

במצוות שנאמר דבור בזה נחלקו אם הרהור כדבור אבל במצוות שלא נאמר בהם דיבור וכמו ברכת המזון שנאמר וברכת בזה יוצאין בהרהור ולפי סברתו מיושב שבברכת המזון אין צריך לכו"ע טעם שבע"ק יהרהר משום שלא יהיה יושב ובטל שהרי יוצא מהתורה המצווה ולא אמרו הטעם שלא יושב ובטל רק בק"ש. אכן לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם וסוברים שגם ברכת המזון אין אדם יוצא בהרהור למ"ד הרהור לאו כדיבור קשה למה מהרהר וצריך לומר לשיטתם שהם יסברו שתירוצ' הגמ' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא תפלה דרבנן חזרה הגמ' לגמרי מסברה קמיתא שמהרהר כדי לא לישב בטל אלא חכמים תקנו שבמקום אונס ואינו יכול לקיים מצווה דאורייתא שיהרהר בלבו.

(ח) ומה שאינו מהרהר במצווה דרבנן לדעת הסוברים שהרהור כדיבור וכן לדעת הרמב"ם שיוצא אדם בכל הברכות בהרהור כתב השאגת אריה שלא התירו לבעל קרי להרהר מכח הסברה שאמרו בגמ' שאין אסור לבעל קרי אלא כאשכחן בסיני שסברה זו אינה היתר גמור רק שיותר קל הרהור מדיבור כדאשכחן בסיני ולכן רק מצוה התירו בהרהור ולא מצוה דרבנן ולפי"ז מובן מה שפסק הט"ז סימן ס"ב סק"א במי שצמא על מטתו שאי אפשר לו ליטול ידיו ולברך שיהרהר הברכה בלבו וישתה שהרי זה כאנוס ולמד דבר זה ממה שפסק הרמ"א שם שאנוס יהרהר ק"ש בלבו וקשה איך למד ברכה ראשונה מק"ש הרי ק"ש דאורייתא וברכה דרבנן ולדעת הרמב"ם שיוצאין בברכה שבהרהור רק שלכתחילה צריך להוציא בפיו א"כ כל שהוא אנוס נפטר אבל אינו נפטר מלהרהר שאינו אנוס ומה שבעל קרי אינו מהרהר הברכות דרבנן היינו טעמא שאסור לו גם להרהר אכן לדעת החולקין על הרמב"ם לכאורה אין הדין נכון שבמקום שאין יכול להוציא בפיו יש לו להיות פטור גם מלהרהר שהרי הרהור אינו כדיבור רק שבדאורייתא החמירו חכמים שיהרהר במקום אונס אבל לא תקנו כן במצווה דרבנן אכן יותר נראה שגם להחולקין על הרמב"ם ג"כ הדין מה שאין בעל קרי מהרהר אין הפירוש שאינו חייב להרהר אלא שאסור לו להרהר וכך נראה לשון המשנה ואינו מהרהר שאסור להרהר וע"כ שאסור לבעל קרי להרהר רק במקום מצוה דאורייתא התירו וגם חייב להרהר וממילא במקום שאין איסור לכו"ע חייב להרהר גם בברכה דרבנן כן נראה לענ"ד. עיין שו"ע הרב סימן קפ"ה ס"ג.

(ט) והנה המ"ב שם בביאור הלכה חולק על הט"ז וז"ל "ובאמת לענ"ד דבר זה פשוט מאד דאין להתיר משום שהוא אנוס על הברכה אינו יכול לברך דזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל דהוא מצוה לברך ובאמת הלא אמרו חז"ל ברכות ל"ו א' דאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה וכעין זה מוכח ממ"א בסימן י"ג עיי"ש ולענ"ד קשה לי אם כדברי המ"ב איך יתכן מה שאמרו בריש פ' מי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש ומתפילה ומכל מצות האמורות בתורה ושם בגמ' ובפוסקים שאוכל בלא ברכה ראשונה ואינו מברך על המזון ורש"י שם פירש שהטעם שפטור "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והוה דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצווה" עכ"ל והשתא אם איתיה לסברת המ"ב איך יאכל בלא ברכה הרי אין לעוסק במצוה היתר לאכול דבר האסור רק שפטור ממצוה

1234567

והדבר מוסכם באחרונים בבית יעקב כתובות מ"ט ב' תוס' ד"ה ובחיי אדם אוסר לאונן לאכול בלי נטילת ידים שעוסק במצוה פטור מהמצוה ואין לו היתר לעבור איסור [וליישב קושיית הבית יעקב על התוס' הנ"ל נראה לענ"ד שלא דלא תקפוץ ולא תאמץ לא בא אלא להזהיר שלא להמנע מקיום מצוות צדקה ודומה למה שכתב בחידושי הרמב"ן קידושין ל"ד גבי לאו דלא תשים דמים בביתך שבא להזהיר שלא להמנע מקיום מצוות מעקה וממילא אם פטור מעשה של צדקה כשעוסק במצוה אחרת אינו עובר באיסור לאו דלא תקפוץ ולכן המשיב אבידה פטור מליתן ריפתא לעניא] ובע"כ שמה שאמרו חכמים אסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה היינו שאסור לאכול מבלי לקיים מצוות ברכה וכן מפורש ברש"י ברכות ל"ה א' שמסקנת הגמ' שם שחייב ברכה ראשונה "סברה הוא שאסור לו לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה" וברש"י שם ד"ה אלא "סברה הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם" הרי ששינה רש"י ולא כתב שיש סברה לא ליהנות מעוה"ז בלא ברכה אלא הסברה היא שצריך להודות כשנהנה" וממילא כשאינו מברך עובר באיסור ולכן כשהוא אנוס ופטור מברכה שוב אין לו איסור כשאינו מברך.

(י) ומכל מה שנתבאר מובן שלא נחלקו למעשה כמעט רק בטעם בענין למה בעל קרי מהרהר בלבו מתוך הביאורים השונים יוצא גם נ"מ למעשה.

כיצד נוצרה המחלוקת בזמני התפילות

יח. ברכות כ"ו א' "תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר עד ד' שעות" ובגמ' שם אמרו אתמר ר' יוסי ברכי חנינא אמר תפלות אבות תקנום ורבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידים תקנום [אנשי כנסת הגדולה] וכו' תניא כוותיה דריב"ל מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ור' יהודה אומר עד ד' שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות וכו' אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבביתא כוותיה [שהעיד ר"י בן בבא וכו' ועל תמיד שחר שקרב בארבע שעות] והנה אף שנפסק הלכה כר' יהודה מ"מ כתבו כל הפוסקים והשו"ע בסימן פ"ט ס"א "ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שליש היום ואם טעה או עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות אע"פ שאין לו שכר תפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא ולפי"ז יוצא שלמעשה אין נ"מ בין ר"י לחכמים לענין מי שעבר ד' שעות ולא התפלל שלכו"ע מתפלל ואין נ"מ רק אם יקבל שכר כמתפלל תפילה בזמנה או שלא יקבל שכר תפילה בזמנה ולענין אם מותר לכתחילה לאחר הזמן ולהתפלל אחר ד' שעות בזה לכאורה יש נ"מ שלר' יהודה אסור לו לאחר ולרבנן מותר, אכן נראה שלכו"ע מצווה לכתחילה להתפלל לפני שעברו ג' שעות כדי שיוכל להסמך גאולה לתפילה שהרי מצוות ק"ש היא עד ג' שעות ואסור לו להפסיק אחר ק"ש ולאחר זמן תפילה אחר ד' שעות רק לפי מה שכתבנו לעיל (ז) ד' שהקורא ק"ש בזמנה בלא ברכותיה ואחר כך קרא ברכותיה והתפלל הרי זה הסמך גאולה לתפלה יוצא נ"מ לענין זה שלחכמים אם קרא בזמן

בלא ברכות יכול לכתחילה לאחר ולקרוא ק"ש בברכות אבל לר"י אינו יכול לאחר לכתחילה רק עד ד' שעות ולא יותר וביותר שגם בדיעבד אם איחר אחר ד' שעות אינו יכול לקרות ק"ש בברכות אחר ד' שעות לר"י וכמו שכתבו הפוסקים בסימן נ"ט ס"ו אכן יש סוברים שגם ברכות ק"ש קורא עד חצות עיין שם בביאור הלכה מהמשכנות יעקב ולפי דבריו אין נ"מ הזו בין ר"י לחכמים רק הנ"מ שכתבנו קודם לענין אם קרא ק"ש בלא ברכות בתוך ג' שעות שאז לחכמים מותר לו לאחר לכתחילה עד חצות ולר"י צריך לכתחילה לקרות ולהתפלל תוך ג' שעות עכ"פ מאחר שהנ"מ לא שכיח ולא דבר הנהוג בישראל ובודאי היו רגילים לקרות ק"ש בברכותיה ולהתפלל סמוך לק"ש וגם אם איחרו היו מתפללים לכו"ע עד חצות ולא היה נ"מ רק לענין ברכות אם לא כהמשכנות יעקב ולכן לא ידעו דבר זה ונולד מחלוקת.

(ב) ומה שתלה הגמ' מחלוקתם לענין תפילה תלויה במחלוקתם לענין הקרבת קרבן מבואר בגמ' ברכות כ"ז א' שלא קרה שהקריבו הקרבן מאוחר מהזמן שהוזכר במשנה יומא שהקריבו התמיד של שחר משהאיר השחר עד שבחברון ופעם אחת הקריבו התמיד בארבע שעות וכמו שהעיד ר' יהודה בן בבא בעדיות פ"ו מ"א ועיין ברש"י משלי פרק ל"א א' "כשהתחתן שלמה עם בת פרעה ביום חנוכת המקדש והכניסה לו כמה מיני כלי זמר ונער כל הלילה וישן למחרת עד ארבע שעות כדאיתא בפסיקתא והיו מפתחות בית המקדש תחת מראשותיו ועל אותה שעה שנינו על תמיד של שחר שקרב בד' שעות ונכנסה אמו והוכיחתו על המעשה הזה עכ"ל רש"י ולכאורה קשה מה הביאו בגמ' ברכות ראיה לר' יהודה שתפלת השחר עד ד' שעות מעדותו של ר"י בן בבא שתמיד קרב בד' שעות הרי עדותו הוא שאפשר להקריב גם בד' שעות אבל אין לנו עדות שלא להקריב יותר מאוחר מד' שעות ונראה ליישב שאין הכי נמי אין ראיה שאין להקריב התמיד אחר ד' שעות אבל מ"מ כיון שבפועל לא הקריבו אחר ד' שעות ממילא אין להתפלל אחר ד' שעות שזמן תפילה הוא כנגד מה שהקריבו בפועל הקרבן ודעת חכמים החולקין על ר' יהודה וסוברים שניתן להתפלל עד חצות סוברים שזמן תפילה תלויה בזמן שמותר להקריב ולא בזמן שהקריבו בפועל ולכן סוברים עד חצות ולפי"ז מה שאמרו חכמים ברכות כ"ו ב' מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב עד חצות היינו שתמיד של שחר מותר להקריב עד חצות ומה שאמר ר' יהודה עד ארבע שעות תפילת השחר שהרי תמיד של שחר קרב עד ד' שעות הכוונה שתמיד של שחר לא הקריבו בפועל אלא עד ד' שעות ובזה ניחא הלשון שאמרו חכמים שהרי תמיד וכו' ור' יהודה ג"כ אמר שהרי שאם חולקין חכמים ור"י אימתי זמן הקרבת תמיד מה הוכיחו כל אחד אימתי זמן תפילה מזמן הקרבת תמיד אם בזמן הקרבת תמיד עצמו חלקו ולפי מה שכתבנו ניחא שכל אחד הוכיח מתמיד ואין מחלוקת בתמיד וכזה גם ניחא מה שאמרו שם בגמ' כ"ז א' אמר לו ר' חסדא לרב יצחק התם [בתפלת השחר] אמר רב כהנא הלכה כר' יהודה הואיל ותנן בבכירתא כוותיה הכא [גבי תפלת המנחה] מאי ולכאורה מה שייך מחלוקת אחת לשניה אכן לפי מה שכתבנו שנחלקו ר"י וחכמים אם זמן תפילה היא בזמן הכשר לקרבן או זמן תפילה הוא בזמן שבפועל הקריבו ולכן כיון ששם פסקו

הלכה כר' יהודה א"כ גם בתפלת המנחה הלכה כר' יהודה שהוא עד פלג המנחה שבפועל הקריבו אז את המנחה והקטורת כמו שביארנו במקום אחר ובזה מובן מה שפסקו הפוסקים בסימן פ"ט שאם טעה ^{אוצר החכמה} או עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות אע"פ שאין לו שכר תפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית עכ"ל ולפי מה שכתבנו מובן שמה שזמן תפילה הוא עד ד' שעות הוא רק מחמת שבפועל לא הקריבו אחר ד' שעות אבל מעיקר הדין כשר היה להקריב עד חצות לכן אם עבר ולא התפלל עד ד' שעות יש לו להתפלל עד חצות אכן א"כ קשה מה נסתפקו בגמ' אם הלכה בתמיד של בין הערבים הלכה כר' יהודה הרי לפי מה שכתבנו אין הבדל ואם הלכה כר' יהודה בשחרית היינו שהולכין אחר הזמן שבפועל הקריבו א"כ גם במנחה נלך אחר זמן שהקריבו בפועל וצ"ע ואולי כיון שזמן מעריב מתחיל מיד אחר גמר זמן מנחה וכרחוקין שר"י וחכמים נחלקו גם בתפלת ערבית אם מתחיל מפלג המנחה או מצאת הכוכבים ולכן סוברים חכמים שזמן מעריב תקנו בלילה ולכן גם זמן מנחה נמשך עד הלילה אכן כל זה שכתבנו דעת השאגת אריה אינו כן ולדעתו מחלוקת ר"י ורבנן בזמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא מחלוקת בדין אם כשר הקרבת התמיד אחר פלג המנחה שהוא אחר השקיעה ראשונה ולדעת ר"י פסול מן התורה אף שהלילה מתחילה משקיעה שניה מ"מ בין הערבים הוא עד השקיעה ראשונה שאז הוא הזמן שבין שני ערבים ערב הראשון הוא מתצות היום שהשמש נוטה למערב וערב השני הוא בשקיעת גוף השמש שהוא שקיעה ראשונה ולכן זמן שחיטת הקרבן לכו"ע פסול אחר שקיעה ראשונה שהוא אחר פלג המנחה שאז אינו בין הערבים והתורה אמרה להקריבו בין הערבים ודעת ר' יהודה שגם זריקת הדם פסולה אז שלמדים זריקה משחיטה ודעת חכמים שאין למדים זריקה משחיטה אכן דעה זו יתכן רק לדעת ר"ת ששני שקיעות הם אבל לדעת הגאונים לא יתכן פירושו.

ומעתה יש לומר שבשחרית נחלקו ר"י ורבנן ולא יכלו לעמוד על מה שנהגו בדורות הראשונים שהרי גם לר"י אם עבר ולא התפלל עד ד' שעות מתפלל עד חצות ולכתחילה הרי גם לחכמים צריך להתפלל עד ג' שעות כדי לסמוך גאולה לתפילה וק"ש לכו"ע עד ג' שעות וא"כ לא משכחת לה מחלוקת למעשה בין ר"י לחכמים אלא אם קרא ק"ש ויצא ידי חיוב דאורייתא וכעת בא להתפלל עם ברכות ק"ש וקביעותה שהוא חלק מהתפלה וכמו שביארנו לעיל והודפס בספר מנחה לאיש דף 81 ואופן זה בודאי לא היה שכיח וכמו שהבאנו לעיל שלר"י שראה שרבותיו שהיו עוסקים בצרכי ציבור לא קראו עד הנץ דימה שנתיאשו מלקרות הרי שלא היה רגיל לקרוא אחר הנץ וא"כ בודאי מסתבר שלא היו רגילים לאחר התפילה עד אחר ד' שעות.

מחלוקת ר"י וחכמים בזמן תפלת מנחה

יט. במחלוקת ר"י וחכמים אם זמן תפלת מנחה עד פלג המנחה או עד הלילה נתבאר באות י"ח. אכן מה נהגו בפועל עד ר' יהודה וחכמים יש לומר שלפי מה שפסקו בגמ' כ"ז א' השתא דלא אתמר

התורה

הלכתא לא כמר [ר' יהודה] ולא כמר [חכמים] עביד כמר עביד כמר עביד וא"כ יש לומר שמימות עולם עשו אחרים כדעת ר' יהודה והתפללו מעריב מפלג המנחה ואחרים כחכמים והתפללו מנחה עד הלילה.

והנה בגמ' ברכות ל"ג א' אמר לו רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכרי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות תפלות קדושות והבדלות ניחוי היכי תיקן. [וא"כ איך תנאים באיזה ברכות אומרים הבדלה במוצאי שבת הבאתיו במנחה לאיש דף 75] וקשה איך אמרו שאנשי כנסת הגדולה תקנו תפלות והרי שם בדף ל"א א' יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא וגומר. [שחרית מנחה וערבית] יכול משבא לגולה הוחלה [התפלה הזאת אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך] תלמוד לומר די עבד מן קדמת דנא, יכול יתפלל לכל רוח שירצה ת"ל נגד ירושלים יכול יהא כוללן בבת אחת [לשלוש תפילות הללו בשעה אחת] כבר מפורש על ידי דוד דכתיב ערב ובוקר וצהרים וכו' עכ"ל, וקשה א"כ האיך אמרו שאנשי כנה"ג תקנו תפילות והרי דניאל התפלל כבר ודניאל היה לפני אנשי כנסת הגדולה וכמו שאמרו במסכת יומא ס"ט שנקראו כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה שדניאל וירמיה הנביא לא אמרו הגבור והנורא ואנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה וא"כ לפני כה"ג כבר התפללו.

(ב) ונראה שלפי מה שפסק הרמב"ם שמצות תפילה היא מצות עשה מן התורה להתפלל כל יום אלא שאין נוסח התפילה ומספרם מן התורה ובמגלת אסתר עשה ה' כתב וז"ל "אני אומר שבכל מקום שהזכירו תפלה דרבנן רצונם הוא על נוסח התפלה שתקנו לנו שמן התורה כל אחד יכול להתפלל כפי דעתו בבקשת צרכיו ולשפוך שיחו לפני ד' בדרך שייטב בעיניו והם תקנו לנו נוסח הזה מי"ח ברכות וכו' עכ"ל, ולפי"ז יש לומר שדניאל התפלל ג' תפלות אף שלא היה תקנה עדיין של אנשי כה"ג וכבר נתבאר ברמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"א ז"ל "בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במלה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתרות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו עכ"ל. ומקורו, מהגמ' ברכות כ"ו ב' אברהם תיקן תפלת שחרית שנאמר וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה וכו'. יצחק תיקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפלה וכו'. יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ואין פגיעה אלא תפילה. ועיין בתוס' שם ד"ה יעקב וז"ל תימא דאמרינן חולין צ"א ב' וילך חרנה וכו' אלמא דהתם מוכח שהיה ערבית ביום וקשה למתניתין דקאמר שאינו זמן תפלה עד צאת הכוכבים, ולפי מה שפרשנו דקיי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה נחא, ויפה מנהג שלנו דאדרכא טוב להתפלל מבעוד יום קצת עכ"ל, ונראה שמה שאמרו שהאבות תקנו תפלות אין הכוונה שתקנו בדרך תקנה מחייבת לבניהם אחריהם. שאם כן קשה איך אמרו שאנשי כנסת הגדולה תקנו כך, אלא נראה שהכוונה שהאבות נהגו בעצמם להתפלל. ולכן יש ענין לקיים מנהגם כמו שקיימו הם אבל מ"מ אינו מחייב והרי זה ככל המצוות שאין עליהם ציווי אלא יודעים מסברה שדבר טוב והגון.

וכמו שנבאר להלן במצוות ברכת הנהנין. וכן מצות לא תוהו בראה לשבת יצרה שאף שנאמרה גם לנשים מ"מ אינם מצווין בזה והיינו טעמא שלא נאמר בלשון ציווי, וכן לא תקנו חכמים בדרך תקנה כמו שתקנו לברך ומ"מ יש ענין גדול לקיימם.

ג) ומעתה יוצא שהיו נוהגים להתפלל ג' תפלות וכן נהג דניאל ובאו אנשי כנסת הגדולה ותקנו הדבר בדרך תקנה ומצוה דרבנן ומעתה לא תקנו אנשי כנסת הגדולה זמנים לתפלת מעריב אלא תקנו מה שנהגו מזמן האבות תקנום שיהיה חיוב וממילא לא נפשט הספק אם זמן מעריב הוא משעת פלג המנחה או משעת צאת הכוכבים ויתכן עוד שאף שתקנו גם נגד קרבנות ושינוי המנהגים בזמן תפילת מנחה ומעריב יש לכל נוהג מקור גם לפי הקרבת הקרבנות וכמו שכתבנו באות י"ח ב'. ובוה מתיישב איך נולדה מחלוקת בזמן תפלות מנחה ומעריב.

ד) והנה נחלקו בגמ' אם תפלת ערבית רשות או חובה ונפסקה הלכה כמ"ד תפלת ערבית רשות ובטור סימן רל"ה וז"ל ושיגיע הלילה יתפלל תפלת ערבית ואינה חובה שלא נתקנה אלא כנגד אברים ופרדים של תמיד של בין הערבים שלא נתעכלו ביום שקרבים והולכין כל הלילה ומ"מ מצוה איכא ואין לבטלה וכו' עכ"ל. ויש לעיין איך יתכן שהיא מצוה ואינה חובה ממ"ג אם תקנו אנשי כנה"ג להתפלל מעריב א"כ היא חובה ואם לא תקנוה למה יש מצוה. ויתכן שלא תקנוה אבל מ"מ מצוה איכא כיון שנהגו אבותינו מימי יעקב אבינו וכן דניאל התפלל מעריב ולכן זה מצוה והרי זה כקיום לשבת יצרה. ומה שלא תקנו אנשי כה"ג בתקנה הוא מטעם שכתב הטור כיון שגם בקרבנות אינה חיוב ויתכן שאין כלל אברים ופרדים אם נתעכלו מבעוד יום.

מחלוקת התנאים בתדירות תפלת שמו"ע

כ. במשנה כ"ח ב' רבן גמליאל אומר כל יום מתפלל אדם י"ח ר' יהושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. ובטור סימן ק"י רבן גמליאל אומר מתפלל אדם בכל יום ש"ע ר' יהושע אומר מעין ש"ע והוא הבינונו כו' ובכל השנה יכול להתפלל אותה חוץ מימות הגשמים שצריך לשאול שאלה בברכת השנים וחזן ממוצאי שבת וי"ט מפני שצריך לומר הברלה בחונן הרעת. והני מילי שלא בשעת הדחק כגון שהוא בדרך או כיוצא בו וכשיגיע לביתו אין צריך לחזור ולהתפלל פעם אחרת אבל שלא בשעת הדחק אין לומר אותו. כתב הרמב"ם פועלין שעושין מלאכה אצל בעת הבית מתפללין הבינונו אם עושין בשכרן וכו' ואפשר שחושב פועלים כשעת הדחק וכו' עכ"ל ובשו"ע סימן ק"י "בשעת הדחק כגון שהוא בדרך או שהיה עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקוהו או שלא יכול להתפלל בכוונה תפילה ארוכה מתפלל וכו' הבינונו, ובביאור הגר"א שם "או שלא יכול להתפלל בכוונה כר"ע דהלכה כמותו וכמש"כ הרמב"ם בפירושו" עכ"ל, ונראה שמה שציין לרמב"ם בפירוש המשנה הוא לפרט זה שהלכה כר"ע אבל מה שמשמע לפי הגר"א ששגורה תפלתו בפיו היינו שיכול לכוין לא נמצא ברמב"ם דבר זה וכך כתוב

שם ופירוש שגורה שלא נתבלבל לשונו אבל אומר אותה במהירות ורגילות והלכה כר"ע עכ"ל
 ובמס' ר"ה ל"ד ב' "כשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד רבן גמליאל אומר שליח ציבור
 מוציא את הרבים ידי חובתן ובגמ' שם תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדברין למה ציבור מתפללין
 אמר להם כדי להסדיר שליח ציבור תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריתם למה שליח ציבור יורד
 לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא
 את הבקי וכו' כי סליק ר' אבא מימי פירשה מודים חכמים לר"ג בברכות של ר"ה ושל יום הכיפורים
 והלכה מכלל דפליגי בברכות של כל השנה וכו' ע"כ ובאור"ח סימן קכ"ד "לאחר שסיימו הצבור
 תפלתן יחזור ש"צ התפילה שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שאומר הש"צ ויוצא בו ע"כ
 ובתוס' ר"ה ל"ד ב' ד"ה כך וז"ל מכאן פסק בה"ג יחיד שטעה ולא הזכיר של ר"ח יכוין לבו
 לתפלתו של ש"צ מתחילה ועד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי ואין ראייה מכאן דהא מסקינן רשב"ג
 אומר אינו מוצא אלא עם שבשדות דאינסי במלאכה ואינם יכולים להסדיר תפילתם אבל דעיר לא
 ומיהו בקונטרס משמע לקמן שרוצה לפרש בשלא כיון לבו לבהכ"נ ולא שמע תפלה וכד' עכ"ל. וכן
 מצאנו מחלוקת בגמ' שם אם תפלת ערבית רשות או חובה.

(ב) וכדי להבין איך נולדו מחלוקת אלו נביא מה שכתב בספר דורות הראשונים כרך ג' התפלות
 בישראל דף 160 שמחלוקת ר"ג ור"י ור"ע אינו בתפלת הציבור שבתפלת הציבור לכו"ע מתפללים
 י"ח ולא נחלקו אלא ביחיד המתפלל עיי"ש ומעתה בעם שבשדות שאינסי לכו"ע יוצאין בתפלת
 הש"צ ונמצא שעם שבשדות לא התפללו כלל ויצאו על ידי הש"ץ ויש לעיין לדעת הרמב"ם שמן
 התורה יש מצוה להתפלל איך יתכן שיצאו מצוה זו על ידי שליחות והרי מצוות שבגופו לא מצינו בו
 שליחות וכמש"כ הקצה"ח בסי' קפ"ב ולא מצאנו שניתן להוציא את השני אלא בשומע אבל בלא
 שמיעה לא מצאנו שניתן להוציא על ידי שליחות ויש לומר שאת המצוה דאורייתא לא הוציא הש"צ
 וכל אחד מעם שבשדות התפלל תפילה ובקש איזה בקשה בעצמו ויוצא ידי מצות תפילה מן התורה
 והמצוה דרבנן להתפלל י"ח זה יוצאין על ידי תפלת הש"ץ שמתחלה כך תקנו חכמים שאנוסים
 יוצאין בתפלת הש"צ. עוד יש לומר שגם תפלה דאורייתא יוצאין על ידי ש"ץ ואינו דומה למצות
 ברכת המזון שאינו יוצא אלא בשומע כעונה ולא על ידי שליחות שאפשר שאינו דומה שברכת המזון
 החיוב הוא הברכה עצמה וזה לא שייך שליחות עכ"פ על השמיעה רק על האמירה והדבר מובן על
 פי סברת הקצה"ח שם שלא מצינו שליחות אלא בדברים שדינם במעשה ובכוח כמו מצוות שחיטת
 פסח וכדומה או נתינת גט או הריגת נפש למ"ד יש שליח לדבר עבירה אבל מצוות שממילא לא
 מצאנו בהם שליחות שאם נאמר בהם דין שליחות נצטרך לומר שגופו של השליח נעשה כגופו של
 המשלח וזה לא מצאנו ולפי זה בברכת המזון או תקיעת שופר יש במצוות אלו שני חלקים האמירה
 והתקיעה שחלק זה שייך בו שליחות והחלק השני הם שמיעת הברכה ושמיעת התקיעה וחלק זה
 אינו בכלל שליחות וזה דומה לשליח למצוות תפילין שיש בו מצוות קשירה ומצוות הנחה שעל חלק
 הקשירה ישנו בכלל שליחות ואילו מצוות הנחה אין בו שליחות אבל במצוות תפילה יתכן שאין בו

שני חלקים רק חלק אחד והוא בקשת צרכיו של אדם מהקב"ה ועל זה ניתן לעשות שליח שאין עצם אמירת מלות התפילה ושמיעתם היא המצוה אלא הבקשת צרכים היא המצוה ולכן שייך שליחות גם לצאת מצוות תפילה מן התורה ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

ג) ומעתה המחלוקת של ר"ג ור"י ור"ע היא בתפלת היחיד ובזמן שאינו אנוס וגם לא בימות הגשמים ולא במוצאי שבת שבוזה נחלקו וגם בזה קשה להבין אם מדובר באין התפילה שגורה בפיו ועל דרך פירושו של הרמב"ם א"כ אנוס ומאי טעמא של ר"ג והרי אנוס יוצא בתפלת הש"צ ומה שמתפלל תפילה קצרה נראה כיון שלענין תפילה קצרה בקי הוא ולכן אינו מוציאו בחלק שיכול בעצמו והרי זה דומה למה שכתב הרמב"ן סוף ר"ה הביאו בחלק שיכול בעצמו והרי זה דומה למה שכתב הרמב"ן סוף ר"ה הביאו הרא"ש פ"ד מר"ה סימן י"ד שכתב להסביר טעמים של הגאונים הסוברים שהקהל מתפלל בר"ה במוסף ז' ברכות והש"ץ מתפלל תשע וכתב הטעם שלענין תשע ברכות הש"ץ מוציאם כיון שהם ארוכות הרי הם כלא בקיאי ויוצאים מהש"ץ אבל ז' ברכות כל הקהל כבקיאים ואין ש"ץ מוציאם ולכן חייבין כל הקהל להתפלל בעצמם ע"כ וכן אנו נאמר שלענין שמונה עשרה הש"ץ מוציאם למי שאין שגורה תפילתו בפיו אבל בתפילה קצרה שהיא שגורה אינו מוציאם זהו טעמו של ר"ע אבל קשה להבין א"כ מאי טעמא דר"ג זולת אם נאמר שכוונת ר"ג שמתפללים היינו שלעולם לא יתפלל אדם תפילה קצרה שממ"נ אם שגורה תפילתו כל הי"ח הרי חייב י"ח ואם לא שגורה תפלתו פטור לגמרי וכן נצטרך לדחוק שגם בימות הגשמים ובמוצאי שבת שלא יתכן להתפלל תפילה קצרה לא יתפלל כלל מי שאינו שגורה תפלתו הארוכה בפיו אלא יצא לגמרי בשל ש"ץ וצ"ע, עכ"פ לא קשה איך נולד המחלוקת שיתכן שדברים אלו שיתפלל ביחיד בימות החמה ולא אנוסים אולי לא היה שכית. אכן מה שכתבנו שבמוצאי שבת אם לא שגורה תפלתו בפיו לא יתפלל כלל צריך עיון שהרי במוצאי שבת אין ש"ץ חוזר תפילתו ואיך יצא ידי חובתו. ויותר קשה איך קיימו מצוות הבדלה במוצאי שבת כשהיו עניים והבדילו רק בתפילה איך עשה מי שאינו בקי ובוזה לא שייך שליחות גם לסברה שכתבנו לעיל שאפשר שבתפילה שייך שליחות אבל בהבדלה לא שייך סברה שכתבנו ובפרט להסוברים שגם הבדלה דאורייתא איך קיימו המצוה ובע"כ שרק הבדילו בלי תפלה וא"כ יתפללו גם תפילה קצרה ויבדילו שלא בתפילה ואולי בזמן שלא הבדילו על הכוס חזר השליח ציבור גם תפלת ערבית וגם בזמנינו יש לדון בזה לדעת הרמב"ן שתשעה באב שחל להיות בשבת אין מבדילין על הכוס במוצאי תשעה באב שבתשעה באב הכל עניים ויוצאין בתפילה כדרך שהיו יוצאין בזמן שהיו עניים וא"כ לפי זה יש מקום לומר שיחזור הש"ץ תפילת ערבית במוצאי שבת עכ"פ אם שכח לומר הבדלה צריך לחזור ולהתפלל שהרי הטעם שאין מחזירים מי שלא הזכיר הבדלה בחונן הדעת שסומכין על הבדלה שעל הכוס אבל בזמן שאין כוס יצטרך לחזור בשכח.

כיצד נוצרה המחלוקת בחובת תפילת המוספין

כא. סוף פ' תפלת השחר ל' ע"ב ר' אליעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר [כלומר ולא ביחיד] וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר [בין בציבור ובין ביחיד] ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין [ואיכא בין ת"ק לר"י ביחיד הדר בעיר שאין שם עשרה לת"ק וכו' יחיד זה פטור ולר"י אין יחיד פטור אלא כשהוא במקום עשרה שש"ץ פוטר].

ב) ונראה שמחלוקת ר"י וחכמים הוא בזה שדעת ר' יהודה כדעת ר"ג בר"ה ל"ד שהש"ץ בר"ה מוציא גם את הבקי ולכן לא התפללו יחידים אלא היו יוצאין מהש"ץ ומה שהציבור מתפללים הוא כדי שיסדיר הש"ץ תפלתו וכמו שהבאנו לעיל אות כ' וא"כ גם מוסף כן הדין שהציבור יצא ידי חובתו מהש"ץ ואמנם גם הציבור התפלל אבל זה לא היה חיוב משום תפלה אלא כדי להסדיר תפלתו ונראה שזה די בעשרה ושאר הציבור שמע מהש"ץ ולא התפלל כלל או שנאמר שמה שהציבור מתפלל כדי להסדיר לש"ץ הוא חיוב על כל הציבור הנמצא בבית הכנסת והנה אם לא היה מנין בבית הכנסת לכו"ע עברו כל הציבור שבטלו תפלת המוספין וכמו כל החיובים שיש על הציבור כקריאת התורה שאם לא קראו בתורה כל הציבור נחשב שביטל אף שאין החיוב אלא על שבעה קרואים כך תפלת המוסף שכל הקהל עובר אם לא היה תפלת הציבור אף שאין חיוב אלא על מנין אחד וגם זה שמי שהוא אנוס יוצא מהש"ץ גם בלא שישמע החזרה וכמו עם שבשדות דאניסי ולכן לא היה כ"כ נ"מ בין דעת ר' יהודה לחכמים שבדרך כלל באו כולם לתפלת מוסף אף לר' יהודה שיוצאין בציבור אחד ודי בעשרה והרי זה כקריאת התורה שנסתפקו אחרונים כמו בציונים לתורה אם חיובו על כל יחיד או שאין החיוב אלא על הקהל ולא על כל יחיד ואנו רואים שכל ישראל באם לקריאת התורה.

ג) ומ"מ אין להוכיח מזה שהחיוב על כל יחדי שמה שבאים כיון שבודאי צריך וחייבים מנין לבוא באין הרבה ולכן גם אין להוכיח מהנהגת הציבור במוסף שכולם חייבים ודעת ר' אלעזר בן עזריה לת"ק שכל שאין חבר עיר פטורים מתפלת המוסף ולכן יחיד הנמצא במקום שאין מנין פטור.

ד) וזה דבר שהיה קשה לברר הנהגת היחידים שבדרך כלל מקום שאין מנין הוא כפרים וכמפורש ריש מגילה ד' א' איזה עיר גדולה שקורין בי"ד כל שיש בה עשרה בטלנים [שבית הכנסת שהן בטלים ממלאכתם וניזונים משל ציבור כדי להיות מצוין בבית הכנסת דאמר במסכת ברכות כיון שבא הקב"ה בבית הכנסת ואינו מוצא עשרה מיד כועס, רש"י. — ולענ"ד קשה למה פירש רש"י שהציבור חייב בכך כדי שהש"ץ יוציאם בחיוב תפילה שלהם ולכן שכרו עשרה בטלנים וצ"ע] וכל שאין בה עשרה בטלנים הוא כפר וקורין המגילה לא בי"ד אלא בשני או בחמישי וברש"י ריש מגילה פירש שהכפרים אינם בקיאים לקרות וצריכים שאחד מבני העיר יקרא להם ולא הטריחום חכמים להתארת ולבוא באם י"ד ולפי זה יש לומר כמו שלא ידעו לקרות בתורה כך לא ידעו

להתפלל וממילא לא היו יכולים להוכיח איך הדין ביחיד הנמצא בכפר ויודע להתפלל אם חייב להתפלל מוסף ונראה עוד שלדעת חכמים חייב כל יחיד להתפלל מוסף ואינו יוצא בתפלה קצרה אף לדעת ר"י שכל יום מתפלל אדם מעין י"ח אבל במוסף לא מצאנו דבר זה.

כיצד נוצרה מחלוקת בברכות הנהנין

כב. במחלוקת במשנה בפרק כיצד מברכין בדף ל"ה, שדעת ר"י שעל ירקות מברך בורא מיני דשאים ודעת חכמים שמברך בורא פרי האדמה נראה כיון שמקור חיוב ברכה הוא מסברה כמו שאמרו בגמ' וכבר הארכנו בזה במקום אחר שחיוב שבא מכח סברה דעת הפנ"י שהוא מצוה דאורייתא ומקורו ממה שאמרו בכמה מקומות בש"ס למה לי קרא סברה הוא הרי שסברה היא כמו שנכתב בפירוש בתורה אך הסיק הפנ"י שמהפוסקים נראה שחיוב ברכה ראשונה אינה מן התורה אלא מדרבנן ולענ"ד נראה שכל שאין ציווי בתורה אינה מחייבת את האדם ומה שאמרו למה לי קרא סברה הוא אין הכוונה שכל שעובר על הסברה עבר על מצוות התורה ולכן מה שלומדים בגמ' סנהדרין פ' בן סורר ומורה שאם אומרים לאדם הרוג לפלוני ואם לא תיהרג יהרג ואל יעבור שסברה מאי חזית דדמיה דידך סומק טפי דלמא דמיה דחבריה סומק טפי נראה שאם אדם יהרוג חבירו יעבור על איסור לא תרצח ולא שעובר על הסברה והסברה לא בא רק ללמד שאין להתיר להרוג חבירו מכח הדין שפקוח נפש דוחה לכל איסורי תורה לומדים מסברה דמאי חזית שאין היתר פקוח נפש במקום שצריכים להרוג אדם מישראל וכמו שכתב רש"י פסחים כ"ה ב' ד"ה מאי וממילא אם אין היתר פקוח נפש נמצא שעבר בלאו ולא תרצח אבל מה שעבר על הסברה אינה עבירה וכן מה שאמרו פ' שור שנגח שהמוציא מחבירו עליו הראיה סברה הוא גם בזה אם נדון ונטיל הראיה על המוחזק ואם לא יביא ראיה נחייבו אז עברו הב"ד על הגזילה ועל הטית משפט ולא שעברו על מה שמובן לנו מסברה והסברה רק אומרת שכך המשפט הממוני שהמוציא מחבירו עליו הראיה וכן במי שיש לו פה שאסר כמו אשה שאמרה אשת איש אני וגרושה אני נאמנת מכח הפה שאסר הוא הפה שהתיר שאמרו בכתובות כ"ב שנלמד מסברה גם בזה אם לא נאמין לאשה שאומרת גרושה אני עברנו על פסק שלא כדין שהטינו משפט וכן בא ללמד שהיא מותרת לכל וכן אם נפסוק שהאומר לחבירו שדה זו של אביך ולקחתיה ממנו שאינו נאמן אף שיש בידו פה שאסר עברנו על איסור גזל ולא שעברנו על איסור סברה בשלושת הדינים האלו והם שברציחה יהרג ואל יעבור ושהמוציא מחבירו עליו הראיה ושהפה שאסר הוא הפה שהתיר באלו המקומות אמרו בגמ' שיודעים אותם מסברה משא"כ בסברה שחייבין לברך על המזון ברכה ראשונה בזה אין שום ציווי בתורה זולת הסברה וזה ודאי אינו עבירה כיון שאין על זה ציווי והארכנו בכל זה במקום אחר שהחיוב לקיים סברה כזו של ברכה דומה למה שקיימו האבות את התורה עד שלא ניתנה שפירש בנפש החיים שלכן קיימה מחמת שהבינו טעמי המצוות ולא מכח ציווי כן יש להבין שכל מה שיודעים מסברה יש ענין גדול לקיים

[דברי חכמים]

אבל אינו מצווה בציווי והרי זה כענין לשבת יצרה שלא נאמרה בציווי ומ"מ חשיבות גדולה יש ומבואר בתוס' גיטין מ"ב שגם לאשה נאמרה לשבת ומ"מ אינה חייבת גם מדרבנן כיון שאין בזה ציווי ומעתה ברכות שמקורם בסברה לא היה צריך חיוב אפילו מדרבנן וכמו אשה שלא נישאת לא שרי למיקרי עברינא שלא עברה אפילו איסור דרבנן כך נאמר בברכה אכן בגמ' מבואר שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה עובר איסור וצריך לומר שמדרבנן תקנו לברך. ולפי זה נראה שעד שתקנו חכמים לברך היו מברכים מכח הסברה, והנה מה שיש חילוק ברכות בין פרי העץ לפרי אדמה לדברים שאינם גדלים בארץ גם זה יש ללמוד מסברה שצריך להודות בפרטות על כל מין ומין ומעתה יש לומר שלפני תקנת חכמים לברך ברכת הנהנין נהגו לברך מכח הסברה ויש שנהגו לפרט יותר מפירוט פרי ארץ פרי אדמה שהכל ובפרי אדמה עצמה חלקו בין ירקות לקטניות. והנה בגמ' ברכות מ' א' אמרו מאי טעמא דר' יהודה אמר קרא ברוך ד' יום וכו' ביום מברכים ובלילה אין מברכים אותו אלא כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא גמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו ע"כ ונראה שגם חכמים מודים בזה שכל מין ומין יש ליתן לו ברכה בפני עצמה שאם לא סוברים כן מהיכן למדו שיש ברכה מיוחדת לפרי העץ וברכה מיוחדת פרי אדמה ובע"כ מקרא זה וא"כ מה שחלקו ר"י וחכמים הוא עד היכן יש לחלק בין המינים אם רק חילוק בין עץ לאדמה או שיש לחלק יותר בין ירק לקטניות גם כן ולכן היה עוד מלפני תקנת חכמים מנהגים שונים יש שנהגו לפרט יותר ויש שלא נהגו לפרט יותר וכשתקנו חכמים לא תקנו אלא בעיקר החיוב ולא תקנו בפרטות או אפשר שגם אם נאמר שהתקנה קדומה ביותר עוד מלפני שנהגו לברך מסברה מ"מ לא תקנו אלא באופן כללי שיש לברך ולפרט בין מין למין אבל לא תקנו אלא באופן כללי שיש להבין כל שאר מחלוקת שיש בדיני ברכות כמו ברכה על קורא וכדומה שכל זה מיוסד על סברה וכל אחד נהג כפי סברתו וכשבאו חכמים ותקנו חובה לברך לא תקנו כל פרט ופרט ולכן נשאר כל אחד עם סברתו וכן במחלוקת רבי יהודה ורבנן אם מין קללה מברכים עליו נמי חולקין בסברה אם על ידי קללה יצא לאדם הנאה אם הסברה מחייב להודות או כיון שעיקרו קללה אין להודות על חלק הטובה שנהנה.

כיצד נוצרה המחלוקת בנטע רבעי

כג. בגמ' ברכות דף ל"ה א' אתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי חד תני כרם רבעי [בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם — רש"י] וחד תני נטע רבעי ומחלוקתם היא בפירוש מה שאמרה תורה ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קודש הלולים לד' שלמ"ד כרם רבעי — מפרש הלולים היינו יין שאומרים עליו שירה ולכן רק כרם ומ"ד נטע מפרש הלולים כמו חלולים אחליה והדר אכליה ונראה להסביר איך יתכן שנחלקו בדבר זה והרי נטיעות היו בישראל מעת שנכנסו לארץ נחזי היכי נהוג ונראה על פי מה שכתבו התוס' קידושין ב' ב' ד"ה אתרוג וז"ל וא"ת השתא משמע דרבעי נוהג באתרוג א"כ קשה מהכא למ"ד תני כרם רבעי בברכות דמשמע דאין רבעי נוהג בשאר אילנות ויש

לומר דהכי קאמר כרם רבעי כל היכא דאיכא למתני והיכי דלא מצי למתני לא פליגי עלי' וכו' ולא נחלקו אלא לסתום המשניות דסוף מעשר שני ובשאר דוכתין אי כמאן דסובר כרם רבעי אי כמאן דסובר נטע רבעי לידע כמאן הלכתא ויש מפרשים שאפילו מאן דתני כרם רבעי מודה בשאר אילנות דמדרבנן נוהג והכא מדרבנן קאמר ויש נ"מ [בין שני התירוצים] דאי פליגי דמאן דתני כרם רבעי דוקא אבל בנטע אין רבעי כלל אפילו מדרבנן ואמרו כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל ואי מדרבנן כו"ע מודו דנוהג בשאר אילנות הוא הדין בחו"ל נוהג מדרבנן עכ"ל ולפי תירוצם השני מובן שזה ודאי נהגו רבעי בכל הנטיעות אלא שנחלקו אם הוא מן התורה או מדרבנן והנה הרמב"ם פסק בפ"ט ממע"ש נטע רבעי ולא מצאתי בנושאי כליו טעם למה פסק כמ"ד נטע רבעי ואם נאמר שמדרבנן לכו"ע חייב יוצא שמה שפסק נטע רבעי לכו"ע הוא ואילו בדין תורה סתם ולא הזכיר אם כרם דוקא או כל נטע ויתכן שמספקא ליה להרמב"ם הלכה כמאן לכן סתם ולא פירש ומה שלא הזכיר שחייבין מספק כל נטע כיון שמדרבנן בודאי חייב אבל אם נאמר שהרמב"ם סובר כתירוצי הראשון של תוס' שלמ"ד כרם גם מדרבנן פטור היה להרמב"ם לפרש שחייב כל נטע מספק עוד יש להוכיח ממה שפסק בפ"ט ה"ד כרם רבעי אין לו שכחה ולא פאה אלא פרט ולא עוללות ואין מפרישין ממנו תרומה ומעשרות כשם שאין מפרישין ממעשר שני אלא כולו עולה לירושלים או נפדה ויעלו הדמים ויאכלו בירושלים כמעשר שני עכ"ל ויש לעיין למה בכל הפרק כתב הרמב"ם נטע רבעי ואילו בהלכה זו כתב כרם ודוחק לומר שלכן הזכיר כרם משום שהזכיר עוללות שאינו נוהג אלא בכרם שגם אם היה מזכיר נטע רבעי אין לו פאה וכו' ועוללות היה נכון לומר שאין לו עוללות והרי הדבר נכון והחידוש הוא בכרם אבל אם נאמר שהרמב"ם מספקא ליה הלכה כמאן מובן למה רק כרם פטור מכל הדברים ואילו נטע רבעי חייב בכל המצוות שמספק שמא נוהג בהם רבעי אין להקל ולפוטרו מכל המצוות וכן חייבים בתרומה ומעשרות שאין נקל בספק טבל אבל אין להוכיח מכאן שגם מדרבנן יש ספק אם חייב נטע ברבעי שגם אם נוהג מדרבנן אינו פוטר ממצות התורה ולא מבעי' לדעת הרמב"ם הסובר שכל הפירות חייבין בתרומה ומעשרות פשיטא שאין לפוטרו מספק אלא אפילו לדעת החולקין וסוברים שרק דגן תירוש ויצהר חייב מן התורה ושאר כל הפירות אינם חייבים מן התורה ולדעתם אפשר לומר שגם בנטע רבעי שהוא מדרבנן פוטר מתרומה ומעשרות שהם אמרו שנוהג רבעי בנטע והם אמרו שפירות חייבין בתו"מ מ"מ בזתים שחיובם מן התורה לכו"ע אין יפטרו בנטע וכן פאה ושכחה ולקט למה יפטור אכן באלו יש לומר הפקר ב"ד הפקר והפקירו ממון עניים בזמן שהם רבעי, ובאור שמח פ"ב מתרומות ה"א ד"ה ובאמת כתב ליישב קושית הטורי אבן על הסמ"ג שדעת הסמ"ג שתרו"מ אינו חייבין מן התורה אלא דגן תירוש ויצהר ושאר הפירות חיובם רק מדרבנן זולת מעשר שני חייב בכל הפירות דביה כתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ שכל הפירות חייבין מן התורה במעשר שני והקשה הטורי אבן א"כ למה תרומה ומעשר של שאר פירות מותרים באכילה והרי הם טבולים למעשר שני ותירץ האור שמח שזה שהפריש תרומה ומעשר הרי זה כלקוח ולקוח פטור מן התורה ומדרבנן לא חייבוהו כיון

שמדרבנן הרי הם תרומה ומעשר ותרו"מ פטורים ממעשר שני ע"כ. ונראה לענ"ד שכאן ברבעי אם חיוב נטע הוא רק מדרבנן אין מקום לפוטורם משום לקוח שהרי אין נותנים נטע לאחר אלא הבעלים אוכלין אותו ואף שרבעי ומע"ש ממון גבוה מ"מ אין זה שמביא נטע רבעי כלקוח שאין קנין לממון גבוה זולת מה שקבעה תורה שהוא מע"ש וממון גבוה אבל אין ביד האדם לעשות ממון גבוה ויש לדון אם מדרבנן שייך שיעשו ממון גבוה מדין הפקר ב"ד שאם נאמר כן יש מקום לפטור נטע רבעי מכח שנעשו ממון גבוה או שגם על ידי הפקר ב"ד לא ניתן לעשות ממון גבוה שיהיה מעשר שני וצ"ע ומה שהרמב"ם שם פ"ט ה"ה כתב ענבים של כרם התקינו ב"ד שיהיו עולים לירושלים מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות וכו' ושאר כל הפירות אפילו בזמן בהמ"ק נפדין סמוך לחומה אין להסביר מה הפרש יש בין ענבים לשאר פירות שענבים הם רבעי מן התורה ולא תקנו רק ברבעי דאורייתא ולא ברבעי דרבנן לא יתכן לומר כן שא"כ גם זתים לא יפדו מהלך יום אחד ובע"כ שהטעם הוא כמו שאמרו בירושלמי שהובא בכס"מ ורדב"ז שגזרו על ענבים כדי שיהיה לעשות נסכים עיי"ש וא"כ מיושב איך יתכן מחלוקת אם נטע או כרם.

אכן עדיין לא נתיישב לתירוץ הראשון של תוס' שנחלקו אם גם מדרבנן נוהג דין נטע רבעי וזה קשה נחזי האיך נהגו כל השנים והנה להלכה כתבו התוס' והרא"ש שאין נוהג בחו"ל נטע רבעי שכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל וכיון שיש מחלוקת אם נטע רבעי חייב בארץ בחו"ל פטור וא"כ מוכח שסוברים כתיורצם הראשון אכן לדעת הרמב"ם אין רבעי נוהג בחו"ל לא כרם רבעי ולא נטע רבעי שלא נאמרה הלכה רק בערלה שנוהג בחו"ל ולא ברבעי.

והנה במה שכתבנו יש ליישב מה שהקשה במנחת חינוך למה אסור ליקח אתרוג של תרומה טהורה משום שמכשירה [לקבל טומאה דאמרינן במתניתין מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזרת למים בשבת שהיו שורין האגודה בשבת כדי שלא ייבשו וכשנוגעים באתרוג הוכשר לטומאה דכתיב וכי יתן מים על זרע ואסור לגרום טומאה לתרומה דכתיב משמרת תרומתי אמר רחמנא עשה לנו שימור] והקשה המנחת חינוך על מה שאמרו שם של מעשר שני בירושלים לא יטול למ"ד משום שמכשירה הרי מכשירה [ומעשה שני בעי שימור וקודש איקרי דכתיב וכל מעשר הארץ וגומר] וקשה איך יתכן להכשיר אתרוג של מע"ש למ"ד מע"ש ממון גבוה והכשר צריך ניחותא של הבעלים ואיך יוכשר מע"ש, ולפי מה שכתבנו מיושב כיון שאתרוג מן התורה פטור ממע"ש להסוברים שרק דגן תירוש ויצהר חייבין במע"ש וממילא הוכשר האתרוג שהרי מן התורה ממונו הוא ולכן אסור ליטול שעובר על מה שאינו שומר מע"ש דרבנן ועובר איסור דרבנן ואף שמדרבנן אינו מוכשר מ"מ כיון שמן התורה הוכשר מסתבר שאסור באכילה ולא נאמר ממ"נ מותר באכילה שמן התורה אין כאן מע"ש ומדרבנן אין כאן טומאה שמסתבר שכיון שטמא לכל דבר מן התורה מסתבר שאסור באכילה מדרבנן וממילא עבר איסור דרבנן.

אכן לתירוץ התוס' הראשון הסוברים שלמ"ד כרם רבעי אינו נוהג נטע רבעי אפילו מדרבנן קשה איך נשכח הדבר אם נוהג רבעי בכל נטע נחזי היכי נהוג ואפשר לומר שנשכח הדין בחורבן בית ראשון

שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא ונמצא שבאותם שבעים שנה לא נהג מצוות רבעי ואף שמדרכבן נוהג מצות התלויות בארץ גם אם בטלה קדושת הארץ מ"מ יתכן שבזמן חורבן בית ראשון עוד לא נתקנה תקנה זו וזו ורק משבאו לארץ תקנו לעשר מדרכבן למ"ד מאליהם קבלו המעשרות בבית שני וכמו שכתבו הירושלמי שביעית פ"ו ה"א לפירוש הראשון שכתב הר"ש שם וכן דעת הרמב"ם שבבית שני היה חיוב מעשר רק מדרכבן ולדעה זו בודאי שלא תקנו שיתחייבו במעשר מדרכבן אלא אחרי שנבנה בית שני אבל בשבעים שנה לא נהגו במעשרות לא מן התורה ולא מדרכבן וא"כ יתכן שבאותם שבעים שנה נשתכח אם רבעי נוהג בכל נטע או רק בכרם ואפשר לומר טעם למה נשכח דין זה לפי מה שכתב הרמב"ם פ"ט ה"ה מהלכות מע"ש "ענבים של כרם רבעי התקינו ב"ד שיהיו עולים לירושלים מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות וכו' ושאר כל הפירות אפי' בזמן הזה נפדה סמוך לחומה, ע"כ. והטעם למה תקנו רק בענבים מפורש בירושלמי הביאו הרדב"ז שם בראשונה היו עושין בטהרה יין לנסכים ולא היו ענבים מצוין התקינו שיהא עולה לירושלים מהלך יום אחד לכל צד עכ"ל ותקנה זו לא הוזכר מתי תקנוה ויתכן שהיתה תקנה כבר בבית ראשון ולכן לא הי' מצוי רק ענבים של רבעי ואלו שאר הפירות פדוהו חוץ לחומה ואף שגם שאר הפירות ניתן להביאו לירושלים אבל מסתמא לא הביא שהרי העידה התורה וכי ירחק ממך המקום כי לא תוכל שאתו כי ירחק המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם כי יברכך [שתהא תבואה מרובה] ה' אלקיך ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וגומר הרי שהעידה תורה שלא יוכל שאתו כי יהיה לך הרבה פירות וא"כ מסתמא פדוהו מחוץ לחומה ולכן לא היה זכור שראו פירות רבעי רק ענבים ונראה שהטעם שאמרו בירושלמי שלא תקנו רק בענבים ולא בשאר פירות משום שלא היה מצוי ענבים בגלל שעשו מהם נסכים לא אמרו כן אלא למ"ד נטע רבעי אבל למ"ד כרם רבעי ולהשיטות שגם מדרכבן לא נהג רבעי בנטעים לא צריך לטעם שאמר הירושלמי.

ויש לעיין למה לא תקנו שיעלו ענבים של מעשר שני לירושלים מהלך יום אחד ולמה תקנו רק ברבעי, ואולי אפשר לומר לפי מה שכתב הט"ז בסימן ק' שכל דבר שמפורש בתורה להיתר לא יכלו חכמים להחמיר ולכן מעשר שני שמפורש בתורה שניתן לפדות חוץ לחומה לא יכלו חכמים לאסור לו לפדות אבל בכרם רבעי שאינו מפורש בתורה שאפשר לחלל רבעי שנלמד מגז"ש קודש קודש ממעשר שני וכיון שאינו מפורש בתורה יש כח לחכמים לתקן שלא יפדוהו מהלך יום אחד לכל צד לירושלים וגם למ"ד שילפינו חילול ברבעי מקרא דהילולים דמפרשינן אחליה והדר אכליה וכמפורש בברכות ל"ה ובריש ממע"ש מ"ב מ"מ אין זה מפורש ממש שהרי יש פירוש אחר בהילולים שנוהג רק בפרי הילולים מלשון שיר שאין אומרים שירה אלא על היין ופשוטו של מקרא שעצם הבאת רבעי לירושלים הוא כדי לשבח ולהלל לשמים וכמו שכתב רש"י בויקרא יט כד ונמצא שאינו מפורש בתורה שאפשר לפדות רבעי ולכן יש כח לחכמים לתקן שלא יפדוהו מהלך יום אחד. אכן יש לעיין במה שכתבנו שבעים שנה של גלות בבל לא נהגו במצות התלויות בארץ ולכן נשכח

ענין רבעי בשאר פירות שהתינח לדעת הרמב"ם הפוסק בפ"י הט"ו ממאכלות אסורות שאין רבעי נוהג בחו"ל ניתא אבל לשיטת תוס' והרא"ש שרבעי נוהג בחו"ל א"כ יוצא שגם בשבעים שנות גלות בכל נהגה רבעי בין בארץ ובין בחו"ל וחזרה הקושיא ניחוי היכי נהוג אם נהגו רבעי בנטעים או רק בכרם. ואולי כיון שבחו"ל ספק ערלה מותר ובדרך כלל הפירות בחו"ל היה של גויים ואף שערלה נוהגת בחו"ל מ"מ כיון שאין הגויים נאמנים לומר שהפירות הם של ערלה או של רבעי וספק ערלה וכן ספק רבעי מותר ולכן לא היה רגילים ברבעי ונשכח מהם אם נטע רבעי חייב או פטור.

כאן צריך לברר דעד כאן לא כתבנו את הדין של מצוות התלויות בארץ.

והנה מה שכתבנו שלא תקנו שינהג מצוות התלויות בארץ אלא אחר שבאו ביאה שניה אבל בגלות בכל לא נתחייבו אף מדרבנן יש להקשות על זה ממה ששנינו במסכת ידים פ"ד מ"ג "בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית גזר ר"ט מעשר שני וגזר ר' אליעזר בן עזריה מעשר שני השיב ר' טרפון מצרים חו"ל עמון ומואב חו"ל מה מצרים מעשר עני בשביעית אף עמון ומואב מעשר עני בשביעית השיב ראב"ע בכל חו"ל עמון ומואב חו"ל מה בכל מעשר שני בשביעית אף עמון ומואב מעשר שני בשביעית וכו' אמר ר' יהושע הריני כמשיב על טרפון אחי אבל לא לענין דבריו מצרים מעשה חדש [שהזקנים שהיו אחר עזרא תקנו להפריש מעשר במצרים] ובכל מעשה ישן [תקנת נביאים שהיו קודם חורבן הבית וכו' רע"ב] והנדרן לפנינו מעשה חדש ידון מעשה חדש ממעשה חדש ואל ידון מעשה חדש ממעשה ישן מצרים מעשה זקנים ובכל מעשה נביאים והנדרן שלפנינו מעשה זקנים ידון מעשה זקנים ממעשה זקנים ואל ידון מעשה זקנים ממעשה נביאים ע"כ ונראה לכאורה שהתקנה לעשר בבבל היה לפני בנין בית שני ובזמן גלות בבל והנביאים שהיו בבבל דהיינו יחזקאל הנביא הוא זה שתקן לעשר בבבל ואילו במצרים תקנת זקנים והם החכמים שהיו אחר בנין בית שני ואם כן יוצא שבבל היו חייבים לעשר בשבעים שנה שהיו בגלות בית ראשון ואם נאמר כן נראה שדין בכל כדין סוריא ושנינו במסכת ערלה פ"ג מ"ט ספק ערלה [כגון נכרי שיש לו נטיעות של ערלה בגינתו ובידו פירות ואין ידוע אם משל ערלה אם משל זקנה] בארץ ישראל אסור דהוי ספיקא דאורייתא בסוריא מותר [דכיבוש יחיד הוא ולא שמיא כיבוש והחמירו בו קצת] ובחו"ל יורד ולוקט [בתוך הגינה וקונה מן הנכרי מאותם שליקט כבר] ובלבד שלא יראנו לוקט ע"כ וטעם הדבר שסוריא חמור מחו"ל נראה שבחו"ל שערלה אסורה מהלכה למ"מ וכך נאמרה הלכה ודאי אסור וספק מותר ואמרו בקידושין שמותר למי שיש לו ערלה בחו"ל לתתו לאחר שאינו יודע שהוא ערלה וטעם הדבר שכיון שהלכה התירה הספק הרי ההיתר מתורת ודאי והיינו גם על הצד שהוא באמת ערלה מותר וע"כ שגדר האיסור בערלת חו"ל לא היתה אלא בערלה שיודע האדם שהוא ערלה וכל שחסר הידיעה לא אסורה וכמו שנתבאר בר"ן סוף קידושין גבי ספק ממזר שאין אליהו עתיד לגלותן משא"כ ספק דרבנן לקולה שלא התירו חכמים גם על צד שהוא אסור אלא התירו לתלות שאינו אסור אלא היתר. ולפי"ז מובן שלפי מה שנתבאר בש"ש ליישב מה שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם הסובר שכל איסור דרבנן אסור מן התורה מקרא דלא תסור והקשה א"כ למה התירו ספק דרבנן והרי

כל ספק דרבנן אינו אלא ספק איסור תורה ותירץ הש"ש שהרמב"ם לשיטתו שגם ספק דאורייתא שהוא לחומרא אינו מן התורה אלא רק מדרבנן ולכן כשאסרו חכמים ספק איסור לא אסרו אלא ספק דאורייתא אבל ספק דרבנן לא אסרו והניחו על דין תורה שספק מותר מן התורה עיי"ש בש"א ולפי"ז נראה שספק דרבנן באיקבע איסורא כגון חתיכה אחת משני חתיכות אחת חלב ואחת שומן שבוה גם ספק דרבנן לחומרא כיון שבספק חלק בחתיכה אחת משני חתיכות אחת חלב ואחת שומן בזה לכו"ע ספיקא דאורייתא לחומרא שהרי חייבין עליו אשם תלוי וא"כ שאסור מן התורה שוב ספק דרבנן כזה גמי אסור מן התורה לדעת הרמב"ם ולכן בגינה שיש שם נטיעות ילדות וזקנות הרי הפירות שמחזיק העכו"ם ספק חתיכה אחת משני חתיכות ולכן בסוריא אסור אבל בחו"ל מותר כיון שההיתר של ספק ערלה בחו"ל הוא מחמת שלא אסרה הללמ"מ אלא בשיש ידיעה וגם ספק איקבע איסור יש כאן חוסר ידיעה והנה אף שלענין איסור קבוע כל שנמצא ביד עכו"ם שלקח מאחת החנויות בעיר שיש בה תשעה חנויות מוכרות בשר כשר ואחד נחשב לפירש נראה שאינו דומה לכאן שבמקום שיש רוב היתר הולכין אחר הרוב ולא גזרה תורה אלא בקבוע שלא לילך אחר הרוב ולכן כל שנמצא ביד עכו"ם הרי אין זה בגלל גזה"כ של קבוע והולכין אחר הרוב אבל לגבי אשם תלוי אם יש מחצה חתיכות כשרות ומחצה אסורות והגוי לקח מהם גם מה שנמצא בידו חייבין עליו אשם תלוי ולכן אסור ולפי כל זה יוצא שאם גזרו נביאים בגלות בבל לנהוג מעשרות א"כ גם ערלה ורבעי נוהגים בבבל מדרבנן והרי בבל כסוריא וצריך להיות שיהיה ספק ערלה וספק רבעי לחומרא וא"כ שוב היה שכיח ערלה ורבעי בבבל וחזרה קושיא לדוכתיה איך שכחו אם כרם או נטע רבעי ובפרט לפי מה שמצדד הש"ש שכל ספק ערלה הוא ספק של איקבע איסורא שהרי בודאי היה העץ ערלה מתחילה עיי"ש ש"א פ"א י"ב והנה יש ליישב שכל מה שתקנו נביאים שינהגו מעשרות בבבל היינו רק בשדות ישראל ולא בשדות גוים שיש קנין לעכו"ם להפקיע מדי מעשרות ומה שערלה נוהגת בחו"ל היינו רק מכח הללמ"מ ובוה אין הבדל בין שדה גוי לשדה ישראל שהרי אם נוהג בחו"ל נמצא שגם בלי קדושת הארץ ישנו חיוב ערלה ומה יוסיף מה שגוי מפקיע הקדושה והרי בחו"ל אין קדושה ומ"מ חייב בערלה נמצא שאין החיוב ערלה בא מכח קדושת הארץ אלא הרי ערלה כשאר מצוות שאינם תלויים בארץ משא"כ תקנת נביאים שמסתמא תקנוה להיות לזכרון כשיבואו לארץ וכמו שאמר ירמיה הנביא ל"א הציבי לך ציונים שימי לך תמרורים שיתי לבך למסילה דרך הלכת שובי בתולת ישראל שובי אל עריך אלה וברש"י דברים י"א י"ח ושמתם את דברי אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצוות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיה לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר הציבי לך ציונים עכ"ל רש"י ובספר קול אליהו מהגר"א כתב שיש לגרוס ברש"י עשרו מעשרותיכם הרימו תרומה [הן אמת שגירסה זו קשה שהרי הכתובים מדברים על מצוות תפילין ומזוזות וצ"ע] ויתכן שירמיהו ויחזקאל הם הם הנביאים שתקנו מעשרות בבבל עכ"פ כיון שטעם תקנות הנביאים היא להיות ציונים לארץ ישראל שלא יהיו חדשים לכן לא תקנו אלא בשדות ישראלים שאם היו בארץ ישראל היה בהם קדושה משא"כ בשדות גוים שאין בהם קדושה

אינו בכלל תקנתם ולכן בשדות גוים אין בהם ערלה ורבעי אלא מכח הלכה למ"מ ולכן בספק מותר. אכן עדיין קשה הרי המשנה בערלה שהבאנו מדבר בשדה גוי וא"כ למה בסוריא אסור לירד וליקח פירות מגוי בגינה שיש שם עצים של ערלה וזקנות והרי בסוריא יש קנין לגוי להפקיע ממעשרות וכמו שמפורש בגיטין מ"ז זולת אם נדחוק ונפרש שהמשנה מדברת בשדה של ישראל והרע"ב שכתב גוי היינו שהגוי מחזיק הפירות של הגינה אבל אין הגינה שלו ואין להקשות על עיקר סברת הגמ' גיטין שבסוריא יש קנין לעכו"ם להפקיע ממעשרות מה סברה יש בזה והרי כל מה שחייבו חכמים בסוריא הוא משום שמדרבנן סוריא כארץ ישראל ואם בארץ ישראל גם שדה גוי חייבת במעשרות מה מקום לפטור בסוריא והרי אין נ"מ בין שדה גוי לשדה ישראל בארץ ישראל ולמה נחלק ביניהם בסוריא. ונראה שיש ליתן טעם שמה שבארץ ישראל שדות עכו"ם חייבין היינו משום שאין לגוי קנין בשדה ארץ ישראל לענין קנין הקדושה שבשדה ונשאת הקדושה לבעלים ישראל וכן נראה מרש"י גיטין מ"ז ב' ד"ה מדאורייתא ונתבאר במקום אחר [חוכרת בית התלמוד חולין] אבל בסוריה יש קנין לגוי לקנות גוף השדה גם לענין קדושתה ולכן נפטר נמצא שגם בא"י לו יצויר שהגוי היה קונה השדה הייתה נפטרת ממעשרות ולכן בסוריא פטור.

אמנם עיקר הדבר קשה להבין אם נביאים תקנו לעשר בבבל מה היו צריכים בימי עזרא לקבל עליהם המעשרות אם בבבל עישרו ק"ו שבארץ ישראל יש לעשר שהרי כל מה שתקנו לעשר בבבל היו להציב ציונים כשיחזרו לארץ ישראל לא יהיו חדשים ואיך בארץ ישראל עצמו לא יעשרו לכן יש לומר שהנביאים שתקנו לעשר בבבל אינו ירמיהו ויחזקאל אלא הם הנביאים חגי זכריה ומלאכי ותקנו אחר שעלו לארץ ישראל ושם קבלו המעשרות אז תקנו שגם בבבל יעשרו ובמצרים תקנו זקנים שהיו אחר הנביאים וכן מדויק לשון הרע"ב שכתב הזקנים שהיו אחר עזרא והנביאים היו לפני החורבן והנה מה שכתב לפני החורבן יש לעיין אם כוונתו לפני חורבן בית ראשון קשה חזא וכי מה מקום לתקנה זו הרי לא היו אז יהודים בבבל ועוד למה צריך לפרש שהזקנים היו אחר עזרא הרי ניתן לפרש שהזקנים היינו חכמים שהיו עם עזרא ואם נפרש שהנביאים היינו נביאים שהיו בזמן בית שני שהם חגי זכריה ומלאכי ולפני החורבן היינו לפני חורבן בית שני וא"כ הזקנים שתקנו במצרים הם החכמים שהיו אחר חורבן בית שני ואם נאמר כן מיושב מה שהקשינו שבאותו זמן שקבלו המעשרות בארץ ישראל בבית שני אז תקנו שגם בבבל יעשרו ואילו במצרים תקנו אחר החורבן ויתכן שזו היתה תקנת ר' יוחנן בן זכאי והתנאים שנחלקו בעמון ומואב היו דור שני אכן א"כ קשה למה לא מנו תקנה זו לחייב את מצרים במעשרות בין תקנת ר' יוחנן בן זכאי ואולי חכמים אחרים שהיו במצרים באותו זמן הם תקנו כן עוד יש לומר שהנביאים הם ירמיה ויחזקאל ותקנו לעשר בבבל עוד לפני חורבן בית ראשון אחר גלות יכניה ותקנה זו תקנו על סמך שעתידין עשרת השבטים לחזור ואז יחזרו להיות המעשרות מן התורה ולכן תקנו בבבל לעשר אבל אחר שחרב הבית ולא חזרו עשרת השבטים [לדעת הרמב"ם] או שחזרו [לדעת ר"ת בתוס' גיטין] וחזרו וגלו בחורבן הבית בטלו המעשרות בארץ ישראל וגם בבבל בטלה וכשעלה עזרא וקבלו המעשרות

מאליהם חזרה גם תקנת הנביאים לבבל שיעשרו מדרבנן ואילו במצרים תקנו חכמים שהיו אחר עזרא ואז לא היו נביאים כבר. והנה בעיקר התקנה של נביאים שנוהג מעשרות בבבל ותקנת הזקנים שינהג מעשרות במצרים יש לעיין אם שאר מצוות התלויות בארץ ג"כ בכלל התקנה או שמה שמצינו שתקנו דהיינו מעשרות תקנו אבל שאר מצוות התלויות בארץ אינם בכלל התקנה והנה שביעית מצינו שאינו נוהג לא בבבל ולא במצרים ולא בעמון ומואב שהרי נחלקו בדין איזה מעשר נוהג בשביעית בעמון ומואב ובבבל לכו"ע נוהג מעשר שני ובמצרים לכו"ע נוהג מעשר עני הרי ששביעית אינו נוהג לא בבבל ולא במצרים ולא בעמון ומואב הרי שלא תקנו נביאים וזקנים בכל המצוות התלויות בארץ שינהגו בארצות אחרות ובתפארת ישראל שם כתב טעם לזה ששביעית הפסד גדול וכן מפורש בגמ' בטעם למה נוהג מעשר עני בשביעית כדי שייסמכו עניים עליהם וזה גופא הטעם שלא תקנו שינהג שביעית בארצות אחרות וזולת ארץ ישראל ולפי"ז יש לומר שלא תקנו בבבל ובמצרים ובעמון ומואב דיני ערלה ורבעי ולא נשאר הדין בהם אלא החיוב מחמת הלל"מ שערלה נוהגת בחו"ל ולא מכח תקנת נביאים וחכמים וממילא ספק ערלה ורבעי גם במקום שאקבע איסורא מותר בארצות אלו מותרים ואינו דומה לסוריא ששם ספק ערלה בקבוע האיסור אסור משום שסוריא דינו כארץ ישראל גם למ"ד שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש היינו מן התורה אבל מדרבנן שמיה כיבוש ולכן נוהג בה ערלה ורבעי מדרבנן כדרך שנוהג בארץ ישראל.

ובמל"מ פ"י ממאכלות אסורות הי"א כתב וז"ל אליבא דמ"ד דתרומה בזמן הזה מדרבנן דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא וכן קדושת עזרא לא קידש לעתיד לבוא כלאי הכרם בזמן הזה אף בארץ ישראל אין איסורו כי אם מדרבנן דכי היכי דבטלה קדושת הארץ לגבי תרומה הכי נמי בטלה לגבי כלאי הכרם כ"כ התוס' פ' הערל ונראה דה"ה לחדש אליבא דמאן דאית ליה דחדש בחו"ל מדרבנן דה"ה בזה"ז אף בארץ ישראל לא אסור כי אם מדרבנן וכן ערלה דקיי"ל ספיקה מותר משום דכך נאמרה הלל"מ בזה"ז אף בארץ ישראל ספקה מותר משום דבטלה קדושת הארץ עכ"ל ויש לעיין מה שנא בין סוריא שאסור ספיקא בקבוע באיסור ואילו בזה"ז למ"ד שבטלה קדושת הארץ מותר ספק כמו בחו"ל ולא כמו בסוריא ואולי לא החמירו ולא תיקנו דיני ערלה ורבעי אלא הניחום על דין תורה שודאי אסור מהלל"מ בא"י בזה"ז אבל סוריא החמירו גם מדרבנן כל שנוהג בא"י דין ערלה בא"י שאסור מדין תורה ממש. עוד יש לעיין שבפשוט נראה שהנביאים שתקנו לעשר בבבל והזקנים שתקנו לעשר במצרים לא תקנו בכל חו"ל אלא לכל ארץ תיקנו תקנה נפרדת וא"כ מי תקן בעמון ומואב, ונראה מהמשנה שזקנים אחרים תקנו לעשר בעמון ומואב ונחלקו התנאים מה תקנו בעמון ומואב וא"כ זה מוכיח שהזקנים שתקנו במצרים ובעמון ומואב היו לפני החורבן שאם אחר החורבן איך יתכן ששכחו תקנה שהיתה קרובה מאד לזמן התנאים ר' טרפון ור' ישמעאל וראב"ע וכש"כ ר' אליעזר ור' יהושע שהיה התקנה בזמנם ממש ובע"כ שהזקנים היו הרבה לפני החורבן וכפי הפירוש שכתבנו לעיל שהנביאים הם ירמיהו ויחזקאל ואין לומר שנחלקו התנאים איך לתקן בעמון ומואב ולא איך תקנו א"כ מה אמר ראב"ן עזריה שקובעין השמים מליתן טל ומטר והרי אם

לא תקנו אין כאן איסור כלל ובע"כ שכבר תקנו ונשכח ואפשר ליתן טעם למה נשכח בעמון ומואב לפי מה שכתב התפארת ישראל שלא גרו יהודים בעמון ומואב מרשעת הגוים ומטעם זה מובן למה נשכח.

כיצד נוצרה המחלוקת איזה ברכה אחרונה מברכין

כד. במשנה ברכות מ"ד א' אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם ג' ברכות דברי רבן גמליאל וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג' ר"ע אומר אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות גם כאן יש לעיין איך נחלקו בדבר זה ונחזי היכי נהגו ישראל מימות עולם והנה בתוס' שם דף ל"ז א' ד"ה נתן הקשו וז"ל וא"ת לר"ג דאמר ג' ברכות שלמות וסבירה ליה דמוזמנים על ז' מינים אי ס"ל דברכה טעונה כוס א"כ יזמנו לעולם וי"ל דיכול להיות שלא ישתה כלל מן כוס של ברכה וא"ת מ"מ לאותו המברך שהוא טועם צריך לברך פעם אחרת א"כ אין לדבר סוף ויש לומר דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג דאל"כ וכי לית לר"ג ברכה אחת מעין שלוש בשום מקום עכ"ל ונראה בביאור מחלוקתם דהנה בשו"ע אור"ח סימן ר"ח סט"ו "ברכת ג' אינה פוטרת מעין שלוש שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרנו אבל ביין ברכת שלשה פוטרנו שאם ברך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא וה"ה אם ברך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ יצא וכו' עכ"ל ובמ"ב שם אות ע"ה "דייסא וה"ה שאר מיני תבשילין שהם מתמשת מיני דגן ואף דכל זה שייך יותר מתמרים אפ"ה כיון דאית ליה עליוא אחרינא בפת שפת נעשית עיקר ממיני דגן לא שייך ברכת שלושה כי אם בפת ידע דלדינא הסכימו כמה אחרונים שלא כדעת המחבר אלא דדייסא וכן כל שהוא מתמשת מיני דגן בדיעבד ברכת המזון פוטרנו דכיון דהוא זיין לא גריעה מתמרים וכש"כ פת הבא בכיסנים דודאי ברכת המזון פוטרנו (ע"ו) אבל וכו' ג"כ בדיעבד פוטרנו כשבירך עליו ברכת המזון והטעם משום דזיין וסועד הלב כמו לחם (ע"ז) על התמרים דתמרים נמי זיין כעין מיני דגן ושייך בהו בדיעבד בזה"ז משא"כ שאר פירות אפילו מז' המינים אפילו בדיעבד אין יוצא בבהמ"ז עכ"ל ויש לעיין לשיטות הסוברים שברכה מעין ג' היא מצוה דאורייתא והוא דעת הטור בסוף סימן ר"ט ולכן פסק שבמסופק אם ברך ברכה מעין הולכין לחומרא ואם כן איך יתכן שאם בירך ברכת המזון על אכילת שבעת המינים לא יצא הרי אם חייב מן התורה ע"כ צריך לומר שמצוות ברכת המזון מקיימין בין אם בירך ג' ברכות ובין אם בירך מעין ג' ברכות ואיך יתכן שלא יצא ובע"כ צריך לומר שלא יצא מדרבנן כיון שמדרבנן חלקו בין אכילת לחם לבין אכילת ז' מינים ונמצא שלא קיים המצוה מדרבנן אם בירך ג' ברכות וחייב עדיין לברך מעין ג' ומה שאמרו שבאכילת תמרים ושתיית יין שיצא בדיעבד נראה שבידיעבד גם מדרבנן יצא באכל תמרים ויין המזינין משא"כ שאר פירות שלא זיני בזה מדרבנן לא יצא והנה בגמ' בדף ל"ה ב' הקשו אי הכי שייך סעיד נברך עליה ג' ברכות ולכאורה מזה ראייה שז' מינים מברכים עליהם מן התורה שאם רק מדרבנן מה קשה שיברכו עליה ג' ברכות

ברכות נאמר שאין מברכים שלא ציוותה תורה לברך אלא על לחם אלא ע"כ שמן התורה חייבין לברך על כל ז' מינים רק מדרבנן אמרו שכל שאינו סעיד יברך מעין ג' ועל מה שסעיד לברך ג' ברכות ולכן הקשו שפיר אם אין סעיד ליברך ג' ברכות. ומתוך לא קבעי אינשי סעודה עילויה אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי אמר ליה לכשיבוא אליהו ויאמר אי הוה קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם ע"כ ולפי כל מה שהבאנו נראה שר"ג המחייב ג' ברכות על אכילת ז' מינים וכפי מה שהבאנו זה רק בשתה בקביעות חולק עם חכמים שלדעת חכמים גם בשתה בקביעות אומרים בטלה דעתו אצל כל אדם ואלו לר"ג אם קבע לשתייה מברך ג' ברכות וא"כ יש לומר שעד שלא תקנו חכמים לברך ברכות וברכו רק מכח הסברה אז בודאי קיימו מצות ברכה אחרונה על ז' מינים שהוא מן התורה בין בבירך מעין ג' ובין אם בירך ג' ברכות שכיון שמן התורה יצא וכמו שכתבנו לעיל ומדרבנן אין כלל חיוב ברכה אין סברה שלא יצא ובודאי יכול לברך כמו שרוצה או ג' ברכות או מעין ג' אלא אחר שתקנו חכמים ברכות וחלקו בין דברים שקובעים עליהם סעודה לבין דברים שאין קובעין בזה דעת חכמים שהולכין אחר דעת כל אדם ואין הולכין אחר דעת אדם זה אלא בטלה דעתו ואילו ר"ג סובר שתלוי בכל אדם ואדם וממילא לא קשה נחזי היכי נהוג עלמא שהמחלוקת נולדה מיד כשתקנו חכמים וחלקו בין קובעין ללא קובעין יש שנהגו לפי דעת כל אדם ויש שנהגו לפי דעת האוכל הזה. והנה בכל דיני התורה כתב ברא"ש פסחים פ"ב סימן א' שבחרו לחמץ לפני זמן האיסור שמותר בהנאתו לאחר זמן האיסור דעת הרא"ש שבאכילה אסור וז"ל ולא מסתברא [להתיר באכילה] דאע"פ שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו אכיל ליה אסור ובמשנה ברורה סימן תמ"ב אות מ"ג "אבל באכילה אסור מדרבנן עד אחר הפסח ואע"ג דאכילה שאינה ראויה היא נפסל מ"מ כיון שהוא רוצה לאכול אסור דהא אחשביה ודוקא בזה דאחשביה¹⁸ ע"כ. ונראה שדעת חכמים כיון שבטלה דעתו מן התורה ולכן אינו מברך ג' ברכות אף שמדרבנן הולכין אחר מחשבתו הני מילי לחומרא אבל לא לשנות דין שנתנו חכמים בזה אומרים בטלה דעתו אצל כל אדם ודעת ר"ג או שנאמר שלענין דרבנן כמו לגבי לברך מעין ג' שהוא מדרבנן בזה הולכין אחר דעתו ומברך ג' או שנאמר שרק לענין איסורים אין הולכין אחר דעתו אבל לעניינים אחרים שאינם איסורים הולכין אחר דעת כל אחד ואחד ולכן לגבי אכילה הולכין אחר דעת כל אחד

18. במשנה ברורה מסיים ז"ל ודוקא בזה דאחשביה אבל אם נפל ממילא אסור זה שנפל מאכילת כלב לתוך המאכל אפילו רק ברובו אין לאסור אותו המאכל דהא חמץ זה כעפרא דעלמא הוא עכ"ל ועל פי זה נראה ליישב מה שהקשה שביור"ד סימן פ"ז כתב השו"ע שאסור לבשל עצמות וגידין עם חלב אם בישל פטור וכן האוכלין וקשה שבסימן צ"ט מבואר שעצמות האיסור אינם אוסרים ההיתר ולא עוד אלא שמעלים האיסור ואמאי אינו אסור מדרבנן כמו בבשר וחלב ולפי זה מירשב שבסימן פ"ז מדובר שמבשל לכתחילה חלב עם עצמות ואסור מדרבנן דאחשביה ואילו בסימן צ"ט מבואר שנפל איסור שעצמות אינם אוסרות ובנפל אין אחשביה ולפי"ז בקנה עצמות ועשה מהם מרק ואח"כ נודע שעצמות טריפה אסור לאכול המרק שאחשביה ואף שאילו ידע שהם טריפה לא היה מבטל אבל מסברה נראה שדי שמחשיב אותו כאוכל.