי' דאליבא דר"י שס"ל הלקוח בכסף מעשר שנטמא א"א לפדותו יקבר (מע"ש פ"ג וסנהדרין קי"ג. ועוד). ועד כאן ל"פ רבנן אלא משום שס"ל שגם הלקוח שנטמא נפדה.

ו) אולם לוא אפי' כנים אנחנו שאין מחלוקת בנוגע לחלות הקדושה ולכו"ע קדושה ראשונה חלה בקריאת השם וקדושה שני' קדושת המזבח חלה בהנחתם במקדש — עכ"ז כנראה עדין לא נמלטנו ממחלוקת האחרת שיש בזה, היא הפלוגתא שהזכירה הכ"מ, אם יש בבכורים שבגבולין דין נראה ונדחה, שלדעת ר' הושעיא האומר הפרישם קודם ועבר עליהם החג ירקבו, ובארו בירושלמי שהוא משום דין נראה ונדחה — ניכר ונראה שגמ' דידן לא ס"ל הכי, כנראה מגטין (מ"ז.) וב"ב (פ"א.) בדין שליח וכו', של"א נראו ונדחו. וסברת המחלוקת היא בזו: לדעת הירושלמי ור' הושעיא דידן מכיון שעכ"פ חלה עליהם בקריאת השם קדושה של מע"ש ומכיון שע"י קריאה זו חלה אח"כ עליהם קדושת המקדש — שפיר אמרי' בהו דין נראה ונדחה גם בגבולין, ולדעת הגמ' דידן אחרי שכל זמן שלא הובאו למקדש עדיין לא חלה עליהם קדושת המקדש אין בהם עדין דין נראה ונדחה, ובזו פליגי גם הרמב"ם ותוס' והרא"ש.

ז) ואילו הייתי מסכים להצעת הגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל] שבאמרם בסוגיא דמכות אחרי דברי ר"י „כמאן כהאי תנא" שבאו להבליט שרק אליבא דר"א

האומר, שבחוץ ה"ה כחולין, מתקיים דין ר' יצחק שחיוב הלאו הוא אחרי שהובאו בפנים, ולאפוקי מר' הושעיא האומר ירקבו שס"ל שנתקדשו בקריאת השם — הרי לפי"ז אנו מחדשים כאן חידוש גדול: שיש פלוגתא בין תנאים ובין פוסקים גם בדינא דר' יצחק, ואליבא דר' הושעיא וסיעתו שבירושלמי (שס"ל דין נראה ונדחה בבכורים שבגבולין) פליגי על דין ר' יצחק וחיוב הלאו הוא גם בגבולין, בטרם שהובאו למקדש, ולע"ע לא מצאתי לאחד מהראשונים שתהא מחלוקת בזמן חלות הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך בבכורים ובמע"ש (ולוא נאמר שיש מ"ד שגם הלאו חל בבכורים ובמע"ש מיד אחר הפרשה, — הי' מובנים באופן פשוט דברי רש"י במכות י"ז. ד"ה אם לאוכל ובב"מ נ"ד. ד"ה דכו"ע ושם בב"מ צ. ד"ה הא בעי חומה — שהביא בכל אותן המקומות הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך שלכאורה משמע ממנו שהלאו הנהו גם בגבולין ויש הרבה להתקשות בזה). וכן אמנם אומר בערוך לנר (מכות י"ט:) שדעת רש"י שר"פ פליג על ר"י האומר שהחיוב רק משנכנס לפנים ראה שם, אבל אין כל הוכחה שר"פ דמבע"ל שם „נקיט לי' בקניא מאי" שחולק על ר"י, ואחרי שלא שמענו לעת עתה משום ראשון שיש חולקין על ר"י מוטב לנו לפרש שבאמרם „כמאן כהאי תנא" שאין כוונתם לומר שיש מחלוקת בדין ר' יצחק אלא שה"ק מאין לקח ר' יצחק את דינו — מהאי תנא דר' אלעזר.

ח) ועפי"ז שאמרנו שיש בבכורים שני מיני קדושות, האחת בזמן ההפרשה, והשני' בהבאה והנחה בפנים — יש להבין כמה מאמרים עוד: בירושלמי מצינו בסוגיא אחת אמרו שההפרשה מקדשתם ובאותו ענין אמרו שהבאתם למקדש מקדשתם: בבכורים (פ"א ג'): הפריש חוץ משבעת המינים לא קדשו מה פליגין בתמרים שבהרים כו' ר"י אומר לא קדשו רשב"ל אמר קדשו אמר רב יונה טעמא דרשב"ל שכן אם עבר ותרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה. כל לשון זה אומר שההפרשה עושה הקדושה, ואילו הלאה (מיד אח"ז) אמרו אין מביאין מן הצפרנים ולא מן הבישנין ואם הביא לא קדש. לשון זה משמע שההבאה מקדשת. והרמב"ם שהביא שני הדינין הללו שבירושלמי ופסק כר"י בהפריש חוץ לז' המינים שלא קדשו — כתבם (פ"ב ב' ג') הכל בלשון הבאה, ואומר שם: אין מביאין בכורים אלא מז' המינים כו' ואם הביא חוץ מז' המינים לא נתקדשו, אין מביאין בכורים מן התמרים שבהרים ואם הביא כו' לא נתקדשו. ושם בירושלמי עוד: אין מביאין לא מן החדש על הישן כו', שד"ז ודאי מדובר מההפרשה (כמו שמדובר ד"ז בתרו"מ) ומ"מ אמרוהו בלשון הבאה.

ועד"ז כמה דינים עוד: אין מביאין בכורים משקין כו', אין מביאין קודם עצרת כו', אין מביאין אחר החנוכה כו' (רמב"ם פ"ב ד"ו ממשניות דתרומות פי"א ג' ובכורים פ"א ג' ו'). הרי שמדברים מהפרשה בלשון ההבאה. וכן בדוכתי עוד.

וכן רמב"ם שם (ט"ז) בנוגע לאשרה שבטלה שאין מביאין ממנה בכורים, משום שהם כקדשי המקדש — שה"ק לפיכך אין מפרישין ממנה בכורים בגבולין משום שסופן להביאם למקדש, ואשרה שבטלה (אע"ג שהפירות גדלו אחרי שכבר בטלה) מאיסי להביאם למקדש. וכ"ז מתבהר ביותר עפ"י דברינו שאמרנו בעז"ה שיש בהם קדושה בהפרשה וקדושה יתירה בהבאה.

ט) ואז (בשנת התרצ"ב) קבלתי מכתב מהגאון הרב ר' משה קליערס זצ"ל בנוגע לענינים שונים וגם ע"א ספרו „תורת ארץ־ישראל" אשר שלחו אלי, וראיתי בפרק א' (אות ו') שהתפלא גם הוא על דברי הרמב"ם שהביא דינא דר"א בכורים מקצתן בפנים כו' שבחוץ ה"ה חולין לכל דבריו, מהא דר' אושעיא האומר ירקבו, ותי' משום שעכ"פ חל על הבכורים חיוב עשה דהבאה, ובתשובתי אליו העירותי לו שתירוצו אינו מעלה ארוכה כלל, כי אדרבה מכיון שהבכורים נדחו וא"א להביאן תו אין עוד חיוב העשה ואמאי ירקבו, וכן הבעתי לפניו מהתמיהות עוד מהאמורות לעיל והצעתי גם לפניו את הצעתי הנז"ל שיש שני מיני קדושות לבכורים. ובתשובתו הארוכה אלי כתב לי שלראשונה בקבלו את מכתבי הבריק במוחו שהצדק אתי ובזה הוסברו לו דברי רש"י ביבמות (ע"ג. ד"ה וחייבין בבעור) שכתב: מוליכן בשלישית לירושלם ואם לא הוליכן מתבערים בכ"מ וכ"ה בתוס' קדושין (כ"ז.) הרי שמפורש שגם אם לא הביאם לירושלם מתבערים, ואפי' לדעת הרמב"ם ורש"י ותוס' דבכורים מתבערים בכל מקום אף שכבר נתנו לכהנים בירושלם — לא מסתבר שס"ל דוקא כשנכנסו לירושלם, אלא כלשון המשנה „בכל מקום". גם עפי"ז נתיישב לו לשון הרמב"ם במש"ש (פ"ב י"ט) „יראה לי שהבכורים שנטמאו כו'" ותמה הכ"מ למה תלה הדבר ביראה לי הלא מפורש הדבר ביבמות (ע"ג.) ובירושלמי (בכורים פ"ב) והניח בצ"ע, והשתא י"ל שכונת הרמב"ם בנטמאו קודם שנכנסו לירושלם וד"ז אינו מפורש.

אולם אחרי כ"ז סיים גם הוא שמ"מ פשטא דלישנא של הברייתא והרמב"ם משמע שקודם שנכנסו לירושלם ה"ה חולין גמורים, ונדחק לתרץ מקצת מקושיותנו עפמ"ש במרכבת המשנה האשכנזי שכונת הרמב"ם הגידולין חולין היינו שאינו צריך להביאם לירושלם, וע"ז שנפלאתי איך חלה הקדושה בלא אמירת פה כתב שאע"ג שהיא קושיא גדולה מוכרחים להדחק ולומר שקדושת בכורים שאני שכך היא מצות התורה על דרך שמצינו בקדושת בכור. ולאחרונה מסיק גם הוא שכנראה שהרמב"ם וסיעתו ס"ל שר' אלעזר פליג על הא דר' אושעיא וכדברי הגאב"ד (שליט"א) [זצ"ל].

אולם כאמור אין כ"ז מיישב כל הקושיות וכל הראיות שהבאתי. ואני בשלי עומד בעזה"י ששני מיני קדושות בבכורים הראשונה קדושת מע"ש והשני' קדושת המקדש.

פרק ט׳.

בעור וודוי

א. מהות המצוה וזמנה:

א) כתיב (דברים י״ד) מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר וגו׳, וכתיב (שם כ״ו) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית כו׳ ואמרת לפני ה׳ א׳ בערתי הקדש כו׳ לא אכלתי כו׳ השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך וגו׳. ובארו חכז״ל שבסוף שנה השלישית והששית, זאת אומרת בשנה רביעית לשמיטה ובשנה השביעית יבער את כל המעשר, היינו את התרומה יתן לכהן והמע״ר ללוי והמע״ש והנט״ר והבכורים (שלא נאכלו בירושלם) יבער, וכדדרשו ז״ל בערתי הקדש מן הבית זה מע״ש ונט״ר ובכורים, ונתתי ללוי זה מע״ר, וגם נתתיו זו תרומה ותרומת מעשר, לגר וליתום ולאלמנה זה מ״ע והלקט וכו׳ (מע״ש פ״ה וירושלמי פ״ה וספרי), ואחרי שיבער יתודה ויאמר הודוי הנאמר בקרא.

ב) זמן הבעור (לפי גירסתנו במשנה) ערב יו״ט ראשון של פסח (של הרביעית והשביעית, מע״ש פ״ה ו׳), ובארו בירושלמי דכתיב מקצה שלש שנים וכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה מה כאן רגל אף כאן רגל יכול מה התם חג הסכות אף כאן חג הסכות ת״ל כי תכלה לעשר רגל שכל המעשרות כלין בו והוא פסח.

וזמן הודוי הוא ביו״ט האחרון ש״פ בזמן מנחה (מע״ש שם י׳). והנה הודוי צריך להיות ברגל בזמן שמתכנסין לפני ה׳ כדכתיב ואמרת לפני ה׳, אבל למה מאחרין אותו אחר הבעור שבעת ימים? זאת פריך בירושלמי (שם ה״ה) „ויתודה ביו״ט ראשון ש״פ״ ומשני כדי שיהי׳ לו מה לאכול ברגל, ופריך תו „ויתודה בשחרית של יו״ט אחרון״ ומשני „עד כאן מצוה לאכול״.

והכל מתקשים אם מבער בעיו״ט הראשון הרי מכלהו ואיך יהי׳ לו מה לאכול ברגל? ואומר הכ״מ (מע״ש פי״א ז׳) שלפיכך גורס הרמב״ם במשנה ערב יו״ט האחרון ש״פ הי׳ הבעור, וכ״כ הגר״א בש״א. ואכתי קשה מאד לפי גירסת הכ״מ והגר״א מאי פריך בירושלמי ויתודה ביו״ט הראשון כיצד יתודה קודם הבעור וע״כ הפירכא היא לא רק על זמן הודוי אלא גם על זמן הבעור, והכי פריך למה תקנו הבעור והודוי ביו״ט האחרון לתקנו שיתודה ביו״ט ראשון וממילא יהי׳ הבעור בערב יו״ט ראשון, וע״ז משני שתקנו כך שיהא לו מה לאכול ברגל ותו פריך ואכתי לתקנו שיהא הודוי בשחרית של יו״ט האחרון

שיהא הודוי סמוך להבעור, וא״א להקדימו עוד קודם שחרית דהא הודוי צריך להיות תוך הרגל ודוקא ביום (מגילה כ׳ :), ומשני שעד כאן מצוה לאכול, כלומר מכיון שבשביל אכילת הרגל תקנו שיהא הבעור והודוי ביו״ט האחרון ש״פ מטעם זה תקנו שיהא הודוי בסוף יו״ט האחרון.

ועדין מתקשה אא״ז רבנו התוי״ט (מע״ש פ״ה ו׳) שגם לפי גירסת הכ״מ שהבעור הי׳ ערב יו״ט האחרון לא נצלנו עוד מקושית הכ״מ כיון שכבר קיים מצות בעור בעיו״ט כיצד יהא לו מה לאכול ביו״ט אחרון, ואלא שמשייר לו ליום אחד — תו יש לגרוס עיו״ט ראשון ומשייר לו לז׳ הימים (הגם שרבנו הגר״א מיישב ואומר ששעור ג׳ סעודות הוא דרכו של בעור אכתי צב״ק), ומתרץ התוי״ט כל שלא יצא המועד יכול לקיים מקצה וגו׳, אלא לפי שביו״ט גופו א״א לבער התקינו שעיקר הבעור יהא בעיו״ט ומשייר לו שיעור לאכול באותו יום.

ובכ״ז לא נתקררה דעתי, ממנ״פ אם מבער עיו״ט אינו רשאי להשאיר וכל זמן שמשאיר עדיין לא קיים מצות הביעור. ועוד שעלינו למשכוני נפשין גם על גירסתנו שמחזיקים בה רבים וגדולים, והרדב״ז בפי׳ על הרמב״ם היתה לפניו גם הגירסא בהרמב״ם ערב יו״ט ראשון. ונלענ״ד שהירושלמי בתירוצו „עד כאן מצוה לאכול״ אינו ר״ל שהמצוה רק באכילת יו״ט, אלא שהמצוה לאכול המע״ש ועי״ז מקיים גם מצות הבעור, וה״ק מכיון שעד סוף יו״ט אפשר לאחר את הבעור והודוי א״כ ע״כ עד סוף יו״ט המצוה לאכול המע״ש והנט״ר (בירושלם) וכל זמן שאפשר לאכלו אסור לאבדו, והאכילה היא מכלל הבעור, דכאן לכו״ע אין הבעור דוקא שריפה שזאת אמרו רק בקדשים שכתיב בהו באש ישרף או בתרומה משום דאקרי קדש (תוס׳ שבת כ״ה.) אבל במע״ש ונט״ר (ובכורים לכהן) לא נמנו כלל בין הדברים הנשרפים, והאכילה זוהי מצות הבעור בהדור ובשלמות, ואין ד״ז בגדר שריפת קדשים ביו״ט. ולא מבעי לשיטת תוס׳ (ביצה כ״ז : ועוד) שאפשר לבער ביו״ט ע״י אכילת בהמה אלא אפי׳ לשיטת רש״י שגם אם מבער ע״י אכילת בהמה הר״ז בכלל שריפת קדשים ביו״ט (וכמובא לעיל פ״ד סעיף ה׳ ועוד) אין זה אלא במקום שבעי שריפה לא כן בנ״ד. מכ״ש לפמ״ש במ״ח (תר״ז) שכאן כתיב בערתי הקדש מן הבית ואם רק הוציאו מן הבית יצא מצות בעור, והגאון האדר״ת זצ״ל בקונטרס דבר אלי׳ (שבראש החוברת אחרית השנים) אות ג׳ עשה לזה סמוכות. וכאן יותר עדיף משריפת חמץ לרבנן ששביתתו בכ״ד שאליבייהו מבערין גם בשבת וק״ו בנ״ד. אחרי כתבי כ״ז ראיתי בקונטרס אחרית השנים להגאון האדר״ת ז״ל (שכתבו בעילום שמו) (פ״ד ה״ד ו׳) כ׳ ג״כ מעין זה.

מעתה לשתי הגירסאות במשנה ניחא דברי הירושלמי מה שמבערין עיו״ט ומשאירין שיעור אכילה, משום שג״ז המשך המצוה של הבעור. אלא שפשטות הלשון

של הירושלמי מובן יותר לפי גירסתנו אנו מדפריך ויתודה ביו"ט ראשון ולא הזכיר מהבעור שיהא לפי"ז עיו"ט הראשון. (עתה ראיתי בס' השקפה לברכה לידידנו הרב הגאון ר' יוסף הלוי (שליט"א) [זצ"ל] מקור י"ד מדבר ג"כ בענין זה וד"ת כפטיש יפוצץ, ולענ"ד מספיקים דברינו) ובזה מיושב גם עוד דקדוק בירושלמי מה שבתירוצם הראשון כבר אמרו שיהא לו מה לאכול ברגל ומה פריך תו ויתודה שחרית של יו"ט אחרון הלא בכלל רגל גם יו"ט אחרון, ועוד למה בתירוצם השני הוסיפו עד כאן מצוה לאכול, והנ"ל שתחלה תירצו על עיקר התקנה לזמן הודוי ביו"ט אחרון משום תקנת הרגל וכשהוסיפו להקשות עכ"פ יתודה שחרית לא לאחר הודוי מהבעור הוכרחו להוסיף שכ"ז שאפשר לאכול המצוה לאכול והיא היא גם מצות הבעור ואינו מרחיק כלל את הודוי מהבעור. תו"ר בפי' משנה ראשונה (שם מ"ו) הקשה אמאי תקנו הבעור עיו"ט ולא ביו"ט ומ"ש התוי"ט שא"א לבער ביו"ט לא מובן לו, שכ"ז ניחא לשיטת רש"י בביצה לא כן לשיטת תוס' עי"ש. וכבר אמרנו שלענ"ד אין בנ"ד הפרש בין רש"י ותוס' שאפי' לרש"י אפשר לבער ע"י אכילת האדם וא"כ לכאורה נתחזקה קושיתו ביותר למה לא יבערו ביו"ט. ואפשר ליישב שאם היו מתקנים לקבוע את הבעור ביו"ט יש לחוש לחלול יו"ט אם ע"י שחיקה כטחינה או ע"י שריפה וכדומה. והא דמוסיף בפי' משנה ראשונה ששריפה גופא שריא מדינא להסיקו תחת תבשילו — שתי תשובות לדבר, חדא אין מתקנין לכתחלה לקבוע יום שריפה ביו"ט דלא כו"ע צריכים אז להסיקו תחת תבשילו ולא כו"ע יזכרו להנות מהשריפה וגם אפשר לבוא לחלול יו"ט ע"י שחיקה וטחינה, עוד יש לחוש לזמן שחל שביעי ש"פ בשבת (דיו"ט אחרון הלא הוא שביעי ש"פ לא יו"ט אחרון של גליות) משא"כ ערב שביעי ש"פ אינו חל בשבת (עפ"י הכלל של הקביעות שהי' נהוג גם בזמן שקדשו עפ"י ראי' בלתי במקרה יוצא מן הכלל שהוכרחו לשנות).

ג) ואחרי שאמרנו שהאכילה היא כאן מצות הבעור מובן שיכול להנות מהבערת המע"ש ונט"ר גם בשעה ששורפם. הגם שאומר לא בערתי ממנו בטמא ודרשי' שאסור גם להנות ממנו בטומאה ולשיטת רש"י ביבמות (ע"ג) מכ"ש שאסור להנות מהבערת טהור העומד לאכילה, דכ"ז אמרי' שלא בשעת בעורו ומשום שמצותו רק באכילה אבל בשעת הבעור אין שום צד לאסור להנות מהבעור, אם מצד שמכלהו הרי אז הגיע כבר זמן הבעור ואם מצד שנהנה מהבעור הרי מותר עדיין לאכלו מכ"ש שמותר להנות ממנו (ולא הבנתי קצת מ"ש בזה הגאון האדר"ת זצ"ל באחה"ש שם פ"ד ה"ד ח') אלא אם מבער מע"ש ונט"ר ט מ א — אסור להנות מבעורו שגם אז הרי הוא בכלל לא בערתי ממנו בטמא. תו"ר בתפאר"י שביעית פ"ח (בעז ב') אומר ג"כ הכי ועי"ש מה שפלפל עם הגרע"א זצ"ל, ומעין זה גם בספר השקפה לברכה מקור י"ד, והוא פשוט.

ד) ואם בעור ודוי מצוה אחת או שתי מצות, הנה כנראה מלשון הקרא

מצות בעור לחוד ומצות ודוי לחוד, דהלא נאמרו שתיהן בב׳ מקומות מיוחדים. והמנ״ח (שם תר״ז) הוכיח דהלא גם בזמן שיוחנן כה״ג העביר את הודוי (מע״ש פ״ה ט״ו) מ״מ קיימו גם אז מצות בעור (אלא שודוי אינו אא״כ בער). אולם כל מוני המצות הרמב״ם החנוך ועוד כלם לא מנו זאת אלא למצוה אחת וכללו בעור בכלל מצות ודוי. והנראה מדבריהם שעיקר המצוה הוא הודוי והבעור הוא מתנאי הודוי שצ״ל בערתי הקדש כו׳. ועי׳ קונטרס אחרית השנים פ״ד אות ג׳ שמהרמב״ן משמע קצת שבעור מ״ע בפ״ע ובכ״ז גם הוא לא מנה למ״ע מיוחדה, וכן משמע לי׳ מהראב״ד, ומסיים גם הוא שכל מוני המצות לא מנו לבעור מ״ע מיוחדה.

ב. באור לפני ה׳:

ובהא דנאמר בודוי מעשר ואמרת לפני ה׳ — יש בו שיטות נפרדות: שיטת הרמב״ם (מע״ש פי״א) והסמ״ג (קל״ח) והחנוך (תר״ז) היא שמצות הודוי היא אמנם במקדש שנאמר לפני ה׳ ובכ״ז אם יתודה בכ״מ יצא, ושיטת הראב״ד שלפני ה׳ באורו דוקא במקדש ולא בשאר מקום. והרמב״ם הסמ״ג והחנוך גם הם לא בשיטה אחת קיימא לגמרי: דעת הרמב״ם והסמ״ג מכיון שאם מתודה בכ״מ יצא לכן חייב לבער ולהתודות בין בפני ובין שלא בפני הבית (שם ה״ד), ודעת החנוך היא שאעפ״י שבזמן שבהמ״ק קיים אם מתודה בכ״מ יצא מ״מ איננה נוהגת מצות ודוי שלא בפני הבית. ובשו״ע (של״א קמ״ב) פסק כהרמב״ם וסיעתו.

ולכאורה צב״ג לכל הדעות הללו, וממנ״פ אם מפרשי׳ לפני ה׳ היינו לפני המזבח ובעזרה אמאי יועיל אם יתודה בכ״מ, ומכ״ש שיוקשה להרמב״ם וסיעתו למה יהא החיוב להתודות בזה״ז שאין כאן לפני ה׳, ואלא תאמר שלפני ה׳ אין המכוון דוקא בעזרה תו מנלן שהמצוה להתודות במקדש (ומה״ת ל״ש „לכתחלה״), וכמו״כ קשה להחנוך האומר שהודוי נוהג רק בפני הבית למה הועיל מלפנים שהתודה בכ״מ, והכ״מ שכ׳ היכי דלא הוי מקדש הוי לפני ה׳ בכ״מ, וכן הרדב״ז שכ׳ שרק למצוה בעי׳ לפני ה׳ — לא בארו לנו במאומה את הענין.

ואפי׳ נאמר שהרמב״ם והראב״ד כאן לשיטתייהו אזלי, ולהרמב״ם שקדושת ירושלם והמקדש לא בטלה וגם ירושלם נקראת מקדש — הרי ישנו לפני ה׳ גם בזה״ז, אכתי לא הרוחנו ליישב הדבר אמאי אם מתודה בכל מקום (אף לא בירושלם) יצא, ואמאי לכתחלה יתודה דוקא במקדש?

וכדי להבין את זאת עלינו לבאר תחלה את הבאור „לפני ה׳״. בענין זה ראיתי מתקשים ומסתבכים. וגם אחרי שהאריך בו בס׳ משכנות לאביר יעקב ח״ב פ״א סי׳ א׳, ושם קבץ ורבץ הגאון האדר״ת זצ״ל בתשובתו להה״ג המחבר זצ״ל והעיר מזבחים ל״ב מדין סמיכה, ומע״ז מ״ו פרט לפרה שאינה באה לבית,

ותוס׳ ע״ז י״ז ד״ה מהו, ומיומא מ״ה איזהו מזבח שמקצתו לפני ה׳, וממנחות צ״ח במנורה יערוך אותו לפני ה׳, ומלולב דכתיב ושמחת לפני ה׳ ומע״ש שכתיב לפני ה׳, וגם בחוברת אחרית השנים פ״ד העיר הגאון האדר״ת זצ״ל במקצת בענין זה — לא נתחזר עדין הענין. ולהיות שבאור דבר זה, מהו לפני ה׳, ואם יש בו חלוקים ובמה הם חלוקים — נוגע לכמה ענינים שבספרנו זה — יעדנו לבארו ולנתחו כאן בעזהי״ת:

בכלל יש מקומות הרבה הנאמר „לפני ה׳״ שבאורו „בכל המציאות״, ובאמרו „לפני ה׳״ או „לפני״ או „לפניו״ המכוון לפני הבורא ית״ש שהוא מקומו של עולם הממלא את הכל ולית אתר פנוי מני׳, כגון: גבור ציד לפני ה׳ (בראשית י׳) לא יהי׳ לך א׳ אחרים על פני (שמות כ׳) ועוד כדומה, וכן: עומד לפני ה׳ (בראשית י״ח) עמד שם את פני ה׳ (שם י״ט) ועוד בדומה לזה — שהמכוון הוא ב כ ל מ ק ו ם שמתיחדים ומתדבקים שם עם ה׳ ית״ש הממלא את כל העולם, ועד״ז וידבר משה לפני ה׳ (שמות ו׳ ועוד) או לפני ה׳ תטהרו (ויקרא ט״ז) בחטאה בשגגה לפני ה׳ (במדבר ט״ו), ונכבשה הארץ לפני ה׳, כל חלוץ צבא לפני ה׳ (במדבר ל״ב) ועוד מקראות רבות כהנה.

אולם בכל אותם המקומות הנאמר לפני ה׳ ובאורו המקום המיוחד ששם השרה שכינתו — יש בו מדרגות שונות. וכבר הניח בזה גרעין יסודי רבנו המלבי״ם זצ״ל בתורה אור פ׳ צו ו׳ עה״פ „וזאת תורת המנחה לפני ה׳״ שאין באורו שוה בכל המקומות ויש בו בחינות שונות עי״ש. וכשם שהשראת השכינה שהאדם משרה על עצמו יש בה דרגות ועילוים כמו מאחד לשנים משנים לשלשה משלשה לעשרה והלאה (אבות פ״ג מ״ה וברכות פ״ז מ״ג ועוד) [ואפי׳ בכל אדם פרטי שונה כל אחד מחברו בהשראת רוח הקדושה לפי ההקבלה שלו] — כך יש כמה מדרגות בהשראת השכינה גם על מקומות המקודשים על ידי האדם. וכמדומני שגם מדרגות „לפני ה׳״ הנאמרות בקרא, זו למעלה מזו, בירושלם והמקדש, גם הן עולות בכללן בעשר מעלות — על דרך עשר הקדושות האמורות בכלים פ״א, אם כי מדרגות הללו אינן מתאימות עם מקומות עשר הקדושות (וכנגדן עשר הגליות של השכינה, עי׳ הקדמת הספר):

א) מדרגה ראשונה היא ירושלם, הנאמר בה ואכלתם שם לפני ה׳ (דברים י״ב) כי אם לפני ה׳ תאכלנו (שם) ואכלת שם לפני ה׳ (י״ד) ועוד.

ב) למעלה מזו הר־הבית ופנימו עד העזרה: ושמחתם לפני ה׳ א׳ שבעת ימים (ויקרא כ״ג) ואמרו בסוכה רפ״ד לולב במקדש שבעה מה״ת ולהפוסקים שר״ל במקדש ממש (לא ירושלם כדעת הר״מ בפיה״מ) אין זה עדיין מקדש ממש היינו העזרה אלא אפי׳ בהה״ב, (ועי׳ להלן סעי׳ ג׳ ז׳ ולקמן פכ״א) ודברי רבנו הטו״א ר״ה ל׳ ד״ה בראשונה — לא נתבררו לענ״ד), וכמו תוקעין בשבת במקדש שלפי

המובן היתה התקיעה בלשכת הגזית בחציו שבחול לפני ב״ד הגדול. וכן מצינו במקומות שונים עוד שבשם מקרא קראו גם להה״ב, כגון בשלחנות שאמרו (שקלים פ״א ג׳) בעשרים וחמשה בו ישבו ב מ ק ד ש שגם להפוסקים שאין זו ירושלם — הרי הוא הר הבית, וכן אלו הן הממונים שהי׳ במקדש (שם רפ״ה), שלשה עשר שופרות היו במקדש כו׳ (שם רפ״ו), בשלשה מקומות הכהנים שומרים בביהמ״ק כו׳ והלוים באחד ועשרים מקום (ריש מדות), ועוד כהנה.

ג) שער מזרח העזרה (עזרת ישראל): והעמיד הכהן את האיש המטהר ואותם לפני ה׳ (ויקרא י״ד) והוא בשער המזרח שלא נתקדש בקדושת העזרה (סוטה ז׳ ועוד), וכן והעמיד הכהן את האשה לפני ה׳ (במדבר ה׳) והוא שער נקנור (שם), וכן בשני השעירים, והעמיד אותם לפני ה׳ (ויקרא ט״ז) ואמרו בספרא בשער נקנור ופניהם למערב לצד ההיכל.

ד) עזרת הכהנים ומזרח המזבח: בתנופה וסמיכה שנאמר לפני ה׳ (שמות כ״ט, ויקרא א׳, שם ג׳, שם ז׳, ועוד ועוד) — הי׳ בפנים העזרה מזרח המזבח, (עי׳ מנחות ס״א ויומא מ״ה ושם תוד״ה הו״א ועוד).

ה) צפון המזבח: ושחט את בן הבקר אשר לפני ה׳ (ויקרא א׳), על ירך המזבח צפונה לפני ה׳ (שם), ושחט את הפר לפני ה׳ (ויקרא ד׳) ועוד ועוד. וצפון מזבח העולה מדרגה אחרת כדאיתא בספרא (ויקרא א׳ ט״ז) מרובה מדת צפון ממדת סמיכה כו׳.

ו) מערב מזבח העולה, שכנגד פתח ההיכל: ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח לפני ה׳ (ויקרא ט״ז) ואמרו ז״ל איזהו מזבח שמקצתו לפני ה׳ ואין כלו לפני ה׳ זה מזבח החצון, דפנימי (לגבי מזבח החצון) הוי כלו לפני ה׳ (יומא מ״ה ועי״ש תוס׳, ועי׳ זבחים ס״ג, מנחות י״ט. וס״א. וסוטה י״ד). ולכאורה ק״ק מה שאנו רואים שמדרגת „לפני ה׳״ בצפון היא במעלה אחת עם בין האולם ולמזבח כדמצינו ביומא (ל״ה: ל״ו.) שכה״ג שחט הפר במקום וידיו בין האולם ולמזבח משום חולשה דכה״ג. וי״ל.

ז) מזבח הזהב שבהיכל: קטורת תמיד לפני ה׳ (שמות ל׳) על קרנות מזבח קטורת הסמים לפני ה׳ (ויקרא ד׳), ואמרו ביומא נ״ח מזבח לפני ה׳ ואין הכהן לפני ה׳, הא כיצד עומד חוץ למזבח (מזרחו), ומזה נמצא שמזרח המזבח הפנימי איננו גם הוא באותה המדרגה של עמדת המזבח, על קרנות המזבח אשר לפני ה׳ (שם י״ח) ויצא אל המזבח אשר לפני ה׳ (שם ט״ז) ועוד וכן לענ״ד באותה המדרגה של מזבח הזהב היא גם עמדת המנורה שבהיכל: המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני ה׳ (ויקרא כ״ד) ועוד. ואף שהמנורה קרובה יותר למערב לא מצינו שיהא לפני ה׳ זה שבמנורה מדרגה אחרת ממזבח הזהב. כמו״כ השלחן הטהור שלפני ה׳ המקביל לעמדת המנורה בצפון — הוא ג״כ בהתאם למדרגת

עמדת מזבח הזהב: לחם פנים לפני (שמות כ"ה) על השלחן הטהור לפני ה' (ויקרא כ"ד) ועוד.

ח) הנר המערבי של המנורה במדרגה אחרת: יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר לפני ה' (שמות כ"ז כ"ז), ואמרו במנחות (צ"ח:) אותו הנר המערבי לפני ה', משום שהוא פונה לקה"ק (ועי' יומא מ"ה שם בתוס' ד"ה הו"א), וכן יערוך אותו מערב עד בוקר לפני ה' תמיד (ויקרא כ"ד ג') ואמרו ע"ז בספרא נר המערבי.

ט) קה"ק מעלה אחרת: והנח אותו לפני ה' (שמות ט"ז) — בקה"ק, בבואו אל הקדש לפני ה' (שם כ"ח), ועוד כהנה.

י') מדרגה עליונה — בין־הבדים: והזה מן הדם שבע פעמים לפני ה' את פני פרוכת הקדש (ויקרא ד' ו', ושם י"ז ועוד).

מעתה הנה הרמב"ם והראב"ד פליגי במהות לפני ה' הנאמר בודוי מעשר: הראב"ד ס"ל שהוא מהסוג המציין מקום קדוש כמו במקרא בכורים, הנקרא ג"כ בשם ודוי (בכורים פ"ב מ"ב ועי' סוטה ל"ב:) וכבר דברו בזה ראשונים ואחרונים עי' טו"א מגילה (כ':). ומכיון שהוא מהסוג המסמן המקום הקדוש ודאי המקום לעכובא שיהא דוקא לפני ה' במקום הקדוש כמו בכל הני דברים שנאמר בהם לפני ה' בהמכוון ההוא, בין שהמכוון ירושלם בין שהמכוון העזרה וכו' — שאין מקום לומר שאם נעשה בכל שאר מקום יצא. אבל הרמב"ם וסיעתו דעתם שהאי לפני ה' הנאמר בודוי מעשר איננו בבחינת ציון מקום קדוש אלא בבחינת „בכל העולם", בין אם נפרש שם „ודוי" שהוא שבח והודאה ותפלה בין אם נפרש שהוא ודוי חטא, עי' סה"מ קל"א ותויו"ט מע"ש פ"ה י' ועוד, דאינו דומה למקרא בכורים שאפי' אם נקרא פעמים גם ודוי בכורים אין המובנים דומים, שם בבכורים בעי' דוקא מקדש דמצותו שיניח לפני מזבח ה' ושם קורין מקרא הבכורים, גם שונה מקרא בכורים שקורא בלה"ק דוקא (וטעות גדולה מפליטת קולמוס או דפוס נפלה בזה בקונט' אחה"ש ה"ד סוף אות ה') משא"כ ודוי מעשר הנאמר בכל לשון, ולכן בודאי מעשר שבאור לפני ה' „התיחדות והתדבקות עם הבורא ית"ש" חיובו ומצותו בכל מקום, אלא שמסוגל יותר במקום המקודש המוכן להשפעה ולהשראת השכינה, ולפיכך מצוה להתודות במקדש משום שמקום המקודש מסוגל יותר להודוי אבל אם מתודה בכ"מ יצא. ומכיון שמצות הודוי הוא גם בכ"מ לכן דעת הרמב"ם וסיעתו ופסק השו"ע שהחיוב גם בזה"ז, וכמו"כ גם בזה"ז מצוה מן המובחר לקדש מקום מקודש כמו בבית־כנסת „מקדש מעט", ובירושלם על יד הכותל המערבי כמ"ש הגאון האדר"ת זצ"ל בקונטרס אחרית השנים. [ונשארתי מתקשה במקצת רק בדעת החנוך: גם הוא הלא אומר שאם

מתודה בכ״מ יצא א״כ מבאר כאן לפני ה׳ לא בציון מקום קדוש מיוחד א״כ אמאי פוסק שחיובו רק לזמן הבית וצע״ק].

ג. מקום הודוי ובתי כנסיות במקדש:

ואעפ״י שאמרו מצוה להתודות במקדש — נלענ״ד שאין המכון מקדש ממש היינו העזרה אלא בהה״ב, בהלשכות עד להעזרה המקודשת. ולא מבעי להרמב״ם וסיעתו שבאור „לפני ה״" כאן הוא בכל מקומים הרי אין כאן היוב של מקדש אלא שמצוה יותר במקום מקודש — שודאי מסתבר שאין נכנסין בשביל זה בהעזרה המקודשת, דבעזרה אפי׳ עזרת־ישראל אין נכנסין אלא לצורך מצוה הדורשת העזרה דוקא, ומכ״ש עזרת־כהנים ולפנים שאין ישראלים נכנסין לשם אלא לסמיכה לשחיטה ולתנופה (כלים פ״א ח׳) וכדומה. הגם שכבר באר התפאר״י שם בכלים ובמדות פ״ב (אות ח׳ ואות נ״ט) שישראלים נכנסים לעזרת כהנים ולפנים לא דוקא לשלשה דברים הללו אלא גם לשאר צורך כגון ברגלים שהי׳ הקהל רב מאד (עי״ש תפאר״י מדות פ״ב נ״ט) — היינו ג״כ רק כה״ג שהחיוב להראות בעזרה, ומשום רבוי עם הוכרחו להתפשט עד לסביב האולם וההיכל. אלא אפילו להראב״ד שגם כאן מציין „לפני ה״" מקום קדוש אומר לי לבי שגם לדידי׳ אין המכון מקדש ממש היינו העזרה, דעכ״פ אינו דומה ודוי מעשר לבכורים ששם כתיב והנחתו לפני מזבח ה׳ וכך היתה מצותו: משהגיעו להר הבית התחילו הללוי׳ כו׳ והם מהלכין וקורין עד שמגיעין לעזרה (רמב״ם בכורים ספ״ד) ובפנים העזרה בעודו הסל על כתיפו קורא הגדתי היום לה׳ וגו׳ ומוריד הסל כו׳ והכהן מניף ואח״כ קורא ארמי אובד אבי וכו׳ ומניחו בצד המזבח כו׳ (רמב״ם פ״ג י״ב ממשנה ותוספתא), אבל כאן בודוי מעשר לא עדיף מלולב במקדש שכתיב בי׳ ושמחת לפני ה׳ א׳ שבעת ימים ועוד בדומה לזה שכתיב בי׳ לפני ה׳ ואיננו במקדש ממש אלא בהר הבית (כדברינו לעיל סעיף ב׳ ולקמן אות ז׳ ועוד).

ועוד שודוי מעשר ברגל ודאי הי׳ נקרא בקהל־עם באחד מבתי הכנסיות שבמקדש וכמעט כל בתי הכנסיות שהי׳ במקדש היו חוץ לעזרה המקודשת ובהם היו רוב הקריאות והתפלות שהיו במקדש (וכדברינו לעיל שבשם „מקדש" מכונה בכ״ד גם חצר המקדש עד לעזרה המקודשת), ולע״ע לא מצאתי מפורש שהי׳ בית־כנסת גם בעזרה. ונבאר דברינו בעזהי״ת:

א) ביומא (ס״ח:) בא לו כהן גדול לקרות כו׳, חזן הכנסת נוטל הס״ת כו׳, ושם (ס״ט:) בגמ׳ דתניא היכן קורין בו בעזרה ראב״י אומר בהר הבית ואמר רב חסדא בעזרת נשים כו׳, וכ״ה בסוטה (מ׳:), ופסקי׳ כראב״י שסתמא דמתני׳ כותי׳ מדתני עומד וקורא מכלל שישב.

ב) בסנהדרין (פ"ח:) בא לו ללשכת הגזית ששם יושבים כו' ובשבתות ויו"ט יושבין בחיל, ובתוספתא דסנהדרין (פ"ז א') איתא ובשבתות ויו"ט היו נכנסים לבית המדרש שבהה"ב, וכ"ה בירושלמי פ"ק דסנהדרין וכ"כ הרמב"ם (סנהדרין פ"ג א') „בביהמ"ד שבהה"ב". והנלענ"ד של"פ הגמ' דידן עם התוספתא והירושלמי די"ל ביהמ"ד שבחיל מכונה ג"כ ביהמ"ד שבהה"ב, שכל שחוץ לעזרת ישראל הוא כהה"ב, ולא קשה כל כך קושית הלח"מ שם מה שבכ"ז העתיק הרמב"ם באידך כלשון הגמ' שלנו „אחד ישב על פתח הה"ב וא' על פתח העזרה" (ולא כהתוספתא) די"ל שלגמרי כ' כגמ' דידן.

ג) ומלבד ביהמ"ד שבחיל הי' ביכנ"ס גם בלשכת הגזית עצמה, ששם היו קורין את שמע וכו' ומברכין הברכות בכל יום אחרי העלאת אברי קרבן התמיד לכבש המזבח (ותמיד ספ"ב ורפ"ג), וג"ז היתה בחול, בחצי' שבחול שלא נתקדש בקדושת העזרה, דאל"כ לא היו צריכין לרדת ללשה"ג והיו קורין בעזרה במקום שמקריבין, ועי' תפאר"י שם הטעם שלא קראו ק"ש בעזרה משום שאחר הק"ש התפללו ובגזית שעומדים בתורה במקום רנה שם תהא תפלה. ואיני יודע אם קראו והתפללו בלשכה הגדולה של הסנהדרין (עי' תפאר"י מדות פ"ה אות י"ז ד"ה והן) שגם היא היתה בחציו שבחול או בלשכה שעל ידה.

ד) ומסופקני אם ללשכת הגזית באו אז גם אנשי־המעמד הישראלי (האמור בתענית כ"ו כ"ז) לקרא ק"ש וכו', או שבאו לשם רק הכהנים של המשמר, והישראלים הלכו להתפלל בביהמ"ד שבהה"ב או שבחיל. והנה מלשון המשנה בתמיד „ירדו ובאו ללשכת הגזית כו'" משמע קצת שהמדובר רק מהכהנים העובדים אולם מלשון הרמב"ם האומר (תמידין פ"ו ד') ואחר שמעלין את האברין לכבש מתכנסין כולם ללשה"ג כו' — נראה קצת שכל אנשי המעמד באו ללשה"ג, דהלא כלם הכהנים והלוים והישראלים של אנשי המעמד עמדו בעזרה בתור שלוחי עם ישראל כבעלים של הקרבן, ובשביל כך הי' גם הישראלים פטורים אז בשעת העבודה מן התפלה ומן התפילין כדתניא בזבחים (י"ט:).

וכמו"כ לא ידעתי אם הי' בכלל התפלות והקריאות של כל אנשי המעמד (האמורות שם בתענית ועוד) — כלן יחדיו, הישראלים והכהנים והלוים.

והנה הרב ר' יצחק פסח ניימן ז"ל בספרו המודד ח"ב סי' כ"ח כתב שלשכת אנשי המעמד היתה בקרן דרומית מזרחית של הה"ב על יד האצטבאות ששם מקום הישראלים לשבת משום שאין מסתבר להעמיד לישראלים בין כהנים ולוים וצרכי המקדש, וכן צייר לשכה כזו בהמפה שלו ואין שום הכרח לדבריו אלה. דהנה כל אנשי המעמד היו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבן בתור בעלים, והבעלים של הקרבן הלא היו נכנסים לפנים מעזרת כהנים על יד המזבח, והא דאמרו במשנה דכלים (פ"א ח') עזרת הכהנים מקודשת שאין ישראלים

נכנסים לשם אלא לסמיכה לשחיטה ולתנופה משמע לכאורה דוקא לעזרת הכהנים — לא כן הוא, אלא אפי׳ הלאה למקום המזבח, וכן מצאתי בפי׳ הרא״ש על משניות ומובא גם בפי׳ מלאכת שלמה, דהא דתני עזרת כהנים מקודשת כו׳ ולא חשיב מה שבין עזרת כהנים עד האולם דשמא הכל בכלל עזרת כהנים עכ״ל. ואם אנשי המעמד היו השלוחים, ושלוחו של אדם כמותו, הלא נכנסו גם לפנים מעזרת כהנים, ותו אפשר שהלכו כלם יחדיו הישראלים עם הכהנים והלוים ללשה״ג לק״ש וכו׳. ואפי׳ אם נסכים להבדיל את מעמד הישראל ממעמד המשמר של הכהנים בהתפלות והקריאות שלהם — אין להרחיקו כל כך עד לתחלת הה״ב.

ה) כן אמנם כנראה היו בתי כנסיות גם בהר הבית (היינו גם לפני החיל) כלשון התוספתא חגיגה פ״ב ד׳ וסנהדרין פ״ג וירושלמי שם פ״ק ורמב״ם סנהדרין פ״ג א׳. דהלא הרבה פקידים ואמרכלים וגזברים ולשכותיהם היו שם בהה״ב, גם אנשי המעמד היו שם כמעט בקביעות והיו קמים בבקר לקול גביני כרוז (שקלים פ״ה א׳), ויהי שם גם לשכת „סנהדרין קטנה״ וא״ר״י כמה לשכות שהי׳ במקדש שהי׳ להן „בית דירה״ (יומא י׳:) ויש לשער לפיכך שהי׳ שם גם ביכ״נ.

כמו״כ יש לשער שהי׳ ביכ״נ גם בעזרת נשים בקרבת הלשכה של הסנהדרי׳ הקטנה השני׳, (והס״ת שהביא חזן הכנסת לקריאת המלך בהקהל שקרא באמצע עזרת נשים היתה מאותו ביהכנ״ס) — עכ״ז לא נראה להרחיק את אנשי המעמד הישראלי מאנשי המעמד המשמרי של הכהנים והלוים, עד גם לפני החיל — בהקריאות והתפלות.

ו) וכן גם התקיעות שהיו בר״ה בשבת במקדש (ר״ה כ״ט:), לשיטת רש״י ותוס׳ ופוסקים עוד שאין זה ירושלם אלא מקדש דוקא — שאין זה מקדש ממש היינו העזרה והיתה ג״ז בלשכת הגזית בחציו שבחול, ותקעו לפני ב״ד הגדול שישב בלשכת הגזית. [ומינה שאין שבות במקדש אפי׳ בחצר המקדש לא רק בהעזרה המקודשה, ויש לילף כך גם מהא דאמר רב יוסף (עירובין ק״ג.) שרק שבות מקדש במקדש התירו ובקור הקרבנות הי׳ במקדש — אף שזו היתה חוץ לעזרה המקודשה. ואין להקשות א״כ אמאי אין מוציאין שרץ במקדש לר״ש בן ננס רק מההיכל והאולם ובין האולם ולמזבח ולר״ע גם מהעזרה אבל לא מחוץ לעזרה המקודשה — דשאני התם שכל ההוצאה היא משום איסור טומאה במקדש ואין הלאו אלא בהעזרה המקודשה ויש לדבר עוד בזה].

ז) וכן הלולב במקדש שבעה מהא דכתיב ושמחתם לפני ה׳ (סוכה רפ״ד), הנה רק הכהנים הקיפו בו את המזבח, כמו הערבה שזקפום בצדי המזבח שמפורש אמרו חכז״ל (סוכה מ״ג:) „והביאום הכהנים וזקפום בצדי המזבח״, וכך גם ההקפה בלולבין סביב למזבח היתה רק ע״י הכהנים, וכך מפורש בתוס׳ שם סד״ה והביאו, וכ״ה בתוי״ט (סוכה פ״ד ה׳ ד״ה ומקיפין) והוסיף שם התוי״ט משום

שישראל נכנס רק לעזרה לצורך מצוה אך לא בין האולם ולמזבח. הגם שצדק התפאר"י במ"ש במדות שגם ישראלים נכנסו לעת הצורך סביב להאולם ולהיכל וכמ"ש לעיל — היינו ג"כ בעת ההכרח של ראית הרגל, וגם כונת אא"ז רבנו התוי"ט היא כך שאין ישראל נכנס בין האולם ולמזבח רק באופן שהוא מוכרח להכנס שם כגון לעמוד על קרבנו או כגון ברגל בעת הדוחק.

והא דתני (יומא פ"ו ב') והכהנים והעם העומדים בעזרה כו' — משמע שגם ישראלים נכנסו לפנים, הנה מלבד שאין הכרח שנכנסו לפנים העזרה עי' תוס' חדשים במשניות שם שלפיכך רק כאן נאמר והכהנים והעם כו' משום שהכה"ג התודה על יד השעיר שעמד אצל שער המזרח ושמע גם העם שהי' בעז"נ וכו' (ועי' גם תוי"ט שם) — אף גם הלא הודוי הי' גם על העם והיו צריכין להיות שם, ובפרט שודוי זה הי' בעזרת ישראל שנכנסין שם לכל שום צורך מצוה איזו שהיא.

ומעתה הישראלים שנטלו גם הם הלולב במקדש שבעה — נטלוהו בהה"ב, כנראה באחד בתי־הכנסיות האמורים לעיל וכדתני (שם רפ"ד דסוכה) יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן להה"ב והחזנין סודרין אותן ע"ג איצטבא והזקנים מניחין שלהן בלשכה כו', בלשכה זו היא כנראה אותה הלשכה ששמשה לבית־כנסת וששם היו מתפללין הישראלים בהלולבים, וכמנהג של אנשי ירושלם „קורא ק"ש ומתפלל ולולבו בידו כו'" (סוכה מ"א:).

ח) ואילו בעזרה לא ידעתי אם היתה בכלל לשכה בתור בית־כנסת לתפלה וקריאה. כן אמנם הכהנים שהקיפו בהלולבין והערבות את המזבח יש לשער שהתפללו שם בקרבת המקום, כן גם משמר הכהנים עובדי העבודה ושעמדו בדוכן ע"ג מעלות האולם ולפעמים על הדוכן שבעזרת הכהנים (עי' רמב"ם תפלה פ"ט ה"ט והי"ד ועי' תפאר"י בקונט' חומר בקדש פ"ו אות י"ג), כמו"כ הלוים שעמדו בשיר — בטח התפללו בקרבת המקום, ויתכן שהיתה אמנם לשכה מיוחדת גם בעזרה לתפלה לקריאה ולברכות, וכן נראה מדאמר ת"ק (יומא ס"ט) שקריאת הכה"ג היתה בעזרה, שלדידי' חזן הכנסת לוקח כנראה הס"ת מהכנסת של העזרה (ולא פליגי ת"ק וראב"י אם הי' ביכנ"ס בעזרה אלא אם הקריאה היתה בעזרה) — עם כ"ז אין הכרח כלל שהי' ביכנ"ס מיוחד בעזרה ואפשר שהתפללו בלשכת הגזית הסמוכה לעזרה וכדברינו לעיל.

ד. בזמן הזה:

א) כבר אמרנו שלהרמב"ם והסמ"ג ופסק השו"ע — חיוב הבעור והודוי גם בזמן הזה.

הן אמנם בזה"ז הלא מפרישין בטומאה וכתיב לא בערתי ממנו בטמא ואמרי' לא הפרשתי בטומאה וכשהפריש בטומאה אינו יכול להתודות (מע"ש פ"ה י"ב ורמב"ם פי"א ט"ו ושו"ע של"א קמ"ו), ומה"ט כ' הח"א בשע"צ פי"א שאינו מתודה בזה"ז. אולם שפיר העיר הגאון האדר"ת זצ"ל בקונט' אחרית השנים פ"א א"כ למה נקט השו"ע לחיוב זה בזה"ז ולפיכך הוסיף הגאון הנ"ל שהאי דינא אם הפרישו בטומאה שאינו מתודה זהו מפני שעשה שלא כדין, ובזה"ז שא"א בלא"ה הר"ז „עשיתי ככל מצותיך" יעי"ש. בפרט לפי גירסת הגר"א „הא אם הבעירו בטומאה" שאין כאן איסור של הפרשה בטומאה. עוד הוסיף לנכון בס' השקפה לברכה מקור ל' שהאיסור של הפרשה בטומאה ודאי הוא רק בטבל טהור לא כן בטבל טמא שחייב להפרישו בטומאה, (וכבר דברנו בעה"י לעיל פ"ד בדין ההיתר להכשיר הטבל בזה"ז), ובזה"ז שפודין המע"ש בטומאה ולא מבערין בטומאה, אין כאן לא בערתי ממנו בטמא, ויעי"ש שהאריך עוד.

ב) ובזה"ז גם הבעור גם הודוי מדרבנן, דהרי כל עיקר חיוב תרו"מ בזה"ז (לפסק הרמב"ם והשו"ע) הוא דרבנן, ולא יתכן מה"ת חיוב בעור מעשרות ולא חיוב ודוי מעשרות התלוי בהבעור, והא דכ' הרמב"ם (מע"ש פי"א ד') „ובין בפה"ב ובין שלא בפה"ב חייב לבער" ר"ל ג"כ מדרבנן. והנה לפמ"ש הרדב"ז תרומות ריש פ"א בבאור דברי הרמב"ם „שלא בפה"ב" היינו קודם שנבנה הבית (מע"ש ספ"א) יש מקום לפרש גם כאן הכי. אולם אין זה מההכרח דהתם ריש תרומות מפורש דיבר הרמב"ם בנוגע מן ה ת ו ר ה, משא"כ הכא שפיר י"ל שמדבר מ ד ר ב נ ן, ועי' מנ"ח תר"ז.

ג) ומספ"ל בס' השקפה לברכה מקור י"ג בזה"ז שאין אוכלין המע"ש יהא הודוי ביו"ט ה ר א ש ו ן דבירושלמי משמע שאילולא המצוה לאכול ברגל הי' הודוי ביו"ט ראשון. ולענ"ד אי משום הא לא איריא דאין לשנות התקנה בפרט שבזה"ז הוא דרבנן וצריכים לנהוג כעין שנהגו מלפנים.

אלא שבכלל קשה לזוז מפסק השו"ע שהבעור הוא בערב יו"ט האחרון (אעפ"י שגם בעינינו מחוור יותר לשון הירושלמי שלא כגירסת הכ"מ). וא"כ עכ"פ הודוי הוא ביו"ט האחרון, והיינו בשביעי של פסח שהוא יו"ט אחרון האמור שם (ולא יו"ט של גליות — בחו"ל).

ד) והנה אין אנו נוהגים בודוי מעשר, וכבר חפש הגאון האדר"ת זצ"ל בקונט' אחה"ש למצא זכות על המקילין אפשר משום שסומכין על דעת הראב"ד או טעמים אחרים עי"ש. ואחרי כל זה לא מצא טעם מספיק, וכן הרב הגאון ר' יוסף הלוי (הי"ו) [זצ"ל] בספרו השקפה־לברכה שחובר כלו בנוגע למצוה זו ולא מצא גם הוא טעם מה שאינו נוהג בזה"ז, ומהראוי הי' לנהוג כן בבתי כנסיות בקריאה הידועה והמועתקה בקונט' אחרית השנה (ובירושלם על יד הכוהמ"ע), ולכהפ"ח בשביל הציבי לך ציונים.

פרק יוד.

הלאמת הקרקע של ירושלם

א. ירושלם לא נתחלקה לשבטים:

א) אם ירושלם נמסרה לשבטים מיוחדים (ליהודה ובנימין) או שנמסרה לכלל ישראל — הנה ביומא (י"ב.) ומגילה (כ"ו.) מחלוקת היא זו, דאמרו שם במאי קמפלגי ת"ק סבר ירושלם לא נתחלקה לשבטים ור"י סבר נתחלקה לשבטים ובפלוגתא דהני תנאי דתניא מה הי' בחלקו של יהודה הה"ב כו' וחלקו של בנימין אולם והיכל וקה"ק ורצועה יוצאה מחלקו של יהודה כו' והאי תנא סבר ירושלם ל"נ לשבטים דתניא אין משכירין בתים בירושלם כו'. וכעין מחלוקת כזו בת"כ מצורע סי' ע"ז וספרי ראה ט' וכ"ג. אולם סתמא דמתני' ובריתות וגמרות הן כרבנן של"נ לשבטים: בנגעים (פי"ב ד') סתמא דמשנה ירושלם אינה מטמאה בנגעים, וכ"ה בתוספתא שם, והוא מה"ט משום של"נ לשבטים, וכן סתמא דמתני' בסוטה (מ"ה:) ואין ירושלם מביאה עגלה ערופה ושם בגמ' דקסבר ירושלם ל"נ לשבטים, כמו"כ סתמא דגמ' בב"ק (פ"ב:) הביאה ברייתא החושבת ומונה הרבה דברים שאינם בירושלם מה"ט משום של"נ לשבטים, וכ"ה גם באבות דר"נ פל"ה, וכן גם סתמא דגמ' ביומא (כ"ג.) וסנהדרין (קי"ב:) וערכין (ל"ב:). ושם ביומא ובסנהדרין ובערכין פריך פירכא מדין זה כאילו הוא דבר מוסכם לכו"ע ול"א הא מני ר' יהודה (אף אמנם ביומא כ"ג העירו תוס' על זה ותירצו — הנה בסנהדרין וערכין לא מצאו לנכון גם להעיר ע"ז). וכן בירושלמי מע"ש (פ"ג ה"ג) אמר ר' יונה בדין הי' אפי' בתים שלה (של ירושלם) לא יטבילו שהן של כל ישראל.

וגדולה מזו מצינו בירושלמי ערלה (פ"א ה"ב) שפריך מר' יהודה על ר' יהודה ומשני התם אמר שמועתו (אני שמעתי) אבל הוא עצמו מודה גם הוא שירושלם לא נתחלקה לשבטים. וכ"פ הרמב"ם בכ"ד שירושלם ל"נ לשבטים בכל הני דברים המנוים בב"ק ועוד. ומעתה אין עוד כל תימה מה שבאדר"נ (פל"ה) הוסיף ר' יהודה בעצמו לומר אין משכירין מטות בירושלם (במגילה כ"ו. איתא זאת בשם ראב"צ).

ומהתימה מה שמצינו גם סוגיות בש"ס כהאי ברייתא מה הי' בחלקו של יהודה וגם הרבה אמוראים דברו בזה: בזבחים (נ"ג: ונ"ד.) אמרו: וקרן מזרחית דרומית לא הי' לה יסוד מ"ט אר"א לפי שלא היתה בחלקו של טורף ושם בכל הסוגיא מדברים רבים עפ"י שיטה זו דאר"ש כו' מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה אמר ר' לוי כו' רצועה היתה יוצאה בחלקו כו', וארנב"י כו', ואמוראים עוד. והתם (נ"ד) ואב"א גמירא דסנהדרין בחלקו של יהודה ושכינה בחלקו של

בנימין כו׳ מצאנוה בשדה יער זה בנימין, וכן כל הסוגיא דשלהי זבחים (קי״ח:) שהסנהדרין בחלקו של יהודה ושכינה בחלקו של בנימין, וכ״ה בב״ר צ״ט. אף אמנם תוס׳ ביומא (י״ב:) תירצו דאפי׳ למ״ד ל״נ לשבטים י״ל דהא דלא הי׳ יסוד בקרן דרומית מזרחית לא משום שלא הי׳ בחלקו של טורף אלא שהכי גמירי שלא לעשות שם יסוד (כמו״כ י״ל גם בשיטת הרמב״ם שאף שפסק של״נ לשבטים מ״מ מביא דלא הי׳ יסוד בקרן דרומית מזרחית) — עכ״פ סתמא דתלמודא הלא אומרת גם בזה את הטעם משום שלא הי׳ בחלקו של בנימין. וכן תמה זקננו רבנו התוי״ט שם בנגעים מה שסתמא דתלמודא בזבחים דלא כסתמא דמתני׳ ובסתמא דשאר סוגיות, והניח בצ״ע.

ב) אכן מלבד הסתירות הנראות כאן בין הסוגיות — הנה גם עצם מחלוקת זו של ר׳ יהודא ורבנן הפליאה אותי עד מאד: בקרא יהושע (ט״ו ח׳) כתיב שירושלם הי׳ הגבול בין יהודה לבנימין, ושם הלאה (ט״ו ס״ג) כתיב וישב היבוסי את בני יהודה, והלאה שם (י״ח כ״ח) מנה הקרא את „היבוסי היא ירושלם״ בין ע ר י ב נ י מ י ן, וכן בשופטים (א׳ כ״א) נאמר וישב היבוסי את בני בנימין, והוא עפ״י משז״ל שעיקר העיר היתה לבנימין וחלק נמשכה מנחלת יהודה לתוך ירושלם והמקדש, ובארנו לעיל (ח״ב פ״א ב־ג) שאעפ״י שלא הורישו את היבוס בשביל השבועה מאברהם לאבימלך ישבו אתו יחדיו, בני יהודה בדרומה ובני בנימין בצפונה של העיר, כל אחד בחלקו שנפל בגורלו. א״כ הלא מבואר בקרא שאמנם נמסרה לב׳ השבטים האלה. וכנגד זה, גם אא״ל שנשאר מקום המקדש לחלק של שבט אחד אחרי שכל ישראל מצווין לבנות את הבית וצריך המקום להיות שייך לכלם, ומאת ה׳ היתה זאת שנסבה שבועה מאברהם לאבימלך כדי שלא יכלו להורישם וירכש דוקא בכסף מלא, כדי שיהי׳ קנין כספי ולא קנין של כבוש (וכמש״ל שם ח״ב פ״א ג־ה), ויקנהו דוד המע״ה מאת ארונה היבוסי, וכסף זה גבה מכל השבטים, חמשים שקלים מכל שבט ושבט, כאמור בזבחים (קט״ז:) ובספרא נשא (ו׳ כ״ו) וספרי ראה ט׳ ופדר״א פל״ו וילקוט יהושע כ״ח.

ובכן לא ידעתי לפרש מהות המחלוקת של ר׳ יהודא ורבנן, מכיון שנראה מקרא שנפל הגורל לב׳ השבטים ושניהם ישבו בתוכה ומכיון שסו״ס נקנה אח״כ המקום מכסף כל ישראל ובעד כלל ישראל, הרי לכו״ע נמסרה לב׳ השבטים ואח״כ הוחזרה לכלל ישראל, ותו במה פליגי ר״י ורבנן?

ג) והנה בתוס׳ ב״ק (פ״ב: ד״ה ואין) אמרו שאליבא דרבנן ירושלם לא נתחלקה גם מלכתחלה דאם מתחלה נתחלקה למה היו חוזרין וקונין אותה אח״כ בדושנה של יריחו דרק בנוגע למקום המקדש אמרי׳ שאף שבתחלה נמסר לשבטים היו מוכרחים לקנותו אח״כ ולמסור תחתיו דושנה של יריחו. ומדברי תוס׳ אלה יוצא שלרבנן לא נמסרה מעולם ירושלם לב׳ השבטים ותהי רק עיר גובלת בין

התחומין של יהודא ובנימין, וממילא לא הי׳ צריכין למסור תחתיו דשנה של יריחו, ואפי׳ אם נאמר שדוד המע״ה בקנותו את גורן ארונה קנה את כל עיר היבוס (כאמור בפדר״א ובילקוט יהושע ומובא לעיל שם ח״ב פ״א ג־ה) — הי׳ קנין זה רק כלפי היבוס שלא יהי׳ המקדש וירושלם קנין של כבוש (שע״ז היתה השבועה מאבימלך לאברהם, כאמור שם), אבל להוציא את העיר והמקדש מרשות השבט היחיד לרשות כלל ישראל לא הי׳ צריכין כלל אליבא דרבנן משום שמעולם לא נמסרה ליהודה ובנימין. ולדעת ר״י הנה מלכתחלה נמסרה העיר ירושלם ובכללה מקום המקדש לב׳ השבטים האלה וקנין דוד מהיבוס הוציא מרשות היבוס בקנין כסף כנ״ל ולהוציא את מקום המקדש מרשות שבטי יהודה ובנימין לרשות כלל ישראל — נתנה תחתיו דושנה של יריחו, אולם ירושלם העיר נשארה אליבא דר״י לרשות ב׳ השבטים.

ועד״ז ובאופן אחר קצת — גם ברש״י יומא שם, דאליבא דת״ק כתב (בד״ה ואין) קסבר לא נתחלקה לשבט יהודה ובנימין אלא כל השבטים שוין בה, ואילו בדברי ר״י כתב נתחלקה לשבטים אלא מקום מקדש בלבד שכשקנה דוד את גורן כו׳. הרי גם רש״י אומר שאליבא דרבנן לא נמסרה מלכתחלה לשבטים וכאשר כתב מפורש במגילה „דס״ל ל״נ לשבטים ולא נפלה בגורל לא ליהודה ולא לבנימין״ ואילו אליבא דר״י אומר שנמסרה לשבטים אלא שקנה אח״כ את מ ק ה מ״ ק (ולא גם עיר היבוס), ומדלא הזכיר רש״י אליבא דר״י מדושנה של יריחו משמע מדבריו שגבית הכסף מכל השבטים הוציאה את מקוהמ״ק גם מרשות ב׳ השבטים לרשות כלל ישראל, וכ״מ בספרי ראה (כ״ג) בדעת ר״י „שר״י אומר הכסף מכל שבטיכם ומקום בית הבחירה משבט אחד״, ועד״ז שם בספרי ט׳.

ד) ותהדר קושיתנו אם לרבנן לא הוטלה ירושלם בגורל כלל ולא נמסרה לב׳ השבטים — מה שייטי׳ של יהודה ובנימין לישיבת היבוס היא ירושלם, ולמה התנחלו שם זמן רב בטרם קנה דוד את הגורן (ואת העיר), ומדוע כתב הקרא בין ביהודה ובין בבנימין שלא יכלו להוריש את היבוס (ובשביל השבועה כדאמרו חז״ל) משמע שאילו יכלו היו הם המורישים, ודוחק גדול הוא לומר שבשביל שנשארה בין התחומין התישבו הגובלים בתוכה לפי שעה עד זמן שתרכש לכלל ישראל והא דכתיב לא יכלו להורישם זוהי לא רק בשביל השבועה אלא גם בשביל שאין זו שלהם. עוד קשה לפמ״ש תוס׳ בב״ק אליבא דרבנן שאילו נמסרה ירושלם מלכתחלה לב׳ השבטים לא היו צריכין לחזור ולקנותה — א״כ יש להתקשות כך גם אליבא דר״י בנוגע במקהמ״ק ולהפך, למה היו צריכין מלכתחלה להטיל את מקהמ״ק בגורל ולהנחילו לב׳ השבטים הלא ידע יב״נ שיהי׳ לכלל ישראל ויצטרכו לחזור ולקנותו ולא היו צריכין להטילו בגורל כלל,

ואלא תאמר כדי שתשאר הזכי׳ לבנימין וליהודה שתשרה השכינה בחלקם, היינו מה שנפל בגורלם, א״כ תו תאמר כך גם לרבנן בנוגע לכלל העיר ירושלם (המקודשה מכל אר״י והנקראת גם „לפני ה״" לכמה דברים, ולרמב״ם נקראת לפיכך גם היא בשם מקדש) — שנפלה בגורל השבטים ושאח״כ המירו אותה בדושנה של יריחו.

ה) והנלע״ד שאפי׳ לרבנן של״ג לשבטים נתנה עכ״פ לב׳ השבטים לבית דירה כמו לקנין פירות, ולפיכך ישבו בתוכה יהודה ובנימין, כ״א בחלקו הוא, וכנראה גם כבשוה כדכתיב שופטים א׳ ח׳, אלא שלא הורישו את היבוס בשביל השבועה, והא דכתיב (שופטים שם) „ויכוח לפי חרב" שם לא נזכר היבוס כי אם „ירושלם" דברצועה ההיא שבחלק יהודה ישב תושב אחר, ועם היבוס ישבו יחד, אלא שהי׳ היבוס תחת רשות ישראל כמבואר בסוף שמואל שארונה אדון היבוס הכיר את דוד בתור מלך הארץ ויהי נכנע תחתיו. והא דאמרו „לא נתחלקה" ר״ל לא נמסרה לחלקם ממש בתור קנין גוף, גם הא דכ׳ רש״י במגילה „לא נפלה בגורל לא ליהודה ולא לבנימין" ר״ל נמי שלא הוטלה בגורל ככל שאר הגורלות לחלקם ממש.

תדע שאם תאמר לרבנן לא נמסרה ירושלם כלל לשום שבט ולא הי׳ לה בעלים מיוחדים כיצד תפרנס הברייתא דאין משכירין בתוכה בתים (שכל עיקר הוכיחו ביומא ומגילה שירושלם לא נתחלקה לשבטים מברייתא זו) — אם לא שייכה לשום שבט מי המה הבעלים שנצטוו שלא ישכירו בתיהם בירושלם? עוד יותר תמוה מדתניא בברייתא (ב״ק ועוד) „אין הבית חלוט בה" היינו שאין מוכרין בה בית לחלוטין, הרי יש להבתים בעלים שיכולים למכרם ומי המה המוכרים? ואם אפשר למכור בתים (לא לחלוטין) מדוע דוקא להשכיר אינו יכול? אע״כ הוא אשר דברנו שאפי׳ לרבנן יש להבתים בעלים לכל זמן שאינם דרושים לכלל ישראל וממילא יש קנין ומכירה להקרקע והשקעת הקרקע מעין קנין פירות (עמ״ש בעזהי״ת הלאה סעיף ב׳), והא דאינו יכול להשכיר באר רש״י במגילה (שם כ״ו.) אין משכירין בע״ב את בתיהם לעולי רגלים אלא בחנם נותנין להן ונכנסין לתוכן עכ״ל, הרי מפורש כתב שאין משכירין לזמן שדרוש לכלל ישראל ברגל.

ומעתה מחלוקת ר״י ורבנן היא אם נמסרה ירושלם לחלקם או לבית דירה, כעין המחלוקת בערי הלוים אם נתנה לחלקם או רק לדירה כמדובר בע״ה לקמן סעיף ב׳. ומכיון שלרבנן נתנה ירושלם רק לדירה הי׳ מסתבר לומר שאליבייהו לא היו צריכין לתת דושנה של יריחו תחתי׳ כנראה מתוס׳ ב״ק — אחרי שאפי׳ ירושלם העיר לא נמסרה אלא לדירה מכ״ש מקום המקדש, שאפי׳ אם נאמר שהתנחלו גם בו עד הזמן שידרש הרי ודאי התנחלו בו רק עד הזמן שיוחזר לכלל

ישראל ולא הי׳ מן הצורך לתת עבורו דושנה של יריחו, רק אליבא דר״י שנפלה ירושלם לגורלם ולחלקם ממש הוצרכו לתת תמור מקהמ״ק דושנה של יריחו, וירושלם נשארה לחלקה. אולם בספרי לא נראה כן: סתם ספרי ר״ש, והוא ס״ל בספרי (ראה) כרבנן ומ״מ בספרי בהעלותך (ל״ב) אומר שנתנה דושנה של יריחו לבנימין עי״ש, והנראה משם שאפי׳ לרבנן נתנה דושנה של יריחו תמור מקהמ״ק כדי להוציא אף מקנין השמוש, ודברי תוס׳ ב״ק צע״ק.

ואחרי שגם אליבא דרבנן התנחלו יהודה ובנימין בירושלם, לוא יהא לבית דירה ולפירות, תו יש לאוקמי הברייתא מה הי׳ בחלקו כו׳ גם לדידהו. ותו ל״ק גם מה שסתמא דסוגיא בזבחים (נ״ג ונ״ד) מדברת כלה ממה הי׳ בחלקו של יהודה ובנימין.

ונתישבה לי בזה עוד קושיא גדולה שנתקשיתי בה: באדר״נ פל״ה מדבר התנא שם הכל בשיטת רבנן שירושלם לא נתחלקה, ומנה שם כל הדברים הנאמרים בירושלם משום של״נ לשבטים והביא גם הא דאין משכירין בתוכה בתים, ולא עוד אלא מפורש הוסיף שם עוד: „כתוב אחד אומר באחד שבטיך וכתוב א׳ אומר מכל שבטיכם באחד שבטיך זה שבט יהודה ובנימין מכל שבטיכם זו ירושלם שכל ישראל שותפין בה״, הרי כל הפרק מדבר שם שירושלם לא נתחלקה, ובכ״ז מסיים שם „מה הי׳ בחלקו של יהודה כו׳״, ואיך הרכיבו את דברי ר״י עם דברי רבנן יחדיו? אלא הוא הדבר שגם לרבנן יש לאוקמי האי מה הי׳ בחלקו כו׳.

ו) אלא שלפי״ז עלינו להבין א״כ כיצד הוכיחה הסוגיא דיומא ומגילה שהני תרי ברייתות פליגי אהדדי ושהאי ברייתא דמה הי׳ בחלקו כו׳ ס״ל כר״י שנתחלקה לשבטים.

אולם כד נוסיף לדייק אפ״ל שהאי אוקימתא ביומא ומגילה לא בדוקא היא וגם לא בהכי קיימה במסקנא: התם פריך משתי ברייתות אהדדי אם ביכנ״ס מטמא בנגעים ומשני הא ר״מ והא רבנן ואבע״א הא דאית בה בית דירה הא דלית בה בית דירה ואבע״א הא דכרכים הא דכפרים, ואחר תי׳ בתרא זה פריך תו ודכרכים אין מטמא והא אר״י אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד הא ביכ״נ אפי׳ דכרכים מטמא, ומ״ט לא פריך פירכא זו רק על אבע״א זה ולא גם אקמייתא, אכן תוס׳ הקשו שם עוד למה לא תרצו דאתיא כר״מ האומר שביכ״נ מטמא בנגעים, ויש להוסיף עוד בקושיא מה דייקו הא בתי כנסיות מטמאין הלא בתי כנסיות שיש בהם דירה כן אמנם שמטמאין ואחרי שבכלל מקדש גם הת״ב יכולנו לדייק רק על ביכ״נ שיש בו דירה שמטמא ומה כאן קושיא (ועד״ז הקשה בטו״א במגילה ולא תירץ כלום).

ונלענ״ד לתרץ חדא בחברתה, שלכן פריך רק אחרי האבע״א בתרא משום

שאבע"א זה מקיים כל הברייתות רק אליבא דרבנן (כמ"ש תוס' שם ביומא) ושכל ביכנ"ס שמדובר בברייתות הוא בלית בהו בית דירה, ולכן שפיר פריך הא יש לדייק מכאן שביכ"נ מטמא וא"כ ע"כ או דלא כרבנן או שמדברים גם מביכ"נ שיש בו בית דירה, (והא שתירצו בתוס' שר"י היינו בר פלוגתי' דר"מ — עדיפא הוסיפו, אבל איה"נ שאינם מתנגדים לסברתנו). ובשביל פירכא זו שינו לשון ר' יהודא „אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד" היינו מקומות המקודשים בכללם בתי כנסיות, וירושלם שפיר מטמא, וא"כ ר' ורבנן דפליגי אם ירושלם מטמאה בנגעים ע"כ לא שפליגי במהות קדושה כזו של ירושלם אם היא בכלל אחוזתכם (כהס"ד וכמ"ש תוס' שם ביומא ד"ה במאי) אלא באם ירושלם נתחלקה לשבטים, ועפי"ז אמרו במאי פליגי כו' ובפלוגתא דהני תנאי כו', שהברייתא מה הי' בחלקו ס"ל כר"י ובריתא דאין משכירין בתוכה בתים ס"ל כרבנן. אולם במסקנא שחזרו מהאבע"א זה מדפריך תו ודכפרים מי מטמא כו' וסיימו מחורתא כדמעיקרא, היינו או כתי' קמא הא ר"מ והא רבנן או כתי' בתרא הא דאית בית דירה כו' — תו י"ל שחזרו גם מלשבש לשונו של ר"י ונשאר בגירסא הקודמת „אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד", ואליבא דתי' ראשון הא ר"מ והא רבנן י"ל שר"י כר"מ ס"ל ואליבא דתי' שני הא דאית בית דירה כו' הא דדייקת הא בתי כנסיות מטמא אה"נ ביש בו בית דירה שמטמא.

ז) ועפי"ז אין עוד הכרח שישנה בכלל מחלוקת כזו בין ר"י לרבנן באם ירושלם נתחלקה לשבטים להמסקנא שנשארה לשונו של ר"י כדמעיקרא „אני לא שמעתי אלא מקום מקדש", ומחלוקת ר"י ורבנן היא אם קדושה כזו של ירושלם היא בכלל „אחוזתכם" וכמ"ש תוס' ביומא בהס"ד, (בפרט לפמ"ש בירושלמי ערלה פ"א ח"ב שר"י אמר רק מה ששמע הוא והוא עצמו ס"ל גם הוא כרבנן שנתחלקה לשבטים).

ונרויח בזה לתרץ גם הקושיא של הגאון האדר"ת זצ"ל בהגהה לספר משנת ר' בנימין מע"ש פ"א שמתקשה בסוף סנהדרין (קי"ב:) שמתיב רב יוסף על הא דאמר ר"ח דבגבולין ד"ה פטור מהא דתניא מע"ש וכתבי הקדש יגנזו אילימא בירושלם מי הוי עיר הנדחת כו', ואחרי שר' יהודא הוא דאמר מע"ש ממון הדיוט ולדידי' ירושלם נתחלקה לשבטים איה"נ שהוי עיה"נ, ומעין זו מתקשה הטו"א בס' שאגת ארי' הנדפס מחדש על יומא מ"ה מתיב רב יוסף לישני הא מני ר"י היא דאמר נתחלקה לשבטים ואין לנו מיעוט למעט ירושלם מעיר הנדחת. ולדברינו הנ"ל שגם ר"י בעצמו הודה בזה לרבנן ניחא.

ח) אכן לפרש"י שם שגם בהס"ד פליגי ר"י ורבנן בנתחלקה לשבטים (דלא כמ"ש תוס') ותו אנו נשארים גם בהמסקנא שפליגי בהא — נצטרך לומר שסתמא דזבחים (נ"ג ונ"ד) חולקת על סתמא דסוגין ביומא ומגילה, דאילו כאן

אמרו שהברייתא מה הי׳ בחלקו כו׳ היא דלא כרבנן ואילו התם בזבחים ס״ל שזו גם לרבנן מכיון שאף לדידהו היתה עכ״פ ליהודה ובנימין לבית דירה ולפירות.

ואפ״ל עוד (עפ״י פרש״י) שמפאת קושיתנו שהקשינו מה דייקו הא בתי כנסיות מטמאין והלא ביכ״נ שיש בו דירה איה״נ שמטמא — צ״ל שהבינו בדברי ר״י „אני לא שמעתי אלא מקום מקדש״ שר״ל דוקא מ ק ד ש, היינו מהעזרה ולפנים שאין שם בית דירה, וס״ד שרק מקום מקדש ממש לא נתן לחלקם אבל הה״ב כמו ירושלם ניתן לחלקם אליבא דר״י, וא״כ גם ר״י ס״ל שלא נתנה לחלקם ממש אלא לקנין פירות דלא מסתבר שהה״ב נשאר לחלקם, ולפ״ז רבנן שס״ל שלא נתחלקה היינו שלא נמסרה להם כלל אף לפירות (והקרא מציין רק הגבול שבין יהודה לבנימין „וצלע היבוס וגו׳״, וב׳ השבטים התישבו בירושלם סמוך לגבולם לא בתור חלקם אלא כבמקום הפקר, אף שזה דחוק בקרא וכמש״ל), ולכן דייקו א״כ ביכ״נ אפי׳ שאין בו בית דירה כמו מקום המקדש שמטמא, וע״ז תרצו אימא „מקום מקודש״ ר״ל לא שמשבש לשונו אלא שהאי מקום מקדש המכוון הה״ב שגם הוא נקרא מקדש והא דהוסיף כאן „מקום״ (שבכה״ג נקרא עפי״ר מקום המקדש ממש) ר״ל המקום המקודש, ומכיון שגם הה״ב אינו מטמא אעפ״י שיש בו בית דירה הה״נ גם ביכ״נ שאין בו בית דירה שלא גריעי מהה״ב, וע״ז מסיימי א״כ במאי פליגי, ר״ל אם גם הה״ב אינו מטמא וירושלם שפיר מטמא לר״י ע״כ דעתו שירושלם נתנה לחלקם ממש ורבנן הוא דס״ל שנתנה לדירה ולפירות, ובהא קיימי (עפ״י פרש״י) שלא חזרו בהמסקנא מהאי מילתא. וכ״ה בספרא שהוא מקיים מחלוקת ר״י ורבנן באם נתחלקה לשבטים (במצורע ובראה) ושם במצורע (ע״ז) נשאר בלשון זה של רי״א אני לא שמעתי אלא מקום מ ק ו ד ש בלבד.

ט) ונשארתי בתימה רק על מה שראיתי בספרי (ראה ע״ג) שממעט ירושלם שאינה נעשית עיה״נ מדכתיב „לשבת פרט לירושלם שלא נתנה לבית דירה״, והלא אפי׳ לרבנן הוכחנו שנתנה לבית דירה (מדאמרו שאין הבית חלוט בה ומדאמרו שאין משכירין בתוכה בתים, בפרט שרש״י עצמו כתב שאין משכירין בתוכה בתים „לעולי רגלים״ — מוכח שיש בעלים להבתים). ובסוגין דבבלי נתמעטה ירושלם מדכתיב „עריך״ ולא מן „לשבת״.

עתה השגתי לראות את הספר היקר „שיח יצחק״ על יומא לאחד מגדולי הספרדים הקדומים, מפלפל שם גם הוא בהסתירות מהסוגיא דזבחים על שאר סוגיות ובריתות ומתני׳ ומביא גם מהספרי, כמו״כ העיר ממשמעות המקרא שנמסרה ליהודה ובנימין, ומתרץ זאת בשתי דרכים: הדרך האחת: שלכל הדעות נמסרה מלכתחלה ירושלם לב׳ השבטים והמחלוקת היא אם נשארה לחלקם או לא, למ״ד לא נתחלקה הכונה שלא עמדה בחלוקה דלבסוף נתנו דושנה של יריחו

במקום ירושלם והמקדש שהיו דרושים לכל ישראל, או שבני יהודה ובנימין הפקירו חלקם לכל ישראל ולא הוצרכו לתת דושנה של יריחו זולת לבני בנימין שהי׳ עיקר המקדש בחלקם, ומ״ד נתחלקה לשבטים הכונה שעמדה לעולם בחלוקה. והא דהוכיחו ביומא ומגילה מהברייתא מה הי׳ בחלקו כו׳ שהיא כר׳ יהודה — זוהי מדאמרו שם והי׳ מצטער בנימין הצדיק לבולעה כדכתיב חופף עליו כל היום ואם איתא שלבסוף נתנוהו לכל ישראל למה הי׳ מצטער, ומכיון שגם לרבנן נתנה ירושלם תחלה לחלקם שפיר נקטו בזבחים האי ברייתא מה הי׳ בחלקו כו׳ שזוהי לכו״ע, זולת מה שהצטער בנימין הי׳ רק אליבא דר״י. הדרך השני׳ אוחז כדרכנו אנו בעזה״י שכל המחלוקת היא אם נתנה לדירה או לחלקם ממש ולרבנן נתנה רק לבית דירה ובשעת הגורל כך הותנה דמי שתפול ירושלם בחלקו תהא לו לבית דירה לא לאחוזה ממש.

והנה תירוצו הראשון אעפ״י שלכאורה מרווח יותר — איננו מתקיים לענ״ד, ותמיהני על גאון ודיינא רבא שכמותו שלא העיר מהראי׳ הגדולה שהבאנו בעזה״י שגם לרבנן ע״כ נשארה העיר ירושלם לדירה ולפירות מדאמרו אין הבית חלוט בה ש״מ שיש בה קנין ומכירה וכן מדאמרו אין משכירין בתוכה בתים ש״מ שיש להם בעלים בפרט לפרש״י שאין משכירין לעולי־רגלים. ומדחזי׳ שגם אח״כ נשארה לבית דירה לרבנן ע״כ המחלוקת היא אם נתנה לחלקם או לבית דירה וכתירוצו השני שהוא הנכון. ומדלא טרח הגאון בעל שיח יצחק זצ״ל לבאר עפ״י תירוץ זה א״כ ממה הוכיחו ביומא ומגילה שהברייתא מה יהא בחלקו כו׳ היא דלא כרבנן — מסתמא דעתו שהסוגיא דזבחים פליגא על סוגיא דיומא ומגילה וכדברינו לעיל בשיטת רש״י.

ולא זכיתי להבין כאן דברי רבנו הרשב״א בחדושיו למגילה (כ״ו.) הוא הקשה אדמותיב לי׳ מר׳ יהודא לסייע מת״ק דאמר אין ירושלם מטמאה בנגעים והה״נ בתי כנסיות, ותי׳ דאיכא למימר דילמא שאני ירושלם שלא נתחלקה כלל מעולם וכעין מקדש לר״י אבל ביכנ״ס שעשאוהו משלהם כו׳. משמע מדבריו שגם אליבא דר״י (לכהפ״ח בהס״ד) הי׳ המקדש מעולם של רבים וא״כ אליבא דמאן נפרנס את הברייתא מה הי׳ בחלקו כו׳? ואליבא דמאן אמרו באדר״נ ובספרי נשא ובילקוט ברכה שנתנה דשנה של יריחו לבנימין בשביל מקוהמ״ק?

ב. הרכוש הפרטי בירושלם (ובערי מקלט):

א) העולה ממה שאמרנו, שבעצם היתה בירושלם הלאמת הקרקע, לאמר, הקרקע עצמה היא רכוש כלל ישראל, ובעלים פרטיים היו רק לזכות הדירה ושמוש הקרקע. ובזכות זו שמשו הבעלים בכל ימי השנה וזכות זו יכלו למכור ולהשכיר, ובזמן הרגל שהעיר דרושה לכלל ישראל (הבעלים הכללים) — נכנסים

עולי הרגל בהבתים כאדם הנכנס בתוך שלו, (ולדעת רשב"ג אף אין משכירין המטות, משום שבעלי הדירה השתמשו בהקרקע להעמדת המטות בכל ימי השנה).

ב) ומהו הכח של הרכוש הפרטי? הנה לפי המובן הפשוט הר"ז זכות קנין פירות, ונפ"מ לדין בכורים (אם עבר וזרע או נטע בירושלם או שקנה שדה זרועה ונטועה של נכרי) שאם אמרי' ק"פ כקנין הגוף דמי מביא וקורא ואם לאו מביא ואינו קורא, כסוגיא דגטין (מ"ח. ועוד), וכן לדין ודוי מעשר שאם כקנין הגוף דמי מתודה ודוי מעשר.

ולכאורה גרוע כאן אפי' מקנין פירות, דכל ק"פ בא מתוך הקנאה של גוף הקרקע „כדקל לפירותיו" שבעל הקרקע מקנה לו את קנין הפירות הבא מתוך הקרן של הקרקע, לא כן הכא שמלכתחלה לא הורישו את היבוס מירושלם (בכונה מראש כדברינו לעיל ח"ב פ"א ועוד) ויעדוה לעתיד בשביל כלל ישראל, אלא שנתנה ליהודה ובנימין (גבולי העיר) רק לדירה — אפשר שבכה"ג אין כאן הקנאת קרקע לפירות דאין לעצם הקרקע בעלים.

וכ"ת א"כ כיצד אפשר למכור ולקנות בתים בירושלם הלא אמר רבא שכ"מ שאמר ידור פלוני בבית לא אמר כלום עד שיאמר תנו בית זה לפלוני וידור בו (ב"ב קמ"ז: והה"נ בבריא כמ"ש הרמב"ם מכירה פכ"ג וטוח"מ רי"ב) — זו ל"ק דוקא באומר ידור פלוני אין בו ממש לחול ע"ז קנין, אבל במקנה הבית לדור אף אם אינו מקנה לו מהקרקע ולא גם גוף הבית חל הקנין, ואפי' במקנה פירות שדה (לא שדה לפירות) יש שחל הקנין כי על כן לא כתב הרמב"ם (מכירה פכ"ג) וטוח"מ (רי"ב) חילוק בחלות הקנין בין מקנה שדה לפירות לבין פירות שדה, עי"ש כ"מ וסמ"ע חו"מ שם וקצוה"ח ועוד. ובכלל מצינו אפי' בגרוע מק"פ שחל קנין כגון למשל מ"ש תוס' בב"ב (כ"ז. ד"ה לא) באילן אחד אליבא דר"מ או מ"ש תוס' (שם נ': ד"ה קסבר) בק"פ דבעל ועוד כהנה.

ואמרתי להסתייע שאין כאן אפי' קנין פירות משש ערי המקלט אליבא דכו"ע ומכל ערי הלוים אליבא דר"מ: דהנה במע"ש (פ"ה משנה י"ד) אומר ר"מ כהנים ולוים אינם מתודים ודוי מעשר שאין להם חלק בארץ ואין יכולים לומר האדמה אשר נתת לנו, ורי"א יש להם ערי מגרש, ואמרו ע"ז בירושלמי (שם) שר"מ לשיטתו שס"ל ערי הלוים רק לבית דירה נתנו והרוצחים שגלו שם אין מעלים שכר ללוים, ור' יוסי בשיטת ר' יהודא שלחלקם נתנו והגולין מעלין שכר ללוים, וכמשנה דמכות (י"ג.) מעלין היו שכר ללוים דברי ר' יהודא ר"מ אומר לא היו מעלין להם שכר, ומסיים שם בסוגיא אלא אמר רבא מחלוקת בארבעים ושתים עיר, אבל בשש ד"ה לא היו מעלין להם שכר. נמצא שכל ערי הלוים לר"מ ושש ערי מקלט לכו"ע — שוות לירושלם שנתנו לדירה ואין מעלין שכר בדבר ובזמן שהן דרושות לכלל ישראל, וגם שם בערי הלוים

ודאי אין המכוון שאין הלוים יכולין להשכיר כלל את בתיהם דהא אף למכור יש להם רשות, כדכתיב וערי הלוים בתי ערי אחוזתם גאולת עולם תהי׳ (בהר כ״ה), א״כ גם שם הי׳ יכולים למכור ומכ״ש להשכיר (בינם לבין עצמם או גם לישראל עי׳ ערכין ל״ג), וע״כ גם שם הנה גוף הקרקע שייך לכלל ישראל וללוים הי׳ רק הזכות לדור ולהשכיר או למכור את אותו זכות הדירה.

ונתקשיתי לכאורה הלא ר״מ לשיטתו ס״ל קנין פירות כקנין הגוף דמי (גטין מ״ח וב״ק צ׳) ומ״ד ק״פ כקה״ג הלא מביא וקורא ויכול לומר האדמה אשר נתת לנו ומ״ט אר״מ שהלוים לא היו מתודים, אם כקנין הגוף דמי הרי יש להם חלק בארץ. כמו״כ נתקשיתי גם לר׳ יוסי ור׳ יהודא, דאילו כאן בירושלמי אמרו שלפיכך מתודים משום שלחלקם ניתנו, א״כ תפשוט מינה שס״ל קנין פירות לאו כקה״ג, ואילו התם בב״ק אמרו שר׳ יוסי ספוקי מספ״ל אם ק״פ כקה״ג, וגם בשיטת ר׳ יהודא לא החליטו שם בגטין מה דעתו בזה ועי״ש תוס׳ (כ״ח. ד״ה ר״י). ולפיכך עלתה על דעתי לומר שאפי׳ בערי המקלט (שהיו גם בעלים מקנים) לא נתנה הדירה אף בכח של ק״פ אלא כמו „פירות שדה״. ומכ״ש בירושלם שלא היו לה מעולם בעלים.

ג) שבתי וראיתי שאין שום סברא לומר שחזקת הלוים בעריהם היתה גרועה אפי׳ מקנין פירות. ואדרבה ודאי הי׳ להלוים גם קנין גוף בהבתים, כדכתיב (בהר) „בתי ערי אחוזתם״ „אחוזת עולם״ ועוד, ורשות היתה להם להשקיע ולהוסיף בבנינים. ואפי׳ הבתים שהיו אז בעת נתינת הערים להלוים היו עכ״פ (גם למ״ד „דירה נתנו״) לא פחות „מבית לדירה״ וכמימרא דר״נ (ב״ב קמ״ז), וכמו קנה אילן או בית בלי קרקע שאמרי׳ כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע אעפ״י שלא קנה מעצמם הקרקע כסוגיא דב״ב (פ״ז.) וטוח״מ (קצ״ג). ולא עוד אלא אפי׳ בהקרקע עצמה הי׳ להם כמובן אפילו הרשות גם לחפור בורות, וכל מי שיש לו רשות לשנות צורת הקרקע הר״ז לכו״ע כקנין הגוף, עי״ש טוח״מ, ועמ״ש בעזה״י הלאה בסעיף ג׳ ב׳.

וע״כ הא דאר״מ כהנים ולוים אינם מתודים לא משום דגרע מק״פ אלא אפי׳ אם עדיפא מק״פ אינם מתודים משום שאין זאת לדידי׳ נטילת חלק בארץ. ונטילת חלק בארץ אינה קשורה בקנין גוף. דמן האדמה אשר נתת לנו אנו ממעטים שני דברים: א) אם איננו הבעלים של אותה הקרקע שממנה גדלו הגידולים, ב) או אם אותם הבעלים אינם מנוחלי חלק בארץ, כגון גרים וכו׳, שבעלים כאלה אף שיש להם קרקע קנוי׳ מ״מ כיון שאבותיהם לא נטלו חלק בארץ אינם בכלל „האדמה אשר נתת לנו״, שבזו כלולה הנתינה לאבותיהם באי הארץ. [ראה שם סוף מע״ש. והא דאמרו בבכורים (פ״א ד׳) הגר אינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבעת לאבותינו ולמה ל״א משום שלא נטלו חלק בארץ —

עמ"ש ע"ז תוס' ב"ב פ"א דהכונה בבני קיני שנטלו חלק בארץ, ועי' גם תוס' אנשי שם וחדושי מהרי"ח שם במשנה]. ומה"ט גם במקרא בכורים אמרו (בכורים פ"א) שאין קורין גר ואשה וכו', ואליבא דר"מ הה"נ כהנים ולוים שאין קורין מקרא בכורים וכדמוכח גם מרמב"ם בכורים פ"ד ה"ג, ועי' כ"מ שם והגהת הרא"ש ברכות פ"ג ופוסקים ומפורשים עוד.

ופליגי ר"מ ור' יוסי בערי הלוים, אם לחלקם נתנו הרי נטלו חלק בארץ, ואם רק לדירה נתנו אין זו נטילת חלק בארץ, וכי על כן אמר ר"מ כהנים ולוים אינם מתודים ולא אמר אין מתודין בערי הלוים, דהכהנים והלוים הם שאינם מתודים בכל הארץ אפי' אם קנו שדה בערי ישראל והביאו פירות שדה ההיא (עי' במלאכת שלמה שם מע"ש פ"ח י"ד), אבל ישראל שקנה שדה בערי הלוים משמע ששפיר מתודה, ואילו לא הי' ללוים קנין גוף לא הי' להם הכח להקנות לישראל כח של קנין גוף.

ד) ולכאורה גם לר"י הדבר צב"ג: הלא במקרא מפורש כתוב: בארצם לא תנחל וגו' ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה (במדבר י"ח), לא יהי' לכהנים וללוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל (דברים י"ח), ובפ' מסעי (ל"ח) כתיב עוד: צו את בני ישראל ונתנו ללוים מנחלת אחוזתם ערים לשבת וגו' ואת הערים אשר תתנו ללוים את שש ערי המקלט וגו' ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר וגו', וכן יוצא מהפסוקים ביהושע ט"ו־כ'. הרי מפורש כתיב שאין ללוים נחלה אלא רק מתנה שנתנו להם בנ"י עפ"י ה'. ומעתה מה חלוק בין בנות צלפחד לבין בני־לוי? אם אנו אומרים בבנות צלפחד שלא נטלו חלק בארץ באופן ישר כי לא להן נתנה אלא למורישיהן, כך גם הלוים נטלו מאת נותניהם, שבתחלה נפלו הערים בגורל לי"ב השבטים והן נתנון מתנה ללוים, כדכתיב ביהושע שם, וקשה למ"ד כהנים ולוים מתודים — מ"ש מתנה מירושה.

אכן ע"כ יש כאן ג' מושגים נפרדים: א) מושג „נחלה" האמור שם מונח ודאי לנחלת הגורל עפ"י ה' בעת חלוקת הארץ לראשונה, ושבט לוי איננו בכלל זה כי בחלוקת הארץ לא היתה לו נחלה. ב) ומ"מ הנה בערי הלוים שמלכתחלה עוד לפני החלוקה — נצטוו בני ישראל להבדילן אח"כ ולתתן ללוים ועל מנת כן נטלון תחלה שבטי ישראל, בהן שפיר פליגי ר"מ ור"י ר"מ ס"ל אחרי שבתחלה נפלו בגורל לשבטי ישראל והם שנתנו ללוים — הר"ז כמתנה משאר שבטים ולדעת ר"י מכיון שמלכתחלה ע"מ כן קבלו ישראל כדי לתתן ללוים נקראו גם הלוים מקבלי חלקם מצד עצמיותם הם — והרי גם הם נטלו חלק בארץ, והנם כמו „בני קיני" שמביאין וקורין לכו"ע משום שנטלו חלקם דושנה של יריחו וכדאיתא בתוספתא (המובאה בר"ש ורא"ש בכורים פ"א מ"ד). הגם שקבלוה

במתנה מהנוחלים אבל מכיון שקבלוה מצד עצמיותם הר"ז „חלק בארץ" (ודברי משנה ראשונה שם במע"ש האומר אפשר דהתוספתא כר' יוסי לא מובן לענ"ד ומפורש בירושלמי דלר"י שלחלקם נתנו הר"ז חלק בארץ). ג) ואשה הבאה מכח ירושה לכו"ע איננה מנוטלי חלק בארץ דהא אפי' הוא שנטל חלקו והיא באה מכח אבי' לא מצד עצמה.

ומעתה ל"ק כלל גם מה שלר"מ אין בלוים נטילת חלק בארץ דאפי' אם לדידי' ק"פ כקה"ג — עכ"פ עצם קנין הגוף של הקרקע לקוח מבעלים ראשונים.

ה) ומכיון שכך תו אין דומה ירושלם לערי המקלט. המובן „לדירה נתנו" הנאמר בערי המקלט — עדיף מהמובן „לא נתחלקה לשבטים" הנאמר בירושלם. דלשון הנאמר בערי הלוים „לדירה נתנו" לא נאמר בירושלם ולשון הנאמר בירושלם „לא נתחלקה לשבטים" לא נאמר בערי הלוים. ירושלם נשארה לתמיד לכלל ישראל גוף הקרקע שייך לכל האומה, משא"כ ערי הלוים שגוף הקרקע נתן ללוים בתור ערי אחוזתם אלא שהחסרון אליבא דר"מ משום שהם באי כח שבטי ישראל הנוחלים הראשונים.

ומובן מה שבספרי (ראה י"ג י"ג) אמרו „לשבת פרט לירושלם שלא נתנה לדירה" שר"ל שלא נתנה לדירה במהותה של „לשבת" (כמו ערי הלוים שנתנו לשבת), ואין ר"ל שלא נתנה ירושלם לדירה כלל דהרי ודאי לדירה נתנה ויכולים אפי' למכור זכות הדירה כמש"ל, אע"כ כמו שאמרנו. ובירושלמי מע"ש (פ"ג ג') רשב"ל אמר זאת אומרת ירושלם עשו אותה כו' אמר ר' יונה בדין הי' אפי' בתים שלה לא יטבילו שהם של כל ישראל. הרי גם הבתים אינם רשות יחיד מכ"ש גוף הקרקע. ולכן רק ירושלם נתמעטה משם „ארץ אחוזתכם" (ב"ק פ"ב ועוד) אבל ערי הלוים נקראים אחוזתם של הלוים. ומה שדמו בירושלמי (סוטה פ"ט) ערי מקלט לירושלם בעגלה ערופה ידובר אי"ה בסעיף שאח"ז.

ואף שבבחינה אחת גרוע קנין הלוים בערי מקלט יותר מבירושלם, שבערי מקלט אין שום זמן קבוע לזכות ישיבת הבעלים בבתיהם, בכל עת ובכל זמן עלולים להגרש מאחוזתם כשנקלטים רוצחים לשם, משא"כ בירושלם שלכהפ"ח יש זמן קבוע לבעלותו בכל ימי השנה לבד רגלים, ודומה בבחינה אחת לקנין לזמן, עוד גרועה חזקת הלוים שאם מתרבים הרוצחים נגרשים הבעלים לגמרי, וכמ"ש אור החיים פ' מסעי, משא"כ בירושלם לא גריעי הבעלים גם ברגל מעולי הרגלים, אולם בהבחינה האחרת ודאי אלימה חזקת הלוים שהיא נקראת אחוזתם (מלבד מה שעפי"ר לא רבו המקרים לקליטת הרוצחים ורוב הלוים לא נדחו מעולם מבתיהם). ובפרטות יבואר בע"ה החלוק מערי המקלט לירושלם — בסעיף שאח"ז.

ו) אולם עדין הדבר צריך תלמוד רב: לפי דברינו שמחלוקת ר"מ ור' יוסי

אם הנתינה ללוים היא בתור נטילת חלק בארץ או שהם באי כח הנוחלים הראשונים — ל"ל בירושלמי לתלות מחלוקת זו במחלוקת ר"מ ור' יהודא במכות „אם הי' מעלין שכר ללוים" הא אפי' אם גם ר"מ יודה שלחלקם נתנו והיו מעלין שכר ללוים מ"מ יכול לסבור שאינם מתודין משום שקבלו חלקם מנוחלי הארץ ואינם נחשבים נוטלי חלק בארץ.

אכן נסתגרנו כאן לראשונה בקושיא אחרת יותר עצומה: לדעת רב כהנא האומר שם במכות מחלוקת בשש אבל במ"ב העירות ד"ה מעלין להם שכר, הרי אפי' לר"מ יש להם עכ"פ מ"ב עירות ואמאי לדידי' כהנים ולוים אינם מתודים הא יש להם ערי מגרש?

וע"כ אליבא דרב כהנא אין המחלוקת של ר"מ ור' יוסי כאן במע"ש קשורה כלל בהמחלוקת דר"מ ור' יהודא במכות באם הרוצחין מעלין שכר ללוים, ואפי' אם גם ר"מ יודה שמעלין שכר ללוים יכול לסבור שאין הלוים מתודין משום שחלקם הם קבלו מנוחלי הארץ. ואליבי' פליגי ר"מ ור' יוסי בהא דאמרנו לעיל: דעת ר"מ שאחרי שהלוים קבלו את עריהם מאת שבטי ישראל נוחלי הארץ הרי לא הלוים הם שנטלו חלק בארץ, ולר"י מכיון שמלכתחלה ע"מ כן קבלו ישראל את נחלתם שיתנו אותן העירות ללוים נקראים גם הלוים עצמם מנוטלי חלק בארץ. והמחלוקת דר"מ ור' יהודא במכות אליבא דרב כהנא בשש ערי המקלט — מחלוקת אחרת היא אם הרוצחין היו צריכין לשלם שכר ללוים, ד"מ ס"ל „לכם לכל צרכיכם" ולא היו צריכין לשלם שכר ור' יהודא ס"ל „לכם לקליטה" לא לכל צרכיכם, והיו מעלין שכר ללוים. ומובן מה שבדברי ר"כ נאמר שפליגי אם דרשי' לכם לקליטה כו' ולא באם לדירה נתנו כו'.

והא דתלו בירושלמי במע"ש את המחלוקת של ר"מ ור' יוסי בהמחלוקת דר"מ ור' יהודא במכות אם לדירה נתנו או לחלקם נתנו — זוהי אליבא דמסקנת רבא, שעפי"ז ר"מ האומר כהנים ולוים אינם מתודים לשיטתו שאין הרוצחין מעלין שכר ללוים כי לדירה נתנו ללוים ולא לחלקם, ור' יוסי שס"ל כהנים ולוים מתודין כר' יהודא שהיו מעלין שכר ללוים משום שלחלקם נתנו.

קצורם של הדברים: שהכל מודים שלא נתנו העירות להלוים בתור נחלה אלא בתור מתנה מנוחלי הארץ כדכתיב בקרא פעמים אחדות. ואליבא דרב כהנא, מחלוקת ר"מ ור' יוסי במע"ש היא אם נתינת הערים להלוים מחשיבה אותם להקרא „נוטלי חלק בארץ", ומחלוקת דר"מ ור"י במכות מחלוקת אחרת היא באם לכם לקליטה או לכל צרכיכם. ואליבא דרבא אם נתנו העירות לחלקם היו הכל מודים שנקראים נוטלי חלק בארץ אחרי שמלכתחלה ע"מ כן קבלון ישראל, אלא שלדעת ר"מ נתנו העירות להלוים רק לדירה ותלוי' המחלוקת במע"ש באותה המחלוקת במכות אם היו מעלין שכר ללוים, וכאמור בירושלמי במע"ש.

ז) וכדי להשלים את באור הענין עלינו לדעת עוד דבר עיקרי. מתי נתנו העירות ללוים אם מיד שנכנסו לארץ או לאחר ירושה וישיבה. ולכאורה ודאי מסתבר שנתנו ללוים לאחר ירושה וישיבה דהלא כן מפורש כתוב בקרא שישראל נתנו את העירות ללוים, ואילו קבלון קודם ירושה וישיבה הלא נטלו הלוים את חלקם לא משבטי ישראל. אולם מחלוקת היא זו בין התוספתא והירושלמי לבין הספרי: בתוספתא וירושלמי דמכות פ"ב אמרו שהבדיל יהושע את העירות להלוים מיד בכניסתו לארץ אלא שלא קלטו עד אחר ירושה וישיבה. ובספרי (מסעי) עה"פ והקריתם לכם ערים „אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר כו'" והי' מקום לומר אפשר שר"מ ור"י פליגי בפלוגתת התוספתא והספרי, דעת ר"מ כהספרי שנתנו להם אחרי ירושה וישיבה ולכן לא הם שנטלו חלק בארץ, ודעת ר"י שקבלו העירות מיד בכניסתן א"כ לא קבלו חלקם משבטי ישראל ולכן נקראים נוטלי חלק בארץ. אולם לא רב כהנא ולא רבא (במכות) ולא הירושלמי במע"ש אומרים ככה: רב כהנא אומר שפליגי בלכם לקליטה ורבא אומר שפליגי אם לדירה נתנו או לחלקם נתנו (וכהירושלמי) ולא אמרו שפליגי אם קבלו העירות קודם ירושה וישיבה או אח"כ.

בכל אופן תסתער עכשיו עוד קושיא גדולה: כיצד אפ"ל שקבלו העירות קודם ירושה וישיבה ולא משבטי ישראל הלא מפורש כתוב בקרא ולא יהי' לכהנים חלק ונחלה וגו' ונחלה לא יהי' לו וגו', ונצטוו בנ"י לתת משלהם להלוים.

עוד קשה הרבה אם קבלו העירות קודם ירושה וישיבה כיצד ס"ל לר"מ שלא נטלו חלק בארץ, ולא מבעי לרב כהנא שדעת ר"מ היא אחרי שקבלון מישראל הר"ז כירושה שבודאי קשה, אלא אפי' לרבא (וכהירושלמי) בטעמא דר"מ משום שלדירה נתנו ג"כ קשה אם קבלו העירות קודם ירושה וישיבה הרי לא קבלו משבטי ישראל אלא מנחלת ה' וכיצד אפ"ל שלדירה נתנו ולמי איפוא נשאר קנין גוף הקרקע?

ומשום גודל הקושיא, מוכרחים אנו לומר שאפי' להתוספתא והירושלמי האומרים שהבדיל יהושע את העירות קודם ירושה וישיבה, היינו רק ההבדלה הבדיל אותן אז שתהינה מיוחדות לקליטה, אבל לא שנתנו אז להלוים, והנתינה ודאי היתה אח"כ משבטי ישראל, וכשם שהקליטה היתה לכו"ע לאחרי ירושה וישיבה כך גם הנתינה להלוים היתה לכו"ע אחר ירושה וישיבה. ועפי"ז תו י"ל שאין כאן בכלל מחלוקת בין התוספתא להספרי: לכו"ע ההבדלה היתה מיד בהכניסה לארץ, והנתינה והקליטה אחרי ירושה וישיבה.

ותמיהני שלא מצאתי עד עתה מי שיבאר את הענין הקשה הזה מכל צד. ולפענ"ד צדקנו בס"ד בכל מה שחדשנו כאן בעזה"י.

ג. חלוקים בדינים עוד בין ירושלם לעיר מקלט:

לפי המבואר בסעיף הקודם הנה לרב כהנא ודאי אין להשוות ערי מקלט לירושלם, ירושלם גוף הקרקע נשאר לכלל ישראל ואילו ערי מקלט נתנו מתנה גמורה ללוים לחלקם, אלא שעם כ"ז אליבא דר"מ אינן נקראים „נוטלי חלק בארץ". ואפי' לרבא האומר שדעת ר"מ היא שגם ערי מקלט לדירה נתנו אכתי עדיפה קנין לוים בעריהם מהקנין בירושלם ועכ"פ נקראות „ערי אחוזתם" משא"כ ירושלם שנתמעטה מ„אחוזתכם".

אולם בירושלמי סוטה (פ"ט ה"ב) בדין עגלה ערופה אמרו אמנם שגם ערי מקלט תלויות במחלוקת זו שאם לחלקם נתנו מביאות עגלה ערופה ואם לדירה נתנו אינן מביאות. משמע שאם לדירה נתנו הן דומות לירושלם. והי' צריך להיות לפי"ז ששש ערי המקלט לכו"ע ולר"מ כל ערי הלוים יש להן דיני ירושלם מהדברים הנאמרים בה „משום שלא נתחלקה לשבטים", ה"ה ארבעת הדברים: אין הבית חלוט בה, ואינה מביאה עגלה ערופה, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מטמאה בנגעים.

אולם כאשר נוסיף לעיין בזה בעזה"י נמצא שכשם שחלוקות הן ערי הלוים מירושלם במהות הרכוש כמש"ל, כך חלוקות גם בדינים אלה.

א) בדין הראשון איה"נ שאין הבית חלוט גם בערי הלוים, דמקרא מלא הוא „וערי הלוים בתי ערי אחוזתם גאולת עולם תהי' להם", וכן תני בערכין (ל"ג:) הכהנים והלוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם (וכגון שנתנו להם עיר חומה בטרם שנסתרה החומה וכדאוקמי שם). ויש לתמוה לכאורה א"כ למה צריכין בערי הלוים לקרא „גאולת עולם תהי' להם" תפ"ל שאין הבית חלוט להן משום שלא נתחלקו לשבטים ויתמעטו מאותו המיעוט שנתמעטה ירושלם? ובשלמא לר"י צריך הקרא למ"ב העירות אבל לר"מ מאי איכא למימר? ואחד מגאוני הזמן בירושלם כאשר הצעתי לפניו קושיא זו חוה לי את דעתו שמקרא זה שאב ר"מ את שיטתו, ואילולא הקרא לא הי' אומר שלדירה נתנו. וזה דוחק כמובן.

ועפמ"ש לעיל ניחא שהמובן לא נתחלקה לשבטים נאמר רק בירושלם לא בערי המקלט דירושלם לא נתנה בגוף הקרקע שלה לשום אחד ולכן לא נקראת „אחוזתכם" משא"כ ערי הלוים שנתן גוף הקרקע להלוים (אפי' לר"מ אליבא דרבא) ולכן נקראות „אחוזתכם". ומעתה חלוקות הן בהרבה גם בזה: בירושלם שאמרו „אין הבית חלוט בה" זהו מצד חסרון זכות הבעלות בהקרקע, שאין בכחם למכרה לצמיתות (ואף לא הבית כמ"ש בירושלמי מע"ש פ"ג ג'), ואין כאן כח מקנה לצמיתות „לקונה אותה לדורתם", וכמ"ש הרמ"ה ז"ל (מובא בשטמ"ק ב"ק שם פ"ב) „קסבר ירושלם אינה מתחלקת לשבטים ומאן מקני לי'", וכ"כ היש"ש שם „שאין בני ירושלם יכולין להשכיר כו' שהקרקע אינה שלהם", ובערי

הלוים מה שנגאלין לעולם הוא לא מצד חסרון כח המקנה אלא אדרבה מצד יפוי כח הבעלים עפ״י גזירת התורה שאינה יוצאה מרשות הלוים לצמיתות. ולכן לא דוקא על בתים אלא אפי׳ בשדות ומגרשיהם (שבערי החצרות אין נגאלות מיד) נגאלות לעולם. ושפיר צריכין לקרא וערי הלוים שגאולת עולם תהי׳ להם.

ב) ובדין עיר הנדחת בערי הלוים הנה הרמב״ם כתב אמנם (ע״ז פ״ד א׳): אין אחת מערי המקלט נעשית עיה״נ שנאמר באחד שעריך ולא ירושלם נעשית עיה״נ לפי שלא נתחלקה לשבטים, והראב״ד משיג ע״ז והתימה על הרמב״ם גלוי׳ כאן: הלא פסקי׳ כר״י שמעלין שכר ללוים ולחלקם נתנו (ולפיכך גם פוסק הרמב״ם כהנים ולוים מתודים (מע״ש ספי״ד) וכ״פ בנוגע לבכורים שכהנים ולוים מביאין וקורין מפני שיש להם ערי מגרש — בכורים פ״ד ג׳ ועי״ש פי׳ הרדב״ז) — ולמה פוסק כאן שאין ערי מקלט נעשות עיה״נ? וא״ל שהרמב״ם מפרש כפי׳ תוס׳ במכות מעלין שכר היינו מס וארנוניא ולא כפירש״י שרוצחין משלמין שכר דירה ללוים — דמלבד מה שבירושלמי מפורש אמרו שר״י לשיטתו שלחלקם נתנו, הנה גם הרמב״ם מפורש אומר (רוצח פ״ח י׳): ומה הפרש בין ערי מקלט לבין שאר ערי הלוים כו׳ ורוצח הדר בערי מקלט אינו נותן שכר ביתו ובשאר ערי הלוים נותן שכר לבעה״ב, הרי מפרש כפירש״י שהרוצחין מעלין שכר ללוים, וכ״נ גם בפיה״מ בספ״ב דמכות. וע״כ הא דכ׳ הרמב״ם בשמיטה „שבט לוי אעפ״י שאין לו חלק בארץ כו׳״ ר״ל אעפ״י שאין לו נחלה באופן ישר כאשר קבלו שאר השבטים. וזו גם כונת הרדב״ז בכורים פ״ד ג׳ במש״ש בזה״ל: וקמ״ל דאע״ג שישראל נתנו להם כו׳ מ״מ מגרש הערים שלהם היא ושפיר מצי למימר אשר נתת לי כי במצות ה׳ נתנה להם עכ״ל. וכ״ז כמש״ל בסעיף הקודם שאף לר״י שס״ל שיש להם חלק בארץ אין זו נחלתם וכדכתיב בקרא ונחלה לא יהי׳ לו וגו׳.

ותהדר הקושיא אם לחלקם נתנו אמאי נתמעטו מעיה״נ. ורציתי להדחק שהרמב״ם אומר כך רק על שש ערי המקלט, אבל מה אעשה ולשונו „אין אחת מערי המקלט כו׳״ מוכיח שאומר כך על כל מ״ח ערי הלוים, וכלשונו בה׳ רוצח פ״ח שמכנה את כלן בשם ערי מקלט.

תו״ר בסדר למשנה על הרמב״ם שם בע״ז מביא המקור להרמב״ם מילקוט מסעי תשפ״ז שדרש „תהינה״ שלא נעשית עיר הנדחת. ומעריך לחוד לא הוי ידעי׳ למעט אלא ירושלם שמסתבר טפי. ובס׳ עבודת המלך (מהגאון ר׳ מנחם קרקובסקי זצ״ל) על הרמב״ם שם בע״ז מביא ג״כ דרשת הילקוט ומתמיה שלא הביא הרמב״ם דרשת „תהינה״, עוד מתמיה שבעיה״נ לא כתיב „באחד שעריך״. והביא נוסחת מעשה רוקח „באחת עריך״ ומוסיף שהרב ב״ג אמר לו שראה כת״י הנמצא בברלין כתוב הגירסא ברמב״ם „אין אחת מערי המקלט נעשות

עיה"נ לפי שלא נתחלקה לשבטים", והיינו ג"כ מקרא דעריך כמו שנתמעטה ירושלם.

כאשר דברתי בענין זה עם הרב הגאון כו' מוה"ר יוסף זוסמנוביץ (שליט"א) זצ"ל הי"ד (בעודו בישיבתנו הק' ע"ח) הגאב"ד סלבודקא אמר לי שלדעתו ס"ל להרמב"ם כהתוספתא מכות (פ"ב א') והירושלמי שם (פ"ב ו') שערי המקלט הופרשו מיד בבואם לארץ, אלא שלא קלטו עד אחרי ירושה וישיבה, ומכיון שהופרשו קודם חלוקת הארץ, אינן בכלל עריך, ולפיכך ממעט הרמב"ם גם אותן מן "עריך". אולם הספרי במסעי (ל"ה ט') האומר עה"פ והקריתם לכם ערים שאחרי ירושה וישיבה הכתוב מדבר ומשמע שאחר ירושה וישיבה הכין את הערים (אף שבפי' חסדי דוד מהסס לאוקמי גם דברי הספרי כהתוספתא) הרי א"א למעט את ערי הלוים מן "עריך" שהרי היו בכלל עריך ונתנו אח"כ ולכן ממעט הספרי (ספרי זוטא מסעי תשפ"ז) את ערי המקלט מדין עיה"נ מן "תהינה".

ואני בעניי שבארתי בעזה"י שאפי' להתוספתא מהירושלמי לא נתנו העירות ללוים אלא אחר ירושה וישיבה ולפי מה שאמרנו שערי המקלט חלוקות מירושלם, ובהם לא נאמר שלא נתחלקו לשבטים וכמש"ל — נ"ל שהרמב"ם ממעט ירושלם בדין עיה"נ מהמיעוט שישנו בספרי (ראה ע"ב) "לשבת שם פרט לירושלם שלא נתנה לבית דירה" וכבר הבאנו לעיל שלשון זה א"א לפרש פשוט דהא ודאי נתנה לדירה אלא שר"ל שלא נתנה לדירה במושג של "לשבת", כמו וירשתה וישבתה שהוא ירושה וישיבה, וא"א למעט ממיעוט זה גם ערי מקלט שהן הלא ודאי נתנו גם לשבת שהרי הן נקראות בתורה "אחוזת הלוים", ואפי' הופרשו קודם ירושה וישיבה הלא הן עכ"פ אחוזת הלוים ומכ"ש בבחינת "לשבת", וכן מפורש כתוב ביהושע שנתנו להלוים "לשבת" (יהושע י"ד ד') ולכן צריכים למעוט אחר, וניחא יותר עפמ"ש בסדר למשנה שנתמעטו מן "תהינה".

ד) וביותר נפלא מאתנו דין עגלה ערופה בערי הלוים: הנה ירושלם נתמעטה מעגלה ערופה דכתיב באדמה אשר ה' א' נותן לך לרשתה, וירושלם לא נתנה לירושה פרטית. ומהו הדין בשש ערי המקלט (או בכל ערי הלוים אליבא דר"מ) לא מצינו ברמב"ם ובש"פ. והנה בירושלמי סוטה פ"ט ה"ב מצינו אמנם שגם דין עגלה ערופה בערי מקלט תלוי באם לדירה נתנו אין מביאות עגלה ערופה. וכנראה כל הספק שם בירושלם רק לגבי מ"ב ערי הלוים שבמחלוקת היא (ר"מ ור"י) אם לחלקם או לדירה נתנו אבל שש ערי המקלט שלמסקנת רבא לכו"ע לדירה נתנו — אין ספק שאין מביאות ע"ע. ובמל"מ רוצח פ"ט ה"ד העיר אמנם על הרמב"ם בדבריו אלה: "אם הי' קרוב לערי המקלט עי' ירושלמי סוטה פ"ט" ור"ל ששם בירושלמי מבואר שאם לדירה נתנו — דומות הן לירושלם.

ובס' סדר למשנה (שם ע"ז פ"ד א') מתקשה ומפלפל מה שהרמב"ם לא

הביא דין זה שגם ערי המקלט אין מביאות עגלה ערופה (והביא דברי רבנו הפר"ח שהעיר ג"כ ע"ז, ודבריו בזה תמוהים), ואומר מדהזכירו בסוטה ובב"ק רק מירושלם שאינה מביאה ע"ע ולא הזכירו ערי מקלט ש"מ שגמ' דידן ס"ל שערי מקלט לא נתמעטו מדין זה ולכן לא הביאו הרמב"ם. וטעמא דמילתא אחרי שבדין עיה"נ ישנם תרי מעוטי א' מדכתיב עריך (או כמ"ש בספרי מדכתיב לשבת) ב' כדאמרו בספרי זוטא (ילקוט) מדכתיב „תהינה" ואוקמי להו חדא למעט ירושלם וחדא למעט ערי מקלט, — א"כ בע"ע שיש רק מעוט אחד אין לנו למעט אלא ירושלם שמסתבר טפי עכ"ד.

ולפענ"ד הוא אשר דברנו וביארנו לעיל שחלוקה ירושלם מערי המקלט במהות הרכוש: שירושלם לא היתה „לירושה ולישיבה" ליהודה ובנימין, כמבואר בקרא יהושע ט"ו: והיא נתמעטה ממהות „אחוזה", משא"כ ערי הלוים שמפורש כתיב בהו „בתי ערי הלוים היא אחוזתם" ומה שאמרו גם בהן „לדירה נתנו" היינו כלפי זה שאין הרוצחין מעלין שכר, ואחרי שגמ' דידן (סוטה מ"ה: ב"ק פ"ב:) ממעטת את ירושלם מדין עגלה ערופה מדכתיב נותן לך לרשתה — רק ירושלם נתמעטה משם ירושה וישיבה (ומכ"ש לפמ"ש לעיל בשם הספרי שנתמעטה ירושלם מעיה"נ מדכתיב לשבת), ולא ערי הלוים, ולפיכך לא הביא הרמב"ם למעט עגלה ערופה בערי הלוים.

ה) ומעתה ניחא מה שלא מצינו בשום מקום למעט ערי מקלט מטומאת נגעים כמו ירושלם, ובכ"ד וכן ברמב"ם (טומאת צרעת פי"ד י"א) מעטו מטומאת נגעים רק ירושלם וחו"ל ובתי עכו"ם, ומוכח שערי הלוים שפיר מטמאין, וע"כ חלוקות הן אפילו שש ערי המקלט מן ירושלם. תו מצאתי שהעיר ע"ז הרב הגאון בעל שיח יצחק חיות זצ"ל (בן הגאון מוהרי"ץ חיות) על מכות שם ואומר שלפיכך נדו בתוס' דמכות מלפרש כפירש"י ופירשו שמעלין מס וארנונא משום שבאמת הרוצחים מעלין שכר, וכבר אמרנו לעיל שזו תימה דמוכח מירושלמי פשוט שהפירוש מעלין שכר כפירש"י והרמב"ם.

ולענ"ד צדקנו בדברינו לעיל שרק ירושלם נתמעטה מארץ אחוזתכם ולא ערי המקלט שנקראות אחוזת הלוים.

עתה הראו לי דבר מתמיה במלבי"ם (נחמי' ח' י"ד) האומר שם: שכשם שאין עושין סוכה ברה"ר (או"ח תרל"ז) כך אין עושין סוכה בירושלם מדינא מפני שאין הקרקע שלהם ושלפיכך לא עשו סוכות (מלבד הטעם הנאמר בערכין ל"ב:) עד בא עזרא בביאה שני' שאז רכשו שנית את אר"י וקדשוה שוב והתנו אז בתנאי ב"ד שיוכלו לעשות סוכות גם בירושלם וכן בכל רה"ר, והא דתניא בתוספתא (ב"ק פ"ו) „שתנאי ב"ד שיהיו מסככין ברה"ר" ר"ל שהוא מתנאי ב"ד של עזרא ובית דינו עכתו"ד.

ולענ"ד פשוט וברור שהיו יכולים ורשאים לעשות סוכות בירושלם גם בזמן הבית הראשון. חדא, שהרי עכ"פ היו שותפים בהקרקע של ירושלם ובקרקע של שותפות יכולים לעשות סוכה כמ"ש הריב"ש שזו עדיפה משאלה וכמובא שם בשו"ע או"ח תרל"ז. אכן אפי' אליבא דר"א שס"ל שאין יוצאין בסוכה שאולה גם לדידי' ברור הוא שיכלו לעשות סוכה בירושלם, דהרי עכ"פ לכו"ע נתנה ירושלם לדירה ולקנין ועדיפה מקנין פירות ובכל מה שאמרנו לעיל, והא דכתיב כי לא נעשה כו' ע"כ אנו צריכין לזה דרשת חז"ל שם בערכין.

פרק י"א.

הגידולים בפנים ירושלם

א. הגידולים לענין תרו"מ:

א) נסתפקתי לכאורה בגידולין שגדלו תוך ירושלם הקודשה — כגון שעבר וזרע או נטע בתוכה, או שקנה גידולין מנכרי ומרחם — אם חייבים בתרו"מ רק מדרבנן ככל פירות בזה"ז או שחייבים מה"ת. מי אמרינן כיון שקדושת הארץ בטלה בנוגע לחיוב תרו"מ — בטלה קדושה זו גם בירושלם, או דילמא כיון שקדושת ירושלם לא בטלה (כמ"ש הרמב"ם) ממילא לא בטלה אפי' קדושת הארץ שבה דאל"כ הר"ז בבחינת קדושת ירושלם בחו"ל.

והנה לשיטת הרמב"ם לא מבעי לי שאין הפרש בין ירושלם לכל ארץ־ישראל בנוגע לתרו"מ דלדידי' חיוב תרו"מ כמו חיוב חלה תלוי בביאת כלכם כמ"ש ספ"א דתרומות „שאין לך תרומה של תורה אלא באר"י ובזמן שכל ישראל שם שנא' כי תבאו ביאת כלכם כמו שהי' בירושה ראשונה כו'", ולפ"ז אף שקדושת הארץ לא בטלה מ"מ תרומה בזה"ז דרבנן. וכי קא מבעי לי להדעה שתרומה בזה"ז דרבנן משום בטול הקדושה של הארץ (כמובא לעיל רפ"ו) מי נימא שבבטול הקדושה של הארץ בטלה קדושה זו גם מירושלם או לא.

והנלע"ד שאפי' לשיטה זו אין הפרש בין ירושלם להארץ. דהא חיוב תרו"מ איננו משום קדושה אלא משום כבוש תדע שבמסכת כלים תני „אר"י מקודשת כו'" ולא הזכיר התנא כלל מחיוב תרו"מ גם לא מצינו שנתקדשה הארץ קדושת פה (כמ"ש לעיל ח"א). ועוד דהקדושה העצמית של אר"י היתה מימות עולם כמ"ש לעיל ח"א פ"א והכבוש רק הכשיר את הקדושה לחיוב תרו"מ, ובאמרנו לא קדשה לעתיד לענין תרו"מ אין המכון שהקדושה בטלה בעצם אלא שבטלה בנוגע לחיוב המעשרות, וכלשון תוס' שם ביבמות (פ"ב:) „דלמעשרות לא קדשה הארץ לעתיד", ועד"ז למ"ד יש קנין לנכרי אמרו ג"כ „להפקיע ממעשרות", ולא לבטל עצם הקדושה. עוי"ל לוא אפי' הו"א שבטלה הקדושה של הארץ אין קדושת מחיצות קשורה בקדושת הארץ כאשר יפה העיר לי אחד מחכמי ישיבתנו ידידי הרב הגרש"א יודלביץ נ"י דהרי המשכן במדבר שהיתה בו קדושת שלש המחנות ולא היתה שם כלל קדושת ארץ.

וכל עיקר פקפקתי ראשונה לפמ"ש לעיל (ח"ב פ"א ג' ועוד) בשם פדר"א שדוד המע"ה בקנותו את הגורן קנה כל עיר היבוס ולא רצה שתהי' ירושלם בכבוש אלא בקנין, ומסתמא עשה כן כדי שלא תבטל הקדושה בכח הכבוש, שלפ"ז

לכאורה לא בטלה מירושלם אפי׳ קדושת הארץ גם בנוגע לתרו״מ. וא״ל שחיוב זה קשור בחיוב כל הארץ דהא חיוב תרו״מ הי׳ חל על כל מקום שנכנס גם טרם שנכבשה כל הארץ (ראה מ״ש לעיל רפ״ו בשם המנ״ח) וההנ״נ בגלות ישראל נשאר החיוב מהמקום שלא גלו.

אולם עכ״ז נשארים דברינו שדברנו שבבטול חיוב תרו״מ מן הארץ מה״ת בטל חיוב זה גם מירושלם משני טעמים, האחד: דחיוב זה שחל על כל הארץ ע״י הכבוש חל גם על ירושלם והקנין לא הוסיף תת כח על אותו המקום בנוגע לחיוב תרו״מ אחרי שלגבי זה אלים כח הכבוש ככח הקנין, ועוד שכבר הבאנו לעיל (פ״י ובח״ב פ״א) שגם ירושלם נכבשה, כדכתיב בשופטים א׳ אלא שלא יכלו להוריש את היבוס היינו לגרשו מהמקום בשביל השבועה מאברהם לאבימלך, א״כ ע״כ הי׳ הקנין של דוד רק בשביל קדושת המקום הדרושה להדברים הנאמרים „לפנים מן החומה״ אך לא לנוגע לחיוב תרו״מ שנתחייבה ירושלם כמו כל הארץ.

ולכן בכ״מ שדברו חכז״ל „מתרומה בזה״ז דרבנן״ לא אשתמט חד שיאמר שגם בזה״ז יתכן חיוב של תורה לתרו״מ כגון ירושלם. גם תוס׳ במכות י״ט וזבחים ס׳ ותמורה כ״א שהקשו קושיא גדולה אי קסבר לא קדשה לעת״ל היכי משכח״ל מעשר דאורייתא בזה״ז — לא מצאו עצה לתרץ אלא כגון במעשר שגדל לפני הבית.

אחר כתבי דברי אלה שמעתי שאחדים מגדולי ירושלם הקודמים צדדו אמנם לומר שבירושלם תרומה בזה״ז מה״ת. והגיד לי הרב ר׳ אלי׳ מרדכי אייזנשטיין (הי״ו) [ז״ל] מזכירו של חו״ז מו״ר הגאון רבי שמואל סלנט זצ״ל שגם מו״ר הגרש״ס חוה דעתו שלהרמב״ם שקדושת המקדש וירושלם לא בטלה אין מפרישין מגידולין של ירושלם על גידולין של חוץ לירושלם, ולפי מה שספר לי הרא״מ הנ״ל הגיד הגאון בעל קרן אורה זצ״ל למו״ר חו״ז הגרש״ס זצ״ל שגם הוא (הגאון בעל קרן אורה) כתב כן בכתביו. ואני בעניי אעפ״י שכמובן אינני כדאי לחלוק על רבותי — ברור לענ״ד שחיוב תרו״מ איננו קשור בקדושת ירושלם בפרט להרמב״ם שזה תלוי בביאת כלכם. עכשיו ראיתי גם בס׳ מנ״ח (רפ״ד) מפקפק גם הוא בשאלה זו ומתמה ואומר איך יתכן שבטלה קדושת הארץ בירושלם ותהא קדושת מחיצות כמו בחו״ל וכנגד זה אומר שתמוה ג״כ שיהא בזה״ז תרומה מה״ת בשום מקום מה של״נ כן בש״ס, ומצדד גם הוא לאחרונה שמצות התלויות בארץ אינן בגדר של קדושה עכתו״ד. ולענ״ד צדקנו בדברינו שמלבד מה שלהרמב״ם בזה״ז דרבנן לא משום בטול קדושה אלא בשביל שלא הי׳ (גם בזמן עזרא) ביאת כלכם — אף גם לוא אפי׳ להדעה שהוא משום בטול קדושת הארץ אין כאן קושיא מה שבכ״ז נשארה קדושת ירושלם בקדושת המחיצות וכמו שאמרנו.

ב) ומינה שלא דוקא ירושלם אלא אפי׳ אם נזרע הר הבית אין בגידוליו תרומה של תורה בזה״ז. אף אמנם הה״ב הוא ודאי קנין כספו של ישראל באשר קנהו דוד המע״ה מארונה היבוסי כמפורש בקרא, וכנראה מלשון הרמב״ם (תרומות פ״א ה׳) שק״ר בטלה ע״י הכבוש מפני שחזקתה באה ע״י הכבוש, א״כ הה״ב שהוא קנין כספי לא מועיל בו כבוש. אבל גם ירושלם לפמ״ש בפדר״א נכללה גם היא בהקנין מהיבוס ומ״מ העלנו לפענ״ד שבבטול קדושת הארץ זו המחייבת את התרו״מ בטל חיוב זה גם מירושלם והמקדש.

וידידי האב״ד הגרצ״פ פרנק (שליט״א) [זצ״ל] בשיחתנו בענין זה אמר מכיון שבגטין (ל״ח.) דרשו מן וישב ממנו שבי מלמד שקונה נכרי את ישראל (למעשה ידיו), משמע שכבוש מלחמה מועיל לא רק להוציא מחזקה של כבוש אלא אפי׳ מקנין כסף, ולפי״ז הרי פשוט שהכבוש מבטל גם את קנין הכסף. אולם לא כן דעתי בזה: הנה לכאורה הי׳ מקום לדברי הגאון הנז׳ רק לשיטת תוס׳ (שם גטין ד״ה אבל) „שקנאו בחזקה של כבוש מלחמה״ אבל לרש״י שפי׳ (שם ד״ה בחזקה) „שקנאו בחזקת יאוש כשהפקירו רבו כשנתיאש ממנו״ אין משם דמיון לנ״ד דבקרקע לא שייכה יאוש וכמ״ש גם רש״י בסוכה (ל׳: ד״ה בקרקע) שקרקע אינה נגזלת ואינה קנוי׳ לגזלן בשום יאוש דבחזקת בעלי׳ היא. אולם דברי רש״י אלה צב״ג, כיצד קונה השבאי בחזקת יאוש הלא באיסורא בא לידו. תו״ר בפנ״י שתמה גם הוא על רש״י והוסיף להקשות הא גם עבד נמשל לקרקע שאינו נקנה ביאוש והא דאמרי׳ בשמעתין דגיטין (ועי״ש ל״ט:) שיאוש מועיל בעבד היינו לגבי עצמו דלעצמו זוכה ביאוש ושינוי רשות לא כן לגבי אחרים, ונסתייע הפנ״י מפ׳ הגוזל (ר״ל בב״ק קי״ז שקרקע בחזקת בעלי׳ עומדת, ושם גם אמרו ועבדים הוקשו לקרקעות, וכן שם צ״ו וצ״ז ועוד, ויש קצת לפלפל), ובאר הפנ״י בפירש״י שע״י כבוש המלחמה הוי היאוש כהפקר גמור עי״ש.

אכן עלינו להבין את כל עיקר הדבר בין לפרש״י ובין לפי׳ תוס׳: לשיטת תוס׳ שכבוש מלחמה הוא קנין — ודאי צ״ב איזה כח יש לכבוש מלחמה, מה כחו של כבוש נכרים (לא בהיתר ולא ברשות ולא ביושר) לעשותו לקנין? ואפי׳ לפירש״י עפ״י באור הפנ״י שע״י כבוש המלחמה הוי היאוש כהפקר — במה נשתנה כאן הדין שכל יאוש אינו מועיל אף בלסטים מזוין שנתיאש לגמרי (ובכל גנב וגזלן מחלוקת ר״ש ורבנן אם בגזלן או בגנב מתיאש יותר) משום שבאיסורא בא לידו? ונלענ״ד שגם הכא בגטין מדובר מכבוש נכרי בדבר שגם הישראל לא קנהו אלא ע״י כבוש, שבכה״ג מועיל הכבוש להוציא מידי כבוש, וידוע מה שאמרו חכז״ל (מובא גם ברש״י בחומש) וישב ממנו שבי ששבו שפחה אחת, ואפ״ל שהשפחה באה לרשות ישראל ע״י השבי, גם י״ל שכל קניני עבדים ושפחות אינם אלא בתורת כבוש, ושפיר אמרו כאן בגטין דעבד שנשבה קונהו גם נכרי

מישראל למעשה ידיו, וגם רש״י שר״ל שע״י כבוש מלחמה הוי כהפקר ר״ל נמי בדבר שהי׳ ביד ישראל ע״י כבוש.

ואם כנים אנחנו בזה תו אנו חוזרים לדברינו שאין כח הכבוש יכול להפקיע את קנין הכסף של הה״ב או של ירושלם (עיר היבוס) לפמ״ש פדר״א והילקוט. אלא שמ״מ בטל חיוב תרו״מ של תורה גם מירושלם וגם מהה״ב משום שבבטול החיוב של הארץ בטל החיוב גם ממקום זה, וכמו שאמרנו.

ג) ואדרבה פקפקתי לאידך גיסא: אפשר שהזרעים הגדלים תוך ירושלם (ובהה״ב) פטורים לגמרי מתרו״מ, אחרי שלא נתחלקה לשבטים והקרקע שייכה לכלל ישראל והיא לא לזריעה נתנה, דאין עושין בה גנות ופרדסין — אין כאן לא תבואת זרעיך ולא דגנך ואין כאן על מי שיחל החיוב. כלל ישראל הבעלים של הקרקע אינם רוצים בזרעים כאלה שנזרעו שלא כדין, והזורע הלא אין הזרעים שלו דדינו כיורד לתוך שדה חברו שלא ברשות, אחרי שלא על דעת זו נתנה לו לדירה, וכ״ש לפמ״ש לעיל שגוף הקרקע לא נתנה לו כלל — שאין כאן בעלים להתבואה שיתחייבו בתרו״מ.

ד) עוד אפשר לפלפל בגידולי ירושלם (אלולא האסור לזרוע בתוכה או כשזרעו באסור) או אם נאמר שבזה״ז ליכא איסור זה מהא דאמרו בחולין (קל״ו.) מעשר אע״ג דכתיב דגנך דילך אין דשותפות לא כתב רחמנא מעשרותיכם אלא דגנך למאי אתא למעט שותפות נכרי, ושם הלאה: מעקה אע״ג דכתב רחמנא לגגך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא כי יפול הנופל אלא גגך למאי אתא למעוטי בתי כנסיות ומדרשות, וכ׳ רש״י „שאין חלק לאחד מהם כו״. והנה ירושלם למ״ד לא נתחלקה לשבטים השוו אותה בסוגיא דיומא (י״ב.) לביכנ״ס דכרכים (ועי״ש תוד״ה הא דכרכים ותוד״ה במאי) וגם שם כ׳ רש״י (בד״ה בכרכים) „והיא עשוי׳ לכל הבא להתפלל ואין לה בעלים מיוחדים״. נמצא שאפי׳ במקום שנתרבה שותפות נתמעט ביכנ״ס והה״נ ירושלם משום דאין זו שותפות אלא שהיא לכלל ישראל ואינה שייכה לשום אחד.

איברא שכל הסוגיא שם בחולין מדברת אליבא דר׳ אלעאי, כדאמר שם רבא מודה ר׳ אלעאי בתרומה אע״ג דכ׳ דגנך דידן אין כו׳ וכן שם כל הסוגיא אזדא אליבא דר״א אבל הת״ק שלא דריש צאנך למעט שותפות ישראל אלא למעט שותפות נכרי — אליבי׳ כל ישראל קרואים בלשון יחיד כדכ׳ רש״י (שם חולין קל״ה. ד״ה למעוטי) „אבל דישראל מיוחד לך קרינא הואיל ושניהם בני חיוב וכל ישראל קרוים בלשון יחיד״, ואין אליבי׳ לא הקושיא „גגך למאי אתא״ ולא התרוץ „למעוטי בתי כנסיות״.

אכן הרמב״ם הלא פוסק כהני מימראות: בתרומות (פ״ד ח׳) אומר: פירות השותפים חייבים בתרו״מ שנאמר מעשרותיכם אף שנים עכ״ל, הרי אילולא

הרבוי היינו פוטרים שותפות וכ״כ בדין פיאה (מ״ע פ״ג ג׳) „קרקע כל־שהוא חייבת בפיאה ואפי׳ של שותפים שנא׳ קציר ארצכם אפי׳ של רבים״, וכן בבכורה (בכורות רפ״ד) בהמת השותפין חייבת בבכורה לא נאמר בקרך וצאנך אלא למעט שותפות נכרי, וכן בציצית (פ״ג ד׳) אומר כסות של שני שותפים חייבת שנא׳ על כנפי בגדיכם לא נאמר כסותך אלא למעט שאולה וכן במעקה (רוצח פי״א ב׳) אומר בית של שני שותפים חייב במעקה שנא׳ כי יפול כו׳ א״כ למה נאמר גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות עכ״ל. הרי פוסק הרמב״ם כהני מימראות, וגגך בא למעט בכ״נ ששייכים להכלל. אמנם בראשית הגז (בכורים פ״ב ח׳) מזכיר רק בסתמא „ששותפות חייבת״ משמע קצת כרבנן, וא״ת משום שבהני מעורב חלק הנכרי עם חלק הישראל ול״ד לאינך דכמאן דפליגי דמי, תקשה מבכורה וכדומה, וכבר אמר רב ביבי בר אביי (שם קל״ז.) לתנייהו להני כללי דרבא מודה ר׳ אלעאי כו׳, ועי׳ כ״מ (רוצח פי״א ב׳) שלא לכל הדברים אמר רב ביבי „לתנייהו להני כללי״. וכ״ה בתוס׳ סוכה (כ״ז ד״ה כל) כהאי סוגיא דלך בא למעט שותפות (במקום שלא נאמר רבוי לשותפות) וכ״מ בריב״ש (סי׳ שמ״ז) ועוד.

ואין לדייק מה שממעט שם ביומא (י״א:) הר הבית והלשכות והעזרות מחיוב מזוזה מה בית שהוא חול יצאו אלו שהן קדש, משמע שאם היו חול היו חייבים במזוזה אף ששייכים לכלל ישראל ונקראים ביתך ושעריך (כמו סתם שותפים כפי שחייבים במזוזה שערי מדינה — ג. א.), ועוד מדמעטי׳ הה״ב והעזרות הרי ירושלם לא נתמעטה — זו ל״ק להמסקנא שמסיק „אלא מחורתא כדמעיקרא״, דלפי המסקנא בנוגע למזוזה עיקר החילוק הוא אם יש בו בית דירה לאין בו בית דירה, וכ״ה ברמב״ם וש״פ, ומוכח שם ברמב״ם שגם הה״ב והעזרות אעפ״י שהם קדש נתמעטו דוקא משום שאין שם בית דירה, דשאני חיוב מזוזה שהיא חובת הדר ותלוי׳ בדירה, ולכן לא נתמעטה ירושלם מחיוב זה דהרי עכ״פ דרים שם. ואפי׳ לפמ״ש בירושלמי מע״ש (פ״ג ג׳) אמר ר׳ יונה בדין הי׳ אפי׳ בתים שלה (של ירושלם) לא יטבילו שהן של כל ישראל — מ״מ יש שם חובת הדר בק״ו מהה״ב שאם יש שם דירה חייבת במזוזה. ולפיכך הביא רש״י (שם בחולין קל״ו.) עוד טעם אחרינא „ועוד שאינו בית דירה״, דלפי המסקנא ביומא בנוגע למזוזה תלוי׳ בדירה, וכן גם בנוגע למעקה תלוי׳ חובתה בחובת הדר וכדפסקי׳ שהיא חובת השוכר (רמב״ם שכירות פ״ו וטוח״מ שי״א ועי׳ פאה״ש סי׳ ב׳ ס״ק כ״ז) ולכן כ׳ הרמב״ם רוצח פ״ד בדין מעקה הטעם השני של רש״י שאינו בית דירה, ובאינך שאינם נוגעים לדירה נשאר טעם ראשון של רש״י.

נמצא דקנין צבור השייך לכלל ישראל אינו ענין של שותפות ואינו שייך לכאו״א. ולפיכך הרמב״ם האומר בכ״ד לרבות שותפות (בתרומות ובציצית ובמעקה)

נקט כגון „שנים" לאפוקי של הצבור שאין זו שותפות. והא דכ' בפאה (מ"ע פ"ב ג') „אפילו של רבים" ר"ל אפילו של שותפים רבים, שיש לכל או"א שיעור שותפות, אבל לא זו השייכה להכלל.

וראי' גדולה עוד לזה ממשנה דתמורה (י"ג.) הצבור והשותפין אין עושין תמורה, הרי מפורש שצבור אין זו שותפות. ויותר מפורש בתו"כ בחוקותי (מ"ט) ולא אוציא את של צבור ת"ל לא יחליפנו אוציא את של צבור ולא אוציא של שותפין ת"ל ולא ימיר, הרי צריך ב' רבוים מיוחדים לצבור ולשותפות (ועמ"ש מלבי"ם שאפי' אם השותפין בכלל אין הצבור בכללו), ולקמן סעי' ג' נביא עוד ראי' מהא דבעי' רבוי בערלה לרבות נוטע לרבים.

ה) אולם אחרי כ"ז ודאי חייבים גם הזרעים של ירושלם בתרו"מ, דבתרו"מ לא נאמר „שדך" אלא תבואת זרעך ודגנך, ומה לנו אם אין השדה שלו כיון שהזרעים והדגן והמרוח שלו — פשוט שחייב. ולא מיבעי לשיטת ר"ת (ב"מ פ"ח ד"ה תבואת) בלוקח קודם מירוח תבואת זרעך קרינא בי' שפשוט שיש כאן דגנך אלא אפי' להריב"ם שהלוקח קודם מירוח פטור — מ"מ בנ"ד אם הי' לו רשות לזרוע הרי הזרעים שלו ויש כאן תבואת זרעך, ולא גרע זה מהזורע שדה של הפקר שמכיון שזכה בהדגן ומרחן בחיוב חייב בתרו"מ. (גם הערוני ממ"ש בנדרים (נ"ח: שניא שביעית שאיסורו ע"י קרקע אבל מעשר דיגון הוא דגרם לי', וכמש"ש הר"ן ע"ש).

מכ"ש לפי מה שהעלנו לעיל (פ"י) שאפי' למ"ד ירושלם לא נתחלקה לשבטים הי' זכות ליושבי ירושלם למכור ולקנות שדות ובתים ולא גרע מזכות של קנין פירות (ואפשר עדיפא מקנין פירות) דהלא מפורש אמרו (לכו"ע) „אין הבית חלוט בה" ומוכח שיש זכות מכירה וקנין אלא שאינו חלוט, וכן מהא דאמרו אין משכירין בתים בירושלם וכ' רש"י במגילה (כ"ו.) בזה"ל: אין משכירין בעלי הבתים את בתיהם לעולי רגלים אלא בחנם נותנים להם ונכנסין לתוכן עכ"ל. (והביא הדברים גם בכ"מ בה"ב פ"ז י"ד) — ש"מ שיש בעלים להשכיר לכל השנה זולת לימי הרגל, וכן איתא בכמה מקראות שישבו בעיר היבוס יהודה ובנימין, ומבואר בכ"ד מה שהי' בחלקו של יהודה ומה הי' בחלקו של בנימין (בנוגע למקום המקדש). הרי מפורש שהי' זכות ובעלות בתנאים ידועים בעיר ירושלם גם למ"ד ל"נ לשבטים. ופלפלנו שם לעיל (פ"י) אם הי' זה רק קנין פירות או עדיף מזה. כמו"כ הארכנו לדבר בההפרש בין ירושלם לבין ערי הלוים (ראה שם). א"כ ודאי יש חיוב תרו"מ להזורע בירושלם (אם זרע באיסור בזמן הבית שאין עושין בה גנות ופרדסים או בזה"ז כשאין נוהג דין זה שעא"ז כבר דיברנו במקומו).

ומקופיא דנתי לפטור מתרו"מ מהא דאמרו בשבע שכבשו ושבע שחלקו

שלא נתחייבו בתרו"מ (תו"כ ריש בהר, וכתובות כ"ה. וב"מ פ"ט. ועוד) משום שהי' עדיין שייך לכלל ולא הי' חלק מיוחד לבעלים, ונדמה לכאורה שהה"נ בנוגע לירושלם למ"ד של"נ לשבטים. אבל אין זה דמיון כלל. מלבד מה שאמרנו שבירושלם הי' עכ"פ זכות בעלים — הנה התם (בטרם בא כאו"א לנחלתו) כשעדיין לא נתקיים „וירשתם וישבתם בה" לא הגיע עדיין החיוב כי תבואו, וכפמ"ש הרמב"ם ב„ביאת כולכם" תלוי הדבר, (וכ"מ מלשון הסוגיא דקדושין ל"ז.) הן אמנם ביומא שם (י"ב) פריך ודכפרים מי מטמא בנגעים והא תניא לאחוזה עד שיכבשו אותה כו' מי שמיוחד לו כו', הרי דימו דין י"ד שנה שלא חלקו לדין בתי כנסיות, ובתוס' ישנים כתבו: דברייתא זו פליגה אברייתא דלעיל המחייבת שותפות א"נ שאני הכא שלא נתברר חלקם מעולם עכ"ל. והנה לתירוץ הראשון שהך ברייתא פליגה הרי לא פסקי' כהך ברייתא, דהרמב"ם (ט"צ פי"א י"ד) פוסק בית השותפין מטמא בנגעים, ובשמיטה (רפ"י) הביא מאימתי התחילו למנות שמיטה לאחר י"ד שנה כו' ולא הזכיר שבעי' שיהא כאו"א מכיר שלו. אלא לתירוצם השני שלא נתברר חלקם מעולם שפיר י"ל הכונה ע"ד שאמרנו שאז עדיין טרם נתחייבו. בן מן דין כבר אמרנו שאין דמיון בין זל"ז, ירושלם גם למ"ד ל"נ לשבטים הי' בה זכות לבעלים מיוחדים. ומ"מ אין להקשות לתי' ב' של תוס' ישנים מה הקשו בגמ' משבע שכבשו לביהכ"נ דכפרים דגם ביהכ"נ כאלו לא נתברר חלקם לעולם, כשבונים בית כנסת מכספי הצבור.

ו) וקצת ראי' הבאתי ממשנה דמע"ש (פ"ג ז') אילן העומד לפנים מירושלם ונוטה לחוץ כו' מכנגד החומה ולפנים כלפנים כו', משמע שהמדובר מפירות אותו האילן שבירושלם שחייבים. וכן ראיתי מ"ש הצל"ח פסחים (המובא בסעי' שאח"ז) המדבר מפירות שגדלו תוך העיר ירוש' אם אמרי' בהם מחיצה לקלוט דרבנן בנוגע למע"ש הרי אומר גם הוא שגידולי ירושלם חייבים בתרו"מ.

וכשדברתי בענין זה עם ידי"נ הגרצ"פ פרנק (שליט"א) [זצ"ל] — העיר גם הוא ממשנה דמעשרות (פ"ב ה') להוכיח שתבואת ירושלם חייבת בתרו"מ: דאמר ר' יהודה מעשה בגנת ורדים שהיתה בירושלם והיו תאנים נמכרות משלש וארבע באיסר ולא הופרש ממנה תרו"מ מעולם, הרי מפורש שאילולא לקטו אחת אחת היו התאנים של גינת הורדים שבירושלם חייבות בתרו"מ. אמנם בראשונה אמרתי ע"ז פירכא דהרי ר' יהודה הוא דאומר שם מעשה בגינת ורדים כו' והוא לשיטתו ס"ל שירושלם כן נתחלקה לשבטים, אולם שבתי ואמרתי שאין זו פרכא, חדא דנראה ממתניתין שלא בא שם ר' יהודה לחלוק והר"ז כסתמא דמתני', ועוד דבירושלמי (פ"א דערלה) אמרו שר' יהודה כשהוא לעצמו ס"ל ג"כ ל"נ לשבטים והוא רק שמועתו השמיע וכלשונו „אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד". וכאן הלא דידי' אמר ותו יש הוכחה גם ממשנה זו.

ושאלתי לנפשי: מי הוא זה שהיתה לו הרשות „למכור התאנים מגינת הורדים"? גינה זו שהיתה מעת הנביאים הראשונים לצורך הקטורת — ודאי היתה שייכת לכלל ישראל כמו הר הבית, ואפילו לר' יהודה האומר שרק הה"ב נמסר לכלל ישראל וניתנה דושנה של יריחו תחתיו (וכדברינו בפרק הקודם), הנה גינה זו שהיתה לצורך המקדש גם לדידי' היתה שייכה לכלל ישראל, ולמי היתה הרשות למכור התאנים שלה? ומסתבר לענ"ד שהזט"ה בהסכמת הסנהדרין מסרו את הגינה למשגיח שיטפל וישמור את הורדים והם נתנו למשגיח הרשות לנטוע בתוכה גם שאר פירות ולמכור אותם בשביל שכר השמירה, ותו לפ"ז אין מכאן הוכחה גמורה אפילו לרבנן כיון שברשות הסנהדרין נוטעו האילנות הללו.

עוד מצינו בשבת (ס"ג.) אמר ר' יהודה עצי ירושלם של קינמון היו ובשעה שהיו מסיקים מהם ריחם נודף בכל אר"י. ולכאורה נראה שאותן עצי קנמון היו ג"כ לצורך הקטורת, אבל מלשון „ובשעה שהיו מסיקין מהן" משמע שהיו מסיקין אותן בתוך העיר שלא לשם הקטורת, ויתכן ג"כ כמו שאמרנו שהיתה הרשות לשומר הגינה למכור מהם בשביל שכר הטרחה.

ולהלן סעי' ז' ידובר בעז"ה עוד מזה וגם מהמימרא דר' יוחנן האומר (ר"ה כ"ג:) כל שיטה ושיטה שלקחו עכו"ם מירושלם כו' שע"ז יש לשאול ביותר כיצד נטעו וקיימו עצי ארזים בירושלם, והעליתי שם בעז"ה כי שם „ירושלם" כולל כל הישוב הנמשך גם מחוץ לחומה, כמו הקרא פרזות תשב ירושלם מרוב אדם (ישעי' ס') והבאתי שם עוד ראיות לזו, ועפי"ז יש ליישב פשוט שבאמרם כל שיטה ושיטה שלקחו עכו"ם מירושלם המכוון מישוב ירושלם, ותו אין גם הכרח לומר שהמימרא „עצי ירושלם של קנמון היו" שהדברים נאמרים עצי קנמון מגינת ורדים וי"ל עצי קנמון שהיו ביישוב ירושלם מחוצה לה ומהם היו מסיקין יושבי העיר.

[ואין כאן ענין למ"ש בירושלמי ריש מעשרות „ראשית דגנך ולא של הפקר" ופירשו הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב (ריש מעשרות) דבעי' תבואת זרעך המיוחד פרט להפקר שאין לו בעלים מיוחדים, ומעין זה פירש"י בחולין (קל"ד: ד"ה חייב) דהפקר פטור דכ' קצירך כו' — התם שאני שבשעת המירוח זמן חלות החיוב לא הי' על מי לחול החיוב].

ז) אבל יש כאן קצת פקפוק אחר: אחרי שאסור הי' לזרוע תוך ירושלם, דאין עושין בה גנות ופרדסין, כשעבר וזרע אפשר יש לו דין יורד לתוך שדה חברו שלא ברשות, דלא על דעת זו ניתנה לו הזכות של השדה, והיורד לתוך שד"ח של"ב אין הגידולין שלו. ולפי"ז גם הראי' ממשנת דגינת הורדים (שאילולא נקטו אחד אחד היו חייבין להפריש) דחוי' היא דשאני התם בגינת הורדים שנטעו בה ברשות.

ועד"ז בירושלמי ריש בכורים בנוגע לדין בכורים: הנוטע בתוך שלו והבריך לתוך של רבים אינו מביא בכורים שנא' ראשית בכורי אדמתך שיהיו כל הגידולים באדמתך ואמר ע"ז ר' יוחנן כולהון משום תורת גזלן כו' ואם הבריך ברשות מביא וקורא, הרי אם לא הבריך ברשות אין זו אדמתך והה"נ שאין זו דגנך. ואין ראי' ממ"ש תוס' בר"ה (י"ג. ד"ה ולא) ואע"ג דירושה היא להם מאבותיהם יש לנכרי במה שזרע כו'. התם לא בא להנכרי בגזילה והוא זרע ברשות. והא דאמרי' הגנב והגזלן שתרמו תרומתן תרומה אעפ"י שאינה שלו (תוספתא תרומות פ"א, ב"ק ס"ז. ויו"ד של"א ל"ט) שאני התם שיש חיוב הפרשה על הבעלים ואחרי יאוש בעלים יש רשות גם להגנב להפריש. איברא שפסקי' גם בתורם של הברו שלא ברשות ואפי' ירד לתוך שד"ח ולקט פירות של"ב ותרם הר"ז תרומה (שם של"א ל"א, הגם שטובא הקשו ע"ז ע"ש ט"ז ועוד עכ"פ כ"פ מרן בשו"ע) אבל גם שם דוקא כשגלה הבע"ב את דעתו ואמר לו „כלך אצל יפות" ע"ש ב"י, ועי' קצוה"ח סי' רס"ב. וכאן בנ"ד מלבד מה שאין כאן בעלים מ ס כ י מ י ם על התרומה הלא בכלל אין כאן ב ע ל י ם שיחול עליהם החיוב של תרו"מ כיון שלא ניתנה לו ע"ד זו. ובירושלמי פ"ד דמעשרות בממרח כרי של חברו שמחייב ר"י משום שניחא לי' לבעה"ב אמר ע"ז ר' יודן דכ"ז בממרח שידוע לנו דניחא לי' לבעה"ב אבל בשלוק שאין ידוע אם ניחא לי' אה"נ שאין השלוק של אחרים מחייב. אמנם הרמב"ם (מעשר פ"ג ז') ל"פ כן אלא אף בשלוק של חברו חייב וע"ש מה"פ בירושלמי. הרי אליבא דר' יודן גם ממרח אילו לא ידענו שניחא לי' לבעה"ב אין דיגון כזה מחייב, ואפי' לפסק הרמב"ם היינו נמי בדגן של בעלים שיש בהם חלות חיוב תרו"מ. ובנ"ד אם אנו דנים את הזורע בירושלם כיורד שלא ברשות לא דמי גם לזורע שדה הפקר שחייב במעשרות (ירושלמי ריש מעשרות ורמב"ם תרומות פ"ב י"א ויו"ד של"א ט"ז) כמש"ל, דשם זכה עכ"פ בהזרעים ויש כאן דגנך וכמ"ש הרדב"ז על הרמב"ם והש"ך שם דכיון שזכה בהתבואה הרי הדגן יש לו בעלים.

ח) ולפי"ז גם כשזרע נכרי תוך ירושלם וישראל קנה הזרעים ומרחן אין זה דומה לכל פירות נכרי שמרחן ישראל שהמירוח מחייב — דמירוח ישראל מחייב רק במקום שיש חיוב של תבואת זרעך כשזרע ישראל, אבל במקום שזרע ישראל אינו חייב — לא מסתבר שדיגונך מחייב יותר מתבואת זרעיך, ושרשות נכרי באמצע מחייב יותר מאילו זרע ישראל בעצמו.

ואפי' בזה"ז שיש הרשות לנכרי לזרוע, או אפי' אם נאמר שבזה"ז אין האיסור של „אין עושין גנות ופרדסין בירושלם" (כמ"ש לעיל פ"א) מכיון שחיוב תרו"מ בזה"ז דרבנן לקוח מחיוב של תורה מלפנים — אין לנהוג חומרא בזה"ז יותר ממלפנים, ובמקום שלא הי' חיובו מה"ת אין בזה"ז חיוב דרבנן.

אלא שכפי שאמרנו לעיל (שם ו׳) יתכן שגזירות הללו לא נגזרו בזמן הכניסה לאר״י ואפשר שנתקנו אח״כ, אם ע״י דוד ושלמה או בזמן מאוחר, וכבר הי׳ החיוב מה״ת גם בגידולי ירושלם ושוב יתכן שיש חיוב בזה״ז מדרבנן.

ט) כל זה רפרף לכאורה, אולם בקושטא דמלתי אין ספק לענ״ד שאפי׳ אם עבר וזרע בירושלם שלא ברשות אין עבירה זו מבטלת חיוב תרו״מ, דלוא אפי׳ יהא שלא על דעת זו ניתנה לו אין השדה גרועה משדה הפקר שאמרו בירושלמי (מעשרות פ״א א׳ וברמב״ם תרומות פ״ב י״א) הזורע שדה הפקר חייב בתרו״מ דיש על מי לחול החיוב ואין המירוח נעשה בהפקר, וכדכ׳ הרדב״ז (שם תרומות) „שהתבואה אינה הפקר״.

י) והא דאומר הרמב״ם שהארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הכהנים והלוים באותן הארצות ככל ישראל (שמיטה פי״ג י״א) והעיר עליו הראב״ד א״כ לא יטלו להם תרו״מ דהרי הם שוים שם עם כל ישראל — אין זה נוגע לנידון ירושלם (או לערי מקלט למ״ד לדירה נתנו), דכ״ז מדובר מארץ חדשה, שלא נכללה בהארץ שנכרתה עלי׳ הברית. אבל זו הארץ שנכרתה עלי׳ הברית לוא יהא אפי׳ חלק שבו יכול גם הלוי לזרוע — חייב בתרו״מ.

ב. מע״ש ונט״ר בגידולי ירושלם:

ובנוגע למע״ש ונט״ר בפירות אלו שגדלו תוך ירושלם, גם אם נאמר שחייבין בתרו״מ — יש בהן עיון עוד אחד: אחרי שהפירות הללו לא היו בני פדיון כי אין בהם „כי ירחק ממך המקום וגו׳״ — אם מועילה מה״ת הוצאות הפירות לחוץ לירושלם כדי לפדותן, (דאילו מדרבנן הרי אמרי׳ „מחיצה לקלוט דרבנן״), או לא. שאלה זו נפתחה בגדולים: הצל״ח בפסחים (סוף ל״ו. ד״ה ודע) אומר: דהא דאמרי׳ מחיצה לקלוט דרבנן י״ל שזהו רק בפירות שמתחלה עמדו לפדיון שאם עבר והוציאם חזרו לדינם ויכול לפדותם אבל פירות שלא היו בני פדיון אינה מועילה ההוצאה לחוץ, והי׳ יוצא דין חדש שתבואה הגדלה תוך העיר ירושלם נקלט המע״ש מה״ת ואין לו פדיון גם מה״ת אף אם מוציאן לחוץ עכ״ד. אבל הוא עצמו אינו מחליט בכך. והלאה דף ל״ח (ד״ה מהו שיצא) כ׳ מדלא אמר הרמב״ם דין חלת מע״ש וכ׳ סתם שיוצאים במצה של מע״ש בירושלם יש להוכיח שזהו משום שמחיצה לקלוט דרבנן ויש לחלת מע״ש היתר בכל מושבות, ואילו לא הי׳ לפירות שגדלו בירושלם היתר בכל מושבות הו״ל להרמב״ם להביא דין חלת מע״ש והי׳ נפ״מ לתבואה שגדל בירושלם, וש״מ שאין חילוק, ע״ש.

ג. ערלה (ורבעי):

מדברינו בסעיף א׳ יוצא שבנוגע לערלה ורבעי אין ספק לנו שגם גידולי

ירושלם חייבין בזה, והלא גם בנטוע ברה״ר וכן הנוטע לרבים (יחיד שנטע בשביל הרבים) חייב בערלה ורבעי (ערלה פ״א ב׳), והה״נ בקרקע של ירושלם השייכת לצבור. ומפורש כן בר״ש שם: הנוטע לרבים חייב כגון ברה״י והוא של הרבה בנ״א כגון בירושלם עכ״ל. ומביא הר״ש שם שמפורש יוצא כך מדברי הירושלמי שם שפריך מחלפה שיטתי׳ דרבנן תמן אמרו ירושלם וחו״ל אין מטמאה בנגעים והכא אמרין כן (ר״ל התם ממעטין ירושלם מדין נגעים מדכתיב אחוזתכם שירושלם איננה בכלל זה ואילו הכא מחייבים נוטע לרבים כמו ירושלם) ומשני תמן כתיב ובא אשר לו הבית פרט לירושלם שהיא לכל השבטים ברם הכא ונטעתם מ״מ. הרי מפורש שירושלם נקראת נטיעה לרבים ופסקי׳ כרבנן הנוטע לרבים חייבת.

ולו אפי׳ נדון בגידולי ירושלם דין יורד לתוך שד״ח של״ב אין כל דברי הספק מסעיף א׳ נוגעים לדין ערלה, דהא אף גזלן שנטע בשד״ח חייב ערלה פ״א ורמב״ם מע״ש פ״י ד׳), וכאן בערלה ישנם שני כללים: אם יש נוטע אז אפי׳ של רבים וגם ברה״ר ואפי׳ של נכרי ואפי׳ במקום הפקר ומדבריות חייב, ואם עלה האילן מאליו אז דוקא שצמח במקום ישוב חייב בערלה. ואף שקצת ק״ל מדוע לא אמרו מפורש שהפקר חייב בערלה מובן הדבר שאם נטע במקום הפקר הר״ז בכלל „נטע ברה״ר״ ואם נטע ואח״כ הפקיר זהו ק״ו מנטע ואח״כ הקדיש (עי׳ הלאה) ועלה מאליו צריך להשמיענו שאעפ״י שכתיב ונטעתם ואמרי׳ „מ״מ״ — גם עלה מאליו חייב (במקום ישוב) וכשנטע אשמעי׳ לצורך הרבים דנוטע לצורך הפקר זהו דבר שאין אדם עושה.

ונתקשיתי אמאי נטע הקדש פטור כדאיתא בתוספתא דפאה (פ״ג כ״א) הנוטע כרם להקדש פטור מערלה ורבעי, וכ״ה בירושלמי (ערלה פ״א ג׳) הקדיש ואח״כ נטע פטור, וכ״ה ברמב״ם (מע״ש פ״י ז׳), אם כאן בערלה לא בעי׳ שדך אף של הפקר ומדבריות חייב ואפי׳ של נכרי, מ״ש הקדש שפטור. והנה המל״מ ריש שמיטה אומר: גרסי׳ בתוספתא פ״ב דפאה הנוטע כרם להקדש פטור מן הערלה כו׳ והוא פשוט משום דכתיב לכם יצא הקדש שאינו משלכם עכ״ל. ומה שפשוט לרבנו המל״מ לא פשוט לדידי ההדיוט, אם דרשי׳ לכם משלכם מדוע הפקר ושל נכרים חייב. וכבר נודע שאף שהרמב״ם בפיה״מ פי׳ בנכרי שנטע עבור ישראל אבל בחבורו חזר מדבריו (כמ״ש הכ״מ והתוי״ט ושם בהגה על הרמב״ם) ופסק שם (ה״ה) נכרי שנטע בין לישראל בין לעצמו חייב. ומצאתי במנ״ח רמ״ו שהקשה ג״כ אם אנו ממעטין מן לכם הקדש הו״ל למעוטי גם של נכרים כמ״ש תוס׳ בפסחים ומנחות שמחד קרא (מן לך) ממעטי׳ תרווייהו הקדש ונכרי, והניח בצ״ע. ופלא עוד על המל״מ דהלא הסוגיא הערוכה בפסחים (כ״ב: כ״ג) אומרת שהאי לכם לא בא למעט אחרים אלא אדרבה לרבות לצורך רבים,

והתם איתא: ותניא ערלים לא יאכל מנין שלא יהנה כו׳ ת״ל וערלתם ערלתו ערלים כו׳ סד״א הואיל וכתיב לכם שלכם יהא (שיהא מותר בהנאה) קמ״ל ואלא השתא דכתיב הני קראי (לאיסור הנאה) לכם ל״ל (לכם דמשמע היתרא למאי אתי, רש״י) לכדתניא לכם לרבות את הנטוע לרבים כו׳ דכתיב ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים ע״כ. ואם דרשי׳ גם בערלה לכם משלכם למעט הקדש והדומה מה פריך שם לכם למאי אתי, גם מה תירצו שדרשי׳ לכם אדרבה לרבות נטוע לרבים.

איברא שבירושלמי מרבי׳ נטוע לרבים מן ונטעתם מ״מ ולא מן לכם, גם הרמב״ם (ערלה פ״י ח׳) אומר כך: הנוטע לרבים בתוך שדהו חייב בערלה שנא׳ ונטעתם אפי׳ לרבים עכ״ל, אבל לוא אפי׳ נאמר שהירושלמי מרבה מן ונטעתם אכתי אין לומר שבא לכם למעט הקדש והדומה דהר״ז נראה כתרתי דסתרי, מצד א׳ אנו מרבים אפי׳ נטוע לרבים, והמובן אף שאינו שלכם וכמ״ש לעיל שנטוע לרבים אין זה גדר של שותפות [ואפי׳ ללשון הר״ש האומר שם (ריש ערלה) „כמו ירושלם שהיא להרבה בני אדם״ אינו ר״ל להרבה שותפים אלא ר״ל להרבים של בני ישראל שאין זה לכ״א], ומצד ב׳ נאמר שבא לכם שיהא משלכם למעט הקדש והפקר. והנה כשאני לעצמי הייתי חפץ לומר של״פ הירושלמי עם הבבלי ובאמרם בירושלמי ונטעתם מ״מ אפי׳ לרבים סמיך בעיקר על לכם, דבאור הגמ׳ בפסחים נ״ל ברור בעזה״י שבאמרם „ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע״ אינם ר״ל שמשמע ליחיד ולמעט את הרבים, דמנלן למעט מן ונטעתם, בשלמא בכל הני שאמרו „דידך אין כו׳״ יש שם מיעוט מדכ׳ בלשון יחיד אבל כשכתיב ונטעתם אפי״ת שלא נוכל לרבות משום שי״ל שגם ליחיד אומר בלשון שכזה אך עכ״פ מיעוט ודאי אין כאן ועוד דאם הי׳ מיעוט הול״ל „שותפות לא״ ועוד שהול״ל גם כאן „דידך אין דרבים לא״ ולמה שינה כאן הלשון והרבה בדברים „דיחיד משמע דרבים לא משמע, אע״כ ודאי ה״ק מן ונטעתם לא משמע לרבים ר״ל אין אנו שומעים מלשון זה רבוי לרבים ואין כאן לא מיעוט ולא רבוי ולכן כ׳ רחמנא לכם לרבות לרבים. ומכיון שמסוגיא דידן שמענו שמן ונטעתם ליכא לא רבוי ולא מיעוט הי׳ אפ״ל שגם הירושלמי ה״ק ונטעתם מ״מ היינו שמיעוט אינו ולכן אנו שומעים מן לכם לרבות לרבים, והי׳ ניחא מה שהרמב״ם תפס לשון הירושלמי ולא לשון הבבלי, והכ״מ העיר ע״ז ואמר „ואעפ״י ששם בפסחים אמרו לרבנן ונטעתם ליחיד לא חשש רבנו״, ואילו היתה מנגדת להסוגיא מסתמא הי׳ חושש לנקוט כהבבלי. אבל מה אעשה ורבנו הר״ש (שם בערלה) אחרי שהביא דברי הירושלמי מסיים ואומר: אולם שיטה אחרת בפרק כל שעה כו׳, א״כ דעתו שהירושלמי פליג על בבלי

בבאור המחלוקת של ר׳ יהודא ורבנן. ואולי יתכן שרבנו הרמב״ם שנקט לשון הירושלמי סובר שאין כאן מחלוקת וכמ״ש.

ונשתוממתי לראות בשאלתות פ׳ קדושים אומר הכי: אילן העולה מאליו חייב (ופריך השאלתות) והא כתיב ונטעתם ההוא מבע״ל לכדתניא לכם להביא הנטוע לרבים כו׳ ונטעתם דיחיד משמע כו׳ כ׳ רחמנא לכם להביא הנטוע לרבים מ״ט הוי מיעוט אחר מיעוט כו׳. הרי אומר רבנו דקדמאי רב אחאי גאון ונטעתם הוא מיעוט וכן לכם הוא מיעוט. וד״ז מפליא בעיני פעוט שכמוני היכי רמיזה שום מיעוט לרבים מלשון ונטעתם ומכ״ש מלשון לכם? אפי׳ אם נאמר שאין לרבות משם (משום שלשון זה יש להאמר ג ם ליחיד) עכ״פ מיעוט אין בלשון זה. והנה הגאון בעל העמק שאלה מבאר שהוקשה לו לרבן רב אחאי גאון קושיתו על עלה מאליו והכתיב ונטעתם, ובשביל זה מבאר הסוגיא דהאי ונטעתם הוא מיעוט וא״כ גם לכם הוא מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ולפיכך אמרו ל ה ב י א הנטוע לרבים ול״א ל ר ב ו ת. אבל גם יפה הוסיף הגאון בעל העמק שאלה שהפירכא של השאלתות „והכתיב ונטעתם״ מתורצת בתו״כ „פרט לעלה מאליו ברה״ר״, והשאלתות ס״ל שהברייתא דתו״כ פליגא על המתני׳, דמתני׳ סתמא קתני עלה מאליו פטור בכל גונא אפי׳ ברה״ר עכתו״ד. והנה רבותינו הפוסקים הרמב״ם והטוש״ע פוסקים עלה מאליו ברה״ר פטור וע״כ דעתם שהתו״כ והמתני׳ ל״פ אהדדי ותו אין כאן הפירכא והא כתיב ונטעתם דבא למעט עלה מאליו ברה״ר, וממילא אין לדעת רבותינו הפוסקים הכרח להדחק לומר שהוא מיעט כדעת רבנו רב אחאי גאון זלה״ה.

ובכלל דרשי׳ ג׳ מיני דרשות מן לכם: א) היתר הנאה, ב) שלכם למעט אחרים, כמו הקדש נכרי והפקר, ג) ויש שבא אדרבה לרבות אחרים, כמו כאן בערלה לצורך רבים. והכלל בזה כ׳ רבנו מהר״ם חלאווה שם בפסחים דבאיסורין דרשי׳ לכם להיתר הנאה כל היכי דאפשר למדרש הכי ובמצות כגון אתרוג ולולב דרשי׳ לכם משלכם עכ״ד. וכן נמי הא דאמרו בביצה (כ׳: ועוד בכ״ד) בהא דכתיב יעשה לכם לכם ולא לנכרי התם נמי לאו באיסור קמדבר, ובשביעית שכתיב שבת הארץ לכם לאכלה ואמרי׳ לכם ולא לאחרים (ספרא בהר) וכ״ה בתוספתא שביעית פ״ה שאסור להאכיל לנכרי התם נמי במצות אכילת קמדבר, מכ״ש לדעת רמב״ן שהיא מ״ע (וקצ״ע מסוגיא דב״ק (ק״ב.) שפריך ורבנן נמי הכתיב לכם כו׳ ע״ש), ואפי׳ לפמ״ש בתשו׳ ב״י (סי׳ כ״ד) והפאה״ש (סי׳ ד׳ ס״ק כ״ט) שגם באיסור עבודת השדה אמרי׳ לכם ולא לנכרי — ג״ז לקוח ממצות קדושת שביעית מלבד מה שמוכח שטעם זה ל״א לעיקר דאם יש קנין לנכרי אין בשדהו ק״ש, עמ״ש להלן סעי׳ ה׳ בעז״ה.

ומעתה בערלה אילולא הי׳ כתיב בפירוש איסור הנאה ודאי הוי דרשי׳

לכם להיתר הנאה אלא אחרי שמפורש כתוב איסור הנאה לכן דרשי׳ לכם לרבות לצורך רבים, וכ״ה ביאור הגמ׳ שם בפסחים ע״ש. ומיושב מה שבאתרוג כתב הרשב״א בב״ב (קל״ז:) ותוס׳ בסוכה (כ״ז:) שבא לכם למעט שותפות, משום ששם במצוה דרשי׳ לכם משלכם (והא דבש״ד לא ממעטי׳ מן לכם שותפות שאני אתרוג שבעי׳ לקיחה ביד כאו״א וכדדרשי׳ בסוכה מ״א: מן ולקחתם, ול״ד לערלה שהוא איסור אם לא בא לכם להיתר הנאה בא אדרבה לרבות (לרבים). ואף לפמ״ש הריב״ש (שמ״ז) שיש חלוק בין לך לבין לכם בנוגע למעט שותפות ומן לכם אדרבה מרבי׳ שותפות הנה בנוגע למעט אחרים כמו נכרי והקדש והפקר (שאין זה בכלל שותפות) מוכח גם מתוס׳ פסחים (ה׳: ד״ה אבל) שכמו מן לך כך גם מן לכם ממעטי׳ תרווייהו נכרי והקדש והה״נ הפקר (היכי דשייכי לומר לכם משלכם), ובזה גם הריב״ש לא יחלק בין לך ובין לכם.

וחוזרת וניערת קושיתנו מנלן כאן בערלה (שהוא איסור) למעט הקדש, ומ״ש הקדש מנכרי והפקר שחייב בערלה?

והנלענ״ד שהקדש מתמעט מערלה לא מן לכם אלא מכל הני קראי דכתיב בערלה „אכילה״: ונטעתם כל עץ מאכל, ערלים לא יאכל, ובשנה החמישית תאכלו את פריו, ועוד כהנה, שמפורש מדבר בעץ מאכל שבהסתלק ממנו איסור ערלה נאכל פריו ולא הקדש שגם בהסתלק איסור ערלה איננו נאכל פריו. והלא אפי׳ בעץ מאכל הנאכל ושמותר לאכלו אם נטעו שלא לשם אכילה פטור מערלה כגון הנוטע לסיג ולקורה (ריש ערלה), ומפורש יותר בלשון הטוש״ע (יו״ד רצ״ד כ״ג) הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילה פטור, וכ״מ בירושלמי שם הנוטע לסיג כתיב ונטעתם כל עץ מאכל כו׳ ערלים לא יאכל וכי אין אנו יודעים שבעץ מאכל הכתוב מדבר מה ת״ל עץ מאכל את שהוא למאכל כו׳ ובשנה החמישית תאכלו את פריו כו׳ וכי אין אנו יודעים כו׳. ועמ״ש ביש סדר למשנה על משניות. וכ״ת א״כ מדוע נטעו למצוה כמו אתרוג ללולב או זית למנורה שחייב בערלה (ירושלמי שם וכ״ה ברמב״ם וטוש״ע) שאני התם שאינו מוקצה גם מאכילה, ועי׳ מ״ש בזה פי׳ משנה ראשונה שם ריש ערלה, וחדוש אצלי מש״ש תוס׳ אנשי שם על המשנה ויש לדבר בזה.

נחזור לראשונות שנטוע לרבים זוהי כמו קרקע ירושלם וחייבת בערלה, וגם מכאן נסתמכתי למ״ש לעיל סעי׳ א׳ ששותפות לחוד וקרקע צבורית לחוד שאינה בגדר שותפות, דהלא בין ללישנא דסוגין בפסחים בין ללשון הירושלמי ריש ערלה מרבי׳ מן ונטעתם ומן לכם לצורך רבים, ואילו שותפות אין הצורך לרבות מן לכם.

ד. שאר מתנות עניים:

ולענין פיאה ולקט וכו׳ אלים ספיקא דידן עוד יותר, דאילו בתרו״מ לא

פקפקנו בקרקע ירושלם אלא בשביל שהזורע הוא יורד לתוך שד״ח של״ב ואילו זרע ברשות חייב משום שהמרוח עושה הדיגון, אבל בפיאה ולקט וכו׳ שכתיב בהו „שדך״ נשאר לנו הספק גם מבלעדי האיסור לזרוע בירושלם, כיון שהקרקע היא של הצבור אין כאן שדך. הגם שאמרו (שם חולין קל״ח:) פיאה אע״ג דכתיב שדך דידך אין דשותפות לא כ׳ רחמנא ובקוצרכם את קציר ארצכם לחייב שותפות — לא נתרבה רק שותפות שיש לכ״א שיעור אך לא של צבור שאין לכ״א חלק מסוים, וכמו שהוכחנו לעיל (סעיף א׳ ועוד) ששותפות לחוד וקרקע של רבים לחוד (ובערלה שאין צריך לרבות שותפות בא רבוי מיוחד לצורך רבים). וכ״מ ממ״ש הרמב״ם במתנות עניים (פ״ה כ״ז) המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו חייב כו׳ שהרי שדך וכרמך אני קורא בו שהי׳ שלו והרי הוא שלו אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים הר״ז פטור עכ״ל, הרי אומר שבעי׳ שדך וכרמך. ומזה אנו ממעטי׳ הפקר מן לשו״פ משום דהפקר אינו כרמך וקצירך וכדכ׳ רש״י בחולין (קל״א: ד״ה חייב) „דהפקר פטור מכלם דכתיב קצירך כרמך ולא של הפקר״, וכבר באר רבנו בעל פאת השלחן (פיאה סי׳ ה׳ ס״ק ל״א) דלשיטת הרמב״ם ורש״י ותוס׳ חייב דוקא אם הי׳ שלו ושוב זכה בו, אבל אם זכה בשדה של הפקר של אחרים פטור ולדעת הר״ש אם זכה בשדה אף של אחרים חייב. ומהאי טעמא נמי ממעטי׳ הקדש משום שאין זו קצירך וכרמך, עי׳ משנה פאה פ״ד ז׳ ומפורשים שם.

וכי תקשה א״כ ל״ל למימר שם בסוגיא דחולין שדך ל״ל למעוטי שותפות נכרי — נימא למעט של רבים והדומה, י״ל שרבותא קמ״ל בשותפות נכרי פטור אפי׳ חלקו של ישראל וכדכתב היש״ש ועוד ששותפות נכרי פוטר מפיאה אף החלק של ישראל. אולם הפאה״ש (סי׳ ה׳ ס״ק י״ח) האריך בזה ודעתו נוטה ששותפות נכרי אינה פוטרת להלכה ולכן לא כתבה הרמב״ם ע״ש.

ובספרא קדושים (ט״ז) איתא; שדך ולא של אחרים ר״ש בן יהודא אומר משום ר״ש שדך ולא שותפות עם הנכרי. ופירשו הר״ש משאנץ והראב״ד בדעת הת״ק ולא של אחרים היינו לא כשקצר שדה של נכרים וע״ז אומר ר״ש בן יהודא משום ר״ש שממעטי׳ אפילו שותפות נכרי, ולהת״ק כנראה חייב בשותפות נכרי. ואני בעניי לא הבנתי הצורך לפטור מפאה כשקצר קציר נכרי הלא זהו פשיטא, וכמדומני שזה ק״ו מנכרי שנתגייר (פאה פ״ד ו׳) ואמרתי לולא יראתי הייתי מפרש פשוט שהת״ק אומר שדך ולא של אחרים היינו לא כשקוצר אפי׳ של ישראל אחר. תו מצאתי כן בפי׳ קרבן אהרן על התו״כ שם. ואם יש לנו רשות לפרש לא כרבותינו הראשונים ז״ל הי׳ אפשר להוסיף ולומר שהכוונה למעט שדה של אחרים היינו של הצבור, וה״ק שדך אפי׳ ביש לך בה שותפות (ולר׳ אלעי מדכתיב ובקוצרכם וגו׳ כסוגיא דחולין) ולא שהיא לגמרי של אחרים ואינה

מתיחסת אף במקצת אליך כגון שדה צבורית ושל ירושלם שאינה מתיחסת לשום יחיד שדומה לבחינת הפקר שפטור.

ודיני ומנהגי מתנות עניים בכלל (לקט שכחה ופאה וכו׳) הנוהגים בארץ ישראל גם בזה״ז — כתבתים בספר „ארץ ישראל וגבולותי׳ מנהגי׳ ודיני׳״ — חלק ב׳ סי׳ ו׳.

וכן גם דיני ומנהגי מתנות כהונה (הזרוע והלחיים הקיבה) הנוהגים באר״י גם בזה״ז הלא גם הם כתובים שם בספרי הנז״ל ח״ב סי׳ י״א.

גם דיני ומנהגי ראשית הגז הנהוגים באר״י גם בזה״ז (שם ח״ב סי׳ י״ב).

וכן שאר דינים התלוים בארץ, ערלה, כלאים וכו׳ וגם חלה וחדש,

ואילו מעשר בהמה אע״ג שמצד דין התורה חייבים גם בזה״ז אסרו רבנן מלעשרם בזה״ז מגזירה חשש תקלה (בכורות נ״ג).

ה. בשביעית:

וגידולי ירושלם לענין שביעית לכאורה הרי גם כאן כתיב נוכח ליחיד שדך וכרמך, שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור ספיח קצירך ל״ת ענבי נזיריך ל״ת, ושוב אותו ספק שנסתפקנו במתנות עניים ועוד שאין בגידולי ירושלם שדך וכרמך. אולם כאן התשובה בצדה: אעפ״י שבהלאו כתיב שדך וכרמך אבל בהעשה כתיב ושבתה הארץ שבת לה׳, שבתון יהי׳ לארץ שבת לה׳, וחל חיוב שביעית על הקרקע עצמה ולא על הבעלים ואסור לישראל מה״ת לעבוד גם שדה של אחרים משום שביתת הארץ. ולא עוד אלא אפי׳ נכרי העובד שדה של ישראל (ברשות ישראל) עוברים הבעלים על שביתת שדהו, וכמ״ש מנ״ח (מ״ע קי״ב ושכ״ט) והביא סוגיא מפורשה (ע״ז ט״ו:) אשר דמו שביתת שדהו בשביעית לשביתת בהמתו בשבת, כדאמרו שם: אדם מצוה על שביתת בהמתו בשבת א״ל אביי והרי שדהו דאדם מצוה על שביתת שדהו בשביעית כו׳ וכ׳ רש״י דכתיב שנת שבתון יהי׳ לארץ, הרי שחיוב שביעית אין לו ענין לשדך שלך.

ויש לזו הוכחות גדולות עוד: א) הנה המבי״ט והמהרי״ט דעתם כנודע שגם שדה של נכרי אסור לעבד וגם פירות נכרי יש להם קדושת שביעית ושדה נכרי ודאי אינה שדך וכרמך ומ״מ חייבת בשביעית, וע״כ משום החיוב „שבתון יהי׳ לארץ״. וכ״מ בגיטין (ס״ב.) אין עודרין עם הנכרי בשביעית, ועד״ז במהרש״ל (ב״מ צ׳. על תוד״ה אבל) האומר שבשביעית אין רק אמירה לנכרי שבות אלא חיוב שביתת שדהו כדכתיב שבתון יהי׳ לארץ. ב) וכל הויכוח והמחלוקת בין המבי״ט והמהרי״ט לבין הב״י וסיעתו תלוי׳ בעיקר אם יש קנין או אין לנכרי באר״י להפקיע קדושת שביעית, ואם אין קנין הי׳ מודה גם הב״י וסיעתו שחיוב

שביעית חל גם על שדה נכרי. ואפי׳ לפי מה שחדש הגאון הרידב״ז בבית רידב״ז על הפאה״ש (דף נ״ה.) דאם אין קנין תו הוי לכם עכ״פ אין זו שדך שלך. דהב״י המתיר פ״ש של נכרי הוא משום דס״ל שיש קנין לנכרי כל זמן שהשדה ברשותו (וכדמוכח מהרמב״ם, ועמ״ש גם הפאה״ש סי׳ ד׳ ס״ק כ״ט), עוד טעם חדש הפאה״ש שם בטעם הב״י שק״ש חל רק מקרקע של ישראל דכתיב והיתה שבת הארץ לכם ותניא בספרא (בהר) לכם ולא לאחרים, ובאורו לא רק שלא להאכיל הפירות לנכרי אלא שגם אינו חל ק״ש בשדה שאינה שלכם ואחר זמן רב מצא כן גם בתשובת ב״י (סי׳ כ״ד) שהוסיף בזה״ל ואם באנו לדין יותר טעם י״ל שיש לו קנין להפקיע משביעית דכתיב שבת הארץ לכם לכם ולא לגוים עכ״ל. ולענ״ד סברה זו הוסיף לחזוק יתירה אבל באמת אם אנו אומרים יש קנין כל זמן שיש ביד הנכרי אין אנו צריכים למעט מן לכם, ומעוט זה מובן יותר בנוגע לאכילת פירות. ג) עוד דבר לפמ״ש הכ״מ בספ״ד דשמיטה הא דלא נאסרו הפירות של נכרי זהו משום דהם כמו ספיחין דהא לא נעבדה בהם עבירה אבל אכתי אסור לישראל לעבד גם בשדה של נכרי. ולפ״ז פשוט ניחא גם להב״י הא דאין עודרין עם הנכרי בשביעית דעבודת השדה אסורה לישראל גם בשדה של נכרי. וכל עיקר מתקשה הכ״מ שם רק מהא דאמרו בירושלמי שאין טוחנין עם הנכרי בשביעית ואיזה איסור יש על פירות תלושים של נכרי, וע״ז הוכרח לתרץ הכ״מ שאיירי בפירות ישראל. תו״ר בבית רידב״ז שם (בפאה״ש דף נ״ב:) אומר: אך הקושיא מהא דאין עודרין קשה ואולי מוקים לה בשדה ישראל ששכרה נכרי עכ״ל, ולפענ״ד עפ״י האמור שעבודת השדה של נכרי אסורה גם לישראל פשוט ניחא. ד) ומעשה בגינתא דסיסרא (ירושלמי ספ״ט דשביעית ומובא בכ״מ שם) קם עמו זכור לטוב וא״ל לית דא גינתא דסיסרא אלא דיהודאי הוי, ומסיים הכ״מ שמ״מ פירותיו מותרים כיון דבחזקת עכו״ם הם ועכו״ם עבדו, ר״ל אם היתה בחזקת שדה ישראל אעפ״י שעבדו נכרי אסור ואם עבדו ישראל אעפ״י שהיא של נכרי אסור אבל אם היא בחזקת של נכרי ועבדה נכרי פירותי׳ מותרים, והרי התם אפי׳ אם היתה שדה של ישראל כבר נשתקע שם בעלי׳ הראשונים ואין כאן שדך ובכ״ז לא פקע חיוב שביעית.

ה) ונראה שיש קדושת שביעית גם על שדה הפקר, דכל עיקר הפקר ילפינן משביעית, ובין אם נאמר ששביעית הפקר מצד עצמה, אפקעתא דמלכא כדעת המבי״ט והמהרי״ט, בין אם נאמר שהבעלים מצווים להפקיר כדעת הב״י — עכ״פ כל חיוב שביעית הוא בהפקר, אף אמנם עיקר חיוב ההפקר הוא על הפירות עם כ״ז נאמרת גם על נטישת הקרקע, תשמטנה ונטשתה, וכדאמרו בגדרים (מ״ב:) ארעא נמי אפקרה (לוא יהא שג״ז אמרו לצורך לקיטת הפירות), וכל כך עד שאז״ל שבשביעית אין הגינה שלו כדתני במתני׳ דכלאים (פ״ז ד׳) אמר ר׳ יוסי

מעשה באחד שזרע כרמו בשביעית ואמר ר"ע אין אדם מקדש דבר שאינו שלו, ואעפ"י שיש בעלות על עצם השדה נקראת אז גם השדה הפקר, ולפיכך נקראת „שמיטת קרקע". ובכן אם גם מפקיר את השדה שבין כך ובין כך ה"ה הפקר. רק בקרקע של נכרי אמר הב"י למעט מן „לכם", דיש עלי' בעלים אחרים לא של ישראל.

ז) והלא גם בשדה של הקדש אמרי' בתוספתא (פאה פ"ג) וירושלמי (פאה פ"ז) הנוטע כרם הקדש חייב בשביעית. כל זה מוכיח שק"ש אינה קשורה בשדך שלך. והנה המל"מ ריש שמיטה תמה אמנם מנין לנו שהקדש חייב בשביעית ושוב מצא בירושלמי שאמר שם ספ"ז דפאה ר' זעירא בשם ר"י ושבתה הארץ שבת לה' דבר שהוא לה' ק"ש חלה עליו. וק"ק למה לן דרשה מיוחדה לשדה הקדש הפ"ל מושבתה הארץ שחלה על כל הקרקע של אר"י. וקצי"ל שאפי' אם גם שדה הקדש בחיוב ושבתה הארץ הו"א שמ"מ ק"ש אינה חל על הפירות משום דכתיב לכם יהי' לאכלה ופירות הקדש אינם לכם, וקמ"ל שבת לה' שחל ק"ש גם על פירות של הקדש, וכדהוסיפו שם בירושלמי משום שהקדש שביעית קדמה להקדש פה.

וא"כ לא מבעי לי בחיוב וקדושת שביעית שאף בקרקע של ירושלם נוהגת. ובנוגע להפוסקים ששביעית בזה"ז דרבנן משום שק"ר בטלה — אם בטלה גם מקרקע של ירושלם, לדעת הרמב"ם שקדושת מקדש וירושלם ל"ב — בזה דברנו בעזה"י לעיל בסעיף א' שלפי דעתנו בפרט זה אין הפרש בין קרקע של ירושלם ובין קרקע של אר"י.

עתה ראיתי נדפס וכוח גדול בחוברות שערי ציון תרפ"ד ותרפ"ח בנוגע לשדה צבורית לחיוב שביעית שכתיב בי' „שדך": פותח השער הזה הוא ידי"ג הגאון הרב רצ"פ פראנק (שליט"א) [זצ"ל] הגאב"ד, (שע"צ תרפ"ד סי' יוד) שחקר בנוגע לשדות הצבוריות אם נוהג בהן שביעית, ופלפלו בזה (שם בשע"צ פ"ד־פ"ה) גם הרבנים הגאונים הרב רב"צ עוזיאל הרב ר"ז מינצבערג הרב אברהם יצחק פרילמן רב שקודוויל, הרב שלמה נתן קוטלר רב לוקניק הרב רש"צ גליק הרב אברהם דימאנד רב יארבורג ובאו גם הם לידי הסכמה ששביעית אינה קשורה בשדך, וכמה הערות שהערנו אנחנו בעזה"י (כאן ולעיל סעיף א') העירו שם אחדים מהרבנים הגאונים הנז', אלא שדברי תורה כפטיש יפוצץ סלע. וידידי הגר"ז מינצבערג (תרפ"ד כ"ג) הביא ראי' משומרי ספיחין בשביעית ואמאי לא זרעו בירושלם שלצורך מצוה ודאי הי' מותר לזרוע בירושלם, ולדעתי אין משם ראי' לנ"ד דאין ירושלם מקום לזרוע בשביל העומר הדרוש מקום משובח ומובחר לזריעה. והגרא"י פרילמן הוסיף עוד ראי' נכוחה גם מחלה פ"ב ב': עפר חו"ל שבא בספינה לארץ חייבת במעשרות ובשביעית אר"י אימתי בזמן שהספינה גוששת (אין המים עמוקים), ומקום שהספינה עוברת בימה של אר"י כמובן אין

לו בעלים פרטיים ומ״מ חייב בשביעית. ועל כמה הערות עוד שהעירו הרבנים שם בשע״צ ביחוד הגרצ״פ (שליט״א) [זצ״ל] — ימצאו בעזה״י כמדומני דברים נכוחים במ״ש לעיל וביחוד בסעיף א׳.

ו. בבכורים:

ויש גם לעיין באילנות שגדלו תוך ירושלם אם חייבים היו מלפנים בהבאת ובקריאת הבכורים, דהא כתיב אשר תביא מארצך ואם לא נתחלקה לשבטים אין זו מארצך, בפרט בנוגע לקריאה „האדמה אשר נתת לי״.

א) ויש כאן לחלק השאלה לשתים: לירושלם לחוד ולגנת הורדים (שהיתה בירושלם) לחוד; בגנת הורדים שהיתה הרשות לנטוע (והי׳ שם גם תאנים כמש״ל) אפשר לדון שמביא וגם קורא מדין ההברכה דבריש בכורים: הנוטע בתוך שלו והבריך לתוך של יחיד או רבים כו׳ אינו מביא כו׳ מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך שיהיו כל הגידולין מאדמתך, ואמר ע״ז ר׳ יוחנן בירושלמי (שם) כולהון משום תורת גזלן כו׳ א״ר יוסי מתני׳ אמרה כן כו׳ תני אם הבריך ברשות מביא וקורא. מבואר שאם אין כאן תורת גזילה כשהבריך רק ברשות נקראת אדמתך.

ועלינו להבין אם ברשות הוי „אדמתך״ אמאי בקנה ב׳ אילנות לרבנן ובאילן אחד לר״מ אמרו (ב״ב פ״א) ספוקי מספק״ל אם קנה קרקע, ומביא מטעם ספק ואם ל״ק קרקע אינו מביא, וכמ״ש הרמב״ם באילן אחד לרבנן שבודאי לא קנה קרקע אינו מביא — והלא עכ״פ יונק ברשות ומ״ש זו מהבריך ברשות? אולם זו לק״מ בשלמא בהבריך ברשות שפיר מביא וקורא דהלא יש קרקע לאילנו דהוא עומד בתוך שלו אלא שאין כל הגידולין מאדמתך מצד היניקה וכשנותן רשות להיניקה נמצא שגזילה אין כאן ואדמתך יש כאן, ודומה לקנה אילן וקרקעו שמביא וקורא אף אם יונק גם מגבול קרקע של המוכר (עמ״ש הלאה בסוגיא דב״ב כ״ו: כ״ז:) משא״כ בקנה אילן בלי קרקע אף שיונק ברשות אין רשות היניקה עושה את הקרקע לשלו שתהא נקראת אדמתך.

והא דבקנין פירות פליגי ר״י ור״ל רק לענין קריאה ולר״י מביא וקורא, ואף לר״ל שק״פ לאו כקה״ג ואינו קורא מ״מ מביא זמ״ש בקנה אילן בלא קרקע שאינו מביא יהא זה כקנין פירות בהקרקע. והנה רש״י ותוס׳ פליגי (בב״ב קל״ו:) בטעם הדבר שמביא בק״פ אליבא דר״ל, לרש״י אעפ״י שאינו קורא משום שאינו יכול לומר האדמה אשר נתת לי מ״מ הוי פרי ארצך ומביא, ותוס׳ הקשו ע״ז ממנ״פ אם הוא פרי ארצך אמאי אין זו האדמה אשר נתת לי, ולכן פירשו שמביא רק מתקנתא דרבנן, ובין לרש״י ובין לתוס׳ תקשה קושיתנו אמאי באילן אחד אינו מביא, אולם כגון זו הקשו בתוס׳ פ׳ לא יחפור (כ״ז. ד״ה ל״א): וא״ת קונה

אילן א׳ אמאי אינו מביא וקורא למ״ד ק״פ כקה״ג, ור״מ אית לי׳ דכקה״ג דמי ואית לי׳ באילן א׳ מביא ואינו קורא, ותי׳ בזה״ל: דשאני התם שהקרקע קנוי׳ לי׳ עד זמן קבוע והכא בנתיבש האילן מיד אין לו בהקרקע כלום א״נ התם הקרקע קנוי׳ לי׳ לכ״ד למשטח ולמזרע כו׳ והכא באילן אין לו אלא יניקה לבדה עכ״ל. ומעתה ניחא גם למ״ד ק״פ לאו כקה״ג שלכהפ״ח מביא ובאילן אחד אף אינו מביא — משום דבק״פ נתונה לו הקרקע לזמן קבוע או שהקרקע נתונה לו גם לשמושים אחרים משא״כ יניקה אף שהיא ברשות אין בזו זכות קנין בהקרקע [ובמלא הרועים ערך ק״פ וערך שעבודא מצדד לומר שהמחלוקת בק״פ כקה״ג תלוי׳ במחלוקת שעבודא דאורייתא דר״י שס״ל כקה״ג לשיטתו שעבודא דאורייתא ור״ל ס״ל שעבודא לאו דאורייתא, אף שנסתמך במקצת על מ״ש הריטב״א למ״ד שעבודא לאו דאורייתא הוא משום שאין הקנאה לחצאין — נלענ״ד שק״פ ודאי עדיף משעבוד ולא שייך בזה אין הקנאה לחצאין].

אלא אי קשיא הא קשיא לי: בסוגיא דב״ב שם (כ״ו:) אמר עולא אילן הסמוך למיצר גזלן הוא ואינו מביא בכורים וכ׳ רש״י ששני דברים הם, גזלן הוא (האילן) שיונק משד״ח ואינו מביא בכורים משום דבעי׳ אשר תביא מארצך. וגם תוס׳ (שם ד״ה גזלן) כתבו כפירש״י ודחו לפי׳ ר״ח שפי׳ אינו מביא משום גזילה ושונא גזל בעולה אלא שאעפ״י שאין כאן גזילה ומותר לסמוך מצד הדין מ״מ אין מביאין ממנו בכורים דאין זו מארצך, ונשתוממתי הלא בירושלמי ריש בכורים מוכח כהר״ח שהוא רק מטעם גזילה ואילו הי׳ ברשות הוי אדמתך ומביא בכורים דהרי בהבריך לשד״ח אמרי׳ שהוא רק מתורת גזילה ואילן הסמוך למיצר הלא דומה ממש להבריך שאם ברשות מביא וקורא. דגם כאן יש קרקע להאילן דהוא עומד בתוך שלו ול״ד לקנה אילן בלא קרקע. הן אמנם לא פסקי׳ כעולא אלא כר״י האומר שמביא וקורא שע״מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ, אבל עד כאן לא אמר ר״י שמביא וקורא אלא משום שע״כ כן כו׳ שיהא זה כשלו, ואילולא כן הי׳ מורה גם הוא שאינו מביא ואמאי אם מותר לסמוך מצד הדין מ״ש נתינת הרשות מצד הדין לנתינת הרשות של חברו להברכה. ואי״ל שההברכה משד״ח שאני שהר״ז מעין קנין בשד״ח עפמ״ש הרמב״ם והמחבר (חו״מ קצ״ב) כשזרע או נטע הר״ז קנין (לא כהראב״ד והרמב״ן ועוד) דאפי׳ להפוסקים שכגון זו עושה קנין הנ״מ בדעת אחרת מקנה לו עד״ז, עי״ש הה״מ והטור, ועוד לא כן נתינת רשות גרידא.

ואמרתי עם לבי שעכ״ז חלוקה בהרבה נתינת רשות מצד הבעלים מן היתר הרשות מצד הדין: אם הבעלים עצמם נותנים הרשות להבריך בקרקע שלהם הר״ז כאילו נתנו הקרקע שלהם לאותה היניקה של האילן והוי גם היניקה שלו, ואף שבק״פ מחלוקת ר״י ור״ל אם מביא וקורא הנה בכה״ג כשעומד האילן בתוך

שלו ויש להאילן כבר קרקע אלא שבעי׳ כל הגידולין מאדמתך אם הרשה קרקעו גם להיניקה נקרא בכה״ג שכל הגידולין מאדמתך וכמ״ש לעיל, ולכן בהבריך ברשות לתוך שד״ח שפיר מביא וקורא. אבל באילן העומד על המיצר אף שיש קרקע להאילן במקום גידולין ואף שגם היניקה היא בהיתר, כי מותר לסמוך אל המיצר, עכ״פ הבעלים לא נתנו הרשות אלא שרק אינם יכולים לעכב את היניקה, ואין בכח היתר זה אלא לעשות שאין זו גזילה אך לא שתהא היניקה שלו שתהא גם היניקה מאדמתך, ולכן שפיר אמר עולא לפירש״י ותוס׳ שאפי׳ אם ברשות אינו מביא.

תו התבוננתי שאין גם בזה כדי להעלות ארוכה: דהרי בנוטע תוך שלו והבריך תוך שלו ורה״ר באמצע מחלוקת ת״ק ור״י במשנתנו הנז׳, להת״ק אינו מביא ור״י אומר כזה מביא, ופי׳ בירושלמי שם אתיא ר׳ יהודא כר׳ אליעזר (בב״ב ס׳.) המתיר לעשות חלל תחת רה״ר כשאין זה מזיק להרבים ות״ק דידן אתיא כת״ק דר״א שאין עושין חלל תחת רה״ר כשאין זה מזיק להרבים. והנה ההיתר לעשות חלל תחת רה״ר הלא ג״ז אינו אלא היתר ולא נתינת רשות של בעלים ומ״מ מביא אלא שאינו קורא מהאי טעמא שאמרנו שהיתר כזה אינו עושה לשלו כדאמרו שם בירושלמי ר״ש בר רב יצחק בעי אם כר״א יביא ויקרא? א״ר יוסי כו׳ שר״א מתיר לעשות כן אבל אינו שלו ולכן אינו קורא. רואים אנו מזה שאף שאמנם כן ההיתר מצד הדין עושה רק היתר ולא שתהא שלו ולכן אינו קורא עכ״ז מביא בכורים, מטעם שבארנו כיון שהאילן יש לו קרקע וגם היניקה ברשות ואין זו גזילה. ותו תהדר קושיתנו העצומה לשיטת רש״י ותוס׳ באילן הסמוך למיצר שאפילו אין בזה גזילה כי מותר לסמוך מ״מ אינו מביא, ומ״ש מההיתר להבריך תחת רה״ר שלר״א מביא וע״כ ל״פ הת״ק אלא משום שאסור לעשות חלל תחת רשות הרבים ואילו הי׳ מותר הי׳ מודה שמביא (אלא שאין קורין), וסיעתא גדולה מכאן לשיטת הר״ח שאינו מביא משום גזילה ואילו הי׳ בהיתר הי׳ מביא.

אח״ז מצאתי ראיתי שהגאון הרידב״ז זצ״ל בפירושו על הירושלמי נותן לנו באור אחר לגמרי שם בריש פרקין: שר׳ יוסי האומר „מתניתא אמרה כן״ לא שמסייע לר׳ יוחנן (האומר שהוא מתורת גזלן) אלא שחולק עליו ואומר שאף בהבריך ברשות אינו מביא משום שאין זו אדמתך, ומתאימה שיטת ר׳ יוסי עם פירש״י ותוס׳. ולא נתקבל באור זה על דעתי משום שמלבד מה שלשון הירושלמי נראה שאין ר׳ יוסי חולק על ר״י אף גם הלא לפי״ז מחלוקת רש״י ותוס׳ עם הר״ח זוהי המחלוקת של ר׳ יוחנן ור׳ יוסי בירושלמי ופלוגתא שקלת מעלמא? אבל אח״כ הראני ידי״נ הרב הגאון מוהר״מ קליערס (שליט״א) [זצ״ל] הגאב״ד טבריא שגם רבנו הגר״א ובעל נועם ירושלמי מפרשי כפי׳ הרידב״ז בירושלמי

שר׳ יוסי פליג על ר׳ יוחנן, וכן אמנם מוסיף שם בנועם ירושלמי שרש״י והר״ח פליגי בפלוגתת ר׳ יוחנן ור׳ יוסי בירושלמי.

ב) ומעתה לא מבעי ירושלם שאין זו אדמתך (אפי׳ להר״ח ושהיא כנראה שיטת ר׳ יוחנן בירושלמי שכל ברשות הר״ז אדמתך) דהרי אין הרשות לגדל גידולין בירושלם, דאינה ניטעת ולא נזרעת גם אין מקיימין בה אילנות, שבודאי אינו מביא בכורים מגידולי׳, ומכל שכן שאינו קורא (שאפילו לר״י האומר הבריך תחת רשות הרבים מביא מפני שמותר לעשות כן מכל מקום אינו קורא), אלא אפילו בגינת הורדים ששם יש רשות לטעם (ועיין מ״ש לעיל סעיף א׳ אות ו׳ בהתאנים של גינת הורדים) אין הרשות הזה עושה שתהא האדמה שלו ושתהא נקראת ארצך ואדמתך, ומכ״ש שאינו קורא האדמה אשר נתת לי, דעכ״פ עצם הקרקע אינו שלו, ודומה לקנה אילן בלא קרקע, ואינו דומה פרט זה אף לק״פ, ועמ״ש לעיל פ״י סעיף ב׳ ועוד, ויש לדבר עוד בעזה״י.

ואין להביא כאן מ״ש בגיטין (מ״ח.) דביובל ראשון ד״ה מביא וקורא משום דלא סמך דעתו של מוכר שתוחזר לו הקרקע (וכפי׳ הרמב״ם פ״ד ז׳ ולא כפירש״י) משום שג״ז שייך בעלמא שיש ק״פ וקה״ג ולא בנ״ד שאין הדבר תלוי במוכר ובסמיכת דעת, וכן נמי מה שצדד הפנ״י שם בגטין דבאחים שחלקו אף שמחזירין מצד המצוה מ״מ כיון שכ״א מחזיק בשלו לא סמכא דעתו שתוחזר לו ולפיכך מביאין וקוראין — אינו נוגע לנ״ד, ויל״ע עוד.

ג) וא״ת א״כ בשבע שכבשו ושבע שחלקו (קדושין ל״ז:) אמאי אמרו בזה שאינו נוהג דין בכורים משום שנא׳ וירשתה וישבתה בה כו׳ תפ״ל דקודם שחלקו אין זה בכורי אדמתך ולא האדמה אשר נתת לי — י״ל שכל עיקר בא למעט שגם אחר שחלקו למשפחות ולבתי אבות כל זמן שכאו״א לא הכיר את שלו אין זו דומה לשותפות בעלמא ואינו מביא. עוד יפה העיר לי הרב ר׳ אהרן פרוש (הי״ו) [ז״ל] שאפי׳ זה שקבל כבר חלקו והכיר את שלו כמו כלב בן יפונה נתמעט אז מבכורים כל זמן שלא בא כלל ישראל לירושה ונחלה, ועמש״ל סעי׳ א׳ שאין דין זה נוהג לדורות, גם עמש״ל סעי׳ ה׳.

ז. בדין אין עושין בה גינות ופרדסות. ואין מקיימין בה אילנות:

בד״ז אם כי כבר דיברנו ע״ז לעיל בפ״א (סעי׳ ג׳ אות ג׳ בד״ה „לסוג שלישי״), וגם בפרק זה לעיל (סעי׳ א׳ בדין גידולי תרו״מ בירושלם) — עלינו ליחד עליו גם סעיף מיוחד לאסוף ולסכם את הדברים המפוזרים שנדברו בזה ולהוסיף דברים עיקרים שהחסרנו להבהרת הענין.

א) בתוספתא המובאה בב״ק (פ״ב:) אמרו ואין עושין בה גינות ופרדסות חוץ מגינות ורדין שהיו מימות נביאים ראשונים (וכתב רש״י „שגינת הורדין

היתה צריכה לקטורת"), ואילו בתוספתא דנגעים (פ"ו) אמרו אין מקיימין בה אילנות, שלכאורה הוא דין אחד, וכמו"כ הגיה הגר"א שם בתוספתא דנגעים במקום „אין מקיימין כו'" „ואין עושין בה גינות ופרדסות". אולם הרמב"ם חשב ומנה זאת לשני דינים, ברמב"ם (בה"ב פ"ז) הביא את שני הדינים אין עושין בה גינות ופרדסות כו' ולהלן הביא גם הדין שאין מקיימין בה אילנות, וכ"ה באדר"נ שחשבו שם שני הדינים „אין נוטעין בה נטיעות", „ואין עושין בה גינות ופרדסות", וכבר ביארנו לעיל (שם בפ"א סעי' ג') שהם שני דינים בשני טעמים נפרדים, הדין שאין עושין גינות ופרדסים הטעם כדאמרו שם משום סרחון, ואין שם משום חשש טומאה, דרוב הגינות הם צמחים נמוכים שאין הולכין תחת צילן, כמו"כ פרדסים של כרמים רובם גדלים על הארץ ורק מקצתם מודלים על כלונסאות, ואילו אילנות החשש הוא משום טומאה, ואמרנו (לעיל שם) דכל שהוא משום טומאה כגון אילנות או אשפתות שאמרו גם בזה משום חשש טומאה ששרצים מצוים שם (וכדאמרו שם בב"ק), כל הני ובדומה להם שחשבנו לעיל משום טומאה אסור גם לקיימן.

ולפיכך כאשר פירטנו שם את כל הדברים הרבים הנאמרים (בבבא קמא ובתוספתות ובאדר"נ) בירושלם — חלקנו כל הדברים לחמשה סוגים, והדין מאין ניטעין ואין מקיימין אילנות בכלל סוג השלישי שהטעם בהם משום טומאה, והדין מאין עושין בה גינות ופרדסות שאמרו שם בב"ק מחשש סרחון (וכפירש"י שם או משום עשבים רעים או משום הזבל שבגינות), וכמו"כ הדין שאינה נזרעת ואינה נחרשת שאמרו ע"ז ג"כ האי טעמא (וכנאמר ברמב"ם שם) נכללו בסוג הדברים שלא לקלקל היופי שבירושלם.

ואין לשאול אם אסור לנטוע הרי אין נוטעין ומה מקום לומר שאין מקיימין — אין זו שאלה כלל, דאפילו אם נוטע ע"י נכרים והישראל קנה את הקרקע או אפילו עבר ישראל ונטעו — עליו לעקרו שלא לקיימו.

ב) אלא שנתקשיתי אם אסור לנטוע ולקיים אילנות איך אמרו בשבת (ס"ג.) אר"י עצי ירושלם של קנמון היו ובשעה שהיו מסיקין מהם ריחם נודף בכל אר"י — כיצד קיימו אילני קנמון בירושלם, וקי"ל שהאי עצי קנמון גדלו ג"כ באותה גינת ורדים בשביל הקטורת, אבל אם אמרו ובשעה שהיו מסיקין מהם ריחם נודף כו' משמע שהיו מסיקין מהם אנשי העיר ירושלם לצרכם הם. ואכתי אפשר ליישב שכשם שאמרנו לעיל בנוגע לעצי תאנים שבגינת ורדים שנוטעו כדי למכרם לשכר השומר והשמירה והטפול בגינת ורדים — כך גם אפשר לומר שהתירו למכור מעצי הקנמון שבגינת ורדין ג"כ לצורך זה של המטפלים בגינת ורדים.

אבל אי קשיא הא קשיא לי מהא דאמר ר' יוחנן בר"ה (כ"ג.) כל שיטה

ושיטה שלקחו עכו"ם מירושלם עתיד הקב"ה להחזירם כו', ומאין היו בירושלם אילני ארזים אם אין נוטעין ואין מקיימין אילנות?

ג) והנראה לענ"ד שאין כל הכרח לומר דהא דאמרו עצי קנמון היו בירושלם כו' וכן הא דאמרו כל שיטה ושיטה שלקחו עכו"ם מירושלם — קאי אירושלם הפנימית לפנים מן החומה, דשם „ירושלם" נקרא גם על הישוב הנמשך מחוץ לחומתה, דהנה בב"ב (ע"ה:) אמר רבה אמר לי ההוא סבא לדידי חזי לי ירושלם קמייתא תלתא פרסי הוי, ושם במהרש"א דכן היתה גם באורך וגם ברוחב. ושיעור זה לארכה ולרחבה של ירושלם ודאי אין לייחס לפנים מן החומה (חומת ירושלם המקודשה ביארנו בעז"ה לעיל בח"ב), וע"כ המדובר הוא על הישוב הירושלמי שהשתרע מירושלם גם מחוץ לחומת העיר עד תלתא פרסי [להלן בפכ"ז, קונטרס הפורים בירושלם החדשה, הזכרנו שאחד מגדולי הרבנים שהי' בירושלם אמר בזמן חנוכת הבתים הראשונים של מאה־שערים שירושלם העתיקה המקודשה נמשכה הרבה להלאה ממאה־שערים ולהלאה משאר השכונות המערביות עד תלתא פרסי מגמ' ב"ב הנז' וזה אינו, דברי רבה הנאמרים בב"ב נאמרו לא על ירושלם העתיקה המקודשה אלא על הפרזות שנמשכו מירושלם, שהרי הוכחות גמורות יש לנו ששכונת מאה־שערים היתה חוץ מירושלם המקודשה דהא קברי מלכי הדייבא (המיוחסים לקברי כלבא שבוע) ה"ה בקירוב לחומה הצפונית מהעיר קרובים יותר לעיר משכונת מאה־שערים, וכן נמצאו מערות קברות יהודים מצפון לחומת העיר, גם המערה המיוחסת לקבר שמעון הצדיק ומסנהדרין זכו', ואחרי שאין עושין בה קברות חוץ מקברי מלכי בית דוד הרי זו הוכחה גמורה ששכונת מאה־שערים והסביבה הם מחוץ לירושלם המקודשה.

וכאשר נדייק נמצא הרבה מקראות שנאמר בהם „ירושלם" והמכוון בישוב ירושלם מחוצה לה, כגון המקרא פרזות תשב ירושלם מרוב אדם, ובש"ב א' (י"ז י"ד) ויקח דוד ראש הפלשתי ויבאהו ירושלם והרי אין מביאין בה עצמות (וכבר אמרנו שהגזירות היו מימות נביאים הראשונים כלשון הברייתא חוץ מגינות ורדים שהיו מימות נביאים הראשונים) ועוד ראיות מקרא דשופטים (א' ז') ויבאהו לאדני בזק כו', ומקברות מלכי יהודה שנאמר בהם ויקבר בירושלם עיר אבותיו (ולדעת הכפו"פ ועוד לא נתקדשה עיר דוד בקדושת ירושלם אם כי לדעתי מסתבר שכן נתקדשה כאשר דיברנו בעז"ה בח"ב פ"ג), ובשמ"ב (ט"ו) וישב צדוק ואביתר את ארון אלוקים ירושלם, ושם (ט"ז ט"ו) וכל העם איש ישראל בא ירושלם, והלאה (כ"ג) ויבא דוד אותו ירושלם, וכן מקראות הרבה במ"א ובדהי"ב ועוד נאמרו השנים שמלכו בירושלם אם כי ביתם הי' בציון, ביותר מוכח מקרא דמ"ב (י"ח י"ז) ויעלו ויבואו ירושלם ויעמדו בתעלת הברכה כו', שהיתה חוץ לירושלם. וכ"מ גם מהא דאמרו שם (ב"ב ע"ה:) עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלם אלף

טפף ג י נ א ו ת. ומסוגיא דר"ה (ריש פ"ד) ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה שכל עיר כו' הרי שגם בפרזות הסמוכות לירושלם שהיו תוקעין נקראו ע"ש ירושלם העיר כדאמרו „ועוד זאת היתה י ר ו ש ל ם" כו', (וראה דברינו גם להלן פ"כ סעי' ג'). מכ"ז ומדוכתי עוד מבואר ששם ירושלם ניתן לכל הישוב הנמשך מחוץ לירושלם.

ובנוגע לזה"ז כבר כתבנו בפ"א סעי' ד' שאין דין זה נוהג בזה"ז. ואע"פ שהכפו"פ (פ"ו) כתב כי לולב מדקל שנוטע בירושלם אין מקיימין בו מצות לולב מכיון שגדל בעבירה, מלבד מה שיש לדון באם יש בזו מצוה הבאה בעבירה כמש"ש אף גם לענ"ד אין דין זה שהוא מחשש טומאה נוהג בזה"ז, ואמרנו שם שרק הדברים התלוים בקדושת המקום נוהגין גם בזה"ז. וראיתי למעשה שבחורשה אחת בפנים ירושלם גדל דקל ולקחו ממנו לולבים גם תלמידי חכמים.

פרק י"ב.

אין מעבירין בתוכה עצמות אדם

א. איסור הכנסת מת לתוך העיר:

א) לשון הרמב"ם (בה"ב פ"ז י"ד) כלשון אדר"נ (פל"ח) „אין מעבירין בתוכה עצמות אדם" ולשון התוספתא (נגעים פ"ו) „אין צוברין בתוכה עצמות". כבר אמרנו בפ"א שהוא מסוג (הראשון) התלוי בקדושת המקום, לפי"ז נוהג גם בזה"ז. ובח"א פ"ה בארנו בעזה"י בארוכה שאפי' להראב"ד רק קדושת מחיצות בטלה ולא קדושת המקום. ובכן לכו"ע נהוג דין זה עוד היום. גם הפאה"ש (ג' ט') אומר שנוהג ד"ז גם היום. ונשתוממנו לעיל פ"א סעי' ג' על הרדב"ז (ח"ב תרל"ג) הכולל דין זה בכלל ענין שמירת מטהרה.

ב) ומה בין ירושלם לשאר מוק"ח שגם בהן אמרו „יצא אין מחזירין אותו" הנה לדעת הרמב"ם וסיעתו שאליבייהו פרשנו לעיל (ח"א פ"ג סעי' ג') אין מחזירין אותו כדי לקברו שם ואילו כדי לכבדו ולהספידו מותר במוק"ח — ניחא שחלוקה ירושלם בזו שאין מעבירין בתוכה מת אפי' לכבדו ולהספידו, אולם להראב"ד וסיעתו שאפי' לא יצא אין קוברין במוק"ח ויצא אין מחזירין אף להספידו — מה הפרש בין מוק"ח לירושלם? כבר דברנו בזה שם לעיל ואמרנו להדחק ולומר אפשר דוקא יצא אין מחזירין כשכבר היתה שם הטומאה והרחיקוה משא"כ להכניסו מלכתחילה מותר במוק"ח. אבל כבר הערנו שם (ח"א פ"ג וח"ב פ"ג) שאין סברא כזו מתקבלת, רק אליבא דהרמב"ם האומר שנקבר במוק"ח ברצון הקהל קצת אפשר להסביר דבר כזה ולומר אחרי שרצון הקהל עושה את ההיתר — אם הקהל הרחיק את הטומאה אין רצון חדש מועיל להכניסו ולקברו, אבל להראב"ד שאין ד"ז תלוי ברצון — מה סברא היא זו שאם הי' בתוכו ויצא אין מכניסין אותו ואם לא הי' שם מותר להכניסו? ונסתייענו מכאן לשיטת הרמב"ם. אלא שקי"ל גם להראב"ד וסיעתי' דאילו במוק"ח דרך העברה בעלמא מותר להעביר המת דרך שם כדי לקברו מחוץ לעיר ובירושלם אין מעבירין אפי' כדי לקברו מחוץ לעיר.

ומדוע הכניסו לירושלם את שלושת מלכי יהודא, אחזי' אמצי' ויאשי' שמתו חוץ לירושלם והובאו לירושלם ע"ז אמרנו שם שבין להרמב"ם ובין להראב"ד „מלך" שאני, שלא העמידו דבריהם לכבוד מלך. אלא שהרבה נתקשינו (שם ח"ב פ"ג) א"כ מדוע לא הכניסו את עוזי' המלך, וכ"ת משום טומאת מצורע שישנה מדרבנן גם כשמת עד שימוק הבשר (נדה ס"ט:) הנה מלבד מה שעדיין קשה

ומ"ט העמידו דבריהם בטומאה דרבנן זו בנוגע למלך — תקשה עוד יותר לפי"ז כיצד הביאו בתוספתא דכלים ראי' מעוזי' על דין יצא אין מחזירין אותו אם התם הי' משום טומאת מצורע? ושמעתי הצעה דמן זמן שנצטרע עוזי' לא הי' לו עוד דין מלך, ודחיתי זאת באמת הבנין דמלבד מה שג"ז לא מיישב הדבר כמש"ש — אף גם בארנו שעכ"פ הי' לו דין מלך שמת. ובד"ז נתלבטנו הרבה ונדחקנו בב' אופנים: פן אחד: להרמב"ם אפ"ל שאין ה"נ יצא שאני שהיא טומאה שהרחיקוה וגם בעוזי' היתה טומאה שהרחיקוה, עוד נדחקנו לומר אפשר שגם שלושת המלכים לא הובאו תוך ירושלם ממש, ואו שהכניסום דרך המחילה ואו שר"ל שנקברו בקרבת העיר, עי"ש, והא דהביאו ראי' מעוזי' משום שבו כתיב מפורש שלא הכניסוהו.

ג) וממנהגי ירושלם מעולם ועד היום שנזהרים הרבה מלהכניס שום מת בתוך חומת ירושלם ואת כל המתים מפרברי העיר שמחוץ לחומה מוליכין דרך צפון העיר לפני שער שכם, ואף שבזמן בית שני נמשכה העיר, חלק הבצעתא הלאה לצפון וכשמעבירין את המת דרך שער שכם מכניסין אותו בחלק הבצעתא שהיתה מחוברת להעיר בזמן בית שני — זו לק"מ, דפסקי' כרב הונא בכל אלו תנן (שבועות ט"ז.) ולא נתקדש החלק הזה בקדושת ירושלם לענינים כאלה.

ב. הקולא להעביר דרך הר ציון:

ומאז נתתי לבי לענין זה משתומם אני למראה העובדא שנוהגים בפטירת אחד מגדולי ירושלם (כשנפטר מחוץ לחומה או מחוץ לירושלם ומובא להקבר בירושלם) להוליכו ולהעבירו דרך הר ציון בדרום ירושלים, ושם היתה ציון המקודשת בקדושת ירושלם (כמו שדברנו בח"ב פ"ד) ומשם מהר ציון נושאין אותו דרך שער האשפות על הר העפל (בדרום הר המורי') ששם היתה העיר התחתונה של ירושלם המקודשה, ואיך מכניסין מת מחוץ לקו החומה אל תוך קו החומה המקודש. על דבר זה שאלתי לרבים מגדולי ירושלם וגם להגאון מוהרי"ח זוננפלד זצ"ל שהי' מעודו ראש הח"ק בירושלם תוב"א, ולא קבלתי שום תירוץ מספיק. כפי שקבלתי הרושם החלו לנהוג כך בעשרות השנים האחרונות ומקודם לא הי' ישוב חוץ לעיר ולא ידעו ממציאות החומה העתיקה בשפולי הר ציון ובשפולי הר העפל (הנקראת ע"ש החופר „חומת בליס" ראה ח"ב פ"ז) ושערו שחומה זו שבזמננו עומדת על קו החומה העתיקה ונזהרו רק להכניס בתוך החומה של זמננו, או אולי אף מי שפקפק בעמדת החומה של זמננו חשב שאחרי שקו החומה העתיקה לא מבורר — אין לנו לחוש לספק דרבנן, אולם לדידי אין זה בגדר ספק כלל שדרום הר המורי' הי' בתוך העיר וכן הר ציון וכפי שמראה קו החומה שכבר נמצא.

וכבר ידוע שכל השכונות המערביות והצפוניות והדרומיות, שבחן רוב הישוב הירושלמי כיום — הנן מחוץ לקו החומה העתיקה (ראה דברינו בח"ב פ"ט ועוד). השכונות מאה־שערים והלאה הנן אפי' מחוץ לבצעתא, כאשר כבר נמצאה החומה השלישית, ואפי' בתי ר' ניסן בק וחצר שטרויס והסביבה („מוצרה") בקרבת החומה הצפונית, הנמצאות במקום הבצעתא — בתוך החומה השלישית — גם חלק זה (הבצעתא) לא נתקדש בקדושת ירושלם לכל הני דברים, ובמערב ירושלם למרבה יש לחשוש שהי' נמשך קו החומה עד למגרש הרוסים היינו עד מזרחה לנחלת שבעה ולא נחלת שבעה בכלל ומכ"ש לא כל השכונות הלאה למערב, ובדרום וכן מערבית דרומית הלא „עמק הרפאים" המתפתל והולך עד לגי הנום ונחל קדרון — היו כנודע מחוץ לחומת העיר (וכאשר מעידים גם חלקי החומה שנמצאו בתקופות שונות), א"כ גם ימין־משה העומדת בקרבת העיר העתיקה וגם אבו־תור — הכל מחוץ לגבול קו החומה.

ואחד מגאוני ירושלם רצה ליישב במקצת את המנהג (לשאת את המת דרך הר ציון) עפ"י דברי התוס' בכתובות (מ"ה :) ושהבאתים לעיל (ח"א פ"ג א' ופ"ד ב') עיר שרובה נכרים בטלה קדושתה ואם דין זה לקוח ממשנה דכלים יצא אין מחזירין אותו דומה בפרט זה ירושלם לשאר מוק"ח. אולם שלש תשובות לדבר: א) כבר בארנו לעיל (שם ח"א פ"ד) שגם תוס' ל"א זאת אלא בקדושת מחנה ישראל סוג א' ה"ה שאר מוק"ח לא כן קדושת מחנה ירושלם שהיא קדושת מחיצות, ב) הלא בירושלם מפורש תני אין מעבירין בתוכה עצמות ואין זו קשורה בהא דתני בשאר מוק"ח יצא אין מחזירין (כלים פ"א ז'), ג) הא בכל אופן הרי קפדי' בירושלם מלהכניס מת דרך כל שארי העיר ורק דרך הר ציון מקילין. וע"כ משום שחשבו שחומת העיר הדרומית בזמננו זוהי חומת העיר העתיקה.

ולכן לוא איישר חילי אבטליני' למנהג זה להוליך אדם גדול דרך הר ציון מהשכונות המערביות והצפוניות יוליכו כרגיל דרך שער שכם. ומן שכונות הדרום (ימין משה, תלפיות, אבו־תור, מקור חיים) אם קשה לסבב דרך צפון העיר — להוליך דרך עמק רפאים עד נחל קדרון.

[עי' „גשר החיים" לאאמו"ר זצ"ל ח"א פי"ד וח"ב פי"א — ג. א.].

ג. שערי העיר וכפות השוקים:

לא ראיתי שיזהרו הכהנים מלעבור בשער הקטן (שער האשפות) או תחת כפות השוקים אשר דרך שם צריכים להעביר מת וסוף טומאה לצאת. והנה הב"י (שע"א) הביא בשם כתבי מהרא"י והכלבו המפלפלים אם מחמירים בסוף טומאה לצאת גם בפתחים ושערים שלא מאותו הבית שבו מת, ושמפסיק אויר בין אותו הבית לבין אותם השערים, ומ"מ לא הביא הב"י חומרא זו בשו"ע. אולם הרמ"א

הביא ב׳ הדעות וכתב הגר״א שמתני׳ באהלות רפי״א מוכיחה כהיש מתירין. גם הדגול־מרבבה כ׳ שפשטה דמתני׳ היא כן ואעפ״י שהתוכח מעט בזה סיים להקל. אולם בתשו׳ מהרי״ט (ח״א צ״ו מובא בפ״ת) אומר שיש להחמיר בזה וכ׳ הח״א (כלל קנ״ט י״ג) שבמקום שאין מנהג להחמיר המקיל לא הפסיד.

ולכאורה פקפקתי בעיר כירושלם שהיא לקוטאית כדאמרו בירושלמי פסחים (מובא בתוס׳ שם י״ד.) שדינה במקום שנהגו להחמיר כיון שהיא מקובצת ממקומות שונים, וכ״פ הפר״ח (או״ח תס״ח) בדין מלאכה בע״פ.

אמנם טעמא אחריגא אני רואה להיתר, דעד כאן לא החמירו המחמירים אלא כגון שער חצר שאין דרך אחרת להוצאת המת בלתי אם יעברו דרך בו. וכן נמי בעיר שאין לו אלא שער אחד, אבל ירושלם שיש לה שערים אחרים ואפשר להוליך את המת דרך שוקים אחרים — אעפ״י שעפי״ר מוליכין את המת דרך אותו הרחוב ודרך אותו השער ואעפ״י שכן החליטו בלוי׳ זו, מכיון שעכ״פ אין זו הכרח ויש רשות לשנות, דהא מסבבין בתוכה מת עד שירצו (ובד״ז דומה ירושלם לשאר ערי חומה) — נלענ״ד שאין זה בכלל סוף טומאה לצאת.

וכל הפקפוק הוא רק משעה שכבר הורידו את המת לעמק טרופיון בצד בתי־מחסה, אעפ״י שגם אז מותר לסבבו ולהוליכו דרך שער ציון, מכיון שבודאי לא יעשו כן — כדאי להחמיר שלא יצאו אז הכהנים דרך השער (שער האשפות) עד שיעבירו את המת, דבכגון דא אפשר לדמות לעיר שאין לה אלא שער אחד שלדעת המחמירים ל״א שאפשר להוציא את המת דרך גגים אחרי שאין זו דרך הכבוד והמנהג. והה״נ בכה״ג.

ק״ו בחצר שפתחה תחת הכפה שברחוב שבודאי יעבירו אותו דרך אותו הכפה שראוי להכהנים להחמיר מלעבור שם בטרם הוציאוהו.

אחז״ר מצאתי בס׳ תקנות ירושלם (חלק המנהגים ח׳ יו״ד צ״ב) כתוב שם בזה״ל: בעי״ק נזהרים הכהנים שלא לעבור בפתח שער העיר שסוף המת עתיד לצאת דרך שם עד יעבור המת וכן אין עוברים תחת הכפה שבשוקים שעובר המת תחתי׳. ולענ״ד ראוי להחמיר רק בזמן שהחלו ללכת ברחוב זה או לרדת לעמק ההוא או בחצר שפתחו תחת הכפה וכמ״ש בעזה״י.

פרק י"ג.

אין מקיימין בה קברות

א. האיסור לקבור בתוכה:

א) בכל דוכתי שהזכירו איסור זה לא אמרו „אין קוברין בתוכה" אלא „אין מקיימין בה קברות" (תוספתא נגעים פ"ו ב' ואדר"נ פל"ה ב' ורמב"ם בה"ב פ"ז י"ד וש"פ). ולשון זה אומר אין מקיימין את הקבר שקברו כבר בתוכה, כלשון „מקיים" בש"ד כגון „אין מקיימין בה אשפתות", וכן הנוטע ירק בכרם אין מקיים" (כלאים פ"ד), אסורים מלזרוע ומלקיים (שם פ"ח) ובכ"ד עוד. ולא אישתמיט מי שיאמר אין לקבור בתוכה. ומקופיא הי' עולה על הדעת אפשר שגם בירושלם אם רצו בני העיר קוברין בתוכה לזמן ידוע וכדין הנאמר במוק"ח בדברי הרמב"ם בה"ב (פי"ז י"ג וכפמ"ש לעיל ח"א פ"ג ג' וח"ב פ"ג א"ב) שאין מקיימין את הקבר בקיום קבועי אלא מפנין אותו אח"כ. וכ"ת א"כ תו שוה ירושלם לשאר מוק"ח והלא מפורש אמרו דין אין מקיימין בין הדברים הנאמרים בירושלם דוקא, וכמפורש ברמב"ם (שם) שאחרי שגמר דין מוק"ח אומר: „וירושלם מקודשה משאר עירות מוקפות חומה כו' ואין מקיימין בה קברות כו' — אפשר שיש לחלק דבמוק"ח יש רשות להשאיר הקבר אם ירצו אנשי העיר כמש"ש הרמב"ם שם „ר צ ו בני העיר להוציא הקבר מן המדינה מפנין אותו" ואילו בירושלם אין הדבר תלוי ברצון אלא בכל אופן אין מקיימין, עוד אפשר לומר שבמוק"ח אין מפנין כל נביא ומלך כדאמרו שם כל הקברות מתפנין חוץ מקבר נביא ומלך (תוספתא ב"ב פ"א ז' ושמחות פי"ד וירושלמי נזיר פ"ט ג') ואילו בירושלם מפנין אפילו קבר מלך ונביא חוץ מקברי מלכי בית דוד וחולדה הנביאה מהטעם שאמרו שם שמחילה הוציאה הטומאה לנחל קדרון.

אבל דבר זה לא יתכן שיהא מותר לקבור בירושלם, דאם אמרו שאין מעבירין בתוכה עצמות אפילו רק דרך העברה בעלמא, (וכמובא ברמב"ם שם) מכ"ש שאין קוברין שם, ועד כאן לא אמר הרמב"ם שיש רשות לקבור ברצון הקהל אלא בשאר מוק"ח אבל לא בירושלם. עיר זו שנתקדשה בקדושת מחיצות (ויש בה לאו דלא יטמא את מחניהם) וגזרו בה הרבה דברים משום שמירת הטהרה כגון אין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות, ואין מגדלין בה תרנגולין שמנקרין באשפה, ואין מקיימין בה אילנות, שכל הני משום חשש טומאה (וכמובא לעיל פ"א סעי' ג') והיתכן להניח שם את הטומאה, להרשות לקבור מת שהיא טומאה חמורה.

בר מן כל דין יש עוד מקום להעיר. אחרי שירושלם לא נתחלקה לשבטים ושייכה הקרקע לכלל ישראל (כדברינו לעיל פ״י) ולא לשום יחיד, הרי אם יקברו בתוכה מת הרי זה כקבר שאינו שלו (ועי׳ ב״ב קי״ב.), ול״ד לערי מקלט שאפילו אם פסקי׳ כרבא שלא היו מעלין שכר ללויים (מכות י״ג.) דגם שם אינו שלהם ומ״מ קוברין שם הרוצחים (שעד מות הכהן גדול), רק ללוים עצמם אין קוברין שם משום דכתיב לכל חיתם לחיים ניתנו ולא לקבורה (שם י״ב.) — דשתי תשובות לדבר, חדא כדאמרו בגמ׳ (שם מכות י״א: י״ב.) רוצח שאני דבו גלי רחמנא לשבת בארץ ומדכתיב שם תהא כו׳ (עי״ש מכות), שנית כבר ביארנו בעז״ה (לעיל פ״י) ששאני ערי מקלט (מכל מ״ח ערי הלוים אליבא דר״מ) שניתנו אמנם לשבת ולאחוזה כדכתיב בתורה, וגם ביהושע, לא כן ירושלם שלא ניתנה אפילו במהות של „לשבת״, כי על כן נתמעטה ירושלם (בספרי) מן לשבת פרט לירושלם, ורק לדירה בעלמא ניתנה ואין לה בעלים בעצם, ולכן רק בירושלם מצינו שלא נתחלקה לשבטים (ועמ״ש לעיל ח״א פ״ד ב׳ שקדושת מחנה ירושלם היא שאני משאר מחנה ישראל).

ולכן הנראה שגם להרמב״ם אין קוברין בירושלם דגם הוא ל״א קוברין ברצון הקהל אלא במוק״ח ול״א זאת בירושלם הק׳, הגם שהרמב״ם למד דינו זה במוק״ח של „רצו בני העיר״ מתוספתא ומירושלמי ושם סיימו מקברי מלכי ב״ד וחולדה הנביאה שהיו בירושלם — כבר אמרנו שממלכי ב״ד בירושלם הביאו ראי׳ לשאר קברות ולשאר מוק״ח. והא דאמרו על ירושלם „אין מקיימין בה קברות״ ולא אמרו „אין קוברין בתוכה״ ולכהפ״ח יאמרו אין קוברין ואין מקיימין כו׳ (כמ״ש אין עושין ואין מקיימין בה אשפתות, וכן בכלאים אמרו „מלזרוע ומלקיים״) — יש לומר שאחרי שאמרו אין מעבירין בתוכה עצמות ממילא מובן שאין קוברין בה.

וכבר הערנו לעיל (ח״א פ״ג ג׳) מה שקשה לכאורה: אם אין קוברין בתוכה מת, מה פירוש הדברים „שאין מקיימין בה קברות״, הא אמרת אין קוברין שם, ומלכי בית דוד שכן נקברו שם הלא הם לא נתפנו? ומראש רפרף במחי לומר שגזירה זו של „אין מקיימין בה קברות״ נגזרה לא בזמן כבוש וקידוש העיר אלא בזמן מאוחר וקודם הגזירה כן קברו בתוכה ואח״כ גזרו שלא מקיימין בה קברות אבל אין זה מתקבל על הלב, ודאי מסתבר שכל התקנות והגזרות הללו של ירושלם נגזרו ונתקנו בזמן קידוש ציון וירושלם. ולכן שבתי ואמרתי שי״ל תירוץ פשוט דהרי כל הזמן שישבו בני יהודה ובני בנימין בתוכה יחד עם היבוס, קודם שכבש דוד את העיר הרי באותו הזמן הארוך ודאי נקברו שם הרבה מתים וע״ז אמרו אין מקיימין בה קברות והכל מתפנין חוץ מקברי מלכי בית דוד וחולדה הנביאה.

עוד י״ל שהרי חוץ מקברי מלכי ב״ד שנקברו במערת המלכים היו ממלכי יהודה שלא נקברו בקברות המלכים אלא בקברים פרטיים (כמו יהורם, יואש, אחז, מנשה, אמון, וראה דברינו למעלה ח״ב פי״ב), ואחרי שאמרו חוץ מקברי מלכי ב״ד וחולדה הנביאה וע״ז אמר ר״ע משום שמחילה היתה שם והיתה מוציאה את הטומאה לנחל קדרון, לפי״ז כן נתפנו המלכים שנקברו בעיר דוד שלא בקברות המלכים. וכבר הבאתי לעיל (ח״ב פ״ג א׳ בהגהה) שבחפירת העפל מצאו שם כוך ריקן והתפלא ע״ז מנהל החפירות דאז פרופסור סוקניק, והוא חווה לי את דעתו שכאן החלה משפחה אחת לחצוב לה קבר משפחתי וחזרה בה, ואני אמרתי לו את דעתי שזהו אפשר אחד הקברים שנתפנה אח״כ. (ושכנראה הי׳ רק רשות לפנות אפילו מלך ולא כולם מתפנים).

אולם כ״ז הוא אליבא דר״ע שהטעם שלא פינו קברי מלכי ב״ד וחולדה הנביאה „שלא נגע בהם אדם מעולם״ הוא משום שמחילה היתה יוצאה מקברם לנחל קדרון. אבל מלשון הרמב״ם מבואר שפסקי׳ כת״ק (ולא כר״ע) ואין הטעם משום שמחילה היתה יוצאה לנחל קדרון (וכמש״ש הכ״מ) וכ״ה סתמא דתוספתא דנגעים פ״ו שלא נזכר ענין המחילה. א״כ לפי פסק הרמב״ם (כהת״ק) הא „דלא נגע בהם אדם מעולם״ זהו משום כבוד מלך ונביא.

ב) ומעתה הלא עלינו להבין מה כאן חלוק בין ירושלם וערי מוק״ח, הא בכל מוקף חומה אמרינן הכל מתפנין חוץ ממלך ונביא (וכדברי הרמב״ם הלכה י״ג). ובשלמא אליבא דרבי עקיבא שפיר יש חלוק דבירושלם אין מקיימין שום קבר אפילו של מלך ונביא זולת אותם המלכים שנקברו במערות קברי ב״ד וקבר חולדה הנביאה שלא נתפנו משום שהמחילה היתה נמשכת משם להוציא את הטומאה לנחל קדרון (וכשיש חלל מוציא הטומאה אין דינה כקבר סתום שמטמא כל המאהילים עליו) ושלפיהו אותם המלכים ממלכי יהודה שלא נקברו במערת המלכים (ושנמנו לעיל) אין ה״נ שנתפנו, וכ״ת אם נתפנו למה איפוא קברום לכתחילה בעיר דוד — י״ל שבשעת קבורתם שהיו צריכין לנהוג בהם כבוד מלכים הי׳ זה לכבוד גדול להקבר בעיר דוד ואח״כ פינו אותם בצנעה, אבל לפי דעת הת״ק וכפסק הרמב״ם שכל מלך ונביא לא מתפנה אף אם אין מתחילה מוציאה הטומאה, ושלפי זה לא פינו כל שום מלך ונביא מעיר דוד — מה החילוק בין ירושלם לכל מוק״ח, והלא דין זה „אין מקיימין קברות בירושלם״ נמנה בין כל הני דברים הנאמרים בירושלם. אף אמנם הא דאמרי׳ בכל מוק״ח „חוץ ממלך ונביא״ המדובר הוא במלכי ישראל ואילו בירושלם המדובר הוא מקברי מלכי יהודה שנקברו בעיר דוד, אבל עכ״פ אין אנו יודעים על מה קאי האי דינא דאין מקיימין קברות בירושלם, אם על מלכי ב״ד הא לא נגע בהם אדם מעולם, אם על שאר מתים הא לא נקבר שם שום מת אחר אפילו כל מלך ממלכי ישראל, ואפילו

תימא שהאי „אין מקיימין" קאי על אותם המתים שנקברו שם קודם קדוש ירושלם בכל אותה התקופה שישבו בני יהודה ובני בנימין עם היבוס אבל הלא גם בכל מוק"ח מתפנין כל סתם מתים.

והנראה שהחלוק בין מוק"ח לבין ירושלם הוא בזה: בשאר מוק"ח אמרו שיש בכח רצון העיר לקבור בתוכה מת, כשיטת (וכגרסת) הרמב"ם „אין קוברין בתוכה מת עד שירצו זט"ה או כל אנשי העיר", ולכן אם רצו אח"כ בני העיר להוציא הקבר מפנין אותו, ואילו בירושלם אין דבר זה תלוי ברצון כל אנשי העיר. בכל אופן אין מקיימין בתוכה כל שום קבר אפילו ירצו כל אנשי העיר להשאיר — מפנין אותו.

ג) ובטרם שנבוא לנתח את שלושת חלוקי הדינים, דין קבר המזיק לרבים בכל מושבות ישראל, ודין קבר במוק"ח, ודין קבר בירושלם — עלינו להעתיק תחילה תוכן הדברים המדוברים בענינים הללו בחמשת המקומות: בתוספתא דב"ב (פ"א ז') ואדר"נ (פל"ה ב') ותוספתא דנגעים (פ"ו ב') ושמחות (פי"ד) וירושלמי (נזיר פ"ט ג'). ובתוספתא דנגעים ובאדר"נ מדובר בנוגע לקדושת ירושלם, ואילו בתוספתא דב"ב ובשמחות וכן בירושלמי מדובר בעיקר מהיזק ישוב העיר, ובכ"ז גם שם אף שמדבר מהיזק הרבים הנוגע לכל מושבות ישראל הזכירו את ענין קברי בית דוד וחולדה הנביאה שלא נתפנו.

בתוספתא דב"ב אמרו: קבר שהקיפתו העיר (שקדם הקבר לישוב ואח"כ נתפשט הישוב סביב לקבר) כו' יותר מחמשים אמה לא מתפנה פחות מחמשים מפנין אותו וכל הקברות מתפנין חוץ מקבר מלך ונביא ר"ע אומר אף קבר מלך ונביא מתפנה, אמרו לו הלא קבר בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו בירושלם לא נגע בהם אדם מעולם, אמר להם משם ראי' מחילה היתה להם והיתה מוציאה את הטומאה לנחל קדרון (כשיש חלל פתוח מהקבר אין דין קבר סתום שמאהיל את הטומאה). ועד"ז בשמחות שם: קבר המזיק את הרבים כו' קבר שהקיפתו העיר כו' (ראה שם הגהת הגר"א) כל הקברות מתפנין אמרו לר"ע מעשה בקבר חולדה שלא נגע בהם אדם מעולם אמר להם משם ראי' מחילה היתה כו' (ובנוגע לקברי ב"ד לא התוכחו שם). ובתוספתא דנגעים שם: אין מקיימין בה קברות חוץ מקברי מלכי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות נביאים הראשונים (ושם לא הזכירו כלל ענין המחילה), ובאדר"נ שם: אין ירושלים מטמאה בנגעים כו' ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי ב"ד וחולדה הנביאה שהיו שם מימות נביאים הראשונים ואמרו מחילה היתה שם להוציא את הטומאה לנחל קדרון.

ודברי הירושלמי (שם בנזיר) מופלאים ממני לגמרי: קבר המזיק את הרבים מפנין אותו כו' קבר שהקיפתו העיר כו' כל הקברים מתפנין חוץ מקברי המלך והנביא אמרו לו לר"ע הלא קברי בני דוד מתפנין וקברי בני חולדה היו בירושלם

ולא נגע אדם בהן לפנותן מעולם א"ל ר"ע משם ראי' מחילה היתה שם ומשם היתה טומאה מקדרת ויוצאה לנחל קדרון. והדברים האלה תמוהים לנו: מצד אחד אמרו חוץ מקברי המלך והנביא שאינן מתפנין ומיד אח"ז אמרו לר"ע „והלא קברי בני דוד מתפנין" והיכוח הי' רק על קברי בני חולדה שלא נתפנו שע"ז א"ל ר"ע משום שהמחילה היתה מקדרת להוציא את הטומאה, ולפי פירושי קרבן־העדה ושירי־קרבן פינו את קברי בני חולדה דרך המחילה שלא יודע לאדם שנתפנו, ולפי פירוש פני־משה גם שם המכוון שדרך המחילה יצאה הטומאה לנחל קדרון ולא שפינו את הקברים. והיתכן לומר שהקפידו רק על קברי בני חולדה ולא הקפידו על קברי בני דוד שהם כן נתפנו והלא מראש אמרו חוץ מקברי מלך ונביא שלא מתפנין? וגם בכל שאר דוכתי אמרו חוץ מקברי ב"ד שלא נגע בהם אדם מעולם לפנותן. ויש לשער שיש כאן טעות הדפוס וצ"ל קברי בני דוד וקברי בני חולדה שלא נגע בהם אדם לפנותן וכמו דאמרי' בשאר דוכתי.

בכל אופן בין אם נאמר שנפלה שם טעות הדפוס בין אם נאמר שהדברים כהויתם עלינו להחליט בודאות כנאמר בכל דוכתי שנמנו וגמרו שקברי מלכי ב"ד לא נגע בהם אדם מעולם לפנותן, והמחלוקת לבין ת"ק לבין ר"ע הוא רק בזה לר"ע הטעם משום שהמחילה הוציאה את הטומאה ולהת"ק אפילו בזולת המחילה לא נגע בהם אדם מעולם משום כבודם של מלכי ב"ד והנביאים. והרמב"ם שנקט כהת"ק (ולא הזכיר כלל מהמחילה וכמ"ש הכ"מ) — יוצא מזה שאפילו אלה המלכים ממלכי ב"ד שנקברו בעיר דוד ולא במערת המלכים גם הם לא נפנו.

ועכשיו נפרט בעז"ה את שלושת חלוקי הדינים:

דין אחד הוא „בקבר המזיק לרבים" הנוגע לכל ישובי ישראל, ושאפילו קדם הקבר לישוב העיר אם הישוב נתפשט ונתקרב לקבר הריהו מתפנה חוץ מקבר מלך ונביא. וזהו דין המשנה דאהלות (פט"ז) והמובאה בסנהדרין (מ"ז:) שלש קברות הם כו', ומובא ברמב"ם (טומאת מת פ"ח) ובטוש"ע (יו"ד שס"ד).

דין שני הוא „מקבר שבמוק"ח" וזהו הדין הנאמר ברמב"ם (שם בה"ב פ"ז י"ג): ואין קוברין בתוכן מת עד שירצו הזט"ה או כל אנשי העיר. וד"ז לקוח מהמשנה דכלים (פ"א ז') לפי גרסת הרמב"ם (משכיבין אותו ושכבר דברנו בזה לעיל ח"א פ"ג סעי' ג') ואם רצו בני העיר להוציא את הקבר מן המדינה מפנין אותו (חוץ מקבר מלך ונביא). וכדי לדעת ההפרש בין מוק"ח לבין שאר עירות עלינו לומר שכאן אין חלוק בין אם קרב הישוב בחמשים אמה לקבר או לא, דאפילו רחוק יותר מחמשים אמה (ואפילו יותר מ„שבעים אמה ושירים" כלשון הנאמר בירושלמי שם בנזיר) ג"כ מתפנה, וזה לא משום ישוב העיר אלא משום קדושת מוק"ח. כן נראה לענ"ד בהכרח לומר, כי על כן דקדק הרמב"ם בלשונו לומר „להוציא את הקבר מן המדינה" משום דכאן אין זה רק משום קבר

המזיק לרבים, ולשון „מדינה" מוסב על היקף עיר. והא דהוסיף הרמב"ם אח"כ דין קבר שהקיפתו העיר כו' אם היתה בינו ובין העיר יותר מחמשים אמה כו' — זהו דין אחר לגמרי הנוגע לישוב העיר, ומדובר שהקבר הוא חוץ לחומת העיר המקודשת וקדם הקבר לישוב ואח"כ נתפשט ישוב בני העיר מחוץ לחומה המקודשה והוא דין החוזר לכל מושבות ישראל. כן ההכרח לפרש, באופן אחר אין אני רואה דרך ליישב את הרמב"ם ולידע ההפרש מן מוק"ח בין כל ערי ישראל. וכל עיקר ההפרש הוא שבתוך תחומי מוק"ח אין הפרש בין מקום שיש ישוב לבין מקום שאין ישוב שמתפנה כל קבר (חוץ מקבר מלך ונביא).

ועכשיו נבוא לדין השלישי הנוגע לירושלם המקודשה. הנה שם אמרו (וכדברי הרמב"ם אח"ז בהל' י"ד) אין מקיימין בה קברות, בכל אופן, ושם אינו מועיל רצון זט"ה ורצון כל בני העיר (המועיל במוק"ח) להשאירו שם חוץ מקברי מלכי ב"ד וחולדה הנביאה שלא נגע בהם אדם מעולם, שלדעת ר"ע הטעם משום שמחילה היתה מוציאה את הטומאה ולא הי' למערה דין קבר סתום, ולדעת ת"ק (וכפסק הרמב"ם) בכל אופן לא הוציאו קברי המלכים והנביאים לא מטעם מחילה ונפ"מ גם לאלה שנקברו בעיר דוד ולא במערת המלכים (ראה דברינו לעיל ח"ב פי"ב).

ואם כי עדיין לא זכינו ליישר את כל ההדורים, ועדיין נשארו איזה פרטים בלתי בהירים, כגון מה זה שקשרו בתוספתא דב"ב ובמס' שמחות דין קבר המזיק לקברי ב"ד וחולדה הנביאה שלא נתפנו, דבר השייך לירושלם המקודשה. כמו כן לא נתבהר מה שהביא הרמב"ם דין קבר שהקיפתו העיר הנאמר בדין קבר המזיק לענין מוק"ח, ולא נתבהרו גם שנויי הנוסחאות בחמשת המקומות הנז"ל — עם כ"ז זכינו בעז"ה ליישב עיקרי החלוקים שבין שלושת הדינים הנז"ל ועיקרי דברי הרמב"ם (הנאמרים בהל' י"ג וי"ד).

ב. בזמן הזה:

והמובן שגם זה הוא מהדברים שנאמרו משום קדושת ירושלם (סוג א' בפרק א') וממילא נוהג הוא גם בזה"ז.

וראיתי לתמהוני בפאה"ש (סי' כ"ג) אומר שם בזה"ל: דבבית שני הכניסו גם את הר הזיתים לתוך העיר ומ"ש בתוספתא הי' על זמן בית שני וא"כ הי' קשה לי איך מקברין עתה מתים בירושלם (ר"ל על הר הזיתים) שזה הכל בתוך העיר ומשמע דטעמא משום טומאה ואינו נוהג עכשיו ולכן לא סדרתי זה בדינא דנהיגי עתה עכ"ל. לפרצה דחוקה זו נדחק הו"ז הגאון רבנו בעל פאה"ש זצ"ל בשביל שני דברים: א) משום דברי אבא שאול האומר בשבועות ט"ז „שני בצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה תחתונה נתקדשה בכל אלו (בזמן בית ראשון) עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה", שמזו הבינו רבים וגדולים שנוסף

אח"כ מהר הזיתים אל העיר, ב) משום שבראש הר הזיתים בכפר „אטור" יש קבר הנקרא בפי העם קבר חולדה הנביאה וקבר חולדה הלא הי' בירושלם כדאמרו בתוספתא. ולפיכך היו ששערו שבתחלה הי' קבר זה חוץ לעיר ואחרי שנתוסף מהר הזיתים אל העיר נתהוה הקבר תוך העיר וכמ"ש בהגהת מצפה שמואל שם בתוספתא דב"ב פ"א וכן פקפק בזה המהרי"ט ח"ב סי' ל"ז.

וכ"ז אינו: א) לוא אפי' הו"א שמהר הזיתים נוסף אח"כ להעיר ירושלם בודאי רק חלקו הצפוני נוסף להעיר ולא המקביל מזרחה להר הבית, ששם מקום הקברות גם מזמן הבית הראשון בנחל קדרון, כמו קבר זכרי' בן יהוידע הכהן ומערת הקברים לבית חיזיר (דהי"א כ"ד) ושם בנחל קדרון הי' גם קבר העם כדכתיב „ויצא את האשרה כו' אל נחל קדרון כו' וישלך את עפרה על קבר בני העם", ובמעלה ההר אנו מוצאים קברות מיוחסות לחגי זכרי' בן ברכי' ומלאכי ועוד. ולא יתכן שקדשו בזמן מן הזמנים מקום כזה בקדושת ירושלם. ומתקופות אחרונות נמשכים הקברים בנחל קדרון ובמעלה הר הזיתים לדרומו עד לכפר סילוואן (שלוח) ב) וכבר ידוע כיום שהקבר ההוא על ראש הר הזיתים איננו כלל קבר חולדה הנביאה, והנראה מלשון התוספתא „חוץ מקברי מלכי ב"ד וקבר חולדה הנביאה מימות נביאים הראשונים שלא נגע בהם אדם מעולם" שמשמע שגם קברה הי' בתוך המערה של קברי מלכי ב"ד, ואפי' נאמר שהי' לה קבר מיוחד (כי על כן אמרו וקבר חולדה הנביאה) עכ"פ הי' בדרום הר הבית (בעיר התחתונה) שגם מקברה נמשכה מחילה (או המחילה) לנחל קדרון, ויתכן שקברה מקביל לשני שערי חולדה בדרום הר הבית. וכבר דבר על טעות זו של קבר חולדה על הר הזיתים גם הרב בעל תבואת הארץ בפ"ז ואומר שזוהי טעות וגם הוא משער שקברה בדרום הר הבית ומוסיף שיתכן שהוא במקום בין החמותים (אלא שמה שאומר שם שדרום הה"ז נוסף להעיר ג"ז אינו). וכבר הבאנו לעיל ח"ב פ"ה שהגירסא בתוספתא דסנהדרין פ"ג היא: אבא שאול אומר שתי בצעין היו בירושלם (לא בהר המשחה) ונכונה לפיכך גם ההשערה מאלה ששערו שהי' בצפון העיר כי על כן אמרו ולמה הכניסוה מפני שתורפה של ירושלם היא ונוחה להכבש.

ותוזרים אנו לדברינו שדין זה נוהג גם בזה"ז. וכן אנו רואים שנזהרים בזה מימים ימימה מלקבור מת תוך ירושלם, (ותמוהים הם דברי רבנו הרדב"ז בתשו' ח"ב רל"ג האומר אפשר שגם זה הוא מהדברים שנאמרו בירושלם מחשש טומאה והלא באמרם אין מקיימין בה קברות חוץ מקברי מלכי ב"ד וחולדה הנביאה — הוסיפו שם: „מחילה היתה שם שהיתה מוציאה הטומאה לנחל קדרון" ומ"מ אעפ"י שהוציאה הטומאה אמרו אין מקיימין בה קבר חוץ משל מלכי ב"ד וחולדה שנקברו שם עפ"י הנביאים).

ג. ע"ד קברי סמבוסקי:

ותמה אני זה כמה שנים על קברי משפחות סמבוסקי אשר במזרחית דרומית הר ציון בשפולי ההר היורד לעומק הטרופיון: קברים אלה המה מלפני מאות בשנים ובמאה האחרונה קוברים שם הספרדים לעתים רחוקות מעניי העם. ולפי הנראה מקו החומה של ד"ר בליס (ראה ח"ב פ"ז והמפה שלנו) הנה הקברים הדרומיים יש שיוצאים כבר מן קו החומה אבל הקברים הצפוניים וביחוד הקברים אשר משמאל המסלה היורדת לעמק הטרופיון הנן כנראה לפנים מקו החומה ואיך הרשו ומרשים לקבור שם? (ואי"ל כפי שהשיב לי ת"ח אחד שסומכין על השיטה שציון לא נתקדשה בקדושת ירושלם, דמלבד מה שהרבינו להקשות על זה בח"ב פ"ג ומלבד גם מה שבשאר עירות מוקפות אין קוברין בקביעות — אף גם הלא מפורש נאמרה בתוספתא חוץ מקברי מלכי ב"ד כו' והם הלא היו בציון) והנלענ"ד גם בנדון זה כמו בנדון שבפרק הקודם (מנהג הלוי' דרך הר ציון) דנו מקודם שרק לפנים מן החומה הנוכחית יש להחזיק בקדושה, כי טרם ידעו ממציאות החומה העתיקה בשפולי הר ציון והר עפל. וכדאי לענ"ד שגדולי הספרדים ידונו ע"ז מחדש.

פרק י"ד.

איסור הלנת המת בירושלים (ובכל דוכתי):

ונזהרים עוד היום בירושלם (ירושלם העתיקה) בדין „אין מלינין בה את המת", דהרי אמרו ע"ז (שם ב"ק) „גמרא" מסורת וקבלה היא זו, ואין זאת אלא משום מעלת קדושת ירושלם (סוג א' בפ"א) וא"כ נוהגת גם בזה"ז, וכ"ה בכפו"פ, וכ"כ גם בפאה"ש (פ"ג ס"ק כ"ג) שנוהג גם בזה"ז. וכבר תמהנו על רבנו הרדב"ז בתשו' ח"ב תרל"ג שלא כתב כן, והוא כולל ד"ז עם הדברים הנאמרים בירושלם מחשש טומאה — והלא מפורש אמרו שהיא „גמרא" (מסורה וקבלה) וע"כ משום מעלת קדושת ירושלם (וכנראה גם מטעם הזוהר) וקדושת ירושלם לא בטלה.

א. האיסור הזה בכל דוכתי:

א) והנה בסנהדרין (מ"ו.) במתני' איתא כל המלין את מתו עובר עליו בל"ת לא תלין, וכ' רש"י מרבויא דריש לכל המתים. ולכאורה צב"ג מנ"ל לדרוש על שאר המתים, וכיצד דרש מן קבור תקברנו ביום ההוא (שזו מ"ע עפ"י הספרי) לל"ת? והנראה שה"ק מכיון שכתיב האיסור בקיום תנאו „לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו" הרי הוא אומר לא תלין אותו על העץ אלא דוקא קבור אותו, א"כ אף שהורידוהו מעל העץ כל זמן שלא קברוהו הריהו בלא תלין, ואם גם כשאינו על העץ הנהו בבל תלין, ממילא יוצא שהלאו הוא בכל המתים דהא בזמן שהורידוהו מן העץ ה"ה כשאר המתים. תו"ר עד"ז בשאג"א החדשות (סי' ו'). יזו לענ"ד גם כונת רש"י במ"ש מרבויא דריש שר"ל אחרי שמקרא זה בא לרבות לכל זמן שלא נקבר — ממילא ה"ה הלאו גם בכל המתים.

ומהא דכתיב „על העץ" דרשו שם בסנהדרין (מ"ז.) דוקא אם לא נקבר מדרך בזיון, כמו ה ת ל י' ע ל ה ע ץ, משא"כ אם מלינין אותו לכבודו אין עוברין עליו. והחו"י (קל"ט) מתוכח בדרשינן טעמא דקרא, ולענ"ד נראה שאין כאן ענין ל ט ע מ א דקרא אלא הדרשה היא מפירוש הקרא, דאחרי שמוכח מקרא שהלאו הוא בכל המתים תו למה כתב לא תלין „על העץ", אע"כ ללמדנו בא שהוא דוקא כשמלינו בבזיון כמו על העץ.

ב) ואם יש גם עשה „תקברנו ביום ההוא" יש בזה חלוקי דעות: במשנה וגמ' לא מצינו רק הל"ת. וכ"ה ברמב"ם בהלכותיו ה' אבל (פ"ד ח') שמביא שם הל"ת ואינו מזכיר העשה. ובסנהדרין (פט"ו ז' ח') הביא הרמב"ם מפורש שהעשה היא רק בהרוגי ב"ד, וז"ל שם: כיצד מצות הניתלין כו' ואם לן עוברין בל"ת

ומ״ע לקבור את כל הרוגי ב״ד ביום ההריגה שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא ולא הרוגי ב״ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בל״ת עכ״ל. גם הרא״ש והטור והטוש״ע (יו״ד שנ״ז ושס״ב) הביאו רק הל״ת ולא העשה, וכ״כ הרדב״ז בתשובותיו החדשות סי׳ שי״א שהעשה היא רק בהרוגי ב״ד, ורק הלאו הוא בכל המתים, (ותמיהני על מ״ש הרדב״ז בפירושו על הרמב״ם שהלאו הזה אינו ל״ת גמורה מה של״נ כן בגמ׳ ובש״פ וגם הוא עצמו שם בתשו׳ ל״א כן). והחדוש הוא מה שהרמב״ם בסה״מ אומר ממש ההפך: במצוה רל״א אומר שהעשה היא גם בכל המתים, (וכ״ה בסמ״ג מ״ע ק״ד), ובהל״ת ס״ו כ׳ שהל״ת היא בהרוגי ב״ד ולא הזכיר גם בשאר המתים ודן בזה השאג״א החדשות (שם סי׳ ו׳ ב׳), ומתוך כך בא לחדש חדשה בשטת הרמב״ם, שאם הלינו על העץ זו ל״ת מיוחדה, נ״מ כשלא הי׳ זמן לקברו כגון ע״ש לפנות ערב והי׳ זמן להורידו מן העץ אם לא הורידו עובר עליו על לאו מיוחד „ל״ת על העץ״. וראוים הדברים המחוכמים הנאמרים שם למי שאמרם אם כי לא מצאנו לו חבר בהפוסקים.

ובספרי (תצא מ׳) לא תלין נבלתו על העץ מצות ל״ת כי קבר תקברנו מצות עשה כיצד עושין ממתינין לו עד שחשכה ותולין לו ומתירין אותו ואם לן עובר עליו בל״ת. וכנראה ר״ל ממתינין לו עד סמוך לחשכה ואם חשכה עובר בעשה ואם לן כל הלילה עובר בל״ת. או אפשר שהא דסיים הספרי ואם לן כו׳ ר״ל בכל המתים ותחלה דיבר בהרוגי ב״ד, וכמשמעות דברי הרמב״ם סנהדרין פט״ו.

אולם הרמב״ן עה״ת הוא שאומר מפורש שיש עשה ול״ת בכל המתים, וכ״כ גם החנוך (תקל״ו תקל״ז) שיש ל״ת ועשה והלח״מ (שם אבל פ״ד ח׳) מתקשה שם על הרמב״ם שלא הביא העשה, וראה גם חו״י קל״ט ובגליון מהרש״א יו״ד שנ״ז מ״ש בשם תשו׳ גינת וורדים.

ב. זמן הלאו והעשה:

א) בנוגע להלאו — צדק החו״י שעוברים אותו בעבור כל הלילה לאחר עה״ש (וכמ״ש תוס׳ ב״מ ק״י. ובדוכתי עוד) דלינה שבתורה הוא בעה״ש, וכ״כ גם בתשו׳ הרדב״ז החדשות שם (ועי׳ הגהות יד אברהם שם יו״ד שנ״ז מה שהביא מגנת ורדים ובינת אדם שלא כתבו כן וכבר העיר עליהם הברכ״י).

ב) אולם ע״ד זמן עבירת העשה (אליבא דהפוסקים שיש גם עשה) יש כאן מבוכה: המובן הפשוט הוא שעוברים עלי׳ בזמן שקיעת החמה בבוא הערב, וכ״כתוב תקברנו ביום ההוא, וכנראה מלשון הבריתא (שם מ״ו:) ממתינין לו עד סמוך לשקיעה״ח כו׳, וכן כתיב ביהושע (י׳) ויהי׳ תלוים על העצים עד הערב ויהי לעת בוא השמש צוה יהושע ויורידום וגו׳. ויש להשתומם בהרבה מלשון הרמב״ן שכ׳ (שם תצא) בזה״ל: והמלין תלוי על העץ עובר בל״ת

ועשה ורבותינו דרשו כן בכל המלין את מתו שלא לכבודו כו׳ והנה המלין התלוי או אפי׳ המת בארץ (אר״י) עובר בשני לאוין ועשה ובחו״ל בעשה ול״ת כו׳ ומן הלאו הזה (לא תטמא) קבר יהושע מלכי כנען ביומן כו׳ משום טומאת הארץ כו׳ עכ״ל. הרי כתב ושנה כי בהלינו עובר בל״ת ועשה, וגם החנוך (תקל״ז) כתב בלשון זה: ועובר ע״ז והלין את מתו שלא לכבודו בטל עשה זו (מ״ע תקל״ז) מלבד שעבר על לאו (הקודם מצוה תקל״ו) עכ״ל. והר״ז תמוה מה ענין בטול העשה להלנת המת בלילה? והנה במנחת חנוך (שם) כ׳ שהעשה עובר אם קבר בלילה והל״ת עובר אם עבר עליו הלילה. ודבריו אלה כתב מדעתו כאשר כך מבינים הכל מדעתם, אבל דברי החנוך אינם הולמים כן: א) דמפורש כתב והעובר ע״ז והלין את המת בטל עשה זו מלבד כו׳, ב) לפי״ז מדוע כתב החנוך רק זמן הלאו (אם כי זמנו ידוע) ולא כתב כלל מזמן העשה, ג) ואיסור הלאו הלא כתבו כבר במצוה הקודמת (תקל״ו) ומה ענין זמנו במצות העשה (כאן תקל״ז)? ד) ובשאר דוכתי שיש עשה ול״ת בזמנים מיוחדים כותב החנוך זמן העשה לחוד, כגון עשה ביומו תתן שכרו כתב (תקפ״ח) שהיא ביומו, ובהלאו לא תלין פעולת שכיר (ר״ל) כתב לינת לילה, ומ״ש כאן? וכמו״כ הרמב״ן כתב ושנה הכא ב׳ פעמים שבמלין עובר על הלאו והעשה.

ולבי אומר לי שדעת רבותינו הראשונים הללו היא: שאמנם כן שרק בלינת הלילה עבר גם בהלאו וגם בהעשה, הגם דכתיב „תקברנו ביום ההוא״ משמע ביומו קודם בא הערב, ע״כ לדעתם ה״ק קרא לא תלין כו׳ כי קבר תקברנו ביום ההוא, היינו באם עבר כל הלילה אז עבר למפרע גם על העשה, ואם קברו בלילה תקן העשה. והא דקפדי׳ בהרוגי ב״ד „שמשהין אותו עד סמוך לשקיעת החמה וגומרין דינו וממיתין אותו ותולין אותו ומתירין מיד״ (שם בבריתא וברמב״ם), וכן הקפיד יהושע שיהיו תלוין רק עד הערב — זהו משום שהמצוה אמנם לא לעבור עליו השקיעה, כדכתיב ביום ההוא, (ביחוד „בתלוי״ שיש בו בו משום קללת אלקים, ככתוב בקרא, וכמש״ש הרמב״ן: כי המקולל הוא התלוי כו׳ ואינו ראוי שנטמא הארץ ותהי קללת אלקים בארץ הקדושה כו׳ ולכן צוה יהושע ויורידום מעל העצים, (וראה להלן בענין הלאו דלא תטמא), אלא שאין עוברין גם על העשה כמו על הלאו אלא בלינת כל הלילה, ולא דמי לאו ועשה זו ללאו דלא תלין פעולת שכיר והעשה ביומו תתן שכרו, דהתם מפורש כתבה התורה העשה ביומו לחוד, ולא תלין דלילה לחוד, משא״כ הכא שהתורה קשרה אותם זל״ז „לא תלין כו׳ כי קבור כו׳״.

ג) ופשוט הוא דאליבא דהפוסקים שיש גם עשה, וכן להני דאמרי שעובר על העשה בזמן שקיעה״ח — שאם השהו לכבודו מותר, דלא חמירא העשה מהל״ת שאינו עובר בהלינו לכבודו.

ד) ומהו הדין במת בלילה אם מחויב ג"כ לקברו בלילה קודם עלות השחר, דהכל תלוי רק בזמן עה"ש, או דלמא לינת לילה נקראת כל הלילה מתחלת הערב עד עבור עה"ש? בשאלה זו מהפך השאג"א החדשות (סי' ו' ב') ומחליט דגם כשמת בלילה חייבים לקברו קודם עה"ש, דלינה היא דוקא בעה"ש, וכ"כ בס' מנחת חנוך (תקל"ז). אבל לענד"נ דלא תלין עובר דוקא בעבור עליו כל הלילה, וכ"מ גם מלשון התוס' (שם בב"מ ק"י ד"ה יצא, שגם הוא הביאם) שכתבו „ויצא ממלאכתו ועוד לילה אינו עובר בבל תלין בעמוד השחר דלינה משמע כל הלילה", ולא דמי בזה לדין קדשים כמש"ש תוס' ובמהרש"א שם. והא דפסקי' כרב בשעות דלילה גובה כל הלילה שאני שכירות דשעות דלכתחלה נחית לשעות וע"מ כן השכיר א"ע לכן עובר בשעת עה"ש. וכ"מ בתשו' רדב"ז וחו"י שם שבלינת המת בכל הלילה עובר בל"ת.

ונראה לי עוד ראי' גדולה וחדשה, דהאי לא תלין הוא לינת הלילה כולה, מדברי הרמב"ן והחנוך שהבאנו לעיל, דלדידהו שיש גם עשה תקברנו ביום ההוא עובר גם עלי' בלינת הלילה, וזו לא יתכן רק כשעברה עליו שקיעה"ח וכל הלילה עם עלות השחר שבכה"ג עבר על הלאו והעשה, הרי שגם הלאו הוא לינת כל הלילה. [עי' גשר החיים ח"א פ"ז וח"ב פ"ב ס"ד — נ. א.]

ה) וכל זמן שלא קברוהו בקרקע, אפי' נתנוהו בארון, והניחוהו בביה"ק — עוברין עליו, וכמ"ש הרמב"ן בתוה"א מסוגי' דגמ', וכ"ה ביו"ד רס"י שס"ב. אבל אם הניחוהו כדי להפקד עליו בג' ימים הראשונים (כמו שנהגו לפנים, וכדאיתא בשמחות פ"ט) אינו עובר, שגם זו קבורה היא.

ג. בארץ ישראל:

א) לדעת הרמב"ן (שם עה"ת) יש באר"י עוד לאו נוסף „ולא תטמא את אדמתך" וכ' שם הרמב"ן דמשום הלאו הנוסף הזה קבר יהושע את מלכי כנען ביומן. וכ"ה ברד"ק שם יהושע, וכן במהרש"א בח"א סנהדרין שם.

ואף שלאו דלא תלין (או העשה להני פוסקים) הוא רק בישראל (וכמ"ש גם רש"י עה"ת וכ"ה בפוסקים), אבל הלאו דלא תטמא התלוי בקדושת הארץ הוא גם בנכרי. והנה בשאילת יעבץ (ח"א מ"א) מספ"ל במת נכרי אם נוהג בו הלאו דלא תלין ומפלפל במעשה דיהושע אם הקפיד בהם יהושע משום הלאו דלא תלין או עשה זאת משום כבוד מלכים. ולפמ"ש הנה לאו דלא תלין הקשור במ"ע דקבורה ודאי איננו בנכרי, דאין על מי לחול חיוב דקבורה, ומעשה דיהושע הי' משום הלאו דלא תטמא. (אלא שגם הרמב"ן עצמו מספ"ל במקצת די"ל שחשש בזה יהושע לקללת אלקים וכהמשל של שני אחים כו').

ב) ובזמן עבירת לאו דלא תטמא — אליבא דהרמב"ן ודעימי' — יש לנו

ג"כ מהמבוכה (מעין זו שבזמן העשה); הנה הרמב"ן מפורש כתב (עפ"י שיטה זו) „ומן הלאו הזה (דלא תטמא) קבר יהושע את המלכים" הרי שהלאו הזה עוברים בשקיעה"ח, לא דוקא בלינה, ואלו הוא עצמו גם מפורש כתב שם „המלין מת באר"י עובר בשני לאוין ועשה", הרי שגם לאו זה הוא בלינה.

וכאן אין לומר, כשם שאמרנו לעיל (ב' ב' בנוגע להעשה). שאף שהמצוה לקבור ביומן קודם שקיעה"ח אין עוברין על לאו דלא תטמא אלא בזמן שעוברין (בישראל) על לאו דלא תלין דגם לאו זה קשרה התורה בלאו דלא תלין — דאיזו מצוה ישנה „בנכרי" שבשבילה הקפיד יהושע לקבור את מלכי כנען קודם שקיעה"ח? בשלמא לעיל בנוגע להרוגי ב"ד בישראל שפיר אמרנו שאפילו אם נאמר שאין עוברין אלא רק בהלנה מ"מ ישנה מצוה לקבור ביומו, משום קבור תקברנו ביום ההוא, אבל בנכרי שאין המ"ע — מאי איכא למימר?

גם א"ל שלדידהו מתחיל איסור הלנה מתחלת הלילה, ולפיכך ממיתין ותולין וקוברין הרוגי ב"ד סמוך לשקיעה"ח כדי שלא לעבור גם מקצת הלנה, ומה"ט גם איסור לא תטמא מתחיל בתחילת הלילה ולכן הקפיד יהושע על תחלת הערב — דבר זה לא יתכן, דלכו"ע לא תלין באורו עד עה"ש.

ובהכרח עלינו לחדש ולומר שגם בצד זה שסובר הרמב"ן שיהושע הוריד וקבר את מלכי כנען לפני בוא הלילה משום לאו דלא תטמא — אף בזה בא גם משום קללת אלקים (ע"ד שכתב שם גם אח"ז) ומשום כך ישנו הלאו דלא תטמא בתלוי על העץ, לא רק בלינת הלילה ובזמן עה"ש אלא גם בבא היום בשקיעת החמה, שגם אז יש בתלוי משום כי קללת אלקים תלוי ולא תטמא את אדמתך. ואף שד"ז הוא קושי השגה — הנה בכלל גם ענין לא תלין וקשורו בעה"ש וגם בשקיעה"ח (מהמצוה דביומו תקברנו) הוא למעלה מהשגתנו, ואין לנו אלא מה שהודיעו לנו שגם לאו דלא תטמא אינו אלא בלינת הלילה או בשקיעה"ח.

ג) ומ"מ נראה שגם לאו דלא תטמא באר"י אין עוברין (לדעת הרמב"ן) בהלין מת ישראל לכבודו. ואף שמצד השגתנו היינו אומרים שרק לאו דלא תלין (או העשה) אינו אלא אם מלינו שלא לכבודו דומיא דלא תלין על העץ, משא"כ טומאת הארץ שאין ענינה לכבודו ושלא לכבודו, אולם אחרי שלא אשתמט חד מי שיאמר שיש באיסור הלנת מת חלוק בין אר"י לחו"ל אין לנו לחלק כזאת מעצמנו, וודאי גם באר"י מותר להלין לכבודו, והטעם שגם לאו דלא תטמא קשרה התורה בלאו ד„לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלקים תלוי", ולכן גם לאו זה הוא דוקא באם הלינו בבזיון כמו על העץ.

הגם שחלוקים הם ב' הלאוין הללו, לאו דלא תטמא ישנו גם במת נכרי ובנפל (וישנו אולי גם בשקיעה"ח) משא"כ לאו דלא תלין — מ"מ נראה שבגווני שאין במת ישראל הלאו דלא תלין (ולא העשה) כגון בהלינו לכבודו — אין בו נמי

משום לא תטמא. ובכלל כשם שבענין לא תלין נאמרו דברים טמירין (האמורים בזוהר) כן גם בענין לא תטמא הביא הרמב"ן שם: „והקללה תבוא אל מקום קרוב מהתלוי ויש לו סוד מודבק בנפש על כן לא תטמא את אדמתך". והנסתרות לה' וליודעי סוד ה' והנגלות לנו רק מהאמור בגמ' ובפוסקים.

ד. מה בין ירושלם לשאר דוכתי:

א) והקושיא ידועה: ומה יתרון לירושלם שאמרו בה (כנ"ל) שאין מלינין בה את המת, מצד המסורת והקבלה, אחרי שזהו לאו של תורה בכל המתים ובכל מקום, (בפרט להרמב"ן שבאר"י יש גם ולא תטמא את אדמתך)? וא"ל נ"מ שבירושלם אין מלינין אפי' במערה כדי להפקד, שבכה"ג ליכא לאו דלא תלין (כמש"ל), דמלבד מה שאין מלינין משמע פשוט לינה על האדמה ולא במערה שבתוך האדמה — אף גם הלא בירושלם לא יתכן זאת, דהא „אין מקיימין בה קברות" שלפמש"ל בפ' הקודם אין קוברין בה אף לזמן (אם לא מלך).

והתירוץ של השטמ"ק והיש"ש ג"כ ידוע: שבירושלם אין מלינין את המת אף לכבודו ואילו לאו דלא תלין (ועשה דביומו) הוא דוקא שלא לכבודו דומיא דעל העץ. (וגם מזו הוכחה למ"ש לעיל דהלאו דלא תטמא את אדמתך הוא ג"כ כמו הלאו דלא תלין דוקא שלא לכבודו, דאל"כ לדידהו תו מה הפרש בין ירושלים לשאר ערי אר"י?).

(עוד י"ל דאלו מלאו דלא תלין אחרי שהוא רק במשהה אותו בדרך בזיון הה"נ כשיש עכובים שונים אינו עובר, וכ"מ בחו"י, ואלו בירושלם אפשר שגם חייב לבזבז ע"ז כסף).

ולענ"ד אין אנו צריכין לתירוץ השטמ"ק והיש"ש, ויש הפרשים אחרים בזה בין ירושלם לשא"ד:

ב) יש חלוק בין שא"ד לירושלם „בנפל", דהא מבואר מדין הב"י והרמ"א (טוש"ע או"ח תקכ"ו ויו"ד רס"ג) שבנפל ליכא המ"ע דקבורה (ומכ"ש שאין בו הלאו דבל תלין), וכ"ה בהג"מ ומובא במג"א שם או"ח, וכ"ה בנוב"י או"ח ט"ז. איברא שהמג"א שם סק"כ ערער על הגה"מ (והביא ראי' שגם בנפל מצוה לקוברו מסוגיא דנדה ט"ז, והנוב"י תמה שאין משם ראי' והמחה"ש באר שהראי' היא ממש"ש תוס' שלפי שעה קוברין עי"ש, וגם מזה אין הכרח). אבל מסתימת כה"פ נראה כהג"מ. ואלו בירושלם אין מלינין אף בנפל שעכ"פ טומאת מת היא.

ג) ונ"מ עוד בנוגע לעצמות מת שנלקטו מקבר — שלפמ"ש בחבורי „גשר החיים" ח"ב פי"א למרבה יש בהם רק המ"ע דקבורה, ולא הלאו דלא תלין, ואלו בירושלם ודאי אין מלינין גם עצמות, דהלא גם אין מעבירין בתוכה עצמות.

כמו״כ יתכן שנ״מ גם „במומיא״, שאפשר אין בה הלאו דל״ת, ובירושלם ודאי אין מלינין גם אותה.

ד) ונפ״מ עוד באין ראשו ורובו, או שיש רק כזית בשר מהמת, שלפמ״ש המל״מ (סוף ה׳ אבל) אין בו אפי׳ המ״ע דקבורה, ואפי׳ להתוי״ט שבת פ״י שישנה המצוה דקבורה — נראה שעכ״פ אין בזה מהלאו ודברנו ע״ז שם בספרנו הנז״ל, ואלו בירושלם ודאי אין מלינין גם באין ראשו ורובו, ואפי׳ כזית בשר מהמת.

ה) עוד יש הלוק במת „נכרי״ שלאו דלא תלין ליכא בו, ויש בו (באם הוא ביד ישראל להוציאו מפנים לחומת ירושלם) משום אין מלינין את המת בירושלם. [אלא שלדעת הרמב״ן שיש בכל אר״י לאו דלא תטמא ולאו זה יש אפי׳ בנכרי דמה״ט הקפיד יהושע להוריד מלכי כנען לפני שקעה״ח — ליכא חלוק בין ירושלם לבין ערי אר״י בנוגע לנכרי, ולא עוד אלא שלפי דעה זו יש לא תטמא בכל אר״י גם בנפל, ויתכן גם בעצמות והדומה].

ו) עוד הפרש פשוט ישנו בין שאר דוכתי לבין ירושלים, דאילו לאו דלא תלין (והעשה) הלא אינו חל אלא רק ע״ז שמוטל עליו לקברו, דהלאו קשור במ״ע דקבורה (וכ״ה גם בחו״י שם קל״ט וגם בשאג״א החדשות שם ו׳, והביא ראי׳ פשוטה דבמשנה וגמ׳ ורמב״ם בהלנת כל סתם מת אמרו המלין א ת מ ת ו), אבל בירושלם שאין מלינין בה משום מעלת וקדושת ירושלם הר״ז מוטל על הכל, וביחוד על ב״ד או ראשי העדה (אלא שכיום שישנה כבר ח״ק וחברי הח״ק מקבלים האחריות מסירים הם גם אחריות זו מהצבור).

ז) ודברים חדשים לגמרי אנו מוצאים בזה בלשון רש״י בב״ק שם (שתמיהני שלא ראיתי מי שיעורר על חידוש דברים אלה): „אין מלינין בה את המת מת בה באותו היום קוברין אותו מיד עכ״ל. רואה אני שרש״י בא כאן לתרץ קושית השטמ״ק והיש״ש במכוון חדש, דאילו לאו דלא תלין הוא בכל הלילה (כמ״ש הרדב״ז והחו״י ועוד), ובירושלם „אין מלינין״ באורו שאין משהין אותו, וע״ד שאמרו בסנהדרין (ל״ח) אין מלינין את הדין או כמו שאמרו שם כל תענית שמלינין הצדקה כו׳ שפירושו א י ן מ ח מ י צ י ן ועי״ש רש״י (ד״ה שמחמיץ) שמשהה אותו ומלינו כו׳. ולפ״ז ירושלם אין מלינין אפי׳ מקצת הלילה. ולא עוד אלא שלפי דבריו אלה אין משהין בתוכה את המת כלל א פ י ל ו ב י ו ם.

הן אמנם גם במשנה דסנהדרין שם איתא: ומתירין אותו מ י ד, ועד״ז שם בברייתא אמרו: משהין אותו עד סמוך לשקיעה״ח כו׳ תולין אותו אחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תלי׳, וכן בספרי (תצא) וממתינין כו׳ ומתירין אותו כו׳, וכ״ה ברמב״ם סנהדרין פט״ו. אולם שם אין הכונה משום שבכלל אסור להשהותו אלא משום שמלכתחלה משהין אותו עד סמוך לשקעה״ח ואז ממהרין משום העשה ביומו תקברנו, שישנה בהרוגי ב״ד, וכדכ׳ רש״י (שם מ״ו: ד״ה

משהין) ואין תולין אותו שחרית שמא יתרשלו בקבורתו ויבוא לידי שכחה אלא סמוך לשקעה"ח בכדי שיקברוהו מיד עכ"ל. ומה שמצינו שבכל המתים אין משהין אותו כדאמרו (מו"ק כ"ב. וטוש"ע סס"י שנ"ז) „על כל המתים מדחה מטתו הר"ז משובח" וכ"ה. ברמב"ם (אבל פ"ד ז') אין משהין את המת כו'. ולא עוד אלא הרא"ש שם במו"ק מסמיך דין זה להאי דינא דסנהדרין כל המלין מתו עובר בל"ת — אבל כבר כתבו הנ"י והב"י והש"ך שם בטעם ד"ז לפי שאין דרך להספיד כו' הלכך יותר כבוד להם שנקברים מהרה משיעמדו ולא יספידום כו', וכ"כ האחרונים, ומה"ט לאביו ואמו ולמת שדרך להספידו הממהר להוציאו הר"ז מגונה, כדאיתא שם בגמ' ובפוסקים. א"כ אין זה משום חיוב קבורה מיד אלא ג"ז משום כבודו. אבל האי דפירש כאן רש"י „וקוברין אותו מיד" ע"כ זהו באורו מאין מלינין בה מת שהוא משום קדושת ירושלם, ומשמע לדעתו, שירושלם אין משהין בה מת כלל.

ואם היינו מבארים דבריו שהאי אין משהין קאי רק בלילה (אף של"נ שכוונתו רק בלילה) — הי' אפשר להוסיף עוד: שרש"י לשיטתו המבאר לא תלין לינת כל הלילה, כמ"ש רש"י בב"מ (ק"י: ד"ה גובה וראה שם גם ד"ה ממשמע) שאין לינה קרוי' אלא עד הבקר כו' — י"ל עוד דאלו לאו דלא תלין הוא כל הלילה כולו, ובמת בתוך הלילה אינו עובר עליו בסוף הלילה. וכמ"ש לעיל דלא דמי לשכיר שעות דלילה שאף שגמר בחצי הלילה עובר בבל תלין עם עה"ש (כשטת רב) דשאני שכיר שעות שהשכירות תלוי' בשעות ולכן גם הלאו דבל תלין תלוי בשעות ועם עה"ש, וכמו בקדשים, ומשא"כ בשכיר שבת או חדש או שנה מודה גם רב דיצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום וכמ"ש בעה"מ, או גם י"ל כהרי"ף הפוסק כשמואל שאף בשכיר שעות יצא בלילה גובה כל הלילה וכל היום, וא"כ בל תלין באורו כל הלילה (או סוף הלילה עם היום) וכ"ה בתוס' שם (ד"ה יצא) במ"ש „ואין עובר בבל תלין בעמוד השחר דלינה משמע כל הלילה". ואף שבשאג"א החדשות אומר שגם בכה"ג עובר עם עה"ש, אין זה מוכרח אלא כהמשמעות ברדב"ז והחו"י שעובר בב"ת אם הלינו כל הלילה וכמ"ש לעיל. ואחרי שגם רש"י ס"ל דלאו דלא תלין הוא כל הלילה הרי יש נפ"מ דבירושלם אפי' מת אחר חצי הלילה אין מלינין אותו עד הבוקר.

אלא שגיכרים הדברים שרש"י ס"ל שבירושלם אין מחמיצין אותו כלל ואפילו ביום.

ח) ויש לשים לב לדברי הזוהר שבפ' אמור מביא איסור הלנת המת בכל מקום ובפ' נשא מביא איסור הלנת המת בירושלם, ויש שינוי דמינכר בלשונו בין הלנת המת בכ"מ לבין הלנת המת בירושלם: בזוהר אמור (דף פ"ח:) מביא ב' טעמים לאיסור הלנת המת בלא קבורה: א) אפשר דקוב"ה גזר למיתי בגופה אחרא וכל זמן דלא איקבר גופה לא יכלה למיהווי בגופא אחרא ודומה לב"נ

דמיתת איתתא דלא חזי למיתב לאחריתא עד דקבר קדמייתא, ב) כיון דרוח מסאבא אשתכח בלילה כו׳, ולטעם הראשון נאמר שם „דמיתי דאשתהה כ״ד שעות יומם ולילה בלי קבורתא״ ולטעם השני נאמר „לא לבעי לאינש למיבת גופה לילה חד״, ואילו בפ׳ נשא (דף קמ״ג: קמ״ד.) נאמר: מאן דאיקרי אדם ונשמתה נפקת מיני׳ ומית אסור למיבת לי׳ בביתא למעבד לי׳ דינא על ארעא משום יקרא דהאי גופה דלא אתחזי בי׳ קלנא דכתיב אדם ביקר בל ילין כו׳ כגון דא לא עביד לינה באתרא קדישה בארעא דצדק ילין בה (ירושלם נקראת „צדק״) כו׳ ואי עביד לינה הוי כחד מן בעירי כו׳ עכ״ל. הרי בנוגע לירושלם לא אמרו שעות ולא לילה אלא סתם לינה. ורמוז כאן שבנוגע לירושלם המקודשה מכל צריכים להזהר ביותר מרוח דמסאבותא[1]). חזו מה שאמרו שם בזוהר: שהמלין מת בירושלם „הוי כחד מן בעירי״, דומה — לא כבן אדם ישראל המטמא בכל חומרת מת.

ט) היוצא מדברינו שירושלם שונה מכל שאר דוכתי:

א. לדעת שטמ״ק ויש״ש שאף לכבודו אין מלינין בה.

ב. ובשא״ד כשיש עכוב צדדי תו אין הלינה משום בזיונו של מת ואינו עובר עליו, ובירושלם אפשר שחייבים לבזבז ע״ז כספים להציל מאיסורו כמו שצריכים לבזבז להנצל משאר איסורים.

ולדעתנו (שאין כל הכרח אם אין מלינין בה לכבודו) — אין מלינין בה אפי׳ מת נפל, ואפי׳ עצמות אדם, או מומיא, וכל הדומה שאין המ״ע לקברו ואין בו לא תלין ומ״מ אין מלינין בירושלם.

ג. ואין מלינין בה גם מת נכרי, כשהוא ברשות ישראל להוציאו מחוץ לחומת ירושלם.

ד. וחיוב זה בירושלם לא דוקא על האבלים (כמו בכל דוכתי) אלא על כל איש ישראל, (בלתי כשיש ח״ק שחברי הח״ק האחראים גם ע״ז).

ה. ולדעת רש״י אין משהין בירושלם מת כלל אף ביום, ומכ״ש בלילה ואף מקצת הלילה.

י) וכ״ז בתוך גבולי ירושלם העתיקה, מקום המקודש לאכילת ק״ק ומע״ש, ואשר לדעתי בכללה גם הר ציון (לא כמ״ש איזה מגדולי אחרונים וכאשר בארנו

---

1) דכבר ידוע מה שאמרו רבותינו זלה״ה שסטרא דמסאבותא יונקת מסטרא דקדושה, ובכל מה ומי שיש בו קדושה יתרה שואפים אליו חידקי הטומאה ביותר, וכי על כן אדם מיטמא ומטמא יותר משאר בעלי חי, וישראל מיטמא ומטמא יותר מנכרי, וגם מה״ט מטמא תרומה יותר מחולין, וקודש יותר מתרומה (ועפי״ז מובנים הרבה מדברי חכז״ל ומקראות שונות, ומתישבות גם כמה תופעות בעולם בכלל ובישראל בפרט). ולכן ירושלם עיר המקודשת מכל — שואפים להאחז בה ביותר חוגי דמסאבי, ומצווים לפיכך על ירושלם לא להלין בה מת בלילה „דרוחי דמסאבותא אישתכחי בלילה״ (כדאמרו בזוהר).

בעזה"י לעיל ח"ב פ"ג). וגבולי העיר המקודשה בארנו בעה"י בח"ב פ"ז. במזרח — חומת הה"ב, בצפון — חומת העיר, מערב — מקום בית דואר הישן ורחבת אלנבי, דרום — שפולי הר ציון (לדרום ביה"ס גובט מקום בו נמצאה חומת בליס).

יא) ודין זה נוהג בירושלם גם בזה"ז, כדברינו לעיל פ"א שכל הדברים הנאמרים בירושלם משום קדושתה הם גם בזה"ז (לא כנראה מתשו' הרדב"ז ח"ב תרל"ג), וכ"כ גם בכפו"פ פ"ו (דפוס לונץ דף ע"ח, וגדולה מזו כ' שם הכפו"פ שנוהג בזה"ז אפילו מהדברים כגון „אין מגדלין בה צמחים" והדומה, שלפענ"ד אין נוהגים בזה"ז משום שאין זו קשורה בעצם קדושת ירושלם, וכמ"ש בעזה"י לעיל שם), וכ"ה גם בפאה"ש פ"ג.

יב) ובזמן חו"ז מו"ר הגאון הר"ש סלנט זצ"ל, שאז לא הי' עכוב מצד הממשלה — היתה שומה על פיו לקבור בלילה. ואף באמצע הלילה היו מאספין את חברי הח"ק לקברו קודם אור היום. ועל עצמו צוה כן הגרש"ס זצ"ל שלא להשהותו כלל [ואין מהצורך כיום לפקידה על המת אולי הוא חי כאשר נהגו מלפנים, באשר היום כבר נודעו להח"ק הסימנים מפתיחת האברים הסתומים (ע"י הבדיקה והטהרה הפנימית) מלבד הסימנים הבדוקים שיש להרופאים, והחשש מלפנים הי' אז כשהי' נמסר הדבר לא לח"ק אלא להמון מבלי ידעו להבחין ביותר בין מת למדומה, וכבר נודע גם מ"ש הגאון החת"ס זצ"ל ומובא במקצת בפ"ת שנ"ז ס"ק א']. ורק פ"א התיר הגרש"ס להלין: להגאון הנודע מוהרי"ל דיסקין זצ"ל שנפטר שעה אחר ערבית ואמר מו"ר הגאון הרש"ס שמתיר להלינו, אף שהי' תוך חומת העיר, מטעם שהי' חשש סכנת נפשות כשיתקבץ כל הקהל בחשכת הלילה באותם המבואות הצרות שדר שם הגאון הגריל"ד זצ"ל.

ה. שו"ת בענין זה:

א) ושאלה נשאלתי ביום י"ט מרחשון (ב' נובמבר הידוע) התרפ"ט, שבו ביום נקהלו הערבים מן כמה עירות למקום המקדש שבירושלם בשביל ענין הכותל המערבי, ונפל פחד הפרעות על היהודים — הפילה אז אשה אחת את נפלה בבקו"ח הוספיטל, ושמש ח"ק הי' ירא לנפשו להוליך את הנפל להר הזתים, כרגיל בדרך המלך צפונה לירושלם, מקום התקהלות הערבים. והיות שמקום דירתי הי' אז בשכונת אבן ישראל (סמוך לבקו"ח) באו ושאלו מאתי: מהו שיקח שמש הח"ק את הנפל ויכניסו לתוך העיר העתיקה דרך שער יפו ומשם ילך דרך רחוב היהודים ויוציאו משער העיר הקטן (שער האשפות) להר הזתים, דמה יותר נכון: אם להעבירו דרך העיר העתיקה או להלין הנפל שני לילות עד יום א' בבוקר (שאז ישובו הערבים ממקום המקדש). והשבתי שלמעשה יפנו להרב מורה ההוראה (ויגידו לו חוות דעתי אני) ולפי דעתי אני מוטב להלין את הנפל מלהכניסו בתוך העיר, מהטעמים דלהלן:

א. האיסור „אין מלינין בירושלם" הלא איננו בבקו"ח הנמצא מחוץ לקו החומה העתיקה (ואילו הי' בתוך קו החומה הי' מותר להעבירו דרך העיר דמסבבין לתוכה מת עד שירצו), ואי משום לאו דלא תלין (ולהרמב"ן והחנוך גם משום העשה דתקברנו ביום ההוא) — בכה"ג שיש עכובים ידועים אין כאן איסור זה מכ"ש שאיננו במת נפל אחרי שאין בו מהמ"ע דקבורה (וקוברין אותו מטעמים אחרים), וכמש"ל בשם הג"מ ורמ"א או"ח תקכ"ו ויו"ד רס"ג.

ב. יאפי' תהשוש לסברת המג"א (שם תקכ"ו) החושש גם בנפל לחיוב קבורה מצד המ"ע, הרי יש לצרף גם סברת החו"י שהיכן שיש מעכבים אחרים ליכא לאו דלא תלין והה"נ העשה, משום שכ"ז דוקא כשמזניחו מדרך בזיון (אעפ"י שיש לפקפק ע"ז ע"ש יו"ד שנ"ז ופ"ת סק"א). וכ"ת עכ"פ יש אליבא דהרמב"ן באר"י גם לאו ד„לא תטמא", מלבד שלאו זה לא הביאו הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטוש"ע — הנה אפילו להרמב"ן כבר אמרנו לעיל שכנראה קשור הוא בלאו דלא תלין ובמקום שאין לאו דלא תלין אין גם הלאו דלא תטמא.

ג. ולא עוד אלא אפי' במת גמור שיש בו לכו"ע הלאו דל"ת (או גם העשה) — אין אומרים לאדם שיעבור איסור דרבנן בקום ועשה בכדי שלא יעבור איסור תורה בשב ואל תעשה. כדמוכח גם ממ"ש רבותינו הפוסקים במצא חמץ ביו"ט שיכוף עליו כלי ולא התירו לטלטלו אף שהוא רק מוקצה דרבנן כיון דשוא"ת עדיף, עי' או"ח תמ"ו, וע"ש מג"א ומחה"ש ואחרונים. גם בשופר אמרו אין מפקחין עליו הגל ואין מעבירין עליו התחום אפי' כדי לקיים מצות שופר בקו"ע, ומכ"ש כדי שלא לעבור בשוא"ת. וראה גם ס' ארעא דרבנן (תק"ד) מה שהביא דברי הסמ"ג ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת שאין תוקעין אעפ"י שהתקיעה היא משום שבות, ומה שהקשה ע"ז הרא"ם א"כ ל"ל בזה גזרה דרבה אף בלא גזרה דרבה נמי לא הו"ל לתקוע דאין אומרין תבא עשה של תורה ותדחה שבות של דבריהם אלא היכא דמבטל דברי תורה בידים אבל היכא דהוא בשוא"ת יש כח לחכמים לבטל ד"ת משום שבות דדבריהם, ותי' דאמרי שוא"ת שאני רק היכא דבעידנא שמעקר שבות דדבריהם אינו מקיים אז המצוה כגון בפקוח הגל ובהעברת התחום שאינו אלא הכשר להמצוה משא"כ בתקיעת שופר אילו לא היתה הגזרה דרבה הרי בעידנא שתוקע ומיעקר השבות מקיים העשה לא העמידו דבריהם עכת"ד, ועי"ש שהביא ראיות עוד לזה (ועד"ז במג"א שם תמ"ו). והה"נ בנ"ד שלא יעבור איסור דרבנן בקו"ע כדי שלא יעבור על דברי תורה בשוא"ת בפרט כשהעברה אינה אלא הכשר ולא קיום גוף המצוה.

ב) עוד נשאלתי פעם על הבתים במקום ה„בצעתא", כמו „בתי ר' ניסן באק" („מוצררה" צפון שער שכם) שנוסף לירושלם בעולי גולה בזמן בית שני, אם גם שם אין מלינין אף לכבודו (וכן שאר הפרטים שאמרנו בזה בין ירושלם לשא"ד).

והשבתי: שדין זה שמסורת היא מזמן קידוש ירושלם כמו שארי הדברים הנמנים יחד עם דין זה — נהגו גם בבית ראשון (וכאשר הבאנו לעיל מתוספתא בדין אין מעבירין בתוכה עצמות) — וודאי מסתבר שנתקנו רק על ירושלם המקודשה לק"ק ומע"ש, וכשהוסיפו „הבצעתא" בזמן בית שני — לא גזרו עלי' גם הדברים הנאמרים בירושלם, כי על כן נוהגים להוליך את הנפטרים דרך הבצעתא כמש"ל פי"ב.

ג) ואופינית היא העובדא המסופרת בספרא ויקרא (כ"ו) איך סכנו נפשם בזמן מצור החורבן שלא להלין את המת בירושלם, עד שעי"ז היו נופלים ביד האויב, כמשז"ל עה"פ ונתתם ביד אויב מפני שאין מלינין את המת בירושלם היו מוציאין אותו ועי"ז נתנו ביד האויב. וצ"ב למה באמת היו צריכים לסכן נפשם ע"ז הלא אין זו מהמצות שמחויבים למסור נפשם. ואפ"ל שהם לא הכירו את הסכנה ושערו שיעברו את הדרך בשלום. או אפ"ל שבאמת לא עשו בזה כד"ת. ולא שייך כאן שלוחי מצוה אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן — דמלבד מה שאמרו במקום ששכיח הזיקה שאני אף גם אם נאמר שעשו זאת שלא כדין הרי לא עשו מצוה.

פרק ט"ו

העלי' לירושלם

א. הכל מעלין לירושלם, ולאר"י:

הכל מעלין לאר"י ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלם כו' (משנה סוף כתובות), ושם (בברייתא): הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה, היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה.

א) ולא הבנתי אמאי ובמאי הפסידה כתובתה כשאינה רוצה לעלות לאר"י ולירושלם. לוא אפי' להרמב"ן שמצות ישוב אר"י היא עשה גמורה האם בשביל שאינה חפצה לקיים מצוה הפסידה כתובתה? ועוד יותר יש להתפלא על „עלי' לירושלם" שגם להרמב"ן אין זו מ"ע אלא מעלה יתרה ואמאי אם אינה חפצה לעלות עמו לירושלם תצא בלא כתובה. והלא כבר כתב הרא"ש וש"פ מהעולה מסוגיא דכתובות (ע"ב) שאפי' באכלה איסור שהוא בל"ת לא אבדה כתובתה כ"ז שאינה מכשילה גם אותו בהאיסור, ועד כאן לא מספקא לי' להח"מ (א"ע קט"ו סק"ב) אלא בהכשילתו בשאר איסור שלא באיסור אכילה מהו, אבל בהכשילתו בבטול מ"ע לא שמענו משום פוסק שתפסיד הכתובה, ושם בכתובות חשבו רק שלשה דברים שבשבילם אבדה כתובתה: א) מאכילתו איסור, ב) נודרת ואינה מקיימת שבעון נדרים כו', ג) מתנהגת בפריצות שחישי' שמא תזנה תחתיו, עי"ש ב"ש א"ע רסי' קט"ו הכלל בזה. איברא שלפי"מ שבארו פוסקים בהא דאבדה כתובתה בהכשילתו אין זה משום קנס שקנסי' לה על העבר, אלא משום שלא יוכל לשבת אתה שחיישי' שמא תוסיף להכשילהו [עי' חת"ס קי"ד. והארכנו בזה בעזה"י במק"א והביאנו גם אנחנו ראי' ע"ז מסוגיא דכתובות שם מהא דפריך ה"ד אי דידע כו' ואמאי לא אוקמי שהודית מחמת תשובה, ותהי' מתורצת קושית הר"ן ע"ש פנ"י, אע"כ ממנ"פ אם מאמינים לה שהודית בתשובה שוב לא אבדה כתובתה שלא חיישי' עוד להבא ואם לא תו אין אדם משים עצמו רשע], ואם כל הטעם הוא משום שלא מתדר לי' אפשר הה"נ כשחפץ לקיים המצוה ולעלות והיא אינה עולה הרי לא מתדר לי' אתה. אולם ז"א „לא מתדר לי'" ל"א אלא דוקא בהכשילתו באיסור אבל ממניעת מצוה ל"א כזאת.

ולכאורה י"ל שבנ"ד אין אנו באים לדון מענין מכשילתו, באיסור או בטול מצוה, אלא אחרי שהוא אומר לעלות לאר"י או לירושלם הרי א"צ למנוע א"ע

ממצוה זו וכשהיא אינה עולה עמו הרי אינה יושבת עמו ואפשר לדון אותה כדין מורדת הפורשת מבעלה. ומה״ט אפי׳ לעלות לירושלם אף שאינה רק מעלה מכיון שהוא חפץ להתקדש ולהיות מיושבי מרום כשאינה עולה עמו — האם ידור בגפו? אולם ג״ז אינו אם הבעל חפץ להתעלות והיא אינה רוצה להתעלות בהדורי מצוה — די׳ שיתן לה גט וכתובה, אך אין לו הרשות להפסידה בשביל כך את כתובתה. ולא עוד אלא לשיטת הר״ן וסיעתו באומרת מאוס עלי ונתנה אמתלא שלא הפסידה כתובתה מטעם שלא פשעה, הרי גם פה לא פשעה.

ב) עוד יש להתפלא מה שגם היא יכולה כאן לכוף את בעלה לעלות אתה לאר״י וירושלם. אף אמנם אין דומה כפית אשה לכפית הבעל (עמ״ש הלאה) אך עכ״פ קשה שלא מצינו בכה״ג בשא״ד שבאם האשה רוצה להיות פרושה בחיים אציליים ולנסוע בשביל כך למקום מסוגל לזה — שתוכל לכוף את הבעל ובאם אינו מסכים הוא מוכרח לתת לה גט וכתובה.

ג) הן אמנם אפשר לרכך את הקושי ולומר ששבת ישוב אר״י יוצא מגדר סוג של סתם מצוה, כי על כן מנו שם בסוגיא דכתובות משבח ישוב אר״י שהוא ממעל לכל דבר; תנו רבנן לעולם ידור אדם באר״י אפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחו״ל אפי׳ בעיר שרובה ישראל, שכל הדר באר״י דומה כמי שיש לו אלוק וכל הדר בחו״ל דומה כמי שאין לו אלוק כו׳ לומר לך כל הדר בחו״ל כאילו עובד ע״ז, ושם עוד: אר״א כל הדר באר״י שרוי בלא עוון כו׳ א״ר ענן כל הקבור באר״י כאילו קבור תחת המזבח כו׳, אר״א מתים שבחו״ל אינם חיים כו׳ ור״א צדיקים שבחו״ל כו׳ ע״י גלגול מחילות כו׳, אר״י כל המהלך ד׳ אמות באר״י מובטח לו שהוא בן עוה״ב כו׳ וי״ל משום שבישיבה זו תלוים הרבה מחיי ישראל יעודם ותקותם — אפשר שתקנת חכמים היא זו שיהא כ״א מהזוג יכול לכוף את השני שיהי׳ מנוחלי עוה״ב ולהנות מכל הזכיות והיעודים האלה.

אבל עכ״ז כמה תיוהי חזינא הכא: א) שהרי למוד־תורה גדול מישוב אר״י, ויוצאין מארץ ישראל לחו״ל ללמוד תורה, שהרי בלמוד התורה ודאי כל החיים הישראלים קשורים בו לגמרי, ולא דוקא חיי הפרט אלא חיי כל היצירה נוצרו בגלל התורה, ובכ״ז לא אמרו שאם חפץ לנסוע ללמוד תורה שיגרש בשביל כך את אשתו בלי כתובה, ב) אפי׳ לישא אשה הוא גם יוצא לחו״ל (ע״ז י״ג.) הן אמנם לפי רוב הפוסקים הר״ז דוקא כשיוצא ע״מ לחזור וכמ״ש שם בתוס׳ ע״ז, אבל כ״ז אמרו ביוצא מאר״י אבל לכתחלה לנסוע לאר״י שיגרש בשביל כך את אשתו ובפרט בלא כתובה לא אמרו כך, ומכ״ש לדעת הפוסקים של״א בלישא אשה שהוא בע״מ לחזור, ועי׳ שאלתות אמור ומובא בתוס׳ שם ועי׳ תשו׳ ב״י נשואין י״ד ומובא בפאה״ש פ״א ס״ק י״ט ועי״ש ס״ק כ״א. ג) הלא רוב ישראל

וגדולי אומתנו לאלפים ולרבבות לא עלו לאר״י, וכי היא גרועה מהם שתצא בשביל כך בלא כתובה? ד) לפי מה שאומר שמואל (שם בכתובות) שאסור לצאת מבבל לשאר ארצות ורבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו כשרין שבשאר ארצות בבל קולטתם בשביל זכות התורה, ומ״מ לא אמרו בנוגע לבבל שיהא שם במקצת דין הכל מעלין, בפרט לרב יהודא האומר כל העולה מבבל לאר״י עובר בעשה ויש אומרים שגם בגלות שני נמי קפיד קרא, וכמש״ש בתוס׳, ובכל זאת ישנו דין המשנה הכל מעלין לאר״י ודין הברייתא שכופין זל״ז, והר״ז כשני הפכים בנושא אחד, ה) ומה נענה בהכפי׳ לעלות לירושלם שאין שם כל אותן הטעמים?

ב. לירושלם ואר״י דין עיר וארץ מולדת, ובתוקף יותר חוקי:

א) ולכן הגלענ״ד לומר שפה אנו דנים לא כלל משום המצוה או השבח של ישיבת אר״י וירושלם, אלא משום שאר״י וירושלם היא ארץ ועיר מולדתנו, כדכתיב ולציון יאמר איש ואיש יולד בה, וכופין לעלות לשם כשם שכופין לעלות לעירו וארץ מגורתו, וכדין התוספתא: אם הי׳ מיהודא וארס אשה בגליל כופין אותה לצאת ליהודא שע״מ כן נשאה, וכ׳ הרמב״ם (אישות פי״ג ט״ז י״ז) ובטוש״ע (א״ע ע״ה) שבכל הארצות הדין כן שע״מ כן נשאה שתדור עמו במדינתו בזמן שירצה לחזור לשם אעפ״י שלא התנה אתה שתדור עמו בעירו וארצו, והוא הדבר לענ״ד בנוגע לשוב מחו״ל לאר״י ומאר״י לירושלם שיש בזו דין ארצו ועירו, או שבשביל חשיבות ישובה נתנו לה חכמים דין ארץ מגורתו, אז משום שהלא היא ארצנו המקורית והעולמית ותמיד אנו מיחלים מצפים ומתפללים ל ש ו ב אלי׳, ולפיכך כל נשואי ישראל ע״מ כן מתקשרים שבכ״ז שירצו לשוב אלי׳ הר״ז חזרה אל עיר וארץ המולדת. וכן מורה גם לשון הרמב״ם והטוש״ע, בתחלה כתבו: כל הישוב ארצות ארצות הוא כו׳ ומי שהוא מארץ אחת ונשא אשה בארץ אחרת כופין אותה שתצא עמו לארצו ואם לאו תצא בלא כתובה, ואחרי גמרם פרטי דין זה — סיימו: בד״א מחו״ל לחו״ל או מאר״י לאר״י אבל מחו״ל לאר״י כופין אותה כו׳ אמר האיש לעלות כו׳ אמרה היא לעלות כו׳ שהכל מעלין לאר״י כו׳ הכל מעלין לירושלם כו׳. ובזה ניחא הכל, ואפי׳ לרב יהודא האומר עובר בעשה לא נשתנה הדין בנוגע לנשואין שע״מ כן נשאו לשוב לארץ המולדת בזמן שירצו.

אלא שעדין צריך הדבר תלמוד: אכתי אמאי יש בכחה גם היא לכוף להבעל? בשלמא לשיטת ר״ת (ומובאה גם ברמ״א שם) שאם שניהם ממדינה אחת ונשאו במדינה אחרת שגם היא יכולה לכוף את הבעל לשוב לארצם ולמולדתם — ניחא גם כאן שיכולה גם היא לכופו, אבל לכל שאר הפוסקים, הרי״ף הרמב״ם ועוד ופסק הטוש״ע, האומרים שרק הבעל יכול לכוף לאשתו לשוב למדינתו שע״מ כן נשאו

שתדור היא במקומו הוא בזמן שירצו לשוב אליו — אמאי הכא כופה גם היא את הבעל לעלות לאר״י ולירושלם?

ב) ועלינו להוסיף לפיכך ולומר שיש לאר״י וירושלם תוקף יותר חוקי מכל שאר ארץ־מולדת: כל ארץ מולדת איננה אלא ארעית זמנית ופרטית, לא כן אר״י וירושלם היא ארץ ועיר של כלל ישראל מאז ומעולם ולא נמיר אותה עד עולם — ניתן לה תוקף חוקי יותר גדול ששניהם יכולים לכוף זא״ז בזמן שאחד מהם רוצה לעלות, (ובשאר ארצות דוקא אם בשעת הקדושין היתה דירתו שם וכלשון הטור ומשא״כ באר״י שנקראת תמיד דירתו).

ג) ולכאורה נראה מדברי התוס׳ שם בכתובות לא כדברינו, בד״ה הוא אומר לעלות כתבו בזה״ל: אינו נוהג בזה״ז כו׳ והי׳ אומר רבנו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור באר״י כי יש כמה מצות התלויות בארץ כו׳, משמע שהדין הזה „הוא אומר לעלות״ הוא משום מצות ישוב אר״י או משום המצות התלויות בארץ. אכן כד נדייק היטב בעז״ה נמצא אדרבה משם גופא נסתייע לשיטתנו שהדין הזה הוא משום ארץ מולדת.

דהנה הכל מתקשים בדברי רבנו חיים מה זה אומר דעכשיו אינו מצוה לדור באר״י הלא דין המשנה והברייתא נאמר אחר החורבן, גם כל האמוראים שדברו שם בהסוגיא משבח ישיבת אר״י דברו בזה״ז, ומסופר שם מהאמוראים שהתאמצו לפיכך לעלות לאר״י, וכ״ה בכ״ד עוד, וכן תמה המהרי״ט בחדושיו על כתובות על דברי ר״ח אלה דמלבד מה שיש מצות מהתלויות בארץ שאפשר לקיימן אף גם עצם ישיבת אר״י היא מצוה בפ״ע ומסיים שם המהרי״ט שלית דחש להא דר״ח ז״ל. וכ״כ גם בס׳ דרישת ציון במבוא שהוא פשוט מכ״ד שמצות ישיבת אר״י ודין הכל מעלין הוא גם בזה״ז. ועל מ״ש רב יהודא העולה מבבל לאר״י כו׳ כבר תירץ המהרי״ט וע״ש דרישת ציון מה שהוסיף בדברים נכוחים ע״ז.

וכדי ליישב דברי הר״ח עלינו להקדים שכל דברי התוס׳ הללו צ״ב גדול: א) מ״ש אינו נוהג בזה״ז דאיכא סכנת דרכים, שלפי המובן ר״ל שהמצוה איננה במקום סכנה — מה זה חדוש כאן, הלא כל המצות פטורים במקום סכנה, ועוד שהלשון „אינו נוהג בזה״ז״ משמע שעצם הדין איננו בזה״ז והלא הדין עצמו ישנו אלא שאיננו יכול לקיימו, ב) ומה זה שאמרו עוד „והי׳ אומר ר״ח דעכשיו אינו מצוה לדור באר״י״ שכנראה הר״ז תי׳ אחר לגמרי שעצם המצוה איננה מטעמא אחרינא בשביל המצוות התלויות בארץ, והול״ל „ועוד אומר ר״ח״ או „ור״ח אומר״ אבל הלשון והי׳ אומר כו׳ משמע שהר״ח מוסיף על טעם הקודם, ג) ומה כאן ערבוב דברים שאין המצוה לדור באר״י משום שיש מצות תלויות בארץ שאי אפשר לקיימן, האם בשביל חסרון מצות התלויות בארץ ליכא מצות ישוב אר״י, וכאשר הקשה גם המהרי״ט, והול״ל להפ״ח שמצות ישיבת אר״י נדחה בשביל כך אבל לא

שאיננה, ד) ושפיר הקשה המהרי״ט הלא ישנן מצות תלויות בארץ שמי שרוצה בהן יכול לקיימן.

אכן עפמ״ש אנחנו בעזה״י נבין כל דברי התוס׳ ומוצדקים היטב גם דברי ר״ח ואין בהם כל נפתול: אחרי שכל הדין הזה מהוא אומר לעלות כו׳ הוא משום שהיא ארץ מולדת ועל דעת כן נשאו א״כ בזה״ז שיש סכנת דרכים אינו נוהג הדין בזה״ז דבכה״ג ידעי׳ שלא על דעת כן נישאו, וע״ז הוסיפו ועוד אומר ר״ח בטעמא זו דעכשיו אינו מצווה לעלות לאר״י (ובאמרם אינו מצוה לדור לא שר״ל שאין עצם המצוה אלא שאיננו מצווה לעלות לדור שם) כי יש כמה מצות תלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולין להזהר בהן ולעמוד עליהם, ובשביל קושי קיום המצות האלה וקושי הזהירות מונעים את עצמם רבים מלעלות לאר״י וגם מזו אומדן דעת שלא על דעת כן נישאו. מכ״ש לפי מה שהביא בסוף המרדכי (בהגהותיו) לכתובות דברי הר״ח בזה״ל: וכתב רבנו חיים כהן בתשובה דהני מילי בימיהם שהי׳ שלו׳ בדרכים אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה דהו״ל כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיות ולסטים עכ״ל. ואפי׳ דברי רבנו מאיר המובאים במרדכי ובהגהות אשרי דההיא דיר שלמי מיירי בזמן שבהמ״ק קיים דאז הוי מצוה טפי לדור כו׳, והטור ערער ע״ז דא״כ אמאי הוא כופה אותה והבין הפרישה שה״ק אם בזה״ז ליכא המצוה אמאי יכול הבעל לכוף את אשתו, ויפה הוסיף ע״ז הדרישה שדברי הר״מ ברורים שאפי׳ שגם היום היא המצוה בכ״ז לא יפה היום כח האשה ככח האיש — גם דבריהם מתפרשים הכי שלוא לא היתה בזה״ז המצוה לא הוי לן לומר שגם בזה״ז אמרי׳ שע״מ כן נישאו זל״ז.

ד) ולתמהוני ראיתי גם בתשב״ץ (ח״ג סי׳ ר׳) אומר גם הוא דכופין לעלות לאר״י הוא משום קיום המצות התלויות בארץ ולכן גם עבר הירדן אעפ״י שאין לה כל הקדושה של אר״י מכיון שנוהגות בה המצות התלויות בארץ גם עבר הירדן בכלל זה, ושם הלאה (סי׳ ר״א) מפלפל התשב״ץ א״כ מ״ט הכל מעלין לירושלם הרי שם אין מצוות תלויות בארץ (ר״ל אפי׳ נוהגות שם המצוות התלויות בארץ אין בזה יתרון לירושלם משאר אר״י) ומסיק שירושלם ע״כ משום הקדושה היתרה שבה ושקדושתה לא בטלה עכתו״ד. וכ״נ גם מדברי רבנו הגר״א זלה״ה (סי׳ ע״ה ס״ק י״ז) כמ״ש שלכן יפה היום כח האיש מכח האשה משום שהמצוות הנהוגות שם דוקא האיש מצוה עליו לטרוח לקיים כו׳. עתה ראיתי בס׳ ברכת הארץ מביא בשם מהרי״ט בתשובה ח״ב סי׳ כ״ח מוסיף להקשות על דברי רבנו חיים אם הא דכופין לעלות לאר״י הוא משום מצוות התלויות בארץ מ״ט כופה גם האשה לבעלה הלא מה שקנתה אשה קנה בעלה ואין המצוות התלויות בארץ מוטלות עלי׳ וכן הקשה מ״ט בעבד שברח מחו״ל לאר״י שאין מחזירין אותו הלא אין מצוות התלויות בארץ מוטלות על העבד

אע״כ משום מצות ישוב אר״י ומסיים המהרי״ט שדברי הר״ח בתוס׳ נשתבשו ובאמת דבריו כלשון הגהת מרדכי וכנז״ל.

והנה אם משום מצוות התלויות בארץ מלבד קושית המהרי״ט קשה מאד מה שהקשינו אנו איך כופין זא״ז משום מצוה, בפרט לפסק הרמב״ם וסיעתו שהן בזה״ז מדרבנן ואף גם אינן מצוות חיוביות וכשנוסע לאר״י וקונה קרקע או פירות מכניס עצמו בחיובן. אכן אפי׳ לטעם המהרי״ט שהוא משום מצות ישיבת אר״י אף שהיא אמנם מצוה חיובית עדין קשה הרבה איך יתכן שיכול הבעל לכוף את אשתו לכל שום מצוה עד כדי להפסיד כתובתה ושתהא גם האשה יכולה לכוף לבעלה ע״ז כן גם ק׳ מה שאפי׳ לעלות לעבר הירדן כופין זל״ז, ולא מובן מה שגם לעלות לירושלם כופין זא״ז. וישובו של המהרי״ט שכאן ודאי בשביל קדושת ירושלם לא מסבר הדבר שיהי׳ כופין זא״ז להתקדש בקדושה יתרה.

ובדוחק אפ״ל שבשביל ישוב אר״י עשו תקנה זו. אולם רק בעבד שברח לאר״י אמרו שם (ק״י :) הטעם משום ישוב אר״י דבעבד ליכא טעמא אחרינא (ותמיהני על רבנו המהרי״ט שמתקשה מעבד שברח מה ששם מפורש אמרו משום ישוב אר״י) אבל באינך לא אמרו טעם זה, ומסתבר ומתקבל הדבר ביותר שהטעם הוא משום שיש לה דין ארץ מולדת שעל דעת כן נישאו (והא דהביא הרא״ש בשם רבנו מאיר ד״דינה כדין איילונית״ פשוט שר״ל שדינה בזה שוה להא דאמרו בדין איילונית). ומה שכופין לעלות לירושלם הגם ששם לא ישבו כי אם יח״ס ואנשי משמר וכוותייהו — הנה זה שנפשו חשקה לעלות לירושלם ת״ו יש לו הדין מאותם אנשי הסגולה שדרו בה לפנים. וגם בזה אמרי׳ שע״מ כן נישאו.

ה) עתה ראיתי בכבוד הלבנון (שנת תרכ״ג צד 85) מה שגם חו״ז מו״ר הגאון ר׳ שמואל סלנט זצ״ל מפלפל בסוגיא זו דהכל מעלין ונגע שם במקצת מקושיתנו במה יפה כחה של האשה לכוף לבעלה בד״ז והלא אפי׳ במצוה חיובית ככבוד או״א אינה חייבת בשביל בעלה, והיא הלא פטורה בכבוד או״א במקום שנוגע לבעלה כדאמרו בקדושין (ל׳ :) אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עלי׳, וכ״ה ביו״ד ר״מ י״ז, ומכ״ש במצוה שאינה חיובית כזו שתוכל לכוף לבעלה, ואומר שם הגאון חו״ז זצ״ל שבאמת אינה כופה לבעלה שיהא מוכרח לנסוע לשם וגם אינה כופה לבעלה שיתן לה הוצאות דרכה ושימציא לה היכולת לעלות, והברייתא ה״ק: היא אומרת לעלות ויש ספוק בידה לעלות מכסף שלה ואומרת לעלות אף בלעדו אינו יכול הבעל למנעה מקיום מצוה זו ואין לה דין מורדת, והא דאמרו „כופין אותו״ ר״ל כופין אותו באחת משתי אלו או שיעלה אתה לדור יחד שם או שיוציא ויתן לה כתובתה, אבל לא שכופין אותו שיהא גם הוא מוכרח לעלות או שיתן לה הספוק לעלות כשאין ספוק בידה היא, ובזה מיישב חו״ז מו״ר ז״ל הסתירה בין הבבלי להירושלמי: דהנה בירושלמי איתא הוא רוצה

לעלות לאר״י והיא אינה רוצה כופין אותה לעלות היא רוצה והוא אינו רוצה אין כופין אותו לעלות כו׳, והתקשו בסתירה זו רבותינו הראשונים ומובא בהגהת הרא״ש שם בשם רבנו מאיר דהירושלמי מיירי בזה״ז, וכבר כתב הטור סי׳ ע״ה שאין תירוץ זה מספיק, ומישב חו״ז מו״ר שהירושלמי מיירי כשהיא חפצה לכוף לבעלה שיעלה אתה או כגון שאינה רוצה לעלות בלעדו או שאין ספוק בידה לעלות שע״ז אמרו שאין כופין אותו, ובזה לא פליג הבבלי.

ואמנם תורת אמת היתה בפיהו של מו״ר חו״ז הגרש״ס זצ״ל, ועד״ז נדפס כיום בפי׳ שירי ברכה על הירושלמי שכונת הירושלמי שאין כופין את הבעל לסייע בידה להוצאת הדרך ושאין סתירה מהבבלי. אבל עכ״ז לא נתישבה לגמרי קושיא זו אמאי עכ״פ יכולה לכוף לבעלה שיתן לה גט וכתובה בשביל שהיא רוצה לעלות ותמיהני מה שלא העיר מו״ר חו״ז זצ״ל בקושיתנו הראשונה אמאי כופה הבעל את האשה לעלות אף כדי להפסיד כתובתה (וראיתי בס׳ דרישת ציון בהמבוא שם בהגהה מהרה״ג ר׳ נתן פרידלנדר ז״ל מתפלא על דברי חו״ז הגאון הגרש״ס זצ״ל בכבוד הלבנון במ״ש שמצות אר״י אינה מצוה חיובית, ולדעתי כונת מו״ר חו״ז זצ״ל היא על מצות התלויות בארץ כנראה מדברי רבנו חיים בתוס׳ כתובות). כי על כן הנעלנ״ד את אשר אמרנו בעזה״י שדנים כאן מעיר ו א ר ץ מ ו ל ד ת.

ג. אם מעלין מישוב הירושלמי החדש לעיר העתיקה:

לוא הי׳ נוהג דין הכל מעלין לירושלם בשביל קדושת ירושלם וכמ״ש התשב״ץ משום שקדושתה לא בטלה — מסתבר הדבר שגם מעלה זו היא בגבול ירושלם העתיקה והמקודשה בקדושת ירושלם, ומאגף ולחוץ כלחוץ, והדר בפרברי העיר ירושלם הר״ז יושב באר״י ולא בירושלם, והי׳ יוצא מזה שאיש ואשתו הדרים בפרברי ירושלם ואחד מהם דורש להעתיק דירתם לתוך העיר העתיקה כופין לזה את השני, והה״נ אם אחד מהם אינו חפץ לצאת מהעיר העתיקה להישוב החדש שומעין לו.

אבל אין זה מחוור, וי״ל שג״ז היושב בפרברי העיר הרי הוא מיישב את העיר ירושלם ובהיותו קשור אל כללות ישובה הרי הוא כיושב בתוכה, דאל״כ נמצא שכל אלה שישבו מלפנים בפרברי העיר, ובעיר החדשה „הבצעתא״, למשל, לא הדרו המצוה לעלות לירושלם (ולהכפו״פ וסיעתו האומרים שציון לא נתקדשה בקדושת ירושלם הרי גם מלכי יהודה ישבו בציון ולא בירושלם!) [1].

---

1) היו אמנם מגדולי ירושלם שהדרו דוקא לשבת בעיר העתיקה כמו הגאון מוהרי״ל דיסקין זצ״ל, והגאון חו״ז מו״ר מהר״ש סלנט זצ״ל (זכורני פעם אחת שהי׳ חולה והרופאים אמרו לו שיחליף האויר לגור לימים מועטים בחוץ לעיר — מאן בזה ובחר להחליף האויר

ולכאורה לפמ״ש לעיל שכל עיקר הדין הנאמר בזה הוא מדין עיר מולדת הלא אחרי שגם מלפנים ישבו רבים בפרברי העיר, לא בפנים החומה המקודשה — תו אין דין „עיר מולדת״ דוקא בגבול העיר העתיקה המקודשה. אולם בכלל קשה לומר שנתנו לירושלם כלפי אר״י ג״כ דין עיר מולדת, דהלא רובם ככולם ישבו גם מלפנים בשאר ערי אר״י וכיצד יתכן לומר שיש לירושלם ביחוד דין עיר מולדת לכלל ישראל? אלא דהא דהעלנו לעיל שנתנו לאר״י דין ארץ מולדת זהו דוקא לאר״י כולה ואילו לירושלם הא דאמרו הכל מעלין לירושלם זוהי משום חשיבות ישוב עיר הקודש. ועכ״פ מסתבר שג״ז היושב בפרברי העיר וקשור בענינים הכלליים אל העיר הר״ז מיישב את העיר ונחשב ליושב ירושלם. בפרט לפמש״ל (ספי״א) שגם בקראי בגמ׳ נתנו שם ירושלם גם לישוב שמחוצה לחומה המקודשה. ואין לדמות ד״ז לדין קה״מ בפורים שרק הסמוך והנראה הריהו כאנשי העיר אלא שכאן בכל המחובר לישוב — היושב שם נחשב ליושב ירושלם.

ולכאורה יש לדייק ממשנה דסוף חלה הקונה בסוריא כקונה בפרברי ירושלם, ובגיטין (ח׳:) ובב״ק (פ׳:) אר״ש שזהו לדין הקונה שדה בסוריא כקונה שדה בפרברי ירושלם שאומר לנכרי לכתוב עליו אונו אפילו בשבת משום מצות ישוב אר״י, ומדתפסו לשון „פרברי ירושלם״ משמע שהפרבר יש לו חשיבות אר״י ולא של ירושלם. ואין זו פרכא די״ל שלענין זה אין חלוק בין פרבר לבין ירושלם והא דנקט „פרבר״ לא ירושלם משום שבירושלם עצמה לא היו שדות לנכרי למכרה לישראל, ושגם בכלל לא היו מצוים קניני קרקעות תוך ירושלם עמ״ש בעז״ה לעיל פ״י סעי׳ ב׳.

ד. המצוה לעלות בזמן הזה:

א) ובין לטעמא דידן שהכפי׳ לעלות היא משום ארץ מולדת, ובין לטעם הפשוט שהוא מצות ישוב אר״י — נוהג דין זה גם בזמן הזה. דהנה כבר בארנו לעיל בח״א שעצם מעלת אר״י וירושלם וזכות ישיבתה — היתה והנה מעולם ועד עולם. ואפי׳ קודם ביאת ישראל וקדוש הארץ היתה אר״י במעלתה בזכות הישיבה בה, כי על כן יצחק אע״ה שהוקדש לעולה לא הורשה לצאת מאר״י, ויעקב אע״ה הצטער על הימים שנמצא בחו״ל. ומכ״ש שלא ירדה מעלתה מאז נתקדשה בביאת ישראל. וכל הוכוחים בקדושה ראשונה היא רק בנוגע להמצוות התלויות בה, וכן הויכוח בקנין נכרי אם מפקיע מתרו״מ היינו נמי רק לגבי זו

בבתי מחסה שבפנים העיר ואמר לבני ביתו „בשעת חולשה יש פחד יותר לצאת מחוץ לעיר כי מי יודע...״) וכן גם הגה״צ מוהר״ר צבי מיכל זצ״ל (הוא הדר שלא לצאת בחוץ לעיר אף בדרך ארעי), והגה״צ ר׳ זלמן בהר״ן זצ״ל ועוד הרבה מגדולי ירושלם, וכן גאוני דקדמאי מיסדי הישוב.

אך לא להפקיע עצם קדושתה ומעלתה. וכל השבח הגדול מישיבת אר״י עד שאמרו כל הדר בחו״ל כאילו אין לו כו׳ הרי אמרו זאת בימיהם אחר החורבן, ורבים מגדולי האמוראים התאמצו לעלות לאר״י אף שבימיהם היתה זאת במסירות נפש. והא דאמר רב יהודא כל העולה מבבל כו׳ כבר דברו בזה המהרי״ט סוף כתובות וס׳ דרישת ציון במבוא, ועי״ש בדרישת ציון מה שתירץ גם קושית המהרי״ט שלכאורה סותר רב יהודא א״ע באמרו בשם שמואל כשם שאסור לצאת מאר״י לבבל כו׳ ומישב ואומר שאלו שנשארו בבבל מגלות ראשון עליהם נשארו דברי ירמי׳ אבל כל אלה שלא היו שם או כל אלה שחזרו ודאי אסורים לצאת מאר״י עי״ש.

ב) ועד כאן לא אמר רבנו מאיר לחלק בין מלפנים לזה״ז אלא רק בכחה של האשה לכוף את בעלה לעלות בזה״ז דלדעתו בזה״ז אין כח האשה יפה ככח הבעל בזה, עי׳ רא״ש והגהת הרא״ש והמרדכי והג״מ והגר״א, ועל דברי הטור יפה העיר הדרישה עי״ש. ולא עוד אלא שכבר הבאנו לעיל שכל המקור הזה הוא מהירושלמי הסותר להבבלי ולפיכך מחלק בין בזה״ז למלפנים ולפמ״ש שירי ברכה שם בירושלמי ולפמ״ש לעיל בשם חו״ז מו״ר זצ״ל — אין בכלל סתירה בין הבבלי להירושלמי ואין כלל הוכחה שיש שום חילוק בזה בין מלפנים להיום.

ודברי רבנו חיים בתוס׳, מלבד מה שבארנו בעזה״י לעיל בכונתו (לא שהוקטנה המצוה בזה״ז אלא) שהיום ל״א שעל דעת כן נישאו — אף גם כבר הובא לשונו בהגהת מרדכי, ושם לא הוזכר כלל משום חסרון בהמצוה אלא פשוט אך ורק משום סכנת הדרכים, וכבר כתב המהרי״ט שנשתבש לשונו בתוס׳ דידן. וכ״ה בשו״ע א״ע סוף סי׳ ע״ה שי״א שבזמן סכנת דרכים אין כופין.

ג) א״כ ברור ומוסכם הוא שבזה״ז שב״ה אין סכנה בדרכים שנוהג דין זה לכו״ע, וכמוכח מלשון השו״ע, וכ״כ המבי״ט (ח״א קל״ה) שבזמן שאין סכנה הכל מודים בזה וכ״כ גם מהר״מ גלנטא וכמובא בשפת אמת למהר״מ חאגיז זלה״ה, וכ״ה גם בפאה״ש סי׳ א׳ ועוד, ועי׳ גם פ״ת שם סק״ו מה שהביא בשם ס׳ מעיל צדקה ועוד.

ד) וכן הדין הכל מעלין לירושלם הוא גם בזה״ז. דאפי׳ רבנו מאיר אומר שם שאז הי׳ מצוה טפי לדור בירושלם (משום אכילת קדשים) מוכח שהמצוה עכ״פ גם בזה״ז. ועי׳ חת״ס רל״ג שיושבי ירושלם קודמין לעניי אר״י.

ה) אלא שפשוט הוא מ״ש הכפו״פ (פ״י) והפאה״ש שם בהא דכופין זא״ז דרושה חקירה ודרישה אם באמת הכונה לשם שמים.

ה. העלי׳ לרגל אחר החורבן:

א) המ״ע שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אינה נוהגת אמנם בזה״ז, כי

היא קשורה בל״ת ולא יראו פני ריקם (עי׳ חנוך מצוה פ״ח תפ״ט ת״צ), עכ״ז מעולם לא בטלה למעשה העלי׳ לרגל. וכאמור במדרש רבה (שה״ש א׳) עה״פ „הנך יפה״ „עיניך יונים״ בהרבה דברים נמשלו בני ישראל ליונה, בכללם מה יונה מכרת את קנה ושובכה כו׳ אעפ״י שאתה נוטל גוחלי׳ מתחתי׳ אינה מנחת שובכה כך ישראל אעפ״י שחרב בהמ״ק לא בטלו ג׳ רגלים. ובילקוט „אעפ״י שחרב הבית עולות לשם״. וכן במ״ר (שם שה״ש ח׳) עה״פ „אם חומה״ אעפ״י שחרב בהמ״ק לא בטלו פעמי רגלים שלהם.

ואם אינם עולים למקדש באים לירושלם ולקרבת המקדש. ובזמנים שלא יכלי להראות בירושלם כמו בזמן אנדרינוס שגזר שלא יראה שום יהודי בירושלם, וכן אח״ז בימי שלטון מלכי רומי ידועים עוד, או בימי הצלבנים — שלא יכלו להכנס לירושלם באו עד ההרים סביב לה, הר־הזיתים והצופים, לראות משם את מקום המקדש ולשפוך עליו דמעה. ועל עליות כאלו אמרו במ״ר (איכה א׳) עה״פ „פרשה ציון״ השינוי בין תכונת העלי׳ לרגל בזמן שבהמ״ק הי׳ קיים לבין העלי׳ העגומה שאחר החורבן עי״ש.

ב) וביחוד לא פסקו העליות לירושלם מאר״י עצמה והסביבה כמו מסוריא ומצרים. וכמסופר בכפו״פ „שנוהגים רבים לעלות לירושלם בחגים ובמועדים גם מסוריא וממצרים״, ועד״ז גם במכתבו של הרמב״ן לבנו, וכ״כ גם המבי״ט (ח״ג — ד״א) שעולים לרגל ממצרים ומשאר ארצות. ורבים משערים שמה שמצינו בתלמוד „שהי׳ רגיל למיסק לארעא דישראל״ הכונה ביחוד להעלי׳ לרגל.

וכי אפי׳ בימי השמד האיומים של אדרינוס, עלו לרגל — מוכיחים גם דברי המ״ר שם (איכה א׳) עה״פ פרשה ציון בידי׳ כו׳ אלה אזכרה כו׳: „לשעבר הייתי עולה כו׳ ועכשיו כו׳ שואלים ל ע ו ל י ר ג ל י ם למי אתם והיו אומרים לאספגינוס טרינוס א נ ד ר י נ ו ס כו׳ לשעבר הייתי עולה המוניות המוניות של חגיגה כד״א המון חוגג כו׳ ועכשיו טמשא סלקין וטמשא נחתין״, רואין אנו מזה שאפילו בימי אנדרינוס היו עולים לרגל במועדי ה׳, בקרוב לירושלם, להר הזיתים לראות משם את עיר הקדש והמקדש.

ג) עיקר מטרת עלי׳ זו היתה (כדאמרו במ״ר שם הלאה עה״פ קראתי למאהבי): „הציבי לך ציונים הצייני במצוות שהיו ישראל מצוינים כו׳ אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני שיתי לבך למסילה דרך הלכת כו׳״.

ד) ועלו לירושלם ולמקדש גם (או ביחוד) ביום תשעה באב, יום החורבן, לתנות על חורבן בית־קדשנו ותפארתנו. התייר הנודע בשם „התיר־מבורדר״ בשנת ד״א צ״ג (ראה ירושלם כרך ו׳ צד 281, וכרך י׳ צד 10, וקונטרס כותל־המערבי להח׳ יצחק יחזקאל יהודא צד 19) בספרו שם מהר־הבית כותב: והיהודים יבאו פעם בשנה להמקום הזה ויבכו ויקוננו ולשונו זה „פעם בשנה״ „יבכו ויקוננו״

— מוכיח שהמכוון ליום ת"ב, (כנהוג עוד היום שעולים בת"ב לכוה"מ), ואפשר שע"ז מכוונים גם דברי המ"ר איכה שם: לשעבר הייתי עולה בשירות ובזמרות ועכשיו בבכי' סלקא ובבכי' נחתא.

והאבן הזאת אשר אלי' נגשו אז (לדברת התיר הנז') יתכן שהיא היא האבן הידועה כיום במסגד־עומר, כי בזמן ההוא, סוף דור שלישי לאמוראים, הלא הי' עדין אפר־פרה להטהר מטומאת המת, ואפי' אם נייחס את האבן הזאת להאבן השתי' וקשה לשער שהרשו א"ע לבא עד מקום קדש־הקדשים — הלא מאז שטרונוסרופוס העלה המחרשה על מקום המקדש נתגלה האבן במדה יתרה (כיום הנה היא נגלית כ־17 מטר דרום־צפון, וכ־13 מטר מזרח־מערב) ונגשו אלי' במקום היוצא מגבול קה"ק. אלא שבכלל אין להחליט שזוהי אמנם האבן־השתי', באשר מרחקה מדרום אינו מתאים כלל עם חשבון אמצעית קה"ק וגם חשבון מדת קה"ק למזרח־מערב אינו מתאים עם האבן הזאת (בפרטי ד"ז וחשבונו נדבר אי"ה בחלק ד' פ"א סעי' ד־ה), ואפשר גם לשער שכוונתו על אבן אחרת לגמרי שהיתה אז משרידי בנין המקדש („והמשיחה בשמן" יש לפתור עי"ז שדלקו נרות שמנים ונשפך השמן על האבן כנהוג כיום על יד הכוה"מ ומקומות קדושים עוד).

ו. מקומות התפלה סביב למקדש:

א) בשלשה מקומות התפללו העולים למקדש אחר חורבן הבית: בפנים הבית, על הר הזיתים מול מקום המקדש ואצל הכותל המערבי והמזרחי.

ב) בראשונה מן זמן החורבן עד תקופת הגאונים, משך קרוב לאלף שנה, בכל זמן שהורשו היהודים להכנס תוך ירושלם היו נכנסים תוך הר־הבית להתפלל שם. עד קרוב לסוף תקופת האמוראים הי' להם כאמור אפר־פרה, כדמוכח מסוגיא דנדה (ו' :) „חבריא מדכו בגלילא" (וכ"ה ברא"ש חולין פ"ח סי' ד' והביא מהאי מימרא דנדה, וכ"מ מתוס' חולין ל"א ד"ה ואסורה וכמ"ש בהגהת הגאון מוהר"ב רנשבורג זצ"ל שם על התוס', אולם הערוני כי בשער הקדושה למרן הגר"ח ויטאל זצוק"ל ח"ג שער ו' נאמר שעד זמן אביי ורבא הי' להם אפר־פרה ולא בימי האמוראים האחרונים, אך בזמן המסע של התיר מבורדו הי' עוד עכ"פ אפר־פרה) ונכנסו למקום העזרה. ולא עוד אלא שכנראה בתקופה הראשונה של החורבן עד חורבן ביתר (ערך כשבעים שנה אפשר שעשו גם מזבח והקריבו קרבנות, וזה מה שאמר ר' יהושע (מגילה י' ועוד) „שמעתי שמקריבין אעפ"י שאין בית", משמע שמספר מעובדא הנעשית בפועל, גם בימיו וכן מצינו שאמר ר"ג ביבנה לטבי עבדו צא וצלה עלי את הפסח (פסחים ע"ז), ומעשה בר"ג שהי' יושב ע"ג מעלה בהר הבית כו' א"ל טול אגרא חדא וכתוב לאחנ"א כו' דגוזליא רכיכין כו' (סנהדרין י"א: ועי"ש מה שפלפל בזה הגאון מוהרי"ץ חיות זצ"ל בהגהותיו).

ג) אחרי שנעלם אפר הפרה (בקרוב לסוף תקופת האמוראים) ידעו בכ״ז בזמן ארוך את הגבולין של העזרה והחיל והיו נכנסים להה״ב עד מקום החיל, וכפי שהביא ח״א בחוברת ציון (ג׳) הי׳ בימ״ד מיוחד ליהודים בהר הבית, וכ״כ גם מר יהודה בקונטרסו כותל־המערבי (צד 17) והביאו שם דברי ר׳ אברהם ב״ר חייא הנשיא (ד״א תת״מ) הכותב: מלכי ישמעאל הרשו לישראל לבא אל הבית ולבנות בו בית־תפלה ומדרש והי׳ כל גליות ישראל הקרובים אל הבית עולים אליו בחגים ובמועדים ומתפללים בתוכו, כו׳, עד שפשטה מלכות אדום ומנעו את ישראל מלהתפלל בבית וכו׳. וכן הביאו בשם סופרים תירים קדומים עוד.

והרמב״ם שעלה בראשית שנת ד״א תתקכ״ו, מספר: „ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום חמשי ששה ימים לחדש מרחשון״ (ספר חרדים שער התשובה ספ״ג), וכמובן א״א לומר בשו״א שכונתו שנכנס למסגד עומד שמלבד שבל״ס ודאי נזהר להכנס בגבול העזרה שהוא עצמו אומר שיש ע״ז כיום חיוב כרת כנודע בש״ס מכ״ד — אף גם חלילה לומר שמכנה את הבית הזה שנבנה ע״י או״ע לא בקדושת ישראל בשם „הבית הגדול והקדוש״, וכנראה התפלל בביהכנ״ס שהי׳ שם בהר הבית קודם החיל, או אפשר כונתו שהתפלל בחצר הבית הגדול והקדוש.

ד) ובאותן התקופות הללו שבהן לא הי׳ רשאי יהודי להתראות בפנים ירושלם היו נגשים כאמור לעיל, עד להר הזיתים: ראשונה בזמן אנדרינוס קצרה מאד היתה תקופה זו של אנדרינוס שחיק טמיא, בקרוב לשלש שנים, אבל תקופה קצרה זו עשתה השמות הנוראות מה שלא עשו שאר צוררנו בתקופותיהן הארוכות. בימי השמד הללו התאכזר אנדרינוס בהריגת ביתר והריגת גדולי האומה הרג וגזר על ימין ועל שמאל, ויהודי שנראה בירושלם הומת, והעמיד שם האלילה, ולא נתקררה דעתו עד שגם שינה את שם ירושלם לשם אחר, וישראל שאף רוח במותו שמת אחר מעשהו זה בתחלואיו המרים והנבאשים שבשרו נרקב עליו בחייו, אחריו הי׳ עוד תקופות שונות שבהן לא יכלו בנ״י להראות בירושלם, וכמו בכבוש הצלבנים את ירושלם ובבוא קונסטנטין (ערך ד״א קפ״א) וחדש שוב את גזירת אנדרינוס, ובזמנים שונים עוד, ובכל הזמנים הללו היו באים היהודים להר־הזיתים לראות משם את מקום המקדש, אם ביום ת״ב לבכות על חורבנו או במועדי ה׳ לראות ולהראות מזיו המקום.

ונשאר מקום הר־הזיתים למקום תפלה גם בהזמנים שהורשו היהודים להיות בירושלם והתפללו אצל חומת הר הבית, שהיו רגילים גם לעלות על הר הזיתים, מפאת שמשם נשקף מקום המקדש כלו וגם מפאת ששם בהה״ז שרתה השכינה במסעה האחרון, בימי רב האי גאון ורב אביתר כהן־צדק מצינו שהי׳ שם בהה״ז מקום תפלה קבוע וגם מושב בד״ץ וכו׳, וכן בזמן רב סעדי׳ גאון מסופר

ע"י רב בן מאיר ראש ישיבה באר"י „ותפלתנו עליכם תדירה בהר הזיתים מול היכל ה'". וכן מצינו במכתב רבני ירושלם (ד"א תתמ"ז) כותבים: בהה"ז בהקבץ שם אחינו בנ"י כו' וקנו הה"ז אשר עמדה השכינה עליו (מעמר ג' וקונט' כוה"מ צד 114 וצד 116 וצד 118), גם הרמב"ן בבואו לירושלם כ' במכתבו: ועליתי על הה"ז המכון נגד הבית הגדול והקדוש וקראנו בבכיה כו'.

ה) ומן הזמן שפסקו בנ"י להכנס אל תוך הה"ב אם מסבת העלם תחומי הגבולין של העזרה והחיל או אם בשביל שלא הורשו היהודים עוד להכנס פנימה — החלו מאז להתפלל על יד חומת הה"ב. בסוף האלף החמשי ובתחלת האלף הששי התפללו גם על יד הכה"מ וגם על יד כותל המזרחי, ומן תחלת המאה השלישית מתפללים בעיקר על יד הכותל המערבי וכמבואר הלאה בפרק הבא.

[והמסתכל בכל דברי ימי הגזרות והגרוש מהה"ב מוצא התאמה עם דברי רז"ל: מעולם לא שלטה יד האומות בישראל ובמקדשם וקדשיהם בלתי אם תחלה שלטו ידיהם הם זב"ז ובזו הם את מקדשיהם. וגם גזירת מלכי ישמעאל (שבחסותם היו היהודים נכנסים פנים הה"ב עד החיל והי' להם שם גם בימ"ד) שגזרו גם הם שלא יכנס יהודי פנימה — היתה אחרי שנמצאו מבנ"י שהקלו את ראשם במקום הקדוש, ראה למשל גם מה שהביא מחבר קונטרס כותל־המערבי צד 20 מה שמסופר מסופרי העמים].

פרק ט"ז.

והתפללו דרך העיר

א. תל התלפיות:

א) כל המתפללים מכוונים את לבם כנגד אר"י וירושלם ומקום המקדש וקה"ק: הי' עומד בחו"ל מכוון לבו כנגד אר"י שנא' והתפללו דרך ארצם, עומד באר"י יכוון לבו כנגד ירושלם שנא' והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת, עומד בירושלם מכוון לבו כנגד בהמ"ק שנא' והתפללו אל הבית הזה, עומד בבהמ"ק מכוון לבו כנגד קדשי הקדשים שנא' והתפללו אל המקום הזה, עומד בקה"ק יכוון לבו כנגד בית הכפורת, עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום — פניו לצפון, בצפון — פניו לדרום. נמצאו כל ישראל מכונים לבם למקום אחד, אר"א מאי קרא בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו (ברכות ל'.). וכתבו הנ"י והטוש"ע כשעומד בחו"ל מכוון כנגד אר"י וכנגד ירושלם ובהמ"ק וקה"ק, באר"י יכון כנגד ירושלם ובהמ"ק וקה"ק, בירושלם כנגד בהמ"ק וקה"ק. היינו שיכון כאלו עומד בבית קה"ק שבירושלם ולבו לשמים.

והוסיף בלבוש שכל יושבי המדינות היודעים על פי המפה באיזה צד לאר"י הם נמצאים מצדדים פניהם לאר"י, ויושבי מערבית־צפונית למשל — יצדדו למזרחית דרומית, וכן הלאה, ועד"ז באר"י לצד ירושלם. ובירושלם לצד מקוהמ"ק.

ב) ושכונת ימין משה למשל שבמערב להר ציון יצדדו בתפלתם למזרחית צפונית, ועד"ז שאר השכונות.

ג) והמתפלל בירושלם כאלו מתפלל לפני כסא הכבוד ששער השמים הוא שם והפתח להתפלות (פדר"א פל"ה), ככתוב אין זה כי אם בית א' וזה שער השמים (לעלית התפלות). כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים (בכל מקום העמים) אריב"ל הוא ההיכל לפני, לפנים היכל, שכל הפונים פונים לו (ירושלמי ברכות פ"ד ה'). וכתב הגאון הגר"י עמדין זלה"ה בסדורו (דף כ"ד) שאין התפלות בחו"ל עולות במסלה אחת ישרה אלא עוברות לאר"י ולירושלם ולמקדש ולשער השמים. עוד כ' בס' טוב הארץ להגאון המקובל ר' נתן שפירא זלה"ה בשם מרן הרמ"ק זלה"ה שהיחוד העליון נעשה ע"י תפלות ישראל באר"י וירושלם והמשמרות של בקר וערב וזמני התפלות ברקיע מכונים לזמני ירושלם, והתפלות בכל שאר ארצות דרושות לזמני המשמרות של תפלות ישראל במקום תל התלפיות.

ושם בירושלמי ברכות: א"ר פנחס בית קה"ק שלמטה מכון כנגד בית קה"ק שלמעלה, מכון לשבתך מכוון כנגד שבתך. וכ"ה בשוחר טוב: א"ר חסדא לית

מלתא פליגא שבהמ"ק שלמטה מכוון כנגד בהמ"ק שלמעלה ואמר שם ר' אבא אל דביר קדשך מקום שהדברות יוצאות לעולם ומטעם זה איתא בתענית (ה') אר"י אמר הקב"ה לא אבא בירושלם של מעלה עד שאבא אל ירושלם של מטה וכשכל בנ"י יכוונו את לבם בתפלתם כאלו עומדים בירושלם ובמקה"ק הרי מרוכזות כל מחשבות ישראל לנקודה אחת, המרכז האמצעי, המכוון לשער השמים.

ב. ומעולם לא נשתנתה ולא תשתנה מעלת המקום:

כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים כו' עד כדין בבנינו בחורבנו מנין א"ר אבון בנוי לתלפיות תל (אעפ"י שהוא תל) שכל הפיות מתפללין עליו (שם ירושלמי ברכות פ"ד) וכאשר כבר בארנו בעזה"י לעיל בח"א שכל מעלת אר"י וירושלם והמקדש היא מעולם ועד עולם, ויעקב אע"ה ראהו בתור בית א' ושער השמים עוד טרם באו ישראל וקדשוהו.

ואמרו ז"ל שהשכינה לא זזה מכותל המערבי. הנה זה עומד אחר כתלנו אחר כותל המערבי של בהמ"ק א"ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכוה"מ (שמ"ר פ"ב במד"ר פי"ד, שה"ש ב' וזוהר שמות ה').

וכי תשאל אחרי שלא נשתנה מעולם קדושת המקום ומעלתו, א"כ מה זה דוקא שלא זזה השכינה מכותל המערבי, ועוד יותר יש להתקשות כיצד יתבאר ענין גלות השכינה ועשר המסעות שנסעה השכינה בהסתלקותה (ר"ה ל"א), שרואים מזה שהשכינה שרתה רק עם ביאת ישראל ושכינתו הוא, כבר דברנו בזה לעיל ח"א פ"ה סעיף ב', וישנה השראת השכינה מצד המקום עצמו וישנה השראת השכינה מצד השכנת ישראל בהמקום, כדאז"ל עה"פ שכן בארץ שכן השכינה בארץ, וכנראה מהמאמרים שהבאנו לעיל שם, ועשר מסעות השכינה בסלוקה היתה כנראה זו ששרתה מצד שכינת ישראל שנסתלקה בהסתלקות ישראל (ולומדי' וסנהדרי' וביחוד הסתלקות התשב"ר כדאמרו במ"ר איכה). והשכינה מצד קדושת המקום א"א שתבטל שהרי ראו אותה מקודם על אותו המקום אבותינו אברהם יצחק ויעקב. וזמ"ש הרמב"ם (בה"ב פ"ה) „שקדושת ירושלם והמקדש היא מפני השכינה והשכינה לא בטלה". עוד בארנו שם (לעיל ח"א פ"ה) שמלבד מה שיש השראת השכינה מצד בחינת ג י ל ו י השכינה — אף גם בכלל יש בזו כמה מדרגות ובחינות שונות כמבואר בהמאמרים שהזכרנו שם, ובבחינה ידועה השכינה שהיתה במקדש שני לא היתה באותה המדרגה של מקדש ראשון שאז היתה גם גילוי השכינה ביותר, וגם זו שהיתה בבית שני בשכון ישראל גלתה גם היא, ונשארה השכינה בבחינה אחרת שלא זזה מהכותל המערבי. אך עכ"פ עצמיותה מצד מעלת המקום מעולם היתה ומעולם לא תשתנה וע"ז אומר הרמב"ם „ושכינה לא בטלה".

ג. סגולת התפלה בירושלם, ועל יד הכותל המערבי:

ובירושלם מסוגלה התפלה ורצוי׳ ביותר, מפני ששם עוברות במסלה הישרה לשער השמים. וכדאמרו חז״ל בפדר״א שהמתפלל בירושלם כאלו מתפלל לפני כסא הכבוד. (ועי׳ חת״ס רל״ג שעניי ירושלם קודמין לעניי אר״י).

והמובן הוא שהמתפלל תוך ירושלם העתיקה, בגבול קו החומה שנתקדש, רצוי יותר מהתפלה שבחוץ לקו החומה. כי קדושת ירושלם שנתקדשה בקדושת המחיצות היא גם הגורמת להפתח שלמטה הפתוח לשער השמים, וכאמרם ז״ל המתפלל בירושלם כו׳ מסתמא זו שנתקדשה בקדושתה (ושנקראת כלה לדעת הרמב״ם בשם „מקדש״).

ג) ומפני שמקום המקדש מכוון יותר לשער השמים שלמעלה לכן בכל הזמן שהיתה האפשרות להכנס במקום המקדש, מקום העזרה, בזמן שהשתמשו עוד באפר פרה — היו נכנסין שם להתפלל, ואח״כ כשנעלמה אפר פרה היו עכ״פ נכנסין לפנים הה״ב, כמו שהבאנו לעיל. אכן מן הזמן שגם שערי הה״ב נסגרו לפנינו — הי׳ הכותל המערבי למקום הקבוע לכל תחנה ובקשה על כל צרה שלא תבא וגם לתפלת היום, ואליו נהרו ונוהרים אחינו בנ״י משנות דור. וזהו מטעם קרבת המקום להנקודה המרכזית מקום המקדש בכל מה שיכולנו להתקרב אליו (ומצד בחינה זו היו באים גם לשערי רחמים שבכותל המזרחי) וגם מפני שהשכינה לא זזה משם וכמ״ש לעיל.

ועוד בסוף האלף החמישי מצינו שהתפללו על יד הכוה״מ: ר׳ בנימין מטודילא הנוסע הנודע בספרו מסעות בנימין שעבר בארי״ ובירושלם ערך שנת ד״א תתקכ״ט, כותב שם בספרו (תוצאות דר׳ גרינוט צד 33): „והוא מקום המקדש כו׳ ולפני אותו מקום כותל־מערבי אחד מהכותלים שהי׳ במקדש וקוראים אותו שער רחמים ולשם באים כל היהודים להתפלל לפני הכותל בעזרה״. וכנראה קראו אז גם את כותל המערבי בשם „שערי־רחמים״ מפני ששם מקום התפלה (ראה להלן), ומה שאומר „לפני הכותל בעזרה״ אם לא נאבה לאמר שגם הוא שגה עוד אז באותה השגיאה ששגו בה אח״כ עוד גדולים שזהו כותל העזרה — נאמר שהוא מכנה את כל הה״ב בשם העזרה (כדמצינו בפי סופרים תירים עוד) או שהי׳ שם הבהכנ״ס והוא מכונה בשם העזרה.

וכאמור היו אז זמנים שהתפללו על יד הכותל המזרחי, ור׳ פתחי׳ מרגנשבורג בסבובו שנת ד״א תתק״מ (באחת־עשרה שנה אחרי סבובו של ר׳ בנימין), כותב בספרו (תוצאת גרינהוט צד 34): ובירושלם יש שער וקורין לו שער־רחמים יבאותו השער ממולא אבנים וסיד ואין שום יהודי רשאי לבא שמה ומכ״ש גוי כו׳ והוא מכון כנגד הר הזיתים והעומד בהה״ז רואהו, ועמדו רגליו כו׳ דרך אותו

שער ומתפללין שם עכ״ל. ולא ידעתי כונתו באמרו „מתפללין שם״ אם מכוון בהה״ז או כונתו מתפללין שם על יד שער רחמים ומה שאומר „שאין שום יהודי רשאי לבא שמה״ ר״ל פנימה כנראה ממה שמסיים „וכ״ש גוי״.

בשנת תתק״ע בא לעיה״ק הרב שמואל ב״ר שמשון, וכותב במכתבו: ונבא להשתטח עד לפני העזרה כו׳ ושמה שער שכנגדו בכותל המערבי כו׳ (ירושלם כרך י׳ צד 40), ואחרי חמש שנים עוד (ד״א תקע״ה) כותב ר׳ מנחם החברוני: והייתי על הר ציון וראיתי מקום בהמ״ק והה״ב וכותל מערבי עדין קיים כו׳ (מעמר ג׳ וקונטרס כותל המערבי להח׳ יהודה צד 34). והרב בעל כפתור ופרח (תוצאות לונץ צד צ״ג צ״ד) שבא לירושלם שנת ע״ג לאלף הזה אומר יש בכותלו שני שערים כו׳ וקורין להם ההמון שערי רחמים כו׳ א״כ היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב עד אותם הכתלים וכן עמא דבר באים עד אותם הכתלים ומתפללים לפני ה׳ ית״ש לפני אלו השערים עכ״ל. וכנראה מכנה בשם שערי רחמים להשערים שבשני הכותלים, כותל המזרחי והמערבי, מפני אותו הטעם שהזכרנו לעיל ששם מקום התפלה אחר החורבן. וראיתי בקונטרס כותל המערבי (צד 36) מביא לזה סמוכין מדברי הרב ר׳ יצחק חילו שהי׳ בירושלם כעשר שנה אחרי הרב בעל כפו״פ, והר״י חילו אומר בספרו „שבילי ירושלם״: בעונותנו במקום הבית הקדוש בנוי עתה מסגד שנבנה ע״י כו׳ בנו הכל מחדש זולת כותל המערבי אשר מול היכל עמר הנקרא שער הרחמים והיהודים באים לשם להתפלל וכמ״ש כבר הנוסע (ר״ל ר׳ בנימין מטודילו) עכ״ל, ומובא גם בירושלם כרך י״ג. הרי גם הוא קורא לכוה״מ שער רחמים.

ומן המאה השלישית לאלף הנוכחי מצינו את הכותל המערבי בתור מקום תפלה בקביעות: רבנו עובדי׳ מברטנורא שבא לירושלם ניסן שנת רמ״ח כותב בקונטרסו דרכי ציון (צד 36): ואותם שקוראים להם שערי רחמים הם סגוכים למזרחו של בית כו׳ וכותל המערבי אשר קיים עדין כו׳. ומן תקופת שנת רע״ח והלאה מזכירים כל סופרי דברי הימים את הכותל המערבי למקום התפלה, וחברו לו נוסחי תפלות ופזמונים להתפלל ולומר שם (ראה ירושלם כרך י׳ וקונטרס כותל־המערבי ועוד).

ד) ונראה שהספור בספר אלה מסעי להרב מוהר״מ חאגיז זלה״ה שהי׳ הכוה״מ מכוסה ונגלה על ידי סולטאן סלים בשנת ד״א רע״ח (כמובא בכרך ירושלם שם והעתקנו גם אנחנו אותו הספור בספר השנה לעץ־חיים שנת תרע״ד ומובא גם הלאה ח״ד פ״ב ה׳) — אינו מדויק, רבנו מוהר״מ חאגיז כותב: „ששמע זאת מפי המלומדים הישמעאלים״ ולפי זה נגלה בשנת רע״ח, והלא גם רבנו עובדי׳ מזכיר את הכוה״מ עוד כשלשים שנה לפני המאורע הזה, ולא עוד

אלא גם בתחלת האלף הזה מזכירים את הכוה"מ ואפי' ר' בנימין מטודילו כשבעים שנה לפני האלף הזה מזכיר את הכוה"מ וצדק הח' יצחק יחזקאל יהודא (בקונט' הכותל המערבי) שהספור הזה מיוחס לעמר כי הלא הר' יצחק חילו שהי' 250 שנה לפני מוהר"מ חאגיז כבר הביא אגדה זו שמלך אחד צוה לפנות את הגל (ראה שם צד 36 וצד 46 בהגהה).

פרק י"ז.

אבלות ירושלם

א. הקריעה על ראית ירושלם בחורבנה:

א) הבא לירושלם ורואה אותה בחורבנה, אפי' היא מיושבת מישראל אלא שאומות אחרים מושלים עלי' — אומר הפסוקים: ציון מדבר היתה ירושלם שממה, כלה ה' חמתו ויצת אש בציון ותאכל יסודותי', וקורע כל בגדיו מצד שמאל (כדין קריעה על אביו ואמו) בשיעור טפח עד שמגלה את לבו, והקריעות יקרע בידו ומעומד, ואינו מאחה (בתפירה ישרה) את הקרע לעולם, אלא רשאי לתפרן אח"כ בתפירה לא ישרה (מו"ק כ"ו, וטוש"ע או"ח תקס"א, ושם בב"י והב"ח בשם ילקוטים ובפאה"ש סי' ג'). [אולם נוהגים לקרוע רק כסות אחת בשיעור טפח ואפילו בכלי — הוספנו עפ"י ספר אר"י ח"א כ"ב ד' — נ. א.].

ב) כשמגיע סמוך לירושלם — שמשם רואה את העיר העתיקה (הגבול שנתקדש בקדושת „לפנים מן החומה") כמו להר הצופים, מזרחית צפונית ירושלם, וכדומה בשאר הצדדים — חייב לעשות כן.

השיעור הזה איננו ידוע לנו כיום בבהירות: רש"י (פסחים מ"ט.) כתב שצופים הוא שם כפר [1], והקשו עליו בתוס' א"כ הול"ל וכמדתו לכל רוח כו', ואומר ר"י דבתוספתא דמכלתין מפרש בהדיא איזהו צופים הרואה ואינו מפסיק, פי' כל מקום סביב ירושלם שמשם יכול לראותה עכ"ל. וגם לרש"י הה"נ בכל מקום סביב ירושלם שמשם רואים אותה אלא שהחילוק בין רש"י להר"י בהכי: אליבא דרש"י דוקא בקרבת ירושלם כמו מהר הצופים חשובה ראי', אבל מקודם להר הצופים אף שרואה את ירושלם אין זו ראי' מעליתא, ואליבא דהר"י בכל מקום שרואים אותה אף ברחוק מקום — קורע (ע"ש ב"י וב"ח ופאה"ש).

ג) וכשהגיע לצופים, ואינו רואה אותה (אם מפאת חולשת ראיתו או שמפסיק דבר בינו לבין העיר) פשוט הי' בעיני שאינו חייב לקרוע, דאין כאן חדוש דבר שעליו יתחייב לקרוע. אולם חזות קשה מאד חזיתי בב"ח ובפאה"ש (שם סי' ג' סעי' א') האומר בזה"ל: ובצופים חייב לקרוע אף שלא ראה רק שמע שיהודא וירושלם קרובה ורואים משם, ור"ל דקודם צופים אף שרואה יכול להמתין עד צופים ובצופים בכל אופן קורע אף שאינו רואה, ומוסיף רבנו הפאה"ש „שכ"כ הב"ח בשם הר"י", וכן ביאר הפאה"ש שם סק"ד וזוהי תמיהה גדולה בעיני: מלבד מה

---

1) ע' ספר אר"י (כ"ב ח' בהגהה 1): שכנראה זה כפר שעפט, ויש דעות עוד. — נ. א.

שאין אנו רואים שום הכרח כלל אליבא דהר"י שבצופים קורע אף שאינו רואה — אף גם עיקר ד"ז הוא פלא: מה ענין שמיעה וידיעה להתחייב בקריעה בזה"ז? הא דין שומע אמרו על זמן החורבן שקורעין כמו על שמועות רעות, וכן הברייתא (שם במו"ק) אחד השומע ואחד הרואה כיון שהגיע לצופים קורע — האי „השומע" קאי נמי על זמן החורבן, וכן מפורש בירושלמי (שם פ"ג ה"ז) „אחד ששמע שחרבה ירושלם ואחד הרואה ירושלם בחורבנה כו'". וברור לענ"ד שלפיכך השמיטו הפוסקים וטוש"ע להאי מימרא „אחד השומע ואחד הרואה" באשר דין שומע ל"א אלא לשעת חורבן, ותמהני מאד שהב"ח והפאה"ש פלפלו בטעם השמטת הפוסקים והוכיחו מזה דין שאינו מוכרח.

ואף אמנם מי ומה אני כלפי רבותינו מרן הב"ח ורבנו חו"ז הפאה"ש — הנני מחליט בעזה"י שכאן הוא רואה דוקא. ואם הוקמו למשל בנינים מפסיקים בין צופים לירושלם אינו קורע גם בהגיעו לצופים כל זמן שאינו רואה. דבאמת אבלות ירושלם נקראת „אבלות ישנה" (יבמות מ"ג) ואין כיום צער של שמיעת וידיעת חרבנה ורק הראי' מביאה צער חדש שעלי' קורע.

ד) הן אמנם נסתפקתי כאן במקצת בחקירה אחרת: מהי כאן עיקר המצוה אם הצער או הקריעה, אם הצער מחייב את הקריעה או דילמא להפך הקריעה באה כדי להפעיל עליו צער, ואם נאמר כסברה שני' שבבואו למקום החורבן ומחויב להצטער צריך לקרוע כדי להשפיע עליו צער הי' אפ"ל שבמקום הצופים ששם היו קורעין אפשר נתחייב לקרוע ג"ז שאינו רואה כדי להשפיע עליו את אותו הצער, ומקופיא נדמה לי להביא ראי' לזו מהא דאמרו קורעין לקטן ופרש"י כדי שיבכו הרואים, והברכ"י הביא בשם מהר"י מלכו בתשו' כ"י (ומובא בפ"ת יו"ד רס"י ש"מ) שנכון בכלל אפי' בגדול שאחרים יקרעו לו כדי להרבות את העגמנ"פ (ובתשו' בית יהודא המובא בעיקרי הד"ט סי' ל"ו ג' אומר שגם בזו מצוה בו יותר מבשלוחו, ויש לפקפק אם כאן שייך מצוה בו כו' כשמטרת הדבר היא יותר ע"י אחרים). תו"ר שספק מעין זה מספ"ל בעיקרי הד"ט שם ל"ו ג': אם טעם הקריעה שלא תטרף דעתו א"ד להפך כדי להפליג הצער, ומסכים לסברה שני'.

אכן לוא אפי' קורע כדי להצטער עכ"פ מתחייב בזה ע"י ההרגש החדש שבא לו לרגלי ראיתו את החרבן, אבל כשאינו רואה ואינה אלא ידיעה אין לו דבר שמחייבו לקרוע כדי להצטער. וראי' עוד מדחייבו את הקריעה „בהגיעו לצופים" ולא כשבא לתחומה או עבורה של העיר, ש"מ דוקא ברואה. ומה לנו להתוכח בזה אחרי שמפורש אמרו כן בתוספתא דמכלתין המובא גם בתוס' פסחים „איזהו צופים הרואה ואינו מפסיק" הרי מפורש אמרו הרואה ואינו מפסיק.

ומכאן אני דן: בסומא הבא לירושלם שאפי' בא לתוך שערי ירושלם שא"צ לקרוע. ואף אמנם מקום יש לחלק בין הגיע לקרבת ירושלם ואינו רואה

לבין סומא שנכנס לשערי ירושלם, שאפשר הרגשה זו מפעילה עליו את אותו הצער של הרואה ירושלם בחורבנה, מ"מ מכיון שבאנו לידי הסכמה שבהגיע לצופים ואינו רואה אינו קורע אף שהוא יודע שבא למקום שהיו קורעין — שוב צריך להיות כך גם בסומא הבא אפי' תוך שערי ירושלם. והרי אפי' בדין העומד בשעת יציאת הנפש ששם ל"א הרואה אלא העומד בשעת יציה"נ — משמע ג"כ שסומא א"צ לקרוע, כנראה מלשון הרדב"ז (מובא בפ"ת ש"מ סק"ג) מי שהי' עם המת אפי' החזיר פניו בשעת מעשה חייב לקרוע כיון שיכול לראות וכל מי שאינו יכול לראות א"צ לקרוע עכ"ל, וכן מפורש בשד"ח (אספת דינים אבילות כלל קע"א) בשם הרב צפיחת בדבש, ואפי' לא נחליט כן ונאמר שגם הסומא העומד בשעת יציה"נ קורע — שאני התם שהעומד שם מרגיש את המתרחש ומתחדש כאן והר"ז כשעת החרבן שאז אחד השומע ואחד הרואה, משא"כ בנ"ד דומה לכל הברכות האמורות בפ' הרואה שנתקנו על התפעלות הראי'. כן אמנם יש גם בברכות הרואה שאעפ"י שאמרו בהן „הרואה" ל"ד רואה ממש אלא אפי' סומא מברך, כמו הרואה לבנה בחידושה שכ' מהרש"ל שגם סומא מברך (מובא במג"א או"ח תכ"ו) התם ה"ט שדומה לברכת יוצר המאורות שגם הוא מברך מפני שגם הוא נהנה מהמאורות (כדברי ר' יוסי במגילה כ"ד :) ודעת המהרי"ק שגם בברכת הלבנה אין מברך הסומא וע"ש תכ"ו בבאור הלכה, אבל ברכת מאורי האש למשל שהיא לא על התועלת של האור אלא על הראי' אה"נ שאינו מברך הסומא אף אליבא דמהרש"ל (כמש"ש המהרש"ל בעצמו). והא דמצינו ברב ששת שברך על ביאת מלכים ולרוה"פ ברך ברכה ממש (לא כמ"ש בא"ר או"ח רכ"ד שברך ברכת שלום) התם ג"כ לא נתקנה הברכה על הראי' ממש אלא על הרגשת כבוד המלך בהופעתו, ועד"ז בפרי חדש שסומא מברך על פרי חדש אף להפוסקים שמברכין גם על ראית הפרי לא דוקא על האכילה (עי' שבות יעקב ובאה"ט רכ"ה סק"ז) משום שההנאה היא לא דוקא הראי' אלא הרגש מציאותה, אולם כל שאר הברכות בפרק הרואה (ובאו"ח רי"ח רכ"ד רכ"ה רכ"ו) כמו הרואה אדם משונה ועוד כדומה — ודאי ברואה דוקא. וכן בנ"ד שרק הראי' היא מפעילה עליו ההרגש החדש של המאורע ולא הידיעה שאינה חדשה היום. עוד יש להסתמך גם מדין שמיעה של גידוף שצריכים לקרוע שהיא רק על השמיעה (כמו שמועות רעות) אבל לא על הידיעה עי' ש"ך יו"ד ש"מ ס"ק נ"ה ושם בפ"ת בשם משנת חכמים, ומכ"ש לדעת הרמב"ם וסיעתו כמובא שם במשנת חכמים ע"ש.

ואל תשיבני ממש"ש הב"י : ומשמע דה"ה לערי יהודא שאינו קורע עליהן אלא משיגיע סמוך להן כשיעור שיש מן הצופים לירושלם עכ"ל, משמע קצת שתלו בהסמיכות לא דוקא ברואה, דשם משמיענו שלא חשיבה ראי' אלא בסמיכות כזו כמו בשיעור מצופים לירושלם וכמ"ש הפוסקים אליבא דרש"י. וקצת נתקשיתי

מדין פגע במקדש תחלה שכ׳ הרמב״ם כגון שבא ממדבר יהודא במזרח ורש״י (שם במו״ק) כ׳ כגון שבא בשידה תיבה ומגדל, ולדידי שכל זמן שאינו רואה אף שבא לגבול ירושלם אינו קורע אמאי לא אמרו כגון שהיו עיניו עצומות עד שבא למקום המקדש, אבל גם זו ל״ק דזוהי קושי המציאות לאוקמי בהכי.

ה) יש יראי ה׳ נוהגין בבואם לירושלם בפעם ראשונה אוסרים עליהם את אותו היום בבשר ויין (כפו״פ פ״ו מסוגיא דנדרים י״ב ושבועות כ׳, ופאה״ש שם).

ו) גם תושב ירושלם שנסע לעיר אחרת ועברו עליו ל׳ יום — כששב לירושלם קורע עלי׳ שוב. וכן הדר בירושלם שעברו עליו ל׳ יום שלא ראה את מקום המקדם (רמב״ם וטוש״ע). אכן לפמ״ש הרדב״ז ומובא בברכ״י שראה בתושבי ירושלם שלא נהגו לקרוע שוב כשעברו עליהם ל׳ יום לראית המקדש הה״נ שלא נהגו בכך בעבור ל׳ יום לראית ירושלם. אלא שראיתי לזקני ירושלם וחכמי׳ הקודמים שהדרו בהתגוררם בעיר אחרת לחזור לירושלם כל תוך ל׳ יום, ובעבור עליהם ל׳ יום שלא ראו את מקומ״ק הלכו לראותו בש״ק כדי להפטר מקריעה (עמ״ש הלאה סעי׳ ד׳). כן ראיתי לחותני הקדום הרב ר׳ בינש סלנט ז״ל שכל מעשיו נהג עפ״י אביו חו״ז מו״ר הגאון ר״ש סלנט זצ״ל שבהתגוררו ביפו בחדשי הקיץ לרגלי עסקו באתרוגים הי׳ מהדר בשביל כך לבא לירושלם כל קודם כלות ל׳ יום.

ב. על ערי יהודא:

ומצד הדין קורעין גם על שאר ערי יהודא. בבא פעם ראשונה לאר״י ופוגש באחת מערי יהודא צריך לקרוע, ואומר „ערי קדשך היו מדבר״ (מו״ק שם כ״ו וטוש״ע שם תקס״א) ואח״כ כשבא לירושלם קורע עלי׳ קריעה אחרת, משא״כ בשאר ערי יהודא כשקרע על אחת מהן אינו קורע על השאר (כמ״ש הרמב״ן והרא״ש ומובא בב״י). ואם לא קרע על אחת מערי יהודא מכיון שקרע על ירושלם שוב א״צ לקרוע על שאר ערי יהודא, דירושלם המקודשת כוללת גם ערי יהודא אלא שלא ראינו נוהגים לקרוע על שום עיר מערי יהודא חוץ מירושלם. ויש בזה לפי דעתי שני טעמים: האחד שכל שאר ערי יהודא רובן ככלן אינן ידועות לנו כיום. ואפי׳ הידועות כגון גדרה עקרון ומצפה והדומה ואפי׳ באר שבע וחברון — לא ידועות אם הן הן על מקומן. טעם שני: שגבול יהודא הוא מירושלם לדרום אר״י (היינו עד סוף גבול הארץ למדבר צין וקדש ברנע ועצמון ונחל מצרים, עי׳ תבה״א פ״ג חלוק הארץ יהודא, תוצאת לונץ צד ק״ח בהגהה), והבאים לאר״י באים רובם דרך יפו וחיפה ואין נפגשים עם ערי יהודא עד ירושלם (ובאלה שבאים דרך עזה למשל ישנו רק הטעם הראשון).

והא דכתב הטור (תקס״א) הרואה ערי ישראל כבר כתבו הב״י ושאר

פוסקים שערי ישראל לאו דוקא ור"ל ערי יהודא, כמ"ש גם הטור בעצמו יו"ד ש"מ, וכ"ה בגמ' ובכל הפוסקים, משום דבערי יהודא היתה עיקר מלכות ישראל. והא דהביאו בגמ' מקרא „ויבאו אנשים משכם משילה ומשומרון" והם לא מערי יהודא — כבר בארו לנכון הכו"פ פ"ו וב"י וב"ח ששם מסופר שהביאו מנחה ולבנה בידם להביא בית ה' וכשבאו למצפה שהיא מערי יהודא ונודעו קרעו שם בגדיהם על מצפה.

ג. על ראית המקדש:

א) כשמגיע למזרח העיר ורואה חומת הר הבית (לשון הב"ח בשם ילקוטים „כשרואה שערי רחמים", ובשערים אלה ועל שמם דברנו במק"א) — יאמר פסוק זה: טבעו בארץ שעריה אבד ושבר בריחיה מלכה ושריה בגוים אין תורה גם נביאה לא מצאו חזון מה' (שם ב"ח ופאה"ש), והנראה שכן נוהג גם כשרואה תחילה חומת הר הבית ושעריה בדרום, ואפי' חומת הר הבית במערב, בכללה הכותל המערבי, ואינו קורע לא על חומת הה"ב ולא על הכותל המערבי.

ב) וכשרואה את מקום בית מקדשנו ותפארתנו, מקום העזרה והמקדש, אומר: בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך בו אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרבה, וישתחוה כנגדו ויקרע את בגדיו, קריעה שני' אף שקרע כבר על ירושלם, וכשקורע אומר ברוך דין האמת (בלא שם ומלכות) כי כל משפטיו אמת, הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, ואתה צדיק על כל הבא כו' (הרמב"ן באגרתו כשבא לירושלם וב"ח ופאה"ש) ויבכה ויתאבל על חורבן בית קדשנו (וכ' הב"ח: כמתו מוטל לפניו) ויאמר אח"כ את כל מזמור ע"ט שבתהילים: מזמור לאסף אלקים באו גוים כו'.

ג) אם בא לירושלם מצד מזרח וראה מהר הזיתים את מקום המקדש תחילה קורע על המקדש טפח ואח"כ כשרואה את ירושלם מוסיף על הקרע הראשון כל־שהוא (שם בגמ' ורמב"ם וטוש"ע).

ד) חיוב הקריעה על מקום המקדש הוא כשרואה את מקום העזרה, ובראשונה עלתה על דעתי שחיוב זה הוא כשרואה רצפת העזרה (שזו אפשר לראות מהר הזיתים או מאחד הגגים שבמערב או צפון הר הבית) ולא כשרואה את כפת מסגד עומר או שאר המסגדים הנמצאים שם באשר ראי' זו מראה רק את אויר העזרה ואין זו ראית מקום המקדש, שוב ראיתי בב"ח (שם תקס"א) בשם ילקוטים ובפאה"ש (סי' ג' ב') כתוב לאמור: כשרואה הקובה של מקום המקדש אומר כו' הרי אמרו אפי' רואה הקובה היא כפת בנין עומר שלהם ג"כ קורע, משום שכפה זו כבר מראה את חורבן ביהמ"ק, כמו שמראים בתי ירושלם בצופים את ירושלם החרבה, ואפשר להביא קצת ראיה מברכות ס"א

שאמרו לא יקל אדם ראשו כנגד שער המזרח המכוון כנגד בית קה"ק כו' לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה כו' ובזמן שהשכינה שורה, ואמרתי לעיל (ח"א פ"ה א') דבזמן שאין בהמ"ק קיים אין „רואה" מצופים, והנה גם כאן אמרו (מו"ק כ"ו.) כיון שהגיע לצופים קורע, וקורע על מקדש בפ"ע ועל ירושלם בפ"ע, ומדאמרו גם כאן „מצופים" משמע שקורעין גם על ראית בנין שלהם הנמצא על מקום המקדש (ואף שבזמן הברייתא לא היתה עוד אותה הקובה אמרו שקורעין אם רואים מצופים איזה בנין של נכרים על מקום מקדשנו), ויש לדחות שהברייתא איירי שפגע בירושלם תחילה והאי מצופים קאי על ירושלם וכ"מ ברמב"ם וטוש"ע, אבל יש להביא ראיה אחרת לדין הב"ח מדברי הרמב"ם והש"ע שביארו האי דפגע במקדש תחילה כגון כשבא ממדבר שבמזרח, ואילו היה חיוב הקריעה על המקדש — כשרואה מקום המקדש ממש היינו רצפת העזרה — אין זו במציאות שיראה את רצפת העזרה בטרם יראה את ירושלם העיר, ורק אם נאמר שגם כשרואה את כפת המסגד הר"ז ראית המקדש שפיר יתכן בכה"ג פגע במקדש תחילה, איברא שרש"י ביאר האי פגע במקדש תחילה באופן אחר „שבא בשידה תיבה ומגדל" ויתכן שלפיכך פרש"י הכי משום דלדידי' באמת אין קורעין על ראית הקובה, אלא שאין זה מכרח דאפי' אם קורעין גם על ראית הקובה שפיר בחר לו רש"י לצייר הדבר כגון שבא בשידה כו' משום דכשבא ממזרח העיר גם כשרואה את הקובה רואה גם את העיר.

ה) וכשלא ראה את מקום המקדש ל' יום כבר כתבנו לעיל שחיב לקרוע שוב ולכן נוהגים חרדים רבים מתושבי ירושלם לראות מקהמ"ק כל ל' יום, וכשעוברים עליהם ל' יום רואים אותו בשבת ועמ"ש בסעי' שאח"ז.

ד. בשבת ויו"ט:

הרואה את ירושלם והמקדש בשבת או ביו"ט שאיננו קורע בו ביום נראה שאיננו קורע גם למחרתו, ויש ללמוד זאת מדין שמע ביו"ט שמועה קרובה ולאחר יו"ט נעשתה השמועה רחוקה שא"צ לקרוע גם אחר יו"ט, ודוקא בשמע בחוה"מ אמרו שאם אחר הרגל נעשית השמועה רחוקה שבכה"ג צריך לקרוע בחוה"מ (עי' ש"ך יו"ד ש"מ ס"ק מ"ז) אבל כששמע ביו"ט שהשתא אין כלל זמן של קריעה נפטר לגמרי מקריעה, והה"נ כשרואה המקדש בשבת או יו"ט כיון שאז אין זמן קריעה הוי למחר כדין שמועה רחוקה שאינו קורע כלל, עי' ט"ז יו"ד ש"מ ס"ק י"ט. כמו"כ אפשר ללמוד כן מדין העומד בשעת יציאת נשמה שחייב לקרוע ואם היה בשבת פטור מלקרוע במוצש"ק כמש"ש הרדב"ז (ח"ב תתל"ח ומובא בבאה"ט), והחת"ס יו"ד שכ"ג שנשאל ע"ז כ' ג"כ שפטור מלקרוע במוצש"ק, והביא ראיה ממו"ק כ"ה שאמרו דוקא בחכם כ"ז שעוסקים בהספדו לא

נפטר מקריעה, שעדין לא פג החמום, אבל באינש דעלמא שהחמום הוא רק בשעת יציה"נ אם לא קרע בשעת מעשה פטור.

ברם שבס' תפלה למשה (מובא בפ"ת) חולק ואומר שחייב לקרוע במוצש"ק, והוכיח מסוגיא דשבת (ק"ה:) הקורע בשבת על מתו פטור ואמרו בגמ' שמיירי במת דעלמא שא"ח לקרוע עליו ופריך אי דקאי בשעת יצי"נ חיובא מחייב לקרוע ומשני ל"צ דלא קאי בשעת יצי"נ, משמע מכאן שהעומד בשעת יציה"נ בשבת חל חיוב קריעה וע"כ החיוב הוא במוצש"ק בלילה. אבל מלבד מה שאפי' בעל תפל"מ ל"א אלא רק כ"ז שלא נקבר שעדיין הרגש ראית יציה"נ לזה שראה — אף גם נלענ"ד שצדקו הרדב"ז והחת"ס שאין שם עוד חיוב קריעה במוצש"ק, ובסוגיא דשבת שחשבו כל האופנים של חיובי קריעה חשבו גם אופן מציאות של חיוב כגון שגוע עם דמדומי החמה בצאת השבת, דהלא גם בימי החול אין המנהג לקרוע ברגעים הראשונים (ופעיה"ק נוהגים קודם שמוציאין המת מן הבית, גשר החיים ח"א פ"ד — נ. א.).

ולפי"ז ברואה ביהמ"ק בשבת בקרוב לשקיעת החמה מסתבר שלא פג החמום מיד למוצש"ק, אבל אם ראה ביום והלך לו אין עליו חיוב קריעה בלילה.

וא"ל אדרבא נידון להיפך שצריך לקרוע במוצאי יו"ט מדין חיוב קריעה על אביו ואמו שאפי' אם שמע שמועה קרובה ביו"ט ונעשית רחוקה אחר יו"ט שחייב לקרוע, וראית המקדש הלא דומה לאבלות או"א שקורע כל בגדיו ובצד שמאל — אין זה דמיון כלל דהא על או"א קורע אפי' לאחר י"ב חודש, ואפי' שמע שמועה קרובה ולא קרע בין בשוגג בין במזיד קורע לעולם, מטעם שכ' הרמב"ן (ומובא בח"א קנ"ב) דאינו בדין שימות אביו ולא יקרע עליו. א"כ התם חיוב הקריעה לא דוקא משום צער חדש משא"כ הכא שאבלות אין כאן אלא רק צער חדש ומכיון שעבר רושם הצער אין כאן קריעה. ובכלל לא קשורה הקריעה באבלות ולא אבלות בקריעה, כדאיתא במו"ק כ"ו שאבלות לחוד וקריעה לחוד, דהלא בת"ב כל מצות אבלות נוהגת בו (סוף תענית) ואין בו דין קריעה משום שאין קריעה מכלל האבלות (עי' רא"ש תענית פ"ד סי' ל"ז) וכן להפך: הרואה את ירושלם או העומד בשעת יצי"נ ורואה ס"ת שנשרף — יש קריעה ואין אבלות. ואחרי שהקריעה אינה אלא בהרגש צער חדש איננו בעבור זמן ההרגש.

וכן בכל הני ברכות שעל הראי' המנויות בפ' הרואה ובטוש"ע (רי"ח ורכ"ד) הן על שעת הראי' ואם עבר הזמן אינו מברך אח"כ, עי"ש רי"ח בבה"ל. והנה בברכת שהחינו על פרי חדש שלדעת הרא"ש וסיעתו מברכין בשעת אכילה הראשונה ולרש"י וסיעתו על הראי' הראשונה — כ' האגור מובא ברמ"א רכ"ג ג' שאם לא ברך בראי' ראשונה יכול לברך בראי' שני' ורוה"פ חולקים וס"ל שמברך דוקא

בראי׳ ראשונה (כ״מ סמ״ק רדב״ז מג״א ועוד), ואפי׳ לדעת האגור יש מקום לחלק בין ההנאה על פרי חדש לשעת ברכות ראי׳.

וכמה שיעור הפסק מן הראי׳ שלא יצטרך לברך לא נתברר לי לע״ע. בראית הברק אמרו דוקא תוכ״ד (ירושלמי וטוש״ע רכ״ז), הגם שהט״ז באר את הירושלמי שיכול לברך גם אח״כ הנה שאה״פ ל״א כן בכונת הירושלמי ולדעתם אם לא ברך תוכ״ד א״צ עוד לברך כלל וכמ״ש נשמת אדם (כלל ס״ג ט׳ הגהה ג׳) בשם הב״י ועוד, כי ד״ז דמו לברכת נהנין והדומה. ובכל שאר הברכות על הראי׳ המנויות שם בטוש״ע (רי״ח ורכ״ד) מסתבר שאין להן שיעור של תוכד״ד. והנראה שיש בהן שיעורים שונים: ברקים וברכות נהנין וברכות המצות שיעורם אמנם תוכד״ד, ועניני שמחה ותוגה כמו לידת זכר ואבלות ר״ל שיעורם כפי ההרגש החדש של החדשה, והברכות על הראי׳ — כדי שיעור התפעלות של הראי׳ החדשה, וברכת גומל למשל כ׳ הטור כשאם לא ברך מיד מברך כ״ז שירצה והב״י בשם הרמב״ן דעתו תוך ג׳ ימים ובשם הרשב״א ה׳ ימים ובשו״ע רי״ט מובאות ב׳ הדעות.

אבל אף אמנם שיעור מוגבל לזמני החמום לחיוב קריעה לא נתברר לי ברואה ס״ת שנשרף ולעומד בשעת יצי״נ וברואה המקדש וירושלם — מסתבר שבכל הני אם רואה למשל קרוב לשקיעה״ח של צאת שוי״ט — לא פג ממנו החמום בשעה קצרה וקורע ליל מוצש״ק, אבל אם עברו הרבה שעות מיום השבת מסתבר שאינו קורע ובס׳ תפלה למשה ומשנת חכמים מספ״ל ברואה ס״ת שנשרף בשבת אם קורע במוצ״ש (ומבא בפ״ת ש״מ ס״ק ט״ו), והגלענ״ד שגם בזו יש חילוק בשיעור זמן ההפסק בין רואה לפנות ערב ובין רואה בבקר ומכ״ש בליל שב״ק.

ה. בחול־המועד:

והבא לירושלם בחוה״מ או שרואה את המקדש בחוה״מ אם צריך לקרוע — דן ע״ז חד מגדולי וקדושי ישיבתנו הק׳ הרה״ג ר׳ ידידי׳ מהורדנא זצ״ל (בחוברת אור תורה ש״ב ח״ה סי׳ מ׳) וחקר: אחרי שקריעה זו בפרטי׳ דומה לקריעה על או״א אפשר דומה היא גם בד״ז מה שקורע על או״א בחוה״מ (יו״ד ש״מ ל״א), או דילמא אחרי שגם באו״א אם מת ביו״ט ראשון אינו קורע בחוה״מ משום שאין בחוה״מ שעת החמום ונדחה הקריעה לאחר יו״ט (מל״מ אבל פי״א) א״כ הה״נ בנ״ד שהיא אבלות ישנה כדאמרו ביבמות מ״ג אינו קורע בחוה״מ. או כלך לדרך זו: עד כאן ל״א שאין קורעין בחוה״מ משום שקורעין עכ״פ אחר הרגל, ובשאר קרובין כבר כ׳ הש״ך (שם ס״ק מ״ז) שבאם יצטרך לקרוע גם אחר הרגל אינו קורע בחוה״מ אבל היכא שאחר הרגל תהי׳ שמועה רחוקה ולא יצטרך לקרוע קורע בחוה״מ — תו גם בנ״ד אם אחר הרגל לא יצטרך לקרוע יהא חייב לקרוע בחוה״מ, ונשאר בצ״ע.

ומה שדן על דבריו רב אחר (שם סי׳ מ״ו) לדמות זו לשמועה רחוקה שאינו קורע בחוה״מ אלא אח״כ והה״נ כאן קורע אחר הרגל — לא נראין דבריו, כפי מה שבארנו בעזה״י לעיל שמסתבר שנתקנה גם קריעה זו על שעת ההרגש החדש של הראי׳, ואחר הרגל בודאי איננו קורע וכל עיקר הספק הוא רק על חוה״מ מטעם שפקפק הרה״ג ר׳ ידידי׳ זצ״ל שאפשר דומה היא לקריעה על קרוב שאחר הרגל תהי׳ שמועה רחוקה.

ושמעתי מחכמי הספרדים, מהיודעים מנהגים קדומים, שהמנהג הוא לא לקרוע בחוה״מ. וממילא אינו קורע גם אחר הרגל וכמ״ש.

ו. זכר לחורבן:

כשחרב ביהמ״ק תקנו אז הרבה דברים שיהיו מסמנים זכרון החורבן, ביחוד בזמני השמחות, וכנאמר „אם אשכחך ירושלם כו׳ אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי״. מהם שהחרדים נוהגים בהם עוד היום: א) לשבר כוס זכוכית שלם בשעת החופה, אחר הקדושין קודם קריאת הכתובה (או״ח תק״ס סעי׳ ב׳ ברמ״א, ועי׳ תוס׳ ברכות ריש ל״א בטעם שבירת כוס בנשואין). ב) כמו כן נוהגים לשבור כלי אחר קריאת התנאים, ואז נוהגים לשבור צלחת ש ב ו ר ה (פרמ״ג שם). ג) ולשים בראש החתן קודם שנכנס לחופה אפר מקלה; ונותנין זאת בנייר תחת המגבעת במקום הנחת תפילין, ורק לזמן עמדו תחת החופה, ובדבר זה לא הכל נוהגים אלא החרדים. ד) להשאיר אמה על אמה כנגד הפתח בלי סיוד. ובדבר זה נוהגים רק יחידי סגולה. ולשון הרמב״ם (תענית פרק ה׳ י״ב) הוא: שאין בונין לעולם בנין מסויד ומכויר כבנין המלכים אלא טח ביתו בטיט וסד בסיד ומשייר אמה על אמה כנגד הפתח בלי סיד, והבינו רוב הפוסקים שבנין מכויר ומצויר כדרך המלכים אין עושין אפילו בשיור אמה על אמה, ושיור אמה מועיל בבנין רגיל לא מכויר כדרך המלכים (עי׳ כ״מ ומג״א והגר״א), ולקוח זה מלשון התוספתא (ב״ב פ״ב וסוף סוטה), ודעת הטור שאפי׳ בבנין מלכים מועיל שיור אמה על אמה לא מסויד. ורבותינו האחרונים שהקילו כדעת הטור לא מצאו טעם מספיק במה שאין נוהגין היום בכלל בשיור אמה על אמה. ומהם משערים שהמנהג להקל בזה הוא בשביל שהדין הזה נאמר בסיד כגון „ביצת הסיד״ (ע״ש לשון תוספתא) שהוא מעין ה„גיבס״ והסיד שלנו מעורב בחול, ובסיד המעורב בחול מחלוקת ת״ק ור״י שם בברייתא (עי׳ משנה ברורה שם סי׳ תק״ס סק״ב מ״ש בזה ומסיים גם הוא בצ״ע על המנהג).

עוד דברים גזרו אז ולא נתקיימו בידן, ואלו הן:

ה) כשעושה סעודה לאורחין מחסר מעט ומשאיר מקום פנוי על השלחן לזכרון החורבן. ו) וכשהאשה עושה תכשיטין לא תתלבש בכולם בפעם אחת

(ב"ב ס: וטוש"ע או"ח תק"ס). ז) כמו כן גזרו על שירה וזמרה זולת בשמחת מצוה (גיטין ז'. ותוס' שם ד"ה זמרא). ח) וגזרו על עטרות חתנים (שם וראה תוס' שם). ט) כמו"כ גזרו על עטרות כלות, היינו כלילא דדהבא, עיר של זהב שעלי' צורת ירושלם (סוף סוטה וראה תוס' גיטין שם ז'.).

בדבר זה להתעטר בעיר של זהב בצורת ירושלם נהגו גם בזמן הבית בשביל חיבת ירושלם להעלותה על ראש השמחה ובחורבן הבית גזרו שהכלה לא תתעטר באותה כלילא דדהבא, וכל הגזירה היתה רק על עטרות כלות היינו שהכלה לא תתעטר באותה הכלילא אבל לא גזרו על כל אשה דהרי ר"ע עבד לדביתהו „ירושלם דדהבא" (ראה מתני' בשבת נ"ז. ובסוף סוטה מ"א. ובשבת נ"ט. ותוס' ד"ה ולא ושם בגיטין ז'. ד"ה עטרות).

פרק י"ח.

שני ימי ר"ה בירושלם

א. ב' הימים בירושלם ובאר"י:

א) פסקו הפוסקים רובם ככלם (הרי"ף הרמב"ם הרמב"ן וש"פ וכ"ה בטוש"ע תר"א) שגם באר"י נהגי' שני ימים טובים של ר"ה. ולא דמי לשאר שני יו"ט של גליות שאינם נוהגים באר"י דהתם ה"ט שגם בזמן שקדשו עפ"י הראי' הי' להם באר"י רק יום אחד יו"ט, משום שידעו הקביעות ע"י השלוחין, משא"כ בר"ה שלא היו יכולין לשלח שלוחין ביו"ט, ויהי בכל אר"י שחוץ לתחום מקום הועד ספק אם נתקדש יום ל' ונהגו ב' ימי ר"ה, ולכן נהגי' בזה"ז ג"א באר"י ב' ימים ר"ה משום מנהג אבותינו בידינו. ודלא כבעה"מ והרב ר' אפרים תלמיד הרי"ף (בביצה ה') האומרים שאחרי שהותקן סדר העיבור הנהוג בידינו חזרה כל אר"י להיות כבית הועד שאין להם ספק ואין להם רק יום אחד ר"ה, כמו בשאר יו"ט.

וכל הויכוח שבין הרי"ף והרמב"ן לבין הרז"ה וסיעתו הוא רק בנוגע לאר"י שחוץ לתחום מקום הועד, אבל בירושלם גופא „מקום הועד" ודאי טעמא בעי מדוע נוהגין גם בה לעשות שני ימים טובים ר"ה, הלא פה בירושלם ידעו גם אז מלפנים בכל ר"ה שנתקדש יום אחד ולא הי' שם משום ספק?

איברא שגם בירושלם הי' זמן שתקנו שני ימי ר"ה, לא משום ספק אלא משום תקנה שאם יבואו העדים מן המנחה ולמעלה כו', כדאיתא במשנה דר"ה (ל'.) פעם אחת נתקלקלו הלוים בשיר והתקינו שאם יבאו עדים מן המנחה ולמעלה יהי' אותו היום קודש ולמחר קודש. וטעמא דמילתא שאעפ"י שתקנו לא לקבל את העדים אחר המנחה ויקדשו את יום ל"א מ"מ גזרו לגמור גם את יום השלשים בקדושת ר"ה כדי שלא לזלזל ביום ל' לשנה הבאה (כמ"ש רש"י, ומ"ש רש"י בביצה ו' ד"ה דילמא „ולעשות ב' ימים כגון שלא באו עד יום שלשים ואחד" כבר כתבו שם המהרש"א והמהר"ם שצ"ל „כגון שלא באו העדים עד לאחר מנחה") דהא בשנים הבאות יתקדש שוב עפי"ר יום השלשים, וא"א לזלזל ביום הקבוע תמיד לר"ה. ועוד שאם לא באו העדים כלל ביום השלשים הלא גמרו כל אותו היום בקדושת יו"ט שהיו מצפין כל היום שיבאו העדים וכשנתקדש יום ל"א נמצא שהי' להם ב' ימים בקדושת יו"ט, וטעם שני זה מובא ברמב"ם (קדה"ח פ"ה ח'). ויש להתקשות מדוע כ' הרמב"ם טעם הב' ולא טעם הא', הא החילוק שבין שני הטעמים ידוע; לטעמא קמא ב' ימי ר"ה קדושה אחת היא ולטעמא בתרא שהחזיקו יום ראשון רק משום ספק ה"ה ב' קדושות וביצה מותרת, ואנן הלא

פסקי׳ שהם קדושה אחת. ואפשר להדחק בדברי הרמב״ם שכונתו כפי׳ תוס׳ עפ״י גירסת הר״ח (בביצה ה׳: ד״ה מי) שגורס „שאם לא באו עדים כו׳״ וה״פ אם לא באו עדים עד סמוך לחשכה כו׳, וצע״ק.

עם כל זה על כל פנים גם בזמן התקנה לא קרה כן שיהי׳ בירושלם ב׳ ימים, וכדאמרו בכ״ד מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר (ראש השנה י״ט: ול׳. וביצה ו׳. וכ״ב:), ומבואר שם שאין שום מחלוקת בזה דאם לא כן לא הי׳ פריך שם מיני׳. וכן מפורש ברש״י שם (ביצה ו׳. ד״ה מימות עזרא): ואעפ״י שתקנו (כשיבאו עדים אחר המנחה ינהגו אותו היום קדש ולמחר קדש) לא אירע שבאו עדים מן המנחה ולמעלה חוץ מאותו הפעם (שקלקלו הלוים בשיר) עכ״ל. וכמובן שבשביל אותו פעם שקרה מקרה לא שייך „מנהג אבותינו בירושלם״. בפרט שהמובן הוא שאפי׳ אותו הפעם שבאו העדים אחר המנחה וקלקלו הלוים בשיר לא נהגו ב׳ ימים והתקנה נתקנה אחר המאורע ההוא לא באותו יום, וכ״מ בלשון רש״י שם בביצה במ״ש „חוץ מאותו הפעם ועדין לא נתקנה״. וכ״ה במאירי (בד״ה ה״ג נהרדעי) „שגם בשנה ההיא לא עברו והיינו קלקול דידהו״. ושמעתי שבס׳ ראשל״צ לגאון ישראל בעל אוה״ח זלה״ה על ביצה אומר שאותו הפעם קדשו יום שני כדי לתקן השיר (ואין הספר בידי), ולא נראה כן.

ואפי׳ למ״ד ביצה שנולדה בא׳ דר״ה אסורה ביום ב׳ שקדושה אחת היא והטעם דכשבאו העדים אחר המנחה נהגו אותו היום קדש ולמחר קדש משום חק־חכמים לא משום ספק — נמי ה״ק שברחוק מקום הי׳ להם לחשוש שמא בכ״ז באו העדים בירושלם אחר מנחה אם כי באמת לא קרה כן. וכ״כ גם תוס׳ שם ביצה (ו׳. ד״ה מימות עזרא) שהקשו היכי פליגי נהרדעי על ר׳ יוסי ותירצו „דר״י אוסר אם אתרמי (כלומר לוא הי׳ מתרמי שיבאו עדים אחר המנחה) ונהרדעי אמרי דלא אתרמי״, ול״פ ר׳ יוסי על זה שבאמת לא אתרמי כך.

ב) ולא יכולתי להבין אם באמת לא קרה כל זמן התקנה שיבאו העדים אחר המנחה מדוע איפוא השאירו תקנה זו אפי׳ לאחר שהחזיר ריב״ז אחר החורבן (שנשבת השיר ואין עוד מקום לקלקול השיר) לקבל את העדים כל יום כלו — שיהא בכ״ז ביצה אסורה וכדאמר רבא (שם ו׳:) מי לא מודה ריב״ז שאם באו (ר״ל אם בכ״ז יבאו) עדים מן המנחה ולמעלה כו׳, או כדאמר (לעיל שם) רב יוסף אף מתקנת ריב״ז כו׳ הוי דבר שבמנין כו׳ — אם לא אירע כך לא הוי לי׳ לחשוש ע״ז גם אח״כ, ולא חשיב גם דבר שבמנין אחרי שלא נמנו ע״ז אלא מחשש שמא יארע כך, וכשם שבטלו התקנה שלא לקבל העדים אחר המנחה כך או מכ״ש היו צריכים לבטל התקנה שתהא קדושה אחת מחשש שמא יבאו, אם בכל זמן השיר

לא אירע כך מכ"ש שאין מקום לקיום ד"ז בזמן שאין עוד שיר ואין עוד הטעם לתקנה זו.

תו התבוננתי שי"ל שזוהי באמת סברת נהרדעי דפליגי ואמרי גם בר"ה ביצה מותרת „דמה דעתך דילמא מעברי לאלול הא אר"ח ב"כ אמר רב מימות עזרא לא מצינו אלול מעובר", שלכאורה לא מובן מה ענין „לא מצינו אלול מעובר" להיתר הביצה, אם לא מצינו אלול מעובר לא הי' צריך בכלל להיות ב' ימים ר"ה, והיתר הביצה הוא משום שמלכתחלה גזרו לב' ימים משום ספק לא משום חק. לפיכך אמרתי שבאמת כונת נהרדעי כדברינו לעיל וה"ק מה דעתך לאסור הביצה משום שב' הימים נתקנו אפי' בירושלם משום שמא יבאו עדים אחר המנחה הא מעולם לא קרה כך ולא נתקיים החשש וע"כ ב' הימים הם משום הספק שהי' תמיד חוץ למקום הועד וה"ה ב' קדושות וביצה מותרת. שוב מצאתי כדברי אלה גם במהר"ם על דברי נהרדעי [אולם מש"ש רבנו המהר"ם עוד בדעת רב ושמואל „כיון דבזמן הב"ד כו' גם ב' הימים שעושין עתה לאחר שנתבטל הב"ד כו'" — זוהי כשגגה היוצאה מלפני השליט, פשוט הוא שבזמן רב ושמואל עדין קדשו עפ"י הב"ד, אולם מש"ש הלאה על תוד"ה מימות עזרא „ונהרדעי אמרי שלא אתרמי בב"ד עד היום שאנו מקדשין עפ"י החשבון" לא עפ"י עדים כבזמן ר' יוסי — זאת אפשר להצדיק, דרב חמא שהוא סתם „נהרדעי אמרי" (ספ"ק דסנהדרין) הוא הי' לראש בנהרדעי גם לאחר שהנהיג הלל הנשיא את סדר הקביעות].

וכי תשאל כיצד אפשר הדבר שבכל הזמן ההוא שקדשו עפ"י הראי' באו העדים בכל פעם להעיד שראו הלבנה בחדושה בליל שלשים של אלול, והלא כמה פעמים אין רואין הלבנה בחדושה עד ליל ל"א — תריץ שהיו מסדרין את עבורי החדשים הקודמים באופן שבודאי תתראה הלבנה בחדושה בליל ל' לאלול, ואם קרה שהיו ענגים היו מאיימין על העדים (שהיו מיוחדים ללכת לראות את הלבנה ולהעיד) לקדשו בזמנו. וראה מ"ש לקמן סעיף ד' שהיו מקדשין עפ"י שני דברים „עדות וחשבון" וכמ"ש החגוך מ"ע ד'. ואם תוסיף לשאול מדוע לא נתקלקלו הלוים בשיר אלא פעם אחת, וממנ"פ אם ידעו בכל פעם שבודאי יבאו העדים ביום ל' וידעו לומר השיר של יו"ט אף אם נתמהמהו גם בזמן מנחה א"כ כיצד נתקלקלו באותו פעם? יש ליישב הדבר בתרי אנפי: חדא שבכל פעם איה"נ זרזו העדים לבא עד המנחה והראי' דגם אחר התקנה שתקנו שאם יבאו העדים אחר המנחה כו' לא אירע שנתאחרו עד לאחר מנחה דהרי לא עברו לאלול, שנית אפ"ל שבכל פעם אפי' אם נתאחרו ידעו לומר במנחה השיר של יו"ט שהיו בטוחים שיבאו העדים, מלבד אותו הפעם שנתאחרו עד סמוך לשקיעה"ח (וכ"ה במאירי) ודמו שלא יבאו עוד היום ואמרו שירה של חול.

ג) ברם שהיו בכ"ז איזו פעמים בזמן שקדשו עפ"י הראי' שני ימים ר"ה גם בירושלם: פעם אחת מצינו שקרה כן בימי עזרא, כמ"ש רש"י בביצה (ו. ד"ה מימות) ותוס' בר"ה (י"ט:) מקרא דנחמי' ב'. כן גם אח"כ בימי האמוראים אירע כך כדמצינו במעשה דלוי איקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסים תבשילי דבבלאי ביומא רבא דמערבא כו' (ר"ה כ"א.) ושם מסופר שגם בתקופה מאוחרת בימי רבא ור"נ אשתכח שעברו לאלול: רבא הוי רגיל דהוי יתיב בתעניתא תרי יומי זימנא חדא אשתכח כוותי', ור"נ יתיב בתעניתא כולה יומי דכפורא לאורתא אתא ההוא גברא וא"ל למחר יומא רבא במערבא. כמו"כ מסופר (שם כ'.) כי אתא עולא אמר עברוהו לאלול ואמר עולא ידעין חבראי כו'. ואפי"ת שכל שלשת העובדות הללו של „עולא" ו„רבא" ו„ר"נ" הכל אחת היא, כי שלשתם היו בזמן אחד (בברכות ל"ה אמר ר"נ עולא חברנו ושם נ"א עולא איקלע לבי ר"נ ובדוכתי עוד, ורבא ראה את ר"נ כדאיתא ערובין מ"ג ומו"ק כ"ח וגטין ל"ט ועוד ובכ"ד אמר רבא אמר ר"נ), עכ"פ אנו רואים שאירע כן לא רק פעם האחת שקלקלו הלוים בשיר, אלא גם עוד איזו פעמים בתקופות אחרות.

אבל לוא אפי' יהי' כן שקרו מקרים כאלה, לא רק פעם אחת, עכ"פ הי' רק מקרים רחוקים בודדים, שאין מקום לומר שהמקרים הבודדים האלה קבעו מ נ ה ג בירושלם, ושבשבילם יאמר גם על ירושלם „הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם". אדרבה המנהג הקבוע והתדירי הלא הי' במקום הועד תמיד רק יום אחד ר"ה, והיו צריכים להתנהג כך בירושלם גם בזה"ז.

ד) וכ"ת א"כ תקשה גם על כל אר"י מדוע נהגו ונוהגים שם ב' יו"ט דר"ה הא לא הי' אלול מעובר בלתי אם ע"י מקרה רחוק, והו"ל לנהוג בכל אר"י רק יום אחד? בשלמא על חו"ל אפ"ל שנהגו כך גם בר"ה משום לא פלוג מכל יו"ט שני, דבכה"ג מצינו במקומות שהגיעו שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי גזרו שם ניסן אטו תשרי? (ר"ה כ"א.), אבל באר"י שאין עושין שום יו"ט שני — מ"ט עבדי ב' ימי ר"ה? ולא מבעי לכל הפוסקים שגם באר"י נוהגין בזה"ז ב' ימים ר"ה אלא אפי' אליבא דבעה"מ וסיעתו שבאמת אין היום באר"י אלא יום אחד ר"ה — גם הם לא אמרו כן אלא בזה"ז אחר תקון הקביעות ואילו בזמן שפסקו עפ"י הראי' גם לדידהו נהגו באר"י ב' ימי ר"ה, ותקשה מדוע הוא זה, הא מעולם לא עברו לאלול?

אכן זו לק"מ, דבכה"ג פריך בגמ' (שם ר"ה י"ט:) ל"ל לשלוחין לצאת בתשרי להודיע יום קביעת ר"ה בשביל תקנת המועדות הא מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר והכל יודעין שנתקדש ר"ה ביום ל', וע"ז משני „לא מצינו דלא אצטריך הא אצטריך מעברי'", ולפירש"י משום קפידת „לא אד"ו ר"ה", ודחו ר"ה משום ירקיא ומתיא, וקושית תוס' (שם תוד"ה ועל) אלימתא היא „כיון דידעי

קביעת אלול כיצד יתקלקל ר"ה הא ידעי שידחה מפני אד"ו", ומוכרח הוא פירושם של תוס' דהא דמשני הא אצטריך מעברי' לא רק בשביל אד"ו אלא ביחוד משום דזמנין לא ראו עדים את הלבנה ביום ל'. ועד"ז ברמב"ם (קה"ח פי"ח י"א) שכ' בזה"ל: וכן זה שאמרו חכמים שמעברי' את החדש לצורך הוא בחדשים אלה שמעברין אותן לפי חשבון כו' מפני שלא נראה הירח בזמנו עכ"ל, ור"ל שמעברין אם הקביעות הקודמות גרמו שלפי החשבון לא תראה עוד הלבנה ביום ל'. ואעפ"י שהדרו גם אז לקבוע החדשים הקודמים שלא יהי' ר"ה ב„אד"ו" ושתתראה הלבנה ביום ל', מ"מ שפיר חששו לשמא איקלע שלא יכלו עפ"י ביאת העדים לכון כל פעם, שתהי' ביאת העדים שראו הלבנה יום ל' לאלול (וכן גם קרה בזמן שקדשו עפ"י ראי' שלא היו יכולים לכוון בכל פעם בדחית „אד"ו" ואיקלע אמנם פעמים שהי' ר"ה ב„אד"ו"). הגם שבירושלם ידעו בכל ר"ה (ברובם ככלם בלתי בהמקרים הידועים) שבאו העדים ב ז מ נ ם ונתקדש יום הל', אבל בריחוק מקום לא יכלו לדעת זאת והי' להם לחשוש בכל פעם שמא קרה אותו המקרה שאירע באותם הפעמים האחדות שהיו מוכרחים לעבר את אלול.

ב. מהות ב' ימי ר"ה ושאר יו"ט שני:

א) ומכאן אני דן חדשה: שאפי' בזמן שקדשו עפ"י ראי' החזיקו את יום ב' ליו"ט רק מדרבנן ומה"ת הי' גם בריחוק מקום רק יום אחד דמה"ת סמכו א"ע על הרוב הגדול (רובו ככלו) שאין אלול מעובר, והקילו עוד אז ביום ב' דר"ה לקבור ע"י ישראל. ומפני שראיתי שגם גדולים נסתבכו בד"ז עלי להסתמך בהוכחות גדולות עוד. ההוכחה הגדולה היא דהרי יוהכ"פ החזיקו תמיד בכל מקום רק יום אחד, לא ב' ימים, ורק „רבא הוי רגיל דיתיב בתעניתא תרי יומי ו ז י מ נ א ח ד א אשתכח כוותי'" (ר"ה כ"א.), הרי כו"ע לא עשו כן, ואילו הי' ב' דר"ה ספק של תורה איך הקילו בספק יוהכ"פ, אע"כ שיום ב' נהגו רק מדרבנן, ולכן לא החמירו לצום ב' ימים. וכן מבואר בכל הסוגיא דר"ה (שם כ"א.) שיוהכ"פ הי' חד יומא בכל דוכתי גם אז, וכן גם בתוס' פסחים (נ"ד:), ובהגהות הגריעב"ץ שם מהסס על דברי התוס' מנ"ל להחליט כן, אבל הדבר הוא פשום וכן מוכח מלשון המסופר במעשה דרבא וגם במעשה דלוי וממעשה דרב נחמן (שם בר"ה) יגם מירושלמי הנז'. וכ"ה גם בריטב"א (ר"ה י"ח ד"ה ועל) לא עבדי תרי יומי יוכ"פ משום דקי"ל מימות עזרא ואילך כו' והיא גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה הקילו בה עכ"ל. וכ"ה בפוסקים עוד. תו"ר גם בטו"א (ר"ה י"ט:) על הא דפריך בגמ' והא מקלקל ר"ה שמבאר את הקלקול משום שהחזיקו מה"ת רק יום אחד ר"ה ויום הב' הי' להם רק מדרבנן ומת ביו"ט שני מתעסקים בו ישראל. וכ"מ גם ברש"י במשנה דלעיל (י"ח. ד"ה אלא) ועושין ר"ה ביום שלושים לאלול

בגולה דרוב שנים אין אלול מעובר כו׳, וכנראה ר״ל שר״ה של תורה עושין תמיד רק ביום השלושים. וכן יוצא מדברי רש״י שם במשנה (ד״ה ועל תשרי) שהשלוחין יוצאין בכדי שלא יהא לבם נוקפן ביוהכ״פ וסוכות, הרי מוכח שגם בלא השלוחין היו עושין מה״ת רק יום א׳ דר״ה וא׳ דסוכות והשלוחין יצאו רק כדי שלא יהא לבם נוקפן ע״ז. וכ״מ מלשון המשנה (ל״ט.) ר׳ יהודא אומר ר״ה שהי׳ ירא שמא תתעבר כו׳, מלשון זה מוכח שהוא רק חשש. עוד הוכחה גדולה דהא רבא הי׳ בזמן שעדיין קדשו עפ״י ראי׳ (כמש״ל ועוד יבואר להלן סעי׳ ג׳) הוא אומר בביצה (ו׳.) „מת ביו״ט שני יתעסקו בו ישראל ואפי׳ בשני ימים טובים של ר״ה״, עתה ראיתי בכרתי ופלתי (ס׳ ק״י בבית הספק) מביא קצת ראי׳ לשיטת הרמב״ם שספק דאורייתא מה״ת לקולא מהא דעושין יוכ״פ יום אחד, ותמהתי ע״ז, ושמחתי למצוא בנו״ב (חיו״ד סי׳ נ״ז) אומר כדברי דשאני התם שמה״ת אין צריך להחזיק ב׳ ימים דכמעט בכל פעם אין אלול מעובר ובכל ימי התנאים והאמוראים לא אקלע רק שתי פעמים ואין זה ענין לספיקא דאורייתא עכ״ד.

יוצא מכאן חדשה עוד: שגם בכל יום טוב החזיקו עוד מלפנים בגולה את יו״ט שני רק מדרבנן ולא מספק של תורה, דהא רבא אמר בזמן שקדשו עפ״י הראי׳ מת ביו״ט שני יתעסקו בו ישראל ואפי׳ בר״ה. וטעמא דמילתא דהנה בחג הסוכות לא היו צריכין לחשוש מה״ת ליום ב׳ כשם שלא חששו בר״ה (שאין אלול מעובר) וביום שחל ר״ה חל סוכות, וכמפורש במשנה דר״ה (י״ח.) ושם ברש״י (ד״ה ועל תשרי) השלוחין יוצאין כדי שלא יהא לבם נוקף ביוהכ״פ **ובסוכות**. גם בפסח ידעו שעפ״י רוב חל ביום שלושים של אדר דרוב הפעמים אדר הסמוך לניסן חסר, וכדשלחו לי׳ למר עוקבא „אדר הסמוך לניסן לעולם חסר״ (ר״ה י״ט:), וזו היתה באין ספק בטרם הי׳ סדר העבור שלנו, דמלבד מה שאל״כ שליחות זו ששלחו למר עוקבא למה היא — אף גם מר עוקבא הלא הי׳ בזמן שמואל, תקופה ארוכה קודם סדר העבור שלנו (עי׳ הלאה). ולא הבנתי כלל מה שאומר המפרש בקה״ח (פרק ח׳ ה׳) „הא דשלחו לי׳ למר עוקבא הוא לפי״ח העבור שבידינו״. ואעפ״י שסיימו ע״ז שם בגמ׳ בתיובתא — היינו מה ששלחו „**לעולם חסר**״ אבל לכו״ע כך הי׳ עפי״ר שדקדקו שיהי׳ אדר הסמוך לניסן חסר, שיוחזק רק יום אחד מה״ת, וכן אמרו שם „ומשום רבינו אמרו לעולם (ב׳ חדשי אדר לשנה מעוברת) אחד מלא וא׳ חסר, היינו ראשון מלא והשני חסר. ומכיון שכך הי׳ בפסח שוב ידעו הקביעות גם של **חג השבועות** דהוא בתר חמישים יום לעומר, והא דתני רב שמעי׳ עצרת פעמים ה׳ כו׳ (שם ו׳:) זהו ג״כ במקרה כשא״א הי׳ להם לקבל העדות בזמנה אבל עפי״ר לא כך הי׳.

אמנם הצל״ח שם ביצה ו׳ אינו אומר כך, לדעתו אמר רבא להאי מימרא לאחר הקביעות שבידינו שיו״ט שני הוא רק מחומרא דרבנן (ולדעתו הונהג סדר

הקביעות שלנו באמצע ימי אביי ורבא) ובעת שקדשו עפ״י הראי׳ הי׳ להם יו״ט ב׳ בספק מה״ת ולא ניתן להתחלל ע״י ישראל במת ביו״ט. אולם מוכרח הדבר כמ״ש שהקביעות שבידינו סודרה אחר תקופת רבא, וכמ״ש הרמב״ם (ראה הלאה סעי׳ ג׳) ומדאמרו רבא הוי יתיב בתעניתא תרי יומי זמנא חדא כו׳ משמע שבכל ימיו נהג כך והא דכתב בהגמ״י תחלת הלכות עשור, ובב״י תרכ״ד וברמ״א ובמג״א שם — שיש חסידים עושין ב׳ ימים יוכ״פ והביאו מקור מההיא עובדא דרבא — אינם ר״ל שמעשה דרבא הי׳ ג״כ שנהג הקביעות דזמננו (ושרבא עשה כאותן החסידים הנז׳), דהא במעשה דרבא ההוא מסופר „שזמנה חדא אשתכח כוותי״ ואילו היתה העובדא אחרי סדר הקביעות של זמננו א״א עוד שישתכח אלול מעובר. וע״כ מסופר בהתקופה שעוד קדשו עפ״י ראי׳, ומ״מ מכיון שהחמיר עליו רבא בכך עוד אז — לפיכך יש חסידים נוהגים בחומרא זו גם בזה״ז.

ואנו חוזרים לדברינו הברורים בעז״ה שהאי מימרא דרבא בביצה ה׳ נאמרה ג״כ בזמן שקדשו עפ״י ראי׳ ומבואר שב׳ הימים דר״ה וב׳ יו״ט של גליות הי׳ גם אז רק מדרבנן, ורק יום הראשון הי׳ מד״ת. וכ״מ מסוגיא דשבת (כ״ג.) „והא יו״ט דספק דדבריהם הוא כו׳״, ומדאמרו „ספק דדבריהם״ ע״כ מדובר בזמן שקדשו עפ״י ראי׳, דאילו אחר תקנת הקביעות אין עוד יו״ט משום ס פ ק, כי אם ודאי דדבריהם, הרי שגם בזמן הקדוש החזיקו יו״ט ב׳ מספק „מדבריהם״, ולא ספק של תורה. וכן משמע לשון התוס׳ בריש תעניות, במש״ש „ואפי׳ האידנא אינו אלא דרבנן משום ספיקא״ ומדאמרו „א פ י׳ האידנא״ מוכח שגם מקודם כשקדשו עפ״י ראי׳ הי׳ זה מדרבנן, עוד מוכח מהא דסיימו „משום ספיקא״ והלא האידנא ליכא משום ספיקא אע״כ שמדברים משני הזמנים, בין על האידנא ובין על זמן הקודם (כי על כן אמרו „ו א פ י׳ האידנא״) הרי גם הם אומרים שגם בזמן שקדשו עפ״י ראי׳ הי׳ יו״ט שני מדבריהם. תו מצאתי עד״ז בהגהת פורת יוסף שם בריש תעניות שבאר עד״ז את דברי התוס׳ שגם בזמן שהחזיקו ב׳ ימים מספק לא החזיקו אלא מדבריהם דמה״ת סמכו על רוב השנים שלא הי׳ אלול מעובר. אלא שהגאון הנ״ל זצ״ל לא נחת לבאר לשון התוס׳, אמה קאי מ״ש „והאידנא״, אם כונתם על זמן המשנה (שעל דבריהם מפרשים) מה מקום לדבריהם שסיימו „ואע״ג דבקיאין בקביעא דירחי כו׳״, הא אז לא היו כולם בקיאין, ואם קאי על זמן שהיתה כבר הקביעות, או לזמן שכבר שלחו מתם, תו אין כאן „משום ספיקא״. אכן לפמ״ש כי על כן דקדקו לומר „ו א פ י׳ האידנא״, ור״ל שבכל הזמנים, בין מלפנים בין „האידנא שבקיאין״ אינו אלא מדבריהם „ומשום ספיקא״ דסיימו קאי על מלפנים. ותמיהנו שלא ראיתי מי שיבאר כאן דברי התוס׳ הללו (ויתר דברי התוס׳ במש״ש אע״ג דבקיאין כו׳ גזרה כו׳ משום מנהג כו׳ — יבואר אי״ה להלן).

ג. זמן סדור הקביעות:

ועל כלם הנה כבר ידוע שסדר הקביעות סודר ע"י ר' הלל הנשיא בן בנו של ר' יהודא נשיאה, ומוסכם בפי כל מסדרי סדר הדורות שזו היתה בשנת ד"א קי"ח או ק"כ, אחרי פטירת רבא (ז' או ט' שנה) קרוב לזמן חתימת התלמוד. וכמ"ש גם הרמב"ם בקה"ח (פ"ה ג'): מאימתי התחילו כל ישראל לחשוב בחשבון זה מסוף חכמי הגמ'. והא דאומר הרמב"ם שם „עד ימי אביי ורבא על קביעות אר"י היו סומכין" ר"ל עד ועד בכלל והיינו אחרי אביי ורבא. וזה מתאים עם פסקו של הרמב"ם בה' יו"ט (פ"ו ט"ו), שדיני' דרבא „מערב אדם ערוב תבשילין מיו"ט לחברו ומתנה" נאמר רק בזמן שקדשו עפ"י ראי' ולא לזמן הזה (ולא דמי לדין ביצה שהוא גם בזה"ז כמ"ש הלח"מ), הרי גם פה אומר שרבא מדבר בטרם היתה הקביעות שלנו.

וראיתי בצל"ח (ביצה ו'): שתמה על דברי הרמב"ם אלה מהא דאמרו שם רבינא הוי יתיב קמי' דרב אשי חזי' דהוי עציב כו' א"ל וליתיב מר האידנא מי לא אמר רבא מניח אדם ע"ת מיו"ט לחברו ומתנה והלא רבינא ורב אשי היו בזמן הקביעות שלנו ואילו להרמב"ם אחרי הקביעות א"א לעשות עוד כן. עוד יותר סותר היש"ש (סי' ט"ז) את דברי הרמב"ם מהא דרבא גופי' האומר „מניח אדם ע"ת כו'" — הוא עצמו קאמר „ואע"ג דבקיאין אנו בקביעא דירחי", ואני בעניי לא מצאתי שרבא אומר כך, וכנראה המכוון לסוגיא דביצה ד' אמר אביי כוותי' דרב מסתברא כו' והשתא דידעי' בקביעא דירחי כו', וכנראה לפי דעתו אביי הוא דמסייע דהשתא דידעי'. אולם המובן שם שהאי „והשתא דידעי' כו'" — סתמא דגמ' מסיימת הכי, ובעזה"י הלאה סעיף ד' תבואר בעזה"י הסוגיא אל נכון. ובנוגע לקושית הצל"ח מהא דרבינא הוי יתיב כו' נלענ"ד ברור בעזה"י שהרמב"ם לשיטתו שרבינא ורב אשי היו גם בימי רבא, כדכ' הרמב"ם בהקדמתו דרבינא ורב אשי קבלו מרבא, וכן מפורש מצינו בברכות ט"ו א"ל רבינא לרבא, ובמעילה ג' א"ל רב אשי לרבא, ובהגהת הרב משכיל לאיתן (לסדר הדורות ערך רב אשי) הביא עוד מקורות שונים מתלמוד שרבינא ורב אשי היו בימי אביי ורבא, והרמב"ם גורס בקדושין ע"ב „יום שמת ר ב ה (לא רבא) נולד רב אשי", ובשארית יוסף אומר שגירסת הרמב"ם היתה עד שלא שקעה שמשו של רבא כו' כמובא בסדר הדורות.

ובענין זה, זמן קביעות הסדר שלנו, ראיתי רבים מסתבכים. גם באיזה דברים מדברי רבותינו הק' הראשונים זלה"ה אנו מוצאים בפרט זה דברים הצריכים באור גדול. והנה בהרבה מדברי רבותינו הראשונים אנו מוצאים שמתאימים עם שיטת הרמב"ם, כגון הרז"ה שם בביצה האומר „שלא נאמרו דברי רבא אלא בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' כו'", אולם בדברי רבותינו הרמב"ן והרא"ש יש

שאנו נבוכים: הרמב"ן אומר שם ורבא גופי' ביומו התקין כדאמר ר"ז לעיל דידעי' בקביעי דירחי והיינו ידיעה של תקנה כו', ואילו קודם תקנה שעל פי עדים מקדשין כו', משמע שבימי רבא כבר היתה תקנת הקביעות, וכן משמע קצת גם מלשון הרא"ש בביצה (פ"ק ססי' ד') האומר מדאסר רבא לבני דורו שהיו בקיאין בסוד העבור, שהמשמעות שמכנה כאן „סוד העבור" על סדר החשבון שלנו. אולם במ"ש הלאה בעזה"י סעיף ד' שהיו זמנים שקדשו עוד אז עפ"י חשבון סוד העיבור, כשלא יכלו מחמת גזרה או סבה אחרת לקדש עפ"י ראי', אפשר להדחק גם בדבריהם ולישבם שלא פליגי על הרז"ה. אולם בדברי המאירי (שם ד"ה ולותיב) משמע אמנם שאפי' בזמן רב אסי כבר היתה הקביעות מדאמר ר"ז על רב אסי האידנא דידעי' בקביעי דירחי כו', וזו תימא, הלא מלבד הראיות הגדולות שכבר הבאנו שגם בימי רבא קדשו עפ"י הראי' — מפורש כן גם מהא דשלח רב הונא ב"א לרבא כד חזית דמשכה כו' עברה להאי שתא (שם ר"ה כ"א.), ואילו לאחר שהותקן סדר העיבור אין עוד מקום לסימנים כאלה. עוד ראי' נצחת שאין עלי' תשובה מסנהדרין (י"ב.) שלחו לרבא זוג בא מרקת כו', ומפורש שבימיו לא הי' עוד החשבון הקבוע והמסודר שלנו. והא דאמר ר"ז לרב אסי כו', כבר פרש"י לנכון שר"ל ע"י חשבון שמחשבין תולדות הלבנה, וכאשר יבואר בעזה"י בסעיף שאח"ז, ושם יבואר ש„האידנא" קאי על אחר זמן הבית ובזמן שקדשו עוד עפ"י ראי', ורק בהא דסיימו (שם ביצה ד' :) „והשתא דידעי' בקביעי דירחי כו'" האי „והשתא" אומרת סתמא דגמ' מהתקופה האחרונה שבה כבר נתקן סדר הקביעות שלנו, כמש"ל סעיף ד' והלאה פי"ט סוף סעי' א'.

וכן מצינו סתמא דגמ' שמדברת מ„אידנא" וקאי אזמן שקדשו עוד עפ"י ראי', כדאיתא בסוכה (מ"ג. ומ"ג :) דפריך א"ה האידנא נמי — ומשני אנן (בבבל) לא ידעי' בקביעי דירחי, ופריך תו אינהו (באר"י) דידעי בקביע דירחי לדחו כו', הרי אפי' סתמא דגמ' מדברת מזמן קדוש הראי' ומכנה זאת בשם „האידנא". כמו"כ מצינו סתמא דגמ' מדברת מזמן הקדוש עפ"י ראי' בשבת (כ"ג.) דפריך והא יו"ט ספק דבריהם כו'. והרי שאפי' בזמן רבינא ורב אשי דברו מיו"ט שני מצד ספק.

ואין להקשות מהא דאמרו בירושלמי (ערובין פ"ג ה"ט) ר' יוסי משלח כתב להון אעפ"י שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו ממנהג אבותיכם — שלכאורה מדבר מסדר הקביעות שלנו אולם ברור שזהו המשך מדברי רב אבוה שם שרצה להנהיג יום אחד במקום שנודעו הקביעות מיודעי העתים (עמ"ש הלאה סעיף ד'), שע"ז מספר ר' יוסי (הוא ר' יוסי בר בון תלמידו של ר' יוחנן) אנא כתבית להון כו', והוא מעין אותה ה„שליחות מתם" ששלח ר"א בר פדת (ג"כ תלמידו של ר"י) הזהרו במנהג אבותיכם דזמנין כו', וכמו שנבאר בעזה"י הלאה ששליחות זו

היתה אזהרה ליודעי העתים שגם הם ינהגו ב׳ ימים. וראיתי לרב מחבר אחד בזמננו מסתיע שהקביעות היתה מוקדמה מהא דאיתא בירושלמי (מגילה פ״א ה״ב) אמר ר׳ יוסי לית כאן חל להיות (י״ד אדר) בשני דא״כ יהי׳ צומא רבא בחד בשבתא כו׳. אולם המדייק שם מוצא משם ראי׳ להפך שהמדובר היא מזמן הקדוש, וה״ק אחרי שעוד אז הדרו כנודע על „לא אד״ו ראש״ (אם לא במקרה בלתי רגיל) א״כ לא הי׳ י״ד אדר בשני ולא צריך למתני כך בלשון זה. ותלמודא דידן לא הקפיד על כך, ע״ש פי׳ מראה הפנים.

ד. באור הסוגיא הקשה ביצה ד׳; והשקפות על ענין הקביעות:

אלא שעלינו להבין כל הסוגיא דביצה (ד׳:) הא ר״א מבדיל מיו״ט לחברי׳, וכ׳ רש״י דקסבר קי״ל בקביעי דירחי ומשום מנהג אבותינו כו׳, שמשמע לכאורה שעוד בימי ר״א ידעו הקביעות, כמו״כ אמר שם ר״ז כותי׳ דר״א מסתברא דהאידנא ידעי׳ בקביעי דירחי (ואעפ״י שר״ז האריך ימים עד שראה גם את רבא עכ״פ נראה לכאורה גם מכאן שלכהפ״ח בזמן רבא כבר ידעו הקביעות). עוד יותר פלא לכאורה מ״ש התם: והשתא דידעי׳ בקביעי דירחי מ״ט עבדי׳ תרי יומי משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם כו׳ זמנין דגזרי כו׳, והלא כל „שלחו מתם״ הוא ר׳ אלעזר, כדאיתא בספ״ק דסנהדרין, והוא ר״א בן פדת שהי׳ בימי ר״י ותלמידו, הרי ארבעה דורות קודם הלל הנשיא האחרון כבר החזיקו יו״ט שני מצד „מנהג אבותיכם כו׳״, והוא דבר מתמיה לרבים!

אכן כל האומר שכאן מדובר מידיעת הקביעות שלנו וממנהג אבותינו שבידינו — עושה את כל הסוגיא הזו מקשה אחת המרפסת אגרי: א) מה משני שר״א ספוקי מספ״ל, אם הוא מצד חק או מצד ספק, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא — הכי אפשר להחמיר ולברך ברכת הבדלה מספק? דכל סתם הבדלה ה״ה בשם ומלכות וכמ״ש רש״י „מבדיל ומברך״, ב) עוד מתקשים רבים וגדולים כיצד קדש והבדיל שהיא תרתי דסתרי? ג) ואם רב אסי הבדיל מספק שמא ב׳ קדושות הן הרי אמרו שאם ב׳ קדושות הן שפיר מבדילין ותקשה אנן שפסקי׳ שהן ב׳ קדושות אמאי אין אנו מבדילין (וע״ז העירו הצל״ח ומהריק״ש על ביצה), ד) ואיך נפרנס הדברים ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרי מלכות גזרה ואתי לקלקולא, ופירש״י דילמא מחמת גזרת המלכות שלא יתעסקו בתורה ישכח סוד העבור, אם נפרש שישכח החשבון שלנו אין כאן תקון גם בהוספת יו״ט שני, דהרי אם ישכח חשבון ד׳ הדחיות ושינויי חשון וכסלו הלא אפי׳ רק בשנוי חשון וכסלו לחוד (משנה חסרה לשנה שלמה) אינו מספיק הוספת יום אחד, מכ״ש אם ישכח סדר המחזורים, ה) עוד קשה מתחלה הביא ר״ז ראי׳ לרב אסי שהן קדושה אחת מדידעי׳ בקביעי דירחי, ועבדי׳ תרי יומי ואח״כ אמרו שאעפ״י

שהן ב׳ קדושות מ״מ עבדי׳ תרי יומי משום מנהג אבותינו, ו) וביותר תמוהים ומופלאים לכאו׳ כל דברי מבארנו הגדול רש״י זלה״ה: בד״ה והא אומר „דקסבר קים לן בקביעא דירחא״ ואם המדובר בקביעות שלנו מה באור „דקסבר״ האם יש מחלוקת בקביעות שלנו? והלאה בד״ה ספוקי מספ״ל אומר: אפי׳ ירבו החכמים יודעי העתים כו׳ ולמאן דקי״ל בקביעא דירחא כו׳ — שאם המדובר בחשבון שלנו אין לדברים האלה שום שחר! ובדברי ר״ז פירש״י בד״ה קי״ל בקביעא דירחא שמחשבין תולדתו אם נולד ביום ל׳ — האם אנו מחשבין היום את תולדת הלבנה אם נראתה בזמנה, הלא כנודע חשבוננו הוא עפ״י המולד האמצעי שאיננו מתאים עם תולדת הלבנה וראיתה?

וכל הדברים הללו מוכיחים שכאן אינו מדובר כלל מחשבון שלנו אלא מחשבון המולד האמתי ור״ז איננו מכוון לקביעא דירחא שלנו. וכדי להבין את הסוגיא דרוש להקדים תחלה איזו ידיעות מענין זה:

א) מצות קדוש החדש היתה עפ״י שני דברים: א׳ עפ״י ראית הלבנה כדכתיב כזה ראה וקדש, ב׳ עפ״י החשבון שחשבו תמיד הב״ד את חשבון המולד האמיתי שעל פיו ידעו אם העדות מכוונה כמבואר בפ״ב דר״ה, וכן חשבו חשבון התקופה (ג״כ האמיתית לא האמצעית שלנו) לעבורי השנים וכ״ה ברמב״ם קה״ח פ״א ופי״ח והחנוך מ״ע ד׳ כ׳ בזה״ל: החדש הזה לכם כשתראו חדושה של לבנה תקבעו לכם ר״ח או אפי׳ אם לא תראו מכיון שראוי׳ לראות עפ״י החשבון וכן תכלול מצוה זו עבור שנה כדי שיעשה ישראל מועדי ה׳ במועדם, כו׳ והוא שכתוב ושמרתם את החוקה הזאת למועדה וכן שמור את חדש האביב עכ״ד וזמ״ש הרמב״ם קה״ח רפ״ה בזמן שאין סנהדרין באר״י קובעין חדשים בחשבון ודבר זה הלכה למשה מסיני כו׳ קובעין על פי החשבון שאנו מחשבין היום עכ״ל. ועל סמך זה קבע ר׳ הלל הנשיא הקביעות לדורות ועמ״ש בסה״מ קנ״ג. (ויחד עם חשבון המולד והתקופה דקדקו על פי רוב שלא יחל ראש השנה ב„אד״ו״, והתאימו עפי״ר גם במהלך האמצעי של ד׳ הדחיות שלנו, ורק עפ״י הדחק קבעו ר״ה גם באד״ו ובטעמי הדחיות במהלך הקביעות שלנו דברנו בעזה״י במחברתנו „כללי הקביעות״).

ב) והיו זמנים שלא יכלו לקדש עפ״י הראי׳ כשהיתה גזירת מלכות, כמו שקרה בזמנים שונים אחר החורבן (כגון בתקופת רבה בר נחמני ורב יוסף ואביי ורבא), וכדמצינו בסנהדרין י״ב שלחו לו לרבא זוג בא מרקת ותפסו נשר כו׳ ובקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחם ארמי הלז, גם בתקופת ר׳ יוחנן מצינו (חולין ק״א:) דשלח ר׳ יצחק ב״י משום דר״י כו׳ אמר רבא שמדא הוי (אז) ושלחו מתם דיומא דכפורא דההיא שתא שבתא הוא, (ויש חפצים לשער שגם הא דמסופר בר״ה כ״ה שא״ל רבי לר״ח זיל לעין טב וקדשי׳ לירחא ושלח לי סימנא כו׳ —

שהיתה שעת גזירה, אולם כנודע שבימי רבי היתה הרוחה ליהודים). ובזמנים כאלה שלא יכלו לקדש עפ"י הראי' קדשו עפ"י החשבון, וכמ"ש הרמב"ם והחנוך שג"ז מכלל המצוה „אפי' אם לא תראו מכיון שראוי' להראות עפיה"ח". ובירושלמי סנהדרין פ"א אם א"א לעבר באר"י מעברין בחו"ל וירמי' ויחזקאל עברו בחו"ל ובגבולין (ברכות ס"ג) גדול שלא הניח כמותו באר"י מעבר בחו"ל. וכן עשו באותן נ"ב שנה שלא עבר איש ביהודא (יומא כ"ד).

ג) וכל החשבונות שחשבו אז עד זמן תקנת הלל הנשיא הי' כנודע בחשבון המולד האמיתי והוא הנקרא „סוד העיבור", שהוא חשבון אצטגניני „ופעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה" (לא חשבון המולד האמצעי שלנו שהוא חשבון רגיל ופשוט), וכל מה שמכנה רש"י ושאר רבותינו הראשונים ז"ל בשם „סוד העיבור" המכוון לחשבון ההוא.

ד) חכמי ישראל שהיו בקיאין בסוד העיבוד וחשבונו — הם נקראו בפי רבותינו (רש"י ועוד) בשם „יודעי העתים", והחכמים יודעי העתים נהגו (עד הזמן ששלחו מתם כו') רק יו"ט אחד, ובמקום שישבו החכמים יודעי העתים והם היו מתקנים מנהגי המקום נהגו גם יושבי אותו המקום יום אחד, עפ"י ידיעת הקביעות של אותם החכמים. וכשם שבמקום שבו נודעו הקביעות ע"י השלוחין נהגו יום אחד, אעפ"י שהיו שנים שלא הגיעו שם השלוחין ושנהגו אז ב' ימים (עי' הלאה), עם כ"ז בפעם שהגיעו השלוחין נהגו יום אחד, כי אז טרם ששלחו מתם ובטרם שהיתה עוד גזרת ניסן אטו תשרי (עמ"ש הלאה פי"ט סעיף א') — ונהגו רק משום ספק לחוד ובכל פעם שנודעו מהקביעות לא הי' להם הספק — כך הי' גם בכל פעם שנודעו מהקביעות עפ"י החכמים שהודיעו להם החשבון. ולחששא רחוקה שמא בכ"ז לא באו העדים לבית הועד מאיזו סבה — לא חששו מפני שבמשך כל התקופות קרה כך רק פעמים אחדות. מכ"ש בזמן שגם במקום הועד קדשו רק עפ"י החשבון מסבת הגזרות כמ"ש לעיל — שבודאי כשידעו חכמי ישראל את החשבון נהגו כן גם ברחוק מקום.

וכן רואים מפורש בגמ' (ר"ה כ' :) „אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולא גולה" (ללמדם חשבון סוד העבור וישמרו יום אחד). וכן הוא גם באור דברי הירושלמי ערובין פ"ג ה"ט : ר' אבוה אזל לאלכסנדריא ואטעינון לולבא בשבתא (כי הודיעם מהקביעות ולפיכך הנהיגם ליטול הלולב בשבת) שמע ר' ואמר מי יכול ר' אבוה להודיע להם בכל שתא. ר' אבוה הי' תלמיד ר' יוחנן שכבר הכריז בימיו כל היכי דמטי שלוחי ניסן כו' גזרה ניסן אטו תשרי (אלא שלא נתפשטה עדין הגזרה עד דשלחו מתם כו'), ולכן הקשו על ר' אבוה אחרי שלא בכל שתא יכול להודיע להם — עליהם לנהוג ב' ימים. חזי' מזה כי אותו החכם יודע העתים נהג כבמקום הועד, וקודם שהכריז ר' יוחנן הי' מנהיג כן גם במקומו, ואח"כ

התקינו שיהא כל מקום יתנהג במנהג קבועי. וכן יוצא מרש"י בסוגי' דפסחים (נ"א:) א"ל רב ספרא לר' אבא כגון אנן דידעי' בקביעי דירחא בישוב לא עבידנא כו', והתם מדובר מזמן שקדשו עוד עפ"י ראי' והי' עושה במדבר גם בחו"ל רק יום אחד, (ראה תוס' בסוכה מ"ג. ד"ה לא שכ' כן בשם פירש"י). והר"ת שלא פירש כן היינו מטעם שכ' דבבבל היו בקיאין בקביעי דירחא. אמנם מפי' רבנו חננאל נראה שגם רב ספרא שהי' בקי בקביעי דירחא הי' נוהג ב' ימים ע"ש. וי"ל משום דרב ספרא הי' בזמן שכבר שלחו מתם כו' ונהגו מאז גם יודעי העתים בב' ימים. רק בריטב"א (ר"ה י"ח) מצינו אומר שאפי' החכמים יודעי המולד „לא היו יודעין בברור לפי שהמועדות תלוי בקדוש ב"ד הסמוך". ורבנו זה הריטב"א זלה"ה הלא שיטה אחרת יש לו בענין זמן הקביעות, כדכ' שם בר"ה: וע"ז שאלו בביצה אמאי עבדי' תרי יומי והשיבו משום דשלחו מתם כו' שמא יאבד החשבון שנתן הלל בידינו ואתי לקלקולא, עכ"ל. ולפי דבריו הללו השליחות מתם היא שמא ישכח חשבון הלל. וזה פלא גדול. וכבר אמרנו בעזה"י שמכ"ד אנו רואים שתקנת הלל היתה אחר תקופת אביי ורבא ולא כלל בזמן ששלחו מתם, וכ"ה בדברי רבותינו הרמב"ם ועוד ועוד.

ה) ובתקופת דור השני לאמוראים, כשחששו שמא על ידי התלאות ישכח חשבון סוד העיבור, היינו חשבון המולד האמיתי — שלחו אז „מתם" לנהוג בב' ימים אף במקום שחכמי ישראל יודעי העתים מצוים ושגם חכמי ישראל יודעי העתים ינהגו כן [ובתקופה מאוחרת נתקן סדר הקביעות שלנו והנהיגו ב' ימים טובים לא רק משום גזרה אלא משום מנהג אבות וכמש"ש הלאה פי"ט סעי' א']. ובזה יבוא בעזה"י הכל על מקומו לשלו', — רב אסי שהי' מיודעי העתים ידע היטב שקדשו במקום הועד את יום השלשים, וידע שיום הב' חול הוא, ולכן הבדיל מיו"ט לחברו. ופריך והא רב אסי ס"ל ביצה אסורה מטעם שקדושה אחת הן וב' הימים הם לא רק משום ספק אלא משום חק חכמים ולמה הבדיל, ומשני ר"א ספוקי מספ"ל אם תקנת ב' הימים משום חק או משום ספק ועביד הכל לחומרא: אוסר הביצה מחשש שמא חק הוא, מכ"ש שלא עשה מלאכה ביום ב', ובכ"ז גם הבדיל אחרי שודאי חול הוא מה"ת ומסתמא לא תקנו לבטל את מצות הבדלה, ואפי"ת שאם חק הוא וקדושה אחת היא אין צריך גם להבדיל הנה אחרי שמצד אחד מה"ת הוא חול ומצד השני רק ספק דרבנן ולכן רשאי להבדיל, בפרט לשיטת הרמב"ם שהבדלה מה"ת שאין ספק דרבנן מבטל חיוב דאורייתא, (ומהריק"ש בס' תולדות יעקב על ביצה אומר שם עפ"י דרכו שר"א הבדיל בין קדש לקדש, אולם ברש"י נאמר שהבדיל בין קדש לחול). ואיה"נ לדעתי שלא קדש קדוש היום (אמנם רבותינו מרן הרשב"א בסוכה מ"ז והצל"ח כאן בביצה ואחרונים עוד אומרים שר"א קדש והבדיל הנה מרבותינו רש"י וש"פ לא נראה כן).

ואין מכאן סתירה גם להסוגיא דסוכה מ"ו מ"ז שבשמיני ספק שביעי מקדש קדוש דשמיני עצרת ויושב בסוכה בלי ברכה, התם כיון שמה"ת הוא שמע"צ הרי ודאי צריך לקדש קדוש דיו"ט, וממילא אינו מברך על סוכה דשביעי. ורבנו הגדול הרשב"א זלה"ה אומר שם (מ"ז ד"ה והלכתא) מיתב יתבי ברוכי לא מברכין ואתיא דלא כר"א האומר בביצה מבדיל ומקדש מיו"ט לחברו ול"ח לזלזולא דיו"ט שני עכ"ל. ולפמ"ש אתיא זו אפי' אליבא דרב אסי.

וכל דברי מאורנו הגדול רש"י זלה"ה הם עתה קלורין לעינים: „קדושה אחת היא חכמים קבעום על בני גולה לעשותם מחמת ספק זה כו'", בשביל הספק הזה שיש בגולה עשאום חכמים חק לדורות אף לאלה היודעים סוד העיבור והקביעות, ופריך ע"ז „והא רב אסי מבדיל כו' דקסבר קי"ל בקביעא דירחא כו' ומשום מנהג אבותינו שלא ידעו בקביעות כ מ ו נ ו ועשו מספק מאליהם כו'", ר"ל אם הוא הבדיל הרי קסבר שלמאן דקי"ל בקביעות הר"ז חול ומה שעשאום ליו"ט ע"כ משום מנהג אבותיהם שלא ידעו הקביעות כמונו יודעי העתים וא"כ אינם קדושה אחת וביצה מותרת, ומשני שר"א „ספוקי מספ"ל אם חק חכמים הוא שהוטל על הגליות לדורות אפי' ירבו בהם חכמים יודעי העתים (וגם כשהגולה כלה תדע הקביעות ואפי' בזמן שגם הב"ד קדשו רק עפיה"ח) או אם עשאום מאליהם מספק ולמאן דקי"ל בקביעות (ה ו א) בעי לאבדולי", ואמר ר"ז כוותי' דר"א מסתברא דהאידנא ידעי' כו' ר"ל האידנא שידעי' סוד חשבון האמיתי ומ"מ קעבדי' תרי יומא — ע"כ משום שזהו חק חכמים, ור"ז (שהאריך ימים הרבה) כנראה טרם שמע אז מה שהודיעה אח"כ סתמא דגמ' „ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם", דאילו ידע מזה לא הי' מסתייע לר"א דשפיר י"ל שעשו תרי יומי מ ש ו ם מ נ ה ג, וכ"ה גם במהר"ם שי"ף ומפורשים עוד. וע"ז שפיר השיב לו אביי אם הי' חק חכמים א"כ מ"ט אילו בטלו הכותים והיו חוזרים להשיא משואות שהיו עושים בגולה שוב רק יום אחד, וכן אם יש מקום שפעם מגיעים אליו השלוחין ופעם לא הנה באותו הפעם שמגיעין השלוחין עושין יום אחד (ועד"ז גם במהר"ם ומהר"ם שי"ף) וכ"ז מוכיח שאין זה חק, אלא שנהגו אז רק משום הספק.

ואחרי תשובה נצחת זו של אביי שאלה סתמא דגמ': א"כ אם אין זה חק חכמים אלא משום הספק אמאי סו"ס בזה"ז לאחר הקביעות עבדי' תרי יומי, ובתור תשובה הודיעו לנו מה ששלחו מתם עוד בזמן קדוש הראי' „הזהרו במנהג אבותיכם דילמא גזרה כו'" והנהיגו ב' ימים אפילו ליודעי העתים מחשש שמא ישכח חשבון המולד האמיתי ועשו הדבר לתקנת המקום לפיכך נוהגו גם בזה"ז משום מנהג אבותינו בידינו (שאף שהיום הכל יודעים הקביעות. ואפי' לשון הר"ן בסוכה ריש פ"ד ד"ה לא ידעי' בקביעא דירחא שכתב דהשתא כו' משום

גזירה כו׳ יש לישב עד״ז. ובזה יש להבין מה שר״ז אומר בלשון „האידנא״ ואח״כ אמרו בלשון „והשתא״, עי׳ רא״ש תענית פ״ב כ״ד „שהאידנא״ בימי אמוראים קאמר).

ועפי״ז יוצא שגם מסוגיא זו דביצה — לא רק שאין כאן סתירה אלא גם היא אומרת שבתקופת רב אסי ור״ז לא הי׳ עוד סדר החשבון שלנו, אלא חשבון המולד האמיתי מראית הלבנה. ומסולקת הפירכא שהקשו היש״ש סי׳ ט״ז ופוסקים עוד על הרמב״ם יו״ט פ״ו ט״ו המובא לעיל סעי׳ ג׳. ואנו חוזרים לדברינו שדברי רבא „מת ביו״ט שני יתעסקו בו ישראל״ נאמרו בזמן שקדשו עפ״י ראי׳. ואף שאיזה אחרונים לא אמרו כך — ברורים הדברים כמ״ש. ועלינו להדחק קצת גם בלשון הרמב״ם יו״ט (פ״א כ״א) „זה שאנו עושים בחו״ל כו׳ ויו״ט שני מדברי סופרים ומדברים שנתחדש בגלות״ — שע״כ ר״ל שנתחדש בגלות: שאפי׳ אלה שיודעין הקביעות נוהגין יו״ט ב׳, ושזה נתחדש בזמן ששלחו מתם הזהרו כו׳, וגם נתחדשו אז גזרת ניסן אטו תשרי (ומקודם נהגו יודעי העתים גם בריחוק מקום יום אחד כמש״ל וגם לא היתה גזרת ניסן אטו תשרי), אבל לא שר״ל שכל חומרת יו״ט שני נתחדש אח״כ, דהרי נהגו תמיד בחומרת יו״ט שני מצד ספק. ומ״ש הרמב״ם בקה״ח (פ״ה ד׳) „בשאר המקומות כו׳ היו עושין ב׳ ימים מספק לפי שלא היו יודעין כו׳״ — ר״ל ג״כ שמספק החמירו מדרבנן, והא דמסיים (שם ה״ו) „נמצא יו״ט שני שאנו עושין בגליות בזה״ז מדברי סופרים״ — ר״ל בזה״ז דברי סופרים הוא לנהוג ב׳ ימים אף שלא מן הספק.

ה. המקור לב׳ ימי ר״ה בירושלם:

הדרנא לקמייתא שבכל אופן ניחא מה שעושין ב׳ יו״ט בגליות וב׳ ימי ר״ה באר״י. אבל אכתי עלינו לדעת על ירושלם גופה מה שעושין גם בה ב׳ ימי ר״ה, אחרי שבמקום הועד ידעו תמיד קביעות היום, והמקרים האחדים שקרו בכל משך התקופות אינם קובעים מנהג (ולפי מש״ל סעיף א־ב שאליבי׳ דנהרדעא בביצה ו׳ וכן לאמימר בדף כ״ב — אין ה״נ כך אמרי׳ אחרי שמעולם לא הי׳ כך אינם קדושה אחת — שלדידהו ל״צ להיות בירושלם ב׳ ימים ר״ה). ולשון הרמב״ם (שם קה״ח פ״ה ח׳): ולא עוד אלא אפילו בירושלם עצמה שהוא מקום ב״ד פעמים רבות היו עושין ר״ה ב׳ ימים שאם לא באו העדים כל יום שלושים נוהגין היו כו׳ עכ״ל. ולא הבנתי אם לא קרה אלול מעובר הרי לא אירע שלא באו העדים ביום שלושים (כמ״ש רש״י בביצה), כמו״כ ק״ל להלום דבריו מה שסיים שם עוד: והואיל והיו עושין אותו ב׳ ימים אפילו בזמן הראי׳ התקינו שיהיו עושין אפי׳ בני אר״י כו׳ — התחיל בירושלם וסיים באר״י, והלא לאר״י טעמא אחרינא איכא, וכן אמר גם הוא (שם ז׳) „לפי שלא היו יודעין יום שקבעו ב״ד שאין

השלוחין יוצאין ביו״ט״ [וראיתי במנ״ח ש״א סק״ב מביא בשם הרז״ה בביצה שאמנם כן „א״צ האידנא לעשות ב׳ ימים ר״ה בירושלם מקום בית הועד״ ולא מצאתי כן ברז״ה, ודעת הרז״ה היא על כל אר״י לא דוקא בירושלם, רק בפירש״י אליבי׳ דרבה האומר הא לן והא להו יש שמבינים שר״ל מקום הועד, עי״ש פנ״י ועוד].

ובראשונה הוספנו טעמא אחרינא בזה שגם בירושלם נוהגין ב׳ ימי ר״ה דזהו משום שגם בזמן שקדשו עפ״י הראי׳ נהגו בירושלם כמה פעמים ב׳ ימים ר״ה בכל אותן התקופות שמקום הועד לא הי׳ בירושלם, דבעשר הגליות שגלתה סנהדרין הי׳ הועד במקומות שונים, ביבנה באושא כו׳ וכו׳. ולפי״ז כשם שבכל אר״י החזיקו ב׳ ימים ר״ה (וגם ביבנה באושא ובטבריא וכו׳) משום שלא ידעו הקביעות שבירושלם, כך גם בירושלם החזיקו בתקופות ההן ר״ה ב׳ ימים כמו בכל אר״י. כי על כן מצינו כמה דוכתי מכונה מקום הב״ד לא בשם ירושלם אלא בשם „מקום הועד״ כגון במשנה ר״ה (ל״ב: ועוד) וכן נזכר בפוסקים בכ״ד בלשון „מקום הועד״. וראה הגהת הרש״ש ביצה ה׳ על רש״י הא לן והא להו שכ׳ „לבני אר״י שעושין יום אחד״ והקשה הא גם באר״י לא ידעו הקביעות של ר״ה ותי׳ כיון דמקום הועד לא הי׳ במקום אחד עשו כל אר״י כמקום הועד, וזו מתאימה לדעת הרז״ה וסיעתו האומרים שבזה״ז נוהג בכל אר״י ר״ה יום אחד, והמאירי (בד״ה ומסיק רבא) כתב: ואע״ג דשאר אר״י נקטי׳ להו מספק דאין שלוחין יוצאין בה חוץ לתחומה של ירושלם חזרה כל ארץ ישראל להיות כבית הועד דכולהון ארעא בתר בית הועד שדינן לה עכ״ל.

ואפי׳ לרוה״פ שלא הודו להרז״ה בקביעת יום אחד ר״ה בכל אר״י — מסתבר שבזו מודים שירושלם דומה בהא לכל אר״י ואם בכל אר״י נקטי׳ כרוה״פ ב׳ ימים ר״ה הה״נ בירושלם, ומה״ט שמקום הועד נעתק ממקום למקום, מזמן גלות הסנהדרין בירושלם. כל זה אמרתי קודם.

אולם אחרי זמן התבוננתי שלא טעם זה הוא שקבע שני ימי ר״ה בירושלם, דהלא כל הפוסקים לא הזכירו טעם זה, גם הרמב״ם (שם קה״ח פ״ה ח׳) כתב הטעם מה שאפי׳ בירושלם עצמה מקום הב״ד עושין ב׳ ימים ר״ה משום „דפעמים רבות היו עושין ר״ה ב׳ ימים כשהעדים לא באו כל יום שלושים ונוהגין היו באותו יום קודש ולמחר קודש כו׳״, ולא הזכיר גם הוא מהטעם שמזמן שהוגלו לא ידעו גם בירושלם באיזה יום קבעו. וע״כ עלינו לומר דאי משום הא לא היו קובעים בירושלם שני ימים כיון שבכל התקופות הארוכות ידעו בירושלם מקביעת יום ר״ה ליום ראשון, וכנראה מלשון הגמ׳ שרק פעם אחת נשתהו העדים וקלקלו הלוים בשיר, והי׳ צריכים לקבוע כפי שנהגו בכל התקופות הקדומות, וכשם שבנוגע ליו״ט שני באר״י אמרי׳ שכל אר״י מוחזקת ליום אחד משום שעפי״ר

ברוב המקומות הגיעו השלוחין (וכאשר נבאר בעזה"י להלן בפי"ט שלהלכה כל התקנה מהזהרו במנהג אבותיכם בידיכם גם בזה"ז נתקנה בשביל חו"ל) ומבלי קפדי' לזמנים שנשתבשו הדרכים בשעת חירום בין יהודה לגליל דסמכינן על רוב השנים — כן גם צריך להיות בנידון דידן אחרי שבכל התקופות נהגו בירושלם יום אחד הי' מנהג זה צריך להיות קבוע בזה"ז (בפרט שעפי"ר אין אלול מעובר כדאז"ל מימות עזרא ואילך כו' וכמש"ל). ותו עלינו להבין מדוע קבעו ב' ימי ר"ה גם בירושלם.

שבתי ואמרתי שטעמא אחרינא ישנו לדין ר"ה שחלוק בהרבה משאר יו"ט: הנה שני ימים טובים דגולה הרי זו תקנה מדברי סופרים שתקנו בגולה, וכד' הרמב"ם „שהוא מהדברים שנתחדשו בגלות והוא מדברי סופרים", ומשום שכל הזמנים גם בזמן הבית החזיקו ב' יו"ט בגולה מספק לכן גם השתא (אם כי כבר יודעים בקביעא דירחא) מחזיקין ב' ימים ושתי קדושות הן, לא כן ימי ר"ה שתקנתן נתקנה מהסנהדרין בזמן הבית במקום הועד, כשקלקלו הלוים בשיר וקבעו במקום הועד שני ימים ר"ה, לא משום ספיקא דיומא אלא משום תקנה ולכן קדושה אחת הן. תו ראיתי בריטב"א משום שגם בבית הועד גופא קבעו ב' ימי ר"ה כשבאו העדים אחר המנחה ולפיכך קדושה אחת הן, וכן ראיתי אח"כ בס' ציץ הקודש (מ"ב) מביא ממחזור ויטרי בשם רבי יוסף טוב עלם האומר ג"כ: יו"ט של גליות לא הוקבע אלא לגולה משום ספיקא דקביעות והוי שתי קדושות אבל ב' ימי ר"ה תקנו סנהדרי גדולה שבזמן הבית והוי כניתנתו מהר סיני והם לא קבעו משום ספק ולכן היא קדושה אחת.

פרק י"ט.

ב' ימים טובים של גליות

אחרי דברינו בפרק הקודם שבהם בארנו בעז"ה ענין קביעת ב' ימי ר"ה לאר"י בכלל ולירושלם בפרט — הננו לבאר בפרק זה ענין יו"ט שני, אשר כללי יסודות שלו קשורים בכללים המדוברים בפרק הקודם. וקודם שנבאר דיני היו"ט לגבולותיהם ולפרטיהם — נקדים שתי הקדמות. האחת זו שאמרנוה לעיל (פי"ח סעי' ד') שקידוש החדש הי' עפ"י שני דברים „עדות" ו„חשבון", היינו עפ"י העדים שראו את הלבנה בחידושה וגם עפ"י החשבון שחשב ב"ד מראש את זמן המולד האמתי, ושניהם ראית הלבנה וחשבון מולד הלבנה — ממצוות התורה, כמבואר בגמ' וברמב"ם וחינוך ועוד. ובהזמנים שלא יכלו לקדש בראי' כגון בימים שכיסו העבים (רמב"ם פי"ח ועוד) וכן בזמני הגזירות (ראה חולין ק"א וסנהדרין י"ב) — קדשו אז רק עפ"י החשבון, דבזמן שיש אפשרות לקדש עפ"י ראי' ממצות התורה לקדש עפ"י הראי' כדכתיב החודש הזה לכם ואז"ל כזה ראה וקדש, אבל אין זאת לעיכובא ולכן „בזמן שאין סנהדרין באר"י אין קובעין חדשים אלא בחשבון" (רמב"ם קה"ח פ"ה א' ה' ועוד). הקדמה שני' שהיו ארבע תקופות בסדרי הקביעות, כאשר יבוארו להלן.

א. ארבע התקופות בסדרי הקביעות ליום־טוב שני.

א) התקופה הראשונה הארוכה, כל זמן קיום הבית וכן בזמן הגלות עד זמן ביטול המשואות לא היו המקומות מסומנים לגבולי יו"ט אחד. ולא הי' ההפרש בין המקומות, אלא כל מי שלא ידע מקידוש החודש מאיזו סיבה שהיא ובאיזה מקום שהוא נהג יו"ט שני, וכל מי שידע מקה"ח יהי' באיזה מקום שיהי' נהג יו"ט אחד. ואפי' באותו מקום שבשנים קודמות לא נודעו שם מקביעות החודש ונהגו ב' ימים אם בשנה אחת נודעה להם הקביעות נהגו שם יום אחד, כי לא המקום גרם אלא הידיעה גרמה, ואז בזמן המשואות הרי היו יכולים להוסיף במשואות להרבות בשלהבת ולהוסיף מקומות הרריים שעליהם ישאו המשואות כפי שירצו להרחיב את הידיעה, ובזמן שאור המשואות הגיעה למקום שבשנים קודמות לא ראו הנה באותו הזמן שכן ראו החזיקו יום אחד. ולא עוד אלא כל אלה החכמים יודעי העתים מסוד העיבור שידעו עפ"י החשבון שכבר נראית הלבנה ושכל בסתמא קדשו ב"ד את החודש בזמנו — החזיקו יום אחד גם בריחוק מקום, ולשמא אירע שלא קבלו את העדות לא חששו שזה הי' מקרה בלתי

רגיל, דהרי רק פעמים אחדות אירע כך בכל הדורות (כמש"ש לעיל פ' י"ח סעי' א') ולא חיישינן למקרה. בפרט לפי מה שבארנו לעיל (שם סעי' ב') שכל אלה שנהגו ב' יו"ט לא נהגו כן אלא מדרבנן דמדאורייתא סמכו א"ע על הכלל „שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר", וכן „אדר הסמוך לניסן לעולם חסר" ויודעי סוד העיבור לא היו צריכין לחשוש לזה אפי' מדרבנן אחרי שידעו את הזמן שבו צריך ב"ד לקדשו, (אלא שגם הם לא נהגו חול ביו"ט ב' לעיניהם בפרהסיא משום מחלוקת וכמובא להלן ב').

ומכיון שמדאורייתא לא חששו לעיבור אלול לכן ביוכ"פ לא גזרו להחזיקו ב' ימים וכמש"ל. ומסופר בגמ' (ר"ה כ"א.) לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא (דב"ד עיברו את החודש) אמרי' לי' אסהיד (ונקבל עלינו ולא ניכל) אמר להו לא שמעתי מפי ב"ד מקודש. הרי גם כאן מפורש אמרו דבכל המקומות הרחוקים החזיקו שלא עיברו את אלול ושמרו יוכ"פ יום עשירי מיום ראשון דר"ה.

ב) **התקופה השני'**. ה"ה מן זמן ביטול המשואות ותקנת השלוחין ע"י רבי, היינו בזמן שקלקלו הכותים במשואות שלא בזמנן בטל רבי את המשואות ותיקן להודיע מהקידוש ע"י שלוחין (כדאמרו בירושלמי ר"ה פ"ב א' „מי בטל המשואות רבי כו'"). וע"י מנהג השלוחין הוקבעו המקומות שעד שם מגיעין השלוחין בכל שנה ושנה, לפי מהלך בני אדם. אלא שאף אמנם נסמנו הגבולות של ביאת השלוחין בכ"ז במשך כמאה שנה, ז"א מן זמן תקנת רבי עד זמן ששלחו מתם „הזהרו במנהג אבותיכם כו'" לא נתקבלה עוד התקנה בתור תקנת המקום.

ואז בדור הראשון של האמוראים נפלה המחלוקת הידועה בין רב לבין רב אסי (ביצה ד'.) לרב אסי ספוקי מספקא לן אפשר שמאז שסומנו המקומות כבר חלה התקנה על המקום שבכל אותם המקומות שלא הגיעו השלוחין צריכין הכל לנהוג ב' יו"ט אפילו יודעי סוד העיבור משום שהיתה זאת כבר לחוק חכמים, ואליבא דרב עוד אז נהגו בריחוק מקום רק משום ספק וטרם היתה זאת לתקנת המקום, ויודעי סוד העיבור נהגו יום אחד אף בריחוק מקום (כדברי רש"י שם וכפמש"ש לעיל פי"ח ד'), ונקטי' כרב כאשר הוכיח שם אביי כוותי' דרב מסתבר שעוד אז החזיקו רק משום ספק ולא משום תקנת המקום, ולפי"ז יודעי סוד העיבור שמרו עוד אז רק יום אחד. והוכחה גדולה עוד ממה שאמר שמואל „יכילנא לתקוני לכולה גולה" (ר"ה כ'.) וכמ"ש רש"י שבקי הי' בתולדות הלבנה והילוכה ויכול ללמד לגולה שידעו סוד העיבור וישמרו רק יום אחד. הרי גם בימי שמואל יודעי סוד העיבור שמרו יום אחד.

והנה רב אחד בירושלם הקשה לי א"כ כיצד אמרו רב ושמואל (פסחים נ"ב.) „שמנדין על יו"ט שני" בזמן שהם עצמם שידעו סוד העיבור לא נהגו אלא יום

אחד — זו לק״מ, שהם אמרו כן על אותם הנוהגים יו״ט שני משום ספק במקומות שאין שם יודעי סוד העיבור והם ודאי מחויבים לנהוג ב׳ יו״ט. ולא עוד אלא באותם המקומות שהיו כולם שומרים יו״ט שני אפילו אם יבואו לשם רב ושמואל לא ישנו גם הם ממנהג המקום משום מחלוקת וכדאמר לי׳ רב ספרא לר׳ אבא (שם בסוגיא) „בישוב לא עבדי׳ מפני המחלוקת״ (לפירש״י שם ד״ה בישוב אסור לשנות רק „לעיניהם״ ולפרוש תוס׳ אפי׳ בצנעא אסור, והפר״ח או״ח תצ״ו כתב שרוה״פ ס״ל שבצנעא מותר).

ולכאורה נדמה שבימיהם היתה זאת כבר לתקנת מקום שהרי ר׳ יוחנן, תלמידו של רבי ג״כ מדור הראשון של האמוראים הכריז: „היכי דמטי שלוחי ניסן ולא מטי שלוחי תשרי לעבדי תרי יומי (גם ב„פסח״) גזרה ניסן אטו תשרי״ (ר״ה כ״א), הרי הכריז שגם יודעי הקביעות בניסן יחזיקו ב׳ ימים, והה״נ לכאורה יודעי סוד העיבור שיחזיקו גם הם ב׳ ימים. אולם א״כ תקשה בשתים חדא איך פסקי׳ כרב שהוא משום ספק ולא משום חק חכמים (עוד בימיו) הלא הוא חד לגבי תרי (ר׳ אסי ור׳ יוחנן), ועוד אם כבר היתה תקנת המקום בימי ר״י מה הוסיף ר״א בן פדת וב״ד בהא דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם וכו׳? אע״כ שר״י שהכריז שיעשו גם בניסן ב׳ ימים לא משום תקנת המקום הוא אלא כדי שלא יתבלבלו בלתי הבקיאים בין ניסן לתשרי, ויודעי סוד העיבור החזיקו עוד אז יום אחד גם ברחוק מקום, ולא עוד אלא לוא אפילו הו״א שר״י כבר תיקן להחזיק ב׳ ימים לא נתקבלה עדין הגזרה, שהרי ר׳ אבהו תלמידו של ר׳ יוחנן כשבא לאלכסנדרי׳ מקום שנהגו ב׳ ימים הודיע להם הקביעות ואמר להם שיטענו לולב בשבת (ירושלמי ערובין פ״ג ב׳ וכמובא לעיל פי״ח ד׳) וכן ר׳ אייבו ור״ה ב״א (ג״כ תלמידיו של ר״י) אקלעו לההוא אתרא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי דעבדי חד יומא בפסח ולא אמרו להו ולא מידי (שם ר״ה כ״א).

כמו כן כבר הביאנו לעיל ממה שאמר אביי כוותי׳ דרב מסתברא שלא היתה עדיין תקנת המקום לחק חכמים וכן מוכח דאמר שמואל „יכילנא לתקוני לכולה גולה״ שידעו סוד העיבור ולא יצטרכו לשמור בריחוק מקום ב׳ ימים. וע״כ שבימיהם עדיין לא היתה זאת לתקנת המקום.

ג) התקופה השלישית: בזמן ר״א בן פדת, הדור השני לאמוראים, ש„שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם דלמא גזרי המלכות גזרה ואתי לקלקולא״ (שם ביצה ד׳), ואז היתה לתקנת המקום, שבכל אותם המקומות שלא הגיעו לשם השלוחין יחזיקו הכל ב׳ ימים אפי׳ החכמים יודעי סוד העיבור היודעים את הקביעות. מאז החזיקו ב׳ ימים לא עוד משום ספק אלא משום תקנת חכמים. ומכ״ש שנתקבלה תקנת ר״י „גזירה ניסן אטו תשרי״ לתקנה קבועה, אחרי שלא בידיעה תליא עוד מילתא אלא במקום.

ואל לערבב השליחות מתם „הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם" עם הא דאמרו (שם בביצה ד׳ :) „והשתא דידעי׳ בקביעא דירחא כו׳", אין זו שליחות אחת ותקנה אחת, הא דאמרו השתא דידעי׳ בקביעא כו׳ סתמא דגמרא אמרה זאת אחרי תקופת רבא ולאחר שהוקבעה הקביעות שלנו ע״י הלל הנשיא האחרון, שהכל יודעים הקביעות בין יושבי אר״י בין יושבי חו״ל, ואילו השליחות „מתם" היתה לפני כמאה שנה בזמן שעוד נהגו בקידוש החודש והחזיקו ב׳ ימים בריחוק מקום משום ספק. נמצא שמה ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם היתה שליחות זו בשביל אלה החכמים יודעי סוד העיבור שגם הם צריכין לנהוג מנהג מקומם בשביל תקנת חכמים על המקומות הרחוקים, וכל שאר הקהל הי׳ צריך להחזיק ברחוק מקום ב׳ ימים לא רק משום מנהג אלא משום ספק, ואילו הא דאמרו „השתא דידעי׳ בקביעא דירחא" מדובר בזמן שאין עוד ספק בקביעות והכל מחזיקים בריחוק מקום ב׳ ימים רק משום מנהג. ועפי״ז בארנו לעיל (פי״ח ד׳) לשון הסוגיא שבשליחות „מתם" אמרו „דילמא גזרי המלכות גזרה ואתי לקלקולא" וכדכ׳ רש״י דילמא גזרי שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור, היינו שיטעו ביום אחד, של ההפרש בין יודעי סוד העיבור ללא יודעים, אבל האידנא אין כאן החשש דלמא ישתכח החשבון כי החשבון הזה התלוי בכלליו הידועים — הוא חשבון רגיל וידוע, ועוד אם הי׳ החשש שישכחו כללי הקביעות של החשבון הזה הי׳ החשש לא רק על יום אחד. ותוס׳ ריש תענית שכ׳ ואע״ג שבקיאינן בקביעא דירחא גזרה שמא יחזור הדבר לקלקולו או משום מנהג אבותינו כו׳ ונלענ״ד ברור בעז״ה שכאן כתבו ב׳ הטעמים של שני הזמנים, ראשונה הי׳ הטעם משום גזרה ואח״כ משום מנהג אבותינו (וע״ש הגהת הגרי״צ חיות זצ״ל, ובדברי רבנו הריטב״א וולל״ה ר״ה י״ח נלענ״ד שנפלה שם שגיאה או הוספת טעות).

ד) התקופה הרביעית: נמצא שמן זמן תקנת הלל הנשיא האחרון אשר קבע את הקביעות (שנת ד׳ אלפים קי״ח) כשבע שנים אחרי פטירת רבא — זוהי תקופה רביעית, ומאז סדר הקביעות ידוע לדורות עפ״י כללי ד׳ הדחיות וסדרי קביעות המחזורים. (ובימי עלומי הדפסתי בעז״ה קונטרס „ידיעת הקביעות" בבאור ד׳ הכללים והסדרים). וידיעת הקביעות היא באין הפרש בין קרוב מקום לרחוק מקום, ובכל חו״ל נוהגין ב׳ ימים רק משום מנהג אבותינו שהנהיגו הדבר לחק חכמים, כהשליחות מתם בזמן ר״א בן פדת שהודיעו „הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם" בטרם היתה קביעות הידועה לכולם — שנשארה תקנה לכל המקומות הרחוקים לחק חכמים אם כי מאז יודעים הכל את הקביעות.

ב. באר״י יום אחד יום־טוב:

דין זה הנהוג באר״י לשמור יו״ט יום אחד — איננו תלוי בקדושת

הארץ, אלא משום דמוחזקת ששם הגיעו השלוחים להודיע מקביעת החודש, דבכל המקומות שהגיעו לפנים השלוחים והודיעו שקדשו ב״ד את החודש שמרו יום אחד, ובכל המקומות שלא הגיעו השלוחין ונהגו מלפנים ב׳ יו״ט מספק — נוהגין כן בזה״ז אם כי כבר בקיאים כיום בקביעא דירחא, דהא שלחו מתם ״הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם״ (כאמור לעיל שעוד בזמן ר׳ אלעזר בן פדת כשקדשו עדיין ב״ד את החודש) והה״נ גם אחרי הקביעות של הלל הנשיא. והיות שבתשרי לא היו השלוחין יכולים ללכת מירושלם לגולה יותר מעשרה ימים (דמפסקי ימי ר״ה ויוכ״פ ושבת) לכן תקנו שכל המקומות שהם תוך מהלך עשרה ימים מירושלם שאפשר הי׳ שם לדעת מהקביעות ינהגו יום אחד, ובכל המקומות שהם רחוקים יותר ממהלך עשרה ימים מירושלם ינהגו ב׳ ימים, אפילו בפסח אם כי לשם הי׳ אפשר לשלוחין ללכת יותר מעשרה ימים, וכדמכריז ר״י כל היכי דמטי שלוחי ניסן ולא מטי שלוחי תשרי כו׳ (ר״ה כ״א).

אלא שאר״י כולה מוחזקת שהגיעו שם השלוחים ונוהגין לפיכך בכל אר״י יום אחד. ונפל כאן הספק הגדול: הא דנוהגין באר״י יום אחד זהו משום שכל בסתמא הגיעו שם השלוחים ונפ״מ שאם יש באר״י מקום מדבר שמבודד שלא הגיעו שם השלוחים, ונעשה שם ישוב חדש, או המקומות באר״י הרחוקים יותר מעשרה ימים — צריכין לנהוג ב׳ ימים — או דלמא שמלכתחילה היתה כל התקנה הלזו מ״מנהג אבותיכם בידיכם״ (והגבלת מהלך עשרה ימים) — רק על חו״ל, ואילו לאר״י השאירו את דין התורה שכל שיודעין הקביעות נוהגין יום אחד אפילו במקומות שודאי לא הגיעו שם השלוחים, שאף שנהגו שם מלפנים ב׳ ימים מספיקא הנה אחר תיקון הקביעות (ע״י הלל הנשיא האחרון) שבקיאין בקביעא דירחא, נוהגין יום אחד בכל תחומי אר״י. מסביב לשאלה גדולה זו התוכחו ומתוכחים רבני וגאוני אר״י כל זמן הישוב החדש באר״י ועד זמננו [1]. וכל עיקר ההתלבטות היא משום שהרמב״ם הלא כמפורש אומר שהתקנה ממנהג אבותיהם בידיהם היא לא דוקא על חו״ל.

דהנה הרמב״ם בקידוש החודש (פ״ה ט״י״א) אומר: אין עשיית יו״ט אחד תלוי בקרבת המקום כו׳ נמצא עיקר ד״ז כך הוא כל מקום שיש בינו לבין ירושלם מהלך עשרה ימים או פחות כו׳ רואים אם אותו המקום מאר״י כו׳ עושין יום אחד ואם אותו המקום מסוריא או מחו״ל כגון מצרים כו׳ עושין כמנהג אבותיהם שבידיהם אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים עכ״ל. מדבריו אלה יוצא שכל מקום שיש בינו לבין ירושלם יותר מעשרה ימים עושין שני ימים

---

1) ומשום שתמדובר בענין זה (כאן ולהלן) הוא כיום נחוץ להלכה למעשה ונוסף להתלבטות הקודמת נתחדש חומר חדש בכבוש הנגב הדרומי ליבון מיוחד — אמרנו לו לקצר בדברים בביאור השאלות שישנן כאן ומה שרצוי להחליט עליהן.

באין חילוק בין אר״י לבין חו״ל, רק במקום שיש בינו לבין ירושלם עשרה ימים או פחות רואים אם אותו המקום מאר״י עושין יום אחד (משום שבתוך מהלך עשרה ימים מוחזקת אר״י שכל בסתמא הגיעו שם השלוחים) ואם אותו המקום סוריא או חו״ל עושין כמנהג אבותיהם בידיהם. מבואר שאר״י רק כל בסתמא מוחזקת ליום אחד אבל אם נתברר שלא הגיעו שם השלוחין כגון מדבריות מכ״ש ביותר מעשרה ימים עושין אפילו באר״י ב׳ ימים.

ויותר מפורש זאת בדבריו להלן בהל׳ י״ב שאומר: מקום שבינו לירושלם עשרה ימים או פחות והוא סוריא או חו״ל ואין להם מנהג או שהיא עיר שנתחדשה במדבר אר״י עושין שני ימים כמנהג רוב עולם. ולפי״ז הא דכתב לעיל (ה״ו) „ובני אר״י בזמן הזה עושין יום אחד כמנהגם שמעולם לא עשו שני ימים״ זהו משום שכל בסתמא מוחזקת אר״י ליום אחד אבל מקום ששם לא הי׳ ישוב ולא הגיעו השלוחים עושין גם באר״י ב״י. אלא שרוב גאוני ורבני אר״י בדור הקודם ובדור הזה לא פסקו כן למעשה וכל ישוב חדש אפילו במדבר אר״י נהגו ונוהגין יום אחד[2].

אולם הריטב״א (ר״ה י״ח.) אומר אמנם דלא כהרמב״ם, לדעתו כל אר״י אפילו ברחוק יותר מעשרה ימים שלא הגיעו שם השלוחים, ג״כ נוהגין יום אחד, ומסיים שם: בחו״ל שדינן כל המקומות בתר רוב ולפיכך בכל חו״ל אפילו הקרובים לאר״י עושין ב׳ יו״ט ואילו באר״י שדינן בתר רוב ובכל המקומות נוהגין יום אחד. מזה יוצא שהתקנה של ב׳ יו״ט אחר שבקיאין בקביעא דירחא היתה רק לחו״ל ובאר״י נשאר הדין של התורה.

ולדעתנו גם לישנא דגמ׳ (בביצה) שלחו מתם הזהרו כו׳, מודה כמו״כ ששלחו מאר״י לגולה. גם בשאר דוכתי בש״ס אנו מוצאין לישנא דגמ׳ „יו״ט שני של גליות״ (עירובין ל״ט: פסחים נ״ב. ביצה ד׳: ועוד). וכן מורה לשון רש״י בכ״ד, בביצה (ה.) בד״ה הא לן והא להו אומר „לבני אר״י שעושין יום אחד אבל לדידן בני גולה כו׳״. (וכ״ה בתוס׳ שם), וכן לעיל שם בד״ה מתקנת ריב״ז, ובר״ה (כ״א.) ד״ה דמטי שלוחי ניסן שב״ד שולחין לגולה כו׳ ובמגילה (ל״א.) ד״ה ה״ג שכתב „תקנו האחרונים שנהגו לעשות ב׳ ימים לקרות ביום שני לפי שהבריתא נשנית באר״י שאין עושין יו״ט אלא יום אחד״.

---

2) גם מו״ר חו״ז הגאון ר׳ שמואל סלנט זצ״ל תמה על דברי הרמב״ם שכ׳ „מדבר אר״י״ ואמר שאין להורות כן להלכה, וכן מצינו בס׳ ציץ הקודש (סי׳ מ״א) שהרב הגאון ר׳ זלמן בהר״ן זצ״ל השיב שהאי „מדבר אר״י״ או שהכונה סמוך לאר״י או אר״י של עולי מצרים (אולם לדעתנו אנו להלכה אין בזה הפרש בין תחום עו״ב לבין תחום עו״מ, כדברינו להלן), ועכ״פ אומר גם הוא שאין להורות כן. והרב הגאון ר׳ צבי מיכל זצ״ל מחבר ציץ הקודש הסס בזה (שם סי׳ מ״ב).

מכ״ז משמע שכל התקנה היתה לחו״ל ואילו בא״י אפילו מקום שיודעין שלא הגיעו שם השלוחים, נוהגין יום אחד [3]).

ג. אי׳ הגבול ליו״ט אחד:

ועתה עלינו לפתור שאלה יסודית אחרת, על איזו „ארץ ישראל״ דברו כאן: אם על א״י של גבולי עולי מצרים, ז״א הגבולים שבפ׳ אלה מסעי ושביהושע ט״ו — שבדרום הם „למעלה עקרבים״, „אילת״ ו„עציון גבר״ שעל יד ים סוף בארץ אדום (היא עקבה והסביבה), ובצפון עד נהר פרת בכללו המדבר והלבנון — או שהמדובר כאן א״י מכבוש עולי בבל, שבדרום ה״ה למרבה מנחל מצרים על־יד ואדי־אל־עריש, משם למזרח עד ים המלח, ולצפון (מנחל מצרים) עד כזיב

---

3) לא נתבאר לי כמה שלוחים שלח ב״ד הגדול: כשאני לעצמי תארתי לי ששלחו שני שלוחים לצפון ולדרום, ושני שלוחים למזרח ולמערב (להודיע שקדשו ב״ד את החודש הי׳ די ע ד א ח ד, ראה ר״ה כ״ב: ורמב״ם קה״ח פ״ג י״ד), וכל שליח הלך עשרה ימים מהלך קרוב ל־450 ק״מ (עפ״י חשבון מהלך אדם בינוני עשר פרסאות ליום וכל פרסה קרוב ל־4.1/2 ק״מ), והלכו בצפון גם לסוריא ובנגב גם למצרים ולמזרח בעבר הירדן (אלא ששם הלכו לא עשרה ימים אף לא חמשה ימים, כי אם עד המקומות שהיו שם ישוב ישראלי), ולמערב פחות ממהלך יום אחד וחצי עד שפת הים.

אבל כיצד ידעו כל אלפי המקומות, העירות והכפרים והמושבות שבכל פינות ומרכזי הארץ (אחרי ביטול המשואות) — שקדשו ב״ד את החודש? היתכן ששלחו שלוחים לאלפים לכל עיר ועיר כפר וכפר מושב ומושב? ואולי שלחו ב״ד רק שני שלוחים, למשל, אחד לצפון ואחד לדרום (או גם עוד שני שלוחים למזרח ולמערב) ובכל עיר ועיר שהשליח עבר (בקו ישר למשל) נשלחו משם שלוחים לרוחב מזרח ומערב. לפי״ז יתכן שאין שלוחי ירושלם הלכו לקצוות הארץ מהלך עשרה ימים כי אם אפי׳ רק מהלך יום אחד אלא שבכל עיר שבאו לשם נשלחו ממנה שלוחים אחרים לכל צדדי׳ להלן, עד גבולות מהלך ע ש ר ה י מ י ם ב ס ה ״ כ (מן השליח הראשון מירושלם עד השליח האחרון הי׳ עשרה ימים). וכ״ת הא אמרי׳ (ר״ה כ״א:) שבניסן ותשרי לא יצאו השלוחים עד ששמעו מפי ב״ד מקודש ואיך הלכו „שלוחי שלוחים״ שהם לא שמעו מפי ב״ד מקודש? זו ל״ק, מכיון ששליח ב״ד הלך להעיד ששמע מפי ב״ד מקודש (והמאירי הוסיף שהשלוחין הביאו גם כתב ב״ד) — די לשליח האחר שיאמר הנני „מלא יד״ משליח ב״ד (ואפילו משלוחו של שליח).

בכל אופן אי אפשר שהגיעו שלוחין ושלוחי שלוחין בכל אתר ואתר, וע״כ תלינן או שעל פי רוב נודעו הישובים שביניהם מהקביעות או שסמכו ע״ז שברוב המקומות (או שברוב הפעמים) הגיעו שם השלוחים, או שבכלל שדינן ארובא (וכבר כתבנו בפ׳ הקודם שאין להקשות ממה שתקנו ראש השנה שני ימים אפילו בירושלם משום המקרים שהגיעו העדים פעמים אחדות אחר מנחה — שאני התם שהיתה זו תקנה מהסנהדרין ולא משום ספיקא כי על כן שני הימים קדושה אחת — לא כן בשאר ימים טובים שהיתה התקנה אחר החורבן משום שקודם נהגו שני ימים מספיקא והם שתי קדושות, ששם אזלי׳ ושדינן בתר רוב).

בקרבת ראש הנקרה, משם למזרח עד פמייס *). וחלק מסוים מעבר הירדן שכבשו עולי בבל (כמדובר להלן בההוספה לפרק זה).

והנה הרמב"ם (שם קה"ח פ"ה י"א) כתב „רואים אם אותו המקום מאר"י שהי' בה ישראל בשעת הראי' בכבוש שני כו'", ה"ה אומר שמדובר מגבול עו"ב, וכ"כ עוד (שם הלאה) „ואם אותו המקום מסוריא כגון צור דמשק ואשקלון וכו', הרי מפורש כתב כי צור ואשקלון (אף שהם בודאי בגבול עו"מ) הם מחוץ לקוי אר"י (אם כוונתו לאשקלון זו שבדרום ע"כ הזכיר כאן שתי הקצוות שבצפון ושבדרום ואין אשקלון מוסב לסוריא, ואם כוונתו לאשקלון בסוריא בהכרח שהיתה עוד אשקלון אחרת בצפון, וע"ד שאמרו בירושלמי רפ"ז שהיתה עוד אשקלון ועזה אחרות). וכ"ה בתשובת הרמב"ם פאה"ד (ק"ו) בעיר צור נוהגין שם שני ימים ואין דופי במנהגם. הרי מפורש אומר שאר"י מוחזקת ליום אחד רק בתחום עולי בבל.

ולפי מה שהבאנו לעיל בשם הריטב"א שאפילו מהלך ט"ו יום ואפי' כ' יום בתוך גבול אר"י עושין יום אחד ע"כ המדובר מאר"י עו"מ (גבולי התורה), דבגבולי ע"ב אין מהלך אפילו עשרה ימים.

ולא עוד אלא לפי"מ שבארנו במק"א (ונזכר להלן בההוספה ח') שאין הפרש במעלת אר"י בין תחום עו"ב לבין תחום עו"מ, כל ההבדל הוא רק בנוגע למצוות התלויות בארץ התרו"מ והדומה, אבל לכל שאר הדברים הנאמרים באר"י אין שום הבדל — שבודאי גם לענין זה המדובר הוא אר"י של עו"מ.

ד. בצפון, ובעבר הירדן:

ובכן גם לצפון הלאה מן כזיב, צור וצידון, ואפילו בתחום הלבנון (כשיהא שם ישוב ישראל) צריכין לנהוג יום אחד (ואם כי גם הכפו"פ פי"ד ופאה"ש סי' ב' ט"ו הביאו תשובת פאה"ד הנז"ל — לא נקטו כן רבני אר"י 4).

---

*) פמייס, היא מערת בניאס (מקורות הבניאס) מוזכר בגמ' בכורות נ"ה. מגילה ו'. ב"ב ע"ד: תוספתא בכורות פ"ז. אח"כ שונה השם לפניס (ע"ש פאן) ואח"כ השתבש בפי הערבים השם לבניאס עד היום. והוא אחד ממקורות הירדן היוצא מצלע החרמון.

המערה הקדומה נסתמה ברעש אדמה בשנת 1833 והמים התחילו יוצאים מתחת למערה הקדומה.

מערת פמייס ידועה בתלמוד גם בשם מחילה של קיסריון (בסוכה כ"ז: מוזכר קיסריון) ומשה רבנו ע"ה התחנן ואמר לפניו „רבונו של עולם הואיל ונגזרה גזרה שלא אכנס לארץ לא כמלך ילא כהדיוט אכנס לה במחילת קיסריון שהוא מתחת (לפני ולפנים)" מכילתא בשלח (ויבא עמלך ב'). הגר"א זלל"ה אומר שמיותר „לפני ולפנים". אולם לדעתנו נשתבש וצ"ל שהוא מתחת לפניס וכדברינו לעיל, ולכן אח"כ כשממשיך המכילתא וחוזר „שהוא מתחת לפני" אין הגר"א ז"ל מוחק, כי כוונתו מיותר הכפול „לפני ולפנים", אבל לפני או לפנים צ"ל לפנים — נ. א.

4) בחוברת „ירושלם" כרך חמישי משנת תרס"א נדפס מכתב חכם אחד ששמע מפי

כמו״כ בישובים של עבר הירדן אע״ג שבגבולי התורה (בפ׳ מסעי ויהושע) לא נזכר עבה״י (וכנראה לפיכך הורידו קדושת עבה״י בחיוב המצוות) — כיון שהם מכבוש עו״ב דהרי חכז״ל מנו בתחומי עו״ב מקומות ועיירות מעבה״י (ראה להלן בההוספה ה׳) ודאי הגיעו שם השלוחים בזמן הראי׳ וה״ה בחזקת יום אחד [5].

ועל עיר „עגלון״ שבעה״י דנו האחרונים בזמן שהי׳ שם ישוב ישראל ואמרו ג״כ לנהוג שם יום אחד. אף אמנם מהרי״ט צהלון כ׳ לנהוג בעגלון ב׳ ימים (כמובא בשע״ת סוף תצ״ו ה׳) — כבר הביא בכף החיים (שם תצ״ו ו׳) שאישתמיטתי׳ מ״ש הכפו״פ (ר״פ נ״א) שנוהגין שם יום אחד. גם על מש״ש הכפו״פ שבעיר גת (רמלה) נוהגין ב׳ ימים — כבר כתבו האחרונים שלא נהגי׳ כן (ברכ״י ודברי יוסף ח״ג א׳). ולוא אפי׳ היתה מרצועת חו״ל אין ד״ז תלוי בקדושת הארץ וכמש״ל, ומכיון שהיא מובלעת תוך תחומי אר״י הלא כל בסתמא ידעו מהקביעות (וכמש״ש בהגהה שכל המושבות המובלעות נגררות אחר עירות שהגיעו שם השלוחים). וממילא מובן שגם העירות והמקומות כגון בית שאן וחברותי׳ אם כי אמרו עליהן חז״ל שלא קדשון עו״ב כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית — גם שם יום אחד.

ה. שאלת הנגב:

וכל הכובד הרגשנו בנגב הדרומי, ה״ה המדבר הגדול, מן באר שבע עד אילת. זה הנגב אשר רק זה עתה נכבש ע״י ישראל — לא ידענו מתחילה כיצד אפשר להקל שם לנהוג יום אחד. כאן רוכזו כל הערעורים יחדיו:

א) לפמ״ש הרמב״ם שאר״י המונהגת ליום אחד היא אר״י מכבוש שני (קה״ח פ״ה י״א) — הלא כל הנגב הזה איננו מכבוש עו״ב כנראה מכ״ד וכדכ׳ גם הרמב״ם שהגבול הדרומי הוא אשקלון, ואפילו לדבריו בתרומות (פ״א ח׳) שהגבול הדרומי של עו״ב הוא נחל מצרים (ואדי עריש) עכ״פ לא יותר, ונמצא כל הנגב מואדי עריש עד אילת ה״ה חוץ לגבול.

ב) בפרט לפמ״ש הרמב״ם בתרומות (שם פ״א ז׳) שהגבול הדרומי אפילו

מו״ר חו״ז הגאון ר״ש סלנט זצ״ל כי בזמן שסיפר הרה״ג רבי יהוסף שוואַרץ זצ״ל בעל תבואת הארץ מה שהדפיס בספרו (שם דף מ״ח) בשם תשובת פאה״ד כי בעיר צור צריכים לנהוג ב׳ ימים, אמר לו הגרש״ס שאילו הי׳ שואל לדעתו לא הי׳ מסכים שידפיס זאת להלכה.

5) שם בחוברת „ירושלם״ מספר אותו החכם ששאל לשני הרבנים הראשיים הגאון הרש״ס והגאון הראש״ל יש״א ברכה זצ״ל על מושב „בני יהודא״ המושבה הראשונה שנוסדה בעבר הירדן בשנת תרמ״ט — כיצד ינהגו שם ביו״ט שני, והושיבו לו שני הרבנים האונים הנז׳ לנהוג שם יום אחד. אלא שהחכם ההוא כותב שם משום שבאו מאר״י לא ישנו ממנהגם, והוספה זו לא מכוונה לדעתי, כי אפילו באו המתישבים מחו״ל ינהגו שם יום אחד, באשר עבה״י היא מכבוש עו״ב, וגם הי׳ שם ישוב בזמן קדוש עפ״י הראי׳.

של עולי מצרים הוא אשקלון ועכ״פ לא יותר מנחל מצרים (כאמור שם בסוף ההלכה), גם בתבוה״א (דף ו׳ מסתימת לשון המשנה דשביעית רפ״ו) כתב שבדרום הי׳ גבול עו״מ בקירוב לגבול עו״ב.

ג) אף גם מירושלם עד אילת הלא יותר ממהלך עשרה יום (בקו אוירי הוא אמנם כ־ 250 ק״מ אבל במהלך בנ״א במשעולים העקולים והפתלתלים בההרים ובגאיות בין צורים וסלעים — הרבה יותר מ־450 ק״מ שהם מהלך עשרה יום) וביותר ממהלך עשרה יום לא קבעו להגעת השלוחין.

ד) והמדבר הגדול בהשממון שלו, כולו ארץ צי׳ וחרבה, מעיד ומגיד שלא הי׳ שם באלפי השנים ישוב קבועי, לא רק בזמן בית שני ואחר החורבן בזמן קדוש הראי׳ אלא אפילו בזמן בית ראשון — אם כי היו איזה זמנים אילת ועציון גבר תחת יד ישראל (בזמן דוד ושלמה ועוזיהו) — לא הי׳ ישוב קבועי הלאה מן באר שבע, כי על כן כתוב בכל המקראות „מדן ועד באר שבע״ — וודאי לא הגיעו שם השלוחים, א״כ צריכין לנהוג שם בישובים החדשים (כשמתאזרחים שם תושבים קבועים) ב׳ יו״ט.

אולם אחרי עיון נפתח לפנינו פתח שעל ידו אפשר להקל גם בנגב הזה לנהוג שם יום אחד. עפ״י מה שמצאתי בתבוה״א (דף כ״ד־כ״ה) כי רבנו סעדי׳ גאון מתרגם „מעלה עקרבים״ הוא „עקבה״, ור״ל עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה שהוא מפרץ ים סוף. ואם מפורש כתוב בתורה, (באלה מסעי) וביהושע, שהגבול הדרומי מעולי מצרים הוא מנגב למעלה עקרבים הרי נתברר לנו שעקבה, אילת למזרח המפרץ ועציון גבר למערב המפרץ — ה״ה על יד התחום (ובתוך התחום) של עולי מצרים.

ומכיון שכל הנגב נחשב בתוך תחום עו״מ, תו אפשר לנו לסמוך על דעת הריטב״א החולק לגמרי בזה על הרמב״ם וממנו שמענו שני דברים שלא כהרמב״ם, האחד: שכל תחומי עו״מ בכלל אר״י לגבי יו״ט שני, הדבר השני: שכל תקנת הגזרה מב׳ ימים נתקנה אך ורק על חו״ל לא על אר״י, כדברי הריטב״א שם (ר״ה י״ח.) שבאר״י אפילו מהלך עשרים יום עושין יום אחד ובתחום עו״ב לא הי׳ אפילו עשרה ימים הרי שבאר״י כולה לא מתחשבין עם הגעת שלוחין ואפילו במקום שלא הגיעו שם השלוחין עושין יום אחד.

ו. הסכמת גדולי אר״י:

והיות שקשה להחליט להלכה ולמעשה, לקבוע הוראה עבורית ארצישראלית דלא כהרמב״ם (בכמה צדדים: לא אר״י מכבוש שני, ולא דוקא עשרה ימים, ושעל אר״י לא היתה כלל התקנה) — שלחתי שאלה זו, אמצעות הגאון מוהרי״א הרצוג (שליט״א) [זצ״ל] הרב הראשי לאר״י, לשמונה עשר מרבני וגאוני אר״י, ורובם השיבו

הסכמתם להקל כדעתנו (יתרם לא השיבו כלל) מי בנטית דעת ומי בהחלט גמור. מהם שלשה גאונים שהוסיפו נופך בטעמים נוספים להיתר. ונביא כאן קצור דברי שלשת הגאונים הללו:

א) הגאון מוהרי״א הרצוג (שליט״א) [זצ״ל] אחרי בארו שאמנם לפי שיטת הרמב״ם אין מקום להקל בישובים החדשים מכ״ש בנגב, דלדידי׳ גם בא״י מקום „שאינו ידוע אם הי׳ שם ישוב״ בתקופת קדוש החדש יש להנהיג ב׳ ימים [6]) אבל אם אנו רואים משנות דור שבכל עירות בא״י נוהגים יום אחד אף שאין ודאות שהגיעו שם השלוחין מסתמא יש קבלה ביד חכמי א״י שלא קיים חשש זה. ואפשר שבשביל כך הוסיף הרמב״ם (בהל׳ י״ב) „שעושין כמנהג רוב העולם״, וא״ל אדרבה לילך אחרי רוב מנהג א״י דכאן נפל הספק אם הי׳ כאן ישוב של ישראל ול״ש לומר רוב קרקע א״י הי׳ מכוסה ישובים.

ואחרי פלפלו בקושי הבנת דברי הרמב״ם החליט גם הוא להחזיק בשיטת הריטב״א שבכל א״י כולה יהא מונהג יום אחד מבלי להתחשב עם מהלך עשרה ימים, ואעפ״י שזהו ספיקא דדינא בין הרמב״ם והריטב״א ויש מצדדין שבספיקא דדינא אף בדרבנן לחומרא (וציין לס׳ אורח משפט להגאון משדליץ חו״מ סי׳ כ״ה) אין הלכה כן, והוכיח גם מהרמב״ם עצמו שבסד״ר אזלי׳ לקולא גם בכה״ג דאל״כ למה הוצרך הרמב״ם (הלכה י״ב) לבסס דעתו ברובא דעלמא תפ״ל שזה ספק עולמי כבית הפרס. ופלפל גם במה שתצא מזה קולא לענין תפילין שהוא ביטל ד״ת בשב וא״ת (בפרט שכל פטור תפילין הוא לכ״ע מטעם אות ואם עושין יו״ט אפילו דרבנן הר״ז

---

6) אף אמנם כן משמע מדבריו בהל׳ י״א: „רואים אנו אם אותו המקום בא״י שהי׳ בה ישראל בכבוש שני כגון אושא וכו׳״, הריהו אומר לכאורה רק „כשהי׳ ידוע שהי׳ שם ישוב ישראל״, אבל א״כ הרי סותר הרמב״ם א״ע לדבריו הקודמים בהל׳ ד׳ האומר „היו בני א״י וכל המקומות שהגיעו שם שלוחי ניסן כו׳״ ומדאמר „וכל המקומות כו׳״ מבואר שא״י לחוד וכל המקומות (בחו״ל) לחוד וכן מורה לשונו בהל׳ ח׳ שיש חלוק בין א״י לחו״ל. וכדי שלא יהי׳ הרמב״ם סותר א״ע (לכאן ולהלן) פירשנו דבריו (לעיל סעי׳ ב׳) הכי: שכל א״י (מכבוש שני, לשיטתו) מוחזקת כ ל ב ס ת מ א שהגיעו שם השלוחים ורק מקום (בא״י) ש ב ר ו ר שלא הגיעו שם השלוחים כגון „יותר מעשרה ימים״ (כבהל׳ י״א) או „מ ד ב ר א ר״י״ מקום שידענו שנתחדש שם הישוב (כבהל׳ י״ב) רק שם (לדעתו) נוהגין ב׳ ימים, אבל כל בסתמא נוהגין יום אחד. ומעתה הא דכתב כאן (הל׳ י״א) רואים אם אותו המקום מא״י שהי׳ בה ישראל, האי „בה״ קאי על א ר״ י, שאר״י הי׳ בה ישוב ולא קאי על המקום, דאם קאי על המקום הול״ל „בו״ (וכבר העיר ח״א על לשון זו בחוברת „ירושלם״ כרך ה׳), ולא על המקום ולא על א״י בע״ שיהי׳ ידוע שהי׳ שם ישראל אלא כל ב ס ת מ א מוחזק ליום אחד. והא דמנה שם כגון אושא וכו׳ ר״ל אף שיש ביניהן עירות שלא ידוע לנו אם הי׳ שם ישוב בכל זמן הכבוש, מכיון שהן מא״י מוחזקות הן מסתמא שהגיעו שם השלוחים. וז״ב לענ״ד בפירוש ובשיטת הרמב״ם בזה.

אות) אבל דין חז״ל שכחם יפה לעקור ד״ת בשוא״ת צריך שיהא ברור שחז״ל רצו לעקור כאן ד״ת ובמקום פלוגתא של גדולי עולם שוב אין להחליט להחמיר כשתצא מזה קולא לעקור דבר תורה בשב וא״ת. כ״ז קצור תוכן דבריו.

ב) והגאון בעל חזון איש (שליט״א) [זצ״ל] בתשובתו אלי השיב, דברים קצרים ונמרצים. אחרי אמרו גם הוא מכיון שדברי רבנו הרמב״ם בכאן סתומים וקשה לעמוד עליהם צריכין לסמוך על דברי הריטב״א המבוארים היטב שתחילת התקנה היתה לחו״ל לא לאר״י, בפרט שהוא דרבנן ושהריטב״א העיר שכן נהגו בכל אר״י — הוסיף עוד מלתא בטעמא שיש לצרף גם דעת הר״א והרז״ה (ביצה ה׳) שלדעתם אפילו בר״ה יש לנהוג יום אחד בכל אר״י ומבואר שלדעתם לא קפדי׳ באר״י על מקום שהגיעו השלוחין דבר״ה ודאי לא הגיעו השלוחין ונהגו מלפנים באר״י שני ימים, ומ״מ כיום צריכין לנהוג יום אחד — הרי שבאר״י לא אמרו הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, ועד כאן לא פליגי על הר״א והרז״ה אלא בר״ה משום שגם במקום הועד גופא עשו לפרקים, ב׳ ימים כשבאו עדים אחר המנחה, משא״כ בשאר יו״ט, ומינה שאף תחומי עו״מ בכלל זה, וכן הסכים הגאון בעל חז״א (שליט״א) [זצ״ל] גם על עבה״י לנהוג יום אחד, בלתי כל שחוץ לגבול אר״י אף הקרובים ואף סוריא בכלל — לנהוג ב׳ ימים.

ג) והגאון הרב״צ עוזיאל (שליט״א) [זצ״ל] הרב הראשי לאר״י, האריך בדבריו (בחליפת מכתבים) ואחרי התאמצו לאוקמי גם דברי הרמב״ם שהתקנה לא היתה על אר״י (דעתי אני בפירוש ובשיטת הרמב״ם לעיל בהגהה 6 — הודעתי גם להגרב״צ בתור תשובה לדבריו אלה) — הוסיף להביא סעד חדש וגדול, מדברי גאוני דקדמאי ראשונים כמלאכים, רב האי גאון ורבנו סעדי׳ גאון, המובאים באוצר הגאונים (ביצה ד׳ :), ושם ישנם דברים מפתיעים: שעוד מימות הנביאים הראשונים היו מצווים ומונהגים כל בני אר״י יום אחד וכל בני חו״ל שני ימים. ומשום הפתעת ידיעה זו אמרתי להעתיק כאן כמה קטעים מגוף ספר אוצר הגאונים שבענין זה (אם כי יארכו קצת):

שם באוצר הגאונים (צד 3): איתמר שני יו״ט של גליות כו׳ בני בבל עושין ב׳ יו״ט ובני אר״י יום אחד כמצות התורה כו׳ דתנן בראשונה היו משיאין משואות כו׳ ואילו בטלו הכותים עבדינן חד יומא כו׳ והשתא מ״ט עבדינן תרי יומי משום דשלחו מתם כו׳, (ושאלו השואלים) יפרש לנו אדוננו מה זה הספק שנסתפק לרב אסי כו׳ כי רבנו סעדי׳ ז״ל אמר בפרושו כי אין ספק מעיקרא אלא הקב״ה ציוה את משה עבדו והוא אמר לישראל כי בארץ יהי׳ להם יום אחד ובחו״ל שני ימים, וכן הי׳ מעולם כל ישראל עושין על העבור ועל החשבון עד שיצאו המינים [7]) ובקשו חכמים להראות כי ראית הירח והחשבון אחד הוא היו עושין

7) כנודע מתפתלים כל חכמי האומות משנות דור להמציא לוח שנתי שבו יתאימו ימי

כל אותם הדברים שעשאן ר״ג בטבלא ושלחו השלוחין וכו׳, ולאחר כך חזרו לעמוד על עיקרן כמו שאמר הקב״ה למשה שיהיו עושין בארץ יום אחד ובחו״ל שני ימים. בצד 4: וכן הנהיגו הנביאים הראשונים את ישראל מתחילת הגליות שעושין יו״ט בחו״ל שני ימים (כאן האריכו שאין תוספת היום מנגד על שכתוב בתורה ואחרי שהביאו מקצת מחשבון העבור הוסיפו בצד 5:) והחשבון הזה שבידינו הי׳ בידיהם של ישראל מימות משה רבנו. ובהגהה (ח) שם: „כי משה רבנו למד את ישראל עיקרו של הסוד הזה והגיד להם העבורים מימות אדם הראשון עד העת ההיא״, כו׳ וכו׳. ושני ימים הללו ספיקא דהדדי הוו מעיקרא, כי הדבר כמו שפירשנו לכם שמימות הנביאים הראשונים כן היו ישראל נהוגים כי מי שהוא מאר״י בבית הועד עושין ר״ה יום אחד ובכל העולם כולו כו׳ ולאלתר שיצא ר״ה ב״ד שולחין בכל אר״י כו׳ לפיכך שאר המועדות יום אחד, אבל מי שבחו״ל מצוה עליהן לעשות שני ימים כי חזקתן חזקת מי שאינו יודע באיזה יום קבעו ב״ד את החודש, וכיון שהוא אצלם ספק נגזר עליהם (על בני חו״ל) לעשות שני ימים כו׳ גזירה היא מימות הנביאים הראשונים. וכך הנהיגו הנביאים את ישראל כו׳ כי לא כתבנו מי גזר את הגזירה הזאת, ואחרי שהנביאים כך ציוו את ישראל לעשות וכך הי׳ יחזקאל וכך הי׳ דניאל עושה כו׳ וכו׳, ומכיון שכך נהגו ישראל עפ״י הנביאים נעשית מצוה על כל בני גליות לעשות כן כמצוה האמורה עפ״י הגבורה, ושמא מימות יהושע בן נון כך הנהיג את כל היוצאים ומשתהים בחו״ל לעשות כו׳. והוא ששאלנו בשמועה זו והאידנא דידעינן בקביעא דירחא מ״ט עבדינן תרי יומי שיש לדבר זה שתי תשובות, אחת מהן כי גם עכשיו פעמים שיהי׳ גזירה כו׳, תשובה אחרת כי הנביאים ציוו את ישראל שבחו״ל ואין אנו יודעין אמיתת עילת הדבר בודאי, ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה שזה הדבר תלוי בה כו׳, עכשיו מאין לנו ב״ד כב״ד של דניאל ושל יחזקאל

החדשים עם שנת החמה ולא עלתה בידם *), ורגנו המינים שגם החשבון הישראלי איננו מתעגל בדיוק עם החשבון האסטרונומי לקדוש ראית הלבנה שאותו קראו חכמי ישראל „סוד העבור״ ומצאו חכמי ישראל לנכון להוכיח שהחשבון הדוריי שלנו (חשבון מולד האמצעי) מתעגל ומשתווה עם החשבון האסטרונומי ה״ה המולד האמיתי שאותו חשבו הב״ד בקדוש החודש.

*) כידוע הלוח האזרחי מסודר לפי שנת החמה (והלוח המוסלמי לפי חדשי הלבנה כי לחמה עגול שנתי ולא חדשי, וללבנה עגול חדשי ולא שנתי). ורק הלוח העברי מתאים הן לשנת החמה והן לחדשי הלבנה.

וזה זמן שאומות העולם מוסיפים תקונים בלוח כדי להתאימו ועד שעלתה הצעה קיצונית לשנות הלוח לגמרי וזה כמובן יגרום בלבול גדול בעולם ורבים המתנגדים לדעה כזו ובצדק.

והוצעו תיקונים בלוח הקיים שיתאים במידת מה וגם אני שלחתי בזמנו הצעה לתקון הלוח שלא יצטרכו לשנותו. — נ. א.

הוי אין ב"ד יכול לבטל כו', אילו היתה רק גזירה מב"ד, ועכשיו שהם דברי נביאים אם בדבר ה' עשו הנביאים מי יבטלם, ועל זאת אמרו רבותינו שלחו מתם אל תשנו ממנהג אבותיכם, ואם בעבור ספק קדוש ב"ד גזרו בגליות לעשות שני ימים נעשו שניהם מצוה, ועכשיו אין ספק אלא מצוה היא לעשות, ומה שאמר הגאון פיומי ז"ל (רבנו סעדי' גאון) כי ציוה הקב"ה לעשות בארץ יום אחד ובגולה שני ימים כן אנו אומרים כי מצות אלקים היא ואעפ"י כי עיקרה מחמת ספק כו' וכמה מצוות ציוה הקב"ה על הספקות כי אין אנו יודעים נסתרות כו', ואשר אמרו משקלקלו הכותים התקינו שיהיו שלוחין יוצאים ואמרו בתלמוד שאם בטל זה עבדינן חד יומא — לשני יו"ט של ר"ה נאמר זאת כי בראשונה כו' ולא בשני יו"ט של גליות כו'. עד כאן תוכן דברי הגאונים.

כל הדברים החדשים האלה מרבותינו ראשי המתיבתות של סורא ופומבדיתא שכך היו מצווים ונהוגים מימות הנביאים — שבאר"י יום אחד ובחו"ל שני ימים — לא רק שמסעדים את שיטת הריטב"א שלאר"י לא היתה כלל התקנה ממנהג ב' יו"ט, ושאז ודאי דיברו על אר"י של עו"מ — אלא שהם פותחים לפנינו אופק חדש על כל הענין המדובר.

והנה בשעה שקבלתי מכתבו הראשון של הגרב"צ עוזיאל (שליט"א) [זצ"ל] שבו הודיע לי רק קטע קטן מהדברים האלה נדמה לי שהם מנגדים לדברי הגמ' שכנראה הא דשלחו מתם כו' היתה גזרה חדשה בתקופת ר' אלעזר בן פדת, וכלשון הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"א כ"א) במש"ש: "ויו"ט שני מדברי סופרים הוא ומהדברים שנתחדשו בגלות", וכ"נ מלשונו בקה"ח (פ"ה ו'), ופקפקתי אם אפשר לסמוך על דברים חדשים שנמצאו בגניזה שלא מובאים בפוסקים ושאפשר גם לפקפק בהעתקות השונות. אולם אחרי שלמדתי את כל הדברים הארוכים מתוך ספר אוצר הגאונים בתשומת הלב — נוכחתי להבין שהדברים הנשגבים האלה יכולים להאמר רק מראשונים קדמונים כאלה, והם נותנים השקפה חדשה על כל הענין הזה.

מהדברים החדשים האלה יוצא: שעוד מקדמת דנא בתקופת ישראל ובזמן המשואות והשלוחין היו מצווים לנהוג בחו"ל שני יו"ט ובא"י יום אחד, ורבנו סעדי' גאון אמר שכן קבל משה רבנו ע"ה והוא מסר זאת לישראל, יחד עם ידיעת סוד העיבור (היינו ידיעת מולד האמתי וכללי החשבון האמצעי) מסר גם קבלה זו לישראל שבאר"י ישמרו יום אחד ובחו"ל שני ימים, וכן הנהיגו גם יחזקאל ודניאל וכו' וכו'.

אבל גם לפי דבריהם שהיתה זו קבלה משנות דור ודור ומקובל מנביאים הראשונים, אין כונתם לומר שהיתה זאת גזירה או תקנת המקום על חו"ל בכללה, לומר שחל תקנה זו על כל המקומות שבחו"ל שכל יושביהן בין אם לא יודעים סוד העבור בין אם יודעים סוד העבור שעליהם לשמור שני ימים — דא"כ הרי

דברי רבותינו אלה היו סותרים לכמה סוגיות בש״ס שמוכח שבזמן המשואות וכן בזמן השלוחין הי׳ הדבר תלוי בכל מקום ומקום אם נראו שם המשואות או אם הגיעו שם השלוחין והי׳ חלוק בין זמן שהגיעו שם מאור המשואות או השלוחין או לא הגיעו שם, וכן הלא קודם הכרזת רבי יוחנן כל היכי דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי כו׳ הי׳ חלוק בחו״ל בין חג הסוכות לבין חג הפסח הרי שהיו הבדלים גם במקומות שבחו״ל. וכן לא הי׳ מובן לפי״ז מה מקום להא דשלחו מתם „הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם״ אם מעולם הי׳ מנהג כן, גם הלא מפורש אמר שמואל (ר״ה כ׳:) „יכילנא לתיקונא לכולה גולה״ שילמדם סוד העיבור וידע כל הגולה לשמור יום אחד, הרי מפורש שבגולה כל אלה שידעו סוד העיבור שמרו יום אחד וע״כ שלא היתה תקנת המקום על חו״ל בכלל. וכל אלה שידעו סוד העיבור שמרו גם בחו״ל יום אחד. והוא הדבר שדברנו שהיו מצווים מנביאים הראשונים שבכל הגולה ישמרו שני ימים מטעם ספק שמא לא קדשו ב״ד את החדש בזמנו, וכן מפורש הוסיפו הגאונים (שם באוצר הגאונים) באמרם „ושני ימים הללו ספיקא דהדדי הוי מעיקרא״ וכן שם להלן „אבל מי שבחו״ל מצוה עליהם לעשות שני ימים שחזקתן חזקת מי שאינו יודע באיזה יום קבעו ב״ד״, וכן כתבי בסוף הדברים „אע״פ כי עיקרה מחמת ספק כו׳ וכמה מצוות ציוה הקב״ה על הספיקות (של בני אדם) כו׳״ ואפילו לדבריהם שהיתה כן תקנה מקדמת דנא שישמרו ב׳ ימים מספק בחו״ל לא היתה תקנה זו אלא לב׳ יום־טוב ולא ליוהכ״פ שאותו שמרו תמיד גם בחו״ל יום אחד העשירי מיום ראשון דר״ה, וכמפורש מצינו בר״ה (כ״א.) לוי אקלע לבבל כו׳ הרי ששמרו בבבל יום כפור רק יום אחד.

מעתה אין שום התנגדות מדברי רבותינו הגז׳ לכל מה שבירדנו בעז״ה לעיל (סעי׳ א׳) בנוגע לארבע התקופות של קביעת היו״ט, וכן למה שדברנו לעיל פי״ח (סעי׳ ד׳) וכן אין סתירה למה שהכריז ר׳ יוחנן כל היכי דמטי שלוחי ניסן כו׳ וכן מה ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, כי הכל חוזר להכלל של ארבע תקופות שבירדנו לעיל וכן למה שאמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה, כי אמנם כן כי אלה שידעו את סוד העיבור שמרו אז גם בחו״ל יום אחד. גם כל דברי רש״י בכל המקומות אשר דבר מתקנה זו (בר״ה בביצה ובמגילה) מתבארים ג״כ עד״ז. ואפילו דברי הרמב״ם שמפורש כתב „ויו״ט שני מדברי סופרים הוא מהדברים שנתחדשו בגלות״ אפשר ג״כ לפרשם שלא יהיו מנוגדים לדברי רבותינו הגז׳ שה״ק מנהג זה בתקופה שאחר הלל הנשיא האחרון כשהכל בקיאין בקביעא דירחא והכל שומרים כללי החשבון האמצעי ואין עוד חלוק בין אר״י לחו״ל שיהא בכ״ז חו״ל שני יו״ט — תקנה זו מדברי סופרים הם ששם בחו״ל ינהגו כמנהג הקודם. אלא שבכל אופן קשה להתאים דברי הרמב״ם עם דברי רבותינו הגז׳

בנוגע לאר״י שלפי דברי הרמב״ם גם בא״י גופא יש חלוק בין מקום קרוב מהלך (עשרה ימים) לבין מקום רחוק.

עכ״פ יש לנו עכשיו עמוד גדול וחזק לשיטת הריטב״א שבכל א״י יש לשמור יו״ט יום אחד אפי׳ במקומות הרחוקים, ואין חלוק בין כבוש עו״ב לבין כבוש עו״מ (דהם רבותינו הקדמונים שכתבו שכך מקובל מנביאים הראשונים הלא ודאי דברו על אר״י מכבוש עו״מ). ומכיון שגם רבני וגאוני אר״י דזמננו הסכימו לנהוג כשיטת הריטב״א — אפשר להחליט להלכה ולמעשה בכל גבולי אר״י הקרובים והרחוקים, בכל ישוב חדש שנתיסד ושיתיסד בעזה״י בתחומי אר״י הכתובים באלה מסעי וגם בעבר הירדן שנמסר ע״י משה רע״ה לישראל — לנהוג יו״ט אחד כמצות התורה.

ז. טעם ההבדל בין אר״י לחו״ל:

ולכאורה יש כאן שאלה אחרי שדבר זה אינו תלוי בקדושת הארץ אלא במקום שידעו קביעת החדש מדוע באמת תקנו כך שרק באר״י ישמרו יום אחד כמצות התורה אפי׳ במקומות שלא הגיעו השלוחין ואילו בחו״ל אפילו כשאינם רחוקים כ״כ ישמרו שני ימים, ומדוע חלקו אר״י מחו״ל אפי׳ בזמן שאין קדוש עפ״י הראי׳ גם כשחשבון האמצעי חושבין גם בחו״ל — כמה תשובות לדבר: מלבד התשובה הגדולה שכתבו רבותינו זלל״ה (שם באוצר הגאונים) מכיון שזוהי מציווי הנביאים אין לדעת עיקר הסיבה ביסודה שבה הדבר תלוי — יש להבין סיבה זו גם מטעמים הללו: חדא שאמנם כן רק באר״י ידעו אז תמיד לחשוב גם את חשבון המולד האמיתי האסטרונומי להתאמת ראית מולד הלבנה. שנית, שבגולה חששו יותר לדלמא גזרה המלכות גזירה וישתכח סוד העיבור. שלישית, שיש לנו מונח יסודי שהניחו רבותינו זלל״ה עיקר הקביעות תלוי ביושבי אר״י, וכאמור ברמב״ם בקה״ח (ספ״א וראה גם לשונו פ״ה ג׳) ולפי מה שהוסיף רבנו הרמב״ם לבאר בס׳ המצוות (עשין קנ״ג) שאפי׳ בזמן הזה אם לא הי׳ באר״י בנ״י קובעי קביעות החדשים ומועדות, לא הי׳ החשבון מועיל בחו״ל, וגם זה שם באוצר הגאונים (צד 7) „אפילו אם העיבור שיש בו שנוי מן המסורת אין כשר אלא באר״י, ובאר״י כן הוא כשר״, וע״ד שאמרו (ר״ה כ״ה.) בקדוש אתם אפילו שוגגין, ומי שציוה לשמור המועדות הוא ציוה לסמוך עליהם (רמב״ם פ״ב י׳).

ח. האורחים בארץ ישראל:

א) בשו״ע או״ח תצ״ו נאמר רק מדין אורח שנסע מאר״י לחו״ל שאם אין דעתו לחזור ה״ה בן חו״ל ואם דעתו לחזור מן הדין ה״ה בן אר״י, אלא שבתוך

תחום הישוב אסור לו לעשות מלאכה משום מחלוקת. אבל מדין אורח הבא מחו״ל לארץ־ישראל לא דיבר כלל. והנה החכ״צ (קס״ז) אומר שאורח הבא מחו״ל לאר״י אפי׳ דעתו לחזור נוהג רק יום אחד, מכיון שזוהי רק חומרא שנותנין עליו חומרי המקום שיצא משם ומכיון שיש באר״י אסור בל־תוסיף לא שייך לומר שיחמיר לנהוג ב׳ ימים. והנה רוב האחרונים אינם מודים לו, ואפי׳ בנו גאון ישראל בשאלת יעב״ץ (קס״ח) מפקפק ע״ז, אבל ישנם אחרונים מחזיקים בשיטתו, וגם גאון ישראל מוהרש״ז בשו״ע שלו — נוטה לדעת החכ״צ. והי׳ אפשר לסייע להחכ״צ ולומר שלכן לא נאמר בשו״ע דין אורח הבא מחו״ל לאר״י משום דבאר״י אין הפרש בין תושב לבין אורח כי אפי׳ אם דעתו לחזור ה״ה כבן אר״י. אולם מרן הב״י מפורש גלה דעתו בתשובתו (אבקת רוכל סי׳ כ״ו) שגם אורח הבא מחו״ל לאר״י תלוי בדעתו לחזור שאם דעתו לחזור ה״ה בן חו״ל, וכ״ה בפאה״ש (הלכות אר״י סי׳ ב׳ ט״ו), וכ״ה בשאר אחרונים וכן נהוג עמא דבר.

ומפי מו״ר חו״ז הגאון ר״ש סלנט זצ״ל שמעתי עוד טעם לשבח לחזק במסמרים את שיטת החכ״צ: דהנה תקנת יו״ט שני הלא היא משום מנהג אבותינו בידינו (ביצה ד׳:) לומר כשם שנהגו אז בזמן הקידוש עפ״י ראי׳ שהחזיקו בריחוק מקום בב׳ יו״ט משום ספק — כך יש להחזיק גם בזה״ז, והלא א״א להחמיר בזה״ז יותר מן הזמן שנהגו משום ספק, ואילו מלפנים בזמן שהחזיקו משום ספק הלא אורח שכזה שבא מחו״ל לאר״י אפי׳ אם היתה דעתו לחזור ודאי נהג אז רק יום אחד מכיון שלא הי׳ לו עוד הספק, וכיצד אפ״ל שכיום ינהג אורח כזה ב׳ ימים משום מנהג אבות? בשלמא אורח שנסע מאר״י לחו״ל שפיר שייך בו חומרי המקום שהלך לשם דבחו״ל לא ידע האורח הקביעות ונהג אז מלפנים בב׳ ימים מספק ולכן נוהג גם היום, אבל האורח באר״י — מהכ״ת נחמיר עליו היום לנהוג ב׳ ימים יותר מכפי שהי׳ נהג אורח כזה מלפנים? ויתכן שלסברא זו מכוון גם רבנו החכ״צ בהוסיפו שם לומר: ואע״ג דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם דלמא גזרי גזירה ואתי לקלקולא הך קלקולא גופא ל״ש אלא כשהם במקומם בחו״ל כו׳.

וכ״ת א״כ גם אורח שבא מאר״י לחו״ל ודעתו לחזור אמאי לא ינהוג ב׳ ימים הא מלפנים גם אורח שכזה הי׳ בספק של הקביעות? — ל״ק דבדעתו לחזור איננו נחשב לבן אותו המקום ולא חלה עליו הגזירה לנהוג בזה״ז ב׳ ימים דהתקנה היתה על חו״ל אבל הוא איננו בן חו״ל.

[ואפילו לרב אסי (ביצה ד׳:) שס״ל ב׳ הימים קדושה אחת הם דפליג על רב שהם מספק (והם שתי קדושות) אלא חוק חכמים הוא שהטילו על אותם המקומות שינהגו שני ימים — הנה מלבד מה שאנן נקטי׳ כרב שהם מספיקא דיומא, הלא אפילו לרב אסי היתה לחוק חכמים בזמנו (וכפי דברינו לעיל סעי׳

א׳ ובפי״ח סעי׳ ד׳) ומקודם החזיקו לכו״ע ב׳ הימים משום ספק, א״כ אליבא דכו״ע ישנה האי סברא בנוגע לאורח הבא לאר״י שלא יהי׳ חמור מכפי האורח שהי׳ בא מקדמת דנא בזמן שהחזיקו מספק].

ב) אכן אחרי שמרן הב״י מפורש כתב בתשובתו גם באורח הבא לאר״י שתלוי בדעתו לחזור וכן נקטו רוב רבותינו האחרונים, ונהגו ונוהגים רובם שכל שדעתו לחזור נוהג ב׳ ימים — עלינו לקיים את שיטת רבנו הב״י ולומר שאף אמנם מלפנים, בטרם נקבעה התקנה „הזהרו במנהג אבותיכם״, הי׳ אורח הבא לאר״י נוהג רק יום אחד אף אם היתה דעתו לחזור, מ״מ אחרי שכבר תקנו להזהר במנהג אבותינו וכבר חלה התקנה ע ל ה מ ק ו ם, הנה כל זמן שהוא עדיין מתיחס לבן אותו המקום שבחו״ל, איננו בבל תוסיף כמו שאין היום בל תוסיף בכל יושבי חו״ל אף שיודעים הקביעות, והוא שונה אמנם מאורח שמלפנים בזמן שהחזיקו ברחוק מקום רק משום ספק שאז טרם היתה ה ת ק נ ה ע ל ה מ ק ו ם.

וכ״ז בדעתו לחזור. אבל אם אין דעתו לחזור נעשה מיד בן אר״י וא״א להחמיר עליו יותר מלפנים וגם אינו רשאי לנהוג יו״ט שני מצד איסור בל תוסיף, ואפי׳ להפוסקים המבארים דעת הרמב״ם בדין מלאכה בע״פ שאף שאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא לשם — אין כ״ז בדין יו״ט שני.

ג) ואחד מרבני זמננו (הרב הגאון ר׳ שלמה דוד כהנא רב דורשא) התקשה בהרבה בחוברת הפרדס (אלול תרצ״ד) מדוע בדין יו״ט של גליות תלוי הדבר רק בדעתו לבד אם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, ואילו בשאר דינים התלוים בישוב העיר אינם תלוים כלל בדעתו אלא קבעו שיעורים בזמני ישיבתו בעיר, כגון לתמחוי ולקופה וכסות ופסי העיר שאמרו ג׳ או ו׳ או י״ב חדש, ולענין עיר הנדחת ל׳ יום, ולנודר מבני העיר י״ב חדש. ולדעתי שיעור הדבר כך הוא: כל ענין הקשור ל ת ו ש ב י העיר כגון תמחוי קופה וכו׳ או כגון בעיה״נ שהשאלה היא אם הוא מצטרף ליושבי׳ או בנודר מיושבי העיר (יו״ד ריי״ז ל״ב), שבכל הני מדובר בנוגע להשתתפותו ושייכותו אל י ו ש ב י העיר, לא אל ה מ ק ו ם, וכל זמן שעדיין לא התאזרח א ת ם (כל ענין לפי שיעור ההתאזרחות אם ל׳ יום או י״ב חדש והדומה) — לא הצטרף אל התושבים אבל בנ״ד אין המדובר כלל משייכותו אל ה י ו ש ב י ם כי אם אך ורק אל ה מ ק ו ם, ואחת היא לנו מי הם היושבים שם או אפי׳ אם המקום ריק מבנ״א והוא לבדו יושב שם, ולכן הדבר קשור רק בדעתו להשתקע במקום, שבאם דעתו לחזור הרי איננו בן אותו המקום ואם אין דעתו לחזור הרי קבל עליו להיות „בן אותו המקום״ וחלה עליו התקנה של המקום. ועד״ז מצינו במקרא מגילה שהתקנה היתה על המקום, כל מקום המוחזק בתוך מוקף מיב״נ קורא בט״ו וכל מקום פרוז קורא בי״ד — אמרו שם ג״כ בבן כפר שהלך לכרך או איפכא אם דעתו לחזור כו׳ (אלא ששם הבאור

„דעתו לחזור" הוא על יום הקריאה וכמו שנבאר בעז"ה במקומו), וכן בשאלת „טל ומטר" שגם היא תקנת המקום של אר"י אומר כמו"כ הפר"ח שתלוי באם דעתו לחזור (מאר"י לחו"ל או איפכא) באותה שנה. גם להברכ"י החולק עליו יש עכ"פ הפרש בדעתו לחזור באותה העונה. ואפילו בדין מלאכה בע"פ (או"ח תס"ח) או דין תענית (תקע"ד) בקבלת איסור של עיר אחת (יו"ד סס"י ריי"ד) ואכילת דאייתרא שאמר רב אשי הנ"מ היכי דאין דעתו לחזור (שם פסחים נ"א.), או כגון מוגרמת דרב ושמואל (חולין י"ח) — שבכל הני אסרו ג"כ ההולך ממקום שמחמירין למקום שאין מחמירין אם דעתו לחזור כו׳, אעפ"י שביסוד אין בהני תקנה החלה על המקום — מ"מ מכיון שהזט"ה וראשי העיר קבלו את האיסור לחק על אותו המקום ועל הבאים אחריהם לדור בעיר זו, נחשב הדבר ג"כ לתקנת המקום (ועמ"ש הלאה סעי׳ ט׳).

ד) והנה הרמב"ם (יו"ט פ"ח ב׳) בדין מלאכה בע"פ כ׳ בזה"ל: ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, וכן מי שדעתו לחזור כו׳, ועד"ז לשון המחבר תס"ח. והבינו כמה מרבותינו האחרונים בדברי הרמב"ם והמחבר שס"ל שחומרי המקום שיצא משם נותנין עליו בכל אופן אף באין דעתו לחזור, עי׳ פר"ח ויד אהרן וחק יעקב והגר"א ועוד. ולעומתם כמה וכמה מגדולי האחרונים אומרים שגם הרמב"ם והמחבר מודים לשיטת תוס׳ וסיעתם שחומרי המקום שיצאו משם נותנין רק בדעתו לחזור, ושגם הרמב"ם והמחבר לצדדין קתני, והא דכ׳ וכן מי שדעתו לחזור כו׳ — זהו הכלל שבדבר, כמ"ש שם באה"ג, ועד"ז במג"א, וכ"ה בלבוש ועוד. והש"ך ביו"ד סי׳ ריי"א אומר שבסי׳ תס"ח ר"ל שאין דעתו לחזור וגם אין דעתו להשתקע בעיר זו דאל"כ הרי המחבר כסותר את עצמו מסי׳ תס"ח לסי׳ תקע"ד ויו"ד ריי"ד. והרב הנז׳ בחוברת הפרדס הנז"ל המחזיק בהשיטה שדעת הרמב"ם והמחבר היא שנותנין חומרי המקום שיצא משם אף באין דעתו לחזור — מוסיף ואומר שהה"נ בנוגע ליו"ט שני שהבא מחו"ל לאר"י צריך לנהוג ב׳ ימים גם באין דעתו לחזור. וזה לא יתכן. דהרי מרן הב"י מפורש כתב בתשו׳ שאורח הבא מחו"ל לאר"י תלוי ג"כ בדעתו לחזור.

ולדעתי אפי׳ להפוסקים המבארים את דעת הרמב"ם והמחבר בסי׳ תס"ח שאף באין דעתו לחזור יש עליו חומרי המקום שיצא משם — גם הם לא אמרו כך אלא רק בדין כגון מלאכה בער"פ שבעיקר הוא איסור החל על קרקפתא דגברא, ואף אמנם אמרנו לעיל (ח׳) שמכיון שהעיר כולה קבלה עלי׳ האיסור נעשה לתקנת המקום אבל יושבי העיר הם הם שעשו את התקנה ולא משום שהמקום גורם, ותו שפיר אפ"ל כיון שכבר קבלו עליהם בני המקום את האיסור אינם רשאים להקל אבל בדין יו"ט שני שהתקנה היתה על המקום והמקום גורם, (אעפ"י שלא המקום גרם מלכתחילה את יסוד התקנה — ראה הלאה סעיף ט׳)

אין טעם וסברא להטיל חומרי המקום שיצא משם על האיש שאין דעתו לחזור ושכבר עקר דירתו מהמקום ההוא. הגע עצמך: בדין קריאת המגילה למשל שהיא תקנת המקום האפשר להעלות על הדעת ולומר שאדם שנהג בב׳ הימים כשהי׳ תושב טברי׳ למשל — ינהג כך גם בבואו לירושלם? הלא פשוט שכל שהמקום גורם אין שום סברא לומר כך.

ומפני שבמקרא מגילה וביו״ט־שני — בשניהם היא תקנת המקום, לכן מצינו בשני הדינים הללו שבספקם לא אמרי׳ ספיקא דרבנן לקולא, במקרא מגילה אמרי׳ בספק מוק״ח קורא בב׳ הימים ובעיקר בי״ד ובברכה, ול״א סד״ר לקולא שלא יקרא מספק, גם בנ״ד במקום שהוא מסופק בתוך עשרה ימים ואיננו בגבול אר״י עושין ב׳ ימים ול״א סד״ר לקולא וינהוג יום א׳ — משום שבכל כה״ג שהדין חל על המקום שדי׳ את מקום המסופק לדובא דעלמא.

ט. שיעורי „דעתו לחזור״:

א) בדין יו״ט שני לא נתנו הפוסקים שום זמן לשיעור „דעתו לחזור״, ואפי׳ דעתו לחזור לאחר זמן מרובה מתיחס עדין למקום שיצא משם, וכדמוכח מלשון הב״י (או״ח תצ״ו) שכ׳ שם בשם א״ח „כל זמן שדעתו לחזור לעולם״ (אלא שיש שם ט״ס אחר כמ״ש אלי׳ זוטא על הלבוש וכמש״ש גם בשם היש״ש), ועי׳ גם שיורי ברכה, ובשע״ת שם תצ״ו.

והנה הרשב״א בתשו׳ (ע״ג) כתב בשם הכלבו שבנוגע לקולי המקום שיצא משם נוהג רק בדעתו לחזור מיד, ובנוגע לחומרי המקום שיצא משם נוהג כל זמן שדעתו לחזור לעולם. אולם שפיר ערער ע״ז הפר״ח (שם תצ״ו) והוכיח מהסוגיות ומרבותינו הראשונים שאין הפרש בין קולי המקום לבין חומרי המקום שיצא משם, ובב׳ האופנים אפי׳ אם דעתו לחזור אחר זמן מרובה נקרא דעתו לחזור.

ב) ובאם עקר דירתו הוא ואשתו וב״ב סתמא דמילתא הוי כאין דעתו לחזור, והרבה פוסקים אומרים שאפי׳ חשב לחזור למקומו אמרי׳ כיון שעקר דירתו יחד עם ב״ב אמדי׳ דעתו שכשימצא פרנסתו במקום החדש ישאר שם והוי כאין דעתו לחזור, וכמש״ש המג״א תס״ח בשם הרדב״ז, ועי׳ במשנה ברורה שם בשם עולת שבת שסיים ע״ז „וצ״ע להלכה״, אולם רוה״פ הסכימו להרדב״ז ואפי׳ הפר״ח המערער על הרדב״ז הנה בפרט זה מסכים אליו וע״ש פר״ח בבאור דברי הרדב״ז.

ג) וכל שאין דעתו לחזור אעפ״י שאשתו נשארה במקומו אין נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם (משפט צדק ח״ב י״ט ופר״ח שם תס״ח ועוד).

ד) והנה במקרא מגילה כבר אמרנו ששם הבאור „דעתו לחזור״ ביום קריאת

המגילה (אלא שיש מחלוקת אם בן כרך תלוי בדעתו לחזור ביום י״ד או ליום ט״ו וכמש״ל). וראיתי בס׳ אחד מגדולי זמננו שמתקשה: מ״ש במקרא מגילה אמרי׳ דוקא אם דעתו לחזור באותו יום של פורים ואם דעתו לחזור אחר פורים נוהג בכל אופן כבני המקום שבו נמצא ולמה בבני אר״י בהיותם בחו״ל אינם נוהגים יו״ט שני של גליות בדעתם לחזור אחר החג, ואמאי לא יהי׳ גם דין יו״ט שני תלוי בדעתו לחזור באותו יום של יו״ט. ולכאורה עולה עה״ד ליישב שאני מקרא מגילה שיש ע״ז ילפותא מדכתיב היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות מכדי כתיב היהודים הפרזים ל״ל למכתב היושבים בערי הפרזות הא קמ״ל דפרוז בן יומו נקרא פרוז כו׳ (מגילה י״ט). אולם מלבד מה שאין הכרח מקרא שיש פרזות דוקא ליומו ולא לזמן אחר — אפי״ת שאם יש ילפותא שיש יושב פרזות אף שבעצם איננו בן פרוז, ע״כ הוא כפרוז בן יומו — אכתי תקשה א״כ נלמוד מכאן גם לדין יו״ט שני שיהי׳ תלוי באם היתה דעתו לחזור לאותו יו״ט ונתעכב בסבה או שהיתה דעתו להיות באותו יו״ט במקומו החדש כמו בדין מקרא מגילה.

אכן כד נחדור אל היסוד שהנחנו לעיל (סעיף ח׳) שהדין של „דעתו לחזור" נאמר רק בדבר הקשור לתקנת המקום — נדע לחלק בין תקנת פורים לבין תקנת יו״ט שני, דאילו מקרא מגילה היא תקנת המקום בעצם וביסוד, כי המקום עצמו גרם לתקנה זו ומלכתחלה נעשתה בשביל המקום, וכדכתיב בקרא וכמבואר בפוסקים טעם חילוק הפרזות מהמוקפות, ומכיון שמקור הדין נובע מהמקום וקשור אל המקום — שפיר אמרו בו כיון שדעתו להיות באותו היום בהפרוז נעשה פרוז בן יומו וקורא את המגילה כבני הפרזים, אעפ״י שהוא עדין נקרא בן כרך משום שדעתו לחזור למקומו אחר הפורים — דהא אין התקנה מתיחסת להאיש כלל וכלל ולאיזה מדינה הוא מתיחס, דאין כאן ענין עם הגבר ושייכותו כי אם אך ורק עם המקום עצמו, במקום זה קורין בי״ד ובמקום זה קורין בט״ו. אבל בתקנת יו״ט שני לא שהמקום גרם את הדין אלא שהגדרת הדין גדר את המקום, דתקנת יו״ט שני איננה בשביל ארץ־ישראל או בשביל קרבת המקום לירושלם אלא משום מנהג אבותיהם בידיהם, כל מקום שבו לא ידעו הקביעות ונהגו ביו״ט שני היתה התקנה שלא ישנו שם את מנהג אבותיהם. א״כ אם כי עשו זאת לתקנת המקום — לא שהמקום גרם אלא שהיושבים הקדמונים הם שגרמו לתקנת מקומם, ועי׳ גם מ״ש בזה בעזה״י לקמן בקונטרס קה״מ בירושלם החדשה, דברים נכוחים בעזה״י.

יוד. חמשה סוגים ליחש התושב אל המקום:

ויש כאן חמשה סוגים: א) ענין המתיחס רק ליושבי המקום איננו קשור

כלל ב„דעתו לחזור" אלא בזמן ישיבתו בעיר ויחושו אל יושבי', וכמש"ל סעי' ח'. ב) דבר שאין לו שייכות ליושבי העיר ולא גם אל המקום והוא ענין החל רק אקרקפתא דגברא, כגון חרם דרגמ"ה, או שמשפחה קבלה עלי' איזה איסור או איזו תקנה — אין הדבר תלוי לא בזמן ישיבתו בעיר גם לא בדעתו לחזור, אלא כל שהוא מאותה המשפחה או מאותו בית האב שקבל עליו את האיסור או התקנה — מחויב הוא להחזיק בה בכל מקום שהוא נמצא, ובכל אופן שהוא, כנאמר ביו"ד רכ"ח סכ"ט: י"א שאם קהל קבלו עליהם דבר למגדר מילתא והלכו מקצתם לעיר אחרת אף שאין דעתם לחזור חייבים להתנהג בנדר שקבלו עליהם בעירם הראשונה, והוסיף הרמ"א: ולכן מי שיצא ממקום חרם דרגמ"ה למקום שמקילין אסור לישא ב' נשים, וכ' ע"ז הגר"א דלא דמי למ"ש בפ"ק דחולין דהתם הוי תקנת המקום (כלומר נעשתה לתקנת המקום) משא"כ הכא הוי אקרקפתא דגברא, והביאו גם הפאה"ש סי' ב' ל"א ועוד. וכ"ה אם בא אשכנזי למדינה ספרדית שאף שאין דעתו לחזור אינו רשאי לקחת ב' נשים שהוא דבר הקשור לגמרי בקרקפתא דגברא. ג) דין כעשית מלאכה בער"פ, במקורו הוא ענין החל אקרקפתא דגברא אלא שהגברי קבעוהו בעיר זו ועשאוהו לתקנת המקום (שקבלו את האיסור בזט"ה וראשי העיר) — הנה מצד אחד נקראת „תקנת המקום" שיהא גם בה דין „דעתו לחזור", ומצד השני היא ביסודה איסור של קרקרפתא דגברי, דהא אין הפרש אם הקהלה שקבלה עלי' את האיסור יושבת במקום זה או במקום אחר, ולכן יש בד"ז דעה גדולה האומרת שבן אותה הקהלה נתקשר לתמיד עם האיסור כמו שאר דברים שהם אקרקפתא דגברא, והיא שיטת הפוסקים המבארים את דעת הרמב"ם והמחבר (או"ח תס"ח) שאף שאין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם. ד) ובדין יו"ט שני שנקבע לדורות בתוך תקנת המקום, מקום ששלוחי תשרי הגיעו ינהגו יום אחד ומקום ששלוחי תשרי לא הגיעו ינהגו ב' ימים, ואם לא ידוע — יש חילוק בין אר"י לבין חו"ל — לפי שיטת הרמב"ם ולשיטת הריטב"א והיא דעת הגאונים (ושכן קבענו בעזה"י לעיל להלכה) כל התקנה מב"י בעיקרה נתקנה רק לחוץ לארץ. ובזה לכו"ע תלוי בדעתו לחזור, ואפי' אם הרמב"ם והמחבר ס"ל בדין מלאכה בער"פ שנשאר תמיד בחומרת המקום שיצא משם — מ"מ בנוגע ליו"ט שני באין דעתו לחזור מודים גם הם שנוהג כבני המקום שבא לשם בין לחומרא ובין לקולא. אלא מכיון שמקור התקנה לקוח עכ"פ ממנהג האבות והם שעשאוה לתקנת המקום, ולא שהמקום גרם את התקנה — אינו דומה עכ"פ לדין מקרא מגילה שיהא תלוי בדעתו לחזור באותו יו"ט, כמו בדין פורים, אלא אפי' דעתו לחזור לזמן מרובה, כל זמן שמתיחס למקומו הראשון נוהג כמקומו הראשון. ה) ובמקרא מגילה ששם המקום הוא שגרם ביסודו את התקנה, רק בדין זה אין מתחשבים לאיזה מקום הוא

מתיחס אלא באם היתה דעתו להיות ביום הפורים, אם היתה דעתו לחזור באותו יום ונתעכב במקרה ה״ה כאילו לא יצא ממקומו ביום הפורים ולא נעשה גם לפרוז או למוקף בן יומו, ואם לא היתה דעתו לחזור באותו יום שבא להיות כאן בפורים ה״ה פרוז או מוקף בן יומו ונוהג כבני המקום שנמצא שם דבפורים הנהו באותו המקום שהוא (המקום) גרם להתקנה. ועד״ז גם בשאלת טל־ומטר, לדעת הפר״ח, מכיון ששואלים על ארץ־ישראל ועל שנה זו — תלוי ג״כ בדעתו לחזור באותה השנה, והבן כ״ז.

יא. מנהג האורחים באר״י — למעשה:

כבר אמרנו לעיל סעיף ח׳: שהאורחים הבאים מחו״ל לאר״י ודעתם לחזור ריבם נהגו ונוהגים ב׳ יו״ט כמנהגם בחו״ל, ויהי להם מקום מיוחד בבית כנסת ידוע שבו התכנפו האורחים והתפללו בצבור כמו ביו״ט א׳, כנאמר בתשו׳ אבק״ר ובפאה״ש. וחו״ז מו״ר הגאון רבי שמואל סלנט זצ״ל אשר דעתו נטה לשיטת רבנו החכ״צ — שבאר״י שאין משגיחין על דעתו לחזור (ולבו אמר לו אפשר שמה״ט השמיט מרן בשו״ע דין אורחים שבאו מחו״ל לאר״י משום שבאר״י אין הפרש בין אורח לאזרח, דיתכן שבעת חבר השו״ע חזר מתשובתו באבק״ר), אלא שלא רצה חו״ז מו״ר לחלוק לגמרי על רבותיו, בכללם גאון ישראל בעל פאה״ש זצ״ל ממיסדי הישוב האר״י, ולבטל לגמרי את המנהג הקודם — לפיכך פסק לשואליו שינהגו הכל לחומרא (כאשר הבאתי בשמו בלוח דיני ומנהגי השנה באר״י): א) במוצאי יו״ט א׳ ישמע האורח הבדלה מפי בן אר״י, ולא יקדש על הכוס. ב) בא׳ דחוהמ״ס יתפלל תפלת י״ח ויעו״י, ובתפלת מוסף יאמר וביום השני, ויכול לעלות לתורה לקריאת וביום השני, ולא יעשה מלאכה כביו״ט. ג) בשמיני עצרת לא ישב בסוכה, ויעלה לתורה כבשמחת תורה וינהוג כבני המקום בתפלה וכו׳, ובמוציו״ט כנ״ל בא׳ דחוה״מ ישמע הבדלה מבן אר״י, ולא יקדש, ויתפלל תפלת י״ח ובאמירת אתה חוננתנו ולא יעו״י. ד) באסרו חג יניח תפלין ויתפלל תפלת י״ח ולא יעשה מלאכה. ה) בחג הפסח בליל השני ישמע הבדלה ולא יקדש כלל במוציו״ט. ואלה שרוצים לערוך סדר (שהוא מילי דפרהסיא ומו״ר חו״ז חשש ע״ז) — יאכלו כזית מצה ומרור בלי ברכת על אכילת מצה ומרור, וישתה ד׳ כוסות ויברך רק על כוס ראשון וכוס של ברכת המזון, ויאמרו ההגדה בלי חתימת הברכה. ובאסרו חג לא יאכלו חמץ ולא יעשו מלאכה וכנ״ל בא״ח דשמע״צ ועד״ז באסרו חג דשבועות בנוגע להבדלה ותפלה ולא לעשות מלאכה. ו) וכשחל יו״ט ביום ה׳ (ויו״ט שני של חו״ל ביום ו׳) והאורח באר״י (שדעתו לחזור) אוכל ומבשל לעצמו יניח האורח עריו״ט ערוב תבשילין בלי ברכה.

ככל זה פסק בזמנו חו״ז מו״ר הגרש״ס, מכ״ש כיום שהחלו ב״ה נדחי

ישראל מארצות הגולה להקבץ לארץ ישראל, ורוב בני הגולה המבקרים את ארץ ישראל משתוקקים להתאזרח כאן בארץ ישראל, והרי זה דומה במקצת להדין שכתבנו לעיל (סעיף ט׳) במי שעקר דירתו הוא ובני ביתו שאף אם חשב לחזור הר״ז כאין דעתו לחזור משום שאמדי׳ דעתו שמחפש למצא לו מקור לפרנסה ולהשאר שם.

יב. אורח הבא לארץ־ישראל בעצם יו״ט הראשון:

שאלה זו, מהו הדין באורח שירד לחוף אר״י בעצם יו״ט א׳ של החג אם כבר חלה עליו התקנה לשמור ב׳ יו״ט או מכיון שכבר בא לאר״י קודם יום השני ה״ה כבן אר״י ונוהג רק יום אחד — נשאלה גם בחוברת הפרדס הנז״ל, ופלפל בה אותו הרב הנז״ל, והוא בא לידי מסקנא שצריך לנהוג ב׳ יו״ט. ונמוקו עמו: כשם שבמקום שלא הגיעו שלוחי תשרי עושין ב׳ יו״ט אף בניסן שהגיעו אז השלוחין משום שאין זו קביעות וגזרה ניסן אטו תשרי, כך צריך להיות גם כשבאו השלוחין בעצם יו״ט הא׳ שאין זו קביעות וצריכין להחזיק ב׳ יו״ט, והה״נ לדעתו בנ״ד כי אין טעם לחלק בין אם השלוחין באים אליו לבין אם הוא בא למקום שלוחין עכתו״ד. ולענ״ד הדין אינו כן, אורח שאין דעתו לחזור נעשה מיד בן ארץ־ישראל, ואפי׳ אם בא לאר״י בהכנס החג א״צ גם אינו רשאי להחזיק ב׳ יו״ט. ולוא אפי׳ הייתי מסכים עמו שבמקום שהשלוחין באו בתוך יו״ט מחזיקין בב׳ יו״ט — אין זה דמיון לבא הוא אל מקום השלוחין, אחרי שהמקום גורם והתקנה היתה על המקום וכדברינו לעיל. בפרט שגם בד״ז כשהשלוחין באים אל אותו המקום בליל יו״ט אילו היתה כך באופן קבוע ששלוחי תשרי מגיעין שם תמיד בליל יו״ט או ביו״ט א׳ בבקר — היתה גם שם הקביעות יום א׳, וכשבאו השלוחין במקרה בתוך יו״ט — שאני התם דאותו המקום לא נכנס עדיין בגבול הקביעות. אבל כשהוא בא למקום הקביעות (ואין דעתו לחזור) אפי׳ אם הגיע למקום כשנתקדש כבר יו״ט אינו נוהג אלא יו״ט א׳ דהתקנה הלא היתה על המקום, כן נלענ״ד.

הוספה (לפרק י"ט)

גבולי ארץ-ישראל [1]

ארץ ישראל יש לה שלשה מיני גבולים כלליים: גבולי האבות (מה שהובטח לאברהם אע"ה). גבולי עולי מצרים. וגבולי עולי בבל. בפרטיהן יש גם כבוש עבר הירדן במדרגה שני', ומדרגה שלישית — סוריא.

א. גבולי האבות:

הגבולים שנאמרו לאברהם אע"ה מקיפים את כל אר"י המערבית והמזרחית ואת כל הנגב והצפון הגדול, כנאמר (לך לך ט"ו י"ח) „מנהר מצרים (דרומית-מערבית) עד הנהר הגדול נהר פרת" (צפונית מזרחית). בכלל זה כל ההיקף שמסביב ושבתוך הגבולים הארוכים האלה. ובימי שלמה נתפשטה ממלכת ישראל עד לקרבת הגבולים הללו, אמנם שם נאמר לתת להם ארצות עשרה עמים ויניתן להם רק שבע, ואז"ל שבשביל חטא המרגלים אשר גרם שלא הכניסם מרע"ה לאר"י נתהווה השנוי הגדול בשלושת הסוגים, סוג כבוש עולי מצרים, סוג כבוש עולי בבל, והסוג השלישי לעת"ל כשיבוא שילה הגואל לישראל ולעולם, והי' לישראל גם קיני קניזי וקדמוני, שלדעת רבי (ירושלמי קדושין פ"א ח') ולדעת רבנן (ב"ר סוף פמ"ד) ה"ה אדום ומואב וראשית בני עמון (שבמזרחית-דרומית והמזרח ומזרחית-צפונית).

ב. גבולי עולי מצרים:

כתוב הוא בתורה בפ' מסעי (ל"ד): „והי' לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והי' לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה, ונסב הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צינה והי' תוצאותיו מנגב לקדש ברנע ויצא חצר אדר ועבר עצמונה, ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והי' תוצאותיו הימה" (וכן הוא ביהושע ט"ו גבול נגב למטה בני יהודה).

הרי מסומנים כאן גבולי הנגב: „מקצה ים המלח קדמה" שבמזרחית-דרומית,

---

1) בפרק זה (י"ט ביחוד בארבעת הסעיפים ג'-ו') בארנו בעז"ה הרבה דברים חשובים הקשורים לידיעת גבולי אר"י. והיות שידיעה זו, החשובה גם כשהיא לעצמה, לא נגענו בה שם רק בקוים כלליים, כפי הדרוש להלכה המדוברת שם — אמרנו לתת עכשיו מאמר מיוחד המבאר את תחומי הארץ לגבולותיהם וסוגיהם הפרטיים.

משם „נסב הגבול" מ ס ת ו ב ב קו הגבול באלכסון הלאה לדרום (ואינו הולך בקו ישר ממזרח למערב דכתיב „ונסב") ומגיע עד ל„מעלה עקרבים" קצה גבול אר"י הדרומי שעל יד ארץ אדום, „ומנגב לקדש ברנע" (קדש ברנע היא לצפונה של מעלה עקרבים), ומשם ממעלה עקרבים הולך הקו למערב „ויצא חצר אדר ועבר עצמונה", „ו נ ס ב הגבול מעצמון נחלה מצרים", מעצמון שוב מסתובב הגבול באלכסון חזרה לצפון עד לנחל מצרים, מערבית דרומית של ואדי עריש, „יהי' תוצאותיו הימה" לים המערבי בקצה דרומית מערבית של ארץ פלשתים.

ומכיון ש„מעלה עקרבים" הוא קצה גבול הדרומי עלינו לדעת כל עיקר איה הוא מקום מעלה עקרבים. והנה באיזה ספרים גיאוגרפיים וגם באיזו מפות מסומנה מעלה עקרבים לא רחוק הרבה מקצה הדרומי של ים המלח, אם במרחק 23 או 50-40 ק"מ, אבל הלא מפורש בקרא שהוא ע ל י ד א ר ץ א ד ו ם, רחוק מאות ק"מ מקצה ים המלח. זאת אומרת על יד אילת עיר החוף אשר על שפת ים סוף המזרחית, הנקרא בזמננו ים „עקבה" [2]. ואמנם לזה אנו שומעים, לרבנו סעדי' גאון, שהוא מתרגם מעלה עקרבים „עקבה", הביאו גם תבואת הארץ (דפוס לונץ דף כ"ד) וכמובא לעיל סעי' ה', וכמו"כ מביא שם ש„אילת" ו„עציון גבר" נקראו כמו"כ בלשון ערבי „בחר עקבה".

משם, מנחל מצרים, נמשך הגבול המערבי על שפת הים, מדרום לצפון, ובקצה מערבית־צפונית מסמן הקרא את הקו הצפון „תתאו לכם הר ההר" (כנודע אין זה הר ההר מקום קבורת אהרן שבעבר הירדן אלא הר ההר שבצפונית להרי הלבנון) [3]. ולפי"ז נמשך הקו המערבי לצפון הלאה מן צור וצרפת וצידון ועד

---

2) ופשוט הוא שעיר „אילת" זו שעל שפת ים סוף איננה זו העיר „אילת מן הדרום" שנאמרה במשנה מע"ש (פ"ה) שהיתה בקרבת חברון, ומחבר גיאוגרפי אחד שחשב שאחת היא כתב בזה בלבול דברים.

והעיר אילת מארץ אדום ה"ה בקצה גבול הדרומי של ארץ ישראל הנוגע בקצה גבול הצפוני מערבי של ארץ אדום, והנה ארץ אדום היא לדעת רבנן (כמובא לעיל א') משלושת העמים המעותדים רק לעת"ל, ולמה כבש דוד את אדום תחת רשותו (ש"ב ח' י"ד) גם בימי שלמה היתה לישראל (מ"א ט' כ"ו) ואח"כ כשבני אדום לקחוה מישראל השיבה עוזיהו שוב ליהודה (דהי"ב כ"ו ב') — הנראה שעיקר ארץ אדום „הר שעיר" שבדרומית מזרחית הוא הוא הנשאר לעת"ל (עם מואב ועמון אשר לצפונית־מזרחית) ואילו חלק אדום אשר בסביבת אילת הי' כעין „שטח פירוז" אשר לוקח מיד ליד, ובזמן אחז נושלו היהודים מאילת ונתישבו שם שוב האדומים, ומאז חדלו היהודים מלשבת שם ואח"ז שמם הישוב שם בכללו.

3) הר ההר מחלוקת גדולה איה מקומו בצפון אר"י ונביא כאן כמה דעות:

לפי תבואת הארץ (הוצ' לונץ כח) הרי ראס אל שאקע ידוע כיום בטרון דרום טריפולי 34.15° רוחב. ולדבריו חמת — חמה (שם כ"ט).

לפי אשתורי הפרחי (כפו"פ רמ"ט) מתיחס הר ההר אל ג'בל אל אקרע ליד ג'בל (ראס)

לאנטוכיה ולבוא חמת שבצפון, ויצא הגבול זפרונה והי׳ תוצאותיו חצר ענן צפונית מזרחית עד לקרבת נהר פרת.

וגבול המזרח, לתשעת המטות, הולך כעין קו ישר מן חמת [4]) ומערת פמייס, מי מרום, ירדן, ים כנרת, ירדן וים המלח, היינו מן צפונית דן עד הגיעו שוב לקצה ים המלח קדמה שבמזרחית־דרומית [5]).

ולשבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה — נמסר בעבר הירדן המזרחי, ארץ סיחון ועוג (הגלעד הגולן והבשן).

אל באסיט. אמנם הכו״פ קורא ללדקיא — אלגא, אבל אלגא ידועה כיום צפון ללדקיא ליד אלבסיט הנ״ל. ולדבריו חמת — אנטקיא כדברינו לקמן.

אחרים מזהים את הר ההר עם ג׳בל מכמל דרום אלשאקא, ויש מרחיקים אותו עד ארגיאס, הר הגבוה מהרי הטורוס בטורקיא ועושה רושם גדול, ויש דעות עוד רבות ושונות.

יהונתן מתרגם (באלה מסעי) הר ההר — טוורוס אמנוס וגם ירושלמי מתרגם סוורוס מנוס ולכאורה יש ליחס לפי יהונתן וירושלמי את הר ההר לטורוס אמנוס, טורי אמנון, ומתאים עם הכו״פ שאקרע ליד אמנוס.

יש אמנם להבין הא דיהונתן וירושלמי מתרגמים את הר ההר הדרומי ליד ארץ אדום (קבורת אהרן) גם טוורוס אמנוס. אבל יש לפרש כשם שהיו הר ההר בדרום ובצפון כך היו טורוס אמנוס בצפון ודרום. — נ. א.

4) חמת (אנטוכיא — אנטקיא). יש מציינים את חמת לרגלי הר חרמון אולם זה טעות דחמת הוא בגבול מערבית צפונית לאר״י כדמוכח מהקרא (במדבר ל״ד ח׳) וכמפורש ברש״י (במדבר י״ג כ״א) ובמלבי״ם (יהושע י״ג ה׳) ועוד.

היוונים הסבו שמה על שם אנטיוכוס אפיפניס (קדמוניות ס״ה פ״ו ב׳) וחמת מתרגם יהונתן אנטיוכיא (במדבר י״ג כ״א) וכן תרגם ירושלמי (שם ל״ד ח׳) וכן רב יוסף (דהי״א י״ג ודהי״ב ז׳).

במדרש נקרא פיפניא (ב״ר ל״ז ח׳).

אמנם יש מיחסים חמת לחמה בסוריא (180 ק״מ צפונית לדמשק) ומפרידין בין אנטכיא לאנטקיא. שם אמנם נמצאים חפירות ארכיאולוגיות ונמצאו ארמונות עתיקות וגם מבנים שמתיחסים לימי המקרא. אולם רבים המיחסים חמת לאנטקיא כנ״ל.

ולכאורה תמוה הא דמתרגם יהונתן באלה מסעי „מעלך לטבריא״ אבל יש לפרש כיון שטבריוס קיסר רומא הקים אנדרטא בלב אנטיוכיא (ושהי׳ קיים עוד במאה התשיעית), וכן בנה טיבריוס הנ״ל שער במזרח העיר ובו סמל רומא — ולפי״ז מתרגם מעלך לטבריא וכוונתו לאנטוכיא ששם הקים טיבריוס השער ועל סמך הקרא לבוא חמת פירושו לכניסה לאנטוכיא (לשער טיבריוס).

ומדברים אלה יוצא שחמת הוא אנטוכיא כיום אנטקיא על נהר האורונטס (אל עזי) ליד הרי האמנוס, 36.2° באורך וברוחב. עיר עתיקה בסוריא ומלפנים גם עיר בירתה וכיום דרום טורקיא. — נ. א.

5) היות ואנו עסוקים בגבולות הארץ ובימי הגבולות, כדאי מאד להסביר הגמרא בבלי וירושלמי שרבים מתקשים בה.

ג. סוריא:

סוריא היא בתוך גבולי התורה ונקראת „כבוש יחיד" שכבשה דוד המע"ה, והיא ארם נהרים וארם צובא, כל יד פרת עד בבל, כגון דמשק ואחלב והרן ומגבת וכיוצא בהן עד שנער כו' (רמב"ם תרומות פ"א ג' ט'), ולא נחשבה לגמרי לאר"י, משום שכבשה דוד קודם שכבש את היבוס וא"ל הקב"ה סמוך לפלטרין שלך לא כבשת ואתה הולך וכובש ארנ"ה וארצ (ספרי סוף עקב וירושלמי חלה פ"ב ב' ומובא בתוס' גיטין ה' ד"ה כבוש).

יש דברים שלגביהם שוה סוריא לאר"י: הקונה בית או שדה בסוריא כקונה בפרברי ירושלם לכתוב עליו אונו אפילו בשבת ע"י נכרי וחייבת במעשרות ובשביעית (מדרבנן) והרוצה להכנס בה בטהרה נכנס (סוף חלה וגיטין ח'), ויש דברים ששוה לחו"ל, גזרו על עפרה שיהא טמא והמוכר עבדו לסוריא כמוכר לחוץ לארץ והמביא גט מסוריא כמביא מחו"ל (שם גיטין), ויש שבקצת דומה לאר"י ולא לגמרי: בסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות (ע"ז כ"א), בהוצאת שמן שריפה מאר"י לסוריא מחלוקת ת"ק ור"ש, וכן באם מביאין תרומה מסוריא לאר"י (שביעית ספ"ו) ובשביעית עושין שם בתלוש ולא במחובר (שם שביעית פרק ו' ב').

אמרי' בגמ' (ב"ב ע"ד:) כי אתא רב דימי אר"י מאי דכתיב כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה (תהלים כ"ד) אלו שבעה ימים וארבעה נהרות שמקיפין את אר"י ואלו הן שבעה ימים: ימה של טבריא, סדום, חילת, חילתא, סיבכי, ים האספמיא וים הגדול.

ובירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) מובא ג"כ השבעה ימים ובשנוי מה: ימא רבא, טבריא, סמכו, מלחא, חולתא, שליית, אפמיא. ואמרי' שם הא איכא ימא דחמץ דיקלטינוס הקוה נהרות ועשאו.

ואחרי ברור יש לציין מקום הימים כדלהלן:

ימה של טבריא — ים כנרת.

ימה של סדום (מלחא) — ים המלח.

ימה של חילת (שליית) — ים אילת.

ימה של חולתא — ברכת רם ונקרא גם ברכת פיילא. יש לציין שכל האזור נקרא בלד אל ח ו ל ה, חולה. (ים חולה הי' נקרא מקום זה ולמטה בחולה הי' נקרא ים סומכי, ים הי' נקרא גם ברכה חשובה, ואפילו ים הנחשת, מ"ב כ"ה י"ג).

ימה של סיבכי (סומכי, סופני, סמכו) — מי מרום ים החולה (כדאמרו בגמ' ירד לירדן ולכנרת לירדן ולים המלח).

ים האספמיא (אפמיא). אספמיא — אפמיא מיחסים לקלעת אל מודיק ולידו במערבית צפונית בצות אל נב 35.5° רוחב. בנהר אורנטוס (אל עזי). כעת אין בו מים אלא ביצות. אולם עד היום עוד קוראים לעמק זה אל בחרא, כלומר הים, ע"ש המים הקדומים.

ים הגדול — ימא רבא — ים התיכון.

ימה של חמץ ה"ה ג"כ על נהר האורנטוס בין חמץ (חמס) לרבלה. — נ. א.

ד. כבוש עולי בבל:

א) על גבול הדרומי של עו"ב עמדתי הרבה זמן: במשנה שביעית (רפ"ו) תני שלש ארצות כו' כל שהחזיקו מאר"י ועד כזיב כו', וכן בחלה (פ"ד ח'). ובארו שם רק גבול הצפון, ואילו הגבול הדרומי לא סימנו ואמרו רק מאר"י כו'. יש לשער מזה שבדרום התחיל אותו הגבול הקדום של עו"מ. ועד"ז נאמר בתבואת הארץ (פ"א דף ו') „צד הדרום כמעט תחומי עו"מ הם תחומי עו"ב כו'". והתייר הגדול הכפו"פ דעתו נוטה שהתחום מעו"ב הוא נחל מצרים אלא שלא ברירא לי' מילתא אם אין התחום אשקלון. בפ"ה (דף נ"ד דפוס לונץ) הוא אומר: א"כ בכל מקום שהוא מנחל מצרים כו' ואינו נזכר שהוזנח מכבוש שני כו' ראוי הוא שנקחהו במוחזק (גם) מעזרא כו', ולהלן פי"א (דף רע"ב) כותב: ונאמר גבולי התורה וקצוותי' הוא ים המלח כו' נחל מצרים כו' כבוש עו"מ, ואל עו"ב נחל מצרים כזיב, וזה לפי משנה שביעית (כלומר ממש"ש „מאר"י" כו') אבל לפי מס' גיטין ותוספתא (פ"ד) קצוות עו"ב מרקם לאשקלון כו' ובמס' גיטין לא הזכיר הזוית הדרומי־מזרחי, ואולי לפרסומו שהוא ים המלח כו'.

והנה בכ"ד אמרו שהגבול הדרומי של עו"ב הוא אשקלון, כנאמר בספרי סוף עקב, ובירושלמי שביעית רפ"ו הוא בשנוי גירסא, ושם פליגי אם אשקלון כלחוץ, ולפי"ז „עזה" ודאי חוץ לתחום עו"ב. וכן מפורש בירושלמי בכורים (פ"ג ג') כי עזה בדרום וצור בצפון חשיבי חו"ל, כלומר לא מכבוש עו"ב. איברא שם בירושלמי (פ"ו) אמרו שי"ל שפרשת אשקלון שבתחום עו"ב אין זו האשקלון שלנו וכן אמרו גם על עזה [6]).

אכן בתוספתא דתרומות (פ"ב י"א) ובשביעית (פ"ד ג') מפורש אמרו שהתחום

---

6) ונצטערתי על אשר שותא דרבנו הגדול הרמב"ם זלל"ה לא זכיתי להבין כלל בענין זה: בקה"ח (פ"ה י"א) חשיב הני שלשה, צור דמשק ואשקלון „בסוריא", ומה ענין אשקלון הדרומית שלנו לסוריא? והאם יש אשקלון אחרת בצפון? עוד נפלאתי על מ"ש בתרומות (פ"א ז') איזו היא ארץ שהחזיקו בה עולי מצרים מרקם כו' מאשקלון שבדרום אר"י עד עכו כו'. הריהו אומר שגם הגבול הדרומי של עו"מ הוא אשקלון, ופלא הלא כתובים מפורשים (באלה מסעי וביהושע ט"ו) שהגבול הוא על יד אדום מנגב לקדש ברנע ומנגב למעלה עקרבים, וכנראה למד הרמב"ם שהמשנה בריש גיטין קאי אגבולי עו"מ, וכבר תמהו בתוס' (שם בריש גיטין ד"ה אשקלון) שהמקראות אינם אומרים כן ותירצו שכאן במשנה מדובר מכבוש עו"ב, ואח"ז הקשו עוד ותי' שרק לענין הבאת גט עשו אשקלון לחו"ל משום שמשם מוסלג עיקר הישוב הישראלי ולהכי צ"ל בפ"נ. תו ראיתי שגם הרדב"ז שם על הרמב"ם העיר עליו „שלא משמע כן מן הכתובים" שתהא אשקלון כלחוץ ומתרץ ג"כ (ע"ד שכתבו תוס') שרק לענין הבאת גט מחו"ל לומר בפ"נ נחשב לחו"ל. אבל בזה לא מתורץ כלל לשונו של הרמב"ם „איזה ארץ שהחזיקו בה עו"מ כו'" שמבואר שמדבר מעצם הגבול, וכן קשה גם על הגבול הצפוני שעושה את עכו ואילו בקראי מפורש עד לבוא חמת והרבה להלאה.

מעו"ב הוא נחל מצרים, וכ"נ מהירושלמי שביעית פ"ו סוף ה"א, וראה בפרוש מנחת בכורים (תוספתא שביעית פ"ד שם) שכ"ה גם גרסת הגר"א מנהר דרומי „עד כזיב" (ובפי' חסדי דוד האומר (שם בתוספתא שביעית) שט"ס נפל נהר „דרומי" — לא עיין בזה יפה) ויש לנו להחליט שהתחום הדרומי־מערבי מעו"ב הוא ראש נחל מצרים, ומשם נמשך ל מ ז ר ח, בדרום באר שבע עד לדרום ים המלח קדמה מזרחה.

ב) ובצפון תחום עו"ב הוא „כזיב" (אכזיב) כאמור במשנה דשביעית (רפ"ו) וחלה (פ"ד ד'), ועיר „צור" היא כבר מחוץ לתחומי עו"ב, כדאמרו בתוספתא דדמאי (פ"א) ובירושלמי שביעית (פ"ו א' ובדוכתין עוד) [7].

והנה בספר מלחמת היהודים ליוסיפון הכהן ובספרי דברי הימים עוד מבואר שהחשמונאים (ביחוד ע"י יוחנן־הורקנוס) כבשו בצפון הרבה מקומות הלאה מן צור וצידון וכן כבשו כל הנגב לדרום ים המלח, מארץ אדום עד לעקבה (מה שהיה ביד ישראל תקופה ידועה בזמן בית ראשון כדלהלן סעי' ו'). ושאלתי לעצמי ולאחרים א"כ מדוע לא נאמר שגם הכבוש ההוא עשה את המקומות האלה לכבוש עו"ב, ומדוע גבלו תחומי עו"ב בדרום עד אשקלון או נחל מצרים ובצפון עד כזיב? ומצאתי בתבוה"א (פ"א דף כ"א) מביא בשם ספר מור וקציעה להגריעב"ץ (או"ח סי' ש"ז) האומר שאמנם כן כבוש החשמונאים עשה את כל הארצות ההן לכבוש עו"ב, והוסיף התבוה"א שכן משמע גם מדברי הכ"מ בשמיטה (פ"ד כ"ה) שכל מה שנכבש גם אח"כ נכלל בתחומי עו"ב, וכל המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד שם בנוגע לעבה"י ה"ה אם כבשו אח"כ גם עבה"י או לא, אבל אם כבשו אח"כ הי' גם שם מתחום עו"ב, אלא שבעל תבה"א חולק ע"ז ולדידי' רק כבוש עזרא החזיר את הקדושה ולא מה שנכבש אח"כ.

ולענ"ד אף אמנם כן מוכח מהני משניות דשביעית (רפ"ו) וחלה (פ"ד ח') שתחום עו"ב בצפון רק עד כזיב ובדרום (אמרו בתוספתא ובירושלמי) למרבה עד נחל מצרים, ולא יותר, וכ"ה בפוסקים, לא יכולתי להבין מדוע באמת לא הועיל הכבוש של החשמונאים להחזרת הקדושה. בשלמא אם הי' קדוש אר"י בדוגמת קדוש ירושלם והמקדש בתודה ובנביאים וכו' הי' אפשר לומר שרק קדוש עזרא ונחמי' הי' בכחו להחזיר את הקדושה, אבל הלא אר"י לא נתקדשה אלא בכבוש, ולמרבה גם בפה ע"י הב"ד (כאשר דברנו עא"ז במק"א), ואפילו לפמ"ש הרמב"ם

---

7) והא דהתווכחו בריש גיטין לענין „עכו" אם עכו כלחוץ — שם דברו לענין גיטין בנוגע לומר בפ"נ, כדכתבו התוס' במתני' דריש גיטין ד"ה אשקלון. ועל מ"ש הרמב"ם בתרומות פ"א ט' שעכו ואשקלון כחו"ל כבר העיר ע"ז הכ"מ וכתב שאפשר שיש בהן רצועות שלא נתקדשו ע"ש. והם מהדברים של הרמב"ם שלא נתבארו לנו.

ריש תרומות שהכבוש שינהגו בו כל המצוות הוא „כשכבשו מלך ישראל או נביא בדעת רוב ישראל" — הכי לא הי' מכ"ז בכבוש החשמונאים?

תו אמרתי הטעם לפי שהישוב לא נתקיים שם (ראה להלן סעי' ו') ועל פי מה שהביאנו בספר השמיטה (ח"ב פ"ו סעי' א') שקדושת הארץ קיימת רק בזמן שבני ישראל יושבים עלי'.

ג) ובמזרח כבשו עו"ב גם עבר הירדן המזרחי, מארץ סיחון ועוג (הגלעד והבשן) כדחשבו ומנו המקומות בתחומי עו"ב בתלמודין (כדלקמן סעיף ה').

ה. עבר הירדן:

עבר הירדן המזרחי הוא לנו פרשה סתומה בפני עצמה וצריכה תלמוד מיוחד:

במתניתין דשביעית (פ"ט ב') שלש ארצות לבעור יהודה ועבר הירדן והגליל וכו', הרי עבר הירדן בכלל אר"י, ויותר מפורש בירושלמי (רפ"ו דשביעית דף י"ז:) שחשבו ומנו שם עירות ומקומות בתחומי עו"ב — מונים גם חשבון ויבוק נחל זרד ויגר שהדותא, שהן כנודע בעבה"י, כמו"כ (בפ"ט ב') מנו שם בירושלמי מעבה"י „הרי מכוור" ו„גדור" וכיוצא בהן ובשפלה „חשבון" וערי' „דיבון" וכו' ובעמק „בית הרים" ו„בית נמרה" כו' ויתר ממלכות סיחון וכו', וכן בתוספתא דשביעית (פ"ד ה') מנו ממקומות הרבים שבעבה"י (שם מנו גם עמון ומואב ויש שכתבו „עמון ומואב ל"ג" ויש שבארו חלק עמון ומואב שטהר בסיחון), גם בספרי (סוף עקב) מנו מקצת מעירות שבעבה"י.

מכל הלין אנו רואים מפורש שגם עבה"י מכבוש ומתחומי עו"ב. ובנוגע לבתי ערי חומה תלמוד ערוך הוא בסוף ערכין (ל"ב:) שמנו עירות מעבה"י, ואמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי וכי אלו בלבד הין והלא ששים עיר כל חבל ארגוב כו' אלא שמצאו אלו ומנאום וכו'.

ועמדתי משתאה א"כ מדוע הורידו רבותינו זלל"ה מקדושת עבה"י, ואפילו להרמב"ם (שם שמיטה פ"ד כ"ח) שלדידי' כן כבשו שם עו"ב (כמ"ש אליבי' הכ"מ) — קדושת עבה"י פחותה מאר"י ששם הוא רק מדרבנן, וכ"ש שתמהנו להראב"ד האומר שלא החזיקוהו עו"ב ומה נענה לכל הני המימרות בתלמודין הנ"ל המונים המקומות שכבשו עולי בבל, ומה כאן גם מקום לפלפולו של המל"מ (שם כ"ו) אם כבשו משם עו"ב או לא. ולראשונה עלתה בדעתי לומר אפשר משום שעבה"י איננו בתחומי עולי מצרים הכתובים בתורה (פ' מסעי) ובנביאים (יהושע ט"ו) ולא נחשב לתחומי עו"מ, אבל שתי תשובות לדבר זה: חדא, הלא מפורש דרשו בספרי (שם עקב) שאם כבשו (אחרי כבוש אר"י והיבוס) אפילו מחו"ל הריהו כאר"י לכל המצוות, בפרט מקומות שנמסר על פי ה' לשבטי ישראל, (ושאני סוריא שמלכתחילה

כבשוה קודם כבוש היבוס), שנית, הלא עכ"פ חשבו ומנו חכז"ל עירות ומקומות רבים בעבה"י בתחום עו"ב.

וקצת י"ל גם כאן שהסיבה היא משום שלא נתקיים הישוב בעבה"י. ואולי שלפיכך דקדק הראב"ד לומר „לא החזיקוה עו"ב", ול"א „לא כבשוה", ור"ל שמכיון שלא החזיקו בה לכן לא החשיבו אותה כאר"י לגמרי. תו"ר בתבוה"א פ"א האריך בזה, ומיישב ג"כ עד"ז שבעבה"י הוא גבול התורה בשגם לא החזיקו שם. ולא נתקררה דעתי בזה, דעכ"פ מדחשבו חז"ל עירות ומקומות גם שבעבה"י (וגם שבצפון) משמע שכן נתקיימו שם ישובי ישראל.

ו. הישוב הישראלי [8]:

הנה בצפון להלן מן „כזיב" — ודאי התפשט הישוב הקבועי גם בזמן בית שני, מכ"ש מן תקופת החשמונאים והלאה, ובמשך כמה זמן גם לאחר החרבן. גם בסוריא ובעבה"י היו שם ישובים ישראליים גם בזמן בית שני שהרי חשבו ומנו חז"ל כמה עירות ומקומות בעבה"י ובסוריא בתקופה ההיא (וכמש"ל), וכן מוכח גם מן שמות ההרים של המשואות (במשנה ר"ה כ"ב:) ומהשלוחים שיצאו לסוריא (משנה ר"ה כא:).

אולם בנגב הדרומי, להלן מן באר שבע, לא היו ישובים קבועים, לא בזמן בית שני וכ"ש לאחר החורבן, ואפילו בזמן בית ראשון לא התקיים שם הישוב בהרבה. כן אמנם היו תקופות שבהן הי' הנגב מיושב מישראל, לאחר שכבש דוד המלך את אדום (ש"ב ח' י"ד ודהי"א י"ח י"ג) גם שלמה שלט על עציון גבר ואילת שעל שפת ים סוף בארץ אדום (מ"א ט' כ"ו ודהי"ב ח' י"ז), והמלך עזריהו בנה את אילת מחדש וישיבה ליהודה (מ"ב י"ד כ"ב ודהי"ב כ"ו א'-ב') — אבל מאז לחם רצין מלך ארם וינשל את היהודים מאילת (מ"ב ט"ז ו') נשאר הנגב שוב תחת רשות ארם (אדום), ומאז נשבת הישוב הישראלי מהלאה לבאר שבע, כי על כן מצינו בהרבה כתובים (בשופטים, בש"א, ש"ב, מ"א, דבהי"א ודהי"ב) בכל המקראות שאמרו לציין שהדבר הי' אז נודע בכל תפוצות ישראל — נאמר „מדן עד באר שבע" או „מבאר שבע עד דן", וכן על תקופת חזקי' אמרו חז"ל (סנהדרין צ"ד) "בדקו מדן עד באר שבע".

כל זה מוכיח שמזמן אחז שאז נשל נציב מלך ארם את היהודים מאילת לא הי' עוד ישוב ישראל אלא עד באר שבע. גם בזמן בית שני בתקופת החשמונאים, אם כי כבשו גם הם מארץ אדום לא נתקיים שם הישוב הרבה זמן. גם כל השממון

---

8) משום שידיעה זו נוגעת גם להדיון שבסעיף ח' להלן הוספנו כאן דברים מקוצרים בשאלת הישוב שמלפנים, בזמן קדוש ב"ד.

והציה הנראה במדבר הגדול הזה — מעיד ומגיד שלא הי׳ שם ישוב כאלפיים שנה. וכן כתב גם בתבואת הארץ (דף נ״ט) בזה״ל: אכן יש לדעת שאפילו אם כבשו עו״ב המחוז ההוא (הנגב) אפילו הכי לא הי׳ ישוב דרומית אר״י מארץ אדום כמו שידוע גם מיוסיפון שכמעט כל זמן בית שני לא ישבו דרומה מחברון ובית צור שבדרום, ובזה מתרצים מה שצריכין לומר שם בהבאת גט „בפ״נ ובפ״נ״. ולפענ״ד אע״ג שהפריז על המדה באמרו שלא ישבו מחברון והלאה, דודאי ישבו גם בקרבת עזה ובאר שבע — אבל לא הלאה משם, וזולת התקופה הקצרה שבזמן החשמונאים שהיתה גם אילת תחת רשות ישראל — לא נתקיים שם הישוב וכנז״ל.

ז. ההפרש בין כבוש עו״מ לבין כבוש עו״ב:

א) כל עיקרי ההבדלים שיש בין כבוש עו״ב ועו״מ הוא בנוגע לתקפם של חיובי המצוות התלויות בארץ, התרו״מ והשביעית ועוד (וכאמור במשנה שביעית רפ״ו ובחלה פ״ד ה׳, וראה רמב״ם תרומות פ״א ו׳ ומה שציין הכ״מ שם ה׳).

המקומות שנתקדשו בקדושת עו״ב, חיוב המצוות התלויות בארץ דאורייתא (בזמן הבית, ולקצת פוסקים גם בזמן הזה), והמקומות שנתקדשו רק בקדושת עו״מ (וכמ״ד קדושה ראשונה בטלה), החיוב מדרבנן (ולהפוסקים שבכלל בזה״ז הן דרבנן ה״ה תרי דרבנן).

ונפ״מ לדינא שאין תורמין ומעשרין מזה ע״ז, ואם תרמו מפירות של קדושה עו״מ על פירות של קדושת עו״ב כאילו הפריש מטבל דרבנן על דאורייתא, (ואפילו אם בזה״ז דרבנן הר״ז כהפריש מתרי דרבנן על חד דרבנן שג״כ כהאי דינא וכמ״ש המל״מ תרומות פ״ה סוף הי״ז בשם תשובת מהר״ם) שתרומתן תרומה וצריך להפריש שוב תרו״מ מטבל דאורייתא, ואם תרם מפירות עו״ב על פירות עו״מ כאילו תרם מטבל דאורייתא על טבל דרבנן שבכה״ג ודאי תרומתו תרומה (והפירות דרבנן הותרו לגמרי דהפרשת תרומה משל דאורייתא ודאי מתירן) אלא שהתרומה עצמה בזמן שהיא ראוי׳ להאכל צריך להפריש (על אותה התרומה) תרומה ממקום אחר (דמאי סוף פ״ה ורמב״ם תרומות פ״ה הל׳ י״ד והלאה).

ב) אבל בנוגע למעלות וחשיבות אר״י, (שדברנו עליהם במק״א) אין חלוק ביניהם, גם כל המקומות שכבשו עו״מ ולא כבשום עו״ב יש בהם כל אותה החשיבות וכל אותן המעלות, כמו שבאר הכפו״פ (פ״י) בארוכה, והביא ע״ז כמה ראיות. ושם (בפ״י דף רכ״ז־רכ״ח) אומר: שבכלל אין היום הבדל ולא הפרש ולא חלוק כלל בין מה שכבשו עו״מ לבין מה שכבשו עו״ב, ואין שום דבר שנוהג בזה ואינו נוהג בזה בענין הקדושה והמעלה, מלבד חיובי התרו״מ ודומיהם שאלו מדאורייתא ואלו מדרבנן עכ״ל. וכן מוכיח מלשון בעה״ת שאפילו אם קדושת הארץ בטלה לענין תרו״מ אבל קדושת הארץ ומעלתה לכל גבולותי׳

שבתורה לא בטלה. ולהלן (דף רל"ד) מסכם ואומר: וא"כ כל מה שבתוך גבולי אר"י הנזכרים באלה־מסעי — הכל לכהפ"ח קדוש בקדושת אר"י בכל התועלות המבוקשות ממנה (ורק) לענין חיוב חוקי' יש הפרש כו'. והרמב"ם סנהדרין (פ"ד ו') אומר: אין סומכין בחו"ל כו' וכל אר"י שהחזיקו בה עו"מ ראוי' לסמיכה עכ"ל, וכ' ע"ז הרדב"ז דכל אר"י כו' אע"פ שלא החזיקו בה עו"ב ואע"ג דאינה כאר"י לענין תרו"מ ולקצת דברים לענין מנוי סמוכין — הכל כאר"י וכן לענין הדר באר"י ולענין הנקבר בה ולשאר קדושות אר"י דינם שוה, וכבר האריך בזה בעל ס' כפו"פ עכ"ל הרדב"ז [9]).

ג) ובתשובת אבקת רוכל (סי' י' דף י'.) כ' לענין „בית שאן" שכבשוה עו"מ ולא כבשוה עו"ב כו' והיו נוהגין במעשרות כו' והיתה חומרא דאתי לידי קולא כי הדר שם חשוב שהוא דר באר"י והדבר לא כן עכ"ל. וי"ל ששאני בית שאן וחברותי' שלא קדשון כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, כדאז"ל בכמה דוכתי.

ח. כבוש הנגב:

ועל שאלת הנגב הדרומי נשארתי בפקפוק. זה הנגב שנכבש בזמננו, מבאר שבע עד אילת שע"י מפרץ ים סוף — יש מה להתלבט בו.

א) בנוגע למעלות אר"י כבר בארנו במק"א שיש גם שם כל המעלות המדוברות על אר"י דכל שבתחומי עו"מ יש כל המעלות שבאר"י, ומכיון שכבר הביאנו לעיל (סעי' ב') מקרא דכתיב בתחום עו"מ „מנגב למעלה עקרבים" ותרגם ר' סעדי' גאון שהוא „עקבה" מבואר שכל הנגב מתחום עו"מ וודאי יש שם כל המעלות של אר"י.

ב) ובנוגע לחיוב המצוות התלויות בארץ הנה מדרבנן ודאי חלות גם על כל ארץ הנגב וארץ הנגב הזה ודאי אלים מדין סוריא, ואע"ג שגם סוריא מתחומי עו"מ שבפ' מסעי (ראה לעיל סעי' ג') אין קדושת סוריא דומה לגמרי לקדושת עו"מ מטעם שהביאנו לעיל (סעי' ג') שכבשה דוד קודם שכבש ירושלם — אבל את הנגב כבש אחר כבוש ירושלם.

---

9) ואם כי יש קצת מערערים על דברי הכפו"פ באיזה פרטים כגון המהרי"ט (ח"א מ"ז) בנוגע שהבעל יכוף את אשתו לדור באר"י שלפי"ד המהרי"ט וסיעתו זה בתחום עו"מ — גם הם ברוב המעלות מודים להכפו"פ.

ובתבוה"א שגם הוא כותב (בדף ט"ז) שלענין מעלות אר"י אין חלוק בין אר"י של עו"ב לשל עו"מ — הביא בסוף הספר בחלק „נוספות" (דף תק"ד) קושיא גדולה מירושלמי מו"ק רפ"ג: חד כהן אתי לגבי ר"ח ושאל אם מותר לו לצאת לצור לעשות דבר מצוה ולא הרשה לו, הרי חשבו צור שהיא מתחום עו"מ לחו"ל, ומתרץ שבלשון צור השתמשו כמה פעמים בשם מושאל על עיר בירת מושבי מלכיות בחו"ל והביא דאי' מסתובות קי"א ע"ש.

ג) וכי קא מיבעי׳ לי אם יש בארץ הנגב גם קדושת עו״ב: קודם כל יש לשאל אם בכח הכבוש שבזמננו להחזיר את הקדושה הראשונה (שבטלה בחורבן הבית). הנה בספרי (סוף עקב) אמרו כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם כל מקום שתכבשו (גם) חוץ מן המקומות האלה הרי היא שלכם כו׳ משתכבשו אר״י תהיו רשאים לכבוש חו״ל כו׳ שמצוות נוהגות שם כו׳. לפי״ז הרי לכאורה אין כבוש הנגב גרוע מכבוש חו״ל שהכבוש מחייב המצוות התלויות בארץ. הן אמנם הרמב״ם ריש תרומות אומר: אר״י האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשם מלך ישראל או נביא בדעת רוב ישראל, אלא שאפ״ל שכל זה כתב בכבוש חוץ לארץ ששם צריכין לקדוש חדש, לא כן להחזיר הקדושה מכבוש עולי מצרים שבטלה בזמנה אפשר שיש בכח גם כבוש כזה בלי מלך או נביא להחזיר הקדושה בפרט לפי מה שהביאנו בספר השמיטה (ח״ב פ״ו סעי׳ א) שקדושת הארץ לחיוב המצוות תלוי׳ בישיבת ישראל על האדמה, שי״ל מכיון שהנגב הוחזר לרשות ישראל החזיר הישוב הישראלי את הקדושה גם לחיובי מצוות התלויות בארץ.

איברא שהרדב״ז (שם פ״א ה׳) כתב שקדושת עו״ב היתה קדושת פה (מב״ד הגדול) וזוהי שנתנה בה הקדושה השני׳ שלא בטלה, ולענ״ד כן מסתבר שקדושה שני׳ לא היתה רק בכח הכבוש אלא גם קדושת פה דהא אמרי׳ שהשאירו עירות שלא כבשון כגון בית שאן וחברותי׳ כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית, וודאי קשה לומר שלא כבשון דהלא כבשו כל הסביבה ובכללה נכבשו גם הן אלא ע״כ הפירוש הוא שלא קדשון בפה, וש״מ שגם כבוש הארץ היתה קדושת פה. ולפי״ז אין בכח כבוש זמננו כשהוא לעצמו לקדש קדושה מחדש, אבל אכתי אפ״ל שיש בכח הכבוש להחזיר הקדושה אחרי שכפי מה שאמרנו שקדושת הארץ קשורה בישיבת ישראל אפשר שיש בישיבת ישראל הכח להחזיר הקדושה. ועד כאן לא אמר הרדב״ז אלא בכבוש חדש במקומות שלא נתקדשו מקודם אבל מקומות שכבר נתקדשו כגון זה הנגב ושהוא כבר נכבש גם ע״י החשמונאים (ושם לא חסר גם מלך) ושהי׳ הכבוש מדעת רוב ישראל — תו אפ״ל שכל זמן שלא היו שם בני ישראל לא היתה הקדושה אבל אחרי שנתישבו שם בני ישראל חזרה הקדושה (עפי״ז שהביאנו בספר השמיטה ח״ב פ״ו א׳).

ד) ומכיון שיש ספק על ארץ הנגב אם היא בקדושת עולי בבל — אין להפריש לכתחילה מפירות הנגב על פירות יתר שטחי א״י, ולא להיפך (ואפי׳ אם בזה״ז דרבנן אין תורמין גם מתרי דרבנן על חד דרבנן ולהיפך כמו שהביאנו לעיל בשם המל״מ פ״ה סוף הי״ז). ואם הפריש מפירות עו״מ על פירות עו״ב תרומתו תרומה ויחזור ויתרום מפירות עו״ב (כדלעיל סעי. ז׳), ואם הפריש מפירות עו״ב על פירות עו״מ ודאי הותרו פירות עו״מ (דהא עדיפה הפריש) אלא

שהתרומה בזמן שהיא נאכלת לא תאכל עד שיפריש עלי׳ תרומה מפירות עו״ב, וכמש״ל. ולענ״ד בנדון פירות הנגב, א״צ להפריש ממקום אחר (כמ״ש הרמב״ם פ״ה ט״ז) אלא מפריש גם מיני׳ ובי׳ (ואין כדאי להאריך בזה). ובזה״ז שאכילת תרומה אפשרית רק בעומדת למאכל בהמה של כהן או להדלקה בשביל כהן כשאינה עומדת לכך א״צ להפריש כלל על התרומה.

ה) ויש גם בשטח אר״י המקודשה קדושת עו״ב עירות שלא קדשון עו״ב „כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית״ כדאז״ל בכמה דוכתי (חגיגה ג׳; ועוד) וברמב״ם (תרומות פ״א ה׳ ועוד), ומנויות בירושלמי דמאי (פ״ב א׳ ורמב״ם וכ״מ שם) בית שאן אשקלון קיסרין בית גיברין וכפר צמח. ואילו ידענו את מקומן העתיק במדויק — היינו יכולים להקל שם לגמרי גם בשביעית, אבל אחרי שאין לדעת מקומן העתיק בגבוליהן אין להקל גם שם. והרי לפיכך אנו נוהגים להפריש גם במקומות הללו תרו״מ מאין הבדל בין מקומות הללו לשאר שטחי אר״י.

פרק כ׳.

תקיעת שופר בשבת ובירושלם

אנן נקטי׳ ונהגינן לא לתקוע בר״ה שחל בשבת בכל מקום שהוא אפילו בירושלם. והיות שמתקופה לתקופה נמצאו איזה רבנים, ביחוד בירושלם, השואפים לעשות כמעשה רבנו הגדול הרי״ף אשר הורה ועשה מעשה לתקוע (בב״ד קבוע) בשבת, ובשנת התרמ״א עורר רב גדול אחד בירושלם תעמולה גדולה לתקוע בר״ה (התרמ״ב) שחל בשבת (כמדובר ע״ז להלן סעיף ד׳ ו׳) — אמרתי לבאר את העין בעז״ה מכל צדדיו.

א שלוש השיטות שיש בזה:

במשנה דר״ה (כ״ט ;) יו״ט של ר״ה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, משחרב ביהמ״ק התקין ריב״ז שיהא תוקעין בכ״מ שיש בו ב״ד כו׳ אמר ר״א כו׳ א״ל כו׳. ואמרו בגמ׳ איכא בינייהו (בין ת״ק לתנא דא״ל) בי דינא דאקראי, ופירש״י לתנא בתראי דוקא ב״ד קבוע דומיא דיבנה, ולת״ק אפי׳ ב״ד לא קבוע, (ואיכא דמפרשי להפך שלת״ק ב״ד קבוע ותנא בתרא לאטפויי אתי אפי׳ בי דינא דאקראי, עי׳ רבנו חננאל וברשב״א ועוד).

ושלש שיטות לדבר: השיטה הראשונה, היא כנודע דעת הרי״ף, שלהלכה תוקעין בפני ב״ד של שלושה אפילו בלתי סמוכין, וכמש״ש הר״ן שלדעתו: להת״ק בכל ב״ד סתם, לר״א דוקא בב״ד הגדול של בית הועד שקדש החודש, ולתנא דא״ל בפני ב״ד של כ״ג סנהדרי קטנה, וקי״ל כת״ק הלכך בב״ד של ג׳ נמי תוקעין, אלא שעכ״פ בעי „ב״ד קבוע״ מדהביא בהלכותיו הא דאמר ר״ה בפני ובזמן ב״ד, וזה אינו אלא בב״ד קבוע שיש לו מקום וזמן קבוע. ורבנו הגדול הרי״ף עשה כך למעשה והיו תוקעין בראש השנה שחל בשבת בבית דינו הקבוע (שהי׳ „בית דין מופלג וגדול בדורו״ — לשון הרא״ש), והביאו הר״ן והרמב״ן והרא״ש והח״מ והטור והב״י (תקפ״ח), אלא שכולם סיימו שאפילו תלמידיו אחריו לא עשו כן.

השיטה השני׳: דעת רש״י והרז״ה שבעי׳ דוקא ב״ד של כ״ג. ולפירושם אליבא דר״א דוקא סנהדרי גדולה ולאינך תנאי סנהדרי קטנה של כ״ג. והנפ״מ דלתנא דא״ל דוקא במקום קביעותו ולת״ק אפי׳ שלא במקום קביעותו (עי׳ פירש״י במשנה ד״ה אלא ביבנה, ובראש״ש ובטור).

השיטה השלישית: היא דעת הרמב״ם וסיעתו שלא בעי׳ כ״ג אבל

בעי׳ ב״ד סמוך, הוא אומר בשופר (פ״ב ה״ט) בזה״ל: בזה״ז שחרב בהמ״ק כל מקום שיש ב״ד קבוע ושהי׳ סמוך באר״י תוקעין בו בשבת ואין תוקעין אלא בב״ד שקדשו החדש כו׳ ואין תוקעין אלא בב״ד גדול, וכבר באר הכ״מ שמה שהוסיף „ב״ד גדול״ אינו ר״ל סנהדרין אלא ב״ד החשוב, היינו ב״ד הקבוע וסמוך ושקדש החדש. אח״כ מוסיף הרמב״ם בהלכה י׳: בזה״ז שאנו עושין ב׳ ימים בגלות כדרך שתוקעין בראשון תוקעין בשני ואם חל יום א׳ בשבת ולא הי׳ במקום ב״ד הראוים לתקוע תוקעין בשני בלבד עכ״ל. וכ׳ הכ״מ ב׳ באורים לדבריו אחרונים אלה: באור א׳ שכאן מדבר בזה״ז כשאין עוד קדוש עפ״י ראי׳, והא דאמר הרמב״ם לעיל „שאין תוקעין אלא בב״ד שקדשו החדש״ זהו בזמן שקדשו עפ״י ראי׳ ולא ידעו בכל שאר המקומות אם נתקדש החדש בזמנו, ולכן לא יכלו לתקוע אבל אחרי שנתקן סדר העיבור שלנו והקביעות ידועה לכל — יכולים לתקוע בכל ב״ד קבוע וסמוך. באור ב׳ סיים הכ״מ: שיותר נוח לומר שרבנו כתב הדין (הזה) לזמן שהיו מקדשין עפ״י הראי׳, ור״ל ולא הי׳ במקום ב״ד הראוין לתקוע היינו הב״ד שקדשו החדש, ולפי ביאור שני זה נמצא שהרמב״ם תרתי בעי שיהי׳ סמוך ושיקדש החדש.

ואני בעניי, אעפ״י שאינני כדאי, דעתי נוטה להכריע כתירוצו הראשון שהוא המוכרח. דהנה בכלל מופלאים דברי הרמב״ם כאן „בזמן הזה שאנו עושין ב׳ ימים בגלות״, מה זה דוקא בזה״ז ובגלות הלא גם מלפנים בזמן הבית ואפי׳ באר״י היו עושין ב׳ ימים ר״ה? (גם שאר יו״ט שנהגו רק בחו״ל נהגו כך לא רק בזה״ז אלא גם מלפנים), ובכל אופן עלינו להבין מה קמ״ל כאן הרמב״ם, וע״כ הא קמ״ל (כמ״ש הכ״מ) מהו דתימא כיון דבקיאין בקביעא דירחא הו״א דיום השני הוא רק טפל ולא תקנו שיתקעו גם בו, ומכ״ש שאם לא תקעו ביום א׳ ביום העיקר שלא יתקעו ביום הטפל — קמ״ל שתוקעין גם ביום ב׳ ואפי׳ לא תקעו ביום א׳. ומעתה ה״ק הרמב״ם, אפי׳ בזה״ז שכבר נסדר סדר הקביעות ואנו עושין ב׳ הימים רק משום מנהג אבותינו לא משום ספק מ״מ תוקעין בשני. והא דאמר „בגלות״ ר״ל שעושין בר״ה כמו ביו״ט של גליות משום מנהג אבותינו.

וכ״ז מתבאר ביותר אם נפרש שכאן בה׳ י׳ מדבר מזמן הזה שאין עוד קדוש עפ״י ראי׳, דבזמן שקדשו עפ״י הראי׳ והי׳ בגולה ב׳ יו״ט משום ספק — לא הי׳ שונה ר״ה בגולה מאר״י שגם שם החזיקוהו מספק ול״צ להשמיענו שתוקעין גם בשני (אפי׳ לפי שיטתנו אנו בפ׳ הקודם שגם אז הי׳ הספק רק מדרבנן, מכ״ש לפמ״ש האחרונים שאז הי׳ הספק דאורייתא כנראה לכאורה מלשון הרמב״ם בקה״ח פ״ה).

ב. בי״ד סמוך:

אלא שמ״מ נשארנו מתקשים במ״ש הרמב״ם „ולא הי׳ במקום הראוין לתקוע״ — אם מדבר מזה״ז אי׳ לנו כיום ב״ד סמוך הראוי לתקוע בפניו? ואפי׳ אם אין אנו צריכים היום ב״ד שקדש החדש (כבאור א׳ של הכ״מ) עכ״פ כמ״ש הרמב״ם הלא דרושים סמוכין ומזמן שנתקנה הקביעות הלא אין עוד סמיכה.

הסמיכה לא פסקה אמנם גם בזמן האמוראים, כדמצינו למשל שסמכו לר׳ אלעזר (כתובות קי״ב) ובסנהדרין (י״ד) ר״י הוי מצטער עלי׳ דרב שמן בר אבא למסמכי׳ כו׳, וכן ר׳ חנינא ור׳ הושעיא. שם מסופר שסמכו לרב אמי ור׳ אסי, וגם ר״ז תלמיד ר׳ אסי ותלמיד ר׳ הונא נסמך כמסופר שם שלהי כתובות, גם רבה בר רב הונא (סוף דור שלישי לאמוראים) אמר „אני היום סמכוני״ ופי׳ הערוך שאותו היום סמכוהו. [והא דתמה הרשב״א בב״ק (ל״ו:) במעשה דחנן בישא שכנראה לי׳ לא הי׳ אז סמוכין באר״י י״ל שר״ל שלא שמשו אז בהסמיכה, ומ״מ גם הוא סיים אלא שראיתי להרמב״ם ז״ל כו׳ עי״ש]. וכנראה נמשכה הסמיכה עד סוף ימי אביי ורבא עד לר׳ הלל הנשיא האחרון, שהי׳ הנסמך האחרון. והוא בראותו שבגלל הרדיפות הקשות נדעכה ופסקה הסמיכה וחשש לקלקול המועדות — עמד ותקן את סדר הקביעות וקדש הוא ובית דינו את החדשים והשנים לדורות עפ״י סדר הקביעות (ובחשבון המולד האמצעי עם כללי הקביעות). וכמ״ש הרמב״ן בס׳ המצות (מ״ע קנ״ד) בשלהי דבריו שם: שר׳ הלל הנשיא כו׳ ראה שיתבטלו מפני הפסק הסמיכה כו׳ ועמד ותקן החשבון וקדש ועבר חדשים ושנים עד שיבנה בהמ״ק כו׳. וכ״כ החנוך מ״ע ד׳: וכך קבלנו שר׳ הלל הנשיא ב״ב של ר׳ יהודא הנשיא שהי׳ גדול בדורו ונסמך בארץ ישראל והוא שתקן לנו חשבון העבור וקדש חדשים ועבר שנים עד שיבא אלי׳ וע״ז אנו סומכין היום עכ״ל, גם הרמב״ם אם כי בהרבה חלק עליו הרמב״ן — בעיקר ד״ז כנראה מכוון גם הרמב״ם. ואחרי שמזמן סדר הקביעות אין עוד ב״ד סמוך — כיצד אמר הרמב״ם „אם לא הי׳ (בזמן הזה) במקום ב״ד הראוי לתקוע״ הא אין היום ב״ד הראוי לתקוע?

אכן הדבר מתישב פשוט עפ״י שיטתו הידועה של הרמב״ם שגם בזמננו אפשרות הסמיכה אילו יסכימו כל חכמי אר״י לסמוך את הגדול המיוחד, וכדבריו בפיה״מ לסנהדרין פ״א מ״א: ויראה לי כי כשתהי׳ הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש ובלבד שיהא זה באר״י כמו שזכרנו הנה האיש ההוא יהי׳ סמוך ויסמוך הוא אח״כ מי שירצה שאם לא תאמר כן א״א שתמצא ב״ד הגדול כו׳ והקב״ה יעד שישובו כמ״ש ואשיבה שופטיך כו׳ עכ״ל. וכ״כ בהלכותיו בסנהדרין פ״ד הי״א: נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבא״י למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכין כו׳ א״כ למה

היו החכמים מצטערין על הסמיכה לפי שישראל מפוזרים וא״א שיסכימו כלם עכ״ל. וכן הזכיר בקצרה בפיה״מ לבכורות פ״ד מ״ב: סמוך באר״י בין שיהי׳ סמוך מפי סמוך או הסכימו בני אר״י למנות אותו ראש כו׳.

הרי לשיטת הרמב״ם אפשרות הסמיכה גם בזה״ז. וע״ז עשה מהר״י בי רב מעשה בצפת בשנת רצ״ח, וסמך עשרה זקנים מגדולי ישראל ביניהם מרן ר׳ יוסף קארא בעל הב״י והשו״ע ושבעה מהם, מנוים בסה״ד ולפי האגרות הנדפסות נאספו תחילה בצפת עשרים וחמשה גדולי אר״י וסמכו לראשונה את מוהר״י בי רב והוא סמך את הב״י ושלשה רבנים עוד בתוכם מוהרי״ט, ואח״כ סמך הב״י את רב אלשיך, והרב אלשיך את מוהר״ח וויטאל. ולא נתקיים המשך הסמיכה עוד בגלל המחלוקת הידועה מאת מצדדי שיטת מהרלב״ח (וראה גם הרדב״ז על הרמב״ם סנהדרין פ״ד), והדברים ידועים מקונטרס הויכוח שנדפס בסוף תשובת מהרלב״ח ובאחרונים עוד.

וידובר בזה בארוכה בעזה״י להלן ח״ד פט״ז.

ולפי דבר מהר״י בי רב מזה לקוח כח קביעות רבי הלל הנשיא שעי״ז שמסכימים באר״י כל שנה להקביעות הר״ז הסכמת כל חכמי אר״י שיש בזו מכח הסמיכות, ואלולא כן אין חלות קידוש וקביעות לדורות, ושזו כוונת הרמב״ם בסה״מ קנ״ג „אילו בני אר״י״ כו׳. והא דסיים הרמב״ם (שם פ״ד) „והדבר צריך הכרע״ והעיר הרלב״ח שמלשון זה נראה שהרמב״ם מספ״ל בד״ז — כבר השיב מהר״י בי רב שדבריו אלה קאים על סוף דבריו „ואם הי׳ שם סמוך מפי סמוך א״צ דעת כולם״ או שקאי על מה שהתחיל בתחילת הלכה זו „שסמוך אחד בצירוף שנים בלתי סמוכים יכולים לסמוך״ וע״ז הוא דסיים שהדבר מפוקפק. ולאות ע״ז דהרי הרמב״ם בפירושו בריש סנהדרין מפורש הביא ספיקו זה „אם צריך שיהיו השלושה סמוכים יש בזה ספק״, אבל בנוגע לעצם חדושו שכל חכמי אר״י יכולים לסמוך גם בזה״ז מוכח מכל לשונו בפירושו ובהלכותיו שאומר זאת בהחלט. וכ״ה ברשב״א ב״ק (ל״ו:) בשם הרמב״ם, וכ״פ הב״י לדינא בחו״מ (רצ״ה) והביא שם דברי הרא״ש בב״מ (פ״ג) שהאידנא אע״ג דלא דנים דיני קנסות אי תפס לא מפקי׳ מיני׳ אי אזמני׳ לדינא באר״י, ואומר ע״ז הב״י משום שיש אפשרות סמיכה גם בזה״ז באר״י אילו יסכימו כל חכמי ישראל באר״י כמו שכתב הרמב״ם. ומהרלב״ח כתב שלשון הרמב״ם בפיה״מ והלכותיו מוכיח שדרוש לזו הסכמת כל חכמי אר״י ותלמידיהון, ואין דבר זה תלוי ב ר ו ב א, כאשר אומר ושונה „הסכמה מכל חכמי אר״י״. וטעמא דמילתא י״ל ממ״ש בפיה״מ בבכורות (פ״ד ב׳) לפי שבני אר״י הם הנקראים קהל והקב״ה קרא אותם „כל הקהל״ ואפילו היו עשרה כו׳ עכ״ל, ומכיון שקהל אר״י נקרא „כל הקהל הישראלי״ הריהם כמו „עדה״ של״ש בה רובא ככולה.

ולפי"ז „אלי' שמנה וקוץ בה". אם בעי' כל חכמי אר"י ותלמידיהון — כמה קושי יש בד"ז. ולענ"ד זהו מה שמסיים הרמב"ם שם: „א"כ למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה לפי שישראל מפוזרים וא"א שיסכימו כולם" וכמעט ברור לענ"ד שאין כוונתו לפי שחכמי ישראל מפוזרים בכל ארצות הגולה, דמה ענין פיזור הגולה לענין זה הרי הרמב"ם אומר שד"ז תלוי אך ורק בחכמי אר"י? ומפורש מוסיף בפיה"מ (בבכורות שם) „שאין משגיחין לזולתם בחו"ל", אע"כ כונתו לפיזור הדעות וזה מ"ש „וא"א שיסכימו כולם" ורמז כאן רבנו הגדול הרמב"ם זלל"ה מהפיזור לצדיקים באר"י — הרע לעולם הישראלי, ופיזור זה בעוכרו של כל דבר הסומך ומסמיך את אומתנו [1]). ולפיכך מכיון שאני רואה את דעתו שבכאן אין הדבר תלוי ברוב אלא בהסכמת כל חכמי אר"י — מסיים שם בפיה"מ בסנהדרין: „וזה יהי' בלי ספק כשיכין הבורא יתב"ש את לבות בנ"א כו' לפני בוא המשיח". וראה להלן שם ח"ד פט"ז מה שמדובר ע"ז בעזה"י.

עם כל זאת, עם כל הקושי של הסמיכה — לא הי' יכול הרמב"ם להשמיט הדין „אם לא הי' במקום ב"ד (סמוך) הראוי לתקוע" אחרי שלפי שיטת הרמב"ם הרי מצדנו אפשרית הסמיכה גם בזמננו לוא רק יאבו חכמי ישראל ותלמידיהון להתאחד ולבוא לידי הסכמה אחת „כשיכין הבורא ית"ש לבותם ותרבה זכותם לתשובתם לה' ית"ש ולתורה ותגדל חכמתם" (לשון הרמב"ם בפיה"מ), וכאשר מסיים עוד „וזה יהי' בלי ספק לפני בוא המשיח".

ג. קדושת ירושלם לענין התקיעות:

ידועה שיטת הרמב"ם שבאמרם (במשנה) „במקדש היו תוקעין" היינו

---

1) וכל יהודי המסתכל בתוצאות פיזור הדעות ופירוד הלבבות שבתוכנו — רואה את עני עמו בשבט עברתו, איך מעשה השטן „נרגן מפריד אלוף" (אלופו של עולם, כמאז"ל) מניח כל המכשולים על דרכי האיחוד והליכוד דוקא וביחוד בין נושאי דגל התורה והדת. „האחוד" הכח הנובע מהאחוד הכללי של היצירה עד לכח העליון עילת כל עילות המאחד את הכל — הוא הכח השליט המקיים את העולם ואת חברת בנ"א. בו באחוד תלויה כל מדינה וצבאה וכל חברה והסתדרות. דב"ז אנו למדים מתורה נביאים וכתובים ומתלמודין וספרינו הקדושים ומהמציאות שאנו רואים על כל צעד ושעל. ולאסוננו עדיין מוסר לא לקחנו. ודוקא האלמנט המקורי לקוי בכח המאחד והוא נתון לסיטרא דשמאלא, כי על כן הוא השליט, והשטן מרקד גם (או ביותר) במטרפולין של שכינת ישראל, לב האומה, תל התלפיות. ובגלל זה הכל מושלים בנו: עמים בישראל, הזול בקודש, וכל המקודש מחברו כו'. „ביי ביי איהו דאחריב לביתא וקליא להיכלא ועדיין מרקד כן" *).

*) האאמו"ר זצ"ל הי' כ"כ בעד אחוד ובפרט של הדתיים עד שבכנס רבנים וראשי ישיבות אמר היות וישנם בעולם שני דברים קשים הרי הוא מקבל על עצמו את הקושי שבשניהם ה"ה הבאת משיח צדקנו ובתנאי ששני יקבל א"ע קודם לאחד את הדתיים. ואז ענה לו הגאון מוהרא"י פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר הרי כב' דורש מאתנו את היותר קשה — נ. א.

בכל ירושלם, שבשם „מקדש" מכונה ירושלם בכללה (כמ"ש בהלכותיו ובפיה"מ כאן ובמע"ש פ"ג ובשקלים פ"א, ועמ"ש להלן פכ"א). וכ"נ בפשטות לשון המשנה שם: „ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה כו'" הרי המשמעות שגם בתחילה מדובר מירושלם (וכ"ה גם בהה"מ ובלח"מ שופר פ"ב), וכ"מ מלשון הסוגיא שם בהחילוק בין ירושלם ליבנה שביבנה היו תוקעין רק בפני ב"ד ובירושלם אף שלא בפני ב"ד וגם בכל הרואה ובכל הסמוך. ולפירש"י צריכין להידחק (כמ"ש תוס') שהתנא דמשנה וכן השקלא־וטריא בגמ' המדברים מירושלם ג"ז מתקנה שנתקנה אחר החורבן שיהיו תוקעין בכל ירושלם ובכל הרואה ובכל הסמוך לה. וד"ז קשה, חדא שהרי תנא ועוד זאת היתה ירושלם כו' ואם זו מהתקנה שאחר החורבן הול"ל ועוד זאת יתירה ירושלם (לא „היתה"), ועוד דרש"י כאילו סותר א"ע שהרי גם הוא מפורש כתב ועוד זאת היתה ירושלם „בבנינה" (ועל סתירה זו העיר גם הלח"מ, ועמ"ש ע"ז הפנ"י. ומ"ש בזה מראה הפנים תמוה לענ"ד וכמ"ש הלאה).

מכ"ז הוכיח הרמב"ם שבכלל מקדש היא ירושלם כולה, וע"ז תני ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה כשהיתה בבנינה.

ונתקשיתי מירושלמי בסוגיין (ר"ה רפ"ד): בהלכה א' אמרו כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה כו' מעתה אף במקדש לא ידחה תני רשב"י והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין — משמע שתוקעין רק במקום שקריבין הקרבנות והוא המקדש לא ירושלם. אכן שם בירושלמי בהלכה ב' אמרו כדעת הרמב"ם, דפריך אמאי לא נאמר כשם שחולקין בירושלם בכל הרואה תהא אף ביבנה כן ומשני ירושלם ד"ת כו', ר"ל בירושלם הלא אמרו לעיל שתוקעין בה ד"ת מדכתיב באחד לחודש והקרבתם. הרי מפורש שבאמרם לעיל והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין — כל ירושלם בכלל, ובאמרם „מקום שהקרבנות קרבין" אין כונתם דוקא למקום הקרבה (ודוקא בעזרה ולא גם בהה"ב) אלא במקום שקריבין ונאכלין הקרבנות שבכלל זה ירושלם, וע"ז אמרו שם ומדבריהם הוסיפו לד"ת שיהא תוקעין גם בכל הרואה וגם בכל הסמוך. הרי מפורש כדעת הרמב"ם. וכ"נ ממ"ש בירושלמי (לעיל מזה) „מעתה אף במקדש לא ידחה תני באחד לחודש וזהו ירושלם. והא דפריך ע"ז „מעתה אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה" ר"ל א"כ יתקעו בכל מקום שידעו אז את הקביעות עפ"י החשבון, וכן בזה"ז יתקעו בכל העולם דהא ידעי' כיום מהקביעות (ולא כמו שפירש שם בפ"מ שהקשו א"כ מאי שנא במקדש דוקא אפילו בירושלם ידחה כו').

ולכאורה אם היו תוקעין בירושלם אף שלא בפני ב"ד וגם בכל הרואה והסמוך א"כ אין התקיעה שם בירושלם בשביל הב"ד אלא שבשביל קדושתה לא

גזרו עלי׳, וכן קצ״נ מהא דתני במקדש היו תוקעין משחרב ביהמ״ק כו׳, משמע שעד שלא חרב הבית היו תוקעין בירושלם בכל הזמנים גם בזמן שהסנהדרין גלתה מירושלם (עוד קודם החורבן וראה ר״ה ל״א ורש״י שם)[2]. וכן ראיתי אומרים שבקשת ריב״ז מאספסינוס „תן לי יבנה וחכמי״ היינו הסנהדרין, והרי תקעו במקדש ובירושלם לא משום הסנהדרין אלא משום הקדושה שלה לא היתה עלי׳ הגזירה. לפי״ז היו צריכין לתקוע בירושלם עוד היום דקדושת ירושלם לא בטלה כמ״ש הרמב״ם בה״ב פ״ו.

איברא שרש״י (ד״ה גזירה) כתב הטעם דבמקדש היו תוקעין משום דאין שבות במקדש, וטעם זה איננו אלא במקדש דוקא לא בירושלם, דבכל מקום שאמרו „אין שבות במקדש״ הוא רק במקדש כדמוכח בהסוגיות דשלהי עירובין ופסחים מ״ז ס״ה, וכ״מ גם ברמב״ם בכ״ד שמדבר מעין שבות במקדש (וראה להלן פכ״א). והטעם לפי שהכהנים שבמקדש זריזין הם. אבל כ״ז כתב רש״י לשיטתו הוא האומר כאן מקדש דוקא ונתן את הטעם דאין שבות במקדש, אבל הרמב״ם האומר ירושלם בכלל מקדש הרי אין הטעם משום אין שבות במקדש (שזהו רק במקדש) אלא שכנראה הר״ז משום קדושת המקדש וירושלם לא גזרו שם גזירה דרבה. והנה גם הרמב״ם (כאן בשופר פ״ב ט) כתב אמנם גם הוא הטעם דזריזין הם, אבל טעם זה כתב בנוגע להתקנה שלאחר החורבן שתקנו שיהיו תוקעין רק ב פ נ י ב״ ד (סמוך) וכדבריו שם; ולמה תוקעין בפני ב״ד לפי שב״ד זריזין הם ולא יבואו התוקעין להעביר את השופר כו׳, אבל בנוגע למקדש וירושלם שתוקעין בה אף שלא בפני ב״ד (כדבריו שם ה״ח) שם ודאי קשה לומר הטעם דב״ד זריזין הם דהא תוקעין אף שלא בפני ב״ד ואף בעיר הרואה והסמוך (וקשה לומר שדברי הרמב״ם בהלכה ט׳ „ב״ד זריזין הם״ קאים גם על דלעיל ה״ח), וכאשר אמרנו לעיל שכן נראה גם מדתני משחרב ביהמ״ק התקין ריב״ז שתוקעין בכל מקום שיש בו ב״ד, משמע שהתקנה לתקוע בפני ב״ד נתקנה אחר החורבן. ושוב חוזרת סברתנו לומר שבנוגע לירושלם אין הטעם משום זריזות אלא משום קדושתה לא גזרו בה הגזירה.

[ורפרף במחי לומר שכשם שאמרו ב״ד זריזין הם ובמקום הב״ד יש יראת הב״ד ולא יבואו גם אחרים לידי מכשול העברת השופר כן גם במקום יראת

---

2) ולשון סדר הדורות (ג״א תשפ״ח) „סנהדרין גלתה מירושלם ליבנה ארבעים שנה קודם החורבן שנת תשפ״ח״ — אינו מדוקדק, דבשבת (ט״ו) אמרו ארבעים שנה קודם החורבן ישבה לה בחנות כו׳. ונראה שבתוך ארבעים השנה שקודם החורבן גלתה תחילה לחנויות שבהה״ב ומשם לעיר ירושלם ומעיר ירושלם ליבנה וכו׳. ועכ״פ גם קודם חורבן הבית היתה הסנהדרין ביבנה כדתני אר״א לא התקין ריב״ז אלא ביבנה, וזו היתה קודם שגלתה לאושא בסעם הא׳ (עי״ש רש״י ר״ה לא: ד״ה יבנה).

המקדש וירושלם נזהרין מלהכשל בעבירה ולכן לא גזרו שם שמא יעבירנו, וגם ענין „אין שבות במקדש" כנראה יסודו מוסד ג"כ בהא שמשום יראת המקדש לא יבואו לעבור על דברי תורה ולכן לא גזרו שם על שבות שהוא משום סייג, וקצת ראי' מהא דאיתיבי' רב ספרא לאביי (עירובין ק"ג.) הי' קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו כו' והא הכא דשבות דמקדש במדינה הוא ולא גזרי' כו', וכדכתב רש"י דקדושת הספר במקדש הוא שהרי קודש הוא, אלמא שמשום הקדושה לא גזרו, ושם בעירובי'ן לעיל (צ"ח.) הא מני ר"ש הוא דס"ל „כל דבר שהוא משום שבות אינו עומד בפני כתבי הקודש". ולפי"ז אף אמנם הרמב"ם ורש"י בשתי שיטות נפרדות הם בנוגע „לירושלם בכלל מקדש" וכמו"כ בטעם שתוקעין במקדש אם משום אין שבות במקדש אבל בעצם היסוד יש להשוות הסברות. וכאן מקום להרחיב את הדבור בנוגע לאין שבות במקדש בכלל ובנוגע לעצם סברא זו בפרט, ואכ"מ].

ותהדר שאלתנו אמאי לא יתקע שופר בציון וירושלם לשיטת הרמב"ם עוד היום — שקדושתה לא בטלה.

ובחתרי למצוא טעם למנהגנו לא לתקוע בשבת עלתה ראשונה על דעתי לומר שגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים ותקעו במקדש ובירושלם היתה זאת ג"כ בשביל ב"ד הגדול שישב שם, דהרמב"ם כותב (שם הל' ח') בזה"ל: כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו ב"ד אבל בזמן שהי' ביהמ"ק קיים והי' ב"ד הגדול בירושלם היו הכל תוקעין בירושלם בשבת כל זמן שב"ד יושב ולא אנשי ירושלם בלבד אלא כל עיר בתוך תחום ירושלם כו'. ומדהזכיר הרמב"ם „והי' ב"ד הגדול בירושלם" משמע שב"ד הגדול הוא שגרם לתקוע בירושלם, או שזה וזה גרם „ב"ד הגדול וגם ירושלם". ולא מצאתי בזה ספוק דא"כ אמאי תוקעין גם שלא בפני ב"ד וגם לא בירושלם בלבד אלא אפילו בכל עיר הסמוכה. כי על כן שבתי ואמרתי ישוב אחר: הנה גזירה דרבה גזירה קדומה היתה ותהי גם בימי התנאים הראשונים ובזמן שביהמ"ק קיים (כמבואר במתני' ובסוגיא) והא דנקראת „גזירה דרבה" משום שרבה אמר טעמה של גזירה זו. והנראה שהחכמים הקדומים גוזרי הגזירה לא רצו לבטל דין התורה לגמרי שלא לתקוע כלל בשבת (וכנזכר בר"ן) והשאירו בראשונה קיום המצוה במקדש וירושלם ולכבודה גם כל עיר אשר בתחומה, ונתקיימה שם המצוה בכל תקופת המקדש וירושלם, ומשחרב המקדש וחרבה גם ירושלם התקין ריב"ז ובית דינו לקיים את המצוה בנוכחות הב"ד הגדול בכל מקום שהוא כדי שלא תיבטל המצוה לגמרי, ונתקיימה מצות תקיעה בשבת עד הלל הנשיא האחרון שאז נתבטלה הסמיכה ונתבטלה התקיעה בשבת (כל זה להרמב"ם וסייעתו שדוקא ב"ד סמוך בעי'). ולפי דברינו שבזמן המקדש תקעו בירושלם והסמוך לא דוקא בשביל

הב"ד, לפי זה אפילו באותן ארבעים שנה קודם החורבן אם כי (ב"ד הגדול) הסנהדרין לא היו בירושלם קיימו מצות התקיעה בירושלם והסמוך לה וכדתני משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד.

ומעתה מכיון שהחכמים הדרו שתתקיים מצות התורה באיזה מקום שהוא — נמצא שמזמן תקנת ריב"ז ואילך לא תקעו עוד בירושלם. וניחא מאד הלשון „ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה כו'" הרי אמרו „שהיתה" ירושלם יתירה, ז"א לא עכשיו מזמן תקנת ריב"ז ובית דינו.

ולבי הי' נוקף קצת מחדושי זה ושמחתי למצוא עיקר ד"ז בטו"א בסוגיין שגם הוא אומר כן שתחילה היתה התקנה לקיים מצות תקיעת השופר בירושלם משום קדושתה וחשיבותה אבל אח"כ כשתקנו לתקוע בפני ב"ד כדי שלא תיבטל מצות שופר לגמרי שוב אין חלוק בין ירושלם למקום אחר (הוא כתב כן אפילו לשיטת רש"י ותוס' וכשאני לעצמי נתקשיתי לקיים חדוש זה גם עפ"י דעת רש"י).

ואחרי שלדעת הרמב"ם בעי' דוקא בפני ב"ד סמוך ואין סמיכה בזמן הזה, אם כי לפי דעתו אפשרית היא אבל במציאות איננה — לכן נתבטלה התקיעה בשבת, בכל מקום שהוא.

ד. התסיסה בשנת תרמ"א:

ואחד מרבני ירושלם החשובים הרב הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל (מחבר ספר „לב עברי", תלמיד הכתב־סופר, וחתן הגאון רבי הלל קלמייער) שאף מכמה שנים לעשות כמעשה הרי"ף ולתקוע בשבת בירושלם. ויהי בשנת תרמ"א הוציא ע"ז קונטרס מיוחד, בו ביאר כל טענותיו ונימוקיו לקיים התקיעה בשבת, ועשה תעמולה גדולה בין רבנים ות"ח עד שנצטרפו אליו כמה רבנים וחכמים בירושלם, והתעתדו לתקיעת השופר בר"ה תרמ"ב שחל להיות בשבת. ובדעתו הי' להכניף כ"ג רבנים שיהיו נוכחים בשעת התקיעה (דוגמת סנהדרי קטנה שיהא נקרא „ב"ד חשוב") וכמעט שהשיג מטרתו. אולם בהגיע ערב ר"ה נשמטו רובם והתחמקו כי פחדו לעשות מעשה כזה נגד רוב רבותינו הפוסקים ונגד מנהג ישראל, ונשארו עמו רק יחידים והשמיע קול שופר באופן ובמקום צנוע. ומאז לא בצע שוב את תקיעת השופר בשבת, בראותו שהצבור אינו נוהר אחריו.

ושמעתי מהרב ר' אלי' מרדכי אייזנשטיין (נ"י) [ז"ל] סופר ונאמן מרא דאתרא מו"ר חו"ז הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל, שהוא הגרש"ס אמר בשנה ההיא: כי אף אמנם ודאי אינו מורה להלכה לתקוע ומי אשר ישאל את פיו יאמר לו לא לעשות כן, אבל עם זה גם לא יערער ולא ימניע את אלה שילכו (בלי

שאלת פיו) לשמוע התקיעות. ומצטער אני שלא דברתי עא"ז עם מו"ר בהיותו בחיים אבל נאמן עלי העד הזה שכן אמר מו"ר הגרש"ס שגם לא יתנגד.

ובקיץ תרס"ד כשהבאתי את לוח דיני ומנהגי אר"י לשנת תרס"ה אל הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ־תאומים זצ"ל — נאנח אז ואמר: „חבל שר"ה הבא (התרס"ה) חל בשבת ומי יודע אם אזכה עוד לשמוע קול שופר דאורייתא" (הוא הרגיש א"ע חלש ואמנם שחל"ח ג' אד"ר תרס"ה) והוסיף לאמר אלי בזה"ל: „אילו הי' הרב רבי עקיבא יוסף עושה מעשה בר"ה הבא לתקוע בשבת הייתי הולך ועומד אחורי הכותל לשמוע קול שופר" (בפנים לא הי' נכנס שלא יאמרו שעל פיו היתה ההוראה).

ואני מציע להלן הטענות והנימוקים של אותו הגרע"י והתשובות עליהן.

ה. טענות רב ידוע לתקוע בזמן הזה:

הרב הג"ר עקיבא יוסף זצ"ל שצדד לעשות כמעשה רבנו הגדול הרי"ף בשעתו לתקוע שופר בציון — בנה את יסודותיו בקונטרסו המיוחד אשר את תמציתם אני מוסר כאן:

א) הלכה היא דעשה דאורייתא דוחה איסור מד"ס כמבואר בשבת (קכ"ח: קנ"ד) שאם צעב"ח דאורייתא דחי איסור דרבנן לבטל כלי מהיכנו, וכ"ה בפוסקים.

ב) מכ"ש עשה דרבים שאפי' עשה דרבים דרבנן דוחה עשה דאורייתא (ברכות מ"ז ועוד) ואמאי לא תהא המ"ע של התקיעה דוחה כאן הד"ס.

וא"כ ע"כ הא דגזרו הכא בשביל הגזירה דרבה „שמא יעבירנו ד"א ברה"ר" היתה הגזירה על הפרט ולא על הכלל שתעקר לגמרי מצוה דרבים זו ביום ההוא. וכי על כן אנו רואים שהעמידו בגזירתם שתהא התקיעה באיזה מקום שהוא אם בירושלם או במקום בי"ד.

ג) והא דמצינו שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת זהו במקום שאנו יודעים בברור שכך עשו ועקרו (בשביל התועלת של קיום הד"ת) אך אם יש צד לומר שלא עקרו המצוה לגמרי ודאי עלינו לאחוז את אותו הצד ולא לבטל המצוה לגמרי. דהרי כ' הרדב"ז סי' תקנ"ט וקהלת יעקב (אות ח' סי' ק"ל) שלא עקרו היכי שיש ספק, ועלינו לאחוז גם בנ"ד הצד שלא בטלו המצוה גם בזה"ז.

ד) וראי' גם ממ"ש הר"ן לתרץ הקושיא (שהקשו גם בתוס') מ"ש לולב שאחר החורבן לא ניטל כלל בשבת ומ"ש שופר שתקנו, ותי' שאני לולב שיתקיים בשאר יומי ולא נעקרה המצוה, משא"כ בשופר, ולכן תקנו שיתקעו במקום ידוע שלא תעקר המצוה לגמרי, עוד תי' דשופר שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי. ועד"ז בטו"א שם דלהכי תקעו במקדש

או בירושלם משום שלא רצו לבטל לגמרי תקע"ש שהיא להעלות זכרון ישראל ומה"ט תקנו לתקוע משחרב בהמ"ק בכ"מ שיש בו בי"ד. ובשבת קל"א כך אמרו: מתקיע"ש דר"ה ליכא למגמר שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהם שבשמים, הרי שלא אמרו לבטל המצוה לגמרי. וע"כ לא בעי' בי"ד סמוך.

ה) ומכ"ש לפמ"ש השעה"מ שופר פ"ב דכאן שמפורש כתיב יום תרועה אפי' בשבת א"א לעקרו וידוע מ"ש הט"ז (תקפ"ח וביו"ד קי"ז ועוד) שדבר המפורש בתורה להיתר לא אסרו חכמים, אלא שהוא הדבר ששקדו שלא תעקר התקיעה לגמרי.

ו) ובשביל כך בא הרב ההוא לחדש שגם הרמב"ם אינו חולק על הרי"ף וגם הוא מודה שבכל בי"ד מופלג וקבוע (אף לא סמוך) תוקעין. והא דכ' הרמב"ם בי"ד סמוך הלא כנראה יש כמה סתירות בלשון הרמב"ם וע"כ שהרמב"ם מונה כאן כל המשובח ביותר, (וכאמרם ז"ל כלך לך אצל בי"ד יפה), וה"ק בזמן שבהמ"ק הי' קיים היתה התקיעה במקדש במקום הנבחר יותר, ואח"כ במקום שקדשו החדש לפני הבי"ד הגדול, ואם אין „בי"ד מקדש החדש" אין תוקעין אלא בפני בי"ד הסמוך, ואם גם אין בי"ד סמוך תוקעין בפני סתם בי"ד קבוע ומופלג. וזה שסיים הרמב"ם „שאפי' בזה"ז כו' אם לא הי' במקום הראוי לתקוע" שר"ל לפני סתם בי"ד מופלג של זמננו.

ז) עוד העיר דבכלל ברבים לא חששו שמא יבאו לידי איסור כדתני בשבת (קמ"ז.) „אבל עשרה בני אדם מסתפגין אפי' באלונטית אחת" ולא חיישינן שמא ישכחו ויסחטו כדחיישינן ביחיד, דרבים מדכרי אהדדי.

ומוסיף: גם מה שהיו תוקעין בע"ש שחל ביו"ט (שבת קי"ד וחולין כ"ז) מה"ט שבצבור ל"ח משום „שבות", וכ"ז מורה שלא גזרו כאן אלא להפרט ולא להכלל.

ח) ביחוד בירושלם יש להוסיף עוד: שקדושת ירושלם שהיא כקדושת המקדש לדעת הרמב"ם ונשארה בחזקתה כימי קדם, דמשחרבה ירושלם תקנו להוסיף שגם ביבנה והדומה לה תוקעין, אבל לא נעקרה התקנה מירושלם, דקדושת ירושלם לא בטלה. והביא דברי הטו"א במ"ש ג"כ שירושלם שאני.

ט) עוד נופך גדול מוסיף שהגזרה היתה בזמן שהי' רשות הרבים דאורייתא, והרמב"ם לשיטתו שיש רה"ר מה"ת גם בזה"ז, לפיכך אמר שבעי' בי"ד סמוך, משא"כ לאינך פוסקים שאין היום רה"ר אין מקום לגזרה שמא יעבירנו, בפרט בירושלם שדלתותי' נעולות ואמרו בערובין (ו') שמפני שדלתותי' נעולות בלילה דינה כבכרמלית של"ש בה הגזרה דרבנן.

י) ליתר שאת הציע אותו הרב (כדי לצאת גם דעת שאר הפוסקים כמו

רש"י ורז"ה) להכניף כ"ג רבנים המצוים בירושלם, מקומיים ושבאו ממדינות אחרות, והמה יהוו בי"ד גדול של כ"ג.

יא) ולסעד שלא יהא לבם נוקפם הוא מציע עוד: הא מתריעין אפי' בשבת בשביל צרת הרבים (תענית י"ד, ואו"ח תקע"ו) הגם דמפורש אמרו אבל לא תוקעין וכדפריך בגמ' „ובשופרות בשבת מי שרי" אבל כבר הקשו ע"ז לפמ"ש הר"ן דלא גזרו שמא יעבירנו אלא כשהי' החשש שלא ידעו בקביעא דירחא, ולכן לא גזרו במילה של"ש שם החשש הזה, א"כ בזה"ז לא שייך החשש וכמ"ש מהר"ם שיק סי' רצ"ב. והיות שלתקוע בחצוצרה הוא מה"ת כדכתיב והרעותם בחצוצרות ונושעתם יש לכוון בהתקיעה גם משום מצוה זו.

ובכלל בונה דיק על דברי הר"ן אלה שבזה"ז שבקיאין בקביעא דירחא ליכא הגזרה.

יב) ובפרט לפמ"ש הסמ"ג ה' שופר שהחשש שמא יעבירנו ד"א הוא רק לאחר שיצאו בשופר אבל קודם שיצאו בו לא גזרי' — יש עצה עוד לדעתו, לתקוע בשופר המונח תחת רשות ב"ד ואין שולטין בו אחר התקיעות.

יג) ומחזק עוד את לבות כל הרבנים וקהל שומעי התקיעות: שבכל אופן אפי' להשיטה שהתוקע עובר על הגזרה דרבנן הרי רק התוקע הוא העובר וכל השומעים מקיימים את המצוה דאורייתא מבלי שעברו העברה, ואם אמרי' שכדי לקיים מצוה דרבים עוברים גם על עשה כדמצינו בר"א ששחרר עבדו כדי לקיים מצוה דרבים אף שהיא מצוה דרבנן (ברכות מ"ז וע"ש תוס') קו"ח לעבור על דרבנן כדי לקיים מצוה דרבים של תורה. וידוע מה שאמרו בערובין (ל"ב) ניחא לי' לחבר למעבד איסור קלילא ולא למעבד ע"ה איסור רבה, ומסקנת תוס' (שם בשבת ד') היכי דלא פשע אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך.

ו. התשובות לטענות אותו הרב:

א) תשובה כללית אחת ישנה לעיקרי טענותיו מה שידוע לרבים (ומה שגם אותו הרב מזכירה דרך אגב במרוצת דבריו): שבכלל א"א לדמות גזירות חכמים זל"ז, ואין בכחנו מגזרה אחת לדון דין אחר במקום אחר, כדתני במס' ידים פ"ג מ"ב „אין דנין דברי סופרים מדברי סופרים" לומר למשל כשם שמצינו בכתבי הקדש ששני עושה שני ה"ג בשארי טומאות כן, דמאי דתקנו תקנו ומה דלא תקנו לא תקנו, וכ"כ הה"מ (שבת פ"ו ט') בעניני השבותים; ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים ואין לך בכח להתיר אלא מה שהתירו חכמים דהרי לגבי מילה לא התירו שבות גמור ולגבי לוקח בית באר"י התירו עכ"ל.

ואה"נ אילו לא גזרו חכמים כאן שמא יעבירנו ד"א לא היינו אנחנו דנים בעצמנו לאסור את התקיעה בשביל כך. ואין לנו להביא ממרחק לחמנו ו נ ד ו ן

מתקיעת שופר גופי׳, שהרי התקיעה עצמה אסורה מדרבנן בכל שאר שבתות והרי זה ככל שבות, וכדאז״ל יצאה תקיע״ש ורדית הפת כו׳, ובאר הרא״ם בהוספתיו לסמ״ג בה׳ שופר שאף שג״ז ככל שאר השבותים וגם כמו לא מספקין ולא מטפחין שמא יתקן כלי שיר — מ״מ שפיר אמר רבא בסוגין „מדאורייתא משרי שרי ורבנן הוא דגזרי כדרבה כו׳״ שמשמע שאלולי הגזרה שמא יעבירנו הוי שרי אפי׳ מדרבנן, דה״ק כיון דמדאורייתא שרי בכל השבתות ואין זו אלא שבות — הי׳ צריך להיות מותר לגמרי בשבת דר״ה דהמ״ע תדחי את השבות, אלא שגזרה גזרו שמא יעבירנו כו׳ עכתו״ד. הרי מפרש אמרו שאעפ״י שדאורייתא דוחה ד״ס הכא גזרו, משום שהכל חייבין בתקיע״ש ואין הכל בקיאין כו׳, (ולא ימלט שאחד בעולם לא יבא לידי חילול שבת עי״ז).

ואדרבה מתקשה הרא״ם: הלא גם בלא גזרה דרבה ג״כ לא הי׳ לנו לתקוע דהא דאין שבות מבטל עשה זוהי כשמבטלה בידים, אבל היכא שמבטלת בשוא״ת יכולנו לדון גם מעצמנו גם בלא גזרה דרבה, ומתרץ שכגון דא אמרו רק כשעובר על ד״ס לא בעידנא דקא מקיים העשה אבל אם בעידנא דקא מקיים העשה עובר על השבות בכה״ג ל״א שבות דוחה עשה כי על כן היו צריכין לגזרה, הרי ג״ז אומרת שהגזרה באה לבטל כאן העשה בשוא״ת (כדאמרו ביבמות פ״ט:) גם כשאין בכחנו לדון ממק״א.

ובזה עורערו היסודות של טענותיו, ומ״מ גנתח גם עיקרי דבריו לפרטיהם, ולהשיב עליהם בקצור אמרים בעזה״י:

ב) ראשונה העיר דהא אם צעב״ח דאורייתא דוחה איסור מד״ס לבטל כלי מהיכנו. ואין זו תברא כאשר כתב בזה לנכון ס׳ „עפרא דארעא״ שעל ס׳ „ארעא דרבנן״ (מערכת א׳ סי׳ ט׳) שצעב״ח אין זה רק בטול מצוה אלא איסור, ואין דומה איסור לביטול מצוה, וגם הר״ז דומה לקום ועשה לא לשוא״ת עי״ש. ויש להביא דוגמת ראי׳ גם מסוגיא דשבת (קי״ד:) „אין דוחין שבות להתיר״, אבל דוחין שבות כדי לאסור המלאכה.

ג) והא דהביא שמ״ע דרבים אפי׳ עשה דרבנן כמו של תפלה דוחה עשה דאורייתא „לעולם בהם תעבודו״ — כבר דברו בזה רבותינו הראשונים ז״ל, והר״ן בגטין (שם ל״ח:) אומר לפיכך שעשה זו „דלעולם בהם תעבודו״ אינה אלא אסמכתא דרבנן ולא עשה גמורה, והרשב״א ואחרונים עוד אמרו בזה תירוצים שונים או שמיירי בעבד שרבו פקע שעבודו ומעוכב רק גט שחרור (וע״ש תוס׳ גטין ל״ח ד״ה כל) או שבאופן שרבו מקבל תמורת השחרור טובה אחרת אינו עובר והוי כמו מכירה.

ד) ומה שטוען דהא דאמרו יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה״ת דוקא כשאנו יודעין בברור לא כשיש צד ספק כמ״ש הרדב״ז וקהלת יעקב — הגה שם

נאמרו הדברים במכוון אחר, גם במקום שאמרו לעקור דבר מה"ת בשוא"ת ל"א אלא בודאי דדבריהם ולא בשביל ספק דבריהם כגון שיש פלוגתא בגמ', אבל במקום שכבר אמרו לעקור דבר מה"ת בשוא"ת אין בכח אחד מאתנו לאחוז דעה אחת כנגד רוה"פ ולעשות מזה ספק ולומר שבכה"ג ל"ג חכמים, דלפי דעת רוה"פ הרי סו"ס גזרו כאן החכמים.

ה) ומה שמסתמך מהר"ן והטו"א שהחכמים לא רצו שתבטל המצוה לגמרי מאותו היום ולפיכך השאירוה במקומות ידועים — הלא אפי' הר"ן גופו אומר דלא כהרי"ף ואין תוקעין בזה"ז, וכבר ביארנו בעזה"י לעיל (סעי' ג') דמן זמן חרבן ביהמ"ק (וירושלם) שאז תיקן ריב"ז שתתקיים מצות תקיע"ש בפני הב"ד אין עוד הפרש לענין זה בין ירושלם לשאר מקומות, ובאין לנו עוד אותו הבי"ד הראוי לתקוע בפניו — המצוה מתבטלת מאלי' ע"י הגזרה שגזרו שמחוץ לבי"ד לא יתקעו, וכיום שאין לנו סמוכים ואין לנו הבי"ד ממילא א"א לנו לקיים המצוה.

ולא עוד אלא שאפי' בזה"ז שאין תוקעין כלל אין זו ע ק י ר ת המצוה אלא ד ח י ת המצוה מאותה שנה, ותתקיים המצוה בשנים הבאות, והרי הרא"ם (שם בהוספותיו לסמ"ג בשופר) הקשה הא גם ביו"ט איכא איסור לתקוע, משום גזרה שמא יתקן כלי שיר והי' להם לחכמים לבטל את המצוה לגמרי בשוא"ת, ופשוט אמר ע"ז הפר"ח (תקפ"ח) דהקושיא מעיקרא ליתא דלא מצינו שבי"ד יבטלו מצוה לגמרי שלא יתקעו לעולם, והשעה"מ שם בשופר פ"ב הביא לזה סמוכין מתוס' יבמות (כ': ד"ה א"כ), אבל הגזרה דרבה לא בטלה את המצוה לגמרי אלא מאותו יום שחל בשבת.

ו) ומה שהביא מדברי השעה"מ שכאן מפורש אמרו יום תרועה אפי' בשבת — זאת לא אמרו (בשבת קל"א:) אלא רק א ל י ב א ד ר " א שס"ל מכשירי מצוה דוחין שבת והוא דריש ביום אפי' בשבת בכל הני דברים האסורים שם אבל חכמים לא ס"ל הכי, וגם השעה"מ הביא זאת (בתור הערה על הט"ז) שא"כ א ל י ב א ד ר " א אתיא לכאורה מתני' דרפ"ד דר"ה לא אליבי', ופשוט.

ז) וחדושו שחדש שגם הרמב"ם דעתו כהרי"ף שאם אין בי"ד סמוך תוקעין לפני כל בי"ד שהוא — לא נשמע להרב הזה נגד כל רבותינו הפוסקים שהבינו דברי רבנו הגדול הרמב"ם זלה"ה שבי"ד סמוך דוקא, וכל דברי הרמב"ם מתבארים שמחליט שאין תוקעין אלא בפני בי"ד סמוך, ואפי' דבריו האחרונים שם „אם לא הי' במקום בי"ד הראוי לתקוע" מובנים ככה, דאל"כ האם חסרי בי"ד אנו בכל אתר ואתר?

ח) וטענתו שברבים ל"ח „דרבים מדכרי אהדדי" והראי' מאלונטית בשבת קמ"ז — מלבד מה שלפי מסקנת הגמ' שם אין חילוק בין רבים ליחיד, אף גם הלא א"כ עליו להתקשות שוב בעיקר התקנה למה גזרוה, והרי סו"ס גזרו כאן

על הרבים שלא לתקוע, ובארו הטעם שהכל (כלומר כל היחידים) חייבים בתקיע״ש ואין הכל בקיאין בתקיע״ש כו׳ (וכאמור שלא ימלט שאין אחד מישראל לא יכשל בחילול שבת).

ומהתקיעות שהיו תוקעין בע״ש שחל ביו״ט, והוכיח גם מזה שאין שבות לצבור — ג׳ תשובות לדבר: התם לא הכל חייבין בתקיעה זו ואין דומה לנ״ד שהכל חייבין בה, ועוד אין דומה יו״ט לשבת שהיא איסור סקילה, ועוד שבתקיעה דע״ש דוחין שבות כדי לאסור מלאכה ולא כדי לזכות, וכדאמרו שם לעיל „אין דוחין שבות להתיר״ כ״א לאסור.

ט) והיתרון שנותן לירושלם לתקוע בה ביחוד, דבה היו תוקעין בשביל קדושתה וכמש״כ הטו״א וקדושת ירושלם לא בטלה בזה״ז — בהערה זו הערנו גם אנחנו לעיל (סעי׳ ג׳) אבל כבר בארנו בעזה״י שמוכרח הדבר (ביחוד לשיטת הרמב״ם) שרק קודם החורבן היתה התקנה להשאיר תקיע״ש במקדש וירושלם, אולם אחר חורבן ביהמ״ק נסבה התקנה לבי״ד ומאז אין תוקעין אלא בבי״ד ולא גם בירושלם בלא בי״ד (סמוך), והלא כן מצאתי מפורש גם בטו״א (שהוא מסתמך עליו) שאחר החורבן נתקשרה התקנה רק לבי״ד.

י) ולתשומת לב ראוי׳ היא הערתו אשר העיר שלפי השקפתו תלוי ד״ז בפלוגתא דרבוותא המובאה באו״ח שמ״ה סעי׳ ז׳, לדעה א׳ איזהו רה״ר כל שרחובותי׳ רחבות ט״ז אמה ואין לעיר חומה, ולדעה שני׳ בעי׳ ששים רבוא עוברין בו, ולדעה שני׳ זו אין היום רה״ר, ואומר ע״ז הרב הגז׳ עוד שהרמב״ם וסיעתו לשיטתם שיש היום רה״ר ויש טעם לגזירה זו גם היום, אבל לאינך פוסקים אין היום רה״ר ואין חשש שמא יעבירנו ד׳ אמות ברה״ר ומהיכי תיתי תהי׳ היום גזירה זו?

ולדעתי אפילו להני פוסקים שאין היום רה״ר — תהדר לפי דבריו שוב הקושיא על עיקר הגזרה והתקנה שתקנו אחר חורבן בהמ״ק, לתקוע רק בפני בי״ד האם אז הי׳ מצוי רה״ר של תורה (של ששים רבוא עוברים בו בכל יום) יותר מהיום? וע״כ לאותם הפוסקים עלינו לומר מכיון שהיתה הגזרה על כל העולם ועל כל הזמנים וא״א שלא יהא בכל העולם רה״ר של תורה — לא חלקו עוד בין רה״ר של תורה לבין רה״ר של דרבנן, והלא אפי׳ בעיר מוקפת חומה שיש לה דין רה״י (עי׳ רמב״ם רפי״ד דשבת) ובכל המקומות שיש להם דין כרמלית ג״כ היתה התקנה, דהתקנה היתה מלפנים רק במקדש ואחר חורבן רק לפני הבי״ד ולא אשתמיט לומר שתוקעין בכל ערי מוקפות וכרמליות מבלי הבי״ד, דכיון שהכל חייבין — החשש הוא שילך אצל בקי ויוציא מהרה״י ומהכרמלית לרה״ר. תדע שהרי רש״י והרא״ש שכאן ס״ל בי״ד של כ״ג והם ס״ל שאין היום רה״ר מצוי.

ומעתה סולקה גם הערתו בנוגע לירושלם שיש לה דין כרמלית כדאמרו בערובין דף ו׳, שדלתותי׳ נעולות בלילה ובה אין הגזירה — מאותו הטעם שאמרנו שלא מצינו חילוק בין עיר לעיר בין כרמלית לרה״י. ותמיהני מאד שגם אחד מגדולי ישראל בעל מראה הפנים על הירושלמי רפ״ד דר״ה אומר ליישב פירוש רש״י המפרש „היתה ירושלם בבנינה״ (שזו היא כסתירה לדבריו האומר במקדש דוקא לא בירושלם) — שרש״י ה״ק כשהיתה ירושלם בבנינה וטרם נפרצו פרצות החומה והי׳ דלתותי׳ נעולות ותהי׳ כרמלית שאין לה הגזרה, ובמחכ״ת של רבנו בעל מאה״פ ישוב זה אינו הולם, וכמ״ש.

יא) והויתור שמוסיף אותו הרב לוותר, כדי לצאת גם דעת הפוסקים שבעי׳ ב״ד של כ״ג שיש אפשרות להכניף בירושלם כ״ג רבנים מהמצוים בה — הנה באין לנו סמוכין לא מעלה ולא מוריד אם הבי״ד הוא של שלשה או של עשרים ושלשה, המעלה של בי״ד כ״ג אינה אלא בסמוכין, דגם סנהדרי קטנה דרושים שיהיו כלם סמוכים כמ״ש הרמב״ם סנהדרין רפ״ד (ועמ״ש בלח״מ ובהגהות התוי״ט) בר מן דין אין כהיום כ״ג שיהי׳ בהם המעלות של סנהדרין האמורות ברמב״ם שם רפ״ב.

יב) ועצתו לכוון בהתקיעה גם להתריע על צרות ישראל — אין זו עצה כדאמרו בתענית י״ד „ובשופרות מי שרי בשבת״, ובשביל הקושיא שהקשו על הגמ׳ מהר״ן שכ׳ שהחשש שמא יעבירנו הוא משום שלא היו בקיאין בקביעות — בשביל קושיא כזו אין לדחות דינא דגמ׳ שבשופרות אסור להתריע בשבת.

ועל עיקר תירוץ הר״ן (בסוכה רפ״ב) שבשופר ולולב גזרו משום שלא היו בקיאין בקביעות הנה מלבד מה שכבר הרבו להקשות ע״ז (ממ״ש הרמב״ן ועוד עי׳ מה שהקשה הפנ״י שם רפ״ד דראש השנה בתוד״ה אבל) עד שקי״ל שגם הר״ן ל״א תי׳ זה אלא לסעד עוד, וכמ״ש זאת גם תוס׳ בתור תי׳ נוסף, והראי׳ דהר״ן עצמו פריך בר״ה רפ״ד מ״ש שופר ממילה, ולתי׳ זה אין זו קושיא וכאשר העיר הכנה״ג תקפ״ח ומובא גם בשעה״מ שם בשופר בר מן דין הלא מוכח בסוגיא שנשארה התקנה לתקוע דוקא בפני בי״ד אף ליודעי החשבון ביחוד מבואר בסוכה מ״ג לענין לולב שאין הפרש בין יודעי הקביעות ללא יודעי הקביעות כמסקנת הסוגיא שם „כיון דאנן לא דחינן אינהו נמי לא דחי״, וכבר כתבנו לעיל פ׳ הקודם דגם בזמן שקדשו עפ״י הראי׳ אפילו הי׳ בקיאין בחשבון החזיקו ב׳ ימים משום זימנין דגזרי כו׳ ולפיכך מחזיקין גם בזה״ז ב׳ ימים משום מנהג אבותינו, וביתר ביאור מצאתי כן ברשב״א בסוכה (מ״ג ד״ה ופריך אינהו דידעי בקביעי) שהקשה כמו״כ השתא שיש בידינו החשבון אמאי לא דחי שבת ותירץ שגם בזמן שקדשו החדש שלחו מתם כו׳ וא״כ גם בזה״ז הכי, והוסיף הרשב״א שם לבאר שהלל ובית דינו שקבעו הקביעות ע״מ כן קבעו שנהי׳ נוהגין המועדות

כמו שנהגו אבותינו ולא נתכוון הלל ובי״ד שיהא לנו המועדות כמצוות התורה אלא כמו שנהגו מקודם ואנו אין לנו אלא כמו שקבעו כו׳, עכת״ד. היוצא מזה שלוא אפי׳ נימא שמלכתחילה היתה מחשש חסרון ידיעת הקביעות — נשארה התקנה אפי׳ לדידן יודעי החשבון וזפו״ב.

יג) ומה שמיעץ עוד תיקון: לתקוע בשופר המונח תמיד ברשות בי״ד, עפמ״ש הסמ״ג שהחשש שמא יעבירנו הוא רק לאחר שיוצאים בו ולא קודם שיוצאים — התחכמות זו לא עדיפא לענ״ד מההצעה הקודמת שעיר שדלתותי׳ נעולות שיתקעו בהן, וכבר אמרנו שהדבר לא ניתן לשיעורין, (ועי׳ רש״י שם בסוכה ריש מ״ד ד״ה לדידהו נמי לא דחי), וגם זה פו״ב.

יד) נשארה רק הערתו החשובה שלוא אפי׳ יהא איסור לתקוע מוטב לאחר לעבור על איסור קל כדי לזכות את הרבים, ובכה״ג אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, כדאמרו בערובין ל״ב ניחא לו לחבר דליעבד אסורא קלילא ולא ליעבד ע״ה איסורא רבא. אולם ג״ז אינה טענה דא״כ תו נפלה גזירה דרבה לגבי שופר בבירא, דבכל פעם עלינו לאמר שאחד יעבור ויתקע, ומאי אהני חכמים בגזירתם, וד״ז לא יתכן משני פנים, חדא שהאחר שגם עליו חלה הגזירה לא ישמע לנו לעבור עבירה ולתקוע, ועוד די״ל שבכלל הגזירה שלא לתקוע בעצמנו היא גם שלא נאמר לאחר שיתקע שעי״ז עלולים להכשל ולהכשיל בחלול שבת.

[והנני להעיר עוד: שכנראה מהירושלמי נשארו בהסברא שמן התורה אין תוקעין בשבת, וכ״נ בתו״כ שהביאו רש״י בחומש עה״פ ביום הכפורים בעשור לחודש תעבירו שופר, וכבר העיר הרמב״ן שם על רש״י דמסקנת הגמ׳ דילן היא דהוא מדרבנן].

ואחרי כל הדברים האלה עלי להביא גם מ״ש רבנו הגדול הרא״ה זלה״ה בס׳ החנוך מצוה ת״ה: ר״ה שחל בשבת אין תוקעין כו׳ וד״ז לא גזרו במקום שיש בי״ד גדול בחכמה, והרמב״ם ז״ל כ׳ שצריך להיות הבי״ד סמוך כו׳, ואני שמעתי שהרב ר׳ יצחק אלפסי ז״ל הי׳ תוקע בישיבתו בשבת, ואתה בני אם תזכה תבחר לך הטוב בעיניך עכ״ל. הרי לא רצה החנוך להכריע בזה.

פרק כ"א.

נטילת לולב בירושלם

א. דעת הרמב"ם שבירושלם כל ז' מה"ת:

א) גם כאן בלולב שתני במשנה בראשונה הי' לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד (ר"ה ל'. סוכה מ"א.) פי' הרמב"ם בפיה"מ שם בסוכה „מדינה היא כל העירות שבאר"י מלבד ירושלם" — כמו שפי' המשנה בשופר „ר"ה בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" שבמקדש תקרא ירושלם כלה ומדינה כל שאר עירות (כאמור לעיל בפרק הקודם סעי' ג'). ואעפ"י שבלולב לא באר דבר זה בהלכותיו סמך א"ע על מה שבאר בשופר, שהה"ג בלולב שמקדש הוא ירושלם. וגם כאן בלולב הנה „הירושלמי מסייע ירושלם", ובפירוש אמרו בירושלמי גם בדין הלולב (סוכה פ"ג הי"א ור"ה פ"ד ה"ג) „ושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים בירושלם".

וילפי' מהקרא דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון כו' ושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים — ודרשו שם בירושלמי בשמחת לולב הכתוב מדבר, ומדפתח ביום ראשון וסיים בשבעת ימים דרשי' במקדש שבעה ובגבולין יום א' (וכ"ה גם בתו"כ).

ב) אמנם כבר אמרנו לעיל פ"ט סעי' ב' שבאור לפני ה' יש לו כמה מושגים, כל סתם באורו כל העולם, וכשבא לציין מקום קדוש יש בזו כמה מדרגות, ותשע מדרגות מן ירושלם עד לפני ולפנים של קה"ק, המקראות הרבות הנאמרות בקרבנות „לפני ה'" המכוון העזרה, ויש שמציין צפון המזבח, או צד אחר, ויש שמציין את המזבח גופי' כגון ויצא אל המזבח אשר לפני ה', ויש שמציין את ההיכל כמו ערך לחם לפני ה', וגם בהיכל יש מדרגות כמו שלחן בצפון ומנורה בדרום (עי' מנחות צ"א וצ"ח וספרא צו), ויש שהוא קה"ק כמו ונתן הקטרת לפני ה', וגם שם יש חלוקים — כמו שפרטנו בפרטות שם (פ"ט ב').

אולם כל דבר למד מענינו, וכאן למדו שמדובר מירושלם כמו המקראות „ונדריכם ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם ואכלתם לפני ה' א' ושמחתם", „מעשרותיכם ותרומת ידכם כו' ושמחתם לפני ה'" „לא תוכל לאכול בשעריך כו' כי אם לפני ה' א' תאכלנו", „ושמחתם לפני ה'" (דברים י"ב), וגם כאן ושמחתם לפני ה' שבעת ימים במקום ששמחים באכילת שלמים ומע"ש, והוא ירושלם.

ומהא דאמרו כאן בסוגין „ומנ"ל דעבדי' זכר למקדש דא"ק ציון היא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה" הרי מביא זכר למקדש מציון — אין

הוכחה שמדובר מציון העיר, דכבר הביאנו לעיל (ח"ב פ"ג ז') שבהרבה מקומות „ציון" שם תואר למקום המקדש.

ב. מקדש וירושלם:

והרמב"ם בפיה"מ כאן בסוכה אומר (על כלל זה שמקדש הוא גם ירושלם ומדינה היא כל שחוץ מירושלם) „וכבר בארנו זה במס' מעשר שני", וכונתו להא דתני שם במע"ש פ"ג ד': פירות בירושלם ומעות במדינה כו' מעות בירושלם ופירות במדינה כו', הרי מכנה התנא בשם מדינה כל מדינת אר"י שחוץ לירושלם, ואמר שם הרמב"ם בפיה"מ „מדינה נקרא כל מדינה ומדינה ממדינת אר"י לבד מירושלם", וכן באר דעתו בשקלים פ"א מ"ג „בט"ו בו שלחנות היו יושבין במדינה בכ"ה ישבו במקדש" וכ' גם שם הר"מ מדינה שם לכל ערי ישראל מלבד ירושלם וכבר בארנו זה במס' מע"ש עכ"ל.

וחזיתי בענין זה תיוהי הרבה: הא בהרבה דוכתי מצינו שמקדש לחוד וירושלם לחוד, וגם מצינו מפורש ששם מדינה כולל כל מה שחוץ לביהמ"ק ובכללה ירושלם. ראשונה אתחיל בהקושיא שהביא הבאה"ט או"ח תקפ"ח מה ששמעו הקושיא מחכמי אר"י: באבות פ"ה עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש כו' וחשב בתוכם ולא הזיק נחש ועקרב בירושלם ול"א אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלם, ופריך ע"ז ביומא (כ"א.) פתח במקדש וסיים בירושלם ומשני איכא תרתי אחרנייתא במקדש. הרי אתה אומר שמקדש אינו ירושלם. ולענ"ד משם אין תברא כלל דהא אמרו בית המקדש וביהמ"ק ודאי הוא הבית הקדוש הבנוי (והא דאמרו „פתח במקדש" ר"ל פתח בבית המקדש), וכלשון זה בכל דוכתי כשמדברים מבנין בית המקדש, ומחורבן בית המקדש, לכשיבנה ביהמ"ק, שומרין ביהמ"ק ועוד (כגון בשבת ל' ור"ה ל' ואבות פ"ה ובמס' מדות ועוד ועוד) — ודאי המכוון בית המקדש לבדו. וכן אמרו בסוכה (נ"א:) מי שלא ראה ירושלם בתפארתה כו' ומי שלא ראה ביהמ"ק בבנינו כו', ובברכות (נ"ד.) והנצח זז ירושלם וההוד זה בית המקדש. ועוד כהנה.

אולם גם כשמדבר בלשון „מקדש" לחוד הנה בכל דוכתי המכוון ביהמ"ק לא ירושלם. והנה בכל המקראות בתורה ונביאים וכתובים שכתוב „מקדש" ודאי כך הוא, לדוגמא: מקדש ה' כוננו ידיך, והוא ביהמ"ק (סנהדרין צ"ב ושלהי אבות), ועשו לי מקדש (שמות כ"ה), ואל המקדש לא תבא (שם כ"ב), מקדש ה' טמא (במדבר י"ט), ולא יחלל את מקדשי (שם כ"א), שומרי משמרת המקדש (שם כ"א), ובנה את מקדש ה' (דהי"א כ"ב), לבנות בית למקדש (שם כ"ח), ויבנו לך בה מקדש (דהי"ב כ'), צא מן המקדש (שם כ"ו), כלי המקדש (נחמי' י'), וביחזקאל

שער המקדש (מ"ד), והרבה עוד. ובדניאל על מקדשך השמם, והרבה מקראות עוד בכ"ד, (מלבד מה שיש כגון וכפר את מקדש הקדש ויקרא ט"ז ואמרו חז"ל שהוא לפני ולפנים, או כגון ומקדשי תיראו שקאי גם על הה"ב וי"פ שקאי גם על בתי כנסיות, ואכ"מ).

ואפילו תאמר לשון מקרא לחוד ולשון משנה לחוד, הלא גם בתלמוד בכ"ד שמדברים ממקדש המכוון ביהמ"ק: בשקלים בפ"ז: י"ג שופרות וי"ג שולחנות וי"ג השתחויות הי' במקדש, ומבואר שם שהשתחויות ושלחנות הי' בביהמ"ק, והה"נ השופרות (ואין זה ענין למ"ש הרמב"ם שהשלחנים החלפנים ישבו בירושלם לא במקדש). אלו הן הממונים שהיו במקדש (שם רפ"ה), אין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש (סוכה נ"ג:) השיר שהלוים הי' אומרים במקדש (סוף תמיד), ובשבועות (ט' וט"ז) אשכחן משכן דאקרי מקדש ומקדש דאקרי משכן, ושם בשבועות רפ"ב „זכור את המקדש", „נעלם ממנו מקדש", „העלם מקדש", ושם (כ"א) מקדש ראשון ומקדש שני. וכהנה וכהנה רבות עוד שנזכר בתלמוד מקדש והוא בית המקדש לא ירושלם.

ואם מעט לך כ"ז אוסיף לך מקשה עוד יותר מסוגיות שבהן מפורש יותר שמקדש לחוד וירושלם לחוד, וששם מדינה כולל ירושלם, כגון: במגילה (כ"ז) „ירושלם לא נתחלקה לשבטים אר"י אני לא שמעתי אלא מקום מקדש", ובעירובין ק"ב נגר הנגרר נועלין בו במקדש אבל לא במדינה, וכן שם כל המשניות. עוד שם בהמשניות „בציר התחתון" „ברטי'" „ביבלת" ו„בגמי'" שבכלן אמרו במקדש אבל לא במדינה, והמכוון דוקא בביהמ"ק ולא בגבולין אפי' ירושלם. ולא עוד אלא שפריך שם (ק"ג.) „איתבי' משלשלין את הפסח בתנור עם חשיכה והא הכא דשבות דמקדש במדינה" והלא צולין את הפסח בירושלם וקורא לה מדינה, ובמנחות (פ"י מ"ז) העומר הי' מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש, ובתמיד (פ"ז מ"ב) במקדש הי' אומרים השם ככתבו ובמדינה בכנויו במדינה כו' במקדש כו', ובבכורות (מ"א.) ואלו שאין שוחטין לא במקדש ולא במדינה כו' במקדש שמא נקבה והוי חולין בעזרה, במדינה שמא זכר והוי שחוטי חוץ. וראה גם שקלים פ"ז (מ"ב וג'): מעות שנמצאו כו' בהר הבית כו' בירושלם כו' בגבולין כו' ובסוטה (ל"ו: ל"ז.) במדינה ג' ברכות ובמקדש ברכה אחת כו', והלאה (מ':) על המקדש ועל ירושלם.

מכל הלין מפורש שמקדש הוא דוקא מקום המקדש לא ירושלם. וראיתי בתוי"ט שקלים (פ"א ג') הביא ממשנה דסוטה (ל"ו:) ושם בתוס' חדשים הקשה מבכורות פ"ו י"ב אילו מומין, ובס' יד אהרן או"ח תקפ"ח שהביא קושיא בשם חכמי אר"י מהא דעשרה נסים הנז"ל על הרמב"ם מהני תרי משניות דמנחות פ"י ותמיד פ"ז, ולא ידעתי למה זה התקשו רק משתי משניות הללו הלא מרבות

כהנה יש להתקשות כן. ולהשלים את התמהון אציין עוד: דבמשנה הקודמת בר"ה (כ"ו:) שופר וכו' וחצוצרות כו' ואמר רבא ע"ז (שם כ"ז) לא אמרו אלא במקדש תנ"ה בד"א במקדש אבל בגבולין כו' לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהה"ב בלבד, אמר רבא כו' דכתיב לפני המלך הי' כו' הרי רבא שמפרש שמשנה זו מדברת רק במקדש — מוסיף בהה"ב בלבד. וא"כ עלינו לדעת מאי אולמי דהנך משניות ששם דוקא מבאר שמקדש הוא ירושלם?

והנראה דאף אמנם מסתבר הדבר שהרמב"ם לשיטתו האומר (בה"ב פ"י) שקדושת מקדש וירושלם אחת היא בבחינה זו שהיא משום שכינה ושכינה לא בטלה, והטעם שכל שלש המחנות ה"ה העזרה וההה"ב וירושלם נתקדשו ע"י בנ"א במלך ונביא ואו"ת כו' אבל אר"י לא מצינו שנתקדשה בקדושת בי"ד (כמש"ל ח"א פ"ב א'), כי על כן יש לכנות גם את ירושלם בשם מקדש — עכ"ז מסתבר הוא שדוקא במקומות מיוחדים אלה, שופר ולולב ושקלים — מוצא הרמב"ם לפרש שבשם מקדש כלולה כל ירושלם המקודשת: בשופר מפורש אמרו כן בירושלמי שהמדובר הוא מירושלם וכן מוכיח לשון המשנה ועוד זאת היתה ירושלם יתרה כו' (וכפמש"ל בפ' הקודם שע"כ מדובר מיתרון ירושלם בזמן הבנין וכמ"ש גם רש"י) וכ"מ בסוגיא שם, והטעם דאחרי שהחיוב על כל יחיד לא חפצו לתקן שיתקעו רק בחלק עיר, ועוד מכיון שהשאירו התקיעה במקום המקודש הרי גם ירושלם מקודשת כמש"ל. ובלולב מפורש ג"כ בירושלמי שבכלל מקדש ירושלם, והטעם דילפי' מדכתיב ושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים ומשמע שהר"ז כבאור לפני ה' הנאמר באכילת מע"ש וקדשים קלים וכמש"ל. ובשקלים קשה לפרש „משישבו השלחנות בבית המקדש" שהוא ביהמ"ק ממש דבעזרה אא"ל דהא אין ישיבה בעזרה, ואפי' בהה"ב לא הי' נכנסים אלא לצורך מצוה כשהי' הצורך דוקא בהה"ב, וישיבת השלחנות לחלופי מטבעות היתה אפשרות בעיר, ובפרט שהוא כמו מסחר, וגם כשישבו בירושלם העיר ישנו הטעם שאמרו „כדי שימהרו להביא בקרוב".

והא דהביא הרמב"ם בפיה"מ ראי' ממשנה דמע"ש מעות בירושלם ופירות במדינה — לא להוכיח בא שבכל דוכתי נקרא מדינה חוץ לירושלם דהא בדוכתי יתירה כולל שם מדינה גם ירושלם, אלא ה"ק שמשם מוכח שיש שם „מדינה" שהוא חוץ לירושלם וששם מקדש כולל שם ירושלם. (ואין ממשנה זו דמע"ש סתירה גם על רש"י והראב"ד, דשם מפורש אמרו מעות בירושלם ופירות במדינה, ופירשו ששם מדינה בענין ההוא הוא חוץ לירושלם, והר"ז דרך משל כמו שמצינו בריש גטין מדינת הים שהיא חו"ל וחוץ מבבל מפני ששם מציין מה שמכנה בשם מדינה).

ג. בזמן הזה:

א) ואחרי שלדעת הרמב"ם כל שבעת הימים הלולב מה"ת, ושכ"ה בירושלמי, ואחרי שזוהי משום דכתיב לפני ה' שבעת ימים — הר"ז משום קדושת ירושלם, ולשיטת הרמב"ם שקדושת מקדש וירושלם לא בטלה — הלא כנראה שגם בזה"ז הוא בירושלם מה"ת כל שבעה.

וכן אמנם מצינו בס' „בכורי יעקב" (רס"י תרנ"ח) שלדעתו ניטל הלולב בירושלם כל שבעת ימי החג מה"ת להרמב"ם. ונ"מ לדינא: א) שספקו להחמיר ככל ספק של תורה, ב) ויכוון לקיים מ"ע של תורה, או ספק של תורה ולא ודאי דרבנן (שלא לעבור על בל תגרע כאמור ברמב"ם ממרים ספ"ב), ג) ופסול כל שבעה „חסר" ועוד מהמומין האמורים באו"ח תרנ"ט, עפמ"ש הריטב"א רפ"ג דסוכה, ד) וכן פסול שאול כל ז', עפמ"ש תוס' סוכה (כ"ט: ד"ה בעי') שדוקא ביום ראשון שהוא דאורייתא פסול, משמע שבמקדש שכל ז' דאורייתא פסול שאול כל ז' עכתו"ד.

ולא דמי למה שכתבנו בפ' הקודם (בשופר) שלכו"ע אין תוקעין בשבת בזה"ז בירושלם, דלא מבעי להפוסקים דהא דבמקדש תוקעין משום סנהדרי גדולה (לא משום קדושת המקדש) שבודאי ל"ש בזה"ז, אלא אפי' לשיטתנו אנו בדעת הרמב"ם (ושכ"ה בטו"א) שבמקדש היו תוקעין משום קדושת המקום — עכ"פ גם לדידן אחר החורבן שהתקינו לתקוע רק בפני בי"ד, ואם אין לנו בי"ד סמוך א"א לתקוע גם בירושלם. אבל בלולב שניטל במקדש שבעה מה"ת משום קדושת המקום, אם דין זה נאמר בכל ירושלם הה"נ כנראה בזה"ז דקדושתה לא בטלה.

ב) אמנם לאו כו"ע מודו בהכי: הטו"א (ר"ה ל' ד"ה בראשונה) אומר שכאן מקדש דוקא, וכנראה דעת רבנו זה שכאן בלולב החליט הרמב"ם בהלכותיו מקדש לבדו ושם בסוף טו"א בקונט' „אמרי ברוך" דובר ג"כ בזה ואומר שמ"ש הר"מ בפירושו בלולב שמדינה היא חוץ לירושלם זהו משום שבירושלם הי' מלפנים ניטל כל שבעה מתקנתא דרבנן. והדוחק בזה מובן בשגם בירושלמי מפורש שהוא מן התורה.

ועוד קצת נרגא שדה בזה הגאון ר' צבי מיכל זצ"ל בס' ציץ הקודש (סי' מ"ז) דאפ"ל לפי המסקנא דסוגיא דמכות (י"ט.) שאתקש מעשר שני לבכור אולי ילפי' מההיקש שבאור לפני ה' אינו אלא כשיש מזבח (להרמב"ם, ולהראב"ד מחיצות). וכן הבין מלשון רש"י שם ד"ה אי קסבר וקמבע"ל מי קרינא בי' השתא בלא חומה לפני ה' וא"כ כנראה שבמסקנא אמנם כן אין זו לפני ה'.

וראשונה נדמה לי סיוע לדבריו מהא דפליגי בירושלמי אית תנא תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר (ושמחתם וגו') ואית תנא תני בשמחת לולב הכתוב

מדבר, ומסיק (לפי הגרסא הנכונה שהגיהו שם) שבשמחת לולב מדבר מדתני התקין ריב"ז — משמע קצת שבבאור לפני ה' לא פליגי, ובאותו „לפני ה'" הנאמר לחד תנא בשמחת שלמים — אומר זה התנא בשמחת לולב ואם בשלמים בעי' מזבח הה"נ בלולב. שבתי וראיתי שפשטות הסוגיא דמכות אומרת אדרבה שמצד באור לפני ה' הר"ז גם בזה"ז אלא שרק ההיקש לבכור הוא שלא לאכול בזה"ז מע"ש, כמו שהעיר לנכון ידידנו הגאון רי"מ חרל"פ (שליט"א) [וצ"ל] בקונטרס אחרון שם שפשטות הסוגיא שם (במכות י"ט) מורה שבאור לפני ה' הוא גם בלא מזבח, ואכילת הבשר והמע"ש אינה נאכלת בשביל ההיקש, ולא שההיקש מבאר את הקרא, וכ"מ גם מהא דפריך שם וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש (ואף שיש קצת להתוכח עוד) וכמו שהבין סוגיא זו בעל בכורי יעקב שם.

ובכן המהדר יהדר בירושלם גם בזה"ז לכוון בכל שבעת הימים ספק מ"ע של תורה.

ג) אולם בנוגע למ"ש האי גאון ישראל בעל בכורי־יעקב שפסול שאול כל ז', בזה יש לפקפק יותר, דהפסול שאול לקוח מן „לכם" והוא כתיב ביום הראשון, וכנראה שאפי' במקדש שהי' מה"ת כל ז' לא נפסל שאול בו כל ז', ומצאתי בשדה חמד (ערך ק"ח כלל ל"ו אות נ"ו) הביא בשם ס' כפי אהרן שמשיג כמו"כ על הבכורי יעקב, ואומר שגם תוס' לא כוונו לכך.

ד) ואפילו בנוגע למ"ש שגם חסר פסול כל ז' בירושלם (ידועה מחלוקת הפוסקים בפסולי מומין בשאר הימים) אף שכן אמנם משמע כהריטב"א, הנה משאר פוסקים משמע דחסר שפסולו מן ולקחתם שתהא לקיחה תמה (עי' בגמ') הוא ג"כ רק ביום הראשון.

ה) ובכל אופן גם המחמירין בירושלם בכ"ז בכל שבעת הימים כהברכי יעקב — כ"ז אינו אלא לפנים מן החומה, היינו בגבולי העיר שנתקדשו (כמבואר לעיל ח"ב), אבל מחוץ לחומה המקודשת ודאי א"צ להחמיר דאם משום לפני ה' אין זה אלא לפנים מן החומה — ולא בסמוך וברואה, ופשוט.

פרק כ"ב.

כתיבת גט בירושלם

א. הנוסח: דיתבא על מי שלח ומי בורות:[1]

א) בירושלם כותבין בגט: במתא ירושלם דיתבא על מי שלח ומי בורות (גט פשוט קכ"ח ל"ז ופאה"ש ב' כ"ה). ונהוג לכתוב כך רק פעם אחת בתחלה אצל הזמן אבל אצל עמדת הבעל כותבין העומד כאן בירושלם הנזכרת.

הגם שכיום „השלח" הוא חוץ לירושלם, ובנהר שהוא חוץ לעבור העיר כ' הרשב"א בתשובה (מובא בב"י א"ע קכ"ח) שלכתחלה אין לכותבו בלתי אם בני העיר מסתפקין ממנו לכל תשמישי העיר, אבל עוד היום אם נמדוד המדידה בהרבוע מכ"ש אם ננכה את מדרון הר העופל — איננו גם עתה חוץ לעבורה של העיר, בפרט שירושלם עיר הקדושה נתקדשה בקדושת העיר עד השלח (כאשר בארנו את קו החומה העתיק בח"ב פ"ט ב'). והגבעה שממעל לו היתה נקראת בזמן הבית „העיר התחתונה" ונחשב המקום עוד היום בכלל העיר „ירושלם" (העתיקה).

ב) וראיתי בס' גט פשוט (סי' קכ"ח ס"ק מ"ג) כותב: וכן המנהג פעיה"ק ירושלם שכותבין דיתבא על מי שלח והוא חוץ לעבור העיר תוך התחום ואין מסתפקין ממנו רק לבית השלחין של ירקות וכותבין אותו לכתחלה, ויראה דטעמא משום דמערת המעין הזה נראה מחומת העיר לצד דרום א"נ אפשר דטעמא שכותבין אותו משום דשורש מעין זה אומרים שהוא בתוך העיר כמ"ש לעיל ס"ק ל"ז עכ"ל, ושם בס"ק ל"ז כתב בדבר מקור המעין ומה שעשה חזקי' בסתמו מוצא מי גיחון העליון ויישרם מערבה לעיר דוד (שע"ז דברנו בעזה"י לעיל ח"ב פ"ד וביותר פי"א)

כשאני לעצמי שלא ניחא לי ישובו של הג"פ הנז' בפרט זה ושאלתי לנפשי אילו הי' חוץ לעבור כיצד כותבין את השלח בזמן שאין בני העיר מסתפקין ממנו, הלא היוצא מהאמור בב"י וברמ"א שם סעי' ד' ובב"ש ס"ק י"ד אפי' נהר כשהוא חוץ לעבורה של העיר אם אין כל תשמישי העיר ממנו אין כותבין אותו (וי"א שבעינן תרתי לטיבותא תוך התחום ומסתפקין, ואפ"ה אין כותבין לכתחלה, ורובם ס"ל שבכה"ג כותב אותו לכתחלה והאריכו הפוסקים ועי' ג"פ ס"ק א) וק"ו במעין

---

1) הפרק הזה התחלתי לכתוב לפני יותר משלושים שנה ועברו עליו (עד היום שנת תשי"ב) ארבע תקופות (ראה להלן סעי' ב'), ולפיכך יש בפרק זה דברים שכבר נשתנו ואינם מצוים כיום. (כיום, תשכ"ט, ב"ה תקופה נוספת — נ. א.).

שאינו חשוב כמו נהר דאילו נהר כשהוא תוך העיר כותבין אותו אפי׳ אם אין מסתפקין ממנו ואילו מעין גם כשהוא תוך העיר אם אין מסתפקין ממנו אין כותבין אותו (כמבואר מלשון מהרי״ק וכ״ה בב״י שם), א״כ ומה בנהר אמרו שבאם הוא חוץ לעבורה אם אין כל תשמישי העיר ממנו אין כותבין אותו — ק״ו במעין.

ולכאורה בכל אופן תקשה לוא אפי׳ יהא השלח תוך העבור אמאי כותבין אותו הא מעינות ובורות אין כותבין אפי׳ אם הם תוך העבור אא״כ מספקין מהן כל תשמישי העיר כמ״ש הב״ש ס״ק י״ד. אכן אי משום הא לא איריא דמסתבר לענ״ד שיש להשלח אותה החשיבות של הנהר היותר מפורסם דהוא היחידי במינו ונזכר בקרא, ואינו דומה לכל סתם מעין. אלא שבכ״ז לא עדיף כנראה מהנהר שאם אין מסתפקין ממנו אין כותבין אותו כשהוא חוץ לעבורה של העיר, ולכן אמרנו שהוא נחשב עוד היום תוך עבור העיר ירושלם כדברינו לעיל.

ואין דעתי נוחה ממ״ש בס׳ גט פשוט (שם ס״ק מ״ג) שאעפ״י שהשלח חוץ לעבור כותבין אותו „משום שמערת המעין נראה מחומת העיר א״נ משום שאומרים שהשורש שלו בתוך העיר״. לענ״ד טעמא „דנראה״ מופרך מכמה צדדים: עד כאן, לא כתב הרשב״א (בתשו׳ והמובאה בב״י שם) אלא בנהר שמסתפקין ממנו, וג״ז רק לענין בדיעבד שלא יהא נקרא שינוי בגט לפסלו שע״ז כתב שאפי׳ הוא חוץ לתחום אם כל תשמישם ממנו לא חשיב שינוי להפסל בדיעבד. ועוד שהדבר מופרך מעיקרו: המציאות היא שאין „מעין השלח״ נראה כלל בתוך העיר, ולא אפי׳ מעל חומת העיר (מה שאפי׳ לוא הי׳ נראה מעל חומת העיר אין זו נקראת „נראה״ כמו שכתבנו בענין מקרא מגילה ושהרשב״א מסתייע מענין מקרא מגילה לכאן), ולא רק המעין אלא אפי׳ מערת המעין אינה נראית גם מחומת העיר. ויש מקומות גבוהים בדרום העיר שמהם אפשר לראות רק את מ ג ד ל ה מ ס ג ד שממעל לבריכת מוצא השלח.

גם טעמו השני של הג״פ „שאומרים״ ששורש המעין בתוך העיר — מלבד שאין ד״ז מוסכם (ראה לעיל ח״ב פי״א). אף גם לוא אפי׳ הי׳ כן לא ראינו ולא שמענו שיכתב מעין רחוק מהעיר אם שרשו נובע ממעמקי העיר.

ובכן הנלענ״ד כתבתי שהוא נקרא תוך עבורה של ירושלם, והוא יש לו חשיבות כנהר ולכן כותבין אותו אף שאין תשמישי העיר ממנו כמו בנהר שתוך עבור העיר.

והחלוק בזה בין נהר למעין ובארות — מובן, דבמעין ובארות החשיבות היא ה ש מ ו ש ש ל ה מ י ם, כי על כן כותבין „דיתבא על מ י מעינות או מ י בארות, ואם אין שמושם מהמים הללו אי אפשר לכתוב דיתבא על מי כו׳. אבל בנהר לא מימיו ושמושם הם הסימן אלא שם הנהר כשהוא לעצמו, ואין כותבין

בו דיתבא על מי הנהר אלא דיתבא על נהר פלוני, ולכן אף שאין מסתפקין ממנו הוא סימן להעיר. והה"נ השלח שחשיבותו הוא לא שמוש מימיו אלא השלח בעצמו מסמן היטב. והא דכותבין כאן דיתבא על „מ י שלח" ולא דיתבא על „השלח" (כמו בנהר) זהו משום שכך ידוע הוא בלשון הקרא (ישעי' ח') „מי השלח", ולשון הקרא הוא המסמן אותו, ועמ"ש הלאה סוף סעי' זה.

ג) ועלה בדמיוני לומר אפשר שהשלח היחיד במינו מסמן עוד יותר מכל נהר ואפי' יהא חוץ לעבור העיר. ונסתפקתי עד"ז בחוף הים שלא מצאתי מפורש מהו אם הים חוץ לעבורה של העיר ובתוך התחום, ומצאתי בג"פ סס"ק מ"ה שמספ"ל ג"כ בים חוץ לעבור העיר אם כותבין דיתבא על כיף ימא ואומר ע"ז: אפילו להפוסקים שבנהר אין קפידא אם הוא חוץ לעבור בלבד שהוא תוך התחום אפשר זוהי משום דמסתפקין ממנו למשרה וכביסה וטחינה משא"כ בים שאין מסתפקין ממנו לתשמישי העיר ודיינו שנאמר שיכתבו על כיף ימא כשהים תוך עבורה, ומ"מ כשנראה הים מן העיר כותבין על כיף ימא אע"ג שהוא חוץ לעבורה אם רק תוך תחומה ע"ש, ועי' לשון הרדב"ז ח"א סי' מ"ד.

אכן בכלל אין החשיבות של השלח רק מצד המעין שבו אלא מצד מימיו, דבכלל תקנו שיהא מסמן את העיר סימני מים, מפני שסימנים אלה כלליים הם לכל ערי התבל, משא"כ שאר סימנים פרטיים, כי על כן לא תקנו לכתוב בירושלם הסימן שלה היותר מובהק כמו „הר הבית ומקום המקדש", אף שבחברון כותבין „דאצל מערת המכפלה" ובשכם כותבין „דיתבא בין תרי טורא רמאי הר גריזים והר עיבל" (ג"פ ס"ק מ"ה ופאה"ש סי' ג') דשם אינו אלא סימן אחד של מים מי מעינות, והוסיפו לה סימן שני פרטיי (וכנראה מלפנים לא דקדקו על שני סימנים עי' יבמות קט"ו: דיתבא בצד קולניא מתא וכ' במלחמות שהוא מקום בנהרדעי וכנראה מלשון הגמ' ואף שנהרדעי הי' לה נהר בשם „נהר מלכא" כמבואר בקדושין ע': ועוד) — אבל עיר שיש לה סימנים מימיים לא תקנו גם סימן פרטיי, והסימן של השלח הוא מ י השלח. א"כ לוא אפי' הסכמנו שבים כותבין „דיתבא על כיף ימא" גם אם הוא חוץ לעבורה (ותוך תחומה) אין השלח בכל חשיבותו דומה בזה לים וכשהוא חוץ לעבורה אין לומר שהעיר יושבת על מ י ה ש ל ח.

ד) בכל אופן שואל אני: מדוע לא נוסיף כיום בירושלם גם „דיתבא על מי מעין" (או מי מעינות) אחרי שהממשלה כבר תקנה את הצנורות מברכת שלמה עד לירושלם וכוננה את ביאת המים במכונות גדולות באופן בסיסי, והעיר ירושלם מסתפקת מהם בחלק גדול.

בשלמא בכל זמן ממשלת טורקיא אע"פ שגם אז הי' הרבה זמנים שבאו מי המעין מהברכות הללו דרך אותן התעלות לירושלם — לא שינו אז את נוסח הגט משני טעמים, חדא ששמוש מי המעין הי' מיעוטא דמיעוטא לגבי מי

הבורות, היו אז רק ברזים אחדים סמוך למקום מקדש, שנית (וזה העיקר) דכבר הביא הב"י בשם הגהת מרדכי סוף גיטין שסימן שאיננו קבוע ועלול להשתנות אין כותבין אותו, וכן הוא בב"ש (קכ"ח ס"ק ט"ז) לענין בארות שלפעמים מתקלקלים אין כותבין אותם, וכן גם צנורות המעין דרך התעול הארוך הזה נתקנו ונחרבו פעמים לעשרות רבות בתקופות שונות (התעול הזה הוא עוד מתקופת הבית הראשון ובכל התקופות השונות שאחר החורבן נתקנו רק לזמנים קצרים ונשברו או נסתמו הצנורות מדי פעם בפעם ע"י המחריבים הערבים כנודע). אבל כיום מאז שהממשלה כוננה את המכונות הענקיות והצנורות באופן קבוע — למה לא יכתבו היום בטופסי גיטין גם „מי מעינות"?

והלא אפי' בעיר שיש בה ג' נהרות צריכין להזכיר את כולן (הגה"מ וכלבו, ב"י ושו"ע שם סעי' ד') ועד כאן לא מספ"ל להאחרונים אלא בסדר הזכרתם אם לפי סדורם בסמיכות העיר או לפי שמושם (ג"פ ופ"ת שם) אבל להזכיר את כולם מודים הכל ולאו דוקא בנהרות כך אלא אף גם במעינות ובארות כנראה מלשון הב"ש שם וכ"כ הבאה"ט בשמו. בפרט לפי פסק הרמ"א (שם ו') כהגהת מרדכי שצריכין לכתוב כל ספוקי העיר אפי' השמוש של המעוט ואפי' מעינות לגבי נהר ואפי' בארות לגבי נהר ומעין, אלא שבזה מפקפקים האחרונים אם רוב ספוק העיר מהנהר או ממעין אם צריכין להזכיר גם בארות ועי' ב"ש ועוד), וק"ו שצריכין להזכיר מעינות לגבי בורות, דמעין הוא יותר חשוב, בשגם כל עיקר הזכרת שם „בורות" לא מפורש שמענו מהפוסקים אלא מכלל שמענו מדין בארות, עי' ג"פ ס"ק מ"ח.

ואין לומר כיון דלא הזכירו מי מעינות עד הזמן הזה הרי הוחזקה ירושלם בסימני „מי שלח ומי בורות" ואין לשנות סימני' שבהם הוחזקה — דכבר כתב הב"י בשם מהרי"ל שאם נוסף נ ה ר ח ד ש לעיר כותבין אותו ולא חיישי' ללעז גיטין הראשונים כיון שהחדוש הנוסף ידוע, וראי' משבת ל"ו „בבל בורסי נ"מ לגיטי נשים" וכ"ה בלבוש ובב"ש ס"ק י"ז והה"נ בנ"ד.

ושמא תאמר הלא מקור המעין הוא רחוק הרבה חוץ לתחום ירושלם, ובנהר שהוא חוץ לתחום ובני העיר מסתפקין ממנו היינו שהולכים לנהר לקחת מימיו ולשמש בהן שם לכביסה והדומה, לדעת הכלבו יש לכתבו ולש"פ (הרשב"א בתשו' והגה"מ ופסקי מהרי"א) אין לכתבו (כמובא בב"י שם) ויש פוסלין את הגט גם בדיעבד (רמ"א שם ד') וכמ"ש הלבוש ועוד דהר"ז כשינה שם העיר (ועי' ג"פ ס"ק מ"ב) — אין זו תשובה, שם ה"ט שא"א לכתוב דיתבא על נהר פלוני אחרי שהעיר איננה יושבת על הנהר דכל שהוא חוץ לתחום איננו נגרר להעיר (שם ב"י) אבל בנד"ד שכותבין מ י מעין (לא מעין פלוני) הרי המים הם בעיר והתושבים מסתפקים מהם ושפיר יתבא על המים האלו, (ועי' ג"פ ס"ק מ"ח).

ה) והנה בכה"ג בנהר שחוץ לתחום העיר ומימיו נמשכים לתוך העיר דרך

צנורות — מביא הג״פ (שם ס״ק נ״ב) שמספ״ל בזה מהר״מ מינץ אם לכתוב אותו, ולדעת הג״פ צריכים גם בכה״ג לכתוב „דיתבא על נהר פלוני״, ומוסיף הג״פ שכן גם במעין אם המשיכו מי המעין דרך צנורות צריכין לכתוב דיתבא על מי מעינות דהכל הולך אחר עיקר ומצא המים עכ״ל (וקצת יש לדמות להמחלוקת המובאה בב״י סד״ה אם הנהר רחוק חוץ לעיר וספוקו הוא בתוך העיר שכתוב בכלבו דאפ״ה צריך לכתבו, ול״נ דאין לכתבו כו׳ עכ״ל). אלא שלפ״ז ק״ק הא הכלבו לשיטתו אם מסתפקין ממנו בני העיר אף שאין מימיו נמשכין לעיר ובני העיר הולכים אל הנהר להשתמש במימיו ג״כ כותבין אותו כמובא שם לעיל בב״י, (וכנראה הג״פ לא הבין כן בב״י). ולענ״ד אין לדמות בענין זה מי מעין למי נהר כפמש״ל: דבנהר הסימן הוא עצמו לא המים ולכן רק אם יתבא על הנהר (או בעבורה) כותבין דיתבא על הנהר, אבל אם מימין נמשכים דרך צנורות לעיר כיצד יכתבו דיתבא על הנהר והוא רחוק ממנה, ואם לכתוב דיתבא על מי נהר פלוני — האם ניכרים המים שהם מי הנהר הפלוני? ואם לכתוב דיתבא על מי נהר סתם בלי שם הנהר — אין זה סימן ולא מצינו בכה״ג. רק במי מעין אנו כותבין דיתבא על מי מעין אבל לא במי נהר, ועי׳ תשו׳ מהרי״ל המובאה בב״י שמוכח שסימן „דיתבא״ לחוד ו„סיפוק״ לחוד, וכך כותבין בטברי׳: „מתא טברי׳ דעל כיף ימא דטברי׳ יתבא ומימי הים הנז׳ מסתפקה״ (פאה״ש פ״ב כ״ו), הרי הם שני סימנים מיוחדים.

ולדידי הנה בנהר לא רק שנשאר ספקו של מהר״ם מינץ אלא שדעתי נוטה שאין מקום לכתוב בכה״ג דיתבא על הנהר, ואין לכתוב גם דיתבא על מי הנהר מהטעם שאמרנו, ואילו במעין מודה לענ״ד גם מהר״ם מינץ שאפי׳ המעין רחוק ומימיו נמשכין לעיר דרך הצנורות שכותבין דיתבא על מי מעין, דבכלל אין משגיחין על המקור של המעין דרובם נמשכים ממקור רחוק מאד אלא משגיחין על המים ואין הפרש אם המעין נמשך באופן ישר וגלוי או בדרך צנורות (וגם בנהר אין משגיחין על המקור של המעין דרובם נמשכים ממקור רחוק מאד אלא משגיחין על

שוב ראיתי בישועות יעקב שם אומר: שאין לכתוב את הנהר הנמצא חוץ לתחום אף שמימיו נמשכין בצנורות לעיר, ויהיב טעמא מפני שהמים הבאים דרך צנורות לא ידוע לכלם איזו מים הם, ולענ״ד זהו אותו הבאור שאמרנו גם אנו בעזה״י שהמים אין להם השם של אותו הנהר, ואם לכתוב סתם מי נהר בלי שם הנהר אין זה סימן, ולכתוב דיתבא על הנהר ודאי אינו דלא כמ״ש הג״פ. וכל זה אינו במעין ששם כותבין מי מעין. (שרבים מהם נובעים במקום רחוק). כן נלענ״ד כמעט ברור.

ו) אמנם בנ״ד בנוגע למי המעין בירושלם תיוהא אחרת קחזינא לכאורה: דמי המעין מתערבים עם מי הגשמים הזורמים מהרי „עיטם״ והרים עוד — אל

הברכות אשר אל תוכן מתקבצים מי עין ערוב ועין עיטם [2]). אולם כנראה אפילו בחדשי טבת־אדר בטלים מי הגשמים ברוב מי המעינות, דהמעינות בימי הגשמים מתגברים גם הם מה גם שבגט כל עיקר קפדי׳ על השם. והמים חללו הבאים ע״י הצנורות נקראים תמיד בשמם „מי מעין״.

ז) וכאשר נתעוררתי לראשונה בשאלה זו אמרתי שכל עיקר אני מעורר בנוגע לכתחלה, שצריכים לדעתי להוסיף כיום בטופסי הגט גם „מי מעין״, אבל

---

2) עין עיטם רצוי מאד לברר מקומו כי לכאורה כולו מקשה אחת.

אמרי׳ בגמ׳ (זבחים נ״ד :) סבור למבנייה (לביהמ״ק) בעין עיטם דמדלי וכו׳, וכן ביומא (ל״א.) עין עיטם גבוה מקרקע העזרה כ״ג אמה. ובירושלמי (יומא פ״ג מ״ח) אמת המים היתה מושכת לו (לביהמ״ק) מעיטם (עי׳ רמב״ם ביהמ״ק פ״ה ט״ו).

וראשית יש להבין הא דאמרו בגמ׳ סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי מפאת גבהו ומפרש״י שהוא הגבוה בכל אר״י וכו׳ וגבוה מן הכל.

והרי ידוע כי ההר הגבוה באר״י כיום הוא הר מירון (ג׳רמאק) בגליל העליון, גבהו 1208 מטר מעל פני הים, שני בגובה הוא הר רמון בנגב דרום מכתש רמון גבהו 1035 מטר, ובצפון חברון וליד חלחול (שם) ישנם כמה הרים בגובה 1020־1010 מטר. ומה אמרו בגמ׳ שעין עיטם הוא הגבוה ורש״י מסביר גבוה מן הכל, ולכן חשבו להקים עליו את בית המקדש.

וזה ברור כי בגבולי הארץ לעולי מצרים היו הר מירון והרי חברון. אודות הר רמון הרי זה תלוי בקביעת מקום מעלה עקרבים. לפי חוקרי זמננו לא הי׳ הר רמון בגבולי הארץ לעולי מצרים ולדעת אאמו״ר זצ״ל כן הי׳ בגבולי הארץ כפי שמביא לעיל (הוספה לפרק י״ט ס״ב) את דעת רבנו סעדי׳ גאון שמעלה עקרבים הוא עקבה. דרך אגב לאלה האומרים מעלה עקרבים הוא השביל נקב א צ׳פה העולה בפיתולים מרובים מערב עין עקרבים בין המכתש הקטן והמכתש הגדול בנגב צפון מדבר צין, הרי לדעתם אדום הוא כל מזרח גבול הארץ מדרום ים המלח עד אילת, וזו כוונת הקרא על יד אדום (עי׳ לעיל שם).

והנה הרי מדובר בגבולות הארץ לא כיום אלא הגבולות לעולי מצרים, עפ״י הקרא, והרי נכללו גם הרי סורי׳ בגולן: תל אבו גדא (מערב קוניטרה) 1204 מטר, מזרח ברכת רם 1210־1198 מ׳, הר־חרמון 2814 מטר. וכן נכללו הרי הלבנון: הר סנין (מזרח בירות) 2628 מטר ויותר מזרחה ג׳בל קלמון 2659 מ׳ ג׳בל ארובה (צפונית טריפוליס) 2257 מ׳, והר קורנת סודה (מזרח טריפוליס) 3086 מטר גובה!

(מזרחית צפונית ים המלח ג׳בל חנזירה 1236 מ׳, לא ברור אם הי׳ בגבולנו הוא כמעט על הגבול, וג׳בל סרב 1440 מ׳ לא הי׳ בגבולנו כי מ־סלע פונה הגבול מערבה).

א״כ איך מוסבר שעין עיטם הוא הגבוה בכל אר״י וגבוה מן הכל.

אף אם נאמר שכוונת הגמ׳ לרום ההרים מקורות עין עיטם ואף אם נאמר שכוונתם להר בין חברון לחלחול שגבהו 1020 מטר שהמים יורדים לואדי ארטס (אבל הרי בעיקרם זורמים ע״י נחל ערוגות לעין גדי) וכן אף אם נאמר שהר רמון לא הי׳ אז בגבולנו אבל הרי הר מירון, הר חרמון והרי הלבנון היו בגבולנו.

וכן יש להבין את דברי רש״י (יהושע ט״ו, וביומא וזבחים שם) שעין עיטם הוא מעין מי נפתוח, והרי מעין מי נפתוח הוא רק כ־700 מטר גובה והוא יותר נמוך מהר המורי׳ הגבוה 744 מטר. ולכן מוכרחים לפרש שכוונתם לראש ההר של מעין מי נפתוח והוא רוממה כיום, מקום מגדל המים שהוא גבוה אמנם 831 מטר (המגדל כשלעצמו גבוה עוד 7 מטר כדי שיעלו המים לבתים הגבוהים, כן גם גובה מאגר המים בהר בית וגן 830 מטר) אבל בכל זאת הרי אינו הגבוה בכל ארץ ישראל.

וכן קשה הא דאמרו בגמ׳ שעין עיטם גבוה כ״ג אמה מקרקע העזרה, איך מגיעים לחשבון כזה.

בדיעבד אין חשש פסול. דהלא כל ענין הזכרת שם הנהר והמעין אינו מעכב כמ"ש הגה"מ והר"ן והרא"ש בתשובותיו והמרדכי כמובא בב"י וכ"ה בשו"ע שם (קמ"ח סעי' ד') והביאו ראי' מההוא גיטא דאשתכח בנהרדעא דהוי כתוב בי' בצד קולניא בלי הזכרת הנהר שהי' שם. ועמ"ש הגה"מ שמה שכותבין את הנהר הוא משום סימן שלא לטעות לעיר אחרת, והר"ן הוסיף: לרווחא דמילתא תקנו לכתוב את הנהרות מפני קצת מקומות ששמותיהם שוים והנהרות מבדילין ובמקומות שאין ידועים אם יש מקומות שוים אם לא נכתב הנהר כשר.

אמנם שיש ללמוד מכאן דאם יש עוד עיר אחרת כשמה מעכב סימן הנהר,

ונראה לענ"ד לפרש את דברי הגמ' ואת ההסבר של רש"י: שבית המקדש הוקם והי' צריך להקימו אך ורק בהר הק' בירושלם, כי ירושלם מסוגל וקבוע מימות עולם לתפקיד נעלה זה (ראה ח"א) ואין כוונתם להר הגבוה בכל אר"י אלא הגבוה בגבול אר"י ששם יש להקים את ביהמ"ק. לכן לדעתי יש לקיים הגירסא ברש"י „והוא הגבול" ולא כתקון הגירסא (ראה גם רש"ש יומא שם) „הגבוה" כי אינו הגבוה בכל אר"י אלא ה ג ב ו ל בכל אר"י פירושו הגבול מכל אר"י להקמת ביהמ"ק. וממשיך רש"י הק' ואומר והוא הגבוה מכל פירוש בסביבה זו הוא הגבוה ושראוי להקים עליו את ביהמ"ק.

וכן נלענ"ד להסביר פירוש רש"י הק' על מקום מעין עין עיטם — מעין מי נפתוח. והאריכאולוגים מזהים את מקום עין עיטם עם עין עטאן, ועיטם הקדומה עם הכפר ארטס 2.5 ק"מ דרום בית לחם ומזרח בריכות שלמה, והוא בואדי ארטס (ואדי א טחונה, ע"ש המים שמטחינים את רחים הקמח).

ואף שלכאורה רש"י מוקשה אבל אחר עיון הרי רש"י הק' צודק בהחלט כי איך נאמר שמעין עין עיטם הוא בואדי ארטס בו בזמן שגבהו רק כ־700 מטר ונמוך מהר המורי' ואפילו אם נאמר שכוונתו לבריכות שלמה בראש הגבעה של הואדי הנ"ל שגובהם 824 מטר האם זה כן הגבוה בכל אר"י? ואם כן מדוע רצו לבחור בו לבנית ביהמ"ק מה יחוסו אם לא גבהו דהרי אינו מהרי ירושלם.

ועוד הרי רש"י מדייק שמעין מי נפתוח הי' ההר הראשון מערבה לגי בן הינום „אחר עליית ההר אשר על פני גי בן הינום אשר לא נכתב ירידה" וזה לא יתכן על עיטם בואדי ארטס או בסביבתו.

גם אין לאמר כי כוונתו על אמת המים של עין עיטם וכפי שהר"י שורץ בספרו תבואת הארץ (לונץ שנ"ה) רוצה להדחק ולפרש את רש"י שכוונתו כאילו לאמת המים מעין עיטם שעובר מערב ירושלם ובמעלה ההר הוא פתוח ולכן נקרא מי נפתוח.

דהרי אמת המים מבריכות שלמה אף שהם מזמן קדום אבל בכל זאת לא לפני שלמה המלך ע"ה והאם יסמן יהושע בספרו גבול בין בנימין ויהודה את אמת המים שנעשה מאות שנים לאחר מכן? (ראה גם הערת הרא"מ לונץ שם).

ולכן מפרש"י שעין עיטם — מעין מי נפתוח וכפי שכתבנו שנלענ"ד כי כוונתו להר של מעין מי נפתוח דהיינו רוממה כיום והוא הוא הגבוה בהר ירושלם בו איזה הקב"ה לישב שם ועל הר זה הי' בדעה לבנות את ביהמ"ק כי הוא הגבוה בגבול אר"י שיש להקים שם את ביהמ"ק. ומאחר וכתיב „ובין כתפיו שכן" הקימוהו על הר קצת יותר נמוך.

יש להוסיף ולהסביר שאני צודק כי הכוונה ברום מעין מי נפתוח כי נקודת רוממה הוא 831 מטר ונקודת העומק של ירושלם הוא בנחל קדרון ליד השלח והוא 660 מטר וההבדל בגובה הוא 171 מטר ומאחר ו„בין כתפיו שכן" יש לפרש בין אמצעו בין שני הכתפים — שכן דהיינו 745 מטר וזה גובה הר המורי' 744 מטר. אמנם בעמק אחר ברכת השלח הוא 620 מטר, אבל זו כבר ירידת נחל קדרון לים המלח (צפון פשחה).

וכן למד מזה הג״פ ס״ק ל״ג, וידוע שבארצות הברית החלו לקרא לכמה עירות קטנות בשמות של ערי ארה״ק, וכנשמע יש גם עירה בשם ירושלם (אלא שמסתבר שיש לירושלם ההיא שם ליוי׳ נוסף לכרך הסמוך לה)[3]. אולם הנה אליבא דר״א אפי׳ אם הוחזקה שוירי אחרת לא קפדי׳ בלתי רק אם נאבד הגט ונמצא אבל בלא נפל לא בעי׳ שום סימן, ואפי׳ אליבא דר״מ לדעת הר״ן רפ״ג דגיטין של״ב מוכיח מתוכו לא איכפת לן בלא נפל, אלא שלדעת תוס׳ (גיטין כ״ד: ד״ה בעדי, וב״מ י״ח: ד״ה חיישי׳) בעי׳ אליבא דר״מ מוכיח מתוכו, ולשיטה זו באם הוחזקה ירושלם אחרת בעי׳ סימני העיר דוקא (ובלא הוחזקה שוירי אחרת כל זמן שלא נפל הגט חשיב גם לדידי׳ מוכיח מתוכו ע״ש תוס׳), ויש פוסקים שבגט צריכים לחשוש לכל הדעות וגם לדעת ר״מ עפ״י שיטת תוס׳, אבל אפי׳ לשיטה זו אם לא הוחזקו גם שני יוסף בן שמעון אין לפסול בדיעבד, עי׳ א״ע קל״ב סעי׳ ד׳ ובט״ז וב״ש שם ואחרונים עוד, וכבר שקל וטרי בזה הנוב״י א״ע סי׳ פ״ו והביא מ״ש הד״מ קכ״ח י״ח דמה״ט נשתרבב המנהג לכתוב ב׳ נהרות בגט, והרמ״א סי׳ קל״ו ו׳ כ׳ אם שמות המגרשים שוים יכתבו סימן

אמנם יש עוד להבין דברי האב״ע בזבחים (שם) גמירי דסנהדרין בחלקו דיהודה (כדכתיב ומחוקק מבין רגליו) ושכינה בחלקו של בנימין ואי מדלינן לי׳ מתפליג טובא. ומפרש״י דרחוק שם נחלת בנימין מנחלת יהודה והרי מי נפתוח וראש ההר הוא ג״כ הגבול של שני שבטים אלו ולא רחוקים חלקי שניהם.

אולם יש לדייק שרש״י מוסיף ואומר דרחוק שם נחלת בנימין מנחלת יהודה „יותר משיעור הר הבית״ דהיינו שבה״ב גובלים שניהם. כדאמרו בגמ׳ (יומא י״ב. ומגילה כ״ו.) דתניא מה הי׳ בחלקו של יהודה הה״ב הלשכות והעזרות ומה הי׳ בחלקו של בנימין אולם והיכל ובית ק״ק ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין (ראה גם זבחים נ״ג:).

עתה עלינו עוד להבין הא דאמרו בגמ׳ (יומא לא.) שעין עיטם גבוה מקרקע העזרה כ״ג אמה דלפי פרש״י שהוא מי נפתוח, וגם לפי הדעה שהוא בסביבת בריכות שלמה אין שום הסבר לגובה כ״ג אמה מקרקע העזרה.

ישנם חוקרים שהעיזו לומר כי צ״ל קכ״ג אמה וזה כ־55 מטר, ראשית אין זה שום חשבון ושנית, וזה העיקר, כי חלילה לנו לתקן כזאת.

וקשה לפרש שכוונתם למוצא המעין, פירוש הברזים, היו כ״ג אמה גובה מהעזרה דהרי כל הדיוק מהגובה הוא וכפי שרש״י מסביר דהמים אם עולים לכ״ג אמה הרי המעין יותר גבוה מכ״ג אמה ואם ברז המוצא למעלה מה הראי׳ ומה ההסבר בגמ׳.

ולענ״ד יש לתרץ שכוונת הגמ׳ „כ״ג אמה״ הוא לפחות כ״ג כפי החשבון 20 אמות גובה השער ו־3 אמות מקוה המים והמעין מוכרח להיות למעלה מזאת כדי שיוכלו המים לעלות. אח״כ ראיתי שרבנו חננאל ביומא (שם) מפרש כ״ג אמה ויותר ולכאורה יש לבאר ויותר כפי שהסברתי מקודם כי אם עולה לכ״ג אמות צריך המעין להיות יותר מכ״ג. אבל מאחר ובגמ׳ אמרי׳ כ״ג וכוונתם ליותר הרי יש לפרש גם לא פחות מכ״ג אמה. וזו גם כוונת ר״ח. ולא מדייקים כאן הבדל גובה בין העזרה לעין עיטם. — נ. א.

3) בארצות הברית ישנם כיום שתי עירות בשם ירושלם ובאותו הכתיב, Jerusalem האחד במדינת אוהיו ואחד במדינת רוד איילנד. והרי מוכרחים להוסיף גם שם את שם הנהר ליד העיר, ואם כן ממילא אין לטעות מירושלם דהכא לירושלם דהתם. יש לציין כי בשתי העירות אין כיום מושב ב״ד לסדור גיטין. — נ. א.

וע"ש ב"ש סק"ד, ומסיים הנוב"י שלכן נהגו בב' סימנים כגון נהר ומעין, אבל אין הגט פסול בדיעבד בשביל כך.

בפרט בירושלם שהסימן של מי השלח מסמן היטב, והוסיפו סימן שני של בורות כדי שלא לשנות ממנהג העולם שנהגו בב' סימנים (ולדעת המחבר סעי' ו' אם העיר יושבת על נהר אין לכתוב גם בורות ומעינות ולפי טעם אחד שהביא הג"פ ס"ק נ"ג משום שנהר מפורסם טפי אין כדאי להוסיף סימן קטן לגבי סימן גדול — יש סברא זו גם לגבי „שלח"), שבאם אנו מוסיפים בכ"ז סימן שני וכפסק הרמ"א שראוי לכתוב כל שמושיו — שאין לחשוש בדיעבד לירושלם אחרת עם „שלח" אחר.

אלא שלכתחלה אחרי שנקטי' כהרמ"א (קכ"ח סעי' ו') שיש לכתוב כל ספוקי העיר הלא צריכים להוסיף היום גם מי מעינות, דאם אמרו להוסיף אפי' בורות כ"ש מעינות שעדיפה מבארות ע"ש ב"ש ובג"פ. וכבר הביאנו לעיל שאפי' הי' לעיר ב' נהרות ונוסף לה נהר שלישי שמוסיפין את הנהר החדש וכמ"ש הב"י בשם תשו' מהרי"ל, וכ"ש כשנוסף מי מעין לגבי מי בורות.

ח) תו התבוננתי שלא רק לכתחלה אלא יתכן שיש — או שיהי' בקרוב — גם פקפוק פסול אפי' בדיעבד. אחרי שתשמישי מי המעין הולכים ומתפשטים בירושלם ופרברי' מיום ליום, ויתכן שכמות השמוש של מי המעין כבר הגיע לרוב, ועכ"פ בקרב הימים ודאי יהי' רוב השמוש במי המעין. ובאם רוב ספוקי העיר ממי המעין ומעוט ממי בורות וכותבין דיתבא על מי בורות אין זה רק חסרון סימן (שאינו פוסל בדיעבד) אלא הר"ז שנוי בסימן העיר וכמזויף מתוכו, וכמ"ש המהרי"ק שורש ק"ו המובא בב"י שם שאם המעין רחוק מהעיר והעיר מלאה בארות שאם כתבו מעינות הוי גט פסול לדברי פוסקים גדולים, וה"נ בנ"ד עפמ"ש הב"ש שאם קצת תשמיש הוא ממי בורות הוי כאילו לא מסתפקין מהם כלל ע"ש, ונמצא שכשכותב מי בורות המעוט ולא מי מעין הרוב הר"ז כאילו כתב סימן אחר שאיננו פה, וכשינה שם העיר שכ' בטוש"ע רס"י קכ"ח שפסול ולא מבעי למקצת הפוסקים שאם הרוב שותה מי מעין וכתבו גם מי בורות שהר"ז שנוי וכמו שמצא הב"י כתוב בקונט' בשם מהרי"ק ובשם ר"י מקורבול דאם אין מסתפקין מהן כי אם מעוטא דמעוטא איכא למיחש לפסול הגט לדעת מקצת פוסקים דהוא מזויף מתוכו כו' — דק"ו הוא בנ"ד אם כותב את מי בורות המעוט ולא את מי מעין הרוב דהוי כמזויף מתוכו, אלא אפי' לדידן שפסקי' לכתוב כל ספוקי העיר (כפסק הרמ"א סעי' ו', וכ"ה במחבר שם סעי' ד' לענין ג' נהרות שכותבין את שלשתן אעפ"י שרובם משתמשים מנהר אחד או שנים) אפשר לפסול אם כתב שמוש המעוט ולא את שמוש הרוב, וכמ"ש בסדר גט למהר"ם ומובא בב"ש ס"ק י"ד שאם כתבו דיתבא על מי בורות

והיא יתבא על מי מעינות יש לפסול גם בדיעבד, וגם כאן קצת התשמיש לא נחשב לתשמיש כמ"ש ב"ש. ולא דמי לדברי הרמ"א שאם לא כתב שם הנהר או אפי' גם ש ש י נ ה בו כשר, דשנוי שם הנהר הוי כאילו לא כתבו כלל וכמו שביאר הלבוש ומובא בב"ש ס"ק י"ג, משא"כ כשכתב שקר שיושבת העיר על יד נהר שאינה יושבת עליו הר"ז כאילו כתובה עיר אחרת (והראי' דגם הרמ"א כ' אם כתב נהר שהוא חוץ לתחום יש פוסלין) ואף אמנם כבר כ' הג"פ ס"ק ל"ט וס"ק מ"ב שג"ז תלוי בפלוגתא בשינה מקום עמידה, אך לוא אפי' נדמה נ"ד להאי עכ"פ יש פוסקים פוסלים גם בזה בדיעבד.

ט) עתה ראיתי בס' ג"פ למוהר"ם בן חביב זלה"ה, שהי' רב ור"מ בירושלם ת"ו (אחרי פטירת חותנו מוהר"מ גלנטא זלה"ה בשנת תמ"ט) שגם בימיו נמשכו מי „עין עיטם" במקומות אחדים בעיר ירושלם — כותב (שם ס"ק נ"ג) בזה"ל: ופעיה"ק כותבין בגטין דיתבא על מי שלח ועל מי בורות, ויש ב' או ג' מעינות תוך העיר סמוך למקדש ושורש המים הם מעין עיטם כו' ומעוט בני העיר מסתפקין ממי מעינות הנז' ורוב בני העיר מסתפקין ממי בורות, ויש לשאול אמאי אין מזכירין בירושלם בטופסי גטין דיתבא על מי מעינות, ואפשר דאין לכתוב רק ספוק העיר, וא"ת אמאי מזכירין מי שלח שאין רוב בני העיר מסתפקין מהן, י"ל דשאני שלח שהוא סי' מובהק כו' ומ"מ אינו חשוב כנהר גמור שעפמ"ש מרן אם העיר יושבת על נהר אין לכתוב בארות, עוד אפ"ל דמנהג ירושלם עפמ"ש הרמ"א לכתוב את כל ספוקי העיר ולכך מזכירין מי השלח וטעם שאין מזכירין מי מעינות משום דמספ"ל אם יכתבו מעין דשורש המעין אחד הוא או יכתבו מעינות בלשון רבים כיון דמתחלקים תוך העיר בב' או ג' מעינות, א"נ אפשר דטעמא דבעיטם מתקבצים המים בהברכות ומתערבים עם מי גשמים ומסופק אם אפשר לקרותם מי מעין, א"נ אפשר משום שכמה פעמים מתקלקלים הצנורות ונפסקים המים לא נהגו לכתוב מי מעין שלא לחלק בגטין מפעם לפעם, ואע"ג דזכורני שגם מי השלח אירע פעם שפסקה גבורת המים כמו ב' שנים לא חשו למילתא דלא שכיחא כו' ומסתברא דלא נמנעו (גם אז) להזכיר מי שלח כיון דלא נתיבש הנחל לגמרי והי' בו מים אלא שלא הי' עולה ב' פעמים ביום כמנהגו, ע"כ תו"ד.

והנה גם אנחנו זכינו בעזה"י לכוון לכמה דברים מדבריו, כגון מ"ש שסי' השלח חשיב סימן כמו של נהר ולכן כותבין אותו אף שאין מימיו מסתפקין, וכגון למ"ש שלכן לא היו כותבין בירושלם גם מי מעינות משום שאז לא הי' מי המעין דבר קבוע וקיים, (ובנוגע למ"ש שהמנהג בירושלם הוא עפ"י חומרת הרמ"א שכותבין כל ספוקי העיר אפ"ל שגם המחבר שכתב אם יש נהר א"צ לכתוב בארות זהו בנהר שמסתפקין ממנו רוב ספוקי העיר), אכן מה שהוסיף לתרץ

עוד משום דמספ״ל אם לקרא לו מעין או מעינות משום שהמים מקלחים בב׳ וג׳ מקומות — לענ״ד אין ספק שחלוקי הברזים אינם גורמים להקרא בשביל כך „מעינות״ אחרי שנמשכים ממקור אחד. אלא שבזמננו יש קצת להסתפק משום שנתוספו מי מעינות אחרים כמו עין ערוב ועוד, אלא שמ״מ נקראים המים בפי כל „מי מעין״. ותירוצו האחר אפשר משום שמתערבים עם מי גשמים יתכן אמנם שאז הי׳ קלוח המעין האחד קטן ובימי הגשמים א״א הי׳ לדעת אם מי המעין הרוב, אבל בזמננו שפיר אמרנו שגם בימי הגשמים מי המעין הם הרוב.

ואחרי שתירוצו האחד הוא המתקיים: מפני שלא הי׳ מי המעין דבר המתקיים — הרי כיום שנתכונן המעין במכונות טכניות ענקיות באופן קבועי, ושמוש המים הולך ומתרבה עד שהוא קרוב לרוב שמוש העיר, הלא יש להוסיף בטופסי הגטין „מי מעין״ לא רק כראוי לכתחלה אלא גם משום חשש דיעבד לאיזה פוסקים.

ד״ז כתבתי לפני כמה שנים והוספתי לפני כשלש שנה בשנת התרצ״א, ולפני כשנתים (התרצ״ב) כאשר נשתכלל ונתרבה שמוש מי המעין ושמוש מי הבורות הלך ופחת — שלחתי עיקרי דברי אלה לרבני גאוני ירושלם מהיושבים על מדין ומסדרי הגטין בכללם להגאון מוהרא״י קוק זצ״ל והשיבו לי שיעיינו בזה. ועד היום לא קבלתי מהם תשובה ואיזה החלטה.

י) ובימים אלה (בשנת התרצ״ד) שוב חדשה גדולה בהבאת המים לירושלם. נתפרסמה הודעה בעתונות הארצישראלית שהממשלה המנדטורית הביאה מכונות חדשות גדולות ומניחה צנורות ענקיות להבאת מים ממקור גדול חדש, לא־אכזב, שיספיק מים לכל העיר בשופי, „נהר הירקון״, מנהר זה יבואו המים לעיר ירושלם. ולפי ההודעה יבוצע הדבר במשך שנה אחת. וכאשר תבוצע מגמה זו תקבל השאלה צורה אחרת יותר מסובכה: כשיבואו המים מנהר ירקון ויספיק לכל התצרוכת או רובה — בזו לא רק שנולד שוב הספק הגדול של מוהר״מ מינץ (תשו׳ ס״ח המובאה לעיל אות ה׳) המספ״ל במים המובאים מנהר הרחוק מן העיר דרך צנורות אם מי הנהר הם סימן — אלא שלדעתי לא רק שיש לספק בזה אלא שיש להחליט שאין בנד״ד סימן: אם לכתוב „דיתבא על נהר ירקון״ אי אפשר, דהכי בשביל ששותין מימיו נקראת ירושלם „דיתבא על הירקון״? (ודברי גאון ישראל בעל ג״פ ס״ק נ״ב בד״ז מופלאים ממני), ואם לכתוב „דיתבא על מ י הירקון״ כבר אמרנו שאין המים ניכרים שהם מי ירקון, וכאשר מצאנו סברא זו גם בישועת יעקב, והלא גם במעינות לא מצינו מי שיאמר שנכתוב שם המעין „דיתבא על מי מעין פלוני״, ואם לכתוב על מי נהר סתם (לא שם הנהר) — לא מצינו כזאת בנהר כי אם במעין (ועפ״י הסברא שחלקנו לעיל שם נהר מן שם מי מעין). גם לקרוא למים האלה „מי מעין״ ודאי לא יתכן כי מי נהר אינם מי

מעין (אם כי מהר"ם מינץ מספ"ל קצת גם בזה שאפשר לקרוא לנהר גם בשם „מעין").

עוד דבר: אפילו העיר דיתבא על נהר הירקון לא ברור לי לגמרי כיצד לכתוב: לא מצינו את הירקון נקרא בשם „נ ה ר". בקרא (יהושע י"ט ט"ו) כתיב „ומי הירקון והרקון", ויש מפרשים שהוא שם העיר. ואם אמנם מסתבר שזה מי הנהר — הרי מכונה בשם „מ י הירקון" כמו „מי השלח" ואפשר שהר"ז כמו „מי מגידו" (שופטים ה' י"ט) שאין הנחל נקרא מגידו אלא ה ע י ר נ ק ר א ת מ ג י ד ו, והמים שעוברים בתוכו נקראים מי מגידו על שם העיר, ר"ל המים העוברים בעיר מגידו (וראה תבוא"ה פ"ב שבאמת באים המים מנחל קישון), וכמו במי מגידו אפשר גם במי הירקון צריכים לכתוב „דיתבא על מ י הירקון" (לא על נהר הירקון). אף שיש למשל „מי מרום" (יהושע י"א) והוא שם נחל או נהר ומ"מ כתיב „מי מרום". אכן לוא אפי' נסכים שבעיר היושבת על הירקון כותבין על נהר הירקון משום שעכ"פ היום הוא נקרא „נהר ירקון" — בכל אופן בעיר רחוקה ממנו אף שהיא שותה מימיו הבאים אלי' דרך צנורות — לא מתקבל על הדעת לכתוב דיתבא על הירקון.

בכן כשהממשלה תבצע המגמה להכניס את מי הירקון לשמוש העיר ירושלם, לא ידעתי מה אידון בה בנוגע לסימני הגט. אז יהיו מי הנהר לרוב השמוש או לרובו ככולו ומי הבורות מיעוטא דמיעוטא ומי השלח לא ישמשו כלל וגם הסימן של מי מעין כמעט שיסתלק.

אבל מכיון שבכל אופן לא יהי' לנו במה לסמן את העיר: מי השלח אינם, מי בורות ג"כ כמו שאינם, מי מעין יהי' מיעוט, ומי הנהר אין לו שם, כדברינו לעיל „דיתבא על נהר ירקון" א"א, „דיתבא על מי נהר" לא מצינו כזה, גם „דיתבא על מי נהר ירקון" הוא דבר שאינו מתקבל (שכגון דא אנו אומרים רק „מי מעין" ולא מעין פלוני) — בכן עלינו שוב לחזור למקור ראשון: שכשם שכתבנו בגיטין עד הנה „דיתבא על מי השלח ומי בורות" בכל פרברי העיר של ירושלם החדשה משום דגופא בתר רישא גריר — כך נוסיף לכתוב גם השתא על סמך זה דהכל נקרא על שם ירושלם העתיקה והיא דיתבא על מי השלח והבורות.

יא) כ"ז כתבתי בשנת התרצ"ד, אולם אחרי שנתיים נודע לנו כי למעשה הונחו הצנורות על יד ראש העין (מקום אנטיפטרס הישנה) הוא המעין הגדול הקולח מאיזה מקומות ומימיו נופלים לירקון, והמים מובאים לא מהנהר אלא ממקור הנהר, מהמעין עצמו, ומאז כל תשמישי העיר רובה ככולה ממי המעין ושמוש מי הבורות מיעוטא דמיעוטא ומי השלח בטל שמושו לגמרי. [ואם כי למעשה לא הובאו מי נהר הירקון לירושלם — בכ"ז לא השמטנו דברינו (מאות י') — משום שעכ"פ תורה היא וללמוד אנו צריכים].

ויש קצת ספק אם הזכרת מי השלח אינו נקרא מזויף מתוכו שהרי אין זכר לשמוש מי השלוח. ואפשר ליישב דמה שאמרו אם כותב נהר שאיננו בעיבור העיר הריהו כמזויף מתוכו זהו אם לכתחילה הי׳ כן אבל אם כל השנים הי׳ כותבין בצדק דיתבא על מי השלח הרי גם אם נתרחק הישוב ממנו אין זה כמזויף מתוכו דהוא השם שנשאר לו מקדם והוחזקה העיר בשם זה ועדיין הדבר צריך קצת תלמוד (וראה להלן סעי׳ ב׳).

ב. בתקופה החדשה של ירושלם:

כיום נמצאת ירושלם החדשה בתקופה חדשה לגמרי. נתהווה שנוי עצום עגום בישוב עצמו. העיר העתיקה המקודשה נעקרה לגמרי מהישוב היהודי שבירושלם החדשה. העיר העתיקה היא ביד נכרים ואין רגל יהודי יוצא ונכנס בה. ועתה חוזרות וניערות כל השאלות הכרוכות בסימני המים המסומנים בגט. כיום מה מקום לסימן „דיתבא על מי שלח" שלא רק שאין עוד שמוש מאומה במימיו אין גם רואים אותו כלל בכל הישוב היהודי שבירושלם, וגם איננו ברשות יהודי. ולא עוד אלא שכיום היא ודאי חוץ מעיבורה של העיר וכל שחוץ לעיבור העיר אין כותבין אותו לסימן כמש״ל.

ועד עכשיו דברנו על שלש תקופות שהיו ושנתהוו בירושלם בנוגע לשמוש המים: ראשונה היו תושבי ירושלם משתמשים במי השלח (מיעוטם לשתי׳ ורבים לכביסה) ובעיקר ממי הבורות, ושפיר היו ניכרים שני הסימנים „מי השלח" ו„מי הבורות". בתקופה השני׳ הובאו גם מי מעינות מברכת שלמה כנז״ל, ואז היו גם מי מעין לשתי׳ לחלק מיעוט הישוב ורוב השמוש הי׳ כקדם ממי הבורות והמיעוט גם במי השלח. בתקופה השלישית נשתנה המצב: מי המעינות היו רוב השמוש ומי הבורות למיעוט, ומי השלח היו לשמוש לתושבים יחידים. וכל הספק והפלפולים נשארו אך ורק בנוגע לשאלה למה לא נוסיף גם הסימן „ומי מעין" (ולוא אפילו הובאו המעינות לא ממקור אחד, יש לכתוב מי מעין לא מי מעינות משום שעכ״פ מכונה ונקרא בפי כל „מי מעין").

אולם במצב העכשוי שהישוב הירושלמי היהודי נבדל מירושלם העתיקה כהבדלי שתי מדינות אויבות, באין אפשרות ליהודי להיכנס בירושלם העתיקה, וממילא גם אין אפשרות להשתמש או אף לראות „השלח" ומימיו — מה כאן מקום לכתוב „דיתבא על מי שלח". ולא עוד אלא שכיום רחוק השלח מהישוב היהודי הרבה יותר מעבור העיר וכל שרחוק מעבור העיר איננו נעשה סימן בלתי אם כל העיר משתמשת רק בו (כמובא לעיל סעי׳ א׳־ב׳).

ועולה על הדעת שבמצב שכזה יש לכתוב רק סימן אחד „דיתבא על מי מעין" דכיום הוא כמעט כל השמוש של כל יושבי העיר, מי בורות הם רק למיעוטא דמיעוטא,

ומי השלוח איננו במציאות, ועלינו להסתפק במצב שכזה גם בסימן אחד (וכמובא לעיל סעי׳ א׳ אות ג׳), ואם נרצה דוקא להמשיך במנהג שני סימנים וכהפוסקים שכדאי לכתוב כל סימני העיר (של שמושי המים) אפילו שמוש מועט — נוסיף גם „ומי בורות".

וכשאני לעצמי הייתי אומר שגם שם „ירושלם" כשהוא לעצמו הריהו סימן, מובהק מספיק, ולוא אפילו יהא כאשר הביאנו לעיל (בסעיף א׳) שבארצות הברית ישנן עירות קטנות הנקראות בשמות של ערי ארץ ישראל בכללן גם בשם ירושלם — ודאי אם ישנה ירושלם כזו הרי יש לו גם שם ליווי [4]), אבל כל סתם „ירושלם", בפרט אם כתוב ירושלם עיה"ק — אחת היא בעולם, וכבר הביאנו לעיל (סעי׳ א׳ אות ח׳) כל שלא הוחזקו שני שוירי לא חיישי׳ לשוירי אחרת, מכ"ש עיר הקדש ירושלם שבודאי מוחזקה שאין כמוה. והא דהנהיגו מעולם לכתוב גם בירושלם שני סימנים (מי שלח ומי בורות) זהו כנראה משום שלא לשנות ממנהג ערי העולם, אבל במצב שנמצאת ירושלם כיום שבאם ימשיכו הסימן „מי השלח" יש לחשוש למזויף מתוכו והסימן מגרע (ראה לעיל סעי׳ א׳ אות ז׳) — הי׳ מוטב להסתפק בשם ירושלם בפרט כשמוסיפים גם סימן „מי מעין".

אכן אם עלינו למשכוני נפשין שלא להטיל דופי בגיטין היוצאים מירושלם בסימניה „מי השלח ומי הבורות" — נמלכתי לומר שבאמנם אין תקופה זו משנה כל שינוי מכפי שנהגו קודם כבוש ירושלם העתיקה. דהנה באמת עודנה ירושלם החדשה (עם פרברבי׳ שהיו לה קודם כבוש ירושלם העתיקה) — כולה בעיבור עיר העתיקה, וכשם שלדין שבת הרי כל הפרברים הללו הם בעיבור העיר, דאין הפסק שעור עבור ביניהם, כך גם לענין הגט הרי כל ירושלם החדשה בעבור העיר, ואם קודם נתוק העיר העתיקה היו כותבים בירושלם „מי שלח ומי בורות" כך גם עכשיו הריהי אותה העיר עם כל הכרוך בה. וכשם שבשנים הקודמות כתבו גט באחד הפרברים (כגון במאה שערים) „ירושלם דיתבא על מי שלח ומי בורות" משום שהכל נתיחס לעיר העתיקה המחודשה (והטפול נגרר לעיקר) כך גם עכשיו לא נגרע היחש של ירושלם החדשה לעיר ירושלם העתיקה המקודשה. (ולא דמי להעובדא המובאה להלן סעי׳ ג׳ ד׳ שמו"ר הגרש"ס כתב בגט שהי׳ נאלץ לכתבו בשכונת בית יעקב בלשון „מתא בית יעקב" כו׳ זו היתה כששכונה זו היתה רחוקה מעבור העיר).

בפרט שירושלם כבר הוחזקה בשני סימני׳ והסימנים הללו (מי שלח ומי בורות) מגידים שמדובר מעיר ירושלם. ולא עוד אלא שהרי הנתוק של החדשה מהעתיקה הוא ודאי בלתי יציב ובלתי קבועי ותקותנו חזקה ששוב נשוב אל

---

4) (ראה הערתי שם לעיל 3 — נ. א.).

העיר המקודשה, ולפי התקוה כל יום זמנה, לפיכך עדיין יש אפשרות להמשיך את המנהג [5]).

היוצא מדברינו שגם בתקופתנו החדשה, אם כי ניתקה ירושלם החדשה מירושלם העתיקה, לא נתחדש בענין זה דבר, וא"א לפסול הגיטין שנכתבו בהם „דיתבא על מי שלח" אע"פ שאין משתמשים בהם כיום במאומה — מכיון שירושלם הוחזקה משנים קדמוניות בשני סימני' הללו מי שלח ומי בורות, ושם ירושלם כשהוא לעצמו סימן גדול וגם הסימן „מי שלח" איננה אחר בעולם, א"כ כשכותבין „מתא ירושלם דיתבא על מי שלח כו'" ידוע לכל שמדובר מירושלם הקדושה לוא אפילו יהא שאין משתמשין עוד במימיו ולוא אפילו נפסקו מימיו — אין זה כמזויף מתוכו דענין מזויף מתוכו מדובר כשיש לחשוש שיחשבו שנכתב הגט בעיר אחרת, אבל ירושלם דיתבא על מי שלח אין לטעות מסימן זה על עיר אחרת.

וכ"ז אמרתי בנוגע לדיעבד שא"א לפסול הגיטין, אבל בנוגע לכתחילה חושבני שרצוי לעיין אם לא הגיע כבר הזמן לשנות את סימני': קודם כל להשמיט את הסימן „מי שלח" היות ואין שום אחד בירושלם אף לא בעיר העתיקה שישתמש במי השלח, אפילו המוערביים (הערבים) היושבים בקרבת שער הקטן „שער האשפות" שבעמק הטרופיון אשר דרך בו היו מביאין את מי השלח ושהם המוע'רבים היו משתמשים במים הללו — הנה כיום גם לא אחד מהם משתמש במי השלח, ומה מקום „דיתבא על מי שלח"? [6]).

רק יושבי כפר סילואן (שילוחן) כן משתמשים במימיו. ואילו הי' כפר סילואן בתוך עיבור ירושלם אין הפרש בין אם יושבי הכפר הם יהודים או ערבים והי' אפשר לחשוב שיושבי ירושלם משתמשים במי השלח כאילו יושבי

---

5) יש לציין את דבריו „ותקותנו חזקה כו'" ואמנם בשנת תשכ"ז זכינו ב"ה לבטול הנתוק מירושלם העתיקה, וכיום התשכ"ט אנו כבר רואים ב"ה להתחלת חזרת הישוב היהודי לבין חומות ירושלם, וסימן מי השלח הוא לא כ"כ לא אקטואלי כפי שהי' בתקופה האחרונה לכתיבת הספר.

6) ומה שאומרים שמקור השילוח מוצאו בתוך העיר העתיקה, תחת „חמם־איל־עין" מערב שער קיטון (שהוא לדעתנו שער „קיפונוס") אשר במערב הר־הבית ושלפיכך נקרא המרחץ הזה חמם־א י ל־ע י ן משום שתחתיו יש מקור מעין, אבל לוא אפילו הי' כן ששם מתחת ישנו מוצא למעין אין זה נוגע לנד"ד, דמלבד מה שמקורו נעלם מאתנו ואין משתמשין ממימיו, וה„חמם" המרחץ הריהו ממי הבור אשר שם — אף גם אפילו לפי דברי האומרים ששם מוצא מעין אין שם אלא אחד המקורות ממי ה„גיחון" (ולא ל מ י המעין שנמשך למהמ"ק בזמן הבית, שהמים ההם באו מעין עיטם רחוק מירושלם בדרך לחברון), ו„הגיחון" הגלוי לפנינו ה"ה במערת המים הנקראת בפי ההמון „מקות ר' ישמעאל כהן גדול" הנמצא בעמק הטרופיון דרום גבעת העפל, ו„השילוח" רחוק מגיחון הגלוי הזה 533 מטר לדרום בקצה עמק הטרופיון אשר לשם יוצאים ומשתפכים מי הגיחון דרך התעלה (שארכה 533 מטר) החוצה, ושם נקראו „מי השלח" משום ששם מ ש ת ל ח י ן מי המערה החוצה להשקות את הגנים וכו' (כדברינו לעיל בח"ב פי"א). ואם אנו מדברים „ממי השלח" הרי הוא עצמו מוצאו רחוק מעיבור העיר.

סילואן נמצאים בעיר עצמה — אבל מלבד מה שכתבו (בב"ש שם קכ"ח ס"ק י"ד ועוד) דמעינות ובורות אפילו אם הם תוך העיר אין כותבין אותן בלתי אם רק רוב תשמישי העיר הם — הלא אין כפר זה נמצא בתוך העיבור, וכל שחוץ לעיבור אין מתחשבין בו ואין כותבין אותו לסימן בלתי רק אם כל תשמישי העיר ממנו (רמ"א שם סעי' ד'), בפרט שאם נחשוב את הקומץ של תושבי כפר סילואן לגבי תושבי העיר אין לחשוב אותם אפילו למיעוטא. והנה תושבי כפר סילואן משתמשים אמנם במי השלח למכביר וכמעט כל השמוש שלהם הוא מן המים הללו ביחוד להשקות את הגנות שלהם ומשמש גם לכביסה ומעטים גם לשתי'. וודאי אין לומר שאחרי שיושבי כפר סילואן מכניסים כל הירקות שלהם לעיר (העתיקה) בשביל כך יחשב מי השלח לשמוש יושבי העיר עד כדי לכתוב דיתבא על מי שלח — זה ודאי אינו עולה על הדעת כלל, דהכי אם ישנו נהר רחוק שאין משתמשים במימיו אלא שהוא מגדל פירות וצמחים והפירות והצמחים מובאים לעיר — האם בשביל כך נחשב הנהר לשמוש העיר עד כדי לכתוב דיתבא על נהר פלוני, כזאת ודאי לא אמר שום פוסק. ובכן העולה מכ"ז שאין מקום לכתב כיום לכתחילה דיתבא על מי שלח.

ובמקום מי השלח כדאי לכתוב דיתבא על מי מעין, והיות ויש יחידים שמשתמשים עוד היום במי בורות אפשר לכתוב דיתבא על מי מעין ומי בורות (אם כי כאמור לעיל יש מאחרונים האומרים שאין כדאי לכתוב מי בורות כשהשמוש ממנו הוא רק המיעוט, (וראה גם מה שכתב עד"ז בג"פ ס"ק מ"ג ומובא בפתחי תשובה ס"ק כ"ז).

ושמא תאמר הלא כתבו הפוסקים ובשו"ע (שם קכ"ח סעי' ז') עיר שאין בה אלא בורות ואגמים לא יזכירום כלל כדי שלא לחלק בין גיטין לגיטין, כלומר כיון שהסימנים משתנים ויראו הרואים כי גט אחד משונה מחברו בסימנים יאמרו שנכתב בעיר אחרת — כ"ז מדובר שהסימן משתנה מזמן לזמן אבל אם הסימן סולק לחלוטין הרי מצינו שאם נהר אחד פסק מלהתקיים אין כותבין אותו שוב (וראה מה שמובא בפ"ת שם ס"ק ל"א), וכן בעיר שהי' לה סימן נהרות ונוסף לה נהר אחר מוסיפין לכתוב גם אותו הנהר שנתוסף (וכמובא בב"ש ס"ק י"ז ועוד) — הרי שאין חוששין בכה"ג שמא יאמרו בעיר אחרת נכתב הגט מכיון שהכל יודעים מהשנוי.

ואם רבנינו שליט"א לא יסכימו לדלג משום מה על שני הסימנים העתיקים שהוחזקה בהם ירושלם (אפילו זה שכבר אין משתמשים בו כלל) — עכ"פ כדאי להוסיף הסימן השלישי שהוא כיום העיקר שכל יושבי העיר משתמשין בו והוא „מי המעין" (וכמו שמוסיפין נהר שלישי כשנתחדש לעיר וכמש"ל).

אלא כשצריכין לעשות איזה שנוי בסימני העיר, בפרט מירושלם העתיקה, יזכרע ויקבע הדבר ע״י ועד רבני היושב על מדין [7]).

ג. כתיבת גט בפרוורי ירושלם ומעשה רב:

א) כשכותבין גט באחד מפרוורי ירושלם שיש לו שם מיוחד, מהו אם לכתוב רק במתא ירושלם או גם שם הפרוור, מי אמרי׳ אחרי שגם הוא מתחשב ע״ש ירושלם העיר לכל עניני הצבור המסים וכו׳ וכן למשלח הדאר — הריהו כמו אחד הרחובות שאע״פ שיש שם מיוחד לרחוב אין כותבין בגט גם את שם הרחוב, או דלמא שאני רחוב שהשם ניתן לו לא בשעת בנינו (ולא בשבילו הוא)

---

7) יש לדעתי להוסיף בענין ההצעה מאאמו״ר זצ״ל לסימן מי מעין לגט בירושלם, כי לפי המצב כיום ההצעה צריכה דיון מחודש כי נשתנו ומשתנים וכן משתכללים את אספקת המים בארץ בכלל ובירושלם בפרט.

שאלת המים בירושלם היתה מאז ומתמיד שאלה קשה ואף בזמן הבית. וכשהתחילו לספק מים לירושלם מחוץ למקורות המים של ירושלם — הובאו מבריכות שלמה באשר שם בנו בריכות למאגר המים ממעינות עין עיטן (עיטם), פרוג׳ה, אל ברך ועוד בואדי ארטס (ואדי א טחונה) וכן מעין ערוב ועוד מעינות קטנים כגון עינות דילבה, כוזיבה, פורידיס בואדי ערוב. וכן מתאספים שם מי גשמים מהרי חברון והסביבה. נמצאו קטעים מתעלות המים מבריכות אלו לירושלם מימי הבית שני, מימי הרומאים, התורכים וכן הונחו צנורות מים בימי המנדט הבריטי. כיום המשאבה אינה פועלת. יש בתכנית הממשלה להשתמש במים אלו לאספקת המים בגוש עציון.

מבריכות שלמה עד הה״ב בקו אוירי 10 ק״מ ואמת המים היא 24 ק״מ. ומואדי ערוב עד בריכות שלמה עוד 8.5 ק״מ בקו אויר ואמת המים הם עוד 44 ק״מ.

אח״כ הובאו המים ע״י צנורות לירושלם מוואדי אל קלט בדרך יריחו: עין אל קלט ועין אל פואר וכן מעין פרה (עודפי המים מוואדי אל קלט זורמים ליריחו). במים אלו השתמשו במזרח ירושלם במשך זמן היותה תחת שלטון ירדן, וגם כיום אחר מלחמת ששת הימים משתמשים במזרח ירושלם במים אלו וגם במים ממקורות המים המסופקים בירושלם החדשה.

משנת תרצ״ה אספקת המים לירושלם היתה מראש העין של הירקון שהובאו בצנורות ומשאבות גדולות.

ומזמן מלחמת השחרור, שנת התש״ח נותקו מקורות המים לירושלם שהובאו מראש העין ומאז היו מקורות המים לירושלם מקדוחים עמוקים ליד גבעת ברנר, ומשנת תשי״ד (1954) הובאו המים מקדוחים עמוקים ליד כפר אורי׳, וכיום מספקים המים לירושלם מקדוחים (בערך עומק 250 מטר) ליד עין כרם בסביבת ירושלם, ומהקדוחים שליד כפר אורי׳ ולפעמים בעת מחסור במים מספקים מהמוביל הארצי.

יש לציין שהמים מהקדוחים ישנם מעוט מים שהם היו עולים ופורצים למעין וישנם שהיו אלולא הקדוחים יורדים ומתאבדים לים. ולדוגמא מי הבארות ליד רחובות היו יורדים לים ומי הקדוחים של עין כרם היו יורדים לראש העין של הירקון ושוב נשאבים עבור ירושלם (עפ״י נציבות המים השרות ההידרולוגי).

ארצנו ב״ה מפותחת בכמה וכמה שטחים וגם בשטח קדוחי מים. ואנו מבכרים לשתות בעיקר מי תהום מאחר והם ידועים כיותר נקים וזכים כי מי מעין ממקומות שטוחים הם עפי״ר מזוהמים כי גם מי המעין השטוחים של עין כרם הם מזוהמים ולכן אנו משתמשים במים מקדוחים עמוקים.

אלא שנותנים השמות לרחובות כדי לסמן את חלקי העיר (כשנתפשטה העיר) ומספר הבתים — לא כן פרוור הנבנה מלכתחילה בשמו הוא בשעת בנינו כאשר ינתן שם לכל עירה מיוחדה, ואפשר שהפרוור הזה הריהו כשאר עירה קטנה הסמוכה לעיר גדולה. וצריכין אולי לכתוב את שני השמות, שם הפרוור ושם העיר.

והנה ישוב שהוא חוץ לעבור העיר, מכ"ש חוץ לתחומה, הלא איננו מתחשב להעיר, כמבואר בכ"ד בש"ס ובפוסקים. ואם הישוב הזה הרחוק מעבור העיר נקרא ג"כ בשם „ירושלם" יתכן שהר"ז כתרי ירושלם, וירושלם החדשה ההיא צריכה סימנים מיוחדים אחרים (להכתב בגט) כדי להבדילה מירושלם הקדומה.

דרך אגב יש לציין שגם בתל־אביב שותים בעיקר מי תהום מקדוחים ליד ראש העין ומוציאים המים לפני הגיעם למעין. בדרך כלל בחוף הארץ משתמשים במים מקדוחים. והמוביל הארצי שהוא ממקורות הירדן גם מי מעין וגם מי גשמים משטפונות ההרים — מספק בעיקר לנגב.

א"כ לפי"ז קשה להעלות כיום ההצעה של הוספה לסימני מים בגט בירושלם „מי מעין". ואולי יש להוסיף הסבר כי מי התהום מקדוחים עמוקים הרי הם מי בארות, ובארות ישנם מי מעין מים חיים שהם נובעים מעצמם, (ואינן מוכין, מקואות פ"א ח') וכן להלכה (עי' ש"ך יו"ד ר"א א'), וישנם בארות שהם מי גשמים שנשאבים.

הבארות דכתיב בקרא שנעשו בידי אדם ע"י חפירה בעומק ומציאת המים מהם ישנם מי מעין ומהם מי גשמים. וגבי בארות אבותינו ע"ה כתיב ויחפרו עבדי יצחק בנחל (יש להוסיף אף שזה הי' ליד נחל ואולי גם מים מתוקים אבל זכים יותר מי קדוחים) וימצאו שם „באר מים חיים" (בראשית כ"ו י"ט) ומפרש המלבי"ם ז"ל כי בארות אברהם אבינו ע"ה היו מ מ י ג ש מ י ם וממשיך ואומר על באר יצחק אע"ה ויריבו רעי גרר שע"י שהיה מים חיים שהמעין מקורו מן ההרים שבגבול אבימלך ורועי יצחק טענו שהמים בבטן האדמה הפקר הם. וכתיב „ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עלי" מוסיף ומסביר שהי' באר של מי גשמים שהם הפקר... ולא היו צריכים לו אחר שהי' להם באר מים חיים (הקודם) אשר לא יכזבו מימיו. הרי היו בארות ממי מעין והיו ממי גשמים.

ועתה בירושלם ששואבים המים מהתהום גם מאגירת מי גשמים — אולי אפשר לקראם מי בורות דהיינו הך אם שואבים בדלי או במשאבה מים מבור עשוי ע"י בן אדם או מבור מאגר מים עשוי מאליו ושואבים ע"י משאבה המים דקוו וקיימו.

ומים אלו של הקדוחים שנשאבים ליד עין כרם היו יורדים לראש העין ושם היו מי מעין ונובעים מאליהם האם השתנה שמם, והיתכן?

אולם אפשר לאמר הרי גם באר אברהם אע"ה היו מים חיים ובאים מההרים בגבול אבימלך ושם לכאורה היו מי גשמים.

ועוד הרי ידוע שישנם מעינות שהם מי גשמים דבחורף הם זורמים ובקיץ הם נוטפים וישנם מעינות שהם זורמים באותו הקצב בחורף ובקיץ, ומעין ראש העין הי' זורם בחורף הרבה יותר הרי שמקורם מי גשמים.

והנה להלכה מצאתי במהרי"ק (סי' נ"ו) אומר בזה"ל „נלענ"ד כלל דאע"ג דלשון בני אדם תרי מינים הם ולכן כותבים בגיטין על מי בארות ועל מי מעינות מ"מ לענין זה (טהרה) אין לחלק כלל מאחר דאידי ואידי מים חיים נינהו".

וא"כ אפי' בארות שהם מי מעינות כותבים בגיטין „מי בארות", ומי מעינות כותבים אם ישנם מי מעינות, לא ע"י באר קדוח", דתלוי בלשון בני אדם. ויש להציע לפי"ז להוסיף „מי בארות" ואולי אפ"ל שכיום קורין רבים למים אלו „מי מעין" ויש להוסיף „מי מעין". וכמובן לא אני אכריע בשאלה כזו. — נ. א.

וקמיבעי לי כשהפרוור הוא תוך עבור העיר אם הוא דומה לישוב שאין בו שם לעצמו, שכותבין שם רק מתא ירושלם או דלמא מכיון שיש לו שם מיוחד צריך לכתוב גם את שמו הוא.

דוגמא לזו עיר נהרדעא הרבתי, שבקרבתה הי׳ עירות מיוחדות בשמותיהן וכולן התיחסו ע״ש העיר הכללית „נהרדעא״, כדאמרו בכתובות (נ״ד.) נהרדעא וכל פרוודהא (עירות הסמוכות לה — רש״י) נהגו כשמואל ועד היכי נהרדעא עד היכי דסגי קבא דנהרדעא (שנוהג מדת קב של נהרדעא), וע״ש רא״ש. והנה אחת העירות הללו שהתיחסה לנהרדעא הרבתי היתה נקראת בשם „קלוניא״ (או „מוצא״) משום שהיתה חפשית ממס, ומסופר ביבמות (קט״ו:) דההוא גיטא דאשתכח בנהרדעא וכתוב בו בצד קלוניא מתא אנא אנדרולינאי נהרדעא כו׳, והגרסא ברא״ש גיטין (פ״ד סי׳ ז׳) „בקלוניא מתא אנא דוד בר נהילאי מנהרדעא״ וכן הגירסא בהגהות הרא״ש שם, והרשב״א (שם ביבמות) כתב: פי׳ קלוניא צד שבעיר נהרדעא שהוא (המקום הזה) בן חורין דלא יהבי כרגא ואמרו תבדק נהרדעא כולה כלומר כל ארץ נהרדעא שהן עירות רבות (שמתחשבות לעיר נהרדעא) עד היכי דסגי קבא דנהרדעא, ועד״ז אומר הרמב״ן במלחמות שם: פי׳ מקום הי׳ בעיר נהרדעא ונקרא מוצא ולפיכך הי׳ כותב בו בצד קלוניא מתא וכו׳. ואין לבאר שהגט נכתב בנהרדעא עצמה (לא באחד מפרבריה) וכתבו בגט בצד קלוניא מתא בתור סימן לעיר נהרדעא, על דרך שנוהגין לכתוב סימן של נהר או שאר סימן, וכן הי׳ אפשר לפרש גם דברי הרמב״ם והרשב״א. אולם זה אינו דא״כ העיקר חסר והי׳ צ״ל וכתוב בו נהרדעא מתא בצד קלוניא מתא, ועוד דאם כתבו קלוניא משום סימן אמאי לא כתבו „דיתבא על נהר מלכא״ שהוא בצד נהרדעא (כדאיתא בקדושין ע׳:), ומסתבר הבאור כגירסת ופי׳ הרא״ש והגהות הרא״ש שם בגיטין — שהגט נכתב במתא קלוניא, וכן גם כונת הרמב״ן והרשב״א (והאי „בצד״ לפי׳ הרמב״ן והרשב״א — ר״ל באותו צד העיר נהרדעא הנקרא בשם עיר קלוניא), וכ״מ ממ״ש הב״י (קכ״ח) שמן הדין א״צ להזכיר סימן נהר כדאשכחן בההוא גיטא דאשתכח בנהרדעא וכתוב בו בצד קלוניא מתא ולא נכתב שם הנהר כו׳, משמע שגם הוא למד שלא הי׳ בטופס הגט ההוא סימן להעיר עצמה.

ומשמעות הדברים שהעירות הללו הי׳ בתוך עבור העיר, כאשר מורה גם לשון הרשב״א „צד שבעיר נהרדעא״. וכ״ה לשון הרמב״ן „מקום הי׳ בעיר נהרדעא״, אולם מדברי רש״י בכתובות (שם נ״ד. ד״ה פרוודהא) משמע שהי׳ תוך תחומה לא בתוך עבורה מדכתב „כרכים סמוכים לה״ ולשון „סמוך״ הוא תוך התחום (כדאיתא בר״ה רפ״ד ומגילה פ״א) ואילו תוך עבורה הריהו כעיר עצמה. וכתבו בטופס הגט ההוא מתא קלוניא ונהרדעא כתבו רק אצל הבעל

שהוא מנהרדעא. והנראה שאפילו הי׳ הבעל תושב הפרבר קלוניא נקרא בכ״ז „איש נהרדעא״ (כנהוג אצלנו שאפי׳ אם הוא תושב „מקור חיים״ ו„גבעת שאול״ הוא נקרא „ירושלמי״) ואין אנו צריכין לומר שהוא הי׳ דיר מרכז נהרדעא לא באחד מפרוודהא.

ב) והיה אפשר ללמוד מכאן שכשכותבין גט באחד מפרברי ירושלם — שבתחילת הגט (בסמוך לזמן) יכתבו שם הפרבר (כגון מתא מאה־שערים או מתא גבעת־שאול דיתבא כו׳) ושם ירושלם יכתבו אח״כ אצל שם הבעל „אנא פלוני ממתא ירושלם דיתבא כו׳״.

וידוע נוסח הגט שברמ״א (סוף סי׳ קנ״ד סעי׳ ק״א): למנין שאנו מונין כאן בקאזמר דמתקריא קאזימירז מתא דיתבא כו׳ אנא פלוני העומד היום בקאזמר כו׳, וידוע שקאזמר היא פרבר להעיר הכללית קראקא וכתבו רק שם קאזמר גם במקום עמידת הסופר וגם במקום הבעל ולא כלל שם קראקא. אולם אין משם הוכחה לנ״ד די״ל שאני פרבר קאזמר ששם זה ניתן לו על שם הקיסר קאזמיר ולכן אם כי התיחס בצרכי צבור במסים וכו׳ להעיר קראקא מ״מ בשביל יחוס השם היו נוהגין לכתוב על המעטפות של הדאר וכו׳ רק שם קאזמיר ולכן כתבו גם בהגט שם זה משא״כ פרברי ירושלם שאם כי יש להם שמות מיוחדים — כולם יחדו נקראים ע״ש ירושלם וכן הכתובות כותבין ירושלם ושם הפרבר נרשם לסימן כמו שמוסיפין שם הרחוב ומספר הבית.

אם כן בנד״ד כל שהפרבר תוך עיבור העיר הנה את שם העיר ירושלם ודאי צריכין לכתוב והפקפוק הי׳ אם לכתוב גם שם הפרבר, וכל שהוא חוץ לעיבור העיר הנה שם הפרבר ודאי צריכין לכתוב והספק הוא אם צריכין לכתוב גם שם ירושלם (וראה הלאה אות ד׳).

ג) והנה בספרי האחרונים מדברים בישובים ופרברים שאין להם שם לעצמם, ובהם שפיר אמרו שאם הישוב בתוך עיבור העיר כותבין שם העיר כאשר כותבין בתוך העיר ואם הישוב חוץ מעיבור העיר ואין לו שם אין כדאי לכתוב שם גט, ועד״ז בתשו׳ פנים מאירות (ח״ב פ״ב) בישוב יהודי הדר חוץ לעיר המוקפת חומה ויש לו רחוב בפ״ע כו׳, והיוצא מדבריו שם: שאם הישוב ההוא אין לו שם בפ״ע והוא תוך עיבור העיר מותר לכתוב שם גט וכותבין שם העיר המוקפת, ואף שפרבר קאזמר אשר לקראקא הי׳ כותבין „קאזמר״ התם יש לו שם לעצמו, ואם הפרבר חוץ לעיבור העיר אין כותבין שם גט עכת״ד (ומובא בקצרה בפ״ת רס״י כ״ח, וראה מש״ש בשם ג״פ ובשם תשו׳ בנימין זאב ועוד, ושם מדובר גם בנוגע לדיעבד אם כתבו חוץ לעיבור העיר את שם העיר עי״ש). ופלפלו הפוסקים בסוגיות הש״ס דנדרים (נ״ו:) הנודר מן העיר מותר ליכנס בתחומה, ודר״ה (ריש פ״ד) גבי ירושלם פרט ליושבת חוץ לתחום, ודחולין (ק״י.) חוץ לתחום

אכלתינהו ופ״ב דמכות שתחום עיר מקלט קולט. ומה שיש לפלפל בכ״ז אכ״מ.

הרי רבותינו האחרונים הנז׳ ועוד מדברים מישובים מחוץ לעיר שאין להם שם מיוחד אבל כשיש שם מיוחד לפרבר ומתיחס להעיר הכללית הנה בכל אופן יכולים לכתוב שם גט אלא שהספק שלנו הי׳ אם לכתוב גם שם הפרבר ושם העיר ודאי מסתבר שיש לכתבו.

מעשה רב:

ד) ומצאתי בנרתיק הגיטין של חו״ז מו״ר הגאון רבי שמואל סלנט זצ״ל (מרא דקרתא קדישתא דירושלם אשר בימיו נכתבו כל הגיטין שבירושלם על פיו) גט שנכתב בשנת תרמ״ד בשכונת בית יעקב, אשר אליו שמתי לב ביחוד, משום שיש בו דברים נראים כחדשים אצלי: בגט זה נכתב בזה״ל: „כאן במתא דמתקריא בית יעקב דיתבא על מי בור הסמוכה למתא ירושלם דיתבא על מי שלח ומי בורות״ [8]. ואילולא כתוב בו „דמתקריא״ הי׳ אפשר להבין את כתיבת הגט ההוא. שבודאי הי׳ אז נאלץ לכתוב את הגט בשכונה ההיא, מסתמא משום שכיב מרע, שא״א הי׳ לסדר את הגט במקום הרגיל בבית הועד שבחצר רבי יהודה החסיד הסמוכה לבית מו״ר הגרש״ס, ומשום שהיתה כנראה שכונה זו רחוקה יותר מעיבור העיר ובתוך תחום העיר כי על כן כתבו „מתא בית יעקב הסמוכה לירושלם״ דכל שבתוך התחום נקרא „סמוך״ (משער יפו עד לשכונת אבן ישראל והלאה כמאתים אמות הי׳ אז הכל בתוך עיבור העיר, כי מן שער יפו עד נחלת שבעה היו בצפון הדרך בורגנין כגון מגרש הרוסים ועוד, ומן נחלת שבעה עד לאבן ישראל הי׳ ג״כ בורגנין בדרום הדרך, אבל מן סוף הבורגנין עד לשכונת בית יעקב הי׳ ריק יותר מן קמ״א אמה).

והיות שהי׳ בשכונה רק בור אחד לכן כתבו דיתבא על מי בור (לא בורות)

---

8) ומשום חשיבות מעשה רב זה ראיתי לנכון להעתיק כאן כל נוסח הגט ההוא כלשונו: „בשלישי בשבת באחד עשר יום לירח אייר שנת חמשת אלפים ששׁ מאות וארבעים וארבע לבריאת העולם למנין שאנו מנין כאן במתא דמתקריא בית יעקב דיתבא על מי בור הסמוכה למתא ירושלם דיתבא על מי שלח ועל מי בורות אנא משה בן אריה דמתקרי ליב העומד היום במתא דמתקריא בית יעקב הנזכרת וכל שום אחרן וחניכה דאית לי ולאבהתי ולאתרי צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ושבקית ופטרית ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי רבקה דמתקריא ריבה בת אברהם העומדת היום במתא דמתקריא בית יעקב הנזכרת וכל שום אחרן וחניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולאתריכי דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטרית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי דיתיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא לכל גבר די תיצביין ואנש לא ימחא בידיכי מן שמי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פיטורין כדת משה וישראל.

אברהם בן שבתי עד

חיים מענדל בן אברהם שמואל עד״

והוסיף סימן שני „הסמוכה למתא ירושלם כו׳" כדי לתת גם לה שני סימנים (כל שאין לה סימן של מים רק אחד מוסיפין סימן שני גם לא של מים כנודע). כל זה הי׳ נקל לשער.

אבל מה שהוסיף בגט זה „מתא דמתקריא" לא הבינותי. מלת „דמתקריא" לא מצינו אלא כשיש לעיר (או לבעל או לאשה) שני שמות שבמקום אחד נקרא בשם זה ובמקום אחר בשם אחר או שיש לו שם כנוי או שם עברי ושם לועזי או שבהשם גופי׳ יש שינוים במבטא (כגון הגט שנכתב בקזמיר המובא ברמ״א סס״י קנ״ד מסדר הגיטין סעי׳ ק״א) שכותבין שני השמות ועל השני כותבין דמתקריא (ראה א״ע קכח־קכט ומפרשי השו״ע וספרי אחרונים רבים מסביב לענין זה), אבל אם יש לעיר שם אחד ונכתב בגט שמה האחד — מהיכי תיתי יכתבו „דמתקריא"? ולאחר עיון וחפוש מצאנו מ״ש המהרי״ט ומובא בב״ש (בריש שמות נשים בגיטין) באשה הנקראת „אבגלי" ומסופקים אם שמה זה נגזר משם אביגיל יש לכתוב „דמתקריא אבגלי" מבלי לכתב שם אביגיל. הרי מצינו שגם בהכתב שם אחד יש לכתוב דמתקריא כשיש ספק במקור שם זה. ואם כי יש חולקין ע״ז — רבים פוסקים כותי׳. ובשד״ח מערכת גט יש שם סימן מיוחד (סימן ח׳) אשר בו אסף ולקט מה שהרבו לדבר האחרונים ע״א דברי המהרי״ט הללו.

ועפי״ז אמרתי לראשונה אפשר שהי׳ מספ״ל כיצד לנהוג בשכונה חדשה זו שעכ״פ נקראה עוד אז פרוור ירושלם, או אולי הי׳ מספקא להו אם היא חוץ לעבור (מאיזו סיבה שהיא), אבל לא נתקררה דעתי בזה אילו הי׳ להו ספק כזה הי׳ כותבין גם מתא ירושלם דמתקריא בית יעקב (ולא רק לכתוב ירושלם בתוך סימן הסמוכה לה). ומה שלענ״ד מסתבר יותר דהנה המקום ההוא הי׳ נקרא ע״ש „ליפתא" וכן כתבו בכל שטרי האחוזות (הקושאנים וכו׳) וכאשר הוקמה שורת הבתים הללו נתנו לישוב שם חדש „בית יעקב" והר״ז כמקום שנשתנה שמו, והמגרשים של השכונה נרשמו מאז בשטרי האחוזות בשם החדש בית יעקב, וכל שנשתנה השם יש לכתוב דמתקריא (ג״כ ע״פ יסוד המהרי״ט הנז״ל).

ה) והנה בכל השכונות שהנן תוך עבור העיר כשכותבין גט באחת השכונות (כגון במאה שערים) נהגו ונוהגים לכתוב רק „מתא ירושלם דיתבא על מי שלח ומי בורות" כמו בפנים ירושלם.

ו) ואחד הרבנים מעיר בוסטון באמריקא הרב הג״ר מרדכי קלאצקי זצ״ל הדפיס קונטרס מיוחד (בספרו שהוציא לאור) בנוגע לעיר ראקסבערי הסמוכה לבוסטון (ולא בעיבור העיר), שנהגו הרבנים שקדמו לו לכתוב רק מתא בוסטון והרב הנז׳ כשבא לכהן שם ערער על הגיטין ואמר לפוסלם, ואע״פ שלא ראיתי נמוקיו ברור גם לדעתי שאין לפסול גט בשביל כך, ודאי אין זה ש י נ ו י בשם העיר, למרבה הר״ז (אפי׳ לדעתו) רק חסרון שם העיר, ובחסרון שם העיר אין

לפסול גט (ראה ב"ש ריש סי' קכ"ח ומ"ש האחרונים בזה), ושמעתי שגם שאר הרבנים לא הסכימו לו בנוגע לדיעבד. תו"ר בס' חבת הקדש להגאון רבי אליהו קלצקין זצ"ל הגאב"ד לובלין (סי' י"א וכ"ה) הזכיר גם הוא מה שהשיב להרב הנ"ל שאין זה פסול בדיעבד ומש"ש הגאון דלובלין הנ"ל שמשמע כן ביבמות קט"ז דהא בקלוניא מתא הזכירו נהרדעא הרי כתיבת העיר הרבתי הסמוכה אינה שינוי בגט — לא הבנתי, הלא התם הזכירו נהרדעא בתור מקום **דירת הבעל** אבל מקום כתיבת הגט כתבו רק קלוניא, כמו"כ מש"ש הגאון הנ"ל דהא דכותבין קאזמר ולא קראקא זהו משום כבוד המלך קאזמיר — לא באר היטב, בזמן הרמ"א כבר עבר זמן רב אחרי פטירת המלך קאזמיר ולא שייך לומר שנזהרו בכבודו, אלא משום שמלכתחלה נתנו לפרוור הזה שם קאזמיר ע"ש המלך לפיכך הוחזק המקום בשמו הוא כעיר מיוחדה לא כפרבר של העיר הסמוכה [9]).

ולו יהא שלדברינו (המובאים לעיל) הי' ראוי לכתב שם „מתא ראקסבערי (או ראגסבערי) דיתבא כו' הסמוכה לבוסטון דיתבא כו'" — אין כ"ז אלא בנוגע לכתחלה אבל אין לפסול בדיעבד כמש"ל.

ז) וכל הפרוורים הרבים הסובבים את ירושלם העתיקה בכל השמות המיוחדים שיש לכאו"א, הנה כל אלה שבצפון העיר עד למחנים ועד לסנהדרי', וכן כל אלה שבדרום העיר מקור חיים והלאה עד לבית צפפה (שכיום יש ביניהן בורגנין מעברות וכו') ותלפיות והלאה ארנונה גם עד לרמת רחל (שכיום יש כבר ביניהן בתים מן הצדדים המתחשבים לבורגנין), ומן רחבי' עד לקרית שמואל ודרום לה קטמון וכו' — הכל כאשר לכל — תוך עבורי העיר, כמו"כ למערב העיר בית וגן והסביבה נחשב לעבור העיר, כי גם מן בית הכרם עד לבית וגן יש מן הצדדים בתים הנחשבים לבורגנין. ובכן לוא קרה שם מקרה שיהי' נאלצים לכתוב גט באחד הפרוורים יכתב „מתא ירושלם דיתבא וכו'" מבלי צורך להוסיף שם השכונה.

אבל השכונות אשר להלאה למערב ולמערבית דרומית, דיר יאסין (גבעת שאול ב') עין כרם, מלחה (מנחת), בית מזמיל — כל אלה הם חוץ לעבור העיר

---

9) וכמ"ש לעיל ס"ק ב. ויש אולי להסביר עוד הא דהרמ"א מזכיר את קזמירז כיון שקיסר קזמירז (הגדול השלישי) 1309—1370 מלך פולין משנת 1330, נשא אשה יהודית בשם אסתר, נולדו לו גם 2 בנות שהתחנכו בדת ישראל. היטיב ליהודים ובשנת 1334 חידש זכויות היהודים, 1364—1367 התיר זכות ישיבה ליהודים.

ולכן אף שהרמ"א זצ"ל נולד בערך שנת ר"צ ובשנת שי"ב כבר הי' מוכר כרבה של קרקא כפי שהעיד על עצמו (ד"מ טור יו"ד שצ"א ב') וז"א שעברו כבר כמעט מאתיים שנה מעת מות המלך קזמירז אבל בכ"ז היות והרמ"א הי' הרב האחרון שנתמנה לרב קרקא בכח המלך (זיגמונט ה-1) מצא לנכון להזכיר שם המלך קזמירז אוהב היהודים על הפרבר שנקרא על שמו ליד קרקא העיר, שהיתה מקום הכתרת מלכים וקבורתם והיו זמנים שהיתה בירת משנה לפולין. — נ. א.

(לע"ע) [10] ואם יהי' נאלצים מאיזו סיבה לכתוב שם גט אזי יכתב בשם הפרבר, כגון „מתא עין כרם דיתבא על מי מעינות הסמוכה לירושלם" (כפי הגט שנכתב בשכונת בית יעקב), ואפילו כשיש שם בורות מכיון שתשמישי מי הבורות הם מועט מוטב יותר לכתוב הסימן השני הסמוכה לירושלם דיתבא כו'.

כללו של דבר: שבנוגע לכתיבת גט בירושלם אין הדבר תלוי בקדושת העיר אלא הריהי ככל שאר עירות ובדומה לדין שבת שכל מה שמתחבר לעיר הר"ז כאותה העיר (ולא דמי לקה"מ בירושלם החדשה המדובר להלן בקונטרס הפורים). ואין אנו צריכים כאן להא דהוספנו לעיל (ספי"א) ששם ירושלם ניתן (בקראי ובגמ') לכל הפרזות הסמוכות לירושלם, אלא דבד"ז שוה ירושלם לשאר עירות וכנז"ל.

ולכאורה נראה שהשכונות הללו הנזכרות הנן גם מחוץ לתחום העיר, רחוקות הן כנראה הרבה יותר מאלפים אמה מסוף הפרברים של עבורי העיר — אבל אם נקדר בהרים להסיר מידת השפועים ומצד השני גם נעשה הרבועים המתאימים לדין תחומי העיר — יש לשער שכן הנן בתוך תחומי העיר. בפרט שבימים אלה קשורות הן בקשר „המקשר" [כיום „אגד"] המחבר את כל הפרברים אל העיר בהלוך ושוב וכן גם מתחברות לעיר בנוגע למסים. כי על כן כללנו את אותם הפרברים בתחומי העיר.

ח) ועולה על לבי להוסיף עוד הערה כללית, הנוגעת לא רק לירושלם העיר אלא גם לתל־אביב ולמושבות הגדולות וביחוד להר־הכרמל שבחיפה: כנראה לענ"ד אם נמשך מגרש השייך לבית אחד והוא נטוע חורשה (ליופי מעונו של בעה"ב) יתכן שאפילו נמשכת החורשה של אותו בעל הבית אלפיים אמה אפשר לחשוב את הבית שבקצה החורשה לתחום העיר משום שהמגרש של בתי העיר הרי הם מהעיר עצמה.

ראי' לזו אני רואה מסוגיא דמכות (י'.) דפריך וחברון עיר מקלט הואי והא כתיב ויתנו לכלב את חברון כו' אמר אביי פרוודהא דכתיב את שדה העיר ואת חצרי' נתנו לכלב, וכתב רש"י כפרים וחצרים הסמוכות לה ונקראות על שמה (על שמה של חברון) נתנו לכלב, והלא ערי הלוים (בכללם ערי המקלט) נתנו לכל עיר אלפיים אמה, אלף אמה מגרש ואלף אמה לזריעות ולנטיעות (עירובין נ"ו:) א"כ הלא מסתמא נתנו לכלב הפרוורים שחוץ לאלפיים האמה ובכ"ז נקראו בשם „חברון" כדכתיב ויתנו לכלב את חברון, וכיצד הוא זה הלא הם חוץ לתחום העיר, אלא ע"כ שכל מגרש השייך לבתי העיר נקרא ע"ש העיר, לפי"ז י"ל שבנוגע לשמה של העיר כגון לענין גיטין נקרא מגרש העיר על שם העיר.

---

10) (וכיום שנת התשכ"ט ב"ה זכינו שבית מזמיל — קרית יובל כבר מחובר לעיר — נ. א.).

הן אמנם לדין שבת אין מגרש וחורשת בתים מתחשב לעיר. „קרפף" שנתנו ליופי העיר (ערובין נ"ז.) בנוגע לדין שבת הריהו רק בשעור שבעים אמה ושיריים (ולשני ישובים נתנו ביניהם קמ"א אמה) ולא יותר, וכל עבורי העיר המה רק כשיש בתים, צריפים וסוכות לדירה. אבל אין להשוות דין שבת לדין גט, שבגט כל עיקר תלוי ב ש ם וכל שנקרא בשם העיר הריהו כעיר.

והנה בפ"ת (קכ"ח ס"ק א') הביא תשובת הגאון מהרי"ם מבריסק מ"ש דהא דחוץ לעיבור העיר אינו נחשב לעיר זהו רק אם הוא בשדה אבל אם יש שם ישוב בתים נחשב שפיר לעיר, והביא ראי' מסוגיא דמכות הנ"ל ותמה בפ"ת שם דא"כ הול"ל עדיפא מזו שאפי' חוץ לתחום הוי כעיר דהא בב"ב (קכ"ב:) פירש ע"ז הרשב"ם פרוודהא כפרים ושדות מסביב לעיר חוצה ל מ ג ר ש, והרי מגרש הוא אלפיים אמה, אבל מלבד מה שלא קשה מלשון „חוץ למגרש" דמגרש הוא רק אלף אמה, בר מן דין לפי מה שכתבנו יתכן שלא רק המגרש אלא אפילו אלף האמה הנטוע חוץ למגרש מכיון שזה שייך לבתי העיר וליפי' ה"ה בכלל העיר בנוגע להקרא ע"ש העיר, כך דומני לומר.

פרק כ"ג.

עירוב ושיתוף בירושלם

א. ירושלם הישנה והחדשה:

ארבב"ח אר"י ירושלם אלמלא דלתותי' ננעלות בלילה חייבים עלי' משום רשות הרבים (ערובין ו'); וכ' רש"י ירושלם רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת ס' ריבוא ורחב ט"ז אמה ואלמלא שנועלין דלתותי' בלילה חייבין עלי' בשבת משום רה"ר אבל נעילת הדלתות משוי' לה כחצר של רבים ומערבין את כלה וכ"ז שלא ערבו הוי ככרמלית כו' עכ"ל. מלפנים היתה ירושלם מפולשת משער לשער ורחובותי' רחבים, ושער האחד הי' מכוון כנגד השער שבצד השני ולפיכך אף שהיתה העיר מוקפת חומה בעי שיהיו דלתותי' ננעלות בלילה (י"א ננעלות דוקא וי"א שיהיו ראויות להיות ננעלות, אך עכ"פ לא מהני צוה"פ כדין מבוי מפולש, עי' כ"מ שבת פי"ד ה"א וטוש"ע או"ח שס"ד ב' ובמפורשים).

ובזה"ז ירושלם העתיקה לפנים מהחומה אין לה דין רה"ר לכל הפוסקים שאין לרחובותי' רוחב ט"ז אמה ואינם מפולשים משער לשער (ולהפוסקים שבעי' דוקא ס' ריבוא בוקעים אין לה דין רה"ר גם מצד חסרון ס"ר — עי' טוש"ע שמ"ה ז'). ועד שנת התרנ"ט היתה העיר העתיקה כולה מוקפת חומה והיתה כחצר גדולה ולא היתה דרושה לתקון הערובין. ובשנת תרנ"ט פרצו לכבוד הקיסר הגרמני וילהלם בחומת מערב־ירושלם פרצה יתרה על עשר אמות, והכרחו תושבי ירושלם לעשות התקונים הידועים של צורת־הפתח גם לעיר העתיקה. בתחלה עשו לפרצה גופה צוה"פ אח"כ עשו תקונים כאלה לתחלת הרחובות הפנימיות של העיר. ומזמן שהתקונים האלה אינם מתקיימים החלו לכלול את העיר בתיקון הערוב שמחוץ לעיר.

ובחוץ לעיר ישנם כיום רחובות שלרוה"פ יש להם דין רה"ר אילולא תיקוני העירוב כדין רה"ר.

ב. אם תקון השכירות דרוש גם לירושלם:

וגם ירושלם העתיקה, אפי' בזמן שהיתה כולה מוקפת חומה בלי הפרצה, היו שוכרין הרשות משר העיר או מאחד מפקידיו (שיש להם שלטון בעת מלחמה) כדין חצר שיושבי' יהודים ונכרים שהנכרים אוסרין לטלטל בתוכה (ושקשה

לעשות בין כל חצר של יהודי ושל א״י התיקון של פס רחב ד״ט או שני פסים משהיין).

ומילתא חדתא רפרף במוחי שאולי ירושלם א״צ כלל לשכור הרשות מהנכרי, דהא טעמא של הדבר שתקנו חכמים לשכור הרשות מהנכרי הוא כדי שיהי׳ קשה לישראל לדור שם עם הנכרי (שלא ילמוד ממעשיו) ויהי׳ מוכרח לשכור הרשות מהנכרי והנכרי לא ירצה להשכיר ולא יוכל הישראל לטלטל בחצרו וימצא הישראל א״ע מוכרח לצאת מהחצר (ערובין ס״ב.) ואפשר שכ״ז בכל חצרות שבעולם, ואפי׳ באר״י שאם לא ישב הישראל כאן הרבה מקומות אחרים יש לו לדור בהם — אבל בעיר ירושלם שמצוה מיוחדת לדור בתוכה והכל מעלין לירושלם אם נאמר שגם בה גזרו לשכור הרשות מהנכרים כדי שיעזבו בנ״י את מושבתם מתוכה הרי עוקרת התקנה את מצות ישיבת ירושלם, וכשם שלא גזרו במקום דלא שכיחא (כגון בישראל אחד הדר עם הנכרי) כך לא תקנו אולי במקום מצוה. וכאשר דברתי בזה עם גדולי ישיבתנו עץ־חיים העיר לי הכה״ג ר׳ אשר זוסמן (נ״י) זצ״ל ממשנה דערובין (ס״א:) אר״ג מעשה בצדוקי שדר עמנו בירושלם ואמר לנו אבא מהרו והוציאו כו׳ ואמרו ע״ז בגמ׳ (שם ס״ח:) ת״ק אומר צדוקי כנכרי ורג״א צדוקי אינו כנכרי. ואם נאמר שירושלם שאני תו אין המעשה פרכא גם לת״ק ואפי׳ צדוקי כנכרי שאני ירושלם שלא גזרו בתוכה. [והנה יש להעיר הא המעשה בצדוקי הי׳ קודם חורבן הבית, דאפילו ר״ג זה הוא ר״ג דיבנה והי׳ צעיר ימים בזמן החורבן אבל הוא סיפר העובדא בשם אביו רשב״ג שנהרג בזמן החורבן, מכ״ש לגירסת תוס׳ במשנה „רשב״ג״, והיתה העובדא בזמן ר״ג הזקן, ואז בזמן הבית לא הי׳ לנכרי בתים קנוים בירושלם, ואם ישראל השכיר ביתו לנכרי כל בסתמא אינו אוסר כמ״ש הה״מ שלא השכיר לו הישראל ע״ד שיאסור עליו, וכ״פ הרמ״א (שפ״ב א׳), והרשב״א בעבודה״ק הוסיף בטעמא שאין דרכו של ישראל להשכירו ולהשאילו ובמילתא דלא שכיח לא גזרו. ומכ״ש בירושלם ובאר״י שאסור הי׳ להשכיר. אבל זה ניחא דהרי לצדוקים שבסוף זמן הבית הי׳ בתים גם בירושלם ועובדא זו היתה בצדוקי. ואפי׳ נכרי אם יש לו תפיסת יד בבית מצד חוב אוסר עכ״פ, ותפיסת יד הי׳ עלול להיות לנכרי בזמן רשב״ג גם בירושלם].

אך אין משם סתירה לדברינו, וכמה תשובות לדבר: חדא שאפי׳ אם נאמר שבירושלם לא גזרו לשכור מנכרי אכתי שפיר מייתי ראי׳ שצדוקי אינו כנכרי מדאמר שבטל רשותו ואם הי׳ כנכרי לא הי׳ מועיל בטול רשותו דבנכרי לא תקנו ביטול רשות, ואפ״ת שבירושלם לא בעי שכירות הי׳ חוזר הדין לעיקרו שאינו אוסר הנכרי (שדירת עכו״ם אינה אוסרת מצד הדין כדאמרו שם בגמ׳ ס״ב), א״כ עכ״פ תלמוד מכאן שצדוקי אינו כנכרי דלוא הוי כנכרי או שלא מועיל ביטול

או שא"צ ביטול. שנית: עד כאן לא עלתה גם על דעתנו לומר שירושלם א"צ לשכור אלא בזה"ז שהבתים שייכים בקנין לנכרי ותיקון החכמים דוחק את רגלינו מתוכה, לא כן אז שאם לא ישבו במבוי זה יכולים לשבת במבוים אחרים שלא הי' נכרים. [ועדין אינני מבין: אחרי שירושלם היתה מוקפת חומה ואף שרחובותי' היו מפולשים משער לשער היו דלתותי' נעולות בלילה ותהי כולה כחצר אחת א"כ אמאי לא אסר הצדוקי על כל העיר? ואולי יש לומר שתקנו בסוף מבוי זה בפסים להפסיק בינו לבין מבואות אחרים, או אולי היתה העובדא לאחר שכבר נפרצו הפרצות בחומת ירושלם וכדאמר ר"פ לקמן (ערובין ק"א.) כאן לאחר שנפרצו בה פרצות והי' כל מבוי מתוקן לעצמו]. שלישית: אם נסכים לומר שהכל מעלין לירושלם הוא בגבול העיר המקודשה (מה שפקפקנו בזה לעיל פט"ו סעי' ג' ועמש"ש בזה) אפ"ל שהעובדא בהצדוקי היתה באחד המבואים שבפרברי העיר מחוץ לחומה (ובזה היתה מתורצת לגמרי הקושיא הקודמת שלא אסר על כל העיר).

אכן לוא אפי' אין לסתור את חדושי מהמשנה לא קבעתי גם אני בזה מסמרות, דמסתבר גם לומר שלא פלוג רבנן ותקנתם שתקנו (על כל חצר שיושבים בתוכה לא פחות משני יהודים עם נכרי) חלה גם על מקום שיש מצוה לישראל לדור בו, בפרט שי"ל שאין המצוה במקום חשש שמא ילמד ממעשיו. וכך נהגו גאוני דקדמאי גם בירושלם לעשות תיקון השכירות ולא שמענו שעלה על דעת מי לחלק את ירושלם משאר עירות.

ב) ונהגו גאוני דקדמאי בירושלם לשכור מן שר צבאי למשך זמן עשרות רבות בשנים, כמו לששים שנה (כששוכרים לזמן לא איכפת לן אם הורידו או שמת הפקיד ששכרו מאתו — או"ח שפ"ב י"ד), וכשקם מלך חדש אף שנשארה „הויזירה" הקודמת נהגו לשכור מחדש, וק"ו בזמן שהורידו את השולטן ונתחלפה הוזירה. ובן בנו של ק"ו בזמן שנתחלפה עצם הממשלה כמו בשנת תרע"ח.

וכן הוא בס' פרי האדמה (ח"ד דף ה') מה שנהגו בשנת ת"צ במלוך שולטן מחמוד, ובשנת תקט"ו במלוך שולטן עוסמאן ובשנת תקי"ח בעלות שולטן מוסטפה, והוסיף שם שאפ"ל כאן שהמלך החדש מקיים תקנת המלך הקודם אחרי שנעשתה השכירות ע"י שכירו של המלך וגם יש כאן טעם שאינו מקפיד ע"ז עי"ש.

ולפמש"ש בס' פה"א, הנה אחרי השכירות ערבו ושתפו אז את העיר באוקיא שמן זית, ג"כ למשך הזמן הזה (ששים שנה) כזמן השכירות — ואמרו: „בהדין ערובא יהא שרא לנא לטלטולי לאפוקי ולעיולי מחצרות למבואות וממבואות לחצרות ומהם לבתים לנו ולכל הדרים בעיר הזאת מיום זה עד ששים שנה בעזה"י".

ג) וערבו בש"ז המתקיים הרבה שנים ונתנוהו בצלוחית במקום שמור. ובימי לא ראיתי נוהגים בש"ז אלא ראיתי מערבין כרגיל בפת, במצה עשירה עבה בע"ש שבתוך חג המצות, ומשנה לשנה, וכאמור באו"ח (שפ"ז ושם ברמ"א) שסומכין

על עירוב במקום שתוף. וראינו רבים שנזהרים לעשות גם ערובי חצרות, מהם ג"כ במצה משנה לשנה ומהם העושין ע"ח בכל עש"ק עפ"י האריז"ל. וכ"ז בלא ברכה.

ג. מקום המקדש שיור לעירוב:

ומאז ומעולם נהגו בירושלם לעשות כדין עיר של רבים שאין מערבין את כולה אלא מניחין מקום שיור (כדי שלא תשתכח תורת עירוב — טוש"ע שצ"ב א'). ואמר לי ידידי הרה"ג ר' גרשון לפידות (נ"י) זצ"ל ששמע מזקני עיר שנהגו לעשות השיור את מקום המקדש, ותמהנו ע"ז אחרי שעכ"פ אסור להכנס למקוהמ"ק מה שיור הוא זה? והנה מה שאין זה מקום ראוי להנחת עירוב ל"ק דהא משאירין אף בית הבקר שא"צ לערב ואף בית שפתחו חוץ לעיר (שם שצ"ב ג'), אבל כיצד יקרא שיור מקום שא"א להכנס בו, ומה היכר יש בשיור מקום שגם בחול אין נכנסין בו? ומפי הרה"ג ר' אשר זוסמן (נ"י) זצ"ל שמעתי איך שהוא שמע מזקני העיר שמשיירין את מקום גידולי הצבר בדרום הה"ב ושאין שם מהלכין, אולם בימינו אנו ראינו במשך שנים ידועות שגם לשם יש מהלכין וביותר בש"ק שנכנסין מטיילין ומטלטלין שם.

עתה ראיתי בפה"א (שם ח"א דף ח') כ' שם בזה"ל: ועירוב זה הוא לכל המדינה (ר"ל כל העיר) חוץ ממקום המקדש ומעט יותר קרוב אליו עכ"ל. ופשרה היא זו שהשאירו את מקוהמ"ק וגם מקום סמוך לו.

ולענ"ד אין כל כך קפידא לעשות את הה"ב למקום שיור: א) שבכלל כ' המג"א (שם ס"ק ב') שאין נזהרין בזה משום שיטת רש"י וסיעתו שאין עיר של רבים נקראת אלא כשיש ס' ריבו בוקעין שם, ב) ויש פוסקים שגם בתי הנכרים הוי שיור (ר"ן בתשובה ומובא במג"א שם ס"ק ג), ג) שאפי' הה"ב עצמו ראוי לשמש בו ע"י זריקה וא"צ שיהי' ראוי דוקא להכנס להניח שם ולחזור ולקחתו משם, ד) ולא עוד אלא שאפשר גם לשמש שם בגגין ועליות הנמצאים עד מקום העזרה, ואין לחוש שמא הם גגין ועליות העזרה שנתקדשו, דעכ"פ יש הרבה מקומות בגגין ועליות שבודאות גמורה הם מחוץ למקום העזרה, ה) בדרום וצפון הה"ב עצמו (שחוץ למקום העזרה) הלא יכולים הטהורים מטומאה היוצאת מגוף — להכנס שם עד מקום החיל. בפרט בצפון הה"ב ששם נוסף כנודע חלק ממבצר אנטוניא, והגם שעכ"פ נזהרים מלהכנס שם ואין מדרך ישראל לשמש בו (ובעליותיו) ותו אין כאן היכר — אין קפידא דהא אף שאין הבית ראוי לשמש כגון שפתחו לחוץ כיון שרק יש אפשרות לשמש בו הוי שיור, מפני שתקנו זאת רק להיכר בעלמא, ולא גם הכל צריכים לדעת מהשיור.

ובכלל לא ידעתי מה תועלת עשו בשיור הה"ב: ממנ"פ אם בתי נכרים הוי

שיור — הרבה שיורים ישנם מבלעדי ההה"ב, אלא שהחמירו לדעת הפוסקים שבתי נכרים לא הוי שיור תו מה הרויחו מההה"ב הרי גם הוא כיום חצר של נכרים, ואמרתי לחלק שההה"ב שייך להממשלה ומצד הממשלה יש הרשות לכל האזרחים להכנס ולהשתמש שם. עוד אפ"ל שמקום המקדש וירושלם שאני שהוא ענין כסף שלנו ע"י אדוננו דוד המע"ה ובפדר"א כתוב שגם ירושלם קנה מארונה היבוסי ובזו מתורץ מה שהוסיפו בשיור גם סמוך להה"ב (כמש"ש פה"א ממנהגי ירושלם) אף שהמקום הסמוך להה"ב הנהו בתי נכרים, ושלפי"ז אין מן הצורך להדחק ולומר שלדעתם גם בתי נכרים הוי שיור.

ד. הבאת מים בשבת ממקום המקדש:

וראינו ליושבי העיר העתיקה בירושלם נוהגים גם בש"ק לומר לנכרים שיביאו להם מים מ„חרם" מקום המקדש (דרשו ביחוד מבארות הללו שמימיהם זכים ביותר) ויש כאן מקום לפקפק: חדא מצד שההה"ב ה"ה „חצר שאינה מעורבת" כי על כן הלא עשו את ההה"ב למקום שיור. שנית, לכמה פוסקים יש לו דין כרמלית, כשיטת הרא"ש המובאה בכ"מ (בה"ב ה' ג') שהסורג נעשה בההה"ב להיתר טלטול בשבת משום דההה"ב לא הוקף לדירה, שהוקף ולבסוף ישב, ונמצא שההה"ב נקרא כרמלית. מכ"ש כיום שאין עוד הסורג שכולו הוא ככרמלית. אמנם מלשון הרמב"ם (שבת ט"ז א') שכ' „מקום שלא הוקף לדירה אלא שהי' תשמישו לאויר כו'" — משמע שאם בשעת ההיקף היתה הכונה לבנות בתוכו שפיר נקרא הוקף לדירה אף שהוקף ולבסוף ישב, וכ"כ הה"מ בדעת הרמב"ם. אבל הה"מ מסיים שם שרש"י והרשב"א לא אמרו כן. ואפשר לענ"ד ללמוד כך גם מפשטא דסוגיא דעירובין (כ"ד.) אר"נ אם פתח כו' אם הוקף ולבסוף פתח כו' פתח ולבסוף הוקף פשיטא כו', ואם נאמר שגם בהוקף אדעתא דלפתוח הר"ז פתח ולבסוף הוקף תו מה זו קושיא פשיטא כו'. ויק"ל. ויעי' משנה ברורה (שנ"ח ס"ק י"ט) מ"ש בזה, ושם בשער הציון שלו. תו"ר מה שהעיר רבנו זקננו בעל תויו"ט זלה"ה (מדות פ"ב ג') על דברי הכ"מ בשם הרא"ש: שלפנים להה"ב היו שומרי המקדש והרבה לשכות וכו', ונקרא הוקף לדירה, ולענ"ד ר"ל גם כשהוקף לכתחלה על דעת כן וכמ"ש הה"מ בדעת הרמב"ם, וע"ש מה שהקשה על הרא"ש והכ"מ מפ"ה דפסחים „יצאת כת ראשונה וישבה לה בהה"ב" הרי הותרו לטלטל בההה"ב, ולדעתו היתר הטלטול בהה"ב משום שאין שבות במקדש, ובצורך הסורג כ' שם טעם אחר עי"ש. ועי' גם מה שהעיר הגר"י עמדין זלה"ה בהגהותיו על הרמב"ם (שם בה"ב פ"ה ג'), ויש לדבר עוד.

איך שהוא הר"ז מחלוקת הפוסקים: לדעת הרמב"ם וסיעתו נקרא גם ההה"ב הוקף לדירה, ולרש"י והרשב"א והרא"ש והכ"מ יש להה"ב דין כרמלית.

ואפשר שבזה"ז הנהו עכ"פ ישב ולבסוף הוקף, דחומת הה"ב העתיקה נפרצה ברובה ושנשלם היקפו ברובו אחר שהי' בבניניו, ואין חילוק מי היו הבונים והמקיפים. ולפי"ז אין להה"ב בזה"ז דין כרמלית לכו"ע. ונשאר לנו לדון על הה"ב רק מטעם חצר שאיננה מעורבת.

והנה הרמ"א (או"ח שכ"ה י') כתב אמנם: ויש מקילין אף אם הובא מרה"ר לצורך ישראל שמותר לשתות מהם הואיל ואפשר לילך שם ולשתות ויש מתירין אף לכתחלה כו'. וכתב ע"ז המג"א שהאי יש מתירין הוא רק מכרמלית, כאשר הוסיף שם הרמ"א „וכן נהגו היתר לומר לכתחלה לא"י להביא שכר או ש"ד דרך כרמלית". אבל עדיין כמה תיוהא קא חזי' הכא: א) גם הרמ"א עצמו מסיים אע"פ שיש להחמיר בדבר, ב) וכבר נדחקו האחרונים בטעם דברי הרמ"א והקשו שאפי' להיש מקילין לא הקילו אלא רק בדיעבד, ג) ועד כאן לא התירו לשתות אלא מטעם „שאפשר לו גם לישראל ללכת לשתות שם בעצמו ולא אהני לו הנכרי בהבאתו", אבל בהה"ב שהישראל איננו יכול ללכת שם בעצמו — כיצד נתיר? ואפילו בנוגע להבארות שעד החיל שיכול הטהור מטומאת לגוף ללכת בעצמו לשתות — הנה כבר אמרו הפוסקים שאם הישראל איננו הולך שם מפני איזו סיבה שהיא, כגון סכנה או סיבה אחרת, ג"כ אין כאן ההיתר ע"ש מג"א ועוד, א"כ גם בהה"ב אפי' עד החיל אין ישראל נכנס שם כיום משום זהירות מטעמים ידועים (וידובר מזה בעזה"י בחלק ד') ומטעמים אחרים עוד, ותו אא"ל „שהנכרי לא אהני לו בהבאתו".

עם כל זאת אע"פ שטוב להחמיר לא לומר להנכרי „שיביא לו המים מחרם" אלא שיאמר לו סתם „הביא לי מים" (ואינו מחויב לסמן מאיזה מקום יביא המים) — מ"מ אם אין לו מים לצורך השבת אפשר להקל להתיר אפי' לומר מפורש להביא המים משם, משום ששבות דשבות התירו לצורך מצוה, ובמקום שאין לו מים בשבת הר"ז כמו שהתירו לומר להביא התבשיל לצורך סעודת השבת. ועד כאן לא התוכחו האחרונים אלא בשכר והדומה שצורך השבת הוא מעט, לא כן כגון מים שהוא צורך גדול כמו סעודת השבת (וכל זה כמובן אם אין מדברים מכסף וממחיר שלא יהי' מו"מ בשבת).

אולם בשלהי הקיץ כשכלו המים גם מהבורות שבתחילת הה"ב ונשארו רק מהבורות שבמקום העזרה אינו רשאי לומר במפורש שיביא לו מים מהבורות ההם וזאת אף בחול אסור מטעם אחר שיבואר בעזה"י בח"ד פ"ה.

פרק כ"ד.

ירושלם מקום שנהגו להחמיר

א. ירושלם עיר לקוטאית:

בפסחים (י"ד.) תניא אבא שאול אומר שתי פרות היו חורשות על הר המשחה (בער"פ) כו', ופריך עלה בירושלמי ירושלם לא מקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה? ומשני נראות כחורשות, ופירשו בתוס' וראשונים עוד (שם פסחים) משום שירושלם עיר לקוטאית שמתקבצין בה מכל המקומות גם ממקום שנהגו להחמיר, ועד"ז בב"מ (פ"ג:) „ולחזי היכי נהיגי בנקוטאי". וכן הביאו להלכה המג"א והפר"ח או"ח תס"ח ופוסקים עוד שירושלם היא מקום שנהגו שאין עושין מלאכה בערב פסח.

ויש בזה נ"מ למנהגי איסור עוד כגון מאלה הנמנים בח"א כלל קכ"ז.

ובענין זה ודאי השכונות, ופרברי ירושלם, יש להן דין ירושלם, כי עד כמה שמתפשט הישוב החדש של ירושלם הולכים ומתפשטים מנהגי העיר. ודוקא בדין פורים ומגילה שמפורש נתנו גבול „מוקף חומה מזמן יב"נ" אמרנו להקפיד על הסמוך לחומה העתיקה, וככל מה שנאריך בעזה"י לקמן פ' כ"ה, (בקונטרס קריאת המגילה בירושלם החדשה), אבל לכל שאר מנהגים כל מה שמתחבר לירושלם מתחבר למנהגי'.

ב. מה שנוהגין בקולות הרמ"א:

ויש לשאול שאלה גדולה: מ"ט בדינים רבים (עי' הלאה) אנו נוהגין בירושלם כקולות הרמ"א, בטרפות ובאו"ח ועוד, והלא עוד היום הנה היא עיר לקוטאית מארבע כנפות הארץ ומדוע לא נוהגין בהרבה דברים כמקום שנהגו להחמיר?

עוד יש להבין הלא אר"י אתרא דמרן הב"י היא, ולפני יובל וחצי שנים היו הספרדים (ההולכים בעקבותיו) רוב בני המקום, ומ"ט לא אמרי' נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם (עי' שבת מ"ו, אקלע לאתרי' דר' יוסי כו' כי אקלע לאתרא דר' יוחנן כו', ושם ק"ל במקומו של ר"א כו', וכן בחולין קט"ז. וביחוד ביבמות י"ד.). בפרט כל אלה הבאים להשתקע באר"י ואין דעתם לחזור, ומה גם שבאו מחו"ל לאר"י ואמר אביי (פסחים נ"א.) כיון דאנן כייפי' להו (שבני חו"ל כייפו לא"י) וא"ל של"א נותנין חומרי המקום אלא „בדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור", כלומר דברים שיודעים שמותרים הם אלא שמחמירין מצד סיג וגדר ופרישות שהוי כמו נדר, לא כן בפלוגתת הפוסקים שלדעת המקילים

שוגה המחמיר, ועד"ז חלקו בתוס' ורא"ש וש"פ (וטוש"ע יו"ד רי"ד) בין דברים המותרים לבין דברים שחושב בטעות שהם אסורים — זה אינו, עד כאן ל"א כן אלא בטועה ממש כמו רבי שהתיר בית שאן שטעו שהיא מאר"י, אבל בפלוגתא דדינא הרי באמת צריך כ"א להחזיק בשיטת רבו ומרא דאתרו, כמפורש במוגרמת דרב ושמואל שאמרו ע"ז נותנין עליו חומרי המקום כו' (חולין י"ח:) וכן מבואר בפוסקים, ועי' פר"ח או"ח (שם תס"ח ד') שהאריך הרבה בסוגי' זו ואמר גם הוא שלכאורה אפשר לחלק בכך וסיים כמו"כ שאא"ל כך וכדמוכח מסוגיא דמוגרמת.

ובראשונה אמרתי שרק ביחיד הבא ממקום למקום נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם, אבל קהלה העוקרת מקומה לעיר אחרת אינה בטלה לקהלה הראשונה, ולא תקשה א"כ מה זה הקשו הראשונים (תוס' ורא"ש ועוד שם נ"א) מתני' אברייתא דברים המותרים כו' — נאמר שהברייתא איירי בקהלה — זו לק"מ דבקהל ל"ש „אי אתה רשאי להתיר בפניהם". וכן מוכח מהסוגיא שם שא"א לאוקמי בקהלה העושה עפ"י שיטתה היא. ומעתה במקום כירושלם שהאשכנזים והספרדים שתי קהלות מיוחדות הן, שכל אחת באה ממדינתה היא, וכל אחת הולכת בעקבות רבותי' — אין לומר על אחת הקהלות נותנין עלי' חומרי המקום שהלכה לשם. ואפי' אם קהלה אחת (כגון הקהלה האשכנזית) לא באה בפעם אחת אלא נאספה קמעא קמעא עד שהיתה לקהלה — לא אמרי' בה „קמא קמא בטלה".

תו"ר שאין זה פשוט: הפר"ח או"ח תצ"ו בדיני ומנהגי איסור אות י"ט הביא שמהריב"ל ומהרשד"ם כתבו אמנם שנשאלו על בני ספרד שבאו לקונסטנטינא אם חייבים לקיים מנהג המקום והשיבו אמנם דדוקא ביחידים שעקרו דירתם כו' אבל בנ"ד שבאו קהלות קהלות לא אמרי' קמא קמא בטל. משמע דוקא כגון במגורשי ספרד שבאו קהלות קהלות, לא כן אם קהלה אחת נתקבצה ע"י יחידים שנעשו לקהלה. בפרט לדעת הפר"ח שם האומר שאפי' אם הבאים המה הרוב ובני העיר המה המיעוט הני בתראי גרירי בתר קמאי. ולא עוד אלא שעד כאן לא דברו רבותינו זלה"ה את דבריהם אלא בסתם עיר כגון קונסטנטינא שאיננה קבועה בתור עיר לקוטאית, אבל ירושלם הקבועה והיעודה מאז בתור עיר לקוטאית — הלא מפורש אמרו בה שלפיכך היא מקום שנהגו להחמיר. ותהדר הקושיא מ"ט מקילין כיום בירושלם בכמה קולות של הרמ"א למשל?

ולכאורה עולה עה"ד שדוקא מלפנים היתה ירושלם — שלא נתחלקה לשבטים ומיועדה לעלי' לרגל — למקום שנהגו להחמיר, משא"כ בזמננו. בפרט שכנודע היתה שוממה זמן רב, וכבר הביא המג"א (סוף תצ"ג) שהש"ג מספ"ל אם נחרב המקום מאין יושב ואח"כ נתיישב שוב אם חל עליו תו חומרי מקומו, והח"י (תס"ח ס"ק ט') פשיטא לי' שביטול הקהל בטל מנהגו, והי' אפ"ל שגם מנהג החומרות של ירושלם כבר בטל מה"ט. אכן הפוסקים ביחוד המג"א (תס"ח י"ב)

והפר"ח (תצ"ו בדיני המנהג כ"ב) הביאו לדינא שירושלם מקום שנהגו להחמיר גם בזה"ז. ומה גם שכנודע אף שחרבה ירושלם פעמים שונות הנה בכל זמן שחוזר וניער ישובה חוזרת שוב להיות לא רק לעיר לקוטאית אלא לעיר המרכזית לעם ישראל. וכן נראה שם בב"מ (פ"ג:) שפריך ולחזי היכי נהיגי ומשני בנקוטאי, משמע דוקא בכה"ג שיש סמך מקרא דאיכא למסמך אדאורייתא עי"ש רש"י אבל במנהג אזלי' כה"ג לחומרא. ויש להתוכח. תו הראה לי ידידנו הרב הגאון ר"ז מינצברג (הי"ו) ז"ל מ"ש החת"ס ח"ו (פ"ו, ובהגהותיו לש"ס) שדוקא ברגל קפדו שתהא ירושלם מקום שנהגו להחמיר. אולם כבר אמרנו שרבותינו גדולי האחרונים הנז' לא אמרו כן.

וכ"ת הא גופא תקשה כיצד החליטו לדין קבוע שתהא ירושלם תמיד מקום שנהגו להחמיר הלא יש כמה פעמים שהמחמירין הם המיעוט בתוכה והמקילין הם הרוב, בפרט „שביהודא היו עושין ובגליל אין עושין" ובראשונה הי' בירושלם רובם מיושבי יהודא, ומדוע יהא הרוב בטל להמיעוט? ואפי' הפר"ח האומר שגם הרוב בטל להמיעוט לא אמר זאת אלא כשהמיעוט הוא האזרחים הקודמים של העיר והרוב בא מחדש, לא כן בנ"ד. ובטוש"ע יו"ד (קט"ו ג') בחמאה של נכרים איתא אם רוב בני המקום נוהג איסור אין לשנות, אבל המיעוט איננו קובע מנהג. וכן כתב גם מהרי"ק (קע"א) שאין ראוי שיקבע מנהג בשביל מיעוט אנשים אלא רק ע"י רוב אנשי העיר. (וראיתי בשד"ח ערך מ' כלל ל"ז ד"ה ומנהג הביא בשם חקרי לב חו"מ ח"א סי' קי"ב, שגם ע"ז מפקפק ואומר שאפי' הרוב איננו יכול לכוף את המיעוט שיתנהג עפ"י המנהג שהוא לא קבלהו, ע"ש, ויש לדבר בזה), אבל שיהא הרוב עושה כהמיעוט — ודאי לא שמענו. ובכן עלינו להבין אמאי כיילו בכללה שירושלם מקום שנהגו להחמיר מבלי לקחת בחשבון מי הם רוב יושבי העיר אם המחמירין או המקילין?

והנראה שבעיר לקוטאית כירושלם לא המתקבצין קובעין את המנהג בבואם להעיר, אלא מלכתחלה קבעו את מנהג העיר שיהיו יושבי' נגררין אחרי המחמירין, דאל"כ אתה צריך כל פעם לעשות ספירה מיושבי העיר מאיזה מקומות באו אם ממקום המחמירין או ממקום המקילין ומי מהם הרוב, ולשנות כל פעם מנהג העיר מחומרא לקולא ומקולא לחומרא לפי שינוי המתקבצים. וזהו לפי ענ"ד כונת הפר"ח (תצ"ו מנהגי או"ה כ"ב) במש"ש „בירושלם יש לנהוג כו' לפי שכולם לקוטאי ואפשר שהרוב יהי' ממקומו כו', ר"ל אחרי שהיא עיר לקוטאית ואפשר שיהי' הרוב ממקומות המחמירין לפיכך קבעוה למקום שנהגו להחמיר. והה"נ בכל עיר לקוטאית ולכן גם בב"מ (שם) כשמשני „בנקוטאי" לא הקפידו על מספר יושבי העיר ועל רוב ומיעוט.

וא"כ שוב חוזרת התמיהה אמאי נהגי' בירושלם בהרבה קולות.

ג. שני בתי דינין בעיר אחת:

אכן כמובן התחילו האשכנזים בירושלם לנהוג בקוליהון ובחומריהון אחרי אשר היו שוב לקהלה מיוחדה ברב וב"ד מיוחד. ובשני בתי דינין בעיר אחת לפי מסקנת רבא ביבמות (י"ד.) ליתא משום לא תתגודדו, והה"נ שיכולות (או שצריכות) שתי הקהלות להתנהג כל אחת עפ"י בי"ד שלה. אמנם הרמב"ם (ע"ז י"ב י"ד) הלא פוסק שבכלל אזהרת לא תתגודדו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, וכ"ה גם בסמ"ג ס"ב, וסמ"ק ע"ה. אלא שכבר התקשו רבים וגדולים על הרמב"ם שזוהי דעת אביי (שם ביבמות) ורבא פריך עליו, ומסיק אלא אמר רבא כי אמרי' לא תתגודדו כגון ב"ד אחת בעיר אחת כו' אבל שני בתי דינין בעיר אחת לית לן בה. והרד"ך נדחק שם לפרש שגם כונת הרמב"ם היא כרבא, ע"ש כ"מ ולח"מ, והרי"ף והרא"ש ופוסקים עוד הביאו להלכה מסקנת רבא. גם החנוך תס"ז שהביא דעת הרמב"ם סיים בדעת מורו כמסקנת רבא. והמג"א (תצ"ג סק"ו) והש"ך יו"ד (רמ"ב סוף קונט' הנהגת או"ה) תפסו ג"כ להלכה כמסקנת הגמ' שב' בתי דינים מותר. וכ"ה בתשובת מרן הב"י באבקת רוכל (ל"ב) באמרו שם אפי' אם רבו בעיר הקהלות הנוהגות כהרא"ש אינם יכולים לכוף את מיעוט הקהלות הנוהגות כהרמב"ם בקולות ובחומרות דליכא לא תתגודדו הואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון הו"ל כשני בתי דינין בעיר אחת וקי"ל כרבא כו' וכל קהל כעיר בפ"ע כו' וכן כתב מהרד"ך כו' עכ"ל. ובס' ארץ חיים להרב סתהון (כלל כ"ד) הביא דברי תשובת אבק"ר ודברי תשו' מהרד"ך שכן מנהג עיר ואם בישראל סלוניק שהספרדים הם ב"ד בפ"ע ואשכנזים ב"ד בפ"ע ואלו ואלו נוהגים מנהגיהם כבראשונה. והביא כן גם בשם תשו' פ"מ ועוד.

והנה בבאור הסוגי' דיבמות נדבר אי"ה לקמן פרק כ"ז (קונטרס המגילה בירושלם החדשה סעי' ו') ושם בארה שאפ"ל שגם דעת ר"י ור"ל שם היא כדעת אביי דדוקא בב' מקומות מותר ולא בעיר אחת אף בב' בתי דינין, והוא קצת מקור לשיטת הרמב"ם שב' בתי דינין בעיר אחת יש ל"ת, אולם יש לדחות שר"י ה"ק שכל עיקר הויכוח הוא ממשנה דמקום שנהגו ולא ממקרא מגילה שמלכתחלה כך נתקן וכפי מה שנאריך שם בעזה"י ומענין ב' בתי דינין בעיר אחת — אינם מדברים ר"י ור"ל.

ולשיטה זו שב' בתי דינין בעיר אחת אסור הרי התכוננות הב"ד השני כשהיא לעצמה, הר"ז איסור, ובעיר שיש בה ב"ד ספרדי אין ליסד מחדש ב"ד אשכנזי, וכן להפך. ואין האיסור בנוהגי מנהג אחר אלא ביסוד הב"ד השני אשר על פיו נחלקת העדה במנהגי'. [ושני בתי דינים של פרושים וחסידים אשכנזיים, ב"ד של בבלים ותימנים וכדומה, אם אין חילוק בדינים ומנהגים אפשר שאין קפידא אפי' להרמב"ם, דכשם שיש להוסיף על מספר הדינים כך יכולים גם להחלק]. אבל,

לרוה"פ ופסק האחרונים ששני בתי דינין בעיר אחת מותר — אדרבה התכוננות „הב"ד השני" היא עושה ההיתר שכל קהלה תתנהג עפ"י הב"ד שלה.

וכ"ז הוא בנוגע לחלוקי דעות של ב' בתי דינין המחולקים בדין כגון הספרדים והאשכנזים שב"ד הספרדים פוסק כהב"י ושל האשכנזים כהרמ"א, אבל במנהג שאין מחלוקת בין גדולי אשכנז וספרד כגון מלאכה בערב"פ וכדומה (עי' הלאה), ושמנהג זה תלוי במקום שקבלו החומרא, לא בב"ד — הר"ז כב"ד אחד בעיר אחת פלג מורין כך ופלג מורין כך שיש בזה משום לא תתגודדו. ומכיון שירושלם מקום שמתקבצין מכל המקומות צריכין הכל בירושלם להחמיר בכגון דא וכמו שאמרו בירושלמי, דירושלם מקום שנהגו להחמיר, וזהו בהדברים המותרים ואחרים נהגו בזה איסור, אבל בדברים שהם משום פלוגתא עושה הב"ד השני היתר לדעת רוה"פ שב' בתי דינין בעיר אחת מותר. [כ"ז כתבנו כדי שלא לערער מצד הדין על מעשי פילוג קהילותינו, אבל כמובן עלינו לשאוף להאושר הישראלי לראות בעינינו „אחוד קרעי־ישראל" ולחזיון יחזקאל הנביא המובא בסוף פרק זה].

ד. שינויי המתישבים בירושלם:

ואם יבוא בע"ד לחלוק ולומר אפי' להשיטה שקהלה אחת מותרת להושיב ב"ד שני בעיר אחת — זהו במקום שלא הי' בו רב קבוע דוריי, אבל בעיר ובארץ שבו הורה מאורן של ישראל מרן הב"י שממנו שאב העולם הישראלי הלכותיו, נעשה המקום לאתרא דב"י [10] (וכאמור בסוגיות דיבמות י"ד ושבת פר"א דמילה ועוד) ותו איך יכלו בירושלם ובאר"י להושיב ב"ד שני להורות עפ"י הרמ"א? אף אנו נשיב שמעיקרא דדינא פירכא: הישוב הירושלמי והאר"י התחלף כ"פ בתקופות רבות, בסוגי הקהלות היהודיות. ואף אמנם קרוב למאה שנה, תפ"ה־תקצ"ה, היתה קהלת הספרדים כמעט היחידה ולכהפ"ח הגדולה והעיקרית עם בתי דיני' ורבותי', והאשכנזים (שנרדפו ע"י הערבים והכרחו לברוח הם ורבניהם) המעטים בטלו לקהלת הספרדים ומנהגי' — הרי גם היו תקופות שקהלת האשכנזים היתה אז החשובה והמכרעת ברבני' וגדולי', כמו בסוף האלף העבר ותחלת האלף

---

10) כדאי לציין המחזה כשנסעתי עם אאמו"ר זצ"ל לצפת ובקרנו בבית העלמין שם על קברו של מרן הב"י — התנפל אבא זצ"ל על הקבר והתיפח „רבי רבי" והסביר כי הרי הוא הי' המרא דאתרא קדישא, והנוכחים ראו כאלו תלמיד מבקר קבר רבו...

דרך אגב כדאי לציין כי אח"כ בבקרנו אז בין צפת למירון על קברות ומקומות קדושים ואז טרם היו ציונים על המקומות. ירדנו עפ"י הוראת המדריך ליד מערה ויהי בהתחילו לאמר תהילים במקום פנה אלי ואמר: בוא גלך „עס זאגט זאך ניט" וכשעלינו למכונית ראינו כי כל האנשים הולכים למקום שני בסביבה מאחר וטעו במקום הנכון.

המחזה השאיר רושם עז על כל הנוכחים. — נ. א.

הזה (זמן העלי׳ הגדולה של חכמי צרפת בשלש מאות הרבנים, וזמן הרמב״ן, ר׳ יוסף איש ירושלם, הרשב״א הר״ש משאנץ ועוד), והערני ידידי הרה״ג ר׳ אשר זוסמן (שליט״א) זצ״ל אחד מגדולי ירושלם ומחכמי ישיבתנו עץ־חיים הגדולה, למ״ש הרא״ש סוף ר״ה: „שרבנו משולם שאל את פי ראש הישיבה שבירושלם והשיבו שאומרים בר״ה ויוהכ״פ והשיאנו״ כדעת רבני צרפת. ועפי״ר גם בעת שהיתה קהלת הספרדים גדולה ביותר היו בכ״ז גם האשכנזים לקהלה בפ״ע וברב שלה, כגון בזמן הרדב״ז והרע״ב (עי׳ תבוא״ה חלק מעשה הארץ וסדר הדורות שם). ומכיון שירושלם עיר שמתקבצין בה תמיד מארבע כנפות הארץ ועלולה להשתנות בעדותי־ה לפי מעמד העולים והמתיישבים בה — מסתבר שאין לקבוע מסמרות שהיא אתרא דב״י, וכי על כן גם בזמן ששבו האשכנזים כמו בשנת התקצ״ה לירושלם חזרו על דעת כן לשיבת קהלתה שוב בב״ד שלה ובמנהגי׳ ועפ״י רבותי׳ היא. ועי׳ מ״ש רבנו הגאון חיד״א (בשם הגדולים מערכת ספרים אות ט׳ סי׳ י״ב) ובברכ״י (כ״ה ו׳) שבאר״י נהגו להחמיר באיזו חומרות גם עפ״י הרמ״א, ומובא גם בס׳ ארץ חיים להרב סתהון קונט׳ הכללים י״ב והאריך שם בזה והביא כן גם בשם הגאון חקרי לב ועוד.

ואפילו להדעה האוסרת ב׳ בתי דינין בעיר אחת מסתבר שבעיר כירושלם, שמזמן החורבן מתחדש בה ישובה מפעם לפעם בשינויי מפלגותי׳ ובתי דיני׳, אין לאסור את שני בתי הדינין.

תו הראה לי ידידנו הרב הגאון ר״ז מינצברג (שליט״א) זצ״ל דומץ פעיה״ק בס׳ ישמח לב (אה״ע ד׳) שצוח ע״ז שנוהגים האשכנזים בירושלם בקולות הרמ״א, והביא דברי תשו׳ אבק״ר (רי״ב) שאפי׳ רבו אח״כ האשכנזים על הספרדים שצריכים לנהוג כהספרדים והא דכ׳ רבנו באבק״ר סי׳ ל״ב ההפך מזה שאפי׳ הרוב אינו יכול לכוף את המיעוט — התם מדובר בשתי קהלות שבאו לעיר, לא שקהלה שני׳ באה לחברתה, והוסיף שם הרב גאגין זצ״ל בעל ישמח לב שגם הגאון מקאליש זצ״ל בעל אמרי בינה הסכים לו — הנה לדעתנו לא כן הוא, אלא כאשר הביא הרב סתהון בעל ארץ חיים (כלל כ״ד) בשם תשו׳ גנת ורדים לענין האשכנזים והספרדים שבירושלם שמכיון שיש גם להאשכנזים ב״ד קבוע שפיב נוהגין הם במנהגיהם הם, והביא שם הרב סתהון שגם מרן באבק״ר (אה״ע יבום ב׳) מדבר בנוגע לירושלם והא דאומר בסי׳ רי״ב שהאשכנזים בעיר פליבנא נגררים אחר הספרדים זהו משום שלא היתה לקהלה בפ״ע ולב״ד מיוחד, והביא כן גם בשם הגר״ש העלער מצפת, מכ״ש לפמ״ש לעיל ששאני ירושלם ואר״י שאין לקבוע בה מסמרות של קהלה אחת אחרי שכ״פ התחלפו מפלגות הקהלות בבתי דיניהן.

ה. הדברים שמותר להקל בהם:

(דיני איסור והיתר).

ולפי דברינו שהאשכנזים בירושלם מותרים וצריכים להתנהג במנהגי הרמ"א, כי על כן נוהגין האשכנזים גם בירושלם להקל בדיני טרפות עפ"י פסק הרמ"א, בדינים אלה: א) בנמצא קוץ בושט ואין קורט דם בחוץ (יו"ד ל"ג ט'), ב) קוץ בהמסס ובית הכוסות והודח והומלח (מ"ח ח'), ג) ריאה שאין לה חתוכא דאונא (ל"ה ח'), ד) ריאה שנמוקה ומימי' עכורין או סרוחין (ל"ו ז'), ה) אבעבועות הריאה בליחה עכורה או סרוחה (ל"ז א'), ו) ותרי בועות דסמיכי והמים זכים, או בועי בשפולי ריאה והמים זכים (שם סעי' ג'), וראיתי בס' ארץ חיים (יו"ד ל"ז ס"א שהביא דברי בני יצחק) מש"ש: בבואי פה ע"ה"ק ירושלם ראיתי נוהגין לבדוק בועות הריאה כבועות הכוליא דקבלו עליהם הוראת מרן ז"ל כו', והוסיף שם בזה"ל: יש בארץ ישראל מקומות שאין שם רק בית מטבחיים אחד לאשכנזים ולספרדים ואם השוחט הוא אשכנזי צריך להזהיר שהספרדים לא יקנו מהבשר שיש בו חומרא לדעת מרן ז"ל כו' כגון אבעבועות במים עכורים וכ"ש בתרתי בועות דסמיכי במים זכים דלקמן סעיף ג' ובועי בשפולי ריאה במים זכים כו' ודמי למ"ש התבו"ש (ססי' ל"ט) שצריך לאודעי להשו"ב הבא למדינה אחרת שידע שלא במנהג הבודק תליא מילתא אלא במנהג המקום כו', ז) ובנסרכה הריאה (ל"ט ז'), ח) ובמיעוך הסירכות (שם י"ג), ואף אמנם גם רבנו רב האשכנזים בירושלם השל"ה הק' (שער האותיות ע"ד:) מצוה שלא לאכול מבהמה שנתמעכה הריאה ומסיים „שיושבי אר"י כלם מטריפים זאת" — שפיר נראין לי דברי הרב בעל ארץ חיים (כלל כ"ד) שכ"ז כ' רבנו בעל השל"ה הק' בימיו הוא שהיו האשכנזים המיעוט לגבי הספרדים ולא הי' להם בית מטבחיים מיוחד ושוחטים מיוחדים ולא החזיקו את עצמם (אף שהי' השל"ה הק' הרב של האשכנזים) ברב וב"ד מיוחד, לא כן בימינו. וחזיתי עתה בשערי־צדק שער משפטי ארץ (פי"א כ"ו) אומר בדבר שיש איסור כגון מיעוך הסרכות כייפי' להאשכנזים באר"י שיתנהגו כהספרדים, ושם בבינת אדם (שצוח כמו"כ על ענין הסרכות) מסכים לדעת הרמב"ם שב' בתי דינין בעיר אחת יש לא תתגודדו. אבל כבר כתבנו שרוה"פ לא פסקו כן ושגם מרן בתשו' אבק"ר ס"ל שבב' ב"ד ליכא ל"ת, ט) ובבדיקה לריאה ע"י נפיחה (סס"י ל"ט). ובתשו' אבק"ר (ר"י) כ' שבירושלם וצפת אין בודקין בנפיחה, ובארץ חיים (יו"ד ל"ט סקכ"ב) הביא עוד תשובה שבאר"י אין נוהגין בבדיקת הנפיחה, והביא שם גם מ"ש הרשד"ם (יו"ד מ' ומ"ב) שרב ידוע רצה להנהיג בצפת היתר נפיחת הריאה ולא הניחו מהר"י בי רב בשו"א אף שהי' שם קהל גדול מסלוניק ששם נהגו להקל בזה, י) בשינוי מראה בני מעים של עוף ולא ידוע שנפלה לאור (ג"ב ו'), יא) בנמצא גף העוף שבור ואינו ידוע אם קודם

שחיטה (נ"ג ד'), יב) בהמה שנפסקה רגלי' בדרך שלא נעשתה טריפה אין חוששין שמא הוא מנשיכת נחש (ס' ג'), יג) סכין שחתך בשר שנמלח ולא הודח (ס"ט כ'), יד) כבד א"צ חתיכה לצלי (ע"ג ג'), טו) כף מתכת אין משערין בכולו (צ"ד א' וצ"ח ד'), טז) בתחיבת הכף ב' פעמים (צ"ד ב'), יז) בפת פלטר (קי"ב ב'), יח) בשול עכו"ם שחתה או גמר ישראל (קי"ג).

ו. מנהג הספרדים כיום:

ושמעתי מהרה"ג ר' יונתן בנימין שמענוביץ זצ"ל שהי' ראש השו"בים בירושלם שנים רבות: שטבחי הספרדים בירושלם מתנהגים זה איזו שנים עפ"י הוראות מורי המטבחים האשכנזים, כפי שמורים האשכנזים. הסיבה לזו שזה מכמה שנים שמורי המטבחים הם מורים אשכנזים. ובעינינו נראה הדבר זר, לדעתנו צריכים הבודקים והמורים האשכנזים להזהיר להספרדים שהם אינם רשאים להקל בקולות הרמ"א, וכמ"ש לעיל (ה' ו') גם ממ"ש בעל ארץ חיים בשם שלחן גבוה ועליהם לא לטוש תורת אמם, בפרט באתרא דמרן הב"י.

ז. זוג אשכנזי־ספרדי:

שאלו מאתי מהו הדין בזוג ספרדי־אשכנזי שנישאו זל"ז, באיזה אופן יתנהגו במאכלם, ואם שניהם מחויבים לנהוג בהחומרות של האשכנזים ושל הספרדים יחדיו. והשבתי: שהאשה היא המחויבת להתנהג בדיני ומנהגי בעלה, אם היא אשכנזי' והוא ספרדי עלי' לנהוג בחומרות ובקולות הספרדים, אם היא ספרדי' והוא אשכנזי עלי' להנהג בחומרות ובקולות האשכנזים. כי האשה נגררת אחר בעלה בישיבה ובדירה ועלי' לצאת ולגור בארצו (כתובות ק"י וטוש"ע אה"ע רסי' ע"ה) וכן נגררת אחר מנהגיו. והלא אפי' בת כהנת הנישאת לישראל הרי היא ישראלית ובת ישראל שנישאת לכהן יש לה דין כהנת. ואם תעלה על דעתך לשאול הלא נהגה וקבלה עלי' להחמיר בהיותה בבית אבי' ולא התירה את נדרה — י"ל פשוט דמלכתחלה נוהגת כל בת ישראלית בבית אבי' על מנת שלכתנשא לאשכנזי תנהוג מנהג בעלה. וגדולה מזו אמרו ההולך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל ואין דעתו לחזור אינו מחויב להחמיר וכאן אין דעתה לחזור. ואפי' לשיטת הרמב"ם שאף באין דעתו לחזור נוהג חומרי המקום שיצא משם משום שאינו רשאי עוד להקל בדבר שקבל להחמיר (כמו שהבאנו לעיל פי"ט ועוד) — שאני בת אצל אבי' שלא על דעת כן קבלה.

ח. הדברים שצריכים להחמיר בירושלם:

וכל מה שנוהגין האשכנזים והספרדים להקל, כל צד עפ"י ב"ד ורבותיו

שלו, — היינו בדברים של או״ה, כגון כל אלה שמנינו לעיל, שבהם תלוים שינויי המנהגים בשינוי בתי הדינין, ואם ב׳ בתי דינין בעיר אחת ל״ל בה — צריך כל צד לנהג עפ״י ב״ד שלו. אבל בדברים המותרים ונהגו בהם איסור מצד חומרא ותלוי במנהג המקום — הוי ירושלם מקום שנהגו להחמיר משום שמתקבצים בה גם ממקומות המחמירין וכמש״ל בשם הפוסקים מהירושלמי. ובדבר שכזה אם יתחלקו יש משום לא תתגודדו לכו״ע דאין החילוק תלוי בשני בתי הדין.

ולכן: א) אין עושין בירושלם מלאכה בער״פ אף קודם חצות (טוש״ע או״ח תס״ח), ב) ואין עושין מלאכה בת״ב (שם תקנ״ד), ג) ולא בפורים (תרצ״ו), ה) ואין אוכלין צלי בליל פסח (תע״ו).

ט. שינויי מנהגים:

ובמנהגי ונוסחאות תפלה וכדומה, כל קהלה אוחזת בשלה, וכל אחת אינה משנה את נוסחאותי׳ ומנהגי׳, שלכל אחת יש שורש. וכבר דברו בנוגע לשינוי נוסחאות — החת״ס ואחרונים עוד. [ודיני ומנהגי השנה באר״י שאנו מדפיסים בעזה״י מן שנת התרס״ה הם עפי״ר מהמקובל מתלמידי מרן הגר״א זלה״ה מיסדי הישוב האר״י מחדש, ושקבלתים עפי״ר מחו״ז מו״ר הגאון הרש״ס זצ״ל].

ויש מנהגים נהוגים גם להספרדים שלא כמרן הב״י ז״ל, ודיבר ע״ז גם הרב בעל ארץ חיים (כלל ה׳) והביא מ״ש הב״י בעצמו (או״ח רמ״ט) במקום שנהגו המתירין נגד הכרעתו יש להם על מה שיסמוכו, וכן אמר פא״פ להרב מוהר״מ גאלאנטי (תשו׳ מהר״מ גאלאנטי ו׳ וי״ט וקכ״ד). וכ׳ בתשו׳ „חיים שאל״ להגאון חיד״א זלה״ה (ח״ב ל״ה ב׳) שבהפרטים שנוהגים דלא כמרן בודאי הם מנהגים קדומים שהנהיגום עוד קודם הב״י.

ויש מנהגים שהנהיגו כל הקהלות בירושלם כמרן הב״י זלה״ה, כגון נשיאת כפים בכל יום (וכן נוהגין ברוב ערי ומושבות יהודא, ובגליל שהישוב הוא מאשכנזים חסידים ראיתי נוהגים לעלות לדוכן בכל השבתות במוסף כמו ביו״ט בחו״ל). כמו כן נוהגים גם האשכנזים לברך שהחינו בכל ברית מילה (יו״ד רפ״ה) וכן גומרין הלל בביהכנ״ס בצבור בליל פסח ובברכה תחלה וסוף (או״ח תפ״ז), מלבד יחידים שאינם נוהגים כן עפ״י הגר״א. ומ״מ בהלל ר״ח וחוהמ״פ אף שכתב הב״י (תכ״ב) שנוהגין בכל אר״י לא לברך על הדלוג נוהגין האשכנזים פרטים לברך כמו שנהגו במקומם בחו״ל.

ורבנו בעל חכמת אדם בספרו שערי ציון (פי״א כ״ה) מגלה דעתו שגם בכל סדר התפלות על האשכנזים להתנהג בכל מנהגי הספרדים. ואף שיכלנו לומר שג״ז כתב לזמנו שהיתה הקהלה הספרדית העיקרית והאשכנזים היו מעטים בירושלם ובאר״י, הנה אפשר גם לשפוט מדבריו וגם ממש״ש בבינת אדם —

שנפשו הגדולה שאפה שיהי׳ ישראל **גוי אחד בארץ**. ויעי׳ מהרשד״ם יו״ד שביאר כונת רש״י בסוכה (מ״ד. ד״ה לדידהו) שאעפ״י שבב׳ קהלות ליכא לא תתגודדו מ״מ במצוה כוללת (כגון לולב) לא טוב שיפרד כלל ישראל במנהגם. וגם אנחנו אם כי מצד הדין בררנו בעזה״י שבעיר כירושלם ובארץ כאר״י, מרכז ישראל ששבים אליו בני הגולה, כל קהלה במנהגי׳ היא אין כאן משום לא תתגודדו, וכל קהלה צריכה להתנהג במנהגי׳ היא — ערגה נפשנו להיעוד המקווה, בחזון הנביא יחזקאל (ל״ז): הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגוים והבאתי אותם אל אדמתם ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל... ולא יחצו עוד... ורועה אחד יהי׳ לכלם וגו׳. אם יערה ה׳ ית״ש רוח ממרום על עם ה׳ יושב ציון וירושלם בפרט וארי״ בכלל ויעשו כלם אגודה אחת „וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד״ — יושע יהודא וישראל וגאולים תהי׳ לנו, בב״א.

פרק כ"ה.

המנהגים השונים בירושלם ובאר"י

ארץ ישראל, ביחוד ירושלם, שהיתה והנה ארץ ועיר לקוטאית מכל עדות ישראל, יש בה כאמור ממנהגי כל העדות בישראל. והספרדים (הפורטגזים) נוהגין עפ"י רוב במנהגי ודיני מרן הב"י. והאשכנזים עפ"י מרן הרמ"א. חלק גדול מהאשכנזים מהוה עדת „הפרושים", הנקראים כך ע"ש הפרושים תלמידי מרן הגר"א מיסדי הישוב החדש באר"י, ונוהגין במנהגים רבים עפי"ד הגר"א, ובכמה דברים נוהגים גם האשכנזים מנהגי המקום של מרן הב"י ודעימי', משום שזמן ידוע הי' הישוב באר"י רובו ספרדים, ובירושלם הי' זמן ידוע הישוב כולו ספרדי (מן שנת תפ"א עד תקע"ב שלא הי' רשאי יהודי אשכנזי להראות בירושלם לרגלי הנגישות והתביעות שתבעו ראשי הישמעאלים מעדת האשכנזים). וקהלות החסידים נוהגין בנוסחאות שלהן וגם מהם היו גדולים ממיסדי הישוב החדש באר"י [1]).

וידועים דברי הירושלמי בעירובין (ספ"ג ה"ט) שלח להו רב ייסא בתפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש (ומובא בהגהמ"י בסדרי תפלה להרמב"ם חלק נוסחי הברכות סק"ה, ומג"א רס"י ס"ח). וכתבו בשם האר"י הק': המנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות כי י"ב שערים נגד י"ב שבטים וכל אחד יש לו שער שלו (ומובא במג"א שם ובפאה"ש ס"י ג' ס"ק ל"א).

א. מעניני תפלה:

א) הספרדים מתפללין מנחה סמוך (קודם) לשקיעת החמה ומיד (בזמן השקיעה) מתפללין ערבית (וראה טוש"ע רל"ג וכבר האריכו בזה). ובערב שבת גומרין הם תפלת ערבית בעוד השמש על הארץ (וראה טוש"ע רס"ז), וקורין ק"ש

---

1) בשנת תקל"ז החלו עשרות משפחות חסידים, שלש מאות נפש, לעלות לאה"ק מתלמידי המגיד ממזריץ ורבו הבעש"ט וחסידי בעל התניא זי"ע שהתישבו בצפת וטבריא.

מראשוני עלית החסידים לאר"י נמנים הגאונים ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' ישראל מפלוצק, ר' אברהם כץ מקליסק, ר' אברהם מאיר מלאדי, ור' חיים איסר ממוהליב ועוד.

ועלית ראשוני האשכנזים פרושים מתלמידי הגר"א זי"ע החלה בשנת תקס"ט עלו אז שבעים נפש לצפת. הראשונים היו הגאונים ר' מנחם מנדל משקלאוב (תקס"ח) ר' הלל משקלאוב (תקס"ט) ור' ישראל משקלאוב (תק"ע). כן עלו בתקס"ט הגאונים ר' סעדי' ממוהליב ר' יהושע השיל מביחוב ישן ר' ירמי' מווילנא ר' אברהם דיין משקלאוב ר' זלמן לוריא ור' יצחק מחסלביץ ועוד.

ולירושלם עלו הראשונים אשכנזים פרושים וזה בשנת תקע"ב. אמנם ר' הלל משקלאוב עלה לירושלם באלול תקע"א אבל עד תקע"ב התפלל במנין הספרדים. — נ. א.

שעל המיטה (בין בחול בין בשבת) ג׳ הפרשיות בשביל לצאת יד״ח ק״ש בזמנה. רק בימי הספירה מאחרין ערבית כדי לספור ספה״ע בזמנה. והאשכנזים אם כי אינם מדקדקים גם הם להתפלל מנחה קודם זמן פלג מנחה (שעה ורביע זמנית קודם השקיעה) מתפללין רובם ערבית 18 דק אחר השקיעה, (וקורין ג״כ ג׳ הפרשיות בק״ש שעל המיטה).

ב) בערבית א״א לא הספרדים ולא האשכנזים קודם שמו״ע ברוך ה׳ לעולם וכו׳.

ג) האשכנזים הפרושים א״א ברכו בתרא שאחר קדיש בתרא אלא אחר ערבית דחול ואחר תפלת שחרית בימים שאין קריאת התורה. ולא בימים שיש קה״ת שכבר שמעו ברכו בקה״ת, ולא בערבית של שבת ושל יו״ט שאז לא מאחרין לבוא לביהכ״נ ורובם ככולם שמעו ברכו קמא. (ומ״מ אומרים ברכו בתרא אפילו בתפלת ערבית דמוצאי יוכ״פ אע״פ שהכל שמעו ברכו קמא, משום דלא פלוג מכל תפלת ערבית דחול) [2].

ד) כל שעות הזמניות בנוגע לרביע היום, לסוף זמן ק״ש בבוקר, ושליש היום לזמן תפלה — הנהוג (עפי״ד מג״א) לחלק את היום לי״ב שעות זמניות מן עה״ש עד צאת כל הכוכבים, זאת אומרת כמו מן עה״ש עד הנץ החמה — כך מן השקיעה עד צאת כל הכוכבים, ובזמן שיום ולילה שוים נחשב היום ל־15 שעה ועולה כל שעה 1.15. וכ״ה גם לחשבון שאר השעות הזמניות כגון לאכילת ושריפת חמץ בער״פ וכדומה (כדמוכח מסוגיא דפסחים צ״ד. ולהמעיין בהמג״א ואחרונים). ועפ״י הדחק מקילין לחשוב את היום מן הנץ עד השקיעה (לפי״ד הגר״א). והמחמירין לחשוב מן עלות השחר עד צאת כוכבים רגילים (זמן תפלת ערבית) — אין לחומרא זו מקום. (והארכנו בעזה״י בענינים אלה בספרנו „בין השמשות״).

ה) שאלת טל ומטר: באר״י מתחילין לשאול טו״מ ז׳ חשון (אור ליום ז׳ בתפלת ערבית) שהוא יום רביעה ראשונה של היורה (תענית ו׳). לא כבחו״ל שמתחילין ששים יום אחר התקופה (תענית י׳.).

בן חו״ל שבא לאר״י, או בן אר״י שיצא לחו״ל, לפי״ד הפר״ח אם דעתו לחזור באותה שנה שואל כבני המקום שיצא משם, ואם לאו שואל כבני המקום שהוא שם. אבל הברכ״י פוסק שאף שדעתו לחזור באותה שנה, שואל כבני העיר שנמצא שם, ולדעתו בן חו״ל שבא לאר״י (בין שבא קודם ז׳ חשון בין שבא אח״כ) שואל טו״מ כאנשי אר״י, ובן אר״י שיצא לחו״ל קודם ז׳ חשון לא ישאל טו״מ, ואם כבר התחיל לשאול באר״י אינו פוסק גם בחו״ל (וחכמי הספרדים נהגו לפסוק כהברכ״י).

---

2) החסידים נוהגים לומר ברכו אחר קדיש בתרא בערבית ושחרית גם ביום שיש קה״ת בין בחול בין בש״ק, וגם בערבית ליל ש״ק ויו״ט — נ. א.

ו) הזכרת משיב הרוח ומוה״ג — מזכירין כבחו״ל במוסף של שמיני עצרת (שבאר״י הוא גם יום שמחת תורה). והאשכנזים כמו הספרדים נוהגין לומר תפלת גשם קודם מוסף וזוהי ההכרזה להזכרת גשם (שבאו״ח קי״ד). ולכן גם הקהל בתפלת מוסף כבר אומר מה״ר ומוה״ג.

ופוסקים לומר מה״ר ומוה״ג (גם באר״י) במוסף יום א׳ דפסח. ונוהגין באר״י לומר (במקום מה״ר ומוה״ג) „מוריד הטל״. והאשכנזים כמו הרבה קהלות ספרדיות אומרים תפלת טל קודם מוסף, וזוהי ההכרזה לאמירת מוריד הטל גם במוסף. ויש קהלות ספרדיות שאין אומרים תפלת טל אלא שהשמש מכריז קודם מוסף „מוריד הטל״ ואומר הקהל מוריד הטל גם במוסף.

וישנן קהלות חסידים האומרים תפלת הגשם (וכן תפלת טל) בחזרת הש״ץ של מוסף ועם כ״ז מכריז שם השמש קודם מוסף (דשמע״צ) „מה״ר ומוה״ג״ ואומרו הקהל גם בתפלת מוסף, ובהפסקה בא׳ דפסח יש חלוקי מנהג באותן הקהלות: אלו שאומרים בקיץ „מוריד הטל״ מכיון שהכריזו מוריד הטל קודם מוסף פוסק הקהל מלומר מוה״ג במוסף, ואלה שאין אומרים מוריד הטל בקיץ ואי אפשר להם להכריז קודם מוסף „לא לומר גשם״, כי אין מכריזין להפסיק מוה״ג (כמ״ש הלבוש וכמו שאין מתפללין על רוב גשמים כדלהלן ז׳) — לכן אותו קהל אומר עדיין בתפלת מוסף „מה״ר ומוה״ג״ ובחזרת הש״ץ כשכבר אמרו תפלת טל פוסק הש״ץ מלומר מה״ר ומוה״ג והקהל פוסק במנחה (ראה רמ״א שם קי״ד).

ז) באר״י נוהגין בעצירת גשמים סדרי תעניות האמורים במשנה ובגמרא (תענית י׳.) ובטוש״ע (תקע״ה). והש״ץ אומר בשמע קולנו תפלת „ועננו בורא עולם״. אבל הוספת שש הברכות המובאות בטור ונזכרות בשו״ע (שם תקע״ה סעי׳ ד׳) לא נהוג. גם מתפלת נעילה (אם כי מובאה גם בפאה״ש סי׳ ב׳ י״א) לא ראינו נוהגין.

ועל רבוי גשמים אין מתפללין (תענית כ״ג), בלתי כשיש חשש מפולת ח״ו שכן מתפללין (טוש״ע תקע״ו סעי׳ א׳).

במקרה שהגשמים מקלקלין הרבה מתפללין בדרך הודאה שיפסקו הגשמים ויהי׳ ריוח בעולם (בנוסח של חוני המעגל, שם תענית כ״ג. ראה ב״י ושו״ע תקע״ז).

[בימי קרה רק שנה אחת שקלקלו הגשמים המרובים את התבואה והירקות ושהחליטו הרבנים להתחנן בנוסח ההודאה הנז׳, אבל ג״ז לא איסתייע כי פסקו הגשמים המקלקלין].

ח) בירושלם נוהג נפילת אפים (כהרוקח) גם בבית שאין שם ס״ת ולא מקום קבוע לתפלה (ברכ״י קל״א וס׳ מנהגי ירושלם ט׳).

ט) במנהג אמירת הקדיש מובא בקצוש״ע (סי׳ כ״ו ז׳ ובאחרונים עוד) כשיש

אבלים שוים בזכיותיהם מטילין גורל לזכות הקדיש, אבל בארי״י אין נוהגין בגורל וכשיש אבלים רבים נוהגים רובם שכלם אומרים הקדיש, אלא שבכה״ג צריכים לדקדק שיאמרוהו כולם בשוה באופן שכולם יחדו משמיעים „ואמרו אמן יש״ר וכו׳״ כאשר נהוג בקהלות ספרדיות מתוקנות [3]).

ב. נשיאת כפים:

א) בארי״י, בירושלם וברוב ערי ומושבות הארץ, עולים הכהנים לדוכן בכל יום (כהרמב״ם ומנהג הב״י) ובשבת ויו״ט גם בשחרית גם במוסף.

והקהל א״א פסוקים ולא תפלת רבוש״ע — בנ״כ (ראה שו״ע קכ״ח ו׳).

ב) רוב הספרדים היו נוהגין כשיש כהנים אחרים אין הכהן הש״ץ נושא כפים (ראה טוש״ע קכ״ח כ׳ ומג״א ופר״ח, ומה שהביא בזה כף החיים שם קי״ג וקי״ד), וכיום נוהגין בירושלם שאפי׳ אם הש״ץ הוא כהן וגם יש כהנים אחרים שגם הוא נושא כפיו. וכשהש״ץ כהן מקריא ישראל (שם סעי׳ כ״ב).

ג) בתע״צ כשמתפללין מנחה אחר זמן פלג מנחה (פחות משעה ורבע קודם השקיעה) עולין לדוכן גם במנחה. וביוהכ״פ נושאין כפים בשחרית ובמוסף ובנעילה, ולא במנחה [ואפי׳ במקרה שמתפללין אז מנחה אחר זמן פלג המנחה, משום תפלת המנחה דכל השנה שאין נ״כ מחשש שכרות (ראה תענית כ״ו:) ושלפיכך גם בתע״צ כשמתפללין מנחה קודם זמן פלג מנחה אין נ״כ ורק כשמתפללין בתענית אח״ז פלג המנחה שהיא דומה אז לתפלת נעילה לא יטעו בכל תפלת מנחה] [4]).

ד) מלבד בתשעה באב שאין נ״כ בשחרית (גם א״א או״א ברכנו), ובמנחה כשמתפללין אח״ז פלג מנחה נ״כ כבשאר תע״צ.

ה) בשמחת תורה מזהירין את הכהנים שלא ישתו יין ולא שאר דברים משכרים קודם נ״כ של מוסף שלא יבטלו את המ״ע. ואם שתה רביעית יין או שאר דברים משכרים יצא מביהכ״נ ולא יעלה לדוכן (ראה טוש״ע שם סעי׳ ל״ח ואחרונים).

ו) כהן אבל עולה לדוכן אחרי שבעה (כהמחבר שם סעי׳ מ״ג), ובתוך שבעה נוהגין רבים מהם לעלות לדוכן בשבת דאין אבלות בפרהסיא בשבת (כהפר״ח, ודלא כמ״ש הכנה״ג) ויש משפחות כהנים בירושלם שעולין לדוכן אפי׳ בחול בתוך שבעה (שלא בזמן אנינות), ולא מחו בהם גאוני ירושלם, והוא עפמ״ש הרדב״ז ח״ב א׳, ובכלל הלא מצד הדין חייב האבל בכל המצות ואינו נו״כ רק ממנהגא (ראה ב״י ולבוש ופר״ח ומה שהוסיף להביא כף החיים קח״ח) [3]).

---

3) עי׳ גשר החיים ח״א פ״ל י׳, ופ״כ ג׳ — נ. א.

4) או״ח קכ״ט, ואו״א אומרים ביוהכ״פ במנחה כיון דאם עלה לא ירד, וכן במנחה בתענית ציבור אם מתפללים קודם פלג מנחה — נ. א.

[בגליל נוהגין בזמננו שאין נ״כ בחול כי אם במוסף של שבת ויו״ט, ולא ידוע בבירור ע״י מי ועל יסוד מה נוהגין כך].

ודברי האחרונים שאין נ״כ רק בתפלת מוסף דיו״ט, זהו מהמנהג בחו״ל, והטעם שמבטלין שם מ״ע זו (שיש בה ג׳ מ״ע — רמב״ם וטוש״ע קכ״ח ב׳) משום שנ״כ צריכה להיות בשמחה ובעין טובה (כמ״ש הרמ״א שם סעי׳ מ״ד), ומה״ט מסיים בברכה שלפני נ״כ „באהבה״ (ראה שם סעי׳ י״ד ומ״ש המג״א) — ובגולה אין שמחה. ובאר״י (ברוב המקומות) אין מבטלין משום כך את עצם המצוה הגדולה.

ג. בעניני ברכות:

א) ברכת מעין שלש: על פירות אר״י משבעת המינים מסיימים בברכה אחרונה „על הארץ ועל פירותי״ (ברכות מ״ד וטוש״ע ר״ח). ויש להוסיף שכן גם במיני מזונות, מדגן שגדל באר״י, שמסיימים „ועל מחייתה״, וביין מענבי הגפן שבאר״י מסיימים „ועל פרי גפנה״ (ראה פאה״ש סי׳ ב׳ אות ב׳).

אולם מה שהביא חו״ז גאון ישראל בעל פאה״ש (שם סעי. י״ד) בשם רבנו יצחק בעל התוס׳ ובעל האגודה שגם בברהמ״ז מסיימים „על הארץ ועל מזונותי״ — לא נהגינן כן.

ב) בברית מילה: באר״י נוהגין שהאב מברך על כל ברית מילה (לאו דוקא בילד הראשון) גם ברכת „שהחיינו״ אחר ברכתו „להכניסו בבריתו של אברהם אבינו״ (כפסק הרמב״ם וכאשר הנהיג הב״י באר״י וכמובא ביו״ד רכ״ה ז׳).

ג) ברכת האילנות: באר״י מהדרין לברך בחדש ניסן על פרחי האילנות הברכה המובאה בגמ׳ (ברכות מ״ג טור ושו״ע או״ח רכ״ו) בא״י אמ״ה שלא חסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם [5]).

ד. שבת:

א) הדלקת הנר בע״ש ובמוצ״ש: מנהג עתיק באר״י להכריז, או לתקוע, להדלקת הנר — 40 דק קודם השקיעה, וכן נהוג עוד היום בירושלם

---

5) הגירסא בגמ׳ (ברכות מ״ג) ובטור ושו״ע (או״ח רכ״ו) היא „אילנות טובות״ וכן ברמב״ם (ברכות פ״י י״ג). והיות ולפי הדקדוק יש לאמר אילנות טובים מובא בסדורים דקדקנים „אילנות טובים״ בכלל זה סדור עבודת ישראל לר׳ יצחק דב (רעדלהיים) ואוצר התפילות מהמדקדק ר׳ ארי׳ ליב גורדון הם גם גורסים של חסר בעולמו דבר. בסדור דרך החיים לר׳ יעקב מליסא ושער השמים מר׳ ישעי׳ סגל הורביץ הגירסא „דבר״ וכן הם גורסים „טובות״ (יש גם גורסים „בהן״ או „מהן״ בני אדם). גם בקצוש״ע ובס׳ אר״י הגירסא אילנות טובים. — נ. א.

ובעיירות העתיקות. במקומות חדשים יש שמדליקין 25 דק קודם השקיעה. והטעם שהנהיגו להדליק 40 דק קודם השקיעה משום שמלפנים נהגו להקדים זמני התקיעות, ותקעו אז תקיעות מיוחדות לביטול מלאכה, להטמנה, ולהדלקת הנרות (שבת ל"ה; וטוש"ע רנ"ו), וכיום שנהגו רק בהכרזה או בתקיעה פעם אחת — הנהיגו 40 דק. ולפמ"ש בכף החיים (רנ"ו ה') הי' בזמנו המנהג בירושלם להכריז שתי פעמים, ראשונה 40 דק קודם השקיעה, ואחר 10 דק, חצי שעה קודם השקיעה, לזרז פעם שני'.

ובקצשו"ע (ריש ע"ה) כ' להדליק את הנרות בע"ש „לכהפ"ח חצי שעה קודם צאת הכוכבים". הנה סתם „צאה"כ" לא מבורר זמנו (ויש בזה כמה שיטות וזמנים שונים), גם לשון ח"א (שבת ה') שכ' „חצי שעה קודם הלילה" ג"כ לא מבורר זמנו. ולפמ"ש המשנה ברורה (שם רנ"ו) מוכח מא"ר ועוד שדברי הרמ"א „סמוך לשבת כחצי שעה" היינו קודם השקיעה (והוא זמן מבואר).

ומוצ"ש — משתנה הזמן לפי אורך הנשף. ובאר"י: הזמן היותר קצר 32 דק אחר השקיעה, והארוך 40. והממוצע 36 אחר השקיעה, ועל זמן זה צריכים לדייק. וכן אמנם מדייקין באר"י.

ב) באר"י אומרים פרק במה מדליקין אחרי קבלת שבת (היינו אחר מזמור שיר ליוה"ש) קודם תפלת ערבית (כמנהג ב"י ובשו"ע סי' ע"ר).

ג) בירושלם אומר הש"ץ ברכת מעין שבע בתפלת ערבית גם בבית שאין שם ס"ת ואיננו מקום קבוע לתפלה, ולא כשאר דוכתי (הנאמר בטוש"ע רס"ח י'), והוא מתקנת ירושלם (תקנות ירושלם מ"ז).

ד) באר"י אין מקדשין קידוש בביהכ"נ (כמ"ש הב"י והמחבר רס"ט), בפרט שבתי כנסיות שבאר"י לא נבנים על תנאי שיאכלו שם (מגילה כ"ח:) ושיש פוסקים שלא מהני תנאי (ראה תוס' שם וב"ב ג'; וטוש"ע קנ"א י"ב ובהלכה ברורה).

ה) האשכנזים הפרושים א"א מגן אבות יחד עם הש"ץ אלא הש"ץ לבדו אומרו (כמ"ש הגר"א).

ו) האשכנזים הפרושים קורין ההפטרה בנביא הכתוב על קלף (כהגר"א זללה"ה).

ה. ראש חודש, קריאת התורה בר"ח, ושבת ר"ח:

א) הספרדים אומרים הלל בלי ברכה תחלה וסוף. וכן בכל פעם שאומרים חצי הלל (כפסק הרמב"ם והב"י שו"ע תכ"ב ב'). ואנו בני אשכנז נוהגין לאמרו בברכה (כמ"ש הרמ"א).

ב) האשכנזים הפרושים נוהגין (עפ"י הגר"א) לקרוא בקה"ת דר"ח: לכהן מן וידבר עד עולת תמיד, וללוי את הכבש עד ריח ניחוח לה', ולישראל חוזרין

מן עולת תמיד וביום השבת עד ונסכה, ולרביעי ובראשי חדשיכם, [ואילו בתפוצות ישראל קורין ללוי חזרה מן ואמרת עד רביעית ההין, ולישראל את הכבש וביום השבת (כנאמר בטוש״ע תכ״ג) עפ״י הגמ׳ מגילה (כ״ב.) וכרב. ואילו הגר״א ערער ע״ז דהא אין מתחילין פחות מג׳ פסוקים אחרי פתיחה, גזירה משום הנכנסין, כי על כן סידר הגר״א כנאמר במס׳ סופרים ולדעתו מדובר בגמ׳ דילן לגבי מעמדות. וכ״ה ברמב״ן ומאירי וראה גם רשב״א, ומ״ש בזה החת״ס ק״א וביאור הלכה שם].

ג) שבת ר״ח שקורין בב׳ ס״ת, הנהוג אצל הספרדים (עפמ״ש הב״י רפ״ב) לומר חצי קדיש אחרי קריאת התורה של ספר הראשון וגם קדיש אחר ס״ת ב׳. וכשמוציאין ג׳ ס״ת, כגון ר״ח טבת שחל בשבת א״א (גם הם) קדיש אחר ס״ת א׳ (אחרי שיכולין לקרוא רק ששה קרואים ואין זו גמר קריאה לכן אפי׳ קראו שבעה קרואים א״א קדיש) ואומרים קדיש אחר ס״ת ב׳ וגם אחר ס״ת ג׳. וכן כל פעם שמוציאין ג׳ ס״ת.

ואנו בני אשכנז, כפרושים כחסידים, אומרים קדיש רק קודם קריאת ס״ת של המפטיר, היינו כשמוציאין ב׳ ס״ת אומרים קדיש רק אחר ס״ת א׳, וכשמוציאין שלשה אומרים רק אחר ס״ת ב׳.

ו. ממנהגי ראש השנה:

[כבר הבאנו לעיל (פי״ח) שגם בכל ארץ ישראל ואפי׳ בירושלם נהוג ג״כ שני ימי ר״ה, ושם העלנו בעז״ה הטעם הנכון מה שאפי׳ בירושלם הוא ב׳ ימים].

א) אין אנו משנים חתימת הברכה האחרונה וחותמין אותה (כבכל ימי השנה) המברך את עמו ישראל בשלום (ואחר אלקי נצור אומרים „עושה השלום״ וכן מסיימין בקדישים עושה השלום).

ב) בהרבה בתי מדרש אשכנזים פרושים אין אומרים לדוד אורי בלילה ולא בשבת.

ג) רוב אשכנזים פרושים אין אומרים הפיוט בברכת יוצר (והספרדים א״א בכלל יוצרות ופיוטים באמצע התפלה גם לא בחזרת הש״ץ כדלהלן י״ז).

ונכון מה שבכמה בתי כנסיות אין הש״ץ מזמר ברכת יוצר ו„אור עולם״ אלא שכל הקהל מתחיל הברכה יחד עם הש״ץ, (משום שעי״ז שמזמר הש״ץ הברכה ואור עולם, שוכחים רבים מהקהל לומר הברכה).

והפיוט שבאמצע הקדושה אין אומרים בתוך הקדושה. והרוצים לאמרו אומרים אותו אחר הקדושה.

ד) „התקיעות״, המנהג באר״י, אשכנזים וספרדים (כהב״י) לתקוע תקיעות

דמיושב „שברים־תרועה" בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד בשתי נשימות (אך לא הפסק גמור).

והיה"ר שבין התקיעות הנדפס במחזורים — אין אומרים כאן (וכהגר"א זלל"ה).

ובתקיעות דמעומד יש שינויי מנהגים: הספרדים תוקעין בתפלה בלחש (ג"כ) שלשים קולות היינו תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות וכן לזכרונות ולשופרות, ושלושים קולות בחזרת הש"ץ כנז"ל תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות וכן לזכרונות ולשופרות, ואחר מוסף בקדיש תתקבל (קודם תתקבל) תוקעין עוד עשר קולות תשר"ת תש"ת תר"ת — להשלים מאה קולות, ואחר עלינו (היינו בגמר התפלה) תקיעה אחת, תקיעה גדולה, לסימן גמר התקיעות[6]).

והאשכנזים שאינם נוהגין לתקוע בתפלה בלחש (כמנהג רוב קהלות ישראל) נוהגין כאשר תיקן השל"ה הק': לתקוע בחזרת הש"ץ תשר"ת תש"ת תר"ת אחר מלכיות וכן אחר זכרונות ושופרות (לא כאשר נוהגים בהרבה קהלות בחו"ל לתקוע רק תשר"ת כשיטת ר"ת המובאה בטור), ואחר עלינו עוד שלשים קולות כנז' (תשר"ת תש"ת תר"ת), ואחר קדיש בתרא עוד עשר קולות תשר"ת תש"ת תר"ת — להשלים מאה קולות (וכ' שזוהי הדרך המובחרה, והביאוה מפרשי השו"ע ובפאה"ש סי' ג' ס"ק ל"א). והנה השל"ה כתב לתקוע עשר הקולות המשלימות אחר אנעים זמירות, אבל בתקיעות שאחר התפלה אין נוהגין לדקדק לפי הסדר הנז', (במקומות הרבה אומרים שיר הכבוד קודם התפלה), ותוקעין שלשים קולות אחר אין כאלקינו ועשר הקולות אחר עלינו או אחר שיר של יום.

ה) שש"י של ר"ה מזמור פ"א, רובם נוהגין לאמרו בהשכמה קודם התפלה ואם חל בשבת יש שא"א של שבת, וי"א שיר ש"ש קודם התפלה ואחה"ת מזמור פ"א.

ו) רבים נוהגין (כהגר"א) שאם גמרו תפלת ר"ה אחר חצות מתפללין מיד מנחה. וא"א אז אבינו מלכנו.

ז) מנהג „תשליך" (הנדפס בסידורים והנזכר באחרונים) אין הספרדים נוהגין בו בכלל. ורבים מהאשכנזים הפרושים אומרים תפלת תשליך בביהכ"נ או בבית, ואין הולכין למים (כמ"ש במעשה רב ר"ט ממנהג הגר"א).

ז. יום כפור:

א) מנהג כפרות נוהגין גם רוב הספרדים (אע"ג שמרן הב"י כתב „שיש

---

6) המנהג הזה לתקוע גם בתפלה בלחש הוא עפ"י מנהג האר"י, וכ"ה בערוך (מובא בתוס' ר"ה ל"ג: ובטור תקצ"ב), וכמעשה דר"פ שא"ל לשמע' כי נהירנא לך תקע לי (שם ל"ד:). אבל כמעט בכל הפוסקים לא הביאו תקיעות דבלחש, ולא נזכרה בשו"ע (תקצ"א־תקצ"ב) ולא במפרשי השו"ע, וכמשמעות לישנא דמתני' העובר לפני התיבה כו' (ל"ב:) ומעשה דר"פ י"ל שמדובר שהתפלל ביחידות.

למנוע מזה״). ונוהגין בזה לאו דוקא בליל עיוהכ״פ אלא גם ביום קודם (וכמ״ש הפרמ״ג שכל עשי״ת זמנה).

ב) באמירת כל נדרי, המנהג באר״י לומר „מיוכ״פ שעבר עד יוכ״פ זה, ומיוכ״פ זה עד יוכ״פ הבא״ וכו׳.

ג) הפיוט שבברכת יוצר רבים מהאשכנזים הפרושים א״א וכנז״ל בר״ה. והפיוט שבאמצע הקדושה אומרים אחר הקדושה.

(במנחה שאין הכהנים עולין לדוכן, ואומר הש״ץ או״א ברכנו, משום שאם עלה לא ירד).

ד) 20 דק אחר השקיעה תוקעין תשר״ת פ״א ואומרים לשנה הבאה בירושלם הבנוי׳. ואחר 12 דק עוד (שבמשך זמן זה מתפללין ערבית) ז״א 32 אחר השקיעה מדליקין ואוכלין (זהו לפי אופק האר״י [7]).

ח. לחג הסוכות:

א) נשואין. בערב יו״ט עושין החופה והסעודה בבקר דוקא קודם הצהרים (כמובא במנהגי ירושלם). וכן בשאר עיו״ט. והטעם ידוע.

[הספרדים נוהגים לכסות את כותלי הסוכה בפרכיות של ביהכ״נ. וההיתר הוא דאחרי שהם נהגו בכך הרי מלכתחילה על דעת כן הקדישום הם ויש להאריך בזה].

ב) בתפלת ערבית א״א הפיוט „מערבית״.

ג) באר״י נוהגין שלא להניח תפילין בחוה״מ (כפסק המחבר סי׳ ל״א ב׳). ולא כבשאר ארצות הנוהגין בתפילין בחוה״מ (עפמש״ש הרמ״א).

ד) אשכנזים הפרושים קורין בשבת דחוה״מ סוכות קודם קריאת התורה „קהלת״, במגילה כשרה כתובה על קלף, והקוראה מברך תחלה שתי הברכות על מקרא מגילה ושהחיינו (כהגר״א זלל״ה). ואם חל ראשון דסוכות בשבת קורין קהלת בראשון דסוכות.

הספרדים לא נהיגי כלל לקרוא (או אף לומר בחומש) קהלת. והחסידים קורין קהלת בחומש כאו״א ובלי ברכה.

ה) חוהמ״ס קורין ביום א׳ דחוה״מ, ד׳ פעמים וביום השני לארבעת הקרואים (ולא קורין גם וביום השלישי וכו׳ כבחו״ל, משום דבאר״י לא הי׳ ספיקא דיומא).

---

7) לכל הפוסקים מקפידים על ג׳ כוכבים קטנים לזמן מוציו״כ (עי׳ בין השמשות) ולפי״ז הזמן של 32 דק הוא רק אם חל יוכ״פ בין 7-14 אוקטובר. (14 אוקטובר כגון תר״צ תשב״ח, 13 אוקטובר כגון תרע״א תש״ט תשמ״ז תשס״ו). ואם חל יוכ״פ בין 17 ספטמבר — 6 אוקטובר הרי הזמן 33 דק. ואם חל בימים 14, 15, 16 ספטמבר הזמן הוא 34 דק. אמנם לחול בימים אלה זה לא כ״כ מצוי בפרט 14 ספטמבר הוא נדיר מאד (כגון שנת תר״ס. 15 ספטמבר כגון תרצ״ח תשי״ז תשל״ו תשנ״ה. 16 ספטמבר כגון תרע״ט תשכ״ה). — נ. א.

וביום ב׳ דחוה״מ קורין ד״פ וביום השלישי, וכן הלאה עד יום הושענא רבא שקורין ד״פ וביום השביעי.

וכן בתפלת מוסף שבכל יום ויום אומרים רק קרבן אותו היום וכנ״ל.

ו) „הושענות״ אומרים הספרדים כמו״כ קהלות רבות אשכנזיות — אחרי הלל קודם קדיש תתקבל דשחרית (כמ״ש החיד״א ועוד ממנהג אר״י עפ״י שער הכוונות, המובא בכף החיים תר״ס ד׳), דלא כנהוג ברוב הקהלות (עפמ״ש הטור) לאמרם אחר מוסף.

ז) בחזרת הש״ץ כשאומרים „ותערב״ אין הש״ץ משנה את נוסח חתימת הברכה ואומר ותערב וכו׳ ושם נעבדך כו׳ ותחזינה עינינו כו׳ המחזיר שכינתו לציון.

ח) השיר של יום (לפמ״ש הגר״א זלל״ה): בא׳ דחוהמ״ס מזמור כ״ט. ביום ב׳ מזמור נ׳. ביום ג׳ חציו השני של מזמור צ״ד (מתחילין מי יקום לי). יום ד׳ חציו הראשון של המזמור הנ״ל א־ל נקמות ה׳ עד מי יקום לי. ביום ה׳ מזמור פ״א. ביום ו׳ מזמור פ״ב (וכ״ה עפ״י הסוגיא דסוכות נ״ה. שאמרו שם „ואם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה״ שע״כ קאי כולהו על חוה״מ עי״ש). ואם חל יום שבת באחד מימי חוה״מ אומרים בו שש״י של שבת ולמחרתו אומרים שיר של יום אתמול, ומזמור פ״ב (ימוטו) נדחה.

ט) נוהגין בלילי חוהמ״ס לעשות זכר לשמחת בית השואבה באמירת ט״ו שיר המעלות ובשירים ותשבחות. והספרדים נוהגין (כמו מלפנים) גם בנרות ואבוקות שבידיהם.

י) יום „שמיני עצרת״ שהוא באר״י גם יום „שמחת תורה״ — אסור לישב ולאכול בסוכה (ואם אין לו מקום אחר פורס סדין על הסכך, ואם א״א ג״ז יכוון שיושב שם שלא לשם מצות סוכה).

יא) בערבית אין שום קרה״ת, ואין כאן המנהג של חו״ל (הנאמר ברמ״א סס״י תרס״ט ובאחרונים) לקרוא בתורה.

יב) הספרדים (וכן כמה קהלות אשכנזיות) נוהגין לקרוא קודם חתן תורה גם „חתן מעונה״ עד ויעל משה ולח״ת חוזרים מן מעונה עד לסיום התורה (וכ״כ הגאון חיד״א זלל״ה בספרו לד״א).

יג) כשחל יום ה׳ בין שמיני־עצרת לבין שבת בראשית, נוהגין רבים לקרוא ביום ה׳ עד ויהי ערב ויהי בקר יום חמישי (זכר לאנשי מעמד כמ״ש הגריעב״ץ ועוד).

יד) באר״י א״א תחנון ולא יה״ר שאחר קה״ת עד אחר ר״ח מרחשון[8]).

---

8) לכבודו של חג שמע״צ וש״ת נותנין גם לו שבעה ימים לתשלומין, אע״ג שאמרו

ט. חנוכה וקה״ת:

הפרושים והספרדים מהדרין להדליק נר חנוכה בזמן שקיעת החמה (ובע״ש 25 דק קודם שקעה״ח).

יום א׳ דחנוכה קורין (באר״י כבחו״ל) ג״ג מן ויהי ביום כלות משה (כהרמ״א תרפ״ד) עד נחשון בן עמינדב, היינו לכהן עד חנוכת המזבח, ללוי עד מלאה קטורת, ולישראל עד בן עמינדב, (והספרדים מתחילין לכהן מברכת כהנים, כהמחבר שם). וביום ב׳ קורין ג״ג לכהן ביום השני עד מלאה קטורת, ללוי מן פר אחד עד נתנאל בן צוער, לשלשי חוזר ביום השני עד בן צוער (כהמחבר שם, ולא כנהוג בחו״ל עפ״י הרמ״א שקורין לישראל ביום השלישי ושכן בכל שאר הימים שקורין לשלישי של יום המחרת). ביום ג׳ דחנוכה קורין ג״ג ביום השלישי כנ״ל. ביום ד׳ ג״ג ביום הרביעי. ביום ה׳ ג״ג ביום החמישי. וביום ר״ח קורין ג״ג בפ׳ פנחס לכהן מן וידבר עד רביעית ההין, ללוי עולת תמיד עד ונסכה, לשלישי ובראשי חדשיכם, ובס״ת ב׳ בפ׳ נשא ביום הששי, ועד״ז כשכסלו מלא שקורין בב׳ דר״ח לרביעי ביום השמיני. בח׳ דחנוכה תו אין הפרש בין אר״י לחו״ל וקורין לכהן וללוי ביום השמיני ולישראל ביום התשיעי עד כן עשה את המנורה.

י. ט״ו בשבט:

יום ט״ו בשבט ה״ה ר״ה לאילנות בנוגע לדיני תרו״מ וערלה: א) יום זה מבדיל בפירות אילן בין שנת מעשר שני למעשר עני, שאם באו לעונת המעשרות קודם ט״ו שבט מתעשרין לשעבר כשנה הקודמת, ואם אחרי ט״ו מתעשרין להבא. ב) פירות שחנטו קודם ט״ו ופירות שחנטו אחר ט״ו, או אתרוג הנלקט קודם ט״ו והנלקט אחר ט״ו, אין מעשרין מזה על זה. ג) ואין יוצאין הפירות מערלה אלא כשחנטו אחר ט״ו משנה ד׳ לנטיעתו, ומרבעי אחר ט״ו משנה ה׳.

ובאר״י שנוהג בה תרו״מ — נוהגין ביום זה מעין חג: האשכנזים מסתפקים רק באכילת פירות של אר״י, ובחילוק חבילות פירות לילדים.

והספרדים נוהגין לאכלם בחבורות וקריאות של שמחה וזמרה, ועל כל פרי אומרים מזמורים פזמונים ושירים משבח הארץ ופירותי׳. וחכמי הספרדים נעורים בליל ט״ו, מתאספים בבתי מדרש ובישיבות ועורכים „תיקונים״ בלמודים (שנדפסו בחוברת מיוחדה בשם „פרי עץ הדר״) לקוטים מתורה וכתובים ומדברי חז״ל ביחוד מאמרי הזהר המדברים מעניני פירות הארץ, והם מהדרים לאכול מכל מיני פירות (פרי עץ ואדמה) הנמצאים במקום, ועד למספר שלשים מינים (ג״פ

ז״ל (ר״ה ד׳:) „לענין תשלומין ד״ה תשלומין דראשון הוא״ אבל מכיון שהוא רגל בפ״ע לענין „פז״ר קש״ב״ נותנין באר״י גם לו תשלומין לענין נפילת אפים.

עשר — עפ״י קבלה) ומכבדים זא״ז לברך על ברכת פרי, ועל כל פרי ופרי אומרים מהלמודים ופזמונים ושירים [9]).

יא. יוצרות:

באר״י אומרים האשכנזים רק היוצרות של חמשת השבתות הללו: פ׳ שקלים, פ׳ זכור, פ׳ פרה, פ׳ החדש, ושבת הגדול. הפרושים אומרים היוצרות הללו לא בחזרת הש״ץ אלא לאחר ק״ת דשחרית, ושל מוסף א״א כלל. והחסידים אומרים היוצרות הללו בחזרת הש״ץ ואומרים גם של מוסף.

אבל כל היוצרות של שאר שבתות השנה: בין פסח לשבועות, ואהבה, ומאורה, ודחנוכה, ודנחמו ושבת שובה, ושל ברית מילה ועוד — א״א כלל. והאשכנזים הפרושים א״א אפילו הקרוב״ץ דפורים (ורק שושנת יעקב ואשר הניא). והחסידים כן אומרים הקרובץ בפורים. והספרדים א״א כל שום יוצרות גם לא של חמשת השבתות הנז״ל, ואפי׳ בר״ה ויוכ״פ א״א פיוטים בתוך התפלה כי אם אחר ק״ת דשחרית אומרים פיוטים המיוחדים שלהם.

יב. הפטורת פקודי ואחו״ק:

א) הפטורת פקודי: בשנות „זח״ג״ „זש״ה״ „בח״ה״ „בש״ז״ „גח״ז״, שחל פ׳ ויקהל פ׳ שקלים ופ׳ פקודי הפסקה — נוהגין לקרוא הפטורת פקודי במלכים א׳ ז־ח, היינו ויעש חירום וגם ותשלם כל המלאכה עד מארץ מצרים (כן הנהיגו גאוני ירושלם, הגם שכ׳ א״ר ועוד שקורין רק ויעש חירום ושיש משלימין רק ב׳ פסוקים מן ותשלם — זהו בחו״ל שכבר קראו הפטורת ותשלם ביו״ט ב׳ דסוכות אולם באר״י שאין יו״ט ב׳ קורין גם ותשלם).

ב) הפטורת אחרי וקדושים: בקביעות „זח״ג״ שאז אחרי וקדושים נפרדות ואין פ׳ קדושים חל ער״ח (מחר חדש) ולא שבת ר״ח, ואין פ׳ אחרי חל בשבת הגדול ומוכרחים לקרוא שתי ההפטורות, של שבת אחרי ושל שבת קדושים — נוהגין בעלי המסורה באר״י (עפ״י מה שקבעו רבנן דקדמאי) לקרוא בפ׳ אחרי (יחזקאל כ״ב) ואתה בן אדם התשפט התשפט, ובפ׳ קדושים (עמוס ט׳) הלא כבני כשיים [10]. ואילו בשאר כל השנים (בין כשהן מחוברות בין כשחל פ׳ קדושים

---

9) סדר התיקונים הללו בנוי על מאמרי חז״ל: שכל פרי ופרי יש לו שורש עליון שלו, וצורך מיוחד ולתקון מיוחד. ראה למשל ב״ר פ״י ובזוהר השמטות לח״א ס״א, ומה שאמרו בירושלמי (סוף קדושין) עתיד אדם ליתן דו״ח על שראה עינו (פרי) ולא אכלו ור׳ ליעזר חשש להדא שמועתא ואסף פרוטות ואכל מכל פרי חדא בשתא. ואז״ל כל מה שברא הקב״ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה (שבת ע״ז:). ובזוהר ובספרי־קבלה אמרו שבאכילת אדם מהפרי ובהברכה שמברך עליו מביא תקונו שלו.

10) ולא כנהוג בשאר ארצות עפמ״ש אחרונים מהנראה מהרמ״א סוף תכ״ח. ומסתבר

ער״ח או ר״ח בין כשחל פ׳ אחרי בשה״ג) — קורין רק הלא כבני כשיים.

יג. לחג הפסח:

א) כשחל פסח בשבת א״א ויה״נ וא״ק במוצ״ש של שבת העבר, משום ע״פ שחל בערב שבת [בפרט בירושלם שאמרו בירושלמי, ומובא בתוס׳ פסחים (י״ד), שהיא עיר לקוטאית ונוהגין בה חומרת מלאכת אומן בכל היום, ושכ״פ הפר״ח תס״ח].

ב) בשבת הגדול מפטירין וערבה, לאו דוקא כשחל ערב פסח בשבת (כמ״ש הרבה אחרונים) אלא כ״ה בכל שה״ג (ראה לבוש והגר״א תל״א).

ג) באר״י צריכין להזהר ביותר להפריש חלה קודם החג כי באר״י אין כאן העצה (שישנה בדיעבד בחו״ל) „אוכל ואח״כ מפריש״.

ד) בתפלת ערבית אין אומרים „מערבית״, כנז״ל בסוכות.

ה) אחר התפלה בלחש אומרים קודם ק״ת הלל שלם בברכה תחלה וסוף (כאשר הנהיג הב״י וכמ״ש המחבר תפ״ז ד׳), ולא כנהוג בשאר ארצות (עפ״י הרמ״א שם). ויש מהפרושים נוהגים לבקש מהש״ץ שיוציא אותם בברכה תחלה וסוף.

ו) למרור מהדרין דוקא ב„חסא״ ולכרפס העשב הנקרא „כרפס״ המצוי באר״י.

ז) ההפטורה מתחילין כאן „בעת ההיא״ (יהושע ה׳) עד „אין יוצא ואין בא״.

ח) נוהגין לא להניח תפילין בחוה״מ, כדברינו לעיל בחוהמ״ס.

ט) קורין בא׳ דחוה״מ (קה״ת מב׳ דפסח שבחו״ל) שזר או כשב. ובב׳ דחוה״מ (קה״ת מא׳ דחוה״מ שבחו״ל) קדש לי. ועד״ז בשאר הימים.

י) בשבת דחוהמ״פ, קורין האשכנזים הפרושים „שיר השירים״ במגילה כשרה כתובה על קלף, בב׳ ברכות על מקרא מגילה ושהחינו. וכשחל ראשון דפסח בשבת קורין שה״ש בא׳ דפסח.

יא) באר״י יש איסור חדש מה״ת לכו״ע [11]) והכל נזהרין באיסור זה עד אחר עבור יום ט״ז בניסן, היינו עד אור ליום ב׳ דחוהמ״פ. ובקמח שגדל באר״י אין בו איסור חדש, דכאן ליכא דגן שנזרע אחר פסח ונקצר קודם פסח, ועל הקמח הבא מחו״ל מארצות הקרות — חוששין מחדש חשון (שאז מתחילין להביא מקמח החדש) עד ב׳ דחוהמ״פ, שיום ט״ז (יום העומר) מתירו.

שהמסורה באר״י היא עפמ״ש הרמב״ם בסדרי ההפטורות שקורין לפ׳ אחרי התשפט, וכ״ה גם בשכנה״ג ובתיקון ישכר, אולם מ״ש הרמב״ם לקרוא בפ׳ קדושים (יחזקאל כ׳) באו אנשים מזקני ישראל כו׳ הלדרוש עד לכל הארצות — אין נוהגים כן כי אם ההפטורה הידועה הלא כבני כשיים.

11) ומה שאין נזהרין בזה בחו״ל, (זולת יחידי סגולה), אע״ג שהרמב״ם הרי״ף והרא״ש והטוש״ע (יו״ד רצ״ג) פסקו שגם בחו״ל אסורו מה״ת — זהו משום דנקטי׳ שבחו״ל אינו נוהג בשל נכרי, וכמו שהאריך בזה הב״ח שם.

יב) הספרדים לא קבלו עליהם גזירת קטניות בפסח, בכ"ז רבים מחכמי הספרדים אין אוכלין גם הם שמן שומשמין אלא שהם מדליקין בהם (ראה פר"ח וברכ"י וס' מנהגי ירושלם). ו"דורה" מאכילין (גם האשכנזים) לעופות.

יג) א"א יוצרות לא ביו"ט ולא בשבת חוה"מ, אלא שיש במד"ר אומרים (אחר ק"ת דשחרית) בא' דפסח הפיוט „ברח דודי" (שנדפס קודם חתימת ברכת גאל ישראל) שיש שם מהכיסופין להחזרת השכינה, וכן בשבת חוה"מ (נוסח ברח דודי לשבת חוה"מ), ובשביעי של פסח „יום ליבשה" (שנדפס ג"כ לשירה חדשה קודם חתימת גאל ישראל).

יד) כשחל אסרו חג דפסח (של אר"י) בשבת — בשנה פשוטה, וקורין באר"י שמיני, ובחו"ל עדיין יו"ט ב', משתוות הפרשיות (כ"ז אייר) בפ' בחוקותי, ובשנה מעוברת משתוות (ב' אב) פ' מסעי (הטעם קשור גם בסי' „מנו ועצרו" לא להרחיק בחוקתי מעצרת ראה המפקד וברכ"י).

יד. בין פסח לשבועות:

א) ביום י"ד אייר, פסח שני, א"א תחנון. אבל במנחה שלפניו כן אומרים (והחילוק בינו לבין שאר ימים שא"א בהן תחנון — מובן).

ב) נוהגים לישא אשה ולהסתפר ביום ל"ג בעומר, ביחוד לגזוז שערות הילדים בני שלש, לחנכם בפיאות.

ג) ומקילין בתספורת מן ר"ח סיון, לאו דוקא משלשת ימי הגבלה.

טו. לחג השבועות:

א) א"א היוצרות (קרובות).

ב) האשכנזים הפרושים קורין קודם קה"ת „רות" במגילה כשרה על קלף ובשתי הברכות על מקרא מגילה ושהחינו. הספרדים שאין קורין ואין אומרים קהלת בחג הסוכות ושה"ש בפסח — כן אומרים רות בחומש בלי ברכה.

ג) „אקדמות" אומרים כשעולה הכהן לתורה קודם שמברך ברכה ראשונה. והספרדים במקום אקדמות קורין מין „כתובה" (שבין נותן התורה למקבלי התורה).

ד) עשרת הדברות קורין בשבועות בטעם העליון. אבל בפ' יתרו ובפ' ואתחנן קורין בטעם התחתון.

ה) כשחל א"ח דשבועות באר"י — בשבת נשא משתוים הפרשיות (י"ב תמוז) בפ' בלק (ברכ"י ועוד).

ו) נוהגין כאן שא"א תחנון עד י"ג סיון היינו עד שבעה ימים לתשלומין ליום החג.

טז. לתשעה באב:

א) הספרדים נוהגין שהש״ץ או החכם מכריז בביהכ״נ בליל תשעה באב חשבון הזמן של החורבן, ומעורר הספד על שכבר עבר עוד שנה לשנות החורבן (כפו״פ פנ״א ועוד). וקודם הכרזת מספר השנים לחורבן מכבין כל הנרות ע״ש „במחשכים הושיבני״.

ב) האשכנזים הפרושים קורין איכה במגילה כשרה כתובה על קלף, ובברכה על מקרא מגילה (כהלבוש ומג״א והגר״א), ולא שהחינו. ולמחר בבקר קורין אחר הקינות שוב איכה במגילה כשרה אבל לא בברכה.

ג) הספרדים נוהגין להניח טלית ותפילין בשחרית וחולצין קודם הקינות. והאשכנזים לובשין טו״ת למנחה.

יז. ממנהגי ירושלם הקדומים:

מהמנהגים הקדומים שהיו נוהגין בירושלם נפרט מהם מספר מסוים כדלהלן: א) נהג האב כשהגיע בנו לי״ג שנה מקרבו לפני כל זקן לברכו ולהתפלל עליו שיזכה לתורה ולמע״ט, וכל מי שהי׳ גדול ממנו בעיר הולך לפניו ומשתחוה לו להתפלל בעדו כו׳ ולא היו מניחים בניהם הקטנים אחריהם אלא היו מוליכין אותם לבתי כנסיות לזרזן במצוות (סופרים פי״ח ה׳). ב) וחבורות היו בירושלם שהלכו אלו לבית אבל ואלו לבית המשתה כו׳ (שמחות פי״ב), והיו מתאספין יושבי ירושלם ועולין להר הבית בין שני שערי חולדה (של הה״ב) לגמול חסדים לחתנים ולאבלים וכו׳ (סופרים פי״ט י״ב). ג) אנשי ירושלם היו אוגדין לולביהן בגימוניות של זהב (סוכה ל״ו:), וכל אחד יוצא מביתו ולולבו בידו קורא ק״ש ומתפלל ולולבו בידו כו׳ (שם מ״א:). ד) יקירי ירושלם לא היו ישנים כל הלילה של יוכ״פ כדי שישמע כ״ג קול הברה ולא תהא שינה חוטפתו (יומא י״ט:). ה) נקיי הדעת שבירושלם כשהוציאו ס״ת והחזירוהו היו הולכין אחרי׳ כו׳ (סופרים פי״ד י״ד). ו) נשים יקרות שבירושלם היו מתנדבות ומביאות הקורט של לבונה מעורב בכוס יין להשקות את היוצא ליהרג שלא ירגיש במעמדו (סנהדרין מ״ג.). ז) נשים יקרות שבירושלם היו זנות ומפרנסות אותן (כתובות קו.) היינו לאותן הנשים היולדות ואת ילדיהם המתגדלים בטהרה — לטהרת הפרה האדומה (פרה פ״ג ב׳ וסוכה כ״א.). ח) בט״ו באב וביוכ״פ היו בנות ירושלם יוצאות בכלי לבן שאולים שלא לבייש את מי שאין לו כו׳ (תענית כ״ו:). ט) בירושלם היו כותבין שעות בשטר חוב (כתובות צ״ג:). י) נקיי הדעת שבירושלם לא היו חותמין אלא אם כן היו יודעים מי חותם עמהם ולא היו יושבין בדין אלא אם כן יודעים מי יושב עמהם ולא היו מסיבין בסעודה אלא אם כן יודעים מי מיסב עמהם (סנהדרין כ״ג.). יא) מפה היתה פרושה על גבי הפתח כל זמן שהמפה פרושה אורחים נכנסים נסתלקה המפה אין אורחין נכנסים (ב״ב צ״ג:).

פרק כ"ו.

קונטרס הפורים ומקרא מגילה

א. כרך ירושלם:

מכל הכרכים שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ושהיו נוהגים בהם פורים וקריאת המגילה רק ביום ט"ו, לא ידועים לנו כיום (אם מצד עצמם, או מצד חסרון ידיעת מקומם) כי אם אך ורק ירושלם עיה"ק, שאחת היא הידועה במקומה. ונוהגין בה כל דיני פורים, קרה"מ, ש"מ, מתנות, הסעודה, ואמירת עה"נ — רק ביום ט"ו, כדין כרך המוקף מימות יב"נ. ואין זו נוגעת למעלת קדושת ירושלם, אלא כל עיר שהיא מוק"ח מיב"נ, בין בארץ ובין בחו"ל, נקראת „כרך" לענין זה. אלא שכאמור שרק ירושלם ידועה היום במקומה.

ומה שתקנו דין מוק"ח לזמן יב"נ ולא זמן של מרדכי ואסתר, זהו משום שחלקו כבוד לאר"י שהיתה חרבה בזמן אחשורוש, ואמרו לפיכך כל עיר שהיתה מוקפת חומה מזמן יב"נ אף שחרבה עכשיו, קורין בה בט"ו, כמו בשושן אשר נחו בה בט"ו (ירושלמי ריש מגילה, ורמב"ם ורמב"ן ר"ן ועוד, וראה ב"י וט"ז תרפ"ח).

ב. פורים המשולש:

אם חל ט"ו ביום ש"ק (יום י"ד א"א לחול בשבת בזמננו) נהוג בירושלם פורים משולש, היינו ג' ימים פורים, וזה דינם:

א) ביום ו' קריאת המגילה ומתנות לאביונים (בשבת א"א לקרוא המגילה משום גזרה דרבה שמא יטלנה כו', או מטעמא דרב יוסף שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה — מגילה ד' :). ואין אומרים ביום ו' עה"נ (ואם אמר אינו חוזר). בערבית ובשחרית קורין את המגילה בהברכות כבכל שנה, ואומרים אשר הניא ושושנת יעקב, ובערבית אומרים אח"ז ואתה קדוש (הברכ"י כתב אמנם שאין אומרים ואתה קדוש כשקורין שם בי"ד, אבל ראינו נוהגין כן לאומרו גם כשחל קרה"מ בי"ד). וקריאת המגילה בלילה וביום יזהרו לקראה בעשרה דוקא, וגם הנשים ישמעו קרה"מ בביהכ"נ דוקא, ומי שקורא את המגילה שלא בעשרה להרבה פוסקים יקראנה בלא ברכה (וראה להלן ה').

ואין קריאת התורה ביום ו' (א"א תחנון ולמנצח). השיר של יום כבכל יום ו'. ונותנים מתנות לאביונים ומרבין קצת בסעודה ומשתה (קודם חצות היום משום כבוד ש"ק). יש מחמירין לקיים בו גם שלוח מנות.

ב) בשבת יום ט״ו יום הפורים של מוק״ח — אומרים על הנסים בתפלה ובברכת המזון. ובשחרית מוציאין ב׳ ס״ת, באחד קורין ז׳ גברי בפרשת השבוע ובשני למפטיר בפרשת בשלח ויבא עמלק, ומפטירין פקדתי (ש״א ט״ו), וא״א א״ה והזכ״נ. שיר של יום מזמור שיר ליוה״ש, ומרבין בסעודה ומשתה, וראוי לקיים בו גם מצות ש״מ. (במנחה א״א צ״צ).

ג) וביום א׳ ט״ז בו א״א תחנון ולמנצח. וא״א עה״נ בברכת המזון ובתפלה (ממשמעות הפוסקים בסי׳ תרצ״ג נראה לכאורה שאם טעה ואמר עה״נ חוזר, אולם לפמ״ש הפוסקים בסי׳ ק״ח דכשמזכיר מאורע של שאר יום בתפלה הר״ז כשח בשוגג שאינו חוזר — הה״נ בנ״ד). (עי׳ במ״ב סי׳ ק״ח ס״ק ל״ח — נ. א.).

וביום זה עיקר סעודת הפורים ובו החיוב לבסומי. ושולחין ש״מ כבכל יום פורים.

דין זה שסעודת פורים הוקבעה ליום ט״ז לקוח מירושלמי (פ״א ה״ד) שאמרו סעודת פורים מאחרין ולא מקדימין, ופריך ר״ז ויעשו אותה בשבת, ומשני לעשותם אותם ימי משתה ושמחה כו׳ את ששמחתו תלוי׳ כו׳.

אמנם מהרלב״ח בתשו׳ (ל״ב) חולק ואומר שבבבלין משמע שפליגי על הירושלמי, ועשה מעשה בירושלם ונהג סעודת פורים בשבת. וכ׳ הפר״ח (תרפ״ח) שלפיכך יש מחמירין לעשות סעודת פורים ומשלוח מנות גם בשבת וגם ביום א׳, וכן נהג חו״ז מו״ר הגאון מהר״ש סלנט זצ״ל.

ד) והנה שם במגילה (ה׳.) פליגי רב ורב אסי, רב אמר מגילה בזמנה קורין אותה אפי׳ ביחיד ושלא בזמנה בעשרה ור״א אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה. ואע״ג דאמרו שם „הוי עובדא דחש רב להא דר״א״ מ״מ פסקי׳ כרב שבזמנה קורין אפי׳ ביחיד. (וכמ״ש בתוס׳ וש״פ). אלא שמצוה להדר לעשר דהא חש רב להא דר״א.

ומהי „שלא בזמנה״ פרש״י שזוהי קה״מ לבני הכפרים. ולפי״ז אפ״ל כשחל י״ד או ט״ו בשבת אפשר שלדעתי הר״ז בזמנה (לפי המסקנא בגמ׳) כיון שהכל קורין אז בו ביום. אולם רבים הם הפוסקים האומרים שלא בזמנה הוי כשחל י״ד או ט״ו בשבת (ראה ר״ן ורא״ש והה״מ ועוד).

ויש להתקשות לפמ״ש רש״י בטעמו של רב לחלק בין בזמנה בין שלא בזמנה דבזמנה יש עכ״פ פרסום לכן קורין, אפי׳ ביחיד משא״כ שלא בזמנה שאין פרסום ניסא בעי׳ דוקא עשרה לפרסום, והרי כשהכל קורין בע״ש תו יש פרסום ניסא, כמו בכל שנה בזמנה? (בפרט שאליבא דרב יוסף האומר דהא דקורין בשבת הוא לא משום גזירה דרבה שגזרוה אח״כ כי אם מטעם תקנת מתנות לאביונים ושלפי״ז י״ל שג״ז היתה מתקנת אנשי כנה״ג שתיקנו אז שכשחל בשבת יקראו המגילה ביום המוקדם).

וקצת י״ל שרש״י לשיטתו אפשר אה״נ ס״ל שכשחל י״ד בע״ש הר״ז בזמנה, אבל גם ש״פ האומרים שכשחל ט״ו בשבת הוי שלא בזמנה הביאו גם טעם זה. ומצאתי שהטו״א תמה בזה ותי׳ שפרסום הנס יש לא רק בקה״מ אלא בכל מנהגי הפורים גם משלוח מנות ומשתה ושמחה, וכשנקראת המגילה אפי׳ ביום י״ד אם אין זה יומו ואין בו שאר מנהגי הפורים אין אז בקה״מ של היחיד פרסום גיסא.

ה) ולא הבנתי את הענין: שכשחל ט״ו בשבת וקורין גם בני הכרכין בי״ד אמאי נקרא זאת „שלא בזמנה״, הלא יום י״ד זמן קריאה לכל הוא (וכל העולם כולו כל בני העירות ובני הכרכים קורים אז בו ביום), והלא גם בן הכרך כשפורש לים או סתם כשיודע שלא תהי׳ לו מגילה בט״ו — ה״ה קורא בי״ד ובברכות (כדכתבו שם בטוש״ע תרפ״ח ולמדו כן מהתוספתא ומירושלמי) וכשחל ט״ו בשבת אין זה גרע מבני הכרכים שאינם יכולים לקרוא המגילה בט״ו מאיזו סיבה שהיא שקריאתו בי״ד, בפרט לפי מה שבארנו להלן (סעיף ח׳ ג׳) שלכן אז״ל בירושלמי „הכל יוצאין בי״ד״ דעיקר התקנה היתה ליום י״ד.

ובדוחק י״ל ששאני דין שלא בזמנה בנוגע לעשרה כיון שאפי׳ בזמנה חש רב להא דר״א להדר לעשרה לכן כשחל יום הקריאה שלא בזמנו הקבוע, לוא אפי׳ יהא יום י״ד החמירו לעשרה. והא דאמרו הפורש לים שקורא בי״ד ומשמע שקורא אפי׳ ביחיד ובברכה — אפ״ל דבמקרה של יחיד לא החמירו ביום י״ד ורק בחלות זמן הקריאה לצבור שלא בזמן התקנה החמירו שיהיו קורין דוקא בצבור שיהא בפרסום. וזה דוחק.

ומחוורתא לענ״ד שמה״ט כתב הרמב״ם (פ״א ה״ז) בזה״ל: „וכל אלו שמקדימין וקורין בי״ד קודם י״ד אין קוראין אותה בפחות מעשרה״, משמע שדוקא קודם י״ד הוי שלא בזמנה אבל בחלות ט״ו בשבת וקורין בני הכרך בי״ד אפשר שנקרא בזמנה. ומסתבר שכ״ד רש״י כמ״ש „שלא בזמנה הוא לבני הכפרים״. גם פשטות לשון המשנה מורה כן „חל להיות (י״ד) ערב שבת כפרים מקדימין ליום הכניסה ועירות והמוקפות קורין בו ביום (בי״ד) משמע שאז בני הכרכין כבני העירות כולם שוים באותו יום י״ד לחיוב ולברכה. תו מצאתי בכף החיים (תר״צ קי״ח) הביא מתשו׳ קול אליהו (ח״ב כ״ח) ומשו״ת בני בנימין (דף ק״ד) דיום י״ד לבני כרכין הוי בזמנה ואם אין לו עשרה מצי לברוכי ביחיד.

ואע״ג דמלשון רבותינו הר״ן והרא״ש נראה שדעתם נוטה שגם י״ד דבני כרכין הוי שלא בזמנה וכן מפורש כתב הפר״ח — מכ״מ כיון שלשון הרמב״ם מורה כמ״ש וכן יש לדון מפירש״י, ובשגם שהסברא אומרת כך כדברינו לעיל שיום י״ד זמן קריאה לכל הוא ולא גרע זאת מהפורש לים שהיחיד קורא בי״ד בברכה כנראה מכמה אחרונים — לכן זה הכרך המקיל לעצמו ומברך ביחיד כשאין לו עשרה, יש לו ג״כ על מי לסמוך (אלא שאינני אומר דברים אלה בהחלט).

ו) והנה לפנים כשקדשו החדש עפ״י הראי׳ הי׳ פעם חל (במקרה בלתי רגיל) גם יום י״ד בשבת, ואז נתקיים (בזמן המשנה כשהיתה גם תקנת הכפרים) דין המשנה „כפרים ועירות מקדימין הקריאה ליום הכניסה (ביום י״ג) ומוקפות למחר ביום ט״ו״, אולם בזה״ז לפי הקביעות המסורה בידינו, א״א שיחל יום י״ד בשבת (דאין חלות „בד״ו״ בפסח) ויש רק חלות ט״ו בשבת, וזה מצוי בכל מחזור ומחזור (אחת ושתים), בכל קביעות „הש״א״ ו„זח״א״ בפשוטה, ו„הח״א״ במעוברת.

ג. בדיני משני מקומם בימי הפורים, ממקום פרוז למקום מוקף, ולהפך:

א) במתני׳ דמגילה (י״ט.) בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהם. ושם בגמ׳ אמר רבא ל״ש אלא שעתיד לחזור בליל י״ד כו׳. ושיטת רש״י שדברי רבא קאים על הסיפא בן כרך שהלך לעיר שאז תלוי הדבר בדעתו לחזור בליל י״ד, מפני שהוא נמצא בעיר שחובת המקום בי״ד וחלות חיובו הוא במקום שבו נמצא, ואילו בבא ראשונה בן עיר שהלך לכרך — תלוי בדעתו לחזור בליל ט״ו, באשר הוא נמצא במקום שחובת היום בט״ו, וכשם שבן כרך הבא לעיר נעשה „פרוז בן יומו״ בי״ד — כך בן עיר שבא לכרך נעשה „מוקף בן יומו״ בט״ו. וכ״כ גם הרמב״ן והר״ן והריטב״א. ולפמ״ש הה״מ והכ״מ והב״י וד״מ כן גם דעת הרמב״ם. וכ״ד הגר״א ואחרונים רבים.

ושיטת הרא״ש היא: שהכל תלוי ביום י״ד ורבא אכולה מילתא קאי בין בן עיר שהלך לכרך ובין בן כרך שהלך לעיר רואין אם דעתו היתה לחזור בליל י״ד. וכ״ד הראב״ד שעל הרי״ף בדעת הטור והלבוש (וקצ״נ שכן גם דעת הרי״ף אלא שיש להתוכח ע״ז).

ונקטו רוב האחרונים להלכה כדעת רש״י וסיעתו שהדבר תלוי במקום שהוא נמצא ואם הוא בכרך תלוי בדעתו לחזור בליל ט״ו. וכן משמעות פשטות לשון הירושלמי (פ״ב סוף ה״ג) באיבעיא דרב יודן בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו ליל ט״ו ואמרו שם ע״ז לא מתני׳ היא בן עיר שהלך לכרך כו׳. משמע שכשהוא בכרך תלוי בליל ט״ו. וכ״מ גם מתחילת הסוגיא שם בירושלמי (ריש ה״ג): ניחא בן כרך שהלך לעיר שזמנו מאוחר (שפיר שייך לומר אם עתיד לחזור לכרך בליל ט״ו) אבל בן עיר שהלך לכרך כו׳ (מה שייך לומר אם עתיד לחזור לעיר בליל י״ד אם לא חזר הא לא חזר) ומשני ר׳ יוסי דעתיד להשתקע („אין עתיד לחזור״ ר״ל שדעתו להיות שם גם ליל ט״ו, וכ״פ פ״מ) הרי גם מכאן משמע שבכרך תלוי בליל ט״ו. וראי׳ יותר גדולה מדין הירושלמי (שם)

„בן כרך שעקר דירתו ליל ט״ו (כן הגירסא הנכונה) פטור כאן וכאן״, ואם איתא שגם בכרך יום י״ד קובע חיובו מכיון שהי׳ בי״ד בכרך כבר נעשה בן מוקף ונתחייב לקרוא בט״ו. אלא ש״מ שבכרך ליל ט״ו קובע חיובו.

ולפי״ז בן עיר שבא לירושלם קודם י״ד אם היתה דעתו לחזור מירושלם לליל ט״ו קורא ביום י״ד, כי ביום י״ד היה לו דין בן פרוז (גם בהיותו בירושלם), ואם בעת נסיעתו לירושלם היתה דעתו להיות בירושלם עד בוקר יום ט״ו חל עליו שם „בן מוקף״ ואינו קורא בי״ד אלא בט״ו, ובן ירושלם שהלך לעיר (מקום פרוז) אם היתה דעתו לחזור לירושלם בליל י״ד היינו קודם אור יום י״ד, אף שאח״כ נתעכב בעיר הפרוזה (מאיזו סיבה, ראה להלן) אינו קורא בי״ד כי נשאר עליו חיוב בן מוקף, ואם היתה דעתו להיות בעיר עד בוקר יום י״ד חל עליו שם בן פרוז וקורא את המגילה בי״ד (עי׳ באחרונים ובמשנה ברורה).

ויש בענין זה שאלות המשאירות פקפוקים והסוסים.

ב) השאלה הראשונה שיש כאן: האי „דעתי׳ לחזור״ או לא לחזור — מתי תהא דעתי׳ זו אם בעת נסיעתו מביתו או בתחילת כניסת ליל י״ד. וזוהי במחלוקת: הרמב״ן והר״ן כתבו דאזלינן בתר מחשבתו שבליל י״ד, וכ״מ מפשטות לשון רש״י, אולם הרי״ף והרא״ש כתבו שתלוי במחשבתו בזמן נסיעתו מביתו וכ״נ בטור וכ״ה בלבוש. והמ״ב הביא כן להלכה.

ולענ״ד שיטה זו שאזלינן בתר זמן היציאה מביתו צריכה רבה, מה סברא היא זו הלא בפורים לא קפדינן למקום שיצא משם, כי אם למקום שהוא נמצא בימי הפורים, ומה לנו למה שחשב לפני ימי הפורים? הגע עצמך אילו למשל ביום י״ב יצא מעירו ובא לכרך בדעתו להיות שם בימי הפורים, ובכניסת ליל י״ד חזר מדעתו ואומר לשוב לעירו בליל זה — האם מחשבתו מיום י״ב עשתה אותו לבן מוקף? ולא מיבעיא לשיטת רש״י ודעימי׳ שלא המחשבה אלא המעשה העיקר שודאי אין במחשבתו מיום י״ב עושה כלום, אלא אפי׳ להפוסקים שהמחשבה לחודה קובעת — אא״ל שגם אם חזר בכניסת ליל י״ד מדעתו להיות בכרך שיהיה פטור בי״ד משום המחשבה שחשב בעת יציאתו מביתו. וכן להיפך אם ביום י״ב כשיצא מעירו היתה אז דעתו לחזור (לרש״י לליל ט״ו ולרא״ש בליל י״ד) וכשהגיע לליל י״ד נמלך להשאר שם לימי הפורים — הנאמר מכיון שחשב ביום י״ב להיות בן עיר תו אף שהחליט בכניסת ימי הפורים להיות בכרך בימי י״ד וט״ו שאיננו בן מוקף — היתכן? (וראה גם דברינו להלן המחזקים סברא זו ביותר).

ג) ועכשיו — נבוא לשאלה השניה היסודית: אם המחשבה לחודה קובעת חיובו או שהעיקר המעשה, ושג״ז במחלוקת הפוסקים: לשיטת רש״י לא המחשבה כשהיא לעצמה אלא העיקר הוא המעשה, דהרי כתב (שם י״ט. ד״ה אלא) „שעתיד לחזור בליל י״ד ואם קודם עמוד השחר יצא מן העיר כו׳ הואיל

וביום לא יהי שם"; וכ"כ גם בעה"מ „כיון שלא נשתהה שם". וכ"ה בהה"מ והלח"מ (פ"א י').

וכשאני לעצמי הייתי אומר בדעת רש"י דהא דבעי' גם מעשה היינו כשהיתה דעתו לחזור מעיר לכרך, שבכדי לבטל ממנו דין קריאת י"ד בהיותו בעיר זהו דוקא כשעשה גם מעשה בפועל שיצא מהעיר בעוד לילה, אבל ב„אין עתיד לחזור" היינו כשבכניסת ליל י"ד היתה דעתו להשאר בעיר י"ד אז אף שנמלך ויצא קודם עה"ש י"ל שנשאר בחיוב קריאת י"ד, דלעקור חיוב י"ד בהיותו בעיר בעי' תרי תנאים, חדא שתהא דעתו בכניסת ליל י"ד לא להיות שם בעיר כי אם בכרך, שנית כשכן יצא מהעיר, אבל אם בכניסת ליל י"ד היתה דעתו להיות שם בי"ד כבר חייבתו המחשבה לקרוא בי"ד ואפי' אם אח"כ נמלך לצאת קודם עה"ש, כי על כן בסיפא „באין דעתו לחזור" לא הוסיף רש"י שגם בפועל נשאר שם. וקצת עלה על דעתי עוד דבר: שאפ"ל שאין כאן מחלוקת וגם רש"י ס"ל שכל עיקר היא המחשבה, וכפשטות לשון המשנה והגמרא „דעתו לחזור" והא דכ' „קודם עלות השחר יצא מן העיר" בא לאפוקי אם נמלך מדעתו להשאר שם (ראה להלן ד').

אולם הה"מ כתב (ע"פ שיטה זו) גם בסיפא אם אין דעתו לחזור בליל י"ד אלא שנתעכב שם באותו הלילה וקצת מן היום כו' קורא כעיר עכ"ל, הרי בפירוש אומר גם באין דעתו לחזור שבעי' גם מעשה כשנתעכב שם בפועל (וכ"ה גם בלח"מ שם).

ודעת הרמב"ן והראב"ד (שעל הרי"ף) שהמחשבה לחודה קובעת, דכ"כ הרמב"ן באם עתיד לחזור (מעיר) למקומו בליל י"ד אע"פ שנתעכב (בעיר) קורא כמקומו בלילה וביום שאין זה נקרא פרוז מאחר שלא נתעכב לדעת עכ"ל. הרי כ' שאם רק היה עתיד לחזור אע"פ שעפ"י סיבה לא חזר אין לו דין פרוז, דהמחשבה לחודה היא הקובעת. וכן דברי הראב"ד שם: בן כרך שהלך לעיר והי' בדעתו לצאת משם בליל י"ד כו' אע"פ שנתעכב שם שלא הזדמן לו דרכו ומאונס נשאר שם ה"ה כמוקף וקורא בט"ו עכ"ל. הרי מפורש כתבו הם שמחשבת דעתו בתחלת ליל י"ד היא שמחייבתו אם כי למעשה לא נתקיימה מחשבתו עפ"י איזו סיבה.

ומפשטות לשון הרמב"ם (מגילה פ"א ו') משמע גם כן דהמחשבה לחודה מחייבתו, דכתב „אם היה דעתו לחזור כו' ונתעכב כו'", משמע אעפ"י שנתעכב ויש לדבר ע"ז.

ד) והנראה לענ"ד שאפי' לדעת הפוסקים שהמחשבה לחודה מתחילת ליל י"ד קובעת חיובו זהו דוקא כשלא נתקיימה מחשבתו מתוך אונס ושלא לרצונו, וכדמפורש כתב הראב"ד „ומאונס נשאר שם", ועד"ז בדברי הרמב"ן „מאחר

שלא נתעכב מ ד ע ת ו" (ואם נסכים שכן גם דעת הרמב"ם הרי גם לשונו „ונתעכב" מורה לא שחזר בדעתו). אבל אם מדעתו הוא נמלך בעוד לילה להתעכב בעיר אז גם לדידהו אפי' חשב מתחילת הלילה לחזור לכרך בטלה דעתו השניה את דעתו הראשונה, ודינו כבן פרוז.

ה) וכן יש לי מקום עיון באידך בבא באין דעתו לחזור, כשהיתה דעתו בתחילת הלילה להשאר בעיר בליל י"ד ואח"כ נמלך בדעתו קודם אור היום לחזור לכרך אם גם בכה"ג מחשבתו השניה מבטלת מחשבתו הראשונה ונעשה דינו כאילו היתה מלכתחילה דעתו לחזור, או דלמא כיון שלדידהו מחשבה לחודה קובעת — כבר קבעה מחשבתו הראשונה את חיובו לבן פרוז ותו לא נפקע חיובו, אע"ג שכתבנו לעיל כשהיתה דעתו לחזור ולא חלה עליו עדיין חיובו שמסתבר שמחשבה שני' מבטלת הראשונה אבל כשבר נתחייב עפ"י מחשבתו להיות לבן עיר תו אין מחשבה שניה מבטלת חיובו (ומ"ש שם הרמב"ן „מאחר שנתעכב שם" זהו כדי לא לחייביה גם ביום ט"ו עפ"ד הירושלמי „חייב כאן וכאן").

ו) עוד דבר נלענ"ד: שגם להפוסקים שלא המחשבה לחודה מחייב כי אם גם מעשה — אין זה אלא בליל י"ד, אבל בליל ט"ו (בן עיר שהלך לכרך שלשיטת רש"י וסיעתו ליל ט"ו הקובע) גם לדידהו המחשבה לחודה הקובעת, דבליל ט"ו לא יצויר מעשה נגד או בעד המחשבה. רק בליל י"ד אפשר שהמעשה משנה את המחשבה או שמחזקה אבל בליל ט"ו א"א שיוחזר חיובו לי"ד. ואם בא לכרך לליל י"ד בדעתו לחזור לליל ט"ו שאמרי' כיון שדעתו בליל י"ד לא להשאר בכרך ליל ט"ו דינו כבן פרוז וקורא בי"ד אם אפי' אח"כ נתעכב או אפי' נמלך להשאר שם בליל ט"ו — אין עוד אפשרות להחזירו לדין פרוז (ובנוגע לחייבו גם בט"ו כדין בן עיר הבא לכרך ג"כ דלא אמרינן בכה"ג כדלהלן אות ז'). וכן להיפך אם היתה דעתו להשאר בליל ט"ו בכרך שאינו קורא בי"ד גם אם אח"כ נמלך לצאת מהכרך בליל ט"ו אין עוד תיקון לחייבו בי"ד. א"כ בנוגע לליל ט"ו לכו"ע רק המחשבה בליל י"ד היא הקובעת.

ז) ובן עיר שהיה בעיר בי"ד ובא לכרך לליל ט"ו יש שחייב כאן וכאן ואף שכבר קרא בי"ד בהיותו אז בן פרוז מ"מ כשבא לליל ט"ו לכרך נתחייב שוב בתור בן מוקף. והוא מירושלמי (שם פ"ב ג') בעי ר' בון ב"ח בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן. והביאו דין זה (ובגירסא זו שבירושלמי) הפוסקים הראשונים והאחרונים (הר"ן והריטב"א, הב"י ובאליהו זוטא שעל הלבוש, הפר"ח, הגר"א, הרמ"ע מפאנו, א"ר, ופרמ"ג, מח"ב, ועוד ועוד), וכ"ה במפורשי הירושלמי, מלבד פי' קה"ע המחזיק בגירסא „נתחייב כאן" ומפרש שיוצא בקריאת י"ד.

ח) וכתבו כה"פ הנז' שהה"נ בן כרך שבא לעיר לי"ד ואח"כ נמלך לחזור לכרכו לט"ו שחייב כאן וכאן, בק"ו מדין הירושלמי הנז' ומה בן עיר שבא לכרך

חייב כאן וכאן ק"ו בן כרך שהיה בעיר וחזר לכרך שלו שחוזר שוב לחיובו גם בט"ו.

ט) ונתקשיתי הא אמרו בירושלמי (בפ"א ה"א וה"ג ובפ"ב ה"ג) "הכל יוצאין בי"ד" ומכיון שכבר קרא בי"ד אמאי יתחייב תו בט"ו לוא יהא שנעשה אז בן כרך הא אפי' בן כרך מעיקרו אם קרא בי"ד מאיזו סיבה כבר יצא. ותירצתי לי את הדבר, שרק אם כיוון בקריאתו בי"ד לצאת גם יד"ח כרך הוא דא"צ לקרוא שוב לבואו לכרך, אבל אם בי"ד קרא המגילה בתור חיוב בן עיר ולא היתה דעתו להיות בכרך בליל ט"ו (ולשון "עקר דירתו" משמע נמי שבליל י"ד לא ידע שישנה דירתו) כשבא אח"כ לליל ט"ו לכרך חל עליו חיוב חדש חובת בן כרך — בכה"ג חייב תו גם בט"ו. תו"ר בפרמ"ג (במש"ז מס"י תרפ"ח) העיר ע"ז וכנראה כיוון גם הוא עד"ז.

ואפשר להביא ראיה לחילוק זה גם מאיבעי' דר' יודן הבאה שם אח"ז: בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו, ואמרו ע"ז לאו מתניתא היא כו', ופירוש הפ"מ שנפשטה האיבעי דבנתן דעתו לעקור דירתו קורא בי"ד. ולכאורה מה היתה כאן שאלה הא כבר אמרו שם בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו חייב כאן וכאן אע"כ דחייב כאן וכאן אמרו רק כפש"ל כשבליל י"ד לא חשב להיות בכרך בט"ו ואח"כ נמלך לנסוע לכרך, וכאן שאל ע"ז שהי' מלכתחילה דעתו בי"ד להיות בט"ו בכרך. וקצ"נ שכאן בשאלתו השניה כשנתן דעתו בי"ד להיות אח"כ בט"ו פשט לי' שקורא רק בי"ד ולא בט"ו.

ובזה אמרתי לפתור דבריו המופלאים והסותרים א"ע של המאירי, הוא כ' בזה"ל: בן עיר שקרא בעירו ובא לו אח"כ לכרך אין בו משום חיוב (לקרוא שוב בט"ו בכרך) ובן כרך שהלך לעיר נעשה פרוז בן יומו וקורא בי"ד וכשחוזר למקומו חוזר וקורא שחזר לדין מוקף עכת"ד. והנה דין השני של המאירי זהו הדין הנאמר גם בר"ן ועוד בק"ו מהירושלמי ומה בן עיר שהלך לכרך לליל ט"ו נתחייב כאן וכאן ק"ו לבן כרך שהי' בעיר בי"ד וחזר למקומו בכרך שנתחייב שוב, אבל הדין הראשון שלו "בן עיר שקרא בעירו ובא לכרך שפטור" הר"ז לכאורה סתירה מינ' ובי' ולדין הירושלמי.

ובראשונה אמרתי ליישב דברי המאירי שלא יהי' מופרכים מהירושלמי דבירושלמי מדברים ב"עקר דירתו" היינו שבא להשתקע בכרך בדומה לדין השני של המאירי (והנאמר בר"ן ועוד) בן כרך שהי' בעיר ושב לכרך מקום דירתו הקבועה, ואלו דין הראשון של המאירי בן עיר שבא לכרך מדובר שלא בא שם לקביעות. ולא נתקררה דעתי בזה, דכל משמעות הסוגין (י"ט. בבלי וירושלמי) הוא שבנוגע לפורים לא מתחשבים כלל עם מקומו הקבועי כי אם רק במקומו הזמני שבשני הימים האלה. וכאמור במשנה בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך

לעיר אם אין דעתו לחזור בו ביום (בעיר בי״ד ובכרך בט״ו) קורא עמהם. וכן בגמ׳ ובכה״פ. אמנם לפי׳ קה״ע בירושלמי שם (פ״ב ריש ה״ג) מחלק אמנם ר״י בין בא להשתקע ללא בא להשתקע, אבל מלבד מה שלפמש״ל הביאור הזה איננו מוסבר — אפילו לפירושו הנה ר׳ יוסה פליג ואמר שאין חילוק בין בא בקביעות ללא בא בקביעות, העיקר הוא פרוז בן יומו ומוקף בן יומו.

ומעתה מה שאמרו בירושלמי לשון „עקר דירתו״ או שנאמר כמ״ש המח״ב (תרפ״ח) בשם הרמ״ע מפאנו שעקר דירתו לאו דוקא, או שנאמר שלשון זה בא להדגיש שבליל י״ד לא חשב להיות בליל ט״ו בכרך (ולאפוקי בידע שבליל ט״ז יהיה בכרך שאינו קורא אלא בי״ד).

ויש להסס ע״ז מלשון הירושלמי (המובא לעיל) ר׳ יודן בעי נתן דעתו לעקור דירתו ליל ט״ו (מהו) והקשו „לאו מתניתא (דידן) היא בן עיר שהלך לכרך״ והשיבו ע״ז מתני׳ כשהיה בכרך (בי״ד) מה צריכא ליה (לשאול) כשהיה בעיר (בי״ד). ולפי פירוש פ״מ פשטו להו להאיבעיא מקרא היהודים הפרזים כו׳ דפרוז בן יומו אע״פ שדעתו לעקור דירתו יש לו דין פרוז (ופירוש זה מחוור הוא). ולכאורה נראה מדברי הירושלמי אלה שאין לשון „עקר דירתו״ מובנו שלא חשב בליל י״ד להיות בט״ו בכרך והא הכא מבע״ל נתן דעתו לעקור דירתו ליל ט״ו והרי ידע שישנה דירתו ומ״מ אומר בלשון לעקור דירתו. אולם גם ביאור עקר דירתו בהמובן שבא להשתקע מופרך ג״כ מכאן דהכא א״ל „וכי לא מתני׳ היא בן עיר שהלך לכרך״ ואם הכוונה כאן לעקור דירתו ממש איך ס״ד שהוא דינא דמתני׳ הא במתני׳ תני בן עיר שהלך לכרך (ול״א עקר דירתו), ושוב משמע מכאן שעקר דירתו לאו דוקא וכמ״ש המח״ב בשם הרמ״ע מפאנו. עוד אפ״ל שאפי׳ נימא עקר דירתו דוקא עכ״פ יש לילף מהמסקנא שכל עיקר קפדי׳ על דעתיה בליל י״ד. וצע״ק.

אכן לפי״ז שאמרנו שאם ידע בליל י״ד שבליל ט״ו יהיה בכרך א״צ לקרוא תו בליל ט״ו משום דלא גרע מבן כרך עצמו שקרא בי״ד שיצא דעכ״פ הכל יוצאין בי״ד — יש לשאול א״כ כל העירות הספקות מדוע הצריכום חכמים לקרוא בי״ד ובט״ו הא אפילו כלפי שמיא גליא שהיא מוק״ח כיון שקרא בי״ד יצא — שאלה זו נשאלה בירושלמי (פ״א א׳) אם הכל יוצאין בי״ד למה קורין בעירות המסופקות גם בט״ו והשיבו שם ע״ז „אם אומר כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים״, ר״ל אם גם בעירות שיש קבלה שהן בספק יקראו רק בי״ד, ויאמרו משום שהכל יוצאין בי״ד, יזלזלו גם במוק״ח הודאות.

י) ואע״ג שאמרנו שבנמלך לבא לכרך לליל ט״ו חייב כאן וכאן, מ״מ בבן עיר שהלך לכרך בדעתו לחזור לעירו לליל ט״ו וקרא ביום י״ד, אם אח״כ נמלך להתעכב בכרך גם ליום ט״ו — לא מצאתי מי שיאמר שיקרא גם בט״ו, וי״ל

דמכיון שהיה בכרך וקרא בי״ד בכרך אין „הנמלך להתעכב״ מטיל עליו חיוב חדש, ולא גרע מבן כרך שקרא בי״ד שיצא. וקצ״ע בזה.

יא) והנוסע בי״ד מכרך לעיר — יש שפטור לגמרי מקה״מ, כדאמרו ג״ז שם בירושלמי בן כרך שעקר דירתו ליל ט״ו פטור כאן וכאן (הגירסא ליל ט״ו היא הנכונה והגירסא ליל י״ד לא מובנה). והנה יש מפורשים שזוהי פירכא, כלומר שאין סברא לפוטרו מכאן ומכאן אלא שבכה״ג כשנוסע בי״ד מכרך לעיר צריך לקרוא בי״ד (ראה שם פי׳ פ״מ), ורבים הם המפורשים והפוסקים שפירשו הדברים בניחותא, דבכה״ג פטור אמנם כאן וכאן, דביום י״ד לא הי׳ יכול לקרא דהי׳ „בן מוקף״ ויום ט״ו לא יקרא דנעשה בן פרוז.

ורואה אני שאין כאן מחלוקת: המפורשים שזוהי פירכא וס״ל שצריך לקרא בכה״ג בי״ד — ודאי פשוט הוא שהמדובר כשבליל י״ד ידע שיהי׳ בליל ט״ו בעיר, דאל״כ כיצד היה יכול לקרוא בכרך בי״ד האם רשאי בכרך לקרוא בי״ד על סמך שמא יסע למחרתו לעיר? ואילו הפוסקים המפורשים שדברי הירושלמי הם בניחותא „פטור כאן וכאן״ ודאי מדברים כשבליל י״ד לא ידע שיסע למחרתו מכרך לעיר ולא היה יכול לקרוא בי״ד (כמו כל בן כרך) ולמחרתו שנתחדש לו להיות בליל ט״ו בן פרוז ה״ה כאנוס ולכן פטור כאן וכאן. ואם לעיל בבן עיר שבא לכרך אמרנו שאין לחייבו כאן וכאן אלא כשביום י״ד נ מ ל ך לעקור את דירתו, שבא עליו חיוב חדש, ק״ו בנד״ד ל„פטרו כאן וכאן״ שאין זה אלא כשביום י״ד נ ת ח ד ש לו לעקור דירתו (שביום י״ד לא היה יכול לקרוא וגם עכשיו אינו יכול לקרוא).

ד. ההוראה לנמצאים בירושלם רק ליום י״ד:

ובתקופתנו זו שהתחבורה הבינעירונית תכופה היא ורבים הם הבאים לירושלם מעירות וממושבות רק ליום י״ד וחוזרים לליל ט״ו, גם רבים הם מבני ירושלם הנוסעים לליל ט״ו למקומות הפרזים, ונפל הספק מתי יקראו המגילה, ה״ה לא פרוז בן יומו (שבי״ד ה״ה בכרך) ולא מוקף בן יומו (שבט״ו ה״ה בני פרוז) — הנה מתוך כל האמור לעיל הורנו שיקראו בי״ד (גם בהיותם בי״ד בכרך), [וכדי לקרוא בצבור מתכנפים הם בשכונת עץ חיים לקה״מ, כמובא להלן סוף פרק „הפורים בירושלם החדשה״].

ועל הוראה זו ערערו גדולים ורבנים אחדים, ביחוד האריך להתלונן ע״ז הרב כהנא שפירא שליט״א (במכתבו הארוך אלי) לשיטת הרא״ש (המובאה לעיל ריש סעי׳ ג׳) שס״ל שמי שהוא בכרך ביום י״ד נעשה מוקף בן יומו באותו יום וצריך לקרוא המגילה בט״ו, הרי מכיון שהם נמצאים בי״ד בכרך נתחייבו לפי שיטה זו לקרוא בט״ו ולא בי״ד.

ובנוגע לבני ירושלם הנוסעים בי״ד לעיר — ערער רב אחד אפי׳ לשיטת

רש״י, דעד כאן ל״א כיון שהיתה דעתו לחזור לליל ט״ו יש לו דין פרוז אלא בבן עיר אבל בבן כרך מי יאמר שע״פ מחשבתו לחודה יהיה לו דין פרוז. ובא ת״ח אחר והוסיף לשאול הא רש״י לשיטתו ס״ל שאין מחשבה לחודה קובעת כי אם גם מעשה ואיך נעשה בן פרוז ע״פ מחשבתו לחודה.

אכן לשיטת רש״י וסיעתו לית דין צריך בושש גם בנוגע לבני ירושלם, דמכל הסוגיא (ממשנה וגמ׳ בבלי וירושלמי וכה״פ) מבורר שבנוגע לדין פורים לא קפדי׳ על מקום דירתו כי אם על מקום היותו בשני הימים האלה, וכן מפורש במשנה וגמ׳ שתלוי בדעתו ומחשבתו. והא דכתב רש״י „ואם יצא מן העיר״ (וכן יש משמעות פוסקים עוד) דבעי׳ גם מעשה — כבר כתבנו לעיל (סעי׳ ג׳ ו׳) שכ״ז אמרו בנוגע ל ל י ל י״ ד להוציאו מחובת י״ד כשהוא נמצא במקום פרוז (ראה שם גם אות ג׳), אבל בנוגע לליל ט״ו ודאי המחשבה לחודה היא הקובעת וכמש״ש.

וכל הדיון ישנו רק לשיטת הרא״ש. וקודם שנברר דעתנו — אני שואל להרבנים המערערים: ומה יעשו לפי דעתם הם כל אלה הנמצאים בירושלם בי״ד על מנת לחזור לליל ט״ו — היקראו המגילה בט״ו במקום פרוז? א״כ הר״ז סותר לדין הירושלמי „בן כרך שעקר דירתו ליל ט״ו פטור כאן וכאן״, וק״ו הוא ומה אם עקר דירתו וביום י״ד לא ידע שישנה דירתו אומרים שפטור גם בט״ו — ק״ו כשידע בליל י״ד שלמחרתו יחזור לעיר הפרוזה. (גם אם נפרש „עקר דירתו״ היינו שבא להשתקע ג״כ ק״ו לזה ש ח ז ר ל ע י ר ו ה פ ר ו ז ה). ואלא תאמר שיהיה פטור לגמרי, כדין הירושלמי, הלא ודאי פשוט הוא שאין לפוטרו מלכתחילה, וכמ״ש הר״ן ועוד בעירות המסופקות שאא״ל בכל אחת מהן „סד״ר לקולא״ דודאי אין לפוטרם לגמרי ממ״ע דרבנן זו, וכמו״כ למדו חז״ל על חיוב המוקפין מטעם „וכי לאו בנ״י נינהו״. „פטור כאן וכאן״ אמרו רק באופן שהי׳ אנוס, כלומר שבן המוקף לא ידע בליל י״ד שיעקור דירתו בליל ט״ו ולא הי׳ יכול לקרוא ביום י״ד דחשב אז א״ע לבן כרך בדעתו לקרוא למחר בט״ו, ואח״כ ביום י״ד נתחדש לו לשנות מקומו למקום פרוז, ובאופן שכזה לא הי׳ בר חיוב לא ביום י״ד שאז חשב א״ע למוקף, ולא בט״ו שהוא אז בן פרוז (מכ״ש לפי׳ המפרשים בירושלמי „פטור כאן וכאן״ שזוהי פירכא בתמיהה), משא״כ זה שידע מראש בהיותו בכרך שביום י״ד ישנה מקומו למקום פרוז — שאין להעלות על הדעת שיאמרו לו מלכתחלה לפטור א״ע ממ״ע דרבנן זו בשני הימים האלה.

ועכשיו נברר בעזה״י את דעתנו אנו, שבודאי צריכים הם לקרוא המגילה בי״ד ובברכה, מכמה טעמים:

א) דהא רוה״פ נקטו שיטת רש״י, כאשר הבאנו לעיל (ריש סעיף ג׳), ביחוד יש לנו להשען ולהסעד על מרן הב״י שעל שולחנו אנו סומכים וסועדים.

ב) שלוא אפי׳ היתה זו מחלוקת שקולה הרי בכל מיני ספיקות, בכללם

ספיקא דדינא (וכמש"ל סעי' ד') אמרי' שיקרא בי"ד ובברכה. וכמובא לעיל (שם ד') שכשאין לו לקיים המצוה בט"ו מאיזו סיבה שהיא או שהוא מסופק בכל שום ספק — הכל מודים שיקרא בי"ד ובברכה.

א"כ בנ"ד, כשיודע שאם לא יקרא בי"ד לא יקיים אח"כ בשובו לפרוז חובת מגילה הרי דינו כדין הפורש לדרך לים ולמדבר ולא יהי' לו מגילה שאפי' בן הכרך קורא בכה"ג בי"ד ובברכה (וכאשר כתבנו לעיל שם, ולשון הטור הוא „וכל תקנה שאפשר לעשות שיקרא בי"ד יעשה וכו'").

ג) עוד אומר אני: שבכה"ג שכשנכנס ליל י"ד יודע מראש שיהי' בליל ט"ו בן פרוז, מודה גם הרא"ש שיקרא בי"ד: ותחלה עלינו להתבונן ולראות שאין הרא"ש אומר שיום י"ד קובע (בכרך) שיקרא בט"ו בשובו לעיר הפרוזה, הרא"ש אומר רק שאינו קורא בי"ד דניתק א"ע מחובת מקומו, אבל בנוגע אם יקרא בט"ו תלוי הדבר במחשבתו להתעכב ליל ט"ו בכרך, דהרי הריטב"א שהביא שיטת הרא"ש (ודחה אותה) מפורש אומר שאם הי' בכרך ביום י"ד כופין אותו (לשיטה זו) להתעכב בכרך ויקרא שם בט"ו, מוכח שאם אינו מתעכב שם אינו קורא בעיר בט"ו, וכדין הירושלמי. גם הראב"ד, שעל הרי"ף, ההולך בזה בשיטת הרא"ש אומר גם הוא הדברים המפורשים האלה: בן עיר שהלך לכרך כו' ואם לאו (שאינו עתיד לחזור מכרך בי"ד) הרי הוא כמוקף ואינו קורא בי"ד ואם מתעכב שם עמהם עד הערב (ליל ט"ו) קורא עמהם ובודאי צריך להתעכב (בכרך) ולקרוא עמהם שכבר נעשה מוקף ביום י"ד כו' עכ"ל. הרי כאן דברים מפורשים שלפי שיטה זו נעשה מוקף ביום י"ד כלפי הדין שלא יקרא בי"ד ועליו להתעכב בכרך ולקרא שם בט"ו, ולא שאמרו לקרא בט"ו בשובו לעירו. ובכן עלינו ע"כ לבאר גם דברי הרא"ש עד"ז במש"ש: כמו"כ מועיל לבן עיר שהלך לכרך ועמד שם מקצת יום י"ד כו' מסתלק מעליו חובת קריאת מקומו ונכלל עם בני הכרך להתחייב בו בזמן קריאתו וקרינן בו מוקף בן יומו ואף אם יחזור לעירו יקרא ביום ט"ו עכ"ל, שה"ק יום י"ד קובע בהיותו בכרך שלא יקרא בי"ד כדי לחייבו לקרוא בט"ו, היינו (כמ"ש הראשונים הנז"ל) שעליו להתעכב שם גם לליל ט"ו לקרוא עמהם. והא דסיים הרא"ש „ואף אם יחזור לעירו יקרא בט"ו" או שר"ל גם הוא כשיחזור בליל ט"ו מברך אחרי שכבר חלה עליו חובת ט"ו, ולא בא לחלוק אלא לבאר שאין מן ההכרח לומר שדברי רבא קאים רק על הסיפא אלא גם על הרישא בבן כרך שבא לעיר, דהא גם הרא"ש אומר שמכיר בהקושי לומר שיום י"ד קובע חובת קריאת מוקפין שיהי' חייב להשאר שם, או (אם לא יסכימו לי לבאר כן כוונת הרא"ש, וכאשר נראה ממקצת רבותינו זלה"ה) שמיירי עכ"פ שבליל י"ד לא החליט או שלא חשב כלל על ליל ט"ו באיזה מקום ימצא, ושבכה"ג דעתו הוא שאפי' אם יחזור ביום

י״ד יקרא בט״ו (ואלו החליט בי״ד להשאר שם גם בט״ו אז אם חזר ביום י״ד פטור כאן וכאן), אבל אם החליט וידע בליל י״ד שביום ט״ו יהי׳ במקום פרוז— מודה גם הרא״ש שקורא (בכרך) בי״ד, דמלכתחלה ודאי אין לפוטרו כאן וכאן.

וכן ראי׳ גם מדברי הירושלמי שבראש הסוגיא ההיא (פ״ב ה״ג): ניחא בן כרך שהלך לעיר שזמנו מוקדם (ששפיר שייך לומר אם דעתו לחזור לברך לזמן קה״מ שם בט״ו) אבל „בן עיר שהלך לכרך ואין זמנו מוקדם״, מה שייך לומר ביום י״ד אם דעתו לחזור לעיר לזמן קרה״מ שבעיר, אחרי שכבר עומד ביום י״ד, אם חזר הרי חזר (ול״ש דעתו לחזור) ואם לא חזר הרי לא חזר (ותו מה שייך ואין דעתו לחזור)? וע״ז תי׳ שם ר׳ יוסי „בעתיד להשתקע״, כלומר „אין דעתו לחזור לעיר״ ר״ל שדעתו להשתקע בכרך לימי הפורים ולהיות שם גם ליל ט״ו, ודעתו לחזור היינו שבליל ט״ו לא יהי׳ בכרך, וכדפי׳ שם פני משה ומראה הפנים. וגם מכאן ראי׳ לעצם היסוד שאם חושב בליל י״ד לא להשאר בכרך בליל ט״ו שקורא בי״ד. וכן ראי׳ מכאן לשיטת רש״י. וכדי שלא תהא שיטת הרא״ש מופרכה גם מכאן עלינו לבאר דבריו כפמ״ש. והנה בפי׳ קה״ע פי׳ „דעתו להשתקע״ שה״ק כשדעתו להשאר שם אזרח בקביעות. וזהו הפי׳ מאין דעתו לחזור. אבל הפי׳ הזה לא מוסבר. והתירוץ אינו מפרק את הקושיא. המקשן הקשה אם חזר חזר ואם לא חזר לא חזר ומה כאן „דעתו לחזור״ — ומה זה מתרץ שמדובר בדעתו להשתקע, עכ״פ אם חזר חזר ואם לא חזר לא חזר. וגם לפירושו הוא — הא פליג ר׳ יוסה ואומר שאין זה ענין לדעתו להשתקע.

היוצא מדברינו שהבאים לחשוש לשיטת הרא״ש — כפי שהבינו הם מדבריו — יש לפניהם שלש דרכים: או שיצוו להחמיר להפסיק התחבורה מירושלם לעירות ולמושבות בכל יום י״ד, או שיפטרו לגמרי מקה״מ את החוזרים(והנוסעים) ביום י״ד מירושלם לפרזים, כדין הירושלמי, או שיבררו להם יום אחד משני הימים שבו יקיימו קה״מ. ואם א״א להחמיר שלא יזוזו בי״ד מירושלם, באשר בתקופתנו זו הר״ז גזירה שאין רובם יעמדו בה, ואם גם ודאי לא יתכן לפטור אותם לגמרי מקה״מ — הרי נשאר לפניהם רק הדרך השלישית לברר להם יום אחד. ואם לא יתכן לומר להם שלא יקראו המגילה בי״ד (בהיותם בכרך) כדי שיקראו בט״ו במקום הפרוז — ע״כ יקראו המגילה בי״ד ובברכה. ולכל האריכות הלזו הוצרכנו כדי להוכיח שגם הרא״ש מודה בכל כה״ג שיקראו בי״ד. אבל גם בלאו הכי יש לסמוך על שיטת רש״י וכל סיעתו (בפרט שכפי מ״ש שלוא נאמר בכוונת הרא״ש שאם חוזרים בי״ד קורין בט״ו הי׳ נמצא שהרא״ש יחיד בשיטה זו), ולוא אפי׳ היתה זו מחלוקת שקולה ג״כ צריכים לקרוא בי״ד ובברכה בכל ספיקא דדינא וכפמש״ל.

ד) עוד ראי׳ שכל החוזרים והנוסעים מירושלם שמכיון שאין לפוטרם מקה״מ

חייבים לקרוא בי״ד גם מפירוש פ״מ על הירושלמי (שם פ״ב ג׳) שהוא מהמפורשים „בן כרך שעקר דירתו פטור כאן וכאן״ שזוהי פירכא ותמיה — כתב „בן כרך שעקר דירתו כו׳ אלא ודאי חיובו ביום י״ד, הרי כתב כן אפי׳ בעקר דירתו, מכ״ש כבנ״ד.

ה) וכן מפורש כתבו (הפרמ״ג א״א י״ב ועולת שבת ועוד) „בן כרך שיצא בשיירה בי״ד קורא בי״ד״ (וכמובא לעיל שכן למדו מלשון התוספתא פ״א ב׳ והירושלמי פ״ב ג׳).

ו) גם הלא נקטי׳ כהירושלמי (פ״א ופ״ב) שהכל יוצאין בי״ד (ועל מ״ש הפר״ח שהבבלין פליג כבר הבאנו לעיל של״פ, בבבלין מדובר על החיוב לכתחלה, ראה הגר״א סק״ח וסק״י ופרמ״ג מש״ז ב׳, ומ״ב ח׳ ובשע״צ ח׳).

ז) גם יש לשים לב לד״ז: הנה בירושלמי מבע״ל בן כרך מהו שיוציא לבן עיר בי״ד, ולשון הירושלמי נוטה לקולא, וכ״כ רוה״פ (ראה הגר״א סק״י ופרמ״ג ועוד) ואילו בן עיר לבן כרך בט״ו פשוט להו בירושלמי שאינו מוציא (ואין זה משום שבן העיר כבר יצא דהא נקטי׳ גם במגילה שאעפ״י שכבר יצא מוציא (כמו בש״ד מר״ה כ״ט.) וע״כ הטעם הוא משום דביום זה אין בן העיר בר חיוב כלל משא״כ בי״ד לבן כרך.

(ומ״ש כמה פוסקים כשחל ט״ו בשבת ערב שבת לאו זמנה „ובעי׳ עשרה״ — י״ל שאני התם בנוגע לעשרה שס״ל לכמה ראשונים שאפילו בזמנה בעי׳ עשרה, וכמ״ש סעי׳ ג׳. ולא עוד אלא שכבר הביא בס׳ כף החיים תר״צ קי״ח כמה אחרונים שביום י״ד, נקרא בזמנה לבני כרכים כשחל ט״ו בשבת אפי׳ בנוגע לקריאת יחיד וכמש״ל).

כללו של דבר יום י״ד הוא יום העיקר, וכלשון הטור (המובא לעיל) „כל תקנה שאפשר לעשות שיקרא בי״ד יעשה, ובפרט לפי התבלין שהוספנו לעיל (סעי׳ ג׳) שתקנת יום י״ד הי׳ ונשאר העיקר. ולקח גדול השמיענו בזה רבנו הגר״א בדבריו החודרים (בסק״י והמובאים לעיל סעי׳ ד׳) שלכן בכל ספק מוק״ח מברכין רק בי״ד לכתחילה שהוא דומה לפרי שמסופקים בו אם הוא פה״א או פה״ע שמברכין בפה״א שעכ״פ הוא פרי אדמה. דבריו אלה מסמרים את כל היסוד שלנו שיום י״ד הוא העיקר ובו יוצאים עכ״פ בלא שום פקפוק.

ה. חלוקי הדינים למשני מקומם בימי הפורים:

עתה נפרש בעז״ה חלוקי הדינים של „משני מקומם״ מעיר לכרך ומכרך לעיר — לפרטיהם:

דיני בן פרוז שבא לכרך:

א) בן עיר (בן פרוז) שבא לכרך (ירושלם) רק ליום י״ד, ודעתו לחזור לעיר

לליל ט״ו — קורא המגילה בליל ויום י״ד בירושלם, ובברכות. ולא מבעי כשחוזר בליל י״ד קודם אור היום שפשוט הוא שחייב לקרוא בי״ד אלא אפי׳ אם חוזר ביום י״ד קורא בי״ד (ואינו קורא בט״ו).

[ואע״ג שאם הוא בכרך נראה משיטת הרא״ש שנעשה בן מוקף ביום י״ד — כבר כתבנו לעיל (סעי׳ ג׳) שמלבד מה שנקטי׳ כשיטת רש״י וסיעתו שבכרך נעשה בן מוקף בט״ו, ואפי׳ היתה מחלוקת שקולה קורא בי״ד — אף גם נראה שבכה״ג גם סיעת הרא״ש מודה שקורין בי״ד, וכמש״ל סעי׳ ג׳].

ב) ואם זה הפרוז שבא לירושלם רק ליום י״ד וקרא בי״ד כנז״ל — נתעכב או שנמלך בדעתו להשאר בירושלם גם בט״ו — נלענ״ד שאינו צריך לקרוא שוב בט״ו ויוצא בזה שקרא בי״ד [ולא דמי לדין הנאמר להלן (ה) בן עיר שקרא בי״ד ועקר דירתו בט״ו לכרך שחייב כאן וכאן, דהכא קרא ב כ ר ך ולא גרע מבן כרך שקרא בי״ד שיצא, ויש מקום לדבר בזה].

ג) אם בן העיר בא לירושלם ע״ד להיות שם בב׳ הימים בי״ד וט״ו ואח״כ נמלך לחזור לעיר, אם נמלך לחזור ב ל י ל י״ד קודם אור היום — קורא בליל ויום י״ד, אע״ג שבא לירושלם ע״מ להיות שם גם בט״ו דכיון שלמעשה חוזר בליל י״ד נעשה שוב בן פרוז וקורא רק בי״ד.

ואם נמלך ב י ו ם י״ד לצאת מירושלם ה״ה נכנס בגדר דין הירושלמי (האמור להלן י״ג) בן כרך שעקר דירתו בליל ט״ו פטור כאן וכאן [וגם כאן יש מעין אותו הק״ו (דלהלן י״ב) ומה בן כרך שבא לעיר לט״ו פטור בט״ו — ק״ו בן עיר שחוזר לעירו בט״ו שפטור].

ד) אכן אם זה הנמלך חוזר בט״ו בבקר אחר שהאיר היום — ודאי קורא בט״ו בלילה וביום (גם בעיר הפרוזה), ואם חוזר ב ל י ל ט״ו קודם שהאיר היום יש מקום פקפוק וקורא בט״ו בלא ברכה (אף שבי״ד לא קרא).

ה) בן עיר שהי׳ בעירו בי״ד וקרא בי״ד כדינו וביום י״ד עקר דירתו לירושלם לליל ט״ו — זהו הדין הנאמר בירושלמי בן עיר שעקר דירתו לכרך חייב כאן וכאן.

ומסתבר שלא ע ק ר דירתו ממש אלא כל עיקר אם בי״ד לא ידע שישנה דירתו לליל ט״ו וקרא בי״ד רק בתור חיוב פרוז, שכשבא אח״כ לכרך חל עליו חיוב חדש (כדברינו לעיל סעי׳ ג׳ ט׳).

וגם בט״ו קורא בברכות [ואין זה דומה לקורא בספק מוק״ח שבט״ו קורא בלא ברכה, דכאן קורא לא משום ספק אלא משום חיוב בן מוקף. גם לא דמי לבן פרוז שלא קרא המגילה בי״ד שקורא לרוה״פ בט״ו בלא ברכה דהתם לא חל עליו חיוב מוקף, לא כן בנ״ד שקורא משום בן מוקף].

ו) ולפ״ז אם בליל י״ד ידע שיהי׳ בליל ט״ו בכרך מסתבר, לענ״ד שאין

זה גרע מבן כרך שקרא בי״ד שיצא, וכשם כשקרא בכרך בי״ד ל״ש לומר שבט״ו חל עליו חיוב חדש דה״ה קרא בתור בן כרך שהכל יוצאין בי״ד — כך גם כשקרא בי״ד בעיר וידע שיהי׳ בט״ו בכרך שהוא כאילו כיוון לצאת גם יד״ח כרך (וכמ״ש סעי׳ ג׳).

ז) בן הפרוז שהי׳ בי״ד במקום שאין שם מגילה (אם במדבר או בים וכדומה) וביום ט״ו נזדמנה לו מגילה (והוא במקום פרוז) נקטי׳ כרוה״פ שקורא בלא ברכה (ראה ב״י ועוד סס״י תרפ״ח ולהלן סעי׳ ה׳ א׳).

ח) ובן הפרוז שבא לירושלם בי״ד אינו מוציא את בני ירושלם בקה״מ בט״ו (כאמור בירושלמי פ״ב ג׳).

בן ירושלם המשנה מקומו:

ט) בן הכרך (הירושלמי) שבא לעיר (פרוזה) להיות שם ליום י״ד ע״ד לחזור ליל ט״ו לירושלם — דינו דין פרוז שקורא בליל ויום י״ד בברכות (ונוהג בו כל דיני פורים). ואינו חייב בקה״מ בט״ו, דכיון שביום י״ד ידע שיהי׳ בט״ו יצא בקה״מ בי״ד ולא גרע מבן כרך שקרא בי״ד שיצא.

י) ואם הירושלמי בא לעיר להיות שם שני הימים ואח״כ בפורים נמלך לחזור לירושלם — הנה אם חזר בליל י״ד קודם אור היום אינו קורא בי״ד (ואם בזמן שנמלך עדיין לא קרא המגילה של הלילה אינו קורא עוד קה״מ דלילה). ואם מתקרב סוף הלילה ורואה שלא יעלה בידו לחזור לירושלם קודם אור היום יקרא קרה״מ דלילה (דלא מחשבה לחודה מספיקה להוציאו מחובת פרוז כי אם המעשה שכן יצא, וכמש״ל מדברי רש״י י״ט. ד״ה אלא).

ואם למעשה יצא מהעיר אחר שהאיר היום — כבר נעשה פרוז בן יומו וחייב בקרה״מ די״ד אף שחזר לירושלם. ובט״ו אינו חייב ושומע קרה״מ מאחרים או שקורא בלא ברכה (כיון שעוד בליל י״ד היתה דעתו לחזור — דינו כדין האמור לעיל ט׳).

יא) ואם היתה דעתו לחזור בליל י״ד ונתעכב באונס, מכ״ש כשבא בי״ב או בי״ג בדעתו לחזור קודם ליל י״ד ונתעכב באונס — יש קצת מקום לפקפק וקורא בלא ברכה.

יב) ואם בא להיות בעיר בב׳ הימים ונמלך ביום י״ד לחזור, וחזר לירושלם לליל ט״ו מכיון שלא היתה דעתו בקרה״מ בי״ד בנוגע לט״ו — כשחזר אח״כ לכרכו ירושלם נתחייב גם בט״ו כדין הנאמר לעיל ה׳ וכמ״ש הר״ן בק״ו מדין הירושלמי ומה בן עיר שעקר דירתו לכרך חייב כאן וכאן — ק״ו לבן כרך שחזר לכרכו שחייב כאן וכאן.

יג) ובן ירושלם שנסע לעיר ביום י"ד (ולא ידע בי"ד שיעקור דירתו לט"ו) סטור כאן וכאן (מירושלמי שם פ"ב ג').

[ומובן שמלכתחילה אין לעשות כן להוציא א"ע מן המ"ע דרבנן אבל אם הי' כן מאיזו סיבה — ה"ה כאנוס, דביום י"ד לא הי' רשאי לקרוא שהי' חייב להמתין לט"ו וביום ט"ו איננו בן מוקף].

יד) ואם הירושלמי ידע בליל י"ד מההכרח שיצא בי"ד מירושלם לעיר — נלענ"ד שקורא בי"ד (ויש לו דין האמור לעיל א'. גם דומה הוא לבן כרך הפורש לים ולמדבר ויודע שלא תהי' לו מגילה בט"ו שקורא בי"ד כנאמר להלן ט"ז). ויש מקום להתוכח בדין זה.

טו) יצא מירושלם לעיר בוקר י"ד אחר שהאיר היום בדעתו לחזור לליל ט"ו לירושלם — אינו קורא בי"ד ביום (כי אם בט"ו).

גם אם למעשה חזר מירושלם בוקר ט"ו — קורא בט"ו (כדין האמור לעיל ד'), ואם יצא מירושלם בליל ט"ו — ראה שם ד'.

טז) בן ירושלם שצריך לצאת לדרך ליל ט"ו ולא תהי' לו מגילה בט"ו קורא בי"ד ובברכות (עולת שבת תרפ"ח וכ"מ בפרמ"ג, וכן מסתבר, וכפמש"ל).

יז) בן ירושלם הנמצא בי"ד בעיר, (באופן שהוא אינו צריך לקרוא בי"ד) אם אין שם קורא אחר — יכול הוא להוציא בי"ד את בן העיר (כהמשמעות מירושלמי שם פ"ב ג').

משנה מקומו מעיר או לעיר מסופקה:

יח) בן עיר פרוזה שהלך לעיר ספק מוק"ח אם בא לאותה העיר ע"ד להיות שם בב' הימים י"ד וט"ו, אין כאן שאלה וודאי ה"ה כבן אותה העיר וקורא בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. ואם בא לשם לליל ט"ו, אחר שכבר קרא בעירו בי"ד — נלענ"ד שאינו חייב לקרוא תו גם בט"ו, דהא דקורא שם גם בט"ו זהו משום שבי"ד קרא שם מצד הספק (אע"ג שיום י"ד הוא העיקר ורובא דעלמא), אבל זה שבא מעיר שקרא שם בי"ד בתור ודאי חיוב א"צ לקרוא בט"ו. ול"ש כאן גם הדין חייב כאן וכאן (עוד דבר: הנה הראשונים כבר העירו למה לא נאמר בספק מוק"ח סד"ר לקולא ותירצו דא"כ לא יקראו בשני הימים וזה לא יתכן, משא"כ בנ"ד כשבא מעיר שקרא בי"ד בתור ודאי תו י"ל לגבי' בט"ו סד"ר לקולא. ויש לדבר עוד).

יט) וכשבא בן הפרוז לשם רק ליום י"ד כדי לחזור לליל ט"ו — אינו קורא בט"ו בעיר (אע"ג שבעיר המסופקה קרא בי"ד ע"ד לקרוא גם בט"ו). כמו"כ אם בא לשם (לעיר המסופקה) לב' הימים ונמלך לחזור לעירו שאינו קורא בט"ו. וכשהיתה דעתו לחזור לעיר ונתעכב בהמסופקה גם בט"ו או שנמלך מדעתו

הוא להשאר שם בט"ו — קורא עם הצבור בלא ברכה (אע"ג שדעתו היתה לחזור לעיר כיון שלמעשה נשאר בהמסופקה ה"ה שוב כאנשי אותה העיר המסופקה). [תו"ר בפרמ"ג סס"י תרפ"ח שנגע במקצת מדין בן עיר שבא לעיר מסופקה. ודבריו צ"ב].

כ) בן ירושלם הבא לעיר המסופקה ליום י"ד וחזר לליל ט"ו לירושלם — הנראה לענ"ד לחדש שבשובו לירושלם בט"ו קורא בלא ברכה, בין אם ידע בי"ד שיחזור לט"ו לירושלם בין אפי' לא ידע ונמלך בי"ד לחזור [ולכאורה הרי גם כאן ק"ו, ומה בן עיר שקרא בעירו בי"ד ע"ד לא לקרוא כלל בט"ו כשחוזר בט"ו לירושלם חייב כאן וכאן ומברך גם בט"ו — ק"ו הבא מעיר המסופקה שקרא בי"ד ע"ד לקרוא גם בט"ו שבנמלך בי"ד לחזור לירושלם שצריך לכאורה לקרוא גם בט"ו בברכה. אולם אחרי התבוננות קצרה אמרתי שאדרבה היא הנותנת: מכיון שקרא בי"ד מצד ספק מוק"ח וע"ד לקרוא למחר בלא ברכה הרי מצד הברכה לא גרע מבן כרך שיצא בי"ד, דגם כאן כיון בקה"מ די"ד גם על צד חובת מוק"ח].

כא) ואם חזר לירושלם קודם אור היום של י"ד ועדיין לא קרא בליל י"ד פשוט הוא שלא עדיף מן בא מעיר פרוזה שאינו קורא בי"ד.

כב) ואם בא הירושלמי לעיר המסופקה לליל ט"ו — קורא גם הוא עם הצבור בלא ברכה. וכשם שאמרי' בן הכרך שבא לעיר לליל ט"ו פטור בט"ו הה"נ כשבא לעיר המסופקה שאינו קורא בברכה.

כג) ואם בן עיר המסופקה בא לעיר פרוזה ליום י"ד אף שדעתו לחזור לליל ט"ו וקרא בעיר הפרוזה בי"ד — תו אינו חייב לקרוא בט"ו כשחזר לעיר המסופקה [וכהסברא שכתבנו לעיל (י"ח) שהרי קרא בי"ד לא בתור ספק].

מכ"ש כשבא בן עיר המסופקה לעיר פרוזה לליל ט"ז שאינו חייב לקרוא בט"ו.

כד) בן העיר המסופקה כשבא לירושלם לב' הימים פשוט שה"ה כבן ירושלם שאינו קורא בי"ד, כי אם בט"ו ככל בן ירושלם. ואם בא לירושלם רק לי"ד כדי לחזור לליל ט"ו לעירו — יש מקום לפקפק ולומר שקורא בי"ד בלא ברכה. הגם שבן עיר הבא לירושלם ליום י"ד ע"ד לחזור לט"ו אמרנו לעיל (א) שאחרי שיודע שיהי' בליל ט"ו בירושלם קורא בי"ד בברכה — י"ל שאני הבא בדעתו לחזור לעיר מסופקה שלא אלים חיוב ספק מוק"ח (אעפ"י שכאמור יום י"ד הוא עיקר) עד כדי לחייבו בי"ד גם בהיותו במוק"ח ודאית וכשחזר לעירו המסופקה לליל ט"ו קורא גם שם בט"ו בלי ברכה כאנשי אותה העיר.

כה) ואם בא מהמסופקה לירושלם לליל ט"ו, אחר שכבר קרא בי"ד בעיר המסופקה, נעלנ"ד שקורא בירושלם בלא ברכה [ואינו דומה לבן עיר שבא לכרך

שקורא כאן וכאן ובברכה — דהכא הרי כוון בקרה"מ בי"ד גם על צד ספק מוק"ח וכנז"ל אות כ').

כו) בן עיר מסופקה שהוא בעיר (ובאופן שאין לו דין בן עיר) יכול להוציא בי"ד את בן העיר. וכן בן העיר יכול להוציא בי"ד את בן העיר המסופקה.

אבל בנוגע לקריאת ט"ו יש לפקפק אם יכול בן המסופקה להוציא את בן ירושלם.

ואילו בן ירושלם ודאי יכול להוציא את בן העיר המסופקה בט"ו.

כז) כיום מצוי עוד שאלה, חדשה במינה: מה דין האיש היושב גם בכרך גם בפרוז וכגון נהג מכונית הנמצא בשני המקומות גם בימי הצורים. ופעם אוכל ולן חצי לילה ראשונה במקום פרוז ובחצי השני במקום המוקף. ולהיפך והוא נמצא שעות כאן ושעות כאן אם הוא נקרא גם „פרוז ליומו" וגם „מוקף ליומו" או שאיננו בשניהם.

והנה לפטרו בשניהם פשוט הוא שזה אינו, כאשר כבר אמרנו שפטור כאן וכאן אמרו רק כשהוא בכרך ביום י"ד ולא ידע שישנה מקומו בליל דט"ו. גם לחייבו בשניהם א"א כאשר כבר אמרנו „חייב כאן וכאן" אמרו כשהי' בי"ד בעיר ולא ידע שיהי' בליל ט"ו במקום המוקף.

כי על כן אומר אני בענ"ד שבכל כה"ג (ומעין כה"ג) חייב בי"ד ולא בט"ו. ולא גרע מבן כרך עצמו שקרא בי"ד שיצא (ואם כי יש לפלפל לפרטי פרטים עיקר ההלכה סבורני שכך היא).

את כל זה העליתי בעזה"י מתוך הדברים שכתבנו למעלה בסעי' ג' ואחרי עיון ודו"ד.

אמנם ידעתי שיש כאן הלכות אחדות שאפשר לערער עליהן, כגון ההלכה שבאות י"ד (שיש מקום לויכוח אם אפי' לא שינה עדיין את מקומו למעשה תהא מחשבתו לחודה קובעת לשנות את דינו) — עם כ"ז אחרי שקול דעת העליתי בעזה"י גם את הדברים ההם להלכה.

ו. אם בן עיר מוציא בן כרך, ולהיפך:

בירושלמי (מגילה פ"ב ג'): בן עיר מהו שיוציא לבן כרך (ביום ט"ו) ייבא (אתיא) כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח, ובן כרך מהו שיוציא לבן עיר (ביום י"ד) וייבא כהדא כל שא"ח בדבר אינו מוציא הרבים יד"ח או (דילמא) ייבא כהדא דא"ר חלבו כו' הכל יוצאין בי"ד. ולא אפשטא האיבעי. ופסק הפר"ח (תרפ"ח) שגם בן הכרך אינו מוציא את בן העיר. והפרמ"ג (שם במשבצות ג') פוסק שבן כרך מוציא את בן העיר דבדיעבד גם בן כרך יוצא

בי״ד ונקרא בר חיובא (וכ״ה במ״ב שם ח׳ ובכף החיים שם י״א בשם אחרונים).

ונתקשיתי מדוע השוו אותם לזה שאינו חייב בדבר, ה״ה בר חיוב בדבר אלא או שעדיין לא הגיע זמנו או שכבר יצא, א״כ לכאורה דומה הוא לזה שחייב בדבר שאעפ״י שיצא מוציא, וכדתני אהבה ברי׳ דר״ז (ר״ה כ״ט :) כל הברכות והקריאות אף שיצא מוציא משום ערבות, ואינו דומה לחרש שוטה וקטן שאינו בר חיובא ואיננו בכלל ערבות. וכ״ה ברמב״ם (ברכות פ״א י׳) ותוס׳ ברכות (מ״ח : ד״ה עד) וטור (תרצ״ב) ופוסקים עוד. ומכ״ש שק׳ לשיטת תוס׳ (ברכות שם סוף ד״ה עד) שאפי׳ זה שלא אכל כלל יכול להוציא בברהמ״ז את זה שאכל והא דבעי׳ שיאכל לכהפ״ח כזית זהו כדי שיוכל לומר „שאכלנו״ (ומדובר בג׳ שאכלו) ואלולא כן יכול כל גדול להוציא אחרים בברהמ״ז אעפ״י שהוא עכשיו איננו בר חיובא כיון שיכול להתחייב בדבר ה״ה כערבות (וראה גם טור קפ״ו מהסמ״ק בשם הר״י ושם בב״י וב״ח וחדושי הגהות וגם בטור סוף תפ״ד וב״י וב״ח שם). ומהא דקטן מברך לאביו (ברכות כ׳ :) אין ראי׳ לנ״ד דזה לא משום שאח״כ בא לכלל חיוב (שטעם זה כתבו תוס׳ בגיטין כ״ג בנוגע לבר כריתות וכדומה), אלא משום שהוא בר חיוב מדרבנן ומוציא את הגדול שאכל כזית שגם הוא מדרבנן, תדע דבקרה״מ קטן אינו מוציא את הגדול (מגילה י״ט :) דהקטן תרי דרבנן והגדול חד דרבנן (תוס׳ ברכות ט״ו ומגילה שם), ולשיטת רש״י ברכות מ״ח : שהקטן אף בדרבנן אינו והחיוב הוא על האב ע״כ הא דאמרו בן מברך לאביו מדובר בבן גדול כדכתב הר״ן ספ״א דקדושין וכאשר באר הגר״א קפ״ו. כמו״כ אין להביא ראי׳ מר״י המכשיר בקטן בקרה״מ שהוא ג״כ מה״ט שהוא בר חיוב דרבנן (וכמש״ש תוס׳ ור״י שאינם מחלקים בין חד דרבנן לתרי דרבנן). ונשארת הקושיא מ״ש בן עיר שאינו מוציא בן כרך — מן הא דאהבה הנז״ל שכל בר חיוב אף שעכשיו אינו חייב מוציא את אחרים החייבים משום ערבות?

ואמרתי ליישב הדבר דהא דאמרי׳ שמוציא משום ערבות היינו בדבר שיכול המוציא להתחייב בו באותו היום כגון בברכת המזון שיכול לאכול ולהתחייב בה, משא״כ בקרה״מ דביום ט״ו אין בן העיר יכול להתחייב (דנתחייב לקרוא בי״ד). תו מצאתי בפי׳ מאה״פ על הירושלמי שנתקשה גם הוא על הירושלמי מהא דאמרי׳ כל הברכות אעפ״י שיצא מוציא, ואומר גם הוא כדברינו שאפשר לחלק דהכא בן עיר בט״ו הרי ביום הזה אינו יכול להתחייב, כמו״כ התקשה ממה שאמרי׳ שאפשר לקדש שבת מבעו״י אעפ״י שעדיין לא הגיע זמן החיוב (וראה גם מאה״פ שם ריש פרקין), ואין זו קושיא דמכיון שיכול להוסיף על השבת הרי תו יכול להתחייב אז.

ויש להוסיף בסברא דבנד״ד בקרה״מ חיוב הגברא קשור בחיוב המקום, דהתקנה נתקנה מלכתחילה לשני מקומות חלוקים, למקום פרוז בי״ד ולמוקף

בט״ו, ול״ש לומר על בן הפרוז שיהא בר חיוב בט״ו, ואפי׳ ביו״ט שני (הגם ששם יש חומרת מקום שיצא משם) כשבא בן אר״י לחו״ל אינו מוציא בקדוש את בן חו״ל, והא דפלפלו האחרונים (סוף תצ״ו) בכהן שבא מאר״י לחו״ל בנוגע לב״כ דהתם חיוב הכהן לברך את הצבור כשהצבור נתחייב (ראה ר״ה כ״ח: וכבר דברו בזה כנודע).

ולמעשה: הנה בן עיר אינו מוציא בן כרך בט״ו, כדין הירושלמי, ואילו בן כרך לבן עיר בי״ד אמנם לכתחילה רצוי שיקרא לו בן עיר החייב בדבר היום, אבל אם אין שם בן עיר היודע לקרות יכול בדיעבד לקרוא גם בן כרך, דהרי בדיעבד יכול לצאת בי״ד.

ואם בן הכרך קרא לבני עיר בי״ד רק בשביל בני העיר ומכוון שלא לצאת יד״ח עצמו (ובכה״ג יש מקום לפקפק אם כדאי שיקרא גם בכה״ג לפניהם) מסתבר הדבר שצריך למחר בט״ו לקרות ולברך, אחרי שכוון אתמול שלא לצאת, ואם כנים אנחנו שחייב לקרוא למחר לעצמו תו מסתבר שיכול להוציא למחר בט״ו לבני הכרך אף שקרא אתמול בי״ד לבני העיר, מכיון שהתכוון שלא לצאת לעצמו, וקצת אפ״ל שהאבעי דירושלמי אם בן כרך יכול להוציא את בן העיר אפשר שמדובר בכה״ג שכוון שלא לצאת דאם כוון לצאת למה לא יוציא אחרים אם הוא בעצמו יצא, וכמובן יש להתוכח בזה.

ז. שלוח־מנות מבן כרך לבן עיר ולהפך:

א) בן ירושלם ששלח שלוח מנות בפורים דמוקפין לבן פרוז — מהו שיצא? מי אמרי׳ שבעי׳ שישמח לריע שגם הוא מחויב היום בשמחה, או דילמא מכיון שעכ״פ שימח לרעהו יצא. והנה כששולח ש״מ בפורים ומגיע לחברו אחר הפורים ודאי מסתבר שאינו יוצא דהא בעי׳ שישלח לו דבר שראוי לאכול בו ביום הפורים. (ועד כאן לא מספ״ל לס׳ „יד־אהרן״ כמובא בבאה״ט תרצ״ה אלא בששלח קודם פורים והגיע בפורים, אבל כשהגיע לאחר הפורים לא מספ״ל). אולם בכה״ג ששלח בפורים והגיעו לחברו בפורים אלא שלהמקבל אין היום פורים — בהא מספקא לי.

והנה שני טעמים יש למצות ש״מ: האחד: להרבות הרעות, הפך כוונת המן שאמר „עם מפוזר ומפורד״ (ספר מנות הלוי ועוד), טעם שני של התה״ד: כדי שתהא הרוחה לבעלי שמחות. ולטעם הראשון מסתבר הדבר בנ״ד שיצא, דמה לי אם המקבל אינו מחויב עכ״פ המחויב בדבר שמח את רעהו והרבה רעות. אולם לפי טעם השני שתהיה הרוחה לבעלי שמחות הרי המטרה שיהי׳ להמקבל במה לשמוח, ואם המקבל אינו מחויב בדבר לא קיים מצות ש״מ.

ויש להביא ראי׳ שיצא — מדין הרמ״א סס״י תרצ״ה שכ׳ אם שולח מנות

לרעהו והוא אינו רוצה לקבלן יצא, ומה התם שלא שמח לרעהו מכיון שהמשמח מצדו עשה את שלו — יצא, ק"ו בנ"ד שהמשמח עשה את שלו וגם שימח את חברו, שאף שהמקבל פטור משמחה שיצא. אמנם דין הרמ"א אינו מוסכם לכ"ע; הפר"ח העיר ע"ז ואמר „תימה דזה מנין לו", גם החת"ס (קצ"ו) פקפק ע"ז וכ' שתלוי בב' הטעמים הנז' לטעמו של התה"ד אין כאן המכוון של ש"מ דהמקבל לא שמח ולטעם הראשון להרבות ריעות הרי המשלח עשה את שלו והרבה ריעות. והפמ"ג הביא גירסא ברמ"א „לא יצא", אכן אחרי שהגירסא שלנו היא „שיצא" ובד"מ הביא כן גם הריב"ש — עלינו לקבל את דין הרמ"א להלכה, ומינה שבתר המשלח אזלינן ולא בתר המקבל, וק"ו בנ"ד שיצא.

וחזיתי גם לדעתו של הגאון בעל ערוך השולחן זצ"ל שלא בעינן שיהי' המקבל מחויב בדבר, דהוא מספ"ל בשילוח מנות לקטן אם יצא ומסיים „ונלענ"ד שיצא דגם קטן בכלל רעהו". הרי עד כאן לא מספ"ל אלא רק אם קטן הוא בכלל רעהו אבל אם הוא בכלל רעהו ודאי יצא אף שהקטן פטור. (והחיוב דחינוך הוא להרבה פוסקים על האב לא על הבן, עמ"ש הלאה סעי' ה').

ב) בן ירושלם ששלח ש"מ לבן עיר ביום י"ד ואכלו ביום י"ד פשוט שלא יצא (ואין זה דומה לקה"מ שבדיעבד יצא ביום י"ד). ואם שלח הירושלמי לבן העיר ביום י"ד והגיע לו בט"ו — מפוקפק אני בזה. הן אמנם קצת נראה שדומה זה לדין הספק של הס' „יד אהרן" (המובא בבאה"ט תרצ"ה) במי ששלח קודם פורים והגיע להמקבל בפורים שמסתבר לו שיצא, אולם יש לחלק התם הגיע להמקבל ב פ ו ר י ם שלו אבל הכא בנ"ד המשלח לא שלח ב פ ו ר י ם ש ל ו, והמקבל ג"כ לא קבל ב פ ו ר י ם ש ל ו.

ג) ואם בן עיר שלח ש"מ לבן ירושלם ביום י"ד וקבלו ואכלו בט"ו פשוט וברור לענ"ד שיצא, דהרי כאן המשלח שלח המנות ביום פורים שלו והמקבל שמח בהן ביום פורים שלו (ויש גם הטעם של התה"ד). ואם בן העיר שלח לבן ירושלם ביום י"ד והמקבל קבלו ואכלו ביום י"ד הרי הוא שוב אותו הספק שכתבנו לעיל (אות א') בשולח בפורים של המשלח ולא של המקבל שדעתי נוטה שיצא.

ח. בר־מצוה בפורים דמוקפין:

בן ירושלם שנעשה בר־מצוה בט"ו אדר, והוא קרא את המגילה ביום י"ד, אם יש בזה הדין מבן ירושלם שקרא את המגילה בי"ד שבדיעבד יצא — או לא? מי אמרינן כיון שקריאת המגילה היא דרבנן ואתמול היה גם הוא הקטן דרבנן, ואתא דרבנן ואפיק דרבנן, או דלמא שאני דרבנן של הקטן מדרבנן של הגדול.

ולכאורה הי' נראה לפשוט שיצא מהא דאמרי' בברכות (כ'.) שאם האב

אכל שיעור דרבנן יכול להוציא אותו בנו הקטן, ואם הקטן מוציא דרבנן של אביו הה"נ לכאורה שהוציא א"ע לזמן הגדלו בדבר שגם בהגדלו חייב מדרבנן. ולא עוד אלא שגדולה מזו שמענו מהא דאר"נ אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדוש על הכוס (ברכות כ"ז:), וכ"ה ברמב"ם (שבת פכ"ט י"א), וכ' שם המ"מ שאעפ"י שקדש מבעו"י מותר לו לאכול בלילה ע"י קידוש זה, וכ"כ רוה"פ. חזי' שאפילו למ"ד תוספת שבת דרבנן יוצא בקידוש השבת בזמן התוספת־שבת גם לזמן שנעשה חיוב הקידוש דאורייתא, וכדכתב המרדכי בפ"ב דמגילה שיוצא בקידוש בעוד יום אפי' אם ס"ל תוספת־שבת דרבנן כיון דבשעה דמקדש יבא אח"כ לחיוב דאורייתא, והמג"א (או"ח רס"ז) שהביא את דברי המרדכי הקשה ע"ז מקטן שאינו מוציא את הגדול (כשאכל האב שיעור דאוריתא) ע"ש, ואפ"ל שלפיכך דייק המרדכי לנמק „כיון דבשעה שמקדש יבא לחיוב דאורייתא" ור"ל שהמקדש עצמו נעשה בר־חיוב דאורייתא בעשית מצוה זו גופה להוציא א"ע באותה המצוה שמתחייב אח"כ דאורייתא, משא"כ בקטן שמוציא את הגדול. ולפי"ז הה"נ בנ"ד שהקטן הוציא א"ע באותה מצוה גם לזמן הגדלו.

אולם הלא משנה מפורשה היא במגילה (י"ט:): הכל כשרין לקרוא את המגילה חוץ מחש"ו ר"י מכשיר בקטן. הרי אליבא דרבנן קטן אינו מוציא את הגדול גם במקרא מגילה שהוא דרבנן, וכ' שם תוס' הטעם שהקטן תרי דרבנן והגדול חד דרבנן. וה"נ שהקטן אינו יוצא במה שעשה מצוה זו בקטנותו לפטרו בזמן הגדלו. והא דקטן מוציא את אביו כשאכל האב שיעור דרבנן מיירי כשאכל הבן שעור דאורייתא דשניהם חד דרבנן כמ"ש תוס' ברכות ט"ו: ומגילה שם י"ט: ולשטת רש"י בברכות (מ"ח:) שהקטן אף בדרבנן אינו וחיוב החנוך הוא על האב, וכד' הרמב"ן — ע"כ ס"ל כמ"ש הר"ן ספ"ק דקדושין דהא דבן מוציא לאביו מדובר בבן גדול וכמו שבאר הגר"א (קפ"ו ד') שלדידהו לא גרסי' (ברכות כ':) ולטעמך קטן כו' המדובר שם הוא מהא דאשה מברכת לבעלה.

אכן מחלוקת ידועה היא: מצות החנוך על מי אם על האב או על הבן: דעת רש"י שכל חיוב חנוך הוא על האב ולא על הבן, פשוט הוא שאין דומה חיוב דרבנן של הקטן לחיוב דרבנן של הגדול, דהקטן עצמו איננו בר־חיוב כלל, וסולקה לפי"ז לגמרי קושית המג"א על המרדכי שהקשה עליו מדוע יוצא בקידוש היום שהוא זמן דרבנן ומ"ש מקטן שאינו מוציא את הגדול — דלרש"י הקושיא מעיקרא ליתא דהקטן עצמו אינו בר חיוב כלל אפילו מדרבנן.

[ולא הבנתי לשיטת רש"י מה דעתו של ר"י שס"ל קטן מוציא את הגדול בקריאת המגילה (וכותי' פסק בעה"ט) הא הקטן אינו בר חיובא אף מדרבנן? וקשה לאוקמי מחלוקת ר"י ורבנן שבהא גופה פליגי ר"י ס"ל שהחנוך על הקטן

ולרבנן החנוך על האב] (אולם המג"א אזיל עפ"י שיטת תוס' שם דמצות חנוך הוא על הבן קטן עצמו — נ. א.).

ברם עכ"פ צ"ב איך פליגי רש"י ותוס' במצות חנוך על מי, הלא מקרא מפורש הוא „חנוך לנער על פי דרכו", הלא מבואר שהאב מחויב לחנכו, גם משניות וסוגיות שלמות הן שהאב חייב לחנך את בנו, כגון בנזיר (כ"ח) ובסוכה (מ"ב.) ובקדושין (ל') ועוד וכיצד אמרו בתוס' שהחנוך על הקטן? כמו"כ ק"ק גם לשיטת רש"י מסוכה שם שאמרו היודע לנענע חייב בלולב היודע להתעטף חייב בציצית משמע שהקטן עצמו חייב, גם קשה הרבה קושית תוס' על רש"י איך מוציא הקטן את אביו כשאכל שיעור דרבנן ואמרו שם (ברכות כ'.) „אתא דרבנן ומפיק דרבנן", ואף שרש"י דייק לומר שהאב אינו יכול לברך אכתי תמוה איך מוציאו ואיך נקרא הוא „אתא דרבנן כו'" אם גם בדרבנן אינו?

וע"כ שהאב ודאי מחויב בחנוך הבן ותוס' שכתבו שהבן חייב — ר"ל גם הבן, והאב ודאי חייב. וקצת עלתה על דעתי לומר אפשר שרש"י ותוס' בהא פליגי: לרש"י חיובו של הבן לקוח מחיובו של האב ואין הבן מחויב מצד עצמו ולתוס' חיובו של האב לקוח מחיוב הבן. ולא נתקררה דעתי בזה שלרש"י משמע שהקטן אינו בר חיובא כלל.

ואנפיר לעינין רבנו הגר"א זלה"ה (או"ח קפ"ו ד') המבאר שרש"י וסיעתו ס"ל דהאי בן שמוציא את האב אינו בן קטן אלא בן גדול וכמ"ש הר"ן ספ"ק דקדושין, והא דפלפלו שם בגמ' (ברכות כ:) אתי דרבנן ומפיק דאורייתא מדובר מאשה המברכת לבעלה, ולא גרסי' שם בגמ' ולטעמיך קטן בר חיובא כו'.

איך שהוא עכ"פ לרוה"פ דפסקו כהת"ק שקטן אינו מוציא הגדול בקריאת המגילה (רק בעה"ט פסק כר"י) — יוצא מזה שבן כרך שנעשה בר מצוה בט"ו לא יצא בשמיעת קריאת המגילה בי"ד וצריך לקרוא אח"כ בהגדלו בט"ו.

ומהא דקטן שעשה פסח ראשון א"צ לעשות פסח שני כשנעשה גדול בין פסח ראשון לפסח שני (רמב"ם ק"פ פ"ה) — אין ראיה לנ"ד, דכבר כ' שם הכ"מ בשם מהר"י קורקוס דשאני התם שהתורה גלתה שהקטן נמנה על הפסח משום שה לבית אבות, ואדרבא משמע גם מדבריו שאילולא כן לא היה יוצא בהגדלו עי"ז שעשה בקטנותו.

ועלינו לעיין לשיטת רש"י מה היא גריעותו של הקטן, אם מצד שהתורה פטרתו או מצד שאי אפשר לחול עליו חיוב של תורה, שהוא כמו שוטה שאין את מי לצוות. ונ"מ אם הכניס א"ע לחיוב שאם אנו אומרים כסברא ראשונה יכול להכניס א"ע לחיוב כמו אשה, ובאם מכניס א"ע בחיוב תו י"ל שהוא אז כמו מצווה מדרבנן, ואם אנו אומרים כסברא שני' איננו כלל בגדר של חלות שום חיוב.

ובראשונה נתקשיתי אפילו לשיטת תוס׳ שהחיוב על הקטן איך אפשר בכלל לחול חיוב דרבנן על קטן הא כל חיוב דרבנן לקוח מ„לא תסור" כדאיתא שבת (כ"ג), וקטן שאינו מצוה על „לא־תסור" — חלות דרבנן מנלן?

אכן חידוש גדול השמעונו רבותינו האחרונים זלה"ה: שגם הקטן מצווה בעצם על מצות ואסור לו לעשות שום עבירה אלא שהוא איננו בר עונשין, ולפיכך כ׳ הרמ"א או"ח (שמ"ג) קטן שעבר עבירה לכשיגדל צריך לעשות תשובה, וכ׳ הט"ז שהמקור מב"ק (צ"ח) אכפי׳ רפרם לר"א ששרף שט"ח בילדותו, וכמש"ש רש"י. והמג"א הביא ראי׳ עצומה מסנהדרין נ"ה קטנה בת ג׳ כו׳ כיון דמזידה תקלה נמי איתא כו׳ קטן בן ט׳ כו׳ כיון דמזיד תקלה נמי איכא, הרי מבואר שקטן העובר עבירה תקלה היא. וכ"כ הפרמ"ג בפתיחה לאו"ח, וכ"ה במשכנות יעקב א"ע מ"ג, ובס׳ נחל יצחק חו"מ סי׳ ז׳, ובמהר"ם שיק חאו"ח (ופלפלתי בזה בענין ב"ד מצוים להפרישו, ומסוגיות עוד, ואכ"מ).

ומעתה תו לא קשה איך אפשר חלות חיוב דרבנן על קטן — דבאמת מצווה גם הוא על „לא תסור" אלא שאיננו בר עונשין. והנלענ"ד שלשיטת תוס׳ כשם שמצווה על לא־תעשה כך אפשר לחול עליו גם חיובא דרבנן, ולשיטת רש"י לוא אפילו מודה גם הוא שחלות „לא תעשה" אפשרית גם על קטן — היינו שאפשר לצוות על הקטן שלא יעשה ויהיה בשב ואל תעשה, אבל לא שאפשר לצוות עליו מצוות בקום ועשה, ולכן גם חלות דרבנן איננה עליו בקום ועשה!

ט. בר מצוה בט"ו אדר שחל בשבת:

וירושלמי שנעשה בר מצוה בט"ו באדר שחל בשבת, פשוט הוא שאינו קורא המגילה בשבת אפי׳ אם לא קרא המגילה אתמול, וכ"ה אפי׳ לדעת רש"י שקריאתו אתמול ביום י"ד לא היתה משום חיוב דידי׳ ולא נחשבת כלל לגבי עצמו — דהרי גזירה דרבה פקעה את חיוב קריאת המגילה לגמרי ביום השבת ואפי׳ גדול שלא קרא אתמול את המגילה מאיזו סיבה — אינו קורא היום בשבת.

ולגבי דידי לא היתה צריכה זו לפנים, אילולא ראיתי מגדולי ירושלם מתווכחים בד"ז: הגאון הרצ"ם זצ"ל בס׳ ציץ הקדש (סי׳ נ"ה) פקפק קצת בראשונה בדין זה ממ"ש הר"ן (ר"ה רפ"ד) שבמילה לא גזרו שמא יעבירנו דביחיד לא גזרו, וה"נ בנ"ד שהכל קראו ביום י"ד והקטן שנתגדל הוא יחיד אפשר שלא גזרו עליו. ואחרי שמפלפל בזה אומר גם הוא שלא דמי מילה למגילה, במגילה היתה הגזירה על הכלל וממילא חלה הגזירה גם על הפרט. תו הביא מה שהגאון מוהרי"ח זוננפלד זצ"ל צדד אמנם שהבר־מצוה בט"ו שחל בשבת יקרא המגילה בשבת עפ"י מה שאמרו בביצה (י"ח:) בכלי שנטמא ביו"ט (אפילו כשחל בשבת) מטבילין אותו משום דטומאה ביו"ט לא שכיחה לא גזרו רבנן א"כ אפשר שהה"נ בנ"ד שהוא דבר לא שכיחה ול"ג. והתווכח אתו שם הגאון הרצ"מ זצ"ל

במהות „לא שכיחה". אח"כ הביא הגרצ"מ שגם בהגהות חשק שלמה (מגילה שם) מפקפק קצת בכגון דא. ולענ"ד פשוט הדבר שבכאן נדחה המצוה לגמרי ביום שבת כמו בשופר והדומה ואין מהצורך להרחיב הדבור בזה.

פרק כ"ז.

קונטרס קריאת המגילה והפורים בירושלם החדשה

פרק גדול זה המדבר בענין שמתלבטים בו רבני ישראל זה יותר משבעים שנה והוא דורש בירורו — ערכתיו בתור „קונטרס" מיוחד, המתחלק לפרקים מיוחדים (ובהקדמה מיוחדה). ובו, בקונטרס זה, מבואר בעז"ה הענין בשאלותיו ובספקותיו מכל צדדיו. ודומני שכאשר יעיינו בו רבנינו מאורינו שליט"א ימצאו בו מקום רחב להתגדר בו ולהוסיף דברים להבהרתו. בחינת תן לחכם ויחכם עוד.

אף אמנם נקל לשער שאפילו אם רבנינו, יכריעו את ההלכה שאין בקריאת המגילה דין עיבורי העיר — הנה למעשה ימשיכו רובם לנהוג מנהגם מבלי להתחשב בשעור ריחוקם מקו החומה העתיקה. יפה אמר הרב הגאון ר' חיים זוננפלד זצ"ל כאשר נשאל מבית היתומים דיסקין כיצד ינהגו שם בקריאת המגילה — השיב ואמר להם: „מבלי אומר דעתי בהחלט ומבלי גם אומר שדעתי נוטה כי קריאת המגילה אין לה ענין לנתינת עיבורים לעיבורים — יודע אני שאין יושבי השכונות חפצים להיבדל מאנשי ירושלם, נפשם שוקקה להיקרא „בני ירושלם" לכל עניני העיר כי על כן משער אני שלמעשה תקראו גם אתם בט"ו". בדברים האלה קלע אמנם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל לנפשם ורצונם של התושבים „שאין לבם להנתק מירושלם הקדושה גם בנוגע לפורים", אבל אין אמרה זו קולעת גם להלכה. שאיפה לחוד והלכה לחוד. ובכן אמרתי לברר בעז"ה את הענין הזה בכל הטענות והתשובות של המחייבים והשוללים. וחושבני שכאשר יגיע הזמן וב"ד רבני או כנסי' רבנית תיגש לפתור השאלות הצבוריות התלויות ועומדות ושההלכה רופפת בהן, וזו ודאי תהי' אחת ההלכות שתתיצב לנגד עיניהם (ושמאז החל הישוב החדש מחוץ לחומת העיר לא באו הרבנים להסכמה אחת) — כי אז יהיו דברי הקונטרס הזה למסייע השוב ולפתיחת שערים עד שסו"ס יבואו כולם להסכמה אחת.

הקדמה

א. החכוכים:

שאלת קריאת המגילה בשכונות פרברי ירושלם ההולכות ונבנות מחוץ לירושלם העתיקה — נו"נ בזה הרבה רבני ירושלם וגדוליה זה קרוב ליובל וחצי שנים, מאז נבנתה שכונת „בית יעקב" במערב העיר בשנת תרל"ח. בשנים הראשונות לבנינה קראו שם בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה (ראה מה שמספר הרב הגאון ר' משה נחמי' כהנוב זצ"ל בתורה מציון שנה א' סי' ט"ז), ואח"כ

החלו גם שם לקרות רק בט״ו. בשנת תרמ״ז (כשהחל להופיע הירחון תורה מציון) יצא ראשונה אחד מגדולי הרבנים הספרדים שבירושלם הרה״ג ר׳ יו״ט ישראל זצ״ל רב ממצרים (שם בת״מ סי׳ ט״ו) על שאלת בית־יעקב וכתב שאף אמנם אז בשנת תרמ״ז כבר הי׳ בורגנין בין שכונת אבן ישראל לבין בית יעקב — אין הבורגנין מחברים את בית יעקב לעיר העתיקה בדין מקרא מגילה, בזו מתחשבים רק עם הסמוך לקו החומה העתיקה, ואין נותנין סמוך לסמוך, ולא דמי לשבת ששם הבורגנין מחברים את הבתים הרחוקים אל העיר. אחריו יצא הרב הגאון רמ״נ כהנוב הנ״ל (רב דחסלביץ ור״מ דישיבת עץ־חיים בירושלם) והחליט גם הוא ששכונת בית יעקב אף שנתחברה אז לעיר ע״י בורגנין, מכיון שאינה סמוכה לקו החומה (וגם אינה נראה בעיר) צריכים לקרות בה בי״ד. והתוכחו בזה רבני ירושלם עוד.

והמורה הירושלמי חו״ז מו״ר הגאון מהר״ש סלאנט זצ״ל גם דעתו היתה נוטה לדעת שני הרבנים הנז׳ (ואחת הראיות הגדולות שלו מובאה בעז״ה לקמן פרק א׳ ו׳) — בכ״ז לא אמר זאת בתור פסק הלכה. והגאון מהרי״ל דיסקין זצ״ל לא חוה ע״ז שום דעה (ועל נטית דעתו שנמצאה בכתביו ידובר איה״ש להלן סוף פרק א׳). בשנות תר״ס־תרס״א כשנעתק מושב זקנים מהעיר העתיקה אל שכונתו החדשה מחוץ לעיר — נתפלגו אז הזקנים לשתי פלוגות, פלוגה אחת קראה בי״ד (כפי ששמעה דעת הנוטה של הגאון הר״ש סלאנט זצ״ל) ופלוגה שני׳ קראה בט״ו (כפי ששמעה דעת הנוטה של הגאון הרש״ז מלובלין זצ״ל). כעבור כחמש עשרה שנה החל להתמעט מספר הקוראים בי״ד עד שבכל בתי הכנסת שם קוראים רק בט״ו. זולת יחידים הקוראים לעצמם גם בי״ד.

וירושלים החדשה הולכת ומתפשטת ב״ה הלאה למערב: שכונת עץ חיים, בית היתומים, גבעת שאול, קרית משה, בית הכרם, בית וגן, והלאה. למערבית דרומית: שערי חסד, נוה שאנן, והלאה. לדרום: תלפיות, מקור חיים, רמת רחל. לצפון: רחובות הבוכרים, מחנים, סנהדרי׳, והלאה. ההמון נוהג, מבלי שאול וחקור, בכל שכונה חדשה שחוץ לירושלם, תהא רחוקה כמה שתהא, אם רק מתחברת לעבורי העיר החדשה — לקרוא רק בט״ו. ומהקהל התורני והרבני רבים מהם קוראים לעצמם גם בי״ד. ועד היום לא הכריעו רבני אר״י כדת מה לעשות בהחלט: אינם מתלוננים לא על הנוהגים באופן זה ולא על הנוהגים אחרת. וזה משנת תרס״ה שאני מוציא בעז״ה לאור „לוח דיני ומנהגי השנה באר״י״, ושם בימי הפורים מובאה הדעה שאין נותנין אלא סמוך אחד לקו החומה העתיקה וכאשר ערכתי לראשונה הלוח הזה בשנת תרס״ד ע״פ הצעת הגאון האדר״ת זצ״ל, והוא עבר עליו בכל תשומת הלב על כל פרט ופרט (והוסיף שם איזו הערות) — לא העיר גם הוא על הדבר הזה כאילו הסכים לזו.

והיות ששאלה זו אינה במציאות בספרי רבותינו הפוסקים ז״ל, מפני שחדשה

היא מאז חורבן הבית עד לפני כיובל שנה — אמרתי להציע כאן לפני מרנן ורבנן את צדדי הספקות שבענין זה ומה שהעליתי במצודתי בעזהי"ת אחרי החקירה בהענין. ואולי אזכה שעי"ז יפתחו השערים לפני גדולי התורה ואפשר שתצא דעה מוחלטת ומכרעת מאת רבני זמננו שליט"א.

ב. השאלות והספקות:

בטרם שנגש לברור הענין וההלכה עלינו לנתח ולנסח תחלה את הספקות והפקפוקים הרבים שישנם בענין „סמוך ונראה":

א) השאלה הראשונה היסודית היא: אם הסמוך והנראה נתנו דוקא להעיר העתיקה, קו חומת יהושע בן נון, או שגם כאן נתנו עיבורין ועבורין לעבורין, וכל מה שנתחבר להעיר הרי הוא כהעיר, כמו בשבת, וה„סמוך" ניתן לעבור האחרון של העיר.

ב) ולוא אפי' הו"א שנתנו את הסמוך לעבורי העיר — ישנו ספק עוד אחד: כיצד היתה התקנה של מרדכי ובית דינו, אם תקנו בזמנם לכל כרך ועיר כפי המעמד שהי' קיים אז, או אולי גם לכל מה שיסתמך ויתחבר בכל זמן מן הזמנים אל הכרך — שיקרא „סמוך". ומסתעפת מזו עוד שאלה אחת: מה דין מקום שמלפנים לא הי' נראה והיום נעשה לנראה.

ג) ומהו השיעור של „סמוך" ועד כמה נקרא „נראה".

ד) להפוסקים ש„נראה" אפי' רחוק ממיל: 1) כמה שיעור הרחוק, 2) וכיצד מודדים את מדת המיל.

ה) ועם זה עלינו לבאר כמה שאלות במהות סמוך ונראה: 1) אם הסמוך נקרא דוקא „ישוב" או אפי' מדבר שמם, 2) וה„ישוב" אם דוקא כפר או גם עיר. הסמוכה טפלה לכרך, 3) ואם אפי' העיר גדולה מהכרך, 4) ומה דין ישוב (כפר או עיר) הסמוך לכרך מצד אחד וסמוך לעיר פרוזה מצד השני — למי בטל, 5) ישוב (כפר או עיר) שחציו סמוך או נראה וחציו לא סמוך ולא נראה — מהו, 6) עוד יותר: מהו אם קצתו סמוך או נראה ורובו לא סמוך ולא נראה, אם כל הכפר מצטרף למקצתו הסמוך והנראה, או שמקצתו בטל לרוב הכפר שאינו סמוך ואינו נראה.

ו) מה באור „נראה": 1) אם הכפר „נראה" היינו שרואים אותו בתוך הכרך, או אולי שהכרך נראה בתוך הכפר, 2) וכשאנו אומרים שהכפר נראה בתוך הכרך — כיצד צריכים לראות את הכפר בתוך הכרך — אם כשעומדים או גם כשיושבים, או אולי אפי' כשרואין אותו מעל גגי העיר או מעל חומות העיר, 3) ואת הכפר שצריכים לראות — אם די שרואין את הבתים והגגים ומגדליו, או שצריכים לראות דוקא את שטח הכפר, 4) ואם בתים וחומת העיר או אילנות או

גבעה עשוי׳ בידי אדם — הוי הפסק לדין נראה, 5) והשאלה היותר גדולה להפוסקים שדין נראה אפי׳ רחוק הרבה יותר ממיל: אם רואין למשל ישוב רחוק ג׳ מיל והישוב בינתים ברחוק ב׳ מיל למשל — אינו נראה, האפשר הדבר שהקרוב שאינו נראה אינו בטל אל העיר והרחוק הנראה יבטל להעיר?

ז) בכל ספק של סמוך ונראה — אם מצד הספק מטילין את הישוב המסופק לכרך או לכל העולם?

ח) אי׳ גבולי חומת העיר העתיקה, ואם גם זה נכנס בגדר ספק.

ט) וכמה הוא מרחק השכונות של ירושלם החדשה, ומי הן השכונות הסמוכות או הנראות ומי הן השכונות שאינן סמוכות ואינן נראות.

י) ומה באור בן כרך.

ואחר שנברר בעזהי״ת השאלות לפרטיהן — ננסה לסכם בעזהי״ת ולחות דעתנו, ועם זה להיות מוכנים בעזהי״ת לשמוע את השקפת גאוני ורבני זמננו שליט״א על הענין המדובר.

א. אם מתחשבים כאן עם עבורי העיר:

בדבר השאלה העיקרית אם גם כאן כל מה שמתחבר להכרך הרי הוא כהכרך, והא דאמר ריב״ל (ריש מגילה) „כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו״ ר״ל הסמוך והנראה להעבורין שנתחברו להעיר — כמעט ברור לענ״ד שכאן בענין קריאת מגילה מתחשבים רק עם קו החומה העתיקה ולא עם עבורי העיר, שאין דין „מקרא מגילה בכרכים״ דומה כלל לדין שבת: התם בשבת תלוי כל עיקר ב י ש ו ב העיר, וכל מה שמתפשט ישוב העיר מהלכין את כלו ונותנין תחום שבת לעבור האחרון, כי שם לענין שבת אחת היא לנו אם העיר ישנה או חדשה, ומה״ט גם בלשון בנ״א „עבורא דמתא כמתא״ כאמור בנדרים (מ״ו: וכמובא הלאה), אבל בדין כרך למקרא מגילה — אין הדבר תלוי כלל ב י ש ו ב, כל ישוב חדש דינו כפרזות, אלא בהיקף החומה מימות יהושע בן־נון, ומה לנו אם מתפשט הישוב הרי הגורם הוא מקום החומה העתיקה.

וכמה הוכחות יש לנו ע״ז:

א) בסוגין ריש מגילה יליף פרזי פרזי כתיב הכא היהודים הפרזים וכתיב התם (במוק״ח) לבד מערי הפרזי מה להלן מוק״ח מיב״נ אף כאן מוק״ח מיב״נ (ובירושלמי יש לזה ילפותות עוד) ומוכח בירושלמי שמצד הילפותא הי׳ צריך להיות גם כאן רק הגבול של בתי ערי חומה „וכדתניא תמן כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה״ וכל שחוצה לה יש לה דין פרזות, אלא שריב״ל מחדש שכאן „קל הקילו בקריאתה״ היינו שהוסיפו להחומה גם סמוך ונראה. מבואר שמין ח ד ו ש הוא זה שאעפ״י שקשרו ד״ז בחומת יב״נ (כמו בדין מוק״ח)

מ״מ הקילו להוסיף סמוך ונראה, וכ״ה בריטב״א שחדוש הוא זה. ומכיון שכך אין לך בו אלא חדושו ולא לתת כאן כל עבורי העיר להעיר, ולהוסיף עוד סמוך לעבורים. ועד״ז כתבו גם משאת משה והברכ״י בנוגע לעירות הספקות שאחרי שחדוש הוא זה אין לך בו אלא חדושו שדוקא במוק״ח ודאית נותנין סמוך ונראה. ומעין זה כתבו גם הרבנים שם בתורה מציון (ש״א ט״ו ט״ז), גם העירו שם שלשון ריב״ל „כ ר ך וכל הסמוך לו״ שרבים מדקדקים (עי׳ מהר״מ אלשקר ק״י ועוד) למה פתח בשם „כרך״ — להודיעך שדוקא הסמוך להכרך עצמו. ועמ״ש לקמן סי׳ י׳ ב׳ שגם מדברי מהר״ם אלשקר שם סס״י ק״י משמע שאין נותנין סמוך לסמוך.

ב) וכן מוכח מהרבה מדברי רבותינו הראשונים ז״ל שרק בנוגע לדין סמוך או בנוגע לטבריא שים חומתה הקילו בהיקף החומה של מקרא מגילה, אבל בכל שאר הענינים דומה היקף החומה במקרא מגילה לבתי ערי חומה: כגון „כרך שישב ולבסוף הוקף״ שאין לו דין היקף חומה לרוה״פ הה״נ גבי מקרא מגילה כמ״ש תוס׳ רי״ף ורא״ש (מגילה ג׳:) וכפסק הטוש״ע, וע״ש פנ״י שאפי׳ לפרש״י שפיר מייתי לה הכא. וכן מוכח מדהביאו כאן במ״מ דרשת ר״א „אשר לוא חומה אעפ״י שאין לו עכשיו״ והיא מובאה בכ״ד (לקמן י׳. שבועות ט״ז. וערכין ל״ב:) בפלוגתא הידועה בקדושה ראשונה אם קלעת״ל (ומה שהרמב״ם פוסק ל״ק לעת״ל ובכ״ז הביא דרשת „אשר לוא חומה״ גם במגילה כבר דברו הכ״מ שמיטה פי״ב ט״ו ועוד ועי׳ גם מלא הרועים). וכל כך עד שהרשב״א ריש מגילה מתקשה ואומר: תינח למ״ד קדושה ראשונה (של ערי חומה) קדשה לשעתה ולעת״ל אבל למ״ד לא קדשה לעת״ל כיון דאזלה קדושתה לענין בתי ע״ח ושלוח מצורעים אמאי הוא לענין מגילה, ותי׳ הרשב״א כיון דאזלי׳ בתר זמן יהושע בן נון הרי אנו דנים אותה לקריאתה כדינה בימי יהושע ועוד דלגבי קריאה הקילו שהרי כרך וכל הסמוך וכל הנראה נדון ככרך אעפ״י שלענין בתי ע״ח אין נדון כן אלא מה שלפנים מן החומה עכ״ל. ועד״ז פלפל גם הריטב״א ומוסיף הריטב״א להקשות: והא חזינן שאין דין המוקפת שוה בשניהם שהרי לענין מקרא מגילה אמרי׳ כרך וכל הסמוך לו כו׳ משא״כ לענין בתי ע״ח וכן טבריא אין לה דין מוק״ח בבתי ע״ח ובמגילה מספ״ל ותי׳ הריטב״א דאע״ג דסמכי רבנן תקנתייהו אד״ת לא השוו מדותיהן ל ג מ ר י כו׳, וסיים הריטב״א ומדברי כלם נלמוד שטעם מקרא מגילה כדין בתי ע״ח עכ״ל.

ואילו הי׳ הדין במגילה כמו בשבת שכל המתחבר להעיר המוקפת ה״ה כהעיר לא הי׳ עוד כלל דמיון מקרא מגילה לדין בתי ערי חומה, ולא הי׳ מובן הדין של „ישב ולבסוף הוקף״ בנוגע למקרא מגילה ולא היתה שייכות דרשת „אשר לוא חומה״ לכאן, ולא הי׳ מקום לקושית הרשב״א והריטב״א למ״ד קדושה ראשונה

ל״ק לעת״ל, והרשב״א גם בתירוצו השני והריטב״א בקושיתו השני׳ לא היו מוצאים קולא במגילה רק בנוגע לדין סמוך ולדין טבריא אלא שהיו מוצאים שנשתנה דין מ״מ תכלית שינוי מדין בתי ערי חומה אחרי שהוא שוה לשבת, וכן הריטב״א לא הי׳ אומר „שלא השוו מדותיהן לגמרי״ אלא ש ש ו נ ו ת לגמרי, ולא הי׳ מסיים „מדברי כלם נלמוד שטעם מ״מ כדין בתי ע״ח היא״. בכן אני רואה מכל הדברים שבכל שוה דין מוק״ח במ״מ לבתי ע״ח זולת החדוש מה שנותנין כאן סמוך ונראה, מהטעם שנתנו הריטב״א ועוד שגם יושבי הסמוך והנראה היו מוגנים בהעיר המוקפת, ומה״ט מספ״ל בסוגין בעיר טבריא אם יש לה דין מוק״ח אף שים חומתה משום שהיתה עכ״פ מוגנה וכ״ז אומר שנותנין רק סמוך (ונראה) אחד לקו החומה העתיקה.

ג) עוד ראי׳: הנה הר״ן בשם הריטב״א כ׳ הא דאמרו „ועד כמה — מיל״ קאי על „נראה״ אבל „סמוך״ פירושו סמוך ממש היינו תוך ע י ב ו ר ה ע י ר (תוך שבעים אמה ושיריים) וע״ז קאי הדרשה דקרא, וכתבו שכן גם דעת הרמב״ם והטור (ראה ב״י וב״ח). ולוא הי׳ דין הכרך כמו דין העיר בשבת הלא נפל כאן בבירא כל ענין תקנת הסמוך, דכאן כמו בכל עניני העיר כל העבורים וכל הבורגנים אפילו עשרות ומאות מיל נחשבים לעיר ולמה צריך כאן לדרשה דקרא לעיבור העיר שיהא כעיר? ושמא תאמר דלולא הריבוי דקרא הי׳ דין מוק״ח דפורים כדין מוק״ח דע״ח, הרי מכיון שאתה אומר שגם כאן כל המחובר לעיר ה״ה כעיר שוב באמת אין כלל השואה של מוק״ח דפורים למוק״ח דע״ח. ומינה שגם לשיטת רבותינו דס״ל ששעור מיל ניתן ל„סמוך״ ג״כ הכונה שרק שעור מיל אחד דבודאי לא פליגי בעיקר היסוד.

ד) תו מצאתי מפורש כתוב באוצר הגאונים למגילה (ח״ב אוצר הפירושים) על הא דאמר ריב״ל „כרך וכל הסמוך וכו׳״ ואי אית לי׳ רוסתקי (אם יש תוך הסמוך בורגני או שווקים ובתים) כל הני רוסתקי דמרחקי מההוא כרכא עד מיל כבני כרכא דאמו (נחשב להכרך) וקרו בחמיסר אבל רוסתקי דמרחק טפי מן מיל קרו בארביסר עכ״ל. הרי מפורש אמרו שכל הבורגנין והשווקים (שהם משם רוסתקי) המתמשכים מן הכרך נחשבו לכרך ר ק ע ד ה מ י ל, אבל כל אלה הישובים המתמשכים מהלאה למיל קוראים בי״ד.

וכן מובן גם מצ״ע דהלא סתמא אמרו „כרך וכל הסמוך״ ואף אם המקום שבתוך המיל (הסמוך לחומה) מיושב מבתים. וגם בכה״ג אמרו עד מיל שמצטרף הישוב לכרך רק בשעור מיל.

ה) ומפי מו״ר חו״ז הגאון רבי שמואל סלנט זצ״ל שמעתי גם ראי׳ מירושלמי (פ״א ה״א) חזקי׳ קרי לה (בטבריא) בי״ד ובט״ו חשש להא דתני רשב״י כו׳ ור״י קרי לה (למגילה ביום ט״ו) בכנישתא דכיפרא ואמר הדא היא עיקר

טבריא קדמייתא ולא חשש להא דתני רשב״י דתנינן תמן כו׳. הרי אמרו שר״י קרא את המגילה בכנישתא דכיפרא שבטבריא רק בט״ו מפני הני תרי טעמי: הדא שהעידו ששם מקום טבריא הקדומה, שנית שהוא לא חשש להא דתני רשב״י פרט לטבריא שים חומתה אלא ס״ל שכמו שהקילו במ״מ לתת לכרך דין סמוך משום שהמקום ההוא הי׳ מוגן ע״י מבצר החומה והר״ז תלוי בהגנה לכן כמו״כ הקילו לתת לטבריא דין מוקף משום שהים חומתה ומגין עלי׳ (והלא מובדל בד״ז דין מוקפת חומה של פורים מדין מוק״ח של ע״ח). והנה כנודע התרחבה טבריא בזמן ר״י ונתפשטה בהרבה, כדאמרו בירושלמי (ערובין פ״ה ז׳) „בראשונה היו בני טבריא מהלכין (בשבת) את כל עיר חמתה (לפי שחמתה היתה עיר קטנה לגבי טבריא ותהי כולה מובלעה בתוך תחום טבריא) ובני חמתה אינם מגיעים אלא עד הכיפא של טבריא (כי טבריא שהיתה גדולה כלה תחומה של חמתה בתוך העיר טבריא ז״א עד מקום הכיפא שבטבריא) ועכשיו בני חמתה ובני טבריא עיר אחת היא״. וכ״ה בתוספתא בעירובין (פ״ה ב׳) ומשום שטבריא העתיקה התפשטה בהרבה נפל הספק על כמה מקומות שבטבריא אם הם מטבריא העתיקה (או מהסמוך לה) וע״ז העיד ר׳ יוחנן על מקום כנישתא דכיפרא שהוא ממקום טבריא קדמייתא ולפיכך קרא שם רק בט״ו (דלא ס״ל כחזקי׳ שטבריא בספק). הרי מוכח מכאן שכל המתחבר לכרך אינו ככרך. ואין לומר שנפל הספק אז על כל טבריא בכלל אם היא עומדת במקומה העתיק או שנעתקה כולה למקום אחר, זה אינו דהא מפורש בהסוגיא (שם בבבלי ובירושלמי) שידעו אז כי טבריא עומדת במקומה העתיק וחזקי׳ קרי בי״ד ובט״ו רק משום שמספק״ל בדין מוק״ח דמגילה אם דומה לגמרי לע״ח או שכאן אע״ג שים חומתה ה״ה מוק״ח מיב״ג, וע״ז אמרו שר״י לא ס״ל כחזקי׳ וקרי רק בט״ו משום שלדידי׳ הוי מוק״ח אף אם ים חומתה, א״כ ע״כ נפל הספק על מקומות שנתחברו לטבריא העתיקה עד כמה היתה העיר העתיקה ששם קורין בט״ו וע״ז העיד שמקום כנישתא דכיפרא הוא מטבריא קדמייתא. והרי של״א כל המתחבר לכרך ה״ה ככרך.

ו) ומתוך דבריו אלה נתחדשה לי אח״כ (אחרי סלוקו של אותו צדיק מרא דארעא דישראל) עוד ראי׳ גדולה: מהא דנתנו כאן בסוגין (ב׳:) סימן למיל כמחמתן לטבריא. והדבר מתמיה לכאורה, איך מצויר סימן זה, ומתי ובאיזה זמן הי׳ „מחמתן לטבריא רחוק מיל״, הלא מפורש אמרו בתוספתא ובירושלמי (דערובין הנז׳) שבראשונה היתה עיר חמתה כולה מובלעה תוך המיל לטבריא, א״כ למרבה הי׳ המרחק ביניהם רק כחצי מיל, ואח״כ בזמן ר׳ יוחנן כבר נתחבר הישוב ביניהם ותהי נה עיר אחת, ועל איזה זמן נתן ר׳ ירמי׳ הסימן מחמתן לטבריא מיל?

וע״כ ברור הדבר שענין שבת וענין מגילה שני ענינים נפרדים הם. שם

בערובין שמדובר בנוגע להילוך תחומין בשבת הלא יתחשבו עם הבורגנים והבתים הנוספים, ושפיר אמרו שבראשונה היתה חמתה קרובה לטבריא היינו מן הבורגנים והבתים שנוספו, ואח"כ נוספו עוד בתים ובורגנים בין שתי העירות עד שנחשבו לעיר אחת בנוגע לדין תחומין — משא"כ בנוגע למגילה שהענין קשור לקו החומה העתיקה, שפיר נתנו הסימן מן חמתן קדמייתא עד לטבריא קדמייתא שהי' המרחק מיל. וכן רואים גם שם בתוספתא וירושלמי דערובין שמן חמתה עד הכיפה (שהוא מקום טבריא העתיקה) הי' אמנם מיל, וכדאמרו שם ובני חמתה אינם מגיעים אלא עד הכיפה ששם כלה המיל מן חמתה, (וכבר נודע שחמתה וחמתן אחת היא כדכתבו הספרים המקצועיים).

ז) וראי' גוררת ראי': מתוך הדברים הללו נוסף לי סעד עוד אחד: הנה רבים וגדולים מתפלאים על לשון הגמרא „ועד כמה הוא מיל כמחמתן לטבריא וכו'". וכי לא ידוע שעור מיל הלא בכמה דוכתי בש"ס אמרו ששעורו אלפים אמה, ועוד יותר תמוה שהזניחו את הסימן הידוע ונתנו סימן שאינו ידוע. בפרט לפמ"ש לעיל שהשעור מחמתן לטבריא כבר נטשטש בימיהם כי כבר היו לעיר אחת ורק יחידי סגולה ידעו את הסימן מחמתן העתיקה לטבריא העתיקה. והט"ז תי' שהסימן נתנו לשעור השיפוע, והטו"א תי' משום שיש שני סוגי אמות שוחקות ומצומצמות לפיכך נתנו הסימן מחמתן לטבריא. אבל מלבד מה שהתירוצים דחוקים — עכ"פ נשארה התמיהה שבימיהם כבר נטשטש הסימן. והנראה לענ"ד שבמכוון נתנו סימן זה כדי להדגיש יסוד דין הסמוך שהוא רק מחמתן לטבריא קדמייתא, מבלי להתחשב עם הבתים הנוספים לצפונה ולדרומה של טבריא.

[וראיתי לאחד מגאוני הזמן שבדור החולף האומר שמשמע דר"י פליג על דין ריב"ל „קל הקילו בקריאתה" ולא ס"ל כרך וכל הסמוך לו, מדהקפיד על טבריא קדמייתא ולא על סמוך, וזה אינו. אדרבה ר' יוחנן ס"ל שקל הקילו בקריאתה אפי' לגבי טבריא, דאמרו שם בירושלמי ר' יוחנן קרי לה כו' ולא חשש להדא דתני רשב"י (פרט לטבריא שהים חומתה) אלא קל הקילו בקריאתה ואפי' טבריא נקראת מוקפת חומה, הרי גם הוא ס"ל להכלל קל הקילו במגילה מבתי ע"ח וההנ"נ הקולא של הסמוך לכרך. וכ"ת אם גם ר"י ס"ל כרך וכל הסמוך — ל"ל למימר „הדא הוא טבריא קדמייתא" ומה איכפת לן אם המקום הוא מהסמוך? כמה תשובות לדבר, חדא שי"ל שאין ר"ל דוקא מגוף הטבריא אלא מהטבריא שקראו בה בט"ו. ואפי"ת שר"ל טבריא קמייתא ממש י"ל שקושטא דמילתא מספר ולרבותא שלא רק שלא התרחקו מהסמוך אלא ששם מעצם טבריא קמייתא. עוי"ל פשוט שהעיד על ביכ"נ ההוא שהוא מטבריא העתיקה כדי שיבואו לשם לקה"מ גם יושבי הסביבה שברחוק מיל מביהכנ"ס, בשיעור הסמוך לו].

ח) עוד ראיה לכאורה יפלא לשון הגמ' מחמתן לטבריא מיל, הלא גם חמת

עצמה מוק"ח מיב"נ, כדכתיב וערי המבצר הצדים צר חמת וגו' ומבואר בירושלמי ריש מגילה, שחמת וחמתה אחת היא, ובערובין (ס"א) אמרו בני גדר יורדין לחמתן כו' ומימרא זו מובאה בירושלמי שם על חמתה [1], (וכ"ה בכפו"פ ובתבו"ה שחמתה וחמתן אחת היא), וכבר תירצו זאת בירושלמי כאן בריש מגילה: ר' אייבו בר נגדי בשם ר' חייא בר בא כגון הדא חמתא, לא אמר אלא כגון, הא חמתא עצמה מוק"ח מיב"נ כו'. הרי אמרו שבאמת לדינא אין זה נוגע לחמת עצמה ואמר מחמתה לטבריא רק לסימן בעלמא כגון כו', והא גופה תקשה למה בחרו בסימן שאינו צריך למקומו. ומעתה י"ל שעם הסימן הזה קמ"ל גופי' דדינא שבחבור עירות כגון מחמתן לטבריא שנעשו עיר אחת לא נשתנה הדין של הסמוך הראשון דוקא.

ט) והוכחה יותר גדולה: דהנה כאן בסוגין ניתן הסימן לחמתן המוק"ח, כדאמרו „מחמתן לטבריא" (ול"א מטבריא לחמתן) ואלו טבריא עצמה לפי סוגין דבבלי (לא כר"י בתלמוד המערבי) ה"ה בספק מוקף חומה, ונתנו הסימן מחמתן לטבריא מיל, לומר שטבריא עצמה (הקדמייתא) ה"ה בספק וקורין בי"ד ובט"ו. ולוא הו"א שכל המתחבר לכרך ה"ה ככרך תסתער הקושיא מדוע אמרו במכילתין (מגילה ה'; חזקיה קרא בטבריא בי"ד וט"ו דמספ"ל אי מוק"ח מיב"נ — לוא אפי' טבריא אינה מוק"ח אכתי היא סמוכה לחמתן (שהיא חמת) כדאמרו מחמתן לטבריא מיל וצריכין לקרות בטבריא רק בט"ו מצד שהיא סמוכה לחמתן המוקפ"ח [וחמתן לא עמדה על שפת ים כנרת, ואיננה באותו הספק של טבריא שים חומתה, כי חמתן היתה בשפוע ההר, כדאיתא בירושלמי עירובין פ"ה וראה הגר"א תרפ"ח ו']. אע"כ שהוא הדבר שדברנו שרק סמוך אחד נתן לכרך ואם מחמתן לטבריא יש כבר שיעור המיל הרי כל טבריא עצמה היא כבר מחוץ למיל, וכשהיא לעצמה היא בספק מוק"ח.

אמנם ראיתי שקושיא זו הביא בעל משאת משה בשם גאון אחד ותי' שאולי היתה אז חמת חרבה וכרך שחרב אין קורין חוצה לו, ומובא גם בברכ"י שפלפל בזה. ולענ"ד ז"א דאם היתה חמתן חרבה לא הי' נותן הסימן לחמתן אלא לטבריא, ומדאמרו מחמתן לטבריא (ול"א מטבריא לחמתן) מוכח שעיקר הסימן נתנו לחמתן. וניכר ונראה שגם כאן ראיה שכל מה שמתחבר לסמוך איננו כסמוך כי ע"כ אין טבריא עצמה נחשבת להסמוך.

י) ובזו גם מתורצת הקושיא הגדולה שהקשה רבנו בעל טו"א מדוע כאן

---

1) עירות בשם חמת היו כמה בארץ כגון חמת סתם (יהושע י"ש) חמת דאר (שם כ"א) חמת צובה (דבהי"ב ח') חמת רבה (עמוס ו').

חמת קראו לערים אלו או מטעם מרחצאות חמים שהיו בהם, כדאמרו בשבת (ק"ט) רוחצין במי חמתן, או מלשון חומה בצורה ועוד. — נ. א.

במגילה אמרו „כמחמתן לטבריא מיל" ואילו בפסחים (מ"ו) בשיעור חימוץ אמרו „כמגדל נוניא לטבריא מיל". ועפמ"ש ניחא דכאן נתנו כל עיקר הסימן לחמתן המוקפת, א"כ לא היה יכול לומר כאן „כמגדל נוניא לטבריא", דמגדל נוניא איננה כלל מהמוקפות ואין ממנה משמעות הדין, ועוד שממגדל נוניא לטבריא מיל היינו לטבריא החדשה ול"ש זה לדין מגילה, ואילו בפסחים שאין שם רבותא במוק"ח מיב"נ בחרו הסימן ממגדל נוניא לטבריא שעדיין היה מרחק מיל ביניהם ולא כמחמתן לטבריא שכבר התחברו (עכשיו ראיתי בחוברת התבונה דף כ"ב מהגאון ר' אלעזר משה הורביץ זצ"ל נגע בקושיא זו ומתרץ מעין זה אלא שזכינו להרחיב ולהוסיף בזה בעזה"י). עכ"פ גם מזו ראי' לדברינו של"א כל המתחבר לכרך ה"ה ככרך ונתן רק סמוך אחד לכרך.

הגהה:

ואע"ג שאליבא דר"י (בירושלמי) גם טבריא כמו חמתן מוק"ח ודאית (לא בספק) הרי לשתי העירות הסמוכות הללו חמתן וטבריא יש לתת סמוך — בכ"ז הי' צריך להעיד על כנישתא דכפרא שקורין בט"ו — דביכ"נ זה עמד לצדה השני של טבריא שמשם נמשכה טבריא החדשה, ולא לצדה שכלפי חמתן.

ובראשונה אמרתי ג"א שחמתן עמדה מסתמא לדרום טבריא במקום חמי טבריא, ושכ"כ בתבוה"א (תוצאת לונץ דף ר"ב), אולם בשבת (ק"ט.) אמרו „רוחצין במי חמתן או במי טבריא" הרי שחמתן לחוד וטבריא לחוד. ולפיכך שבתי ואמרתי אפשר שצדק כאן הר"י גולדהירש ז"ל בס' „אדמת קדש" שחמתן היתה לצפון טבריא במקום הנחל „ואדי אבו איל אמיס" וזקני היהודים שבגליל מספרים עוד היום ששם הי' נקרא מקדמת דנא בשם „חמתן". הגם שאמרו מטבריא לחמתן מיל, ועכשיו המרחק בקרוב ל-2 ק"מ וחצי — י"ל שאז התפשטה טבריא הלאה לצפון וחמתן התפשטה לדרום, באופן שהי' ביניהם רק מיל. ומגדל-נוניא אפ"ל שזוהי מגדל הישנה שבצפון חמתן, הגם שכיום גם מחמתן עד למגדל הישנה בקרוב ל-2 ק"מ וחצי — גם בהן י"ל שנתפשטה אז חמתן לצפון ומגדל לדרום. ובאמרם בפסחים „ממגדל נוניא לטבריא מיל" ר"ל לטבריא החדשה שנתחברה לחמתן והיתה נקראת כולה על שם טבריא. (ויש לברר בזה דברים עוד ועי' ירושלמי ערובין פ"ה מעשה ברועה אחד ושם פ"ד ה"ג „שיהי' שם ד"א אוכלת מתחום טבריא ומתחום מגדלאה" ויעי"ש מפרשי הירושלמי, וראה יפה עינים ערובין ס"א, ובס' טבור הארץ להרב הגאון ר"מ קליערס זצ"ל).

וכנראה התפשטה טבריא גם לדרומה בדרך לחמי טבריא וכ"מ מדברי יוסיפוס ועוד שבתקופת התנאים היו חמי טבריא תוך חומת העיר (וכן מובא באינצקלופדיא האר"י לרי"ז הורביץ ז"ל, אלא שגם הוא כמו אחרים נגרר אחרי

ההשערה שחמתן וחמי טבריא אחת היא, ראה שם ערך חמת 1 וערך טבריא), וכן אנו רואים בכל הדרך שבין טבריא לחמי טבריא שרידי בנינים עתיקים.

אולם טבריא קדמייתא לא התפשטה כ״כ לדרום, גם מצינו קבר ר׳ ירמי׳ לצפון חמי טבריא ואילו הי׳ המקום מהעיר הקדומה נוטה הדעת שלא הי׳ קוברין שם, דהא דר״ש וחבריו דכו את טבריא מטומאה (שבת ל״ד. וירושלמי שביעית ט׳ א׳, וב״ר ע״ט, וזוהר). גם יש להתוכח כשיש לה דין מוק״ח אם הי׳ עושין בה קברות דבמוק״ח נאמר „יצא אין מחזירין אותו״ (ראה דברנו לעיל ח״א פ״ה וח״ב פ״ג).

ואם נחליט שחמתן היתה לצפונה נאמר שכנישתא דכפרא הי׳ לדרום טבריא הישנה.

ב. הערעורים:

ואחרי שהעלנו בעזה״י הוכחות גדולות לשיטתנו שאין נותנין סמוך לסמוך — לא אעלים גם הטענות הנגדיות שראיתי וששמעתי ושעלו גם על לבי (הערעורים ששמענו שאינם מעלים אף אבק לא הזכרתי כאן). ויבואר בעז״ה שהערעורים הקלושים אין בכחם להחליש את היסודות שהנחנו בעזה״י.

א) ראשונה נדמה גם לי שיש לשדות נרגא מדברי הרשב״א שכ׳ דמרבויא „מדינה ומדינה״ דרשי׳ כרך וכל הסמוך לה ומרבויא „דעיר ועיר״ דרשי׳ עיר וכל הסמוך לה, לדין שאין מקדימין ליום הכניסה. ואם עיר וכל הסמוך לה ודאי אפי׳ הסמוך לעיבורי העיר דכל שמחוץ לעיר ה״ה כעיר דהכל בכלל פרזות, משמע שהה״נ כרך וכל הסמוך לו אפי׳ הסמוך לעיבורי העיר. אבל אין מכאן שום תברא. גם עיר וכל הסמוך לה שמדובר לגבי כפר הסמוך לעיר י״ל נמי סמוך ראשון, דאע״ג שכל שמחוץ לעיר ה״ה כעיר היינו לגבי דין פרזות אבל לא לגבי דין מקדימין ליום הכניסה.

ולוא נדייק בלישנא דהרשב״א יש לנו דיוקים מוכיחין גם מהרשב״א שאין נותנין לכרך אלא סמוך אחד, דבסוגין דמגילה (ה׳ :) על הא דפריך ומי מספ״ל כו׳ וקי״ל רקת זו טבריא כו׳ — הקשה הרשב״א נימא שגם חזקי׳ הכי ס״ל אלא שמספ״ל אם זוהי טבריא קדמייתא ע״ש, ואם נאמר שכל מה שמתחבר לכרך ה״ה ככרך הרי קושיתו מעיקרא ליתי׳ דמאי איכפת לן אם אין זו מטבריא קדמייתא הא אפי׳ אם היא מטבריא החדשה מכיון שנתפשטה והישוב החדש מחובר להישוב הישן תו קורין בכולה רק בט״ו, א״כ גם מדבריו אלה מוכח שלא אמרי׳ כל המתחבר לכרך ה״ה ככרך.

ב) ושמעתי מאיזה רבנים שמצאו תיוהא לשיטתנו מלשון הש״ג ב״ב (פ״ה) שכ׳: ומכאן למדו לכל גזירה שהיא מתפשטת עד תחומה של עיר כי היכי דגבי

מגילה שהיא תקנה מתפשטת עד מיל ה״נ לכל תקנה כו׳ עכ״ל. הרי מדמה תקנת מגילה לכל תקנה מתקנות העיר, וכשם שכל תקנות העיר מתפשטת לכל ישובה ולכל עיבורי׳ המתוספים והולכים, כך כמדומה גם בקה״מ שהתחום מתמשך לכל עיבורי העיר. אולם אחרי שהוכחנו בעזה״י שאין תקנת הפורים דומה כלל לכל תקנות העיר, דכאן בתקנת פורים מלכתחילה נתקנה לשני סוגי עיר, האחד כל סתם ישוב עיר והשני לעיר מוקפת חומה מיהושע ב״נ. — ע״כ כוונת הש״ג היא לא שאנו תולין תקנת קה״מ בתקנת שאר תחומי עיר אלא אדרבא אנו תולין תקנת העיר בתקנת מקרא מגילה, וה״ק מדחזי׳ שמרדכי וב״ד תקנו מלכתחילה שיהא גם בכרך דין סמוך ש״מ שכל תקנת עיר חלה כל בסתמא עד סוף תחום העיר, אבל מהי עיר ומה זה כרך — זהו לכל חד כדאית לי׳, וודאי כל תקנת עיר שאין הפרש בחומה אין חלוק בין ישוב חדש לישוב ישן משא״כ בקרה״מ שתלוי בחומת יב״נ ודאי רק תחום אחד יש לה.

וראיתי בס׳ ציץ הקדש להגה״צ ר׳ צבי מיכל זצ״ל (סי׳ נ״ב) מפלפל ג״כ בזה, וגם דעתו נוטה שאין נותנים לקרה״מ עבור לעבור, והעיר כמו״כ מדברי הש״ג, ומביא גם דברי היש״ש (חולין פ״ו סי׳ נ״ג) שלענין איסור נגרר כל התחום אחר בני העיר כפי שהוא מהלך לבני העיר גם בשבת ומשו״ה כל אשר גזרו בני העיר כו׳ מתפשט על פני יושבי התחום כו׳ עכ״ל, משמע שעד התחום נקראת אותה העיר ממש, ותו אפ״ל שגם המיל דקה״מ הוא אחרי העיבורים. והוא הגרצ״מ זצ״ל דוחה סברא זו ואומר ג״כ שאין הש״ג מסתמך במקרא מגילה משום שהוא מהלך בני העיר בשבת אלא שיסוד הדברים הוא על כל תקנה מתקנת העיר, ולא בנוגע לקה״מ. ואף שידידנו הגאון רי״מ חרל״פ (שליט״א) [זצ״ל] שם בקונטרס אחרון מצדד שאפשר שלדעת הש״ג איה״נ שנותנים עבור לעבור גם במקרא מגילה ומפלפל ומתוכח בזה — הנה הדברים ניכרים ונראים כמו שכתבנו בעזה״י.

ג) ושם בקונטרס אחרון בס׳ ציץ הקדש מביא ידידנו הגרי״מ חרל״פ (שליט״א) [זצ״ל] בשם הגאון האדיר מוהרי״ל דיסקין זצ״ל (שו״ת מוהריל״ד בקו״א סי׳ ק״ג), מש״ש בזה״ל: מספ״ל אם מקצתו נראה ומקצתו אינו נראה אימתי קורין המגילה וא״א אלו בי״ד ואלו בט״ו חשוב לא תתגודדו בעיר אחת ולענין סמוך לא משכחת לה דכל שאין שעור מיל פ נ ו י בנתיים חשוב סמוך עכ״ל, הרי מכאן אתה למד שדעתו אם הסמוך מתחיל בתוך המיל מתמשך והולך עד גמר ישובו. אבל כאשר שמענו הדברים שרשם הגאון מוהריל״ד זצ״ל בכתביו אלה הם מ י מ י ע ל ו מ י ו ש ר ש מ ם א ז ר ק ב ת ו ר ה ע ר ו ת ל פ י ש ע ה כ ד י ל ב א ר ם ב מ ש ך ה ז מ ן (והלא שמענו מה שבנו הגאון מוהר״ר יצחק ירוחם זצ״ל מחא והתלונן על אלה שהדפיסו כתביו אלה שלא נרשמו לדפוס), והראי׳ עוד דמזמן בא הגריל״ד זצ״ל לירושלם, משנת תרל״ח, שמאז שנבנה שכונת „בית יעקב״ ולא

פסק הויכוח בענין שאלו רבים ע"ז גם מהגריל"ד, והוא לא הי' חפץ להשמיע דעתו, ולא ערער גם על דעת הרבנים הגאונים שפסקו לקרוא בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. ובכלל דבריו שם לא מתבהרים חדא במש"ש שיש כאן ענין ללא התגודדו מה שמבואר להלן מהירושלמי ומהפוסקים שענין ל"ת אינן נוגע לקריאת המגילה. גם עצם שאלתו מקצתו נראה ומקצתו אינו נראה לא נתבהר וגם בה יש מעין הפתרון שנתן להסמוך.

ד) ויש מעוררים מסוגיא דרבי נטע נטיעה בפורים בטבריא (מגילה ה' :) שפריך היכי נטע בפורים כו' ומשני לחד תירוצא רבי בר חמיסר הוי וכי נטע בארביסר ופריך ע"ז הא טבריא בספק מוק"ח, ואם כל המתחבר אינו ככרך אמאי לא משני שהי' בטבריא החדשה ולפיכך נטע שם בחמיסר. ואין זו תברא כלל דבהס"ד שבפרזות מותר במלאכה בחמיסר תו אין טבריא החדשה שונה מכל עיר פרזות ואין זו נקראת (בהס"ד) נ ט י ע ה ב פ ו ר י ם.

ה) ואני הקשיתי לעצמי מדברי גדולי ישראל הרב מוהר"א שפירא באסיפת חכמים והרב בעל משאת משה והרב בעל ברכ"י ששלשתם התקשו בחזקי' שקרא בטבריא בי"ד ובט"ו והלא טבריא סמוכה לחמתן והי' צריך לקרוא רק בט"ו משום הסמוך, ולא מצאו תי' אחר אלא שחמתן היתה אז חרבה ולחרבה אין נותנין סמוך כאמור בירושלמי. ואילו לדידן אדרבה מכאן הבאנו (לעיל א' י"א) אחת הראיות הגדולות שאין נותנים סמוך לסמוך ולפיכך קראו בטבריא בי"ד ובט"ו משום ספיקא דידה עצמה, והיא עצמה היתה כבר מחוץ למיל לחמתן.

והנה בברכ"י (שם תרפ"ח ח' ד"ה ואולם) הוסיף להקשות הא דרבי נטע נטיעה אמאי דחיק לומר דלרבי פשיט לי' שטבריא מוק"ח ולחזקי' מספ"ל לימא דגם לרבי מספ"ל בטבריא אלא דרבי קרא בטבריא בט"ו כי גדלה חמת וטבריא סמוכה אבל חזקי' חשש שיחשבו שמצד טבריא קורין בה בט"ו. ולכאורה דבריו מופלאים, ממנ"פ אם נותנים סמוך לסמוך אמאי באמת חשש חזקי' מלקרוא רק בט"ו שמא יאמרו שטבריא עצמה היא מוקפת ודאית ויתנו גם לה סמוך, אם נותנים סמוך לסמוך אין ה"נ שאין הפרש וצריכים לתת גם לטבריא סמוכין אחרי שנתחברה לחמתן ואין טבריא גרועה משאר ישוב חדש המתחבר לכרך. עוד ק"ק מש"כ שדין סמוך ניתן רק למוקפה ודאית ולא לטבריא המסופקה, והלא בימי חזקי' נתחברה לחמתן ומדוע לא יתנו גם לה סמוך אחרי שהיא עיר אחת.

והנראה שהם סבורים שנתחברה טבריא לחמתן היינו שנבנתה בתוך המיל שהיתה מחמתן לטבריא ומדברים על טבריא זו הסמוכה לחמתן (ועד"ז יש לבאר גם דברי פ"מ על הירושלמי (מגילה פ"א א') על הא דאמרו הסמוך לכרך כו' כגון הדא חמתא ולא אמרו אלא כגון כו' ושיש לפלפל בדברי הפ"מ ובדבריהם).

ו) וראיתי בס' כף החיים (תרפ"ח י') האומר כי את המיל מודדים חוץ מן

הבתים הסמוכים לעיר כמו בדין שבת, וסיים שם שכ"כ הב"ח. ובמח"כ שגה בכונת הב"ח, הב"ח לשיטתו, ששיעור המיל ניתן (רק או גם) לדין „נראה" — הביא דברי הר"ן בשם הרשב"א שסמוך הוא עבורה של עיר (הכרך), וטעמו מאחר שקימ"ל (בשאר דוכתי) דשיעור מיל הוא לבד עבורה של עיר לכן נקרא כאן סמוך עבור העיר (שבעים אמה ושירים), דכיון שחזי' שיש ב' שיעורים, שעור „עבור עיר" ושיעור „מיל", הרי אם לדין „נראה" ניתן שעור המיל, א"כ דין „סמוך" הוא רק שיעור „עבור". (ועי' הלאה פ"ו). וכן שגה הרב המחבר הנ"ז במש"ש עוד שכיום שנתחדשה הרכבת והמכונות נעשה שיעור המיל פי הרבה יותר והביא שכ"כ אחדים ממחברי זמננו בנוגע לדין אבלות. אולם נידן דידן לא נגע ולא פגע כלל לדין אבל וכדומה, דהתם כל עיקר תלוי באפשרות ביאתו למקום הקבורה או למקום האבלים משא"כ בנ"ד שתלוי בתקנות המוקפים.

ז) והרב הגאון ר' יצחק טוקאצינסקי זצ"ל, רב מקור חיים פרבר בדרום ירושלם, ערער קצת מירושלמי ר"ה פ"ד: כל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבא בעי ר' יונה מהו אם יכולה לבא בערובין, ונשאר בתיקו. הרי מצינו ספק שמועיל אפי' ערוב בנוגע לתקיעת שופר בשבת בפרבר הסמוך לירושלם. ואין זה ערעור כלל דמלבד מה שכל האבעי שם היא רק אם נקרא בכה"ג „יכולה לבא" כשמפסיק נחל וצריך לסובבו, ולא מבע"ל אם זו נקראת „קרובה" דערוב אינו עושה „קרובה" — אף גם לפי מה שבארנו אין גם דין תקיעת שופר דומה כלל לענין קה"מ, תקיע"ש אינה קשורה בחומת יב"נ לא כן קה"מ שתקנתה קשורה בחומת יב"נ.

[ואפי' בדין שבת מבע"ל בירושלמי ערובין (פ"ה א') מהו ליתן עבור לעבור ופריך תפ"ל מרשב"י דאמר יכול אני לעשות שיהא מהלכין מצור לצידון ע"י בורגנים ודחו „כאן להלוך כאן לעבור" רשב"י ל"א אלא להתיר ההלוך ע"י בורגנים משום שהכל חשוב ישוב ולא שיהא העבור חשוב כהעיר עצמה, כגון לענין נתן ערובו בבורגנים ועוד, והרא"ש שכ' (ערובין נ"ז:) שגמ' דידן פליגי על הירושלמי י"מ שלא היתה לו הגירסא שבירושלמי „כאן להלוך כאן לעבור" (עי' מפרשי הירושלמי שם). ואף אמנם הרמב"ם והטוש"ע פסקו שנותנים עבור לעבור. אבל כל האבעי והויכוח הוא רק לדין שבת מדהתירו ההלוך ה"ה כעיר בכל הנוגע לשבת].

כללו של דבר שהרבה הוכחות הם ששעור הסמוך הוא רק מיל אחד. וכל הערעורים הקלושים אין בכחם לערער אף מקצת מההוכחות. וכד נדייק בלישנא דרבותינו הראשונים יש להסתמך גם מהם. כגון מלשון רבנו חננאל בריש מגילה על הא דאמר ריב"ל כרך וכל הסמוך שהאריך בלשונו לבאר מהות הסמוך „וכמה יהי' מחוץ לכרך הסמוך לו שיהא חשוב כמו כרך ואוקימנא מיל

כמו חמתן לטבריא וזהו שעור המיל" — שכל אריכות הלשון להדגיש את הסימן של הסמוך ושל המיל ומובן רק עפימ"ש.

ג. יסודי הפקפוקים:

ובכל עשרות השנים שבהן מתמשך הויכוח נשמעו ארבעה פקפוקים יסודיים, שאנו רושמים אותם אחד לאחד עם התשובות הפשוטות לצדם.

א) בראשונה נשמעה הטענה הידועה אם אין כאן חשש לא תתגודדו כשמתחבר הישוב הישן עם הישוב החדש שאלה מצד זה יקראו בי"ד ואלה בצד זה יקראו בט"ו. על טענה זו התשובה פשוטה וידועה, כאשר יבואר להלן בעזה"י (סעיף ו') שענין לא תתגודדו אינו נוגע כלל לתקנת פורים, כדאמרו בירושלמי פסחים (פ"ד א') הרי פורים אלו קורין בי"ד ואלו קורין בט"ו כו' סמכו למקרא. ועד"ז בירושלמי דמגילה (פ"א א') וכן כתב הרא"ש ביבמות, ובארוכה במג"א (תצ"ג) ובאחרונים רבים עוד. וכל הויכוח בהראשונים ושהוצרכו להזכיר שאין כאן לא תתגודדו דברו רק על בני הכפרים עפ"י השיטה שקראו להם בעיר או בכרך, וכמדובר ע"ז להלן (שם פ"ג).

ות"ח אחד בא בטרוניא מדברי הטו"א למגילה (ג' :) תנא סמוך אעפ"י שאינו נראה שיושבת בנחל, והקשה הטו"א מ"ש מתקיעת שופר שאמרו פרט ליושבת בנחל, ותי' שאני תקנת מגילה דאע"ג שיושבת בנחל ואינו נראה הואיל ואין המקום רחוק יותר ממיל אם תאמר ששם יקראו בי"ד הר"ז כחוכא שהללו עושים פורים בט"ו והללו בי"ד ולפיכך השוו מדתם בכל הסמוך שבתוך המיל כו' עכת"ד. והרי כ' שלפיכך השוו מדת המיל שלא יהא נראה כחוכא, ואפשר שמה"ט חששו לכל המתחבר לסמוך שיהי' כסמוך.

והת"ח ההוא שגה ברואה. הטו"א לא נתן כלל טעם לדין הסמוך. דין הסמוך ילפינן מקרא ויש לו טעם אחר יותר יסודי. הוא רק נתן טעם ע"ז שראו חכמים לחלק ולומר שבנוגע לפורים אף שאינו נראה אם רק הוא תוך הסמוך יש לו דין סמוך בנגוד לדין תקיע"ש בשבת (ולא מטעם לא תתגודדו נגע בו אלא שלא יהא נראה כחוכא) וע"ז אמר דלוא הי' מחלקים בתוך הסמוך בין נראה לאינו נראה הי' כחוכא בטעם היסודי של דין סמוך. ואדרבה גם מהטו"א מוכח שענין לא תתגודדו לא שייך כלל בתקנת הפורים.

ב) ויש טוענים כיון שנתחבר הישוב החדש אל העיר והיושבים קשורים לעניני העיר הצבוריים וגם לעניניהם הפרטיים אפשר שהם נקראים גם „בני כרך". ג"ז אינו. אפי' להי"מ המובא בר"ן שסמוך ונראה פירושו „נראה ומתחשב עם הכרך" בעניני העיר, היינו שמה שהוסיפו שעור סמוך ונראה להכרך הוא בצרוף הטעם שהיו קשורים בענינים הצבוריים אל הכרך. אבל מקומות המתוספים

אל הסמוכין אף שקשורים לעניני העיר לא חלה עליהם כלל התקנה של הכרך. בפרט לפמ"ש לעיל (פכ"ו סעי' ד' אות כ"ז) שגם אם הי' מתגורר גם בכרך וגם בכפר וגם בימי הפורים הוא נמצא שעות כאן ושעות כאן — ה"ה קורא רק בי"ד ולא בט"ו.

ג) עוד שמענו אומרים, אפשר שאחרי שתקנו אנשי כנה"ג לתת דין „סמוך לכרך" יתכן שמלכתחילה כך תקנו שישתנה וילך הסמוך בכל מה שיתפשט. על טענה זו אין עוד מהצורך להתעכב, אחרי שכבר בררנו די בעזה"י שאא"ל שהסמוך מתפשט והולך. בכל ההוכחות שהוכחנו לעיל ששעור הסמוך (אם שבעים אמה ושיריים או מיל) נאמר גם אם בתוך שעור הסמוך מהחומה העתיקה מיושב בבתים ואמרו ששעורו (גם המיושב) רק עד שעור הסמוך.

ויש לשים לב גם למה שהקשו בירושלמי (פ"א סוף ה"א) על תקנת יום הכניסה, „ולא עזרא תיקן שיהיו קורין בב' וה' ומרדכי ואסתר מסכימים על מה שעזרא עתיד להסכים"? וע"ז א"ל כו' סמכה למקרא כו'. הרי אלולא המקרא שאפשר להוסיף לזמני הקריאה א"א הי' להוסיף יום הכניסה, אע"ג שעוד לראשונה תקנו לשני זמנים סמכו על המקרא, אבל שיהא אפשר לשנות תקנת מקום אין רמז ואין סמך.

ד) ומא' מגדולי ירושלם שבדור הקודם שמענו טענה אחרת: ומי יודע עד כמה נתמשכה העיר העתיקה, ומנין לנו לדעת מי הן השכונות הרחוקות יותר ממיל מן החומה.

שאלה זו (הנוגעה גם לפדיון מע"ש ודברים רבים עוד) כבר בררנו בעזה"י בפרק מיוחד בספרנו זה (ח"ב פ"ז) ע"פ החפירות השונות שגלו את יסודות החומות העתיקות מהתקופות השונות, הן חומת יבוס, תקופת יב"נ, הן של דוד ושלמה, וגם של חזקי' ונחמי' (חומת אגריפוס שבסוף בית שני לא באה כאן בחשבון. מכ"ש שלא באים בחשבון הפרוורים שהי' לירושלם ביותר בתקופת בית שני). והנה חומת תקופת יב"נ לא הגיעה גם לקו החומה העכשוית, וחומת חזקי' ונחמי' (נחמי' בנאה על יסודות הקודמים) — בדרום נתמשכה עד שפולי הר ציון (חומת בליס), במזרח עמדה לא רחוקה מהחומה הנוכחית חומת הה"ב, בצפון עומדת החומה העכשוית על יסודות חומת נחמי'. רק במערב אין לנו עדיין ברור עד כמה נתמשכה, ומשערים שנמשכה חומת נחמי' עד למערב בית הדאר הישן, או למרבה בקרבת מגרש הרוסים. אולם רק לדעת ריב"ק האומר „מוק"ח מתקופת אחשורוש" הוא דחיישי' לקו חומת נחמי', אבל לדידן דנקטי' מוק"ח מיב"נ ודאי אין למדוד במערב לא יותר מן קו החומה של עכשיו.

ולפי"ז שכונת „בית יעקב" היא ודאי רחוקה יותר ממיל, אלא שקצת פקפוק

יש עלי׳ מטעם „נראה״ לשיטת הפוסקים נראה אף שאינו בתוך המיל (וראה בזה הלאה סעי׳ ו׳).

ד. מקומות המסופקים:

כאשר אמרנו מראש, מכל הרבנים והגאונים שבירושלם, אשר עסקו ודברו בהלכה זו (ביחוד בעשרת השנים תרמ״ז — תרנ״ז) רבים, או רובם, חוו דעתם שקה״מ בשכונת בית יעקב והלאה היא ביום י״ד. יתרם, מהם שפקפקו ונשארו בספק, ומקצתם נטה דעתם שיקראו בט״ו. וגם אלה הרבנים המעטים שאמרו לקרוא בט״ו לא שהורו כן בתורת הלכה ברורה מתוך הוכחות, אלא שאמרו כן מתוך נטית דעת „שלא להתפרש ממנהג ירושלם המקודשה״ (לשונו של א׳ הגדולים הירושלמים) ומשום כך פקפקו או ערערו על ההוראה.

א) א״כ לוא אפי׳ לא היו לנו ההוכחות הנז״ל והי׳ הדבר בספק, הרי כל ספק בדין מוק״ח, בין שהספק הוא אם העיר מוקפת מיב״נ כגון „הוצל״ (מגילה ה׳ ;), בין שהספק אם העיר המוקפת עומדת במקומה העתיק כגון הני עירות העתיקות שבאר״י (לוד עכו ועוד), בין שהספק הוא בההלכה כגון טבריא שספק שלה הוא „ספיקא דדינא״ בים חומתה — בכל מילי ספיקות קורין בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה. וכן בכל שום ספק אפילו ספק מחסרון ידיעה — עיקר הקריאה הוא בי״ד. וראה מ״ש הגר״א (ספק״י) שמשוה זאת לפרי שמסופק בו אם ברכתו פרי האדמה או פרי העץ שמברך פרה״א משום שבזה ודאי יצא. א״כ הה״נ בנ״ד, והטעם גם בזה „שהכל יוצאין בי״ד״ כדאיתא בירושלמי (פ״א ה״א וה״ג ופ״ב ה״ג). ואף אמנם בבבלין אמרו „זמנו של זה לא כזמנו של זה״, שמה״ט אומר הפר״ח שהבבלין פליג על הירושלמי — כבר כתבו האחרונים שלא פליגי. הבבבלין מדבר על תקנת כנה״ג וודאי לכתחילה הייב בן הכרך להמתין בקה״מ עד יום ט״ו, אבל בדיעבד כשקרא בי״ד ודאי יצא בן הכרך, ובגווני שבן הכרך אינו יכול להמתין לט״ו כגון שלא תהי׳ לו מגילה בט״ו או באופן אחר, או כשמספ״ל לזמן הקריאה — משתמש לכתחילה בהאי דינא דהירושלמי וקורא בי״ד ובברכה. ואפי׳ הפר״ח הלא מודה שבכל ספק עיקר הקריאה בי״ד ובברכה. א״כ לוא אפי׳ הי׳ שכלפי שמיא גליא שיש למקום דין כרך יוצא יד״ח קה״מ בי״ד. ואילו להיפך אם יש למקום דין פרוז אינו יוצא בט״ו, והא דאמרי׳ בן עיר שלא היתה לו מגילה בי״ד קורא בט״ו (ב״י ושו״ע סס״י תרפ״ח) — הא נקטי׳ שיקרא בלא ברכה (ב״י ומג״א י״ב ואחרונים רבים) ולא שמקיים בזה המ״ע דרבנן אלא כדי שלא תשתכח ממנו חובה זו (ומ״מ לא יקרא אחר ט״ו דלא יעבור כתיב), ואלו בן כרך הידע שלא תהא לו מגילה בט״ו קורא בי״ד בברכה (עולת שבת שם ד׳, וכ״ה בפרמ״ג א״א י״ב, ורוב המפרשים פירשו כן התוספתא פ״א ב׳) והירושלמי פ״ב

סוף ה"ג „מפרשי ימים והולכי מדבריות כו", שמדובר גם בבני כרך שצריכים ללכת במדבר ולא יהי' להם מגילה שקוראים בי"ד. ולשון הטור (שם תרפ"ח) „וכל תקנה שאפשר לעשות שיקרא בי"ד יעשה" (וראה שם ב"י).

ב) בפרט שלדעת הרבה ראשונים בכל ספק קוראים רק בי"ד ולא כלל בט"ו, וכדכ' הר"ן „שהורו הגאונים בכל העירות המסופקות שהולכים בהן אחר רוב העולם וקורין רק בי"ד", והא דקראו בהוצל ובטבריא בי"ד ובט"ו זוהי ממדת חסידות לקרוא גם בט"ו (בלא ברכה). וכבר כתבו הפוסקים שאפילו לדעת הרמב"ם וסיעתו שצריכים מדינא לקרוא גם בט"ו (בלא ברכה) שזוהי דוקא בעיר שיש עלי' קבלה ומסורה של ספק מוק"ח, אבל כל סתם ספק קורין גם לדידהו רק בי"ד (ראה גם הה"מ וב"י מ"ש בזה).

ובזו מתורצת לרוחה קושית המהרש"ל שהקשה אמאי לא תקנו גם בעירות הספקות שיברכו בשני הימים כמו שתקנו בשני ימים טובים של גליות, ורבים הפכו בקושיא זו (ראה ב"ח וט"ז ומג"א ופר"ח ועוד שם תרפ"ח), ובכל התרוצים יש להסס. אבל השתא מובן שבעירות הספיקות לא משום ספק תקנו הברכה בי"ד (דמהיכי תיתי יבררו דוקא את יום י"ד כשיש ספק) אלא משום דיום י"ד הוא העיקר, (ויתכן שזוהי גם כוונת הט"ז), ועפ"י ההשואה הגדולה שהשוה הגר"א את יום י"ד לברכת בפה"א (שבכלל אדמה הוא גם פרי העץ) מה שהשואה זו אומרת כל כך הרבה, ומטעימה לכל חיך יטעם.

ג) ויש להוסיף תבלין בכל הענין הזה. דהנה רבים שואלים אמאי לא אמרינן כאן סד"ר לקולא שיהי' פטור בשני הימים, דכל אחד מהימים הוא בספק וסד"ר לקולא. ואפי"ת שבודאי אין לפטור אותם לגמרי ממצוה דמגילה (וכמ"ש הר"ן) אבל למה יברכו בי"ד הלא א"א לברך מספק, ואלא תאמר שאחרי שהולכים אחר רוב העולם הר"ז ככל דבר שהולכים בו אחר הרוב שהרוב מברר את הדבר והוא בודאי עד שצריך גם לברך — א"כ תקשה למה יקרא תו גם בט"ו, אם הרוב מברר אין עוד חיוב בט"ו אף ממדת חסידות? עוד הקשו האחרונים מה שייך כאן לילך אחר הרוב הא כל קבוע כמע"מ דמי (אע"ג שכבר תירצו ע"ז תירוצים שונים, ראה שעה"מ סוף מגילה וא"ר בשם ס' תמים דרך). ואמרתי ליישב כ"ז עפמ"ש הרמב"ן ומובא גם בר"ן שבראשונה קיימו וקבלו תקנת הפורים רק ביום י"ד ואחר זמן העיר ד' רוח ממרום על מרדכי ובית דינו לקבוע יום מיוחד על העירות המוקפות, ועפי"ז נראה לענ"ד דהא דאמרו שהולכים בזה אחר רוב העולם היינו אחר המנהג שהי' מקובל עוד בראשונה בטרם שהוקבע יום ט"ו, וגם משום כך אמרו בירושלמי הכל יוצאין בי"ד, דהוא יום המקובל מכבר, אלא שמלכתחלה ודאי חייב כל בן כרך לקרוא דוקא בט"ו כתקנת כנה"ג. ולפיכך ל"א ביום י"ד סד"ר לקולא דהוא אלים בתור יום המקובל מראשונה. ומה"ט גם ל"א

כאן כל קבוע כמע"מ דלא רק מתורת רוב קאתינן כאן.

וכ"ת לפי הסבר זה למה יקראו בעירות המסופקות גם בט"ו — עיקר שאלה זו כבר נשאלה בירושלמי (פ"א א') אם הכל יוצאין בי"ד למה קוראין בעירות המסופקות גם בט"ו והשיבו שם ע"ז „אם אימר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים", ר"ל שאם גם בעירות שיש קבלה שהן בספק יקראו רק בי"ד, ויאמרו משום שהכל יוצאין בי"ד, יזלזלו גם במוק"ח הודאות.

ה. התקנה בזמן מרדכי:

א) הנה כי כן נתברר שהתקנה הקדומה היתה רק על שעור הסמוך לקו החומה, אמנם לוא אפי' היינו אומרים שבזמן התקנה נתנו דין סמוך לעיבורי העיר — היינו לאותם עיבורי העיר שהיו אז, אבל העיבורים שנתחדשו אח"כ אין בכח הבונים החדשים לשנות מקום פרוז לדין כרך. כמו"כ לוא אפי' היינו אומרים שכל עיר שהיתה אז ראשיתה סמוכה לכרך ניתן לכולה דין סמוך, היינו ג"כ לזו העיר שבזמן התקנה נתנו לה דין סמוך לכרך, אבל כל עיר וכפר ומקום שהי' לו אז דין פרוז אין מתישבים חדשים מהפכים אותו לדין מוקף. דהנה אנשי כנה"ג מרדכי ובית דינו שתקנו שני זמנים, אחד לכרכים בט"ו ואחד לפרזים בי"ד, משום שהנס „ההגנה והמנוחה" נפלגה בהן לב' ימים — כללו אז בכלל פרוז כל מקום הרחוק מהכרך יותר ממיל (ואינו נראה). וכשם שאין סברא לומר שאם עיר פרוזה שקראו בה אלפי שנים ביום י"ד, תשתנה פתאום דינה כשתתחבר לכרך כך גם לא ישוער שישתנה דין מקום פרוז שיהי' לו פתאום דין כרך. תו ראיתי בקונטרס אחרון לספר ציץ הקדש לידידנו הרב הגאון רי"מ חרל"פ (שליט"א) [זצ"ל] שנגע גם הוא בסברא זו, ואף שלפי דעתו נראה לו מדברי הש"ג בב"ב הנז"ל שגם תקנת מקרא מגילה דומה לשאר תקנות (מה שלא נראה כן לענ"ד וכמ"ש לעיל) — בכ"ז אומר גם הוא שהוא דבר שלא ישוער שישתנה פרוז לכרך.

וכי תקשה הרי עכ"פ מצינו שמשתנה דין מקום, כגון עיר שאין בה עשרה בטלנים שמקדימין ליום הכניסה (בזמן שנהגו בכך) — אין זו תשובה כלל שם לא שנשתנה דין המקום אלא דין האנשים האלה, כשאין להם קביעות עשרה בבית הכנסת (ושאינם יודעים לקרא) הקילו להם להקדים, והר"ז כאילו העתיקו האנשים האלה את מקומם לכפר שאין בה קריאת המגילה. ודין כרך שאין בו עשרה כו' וכרך שחרב מעשרה בטלנים (מגילה ג' :) לא ס"ל להרמב"ם ותוס' ורא"ש וטוש"ע, דדין כרך לא משתנה (עי' רמב"ם פ"א ה' והה"מ ולח"מ שם), ואפי' לשיטת הרמב"ן והרשב"א יש לחלק כמובן. והא דאמרו בירושלמי „כרך שחרב ונעשה של גוים בו אין קורין בחוצה לו קורין" ולפי"מ שרובם מפרשים בבאור הירושלמי זוהי בתמיהה, ר"ל אם אין קורין בתוכו כיצד יקראו בסמוך לו,

והרי משתנה הדין של הסמוך? הנה גם בזו לא שנשתנה תקנת המקום אלא תקנת אנשיו מכיון שהסמוך טפל לכרך א"א שיהא הטפל גדול מהעיקר ואם אין קורין בהעיקר ל"ש שהסמוך טפול לו ובזמן שישובו אליו אנשים ויקראו שוב בהכרך — יקראו שוב בהסמוך בט"ו.

ב) והנה הרה"ג אברהם כהנא שפירא היסס על עיקר היסוד שאמרנו „שלא יתכן למקום פרוז להתהפך למקום מוקף ע"י בונים חדשים", והוא בא לחדש חדשה שאמנם אין כל המקומות השוממים מישוב נקראים „מקום פרוז" והתקנה היתה לדעתו רק על עירות (או על כפרים מיושבים) היינו כל עיר מוק"ח מיב"נ בט"ו וכל עיר שהיתה אז פרוזה בי"ד, ואילו כל שמחוץ לישוב ומדבריות אינם בכלל חיוב כלל, והא דאמרי' בן עיר שפרש למדבר או לים קורא בי"ד זהו משום שהוא בא ממקום חיוב, וכל זמן שהוא בדרך עדיין חובת המקום עליו.

ובחדשה זו הוא מסתמך גם מהריטב"א (י"ט ד"ה גרסי' בירושלמי) הכותב שם בזה"ל: דדוקא בן עיר שעקר דירתו לכרך הוא דמבע"ל אבל בן עיר שהוא מפרש בים או הולך במדבר ונמצא שם בי"ד קורא במקומו בי"ד שאעפ"י שאינו במקום שום חיוב קורא במקומו, עכ"ל.

אולם לוא אפי' הי' דין זה אמת שכל שמחוץ לישוב אינו בכלל חיוב — אכתי היסוד שלנו קיים הוא: שכשם שאין מקום פרוז מתהפך למקום מוקף כך גם כל מקום פטור איננו מתהפך למקום חיוב, דאם מלכתחילה תקנו רק לעירות מיושבות — מי איפוא מטיל חיוב על עירות חדשות מה שלא חייבום אנשי כנה"ג. וכל העירות לאלפים ולרבבות ולרבוא רבואות שהוקמו מאז ועד היום מי איפוא הטיל עליהם חיוב לקיים את ימי הפורים וקרה"מ?

ובכלל לא יאומן כי יסופר שיאמר חדוש כזה שכל שמחוץ לישוב פטור מפורים ומקה"מ:

(א) לוא הי' כן הי' גם בן עיר הנוסע למדבר או לים פטור, דבפורים ובמקרא מגילה הלא לא נותנים חומרת המקום שיצא משם.

(ב) הלא שם „פרזות" איננו דוקא „עיר" (או כפר) אלא באורו מקום שאינו מבוצר ולא תחום ולא מוגבל, ובכללם שדות כרמים מדברות וכו', ובקרא כתיב גם „ארץ פרזות" (יחזקאל ל"ח) שהבאור ארץ בלתי מרוסנת, ועד"ז לשון חדלו פרזון, צדקת פרזונו (שופטים ה'), ראש פרזה (חבקוק ג'). ולשון התלמוד „הפריז על המדה" (נדה ד'). פרוז אנדרפטא, פרוז רשיעא (חולין ס"ב.), שכ"ז באורו בלתי מרוסן ומוגבל.

(ג) ולפי"ז הי' צריך להיות שגם הפורש מעיר למדבר הי' חל עליו אותו הספק ואותו הדין מעקר דירתו מכאן לכאן, וכשם שיש חלוקי דינים בין עקר דירתו מעיר לכרך מכרך לעיר הי' צריך להיות אותם הדינים ואותם הספיקות

במשנה דירתו ממקום חיוב למקום פטור ומפטור לחיוב, וביתר שאת.

(ד) ואם היושבים במדבר ומחוץ לישוב לא היו חייבים היתה אותה השאלה (ממגילה ב׳ :) גם על יושביהם „וכי לאו בני ישראל נינהו״.

(ה) וכשם שאמרו „כרך וכל הסמוך נידון ככרך״ הול״ל ג״כ „עיר וכל הסמוך לה נדון כעיר״ ולחייב את המקום הסמוך לעיר בי״ד כמו הסמוך לכרך בט״ו (אלא שע״ז אפ״ל דכאן אין טעם הסמוך הניתן לכרך שהי׳ מוגן). והא דכ׳ הרשב״א שגם מן „עיר ועיר״ דרשי׳ עיר וכל הסמוך לה, כ״ז כ׳ רק בנוגע לכפרים הסמוכים שהם לא יקדימו ליום הכניסה, אבל בנוגע להסמוך שמחוץ לישוב לא מצאו צורך כלל לדבר ע״ז.

(ו) ומפורש אמרו הפוסקים שכשהוא במדבר או בספינה אפי׳ הוא מבני הכרך קורא בי״ד (ד״מ בשם הכל בו, א״ר י׳, ומ״ב י״ג), הרי שלא כדבריו אשר דבר, שמה שקורא במדבר ובספינה בי״ד זהו משום חיוב העיר שיצא ממנה.

(ז) וכ״מ גם מלשון הירושלמי (שם פ״ב סוף ה״ג) „אבל מפרשי הים והולכי מדבריות קורין כדרכן בי״ד כו׳ אמר רב פנחס על כן היהודים הפרזים פרוז הי׳ באותו שעה, משמע שגם בהיותו במדבר או בים ה״ה פרוז באותה שעה.

ונפתעתי אמנם לראשונה מלשון הריטב״א. ואלולא מצאתי ישוב לדבריו הייתי אומר שנפל כאן שבוש לשון, שהרי הריטב״א על מסכת מגילה נעתק כנודע ממעתיקים בלתי אחראים עד שאין למצוא דף ועמוד אחד שאין שם עשרות טעויות ושבושים (מה שאין זאת בהדפסת שאר המסכתות). וראה שם גם הגהת המגיה שלא נהיר לו דברי הריטב״א כאן. אולם נמלכתי ליישב דברי רבנו הריטב״א גם בלשונו זה: שהרי שם מדבר ממשנה מקומו מעיר לכרך ומכרך לעיר וי״ל שה״ק שאם בדרך הלוכו (כל זמן שעדיין הולך ולא קבע מקומו) מעיר לכרך אעפ״י שבזמן שהולך לא קבע מקומו להשאר שם במקום פרוז מ״מ קורא כמקומו בי״ד ולא מתחשבים עם מה שהולך לכרך בדעתו להיות שם, אבל מי שקבע מושבו במדבר או בים, לכהפ״ח לשני ימי הפורים, ודאי קורא בי״ד דגם שם חיוב מקום הפרוז. וזה ברור.

ג) ומכיון שהתקנה נעשתה אז ע״י מרדכי וב״ד לגבולי המקומות, נפתרה גם השאלה המסתעפת בשאלה (ב) ששאלנו: מהו דין המקום שמלפנים לא הי׳ נראה ונעשה לנראה, כגון שהי׳ הר מפסיק בין הכרך להכפר ונעקר טורא, שמסתבר הדבר שלא נשתנה דין המקום, משום שתקנת המקום שחלה אז בעת תקנת אנשי כנה״ג לא תשתנה אח״כ. וכן אם הי׳ להפך שמלפנים הי׳ הכפר נראה והיום נעשתה גבעה מפסקת שלא נשתנה תקנת המקום, בפרט שגבעה עשוי׳ הרי היא כאילנות ובתים שאינם מפסיקים כאשר ידובר אי״ה לקמן סי׳ ו׳.

ו. ענין לא תתגודדו:

כאשר כבר הזכרנו לעיל (פ"א ג') רגילים אנו לשמוע מרבים המהססים ומפקפקים בנד"ד מטעם „לא תתגודדו". והם טוענים שבאם בהתפשטות הישוב של הכרך יקראו באותו ישוב מצד אחד בי"ד ומצד השני בט"ו — הר"ז כמו ב"ד אחד בעיר אחת, או למרבה כשני בתי דינין בעיר אחת שאליבא דאביי ביבמות (י"ד.) ופסק הרמב"ם (ע"ז פי"ב) יש הלאו דלא תתגודדו, ועד"ז אמרו במשנה דפסחים (נ'.) אל ישנה אדם מפני המחלוקת. אולם כמה פשוט הדבר שבדין פורים שנתקן מאנשי כנה"ג וכתוב בקראי לא שייך בזה לא תתגודדו, כדאמרו בירושלמי פסחים (פ"ד א' ופ"י ה'; הרי פורים אלו קורין בי"ד כו' א"ל מי שסדר את המשנה סמך לו מקראי דכתיב משפחה ומשפחה כו' (וכל שיש לו סמוך מן המקרא ל"ש אגודות אגודות כי היכי דל"ש אגודות במצות כהנים — פי' קה"ע ועוד). ומוכרח הוא פירושו של המפרש „פני משה" (שם פ"ד א') שלא עלתה כלל על הדעת לשאל מדין פרזות ומוקפות, דמוקפין ופרזים מפורש בהדיא בקראי שע"י מעשה קבלו עליהם הללו בי"ד והללו בט"ו, וא"צ למילף מילפותא דמשפחה כו', אלא ששאלו מהא דמגילה נקראת בי"א י"ב וי"ג לבני הכפרים, שאין להם תקנה קבועה ביום קבוע, ופעמים מקדימין ופעמים מאחרין, והם קורין בזמניהם גם בעירות אף שבני העיר קורין רק בי"ד, וע"ז הוא דמשני שגם בזה סמכו אקרא. וכן מוכח מירושלמי (מגילה פ"א הלכה ה') שפריך ומרדכי ואסתר מתקינין על מה שעתיד עזרא לתקן (דהרי רק מתקנת עזרא היא שב"ד יושבין וקורין בתורה ביום ב' וה')? א"ל מי שסדר את המשנה סמך אקרא משפחה ומשפחה כו', הרי מפורש שילפותא זו היא רק לתקון יום הכניסה לבני הכפרים.

וכן גם הסוגיא דיבמות (י"ג: וי"ד.) המדברת מענין מגילה שאין שם לא תתגודדו — היתה שם השאלה והתשובה בנוגע לתקון בני הכפרים, אבל קריאת המגילה בפרזים ומוקפין בי"ד ובט"ו לא עלתה כלל על הדעת לשאל ולהתוכח בזה, דהרי בתשובת ר"ל דא"ל אמינא לך אנא איסורא דאמר רב שמן בר אבא אר"י לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם זמנים הרבה תקנו להם — דרש זה אמרו בריש מגילה לתקון בני הכפרים, ואילו זמן דפרזים ודשושן כתוב מפורש במגילת אסתר, ומוקפין ילפי' משושן בריש מגילה מדרשא אחרינא. והא דכ' רש"י (שם יבמות י"ג: ד"ה אמינא) לבני ארביסר כו' וכן בני ט"ו בי"ד כו' — תפס לשון זה כדי לספר שהוא ענין של איסור לא מנהגא. ורבותינו הראשונים זלה"ה הרמב"ן הר"ן ועוד — שדברו ופלפלו בטעם הדבר שלא חששו בפורים משום לא תתגודדו, לא שעלתה על דעתם שאנחנו צריכים לחשוש לתקנה זו משום ל"ת, אלא שאלו אעיקר הדבר מ"ט באמת מצאו אנשי כנה"ג לנכון

לתקן כאן שתי תקנות לפרזות לחוד ולמוקפות לחוד, וכמ"ש הרמב"ן שם בריש מגילה: מה ראו על ככה לעשות אגודות במצוה זו ואע"ג שליכא הכי משום ל"ת כו' מ"מ לכתחלה למה חלקום לשתי כתות כו'. ונתנו רבותינו זלה"ה ע"ז שני טעמים, טעם אחד המרומז בקראי שהפרזים נחו בי"ד ובשושן נחו בט"ז וטעם שני כתב שם הרמב"ן שהמוקפין קבלו עליהם את יום ט"ו אח"כ, ע"ש רמב"ן ור"ן וב"י וב"ח וט"ז ופר"ח ועוד. הרי כל עיקר חקרו בטעם התקנה, אבל אחרי שנעשתה התקנה, יהי' הטעם איזה שיהי', לא עלתה עוד על דעת מי שהוא לחשוש משום לא תתגודדו.

וגם לתקנת בני הכפרים, אם כי אצלם אין יום קבוע מיוחד, אמרו שם ביבמות דלית כאן משום ל"ת. דהנה שם שאל ר"ל לר"י הא דתנן מגילה נקראת בי"א ובי"ב אקרי כאן ל"ת, א"ל (ר"י) עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ כו', רצונו לומר הו"ל להקשות על ההיא משנה וע"כ שבשני מקומות ל"ש ל"ת, וע"ז א"ל ר"ל לא דמי איסור למנהג וכיצד תקנו לאסור את של זה בזה הא מחזי כשתי תורות, ותו הקשו בגמ' גם למ"ד עשו ב"ש כדבריהם בצרת הבת קרי כאן לא תתגודדו, ומשני אביי שני בתי דינין בשתי עירות ל"ל בה, ופריך עליו רבא והא ב"ש וב"ה (למ"ד עשו) הא הוי כשני בתי דינין בעיר אחת, ומסיק אלא אמר רבא כי אמרי' ל"ת בב"ד אחד בעיר אחת פלג מורין כו' אבל שני בתי דינין בעיר אחת ל"ל בה.

רואים אנחנו מכאן שאפי' תקנת בני הכפרים כל כך פשוט הדבר שאין בזה משום ל"ת, עד שלא מצאו צורך לתרץ על זה, והשיב לו ר"י הוי לך לשאול ממשנה דמקום שנהגו ושם אתה צריך להתקשות ולתרץ שבשני מקומות ל"ל בה. וכן מצאו לנכון לתרץ הקושיא מצרת הבת אולם בנוגע למקרא מגילה לא מצאו צורך לתרץ בהדיא והוא בק"ו מאינך. ולא מיבעי לרבא האומר ב' בתי דינין בעיר אחת ל"ל בה שודאי קורין בני הכפרים אפי' בעירות וכרכים, אלא אפי' לאביי האומר דוקא בב' עירות כ"ז אמר רק בנוגע לצרת הבת וכדומה ואילו במקרא מגילה אפי' בעיר אחת ל"ל בה, וכמ"ש הרמב"ן (שם ביבמות) אביי לתירוצא בא למ"ד עשו אבל מגילה לא מתרץ דהא איכא כפרים שמקדימין ונכנסין לכרכים כמו שפי' רש"י במגילה כו', וכ"ה גם ברשב"א וריטב"א ובמאירי ופוסקים רבים עוד. וא"כ מה בני הכפרים אף שאין להם תקנה קבועה ביום קבוע קורין הם גם בעירות וכרכים אף שבני העיר גופא קורין בי"ד ובט"ו — ק"ו בנ"ד בהתחבר פרוז למוקף שלכל אחד מהם יש תקנה קבועה ביום קבוע — שקורא כל אחד במקומו כפי התקנה הקדומה, אף שהם כיום ישוב אחד, ושאין בזה פקפוק של לא תתגודדו.

אכן אפי' להפוסקים שבני הכפרים היו קורין במקומם הם (ולא

כפירוש רש״י בראש מגילה שקראו בעירות וכרכים), שאני התם שאין לבני הכפרים יום קבוע ושלפיכך שאל ע״ז ר״ל לר״י. דהנה שיטת הרב ר׳ חיים בתוס׳ (שם יבמות י״ד. ד״ה כי) היא שאליבא דאביי האומר דוקא ב׳ בתי דינין בשתי עירות, היו בני הכפרים קורין בעירם הם, וכן דעת הראב״ד המובאה ברמב״ן ורשב״א, ולדעת הלח״מ (מגילה פ״א ו׳) כן היא גם דעת הרמב״ם (ולהרבה מפורשים ברמב״ם ע״ז שם דעת הרמב״ם היא שהלכה כאן כאביי ע״ש כ״מ ועוד). וא״כ לדידהו איה״נ שלא היו רשאים בני הכפרים לקרא בעירות וכרכים (ביחוד אליבא דאביי).

ומקופיא פקפקתי מסוגית הש״ס: מאי בעי ר״ל בקושיתו על הא דתני מגילה נקראת בי״א, האם עלתה על דעתו שיש כאן חשש ל״ת הרי עכ״פ משנה מפורשה היא ומרומז גם מקראי? וכ״ת שהוא רק שאל ל ט ע מ א דמילתא, וכמו שחקרו הרמב״ן והר״ן בעיקר הדבר מ״ט חלקו אנשי כנה״ג את חג הפורים לאגודות — א״כ הו״ל לר״י להשיב את אחד מטעמי הראשונים, או טעם הרמב״ן או טעם הר״ן, ואם ידע ר״ל הטעם שחלקו הפרזים מהמוקפין ושאל רק לטעם בני הכפרים הו״ל לר״י להשיב לו תי׳ הגמ׳ בריש מגילה מה שחכמים הקילו על הכפרים או כמסקנת הגמ׳ מה שרמיזה בקרא, ומה זה השיב לו עד כאן לא שנית מקום שנהגו כו׳? משמע שלא לטעם תקנת אנשי כנה״ג חקר אלא מתקשה בעיקר הדבר אם אין בתקנת בני הכפרים משום ל״ת, ותיהדר קושיתנו ומה בעי מר״י הרי עכ״פ משנה מפורשה היא וכבר אמרו שמרומז בקראי?

והנלענ״ד שר״ל ידע שפיר שאם קורין במקומן ליכא קושיא אלא שמתקשה באם קורין גם בעירות אם אין כאן חשש ל״ת, וע״ז השיב לו ר״י ממקום שנהגו לעשות מלאכה בער״פ כו׳ שאיה״נ תני שם „אל ישנה אדם מפני המחלוקת״ כשבא למקום שאין עושין ודוקא במקומו מותר. ולפ״ז תירוצו של אביי לקושית צרת הבת ששני בתי דינין בשתי עירות מותר — מתאים עם תשובת ר״י. ואם כנים אנחנו בזה נמצא שגם ר״י ור״ל ס״ל כאביי. ויתכן שמכאן לקח לו הרמב״ם לפסוק כאביי. אבל מה אעשה שמכל רבותינו הפוסקים והמפרשים לא משמע כן. לא מבעי לפירש״י וכל שאר הפוסקים הרבים שס״ל שבני הכפרים מתכנסין בעירות שבודאי לא בארו כן לדעת ר״י ור״ל, אלא אפי׳ הרב ר׳ חיים בתוס׳ והראב״ד הוכיחו שיטתם רק מאביי ולא מר״י ור״ל. גם תשובת ר״ל מי דמי איסורא למנהגא לא משמע כן.

איך שהוא לוא אפי׳ נסכים לשיטת הרב ר׳ חיים והראב״ד (ולוא אפי׳ נאמר שכן היא גם דעת ר״י ור״ל) שבני הכפרים התכנסו במקומם, הרי כ״ז הוא רק לענין בני הכפרים שכאמור לא הי׳ להם יום קבוע, אבל בתקנת פרזים

ומוקפין שנתקן לשני המקומות שני ימים מיוחדים וקבועים — פשוט הוא לכל הדעות שאין כאן בית מחוש אפי׳ בישוב משותף.

וכן מוכח גם ממשנה מפורשה: בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו (מגילה י״ט.), הרי קורא בן העיר את המגילה ביום י״ד גם בתוך הכרך, ובן הכרך קורא בט״ו גם בעיר. ומפורש שיש הפרש בין מקרא מגילה לבין שאר דינין ומנהגין כגון מלאכה בער״פ בשם תנינא אחרת (פסחים נ׳.): ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין אל ישנה מפני המחלוקת, ואף שדעתו לחזור למקומו אל יעשה שם מלאכה (כמבואר בסוגי׳ שם ובפוסקים ובטוש״ע). וזמ״ש הר״ן בחדושיו למגילה: של״ש כאן לא תתגודדו כיון שעיקר התקנה כך היתה ע״ש, ומעין זה גם ברשב״א וברי״טב״א ובמאירי.

מכ״ש לפי מה שבארנו לעיל ששינויי המקומות בפורים היא תקנה שהיתה מלכתחלה על המקום ובשביל המקום, ואינה קשורה כלל בקרקפתא דגברא, א״כ חלוקה בהרבה מדין מלאכה בער״פ: כאן במ״מ מה לנו מה שהאיש מתיחס למקום שיצא משם הא אין תקנת פורים קשורה ביחס האיש למקומו אלא רק עם המקום עצמו, ומכיון שנמצא בפורים כאן נוהג כתקנת המקום, לא כן בדין מלאכה בער״פ שהוא איסור שקבלו עליהם יושבי המקום ולא שהמקום גרם כלל לזה, ולכן שפיר קפדי׳ לאיזה מקום מתיחס האיש הזה. וזוהי גם סברת הסמ״ג (מגילה) במש״ש: וא״ת היכי תקנו רבנן מוקפין בט״ו ועירות בי״ד ולכפרים פעמים כו׳ וקורין אפי׳ בעירות (בימים מוקדמים) ולא חיישי׳ משום לא תתגודדו דלא חשיבי אגודות כיון דלא עבדי אלא מפני שינוי המקום ואם הי׳ זה במקום זה הי׳ עושה כמותם עכ״ל.

ויותר מבואר בר״ש (שם יבמות ומגילה) שכ׳ בזה״ל: ובמגילה אעפ״י שקורין בי״ד ומקדימין לבני הכפרים כו׳ לא קרי׳ בהו „לא תתגודדו״ כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא משום שהמקום גורם ואם הי׳ בן מקום זה הולך למקום אחר הי׳ עושה כמותם ולא מחזי כב׳ תורות ואעפ״י שר״ל הקשה כו׳ וא״ל עד כאן לא שנית מקום שנהגו כו׳ מההיא הו״ל להקשות כי מההיא דמגילה לק״מ עכ״ד.

ואין לשאול מדין יו״ט שני שפסקי׳ ג״כ (טוש״ע או״ח תצ״ו) ההולך מאר״י לחו״ל בתחום הישוב אל ישנה ממנהג המקום, הא גם התם היא תקנת המקום, כל שהוא בגבול המקום שהגיעו שלוחי תשרי עושין יו״ט א׳ וכל שהוא חוץ לגבול עושין ב׳ יו״ט — דהא כבר בארנו לעיל שם פי״ט שדין יו״ט שני אף שגם הוא תקנת המקום היינו שנעשתה לתקנת המקום, אבל לא שהמקום גרם לכך, וביסודה לקוחה התקנה ממנהג האבות וכמש״ש סעי׳ ג׳.

ובכלל ענין לא תתגודדו וחשש מחלוקת י״ל בדבר שיש בו קולא וחומרא

איסור והיתר פלג מורין לאיסור ופלג מורין להיתר שמחזי כשתי תורות, משא"כ במנהג פורים אין חומרא וקולא איסור והיתר, מאן דנוהג פורים בי"ד אינו נוהג בט"ו ומאן דנוהג בט"ו אינו נוהג בי"ד, והא דאמרו ביבמות שם לא דמי איסור למנהג ובמקרא מגילה הוא איסור — אינו ר"ל שבדין הפורים יש איסור והיתר בשינויי הפורים בין פרוז למוקף, דמה קולא או חומרא יש בזה, גם הא דאמרו בירושלמי „קל הקילו בסמוך לכרך" אין המובן של „קולא" המקילה באיסור אלא ר"ל שלא הקפידו אם יצורף לכרך. והא דמצינו גם חומרא בבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו התם לא משום שכך היתה התקנה אלא משום שהוא עושה א"ע בי"ד לבן פרוז ובט"ו לבן מוקף, ובעירות הספיקות שנוהג ב' ימים משום שאיננו יודע כיצד ינהג, אבל התקנה מלכתחלה בשינוי ב' המקומות ודאי אין בה המובן של חומרא וקולא. ובכה"ג שאין במעשה השינוי שום קולא וחומרא — הרי המעשה כשהוא לעצמו מעיד עליו שהוא עושה כן משום תקנת המקום.

קצורם של הדברים: שאין ענין לא תתגודדו נוגע לדין הפורים וקרה"מ. וכאמור בירושלמי בפסחים ובמגילה, ומבואר ברא"ש ביבמות, וכמדובר בזה במג"א (סוף תצ"ג ו'). וכבר כתב המחה"ש שלפמ"ש הרא"ש (וכפי המבואר בירושלמי) הא דהוצרכו לתרץ ביבמות לחלק בין ב"ד א' לשני ב"ד אין זה בשביל קרה"מ שלזה אין כלל ענין ללא תתגודדו אלא שזאת תירצו בשביל קושיא אחרת שהקשו שם, בפרט ששינוי תקנת מוקפים מפרזים כתוב בקרא ואפי' קדימת בני הכפרים מרומז בקרא וכן כרך והסמוך לו יש לו סמך מקראי, ודבר הכתוב בקרא אינו נכנס בגדר שאלה, כמ"ש במפרשי הירושלמי פסחים וכמו שאין בית מיחוש לשינויי כהנים מישראלים, וכמו שיש הפרש בין מקדש ירושלם לגבולין לתקיע"ש, נטילת לולב ועוד, שאפי' אם יתחבר ישוב חדש לגבולי ירושלם נשאר על כל מקום תקנתו ודינו הוא, כמו"כ אם יתחבר ישוב אר"י לחו"ל ומקום שהגיע שלוחים ללא הגיע שלוחים — לא ישתנה דין המקום.

ז. השיעור של סמוך ונראה:

א) במגילה (ב' :) אמר ריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך עד כמה אמר ר' ירמי' כו' כמחמתן לטבריא מיל ולימא מיל הא קמ"ל דשיעורא דמיל כמחמתן לטבריא, והתם (ג' :) תנא סמוך אעפ"י שאינו נראה נראה אעפ"י שאינו סמוך. ויש בזה ג' פרושים: י"א שהאי „עד כמה אר"י עד מיל" קאי על סמוך, ונראה אעפ"י שאינו סמוך היינו אף רחוק יותר, כנראה מפשטות הלשון „נראה אעפ"י שאינו סמוך". וי"א שהאי „עד כמה" קאי על שניהם על סמוך ועל נראה, שאף בנראה דוקא אם איננו רחוק יותר ממיל, וההפרש מן סמוך לנראה הוא שבסמוך חושבים את המיל בשיעור מהלך בני אדם היינו שמצרפין את השפוע

והסבוב (של הר או נהר), ו„נראה" „אעפ"י שאינו סמוך" ר"ל שיעור מיל במדה אוירית, עי' ב"מ וב"י ודרכי משה וט"ז (תרפ"ח) וטו"א ועוד, וי"א שהאי „עד כמה" קאי רק על „ונראה" דרק בנראה בעי' שיעור מיל אבל „סמוך" הבאור סמוך ממש והוא עיבורה של עיר, עי' ב"י ועוד.

והנה רש"י ור"ח וריטב"א ועוד — דעתם כדעה הראשונה, ש„נראה" הוא אף רחוק יותר ממיל, והוא גם הי"מ בהר"ן (ונתקשה הר"ן א"כ נראה אפי' רחוק כמה פרסאות וזה ודאי לא מסתבר ולפיכך הוסיף הר"ן עפ"י שיטה זו „שנראה עמו" היינו שמתחשב להכרך בעניני העיר, וכ"ד הריטב"א והמאירי). ודעת הרמב"ם היא שגם נראה הוא רק עד מיל, לפי הגירסא שלנו ברמב"ם „וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו אם אין ביניהם יותר מאלפים אמה הר"ז ככרך", וכן פרשו דעתו הב"י והב"ח והא"ח ומהר"ם אלשקר (ק"י), וכ"נ גם מהרי"ף וכ"ה גם דעת הרא"ש וכן משמע גם דעת הרשב"א, וכ"כ גם הרוקח, וכ"פ הטור והלבוש.

ולהלכה נתפלגו גם רבותינו האחרונים: דעת המג"א ועוד היא כדעת רש"י וסיעתו, מפני שלדעתו כ"ה דעת רבנו המחבר בשו"ע, מדהפך לשון הרמב"ם והטור (וכ"נ ממה שתמה ב"י על הרמב"ם), אולם הפר"ח כתב שגם המחבר דעתו כהרמב"ם והטור, וכ"פ הפר"ח גם להלכה כהרמב"ם והטור. גם הגר"א אף שפירש דעת המחבר כפירש"י מוכיח מגמ' כדעת הרמב"ם והטור וכן פסק להלכה גם הא"ר. גם מרא דאתרא הגאון הברכ"י כתב להלכה שגם „נראה" הוא דוקא עד מיל. ורבנו הגר"א הביא ראי' עצומה לשיטת הרמב"ם וסיעתו מדאמרו „מחמתן לטבריא מיל" וטבריא הלא היא בעמק וחמתן הלא היא בהר כדאמרו בערובין פ"ה (ולענ"ד נראה שנשמט כאן בלקוט דברי רבנו הגר"א תיבת „ירושלמי" ור"ל כדאיתא בירושלמי ערובין פ"ה „שהיו בני מגדל עולין לחמתן") א"כ אא"ל שהסי' הוא על סמוך ואינו נראה, אע"כ קאי על נראה, עוד הביא ראי' מדאמרו בסוגין בשלמא נראה כו' וקשה דקארי לה מאי קארי לה עי"ש, ויש שהביאו ראי' גם מירושלמי מדאמרו שם „הרי הוא כיוצא בה" ולא אמרו הרי הם כו'.

ב) ואילו הייתי כדאי הייתי מוסיף גם אני הפעוט בראיות לשיטת הרמב"ם והטור וסיעתם: חדא, דהנה הטעם שמרבינן כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו — הוא ודאי כמ"ש הפוסקים משום שיושבי' מגינים בעת צרה בפנים העיר המוקפת, וכדאמרו בגמ' (ה'.) לגבי טבריא, אלא שבטבריא מספ"ל אי משום דמגנו אי משום דמיכסו, ולפיכך חלקו מצוה זו לב' זמנים, לכרכים לחוד ולעירות לחוד, בשביל שהנס לא נעשה בשניהם בשוה, להמוקפות שהיו מוגנים הי' הנס באופן אחר כדכתבו הר"ן וש"פ, וכן מפורש בקרא: ושאר היהודים כו' ונוח בארבעה עשר בו כו' והיהודים אשר בשושן כו' ונוח בחמשה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה על כן היהודים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר כו'. חזינן

שחלוקת יום החג לעירות לחוד ולמוקפות לחוד היתה בשביל מהות המלחמה וההגנה ביום המנוחה. ובשלמא אם גם „נראה" הוא עד מיל מובן יותר מה שתקנו שגם נראה מצטרף לכרך, אבל אם נראה אפי' ברחוק — קשה להסביר מפני מה תיקנו שיהא גם נראה טפל לכרך, כי קשה לשער שהיושבים ברחוק מקום קבלו הגנה בהעיר המוקפת בשביל שמקומה נראה, אף שיש להדחק (כמש"ל) שאחרי שהנראה צריך להתחשב אל העיר בכל עניני' כמ"ש הר"ן — הקדימו להתיעץ ולבא העיר, דהרי הריטב"א הלא הוא מהפוסקים ש„נראה" אפי' רחוק יותר — מ"מ כתב גם הוא (ג' :) לענין כרך וכל הסמוך כו' כיון דמגנו ומכסו בתוך העיר המוקפת בשעת מלחמה הרי הן כאנשי כרך ועם אחד הן והרי הם כאילו הם עצמם בתוך החומה המוקפת מיב"נ עכ"ל.

ג) ולא עוד אלא כד דייקינן בסוגין לא מצינו אלא חד רבויא לסמוך ולנראה, ואמרי' בשלמא מדינה ומדינה כו' אלא עיר ועיר למאי אתא כו' לתנא דידן מי ניחא כו' מדינה ומדינה ל"ל כו' אלא קרא לדרשא הוא דאתא וכדריב"ל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך. ומשמעות הגמ' דלריב"ק נפ"ל כרך וכל הנראה מדכפל „עיר ועיר" ולתנא דידן „מדינה ומדינה" (ואידך לחלק מן שושן לשאר העירות), והרשב"א הקשה בשלמא מדינה ומדינה לדרשא דריב"ל אבל עיר ועיר ל"ל — משמע לי' שבמסקנא ל"א לחלק בין שושן לשאר עירות, ומלשון רש"י (ד"ה וכדריב"ל) וכפי מה שבארו הטו"א שבמסקנא לא איירי כלל מחלוק אלא שדרשי' כל עיר ועיר הסמוכה למדינה. עכ"פ לכו"ע אין לנו אלא חד רבויא לסמוך ולנראה, והקשה לה מנ"ל באמת למדרש שני דברים גם לסמוך וגם לנראה. אלא שהוא הדבר אשר דברנו דחד טעמא הוא שגם נראה הי' בכלל הגנת העיר ונחו בנוח הכרך בחמשה עשר בו ולכן מחד דרשא קאתו גם סמוך וגם נראה, וכ"ז מובנה יותר לשיטת הרמב"ם והטור וסיעתם.

וכי תאמר להפך שהסמוך לא בעי כלל להדרש, הדא משום שהי' בכלל ההגנה ועוד דכל סמוך הוא תמיד בכלל העיר, וכל עיקר הדרש בא אך ורק לרבות „נראה" שאיננו בכלל העיר ולא הי' בכלל ההגנה — זאת אא"ל מלבד מה שאין סברה לרבות מקום שאין בו מטעמו של הכרך — הרי גם מפורש אמרו בגמ', בבבלי ובירושלמי, שהדרש הוא ל ה ס מ ו ך ו ה נ ר א ה ולא עוד אלא אפי' רש"י שהוא כנודע מהמפרשים שנראה אפי' רחוק ממיל — גם הוא אומר כאן (ד"ה וכדריב"ל) „שכל עיר ועיר ה ס מ ו כ ה למדינה שתהא כמותה", הרי מפורש אומר גם הוא שהדרש בא ביחוד לסמוך. מכ"ז ראי' לשיטת הרמב"ם והטור וסיעתם.

ד) עוד קצת ראי': אילו קאי שיעור המיל על סמוך הול"ל יותר „וכל ה ק ר ו ב לי", לא לשון סמוך, ולשון „קרוב" מונח יותר לתחום מיל „ורחוק" הוא יותר ממיל כדמצינו בר"ה (ל'.) „קרובה" פרט ליושבת חוץ לתחום, ועה"פ ה ר ח ק מן המחנה

(תשא ל"ג ז') אמרו שהוא „אלפים אמה" ומובא ברש"י שם ומוסיף ברש"י כענין שנאמר (יהושע ג') אך רחוק יהי' ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה, ר"ל שהמרחק הי' מיל נמצא שהוא יותר ממיל, ושיעור זה אבד שם „קרוב" והוא „רחוק", (ומברכות ס"ג ל"ק לכאן), וכ"א בספרי שמות (כ"ג ד') כי תראה שומע אני אפי' ברחוק מיל ת"ל כי תפגע כו' אחד משבעה ומחצה במיל וזהו ריס, וכ"ה בב"מ (ל"ג.) „כי תראה יכול אפי' מרחוק ת"ל כי תפגע כו' אחד משבעה ומחצה במיל וזהו ריס", ועד"ז בב"ר (וירא נ"ג) הרחק כמטחוי קשת שהרחיקה מיל. מכ"ז מבואר שכל שהמרחק הוא מיל ובינו לבינו מעט יותר ממיל זהו „רחוק", וכל שבינו לבינו הוא עד מיל ועד בכלל זהו „קרוב" (ואזדא לה לענ"ד קושית הגאון הגדול בעל ברית יעקב חלק אהע"ז סי' י"ט מה שהקשה מענין הגר על מה שאמרו בב"מ שם וביומא ס"ז), וכן מצינו בדוכתי עוד ש„קרוב" הוא מיל כדאמרו בשבת (קנ"א.) „אא"כ באו ממקום קרוב" שהוא בתחום שבת, ולכן עד מיל חוזר לאחוריו (ברכות ט"ו.) ועוד כהנה. ואילו לשון „סמוך" מוכח מביצה (ל"א.) שהוא עיבורה של עיר כדאמרו שם „איזהו קרפף כל שסמוך לעיר", וכן הוכיח מהר"מ אלשקר (ק"י) מביצה שם שסמוך הוא שיעור עיבור העיר.

ברם שראי' גמורה אין כאן: דמלבד מה שיש בכמה דוכתי שם „סמוך" שהוא סמוך ממש כמו „על בסמוך" „ומעשר סמוך לו" „נפדה סמוך לחומה" (מע"ש ה') והרבה כדומה, ובחוליא סמוכה למרפסת אמרו במשנה (ערובין פ"ג:) „איזוהי סמוכה כל שאינה רחוקה ד' טפחים", ולעומת זאת יש פעם לשון „סמוך" אף ברחוק יותר מתחום, כגון „כל העירות הסמוכות מתכנסות לשם" (מנחות ס"ה.) — אף גם יש „סמוך" שבאורו גם הוא שיעור מיל: מי שישב בדרך ועמד וראה שהיא סמוך לעיר (ערובין מ"ה.), הגנה והקרפף כו' או שתהא סמוכה לעיר (ערובין כ"ג.) — ששם המובן תוך התחום. כי כל שם „סמיכות" מתבאר לפי־הענין המדובר. וכמו"כ לשון „קרוב" מתבאר לפי מושגים שונים הכל לפי הענין המדובר יש שהוא קרוב ממש כגון „כדי שיצא הרחש ממקום קרוב" (תרומות ח' ד') ועוד כדומה, ויש „איזוהי קרובה חמשים אמה" (אהלות ט"ז ב'), ויש אפי' יותר מתחום שבת כמו הקרובים מביאים תאנים וענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים (בכורים ג' ג'), מצות העומר להביא מן הקרוב, (מנחות ס"ד.) ולא עוד אלא דגם מצינו „שסמוך־וקרוב מושג אחד הוא: נמצא סמוך לספר כו' (סוטה מ"ד:) ושם בגמ' (מ"ה:) מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד כו', ושם הלא כתוב בקרא ומדדו אל העיר הקרובה ובכ"ז מכונה בחז"ל גם בלשון סמוך.

ה) עוד קצת ראי' שהאי עד כמה קאי על נראה ממה דמצינו בכמה דוכתי ששיעור ראי' הוא מיל: ביומא ס"ז מלוין אותו מסוכה לסוכה חוץ מאחרון כו'

עומד מרחוק ורואה את מעשיו, ופירש"י עפ"י האמור בגמ' שם שהי' מלוהו עד המיל האחרון והי' רואה במרחק מיל, כמו"כ שם בספרי (תשא ל"ג) וב"מ ל"ג (המובא לעיל) כי תראה יכול אפי' ברחוק מיל כו' משמע שראי' היא עד מיל, והגר הרחיקה יותר ממיל (וכמו שאמרנו לעיל) כדי שלא תראה, וכ"מ בע"ז (ס"ט.) אפי' הפליג מהם יותר ממיל כו', וכאשר מדובר מכ"ז בספר ברית יעקב (אהע"ז י"ט) וספר עמודי אש דף פ"ח והובא לקמן סי' ח' (ועל מש"ש הגאונים הנ"ל ששיעור ראי' הוא גם ט"ז מיל כתבנו ע"ז להלן שם סי' ח'). ומדאמרו כאן „נראה אעפ"י שאינו סמוך" מסתבר שמדובר מסתם ראי' שהיא מיל, וראי' להשיטה שסמוך נקרא כאן עיבור העיר.

ח. כמה שיעור המרחק לנראה:

להפוסקים שנראה אף ברחוק ממיל — הלוא עכ"פ ישנו שיעור למהות נראה, — וכמה הוא?

והנה הר"ן אחר שכ' א"נ אפשר דכי אמרי' עד כמה אכולה מילתא מהדר בין לנראה בין לסמוך — סיים ואמר „ומ"מ אינו נראה שאם הי' רחוק כמה פרסאות מפני שרואים אותו מהכרך יהא נדון ככרך עכ"ל. ורובם מפרשים דברי הר"ן שה"ק: „ומ"מ אפי' לפי' קמא שנראה הוא אפי' רחוק ממיל", וכן הגיהו בר"ן „אפי' לפי' קמא", ויש להבין: א) אם לא מסתבר שיהא רחוק כמה פרסאות מדוע לא הודיעו לנו וכמה צריך להיות הרחוק, ב) ולמה הזכיר כאן הר"ן „כמה פ ר ס א ו ת" ולא אמר כמה מילין, ג) ומדוע באמת לא נאמר אפי' רחוק כמה פרסאות מכיון שהוא נראה.

וכדי להבין כ"ז עלינו לדעת תחלה כמה שיעור הראי' של בני אדם. והנה בענין זה נשאו ונתנו הני תרי גאוני דור החולף בעל ברית יעקב (אהע"ז סי' י"ט) ועמודי אש (מדף פ"ח והלאה), בס' ברית יעקב הביא שמצינו ששיעור ראי' הוא מיל מהני דוכתי שהזכרנו לעיל: ביומא (ס"ז) עומד מרחוק ורואה את מעשיו, ופירש"י (כפי מה שיוצא מהגמ') שסוכה אחרונה היתה רחוקה ב' מיל והי' מלוהו מיל בשיעור שעומד ורואה את מעשיו, וכן במכילתא שמות (כ"ג ד') כי תראה שומע אני אפי' ברחוק מיל כו', ועד"ז בב"מ (ל"ג), וב"ר (וירא נ"ג) ותשב לה הרחק כמטחוי קשת שהרחיקה מיל דהוא אלפים אמה כי אמרה אל אראה כו', ובערובין (נ"ג) שפופרת היתה לר"ג שהי' צופה בה אלפים אמה. ובס' עמודי אש הוסיף עוד (על כל הנ"ל) ראי' גדולה מע"ז (ס"ט) הרי שהיו חמריו ופועליו טעונים טהרות אפי' הפליג מהם יותר ממיל טהרותיו טהורות וש"מ שיותר ממיל לא יוכל לראות. וכ"ה במשנה טהרות (י' ב') „עד כמה ירחיקו ויהיו טהורים עד כדי שיהא רואן" ור"ל כשירצה בעל הבית יכול לראות אותן. וכן הביא בס' עמודי אש גם בשם

רבנו הגאון מוהר"ח מוואלוזין זצ"ל (בתשובה שבמקור מים חיים ענף עץ עבות שאלה ד') שהעלה גם הוא ששיעור ראית עין הוא מיל. וכן קצת ראי' מברכות (ס"ב.) „רבא בימא הוי אזיל (לפנות) עד מיל" וכנראה ס"ל כאיסא בר נתן שם האומר „כל זמן שאין חברו רואהו".

אבל לעומת זו מצינו ברש"י יבמות (ק"ב: ד"ה מן הארכובה) חיישי' שמא יצא מן המים ברחוק פרסה כו', חזי' שעד פרסה רואין. ואילו בבכורות (נ"ד) איתא: כמה רגל פרה רועה ששה עשר מיל ואמרו שם „עד שיתסר מיל שלטה עינא דרועה".

והני תרי גאוני דקדמאי, בעל ברית יעקב ובעל עמודי אש, שניהם בקרוב לדבר אחד נתכוונו: שאמנם גוף הדבר רואים ט"ז מיל אלא ברחוק יותר ממיל א"א להבחין מהמתרחש בדבר בפרטות המעשה שנעשה בו, כי על כן הרחיקה „הגר" א"ע מיל שלא תבחין בין חי למת, וכן ביומא אם הי' עומד יותר ממיל לא הי' רואה בהמעשה הנעשה בהשעיר, וכן בהא דאפליג בטהרותיו מיל הצורך שיראה בתנועות הנגיעה והשכשוך, (ומערובין שעשה ר"ג שפופרת לראות בה אלפים אמה, אין כאן לא תברא ולא סיוע, דילמא לתועלת הענין הכינו אותה בכיון רק לאלפים אמה. ומברכות הא דרבא הוי אזיל עד מיל אף שכנראה ס"ל כאיסא בר נתן כל זמן שאין חברו רואהו ג"כ אין ראי' לתי' רב אשי שם מאי אין חברו רואהו היינו שאינו רואה את פירועו אבל אותו רואה), אבל עדין לא מחוור הענין של המכילתא כי תראה כו'. אכן בעל עמודי אש הוסיף לבאר עוד דבר: שיש גם חלוק בין ראי' על הדבר האבוד ובין ראי' על הדבר הידוע לו במקומו, ובמים שאין להם סוף שהוא נטבע ונאבד יש שם שני ענינים, מצד אחד צריך רק לראות אם הוציא ראשו וזוהי ראי' כללית (לא פרטית במה שנעשה בו), ומצד השני הוא דבר האבוד ממקומו שבכה"ג אינו יכול להסתכל במקום אחד, ובכה"ג השיעור הוא פרסה, ופלפל שם גם במה דתני בב"מ ומדדה עמו עד פרסה.

ולא נתקררה דעתי העני' בכל הבאור האמור. ואני בעניי רואה לחלק את הדבר באופן אחר: כל סתם ראי' הוא מיל כמבואר במקומות הנ"ל ועוד, ובמשאל"ס שתפס רש"י „פרסה" משום שהראי' בשטח של מים הוא גלאי שמשם אפשר לראות עד פרסה, ובבכורות (נ"ד:) לא אמרו שרואה ט"ז מיל אלא שעד ט"ז מיל „שלטה עינא דרועה" כלומר הרועה האחראי על הפרות והיודע שדרכה של הפרה להתרחק עד ט"ז מיל (כמש"ש רש"י ור"ח ועוד) לוקח לו עמדה על מקום גבוה באופן שעינו והשגחתו תשלוט עד ט"ז מיל, גם בכלל ידוע שעין הרועה רואה יותר מסתם בני אדם ומכ"ש כשלוקח לו עמדה גבוהה להשקיף על הסביבה של המישור, ואין מכ"ז ראי' לראית סתם בני אדם. ואפי' שם ברועה פירשו

התפאר״י ועוד שרואה הרועה רק שמונה מיל, ופירש שרואה ט״ז מיל כשהוא עומד באמצע, ורואה ח׳ מכאן וח׳ מכאן, וע״ש מה שבארו המשנה הלאה „הי׳ בין אלו לאלו ל״ב מיל כו׳״ ומה שישבו הסוגיא דגמ׳ שם.

והנלע״ד שגם ראית כפר העומד על הר רואים את השטח להדיא רק עד פרסה. ואף שאין זה מקום גלאי כמו בים לא גרעה ראית שטח אדמה ביבשה מראית „גולגלת אדם יוצאה״ במקום גלאי בים. וזוהי כמדומני כונת הר״ן באמרו שאינו מסתבר לומר אפי׳ רחוק כמה פרסאות שר״ל שאינו מסתבר שיהי׳ השיעור גם כאן ארבע פרסאות כאמור ברועה אלא רק עד פרסה אחת ואף אמנם שרזאים ישוב עיר אף ברחוק הרבה פרסאות אין זו „ראי׳ להדיא״ שכ׳ המאירי כאן במגילה.

עוד נלענ״ד ראי׳ שאפי׳ קבוץ אנשים קשה לראות להדיא יותר מפרסה — מסוגיא דסנהדרין רפ״ו: בית הסקילה הי׳ חוץ לב״ד כו׳ אחד עומד על פתח ב״ד וסודרין בידו וסוס רחוק ממנו כדי שיהא רואהו כו׳, והנה בית הסקילה הי׳ רחוק ששה מיל (רמב״ם סנהדרין ספי״ב), ואם נעשה חשבון בעמדת העומד בסודרין כלפי הרחוק מהרוכב על הסוס שהי׳ מוכן לדהר את סוסו במקרה של צורך לעכב את המעשה — ע״כ שיעור ראי׳, אף לזה שיושב במקום גבוה על סוסו, אינו יותר משיעור ד׳ מיל שהוא פרסה, (אף שאפשר קצת לדחות שחששו לאופן שיהי׳ דברים מפסיקים ומפריעים את הראי׳).

ט. שיעור המיל:

א. מדתו;

מדת המיל ידועה: אלפים אמה, כמ״ש הרמב״ם (תפלה פ״ד ה׳) ושו״ע או״ח (רס״א ב׳). וכך עולה מחשבון המשנה דיומא (ס״ז.) שבעה ריס ומחצה לכל מיל, וכל ריס רס״ו אמה וב׳ שליש (נקרא „רוס״ ע״ש מספר רס״ו), וכדכ׳ רש״י שם וברמב״ם רוצח פי״ג ו׳ ובחו״מ רע״ב ה׳. וכבר כתבו רש״י (שם ביומא) ופוסקים עוד שאין לחשוש למה שנתן רבי אליעזר הקליר במקום אחד את קצב הריס במדה קטנה מזו ושלפי׳ עולה המיל רק 1539 אמה, ואפי׳ ר״א הקליר נתן במקו״א חשבון מתאים לחשבון שלנו (עי״ש רש״י).

ובשיעור האמה נחלקו רבותינו האחרונים זלה״ה. מהם שמגדילים אותו ל־66 סנט. ומהם שמקטינים אותו בשיעורים שונים ועד למינימום של 48 סנט. כאשר נדבר אי״ה בזה בפרטות הלאה ח״ד פ״א ושם נבאר בעזה״י באופן מוחשי עפ״י מדת הה״ב שהאמה היא בקרוב ל־60 סנט. נמצא שהמיל הוא בקרוב ל־1200 מטר.

ב. מהלך המיל;

ובנוגע לשיעור מהלך המיל עפ״י השעון — דברנו בעזה״י בספרנו בין

השמשות (פ"ב סעיף ב') והבאנו שם שלש השיטות: שיטת הרע"ב בפסחים פ"ג ששיעורו 24 דק. ושיטת הת"ה שהוא 18 דק וכן סתם מרן המחבר שו"ע או"ח תנ"ט, וכ"מ מדברי הרמב"ם ריש ברכות שהוא 18 דק, אלא שבפסחים פ"ג כתב לשיטת הרע"ב שהוא 24 (ועי' הה"מ וכ"מ וק"פ פ"ח, ועמ"ש בזה הגר"א או"ח רס"א ובחק יעקב) והדעה השלישית היא שיטת הגר"א שהמיל הוא $22\frac{1}{2}$. והנה המקור לכל זה היא הסוגיא דפסחים (צ"ד) מהלך אדם עשר פרסאות ליום ומכאן הוכיחו רבותינו בעלי השיטה שהוא 18, דהרי עשר פרסאות הוא 40 מיל, ואם בי"ב שעות מהלך 40 מיל נמצא כל מיל 18 דק ($40\times18=720$).

ושם בספרנו בררנו בעזה"י ששיטת מרן הגר"א היא המוכרחה דהא מבואר שם בפסחים שעשר הפרסאות נחשבות מן עה"ש עד צאה"כ (היינו צאת כל הכוכבים), וי"ב השעות הלא הם מן הנה"ח עד השקיעה א"כ דל 8 מיל 4 מיל מן עה"ש עד הנץ וכן 4 מיל מן השקיעה עד צאה"כ, דהא אתותב עולא האומר שהנשף קודם הנץ וכן הנשף אחר השקיעה הוא 5 מיל לא 4, ופשו להו ל"ב מיל. ואם י"ב שעות הם 32 מיל עולה כל מיל $22\frac{1}{2}$ ($32\times22\frac{1}{2}=720$) וכי על כן החלטנו שם בעז"ה שעלינו לנקוט להלכה ולמעשה שהוא $22\frac{1}{2}$ דק.

ג. כיצד מודדין את המיל;

א) קצת ספק לנו אם למדוד את אלפים האמה כפי ההלוך הרגלי באותו הכביש, היינו שמחשבין גם השפוע והסבוב, או דילמא מודדין אלפים במדה אוירית ישרה בנכיון השפוע והסבוב. והנה להשיטה שהאי „עד כמה מיל" קאי על סמוך ועל נראה — כבר כתבו הפוסקים שהחילוק הוא בזה: שב„סמוך" חושבין את המיל בהליכה רגלית בלי לנכות השפוע והסבוב, וב„נראה" מודדין במדה אוירית, כי קמבע"ל להפוסקים שמדת המיל נתנה רק לנראה (וסמוך נקרא עיבורה של עיר) או להפוסקים שהמיל ניתן רק לסמוך (ובנראה אפי' רחוק יותר, ולפמש"ל עד שיעור פרסה) — כיצד מודדין את המיל (או את הפרסה להשיטה ההיא בנראה) — אם מדידה אוירית, או לא.

והנה פי' מה"פ בירושלמי ר"ה (פ"ד ה"ב) מקשה על הא דאמרו „סמוך ואינו נראה משכח"ל יושבת בנחל" — מדוע ל"א כגון שמפסיק הר, ודייק מינה שאם מפסיק הר וצריך לסובבו לא נקרא סמוך עכתו"ד. ולענ"ד אין מכאן הכרח שהא עכ"פ אכתי נשאר הדיוק אמאי לא אמרו משכח"ל סמוך ואינו נראה כשמפסיק הר באופן שגם כשמסבבו אין יותר ממיל, אכן שבכלל ל"ק קושיתי' מדאמר בנראה ואינו סמוך „כגון דיתבה בראש הר" קאמר נמי בסמוך ואינו נראה „כגון שיושבת בעמק" ומכיון שאין לנו הכרח עלינו להקל במידי דרבנן ולתת „מדה אוירית" ישרה.

ב) ואחת היא לנו בין אם הוא כביש מזופת ויכול ללכת ב־22½ דק יותר, לבין אם הדרך בלתי כבושה ובזמן זה הולך פחות. אחרי שיש לנו בזה שיעור אלפים אמה, הוא מיל, אין להתחשב בשיעור המיל עפ״י השעון אלא עם המדה של אלפים אמה. ומכ״ש שאין להעלות על הדעת שישתנה השיעור בשינויי הזמן של מסע הרכבת או מכונית, והשיעור הוא תמיד מיל שהוא אלפים אמה.

ולא הייתי צריך לכותבו אילולא ראיתי אחד מרבני הספרדים בזמננו שהזכרתי לעיל הרב בעל „כף החיים" (שליט״א) [זצ״ל] (כף חיים תרפ״ח סק״י) המפלפל בזה. ראשונה הוא מביא בשם הגהות יד שאול על יו״ד שחושבין את עשר הפרסאות כפי שהי׳ מקודם במהלך רגלי, ואח״כ מביא בשם ס׳ מקו״ח ועוד החולקים ע״ז, ומסיק שגם בנוגע למקרא מגילה משתנה השיעור בכל השתנות מהירות המסע כגון ברכבת ואוטו. אבל פשוט הדבר שלוא אפי׳ נאמר שבנוגע לשאר ענינים כגון לשחיטת פסח או לדין אבלות מתחשבין עם ביאת האדם בזמנו הוא, וכשיכול להגיע בקיטור או באוטו או באוירון משתנה השיעור פי כמה, משום שבכגון דא תלוי הדבר אם יכול להגיע בזמן שחיטת הפסח לירושלם או באבל לזמן הקבורה והדומה — אבל בנוגע למקרא מגילה שמרדכי וב״ד תקנו גבולי המקומות בין כרך לפרוז, וע״פ התקנה הקדומה נתנו מיל להכרך, ודאי מתחשבים רק עם שעור המיל הקודם שהוא קבע אז גבולי המקום, ואין הגבול משתנה מזמן לזמן. ולא עוד אלא אפילו בכגון שחיטת הפסח שגם על דעת גאון ישראל בעל תפא״י (רפ״ט דפסחים) עלתה תחלה לומר שבדין דרך רחוקה מתחשבין עם מהירות הגעת האדם בכל תקופה ותקופה, הנה אח״כ חזר בו מדעה זו משום הברייתא המפורשה בפסחים (שם צ״ד.) דת״ר הי׳ עומד חוץ למודיעין ויכול להכנס בסוסים ופרדים יכול יהא חייב כו׳, שהרי מפורש אמרו שאין מתחשבין עם אפשרות ביאתו במהירות, אלא שיעור קצוב הוא תמיד ט״ו מיל. הרי אפי׳ בדין דרך רחוקה בנוגע לק״פ מפורש כן אמרו חכז״ל — וק״ו בן בנו של ק״ו בנוגע לתקנת המיל של מקרא מגילה שאין השיעור משתנה בכל השתנות מהירות המסע. וזפו״ב.

י. מהותו של סמוך ונראה:

עתה נבוא לחקור על מהות סמוך ונראה: א) ראשונה עלינו לדעת אם הוא דוקא בישוב, או אפי׳ הפנוי מישוב, נטפל לכרך בשיעור של סמוך ונראה. ב) אם אפי׳ ע י ר הסמוכה לכרך טפלה לכרך, ומהו אם העיר גדולה יותר מהכרך, הנאמר שהעיר הגדולה מהכרך טפלה להכרך הקטן, או אפשר שהכרך הקטן בטל להעיר הפרוזה הגדולה?, ג) עוד עלינו לדעת כפר או עיר שרק חציו או מקצתו סמוך או נראה לכרך וחציו השני או שאריתו אינו סמוך ואינו נראה — אם רק

חלקו הסמוך והנראה נטפל לכרך, או דילמא שכל הכפר או העיר נטפל לכרך בשביל חציו או מקצתו הסמוך והנראה, או אולי להפך שבאופן כזה גם מקצתו הסמוך והנראה בטל לרובו שאינו סמוך ואינו נראה, ד) כפר או עיר שצדו האחד סמוך או נראה לכרך וצדו השני סמוך ונראה לעיר פרוזה — למי נטפל?

א) והנה בנוגע לשאלה הראשונה עלה תחלה על רעיוני: שי"ל שכל דין סמוך ונראה מדובר רק בישוב (כפר, שכונה, מושבה, או עיר), אבל אם אין ישוב חוצה לכרך ברחוק מיל אין כאן כלל דין סמוך ונראה, דהא הילפותא היא „מעיר ועיר" שיש ב' מיני עירות. וכן אמרו (שם מגילה ג'): נראה אעפ"י שאינו סמוך כגון דיתבא בראש ההר וסמוך אעפ"י שאינו נראה שיושבת בנחל, ולא אמרו כגון הר או נחל עצמו, משמע שכל הר וגבעה או עמק בלתי מיושב לא נטפל כשהוא לעצמו. גם סברא יש לזו: דהטעם שהוסיפו סמוך ונראה הוא כמש"ל משום שהנס הי' בב' זמנים מיוחדים בפרזות לחוד ובמוקפות לחוד, וכל יושבי הסמוך היו מוגנים להעיר המוקפה ונחו ביום שנחו בהמוק"ח, וכ"ז מובן בסמוך ונראה שהי' מיושב בעת התקנה.

ולוא כנים היינו בד"ז הי' אפשר לפקפק אפי' על השכונות הסמוכות כיום לקו החומה העתיקה, בכל אילו שעפ"י חפירת היסודות נתברר שלא הי' שם ישוב בעת התקנה — אפ"ל שאין להן דין סמוך.

אולם חידוש כזה שדין סמוך ונראה ניתן רק לישוב, לא מצינו בשום פוסק, וברפ"ד דר"ה מצינו ג"כ כלשון הזה: כל עיר שהיא רואה כו', וגם התם אמרו פרט ליושבת בנחל, ושם ודאי אין חילוק בין ישוב לבין פנוי. ולא עוד אלא בדין פרוז הלא אין שום חילוק בין פרוז מיושב לבין פרוז בלתי מיושב, דכל חלל העולם שחוץ מהמוקפות, בכללו המדברות והימים, הכל בכלל „פרוז" (וכדאיתא בתוספתא מגילה פ"א ובטוש"ע פוסקים). ומעתה כשם שמחוץ לסמוך אין הפרש בין ישוב לערבה, כך גם מסתבר בהסמוך עצמו שאין בו חילוק, דמן כלל הפרוז הקצו שיעור סמוך לכרך.

ב) ובנוגע לשאלה השני' הלא פשוט וברור הדבר שאין הפרש בין כפר לעיר, ואפי' עיר הסמוכה או הנראה נעשה טפלה להכרך, דהא ילפי' בגמ' מעיר ועיר כו' כרך וכל הסמוך כו', וכן מוכח מהא דסיימו שם בגמ' „מחמתן לטבריא מיל", ואף אמנם בירושלמי אמרו שהאי מחמתן הוא רק סי' בעלמא „כגון מחמתן לטבריא" זהו משום שהיא גופה מוק"ח אבל אילולי כן היתה חמתן טפלה לטבריא, כן מפורש במאירי „כל הסמוך לכרך הן עיר והן כפר כו'", וכ"מ מלשון רש"י בסוגי', ועי' גם מ"ש בפמ"ג (תרפ"ח אשל אברהם ג'). בפרט לפמ"ש לעיל שבכלל פרוז כלול כל מה שחוץ לכרך, שגם מזו יש ללמוד שאין הפרש בין כפר לעיר.

ומינה שאין גם הפרש בין עיר קטנה לבין עיר גדולה. ואפי׳ העיר הסמוכה גדולה פי הרבה מן הכרך — טפלה העיר הגדולה להכרך הקטן, דמכיון שבפרוז אין הפרש בין שהוא מיושב לבין שהוא פנוי, הרי כל „סמוך" גדול עפי״ר מהכרך, דבכרך אין נפ״מ כמה גדלו, בלבד שיהי׳ מוק״ח מימות יב״נ (דבאור „כרך" כאן הוא מוק״ח) והוא מכיל שלש חצרות של ב׳ בתים (משנה ערכין ל״ב.), ואילו הסמוך הלא ארוך וגדול הוא „מיל על מיל" מכל צדדי העיר.

ומכאן אתה למד שמכ״ש שאין הכרך הקטן בטל להעיר הגדולה. תו״ר במהר״ם אלשקר ספק״י אומר: מה ששאלת אמאי קאמר כרך וכל הסמוך לו הול״ל הסמוך לכרך כו׳ אגב אורחי׳ השמיענו חידוש גדול דלא תימא אם תהי׳ עיר גדולה סמוכה לכרך שיהי׳ הכרך נידון כמותה אלא לעולם הכרך וכל הסמוך לו באיזה אופן שהוא נידון ככרך עכ״ל. ולענ״ד מה שאין הכרך בטל לעיר גדולה אין זה כל כך חידוש, דכל סתם „סמוך" גדול שיעור כרך, כמו שאמרנו, אלא לענ״ד יותר חידוש מה שכל סמוך באיזה אופן שהוא אפי׳ הוא מכיל בקרבו עיר גדולה נטפל להכרך.

ג) ובנוגע להשאלה השלישית אם כפר סמוך לכרך מצדו האחד וסמוך לעיר פרוזה מצדה השני: נלענ״ד אחרי שאין חילוק במהות פרוז, בין אם הוא עיר וכפר לבין אם הוא מדבר שמם — הרי כל סמוך ונראה כך הוא: תמיד הוא סמוך ונראה לכרך מצד אחד וסמוך ונראה לחלל העולם הפרוז מצדו השני. דרך משל כל הר שחלק ממנו סמוך הרי חלקו אחד נטפל לכרך וחלקו השני שאינו סמוך בכלל פרוז, (ועד״ז ראיתי שהשיב גם הגאון האדיר מוהרי״ל דיסקין זצ״ל להרב הגאון ר׳ צבי מיכל זצ״ל כנאמר בס׳ ציץ הקדש). וכמו״כ אם חציו של כפר סמוך או נראה וחציו אינו סמוך ונראה שמסתבר שרק אותו החלק הסמוך והנראה מצטרף לכרך, והחלק שאינו סמוך ונראה אינו מצטרף, דאל״כ שוב אתה עושה חלוק בין ישוב לבין פנוי, דכל הר וגבעה ומישור הסמוך והנראה — רק החלק הנשקף לכרך הוא סמוך ונראה.

ומעתה לוא אפי׳ רק מקצתו סמוך ונראה ורובו ככלו אינו נראה — שג״כ רק מקצתו הסמוך ונראה בטל להכרך ורובו הנמשך הלאה איננו בטל לו. ואין כאן מקום לומר מכיון שהכפר ברובו אינו נראה דבטל מקצת הנראה להרוב, דא״כ שוב אתה מחלק בלא שום סברה במהות הפרוז בין ישוב לבין פנוי, דבפנוי מישוב הלא אתה אומר שהחלק מההר או מהמדבר והים הסמוך והנראה בטל לכרך וכל שאר החלל הריק והגדול הרי הוא פרוז.

ואין כאן ענין למ״ש רב פפא בשלהי זבחים „רואה שאמרו לא רואה כלו אלא אף מקצתו" דהתם אמר של״צ לראות את כל שילה הה״נ בנ״ד מקום הרואה את הכרך לא בעי׳ שאותו המקום יראה את כל הכרך.

יא. באור „נראה":

במהות „הנראה" מפקפקים רבים בכמה פרטים, ונבארם בעזה"י אחת לאחת:

א) מה צריך להיות נראה אם „הכפר" בתוך העיר או „הכרך" בתוך הכפר? אם באופן הא' שהכפר הוא שצריך להיות נראה בכרך הרי המדובר על המקום שעליו אנו דנים ובאופן זה מסתבר שהמקום עצמו צריך להיות נראה, היינו שטח העיר ולא סגי אם נראים גגי הבתים או המגדלים שלו, ואם המדובר שהכרך הוא שצריך להיות נראה בכפר י"ל שסגי אם רואים רק גגי הבתים והמגדלים של הכרך שגם הם בכלל הכרך.

ומסתבר פשוט שבעי' שיהא הכפר נראה, כמשמעות לשון הגמ' כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו. וכ"ה בר"ן „שרואין אותו (את הכפר) מן העיר המוקפה", וכ"ה בפוסקים עוד. ואילו היתה הכונה שרואין בהכפר את הכרך לא הי' אומר „הנראה" אלא בכל הרואה, כמו בזבחים (קי"ב:) באו לשילה כו' ומע"ש בכל הרואה, שהבאור בכל מקום שרואין את שילה, וכדאמרו שם (קי"ח:) ובירושלמי מגילה פ"א ה"ב. וכן בר"ה (כ"ט:) בתקיעת שופר דשבת „כל עיר שהיא רואה" שר"ל שמתוכה רואין את ירושלם. וכן במו"ק (כ"ו.) הרואה ערי יהודא כו' הרואה ירושלם כיון שהגיע לצופים כו', וכן בברכות (ס"א:) לא יקל את ראשו כו' וברואה וכו'. לא כן כאן שאמרו כל הנראה.

ומכיון שכאן המדובר שהכפר הוא שצריך להיות נראה שוב אנו חוזרים לדברינו ששטח הכפר הוא שצריך להיות נראה בתוך הכרך, וכ"ה לשון המאירי באמרו „שיהא כל שטח הכפר נראה להדיא".

ב) ותתיצב השאלה: באם אמרי' ששטח הכפר הוא שצריך להיות נראה אם גם צריכים לראות דוקא משטח הכרך, או אפי' נראה מעל גגי בתים ומחומת העיר. ונלענ"ד שג"ז אינו בגדר ספק ובעי' שיהא נראה משטח הכרך (אלא שבאם אנו אומרים שהפסק בתים ואילנות אינו הפסק, כאמור הלאה, צריכים לשער מה שהי' נראה משטח הכרך אילולא היו הבתים מפסיקים), דאם מספיק בעומד ורואה מעל גגים נמצא שדין הנראה ניתן להשתנות מזמן לזמן בכל פעם שיגביהו גגי הבתים או מגדלי העיר ישתנה הדין ועוד דא"כ אין לדבר זה שיעור שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה מאד הרי אפשר לראות במרחקים גדולים וודאי לא ניתן להאמר שישתנה דין נראה לפי גבהות מגדלי העיר.

אלא שקצת יש להסתפק אם גם כאן יש האיבעי' דזבחים (קי"ח:) „עומד ורואה יושב ואינו רואה מאי", מי בעי' שיהא רואה גם ביושב או אפי' רק בעומד. ופשוט וברור לענ"ד שכאן אפי' בעומד ורואה מהני, דהנה כל עצם האיבעי' דזבחים צריכה באור לכאורה, ונלענ"ד שכל הספק הזה של רב פפא ור' ירמי' הוא רק בנוגע לאכילת קדשים הנאכלים בישיבה, והתם דוקא מבע"ל בעומד

ורואה יושב ואינו רואה אם נקרא זו רואה לאכילת קדשים, אבל בכל שאר ענינים כגון בתקיעת שופר או ברואה ערי יהודא ובדין לא יקל אדם את ראשו, שאין דרכם להעשות בישיבה — לא מצינו כלל אבעי וספק שכזה, ובכל הני דברים ודאי שבעומד ורואה ג"כ נקרא „רואה". ובזה אודה לה קושית המנחת חנוך (רנ"ד) מדוע לא הביאו הפוסקים להאבעי' זו של ר"פ ור' ירמי' הא יש נ"מ גם בזה"ז לענין לא יקל אדם את ראשו וכו', ולדידי לק"מ, דהאבעי היא רק לענין אכילת קדשים.

ג) והפסק בתים ואילנות שמפסיקים בין הכרך להכפר — אין זה הפסק כלל, ובאמרנו „נראה" היינו שאילולי הבתים וש"ד המפסיקים הי' שטח הכפר נראה ה"ה בכלל נראה, דאל"כ שוב אין לזה שיעור קבוע, ובכל פעם שיבנו בתים או יטעו אילנות בין הכרך להכפר ישתנה דין הנראה. והה"נ גבעה עשוי' בידי אדם שאינה מפסקת. ולא דמי לדין אכילת קדשים קלים בשילה שאמרו (שם בזבחים) „רואה שאמרו ולא שמפסיק בינו לבינו" דהתם ראית שילה היא המכשרת את האכילה ואם באותה אכילת הק"ק אינו רואה את שילה הרי אין כאן „רואה", וכן נמי לענין הרואה את ירושלם או הרואה ערי יהודא או לענין דין לא יקל אדם את ראשו כנגד שערי המקדש — שבכל הני הראי' היא הגורמת ולא כשמפסיק בינו לבינו, אבל כאן בקריאת המגילה אינו צריך לראות את הכפר בשעת קריאת המגילה אלא שכל ששטח הכפר הי' נראה, נקבע אותו המקום בתור נטפל לכרך (בפרט שכבר אמרנו שכל עיקר אנו מקפידים אם הי' נראה בעת התקנה בזמן מרדכי וב"ד).

ד) גם פשוט הוא שמספיק אם הכפר נראה במקום אחד של הכרך וא"צ לראותו בחלק גדול מהכרך (ואת הכפר כבר אמרנו לעיל שבעי' שיהא נראה כלו אם נראה רק החלק המפנה להעיר אין מרחקו השני שאינו נראה נטפל לו כי לא הבתים הגורמים רק השטח הנראה).

ה) ונשארה לפנינו כאן רק שאלה אחת יותר כבדה: (להפוסקים „שנראה" אף ברחוק יותר ממיל) מהו הדין: אם יש כפר ברחוק ג' או ד' מיילין למשל והוא נראה, ובינו לבין העיר המוקפה יש כפר קרוב יותר לעיר כי הוא רחוק למשל רק שני מיילין מהעיר והוא אינו נראה — וכיצד לדייני דייני להאי דינא, אם נאמר שהרחוק הנראה מצטרף והקרוב שאינו נראה אינו מצטרף, הרי כאן דבר שאינו מתקבל על הלב שיהא הרחוק נטפל להעיר ולא הקרוב! בפרט כפי מה שכבר הבאנו שגם דין הנראה ניתן בשביל שהיו מוגנים בהכרך. ושמא יאמר האומר: שבשביל הרחוק הנראה נטפל גם הקרוב שאינו נראה א"כ מצינו דבר שלא שמענו מהפוסקים שיש גם כפרים שאינם סמוכים ואינם נראים והם טפלים להכרך (בשביל כפר רחוק הנראה). ומסתבר לענ"ד שבכל כה"ג שיש כפר או

שכונה רחוק יותר ממיל והוא אינו נראה — גם המקומות הרחוקים ממנו אינם נטפלים תו אל הכרך. מכיון שכבר נפסק תחום התקנה למוקפת חומה. ויתכן שמה"ט נאמר כאן לשון „הנראה ע מ ו" שלשון ע מ ו אינו מובן, ורבים מתקשים בו, והר"ן ודעימי' המבארים שבעי' שיהא מתחשב עם העיר המוקפת בעניני הצבור, לא מלשון „עמו" למדו כן אלא מדאמרו „נראה" ול"א רואין אותו, והוסיפו לומר: „ואעפ"י שהפירוש הוא ברואין א ו ת ו מן העיר מיהו הא והא נמי איתא עכתו"ד", (והר"ן בחדושיו כ' כאן דברים סתומים: „נראה כגון דיתבי בריש טורא והעומד חוץ לעיר נראה שהוא מן העיר", והדברים אינם מובנים לענ"ד, וא"ל שר"ל שהעומד ממרחק רואה את הכפר ואת העומד על ידו כאילו הוא תוך העיר, דזה תלוי בהמרחק שבו נמצא עמדת הרואה, וראיתי בפרמ"ג משבצות ג' שלמד מהט"ז שהכונה היא „שמהעיר רואין את העיר והכפר ביחד" אולם גם הוא מוסיף שהר"ן לא כן כתב), ואפ"ל שבאמרם „הנראה עמו" הכונה שמן הנראה עד הכרך צריך להיות מצטרף ע ם ה כ ר ך, לאפוקי בכה"ג כשיש בינתים ישוב או מקום שאינו נטפל לכרך שגם אותו הנראה הרחוק איננו מצטרף.

עוד קצת ראי' נלענ"ד דדין נראה מסתבר שהוא שוה בפרט זה לדין סמוך, וכמו בסמוך אין מציאות שיהא מפסיק בינתים „אינו סמוך" כך גם בנראה אין מפסיק בינתים „אינו נראה". עוד סמך קטן אפ"ל: דהנה מעודי תמהתי על מה שאמר ר' ירמי' „מחמתן לטבריא מיל" והלא הסימן ניתן ל ט ב ר י א ה העיר ולא לחמתן (וכבר אמרנו לעיל שאילולא הירושלמי היינו יכולים לפרש שהסימן ניתן לחמתן המוקפת, אבל בירושלמי ל"א כן, ועמ"ש לעיל בשם הגר"א שהסי' ניתן לנראה ולא לה„סמוך"), והול"ל „כמטבריא לחמתן מיל" ולמה התחיל לסמן מן חמתן הטפלה? ומעתה קצי"ל שלפיכך מסמן מן חמתן כדי להעמידנו גם על ענין זה: שיהא הסמוך והנראה הטפל כמו מן חמתן עד טבריא שאין הפסק ביניהם במקומות לא נטפלים.

ולכאורה יש קצת פירכא מזבחים שם שמבע"ל בדין שילה עומד ע"ג שפת הנחל ורואה בתוך הנחל ואינו רואה מהו תיקו, וכ' הגאון חק נתן שר"ל את"ל באבעי' קמייתא דר"פ שאפי' עומד ורואה אוכל מ"מ מבע"ל לר' ירמי' בכה"ג כיון שתוך הנחל אינו רואה עכ"ל, וכנראה שאלתנו הנזכרת זוהי האבעי' דר' ירמי' אם בתוך הנחל אינו רואה מהו אם אוכל ברחוק מקום הרואה אף שבקרוב מקום אינו רואה ואינו אוכל. ולפי"ז בנ"ד שהוא דרבנן ספיקא לקולא. אולם לוא אפילו יהיבנא שכך היא האבעי' הרי כבר אמרנו שהרבה חלוק התם מהכא: התם הראי' היא הגורמת לאכילת קדשים, וכדיליף מקרא, ואחת היא לנו באיזה מקום עומד הרואה, אם הוא רואה שילה אפילו אם הוא בריחוק מקום מאד הוא אוכל הקדשים, עי' רמב"ם בפיה"מ שם זבחים ובהלכותיו, ואם אינו רואה אפילו

אם הוא עומד בתוך התחום כגון שמפסיק בית בינו לבינו — אינו אוכל. אבל כאן כל עיקר תלוי בקרוב המקום, ואפי׳ להפוסקים נראה גם ברחוק ממיל ג״כ מה״ט שהנראה הי׳ מוגן ונטפל לכרך. ובכן אני חוזר לדברי שבנ״ד אם רק מפסיק מקום שאינו סמוך ואינו נראה נפסק הנטפל לכרך.

יב. בכל ספק כזה מה דינו:

ואפילו אם נחזיק את השכונות הירושלמיות הרחוקות מקו החומה בתור ספיקות, ג״כ נלענ״ד שקורין בהן רק בי״ד. דבספק „סמוך ונראה״, בין שהספק הוא בדין הסמוך והנראה בין שהספק הוא במהות הסמוך והנראה — מטילין לדין רוב העולם שקורין בי״ד. ולכאורה נדמה שהוא כמו העירות הספיקות שקורין בהן בב׳ הימים, כמו שאנו נוהגין בכל העירות העתיקות שבאר״י (מלבד ירושלם הידועה במקומה) לקרא בהן בב׳ הימים, מהן מצד שהן בספק מוק״ח מיב״נ מצד עצמן כגון טברי׳, (או מצד המחלוקת ר״י ורשב״ל בירושלמי ריש מגילה), ומהן מצד הספק אם עומדות הן על מקומן הראשון, והה״נ כנראה בספק הסמוך והנראה. ומקופיא יש להביא ראי׳ מירושלמי ר״י קרי לה בכנישתא דכיפרא ואמר „הדא טבריא קדמייתא״ ולכן קרא רק בט״ו (כי הוא לא ס״ל שטבריא מסופקה), אבל באם הי׳ לו ספק אם נתמשכה העיר עד כאן הי׳ קורא בספק גם הוא כחזקי׳ בב׳ הימים, וכ״מ ברשב״א כאן בסוגי׳ (ה׳ ;) דחזקי׳ קרא בארביסר ובחמיסר שמקשה מאי פריך „ומי מספ״ל״ נימא שמספ״ל אם זוהי מטבריא קדמייתא כו׳, משמע ג״כ שבספק אם נתמשכה העיר עד כאן קורין בב׳ הימים. אולם כ״ז בספק של גבול העיר המוקפת עצמה, אבל לא בספק של הסמוך והנראה, דכל ענין סמוך ונראה קולה היא וכדאמרו בירושלמי והבו דלא לוסיף עלה גם בספק שלו. והר״ז ככל ספק עיר או כרך שנולד באיזה מקום שהוא שקורין בי״ד וכמ״ש הר״ן בחדושיו שרק עיר כגון טבריא שהיתה ודאי מזמן יב״נ ומוקפת אלא שמסופקים במהות ההיקף שלה (שמצד אחד ים חומתה) קורין בה בי״ד ובט״ו, אבל לא בכל ספק עיר או כרך. וגם שם בטבריא עיקר הקריאה בי״ד ואז קורין בברכה משום רובא דעלמא ובט״ו בלא ברכה כמבואר בפוסקים. ולא עוד אלא שפוסקים שונים אומרים שמה שקורין בטבריא גם בט״ו הוא ממדת חסידות עי׳ רמב״ן ור״ן רשב״א וריטב״א ומ״מ והגר״א סק״ח, ועמ״ש הפרמ״ג משבצות ד׳. ואל תשיבני מלשון הירושלמי שאמרו על סמוך ונראה „קל הקילו בקריאתה״ משמע שמצד הקולה מטילים לכרך, זה אינו התם לא מצד ספק נגעו בה אלא שר״ל שהקילו במהות היקף החומה לאפוקי מדין בתי ערי חומה, משא״כ בכל ספק שנולד לנו צריכים להטיל לרוב העולם, (ול״ש כאן כל קבוע כמחצה על מחצה כמ״ש האחרונים).

והלא גדולה מזו אמרו בעל משאת משה וברכ״י שבכל ספק מוק״ח כגון טבריא וזכותה אין נותנים בכלל „סמוך ונראה״ משום שזהו חדוש ואין לך בו אלא חדושו. מפ״ש בנ״ד בספק של סמוך ונראה שאין להטילו לכרך.

יג. גבולי חומת ירושלם העתיקה:

ועמא האמר שכל השכונות החדשות שסמוך לירושלם הנן בכלל אותו הספק על „כנישתא דכופרא״, דלמא גם הן מן גבול העיר העתיקה, וכאשר רגיל אני לעמוע מפי רבנים רבים האומרים מי יודע עד כמה התפשטה העיר ירושלם העתיקה מלפנים *) — ע״ז אשיב: שאף אמנם שיש איזה ספקות בקו חומת העיר העתיקה, הנה כל הספקות הללו מצטמצמות בדרום לחומת העיר בשפולי ההר לעמק רפאים ובמערב עד לגבול שער יפו, ולמרבה אפשר אולי להמשיך את הספק במקצת עד לגבול בית הדאר כיום, מזרחה לרחבת אלנבי עפ״י קו החומה הצפונית. אבל הלאה למערב (וכמו בשאר הצדדים) אינו נכנס כלל בגדר שום ספק.

גבולי החומה העתיקה בהתקופות הקדומות בארנו בעזה״י בח״ב. אחרי תקופת היבוס נתרחבה החומה בתקופת בית ראשון ע״י דוד ושלמה ואח״כ ע״י חזקי׳ ומנשה (ומנשה הוסיף בחומה רק בדרום, כדברינו שם), ובזמן בית שני נתרחב הגבול בצפון ובמערבית צפונית. וקו החומה של היבוס, זמן יהושע בן נון, הקיף רק את הר העפל, העיר התחתונה, חלק מהטרופיון וחלק הדרומי של הה״ב. ויהי חלק עיר העליונה וחלקי המערב והצפון של העיר חוץ לקו החומה.

אלא שאפשר קצת לומר: שתקנת מרדכי וב״ד היתה לפי קו החומה שבסוף בית ראשון, לומר לפי רשמי הקו בזמן התקנה. ואין זו נוגעת להמחלוקת בירושלמי

---

*) והרב הגאון ר׳ שלמה זלמן בהר״ן לעווי זצ״ל אמר, בעת שחנכו את שכונת „מאה שערים״ שירושלם העתיקה התפשטה מהלאה למאה שערים דהא איתא בגמ׳ ב״ב (ע״ה:) אמר רבה אמר לי ההוא סבא לדידי חזי לי ירושלם קמייתא ותלתא פרסי הויא (ונדפסו דבריו אלה בחוברת תקנת שכונת מא״ש), אולם ברור הוא ששכונת מאה שערים, ואפילו מזרחה ודרומה, היתה חוץ לעיר העתיקה המקודשה, דהרי קברי הדייבא (מערת כלבא שבוע) שהם במזרחית צפונית למאה שערים היו חוץ לחומת העיר (דאין עושין בה קברות). והא דאמר ירושלם קמייתא תלתא פרסא הויא — אפילו נאמר שכוונתם כפשוטם, הנה מצד אחד לא אשרו באורך או ברוחב, ואפילו לפמ״ש רבנו גרשון שהכוונה היא באורך, או אפילו לפמש״ש המהרש״א שר״ל באורך וברוחב (מה שאין זו הכרח כלל) — ע״כ מדובר מגודל ישוב העיר, לא מקו החומה כדאמר שם ר״ח ב״פ בקש הקב״ה כו׳ פרזות תושבי ירושלם כו׳, ומצד השני הלא מדובר שם למרבה מהישוב שהי׳ בסוף בית שני (ולא מקודם) דרבה הוא דאמר „אמר לי ההוא סבא לדידי חזי לי כו׳, ואם רבה סיפר זאת בערך מאה ושלושים שנה אחר החורבן שהוא ראה את הסבא שראה את אותה ירושלם קמייתא כו׳ — ע״כ אא״ל שראה את אותה ירושלם הקדומה בתקופת אחשורוש (ומכ״ש שאין המדובר של יב״נ).

ופשטא דמלתא שקראו לכל ישוב פרווריי ירושלם בשם „ירושלם״.

בין תנא דמתני׳ וריב״ק אם מימות יב״נ או מימות אחשורוש, דאפי׳ לתנא דידן ופסק ההלכה שמתחשבין רק עם זמן יב״נ היינו שבעי׳ שתהא העיר מוקפה בזמן יב״נ אבל אכתי אפ״ל במקצת שאותה העיר (שהיתה מוק״ח מיב״נ) התחשבו אתה אז בזמן התקנה לפי קו החומה שהי׳ בזמן התקנה. אולם לוא אפי׳ אם נאמר כן עכ״פ לא היתה חומת ירושלם גם בסוף בית ראשון, במערב וצפון ומזרח העיר, הלאה ממקום החומה שבזמננו (מלבד בדרום שנתמשכה העיר עד לשפולי ההר ממעל לעמק הרפאים); בצפון היתה חומת חזקי׳ לדעתנו על אותו קו החומה הצפוני אשר לנו (חוקרי זמננו מיחסים את החומה הצפונית הזו לתקופה מאוחרת מזמן בית שני, וכבר הערותי ע״ז שם). ומצד מערב היתה בקרבת אותו המקום של שער יפו. ולמרבה אפ״ל שנמשכה עוד למערב בקירוב ל־300 מטר, עד לבית הדואר (כיום התרצ״ה), זאת אומרת עד לגבול החומה הצפונית, באופן שנמשך קו החומה הצפונית, באופן שנמשיך קו החומה הצפונית (זו שנקראה אחר כך „החומה השני״" מג׳ החומות שהי׳ בסוף בית שני) לדרום כעין טבלא מרובעת (מה שבאמת לא היתה כן) עד למדרון רחוב ממילא והכניס בתוך החומה את מקום בית הדאר „ומלון אלנבי״ „בית הספר הצרפתי״" עד לרחוב ממילא, ששם חזר הקו (צפון ג׳ורת איל ענב) לשער יפו. כמו״כ במזרח עומדת החומה על הקו העתיק, ולמרבה אפשר להוסיף כ־16 מטר למזרח עפ״י קו החומה שנמצא הלאה בהחפירות למזרח חומת הה״ב. רק בדרום התפשטה העיר והקיפה את הר ציון (ע״ד ציון לא פה המקום ומדובר בח״א בפרק מיוחד) ואת העפל והטרופיון כפי קו החומה שנמצאה ע״י ד״ר בליס. והלאה מכ״ז ודאי לא נמשכה החומה אפי׳ בזמן אחשורוש. ובתתנו דין „סמוך״ לכרך ירושלם עלינו לתת 1200 מטר (שהוא לפי חשבוננו אנו אלפים אמה, ויש חושבין אותו רק לקילומטר אחד) לאותם הקוים. ואפי׳ אם נקל לחשוב את המיל לפי חשבון איזה מחברים 1400 מטר ג״כ לא יגיע הסמוך לגבול מחנה־יהודא.

יד. מרחק השכונות, והשכונות שאינן בכלל סמוך ונראה:

א) עתה נחזה את מרחק השכונות מן קו החומה כמה הוא:[1]

ל מ ע ר ב: מן שער יפו עד שכונת בית יעקב (שעד שם השכונות שבינתים הן סמוך ונראה) במדה אוירית ישרה הוא — 1800 מטר, ומהדאר 1500 מטר.

מושב זקנים	2700	"	"	2400	"
בית היתומים	3500	"	"	3200	"
גבעת שאול	3800	"	"	3500	"
קרית משה	3500	"	"	3200	"

1) המרחקים הם בעת כתיבת הספר, כיום נבנו השכונות ונעשו שנויים במרחקים — נ. א.

בית הכרם	3700 מטר,	ומהדאר 3400 מטר,
בית וגן	4400 "	" 4100 "

למערבית דרומית:

מן שער יפו עד שערי חסד	1500 מטר	מהדאר 1200 מטר
נוה־שאנן	2300 "	" 2000 "

לדרום: מן קו החומה העתיקה (בשפולי הר ציון, רחוק מן קו החומה הדרומית שלנו כ־350 מטר) — עד תלפיות 1750 מטר

מקור חיים	2000 "
רמת רחל	3650 "

בצפון: (מן קו החומה הצפונית שלנו) שכונת הבוכרים 1300 מטר

סוף שכונת הבוכרים	1800 "
מחנים	1850 "
סנהדרי'	1950 "

ב) נמצא שאפי' אם נאמר להקל כאן ארבע קולות: א) שמרדכי וב"ד תקנו תקנתם עפ"י קו החומה שהי' בזמנם הם ולא עפ"י קו החומה של זמן יב"נ, ב) ונוסיף לקו החומה במערב עוד כ־300 מטר עד הדאר, עפ"י קו החומה הצפונית, ג) ונחשוב לקולא את המיל 1400 מטר, ד) וגם ע"פ אותם הפוסקים שהמדידה היא אוירית ישרה — גם אחרי כ"ז כל אותן השכונות מבית יעקב והלאה (למערב) וממקור חיים והלאה (לדרום) ומסוף „בתי בוכרים" והלאה (לצפון) — הנן לא סמוכות ולא נראות. השכונות שקודם מחנה־יהודא בקושי אפשר הן בכלל סמוך. ומחנה־יהודא היא והסביבה בכלל „נראה".

ושמענו אומרים שראו או שרואים מגבעת שאול או מ„בית וגן" את בתי העיר ולפיכך הן בכלל „נראה". אולם אינו כן: א) לפי מה שבדקנו המציאות אינה כן, לוא אפי' רואים באיזה מקום את גגי העיר אין זה בכלל נראה, בעי' שיהא שטח השכונה נראה להדיא בתוך שטח העיר, בפרט שבכל השכונה אינם רואים אפי' את גגי העיר. ב) לו אפי' הי' השכונות הללו בכלל „נראה" מכיון שבינתים ישנן שכונות שאינן נראות כבר אמרנו שאא"ל שהקרוב אינו בטל להעיר והרחוק יבטל.

והחפץ להתבונן על כ"ז יעלה על הר ציון במערבית דרומית. שם יסתכל למערב ולדרום ויראה למערב רק את מחנה־יהודא, ובדרום יראה שכונת תלפיות כולה ולא את מקור חיים, אם כי היא עומדת בקו תלפיות מפני שהיא איננה בגובה של תלפיות. ואף שרואין ברחוק ממנה את „בית צפפה" וכדומה, הנה כבר אמרנו שאינו מועיל מה שרואין מקום גבוה שברחוק מקום מהשכונה בלתי

הנראה. רואים אמנם מהר ציון את ראשית שכונת מקור חיים, מקום מגדל המים שלפני בתי השכונה, ואין ראי׳ זו מועילה לכל השכונות שאינן נראות כדברינו לעיל. ובצפון: לא נראה סוף שכונת הבוכרים ולא „מחנים" ו„סנהדרי". ובמזרח: נראה הר הצופים של האוניברסיטה והסביבה, ולא עוד אלא שאם נמדוד במדה אוירית ישרה ועפ״י הקולות הנ״ל הר״ז גם בכלל סמוך.

טו. פקפוק חדש במהות בן כרך:

ובחתרי למצא זכות למנהג השכונות עלתה על דעתי היסוס חדש בנוגע לירושלם החדשה: א) אפשר שאפי׳ אם היא מחוץ לגבול „סמוך ונראה" אכתי הנם תושבי׳ גם בכלל „בני הכרך" משום הקשר התמידי הישובי שיש לתושבי׳ עם העיר העתיקה המוקפה: מקושרים הם אל העיר הכללית לא רק בעניני הממשלה, המסים העירוניים והדאר, אלא גם בכל שאר עניניהם כגון גטין וקדושין וכתובות, שם העיר ומנהגי׳, הקהלה, השחיטה, ח״ק, והצדקות, הרבנות והבד״ץ, החנוך ת״ת וישיבה, בתי הכנסיות המרכזיים, מרכז המסחרי וכו׳, ונוסף לכל זה החבור התמידי של המכונות הנוסעות וחוזרות מוליכות ומביאות בתמידות את התושבים אל העיר ומן העיר. והנה הרב הג״ר שלמה זלמן זלזניק שליט״א אמר לי ראי׳ נכוחה בשם הגאון המלבי״ם זצ״ל שמי שיושב בעיר אחת ומעשהו בעיר אחרת הוא נקרא על שם העיר שמעשיו ועסקיו בתוכה, — מקרא דשמואל א׳ כ״ה „ואיש במעון ומעשהו בכרמל" ונקרא „נבל הכרמלי" (לא המעוני) כדכתיב שם ל״ה, ש״ב ב׳, שם ג׳ ג׳, ואף שאפשר לדחות ולומר שהי׳ לו לנבל בית במעון ובשביל מעשהו הי׳ תושב בתמידות בכרמל — מ״מ ממשמעות המקרא משמע שכל עיקר נקרא על שם העיר שמעשהו שם.

אכן לוא אפי׳ יהי כן, אין זה נוגע לדין פורים, דבנוגע לפורים רואים אנו מרבותינו הראשונים זלה״ה ששייכותו לצבוריות לבדה אינה עושהו לבן אותה העיר, דהרי הר״ן והריטב״א ועוד אמרו בבאור „נראה עמו" שבעי׳ שיהא גם נראה וגם מתחשב עם העיר המוקפת בעניני המסים והצבוריים, והרי שהשתתפותו בצבוריות לבדה אינה עושה אותו לבן הכרך, וכדכ׳ הר״ן „הא והא נמי איתא" היינו מתחשב ונראה. ולא עוד אלא אפי׳ בן ירושלם גמור היושב בה כל הימים כשהלך לפרוז ביום י״ד קורא במקום הפרוז ביום י״ד (מגילה י״ט והטוש״ע תרפ״ח ומפורשים וכדברינו לעיל בפרק הקודם סעיף ב׳). וכאן בדין פורים אף שהיתה התקנה בעצם לשני סוגי מקומות, פרזות ומוקפות, יש בזה גם חיוב מקום וגם חיוב גברא, בן כרך שנעשה פרוז ליומו חל עליו חיוב המקום, ובן כרך שבא למקום פרוז ודעתו לחזור בפורים ובמקרה נתעכב שם במקום הפרוז קורא בט״ו אף בעיר הפרוזה (וכן להפך בן פרוז שבא לכרך שבכה״ג קורא בי״ד)

דבכה"ג לא סר מאתו חיוב מקומו ויש עליו חיוב גברא לקרא בחיובו הוא.

ב) אלא שיש לנו כאן חקירה אחרת: מכיון שתושבי אותן השכונות מקושרים בהחיים הישוביים של העיר בתמידות, נקראים אפשר גם בני כפר גם בני כרך ודומים לאיש שיש לו בית בכרך ובכפר ונוסע ובא ממקום א' לב' (כמו נהג מכונית) בתמידות, ויושב בשתיהן — ועלינו לדעת מה דינו של איש כזה בפורים? דהנה בנוגע לדין פורים אין לנו כל אותם התנאים של דין „בן עיר" או „תושב עיר" בנוגע לצרכי צדקה ותמחוי וכו', שתלוי בזמן ישיבתו בעיר (ב"ב ח'. ויו"ד רנ"ו), או לתשלום מסי העיר — שתלוי לשיכותו במסחר העיר ורוחיו (חו"מ קנ"ו קס"ג ועוד), דלדין פורים ל"ב לא זמן של ל' יום וכדומה ולא השתתפות בעניני העיר, אלא כל שדעתו להשתקע בכרך נעשה מיד בן כרך לקרוא המגילה כמקומו אף שנשתהה בי"ד בעיר פרוזה, וכשדעתו להיות בכפר בב' הימים נעשה בן פרוז. ומכיון שכך הרי יכול להיות בפורים „בן כרך ובן כפר" ביחד, ומה דינו של תושב כזה?

ומשער אני שממנ"פ, בין אם נאמר שנקרא „בן שני המקומות", בין שאינו נקרא על שום מקום — הרי הוא קורא ביום י"ד דאינו גרוע מיושב במדבר. וזה ודאי א"ל שיפטר מב' המקומות בדמיון לבן מוקף שעקר דירתו לפרוז בליל ט"ז, דש"ה שביום י"ד לא הי' עליו שם פרוז כלל וביום ט"ו אין עליו שם בן מוקף כלל.

ג) אלא שיש קצת מקום לומר שגם בכה"ג יתחייב בב' הימים, כדין הירושלמי „עקר דירתו בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן", וכבר בארנו לעיל (פכ"ו ב־ג) של"ד „ע ק ר דירתו" אלא אפילו בן כרך שחשב להיות בפורים במקום פרוז נתחייב לקרוא בי"ד וכשנמלך לשוב לעירו לכרך בליל ט"ו קורא שם גם ביום ט"ו, וכפי מה שבארנו שם י"ל שקורא בשני המקומות בב' הימים ב ב ר כ ה, משום שחיובו לא משום ספק אלא שכל יום מב' הימים חל עליו חיוב אותו המקום.

ואילו הי' כך „שתושב כרך וכפר יחדיו" חייב בב' הימים, י"ל שגם כל תושבי אותן השכונות המקושרים בישוב העיר ונקראים גם בני הכרך, קורין בב' הימים. ושמא תאמר שכשם שאנו נותנים סמוך ונראה לכרך ואנו אומרים שחלק זה נעשה טפל להכרך — כך נאמר שזה שיושב בכרך ובכפר בטלה ישיבת הכפר להכרך — זאת לא ניתן להאמר, מצינו רק תקנת בטול מ ק ו ם לכרך ולא שתבטל י ש י ב ת מ ק ו ם אחד לחלק ישיבת כרך, ואין לנו לחדש תקנות מעצמנו.

אולם כאמור מסתבר הדבר שהיושב בתמידות בכרך ובכפר — קורא רק ביום י"ד ולא דמי לדין הירושלמי „שנתחייב כאן וכאן" דהתם ביום י"ד הי' רק בן פרוז וביום ט"ו רק בן מוקף, לא כן בנ"ד.

טז. ה ס י כ ו ם:

היוצא מדברינו: א) שכל השכונות הרחוקות יותר ממיל מן קו החומה

העתיקה וגם לא נראות בשטח גבול העיר העתיקה — אין אני מוצא טעם שתהינה נטפלות לכרך ירושלם בנוגע לפורים: 1) מפני שסמוך ונראה גיתן רק לקו החומה ואין מועיל בזה חבור כבשבת (סי׳ א׳), 2) בפרט שעלינו להתחשב עם זמן תקנת מרדכי וב״ד והתקנה חלה אז על כל מקומות הפרזים לחוד ועל המוקפות לחוד, ואין פרוז מאז משתנה כיום להיות מוקף (סי׳ ב׳). 3) ובדבר שמלכתחילה כך היתה התקנה לגבול הסמוך, אין כאן ענין מלא תתגודדו (סי׳ ג׳).

ב) וקו החומה העתיקה אין ספק שאפילו אם אנו מוסיפים למדוד מבית הדאר (בקו מקביל להחומה הצפונית) — במערב, ומן שפולי הר ציון, קו חומת בליס — בדרום, ומן החומה הצפונית שלנו — בצפון, אין עוד שום ספק בגבולי החומה העתיקה (י׳).

ג) נמצא שאחרי שכונת „בית־יעקב״ והלאה למערב, ומשכונותי׳ המקבילות כמו „נחלת־ציון״ בדרומה, „שערי צדק״ ו„מקור־ברוך״ המערבית בצפונה[1], היינו „שערי ירושלם״ „בי״ח שע״צ״, בית זקנים, רוממה, מושב זקנים, שכונת עץ־חיים, בית היתומים, גבעת־שאול, קרית משה, בית הכרם, בית וגן. כל אלו בכלל הרחוקות ואינן נראות (סי׳ י״א), ומה שיש חושבים את גבעת־שאול ובית־וגן ל„נראה״, זו שגיאה בבאור נראה וגם המציאות אינה כן (ז׳ ועוד).

ובדרום: בכלל „נראה״ היא „תלפיות״, אבל לא „מקור־חיים״ ולא „רמת רחל״. ומה שרואים מהר ציון כברת ארץ השייכה למקור חיים על יד מגדל המים אשר לפני הבתים של השכונה — אין זאת עושה את שכונת מקור־חיים בתור נראה, דאפי׳ כשרואים מקצת מן השכונה עצמה אין מועיל לכל השכונה הלאה, מה גם שבמהות פרוז אין חלוק בין ישוב לפנוי, וכשם שבפנוי הלא תמיד כך הוא שמקצתו נראה וכלו לא נראה כך גם בישוב. כמו״כ אין מועיל מה שרואים את בית־צפפה הרחוקה שתעשה עי״ז שכונת מקור־חיים הקרובה ל„נראה״ (סי׳ ז־ח).

ובצפון: השכונות מאה שערים, בתי אונגרין, בית ישראל, בתי וורשא, זכרון משה, ואפי׳ „בוכרים״, „גאולה״ ו„אחוה״ יש ליחס אותם לסמוך, אחרי שאנו מקילים במהות המדידה ובמדידת המיל (סי׳ ו׳ ועוד). אבל לא קצה הבוכרית הצפונית, אשר במדרון, ולא „מחנים״ ו„סנהדרי׳״.

ד) ושכונת כרם, בתי ווילנא, רוחמה, (אף שאינן סמוך ונראה) — מכיון שהנראה בדרום מתמשך מן העיר עד מחנה יהודא ועד בכלל וכן בצפון מן העיר עד קצה שכונת הבוכרים — ממילא גם השכונות שבנתים בטלו לכך, ואין לשנות בשכונות הללו מן מחנה־יהודא שהיא בקו מקביל בדרום ומן שכונת הבוכרים שהיא בקו מקביל בצפון.

---

1) יש לציין המקרה שרחוב הגדול החוצה שני האזורים ניתן על שם הרימ״ט זצ״ל ה״ה רחוב „גשר החיים״ — נ. א.

ה) ומי שיושב בשכונה רחוקה שאינה נראה ובית מדרשו מקום שמתפלל ושומע מגילה בתוך הגבול של סמוך ונראה (כמו שהי׳ אצלי בשנת התרפ״ח. גרתי בשכונת „שערי־ירושלם״ ומקום תפלתי בביהמ״ד עץ־חיים במרכז ב׳ בשכונת מחנה־יהודא) — מסתבר שקורא בט״ו ולא בי״ד, משום שדומה לבן פרוז שדעתו להיות בזמן קריאת המגילה בכרך, כי כל עיקר תלוי חיובו כיצד היתה דעתו להיות בזמן חלות חיוב המגילה, כמבואר בפוסקים.

ו) אלא שקצת אפשר לפקפק בבאור „בן־כרך״, ואפשר שגם תושבי השכונות הרחוקות נקראים גם בני ירושלם בשביל הקשר הישובי התמידי שלהם עם העיר, ולפיכך אפשר חייב גם בט״ו. ויתכן שחיוב כזה הבא לא מצד ספק חייב לברך בב׳ הימים (סי׳ י״ב). ולכן טוב שישמעו המגילה בט״ו במקום הסמוך והנראה.

ומכ״ש באמירת עה״נ שחייב בב׳ הימים וכמ״ש הפוסקים בעירות הספקות (עי׳ פרמ״ג א״א ח׳ ועוד) וכן סעודה ומשלוח מנות.

אך עכ״פ אין לדון בשכונות הרחוקות הללו רק דין ירושלם, דהא בכל ספק הלא קורין בי״ד לא בט״ו, ככל ספק דעלמא שמטילין לרובא דעלמא (סי׳ ט׳). וא״ל להפך מכיון שנוהגין לקרא בט״ו (מטעם הרגל) תו אין לחייב את התושבים לקרא גם בי״ד מטעם סד״ר לקולא, זה אינו, דמלבד מה שאין לברך בט״ו מספק הלא יום י״ד בא תחלה וחל אז החיוב דרבנן מספק, בפרט מצד רובא דעלמא המוציא מגדר ספק עד שצריך גם אז לברך (אעפ״י שהוא קבוע) — וממילא כשמגיע אח״כ יום ט״ו פטור הוא. אלא שרשות לו לקרא גם בט״ו אם אינו חפץ לפרוש את עצמו מהעיר המחוברת לשכונתו, אבל בלא ברכה.

ומפני שזו עשרות בשנים שאין נוהגין כך הצעתי דברי לפני רבנן שליט״א. ועד היום לא נזדקקו לזה באופן רציני.

ל מ ע ש ה.

ואילו היו כל יושבי השכונות הרחוקות מקו החומה שומעים לדעת אלה הרבנים והגאונים האומרים שאין בקריאת המגילה ענין לעיבורי העיר והיו כל השכונות שמחוץ ל„סמוך ונראה״ קוראין בי״ד בברכות ובט״ו בלא ברכות, הי׳ מקבל הענין בהירות מאין פקפוק של לא תתגודדו. אפשר הי׳ להקל לשכונת בית יעקב והסביבה, שאע״ג שגם היא רחוקה יותר ממיל מקו החומה העתיקה (מתקופת יב״נ) אכתי יש עלי׳ ספק של „נראה״ ועפ״י דעת הפוסקים ש„נראה״ אפילו רחוק ממיל — אבל מן מושב זקנים הספרדי והלאה אין גם ספק נראה. ומה שיש אומרים שאפילו שכונה רחוקה „בית וגן״ היא קצת נראה — זה אינו, דמלבד שפירוש „נראה״ הוא „להדיא״ כמ״ש הראשונים, ועוד בטרם הפסיקו הבנינים בין העיר העתיקה לבינה — חקרנו ובדקנו בעלותנו על חומת העיר

המערבית וראינו שאפילו מעל חומת העיר הי׳ נראה בקושי רק „מגדל המים" יהדומה, ואין זה כלל בגדר „נראה" — בר מן דין כל שמפסיק בינתים שכונות שהן רחוקות ואינן נראות — אין כל סברא שהשכונות שאינן נראות לא נחשבות לעיר ואילו השכונה היותר רחוקה, משום שהיא יותר גבוהה, תהא נחשבת לעיר (וכמו שבארנו לעיל בעזה"י, ובדברי רבותינו הראשונים שאין מן הסברא לתת דין נראה למקום הררי הרחוק הרבה).

וכשהיו מסכימים יושבי השכונות הרחוקות לקרא בי"ד, לא היינו בשכונת עץ־חיים נוהגים להדר (כמו שאנו מהדרים בשנים הללו) שאחד מבני הפרזות יברך הברכות והי׳ הקורא מדרי השכונה גם מברך הברכות, כי לא הי׳ חשש מצד פקפוק של לא תתגודדו (כפמש"ל פ"ג וגם בפ"א ג׳). אולם היות וכל השכונות שבסביבת שכונת עץ־חיים, גם הרחוקות ממנה, לא נוהגין כיום לקרא בי"ד (זולת היחידים החרדים הקוראים לעצמם) אילו היינו אנחנו נוהגים כדינא לקרא בשכונתנו בי"ד בברכות, הי׳ נדמה חשש לא תתגודדו לפי שיטת הרב ר׳ חיים בתוס׳ יבמות (י"ד. ד"ה כי) אחרי שבאותה הסביבה גופה וגם רחוק ממנה לא נהגו כן (לוא אפילו יהא שהם לא נהגו כדין). כאשר כבר הזכרנו (לעיל שם) שיש שלש לשונות חלוקות בתקנת קריאת יום הכניסה לבני הכפרים: ללשון רש"י (במתני׳ ריש מגילה) וללישנא קמא דהרא"ש (ביבמות ספ"א) בני העיר קראו בעירם לבני הכפרים. ללשון הר"ן (במגילה) וללישנא בתרא של הרא"ש (שם ספ"א דיבמות) בני הכפרים קראו לעצמן בכרכין או בעירות, וללשון הר"ח (בתוס׳ יבמות) בני הכפרים קראו לעצמם בעירם הם (היינו בכפרם). והנה בין לשיטת רש"י וליל"ק דהרא"ש בין לל"ב דהרא"ש ושיטת הר"ן אין כל חשש לא תתגודדו אפי׳ כשיש במקום אחד אלו קורין בי"ד ואלו קורין ביום אחר, וכביאור הרא"ש שבענין מגילה הכל יודעים שהוא משום תקנת המקום או כביאורו של הר"ן שג"ז דומה לב׳ בתי דינין בשתי עירות (או כל"ב דהרא"ש שני ב"ד בעיר אחת — כרבא).

אלא שאליבא השיטה השלישית (הר"ח בתוס׳) נדמה שיש בזה חשש לא תתגודדו, אע"ג שגם לדידי׳ חלוק נד"ד מהתם (שמדובר על עיקר תקנת בני הכפרים לשני סוגים במקום אחד) — מכיון שעפ"י שיטה זו יש קצת דמיון לשנוי בקריאת שכונה אחת לבין שכונות אחרות — לכן כדי להסיר אבק חשש, אנו נוהגין בעז"ה כדלהלן:

בליל ויום י"ד מברך הברכות אחד מבני הפרזות החוזרים למקומם ביום י"ד (ועפמש"ל שהם ודאי חייבים בקה"מ בי"ד). ואם יש ביניהם בעל קורא טוב להדר שיהי׳ גם הקורא, ואם לאו — אין קפידא כשקורא אחד מבני השכונה. דמצד אחד לרוה"פ נפשטה האבעי׳ בירושלמי שבן כרך קורא לבן עיר בי"ד

(ולא בן עיר לבן כרך בט"ו), ומצד השני הרי פשיטא לן שבן השכונה צריך לקרוא בי"ד וכל ההידור שאנו מהדרים לשמוע הברכות מבן פרזי הוא מצד אחר (מצד אבק לא תתגודדו) יכול עכ"פ להיות הקורא[1].

ובליל ט"ו בא אחד מבני הכרך (מהשכונות הקרובות לעיר העתיקה) שהוא מוקף בן יומו לט"ו —לשכונת עץ חיים לקרוא שם המגילה, והוא הקורא והמברך, וחוזר לביתו. ולמחרתו בבוקר (של יום ט"ו) הוא בא שוב לשכונת עץ־חיים לקריאת המגילה וחוזר לביתו [פשוט הוא שבן המוקף אינו חייב לקרוא דוקא בתוך תחום המוק"ח, רק בידעו בליל י"ד שבליל ט"ו יהי' פרוז בן יומו אמרנו לעיל (סעי' ה') שיקרא בכרך בי"ד ולא יקרא בט"ו במקום הפרוז, משא"כ בנד"ד שהוא נשאר מוקף ליומו בט"ו פשוט הוא שיכול לקרוא המגילה חוץ לתחום המוקף, דהא אפילו יוצא מכרך בכניסת ליל ט"ו להיות בכל היום במקום פרוז חייב לקרוא המגילה שם בט"ו ובברכה. ואם כי כ"ז א"צ לפנים כתבתים משום שגם על הערה זו שמעתי מעירים!].

ובזה יוצאים לכל הדעות מכל שום חששות. ועי"ז גם מזכים את הרבים שביום י"ד מקיימים בני הפרזות (והצריכים לנסוע מירושלם בי"ד) מצות קריאת המגילה בצבור וכדין.

---

1) יש לציין שכל השנים באים לביהכ"נ שכונת עץ חיים קהל גדול לשמיעת המגילה וזה זכוי גדול לרבים. כן כדאי לציין שמשך כל השנים באים אורחים ומברכים ברכות המגילה, ואף בשנת מלחמת השחרור (תש"ח) שחששו לזה מאחר ולא היתה תחבורה עכ"ז באו אורחים מארה"ב וברכו הברכות. — נ. א.