

תוכן הענינים - ר"ה

סימן א' דף ב. ר"ה למלכים	סימן י"ט דף כ: בסוגית צריך שיהא יום ולילה מן החדש
סימן ב' דף ג: גדרי מצות בנין ביהמ"ק ובית שני	בענין י"ח שעות
סימן ג' דף ד. בשיעור דג"ר בבל תאחר	סימן כ' דף כא. אתם ואפי' מוטעין
סימן ד' דף ו. גדרי הב"ת בלהפריש ולהקריב	סימן כ"א דף כב. בדין העדות דקידוש החודש
סימן ה' דף ז. שואלין בהלכות הפסח ל' יום קודם	סימן כ"ב דף כב: דין מחללין שבת על ספק קדה"ח
סימן ו' דף ח: גדרי מצות היובל	סימן כ"ג דף כד. אמירת מקודש בקדה"ח
סימן ז' דף ט. מוסיפין מחול על הקודש	סימן כ"ד דף כה: בדין ראוהו בי"ד בלילה
סימן ח' דף י. יום אחד בשנה	סימן כ"ה דף כו. מין השופר
סימן ט' דף יא. ברכת האילנות	סימן כ"ו דף כז: בגדרי מצות תקיעת שופר
סימן י' דף יב. חיוב תרו"מ מפירות מדאורייתא או	סימן כ"ז דף כח. בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו
מדרבנן	סימן כ"ח דף כח. מצוות צריכות כוונה
סימן י"א דף יג. בענין אקרוב עומר והדר אכול	סימן כ"ט דף כט. גדרי שומע כעונה
סימן י"ב דף יד. בגדרי החנטה והלקיטה	סימן ל' דף כט: בגדר גזירת שמא יעבידנו ד"א ברה"ר
סימן י"ג דף טו. בגדרי דין הפקר בשביעית	סימן ל"א דף לו: בסוגית נתקלקלו הלויים בשיר
סימן י"ד דף טז: תוקעין וחוזרין ותוקעין (בגדרי בל	סימן ל"ב דף לא: חילול מע"ש ורבעי על פרוטה
תוסיף)	סימן ל"ג דף לב: אין עשה דוחה ל"ת ועשה
סימן ט"ו דף טז: בעניני הדין דר"ה	סימן ל"ד דף לג. ברכת הנשים במ"ע שהזמ"ג
סימן ט"ז דף יז: בענין תשובה אחר גזר דין	סימן ל"ה דף לג: בענין שיעור תקיעה כתרועה
סימן י"ז דף יט. הימים שבמגילת תענית	סימן ל"ו דף לד. גדרי ההפסק בשברים ותרועה
סימן י"ח דף יט: אלול מעובר	

סימן א'

ראש השנה למלכים

א' בניסן ר"ה למלכים* בי' שאלת הגמ' לרש"י ותוס' ולר"ן* תי' הגמ' לפרש"י* וקושית התוס' לרש"י* וישובם אליבא דרש"י*

למגבי מב"ח ורק לא יגבו ממשעבדי י"ל דבזה אין הכלל דכמי שנחקרה והדר הו"ל ספק ממונא דלא מפקינן.

ויל"ע לדבריו אי ה"נ כל ספק על חלק העדות של השעבוד לא נימא ע"ז כמי שנחקרה וכגון למ"ד דאחריות לא ט"ס וצריך לכתבו בשטר היכא דיתעורר ספק זיוף על הוספת השעבוד בשטר אי נכשירנו למגבי השעבוד מספק, דהא מבואר בגיטין ג. דלא חיישינן לזיוף בשטרות הוא משום הנחקרה ולהגרי"ז דכלפי השעבוד אין את הנחקרה ראוי שניחוש כאן לזיוף, **וא"כ צל"ע** על כל כח העדות של השעבוד לפי האחרונים דכל תוקף עדות השטר דאין בזה החסרון של מפי כתבם הוא רק משום דדין עדות אינו להימסר בהגדה לביד אלא להימסר בשטר וזהו הכמי שנחקרה עדותן בבי"ד.

ובפשטו יש לחלק דודאי מכלל עדותן גם עדות כלפי השעבוד, וביותר דהשעבוד הוא חלק נפרד מעצם החוב וכשאינן ללוה בני חורין הרי עדותו באה נגד הלקוחות, ולזה כשיש פקפוק על עצם בירור העדות על השעבוד ודאי דנכלל בדין דכמי שנחקרה בבי"ד, וכל דברי הגרי"ז כשהחשש פסול הוא לא נגד עיקר בירור דהעדים אלא מצד פסול חיצוני שנתחדש בלא קשר לעדותן וכהכא דנעשה השטר למוקדם לבסוף כשלא הלוהו בפועל בו ביום, דבזה אף דאין סותרין את בירור העדות אבל אילו נפסל ע"ז כל השטר בזה מהני מה שנחקרה עדות השטר שנתקבלה בכשרות דל"ש לפסול תו את עצם עדותו, ומשא"כ לפסול את גביית המשעבדי אינו סותר את דין השטר.

קושיות תוס' על רש"י ופירושם. בי' הכרח הרש"י עפ"י הראשונים* וביאור שיטתו* וישוב הפנ"י מהסוגיא דב"מ.

(ג) **ובתוס'** הקשו על עיקר פרש"י דהוא תימה גדולה שישכחו כל העולם מתי עמד המלך והסופר שכותב כל היום שטרות היאך ישכח. ועוד דהו"מ למימר דנפק"מ טובא לכל השטרות כדי לידע מה לכתוב בו כשלא ידעו מתי עמד המלך, ועוד דכה"ג לאו מוקדם הוא לאביי בב"מ יג. דעדין בחתומיו זכין לו ולר' אסי דפליג הא באמת אין כותבין שטר ללוה בלא המלוה אלא בשטרי אקנייתא ובהו משתעבד מהיום אף אי לא לוח.

ולזה פירשו התוס' דהחשש הכא שיטעו ביום שעמד בו ויסברו שעמד למחרת וממילא יכתבו בו לשנה הבאה כשנה ראשונה למלך והו"ל מוקדם בשנה שלימה ויפסידו הלקוחות, אבל עכשיו הרי מר"ח ניסן מתחילין שנה אחרת, וגם אי יעמוד

(א) **ר"ה דף ב.** ארבעה ר"ה הן באחד בניסן ר"ה למלכים, ובגמ' למלכים למאי הלכתא אר"ח לשטרות דתנן שט"ח המוקדמין פסולין והמאוחרין כשרים. **ורש"י ותוס'** פירשו למאי הלכתא דהכונה מאי טעמא דהו"ל להתחיל שנת המלך מיום שעמד בו, **אבל בחידושי הר"ן** נחלק דלא פרכינן מ"ט אלא למאי הלכתא היינו למאי נפק"מ בדין זה, וזהו דמשני דנפק"מ לדינא דהאי משנה דשט"ח המוקדמין פסולין, אבל טעמא דקבעו את ר"ח ניסן כר"ה למלכים הוא מאי דארי"ח בסמוך מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן ומהדרינן דמקיש מלכות שלמה לציצא"מ כלומר דכיון דציצא"מ היתה תחילת מלכותו של ישראל שאל"כ היו משועבדין בדין שכל מלך מישראל יעשה במלכותו זכר לציצא"מ.

ובתירוץ הגמ' לשט"ח המוקדמין פרש"י דהוצרכו כדי להבחין איזה שטר מוקדם למלוה ופסול וכגון שכתוב בו בכסליו בשנת ג' למלך, והעדים שבו באין לפנינו ומעידין דחתמוהו ללוה ולא ראו אז את ההלואה אלא בתמוז בשנת ג' למלך ובי"ד אין יודעין מתי עמד המלך וממילא אי בשנתו הג' היה תמוז שבו הלוהו קודם לכסליו שנכתב השטר וכשר או כסליו קודם והו"ל מוקדם ופסול, ומדניסן ר"ה למלכים ע"כ דתמוז קדם והו"ל מוקדם וכשר, **ובתוס'** הקשו עליו דבאופן זה לא נשתנה מידי ע"י התקנה דאף לפני התקנה דניסן ר"ה למלכים נמי הוכשר השטר דאין פוסלין השטר מספק כדאשכחן בסנהדרין לב. דבבא עדים להזים עדות השטר לפי הזמן שכתוב בו מכשירין ליה ותלינן שאחרוהו, וכן בב"ב קעא. בנכתב זמנו בשבת או ביוה"כ כשר דתלינן שאחרוהו וכתבוהו, וה"נ כן, **אלא** דכתבו דעדין יתכן כעיקר פרש"י ודהנפק"מ באופן הפוך שלולי התקנה היינו מכשירין מספק ושע"י התקנה נדע בודאי שהשטר מוקדם ונפסלנו.

הגרי"ז ברש"י דלשיטתו בהמשך דשטר מוקדם לא נפסל וא"כ ע"ז אין הנחקרה* הצל"ע לדבריו* והחילוק.

(ב) **ובקונטרס** ממרן רי"ז הלוי על קדה"ח (עמ' ח') כתב בישוב הרש"י, דהנה בתוד"ה שטרי הביאו לפרש"י דבשט"ח המוקדם גובין מב"ח ורק למשועבדין פסול, והתוס' נחלקו דפסול לגמרי. **אשר בזה יישוב** הרש"י לשיטתו, דהנה כל הכלל דלא פסלינן השטר מספק הוא מדעדים דחתומין בשטר כנחקרה עדותן בבי"ד כמש"כ תוס' גיטין יח. וזה שייך רק כשבאין לפסול השטר, אבל בזה שאף אי הוא מוקדם נשאר בעדותו

השטרות שיכתבו משעמד השני למנין שנות הראשון מונה והרוצה כותב בשנה ראשונה למלך שעמד, **וצל"ע** דלמה הרוצה ימנה כל השנה למלך הראשון אף שכבר עמד שני דלכאורה כיון דכל דין המנין למלך הוא משום שלום מלכות הדין נותן דמשעמד מלך חדש יש למנות לו. **ובפשוטו צל"ב** דהוא כדמבואר בגמ' דלהכי סגי ביום א' בלבד מדיום א' בשנה חשוב שנה וא"כ זה מהני אף לגבי התקנת שלום מלכות דלזה חשיב כאילו בכל השנה יש ב' מלכים.

אבל יל"ב יותר, דהנה **יש לחקור** בגדר מנין השנים דיתכן להעמידו בב' אופנים כגון מנין ליציא"מ דמבואר בע"ב דילפינן מקרא דמנין יציא"מ מניסן ולא מתשרי הלא בפשוטו כשמונה כך וכך ליציא"מ הוא שמהמאורע דיציא"מ ועד היום עברו כו"כ שנים ואי"ז מנין שמתחיל מהמצב הקיים כיום שבנ"י מחוץ למצרים בשנתם הזו. **ומאידך** המנין למלכים בפשוטו אינו כן דמונה כלפי שנה זו שעדיין מולך עכשיו את שנתו השניה, ולא שעברו כו"כ שנים משעמד למלוך. והראיה דהנה לקמן ג: אמרי' דבמתחילה מנו לכורש מניסן כמלכי ישראל מדהיה מלך כשר אבל לאחמ"כ החמיץ וחזרו למנות לו מתשרי כאו"ה. ועיי"ש כמה הוכחות דהחמיץ ובת' בתרא דבתחילה שלח לבנין ביהמ"ק בלא קיצותא ושוב שלח קיצותא, **אשר לפי"ז** לא שהוברר שמעיקרא היה חומץ **[ואמנם עיי"ש בחי' הר"ן דעכ"פ לת' ב' דגמ' הוברר דמעיקרא החמיץ]**. וא"כ אי מנינן כלפי היום שעמד למלוך ובכל ניסן חולף שנה והרי שייך למנות זה אף לאחר מיתתו ומה לי אי החמיץ לאחמ"כ, **וע"כ** דהמנין הוא כלפי שנת מלכותו השתא שמתחלפת עליו בניסן. אשר בזה מבואר היטב כל חילוקי הסוגיא, דהא דבמת באדר ועמד אחר בניסן דאין מונין לראשון מעכשיו הוא לא משום דמשנה זו אין להצורך בשלום מלכות, אלא מכיון דהמנין לשנת המלך הוא לשנה זו שהוא מולך הרי משמת בשנה שעברה ולא מלך בשנה זו אין מה למנות לו. **ומאידך** כשמלך יום אחד משנה זו להכי מונין לו כל השנה דחשיב שנה שמולך בה אחרי דיום אחד בשנה חשוב שנה.

נידון הערול"ג בשליכא מלך חדש* וביאורו.

צל"ע מהתוס' לקמן דמנו למלך הקודם* והישוב.

(ה) **ובערול"ג** נסתפק במת באדר ולא עמד אחר עד אייר או לאחמ"כ היאך יכתבו בניסן כשאין עדיין מלך, וצידד דיכתבו למנין שנות העולם. **וביאורו נראה** דבאמת אחרי שאין מלך ל"ש קפידא דשלום מלכות, והא דלא מונה למלך הקודם דזהו שקר דל"ש למנות כלפיו שנה זו כאילו מולך בה אחרי שלא מלך בה.

אלא דצל"ע בכ"ז מהתוס' ג: ד"ה שנת בת' א' דמנה הכתוב שנת עשרים לארתחשסתא שהוא כורש הראשון אף דכבר היה זה בשנת ג' לדריוש, ובפרט דמהאי קרא ילפינן שם את כל גברי מנין השנים לאו"ה דהוא מתשרי עיי"ש. **ולכאורה צל"ב** דלעולם שאני המנין שבפסוק משנים שבשטרות שהפסוק לא בא אלא לסדר העובדות להודיע את הזמן דידהו, ובזה שייך

המלך בכ"ט אדר לא יטעו שעמד בא' ניסן למנות שנה זו כשנתו הראשונה דמיד כשעמד יודעים לכתוב מניסן שהיא שנה שניה.

ובדעת רש"י מה שלא פירש כתוס' **מתבאר** לפי מה שדנו בראשונים למהלך התוס' דא"כ למה הוצרכנו להביא המשנה דשט"ח המוקדמין פסולין דאף אילו היו כשרים סו"ס צורך התקנה קיימת שלא יטעה הסופר ויטרפו מלקוחות שלא כדין. וזה הכריח לרש"י לפרש דהכא ע"כ לא חששו אלא מדאין לו זכות גביית משעבדי כלל אף להשתא מצד דין דהמוקדמין פסולין ואילו היה הדין דמוקדמין כשרים לא היו מתקנים כן. וכדיבואר. **ובמשה"ק תוס'** דאיך שייך שישכחו כל העולם מתי עמד המלך, **נראה ברש"י** דאדרבה בתקופה שמונין למלך זה כולם יודעים בדיוק באיזה יום עמד המלך ואין חשש כלל לטעות בזה, וכל החשש הוא לשיבוש במזיד ע"י הלוח שלאחר שיחתים העדים על התאריך המדויק לא ילוה עד לאח"ז והו"ל שטר מוקדם ולאח"ז יעמוד מלך אחר ולאחר הרבה שנים כשיבואו לגבות בשטר כיון שכבר ימנו למלך אחר לא ידעו מתי בדיוק התחיל אז שנת ג' למלך, ויבואו מספק לפסול את כולו כשטר מוקדם, ואילו דשטר המוקדם פסול לא הוצרכו לתקנתם דלא נפק"מ כ"כ בחשש זה אחרי דאף במקרה רחוק זה ליכא הפסד אלא מה שלא יטרוף המלוה מלקוחות אלא מזמן שודאי נכלל בתאריך השטר.

ובמשה"ק תוס' במשפרש"י דכותבין שטר ללוה בלא מלוה וכשממתין מללות בו הו"ל מוקדם ופסול דמנ"פ הא לאביי לא הוי מוקדם דעדיו בחתמו זכין לו ולר' אסי באמת אין כותבין, **בפני יהושע** יישב דבאמת כל הסוגיא שם בב"מ קאי לדנקיט שם דאיכא למיחש לשמא כתב ללוות ולא ללוה ודזהו החשש בהמשנה שם במצא שט"ח לא יחזיר וכשמואל שם דלאו משום חשש פרעון וקנוניא, אבל לדקיי"ל כריו"ח שם דחיישינן לפרעון ולקנוניא א"כ זהו פירוש המשנה ולעולם ל"ח בכל שטר ושטר שבא לפנינו לשמא כתב ללוות ולא ללוה אלא מסתמא ביום שנכתב נמסר, וזהו שיטת רש"י הכא. **[ודמ"מ** הכא חששו לזה צל"ב דמהוא תקנה כללית שכך יהא מנין השנים ולא כלפי כל שטר לחוש עליו].

החילוק בדין מלך שמת והביאור משום שלום מלכות*

וביאור כל גדר המנין למלך וליציא"מ.

(ד) **ובגמ'** בע"ב תניא מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני, ופרש"י דהבא לכתוב משעמד זה לא ימנה שנה שניה למלך שמת שאין שנה זו שלו, ומבואר דעכ"פ מהשנה שלאחר מיתת הראשון שכבר עמד בה מלך שני אין למנות למלך הראשון. **והטעם יל"ב** בפשוטו לפי מדפרש"י במשנתנו דהתקנה למנות לשנות המלך היה משום שלום מלכות ולהכי משעמד מלך שני צריך מעתה למנות לפי שנותיו דוקא.

אלא דצל"ע מדקתני ברישא מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה, ופרש"י שכשרוצה למנות בכל

למנות כלפי יום עמידת המלך ואף שכבר מת, אלא דמאידך
שפיר מוכחינן מינה דמנין מלכי או"ה הוא מתשרי, דאי דין מנין
מלכי האו"ה בשטרות הוא מניסן ל"ש שהפסוק ימנהו מתשרי.

סימן ב'

גדרי מצות בנין ביהמ"ק ובית שני

ביה"ב הי"ד פסק כר"ה דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל ומקריבין אע"פ שאין בית, ובעינן לכל המזכירים במשנה כדי לקדשה, ועזרא שעשה ב' תודות לזכר בעלמא הוא, והראב"ד נחלק שם דכשנחרב הבית בטל קדושתו, ומסיים שם הראב"ד דלפיכך הנכנס לבית בזה"ז אין בו כרת. ובמג"א סי' תקס"א הביא להרמב"ם ופסק כמותו דודאי יש בו כרת.

אלא דמ"מ חילק הרמב"ם, דכ"ז לגבי קדושת הבית והעיר, אבל קדושת אר"י הראשונה לגבי תרומות ומעשרות ושביעית לא קדשה לעת"ל דכיון דנעשתה ע"י כיבוש משבטל הכיבוש נתבטלה הקדושה, ועצם חילוק זה כ"כ גם התוס' ביבמות פב., אבל מסיים הרמב"ם דכ"ז לגבי כיבוש עולי מצרים, אבל הקדושה השניה שע"י עולי בבל קדשה גם לעת"ל, ומשום דזו לא נעשתה ע"י כיבוש אלא ע"י חזקה ולא בטלה. ובכס"מ שם תמה עליו דסו"ס מה כח חזקה גדולה מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה ג"כ משנלקח הארץ מידינו בטלה החזקה, ועוד דאף אי בראשונה היה כיבוש אבל הרי היה גם חזקה עמה. ונשאר בצ"ע, ובתו"ט עדויות פ"ח מ"ו ביאר דס"ל דכיבוש נכרים מבטל כיבוש ישראל משא"כ בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתן להם רשיון להחזיק בה לא אתא כיבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן.

אשר לפי"ז מתיישב שפיר מה דבנין ביהמ"ק דעזרא היה בו מצות ועשו לי מקדש למאי דקיי"ל דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל ועזרא לא קידש את המקום וא"כ הוא רק החזיר ותיקן את עיקר הבנין שכבר היה מלפנ"כ, ובזה ודאי דאף דזמן המצוה לבנות ביה"ב הוא כשרוב ישראל באר"י, היינו תחילת הבנין, אבל לאחר שנבנה לא מתבטלת מצותו כשגולין ממנו חלקם ואף אי נחרב יש לתקנו, וכמו גבי העמדת מלך דבעינן ג"כ רוב ישראל על אדמתו דפשיטא דלא נפקע מצות שום תשים עליך מלך כלפי המלך כשיגלו רוב ישראל.

ומש"כ החינוך דנוהגת מצוה זו בזמן שרובן על אדמתן אף דנהגה אף במדבר, היינו מדקאי כלפי בנין קבע דבית הבחירה בתחילה, שזה מה שהמשיך לדורות.

אלא דאכתי יקשה להאי מ"ד דקדושה ראשונה לא קידשה לעת"ל ועזרא קידש להמקום בקדושה דמעיקרא והלא לא היו שם רוב ישראל, ומשמע דקיים בזה מצות בנין ביהמ"ק.

פלוגת הרמב"ם והסמ"ג אי מצות בנין ביהמ"ק

ב' תירוצי התוס' אי בנין ביהמ"ק השני וחומות ירושלים נבנו ביחד או לא* בחינוך דמצות בנין ביהמ"ק רק כשרוב ישראל על אדמתו* וצל"ע מבנין בית שני

(א) ר"ה דף ג: תוד"ה שנת. מבואר בתוס' ב' תירוצים שהם ב' שיטות נפרדות בכל סדר המאורעות דעזרא ונחמיה דבמעשה דנחמיה שהיה בשנת עשרים למלך לתי' א' היינו לכורש הראשון שהוא שלש לדריוש ולפי"ז נבנו חומות ירושלים ביחד וסמוך לביהמ"ק, ולתי' ב' הכוונה לשנת עשרים לדריוש שבשנתו השישית נגמר בנין ביהמ"ק אבל נחמיה בנה חומות ירושלים בשנת עשרים למלכותו.

ובפשוטו לב' התי' בנין חומות העיר נעשה כחלק מבנין ביהמ"ק, דהלא אכילת קדשים קלים היא לפנים מן החומה, ובעיקר גדר בנין ביהמ"ק ע"י עזרה יל"ע דהנה בחינוך מצוה צ"ו הביא למצות בנין ביה"ב מדכתיב ועשו לי מקדש, ומסיים שם דנוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתו, ומקורו מהספרי ומסנהדרין כ: דאמרי' ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וא' מהן בנין ביה"ב, והוא מדכתיב כי תבואו דמשמע לאחר ירושה וישיבה. והנה בגמ' כתובות כה. אמרי' גבי חיוב חלה דבימי עזרא לא כולוהו סלוק ולא הוי ביאת כולכם אלא מקצתכם. **אשר לפי"ז יל"ע** דלא נצטוו א"כ כלל בבנין ביהמ"ק. ואף שהיה כל הבנין עפ"י נבואה, אבל משמע דהוא קיום למצות בנין ביהמ"ק, וכמבואר ברמב"ם ריש הל' ביה"ב שהביא כהמשך למצות בנין ביה"ב את כל המקדשות שנעשו.

פלוגת דר"ה ור"נ בשבועות יד. אי קדושה ראשונה קידשה לעת"ל* ופלוגת הרמב"ם והראב"ד להלכה* וחילוק הרמב"ם דקדושת אר"י בטלה בראשונה ולא בשניה* קו' הכס"מ, ותי' התיו"ט* ועפי"ז מתיישב להחינוך.

(ב) **ובשבועות יד.** תנן דאין מקדשין את העזרות ואת העיר אלא ע"י ב' תודות ומלך ואורים ותומים ועוד, ובגמרא דף טז. פליגי אמוראי דלרב נחמן סגי באחד מהדברים, והוכחתו מדמפורש בפסוק דעזרא קידש ע"י ב' תודות והלא לא היה שם מלך ולא או"ת וע"כ דסגי בחלק מהדברים, ור"ה פליג דבעינן לכל הדברים, וקדושת בית שני היא משום דקדושה ראשונה קדשה גם לעתיד לבא, ועזרא לזכר בעלמא הוא דעבד. ומייתי שם תנאי דפליגי בהא להדיא אי קדושה ראשונה קדשה לעת"ל ולהכי מקריבין אע"פ שאין בית או לא, והרמב"ם בפ"ו מהל'

הוא מועשו לי מקדש או מוהיה המקום *וצל"ע להרמב"ם מהגמ' בסנהדרין.

ג) וברמב"ם פ"א מהל' ביה"ב ה"א כתב מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו וכו' שנאמר ועשו לי מקדש, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו', ובהמשך מפרש הרמב"ם למשכן שבגלגל ומשכן שילה שהיה בית אבנים ויריעות המשכן עליו ובנוב ובגבעון ובבית עולמים. **ובכס"מ הביא דבסמ"ג** כתב מקור המצוה מוהיה המקום אשר יבחר ה' אלוקים לשכן שמו וגו', וזמן מצוה זו של בנין ביה"ב לא הגיעה עד ימי דוד. **וביאר הכס"מ** דנחלקו הרמב"ם והסמ"ג, דלסמ"ג מצות ועשו לי מקדש לא נאמרה אלא על משכן שבמדבר, ולזה המצוה דביה"ב היא מוהיה המקום, ואילו לרמב"ם מהקרא דוהיה המקום ליכא ציווי דאינו אלא סיפור דברים בעלמא, אלא ועשו לי מקדש קאי על כל המקדשות, ולהכי נקט קרא ועשו לי מקדש ולא משכן. וביותר מתבאר זה מצד סיפא דקרא דועשו לי מקדש דכתיב וכן תעשו, ופרש"י מגמ' שבועות טו: לדורות, וכ"פ בקנאת סופרים בספה"מ צ.

אמנם הנה בסמ"ג הביא לספרי, וכן הביאו הרמב"ם בעצמו בספה"מ צ' ובהל' מלכים פ"א והוא בגמרא בסנהדרין כ: ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם ביה"ב, ומייתי שם דכך הסדר דקודם מחיית עמלק לביהמ"ק מדכתיב והיה בהניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר וגו', **ומבואר** לכאורה דלא כהרמב"ם אלא דילפי' המצוה מהאי קרא, **ויישב הכס"מ** להרמב"ם דלא ילפי' מהתם עצם הציווי אלא לומר שמחיית עמלק קודמת לביהמ"ק. **אלא דאכתי צל"ע** דסו"ס מבואר שם דזו מצוה שנצטוו עליה בכניסתן לארץ, ובשלמא לסמ"ג דהיא מצוה נפרדת א"ש, אבל לרמב"ם דהכל מצוה אחת של ועשו לי מקדש הלא במצוה זו כבר נצטוו מהמדבר ולא רק בכניסתן לארץ.

בי' דלהרמב"ם הוא פרט בהמצוה דבאר"י יחליפו המשכן לבית *ולפי"ז מתיישב.

ד) ואשר צל"ב דאף להרמב"ם ודאי מה שקיימו מצות ועשו לי מקדש אף במדבר היה רק ע"י המשכן, אבל נצטוו דמשיכנסו לארץ ויעמידו מלך וימחו את עמלק יצטרכו להחליפו לבנין קבע, **אלא** דהוא רק כפרט במצוה הזו, ולהכי אף דמהאי קרא דוהיה המקום ל"ש למילף ציווי נפרד על פרט זה, אבל שמעינן מהאי קרא דכך צורת קיום המצוה בארץ, וממילא ידענו שכדי לקיים מצות הועשו לי מקדש בעינן לשנותו באר"י לבית קבע.

ולפי"ז יתיישב שפיר משה"ק, דאחרי דכל התנאי דבעינן רוב ישראל על אדמתן הוא רק כלפי החלפתו ממשכן לבנין קבע אבל עיקר המצוה שיהא מקדש לה' היה אף במדבר, א"כ בימי עזרא שלא היה כלל בית לה' ואף לא משכן הלא שפיר נצטוו

במצות ועשו לי מקדש לעשות בית לה' אף כשאין רובן באר"י, **וזה אילה"ק** דא"כ יבנו משכן דמאחר שבנין ביהמ"ק לא שייך שיבנו אלא בנין קבע מדכבר נבחר המקום וכבר נשתנה צורת בנינו. **ומה** דבחינוך נקט הלשון דנוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן דמשמע דמלא"ה אין כלל מצוה הוא למאי דקיי"ל דקדושה ראשונה קידשה לעולם, וכיון שכך הרי מאז קדושה ראשונה לא נפסק הבית מעיקר היותו ואילו בנינו בשנית היה כתיקון לחסרון שבבית, ומדלא איירינן אלא כלפי בניית ביהמ"ק לראשונה בלבד וזה נעשה כשהיה לפניו משכן, לזה לא אשכחן למצוה זו של להחליפו לבית הבחירה אלא כשרובן על אדמתן דאילו לא היו באדמתן לא היו משנים צורתו.

בלח"מ דמלשכנו תדרשו יליף לשילה *וצ"ב והביאור *ובגדר משכן שילה.

ה) ברמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"א כתב דג' מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ וכו' ולבנות להם ביה"ב שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה, ולא הביא מועשו לי מקדש כמש"כ בהל' ביה"ב, **ונתקשה** בזה **הלח"מ משנה** שם, **ויישב** דהנה ברש"י בפרשת ראה פירש דלשכנו תדרשו זה משכן שילה וקרא דוהיה המקום זה בית עולמים, אלא דלרמב"ם קרא דוהיה המקום לא משמע כציווי [וכדכתב הכס"מ] אבל הני תרי ועשו לי מקדש ולשכנו תדרשו משמעושתן אזהרה ואייתי חד בהל' ביה"ב וחד בהל' מלכים.

וצ"ב דמנ"פ אי מתחלק מצות המשכן שבמדבר ממשכן שילה דעל שילה יש קרא נפרד א"כ לבית עולמים אין ציווי, ואי סגי בועשו לי מקדש לכל המקדשות ל"ל לקרא דלשכנו תדרשו, **ואשר מבואר** דודאי עיקר הציווי הוא ועשו לי מקדש והכתוב שנהו עוד ב' פעמים ללמד דמפרטי המצוה שצריכים לבנות גם שילה ובי"ע, אלא דבא לנו המקרא בחד בלשון אזהרה ובחד כסיפור דברים.

ובעיקר מש"כ הלח"מ עפ"י הרש"י דלשכנו תדרשו הוא משכן שילה **צל"ע** דהלא הרמב"ם הביא זה גבי הא דג' מצוות נצטוו בכניסתן דלאחר העמדת מלך ומלחמת עמלק יבנו ביה"ב, וזה נתקיים רק בבנין דשלמה שכבר העמידו את שאול למלך ונלחם בעמלק, אבל בשילה אכתי לא באו למצוה זו, ואיך הביא ע"ז הרמב"ם את האי קרא דאתי על שילה.

ויתכן דהנה בשילה לא בנו כל הבנין אלא הכתלים אבל פרסו יריעות מלמעלה וכדיליף זה בזבחים קיח. מקראי ושם בגמרא אמרי' דמשילה נאסרו הבמות ובנוב וגבעון הותרו ובירושלים שוב נאסרו מדכתיב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה דמנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים, והיינו דבשילה עשו קצת קביעות למשכן שלפנ"כ ואילו בירושלים בנו הכל מתחילה, **וא"כ יל"ב** דאף דעיקר המצוה דבנין הביה"ב כולו לא נתחייבו אלא בימי שלמה, אבל התחלת הבניה דשילה היתה מקצת קיום למצוה זו, **ולזה** הביא הרמב"ם להקרא דכתיב גבי שילה גבי מצות בנין ביה"ב אף דבשלימותו לא ניתן לקיים

בשעת מסעי בני ישראל במדבר אי קיימו בכל הקמה מצות ועשו לי מקדש, דאי כל המצוה שיהא מוכן אין בזה קיום מיוחד יותר מכל שעתא שהוא מוקם.

רש"י ותוס' לקמן דבית העתיד בידי שמים הוא*
ומאיזך בחינוך כתב דנקיים המצוה* והישוב.

ז) ולקמן דף ל. אמרי' דגזרו על יום הנף שכולו אסור בחדש דשמא יבנה ביהמ"ק ביו"ט דפסח או בליל ט"ז ולא יספיקו להקריב העומר עד למחרת בחצות, וברש"י הקשה דאין בונין ביהמ"ק ביו"ט ולא בלילה, ותיירץ דה"מ בנין בידי אדם אבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא, וכ"כ התוס' בסוכה מא. בשם המדרש עה"פ מקדש ה' כוננו ירך. ולפי"ז יוצא לכאורה דלא נזכה למצות בנין ביהמ"ק ולא זכינו לקיימה אלא בעבר. ובחינוך מצוה צ"ו כשכתב מצות בנין ביהמ"ק סיים המצוה דכשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצות עשה. ויל"ע אי פליג על רש"י ותוס' ושכן מפורש כמדרש. ואי נימא דהמצוה היא לא עצם העשיה אלא שיהא בנוי יתיישב דאף דירד מהשמים אנו נקיים עי"ז מצותינו בממילא. ומדוייק כן ממש"כ החינוך דיתקיים מצות עשה, ואף דלא נעשה על ידינו שייך קיום בכה"ג כמו במי שלוקח בית עם מזוזה דאף שלא קבע המזוזה מקיים במה שמוכנת עבורו. וכן הלוקח בית עם מעקה, ועוד כיו"ב.

אלא לאחר העמדת מלך ומחית עמלק. וביותר יבואר זה ברמב"ם לשיטתו לפי מש"ב הכס"מ דלרמב"ם הכל הוא מצוה אחת דועשו לי מקדש והיינו דזה רק פרטים בהמצוה, וא"כ אף דהזמן דבעינן שיחליפוהו לקבע לגמרי הוא בא בימי דוד אבל בנין שילה לא הופרד מקיום זה מדאי"ז מצוה נפרדת שנתחדשה בימי דוד, משא"כ לסמ"ג דהוא מצוה נפרדת של בנין ביה"ב הרי ודאי דרק לאחר העמדת המלך ומחית עמלק נתחדשה אז, וכדכתב הסמ"ג להדיא דלא בא זמן המצוה אלא בימי דוד.

בי' הצורך גם בציווי נביא וגם במצוה בתורה*
דר"ח וצ"פ דלרמב"ם המצוה שיהא בנוי* ותוס' שבת
והרשב"א דהמצוה עצם בניה.

ו) והנה יל"ע במאי נפק"מ דהוצרכנו לציווי בתורה על בנין ביה"ב אחרי דבפועל לא מצינו שבאו לקיימה אלא ע"י נביא, וכמבואר בגמ' שבועות יד. ובקראי דהכל בכתב מיד ה', והלא מצד המצוה שבתורה א"א לידע הפרטים שנשתנו בכל מקדש ובין כה יש בה ציווי מצד הנבואה שנתחייבנו לקיימה מה"ת.

ויתכן דהנה אף דיש מצוה לשמוע לנביא ואף כשמשה מדין התורה אי"ז אלא לפי שעה, אבל א"א לנביא לצוות על דבר קבוע שלא מהתורה, ומפורש בגמ' מגילה דהוצרכו לקרא כדי לחדש מצות מגילה לדורות, והתם נמי אין ע"ז אלא מצות נביאים ול"ה כדאורייתא. ומשו"ה לזה הוצרכנו למצוה מפורשת דבנין ביה"ב דלאחר שיש נבואה יש בזה מצוה מה"ת בקיום דביה"ב.

אבל יל"ב יותר דהנה בעיקר מצות בנין ביהמ"ק חקרו בזה אי המצוה בעצם מעשה הבניה או במה שהוא בנוי, ובצפנת פענח וכן בדרך חכמה להגרח"ק דייקו ממש"כ הרמב"ם בתחילת הל' ביה"ב דהמצוה לעשות בית לה' מוכן דמשמע דאין המצוה בעצם העשיה אלא במה שנעשה עי"ז עשוי ומוכן. ובזה יישב בד"ה משה"ק האחרונים במש"כ הרמב"ם שם דהנשים והקטנים מסייעים לבניינו והלא הקטנים לאו בני מצוה, וגם אחרי דאין בנין ביהמ"ק בלילה הו"ל מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות, ולפי"ד מיושב דאי"צ אלא שיהא בנוי.

אשר לפי"ז יל"ב דבאמת מצות הנביא ומצות התורה בבנין ביהמ"ק הן בתרי ענינים דלעולם הציווי דהנביא אינו אלא כלפי הפעולה ולשעתה דאין ענינו לקבוע מצוה שכך יהא אלא שכך יעשו לפי השעה והצורך, אבל משנבנה קיום המצוה בכל שעה במה שהוא מוכן הוא מצד מצות התורה.

אמנם בתוס' בשבת קלא: ד"ה ושיוין כתבו להדיא דבנין ביהמ"ק אינו הכשר מצוה ככתיבת מזוזה וקשירת ציצית אלא היא גוף המצוה שנצטוונו לבנות ביהמ"ק, וכ"מ ברשב"א יבמות ו. ומבואר דהמצוה היא בעצם פעולת הבניה, אבל יתכן דאף לדידהו יש גם קיום מצוה כל שעתא ושעתא במה שהוא בנוי, ויתכן נפק"מ בכ"ז במה שיל"ע גבי הקמת המשכן בכל חניה

סימן ג'

בשיעור דג"ר בבל תאחר

דקרבנות כתיב בל תאחר, ומשמע דלא כהרשב"א, אבל ילד"ח דנקט כלישנא דהגמ' דנקטה ג"ר.

ובפשוטו המתבאר ברשב"א דנקט בבי' התוס' דמהא דמחייב לאלתר כשקיימי עניים שמעינן דבאמת כל מה דניתן הזמן דג"ר הוא מדאי"ז בידו להקריב לאלתר, ולכן האריכה לו התורה זמנו לג"ר, ולזה נשתנה דין הצדקה כשקיימי עניים קמיה, ולהכי הק' ע"ז דא"כ כשעומד בירושלים או כשעלה לרגל ראשון יעבור לאלתר בב"ת.

ובישוב התוס' ביארו האחרונים דיסוד פלוגתייהו דהתוס' והרשב"א דפליגי בגדר האי שיעורא דג' רגלים דלהתוס' ילפינן מקראי דכל הקרבנות והחייבים הנלמדים יש זמן לחיובם שמחוייב להביאם עד ג"ר והוא דין בעיקר חיובם בלאו האי לאו דבל תאחר, ולעולם אין בבל תאחר זמן דג"ר כלל אלא הוא לאו על כל איחור מהזמן שקצבה תורה לחיובו. אבל להרשב"א בעיקר חיובם אין שיעור זמן כלל והוא מחויב תיכף לפרוע חיובו וכל זמן שמתעכב איחור הוא אלא שקצבה תורה זמן דג"ר שהוא שיעור האיחור שיעבור בו בבל תאחר.

ולפי"ז מבואר שפיר משה"ק הרשב"א דמנלן דפוסק צדקה ולא אתו עניים תוך ג"ר שיחוייב לחזור אחריהם. דלהרשב"א בהאי קרא דג"ר לא נאמר בו זמן בחיוב כלל אלא באיחור וא"כ מכיון שלא שמענו שמחוייב בכלל לחזור אחריהם א"כ אינו מתאחר כלל ובהאי קרא הרי לא קאמר אלא כשמתאחר שיעבור בב"ת כשאחור ג"ר. **אבל** התוס' יבואר לשיטתו דעיקר האי קרא אשמעינן שיעור בזמן שמחוייב להביא כל קרבנותיו ושאר חיוביו א"כ הא מהאי קרא נשמע ג"כ שיעור זמן שמחוייב לפרוע צדקה ידידיה וממילא גם לחזור אחר העניים, ופשוט.

ובזה מיושב משה"ק הרשב"א על התוס' הא דבצדקה כשקיימי עניים עובר לאלתר בב"ת ואילו בקרבנות אינו עובר לאלתר אף כשקאי במקדש דהא פשיטא דצדקה הוא חיוב לאלתר שהרי זהו עיקר חיובו ד"כ כי תראה ערום וכיסיתו" וכיון שכן ממילא יעבור לאלתר בב"ת.

אבל להרשב"א דעיקר חיובא דכל הקרבנות הוא ג"כ לאלתר ואין זמן ג' רגלים אלא לשיעור איחור דב"ת א"כ אין שום נפק"מ בין צדקה לקרבנות, ואי משום דבקימי עניים ליכא טירחא כ"כ ולהכי עובר לאלתר א"כ אף בקרבן כשהוא בירושלים יעבור לאלתר וכמשה"ק הרשב"א.

להתוס' עשה דרגל א' ע"כ הוא מחמת הרגל * נפק"מ א' עובר אח"כ בכל יום * יל"ע בהיו עניים לפניו ונסתלקו אי ממשיך לעבור.

גמ' ו. דצדקה עובר לאלתר * לתוס' היינו בב"ת מדאיתא זמנו * ולרשב"א רק בעשה * קושיותיו אתוס' * ובי' האחרונים דפליגי בעיקר השיעור דג"ר.

א. ר"ה דף ד. בברייתא מונה כל הנך שעובר בבל תאחר משיעברו עליהו ג' רגלים ובכללן צדקות. **ובתוס' ד"ה צדקות** הקשה מדלקמן דף ו. אמר רבא דצדקה מחייב עלה לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים. ותירצו דהא רבא פירש דבריו כד קיימי עניים והכא הברייתא איירי בדלא קיימי עניים קמיה שלא מחוייב לאהדורי בתרייהו עד שיעברו ג' רגלים.

ובתוס' בע"ב ד"ה לקט נתקשו איך מיירי הא דתניא בברייתא דבלקט שכחה ופאה עובר בבל תאחר אחר ג' רגלים דאי מיירי כשקיימי עניים והוא לוקט באיסור א"כ עובר מיד על בל תאחר כמו בצדקה כשקיימי עניים, ואי בדליכא עניים שם אינו מחוייב כלל בלקט וכמו שהוכיחו מהסוגיא בחולין קלד: דפטור אף לאחר זמן, **ותירצו** דלעולם בדאיכא עניים וכגון שליטת לצורך העניים וכדתנן בפ"ד דפאה מי שליטת את הפאה ואמר ה"ז לפלוני עני וכו'.

וברשב"א הביא לביאור התוס' דהברייתא מיירי בדלא קיימי עניים ורבא בדקיימי. **והקשה** מהאי דלקט ויעו"י"ש שהביא לתירוצ' התוס' דליקט לצורך עניים אבל בשינוי קצת שהביא מהאי משנה דמי שליטת את הפאה דהוא פלוגתא דר"א ורבנן וקאי האי ברייתא כר' אליעזר. **והקשה** הרשב"א דמנא לן דהפוסק צדקה לעניים ולא אתו עניים תוך ג' רגלים שיהא צריך לחזור אחריהם ולהוליך אחריהם למדי וכן במי שליטת את הפאה לעני דהא לא אשכחן. **ועוד הקשה** הרשב"א דאם איתא דהא דאמר רחמנא ג' רגלים בקרבנות משום דלא אטרת ליה ולהכי בצדקה דקיימי קמיה עובר לאלתר א"כ אילו איתא בירושלים ואפרשיה לקרבן יעבור עליה לאלתר דהא קאי מקדש וקיימי כהנים וקיימא בהמה.

ועוד דכיון דחייבו בעשה ברגל אחד מובאת שמה והבאת שמה ממילא ליקום בב"ת וכו"מ דהא חייבו להביאו וכיון שהוא מחוייב בכך ובא לירושלים יעבור דהא קאי מקדש וכהנים, וכו'. עיי"ש.

ולהכי פירש הרשב"א דלעולם ג' רגלים לב"ת גזירת הכתוב היא ועד שיעברו עליו אינו עובר והיינו ברייתא, ודברא לחיבו בעשה ממוצא שפתיך וכדדרשינן זו מצות עשה עיי"ש ברשב"א.

וברשב"א הק' ע"ע דא"כ דקאי בעשה למה קאמר עד דעברי ג"ר והא מרגל ראשון הוא בעשה, **ותירץ** דלא דק ואפשיטותא דקרא קמהדר, **וברש"י שם** כתב כיון דבעינינא

ובהא איירי הברייתא. ולכאורה מוכח דבכל אופן שמתחייב בנתינה מעתה חשיב כל שעתא שמאחר ויעבור כל יום בב"ת אף שיעבור סיבת החיוב.

ויתכן לחלק בין צדקה ללקט שכחה ופאה כשבהם כשקיימי עניים הם מחוייבים מצ"ע בנתינה לאלתר ומכיון שחל חיובו מעתה עובר בכל שעה, משא"כ בצדקה דמה שעבר לצדקה אינו שייך למה שמתחייב כשקיימי עניים דסיבת חיובו הוא בגברא לפרנס העני שלפניו, ולהכי כל שעברו ממנו העניים מעתה יחזור לדין החפצא שהוא ב-ג' רגלים, וצ"ע.

לר"מ דהב"ת הוא מרגל א' מדקאי בעשה אי העשה מדין הקרבן.

ג. והנה שיטת ר' מאיר מיייתי בברייתא דמרגל ראשון עובר בבל תאחר ומפרש בגמ' מדכתיב והבאת שמה לעשה וכיון דאמר רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קאי בב"ת. ויל"ע בביאור שיטתו אי סבר דהלאו דב"ת הוא על כל איחור אף כשא"י זמן הקרבן אלא חיוב הגברא משום הרגל אי דסבר דהרגל הוא זמן בקרבן.

והנה לקמן ה: מפרש רבא למיעוט דהוא ולא חילופיו שאחרי ב' רגלים הומם וחילולו על אחר ועבר רגל א' שאינו עובר אף שמכח קמא קאתי ולר"מ דמרגל ראשון עובר מוקי כגון שהומם בתוך הרגל וחילולו ועבר הרגל. ופירשו התוד"ה שהומם שאין בל תאחר אלא כשעבר כל הרגל, **והנה** אי סברת ר"מ דחיוב ב"ת דרגל ראשון הוא חיוב הגברא משום הרגל צ"ע מה"ת שיצטרך כל הרגל דמאי שנא משאר חיובי הגברא ברגל דוהבאת שמה וחיובי ראיא וחגיגה הוא אף כשחוזר במועד לביתו או כשבא באמצע הרגל למקדש א"כ אף חיוב דוהבאת שמה כן וע"כ דלר"מ קרא דוהבאת שמה גלי שזהו זמן חיוב הקרבן.

דין הביעור אי הוא מדין המעשר עצמו

ד. והנה בתוס' ד"ה מעשרות נתקשו דלמאי הוצרך קרא דביעור מעשרות אחרי שבג"ר עובר כבר בב"ת ובת"י ב' תירצו דנפק"מ כשמירחו בין רגל לביעור ובת"י ג' תירצו דנפק"מ בב' לאוין.

ולכאורה נראה דביעור יודו כו"ע שהוא זמן במעשר מעצמותו ולא מסיבה אחרת כעשה דרגל ראשון וא"כ צ"ע מה שתירצו תוס' בת"י ב' דנפק"מ במירחו בין רגל לביעור והיינו שבזה העשה דביעור אינו בא ביחד עם הלאו דב"ת (שהרי רק בת"י ג' תירצו דנ"מ לעבור עליו בב' לאוין) ולכא' מאחר שבא זמנו מחמת הביעור שוב יעבור גם בב"ת שהרי מאחר זמנו הקצוב לו.

הר"ן והרא"ש בפלוגתת התוס' והרשב"א

ה. ובנדרים ד. אמרינן שם דהאומר לא איפטר מן העולם עד שיהא נזיר וכן בנזיר שטימא עצמו או נזר בבית הקברות דעובר בב"ת. **והר"ן** פירש שם דעובר בב"ת לאלתר שזהו זמנו

ב. אלא דאכתי צ"ע לתוס' כמשה"ק הרשב"א דהרי ברגל ראשון כבר מחוייב בעשה דמוצא שפתין ודוהבאת שמה. וא"כ זמן חיובו הוא עד הרגל ולא עד ג' רגלים וא"כ יעבור מיד ברגל ראשון בב"ת שהרי איחר זמנו שקבעה לו תורה.

והנה לקמן דף ו. בהא דאמר רבא דכיון שעבר עליו רגל אחד עובר דעשה פריך מדתנן בתמורה א"ר פפייס אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנוה בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג ופריך ולדה בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה, ותירץ ר"ז משמיה דרבא כגון שהיה חולה בעצרת ולא יכלו להקריבו, וקשה דמשמע דדוקא בעצרת היה חולה אבל אח"כ אף שהבריא יכלו להתעכב עד החג ואמאי לא יחוייב מיד בהקרבא שכבר אינו אנוס, ומבואר דכל שלא יכל ברגל תו אין עובר עליו ומשום שאין זה זמנו שמשם ואילך עובר בעשה אלא חיוב מחמת הרגל.

וכן משמע מדא"ר שם כיון שעברו עליו ג"ר עובר בכל יום ויום בבל תאחר, ומאידך לעיל גבי עשה דרגל ראשון לא קאמר אלא עובר בעשה ולא פירש בכל יום ויום. ומשום דלאחר ג"ר כל יום איחור הוא משא"כ ברגל ראשון אינו אלא חיוב דרגל ולא אח"כ.

ומעתה מתיישב **לשני התוס'** דלהכי ל"ח ברגל א' שמאחר את זמן הקרבן דהאי חיובא דעשה דוהבאת שמה איננו מעיקר זמן הקרבן אלא מדין הרגל שהרגל מחייבו בהבאת כל קרבנותיו ונדריו שאצלו. ואי"ז דין בהחפצא של הקרבן שכך זמנו אלא עיקרו בהגברא שיביא חיוביו בהגיע הרגל.

אלא דבתמורה יח: מיייתי למימרא דרבא ושם איתא דמרגל ראשון עובר בכל יום ויום בעשה [עיי"ש בהגהות השיטמ"ק, ואולי יש בזה נוסחאות].

ואפשר דאף החיוב שבכל יום ויום אי"ז משום שכבר עבר את זמנו אלא משום שכבר נתחייב משום הרגל, וכדמוכח מהגמ' בדף ו. דמוקי בהיה חולה בעצרת אלא שנשאר החיוב על הגברא לכל יום ויום. ובזה שאני מקרבנות ראיא וחגיגה דודאי ל"ש שימשיך חיובם לאחר הרגל דהתם הרגל מחייבו בעצם הקרבנות וא"כ לאחר הרגל ל"ש שימשיך חיובם, משא"כ הני דאדברה אין הרגל סיבת חיובם אלא לאחר שכבר מחוייב בהם וזמנם עד ג"ר נוסף עליו ע"י הרגל חיוב נוסף מכח הרגל, ולזה מאידך אף כשמאחר זמן זה אינו עובר בב"ת כיון שאי"ז מעצם דין הקרבן.

והנה יל"ע לשיטת התוס' שבצדקה עובר לאלתר בבל תאחר כשקיימי עניים וכשלא קיימי עובר בג"ר איך יהא הדין כשהיו לפניו עניים ועבר בב"ת ואח"כ נסתלקו העניים אי יעבור בכל יום ויום, ובפשוטו נראה שלא, שאי"ז כמו בעברו עליו ג"ר שממשיך להתאחר בכל יום אבל כאן אי"ז שכשקיימי עניים קובע בזה מצד הזמן שמיד יתחיל חיובו אלא כל סבת חיובו הוא מצד דקיימי עניים וא"כ מיד כשנתבטל הסיבה שוב לא יעבור עד ג"ר.

אלא דיל"ע בזה דבתוס' נתקשו במה שאמרה הברייתא דבלקט שכחה ופאה עובר בב"ת בג"ר דאי מיירי בדאיכא עניים עובר לאלתר בב"ת, ומאי קושיא דאף שעובר מיד מ"מ כשבא לביתו ושוב לא קיימי קמיה עניים שוב אינו עובר אלא בג"ר

וא"כ הוי כמי שהטיל מום בקדשים שאי"ז בבל תאחר וכמש"ב מהערול"נ.

והנה להרא"ש דעובר כשהשהה עצמו כג"ר **אכתי** אפשר ליישב דלעולם אין הב"ת כלפי הפקעתו עכשיו מחויבו במה שאין נוהג עצמו בטהרה אלא הוא כלפי ההמשך על שמשתהה מלנהוג עצמו בקדושת נזירות וכיון שע"י שיטהר עצמו יהא ראוי בזה לנהוג קדושת נזירות א"כ הוא מאחר בזה ניהוג נזירות ע"י שמתעכב מלהיטהר, **אבל** להר"ן דכתב דלוקה כשטימא עצמו משום ב"ת ע"כ דהוא על עצם הפקעת דינו דעכשיו דאי כלפי איחור דלאחמ"כ הרי אין עושה מעשה איחור דניהוג נזירות אלא שממילא נמנע ממנו מלנהוג יותר קדושת נזירות ודמאי לחטאת שע"י שעבר שנתה נמנעת ממילא מלהיקרב ואי"ז איחור זמנה וכמש"כ הערול"נ, ודמאי למטיל מום בקדשים שנראה לפימ"ש"כ הערול"נ אף זה לא יעבור משום בל תאחר.

ויתכן לחלק דכל יסוד הערול"נ אינו אלא כשמתאחר בממילא ע"י שנמנע מלהקריבו ובזה חילק דאין עובר אלא על איחור זמן הקרבן ולא כשנמנע אח"כ הקרבנות בממילא משא"כ כשעושה מעשה שעל ידו תמנע הקרבן חשיב שפיר בל תאחר. **אלא דצ"ע** מהרמב"ם פ"א מאיסורי מזבח ה"ז גבי מטיל מום בקדשים שעובר בלאו שמשמע להדיא שאין עובר גם בב"ת.

קו' הקה"י להמאירי והרשב"א מירושלמי דפסח עובר לאלתר* בירור שיעור דג"ר לדידהו* ולפי"ז יתיישב.

ז. ובעיקר מש"ב האחרונים ברשב"א והרא"ש דלשיטתם דשיעור ג"ר דב"ת הוא שיעור איחור של זמן כזה. א"כ לא יוכל לפרש הא דאמרינן בגמרא בפסח אי לא אקרביה אידחי ליה כרש"י ותוס' שמיד עובר עליו שעדין לא נתאחר ג"ר, אלא יפרשו כמאירי שאדחי ליה ושוב לא יעבור יותר. **הקשה** הקה"י דמפורש בירושלמי כאן דבפסח שאיחור עובר עליו מיד ודלא כהמאירי וצ"ע.

והנה במשנ"ת דלהרשב"א והרא"ש הזמן של ג"ר הוא שיעור באיחור יל"ע בגדרו דאפשר לבאר שהוא כשיעור אכילה בכזית וכיו"ב, שעובר בכל הכזית ה"נ עובר ע"י כל הג"ר שאיחר.

אלא דצ"ע מדאמר רבא בדף ו: דמג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר ובשלמא לתוס' דכל שמאחר אחר זמנו הקצוב עובר מיד א"ש דמעתה כל יום שמאחר מזמנו עובר אבל לרשב"א לכאורה לא היה צריך לעבור אלא כשיתאחר מעתה עוד ג"ר, וכמו באכילת איסור שמתחייב דוקא בכל כזית ולא בכל הוספה על הכזית וה"נ למה יעבור בכל יום.

ואשר יתכן לדון דאף להרשב"א והרא"ש אי"ז כשיעור אכילה בכזית וכיו"ב אלא הוא שיעור בחומר האיחור שאף כשמתאחר אין האיסור דבל תאחר אלא באיחור חמור של ג' רגלים, והיינו דאין המחייב כללות האיחור של זמן כזה של ג"ר אלא שכל יום שמתאחר הוא יותר חמור במה שמתאחר יותר ואחרי שכבר נתאחר ג' רגלים מעתה האיחור הוא איחור חמור כזה שסגי להתחייב עליו. ולהכי מעתה בכל יום ויום עובר בב"ת שהרי מעתה כל יום הוא באיחור חמור. ופשוט.

מיד והיינו דבו לא נתחדש זמן דג"ר, **אבל הרא"ש** שם פירש בב' הציורים דעובר אם ישהה כג' רגלים. **וכתבו האחרונים** דפלוגתתם תליא במחלוקת התוס' והרשב"א דהר"ן סברתו כתוס' שכל שמאחר מזמנו הקצוב עובר מיד בב"ת, והרא"ש ס"ל כרשב"א דאף דאחר זמנו רק כשיאחר ג"ר עובר.

ב"ת בפסח לתוס' לשיטתם* ולרשב"א כהמאירי

ובגמ' בדף ה. אמרינן דפסח לא משכח"ל ב"ת בג"ר דאי לא אקרביה אידחי ליה ופירשו התוס' ומיד עובר עליו. וכן מבואר ברש"י בע"ב ד"ה כפסח דמו שכתב וברגל ראשון יעבור עליהן מבו' דפסח מיד עובר עליו.

ופירשו האחרונים דתוס' לשיטתו דכל שמאחר את זמנו הקבוע לו מיד עובר ובעלמא דעובר רק אחרי ג' רגלים משום שזהו זמנם. ולהרשב"א דבעי איחור של ג"ר דוקא יתפרש הגמרא אידחי ליה ושוב לא יעבור עליו לעולם דמעתה אינו מאחר יותר שהרי נדחה כבר. וכן פירש להדיא במאירי.

חילוק הערול"נ בחטאת שעברה שנתה מפסח* וצל"ע מב"ת דנזירות* ובגדרי נזירות* ובדין ב"ת במטיל מום בקדשים.

ו. ובערוך לנר דן לשיטת התוס' אי בחטאת שכשרה רק כבשה בת שנתה אי כשאחר עד שעברה שנתה יעבור בב"ת אף שהוא לפני ג"ר וכתב דלא לישתמט לשום תנא דליכתוב כן. **וחילק** ממש"כ תוס' דפסח כשאחרו מיד עובר עליו דפסח זהו זמן הקרבן להקריבו ב"ד ניסן. משא"כ בחטאת אי"ז זמן הקרבן שדינו ליקרב תוך שנתו אלא שלאחר שנתו ממילא נפסל שאין להקריב לחטאת אלא בתנאים הנדרשים.

ולכאורה יסוד חילוקו הוא דבעינן איחור הזמן ולא הפקעת הכשרו, וכגון המטיל מום בקדשים לא יעבור בב"ת אף לתוס' דבפסח עובר לאלתר משום דהכא אין כאן איחור הקרבן אלא הפקעת הכשרו.

והנה בנדרים דף ד. אמר' דהנזיר בביה"ק או נזיר שטימא עצמו עובר בב"ת, **והנה** נחלקו הפוסקים בגדרי איסורי נזירות **דבמהרי"ט** ח"א סי' נג- נד. הביא דעת **המהריב"ל** דהוא ג' איסורי חפצא ודעת **המהר"י באסן** דאוסר גופו ואבריו כחפצא לג' דברים שנזיר אסור בהן, **והמהרי"ט** עצמו העלה שנזיר הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן, וממילא נאסר ואי"צ לאסור עצמו על החפץ. יעוי"ש הנ"מ.

ואשר צל"ע מזה על יסוד הערול"נ דבשלמא למהריב"ל והמהר"י באסן דדין הנזירות מהותו הוא שינהג עצמו בג' האיסורים א"כ שפיר י"ל דכשמטמא עצמו הוא נמנע בזה מלנהוג הנהגת הנזירות וחשיב שפיר איחור דבל תאחר, **אבל** למהרי"ט הרי מהות הנזירות הוא מה שגופו קדוש ככהן וממילא אסור בכל הני וכשמטמא עצמו אף שעובר באיסור דטומאה אבל לכאורה אין מעשהו מעשה איחור בניהוג הנזירות שהרי רק מפקיע האפשרות לנזירות וממילא אין מתקיים בו דין הנזיר,

ולפי"ז אפשר לומר דבאיחור בפסח אף הרשב"א יודה שעובר מיד וכרש"י ותוס' דמכיון שבאיחורו הוא מבטל הפסח לגמרי א"כ הוי איחור חמור כמו דג' רגלים, ולא איירי הרשב"א אלא באיחור שיכול להשלימו, וא"ש כהירושלמי. [אלא דאכתי צ"ע המאירי].

ב"ת וביעור דמעשרות בטבל* ג' תי' התוס' *פלו' הראשונים והאחרונים בחיוב לעשר וצל"ע לרש"י.

ח. ובברייתא דדף ד. קתני דאף אמצעיות עובר בב"ת בג"ר, **ובתוד"ה** ומעשרות. הקשו התוס' ממה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור מקצה שלש שנים **ובתירוץ** א' תירצו שהדין ביעור הוא בלא אפריש ובבל תאחר הוא באפריש ועוד תירצו דמשכח"ל חיוב ביעור לפני ב"ת כשנתמרח בין רגל לביעור ועוד תירצו דלעולם ב"ת בכל גוני אף שעובר כבר בב"ת דין הביעור הוא לעבור עליו בשני לאוין. [והכונה ללאו ועשה כמש"כ בהגהות על הגליון].

והנה נחלקו הפוסקים אי כשמחזיק ברשותו טבל ואין בדעתו לאכלו אי מחוייב להפריש תרו"מ **שבט"ז** יור"ד סי' א' סקט"ז נקט שמצות הפרשה הוא חיוב עליו אפילו אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין ובהגהות **רעק"א** שם הישיג עליו דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכלו שאסור עד שיפריש תרומה וכמש"כ **המג"א** רס"י ח' לענין חלה.

וברש"י גיטין מז: ד"ה מדאורייתא מפורש כרעק"א והט"ז שאין מחוייב להפריש תרו"מ אלא כשרוצה לאכול או למכור דמשתרשי ליה.

וצ"ע טובא לרש"י דאי אין עליו חיוב כלל מה שייך בזה ב"ת. וכן מהו השיעור ג' שנים דביעור אחרי שאין עליו שום חיוב להפריש מעיקרא. וכן מה שיש דין ביעור, ובזה אפשר שאף שאין מחוייב בעלמא כשהגיע זמן הביעור חדשה תורה חיוב. **אלא דברש"י** שם מבואר דלמ"ד אין קנין לעכו"ם באר"י להפקיע מתרו"מ נשאר ברשות הישראל ומ"מ אין מחוייב לקנות מהעכו"ם ולהפריש מה"ט דאי"ז חיוב הגברא, ומשמע דאף בהגיע זמן הביעור פטור, וצ"ע.

ולכאורה צ"ל לרש"י דלא סבר כב' תירוצי התוס' אלא כתירוץ הראשון שאין ב"ת וביעור אלא כשהפריש.

סימן ד'

גדרי הב' ת בלהפריש ולהקריב

דאכתי לא ידעינן שאפריש ולא אקריב עובר וא"כ ע"כ דחויבו כשאמר הוא להפריש ושוב לא יעבור והיינו דיש חיוב הפרשה.

וצל"ע דהלא בגמ' מבואר סברת הצריכותא דעדיף כשכבר הפריש דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, וא"כ אף אי נימא דלהאי ס"ד חויבו הוא ההפרשה אבל הרי מדילפינן דלא סגי בההפרשה אלא בהקרבה אף הב' ת הוא על איחור קיום חובתו זו שהיא ההקרבה לבסוף, וסו"ס למסקנא מנלך דיש גם ב"ת על ההפרשה.

ולפי משנ"ת **מתבאר** דמאוקימתא דרבא חזינן ששייך בנדר עם תנאי שיתחייב בהפרשה לחוד וא"כ בכל נדר בלא תנאי נכלל בתוכו חיוב הפרשה ג"כ מלבד חיוב הבאה שהוא מצד שמחויב באחריות שאין נפטר מאחריותו אלא כשמביאו ג"כ.

צ"ע סברת דין ההפרשה בצדקה* ואי יעבור בקרבנות אהפרשה* ובירור שי' הרמב"ם בשיעור הג"ר

ג. אלא דאכתי מה דחידש זה הרמב"ם אף גבי צדקה **צ"ב**, דהלא בגמ' שם אמרו דצריכא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימי לדיבוריה אבל באפריש ולא אקריב ה"א דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. ומפורש באפריש ולא אקריב לחוד ה"א משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, משום דלא אמר ולא אפריש קיימי לדיבוריה, ומבואר בזה דמה שהועיל כשאפריש ולא אקריב הוא משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, והיינו דזה גופא שיש בכל מקום שהוא בהמה המוקדשת לגבוה יש בזה ג"כ איזה קיום דין דקרבן. וא"כ כ"ז שייך בקרבנות אבל בצדקה שלכאורה לא שייך בה הסברא דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא מהיכן שיהא ענין בהפרשה. וא"כ **צ"ב** הוכחת הר"ן דמנלך דין הפרשה בצדקה מהכא. **וביותר צ"ע** דבכל הקרבנות לא הזכיר הרמב"ם כלל ענין הפרשה, **וביותר צל"ע** דהנה דבפי"ד ממעה"ק הי"ג כתב דכל נדריו וקרבנותיו עובר ברגל ראשון בעשה ובג"ר בב"ת. **והנה** גבי צדקה כתב הרמב"ם דהטעם דעובר לאלתר הוא דמכיון דקיימי עניים בכל מקום בידו לקיים חובו ומבואר דהטעם שבקרבנות אינו עובר אלא לאחר ג"ר הוא לפי שאינו בידו להקריב מיד, **וצ"ע** דאי נימא שגם בקרבנות יש ענין בהפרשה והרי בידו להפריש בכל מקום שהוא א"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב שעובר מיד אי לא מפריש וכמו בצדקה.

והנה ברשב"א כשנחלק על תוס' הסוברים דבקימי עניים עובר בב"ת לאלתר וכתב דבצדקה אף כשקיימי עניים אינו עובר

המבואר בגמ' דנדר על תנאי הוא כנדבה

ר"ה דף ו. מפרש דתרי קראי בעינן חד לאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב ופריך והא נדבה כתיבא ולא מיתוקמא באמר ולא אפריש ומשני רבא כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה. **וצ"ב** דבפשוטו עיקר החילוק בין נדר לנדבה הוא שנדר הוא חיוב הגברא להביא קרבן לביהמ"ק, ואילו נדבה הוא הקדשת בהמה בקדושת קרבן וממילא צריך להביאה לביהמ"ק ואינה חלות חיוב בגברא אלא קדושה בקרבן, ומה שנדר חייב באחריותו ונדבה לא הוא בממילא, ואי"ז מהות ענין נדר ונדבה, וא"כ באומר הרי עלי אף כשהתנה שלא יחוייב באחריות הרי אכתי חיוב הגברא הוא ונדר שלא חייב באחריותו הוא, ואיך קרייה רחמנא נדבה.

ובעיקר אפשרותו להתנות כן כתבו התוס' ד"ה על מנת דלא דמי למתנה עמך"כ בתורה. ולא ביארו לנו טעמו של דבר.

ונראה ביאורו דהכא כשאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה אי"ז נדר שמתחייב עצמו ככל נדר ורק התנה שיפקע החיוב באם יפסל הראשון שיפריש, אלא כל מהות נדרו לא היה התחייבות על הקרבה אלא להפריש קרבן נדבה ולא להביא קרבן לביהמ"ק בכלל. אלא שאחרי שיפריש הנדבה ממילא יחוייב להביאה ככל מפריש נדבה שחייב לטפל בה ולהביאה לביהמ"ק וא"כ ודאי חיוב נדבה יחשב שמתחייב להפריש נדבה וממילא מבואר ג"כ הא דאי"ז מתנה עמך"כ בתורה שהרי לא נדר כלל להביא קרבן לביהמ"ק והטיל בזה תנאי אלא כל חיובו מעיקרא היה להפריש נדבה.

רמב"ם ר"ן והגר"א דיש חיוב הפרשה מלבד הנתינה* והבי'

ב. ובר"ן הביא להרמב"ם פ"ח ממתנו"ע ה"א שכתב דהנודר צדקה עובר בב"ת לאלתר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הם, ואם אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים, ואם התנה שלא יפריש עד שימצא עני אינו צריך ומבואר דמחויב מצד נדרו בהפרשה מלבד הנתינה,

וביאר הר"ן דהוא נלמד ממה שאמרו בגמ' דבעינן תרי קראי חד לאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב. וחזי' דיש חיוב בהפרשה, וביאר הדבר הבי' הגר"א בסיומן רנז סק"ה דמבואר בגמ' דחד קרא הוי מוקמינן לאמר ולא אפריש ואף

עניים כמש"כ הרמב"ם וגם ע"ז מוזהר בב"ת א"כ גם בזה יחשב תנאו למתנה עמש"כ בתורה.

והנה מצד מצות צדקה לא מתקיים לכאן תכלית המצוה אלא כשמגיע ליד העני שבזה העני הנה ומתמלא בזה חסרונו אבל בהפרשת המעות לחוד שאין בזה שום תועלת לעני אין כאן קיום מצות צדקה עדיין. ומה שמ"מ מחוייב בהפרשה אי"ז מצד עיקר מצות צדקה הכללית אלא מדיני חיובו לפי שכשהוא מתחייב הרי הוא מתחייב לפי גדר חיובו שקבעה לו תורה שהמתחייב צדקה מתחייב גם בהפרשה וגם בנתינה. **ולפי"ז יבואר** שפיר שמה שכשקיימי עניים עובר בב"ת אי"ז רק מצד חיוב לקיים מה שנתחייב אלא שאחרי שיש אצלו חוב של צדקה מחוייב מצד מצות צדקה לתת לעני שמוצא, ולהכי לא יועיל לו מה שיתנה שאין מתחייב לתת לאלתר דאף שמצד חיובו לא יעבור בב"ת שהרי התנה אכתי יעבור מצד מצות צדקה דמכיון שיש עליו חוב של צדקה מחוייב מצד מצות צדקה לתת לעניים שלפניו.

אבל ההפרשה אין מצד מצות צדקה חיוב להפריש כל חוב של צדקה שבידו כשאין עניים אלא חיובו מצד שהתחייבותו כללה גם זה. וכשהתנה שלא כולל כל זאת בחיובו שפיר דמי. **ולפי"ז** יוצא דאין הטעם שאין יכול להתנות משום מתנה עמש"כ בתורה, אלא לפי שאין שמעתה החיוב נתינה אינו רק מצד התחייבותו אלא מצד המצוה.

יסוד הפנ"י דעשה דרגל א' אינו אלא משהפריש* הוכחת הקה"י מירוש' וצ"ע מאשה* וצ"ע מאשה על ג"ר דצדקה ודגזיר.

ה. ובגמ' ביצה יט: אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה ולא בעצרת מפני שהוא יו"ט אבל מביא אדם תודתו בחג הסוכות ר"ש אומר וכו' כל שבא בחג המצות בא בחג השבועות ובחג הסוכות וכל שלא בא בחג המצות לא בא בחג השבועות ובחג הסוכות. ומוקי אביי פלוגתיהו בבל תאחר דלת"ק עצה טובה קמ"ל שמי שיש לו תודה יקריבנה בסוכות אפילו הוא רגל ראשון שאם לא יביאנה עכשיו יצטרך לעלות בשבילה לירושלים שבפסח ובשבועות לא יוכל להקריבה. ולר"ש בעי דוקא כסדרן וה"ק כל שלא בא בחג המצות שלא היה לו שהות לפי שנדר אחרי פסח שוב לא מוכרח להביאו בסוכות זה, שיכול להתעכב לסוכות הבא שאין ב"ת אלא כסדרן וחג המצות תחילה ע"כ תורף פרש"י.

ותמיהו האחרונים דהא רבא קאמר דמרגל ראשון עובר עליו בעשה ואיך יוכל להמתין כלל. **ובפני יהושע** תירץ בחידוש גדול שלא אמר רבא מרגל ראשון עובר בעשה אלא כשאפריש ולא אקריב שזהו הנאמר בפסוק והבאתם שמה שיביא כל הקרבנות שעמו אבל כשאמר ולא אפריש לא קאי ע"ז הפסוק ובזה אינו עובר אלא אחרי ג"ר בלאו ובעשה דמוצא שפתיך דבהאי עשה לא נרמז רגל ראשון וא"כ הוא ביחד עם הלאו.

ובקה"י הוכיח כחידוש הפנ"י, מדבעי ר"ז (דף ו:) יורש מהו בבל תאחר כי תידור נדר א"ר והא לא נדר או"ד ובאת שמה והבאתם שמה והא מחייב, ת"ש דתני ר"ח מעמך פרט ליורש. ומבואר דבעשה דובאת שמה ודאי מחייב ומ"מ בלאו דבל תאחר

בלאו דב"ת אלא בעשה ופירש דלא יתכן כתוס' שכל נתינת זמן דג' רגלים הוא רק בקרבנות משום דתלי במקדש שאינו בידו וצדקה שבידו עובר לאלתר דא"כ בקרבנות אנשי ירושלים שבידם להקריב מיד יעברו לאלתר ועוד דברגל ראשון שבא כבר לירושלים יעבור גם בלאו דב"ת ולא רק בעשה. **וסברת** התוס' **ביארו האחרונים** דבקרבנות נקבע עיקר זמנם לאחר ג"ר ובצדקה כשקיימי עניים זהו מחייב בפנ"ע בצדקה לתת לאלתר. ושיטת התוס' כל שעובר הזמן הקצוב לו עובר מיד בב"ת ודלא כהרשב"א שאין עובר אלא כשמאחר ג' רגלים.

והנה ברמב"ם כתב להדיא דהטעם שבצדקה עובר לאלתר שבידו לתת לעניים שבכל מקום. ומשמע דזה הסיבה לב"ת שכל שבידו עובר מיד וא"כ צ"ע כקו' הרשב"א דברגל ראשון יעבור גם בלאו.

ואשר צל"ב דגם הרמב"ם ס"ל כהתוס' דהגדר בב"ת הוא כל שמאחר זמנו הקצוב לו עובר מיד, ובקרבנות וכשאמרה תורה ג' רגלים הוא שיעור עיקר זמן הקרבן ולא שיעור באיחור לעבור ע"י איחור כזה. **ואמנם** בצדקה שלא נאמר ע"ז השיעור דג"ר א"כ לא נתנה לו תורה שיעור זמן בזה כל שבידו הרי מאחר הוא ועובר לאלתר. ומבואר שפיר מה שאין עובר ברגל ראשון בב"ת אף שבידו שהרי ניתן לו שיעור זמן ג' רגלים.

ובזה מיושב הא דמבואר מהרמב"ם דאין עובר בקרבנות לאלתר על שאינו מפריש ואף שהרי בידו להפריש לפי שבקרבנות ניתן לו זמן דג"ר וא"כ לא איכפ"ל מה שבידו ודוקא בצדקה שלא ניתן לו זמן כשבידו להפריש מחייב לכה"פ להפריש.

פלוג' הרא"ש והרמב"ם בתנאי בצדקה* ובי' הרמב"ם

ד. ובתוס' דף ד. ד"ה והחרמין כתבו דמה שאדם נודר ביד עצמו לכשירצה אינה בב"ת, **וברא"ש** ס' א' בהא דאמר רבא וצדקה מחייב עליה לאלתר דהא קיימי עניים, יראה דמירי במפריש מעות לצדקה בסתם דומיא דנדר ונדבה וקרבנות, אבל יכול אדם להפריש מעות לצדקה שיהו מונחים אצלו ליתנם לעניים מעט ע"י מקום שיראה לו ואין בשהייתו משם ב"ת. עכ"ל. ובטור ס"ס רנ"ז הביאו וכתב דמהרמב"ם נראה שחולק בזה שכתב דצדקה חייב לאלתר וכשלא קיימי עניים מפריש עד שימצא עני ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני אי"צ להפריש. ומשמע דרק לזה יועיל לו התנאי אבל לכשיבא לו עני א"י להנות שלא יתן אלא מעט להנראה לו כהרא"ש וכתב הטור עליו דלא נהירא והינו דלמה לא יוכל להתנות כמו בכל הנדרים.

ובב"י ביאר דהרמב"ם לאו דוקא ואורחא דמילתא נקט. אבל בב"ח שם ביאר דעת הרמב"ם שהוא כמו בכל הקרבנות שא"י להתנות שלא יעבור בב"ת ומשום דב"ת משמעו שלא יועיל שום תנאי לאחר. ולא דמי לשאר נדרים שאין בהם לאו, ודוקא בליכא עניים מהני תנאו. עכ"ת ד.

והא דבאמת לא יועיל התנאי על כל תאחר בצדקה ובכל הקרבנות **בפשוטו** הוא משום דהו"ל מתנה עמש"כ בתורה וכמו המקדש ע"מ שאין עלי שאר כסות ועונה. **אלא דא"כ צ"ב** הא דבליכא עניים מהני תנאו שלא יחייב להפריש עד שימצא עני הא מכיון שבלאו תנאו מחייב הוא להפריש אף כשלא קיימי

וא"כ מבואר שפיר הפנ"י דבאמר ולא אפריש עובר בב"ת בג"ר אף שאינו בעשה דרגל ראשון והוא עפ"מ ש"כ הר"ן דבאמר ולא אפריש מה דעובר בבל תאחר הוא על מה שלא מפריש ואף כשאין ביכולתו להביא [ולהכי בצדקה בלא קיימי עניים מוזהר לאלתר להפריש] וא"כ החיוב להפריש אינו תלוי במקדש ובזה ודאי יחוייב בב"ת בג"ר אף שברגל א' אינו בעשה דובאת שמה.

ומכ"ז יצא לנו ראייה לשיטת הרמב"ם דבאמר ולא אפריש מחוייב בהפרשה מכח קושית הפנ"י ותירוצו על הגמ' ביצה יט: דמב' מזה דליכא עשה באמר ולא אפריש אף שישנו בב"ת בג"ר **ומאידך** באשה חזינן הכא דבעי' שיעבור בעשה לעבור בב"ת, וע"כ דבאמר ולא אפריש חיובו הוא ההפרשה דזה לא תלוי במקדש.

והנה ברמב"ם פי"ד ממעשה"ק הי"ד פסק דאשה ג"כ עוברת בב"ת, **ובלח"מ** שם נקט דכ"ז לשיטתו בפ"א מחגיגה ה"א דאשה חייבת בשמחה, אבל **לראב"ד** שם דאשה בעלה משמחה ה"נ דאינה בב"ת, **והנה** לפי משנ"ת יוצא חידוש דאף להראב"ד מה דאין לאשה ב"ת הוא רק משהפרישה דההקדשה תלוי במקדש, אבל על ההפרשה תעבור כיון דלא תליא במקדש.

ומ"מ מסברא נראה דאף דמתבאר **ברמב"ם** דההפרשה וההקדשה הם ב' חיובים אבל היכא דאמר ולא אפריש ואחרי ב' רגלים אפריש ולא אקריב יעבור ברגל השלישי ומשום שודאי אף כשעדיין לא הפריש היה מחוייב מלבד בהפרשה גם בהבאה ועל זה עבר בג' רגלים, ופשוט.

לא, והמבואר בזה שהעשה מהותו להקריב כל הקרבנות שברשותו ולהכי אף יורש בכלל, אבל ב"ת אינו אלא על חיובי הגברא. וא"כ ה"ה להיפך דבאמר ולא אפריש שיש רק חיוב הגברא ואין קרבן ברשותו עובר רק בלאו דב"ת.

אלא דצ"ע דבהמשך בעי ר"ז אשה מה היא בב"ת מי אמרינן הא לא מחייבא בראיה או"ד הא איתא בשמחה וכו' עיי"ש, **ומב' דאי** אינה חייבת בשמחה אינה בלאו דבל תאחר לפי שאינה בעשה דוהבאתם שמה. **וביאר** **האחרונים** דאין החיוב דב"ת בג' רגלים אלא ברגלים שבכל רגל מוזהר בו מצד והבאתם שמה. ויעויין באחרונים שהוסיפו שודאי לא בעי' כן בכל רגל דהא למ"ד נדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט אין עובר בעצרת על האי עשה ומ"מ לכו"ע עובר בב"ת בג"ר. אלא דבעי' שיהא המחוייב מוזהר בהאי חיוב דוהבאתם שמה בחלק מהרגלים לאפוקי אשה דאינה מצווה בו כלל.

ועכ"פ מבואר דאין חייב בב"ת אלא כשיש חיוב עשה ברגל א' **וצ"ע** מש"כ הפנ"י דבאמר ולא אפריש אין מוזהר בעשה ברגל א' אלא בב"ת בג"ר.

ובאמת ילה"ק אף בלא הפנ"י להמבואר בתוס' לעיל דף ד. ד"ה צדקות דבלא קיימי עניים לא מחוייב לאהדורא בתרייהו עד ג' רגלים וחזי' דשייך שיעבור בג"ר בב"ת אף שאין בו אזהרת רגל א' דוהבאתם שמה. **וכן ילה"ק** לשיטת הרא"ש בנדרים דף ד. דבאומר לא איפטר מהעולם עד שאהא נזיר ונזיר שטימא עצמו שמאחר הנהגת נזירותו עובר בבל תאחר אחרי ג' רגלים, אף שודאי אין עובר בעשה דרגל ראשון שהרי אין בו שייכות למקדש שיתחייב בו בעלייתו לרגל.

החילוק דבצריך למקדש לא עובר אלא מחיובו לעלות ומתיישב הפנ"י* ודין האשה לרמב"ם והראב"ד

ו. ויל"ב דמכל זה מבואר כדברי הפנ"י, דבאמת כל מה דמבואר מהגמרא באשה שאם אינה בובאת שמה אינה ג"כ בב"ת אינו אלא במידי דתליא במקדש ואין סיפק בידו לעשותו במקומו דבהני החיוב דב"ת אחרי ג' רגלים הוא משום שמחוייב בכל רגל לעלות וסיפק בידו להביא עמו קרבנותיו ולהכי אשה שאינה בובאת שמה ואינה מחוייבת בעליה למקדש כל רגל לא שייך לחיובה על שלא הביאה קרבנותיה למקדש אחרי ג"ר.¹ וכן יש לדקדק מדבעיא הגמ' באשה או"ד מחייבה בשמחה שלכא' צ"ב דהא סו"ס אינה בעשה דוהבאת שמה, ומבואר דכיון דמוזהרת ומחוייבת לבא ברגל למקדש כבר סיפק בידה להקריב ועוברת בב"ת בג"ר.

וכל זה הוא דוקא במידי דתליא במקדש אבל בצדקה שאינו שייך למקדש ודאי מה שקבעה לו תורה ג"ר כשלא קיימי עניים אינו מצד שברגל יעלה למקדש ולהכי לא איכפ"ל מה שאינו בהעשה דרגל. וכן בנזירות שאין שייך אפשרות טהרתו למקדש וסיפק בידו אף במקומו. ולהכי ודאי דלא תליא בעשה דרגל א'. **וכ"מ בביהגר"א** יור"ד רנ"ז סק"ו בביאור דעת הרמב"ם דבלא קיימי עניים אינו עובר לעולם דטעמא דרגלים ורגל א' משום כיון דבלאו הכי בא לביהמ"ק וכמ"כ ובאת שמה וה"נ בצדקה תליא בעניים ואין ענין כלל צדקה לרגלים. עכ"ד.

סימן ה'

שואלין בהלכות הפסח ל' יום קודם

קו' הר"ן והרשב"א מדאמרי' במגילה לב. דדורשין הלכות פסח בפסח אדהכא דשואלין ל' יום קודם לפסח* חילוקם דהכא אי"ז אלא שהשואל הוא כענין* ביאור' ל' דרש"י ותוס' והרבה ראשונים מפורש להיפך* וגם דצ"ע משמעתי' דמה"ט אתי לזלזולי בחמץ.

תי' הב"ח והגר"א על קושית הר"ן מהלכות פסח בפסח דהכונה לפני הפסח* תי' הח"י עפ"י הירושלמי דהכא הוא רק בבית הוועד* תי' הב"י דבפסח עצמו דורש בטעמי החג* תי' ב' עפ"י גמ' ע"ז ותוס' בבכורות דדין דל' יום הוא משום ביקור הקרבן* וצ"ב.

(ב) **ומאידך** על עיקר קושית הר"ן והרשב"א מדבמגילה לב. אמרי' דדורשין הלכות הפסח בפסח ומשמע דדוקא בפסח עצמו, הביא הביאור' **ל' תירוצי הב"ח והגר"א** דהכונה בפסח אינו רק על החג עצמו אלא על כל הזמן שמקודם, **והב"ח** הביא סיעתא לזה מדאמרי' חייב אדם לטהר עצמו ברגל דהכונה היא לפני הרגל.

ועוד תירוצי הביאור' הביאור' ל' מהחזק יעקב עפ"י הירושלמי דלעולם שואלין הלכות חג בחג עצמו, ורק בבית הוועד שואלין שלוש ימים קודם, והיינו כשמתקבצים יחד בביהמ"ד ללמוד וכדדפירש הפני משה בירושלמי, **ובא"ר** הביאו ונחלק דמהבגמרא דילן הובאה ברייתא זו בכמה דוכתי בסתמא ולא מפליג דדוקא בבית הוועד אלמא דלש"ס דילן לא ס"ל חילוק זה. ומסיק הביאור' ל' דעכ"פ בביהמ"ד בחבורות בודאי הוא חיוב. עכת"ד הביאור' ל'.

ובבית יוסף כתב עוד לתרץ דהדין דדורשין הלכות פסח בפסח היינו הטעמים שבעבורם נצטוונו במועד, ותדע דדומיא דהכי קתני הלכות עצרת בעצרת שאין לו הלכות אחרות אלא אלו [הטעמים דמצות החג]. ומשא"כ מה דשואלין ל' יום קודם הפסח הוא בהלכותיו הנצרכות כטחינת החיטין ואפיה והגעלה וביעור.

ועוד תירוצי הב"י, דהנה בגמרא בע"ז ה: בהא דמתבאר מהמשנה שם דג' ימים לפני אידיהן העכו"ם מבקרין הקרבן, ופריך ומי סגי בתלתא יומי והתניא שואלין בהל' הפסח קודם לפסח ל' יום רשב"ג אומר ב' שבתות, ומשני אנן דשכיחי מומין דפסלי אפילו בדוקין שבעין בעינן ל' יומין, אינהו דמחוסר אבר אית ליה בתלתא יומי סגי. **ובתוס'** בבכורות נח: ד"ה בפרוס הוציאו מזה דבאמת כל יסוד הדין דשואלין ל' יום קודם הפסח אינו אלא משום הקרבן פסח, וכתב הב"י דאף דעכשיו בעוונותינו אין קרבן תקנה לא זזה ממקומה. **וצ"ב** כונתו דסו"ס איך נתיישב בזה קושית הראשונים. **ולכאורה** כוונתו דהדין דל' נתקן רק כלפי הלכות הקרבן, ולזה מאידך הוצרכנו לתקנת הלכות פסח בפסח כלפי שאר הלכות הפסח. אבל א"כ אכתי צ"ב

(א) **ר"ה דף ז.** דתנן הן העידו שמעברין השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים, מ"ט דמ"ד עד הפורים כיון דאמר מר שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום אתי לזלזולי בחמץ, ואידך מידע ידיע דשתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא וכו'. ופרש"י ד"ה אתי לזלזולי בחמץ שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח הוזהקו השומעים לעשות פסח לסוף ל' יום ואם יעברו בי"ד את השנה לא יתקבלו דברי שלוחי בי"ד לשומעין לדחות את הפסח שכבר שמעו מן הדרשנים, עכ"ל.

והנה דין זה דקודם הפסח שלוש ימים שואלין בהלכות הפסח הובא גם בפסחים ו. ובמגילה כט: **והקשו הר"ן והרשב"א** שם מדבמגילה דף לב. תניא משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ואילו הכא אמרי' דהחיוב בזה הוא כבר משלושים יום קודם. **ולזה ייסדו הר"ן והרשב"א** וכן **הרישב"א** שם בדף ד. בשם רבינו הגדול (**הרמב"ן**) דלעולם אין חיוב לדרוש ברבים ל' יום קודם דלא אמרי' דדורשין ל' יום קודם לפסח אלא דשואלין, והיינו דמל' יום מי ששואל בהלכות הפסח חשיב שואל כענין, ונפק"מ שאם שואלין שנים משיבין לזה ששואל כענין.

ובביאור הלכה ס' תכ"ט הביאם וכתב **דברש"י** כאן ובכמה דוכתי מפורש דהוא חיוב לדרוש ברבים, וכ"ה לתוס' מגילה ד. ד"ה מאי, וכן ברוקח, ושכן מפורש בהלכות גדולות וז"ל ומקמי פיסחא בתלתין יומין מבעי ליה לישראל למיגמר מילי דפיסחא ולאגמורי אנשי ביתה, ובשאלתות דל' יום קודם דורשין בהל' פסח, וכ"ה **בהעיסור ובאו"ז** דגרסו בגמרא דורשין, ולכן הסיק דהר"ן והרשב"א הם יחידאי נגד כל הראשונים.

והוסיף דקשה מאוד להר"ן והרשב"א מדאמרי' בסנהדרין [וכאן בר"ה] דמכיון דשואלין בהל' הפסח אתי לזלזולי בחמץ, דאילו מפני שנוקקין לתלמיד ששואל כענין ל"ש לומר דמשום זה יזלזלו בחמץ דאין כאן פרסום כלל בזה שמישיב לתלמיד כששואל, ושכן הקשו **הב"ח והפר"ח**.

דס"ס כיון דהשתא חזינן דהתקנה דל' יום היא גם כלפי שאר הלכות הפסח שוב לא קיימא התקנה דהלכות פסח בפסח.

משך החיוב* המוכח בב"ח ובב"י ובאחרונים דהחיוב הוא כל יום* צל"ע מגמ' ע"ז דמשמע להיפך* והביאור דההמשך הוא לפי הענין* ומתבאר תי' הב"י.

ג) ובעיקר השיעור דהלכות הפסח צל"ע עד מתי מחוייב ללמוד מל' יום קודם, ובב"ח כתב דחייב להתחיל ללמוד מפורים, ולכאורה כוונתו דנכלל בזה להמשך כל יום עד שיסיים, וכן משמע מהב"י שכתב בתי' א' דשם רק בפסח דהלכותיו מרובין בעינן ל' יום קודם משמע שילמוד בכל הימים. ובפשוטו כן מוכרח מהח"י ושאר הפוסקים והביארה"ל דנקטו דהחיוב הוא דוקא על בית הועד שלומדים וחבורות בביהמ"ד, והלא ההתחלה דל' יום קודם הוא בפורים עצמו, וכמפורש בתוס' ובפוסקים, ובפורים עצמו אי"ז כ"כ מצוי, וע"כ דמפורים והילך מחוייב כל יום.

אבל מאידך יש להוכיח להיפך מהגמרא דע"ז דמוכיח מדין זה דנצרך להתעסק בפעולת ביקור הקרבן משך ל' יום, ואי שיעור הל' יום הוא בכל יום ויום כדי שיספיק ללמוד הכל עד לפסח א"כ הרי יתכן שפיר דלעולם זמן הביקור הוא ג' ימים, אלא שנצרך להתחיל לימוד הלכותיו לפנ"כ ל' יום כדי שיספיק ללמוד כל ההלכות עד אז, ואשר בפשוטו מוכח דלעולם מה דדורשין ל' יום קודם לפסח הוא חיוב כלפי עצם ההתחלה שמחוייב עכ"פ ביום הפורים להתחיל בהל' הפסח, והא דמאידך משמעות הפוסקים דהחיוב ממשיך כל יום, יבואר דהלא הא ודאי דלא מחוייב תיכף מפורים ללמוד כל היום רק את הל' הפסח, אלא לאחר שהתחיל בפורים מוטל עליו מכאן ועד פסח לחלק את לימוד ההלכות ויוכל גם לדחות לכמה זמן שנצרך לחלקם למשך כל הזמן לפי רצונו, ויתבאר הגמ' בע"ז דנקט הגמרא דכיון דהילפותא לדין השלושים יום הוא ממה שמשה דרש הלכות הפסח שני בפסח ראשון וכדמפורש בפסחים ו. והלא התם לא היה להם רוב הלכות ללמוד כל החודש, ע"כ דמה דנקבע השיעור בל' יום הוא משום דלבקור הקרבן עצמו נצרך ל' יום, וממילא השתא נמי בעינן שיתחיל קודם ל' יום והוא לשאר כל ההלכות [וגם ההכנות דומיא דביקור לפי הענין].

ובזה מתבאר מש"כ הב"י לתרץ בזה קושיית הראשונים, דלעולם עיקר התקנה דל' יום היתה משום הקרבן וכלפי יום הל' עצמו, ואילו שאר ההלכות פסח ילמוד בפסח, ומה שלאחמ"כ נשארה התקנה כלפי שאר הלכות הפסח ג"כ אין עיקר חיובו אלא כלפי ההתחלה בפורים עצמו, ושייך שפיר חיוב נוסף בפסח עצמו עכ"פ למי שלא הספיק לפני פסח.

שיעור ההלכות פלוגתת הב"י והב"ח* ובבה"ג משמע דרך הנצרך למעשה.

ד) ועכ"פ למבואר הפוסקים דהוא חיוב כלפי כל הימים ללמוד כל ההלכות **צל"ע** אי מחוייב בלימוד כל ההלכות ששייכי לפסח או רק בהנוגעים אצלו למעשה, ומלשון **הבה"ג** שהביא הביארה"ל דמתחייב למיגמר ולאגמורי לאנשי ביתיה לכאורה מוכח דלא קאי אלא אהלכות שלמעשה, דודאי לא מחוייב לאגמורי לאנשי ביתיה ההלכות שאינם למעשה, אבל בפשוטו נחלקו בזה הב"י והב"ח דעמש"כ **הב"י** להוכיח דחלוק הלכות פסח בפסח מהלכותיו ל' יום קודם מדבעצרת אין הלכות מיוחדות וע"כ דהכונה ללמוד בעצרת את טעמי החג, השיגו הב"ח דהא בעצרת נמי איכא הלכות ב' הלחם, ובב"י מתבאר דל"ח לה מדאי"ז נוגע למעשה לכ"א. **ומאידך** בב"ח מבואר דאעפ"כ מכלל החיוב הוא, והיה ראוי לחייבו בהם בחיוב דל' יום קודם.

פסחים ו. דחובת ביעור דמפרש בשיירא הוא ל' יום מהאי דינא* רש"י דסוכה היא לשמה מל' יום מה"ט* וריטב"א דשהחיינו אעשיית סוכה הוא מל' יום. ותיי אדם דהחיוב לדאוג למצוות הוא ל' יום* קו' הקוב"ש מרש"י פסחים כז: דהמפרש בשיירא חיובו מדאורייתא והא דין השואלין הוא תקנה* יסודו דעיקרו דאורייתא* צ"ע מהגמ' בע"ז* והביאור* ועצ"ב.

ה) ועל שיטת הר"ן והריטב"א שהקשו הב"ח והפר"ח מדבשמעתין אמרי' דמשום דשואלין ל' יום קודם אין לעבר דאחי לזולתי בחמץ, והלא אי"ז דין לדרוש מאז אלא ששומעין שאלת התלמיד. ואין לזה פרסום כלל. ובביארה"ל הביא עוד מהעולות תמיד דהקשה עליהו מהסוגיא דע"ז דכל השיעור בל' יום הוא משום דהביקור לקרבן הוא ל' יום, ומשמע דלהכי נלמדין מאז הלכותיו ולא שזה רק טעם שיהא שואל כענין.

והנה בפסחים דף ו. אמרי' דהמפרש ויוצא בשיירה תוך ל' יום קודם הפסח מחוייב הוא לבער החמץ לפני שיוצא משום דשואלין בהל' הפסח ל' יום קודם, ופרש"י דמאז חל עליו להיזהר בצרכי פסח וחלה עליו חובת ביעור. וכזה פרש"י בסוכה ט. גבי סוכה ישנה דב"ש פוסלין ופרש"י דתוך ל' יום כיון דשואלין בהלכותיו סתם העושה הוא לשם חג. וכן מצינו בריטב"א בסוכה מו. גבי הא דהעושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו דפירש בריטב"א דדוקא כשהוא בתוך ל' יום לחג. ובחיי אדם דן מאימתי מחוייב לפני סוכות לדאוג לעצמו שיהא לו לולב לחג, וצידד דמל' יום קודם, ומכ"ז מתבאר דאין כל הדין בלימוד ההלכות לחוד.

והנה בקוב"ש הביא מהרש"י בפסחים דף כז: ד"ה שאם דהא חובת ביעור למפרש תוך ל' יום הוא מדאורייתא, ונתקשה בזה דהלא עיקר הדין דשואלין ל' יום קודם לפסח הוא תקנה, ואיך יוצא מזה דין דאורייתא, ותירץ דאף דעצם הדין דשואלין ודורשין הוא תקנה אבל מוכחינן מינה דכך הוא גם השיעור מדאורייתא שמשלושים יום קודם חל עליו ליזהר בהל' הפסח.

הע"ת מע"ז יתכן נמי לזה מוכיחין דכך זמן הביקור מהא דחזינן
דמאז ראוי לתלמיד לידע ההלכות דהא לזה חשיב לשואל כענין.

ובזה מתבאר היטב הרש"י גבי סוכה ישנה והריטב"א
בהשחיינו דסוכה.

אלא דבעיקר יסודו צ"ב דהלא בע"ז ה: מוכיחין מינה
דשיעור זמן הביקור קרבן הוא ל' יום, ואי נימא דלא ניתן שיעור
זמן זה בהאי תקנה דשואלין קודם ל' יום, אלא להיפך דלאחר
שכבר חלה עליו מדאורייתא להיזהר בפסח ממילא שואלין בהל'
הפסח, א"כ מנלן דכך שיעור זמן הביקור. וגם להיפך יקשה
דאחרי דל' יום קודם לפסח מוכרח לידע הלכות הביקור כדי
שיספיק לבקרו, א"כ מנלן דמילף דמאז חל עליו חובת מצות
הפסח ולימוד הלכותיו. ויל"ב ע"ד משנת"ב דאף אי ראוי
להתחיל בביקור ל' יום אבל שייך להספיק אף פחות מכך, ולזה
אי לא דכבר חלה חובת הפסח עליו מאז לא היה מתחיל אלא
משיכנס לזמן הנחוץ לזה, וע"כ דמאז חלה עליו מצוות הפסח,
אבל מאידך ע"כ דההתעסקות בביקור ראוי להמשך ל' יום דאי
סגי לביקור בפחות מל' יום הרי אף שראוי לדאוג כבר להפסח
אבל אין תועלת בהקדמת הלימוד תיכף לתחילת חלות זמנו.
וע"כ דזה מועיל לביקור הקרבן.

אלא דמ"מ בעיקר יסודו דמצוות הרגל מתחילות מל' יום
קודם יל"ע דהנה הילפותא דל' יום מבואר בפסחים מדמשה
עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, **והנה** שם לכא' ליכא
רגל מיוחד דפסח שני ב"ד אייר והוא רק השלמת חובת קרבן
הפסח שנתחייב בניסן וודאי דשייך הוא לדון עליו בפסח ראשון,
וא"כ איך מוכיחין מזה דמל' יום קודם לרגל חל עליו חובת
הרגל.

לפי"ד מבואר הגדר דשואלין ל' יום* ומתבאר שיטת הר"ן והרשב"א* והקושיות על שיטתם.

(ו) ועכ"פ לפי"ד מבואר גם עיקר הגדר דשואלין ודורשין
קודם ל' יום, דיסודו באמת הוא ג"כ מה"ט גופא משום דחל עליו
מעשה לדאוג למצוות הפסח ומחוייב לידע איך לנהוג, והתקנה
לא היתה אלא שאף אי מצד מה דנצרך למעשה יכול לדחותו
ליותר סמוך לפסח דמ"מ חייב להתחיל בפורים, או משום
דהשאירו התקנה כדמעיקרא משום הקרבן, או משום דהלכות
פסח מרובים.

ובזה יתיישב אף שיטת הר"ן והרשב"א דאי"ז חיוב לדרוש
ברבים אלא שהשואל חשיב שואל כענין, דלעולם מודו דמאז חל
עליו חובת הפסח וכדחזינן בהמפרש ויוצא בשיירה וגבי סוכה
ישנה. אלא דס"ל דסו"ס אין חייב לדרוש מאז אחרי שיספיק גם
לאחמ"כ, אבל מאידך על כל אחד ואחד חל החיוב מאז שכפי
הנצרך לו צריך לדאוג לידע ולקיים מצוות הפסח. וכמש"כ החיי
אדם גבי מי שאין לו לולב. **וא"כ יש ליישב** משה"ק הב"ח
והפר"ח, דלהכי אמרי' בשמעתין דמפורים יודעים כולם זמן
הפסח לפי שאף אי אין תקנה קבועה לדרוש בפורים הלכות
הפסח ברבים היינו דיכולים לדרוש בזמן המתאים והמספיק,
אבל מי שלא יספיק מתחייב ללמוד מאז, ולזה חשיב כשואל
לענין וסו"ס נודע לכל מאז חובתם לדאוג לפסח, וכן משה"ק

**ריטב"א דדין דשואלין הוא רק לשואל כענין כמשה
שרק השיב לשואל* קושית הביאה"ל מלרשב"ג דב'
שבתות* בירור פלוגת רשב"ג ורבנן* נידון האחרונים אי
לרשב"ג זמן הביקור הוא ב' שבתות* והביאור* קושית
הטו"א אדרשב"ג דב' שבתות דדלמא משום דמקחו
מבעשור* והביאור.**

(ז) ובריטב"א ביאר שיטתו דהדין ל' יום הוא רק להשיב
לשואל דהוא דומיא דמשה שהשיב בפסח ראשון הלכות פסח
שני לטמאים ששאלוהו למה נגרע, ובביאור"ל רמז לזה, **והקשה**
דהא רשב"ג פליג בברייתא וס"ל דשואלין ב' שבתות קודם
ומפרש הגמ' בפסחים דיליף מדקאמר משה בר"ח ניסן את
הלכות הפסח הקרב ב"ד, והלא התם לא נשאל משה עליו
ומדרשב"ג נשמע לת"ק דלא נחלקו בזה.

והנה שם אמרי דהא דרשב"ג לא יליף כרבנן מדדרש משה
בפסח ראשון את פסח שני דשאני התם דכיון דקאי בפיסחא
מסיק לכולי מילתא דפיסחא, ובסברת רבנן מבואר דבהא גופא
פליגי וס"ל דאף דקאי בפיסחא והוא חד חיוב לא הוי מסיק ליה
אחרי דאי"צ לידע ל' יום קודם, וע"כ דזמן הראוי לדרוש ביקור
הקרבן הוא ל' יום קודם.

ובאמת דהנה בגמ' בע"ז נקיט מדשואלין ל' יום קודם דזמן
ביקור הקרבן הוא ל' יום, **ובאחרונים נתחבטו** אי ה"נ ישתנה
השיעור ביקור לרשב"ג דלדידה דשואלין ב' שבתות קודם ה"נ
כך הוא זמן הביקור. **ולהנ"ל מבואר** דלעולם עיקר שיעור ל'
יום הוא מדחל עליו מאז מצות הרגל. וכל ההוכחה דהגמ' בע"ז
דכך זמן הביקור הוא רק מדלרבנן הרי לא סגי במה שהזמן כבר
מתאים לדרוש אא"כ הוא השיעור הנצרך מצד ההכנה למצוה זו,
דהא בזה נחלקו ארשב"ג דנקט דמדקאי בפיסחא מסיק לכולי
פיסחא.

ובזה יתיישב הריטב"א מקושית הביאור"ל, דאף דלרשב"ג
דורשין ב' שבתות בלא שישאלו, אבל לרבנן הרי נחלקו בכל
גדר הדין דדורשין דאף כשכבר בא זמן הראוי אי"ז גורם לחיוב
לדרוש אא"כ נצרכת המצוה לכך, ומדלא חזינן אליבא דרבנן
דמשה דרש אלא דהשיב לשואל ע"כ דזה כל מה שנצרך
כהכנה.

ובטורי אבן במגילה ל. **הקשה** בעיקר הילפותא דרשב"ג,
דמגילה דהשיעור ב' שבתות דהלא פסח מצרים מקחו מבעשור
וא"כ מה דדרש משה בהלכותיו בר"ח הוא עשרה ימים קודם
ולא י"ד. **ולהמבואר** הלא כל סברת רשב"ג היא למילף השיעור
דחלות מצות הרגל קודם שיבא הרגל, ולזה לא יליף מפסח שני
שכבר בא הרגל דפסח, וא"כ הכא גבי מקחו מבעשור ודאי
דאי"ז מהלכות העשור בחודש אלא מהלכות הקרבנות ב"ד

שיקחוהו מבעשור, ולזה אי ס"ד דתוך י"ד יום אי"ז נכנס למצות
הרגל ל"ש שידרוש בהלכותיו כשיוכל לדחותו ללאחמ"כ, וע"כ
דכבר חל חובת הרגל עליו מאז.

סימן ו'

גדרי מצות היובל

אחרונים דהנה בגמ' לקמן ט: פליגי תנאי בברייתא דלחכמים שלשתן מעכבות יובל שאם לא תקעו ביוה"כ או לא שלחו עבדים או לא החזירו קרקעות לא חל כלל היובל, ולרבי יהודה שילוח העבדים לחוד מעכב, ולרבי יוסי התקיעה ביוה"כ לחוד מעכב. **אשר לפי"ז** ביאר דלעולם לר"י דריב"ב חלות היובל נגמר כבר מר"ה, אלא דסבר כרבנן ורבי יוסי דאי לא תקעו ביוה"כ יוברר למפרע דלא חייל יובל ולא נשתחרר הלה מעולם, ולזה אף דמספק אינו רשאי להשתעבד בו מעכבו בביתו עד יוה"כ שמא לא יתקעו בשופר ויוברר דממשיך להשתעבד לו. וכן מה דמחזירין השדות לבעליהן רק ביוה"כ מתפרש ג"כ עד"ז דעד יוה"כ ממתינן לראות אי כבר נפקעה ממנו בר"ה או דיוברר שימשיך להחזיק בה.

ולפי"ז אין שום גמר דחלות השחרור ביוה"כ אלא בירור בעלמא. **ובזה מיישב** מה דבערכין כח: אמר' דלר"י בדריב"ב היובל משמט מתחילתו, דצ"ב מ"ש משיחרור העבדים והחזרת השדות שלא נגמר אלא ביוה"כ, ולדבריו מיושב דסו"ס ביוה"כ הוברר דכבר נשמט מאז, **וכן** מיושב מש"כ **הרמב"ם** פי"ד מערכין דשדות הקדש החוזרות ביובל לכהנים זוכה בהן המשמר שפגע בו ר"ה של היובל ולא תלוי ביוה"כ, אף דמאידיך פסק גבי שחרור העבדים והחזרת השדות כר"י בדריב"ב.

אלא דבעיקר יסודו העיר **בדרך אמונה להגרח"ק** (פ"י מיובל הי"ב) **דברש"י** כאן משמע דלא כדבריו, דפירש הא דאין נפטרינן לבתיהן אלא ביוה"כ דהוא מדכתיב תעבירו שופר והדר וקראתם דרור דמשמע דמתקיעת השופר נגמר עצם השחרור, ובאמת דכן מפורש **ברישב"א** כאן דדאמר שמתקדשת והולכת מתחילתה הוא לשמיטת הארץ ולנהוג קצת בענין שחרור עבדים, ומבואר דמר"ה אין השחרור אלא במקצת. ועוד העיר בד"א שם על עיקר יסודו מסברא דלמה נחוש שלא יתקעו בי"ד בשופר דמסתמא יקיימו הדין ויתקעו.

אלא דמלבד כ"ז בפשוטו עיקר יסודו תליא בבירור עיקר גדר העיכוב דשילוח ותקיעה לחלות היובל, דהנה לפשוטו הדין המתבאר לקמן בדרבנן דשלשתן מעכבין בו, גדרו עכ"פ לרבנן דר"י ש' הוא דהיובל ומצותיו חלין מר"ה למפרע ע"י שביה"כ תקעו בשופר, **ויל"ע** דלכאורה הוא גדר מחודש למאוד, דהיכן מצינו גדר מצוה שכך ניתנה צורתה הראויה בתורה שכל חלות הקדושה דידה על כל מצוותיה תיעשה כבר עתה אבל ע"י מעשה שזמנו לאחמ"כ ומועיל למפרע. **ובאמת** הנה **בחינוך** מצוה של"א נקט דהתקיעה דיובל אינה מעכבת, ובהגהות **ברוך טעם** נתקשה דלמה לא פסק כרבנן דשלשתן מעכבין בו וכדפסק הרמב"ם,

פלוגתת ר"י בריב"ב ורבנן אי יובל מר"ה או מיוה"כ*
הר"ן דלכו"ע משמט מר"ה* **קושייתו דלשילוח ל"ש**
ליחשב ר"ה מדאין נמשך אח"כ* וב' תירוציו.

(א) **ר"ה דף ח:** בהא דתנן דאחד בתשרי ר"ה ליובלות פריך הגמ' דבי' בתשרי הוא דכתיב ביוה"כ תעבירו שופר, ומשני הא מני רבי ישמעאל בנו של ריב"ב הוא, דתניא וקדשתם את שנת החמישים שנה מה ת"ל, לפי שנאמר ביוה"כ יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה"כ ואילך ת"ל וקדשתם את שנת החמישים מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה, מכאן אר"י בנו של ריב"ב מר"ה ועד יוה"כ לא היו עבדים נפטרינן לבתיהן ולא משתעבדינן לאדוניהן אלא אוכלין ושותין ושמיחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יוה"כ תקעו בי"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן **ובחיידושי הר"ן** כתב דודאי לגבי השמטת הקרקע מעבודה לכו"ע חייל מר"ה **אלא דמ"מ** נקיט הגמ' דתנן דא' תשרי הוא ר"ה דיובל הוא לכל דיני היובל ולא אתי כרבנן אלא כר"י. **אשר** לזה **נתקשה** דהנה ל"ש ליקרא ר"ה אלא זמן המתחיל דבר הממשיך, דאל"כ נימא דט"ו בתשרי ר"ה ללולב וט"ו בניסן למצה, וא"כ בשלמא אי הא דתנן דא' בתשרי הוא ר"ה דיובל הוי קאי לגבי שמיטת הקרקע ה"ז דבר המתמשך לכל השנה, אבל לדנקטינן דקאי על שילוח העבדים והחזרת השדות ביובל קשה דאי"ז מתמשך.

ותירץ דאיה"נ דמצות השילוח לא מתמשך, ודחשיב דהיובל מתמשך על כל השנה היינו לגבי שמיטת קרקע אלא דמאידיך ל"ש להחשיבו שהוא מתחיל בא' בתשרי אי לגבי שילוח עבדים לא מתחיל מאז מזזהו עיקר היובל. **ועוד תירץ** דלעולם אף דין שילוח העבדים מתמשך על כל השנה דהנמכר בתוך שנת היובל הוא מכור ויוצא מיד.

ב' הטו"א בדאין משתעבדין ולא משתלחין העבדים עד
יוה"כ מדתקיעה מעכבת ושמא לא יתקעו ולהכי משמט
מתחילתו* **וכן בדהקדש חוזר למשמר שפגע בו ר"ה דיובל***
קו' הדר"א מרש"י וכ"ה ברישב"א דנגמר השיחרור
ביוה"כ* **ועוד דלמה לא יתקעו בי"ד* וצל"ע בגדר החלות**
יובל מיוה"כ למפרע* **והחינוך דבאמת תקיעה לא מעכבת.**

(ב) **והנה** ריהטת הגמרא משמע דמה שהעבדים לא נפטרינן לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן הוא כעין פשרה שיהא מקצת השחרור מר"ה ויגמר ביוה"כ, **אבל צ"ב הענין** שיש בזה והגדר שחרור שבו דאיזה מקצת עבדות יש בזה כשנשאר בביתו בלא שעבוד. **ובטורי אבן** כאן ייסד, וכן החזיקו בשיטתו **המנ"ח** ועוד

מה שתירץ **וצ"ב** כוונתו, **ובד"א** ביארו דאין הכונה דמיובל שני הוא מכירה לזמן רגילה שנמכר עד שנת היובל לכל אופן שהוא, אלא שנמכר עד לזמן שהיובל מוציא, ואילו לא היה דין יובל לא הגביל מעיקרא את המכירה עד לזמן זה, וא"כ באמת דין התורה דיובל הוא המוליד את חיוב ההחזרה כתנאי המקח אלא דאחרי דסו"ס ההגבלה נעשתה כמקח לזמן קצוב ובתוך חלות המקח חשיב ק"פ. **ועצ"ב** דסו"ס ממנ"פ אי הפקעתו בפועל הוא ע"י דין התורה ע"כ דלולי כח ההפקעה שחידשה עתה התורה לא יופקע מכח תנאי המקח וא"כ אי"ז ק"פ, וע"כ דכשעושה תנאי כזה ההגבלה שהוא עושה בהמקח היא העושה למעשה את ההפקעה לפי מה שראוי מדין התורה להפקיע מדין יובל, וא"כ אחרי דלמעשה התנאי שבמקח הוא המפקיע הרי לא נתקיימה מצות שילוח העבדים של הפקעת התורה.

ואשר מוכח דאף דלעולם ההפקעה בפועל היא מתנאי המקח ולזה חשיב ק"פ, אבל סגי במה שכל הפקעתו היא מכח שבא עליו מצות התורה שראוי להפקיעו ליחשב שנתקיימה בזה מצות התורה שילוח אף אי את עצם ההפקעה לא עשתה התורה. **והנה** אי נימא דהשילוח דרוב ישראל הוא יוצר את היובל ודאי דמסתבר דבעינן דשילוח בפועל יבא מכח דיני היובל, אבל המוכח מהא דבאמת הא דשלשתן מעכבות אי"ז כמי שעל ידיהן חל היובל, אלא שאילו יחסרו את קיומן יגרום זה להפקעה מחודשת, **ואשר לפי"ז** גם יקשה כל ביאור הטו"א דאחרי דאי"ז את התקיעה להחיל את היובל אלא את ההימנעות מהתקיעה להפקעתו, מהי"ת שיוכל כ"א לעכב השילוח דלמא לא ישלחו ודלמא לא יתקעו ביוה"כ.

לרש"י והריטב"א הא דאין משתלחין עד יוה"כ מדבעינן שילוח מתוך תקיעה.

(ה) ועכ"פ לרש"י והריטב"א **צ"ב** גדר הדין דר"י בריב"ב דלא משתעבדין ולא משתלחין לבתיהן, **ויל"ב** דיסודו כדפרש"י דבעינן שבייה"כ תעבירו השופר והדר וקראתם דרור, והיינו שלקיים מצות התקיעה ומצות השילוח בעינן שיבוא שילוח ע"י התקיעה. **והנה** בעיקר מצות השילוח ודין דהשילוח מעכב **צל"ע** דאי מהות השילוח הוא מה שנעשה לבן חורין הרי דינו כבן חורין הוא בממילא דהא יובל אפקעתא דמלכא היא, ומהו השילוח שמעכב, והמבואר דלא סגי במה שלפי גדרי התורה הן נשתחררו באפקעתא דמלכא אלא בעינן גם שישלחום בפועל לבתיהן, **והנה** בשילוח העבדים לבתיהן הוא פשוט וכן מבואר **בח"י הר"ן** דהוא עשיה חד פעמית ושלחמ"כ כבר לא שייך שימשיך השילוח, וא"כ אי ישלחו מר"ה הרי ביוה"כ יחסר עכ"פ הפרט בהמצוה שיבא השילוח מתוך התקיעה, **אשר בזה מתבאר** כל הדין דאף דאין משתעבדין אין משתלחין לבתיהם אלא ביוה"כ, והוא לפי שכשאין משתלחין לבתיהן הרי אף דאין משתעבדין אבל הרי בפועל יכול לחזור ולהתשעבד בו, ולא עשה את קיום השילוח בפועל אלא באי השתעבדותו כלפי כל שעה ושעה ולכשיבא התקיעה דיוה"כ יש כאן מקום לשילוח מתוך התקיעה לשחררו לעולם.

ויל"ב דסברתו הוא מה"ט דכיון דנקטינן כר"י בדריב"ב דמר"ה חייל יובל וכסתמא במשנתנו ע"כ דאין תקיעה דיוה"כ מעכבת בו דאילו כן לא היה חל אלא אז. **אמנם ברמב"ם** כן נקט כרבנן דשלשתן מעכבות בו אע"ג דפסק כר"י כריב"ב.

מנ"ת דכ"ז שלא שילחו רובן אין משלחין משום מצות שילוח אלא למצות ניהוג היובל ומשילחו רובן הוא כבר הפקעה אף לחש"ו* המבואר בפשוטו דהמניעה מפקעת ולא דהקיום מחיל.

(ג) ובמנ"ת (במצוה מ"ב ושל"ה) דן אי סגי כשאחד מישראל משלח עבדו וצידד דמעכב שישלחו רובן, וכן נקטו הרבה אחרונים, **אשר לפי"ז** נקט המנ"ת דבאמת מעיקרא החיוב עליהן לשלח אינו מצד מצות השילוח עבדים שמכלל מצוות דהיובל, דהלא אי לא ישלחו אין כאן יובל ואין מצווים כלל בשילוח, אלא מצד המצוה לנהוג היובל שזה מחייבם כשאר מצוות עשה, ואחרי דרובן שילחו נתחייבו אף המיעוט מצד המצות שילוח ואף החש"ו דלאו בני מצוה מדהיובל הוא אפקעתא דמלכא.

אבל הדברים מחודשים טובא, דיוצא דיש לנו ב' מצוות נפרדות על השילוח, מצד להחיל היובל, ומצד מצוה שמכח היובל, וגם יוצא דהראשונים שישלחו עד רובן לא יקיימו המצוה דשילוח ביובל מדלא היו מחוייבין מחמתה.

ואשר לפי פשוטו משמע דאדרבה לעולם אף לרבנן דשלשתן מעכבין בו אין השילוח ברובן מחיל את היובל אלא להיפך, דמשבאה שנת היובל תיכף היובל כבר עומד וקאי על כל מצוותיו דשילוח עבדים והחזרת שדות ותקיעה דיוה"כ, אלא דאי לבסוף לא יתקיימו מצוותיו יגרום זה הפקעה מחודשת על כל היובל מתחילתו דכך גזיה"כ שחסרון קיום מצוותיו מפקיעו מתחילתו. וא"כ החיוב דידהו לשלח העבדים הוא מצד מצות השילוח גופא, ואי"ז מפחית מהחיוב דידהו לשלח מה שכשלא יקיימוהו יגרמו את הפקעתו מעיקרא.

קו' החזו"א דמיובל שני והילד דמחזירין שדות מתנאי המקח לא קיימו מצות היובל ותבטל* ותירוצו דסגי בקיום מכח דין התורה* וביאורו.

(ד) וביותר יבואר דבאמת מוכח דאי"ז את עצם קיום מצות השילוח אלא סגי שינהגו בפועל את ההשלכות של מצות השילוח, **דהנה בחזו"א** (כתובות ס' עה) **הקשה** קושיא עצומה, דמבואר בגמ' גיטין מט. דמיובל שני כבר מעיקרא לא נמכרו השדות כקנין הגוף אלא כקנין פירות דכבר נחתי מעיקרא שלא למכור אלא עד היובל. **אשר לפי"ז** באמת משהגיע היובל אף בלא האפקעתא דמלכא יש לה לחזור לבעליה מדמעיקרא לא נתכוין למכור לו השדה אלא לזמן קצוב עד אז. וא"כ יוצא דבכל ישראל אין לנו אחד שמחזיר שדה ביובל, וכיון דהחזרת שדות מעכב בחלות היובל לא ינהג היובל כלל מעתה. ועיי"ש בחזו"א

סימן ז'

מוסיפין מחול על הקודש

שמוסיפין תמיד מחול על הקודש, וזה יליף ר"ע משביעית לשבת וליו"ט ומלאכה ביו"כ, אבל באמת תוספת עינוי ל"מ למילף משביעית וכמשה"ק הרעק"א דשאני שביעית בתוספת מלאכה שנוהג גם בשבת ויו"ט אבל עינוי לא. ויליף לתוספת עינוי מעצם.

תוספת אי הוא בקדושת הזמן או באיסורים גרידא*
בשביעית ע"כ דהוא בהאיסור* בתוס' פסחים צט: דהוא
בהיום עצמו* וצ"ב א"כ איך ילפי' לה משביעית* והביאור
דכ"א לפי עינוי.

ג) והנה בעיקר דין תוספת שבת יל"ע בגידרו אי מוסיף על החול את הדיני איסור מלאכה דשבת או שמוסיף בקדושת השבת על החול וממילא נאמר במלאכה. וממשה"ק הרעק"א דנילף ליוה"כ רק למלאכה ולא לעינוי מוכח לכאורה דסובר דא"ז על עצם קדושת היום אלא תוספת באיסור או בעינוי, ובאמת דביומא פא. איכא ילפותא נפרדת על עינוי ועל מלאכה אבל התם יל"ב דהוא רק בלימוד הילפותא דל"ש למילף זה אכלל דיני היום כשהפסוק מיידי רק בעינוי או רק במלאכה אבל שפיר יתכן דלמסקנא בכולהו הוא משום קדושת היום.

ובאמת כן מוכח לכאורה מדין תוספת בשביעית שאסור לחרוש חריש המועיל לשביעית וע"כ דאין בעצם הזמן קדושת שביעית דא"כ למה דוקא חריש המועיל, ורק הוא הוספה באיסור מלאכה, [ומדילפינן משביעית דין תוספת מבואר דמצד עיקר דין השביעית בעצמותו לא היה צריך ליאסר לפנ"כ במלאכה המועלת לשביעית ומדאסור ילפינן דמוסיפין מחול על הקודש].

אבל בתוס' בפסחים ריש ערבי פסחים (צט:) ד"ה עד שתחשך כתבו דאין יוצא במצה ומרור בתוספת יו"ט דאיתקש לפסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה. ומבואר דבלא"ה היה יוצא אף בתוספת, **ומבואר** דאין התוספת סתם איסור מלאכה אלא מוסיף בקדושת היום, ויותר דנחשב כט"ו ניסן ממש שיועיל לצאת בפסח מצה ומרור, **וכן** הביאו התוס' שם מברכות כז: מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קידוש היום מבעו"י והוסיפו תוס' דא"כ יוצא בסעודת שבת גם בתוספת. **וצ"ע** לפי"ז איך ילפינן תוספת שבת ויו"ט משביעית ששם אינו כלל תוספת בזמן שיחשב כשביעית אלא על פעולות המועילות לשביעית.

ואשר יל"ב דמשביעית ילפינן רק דדין הוא בכל שבות שמוסיפין בקדושה מחול על הקודש. אבל שאני שביעית בזה משבת ויו"ט דשביעית מהות עינוי שתשבות הקרקע ובהימנעותו ממלאכה בקרקע בשביעית אנו עושין שהקרקע

ילפותא דתוספת בשביעית וביוה"כ* וקו' הרעק"א איך
ילפינן לר"ע תוספת עינוי ביוה"כ משביעית.

א. ר"ה דף ט. מנין שמוסיפין מחול על הקודש ומייתי דתניא בחריש ובקציר תשבות אר"ע אם לחריש וקציר של שביעית הרי כבר נאמר אלא לחריש של ערב שביעית ולקציר של מוצ"ש. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר של מצוה דהיינו של העומר שדוחה את השבת ומפרש דלר"י נפק"ל דמוסיפין מדתניא ועיניתם את נפשותיכם בתשעה בערב ללמד שמוסיפין וכו', תשבתו לרבות שבת שבתכם ליו"ט הא כיצד מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. וביארו התוס' דאתי לרבות שביעית. ומייתי דר"ע מבעי ליה והתעניתם לכדתני חייא ב"ר מדפתי שכל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי.

וברעק"א בגלה"ש **תמה** לר"ע דיליף תוספת משביעית מנ"ל תוספת עינוי ביוה"כ דליכא למילף עינוי ממלאכה דמה למלאכה שכן נוהג בשבתות ויו"ט. ונשאר בצע"ג.

קו' הטו"א דנילף לר"ע תוספת דיוה"כ מבעצם כמ"ד
ביומא פא. ומתיישב לפי"ד הרעק"א.

ב) והנה בטורי אבן הק' דל"ל למימר דלר"י דל"מ למילף מבחריש תשבות ע"כ יליף תוספת מועניתם את נפשותיכם בתשעה בערב ולית ליה דרשא דכל האוכל בתשיעי דהוי מצי למדרשיה מהילפותא השלישית בתוספת וכמ"ד ביומא פא. דיליף וכל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי ומפרש שם בע"ב דהאי קרא דועניתם את נפשותיכם לא בעי לה לתוספת עינוי אלא לדתני חייא ב"ר מדפתי שכל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב וכו' ופרש"י דמדאיצטריך למעוטי לתוספת החול מעונש ומאזהרה ממילא שמעינן דמוסיפין. ואף לר"י נילף מהתם.

ותירץ דכיון דהלכה כר"י דקציר של עומר דוחה שבת לא בעי לאוקמי כמאן דיליף מעצם דמההיא לא ילפי' אלא תוספת יוה"כ לחוד וליכא תוספת בשבת ויו"ט, דליו"ט לא ילפי' דמה ליו"כ שכן כרת וגם שבת לא דמה ליוה"כ שיש בו מצות עינוי. ותדע דהא למאן דיליף מועניתם את נפשותיכם איצטריך קרא דתשבתו שבתכם לרבוויי שבת וי"ט וע"כ משום דמיו"כ ליכא למילף. עכ"ד.

ולפי"ז יש ליישב קו' הרעק"א דלעולם ר"ע סבר ג"כ כמאן דיליף ביומא מקרא דעצם. אלא דמהתם ליכא למילף אלא תוספת עינוי ביוה"כ בלבד וכמש"כ הטורי אבן, והכא בעי מנלן

תשבות, ולזה ההוספה בשביתת הקרקע היא שגם בחול נמנע ממלאכות המונעות שביתת הקרקע בשביעית, משא"כ בשבת דענינו שביתת האדם ממלאכה, וא"כ ל"ש כלל ההוספה כבשביעית בזה שימנע ממלאכות המועילות לשבת שהרי כל שביתתו הוא מה שנמנע מעשיית הפעולה עצמה בזמן הקידוש, ומשום דבעינן עכ"פ הוספה מחול על הקודש ע"כ שיוסיף בקדושת היום לפנ"כ.

תוס' כתובות מז. דתוספת יו"ט אין מצות שמחה* קו'
הקוב"ש מתוס' בפסחים דהתוספת בהיום* סתירת השו"ע
גבי עשיית עירוב בתוספת* תי' הדגומ"ר דיש ב' אופני
תוספת* ועפי"ד מתיישבין התוס'. ובירור המקור לב'
התוספת.

(ד) ובקוב"ש בפסחים הקשה על התוס' ממש"כ תוס' בכתובות מז. דאמרינן שם בגמ' דליכא למילף דמעש"י הבת לאביה מדמוסרה לחופה אף שמבטלה ממלאכתה דדלמא כשמוסרה בשבת ויו"ט, והק' התוס' דהא קיי"ל דאסור לישא נשים במועד דושמחת בחגך ולא באשתך ותי' דמיירי בתוספת יו"ט. והק' הקוב"ש דכאן כתבו התוס' דלולי קרא היה יוצא אף במצה ופסח דחשיב לילה ממש וא"כ אף מצות ושמחת בחגך יהא מחוייב.

והנה באחרונים הקשו סתירת השו"ע דבאו"ח סי' רס"א סעי' ד' כתב דאחר עניית ברכו אין מערבין וטומנים דהוי תוס"ש. **ומאידך** בסימן שצ"ג ס"ב כתב דאחד ערובי חצרות וא' שתו"מ מערבין אותו בין השמשות ואפילו אם קיבל עליו תוס' שבת ויש אוסרים אם קיבל עליו תוס"ש ומבו' דדעתו להקל. וצ"ע. **ובדגול מרובה** תירץ דבסח' רס"א מיירי כשקיבל עליו קדושת שבת ממש ולהכי לא הקל אבל בסי' שצ"ג מיירי כשלא קיבל עליו אלא דין תוספת שבת שהוא רק עשה ולהכי הקיל בזה. ומבואר דשייך ב' סוגי תוספת שבת, האחד שאינו כהמשך השבת אלא דנוהג כבר עתה בדיני השבת והשני שממשיך עצם השבת על החול. **ולפי"ז** י"ל דהתוס' בפסחים מיירו כשמקבל קדושת השבת ממש ובזה ס"ד דיוכל לצאת במצה ופסח אבל בכתובות מיירו כשקבלה רק לתוספת שבת ואין בזה אלא מה שכלול בקדושת השבת כמלאכה, אבל ושמחת בחגך אפשר דליכא.

אלא דבעיקר יסודו דבשבת עצמה יש ב' אפשרויות צל"ע מהיכן ילפינן לשני סוגי התוספת, **ולכאורה** נראה דהוא מדאיכא ב' ילפותות מיוה"כ ומשביעית, דמשמעות הקרא תוספת ביוה"כ מבתשעה בערב מתפרש לפי פשוטו על תוספת בהזמן שמתקדש כהיוה"כ עצמו, **ומאידך** התוספת דשביעית דהיא רק בחרישה המעלת לשביעית מתפרשת כלפי האיסורי מלאכה, ומכיון דמצינו למילף מתרווייהו לזה חילק הדגומ"ר דיש ב' גדרים, ומה שנקט הרעק"א בקושיתו דלא נילף משביעית ליוה"כ אלא תוספת המלאכה ולא תוספת עינוי יבואר דהוא דוקא כשהילפותא היא משביעית שהרי אי ילפינן משביעית ודאי אי"ז תוספת היום שממשיך היוה"כ.

סימן ח'

יום אחד בשנה

ובערול"נ נתקשה באמת מסברא מאי פריך מק"ו מנדה על פר והא בנדה אף דיש לה כבר מקצת שביעי צריכה להמשיכו דסו"ס ממשיך יומה לאחמ"כ ולמה יגמר היום ע"י מקצתו, ויישב זה עפ"י ד הריטב"א דהטבילה קוטעת את היום דידה.

אלא דצל"ע בכ"ז מדלריו"ח הילפותא דר"מ הוא ממנין המבול לחיי נח ואף דהמשיך נח לחיות כל השנה החשיבו יום א' מהשנה כשנה. ויש לחלק דכל סברת הריטב"א כשבא להוציא דין מכח שעבר יום א' מהשנה דבזה כל היכא שלאחמ"כ ממשיך השנה יש לו להמתין לכל השנה לקביעת הדין, משא"כ בתאריך דהמבול דל"ש בזה המתנה.

פנ"י וכ"ה בנדה מז: דל"ש יום בשנה אלא בשנת עולם ולא בשנתו דידה* קושייתו בפר* והישוב* והחילוק גבי נדה* ובספיה"ע.

ג) ובפני יהושע תמה טובא דמאי שייך בפר שיחשב יום אחד כשנה, דבשלמא בערלה דהשנה היא קבועה מר"ה לר"ה בזה כל שמשתייך להשנה ע"י יום א' מהשנה חשיב כשנת ערלה שלימה, משא"כ בפר דמונים לפי שנותיו דידה וכל שלא גדל אלא שנתיים ויום מהי"ת להיחשב שע"י היום שחלף הוא השתייך לכל השנה הבאה וכמי שעברה עליו כל השנה העתידה. וע"כ דבפר הוא גזיה"כ, ונשאר בצ"ע.

ויסוד חילוקו כן מתבאר בסוגיא בנדה מז: דאמר' דלעולא דוקא בשנה דכבש ודבתי ערי חומה בעינן שנתו דידה ולא שנת עולם ולזה בעינן מעת לעת, משא"כ שנת עשרים דסריס ואיילונית דאי"ז תלוי בשנתו וסגי ביום א' מתחילת העשרים, וברש"י שם גבי עשרים דסריס כינהו שנות עולם, והיינו דל"ש להחשיב יום א' כשנה אי תלוי בשנתו דיידה הרי כל שלא השלים שנה אין כאן כלל שנה שיחשב אליו ע"י היום א' דידה, ולזה בעי שישלים שנתו, משא"כ כשהמנין הוא שנת עולם שהוא משתייך לה הרי משכנס להיום אחד סגי להיחשב ע"י כניסתו אל מקצת השנה כמשתייך לכולה.

ובפשוטו המוכח ליישוב תמיהת הפנ"י הוא דע"כ ה"נ מה דבאמת כן חשיב עם אחד כשנה גבי פר הוא מדאע"פ שמונין לו מיום שנולד אבל אין חשיבות השנה מדידה שסופרים ימיו עד שישלים לשנה, והשלמתו את השנה היא היוצרת את מציאות השנה, אלא מהיום שנולד מונין את השנים לפי שנים ולא לפי ימים ומשכנס לשנה ג' חשיב משתייך לכל השנה שנכנס אליה ע"י מקצתה. ומשא"כ בשנת כבש ובבתי ע"ח ודשדה אחוזה דמונין את הימים שכשנשלמו לשנה נוצרת מציאות השנה.

יום א' כשנה בערלה* בפר* ובשנות נח* הדימוי למקצת היום ככולו בנדה* והביאור.

א) ר"ה דף י. בדקתני דהנוטע ל' יום קודם ר"ה עלתה לו שנה לגבי שנת ערלה מפרשינן דתלוי בפלוגתא ר"מ ור"א אי יום אחד בשנה חשוב שנה, שנחלקו בזה לגבי קרבן פר בן שלש דלר"א סגי בשנתיים ויום ולר"א בשנתיים וחודש, ובעי לחלק דע"כ לא קאמר ר"מ דיום אחד בשנה אלא בסוף שנות הפר אבל בתחילת שנות ערלה לא, ודחי רבא דק"ו הוא דהא נדה אמרינן מקצת יום ככולו בתחילת מנינה ולא בסופה, ומסיק דאתי כר"מ ודבעי ל' יום הוא להשרשה ומקצת היום ל' עולה לשנה דערלה דיום ל' עולה לכאן ולכאן, ומפרש ריו"ח דפלוגתתם הוא בדכתיב במבול באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחודש, דר"מ יליף מדביום הראשון חשיב שנת אחת ושש מאות ע"כ דיום א' בשנה חשוב שנה, ולר"א מה דכתיב שנה לא קאי על אחת ויליף דמדיום א' בחודש כחודש ה"ה חודש בשנה בשנה, ע"כ.

והנה רבא מדמי את הדין בתחילת נדה דמקצת היום ככולו להדין דר"מ דיום א' בשנה חשוב שנה, והיינו משום דיסוד דינים שוה, דאין סברת ר"מ דשלימות של יום אחד הוא שקול וחשוב כשנה שלימה, אלא דכל שעבר יום אחד מתוך השנה הרי התחיל את השנה וסגי במקצת מהשנה ליחשב משתייך עי"ז לכל השנה ודומיא דמקצת היום ככולו. **ובזה מתבאר** ג"כ מה דנקטינן לר"מ דאי"צ אפילו יום אחד שלם אלא מקצת היום שלושים דער"ה עולה לשנה שלימה, והיינו מדסו"ס יש כאן התחלה ושייכות לכל השנה עי"ז.

יסוד הריטב"א דאין יום בשנה כשממשיך אלא כשנקטע* כשחיתת הפר וטבילת הנדה* ויישוב הערול"נ לפי"ז* והחילוק במנין שנות נח.

ב) ובריטב"א כאן ייסד דפשיטא דל"ש כל הכלל דר"מ דיום אחד בשנה כשנה ודמקצת היום ככולו אלא כשנקטע מאצלו ההמשך דהשנה ודהיום מכאן והילך, ולזה סגי ביום אחד ככל השנה, וכערלה שנטע לפני ר"ה וע"י ר"ה נתחלפה השנה, וה"נ בפר מכיון ששוחרט אותו נקטע שנותיו מלהמשיך, וכן בנדה אילו היה מקצת היום ככולו בסופה הוי נקטע ההמשך ע"י הטבילה דידה.

(ה) **ובתוס'** ד"ה שנים הקשו דנוכח מזבה שהיא להיפך מנדה דבתחילתה אין עולה סוף היום לז' נקיים ובסופה עולה ומותרת לבעלה מדאורייתא אלא שאם לאחמ"כ ראתה סותרת למפרע, ותירצו דל"ש שתעלה לה סוף היום כשראתה בתחילתו דכבר כל היום אי"ז יום טהור, **ומאי דך** תחילת היום עולה לה בסופה דכמה שלא ראתה ה"ז יום טהור, **וצ"ב** דסו"ס אי לאו דאמרי' בסופה מקצת היום כולו איך נטהרת ע"י מקצת היום כשעדיין לא עברה את היום השביעי, והמבואר דחלוק במהותו ספירת הימים נקיים דאי"צ כלל שתעבור את עצם הימים, אלא שתספור את הנקיות שבהם ונטהרת ע"ז, ולזה כל שספרה ז' נקיים מתוך הימים סגי, ומשא"כ נדה וכל הגי' דהדין נעשה ע"י מנין הימים עצמם.

והנה במש"כ הריטב"א דל"ש מקצת היום ככולו אלא בכגון בנדה שנקטע ההמשך ע"י טבילתה, צל"ע דהא באבילות נמי קיי"ל דמקצת היום ככולו אף דהתם אין דבר המפסיק את ההמשך, ולהמבואר בתוס' מתבאר דהתם אי"ז שייך לסוגיין, מדאי"צ למנות את עצם הימים, אלא לנהוג האבילות במשך הימים, ולזה כל שניהג אבילות במקצת היום סגי.

והנה בנדה ודאי דכל מנין הימים הוא לא שמשתייכת למנין העולם אלא במנין דידה **וא"כ צל"ע** להמתבאר בפנ"י ומהגמ' בנדה מה שייך שם מקצת היום ככולו, **אבל** החילוק פשוט, דהתם לא דנים מקצת השבעה ככולו אלא מקצת היום, וחישוב היום הוא לפי יום דעולם, ושפיר שייכא בזה מקצת היום ככולו.

ובזה מתבאר מה דמחלקינן גבי ספירת העומר דלמנין הימים מונין היום מתחילתו ובתחילת יום השביעי מונין השבוע ולא מונין השבוע מתחילתו ביומו הראשון כשם שמונין כל יום מתחילתו, והוא משום דחשיבות היום הוא קבוע בימי עולם ומתחילתו דיום יש כאן יום שהתחיל, אבל השבוע כל שלא נשלם אין כאן כלל שבוע למנותו.

חילוק התוס' בדגדלות בעינן מעל"ע * ותוס' בנדה דאף למ"ד דל"ב מעל"ע חשיב בת ג"ש ויום א' * וביאור החילוק * והמג"א והב"ח בליל הבר מצוה.

(ד) **ובתוס'** ד"ה בן כ"ד כתבו דלא לכל מילי אמרי' יום אחד כשנה דיש דברים דאפילו מעל"ע בעינן, בן ט' שנים ויום א', בת י"ב ויום, בן י"ג ויום, ואתו היום להשלים המעל"ע. ובבת ג"ש לביאה לרבנן בעי' מעל"ע, ולר"מ אפי' ב' שנים ויום א' כבת ג', **ובתוס'** בנדה מד. ד"ה שלושים דנו דלמא לר"מ בעי ג' שנים אלא דלא בעי מעל"ע ותשלם גם השעות, וכתבו דא"כ אף לר"מ הול"ל ג"ש ויום אחד ולפרושי דאי"צ מעל"ע. **וצ"ב** דאחרי שעדיין לא השלימה כל הג"ש מעל"ע מה שייך להיחשב כג"ש ויום אחד. ויל"ב יסוד החילוק בהני דלא אמרינן בהו דיום א' כשנה והוא משום דדוקא בפר וכיו"ב דאי"צ אלא שיהא בן ג' כדי לעשות דינו ולזה סגי במקצת ג', משא"כ בגדלות השנים דלא סגי כשהיא בת ג"ש או כשהוא בן י"ד שנים דרק משהוא בשנתו הי"ד נחשב כגדול, ולזה בעינן שישלים המעל"ע כדי שיתחיל שנתו הבאה, ולזה למ"ד דבעי ג"ש ולא בעי מעל"ע להשלמת השעות ע"כ דאף לדידיה בעי שיתחיל את השנה הבאה, אלא דזה רק למנין השנים ואילו את היום הוא מחשיב לכולו ע"י מקצתו, וא"כ שפיר יש לה להיחשב במנין השנים בת ג"ש ויום דזהו כל גדלותה מדבמנין השנים התחילה את השנה הבאה.

ובמג"א סי' נ"ג סקי"ז כתב בשם הב"ח דמשקיה"ח דהבר מצוה מותר לעבור לפני התיבה, ודאמרי' בן י"ג שנה ויום אחד פירושו דבעינן י"ג שלמים וכיון שמתחיל היום שנולד בו יום א' קרינן ביה. ומתבאר ג"כ ע"ד זה.

[ובעיקר הנידון דהמג"א במנין השעות בבן י"ג, בכס"מ פ"א מאישות ה"ד הביא שנחלקו בזה התוס' בערכין יח: ובערכין לא: אי בעינן השלמת השעות בכה"ת, והאריך בזה המל"מ בפ"ב מערכין הכ"א].

חילוק התוס' בספירת זבה דמונה הנקיות שביום * ועפי"ז מתיישב לריטב"א המקצת היום באבילות.

סימן ט'

ברכת האילנות

(ב) ובטור ס' רכו כתב דאם כבר גדלו הפירות לא יברך עוד, **ובבית יוסף** הביא דזה דלא כהמרדכי שכתב דאף משגדלו הפירות מברך, **ובב"ח** כתב ליישב דלא פליגי הטור והמרדכי, דהמרדכי מיירי כשלא ראה עדיין האילנות עד עכשיו ולזה מברך בראיה ראשונה אלא אי כבר גדלו הפירות, משא"כ הטור מיירי כשכבר ראה ולא בירך דאין חוזר לברך בראיה שניה אא"כ לא גדלו הפירות עדיין, **ובפרישה** הביא חילוק זה ודחאו דלא משמע כן במרדכי מדלא חילק. **אבל במשנ"ב** נקט לדינא כחילוק זה, ובצירוף שיטת הגר"א דנקט לעיקר כהמרדכי ולא בטור.

וסברת הטור ביאר בלבוש דמשגדלו הפירות קבעו הפירות ברכה לעצמן שמברך שהחיינו על הראיה ובורא פרי העץ על האכילה. **וצ"ב** דמנ"פ אי הברכה היא כלפי מראה האילן עצמו ואף אי בעינן שיוציא פירות הוא רק כתנאי למה שמברך להתנאות א"כ מה לי דהלפירות נקבע ברכה נפרדת דסו"ס האילן נשאר כדמעיקרא, ואי הברכה על הפירות איך מברך לפני שיצאו הפירות, **ובפשוטו** מבואר דהברכה היא באמת כלפי הפירות ובמה שהתחיל בלבלוב את הוצאת הפירות, ומשגדלו הפירות כבר יש להם ברכה אחרת.

ובפמ"ג דייק מסברת הלבוש דלא מפסיד הברכה אלא כשגדלו הפירות כל צרכן דרק אז הם ראויין לברכת שהחיינו. **ויל"ע** דאחרי דהלבוש הביא דגם השהחיינו שעל הראיה וגם ההעץ שעל האכילה פוטרין א"כ אף כשלא גדלו כ"צ שלא באו לכלל שהחיינו אבל כבר ראו לכלל ברכת העץ על האכילה ולמה לא יפטור לברכת האילנות, **ואשר משמע** דבאמת הברכה היא על שיצאו פירות שגם נהנה מראיתן וגם שנהנה מאכילתן, ולא מיפטר אא"כ נקבעו ברכות אחרות על זה וע"ז.

ובא"ר מבואר סברא אחרת בטור, דכל זמן שלא גדלו הפירות נשאר העדיין השמחה על מראית התחדשות הלבוב הראשונה, ומשא"כ משגדלו דכבר אי"ז המראית הראשונה של הלבוב, ולזה ג"כ נקט כחילוק הב"ח דכל שלא ראה כלל להאילנות יוכל לברך אף לאחר שהוציאו פירות. **ובמשנ"ב** (ס' רכו סק"ב) נקט לדינא כב' הסברות לחומרא ולזה חילק דכשלא ראה עדיין האילנות מקודם יוכל לברך אף משיצאו הפירות, אבל משגדלו כל צרכן שנקבע להם ברכת שהחיינו תו לא יוכל לברך בכל אופן.

נידון הרעק"א בערלה מדא"א ליהנות * החילוק מאילן דאחר * חילוקו בספק ערלה בחו"ל * והביאור * ופולגות הרשב"א והתוס' בראיית פירות ערלה.

דין ברכת האילנות פלוגת הל"ט והמו"ק אי דוקא באילני מאכל או אף בסרק * וביאורם אי על הפרי או המראה * ביאור הריטב"א והרא"ה * והחילוק * וספר הפרנס דהברכה על הריח.

(א) ר"ה דף יא. ואידך נמי הא כתיב בחודש זיו ההוא דאית ביה זיוא לאילני, דא"ר יהודה האי מאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי אומר ברוך שלא חיסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. והובא דין הברכה בטושו"ע או"ח ס' רכ"ו.

וברא"ה ובריטב"א בברכות מג: ביארו תקנת הברכה וז"ל לפי שהוא ענין שבא מזמן לזמן והוא ענין מחודש שאדם מברך על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה, והיא בשם ומלכות, עכ"ל. **ומשמע** דאין ענין הלבוב במה שהתחיל יציאת הפירות אלא על מראה האילנות עצמם שנתחדשו ממה שהיו עד עכשיו יבשים, **אלא** דזה יקשה טובא לשיטות האחרונים דבעינן דוקא אילני מאכל. **דבבאר היטב** שם הביא מתשו' **הלכות קטנות** (ח"ב ס' כ"ח) דאין מברכין זה אלא על אילני מאכל ולא על אילני סרק. וכן נקט **הרעק"א** שם בפשיטות ורוב האחרונים, **אבל במור וקציעה** להיעב"ץ בס' רכ"ה נקט בפשיטות דאף אילני סרק מברכין, דהברכה היא על נוי מראה האילן שמלבלב. וכדבריו משמע מהרא"ה והריטב"א הנ"ל. **אבל** באמת לשאר האחרונים **יל"ד** בגדר הברכה אי לדידהו עיקרו כלפי הפירות שיהנו מהן בעתיד שהתחיל עכשיו לבלובם, או דמודו דיסוד הברכה היא על מראה האילן עכשיו שאינו עם פירותיו ורק מלבלב, אלא דנקטו דמדמנוסח הברכה להתנאות בהם בנ"א שמעינן דנתקן רק על אילנות שלבסוף יהנו מהן באכילת פירותיהן. **אשר לפי"ז** יתיישבו עם דברי הרא"ה והריטב"א די"ל דלעולם אף לדידהו בעינן אילני מאכל מה"ט.

ובספר הפרנס (שנכתב עפ"י המהר"מ מרוטנבורג) ס' שצ"ו הביא נוסח הברכה בריות נאות להתנאות ונקט דהברכה היא על אילנות שמוציאין ריח טוב. **ולכאורה** היינו דנקט דזהו הלהתנאות בהן שנהנין מריחן עכשיו, וא"כ יסבור כהיעב"ץ דאף על אילני סרק מברכין. **אלא דצל"ע** ממש"כ לאחמ"כ דאי כבר גדלו הפירות חותם בריות טובות ואילנות טובות. ומשמע קצת דהוי פשיטא ליה דהן אילנות שמגדלין פירות.

פלוגת הטור והמרדכי אי מברכין לאחר שגדלו הפירות * חילוק הב"ח אי ראה מלפנ"כ * בי' הלבוב בטור * וביאורו להפמ"ג * וביאור הא"ר * והכרעת המשנ"ב.

(ד) ובדובב מישרים (ח"ג סי' ה') הקשה קושיא נפלאה על הרעק"א, דהנה תנן במע"ש (פ"ה) דלת"ק מצינין את הערלה בחרסית שלא יכשלו בו בנ"א, ורשב"ג פליג דה"מ בשביעית אבל בשאר שני שבוע של"ש שיכשלו בהם אלא הגולנים אין מצינין דהלעיטוהו לרשע וימות. והשתא אי כדנקט הרעק"א דעל אילן ערלה אין מברכים ברכת האילנות הרי יכשלו בו אף בנ"א מהוגנין שיברכו עליו ברכה לבטלה, ולמה אין מצינין לרשב"ג.

והנה אי כהטור דמשגדלו הפירות תו אין מברכין **יש ליישב** דהציון בחרסית אף אי יעשוהו משום הברכה אבל לא יצטרכו לעשותו אלא עד שיגדלו בו פירות, ורשב"ג מיירי משעה שיש בו פירות הראויין לאכילה, אבל להמרדכי דמברך לעולם יקשה. **ובאחרונים** יש שיישבו דהלא הציון היה למטה מהעץ, ומי שמברך עליו בהיתר הוא מי שלא נכנס לתוך פרדס חבירו אלא רואהו מרחוק ולא יראה הציון.

ובפשוטו י"ל דהמשנה מיירי באילן א' של ערלה בתוך פרדס שיש בו עוד אילנות גדולים באופן שלעולם רואה גם לשאר האילנות ואין ברכתו לבטלה.

ולפי משנת"ב ברעק"א עפ"י דהלבוש דסגי שיוכל ליהנות ממראית הפירות לכשיגדלו, וכל מה דבערלה אין מברך הוא רק מדאסור אף בהנאת ראייה, **א"כ י"ל** דהנה בפר"ח או"ח סי' תפ"ז מבואר דאיסור ההנאה בראיה בעלמא הוא רק דרבנן, וכ"מ בתשו' הרדב"ז ((ח"א סי' מ"ד), **א"כ יל"ב** דכל שאינו יודע שהם ערלה הו"ל ספק דרבנן ושרי ליהנות בראיתו, ואף להצד דהן באמת ערלה לא היתה ברכתו לבטלה, מדסו"ס הותר לו במקום ספק להנות מהן, וגם לא חשיב שמכשילו בזה שהוא יודע שהן ערלה דהלא אין מכשילו בהנאה אלא בברכה על סמך היתר הנאת ראייה, וסו"ס יש לו השתא היתר זה.

בי' הא"ש בברכות בהא דמוזכרת ברכה זו בתוך ברכות הריח מדרכ הנשמה נהנית מהמראה* ואי בעינן הנאה* ואי בברכת הריח הנידון מדהנאה רק מופשטת או מדאינה אלא להנשמה הנצחית.

(ה) והנה בברכות מג: מייתי לדין דברכת האילנות בתוך הלכות ברכת הריח, דמייתי לפנ"כ כמה פרטים מהלכות ברכת הריח, ומיד לאחמ"כ מייתי ארזב"ט א"ר מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל קה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו הוי אומר זה הריח. **ובאחרונים** שם דנו למה הכניסו את דין ברכת האילנות בתוך ברכת הריח בין הדבקים, **ובספר אמרי שפר** ביאר דאף הראיה של האילנות יל"ד בו כהחסרון שיש בברכת הריח מדאי"ז הנאת הגוף אלא הנאה רוחנית כהנאת הריח, ואף ע"ז הוצרכנו להפסוק דכל הנשמה תהלל קה. אלא דיל"ד בזה, דבפשוטו דוקא ברכת הריח הוצרכנו לזה, מדהוא ברכת הנהנין ולזה הוזקקנו למילף דחשיבה הנאה זו לברכת הנהנין. אבל ברכת האילנות היא ברכת השבח שמתפעל מהראיה ודומיא דמברך על הברקים ורעמים שאי"ז שייך להנאה. **אמנם**

(ג) וברעק"א בשו"ע נסתפק באילנות של ערלה אי מברך עליהם כיון שא"א ליהנות הפירות, **ויל"ע** דהלא משמע דמברך אף כשהאילן לא שלו ואף באילן של נכרי ואף דהוא לא עומד ליהנות מהן וע"כ דסגי במה דבעצמותו יכולים ליהנות מהן, וא"כ מה לי דהן ערלה, **וביותר יל"ד** דעכ"פ בערלה של נכרי יוכל לברך דבין כה יעודן להנאת הנכרי והרי הנכרי יכול ליהנות מהן אף כשהן ערלה.

ולכאורה סברתו דנקט דאף דעיקר הברכה היא על מראה האילן עצמו לזה מברך אף בשל נכרי, אבל כיון דסו"ס מוזכר בברכה להתנאות בהן בעינן שיוכל הוא עצמו באיזה דרך ליהנות מהן, ובכל אילן דנכרי יוכל לקנות ממנו הפירות, משא"כ בערלה.

אמנם הנה ברעק"א המשיך שם דמ"מ באילנות בחו"ל שהוא מסופק אם הם ערלה יוכל לברך דהא קיי"ל דספק ערלה בחו"ל מותר וא"כ יוכל ליהנות מהן. **וצל"ע** דאף אי עכשיו כשעובר ורואה אותם הוא מסופק אבל לכשיבא לקנותם מסתמא יודע לו אי הוא ערלה או לא ולהצד שזה ערלה לא יוכל ליהנות מהן.

ויתכן דסברתו על דרך המתבאר מהלבוש דלעולם לא בעינן שיוכל ליהנות דוקא מאכילתן של הפירות, אלא שמברך על תחילת הוצאת הפירות שלכשיגדלו יהנה או ממראיתן או מאכילתן, דלזה כשגדלו לא נפקע הברכה אלא משום השהחיינו ובורא פרי העץ, וא"כ להכי מברך אף בשל נכרי שיוכל ליהנות מהן לכה"פ ממראיתן לכשיגדלו, משא"כ בערלה דאסורין בהנאה אפילו מראיתן ואף דבמראה וריח אין מעילה אבל איסורא איכא. ואשר בזה מבואר מה דבמסופק אם הם ערלה יוכל לברך, דאף שאם ירצה לקנותם יתברר לו אם הם ערלה אבל סו"ס השתא מיהא יוכל ליהנות ממראיתן.

אלא דבאמת זה תליא באשלי רברבי אי פירות ערלה מותר ליהנות מריחן וממראיתן, **דלהרשב"א ורוב ראשונים** לא נאסר להריח מפירות דאיסור הנאה אלא כשעיקרן לריח, וכן פסק **הפר"ח** ביו"ד ק"ח ס"ז **והחכמ"א**, **אבל** לתו' בע"ז יב: ד"ה אלא בתו' ב' אסור בכל פרי, וכן פסק בביאור **הגר"א** ביו"ד שם, וכן נקט **הפמ"ג** או"ח ס"ס רי"ז לפי **הש"ך** ביו"ד שם, וא"כ לדידהו אתי שפיר משנת"ב דלזה האיסור נתכוין הרעק"א.

קו' הדוב"מ מדלרשב"ג אין מצינין אילן ערלה והא מכשיל בברכת האילנות לבטלה* התי' להטור דמשיצא פירות א"א לברך* ותי' האחרונים דהציון שלמטה לא מועיל לבחוק*

והתי' כשיש עוד אילנות* והתי' מדהאיסור רק דרבנן שרי במקום ספק.

לפי המתבאר מדברי הפוסקים דכיון דהנוסח להתנאות בהם בעינן דוקא שיהא ראוי להנאה בראיה א"ש דאף ע"ז קאי הקרא, וכדביאר האמרי שפר.

אלא דבעיקר מה דמדמי הנאת הראיה לריח מבואר דנקיט דהנאת הנשמה מהריח היינו הנאה רוחנית של הנפש אף לפי הרגשותיה בגוף, **והנה** בדברי חמודות על הרא"ש שם ביאר דלזה לא תיקנו שהחיינו על הריח מדל"ש לומר שהחיינו והגיענו כלפי הנשמה שהיא נצחית, ומבואר דנקט דהכוונה על הנשמה הנצחית וא"כ לדידיה יתכן דאף דהראיה היא הנאה רוחנית אבל אי"ז הנאה לנשמה ממש אלא לגוף.

ועכ"פ בעיקר הנידון בסידור הדברים בתוך ברכות הריח בגמרא בברכות הוא מתיישב היטב לפי"ד הספר הפרנס (שהו"ד למעלה) שנקט דברכת האילנות היא על הריח הטוב שלהם.

סימן י'

חייב תרו"מ בפירות מדאורייתא או מדרבנן

דבין כה החלק שניתן לכהן וללוי אי"ז טבול מדאורייתא דהא דרשינן (ב"מ פח) זרעך ולא לקוח. **ובדרך אמונה** השיג עליו דאכתי תיקשי דכהן שמפריש תרו"ג לעצמו ואוכלו אי"ז לקוח ואינו מפריש על חלק זה מע"ש, **אמנם** מתו"ד האו"ש מתבאר לכאורה דנקט דכל הפרשה דתרו"ג ומע"ר יש בזה כהקנאה לכלל השבט ואף אי הוא כהן הוא כחוזר וזוכה מתוך ממון השבט, וחשיב כלקוח, ויל"ד בכ"ז.

ישובי האחרונים להרמב"ם מכל קושיות התוס'.

ג) ובישוב הרמב"ם מכל הוכחות התוס' הרחיבו בזה **הרש"ס** ריש מעשרות **ובמרה"מ** ריש הל' מעשר **והאו"ש** בפ"ב דתרומות **והחזו"א** בשביעית סי' ז' סקכ"ג, והביאם וערכם **בדרך אמונה** ריש פ"ב דתרומות, **דבמשה"ק** התוס' מלקמן דף טו: דאמרינן מעשר חרובין דרבנן, יישב זה הרמב"ם בעצמו בפ"א ממע"ש ה"ג דפריש לה בחרובי צלמונה דגריעי ולהכי אין חייבין מה"ת, **וכן** האי דברכות לו. דמעשר צלף דרבנן, **יישב הכס"מ** (א-ג ממע"ש) דצלף הוא רק מדרבנן מדאינו נאכל לרוב בנ"א, וכן בפסחים מד. דמעשר תבלין דרבנן יישבו מדאינו אוכל בפנ"ע. **ודחולין** קכ. דתרומה דמשקין בשאר פירות מדרבנן, התם אדרבה משמע דכל מה דהוא דרבנן מדהן משקין ולא עיקר הפרי. **ודביצה** ג: ודיבמות פא. ועוד מקומות שהזכירו הראשונים דאמרינן דתרומה דרבנן, התם לאו משום דזה שאר פירות, אלא משום דתרומה בזה"ז דרבנן או בעציץ שאי"נ וכיו"ב דהוא רק דרבנן. **אלא** דנשאר קשה מבכורות נד. דמפורש אמרינן דדגן תירוש ויצהר הוא מדאורייתא ושאר מינין מדרבנן, **ויישבו** בדוחק דנכלל בדגן כל הקטניות ובתוי"צ כל הפירות, ודאמרי' שאר מינין דרבנן הכונה על ירקות.

קו' התוס' ע"ע ממכות ומפרה ותירוצם דהתם במכת מרדות* ובמאירי וכס"מ דמוכח כהרמב"ם ודחיית המקד"ד* חילוקי הלאוין במע"ש חוץ לחומה* ופלוגתת מקד"ד והמנ"ח בלאו דמע"ש בשאר פירות* וצל"ע בגדרו.

ד) והתוס' הקשו ע"ע ממכות יט: דכהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן האוכלה לוקה אחת וזר שתיים, וכן מדתנן בפרה פ"א מ"ג דדבילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהאכלה במיתה, ותיצצו דלסימנא בעלמא ונפק"מ לדאורייתא, א"נ למכת מרדות, ובמיתה היינו לקוברו בין רשעים גמורים, **ובמאירי** וכן **בכס"מ** כתבו דמכאן מוכח כהרמב"ם, **ובמקדש דוד** (מעשרות א') דחה דמהגמ' במכות אין ראייה להרמב"ם, דהנה שם אמרינן דבהיתה מע"ש חוץ לחומה לוקה אף מחמתה, **והנה** גבי מע"ש

שיטת התוס' ורש"י ורוב הראשונים דרך דגן תיו"צ
דאורייתא* והילפותא בירושלמי היא אסמכתא. שיטת
הרמב"ם דכל הפירות מדאורייתא* שי' רבנו יונתן
והראב"ד דכל ז' מינין מדאורייתא* והראב"ד שברש"ס
דאין טובל
אבל כשהפריש חל* וביאורו.

א) ר"ה דף יב. תוד"ה תנא דרבנן, **התוס'** האריכו להוכיח מכמה גמרות דחייב תרו"מ מדאורייתא הוא רק בדגן תירוש ויצהר ואלו בשאר פירות הוא רק מדרבנן, והילפותא שבירושלמי על כל הפירות הוא אסמכתא, וכן ברייתא דאיסי בן עקיבא דירקות דרבנן היינו דלירקות אין סמך מהתורה, או דאיסי באמת פליג ולדידיה כל הפירות מדאורייתא.

וכשיטת התוס' כ"ה שיטת רש"י בע"ב ד"ה מנא ובכמה דוכתי ורוב הראשונים, **אבל הרמב"ם** בפ"ב דתרומות ה"א וה"ו נקט באמת דכל הפירות חייבם מדאורייתא ורק ירקות מדרבנן, אבל מבואר בדבריו דלא יליף לה מהילפותא דהירושלמי אלא במה מצינו לכל הפירות מדגן תיו"צ, והאחרונים האריכו ליישב לשיטתו את כל הוכחות התוס' והראשונים.

ושיטת הרבינו יונתן (ברפ"ג דעירובין) **והריטב"א** בשם **הראב"ד** (ב"מ פח.) דשבעת המינין חייבם מדאורייתא דומיא דביכורים ושאר הפירות מדרבנן.

אבל ברש"ס ריש מעשרות הביא **מהראב"ד** דחזר בו ודנקט דאין בהם דין טבל מדאורייתא כלל אבל אי רצה מפריש וחל בו דין תרו"מ אלא שאין בו חומר מיתה, **והחזו"א** נתקשה בגדר הדבר, **ובפשוטו** יליף גדר זה מביכורים דאי"ז טבול אבל כשמפריש חל שם תרומה לגמרי.

שיטת היראים דלמע"ר ות"ג רק דגן תיו"צ ולמע"ש
הכל טבול* קושית הטו"א דמכשיל לכהן בטבל* ותי'
האו"ש* דחיית הדר"א* והישוב.

ב) והיראים העמיד שיטתו ליישב משה"ק התוס' מהילפותא דהירושלמי מוכל מעשר הארץ וכו' דמרבי כל הפירות, דבאמת למעשר שני נכללו כל הפירות בחיוב, אבל לתרו"ג ומע"ר רק דגן תיו"צ וכדהוכיחו התוס', **ובטורי אבן** לקמן טו: הביאו **והקשה** עליו דא"כ איך תיקנו רבנן שיפריש מכל הפירות תרו"ג לכהן ומע"ר ללוי אחרי שמדאורייתא אי"ז תרומה ומע"ר נמצא מאכילם טבל של מע"ש מדאורייתא. **ובאו"ש** הביאו **ויישב**

ואילו בתי"צ הוא לחדש חיוב אמשקין ידיהו דבשאר פירות כה"ג לא נכללו המשקין בחיוב תרו"מ וכדמוכח מחולין ככ.

מבואר לפי"ז להרמב"ם הגמרא בבכורות דשאר פירות דרבנן.

(ו) ומעתה נחזור לקושיית התוס' מבכורות נד. דשם ילפינן דאין מעשרין ממין על שאינו מינו מדכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן תן חלב לזה ולזה, ופריך שני מינין בעלמא מנלן, הני דרבנן נינהו וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, **ולהרמב"ם יתכן** לפרש הגמרא דלא אתינן למימר דכל עיקר חיובם דשאר מינין הוא מדרבנן דלעולם יש בהו חיוב דאורייתא מצד שהם פרי וכדילפינן במה מצינו, אלא דחילוקם כב' מינין הוא מדרבנן, דאילו מדאורייתא אין להם חיוב מצד שמם הפרטי אלא משם פרי וממילא אין בהו מניעה לעשר מזה ע"ז אבל מלבד זה הרי חזרו רבנן וחידשו חיוב תרו"מ אפילו על ירקות, ומה דרבנן תקון בהו חיוב מעשר הוא מצד שם מינין הפרטי דכעין דאורייתא תקון, ואף הפירות בכלל זה.

תוס' שבת סח. דבמעשר החיוב דשאר פירות ל"ח תולדה מהדגן תי"צ* קושית וישוב המהרש"ל* וביאורו.

(ז) ובשבת דף סח. אמרי' דגבי שבת ושביעית קתני כלל גדול דאית בהו אבות ותולדות משא"כ מעשר דקתני ביה כלל סתמא מדלית ביה אבות ותולדות, **ובתוס'** שם ד"ה דאית הקשו דבמעשר נמי איכא אבות ותולדות דדגן תי"צ מדאורייתא ומדרבנן כל מילי, [והרי בשביעית התולדות הם רק מדרבנן וע"כ דהדרבנן נמי חשיבי תולדות], ותיצו דל"ש להזכיר אבות ותולדות במידי דלית ביה איסור מלאכות.

ובמהרש"א ומהרש"ל שם הקשו וכבר הקדימם הרשב"א שם דהלא תנן ד' אבות נזיקין אף דאי"ז איסור מלאכה, **ובמהרש"ל** שם יישב דדוקא במלאכה נראה האב יותר מלאכה מתולדתו וכן בנזיקין, משא"כ באיסור האכילה דטבל מאיזה צד יראו הזית והגפן לאב יותר מתאנה ורימון, וכ"כ **המהר"מ**. ויל"ב גדר החילוק, דבמלאכה ובנזיקין דרך הדימוי והוצאת האיסור מהאב להתולדה הוא דאף דהתורה אסרה הזריעה בפרטות, אבל מוציאין מזה כלל דכל מה שהוא לאצמוחי פירא אסור, וכן גבי נזיקין כגון מזיק דקדן מוציאין מזה כלל לכל מי שכוונתו להזיק, וכל האבות ותולדות כיו"ב, **משא"כ** במעשר דאף דבאו רבנן והוציאו כלל לכל הפירות משום הדגן תי"צ דהן מדאורייתא, אבל ע"כ גדר דרבנן אינו ככלל לחייב כלל הפירות מצד שם פרי ידיהו, דהרי אף בשאר פירות אין מעשרין ממין על שאינו מינו וכמבואר בגמ' בבכורות דתקון כעין דאורייתא לחייב הרימון משם רימון שבו ולא משם פרי הכללי, וא"כ אי"ז ראוי להיקרא תולדה דהדגן תי"צ.

כתב הרמב"ם בפ"ב ממע"ש ה"ה דכיון דכתוב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך איכא תלת לאוין והאוכל שלשתן חוץ לחומה לוקה שלש. וא"כ דנחלקו הלאוין על כל מיני מיניהו איך אפשר לחייב על שאר פירות הא עלייהו ליכא לאו. וע"כ דגבי מע"ש חוץ לחומה אף הרמב"ם יודה לשאר הראשונים דעל שאר פירות אינו לוקה מלבד על דגן תי"צ, **וא"כ** מה דאמרינן במכות דלוקה על התאנה משום מע"ש הרי אף להרמב"ם ע"כ דהכונה למכת מרדות.

אבל במנחת חינוך פשיטא ליה בזה להיפך דלהרמב"ם דהמע"ש דכל הפירות הוא מה"ת ה"נ ילקה על אכילתן חוץ לחומה, **וכ"מ במאירי והכסף** מ' דהוכיחו משם כהרמב"ם, וכן נקט בדרי"א שם.

אלא שנסתפק **המנ"ח** אף יותר מזה, דדלמא אחרי דשאר פירות ילפינן מדגן תי"צ וכיון דיש חילוק לאוין בדגן תי"צ, ה"נ יהא חילוק הלאוין בשאר מינין דבמע"ש מתרי מינים חוץ לחומה ילקה שנים, ונשאר בצ"ע. **אבל** בפשוטו משמע מסתימת הרמב"ם דלא מצא חילוק הלאוין אלא בהני שלש ואילו שאר מינין אין בהם אלא לאו אחד אכולהו, **ומאיידך** יש להוכיח לכאורה כהמנ"ח ודלא כהמקד"ד דע"כ פ' לאו אחד מיהא איכא בשאר פירות, מדעיקר דין התרו"מ בכל הפירות הוא במה מצינו מדגן תי"צ ואיך נילף מיניהו אי גריעי מיניהו דלא הוזהרו באכילה חוץ לחומה. **אלא** דסו"ס צ"ב צורת האיסור והילפותא ידידה וכדנתקשה המקד"ד, דאחרי דנתחלק לאוין נפרדים על דגן ועל תירוש ועל יצהר א"כ לא נאסרו מצד עצם היותם פרי אלא בשמם הפרטי ואיך נילף לאו על הכלל של הפירות.

פלוגת הרמב"ן בחומש והראשונים בזיתים וענבים והרמב"ן בב"מ מד מתחייבין משום יעודן למשקה* ועפ"י"ז מתבאר הרמב"ם.

(ה) והנה לשיטת רוב הראשונים דחיוב התרו"מ הוא רק בדגן תי"צ נחלקו הראשונים מה נכלל בתי"צ, **דברש"י ותוס' בב"מ פח;** וכן לרוב הראשונים אף זיתים וענבים העומדין לאכילה הן בכלל חיוב תרו"מ מה"ת. **אבל הרמב"ן** בחומש (דברים יד-כב) כתב דאין חיוב בזיתים וענבים אלא משנעשה מהן יין ושמן.

אבל בחידושי בב"מ פח: חזר בו מכה הסוגיא שם וכתב דאפשר דאף הם חייבין ולא משום דהם בכלל תבואה אלא כיון שלתירוש ויצהר הן עומדין אע"פ שחישב עליהן לאכילה לא נפטר מן המעשר. ומתבאר מדבריו דאף דמסיק ככל הראשונים דזיתים וענבים הן מה"ת, אבל אין חיובן מצד הפרי אלא מדעומדין ליין ושמן ומשא"כ דגן דחיובו מצד הפרי שבו.

ולפי"ז מתיישב שפיר לשיטת הרמב"ם דאף דיש חילוק לאוין במע"ש על דגן ותי"צ, אבל אי"ז מוכיח דאין חיוב משום הפרי, דהא דנתחלקו הלאוין הוא משום דבדגן חיובו משום הפרי

סימן י"א

בענין אקרום עומר והדר אכול

התוס' מהירושלמי דאיכא מ"ד דלא אכלו כלל מצה בליל הסדר, ואיכא מ"ד דעשה דול"ת. ואיכא מ"ד שאכלוהו מיבול נכרי, ולפי"ז א"ש ביאורי הב"ח והט"ז דבאמת נמנעו בתחילה מהחדש ומדהותר להם בט"ז ע"כ דאקרום עומר.

אמנם אף להמבואר בסוף התוס' צ"ב ההוכחה ממה דלא אכול מעיקרא דנאסר להם משום חדש, דהנה בתוס' הביאו מהמדרש דעד ט"ז בניסן שהיו מסתפקים מהמן לא אכלו מעבור הארץ משל לתינוק שאכל פת שעורין מפני שאין לו פת חיתין ואתא קרא לספר שבחו של מן. וזה צ"ע לפי מה שביארו הב"ח והט"ז דכל הוכחת הגמ' הוא מדמעיקרא לא אכול שמזה מוכח שהיה בו איסור חדש ומדאכלוהו בט"ז בניסן ע"כ דאקרום עומר, דמה הראיה בזה שהרי מעיקרא היה להם מן ולא רצו לאכול מתבואה עד ט"ז בניסן שהפסיק המן.

והמתבאר דבאמת כל ההוכחה היא מדמעיקרא לא אכול כלל אף בליל פסח שהיו מצווים לאכול מצה ולא אכלו משום איסור חדש וכמו שהביאו התוס' מהירושלמי דאין בזה משום עשה דוחה ל"ת, ומזה מוכח דהיו מזהירים עליו משום חדש ואפ"ה בט"ז בניסן אכלוהו משום שהקריבו העומר.

קו' הטו"א דמעיקרא נמי הרי הותרו אפילו בכתלי דחזירי* תי' עפ"י הגמ' דמישראל לא הותר* ותי' דכשאפשר בהיתר בעומר לא הותר ודומיא דחלה.

ג) ובטורי אבן הקשה דלמה מעיקרא היו אסורים לאכול מצד איסור חדש והא אמרינן בחולין יז. דכשנכנסו ישראל לארץ הותר להם לאכול אפילו כתלי דחזירי כדכתיב בתים מלאים כל טוב.

ותירץ עפ"י חד תירוצא בגמ' בחולין דכל ההיתר הוא בשלל העכו"ם דוקא אבל משל ישראל לא הותר שום איסור ולפי"ז יישב דקיי"ל דארץ ישראל מוחזקת היא והתבואה הצומחת היא ברשות ישראל ודוקא קדלי דחזירי או אברי נחירה חשיב שלל גויים, [ויעוי"ש בהמשך שהביא מהרמב"ן דהותרו אף בערלה וכלאי הכרם, ומבואר דנקט דלא אמרינן אר"י מוחזקת היא]. **אלא** דמאיך נתקשה מדסוגיין דאמרינן דאי עייל ביד נכרי לא חשיב קצירכם אלא קציר נכרי ומבו' דלא חשיב שגדל ברשות ישראל משום ארץ ישראל מוחזקת היא. וביארו התוס' מדזרעו אותם הנכרים, ולזה ייסד הטו"א דהתבואה כולה מעורב בה החלק שגדל ברשות ישראל בחלק דנכרי, ולהכי מחדא נפסל לעומר כקציר נכרי, ומאיך לא הותר ככתלי דחזירי משום חלק דישאל.

ועוד כתב הטו"א לתרץ דלא הותר להם בכניסתן לארץ אלא איסורים שאין להם היתר כלל משא"כ חדש שיש לו היתר

גמ' דנאסרו בחדש משנכנסו* והוא כר"ע ולא כרי"ש* וכר"א דחדש נוהג בחו"ל.

א) ר"ה דף יג. דבעו מיניה חבריא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו אם תאמר דעייל ביד נכרי קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי, ממאי דאקריבו דלמא לא אקריבו, לא ס"ד דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאקריבו עומר והדר אכלי מהיכן הקריבוהו, א"ל כל שלא הביא שלישי ביד נכרי. **ומבואר** דתיכף כשנכנסו לארץ נאסרו בחדש עד שהקריבו העומר. **ובקידושין** לז. לח. מבואר דזה תלוי בפלוגתא התנאים, דלר"ע דוקא נאסרו תיכף דסבר מושבותיכם בכל מקום שאתם יושבים משמע, אבל לרי"ש מושבותיכם לאחר ירושה וישיבה משמע, ושם מבואר דבזה פליגי ר"א ורבנן אי חדש נוהג בחו"ל דר"א דחדש נוהג בחו"ל אתי כר"ע דכ"מ שאתם יושבים **ובגמרא** פסקו כר"א, וכן כתב בשו"ע יו"ד סי' רצג דחדש נוהג אף בחו"ל ואף בדנכרים, **והרמ"א** וכל הנו"כ נתחבטו שם במה שלא הקפידו על חדש.

ב' ביאורי הירושלמי למה לא אכלו מצה והא עדול"ת* וביאור האחרונים מדאינו בלא תאכל חמץ* ועפ"י ז מתיישב קו' הטו"א.

ב) ובב"ח ביור"ד סי' רצ"ג ייסד דאין איסור חדש בשל נכרים, והוכיח זה מדאמרינן בסוגיין ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאקרום עומר והדר אכול, ומבואר דמזה שאכלו ממחרת הפסח עדיין אין ראיה שהקריבו העומר אלא ממה שמעיקרא לא אכול, וביאר הב"ח דהוא משום דבלא"ה הו"מ לתרוצי שאכלו משל נכרים, ורק מדמעיקרא לא אכול ע"כ דהיה להם משל ישראל ובזה הותרו ממחרת הפסח וע"כ שהקריבו העומר.

ובט"ז שם דחה ראייתו דהא דהוצרך הגמ' להוסיף שמעיקרא לא אכול דבלא"ה הו"מ לאוקמי שאכלו ממחרת הפסח מישן שידעו שהוא תבואה ישנה או שהיה ספק והותר מצד ספק ספיקא. עיי"ש. **והמורם** בין לב"ח ובין לט"ז דעכ"פ מדאכלו ממחרת הפסח אין הוכחה דהותר להם החדש ודאקרום עומר אלא בצירוף דמעיקרא לא אכול דע"כ בט"ז הותר להם החדש.

אבל כ"ז תליא בדברי התוס' כאן ד"ה דאקריבו, דבתחילתם הביאו התוס' מר"ת שהשיב להאבן עזרא דבאמת אכלו בט"ו ניסן מהישן עכ"פ את המצה דליל הפסח, ולדידיה ע"כ דהוכחת הגמ' הוא מעיקר משמעות דקרא דאכלו בעצם היום הזה שמשמע שהותר להם החדש, אלא דלבסוף הביאו

בשל נכרים שאין בו איסור חדש והקשה הט"ז דדלמא הוצרכו לזה משום דבלא"ה הוי מוקי בישן ולעולם י"ל דשל נכרים נמי אסור בחדש. ויל"ב דלעולם אזיל בעיקר הוכחת הגמרא כהמתבאר עפ"י המדרש שהוא מדלא אכול מצה בליל הפסח דאילו מה דנמנעו כל הזמן הוא משום מן שבכליהם, אלא דמאיך ה"ח לא נקיט האי סברא שאמרנו אלא מכיון שבפועל הותרו אפילו בקדלי דחזירי א"כ אין מוזהר עליו משום בל תאכל חמץ, ומעתה שוב צ"ע מה הוכיחה הגמרא מדמיעקרא לא אכול שהיתה תבואתם באיסור חדש דמה שלא אכלו מעיקרא משום שהיה להם מן והרי בליל פסח לא יצאו בו ידי מצה בלא"ה מדאין מוזהרים בכלל בלא תאכל חמץ, וע"כ שמצד זה היה באפשרותם לאכול מצה שאינו בכלל קדלי דחזירי ושמוזהרים עליו בבל תאכל חמץ והוא בתבואה שגדלה גם ברשותם אחרי שנכנסו לארץ דמה שהוסיפה ברשותם ודאי אי"ז משלל העכו"ם ואינה בהיתר דקדלי דחזירי [וכת' הגמ' בחולין], וא"כ מתפרשת הוכחת הגמרא מזה שמעיקרא לא אכול מצה ממה שנוסף אצלם ע"כ שתבואתם הביאה כבר שליש ביד ישראל ואסורה בחדש, ושלא היה להם תבואה שהביאה שליש אצל גוי ואח"כ הוסיפה אצלם שא"כ יאכלוהו למצה. [וחשיב שאתה מוזהר עליו משום בל תאכל חמץ משום החלק שנתוסף ברשותם שבו אין ההיתר דקדלי דחזירי].

קושיות הט"ז והש"ך על הב"ח מהסוגיא *וביאור הב"ח.

(ו) והנה בט"ז ובש"ך תמהו על הב"ח דאדרבה משמעתיך מוכח להיפך מדבריו, מדפריך מעיקרא דכיון דהוי קציר נכרי איך הקריבו עומר וע"ז משני כשהביאה שליש ביד ישראל ושמעינן דלה"א דהכל היה דנכרי לא הוקשה למה מעיקרא לא אכול אלא איך אקרו. וע"כ דאף דנכרי אסור בחדש.

ובפשוטו מתו"ד הב"ח מתיישב זה היטב, דביאר שם כל יסודו דתלה הכתוב איסור חדש במה שראוי לעומר ובעומר בעינן קצירכם ולא קציר נכרי. וא"כ להס"ד דאקרו משל נכרי ודאי דבהכרח כל הקושיא היא איך אקרו מדנכרי ולא למה נאסר בחדש דהרי אי ראוי להקריבה ודאי דגם אסור בחדש.

ישוב הט"ז להמנהג *ישוב הבה"ג מהירושלמי ודחיית הגר"א *וישוב המג"א עפ"י הבעה"מ

(ז) ובט"ז שם הליץ על המנהג דסמכו על רבנן דר"א דאין חדש בחו"ל, ובבאר הגולה שם החזיק בשיטתו והוסיף דסמכו בשעה"ד על הירושלמי שהביאו התוס' כאן דאכלו מצה ממה שמכרו תגרי נכרים דמבואר דאין חדש בדנכרי, ובב"י הגר"א השיגו דמפורש בירושלמי שם דקאי כר"ש דמושב לאחר ירושה וישיבה. ועל הב"ח כתב דכבר הכו על קדקדו כל האחרונים ושגגה יצאה מתח"י.

ובמג"א באו"ח ס' תפס הליץ להמנהג דסמכו על בעה"ת דחדש בחו"ל מדרבנן ולא אסרו אלא במקומות הסמוכים לארץ, וגם עליו השיג הגר"א, ובביאור"ל שם מסיק דלגדולי

ע"י העומר לא הותר, והוכיח כן מדאמרינן דמיד שנכנסו ישראל לארץ נצטוו בחלה, וקשה שהרי הותר להם כל האיסורים וע"כ דמכיון שיש לו תיקון ע"י הפרשה לא הותר וה"נ חדש. ובעיקר ראיתו מחלה יל"ע שמא היו מותרים בעיסה שלא הופרש ממנה חלה אבל אכתי רמיא עליהו מצוה להפריש חלה. וכמו חלת חו"ל דרבנן שאוכל ואח"כ מפריש.

ב' ביאורי הירושלמי למה לא אכלו מצה יהא עדול"ת *וביאור האחרונים מדאינו בלא תאכל חמץ *ועפ"י ז מתיישב קו' הטו"א.

(ד) והנה התוס' הביאו להירושלמי שדן אמאי לא אכלו מצה בליל פסח שיבא עשה וידחה ל"ת, ובתוס' בקידושין לח. הביאו לתי' הירושלמי דאין עשה שקודם הדיבור דוחה ל"ת שאחר הדיבור, ועוד תירצו התוס' דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני. ובאחרונים תירצו הקושיא עפ"י מה דאמרינן בפסחים מצה של טבל אין יוצא בה יד"ח דכל שאתה מוזהר עליו משום בל תאכל חמץ אתה מצווה עליו בקום אכול מצה יצא זה שאתה מוזהר עליו משום טבל. ולפי"ז ה"נ אתה מוזהר עליו משום חדש, וא"כ ל"ש כאן עשה דוחה ל"ת כיון שאינה המצה שראוי לצאת בה. והיינו דאף שעתה אי נימא עשה דוחה ל"ת שוב לא מוזהר עליו משום חדש מ"מ הרי אילו היה חמץ אינו מוזהר עליו משום בל תאכל חמץ אלא משום חדש.

ולפי המתבאר מהתוס' ומהמדרש דכל הנדון על המעיקרא לא אכול היה כלפי המצה בליל הפסח יתיישב שפיר קושיית הטורי אבן שהקשה דאמאי מעיקרא לא אכול הא הותרו אף בקדלי דחזירי. שבאמת הטעם שמעיקרא לא אכול כל הזמן הוא משום שהיה להם מן, וכל ההוכחה הוא ממה שלא אכלוהו בליל הסדר למצה. וא"כ בזה לא יועיל מה שהותר להם אפי' קדלי דחזירי דסו"ס אי אתה מוזהר עליו משום בל תאכל חמץ אלא משום חדש ואי"ז מצה הראויה לצאת בה, וא"כ אף שהותר להם לאכלו הרי לא יצאו בו ידי מצה, וכבר עדיף להם לאכול מן.

ואין לומר דמכיון שהותר להם אפילו קדלי דחזירי הרי שוב אין מוזהרים עליו משום חדש אף אילו היה חמץ. דא"כ הרי ודאי לא היו יכולים כלל לקיים מצות מצה שהרי אין מוזהרים עליו משום בל תאכל חמץ כיון שהותרו להם כל האיסורים ומדמבואר בגמ' שהיו שייכים במצות מצה אם לא משום חדש שהרי זהו הוכחת הגמ' מדמעיקרא לא אכול ע"כ דסגי בזה שאתה מוזהר עליו בעצמותו בלא תאכל חמץ, ומשום דההיתר דקדלי דחזירי אינו בעצמותו אלא היתר זמני לגברא, וא"כ אף איסור חדש כן.

ביאור הסוגיא להב"ח עפ"י המתבאר מהתוס'.

(ה) ומעתה יש לבאר כל סברת הב"ח מה שהוכיח דמדעוהו לומר מעיקרא לא אכול כדי להוכיח שהיתה תבואתם באיסור חדש ע"כ משום דבלא"ה הוי מוקמינן ליה

הראשונים הוא מדאורייתא בחול, וגם כמה מהאחרונים שהקילו
לא הקילו אלא בספק.

סימן י"ב

בגדרי החנטה והלקיטה

דין האילן בתר חנטה דשבט* ביאור התוס' דהוא רק
סימן כלפי תשרי* קושיות הטו"א על התוס' מאתרוג*
והישוב.

לראשונים החנטה היא גידול* שי' הר"ן דהיא גימור
כשליש בתבואה* שי' הריטב"א דהיא בכח ולא בפועל
כשליש* ושי' הרמב"ם דחנטה היא עונת המעשרות

(ב) וברש"י ובשאר הראשונים מפורש מיהא דהחנטה שבט"ו בשבט היא הקובעת מצד עצמה, אלא דאף בזה נתחלקו הראשונים, דבחידישי הר"ן כאן ביאר מלשון רש"י כאן דהחנטה באילן כשליש בתבואה שכשם שבתבואה עיקר גדילתה כשהביאה שליש כך פירות האילן עיקר גדילתו כשהן חונטין, לפי שכל גדילת הפירות ע"י שרף שעולה באילן לפני חנטה, והוסיף דכזה פירש"י לעיל בברייתא דריה"ג דחנטה באילן כשליש בתבואה.

אבל בריטב"א לעיל יב: הקשה מ"ש דבאילן הלכו אחר חנטה ובתבואה אחר שליש, וביאר בשם מורו שהאילן שכבר הוא גדול וניטע ושרשו בארץ שותה ומתרוה בכל גשמי שנה ומשהגיע לחנטה כבר קיבל כל יניקתו הצריכה להביא פרי לכלל שלימות ומעצמו הוא ממשיך יניקתו וגומר פריו מכאן והילך, הלכך אע"פ שהפרי עצמו לא קיבל שלימות להיות גמר פרי לענין עונת המעשרות דלענין עונת המעשרות השתא הוא דבעינן גמר פרי בפועל וליכא, אבל בדברים אלו מעתה יש לו שלימות גמר פרי בכח ולפיכך די לו בכך וכו' וכן פרש"י. ע"כ. ומבואר בדבריו דלעולם ודאי החנטה קובעת בשבט מצ"ע ולא כהתוס' שהוא ברור על הגשמים דלפני תשרי, אבל מאידך אין החנטה גמר פרי בפועל כשליש בתבואה אלא בכח בלבד שנשלם לאילן אפשרות גימור הפרי. וכמשמעות הרש"י בדף יב: ד"ה מנא ה"מ עיי"ש. ודלא כהר"ן דהחנטה היא שלימות כשליש בתבואה.

וברמב"ם מבואר כהר"ן ויותר מכך, דכתב בפ"א ממע"ש ה"ב דשנה דפירות האילן הוא משתנה אם הגיעו עד טו בשבט לעונת המעשרות. **ובפשוטו** וכן הבינוהו החזו"א ועוד אחרונים מבואר דנקט דהחנטה היינו עונת המעשרות המוזכר במסכת מעשרות דמאז שייך הפרי במעשר משתלש ושההפקר אינו מועיל בו מעתה, וזה דלא כהר"ש והרא"ש שפירשו דהוא נפילת הנץ (הפרח), או כרש"י ותוס' שהוא סמדר, וכמו שבירר שיטתם בחזו"א שביעית ס' ז'. ולדידהו הוא ממש גימור דהפרי וכשיעורו לעצם הפרשת המעשר.

החילוק דהאתרוג במעשר מבשביעית* חילוקי התוס'
בדרשות* וביאורם לפי התוס' בקידושין* ועצ"ב.

(א) ר"ה דף יד. באחד בשבט ר"ה לאילן, מ"ט אר"א אר"א הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, פרש"י ועלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטין מעתה. **והנה** בגמרא לא מפרש אלא דומן דחנטה הוא בט"ו בשבט, אבל עיקר מה דאזלינן באילן בתר חנטה ולא בתר הלקיטה כירק מפרשינן כאן בברייתא שלפנ"כ מדרשה דבאספך מגרנך ומיקבך דהאילנות שדומין לגורן ויקב שגדלים על רוב מים מתעשרין לשעבר, ומשא"כ ירק הגדל על כל מים מתעשר להבא.

ובתוס' ד"ה באחד פירשו דשבט הוא זמן חניטה של גשמי שנה זו וכל החנוטים קודם היינו על גשמי שנה שלפני תשרי. **וריהטת** התוס' משמע דלעולם הר"ה האמיתי באילן הוא תשרי וכמו בירק אלא דבאילן הוא מתחלף לפי הגשמים שלפניה ואחריה והזמן דשבט אינו קובע בעצמותו אלא כסימן וביורור בעלמא אי גדל מגשמים שלפני תשרי. **וצל"ע** ממה דסיימו התוס' דהא דלא אזיל באילנות אחר תשרי כמו בשליש בתבואה משום דדרשינן לעיל פעמים שברביעית וכו' והלא לפימ"ש"כ בעצמם הרי הר"ה הוא באמת בתשרי. **וצל"ב** דכונתם להקשות למה אזלינן לפי הגשמים שלפני תשרי ולא לפי הגידול בפועל שלפני תשרי ודומיא דתבואה, ולזה הוצרכו לקרא דמרב אף הגדל ברביעית כיון שגדל מגשמי שלישית.

ובטורי אבן תמה על התוס' דריהטת הגמ' לא משמע כלל דכל החנטה היא רק גילוי מילתא בעלמא. ועוד דבהמשך שמעתין מסקינן דאליבא דר"ג דין האתרוג כירק דאזיל בתר לקיטה אבל לפי ט"ו בשבט כאילנות, ואילו להתוס' אין הט"ו בשבט ר"ה בעצמותו כלל. **ועייל"ע** מדברי התוס' עצמם בע"ב בסוד"ה ולשביעית דכתבו דשמא לא חשיב חנטה באתרוג בפחות מכזית, ואי אין לחנטה משמעות מצ"ע אלא כבירור בעלמא מה שייך להצריך שיהא בגודל כזית.

ובמשה"ק הטו"א מאתרוג בפשוטו י"ל דאי"ז אלא מדרבנן דרצו להשוותו לשאר האילנות שבפועל נמדדים לפי שבט, וכמבואר בתוס' קידושין ג. דכל החילוק דהאתרוג הוא גבי מעשר דוקא דהוא מדרבנן. וזה א"ש דוקא לתוס' לשיטתו דמעשר דשאר פירות דרבנן, אבל להרמב"ם דהמעשר באתרוג מדאורייתא לא יתיישב, ובאמת הרי נחלק בזה על התוס', וכדיבואר.

החילוק באתרוג דהמעשר לפי לקיטה ולפי שבט וצ"ב*
יסוד התוס' בע"ב דלקיטה היינו גמר גידולו ושזהו הקובע
בירק* והמתבאר דמצד האילן דאתרוג מתחדש גידולו
בשבט אבל הפרי נקבע לפי גמר גידולו.

(ה) ובהא דמסקינן בשמעתין דהאתרוג אף דבשעת לקיטתו עישורו אבל משתנה שנתו לפי שבט צ"ב טובא אף לפי כל הראשונים, דהלא כל התחלת השנה שבט"ו בשבט הוא מדאז זמן החנטה והנחנט מעתה הוא מיבול דשנה זו, וא"כ הרי אדרבה מצד התחדשות השנה דשבט שהיא רק לגבי חנטה היה ראוי דבאתרוג שנלקט לאחר שבט ושנחנט לפניה יש לדנו לשעבר אחרי דכך דרך הגידול דיבול השנה שעברה שחניטתו לפני שבט ולקיטתו לאחריה.

והנה בתוס' בע"ב ד"ה ולשביעית ייסדו דהא דבירק אזלינן בתר לקיטה היינו אחר גמר הפרי דסתם ירק מוסיף גידולו עד שילקטנה, והיינו דאף דבחילוק דירק מאילן פליגי בה ר"ע וריה"ג בשמעתין דר"ע מפרש דאילן גדל על רוב מים והירק על כל מים [אף על השאובין], וריה"ג מפרש דהירק גדל ממי שנה הבאה והיינו דעד הלקיטה מוסיף לגדול מהגשמים, אבל אף ר"ע מודה להמציאות דריה"ג דהירק מוסיף וגדל כל שעתא עד לקיטתו אלא שלא נקבע לפי"ז מהו ירק אלא לפי הגדל על כל מים.

אשר בזה מתבאר הא דהאתרוג תלוי בלקיטתו ובשבט, דהקביעה דשבט בתחילת שנה אינו כלפי הפירות האלו שיחשבו כלהבא, אלא כלפי עצם גידולי האילן, דמשבט שהוא זמן החנטה דפירות דלהבא מתחיל האילן את עיקר גידול דיבול הכא, **ומאידך** מצד הפרי מכיון שהוא כירק שגדל עד שעת לקיטתו ונידון לפי גמר גידולו הרי את גמר גידולו קיבל מאילן שכבר מגדל את יבול דשנה הבאה, ולזה נידון כלהבא דאף דהאילן מתחלף לפי עיקר גידולו אבל הפרי נידון לפי גמר גידולו.

(ג) ועכ"פ עיקר חילוקי דין האתרוג המבואר בשמעתין לר"ג הוא, דבמעשר מחדא אזיל בתר לקיטה, **ומאידך** בתר שבט ואילו בערלה ובשביעית כאילן לגמרי דבתר חנטה ובתר שבט. **ובתוס'** בע"ב ד"ה ולשביעית הקשו דהדין דאתרוג להשוותו לירק הוא וכמפורש בקידושין ג. מדרשה דהאילן הוא כגורן ויקב דגדלים על רוב מים ומתעשר לשעבר והאתרוג הוא כירק הגבל על כל מים ומתעשר להבא, והא האי דרשה ע"כ לא אתי למעשר כיון דמעשר פירות וירקות מדרבנן אלא אתי לשביעית, ואיך יתכן דבשביעית גופא אין האתרוג כירק אלא כאילן, ותימצו משום דדרשינן לעיל גבי ערלה פעמים שברביעית ועדיין אסורין משום ערלה. ודבריהם צ"ב דהא הדרשה דורביעית כתוב גבי ערלה ואי ילפינן מינה לאתרוג לגבי שביעית מאי שנא דלמעשר לא נילף, ודבריהם מתפרשים כמש"כ כעין דבריהם כאן בקידושין דף ג. ד"ה מה ירק, דשם כתבו בת"ב ב' דכיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות ה"נ אין לנו לחלקו לגבי שביעית והדרשה דגורן ויקב לירקות אתא ולא לאתרוג, ומ"מ לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים כירק, ע"כ, והיינו דאחרי דהושה לאילן גבי ערלה ל"ש לחלקו במידי דאורייתא כשביעית אלא בדרבנן כמעשר. אבל עדיין צ"ב דבשלמא אי הגדרים דהתקנה דרבנן לא היה מכח ילפותא מהתורה אלא לפי הענין והצורך שייך דלא ישווהו להדאורייתא. אבל הרי כל החילוק דהאתרוג הוא מכח הילפותא דגדל על כל מים שנאמרה בעיקר כלפי שביעית, ואחרי דבשביעית עצמה גלי קרא דערלה דאין האתרוג בכלל הירק ואף דגדל על כל מים דינו כאילן, שוב מה שייך דמ"מ נילף מכלל זה דבמעשר דרבנן האתרוג כירק.

חילוק הר"ן בין המשכת איסור דערלה לחילוק שנות
מעשר* ועפי"ז יבואר התוס'.

(ד) ויל"ב לפי"ד החידושי הר"ן כאן, דייסד גבי זיתים דהמעשר בהו שהוא לפי שליש הוא מתשרי, ולא ילפינן להמשך השנה עד שבט מוברביעית [הנאמר בערלה], לפי דחילוק החלפת השנה בערלה דענינה המשכת האיסור עד שבט ואין ראוי לחלקו שיהא מקצת השנה באיסור, ומשא"כ למעשר דאינו ענין של איסור אלא של חיוב לעשר פ"א בשנה. והיינו דאף דבין החלפת השנה דתשרי ובין ההחלפה דשבט היא שמכאן מתחיל להיחשב היבול דשנה החדשה, אבל אכתי בערלה אין השבט התחלת שנה לגמרי אלא שנמשך האיסור לכל מה שמשתייך לשנה זו, ואילו חילוק שנות המעשר הוא לפי חילוק הראוי בפירות כפי שהם באמת.

אשר בזה מבואר סברת התוס' דמה דילפינן מקרא דוברביעית לגבי שביעית שנחשבו לפי עיקר גידולו שימשך בו האיסור ולא ישתנה מדגידולו כירק לידון כירק לפי גמר גידולו, וזה דוקא גבי אופן המשכת האיסור דשביעית, אבל בחילוק השנים דמעשר שפיר חילוק שנותיו לפי גמר גידולו מדכך עיקר חילוקו אחרי דגדל על כל מים.

סימן י"ג

גדרי דין הפקר בשביעית

ואמנם המהרי"ט עצמו פירוש אחר לו בהאי דרשא דגלי קרא דשנת השביעית פטורה בעצמותה ממעשר אף בלא קדושת שביעית, ודלא כשיטת הב"י שם דההפקר דשביעית היא הפוטרת ממעשר.

פלוגתת רש"י ותוס' בפלוגתת הב"י והמבי"ט וברש"י מתבאר בתרתי כמהרי"ט

(ג) **ובפשוטו** עיקר פלוגתת הב"י והמבי"ט הוא פלוגתא דהרש"י והתוס' בסוגיין, דבתוס' יד. ד"ה ולשביעית הביאו מהירושלמי דאתרוג בת שישיית הנכנסת לשביעית ה"ה לבעלים כאילן בתר חנטה ופטור ממעשר כירק בתר לקיטה. וכ"ה בתוס' טו. ד"ה יד הכל. עיי"ש. אבל ברש"י כאן מפורש דהפקירה דשביעית פטור לה ממעשר.

וא"כ בשלמא לתוס' איצטריך קרא בפשיטות לפטור שנת השביעית ממעשר אף בגונא שאין נוהג קדושת שביעית. אבל לרש"י דפירש דכל הפטור דהמכילתא הוא משום הפקרה דשביעית תיפול"ל מצד הפקר שבו. ואי יסבור כב"י דהדין הפקר דשביעית הוא שהבעלים יפקירונו ודאי קשה, אבל אי סובר כמבי"ט ומהרי"ט דהוא אפקעתא דמלכא אף בלא שיפקירונו הבעלים יש מקום לפרש הדרשא כמש"כ המהרי"ט כגון שהבעלים לא הפקירו ולא הניח לאדם לזכות בו דמ"מ ילפינן מהאי קרא דפטור משום הדין הפקר. ובאמת שכן מבואר ברש"י כשיטת המהרי"ט וכמו שדייק שם המהרי"ט בעצמו שבד"ה רב המנונא כתב ולא הפקרה דמלכא היא, והיינו כהמהרי"ט.

פלוגתת ר"ת ורש"י אי שמור אסור באכילה*
והמהרי"ט ברש"י הוא לשיטתו* ועצ"ע הרש"י.

(ד) **והנה** שיטת ר"ת בתוס' בסוכה לט: ד"ה בד"א דשמור בשביעית אסור באכילה כדדרשינן בת"כ מן המופקר אתה בוצר וא"א בוצר מן המשומר. ולפי"ז הדרא הקושיא דלא יתכן לפרש כתירוץ המהרי"ט כשלא הניח אדם ליכנס דא"כ הו"ל שמור האסור באכילה וע"ז ל"ב קרא לפטור ממעשר. אלא שהתוס' שם עצמן הביאו לשיטת רש"י ביבמות הסובר להיפך שאין שום איסור בפירות המשומרין בשביעית, וא"כ אתי שפיר רש"י לשיטתו, והתוס' יתרצו לשיטתם דבעי הקרא לפטור שנת השביעית ממעשר וכמשנת"ב.

ברש"י מהמכילתא ילפותא לפטור הפקר דשביעית ממעשר.

קו' הטו"א דתיפול"ל ככל הפקר.

ת' המהרי"ט דמיירי כשהגברא שומרו אלא דהוא אפקעתא דמלכא.

(א) **ר"ה דף טו.** ברש"י ד"ה א"ל אביי וכו' דהפקירה דשביעית פטור לה ממעשר כדתניא במכילתא ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור.

והקשה הטורי אבן דל"ל למכילתא למילף מקרא מיוחד גבי שביעית הא כל הפקר פטור מן המעשר כדתניא המפקיר כרמו וכו' ופטור מן המעשר ויליף לה בספרי מובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך. ועיי"ש שדן אי הפקר פטור אי קדם וזכה בו קודם מירוח ומוכיח דפוטור אף בכה"ג ממעשר. ונשאר בקושיא.

ובשו"ת מהרי"ט (ח"א מ"ג) ג"כ הקשה כן על המכילתא, ותירץ דנפק"מ אם גדר כרמו שלא נתן לכנוס שם לשום אדם דבכה"ג ליכא לפטורא דהפקר דהא הכא אין ללוי חלק ונחלה עמך. ולהכי איצטריך קרא לפטור בשביעית. וכן הביאו בשם המג"א.

פלוגתת הב"י והמבי"ט ומהרי"ט אי שביעית היא אפקעתא דמלכא,

ויל"ע להמהרי"ט, ופלוגתת הב"י והמהרי"ט אי שנת שביעית פוטרת ממעשר או הקדושת שביעית

(ב) **ובאמת** שבעיקר דין הפקר דשביעית נחלקו בו הבית יוסף והמבי"ט, דלב"י מחוייב הגברא להפקירו ואי לא הפקירו אינו מופקר מאליו, ולמבי"ט ובנו המהרי"ט הוא אפקעתא דמלכא בממילא, ומלבד זה מחוייב הגברא ג"כ במצות נטישה. **אמנם** אף למהרי"ט עצמו הוא חידוש לדינא, דהרי אף כשגודר כרמו התורה הפקירתו ומה שאין ללוי חלק בו אינו מצד דין החפץ אלא מניעה צדדית, ואטו אי הפקר שיעמוד אדם וימנע לכולם מגשת אליו או כשאין ללויים גישה אליו וכי לא יחשב הפקר הפטור ממעשר.

דבאמת זה כתב רש"י בתחילת דבריו, ויתכן דבזה עדין לא נחית לפרש איך יתפרשו דברי רבה בסיפא אי הם רק לחומרא. ולא בא לפרש אלא את עיקר הדין אי אזלינן לגמרי בתר חנטה דאז ההפקר דגברא פטור שפיר ממעשר ורק אח"כ פירש הרישא איך יתפרש לחומרא. ותדע דבתחילה לא הזכיר רש"י לההיא דהמכילתא אלא דהפקר פטור מהמעשר, וע"כ דהתם מדין הפקר דהגברא פטור לה, ולזה לא הוצרך לפרש דהפקר פטור ממעשר.

אלא דאכתי צ"ע דאף אי מתיישב לנו דרשת המכילתא באופן זה של פירות שמורין וכמש"כ המהרי"ט, אכתי למה הוצרך רש"י לזה כאן דהא מצי לפרש בפשיטות את שמעתין דמיירי בסתם אדם שמפקיר פירותיו לגמרי וא"כ פטורין מדין הפקר.

יל"ע אי ההפקר כדין ממון או דין איסור* ודהפקר הגברא הוא ממון* וחקירת האחרונים אי ההפקר משום קדושת הפרי וכמע"ש ממון גבוה או לשביתת הארץ שלא יהא בעלים.

בתוס' דבמפקיר מספק נעשה הפקר, וביאורו לפי ר"ת דשמור נאסר ודין הפרי שלא להיות שמור.

(ז) **והנה** בתוד"ה בשלמא סיפא לחומרא כתבו להדיא דאי אזלינן לחומרא לענין שביעית ניהא הא דפטורה מן המעשר מאחר דחייבו חכמים להפקיר. ולהדיא דלא כמש"ב. אלא דהתוס' לשיטתו ל"ק מידי. אבל הנראה יותר דלשיטת ר"ת דשמור אסור באכילה הרי דלא סגי במה דהגברא מצידו הפקיר על הספק דהא מעכב בהפרי עצמו שלא יהא משומר וא"כ מעתה מחוייב להפקיר לגמרי אף מספק דאל"כ יאסר באכילה, ורק לרש"י לשיטתו פטור.

(ה) **והנה** יל"ע בדין ההפקר דפירות שביעית אי עצם ההפקר שוה לכל הפקר בעלמא שמדין הממון הוא, ושצריך לפי"ז לדון ככל משפטי הממון, או דין איסור הוא שהוא תולדה מקדושת שביעית. **והנה** אי כל ההפקר בשביעית הוא רק חיוב על הגברא לעמוד ולהפקירו וכשיטת הב"י ודאי מסתבר דעצם ההפקר הוא ככל הפקר דעלמא, אבל אי כמהרי"ט דהוא אפקעתא דמלכא בזה יל"ד איזה צורת הפקר החילה בו תורה. **ובפשטו** יש לתלותו בחקירה שדנו האחרונים אי דין ההפקר הוא מכח הקדושת שביעית שבפירות וכעין מעשר שני לר"מ דממון גבוה הוא ה"נ קדושת פ"ש מפקיעתן מהבעלים, או דהוא מדין שביתת הארץ שכמו שאסור לעבוד בקרקע אסור לייחס אליו הפירות הגדלים בו.

ישוב הרש"י זכאן דהוא ספק אמרי' הממע"ה על דין הממון ורק על האיסור לא* ובירור תחילת דבריו.

(ו) **ולפי"ז** יש ליישב הרש"י כאן דהנה כאן מיירי הרש"י לס"ד דאביי דספוקי מספקא ליה לרבה אי אתרוג בשביעית בתר לקיטה או חנטה, וברישא אזיל ביה לחומרא בתר לקיטה ולכן חייבת בביעור, אשר בזה לגבי חיובו להפקיר מכיון דזה כשאר הפקר שהוא דין ממון הרי כשהוא ספק אף שחייבת בביעור, אבל ההפקר שמפקירו הוא רק על הספק ולא מוציאו מרשותו דהוא כדין כל ממון שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אלא דזה רק לגבי דין ההפקר של הבעלים, אבל מה דיש בהם דין הפקר מצד האיסור שלהצד שהם פירות שביעית הם מופקרים באפקעתא דמלכא, י"ל דצורת אפקעתו כדין איסור וספק איסורא לחומרא ול"ש בזה במקום ספק דנימא הממע"ה.

אשר בזה מיושב שפיר מה שהוצרך רש"י דוקא הכא לדרשא דמכילתא דהאפקעתא דמלכא דפירות שביעית הוא הפטור ממעשר, דאי משום מה שהגברא מחוייב להפקירו מספק בזה נימא הממע"ה וקרינן ביה אין ללוי חלק ונחלה עמך.

אלא דיש לדון בכ"ז מתחילת דברי רש"י שכתב אלמא נהגה בה קדושת שביעית ומחייב לאפקורה והפקרה פטורה מהמעשר דמשמע דאזלת בה בתר חנטה וכו'. ומבואר דהפטור ממעשר הוא מצד מה שהגברא מפקירה ושמחוייב להפקיר ג"כ. אלא

סימן י"ד

תוקעין וחוזרין ותוקעין

ובזה מתבאר התוס' וכסברת החת"ס דה"נ גבי כל תוסף
כיון דבאיתרמי ליה ציבורא הדר תקע להו ודחשיב עי"ז מחוייב
בהמעשה מצוה א"כ ה"נ לא עבר זמנו דמצוה אצלו.

קו' התוס' דבתקיעות שניות עובר בב"ת ודחשיב בזמנו
כמו בברכ"כ דבאתרמי עוד ציבור עושה שנית* קו'
הרעק"א ומחלוקתו עם החת"ס אי מדין ערבות חשיב
מחוייב* ירושלמי דלועזית ללועז ל"ח מחוייב* והמבואר
דבערבות חשיב מעשה מצוה אצלו* וכהחת"ס.

קוב"ש מהגר"ח דמ"צ כונה הוא דעי"ז חשיב בצורת
מעשה מצוה* ולהכי עובר בב"ת רק בכונה* ובזה יישב קו'
הטו"א* צל"ע מהמתבאר בתוס' והחילוק

(ב) והנה בגמרא שם (כח:) אמר אביי לרבא דלדידך דמצוות
אי"צ כוונה יעבור בבל תוסף אף בלא כוונה וא"כ הישן בסוכה
בשמיני ילקה, ועיי"ש דבתחילה רצה רבא לומר דאין עובר
בב"ת אלא בזמנו ובסוף מסיק דבזמנו ל"ב כוונה לעבור ושלא
בזמנו בעי כוונה לעבור בב"ת.

וביאר הקוב"ש (ח"ב סי' ל"ג) בשם הגר"ח דאין הביאור
דמקשינן דין מצוות צריכות כוונה לדין כל תוסף, אלא שאי
מצוות צריכות כוונה א"כ בלא כוונה אין כאן מעשה המצוה
וחסר בכל צורת המצוה וא"כ פשיטא שאין ב"ת, וכמו שפשוט
שאלו יישב בשמיני בסוכה פסולה שאינה סוכה שלא יעבור
בב"ת ולפי שאין ב"ת אלא כשמוסיף בסוכה ע"י סוכה הראויה
לצאת בה בזמנה. וה"ה היושב שלא בכוונת מצוה אי"ז בצורת
מצוה הראויה. ולהכי מקשה אביי דלרבא דסבר דמצוות אי"צ
כוונה א"כ יעבור בב"ת גם כשלא מתכוין למצוה אחרי שהוסיף
בישיבה בסוכה במעשה הראוי למצוה בזמנה.

ובזה יישב הקוב"ש שם קושית **הטורי אבן** שהק' בדף כח:
דבעירובין צה: אמרינן דבשבת אין יכול לצאת בשני תפילין
למ"ד מצוות אצ"כ - משום ב"ת, **והקשה** להסוברים דמ"מ
כשמתכוין להדיא שלא לצאת אינו יוצא א"כ ה"נ יתכוין להדיא
שלא למצוה ולא יעבור בבל - תוסף, **ותירץ** הקוב"ש דהא ודאי
האי דינא שכשמתכוין להדיא שלא לצאת אינו יוצא אי"ז משום
שחסר בצורת המצוה אלא שאין יוצא במצוה בעל - כרחו, וא"כ
אי"ז סיבה שלא יעבור בב"ת כיון שאין חסר בצורת המצוה.

והנה להמבואר דמה שראוי להוציא אחרים חשיב דמעשה
מצוה היא אצלו יוצא דלא כהגר"ח דהא המוציא אחרים יד"ח
אין כונתו למצוה ידידה ואין מתכוין לצאת ומ"מ חשיב מעשה
מצוה מדחשיב עי"ז דאכתי לא עבר זמנו. וכן מעיקר הסוגיא שם
חזינן דמוציא אחרים אחרי שיצא ואי"ז כאשורי שמוציא לועזי
בלועזית. **וע"כ** דחשיב מעשה מצוה אף כשלא מכוין לצאת.
ואשר יתכן דלעולם אין כונת הגר"ח דהכונה לצאת משווי ליה
מעשה מצוה, אלא הכונה למעשה מצוה, ולהכי במוציא אחרים
נמי סגי בזה שמתכוין למעשה מצוה.

ועכ"פ עיקר דברי הגר"ח הם דלא כהטו"א והוא חידוש
גדול שמצוות צריכות כונה הוא מצד שחסר במעשה מצוה אי

(א) ר"ה דף טז: תוד"ה ותוקעין ומריעין כשהם עומדין.
הק' התוס' דהא קעבר בבל תוסף וכי תימא כיון דכבר יצא
הו"ל שלא בזמנו דלא עבר הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד (כח):
גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר
עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא הדר מברך להו ה"נ
אי מתרמי ליה ציבורא הדר תקע להו. ע"כ.

וברעק"א תמה על הדימוי דבשלמא גבי ברכת כהנים אי
מתרמי ליה ציבורא יחוייב בההיא מצוה ולהכי ל"ח שעבר זמן
חיוב המצוה אצלו, אבל בתקיעת שופר אי מתרמי ליה ציבורא
הדר תקע להו הרי אי"ז מצד חיוב ידידה אלא שיוצאים מדין
ערבות. ולמה ייחשב עי"ז שלא עבר זמן המצוה אצלו. **והחת"ס**
(תשו' קס"ז) השיב לרעק"א דכל שמחוייב מצד ערבות חשיב
ג"כ מחוייב. אבל ברעק"א מבואר דנקט דחיוב דערבות אינו
חיוב עצמי אלא כלפי חבריו,

והנה מש"כ התוס' דשלא בזמנו אינו עובר בב"ת שם
מסקינן דשייך ב"ת אף שלא בזמנו אלא דבזה חלוק מבזמנו
דבעי כונה לעבור בב"ת ואי"ז כמו בזמנו, ויסוד החילוק מבואר
באחרונים דהיינו טעמא דבתוך זמנו הוא מצ"ע המעשה מצוה
וכגון בברכת כהנים ובממילא הוא שייך ומצטרף למצוה, אבל
כשעובר זמנו אי"ז שייך מצ"ע למצוה ורק אי מתכוין ביה
למצוה להדיא מצטרף ועובר בב"ת.

והנה הכלל לקמן כט. דכשאינו מחוייב בדבר אינו מוציא
אחרים **ויתכן** היה דהוא תנאי בעלמא שיהא מחוייב בכללות
בהאי מצוה, אבל באמת המתבאר מהסוגיא שם דיסודו הוא
דא"א שייחשב לאחרים כמעשה מצוה כשאצלו אינו מעשה
מצוה, **דבתוס' יבמות** יד. הביאו **מהירושלמי** דבן כרך אינו
מוציא לבן עיר בקריאת המגילה, **ויותר** מזה **ברמב"ן** במגילה
רפ"ב מהירושלמי דאשורי שקרא בלועזית ללועז לא מוציא
מדאינו מחוייב בדבר, **והלל** ודאי הוא מחוייב בכלל המצוה
לקרות למחר ולקרות באשורית, אלא דלגבי המעשה קריאה
דלועזית ל"ח אצלו כמעשה מצוה. **אשר** לפי"ז כשנבא לדון על
עיקר הדין דמוציא אחרים במצוות אע"פ שכבר יצא בעצמו
משום ערבות בע"כ מתפרש דלא רק דמשום הערבות יש עליו
חיוב חיזוני, דא"כ לא סגי דהא בעינן שיהא עי"ז מעשה מצוה
גמורה אצלו וכדחזינן בלועזית ללועז דאינו מוציא. **וע"כ** דחיוב
הערבות שלו שחבירו יקיים המצוה משוי ליה מעשה מצוה
גמורה אצלו שעשייתה אצלו היא מתוך חיוב גמור בהמצוה.

וביאור הסברא בזה בפשוטו דכל איסור ב"ת הוא כשמשנה מצורת המצוה כמו ה' טוטפות בתפילין והמוסיף חוטין בציצית וכהן המוסיף ברכה משלו בברכת כהנים, אבל כאן שמצד מעשה המצוה היא כתיקונה אלא שהוא כבר יצא ידי חובתו אין כאן הוספה בצורת המצוה, **והנה** אכתי היה שייך ליחשב הוספה מצד מה שמוסיף על עצמו חיוב פעמיים והמצוה עצמה אינה אלא פעם אחת, **והמבואר** בזה דאין איסור ב"ת אלא בהוספה בצורת המצוה שהמעשה עצמו אינו כגדרי המצוה אבל כשהוא מתווסף אצל הגברא על פעם הקודמת אי"ז בכלל האיסור.

ובתוס' לקמן כח: ד"ה ומנא הביאו לשיטתם דהכא דכשתוקע ב' פעמים וכן כל מצוה שמקיימה פעמיים אין בזה משום ב"ת והק' דלפי"ז אם היה נותן כמה חוטין בציצית או כמה פרשיות בתפילין לא יעבור בב"ת. **ובאחרונים** נתקשו דמה הדימוי דבהני שפיר איכא הוספה שהרי הוסיף במצוה ששינה מצורתה משא"כ כשעשאה ב"פ.

ומהתוס' מבואר דהבינו דאי בעינן בהוספה שינוי מצורת המצוה ה"נ בעינן שההוספה מצד עצמה תהא שונה מצורת המצוה כמו בהוסיף ברכה בברכ"כ אבל אי החלק הנוסף אין בו שינוי מצ"ע במצוה ורק מה שבסך הכל יש כאן יותר מדין המצוה אין זה בב"ת והוי כמו המקיים המצוה פעמיים. ואכתי צ"ב.

תירוץ הרשב"א דשאני היכא דתיקנו רבנן* וביאורו **בב' אופנים. יסודו בבל תגרע* קו' הטו"א ויסודו* וביאורו** **הברו"ט.**

(ה) וברשב"א כאן הביא לקושיית התוס' דבתוקעין ב' פעמים יעבור בבל תוסיף ולא הסכים עם תירוצו, וכתב דה"ט דלא אמרו התם דאיכא ב"ת אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו כגון כהן שהוסיף ברכה משלו וא"נ יושן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה וא"נ במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ד' וכיו"ב אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן ב"ת דכבר אמרה תורה עפ"י התורה אשר יורוך, ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזה"ז מצוה של דבריהם וישנים ואוכלין בה למצוה ואע"ג דבקיאיין השתא וכו' אלמא כל לצורך ב"ד גוזרין ומוסיפין והרשות בידך, וה"ה בבל תגרע לצורך כגון יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אע"ג דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע וכו' לצורך. וה"נ לצורך בא לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע לדברי חכמים מלא תסור, כן נ"ל. ע"כ.

ובסברת הרשב"א יל"ב בב' אופנים, דאפשר לבאר דגם המצוות דרבנן נכללו בתורה במצות לא תסור ואי"ז הוספה. אבל יל"ב דכל שכוונתו למצוה היא משום דרבנן גזרו ואי"ז מתכוין להוסיף מצוה מדעתו אי"ז בכלל מוסיף. דכל איסור ב"ת הוא כשמוסיף בכוונה. אלא דיל"ע בזה ממש"כ שכבר אמרה תורה עפ"י התורה אשר יורוך.

ובטורי אבן נתקשה במש"כ הרשב"א דכשגזרו שלא לתקוע בשבת איכא בל תגרע דוכי המבטל מצוה פ"א יעבור ב' בל תגרע ונמצא שכל המבטל עשה עובר בבל תגרע וא"כ למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ילקה כל המבטל עשה. והא לא מצינו לשום תנא או אמורא. ובדף כח. ביאר הטו"א את גדרי בל

אי"ז בכוונה **ובפשוטו** היה משמע דהוא תנאי בלצאת ידי"ח דכמו שמכיון שלא לצאת אינו יוצא לכו"ע ה"ה להאי מ"ד אינו יוצא אלא כשיש לו דעת וכוונה דוקא לצאת.

פלוגת הרמב"ן והרשב"א ביסוד הגר"ח

(ג) ובפשוטו נחלקו בזה הרמב"ן והרשב"א, **דברמב"ן** במלחמות לקמן כח: הוכיח דמצוות צריכות כוונה מדקיי"ל גבי קר"ש דבפסוק ראשון צריך כוונה ואילו למ"ד מצוות אי"ז כוונה אפי' פסוק ראשון נמי ל"ב כוונה כמגילה ושופר ושאר כל המצוות, ע"כ. וברשב"א בברכות יג: בהא דאמרין דבעי כוונה בפסוק ראשון נקט בתחילה כהרמב"ן ופירש דהא דצריך לכתחילה קאמר. ושוב חזר בו דאף בדיעבד ואי"ז תלוי באידך דמצוות צריכות כוונה דההוא בכוונה לצאת הדברים אמורים אבל כאן צריך כוונת הענין שלא יהרהר בדברים אחרים ויקבל עול מ"ש.

ובטורי אבן הקשה על הרמב"ן כמה קושיות, ובתוכם דבגמרא התם בברכות תלי פלוגתא דר' יהודה ור' יוחנן אי בקר"ש צריך לעמוד רק עד על לבבך אי כל הפרשה דאזלי לטעמיהו אי עד על לבבך בעי כוונה אי כל הפרשה, ואי הך כוונה היינו כוונה לצאת למה לי עמידה לכוונה זו. ואטו בכל המצוות בעי עמידה. **ועייל"ע** למה לא סגי ליה שיכוין בתחילה לצאת במה שקורא עתה ידי חובתו ולמה צריך לכוין במשך עשיית המצוה עצמה ובכולו.

והמתבאר ברמב"ן כיסוד הגר"ח דאין הדין כוונה תנאי שצריך לרצות לצאת במצוה ורק כך יוצא ידי"ח, אלא הוא עוד פרט בכל המעשה מצוה שרק עי"ז שמכיון למצותו יחשב כמעשה מצוה הראוי לצאת בו. ורק בזה מבואר הא דבקר"ש בעי עמידה דמאחר דהכוונה הוא דין במעשה מצוה שכך עושהו למעשה מצוה י"ל דבקר"ש נתחדש דבעינן כוונה יתירא בהמעשה, ולהכי זה שייך רק למ"ד מצ"כ. ובזה מבואר הא דלא סגי בכוונה תחילה אלא בעינן כוונה בכל הפרשה. דאי"ז רק תנאי שיהא רוצה לצאת אלא דבזה נעשה המעשה למעשה מצוה.

ואילו למ"ד אין מצוות צריכות כוונה ס"ל דלא מתחבר חלק הכוונה למעשה המצוה להיות מכלל המעשה.

וכ"ז להרמב"ן אבל ברשב"א דנחלק על הרמב"ן דהכוונה דמצ"כ הוא לצאת ולא כונת הענין מבואר להיפך דאין דין הכוונה אלא תנאי לצאת במצוה ידי"ח. ודלא כהגר"ח.

תי' התוס' דל"ש ב"ת בקיום מצוה ב"פ* והביאור* קו' **תוס' בדף כח: דה"נ תישרי במוסיף חוטין בציצית* תמיהת** **האחרונים* והמבואר בתוס'.**

(ד) ותירצו התוס' דאין שייך ב"ת בעשיית מצוה אחת ב' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו ציבור עצמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב"פ אי"ז ב"ת. ע"כ.

כפיים אוגדן. ועויל"ע דוכי הישן בשמיני מיירי שישן מיד בכניסת יום השמיני דודאי מיירי שישן באמצע שמיני ג"כ וא"כ הרי כבר הפסיק בנתיים ומה איכפ"ל דהוא ביום השמיני דמה לי הפסק

תגרע [דלא כהרשב"א] דל"ש בל תגרע אלא כשמתחיל ואין גומרה. אבל לא כשלא התחיל כלל. ובהגהות ברוך טעם ביאר שגם כונת הרשב"א לא הייתה שכל ישראל יעברו בבל תגרע אלא חכמים שגזרו שלא לתקוע בשבת הם הרי ביטלו ועקרו בזה מצות שופר בשבת וא"כ יעברו בבל תגרע וע"ז משני דכל שגזרו חכמים לצורך אי"ז בבל תגרע.

אמנם כפי פשוט לשון הרשב"א קאי על ישראל שאין תוקעין בשופר, ומ"מ יתכן לחלק בזה לפי דרכו של הברו"ט דדוקא הכא שנמנעים מהמצות שופר הוא שמבטלין המצוה בדוקא ולא מייחסים אליהם מצוה כלל בשופר בשבת בזה הוא שסובר הרשב"א דיש משום בל תגרע אילולי שרשות ביד חכמים משום לא תסור, אבל כשנמנעים מסיבות אחרות אין מתייחסים במניעתם לגרוע מדין שמצווים, ובזה אין עוברים בבל תגרע.

תמיהת הרעק"א בדף כח. משיבת שמיני בחו"ל להתוס' שם דאף כונה לדרבנן חשיב כונה.

(ו) **וברעק"א** בדף כח: הקשה על התוס' דידן כמה שיושבין בסוכה בשמיני מדרבנן דאמאי אינו בבל תוסיף ובשלמא לרשב"א ניהא דה"נ הרי עושין עפ"י חכמים אבל לתוס' דנחלקו על הרשב"א קשיא, והביא התירוף דשלא בזמנו בעי כוונה ואין מתכוונים אלא למצוה דרבנן. ונתקשה מלשון התוס' שם שהקשו כקושייתם כאן איך תוקעין שוב מתקנת חכמים והוסיפו התוס' שם שאף שאי"ז זמנו הרי מתכוונים למצוה ויעברו בב"ת. [ויעו"י"ש בתוס' שתירצו כמו כאן דבעשיית מצוה ב"פ ליכא ב"ת.] וחיזינו מהתוס' דגם כשמתכוונים למצוה דרבנן חשיב שמתכוין למצוה ועובר שלא בזמנו וא"כ איך יתבינן בסוכה בחו"ל.

דין האי לחודיה קאי לרמב"ן דלא עובר בב"ת אלא בברכ"כ דנשיאת כפיים אוגדן וישן בסוכה בשמיני דהימים רצופין* וצ"ב* והמתבאר דבסוכה מוסיף על מצות התורה ובבר"כ על מעשה מצוה דידיה.

(ז) **והנה בריטב"א** בסוכה לא: הביא לפירוש התוס' והוא בתוס' שם ד"ה הואיל דמאי דאמרינן האי לחודיה קאי לרבנן דלולב אי"צ אגד היינו שאי"ז מגרע ופוסל קיום מצותו אבל מ"מ עובר בב"ת. והוכיח כן מכהן המוסיף ברכה משלו ומהישן בשמיני לוקה אף דהאי לחודיה קאי.

והביא עוד שיטה בשם מורו בשם רבינו הגדול הרמב"ן דלא כהתוס' וכל היכא דאמרינן האי לחודיה קאי אין בו אף משום בל תוסיף, ומה שהמוסיף ברכה אחת משלו עובר בב"ת שאני התם דצריך פרישת כפיים וה"ל כלולב צריך אגד לר"י וה"נ פרישת כפיים אוגדן, והישן בשמיני לא חשיב דקאי לחודיה כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתיים. ולפי"ז בישן בסוכה בתשיעי ודאי אינו עובר.

ויל"ע דאי מועיל מה שהימים רצופין ואין הפסק בינתיים א"כ גם בברכת כהנים יועיל מה שמוסיף הברכה מיד סמוך לברכת כהנים ואין הפסק בינתיים ומה הוצרך לחדש דפרישת

סימן ט"ו

בעניני הדין דר"ה

וכן מפורש בתוס' רא"ש דחיים דקאמר היינו חיי העוה"ב שגזרין עליו גזירות קשות בעוה"ז להפרע ממנו עונותיו וכו', עיי"ש.

לרמב"ן מה דהוזכר דוקא חיים ומיתה דזה העיקר*
וצ"ב חילוק הספרים* בי' הע"ש שלא יחשבו הבינונים ליד
הצדיקים כרשעים* והביאור לרמב"ן מדמתעכב דין
הבינונים עד יוה"כ.

(ב) וילה"ק להרמב"ן דלמה לא הוזכר כאן אלא המיתה או החיים ולא שאר הגזירות כפרנסה או יסורין ושאר העניינים שיארעו עמו בשנה זו. ובשלמא לתוס' ניהא דכאן איירינן בפסק דינו לעוה"ב שהוא או לחיים או למיתה. וממילא יוצא לו פסק דין על העוה"ז לפי עניינו. אבל לרמב"ן דחיים בעוה"ז קשיא.

ובפשטו צל"ב דבאמת ודאי נפסק נמי כל העניינים שיארעו לו השנה. אלא דר' יוחנן קאמר דג' ספרים איכא ואלה שנחתמין לחיים הם מופיעים רק בספר הצדיקים בדינם ושם נפסק גם שאר עניניהם ואלו שנחתמו למיתה הם בספר הרשעים בדינם ושם מוזכר גם יתר ענינם עד המיתה.

אלא **דצל"ע** עיקר חלוקת הספרים דלמאי כולי האי דבשלמא אי הנחתמין בספר חיים סוף ענינם הוא מה שנחתמו בספר החיים וכן להיפך ניהא, אלא אי אמרת דכל אחד פסק דינו שונה מחבירו מה ענין החילוק לשני הספרים דצדיקים ודרשעים.

והנה באחרונים נתקשו מה ענין ספרן של בינוניים דמנ"פ אי זכו בסוף יכתבו בספר החיים ואם להיפך - להיפך. ובספר **עניני שמואל** ביאר עפ"י מה שאמרה הצרפית לאליהו למה באת אלי להזכיר עוונותי ואמר ז"ל דכשלא באת אצלי היה הקב"ה שוקל מעשי כנגד מעשי בני עירי והייתי זכאית ועתה כשבאת נזכרו עוונותי, **ובזה מיושב** הכל מה דהוצרך ספר לצדיקים וספר לבינוניים וספר לרשעים, שאילו ייכתבו הבינוניים עם הרשעים ייחשבו לצדיקים ואילו עם הצדיקים ייחשבו לרשעים.

אלא **דאכתי זה** ניהא להתוס' דהבינונים הם פחות מהצדיקים בזכויותיהם אבל להרמב"ן דצדיקים ורשעים בדינם א"כ הדרא הקושיא לדוכתיה למה הוצרכו לספרן של בינונים אחרי שאין נחתמין שם.

ובפשטו צל"ב דהא הבינוניים תלויין ועומדים ונפסק דינם ביוה"כ וא"כ בין אי נפסק למיתה או לחיים נפסק שם גם שאר עניניהם שבמשך השנה, וא"כ א"ש דהצדיקים והרשעים נפסק להם מר"ה ועד ר"ה אבל הבינוניים הוא מיוה"כ ועד יוה"כ ומכיון שהוא על זמן אחר צריכים לספר בפנ"ע. **ובזה מתיישב** גם עיקר מה דנקראין בשם ספרי החיים והמתים, דאף דנכתב

דין דר"ה דצדיקים לחיים ורשעים למיתה, לתוס' הוא לחיי העוה"ב לצדיקים וגהינם לרשעים. ולריטב"א ולרמב"ן חיי העוה"ז לצדיקים בדינם. ובתוס' רא"ש דאף לתוס' נפסק ממילא צורת חיי העוה"ז בשנה זו.

(א) ר"ה דף טז: א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה בינוניים תלויים ועומדים מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה. ובתר הכי מייתי תניא ב"ש אומרים ג' כיתות הן ליום הדין א' של צדיקים וא' של רשעים וא' של בינוניים צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי עולם רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנום שנאמר אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנום ומצפצפים ועולין וכו'. ב"ה אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד.

ועיקר פסק הדין דר"ה בתוס' ד"ה ונחתמין לאלתר לחיים נתקשו דמשמע דרשעים היינו מי שעוונותיהם מרובין שנידונים למיתה, והא אמרינן בקידושין דמי שזכויותיו מרובין מעוונותיו נענש על עוונותיו בעוה"ז ובעוונותיו מרובין מקבל שכרו בעוה"ז וכדכתיב ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו. ותירצו דכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העוה"ב.

אבל בריטב"א נקט דלא כהתוס' דהדין דר"ה הוא רק בעניני העוה"ז בכל מה שראוי לכא באותה שנה בכלל או בפרט ואין דנים בו כלל מן הראוי לנפש בעולם הנשמות. שאין גוזרין אלא שראוי ליגמר לאלתר וכמו שאמרו ועל המדינות בו ימאמר וכו'. וכן לא הזכיר ר' יוחנן כלל ג"ע וגהינם כמו שהזכירו בברייתא, **והקשה** כקושית התוס' מהגמרא בקידושין ומדכתיב ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו.

ותירץ בשם הרמב"ן כי מש"כ כאן צדיקים גמורין או רשעים גמורין לאו צדיק ממש ורשע ממש אלא כל שזכה בדינו לטובה נקרא צדיק גמור וכל שמתחייב בדינו נקרא רשע כלומר רשע בדינו כמ"ש הכתוב והצדיק את הצדיק והרשע את הרשע שפי' צדיק ורשע בדינו. ועיי"ש שכתב הריטב"א דלא ניהא ליה בהכי דהיכי קרי להו צדיקים גמורים ורשעים גמורים.

ובאחרונים ביארו בשיטת התוס' דודאי מודה דבר"ה דנים את כל מאורעות השנה בעולם הזה וכמו שמפורש בגמ' בסוגיא זו ובכ"מ, וכמו שאמרו שנה שלא תקעו בתחילתה מריעין לה בסופה, מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה לר"ה, ולעיל אדם שאירע לו קרי או אונס לפני יוה"כ נידון לשעבר וכו', אלא דעיקר הפסק המוזכר כאן דצדיקים נחתמין לאלתר לחיים הוא דבר"ה נפסק עליו לפי מעשיו אם הוא בן עוה"ב בג"ע ובממילא שוב יפסק עליו את מצבו בשנה זו בעוה"ז לפי זה וכן להיפך.

והנה בשלמא לחינוך נחא דרוב בנ"א יש להם זכויות ועוונות, אבל לתוס' דמיירי במחצה עוונות ומחצה זכויות יל"ע דכמעט לא ימצא אדם שבדיוק יהא משקל זכויותיו כעוונותיו. ובפרט שנימא דהוא סתם בנ"א.

ועיין במהרש"א שפירש באופ"א חלוקת הצדיקים בינוניים ורשעים דצדיקים הם אלו שאין להם אלא חטא שהוא שוגג ובינוניים הם אלו שיש להם עוון שהוא מזיד ורשעים אלו שיש להם פשעים שהוא מרד. ולפי"ז נחא יותר הא דסתם בנ"א בינוניים הן.

ברמב"ם דמשום דצריך לראות עצמו בינוני נהגו כולם להרבות בזכויות מר"ה עד יוה"כ.

(ה) וברמב"ם פ"ג מהלכות תשובה ה"ג ביאר ענין ר"ה שמי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין לו עד יוה"כ אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה. [וכמש"כ לפנ"כ שהכל תלוי לפי הרוב אי רוב זכויות או עוונות] ואח"כ כתב לפיכך יראה האדם עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם כולו חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם לזכות והצילו, ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעש"ט ולעסוק במצוות מר"ה ועד יוה"כ יתר מכל השנה וכו'. ומבואר דבאמת למה לן למיחש על כ"א שהוא בדיוק מחצה על מחצה, ורק מהך דין דצריך לראות עצמו וכל העולם שהוא מחצה על מחצה נהגו ישראל להרבות וכו' שמשו"ה הרי הם בינוניים שתלויין עד יוה"כ.

בהם גם שאר הענינים אבל ההתחלקות להיחתם בר"ה או ביוה"כ הוא תלוי במי שנפסק לחיים לאלתר או לא.

קו' הריטב"א למה בבינוניים אין מטה כלפי חסד * תי' התוס' * תי' הריטב"א * ות' מורו.

(ג) וברייטב"א הקשה דלמה בינוניים תלויין ועומדים מר"ה ועד יוה"כ ולא אמרינן בהו מטה כלפי חסד כמו שאמרו ב"ה בברייתא על בינוניים ביום הדין שלעת"ל. והביא בשם **התוס'** לתרץ דה"ק עמדו בזכותן נכתבין לחיים דרב חסד מטה כלפי חסד לא עמדו בזכותן אלא שהרשיעו נכתבין למיתה כרשעים גמורין. ע"כ. **והקשה** דהא גופא מאחר שהצדיקים והרשעים נחתמין לאלתר בר"ה ולא איכפ"ל מה שיעשו עד יוה"כ למה בבינוניים אין מטה כלפי חסד מיד בר"ה ויחתמו לחיים. **ותירץ** דכיון שאם זכו נכתבין לחיים של צדיקים גמורין הא עדיפא להו ממטה כלפי חסד. **והביא** בשם **מורו** לתרץ דל"ש מטה כלפי חסד בהדין דר"ה אלא בעולם הנשמות או ביום הדין הגדול שאין אחריו כלום אבל בדין של ר"ה שאינו סוף הדין והוא בעניני העוה"ז כ"א נידון כלפי הראוי לו. **ובפשטו** בזה יבואר לתי' התוס' הא דלא אמרינן מיד בר"ה מטה כלפי חסד אלא ביוה"כ משום שכיון ששייך לעכב הדין עד יוה"כ ואי"ז סוף הדין בזה לכו"ע לא אמרינן מטה כלפי חסד. [כעין תירוצ' הריטב"א בשם מורו].

ולהרמב"ן דצדיקים בדינם קאמר ורשעים בדינם קאמר, **יל"ע** א"כ מהו בינוניים תלויים ועומדים דמשמע דמשום ששקול במצוותיו. אבל באמת מכיון דשייך אף בצדיק ממש שיחשב רשע בדינו ויפסק למיתה א"כ אף בינוניים דקאמר בדינם קאמר ואי"ז משום מחצה עוונות ומחצה זכויות.

שיטת החינוך דצדיקים ורשעים היינו גמורים וכל שיש לו מזכויות ומעוונות הוא בינוני * ומתיישב קו' הריטב"א * קושית הטו"א ות' דסתם אדם בינוני ומתבאר לפי החינוך * ושיטת המהרש"א בחילוק דצדיקים בינוניים ורשעים.

(ד) ובחינוך (מצוה שכ) פירש דצדיקין גמורין היינו שיש להם רק זכויות ורשעים גמורין שיש להם רק עוונות בלא זכות כלל והבינוניים אלו שיש להם מזה ומזה. וכתב דבזה יתורץ קושיא גדולה ולא פירש מהי. **וביאר** האחרונים דכונתו לקושית הריטב"א דנימא בבינוניים מטה כלפי חסד ולדבריו א"ש דאין הבינוניים דוקא מחצה על מחצה. ולהחינוך מבואר בפשטות מה דנקט צדיקים נחתמין לאלתר לחיים ורשעים לאלתר למיתה ולא פירש מה עם היסורין שנגזרין על בנ"א, דזה שייך רק בבינוניים.

ובטורי אבן הקשה בדתניא לעיל אדם שאירע לו קרי או אונס לפני יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא, והרי צדיקים ורשעים נידונים בר"ה, **ופירש** דמיירי בבינוני וסתם בנ"א בינוניים הן. **וכן** בברייתא דקאמר אדם נידון בר"ה וגזר הדין שלו נחתם ביוה"כ, מיירי בסתם אדם דבינוני הוא.

סימן ט"ז

בענין תשובה אחר גזר דין

שעלו לגרדום דמיירי קודם גז"ד, ואולי יש לחלק בין עולה לגרדום לבין חרב מונחת על צוארו. אבל יל"ב הכל דיסוד מה שאחר גז"ד אין מועיל תפילה אינו שזה מופקע לגמרי ולא שקריעת הגזר-דין חשיב כמו נס אבל אי"ז דבר שלא יתכן כלל וכמו דחזינן דבחזקיה דרב גובריה או בציבור דנקרע הגז"ד. ולהכי מייתי דכמו שחרב חדה מונחת על צוארו שצריך להתפלל אף שהוא נס שינצל ה"ה שצריך להתפלל על האי נס שיקרע גז"ד.

גמ' דלאחר גז"ד ל"מ תשובת ותפילת היחיד* קו' הטו"א מחזקיה, ותירוציו* וצ"ב* והישוב* וביאור הא דרי"צ.

(א) ר"ה יז: השב בנתיים מוחלין לו לא שב בנתיים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו ומוקי לה בגמרא ביחיד אבל בציבור אף לאחר גזר דין נקרע. ומייתי נמי מיורדי הים באניות וכו' ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם וכו' עשה להם סמניות כאכין ורקין שבתורה לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין לאחר גז"ד אין נענין ומוקי לה דהני נמי כיחידין דמי. ושוב מייתי דגז"ד דיחיד תנאי היא, ודר' יצחק דסובר דיפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד. ועוד להלן בגז"ד של ציבור אע"פ שנחתם נקרע שנאמר מי כה' אלוקיננו בכל קראנו אליו, והא דכתיב דרשו ה' בהמצאו מיירי ביחיד ואימת בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ.

ובטורי אבן הקשה דברכות דף י. אמרינן דחזקיהו חלה ונכנס אצלו ישעיה הנביא וא"ל כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' משום דלא עסקת בפריה ורביה וכו' א"ל השתא נמי הב לי ברתך אפשר דגרמו זכותא ידידי ודידך ונפקא מנאי בנין מעלי א"ל כבר נגזרה עליך גזרה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. וקשה דמאחר דכבר נגזרה גזרה איך תועיל לו תפילה דיחיד אחר גז"ד, ובשלמא לר' יצחק נחא דאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד. אלא למאן דפליג איך תועיל לחזקיה תפילתו. **ותירץ** הטורי אבן דשאני חזקיה דרב גובריה והועילה לו תפילתו. עוד תירץ דמלך שאני דשקול כציבור וכמו שנאמר לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל.

וצ"ב דסו"ס מה הביא לו חזקיה לישעיה דהוא מקובל שתועיל תפילתו מהא דאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים דמיירי בכל אדם מאחר שכל מה שהועילה תפילתו היא דוקא אצלו ולא אצל כ"א.

ואפשר דבאמת ס"ל למאן דלית ליה הא דר' יצחק שלא אמר חזקיה כן. והגמרא בברכות אזיל אליבא דר' יצחק [וכמו שפסק הרמב"ם כר' יצחק] וכל קושית הטו"א היתה ממה שמבואר מהנביא שאף שא"ל ישעיה הנבואה שימות וכבר נגזרה עליו גזירה מ"מ הרי הועילה לו תפילתו וע"ז תירץ תירוציו.

אמנם באמת אף לר' יצחק צ"ב דמאחר שא"ל ישעיה דכבר נגזרה גזירה מה ענה לו חזקיה דאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מהרחמים דהיה אפשר דמיירי לפני גז"ד אבל אחרי שנגזרה גזרה שמא לא תועיל תפילה. **ואפשר** דהא פשיטא להו דכשהחריב מונחת על צוארו כבר נגזרה גזירה, ודוחק, **ועוד** יל"ע דבגמ' אמרינן (יח.) גבי שניים

הא דלאחר יוה"כ ל"מ תשובה ואין מוחלין לו בפשוטו מדאי"ז בתוך שנה שעברה. ברמב"ם דעד יוה"כ מהני רק תשובה, ובי' הגרי"ז דרק היא עוקרת למפרע, והיוצא דלאחר יוה"כ הוא מדנחתם הגז"ד.

(א) ובהא דאמרינן בברייתא עשה תשובה בנתיים מוחלין לו לא שב בנתיים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו. צ"ב דהא ידוע שהתשובה מתקבלת בכל עידן ובכל מצב וכדאמרינן תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם- עד דכדוכה של נפש. וא"כ מאי אמרינן דאחר יוה"כ אין מועלת התשובה ואין מוחלין לו, **ובפשוטו** נראה דודאי עיקר תשובתו מתקבלת אבל במה שנוגע להגזר דין שנפסק עליו מכח העבירות שלו לא נקרע הגז"ד וכלפי הגז"ד עדיין סיבתו שהוא העבירות קיימת וזהו דאמרינן אין מוחלין לו. **והטעם** שלא יועיל לו התשובה ע"ז בפשוטו ה"ט דכיון דהגז"ד מתייחס למצב האדם במשקל זכויותיו ועוונותיו בשנה שעברה א"כ לא איכפ"ל מה שבשנה זו שב בתשובה דהכל תלוי במצבו עד יוה"כ. ולא במצב של אח"כ.

אמנם הנה **ברמב"ם** כתב שהבינוני תולין לו עד יוה"כ אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לא נחתם למיתה. **וצ"ב** דמאחר שבינוני הוא מחצה זכויות מחצה עוונות למה לא יועיל לו כל מצוה שיעשה להכריע לכף זכות ולמה הצריך הרמב"ם דוקא תשובה. [ובאמת בגמרא לא הוזכר שיעשה תשובה אלא- זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה]. **וביאר הגרי"ז** דכיון דהדין תלוי במשקל זכויותיו ועוונותיו מר"ה ועד ר"ה לא מהני שיעשה מצוה נוספת אחרי ר"ה שלא יוסיף על משקל המצוות שעד ר"ה, ודוקא תשובה תועיל לו לפי שתשובה עוקרת החטא למפרע וכאילו לא נעשה ונפחת למפרע חשבון העוונות של עד ר"ה.

ולפי"ז יוצא דמה שאחרי יוה"כ לא יועיל לו תשובתו שיעשה א"א לבאר כפי שביארנו לפי שאינו מהחשבון של לפני יוה"כ דהא תשובה עוקרת למפרע החטא. וע"כ צ"ל

הקב"ה מורידן בזמנן על הארץ הצריכה להם, ופריך דליקריעה לגז"ד ולוסיף להו גשמים, ומשני שאני התם דאפשר בהכי. ויל"ע אי מה דהקב"ה מורידן באופן זה דלזה ל"צ כלל לקריעת הגז"ד או דחשיב שינוי הגז"ד אבל לא לגמרי, והנפק"מ בזה אי ביחיד לאחר גז"ד יכול להשתנות מיהא לאופן זה. **והנה בתוס' (זז.)** ד"ה כמאן הקשו במה שאנו מתפללין כל השנים בברכת השנים על הגשמים אף דהוי לאחר גז"ד, **ותירצו** דהוא כדלקמן דיורידים הקב"ה בזמנן ועו"ל דתפילה דרבים שאני וכו', **ומבואר** דנקטו דבאופן הזה יכול להשתנות אף ע"י היחיד דל"ח כלל קריעת הגז"ד. **וצל"ע** דהא ודאי דכל סיבת הגז"ד היה שלא זכו בדין ומשום עוונותיהם, **וא"כ** לכאורה גזירת מיעוט הגשמים אינה רק על עצם הגשמים אלא כלפי תועלת האנשים וכשמשנתנה לירד באופן המועיל למה לא יחשב שינוי בגז"ד. **ולהמתבאר** מהגרי"ז **יבואר** דלעולם התשובה עוברת החטא למפרע ואין כאן שוב כלל את סיבת הגז"ד להענישו ורק נשאר עצם הגז"ד כלפי כמות ירידת הגשמים.

ובזה מתבאר גם מש"כ הר"ן דהצעקה מועלת להמעט הפורענות דצורת תועלתה ועיקר יעודה אינה לבטל את עצם הגזירה אלא כלפי הפורענות של האדם מחמתה.

דהא דלאחר יוה"כ לא מהני אפילו תשובה אינו משום דנעשתה רק בשנה הבאה ואין מתייחסת לשנה שעברה אלא מצד עצם הגז"ד שכבר נחתם וכמבואר בסוגיין שאחר גז"ד אין משתנה הגז"ד יותר ע"י יחיד.

ר"ן דרי"צ למעט הפורענות, וקו' האחרונים מהגמ' בתוס' דכששבו והקב"ה מוריד גשמים באופן המועיל אי"ז שינוי הגז"ד, והביאור.

(א) והנה בר"ן פירש הא דאמר ר' יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד דאפילו היכא דלא מקרע גז"ד ממעטת את הפורענות. **ובראשונים הקשו** עליו דהא בשמעתין מייתנין עוד מימרא דרי"צ (בדף טז:) ד' דברים מקרעים גז"ד של אדם צדקה צדקה שינוי השם ושינוי מעשה, **ומבואר** דהצעקה מהני אף לקרוע גז"ד, **ואמנם** אף הר"ן לא קאמר דאינה מקרעת אלא שאפילו כשאינה מקרעת היא ממעטת, אבל מ"מ משמעות דבריו דעיקר המכוון בצעקה היא לפחות להמעט הפורעות, ואילו מהגמ' נראה דהצעקה מיועדת לקריעת הגז"ד.

והנה בגמ' (יז:) בהא דאמר' דבצבור אף לאחר גז"ד תשובה קורעת גז"ד, פריך מדתניא דהיכא שהיו ישראל רשעים בר"ה ופסקו להם גשמים מועטין ולבסוף חזרו בהם

סימן י"ז

הימים שבמגילת תענית

ע"י ימים שלפניו ולאחריו סגי בזה לקובעו ליו"ט, ולא איכפ"ל מה שאי"ז ממהות היו"ט אלא מכח גדר צדדי של החיזוק הכללי של ימי המגילת דסו"ס יש בזה היכר זכר לנס שעשה לנו ה'.

הגמ' בתענית דכ"ט באדר דמוטל בין ב' יו"ט עשאוהו יו"ט* ובי' השפ"א משום היכר* וביורר הסוגיא לפי"ז.

(ג) **ובתוס'** כאן ד"ה אוסרין הביאו להגמרא בתענית יז: דבברייתא דמגילת תענית תני מר"ח ניסן ועד תמניא ביה, ופריך תיפו"ל משום ר"ח, ומשני לאסור יום שלפניו, ותיפו"ל דהוא יום שלפני ר"ח, ומשני ר"ח דאורייתא ואי"צ חיזוק, ותיפו"ל דהו"ל יום שלאחר כ"ח באדר שהוא יו"ט במגילת תענית, ומשני ר' אשי כל שלאחר יום שלפניו אסור בהספד מותר, וזה הואיל ומוטל בין שני יו"ט עשאוהו כיו"ט עצמו, שיאסר אף בהספד. ועיקר הדבר דכשמוטל בין ב' יו"ט עשאוהו ליו"ט לעצמו צ"ב. **וביאר השפת אמת** הא דעשאוהו כיו"ט עצמו דמה שאסרו ימים שלפניהם ושאחריהם משום חיזוק היינו כשהוא ניכר שהוא משום היו"ט שלפניו או לאחריו. אבל כאן דכ"ט באדר אסור בין מצד יום שאחר כ"ח אדר ובין מצד יום שלפני ג' ניסן וא"כ אין ניכר אי משום יום זה או יום זה, ולכך עשאוהו יו"ט שיהא ניכר שהוא להיכר דתרויהו. עכת"ד.

אלא דיל"ד בכ"ז מהמתבאר בסוגיין לפי"ד הפנ"י, דהא בגמ' הוצרכה לבאר דלהכי רק משום היום דמגילת נאסרו ימים שלפניו ולאחריו ואילו משום ר"ח ויום דגדליה ב"א לא מדהללו אי"צ חיזוק והיום דמגילת צריך חיזוק. ואילו להשפ"א הרי אף אי אי"צ חיזוק יש לאסור משום היכר. וצ"ל דאיה"נ דשייך לאסור משום היכר לחוד, אלא דכמה דאפשר ליישב לפי כללי המגילת משני.

הרי"ו דאיסור התענית בר"ח הוא משום מגילת* תמיחת הב"י משמעתיך* ותי' הב"ח.

(ד) **ובבית יוסף** ריש סימן תי"ח הביא דברי הרבינו ירוחם דמה שאסור להתענות בר"ח הוא כמש"כ במגילת תענית ונראה דכיון שבטלה מ"ת דאינו אסור ע"כ, ובב"י דחה דהא אמרינן בסוגיא דר"ח דאורייתא. וכן הקשה בשאג"א וסיים דהוא ראייה שאין עליה תשובה. ובב"ח כתב ליישב הרי"ו דאין כונת הגמ' שהוא יו"ט מדאורייתא אלא הוא ממגילת תענית אלא שעיקרו דאורייתא וכיון דאסמכתא דר"ח מיפרשא אי"צ חיזוק. וכמש"כ הב"י עצמו בסוף הסימן בדעת הרמב"ם.

נידון השאג"א אי ר"ח אסור בתענית משום היו"ט*

תוספת האיסור בג' תשרי משום מגילת מלבד יום דגדליה ב"א* ומלבד יום שלאחר ר"ח* קו' הפנ"י דסו"ס אי"צ חיזוק ותיורצו דל"פ רבנן.

(א) **ר"ה דף יט.** בתר דשקיל וטרי אי בטלה מגילת תענית ומותיב ר"א בר"ה מדתניא בג' תשרי בטילת אדרכתא מן שטרא וכו' ואותו היום עשאוהו יו"ט ואי ס"ד בטלה מ"ת קמיתא בטול אחרייתא מוסיפין, הכא ב"ע בזמן שביהמ"ק קיים. ותיפו"ל דהו"ל יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם א"ר לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו, שלפניו נמי תיפו"ל דהו"ל יום שלאחר ר"ח, ר"ח דאורייתא ודאורייתא ל"ב חיזוק דתניא הימים האלה הכתובין במ"ת אסורין בין לפניהם בין לאחריהם, שבתות ויו"ט הם אסורין לפנייהם ואחריהם מותרים ומה הפרש בין זל"ז הללו דברי תורה ואין ד"ת צריכין חיזוק הללו ד"ס וד"ס צריכין חיזוק. ותיפו"ל דהו"ל יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, אר"א גב"א דברי קבלה הוא וד"ק כב"ת דמו. ע"כ.

ומבואר דאותו היום של ג' תשרי שהיה יו"ט בזמן ביהמ"ק מצד יום שנהרג גדליה אבל לא היה יום שלפניו ושל אחרינו אסורין דאי"צ חיזוק ולאחר מכאן שעשאוהו יו"ט במגילת תענית משום ביטול אדרכתא אסרו גם יום שלפניו ושל אחרינו דד"ס צריכים חיזוק. ובפני יהושע נתקשה דמאחר שכבר אותו היום אסור בתענית בד"ק וכבר אי"צ חיזוק למה יגרע חיזוקו כשנאסר בתענית גם מד"ס ולמה הצריכוהו חיזוק. וביאר הפני יהושע דאין ה"נ אלא דלא פלוג רבנן כיון שאסרו יום שלפניו ולאחריו בכל יו"ט של דבריהם.

ביאור השו"ט בגמ' לפי"ד הפנ"י.

(ב) **והנה** לפי"ד יל"ע מהו קושית הגמ' דתיפו"ל דהו"ל יום שנהרג בו גדליה ב"א והא מ"מ כבר נאסר בכלל השאר ימים ולא פלוג רבנן, והביאור פשוט דקושית הגמ' היא למה קבעוהו במגילת תענית כלל כיון שבין כך אסור בתענית, וכן מב' מרש"י, וע"ז משני בגמ' דנצרכה לאסור יום שלפניו שרק מצד מגילת תענית נאסר. **אלא דאכתי** צ"ב דהרי מה שאסרו היום שלפניו ושל אחרינו היה לעשות חיזוק ליו"ט שקבעו דלא ליתי להתענות ביו"ט עצמו וכמו שפרש"י ואי"ז מהות היו"ט עצמו, וא"כ מאחר דהיו"ט עצמו בין כך אסור כבר בתענית מד"ק לגבי מה קבעוהו שוב ליו"ט דהרי מה שיאסרו ימים שלפניו ולאחריו הוא רק לצורך חיזוק, והרי אין כאן צורך בחיזוק.

ובפשוטו המבואר דמה שאין להם לקבעו ליו"ט כשהוא כבר יו"ט אינו אלא לפי שאין לנו היכר מהאי יו"ט כלל אחרי שהוא כבר מלפנ"כ יו"ט שאסור בתענית, אבל כשהוא מזה היכר

**הוכחתו משמעותית * ודחייתו * ותמיחת המגיה * ובירורו
לפי המתבאר בסוגיין.**

ה) ובשאג"א דן אי יש איסור תענית בר"ה מצד היו"ט שבו מלבד איסור תענית שבכל ר"ח, וכתב להוכיח מסוגיין דבר"ה אין בו איסור תענית מצד ר"ח ממה שהגמרא הקשה ותיפו"ל דהו"ל יום שאחר ר"ח ולא פריך יום שאחר ר"ה, ודחה דלעולם י"ל דודאי הוא יו"ט ככל המועדים אלא דמצד היו"ט דר"ה הוי פשיטא ליה דאי"צ חיזוק לאסור היום שאחריו אבל מצד ר"ח ס"ד דהוא מד"ס [וכמו שבאמת נקט הרי"ו] ואסרו יום שלאחריו וע"ז קאמר דמד"ת הוא. והיינו אף שבין כך הוי אסור מצד יו"ט דאורייתא כיון שנאסר גם מצד ר"ח דד"ס הרי צריך חיזוק ויאסור יום שלפניו. והוכיח שכן הוא המידה מדאמרינן דמצד יום שנהרג גדליה בן אחיקם הוי ד"ק כד"ת ואי"צ חיזוק ורק משום יום דמגילת תענית אוסר יום שלפניו משום חיזוק אף שכבר מחזק משום יום שנהרג בב"א.

ובמגיה שם **הקשה** עליו דמאי ראייה מייתי מהתוספת של יום דמגית על יום דגב"א דה"נ התוספת דר"ח על ר"ה דבשלמא בהך דג' תשרי קבעוהו לאסור יום שלפניו ולאחריו משום היכר אף דאי"צ חיזוק, אבל בר"ח שאי"ז להיכר לאיזה נס לאירע למה יצטרכו חיזוק אחר שהוא מוחזק משום יו"ט דר"ה ואי"צ חיזוק.

ועיקר חילוקו ותמיהתו עי"ז על השאג"א כן נתבאר עפ"י הפנ"י מתוך הסוגיא דלא קובעין אא"כ מחדא יהא לבסוף היכר להיו"ט **ומאידיך** עצם ההיכר לא מתקנים אא"כ הוא מכלל הגדרים של ימי מגית אף אי הוא רק לחיזוק. אבל באמת יש ליישב להשאג"א בפשיטות דהכא גבי ר"ח הלא ודאי דאילו היה תקנה דרבנן לעשותו יו"ט לא היה זה תקנה על כל ר"ח ור"ח בפנ"ע, אלא על כלל ימי הר"ח ולזה אף אי בר"ח תשרי אין לנו צורך בתקנה לאיזה נס וכיו"ב, אבל בממילא משכבר נתקנה יהא בכלל הא דד"ס צריכים חיזוק.

סימן י"ח

אלול מעובר

שמזמן המשנה משום הירקיא אלא משום שמא לא יעידו [אף שבפועל זה לא קרה], ורק לאחמ"כ בזמן עולא חזרו ושינו לעבר האלול משום ירקיא ומתיא, וכדמתבאר מהסוגיא דמימות עזרא עד ימות עולא לא עברוה.

ובזה מתבאר גם מה שמוקשה בעיקר שיטת רש"י כאן, דנקט דל"ח כצורך אלא משום ירקיא ומתיא, והלא מסתברא לכאורה כתוס' דאף הצורך לקיים מצות קידוש עפ"י הראיה חשיב כצורך, ומתיישב דלזה ל"ח דלא משכח"ל לעולם, וכהחזו"א.

פלוגת רש"י ותוס' בהא דמעברין לאלול היכא דאיצטריך אי משום ירקיא ומתיא או מחסרון עדות* ביאור הרש"י עפ"י החזו"א* ועפ"י מבואר התוס'* ופלוגתתם הוא בפשט הגמרא כאן ובסיבת יציאת השלוחין.

(א) ר"ה דף יט: וכ"ת דעברוה לאלול והאמר רב חנינא בר כהנא א"ר מימות עזרא והילך לא מצינו אלול מעובר, לא מצינו דלא איצטריך הא איצטריך מעברין ליה, והא מיקלקל ר"ה, מוטב תיקלקל ר"ה ואל יתקלקלו כולהו מועדות.

ורש"י פירש הא איצטריך מעברין משום ירקיא ומשום מתיא כדלקמן, **ובתוס'** הקשו עליו דלמ"ד משום מתיא אי"ז בכל המועדות אלא ביוה"כ, ועוד דאמאי תתקלקל הר"ה לבני הגולה שלא ידעו שעברוה לאלול והא ידעו שתידחה מפני אד"ו, ולהכי פירשו התוס' הא איצטריך מעברין דזימנין דלא ראו עדים הלבנה ביום שלושם ואין מקדשין עד יום ל"א משום דמצוה לקדש עפ"י הראיה, ופריך והא מיקלקלא ר"ה שיעשו ב' ימים מספק, ומשני מוטב תקלקל ר"ה ולא יתקלקלו כולהו מועדות יוה"כ סוכות ושמע"צ אם יעשו עפ"י איום העדים שלא עפ"י הראיה.

ואינו מבורר בתוס' במה נחלקו על רש"י, דהא בגמרא להלן דף כ. מפורש דמה דעברוה לאלול הוא משום ירקיא ומתיא ולא משום חסרון עדות עפ"י הראיה, ואדרבה אמר' דאפילו מאיימין על העדים לעברו או לקדשו אף שלא כפי ראיית העדים ומשום ירקיא ומתיא ע"ש, וא"כ מהו שפירשו התוס' כאן דמעברין משום קידוש עפ"י הראיה.

ואשר צל"ב בפשוטו דלעולם לא נחלקו התוס' דלדינא לא עיברוה לאלול אלא משום ירקיא ומתיא וכהגמ' לקמן, ולא נחלקו אלא בפשט הגמרא כאן, דהנה ברש"י מיהא מבואר דל"ש החשש שנקטו התוס' דנצטרך לעברו כשלא יבואו עדים להעיד ביום ל', וה"ט כדכתב בחזו"א דבר"ח תשרי אין עבים והיום ארוך והלבנה נראית בקלות תיכף אחר המולד ומצד מציאות הדברים לא ימצא חסרון עדות שע"ז יעשה אלול מעובר. וא"כ בזה יבואר אף להתוס' דכל מה דאמר' כאן לשיטתם דמעברין משום חסרון עדות הוא אילו היה מציאות כזו שלא ימצאו עדים ביום ל', אבל בפועל זה לא קרה מעולם, ולא מצינו אלול מעובר אלא לקמן בימי עולא דעברוה לאלול בכונה משום ירקיא ומתיא. **אלא** דפלוגתתם **דרש"י ותוס'** כאן הוא בממילא גם בעיקר החשש שהוצרכו בי"ד לשלוח שלוחין לגולה, דלרש"י טעם השלוחין שבמשנה הוא מה"ט דירקיא ומתיא וכדפרש"י במשנה להדיא, ואילו להתוס' מתבאר דלא הוצרכו להשלוחין

צ"ב לרש"י איך לא עברוה לאלול עד זמן עולא משום ירקיא ומתיא* והביאור* והמתבאר בכת"ס.

(ב) **ובאמת** דלרש"י דכבר מזמן המשנה השלוחין יצאו משום שהיו יכולים לעבר האלול כבר מאז משום ירקיא ומתיא צל"ע א"כ איך באמת קרה כן שימות עזרא לא מצינו אלול מעובר עד ימות עולא והרי הוצרכו משום ירקיא ומתיא לעשות האלול כפי חשבון האד"ו. **ולכאורה** משמע דאף לרש"י מזמן המשנה לא היה מוכרח שיהא החשבון דאד"ו, אלא שהיו יכולים לעשות כן ונתנו לשיקול דעת הבי"ד, ורק בזמן עולא הוחלט לחוש לזה ולעבר, וכדהאריכה הגמ' לקמן בדעברוה לאלול דהוא לטיבותא דבני בבל משום ירקיא ומתיא, **ובזה מתיישב** משה"ק **התוס'** כאן לרש"י דא"כ לא תיקלקל הר"ה ידיעו שתיתעבר לפי אד"ו דלעולם לא היה מוכרח כן. **ובכת"ס** בביצה ה: כתב הא דלא מצינו אלול מעובר שהיו בי"ד מהפכין בתחבולות ועלתה בידם ברוב השנים. **ולכאורה** כוונתו דכבר מאז ומתמוז דאגו לכך שיסתדר האלול עם חשבון האד"ו בלא לעברו.

פלוגת רש"י ותוס' אי עשו בבבל ב' ימי ר"ה* קו' התוס' ות' התורי"ד* וביאורם לשיטתם.

(ג) **ועוד כתבו** בתוס' דפירוש והא מיקלקל ר"ה שעשו ב' ימים מספק, אבל ברש"י פירש והא קמיקלקל ר"ה דנמצא שלא עשוה בני הגולה כהלכה אם מעברין אלול. ומבואר דנחלקו עוד דלתוס' מכיון דשייך שיעברו בי"ד האלול שוב מבעי לבני הגולה לחוש שיעברו האלול וצריכים הם לעולם לעשות ב' ימים מספק, אבל לרש"י אי"צ לחוש לכך אלא דכשיעברוהו יוברר שנכשלו בשוגג, וכבר נחלקו כן במשנה בהצורך לשלוח שלוחין, דרש"י פירש שאע"פ שספק בידם שמא עיברוהו א"א להם לדעת והולכין אחר רוב שנים והשלוחין יוצאין ומודיעין שלא עיברו האלול שלא יהא ליבם נוקפם ביוה"כ וסוכות. אבל תוס' שם ד"ה ועל אלול כתבו דהיו עושין ב' ימים של ר"ה

שלושים ולא יצטרכו בני בבל לעשות ב' ימים מספק, וע"ז אמרינן דהוא טיבותא לבני בבל יותר משום ירקיא ומתיא דידהו.

מספק כדמשמע בפ"ק דביצה ובעירובין לט. ובמשה"ק מביצה ומעירובין יישב בתורי"ד דלגבי מקום שהשולחין יכולים להגיע לא צייתי לך ולא נקבע ב' יו"ט דר"ה אלא למקומות שאין השלוחין יכולים לבא. עיי"ש.

ולכאורה אזלי בזה לשיטתייהו, **דלהתוס'** דהחשש הוא משום דשמא לא באו עדים להעיד בזמנו ובממילא הוא מתעבר למחר כשיתקדש עפ"י הראיה א"כ אי"צ להתחדשות מקרה כדי שיעברוהו, אלא החשש הוא להעדר מקרה של עדים ובממילא הוא מתעבר, ולזה יש להחמיר ול"ש לסמוך שמסתמא יתעבר, **משא"כ לרש"י** דאין חשש להעדר עדות אלא החשש הוא שישבו ב"ד ויחליטו לשנותו ולעברו משום ירקא ומתיא בזה יש לסמוך על רוב שנים שלא ישתנה להתעבר. ורק להמקומות הרחוקים תיקנו להם יו"ט ש וכדחילק התורי"ד.

בתוס' לקמן כ. דהנידון דעולא שלא יצטרכו לעשות ב' ימים מספק* וצ"ע מהכא וממתני' *זבעבירור דברי התוס' דאין מאיימין הכא אלא לקמן משום ירקיא ומתיא* ועפי"ז מתיישב התוס' לקמן דהנידון דעולא היה דמשעה שמאיימין שוב לא יצטרכו ליו"ט שני.

(ד) ולקמן כ. אמר עולא דעברוהו לאלול, וקאמר ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדייהו משום ירקיא ומתיא, **ובתוס' ד"ה** מאי טיבותא פירשו דס"ד דמוטב שלא יעברו כדי שלא יהא תרי יומין מספק. וצ"ע טובא דמשמע דלולי דעיברוהו אז משום ירקיא ומתיא לא היו עושין ב' ימים מספק, והלא התוס' עצמם פירשו כאן ובמשנה דיש לעשות ב' ימים מספק כבר מזמן המשנה ומשום החשש שמא לא יעידו ביום ל'.

והנה בתוס' כאן פירשו דאמר' מוטב שתיקלקל ר"ה ולא יתקלקלו כל המועדות דחשיב קלקול כל המועדות אם יעשו עפ"י איום העדים ולא עפ"י הראיה. **ואמנם** מאידך בדף כ. אמר' דכן מאיימין על העדים לקדש או לעבר את החודש לצורך ירקיא או מתיא עיי"ש, הרי דלא חששו להקלקול מה"ט, וצל"ע דהא הכא אמרינן דחששו לקלקול זה, **ויתבאר להתוס'** לשיטתם דהכא דקאמר הא איצטריך מעברינן הרי עדיין לא דנו לעבר האלול משום ירקיא ומתיא אלא לקדש עפ"י איום לחסוך מבני בבל מלעשות ב' ימים מספק ורק לאחמ"כ כשדנו על עיבור וקידוש לצורך ירקיא ומתיא התיירו אף לקדש עפ"י איום. וכ"ז שייך רק לתוס', **דאילו לרש"י** הרי מתחילה נמי לא איירי גבי עיבור אלא משום ירקיא ומתיא. וע"ז אמרינן דלא מקלקלינן לכל המועדות וא"ש עם מה שרש"י באמת נחלק כאן על התוס' ומפרש דאין הכונה לקלקול שמקדשין עפ"י איום אלא אדרבה לקלקול דירקיא ומתיא. **ומעתה** יתיישבו שפיר דברי התוס', דלעולם כבר מזמן המשנה עשו בגולה ב' יו"ט מספק שמא לא העידו עדים ביום שלושים, אלא דכל זה הוא מדלא מקדשין עפ"י איום, ומשא"כ כששוב בימי עולא עברוהו לאלול לצורך ירקיא ומתיא והיו אף מקדשין עפ"י איום לצורך, הרי שוב חזרה הטענה שא"כ שמקדשין עפ"י איום שיקדשוהו לעולם ליום

סימן י"ט

יום ולילה מן החדש

ובדעת רש"י בפשוטו מתבאר דאדרבה לדידיה אי"ז מצד עצם היום דבעינן יום שכולו מהחדש, דאילו כן ודאי מסתבר כהבעה"מ דניבעי יום ולילה לאחר המולד ולא הוי סגי כשלא נראית הישנה, אלא עיקר הקפידה בזה הוא כלפי קביעת העדות וקידוש מכה ראיית החדשה דלא נחשיב שהיום הוא ר"ח מצד שבו נראתה החדשה כשנראתה לנו בו ביום גם הישנה, ולזה סגי כשלא נראתה הישנה אף אי היא עדיין קיימת, ולזה גם לא איכפ"ל בראיית בני בבל דסו"ס אצלנו כך נראתה.

לתוס' הוא דין בעצם הקידוש וכהבעה"מ וכזה עיקר פירושם כבעה"מ.

(ג) **אבל בתוס'** מתבאר דנקטו יותר על דרך הבעה"מ דהוא דין ביום עצמו שיהא כולו מהחדש, ומ"מ הלכו כפרש"י דכשלא נראית הישנה חשבינן ליה שכבר התחיל החדשה, אבל כל שנראית הישנה בבבל כבר ל"ש להיחשב מהחדש, וזה מתיישב עם מש"כ התוס' עצמם לפרש דבעינן יום ולילה לאחר המולד וע"ד הבעה"מ, אלא דדחו זה מדאין נוהגין עכשיו לפסול בכה"ג, **והנה ברש"י** מבואר דכל הדין דיום ולילה מהחדש הוא רק כשמקדשין עפ"י הראיה ואילו כשמקדשין עפ"י איום אין בזה חסרון אלא מצד דיודעין הכל שזה שקר, **ואילו בתוס'** מבואר דהוא מעכב אף כשא"ז עפ"י הראיה, דהא הוכיחו דלא כשיטתם מהמנהג בזה"ל. ומתבאר זה עם המבואר בעיקר פלוגתתם, דלרש"י הוא דין בהראיה, ולתוס' בעצם הקידוש של היום כר"ח.

קושית התוס' דבסוף החודש אין נראית הלבנה בתחילת הלילה * ישוב השפ"א * והצל"ע בזה.

(ד) **וקושיא ב'** הקשו התוס' על רש"י דהלבנה בסוף החודש קודם חידושה לא נראית לעולם אלא בסוף הלילה ולא בתחילתה וא"כ אף דיכולה ליראות בתחילת הלילה לא יהא חסרון דיום ולילה מהחדש. וזה מפורש בגמרא דאף תחילת הלילה מעכב דהא אמר רבא חצות לילה איכא ביניהו דר' יוחנן ור"ל שנראית בתחילת הלילה ואי כל החסרון מצד שנראית בפועל לבני אר"י הרי זה ל"ש במציאות.

ובשפ"א יישב שיטת רש"י דמה שלא נראית הלבנה בתחילה הלילה לא איכפ"ל כיון שא"ז מתוך קוטנה אלא שהיא מתכסית, ומכיון שיכולה מצד עצמה לראות סגי בזה ליחשב שא"ז מהחדש אלא מהישן. **אמנם** הנה בלשון רש"י עצמו מבואר דבין כה מצד עיקר דין קידה"ח עפ"י הראיה אין נפק"מ מה שנראית הישנה בתחילת הלילה מכיון שכ"ד שעי מכסי

דין יום ולילה מהחדש לרש"י שלא תיראה הישנה ביממה זו* והנפק"מ כשמקדשין עפ"י איום דזה מעכב משום דניכר לכולם ראיית הישנה* וביאורו.

(א) **ר"ה דף כ:** שלה להו ר"ז צריך שיהא יום ולילה מן החדש וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעה"ח, למאי נפק"מ לאכחושי סהדי.

ורש"י פירש דשני דברים שלח ר"ז ודין הראשון פירש דלא בעינן אלא שלא תראה הלבנה הישנה כל היום והלילה ובה נחשב שהיום והלילה מן החדש שיוכלו לקדשו. ואף דכשמקדשין עפ"י הראיה אין נפק"מ דכל שנראית החדשה ע"כ לא נראית הישנה באותו היום דכ"ד שעי מיכסי סיהרא, מ"מ נפק"מ למ"ד מאיימין על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו דאין מקדשין כשנראית הישנה באותו היום שהרי הכל ראו שהלילה מן החדש שעבר. **ומלשון רש"י מבואר** דמצד עצם הדין כשם דלא איכפ"ל שתהא הראיה אמיתית ומאימין דיעידו שקר א"נ אי"צ שיהא יום ולילה מהחדש, **אלא דמ"מ** אין עושין כשידוע לכל שהוא שקר. ומכיון דנראית הישנה ידוע לכל שא"א לקדש החדשה דאי"ז יום ולילה מן החדש, **וצ"ל** דלהכי נקרא שידוע לכל כשקר כיון שידוע לכל האי כללא דר"ז דבעינן יום ולילה מהחדש. אלא שצל"ע דא"כ בלאו האי כללא הרי הכל יודעין שמאחר שנראית הישנה לא נראית החדשה דכ"ד שעי מכסי סיהרא. **ובפשוטו** צ"ל דהאי כללא דכ"ד שעות מיכסי סיהרא לא יודעים רק האי כללא דא"א לקדש ביום שנראית הישנה.

פלוגת הבעה"מ על רש"י דבעינן יממה מהחדש* קושית תוס' לרש"י דנראית בבבל* ויסוד פלוגתתם דלרש"י הוא דין בראיה ולא בעצם הקידוש.

(ב) **והנה** עיקר דין דיום ולילה מהחדש מיייתנן ע"ז בשמעתין קראי, ומשמע דאינו כשאר פרטי קדה"ח שניתנו לבירור וידיעת סדר הלבנה וחידושה אלא תנאי בדין קדה"ח. ונחלקו בזה הראשונים, **דלשיטת הבעה"מ ושא"ר** בעל"י יום ולילה לאחר המולד, **ולרש"י** בעינן יום ולילה שלא נראית הלבנה הישנה דמאז נחשב מן החדש אף לפני המולד. **ובתוס'** הקשו על רש"י במה דנקט דסגי במה שבאר"י לא נראית הישנה אף דנראית לבני בבל דזהו תימה ממאי דקרא קפיד אבני אר"י ולא קפיד אבני בבל.

**לפי"ז ביאר דיום ולילה מהחדש הוא כדי שתיראה היום
כחדשה* ולזה סגי כשנולד קודם חצות במה שנראית לאחר
י"ח שעות במזרח* ופלוגתה הראב"ד עליו דלא יועיל אלא
כשנראית בירושלים.**

(ו) ולפי"ז ביאר הא דאמר ר"ז צריך שיהא יום ולילה מהחדש דהוא מכיון שאין הלבנה נראית אלא לאחר כ"ד שעות מהמולד ממילא בעינן יום ולילה בהחדש מזמן המולד שתהא הלבנה נראית בחידושה, וע"ז הוסיף ר"ז לומר שבאמת אנו שקובעים עפ"י החשבון קובעין את ר"ח כל שנולד קודם חצות היום ואף שיש רק ו' שעות עד השקיעה ולא תראה לנו הלבנה, מ"מ הרי תראה ליושבי מזרח שהשקיעה אצלם י"ח שעות אחר ירושלים ושם תראה סמוך לשקיעת החמה שיעברו כ"ד שעות מהמולד שמחצות בירושלים.

ולפי"ז ר"ז שלח להם דבר אחד ולא ב' דברים כרש"י, ודאמרינן בגמ' למאי נפק"מ לאכחושי סהדי פירש הבעה"מ דהיינו למאי נפק"מ לזמן שמקדשין עפ"י הראיה שבינן כה לא יקדשו בכה"ג אלא כשנראה הלבנה בירושלים ולזה לא יועיל שנולד קודם חצות, וע"ז משנינן לאכחושי סהדי שמתוך זה ידעו החשובין שיהא נפק"מ לגבי ראית העדים בירושלים שיוכלו להכחישם.

והראב"ד בכתוב שם נחלק על הבעל המאור (הובא בחזו"א) וטענתו דאיך יתכן שתועיל מה שתראה הלבנה במזרח אי ילפינן דבעינן יום ולילה מהחדש ול"ש לקבוע היום כר"ח אא"כ נראית הלבנה בכל היום וודאי נצטרך שתראה בירושלים ולא סגי במה שתראה במזרח.

**בתוס' שהקשו על רש"י דלא יתכן דתלוי בראיית בני
ירושלים אי נקט מסברא בהיפוך מהראב"ד.**

(ז) **והנה** התוס' בסוגיין הקשו על רש"י דממאי דקרא קפיד אבני אר"י ולא אבני בבל ושלא איכפ"ל במה שנראית הלבנה הישנה לבני בבל. **ולכאורה** נקטו בסברתם ההיפך מסברת וטענת הראב"ד שהקשה דודאי אזלינן בתר ראיית בני ירושלים בלבד. **אמנם** באמת אף דשניהם דיברו על הדין דיום ולילה מהחדש אבל חלוקים הענינים במהותם, דהתוס' קאי לפרש"י דפירש מה דבעינן שתהא יום ולילה מהחדש בשלילת ראיית הישנה יום ולילה, ובזה נקטו התוס' דכל שנראה לבני בבל שוב אי"ז יום ולילה מהחדש שהרי הישנה קיימת וגם נראית באיזה מקום. משא"כ בנידון דהראב"ד על הבעה"מ הרי שיטת הבעה"מ דבעינן יום ולילה מהחדש משום דאחר כ"ד שעות הלבנה נראית וכיון דבעינן שהלבנה תראה ודאי ענינה שאין קובעין אא"כ יש ראית הלבנה בפועל וכעין דין קידוש עפ"י הראיה, וע"ז שפיר טענתו דודאי ניבעי ראיה בירושלים ולא במזרח.

סיהרא וודאי לא תיראה החדשה עד השקיעה. וכל הנפק"מ הוא רק למ"ד שמאימין על העדים לקדשו לצורך שאין מאיימין כשהכל ראו בתחילת הלילה מהישנה, וא"כ אף אי כהשפ"א עדיין שפיר הקשו התוס' דסו"ס אינה נראית בתחילת הלילה וכיון דלא ראו הכל שהיא מהישנה ואין יודעין הכל שהוא שקר שוב מה איכפ"ל דאינה מהחדש כשמקדשין ע"י איום.

**שיטת הבעה"מ בסוגיין בהקדם שיטתו ב"ק
התאריך***

ושנחלק על רש"י דכ"ד שעות מיכסי סיהרא בכ"מ.

(ה) **ובבעל המאור** [וכ"ה בכוזרי] כתבו שיטה אחרת בביאור כל הסוגיא, והסכימו לו הר"ן והריטב"א, ובהקדם מה שייסד בחישוב זמן היום בכדור הארץ וגבול קו התאריך. ותמצית הנידון דקו התאריך הוא דאחרי שהעולם הוא כדור ואין הזריחה והשקיעה סילוק השמש אלא במקומינו אבל השמש ממשיכה להקיף את כדור הארץ כל יום בסיבוב מלא, וא"כ אף כששקעה אצלינו ביום ראשון הוא צהרים של יום ראשון במערב ושחרית בטבור הים שמתחתינו, וא"כ סו"ס לא יתכן להמשיך להחשיב את היום ראשון על המערב ועל טבור הים ועל כל מקום שהשמש תמשיך שהרי משזרחת שוב אצלינו מתחיל יום שני, ובהכרח נצטרך להחליט על נקודה בסיבוב השמש שמתחלף מיום ראשון לשני.

ולזה ייסד הבעה"מ שהקו הזה הוא בתחילת המזרח ו' שעות לפני ירושלים שמשם מתחלף להיחשב יום שני, ואילו כל שלשת רבעי הכדור שזה י"ח שעות אחרי ירושלים הוא נגרר אחרי ירושלים להמשיך את היום ראשון אחריה. [כן מבואר בפשוטו בבעה"מ וכן הבינו החזו"א ושאר האחרונים, וע"ע בהיומם שרצה לשנות כונתו וצ"ב טובא למה נתכוין].

ועוד ייסד הבעה"מ לפי"ז דמה שאמרי' כ"ד שעות מיכסי סיהרא לעולם הכונה לכ"ד שעות בכל מקום ואחרי המולד ממש שאין הלבנה נראית אחר המולד אלא אחר כ"ד שעות ודלא כמש"כ רש"י דאחר ו' שעות נראית במערב. ועיי"ש עוד מה שביאר את כל הענין של המולד, שמכיון שללכנה אין לה אור עצמי אלא מאור החמה הנאצל עליה, א"כ כשהיא רחוקה מהחמה וכנגדה וכדור הארץ באמצע אז האור הבא ללכנה מאיר אלינו, **משא"כ** כשהיא ביחד עם החמה אין נראה לנו אלא מעט ובחצי השני של החודש השמש מתקרבת ללכנה יותר ויותר ובמולד השמש משגת ללכנה והאור אין מאיר לנו מהלבנה כלום ושוב כשמתאחרת הלבנה מהחמה חוזרת להאיר לנו מעט מעט. ולכן אין מאיר אלא לאחר כ"ד שעות. ומכיון שאור החמה מכה כוחה של לבנה אין אורה נראה אלא כשהחמה נעלמת מעמנו והלבנה עוד עמנו, ולכן לפני חידושה שהחמה עדיין מתאחרת מהלבנה הלבנה נראית בבוקר לפני זריחת החמה שהיא מקדימתה. ולאחר חידושה היא מתאחרת מהשמש והיא נראית בשקיעה כשהחמה נעלמת והיא עדיין לא.

ור' חסדן הדין הרב ר"י בר"ב ועוד, והחזו"א נחלק עליו דהנה לא נזכר מאומה בכל היסו"ע לפרש שהזמן הוא י"ב ואי נימא דזהו כל מה שבא להוכיח איך לא הזכירו אלא ברמז מועט מאוד וסמך ע"ז שיבינו דבריו אחרי שכל דבר ודבר ביאר ופירט למאד.

ולהכי ביאר החזו"א דודאי לא בזה נחלקו כלל, אלא שהיסו"ע הביא מלשונם של הכוזרי והבעה"מ שיושבי המזרח זמנם י"ח שעות אחר ירושלים והבין בשיטתם דביבשת המזרח עצמה יש מקום שמתחלק המקום עצמו שעד שם יושבי המזרח זמנם י"ח שעות אחר י"ם, ומשם ו' שעות לפני י"ם, וע"ז נחלק דא"כ עד ירושלים ימשך ולא רק י"ח שעות וגם שלא יתכן שביבשה עצמה יתחלק כך. אבל שיטתו דהיסו"ע וכל הראשונים שעמו שמתחילת היבשה במזרח אחר ים האוקיינוס נגרר אחר ירושלים וזמנם לפני ירושלים, **ואמנם** מהם ולפנים זמנו לאחר ירושלים ובחוף הים הוא הגבול.

וכתב החזו"א שזהו לפי הבנת היסו"ע בבעה"מ, אבל באמת מוכח דגם הבעה"מ עצמו סובר כן דהגבול הוא חוף הים, ושכן מוכרח בראב"ד שהשיג על הבעה"מ ולא כמו שהבינו היסו"ע. ומה שכתב הבעה"מ דיושבי קצה המזרח זמנם י"ח שעות אחר ירושלים כונתו הנקודה המפסקת בין היבשה לים.

ו"היום" חזר והקשה לדברי החזו"א דהא במציאות היבשה עד חוף הים הוא פחות מ' שעות, וא"כ למה תליא בנולד לפני חצות או לאחר חצות אחרי ששייך אף אחרי חצות כיון שיש יותר מ' שעות עד החוף. וע"ז השיבו החזו"א שאפשר שנשטף מעט מהיבשת ושכן טבע הים כמש"כ הרמב"ם פ"ד מיסוה"ת, **והוסיף** עד דמכיון דתניא כן בסוד העיבור שהוא הללמ"ס אפשר שנקבעה ההלכה כן וכמו שקבעה ההלכה כל שיש בהיקפו ג"ט יש בו רוחב טפח אף שהוא בקירוב.

הכוזרי והראב"ד ויסו"ע דכל העולם טפל לירושלים.
וביארם להרימ"ט ולחזו"א* השיטה שהקו הוא בירושלים* והוכחות החזו"א להיפך מהגמרא.

(י) **והנה** בכוזרי ובראב"ד וביסו"ע מבואר שאת הגבול של קו התאריך יש לברר מתוך הנחה שכל שאר העולם הוא טפל כלפי ירושלים שהוא העיקר, וע"ז טענת היוםם דע"כ לשיטתם יש לנו לגרור י"ב שעות לירושלים מכאן וי"ב שעות מכאן, ולמה נמנה י"ח שעות עד המזרח, ומשם יגרר אחר ירושלים.

ולמש"כ החזו"א דלכו"ע מונין י"ח שעות מתבאר עפ"י משמעות הראשונים דעיקר הישוב הוא העליון ולהכי דוקא חלק הישוב העליון שמהמזרח נגרר בתר ירושלים, אבל כל שמתחת לכדור אין ענינו להיגרר בתר ירושלים, וממילא כיון שהוא טפל בשוה לירושלים משני הכיוונים ושאינו בינו לירושלים קו המבדיל הרי שדינו הראוי הוא שאחרי שהשמש בירושלים עברה אליו יבא אליו היום שהיה בירושלים.

והנה התוס' אחרי שתמהו על רש"י הביאו לפרש על דרך הבעה"מ דבעינן יום ולילה כולם אחר המולד, ודחו לפירוש זה דהא נקטינן דלא דחינן מולד זקן שהמולד בו ביום, ולהבעה"מ יתיישב זה שפיר שסגי בזה שבמזרח יהא יום ולילה אחר המולד.

בעיקר קו התאריך* לחזו"א כל הראשונים כהבעה"מ* ולרי"מ טיקוצ'נסקי לשאר ראשונים הוא י"ב שעות בטבור היום* ופלוגתתם בשיטת הראב"ד.

(ח) **ובעיקר** הנידון של "קו התאריך" האריך בזה החזו"א בספרו בקונטרס י"ח שעות להוכיח בראיות נמרצות מכל הראשונים כולם שהסכימו להבעה"מ לזה דזמן היום נמשך אחרי ירושלים י"ח שעות עד המזרח ומשם כל ו' שעות שעות שלפני ירושלים נגרר לירושלים וזמנו לפני ירושלים. ולכן נקט לדינא שביפן שעדיין לא עבר י"ח שעות מירושלים זמן השבת אצלה אחר ירושלים כשיבא אצלה השמש, ואילו בסין שהיא אחר י"ח שעות ותוך ו' שעות לירושלים זמן השבת אצלה לפני ירושלים בהפרש ובהקדם של יום מ'פן. ועיקר קונטרסו יצא נגד ספר "היוםם" להגרי"מ טיקוצ'נסקי שרצה לטעון דכל הראשונים חולקים על הבעה"מ ולא נקטו שהשתנות הזמן הוא י"ח שעות אחר ירושלים אלא בטבור היום אחרי י"ב שעות מירושלים שמשם כל ה"ב שעות שלפני ירושלים זמנם לפני ירושלים. והחזו"א כתב להוכיח שאין מקור כלל לכזו דעה ולהיפך הוא המוסכם על כל הראשונים.

והנה הראב"ד בכתוב שם נחלק על הבעה"מ והשיגו מאוד בפשט הסוגיא. ובהיוםם טען דכל מקור שיטת הבעה"מ דהזמן הוא י"ח שעות הוא מהכרח הסוגיא בר"ה והראב"ד שנחלק עליו ולא הסכים עמו כלל בביאור הסוגיא א"כ מאין יסבור לכל האי כללא ד'י"ח שעות. וע"ז השיג החזו"א מתוך דברי הראב"ד דמבואר בלשונו שהסכים עם הבעה"מ שזמן היום הוא ב"ח שעות, וכל פלוגתתם הוא בביאור הסוגיא, שטענת הראב"ד שאי ילפינן דבעינן יום ולילה מן החדש ושתראה הלכנה בפועל ודאי דניבעי זאת דוקא בירושלים ולא במזרח.

פלוגתת היסוד עולם על הבעה"מ* ועמו הראב"ת ורב חסדן ועוד* להרימ"ט נחלק על הכל* ולחזו"א דהשינוי הוא בחוף הים* ושגם הבעה"מ מודה לזה* קו' הרימ"ט לחזו"א דא"כ אי"ז בדיוק י"ח שעות ולמה תליי בחצות* וישבו החזו"א דנשטף הים או דכך נאמרה הלכה.

(ט) **עוד הביא** שם מספר יסוד עולם לתלמיד הרא"ש שנחלק על הבעה"מ שכתב שי"ח שעות אחרי ירושלים הוא זמן היום ליושבי מזרח, ותמה דוכי שנים היושבים ביבשה לזה שבת ולזה יום ראשון. ועוד תמה היסו"ע דכיון שחידש הבעה"מ שהזמן אצל יושבי מזרח נמשך י"ח שעות אחר ירושלים למה לא ימשוך עוד הלאה עד סמוך לירושלים ונמצא שלפני ירושלים הוא כ"ד שעות אחר ירושלים. **והנה** ב"היוםם" ביאר שיטת היסו"ע הוא כשיטתו הוא שהזמן משתנה י"ב שעות אחר ירושלים ושכן סברי כל הראשונים שהזכיר ה"ה הראב"ח

והיו כאלו שרצו לטעון שבאמת קו התאריך משתנה רק מתחילת ירושלים, ואילו מלפני ירושלים לצד מזרח הוא כ"ד שעות לאחר ירושלים, **אמנם** זה דחו החזו"א וכולם מהרבה גמרות דמבואר להדיא דבבב' אף שהוא ממזרח ירושלים היה זמנם כזמן ירושלים וכמב' להלן כא. גבי לוי איקלע לבבל אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא וכו' עיי"ש. וע"כ דרך עד י"ח שעות מונין לאחר את הזמן ומשם נטפל לירושלים ומקדים לה.

פלוגתת הראשונים במקום תליית המאורות ביום הרביעי* ליסו"ע בטבור הים ולראב"ח בטבור הארץ* וביאור החזו"א להפסוק לשיטתם* והוכחת החזו"א מינה דלא תלוי בזה קו התאריך.

יא) ויש שכתבו שקו התאריך שבו ישתנה זמן היום תלוי לפי מקום תליית המאורות ביום הרביעי בימי בראשית. וג"ז התקיף **החזו"א** שם דלא יתכן שיהא תלוי בזה. ובעיקר הדבר היכן נתלו המאורות, דעת היסו"ע שנתלו בטבור הים. **וביאר** החזו"א דנתלו בתחילת יום הרביעי וא"כ לקצה המזרח לא היה ליל רביעי אלא מיד התחיל בוקר בהאיר לשם השמש, ומאי דכתיב בקרא ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי אינו אלא על קצה המערב שבתליית המאורות התחיל אצלו הלילה וכשסיים השמש הסיבוב בטבור הים שקעה לה החמה ונגמר לו יממה של רביעי, או כתב לפרש דויהי ערב ויהי בוקר הכונה בשני מקומות שונים בעולם ובב"א נמי.

ודעת הראב"ח דהמאורות נתלו בטבור הארץ, **וביאר החזו"א** דא"כ מה דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום רביעי מתייחס לנקודה שאחר קצה המזרח שאליו שקעה החמה בסיום כ"ד שעות מתלייתה כשגמרה סיבובה ובאה לטבור הארץ שנית. ועכ"פ הוכיח מיניה החזו"א דע"כ דאין תלוי המקום של קו התאריך במקום שנתלו המאורות, שהרי לכו"ע אינו בטבור הארץ וכמו שהוכיח לעיל דבבב' היה אותו זמן דירושלים.

סימן כ'

אתם ואפילו מוטעין

בגמ' דלוי לא נאמן לבני בבל על יוה"כ כשלא שמע מבי"ד * קו' התוס' דאיכא כרת ותירוצם דאתם ואפי' מוטעין * וצ"ב השו"ט * ושיטת הריטב"א דתקנ"ח שאין נאמן כלל.

(א) ר"ה דף כא. לוי איקלע לבבל בחבסר בתשרי אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא, א"ל אסהיד, א"ל לא שמעתי מפי בי"ד מקודש. **ובתוס'** פירשו דיצא בסוף יום ל' כשלא היה שהות לעדות אלא שמ"מ אין מעדין עד שישמע מבי"ד מקודש, והקשו וא"ת והיאך יניחם לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאורייתא, וי"ל וכו' אתם אפילו שוגגין אפילו מזדיין אפילו מוטעין. ע"כ.

והנה בתוס' אינו מפורש לא בקושיתם ולא בתירוצם גדר החסרון במה שלא שמע מבי"ד מקודש, דבקושיתם נקטו דאע"פ שלא שמע מבי"ד היה לו להעיד למנועם מאיסור כרת והיתה עדותו מתקבלת ומונעת אותם, ובתירוצם כתבו דאין כאן כרת ומ"מ הרי כששמע מבי"ד היה עליו להעיד והיה עליהם להתענות. אלא שבזה מהני כשלא שמע מבי"ד דאי"צ להתענות על פיו. וזה צ"ב.

ובראשונים כתבו **בב' אופנים**, דבריטב"א ייסד דכל שלא שמע מבי"ד היתה תקנת חכמים שלא לסמוך עליו וכמו שלא שמע כלל, וזה היה כדי שלא יצאו השלוחיו לפני ששומעין מבי"ד. והוסיף הריטב"א דמכלל התקנה היה שיהיה מנין שלהם קיים וקבוע עפ"י בי"ד שהרי קביעות כל המועדות תלוי בבי"ד, וכדרך שתיקן הלל חשבון העיבור שבידינו היום, אבל לוי עצמו שידע ודאי שהוקבע למחר יש לו להתענות כבאר"י, אבל בני בבל כיון דלא מעיד להם אין להם לבטל מנינם. ולפי"ד מבואר דנצרך ליסוד התוס' בתירוצם ומשום דא"א שיתקנו הבי"ד להכשיל בני בבל בכרת, וע"כ לא היו יכולים לתקן העיכוב בעדות כשלא שמע מבי"ד אלא כשמעמידים את הקביעות דבבל ומכח אתם ואפילו מוטעין.

אבל מדברי התוס' לא משמע כלל כדרך הריטב"א, דא"כ הו"ל להקדים בקושיתם דהכל תקנ"ח ושרק ע"ז קושיתם.

שיטת הרשב"א והר"ן דהוא משום שכך קבעו בבבל ודוקא כשנתענו * וצ"ב החילוק * קו' הטו"א מה מהני קביעותם * ואיך יחזרו לקבוע עכשיו כבאר"י * ושיטת הרמב"ם.

(ב) וברשב"א ובחיל' הר"ן כתבו באופ"א, דברשב"א הקשה דמנ"פ אי לוי ידע בבירור שנתעבר אלול מאי קאמר אני לא שמעתי מבי"ד מ"מ הא ידע שנתעבר החודש, ואם יצא בכ"ט אלול היה לו ללוי עצמו להתענות כבני בבל. ותירץ וכו' הר"ן דכיון שכבר קידשו בני בבל יום ל' ועליו סמכו והתענו בעשרי שלהם אין להם לחזור ולהתענות ביום אחר כיון שאין כאן עד ששמע כשנתקדש שם יום ל"א ויש להם לסמוך ע"מ שאמרה תורה אתם ואפילו מוטעין, ומיהו אילו העיד לוי ששמע או ידע מפי מי שראה שנתקדש החודש ביום ל"א אע"פ שהם כבר קידשו יום ל' כיון דבני בבל בטר בי"ד שבאר"י גרירי טעותם אינו עומד וחייבין להתענות ביום י' לבני אר"י, עכ"ד.

ואינו מבורר בדבריו כל חילוקיו, דמנ"פ אי רשאים לסמוך על קביעותם מה לי שנתענו כבר או לא, ואי מהני מה שנתענו בצירוף הא דאתם אפילו מוטעין למה תלוי אי מעיד ששמע מפי בי"ד שחייבין לחזור ולהתענות, ומנ"פ אי כשלא נתענו יש לו נאמנות אף כשלא שמע מבי"ד ה"נ כשנתענו, ומה שייך שכשנתענו יצטרך להוסיף בבירור עדותו.

ובטורי אבן תמה טובא על התוס' והרשב"א, דאיך יתכן שתועיל טעותם של בני בבל מדין אתם ואפילו מוטעין וכי אפשר לומר שיעשה כל אחד המועדות כפי דעתו, וודאי דכשתקבע איזו מדינה דלא קביעות בי"ד שבאר"י אינו כלום, והאריך בראיות דבי"ד דאר"י הוא הקובע ואפילו בדיעבד.

ועוד צ"ב כמו שדן שם בטו"א דאי מהני קביעות בני בבל מה שייך דכשישמעו מעד ששמע מבי"ד שיבטלו קביעותם עכשיו ויחזרו לקבוע כבני אר"י, דלא מצינו קביעות באמצע החודש למפרע על ר"ח אלא **ברמב"ם** שחידש כן. ובטו"א תמה עליו הרבה, עיי"ש.

בירור התוקף דבי"ד לפי"ד הרשב"א * ומתבאר חילוקיו כשנתענו * וכשישמעו מתבטל קביעתן להיות כאר"י בממילא.

(ג) והנה עיקר מש"כ הרשב"א דבני בבל קידשו לפי חשבונם אין משמעות דבריו שהעמידו הבי"ד עדים וקידשוהו עפ"י ראייה, אלא הקביעות היא במה שסמכו על רוב שנים דאין אלול מעובר וקבעוהו כך עד כמה שלא ישמעו מבי"ד דאר"י שנתעבר, וגדר קביעות זו נראה דהנה כל צורת קביעת הבי"ד

מבי"ד. ובזה מבואר ג"כ הרשב"א דכל זמן שלא נתענו ולא נקבע קביעותם דבני בבל הרי בנתיים יש להם קביעות דאר"י ונאמן הוא כע"א דעלמא על עצם איסור האכילה ביה"כ.

שיטת התוס' בשבת דבני בבל כן נכשלו באיסור*
וביאור הסוגיא לדידהו* ושיטת תוס' בפסחים להיפך דכל
היתר דבבל כל שנה הוא משום אתם ואפילו מוטעין.

(ה) ובעיקר מש"כ התוס' והרשב"א דלא נכשלו בני בבל באכילת איסור דאתם ואפילו מוטעין, **בתוס' בשבת** נחלקו בפשוטו ע"ז, דבדף יב: ד"ה רבי נתקשו משמעתין דאיך נכשלו באכילה ביה"כ הא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים וחילקו דביוה"כ אין המאכל בעצמותו אסור אלא השעה אסורה. ולהתוס' שם יקשה כמשה"ק התוס' כאן דאיך הניחם לעבור בכרת דאורייתא, וע"כ דהם יפרשו דלא נאמן הוא כלל כשלא שמע מבי"ד דהחשיבוהו חכמים שאי"ז עדות ברורה,

אמנם בתוס' בפסחים נראה כהתוס' כאן ויותר מכך לאידך גיסא, דבפסחים דף נד: אמרינן דספק דיוה"כ אסור וכגון ספק דקביעא דירחא, **ובתוס'** שם כתבו דאין לפרש כגון בני בבל שאין יודעין מתי הוקבע החודש באר"י שהיו צריכים לעשות יוה"כ ב' ימים דבהדיא אמר בסופ"ק דר"ה שאין עושין אלא יום אחד, אלא ה"פ אם מסתפק אפילו באר"י מתי הוקבע החודש כגון שהולך במדבר עושה ב' ימים כדין כל ספיקות דאורייתא דאזלינן לחומרא. ע"כ, ולא פירשו התוס' במה נשתנה היחיד שבמדבר מבני בבל, דאי בני בבל רשאים לסמוך על רוב שנים שהאלול אינו מעובר מ"ש היחיד דחשיב ספק דאורייתא. **ובפשוטו** מבואר דנקטו התוס' דאדרבה מצד עיקר בירור דרוב לא חשיב לברורי כלל, ויתכן מדהוא רוב התלוי במעשה או מטעם אחר, וכל מה דבני בבל אי"צ כל שנה לעשות ב' ימים יוה"כ הוא משום אתם ואפילו מוטעין וכדביארו התוס' כאן מה דלא הוצרכו לקבל את עדותו דלוי, אבל בלאו שיקבעו בני בבל את חשבונם באמת הוי ספיקא דאורייתא לחומרא, ולזה יחיד שבמדבר דינו לעשות ב' ימים משום ספיקא דאורייתא דל"ש לגביו אתם אפילו מוטעין.

ב'י' הא דר"נ לא שמח על העדות עפ"י התוס'
והרשב"א* והא דמאידך רבא החמיר ע"פ ב' ימים יוה"כ.

(ו) והנה בגמרא בהמשך מייתנין דר"נ העידו לו שלמחר היא יוה"כ אחרי שיתב בתעניתא ור"נ התמרמר ע"ז וקאמר קלים היו רודפינו. **והנה** אי היה זה ספק פיקול"נ ודאי דר"נ לא היה מתענה, וע"כ דרך היה נחלש עי"ז, **ומעתה צ"ב** דהוי ליה לשמוח הרבה על עדות זו שניצל עי"ז מאיסור כרת דיוה"כ, ולהמבואר בתוס' וברשב"א א"ש דכל זמן שלא נשמע בבבל מקביעות דאר"י רשאים הם לעשות כחשבונם דאתם ואפילו מוטעין, אבל לתוס' בשבת יל"ע. **אמנם** מאידך מבואר בגמרא דרבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי ומשום שחשש לעיבור באר"י, ואי כהתוס' דידן מה צורך יש להחמיר אחרי דאתם ואפילו מוטעין וכבר נקבע אצלם עפ"י הרוב. ויל"ב דסו"ס אי"ז הרי לכתחילה, דלכתחילה בעינן קביעות עפ"י

בכל עניניה על הציבור היא רק כשבאמת הם הבי"ד העומדים על העדה להוציא להם דיני התורה, אבל כגון באופן שפסקי הבי"ד לא יצאו מחוץ לכתלי הבי"ד מאיזה סיבה שהיא פשיטא דכלפי הציבור נחשב כמי שלא ניתנה להם הוראה מבי"ד כלל ולא דחשיבי כשוגגין.

וה"נ מה דבני בבל כפופין לבי"ד שבאר"י שהם קובעין החודש לכל העולם אין לזה תוקף אלא מדהוראתן נשמעת לשם, וזהו מש"כ הרשב"א דכל זמן שלא נשמע בבבל מקידוש דאר"י ולא חששו לו, אלא בי"ד דבבל סמכו הרוב וחשבוהו באופ"א ונהגו כן שוב אין תוקף הבי"ד דאר"י נמשך כלפיהם כיון שאין נשמע אצלם מה שקבע וזה נחשב אצלם כבאופן שאין כלל בי"ד באר"י, שהבני בבל עומדין ומחשבין המועדות וקביעותם מועלת אף כשהיא בטעות דאתם ואפילו מוטעין, וזהו מה שחילק הרשב"א דכ"ז דמהני קביעותן למועדות ודחשיבי אתם ואפילו מוטעין הוא רק ע"י שבפועל נהגו כן את המועדות לאחר שכבר התענו ועשו עפ"י קביעותן.

ומעתה במה שנתקשה הטו"א דאי חלה קביעותן מה שייך שיחזור בהן לבטל קביעות זו ולקבוע שנית למפרע את החודש למעובר כבאר"י אחרי שכבר נמצאים ב' בתשרי יבואר דלעולם כל קביעותן מעיקרא לא חלה כבי"ד החולק על בי"ד שבאר"י, אלא מדלא נתפשט הקביעות דאר"י לבא אליהן ובממילא עמד להם קביעות שלהם, ולזה כל שהגיע אליהם פסק דאר"י וקיבלוהו אי"צ שהם יקדשו החודש אצלם, אלא הקביעות דאר"י בממילא נמשך אצלם כלכל העולם.

ביאור קושית התוס' דנאמינו כע"א באיסורין*
ובתירוצם דכ"ז שלא מברר עצם הקביעות אין כאן
איסור

(ד) ומעתה בביאור עיקר קושית **התוס'** דאף כשלא שמע מבי"ד ושאין לו ליאמן על עדות קידה"ח, מ"מ אי הם נכשלים באיסור כרת יש לו למונעם ושיהא נאמן ע"ז אף כשלא שמע מבי"ד המבואר בזה דאף דבדין העדות על עצם קביעת החודש ניתן הגבלה דלא מעיד לנו בזה לקבוע לנו את החודש אלא מי ששמע מבי"ד, אבל מלבד זה לא פקע מיניה תורת ע"א דעלמא שנאמן באיסורין, וה"נ יוכל להעיד על עצם האכילה דידהו היום שהיא באיסור כרת, וכמו שמעיד על שאר איסורין שבתורה. ובזה לא הוגבל עדותו שכל שמבורר לו שזה איסור הוא נאמן ואי"צ שישמע מבי"ד, **ובזה יישבו התוס'** דבאמת כל זמן שלא נתבטלה קביעות החודש אצלם אין על עצם אכילתם איסור כלל דאתם אפילו מוטעין, וכל אופן עדותו ל"ש אלא על עיקר קביעות החודש דידהו לבטלו משום קביעות דאר"י ובזה לא נאמן אלא כששמע מבי"ד. והא דבזה לא נאמן כע"א דשאר איסורין הוא משום דבאמת מעיקה"ד להעדות דקדה"ח לא סגי בפחות משנים, וכדיליף לקמן כב: דמשפט כתיב ביה דבעינן שנים, והא דנאמן ע"א לומר שקידשו בי"ד החודש הוא כמבואר שם מדהוי מילתא דעבידא לאיגלווי, אבל כיון שהיא נאמנות מיוחדת הרי אין לו נאמנות אלא באופן שהימנוהו כששמע

הראיה ועפ"י בי"ד של אר"י, ושפיר יכול שלא לקבל ע"ע קביעות זו אלא לדון לפי כל אפשרויות הקביעות דאר"י. **ודומיא** דמש"כ ברשב"א דכל זמן שלא נתענו היו מקבלין עדותו דלוי אף בלא שישמע מבי"ד, והיינו מדין ע"א דעלמא מדלא נשלם קביעותן בפועל.

שיטת הטו"א דלוי לא נאמן כע"א דהא לא נאמן נגד חזקה וכ"ש נגד רוב* פלוגתת הפנ"י והרעק"א וחילוק דרובא דליתא קמן.

ז) והטורי אבן פירש לשמעתין דכל שלא שמע מבי"ד ואין לו כח עדות דקדה"ח אין לו שום נאמנות כע"א דעלמא כיון שרוב שנים אין אלול מעובר והרי ע"א אינו נאמן נגד איתחזק וכ"ש נגד רוב דעדיף מחזקה. **ואמנם** דברעק"א בכתובות יג: הביא מהפני יהושע שכתב כן דכיון שאין ע"א נאמן נגד חזקה כ"ש נגד רוב דעדיף, והרעק"א הקשה ע"ז מהסוגיא שם דהיא נאמנת לומר לכשר נבעלתי אף כשיש רוב פסולין [ונקט הרעק"א דנאמנותה מדין ע"א], ולזה חילק הרעק"א דאף דרוב עדיף מחזקה מ"מ ע"א נאמן במקום רוב, דל"ש כל בירור הרוב אלא כשהדבר מוטל בספק, ואילו לפי עדותו אין כאן כלל רוב, ומשא"כ נגד חזקה דאף לפי עדותו הוא נגד מה דאיתחזק לפנ"כ, וכתב דמה"ט נאמן האיטליז על בשר שמוכר אף כשבחנותו רוב הבשר היא טריפה. אלא דלבסוף כתב לחלק דכ"ז ברובא דאיתא קמן אבל ברובא דליתא קמן כיון שהוא רוב בטבע הרי אף לדברי העד הוא נגד ההסתברות של הרוב ולא נאמן לע"א. וא"כ א"ש סברת הטו"א דה"נ מה דרוב אלול אינו מעובר הוא רובא דליתא קמן.

סימן כ"א

בדין העדות דקידוש החודש

העדים הוא אם לא תוכחש עדותן מצד המציאות לפי מה שידעו הבי"ד את האפשרויות של צורת הלבנה. וא"כ באופן שיכשל בפיו ותוכחש מהמציאות י"ל דל"ח כלל כעדות ושבזה לכו"ע ל"ש לפסול השאר מדין קאו"פ. ועכ"פ לפירוש הרמב"ם דימצא גזלן ודאי צ"ע אמאי לא תיפסל עי"ז כל העדות מדין דנמצא א' מהן קאו"פ.

קו' התורי"ד והמאירי והמנ"ח בסיפא באב ובנו ועבדו
דיחשב נמצא קאו"פ* תי' התורי"ד דאין ראייה מצרפת. ותי'
המאירי דבקדה"ח הקילו.

(ב) אלא דבעיקר נידון זה אי בקדה"ח שייך דפסול דנמצא אחד מהן באו"פ דנו בזה בזה הראשונים ולכו"ע מסיפא דהמשנה בהמעשה דטוביה הרופא שהעיד בבי"ד של הכהנים עם בנו ומ"מ כשבא לבי"ד הגדול קיבלו אותו ואת עבדו המשוחרר ואמאי לא חשיב נמצא א' מהן קאו"פ ע"י מה שנצטרף עם בנו בבי"ד של הכהנים. וכן הקשו המאירי בסוגיין והתוס' רי"ד בב"ב קיג. והתורי"ד הוכיח מסוגיין דכל שלא היתה הגדת העדות בב"א ל"ח נמצא א' מהן קאו"פ. אלא דזה שנוי במחלוקת בראשונים בכה"ג כשאת ראיית העדות ראו בב"א, ובמאירי כאן תירץ דבקדה"ח הקילו. וכן הק' מעצמו המנ"ח מצוה ד', ועיי"ש שפלפל בדין נמצא קאו"פ כשראו ביחד שלא נתכוונו להעיד.

יסוד הבני ציון דבקדה"ח כ"א מעיד על עצמו שראה
ולא על הלבנה* ול"ש בזה דין קאו"פ* דחיית הקה"י מגוף
המשנה* ויישוב הקה"י דלא ראו ביחד.

(ג) ובקה"י סי"ט הביא בשם הבני ציון שייסד דבעדות דקידוש החודש ל"ש כלל הדין דנמצא א' מהן קאו"פ, דבשלמא בכל עדות העדים מבררים לבי"ד המעשה כגון של ההלואה או כיו"ב ונמצא ששניהם מעידים על מעשה אחד, אבל בקדה"ח הלא באמת ידוע לבי"ד עפ"י החשבון שהלבנה נתחדשה ונראית ביום זה, אלא שגזה"כ שיקדשו החודש עפ"י עדים שראו הלבנה בחידושה, וא"כ אין כאן שני עדים על אותו מעשה דכל א' מעיד על עצמו שראה הלבנה ואת זה הוא מברר לבי"ד ולא את עיקר חידוש הלבנה ומשו"ה ל"ש ביה דין נמצא א' מהן קאו"פ שהוא רק כשהן עדים ביחד על אותו מעשה.

ובקה"י שם דחהו דא"כ היכי תנן דאב ובנו אין מצטרפין זה עם זה הא כיון שכ"א מעיד ע"ע למה לא יצטרפו שהרי הם מעידים שתי עדויות נפרדות, ואף שהפסק של בי"ד של קדה"ח יוצא ע"י שניהם לא איכפ"ל כדתנן בב"ב נו. ג' אחין ואחד עמהם מעידים על ג' שני חזקה דהן ג' עדויות אף שהוא לגבי פסק

פרש"י דהחשש שמא יפסל אחד שיכשל בפיו ולא
שימצא גזלן וכהרמב"ם* ביאור הערול"נ משום דבזה חשיב
נמצא קאו"פ* ופלוגתת תירוצי התוס' בסנהדרין בזה.
וביאורם.

(א) ר"ה דף כב. במשנה אב ובנו שראו את החודש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד יצטרף השני עם אחר וכו' אר"י מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בי"ד קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו.

ופרש"י שאם יפסל אחד - יכשל בפיו כשיבדקוהו כדלקמן. עכ"ל. אבל **ברמב"ם** פ"ב מקדה"ח מפרש ההלכה שאם יפסל אחד מהן שימצא גזלן. **והנה** לכא' ריהטת הלשון דיפסל משמעו כפירוש הרמב"ם שהוא משום פסול הגברא ולא שתיפסל עדותו. וביותר משמע כהרמב"ם מדהמשנה בסמוך מפרש אלו הן הפסולין ומשמע דהוא המשך להמשנה דידן דאמרינן שמא יפסל וע"ז מפרש להפסולי עדות.

וביאר הערול"נ מה שרש"י לא פירש כהרמב"ם, לפי שבכה"ג שנמצא גזלן נפסלים שניהם לעדות זו וכדתנן נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה. ושוב לא יצטרף לעדות אחרת. ולהכי פרש"י דיפסל היינו שיכשל בפיו ובכה"ג לא חשיב נמצא א' מהן קרוב או"פ, דהא מכיון שנכשל בפיו והעיד אחרת משאר העדים הרי אי"ז אותה עדות.

והביא דגם בכה"ג שנכשל בפיו הוא מחלוקת בתוס' בסנהדרין לא. בהא דאמרינן בכת אחת אומרת מנה לזה והשניה אומרת מאתיים בש"א ונחלקה עדותן, **והק' התוס'** ד"ה שב"ש דנימא נמצא א' מהן קאו"פ עדותן בטילה ויפסלו שתי הכיתות, ותי' דאזיל כמאן דלא ס"ל להאי דינא בדיני ממונות, ועוד ב' תירוצים עיי"ש, **ובתירוצי** רביעי כתבו דל"ח נמצא א' קאו"פ כיון דמכחשי אהדדי. והיינו דרק דהעידו אותה עדות ממש ואחד מהן נמצא פסול נפסלו כולם, אבל כשמכחשו בפרטי העדות חשיבי כשני עדויות מעיקרא. אבל שאר התירוצים שבתוס' נחלקו דחשיב כעדות אחת, וסברתם בפשוטו דנקטו דכיון דסו"ס כולם מעידים על תוצאה אחת חשיב עדות אחת ולא איכפ"ל שמעידים מעשה אחר.

ובדעת רש"י מבואר בפשוטו דנקט כתירוצי האחרון שבתוס' ולהכי בנכשל בפיו ל"ח נמצא א' מהן קאו"פ, אבל יתכן ליישב הרש"י אף לפי שיטת שאר תירוצי התוס' במכחשי אהדדי חשיב נמצא א' קאו"פ, דהנה במשנה לקמן מבואר דאופני בדיקת

והנה בדין עדות מיוחדת המועיל בד"מ מבואר התם במכות דף ו. דמועיל אף עד אחד על הלואה זו וע"א על הלואה אחרת, באופן שאין כאן כלל עדות דשנים עדים על מעשה מסוים וכל צירוף עדותם אינו אלא בזה שההוא חייב מנה, ומשום דמועיל אף כה"ג להיחשב עדות דשני עדים להוציא ממון. ויל"ע אי אף בכל עדות מיוחדת כשהם כן שמעידים על אותו מעשה ורק שלא ראו אחד את חברו דחשיב ג"כ עדות מיוחדת אי התם נמי אין הצטרפות ביניהם בעיקר המעשה אלא בזה שהוא חייב, או שבכה"ג נתחדש בזה שמצטרף עדות מיוחדת על עיקר המעשה שמעידים.

ובפשוטו נחלקו בזה הראשונים, דבריטב"א במכות ו: כתב בשם הר"א אב"ד דבממון שמועיל מיוחדת ה"ה שתיפסל כל העדות כשנמצא א' מהן קאו"פ, והריטב"א דחאו דודאי ליתא דהא בנפשות אינו פוסל בגונא דמיוחדת כשנמצא קאו"פ ואיך נחמיר בדיני ממונות יותר מנפשות. ובקצוה"ח סי' ל"ו סק"ב הביאם והחזיק בשיטת הר"א אב"ד דבאמת קולו חומרו דכיון דבד"מ מצטרפין העדים אף בעדות מיוחדת ה"ה שנפסלים, דהא ילפינן לה לפסול בנמצא א' מהן קאו"פ מדכתיב שנים או שלשה מקיש שלשה לשנים וא"כ כל שכשר ומצטרף בשנים פוסל כשלשה. עיי"ש.

ובפשוטו סברת הריטב"א שדחה לשיטת הר"א אב"ד מבוארת דנקט דמכיון דבנפשות ל"מ מיוחדת ע"כ דבאמת אי"ז צירוף להעיד על מעשה אחד, והא דבממונות כשרה עדותם אי"ז שלגבי ממונות כן מצטרפת עדותם שתיחשב כמעשה אחד, אלא דסגי שיש שני עדויות דע"א על זה שהוא מחוייב ממון, וכמו בע"א על הלואה וע"א על הלואה אחרת דודאי אין ההצטרפות להיחשב ששניהם מעידים על מעשה אחד אלא ששניהם מצטרפין כלפי הלמעשה שההוא חייב. ואילו הר"א אב"ד נקט דבממונות נתחדש נמי דל"ב שיראו אחד את חברו כדי שיצטרפו וחשיב שפיר עדות אחת על המעשה שראו.

להריטב"א דבמיוחדת ל"ח חד עדות צל"ע דבקדה"ח לא סגי בתוצאה אלא בעינן* עדות על חד מעשה, והישוב.

(ו) ומעתה הכא בקדה"ח דמהני אף עדות מיוחדת שלא ראו זא"ז, צל"ע דבשלמא להר"א אב"ד מבואר הא דיועיל בקדה"ח העדות מיוחדת של ראיית חד מעשה בלא שיראו זה את זה דכיון שדינו כד"מ ממילא יש הצטרפות ביניהם על המעשה דראיית הלבנה. אבל להריטב"א בשלמא בממון דאי"צ הצטרפות עדות על המעשה אלא על חיובו דבעינן רק לברר הידיעה שההוא חייב סגי בזה שיש לנו שני עדים ע"ז שהוא חייב, אבל בקדה"ח שבי"ד הרי כבר מחשבין מלפנ"כ החשבון שהלבנה היום בחידושה וכמב' **ברמב"ם** ורק בעו לקדש עפ"י הראיה דכזה באה וקדש וא"כ בעינן עדות על המעשה דראיית חידוש הלבנה ועיי"ז מקדשים אותה וודאי לכאורה שצריך עדות אחת על מעשה אחד. ולא יהא סגי בידיעה גרידתא מהם שהלבנה נראית.

דין אחד כיון שכ"א מהאחין מעיד על עובדה אחרת וה"נ כן, ומדאין מצטרפין אב ובנו ע"כ דודאי מעידין על מעשה אחד דחידוש הלבנה.

ולזה יישב הקה"י באופ"א, דאי מצד ראייתן כאחת שתיפסול לעדות כולם כשנמצא קאו"פ י"ל דמיירי כשלא ראו כאחת אלא האב ראה ושוב שלח לבנו לראות ושוב לעבדו, **אלא דאכתי** תיקשי כששוב הגידו העדות בב"א בבי"ד של הכהנים דלשיטת הרמ"ה אף בזה איכא פסול דנמצא א' קאו"פ. ולזה יישב דמיירי כשגם ההגדה היתה בזאח"ז.

ישוב הקה"י דלא העידו כלל בהבי"ד דכהנים, ושכן צ"ל ברש"י.

(ד) ושוב כתב הקה"י ליישב דלא היה שום צירוף דהגדה, דמה דתנן דבי"ד של הכהנים קיבלו אותו ואת בנו אין הכוונה שהעידו לפני הכהנים, שלמה יקבלו מהם עדות כלל שהרי בין כה לא הם יקדשו החודש אלא בי"ד הגדול בלבד והם רק הדריכו אותם וא"ל דעתם איך תתקבל עדותם, וא"כ ליכא כאן משום נמצא א' מהן קאו"פ.

ובדעת רש"י כפי שביארו הערול"נ מבואר דברישא כשימצא אחד גזלן תחשב העדות שנמצא בה קאו"פ דאל"ה אלא שאין כאן חסרון דנמצא א' מהן קאו"פ מטעם דהתור"י דאו כמש"כ הבני ציון א"כ למה פירש דרישא דיפסל היינו שיכשל בפיו ולא פ' כהרמב"ם שימצא גזלן. וע"כ דסבר דשייך ברישא האי חסרון דנמצא קאו"פ, וא"כ ע"כ **צל"ב** בסיפא כהקה"י שלא העידו בהבי"ד דכהנים. אלא דסו"ס צל"ע דלמה לא מצי לפרש דלעולם החשש שימצא גזלן אבל קודם ההגדה דלא מיפסל כל העדות כדאשכחן בסיפא בראו הוא ובנו ועבדו.

במשנה דמצטרפין לקדה"ח אף כשלא ראו זא"ז* ובמנ"ח דהוא מדין עדות מיוחדת וכדיני ממונות* וכ"מ בגמ'. דין המיוחדת בד"מ אף כשאי"ז אותו מעשה, פלוגתא הריטב"א והר"א* אב"ד אי במיוחדת בד"מ נפסל בקאו"פ* קו' הקצוה"ח. והמב' בריטב"א.

(ה) והנה עוד מבואר מדינא דמשנתינו דאם יפסל אחד יצטרף השני עם אחר אף שלא ראו ביחד חידוש הלבנה, ובמנ"ח (מצוה ד') העיר דכה"ג הוי עדות מיוחדת ופסולה לדיני נפשות עד שיראו שניהם כאחד וכדאמרין במכות דף ו: ורק לדיני ממונות כשר עיי"ש. וא"כ מבואר בזה דעדות דקדה"ח דינו כעדות דדיני ממונות ולא כדיני נפשות. ובאמת לקמן דף כה: אמרינן איצטריך סד"א תהוי חקירת עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין וליקדשה בליליא מידי דהוי אדיני ממונות דתנן דיני ממונות דנים ביום וגומרין בלילה קמ"ל, ואימא ה"נ וכו' מה משפט ביום אף ה"נ ביום. ומבואר דבעצם חשיב כדיני ממונות אלא דצריך ליגמר ביום מגזה"כ דמשפט.

ואשר יתכן דבזה יתחלק כעין חילוקו דהבני ציון ובאופ"א. דאדרבה מה דבעלמא כשלא ראו זא"ז חשיבי כאו"א כמעיד המעשה בפנ"ע אינו אלא מדכל בירור וידיעת המעשה שמעיד נודע לנו רק מתוך עדותו, ולהכי כשלא מביאים לנו את המעשה כחד עדות שראוהו ביחד חשיב כב' עדויות אף אי המקרה שמעידים עליו הוא אחד, **משא"כ** בקדה"ח כיון דידוע לבי"ד מלפנ"כ שהיתה הלבנה ראויה אז לראות ורק בעינן שתבא ידיעתם דרך ראית העדים, ואופן עדותם הוא לא לברר מתוך עדותם את עצם המעשה אלא עדותם באה אחרי ומתוך המעשה המבורר לבי"ד, לזה מצטרפין בממילא כל שהם מעידים על אותה ראיה אף אי מצד אופן הגדתם לא באה מלכתחילה כחד כת עדות.

חילוק הנתיבות דבקנס ל"מ מיוחדת, וביאורו.

ז) ובנתיבות ס' ל" סק"ד נקט דלחייב קנס לא מועיל עדות מיוחדת, דדוקא בממון שכבר מחייב הוא מועיל אבל בקנס צריך להתחייב בבי"ד. **ונראה** דסברתו דלברר על חיובו מועיל הצטרפות של ב' עדויות דע"א על חיובו ומשום שיש לכ"א מהעדים חצי כח בירור של עדים. אבל בקנס שצריך לחייבו על המעשה בעינן עדות על עיקר המעשה שיהא מבורר לפנינו ובזה ל"מ עדות מיוחדת.

פרש"י דראיית הבי"ד מהני מדל"ב בעצמותו עדות*

קו' התוס' דאף בנפשות מהני* ביאור הרש"י דבקדה"ח
אי"ז ידיעת התוצאה ואי בעי' עדות לא מהני ידיעה אחרת.

ח) ולקמן דף כה: תנן ראוהו בי"ד יעמדו שנים ויעידו בפניהם, ופריך ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה. ופרש"י דהא גבי מצות החודש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש. **ובתוס'** שם כתבו דבחינם דחק דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל אם ראוהו ביום.

ובדעת רש"י יל"ב דהא דבעלמא אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראיה ה"ט דכל ענין העדות היא להביא לבי"ד ידיעה ברורה בענין שכך הוי מעשה. ואי ראו בי"ד אין לך ידיעה גדולה מזו משא"כ בקדה"ח דבאמת כבר חישבו בי"ד ויודעין על חידוש הלבנה היום וא"כ ס"ד דאי מ"מ בעינן עדות על קדה"ח ע"כ דהוא גזיה"כ שלא יקדשו החודש אלא עפ"י עדות דוקא וא"כ לא נימא בזה לא תהא שמיעה גדולה מראיה דסו"ס אין כאן עדות. וע"ז פירש"י דמה דבעינן עדות הוא רק משום שע"ז יהא לנו ראיה ונקדש עפ"י הראיה וע"י העדות נחשבת השמיעה מהעדים כאילו בי"ד בעצמם ראו החידוש, וא"כ כ"ש כשראו ממש בעצמם שיועיל.

סימן כ"ב

דין מחללין שבת על ספק דקדה"ח

דלהגברא אי"ז מעשה מצוה אבל סו"ס יש כאן התקיימות העשה ונדחה עי"ז הלאו.

ומאידך מצינו בתוס' בב"ב יג. בהא דתנן מי שחציו עבד וחציו ב"ח שלישיא שפחה אינו יכול וב"ח א"י, והקשו דישיא שפחה ויבא עשה דפרו ורבו וידחה ל"ת דלא יהיה קדש, ותי' דאי"ז בעידניה דהאיסור עובר מיד בהעראה והמצוה לא מקיים אלא דגמר ביאה. והק' האחרונים דהא אף בגמ"ב לא מתקיים המצוה עד שיהיו לו בנים. ותירצו דאף דהתקיימות המצוה הוא בלידת הבנים ובזה הכל תלוי מ"מ המעשה מצוה ידיה הוא בגמר ביאה. וסברי התוס' דבמעשה מצוה סגי לדחות הלאו.

וביבמות דף לט: תניא אב"ש אומר הכונס יבמתו לשם נוי ואישות כאילו פוגע בערוה וקרוב בעיני להיות הולד ממזר, ורבנן פליגי עליה התם, ופלוגתתם בדרשה דקרא אי יבמה יבא עליה משמעו דוקא לשם יבום או מ"מ. **ובפשוטו** כשנדון על התקיימות המצוה בפועל מודה אב"ש דכל שלמעשה בא עליה יש בזה קיום למצוה היבום אלא שהכונה מעכבת בהמעשה מצוה ידיה וכיון דביבום המצוה דיבום הוא הדוחה לכרת דא"ח להכי כשאין לו מעשה מצוה ואין מה שידחה חשיב פוגע בערוה ולא סגי בהתקיימות המצוה כדי לדחות. **[ויל"ע** אי רבנן פליגי בזה גופא].

חילוק התוס' בפסחים דבעשה הדוחה לעשה ל"ב

בעידניה* והמתבאר בחילוק גדרי הדחיה* ושבתה"ח
דל"ב בעידניה הדחיה היא מכח הנעשה לצורך המצוה*
ומת' הלח"מ.

(ג) **והנה** בתוס' בפסחים דף נט. ד"ה אתי עשה ייסדו דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה, אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה החמור בעידנא דעבר אעשה הקל, והוכיח כן עי"ש. ויסוד החילוק מבואר בפשוטו דאופן ההיתר דעשה דול"ת ניתן בעיקר הל"ת שהעשה מתירו שלא יחשב כלל כל"ת כשנעשה כמעשה מצוה דהעשה, אבל בלא"ה ל"ש שהצורך ידיה לבא לקיום העשה יתיר לו לעבור על הל"ת דהא חמיר עבירת הל"ת מביטול העשה. ולזה כיון דבעינן שיחשב עשייתו מעשה מצוה דעשה בעינן דבעידנא דמיעקר לאו מקיים מעשה מצוה דעשה. משא"כ בעשה חמור הדוחה לעשה קל יסודו דעדיף ביטול העשה קל מביטול החמור ולזה כשנצרך לו כדי להגיע לקיום העשה החמור לבטל להקל שפיר מבטלו אף אי עדיין לא מקיים עכשיו להחמיר.

קו' המפרש מ"ש לקדה"ח דמחללין שבת על ספק ממילה דלא* תי' הלח"מ דבקה"ח תלוי תיקון המועדות ובמילה אפשר ביום אחר* וצ"ב.

(א) **ר"ה דף כב:** מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא קמ"ל. ומבואר דמחללין השבת על הספק ועד אחד הולך להעיד על קדה"ח אף שהוא ספק שמא לא ימצא אחר להצטרף עמו. וכן פסק הרמב"ם פ"ג מקדה"ח ה"ג, והמפרש על הר"מ הקשה היאך מחללין על הספק ומאי שנא ממה שאמר בהל' מילה מי שנולד בין השמשות של ער"ש שנימול יום א' שהוא יום ט' לפי שאין דוחין שבת מספק. ויש להוסיף מדברי התוס' בשבת קלה. דכתבו דהא דמילה בספק שמיני לא דחי שבת ל"צ קרא ע"ז דלא דחינן מספיקא דפשיטא הוא, עי"ש.

ובלחם משנה שם תירץ דשאני קידוש החודש דתלוי ביה תקנת המועדות ועל שום ספק מחללין משא"כ מילה שאפשר לעשותה ביום אחר, ופשוט הוא, עכ"ל.

וצ"ב כונתו דמה לי מה שתלוי בו תקנת המועדות ולמה הוא סיבה להתיר מפני זה גם הספק. וגם מש"כ דמילה אפשר לעשותה ביום אחר צ"ב דהא מצות מילה בזמנה דוחה שבת ולא אמרינן שאפשר לעשותה ביום אחר, ולמה בספק הוי סיבה לדחותה.

נידון האחרונים אי המעשה מצוה דהגברא דוחה* או שנדחה לצורך התקיימותה בעצם לבסוף* תוס' בחולין קמא* דשייך עדול"ת אף כשנעשה באיסור* ותוס' ב"ב יג. דבפו"ר הגמ"ב הוא הבעידניה* ופלוגתת אב"ש ורבנן ביבום שלא לשמה אי ליכא דחיה מדאי"ז מצוה אצלו

(ב) **והנה** בעיקר גדר הדחיה דעשה דוחה ל"ת או שאר מקומות שהותר איסור לצורך מצוה דנו האחרונים לגבי כמה נפק"מ אי המעשה מצוה הוא הדוחה לאיסור, או דלמא שדחיית האיסור היא מה שע"ז יתקיים בסוף התוצאה של המצוה ואף כשכעשייתה לא נחשב לעושה שום מצוה סגי. וכגון במצוה הבאה בעבירה שלא נחשב עצם המעשה של הגברא מעשה מצוה, אבל מ"מ לבסוף יש כאן התקיימות המצוה.

דהנה בתוס' בחולין דף קמא. ד"ה ל"צ בהא דאמר' דאין עשה דוחה ל"ת ועשה שייסד ריב"א דמ"מ כשעבר אינו לוקה משום דהלאו נדחה מפני העשה ורק העשה נשאר ולא לוקין אעשה. ובנוב"י ועוד נתקשו דהו"ל מצוה הבב"ע דהיה אסור לו לעשות זה ומה שייך בזה עדול"ת. **ובתוס'** מתבאר דאף

מהמעשה מצוה אחרי דאין המעשה מצד עצמו הדוחה אלא התוצאה שמביא, ואי דמוסיף הידור בתוצאה שיהא מהול והרי אף לאחר שפירש הוא מוסיף דהא בחול חוזר עליהן וא"כ אף בשבת יחזור. **והמתבאר** דבאמת אין הדחיה דשבת מה דעושה לצורך שיהא מהול, אלא עצם המעשה מצוה דמילה.

חילוק השיט"מ"ק במנחות דכשמתקיימת לבסוף עי"ז
עצם המצוה נדחה השבת בכל אופן* וכשהוא רק להידור
תליא בכונתו.

(ו) ובמנחות סד. אמרינן דהשוחט קרבן ציבור בשבת ונמצאת אחרת שמינה שוחט לכתחילה האחרת אבל אי שוין אסור וחייב. ובעי רבינא בשחט שניה ונמצאת ראשונה כחושה בבני מעיין אי בתר מחשבתו אזלינן או בתר מעשיו.

ובשיט"מ"ק (שעל הגליון) **הקשה** מה בכך כיון שלא עבד איסורא, וכי נתכוין ואכול חלב לאכל שומן מחייב, **ותירץ** דל"ד לאוכל חלב שהוא היתר גמור, אבל הכא מן הדין הו"ל למימר שחייב שהרי יצאו ציבור יד"ח בכחושה. אלא משום דבעינן למובחר [למצוה] שמא דחייב כיון שאינו יודע אם מובחר מן הראשון וכו', עכ"ל.

והמבואר שחילק ב' אופני דחיה בזה, דכל שהשחיטה מוכרחת לקרבן הרי ההתקיימות לבסוף של השחיטה קר"צ היא הדוחה לשבת ואף אם הוא נתכוין לד"א ולא עשאה כמעשה מצוה לא איכפ"ל מה היה בדעתו וה"ה כחשב לאכול חלב ואכל שומן, אבל כשהוא רק למצוה מן המובחר אי"ז התקיימות מצוה בעצם של שחיטת הקרבן ציבור, אלא שהותר לו כיון שגם זה נחשב לצורך המצוה, ובזה תלוי בדעתו שכשאין דעתו לזה אי"ז לצורך המצוה.

ת' התפא"י דבקה"ח גלי קרא דמחללין על ספק*
וצל"ע מהתוס' בשבת.

(ז) ובתפארת ישראל כאן סוף פ"ק הביא לקושית המפורש דמ"ש מילה דאין מחללין על הספק ובקדה"ח מחללין, ותירץ דשאני הכא דגלי קרא דאפילו ספק דוחה שבת דאל"כ אין לך שום עדות דקה"ח שיהלל עליו שבת שהרי הוא ספק שמא לא יצטרכו לו שם. **ויל"ע** בתרוצו דהנה בשבת קלה. מייטנן קרא דערלתו ודאי דוחה שבת ולא ספק, ופירשו התוס' דאסמכתא בעלמא הוא דודאי מספק לא מחללינן שבתא ול"צ קרא ע"ז. ולדברי התפא"י למה לא נבעי קרא במילה דלא מחללינן אחרי דבקה"ח גלי קרא דמחללינן על ספק.

ת' הגר"ח"ק דבקה"ח יש ודאי מצוה היום משא"כ
במילה.

והצל"ע לפי"ד מכשקידשו כבר החודש* ומנתערבו ב'
תינוקות.

אשר לפי"ז כשנבא לדון על הדחיה דמצות קדה"ח לשבת יתברר גדרו ג"כ על דרך זה, והרי לעולם כשנדחה השבת לקדה"ח אי"ז בעידנא דקיום העשה אלא לפנ"כ, וע"כ דלא בעינן להתקיימות העשה בשעת עבירת הל"ת כדי לדחותו אלא רשאי לדחות השבת ע"י מעשה הנעשה לצורך קיום העשה, ומבואר היטב דלהכי ה"נ כשא"ז ודאי שיבא לבסוף להתקיימות המצוה שפיר דוחה דאף אי לבסוף לא יתקיים אבל סגי שמעשהו נעשה לצורך המצוה כדי לדחות.

ויל"ב כ"ז בכונת הלח"מ, דשאני קדה"ח דתלוי בו תיקון המועדות ועל שום ספק מחללין, דכיון דיסוד הדחיה דקה"ח הוא לא מכח הקיום בשעתו אלא מתיקון הנגמר עי"ז ע"כ שאופן הדחיה הוא דכל שנעשה לצורך הקיום לבסוף סגי כדי לחלל השבת, ואף ספק בכלל.

נידון האחרונים אי מילה יסודה במעשה או בתוצאה
שנהיה מהול* בי' דדחיית השבת היא מהמעשה* ושזהו
כונת הלח"מ.

(ד) ומש"כ הלח"מ דמילה אפשר לעשותה ביום אחר, מתבאר עפ"י מה שדנו האחרונים (ביה"ל ופרי יצחק) בגדר המצות מילה אי יסודו המעשה מצוה דמילה או מה שהתינוק נעשה מהול, והביאו ראיות חזקות לכאן ולכאן, עיי"ש. **ובפשוטו** אף אי עיקר המצוה היא שיהא מהול אבל ודאי מה שמילה דוחה שבת הוא המעשה מצוה דמילה ולא מה שהוא מהול, שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ורק מילה בזמנה, והרי מצד מה שנעשה מהול הוא שוה בשניהם, וע"כ דהמעשה מצוה דמילה בזמנה דוחה שבת, **וא"כ** זה גופא כונת הלח"מ דל"ש לומר במילה דאופן הדחיה דידה הוא כבקה"ח שהדוחה הוא הצורך בתוצאה של תיקון המועדות ואף במילה כל מעשה שנעשה לצורך שיהא נעשה למהול מדחה לשבת ואף ספק בכלל, דאי מצד הלבסוף שיהא מהול אי"ז כלל סיבה לדחות דהרי אפשר לעשותו ביום אחר, וע"כ דכל הדחיה במילת שמיני בשבת הוא מצד עצם המעשה מצוה דמילה בשמיני, ולזה בספק לא מחללינן.

החילוק לפי הטור בציצין שאין מעכבין דאף דהן הידור
גם משפירש אבל דחיית השבת הוא רק בשעת מעשה דאז
הן חלק מהמעשה.

(ה) ובשבת דף קלג: אמרינן דציצין המעכבין את המילה כל זמן שלא פירש מלמול מל אף אותן, ומשפירש אינו חוזר עליהם, ובטור כתב דבחול חוזר אף עליהם, ורק בשבת אינו חוזר. וביארוהו האחרונים דבאמת כיון דאינו אלא הידור אינו דוחה שבת, אלא שכל זמן שלא פירש הרי הוא חלק מהמעשה מצוה, ולהכי מותר כל המעשה מילה ואף זה בכלל.

והנה אי גדר הדחיה דמילה לשבת היה כל שהוא מעשה לצורך התקיימות המילה יל"ד קצת מה איכפ"ל דנחשב חלק

ח) והגרה"ק [בשקל הקודש] כתב לתרץ הקושיא ממילה, דבמילה הוא ספק אם יש לו כלל את המצוה דמילה בזמנה. דעל הצד שנולד לבני השקיעה אין כאן מצוה כלל שתתיר לו האיסור. **משא"כ** בקדה"ח שיש כאן ודאי מצוה אלא שהוא ספק שמא לא יועיל בעדותו בזה אמרינן דהמצוה מתרת לו אף הספק כיון שנחשב צורך המצוה. **והקשה** מדתנן בפסחים השוחט את הפסח בשבת ונודע שמשכו הבעלים ידיהם מן הקרבן או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות, ומבו' דפטור מקרבן משום אנוס אבל עבר על חילול שבת ולא אמרינן דהותר לו המעשה מספק. ותירץ דהתם נמי נתברר שאין כאן מצוה כלל.

ויל"ע דבשלמא במתו או נטמאו אין כאן מצוה כלל, אבל במשכו ידיהם מהקרבן הרי הם מצווים ועומדים אלא שלא יתכן קיום מצותם בבהמה זו, וא"כ דמי לעדים שלא הועילו או ע"א שלא ראה מעיקרא אחר עמו, וביותר יל"ע בגונא שנתברר למפרע שכבר קידשו בי"ד החודש מעיקרא מיד בצאתם של העדים הללו לדרך השבת. דבכה"ג הרי לא היה באמת כבר שום מצוה בעולם דקדה"ח שהחודש כבר נתקדש. ואפשר דנחשב שיש המצוה של קדה"ח היום אלא שהמצוה כבר נתקיימה ושאיני ממילה שאין לה מצוה כלל היום.

וביותר שמעתי להעיר מהא דתנן בשבת קלז. דמי שהיו לו שני תינוקות א' למול בשבת וא' לאחר השבת וטעה ומל של אחד בשבת בשבת דלר"א חייב ור"י לא פטר אלא מדין טעה בדבר מצוה. והכא הרי ישנה למצות מילה עליו. **ואפשר** דאף כאן לא דיינינן להספק כלפי התינוקות אי המצות מילה דהיום הוא על תינוק זה או זה. אלא הספק הוא על עיקר המצות מילה דכל תינוק בפנ"ע אי מילתו בשבת או בא' בשבת ואין מצות התינוק השני נכנס לכלל הספק בתינוק זה. וא"כ הוא ספק מצוה בכל תינוק ולהכי לא דוחה שבת. וצ"ע.

סימן כ"ג

אמירת מקודש בקדה"ח

פלוגתת הרמב"ן והרשב"ם אי האמירת מקודש היא מצוה בפנ"ע או חלות הקביעות דר"ח* וביאור המשנה כה: לרמב"ן.

(ב) **ובפשוטו** בפלוגתתם זו תליא גם הביאור בעיקר הגדר דאמירת המקודש אי הוא גימור הקביעה דבי"ד או מצוה נוספת לאחר עצם הקביעה של בי"ד, דלר"פ לכאורה יש להוכיח דהוא מצוה נוספת על עצם הקביעה, דאם היינו גמר הקביעה הרי מכיון דסובר דבעינן קביעה ושבעצם ראוייה כל קביעה ליעשות ע"י קידוש מה שייד דישתנה אופן הקביעה דבי"ד ליעשות בלא קידוש משום דכבר קידשוהו שמים. וכהצד הזה מפורש. ברמב"ן בספהמ"צ מ"ע קנ"ג שכתב בסו"ד ואני סבור שאין קידוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת בי"ד שיהיה החודש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם, שהרי ראבר"ש אומר בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם וכו', וראבר"צ שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו אלמא אין קידוש מעכב וכו', עכ"ל. וכשיטתו חידש המנ"ח (מצוה ד') דהאמירת מקודש היא למצוה בעלמא בנוסף לעצם הקביעה של הבי"ד.

אבל ברשב"ם בב"ב דף קכא. בהא דאמר' מועדי ה' צריכין קידוש בי"ד ביאר דהמועדים מתעכבים לפי עיבור החדשים שמתקדשים עפ"י הראיה שהראש אב"ד אומר מקודש וכל העם עונים מקודש מקודש. **ומבואר** דמהות קביעת החודש נעשית ע"י אמירת המקודש. ובאמת דכך הוא ריהטת המשנה לקמן ריש פ"ג בדף כה: דתנן ראהו בי"ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש ה"ז מעובר, ומפרשין שם מילפותא דלא נימא דאמירת המקודש הוא כבר גמר דין ונקדשה בלילה, עיי"ש, הרי דאמירת המקודש מעכבת שהיא הגמר דהקביעה.

ולהרמב"ן תיקשי מהתם, וע"כ צ"ל ב' לדידיה דלעולם אין האמירת מקודש מעכבת בעצמותה, אלא המעכב הוא קביעת וגמר ההחלטה לבי"ד, אלא דבמציאות כיון דכך הוא האופן שמודיעין בי"ד על הקביעה וגמר הדבר הרי כשלא אמרו מקודש עדיין לא נגמר.

בירור הוכחת הרמב"ן דאין אמירה מעכבת מדלראבר"צ אי"צ כלל לקדש.

(ג) **והנה** במה דהוכיח הרמב"ן מהא דלראבר"צ במעובר אין מקדשין אותו דה"נ בכל קידוש ר"ח אין האמירת מקודש מעכב,

ד' שיטות התנאים באמירת מקודש בזמנו ושלב"ז*
פלוגתת הרבינו יונה והר"פ אי לראבר"צ ל"ב כלום או בעינן קביעות דבי"ד.

(א) **ר"ה דף כד.** במשנה בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו. ר"א ב"ר צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. ובגמרא תניא פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו שלא בזמנו מקדשין אותו, ר"א בר"ש אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם את שנת החמישים שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, אר"י א"ש הלכה כר"א בר"צ. ע"כ.

ואינו מפורש בגמרא בשיטות דראב"צ וראבר"ש ופלימו מה נכלל בהא דאין מקדשין אותו, דהנה לראבר"ש ולפלימו דבזמנו אין מקדשין אותו התם הרי ע"כ צריך קבלת העדות וקביעת הבי"ד שהחודש חסר ושהיום ר"ח, ובהכרח דהכונה דאין מקדשין אותו היינו דאי"צ שיאמר הראב"ד מקודש ושכולם יענו מקודש מקודש כדקתני ברישא אבל לר"א בר"צ צ"ל ע, דהנה אליבא דרבנן בפשוטו הוא מפורש לעיל כ. דאף ביום ל"א דודאי יתקדש היום מצוה לקדשו עפ"י הראיה וע"י עדות אבל לראבר"צ צ"ל ע דאף דאי"צ לומר מקודש אבל אכתי יתכן דמודה דצריך קביעה דבי"ד שהיום ר"ח עפ"י הראיה, או דלדידיה אי"צ כלום.

ונחלקו בזה **הראשונים** דברבינו יונה בסנהדרין דף י: כתב דהפירוש בהא דקאמר שכבר קידשוהו שמים הוא דמכיון דלא נתקדש בזמנו ממילא מוכרח הוא להתקדש למחרת והוא מקודש ועומד. ומבואר בדבריו דלראבר"צ כשעבר זמנו נקבע יום הל"א לר"ח מאליו ובלא החלטת בי"ד כלל, **והנה** בדף כ. מפורש דאף ביום הל"א מקדשין עפ"י ראיה ומחללין שבת לקדש עפ"י הראיה. והמתבאר דאני כרבנן דפליגי ארבר"צ, ובהא גופא נחלקו אי ביום הל"א יש מקום לכל קביעות הבי"ד או לא, אבל לא נחלקו כלל כלפי האמירת מקודש שלאחר קבלת העדות והקביעה. [ושאני מפלוגתת ראבר"ש ופלימו דודאי מודו לדין קבלת עדות וקביעה עפ"י ראיה בזמנו ורק לא בעו אמירת מקודש]. **וכן** פסק **הרמב"ם** בפ"ג מקדה"ח ה"ז דכשעבר זמנו אי"צ קביעת בי"ד כלל.

אבל ברבינו פרץ בסנהדרין שם כתב בתו"ד דאף לראבר"צ בעי קבלת עדות ע"י בי"ד ורק אי"צ לומר מקודש דכבר קידשוהו שמים. ולדידיה מתבאר דפלוגתת ראבר"צ ורבנן הוא כלפי האמירת מקודש ודומיא דפלוגתת ראבר"ש ופלימו.

דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו שאין מקדשין החודש בלילה, אבל בלילה שניה מחזירין שכבר מקודש מיום שלפניו, וכתבו ע"ז התוס' ואין נראה לחלק. **ובפשוטו** הביאור ב"מ הוא דמכיון דהלכה כראבר"צ הרי ביום הל"א הוא נקבע מתחילתו לר"ח בממילא וכרבינו יונה. אבל סברת התוס' בפשוטו, דהאינא הלא הר"ח קבוע ועומד כר"ח על ב' הימים דר"ח וכבר מהלילה, ומדאעפ"כ אמרי' דאין מחזירין אותו ע"כ דתלוי לפי אופני קביעת הר"ח בעיקר דינו כשהיו מקדשין עפ"י הראיה, וסו"ס צורת עשיית הר"ח בזמנו מיהא לא ניתן מעיקר דינו ליעשות מהלילה. אבל יל"ב התוס' לשיטתם בסנהדרין, דאף לראבר"צ אינו מקודש בממילא מתחילתו ביום ל"א, אלא מתקדש ע"י ב"ד של מעלה מן השחר.

ולהרמב"ן שכתב דמצות הקידוש לומר מקודש הוא לפירסומי מילתא בעלמא ולא פירש מצד חלות קדושה, צל"ע מהו שכבר קידשוהו שמים, וצל"ב דאדרבה זהו גם הכונה שכבר קידשוהו שמים שכשהוא מעובר הוא מפורסם מאילו שיהא מעובר.

פלוגתת הרשב"ם והר"ח אי מקדשין הר"ח או המועדות* להר"ח הקידוש דכל ר"ח מדאקרי מועד וכתוס' כא.:

(ה) ועוד נחלקו הראשונים בגדר האמירת מקודש אי ענינו קידוש הר"ח או המועדות. דהנה עיקר מצות קידוש ר"ח ע"י ב"ד יליף בדף כ. מדכתיב החודש הזה לכם כזה ראה וקדש ובדף כב. דתהא מסורה לכם. **ומאידך** בשמעתין יליף מאלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש את דין אמירת מקודש ע"י אב"ד וכל העם, אשר מזה היה משמע דאין האמירת מקודש שייך בעצמותו לקביעת הר"ח שזה נלמד מהחודש הזה לכם, אלא הוא דין בפנ"ע כלפי המועדות. ובב"ב קכא. אמרינן מועדי ה' צריכין קידוש ב"ד, וברשב"ם פירש שם דהכוונה שמקדשים החודש עפ"י הראיה ומתוך כך מתקדש החודש בזמנו אבל המועדים עצמם לא היו מקדשין כדתנן בר"ה גבי קדה"ח וכו' וזהו תיקון המועדות וקדושתן, אבל הרשב"א שם הביא מהר"ח שנחלק ופירש דשמעין מינה שהמועדים צריכים קידוש ב"ד לקובעם ולומר המועד ביום זה המקודש. ע"כ. **והנה** לפי ר"ח צל"ע דלכאורה משמע דזהו כל דין האמירת מקודש דשמעתין, וצל"ע דלפי"ז בכל החדשים מלבד בניסן ותשרי לא הוצרכו לומר מקודש ואילו מתני' משמע דקאי אכולהו.

והנה לעיל דף כא. תנן על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי וכו', **ובתוד"ה** על הביאור לפרש"י דמה"ת מחללין על כולם אבל רבנן אסרו שאין תיקון המועדות תלוי בהן לא איכפ"ל אי למלאן אי לחסרן ע"פ עדים, וקשיא דבגמרא תניא מניין שמחללין את השבת ת"ל אלה מועדי ה' והאי קרא בניסן ותשרי כתיב, **וי"ל** דמ"מ כל ר"ח איתרבי מדאיקרי מועד כדאיתא בביצה וכו', עכ"ל. ולפי"ד מתיישב הר"ח דלעולם דין האמירת מקודש הוא כלפי המועדות, אלא שמאידך אומר

צ"ב דהא בזה מחלק ראבר"צ בין יום ל' ליום ל"א דביום ל' כן בעי קידוש, ובזה גופא נחלקו רבנן דלעולם בעי קידוש, ושפיר יתכן דנחלקו אם הוא מעכב.

ויתכן דנקט בפירוש שיטתו דראבר"צ כהרב"י והרמב"ם דכונתו שכבר קידשוהו שמים הוא דהוא ממילא מקודש וקבוע ועומד ואי"צ לקביעת הבי"ד כלל. ומהא גופא שמעינן דאין אמירת מקודש מעכב בקביעת הבי"ד דאי הוא מעכב ע"כ דאופן הקביעה הוא לא כבירור המציאות אלא כחלות קדושה, ובזה ל"ש כל סברת כבר קידשוהו שמים, דזה שפיר יש על ב"ד לעשות אף אי הוא קבוע ועומד.

אמנם בלשון הרמב"ן לא משמע כן מדלא הזכיר כלל בתוך דברי ראבר"ש את טעמו דכבר קידשוהו שמים, וגם צל"ע מדהוכיח לפנ"כ גם מראבר"ש דל"ב אמירת מקודש כלל דה"נ לדידן אין האמירה מעכב, והרי לראבר"ש דבזמנו נמי אין מקדשין ע"כ דמ"מ קביעת ב"ד בעי ורק נחלק על דין אמירת מקודש ומנליה דרבנן לא נחלקו בהא גופא ובעו האמירה לעיכובא.

ואשר צל"ב דלעולם מה דהוכיח בין מראבר"צ ובין מראבר"ש הוא דהאמירה אינה הגמר דהקביעה אלא מצוה בפנ"ע, דאי כך צורת הקביעה לא מסתבר כלל דבזה גופא יחלקו ראבר"ש דהקביעה היא באופ"א ושראבר"צ יחלק את אופן הקביעה בזמנו לשלא בזמנו.

פירוש הקידשוהו שמים לרב"י* לתוס' בסנהדרין מרש"י ומי"מ* הפלוגתא בתוס' ברכות ל. גבי לא הזכיר יעוי' בערבית בלילה שניה* ותליא ברב"י והתוס'.
ולהרמב"ן הביאור דכבר פרסמוהו שמים.

(ד) והנה להרבינו יונה הפירוש בדאמר ראבר"צ שכבר קידשוהו שמים הוא שהוא נקבע מאילו, אבל להר"פ דצריך ליקבע בב"ד ע"י עדות ורק אי"צ לומר מקודש צל"ע מהו הקידוש מהשמים, **ובתוס'** בסנהדרין י: הביאו מפרש"י כאן (ולפנינו ליתא) דביום ל' ממתינין ב"ד של מעלה לבי"ד של מטה שמא יעברו, אבל יום ל"א שא"א שלא יקדשו היום מקדשין אותו מן השמים מן השחר, **והביאו התוס'** י"מ דבי"ד של מעלה מקדשין אותו לעולם בשעת המולד, והתוס' דחו זה דא"כ בזמנו נמי כבר קדשו בשמים. ומבואר מהרש"י והתוס' דבאמת הקידוש הוא חלות קדושה שצריכים להחיל בקביעת הר"ח אלא דשלא בזמנו סגי לזה שקידשוהו בב"ד של מעלה בשחרית, ואינו מבורר אופן הקידוש משמים דוקא בשחרית ומשמע דאי"ז בממילא אלא איזו עשיה שנעשית בב"ד של מעלה עם שחר, **ויל"ד** בזה דהא לא בשמים היא, וי"ל.

ובפשוטו מצינו מזה נפק"מ מדינא, דהנה בברכות דף ל: אמרינן דטעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו שאין ב"ד מקדשין את החודש בלילה, **ובתוס'** הביאו י"מ

מקודש על ר"ח שגם הוא נקרא מועד וכמו מחללין עליו השבת. וגם יתיישב לפי"ד עיקר הילפותות דאופן קדה"ח הוא באמירת מקודש מדכתיב מקראי קודש אף דהאי קרא קאי על המועדות דמ"מ קאי גם על הר"ח דאיקרי מועד.

להר"ן דר"ח ל"ח בכלל מועדות ע"כ כהרשב"ם.

(ו) אבל בחידושי הר"ן שם בדף כא: נחלק על רש"י ותוס' ופירש דאף מדאורייתא אין מחללין על שאר חדשים אלא בזמן שהקריבו קרבן ר"ח, והא דאמר' דא"ל ריב"ז וכי יש קרבן התקינו שלא יהיו מחללין אלא על ניסן ותשרי בלבד, פירש הר"ן דהכונה דהתקין היינו דרש מקראי והתקין.

ולפי"ד ע"כ צ"ל דקדה"ח דכל החדשים לא נעשה כקידוש מועדות וצל"ע בהא דילפינן ממקראי קודש דכתיב במועדות על קידוש הר"ח, ויל"ב ע"ד הרשב"ם דמכיון דהמועדות אין תלויות בידינו אלא צריך קביעת וקידוש הר"ח ע"כ דכלפי הר"ח ניסן ותשרי נתכוין הפסוק דמקראי קודש, ובממילא ידעינן דה"ה לכולהו.

רמב"ם דמכלל מצות קדה"ח לשלוח לגולה לידע המועדות* ומקורו מהגר"ח ק* וסברתו

(ז) וברמב"ם פ"א מקדה"ח ה"ז כתב מ"ע מן התורה על בי"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח אם לא יראה ושידרשו העדים עד שיקדשו את החודש וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום ר"ח כדי שידעו באיזה יום מן המועדות שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש וכו'. ומשמע דכ"ז מכלל המצוה שגם ישלחו ויודיעו, וביאר הגר"ח ק ב"שקל הקודש" שם דהרמב"ם למדה מדאמרין בדף כא: יכול כשם שמחללין עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו ת"ל אשר תקראו וכו' ואי אין שליחת השלוחין שייך למצות קדה"ח מאי ס"ד דיחללו ע"ז את השבת וע"כ דהוא מכלל המצוה. **והנה** אי הקידוש דר"ח הוא רק כלפי הר"ח מה שייך לזה שליחת השלוחין על המועדות, ובפרט שיבואו לגולה אחר ר"ח, ומבואר דמצות הקידוש דר"ח הוא לא רק לקדש הר"ח אלא לקידוש המועדות.

סימן כ"ד

בדין ראוהו בי"ד בלילה

ובדעת רש"י יל"ב דאף דב"ק אמרי' לא תהא שמיעה גדולה מראיה אפילו במקום דכתיב עדות היינו דוקא בעלמא דכל עיקר דין העדות הוא לברר הענין לבי"ד שיהא לבי"ד עי"ז ידיעה ברורה, וא"כ כל שראוהו הבי"ד בעצמם ואין שום פקפוק שייך בו א"כ ודאי שאין לך ידיעה גדולה מזה ויש כאן התכלית היוצאת מכל עדות. ולהכי אמרינן "לא תהא שמיעה גדולה מראיה". ומשא"כ בקדה"ח שהרי בי"ד כבר יודעין מלפנ"כ שהיום ראוייה הלבנה ליראות בחידושה וכמבואר **ברמב"ם הל' קדה"ח שבי"ד מחשבין וכשיודעין שראוייה ליראות יושבין ומצפין לעדים כל היום אבל כשיודעין שאין ראוייה ליראות אין מצפין לעדים ואם באו עדים ה"ה עדי שקר. וא"כ הא דבעינן עדות אין מהותו ועיקרו כלפי אמיתות הידיעה הזו שהלבנה נראית בחידושה אלא שכך נאמרה ההלכה בכזה ראה וקדש דעפ"י ראיה של עדות הראיה חשיב כראיה. **ולהכי** נקט **רש"י** דאילו ניתנה כל עיקר צורת המצוה דקדה"ח ע"י העדות והרי ע"כ דאי"ז לצורך ידיעה על פיהן את ענין חידוש הלבנה אלא כך צורת המצוה דקדה"ח וא"כ ודאי ל"ש בזה לא תהא שמיעה גדולה מראיה, דהא סו"ס אין כאן הגדת עדות לבי"ד, ורק מכיון דלא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש, ודבעינן עדות הוא משום דהעדות חשיבה כראיה א"כ כ"ש שראיה עצמה תועיל לקדה"ח, וזהו מה שפירש רש"י דלא תהא שמיעה גדולה מראיה דהא גבי קדה"ח לא כתיב עדות. **ולפי"ז** מתבאר שיטת רש"י [כפי שדקדקו הרעק"א] דל"ש לקדש ע"י עדות או ראיה דאתמול דשאני בזה מכל עדות דעלמא דהתם אין ענין העדות אלא להביא הידיעה לבי"ד, ולהכי סגי בזה שיש להם הידיעה כבר מאתמול שידונו היום עפ"י. משא"כ בקדה"ח דאינו לידע אמיתות הדבר אלא העדות היא הבאת הראיה לבי"ד שחשיב קבלת הבי"ד מהעדים כאילו בי"ד רואים עי"ז בעצמם, ומכיון דדין קדה"ח הוא כזה ראה וקדש וחלק מהקדה"ח הוא קבלת העדות להכי בעינן שיקדשו סמוך ועל פי הראיה ול"ש לקדש למחר ע"פ ראיה דאתמול.**

אבל בטו"א כתב לייסד מכח קושיית תוס' על רש"י דבאמת לרש"י בכל עדות דעלמא לא אמרי' לא תהא שמיעה גדולה מראיה, דהא להלן בדף כו. בד"ה מקצתן פרש"י דבעינן שיעידו אצל חבריהם דגבי ד"נ עדות בעינן וכו' והיינו דמשו"ה לא אמרי' לא תהא שמיעה וכו'.

קו' הגמ' לקדשיה בלילה לרשב"א ולר"ן *ובי' הרשב"א.

ג) ובהא דתנן לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר ס"ד לגמרא דלקדשיה בלילה, וברשב"א התקשה דממנ"פ, דמקושיא זו משמע דאי לאו דיש דין בקדה"ח דבעי

פלוגתת רש"י ותוס' בחסרון בראוהו בי"ד בלילה*
והנפק"מ לדינא *וצ"ב הרש"י *יסוד המנ"ח ברמב"ם
ודלא כרש"י.

א) ר"ה דף כה: במשנה ראוהו בי"ד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש ובגמרא ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה אר"ז כגון שראוהו בלילה. ופרש"י שראוהו בלילה הילכך למחר אי לאו שמיעה על מה יקדשו, וברעק"א במשניות כאן דייק מהרש"י דה"ה בראוהו בי"ד ביום ולא הספיקו לקדש שלמחר כשרוצים לעברו עפ"י העדים שצריך שיעידו בפניהם דאל"ה על מה יקדשו. וכן דייק הרעק"א מהרע"ב עיי"ש. אבל מהתוס' דייק לא כך מדפירשו דבראיה בלילה החסרון שאין יכולין לקדש עפ"י הראיה בלילה דא"כ היתה ראיה בלילה במקום קבלת עדות ואין מקבלים עדות אלא ביום, ומשמע דכשבאין לקדש למחר מיירי ודוקא משום דאין קבלת עדות בלילה הא אי ראוהו ביום מקדשין על פיו למחר. **וצ"ב** סברת רש"י דמה צריך שתהא העדות סמוכה לקידוש ולמה לא ידונו ע"פ למחר דהא בעלמא בכל הדינים ודאי דנים גם למחר על פי עדות דאתמול וכמו בכל דיני נפשות שמלינין הדין וגומרינן למחר ואי"צ שיעידו שוב למחר. וה"ה כאן.

והנה במנ"ח ייסד בדעת הרמב"ם דביום ל"א ל"ש כלל קידוש עפ"י הראיה אא"כ לא נראה מאתמול אלא מהיום אבל כשכבר נראה מאתמול ל"ה הקידוש דהיום עפ"י הראיה ואין מועיל לזה כלל ראיה דהיום אחרי שכבר נראה גם מאתמול, אבל הביא דברש"י בדף כ. ד"ה הכא מפורש דהעדים שראו מאתמול באים לבי"ד היום לקדשו משום דמצוה לקדש עפ"י הראיה, וע"כ לרש"י בעצמו ודאי צ"ב דכיון דאפשר לקדושי היום עפ"י ראית אתמול למה בעינן שאת העדות יעידו לנו היום.

[וכל עיקר מה שתלה הרעק"א ברש"י ותוס' אי למחר כשיעברוהו יצטרכו להעיד שוב לא קאי אלא לת"ק במשנה לעיל דף כד. דאף בשלא נראה בזמנו מצוה לקדש עפ"י הראיה. אבל לראב"צ דאי"צ לקדשו ואליבאלהרשב"ם דלראב"צ אי"צ כלל קבלת עדות א"כ ל"ש כל הנידון.]

פרש"י בלא תהא שמיעה גדולה, תמיהת התוס' *ובי' הרש"י *ובי' הטו"א.

ב) ובגמרא פריך דלא תהא שמיעה גדולה מראיה ופרש"י דהא גבי עדות החודש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש, ובתוד"ה לא תהא, תמהו דבחינם דחק דאפי' בדיני נפשות אמרי' הכי בפרק החובל אם ראוהו ביום.

מהלך הטו"א בגמ' * ושי' הרמב"ם.

(ה) ובטו"א יישב לקושיית הרשב"א דלעולם אין מקדשין למפרע והא דאמרינן דניקדשיה בלילה היינו באופן שראו בסוף יום כ"ט את הלבנה שכשחשיכה ליל ל' ס"ד דיקדשו את יום ל' בתחילת לילו ויועיל ראית כ"ט לקדשו, ואי לאו דחשיכה היו מקדשין את יום ל' ביום כ"ט כדמצינו בעיבור השנים ששייך קידוש לפני זמנו, והא דאמרינן ה"ז מעובר ונתקדש יום ל"א ולא קידשוהו למחר ביום ל' בזמנו הכא במאי עסקינן בשלא נודע להם טעותם שא"א לקדשו משחשיכה עד אחרי יום ל' דא"א תו לתקן דאין קידוש למפרע. עיי"ש שהאריך.

וברמב"ם נקט אליבא דאמת דמהני קידוש החודש למפרע, ונחלקו עליו כל הראשונים, והקשו עליו דא"כ אמאי תני ה"ז מעובר הא יכולין לקדשו למפרע, וכתב המנ"ח דאה"נ דיכולין לקדשו למפרע אלא שאם לא עשו כן ה"ז מעובר עיי"ש.

קדוש ביום הוי מקדשין ליה בלילה שאחריו וע"כ דמקדשין למפרע וא"כ אמאי אמרינן דה"ז מעובר מדא"א לקדש בלילה והא סו"ס למחר ליקדשוהו למפרע. ותירץ דבשלמא אי הוי אפשר לקדשיה בלילה נחא דלא אפסקיה זמן שאינו ראוי לקדשו אבל השתא דאמרינן דלא אפשר לגמרו להיות בלילה היכי מקדשין ליה למחר כיון דעבר בין העדת העדים לגמר זמן שאינו ראוי לקדש בו הא ודאי מכיון דאפסקיה זמן שאינו ראוי אין ראוי לקדשו לאח"ז. עכ"ד. ובר"ן בחידושי הביא לתירוץ הרשב"א וכתב ולא נחא לי בהאי פירוקא, ותירץ הר"ן דאי מקדשין בלילה דדיינינן ליה כדיני ממונות דדנים ביום וגומרינן בלילה אלמא כולה מילתא בתר תחילת דין שדינן ליה דאי לא כיון דיום בעינן היאך גומרינן בלילה אלא ודאי בתר תחילתו שדינן ליה וכאילו נגמר ביום דמי, וכיון שכן בדין הוא דנקדשיה למפרע אבל כי מסקינן דגמר נמי בעינן ביום אלמא לא שדינן ליה בתר תחילתו אלא אחר שעה שנגמר בו וכיון שכן היאך נקדש אותו למפרע. ע"כ.

והנה לביאור הר"ן כל מה שגומרינן דין בלילה הוא לפי שנגרר אחר תחילתו ונחשב כדין ביום, והקשו עליו דביבמות ק"ב איפלגו תנאי אי חליצה בלילה כשרה או פסולה ואמרינן מאן דמכשיר מדמי ליה לגמר דין דכשר בלילה. והתם הרי ל"ש לגררו אחר תחילה ביום ואפ"ה כשר. וצ"ע.

ויוצא דנחלקו הר"ן והרשב"א דכ"א ייסד סברא חדשה בזה בהס"ד דגמרא, דלהר"ן אי הוי מקדשין בלילה ה"ט דנגרר אחרי תחילתו ואין כאן קידוש למפרע כלל, אבל הרשב"א לא סבר לה שנגרר אחרי תחילתו ואי הוי מקדשין בלילה היה באמת קידוש למפרע ולא אכפ"ל כיון דלא הופסק בזמן שאין ראוי לקידוש. אבל כשהופסק אין מקדשין למפרע. וביאור סברת הרשב"א דכל שלא הופסק חשיב הכל למעשה קידוש מהראיה עד קידוש וסגי בזה שראוהו ביום חידושו והתחילו בקידושו ולא איכפ"ל שנגמר קידושו בלילה שאחריו כיון שהראיה אצל ב"ד היה ביומו וחשיב כזה ראה וקדש, משא"כ כשהופסק א"א להחשיב הראיה דאתמול כתחילת הקידוש דהיום שהרי הופסק בזמן שאין ראוי לקדש, וע"כ דהיום באים לעשות הקידוש עפ"י הראיה שיש בידם מאתמול, וא"כ אינו קידוש ביום חידושו ואין מקדשין למפרע כל שאין תחילת הקידוש ביומו דכזה ראה וקדש בעינן שיהא באותו ראיה.

צל"ע לרשב"א דין הקידוש למחר * ופלו' למסקנא.

(ד) **והנה** יסוד הרשב"א דיש חסרון כשהופסק בזמן שאין ראוי לקדשו לא מיירי אלא כלפי מה שבא לבאר הא דאין מקדשין למפרע אבל אין מפורש בו אי מה"ט אף להבא אין מקדשין על פי ראיה דאתמול. ויתכן דמה"ט אף א"א כלל לקדש עפ"י עדות זו, וכדאשכחן לרש"י דל"ש לקדש למחר עפ"י עדות דאתמול אחרי שהופסקה בנתיים.

ולרשב"א מתבאר המסקנא דילפי' דבקדה"ח בעינן גמ"ד ביום ונתחדש בזה דשאני קדה"ח דיש בו דין ביום בכולו אף בגמר דין, אבל להר"ן דבכולהו דינים בעינן כולו ביום ומה שמועיל גמ"ד בלילה הוא מטעם שנגרר אחר תחילתו ונחשב כולו ביום לכאורה מבואר דנתחדש בקדה"ח שאינו נגרר אחרי תחילתו ול"ה הגמר כסיום של מה שהתחיל אלא כל הקידוש נעשה בסופו.

סימן כ"ה

מין השופר

ולתוס' יל"ד אי כל קרן הוא שופר מתחילתו.

(ב) **והנה** ברמב"ן מבואר דמחדא כל שופר אין שמו שופר כשמחבר אלא לאחמ"כ כשנתקן לכך, ומ"מ בקרן החיות לא מהני שיקדח בו דאף דתיקנו לצורת שופר לא יחשב עי"ז שופר, והיינו דאין שם שופר אלא כשבעצמותו כך מבריאתו וצורתו שמוכשר להיתקן לכך ולא כשנעשה ע"י האדם. **ובדעת התוס'** דנחלקו ילח"ק אי ס"ל דשם שופר הוא על כל קרן אף כשאינו חלל כלל, או דמודו דשופר הוא רק כשחלול אלא דסגי לזה גם כשקדחו האדם לקרן החיות ודומיא דכל שופר שאינו מתוקן כשופר אלא ע"י האדם.

ולכאורה יש לפשוט זה דלתוס' ע"כ דכל קרן מכונה שופר אף בחיבורו, **דאל"כ יקשה** עליהם הקושיא שהביא הרמב"ן מבעלי הדקדוק דמאי יליף מדכתיב וקרני ראם קרניו על פרה דנקרא קרן ולא שופר והרי קרא קאי במחבר, **ולתוס'** הרי ל"ש ישוב הרמב"ן, וע"כ דלדידהו כבר מעיקרא חשיב כל קרן כשופר.

תוס' כז. דדיבק שבירי שופר אי"ז גם שופר* פלן
הרעק"א והב"ש אי משום דדיבוק ל"ח חיבור או מדאי"ן
מצורתו הראשונה. והחילוק מקרן החיות* שי' הרמב"ן
דפסול משוב ב' שופרות* והביאור.

(ג) **ובתוס'** לקמן כז. ד"ה שופר דנו בהא דפסלינן שופר שנסדק ודיבוק דהוא מדאין שם שופר עליו וכן בדיבק שבירי שופרות אי הוא משום דשופר אחד ולא שנים ושלשה שופרות או מדאין שם שופר עליו, ובביאור הא דחשיב ב' שופרות או דאי"ז שם שופר בפשוטו נחלקו בו הרעק"א והרב השואל וכן יוצא בפשוטו להבית שמואל בתשו' רעק"א סי' י"א, **דהרעק"א** נקט דהוא משום דדיבוק לא הוי חיבור ולהכי נשאר ב' שופרות ולהכי אין לו עדיין שם שופר מדלא נתחבר ע"י הדיבוק. אבל הם נקטו מהגמ' מנחות לב. דדיבוק הוי חבור גמור והא דחשיב ב' שופרות מדכבר היה בתחילה ב' שופרות ובעינן שיהא שופר אחד מתחילת היותו, ולהבנתם ע"כ מה דאין שם שופר עליו מבואר דל"ח צורת שופר אא"כ הוא כצורתו מתחילת בריאתו ולא ע"י מעשה האדם וכעין סברת הרמב"ן כאן, **וצל"ע** מ"ש ממה שנקטו התוס' כאן דקרן החיות שקדחו כשר ול"ח שנעשה ביד"א. **ויל"ב** דשאני הקדיחה שאין החלל יוצר את עצמותו של השופר ואדרבה הוא ממעוטו ומחלקו ורק עושה את האפשרות להוציא התקיעה מהקרן שנשאר, משא"כ בדיבק שעשה את כל מציאותו.

להרמב"ן קרני הראם והחיות פסולין מדאי"ז צורת שופר*

ודפרה מדאיכרי קרני ראם* ולתוס' מנקראו קרן.

(א) **ר"ה דף כו.** במשנה כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן, ומפרש בגמרא דפרה קרן אקרי שופר לא אקרי דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו. ובתוד"ה חוץ משל פרה הקשו דליתני נמי חוץ משל ראם דאיכרי קרן ותיצו דשמא אינם חלולים ואינם ראויים לשופר.

וברמב"ן בדרשה לר"ה והו"ד בר"ן ייסד דקרן הראם וכן דרוב החיות דעצם אחד הוא פסולין דאין שמם בלשה"ק שופר אלא קרן ואין בכלל השופרות אלא הקרביים החללין שיש להם זכרות בפנים וגלדן נקלף מן הזכרות וכשל כבשים אילים עיזים ויעלים.

ובזה יישב קושית התוס' דלהכי בראם לא הוצרכו לפסולו מצד דנקרא בפסוק קרן דבלא"ה אינו כלל שופר ורק קרן פרה עשוי כשופר, והביא שיש שרצו לפרש אף כונת התוס' כאן שתירצו שאינם חלולין דכונתם למה שייסד הוא, ודחה זה דכונת התוס' היא מדלא שכיח שיעשו ממנו שופר.

והביא קושיא מבעלי הדקדוק שאומרים ששם השופר הוא רק הכלי המתוקן שתוקעין בו אבל כשמחבר בראש הבהמה קרן שמו וא"כ מה פסול מצאו בפרה מדכתיב וקרני ראם קרניו והא מחובר הוא, **ותירץ הרמב"ן** לפי יסודו דלעולם איה"נ דאין הדיוק מצד שהפסוק מכנה את קרני פרה כקרן אלא מדתכנה לקרני ראם ואפילו בלא כף הדמיון דע"כ דחשיב קרן ראם שאין לו זכרות, וזהו ששנינו מפני שהוא קרן ולא קתני שנקרא קרן.

והוכיח כיסודו מדאמרינן לקמן כז: בדקדקת בזכרותו יצא משום דמין במינו אינו חוצץ, הרי דלא ראוי לשופר כל מה שהוא הקרן אלא החיצוני והזכרות ל"ח שופר אף שקדחו אלא שאינו חוצץ ואילו הוציאו וקדחו לא מהני.

והביא מתוס' רבינו אלחנן דביאר האי דקדח בזכרותו דלהכי זכרות בלא נקבות פסול דע"י נקבות הוא שגדל בבשר שהוא דבוק בה אבל בפנ"ע לא מקרי שופר, **ודייק** מזה ג"כ דס"ל דקרני החיות כשרים.

לרמב"ן שופר המחבר אין שמו שופר אלא דמוכשר לכך*

דיבך שברי שופרות פסול מפני שמתחילתו לא היתה ברייתו בב"א וניכר התוספת ולא מהני חיבורו ודומה כאילו גט שכתבו על ב' דפין ותפרן יחד דפסול. עכ"ד.

וברעק"א בתשו' שם ביאר דגדלי גלדי ג"כ הוא משום דדיבוקם ל"ח חיבור, אבל גם לפי"ד הרי בתוס' מבואר בדבריהם דמצד מה דצורת קרן הפרה עכשיו גלדי לא היתה נחשבת עי"ז לב' שופרות אילו היתה גלילתו כאחת והיו כמו ב' דפין המעורין זב"ז דחשיבי ספר אחד, ורק מכאן דגלילתם של הגלדים נשלמו בנפרד בזא"ז חשיב כגט שכתבו על ב' דפים ותפרן דלא מהני התפירה משום דמעיקרא כבר נקבע כב' ספרים, ויל"ע להרמב"ן בשם בעלי הדקדוק דשם שופר לא אתי אלא משהותקן לתקוע בו א"כ כאן כשגדל בתחילה גלד אחד עדיין לא הותקן ולמה יחשב עי"ז ב' שופרות. ואשר משמע דלהתוס' השם שופר הוא אף לפני שהותקן וכדסברי באמת דקרן החיות חשיב שופר ומהני לקדוח בו. [ואף במה שדנו כאן אי הפסול דשברי שופרות הוא מדאי"ז שם שופר בדבריהם שם מבואר דפשיטא להו דכל המיעוט ידיה הוא משום ב' וג' שופרות ולא משום שם שופר, אלא דמזה לא מוכח שיטתם בצורת השופר דהלא זו ג"כ שיטת הרמב"ן וכן"ל]. **אלא** דא"כ יל"ד לאידך גיסא, דאחרי דשם השופר הוא לא מתייחד על החלק החלול בלבד וכהרמב"ן אלא על כל מה שגדל כקרן, א"כ למה משום דגלילת קרן הפרה היא גלדי גלדי חשיב שזה ב' שופרות דלכאורה הלא אין המחלק דידהו בחיבורם כמקשה אחת, אלא משום דבכל גלד נשלמה צורת שופר ושוב מתחלת צורת שופר נוספת. ויל"ב דאף **דלהתוס'** יש שם שופר על כל הגלד כקרן, **אבל מאידך** ודאי דכשמתחלק בצורת השופר המתוקנת לב' שופרות דמחזי מה"ט לב' שופרות.

קו' הצמח דוד על הרעק"א מגט אנייר* והתי' המתבאר מהחזו"א.

(ו) **ובאמת** בעיקר שיטת הרעק"א דדיבוק לא הוי חיבור נקט שם מה"ט דאף ב' קלפים שתפרן ואח"כ כתב עליהם גט דפסול, **והקשה** בצמח דוד דא"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו בגט שנכתב על הנייר שהרי הנייר עשוי מעשבים שנדבקו כמש"כ רש"י בסוטה יז., **ובחזו"א** או"ח ס' י"א מתבאר דכל שכך כל צורת הויתו ודאי דהדיבוק הוי חיבור. ומתיישב דה"ל נייר כיון דכל צורתו כנייר הוא נעשה מדיבוק ל"ח ב' ספרים. ולפי"ז ע"כ כדנתבאר דבגלדי גלדי ל"ח דשם ומהות דהשופר נעשה לאחמ"כ כשהותקן אלא מעיקרא משנוצר הגלד.

פלו' התנאים אי בעי' שופר יעל פשוט או דזכרים כפוף* פלו' התוס' הרא"ש והרמב"ם אי זה לעיכובא.

(ז) **במשנה** בע"ב שופר של ר"ה של יעל פשוט, ולר"י בשל זכרים כפופים, ורב לוי פסק בגמרא דבין ר"ה ובין יוה"כ בכפופין. **ובתוס'** ד"ה של יעל האריכו בתחילתם דלא פליגי אלא לכתחילה דהא קתני רישא דכל השופרות כשרים חוץ משל פרה, ודמשמע דפלוגתא דת"ק ורבי יוסי במשנה קודמת ל"ש

[ואין לומר דבדיבך גרע דכל צורתו דהשופר אינה עומדת השתא מצ"ע אלא מכח הדבר המעמידו וחשיב כשופר העשוי מדבק. דהא בגמרא בדף כז: מבואר דבכלל דיבך הוא אף כשהדיבוק במינו ואף ע"ז קאי התוס'].

אמנם ברמב"ן עצמו בדרשה ביאר הפסול בדיבך שברי שופרות מדחשיב שנים ושלשה שופרות, וצל"ע דלדידיה כ"ש דתיפו"ל כהתוס' דאי"ז בצורת השופר מדהאדם הוא היוצר של כל חלל שופר זה, ויתכן דלהרמב"ן לעולם מה דבעי שיהא צורת שופר מבריא הוא רק להיחשב מכלל מין וסוג שופר, אבל אין חללו מכלל צורת השופר שיעכב בו כשנעשה ע"י האדם. אבל זה יקשה מהירושלמי (המובא בסמוך) דכשביטל חללו נפסל.

ויל"ב דלרמב"ן כשדיבך שברי שופר חשיב שהחזירו לצורתו הראשון ובכלל זה צורת חללו, אלא דנשאר בשם דב' וג' שופרות דלא נעשה עי"ז לשופר אחד ממש.

פלוגתת הראשונים בהפכיה ככיתונא* ובירושלמי דביטל חללו. ותליא בתוס' והרמב"ן

(ד) **ולקמן כז:** הפכו ותקע בו לא יצא, א"ר פפא לא תימא דהפכיה ככיתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט אר"מ דא"ק והעברת שופר דרך העברתו. **וברא"ש** הביא י"מ לא תימא דהפכיה ככיתונא שהוא פסול דפשיטא שהוא כשר דאע"פ שהפכו מ"מ הקצר עומד במקומו והרחב עומד במקומו ודרך העברתו הוא. **אבל** הביא י"מ להיפך דל"ת דהפכיה ככיתונא דפשיטא דפסול וכן הסיק עפ"י הירושלמי דהפכו פסול משום דביטל חללו. וכ"כ הר"ן ושאר. **ולכאורה** תליא ב' הפירושים בהמתבאר מפלוגתת הרמב"ן והתוס', דסברת הירושלמי דביטל חללו מבואר דאע"ג דמצד הממשות דהשופר ל"ח שינוי אבל יש כאן שינוי בחללו, וזה **כמתבאר ברמב"ן** דצורת חללו שופר הוא מצורת השופר, **אבל לתוס'** דאף כשקדחו לקרן החיות כשר ה"נ לכאורה לא גרע כשהפכו מקדחו.

פסול דקרן פרה משום ב' שופרות תוס' סוטה יז: דחשיב כנדבק לאחר גמרו* ולשיטתם* וביאורם.

(ה) **ובהמשך** שמעתין אביי אמר ה"ט דרבנן שופר אמר רחמנא ולא ב' וג' שופרות והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מתחזי כב' וג' שופרות, ופרש"י בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו. **ובתוס'** בסוטה דף יז: ד"ה כתבה דנו בהא דפסלינן כשכתב מגילת סוטה על ב' דפין משום ספר אחד ולא ב' ספרים והביאו לפרש"י דנפסל כל שנכתב על ב' עמודין, והתוס' נחלקו דכשר כיון דמעורה ולא מיפסל אלא בחתוכין זה מזה, והקשו ע"ע מדהכא פסלינן קרן פרה משום דהוי גילדי גילדי וחשיב ב' וג' שופרות אע"ג דמחברי, ותיצו דהתם נמי דרכו להוסיף בכל שנה גלד אחד והרי הוא כמביאו משופר אחר ומדבקו לזה כדתנן

לפלוגתא במשנה זו, ועוד ראיות, אבל בסוה"ד כתבו לפרש להיפך מדמפרש בגמ' דלהכי אף של יוה"כ כשל ר"ה מגז"ש דשביעי שביעי ואי אי"ז אלא משום מצוה בעלמא דבר"ה כמה דכייף טפי מעלי ל"ש גז"ש בזה. אבל ברא"ש כתב דקושיא חלשה היא לדחות כל הראיות, ושצל"ב דכיון דילפי מהדדי בגז"ש יש להשוותם יחד שאף ביוה"כ יהיו כפופין.

והביא שהרמב"ם פסק דכל השופרות פסולין חוץ מקרן של כבש, והראב"ד כתב עליו שהפריז על מדותיו, **ובב"י** סי' תקפ"ו הביא מהרא"ם שביאר דמקור הרמב"ם הוא מקושית התוס'. ומהאר"ח הביא דכתב דאפשר דאף הרמב"ם לא נתכוין אלא למעט של פרה.

סימן כ"ו

בגדרי מצות תקיעת שופר

פסול ציפהו זהב במקום הנחת הפה* פי' התוס'
הרא"ש* ושי' הרמב"ן משום חציצה לפיו* קו' האחרונים
דלנאותו אינו חוצץ* ותירוצם* והצל"ע.

(א) ר"ה דף כז: ציפהו זהב במקום הנחת פה פסול, שלא במקום הנחת פה כשר, ציפהו זהב מבפנים פסול, מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר. ע"כ.

ובתוד"ה ציפהו כתב לפרש בב' אופנים או דמקום הנחת הפה היינו בעובי השופר במקום שמניח פיו ושלא במקום הנחת פה היינו מבחוץ, אבל ע"ז הקשו דא"כ היינו ציפהו זהב מבחוץ דמחלקינן אי נשתנה קולו מחמת זה. **ועוד כתבו** לפרש דשלא במקום הנחת פה היינו ראשו האחר לצד הרחב, **והקשו** ע"ז דהא אמרינן בסמוך דהוסיף עליו כ"ש בין במינו בין שלא במינו פסול. ועיין ברא"ש מה שהביא פירוש מחודש מרבינו יונה ונחלק עליו. וביאר דלעולם שלא במקום הנחת הפה היינו מבחוץ סמוך למקום הפה ששם ודאי לא ישתנה הקול מחמת זה וקמ"ל.

והרמב"ן בדרשה כתב לפרש דהטעם דבמקום הנחת פה פסול הוא משום חציצה בין השופר לפה, ובפרישה בס' תקפ"ו ביארו דע"כ איירי שלא במקום עובי השופר דאי התם הרי פסול מטעם הוסיף עליו כל שהוא. אלא שהדרך לתקוע הוא שמשים השופר בתוך שפתיו ואי יש זהב שם מבחוץ במקום שנוגע בשפתיו פסול משום חציצה.

ומתוך זה למד הרמב"ן דבעינן שלא יהא חציצה והפסק בין השופר לפיו, ולהכי אם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע פסול, וכן נפסק בשו"ע שם.

והקשו האחרונים דאמאי חשיב הזהב חציצה והא קי"ל (סוכה לז.) כל לנאותו אינו חוצץ וה"נ הציפוי הוא לנאותו. ויש שכתבו דכיון דציפוי שבמקום הנחת פה אינו נראה בשעת קיום המצוה דהא מתכסה בפיו ואי"ז נוי מצוה כלל ולהכי חוצץ, ולפי"ד יקשה בההיא דסוכה לז. דאמרי' דלנאותו אינו חוצץ במי שנוטל הלולב באגד שלו והא אינו ניכר וצ"ל דמירי באופן שהוא ניכר גם בשעת הלקיחה. אלא דעיקר חילוק זה צ"ב מסברא דבפשוטו הטעם דלנאותו אינו חוצץ הוא לפי שבטל לחפץ וכחלק ממנו דמי, **וא"כ** ודאי דאי"ז תלוי בקיום הנוי כל רגע אלא סגי שציפוי זהב זה נעשה לנוי החפץ, ואף אי בשעת תקיעה אינו מגולה בטל לגבי השופר.

עיקר הרמב"ן צ"ב מ"ש כאן חציצה.

(ב) **ובעיקר דינו** של הרמב"ן צ"ע דהא גופא מנלן דבעינן שיהא השופר צמוד לפה ושלא יהא הפסק ביניהם. דבשלמא כלולב כיון דבעינן לקיחה דהיינו ביד א"כ זהו המצוה שתילקח ביד דוקא, אבל בשופר אין המצוה אלא בתקיעת ושמיעת קול השופר ומה שמשמיע ע"י הפה הוא מפני שכך האפשרות להוציא הקול מהשופר אבל אין כאן קיום דנטילת שופר בפיו ומהיכן נחדש דבעי הסמכת שופר לפה בשעת תקיעה.

פלוגת ר"ת הראביה והרמב"ם בגדר מצות שופר*
ההוכחות לכאן ולכאן* וצ"ב גדר השומע כעונה* והביאור
דתקיעה דגברא נשמעת דרך השופר.

(ב) **והנה** נחלקו הראשונים אי מצות השופר הוא בתקיעה או בשמיעה, דברא"ש לקמן פ"ד סי' י' הביא בשם ר"ת דהברכה היא על תקיעת שופר, אבל מהראב"י"ה והבה"ג הביא דהברכה לשמוע קול שופר, וכ"כ הרמב"ם, והרמב"ם בתשו' (פאה"ד נ"א) פירש יותר דהמצוה היא לשמוע ודאם המצוה לתקוע היה צריך כאו"א לתקוע בעצמו. וברא"ש הוכיח כן מדתנן הכא דהתוקע לתוך הבור והדות דאם לא שמע לא יצא, ודאף התוקע עצמו לא יצא כשעמד על שפת הבור והכניס לבור כדלקמן כח...
אבל מאידך מצינו שהמצוה בתקיעה ג"כ דהא בעינן כונת תוקע להוציא, דהיינו שהשומע אינו יוצא אלא מדין שומע כעונה, וכן אשכחן דחרש שוטה וקטן אין מוציאין הרבים יד"ח (לקמן כט.), ואי המצוה בשמיעת קול שופר גרידא הא שמע קול שופר וע"כ דהמצוה בתקיעה ג"כ.

אלא דאכתי צ"ב בזה כל הגדר דשומע כעונה ושהשומע יוצא בשמיעתו את קול השופר יד"ח התקיעה, דהנה בעיקר גדר דשומע כעונה ידוע מה שנתלקו בגדרו **הביה"ל והחזו"א**. דשיטת החזו"א שע"י ששומע מתאחד עם המשמיע ויוצא במעשה דהמשמיע. ומהבית הלוי מבואר בפשוטו שנתחדש שיוצא בשמיעה גופא במקום דיבור, ובין אי נימא הכי או הכי יל"ע דבשלמא כששומע דיבור הגברא כמו בתפילה או קריאת המגילה וכל כיו"ב ייחשב כדבור, אבל בשופר מה שייד מה ששומע את קול השופר שיתייחס אליו מעשה הגברא כשאינו משמיע קול עצמו אלא מביא להשמעת קול השופר שהרי אי"ז שומע קול התוקע כעונה אלא שומע קול השופר כתוקע בשופר ואיך יתאחד בזה עם מעשה התוקע להחזו"א, וגם לביה"ל לא נתחדש אלא שאף שמיעה כדבור ולא שהשמיעה כמעשה תקיעה הגורם לקול שופר.

(ו) **והנה** אמרין בברייתא דבנסדק השופר לרוחבו אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר ובר"ן כתב וכן הביא מהרמב"ם דהיינו דוקא בנשתייר לצד הפה דחשבינן כל מה שלמעלה ממנו כאילו ניטל, אלא שהביא מהערוך והריצ"ג דאף בלא נשתייר לצד הפה. **והנה** אי סברת הר"ן דמצד צורת השופר בעינן שלא ינטל חלק הקצר שלבד הפה א"כ אף בהיה ארוך וקיצרו דמכשירין בברייתא הו"ל לחלקם. וע"כ דסברתו דל"ש שיחשב מה שבצד פיו כאילו ניטל דסו"ס משם הוא תוקע ואי ל"ח שם חלק הזה מהכשר השופר ה"ז חוצץ מפיו לשופר. אלא דיל"ע דלמה יחשב חציצה כלל דהא מין במינו אינו חוצץ וכדאמרין כאן גבי קדח בזכרותו, ולהמבואר מתיישב היטב דכל שאין התקיעה יוצאת תיכף דרך פיו לשופר ל"ח תקיעתו דפה ידיה מהשופר, וכדנתבאר ברמב"ן.

ואשר מבואר בזה דבשמיעת קול השופר אי"ז שעושה פעולה שע"ז נשמע קול השופר, אלא שהגברא משמיע קולו באופן של קול שופר, והיינו שבעינן שיוציא קול שופר מעצמו ע"י שיתקע שופר בפיו ויתקע בו. וא"כ מבואר דהשומע קול הגברא מהשופר כעונה בעצמו הקול שופר.

עפי"ז מתבאר החציצה דהרמב"ן באופ"א ומתיישב קו' האחרונים

(ד) **ועפי"ז** יש לבאר את יסוד הרמב"ן דבעינן שלא יהא חציצה בין שופר לפיו, דלעולם אי"ז מדין חציצה דעלמא, אלא שכל שיש הפסק ביניהם לא נחשב שמוציא הגברא מעצמו קול שופר אלא מוציא רוח מפיו והרוח פועלת בשופר שמוציא קול שופר, ואף שודאי חשיב הרוח כוחו אבל אי"ז קול עצמו אלא כשיוציא מפיו ממש דרך שופר ולא כשיש הפסק. **אשר לפי"ז** מתיישב גם קושית האחרונים מהא דקיי"ל כל לנאותו אינו חוצץ דכ"ז דוקא בדיני חציצה בעלמא כגון בנטילת לולב שבעינן שיטול החפצא והנוי בטל לחפץ וחשיב בזה לקיחת החפץ. משא"כ כאן שהרי ודאי שהנוי אף כשהוא בטל לשופר אינו מצטרף לשיעור טפח דשופר או לשאר דינים שסו"ס אינו שופר עצמו ולהדיא קתני דבציפהו זהב אם נשתנה קולו עי"ז פסול ול"ח שזה השופר בעצמו, וא"כ אף שחשוב שהשופר צמוד לפיו אבל במציאות אין הקול יוצא מיד לשופר.

(ה) ובהמשך בברייתא קתני נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא, ורש"י פירש הטעם דאיכא מחיצות הפנימי שמפסקת התקיעה. אבל התוס' כתבו הטעם שהקול יוצא באויר שבין פנימי לחיצון והיינו ב' או ג' שופרות. ובר"ן הוסיף אם קול פנימי לבדו שמע יצא ומיירי כגון שהוא עודף על החיצון שאין כאן אלא קול פנימי, אבל אם קול חיצון נמי שמע לא יצא מטעם ב' שופרות. ובטורי אבן תמה ע"ז דכיון דשמע גם קול הפנימי למה יגרע כששמע גם קול החיצון, וכה"ג לא אשכחן החסרון דב' שופרות אלא כשקול מוכרח לב' שופרות אבל כאן דל מהכא קול החיצון. והביא מהתוס' בסוטה יח. דגם בכה"ג יש חסרון וכן בנותן ב' גיטין לאשתו כתבו התוס' דלא מהני דספר אחד אמר רחמנא ולא ב' ספרים, ובטו"א הרבה לדון בזה ונחלק ע"ז דודאי אמרין דל לשני מהכא, עיי"ש.

והנה בר"ן הוסיף דבשמע פנימי לבדו מיירי כשעודף על החיצון שאין כאן אלא קול פנימי, **ויל"ע** דלוקמיה אף בלא"ה אלא דהוא לא שמע להחיצון. ויל"ב בדעת הר"ן דאף אי לא יסבור כהתוס' בסוטה יל"פ דהכא חשיב ב' שופרות דהרי הגברא משמיע קולו בב' שופרות. ואף דהשופר הפנימי משמיע קולו בפנ"ע אבל קול הגברא בזה נשמע משניהם דוקא ובזה איכא שפיר החסרון דב' שופרות. ולזה לא סגי אא"כ לא ישמיע הגברא הקול שופר אלא דרך הפנימי דאי ישמיענו אף בחיצון מעתה זהו צורת הקול שופר ידיה.

סימן כ"ז

בענין מצוות לאו להנות ניתנו

ובשער המלך (פ"א משופר) הקשה על שי' הרשב"א מבסוגיין דהנודר מן המעיין אסור בו בימות החמה והיינו משום דנהנה גופו בהדי מצוה ואסור וכמו שהוכיח הר"ן, **וצ"ע להרשב"א**. ותירץ בשם ה"ספר רוקח" בשם המאירי שכתב דאע"פ שבשעת קיום המצוה איכא הנאת הגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשיית המצוה. כגון הנודר מן המעיין דאסור לטבול בו בימות החמה. מפני שאחר שנטהר נהנה אחר עשיית המצוה וכו'.

ולכאורה כל חילוק זה דהמאירי אי הנאת הגוף היא בשעת המצוה או אח"כ ל"ש לפי ביאור הגרש"ש דסו"ס המעשה עיקרו מעשה מצוה. ובמאירי דחילק בזה מבואר א"כ דכשעושה המצוה יש איזה היתר דלא ייחשב אליו ההנאה. **וצ"ב**.

ת' האבנ"מ מדאפשר לטבול במקו"א* וחילוקו דכ"ז כשיש הנאה נוספת* וצ"ב* והביאור.

ג) ובאבני מילואים (כח-ס) תירץ על הרשב"א מההיא דמעין בימות החמה אסור עפ"י מה שסיים הרשב"א דמצד מצות פרו ורבו לא אמרי' מצוות ללה"נ כיון שאפשר לו באחרת וה"נ אפשר לו לטבול במערה אחרת. אלא דנתקשה בעיקר חילוק זה מהא דהמודר מחבירו תוקע לו תקיעה של מצוה משום דמצוות ללה"נ אף שאפשר באחר, וכן המודר משופר אף שאפשר בשופר אחר, וכן במכסין בעפר עיר הנידחת, וכן בחליצת סנדל ע"ז. וביאר האבני מילואים דכל שההנאה היא רק מצד קיום המצוה בזה אמרינן דמצוות ללה"נ ול"ח כלל הנאה וא"כ לא איכפ"ל שאפשר כאחר, אבל כשיש לו הנאה אחרת בהדי מצוותו דאגב מצוותו אנו מתירים לו הנאה אחרת בזה כיון דאפשר לעשות המצוה באחר ודאי אסור בהנאת גופו.

ולכאורה בדבריו מבואר דמה שהתיר הרשב"א הנאת גופו בהדי מצוה אי"ז דלא חשיב הנאה אלא היתר הוא משום המצוה ולהכי כאפשר לו באחר לא הותר. אלא דצ"ב מהיכן נילף להיתר זה שהרי עיקר הדין בגמ' הוא להתיר הנאת קיום המצוה דלא חשיב הנאה לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ויל"ב דלעולם יסוד ההיתר הוא אחד דהמעשה אין עיקרו אלא המעשה מצוה, ולהכי אף שנהנה חשיב כדבר שאין מתכוין, אלא דכשאפשר לו באחר א"כ תוספת זו שהוסיף במעשה מצוה שבחר דוקא באשה זו אינה מוכרחת מצד המעשה מצוה בפנ"ע, ומשו"ה חשיב מעשה הנאה בזה.

פלו' הר"ן והרשב"א בהנאה נוספת למצוה אי חשיב כמצוות ללה"נ.

א) ר"ה דף כח. א"ר יהודה א"ר שופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא שופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא וכו', הדר אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מצוות לאו ליהנות ניתנו. ובהמשך הגמרא המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. ופרש"י דבימות הגשמים אין אלא הנאת קיום מצוה ומצוות ללה"נ.

ובעיקר ההיתר דמצוות לאו לה"נ מצינו פלוגתא בראשונים אי בגוונא שיש לו הנאת הגוף בהדי קיום המצוה אי אמרינן ביה מצוות לאו ליהנות ניתנו, **דבנדריים טו:** אמרינן האומר לאשתו הנאת תשמישך עלי אסור מפני שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ובר"ן הקשה דכיון דמצווה משום עונה ופרו ורבו נימא מצוות לאו ליהנות ניתנו ואמאי אסור, ותירץ דכי אמרינן מצוות ללה"נ ה"מ לומר שאין קיום המצוה חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי, ומשו"ה אמרינן בר"ה כח. הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. עכ"ל.

אבל ברשב"א שם הקשה כקושיית הר"ן ותירץ דמצות עונה אינה אלא משום דמשועבד לה וכיון דמחמת נדרו פקע שעבודו מינה אין כאן מצוה המחייבתו. **והקשה** מ"מ איכא מצות פו"ר דרמיא עליה. ותירץ דאינו מחוסר להקים זרע מזו דהא אפשר לו באשה אחרית. ע"כ. **ומבואר** מדלא תירץ כר"ן דסובר דאף הנאת הגוף דבהדי מצוה נמי הותרו דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

בי' הגרש"ש ברשב"א מדאי"ז עיקר מעשהו אי"ז לקיחת הנאה* ת' השעה"מ מהמאירי במעיין דנהנה בעלייתו* ודלא כהגרש"ש.

ב) וסברת הרשב"א בחי' הגרש"ש בנדריים ביארו דהסברא דמצוות לאו ליהנות ניתנו הוא דעיקר עשייתן לצאת יד"ח ומה שגם נהנה מזה הוי כדבר שאין מתכוין, וה"ה הנאת הגוף דבהדי מצוה כיון שאין עיקר המעשה אלא למצוה ל"ח מעשה הנאה, וייסד כן עפ"י הר"ן בחולין פרק גיד הנשה דבהנאה כשאין מתכוין מותר אף כשהוא פסיק רישא, יעוי"ש.

ותירץ דמיירי כשאין לו שופר אחר דלהכי אי מצוות להנות
ניתנו הרי נהנה מהשופר, אלא דבסוף דחה הסברא דאטו
כשמריח בשמים של איסור"נ נימא דאי"ז הנאה כל שיש לו
בשמים אחרים.

והנה הריטב"א ביאר הסברא דמצוות לאו לה"נ מדאי"ז
הנאה מגופו אלא גרמא שיהא לו מזה טובה, אשר לפי"ד מתבאר
דמ"ד דמצוות ליהנות ניתנו חולק בזה גופא וסובר דאף מה
שיוצא לו הריוח מהמעשה מצוה חשיב הנאה ואסור ככל
איסור"נ. **אשר לפי"ז** מתיישב היטב קושית הטו"א דודאי
בגדרי רווח כל שאפשר לו להרויח הענין ממקום אחר לאו
שמיה הנאה, ומשא"כ בהנאת גופו הרי נהנה מהדבר ומה לי
שיכול ליהנות ממקו"א דבמציאות נהנה. וא"ש לדידהו הוא דתנן
דמלמדו מדרש כיון שהנאת מצוה היא ואין כאן הנאת גופו אלא
מה שהרויח שקיים מצוותו ואי"ז ריווח אי יכול להשיגו
במקו"א. ומשא"כ בהרחת בשמים שהנאת גופו הוא לא מהני
שיכול להנות ממקו"א. וכן כל הנאת גוף.

והנה בטו"א מסיים בקושיתו דכן מוכח מבסמוך דאמר רבא
דהמוה"נ מחבירו מזה עליו מי חטאת בימה"ג דמצוות לאו לה"נ
הא לא"ה אסור ולא אמר' כיון שאסור ליקח שכר הזאה ימצא
אחר שיזה בחינם, עכ"ד **אמנם** בגמרא אינו מפורש דההיתר הוא
מה"ט אלא ברש"י, ויתכן דרש"י נקט כן דזהו האמת, ודנפק"מ
דאף במקום שליכא אחר שיזה עליו נמי מותר.

תוס' בסוגיין בישיבת סוכה * קו' המחנ"א * ושעה"מ דתוס' כהרשב"א * בי' הריטב"א בכולה שמעתין * וכשי' הר"נ.

(ד) **ובתוס'** בסוגיין ד"ה המודר הביאו הגמ' בנדריים טז:
דאמר רבא דהאומר הנאה סוכה עלי מותר ליישב בה ישיבה של
מצוה דמצוות ללה"נ, אבל האומר ישיבת סוכה עלי אסור
בישיבה של מצוה. וכתבו התוס' דה"ה כאן אי יאמר תקיעת
שופר עלי יאסר בתקיעה של מצוה, ונסתפקו התוס' דשמא דוקא
גבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל בשופר אי לאו
מצוה אין הנאה כיון שאין מתכוין לשיר. ע"כ. והיינו דלא שייך
לנדור אלא בהנאה ולהכי דוקא בסוכה נודר מישיבתה ונאסר
מצד ההנאה אבל לא בשופר.

ובמחנה אפרים הל' נדרים ס' כ"ה נתקשה בתוס' דא"כ
דיש הנאה בסוכה מלבד קיום המצוה אמאי באומר הנאת סוכה
עלי מותר משום מצוות ללה"נ דהא כשיש הנאה בהדי מצוה לא
אמרינן מצוות ללה"נ, וכמש"כ הר"ן. וכתב השעה"מ (ריש הל'
שופר) דהמבואר דדעת התוס' הוא כדעת הרשב"א הנ"ל דלא
כהר"ן דגם הנאת גוף בהדי מצוה מותר.

ובריטב"א כאן כתב לבאר הא דמסקינן דמצוות לאו
ליהנות ניתנו דאע"ג דאיכא שכר מצוות בהאי עלמא אין ההנאה
ההיא עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשייתה בשעת
עשייתה, אלא שהמעשה גורם לו טובה, והא ל"ה הנאה
באיסור"נ אלא כשההנאה מגוף דבר האסור, ובזה ביאר הא
דטובל במעיין במה"ג אע"פ שגורם לו הנאה להעלותו מטומאה
לטהרה אין הנאה זו נאסרת שאינה מן המים, וכן בחליצה בסנדל
של ע"ז אע"ג דאית לה הנאה טובא בחליצה דמשתריא לשוקא
וגביה כתובתה לית לן בה שאין ההנאה מגופו דסנדל, עכ"ד.

וכל דבריו לא יתכנו אלא לשיטת הר"ן, דאילו **להרשב"א**
הרי הותר אף הנאת הגוף בשעת קיום המצוה, ובין אי
כהגרש"ש דכיון דעיקרא למצוה ל"ח לקיחת ההנאה או מדהותר
לו ההנאה מטעם אחר, אבל עכ"פ אי"ז גרמת הנאה לחוד, ואילו
הריטב"א הוצרך לפרש דהנאת שכר המצוה וההיתר שע"י
החליצה לא הותרו אלא משום דאינם מגוף הדבר אלא בגרמא.

קו' הטו"א למ"ד להנות ניתנו מנדרים * תירוצו * ודחייתו * והחילוק עפ"י הריטב"א.

(ה) **ובטורי אבן** הקשה דרב יהודה סבר דמצוות ליהנות
ניתנו וכן סבר רבא מעיקרא וכן אביי בנדריים טז, וצ"ע מדתנן
בנדריים לה. דהמודר מחבירו מלמדו מדרש והלכות ופי' הר"ן
דה"ט דמצוות ללה"נ ואיך יפרנסו ר"י ואביי האי משנה. ותירץ
הטו"א דכיון דחייבין כל ישראל ללמדו בחינם אם לא ילמדנו זה
ימצא אחר שילמדו ול"ה הנאתו מקיום המצוה כהנאה אלא
כשרק עי"ז יצא יד"ח. **והקשה** ע"ע דא"כ בשופר של שלמים
ג"כ נימא דאם לא יתקע בה יתקע בשופר אחר ומאי הנאה איכא,

סימן כ"ח

מצוות צריכות כונה

דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כולא יומא זימניה הוא וכו'.

ולפי משנת"ב צריך לבאר גם בזה על זה הדרך דמה"ט דאילו מתרמי ליה ציבורא הדר מברך להו חשיב כבר מעתה למעשה מצוה אצל האי גברא אף דלהאי ציבורא אינו מצווה. וכן בהוספת דמים דבכור חשיב שהגברא ישנו במצוה דהזאת בכור כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה.

אלא דבהמשך הסוגיא איתא אנן הכי קאמרינן רב שמן ב"א מ"ט שביק מתניתין ומותיב מברייתא וכו' ורב שמן ב"א התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך. ופרש"י לא סגי דלא יהיב אי הדר מתרמי ליה דקדשים לא מפסיד.

ובזה צ"ב דמה שקדשים לא מפסיד אינו מוסיף עליו חיוב מצד עצם המצוה דהזאת בכור ואי לא סגי במה שאילו מתרמי הדר מזה ליחשב מעתה למעשה מצוה מה מועיל מה שלא ימנע משום הפסד קדשים.

הרשב"ם דלכו"ע לא יצא כשמכין להדיא שלא לצאת
קו' הטו"א מעירובין צו: גבי ד"ת* ותי' הגר"ח

(ב) ובר"ן הביא בשם רבינו שמואל ז"ל דאף דאמרינן מצוות אצ"כ הני מילי בסתם אבל במתכוין שלא לצאת אינו יוצא. דאי לא תימא הכי תיקשי לך הא דאיבעי לן פ"ק דברכות היכא דנקט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא [ופרש"י אדעתא דחמרא] וסיים בדשכרא מאי בתר פתיחא אזלינן או בתר חתימה ולא איפשיטא. ואמאי לא איפשטא נישט דיצא דמצוות אצ"כ אלא ש"מ דאע"ג שאצ"כ במתכוין שלא לצאת לא יצא. והתם הרי הוא נתכוין שלא לצאת בברכה דשכר אלא דיין.

והקשה עליו בטורי אבן דבעירובין צו: אמרינן גבי המוצא תפילין דלמ"ד מצוות אצ"כ וה"ה דלעבור בב"ת ל"ב כונה צריך שיכניסם זוג זוג ולא שנים ביחד משום ב"ת, **והקשה** דלרשב"ם שהמתכוין להדיא שלא לצאת אינו יוצא לכו"ע א"כ התם נמי יכוין להדיא שלא לצאת ולא יעבור משום ב"ת.

ותירץ הגר"ח לפי מש"ב דהא דתלוי הא בהא אינו אלא משום דאי מצ"כ ל"ח מעשה מצוה בלא כונה ולהכי אין עובר בב"ת אבל למ"ד מצוות אצ"כ הוי מעשה מצוה גם בלא כונה. **ולפי"ז** ביאר דמה שייסד הרשב"ם דהמתכוין להדיא שלא

תליית אביי דין הכונה בבל תוסיף בדין מצ"כ* ביאור
הקוב"ש מהגר"ח דכך צורת המעשה מצוה* ולפי"ד
מתבאר כן כל הסוגיא* והצל"ע בחילוק דקדשים מברכ"כ.

(א) ר"ה דף כח. שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן וכו' שכפאוהו פרסיים. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא וכו' אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כונה. וכו'. א"ל אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה א"ל שאני אומר מצוות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. וכו'. ומסיק אלא אמר רבא לצאת לא בעי כונה לעבור בזמנן ל"ב כונה שלא בזמנן בעי כונה.

ובפשוטו הא דהקשה אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה הוא דדימה תרי הענינים להדדי, דאי ל"ב כונה לצאת ידי המצוה ה"ה לעבור בבל תוסיף ל"ב כונה דמצוה. וכפרש"י אלא מעתה דשאינ מתכוין למצוה כמתכוין דמי.

אבל בקוב"ש ח"ב סי' לג הביא מהגר"ח דביאר דלמ"ד דמצוות צריכות כונה היינו דכך היא המעשה מצוה ובלא"ה חסר בכל צורת המעשה מצוה, ומה"ט היה פשוט לאביי דתלוי זה בזה, וגם לא יעבור משום בל תוסיף כשלא נתכוין למצוה דודאי איסור דב"ת אינו אלא כשההוספה על המצוה היא באותו מעשה מצוה כצורתה. ודוגמא לדבר אם יישן בשמיני בסוכה פסולה שלא יעבור בב"ת שאין ההוספה במעשה מצוה דסוכה דל"ח סוכה אלא בסוכה כשרה למצוה וה"ה בלא כונה. ולהכי הקשה אביי דלרבא דמצוות אצ"כ ה"ה שיעבור בב"ת.

ולפי"ז הא דאמר רבא דאינו עובר עליהן אלא בזמנן יש לבאר דהוא מה"ט דשלא בזמנן לא חשיב מעשה מצוה כלל. ורק בזמנן דהאי מעשה הוא מעשה מצוה בזמן זה שייך לעבור בב"ת.

והנה בגמ' אמר רבא מצוות אינו עובר עליהן אלא בזמנן, מתיב רב שמן ב"א מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליהם ת"ל לא תוסיפו על הדבר, והא הכא כיון דברך עברה ליה זימניה וכו' שאני הכא כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך כולא יומא זימנא הוא. ומנא תימרא דתנן הניתנין במתנה אחת שנתערבו וכו' מתן ד' במתן אחת ר' אליעזר אומר ינתנו במתן ד' ר' יהושע אומר ינתנו במתן אחת א"ל ר"א הרי הוא עובר בבל תגרע א"ל ר"י ה"ה עובר בבל תוסיף וכו' והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה מבכור עבריה ליה זימניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום

מדאגבהו נפק ביה וכן כל כיו"ב אבל במצוות שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכיין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות. עכ"ל.

ומבואר שמחלק דבמצוות שבמעשה ה"ט דמאצ"כ דהמעשה היא במקום הכונה, והיינו דמכיון שעושה המעשה מצוה כמצותו ממילא הוי למעשה מצוה, משא"כ במצוות שבאמירה בלא מעשה.

ולפי"ז מתבאר ג"כ סברת הרשב"ם שכתב דכשמכיון להדיא שלא לצאת אין יוצא לכו"ע דבכה"ג ודאי אי"ז מעשה מצוה. [ודלא כהגר"ח שהוא לפי שאין יוצא בע"כ].

הרא"ה דבלא ידע שזה מצוה לכו"ע ל"י* קו' היום
תרועה מהרא"ה שבב"י* תל' הרעק"א דחשיב מתעסק*
וביאורו.

(ד) ובר"ן בסוגין הביא מרא"ה דפירש בכפאוהו ואכל מצה יצא דוקא בגוונא שידע שהוא פסח ושהוא מצה אבל כשסבור שהוא חול או שהוא בשר לא יצא ודייק כן מדלא נקט הגמרא בכה"ג.

ובספר יום תרועה הקשה סתירת דברי הרא"ה דבב"י סו"ס תקפ"ט הביא מספר אוהל מועד בשם הרא"ה שחולק על הרשב"ם וסובר דאפי' צוות שאינו רוצה לצאת יד"ח המצוה יוצא. וקשה דאי כשאנו יודע שהוא מצה אינו יוצא כ"ש כשאנו רוצה לצאת. ובהגהות הרעק"א על היום תרועה תירץ דטעם הרא"ה כאן הוא מטעם אחר לגמרי. דכשאין יודע שהוא מצוה הו"ל כמתעסק, ולהכי כשיודע לא איכפ"ל ברצונו. עי"ש.

וצ"ב הא דחשיב כמתעסק מה שאין יודע שהיום פסח אחרי שמצד פעולת המעשה כפי שהיא יודע שעושה אכילת מצה ומה שייר ידיעת הדבר שהיום פסח לדין מתעסק שהוא בעשיית המעשה כמו שהוא. וכמו שבכל היכא ששכח שהיום שבת ועשה מלאכה לא חשיב למתעסק ה"נ.

ומבואר כמו שנתבאר דאף למד"ד מצאצ"כ הוא לפי שכיון שעשה מעשה כמצותו מחשיב ממילא שעשה מעשה מצוה ומכיון דלכו"ע עשיית מעשה מצוה בעינן חשיב שפיר מתעסק כשאין יודע שעושה ה"מ מעשה מצוה" אף שיודע בעשיית המעשה.

לסברת הרא"ה ל"ש לכאן' הוכחת הרשב"ם. וצ"ב
הר"ן* והישוב.

(ה) והנה הר"ן כאן הביא לדברי הרא"ה דהיכא שסבור שהוא חול או שהוא בשר ואכל מצה בליל פסח לא יצא ידי"ח. והאריך הר"ן בהלכתא דהסוגיא ובסוף דבריו הביא לדברי רבינו שמואל דאף דמצאצ"כ ה"מ בסתם אבל במתכוין שלא לצאת לא

לצאת אינו יוצא אי"ז משום שבכה"ג חסר במעשה מצוה אלא שאין יוצא במצוה בעל כרחו. וא"כ אינו ענין אלא לגבי לצאת ידי המצוה אבל אכתי חשיב גם בכה"ג למעשה מצוה. ודאי שגם בכה"ג יעבור בבל תוסיף.

פלו' הרמב"ן והר"ן בתוקע שנתכוין לב' תקיעות*
וסברת הר"ן דגרע כשמכוין למצוה אחרת* והבי' חילוק
הרבינו יונה במצוות בלא מעשה* והביאור.

(ג) והנה הר"ן לקמן בפ"ד על המשנה תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. הביא שיש שפירשו דאין בידו אלא אחת היינו התקיעה שבתחילה אבל בשניה משך בה כשתים לא עלתה לו כלום משום דאיהו סבר לאפסוקה דתסליק ליה לתרתי ולית לה הפסק. **והביאו ראייה** לדין זה מהירושלמי, ועיי"ש מה שהביא מהרמב"ן לבאר דברי הירושלמי באופן אחר. ובר"ן דחה לשיטת הרמב"ן ונקט כהאי שיטה ופירש הטעם שאינו יוצא בהאי תקיעה כלל אי משום דסבירא ליה מצוות צריכות כונה, אי משום דס"ל דאפילו למ"ד מצוות אצ"כ והתוקע לשיר יצא בכי האי לא יצא דדוקא תוקע לשיר שהוא חול ואין כונתו בה כונה של כלום ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין בתקיעתו למצוה אחת כמתעסק שהוא מכיון למצוה לחנך את התינוקות אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת. ודמייא האי מילתא למאי דאמרין בריש זבחים דמינה מחריב בה דלאו בת מיניה לא מחריב בה וכו'. עי"ש.

וצ"ב חילוקו דכיון דמצוות אצ"כ וסגי במה שעושה המעשה לחוד תו מה איכפת לן בכונתו כלל ומאי נ"מ אי כונה דחול או כונה דמצוה מכיון. ומהו הביאור שכונתו מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה אחרי שעשה המצוה ואי"צ כונה כלל.

ומבואר דאף למ"ד מצוות אצ"כ אין הביאור דלא בעינן שמעשהו יהא חפצא של מעשה מצוה דלכו"ע לא סגי אלא כשהמעשה הוא מעשה מצוה, **אלא** דס"ל דכיון שעשה המעשה בזמן שנצטווה עליו וכפי כל תנאי המצוה הרי המעשה מצ"ע מתייחד מאליו למעשה מצוה. דלמ"ד מצ"כ ה"ט דרק עיי' הכונה שמתכוין למעשה מצוה נחשב שאי"ז סתם מעשה אלא מעשה מצוה. ולמ"ד מאצ"כ אף בסתמא כיון שנעשה כמצותו נחשב ממילא למעשה מצוה, והדוגמא [כמו שהביא הר"ן] מה דאמרין בריש זבחים דסתמא לשמן קאי ושאר במכיון לשחיטת חולין הוא כן. ולהכי כל שכיון וייחד המעשה לשם מצוה אחרת מונעת הכונה ומעכבת מלחול שם מצוה דתקיעת שופר במעשה תקיעה. וכמו שביאר הר"ן.

והדברים יותר מבוארים ברבינו יונה בברכות יב. שהקשה כקושיית הרשב"ם בהא דנסתפקה הגמרא בפתח דעתא דחמרא וסיים בדשכרא דהא קיי"ל מצוות אצ"כ ומהו הספק. ותירץ הרבינו יונה דאפילו מי שסובר דמצוות אצ"כ ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום הכונה כגון נטילת לולב דאמרין

ויל"ב לפי משנת"ב דסברת הר"ן לקמן שכונת מצוה אחרת מעכבת מלחול מצוה באותה מעשה היינו משום שמה שמועיל מעשה בלא כונת מצוה למ"ד מצאצ"כ הוא דבסתמא עשיית המעשה כפי המצוה מתייחד ממילא למעשה מצוה וזה דוקא כשלא נקבע למעשה מצוה אחר. דבכונתו למצוה אחרת קובע המעשה למעשה מצוה אחר. ונקט הר"ן דמסברא ודאי ה"ה במתכוין שלא לצאת המצוה קובע המעשה שלא יהא למעשה מצוה כלל. ומעתה מיושב מה שהביא להוכחת רבינו שמואל מהסוגיא דברכות דהמתכוין שלא לצאת אין יוצא אף דאיכא למדחי דהתם חשיב שמתכוין למצוה אחרת אבל גם אי נפרש כן מ"מ מדתלוי בכונתו שלא נקבע למעשה מצוה אי אין מפקיע זה בכונתו כבר ממילא שמעינן בסברא גם לדברי רבינו שמואל.

אלא דיל"ע בזה דהא הר"ן הוסיף אחרי שביאר חילוקן במתכוין למצוה אחרת דדמיה להא דאמרינן בריש זבחים דמינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה. **והנה** התם מבואר דבשוחט לשם חולין אין פוסל ולשם קדשים אחרים פוסל. וא"כ חזינן דלא איכפ"ל במה שאין מכיין לשחיטת הקדשים אלא לחולין אף דאי יכוין לקדשים אחרים יפסול וא"כ ה"ה בכאן לא יגרע מה שמכין שלא לצאת המצוה.

פלו' הי"מ והר"ז ורש"י בר"ז דבעי כונת משמיע אי תלוי במצ"כ * ביאור לפי פלו' הביה"ל והחזו"א בגדר שומע כעונה * והדחיה * והבי' דר"ז משום מעשה מצוה כלפי חבירו.

ז) ובר"ן שם הביא שהרי"ף לא הביא לדברי רבא דמצוות אצ"כ אלא לדברי ר"ז דאיכוין ותקע לי שהמשמיע צריך להתכוין להוציא חבירו, והביא הר"ן דיש שפירשו דלא פליג ר"ז אדרבא דלעולם כונת מצוה לא בעינן אלא כונה להוציא לשם תקיעת שופר כל דהו אפילו שלא לשם מצוה, **ויש שדנין** כן מלשון הרי"ף. וכשיטת הי"מ נראה מבואר בשיטת התוס' ד"ה אבל, בהא דמותבנין על מ"ד מצוות אצ"כ מדקתני בברייתא עד שיתכוין שומע ומשמיע וכתבו התוס' דל"מ לאוקמי משום דבעינן כונת משמיע להוציא השומע דבסוף הסוגיא דייק דמשמיע לעצמו דומיא דשומע, עיי"ש. **ומבואר** דהיה שייך שאף שמצוות אצ"כ מ"מ כונה להוציא השומע בעינן. **והביא שהר"ז** כתב דודאי מדבעינן לאוקמי לר"ז כר' יוסי דבעי כונת שומע ומשמיע ור' יוסי סובר דפסחים קיד: דמצוות צריכות כונה כמבואר שם א"כ ודאי ר"ז פליג אדרבא הסובר דמצוות אצ"כ. והביא שגם מרש"י מבואר כן דפירש דר"ז איכוין ותקע לי להוציאני יד"ח והיינו דר"ז פליג על רבא. ע"כ.

ומבואר דפליגי בכל גדר הכונה בשומע ומשמיע דהיינו מפרשים נקטו דמה דבעינן כונת משמיע להוציא אינו ענין למצוות צ"כ אלא דל"ש לדון שומע כעונה אלא כשנתכוין להוציא, ואילו הר"ז ורש"י נקטו דל"ש להצריך כונה אלא אי מצ"כ. **והנה** באחרונים נחלקו בגדר שומע כעונה, דבביה"ל נקט שנתחדש דאף מעשה שמיעה חשיבה כעניה, ולהכי נקט דבברכת כהנים ל"מ שומע כעונה מדבעינן קול רם וזה ליכא

יצא. דאי לא תימא הכי תיקשי לך הא דאיבעיא לך פ"ק דברכות בנקט כסא דשיכרא וסבור דחמרא ופתח בדחמרא ופרש"י אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא מאי בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה ולא איפשטא. ואמאי לא איפשטא נפשט דיצא דמצוות אצ"כ אלא ש"מ דאע"ג דאצ"כ במתכוין שלא לצאת ל"י והתם הרי הוא נתכוין שלא לצאת בשכר אלא ביין. ע"כ.

והנה לפימש"כ הרא"ה דהיכא שסבור שהוא חול או שהוא בשר לא יצא לכו"ע א"כ לכאורה ה"ה התם כיון שלא ידע כלל שהכסא דשיכרא הוא ה"ז כמי שסבור שהוא חול שהרי לפי ידיעתו אין במעשה ברכה ידידה ברכת שהכל דשכר כלל אלא הגפן כיון שאין לפניו אלא יין. וכמו בסבור שהוא חול אף שידוע שהוא מצה אין כאן ידיעה מהמעשה מצוה שבזה ולא יוצא וה"ה בברכת שהכל דלפי ידיעתו א"ז מעשה ברכה דשהכל. ומעתה צ"ע דמאחר שהר"ן נקט בפשיטות לדברי הרא"ה אין נקיט אח"כ לחילוק הרבינו שמואל שכל מקור דבריו הוא מהסוגיא דברכות ולהרא"ה אין ראיה ליסודו דרבינו שמואל.

ובב"י בסו"ס תקפ"ט מהאזהל מועד בשם הרא"ה דפליג על הרבינו שמואל וסובר דאף בצוות שאינו רוצה לצאת לא מהני ויוצא, והדברים מתבארים לשיטתו עפ"י משנת דכיון דכל ראיית הרשב"ם הוא מהסוגיא דברכות א"כ להרא"ה שחילק באופ"א אין הכרח ליסוד הרשב"ם].

ויש ליישב שיטת הר"ן דשאני ההיא דברכות מדברי הרא"ה דהתם שנקט שיכרא וסבור דחמרא הוא הרי גם לפי דעתו שצריך לברך הגפן ובאמת פתח בברכה לסיים הגפן מ"מ אף לדעתו אילו יסיים שהכל יצא כדקיי"ל דכולן שאמר שהכל יצא וא"כ אף לדעתו יש במעשה תחילה ברכה ידידה מעשה מצוה דברכת שהכל נמי, ולהכי אף להרא"ה היה לו לצאת ידי שהכל ולהכי מוכרח כהר"ש דכיון דנתכוין שלא לצאת בשהכל גרע ואינו יוצא לכו"ע.

צ"ע דלר"ן דבמתכוין למצוה אחרת גרע שוב ל"ש לכאו' הוכחת הרשב"ם. וצ"ב הר"ן * והיישוב * ועצ"ע.

ו) אמנם מה שצ"ע דהר"ן בעצמו בפ"ד ביאר לך דדוקא בתוקע לשיר שהוא כונה של חול ואין כוונתו בה כונה של כלום לפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה משא"כ במתעסק לחנך התינוקות או בהתכוין להפסיק התקיעה לב' תקיעות אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת. **ולפי"ז** בהיכא דנקט שיכרא וסבור דחמרא ופתח בדחמרא תו ל"ש כלל להקשות שמצד שמצוות אצ"כ יוצא בשהכל שהרי הוא נתכוין בזה למצוה אחרת דהיינו ברכת הגפן ואין עולה לו למצוה אחרת, וא"כ צ"ע מה שהביא הר"ן להוכחת רבינו שמואל מההיא דברכות דכשמתכוין להדיא שלא לצאת לא יוצא לכו"ע דלהר"ן עצמו אין ראיה לזה.

בשמיעה. והחזו"א נקט דאין יוצא יד"ח ע"י עצם פעולת השמיעה אלא דע"ז יוצא בדיבור חבירו וכענין שליחות ושע"י ששומע את העונה מתאחד בזה עם מעשה העונה ויוצא ע"י מעשה העונה. ובפשוטו נראה דסברות הראשונים תלוי בזה, דסברת הי"מ מתבאר כהחזו"א דלא סגי בעצם השמיעה מחבירו אלא בעינן שיתייחס אליו דיבור או תקיעת חבירו, וכעין שליחות ולזה בעינן כונת המשמע לפעול עבורו ואי"ז שייך לדין דמצ"כ. אבל סברת הרז"ה ורש"י דנקטו דל"ש להצריך כונת משמע להוציא אלא משום דמצ"כ מבואר דאי"צ שהלה יפעל עבורו דניבעי לזה כונה דמשמע אלא בשמיעה לחוד יוצא ממנו. אלא דבאמת איך שיהא תיקשי בדבריהם דסו"ס מה מהני לזה אי נוקמיה לר"ז כמ"ד מצ"כ והלא אף לדידיה לא בעינן בכל מצוה אלא כונת היוצא בה ולמה כאן בעינן כונת משמע להוציא.

ואשר מבואר דנקטו דסברת המ"ד דמצ"כ אין גדרו שבנוסף לעשיית המצוה בעיא כונה לצאת יד"ח, אלא דכל צורת המעשה ל"ח צורת מעשה מצוה אלא ע"י הכונה, ולזה בשומע כעונה לא סגי כשהשומע מכין לחוד דאי המשמע לא מכין ל"ח מעשהו כמעשה מצוה. [בין אי כהביה"ל ובין כהחזו"א].

אלא דאכתי צ"ב דלזה תיסגי כשהמשמע מכין לצאת בעצמו ולמה בעינן שייכוין להוציא את השומע. ואשר מבואר יותר מזה דלמ"ד מצ"כ לא סגי במה שהמעשה נעשה כמעשה מצוה להיחשב עי"ז למעשה מצוה אלא בעינן שיעשה מתוך כונה לצאת עי"ז יד"ח ואז נחשב אצלו כמעשה מצוה ידידה. ולזה כשלא כיון להוציא לחבירו חשיב רק מעשה מצוה אצלו ולא כלפי חבירו. ומה"ט בעי לכיון להוציא חבירו שיחשב כמעשה מצוה, בין אי כביה"ל ובין אי כחזו"א.

אי גם דין הכונה בב"ת הוא לציד"ח* וצ"ע מהתוס'
דאף בכונה לדרבנן עובר בב"ת* וב' ישובים.

ח) והנה בסוגיין נקט אביי כדבר פשוט לגבי איסור בל תוסיף דאי מצ"כ אף לעבור בב"ת בעי כונה ואי אצ"כ אף לעבור עובר בלא כונה למצוה. וביארו האחרונים דהוא מה"ט דל"ח ב"ת אצ"כ נעשה כמעשה מצוה ולזה תלוי בגדרי המעשה מצוה דלמ"ד מצ"כ הוא רק כשנעשה בכונה. ולהמתבאר יוצא דלא סגי במה שנעשה כמעשה דמצוה בעלמא אלא כשנעשה לצאת יד"ח ורק בכה"ג יעבור בבל תוסיף.

ואשר צל"ע בזה מדברי התוס' כאן ד"ה ומנא שהקשו בהא דאמרינן דשלוש תרועות דר"ה שנים מד"ת ואחת מד"ס הא איכא בל תוסיף דבזמנו לא בעי כונה ועוד דאפי' יחשב לאו זימניה כיון שמתכוין לשם מצוה עובר בב"ת כדאמר רבא דשלא בזמנו בעי כונה לעבור, ע"כ. ומבואר דנקטו דאף כשתוקע התקיעות שמדברי סופרים חשיב שנתכוין למצוה ובכה"ג עובר משום ב"ת, ובשלמא אי נימא דמה דבעי כונה לעבור בב"ת היינו שיהא כונה על המעשה שיהא מעשה מצוה להכי נקטו דסגי גם כשמתכוין למצוה דרבנן דסו"ס נתכוין למצוה, אבל להמתבאר

אבל באמת יש ליישב בפשיטות דכל מה דאמר' דהכונה לעבור בעי אותה כונה המועלת למצוה היינו דוקא לסברת אביי דתלי להב"ת לגמרי בלצאת יד"ח ונקט דבזמנו ג"כ תלוי דאי בעי כונה למצוה בעי גם לעבור ואי ל"ב בלצאת ל"ב בלעבור, אבל רבא מסיק דלא כאביי דלצאת ל"ב כונה ולעבור בזמנו ל"ב כונה ושלא בזמנו בעי כונה. ולדידיה ודאי דשלא בזמנו ל"ב כונה כמו לצאת שהרי רבא סובר דמצות אצ"כ ולזה לצאת לא בעי כונה ולא נתחדש דין כונה במצוה כלל. ולדידיה הא דלב"ת בעי כונה שלא בזמנו ע"כ דאי"ז משום דצורת המצוה לצאת יד"ח היא בכונה, אלא סברתו הוא דכיון שהוא שלא בזמנו שאי"ז מעשה הראוי למצוה שיחשב להוספה אינו עובר אלא כשמתכוין למצוה שאז מהני כונתו למצוה שנחשב להוספה על המצוות, וא"כ בזה אין תנאי דיועיל למצוה. ושפיר נקטו התוס' דסגי בכונה לצאת יד"ח מצוה דרבנן ופשוט.

הר"ן דבע"כ אין משמע מוציא* וצ"ב דתיפו"ל **משום השומע* הרא"ה דשומע יוצא אף בע"כ*** **והביאור* ועפי"ז מתחלק המשמע מיניה.**

ט) ובר"ן בסוף הסוגיא אחרי שהביא את שיטת הרשב"ם דהמכין להדיא שלא לצאת אינו יוצא כתב שזהו שנהגו להבדיל בבית אע"פ ששמעו כל בני הבית הבדלה בביהכנ"ס לפי שנתכנון שלא לצאת שם, וכתב הר"ן דכיון דבעינן מיהא כונת משמע להשמיע מטעמא אחרינא מצוה למיעבד הכי דודאי אין דעתו של הש"ץ להשמיע אלא למי שירצה לשמוע אבל להשמיעם כדי להוציאם בע"כ לא נתכוין שהרי אינו אלא שלוחם. ע"כ. והיינו דנקט דאף אי מצוות אצ"כ אבל כונת משמע בעינן כד"ז.

וצ"ב סברתו דלמה הוצרך הר"ן לכך שודאי לא נתכוין הש"ץ להוציאם בע"כ, דלכאורה כיון דנקט דלכו"ע בדין שומע כעונה בעינן כונת משמע ע"כ הוא משום דבלא"ה אין מתייחס אל השומע ולא נחשב למעשהו, וא"כ ודאי בעי ג"כ כונת השומע עצמו שיועיל לו, וא"כ כאן שאין רוצים לצאת ודאי לא יצאו בע"כ מדין שומע כעונה.

והנה בבית יוסף סו"ס תקפ"ט הביא מהרא"ה שסובר באמת דיוצא השומע בע"כ ואפי' צוות שאינו רוצה לצאת יוצא, ויל"ב דלעולם מודה דבעינן שמעשהו יהא מעשה מצוה **אלא דמ"מ** סתמא לשמה קאי וכעין דאמרינן הכי בזבחים ב: גבי שחיטת קדשים דסתמא לשמה קאי אף בשוחט להדיא לשם חולין ומה"ט אף בשומע כעונה כיון שיש כאן שמיעה הראויה להועיל לו

ממילא מועלת לו ומתייחסת אליו המעשה. ובזה יבואר סברת הר"ן דנקט דלכו"ע בעינן מיהא כונת משמיע להוציא דהוא משום דלא מתייחד המעשה מעצמו למעשה מצוה אלא מכח הסתמא לשמה מה שהגברא מחויב בדבר הזה, ומכיון דהמשמיע אינו מחויב במצוה דהשומע [דאף מה שהוא מחויב מדין ערבות דמה"ט אע"פ שלא יצא מוציא אכתי ודאי אי"ז חיוב גמור כחיוב הגברא להוציא עצמו להיחשב עי"ז דסתמא עומד לכך] מה"ט לכו"ע בעי כונת משמיע להוציא השומע ואי"ז ממילא מעשה מצוה עבירו.

סימן כ"ט

גדרי שומע כעונה

ובפשוטו המבואר מזה דגדר חיוב הערבות אינה רק חיוב חיצוני לדאוג שהלה ישמע שופר, אלא הוא בעיקר גדר הציווי של המצוה מעיקרא דנצטוו כל ישראל במצוה של כל יחיד ויחיד, ולזה אף כשכבר יצא חובת עצמו אבל כשחבירו לא יצא חשיב שבא לצאת יד"ח עצמו מה שמחויב במצות חבירו.

ובתוס' ביבמות דף יד. הביאו מהירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כפר בקריאת המגילה דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח. **וצ"ב** דודאי אף דהיום אינו חייב בקריאת המגילה אבל מצות המגילה ניתנה לו ומצווה בה למחר וגם בערבות למה שלא יתחייב כלפי כאו"א שיקיים מצות המגילה בזמן הראוי לו. **מבואר** ג"כ כדנתבאר דהערבות מהני משום דהמצוה דכל יחיד ניתנה לכלל הציבור ולזה חשיב מעשהו להוציא חבירו למעשה מצוה, **ובזה חידש הירושלמי** דכיון דחיובו במגילה לנפשיה הוא רק למחר לא שייך היום בהחיוב דבני כפרים להיחשב בכלל חיובם מדין ערבות.

צ"ב דבבית"נ נמי נימא ערבות* והמבו' ברא"ש בגדר הערבות

(ג) **אלא דצל"ע** בזה דאמרינן דבברכת הנהנין אין מוציא אלא כשלא יצא בעצמו, ופרש"י הטעם דאין בזה משום ערבות דלא ליתנהי ולא ליברך. **וצ"ב** דכיון דחיוב המצוות של כל יחיד מצווים בו כל ישראל מדין הערבות א"כ אף בבית"נ כשם שלעצמו חשיב מחויב בדבר שאם אוכל מברך תחילה ולא איכפ"ל שאין מחויב לאכול דמ"מ חיוב גמור הוא לו שיברך כל שרוצה לאכול, אף בשל חבירו יחויב בערבות שמחויב בזה שחבירו יברך כל שרוצה לאכול, ומה יכפ"ל דיכול הלה שלא ליהנות ולא לברך מאחר דעתה עומד ליהנות.

ויל"ב עפ"י מש"כ **ברא"ש** בברכות פ"ג סי' י"ג שביאר מה שמוציא אחרים לפי שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילם מן העון ולפטור אותן מן המצוות. ומשמע מדבריו שעיקר הערבות אינה על תוספת מצוות קיומות, אלא כל ענינו כשיפטור הלה עי"ז מחיובו ולא ישאר עליו שום עון או ביטול עשה, **ולפי"ז** מבואר דדוקא במצוות שהלה מחויב כבר לצאת ידי חובתו מחויב אף חבירו מדין ערבות כמוהו, משא"כ בברכת הנהנין אף הוא עצמו לא חל עליו עתה חיוב דברכה אלא הוא כהיתר לאכילתו שא"א לו לאכול אל"כ יברך לפני שאוכל אין בזה דין ערבות.

ירושלמי שברמב"ן דלועזית ללועז ל"י* וצ"ב דאיכא ערבות* ומבו' דל"ח מעשה מצוה דמגילה אצל.

חילוקי הגמ' דבכל המצוות מוציא משום ערבות ובבית"נ רק כשיוצא דליכא ערבות* והמבואר דהערבות היא לאשוויי מעשה מצוה.

(א) **ר"ה דף כט.** במשנה כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח. ובגמרא מייתי תני אהבה בריה דר"ז כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ע"כ. **ופרש"י** דבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות, חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליברך.

והנה העולה מסוגיין ב' אופנים להוציא חבירו, הא' כגון כל המצוות כשופר ומגילה וכגון ברכת המצוות דאף שאין מחויב לעצמו עכשיו בברכה זו מ"מ מחויב כלפי חבירו מדין ערבות, ובזה אמרי' דבברכת הנהנין דליכא ערבות אינו מוציא. והשני כשעושה המצוה או כשמברך לעצמו דאז חבירו יוצא בשמיעתו אף כשאין לו ערבות ע"ז. **וא"כ** מבואר דמצד עצם דין שומע כעונה יכול להוציא חבירו אף בלא דין ערבות כל שעשהו לעצמו ורק כשא"ז קיום מצוה לעצמו לא מצי לעשותה בשביל חבירו אא"כ מחויב בערבות עבורו, **ומבואר** כמש"ב האחרונים דיסוד הדין דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים הוא מדל"ח כמעשה מצוה. ולזה כשלא עושה למצות עצמו לא סגי מה שעושה אותה עבור מצות חבירו שמוציאו בשומע כעונה להיחשב עי"ז שמעשהו מעשה מצוה, דאף דאצל חבירו היוצא בשמיעה הוי מעשה מצוה אבל עשיה ידיה אינה מצוה, ורק מכח חיוב הערבות חשיב אף מעשה ידיה כמעשה מצוה כיון שעושה מתוך חיוב הערבות.

צ"ב תועלת הערבות* והמבואר בגדר הערבות* וכ"מ בירושלמי

(ב) **אלא דאכתי** צ"ב דבפשוטו חיוב הערבות ידיה אינה על גוף עצמו שהוא יתקע בשופר אלא שחבירו יצא במצות שופר ואף אי מחויב הוא לתבוע עבורו אבל לכאורה אי"ז דכך צורת המצוה ידיה לתקוע ושחבירו ישמע אלא כחיוב חיצוני שהוא אחראי לדאוג לכך שחבירו יקיים מצותו, וסו"ס איך יחשב עי"ז תקיעתו ידיה לתקיעת מצוה. [דהלא לא סגי במה שלבסוף תועיל תקיעתו לשמיעה של מצוה דחבירו דאילו כן היה מוציא אף בלא דין ערבות],

דכל ישראל ערבין זב"ז וה"ה בבהמ"ז, ודבעינן שיאכל כזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו, עכ"ל. והיינו דכל מה דברכת הנהנין ליכא ערבות הוא כדפרש"י כאן דלא ליתנהי ולא ליבריד, אבל בהמ"ז שהוא כבר אכל ונתחייב יש בו ערבות. וברא"ש (שם פ"ג סי"ג) נתקשה מדשם בדף כ. איבעיא אי נשים בבהמ"ז מדאורייתא או מדרבנן ונפק"מ לאפוקי אחרים יד"ח דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ומאי שנא מהאוכל כזית דאף דחיבו מדרבנן מוציא למחוייב מדאורייתא. ותירץ דהתם ה"ט דאף אי לא אכל כלום דינו לפטור משום ערבות, אבל אשה אינה בכלל הערבות ולכך אינה מוציאה אלא מי שחיבו מדרבנן.

ובביאור כונת הרא"ש נחלקו האחרונים, **דהצל"ח** שם נקט דהרא"ש ייסד בזה דלא ניתן עיקר הערבות דכל ישראל זה לזה אלא על הגברים ולא על הנשים. אבל הרעק"א שם נחלק עליו דודאי נשים בכלל הערבות, אלא דאין הערבות דהמצוה אלא למי שנצטוו בעצמו במצוה זו, והנשים אי לא נצטוו מדאורייתא בבהמ"ז כשאוכלות ה"נ ליתנייהו בערבות על אכילת הגברים, והביא שם"כ בפמ"ג סי' תפ"ט סק"ב.

וסברת הרעק"א מבוארת לפי משנת"ב בגדר חיוב הערבות דאי"ז חיוב חיצוני לדאוג לקיום המצוות דחבירו אלא דהמצוה דכל יחיד מהציבור ניתנה לכלל הציבור, ולזה כל זה שייך רק בציבור שנכנס בכלל ציווי זה ושנצטווה בעצמו בהני מצוות. וכמתבאר מהירושלמי בבן עיר ל"י לבן כפר. **והנה** לפי"ד יוצא דזה גופא יסוד משנתינו דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח דלהכי לא מצי להיחשב מעשהו כמעשה מצוה כשעושהו להוציא הרבים מדלא נתחייב בערבות בעבורם ולהכי אי"ז מעשה מצוה. **אלא דבירושלמי** גבי לועזית ללועז מבואר דאפילו כשמחוייב בערבות לא סגי להיחשב מעשה מצוה אא"כ בכה"ג לנפשיה היה זה מעשה מצוה.

חילוק התוס' בתרי דרבנן קו' הרעק"א דהא איכא ערבות תי' האבנ"ז.

(ו) **ובתוס'** במגילה יט. וכן בברכות טו. כתב דהא דקטן שאכל מוציא את אביו בבהמ"ז דדוקא כשהקטן אכל כדי שביעה והגדול לא אכל אלא כזית אבל כשגם הקטן אכל רק כזית לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן.

וברעק"א תמה עליהם דזה הוי ניהא בברכות הנהנין דאין מוציא חבירו אלא כשמברך לעצמו ותלוי בגודל חיובו לעצמו, אבל גבי בהמ"ז דמסקו התו' הנ"ל בברכות מח. דדינו כברכת המצוות דיש בה ערבות ואף כשלא אכל כלל דינו להוציא ודבעינן שיאכל כזית אינו אלא שיאמר שאכלנו משלו, **א"כ** אף בקטן שאכל כזית ויכול לומר שאכלנו משלו יוכל להוציא אחרי דכשאוכל כדי שביעה הוא מחויב כמו הגדול ושוב ישנו בכלל הערבות אף כשלא אכל כן, ומה לי דחיבו לעצמו בבהמ"ז הוא מתרי דרבנן, ונשאר בצע"ג.

(ד) וברמב"ן במגילה רפ"ב הביא מהירושלמי יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוצא את אחרים בלעז כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח. ופירש הרמב"ן כלומר וכיון שאינו מוציא עצמו באותו לשון אינו מוציא הלועז. וצריך ביאור דהא מבואר בשמעתין דלולי הערבות ל"ח מעשהו למעשה מצוה אלא זו שיוצא בה לעצמו יד"ח ומשיצא כבר מה דיכול להוציא חבירו שנית אינו אלא משום דמכח דין הערבות חשיב מעשה מצוה אצלו שיוצא בזה את חבירו.

וא"כ הכא דמחוייב מדין ערבות שיצא חבירו במגילה בלועזית מה איכפ"ל שלעצמו אינו יוצא בלועזית שהרי כל מעשהו בין כה אינו לעצמו שכבר יצא אלא מוציא בה חבירו ולחבירו דהוי קריאה מעליא.

ובפשוטו מבואר דבאמת כאן מה דל"ח מעשה מצוה בלועזית אי"ז משום חסרון בחיוב המצוה שאין המשמיע מחוייב בדבר שיצא הלה בשמיעת מגילה דודאי בזה מחוייב בערבות דלועזי שנקרא בלועזית, אלא משום חסרון בשם צורת המעשה קריאה אצלו דכיון דלעצמו אינו יוצא יד"ח בקריאה כזו א"כ אי"ז מעשה קריאת מגילה לגביה, ומה"ט דאי"ז מעשה מצוה אצלו אינו יכול להוציא את הלועז.

אלא דא"כ צ"ב איך פשט הירושלמי ספיקו מדתנן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים דהא התם ה"ט דאין מחוייב בעצמו ולהכי אי"ז מעשה מצוה אצלו שמוציא את חבירו, **משא"כ** כאן שמחוייב במצוה ומחוייב בערבות שישמע הלועז לועזית אלא שמטעם אחר לא יוצאו דלעצמו אי"ז מעשה הקריאה באופן כזה ודלהכי גם לא יועיל להוציא אחר וזה לא שמענו ממתני'.

וצ"ל דזה הוי פשיטא ליה דמכיון שלעצמו אי"ז מועיל א"כ אי"ז מעשה מצוה אצלו אף כשבא להוציא ללועז, ורק בא להוכיח ממתני' את עיקר הדבר דל"ש להוציא חבירו כשא"ז מעשה מצוה אצל המוציא, דזה שמענו ממתני' דכשאינו מחוייב בדבר אין מוציא הרבים אף דלשומעין הוי מעשה מצוה דבעינן שיהא גם למשמיע.

תוס' בברכות דבבהמ"ז איכא ערבות רא"ש דבנשים ליכא* ופלו' הצל"ח והרעק"א בביאורו* והמבו' ברעק"א גדר הערבות.

(ה) ובברכות מח. אמרינן דאינו מוציא את הרבים יד"ח בבהמ"ז עד שיאכל כזית דגן, **ובתוס'** שם נתקשו דכשאוכל כזית חיובו רק מדרבנן ואיך יפטור למי שאכל כדי שביעה דחיבו מדאורייתא, והביאו לרש"י דבמחוייב מדרבנן חשיב מחוייב בדבר, ונחלקו עליו, והסיקו דגדול שהוא בר חיובא אילו אכל מחוייב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמר' בר"ה כט. דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין, וה"ט

ובאבנ"ז השיג על **הרעק"א** דאיה"נ דאין נפק"מ מהו חיוב דהקטן בבהמ"ז דנפשיה, אבל גם החיוב ערבות ידיה להבהמ"ז דהגדול שאכל כזית אינו אלא תרי דרבנן אחרי דכל חיוב הבהמ"ז בכזית היא מדרבנן וכל חיוב הקטן בהערבות היא מדרבנן [דמדאורייתא אין עליו שום חיובים], ושפיר כתבו התוס' דחשיב תרי דרבנן ולא מוציא להגדול.

ביאור הרעק"א בב' אופנים* ושי' המג"א דאין ערבות לקטן

ז) ובסברת הרעק"א היה נראה דנקט דכל החיוב ערבות אינו כדנתבאר שחיובו דהיחיד ניתן להכלל אלא הוא חיוב כללי דכל מי שישנו במצות בהמ"ז לדאוג לכל מי שמאיזה טעם נתחייב בבהמ"ז שישבו לקיים חיובו, ולזה אף דכדי שיתחייב הקטן בערבות הוצרכנו לב' תקנות דרבנן דכזית ודקטן, **אבל** אחרי דחיובו דגדול הוא חד דרבנן הרי החיוב הנוסף דהקטן אינו המשך ותולדה מחיובו דגדול אלא חיוב נוסף בדרבנן, ולזה לא נקלש להיחשב תרי דרבנן.

אבל באמת יש ליישבו על דרך זה אף לפי משנת"ב, דודאי דאף דחיוב הערבות היא דכל יחיד על הכלל, אבל אי"צ הכלל לפרטי סיבת החיוב דהיחיד שהאכילה ידיה מחייבת את כולם, אלא סגי בגמר הדבר שהוא החיוב ידיה לחייב לכולהו, **ולהכי** ל"ח שחיוב הערבות דהקטן מורכב על תרי דרבנן, דאין חיובו בנוי על התקנה דחיוב כזית אלא על המציאות שמאיזה טעם שהוא הגדול מחוייב ועומד, ודוגמא לדבר, דבביאורה"ל סו"ס מ"ז הביא מהפמ"ג דנשים חייבות בברכת התורה על לימוד הדינים שלהם ודיכולות מה"ט להוציא את האיש [עי"ש דיש חולקין] והוא מיירי כשמברכות לעצמן, **אבל** בפשוטו **להרעק"א** **והפמ"ג** דנשים בכלל ערבות במצוות שחייבות בהן אף יוכלו לברך רק לאיש ולא לעצמן, ואף כשהאיש נצרך זה ללימודו שאר חלקי התורה שהאשה אינה מחוייבת בהם דסו"ס ישנה בכלל מצות התורה וברכותיה.

וברעק"א הוסיף דכדבריו ג"כ כונת הרא"מ שהביא המג"א סי' תרפ"ט סק"ד, אלא דעיקר דבריו הם לכאורה דלא כהמג"א בסי' קצט סק"ז שנקט בפשיטת דאין כלל דין ערבות לקטן, **ועיי"ש במחה"ש** שהביא מהגמרא בסוטה דבחשבון הערבות לא נכללו הקטנים, **ויל"ע** בזה דודאי דמדאורייתא אינם בערבות מדאינם בני חיובא בשום מצוה, אבל מדרבנן יתכן שפיר דנכללו אף בערבות.

סימן ל'

גדר גזירת שמא יעבירונו ד"א ברה"ר

עדיין בב' אופנים, או דבע"כ דכשבאו חכמים לגזור על מצוה דאורייתא ע"כ דלא העמידו איסור דרבנן על המצוה דאורייתא דזה לא שייך כ"כ אחרי דבעצמותה היתה המצוה דאורייתא דוחה להאיסורים דרבנן, וע"כ דמעיקרא היתה תקנתם לבטל המצוה שיש להם כח בשב וד"ת, וכזה מוכרח גבי קר"ש לאחר חצות שלא אסרו הקריאה אלא ביטלו המצוה, או דהכא אסרוהו חכמים ויש כח בידם לאסור קיום המצוה, ושוב בממילא כשמקיים המצוה ועובר על גזירתם אין מקיים מצוה כלל, וכעין היושב בסוכה ושולחנו בבית שכתבו בתוס' סוכה ג. דלא קיים הדאורייתא, וודאי דהוא מחוייב ועומד במצות הסוכה לאכול כשכולו בסוכה ורק משום שלמעשה עובר על הגדר דרבנן מפקיע ממנו קיום הדאורייתא. ולהצד השני שפיר מתיישב שיטתו גם עם המג"א, דעיקר האיסור דרבנן הוא כלפי ההשמעת קול שבזה.

חילוק התוס' דשופר חמיר מלולב ואסרוהו אף בגבולין דהוא מעשה חכמה* בי' המג"א מצד גזירת כלי שיר.

(ב) ובתוס' כאן ד"ה אבל, הקשו דכיון דגזירה דרבה היא הטעם גם לשופר וגם ללולב שלא לקיים בשבת מ"ש שופר מלולב שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שביהמ"ק היה קיים כדמשמע בלולב וערבה, ותירצו דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא הואיל ואישתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה חכמה, ע"כ. וכ"כ התוס' בסוכה מג. עיי"ש.

ובפשוטו כוונת דבריהם דאף דשייך הגזירה גם בלולב וגם בשופר מ"מ בשופר שייך יותר לגזור דמכיון שהוא מעשה חכמה יש הרבה שאין בקיאות בה ויבואו לטלטלה ברה"ר לילך אצל חכם, משא"כ לולב שאי"צ אלא טלטול בעלמא ואין בזה חכמה גדולה אי"צ כ"כ לגזור. ולהכי לא גזרו בזמן שביהמ"ק היה קיים.

אבל במג"א סי' תקפח סק"ד הבין החילוק דבשופר שיש מעשה חכמה של השמעת קול ויש בזה חשש שמא יתקן כלי שיר ממילא יש יותר לגזור שהרי הוא אסור גם מהאי חששא, משא"כ לולב דכל איסורו הוא טלטול בעלמא ואיסורו יותר קל ולהכי לא גזרו עיי"ש ובמחצית השקל. ומשמעות דבריו שבאמת זה גופא היה הגזירה שבלאו החשש דשמא יעבירונו היו מתירין השבות דשופר ולולב לצורך מצוה ומשום החשש דשמא יעבירונו השאירו האיסור על מקומו. והעמידו דבריהם במקום עשה.

והנה בשלמא בשופר לא משכח"ל אלא ע"י השמעת קול, אבל בלולב יתכן לדון דמשכח"ל לקיחתו בלא טלטול מוקצה

גזירה דשופר בשבת שמא יעבירונו* פלו' רעק"א והא"א וחל"י אי בתקע נפיק הדאורייתא* ודהאיסור על ההשמעת קול.

(א) ר"ה דף כט: יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. ומפרש רבה בגמ' דהטעם דגזרו שמא יטלנו בידו ויעבירונו ד"א ברה"ר, והיינו טעמא דלולב וה"ט דמגילה.

ובאחרונים נחלקו בגדר האי גזירה אי מה"ט דשמא יעבירונו עקרו רבנן למצות שופר כשחל בשבת, או שגזרו איסור דרבנן על קיום מצות התקיעה, או שלא אסרו אלא טלטול הלולב והשמעת קול שבשופר אבל לא אסרו קיום המצוה כלל. **והנה** בפשוטו לגבי מגילה בשבת ודאי דלא גזרו איסור על קריאתה, אלא גזירתם היתה כלפי קיום המצוה דמגילה, אבל בשופר ולולב שאני דשייך יותר איסור על פעולת קיומם, וביותר מדמצותן מדאורייתא ויותר ראוי שיבא התקנה כאיסור דרבנן נפרד. וברעק"א בדו"ח במערכה ח' נקט דהתוקע בשבת יצא המצוה מדאורייתא, ונפק"מ שכשיתקע למחרתו ביום ראשון לא יברך שהחיינו דיצא לדאורייתא להשיטות דבכל ר"ה אין מברך שהחיינו אלא ביום הראשון, ובהגהות אשל אברהם על גליון השו"ע סי' ת"ר דן בזה מדין אי עביד לא מהני, והביא מתשו' פ"ה דמידי ספיקא לא נפיק וספק ברכות להקל. והא"א עצמו דחה עפ"י מש"כ המהרי"ט דדוקא כשיתוקן האיסור אי נימא דלא מהני אמרינן לא מהני משא"כ כאן דהאיסור כבר נעשה גם אי לא יהנו מעשיו וכן הדין בשופר. ע"כ.

והנה אי כפשוטו דמה דגזרו איסור הוא על הקיום מצות שופר בשבת ולא על השמעת הקול שבזה צ"ב מה דנקט הא"א דהכא ל"ש אי עביד לא מהני כיון שגם אי לא יהני ישראל האיסור, דהא אי האיסור הוא הקיום מצוה א"כ כשלא יצא יד"ח המצוה לא עבר על האיסור [וזה לא מסתבר דהאיסור הוא על המעשה קיום אף כשאינו יוצא בה יד"ח]. והמבואר בדבריו דנקט דהאיסור שגזרו הוא על ההשמעת קול ובזה אין נפק"מ אי יוצא יד"ח או לא, וכזה נקט להדיא המג"א דאסרי לההשמעת קול שבזה וכדלהלן.

אלא דבעיקר מה דנקטו הרעק"א והא"א [וכזה דן ג"כ בחכ"ש] דמי שעבר ותקע או נטל הלולב יצא ידי הדאורייתא, נחלק עליהם החלקת יואב בקבא דקשייתא (סי' צ"ט) דכשגזרו חכמים על המצוה שלא לקיימה נעקרה כל המצוה והמקימה לא מקיים אף להדאורייתא, וכמבואר ברבינו יונה בריש ברכות גבי קר"ש לאחר חצות, וגבי סדין בציצית שכתב הרא"ש (הל' ציצית סי' י"ז) דהוי ברכה לבטלה. ועיקר דבריו לכאורה יתכנו

א"כ בקי דאיכא סכנה בדבר. וכתבו המפרשים דהטעם השני אינו מסתפק אלא על החשש שיטלטל האיזמל לחכם ללמדו איך למול, אבל אכתי שמא יעביר התינוק עצמו אצל בקי למולו. וע"ז צ"ל כהר"ן דרבים מדכרי ליה. [ויתכן דרבים מדכרו ליה שייך רק בטלטול התינוק ולא בסכין שאינו נרגש כ"כ].

תירוץ הריטב"א מדמילה דוחה שבת* והמבואר מהגמ' לב: בגדר האיסור דרבנן* ומתבאר הריטב"א

(ה) ובריתב"א בסוכה מב: תירוץ דכיון דמלאכת המילה עצמה מלאכה גמורה היא ודחאה תורה לחלל בה שבת למצות מילה היאך יגזרו בה חכמים משום גזירת הוצאה דרבה, היא גופא לא דחיא מילה וגזירה דמלאכה אחריתי ידחי לה וזה ודאי אי אפשר, ויל"ב סברתו עפ"י המבואר במג"א ושאר האחרונים דהגזירה דרבנן לא היתה כלפי ביטול עיקר המצוה אלא כאיסור נוסף, אשר בזה מתחלק המילה משאר המצוות, **דהנה** לקמן דף לב: תנן שופר של ר"ה וכו' לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה, **ומפרש בגמרא** הטעם דשופר עשה הוא ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ומשמעות הגמרא דאף דבין כה הוא רק שבות דדבריהם אבל אי"ז כגזירה לבטל המצוה אלא שעשו איסור ועשו לו חיזוק כשל תורה, ולכן אילו מלאכת יו"ט לא היה אלא ל"ת היה נדחה מפני שופר משום דהשבות דיו"ט לא עדיף מדאורייתא ידידה. ויבואר היטב סברת הריטב"א דכשהמילה דוחה לאיסורי שבת שבה כ"ש דתידחי לאיסורי שבות שבה.

לפי מש"כ הרש"ש בסוכה מד. דיוצא יד"ח באחיזה גרידא אף בלא הגבהה כלל, אלא דהביא שם מהשלה"ג דבעי דוקא שיגביהנו. וא"כ לא מצי נפיק אלא דרך טלטול.

נפק"מ בכ"ז בשומע מאחר התוקע בשבת.

(ג) ונפק"מ רבתי מגדר זה בדין השומע מאחר התוקע בשבת ומכיון להוציא כולם בין שהתוקע שוגג או מזיד. דלהמג"א והא"א שהאיסור הוא בהשמעת קול א"כ ל"ש בהשומע, וא"כ יל"ד דאדרבה יחוייב הוא ללכת לשמוע באופן כזה לקיים המצוה דאורייתא אחרי שאין עליו איסור שבות בזה. אבל אי נימא דגדר האיסור שגזרו הוא על קיום המצוה דשופר בשבת א"כ יהא אסור לו לשמוע כדי לצאת יד"ח. ולהחלקת יואב דכיון דעבר אדרבנן נפקע מילא גם הדאורייתא לכאן אין בשמיעתו איסור אבל גם לא קיום מצוה דאף אי כל התקנ"ח היתה כלפי התוקע אבל מדאי"ז מעשה מצוה אצלו אינו מוציא בזה אחרים יד"ח, ודומיא דתקיעת אשה וכל הפטורין. ויש קצת להוכיח מהרעק"א והא"א וכן **החכמת שלמה** סי' תקפ"ח ועוד שדנו אי יוצא הדאורייתא רק לגבי שהחיינו למחרת דהוי להו לדון על כה"ג אי להשומע מותר מחוייב ג"כ לשמוע ויוצא המצוה בלא איסור, או שהתוקע אין יוצא הדאורייתא ולא מוציא אחרים ג"כ, ואשר משמע דנקטו דאסרו את קיום המצוה.

ויל"ד והטעם שלא יצא הדאורייתא משום אי עביד לא מהני די"ל דבזה שפיר מוציא אחרים הדאורייתא דהא אי"ז חסרון במעשה מצוה גופא אלא שבפועל לא יצא בה יד"ח והוי כמי שכבר יצא יד"ח דכל שמחוייב בדבר מוציא אחרים אף כשיצא. אבל יתכן דמכיון דבפועל אין מחוייב לקיים מצות שופר בשבת משום האיסור דרבנן שוב אין בזה דין ערבות וכל שאין יוצא בעצמו אין מוציא אחר וצ"ע בכ"ז.

ומפורסם דהוי עובדא בירושלים בדורות שעברו באחד מחכמי ירושלים בין החומות שתקע או שרצה לתקוע בשבת עפ"י שיטת הראשונים כמתירין לתקוע בכל העיר ירושלים ובא הג"ר שמואל סלנט מאחרי הדלת לשמוע התקיעות, והיינו דלא סבר להתיר לעצמו לתקוע אלא לשמוע ממי שדין כה תוקע, **והנה** אי כהמג"א והא"א א"ש דמכיון שאינו אלא שומע ואין עובר על שבות כלל הרי מחוייב לשמוע. אבל אי האיסור הוא קיום מצות שופר בשבת מה הנפק"מ אי תוקע בעצמו או שומע מאחר.

קו' הראשונים דאף במילה בשבת יגזרו* תי' הר"ן דרבים מדכרו* ותי' התוס' במגילה

(ד) ובראשונים הקשו מ"ש במילה שריא בשבת ולא גזרינן שמא יעביר התינוק או האיזמל ד' אמות ברה"ר, ובר"ן כאן תירוץ דהני שאני דהכל טרודין בהן ולא מדכר חד אחבריה, משא"כ במילה שיזכירו לו.

ובתוס' במגילה דף ד: תירצו דהטעם שלא גזרו במילה דחמירא שכן נכרתו עליה י"ג בריתות, ועוד תירצו דאין אדם מל

סימן ל"א

בסוגיית נתקלקלו הלויים בשיר

ובתוס' כאן הקשו אמאי לא חשיב קלקול של מוסף שלא יכלו להקריב מוסף אחרי תמיד של ביה"ע משום עשה דהשלמה. ו**תירצו** דעשה דמוסף שהוא עשה דרבים דוחה עשה דהשלמה. ובטו"א יישב הקושיא דמטעם קלקול דמוסף הוא טעם בכל ר"ח שאחרי שהקריבו התמיד איכא לעשה דהשלמה, ואי אמרת דבכל ר"ח יאמרו שאין מקבלין מהמנחה ולמעלה ומעברין החדש א"כ יעברו יותר מח' עיבורים בשנה וזה א"א כדתנן בערכין ח. וא"כ ע"כ לא חיישינן להאי קלקולא ול"ש לחוש לזה דר"ה בלבד, ורק מטעם קלקול השיר שהוא שייך רק בר"ה וכמש"ב הטו"א הוא טעם להתקנה בקידה"ח דר"ה שהוא עד המנחה.

אבל בצל"ח בברכות דף כו: נקט דודאי האי תקנה היתה בכל ר"ח שבודאי בכל ר"ח היה שיר, ובפרט לדברי הרמב"ם (פ"ג מקדה"ח ה"ה) דהתקלה היה בקרבן מוסף עיי"ש. **וכן דייק ברעק"א** שם מדברי הב"י בסי' קל"א בשם השבלי הלכט דהא דאמרין שאותו היום קודש ולמחרתו קודש הוא בכל ר"ח.

פלוג' בדין שיר בתמיד של ביה"ע"ר

ג) ופלוגתתם היא גם בעיקר דין שיר דר"ח אי תקנתו לא היתה אלא במוסף בלבד או דתקנתו אף בתמיד של ביה"ע. והטו"א פסק שיטתו דבר"ח לא היה שיר מיוחד אלא במוסף בלבד ממש"כ רש"י בסוכה נה. בהא דתניא בחולו של מועד מה היו אומרים פרש"י בשיר המוספין, ומה דבסוגיין מפרש השיר דתמיד של ביה"ע אינו אלא בר"ה. וכן דייק המנ"ח מצוה שיי"ב מהרש"י.

ובאבנ"ז או"ח סי' כג. הקשה על הטו"א דבערכין דף י. פרש"י דבי"ב ימים שהחליל מכה לפני המזבח הלויים משוררים את ההלל בעת ההקרבה ושמונת ימי החג מכללם. ועל כרחך השיר דהלל היה בעת התמידין דאילו במוסף הרי השיר דחוה"מ סוכות הוא הומבה"י כמב' בסוכה שם. **וכן מפו' ברש"י** סוכה נ: ד"ה בשיר דהחליל מכה בעת התמידין. **אלא דמ"מ** הוכיח שם האבנ"ז דבר"ח מיהא לא תיקנו שיר אלא במוסף מהסוגיא בסוכה נד. עיי"ש באריכות.

תקנה דמהמנחה ולמעלה ב' הימים קודש* למאירי דוקא בד"ה* ולרמב"ם בכל ר"ח* וביאור הרש"י.

א) ר"ה דף ל: במשנה בראשונה היו מקבליים עדות החודש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבא ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו שלא יהו מקבליים אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחרתו קודש. וברש"י נוהגין אותו היום קודש בר"ה קאי וכו' ואם מן המנחה ולמעלה באו אע"פ שאין בי"ד מקבלין אותן לקדשו היום ויעברו את אלול ויקדשוהו למחר אע"כ גומרים אותו בקדושה ואסור במלאכה דלמא אתו לזלוזלי ביה וכו' עכ"ל.

ונחלקו האחרונים אי ה"ה בכל ר"ח דאין מקבלין אלא עד המנחה או דהוא דין מיוחד בר"ה. ובמאירי כתב להדיא דדין המשנה דוקא בר"ה ולא בשאר חדשים, **אבל מהרמב"ם** משמע דהוא בכל ר"ח. וברש"י שכתב דאר"ה קאי משמע קצת דהוא דוקא בר"ה, אלא שיש לדחות דמתני' משמע ליה דמיירי בר"ה דקתני אותו היום קודש והיינו באיסור מלאכה. **ולהכי פירש"י** דבר"ה קאי. וגם בזה יל"ד בב' אופנים דיתכן דלעולם הא דאין מקבלין אלא עד המנחה הוא דין בכל קידוש החודש, ורק דין דנוהגין אותו היום קודש הוא דוקא בר"ה דלא לזלוזלי ביה. וכמש"כ רש"י. אבל יתכן דאף בכל ר"ח נוהגין אותו היום ולמחרתו כר"ח אלא דל"ש לדון איסור מלאכה אלא בר"ה.

טו"א לעיל ב' תירוצים בזה* וכאן דרק בר"ה* ועפי"ז יישב קו' התוס' והצל"ח פליג וכ"ה בשב"ח"ל.

ב) והרעק"א בגליון השו"ע (או"ח ס"ס ק"ח), ציין להטורי אבן ריש פ"ג דהקשה בהא דתנן לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר דמשמע הא הספיקו מקדשין והא אין מקבלין העדות אחרי מנחה, **ותי'** דהתם מיירי לאחר החורבן וכדתנן במתני' דמשחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהו מקבלין כל היום, ובת"י ב' כתב דעיקר התקנה שלא יהו מקבלין מהמנחה היה מפני קלקול השיר ולא מפני הקרבת המוספין ונסכיהם וזה ל"ש אלא בר"ה שתיקנו שיר מיוחד לתמיד של בין הערביים דר"ה משא"כ בר"ח.

ובסוגיין נקט דהקלקול שייך דוקא בר"ה, **וביאר הטו"א** דבשאר ר"ח לא תיקנו שיר מיוחד לתמיד אלא למוסף בלבד משא"כ בר"ה שהיה שיר מיוחד לתמיד של בין הערביים כדאיתא בהמשך בסוגיין.

פלוג' המג"א והבנ"א לדינא בתפילת השלמה בליל ב' דר"ח* בגדר ב' ימי ר"ח* וצ"ב.

ד) ונחלקו מזה האחרונים לדינא, דבשו"ע או"ח סי' ק"ח סי"א הובא פלוגתת הראשונים במי ששכח בר"ח במנחה יעלה

והנה בעיקר קושית התוס' דתיפו"ל דנתקלקלו בכל הקרבת הקרבן מוסף דר"ה, כתב בתשו' הר"י מיגא"ש (קמ"ו) דבאמת לא הקריבו כלל המוסף אותו היום ולא יקרא זה קלקול הואיל ואין אנו מחוייבין בהקרבת מוסף מבלתי שיתברר לנו שאנו מחוייבין בו, וכ"ז שלא באו העדים הוא נשאר בחזקת חול ואין מתחייב להביא בו קרבן, וכ"כ הראב"ן (סי' שי"ז).

ואשר יתכן דאף התוס' דנחלקו ע"ז ונקטו דחשיב קלקול אבל מודו לזה דחייב הקרבן מוסף ל"ש אלא משיקדשו החודש ולא לפנ"כ ולהכי באמת לא מצו להקריב לפנ"כ אפילו לא בדרך תנאי, ואף דמתחילה דנו התוס' לפרש דהקריבוהו על תנאי, אבל זה גופא הוכיחו דלא הקריבוהו דרך תנאי והוא מה"ט דאכתי ליכא לחיוב המוסף.

ישוב דמותר להכניס עצמו לדחיה* ונסתר מתוס' ב"ב יג.

(ו) ויש שרצה להוכיח מהתוס' דאף דבאפשר לקיים שניהם לא דחינו הכא מקריב בשעתו כמצותו ומה שאח"כ יצטרך לדחות עשה דהשלמה הרי הוא מוכרח לצורך קיום עשה דרבים, ואף אי מכניס עצמו לאונס אסור אבל מכניס עצמו לדין דחיה מותר. **אבל** יש להוכיח להיפך מתוס' בב"ב יג. גבי מי שחציו עבד וחציו ב"ח שכופין רבו ועושהו ב"ח שיקיים פו"ר, והקשו התוס' דליתי עשה דפו"ר ולידחי ל"ת דלא יהיה קדש, **ובתירוץ** האחרון תירצו דכיון דאפשר לקיים שניהם ע"י כפיה לא דחינו. **והנה** התם אי ב"ד לא יכפוהו יצטרך לדחות הלאו שהרי אצלו א"א לקיים שניהם. ולמה הוזקקו ב"ד לכפות לאדון, ומוכח דאף כשדוחה הלאו עדיין מחוייב לראות שלא יעבור על הלאו כל שאפשר לו לקיים שניהם וגם ב"ד מחוייבין מה"ט עבדו ואף לכפות האדון ע"ז. **[ואמנם]** ששם הוא חידוש גדול שבי"ד ילכו לכפות האדון להפסיד עבדו בשעה שלעבד מצ"ע יש לו היתר ע"י דחיה].

קו' המנ"ח הא מדין רוב יתברר דהיום ר"ה ואיך שרו שיר דחול* וישוב עפי"ד הרימ"ג.

(ז) ובמנחת חינוך מ' ש"א הקשה דהא מימות עזרא לא מצינו אלול מעובר וא"כ הרי היה רוב פעמים יום ל' קדוש והו"ל למיזל בתר הרוב ולשיר שיר דר"ה, **ועכ"פ** צל"ע אך שרו לחד מ"ד שיר של חול. ויל"ב דמ"מ כל כמה שלא קידשו עדיין ב"ד את החודש לא קיימי עדין מצוות היום עליהן, וע"ד המבואר בר"י מיגאש והראב"ן גבי קרבן, דאף דהיו אסורין בעשיית מלאכה מספק וכמש"פ רש"י במשנה, זהו רק באיסורין דיתברר למפרע שעברו האיסור, אבל מצוות היום ל"ש כל שלא נתקדש היום. ומה"ט ס"ל להאי מ"ד דיש להם לשיר שיר של חול.

ויבא אי מתפלל ערבית שנים או לא מדבין כה לא יזכיר בה יעו"י, ושלכן פסק השו"ע דיתפלל השניה כנדבה. ובמג"א שם כתב דמ"מ היכא דבערבית הוא יום שני דר"ח לכו"ע מתפלל שנים שהרי יזכיר בה יעו"י, **וברעק"א** שם הביא מהבנין אריאל שנחלק עליו דכיון דב' ימים דר"ח הוי רק בספק א"כ מנ"פ אם יום ב' הוא ר"ח הרי התפלל כדינו ואם יום א' הוא ר"ח אין לו להזכיר יעו"י. **והביא לצל"ח** בברכות כו: שכתב דבבאו עדים מהמנחה ולמעלה הוי ב' הימים כיומא אריכתא. והיינו עפ"י הגמ' בביצה ד:; וע"ז הביא לסתירת הטו"א הנ"ל ולמשמעות הב"י מהשבה"ל כהצל"ח. וכן פסק במשנ"ב שם. [אלא דמלבד כ"ז נחלקו עוד באחרונים דאף ביו"ט שני שהו אמספיקא דיומא י"ל כמג"א, מדסו"ס תקנ"ח להזכיר בב' הימים יעו"י, עיי"ש].

ומבואר מדברי כולם דעיקר הדין דבחודש מלא יש ב' ימים ר"ח הוא דומיא דהמנהג בזמן שקידשו עפ"י הראיה שכשלא קידשו את היום הראשון היו מסופקים כל היום אם הוא ר"ח, וכיון שנהגו ב' ימים ר"ח ה"ה האידנא דמקדשין עפ"י חשבון דכשלא קובעים את היום ראשון בר"ח ממילא נעשין ב' הימים כר"ח, וכעין מנהג אבותיכם בידכם דגבי יו"ט שני. **אלא דלהצל"ח** וסייעתו עשאוהו כיומא אריכתא דומיא דר"ה ומשום דין דבאו עדים מהמנחה ולמעלה דשניהם קודש, ולבנ"א והטו"א הוא נידון כספיקא דיומא.

וכ"ז צ"ב טובא דבשלמא בר"ה דהוא יו"ט שפיר שייכא ביה דין קדושה דיומא אריכא, אבל בר"ח לגבי איזה דין עשאוהו קודש דהלא יעו"י ודאי לא הזכירו לפני שקידשו החודש דומיא דמפורש בשמעתין דבתמיד של שחר היה שיר של חול אפילו בר"ה. ואולי באיסור מלאכה וכמו שכתבו התוס' לעיל כג. ד"ה משום דנהגו שלא לעשות בו מלאכה. **אלא דצל"ע** בזה אחרי דאי"ז אלא מנהג מה שייך דין שיהא קודש ושיהא יומא אריכתא. ולומר דעשאוהו קודש לגבי השיר של ר"ח בתמיד של ביהע"ר, זה קשה דאי"ז כהמשך קדושת היום דהא בשחרית לא נהגו בו כן שהרי בשחר היה שיר של חול. וצ"ע.

תוס' דלא הקריבו התמיד על תנאי אלא לאחמ"כ ודחו לעשה דהשלמה* צ"ע דאפשר לקיים שניהם* תי' הר"י מיגאש דלא נתחייב במוסף* ועפי"ז מתיישב.

(ה) ובתוד"ה ונתקלקלו הקשו דלמה ל"ח קלקול דמוסף עצמו שלא הקריבו אחר התמיד משום עשה דהשלמה. ובתחילה רצו לתרץ דהקריבו הכבש של התמיד על תנאי שבאם יקדשו היום את החודש יתברר שהיה מוסף, **ודחו** דא"כ לא היה הקלקול בסוף בתמיד אלא במוסף. ולזה הסיקו דהקריבוהו אחרי התמיד, דעשה דרבים דמוסף דחי עשה דהשלמה. **ויש שהקשו** דאף אי אתי עשה דרבים ודחי עשה דהשלמה מ"מ כל שאפשר לקיים שניהם עדיף, ולמה באמת לא הקריבו הכבש על תנאי שבאם יקדשו החודש יהא קרב למוסף ולא יצטרכו לעבור על עשה דהשלמה.

סימן ל"ב

חילול מע"ש ורבעי על פרוטה

והמבואר בדבריו דאדרבה מצד עיקר דין חילול הקדש ומע"ש לא היה שייך שום שינוי משומתו האמיתית דאף אי אין טעות להקדש אבל אחרי דלא ניתן לאדם כח דין חילול אלא בשומתו האמיתית מהי"ת שיוכל בכלל להשתמש בדין החילול שלא כצורתו, ורק מדאימעיט הקדש מאונאה שמע"ל דרך החילול דההקדש יסודו כקציצת מחיר להדיוט שאף כששינהו משומתו האמיתית אי"ז נחשב כהעדר בכל צורת המקח וכטעות במידה, **אלא** נחשבת שומתו לפי מה שקצץ, ודבהדיוט ניתן דין אונאה ואילו בהקדש אימעיט מאונאה, **ולכא** אף ביותר משתות לא מתבטל החילול מדאין טעות להקדש. **ובזה** חילק **הגר"א** דמע"ש לא דמי להקדש אלא למ"ד מע"ש ממון גבוה שהחילול הוא הוצאה מרשות הגבוה כדרך מקח, **אבל למ"ד** מע"ש ממון הדיוט אין החילול כמקח עם רשות אחרת, אלא דין חילול גרידא ששייך להמיר את המע"ש בממון השוה לו וכשאי"ז לפי שומתו האמיתית אי"ז בצורת החילול.

פי' הגר"א דבזה"ז לא שוה מידי* קו' המקד"ד דסו"ס נישום כחולין* והחילוק.

(ג) **והגר"א** הציע **בתו"ד** לבאר דלכא מהני בזה"ז חילול על פרוטה מדלא שוה מידי בזה"ז, אלא דדחה פירוש זה **דברמב"ם** מבואר דהוא נלמד מכ"ש מהקדש, ובמקדש דוד סי' נ"ח נתקשה בדבריו דאטו כשבא לחלל משער את שומת ההקדש והמע"ש לפי שויותו כהקדש וכמע"ש דודאי דפירות מע"ש אף בזמן הבית שיום הרבה פחות מפירות חולין מדנאכלים רק בירושלים ובטהרה ועוד הגבלות ומ"מ מחללים בשוים כפירות חולין.

ויתכן לחלק בזה דודאי כשיש להם שויות אין נמדד שומת החפץ אלא לפי כמה שישלמו עליו עכשיו והרי הוא יוצא לחולין, אבל שאני היכא דאין לו שום שויות דבזה אף דלאחר שיתחלל ויצא לחולין יקבל שויות אבל עכשיו חשיב דאין לו ערך ממוני כלל ומה, דאנשים ישלמו עליו לא יחשב עי"ז שזה שויותו אלא הוא רק השקעה בהמון שיתחדש כאן לאחמ"כ.

חילוק תוס' בתמורה דרך בבעלים ולא באחר ב' ביאורי הטו"א* וקושייתו מרבעי* ובי' הזכר"י.

(ד) **ובעיקר** נידון **התוס'**, בתוס' בתמורה דף כז: ד"ה לא אמרו נתקשו בכל הדין דשמואל מגדרי השומא דחילול הקדש דבעינן דוקא ע"י שנים או שלשה בנ"א, **ולזה** ייסדו דכל הדין דשמואל דמחללו על פרוטה הוא רק לבעלים אבל לאחר לא,

תוס' מבה"ג ושאלות* וכ"ה ברמב"ם דמהני חילול דמע"ש אפרוטה כ"ש מהקדש* קו' הגר"א דרק בהקדש אין אונאה* וישבו דתלי במע"ש ממון גבוה* ועפי"ז יישב להירושלמי* ופלו' הרמב"ם והתורה"ד אי משום חסידות מחלל בשויו

(א) **ר"ה דף לא:** תוד"ה וביקש, בתוס' דנו בהא דאמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על פרוטה מחולל ושבזה"ז אפילו לכתחילה מחלל אפרוטה אי ה"ה בחילול מע"ש ורבעי או דוקא בהקדש, והביאו ראיה מגיטין סה. לחלק, ובסוף הביאו לבה"ג ולהשאלות דאין חילוק, וכ"כ התוס' במגילה דף י. ד"ה דכו"ע. וכן נפסק להלכה.

וברמב"ם פ"ב ממע"ש ה"ב כתב בשם הגאונים דבזה"ז החילול דמע"ש על פרוטה דלא יהא זה חמור מן ההקדש. ובביאור הגר"א יו"ד סי' רצד סק"כ תמה דמה ראיה הביא מהקדש דדלמא דוקא בהקדש מהני משום דאין אונאה להקדש אבל במע"ש לא, **ולזה** הסיק דבאמת ל"ש דין זה במע"ש אלא למ"ד דמע"ש ממון גבוה דלדידיה דחשיב מע"ש כהקדש אמרי' אף במע"ש כלל זה דאין עליו אונאה, **אבל למ"ד** מע"ש ממון הדיוט באמת לא ינהי חילול שלא בשויו, ועפי"ז ישב מה דאיתא בירושלמי דכמה אמוראי סברי דאף בזה"ז צריך לחללו על שויו דוקא, והרמב"ם יישב זה במה שייסד דמ"מ ממידת חסידות לחלל בשויו, **וה"נ** סברתם מצד מנהג חסידות, **אבל הגר"א** נקט **כהתורה"ד** שכתב דאפילו מידת חסידות ליכא, ופירשם דהם סברי דמע"ש ממון הדיוט הוא, **וכשיטת הירושלמי** דכן ההלכה.

בירור דין דשמואל מהסוגיא דב"מ והחילוקין דאונאה בגבוה.

(ב) **ועיקר** דבריו דכל דינא דשמואל הוא רק משום דנתחדש דין בהקדש דאין אונאה להקדש יל"ע דבב"מ דף נו: תנן דאין אונאה לקרקעות עבדים ושטרות וכן להקדשות, **ובגמ'** אמרינן דביטול מקח יש לקרקעות ולא להקדשות, דהקרקעות רק אימעוט מדין אונאה אבל לא מביטול מקח, והיינו דביטול מקח אי"צ לדין אונאה אלא מדל"ח צורת מקח משום דחשיב טעות בכל המקח, אבל הקדש אף ביטול מקח אין לו מדשמואל דשוה מנה על פרוטה מחולל. **ומשמע** דבהקדש מלבד מה דנתמעט מדין אונאה גם ל"ש בו דין טעות במקח וכבב"מ כ: דל"ש טעות דהקדש דמאן טעי, ורק בחבירו שייך טעות, **וא"כ** מבואר דאף בלא הימעוט דקרקעות מאונאה איתא לדין דשמואל **וצ"ב** הגר"א דתלה לכל דין דשמואל משום דאימעוט הקדש מאונאה.

ובסברת החילוק כתבו האחרונים כמה סברות, **דבטורי אבן** מגילה כג: [והו"ד במנ"ח מ' רמ"ז] ביאר דדוקא בעלים מהני מדכל קדושתו הוא על פיו, וכשאי"ז קדושה על פיו כפדיון פטר חמור באמת לא מהני, **ובטו"א** באבני שהם שם ביאר מטעם אחר דלהכי זה דוקא בבעלים מדיכולים להישאל על הקדשם. ועל ב' ביאוריו נתקשה מכאן דמצינו דמהני אף בנטע רבעי אף שאין קדושתו עפ"י הבעלים. **וייסד** דלהכי מהני ברבעי מדהוקש למע"ש בגז"ש וכיון דבמע"ש מהני אף ברבעי כן. ובמנ"ח שם כתב דמ"מ ברבעי נמי ל"מ אלא בבעלים ולא באחר אף דלא הם הקדישוהו כיון דכל דינו כמע"ש הוא. **ובזכר יצחק** סי' ע' ביאר באפ"א סברת התוס' שהוא משום דהבעלים מעכבין שלא יתכן שיקח אחר בפרוטה מה שהוא הקדיש ולא תבוא התועלת שחישב להביא להקדש ע"י הקדשו. **והנה** כאן כתבו התוס' דהעניינים הם יפדוהו בשו"פ ואף דאינם הבעלים, וצל"ע דכיון דהפקירם וזכו בהם העניינים מעתה הם הבעלים, אלא דל"ש זכיה זו אלא למ"ד מע"ש ורבעי ממון הדיוט הוא ולא למ"ד ממון גבוה וכמבואר בקידושין דף נד; **ואי נימא** דאתי כמ"ד דממון הדיוט הוא, זה לא יתכן לפי מש"כ הגר"א דכל החילול אפרוטה ל"ש אלא למ"ד ממון גבוה הוא. ולהזכ"י מתבאר דכיון דתלוי בעיכוב הבעלים כל שנתן להם רשות מהני.

סימן ל"ג

אין עשה דוחה ל"ת ועשה

תירץ דדוקא בל"ת דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה. אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה החמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל כדמוכח בהשולח גבי ר"א ששיחרר עבדו וכו'. עכ"ל.

ולכא' שיטת ר"י היינו כשיטת ר"ת דהכא, ובעשה החמור דוחה אף כשלא בעידניה, ודוקא בעלמא בעשה הדוחה ל"ת דהלאו חמיר בעינן בעידניה. ושיטת הר"ן דלא תירץ כר"ת כשיטת הריב"א החולק שם על סברת הר"י.

וכתב בטו"א דלהר"ן שלא תירץ כר"ת יקשה מההיא דר"א ששיחרר עבדו להשלים לעשרה ומשום דעשה דרבים שאני כדאמרין בהשולח והא לא מקיים המצוה בעידנא דמיעקר לעשה דלעולם בהם תעבדו. ותירץ דמירי שנתן לו השחרור כדי שיחול בשעה שיענו הקדושה בציבור. וא"כ הוי בעידניה.

אמנם נראה דסברת הר"י מבוארת באופן שונה מתוך דבריו, שחילק דבל"ת דחמיר בעינן דבעידניה דקעקר ללאו לקיים עשה אבל עשה דחמיר דחי לעשה הקל בכל ענין. ונראה ביאורו דבאמת שונה במהותו כל צורת הדחיה דעשה דוחה ל"ת מעשה הדוחה עשה, דעשה הדוחה עשה כיון דאין כאן איסור אלא ב' חיובים לקיים מצות עשה אין הנידון ביניהם אלא בגדרי עדיפות וסגי דהאי עשה עדיף קיומו על פני האי עשה. ומה"ט לא איכפ"ל דאינו בעידניה דסו"ס קיומו דהאי מוטל עלינו יותר מהאי. משא"כ גבי עשה דוחה ל"ת דבעצם ל"ש כלל להעדיף העשה כשע"ז יעבור על איסור ל"ת דודאי עבירת איסור ל"ת חמיר ולא שייך כלל דמשום עדיפות לקיום עשה נעבור על איסור בידים. וכל דינו הוא כהיתר בגוף הל"ת שנתחדש שבקיום העשה חל היתר על הל"ת, ולהכי בעינן שיהא דוקא בעידנא דקעקר לאו דלקיים עשה.

ולפי"ז יוצא דל"ש לאוקמא לשיטת ר"ת בסוגיין כשיטת רש"י בפסחים, דהא ר"ת פירש בסוגיין דמה"ט דשופר הוי עשה דרבים לא איכפ"ל דאינו בעידניה. והיינו דמה"ט ידחה לל"ת ועשה דיו"ט אף כשאינו בעידניה. ולר"י ודאי דדחיית ל"ת ל"ש אלא בעידניה דמקיים לעשה. ולשיטת ר"ת יוצא דבאמת אף גדר דעדול"ת הוא ג"כ משום עדיפות, ולהכי ל"ב בעידניה.

פלו' הר"י מאר"י והריב"א באין עשה דולתו"ע א
מ"מ הל"ת נדחה* וסברותיהם תליא בגדר הדחיה.

גמ' דשופר לא דחי יו"ט דהוי לתו"ע* פלוגתת הר"ן
והריב"א ור"ת אי עשה דרבים בשופר דוחה ל"ת שלא
בעידניה.

(א) ר"ה דף לב: שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל וכו'. ובגמרא מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה. ע"כ. ופירש הר"ן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה דכיון דלא דחי מלאכה דאוריתא אף שבות דדבריהם לא ידחה.

ומוסיף הר"ן ודקיהבין טעמא משום דהו"ל יו"ט עשה ול"ת קושטא דמילתא קאמר. ומיהו לא צריכין להכי דאפילו הוי יו"ט ל"ת גרידא לא אתי מכשירי שופר ודחי לה דהא בעידנא דקמעקר לאו לא מקיים עשה. ע"כ.

ובמג"א ס' תמ"ו סק"ב הביא מהשכה"ל שכתב בשם ר"ת לתרץ קושית הר"ן דלא מתרץ הגמרא דהטעם משום דלאו בעידניה דשאני עשה דשופר דהו"ל עשה דרבים ודחי ללאו אע"ג דבעידנא דקעקר ללאו לא מקיים עשה.

ובריטב"א כאן כתב על עיקר הא דמשנינן דיו"ט עשה ול"ת דבאמת הוא בפלוגתא בפ"ב דשבת (כד:): ורק רב אשי הכי ס"ל, אבל חזקיה ואביי ורבא סברי התם דיו"ט ל"ת גרידא. ולדידהו ע"כ צ"ל דטעמא דאין עשה דשופר דוחה יו"ט דבעידנא דקעקר ללאו לא מקיים ועשה, [וכשיטת הר"ן] והכא לרוחא דמלתא נקט לה אליבא דר' אשי. ע"כ. ובטורי אבן כאן הביא לתירוץ ר"ת על קושית הר"ן וכתב דבשלמא לר"ן דהו"מ לשנויי דמשום דלאו בעידניה הוא היינו שנויא דיתרצו הני אמוראי דסברי דיו"ט ל"ת גרידא, אבל לפי מש"כ ר"ת דהכא לא איכפ"ל דלאו בעידניה הוא משום דעשה דשופר עשה דרבים הוא ולא בעינן בעידנא דמעקר לאו א"כ ישאר בקושיא להני אמוראי אמאי לא דחי שופר ל"ת דיו"ט.

פלו' הר"י והריב"א בפסחים אי בעשה דוחה עשה
בעינן בעידני* ודהר"י לא אתי כר"ת.

(ב) ופלוגתת הר"ן ור"ת היא בפשוטו פלוגתת הריב"א ור"י בתוס' בפסחים, דבפסחים דף נט. אמרינן דמחוסר כיפורים בערב פסח דחינן לעשה דהשלמה ומקריבין אחרי התמיד דביה"ע משום דעשה דפסח יש בו כרת. ובתוס' שם הקשה ריב"א דהא בעידנא דמיעקר עשה דהשלמה לא מקיים עשה דאכילת פסח דאינה אלא בלילה. יעוי"ש מה שתירץ. ור"י

בדין הלאו שבמקום שמקיים העשה הותר בממילא הלאו והוא כמאן דליתא אלא ענינו נמי משום עדיפות. וא"כ מה"ט אף בעשה ול"ת דיו"ט צריך לשקול העדיפות וכשהוא במקום עשה ול"ת דיו"ט אף דהוא עשה דרבים לא עדיף מעשה ול"ת.

קו' הטו"א לשאר האמוראי בשבת מהכא * ישוב עפ"י קו' תוס' בקידושין על הי"מ.

(ה) ובמה שהקשה הטו"א דלפיש"כ ר"ת דאין כאן חסרון דבעידיניה א"כ תיקשי קושית הגמרא להני אמוראי בפ"ב דשבת דסברי דיו"ט אינו אלא לאו. הנה התם הסוגיא היא בהא דתנן אין מדליקין שמן שריפה ביו"ט דלית עשה דשריפת קדשים ולידחי לל"ת דיו"ט וע"ז משנו חזקיה ואביי ורבא דילפינן מקראי ע"ז ורק רב אשי משני דיו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ומש"כ הריטב"א ועוד ראשונים דהני אמוראי סברי דיו"ט ל"ת גרידא הוא מהא דלא תירצו כר"א. והנה בתוס' בקידושין לד. הביאו דהר"י מאר"י הקשה דלשיטת הי"מ תהא אשה מותרת להדליק שמן שריפה ביו"ט דהא אין לה העשה דהו"ל מ"ע שהז"ג. והוכיח מינה לייסד דכיון דיש ליו"ט עשה ול"ת אף הל"ת אלים ולא נדחה כלל. וא"כ י"ל דלעולם גם הני אמוראי מודו דיו"ט איסורו משום עשה ול"ת ומה דלא רצו לתרץ כר"א הוא משום דאכתי תיקשי על נשים שאין להם העשה אלא הל"ת, ולזה תירצו דילפינן מקראי לאסור שריפת קדשים בכל גוני גם ע"י נשים, ורק ר"א חידש להאי סברא דמכיון דביו"ט איכא ל"ת ועשה אף הל"ת אלים ואין יו"ט נדחה מפני עשה בשום אופן.

(ג) ובאמת דבגדר הדחיה דעדול"ת מצינו שנחלקו הראשונים אי קיום העשה בפועל דוחה להל"ת או הוא ענין עדיפות שרצון התורה להעדיף להעשה וממילא דחי הל"ת. דבתוס' בקידושין דף לד. בהא דאמרינן התם דמעקה ואבידה ושילוח הקן הוי מ"ע שלא הז"ג ולהכי גם נשים מחויבות בהן, והקשו התוס' דתיפו"ל דמחויבות משום לאו דאיתא בהו. והביאו י"מ דתירצו דנפק"מ במקום שיש עשה כנגדו דמצד הלאו אתי עשה ודחי ל"ת אבל משום דמחויבות אף בהעשה לא יועיל העשה שכנגדן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. והר"י מאר"י נחלק שם עליהן והוכיח מדבשבת דף כה. אמרינן דאין מדליקין שמן שריפה ביו"ט אף דהוא מצות שריפת קדשים שאין עשה דוחה ל"ת ועשה דיו"ט. וא"כ אטו בנשים שאינן חייבות בעשה דיו"ט דהו"ל מ"ע שהז"ג יהיו מותרות להדליק שמן שריפה דיו"ט דעשה דוחה ל"ת. וע"כ דמאחר שהוא ניתן כעשה ולא ביחוד אף הלאו אלים ואין העשה דוחה אף בנשים שאין בהן העשה.

ומאידך בתוס' בחולין קמא. ד"ה ל"צ הביא לפירוש ריב"א בגמ' בפסחים מז: דהיכא דחרש ביו"ט אינו לוקה על יו"ט היכא דחזי לכסות דם ציפור והקשה דהא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ותירץ דנהי דלא דחי מ"מ אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום העשה אבל הלאו כמאן דליתיה דהעשה דחי ליה. [וייעו"ש בתוס' שהקשו מסוגיא דהתם דמבואר דכיון דאין עשה דוחה ל"ת ועשה עובר על הלאו ותירצו דנהי דלא לקי על הלאו אבל לא מדחי ליה לגמרי ועובר עליו, וחילוק התוס' צ"ב דמנ"פ אי עובר אף ילקה].

וסברת הריב"א מבוארת דודאי אין דין עשה דוחה ל"ת משום דעדיף לקיומי עשה מהל"ת דא"כ הכא דהעשה כנגד ל"ת ועשה שאין עדיפות לקיום העשה שוב יעבור וילקה על הל"ת. וע"כ דהוא כלל בעיקר הלאו דבמקום שמקיים עשה אין בו עבירת לאו, [ומ"מ עבירה איכא אלא שאין לוקה עליהם].

ובשיטת ר"י מאר"י שבתוס' בקידושין מבואר דסובר להיפך מהריב"א דאף בדליכא לעשה אין הלאו נדחה כיון שבעלמא הוא לאו שיש עמו עשה ואין העשה דוחה.

בירור דלר"ת אף עדול"ת הוא כעדיפות ושכן מוכח מצד אחר.

(ד) ובדעת ר"ת יש להוכיח דלא סובר כריב"א, מלבד מה דנתבאר מדסובר דשייך עדול"ת אף שאינו בעידיניה, גם מוכח כן מתוך הסוגיא דהנה הר"ת בסוגיין פירש דהכא בשופר הו"ל עשה דרבים ודחי לל"ת אף כשאינו בעידיניה והיינו כדאמר בהשולח דר"א שיחרר עבדו וכמש"כ התוס' בפסחים להביא ראיה מדהתם ר"א שחרר עבדו ודחה לעשה מקמי עשה דרבים דעדיף. ולפי"ז את"ל דסבר כריב"א יל"ע מאי משני הגמרא בסוגיין דיו"ט עשה ול"ת הוא. הא מצד הל"ת העשה דוחה ואף במקום עשה ול"ת שיטת הריב"א שאין לוקה מצד הלאו. וא"כ שנשאר רק העשה ודאי דעשה דרבים עדיף מכל עשה ולמה לא ידחנה. ומוכח דלר"ת ע"כ דענין דחיית עשה לל"ת אי"ז כלל

סימן ל"ד

ברכת הנשים במ"ע שהז"ג

וביותר להתבאר מהתוס' דיש לזה שם קיום מצוה וא"כ באמת ראויות לברך דמה גרע מכל ברכה על פרי וכיו"ב דכל שהברכה היא על דבר ששייך בו ברכה ל"ח ברכה שאי"צ.

וביותר מה **שדנו התוס'** גבי סומא דאיך מברך צ"ב דהלא הא מיהא גבי סומא מפורש בגמ' דהוא מקיים מצוה כאינו מצווה ועושה ומאחר שכן למה לא יברך ג"כ מאחר ששייך בו המצוה ויש לזה דין מעשה מצוה. **ויתכן לבאר** דאין נידון התוס' רק מצד שא"ל לומר וצונו, אבל באמת זה אינו שהרי התוס' הוכיחו מכל הברכות ואף ברכות ק"ש שאין בהם וצונו וגם מהגדה דר"י ור"ש אף שאין מברכים שם וצונו על ההגדה. ואשר משמע דנידון התוס' היה מצד עצם דין הברכה דלא יוכל לברך וכדמוכח ממש"כ דלא תשא איסורו מדרבנן.

ר"ן דשייך וצונו משום האנשים ומדנוטלות שכר* קו' הקוב"ש* בי' עיקר פלוגת התנאים לרש"י* ולר"ת אי צורת המצוה היא אף בנשים* ומתבאר הר"ן.

ג) ובר"ן כאן נקט כשיטת ר"ת, **והקשה** הואיל ולא נצטוו היאך יאמרו וצונו. **ותירץ** דלא קשיא דכיון דהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר שפיר יאמרו וצונו. ע"כ. **ובקוב"ש** נתקשה דמה מועיל מה שהאנשים נצטוו כיון שהנשים לא נצטוו וגם מה מועיל שהנשים נוטלות שכר אי לא נצטוו.

והנה עיקר הפלוגתא דר"י ור"י ור"ש צל"ע במאי פליגי, **וברש"י** פירש דלר' יהודה שאין נשים סומכות הוא משום בל תוסיף. ובהגה"מ פ"ג מציצית ה"ט כתב בשם רש"י דחולק על ר"ת וס"ל דאין נשים מברכות, **ולכאורה** מקורו מרש"י זה דמשמעות דבריו דכל פלוגתתם היא דלרבנן ל"ח בכלל בל תוסיף אף שאין בזה קיום מצוה, **אבל** עכ"פ **בר"ת ובר"ן** מבואר דפלוגתייהו אי חשיב קיום מצוה כאין מצווה ועושה, **דלרבי יהודה** כל צורת המצוה היא כשהאיש מקיימה ואילו בקיום דאשה חסר בכל צורת המצוה והוא כזר הנושא את כפיו דאין כאן כלל צורת המצוה דברכת כהנים, **ואילו לרבי יוסי** אי"ז שינוי מצורת המצוה ויש בזה קיום מצוה אלא שלא נצטוו לקיימה.

וזהו סברת הר"ן מדלא ניתנה המצוה בנפרד לנשים כמצוה קיומית שלא נצטוו עליה אלא עצם צורת המצוה ניתנה לכלל הישראל והציווי הנוסף לקיימו ניתן לאנשים, וכשהאשה מקיימת המצוה קיומה הוא ממש כקיום האנשים ולהכי מברכת וצונו מדהאי מצוה ניתנה לנו בציווי להאנשים. וזהו מה דהביא

ר"ת דנשים מברכות אמ"ע שהז"ג* ומשום דלא תשא על ברכה מדרבנן הוא* ודרב יוסף לא הפסיד הברכות* וצ"ב.

א) ר"ה דף לג. תוד"ה הא ר"י. בתוס' הביאו לשיטת ר"ת דהלכה כר' יוסי ור"ש דנשים סומכות רשות וה"ה לכל מ"ע שהז"ג וגם יכולות לברך ע"ז והאריכו התוס' מתוך הסוגיות אי מוכח כר"ת או לא. **ובפשוטו** משמע דסברתם דמברכות לפי שגם מעשה המצוה ידיהו חשיבא למעשה מצוה אף שאין מחויבות בהן ולהכי יכולות לברך.

אלא שבהמשך פירשו התוס' דמשום מברך ברכה שאינה צריכה ועבר משום לא תשא ליכא דהיא דרשא דרבנן. ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה מדכתיב את ה' אלוקיך תירא ה"מ בלא ברכה. ומבואר דאילו הוי איסור לא תשא דאורייתא לא היו מותרת לברך, דחשיבא ברכה לבטלה, ורק משום דהוא איסור דרבנן דנו תוס' להתיר, וא"כ משמע דל"ח למעשה מצוה ומעשה ברכה אלא דיש היתר מ"מ לברך.

אמנם מאידך הנה הוכיחו התוס' כשיטתם מהא דא"ר יוסף מעיקרא מאן דאמר לי הלכה כר' יהודה דסומא פטור מהמצוות עבידנא יו"ט לרבנן דלא מפקידנא ועבידנא. והקשו התוס' דהא היה מפסיד כל הברכות כולן ואמרינן מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דברכות וע"כ דאף כשהוא פטור יכול לברך.

ואי נימא דמה שמותרות לברך הוא היתר מיוחד על איסור לא תשא ומשום דאיסורו רבנן. **א"כ** אכתי קשיא דהפסיד ר' יוסף כל הברכות דהא כיון שפטור מהמצוות אין לו דין הברכות ומה שמותר לו לברך ואין בזה איסור לא תשא לא משוי ליה דין ברכה וודאי שע"ז לא נאמר דמאן דבעי למהוי חסידא לקיימם. ואי משום שסו"ס משבח להקב"ה היה יכול לומר תהילים ושירות ותשבחות כל היום כולו.

צ"ב מ"ש כאן לא תשא אי חשיב ברכה מדרבנן וביותר בסומא דחשיב אינו מצווה ועושה.

ב) ובאמת עיקר מש"כ התוס' להתיר משום דהלא תישא אינו מדאורייתא צ"ב טובא, דהא סו"ס מדרבנן מיהא ליתסר משום לא תישא. ולא משמע כלל דרבנן באו והתירו האיסור דברכה לבטלה במקום זה, וע"כ דמדרבנן מיהא חשיב כברכה ראויה ולא כברכה שאי"צ, וא"כ שוב צ"ב למה אילו הלא תישא הוא מדאורייתא היו אסורות לברך, דמ"ש מכל ברכה אמצוה דרבנן כחנוכה וכיו"ב וה"נ ליסגי שיש לזה גם ברכה מדרבנן,

האנשים, ואחרי דחסי במצוה דידהו שם המעשה מצוה דהאנשים מצד שאי"ז לצאת יד"ח הוי ברכה שאי"ז ויש בזה משום לא תשא דאורייתא מדאי"ז כלל ברהמ"צ בגדרי המצוה מדאורייתא.

ויתבאר מעתה דאחרי שייסדו התוס' דהלא תשא הוא מדרבנן אין הביאור דרבנן התירו להן לעבור על הלא תשא, אלא דבגדרי מצוה דרבנן אין חסר בהמעשה מצוה דידהו מדלעולם להמעשה מצוה דרבנן סגי בכל מעשה מצוה אף כשאי"ז נעשה לשם לצאת יד"ח.

פלו' השו"ע והרמ"א בר"ת והרש"י והרמב"ם. וג' ביאורים ברמב"ם.

(ו) **וכשיטת ר"ת** נקטו **הרא"ש והרשב"א והר"ן והר"ה** ועוד וכן פסקו **הטור והרמ"א** בס' תקפט ס"ו, אבל השו"ע פסק שלא יברכו וכשיטת הרמב"ם והסמ"ג ורש"י, **ובשאג"א** דן **בשיטת הרמב"ם** אי פסק כרבי יוסי או כרבי יהודה. **ובמג"א** ס' רט"ו סק"ו הביא מהרמב"ם דלא תשא על ברכה היא מדאורייתא **ולפי"ז** מתבאר שיטת הרמב"ם בפשיטות. ובמשנ"ב ביאר סברת הרמב"ם מדאין יכולות לומר וצונו.

ראיה מדנוטלות עליה שכר דע"כ מה דסומכות רשות אי"ז רק כהיתר אלא דיש בזה קיום המצוה של האנשים.

צל"ע מדאין מוציאות האנשים דל"ח מעשה מצוה* **חילוק התוס' דברבנן רשות מוציא למחוייב* והחילוק דברבנן לעולם הוי מעשה מצוה* וברב"ז דברבנן מצאצ"כ* ועפי"ז מתבאר הר"ן.**

(ד) **אלא** דבכ"ז צל"ע מדקיי"ל שאין הנשים מוציאות בשופר את האנשים אף כשתוקעות למצוה של עצמן והרי בכה"ג ל"צ לדין ערבות כדי להוציא, **וע"כ** דל"ח כמעשה מצוה שיצא ממנה האיש בדין שומע כעונה, ואשר משמע דאף אי יש להם בזה קיום מצוה אבל מכיון דלא נצטוו ואין יוצאות בזה ידי חובת מצוה ל"ח כמעשה מצוה גמור. **ושוב צ"ב** איך אומרות ע"ז וצונו אחרי דאי"ז כהמצוה דהאנשים שצונו עליה.

והנה בתוס' בהמשך כתבו דאף רשות שאינו מחוייב יכול להוציא מי שהוא בר חיובא מדרבנן, והיינו דמה דקיי"ל דשאין מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים הוא רק במצוה דאורייתא. וסברת החילוק יל"ב דדוקא במצוה דאורייתא לא חשיב מעשהו למעשה מצוה אלא כשעשהו כמצוה שמחוייב בה, אבל בדרבנן כל שנעשה בצורת המצוה סגי להיחשב כמעשה כמצוה ולהכי אף מוציא אחרים יד"ח.

וכזה מבואר בפשוטו ממש"כ **המג"א** ס' ס' בשם הרדב"ז דנקטינן דמצוות צריכות כונה רק במצוה דאורייתא ולא במצוה דרבנן, **ויש שביארוהו** ע"ד מש"כ הב"ח בס' תע"ה דמספקא לן איך נקטינן ולהכי בדאורייתא ספיקו לחומרא ובדרבנן לקולא, אבל יש מהאחרונים דביארוהו דהמצוות דרבנן נשתנו מהדאורייתא שאין הכונה מעכבת בהם. **ומתבאר** עפ"י מש"ב **הגר"ח** דמצ"כ הוא דרך עי"ז נעשה למעשה מצוה, **וא"כ** בדרבנן לא ניתן דבר זה, אלא כל שנעשתה המעשה מצוה סגי.

אשר בזה יבואר הר"ן שפיר דמאחר דברכת המצוות מדרבנן הרי אף אי בגדרי המצוות דאורייתא המעשה מצוה דהאנשים שונה מהנשים, **אבל** ברכהמ"צ הוא דרבנן ונתקן מעיקרא אף על כל מצוה דרבנן ואף כשלא נעשה כמעשה מצוה לצאת יד"ח, ולהכי חשיב אף קיום המצוה דנשים כהמצוה דהאנשים ושפיר מברכות וצונו מדעל המצוה הזו נצטוונו להאנשים.

מתבאר התוס' דחשיב לא תשא דאי"ז ברכה לנשים **מדאורייתא* ודמדרבנן כן.**

(ה) **ובזה מבואר** דברי התוס' מה דנקטו דיש בזה לא תשא דהלא אף לרב יוסי לא ניתנה מעיקרא המצוה לנשים ורק רשאיות לקיים לעצמן המצוה של האנשים, וכיון דעצם המצוה היא של האנשים פשיטא דאף הברכה דרבנן לא נתקנה כלל לנשים אלא שהם מברכות את הברכה של האנשים אמצוה של

סימן ל"ה

בענין שיעור תקיעה כתרועה

(ב) והנה בעיקר פלוגתתם התנאים ותקנת רב אבהו על הספק דגנוחי או ילולי מצינו מחלוקת גדולה בראשונים, דהרא"ש והר"ן הביאו לתשובת רב האי גאון שהאי ספק לא נפל בימי רבי אבהו שהרי משניות קדומות הן וכו' וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג דכל ישראל מהן עושין תרועה יבבות קולות ומהן עושין תרועה יבבות כבידות שהן שברים ואלו ואלו יוצאין יד"ח וכו' והיה הדבר נראה כחלוקה אע"פ שאינה חלוקה שהרי התנאים כמו שאמרנו למעלה הללו שונים שיעור תרועה שלש יבבות והללו שונים שיעור תרועה ג' שברים אלו משנתן כמנהגם ואלו משנתן כמנהגם וקאמר אביי בהא פליגי ולאו פלוגתא היא ולא היו מטעים אלו את אלו אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה קתני וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה היא וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועה היא, וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה. עכ"ל.

ובב"י הביא האי תשובה וכתב דלפי"ז מאי דאמרינן ר' אבהו מספקא ליה לאו ספק ממש הוא. **והביא** שכ"כ הריטב"א בתשובה ששלשתן אמת ואדם יוצא בכ"א מהן ומשונה בסדר התפילה תוקעין על סדר מלכויות זכרונות ושופרות תשר"ת ואח"כ תש"ת ואח"כ תר"ת שעולין בקודש דתשר"ת חידש ר' אבהו ותש"ת מהברייתא ותר"ת ממתניתין. עיי"ש. **אלא** דכתב **דמהרמב"ם** מבואר דחולק על כל זה וסובר דהוא ספק ממש בעיקר הדין ממה שכתב בפ"ג משופר ה"ב שנפל הדבר בספק, וכן ממה שסיים שתוקעין כל זה לצאת מן הספק. ושכן מבואר בסמ"ג.

ביאור תי' הב"י בתוס' לפי' רה"ג* ומתו"ד התוס'
מבואר דסברי כהרמב"ם* והדק"ל.

(ג) והנה לפימ"ש כ"ר"ה **גאון** דלאו פלוגתא ממש היא ורק חילוק מנהגים הוא מתיישב שפיר מש"כ הב"י בביאור התוס' דאף כשהוא בסימן תש"ת כשמאריך בשבר כשיעור תקיעה דתר"ת יוצא מכלל שבר ונעשה תקיעה ואף שלגבי תקיעה בסימן ידיה ל"ח כתקיעה. **והיינו** לפי שבעיקר הדין דאורייתא יוצא לכו"ע אי מריע תר"ת ותוקע כשיעור תרועה של ג' קולות כ"ש ומה שמאריך כשיעור שבר אי"ז מעכב אלא מתקנת רב אבהו, ולהכי אף דלא מהני כתקיעה ומשום תקנת ר"א אבל שפיר יוצא מכלל שבר ונעשה תקיעה בכה"ג.

אלא דבאמת הנה משמע בתוס' עצמו דשיטתם דלא כרה"ג אלא כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג דספק בעיקר הדין הוא, והוא ממש"כ **התוס'** שצריך להאריך בתקיעה דתשר"ת כשיעור

תוס' שלא יאריך בשבר* קו' המהרש"א מהתוס'
בהמשך* ותירוצו* וצ"ע ותי' הב"י*

(א) ר"ה דף לג. בתוד"ה שיעור תרועה כשלש יבבות, כתבו התוס' דלרש"י שהתרועה היא ג' כוחות צריך לזוהר בשברים שלא יהא מאריך על כ"א בפנ"ע כהג' יבבות של ג' קולות כ"ש, דא"כ נעשה תקיעה ולא שברים דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות.

ושוב כתבו התוס' דנראה שחייב האדם להאריך בתקיעה של קשר"ק יותר משל קש"ק ובשל קש"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקשר"ק אנו עושין משום ספיקא דגנוח ויליל נמצא שצריך להאריך בתקיעות של קשר"ק כשיעור ג' שברים וג' יבבות, ובתקיעות של קש"ק כשיעור ג' שברים דהא עבדינן קש"ק משום ספיקא דגנוחי גנוח וכו'. ע"כ.

ובמהרש"א תמה דדברי התוס' נראין כסותרין דמכיון שביארו לנו התוס' דשיעור תקיעה כתרועה אינו אלא כתרועה ידיה ובקש"ק אריכות התקיעה הוא כשברים שעושה בו, א"כ מה כתבו לפנ"כ דצריך לזוהר שלא יאריך בשברים כשיעור ג' יבבות דהו"ל כשיעור תקיעה שהוא כתרועה והא שיעור התקיעה בזה הוא כשיעור השברים שהם יותר ארוכים מתרועה דילולי שהם ג' קולות כ"ש. **ונמצא** שדברי התוס' סתרי אהדדי. **וצידד המהרש"א דהתוס'** חזרו בהם כשכתבו ונראה שחייב וכו'. עיי"ש. אלא דתירוצו מוקשה מדברי התוס' בהמשך שאחרי שהביאו לפי' ריב"א וריב"ם כתבו שמי שלא משך התקיעות כשיעורם ומשך קצת בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר, ומפורש דאכתי נקטי בסברתם שהמאריך בשברים כשיעור ג' קולות כ"ש לא יצא לרש"י כיון דהוא כשיעור תקיעה.

ובב"י סי' תק"צ הקשה כהמהרש"א, ותירץ דכל שמאריך בשבר כשיעור תקיעת תר"ת שהוא כג' יבבות הרי יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה אע"ג דלגבי תקיעה דסימן ידיה ל"ה כתקיעה. ע"כ. והדברים צ"ב דמאחר שהשתא שתוקע תש"ת הוא רק על הצד שתרועה היא גנוחי כשברים ולא כילולי בג' קולות כ"ש א"כ לא קיים כזה שיעור של ג' קולות כ"ש ולמה יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה.

הספק דיבבה שיטת רא"ש ר"ן וריטב"א מרה"ג דאי"ז
בעיקר הדין אלא חילוק מנהגים ושי' הרמב"ם והסמ"ג
דהוא ספק דאורייתא.

מקום שהוא אי"ז ראוי כבר ליקרא שבר שנכנס לכלל תקיעה מהמקום ההוא.

שברים ותרועה והוא יותר מתקיעה דתש"ת ובתש"ת יותר מתר"ת, והרי לרה"ג יוצא מעיקר הדין בתרועה דג' קולות כ"ש ושיעור תקיעה כתרועה מה שיוצא בה יד"ח ומאחר שיוצא בג' קולות כ"ש מעיקר הדין לכו"ע למה יאריך בתקיעה דתשר"ת ובתש"ת. ואין לומר שמכיון שעתה עושה התרועה באופן כזה צריך לתקוע כשיעור תרועה ידידה, דהא התוס' בעצמן כתבו דעתה מאריכין אנו ביבבות ולא הצריכו להאריך לפי"ז התקיעה ומשמע דנקטי כהרמב"ם שתוקע תשר"ת מספק שמא כך היא התרועה ורק כך יוצא יד"ח מעיקר הדין. ויתכן לדחות דאיה"נ דיוצא בתקיעה הקצרה להדאורייתא אבל לא יוצא את תקנת רב אבהו דהצריך לתקוע תשר"ת כאילו רק כך היא צורת התרועה.

אמנם בהמשך התוס' דנו במה שתמה ר"ת שנהגו לתקוע תשר"ת למלכויות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות דהא סותרין זה לזה. ובסוף יש בו המנהג דעושין רק פעם אחת דסבר לה כמ"ד אחת מד"ת ושנים מד"ס ולא חשו לחזור ולעשות בשעת התפילה אלא ספיקא דאורייתא, ומבואר להדיא דמה דמ"מ עושין להתשר"ת תש"ת תר"ת הוא משום דספק דר' אבהו ספיקא דאורייתא היא. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתיה מה שצ"ב בתירוץ הב"י מה איכפ"ל כשמאריך בשברים דתש"ת כשיעור תקיעה דתר"ת.

בי' להרמב"ם דהספק בפירוש המילה *קו' הב"ת איך רב אבהו פליג אתנאים* והישוב* ומת' התוס'.

(ד) **והנה** להרמב"ם ודעימיה דהספק בעיקר הדין הוא יל"ע במה היה הספק, **ובפשוטו** נראה שהספק הוא בפירוש המקרא איך פירוש יבבה אי גנוחי או ילולי. **והנה** בב"ח בסי' תקצ' הקשה בהא דר' אבהו נסתפק שמא גנוח וילולי הוא ביחד ולהכי התקין גם תשר"ת דאיך יכול ר' אבהו שהוא אמורא לחלוק על התנאים דמתניתין ודברייטא שלא העלו כהאי צד אלא או גנוח או ילולי, ובשלמא לפימש"כ רה"ג דאי"ז ספק בעיקר הדין אלא חילוקי מנהגות שנהגו ליבב כ"א כמקומו א"ש דראה לצרף גם למנהג זה, אבל לשיטת הרמב"ם ודעימיה דהספק בעיקר הדין בפירוש יבבה קשיא, עי"ש שנשאר בקושיא.

ואשר יל"ב וכ"מ בנהר שלום דאף הרמב"ם מודה בהא לרה"ג דחילוקי התנאים יסודו משום חילוק מנהגים, אלא דבהא פליג דסובר דבמקום שעיקר המנהג ביבבה הוא כך הוי לעיכובא, ובזה נחלקו התנאים משנתערבבו המנהגים מהו העיקר במנהג שראוי להיקרא יבבה. ולפי"ז מיושב דמכיון שראה ר' אבהו שנחלקו במנהג אי כך או כך הוא העיקר, ראה לחוש שמא כהמנהג שעושין שניהם.

ולפי"ז יש ליישב בתוס' דאף דסובר כהרמב"ם דהוא ספיקא בדאורייתא הוא משום דלא ידוע המנהג באותו מקום ונקטו התוס' דכ"א תלוי לפי מנהג מקומו. אבל מ"מ אף כשתוקע תש"ת לחוש שכאן עיקר המנהג דגנוחי היא יבבה אכתי יתכן שיש איזה מקום ששם היה פשוט הילולי למנהג היבבה וממילא שם שיעור תרועה הוא בג' קולות כ"ש. ולהכי הדר דינא דבכל

סימן ל"ו

גדרי ההפסק בשברים ותרועה

ד"ה שיעור בסופו תקשה דכשמיים תשר"ת ומתחיל תר"ת וכשמיים תש"ת ומתחיל תר"ת למה לי ב' תקיעות זו אח"ז דיפטר בתקיעה אחת ממנ"פ דאי גנח ויליל הרי יצא בג' תשר"ת ואי גנח הרי יצא בג' תש"ת יעו"ש מה שתירץ.

ובב"י ריש סי' תק"ץ הביא מהרא"ם לתרץ דס"ל כר"ז דאמר מצוות צריכות כונה ותו ל"מ לאחשובי תקיעה אחרונה בתשר"ת לתקיעה ראשונה דתש"ת ולא להיפך, ותנאה ל"ש הכא דא"כ ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה. ע"כ. וכתב ע"ז הב"י דאין דבריו נוחין לי דבתנאי שפיר מקרי מכין דאע"ג דמשום ספיקא מתנה מ"מ מכין הוא לצאת יד"ח תקיעה. ע"כ. וברמ"א בסי' תק"ץ ס"ו הביא לדברי הב"י. **ומבואר** עכ"פ **מהב"י** **והרמ"א** דנקטינן דשפיר מהני תנאי על התקיעה ודלא כהרא"ם, וא"כ הקושיא עומדת במקומה דיעשה רק תשר"ת ויתנה עליהם. ויתכן דאף **הב"י** **והרמ"א** לא מיירי אלא במתנה על התקיעה לאיזה סדר תועיל ולא כשמתנה אם תהא כלל כתקיעה, **אבל** יש לחלק בפשיטות דמה דשייך תנאי הוא רק לגבי האופן שיצא על ידו יד"ח דיכול להתנות שיצא בזה או לא או שיוצא רק סדר אחד, אבל אין התנאי מועיל לעצם המעשה מצוה להפקיע ממנו שם מעשה המצוה דשמיעת תקיעת שופר, ושיחשב כקול בהמה דעלמא, ורק בהוצאת יד"ח מהני, ולזה מדנעשה כמעשה המצוה דשופר מקלקל הסדר אף כשאין יוצא בו.

ובמג"א נחלק מכח דברי הר"ן עמש"כ בשו"ע בסי' תק"צ ס"ח דבתקע בין הפשוטות כמתעסק הפסיד גם התקיעה הראשונה, **וכתב המג"א** דיש להקל **כהר"ן** דדוקא במכין לשם מצוה, ובביאור"ל הביא מהח"א דלכתחילה ודאי טוב לחוש למחבר, וצריך ליזהר בביהכנ"ס התכופין זה אצל זה שלא יתקעו באחת עד שיגמרו באחרת דאל"כ יפסידו הסדר דאף שאין מכין לשמוע לשם מצוה מ"מ להמחבר אפילו במתעסק הפסיד, ע"כ. **ומבואר** דנקט דלהר"ן אף אי התוקע מכין למצוה אבל סגי שהשומע אין רוצה לשמוע למצוה. דל"ח תו לקול דמצוה אבל באמת שאני התם דלהשומע אי"ז שמיעת קול דמצוה, משא"כ כשמכין למצוה על תנאי.

[ובעיקר דברי **הב"י** **והרמ"א** כתב בב"י **הגר"א** דהוא כמש"ה בסי' תקפ"ח ס"ד בשם **הירושלמי** דבהיה זה צריך פשוטה ראשונה וזה פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציאה שניהם. והיינו דאי"צ כונה לשם פשוטה שלאחריה או שלפניה וסגי בכונה לשם מצוה.]

תקנת ר"א* ודין תש"ת ותר"ת משום ההפסק* פלו'
ר"ת ורמב"ן אי הפסק מעכב* ובר"ן דרק בנעשה למצוה*
וצל"ע דא"כ יתקע תשר"ת ויתנה.

(א) **ר"ה דף לד.** אתקין רבי אבהו בקיסרי תשר"ת וכו' מספקא ליה אי גנוחי גניח אי ילולי יליל, מתקיף לה רב עזרא ודלמא ילולי הוי וקמפסיק ג' שברים בין תקיעה לתרועה דהדר עביד תר"ת וכו'.

ונחלקו הראשונים בדין ההפסק מהו, דבתוס' לעיל ד"ה שיעור תרועה הביאו שהנהיג ר"ת במקומינו לתקוע גם בזכרונות ושופרות תשר"ת כמו במלכויות דהשתא נפיק מכל ספיקי וליכא אלא הפסק וכו'. **ומבואר** דאין החסרון בהפסק קול אחר אלא לכתחילה ואינו מעכב, **וכן הביאור** להדיא בשאר הראשונים, אבל ברמב"ן נחלק עליו במלחמות וכתב דודאי לא דקדקו כל אלו הדקדוקים והחששות אלא משום שמא אפילו בדיעבד לא יצאו, שאפילו לרבנן דאמרי שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא ובלבד ששמען על הסדר כלומר פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה ותרועה באמצע ואילו בתשר"ת אין פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה שהרי הפסיק בין תרועה לתקיעה.

ובר"ן הוסיף דדוקא כשהקול האחר שבנתיים היה לשם מצוה, והיינו דודאי אי שמע כל קולות אחרים שבעולם בהנך תשע שעות ג"כ יצא, ולא מיירי ריו"ח כשבכל תשע שעות לא שמע שום קול בעולם, ורק כשהוא קול היה לשם מצוה מעכב. וכן ביארו במג"א, **ובראשונים** הוסיפו עפ"י הגמ' בזבחים ג. דמינה מחריב בה, דלא מינה לא מחריב בה.

ואשר צל"ע להמבואר **בר"ן** דמה דאמרי' דלא סגי בתשר"ת הוא משום דהשברים או התרועה נעשין לשם מצוה ולהכי חשיבי להפסק. **דא"כ** למה הוצרך ר' אבהו לתקן תשר"ת תש"ת ותר"ת הא בתשר"ת סגי ויתנה על השברים ותרועה דאי שברים עיקר אין מכין בתרועה לשם מצוה ואי תרועה עיקר אין מכין בשברים למצוה. ובזה לא יעכב ההפסק.

פלו' רא"מ וב"י אי תנאי מגרע להכונה* ישוב דסגי
במעשה מצוה אף כשהתנה עליה* פלו' שו"ע ומג"א
בשומע ממתעסק* וחומרת הח"א דה"ה בביהכנ"ס הסמוכין
זל"ז* והגר"א מהירושלמי דסגי בכונה סתם.

(ב) **אלא** דבעיקר הדבר אי מצי להתנות על הקול שופר שיועיל או לסדר זה או לסדר זה נחלקו בזה הראשונים דבתוס'

והוא כתרועה שנחלקה לשנים שאינה כלום וצריך לחזור ולתקוע תשר"ת. ע"כ. וברא"ש נחלק בזה עליו שאם אין התרועה כלום לפי שנחלקה לשנים יחזור ויתקע ג' שברים בלא הפסק ואין הפסק של תרועה פסולה מפסקת. ול"ד להא דמתקיף ר' עזירא ודלמא ילולי הוא וקמפסקי שברים בין תרועה לתקיעה דהתם אי ילולי הוא קפסקי דאין השברים מעין התרועה כלל והוא לגמרי קול אחר ובעינן פשוטה לפניו דלא הפסק קול אחר וכו' אבל קשר"ק עושין משום ספק דלמא גנוחי וילולי והוא הכל תרועה אחת וקול אחד אלא שקיצר בתרועה שלא עשה ג' שברים כה"ג ל"ה הפסק דלא הי קול אחר וכו' עכ"ל.

והנה סברת הראב"ן מבוארת דהפסול כשמפסיק אף קול בין תרועה לתקיעה הוא משום דבעינן פשוטה לפניו ולאחריה להתרועה שמועלת לו כתרועה וכשמפסיק קול אחר אי"ז לפניו ממש, וא"כ מה לי שהוא מאותו מין דקול התרועה שהרי סו"ס להתרועה האמיתית אין פשוטה לפניו. **וצ"ב** סברת הרא"ש.

ומבואר דנקט **הרא"ש** דאף כשחילק התרועה לשנים או כשלא הריע כשיעור שפסול לתרועה אין הביאור שלא חשיב אצלו כלל תרועה אלא שאין מועיל זה להוציא יד"ח אבל אכתי הוא כחלק מהתרועה שעושה בין התקיעות אף שאין מועיל לו להוציא יד"ח.

פלו' ר"ת והרמב"ן בשו"ת אי בנשימה אחת או לא* וסברותיהם.

(ה) **ובגמ'** מסיק דתקנת ר"א בקיסרי היתה דמלבד תש"ת ותשר"ת יתקע אף תשר"ת דדלמא היבבה היא גנוחי וילולי כהדדי, ובר"ן הכא בשם ר"ת בתשובה דשברים ותרועה דתשר"ת לא מסתבר שיהיו בנשימה אחת דגנוחי וילולי כדא נשימה לא עבדי אינשי. והביא שהרמב"ן חולק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בה ואע"פ שהן קולות מחולקין הרי אינן יותר מחולקין מפשוטה ושברים או תרועה אליבא דר' יהודה שהוא מצריך לעשותן בנשימה אחת משום דסברא ליה דמצוה אחת הן וה"ה בשברים ותרועה לדידן, ע"כ. וכ"כ הרא"ש כהרמב"ן, וכתב דאע"פ שאין דרך האדם לגנח ויליל בנשימה אחת מ"מ תרועה היא גנוחי ויעיל ובעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק.

והנה גבי מעשה דמגנצא שאחרי ב' שברים הריע כתב הרא"ש לחלוק על הראב"ן וסובר דאף אי נתקלקלו השברים דחזור ותקוע עוד ג' שברים ואין הפסק דתרועה פסולה מפסקת ומשום דאף כשהפסיק הכל תרועה אחת וקול אחד, אבל אי"ז שייך לכאן דהתם היינו שלא לפסול הפשוטה לפניו ולאחריה משום הפסק של קול אחר, אבל עצם צורת התרועה עצמה בעינן שתהא בלא הפסק, ופשוט.

ובטור ס' תקצ הביא המחלוקת והוכיח שכדעת ר"ת דעת רוב המפרשים ממה שכתבו שיעשה ל' קולות וע"כ דהשברים

ובאמת דלפי דבריו עפ"י הירושלמי צל"ע למה הוצרך הב"י והרמ"א שפסק כדבריו שיתנה בתקיעה שיועיל או לסוף תשר"ת או לתחילת תשר"ת והלא בכונה סתמית לשם מצות שופר סגי מאחר דל"ב כונה לפשוטה שלפניה או לאחריה וכמש"כ הירושלמי בתוקע לשנים. ויל"ב בפשוטו דלא מעיקר דינא קאמרי אלא דבלא שיתנה הרי יש כאן כונה הפכית כשמכוין לשם פשוטה שלאחריה שלא מכוין בזה אלא לכך ואילו מחוייב בפשוטה שלפניה לא יהא בזה מצות התקיעה. וע"ז הוצרך להתנות.

צל"ע בר"ן דלהרמב"ם דאין השברים בכלל תרועה למה מתקלקל* ומתיישב לפי' הנה"ש.

(ג) **ובעיקר** מש"כ הר"ן בדין הפסק לשיטת הרמב"ן דהוא מעכב כל הסימן דכ"ז דוקא כשהיתה תקיעה לשם מצוה וכמש"ב המג"א שלא מיירי ריו"ח בשמע ט' תקיעות בט' שעות כשלא שמע בנתיים קול אדם ובהמה. הנה נחלקו הראשונים בעיקר הספק דגנוחי וילולי ובתקנת רב אבהו, דלר"ג ורוב הראשונים הוא לא ספיקא בעיקר הדין אלא חילוק מנהגים אבל בדעבד יוצא המצוה בכל אופן, אבל לרמב"ם והסמ"ג הוא לעיכובא והספק הוא בעיקר המצות תרועה. ומעתה יל"ע בפלוגתא הרמב"ן על ר"ת דבשלמא להר"ה ג' הרי בכל תשר"ת מדאורייתא יש כאן ב' קולות תרועה וכ"א מקלקלת לחברתה שאין לה פשוטה לפניו ולאחריה, אבל להרמב"ם הרי להצד תרועה אינה שברים הוו השברים כקול דעלמא ולא כקול שופר כשר ומה מוסיף בה כשמכוין לשם מצוה והוא כמו ששמע קול אדם או בהמה שהשמיעו קולם לשם מצות שופר וכי יפסיק משו"ה ויעכב התקיעה. וה"ה בזה מכיון דלא זה הוא התרועה דקאמר רחמנא ליהוי כקול אדם ובהמה דעלמא.

ולהנהר שלום ברמב"ם דמודה לר"ה ג' דלעולם דין התרועה תלוי לפי מנהג המקום בענין יבבה, אלא דסובר שהוא מעכב שכך תהא יבבה, יתיישב דאף אי במקום זה נחשב היבבה מה שגונח ולא הילולי מ"מ סגי במה שיש מקום בעולם שהיבבה היא ילולי שכבר נחשב כקול שופר וחשיב בת מיניה דמחריב בה.

מעשה דמגנצא* פלו' הרא"ש והראב"ן בתרועה פסולה צמוד לתרועה אי נפסל הסדר* וביאורם.

(ד) **וברא"ש** כאן הביא מעשה שאירע במגנצא שתקע התוקע פעמים תשר"ת ובשלישי תקע רק ב' שברים והריע והחזירוהו, ועוד טעה שבתשר"ת תקע בשלישי ד' דברים ותקע והחזירוהו, וכעס עליהם ר' אליקים וכו', **ועיי"ש** שהביא לדברי הראב"ן דשלא כדין החזירוהו כיון דתרועה ושברים שניהם משום תרועה דקרא הוא דקעבדינן וכו' והכל תרועה אחת היא והו"ל כמו נתקל בשברים שחוזר עליו וה"נ יחזור ויתקע שבר אחד ויתקע תקיעה דכיון שלא נגמרה התרועה ל"ה דפסק וכאילו נעשה בזה אח"ז דמי, **אבל** ודאי אם נגמרה תרועה הוי הפסק כיון דג' שברים יש להיות זאח"ז והופסק בתרועה הוי הפסק

בסוכה נג: בשיטת ר' יהודה דתקיעה ותרועה ותקיעה מצוה אחת הן ואין ביניהן ולא כלום. ופרש"י שלא יפסיק ביניהם אלא כדי נשימה. וכתבו הראשונים דה"ה לדין בהשו"ת דהן מצוה אחת. ומבואר דבאמת כדי ליחשב כמעשה אחת סגי שיעשה ברציפות כזו שלא יהא הפסק יותר מנשימה, והיינו דהפסק דכדי נשימה ל"ח כלל הפסק.

ובב"י הביא להשיטות **דר"ת והרמב"ן** וכתב דהיה ראוי להנהיג בתשר"ת שש פעמים, הג' פעמים ש"ת בנשימה אחת והג' פעמים בהפסק ביניהם, **והעולם** שלא נהגו כך אפשר שסומכין על מש"כ בשם רבינו האי דמדינא באיזה מהשלשה סימנין שיתקע יצא יד"ח ולא התקינו שיהיו תוקעין כל השלשה סימנין אלא כדי שלא יהיו אלו נוהגין כך ואלו נוהגין כך ותהא התורה כשתי תורות בעיני ההדיוטות וכיון דבהאי דשברים ותרועה ליכא הכירא להדיוטות אי עביד להו בנשימה אחת או בב' נשימות לא ראו לתקן שום תקנה בשביל כך. אלא דעבד כמר עביד ודעבד כמר עביד. ע"כ.

וצ"ב איך מתיישב המנהג עפ"י דברי ר' האי גאון, דהא ר' האי יישב הא דהיו תוקעין לפני תקנת ר' אבהו מקצת תש"ת ומקצת תר"ת במה שייסד דבין שברים ובין תרועה שניהם נחשבים יבבה. אבל הכא דלהרמב"ן והרא"ש בעינן שלא יפסיק הוא משום דכיון דתרועה אחת היא בעינן שתיעשה בלא הפסק ואי"ז שייך להגנוחי והילולי שנחלקו המנהגים בה, וביותר צ"ע לפי מה שנקט הב"י עצמו דהוא חסרון לעיכובא, וא"כ מה מועיל ע"ז היסוד של ר' האי גאון. **ואמנם** יעוי"ש בהמשך דברי הב"י שכתב נראה להנהיג לעשותן בנשימה אחת כדי לצאת יד"ח הכל וכו', אבל מאן דסבר דצריך לעשותן בנשימה אחת וכו', אם הפסיק ביניהם משמע דלא יצא וכו', עיי"ש, **ולכאורה** מבואר דודאי להרמב"ן והרא"ש גופיהו לא יועיל מה שישב המנהג משום דברי ר"ה גאון ומה"ט דסו"ס הו"י הפסק, **אשר לפי"ז** צ"ל"ב כונתו בתחילה במה שיישב המנהג לפי הרה"ג דאין כונתו ליישבם לפי דעת הרמב"ן והרא"ש עצמם אלא דאף אי לא נימא כהרמב"ן והרא"ש בדין התרועה דהנשימה הו"י הפסק, אכתי לשיטתם גם צורת התרועה הוא בנשימה אחת דוקא ובב' נשימות לא הו"י כצורת התרועה, וע"ז מהני מש"כ רה"ג דבאמת בכל צורת יבבה מהני.

ויל"ע בזה מלשון **הרא"ש והרמב"ן** דמשמע דמצד צורת התרועה היתה צריכה לעשות בהפסק נשימה דכך עבדי אינשי אלא דמשום דבעינן שלא יהא הפסק ושיהא תרועה אחת להכי לא יפסיק, וא"כ מתבאר דליכא דסבר דכך צורת התרועה בלא הפסק נשימה. **וצל"ב** דבאמת כונתם היתה להוכיח דכך צורת התרועה וגם בלא החסרון דהפסק כך צורתה.

שו"ע דבמעומד כר"ת ובמיושב כרמב"ן* וב"י
ותרוה"ד דאף לרמב"ן יפסיק פחות מנשימה* וכ"ה
במשנ"ב* **ומב"י** דצורת התרועה היא בהפסק.

והתרועה מחולקין בכדי נשימה, **אבל הרי"צ גיאות** כתב שצריך לעשותן בנשימה אחת וע"כ לא חשב בהן אלא כ"ז קולות.

וסברת ר"ת וסייעתו דמפסיק ביניהם בכדי נשימה ולא חשו לטענת **הרמב"ן והרא"ש** דהו"י הפסק בתרועה **יל"ב** דמודי נמי דאין לעשות ביניהם הפסק, **אלא** דסברי של"ש לדון בזה כלל משום הפסק אחרי שביאר ר"ת שלא עבדי אינשי גנוחי וילולי בחדא נשימה וא"כ כך צורת התרועה שהיא גנוחי והפסק כדי נשימה ותרועה, וההפסק הוא כחלק מהמעשה וא"כ ל"ש לדון בו כהפסק.

צ"ב הרמב"ן דהו"י הפסק וביותר להמב"י לקמן דהפסק הוא בשהה לגמור כולה* **והבי' דכך צורת התרועה.**

(ו) **ובאמת צ"ב** סברת **הרמב"ן והרא"ש** דאף שהסכימו שכן עבדי אינשי מ"מ הצריכו לעשותן בנשימה אחת משום הפסק ולמה יחשב הפסק מאחר שכן צורת התרועה אצל האדם.

ובעיקר מה שנקטו שיחשב הפסק צל"ע דלקמן לד: א"ל ריו"ח לר' אבהו אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש ואמרינן התם דלדידיה קאמר ליה **ופרש"י** דלדידך דסירוגין מעכבי בר"ה ומבעיא לך בכמה הו"י סירוגין אם שהית וכו'. ומבואר דזהו שיעור ההפסק ליחשב הפסק, וא"כ בהפסק דכדי נשימה אין כדי לגמור כולה ולמה יחשב הפסק.

ויתכן היה לומר דבאמת לא חשיבי ליה הפסק גמור לעכב התקיעות אלא לכתחילה וריו"ח לא קאמר ששיעור הפסק בכדי לגמור אלא לעכב אבל לכתחילה אף בפחות מזה הו"י הפסק. **אבל בבית יוסף** שם כתב להדיא **דלרא"ש** בעי דוקא שלא יפסיק בנשימה דבלא"ה לא יצא, ומבואר דהו"י לעכובא.

ובפשוטו צ"ל"ב דבאמת מה דהחשיבו **הרמב"ן והרא"ש** מה שיפסיק בכדי נשימה להפסק אין כונתם לדין הפסק המוזכר בדף לד: אלא שכיון שבעינן מעשה תרועה אחד כל שהפסיק בנתיים כבר אי"ז מעשה אחד אלא ב' קולות ואי"ז כצורת התרועה, **והוא דומיא** דתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת דמבואר דכיון שחיבר את ב' הקולות לקול אחד חשיב שינוי בצורת התקיעה עצמה ומיניה דאי מפסיק חשיב ב' קולות.

לר"ת אי שו"ת כב' קולות וכרש"י בסוכה דל"ח הפסק*
ב"י דסמכו העולם על רה"ג* **וצ"ב*** **ובי' דשיטתם מב' טעמים.**

(ז) **ומאידך** בדעת ר"ת וסייעתו הנה הטור דייק מכל המפרשים שכתבו ל' קולות דע"כ החשיבום לב' קולות וא"כ מבואר דסברתם דבאמת מעשה תרועה דתשר"ת הוא ע"י ב' קולות, **ואמנם** מאידך הראשונים הוכיחו כשיטתם מרש"י

הב", **אבל** האריך לדון מתו"ד **הרמב"ן** ושא"ר דלעולם בין להרמב"ן והריטב"א ובין להרא"ש אין להפסיק ביניהם כלל, ודלא כב"י ותרומה"ד.

ח) אבל מאידך הנה **בב"י** כתב והביא כן גם מתרומה"ד דאף להסוברים דלא יפסיק בשו"ת אבל יפסיק ביניהם מעט פחות מכדי נשימה. וכן פסק במשנ"ב. דבשו"ע ס' תקצ ס"ד אחרי שהביא ב' השיטות כתב דירא שמים יצא ידי כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות, וכתב המשנ"ב דמ"מ לא יתקע ש"ת בכח אחר בלתי שום הפסק דבכה"ג לא מקרי נשימה אחת אלא יפסיק מעט רק שלא יהיה בכדי נשימה בנתיים. ע"כ.

וצ"ב מנלזהו הא שהצריך ההפסק ביניהם דהא מיירי כשיוצא לשיטת הרא"ש והרמב"ן ואינהו כתבו דכיון דתרועה אחת היא אין ראוי להפסיק בה. **וביותר** דהא הטור הביא דכשיטת הרא"ש סובר הרי"צ גיאות ולהכי החשיב כ"ז קולות. והיינו דהש"ת חשיבי לקול אחד, וא"כ למה הצריך להפסיק ביניהם. והמבואר דנקט דבאמת כל מה שכתבו שלא יפסיק היינו רק משום דין הפסק כשיעור הפסק וזה שיעורו בכדי נשימה שבזה נעשים לב' מעשים מופרדים ואנן בעינן מעשה תרועה אחר, אבל מצד צורת התרועה עדיין קיימת סברת ר"ת דגנוחי וילולי כאחד לא עבדי אינשי, ואם כי אין להפסיק בנשימה אבל מה שיוכל להפסיק.

מ"מ ברמב"ם דיכול או כר"ת או כרמב"ן * וצל"ע **דהרמב"ם פליג על רה"ג * והחילוק.**

ט) ובמגיד משנה פ"ג משופר ה"ג דייק מהרמב"ם שכתב נמצא מנין התקיעות שלושים שנראה שסובר שבסימן תשר"ת יכול להפסיק בין השברים לתרועה ר"ל שאין חייב לעשותן בנשימה אחת אלא יכול להפסיק ביניהם, והביאו הב"י שם. **ולפי** המבואר **בב"י** דיישב למנהג דל"ח לפלוגתת הראשונים משום מש"כ רה"ג דאין השינוי מעכב א"כ ה"ה **ברמב"ם** ע"כ צ"ל דהוא כשיטת רה"ג דאין מעכב בעיקר הדין כל שהוא בצורת יבבה. **אלא דצ"ע** דהא מהרמב"ם עצמו מבואר דפליג על רה"ג וכמו שדייק הב"י בריש הסימן ממש"כ נמצא מנין התקיעות ל' כדי להסתלק מן הספק דמשמע שהוא ספק בעיקר הדין. וא"כ הדק"ל איך יתפרשו דברי המ"מ.

וצריך לחלק דמה שמבואר **ברמב"ם** דהוא ספק בעיקר הדין הוא בין שברים לתרועה שקולות שונים הן, ובזה לא סבירא ליה כרה"ג אלא או זו היא יבבה או זו. אבל לגבי הפסק כדי נשימה בין השברים לתרועה הוי פשיטא ליה דאי"ז לעיכובא דתרווייהו צורת יבבה מעליא נינהו ואיך שירצה יעשה.

חזו"א דלפי הרא"ש מודה הב"י דאין מפסיק כלל * **ודלהלכה לכו"ע לא יפסיק כלל.**

י) ובחזו"א בס' קל"ו נתקשה בעיקר הב"י, **דמהרא"ש** משמע דלא יפסיק בין השו"ת כלל, ולזה פירש דכונת הב"י לכל הראשונים חוץ מהרא"ש, ולזה נתקשה איך פסק המשנ"ב כהב"י אחרי דאין יוצא בזה להרא"ש, **ושוב** כתב דכ"ז להבנת