

שיעורי

הרב הגאון רבי יוסף דב הלוי
סלוביץ' זצ"ל

על פסחים, ר"ה, יוהכ"פ ומגילה

מפי השמועה

נרשמו ע"י

הרב צבי שכטר שליט"א

פעיה"ק ירושלים - תשס"ב

Copyright © 2002
Rabbi Hershel Schachter
All Rights Reserved

A Project of
The TorahWeb Foundation
94 Baker Ave.
Bergenfield, N.J. 07621
(201)387-1925
<http://www.TorahWeb.org>

הקדשה למהדורה שניה

לעלוי נשמת
הרבנית חנה בת הרב יהודה זליג ע"ה
למשפחת וינברגר

נפטרה ז' מנחם אב תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה

הקדשה למהדורה ראשונה

מוקדש לעילוי נשמת
אליהו בן חיים דב ז"ל



תוכן הענינים

ז	הקדמה
ט	שיעורי רבינו למסכת פסחים
סז	שיעורי רבינו למסכת ראש השנה
קו	בענין שני ימים טובים של ר"ה
קיד	שיעורי רבינו בעניני יום הכיפורים
	שיעורי רבינו למסכת מגילה
קמב	פרק הקורא עומד
	סיום על מסכתא ברכות
קסג	בענין מצוות ק"ש של שחרית ושל ערבית

הקדמה

חוברת זו כוללת שעורי רבנו ז"ל לתחילת מס' פסחים שהעביר בישיבה בשנת תש"כ. לאחר זמן קצר עבר רבנו ניתוח קשה והוכרח להפסיק שיעוריו אלו. גם הכנסנו ב' שעורים בגמ' מגילה שהעביר רבנו בביהמ"ד הגדול של הישיבה (פישל) בפני הסתדרות המוסמכים. הרבה פעמים הי' דרכו של רבנו להעביר שעורים בפני התלמידים בעניני מס' ר"ה בסוף אלול, ובעניני מס' יומא בין כסה לעשור, והכנסנו כמה מאותם השעורים. רבנו ז"ל הי' מקפיד שלא יעתיקו מרשימות התלמידים, כי הדברים לא הוכנו לדפוס, ורק נכתבו לזכרון דברים בעלמא, ואף כתבים אלו בכלל קפידתו היו, כי כתבים אלו נכתבו בשעתם, ועדיין לא הוגהו, אלא שלמעשה יש כבר כ"כ הרבה העתקים מהכת"י הללו, חשבנו שמסתמא כבר כדאי הדבר לסדר את הדברים באותיות של דפוס. ואף הנחנו את כל הערות התלמידים, כי ברובם נזכרו דברים מרבנו ז"ל, ואפיריון נמטייה לכל אותם התלמידים שהיו היוזמים במפעל הזה ושעמלו ושטרחו לסדר קונטרס זה לדפוס, בהוספת ציונים ומראה המקומות לספרי האחרונים, ולעוד שעורים מרבנו שנדפסו.

וברכה מיוחדת לכב' ידידינו ר' משה דוד קופרמן ולב"ב שיחי, על תמיכתם בהוצאת סדרת הקונטרסים האלו. והוצאת כל הקונטרסים האלו נעשה מטעם תורה - וועב פונדישין שמפרסמים דברי תורה והשקפה מרמ"י ישיבתנו, בכתב ובעל פה.

כל שיעורי רבנו עדיין זקוקים וממתינים לגואל צדק שידע בטוב את דרך למודו ואת סגנונו המיוחדים, ושידע את מה להשמיט, והיאך לצרף מכל שיעורי רבנו שמכל המסכתות את כל הדברים שחידש בנושא אחד. ואחתום בתפילת ובא לציון גואל, הגואל צדק, אכ"י"ר.

צבי שכטר

ה' אב, שנת תשס"ב
אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי וגו'

שיעורי רבינו למסכת פסחים בעזרת השם יתברך

דמצות בדיקה הוי קיום אחד עם מצות השבתת חמץ (-מדרבנן, כמובן), ועל כן מברכים על עיקר הקיום, דהיינו על ביעור החמץ. ומוכח מהרא"ש ג"כ דאיכא קיום מצוה בקרא דתשביתו, דאילו הי' אי' עשה לבד, לא הי' מן הראוי לברך, כמו שאין מברכים על לאוים.

[ומפרש"י בגמ' (ד.) דהמשכיר בית לחברו על מי לבדוק, כמו

שהבינו התוס' (דמכיון שאין אדם מבטל חמץ שאינו שלו ע"כ על המשכיר לבטל, והחקירה היא, אי עי"ז שמחוייב לבטל מגלגלין עליו גם חובת הבדיקה או לא) משמע ג"כ בדדיקה הוי קיום של תשביתו. וכמו בכיסוי הדם דהוי המשך ממצות השחיטה, עתוס' להלן ק"ב ע"א ד"ה ועקרו, ולהכי קיי"ל ושפך וכסה, מי ששפך יכסה, דבמקום שב' מעשים מהווים קיום אחד, לכתחילה חל חיוב שניהם על אדם אחד, ורק בדיעבד קיי"ל - חולין פ"ז ע"א - שאם שחט ולא כיסה שמכסה אחר. וה"נ בבדיקה וביטול בודאי בדיעבד יכול להעשות ולהתקיים ע"י שנים, כמבואר בגמ' ד' ע"ב - באתרא דיהבי אגרא ובדקי, אף שהביטול עושה בעה"ב בעצמו שלא ע"י שלוחו, אך חקירת הגמ' היתה אם יכול החיוב להחלק לשניים. וכמו"כ יש הוכחה לזה שהבדיקה היא קיום אחד עם הביטול, מדעת המג"א

במצות אך כיום הראשון תשביתו יש לחקור אי הוי קיום עשה או איסור עשה או שניהם גם יחד. והנה מדס"ל לר"י דאין ביעור חמץ אלא בשריפה (כא.) מוכח דיש מעשה מצוה. דאילו לא הי' אלא אי' עשה, היאך הי' שייך לומר דבעי שריפה דוקא. וכן משמע מהגמ' (צ"ה.) דלאו דב"י הוי לאו הניתק לעשה, דאילו הי' אי' עשה לבד, היאך שייך לומר שאי' עשה מתקן אי' לאו.

הר"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ג) פסק דהעובר על ב"י במעשה (כגון שהחמץ עיסה או קנה חמץ) לוקה. ותמה החכם צבי (סי' מ"ב) דבגמ' מפורש דהוי לאו הנל"ע. ותי' ע"ז הגר"ח ז"ל (פ"א מחמץ ומצה ה"ג) דדבר זה אי' תשביתו הוי אי' עשה או קיום עשה תלוי במחלוקת ר"י ורבנן. דלר"י ודאי הוי קיום עשה, שהרי יש בו מעשה מיוחד. משא"כ לרבנן, דאינו אלא אי' עשה. וההוא גמ' (צ"ה ע"א) אליבא דר"י אזלא.

ולא נראה לרבינו. דמדרי"י נשמע לרבנן. דהנה הקשה הרא"ש (פ"א ס"י) ומה שאין מברכין על ביעור... והיא מצוה מה"ת... לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו... ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה חמישית. כל',

עד הלילה תחת תבשילו מעט מעט, דמשמע מקושייתם זו דס"ל דאין בשהייתו איסור.

י"ל דלשיטתם אולו, דבמשהה ע"מ לשרוף היתר גמור הוא (כ"ט:). וע"כ צריך לפרש כן במש"כ, וכן לריה"ג דשרי חמץ להסיקו תחת תבשילו היינו הכל ביחד, אבל מעט מעט לא, שמא יאכלנו, דמסתמא אית לי אור לי"ד בודקין.

ולפום ריהטא דבריהם מרפסין איגרא, דודאי מודה ריה"ג באי ב"י וב"י המפורש בכתוב, והיאך יקשו דלדידי למה לא יסיקנו תחת תבשילו. ועכצ"ל דלשי"א זלי, דבמשהה חמץ ע"מ לבערו ליכא ב"י וב"י, כנ"ל. וה"נ י"ל דס"ל כדעת הרז"ה בלפני זמנו, דאיכא אי עשה אף על שהיית חמץ. ר' אהרן.) ואף הראב"ד (בהשגותיו לס' המאור וגם בהשגותיו על הר"ם פ"א הל' ח"י"ת) סובר דתשביתו משמע אי עשה על קיום וגם על אכילה, כתוס' והרז"ה. (ול' הראב"ד על הרי"ף: מ"מ אי ב"י וב"י יש בו מכח העשה שנאמר בו תשביתו, לאו דוקא הוא. עראב"ד פ"ג הל' ח"י"ת). ומוכח מכל הראשונים דגם איסור עשה נכלל במצות תשביתו.

ומעתה ק"ל, אם תשביתו כולל גם איסור עשה וגם קיום עשה, הרי המצוה מופרכת מתוכה, שהרי האי' והקיום הם תרתי דסתרי. כי מצות ביעור חמץ אינו אלא לאחר זמן איסורו, ואם ישהה אז החמץ בכדי לבערו, הרי כבר עליו על אי' העשה! וקו' זו כבר הק' הרמב"ן בחי', וז"ל: דכי אמרת נמי תבעירו, היאך צוה לבער אחר

בסי' תל"ו ס"ק א, שהמפרש והיוצא בשיירא שבדוק לי יום קודם הפסח, שצריך לבטל אז, כיון דחלה עליו חובת הכדיקה עיי"ש. והטעם שנתן שמא ישכח מלבטל בערב הפסח נ"ל דכתב כן לדעת התוס' שאין בביטול שום קיום מצוה, ולדידהו א"א לומר כדברינו שהכדיקה הוא קיום אחד עם הביטול, שהרי הביטול גופא איננו קיום מצות השבתה. ולכך השיגו התוס' על פרש"י בביאור הגמ' דהמשכיר בית, דלשיטתייהו אזלי, (ד"ע) ומבואר דהוא קיום עשה.

* * *

לדעת ר"ש (כ"ח:): דחמץ לפני זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, ק"ל על מה ראו חז"ל לעשות סייג עד כדי כך לאסור אכילת החמץ משעה ה' והנאתו משעה ו', ודבר זר הוא לומר דפליג ר"ש על תקנת המשנה. וכתבו התוס' (שם ד"ה ר"ש) דודאי מודה הוא דאי עשה יש מקרא דתשביתו, דמשמע שישבית את החמץ שלא כדרך הנאה. ולא פליג עם ר"י אלא לענין הלאו דלא תאכל עליו.

והרז"ה (על דין המקדש בחיטי דקורדנייתא ד"ז ע"א) החולק על התוס' וכותב דליכא איסור אכילה לר"ש לאחר שש, מ"מ מודה הוא דאיסור עשה מתשביתו איכא להשהות החמץ לאחר שש, אלא דס"ל דבאכילתו מקיים בזה גופא מצות השבתה (..שאין לך השבתה גדולה מזו). (ואף בדעת התוס' י"ל דיש אי' עשה על קיום החמץ ושהייתו ברשותו. ואע"פ שהקשו למה שורפין בתחילת שש יסיקנו

ביעור חמץ בזמנו... ופליאה הוא, דמפני ברכה דביעור דאינה אלא מדרבנן הי' סומך על השעות לעמוד בספק תשביתו מתחילת שבע.

ובדעת הריב"א הי' ג"ל, לפום ריהטא, דלית לי' הא דאמרן דיש כתשביתו איסור עשה. אכן יותר נראה לומר, דכמו שכתבו התוס' (כ"ט: ד"ה רב אשי) שאין אי' ב"י במשהו ע"מ לבערו, הה"נ דליכא אי' עשה דתשביתו.

לפי מה שהבין המשל"מ פי"א הל' חו"מ ה"ג ד"ה אינו לוקה בדעת התוס', שבכל לאו הנל"ע, אם בשעת עברו על הלאו בדעתו לקיים העשה, ליכא איסורא, ליתא לביאורנו, דמעולם לא מצינו מושג של עשה הנל"ע. אך בלא"ה ק"ל שיטת התוס' א' מאי שנא מגונב ע"מ למיקט, דאסור מדאורייתא. וב' הרי הוכיח הנוב"י (במה"ת סי' ס') דעשה דתשביתו נוהג לא רק בערב פסח אלא כל ז'. וא"כ קשה, היאך סילקו התוס' את האי' עשה דתשביתו. ועכצ"ל כדברי רבינו. והסבר שיטת התוס' יבואר להלן עפ"י שי' הר"ן. ועי' עטרת צבי למהר"ץ חיות מאמר מטבע הברכות סי' ז'.

ור' אהרן רצה ליישב הקו' הא' ולומר דחלוק בזה לאו שיש בו מעשה מלאו דאתי בשו"א.ת. אכן בפתיחת הפרמ"ג לאו"ח כתב דהתם איכא מעשה, דהיינו פדייתו, ודמי ממש לקונה חמץ בפסח שפסק הר"ם דלוקה משום דחשיב מעשה. (ד"ע) [[
והא דלא שייר הריב"א אלא פרוסה לשרוף

חצות, והלא בשעת ביעורו כבר עבר עליו, אלא שיהא מבוער או מבוטל בחצות קאמר רחמנא.]וכתירוך הרמב"ן הביא הר"ש מפלייזא בשם רבו. עי' אור זרוע ח"ב, דף נ"ז ע"ד. (ד"ע) כל', דאיה"נ דיש בתשביתו קיום עשה, מ"מ קיום זה הוא בשו"א.ת, כעשה דשביתא בשבת ותענית ביוה"כ.

אכן לתירוך זה צ"ע, היאך ס"ל לר"י ור"ע דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, אם קיום מצות השבתה אין בו מעשה. ובדעת ר"י הי' אפ"ל דאין דין השריפה קיום של תשביתו, אלא דין צדדי הוא מחמת אי' ההנאה שיש על החמץ הנלמד מנותר, ואינו ענין להשבתת החמץ. (אכן מראיית ר"ע (דף ה' ע"א וע"ב) לא משמע הכי. ר' אהרן. [ועיי"ש באו"ז שמיישב זה קצת. ד"ע] ועי' הערות רא"ז מלצר על הרמב"ן, שפי' בדעתו (כשי' הר"ם).

והרמב"ם תירץ על קו' זו (רפ"ב) דמ"ע מה"ת להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו וכו', כל', שזמניהם מחולקים. דזמן אי' העשה היא לאחר חצות. וזמן קיום העשה הוא קודם חצות. וכן למד במאמר הגמ' אך חלק, שחצי היום לקיום, והחצי האחר לאיסור. (ואגב העיר רבינו שמשלשון הרמב"ם הוה מוכח דלא כהגר"ח, דבודאי איכא קיום במצות תשביתו מלבד האיסור.)

אכן עוד שיטה שלישית יש, דלא כהרמב"ן ודלא כהרמב"ם, במרדכי ססי' תקל"ג: והרר"ש מפלייזא אמר שמעתי על הר"י בר' אברהם שהי' רגיל להשהות פרוסה אחת

והראב"ד שהעליל על הר"ם שלמד כרש"י, שגה בזה, דודאי כוונת הר"ם (פ"ג ה"ח - ולפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ... הר"ז עבר בכ"י וב"י וכו'). לומר שכשיגיע הלילה עובר. וז"פ. ועיי"ש במגדל עוז שכתב שכדעת רש"י סוברים רוב הפוסקים. וליתא כלל. ועי' מ"מ ונוכ"י (מה"ק חאו"ח סי' כ').

* * *

ער"ן. ותמוה. מ"ש שהבודק ומצא שם חמץ בתוך הפסח אינו עובר למפרע, שהתורה סמכה על החזקות. דחזקה לא מהניא אלא במקום ספק. אבל כאן בודאי הי' לו חמץ, וא"כ בודאי עבר אב"י וב"י, אע"פ שבשעת עברו לא הי' מחוייב לבדוק מחמת שאז הי' ספק, והי' רשאי אז לסמוך על החזקה.

ועוד צ"ע בר"ן, אי ס"ל כדעת התוס' (ריש פרק כל שעה) שאין עוברין בב"י על חמץ שאינו ידוע, א"כ למה בבית שמכניסים בו חמץ עובר, הלא אין ודאות מציאותו ידועה לו, והי' נראה לבאר עפ"י דברי הרמב"ם רפ"ז מהל' ע"ז ה"א: מ"ע הוא לאבד ע"ז ומשמשיה... שנאמר אבד תאבדון... ובא"י מצוה לרדוף אחריה... אבל בחו"ל אין אנו מצויין לרדוף אחריה, אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל ע"ז שבו וכו'. ונראה שחמץ שוה לע"ז בזה שבשניהם יש אי' קיום ושהי'. אך בזה חלוקים זה מזה, דאיסור קיום ע"ז אינו בלאו, ערמב"ן פ' יתרו (שמות פרק כ פסוק ג) שהאריך להשיג על פרש"י שם. וקרא דלא ידבק בידך וקרא דלא תביא תועבה אל ביתך

אז, י"ל בפשיטות דודאי אית לי' תקנת המשנה דשורפין בתחילת שש (יא:), אלא דס"ל שמעולם לא תיקנו חז"ל לבטל מצות ביעור חמץ לגמרי. (-כדעת הט"ז בהל' שופר (סי' תקפ"ח ס"ק ה) דלעקור לגמרי מ"ע דאורייתא אסור לתקן. עיי"ש.

ואגב העיר הרב דתיבת "ספק" שבמרדכי אין לו מקום, וצ"ע פי'. (ד"ע) (וגם בפ"י הר"ש מפלייש שבס' אר"ז ח"ב דף נ"ח ע"א ישנה לתיבה זו).

* * *

תוס'. והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי וכו'. גל"ת דחז"ל לא תיקנו סתם תקנות בעלמא, אלא ביסוס דבריהם על מצוות התורה. ולכן, מכיון שבחמץ יש מצות תשבתו, תיקנו שתהא הבדיקה קיום אחד עם השבתת החמץ. אבל בשאר איסורים, דליכא מצוה לבערם מן העולם, לא חידשו חז"ל בריאה חדשה של מצות בדיקה וביעור.

ואפ"ל שלזה נתכוונו התוס' בתירוצם השני. דבחמץ דאיכא לאו דב"י שהוא דאורייתא, שפיר תיקנו חז"ל בדיקה ואמרו על בדיקתם שכל מי שלא יבדוק יעבור בב"י מעלות השחר של י"ד, שהרי מצינו אי' של ב"י בתורה, והם המשיכו זמנו אף לכל יום ערב פסח לזה שלא בדק. אבל בשאר איסורים, דליכא איסור להשהותו, א"א הי' לחז"ל לחדש תקנה חדשה בלי יסוד בדאורייתא.

וכל זה מדרבנן. אבל מן התורה ליכא ב"י כלל בערב פסח. ושי' רש"י (ו:): שיש ב"י מחצות ואילך, שיטה דחוי' היא.

לאו עבירה היא (ר' ירוחם). ובאמת, רבינו תירץ את זה בחלקו בעבירה שבשוא"ת גופא בין שגגת איסור לבין שגגת מעשה. שדוקא בשגגת מעשה לא חשיבא כלל [עבירה].

* * *

בגמ', הבוקר אור והאנשים שולחו.
אלמא אור יממא הוא... צפרא נהר. עתוס'. ומהרש"א דייק מרש"י שמאמר הגמ' וכדר"י א"ר נאמר דוקא להפ"י החדש. ונ"ל, דלפי הה"א ששתי המלים שמות עצם, עכצ"ל שהפסוק מדבר בלשון קצרה, מבלי לכלכל כל דבריו במשפטים, ומוסר רק כעין ראשי פרקים של תחילת הסיפור. וא"כ יש לפרש בקר. האנשים שולחו (מכבר, קודם הבקר, בלילה, ודלא כר"י א"ר). ויוסף אמר לאשר על ביתו - בבקר. אבל עתה שפי' הכתוב צפרא נהר, ואור הוא הפעל, וראינו שהפסוק מדבר דברים שלמים בלשון הרגיל, עכצ"ל פ' שיש המשך זמני בסיפור הענינים, ומ"ש והאנשים שולחו - זה ה' אחר הבקר אור, וכדר"י א"ר.

* * *

קרי' רחמנא לחשוכא. ופרש"י בריאה זו. (וגמ' זה ק"ל לדעת הר"מ שהחושך אינו אלא העדר. עי' פהמ"ש כאן. ד"ע).

* * *

תוס' ד"ה והא קיי"ל. עתוס' בשבת (לה.). בגמ' שבת מבואר שצה"כ הוי ג' רבעי מיל לאחר השקיעה, ובפסחים (צ"ד ע"א) מבואר שהשיעור הוא ד' מילין. ותי' ע"ז הרר"ת דב' שקיעות יש, שקיעת השמש

דרשו חז"ל ללאו על הנאה מע"ז. (ער"ם שם הל' בי"ת).

וכמו שמצינו שבע"ז (בארץ ישראל) החיפוש הוי חלק ממצות האיבוד, כמו"כ ס"ל להר"ן בכל חמץ, שהבדיקה, דהיינו החיפוש, הוא חלק מקיום מצות תשבתו מה"ת. [ועי' בית יצחק, תשנ"ז, עמ' רמ"ג-רמ"ד]. ועוד סובר, שהלאו של ב"י חל דוקא בביטול העשה דתשבתו. אבל כל שלא ביטלו או כל שקיימו, שוב אינו עובר בב"י, אע"פ שיש לו חמץ. ולכך, בבית שאין מכניסים בו חמץ, שמעולם לא נתחייב לבדוק ולהשבית, מעולם לא חל איסור ב"י. משא"כ בבית שמכניסים בו חמץ, אם לא בדקו, עובר על ב"י אפילו על חמץ שאינו ידוע. (דבאמת ס"ל להר"ן כדעת הרא"ש פ"א סי' ט'). אך אם בדקו, וקיים מצות תשבתו, אזי לא חל לאו דב"י על אותו החמץ. מאחר שמצות תשבתו משוי לי' כמבוער.

וכדרך זה יש להבין שיטת התוס' שכתבו שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו, דלאו דב"י חל דוקא בביטול העשה דתשבתו, וזה שדעתו לבער, הרי לא ביטל המצוה, וממילא לא חל הלאו. (כך הציע אהרן בפי' התוס', והסכים עמו רבינו.) - ומפרש"י (ו): ודעתי' עלוי' - ומשהה אפי' גע, אין להביא רא' שעל חמץ שא"י לא קאי קרא דב"י, די"ל דשווג לא הוי מעשה עבירה במקום שהעבירה מתקיימת בשוא"ת ויש שגגת מעשה.

[הערה: עי' מכות (דף י"ג סע"ב)] שהוצרכו ללימוד מיוחד לפטור המבטל מצוות פסח ומילה מקרבן. וצ"ע לפי מה שהצענו לעיל, דהא שוגג בשוא"ת

נפסל בשקיעת החמה. והקשו בתוס', דלהקריבו בלילה א"א, שהרי אין עבודה בלילה, ולהקריבו למחר ג"כ א"א, שהרי נפסל בלינה, וא"כ למה לי קרא מיוחד לומר דדם נפסל בשקיעה.

ותי' התוס' שם עפ"י שי' ר"ת, דאע"פ שהוא לאחר שקיעת השמש, עדיין יום גמור הוא לענין עבודה בלילה, ומ"מ קמ"ל דדם נפסל בתחילת שקיעה. וה"נ י"ל לענין תפילת מנחה, שכנגד תמידים תיקנום, דצריך שיתפלל דוקא קודם תחילת השקיעה. וכ"כ תר"י ר"פ תפילת השחר להדיא. וצ"ע על הגר"א באמת.

ונ"ל שדעת הראב"ד (בהשגותיו להרז"ה, כאן) כשיטת הר"ת. אלא דכמו שחילק ר"ת בין דם קרבנות, דשקיעה דידי' היינו שקיעת השמש ולא שקיעת האור, ה"נ ס"ל להראב"ד לענין טומאת יולדת וקרבנה, וזמן בדיקת חמץ ועשיית המשואות של ר"ח. וז"ל, שלא תאמר כל זמן שיש בו אור היום יהא נידון כיום שלפניו וכו', (אך בס' המכתם כתב בדעתו, שצריך לבדוק תיכף אחר צה"כ ולא לאחר. וליתא למעיין בפירושו בדין נותר ובמשנת המפלת. ד"ע.)

[ועי' מסורה חוברת ג', עמ' ה'.]

* * *

הגר"ח זצ"ל נהג להמתין ששית היום לצה"כ, דכך פסק הרמב"ם (פ"ה ה"ח מהל' ק"פ לענין שיעור דרך רחוקה) דמשקיעה לצה"כ הוי ה' מילין, ומזריחה לשקיעה ל' מילין (עי' גמ' צג:) פשו להו תלתין), דהיינו ערך אחד לששה. אך כבר תמה הגר"א על הרמב"ם, שבגמ' העלו

ושקיעת האור. (עי' ריש ברכות (ב.) - ביאת שמשו וביאת אורו) משקיעת השמש עד לילה יש מהלך ד' מילין. ומשקיעת האור עד הלילה - ג' רבעי מיל. נמצא שלאחר השקיעה יש זמן ג' מיל ורביע שהוא ודאי יום, ואח"ז יש זמן של ביה"ש של ג' רבעי מיל. וכוותי' פסק המחבר באו"ח סי' רס"א. (ובי"ד סי' רס"ו. עש"ך ס"ק י"א).

אך הגר"א (ס"ק י"ז) השיג עליו, דהחוש מכחיש, כלומר, דבמציאות א"א לומר דיום גמור הוא לאחר השקיעה, ופירש דביה"ש מתחיל תיכף משקיעת השמש עד ג' רבעי מיל, ואז הוי לילה. ושיעור הגמ' בפסחים לא נאמר לענין זמן לילה עפ"י דין, אלא הוא זמן צאת כל הכוכבים, שיש בו נפק"מ להולכי דרכים. (וביד החסידים קבלה מהמגיד ממזריטש, הרב מלאדי, והר"ר לוי יצחק מברדיטשוב לפסוק כדעת הגאון). ודעת התוס' שלפנינו כשיטת הגר"א. ובתשובות הגאונים נמצא ג"כ דעת הגר"א ז"ל, אלא שכתבו עוד ששיעור הגמ' פסחים - ד' מיל - זהו לענין תוספת שבת, שאם רצה להוסיף עד צאת כל הכוכבים, נתפסת הוספתו בקדושת שבת. משא"כ אם מוסיף לאחר זמן זה, אינו כלום. ולשי' ר"ת צ"ע עד מתי יכולים להוסיף. [עי' בס' נפש הרב, עמ' קע"ג.]

* * *

הגר"א הקשה לפי' ר"ת, דבגמ' ברכות (כט:) מוכח שאסור להתפלל מנחה לאחר השקיעה. (ערמ"א או"ח סי' רל"ג) ולשיטתו ה"י צ"ל מותר זמן רב לאחר השקיעה, שהרי ודאי יום הוי. ובאמת נראה דלק"מ. דבגמ' זבחים (נ"ו.) איתא דדם

אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא וכו'. צל"ה, למה הביא

מת"צ, ולא ממשנה דספ"ב דמגילה [כ:].
דיש דברים (ובתוכם דינים דרבנן) שמצותן ביום ולא בלילה. ונראה לפרש, דהתם שיש מעשה מצוה, י"ל שתנאי נאמר בעשיית המצוה שתהא ביום. אבל בת"צ ובאי מלאכה של ערב פסח, שהם דברים הנמשכים לכל הזמן ההוא, אם רצוננו לומר שבלילה אין אי מלאכה, על כרחנו נצטרך לומר דלאו זמן אחד הוא עם היום שלאחריו, ושאע"פ שבהל' מניין ומספר הלילה והיום מהווים יום אחד למנייני ימי החודש והשבוע, מ"מ בודאי זמנים חלוקים הם.

וע"ז הביא ראי' מתענית ציבור, דאילו היו הלילה והיום זמן אחד בלתי מופרד כל עיקר, ואף על הלילה הי' דין יום תענית, אזי לא הי' בו היתר אכילה. כלי' - בקריאת המגילה בודאי י"ל שהלילה הוי פורים, ואעפ"כ אין קיום מצות קריאה אלא ביום. אבל בתענית, שכל עיקר דין היום הוא שיתענה ויקיים בו מצותו, אם מותר בלילה אזי צ"ל דעדיין אינו יום תענית, ומוכרח דלילה זמן לחוד ויום זמן לחוד.

ומכאן קשה לפסק הרי"ף פ"ק דתענית (יד:) בשם הירושלמי שיש לומר עננו אפי' בערבית אע"פ שמוותר אז באכילה, דאף הלילה הוי יום תענית אלא שיש היתר מיוחד לאכילה. (עי' שיעור רבינו בזה ג' שבט, תשי"ח שנדפס בס' שעורים לזכר אבא מרי, חלק א, עמ' פד.) וצ"ע בזה. ונפק"מ למעשה - אם מותרים נישואין ליל

שיטה זו בתיובתא, והסיקו דמהלך אדם בינוני ביום ל"ב מיל ומשקיעה לצה"כ ד' מילין, דהיינו א' משמינית שביום. (ומ"ש בגמ' - אחד מיו"ד, כוונתו מלבר). וכן נוהג רבינו. ומניין זה כפי שעות היום, אם ארוך אם קצר, בין להקל בין להחמיר.

אכן דעת הפרמ"ג, ששעות אלו תדיריים, ואפילו ביום קצר היא צה"כ שיעור ד' מילין אחר השקיעה. ועוד ס"ל דמ"ש בגמ' א' מיו"ד, היינו מלגאו. ולפי"ז היא שיעור "ביה"ש" ע"ב רגעים. ומהר"ר אהרן, אחי רבינו, נוהג כדעת רבינו להחמיר, וכדעת הפרמ"ג [הובאו דבריו במשנ"ב לסי' רס"א ס"ב בכה"ל ד"ה שהוא ג' מילין]. להחמיר.

* * *

גמ': מאימתי י"ד אסור בעשיית מלאכה. ראב"י אומר משעת האור. רי"א משעת הנץ... מאי אור עמוד השחר. (ועי' מתניתין ג"ה ע"א. ועי' רמב"ם פ"ב מתמידין הל' י"א - אימתי תורמין הדשן בכ"י, משיעלה עמוד השחר. ובפ"ה מהל' ביאת מקדש פסק בה"ח שהידים נפסלים בלינה. קידש בלילה... צריך לחזור ולקדש ביום לעבודת היום. ובה"ט - קידש ידים ורגלים לתרומת הדשן, אע"פ שהוא מקדש קודם שתעלה השמש, א"צ לחזור ולקדש וכו'. ומשמע דאין עבודה כשירה בביהמ"ק אלא מזריחה ואילך, ולא מזמן עמוד השחר.

ואפשר לומר דבהא פליגי ראב"י ורי"י. דאי המלאכה הוא מחמת שיש לו דין חג, שמקריבין בו קרבנות. עי' ירושלמי [הובא בתוס' (ג.) ר' אהרן].

והנה, אם נפרש כהצד השני, אזי בקק"ל הנאכלים לב' ימים ולילה אחד נצטרך לפרש דבהם נאמרה הלכה שנאכלים לג' זמנים. אך מהגמ' - ודין הוא... מה להלן לילה אחד היום וכו'. מוכח כהצד הא', שהלילה הוא יום אחד עם היום שלפניו. דאילו כהצד הב' - דבק"ק יש ב' זמני אכילה ובקק"ל - ג' זמנים, מהכ"ת לרבות זמן רביעי, אבל אם נפרש שבק"ק יש אכילת יום אחד, ובקק"ל - ב' ימים, א"ש שרצו לדון שכמו שלעניין אכילת ק"ק חשוב יום אחד הלילה שלאחר היום, כמו"כ בקק"ל וז"ב.

* * *

ודין הוא. מה להלן תיכף לאכילה שריפה... ת"ל. ויש לחקור בגזה"כ זה, אם מלמד שעדיין לא הוי נותר לענין שריפה בלילה עד יום המחרת, או י"ל דאע"פ שהוא נותר, יש דין פרטי בקיום מצות שריפת קדשים, דבעי יום. ומוכן מאליו, שהצד הראשון א"א להיות, אם לא נניח שבקדשים הלילה הולך אחר היום. עיי' זבחים (נ"ו): המחשב לאור שלישי חזקי' אמר כשר וריו"ח אמר פסול. חזקי' אמר כשר דהא לא אינתק לשריפה. ריו"ח אמר פסול, דהא אידחי לי מאכילה. האוכל לאור ג'. חזקי' אמר פטור, דלא אינתק לשריפה. ריו"ח אמר חייב, דהא אידחי לי מאכילה.

ונראה ברור דבהא פליגי. לריו"ח הוי נותר עכ"פ לאכילה (לשריפה אין הכרע ברעתו). ולחזקי' - אף לאכילה לא הוי נותר אלא סתם פסולי המוקדשים, ולהכי אינו נעשה פייגול, דבעינן דוקא כונה לאכול נותר ולא סתם פסוהמ"ק. [באוצרות יוסף (דרוש)

י"ז בתמוז (עיי"ש)]. [ועיי' בס' אגרות משה אר"ח ח"א סי' קס"ח, שהביא רא"י זו. (יוסי)]

* * *

ואידך, הרחקה הוא דעבר רבנן לדאורייתא. (הי' גל"פ עפ"י מש"כ התוס' ד"ה היכן מצינו). כלי, מאחר שהמשיכו את זמן הא"י דאורייתא, שפיר יכלו לאסור חצי היום, כי בלא"ה הי' הא"י של תורה שהמשיכו רק על חצי היום.

* * *

ד"ג ע"א - המפלת. ב"ה וב"ש פליגי בזה, אם יכול להיות שהמלאת לענין קרבן תשלם בזמן מאוחר מהמלאת לענין טומאה. לב"ה מלאת אחת הוא, ונשלמת בלילה לכל ענייניה. ולב"ש יש ב' מלאיות, הא' נשלמת בלילה (לענין טומאה), והב' נשלמת ביום המחרת (לענין קרבן). ואפ"ל דפליגי אי לילה הוי מחוסר זמן, ולכו"ע יש רק מלאות אחת (עיי' גמ' כריתות ח.).

* * *

יכול יהא נאכל אור לג' ודין הוא, כהא דק"ק נאכלים ליום ולילה, יל"פ בב' דרכים: א' - בקדשים הלילה הולך אחר היום, [עיי' גמ' חולין (פג.)] ועיקר דינם להיות נאכלים ליום אחד, והלילה עדיין נחשב לאותו היום. וב' - באמת, אף בקדשים היום הולך אחר הלילה, אלא שאע"פ שיום ולילה נחשבים כיום אחד לענין מספרים, מ"מ זמנים חלוקים הם, כמש"כ לעיל, והדין בק"ק נאמר שנאכלים לב' זמנים, ומדהקרבתם ביום, בע"כ יוצא בכל פעם שבי' הזמנים הללו הם יום ההקרבה והלילה שלאחריו.

וכן כהל' נשיאת כפים פט"ו הל"ג - וכהן שעבד עכו"ם בין באונס (חידוש נוסף, מה שלא הזכיר בהל' ביאת מקדש), בין בשגגה [ובמרדכי הכשיר אפי' שוגג, ע"ש (ד"ע)], אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם וכו'. וכן כהן שהמיר לעכו"ם, אע"פ שחזר בו, אינו נושא את כפיו וכו'. אילו הי' העבירה הפוסל, אזי בעשה תשובה ודאי הי' כשר, ובאונס ובשגגה הי' מקום להכשיר ג"כ. אבל מאחר שהפוסל הוא השם עע"ז בלבד, לסלק מציאות השם הזה שעשה ע"ז, לא מהניא תשובה.

ודעת החולקים על הרמב"ם (כהגה"מ שם אות ג'), א"א לפרש דסברי שהפוסל הוא העבירה ולהכי מהניא תשובה, דמהגמ' בע"ז מוכח להדיא איפכא. וצ"ל דסברי דאף לזה מהניא תשובה. יעויין ר"מ הל' תשובה פ"ב ה"ד - אינו אותו האיש שעשה אותם המעשים. דמאחר שהבעל תשובה נחשב לאיש אחר, חשיב כאילו מעולם לא עשה זה האיש המעשה הזה. ודוחק. ובדעת רבינו שמשון נ"ל דס"ל דכהן העובד ע"ז הוא פסול וגם חילול קדושה. דהנה מהרמב"ם לא משמע אלא דהוי פסול עבודה, ודלא כדעת ספר והזהיר (המובא בתוס' מנחות ק"ט ע"א) - כהן שהמיר דתו לא ישא את כפיו ולא יקרא ראשון דכתיב וקדשתו והוא אחלי' לקדושת' וכו'.

(ואף) דתנן במתניתין התם דאוכל בקדשים כבע"מ, ולא הוי כחלל שאינו אוכל קדשים, צ"ל דיש קדושת כהונה לחצאין, דלענין אכילת קדשים הוי כהן, ולענין עבודה כזר הוא חשוב. וקצת דומה לזה הויא אשה,

ברשימת רעיוני הפלפול לדרוש ד' - אות ב' כתב דסברת חזקי' היא דמדלא אינתיק לשריפה ש"מ דליכא פסול הגוף בבשר אלא אי' על הגברא לאכלו. ולדיו"ח הוי פסול על החפצא. ולדבריו אין מאותה מחלוקת ראי' כל עיקר לדין נותר, דלא נחלקו אלא אי הוי אי' גברא או אי' חפצא. (ד"ע) ויעויין שבת כ"ד ע"ב תוס' ד"ה בקר שני. (ר"א.)

* * *

ג' ע"ב - שמן פסול. פר"ח דבר ע"א. ונ"ל דלהכי לא פירש כרש"י - חלל, דחללות לא הוי פסול כהונה, אלא חסרון כהונה. משא"כ כהן שעבד ע"ז, י"ל שעדיין בקדושתו הוא עומד (עי' להלן) אלא שיש בו פסול מיוחד לעבודה.

ויש' לחקור בהאי דינא, אם הפוסל לעבודה הוא העבירה ומומרות הכהן, או השם ע"ז שיש עליו, ואפילו מבלי להזכיר החטא. (וכעין דין אין קטיגור נעשה סניגור, דמאיס). [עי' נפש הרב, עמ' קלא אות א.]. וראי' ברורה יש להביא להצד השני מהגמ' בע"ז ג"ב ע"ב שאף כלים שנשתמשו בהם בבית חונו אסורים לגבוה. ואם נאמר שהפסול בא מכח מומרות ומעשה העבירה של הכהן, היאך שייך זה בכלים דלאו בני דיעה גינהו. אלא עכצ"ל שהפוסל הוי השם כלי ע"ז וכהן שעבד ע"ז בלבד.

ועפ"י הנ"ל מובן היטב פסק הר"ם ספ"ט מהל' ביאת מקדש (הל' יג). שכל כהן שעבד ע"ז בין בשוגג בין במזיד, אע"פ שחזר בתשובה גמורה, הר"ז לא ישמש...

הנוהג למעשה, באחד המשלם מסיים לחברה של יוניטעריען או לסייענס-נוצרי, מבלי להשתתף במעשיהם ובאמונתם.) - ולזה נתכוון הר"ם כאן בהל' נשיאת כפיים.

וּנְיִי"ש עוד בר"מ (פט"ו מנ"כ ה"ג) שאף כהן שהרג את הנפש, אע"פ שעשה תשובה, לא ישא את כפיו. וצריך להבין, מ"ט לא מהניא התשובה להכשירו. (ואפ"ל דברוצח איה"נ שהפסול הוי מחמת העבירה, וה"ט דלא מהניא תשובה, שהרי מת לפנינו. ער"ם הל' רוצח פ"ד ה"ט. יוסי) ונ"ל, דאם בע"ז הוי הפוסל השם עובד ע"ז שעל הגברא, כל שכן שכן הוא ברוצח. [והמרדכי במגילה הצריך "מפורסם להרוג". ולדבריו נראה ברור שהפסול הוא לא מחמת העבירה, אלא מחמת "השם רוצח" שעליו. ע"ש (ד"ע)]. [ע"י בס' נפש הרב, עמ' קל"ב,

אות ה'.]

* * *

הגר"מ זצ"ל הי' מצוה לכל הכהנים, אפילו למחללי שבת, לעלות לדוכן ולישא כפיהם. (והמשנה ברורה [סי' קכח ס"ק קלד] אטר, דמחלל שבת כעע"ז). וכן נוהג מור"ר שליט"א. דלא הוקש שבת לע"ז אלא לענין חומר איסורו, אבל אם יש דין שבא מחמת השם עובד ע"ז שעל הגברא, בודאי אין לומר שהמחלל שבת נקרא עובד ע"ז.

ואף להסוברים דמהניא תשובה להכשיר כהן, מ"מ אין דעתם שהעבירה פוסלת, אלא שהשם עוע"ז מסתלק ע"י תשובה, וכמש"ב. [ולכאורה דעת הר"ש אינה כן. וצע"ק. (ד"ע)] ואף כהן מומר לחלל

שלענין הקרבה לזרה חשובה. ע"י בס' אתון דאורייתא כלל י"ט)

* * *

בנ"כ קיי"ל דמחוסר בגדים מברך, וכן בע"מ, אבל לא חלל. וצ"ל, דרק אלו שנתחללו מן הכהונה אינם מברכים, משא"כ אלו הפסולים לכהונה, אין פסולם נוהג בברכת כהנים. ולדעת הר"ש צ"ל דכל זמן שלא חזר בתשובה איכא שם חלל על הכהן, ולהכי פסול הוא אף לנ"כ. אבל מששב, פקע מיני' השם חללות שהי' מכח העבירה, ולא נשאר אלא הפסול של כהן שעע"ז (מכח השם עע"ז ולא מחמת מומרות), ואין פסולים מונעים את הכהנים מלישא כפיהם. ודו"ק. -

* * *

לשון הר"ם, וכן כהן שהמיר דתו, צע"ק, דכל הממיר הא עבד ע"ז ממש, שהרי טבילתו לשם ע"ז היא ע"ז ממש בלי שום ספק. ונראה לפרש, דדעת הר"ם בהל' תשובה (פ"ג ה"ט) דמומר לע"ז מיקרי אפי' בלא עבד ע"ז. וז"ל שם: מומר לכל התורה כולה, כגון החוזרים לדתי העכו"ם בשעה שגוזרים שמד, וידבק בהם, ויאמר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה וכו'. והשיג הר"א, ומי שחוזר לדת העכו"ם הנה הוא מודה באלוהיהם, וה"ה מין.

וצ"ל בדעת הר"מ, שאפילו לא הודה בע"ז, ולא עשה שום מעשה של ע"ז, אם השתתף עצמו עם דתיהם, מיקרי מומר לע"ז. (ודוגמא נתן רבינו לפסק זה

שבערוה. והא דאמר ר' ששת דעד מפי עד מהני, צ"ל דלא איתמר הכי אלא אליבא דר"י, דס"ל דהוי ככל איסורים, ונוהג בו דין ע"א נאמן באי, ולהכי כשר עד מפי עד. אבל לרבנן דהוי דבר שבערוה, ודאי דלא מהני עד מפי עד. (עיי"ש ברא"ש סי' לד) וז"פ.

אך בתוס' שם כתבו, דאף לרבנן לא בעינן ב' עדים אלא בדידעין ב' דנכרי הוה. אבל אם אין חזקת איסור, נאמן עפ"י עצמו לומר שישאל הוא. ואין הכרע בדעתם אי הוי גירות דבר שבערוה. דבריש גיטין (ב:): גרסינן אבל הכא איתחזק איסורא דא"א והוי דבר שבערוה. וי"ג, ועוד, דהוי דבר שבערוה (ערשב"א ורמב"ן). לגי' הראשונה שהכל קושי' אחת, צ"ל דבשאר איסורים היכא דאיתחזק איסורא בעינן ב' עדים (או שיהא בידו של הע"א). ולגי' השני' אף בכה"ג ע"א נאמן, אלא דבדבר שבערוה אפילו שלא כנגד החזקה לא מהימן ע"א. ולגי' הא' - דבר שבערוה דבעי שניים היינו דוקא כנגד החזקה, אבל אם ליכא חזקה להיפך, אף ע"א מהימן. (ער"ן קידושין ס"ג ע"ב, ובפוסקים לשו"ע יו"ד סי' קכ"ז).

והנה לגי' הא', י"ל בדעת התוס' דגרות מיקרי דבר שבערוה, ולגי' השני' צ"ל דהוי כשאר איסורים. והסברא השני' שבתוס' נראה דסוכרת דגירות הוי דבר שבערוה, ובכל אופן בעיא שני עדים - אפילו שלא כנגד החזקה - והא דנאמן, היינו מטעם רוב.

* * *

שבתות הרי הוא בכלל מה שפסק הרמב"ם, ושאר העבירות אין מונעים. [ועי' אגר"מ (או"ח ח"א) סי' ל"ג. (ד"ע)]

* * *

כהן שהרג את הנפש במקום מצוה, צ"ע אם נפסל בכך. ולכאורה יש להביא ראי' מפנחס דכשר. ויש לדחות דהתם הוראת שעה היתה. ועי"ל דהתם הרג קודם שנעשה לכהן. עיין סנהדרין פ"א ע"ב. (אך לפימ"ש, שהפוסל הוא "השם רוצח", לכאורה אין סברא לחלק בזה) (ועיין מרדכי למס' מגילה (סי' תתי"ח) - שאני הכא דאיכוון לשם מצוה).

* * *

תוד"ה ואנא אכילנא. יש לחקור אי הוי גירות דבר שבערוה או כסתם איסורים בעלמא. ונפק"מ בזה, אי בעי ב' עדים או סגי בע"א, ולפום ריהטא הי' ג"ל דדבר זה תלוי במחלוקת ר"י ורבנן ביבמות (מו:), ת"ר מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו ת"ל אתך. בא ועדיו עמו מנין. ת"ל וכי יגור אתך גר בארצכם. אין לי אלא בארץ. בחו"ל מניין. ת"ל אתך... בארץ צריך להביא ראי' (דחיישינן למשקר. ערש"י) בחו"ל א"צ להביא ראי', וחכ"א בין בארץ בין בחו"ל צריך להביא ראי'... עדיו עמו. קרא ל"ל... דאמרי שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני.

דלר"י דבחו"ל נאמן עפ"י עצמו, י"ל דהוי איסורים, ובע"א סגי, ולרבנן דמצרכי ב' עדים אפילו בחו"ל דליכא למיחש לשקר, ע"כ צ"ל דס"ל דהוי דבר

מקדושת ישראל. דקדושת כהונה היא תלוי במשפחה וביוחסין, משא"כ קדושת ישראל, א"א לומר תלוי במשפחת ישראל. והראיות, דהכל תלוי באם ולא באב, ובעלמא קיי"ל להיפך דמשפחת אב קרויה משפחה, ולא משפחת אם.

ועוד, דאילו היתה קדושה התלוי במשפחה, לא הי' שייך להיות דין גירות להתקדש בקדושת ישראל. (יעוין חי' הגר"ח פט"ו מא"ב). ומעתה ניתן להיאמר, דלא מיקרי דבר שבערוה אלא בדבר הנוגע לדורות שהיו או לדורות שיהיו.

וזהו שדייק הר"ם לומר שזו מעלה "ביוחסין", ולא כתב בפשיטות שזו מעלה במקום "שרוצה לישא ישראלית", דבתיבת "יוחסין" הגדיר הרמב"ם את עצם הענין של דבר שבערוה, שהוא דין במקום שמעיד העד על דבר הנוגע לכשרות או לפסול הבנים או האבות. ולכן בכהונה, שהיא קדושת משפחה, לכל דבריה דבר שבערוה מיקרי. משא"כ גירות, דלא הי' דבר שבערוה אלא בנוגע לאותם דברים הנוגעים למשפחה, ודו"ק.

* * *

...וקטלוהו. מדין גול, שאילו ידעו שעכ"ם הי', לא היו ממנים אותו על פסחם. עי' בס' מנ"ח (מצוה י"ד אות א) ובשאר אחרונים.

* * *

ד' ע"א - בדין שמועה רחוקה. ש"מ אבל אסור בנעילת הסנדל. תימה, דזה נשמע מכמה ברייתות בגמ' מו"ק, ומה

דעת הרמב"ם (פ"כ מאיסורי ביאה ה"ד) דקדושת כהונה דינה כדבר שבערוה, ולא סגי בע"א. ובמ"מ שמה הביא דעת הר"ן - אבל יש מפרשים ז"ל שכתבו שעפ"י ע"א הי' מוחזק בתרומה דאורייתא, דע"א נאמן באיסורים. ולכאורה הי' צ"ל לדעת הרמב"ם, שאם קדושת כהונה חשיבא כדבר שבערוה, כ"ש וק"ו קדושת ישראל (-כלי, לומר שנתגיר ונעשה מעכו"ם לישראל). אכן ז"א. דדעת הרמב"ם בפ"ג מהל' אי"ב הל' ט' וי' דלא הי' דבר שבערוה, וע"א נאמן, וכן הוא עצמו כע"א נאמן לומר שנתגייר. וזו פליאה עצומה.

[ומש"כ בה"ז - בא ואמר נתגיירתי... אינו נאמן לבוא בקהל עד שיביא עדים. נראה לפרש דהאי לבוא בקהל פי' לישא ישראלית, וכפשט המקרא לא יבוא ממזר בקהל ה'. וכלשון חז"ל. ואין צורך לפי' המ"מ דאינו נאמן כלל, דבהוחזק עכו"ם מיירי.

ומש"כ בה"י - ואני אומר שזו מעלה ביוחסין". רבינו קיבל מאביו הגר"מ ז"ל שקיבל מאביו הגר"ח ז"ל, ד"מעלה" זו מדאורייתא היא. ואל תתמה, דמעלה משמעו חומרא מדבריהם, דמצינו כיוצא בזה דין תורה לשיטת הרמב"ם עצמו שנקרא "מעלה", עי' ספהמ"צ ל"ת ע"ג, ובגמ' פסחים דף ל"ד ע"ב ול"ה ע"א.]

והרמב"ם לא הצריך ב' עדים על הגירות אלא א"כ רצה הגר לישא ישראלית, וקשה כנ"ל, מ"ט לא נימא שגירות דינה כדבר שבערוה, ק"ו מקדושת כהונה. ולפענח רזא דא נ"ל דחלוקה קדושת כהונה

היום, ודאי יש בזה קיום אבילות. דדין אבל עליו כל היום, ורק קולא היא שהקילו דסגי במקצת היום. והראי' דאסור לו להקריב קרבן כל אותו היום, אפילו לאחר שעמדו המנחמים מאצלו. ואם בשמועה רחוקה רוצה לנהוג אבילותו כל היום תלוי בחקירה זו, אי עיקר אבילותו הוי יום אחד, אלא דסגי בשעה אחת מדין מקצת היום, או דעיקר אבילותו אינו אלא שעה אחת. וקו' זו צע"ג לרבינו. (וצריכים לחלק בדין מקצת היום ככולו כלילה. ערש"י שבת קל"ו ע"א. וק"ל. ד"ע). [ועי' בס' בעקבי הצאן עמ' צב.]

* * *

...וכ"ת זריזין מקדימין למצוות נבדוק

מצפרא. תמוה, למה יתקנו חז"ל זמן מוקדם מטעם זריזין מקדימין, הלא אין ענין זה של זריזין קובע הלכות וזמנים לכל קהל ישראל. ועוד ק"ל, דאם זמן מצות תשביתו הוי לאחר חצות (כשיטת רש"י ד"ב:), היאך יקדימו מצותו מטעם זריזין מקדימים. אין זה אלא כאוכל מצה בערב פסח וכתוקע שופר בערב ראש השנה וכדומה. ומכאן ראי' לשיטת הרמב"ם (והתוס' שם.), דקיום מצות תשביתו זמנו קודם חצות, ורק אי' תשביתו הוא לאחר שש שעות. [ועי' בית יצחק, תשנ"ד, עמ' ק"צ.]

* * *

...המשכיך בית לחברו על מי לכדוק...

ת"ש.. על השוכר לעשות לו מזווה. התם... מזווה חובת הדר. ופרש"י. אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן. דאי משום

הצריכו למעשה דר"ח ללמוד דין זה. (ובשלמא לדעת הרמב"ן [עי' שו"ע יו"ד סי' ת"ב ס"ב] בתורת האדם דבשמועה רחוקה אין כל דיני אבילות נוהגים, אלא קיום אחד בלבד, שפיר קמ"ל דנעילת הסנדל הוי קיום של אבילות, וסגי בהכי. - ואע"פ שביאר הט"ז באו"ח (סי' תקנ"ט סק"ד) דנעילת הסנדל הוי מאיסורי אבילות, מ"מ י"ל דתרתא אית ביי, גם קיום וגם איסור.

אבל לדעת הרמב"ם - יעויין המשך לשונו

בפ"ז מהל' אבל הל' א' וב' - דכל דיני אבילות נוהגים בשמועה רחוקה, מאי קמ"ל. ר"א.) וצריך לפרש דקמ"ל דלא אמרינן מקצת היום ככולו אלא בנהג באותו מקצת אחד מקיומי אבילות, ולא סגי במנע את עצמו מאיסורי אבילות. וקמ"ל הגמ' שהמניעה מנעילת הסנדל מהווה קיום של אבילות.

* * *

ש"מ אינה נוהגת אלא יום אחד. וש"מ

מקצת היום ככולו. המרדכי למס' מגילה (סי' תת"ב) הביא בשם רבינו מאיר (והכי קיי"ל ביו"ד סי' שצ"ה ס"ב) דבשמועה רחוקה לא בעינן ספורים, אלא שעה אחת סלקא, אפילו כלילה. וק' לשיטתו מהגמ' שלפנינו, דמוכח להדיא שעיקר התקנה היתה יום אחד אלא משום דקיי"ל דמקצת היום ככולו סגי בשעה אחת, ולא שעיקר התקנה היתה שיתאבל רק שעה אחת.

ובאמת נפק"מ רבתי איכא בזה, מלבד

דין שעה אחת כלילה, דבאבל ביום השביעי, אם רצה לנהוג אבילות לכל

(א) על הגמ' (ה): אבל אתה רואה של גבוה, פרש"י אם הקדישם לבדק הבית. ונראה, דלהכי דקדק לומר לכה"ב, דאילו לחמי תודה שהם קדשי מזבח, עובר עליו. דחילוק יש בין קדשי מזבח לקדשי בדה"ב. דבקדשי מזבח קיי"ל דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן. משא"כ בקדשי בדה"ב, דהוי ממון גבוה ממש. (עי' שיעורי סנהדרין די"ד ע"ב וד"פ ע"א. ומדין הקדש עליו מוכח דקדשי מזבח חשיבי ברשותו ג"כ, ולא רק שלו. ודלא כאריכות הרש"ש כאן בפסחים.) ולכך, בהקדיש חמץ לקדשי מזבח, עדיין שלו הוא החמץ, ועובר עליו בב"י וב"י.

והשתא, אם נאמר שלרש"י בחמצו של ישראל אחר ברשותו עובר עליו, צ"ל דבחמצו של נכרי ושל גבוה דפטור, אינו מכח זה שאינו שלו, דהא אף על אינו שלו חייב, אלא צ"ל דפטור מיוחד הוא על של עכו"ם ועל של הקדש. נע"י מסורה חוברת ג', עמ' זיי"ג]. וא"כ קשה טובא, דבכ"מ דמעטינן של הקדש, אין חילוק בין קדשי בה"ב לקדשי מזבח. (כגון בשבועה, ובכפל, וכדומה.) וע"כ צ"ל דגוזה"כ דלך, שלך א"א רואה, מורה, דדוקא על שלו עובר, ולהכי חילק רש"י בין קדשי מזבח לכה"ב.

ולפי"ז ק"ל מש"כ, דס"ל לרש"י שעל חמץ של ישראל אחר עובר בב"י. (מקושיית הר"י דאורלייני"ש בתוס' ד"ה אבל אתה רואה - היאך ממעטינן הקדש ועכו"ם מחד לך, מוכח להדיא דס"ל כדעת רש"י שביארנו. דאילו ה"י סובר דעל כל חמץ

ב"י וב"י, הא אמר לקמן דסגי ל"י בביטול. והשתא מיבעי לן טורח זה על מי מוטל וכו'. ומשמע דאילו ה"י מדאורייתא משום ב"י וב"י, ה"י דומה ממש למזוזה, וה"י החיוב מוטל על השוכר לבדוק. (דלא כמהרש"ל ורש"ש.)

והיינו טעמא, דבאמת ס"ל לרש"י שהמשהה חמצו של ישראל חברו ברשותו עובר בב"י מדאורייתא. (כן דייק הפנ"י מפרש"י ה: - של אחרים. כגון נכרים. וכ"כ הגר"א באו"ח סי' תמ"ג ס"ב (ד"ה אם לא מוכר) דאחרים בכל הש"ס ר"ל עכו"ם. ובחי' מהר"ם חלוואה כתב דבחמץ ברשותו שאינו שלו עובר בב"י מדרבנן.) - אבל מאחר שבדיקת חמץ הוי קיום של תשביתו, בהא איכא לספוקי אי תלי בשלו או בברשותו. (דחמירא דידי'. שלו. ברשותי קיימא. ברשותו.)

ופירוש זה לא יתכן לפמ"ש הר"ן, דב"י תלוי בביטול העשה דתשביתו, דלדעתו בודאי צ"ל שב' המצוות האלו חלים הם על איש אחד. ואפשר של"א כן אלא לפי המסקנא, דעל השוכר לבדוק. וכן צל"ת על מאי דהוקשה לן משיטת התוס' (כ"ט ע"ב) דב"י מיקרי לאו הניתק לעשה, ואם יכול להיות שב' המצוות יכולות להיחלק לבי בני אדם, היאך נקרא ניתק לעשה שאינו מצווה בה. וצ"ל דרק לפי המסקנא אמרו התוספות את דבריהם.

אך על מש"כ, דשיטת רש"י היא דעל חמצו של ישראל אחר שברשותו עובר אפילו בלא קבלת אחריות, יש ב' סתירות:

ולהבין למה ס"ל לרש"י שעל חמצו של חברו עובר בכ"י אם הוא ברשותו, נל"פ לפי מש"פ רש"י בביטול בלב, דהוא מקרא דתשכיתו, ולא מטעם הפקר. וכיאר הרמב"ן בדעתו דביטול היינו הסכמת דעתו לדעת התורה שאינו רוצה בקיום החמץ. [ועיין מסורה חוברת ג', עמ' יו"ד] ולפי"ז שפיר ניתן להיאמר, דברוצה בקיומו, אע"פ שאינו שלו, עובר, כמו שאינו עובר באינו רוצה בקיומו אף דהוי שלו וברשותו.

וכמובן, התוס' חולקים על שיטת רש"י, וסברי דדין כ"י וב"י ודאי תלוי בשלו. ודעת שאר הראשונים כשיטת התוס' בזה. וקצת ראי' לשיטת רש"י מהסברא שבירושלמי (פ"ב ה"ב) שאפילו בהפקיר חמצו עובר עליו. דאף שאינו שלו, מ"מ הוי ברשותו והוא רוצה בקיומו. (עיי"ש). - אכן אליבא דאמת, זה אינו, דאין החמץ ממונו של בעלים המצוים בכ"י (בהפקיר חמצו), ומיפטיר מטעם שלך אי אתה רואה.

* * *

...ת"ש ... מזוזה. לפימש"ב, דבעיית הגמ' היתה על מי מוטלת מצות תשכיתו, על השלו או על הברשותו ורוצה בקיומו, צ"ע - מה ראיית הגמ' ממזוזה. ויש ליישב בדוחק, דבעיית הגמ' תפס השואל לדבר פשוט שכית המושכר מיקרי רשותו של השוכר. דאילו ה"י נקרא רשותו של המשכיר, בודאי ה"י חובת הבדיקה מוטלת עליו, שהרי החמץ הוי גם שלו וגם ברשותו.

שאינו שלו אינו עובר, אזי ה"י לך דין אחד - דבעינן שלו, ולא ה"י שייך להקשות על שלומדים שתי היכי תמצאות של עיקר אחד ממיעוט אחד. וז"ב. ר' יוסי.).

וב וקושי' זו הקשה האור חדש, דבדף מ"ו תנן. כיצד מפרישין חלה בטומאה... אר"י, לא זה הוא חמץ שמוזהרים עליו בכ"י וב"י. ופרש"י. וקרא כתיב שלך אי אתה רואה. אבל אתה רואה של אחרים. והתם הא לא הוי לא של הקדש ולא של עכו"ם, ולמה אינו עובר עליו.

ולתריץ כל הנ"ל י"ל דאע"פ דלא בעינן שיהא החמץ שלו בכדי לעבור עליו בכ"י, מ"מ בעינן שיהא החמץ ממונו של אחד המוזהר בכ"י. ולזה נתכוון רש"י באמת שם בדף מ"ו ע"ב שהוסיף: ולא של חברך, דאכתי לא מטא ליד כהן. כלומה. אילו ה"י ממונו של איזה כהן פרטי, לא ה"י אומר ר"י דאינו עובר עליו, וכקושיין. וה"ט דאינו עובר, דאכתי לא מטא ליד איזה כהן פרטי, והוי עכשיו ממון השבט כולו. ושבט כהונה פשיטא דלא הוי גברא המצווה בכ"י וב"י.

וזוהי כונת הגמ' בפ"ק דמיעט של נכרי ושל גבוה, דעכו"ם אינו בעלים המצוים בכ"י, וכן הקדש. ולהכי חילק רש"י בין קדשי מזבח לקדשי בה"ב, דבקדשי מזבח, באמת, הבעלים של החמץ, דהיינו הישראל בעצמו, מצווה בכ"י וב"י, ועובר באמת על כ"י, כנ"ל.

* * *

תשמיש. וממילא מובן דבכל שכירות יש חזקה ע"י תשמיש (ומסירת מפתח הוא תחילת תשמיש), שהרי אסור לשוכר לשנות בקרקע, וממילא א"א בנעל גדר ופרץ (יעויין קצות קפ"ט סק"א).

דעת התוס' דמסירת מפתח מחייב השוכר לבדוק אפילו לא קנה עדיין, דמאחר שיש דעת מקנה המיוחדת לו, וכדעתו להחזיק בבית ולקנותו, שפיר חשיב שלו לעניין בדיקה. אבל בקנה השוכר כבר את הבית באחד מדרכי הקניין, פשוט שחייב לבדוק אפילו לא נמסר לו המפתח קודם ליל י"ד. (וכן מפורש בתפארת שמואל).

בדעת הר"ן והמגיד משנה, דבעינן קניין ומסי"מ יל"פ דמצרכי שיהא הבית גם שלו וגם מצוי בידו להכנס. אכן לפי"ז, אם נאבד המפתח של מי שהוא כליל י"ד, לכאורה הי' יוצא לן דאינו חייב בבדיקה. דהבית אינו מצוי בידו. ולא מסתבר. וצל"ח בין היכא דיש להטיל החיוב על מישהוא אחר, לבין שם דליכא אחר. והיינו, דמצוי בידו (ע"י מסירת מפתח) הוא תנאי בקניין הבית להקרא שלו של השוכר. דלא אמרינן שכירות קניא אלא לאחר שהבית מצוי ביד השוכר. (ויש להסתפק אם זה דין דוקא לענין בדיקת חמץ או לכל מילי. ר"א.)

ולפי"ז יוצא, שבמוכר בית לחברו, דודאי הוי שלו וברשותו של הקונה תיכף בקניינו, לא בעינן מסי"מ בכדי להתחייב בבדיקה.

* * *

ובעניין זה, אי שכירות מיקרי רשות המשכיר או רשות השוכר, אין הדבר כ"כ פשוט. (ע"י ש"ך חו"מ סי' שיי"ג לענין קניין חצר. וער"מ (פ"ה מהל' גירושין ה"א) ועוד בכ"מ). ואפ"ל שעל ההנחה הלזו, דבשכירות מיקרי רשות השוכר הביא הגמ' ראי' ממזוזה, והסיקו דאין משם ראי'. אבל על עצם החקירה לא הביאו ראי' עד לאח"ז - תנינא. וכו'. ודו"ק.

* * *

ברש"י דקדק לומר דמסירת מפתח הוא קניין השכירות, ולא כתב בפשיטות שהוא קניין קרקע, ומשמע דבקונה קרקע קניין גמור, לא מהני מסירת מפתח. ועפי"ז מיושבת קו' התוס' מפ' הפרה. (ע"י ק"נ סק"ד). וחילוק זה יל"פ בב' דרכים: (א) **יל"פ** דמסירת מפתח הוי קניין מסירה, אשר קונה דוקא במטלטלין ולא בקרקעות. אך ה"ט דלא מהני במקרקעי, משום דליכא בהו מה למסור. משא"כ בשכירות קרקע, דאינו קונה גוף הקרקע המחובר שא"א למסור, אלא קונה את תשמיש הקרקע, שפיר י"ל שתשמישו נמסר ע"י מסירת המפתח.

(ב) **עוד** יש לפרש עפ"י מש"פ הרמב"ם פ"א מהל' מכירה הל' ט"ו (היתה הקרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה, ואינה בת זריעה, הרי החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם, וכיוצא בזה משאר התשמיש). דכל היכא שא"א לעשות חזקה ע"י תיקון הקרקע (-דהיינו נעל גדר או פרץ), מהניא חזקת

ערופה מפורש בגמ' דנשים נאמנות. - ובתוס' עירובין (נ"ט.) מפורש עוד יותר ד"ז, דאין פסולים נאמנים באי' דאורייתא אא"כ הוי בידו (דאז, כנ"ל, הוי נאמנות חדשה של בעלים.), ומפני זה הוצרכו לטעמא דהימנוהו רבנן דרבנן שם בכדי להאמין עבד ושפחה על תחומין דרבנן.

ובאמת אף בתוס' דילן, מבלי לדייק מלשונם בתחילת הדיבור, יש לראות כן מתירוצם, בדבר של טרחא אין נאמנות. דאילו הוה ס"ל דנאמנות ככל ע"א, לא הי' שייך לומר חילוק כזה. משא"כ בדין של בידו, שהוא נאמנות חדשה, ניתן להאמר שאם יש בדבר טרחא יתירא ליכא הך נאמנות מחודשה ודו"ק. (דיל"ל דאינו מוכרח. דיל"פ דמה דאית בי' טרחא יתירא מחשיבו לאינו בידו, וממילא אפילו הי' לאשה נאמנות, בבדיקה דאיתחזיק איסורא דחמץ אין נאמנות, דעצלניות הן, ולא הוי בידן. השגת הרר"א.)

בריש ספר דברי אמת להגאון בכר דוד מקונשטנדינא הביא כמה שיטות ראשונים שאין פסולים נאמנים בע"א דאיסורים (הנובי"י החשיב להגאון הספרדי הנ"ל ע"י ששלח לו התשובה המפורסמת שבחאה"ע העוסקת בעניין הזונה שאסר. מכתב הנובי"י יחד עם תשובתו הארוכה הביא ר' גרשון קיטובער גיסו של הבעש"ט להדברי אמת, דרך נסיעתו לא"י.) [ע"י בס' נפש הרב, עמ' רל"ד-רל"ה.]

בענין זה הזכיר רבינו שפסק הרמב"ם פ"ג מהל' קה"ח הי"ד מבולבל מאוד

...לאטרוחי להאי וכו' מוכח, דאע"פ שעל המשכיר לבדוק, אם לא בדק על השוכר לבדוק, ול"א דמדלא נתחייב, א"צ לכלום, דבאמת אף הוא מחוייב, אלא שחייב המשכיר עדיף וז"פ.

* * *

מ"ט מהימני, ערש"י ותוס' ד"ה הימנוהו רבנן. ועפנ"י. ובאמת הי' נ"ל דכל הסוגי' אקטן קאי, דבאמת עבד ואשה נאמנים אף בדאורייתא. (עי' מאירי.) והתוס' תירצו דבמקום דאיכא טרחא יתירה לא מהימנו. והנה אי' בריש גיטין דעד א' נאמן באיסורים. ופרש"י - שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה (ערש"י חולין י:.) ועל ניקור הגיד והחלב. והקשו עליו בתוס' דבהנהו נאמן אפי' באיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם. והא דע"א נאמן ילפינן מוספרה לה לעצמה דנדה. ומוכח דדעת התוס' דבידו הוי נאמנות חדשה שלא מטעם ע"א נאמן באי' אלא מצד שהוא בעלים (יעויין שיעורי רבנו לגמ' סנהדרין ל.).

ולרש"י, אף נאמנות של בידו מדין ע"א נאמן באיסורים קאתינן עלה, והא דבעינן בידו - לבטל הטעם שלא לקבל נאמנותו - משום דהוחזק איסורא. וז"ב ומוסכם. [ועי' שיעורי רבנו לגטין (ב:)] ולפיי"ז, יש לדקדק במש"כ התוס' כאן בתחילת דבריהם, דבכל דבר שהוא בידם מהימנינן להו לנשים ועבדים. ומשמע דדוקא נאמנות של בעלים (דהיינו בידם) יש להם, אבל אינם בדין ע"א נאמן באי'. וקשה מאוד ע"ז, דמנדה גמרינן. ובמת בעלה ובעגלה

תבטלון), שמשויהו בעיניו כעפרא דארעא. והשני - השבתת החפצא האסור בהנאה מצד האיסור הנאה שבו, כמו השבתת כלאי הכרם וערלה. ולזאת המצוה השני שבתשבתו לא מהני ביטול בלב, דהא אף לאחר הביטול עדיין אסור בהנאה. ולכך, אפילו ביטול, עדיין מצוה עליו לבער החפצא - או בכל דבר לרבנן, או בשריפה לר"י. אך לזה מהני ביטול, אפילו לא ביער החפצא, שלא יעבור עליו בכ"י ובכ"י, דמאחר דביטול השם חמץ שעליו לענין מצות תשבתו, ממילא לא נחשב לחמץ אפילו לענין איסור ב"י. וז"ב.

(והא דלא ביאר רבינו בדעת רש"י, כמש"כ בחי' הרמב"ן, דתשבתו הוי או ביטול או ביעור החפצא, ורצה לפרש דרש"י סובר דבעינן שניהם, י"ל דעפ"י מיושב פרש"י שבד"ו ע"א - המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי. ופרש"י דמיירי לאחר הביטול, ואפ"ה כ' אח"ז - ובלילה יבערנו. ואפ"ל דמ"מ אסור מדרבנן לסמוך על ביטולו, ודו"ק. דא"כ למה צריך לבערו בלילה, ולא סגי בעשיית מחיצת יו"ד בלילה, כמו שעושה בחמץ של עכו"ם - ר' יוסף ס"ג.) ולריה"ג ליכא אלא תשבתו הראשון.

* * *

דעת התוס' דאין בביטול חמץ קיום מצות תשבתו אלא הוי כהיתר מכירת חמץ לדין. וגם סברי דביטול הוי הפקר. ויש להסתפק בדעת רש"י אם חולק על סברת התוס' הב' או לא. (עפרש"י ד' ע"א ד"ה חובת הדר - אי מסיח דעתו, דמשמע

וק"ל. וז"ל שם: אין השלוחין צריכין להיותן שנים. אלא אפילו אחד נאמן... שדבר זה דבר העשוי להגלות וע"א כשר נאמן עליו. וצ"ע בכל זה. [נע"י בס' ארץ הצבי, עמ' קל"ג.] - שיטת הראב"ד בהשגתו אינה ברורה. (הי' נל"פ דאם מעידים על מעשה של אחרים לא מיקרי בידו. עפרמ"ג בפתחה להל' שחיטה שורש הא'. ד"ע.)

ונראה לפרש בדעתו, דס"ל דאין פסולים נאמנים בדין ע"א נאמן באיסורים. אלא דבכל המצוות שעוסקים בהם תדיר יש לסמוך עליהם, לא מדין נאמנות ומדין ע"א, אלא מכח החזקה (שהוא רוב באמת, ולא הוי חזקה דאתי מכח רובא). דהכל בחזקת כשרים, ומסתמא הכל כשר. משא"כ בבדיקת חמץ, שאין הנשים עוסקות בו, וליכא האי חזקה. וממילא, במעידות על אחרים צ"ל הימנוהו רבנן בדרבנן.

* * *

למאי נפק"מ לשיילי'. עתוס' לאו משום דחזקתו בדוק. ובר"ן. (ומבואר הוא אצלנו בחי' יו"ד סי' א' ובחי' סנהדרין ר"פ בן סורר דס"ט ע"א).

* * *

תוס' ד"ה מדאורייתא כביטול סגי. וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול. דתניא בשמעתין. ועוד... שהוא משש שעות ולמעלה. ולאחר זמן איסורא לא מהני ביטול. וליישב שיטת רש"י נ"ל דשני דיני תשבתו יש: הא' - השבתת השם חמץ, שהוא דוקא ע"י ביטול (כת"א

...ולזהך סברא הפקיר חמצו כ"ז שלא זכה בו אינו יהודי עובר. יל"ת, דמאחר דעכ"פ הרי יש במעשה ההפקר דעת מקנה, אע"פ שיכול לחזור ולקנות ולחזור בו כל עוד שלא זכה בו האינו יהודי, מ"מ חמץ שכבר יש עליו דעת מקנה שיש אפשרות שיזכה בו אחר, י"ל דבהכי סגי שאינו עובר. וקר' הרמב"ן הלזו אינה כ"כ ק'.

* * *

...ועק"ל שהתירו ביטול בשבת... גזירה משום מו"מ. (בזרע אברהם סי' כ"ג אות י"ד הביא תירוץ המאירי דיש ב' מיני הפקר, הא' - שמקנה החפץ לכל העולם, והב' - שמסלק א"ע מן החפץ. ובחמץ, ההפקר הוא באופן השני, ולהכי ליכא משום גזרת מו"מ, שאינו נראה כמקנה. והעיר לנו הר"א, דבאו"ח (סי' של"ט סעיף ד') אי', דאסור לגרש בשבת משום מקח וממכר. וקשה ע"ז, דאינו אלא מסלק עצמו מהאשה, אבל אינו מקנה אותה לעצמה.

ובשלמא לרעת הגר"ח דבעינן הקנאת שטר הגט להאשה, שפיר מובן האי', אבל להקצות (סי' רמ"ג סק"ד), דאין צריכים בגירושין להקנאת הנייר אלא מעשה נתינה לחוד. קשה. ולדעת הקצות צל"ת דאף סילוק קניינים אסור בשבת. ודלא כהמאירי הג"ל. - בשם רבינו.

בעיקר קר' הרמב"ן צ"ע. דבגמ' להלן (סי' ע"ב) מבואר דבחובות הקבוע להם זמן מותר להקדישם בשו"ט. וה"נ י"ל לענין הפקר חמץ, מאחר שכבר בא הרגע האחרון, וא"א לו בע"א, הרי צריך הוא להפקיר

שחולק, וס"ל כהרמב"ם והרמב"ן. אך רבינו רצה לדייק מהרש"י שלפנינו בע"ב.)

ונ"ל, דאילו הי' סבור רש"י דביטול היינו הפקר, לא הי' אפשר לו לומר דתשביתו היינו ביטול, דאין קיום מצוה במכירת חמץ, אלא עצה היא זו למנוע איסור ב"י מלחול. דאין בהפקר לא הפקעת השם חמץ ולא ביעור החפץ מן העולם, אלא עשייתו לאינו שלו, ולא מסתבר למימר שבוה תהא מתקיימת המצוה.

* * *

בח"י הרמב"ן: אלא אפילו חמץ ידוע ונראה לפנינו נמי סגי ל"י כביטול. כן כתב לאפוקי משיטת הרמב"ם כפי הנוסח שהי' לפני הרב"י והלח"מ (פ"ב ה"ב): ומה היא השבתה זו האמורה בתורה. היא שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו. ושאינו ידוע יבטלו בלבד וכו'. ועי' כס"מ שנדחק בפשט דברי הר"מ.

ובפשוטו נראה, דמעולם לא ר"ל שלא תועיל ביטול על חמץ הידוע. אלא דס"ל דמצות תשביתו על חמץ ידוע אינה מתקיימת אלא בביעור החפצא. אבל איה"נ דאם מבטל בלבד, אינו עובר עליו. וז"פ. (וכמו שביארנו לעיל בדעת רש"י, שיכול להיות ציור שלא קיים מצות תשביתו ואעפ"כ אינו עובר בב"י וב"י.)

* * *

מ"י סגי הפקר. (נראה דצ"ל מי סגי הפקר. וכל' הגמ' קידושין ע' ע"א - מי סני ספסל. מי סני אספרגוס. ד"ע.)

* * *

דמיקרי בעל המזיק ע"י עשיית המזיק, אע"פ שאינו ממונו. (ע"י שיעורי רבנו לסנהדרין ע"ז ע"א.) [ונדפס בבית יצחק, שנת תשנ"א, עמ' כ"ד.] וז"ב.

אכן יש להסתפק בחמץ. אם הפירוש הוא שנחשב לממונו לענין ב"י, או שהוא נקרא בעל החמץ ע"י זיקה חדשה. להצד הב', דומה ממש לעשאו הכתוב דבור. ולהצד הא', חלוקים הם. ונ"ל דד"ז תלי במחלוקת הר"ם והרמב"ן. דבר"ם אי' שהקונה חמץ בפסח לוקה. (פ"א ה"ג) וכבר נתעורר הנוב"י על פסק זה, דאין זכי' באיס"ה, והיאך יקנה בכדי לעבור. (מה"ק חאו"ח סי' י"ט.)

ונ"ל דדעת הר"ם, דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו רצ"ל, דנחשב כממונו לענין ב"י וב"י. וממילא שפיר י"ל דשייכים קניינים בחמץ - לענין לעבור על איסור ב"י וב"י. והנה הרמב"ן כתב בסוף דבריו (כאן) ...ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצרו ש"א קונה לו ד"ת. וא"ת אין זכי' באי"ה. שאני חמץ שאין ביטולו מתחילה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו. וכל שחזר ונתן דעתו עליו, עובר הוא. ונראה מלשונו שהקונה חמץ בפסח א"ע עליו, דאין זכי' באיסורי הנאה, ומעולם לא הי' שלו דנימא שעכשיו מבטל הוא הביטול למפרע. ונ"ל בדעתו, דעשאו הכתוב דמי ממש להעשאו הכתוב דבור, דבשניהם יש דין חדש של בעלות, ולא שנחשב לממונו, כמש"ב בדעת הר"ם. אלא כמו שיש בעלות מחדשת בבור (דהיינו שעשיית המזיק עושהו לבעלים) כמו"כ בחמץ יש בעלות

חמצו. וי"ל דלא למד הרמב"ן בגמ' של זמנו קבוע דר"ל שא"א לעשותו בא"א, אלא כדמשמע מרש"י שם שפירש, דהואיל ונשחטין היום, יכול להקדישם היום. כלומר, דקמ"ל דסכין מקדש. (מנחות ע"ח:) ומדמותרת השחיטה, ממילא אשתמע דמותרת הקדשת בהמה זו, היתר מפורש במקרא. וכל המפורש בתורה להדיא להיתר, א"א לחכמים לאסור. וכדברי הט"ז הידועים בהל' ר"ה. (סי' תקפ"ח ס"ק ה) ודו"ק.

אכן, אכתי נראה דאין זו קושי' כ"כ לשיטת התוס', דיכלי למימר דהיתר קבוע להם זמן היינו כדאמרן, דא"א בענין אחר. [ד"ע].

* * *

...והפקר בפה הוא. (עמש"כ הריטב"א רפ"ב דקידושין בשם הרמב"ן, דמבטלו בלבו היינו בפה מבלי להשמיע לאזניו. וכמש"כ הר"ן להלן (לא). ולפלא על הרמב"ן שלא תירץ כן דעת רבותינו הצרפתים. ד"ע.)

* * *

...ועוד יש לי ספק בהפקר... אלא כך אני אומר. שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה. והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא (לפנינו: ר"א) ...ואיסורי הנאה אינם ממון... מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו. כלומר, בהא דבור דאמר ר"א דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אין הפירוש שנחשב לממונו לענין ההיזק. (ורא"י נ"ל מתוס' ב"ק ג: ד"ה וממונך.) אלא

איסור ב"י. ולתרוץ זה הכניס הרמב"ן עניין ייאוש לכאן. וקשה, דייאוש אינו מועיל על דבר שברשותו. ועוד, למה הביא הרמב"ן הברייתא דבזמן שאין בעה"ב מקפיד. וכי לא ידענו מכל פ' אלו מציאות שיש עניין של יאוש.

ונראה לפרש, דב' דברים הם, הפקר וייאוש. הפקר, ככל קניינים, הוא מעשה הפועל חלות, משא"כ ייאוש - וי לי לחסרון כיס, אין אמירה זו פועלת חלות ממונית. אלא העניין הוא, שמאחר שהחפץ אינו ברשותו, והוא אבידה, כשאומר זה וי לי לחס"כ, ומפסיק הוא מלחפש אחר אבידתו, ע"י אמירה זו נגמר "השם אבדה" שעל החפץ, וממילא הוא הפקר מצד "השם אבידה" שעליו. וראי' לזה ש"השם אבידה" הוא דמשוי לי' כהפקר, ולא מעשה הייאוש, דאי' בגמ' (ב"מ כ"ב:) אבדה ששטפה נהר מותרת דכתיב אשר תאבד ממנו, יצתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם. והיינו, דמותרת אפילו לא נתיאשו הבעלים. וע"כ ה"ט, דבאבודה מכל העולם נגמר השם אבידה בלי ייאוש.

ולזה נתכוון הר"ם פי"א ה"י מאבידה, שכתב, שזה ודאי נתיאש ממנה. כל', שכמו שהמייאש גומר "השם אבידה" שעל חפצא, שע"כ נעשה להפקר, כמו"כ כאן, בנאבד בזוטו ש"י ובשלילותו ש"נ, נגמר "השם אבידה" מאליו, כאילו נתיאש במקום הצריך לייאוש. (ודוחק לומר שיש ב' דברים הפועלים להפקר: ייאוש והשם אבידה). [עיי' בס' ארץ הצבי, עמ' די"ד.]

מחודשת, דא"א לומר שהבעלות הוא בעלות ממונית, דאיסור"ה לא מיקרי ממונו.

ודוחק לומר שנחשב כממונו. אלא י"ל שבעלותו היא הזיקה שיש לו עם החמץ מכח זה שהוא רוצה בקיומו. אם רוצה בקיום חמצו של אחר, ודאי אינו עובר, דלך ממעט דרצונו אינו חל בשל אחרים. אבל בזה נסתפק הרמב"ן, אם יש חמץ של הפקר ברשותו, והוא רוצה בקיומו, אם חל רצונו עליו. דזיקת רצון בקיום חפצא אינה חלה אלא על החפצא שהיא שלו. וממילא לא יעבור בשל הפקר.

וי"ל שדוקא בעלות ממונית של אחרים מונע רצונו מלפעול זיקת בעלות לחפצא שלו. אבל בשל הפקר, דליכא דעת אחרת ובעלות ממונית אחרת מעכבת, שפיר י"ל דחלה זיקת רצון זה ועובר עליו. ועפ"י הנ"ל שפיר מובן מה דמהני ביטול למנוע איסור ב"י מלחול, דמאחר שמגלה דעתו שאינו רוצה בקיום החמץ, הרי מבטל כל עיקר הזיקה שהיתה לו עם החמץ, וממילא א"ע עליו. (אכן לפי"ז ק"ק הלשון: שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר. וצע"ק).

אכן כל זה לרבנן, דחמץ אסור בהנאה, וא"א לומר שבעלותו על החמץ תהי' ממונית פשוטה. אבל לריה"ג, ק"ל. דמאחר שחמץ מותר בהנאה, וא"צ לומר דאינו בעלים ממוניים, למה נרחיק ונדחוק לומר שזיקת רוצה בקיומו היא בעלותו, ולא נאמר בפשיטות שבעלותו הממונית היא הקובעת

מתקיימת ע"י שוא"ת. [וכה"ג מצינו בעוד מצוות עשה, ע"י מסורה, חוברת יו"ד, עמ' מ"א.] ויש להסתפק בלא הי' לו חמץ כלל או בכיער חמצו בפורים או לפני ע"פ. (ע"י מנ"ח מצוה ט"ז אות א').

ונ"ב דאף הרמב"ן מודה דיש מעשה מצוה בתשביתו, דהיינו ביטול או ביעור החמץ קודם חצות, ודוקא בע"פ, דבשאר ימות השנה אין עליו שם חמץ כל עיקר, אלא דאת זה חידש - שקיום המצוה אינו בא אלא לאחר חצות כשהחמץ מושבת ומבוער. בדעת הרמב"ם אינו ברור אם רק מעשה המצוה הוא קודם חצות, והקיום הוי לאחר חצות (כדעת הרמב"ן, כמש"כ), או שאף הקיום בא תיכף בעשיית המצוה - קודם חצות.

* * *

...הפקירו נמי יצא. ל"ד. דאין בהפקר שום קיום מצוה, אלא ר"ל שאינו עובר בכ"י.

* * *

ק"ל. לשיטת רש"י הר"ם והרמב"ן, שאין ביטול הפקר אלא הסכמת דעת לדעת התורה, למה אין ביטול לאחר שעת איסורו. ואפ"ל עפ"י סברא (אף דמפשטות לשון הגמרא לא משמע כן בודאי) דמאחר שבתחילת הפסח הי' החמץ שלו שעה אחת, שוב אינו נפטר מא"י ב"י אלא ע"י ביעור החפצא ממש. דהשבתה בכיטול לא מהני אלא למנוע אותו מלעבור בכ"י. אבל אם כבר נכנסה שעת האיסור, שוב אינו נשמר

ומחמת כן, שאין ייאוש בעצמו מעשה קנין, אלא רק גורם לחלות שם אבידה, ממילא מוכן דייאוש ברשות לא מהני. דא"א לחפץ המונח ברשותו להקרא אבידה. אכן אם לפעמים יהא שייך לקרות לחפץ שברשותו אבידה, בודאי יהי' שייך ב"י ייאוש. ולהכי הביא הרמב"ן הברייתא דבזמן שאין בעה"ב מקפיד, דמירי התם בפרות הנושרים לתוך רשותו, ואפ"ה מהני ייאוש, דמכח זה שבנ"א דורסים ברשותו ולוקחים פרותיו, שפיר יש לקרותם אבודים - אע"פ שהם ברשותו.

וה"נ י"ל לדעת ריה"ג, דמאחר דאיכא מ"ע דתשביתו לאבד החפץ, אף שכל עוד שלא אבדו עדיין ברשותו הוא, מ"מ ניתן להקרא אבוד, וממילא שפיר מהני ב"י ייאוש. ונמצא שלרבנן, ביטול מבטל כל זיקת הרוצה בקיומו שהי' לו בחמץ, וממילא נשאר פטור. ולריה"ג, הביטול פועל כמו ייאוש, כלומר - שגיגר "השם אבוד" שעל החמץ, וממילא הוי הפקר. אך, באמת, בין לרבנן ובין לריה"ג פי' ביטול היינו שאומר שא"ר בקיום החמץ. דאינו רוצה בקיומו פירושו שאין הוא מתעניין בו (בלי מו"ד "דיסקונסרנד"), ובאמת היינו בכל ייאוש שאומר וי לי לחס"כ. וז"ל: משל אבידה... אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעלים. עיי"ש. [ועיין עוד בית יצחק, תשנ"ד, עמ' קס"ד.]

* * *

...אלא שיהא מבוער ומבוטל בחצות קא"ר. כלומר, שמצות תשביתו

הפירוש הוא, שנחשב לברשותו, וממילא נחשב לממונו. ובענין שיטת הרמב"ן בביטול גל"פ, דקונץ זה - דעשאם הכתוב לענין חמץ יש לפרש עפ"י הנחות הגיוניות, דכבר ביאר הגרמ"א עמ"ל ז"ל דה"ט דאיסה"נ לא הוו ברשותו, דברשותו היינו שהדבר תחת ידו להשתמש בו. וזה שאסור בהנאה, אפילו ימצא בחצרו, לא יוכל להשתמש בו, וא"א להקרא ברשותו לעולם.

אכן כל זה נאמר לשאר דברים ולשאר כל התורה כולה. אבל לענין ב"י, שהוא לדעת הר"ן ריש מכילתין ולדעת התשב"ץ המובא בתיבת גמא) איסור סייגי לבל יגע באיסור אכילת והנאת חמץ (ועפ"ז ישבנו קושיית הרשב"א דף ה' ע"א למה אין חיוב כרת על לאו דב"י. דא"א לאיסור הסייגי להיות חמור כהאיסור המקורי בעצמו), א"א לומר כן, דמאחר שאסור בהנאה לא מיקרי ברשותו, וא"ע. דמאחר שהאי' הוא בכדי שלא יבוא לידי אי' הנאה, ואם כן יהנה, ויעבור על האיסור, בודאי לענין זה מיקרי ברשותו - שהרי באמת ובתמים השתמש בחמץ. וע"כ חשוב כברשותו לענין ב"י וב"י. אך אם מבטל החמץ, דהיינו שמסיח דעתו מאכילתו ומסכים דעתו לדעת התורה ואומר שלא יאכל ולא יהנה מחמץ זה, אז חוזר הדבר לעיקר הדין, ונחשב כאינו ברשותו אף לענין ב"י, ושוב אינו עובר. - ולפי"ז ק"ל לשיטת הר"מ, דלא בעינן ברשותו לעבור כב"י, היאך מהני ביטול. אך אפילו לביאור רבנו ג"כ נשאר ק'. ד"ע).

מלעבור על האי' אלא במעשה גמור של ביעור החפצא.

(משל בעלמא, שיטת רש"י (ב"ק כח:)) דבהפקיר רשותו ובורו חייב משום בור, אע"פ שאין כאן עשיית המזיק באיסור וגם אין לו בעלות ממונית על זה הבור. וי"א דמעשה ההפקר גופא מיקרי עשיית המזיק. ודוחק. ונ"ל דבור, אף ברשותו מיקרי בור המזיק. ואיה"נ דכשהבור ברשותו יש עליו פטור, אבל אם יפקירה, ושוב לא יהי' נוהג פטור זה, יתחייב. שכל הכורה בור, מיד מתחייב באחריותו עד שימלאנו ויסתמנו. כ"א רבינו. וצריך העמקה בזה).

(לפי מש"ב רבינו בדעת הרמב"ן ק"ל, היאך פירש הרמב"ן כתוס' במאמר הגמ' ודעת' עליו', והיאך אמר על רש"י ז"ל שהפריז על המדה. דמדוע נאמר שכל שהוא שלו ממילא דעת' עליו'. ולי נראה, דמחלוקת הר"ם והרמב"ן איפכא היא. דהרמב"ן עה"ת (שמות פרק יב פסוק יט) הביא מהמכילתא דכדי לעבור כב"י בעינן ברשותו. והרמב"ם חולק, (פ"ד הל"ב) וס"ל דאפילו על חמץ שהוא שלו, מבלי היותו ברשותו נמי עובר.

ונראה לפרש דפליגי בכונת ר"א - ועשאם הכתוב כאילו הן ברשותו. דידועה דעת הקצה"ח (סי' ת"ו סק"ב) שאע"פ שאיס"ה אינם ברשותו, שלו הם בודאי נשארים. דהרמב"ם למד דעשאם הכי - שאע"פ שאין כאן אלא שלו, התורה חידשה בעלות מחודשת בחמץ, דלא מצרכינן שלו וברשותו, אלא בשלו בלחוד סגי. ולהרמב"ן,

ומבוטל, משא"כ באונאה המקח חל, אלא שאם הנתאנה חוזר בו, יכול הוא לבטל עי"ז את המכירה. ועוד נפק"מ לענין קרקעות, ועוד.

רק"ל, למה הוי מקח טעות בנמצא שלא נבדק, ולא הוי אונאה, הלא טעות זו במעלות החפץ הנמכר הוא. ונ"ל עפ"י מש"כ רש"י, דהכא מיירי בהתנה שהבית בדוק, ובכל קנין שלא נתקיים התנאי ודאי מיקרי מקח טעות, אך לפי"ז ק', מה היתה בעיית הגמ', בהא ודאי הוי מקח טעות. ונראה לפרש דחקירת הגמ' היתה בהל' לשון, אי בתנאי שנאמר בלשון "בחזקת", ולא בלשון "על מנת" או בלשון "אם" או שיאמר "שהוא בדוק", אלא שאמר "שחזקתו בדוק", דהיינו, שמסתמא בדוק הוא, אם בתנאי בלשון זה מבטל הקניין או לא, שהרי במשמע מסתמא, שאפשר להיות שלא נבדק, ואיכא למימר דמחמת צד ספק זה שכלשונו, איך לתנאי זה כוח לבטל הקניין.

ופשט בזה אביי דחילוק יש בין מצוות לשאר דברים, דבמצוה אמרינן דמסתמא היתה דעת הקונה שאפילו יהי כצד האפשרות הנשמע מלשון התנאי - שלא תהי' להבית מעלת בדוק, מ"מ יתרצה בקניין, שאף הוא ניחא לי' לקיומי מצוה, אבל בשאר דברים, הוי לשון תנאי, ונשאר מקח טעות.

וכל זה בתנאי שכלשון "בחזקת". אבל בלשון על מנת, או שרצה לקנות תפוח ומכר לו אתרוג למצוה והדומה לזה, לא אמרינן ניחא לי' לאינש וכו' - עיין ר"ן שאחרים פירשו (עי' מ"מ פ"ב מחמץ ומצה

נראה לחלק בין הפקר לאחר שלושים לייאוש לאחר שלושים (כל' - שאמר שאם לא ימצא עד ל' יום, אזי מייאש ממנו), דבהפקר מהני ובייאוש לא מהני. דבהפקר דאיכא מעשה הקנאה, ודינו ככל הקנאות לאח"ז. (ואע"ג דאיכא חסרון דכלתה קניינו, נ"ל דחסרון זה ליתא אלא במקום שהקניין נעשה ע"י איזה מעשה הנעשה באיזה חפץ, שצריכים שיהא החפץ קיים בשעת חלות הקניין כדי שיהיה שמה צירוף בין המעשה להחפץ. אבל כשהקניין הוא ע"י דיבור, ליתא לחסרון זה, שהרי בין כה וכה, אפילו רוצה שיחול מעכשיו, ג"כ חסר צירוף בין המעשה לבין החפץ, שהרי בכלל ליכא מעשה, ואעפ"כ - חל. וממילא אין כאן תוספת חסרון במה שאמר שיחול ההפקר לאחר זמן. הר"א.)

אבל ייאוש, אינו מעשה הקנאה אלא שדעתו הלזו גומר ה"שם אבוד" שיש על החפץ, וא"כ לא שייך זה להקנאה לאח"ז, ולא מהני. (ולזה הסכימו הגר"מ, והגר"ז ז"ל, וילחטו"א, רבינו שיחי, בלמדם ביחד. והובא דבר זה בס' ארץ הצבי, עמ' רי"ד.)

בחזקת בדוק, מי הוי כמקח טעות. קשה. דחילוק יש בין אונאה למקח טעות. דאונאה היינו כמחיר או באיכות החפץ שקונה. (משנה בב"ב פ"ג ע"ב - יפות ונמצאו רעות. הלוקח יכול לחזור בו. ולא המוכר. דבאונאה, רק ביד הנתאנה תלוי' הברירה.) אבל טעות במדה במשקל ובמניין או בזיהוי החפץ מיקרי מקח טעות. (דינא דרבה שם ד"צ ע"א.) והנפק"מ בין ב' אלו הם, דבמק"ט, המקח אינו חל והוא בטל

מחוייב לבדוק, כגון שהשכירו ב"ד (-לדברינו איירי אפילו בהשכירו ב"ג, דחייב לשלם), נמצא שהשוכר בבדיקתו עושה להמשכיר טובה שמקיים המצוה בעדו. ודמי לדין (ב"מ קא). היורד לתוך שדה של חבירו והשביחה, דידו על התחתונה. דה"נ שכר הבדיקה חייב לשלם לו. והר"ן חולק על סברא זו, דקיום מצוה לא הוי בדין השביח שדה חבירו הנ"ל. ואין זה עניין למצוות לאו ליהנות ניתנו (כ"א רבינו).

* * *

...תולים כל חמש. לרש"י צע"ק למה תפס התנא הל' תליי'. ולהר"ם ניהא מאוד, שבשעה ה"א, התרומה תלוי' - לא אוכלים ולא (=ואסור) שורפין. ועי' ח' הגרי"ז (פ"א הל' חו"מ ה"ט) בהסבר הדבר. (וכל התירוץ תמוה עפ"י דין המשנה מ"ט ע"א, עתוס' י"ג ע"א ד"ה ושורפין (ד"ע) - ובאותו עניין ק"ל קצת מש"פ הרמב"ם, פ"ג ה"ד מחמץ. ר"א. עיין במפרשים).

* * *

(ה' א': תוד"ה דהא איתקיש. וק' לרשב"א. נל"ת דא"י ב"י הוא איסור סייגי לכל יבוא לידי אכילת והנאת החמץ. ער"ן ד"א ע"א ובתיבת גמא להפרמ"ג בשם התשב"ץ. וא"א להאי' הסייגי להיות חמור בעונשו כהאי' שבעדו עשו הסייג. ד"ע. משל לדבר - אי קורבה בעריות, שהוא אי' סייגי ולית ב"י כרת. הרב פרנס.)

* * *

הי"ח) שזוהי שי' הרמב"ן ז"ל) שמ"מ באתרא דיהבי אגרא חייב המשכיר לשלם להשוכר. ונל"פ שהבין בתי' אביי, דאף במצוה דאמרינן שיש לו סמיכת דעת אפילו יהי' כהצד השלילי, ולא הוי מק"ט, מק"ט הוא דלא הוי, הא אונאה נשאר, וחייב לשלם לו מה שאינהו. - מרש"י (שכ': אם בא השוכר לחזור בו וכר') משמע דאף בבעיית הגמ' הי' פשוט להו דודאי לא הוי מק"ט, מדקאמר לי' בלשון שאינו מוחלט (בחזקת, דהיינו מסתמא), וכל עיקר השאלה היתה אי איכא למימר דמ"מ יהא אונאה. וע"ז פשט אביי דחילוק יש בין שאר דברים למילי דמצוות. אבל בשום מקום לא הוי מק"ט. אך, לומר דהוי אונאה קק"ל, דליכא הכא שתות. דמסתמא מעלת הבדיקה לא הויה כשתות שויות כל הבית כולו. ואיכא למימר עפ"י דברי המגיד משנה רפי"ז ממכירה ה"א, דביפות ונמצאו רעות לא בעינן אונאת שתות. והוא מילתא דמסתברא, דבכה"ג דמי לשינוי חפץ. ויעויין רשב"ם (ב"ב פ"ג ע"ב) שבאונאת שתות קיי"ל דאינו יכול לבטל המקח, אלא לתבוע אונאתו. משא"כ באונאה ביפות ורעות - באיכות החפץ - יכול לבטל המקח, דגרע טפי. ונראה דגם ס"ל להא דכ' המ"מ שהזכרנו לעיל. ועל כן הגיה הב"ח (אות ב) במקום מש"כ, אין זו אלא אונאה כגון אונאת שתות, דמשמע דבעינן שתות דלא כהמ"מ, דצ"ל כעין אונאת שתות, דהכא לא בעינן שיעור שתות.

הר"ן לא הבין בדעת האחרים כש"ב, אלא הבין דה"ק, דמאחר דהמשכיר באמת

דוקא, ושחיטה היא דנאסרה (עי' חולין קט"ו א'). ונל"ת, דאי' או"ב הוא שלא יהו שניהם שחוטים ביום אחד, ומציאות זו היא דנאסרה, ושחיטתו רק הוא היכי תמצא שמביא לידי זה ששניהם שחוטים ביום אחד. וראי' לזה מל' הגמ' (פ"ב ע"ב - בחולין) ששחיטת האמצעית יש בה ב' עבירות וגופין מוחלקין. ואם נאמר שהאיסור הוי לשחוט בהמה שנשחטה אמה או בנה באותו יום, ק"ל. ולדברינו נחא. (-אך דעת התוס' שם פ"ה ע"ב ד"ה סד"א אינה כן.)

ועפ"ז נראה ליישב קר' האור חדש על התוס' להלן בפסחים ס"ג סע"א, למה לא נתעוררו מדין אעל"מ, כקר' התוס' בתמורה. די"ל דבאמת האי' הוא שלא יהי' פסח שחוט וחמץ קיים יחד בעולם, כמו בשחיטת אותו ואת בנו. ולא נאסר מעשה השחיטה, אלא המציאות וההוי', והשחיטה רק היכי תימצי וכו'. ועפ"ז יוצא שבקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי נאמר אי' קיום חמץ ופסח יחד, ושפיר אפשר ללמוד ממנו לאיסור קיום חמץ ותשבייתו.

ואפשר לומר דב' דיעות שבתוס' אי איכא איסורא בבעל החמץ תלויות במחלוקת התוס' (סג.) והתוס' בתמורה (שצ"ן הגר"ב.), דלדעת התוס' דתמורה אינו אלא אי' שחיטה, ולדעת התוס' שלפנינו הוי' אי' קיום שניהם יחד, ואיכא איסורא אף אבעל החמץ. אכן יותר נ"ל, דתרווייהו סברי כתוס' דילן. והא דס"ל לדעה ראשונה דא"ע על החמץ, היינו משום שגדר האיסור הוא המציאות וההוי', והגורם למצב זה הוא

זמן שחיטה אמר רחמנא. מלשון הראב"ד (פ"א ה"ח חמץ ובהשגותיו להרז"ה ד"ג ע"א) משמע דלאו גמור הוא אמשהה חמץ לאחר חצות, ולא סברא המגלה אעשה דתשבייתו. (ועיין אור חדש (לדף סג.) שב' פסוקים יש, הא' אוסר שחיטה, והשני - שהיית חמץ. = והיינו כשיטת הר"א.) ושיטה זו הזכיר הרמב"ן בסה"מ סוף לאו קצ"ט (כשם: דברי מי שנותן לאו בקיומו. וכו'). וכ"נ שי' רש"י (ד' א': בין לר"מ בין לר"י).

* * *

(ק"ל), היאך למד רבא מאי' שוחט פסח על החמץ לזמן אי' תשבייתו. מה עניין קדשים למשהה חמץ. ומה סברא יש בזה לדעת התוס'. עי' (סג:) שהשוחט לוקה כשיש חמץ לאחד מבני החבורה, ובתוס' נסתפקו אם זה שיש לו החמץ עובר. ומוכח דלא הוי' אלא אי' שחיטה, והיאך נלמד ממנו איסור שהיית חמץ.

ונ"ל, דבחולין (יד.) תנן השוחט בשבת שחיטתו כשירה. והקשה מהרי"ט דנימא אי עביד לא מהני. ונראה לתרץ דלא שחיטה אסרה רחמנא אלא נטילת נשמה, ומעשה שחיטה אינו אלא היכי תמצא של העבירה, ועליו אין לומר אעל"מ, דלא זה אסרה תורה. ועל נטילת נשמה לא שייך לומר אעל"מ, דליכא חלות. (-אך ק' מתמורה ד"ו ע"א - לא תכלה פאת שדך, דליכא התם שום חלות. ד"ע. ועיין)

אך קשה, למה לא העירו בגמרא תמורה משחיטת אותו ואת בנו, דבעינן שחיטה

דאכילת הדיוט באה מכח השחיטה לשם מצוה, דהיינו - משלחן גבוה קזכו, ואין המלאכה של שחיטה מתייחסת ונקראת ע"ש מלאכת אוכל נפש, אלא מתייחסת לצורך גבוה, ואסורה. וה"נ תירצו התוס' כאן (הר"י שם תירץ דלא כהריב"א, דלא אסור אלא מדרבנן. וי"ל דס"ל דתרו"ט מותרת בשאר הנאות. אך רבינו הסביר בדעתו שאין קיום מצוה ואכילת הדיוט תרתי דסתרי, דנימא שנקרא ע"ש המצוה ולא מיקרי צורך אוכל נפש של ההדיוט. ודוקא לגבי הקדש איכא למימר דצרכי גבוה והדיוט הם בבחינת תרתי דסתרי, ומאחר שהמלאכה ודאי נקראת ע"ש העיקר - צורך גבוה, תו לא חל הצורך אוכל נפש על מעשה זה. - (ולפי"ז צ"ל שהתי' הבי' שבתוס' שלפנינו אינה של הר"י. וז"פ. [ד"ע]) - דמדקיי"ל דדוקא אפרן מותר, נמצא שאין האוכל נפש בא אלא ע"י קיום המצוה, והמצוה היא הגורמת והמביאה לידי כך שנתיר בהנאה. ובכל כי האי גוונא אמרינן שהמלאכה מתייחסת דוקא לשם המצוה, ואסור מטעם לכם ולא לגבוה.

אך קשה לרבינו, דחילוק יש בין חמץ לתרו"ט. דבתרו"ט, ההיתר המפורש בכתוב היינו, שבשעת קיום מצות שריפתה מותר ליהנות ממנה. משא"כ בחמץ, הא דאפרן מותר היינו משום דליכא חפצא של איסור, וליכא איסור. ולא משום שע"י קיום המצוה הותר החמץ, אלא כך הוא עפ"י מקרה, שבקיום המצוה נתהווה היכי תמצוי זה, דליתא להאיסור. ומכאן נראה מדברי התוס', דדין הנשרפין אפרן מותר היינו מטעמא דנעשית מצותן ואין מועלין בהם.

העובר, כמו בשחיטת אותו. ואת בנו, שהשוחט את הראשונה א"ע על שום איסור. וה"נ רק השוחט גורם להמצב, והוא העובר. - (כ"ז ד"ע).

* * *

תוס' ד"ה וכתוב: א"נ כיון דמתחילת הבערה וכו'. וקשה, לפי"ז היאך שוחטין ביו"ט, הא בחתיכת מיעוט קמא של הקנה עבר אי"י חבורה, ואין ההיתר בא עד גמר כל השחיטה. ונראה שלענין אחר נתכוננו התוס' בתירוץ זה, והיינו, דהנה הראשונים הקשו למה אין מדליקים בשמן שריפה ביו"ט, הא בשעת שריפה מותר בהנאה, ויכול להנות משריפתו, ונמצא שעושה המלאכה לצורך אוכל נפש. עתוס' להלן (דף מ"ו ע"א). ותירץ שם הריב"א דתרומה טמאה אסורה בכל הנאות שבעולם, ולא רק באכילה. וזה שמותר להסיקו תחת תבשילו גזה"כ הוא, שאם מקיים מצות ביעורו, מותר בהנאה ע"י קיום המצוה. וא"כ נמצא שעשיית המצוה גורמת ומביאה לידי כך שיהא בתרומה היתר הנאה. וכל כי האי, שקיום המצוה גורם להנאה, הרי מתייחסת מלאכתו ישיר לפעולת המצוה, ונקראת "מלאכת גבוה", ואינה מתייחסת להנאתו להיקרא "מלאכת אוכל נפש", שהרי הנאתו באה דוקא מכח וע"י המצוה.

וראי' לזה הביא הריב"א שם מנדרים ונדבות ביו"ט. שאע"פ שבבהמה המשותפת לו עם העכו"ם מותר לשחטה, דא"א לכזית בשר בלא שחיטה, שאני שחיטת קרבן, אע"פ שיש בו אכילת הדיוט,

שאינן ביעור חמץ אלא בשריפה. (וראי' לשיטת רש"י מהירושלימי פ' במה מדליקין (פ"ב ה"א), דה"י שם הו"א לפרש למה אין מדליקים בשמן שריפה משום דאין קדשים מתבערים ביו"ט, אע"פ שההדלקה היא קודם יו"ט. הר"א שיחי').

* * *

...לא תשחט על חמץ דם זבחי, זמן שחיטה. יעויין מחלוקת רש"י ותוס' ר"פ תמיד נשחט. ולרש"י, ההצני שעה הוא מה"ת, למה מתחיל האי' חמץ משש ולמעלה ולא משש ומחצה. גם מל' הרמב"ם משמע ההצני שעה הוא מן התורה. וז"ל בפ"א ה"ג מהל' תמידין ומוספין: תמיד של בין הערביים שוחטין אותו משיאריך הצל, ויראה לכל שהאריך. והוא משש שעות ומחצה ולמעלה עד סוף היום.

ונראה לתרץ, דבעיקר, היום נחלק לב' חציים, חצי הראשון לפני חצות והחצי השני - משש ולמעלה. הא דאין התמיד, וה"נ הפסח, נקרב קודם שש ומחצה, אין זה משום שמחוסר זמן ועדיין לא הגיע הזמן הנכון. דזמן השני מתחיל מחצות. אלא שדין מחודש הוא, שבהכשר הקרבן יש תנאי, דבעינן נטיית צללי ערב הנראית לכל, וליתא. אבל בעיקרו של דבר, כבר התחיל זמן הקרבת התמיד. ועל כן איכא למימר, דזמן שחיטה קאמר רחמנא, כלומר - שזמן התמיד של ערב אסור בחמץ, ולא שבאותן השעות שהקרבת התמיד כשרה, חל האיסור. וז"פ.

* * *

(והטור יו"ד שהתיר אפר ע"ז ס"ל דההיתר הוא מחמת דליכא עוד איסורא. ר"א שיחי').

* * *

והנה דעת רש"י (להלן מ"ו א' וביצה כ"ז ע"ב) דשריפת תרומה טמאה לאו דוקא היא, אלא אפילו מאכילו לכלבו, מקיים המצוה. ועוד ס"ל, דאף להאכילו לכלבו אסור בשבת. וז"ל בביצה, דרחמנא אחשבי' להבערתן... הלכך מלאכה היא. והקשו האחרונים (עפנ"י, טל תורה, אבני חפץ וכו') דלפ"ז ק"ל, היאך מוכח מדאמר ר"ע ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה דס"ל דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, אפילו הי' סבור שהשבתתו בכל דבר, מ"מ הי' אסור לבערו ביו"ט, דכמו בתרו"ט אף בשאר ביעורים מיקרי מלאכה, כמ"ש רש"י, ה"נ בחמץ, ומאי שנא. [ועמש"כ במסורה, חוברת ג', עמ' י"ב.]

ונ"ל דלק"מ. דכונת רש"י אחרת היתה לגמרי. דהקשה שם, דנימא דמותר לשרוף תרו"ט ביו"ט אם השריפה לצורך אוכל נפש כגון להסיקו תחת תבשילו. (והיא קו' התוס' מ"ו שהבאנו לעיל.) ותי' (-דלא כתוס'), דאיה"נ. דמצד האיסור מלאכה שבירו"ט הי' מותר בלי שום ספק. אלא הי"ט דאסור, דדין מסויים יש בקשר למצות ביעור קדשים, שאין קדשים מתבערים ביו"ט, והלכה מחודשת זו נאמרה אפילו בדליכא חילול יו"ט. וז"פ לכל מעיין.

וממילא לק"מ מחמץ. דלשונו של ר"ע היתה, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ואין שם מלאכה אלא א"כ נתפוס

פרשת מלקות. - ובאמת בל"ז הי' אפ"ל שהחילוק הוא בין שבת ליו"ט, ואם נאמר שיהיה"כ דינו כשבת, אזי הי' לו חילוק מלאכות למלקות. משא"כ לדברי רש"י ולפירושו רבינו, אין חילוק בזה בין יו"ט ליוה"כ, אפילו אם יש לו קדושת שבת.)
 [ועל פי רבינו קשה טובא מחולק פ"ב ע"ב שדיבר הגמרא בעניין גופין מחלקין אף לעניין מלקות. ד"ע].

* * *

ש"מ ל"א מתוך. ופשטות גמ' זה מורה דלדין דקיי"ל כב"ה דאמרינן מתוך. מותר לשרוף החמץ ביו"ט, דאיכא צורך היום קצת בזה. ולהלן (דף ו' ע"א) קיי"ל דהמוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי, ואל יבערנו ביו"ט. ורש"י שם תירץ דגמ' דהתם לאחר ביטול קאי. דשוב א"ע אלאו דב"י, ואף העשה דתשבתו קיים בביטולו לשיטת רש"י דלעיל (ד:), ולהכי ליכא בשריפת החמץ צורך היום.

ואע"ג דאמרנו לעיל לדעת רש"י שיש ב' קיומי תשבתו, הא' - ביטול החמץ והב' - ביעור החפץ האסור בהנאה, ואפילו אם ביטל אכתי מצווה לבער החפצא של איה"ג, ולפי"ז הי' צ"ל צורך קצת מכח המ"ע דתשבתו - לבער החפצא של איה"ג. מ"מ י"ל דזה כבר לא מיקרי צורך היום, דדמי לכל שאר ביעורי איסה"ג כמו שריפת כלאי הכרם, ולא הוי צורך היום דפסח אלא כסתם מ"ע דעלמא, מאחר שעכשיו אינו מתייחס כ"כ ליו"ט של פסח ונשאר כמצוה שזמנה היום ולמחר. (דדו"ק).

ש"מ הבערה לחלק יצאת. עפרש"י, וער"ם פ"א ה"ג מיום טוב. דחילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט. ונל"פ, דאין החילוק בזה בין שבת ליו"ט, אלא בין חטאת לבין מלקות. דבחטאת מצינו שלפעמים עובר אדם אעבירה אחת (בהעלם אחד) כ"פ ואעפ"כ חייב אכל מעשה ומעשה. כגון גופין מחלקין, ותמחויין מחלקין לחד מ"ד. אבל במלקות בעינן עבירות שונות. נ"יש בזה נפק"מ ליוה"כ, שי"ל שדינו כשבת ולדעת הברוך טעם בהזיד כמלאכות - ולענין מלקות - אין בו חילוק מלאכות. ועי' מערכות רעק"א שבס' דרוש וחדוש מזה. (ד"ע)]

והנה נחלקו תוס' והר"ם אי בעינן התראה לאותו אב מלאכה או דסגי במתרה אל תעשה מלאכה. (עתוס' ריש ב"ק, ומנ"ח במוסף השבת.) ונל"פ דבהא פליגי. דלתוס' לא תעשה כל מלאכה משמע ל"ט איסורים (עמש"כ בשעורים למס' סנהדרין (סג.) ובס' ארץ הצבי עמ' רמ"ח). ולהר"ם - אי' אחד הוא שיש לו ל"ט אופנים, ודמי ממש לאיסור חלב שיש בו כבש, שור, ועז וכו'. (וכ"כ הרמב"ן לספר המצוות לדבר פשוט, ולא הקשה אפילו קו' התוס').

ומעתה נראה לפרש לדעת הר"ם, דל"ט מלאכות הם הרבה אופנים של איסור אחד, י"ל דלענין חטאות מעשים מחלקים - אע"פ שעבר אותה העבירה כ"פ - ולענין מלקות עבירות מחלקות, וליכא איסורים שונים. אך לתוס' צ"ע. (וברש"י מכות כ"א: מבואר טעם אחר, דקרא דחילוק מלאכות נכתב אצל פרשת חטאת, ולא אצל

משריפת נותר, אין חמץ מתבער ביו"ט - אע"פ שאין בביעורו אי' מלאכה (וכדעת רש"י). בבבלי שבת (כג:) פירש רב חסדא דמתני' דאין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט היינו בע"ש שחל להיות ביו"ט דאין קדשים מתבערים ביו"ט. אבל בשאר ימות השנה מדליקין בשמן שריפה בערכי שבתות. ובירושלמי איתא לסברא, דאע"פ שתחילת שריפת התרומה טמאה היא בע"ש, מכיון שנמשכת השריפה לתוך השבת אסור. כלומר, דרש"י בביצה חידש דיש איסור גברא לבער קדשים ביו"ט, אפילו שלא ע"י מלאכה. והירושלמי סובר דאיכא אי' חפצא, שלא יהיו קדשים מתבערים ביו"ט - ואפילו התחיל ביעורן מעיו"ט, כנ"ל. ולפי"ז בחמץ לר' יהודה, אע"פ שיש צורך קצת, מ"מ אסור. דאיסור ביעור איסה"נ הוא, ולא איסור מלאכה.

אך זה הטעם השני לא יתכן אלא לדעת הרמ"א שפסק כר"ת הפוסק כר' יהודה. (בסי' תמ"ה. ודו"ק.) אך דעת הרמב"ם ק"ל. דבפ"ג הי"א פסק כחכמים דר"י, דביעור חמץ בכל דבר. ואעפ"כ פסק שם בה"ח דבמצא חמץ בביתו, אע"פ שלא ביטלו (עיי"ש במ"מ) אין לשורפו. (ואפ"ל דאף לחכמים נאמר כן. ע"י תוספתא רפ"ב דשבת, מובא בגליוני הש"ס לר"י ענגיל למס' כתובות ד'.) (וכן רמז הכסף משנה שם בה"ח.-).

* * *

תוד"ה אבל אתה רואה וכו'. הקשה רבינו יעקב מאורליינש וכו'. מקו' מוכח דב' פטורים הם, הקדש ועכו"ם, אבל

התוס' בכתובות (ז' א') ס"ל דבשביל מצוה דרבנן - לבער חמץ כדי שלא יבוא לאוכלו, שאי' זה יותר מתייחס ושייך ליום ממצות ביעור איס"ה דעלמא - הי' מיקרי צורך היום והי' מותר. וטעם האיסור, דמייירי במוצא חמץ בביתו (דווקא) במקום שא"א לשרפו, אלא ע"י טלטול למק"א חוץ מביתו. וזה הטלטול אסור מטעם מוקצה. אבל איה"נ דאילו הי' מוצא חמץ בחוץ במקום שראוי לשרפו במקומו ולא הי' צריך לטלטל המוקצה, הי' מותר לעשות כן.

הריטב"א (כפסחים) תירץ, דאפילו לא ביטל חמצו ועדיין עובר משום ב"י, ואפילו ליכא אי' מוקצה, מ"מ אסור לשרפו ביו"ט דלא מיקרי מצוה זו צורך היום, הואיל ואין המצוה דוקא ביו"ט אלא זמנה מתחיל מאתמול. ולא אמרו בגמ' דלב"ה היינו אומרים מתוך אלא בס"ד דר"ע, דיום הראשון יו"ט של פסח קאמר, ולפי"ז ודאי הי' צורך היום, דזמן המצוה הי' מתחיל היום ביו"ט. אבל אליבא דאמת דמתחלת המצוה מעיו"ט, לא מיקרי צורך היום, דלאו דוקא היום הי' זמנו.

כסברת הריטב"א פסק הרמ"א ס"י תמ"ו. ועיי"ש בבהגר"א שכ' בזה ב' סברות: א) דאפשר לעשותה מעיו"ט. (וזה הטעם ק"ל לפימ"ש התוס' (ביצה ג.), דכלל זה לא נאמר אלא במכשירי אוכל נפש, אבל לא באוכל נפש עצמו. והה"נ בהיתר "מתוך". רבינו.) וב) דאי' בירושלמי שבת פ' ב"מ, דלר' יהודה דנלמדת השבת חמץ

הפקיד ביד עכו"ם, אין החמץ מצוי אצלו בפסח, וניתן לקרותו אבוד ממנו. ומקרא דלא ימצא נלמד לאסור בכה"ג. בשדה או בעיר אחרת, ר"ל לאו ברשותו, דהיינו ביתו (=רשותו), ונלמד לאסור בכה"ג מלא יראה... בכל גבולך, אפילו ברשות אחרים, כל שהחמץ שלך. ונ"ל בדעתו, דלאו דלא יראה אוסר חמץ שלו, כל שאינו אבוד ממנו. ולא ימצא אוסר אפילו חמץ האבוד ממנו, כל שהוא ברשותו. ומש"כ בה"ב: הא למדת... הר"ז עובר משום לא יראה ולא ימצא, ר"ל או זה או זה, אבל איה"נ דעל שניהם יחד אינו עובר. ודוחק. (ולפי"ז במטמין חוץ לרשותו אינו עובר לכאורה.)

ובעניין חמץ האבוד ממנו עגמ' (ד"י ע"ב) ככר בפי נתש... לא אטרחהו. ופרש"י ויבטל בלבו, דאע"פ שהחמץ אבוד, מ"מ עובר אכ"י, ועל כן בעינן שיבטל. וכן פסק הר"ם (פ"ז הי"ד) וז"ל. אלא מבטלו בלבו ודיו. והחולקים שם ואינם מצריכים אפילו ביטול סברי, שעל חמץ האבוד ליכא איסורא דב"י וכו'.

* * *

ויקבל פקדונות מן הנכרים. והקדש לא הזכירו לא בכרייתא ולא בגמרא. וכן ברמב"ם ליתא לדין מקבל אחריות על חמצו של הקדש. ונ"ל דלא משכחת לה. (ערש"ש ו' ע"א על הא דלא בעינן מחיצת יו"ד להקדש. ולדברינו לק"מ. ד"ע.) דאין שמירה להקדש. ואע"פ שאין שמירה לעכו"ם, ואעפ"כ קיי"ל דיכול לקבל אחריות ע"י שקנה מידו. וה"נ י"ל בהקדש. מ"מ נ"ל דזה אינו. דאנן קיי"ל דקנין סודר הוי

על חמץ של ישראל אחר עובר אפילו לא קיבל אחריות. (כנ"ל בהערה-).

* * *

ת"ך שבעת ימים שאור וכו'. ער"ם רפ"ד מהל' חמץ (ה"א). ומלשונו נראה שב' איסורים נפרדים הם, ולא דגמרינן האחד מן השני לכל מילי כדמשמע מנוסח הכרייתא שלפנינו. ובאמת כצ"ל לדעת הר"מ דס"ל שאין למנות את כפל המצוה ב' פעמים, והוא בעצמו מנה ב"י וב"י לב' לאוים (כריש הל' חמץ). וצ"ל דדיניהם חלוקים. (ואין להקשות מלא יחליפנו ולא ימיר, דאיכא למימר דהלאו השני איצטריך לגלויי דלוקין אתמורה, דהו"א דהויא לאו הניתק לעשה. דאין עשה אחד מנתק ב' לאוין.

ואפ"ל בדרך הפלפול דהה"נ בחמץ, לפמש"כ התוס' (צ"ה ע"א וכ"ט סע"ב), דהוי גל"ע, בעינן ב' לאוין לגלויי דאעפ"כ יש מלקות. ודו"ק. ער"ם ריש הל' תמורה (פ"א ה"א) - ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה. שהציבור והשותפין א"ע תמורה אם המירו, אע"פ שהן מזהרין שלא ימירו וכו'. גל"פ, דגדרי שני הלאוין שבתמורה חלוקים הם זמ"ז: דהא' אוסר שלא יגרום להתהוות חלות קדושת תמורה, (והוא איסור חלות), והב' אוסר מעשה התמורה, (והוא איסור פעולה). ואיה"נ דהוי הלאו הא' גל"ע, אבל הב' אינו כן. - אך הר"ם רק מנה לאו אחד בתמורה, ואך מלקות אחת. עתוס' ריש חולין וריש תמורה. - רבינו.)

ומעתה צל"ה במה חלוקים ב' לאוים אלו של ב"י וב"י זמ"ז. בטמן או

פירש אף הר"ח. וכנראה שלרש"י ליתא להנ"ל. ודוקא להר"ן איכא למימר הכי, דא"א להיות ק"ס בקבלת שמירה מהקדש.

אכן אכתי קשה, דאע"ג דא"א להיות ק"ס בהקדש, יכול לקבל ע"ע אחריות השמירה בדיבור בלחוד, דקיי"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי. (עי' קידושין כ"ח ע"ב.) ונל"ת, דקבלת אחריות אינה מחייבת בכ"י אלא דוקא בשומר. ובשלמא בקנה מידו בק"ס, מחזק עי"כ את שמירתו לחייבו באחריות. אבל באמירה להקדש, נהי נמי דמתחייב, מ"מ חיוב זה הוי מדין גדר, ולא מכח שחייב באחריות החפץ, והוי כנודד להקדש ע"מ שירדו גשמים למחר, שאין איבוד החמץ אלא תנאי בחלות חיובו, ולא שהוא בעצם מחייבו לזה לשלם. חז"ב. (מהגר"מ נ"ע).

אכן קשה ע"ז משיטת הר"ם דאפילו אחריות שמחמת אנס מחייבו לבער. (ר' יוסף). ואפשר לומר דהוא רק מדרבנן, וכפירוש הרש"ש עפ"י הגמ' חולין (ל"ט:). (ד"ע.)

* * *

...דבר הגורם לממון כממ"ד. מדין
קבלת אחריות יש קצת ראי' לדעת הרמב"ן שהבעלות המחייבת בא"י וב"י היא זיקת רוצה בקיומו. ולהכי בקיבל אחריות שרוצה בקיום החמץ, אע"פ שהוא אינו שלו, י"ל דעובר. ולהר"ם ק"ק. אכן מהמשך לשון הגמ' שעירבו ענין כממ"ד לכאן משמע אדרבא, כדעת הרמב"ם, דע"י קבלת אחריות

בכליו של קונה. ובהתחייבות, מקבל ההתחייבות נותן הסודר. וא"כ ההקדש צריך לתת הסודר. וזה א"א, דהוא מעילה דהוצאה ממש. (עתוס' קידושין נ"ה ע"א, דב' מיני מעילה הן. ד"ע.) ודוקא בעכו"ם שייך ק"ס.

אכן קשה. דבתוס' קידושין (כ"ו:): מפורש בשם ריב"ן דאם אחר נותן סודר בעד הקונה שפיר דמי. והוא מדין עבד כנעני (עגמ' שם ד"ז ע"א.). וכן מפורש בר"ם פ"ה ה"ז ממכירה, דנתינת אחר מהני ג"כ ללוקח. וא"כ למה לא יתן אחר בעד הקדש. וצ"ל, דלא מהני דין ע"כ אלא במקום שהוא יכול לעשות כן לעצמו, בכה"ג קיי"ל שאף אחרים יכולים לעשות בעדו. אבל בהקדש, שא"א להם לקנות בעצמם, אף ע"י אחרים לא מהני. מר' משה נ"ע.

(אפשר לפרש דדין ע"כ מדין שליחות הוא. וכל מילתא דאיהו לא מצי עביד, שליח לא מצי משוי. קידושין כ"ג ע"ב. ובעבד דאינו פודה א"ע ואעפ"כ אחרים עושים בעדו, י"ל, דל"א כזה אלא במקום שעפ"י דין נמנע מהמשלח. ולא מחמת ההיכי תמצא. ודר"ק. ד"ע-).

* * *

ע"י ב"מ (נ"ח ע"א) השוכר את הפועל לשמור את הפרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים וכו'. ה"ג בשקנו מידו. ופרש"י השוכר. גזבר של הקדש ששכר פועלים משל הקדש. וכתב שם הר"ן. פרש"י ולהקדשות פריך. ולא מיחזורא וכו'. מזרעים קפריך... ולקרקעות פריך. (ועי' שטמ"ק שכן

מאוחר שגבה גבה. וק' טובא. הא כספים בכלל מטלטלין הם, והיאך שייך שעבוד על המטלטלין. וצל"ת דבאמת אין דין זה דאין שעבוד למטלטלין מכח מה שהוא מטלטלין, ולא מחובר או קרקע, אלא מכח מה דלא הוי נכסים שיש להן אחריות. [והשוה מש"כ במסורה, חוברת ח', עמ' נ"ו]. כלומר, דבאמת שעבוד הוי כעין משכון, דכמו דקיי"ל דבע"ח קונה משכון קניין במקצת (להלן ל"א:), ה"נ בשעבוד איכא קניין במקצת. עריטב"א לקידושין (דף י"ג) ונתיבות (רס"י ל"ט). (וזו היתה בעיית הגמ' אי בע"ח גובה שבח, עד כמה מגעת קניין השעבוד. עב"ק צ"ה ע"ב ובגמ' ב"מ פ"ק.)

אלא, שמשכון בכל פעם ברשות המלוה הוא, והשעבוד הוא על הנכסים המונחים ועומדים ברשות הלוה. ולהכי שייך לומר, דדוקא נכסים שיש להם אחריות, כל' - שא"א לכלותם, ושהם קיימים לעולם כקרקע, יכול להיקרא "משכון" אפילו ברשות הלוה. אבל מטלטלין, שיכול הלוה להצניעם ולכלותם, אינם חשובים "משכנתא", ועל כן לא חל עליהם השעבוד. וכל זה הוי דוקא להדיוט. אבל לגבוה, שא"א להעלים ממנו ית', וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, שפיר מיקרי אף מטלטלין משכנתא, וחל עליהם השיעבוד. (מהגר"מ נ"ע). [ועי' בית יצחק שנת תשנ"ה, עמ' ל"ד].

וה"נ י"ל במלוכה. דמאחר שיתפסו אותו אם ימנע מהם את הארנונא, שוב א"א לו להעלים אף מטלטלין. ושפיר מיקרי משכנתא, וחל עליהם שעבוד. ודו"ק. עוד אפשר לומר, דהא דאמרינן דאין שעבוד חל

נחשב כאילו הוא בעל החמץ עפ"י הלכות ממונות. וצ"ע בזה.

* * *

ת"ל לא ימצא. הואיל וכי איתי' הדר בעיני'. וק"ל מהירושלמי. וכן מהבבלי סוף מס' סנהדרין. ויל"ת דב' אופני גורם לממון יש. (עיי"ש בשיעורי רבינו...). [ונ"ל לתרץ עפ"י הקו' על הבר"י מרש"י להלן דף מ"ו ב'].

* * *

בהמת ארנונא וכו'. בדין יד עכו"ם באמצע הפוטר בבכורה, נסתפק להם אם יד עכו"ם מיקרי דוקא בקנין שלו, או אפילו אם יש לו שיעבוד בשל הישראל... לא מצי מסלק לי' בזווי. היינו שעבוד של אפותיקי. ב' הלשונות של רבא סוכרים דבשעבוד של אפותיקי פטורה מבכורה. ובסתם שעבוד פליגי, לפי גירסתנו. ועתוס'.

ובאמת ק"ל. דהא קיי"ל דליכא שעבוד אלא על קרקעות ולא על מטלטלין. עב"ק (י"א:): עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה הימנו. וער"ם פי"א ה"ז מהל' מלוה ולוה - שהמטלטלין אינן תחת שעבוד בעל חוב מן התורה. וא"כ דליכא שעבוד אלא בקרקע, בודאי חייבת גם בהמת ארנונא וגם עיסת ארנונא בבכורה ובחלה מן הדין בלי שום תקנות ובכל גווני.

והנה ער"ם (פ"ג הי"א מערכין) - האומר ערכי עלי... והיו בידו י' סלעים. ונתן ט' לשני' וסלע לראשונה יצא ידי שתיקה. שהערכין לאו כחובות הן, שאע"פ שכל מה שבידו משעבד לראשונה. הקדש

העכו"ם ולדותיהם פטורים. והקשו בגמ' דה"ט דפטורים דאיכא קנין עכו"ם באמצע, דזה נגד המשנה בב"מ (ע:): דיש בקבלה זו משום ריבית. ואילו ה"י של הנותן, ה"י רק התחייבות ולא תשלומי חוב, ולא ה"י בו איסור. ותירץ רבא שם, שאע"פ דשל המקבל הם, מ"מ משועבדים הם לנותן, ושפיר מיקרי יד עכו"ם באמצע אף בשעבוד. (עי' לשון התוס' שם בבכורות-) ותי' דשאני בין היכא שה"י שלו מתחילה לארנונא.

וה"י נראה לפרש דה"ק, דבמקבל צאן ברזל מן הנכרי אם לא ישלם לו הממון לאותו זמן הקצוב, ביד הנכרי לחזור בו על המקח, ולוקח ממילא את חצי הולדות לתשלומיו. ולהכי עדיף טפי משעבוד. אכן מדברי התוס' בב"ב (ד"ג ד"ה קסבר) לא משמע הכי. שחילקו שם לר"א בענין ק"פ אי קנין הגוף דמי או לאו, ואמרו דהיכא שה"י בידו מתחילה כל הקנין, והקנה לאחר קנין הגוף ושייר לעצמו קנין הפירות, אז ק"פ כקה"ג. אבל בבעל, שלא ה"י שלו מעולם, ורק עתה קונה ק"פ בלחוד, בכה"ג לאו כקה"ג דמי. ודימו חילוק זה לתירוץ התוס' שלפנינו. ולפי ביאורנו אין הדמיון מובן כל עיקר.

אך נראה לומר. דתנן בנדרים (מח). כל מתנה שאינה (ברשות המקבל כ"כ. רש"י) שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה. כלומר, דבקניין שיש בו שיעור שלא יוכל הקונה לשוב ולחזור להיות מקנהו לאחר (-הקדש, דהיינו הקנאה), לא חל הקנין כל עיקר. (עתוס' סוכה מ"א: ובר"ן בנדרים שם שהביאו מהירושלמי דטעם

על מטלטלין היינו דוקא לאחר שנמכרו. אבל בעודם תחת ידי הלוה, משועבדים הם למלוה. כלומר, שעבוד הנכסים דמטלטלין תלוי בשעבוד הגוף דלוה. - שדוקא כל זמן שנגבים הם מדין שעבוד הגוף יש לומר שיש עליהם אף שעבוד נכסים. אבל לאחר שיצא מרשות הלוה, שוב פקע מהם השעבוד.

והפירוש בזה, ג"כ עפ"י הנ"ל. דאיה"נ דיכול הלוה להצניע מטלטלים מעיני המלוה, אבל מכל מקום, מאחר שיש עליו שעבוד הגוף לשלם, אסור לו להצניעם, ומחוייב הוא להוציאם לתשלומי חובו. ומאחר שכן, שפיר מיקרו "משכנתא", וראוי לחול עליהם שעבוד. אבל כשיצאו מתחת ידי הלוה ללוקח, מאחר שהלוקח אין עליו חובת הגוף לשלם חובו של המוכר, שפיר יכול להצניע המטלטלין, וא"כ אינם אחראין אז ואינם בגדר משכנתא, ופקע מהם השעבוד.

ולפי"ז מתורצת הק' מהר"ם הל' ערכין ומהגמ' דילן, ושפיר מדוייק ל' הגמ' ב"ק - עשה שוורו אפותיקי ומכרו. דכל זמן דאיתא גבי', אכתי איתא להשעבוד. וזה ח"י. וכ"ה בתוס' גיטין (מ:): לענין אפותיקי. ובשו"ע חו"מ (ק"י"ז ס"ד) איתא דלא כתוס'. ולענין סתם שעבוד אמטלטלין כל זמן דאיתנהו ברשות לוח, ער"מ פ"כ ממלוה ולוה ה"ב להדיא דלא כס' הנ"ל.].

* * *

תוס' ד"ה התם. ק"ל. מה ה"י ספקו של רבא, הלא משנה מפורשת היא בבכורות (דט"ז). דהמקבל צאן ברזל מן

לי וכו'. והב' - שהפקדון הוא בבית השומר. ולענין שלא יוכל השוכר לחזור בו, בענין שיהי' החפץ כבר בבית השומר.

ועוד מצינו בירושלמי (עי' קונטרס הרשאה להראב"ד, בס' תמים דעים) שהגונב מבית השומר פטור מכפל, דלא מיקרי בית האיש. כלומר, דמיקרי בית השומר. (-וזה נגד המשנה פ' המפקיד.) וה"נ נל"פ בדעת הר"ת, שאם מקבל אחריות על חמצו של אחר שהוא אינו ברשותו, י"ל דאין עליו אלא חיובי אחריות, אבל החפץ איננו בבית השומר. ודעת הר"ת נראית שבכדי לעבור בב"י ע"י קבלת אחריות, בעינן שיהא החפץ בבית השומר, ולא סגי בחיובי אחריות. ודו"ק.

והנה בשיעור האחריות הנצרכת לעבור בב"י, יש ג' שיטות: דעת הר"י והרמב"ם דבעינן גניבה ואבידה. הבה"ג סובר דסגי באחריות דפשיעה. ודעת התוס' (בשבועות דף מ"ד א') דבעינן דוקא אחריות דאונסין לעבור. וצ"ב. והנה בחיוב אונסין דשואל יש להסתפק אם הוא מחמת דנחשב כשלו, או מדין חיוב אחריות (עתוס' ב"ק י"א ע"א, ושיעורי רבינו לסנהדרין דף ע"ב ע"א).

ונראה להביא רא' שהוא חיוב אחריות בעלמא. חדא, מדקיי"ל דבעלים פוטרים, אפילו מחיוב אונסין דשואל. ובעליו עמו פוטר מחיובי שמירה, אבל אינו מונע את השמירה מלחול. ובפשוטו נראה דאונסין היו חיוב שמירה. ועוד רא', דקיי"ל דשואל

משנה זו הוא משום דאינו אלא מערים. אך רבינו אמר כן לשאר השיטות שבראשונים. - ד"ע.) ואע"ג דלא קיי"ל הכי, מ"מ אין זה אלא לענין שיחול הקנין, אבל לענין שתעבור בעלות החפץ מהמקנה להקונה, להכי אכתי אמרינן דבשטור בקניינו לא מיקרי בעלים. ולזה נתכוונו התוס' בתירוץ. ודו"ק. (עי' גיטין ט' א', פ"ב ע"א. ד"ע.)

וקשה לרבינו. דבשלמא בב"ב שפיר שיין לומר שאם מתחילה הי' לו ק"פ וקנין הגוף, ומכר קה"ג ושייר לעצמו הק"פ, דלא עברה הבעלות לקונה מכח השטור שיש במכירה, שהרי שייר לעצמו הק"פ. אבל בגמ' דילן, היאך אפשר לומר במקבל צאן ברזל ששייר הולדות לעצמו, שיהיו משועבדים לו, הלא אין לאדם שעבוד על של עצמו אלא קניין. וא"כ בנותנם לאחר על התנאי שיהיו הולדות משועבדים לו, אין זה משייר לעצמו מקצת קניינו, אלא עושה לעצמו זיקה חדשה עם הולדות לאחר קניין גמור. וזה צע"ר.

* * *

תוס' ד"ה יחד לו בית. ופר"ת וכו'. ומשמע מפירושו דלא כהרמב"ן. דדוקא במקבל אחריות מהני מה שאינו ברשותו לפטרו מב"י. אבל בחמץ שלו ממש, לא בעינן ברשותו. וצ"ב חילוק זה. עב"ק (ע"ט ע"א) דתיקנו משיכה בשומרין. ופר"י שם בתוס', דלא לענין להתחייב קאמר, אלא לענין אי מצי משאיל ומשכיר למהדר בי'. ונל"פ דב' דברים יש בשומר: הא' - קבלת אחריות, והיא נגמרת באמירת הילך ושומר

סגי באחריות ש"ח, דחיוב פשיעה תלוי לגמרי בידי השומר. שאם ירצה לשמור היטב ולא יפשע, לא יבוא לעולם לידי חיוב. משא"כ גניבה ואבידה, דדמי בקצת לאונס. והרא"י, דגבי מזיק מיקרי אונס. (עי' טור חו"מ סי' שע"ח ולח"מ ריש ה' חובל ומזיק, ודלא כחילוק התוס' סנהדרין ע"ז רע"א. ד"ע.) - ומאחר שחיוב פשיעה אינו אלא דבר התלוי בדעתו של שומר, לא מיקרי חיוב אחריות. וק"ל.

* * *

בענין מחלוקת הרר"י והגאונים, נ"ב דאף להרר"י, בגנב, שעובר הגנב בב"י (תוס' כ"ט ע"א בד"ה בדין הוא.) משום שחייב באחריות הגניבה, מודה התם שאין הנגנב עובר. דבית הגנב מפקיע מבית הבעלים, משא"כ בית השומר שאינו מפקיע מבית הבעלים. וה"ט דשומר הא מקיימו בעד הבעלים, משא"כ גנב. וד"פ. וראיית הרר"י מבית הקדש היא, דמאחר שהמקדיש משמר הקרבן לצורך גבוה, בית הקדש מיקרי. ואין בית המקדיש מפקיע מבית הקדש. וק"ל.

* * *

אמר רב. המפרש והיוצא בשירא... אלא אמר רבא. ואזדא רבא לטעמי'. וכו'. דין זה דתוך למ"ד ודעתו לחזור יל"פ בב' דרכים: האחד - דבאמת אסור לאדם שיכניס את עצמו למצב של סכנת נפשות בכדי שיתורו בעדו האיסורים. ואם כן עשה, נחלקו הראשונים אי הותרו או לא. וה"נ י"ל דאסור לאדם להכניס את עצמו למצב של אונס

שלא מדעת, למ"ד דשואל הוי (יעויין ס"פ המפקיד דף מג:), חייב באחריות דאונסין. וצ"ע. דבשלא מדעת, רק אפשר לומר שחלים עליו חיובי אחריות, אבל א"א לומר שיש לו קניין בהחפץ, שהרי שלא מדעת הבעלים לקחו. ונראה דאף חיוב השואל באונסין אינו אלא חיוב אחריות.

אכן נראה לפרש דדעת התוס' שבועות אינה כן, אלא דחיוב שואל באונסין הוא מטעמא דשלו נאנס. וס"ל, דאין קבלת אחריות מחייב בב"י אא"כ נעשה כשלו ע"י האחריות. משא"כ באחריות דגניבה ואבידה, דאינם אלא חיובי שמירה מטעם התחייבות השומר, ואין החפץ נעשה כשלו, ס"ל דאינו עובר. ושאר הראשונים חולקים ע"ז וסברי, דאף בקבלת אחריות שיש לו רק התחייבות דשומר, ג"כ עובר בב"י, ולא בעינן שיהי' חשוב כשלו.

אך לפי"ז צע"ק, דלפי"ז צודק הבה"ג. ולמה מצרכי הר"ם והר"י דוקא אחריות של גניבה ואבידה. יעויין במאירי שתירץ קו' זו וכתב דחיוב פשיעה הוי חיוב מזיק על השומר, ולא חיוב שמירה, ובעינן קבלת אחריות שיש בה חיובי שמירה. עיי' אבנ"ז חאו"ח (סי' שכ"ו). ובענין פושע מטעם מזיק, יעויין ברמב"ם (פ"ב ה"ג משכירות) ובהשגות הר"א. אכן קשה לומר שהר"ם מצריך חיוב אחריות המיוחד לשומרין, ולא סגי בחיוב אחריות סתם, דא"כ למה עובר באנס תקיף. (וי"ל דאינו אלא מדרבנן, כנ"ל.)

על כן נראה לפרש דאף הר"ם ס"ל דסגי בחיוב אחריות סתם. אלא דה"ט דלא

חיוב תדירי מלמ"ד יום קודם הפסח עד כניסת ליל י"ד, ואם מישוהו אחר נתחייב בינתיים, פקע חיובו של הראשון. אבל אם לא חל חיוב שני בינתיים, או אם חל אחר תחילת ליל י"ד, נשאר החיוב על הראשון. וז"פ.

וה"ט דלמ"ד יום, דקודם שיעור זה, הוי רחוק כ"כ מפסח, דלא מיקריא בדיקה לצורך המועד, אלא מיחזי כסתם כיבוד בעלמא. וכדעתו לחזור, וחושש שמא יעבור בב"י, לעולם מיקרי בדיקה. דיש ב' חיובים בבדיקה. הא' - שלא לבוא לידי אי' ב"י. והב' - שהדר בבית חייב לבדוק. (ועפ"ז המשיך רבינו לומר עפ"י דרך זו, בא"א קצת. דאם עקר דירתו תוך למ"ד יום, עדיין מיקרי דר בבית כליל י"ד, ומתחייב לבדוק. ואם יבדוק קודם צאתו, אזי כליל י"ד איגלאי מילתא למפרע שקיים חיובו. אבל אם עקר דירתו קודם למ"ד, אזי כליל י"ד לא מיקרי עוד דר בבית. ופטור. וכדעתו לחזור, יש חיוב בדיקה מטעם השני - שלא ישל באי' ב"י וב"י. וכיאר בזה ר' בנימין, דכמו דלא מיקרי דר עד לאחר למ"ד יום, עי' גמ' סוף סנהדרין, ה"ג לא פקע מיני' שם דר עד לאחר שיצא ל' יום. ודו"ק.)

* * *

...הני ל"י מאי עבידתיהו. דתניא. שואלים ודורשים וכו'. בשלמא לפי קמא דלעיל, שפיר תלי ד"ז בשואלים בהלכות הפסח. דמכיון שהתחיל ללמוד הדינים כבר, כבר מחוייב הוא לדאוג בעד חיובא שלא יאנס בהם. אבל לפי' השני, צ"ב. ויש ליישב. (לצד הראשון שבפירושו

בכדי להפטר ממצוות. ולכן זה שיוצא בשיירא, אסור לו להניח את הבית כמות שהוא, כי יבוא ערב פסח ויתחייב בבדיקה, ומטעם אונסו (שאינו כאן) יפטר מלבדוק. וצריך לבדוק קודם שיצא בכדי שיעשה את הבית עי"ז למקום שאין מכניסין בו חמץ, בכדי שכשיחול ליל י"ד לא יתחייב במצות בדיקה. ודין זה, שאסור להכניס א"ע למצב של אונס היינו משום שעליו לדאוג על המצוות אפילו קודם זמנם.

אבל י"ל דקודם למ"ד יום, לא רמיא עלי' חיובא לדאוג כולי האי על המצוה שתבוא לידו לאחר חודש ימים שיהי' אונס מלקיימה. אבל כדעתו לחזור, וחושש שמא יבוא לידי אי' ב"י וב"י (כפרש"י), אזי מחוייב הוא לדאוג על עניין בדיקתו אפילו קודם ל', ואסור לו להכניס את עצמו לידי פטור אונס. - ולפי' זה, אין בבדיקה שקודם זמנה משום קיום מצות בדיקה, אלא עצה טובה (-שעושה את הבית למקום שאין מכניסין בו חמץ), שע"י כן לא תחול חובת הבדיקה. ושפיר פסק הרמ"א (סי' תל"ז סעיף א) דאין מברכין על בדיקה זו על ביעור חמץ. (יעו"ש בבהגר"א ד"ה ולא יברך] שנתן טעם אחר לדין הרמ"א.)

אכן, לא נראה לפרש ד"ז עפ"י דין אונס, ונ"ל באופן שני, דבדיקת חמץ תוך למ"ד יש בו קיום מצות בדיקה. (ובמאירי יש שתי דעות אי מברכין על בדיקה זו. ורבינו תלה המחלוקת בשני פירושים אלו.) ואע"ג דלעיל (ד.) משמע שחיוב הבדיקה חל בתחילת ליל י"ד, ומשמע דקודם ליל י"ד אכתי לא חל החיוב, י"ל דה"פ, יש

ד"ז ע"א - המקדש מש"ש ולמעלה. אפילו בחיטי קורדנייתא, אין חוששין לקידושין. עבעה"מ. דעת הרז"ה, דלר"ש אי' עשה דתשביתו היינו איסור שהיי', לתוס' (כ"ח:) משמעו אי' אכילה, ולהר"ן (לסוגיין) אי' הנאה. דעת הרז"ה, דבאכילת החמץ מקיימים מצות תשביתו לר"ש. והראב"ד השיג עליו. ודעת הראב"ד נראית, שהשבתה (ר"ל השחתה) משמעו **שלא** כדרך הנאה.

ולדעתו א"ש הגמ' בשבת (כ"ה.) דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, דאין שורפין קדשים ביו"ט... הא בחול שפיר דמי. (לאיתהנווי מיני.) מ"ט. אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף התרומה שנטמאת. ואמרה תורה, בשעת ביעורה תיהגי ממנה. ותמחו בתוס' על הגמ', מהיכא תיתי דתרו"ט אסורה בהנאה דבעי מ"ט וכו'. ולדעת הראב"ד א"ש. דאיה"נ דתרו"ט מותרת בהנאה, אך קו' הגמרא היתה, דאם יש מצות שריפת תרומה, היאך מקיים מצות השבתה זו בהשבתה שיש בה הנאה. דהשבתה בכה"ת כולה משמעה **שלא** כדרך הנאתה.

אך י"ל דלא אמר הראב"ד כלל זה אלא בחמץ. דדעת הר"ם היא כשיטת רש"י, דביטול בלב הוא קיום מצות תשביתו. ר"ל מה שאומר שאינו רוצה בקיום החמץ. והר"א שלא השיג על ר"ם זה משמע דמודה לסברא זו. וממילא י"ל, דדוקא בהשבתת חמץ, דמאחר דבעינן שלא יהא רוצה בקיומה, בעינן השבתה שלא כדרך הנאה. אבל בשאר

השני. דבתוך למ"ד חל על מעשיו שם בדיקה, וקודם למ"ד הוא סתם כיבוד בעלמא. אתי שפיר. אבל לצד השני, צע"ק.)

* * *

יעניין מגילה (ד.) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלים ודורשים בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת וכו'. (עיי' אחרונים ר"ס תכ"ט.) ונ"ל, דב' קיומים הם. לימוד הלכות פסח (דוקא. ע"י מג"א ס"ק א.-) למ"ד יום היינו בכדי שידע מה לעשות והיאך לעשותו. אבל לימוד ה' פסח בפסח הוא קיום שמחת יום טוב ע"י לימוד. ואם לומד סתם מסכתא ביו"ט, הר"ן קיים מצות תלמוד תורה, אבל המצוה הפרטית של שמחת יו"ט שע"י לימוד ענייני היום לא קיים.

ובאמת נ"ל דיש חילוק בין ב' החיובים. דחיוב למ"ד יום היינו **בהלכות** דוקא. והחיוב ביו"ט היינו בענייניו של יום (כלשון הגמרא), אף בענייני דרוש ואגדה. (עמג"א ס"ק א - בענין סיפור יצ"מ.)

* * *

דף ו' ע"ב. ודעתי עליו. פרש"י וחס עליו לשורפה. משמע דבמשהה ע"מ לבער אינו עובר בכ"י, וכשי' התוס' (כ"ט:). ועוד משמע מל' הגמ' שמא ימצא, ולא שמא יש גלוסקא, דעל חמץ שאינו ידוע ליכא אי' ב"י. וערא"ש (סי' ט'). ואפשר לומר. דאיה"נ דאיכא איסורא. אלא דשגגת מעשה בשוא"ת לעולם מיקרי מתעסק, ולהכי לא הוא מעשה עבירה.

* * *

דאיסה"נ של חמץ מתחיל בפסח דוקא, וא"א לומר שחצות ושעה ששית הם המשך של האי' דאורייתא, דפסח מתחיל קודם לכן, דזה א"א. וצריכים לומר דהוי סתם איסור הרחקה דרבנן, ואינו אלא איסור גברא, ואיכא שו"פ בחפץ שבו מקדש. וז"ב.

ועל דרך זה צריך לפרש שיטת ר"ת, שחילק בין חד דרבנן לתרי דרבנן. דבחד דרבנן ניתן להאמר דהוי המשך של האי' דאורייתא, ואי' חפצא הוא. ובתרי דרבנן אינו אלא אי' גברא. ורו"ק. (וליתא לפלפול הנחלת צבי ביו"ד סי' צ"ט ס"ה. עיי"ש).

(בענין חמץ נוקשה, דקיי"ל דאסור באכילה ד"ת ובהנאה מדרבנן, וליכא כרת על אכילתו, יש לחקור אם הוא איסור חמץ אחד, שמין חמץ זה מותר בהנאה ויש לו קצת קולות, ושאר מיני חמץ חמורים הם, או דנימא, דהוא איסור מחודש בפ"ע. כלומר, אי הוי חמץ, אלא שמחמת שנוקשה הוא יש לו קולות. או דנימא דנוקשה מוצא לגמרי הוא מכלל חמץ, ואיסור חדש של ח"נ יש עליו. ונפק"מ לאיסור ב"י, לאיסור מחמץ מנחה, ולאיסור ערב פסח לר"י.

לענין ב"י וב"י מחלוקת רש"י ור"ת היא זו ר"פ אלו עוברין, אי עוברין פי' מעל השלחן או בב"י. לענין מנחות, יעויין תוספות (מג.). וקו' התוס' שם אולה לשיטתם, דלא הוי חמץ, ולק"מ. רבינו).

ובאמת יש להעיר בענין חמץ נוקשה ולמנחות, דאפילו נימא דלא מיקרי

השבתות, י"ל דלא נפק"ל מידי בזה. ושפיר הקשו התוס' (בשבת) על בעיית הגמ' מ"ט.

והסיק הר"א דאף לר"ש אסור באכילה. ונ"ל, דהר"ן פליג בסברא עם התוספות. דבתוס' כתבו דהשבתה משמעה שלא כדרך אכילה. וממילא י"ל דהוי אי' אכילה. אבל דעת הר"ן נראית דאכילה אסורה מחמת שבאכילתו אינו מקיים מצות תשבתו, ומאבד את החמץ לגמרי, ועושה שלא יוכל אח"כ לקיים מצות תשבתו, וזה אסור. כלומר, הנאה של כילוי. כל' - כילוי החמץ שלא כמצותו, המונע את קיום מצות השבתתו. ולפי"ז להר"ן אסור להסיק את החמץ תחת תבשילו ע"פ אחר חצות לר"ש. דלא רק דאינו מקיים מצות השבתתו, אלא שע"י ביטולה באיבוד החמץ עבר איסור עשה דתשבתו.

ועוד תמהו הראב"ד והרמב"ן על הרז"ה, מ"ש שעה ו' לר"י מאחר חצות לר"ש. דכמו דזה דרבנן, כמו"כ זה. ונל"ת דדעת הרז"ה היא, שבכדי שלא יחולו הקידושים בעינן שיהא החפץ אסור בהנאה, ולא סגי באי' גברא. דדין שו"פ בקידושין נאמר בהחפץ, ולא בעינן שיהא שו"פ לאשה. (יעויין דרכי משה ש"ח פ"ד מזה.) ואיסה"נ דרבנן אינן אלא איסורי גברא ולא איסורי חפצא. ודוקא במקום שהדרבנן הוי המשך של דאורייתא, אז הוי איסור חפצא.

ולכן, לר"י דאיכא איסה"נ של חמץ בע"פ לאחר חצות, שפיר י"ל דשעה ה' וו' הוו המשך של האי' של תורה. דמדרבנן חצות מתחלת בשעה ששית. אבל לר"ש,

נאמר שהאיסור עשה היינו אי' אכילה (כתוס', כמש"ב לעיל), והקיום - השבתה, שפיר י"ל דתרווייהו בהדדי קאתיין. אבל אם אין איסור העשה אלא השהי', וקיום העשה - ההשבתה, אזי צ"ל שהאחד תלוי בשני. או שנאמר שמכיון שמצווה להשביתו, ממילא אסור להשהותו. או להיפך. שמכיון שאסור להשהותו, ממילא מצווה להשביתו.

ובהא פליגי רז"ה ורמב"ן. הרז"ה סובר שמתחילה יש אי' שהי', ומכח זה באה מצות השבתה. והרמב"ן חולק וס"ל שאי' השהייה הוא תוצאה ממצות השבתה. ובכדי להתחיל ב' אלו בעינן שהי' בתחילה אי' אכילה. וד"ב.

ברמב"ם מכואר דזמן מצות תשביתו הוי דוקא קודם זמן איסור אכילתו. ומוכח מזה דלא כהרמב"ן. ונראה דפליגי במהות הדין דתשביתו. להרמב"ן הוי כשאר מצוות השבתה שבתורה, להאביד מן העולם את החפץ האסור. ולהרמב"ם, המצוה היא להזהר שלא יבוא לידי אי' ב"י. (וזה צ"ע משיטת ר"י דבעינן שריפה דוקא. ועי' לעיל בשיעורים. העולם.).

שיטת הרמב"ן דבשעה ששית חוששין לקידושין מטעם תקנה חדשה, דאתי לאיחלופי. ק"ל. דמג"ל תקנה מחודשת הלזו.

* * *

אזלינן בתר בתרא. כלל זה בנוי על יסוד רובא דליתא קמן, דרוב הבודקים בודקים שפיר. - שאני הכא דעיפושה מוכיח עליו. דאיכא ריעותא. - ל"צ דעיפושה מרובה. מהו דתימא... קמ"ל... אמרינן כל

חמץ, מ"מ י"ל דמצה לא הוי. דהה"נ י"ל לענין מצת מצוה ליל פסח, דאפילו נניח שאי' נוקשה אינו אלא מדרבנן, מכ"מ עדיין יש לומר דמצה לא מיקרי, ולא יצא בו י"ח. ובענין ע"פ, עיין נוב"י (מה"ק סי' כ"א), דבע"פ שחל להיות בשבת יש לדון אם מותר לצאת ידי מצות סעודה שלישית במצה עשירה. יעוי"ש.

ולרבינו נראה דשאלת חמץ נוקשה בע"פ תלוי במחלוקת רש"י והר"ת הנ"ל. אכן כל זה דין תורה. אבל מדרבנן ודאי דין חמץ הטילו על ח"נ, ולהכי יש בו דין ב"י ותשביתו מדרבנן. ולהכי אין חוששין לקידושין במקדש בח"נ לאחר חצות, דהחפצא נחשב לחמץ. - אבל בשעה ששית דעת התוס' דבחמץ גמור דאורייתא הויא שעה ששית המשך הדאורייתא, שאמרו שתתחיל חצות בשעה ששית. ובחמץ נוקשה הויא שעה ו' רק בגדר הרחקה ואי' בפ"ע על הגברא, ולא אי' חפצא - שחצות מתחלת משעה ששית. רבנו. וזה החילוק צ"ע טובא. ד"ע)

* * *

הרמב"ן הקשה על הרז"ה, היאך שייך לומר דלר"ש ליכא אי' אכילה בע"פ. דא"כ היאך אפשר להיות מצות השבתה. שאין לך דבר בתורה שצריך השבתה ומותר באכילה. וליישב דעת הרב בעה"מ צ"ל דמאחר שאסור בשהי', שפיר קרינן ב"י דבר האסור, ושייך להיות עליו מצות השבתה. והרמב"ן לא ניחא לי' כזה. דיש בתשביתו קיום עשה ואי' עשה. ואם

מל"ת. רא"ש (סי' י). ועי"ש שכתב, ומה שאין מברכין... בשעה שמוציאין חמץ מן הבית... אומר אני דהוצאת חמץ מן הבית קודם זמן איסורי... מידי דהוי אנותר. דעתו דלא כהרמב"ן (שקיום המצוה הוי בשוא"ת), ולא כהרמב"ם (פ"א הל' חר"מ ה"ג), (שהמצוה היא למנוע אי' ב"י מלחול, וזמנו הוי דוקא קודם לזמן איסור שהיית חמץ), אלא ס"ל דלמעשה אסור לבוא לידי מ"ע דתשביתו, כמו שאסור לבוא לידי כל מ"ע המנתק ל"ת שקדם לו... הוא מבטל. והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו. נוסחא ישנה שברמב"ם היא זו...

והא דלא מברכין עלה שהחיינו... סמכינן לה אומן דרגל. ולפי סברא זו, אם עבר ובירך קודם הרגל בשעת בדיקתו, לא הוי ברכה לבטלה, ועונים אחריו אמן. ולדעת ראשונים אחרים שתירצו בא"א הויא ברכה לבטלה, ואין לענות אחריה אמן.

ועי"ש עוד שנחלק הרא"ש על הגאונים שהצריכו שלא יסיח הבודק בין ברכה לגמר הבדיקה. והרא"ש חולק וס"ל דאין להקפיד בזה מטעם הפסק, דדמי ליושב בסוכה, דאין השיחה חשובה להפסק בין ברכתו לקיום מצותו שלאחר השיחה, וכן דמי לשח באמצע הסעודה, דלא מיקרי הפסק בין ברכתו לאכילה שלאחר השיחה. וצל"ה שי' הגאונים בזה.

וי"ל, דלא דמי. דבאכילה, הרי גמור כבר אכילה קודם ששח, ושפיר חלה הברכה על מעשה שלם של אכילה שעשה קודם שיחתו. וכן בסוכה. שאפילו יצא אחר ישיבה בסוכה רגע אחד, כבר קיים מצות

יומא ויומא וכו'. דהיכא דאיכא לתרץ את הריעותא, וליישבה, מסלקינן לה, ונשאר לנו הרוב במקומו.

הנה קי"ל דכל סירכא שאפשר להסירה ע"י מיעוץ ומישוש, לאו סירכא היא. והיינו, שאח"כ ינפח את הריאה ויעביר עליה מים, ואם יבצבץ במקום הסירכא, סימן הוא זה שיש נקב בריאה, ושהאזיר שבפנים יוצא לחוץ. אך הגרי"א ז"ל התיר להעביר מים במק"א על הריאה - שלא כנגד שום סירכא. ואם גם שם יבצבץ, אזי אמרינן דלאו נקב הי' במקום הסירכא, אלא שהריאה חלשה היא מלעצור האזיר מלצאת. וכמו"כ יש היתר מהגרל"י מברדיטשוב, שאם הריאה מבצבצת במקום שהי' התפשטות הסירכא, ולא במקום עיקר שרשי הסירכא, כשרה. דאילו הי' נקב במקום הסירכא, הי' בודאי מבצבץ במקום עיקר הסירכא. ומדלא הי' כך ש"מ דאף הבצבץ במקום התפשטות הסירכא הי' רק מחמת חולשת הריאה, שנחלשה ע"י משמוש הטבח.

(ואף הרב בעל התניא קיים את פסק הברדיטשובער מחותנו, נגד הג"ר שאול קצנעללענבוגען שעורר נגדו). ושני היתרים אלו בנויים על היסוד הנמצא בגמי שלפנינו, דכל היכא דאפשר לתרץ זאת הריעותא, אזלינן בתר רובא, ואין חוששין להריעותא.

* * *

הבודק צריך שיברך. קמ"ל דבדיקה הוי קיום מ"ע דתשביתו. דבלא"ה לא הי' עליה תיקון ברכה, דאין מברכין על

באמצע הסעודה, כנ"ל [ועי' ארץ הצבי עמ' ט"ו, מ.].

ובאמת נ"ל דבהא פליגי ב' הדעות שביר"ד שהזכרנו, באחד השוחט כ"פ על סמך ברכה אחת. אם זה מחמת שהברכה מצטרפת לכל השחיטות, או מחמת שמאחר שהותרה לו שחיטה ראשונה ע"י ברכתו, תו א"צ להיתר על שאר קיומי מצוות שחיטה שעושה. (וי"ל דד"ז תלי במח' הר"ם והאר"ז שהסביר רבינו - אי מותר לברך על המצוה לאחר עשייתה, אם הברכה מתרת לאדם לקיים המצוה, או שכך תקנו חז"ל, שיקיים המצוה בצירוף עם שבח למקום שצוהו עליו. - ד"ע.).

ולענין ישיבת סוכה י"ל כך. דהנה אי' ברמב"ם (פ"ו הל' י"ב מסוכה) כ"ז שיכנס לישב בסוכה כל זיי"ן מברך קודם שישב וכו', ונמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך על הזמן, וכזה הי' מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד וכו'. ועיי"ש בהשגות. ועי' במ"מ שכ' בענין מנהגנו, דאף בעמידה יש קיום המצוה, ולשון לישב שבברכה משמעו עיכוב ולא ישיבה פשוטה. וכן תמה הרא"ש על הרמב"ם (טאו"ח סי' תרמ"ג).

ובדעת הרמב"ם נראה דבסוכה ודאי איכא קיום המצוה אף בעומד בסוכה. אך אין מעשה במצות סוכה אלא הישיבה. דמציאותו והוויותו בסוכה לא הוי מעשה. ונראה, דאין מברכים על סתם קיום מצוה בעלמא, אלא דוקא על מעשה מצוה ופעולה של מצוה. [עי' בס' ארץ הצבי עמ' יד]

סוכה באותו רגע. וא"כ כשיושב עוד ומתעכב יותר זמן בסוכה, אינו אלא כחזור ומקיים אותה המצוה שכבר קיים פ"א, ובהא א"צ לברך שנית. משא"כ בבדיקה, דקודם שיגמור בדיקת כל הבית, הרי עדיין לא קיים מצוה אחת שלימה, ולא גמר מעשה שלם שנאמר שעליו חלה ברכתו, שנוכל לומר שהשאר הוי רק כחזור ועושה פעם שניי' מה שכבר עשה פ"א ובירך עליה. ודמי לכזית מצה בליל פסח, דאסור לשיח קודם שיגמור הכזית, דאכתי עסוק הוא במעשה המצוה.

אך תירוץ זה, שבחזור ועושה מצוה אחת שתי פעמים, א"צ לברך שנית על השני' אפילו שח בינתיים, לכאורה תלוי בספק התוספות בחולין (פ"ז). בסח בין שחיטה לשחיטה אי חוזר ומברך. ועי' שו"ע יו"ד (סי' י"ט ס"ה), שהביא המחבר שתי הדיעות בזה. ואם נאמר דחוזר ומברך בשחיטה שניי', צ"ע מסעודה ומישיבת סוכה. ונל"ת לאותה שיטה, דשאני ברכות הנהנין, דקיי"ל דהיא מתרת האכילה, דאסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה. וי"ל שלאחר שיש לו היתר לאכול מעט, תו לא צריך היתר על השאר, ולא שהברכה מצורפת לכל מה שיאכל אח"כ.

ודוגמא לזה מה דקיי"ל דבירך על העיקר פטר את הטפל. דדוחק לפרש שברכת המוציא על הפת מצטרפת להבשר שיאכל אח"כ, דאין הבשר לחם, ולא שייך לברך עליו המוציא לחם מ"ה. אלא גדר הענין כך הוא, שאם הותר לו העיקר, תו א"צ היתר בעד הטפל. והי"ל י"ל בסח

אין מברכין על השחיטה השני, דלא הוי חובה. ועבהגרא ליו"ד שם אות י"ד. והדרא קר רבינו לדוכתא.) ויש ליישב.

והנה לשי' הגאונים צ"ע, דהאיכא הפסק טובא בין ברכת הבדיקה לבין הביעור למחר, ואעפ"כ אינו חוזר ומברך. וצ"ל (כך אמר ר' יוסף, והסכים עמו רבינו) דמאחר שעכשיו אינו יכול לבער את החמץ, דלא הוי זמן ביעורו עד שעה ששית, ממילא לא נחשב דיבורו להפסק, דכל שעדיין לא הגיע זמן המצוה, לא חשיב הפסק. ודו"ק. (ולפי"ז ליתא למש"כ בס' דרך פקודין מצוה ט' סוף חלק הדיבור. ד"ע.)

* * *

עברא"ש שהקשה, למה אין מברכין על ביעור החמץ בשעת ביעורו. ותירץ, דאין ביעור זה קיום מצות תשביתו. וצ"ל, דמכל מקום מצוה הוי מדרבנן. וצ"ל דמאחר שבירך על הבדיקה, והבדיקה והביעור קיום אחד הם, מברך ברכה אחת לשניהם. אלא דאילו הי' מן התורה, הי' מברך על הביעור, שאע"פ שקיום אחד הוא עם הבדיקה שכבר בירך עליה, מ"מ חידוש מצוה של תורה יש כאן, ובעי ברכה. אבל מאחר שהוא רק מדרבנן, יוצא בכרכה אחת. וד"פ.

* * *

מאי מברך... לבער... על ביעור. פליגי אי מברכין על מעשה המצוה (לבער) או על קיום המצוה (על ביעור). עי' במאירי. בעושה ע"י שליח ודאי מברך השליח על, דלא סגי דלאו איהו מהיל. פירוש. בכל פעם

ולהכי י"ל דבבירך בתחילת כניסתו לסוכה, אפילו סח אח"כ לא מיקרי הפסק, שא"צ ברכה על עכבתו בסוכה אחר שכבר ישב, דאין בעכבה מעשה מצוה. וזוהי דעת הרמב"ם, שהברכה באה על הישיבה, דהיינו מעשה קביעותו בסוכה, ופעולותיו המראות הישיבה כעין דירה. (עיי"ש בט"ז.)

אך צריך ביאור שיטת הרא"ש, דמאי שנא בדיקה מכזית דמצה. וצ"ל, דבתחילת בדיקתו, כשבדק פינה אחת בחדר, כבר קיים מצות בדיקה. ומה שבודק עוד וממשיך לגמור בדיקת כל הבית, אינו אלא חוזר וכופל אותו מעשה מצוה עוד הפעם, וע"ז הביא הרא"י מסעודה וסוכה. ושי' הגאונים, דאעפ"כ חוזר ומברך, ולא דמי לברכת הנהנין ולסוכה, וכמש"ב. ופלוגתתם תלוי' בספק התוס' דחולין, וכנ"ל.

אכן קשה, דבשו"ע יו"ד (סי' יט סעיף ה) הביא המחבר ב' דיעות לגבי שחיטה, אי חוזר ומברך בסח בינתיים, ובאו"ח (סי' תל"ב) סתם כשיטת הרא"ש בבדיקת חמץ. (ור' דוד ר"ל דחילוק יש בין מצוות הרשות למצוות המחוייבות, דבשחיטה, מאחר דאי בעי לא שחיט, חשיב כאילו כל מצוה עומדת בפ"ע, והשיחה מונעת צירוף הברכה אל השחיטה השניי'. אך בבדיקה, מאחר שהמשך הבדיקה הוי חובה עליו, שפיר י"ל כסברת רבינו, שכשבירך בראשונה, התיר לעצמו עשיית כל שאר המצוות של בדיקה שהי' חייב בהם באותה שעה. וליתא. דבברכת הנהנין ליכא חיובא. וסברא זו כתב הר"ן בחולין בשם הרמב"ן להיפך. דלהכי

עוד אמרו בגמ' דמברכים על השחיטה, ולא לשחוט, דליכא חיובא. (ער"ם הל' ט"ו - אבל נט"ו ושחיטה, הואיל וברברי הרשות הם, אפילו שחט לעצמו, מברך על השחיטה. והקשה ר' יהודא דבהל' י"א פסק כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו... מברך לעשות.

ותירץ רבינו, דג' דרגות יש: חובה, חיוב עכשיו שהכניס עצמו לתוכו, ורשות

גמור. כגון, תפילין, מזוזה, ושחיטה. ומבואר הוא שם בה"ב. ועי' שיעורי יו"ד סי' א'. כלומר, דלא מיקרי מעשה מצוה אלא מכח זה שיש בעשייתו קיום, דא"א לומר דנקרא עשיית מצוה מחמת שמחוייב לעשות, וכנ"ל, דליכא חיוב כל עיקר. ומכיון שהקיום גורם שיקרא מעשה מצוה, מברכים על הקיום, כמו בשליח שעשה מצוה לאחרים. ואלו הם ג' כללי הרמב"ם בעל ולמ"ד, חיוב, לעצמו, ועובר לעשייתו.

והקשה הראב"ד מעל מקרא מגילה, ובר"ן תמה מעל ספירת העומר. (ותירץ

הראב"ד אינו מעלה ארוכה לתמיהת הר"ן.) והא דמברכים על פדיון הכן ולא לפדות, דמצות הפדיון אינה מעשה הפדוי' אלא פריעת בעל חוב בעלמא, והעיקר הוא שיבוא הכסף ליד הכהן ויהי' החוב משתלם. וניתן להאמר דליכא כלל מעשה מצוה. שהרי אם, למשל, יושיט הכהן את ידו לתוך כיס האב ויקח לעצמו את הכסף, בודאי יצא האב. שהרי נפרע חובו. וכן תירץ במאירי, עיי"ש.

ור"ת נתן טעם אחר לשינוי הנוסח דעל ולמ"ד, (מובא ברא"ש), דכל מצוה

יש מעשה מצוה וקיום המצוה. אם אחד מחוייב בדבר, נקראת פעולתו מעשה מצוה, שהרי עושה מה שמחוייב לעשות. אבל אם אחר עושה בעדו, לא מיקרי מעשה מצוה אלא מכח זה שאחר מקיים בזה מצוה. דאילו לא הי' נגרם ממעשיו שום קיום המצוה לאחר, לא הי' נקרא מעשה מצוה כלל. ובכה"ג, דנקרא מעשה מצוה מחמת קיום המצוה, לכו"ע מברכים על הקיום.

ומסקנת הגמ' לפרש"י, על ביעור,

דמברכים על קיום המצוה. - ואע"פ שכתבנו בדעת הגאונים (לעיל-) שאין ברכה באה על קיום המצוה אלא על מעשה מצוות, [ועי' מזה באורך בס' ארץ הצבי (סי' ג)] צ"ל דבכ"מ שיש מעשה מצוה מברכים, ובכ"מ שמברכים, חלה הברכה על קיום המצוה. וק"ל. ולהר"ם (שביאר בסוף הל' ברכות הל' ט"ו) דמברכים על ביעור חמץ דלא הוי עובר לעשייתו, דמכיון שגמר בלבו לעשות מצות הביעור נתקיימה המצוה, י"ל דמסקנת הגמרא דבכ"מ מברכים לבער, כלומר - על המעשה, חוץ ממקרים היוצאים מן הכלל. ובגמ' אמרו דמברכים על נטילת לולב, דבעידנא דאגבהי' נפק ב', כל', בכ"מ שהברכה באה לאחר פעולת המצוה מברכים על הקיום. וכ"ה ברמב"ם להלכה (שם). פי', דלא שייך לברך על המעשה אלא קודם שעשאה. אבל לאחר העשיי', כבר נגמר המעשה, ואין על מה לברך עוד. אבל על הקיום עדיין שייך לברך, דהקיום בכ"מ נמשך הוא, דמפני שיי"ח א"צ לעשות המצוה עוד הפעם. כלומר, מעשה המצוה לרגע הוא, אבל הקיום הוי דבר הנמשך.

ותירץ. דבתרווייהו יש ב' קיומים, בשופר: קיום מצות תקיעה סתם, וגם תקיעה על סדר הברכות (וזה כשיטת הרמב"ן בר"ה, דתקיעות שע"ס הברכות הוי קיום של תפילה דכתיב - וביום שמחתכם וכמועדכם ותקעתם... על עולותיכם וכו', תקיעה בשעת תפילה, דהיינו קיום מיוחד. דאילו לדעת שאר ראשונים אינו אלא מצות תקיעה). ובהלל נראה דסובר דיש ג"כ ב' קיומים: קריאת כתבי הקודש לשם שבה, ודבר שבקדושה המתקיים ע"י קריאה ועניי'. וע"ז הביא הרא"י מעניית העם הודו וכו', דביחיד ליכא אמירה ועניי', כלומר, וליכא אלא מצות קריאה בלבד. ובציבור יש קיום זה הנוסף של דבר שבקדושה, ולהכי בעינן עניית הודו.

(ובאמת יש להעיר דבאו"ח סי' תע"ט משמע דסגי בג' לעניית הודו בלילי פסח בהלל שבהגדה, וא"צ ליו"ד, וכן נמי אי' התם באחרונים דנשים מצטרפות לזה. ואי הוי דבר שבקדושה בעינן יו"ד זכרים. וכבר העירו האחרונים ע"ז. וגם יש להעיר על מנהג העולם, שמקפידים בר"ח ובחושמ"פ לקרות הלל במנין בכדי לברך - עפ"י או"ח סי' תכ"ב ס"ב - ואילו ביו"ט אין מקפידים בזה - וליתא. דאף ביו"ט ובחנוכה יש קפידא בזה, בכדי שיהי' בקריאתו אף הקיום השני של דבש"ק. כ"ז אמר רבינו.) [עיי' בס' נפש הרב עמ' קע"ו.] ותירוצ' הרא"ש בחילוק הברכה בין הש"י להש"ר, שלא רצו חז"ל לתקן ב' ברכות שוות זא"ז, הוא תמוה.

ונראה לתרץ עפ"י שי' התוס' מנחות (לו. - בענין מחלוקת הר"ת והר'

שנעשית מיד שייך לברך על, מגילה, טבילה, נט"י, הפרשת תרומה וכו', מצה ומרור, אבל תפילין ציצית וסוכה יש בהן שיהוי... ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצותה, דמצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. וכן שופר יש שיהוי להפסקה בין התקיעות, דעיקר מצות שופר על סדר הברכות. ומה שאין מברכין על קריאת הלל, ואנו מברכים על מקרא מגילה, לפי שאנו קוראים את המגילה כלי הפסק, אבל בקריאת ההלל מפסיקים, והציבור עונים ראשי הפרקים.

והקשה הקרבן נתנאל, דאף במגילה אומרים הקהל פסוקים - איש יהודי הי', ליהודים היתה וכו', שאני התם שאומרים פסוקים הכתובים במגילה. משא"כ עניית הודו, דפסוק זה אינו כתוב בספר תהלים אחר יאמר ויאמרו. וצ"ב. ומה שמברכים בתפילין ש"י להניח ובש"ר על מצות וכו'. וצ"ב. ונל"פ דלר"ת יש שני כללים: א' - שיהוי זמן, כלומר, שמתחילה יש למצוה מעשה, ואח"ז יש קיום המצוה מבלי מעשה. והב' - אם אין המצוה אופן אחד ואחדות אחת, אלא שיש לה שני אופני קיום. ולכך, בסוכה, ציצית ותפילין יש מעשה מצוה אחד והרבה קיומים אח"ז מבלי מעשה, אלא מכח זה שהוא לבוש ציצית, ומעוטר בתפילין. ולכך מברכים בלמ"ד. אבל במגילה, טבילה, מצה ועוד, אין שם אלא מעשה מצוה אחד וקיום אחד, ואין בהן המשכת קיום מבלי מעשה.

והקשה בהלל ובשופר, דבתרווייהו ליכא אלא מעשה אחד וקיום אחד.

סברת הריב"א בחילוק מטבע הברכות היא בעיקר כשיטת הר"ם, עפ"י סוגיית הגמ', דמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח מברך על. וצריך להבין למה בעושה הוא בעצמו לא יברך בלמ"ד. (עתוסי' שאנ"ץ, שהוא משום לא פלוג. ויבואר להלן היאך למד רבינו לשון כזה המובא ברא"ש גופא.) וצ"ל, דכל היכא דלא היא מצוה שבגופו, ויכול להעשות ע"י אחרים, ניתן להאמר לדעה זו דליכא באותה מצוה מעשה מצוה אלא רק קיום מצוה בלבד. דאילו הי' בו מעשה מצוה, לא הי' אפשר להעשות ע"י אחר. - ומאחר שכן, בכל פעם צריכים לברך על, דאין על מה לברך לבד מהקיום. ...ולקרא את ההלל. אע"פ דשומע כעונה, (כל', ולא היא מצוה שבגופו), מ"מ, מצוה לענות בראשי פרקים. תימה. דהלל ודאי היא מצוה שבגופו, ומעשה מצוה של קריאה ודאי יש בו, ושומע כעונה פירושו שנחשב כאילו קרא גם השני. וזה ק"ל.

(וה"נ הקשה רבנו ברמב"ם הל' י"ד - עשה המצוה לו ולאחרים כאחד... היתה חובה ונתכווין להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים, מברך לעשות, לפיכך הוא מברך לשמוע בקול שופר. וק"ל. דאפילו תוקע רק לחברו הי' לו לברך לשמוע ולא על שמיעת (או "על מצות שופר". דעפ"י דקדוק הלשון לא ניחא לרבינו לשון "על שמיעת"-). דלא דמי למעקה והפרשת תרומה, דהתם השליח מברך בעד מה שהוא עושה; וכלפי דידו' צ"ל דמיקרי מעשה מצוה מכח זה שיש קיום המצוה, ולהכי מברך על הקיום, והכל כנ"ל. אבל בשופר, הרי

אליהו) דבש"י בעינן קשירה בכ"י, ובש"ר סגי בהידוק ולא בעינן קשירת הקשר, דבש"י כתיב וקשרתם, ובש"ר כתיב והיו, כלומר, בש"י איכא מעשה מצוה, וממילא י"ל, דמעשה המצוה הוא עשיית הקשר. אבל בש"ר משמע בפסוק דליכא התם אלא קיום המצוה לחוד עי"ז שמעוטר הגברא בתפילין, ולהכי ליכא התם מצות קשירה. ובין בש"ר ובין בש"י אין ההידוק אלא האופן שע"י יהי' קיום המצוה, אבל לא הוי מעשה המצוה. ועפ"י ז' י"ל, דלהכי אין מברכין להניח על הש"ר, דליכא מעשה מצוה במצות ש"ר, ולהכי מברכין על מצות (ודלא כסברא שהזכרנו לעיל, שלעולם אין מברכין על קיום מצוה שאין בה מעשה).

וא"ת לשיטת ר"ת, דמברכין שתי ברכות על הש"ר אם סח, והאחד הוא להניח, ומוכח דשייך לברך בלמ"ד אף על הש"ר. ונ"ל דבסח שמברך להניח עוד הפעם לדעת ר"ת, אין הפירוש שמברך כך על מצות הש"ר, דהא לית במצות ש"ר מעשה מצוה דנברך הכי, אלא שמברכים על הש"י לאחר המצוה, דברז"ה בר"ה (בסוף) מבואר דיש קיום מיוחד בתפילין, מלבד מצות ש"י ומצות ש"ר, יש קיום מיוחד שיעטור שניהם ביחד, ואיה"נ דבנוגע למצות ש"י לבדו לא הי' הפסק, אבל מכיון שסח בין הש"י להש"ר, הרי הפסיק בקיום מצוה זו של ש"י וש"ר ביחד, ועל כן מברך שנית על הש"י בעד הקיום הנוסף שבהש"י. (ודו"ק. דר"ת בעצמו לא ס"ל כהך פשרה דלעיל שבין ש"י לש"ר).

בשניהם, שאין החיוב על הגברא אלא על הבית. וא"כ נמצא שכש אחד מברך להרבה, אין הפירוש שעושה המצוה לעצמו, ונחשב כאילו עשו הכל את המצוה (כמו בשומע כעונה-), אלא הפירוש הוא שהאחד מברך ועושה לכל, שכל אותה החבורה אינה חייבת אלא בהדלקה אחת, והוא עושה המעשה של החבורה שבתוכה הוא (וממילא לא מיקריא נעשית ע"י אחרים), ואפילו אינו מבני הבית, ולא השתתף בפריטי, מ"מ י"ל - דמאחר שעומד הוא בתוך הבית, מצטרפת ומתייחסת המצוה אף אליו, דאין שיעור זמן שיהוי להחשב מבני הבית, אלא מציאות הוויתו שם.

ועוד י"ל בהרחבת הענין, דמאחר דמבואר בגמרא שאף הרואה נ"ח של אחרים מברך (שבת כ"ג), ומבואר מזה דמצות נ"ח מתייחסת אף לבני השוק, ואף לאלו שאינם מבני הבית, דמשום פרסומי ניסא הכל מתייחסים אליה, שהרי הפרסום בעד הכל הוא. וא"כ, בכ"פ שמברך אחד על הנ"ח, לא מיקרי נעשית המצוה ע"י שליח, שאף אליו מתייחסת, ויש במצוה זו עשיי לדידי נמי, ולהכי מברך בלמ"ד, שהרי הוא עושה לעצמו. וערמב"ן שהביא מדין זה, ונראה שלזה נתכוון.

סוף דבר, תרי תמיהי איכא בין כל הנ"ל.

(א) **שיטת ר"ת** דבנ"ח איכא שיהוי זמן, ולהכי מברכין בלמ"ד. דהלא קיי"ל כמ"ד כבתה אין זקוק לה. כלומר, דליכא קיום מצוה במה שהנרות דולקות אלא במעשה הדלקתן. ומה דמצרכינן

חברו עושה את מעשה המצוה במה שהוא שומע את התקיעות, דשומע כעונה, וכשמברך, מברך בכדי שיצא חברו בברכה זו, והשני הא צריך לברך בלמ"ד ולא בעל.

[**ודמי** לחילוק האחרונים - עמג"א תקפ"ה - בענין שהחיינו כשמברך אחר, המבואר ברמב"ם ה"ל יו"ד. וכדברי עמג"א הביא הכס"מ שם מהרמ"ך, כמבואר בפרמ"ג שם. ד"ע.]

* * *

ועל הטבילה. אע"ג דא"א לעשות ע"י שליח, כיון דטבילת כלים אפשר לקיים ע"י שליח, ל"פ. כלומר, דמטבילת כלים הביא ראי' דאין טבילה חשובה כמצוה שבגופו. דאילו הי' כן, הי' צריך לטבול אף את כליו בעצמו, שלא ע"י שליח. אלא דמוכרחים לומר שעצם המצוה יכולה להעשות ע"י שליח. והא דבעינן הוא עצמו, משום דגוף הטמא הוי החפצא של המצוה. - ומאחר שעצם המצוה - מבלי להביט על החפץ של המצוה - נתפס הוא בשליחות, ש"מ דליכא בטבילה מעשה מצוה אלא חלות בלבד, ועל כן מברכין בעל

וללהדליק נר של חנוכה, אע"ג דאפשר

לעשות ע"י שליח, אורחא דמילתא הוא שכל אדם מדליק בביתו מפני חביבות הנס. נ"ל דמצות נ"ח אינה שכל אחד מחוייב להדליק, אלא הדין הוא שני איש וביתו, שיש חיוב אחד על כל הבית. ועל כן יש סברא בהל' חנוכה (ברמ"א בס"י תרע"א, ועיי"ש במג"א סק"ג) שאם יש לאדם אחד ב' בתים, שצריך להדליק

מלולב), שהם קיום של לולב. אכן התוס' בסוכה (ל"ז:) סוברים כהצד הב'.

* * *

ד"ח ע"א - נפלה עליו מפולת א"צ לבדוק. אם אין הכלב יכול

לחפש אחריו וכו'. שיעור זה הוא בכדי שיהי' אבוד ממנו ומכל העולם. דביכול לחפש אחריו הוי אבוד ממנו אבל לא מכל אדם. דחמץ אבוד אינו בב"י. (עי' ד"י:).

* * *

ד"ט ע"א. כ"מ שחזיר וחולדה יכולים להלוך. דתולים

שהם אכלוהו. דרוב חולדות אוכלים הבשר שמוצאות... אין ספק מוציא מידי ודאי. התוס' הקשו (חולין י.) למה לא הביא הש"ס הראיות דהתם כאן, והראיות דהכא שמה. עיי"ש. ונ"ל, דספק דסוגיין הוי באמת רובא דליתא קמן, דרוב חולדות אוכלות מה שמוצאות. אלא, דידוע דרוב טבעי דליתא קמן (רוב בהמות כשרות, רוב נשים לטי"ת יולדות, רוב ולדות לאו נפלים נינהו, וכו') עדיף מרוב התלוי בדעת בג"א (רובא קוראים לכד כד ולחבית חבית - עי' בספר ש"ש (ש"ה), רוב מסבלי והדר מקדשי, רוב בנ"א לרדיא זביני, רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן - עש"ך יו"ד סי' א' סק"ח, ובשיעורי רבינו שם). וכאן חקרו בגמרא אי רוב התלוי ברגילות בעל חי מהני או לא. ולא דמי כלל וכלל לסוגיא דחולין. (עיי"ש ברז"ה-).

וקושיית הגמ' מחבר שמת הי', דהי' סבור המקשה דבעיית הגמ' היתה אכל

כשיעור הזה בשעת הדלקתו, משום דבלא"ה לא מיקרי נר, וליכא הדלקת נר חנוכה.

ב) ברמב"ם הט"ו כתב שמברכים על כיסוי הדם ולא לכסות, דהויא מצות הרשות. וק"ל, דהוי חובה כמו מעקה ותרומה. דלאחר ששחט אין לו ברירה בענין הכיסוי. נודרך אגב נשמע מהר"ם שם כדעת הט"ז ביו"ד ס"א, ודלא כדעות שהביא המהרש"ם שם, דהפרשת תרומה הוי חיוב לאחר מירוח, ולא דאם רוצה לאכול מפריש, דאילו כן, הי' הרמב"ם מדמהו לשחיטה, והיתה ברכתו בעל. (ד"ע.).

* * *

תוס' ד"ה בלבער. ול"נ לר"ת... לא על זאת הנעשה עכשיו מברך וכו'. נראית דעתו, שהברכה חלה על החלות הנפעלת מהמצוה, שנעשה לבן-ברית, ולהכי מברכין אף לאחר העשיי' לכתחילה, שהחלות נמשכת היא וקיימת לעד. (ועדיף מברכה על קיום המצוה, דבאמת שם אין הקיום אלא לרגע, אלא שנפק"מ יש במה שקיים אף עכשיו. - ד"ע.) ועי' בשיעורי יו"ד לרבינו. (סי' א').

* * *

ד"ה בעידנא דאגביה. שצריך לנענע בקריאת הלל. כמו שנחלקו הראשונים בתקיעות שע"ס הברכות אי הוי קיום של תקיעת שופר או של תפילה, כמו"כ נחלקו בנענועי הלל, אי הוו קיום של לולב או של הלל - כלומר, שמחת יו"ט. ודעת התוס' נראית כאן כשיטת הרמב"ם (פ"ז הי')

דבאמת הוּו ב' הספקות משם אחד הם - שמא לא האהיל, ואין נפק"מ בספק שמא נכנס לאותו שדה. אבל לכ"ע ס"ס טהור. וקשה לפי מהמשנה שהביאו כאן התוספות.

ב) שיטת רש"י דאף בשדה מלאה טומאה מטהר ר"א, דשאני ספק ביאה.

עי' טהרות פ"ו מ"ג - חנות שהוא טמא ופתוח לרה"ר, ספק נכנס ספק לא נכנס, ספקו טהור. ספק נגע ספק לא נגע, ספקו טהור. שתי חנויות, אחת טמאה ואחת טהורה. נכנס לאי מהם, ספק לטמא נכנס ספק לטהור נכנס, ספקו טמא. כלומר, בציורים הראשונים הספק הוא אם הי' ברה"י או ברה"ר, ומכיון שיש צד רה"ר בספק, מיקרי ס"ט ברה"ר, וטהור. אבל בסיפא, ב' צדדי הספק הם רה"י, ואין צד רה"ר צד היתר בספק זה, אלא רה"י טהור הוא הצד היתר, ובכה"ג מיקרי ס"ט ברה"י.

וע"ז פליג ר"א במ"ד, דבכל ספק ביאה טהור, דכמו שאם צד רה"ר הוּו צד

קולא בספק, אזי אזלינן לקולא, הי"נ אם יש צדי רה"י אחרת להקל, אזלינן לקולא. דבכדי להקרא ס"ט ברה"י (ללכת לחומרא) בעינן שיהא ודאי ברה"י זה. והיינו שהביא הגמ' ב"ב (נ"ה:): משנה זו בנוגע לענין הפסק רה"י מרה"י אחרת, המצר והחצר מפסיקים בנכסי הגר וכו'. (שם ע"א.)

וכפרש"י משמע דעת הרמב"ם (פ"כ

מהל' אה"ט ה"ט) שכתב דין

דב' חנויות, ואח"ז כתב באותה הלכה, וכן

בקעה בימות הגשמים וכו'. ומשמע דרינם

אחד. וכן משמע דעת הראב"ד שם.

רוב שאינו טבעי ממש אלא תלי בדעת אחרים. ותירצו בגמ' דהתם ודאי וודאי, דרוב התלוי בדעת בנ"א ודאי מהני, ולא חקרנו אלא על התלוי ברגילות מעשי בע"ח שאינו בן-דעת. (ולי הק' צ"ע על התוס' חולין ט' ע"א, דס"ל דרוב פעמים שוחט שפיר מכשיר הבהמה מדאורייתא, ורק מדרבנן אסור בלא בדק בסימנים. ולפי דברי רבינו הי' צ"ל שחיטה פסולה אף מה"ת, דהתם אין הרוב תלוי בדעת בנ"א, אלא ברגילות מעשיהם. ודמי ממש לרוב דחולדה, דלא מהני. ואפשר לומר דאיה"נ. דאף התוס' מודים דלמ"ד התם דאף מטמא, שכל פסולו מה"ת, ולא כתבו דבריהם אלא לדעת ר"א בר' ינאי. (ודו"ק בכמה מקומות אחרות - בשחיטת קטן לדעת הטור, ובדיקת מומר בעד הסימנים. ועי' שיעורי רבינו ליר"ד.) (עוד קשה טובא מרוב תינוקות מטפחין.

חולין פ"ו.)

* * *

תוס' ד"ה ואת"ל. ס"ס ברה"י טמא.

וי"ל... ודמי לספק ביאה. א"נ.. אימא

אכלתיה... קרוב לודאי. הא"נ יש להבין

בפשיטות, דבאמת איכא רובא, אלא דמספקא

לן אי מהני כרוב. וע"ז י"ל דספק הגמ' לא

הי' אלא אי מהני לברר כנגד החזקה. אבל

להכריע עפ"י רוב זה במקום הספק, ודאי

ש"ד. וממילא לא שייך להקשות מס"ס

דטמא, דהכא איכא רובא. אך התירוץ הא'

צ"ב.

והנה בספק ביאה יש ג' פירושים: א)

שיטת הרשב"ם אי איכא ס"ס,

דהיינו - דאין הרה"י ברור לענין הטומאה. כמו"כ מיקרי ספק ביאה, אף במקום שיש רה"י טמא זה ברור, בדליכא טומאה ברורה. דבתרווייהו ס"ל לר"א דליתא לדין ס"ט ברה"י טמא, אלא חוזר להיות דינו ככל סד"א להחמיר.

* * *

תוס' ד"ה כדי שתהא. רש"י כתב בדדבבנן ספק מוציא מידי ודאי, מטעם דספקא דרבנן לקולא. וא"כ ק"ל, למה מצריכים בדיקה במקום שחוזר וחולדה יכולים להלוך, וא"א דספק אכלתי יוציא מידי ודאי חמץ. דסד"ר לקולא. ות"י ע"ז הר"י, דמיירי בבדיקה שקודם הביטול, דהוי מדאורייתא.

ובראב"ד (שעל הרי"ף) תירץ ע"ז, דעיקר בדיקה על הספק נתקנה. כלומר, דזוהי דין בדיקה, דבמקום שמכניסים בו חמץ בעינן בדיקה, אע"פ שאינו ידוע בבירור שיש שם חמץ. ומאחר שנכנסה לבית עם החמץ, נעשה הבית למקום שמכניסים ב"ח, ותו לא פקע חיוב הבדיקה ע"י הספק שמא אין החמץ שם עכשיו (-דילמא אכלתי) מטעם סד"ר לקולא, דמ"מ הוי מקום שמכניסים ב"ח. ובאמת שיטת התוס' תמוהה.

* * *

התירוץ הבי' של התוס' צ"ע, דלמה לא יוציא ספק מידי ודאי בדרבנן, כדקיי"ל דספיקא דרבנן לקולא. וצ"ל, דמאחר דאיכא חזקת איסור דטבל, אין אומרים סד"ר לקולא. וצ"ע על התוס', שלא

וג' **שיטת** התוס' (להלן י'). שנחלקו ר"א וחכמים בס"ס ברה"י אי גמרינן מסוטה להחמיר או לא. (ועי' משנה אחרונה שפירש בדעה זו פי' מפתיע.)

ודעת התוס' דהכא צ"ב. דשום אחד מהפשוטים אינו מתאים לעובדא דהכא. דלרשב"ם - הא לא הקשו אלא מהמשנה שק' לפירושו. וכדידי' ודאי לא סברי. וכרש"י אין לומר, שהרי תירוץ זה למד בגמ' דאיכא הכא ס"ס, ולהכי טהור. ואילו לרש"י לא בעינן אלא חד ספק לטהר לר"א. וכתוס' (הפי' הג') א"א לומר, דאילו כן היו מתרצים בפשיטות, דמשנה זו חולקת על האחרת, ותו ל"מ. וצע"ג. (ועתוס' שאנ"ן, שלא הביא לשון זה - דדמי לספק ביאה. אך צריכים ליישב לשון התוס' שלנו.)

ונ"ל שלמדו פירוש אחר בפלוגתא דר"א ורבנן. דאף דטומאה ברה"י ספקו להחמיר, באין בו דעת לישאל, או ביש שמה ג' בנ"א, ליתא לכלל זה. ולא עוד, אלא שנהפך דינו להיות כרה"ר, וספקו לקולא. אך נ"ל בדעת התוס' דילן, דבספק ביאה (-כפרש"י) לר"א ליתא לדין ס"ט ברה"י טמא, אבל אינו נהפך להיות כס"ט ברה"ר דלקולא, אלא ככל שאר ספיקי דאורייתא. ולשון המשנה ור"א מטהר, ר"ל דמטהר מדין טומאה ודאית, שעפ"י דין ס"ט ברה"י טמא, אבל מ"מ הוא טמא מטעם ס"ד לחומרא. וע"ז מהני ס"ס לסלק דין ספק דאורייתא לחומרא.

אך צריכים להוסיף קצת על ביאור זה עוד נקודה אחת, דכמו דמיקרי ספק ביאה כשיש ספק של רה"י אחרת לצד קולא,

דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, וכו'... (עי' משניות תרומות פ"א ה"ג - ושאר כל הפרות אין משנין אותן מברייתן.) ובתרומה הניתנת לאכילה, אסור לו לעשות ממנה משקה, או כדומה לזה. והה"נ דאסור לכלות תרומה, דמשמרת תרומותי כתיב. - כלומר, ע"י הכלי, הרי אינו מקיים בהתרומה את הניתן שלה.

ובפרק במה מדליקין (כה). למדו אחת טמאה וא' טהורה וכו', כמובא בתוס' - דאף בטבל יש כבר תרומה מעורב בו (עי' בספר אתו"ד כלל ב'), ולתרומה יש ניתן מיוחד, ובכלתו הטבל הרי אינו מקיים בתרומה את הניתן שלה, ועובר אאסור משמרת תרומותי. ואע"פ שגם כהנים אסורים בטבל, י"ל דבעודו טבל אין בו אלא ניתן של תרומה לענין איסורים, אבל לא לענין קיומי מצוות. ודוקא בשעת ההפרשה פועל שניים: שיהא הניתן שבחלק התרומה אף לענין מצוות חיוביות, וגם שמסיר האיסורים מהשאר הנשאר חולין. ולהכי נקרא השאר חולין, דמתחילה קודם הפרשתו ה' בו קודש - תערוכת התרומה.

* * *

תוד"ה בשפחתו. דכאן לא ה' לצורך המת. עיו"ד (סי' שע"ג ס"ה) כל אלו שמיטמא להם אפילו שלא לצורך. וי"א דוקא לצורך. הג"ה: ולסברא הראשונה אפילו מת לו מת בשבת שא"א לקברו בו ביום, שרי לטמאות לו. (יש שרצו לתלות פלוגתא זו במחלוקת הראשונים אי טומאת קרובים הותרה או דחוי', ערש"י ותוס' ברכות ד"כ

העירו ששתי הדעות של הר"י אי אמרינן סדרל"ק כנגד חזקת איסור תלויות במחלוקת התנאים רפ"ב דמקוואות: הטמא שירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל. אפי' טבל - ספק י"ב מ"ם סאה ספק אין בו... מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות... טמאות. בד"א בטומאה חמורה. (פי' הר"ש - דאורייתא) אבל בטומאה קלה כגון... (טומאה של דבריהם).. ספק טבל ספק לא טבל... וכו'. ספיקו טהור. ר' יוסי מטמא. שר"י אומר כ"ד שהוא בחזקת טומאה, לעולם הוא בפסולו עד שיודע שטהר וכו'. והדברים מפורשים.

ואפילו לדעת הראב"ד פ"י ה"ו ממקוואות דבאב הטומאה מדרבנן ספקו טמא, מ"מ מדקיי"ל כחכמים בשאר טומאות דרבנן, ש"מ דאולינן לקולא אף כנגד חזקת איסור. ועביו"ד ה' מליחה שהתעסקו בזה. (סי' ס"ט בט"ז ס"ק כ"ד) [עי' מש"כ בקובץ הפרדס, שנה מ"ג, חוברת ד', בדיון ספק ברכות הקל, ובמסורה חוברת א', עמ' ע"א.]

* * *

ד"ה כדי שתהא. השני. הקשו. מאחר שטבל מותר בהנאה למה אסור להאכילו לבהמתו. ותי' דהנאה של כילוי אסור. ובר"ש (סוף תרומות) הביא משם הר' משה ב"ר אברהם דיש איסור מיוחד שלא להאכיל לבהמה מגזה"כ (-עיי"ש. מה שהביא מתו"כ.) ודעת התוס' היא, דידוע דתרומה יש לה ניתן. ער"ם רפ"א מתרומות, שניתנת לאכילה ולשתי' ולסיכה... לאכול

ודבר זה תלוי בפירוש ענין השמש שכתב רש"י ריש פירקין: ופעמים שהשמש עומד למזוג יין ופתו בידו, וכשהיין כלה, נכנס למרתף להביא יין. די"ל בו ג' פירושים: דפעמים ודאי נכנס עם חמץ. או דפעמים ודאי נכנס בתוך הסעודה, ואפשר שלקח עמו חמץ. או י"ל דאפשר להיות שלפעמים נכנס, ואם נכנס, ודאי ביכלתו הי' להביא עמו חמץ, אבל אף זה הוא ספק. ורש"י סובר כדעת הראב"ד, שאם ודאי נכנס, ספק עם חמץ ספק עם מצה, נעשה המקום למקום שמכניסים (כל', שאפשר להכניס) בו חמץ, ובעי בדיקה. (ואזיל לשיטתו, שפירש לעיל דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף כנגד חזקת איסור. ולפי דבריו ע"כ צריכים אנו לומר דבחמץ שאני, כנ"ל. - ד"ע.)

בלקח מן הקבוע, הוא ודאי נכנס, ספק עם חמץ ספק עם מצה, ונחלקו בו רש"י ותוס', כנ"ל. כב' ציבורין ולפניהם ב' בתים, א' בדוק וא' שאינו בדוק וכו', הוא ודאי חמץ וספק כניסה. (דכניסת מצה אינה כלום, דודאי מצה היא.) צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקים וכו'. הוא ודאי חמץ וספק כניסה. והגמ' פסק לקולא, אא"כ באו ביחד (ועי' רמב"ם שלא חילק, ומ"מ, וערמב"ן על ספהמ"צ שורש א' בענין ביה"ש דע"ש.)

ספק על ספק לא על, היינו בקעה. ר"ל, ודאי חמץ וספק כניסה. וצ"ע, דכבר פסקו לעיל לקולא, וכאן תלוהו בפלוגתא דר"א ורבנן. והיא קו' התוס'. ורש"י כתב דאיה"נ דלכו"ע א"צ בדיקה, כפשטות הגמ' לעיל. אך הרמב"ם (פ"ז הי"ב) והר"ח

ע"א ורמב"ם ספ"ב מהל' אבל הי"ח). וליתא. דאף להסוברים הותרה, מ"מ בעינן מתיר. ואם המתיר הוא הצורך, לכו"ע אסור. רבינו(-) ופלוגתתם היא אם המתיר הוא ההתעסקות והטיפול בקבורת המת או עצם הטמאו למת. כלומר, לכו"ע הוא המתיר קיום האבלות (אשר על כן קיי"ל כל שכהן מטמא להן אבל מתאבל עליהן, מו"ק ד"כ ע"ב. ועי' רמב"ם בספהמ"צ מ"ע ל"ז ובשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ח"א, עמ' מ"ג.).

ונחלקו אי איכא קיום אבלות בחילול קדושת כהונתו או דוקא בהתעסקות לתכלית קבורת המת. משיטת הר"ם (פ"ב מאבל ה"ו): בד"א בזכרים, שהזוהרו על הטומאה. אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה אינן מצוות להתטמא לקרובים - מוכח דקיום האבילות הוא בחילול קדושת כהונתו, ולא דוקא בהתעסקות בקבורה. [עיי"ש בשיעורי היאה"צ עמ' מד-מה.] ולדעת הראב"ד שם יש לחקור כנ"ל, אם המתיר הוא הטומאה או הטיפול.

* * *

תוד"ה היינו ט' חנויות. לפי מה שפ"ה לענין בדיקה לא נהירא לר"י... והכא סד"ר היא. - כל', וספקא דרבנן לקולא. וע"ק, דהכא אוקמה אחזקת בדוק. - ונ"ל שעפ"י שי' הראב"ד יתיישבו ב' קושיות אלו, דמאחר שודאי נכנס העכבר, והי' ביכלתו להכניס חמץ, אע"פ שאינו ידוע בבירור אם חמץ הכניס אם מצה הכניס, מיקרי עי"ז בית שמכניסים ב"ח, וצריך בדיקה, ופקעה לה החזקה.

לאכלו. וקמ"ל שצריך לבדוק, ואין לו להשהותו עד כדי שיאכלנו. ואם השהה, כתב המאירי דלשיטה זו מ"מ בעי בדיקה. וצ"ב, דסוכ"ס הא איכא תרי ספיקי. וצ"ל דלא אתו ב' הספקות בב"א, ובשעה שידע מספק אחד, כבר פסק עליו לחומרא, ואח"כ כשנולד הספק השני, א"א לו להצטרף עם הראשון להיות ס"ס בכדי שנתלה לקולא, שהרי על הספק הראשון כבר פסקנו לחומרא, ואינו חוזר שוב וניעור להיות מצטרף להיתר. (יו"ד ק"י ס"ט בהג"ה).

... וזה הטעם לכולם הצריכים בדיקה. ר"ל, לעיקר תקנת חז"ל על כל הבתים, דבכ"מ יש ספק שמא אין שם חמץ קיים עתה, ואעפ"כ בודקים.

* * *

הראב"ד פסק בספק כניסה (ספק על ספק לא על) לקולא. ובעל - ספק בחמץ וספק עם מצה, וכ"ש בעל עם חמץ וספק שמא נאכל - לחומרא. והיינו כפירוש הב' בענין השמש שהזכיר רש"י, אך במשנה תורה (פ"ב מחמץ ה"י) פסק הר"א בקבוע, דביטול בעי ולא בדיקה. דלא מיקרי מקום שמכניסים בו חמץ אלא בודאי נכנס עם ודאי חמץ. אבל בספק חמץ לא מיקרי אלא ספק מקום שמכניסים ב"ח, ולקולא בנוגע לדרבנן. (וצ"ע דסותר א"ע.)

בגמ' אמרו דבדיקת חמץ דרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ומשמע דקודם ביטול היא הבדיקה מה"ת. וק"ל להראשונים החולקים על הר"ן. וג"ל דזה ברור, דבספק חמץ בעינן בדיקה או

והגאונים (עיי"ש במ"מ) חולקים על רש"י. וצ"ל, במה חלוק מהציור הנ"ל. וצ"ל דסברי כהפירוש הג' שהזכרנו לעיל בענין ספק השמש הנכנס למרתף, דאפילו אפשרות של כניסת חמץ עושה המקום למקום שמכניסים ב"ח, אלא דאין עכבר אחד יכול לעשות ב' בתים למקום שמכניסים ב"ח מספק ע"י מעשה כניסה מסופקת אחת, דזה הו' תרתי דסתרי. שהרי אם נכנס לתוך זה לא נכנס לתוך זה.

(ועפ"י ז' יש להבין למה לא חילק הר"ם בין באו לשאול בב"א לזא"ז. דאפי"ו בב"א שניהם א"צ בדיקה. דמה נימא, דאיכא תרתי דסתרי בפסק. זיל לאידך גיסא, דאם לא תפסוק כך, יהי' תרתי דסתרי במציאות, כנ"ל. ולפ"י ז' אצ"ל בדעת הר"ם דס"ל כדעת הרמב"ן הנ"ל, שהשווה כל ספיקי דרבנן. ובענין זה, עאור"ח סי' תפ"ט בענין לספור ב' ספירות של היום ושל מחר ביה"ש. ד"ע.)

(-ובשני ציבורין ובי' עכברין ובי' בתים אחד ברוק וא' שאינו ברוק, אי לא תליי' דהיתר לתוך היתר נפל ואיסור לתוך איסור, לא היינו מתירים עפ"י כללא דספק דרבנן לקולא, שהרי יש ספק כניסה, כנ"ל. דהתם ליכא אלא בית אחד בספק, ובבית אחד אזלינן לחומרא. אך לרש"י צ"ע, מפני מה הביא הגמ' דין תלי' ללא צורך. וי"ל דלא זו אף זו הוא. ד"ע.)

* * *

עראב"ד (דף ה' ע"א בדפי הרי"ף): נשיב ונאמר כגון שאין שהות לעכבר

דיכול להיות שיארע אח"כ כזה, ואז יהי תרתי דסתרי, לכך חשיב כבאו בבת אחת אפילו בבאו זא"ז. דטעמא דב"א הוא דאיכא תרתי דסתרי בפסק ההוראה, וה"נ כן.

עראב"ד שהסביר דבציור הרז"ה ליכא ס"ס, דאינום באים בב"א, ודמי ממש לספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת, כנ"ל. וצ"ע דמה בכך, דמ"מ נעשה למקום שמכניסים בו חמץ, אף על הספק. ומ"ל חד ספקא או תרי ספיקי. אהרן. ותי' רבינו דנראית דעת הר"א, דבס"ס ליכא אפילו לידת הספק. (וד"ז תלוי במחלוקת הפוסקים, אי מהני ס"ס כנגד חזקת איסור. ע"י שעורי רבנו ליו"ד הל' תערובות.) וממילא אינו נעשה אפילו למקום שמכניסים בו חמץ, דליכא לספוקי בהאי ביתא, דודאי לית בי' חמץ.

* * *

י' ע"ב. תוס' ד"ה הניח בזוית זו. צ"ע על הרמב"ם, שפסק בהל' י"ב דבהניח בזוית זו וכו' שחייב לבדוק, ובהל' י"א פסק כרבי, דזהו קבר שאבד זהו קבר שנמצא. ולא פירש דאיירי בלא מצא כמנין שהניח. (עיי"ש ברב"ד שהשיג ופסק דא"צ לבדוק כרשב"ג דפליג אדרבי. וליתא בגמ' דחכמים דרשב"ג היינו רבי. וכן בהשגתו על הל' י"א.) וי"ל דדוקא בקבר שאבד אמרינן הכי, דלכתחילה לא ידע בכיורור מקום הקבר. אבל הכא, הרי רגליים לדבר יש שבא אחר ושינה מקום החמץ, וחישינן שמא הביא עוד חמץ.

* * *

ביטול בכדי שלא יעבור בב"י על אותו החמץ שא"י לו, מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא. אך חיוב זה אינו אלא על הספק. ודעת הר"ן היא דיש חיוב ודאי לבער ולהשבית חמץ שא"י ע"י בדיקה וביעור.

ונ"ל בדעתו, שאם ביטל אחד את החמץ שא"י שלו (-לדעת רש"י והרמב"ם ז"ל שביטול החמץ הוי קיום מצות תשביתו) מקיים מצות תשביתו - אפילו נמצא אח"כ שמעולם לא הי' לו שום חמץ. דכמו שהחיוב השבתה חל בודאי מכח החמץ שא"י, כמ"כ קיים זה את המצוה בודאי מכח זה שהי' חמץ שא"י. דעצם הספק - שמא יש לו חמץ, פועל כבר לדין של חמץ שא"י.

ומעתה יש לפרש דעת הראב"ד בבי' אופנים: הא' - דמה"ת בעי ביטול משום סד"א לחומרא, שמא יעבור בב"י. ועי"ל, דמדאורייתא בעי ביטול בתורת חיוב מצוה ודאית, דאף בכניסה ודאית של ספק חמץ ספק מצה נקבע על הבית דין מקום שמכניסים ב"ח. משא"כ בדרבנן, דבנוגע לבדיקה של דבריהם לא מיקרי מקום שמכניסים ב"ח עד שתהא כניסה ודאית עם חמץ ודאי.

* * *

תוד"ה היינו ט' חנויות. שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר. (ע"י שיעורי רבינו לסנהדרין דף פ.).

* * *

י' ע"א. תוד"ה הלך ועשה טהרות. שלא יגעו שניהם. ר"ל, דמאחר

הגמ' אי חל דין בדיקה היכא דא"א להעשות אלא ע"י בזבז ממון, אלא היתה בכגון דא, דאיכא שיעור גדול של חמץ שאינו מצוי, שא"א לו לעשותו למצוי (כבקורה ובור) אלא ע"י בזבז ממון, אי מיקרי מצוי או לא. (בממוני לא אטרחהו אינו ר"ל שאינו חייב לבזבז ממון בעד המצוה, דז"א, עב"ק ט' ע"ב. אלא ר"ל דכל היכא דאינו נעשה לחמץ מצוי אלא ע"י בזבז ממון, לא מיקרי מצוי. - ובתוס' משמע דהוא נוסף על זה דלא הוי מצוי, ועכ"פ כן יל"פ בגי' הראב"ד.)

אך לרש"י והר"ם דל"ג את"ל נראה דבעיית נחש אינו ענין לחמץ שאינו מצוי, אלא לבזבז ממון. וקו' התוס' לק"מ, דהתם אפשר שלא ע"י ממון - בבדיקת עצמו. אבל הכא א"א אלא ע"י בזבז הממון. ופשוט.

* * *

עמ"מ פ"ב הל' י"ד: והרי זה ממש כחמץ שנפלה עליו מפולת שה"ה כמבוער וצריך לבטלו בלבו. נראית מלשונו שהביטול שם הוא מה"ת (ולא כרש"י [ל"א:]- שפירש שהוא מדרבנן. ד"ע). ונראה לרבינו, דל"ד ממש למפולת. דהכא אם לא יבטל קודם שעת איסורו יצטרך לירד לתוך הבור ולשורפו, משא"כ התם, שאין הביטול אלא דין של לכתחילה. אבל אם בדעבד לא ביטל, אינו מחוייב לשורפו. וה"ט, דהתם לשון הגמ' היא דהרי הוא כמבוער, כלומר כמושבת, ששוב אינו עובר בב"י. משא"כ הכא, דחמץ שאינו מצוי, אך ידוע, ודאי

מחלוקת רבי ורשב"ג בקבר שאבד אי בעי כל השדה בדיקה או לא היינו, אם אבידת זה פועל על כל השדה או על כל הבית, שכולו נעשה בית הפרס, או שהמקום שמכניסים בו חמץ בעי בדיקה, או אינו אלא שטמא בשדה מספק שמא האהיל על אותו קבר, כלומר, שטמא מחמת קבר אחד, ובחמץ - צריך שיבדוק אחר החמץ, ולא שהבית צריך בדיקה. וממילא פליגי בנמצא קבר אחד או פרוסת חמץ אחת, אי מהני לסלק דין הטומאה או הבדיקה, או לא.

ועתוס' (י' ד"ה מי אמרינן) דאף רשב"ג מודה בדאיכא רגלים לדבר. ר"ל, דבכה"ג במציאת פרוסה אחת מיקריא בדיקה לכל הבית, דהיא היא בבירור הפרוסה שאבדה. וז"ב.

* * *

ככר בשמי קורה... ככר בבור... ככר בפי נחש. בעיית חמץ שאינו מצוי אך שהוא ידוע. וג' דרגות יש בזה: בשמי קורה היינו שאינו מצוי מעצמו מחמת מקום המצאו, אלא שיכולה מציאות זו להשתנות. עדיף מזה הוא ככר בתחתיות הבור, דמה שאין החמץ מצוי הוא מחמת דעת האדם, שהסירו מדעתו, אך אף זה יכול להיות מצוי - בשינוי דעתו. והדרגה הג' הוא - ככר בפי נחש, שבמציאות אינו מצוי, ולא יוכל להשתנות ולהיות לחמץ מצוי בתוך החג.

וכל זה לפי גירסת הראב"ד, דגרסינן את"ל בין בור לנחש. וכן נראית דעת התוספות (ד"ה בממוני), שלא היתה חקירת

(באמת) אינו כ"כ קשה. דזה תלוי בבי' הפירושים בר"מ פ"ג ה"ח - איך דכופה עליו את הכלי קאי אביטל או אלא ביטל. ופשטות הר"ם דמפרשה אלא ביטל, וי"ל דאה"נ דבביטל א"צ לשורפה בלילה אלא להוציאה מביתו. וערש"י ד"ו ע"א. - ורבינו אמר לד"פ, דאפילו לפי פירוש הרמב"ם בגמ', מ"מ מודה דבמוצא חמץ בתוך הפסח מחוייב לאבדו בלילה, דנעשה אז לחמץ ידוע, ולא סגי לי' בביטול לענין מצות תשבתו.)

ונראית דעתו דב' מצוות יש בתשבתו, הא' - למנוע א"ע מלעבור בב"י (היא שיטת הר"ם דלא כהרמב"ן במלחמות בענין חיטי קורדנייתא.), והב' - סתם מצוה לאבד החפצא של חמץ. החיוב הא' הוא תשבתו דגברא, והב' - מצוה שחלה על החפצא. ונראה, דבאמת אף הראב"ד מודה בענין חמץ שא"מ דלית ביה מצות תשבתו (קצת דלא כהר"ם הסובר דודאי אית ביה מצות תשבתו אלא דדינו כחמץ שא"י.), אלא דהיינו דוקא מצות תשבתו השנייה (ואפשר דהוא דין בהשבתת כל איסה"נ לדעת הראב"ד, דאם אין האי' מצוי, אינו מחוייב לבדוק אחריו ולשורפו. רבינו.) - אבל תשבתו הבאה מכח ב"י ודאי אית ביה, דאפילו יש לאחד חמץ בסוף העולם בבית שהוא שלו, עובר בב"י. וממילא חל עלי' העשה דהשבתה, דחמץ שא"מ נמי עובר עליו בב"י. וממילא, במצאו קודם שביטלו, דהוי חמץ ידוע, מחוייב בתשבתו דב"י, ובתשבתו זו הוא דאיחמר דאית בה תרת

אינו כמבוער ומושבת, אלא שדינו כחמץ המצוי שא"י לענין מצות השבתה, דסגי לי' בביטול וא"צ ביעור החפצא. אבל אם לא ביטל, הרי עבר אעשה דתשבתו, וממילא קעבר בב"י וב"י.

והא דמצרכינן ביטול במפולת אע"פ שהוא כמבוער, דהנה דעת הרמב"ם היא (לפי נוסחא הישנה ברפ"ב.), דמצות תשבתו לחמץ ידוע היינו ביעור החפצא, ולא סגי בביטול. כל' כל מה שביכלתו לעשות מחוייב לעשות. ולפי"ז, בחמץ ידוע ששורף, באמת הי' צ"ל שמחוייב עוד לבטלו נמי, אלא ה"ט דאינו מבטל, דזה נכלל באיבודו מן העולם. אבל בנפלה עליו מפולת, אף דעפ"י דין ה"ה כמבוער ומושבת מכת זה שהוא אבוד ממנו ומכל העולם, מ"מ במציאות הרי הוא קיים בעולם, ושפיר חל עלי' ביטול, ולהכי מבטל. (-ובחמץ שמבער מן העולם אין הביטול חל מאחר שאינו קיים. וע"י איבודו מראה ביטולו ואירצונו בקיומו.) ובחמץ שאינו מצוי, אף דהוא ידוע, שיטת הר"ם היא דלא הצריכתו התורה לאבדו בידים, אלא דינו כחמץ שא"י, דסגי בביטול. והוא, הביטול, נקרא עשיית כל מה שביכלתו.

על כ"ז חולק הראב"ד, וס"ל דליתא לדין חמץ שא"י לענין דתסגי בביטול ולא בביעור ואיבוד החפצא ממש. אך לפי"ז צ"ע, מ"ש בכבר ביטל ומצא החמץ לאחר שעת האיסור דא"צ אז לאבדו, ומ"ש מחמץ שהי' אינו ידוע לו בשעת כדיקתו שביטלו אז, ואח"כ מצאו בכיתו ביו"ט, דמחוייב לשורפו.

שעבר עליו הפסח, ועל ל"ת אין מברכין. ומהרמב"ם משמע לפי"ז דאיכא עשה דתשבתו כל זיי"ן, ועי' אור זרוע (דנ"ח רע"א בשם ריב"א) שנסתפק בזה. (עי' כסף משנה ומ"מ שפלפלו בר"ס. ונתפלא רבינו על שלא חילקו כנ"ל).

* * *

די"א ע"א - לא התרת לו אלא ע"י קיטוף. ערש"י. יש לחקור [עי' בס' סופרים וספרים (זווין) עמוד רכ"ט בשם הס' תורת זרעים] אי הוי איסור קצירה, או דהוי איסור לגרום שלא יהי' העומר ראשית הקציר. ונ"ל דדבר זה תלוי בעסק האחרונים [הרב הזכיר שיש בזה מחלוקת בגמ'. והוא במנחות (ע' סע"ב) לפי ביאור התוס' (עכס"מ לח"מ ומשל"מ על הר"ם פ"ז הי"ג מהל' תמידים ומוספים) אם מתיר הקצירה הוא הבאת העומר או קצירתה. דאי הוי אי' קצירה בעלמא, שפיר י"ל דבעינן הבאת העומר להתיר, דלא מצינו שקצירה מתרת, אלא הבאה היא מתרת. והוי איסור פשוט ובעי היתר. משא"כ אם האיסור הוא לגרום שלא יהא העומר נקרא ראשית הקציר, ניתן להיאמר דניתר בקצירתה, ר"ל - לא דניתר, דאין הקצירה מתירה, אלא דלאחר קצירתה ליכא תו איסורא, וסר הדבר הגורם לאיסור. עיי"ש.

* * *

רש"י ד"ה של בית העמקים. מפני שהתבואה שלהן אינה מן המוכחר. כמו שיש בבע"ח דיני תם ובעל מום, כמו"כ

גוני - ביטול ואיבוד החפצא. (קצ"ע, דלענין ב"י סגי בביטול. ויש ליישב.)

אבל אם כבר ביטל וחל הביטול (לאחר חצות. דקודם חצות לא חל. כדמשמע דעת הר"ן והרמב"ן. וזהו שדקדק הר"א לפרש שמצאו לאחר איסורו, ולא כ' בפשיטות שמצאו אחר ביטולו. דלא חל הביטול עד חצות. - רבינו), ליכא אלא מצות תשבתו השניי', ולא הראשונה, והשני' כבר קיים, דאין בה אלא אופן אחד - של ביטול.

* * *

במשנה. תוד"ה ואם. ורש"י לא רצה לפי כן. דלפי"ז יש בדיקה לאחר המועד, כל' - לאחר כל היו"ט של פסח, וליכא בזה אלא חשש שמא יבוא לאוכלו, ולא שמא יעבור בב"י. ובאמת צ"ע שיטת התוס', דמ"ש חמץ שעבר עליו הפסח משאר איסורי, דלא גזרינן שמא יאכל. (עתוס' ריש מכילתין).

וצ"ל לדעת התוס' והרמב"ם דמצות תשבתו נאמרה דמחוייב להשבית החפצא שהוא חמץ (עי' לעיל). - ולא סתם שיעשה מעשה שעל ירו ימנע א"ע מב"י, דא"כ אפי' בהפקיר איכא קיום המצוה, וליתא, ואף לאחז"פ שם חמץ הוי האיסור - חמץ שעשה"פ. ודו"ק.

ועי' רמב"ם (פ"ג הל' חו"מ ה"ו) שעל בדיקה שלאחר הפסח אין מברכין, דלא הוי קיום מצוה של תשבתו, אלא גדר ותקנה לאיסור - שלא יבוא ליהנות מחמץ

ותולין זב"ז. ויש לומר אף לענין ביטול דומיא דטומאה. וי"א דל"א תולים זב"ז לטומאה אלא לאוכלי טהרות. פירוש. דב' דיעות הביא אי אמרינן שאני אומר בדאורייתא - לענין ביטול. ואע"פ שבגמ' אמרו מפורש דל"א שאני אומר וליכא תליי' אלא בענייני דרבנן, מ"מ ס"ל לדעה ראשונה שבראב"ד דבגמ' אח"ז חזרו מדיעה זו, כשדימו חמץ לספק טומאה ברה"ר, ומשמע שדימוהו לגמרי - ואף לענין ביטול, ולא רק לענין בדיקה.

ומהתם נשמע דבספק על ספק לא על ויש מקום לתלי' (לתלות שנכנס לבית האחר) תלינן לקולא אף בשל תורה, וא"צ ביטול. - ואע"ג דאית לן למימר סד"א לחומרא, כמו בסתם ספק על, י"ל דמאחר שעיקר מצוה זו ודאה נתקנה על הספק, ל"א בי' סד"א לחומרא. וטעמא דספק על, כמש"ב שם, דספק זה פועל להחשיבו למקום שמכניסים בו חמץ. אבל היכא דאיכא לתלות להסיר הספק, תלינן, ולא מיקרי מקום שמכניסים בו חמץ, ומספק - לחייבו מטעם ספק מקום שמכניסים בו חמץ, אין לומר, דל"א הכא סד"א לחומרא, כמבואר.

בשמן וסולת של מנחות. ועיין רמב"ם הל' איסורי מזבח פ"י ה"א וה"ג.

* * *

בגמ'. הוא עצמו מחזור עליו לשורפו **מיכל קאכיל מיני'.** ר"ל, התם הוי תחילת זמן ההיתר, והכא הוי תחילת זמן האיסור. ולהכי מזלזלין התם באיסור, והכא נזהרים. ופשוט.

* * *

רש"י ד"ה ואפילו היא של חרס. והמסתפק ממנו חייב משום מכבה. עתוס' ביצה כ"ב ע"א. ומסתימת רש"י והרמב"ם משמע דלא כהתוס'. וצ"ע מגרם כיבוי, כמבואר בתוס'. והחז"א תי' דאי' זה הוא מדרבנן ובמקום הפסד הקילן, וליתא, להמעין ברא"ש.

* * *

בראב"ד פ"ב הל' י"א מחמץ: ב' ציבורים... וב' בתים... וב' עכברים... ואין ידוע... א"צ לבדוק. כתב הראב"ד ז"ל זה שבוש... אלא שתולים לקולא, דהו"ל כספק ביאה לענין בדיקה

שיעורי רבינו למסכת ראש-השנה בעזרת השם יתברך

וכן משמעות דברי התוס' סוטה (יח.), וקשה כנ"ל. [ועיי"ש בפרש"י לסוטה דכתבה על שני דפין פסולה דמגילת סוטה ר"ל - בשני עמודין כס"ת, ואף דהוי ספר אחד באמת - במציאות, מכ"מ יש לו צורת שני ספרים. ותוס' פליגי וס"ל דלא מיפסיל אלא באופן דהוי באמת שני ספרים, ולא איכפת לן בצורתו. וע"כ הק' מסוגלין, דבגילדי גילרי אינם אלא שופר אחד באמת, ואך צורת ב' שופרות הוא דאית להו.]

* * *

(כו:) תוד"ה של יעל פשוט. ב' דיעות אי מתני' אך לכתחילה או אף בדיעבד. וכן עיין ר"מ וראב"ד ריש הל' שופר (פ"א הט"ו). ולדעת הר"מ והדיעה השני' שבתוס', דכפוף ופשוט מעכבים, למר כדאית ל' וכו' מוכח דשופר של ראש השנה עניינו - מן התורה - תפילה, שע"י תקיעות השופר אנו מתפללים, דזהו ענין כמה דכייף וכמה דפשיט וכו', עיין רש"י, וכן מוכח נמי מדתוקעין על סדר הברכות, אלא דעל זה יש לדחות דקיום זה תפילה שבשופר - אשר על כן הוא דתוקעין ע"ס הברכות - ליתא אלא מדרבנן.

אכן נראה להוכיח כן עוד מנוסח התפילה שומע קול תרועת עמו וכו', דנוסחא

כ"ב אלול

ר"ה (כו.) - חוץ משל פרה מפני שהוא קרן. כלומר, דלא הוי מין שופר, ופשוט חסר לן החפצא דשופר. ובגמ' טעמים אחרים, דאין קטיגור כו' וב' וג' שופרות, ומתני' חדא ועוד קאמר. ודברי הגמ' מרפסין איגרא. דענין זה הוא כבחינת יהודה ועוד לקרא, דאם אין של פרה בכלל מין דשופר, מה שייך לומר דפסול מטעם נוסף דב' וג' שופרות, דהיינו - דאף דהוי חפצא דשופר ומין שופר - מכ"מ פסול הוא להמצוה, ומה שייך לומר פסול אדבר שאינו כלל "שופר". והוא פלא.

ומן ההכרח לפרש, דהכל חד טעמא הוא, וכונת הגמ' לומר, דמטעם אין קטיגור וכו' וב' וג' שופרות אית לן למימר דשל פרה לא הוי בכלל שופר, דאילו מטעמא דמתני' בלחוד, דאיקרי קרן, קשה לתרין טענתו של ר' יוסי, דכל השופרות נמי וכו', עיין גמ' לעיל מזה - אכן עיין תוד"ה ולא שנים, שהבינו לכתחילה דגלדי גלדי ר"ל זה ע"ג זה לכל אורך השופר, ולבסוף תי' כרש"י דגלדי גלדי ר"ל כטבעות מחוברות. (דלפי פירושם דמעיקרא הי' צ"ל כשרה תקיעה כה"ג, כמו - אם קול פנימי שמע - יצא.) - ומד' משמע דפי' בגמ' כפשוטו, דר"ל פסול, ולא הפקעת של פרה ממין שופר.

בכס"מ.) ואם נתפוס כן, יהי פסק הר"מ מיוסד אהך גמ' דפ"ק - עקידת יצחק.

* * *

ופיו מצופה זהב. במקדש. (רש"י) ועיין גמ' (כו.) דחצוצרות וקול שופר הוי גזה"כ אך למקדש ולא לגבולין. אך צ"ע, מ"ט ציפוי דזהב ליתא בגבולין. וגם צל"ה בכלל ענין ציפוי זה מה טיבו. דאין לפרש דיסודו בדין כבוד יו"ט (עיין גמ' כ"ז ע"א), דא"כ מ"ט חצוצרות דתעניות מצופין כסף, דפשיטא דליכא חובת כבוד יו"ט בתעניות. א"ו מוכח דעיקר דינא דציפוי אינו מטעם כבוד יו"ט, אלא רק דהשינוי מכסף לזהב מיוסד ע"ז.

וצריך לפרש דציפוי יסודו בהידור מצוה. וק"ל מב' טעמים: א) דיעויין בר"מ (פ"א משופר ה"ג), דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה בשופר הגזול, דיסוד ד"ז היינו - דחפצא דעבירה פסולה היא בעד חפצא דמצוה, [עי' ארץ הצבי, עמ' כא.] ובשופר הוי החפצא דהמצוה הקול, ולא השופר. (בלולב הגזול הוי מצוה הבאה בעבירה, דהחפצא דהמצוה היינו - הלולב עצמו.

בסוכה פליגי הר"ם (פ"ד הל' סוכה הט"ז) והרא"ש, אי דפנות אסירי בהנאה או לא, אי הוי אך הסכך החפצא דהסוכה, או דהכל הוי מהחפצא דהמצוה, אלא דדיני הפסולים וכו' לא נאמרו אלא בהסכך. ועיין רמב"ן [פרק במה מדליקין כא. ובחידושים ובמלחמות שם], דכל תשמישי מצוה יש להם קדושה ואיסור הנאה דהקצאה למצותן - בשעת מצותן. ויסוד דבר זה מגזה"כ דכשם שחל שם שמים על החגיגה וכו'.

זו משמעה כעין לשון התפילה - שומע תפילה, דאף התקיעות באות בתורת תפילה. ומסתמא מורה נוסחת התפילה על אופן המצוה דמה"ת. [עי' מסורה, חוברת ו', עמ' כא.] ועיין גמ' (כו.) כיון דלזכרון קאתי כלפנים דמי, דתקיעת שופר עפ"י דין הוי בבחינת לפני ד'. [ועי' בס' ימי זכרון, עמ' קל"ח.] (עיין מזה בכינוס תשובה).

ובאמת זהו ענין ברכת שופרות, הפותחת בפסוקי מתן תורה ומסיימת בפסוקי הגאולה העתידה, ותפילת הסיום מטפלת בבנין ביהמ"ק, וצ"ב כונת הברכה ותוכנה. ונראה לפרש דתקיעת שופר היא תמיד הסמל לגילוי שכינה - שהאדם עומד לפני ד' (ר'). ואפשר להוסיף דהיינו טעמא - דתקיעת שופר הוי בתורת תפילה, וכאמור, ובתפילה הרי האדם עומד לפני ד' בדברו עמו ובהתפללו אליו. ר' עפ"י צ"ר. ועיין רמב"ן עה"פ ויצא קין מלפני ד'. (בראשית ד, טז ד"ע.) - ומהאי טעמא מתפללים על בנין בית המקדש בסיום ברכת שופרות, דבבית המקדש הוא עיקר ענין עמידת האדם והמצאו לפני ד'.

ובתוס' הביאו מפ"ק - כדי שאזכור לכם עקידת יצחק. אף זה אין לו מובן אלא על פי הג"ל, דקיום מצות תקיעת שופר היינו בתורת תפילה. דאילו היתה התקיעה בתורת תקיעה, מה ענין עקידת יצחק להכא. - ועיין רמב"ם ריש הל' שופר (פ"א ה"א), ושופר שתוקעין בו... הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש. והשמיט הכפוף, ומשמע דכפוף אך לכתחילה, ואך כבש הוי לעיכובא. (ועיין ש

שלא יהו מצוות בזויות עליו. וצל"ה - איפה נזכר על זה לאו בתורה, שלא לבנות את המצוות, אלא ודאי צל"פ דנכלל כל זה במצות הידור מצוה ונויי מצוה, שתהי' עשיית המצוה באופן הכי מהודר, וממילא שייך אף לאופן הכיסוי, ואף לשופר, אף דאין בזה ענין הידור בהחפצא של המצוה.

ונראה, דכמו שהסביר הר"ם דשופר הגזול אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, הוא הדין נמי מגילה וס"ת גזולים (למצוות קריאה), דהחפצא של המצוה בהנך ג"כ הוי הקול, ולא הס"ת או גופה של המגילה. ואעפ"כ מבוואר בגמ' שבת (שמה) דאמר' הידור מצוה בס"ת נאה. אך יש לתרץ, דלענין מצות כתבו לכם - שיכתוב כל אחד ס"ת, ויהי' קיים ועומד ברשותו, דעצמו של הס"ת הוא החפצא של המצוה. ודוקא לענין מצות קריאת התורה וקריאת המגילה הוא דאמר', דהס"ת וגוף קלף המגילה אינם החפצא של המצוה. (כן השיב ר' להר"א.)

ועי"ל בזה, דב' ההל' איתנייהו, דיש דין הידור מצוה באופן עשיית המצוה, וגם שיש דין שני של הידור ונוי מצוה - שיהי' כל חפצא של מצוה מהודר, וז"פ וברור, דס"ת הוי חפצא של מצוה בפ"ע - אפי' שלא בשעת קריאת התורה, ואפי' שלא לשם קריאת התורה.

ואשר להקושיי' השני, מאי שנא מקדש מגבולין לענין הידור מצוה זו, נראה לתרץ, דבעלמא בהידורי מצוה לא מצינו בגמ' בפירוט אופן ההידור - כיצד יעשנו, ואף בהידור דשופר - מסתמא הניחו חכמים

ואף דכתיב רק בנוגע לסוכה, משמה המקור לדין מוקצה למצותו דאתרוג, והה"נ לציצית [עיי' ארץ הצבי ריש סי' י"ב.]. ולפי"ז קשה, דלא מצינו שיהא השופר אסור בהנאה בר"ה בשעת תקיעות של מצוה.

אלא ודאי צל"ת כדברי הר"ם הנ"ל, דאין השופר החפצא של המצוה, אלא הקול, וכאמור. - ועיי' הג"א סוף מס' ר"ה (פ"ד סי' יד) שפסל בשופר הגזול, דלא כפסק הר"ם. וכונת הראב"ד בהשגתו צ"ב. והול"ל, דליכא הידור מצוה אלא בהחפצא דהמצוה. וב' דא"כ, מאי טעמא לא בעינן ציפוי חוץ למקדש. (הר"א ח"ד. ועוד קשה, דהיאך שייך לומר דזה הוי הידור מצוה, דהלא הציפוי והזהב נוסף הוא על השופר - ס'איז נאר צוגעטשעפעט - ואיננו מעצמו של השופר, ובהידור מצוה מסתמא בעינן שיהא בהדבר - מצוה עצמו. העולם.)

ועיינן רש"י ב"ק (ט:) טלית נאה, אף דפשיטא דהחפצא של המצוה היינו חוטי הציצית ולא הטלית, ודלא כהנחת קושייתנו. אכן בגמ' שבת (קלג:) הלשון הוא - ציצית נאה, ועדיין י"ל כדברינו, דליכא הידור מצוה בטלית נאה, אלא דוקא בחוטי ציצית נאים, ומהאי טעמא ממש. אכן עיי"ש בגמ' להדיא, דאף שופר נאה בכלל הידור מצוה, והוא להדיא דלא כסברא הנ"ל.

ובע"כ אית לן למימר, דבאמת אין הידור מצוה הלכה וקיום בהחפצא של המצוה, אלא בקיום ובמעשה המצוה, שתהיה עשיית כל המצוות באופן מהודר, וער"מ סוף הל' שחיטה (פ"ד הט"ז) שהביאו לדין הגמ' דושפך וכסה - במה ששפך יכסה,

תשובות: א) מכח שפלות האדם - שמתור האדם מן הבהמה אין, ועל הבהמה אין להקשות - מי הרשה לה לעשות כה וכה, ואיזה היתר יש לה. [... ובברכות (לד): דר"ח בן דוסא - כשהי מתפלל - הי מניח ראשו בין ברכיו. והיינו - כבהמה. דקומה זקופה (בניגוד לשחיית הגו) היא היא המסמנת והמסמלת גדלות וחשיבות האדם] (וב גדלות האדם - שהאדם הוא כאמת כ"כ חשוב, שבאמת ראוי הוא לשוחח עם הקב"ה אודות צרכיו הפרטיים, כי עניינים חשובים המה באמת, אשר עומדים ברומו של עולם.

ויסוד זה מצינו בדין עמידה בשמונה-עשרה, אשר לדעת מקצת פוסקים נאמר דבר זה אפי' לעיכובא. וזהו ההבדל שבין תפילה לתחינה. דתפילה יסוד ההיתר שלו הוא בחשיבות האדם, ותחינה - יסודו באי-הצורך להיתר מחמת אי-חשיבות האדם והיותו כבהמה, ועיקר דין תחנון להיותו בפשוט ידים ורגלים ממש, עגמ' מגילה (כ"ב) ושו"ע או"ח (סי' קלא ס"ז) מזה. [עי' נפש הרב, עמ' קלד-קלה.]

ומהאי טעמא מצינו לו לרבא (ברכות י"ז ע"א) שהי מוסיף לאחר תפילתו שבכל יום, - א-לקי עד שלא נוצרתי וכו', להדגיש אי-חשיבות האדם ושפלותו, כדי להמשיך בתחנון תיכף ומיד לאחר מכן. ועיין רמב"ם (פ"ה מתפילה ה"א והי"ג), דהתחנון שלאחר תפילת שמונה-עשרה הוא לא דין בפני עצמו, אלא קיום נוסף בתפילת י"ח. והיינו טעמא כנ"ל - דב' יסודות הפוכות דלעיל נכללים בעניין התפילה, אף כי תרתי דסתרי המה, ובעינן להו לתרווייהו בכדי להוות קיום תפילה בשלמות.

עניני ההידור לדעת כל אחד ואחד, וכפי הרגשו כן יעשה, וכן כפי כוחו. ודוקא בשופר וחצוצרה של מקדש, אשר (מסתמא) באים משיירי תרומת הלשכה, והיינו - מממון הציבור, לענין ציבור שייך לצוות שיוציאו כו"כ ממון בעד הידור, אך לא לגבי יחידים.

[עיין] לח"מ פ"א מתעניות ה"ד, שהר"מ השמיט לגמרי הא דהצריך המשנה ציפוי בשופר וחצוצרות דר"ה ודתעניות. ויל"פ דס"ל דבאמת לא ר"ל המשנה שיש בזה חיוב, דלא מצינו בש"ס שיצוו חז"ל במה והיאך יהי ענין הידור המצוה, אלא כונת המשנה לומר שכן היו נוהגים בביהמ"ק, ומעשה שהי' כך הי', אך מאחר דלא הוי' חובה בדבר, לא הביאה הרמב"ם, דלא הביא הר"מ בספרו סתם סיפורים ומעשיות בעלמא].

* * *

בגמ'. ב' מחלוקות הן בין ר"י ות"ק: אי כמה דכייף או כמה דפשיט, וגם אי מקשינן יובל לראש השנה לצורת השופר, ועיין תוד"ה ר"י, דלכו"ע ילפינן ר"ה ויובל מהדדי, אלא דוקא לענין זה הוא דפליגי. ונראה לפרש בזה, עפרש"י דכמה דכייף וכמה דפשיט תרווייהו יסודות הם בתפילה. כדילפי' להו מקראי, דיש בתפילה ב' עניינים: תפילה ותחינה.

דלכאורה תמוה, היאך האדם מותר להגיש בקשת צרכיו לפניו ית', והלא עזות וחוצפה נראה היא לנדנקו ית' בצרכינו הפעוטים ובפטפוטינו. [עי' נפש הרב, עמ' ק"ח.] ונראה, שיש ע"ז ב'

מזה), מכ"מ, מאחר דסוכ"ס קיום התקיעה הלא הוי ביוה"כ, י"ל דאף קיום תפילה יש לו בתקיעותיו.

ונראה דבהכי פליגי ת"ק ור"י, אי ילפי בגזירה שוה אף לענין כפיפות השופר או לא, דהיינו - מצד החילוק שיש בתקיעות דיוה"כ עצמו בין המחייב והקיום, דבהמחייב ליכא ענין של תפילה, אלא דוקא בקיום המצוה שלו. אבל מאחר דסוף כל סוף יוה"כ הוי באמת יום תפילה - על פי דין - שפיר נחא מאי דמברכינן מלכות זכרונות ושופרות, דשפיר אפשר להיות קיום תפילה מיוחד ביום זה.

ודו"ק בלשון רש"י שכתב, דתקיעות דיובל הם לקרוא דרור. וכן הוא בר"מ במנין המצוות שבפתח הל' שמיטין ויובלות - לתקוע בשופר וכו' כדי לצאת עבדים חפשי. וכן ער"מ בספר המצוות (עשה קי"ז) לתקוע בשופר... לקרוא דרור לעבדים... וידוע כי התקיעה ההיא היא ביובל אמנם לפרסם החרות ושהוא מן ההכרזה... ואין עניינה כענין תקיעת ראש השנה, כי היא זכרון לפני ד', וזהו להוציא את העבדים.

ונל"פ בזה, דהנה ברא"ש (פ"ד סוף ס"י) הביא, דלר"ת מברכיין על תקיעת שופר, ולאבי"ה ובה"ג - לשמוע בקול שופר (הלשון דחוק, דשמיעה בקול משמעו לצייט למישהו. ובר"מ הנוסחא - לשמוע בקול שופר, בלא הבי"ת.). ובפשוטו יש לפרש דפליגי בהכי, אם השמיעה היא המצוה, או התקיעה. וער"מ במנין המצוות שבפתח הלכות שופר, דהשמיעה היא המצוה, וכ"כ שם ריש הל' שופר - מ"ע של תורה לשמוע

והיינו נמי פלוגתא דר"י וחכמים, אי אמרינן כמה דכיף או כמה דפשיט, איזה מב' היסודות הללו דתפילה יש להדגיש בתפילה דתקיעת שופר.

ובדבר המחלוקת לענין הגזירה שוה, ערש"י ד"ה כמה דכיף, דשל ראש השנה באה לתפילה ולהזכיר עקידת יצחק (וראי' היא זו דלתפילה קאתיא תקיעות דראש השנה, וכנ"ל. כמדומני שכ"א ר.). משא"כ תקיעות דיובל. כלומר, שהתקיעות כיובל הם בתורת תקיעות ולא בתורת תפילה, ולפיכך לית לן למילף גזירה שוה להצריך אף ביובל כפופים.

אך לפי"ז תמוהה שיטת הת"ק. אכן מאי דקשה טפי הוא מה שהקשה בטו"א (ד"ה שוה יובל), דאפי' נניח דאף דאין לדבר טעם להשוות יובל לר"ה לענין כפיפות השופר, מכ"מ - מאחר ששונים המה בכל שאר הלכותיהם, אזי אף בצורת השופר בעינן שיהיו שוים ממש, אך מכ"מ, מאי טעמא משוינן תרווייהו לענין ברכות דמלכות זכרונות ושופרות. דמה ענין אלו ליו"כ של יובל.

ואשר דמוכרח לומר - מכח דין זה המפורש במתני' - דכמו דר"ה הוי עפ"י דין יום תפילה (אשר מהאי טעמא חידשנו דקיום תקיעת שופר הוי קיום תפילה), הוא הדין נמי די"ל (ובאמת ק"ו הוא, וערש"י ותוס' לשבועות דף י"ג ע"א, ודרשת ר' שבס' ימי זכרון, עמ' ק"מ) דיוה"כ הוי - עפ"י דין - יום תפילה, ואף דהמחייב דתקיעות כיו"כ אינו קדושת יוה"כ, אלא דהמחייב בא מצד שנת היובל (עי' להלן

או שלא ידע שהיום פסח), דבכל מתעסק חסר לו המעשה, ובאין בידו אלא קיום המצוה בלי מעשה - המצוה, לא יצא ידי חובה. ואף בתקיעת שופר כ"ה. דאף דס"ל להר"מ דקיום המצוה הוא בשמיעתו ולא בתקיעתו, מכ"מ מעשה המצוה הוא לכו"ע בהתקיעה. ובכדי שיצא כל אחד ואחד, בעינן שתהי' בידו אף תקיעת השופר, ובעד זה בעינן למחוייב בדבר בכדי לומר דינא דשומע כעונה, ולצרף תקיעתו לחברו השומע.

אלא דצ"ע, דהלא הרמב"ם כתב באגרתו דלא אמרינן שומע כעונה בעד תקיעה. ונראה לתרץ, דהנה בעלמא אמרינן שומע כעונה במצות של דיבור וקריאה, כקריאת המגילה, תפילה, וברכות, (ובקריאת שמע יש בזה ספק - עג"א ריש ברכות) אך במצוות של פעולה לא מצינו דין שומע כעונה, כגון בנטילת לולב, ואכילת מצה, וכדו'.

וטעם הדבר נראה פשוט, דלא שייך ענין שומע כעונה אלא במצוות של דיבור וקריאה, וז"פ. וזה ר"ל הרמב"ם. [ער"מ פ"א ה"ג משופר - אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע - יצא. ולשונו אינו מובן, מה ר"ל בזה.

ונראה לפרש דכונתו לחילוק הירושלמי ריש פרק לולב הגזול (פ"ג ה"א) לחלק בין שופר הגזול לבין לולב הגזול - תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא. כלומר, שכונתו לומר, דלא דמי שופר ללולב בזה, דבשופר, אין השופר החפצא של המצוה. ועיי' לשונו - שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, ומשמע דרצה לומר בזה כנגד דעת הסוברים דהמצוה היינו

תרועת השופר וכו', ובפ"ג שמה ה"י כתב דהברכה היא לשמוע קול שופר.

ובתשובתו הוכיח דבר זה מב' ראיות: (א) דהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות וכו', ש"מ דבעינן שמיעה. (וכ"ה בבה"ג, הובא ברא"ש הנ"ל. ובאמת תמוהה הוכחה זו, דיש לדחות, דאף דהתקיעה היא היא עיקרה של זאת המצוה, מכ"מ שמיעתו מעכבת בקיום מצות התקיעה, כמו דמצינו לחד תנא דס"ל דבקריאת שמע - אם לא השמיע לאזנו דלא יצא, אף דפשיטא דאין המצוה השמיעה אלא הקריאה.) (ב) מדאמרי' דשומע כעונה בתקיעת שופר.

והנה הקשה הח"ס אשיטת הר"מ, דאם נאמר דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, מאי טעמא אמרי' דכל שאינו מחוייב בדבר וכו' בתקיעת שופר (כט.), הלא יש לכל אחד ואחד מהשומעים שמיעת עצמו, וא"צ להצטרפות תקיעתו של חברו (שאינו מחוייב בדבר) בכדי לצאת י"ח, ולכאורה מדין זה גופא ראי' ברורה דחובת המצוה הוי' התקיעה, אשר על כן הוא דבעינן למימר שומע כעונה, ולצרף תקיעת התוקע להשומעים, אשר בעד צירוף זה הוא דבעינן שיהי' התוקע מחוייב בדבר.

ותירץ ע"ז הגר"ח, דבכל מצוה בכדי לצאת, לא סגי כמה שיש לו להאדם קיום המצוה בלבד, אלא בעינן נמי שיהא לו ג"כ מעשה המצוה. ובחסר לו זה השני, לא קיים המצוה. והיינו טעמא דמתעסק לא יצא במצוות (ער"ן ספ"ג דראש השנה בכפאוהו ואכל מצה, ולא ידע שזה מצה,

במהרהר בד"ת. וכן ע"ד הט"ז בדבר עובר לעשייתן בישיבת סוכה, לקדש מעומד, (פ"ק דפסחים דף ז'), ד"ע.)

וער"מ במנין המצוות בפתח הלכות שמיטה ויובל שכתב, לתקוע בשופר בי' בתשרי, וכ"כ שמה עוד בפ"י ה"י - לתקוע, ודבריו שמה סותרין ללשונותיו שבהל' שופר ולביאורו שבאגרתו. (ועיין מזה תשובה ארוכה למהר"ם אלשקר סי' ח', ובהערות הגר"ח הלר לספהמ"צ מ"ע ק"ע.)

ונראה לחלק ביניהם ולומר, דהנה הר"מ פסק (פ"י הי"ג) על פי סוגיית הגמ' דר"ה (ט): דג' מעכבין ביובל. ולכאורה מוכח מזה, דאין מצות תקיעת שופר ביובל סתם בתורת מצוה בעלמא, אלא בכדי לקדש שנת היובל. וכמו דבעינן ספירת כ"ד הגדול לקדש את שנת היובל (ער"מ שמה רפ"י ה"א, וחי' הגר"ח שמה (פ"י ה"ה), ובס' ארץ הצבי עמ' יב.), הכי נמי בעינן לג' מצוות הללו בכדי להוות חפצא דיובל כמצוותו. ובר"מ (פ"י ה"י) דמצות התקיעה מסורה לב"ד תחילה שנא' והעברת שופר חרועה (לשון יחיד), וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, שנא' תעבירו שופר (לשון רבים), ומקורו לזה מהגמ' (ט): דלר' יוסי, אך תקיעת שופר מעכבא ביובל, דזו מסורה לב"ד וזו אינה מסורה לב"ד (שילוח עבדים).

וטעמו בזה, דמסתברא, דקידוש שנת היובל אינו תלוי במעשה כל יחיד ויחיד, אלא במעשה ביי"ד, וכמו במצות הספירה, שכתב הר"מ ברפ"י ה"א - ושתי מצוות אלו מסורין לב"ד הגדול בלבד. ואילולא כן לא הי' טעם לדבר כלל לומר

התקיעה, (וכמו דס"ל לדידי' ביו"כ), דאילו היתה המצוה התקיעה, הי' השופר באמת החפצא של המצוה, ובאמת לא הי' יוצא בשופר הגזול. (וכן נ"ל במצות תקיעת שופר דיובל.) משא"כ עכשיו שהשמיעה היא המצוה, דממילא אמרינן דהחפצא של המצוה הוא הקול ולא השופר.

וכונת הר"מ במש"כ דאע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, דשפיר אמרינן שומע כעונה במצות תקיעת שופר, אשר זה הדין גופא מורה על היות המצוה השמיעה ולא התקיעה, כדבריו באגרתו, וכמבואר. ועי' בס' ארץ הצבי עמ' יט-כא.] דאילו היתה המצוה התקיעה, היתה תקיעת שופר ככל שאר מצוות שבגופו כהנחת תפילין ונטילת לולב, דלא שייך בהנהו כלל הענין דשומע כעונה. אך מאחר דקיום המצוה הוא הוא בהשמיעה, אזי שפיר ניתן להיאמר, דאף דבעינן לה להתקיעה בעד מעשה המצוה, (בכדי שלא יהי' כמתעסק, וכנ"ל מהגר"ח), מכ"מ דומה מצות שופר למצוות קריאה ודיבור, אשר שייך בהו שפיר כללא דשומע כעונה.

ומעתה נ"ל, דיל"פ בפלוגתא דר"ת והראב"י"ה בנוסחת הברכה דלא פליגי באמת בעיקר קיום המצוה דשופר, אלא די"ל דלכו"ע הוי קיום המצוה השמיעה, ומעשה המצוה התקיעה, אלא דבהכי פליגי, אם תקנת חכמים בברכת המצוה היא על נוסחת מעשה המצוה, או על נוסחת קיום המצוה. [עיי"ש בס' ארץ הצבי, עמ' יח-יט.] (ועיין שיעורי ר' לספה"ע, ותי' ר' על שיטת המחבר מקושיית הגר"א, בדבר ברכות התורה

ועיי"ש בר"מ בסוף ה"י, ומעבירין שופר בגדול. דמדוע יהיו חברי הסנהדרי גדולה מחוייבים במצוות יתירות מכל שאר יחידים ישראל. אלא ודאי מוכח מן הגמ', דמצוות תקיעה דיוכל היינו בתורת פעולה ומעשה למען קידוש שנת היוכל, ולהוות חפצא דיוכל.

ומאחר שכן, דעיקר תקיעת שופר דיוכל הוא בעד קידוש שנת היוכל, נראה דלית לן למימר שתהיה המצוה השמיעה אלא מעשה התקיעה, דבעד קידוש היוכל בעינן מעשה בקום ועשה, ולא מסתברא לומר שתהי' השמיעה הפועלת והגורמת לזה הקידוש. ומה"ט שפיר חילק הרמב"ם בין תקיעת ראש השנה לתקיעת יוכל, דבראש השנה הוי' המצוה השמיעה, וביוכל - התקיעה. [וכן הובא בס' הררי קדם סי' טז].

ונראה לפרש דר"ל, דחובת כל יחיד ויחיד אינה בתורת מצוה בפ"ע, (והראי' - מדלא מנאה הר"מ כמצוה שני' בפ"ע, אלא מנא מצות תקיעת ב"ד ותקיעת היחידים לחדא מצוה, וכיראים מנאם לב' מצוות.) אלא ג"כ בתורת קידוש שנת היוכל. דבעינן תקיעת ב"ד תחילה, ואחריהם - להשלמת קיום זה דתקיעה בעד קידוש שנת היוכל, תקיעת כל כלל ישראל, (והיינו - רוב הציבור), וזה ר"ל הר"מ - ומעבירין שופר ככל גבול ישראל. ודו"ק.

ועגמ' ר"ה (ל.) דלתקיעת יוכל בעינן בזמן ישיבת ב"ד, ועיי"ש בריטב"א, דהא דבעינן בזמן בית דין, מדאורייתא הוא, דבעינן שיהיו תקיעות דכל יחיד ויחיד מצורפים לאלו של הבית דין, והיינו עיי"ז שתוקעים בזמן ישיבת ב"ד, וכמאירי וכ"ה ברז"ה, פי' דאינו אלא מדרבנן, דיוה"כ דיוכל תמיד הוי בבחינת יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, דיו"כ כשבת לענין איסור מלאכות, מדקיי"ל דיש עירוב והוצאה ליוה"כ. וכרמב"ם (פ"י משמיטה ויוכל הי"ב) אין

דמצוות תקיעת שופר מיוחדת יש אבית דין הגדול. דמדוע יהיו חברי הסנהדרי גדולה מחוייבים במצוות יתירות מכל שאר יחידים ישראל. אלא ודאי מוכח מן הגמ', דמצוות תקיעה דיוכל היינו בתורת פעולה ומעשה למען קידוש שנת היוכל, ולהוות חפצא דיוכל.

ומאחר שכן, דעיקר תקיעת שופר דיוכל הוא בעד קידוש שנת היוכל, נראה דלית לן למימר שתהיה המצוה השמיעה אלא מעשה התקיעה, דבעד קידוש היוכל בעינן מעשה בקום ועשה, ולא מסתברא לומר שתהי' השמיעה הפועלת והגורמת לזה הקידוש. ומה"ט שפיר חילק הרמב"ם בין תקיעת ראש השנה לתקיעת יוכל, דבראש השנה הוי' המצוה השמיעה, וביוכל - התקיעה. [וכן הובא בס' הררי קדם סי' טז].

(ולפי"ז, עפ"י צירוף אגרת הרמב"ם וביאורנו דלעיל יוצא דלא אמרינן שומע כעונה ביוכל, ובעינן שכל יחיד ויחיד יתקע - בדוקא - בעצמו. העולם.)

והנה הרמב"ם הוסיף תיבת תחילה על לשון הגמ', דאילו בגמ' איתא (ט:) דמצוות תקיעה מסורה לבית דין, ותו לא, ובר"מ - מסורה לבית דין תחילה, ופשטות כונתו נראית, דמתחילה יתקעו הבי"ד, ואח"כ יתקעו שאר כל ישראל - לאחריהם. דהנה יש לעיין בחובת התקיעה דעל כל יחיד ויחיד, אם היא ג"כ בתורת קידוש שנת היוכל, כמו תקיעת בית דין, או דהיא מצוות תקיעה בפני עצמה, דקידוש שנת היוכל תלוי אך ורק בבית דין ולא ביחידים, כמו במצוות ספירת השנים.

השומע הוא הקב"ה, והיינו דינא דשופר. ובתעניות, שענין ההתרעה הוא לעורר את העם לתשובה (צע"ק מד' הרמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ד), שאף שופר של ראש השנה עניינו עורר ישנים משינתכם וגו', שהקב"ה התוקע, ואנחנו צריכים להיות השומעים... ר'). הרי נמצא שהשומעים המה הישראלים, וכמו במקרא העדה ומסע המתנות שהרעו בכדי שישמעו הציבור והי' שמה ההתרעה בחצוצרות, ה"ג י"ל בתעניות.

* * *

וער"מ ריש הל' שופר (פ"א ה"א), ושופר שתוקעין בו בין בר"ה בין ביובל וכו', מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה וכו', ובה"ב, במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות וגו'. ומשמע שבא למעט יוה"כ מהך גזה"כ דבחצוצרות וקול שופר, כ"מ שיש שופר וכו', וצ"ב טעמא דמילתא.

והנה יש להסתפק באופי דין זה דמקדש, דיש לפרש דהוי קיום בחובת מצות שופר, דבמקדש אין הקיום שלם וגמור אלא בצירוף שמיעת תרועת חצוצרות ג"כ; א"נ יש לפרש (וכן נטה דעתו של הגר"מ, נ"ע) - דדוחק הוא לחלק בעצם מצות שופר בין מקדש לגבולין, ובודאי אף במקדש מצות תקיעת שופר לית' אלא בשופר בלבד, אך תקיעת החצוצרות אינה לקיום מצות שופר, אלא שקיום שירה הוא במקדש, כעין הא דבעינן תקיעות בשעת ניסוך המים והקרבת התמידין וכו' (עי' סוכה נג:).

ולפי"ז ניחא מ"ט ליתא לדין זה אלא במקדש בלבד, דמצות שירה

הכרח כ"כ אי ס"ל דהוי זמן זה דאורייתא או דרבנן, ועיי"ש שהביא הדרבנן דכפני בי"ד דראש השנה שחל להיות בשבת.

ומאחר שביארנו בלשון הר"מ דמסורה לב"ד תחילה, ומעבירין שופר בכל גבול ישראל, דר"ל, שחיוב היחידים הוא בתורת השלמת קיום תקיעת הב"ד בתורת קידוש שנת היובל, וכאמור, ניתן להאמר דהרמב"ם יפרש כהריטב"א הנ"ל.

* * *

ברש"י ד"ה שמצות היום בחצוצרות. לכנופיא. ומקורו בגמ' (כז). לענין כסף הציפוי. וצ"ב. וערמב"ן במלחמות, דב' הל' הן, דבמלחמה ובמקדש מתריעין בחצוצרות, דמלחמה תמיד חשיבא כצרת כל ישראל (אפי' אין העכו"ם צרים אלא על עיירה אחת קטנה, עי' שיעורי ר' פ"ק דמגילה. ועי' ר' יונה לברכות דף ח' ע"א בדפי הרי"ף). ובית המקדש חשיב על פי דין מקום כל ישראל, והיינו כנופיא, דר"ל - צרת כל ישראל. ודין שני יש, דעל כל צרה וצרה שלא תבוא וכו' מתריעין. אך התרעה זו אינה בשופרות.

אך לפי"ז לכאורה לא הו"ל לרש"י להוסיף ולומר לכנופיא בעלמא. אלא הו"ל כלשון הגמ' - לכנופיא, אשר עניינו לחשיבות (ולא לגריעותא) - דאיכא כל ישראל בדבר.

ובכונת רש"י אפשר לפרש, דהבדל יש בין תקיעות דראש השנה להתרעות דתעניות לענין מי הוא השומע קולות השופר, דבראש השנה שהתקיעות המה בתורת תפילה (כנ"ל באורך), הרי

ולזה בעינן ברוקא שלא יהי קול השופר מעורב בקול אחר). ובריטב"א כתב להדיא כהצד השני. (צ"ר).

ומעתה נ"ל - לענין קו' דלעיל, מאי טעמא לא הצריך הר"מ חצוצרות וקול שופר אף ביובל, כביהמ"ק - דאם נתפוס כהצד דהוי קיום מקדש, והיינו קיום שירה, נר' דהמחייב להחצוצרות איננו חובת המצוה דתקיעת השופר, אלא עצם קולו של השופר, ולפי"ז באמת קשה טובא, היאך שייך לחלק בין ראש השנה ליו"כ של יובל. משא"כ אם נתפוס כהצד הא', דחובת שופר הוא זה.

וי"ל דהמחייב לתרועת החצוצרות היינו חובת המצוה דתקיעת שופר, לפי"ז הצד שפיר אפשר לחלק (אך פשיטא דאיננו מוכרח) בין חובת המצוה דתקיעת שופר דראש השנה לתקיעת שופר דיובל, דענין תרועת חצוצרות היינו - ונוכרתם לפני ד' אלקיכם, כמבואר בפ' בהעלותך (פרק י' פסוקים ט'-י"ד). וענין זכרון לא שייך אלא במצות שופר של ראש השנה, שבא בתורת תפילה, משא"כ במצות שופר של יו"כ, וכחילוקן של רש"י (על המשנה).

ואף דביארנו לעיל דמכ"מ יש בתקיעתו דיוה"כ קיום של תפילה, שהרי סוכ"ס - יוה"כ הוא, ויו"כ יום תפילה הוי, מכ"מ צריכים לומר דלענין לחייב בחצוצרות אין מתחשבים אלא עם המחייב דתקיעת השופר, והמחייב אינו בתורת תפילה אלא בתורת קיום מצותו של היובל, וקידוש היובל, וכאמור, אשר לא שייך כלל לצרף לזה החיוב ג"כ חיוב תקיעת חצוצרות, הבאה

המיוחדת אינה נוהגת אלא במקדש. ולפי צד זה, א"צ באמת לשמיעת החצוצרות ע"י היחידים העומדים בבית המקדש, אלא לשיתקעו בהם בלבד, דקיום מקדש הוא שתהיה שמה שירה, אך איננו קיום היחיד - שישמע החצוצרה.

ובספר יום תרועה הק', דבגמ' (כז). הוכיחו דסוף תקיעה בלא תחילת תקיעה סגי מדמאריך בשופר ודי בכך, נובאמת קשה טובא בתירוץ הגמ', דהא מצות בחצוצרות וקול שופר הוי הידור וקיום נוסף במצות יום תרועה יהי' לכם, ומאחר דס"ל להגמ' דאינו מקיים מצות שופר אלא בסוף התקיעה שמאריך בה, א"כ, היאך אפשר לומר שיוצא י"ח הידור המצוה בתחילת התקיעה שבאה עמה תרועת החצוצרה - הלא עדיין לא קיים את עיקר המצוה והיאך יקיים כבר י"ח הידור מצוה.]

והק', דהיאך יוצא י"ח שמיעת החצוצרות, דתרי קלי לא משתמע. הרי שתפס בקושייתו כהצד הא', דחובת כל יחיד ויחיד הוא זה לשמוע קול החצוצרות שבמקדש, דאילו לפי הצד השני, לק"מ. (ועי"ש שתיירן תירוץ נפלא, ואמיתי הוא, דמאחר דכך היא מצותו - שיתקעו בשופר וגם בחצוצרות ביחד, ממילא שפיר אמרינן דתרי קלי משתמע. דכך הוא המצוה - שישמע קול מעורב שכזה.

ומה דהק' הגמ' דאינו שומע את קול השופר מטעמא דתרי קלי וכו', אף דיש לתרץ כנ"ל - דהלא כך היא המצוה במקדש, י"ל דמכ"מ בעינן שיקיימו היחידים את מצות תקיעת שופר כמות שהוא בגבולין,

הגדולה. ודוקא לאחר שגלו, וכבר לא הי' עוד המקום גורם דלשכת הגזית, כי לא היו במקומם, ואז לא הי' שייך לומר שכל העיר דיבנה חשובה כמקום ב"ד, כי אף שבה"ת נמצאו הבית דין שמה, לא היתה יבנה נקראת על פי דין מקומם, כנ"ל. ולכך הצריכו בפני בית דין ממש לאחר גלות הבית דין.

והנה במשנה השני' - דלולב ניטל במקדש כל ז' מדאורייתא, פירש הר"מ בספרו (פ"ז הל' לולב הי"ג) דר"ל מקדש ממש, וכפרש"י ותוס' בשתי המשניות. אך בפירוש המשניות לסוכה (לדף מ"א.) פי' דמקדש כולל אף כל העיר ירושלים, וכפירושו לענין מקדש במתני' דתקיעת שופר בשבת. (אף דלא תליין הא בהא עפ"י סברא.) דחובת כל ז', הנלמדת מקרא דושמחתם לפני ד' אלקיכם ז' ימים, שייכא אף לכל העיר, דלפעמים מצינו הלשון לפני ד' בפני ולפנים, ולפעמים בהיכל, לפעמים בקדו' המקדש, ולפעמים בכל העיר. נוכבר העיר בזה המנ"ח (מצוה שכ"ד סק"א))

ובאמת שזה מסתברא דמצות שמחה המיוחדת שישנה בחג הסוכות (ער"מ פ"ח מהל' לולב הי"ב) נוהגת דוקא במקדש, ולא בכל העיר, וכחזרתו של הרמב"ם ביד החזקה ממש"כ בפירוש המשניות לסוכה.

והנה לאחר החרבן התקין ריב"ז שיהי' מקום בית דין המתיר לתקיעות בשבת. ולדעת הר"מ ניחא טפי, דהכל כעין המשך אחד של תקנות, דמתחילה הי' המתיר מקום בית דין על פי דין - דהיינו כל העיר ירושלים, שהיא מקומם של הסנהדרין

תמיד אך ורק בתורת זעקה ותפילה להקב"ה, ולשם זכרון, וכאמור.

ובגמ' (ל.) דנשים פטורות מתקיעות דיובל, כמו דפטורות מתקיעות דראש השנה, ולפי מה שכתבנו לעיל, דחובת כל יחיד ויחיד (לדעת הרמב"ם) לא דמי לתקיעות דראש השנה, אלא הוי בתורת קידוש שנת היובל, ולהשלמת קיום תקיעת הבית דין, אפשר שיש להקשות דאין לנשים להפטר מזה, מאחר שאין חיובה בזאת המצוה בתורת אשה כשלעצמה, אלא בתורת חלק מהציבור. (כן נ"ל הבנת קו' ר' בזה...)

[עי' רז"ה ומלחמות בזה].

* * *

(כט:) **יו"ט של ראש השנה.** אבל לא בגבולין. וכרש"י ותוס', דאף ירושלים בכלל גבולין. וערש"י ד"ה גזירה שמה, דיסוד ההיתר במקדש - בזמן הבית - דאין שבות במקדש, וממילא פשיטא דלא שייך זה בירושלים. אך הר"מ בפירוש המשניות ובספרו (פ"ב מהל' שופר ה"ח) פירש דירושלים בכלל מקדש, ובע"כ צריך לפרש דלא כטעמי' דרש"י, אלא צ"ל, דאף בזמן הבית המתיר הי' ב"ד, [ועי' בספר נפש הרב עמ' צ"ו.] אלא דתחת מה דהצריכו במקום ב"ד - בפני ב"ד ממש בתקנת ריב"ז, בזמן הבית היתה כל העיר ירושלים חשובה כמקום ב"ד, כי מחנה ישראל קדושת מקדש לו, ומקום הסנהדרין - על פי דין - בלשכת הגזית, דהיינו בבית המקדש.

ונמצא שכל העיר ירושלים חשובה (על פי דין) כמקומה של סנהדרין

עכ"פ כ"ג. והר"מ פליג וס"ל דסגי בג', עיי' לח"מ סוף פ"ז מהל' שופר [עיי' קובץ חידושי תורה להגר"מ והגר"ד, עמ' מ"ז]. ועיי"ש שהעיר על הסתירה שבפרש"י, וכן עיין מהרש"א, ותי' המהרש"א כתב אף הריטב"א, דריב"ז התקין ב' תקנות נפרדות בב' זמנים שונים, הא' - במ' שנות הבית האחרונים, בעת גלות הסנהדרין ממקומם. והב' - לאחר חורבן הבית.

ובפשוטו, דבר זה הוא נגד לשון המשנה,

דמשחרב בית המקדש התקין ריב"ז וכו', דמשמע, שקודם החורבן לא היתה ממנו תקנה כלל. ולפי' הרמב"ם ניחא טובא, דאף בזמן הבית הי' ההיתר בתורת מקום הב"ד, וכל העיר ירושלים היתה בכלל זה, ואף הסמוך ונראה ושומעת וכו', וכמו דסמוך ונראה הוי בכלל היקף חומה דמוקפות חומה שקוראים המגילה ביום ט"ו, וכן בשדי נופו בתר עיקרו, לענין היקף חומה דקדושת ירושלים לענין פדיון מעשר שני, במס' מכות (יט:), בעי ר"פ נקיט ליה בקניא מאי, דמצינו לפעמים - מדרבנן - שאף מה שחוץ לחומות העיר בכלל היקף חומה (על פי דין) לכמה וכמה הלכות.

* * *

ובגמ'. מנה"מ אמר ר' לוי בר לחמא

אמר ר' חמא בר חנינא (אמוראי

דא"י) יום תרועה, זכרון תרועה. ופרש"י - פסוקי שופרות. והיינו לשיטתו (בפירושו עה"ת לפרשת אמור (פרק כג פסוק כד, ועיי"ש ברמב"ן) דמלכיות זכרונות ושופרות דאורייתא. וקשה מהגמ' (לד:), - פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן.

כשיושבים במקומם. ולאחר החרבן התקין ריב"ז, שאפי' יהיו הבית דין שלא במקומם נמי יהי' מקום הבית דין מתיר. ולר"א בעינן דוקא סנהדרי גדולה (דאפי' לדידי' יבנה ל"ד, וכפרש"י).

וערמב"ן לספר המצות (עשה קנ"ג) שהק'

אשיטת הר"מ שהצריך סנהדרי

גדולה לקידוש החודש, שהרי קידשו על פי הראי' עד ימות אביי ורבא אף דלא היו הסנהדרי' במקומם, והמקום גורם, (כפ"ק דסנהדרין (יד:)) - מצאן אבית פאני והמרה וכו'. ובפשוטו יש לתרץ בעד הר"מ, דאף דהמקום גורם לחיוב זקן ממרא ולדון דיני נפשות - דבעינן סנהדרין יושבים במקומם, מכ"מ חלות שם ס"ג איכא עלייהו אפילו שלא במקומם לענין לא תעשה דלא תסור וכו', ואף לענין קידוש החודש. [עיי' קרן אורה לסוטה (ז:). ד"ע.]

ובדעת הרמב"ן מן ההכרח' לומר דס"ל

דמקום גורם הוי תנאי בהחלות שם בית דין הגדול. ולדעת הרמב"ן לא יובן שיטת ר"א. אך לשיטת הר"מ ניחא, דהוא הגביל תקנת ריב"ז לבית דין הגדול, וס"ל שלא התקין אלא דלא בעינן דוקא לבית דין הגדול שיהיו במקומם דמקום גורם. וחכמים פליגי עלי' וס"ל דאף התקין ריב"ז דלא בעינן סנהדרי גדולה.

ולענין אי סגי בבית דין של ג', או דבעינן

עכ"פ ב"ד של כ"ג, לא נתבאר

הדבר במשנה. ומדברי רש"י משמע דלחכמים בעינן עכ"פ כ"ג. שפי' בר"א דבעינן ע"א ולא סגי בכ"ג, ומשמע דלרבנן דר"א בעינן

יעלה זכרונו לפני הקב"ה. ובירושלמי לא דחו טעמא קמא דהבבלי, דלא ביארו בטעם אי-התקיעה דבגבולין מפני האיסור מלאכה הכרוך בדבר, אלא דר"ל שאין שמה חיוב. [וצע"ג דברי הג"ר יצחק אלחנן בתשו' באר יצחק. ד"ע.] אך על הקושיא האחרת, מאי שנא בית המקדש, השיבו דיש ע"ז גזירת הכתוב מיוחדת - באחד לחודש וגו' והקרבנות, במקום שהקרבנות קריבין. והיינו, דחובת תקיעת שופר נכתבה בתורה, באמצע פרשת המועדות שבפנחס, המטפלת בחיובי הקרבנות, והיינו - דקיום מקדש מיוחד הוא דאיכא.

ולפי"ז תמוהה טובא תקנת ריב"ז לתקוע בכל מקום שיש שמה בית דין, והלא פטורים המה מדאורייתא ממצות תקיעת שופר, ומדוע יתקעו - אפי' גניח דליכא בפני בית דין חשש שיבואו לידי מלאכות. ונראה לפרש - או דהוי חיוב זה לגמרי מדרבנן, ובתורת זכר למקדש, כהך דריב"ז שיהא לולב ניטל כל זיי"ן. (העולם). ואי נמי יש לפרש, דכונת הירושלמי - במקום שהקרבנות קריבין, לאו דוקא, ור"ל - בפני ובמקום בית דין הגדול, דהיינו - במקום הועד.

ולפי"ז נמצא שדינו של ריב"ז שתוקעין בפני בית דין הגדול מדאורייתא הוא, והתקין ר"ל שדרש כן והתקין. וכמו כיום הנף כולו אסור. (דף ל'): ולפי"ז התנאי שנזכר בגמ' (ל). דאין תוקעין אלא בפני בית דין שקידשו את החודש יהי' תנאי דאורייתא, דגזירת הכתוב היא דחיוב תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת ליתא אלא בבית הועד. ולשון הירושלמי - במקום

ויש לתרץ בפרשטו, דכונת הגמ' בסוף המס' (לה.), שיכול הוא להתפלל תפילת מלכיות זכרונות ושופרות בעצמו, אך לא בנוסחת תקנת חז"ל, אך עכ"פ יצא י"ח הדאורייתא. ולא יחסר אלא הקיום דרבנן דנוסחת הברכות.

אך עוד יש לפרש, דאפי' לרש"י אין הברכות (דמלכיות וכו') דאורייתא בתורת עצמן וכשלעצמן אלא רק בעודם מצורפים להתקיעות, ונמצאו הברכות מהוות קיום אחד עם התקיעות, דהיינו - דאף התקיעות בתורת תפילה הם משמשות, כמש"ב לעיל בארוכה. ובגמ' מיירי בעיר אחת תוקעין (בלי הברכות) ובעיר אחרת מברכין (בלי התקיעות), וברכות מלכיות זכרונות ושופרות בלי התקיעות פשיטא דאינו אלא מדרבנן. [עי' מסורה חוברת ר', עמ' יט.]

אך בסוגיין הא מיירי בראש השנה שחל להיות בשבת, דאף דאין תוקעין, מכ"מ מברכין שופרות, הרי דאיכא קיום בברכות בפני עצמן - אפי' מבלי היותם יחד עם התקיעות, והיות התקיעות על סדר הברכות.

וצריך לפרש (לפי"ז התירוץ) דהיינו הגזירת הכתוב המיוחדת, דדוקא בשבת איתא לקיום זה דברכות אפילו מבלי היות שמה תקיעות. ואף לפי מסקנת הבבלי דנדחה לימודו זה של ר' לוי בר לחמא, יש לפרש דעדיין הוי פירוש הפסוק דזכרון תרועה - להזכיר התרועה ע"י ברכת שופרות, ומכאן מקור לברכת שופרות.

אך עוד יש לפרש דלמסקנא נדחה זה לגמרי, ופירוש הפסוק היינו - שע"י התרועה

אחר: ער"מ סוף פ"ב משופר ה"י - בזמן הזה ... ולא ה"י במקום בית דין הראויים לתקוע וכו', והקשה בכס"מ, דהלא הר"מ מצריך סמוכים וקידשו את החודש, היפך שיטת הרי"ף המפורסמת, והיאך שייך להתנות לענין בזה"ז - ולא ה"י במקום בית דין הראוי לתקוע, כאלו דבר זה אפשרי הוא אף בזמן הזה.

ולענין סמוכים יש לפרש דלהר"מ לשיטתו אפשר ואפשר, שאף שכבר פסקה הסמיכה, הלא אפשר לחדשה, (ער"מ פ"ד מסנהדרין ה"א). אך לענין קידשו את החודש צ"ע, הלא בזמן הזה מקדשין עפ"י החשבון מהללמ"מ. (ומקושיית ר' נראה דס"ל דאפי' תתחדש הסמיכה, לא יועיל זה לקידוש החודש, ועמש"כ בשיעורי סנהדרין. ד"ע.) [הובאו הדברים בס' ארץ הצבי עמ' רל"ג.]

ונל"פ, דייעויין בה"ט - כל מקום שיש בו בית דין קבוע ... ואין תוקעין אלא בפני בית דין גדול בלבד. ופשיטא דלא פסק כר"א המצריך בית דין הגדול, ובית דין גדול שכ', לאו היינו בית דין הגדול. ועיין כס"מ, דר"ל בית דין קבוע, ותימא, שהרי כבר התנה דבעינן בית דין קבוע.

ונראה לפרש, דהנה לדעת הרי"ף א"צ אפי' לסמוכים אלא לגדולי הדור, וברז"ה תמה על שהביא הרי"ף כל סוגיית הגמ' דרפ"ד דר"ה, אף שאינה להלכה. ובפשוטו צריכים לתרץ דס"ל דהכל נוהג אף בזמן הזה, וכמו שהעידו עליו ז"ל, שתקעו בבית דינו בראש השנה שחל בשבת. (עי' ריטב"א) ופי' במחלוקת ת"ק ותנא

שהקרבנות קריבין, כינוי הוא לבית הועד, במקום הסנהדרין גדולה ה"י - מדינא - בבית המקדש, בלשכת הגזית. אכן צל"ה תנאי זה (דבית דין שקדשו את החודש) לפי דברי הבבלי, דכל הך מילתא אך מדרבנן.

ונראה לפרש: א) דבטלו נטילת לולב בשבת מפני ספקא דיומא (עגמ' סוכה מ"ג ע"א וברמב"ם פ"ז מלולב ה"ז), ובראש השנה תמיד ה"י ספק (שהרי ביום ראש חודש הוא), ולא היו יודעים בודאות את יום ראש השנה אלא במקום הועד בלבד. (עכס"מ ספ"ב משופר.) ב) יל"פ, דהנה אין תקיעת שופר דוחה את השבת אלא בפני בית דין, והיינו בכל זמן ישיבת בית דין.

וצ"ע - היאך אפשר להיות ישיבת בית דין ביו"ט של ראש השנה, הלא אין דנין בשבת ויו"ט, וממילא אי אפשר להיות ישיבת בית דין. ובשלמא בנוגע לבית דין הגדול נחא, דעיקרו של הסנהדרין גדולה לא ה"י רק לדנין, דנימא שלא היו יושבים בשבת ויו"ט, אלא שעיקר בית דין הגדול היינו ללמוד, שהם היו עמודי ההוראה ובעלי מסורת התורה שבע"פ (ער"מ ריש ה' ממרים פ"א ה"א) אשר על כן היו יושבים אף בשבת (ער"מ רפ"ג מסנהדרין ה"א). [עי' מזה בס' ארץ הצבי עמ' רל"ד.] ולרבנן דר"א, דתקנת ריב"ז איתא אף אב"ד הפחות משבעים ואחד, היאך שייך להיות חלות שם ישיבת כ"ד - בכדי שיקרא בפני כ"ד - ביו"ט של ראש השנה.

וי"ל דהיינו טעמא דבית דין שקידשו את החודש, שהיתה להם ישיבת בית דין לענין קידוש החודש. ועוד יש לפרש באופן

גדולה, היינו לומר, דהיכא דאיתא לבית דין הגדול, אז הסכמתם מעכבת. כלומר, דבית דין הגדול עניינו גדולי הדור, [עיי' בספר נפש הרב עמ' ס"ב.] ובתורת גדולי הדור הוא דבעינן להו בעד קידוש החודש.

וכן נראה לפרש בתנאי הר"ם - בית דין גדול, דר"ל - גדולי הדור, והוא ביאור חדש בדין הגמ' דבעינן בית דין שקדשו בו את החודש, דר"ל - הגדולים שבדור, אשר מסתמא להם באו עדי החודש, כי כן נהגו תמיד, לקבוע חדשים ע"י גדולי הדור.

והנה בגמ' מבואר, דביובל תוקעין בין בבית דין שקדשו את החודש ובין וכו'. ונראה לפרש לפי הנ"ל, דבעינן בית דין שקידשו את החודש בעד החלות שם ישיבת בית דין, דביובל מצות התקיעה המוטלת על הבית דין הגדול איתא עלייהו אפי' לא קידשו את החודש (כלומר - אלא מסרו כח זה לג' אחרים, עיין ר"מ ריש פ"ה מהלכות קידוש החודש ה"א), דבית דין הגדול יושבים אפילו בשווי"ט כנ"ל, ותמיד איכא בהו ישיבת בית דין, אפי' בימים שאסור לדון.

(ובפשוטו) נראה לפרש דלא קאי הך דין הברייתא אחובת תקיעת הבית דין הגדול, אלא אחובת כל יחיד ויחיד הנוהג ביו"כ של יובל, שמותר לו לתקוע אפי' שלא בפני בית דין, ודלא כמו בראש השנה שחל להיות בשבת. (ד"ע.)

* * *

בטעם גזירה דרבה, ער"מ פ"ב ה"ו משופר - ויתקע לו, ומסתמא ל"ג בגמרא

בתרא - בית דין דאקראי איכא כינייהו, דר"ל - בית דין שהם גדולי דורם, אך אינם סמוכים, ופסק בזה לקולא. וכל תלמידיו חלקו עליו. והר"ם כתב להדיא דבעינן סמוכים.

ונראה לר' שזה אחד מהמקומות דס"ל להר"מ שטעה הרי"ף, שאף שחלק עליו בכמה וכמה עניינים, מכ"מ כתב בהקדמתו שהטעויות שבספרו לא יגיעו עד עשר. וכונתו, דבהללו הוויין - לפי"ד - הוראות בטעות. [וכמו שמצינו בר"מ, שבכמה מקומות כותב על פסק מהגאונים ששגגת הוראה היא ומוטעת היא, ובמקומות אחרים הוא כותב על שיטת גאונים, שאינה נראית לו. והחילוק בזה - שלפעמים חולקים על איזו שיטה, אף שאפשר להבינה; ולפעמים סוברים שהיא מוטעת לגמרי ומכל וכל.]

ומעתה נראה לפרש, שאף שהר"מ חולק על הרי"ף בהצריכו סמוכים, מכ"מ אינו דוחה לגמרי ענין גדולי הדור שהדגיש הרי"ף, וס"ל דהיינו באמת פירושא דב"ד שקידשו את החודש, דזה ידוע דקידוש החודש תלוי בידי גדולי הדור, ויעויין סוף ברכות (סג.), דאף דאין מעברין את השנה בחוץ לארץ, מכ"מ שאני רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ, הרי דקביעת המועדות נמסר בעיקרו לגדולי הדור. [עיי' ארץ הצבי, עמ' רל"א.] והכי נמי נראה לפרש בשיטת הרמב"ן (לספר המצות עשה קנ"ג), דפליג עלי' דהר"מ, וס"ל - דלא בעינן בית דין הגדול לקידוש החודש על פי הראיה.

אך דברי המכילתא על הפסוק החודש הזה לכם, דקידוש החודש בעי' סנהדרי

תקנתו להתיר תקי"ש במקום בית דין ובפני בית דין, והרי בשנה זו הללו שבמקום שבפני בית דין קיבלו אותה התקנה עליהם, ונמצא דאיכא קבלת הללו שאליהם הדבר נוגע, דהיינו הללו שהיו בפני בי"ד.

ואף שאפשר שלשנה אחרת יהיו שמה יחידים אחרים בגדר אותו הסוג דלפני בית דין, מכ"מ אותו הקיבוץ - בחלות שמה - כבר קיבל על עצמו את תקנתו של ריב"ז, וממילא חלה כבר. (כמדומה לי שכן ר"ל ר', דהחלות־שם קבוצת בני אדם שבפני בית דין, כבר קיבלו עליהם את התקנה היום. ד"ע.) [ובס' נוראות הרב, ח"א, עמ' כח, הובא באור שונה לגמרי בגמ' זה.]

* * *

(ל.) **כי מסיים ש"צ תקיעא.** ר"ל ברכות השמו"ע, כלשון הירושלמי - תקיעתא דבי רב, ור"ל, נוסח ברכות מלכיות זכרונות ושופרות.

* * *

(ע"י) רמב"ם פ"א משופר ה"ג. שאין בקול דין מעילה... מצוות לא ליהנות ניתנו. וצ"ב כונת הר"מ, דכמו שהסביר בשופר הגזול שהחפצא של המצוה הוא הקול ולא השופר, הכי נמי הסביר בשופר של עולה, וממילא לא הוי מצוה הבאה בעבירה, וכדעת הריטב"א לסוכה (לא). בסוגי' דקרקע אינה נגזלת, דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דאיכא חפצא דעבירה שמשתמש בו כחפצא של מצוה. [עמש"כ מזה בס' ארץ הצבי עמ' כ"א.] וא"כ צ"ע שוב מאי טעמא הוצרך

וילך אצל הבקי ללמוד, ומסתברא כוותי', דדוחק הוא לומר שילמד עתה היום היאך לתקוע. (א"כ נפרש שילמד הברכה, עפרש"י ר"פ לולב וערבה (מ"ב:); ד"ה ללמוד.)

* * *

נתקע... נדון... נתקע ואח"כ נדון וגו'. כל גמ' זה מפליא. (עיין מזה באחרונים לענין סד"ר היכא דאפשר לברורי. ד"ע.) ונראה לפרש עפ"י הגמ' ע"ז (לז). דאין גוזרין גזירה על הציבור א"כ וכו', וכן עיין תוספתא סוף פ"ב דסנהדרין - דלכל צרכי ציבור בעינן קבלת רוב הציבור, וכן ג"ל לענין תקנה, וזה בקשו בני בתירא - לדון אם תהי' קבלת כלל ישראל בעד זאת התקנה החדשה של ריב"ז, והשיבם ריב"ז, שע"ז שיתקעו עכשיו - היום, יראו שתתקבל התקנה על רוב הציבור.

אבל אפילו לאחר שתקעו, וראו שנתקבלה התקנה על כל בני העיירות שסביבות יבנה שהתכנסו לשמה לשמוע התקיעות (כפרש"י), מכ"מ שאלו בני בתירא, שמאחר שגלתה הבית דין הגדול, ולא יהיו תמיד ביבנה, אלא פעם פה ופעם שם, דלא סגי בקבלת אלו שהתכנסו היום.

וצריכים לברר אם יש קבלת כל כלל ישראל. דאף דפשיטא דלא בעינן אלא קבלת הללו שאליהם הדבר נוגע, ובשנה זו הי' הסנהדרין ביבנה, מכ"מ, הרי אפשר שלעתיד יהי' הסנהדרין קבוע בעיר אחרת, וכו', ונמצא שהדבר נוגע לכל כלל ישראל, ובעינן ע"ז התקנה קבלת והסכמת כולם. וע"ז השיב ריב"ז דאין צריך. שהרי בכלל

על מתו יוצא ידי חובה, ולא דמי למצה גזולה דלא יצא משום מצוה הבאה בעבירה, דתמן גופה עבירה, וכן הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים (ומסתמא ר"ל שבלעו ברה"ר, וע"י בליעתו נגמרה מלאכת ההוצאה, דבליעתו כהנחה נחשבת - עגמ' ותוס' ס"פ הזורק (קב.), וכן שמשה בליעתו כמעשה המצוה דאכילת המצה), הרי להדיא דליכא סוג שני של מצוה הבאה בעבירה, דהיינו - היכא דמעשה העבירה משמשת כמעשה מצוה.

ונראה, דבשלמא בהוציא מצה בפיו יש לתרץ, דמעשה המצוה היינו מעשה האכילה. ומעשה העבירה - ההוצאה. (עיי"ש בפ' הזורק - אינו מן השם.) אכן מקריעה צ"ע. וצריך לתרץ, דקריעת מצוה על מתו אינה קריעה בתורת מעשה קריעה, אלא בתורת מעשה אבלות, וממילא שפיר י"ל אף בכה"ג, דאין מעשה המצוה זהה עם מעשה העבירה. משא"כ במצה של טבל, דתרווייהו - גם המצוה וגם העבירה - מעשי אכילה המה.

ובשיטת הרמב"ם במצה של טבל, אין הדבר ברור, יעויין פ"ו מחמץ ומצה ה"ז, שכולל מצה שהיא אסורה לו ביחד עם מצה גזולה, ויש לפרש דהכל פסול מחד טעמא - דהוי מצוה הבאה בעבירה. א"נ יש לפרש, דטעמא דטבל לחוד, וטעמא דגזילה לחוד. ונראה, דאפי' לא יסבור הרמב"ם כשיטת רש"י פסחים הנ"ל, מכ"מ י"ל דשאני תקיעת שופר בשל הקדש, דהכא - לפי סברת ההו"א, דמצוות ליהנות ניתנו, נמצא שהעבירה היא מחמת היות זה

הר"מ (ובאמת קשה בגמ') לטעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, והוא כטעם שני, להסביר מאי טעמא לא אמרינן בכה"ג מצוה הבאה בעבירה.

ומן ההכרח לומר, דב' הלכות הן במצוה הבאה בעבירה: (א) באופן שמשמשת כחפצא של עבירה בעד חפצא של מצוה; (וב) היכא דמעשה המצוה הוא מעשה עבירה. [וזה הדין השני מתבאר אף מדברי רש"י לפסחים (לה): שהסביר בטעמא דמתני' דאין יוצאין במצה של טבל (מלבד טעמא דגמ' דכל שמוזהר עליו משום כל תאכל חמץ וגו') דהוי' מצוה הבאה בעבירה, אף דמצד הסברא נראה פשוט שאין מאכלות אסורות חפצא דעבירה. אלא ודאי צריך לפרש דכונתו לזה הדין השני של מצוה הבאה בעבירה - היכא דמעשה העבירה משמש כמעשה מצוה.

וזה הטעם השני הובא בגמ' דוקא לענין איסור מעילה בהקדש, ולא בדין שופר הגזול שבירושלמי. דחלוקים איסור גזילת הדיוט מגזילת הקדש, דבהדיוט ליכא איסור אלא בלקיחת הדבר מחברו, אבל מאחר שלקחו ועיכבו אצלו ולא השיבו, אין שם עוד איסור גזילה בהיותו נהנה ממנו. משא"כ בתוקע בשופר של עולה, דמלבד מאי דאיכא משום איסור גזילה בלקיחת השופר לעצמו לתקוע בו, עוד יש בדבר משום איסור מעילה בהיותו נהנה מהשופר אח"כ כשתוקע בו. דבמעילה יש איסור הנאה מלבד איסור ההוצאה.

אלא דלפי"ז צ"ע הירושלמי דשבת פרק האורג (פי"ג ה"ג), דהקודע בשבת

וכדברי הריטב"א, והיינו דוקא בגזול, אך אשרה אינה חפצא דעבירה. ונראה לפרש דאף התוס' כן ר"ל, דאף דאין הכי נמי דאשרה היא ג"כ חפצא של עבירה, מכ"מ שונה היא מחפצא דעבירה גזול, דבגזול, אין איסור הגזילה הלקיחה בלבד, אלא אף מצב עיכוב החפץ הגזול אצלו ברשותו (כד' האור שמח פ"א מחמץ ומצה ה"ג. ד"ע). ונמצא דהחפץ הגזול מיקרי גזול מפני התיחסו לזה הגברא. משא"כ בלולב של אשרה, דהאשרה היא כחפצא דעבירה בפני עצמה, אפי' מבלי התיחסה להגברא.

ובזה חלקו התוס', דדוקא היכא דהגברא מסייע (ביחסו להחפצא) להיותו מצוה הבאה בעבירה הוא דאמרינן שכל מה שיעשה אח"כ עם זה החפצא (כגון - נטילת לולב) מצטרף להעבירה ונידון כמצוה הבאה בעבירה. משא"כ באשרה, שאין יחס הגברא להחפצא פועל כלום לענין הקרא החפצא חפצא של עבירה, בכה"ג אמרינן שאין העבירה דמלפנים מצטרפת לזאת הפעולה דהשתא (ודוחק).

* * *

(כז.) **סוף** תקיעה בלא תחילת תקיעה. ולמסקנא, דלא יצא. ובאו"ח (סוס"י תקפ"ז) הובאה מחלוקת הראשונים לענין זה, בהיה שמה שיעור תקיעה בסוף התקיעה אי יצא. כלומר, די"מ דכל סוגיית הגמ' קאי אלא הי' שיעור תקיעה בסוף הקול, אלא בצירוף כל הקול כולו; וי"מ, דסוגיית הגמ' קאי דוקא אהי' שמה שיעור תקיעה בחיוב ובהכשר, דאילו בלא הי' שיעור תקיעה אלא בצירוף כל הקול כולה,

המעשה מעשה מצוה, דאילו לא הי' מקיים המצוה בתקיעה זו, לא היתה התקיעה נחשבת ונידונה כהנאה, שלפי סברת מ"ד זה - עצם קיום מצוה חשיב כהנאה, ונמצא שהיותו מקיים המצוה מהווה העבירה - באותו המעשה, ועל כן הוא דאמרי' דכה"ג חשיב כמצוה הבאה בעבירה, מפני תליות העבירה בהמצוה בחד מעשה. משא"כ באוכל מצה של טבל, דאין היותו מקיים מצות אכילת מצה במצה זו פועל וגורם לשיעבור אאיסור טבל, דאיסור הטבל הי' בו - בפני עצמו ובתורת עצמו.

ועתוס' סוכה (ל.) ד"ה משלם, דבעינן מחמת העבירה וכו'. ולכאורה משמע דס"ל דהגדרת מצוה הבאה בעבירה היינו היכא שהעבירה איפשרה להמצוה, וצ"ע, דהגדרה זו נסתרת מסוגיית הגמ' דלולב הגזול בענין קרקע אינה נגזלת, עיי"ש בריטב"א. וצריך לפרש דר"ל התוס' דתרתו בעינן: שיהא חפצא של עבירה, וגם שתסייע העבירה לאפשר לקיום המצוה.

אלא דעצם תירוצם צ"ע, דלפי"ד - דבעינן שתאפשר העבירה וכו', מה הי' הדין ביו"ט שני דיוצאין בשאול, והשאלו חברו לולבו מדעתו, ואח"כ נטלו הוא ע"מ שלא להחזירו, דפשיטא דהוי גזלן, אטו נימא דיוצא בו, ואין זה בכלל מצוה הבאה בעבירה מפני שהי' יכול לצאת בו ע"י השאלתו אליו חברו, אפילו לא הי' גוזלו. אתמהא.

ונראה לפרש בזה, דהנה הגר"ח בכתביו תירץ לקו' התוס' לומר, דלמצוה הבאה בעבירה בעינן חפצא של עבירה,

משא"כ מה שקודם עלות השחר - דלא מצטרף, דאינו בכלל החפצא דהתקיעה.

משא"כ לפי מאי דקיי"ל כהמפרשים דסוגיין מיירי בתקע לבסוף כשיעור, והחסרון לפי המסקנא היינו - מפני שלא שמע את כל הקול, ומקצת קול לאו קול הוא, דלפי"ז תימא, דאדרבא, הול"ל דאפילו לפי המסקנא, כשמע מקצתה בלילה דיצא, דכל מה שהי' שלא בזמן חיובו לא הוי בכלל קול התקיעה. ד"ע. - ומתעסק (דסוסי תקפ"ז) כלילה, דליכא חפצא דתקיעת מצוה כלל.

* * *

רש"י ד"ה תקע בראשונה, מלכות, זכרונות. פשיטא דא"א לפרש שברך באמצע. וצריכים לפרש דמיירי מתני' בתוקע שלא על סדר הברכות. ולפי"ז צ"ע מה ר"ל רש"י - מלכות. וצריכים לפרש שעיקרה של מצות שופר הוי' על סדר הברכות, ועמש"כ (לג): ע"ד רש"י שמה. ובקשר עם זה, ערז"ה, דתקיעות דמיושב אך מתקנת הגאונים, ומדינא דגמ' ליכא ברכה במטבע קצרה על תקיעת שופר.

זכונתו בזה, דדמיא הך מצוה לקידוש, ברהמ"ז, ותפילה, דכל מצוה שעיקר קיום מצותה כרוך באמירת ברכות, לא תקנו עלי' חכמים ברכת המצוה. וכן נראה לתרץ לענין סיפור יציאת מצרים ליל פסח, שהרי המצוה נתקנה בקשר עם ברכת אשר גאלנו. [עמש"כ בס' ארץ הצבי, עמ' כ"ד.]

* * *

פשיטא דלא יצא - שהרי מקצתה לא הי' בהכשר.

כלומר, דלדיעה קמייתא, אין שמה הלכה דבעינן שישמע את כל הקול כולו, אלא דלפי ס"ד הגמ' לא בעינן שיעור בהמצוה אלא בהחפצא דהקול, ואפי' לא שמע את כל השיעור ההוא. ולדיעה השני' בעינן למסקנא שישמע את כל הקול, ובלא"ה - לא מיקרי שמע קול השופר, והשיעור הוי' הלי' או במעשה המצוה או בקיום המצוה (ר' נסתפק בזה), ולא רק שיעור בהחפצא דהקול.

והנה בתירוץ הגמ' דפסוקי תקיעתא מהדרי לא מפסקינן, דבעינן שתהי' התקיעה קול בפני עצמו וכו', יש לפרש בגדר קול בפני עצמו - בנשימה בפני עצמה, ויש לפרש דר"ל - קול הברה הנשמע (ה"טאון" בלע"ז), והיינו פלוגתא דאור"ח סי' תקצ"ט ס"ה, בתקע תר"ת בנשימה אחת אי יצא, כמפורש בלי' הרא"ש (פ"ד ס"י) בטעם הפוסלים, דאין כאן לא סוף ולא ראש.

* * *

בגמ' (כה). חילקו בין תחילתה בלילה לבין תחילתה בכור, דבתחילתה בלילה, ליכא על אותו המקצת שם תקיעה כלל, מאחר שלא הי' בחיובא. משא"כ בתחילתה בכור, דשפיר איכא על אותו מקצת הקול שם תקיעה, אלא רק דהוא לא שמעו. (וצ"ע. דבשלמא להמפרשים דמיירי בתקע בין הכל רק כשיעור תקיעה, שפיר יש לחלק לדעת ס"ד הגמ', דשכבור מצטרף, דעכ"פ איכא בהחפצא דהקול כשיעור,

המהנהגה. וזה מותר, כיסוד סוגיית הגמ' דפרק כ"ש (כה:). אכן היינו דוקא בדאורייתא. משא"כ במצוה דרבנן, דלא אמרינן הכי. [ע"י מסורה, חוברת ה', עמ' כ"ז.]

ונראה להוסיף עוד, דבאמת הקשו ע"ד הרז"ה, היאך אפשר לו לומר דחצוצרות דתענית אך מדרבנן, הלא מקרא מלא הוא - וכי תבוא מלחמה... והריעותם בחצוצרות וגו' (במדבר פרק י' פסוק ט). וטפי נראה לפרש דר"ל בחילוק זה, דשאני חצוצרות משופר, דשופר הוי' חובת כל יחיד ויחיד, משא"כ חצוצרות, דאינה אלא חובת הכלל והציבור. וא"ש טפי החילוק הנ"ל - עפ"י ביאורנו, דלא אמרינן שהמעשה יהי' מצורף אך להמצוה (ולא תתייחס אל ההנאה להיותו חשוב "כמעשה של הנאה" על פי דין) אלא היכא דאותה המצוה היא חובת יחיד, ומעשה המצוה חשיב כמעשה דידי', משא"כ בחובת ציבור, שאין מעשה המצוה מעשה יחיד, אין לומר בכה"ג שתפקיע התייחסות המעשה להמצוה את התייחסותה להנאה.

* * *

לדעת הרשב"א דאף הנאת הגוף מותרת (למ"ד מצוות לאו להנות ניתנו), צ"ע בסוגיין, אמאי בימות החמה אסור, וכטענת הר"ן נדרים שמה, והוא פלא. וצריך לתרץ, דליתא להמצוה אלא באותו הרגע שטובל ממש, אבל כשמהלך ועומד במי המקוה לפני טבילתו ולאחריה, אין כאן מעשה מצוה שיתיר, וכן כמזה מי חטאת, דלאחר שכבר הזה עליו חברו, ועודן עליו - נהנה הוא אז מן המים, ופשיטא דלא

ער"ן לנדרים (ט"ו סוף ע"ב) ורשב"א שמה, אי אמרי' מצוות לאו להנות ניתנו בהנאת הגוף. כלומר, דלר"ן המחלוקת בזה היינו - אי קיום המצוה גופא חשיב כהנאה, וכפרש"י לפנינו. ולרשב"א צריכים לפרש דהמצוה מתירה איסור ההנאה, והוא פלא, דלא הובא ע"ז בגמ' שום לימוד מפסוק אלא בתורת סברא בעלמא אמרו כן דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וצ"ע - היאך מצינו בזה סברא.

ונל"פ עפ"י המתבאר מסוגיית הגמ' דפסחים (כה:): דפליגי אביי ורבא בהנאה הבאה לו לאדם בע"כ, דיסוד כל הך פלוגתא דהתם הוא, דלא אסרינן באיסורי הנאה שיהא האדם נהנה, אלא רק מעשה המהנהגה הוא דאסור, ובעינן שמעשה הגברא יהא מצורף להנאה האסורה ולא לפעולת היתר אחרת. ועפ"י יש לפרש, דזה ר"ל הגמ' לשיטת הרשב"א דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דאותה הפעולה תמיד מצורפת היא אל המצוה ולא אל ההנאה האסורה.

ועי' רז"ה שחילק בין שופר של ראש השנה לחצוצרות של תענית, ובר"ן הבין דכונת חילוקו הוא בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. והוא פלא, דאם נאמר דמצוה דרבנן גריעא מדאורייתא, אף הנאתה גריעא, ואמאי נימא כדרבנן דמצוות להנות נתנו. (ועי' שו"ת בית הלוי סוף ח"ג).

והנל"פ ברז"ה דס"ל כשיטת הרשב"א, דכונת הגמ' לומר, דאפילו הנאת הגוף נמי מותרת, דהמעשה תמיד מצורף הוא אל המצוה ולא אל ההנאה האסורה, ונמצא שאין בידו אלא הנאה בלי מעשה

צריך שיתכוון שיצא השני ידי חובת המצוה.
ובר"מ אין צריך לזה.

יש לפרש כפשוטו, דלענין שומע כעונה בעינן כונה לצאת ידי חובה, דבלא"ה לא שייך כלל להיות ענין כונת הצטרפות פעולתו לחברו. אלא, דיעויין ר"מ (פ"ב ממגילה ה"ה), שהצריך כונה למגילה, ולכאורה הוי' ראי' לשיטת הר"ן וכנגד הגר"ח, אא"כ נפרש כוון לבו דר"ל - לאפוקי בקורא להגיה, כתירוץ הגמ' רפ"ב דמגילה (יח:).

[ובין כה וכה יש סתירה בר"מ בפירוש תירוץ הגמ' דקורא להגיה, דרש"י פי' דר"ל בלי כונת מעשה כלל, וכמתעסק בעלמא; ולתוס' - א"א להיות מתעסק בקריאה, ור"ל הגמ' - שלא דקדק בחסרות ויתירות עד כדי כך ששינה את הענין; ולתר"י והרשב"א רפ"ב דברכות (יג.) ר"ל - שלא היתה לו כונת פי' המלות, ונמצאת ק"ש שלו חסרה קבלת עומ"ש.

והנה בר"מ רפ"ב מהל' קריאת שמע ה"א פסל בלא כון לבו בפסוק ראשון בלבד, הרי דפי' כתר"י. ואילו לענין מגילה לא שייך חסרון זה כל עיקר, וצריך לפרש או כרש"י או כתוס'. והיינו דוקא אליבא דהגר"ח, דלדידי' אין לפרש בר"מ הל' מגילה דר"ל כונה לצאת. אך להר"ן לק"מ, דבהל' מגילה הביא דין המשנה לפי תחילת הסוגי' - אשר הכי קיי"ל - דמצוות צריכות כונה, וכונה זו נצרכת היא בעד כל משך זמן קיום המצוה כולה. ואילו בהל' קריאת שמע הביא מסקנת הגמ' דקורא להגיה, אשר

נשאר אז באותה שעה שום מעשה מצוה שיתיר.

* * *

ברש"י ד"ה של עולה. צריכים לפרש בגמ' דמירי בקדושת דמים ולא בקדושת הגוף, דיש מועל אחר מועל כבהמה וכלי שרת, ולא נפיק לחולין. (וכ"ה בתוס' בכורות (כו.) שצ"ן רעק"א.)

* * *

בסוגי' דמצוות צריכות כוונה השוו כל המצוות, וגם השוו כונת שומע ומשמיע לכוונה לצאת. ולהלכה יש שהכריעו, דבר"מ פסק (פ"ו הל' חמץ ומצה ה"ג) כפאוהו פרסיים, וגם הביא הא דא"ר זירא לשמע'י, ובר"ן תירץ על פי חילוקו של רש"י (כ"ח סוף ע"א), דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכן במצוות, דמתעסק חשיב כמעשה מצוה אך במצות אכילה.

והגר"ח ביאר אחרת כשיטת הרמב"ם, דס"ל כשיטת הי"מ שברו"ה, דשאני כונה להוציא בדין שומע כעונה, שיסודה בדין צירוף מעשיו של זה לחברו. ובין כונה פשוטה לצאת. ועתוס' (כח:) ד"ה אבל. דאילו לפי חילוקו של הר"ן, הו"ל להרמב"ם לחלק ולומר במצות שופר גופא, דהתוקע לשיר לא יצא.

אך ערו"ה בשם הי"מ, דבדין שומע כעונה לא בעינן אלא כונה כל דהו, ולא כונה גמורה בכדי לצאת. כלומר, דסגי בכונה שיצטרף פעולתו ומעשיו לחברו, אבל אין

דהשופר. ולזה בעינן שיסדק כולו. ולשי' אולי בזה, דענין רובו ככולו לא שייך אלא היכא דהלכתא הוא דבעינן לכולו, די"ל דרובו ככולו. אך בנסדק, אין זה פסול הלכתי, אלא דבהיכי תמצא ליכא חפצא דשופר. ולדעת המ"מ צ"ל, דנוסף על טעם התוס' דנסדק ליכא חפצא דשופר, יש ג"כ טעם שני לפסול, והוא - על פי דין, דסדק פוסל את השופר, ולפי זאת ההלכה - בנסדק רובו שפיר שייך לומר דרובו ככולו.

* * *

רש"י ד"ה פסול. דהו"ל כשני שופרות. ובגמ' (בע"ב) - שופר בתוך שופר, אם קול חיצון שמע לא יצא, ופי' התוס' דהוה ב' וג' שופרות, ורש"י לא פירש כן (ואין פירושו מובן מה ר"ל-), עי' טו"א מה שהעיר בזה. כלומר, דלתוס' שופר אחד ולא ב' וג' שופרות ר"ל - היכא דהקול נולד ע"י ב' שופרות. והוי פסול בקול. דאין לומר דהוי פסול בהחפצא דהשופר, שהרי כאן, הרי כל שופר ושופר בפני עצמו כשר הוא. ודוחק לומר שבהצטרפם יחד נפסל כל אחד מהם, דאין לזה טעם. אך לרש"י, דין זה דולא ב' וג' שופרות ר"ל פסול בהשופר, וע"כ לא הי' יכול לפרש כתוס' בנתן שופר לתוך שופר. והוכרח לפרש אחרת.

ונראה דרש"י על המשנה לשיטתו אזיל, דפסול זה דב' וג' שופרות ר"ל - ששופר המצורף מב' וג' לאו שמי' שופר. ותוס' לשיטתם, דהוי פסול קול ולא פסול שופר, הבינו, דבכה"ג ליתא לזה הפסול, דלא שייך אלא היכא דאיכא כמה שופרות, וכל אחד בפ"ע הוי שופר שלם, משא"כ

זה חומרא ודין נוסף על הך דינא דכונה לצאת הנצרכת בכל המצוות. [ועיין מזה בקונטרס ר' בענייני קריאת שמע שנדפס בשיעורים לזכר אבא מרי, ז"ל, ח"א.].

* * *

(כז.) **שופר שנסדק.** בשו"ע (סי' תקפ"ו ס"ח) הובאו ג' שיטות, אי ר"ל לכל אורכו (תוס'), לרובו (המ"מ), או אפי' כ"ש (ראב"ד בדרשתו, הובא בר"ן). וטעמי' דהראב"ד דסופו ליסדק לגמרי. וענין סופו ליסדק נראה דמיוסד אדינא דטריפות, דלתוס' - אין סירכא בלא נקב ר"ל, שסופו לינקב, ופסול זה דהל' טריפות צירף הראב"ד אף לדיני הכשר שופר. וכה"ג מצינו בסוכה (לו.) בעי רבא, נולדו באתרוג סימני טריפה מהו וכו', דפסולי טריפה נוהגים אף באתרוג. וס"ל להראב"ד דהוא הדין נמי די"ל דנהיגי אף בשופר, דמאי שנא שופר מאתרוג. (כמו באתרוג אינו מובן...)

אלא דלפי"ז הו"ל להראב"ד להסכים עם שיטת הכלבו (עפ"י הפסיקתא, הובא ברמ"א שמה ס"ז) דכל שופר נקוב פסול, מאחר שנקב הוי פוסל בשופר, כמו בטריפות, ואילו בהשגותיו להר"מ (פ"א משופר ה"ה) הביא הראב"ד את דברי הירושלמי, דבלא סתמו תמיד כשר, שכל הקולות וכו', והיא סתירה. וצ"ע אם חזר בו.

והנה במחלוקת תוס' והמ"מ אי שייך לומר ענין רובו ככולו בסדק השופר או לא, נראה לפרש דבהא פליגי: דהתוס' שפי' דטעמא דנסדק פסול, דלא הוי שופר, ואין זה מדיני פסול - אלא פשוט - דחסר החפצא

מין אחר, ופשיטא דהוי תוקע בשופר ודבר אחר, ופסולה תקיעתו.

ונראה לתרץ, דמיירי בשופר ארוך מאוד, ויש בו כשיעור ממין השופר עצמו, אלא דרובו (של כולו של השופר) איננו ממין שופר אלא ממין אחר, והנה לדעת תוס' הרא"ש והרז"ה, יש להכשיר את השופר בא' משני דרכים: או עי"ז שחזר קולו לכמות שהיה בתחילה; או עי"ז שסתמו במינו - לדעת ר"ג, דכוותי' פסקינן. ולדעת הרי"ף הרמב"ם והרמב"ן, תרתי בעינן: חזר קולו וכו' וגם שסתמו במינו. (ובלא הי' הנקב מעכב את התקיעה קודם הסתימה פשיטא דכשר, דלאו שמי' נקב כלל. עתוס' ורמב"ן במלחמות. ונראה להוסיף, שאפילו לדעת הכלבו - הובא ברמ"א - שאין לתקוע בשופר שיש בו נקב, דבלא הי' מעכב את התקיעה, דלאו שמי' נקב, ומותר לתקוע בו אף לכתחילה. ר"י.)

ונראה לפרש בזה, דהנה בכלי חרס קיי"ל דשם נקב - בתורת נקב - מפקיע דין קבלת טומאה שלו. עגמ' שבת ס"פ המצניע (צה:): דה' מדות בכ"ח; משא"כ בכלי מתכת, דאין נקב מפקיעו מדין קבלת טומאה בתורת נקב, אלא בתורת זה שהנקב מבטל את השתמשות הכלי, ונשאר המצב שאיננו עוד כלי מעשה, דהיי' - כלי שיש לו השתמשות ידועה. ובסתמו להנקב וחזר הכלי להשתמשותו, חזר להיות כלי מעשה עוד הפעם, ומעתה שפיר יכול לקב"ט.

[בדרשות הרמב"ן לר"ה צירף ענין קב"ט לכאן, ומסתמא ר"ל כדברי ר"י. (ד"ע) אך צ"ע הצירוף. דלענין טומאה אנו

כאן - דבאמת ליכא אלא שופר אחד, ולא מיפסיל מהאי טעמא, אלא משום דכה"ג לאו שמי' שופר כלל. ובסוף ד' סיימו, ואפי' נפסל מטעם ב' וג' שופרות אין קשיא כלום, ר"ל, דנסתפקו בהך פסולא, אי הוי אך ורק פסול קול, או דכולל ג"כ פסול שופר, ותרתי הלכות איתנייהו.

(ובאמת מהגמ' גילדי גילדי לכאורה מוכח כפרש"י. ר"י. אא"כ נפרש כמש"כ שמה, דכונת הגמ' לומר שמה, דליכא הפצא דשופר ולא דאיתי' לפסול זה. אך התוס' שמה לא כן פי'. ד"ע.) ועתוס' סוטה (יח.) פסלו במחק ב' מגילות סוטה להמים מטעם ב' וג' ספרים (הובא בטו"א כז:), דס"ל דהוי פסול בהמים ולא בהמגילה, אלא, שבמשנה דהתם מפורש דכתבה על ב' דפיין פסולה, והיינו בכתב מגילה אחת על ב' דפיין, ובכה"ג - הא באמת ליכא אלא ספר אחד, וצ"ל דבכה"ג הפסול הוי בהמגילה.

הרי דמכואר דמטעם ב' וג' ספרים יש ללמוד גם פסול ספר וגם פסול מים. וה"נ ס"ל לתוס' שלפנינו בסיום דבריהם, דמטעם שופר אחד ולא וכו' ילפי' גם פסול שופר וגם פסול קול.

* * *

(כז:): **רש"י** ר"ה במינו כשר. אם אינו מעכב את התקיעה. ותוס' פליגי. וערוז"ה ורמב"ן. ובמלחמות הק', דהיאך שייך לומר דאינו מעכב (אחר הסתימה) כשר אפי' סתמו שלא במינו ואפי' לא נשתייר רובו, דנמצא תוקע בשופר שרובו

ולהכי מצריך ר"ג ג"כ שתמו במינו. ולחכמים,
אף בהתבטלות כפולה שכזה לא מהני לשווי
כחד שופר.

* * *

בר"מ ריש הל' שופר (פ"א ה"א) - לשמוע
תרועת השופר. ומשמע דהמצוה
הוי' בשמיעת התרועה, והתקיעה באה רק
להכשיר אותה. וי"ל דזה אינו, ובאמת
המצוה היא לשמוע כל ט' קולות, ולא באה
התקיעה להכשיר את התרועה, אלא בתורת
עצמה ובפני עצמה, כי מצוה בתקיעה ממש
כמו שמצוה בתרועה. (והנה ביו"ט במקדש,
וכן בתעניות ובמלחמה, היתה שמה גם
תקיעה וגם תרועה, אלא דמצות היום
דתעניות בתרועה, וביו"ט - בתקיעה. ועי'
דרשת רבנו שבשעש"ת בביאור הענין ע"פ
קבלה. וה"נ י"ל בר"ה, דאף דיש גם תקיעה
וגם תרועה, מכ"מ - מצות היום היא
בתרועה, והתקיעה לא באה אלא להכשיר
את התרועה, וכנ"ל.)

ועתוס' (לג): דלר"ת לא איכפת לן בהפסק
קול אחר בין תקיעה לתרועה.
ובשו"ע (סי' תקצ ס"ח) לא קיי"ל כוותי'.
ור"ת הכריח שיטתו מדקיי"ל דשמע ט'
תקיעות בט' שעות ביום יצא, אשר דמוכח
מזה דלא איכפת לן באי-צירוף הט' קולות
אהדדי. אלא דק"ל אשיטת ר"ת, דמכ"מ יש
לחלק ולומר, דבהפסק קול אחר בין תקיעה
לתרועה, דבכה"ג לא מיקרי פשוטה לפניה
או פשוטה לאחריה, דב' הלכות נפרדות
המה, צירוף ט' הקולות אהדדי, וצירוף
התקיעות שלפניה ושלאחריה דהתרועה.

דנים על השופר, אם הסתימה פועלת
להחזירו למצב של כלי מעשה; ובסוגיין
אנו דנים בזה - אם הסתימה מתבטלת אל
עצמו וגופו של השופר, להיותה אחד עמו,
לבל יחשב עוד כקול שופר וד"א, אלא
שנדון שאין לפנינו אלא שופר ותו לא.]

ועפ"ז נראה לפרש ג"כ בנבב (בשופר)
וסתמו, ומעתה - אינו מעכב את
התקיעה, דמאחר שפעלה אותה הסתימה
לחזור ולפעול שיהי' השופר עוד הפעם כלי
מעשה [דיעויין גמ' שבת (לה:-לו.) דשופר
חשיב כלי עפ"י דין.], ממילא אית לן למימר
דנעשית אותה הסתימה אחד עם החפצא
דהכלי, ובטל אליו, ולית לן למיפסל אותה
תקיעה מטעם קול שופר וד"א, אלא דחשיב
הכל כשופר, ואין לנו אלא קול שופר - ותו
לא.

ולשיטת התוס' והרא"ש, בהכי סגי
להכשיר. ובלא חזר קולו לכמות
שהי', ואין לנו להכשיר עפ"י הל' כלי
מעשה, מכ"מ - בסתמו במינו - ועפ"י צורת
השופר נראה הכל כחד שופר - מאחר
שסתמו במינו, אית לן למימר שחיבור דחדא
צורה פועל שיחשב הכל כחד שופר לדעת
ר"ג. וחכמים פליגי עלי' בזה.

ולדעת הרי"ף וחכמי ספרד דלא פליגי,
דאף לר"ג לא סגי בצירוף
והתחברות והתבטלות הסתימה להשופר
מדין החזרת השופר להיותו עוה"פ לכלי
מעשה, אלא בעינן נמי שתתבטל הסתימה
אל גוף השופר ע"י היותם אחד בצורתם,

דלא איכפת לן בצירוף הט' קולות (שעל סדר הברכות) אהדדי, כן הקשו התלמידים. דזה אינו. דתקיעות שעל סדר הברכות מהוות קיום אחד עם הברכות, וא"כ יש לנו לשער שיעורא "דכדי לגמור וגו'" - בהשלמת כל התפילה עם תקיעותיה, ולא רק בהשלמת ט' הקולות. כן השיב רבנו.

* * *

והנה בגמ' דשמע תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה וגו' פי' מקצת ראשונים, שלא שמע כל השיעור. ופירשנו לעיל דס"ל דלא בעינן שיעורא בעד המצוה, אלא רק בעד החפצא של התקיעה. ולכאורה אין לזה מובן אא"כ נתפס כהך צד דאין שמה מצוות שמיעת קול התקיעה, אלא קול תרועה בלבד, אלא שהתקיעה מכשרת את התרועה בשביל שיצא בה י"ח. (כן אמר שמואל בוילן, וקיבלו ר').

ועוד יש להעיר בדין הירושלמי, דבמשך בשני' אין בידו אלא א', ר"ל, התקיעה הראשונה, ולא האחרונה, דמן האחרונה אין בידו אפילו אחת, ועיין רא"ש בזה, דנראה דיש לתלות המח' בזה להך חקירה הנ"ל. (הר"א ח"ד). והיינו - דאי נימא דענין תקיעה הוא שיהי' מצורף להתרועה, שפיר שייך לומר שכונתו לצרפה (עכ"פ סופה) להתרועה השניה הפקיעה צירופה להתרועה הא', וכונתו לצרפה (לתחילתה) להתרועה הא', הפקיעה צירופה להתרועה הב', ונמצא קרח מכאן וקרח מכאן - ואין בידו אפילו אחת.

אך אם נאמר דיש חובת שמיעת קול תקיעה בתורת עצמה, ולא רק בתורת הכשר

ומדלא נחית הר"ת לחלק בכך, ש"מ דס"ל דליכא בתקיעות דין נוסף דלפניה ולאחריה, אלא דכך הוא סדר קולות זאת המצוה, ולא שהתקיעות מכשירות קיום מצותו שע"י התרועות, שהן העיקר. וכן מצינו ג"כ בדעת הר"ר יואל, דס"ל (הובא בביאור הגר"א לאור"ח סוס"י תק"צ) דהפסק קול אחר פוסל אפי' בין תש"ת לתש"ת. ולכאור' יפלא, מנ"ל הא. דבגמ' לא הזכירו אלא בין תקיעה לתרועה וכו' (בתקנת ר' אבהו).

וצריכים לפרש דס"ל, דהכל דין אחד - וכמו לר"ת, דליכא דין מיוחד של צירוף התקיעה אל התרועה. ונמצא דר"ת ור' יואל שוים הם באמת, אלא דלר"ת דין הפסק לא נאמר אלא לכתחילה, ולר' יואל - אפי' בדיעבד. והנה כמה פעמים הקשה ר' לאביו, נ"ע, דלר' יואל א"א לצאת י"ח תקיעות שע"י הברכות, דלפי מאי דתקעינן תשר"ת תש"ת תר"ת אכל ברכה וברכה - מחמת הספק. הרי ממנ"פ יש הפסק קול אחר בין תר"ת אמיתית דעל סדר מלכיות לתר"ת האמיתית שעל סדר זכרונות;

ואין לומר שיתקע ל' קולות אחר כל ברכה וברכה, ונמצא שלא יהי' כלל הפסק בין כל ט' קולות הנכונות, דהא בוכרא, דתקנת חכמים היתה שיתקע אותם ט' קולות שהוא מחוייב בהם על סדר ג' הברכות, ולא שיתקע כולן על אחת הברכות.

(ואין) להקשות דסתם יקשה לכו"ע בהגמ', דלחד מ"ד שהה כדי לגמור וכו' מבטל צירוף ט' הקולות, והלא בברכות זכרונות ושופרות הוא שוהה הרבה באמצע הט' קולות. ולכאורה מעצם הגמ' מוכח

תוקע. בשביל מלכיות וכו'. וצ"ע, מאי קאמר בשביל, וכי לטובת מלכיות הוא תוקע. אתמהה. ובכלל יפלא מה שפי', שמשך בתקיעה אחת כ"כ עד שסיים הש"ץ את כל ברכת זכרונות.

ובפשוטו מיירי קטע זה דמתני' - ומשך בשני' וגו' - בתוקע שלא על סדר הברכות. - ועכ"פ משמע מד' רש"י דעיקר תקיעת שופר - בתורת קיום מצות שופר - היינו על סדר הברכות. עגמ' (לד:): - ובמה בשופר. ועי' מתני' (לז.). ושיטת רש"י (עתוס') לפנינו דפליגי' דברכות ותקיעות מעכבין זה את זה. וכן דעת הראב"ד ספ"ג משופר הי"ג. ובס' יום תרועה כתב ע"ד רש"י (כט:): ד"ה זכרון תרועה, מקראות של תרועה יאמרו, דתקיעת שופר על סדר הברכות הוי קיום דאורייתא לדעת רש"י. ואין להקשות מהגמ' (לד:): פשיטא... הא דרבנן, די"ל דס"ל לרש"י, דדוקא תרווייהו בהדי הדדי הוו קיום של תורה, אבל ברכות לחוד הוו אך דרבנן. וה"ע פשיטא דאיכא קיום דאורייתא (בדיעבד) בתקיעות לחוד, שלא על סדר הברכות.

ואפשר לומר, דזה הקיום המיוחד בתקיעת שופר על סדר הברכות (לכתחילה דאורייתא) היינו על סדר פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, דאילו הברכות - כולם אך מדרבנן. ומהאי טעמא מיאן רש"י (לה). ד"ה אלא משום) בפי' רבותיו בדינא דר' חננאל - לפרש דקאי אפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, דהפסוקים מה"ת הם! וכשיטת היום תרועה. - ועגמ' (כט:), דמתחילה פירשו דזכרון תרועה קאי אשבת. (וכ"ה בירושלמי למסקנא, דאין שופר בשבת מן

התרועה, א"כ מסתברא טפי לומר שעכ"פ ידי תקיעה אחת יצא. (ר', ועיין...)

* * *

הנה בגמ' ר"ה (כ"ז ע"א) אי': ושתי חצוצרות מן הצדדין, ותרי קלי מי משתמעי וכו', (ומשני) לכך מאריך בשופר. והנה אם נאמר שיש חיוב בשמיעת החצוצרות, יקשה תירוץ הגמ', דהא סו"ס בתחילה הא לא שמע תקיעת החצוצרות. ולכאורה מוכח דליכא חיוב בשמיעת החצוצרות. וא"כ, מקושיית הגמ' מוכח שאף במתכוון לשמוע רק אחד מהקולות נמי אמרינן דתרי קלי לא משתמע.

אכן זה אינו, דיש לפרש איפכא. דבאמת יש חיוב לשמוע אף את קול החצוצרות. ובמתכוון לשמוע קול אחד ל"א דלא משתמע. ושפיר מתרץ הגמ' שמאריך בשופר, דבתקיעה שהי' לפני זה בחצוצרה ובשופר גם יחד, יצא אז ידי חובת תקיעת חצוצרות, דנתכוון אז לשמוע להם, ולא לקול השופר. (וכל פלפול זה נמצא בספר טו"א למס' ר"ה שמה.)

* * *

אלול תשכ"ד

ר"ה (לג:) - במשנה. ג' של ג' ג'. הול"ל ג' של ג'. וצריך לפרש דה"פ: סדר תקיעות ג'; כלומר - של ג' (קולות, בכל שורה) ג' (פעמים, כל שורה).

* * *

ברש"י. אחת למלכיות וכו'. וכן בד"ה ומשך בשני' - שלאחרי' דמלכיות... שלפני' דזכרונות. וכן בד"ה

- יום תרועה יהי לכם. ובוה קמ"ל רש"י, דאפי' הכי חייב לתקוע ג' פעמים תר"ת, דהברכות מחייבות בג' פעמים תר"ת - אפילו במקיים התקיעות שלא על סדרן של הברכות.

ומה"ט - נראה לפרש - ס"ל לחד מ"ד (לד.) דאחת מדברי תורה וכו'

מדברי סופרים. דהיינו, בתוקע שלא על סדר הברכות, לרש"י. דאילו על סדר הברכות, הרי הברכות מחייבות מן התורה בג' פעמים תר"ת. - ועפי"ז הוקשה להם לראשונים, היאך תוקעין בתחילה תקיעות דמיושב (אף דכל העם עומדים, נקרא מיושב מפני שאינו בתפילה, דהיינו - בעמידה, וברמב"ם פ"ג מהל' שופר ה"י משמע דיש לציבור לישב בדוקא. וצ"ע מאי טעמא. [ונוצני"ב בבאורו על השאילתות (סי' נ"ג אות וא"ו) ובס' מרומי שדה לר"ה (ל.) ד"ה וכיבנה מש"כ בזה.] גם עיי"ש, שמנהגו הי' להחזיר הס"ת תחילה ואח"כ לתקוע, דלא כמנהג שלנו. וצ"ב, מ"ט דשני מנהגים אלו.

ובמנהג הרמב"ם נראה לפרש בפשוטו, דכבוד התורה הוא להיותו מוחזר

למקומו - מונח בארון הקודש, בזמן שאינו צריך למצות קריאתו. ומנהגנו צ"ע. ר'. ועיין בהגר"א לאר"ח סי' תקפ"ה סק"ב. ד"ע. - ויוצאין אז מצות שופר בדיעבד, הו"ל להמתין מלהתחיל בתקיעותינו עד אמצע התפילה, ולצאת אז המצוה כתיקונה לכתחילה. (דומיא דמעשה הגר"ח ז"ל באתרוגי ספק. יצחק גינזברג.) וערו"ה מזה.

ומש"כ, דהיכא דתוקעין על סדר הברכות, ליכא ברכה קצרה, היינו טעמא,

דכל מצוה שקיומה קשורה - בין כה וכה

התורה, ולא רק מטעם גזירה דרבה.) ולפי"ז הוכרח רש"י לפרש דר"ל זה המקרא - שנזכיר אנו פסוקי תרועות ("מענטשיין"). ער"מ פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"א בענין זכור בפסח למצות הגדה ובפכ"ט מהל' שבת ה"א לקידוש היום. ד"ע.) (עיין שיעור מו"ר ריש מגילה - עה"פ נזכרים ונעשים, ובענין הפסוק - זה שמי לעולם...) [ועי' בספר נפש הרב, עמ' רפ"ז].

אך למסקנא יש לעיין, אי דחו זה הפירוש לגמרי, וס"ל לגמ' דזכרון תרועה ר"ל, שעל ידי תקיעת שופר אנו נזכרים לפני השי"ת. (עגמ' כ"ו. - כיון דלזכרון קאתי...) או יש לפרש, דאף למסקנא י"ל כפי' הס"ד. אלא דלא ס"ל להגמ' למימר דחד פסוקא קאי אראש השנה שחל בחול, וחד בחל בשבת. - וביום תרועה כתב (כנ"ל) דדעת רש"י אף למסקנא כך, דמקרא זה קאי אפסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות. ועיין רמב"ן עה"ת לפ' אמור (כג-כד), דמדברי רש"י בפירושו לתורה משמע דס"ל דפסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות הוויין מן התורה.

ונל"פ בלשון רש"י - בשביל מלכיות וגו', דר"ל, דהברכות של מלכיות

וזכרונות ושופרות הן הן המחייבות להתקיעות. ועל כן הוא דבעינן ג"פ תר"ת - מפני שיש ג' ברכות. (צ"ע מלימודי הגמ'. ולא הבנתי יישוב ר' על זה...) אך היינו דוקא בתוקע על סדר הברכות. אך בנודמן לו שופר לאחר שכבר גמר תפילתו, לכאורה הי' מקום לומר דיהי' די בפעם א' תר"ת. דחו ליתנהו לג' ברכות המחייבות ג' פעמים, ובחדא זימנא יש לו לקיים מאמר המקרא

מגן אבות להמאירי בענין קל מלך נאמן.
 (ד"ע.) אבל למצות קריאת שמע של קבלת
 עול מלכות שמים ליכא כלל ברכת המצוה.
 (מר"ר.)

ועיין רמב"ן במלחמות מה שתירץ בענין
 קושיית הרז"ה, דתקיעות שעל סדר
 הברכות אינן קיום בשופר, אלא בתפילה,
 וכעין התקיעות שתוקעין בתעניות. דאף
 בתענית מוסיפין בחזרת הש"ץ - בין שש
 הברכות הנוספות, ברכות זכרונות ושופרות.
 ואף בר"ה, התקיעות שעל סדר הברכות הן
 קיום זעקה, דיש בראש השנה ענין זה של
 תענית, שהרי עת צרה היא - שהוא יום הדין!

והנה עיין תוס' שהקשה הר"ת ולמנהג
 הקדום (מנהג שתי הישיבות, שנזכר
 ברי"ף) שתקעו תשר"ת למלכיות, תש"ת
 לזכרונות, ותר"ת לשופרות, והקשה - דסתרי
 אהדדי. והוא פלא. ותי' הרי"ף שלא להטריח
 - אינו מוכן כל עיקר, דשלא להטריח הי'
 אפשר להאמר אילו תקענו תש"ת ג' פעמים
 או תר"ת ג' פעמים, דהא דלא חיישינן
 לכולהו ספיקי הוא משום דלא חיישינן וכו'.
 אך המנהג - תשר"ת תש"ת ותר"ת - הוא
 בודאי אינו מועיל לכו"ע?

ועיין רז"ה שתירץ עפ"י שיטת רה"ג. אך
 ברמב"ם (פ"ג מהל' שופר ה"ג)
 משמע דלא כרה"ג, אלא דהוי זה ספק
 אמיתי. וכן ע"י מלחמות שתי, דבתעניות
 פשיטא דלא איכפת לן בתרועה, אלא שיהא
 קול מתחלק ושבור, לאפוקי פשוטה. ורק
 בראש השנה בעינן יבבא, ובה הוא דמספקא
 לן אי ר"ל גנוחי גנח או ילולי יליל וכו'.

- בכרכת שבח והודי', לא תקינו לה ברכת
 המצוה בפ"ע. ומשלים לזה - ק"ש, שמונה
 עשרה, קידוש, הגדה ש"פ (עי' שיעורי מו"ר
 לר"מ הל' חמץ ומצה, שנת תשכ"ד.) [ועי'
 בס' ארץ הצבי עמ' כ"ג.]

ובענין ק"ש יש להקשות, היאך לא הפסיד
 הברכות באיחר זמן ק"ש, הלא
 הברכות צריכות להיות אך ורק בכדי לקיים
 מצות ק"ש כתיקונה. [ולדעת הגר"א היא
 קו' שאין עליה תירוץ. (או"ח סי' ס' סק"ד
 וה', ס"ז סק"א.) (ד"ע.)] ויש לזה תי'. (לא
 הזכירה מו"ר, עי' שיעור מו"ר בזה - בביאור
 שיטת הרמב"ם דב' מצוות ק"ש נמנות לחדא
 מצוה, ונדפס בסוף קונטרס זה.)

עי' רבנו יונה ריש מס' ברכות בשם רע"ג,
 דכשקורא ק"ש על מטתו יש לו לברך
 אשר קדשנו במצותיו וצונו על ק"ש.
 דלכאורה קשה, דמאחר דיש ברכת המצוה
 למצות קריאת שמע, מדוע אין מברכין אותה
 בשחרית, וכן כשמתפללין ערבית בזמן קריאת
 שמע. אלא ודאי יש לפרש כנ"ל, דהיכא דבין
 כה וכה המצוה מתקיימת (בשלמותה) על
 סדר של ברכות (או שהמצוה עצמה היא היא
 בנוסח של ברכה), לא הנהיגו הברכה הקצרה.
 (ואחד השיב ד"ל בזה בדרך אחרת, דברכות
 קריאת שמע הן הן ברכות המצוה של מצות
 קריאת שמע, כדאיתא בראשונים. והשיב
 רבינו דזה אינו. דליכא וצונו בנוסח הברכות.
 ולא אמרו הראשונים אלא בענין אהבה רבה
 שהיא ברכת מצות קריאת שמע במוכן זה -
 דיש במצוה זאת ב' קיומים: מצות קבלת עול
 מלכות שמים, ומצות תלמוד תורה, ואהבה
 רבה היינו ברכת התורה, כדאי' בגמ'. [ועי'

אהרמב"ן, וס"ל דהוי זה קיום בשופר ולא בתפילה וצ"ע, היאך יתרוץ הרמב"ם קו' הר"ת!

והנראה בזה, דהתוס' הקשו (בסוף הדיבור) מדוע תוקעין ב' תקיעות בין סדר תשר"ת לתש"ת, ולא העלו ע"ז תירוץ נכון. ונראה לתרוץ, דבר"מ (רפ"ג) כתב בענין תקנת ר' אבהו - נמצא מנין התקיעות המחוייבות למ"ד. וכן בערוך הזכיר מנהג דמאה קולות - הרי שיש מספר לחיוב התקיעות. דר' אבהו תיקן לא רק שיתקעו כל האפשריות (בתורת ספק) בכדי לצאת ממנ"פ, אלא שהתקין שבתורת ודאי תחשבו כל האפשריות (תשר"ת, תש"ת, וגם תר"ת) תרועות - בתורת ודאי - אשר על כן מחוייב כל אחד לשמוע ג' פעמים תר"ת (-בכל אחד מאופני התרועה). כלומר, דלאחר תקנת ר' אבהו קיי"ל כרה"ג, וא"כ - שוב איתא לתי' הרו"ה, דמאחר דכל אופן הוי תר"ת בתורת ודאי - מדרבנן - מטעם תקנת ר' אבהו, ליכא לאקשווי דממנ"פ יש תרתי דסתרי.

* * *

ר"ת הנהיג תשר"ת לכל ברכה. ולדעת הסוברים דיש הפסק בתקיעות (ראבי"ה ברא"ש, ורמב"ן במלחמות), לכאורה המנהג הכי פשוט הוא הצעת התוס' לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת בסוף כל ברכה וברכה. וכן הנהיג הגר"א. ולכאורה אין בזה כל בית מיחוש. (עי' מלחמות שעורר בעיית הפסק באמצע התפילה, שהרי ממנ"פ קול אחד אינו קול שופר עפ"י דין.

ומאחר שהסביר דקיום תקיעות שעל סדר הברכות הוא מצד תקיעות דזעקה דתעניות, (וכי תבוא מלחמה בארצכם על הצד הצורך אתכם, עיין רמב"ם פ"א מהלכות תענית ה"א מזה.), הדרינן לכללא דרה"ג, דסברתו אמת בתעניות.

ואף תירוץ זה לא יעלה ארוכה לשיטת הרמב"ם, דמשמע מלשונו בפ"ג משופר ה"ח - דתקיעת שופר - מחמת מצות שופר - בעינן שתהי' באמצע הברכות. (וברמב"ן הכריח שיטתו מהא דאין תוקעין בתפילה בלחש - דלא כערוך הנוזכר בתוס' - ועגמ' (לד:) דיחיד אינו תוקע על סדר הברכות, ובה אף הערוך מודה, ש"מ דאך קיום זעקה הוא, ושייך דוקא לחזרת הש"ץ, וכמו בתענית ציבור.

(ועי' רמב"ם פ"ג משופר הי"ב, שמפרש בגמ' (לד:) דיחיד אינו מחוייב לתקוע על סדר הברכות, אך רשאי הוא, ודלא כפרש"י, ומפרש דזה ר"ל הגמ' - על הסדר ושלא על סדר הברכות, כלומר - היאך שירצה רשאי לנהוג. וכתב שמה, שהיאך שיעשה היחיד - יצא. משמע, הא ציבור שלא תקעו על סדר הברכות, לא יצאו. ומה ר"ל, אי ר"ל הקיום של תקיעות שעל סדר הברכות, פשיטא, ומאי קמ"ל, אלא ודאי ר"ל - שלא יצאו ידי חובת חזרת הש"ץ, דבראש השנה בעינן שתהי' ביחד עם התקיעות, דאילו התקיעות אי אפשר לומר שלא יצאו, דלא יהיו אלא כיחידים. (שמע מינה דס"ל כהרמב"ן, ואף כסברת הראב"ד שמה בהשגתו להל' שאח"ז. ד"ע. אך ר' הבין מלשון הרמב"ם בה"ח דפליג

להחולקים על רב האי, אפשר שאין השם הזה צודק, ומדוע הניחו הקריאה ככה. ד"ע לד' מו"ר.)

* * *

בתוד"ה שיעור... וצריך לזוהר. עיין הגהות אשר"י (המובא ברמ"א). ובאמת צ"ע דברי התוס'. ואילו היה ס"ל כרה"ג הרי ניחא, דה"י אפשר לומר, דמאחר דתרועה הוי שפיר בלילי ליל, וא"כ שיעור תקיעה הוי שפיר כשר באורך ג' כוחות כל שהוא.

אך זה אינו. חדא, דמכל דיבור התוס' משמע דס"ל דהוי ספק אמיתי. ועוד. שהרי כתבו דבעינן שיעור תקיעה דתשר"ת יותר ארוך משל תש"ת, ושל תש"ת יותר ארוך משל תר"ת. הרי דס"ל דשיעור התקיעה אינו קבוע תמיד לאורך ג' טרומיטין. וא"כ, מאוד תמוהים דברים הללו.

ונראה לתרץ על פי דברי הרמב"ן. דלא פליגי תנאי במהות התרועה אלא בר"ה, דבעינן אז גדר יבבה ובכ"י. אך בתעניות, צודק הרב האי גאון. ומסתמא בעינן אף בתעניות שיהא שיעור תקיעה כתרועה. וא"כ, שפיר חשיב תקיעה - אליבא דאמת - בקול ארוך כג' טרומיטין, אפילו בתוקע תש"ת. אך אינו שם תקיעה לראש השנה, (לפי מאי דתקעין אז תשר"ת או תש"ת, דמספקא לן דילמא תרועה דקרא לאו היינו תרועה), אלא רק שם תקיעה לתעניות, למלחמה, ולמקדש (עיין משנה דסוכה נג: - לפתיחת שערים, לתמיד של שחר וכו', לניסוך הנמים וכו').

ונראה לתרץ: (א) מאחר דכך תיקן ר' אבהו, הוויין כל הקולות תר"ת בתורת ודאי, וכנ"ל בשיטת הרמב"ם. ועוד יש לתרץ, דמאחר דעבדינן הכי מכח תקנת חכמים בכדי לצאת ידי כל הספקות, (אפילו יהא הדבר בתורת ספק) - אין זה הפסק כתפילה, שהרי כך תקנו החכמים. (כן תי' מו"ר. ועיי' כעין זה במגן אבות להמאירי בענין קל מלך נאמן, ובענין השכיבו וגאולה אריכתא. ד"ע.) אך לשי' הר"ר יואל (הביאו בביאור הגר"א לאו"ח סוף סי' תק"צ) צ"ע, דס"ל דהפסק מפסיד אף הקולות שקדמו, דבעינן שיתקע כל תשעת הקולות בלי הפסק. (ובאמת צ"ע א"כ, מדוע לא איכפת לן בהפסק דשהייה, דכלל זה שייך לכ"כ דברים - קריאת שמע, תפילה, הלל, מגילה - לצרפ"ם יחד להיותם כחטיבה אחת לאחר הצירוף.) ואילו לרמב"ן וראב"י, אין זה דין הפסק אלא דין בפשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה, דכשיש קול אחר המפסיק בינתיים, אין הפשוטה לפנייה אלא לפני לפנייה, וכדו'.

השמטה: בתרועה דקרא מספקא לן אי תרועה או שברים או שברים תרועה. וצ"ע, מדוע קורין לילולי יליל תרועה סתם, הלא יש מקום לטעות מחמת החילוף וכפל ההשתמשות בשמות. ונראה לפרש עפ"י שיטת רב האי, דבכל מקום שתקעו באופן אחד, חשבו - וצדקו בחשבם כן - שזוהי תר"ת, וכל מקום קראו לתרועה דידהו תרועה. ורוב המקומות נהגו בלילי יליל לתרועה, אשר על כן סתם רבי במשנה כאותו המנהג. וא"כ, ברוב המקומות היו קורין לילולי יליל - בשם תרועה (דקרא), ולפיכך נשאר זה השם לזה הקול. - (ואילו

בתכיפות בזה אחר זה, ואם ככה יעשה, הרי אין זה כדרך גניחה; משא"כ תינוק המילל שבוכה כדרכו, ואין לו שיעור למעלה בבכייתו, אלא שיעור למטה בלבד. ומש"כ כמו שאנו מאריכים ביבבות, היינו שעשו תרועות קצרות כטרומיטין (כשלנו), אשר א"א להפסיק בהן לאחר ג' בלבד. דקשה מאוד לתקוע אך ג' טרומיטין.

* * *

ור"ב"א.. מפרש דיבבא כג' כוחות.

ד"ל, דזהו שיעור אורך קול אחד של תרועה. (עיין הלשון במחבר (סי' תק"צ ס"ג). ופי' רבינו הוא שונה מהפירוש הרגיל בשיטת הריב"א, דר"ל, דיבבא היינו ג' טרומיטין נפרדים, וממילא יוצא שכל התרועה היינו ט' טרומיטין נפרדין. ד"ע.) וא"כ, השברים צריך שיהי' אורך יותר מן התרועה, וכדברי רש"י, והיינו כד' טרומיטין, וג' שברים היינו (לכה"פ) כ"ב טרומיטין (כמצורף הכל ביחד). ואורך התקיעה בתשר"ת היינו (כשיעור תרועה -) ככ"א טרומיטין לכה"פ. (ובשו"ע איתא כ"ח טרומיטין - על פי הגהת המג"א והגר"א - והיינו כפי' העולם הרגיל בשיטת הריב"א. ד"ע.)

והמנהג לעשות תרועה בט' טרומיטין נפרדין, היינו, דלרש"י לא איכפת לן בהוספה על התרועה, וכדברי התוס'. ולריב"א י"ל, דהא דקפדינן אתרועה שתהי' כל אחת ואחת כאורך ג' טרומיטין, היינו דוקא לענין סך הכל, שיהי' בין כל שלשת התרועות שיעור של ט' טרומיטין. אבל אם יקצר בשיעור כל תרועה ותרועה, ולבסוף

ובהא פליגי תוס' והגהות אשרי, דלהגהות אשרי, לא איכפת לן אלא בתקיעה בראש השנה - בעת תקיעותינו בראש השנה. ומה נוגע אלינו מהות התקיעה דתעניות בראש השנה. משא"כ לתוס', דס"ל, דמאחר דיש לזה הקול (שבר ארוך כג' טרומיטין) שם תקיעה בתורת ודאי - לאיזה ענין שיהיה, (-עכ"פ לתעניות ולשאר תקיעות שופר דלאו בראש השנה.), ממילא אי אפשר לנו לחשבו ולדונו כתרועה, אף לראש השנה. דשם התקיעה דאית ל' - אף דהוא לענין אחר - מפקיע מעליו שם התרועה.

(ואגב יש להעיר, דלשיטת התוס' אורך התקיעה משתנה, ותלוי תמיד במהות התרועה. משא"כ לדעת הראב"ד בהשגות על פי פירושו המחודש בלשון המשנה - כג' תרועות, דשיעור התקיעה אינו משתנה לעולם. ומסתמא מפרש, דמתחילה הי' סבור אביי לומר דלא פליגי. אך לבסוף שהסיק דפליגי, הכי נמי יש לפרש דאף בסתירה קמייאת נמי, ולשיטתו אול, וכפירוש הראב"ד. ד"ע.)

* * *

ד' וה' שברים. עיין רא"ש (סי' יא) - במעשה דמגנצא. אך בתרועה ליכא כלל מחלוקת. ובמג"א (או"ח סי' תק"צ ס"ק ז') בשם מהרי"ל, שהמנהג הוא שלא להוסיף בשברים. ונראה לפרש דהיינו טעמא, דרש"י פי' בגנוחי גנח לא דר"ל ("סאי" בלע"ז), אלא כדרך החולים וכו' - ("קאף" בלע"ז), משא"כ בילולי יליל, דהיינו בכ"י כתינוק ("יועהל" בלע"ז). וא"כ ניתן להאמר דלאו דרכו של חולה לגנוח יותר מג' פעמים

אבל בדוקא - שלא יהי טוהוטו - כנ"ל.
ונראה לר', דבכל כה"ג אזלינן בתר מסורה
מעשית, משא"כ בנוגע לשיעורי הקולות,
דבכה"ג - דהוי בעי' הלכתית ודינית, ולא
בעיא של זהוי, אזלינן בתר מסורה הלימודית,
וכעין חילוק הרב בית הלוי הידוע בענין
תכלת דחלוזין. [עי' בס' נפש הרב עמ' נ"ג,
ובשעורים לזכר אבא מרי, ז"ל, ח"א במאמר
שני סוגי מסורת.]

והגר"ח לא הי' מקפיד (כדעת הריטב"א
בתקיעה), שהי' סבור לומר,
דלכך נקראת פשוטה, שאינה לא כתרועה
ולא כשברים. וראיתו מד' התוס' - שלא
להאריך בשברים וכו', ואילו לדעת הנזהרים,
לעולם אין השבר כתקיעה, ששבר אינו פשוט
(למנהג הליטאים). אך יש לדחות, דאף דלא
יהי' אופי הקול כשל תקיעה, מכ"מ, מאחר
שארכו כשיעור אורך התקיעה, כבר פקע
מיני' שם שבר בזה בלבד. - (כן הציע הר"א
ח"ר, והסכים ע"י ר').

* * *

ועכשיו נוהגים וכו'. ולר' יואל צע"ג,
וכנ"ל. והזכיר ר', שאחד הציע
לפני אביו הגר"מ, נ"ע, לתקוע שלושים
קולות לאחר מלכיות, וכן לאחר זכרונות
וכו'. ואמר הגר"מ דלא מחכמה דיבר כן.
דהמצוה לתקוע על סדר הברכות היינו, שע"י
צירוף תקיעותיו דלאחר כל ברכה וברכה
יהיו לו תשעת הקולות הנצרכים לו, ולא
שיתקע כל ט' הקולות לאחר ברכה אחת.
וא"כ, תו יהי' התר"ת והתש"ת (ג' פעמים
כל או"א) הפסק בין התשר"ת דבתר מלכיות
והתשר"ת דבתר זכרונות.

יעלה בידו חשבון של ט' טרומיטין - לא
איכפת לן. (ולפי' העולם הוא ניהו ממש
שיטת הריב"א. ד"ע.)

ומדברי התוס' - כדרך שאנו מאריכים
ביבכות, מוכח דאף מנהגם הי'
לעשות תרועות קצרות כטרומיטין, ודלא
כעיקר שיטת הריב"א. ולריב"א דבעינן שבר
בן ד' כוחות, נמי אפשר לומר (כן נהג
הגר"ח, ז"ל, לצאת ידי שתי השיטות) דאין
עיקר הקפידא על אורך כל שבר ושבר
בפרט, אלא על השיעור הכולל - שיהא בין
הכל כמו י"ב כוחות. וא"כ יש לעשות
שברים קטנים, כל אחד ואחד בן ב' כוחות
(בלבד), ולהוסיף עליהן עד חמש. (לפי'
העולם הרגיל, א"ש. ומסתמא כן הבין אף
הגר"ח. אך לפי' מו"ר לא הבנתו, דהי' צ"ל
- עד וא"ו. אא"כ ס"ל דשיעור אורך כל
שבר הוא ממש כשיעור אורך כל תרועה,
ואין הבדל ביניהם אלא באיכות ולא בכמות,
ודלא כדי רש"י סוף העמוד. ד"ע.), ושלא
לחשוש לדברי המג"א הנ"ל.

וא"ת - לפ"ז - איזה הבדל יש בין שברים
לתרועה, אי ס"ל לריב"א דיכול
לקצר בשניהם, ורק מקפיד על המנין כסה"כ.
ונראה לפרש, דעיקר החילוק הוא, דשבר
צ"ל כקרקעין - וכמו שעושים הליטאים -
טוהוטו, ולא סתם טו... אורך, ותרועה היינו
קול פשוט הנכפל כמה פעמים. ונראה, דאם
יעשה שבר פשוט, שלא יצא. דאין זה אלא
כעין מנבח נבוחי. ועחי' הריטב"א דכ'
להקפיד על התקיעה שתהי' פשוטה (שלא
תעלה ושלא תרד). וכן על השברים, שיהי'
כמו תקיעה - בפרט זה, רק שיהי' קצר ממנו.

ובעצם הספק נל"פ, דבראש השנה בעינין יבבא לתרועה. ובאמי' דסיסרא כתיב ותיבב, ומספקא לן, דמתחילה כשאדם חושש שממשמש ובא עליו איזה מקרה רע ומר, הוא מתאנח ("סאי" בלע"ז) מתוך הפחד בזאת ההמתנה ("אנטסיפישין" בלע"ז). ובודאי כן עשתה אמיה דסיסרא. ואח"כ, כשמתגשמת הרעה המעותדת, מתחיל לבכות ולילל. (עיין רמב"ם פ"ג ה"ב וג' ע"ד זה הספק, אם התרועה כיללת הנשים, או כגניחת אדם. שייחס בכי' לנשים בפרט, וגניחה ואנחה לכל אדם, ד'). ובודאי אף זה עשתה. דבכי' היינו אופן של ("דילקסישין אוו טענשין" בלע"ז), בין מתוך שמחה ובין מתוך צרה, שהיא "אופן להוצאת הרגשים" (אוטלט אוו אימושין בלע"ז) משני מינים האלו. - וספק הגמ' הי' בלשון ותיבב שבספר שופטים, אי קאי אמעשה קמא, מעשה בתרא, או אתרווייהו. אבל פשיטא דליכא למימר תרועה - שברים, וכנ"ל. (גמ' ל"ד סוף ע"א).

* * *

(ל"ד. - עיין רז"ה בעינין גזירה שוה והיקשא. ונראה לפרש, דהיקש ר"ל שנדמה ב' דינים, וסגי לזה לומר דתמיד בעינין ב' פעמים תר"ת. אך ג"ש ר"ל, כאילו הפסוק כאן נכתב שמה. וא"כ הרי בין הכל בעינין ג' פעמים. וכן בז' חקירות - ילפינן מגזירה שוה. וזה חידוש.

ולולא גמ' הללו הי' מקום לפרש בענין גזירה שוה שהוא כעין בנין אב, דפי' התיבה תמיד אחד, דלשון התורה שוה הוא תמיד, וכן כגזירה שוה, דתיבה זו תמיד

ותו נ"ל, דזה הצירוף צ"ל עי"ז שעדיין מחוייב הגברא לצאת י"ח תקיעת שופר, ובתקע ג' פעמים תשר"ת אחר מלכיות, וכבר יצא י"ח תקיעת שופר (עכ"פ, בדיעבד), ליכא תו צירוף בין התקיעות דבתר שתי הברכות האחרונות, שהרי אינו מחוייב לתקוע אותם - אם גזון מחוייב תקיעות שופר.

* * *

ובערות פי'. ג' חידושים: א) תקיעה בתפילה בלחש; ב) תשר"ת תש"ת ותר"ת אכל ברכה; ג) מאה קולות כנגד מאה פעיות דאימי' דסיסרא. (וזה עכשיו מצאו קטע מכת"י מירושלמי המורה על מנהג מאה קולות). ומש"כ קול תקיעיא דיחידאי, עגמ' (ל).

ונל"פ דר"ל הערוך, דבהנהו י' קולות האחרונים, מאחר דהם אך מנהג, ולא חיוב מדינא, לא אמרינן בהו שומע כעונה. דבעינן לשומע כעונה שיהא מחוייב בדבר - אף בתקיעת שופר (משנה כט. - אפי' נתפוס לעיקר שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכבר הקשו בזה, ויש לזה תירוץ נכון, אכ"מ. מו"ר.). ובהנהו יו"ד קולות האחרונים ליכא חיוב כללא, ואך מנהג בעלמא. ומה"ט בעינן שיתקע כל אחד ואחד בפני עצמו בכדי לקיים המנהג.

אך המנהג לתקוע יו"ד קולות (תשר"ת, תש"ת, תר"ת) בסוף התפילה, תמוה הוא, וכטענת הר"ת בתוס'. והנהיג מו"ר בביהמ"ד שלו לתקוע תשר"ת ג' פעמים, שלכל הפחות יש לזה משמעות - לר"ת לכו"ע - ולשאר ראשונים לכל הפחות לצד אחד בספקו של ר' אבהו. [עי' נפש הרב עמ' ר"ו, אות י"ד].

שם הפסק, אלא דבעינן שיהא קול משוך בהמשך גמור. וא"כ, אפילו במקצת תרועה נמי נפסקה זאת ההמשכיות הנצרכת, אף דלא סגי במקצת התרועה להפסיק במקום דבעינן צירוף. - ושיטת הראב"ן אינה כן, דס"ל, דאף בקול אחד (שברים אחד), אינו מבטל המשכיות, אלא דוקא אותו הקול שיכול להפסיק בצירוף.

עוד פסק ראב"ן, דאילו גמר כל התרועה, הי' צריך לחזור ולתקוע התקיעה שלפניה. והרא"ש חולק בזה, דהכא הקול הי' מאותו הסדר, ועל כן אינו הפסק. והנה יצויר קול מאותו הסדר בבי' פנים: א) שהי' צריך לתרועה, ונתקל ותקעה בפסול, כמו לפנינו, ואח"כ רוצה לתקעה עוד הפעם בהכשר. וב) בתקע התרועה בהכשר, ואח"כ תקע עוד הפעם תרועה שני', ובכה"ג, איתא בשו"ע (או"ח סי' תק"צ ס"ח ועיי"ש בביאור הגר"א) דאף הרא"ש מודה דהתרועה השני' מפסקת, דמאחר שכבר יצא באותו הקול, וא"צ לו עוד, לא מיקרי כה"ג קול מיותר. **מאותו הסדר.**

ודוק בלשון הרא"ש, שבחלקו על הראב"ן הסביר לומר: דכיון שלא גמר הקשר"ק. ר"ל, - שעדיין צריך הוא לש"ר, וא"כ, כל התרועות והשברים שיתקע כאן - יחשבו מאותו הסדר, וכל כה"ג לא חשיב הפסק.

(והנה) במחלוקת הרא"ש בהפסיק במקצת תרועה בין ג' השברים הי' מקום לפרש דס"ל בזה, דהוי שפיר קול שופר - על פי דין - אלא דחסר בזה השיעור

יש לה זאת המשמעות - שבכ"מ שנוכר, שייך אליו איזה דין פלוני ומיוחד. אך מסוגיין מתגלה אחרת. דענין גזירה שוה הוא כעין ענין עירוב פרשיות. והוא כעין אם אינו ענין לגופו... ד"ע)

* * *

עו' ברא"ש סי' י"א. מעשה במגנצא. וראב"ן... כיון שלא נגמרה התרועה... אבל ודאי אם נגמרה תרועה וגו'. ודימהו לנתקל בשברים שחוזר עליהם, ולא הפסיד התקיעה. וטעמא דמילתא נראה לפרש, דנתקל מיקרי היכא שלא תקע מה שהי' צריך לתקוע, אבל ג"כ לא הי' קול אחר מקולות השופר. וכמו דפשיטא לכו"ע דהפסק דיבור או געיית בהמה או קול חצוצרה אינו הפסק באמצע התקיעות (מג"א סי' תק"צ ס"ק ח), הי' קול שופר שעפ"י דין איננו קול שופר, שאיננו לא תקיעה ולא שברים ולא תרועה. וכן ס"ל לראב"ן, דבדליכא מספר תרועות הנצרך, לא רק דחסר שיעור הכשר התרועה, אלא גם דליכא שם תרועה כלל. (אך צ"ע - מדוע כתב כן דוקא בתשר"ת, כיון דתרועה ושברים שניהם משום תרועה דקרא וכו'...)

והרא"ש טען על דבריו, שיחזור ויתקע שבר אחד וכו', דבעינן שיהו כל ג' השברים בנשימה אחת. וכן פסק במג"א (סי' תק"צ ס"ק ז). ובביאור הגר"א תמה עליהם, דאפשר שהי' הכל בנשימה אחת. ובודאי נראה לפרש שדברי הרא"ש הללו משל המה, דמאחר דבעינן בנשימה אחת, הרי מוכח דלא סגי בזה - שלא יהא

נתקל ר"ל - שטעה בזה טעות אנושיח (וכעין סוגיית ב"ק (כט.) וב"מ (פב:) - דנתקל לאו פושע), ומאחר דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואי אפשר לתקוע כל הקולות מבלי לטעות באיזה מהן, פשיטא דטעות במתכוין למצוה אינה בכלל הפסק. אך היינו דוקא ברשאי להתכוין לשם מצוה. אבל בכבר יצא בתקיעת אותו הקול, והוא חושב (עם הארץ הוא, או ששכח...) דבעי למתקע כל קלא ב' פעמים, כל כה"ג לא חשיב נתקל להוציאו מידי הפסק, שהרי בטעות כזו לא הורשה.

ויש לפרש, דבהא פליגי ראב"ן ורא"ש, דלרא"ש לא נאמר דין נתקל אלא בנוגע לצירוף ולא להמשכיות, דהלא סוף כל סוף ליכא המשכיות. (כעין אונס כמאן דעביד לא אמרינן. ד"ע.) ולראב"ן, אף בצורך צירוף אמרינן דנתקל אינו מבטל זה. וכן פליגי הרא"ש וראב"ן במקצת קול דוקא, או אפילו כל הקול. דלראב"ן, כיון שתקע כל התרועה, הרי שוב אי אפשר לומר דנתקל בזה, דהי' לו להכיר טעותו בטרם כילה כל התרועה. והוא שיעור בנתקל, שלא יגמור הקול שאינה במקומה. והרא"ש ס"ל דאף בכה"ג - בגמר כל הקול המוטעה - עדיין חשיב נתקל. - (אך פשרת המחבר עדיין צ"ע, אפי' עכ"ז...) (לא הבנתי מנ"ל לר' כל אלו החילוקים בשו"ע... ד"ע.)

בגמ'. (לב.) - סדר ברכות. ר"ע וריב"צ תרווייהו ס"ל דאין מלכיות קובעת ברכה בפני עצמה. והיינו טעמא, דבין כה וכה יש ברכה המסיימת בענין מלכיות, ואין צריך לתיקון ברכה מיוחדת לזה, דבעשרת

להכשרו. אך מראיתו מנשימה אחת נראה לפרש כנ"ל, שטוען בזה מצד ההמשך (הנצרך).

* * *

ועיין שו"ע (או"ח סי' תק"צ סעיף ד) שפסק כראב"ן לענין צירוף ג' השברים. הרי דס"ל דבכדי לבטל המשכיות של קול אחד בעינן דבר המפסיק בצירוף, ואעפ"כ פסק, דאפילו גמר כל התרועה, א"צ לחזור ולתקוע התקיעה הראשונה. וכד' הרא"ש, דנתקל אינו חשוב הפסק. וצ"ע א"כ, מדוע מפסיק בהשברים, מאחר דס"ל כראב"ן, דדוקא דבר המפסיק מבטל המשכיות השברים. והוא תימא על פשרת המחבר! - וכן פסק בסעיף שאח"ז, דאפילו שבר אחד מפסיק, במקום שאין צריך לו, ולעיל פסק כראב"ן, דמקצת תרועה אינה מפסקת כלל, דאינה חשובה כקול שופר על פי דין.

(ויש לחלק דשברים קורין בלשון רבים, משא"כ כל ט' התרועות קורין תרועה - בלשון יחיד, דשיעור התרועה היינו בכדי שיהי' לו שם תרועה, משא"כ שיעור השברים, דהיינו שיעור הכשר בלבד. כן הציע הר"א ח"ר, ואיני זוכר אם בקשר לזה או לענין אחר.)

ונראה, דכבר עוררנו לעיל (בהערה) דאף הראב"ן לא אמר דבריו אלא בתשר"ת. ויל"פ כל המחלוקת בפנים אחרים, ונאמר (כן משמע במג"א ס"ק ט) דפסק השו"ע דאפילו שבר אחד מפסיק היינו אפילו בתשר"ת. (בגר"א משמע כחילוק הנ"ל, דאין שבר אחד מפסיק שייך לתשר"ת.) - ולאחר שכבר יצא, והיינו, דענין

(ב) **שמראה** פסוקים מתנ"ך - ג' מכל ספר - המשמשים כמקור לאלו האמונות.

(ג) **בקשה** מאת השי"ת שימהר לקיים הבטחתו בענייני אלו האמונות - שתתגלה מלכותו, שיזכור הברית וכו'. ובתוך ברכת הבקשה מכניסים הפסוק העשירי - בתור חלק מהבקשה.

(חז"ל) ממלכיות, שהיא אינה נקבעת כברכה בפני עצמה, אלא באמצע ברכת קדושת היום היא, ואין לשנות הברכה - כדין כל השואל דבר מחברו, ועל כן מזכירים שמע ישראל לפני התחלת אלקינו ואלקי אבותינו, אך שייך פסוק שמע ישראל להבקשה, ויש להחזן להפסיק בנשימתו לפני ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל, ולא לאחריו) ואפי' לריב"נ, שמזכירים מלכיות בקדושת השם, לא הי' מסיים בתפילת בקשה [הגר"א (או"ח סי' קי"ב סק"א) כ' דלא כד' מו"ר], שהרי אין שואלים צרכים בג' ראשונות ובג' אחרונות. זוהי תמיהת ר"ע - אם אינו תוקע למה מזכיר הפסוק העשירי (עיין גמ' הואיל ואשתני אשתני), דהפסוק העשירי בא בעד הבקשה. [עי' מסורה, חוברת ב', עמ' יד-טו, ובית יצחק, תשנ"ח, עמ' ע"ה].

ואף התקיעות שעל סדר הברכות כבר הסביר הרמב"ן שהוא קיום בזעקה ובתפילה, כמו בתענית ציבור, ומהאי טעמא מסיימת ברכת שופרות - שומע קול תרועת עמו ישראל וכו', דליתא לתואר כזה בתנ"ך, אלא שהקב"ה נקרא שומע תפילה. ומסתמא יש לפרש דשופר שעל סדר הברכות בא בתורת תפילה, כלומר - לאתר הבקשה.

ימי תשובה ברכת הקל הקדוש מסיימת בהמלך הקדוש, וברכת קדושת היום מסיימת - מלך על כל הארץ מקדש ישראל וכו', וכן סמוך לחתימה מזכיר ודברך מלכנו אמת (וכנוסח ספרד עיקר, דלא כמג"א) וקיים לעד.

ואפי' לא הזכיר תיבת מלכנו (כמג"א), מכ"מ משמען של תיבות הללו וענינן - היינו מלכיות. עיין חיי אדם (כלל קלט) דדוקא במוסף, אם סיים מקדש ישראל ויום הזכרון, והשמיט מלך על כל הארץ, דלא יצא. משא"כ בשאר תפילות ובקידוש ובהפטורה, דאין זה מעצמה של קדושת היום, אלא ששייך לברכת מלכיות. והגר"ח הי' חולק, והי' סבור דאף בהפטורה לא יצא, דהוא חלק מהזכרת קדושת היום וכנ"ל - דזוהי הנחת כל עיקר המחלוקת בין ריב"נ ור"ע במתני'.
והנה לריב"נ, מזכיר מלכיות בקדושת השם, דמאחר שיכול להזכיר באיזו ברכה מאלו השתים, ממילא יש לו להקדים ולהזכיר באפשרות הכי מוקדמת. (השוה פ"ק דמגילה - אין מעבירין וכו' לענין מגילה באדר א'. ד"ע) אך, אף איהו מודה דאינו תוקע. ויש לפרש בב' פנים: א) דאף בקדושת היום יש הזכרת מלכיות - אף לדידי', וכנ"ל, והמצוה היא לתקוע בסוף מלכיות, ולא באמצע. (ב) בכל אחת מאלו הברכות (בנוסח שלנו - שהוא עפ"י ר"ע). יש ג' חלקים:

(א) **"קבלת עול אמונה"** ("פרופשין אָוּ פֿייט", "סטאַטמענט אָוּ ביליף" בלע"ז) שאומר ומגיד בבירור ועל נכון האני מאמין שלו.

(א) **"קבלת עול אמונה"** ("פרופשין אָוּ פֿייט", "סטאַטמענט אָוּ ביליף" בלע"ז) שאומר ומגיד בבירור ועל נכון האני מאמין שלו.

והנל"פ, ולא ר"ל ר"ת שיש הברל בין התחיל ללא התחיל לענין לכתחילה, אלא דהתחיל ר"ל - לזה שרוצה לקיים מצות אמירת הברכות בשלמותן (במאמר האמונה, ראיותיה מן המקרא, ובקשה על התגשמה). - פשיטא שצריך להזכיר כל הפסוקים. אך כדיעבד, אם התפלל אחד מוסף בראש השנה והשמיט הפסוקים (וזה ר"ל ר"ת - לא התחיל, שלא רצה לקיים המצוה בשלמותה ובכל הידורה), לא נאמר על מה שהתפלל שהיו הברכות לבטלה מפני שלא אמרן בשלמות, אלא דשפיר הוא תפילתו חפצא של תפילה - למרות השמטתו הפסוקים של ראי'.

* * *

(עי' מלחמות שפי' דר"ל ר' חננאל ממש כשי' ריב"ג, דסגי בפסוק אחד מן התורה וא' מן הנביאים וכו', וזה ר"ל ובתורתך כתוב לאמר, ויזכיר פסוק אחד מן התורה, ויאמר - וכ"כ בד"ק - ויזכיר פסוק אחד מן הכתובים וכו', רי' וער"ם, וצ"ב פירושו. ד"ע).

* * *

ור"ת מיאן בפרש"י, דבלא הזכיר פסוק המוספים לא יצא. דהנה נחלקו הראשונים בגדר תפילת מוסף, אי ר"ל - תפילה יתירה בלבד, ומהאי טעמא איתא בשו"ע חדא דיעה, דאם אמר בשבת למוסף אתה קידשת... אלקינו ואלקי אבותינו וסיים מקדש השבת, דיצא ידי חובת תפילת מוסף, אף שלא הזכיר כלל ענין הקרבנות. אך שיטת התוס' (בכמה מקומות) אינה כן,

ולריב"ג, דליכא בקשה בקדושת השם, הכי נמי דליכא שופר, וכנ"ל, ומהאי טעמא הקשה לו ר"ע על הפסוק העשירי.

* * *

והנה תפילת ריב"ג היתה, שהי' מתחיל אתה קדוש, ומתחיל בו בהזכרת אמונתנו בהתגלות מלכותו לעתיד - והיינו ג' פעמים ובכך. ותיבת תן פחדך וכן - תן כבוד אינו לשון ציווי המשמש כבקשה, אלא כאומר אתה תתן, ולשון עתיד הוא. והיינו טעמא דמשתמש בלשון ציווי בעד לשון עתיד, מחמת שהעתיד כ"כ ברור לנו שכן יהי', שהרי כן הבטיח השי"ת.

והראי' שאין זה לשון ציווי, מובכן צדיקים יראו וישמחו, שהוא אך לשון עתיד ותו לא - ואח"ז הי' מזכיר ריב"ג ט' פסוקים, ומסיים - ותמלוך וכו' ככתוב ויגבה וכו'. ונוסח זה נשתייר לנו מאלו שנהגו על פי שיטת ריב"ג (בירושלמי, דבגליל עשו כריב"ג), ונשתרכב המנהג לאמרו אף ביה"כ. [עיי' ס' נפש הרב עמ' ר"ב].

* * *

במשנה - אין פוחתין וכו'. ערש"י ור"ת סוף הפרק. והנה שיטת ר"ת אין לה מוכן, דמדוע נחלק בין התחיל לבין לא התחיל. ובאחרונים יש שפי' על פי מחלוקת רבי ורשב"ג בבא לידון בשטר ובחזקה, דלחד מ"ד - צריך לברר. (עיי' גמ' רפ"ג דסנהדרין דף כג:) וה"ג דפסוקי הברכות הם בעד ראיות לפתיחת הברכה - שהיא מאמר והגדת האמונה. ואם הזכיר שיש לו ע"ז ראיות מהפסוקים, הוא מחוייב להזכיר כולם. ואם לא הזכיר כן, אזי א"צ.

שאמרו הזי"ו ל"ך (לא.) - חה צ"ע, מדוע.)
 וכן פסוקי דזמרה כולו מספר תהלים, דאך
 ספר זה נקרא זמרה ושירה. (אמירת אז ישיר
 הזכיר הרמב"ם שנהגו לאמרו אחר ישתבחו.)
 [ע"י פרש"י לשמואל ב' (כ"ג-א), ובס' מפניני
 הרב בעניני ההגדה.] והוא על פי המדרש,
 שביקש דוד מאת הקב"ה שבשעת אמירתו
 תהלים יחשב לו כאילו עוסק באותה שעה
 בנגעים ובאהלות. והשיבו הקב"ה שלעתיד
 יכנסו בני בניו לבית הכנסת ויאמרו שירה
 אך ורק מספר תהלים. (צ"ע על פי הלכה
 גדר זה החילוק, דאך פסוקי תהלים נקראים
 שירה, אך הוא כמעט מפורש יוצא מהמדרש
 הנ"ל. מו"ר.)

ואפשר דס"ל להרמב"ם, דפסוקי כתובים
 שבמלכות זכרונות ושופרות
 בעינן שיהיו לא רק מוכיחות וראיות על
 המאמר של האמונה שבפתיחת הברכה, אלא
 שישמשו אף בתורת שירה.

א"נ יש לפרש, דכשמתפללים על החולה
 באמירת פסוקים, תמיד משתמשים
 בפסוקי תהלים, וכן בסליחות, שיש פסוקי
 תפילה מתהלים ולא משאר ספרים, דהיינו,
 דאך מתהלים חשיבי הפסוקים באמירתם
 כתפילה (ואמירת פסוקים משאר כתבי
 הקודש - כלימוד בלבד חשוב, ולא
 כתפילה.) ואפשר דס"ל להרמב"ם, דבעינן
 לפסוקי כתובים דברכות מלכות זכרונות
 ושופרות פסוקי תפילה. ועדיין צ"ע.

* * *

סליחות כולל ה' ענינים: א) י"ג מדות
 (ב) פסוקי תהלים. ג) תחנון. ד)
 וידוי. ה) פיוטי התנאים שמזמן בית שני.

דס"ל, דמוסף היינו קיום קרבן - מדרבנן -
 על יסוד המקרא ונשלמה פרים שפתנו.

ומהאי טעמא כתבו התוס' דליכא
 תשלומין לתפילת מוסף, דיסוד
 דינא דתשלומין היינו, דתפילה רחמי נינהו
 (בניגוד לעבר זמנו בטל קרבנו דתפילות
 כנגד תמידים תקנום), משא"כ במוסף, דהוא
 אך כנגד ובמקום הקרבן, ואין בו ענין רחמי.
 (וכן עיין רי"ף ור"מ בענין תפילת מוסף
 בנדבה. ד"ע) וה"נ ס"ל לתוס' לפנינו, דבלא
 הזכיר הפסוקים, פשיטא דחסר כל כולה
 ועיקרה של תפילת המוסף.

ועיין רש"י ותוס' בענין הזכרת ר"ח, ועיין
 גמ' עירובין (מ) ותוס' פ"ק (ח):
 והדברים עתיקים... [ע"י בית יצחק, תשנ"ח,
 עמ' צ"ב.]

* * *

ברמב"ם לא כתב (בהלכות שופר פ"ג
 ה"ח) פסוקי כתובים אלא -
 מספר תהלים. וצ"ע מג"ל הא. (עיין תוס').
 ועיין גמ' (לב): שהזכירו פסוק דנחמי זכרה
 לי אלוקי לטובה, דאין לאמרו, דהוא זכרון
 דיחיד. ומשמע הא לאו הכי, הי' אפשר
 לאמרו. וקשה לדעת הר"מ. אך י"ל דאך
 לדוגמא נקטי' בגמ', דכה"ג הוי זכרון דיחיד.
 ואיה"נ דבלא"ה אותו הפסוק אין לאמרו
 בין כה וכה, שהרי איננו מספר תהלים.

ובדעת הר"ם נראה לפרש, דתמיד היכא
 דבעינן שירה אין מזכירים אלא
 פסוקי תהלים. דהיינו - הלל הגדול, הלל
 המצוי, השירה כביהמ"ק על היין בשעת
 הקרבת הקרבנות (מלבד במוסף דשבת -

הש"ץ התפלל תפילת ט', וברא"ש טען שכולן יהיו לבטלה אם יאמרו הקהל אך ז'. ויטוד המחלוקת בזה - אי תקנו תפילה בראש השנה של ט' ברכות, או שיש חפצא של תפילה בת ז' ברכות - כמו בשבת ויו"ט דעלמא, אלא שהוסיפו שמצוה להזכיר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות.

* * *

עייץ רי"ף על דבר האיסור להפסיק לפני תקיעות דמעומד. (לרמב"ן, לכאורה, א"צ להקפיד בזה כלל. ד"ע-) וזה כולל אף אמירת פיוטים שלא תקנו חז"ל, וכן כולל סיוע להחזן בנגינת חלקי התפילה ביחד עמו, שהרי אף זאת האמירה אינה מתקנת חז"ל, ואין צריך לאמרו, וכל שאין צריך לאמרו, אסור הוא משום הפסק בין ברכת השופר לבין שמיעת תקיעתו.

האורח ביד פיוט קדום הוא, ויש לאמרו. [עי' ס' נפש הרב, עמ' ר"ז, אות ט"ז.] וכן היום הרת עולם, דאיתא ברמב"ם (בסדר התפילה) שהוא באמת חלק מהתפילה שבלחש, ושיש לאומרו לאחר כל ברכה ממלכיות זכרונות ושופרות. והיינו טעמא דנהגו לאמרו רק בחזרת הש"ץ (כ"א הרב גליקסמאן, דוד מו"ר בשם הגר"ח, ז"ל) דנשתרשב המנהג מהזמן שרק הש"ץ הי' אומר ט' ברכות והקהל רק התפללו ז' ברכות (עייץ רז"ה), שאז רק אמרוהו לאחר ברכות דמלכיות זכרונות ושופרות שבשעת חזרת הש"ץ.

(ועוד פיוטים מאוחרים שנתוספו משך הדורות.) ועפ"י דין הוויין הסליחות תפילה, אשר על כן מסתיימות בקדיש תתקבל. וע"כ פותחות באשרי - כמו בשאר תפילות. ועוד רא"י, והיא הכי - חשובה - דיש בסופן תחנון, כמו בסיום של תפילה.

ומהאי טעמא נכון לאמרן מעומד, כדין שמונה עשרה, וכן שיעטפו כל הקהל בטליתות (ולא רק הש"ץ, עפ"ק - מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ וכו') ע"ש הכתוב - תפילה לעני כי יעטוף, דעיטוף טלית הלכה היא בתפילה. [עי' נפש הרב, עמ' ק"ד, ובית יצחק, שנת תשנ"ח, עמ' ע-ע"א, ושנת תש"ס, עמ' ט-י"ד].

* * *

עייץ רז"ה בביאור הלכות תקיעות דמיושב, דפליג אשיטת הגאונים וס"ל שא"צ הציבור לעמוד בשעת חזרת הש"ץ. והנה לקיים תקנת חכמים לתקוע על סדר הברכות, בעינן או שיתקעו בתפילה בלחש, או שיקשיבו כל הקהל לחזרת הש"ץ ויעמדו כמו בתפילה של עצמם. ואפי' לאלו שאינם נוהגים כשיטת הגאונים כל השנה, בראש השנה יש להדר בזה, בכדי שתחשב תפילת הש"ץ כתפילתו הוא, בכדי שיקיים תקנת תקיעות על סדר הברכות. [עי' בית יצחק, תשנ"ח, עמ' ע"ד].

עוד כתב הרז"ה שזוכר מילדותו איך שהתפללו כל הציבור ז' ברכות, ורק

בענין שני ימים טובים של ראש השנה*

הנחת עירוב שני בעד היום השני של יו"ט בחו"ל, שלא חילק בין הזמן שקדשו עפ"י הראייה לבין לאחר תקנת שלחו מתם. וצ"ב (עי' מזה בחי' הגר"ח).

ועוד צ"ע, דהר"ם פסק (שמה פ"ח ה"ח) דביה"ש קונה שביתה, בנוגע לעירובי חצירות ועירובי תחומין, ובעינן שיהיה עירובו קיים כל ביה"ש של היו"ט. ובכ"י יו"ט של גלויות בעינן שיהא העירוב קיים בכל ביה"ש דיו"ט שני, מפני שהן שתי קדושות. ודייק הראב"ד מלי' הלזו - בהסבירו דין זה - דבר"ה לא בעינן שיהיה העירוב קיים ביה"ש דיו"ט שני, דקיי"ל בר"ה דקדושה אחת היא. וחלק עליו הראב"ד, דלא אמרינן הכי אלא לחומרא, ולא לקולא. ועי' מ"מ שתמה על סברת הראב"ד, דמדוע נחלק ככה, ואיזה ספק יש בזה דנימא זיל הכא לחומרא וזיל הכא לחומרא?

ובאמת י"ל דבעיית שהחינו ביו"ט שני של ר"ה תלוי בפלוגתא דא שבין הרמב"ם והראב"ד, עי' שו"ע או"ח סי' ת"ר וברא"ש לר"ה (פ"ד סי"ג), דאם נימא קדושה אחת, בפשוטו י"ל דלא ליברך זמן ביו"ט שני, שהרי כבר בירך בזה היו"ט אתמול. אך אם נימא דלא אמרינן הכי אלא לחומרא, א"כ

הרמב"ם כתב פ"ו מיו"ט הי"ד וט"ו, דבשאר יו"ט קיי"ל דב' קדושות הן (ב' הימים שבחו"ל), ובר"ה קיי"ל דקדושה אחת הן. ר"ל, דב' קדושות מורה על היות יום אחד קודש ודאי והשני חול ודאי, ומספק עבדינן ב' יומי. וקדושה אחת מורה על היות ב' הימים בתורת ודאי ולא רק בתורת ספק. ונפק"מ בזה - לערב ב' עירובי תחומין, האחד למזרח ליו"ט ראשון, והשני למערב ליו"ט שני (עי' גמ' עירובין לט.), ולמתנה על הפרשת תור"מ וחלה, וכן נפק"מ לשכח לערב עירובי תבשילין - אם רשאי לערב על תנאי ביו"ט שחל בה' (וע"ש הוי יו"ט שני). ופסק הר"ם, דבזה"ז - מתיקון הלוח ותקנת שלחו מתם ואילך, ב' יו"ט דגלויות בתורת ודאי הם, ודמו ממש לשני יו"ט של ר"ה, ותו לא מהני תנאי.

וכ' בספר החינוך (מצוה שא) דלפי"ד הר"ם, הה"נ דנולדה בזה אסורה בזה, וה"נ דאינו יכול לערב עירוב אחד בעד יו"ט א' ועירוב שני בעד היו"ט השני. אך לכאורה קשה ע"ז מסתימת לשון הר"ם פ"א הכ"ד מהלכות יו"ט, דפסק נולדה בזה מותרת בזה, ולא הזכיר את חידושו הוא, לאסור את זה בזה"ז. וכן בהל' עירובין פ"ח ה"ה בענין

* דברי הלכה ואגדה שהשמיע מרן הגריד"ס, בביהמ"ד דשיבת רבנו יצחק אלחנן לרגל יום השלשים לפטירת הג"ר ראובן כ"ץ, בעל דגל ראובן, ז"ל (אדר תשכ"ד).

תמיד ביו"ט של ב' ימים בכל ר"ה, ולא דוקא מחמת הספק - מפני שלא ידעו היאך נוהגים בבית הועד. דאיתא דיעה אחת בירושלמי, דתקנת אותו היום קודש וכו' היא תקנה קדומה מימות נביאים ראשונים. וענין ב' יו"ט של ר"ה בבית הועד הי' אך מעת תקנת חכמים שלא לקבל עדות מן המנחה ולמעלה, והיא תקנה מאוחרת. ולפי"ז הצד, אין ענין שני יו"ט של ר"ה בתפוצות מחמת שאולי כן עשו בשנה זו בבית הועד, דאדרבא - בכאו עדים לפני המנחה אין עושים בבית הועד אלא יום אחד של יו"ט, ובכל תפוצות ישראל - ב' ימים, אפילו יתודע להם שעושים בבית הועד בהאי שתא אך יו"ט אחד. משא"כ לפי הצד הא' דניהוג ב' יו"ט בגליות - בר"ה - הוא אך ורק מחמת הספק - היאך נעשה בשנה זו בבית הועד. (ולפירוש השני הנ"ל צריכים לפרש דבבית הועד שעושים אך יו"ט אחד, כנתקבלה העדות לפני המנחה, דוהי מפקיע לתקנתא דא דאותו היום קודש. והפקעה זו ופטור זה נתקן דוקא בעד בית הועד, ולא בעד שאר ישראל).

ונראה דבהא פליגי הרי"ף והרמב"ן מצד אחד, והר"ר אפרים והרז"ה מצד השני - בנידון ב' יו"ט של ר"ה בא"י - בזה"ז. הרז"ה והר"ר אפרים כנראה ס"ל כפירוש קמא, דכל ענין ניהוג ב' ימים של ר"ה תלוי בספיקי, דלא ידעינן היאך עשו בבית הועד. ובזה"ז, דליכא בית הועד, וידוע בבירור שר"ה הוא ביום הא', לא הי' צ"ל יו"ט שני.

אך לכאורה עדיין יש להקשות - הלא תמיד היו עושים בא"י ב' יו"ט של ר"ה מחמת כל הנהו ספיקות, והי' לנו לומר, דאף דבזה"ז

הרי יש לברך שפיר שהחיינו אף ביו"ט שני. - ועכ"פ צ"ב שיטת הראב"ד הנ"ל.

והנראה לומר בביאור הענין, דאיתא בביצה (ד:) דנולדה בזה מותרת בזה בשאר שני יו"ט של גלויות, לבר מר"ה, דאף בבית הועד היו לפעמים עושים ב' ימים בתורת ודאי (היום א' - מדרבנן, והב' - מה"ת). בבאו עדים מן המנחה ולמעלה. וס"ל לרבה (ה.) דמתקנת ריב"ז ואילך, דמקבלין עדות החודש כל היום, דתו לא הי' נפק"מ לאחר החורבן בקרבנות היום ובשיר של הלויים, וממילא לעולם לא הי' שם ניהוג של אותו היום קודש ולמחר קודש בתורת ודאי, אלא רק בתורת ספק, שהיו צריכים עדיין לשמור אותו היום בקדושתו, שמא יבואו עוד עדות החודש ויקבעו כ"ד היום לר"ה, וא"כ תו לא הי' בבית הועד ב' יו"ט של ר"ה אך כשאר ב' יו"ט של גליות.

ורבא (ה:) פליג עלי' דרבה וס"ל דאף לאחר תקנת ריב"ז לא נעקרה תקנת אותו היום קודש ולמחר קודש - במקרה שבאו עדים מן המנחה ולמעלה. אף כי בודאי הי' היו"ט הראשון קדוש בתורת ודאי מה"ת, מכ"מ הנהיגו יו"ט שני מדרבנן ג"כ בתורת ודאי. (היפך תקנת "נוהגים אותו היום" וכו') שלפני החורבן, שאז הי' היו"ט הא' בתורת ודאי מדרבנן, והיו"ט הב' - ודאי מן התורה).

אך בהא דנהגו כלל ישראל תמיד אותו היום קודש ולמחר קודש, יש לפרש כב' פנים: (א) דהיה תמיד ספק, שמא יום הא' ר"ח תשרי, שמא היום הב', ושמא ינהגו בבית הועד ב' הימים בקדושה, ושניהם בתורת ודאי. (ב) ועוד יש לפרש דכך היתה התקנה, שינהגו

ב' אופנים: דהוי כספקא דיומא דכל שאר היו"ט, וגם דיש בהם משום קדושה אחת, דיש גם אפשרות שב' הימים בתורת ודאי הוו. וא"כ, עבדינן תמיד לחומרא. וה"נ דיש לברך שהחיינו, מספק - ולחומרא. דאף דתמיד קיי"ל דכל ספק ברכות להקל, היינו דוקא בכל שאר דוכתי לבר מיו"ט ב' של גלויות, כמבואר בפ' במה מדליקין (כג.). ודעת הרמב"ם כהרמב"ן, דניהוג דב' יו"ט של ר"ה ה' תמיד בתורת ודאי - ומכח התקנה דאוחו היום קודש וכו', ומעולם לא נהגו ב' ימים ר"ה מפני הספק, ולכן שפיר י"ל דקדושה אחת הם ב' הימים בין לחומרא ובין לקולא.

ובאמת הסבר זה ה' כפתור ופרח, אלא שעדיין תשאר קושיא אחת, דאף הרמב"ם בעצמו ס"ל דמברכין שהחיינו אף ביו"ט שני של ר"ה, עי' פכ"ט משבת הכ"ג, ושם בהגהמ"י, ומפורש כן להדיא בתשובה להרמב"ם, דמברכין זמן בליל שני דר"ה (אך מזה לבד לא ה' קשה כ"כ, דיש לתרץ, דמכל מקום, אפשר ה' בזמן קידוש עפ"י הראיה להיות היום השני עיקר היו"ט של תורה, אף כי היו עושים ב' היו"ט בתורת ודאי מפני התקנה. וא"כ י"ל, דלא יצאו בשהחיינו שאמרו אמש ביו"ט דרבנן, אף כי ה' ודאי יו"ט - בעד היו"ט דאורייתא, ועי' סברא זו ברא"ש סוף מס' ר"ה).

אך מה שקשה ביותר הוא דמוכח להדיא ברמב"ם, בהל' קה"ח, דס"ל כהרו"ה והר"ר אפרים, דב' יו"ט של ר"ה ה' מבוסס אספיקי, עיי"ש פ"ה ה"ז: יו"ט של ר"ה... ב' ימים מספק, לפי שלא היו יודעים יום שקבעו וכו'. ובה"ח: ולא עוד, אלא אפילו בירושלים

דליכא תו ספיקא, מכ"מ היינו תקנת שלחו מתם, לנהוג בזה"ז כמו לפנים בזמן הראי', וכאילו היה אף בזה"ז הספק. וא"כ - מדוע לא עבדינן לדידהו ב' יו"ט בר"ה אף בא"י, כמו שנהגו אבותינו שמה בב' יו"ט - מספק. אך בזה נ"ל, דא"א לחלק בין היו"ט. דבעינן לנהוג או בכולהו בב' יו"ט, או בכולהו - חד יומא. ובא"י דלא עבדינן בשאר יו"ט ב' יומי, ה"נ דלא תקנו בעד ר"ה לנהוג ב' ימים. וראי' לזה מריו"ח, שהכריז בעד אותם המקומות דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי, שינהגו ב' יו"ט של גלויות אף בפסח, בכדי שלא לחלק בין פסח לסוכות. (ר"ה כא, א).

ושיטת הרמב"ן היא כהצד השני, דתקנה היא לנהוג ב' יו"ט בר"ה - ותרווייהו בתורת ודאי, ולא בתורת ספק (שמא אחד חול ואחד קודש, אלא שניהם קודש), ורק אם למעשה קבלו עדות החודש לפני המנחה בבית הועד, ה' זה מפקיע תקנה זאת בעדם. אך בזה"ז - דליכא בית הועד שיפטור מניהוג יו"ט ב' - נשארת התקנה על מקומה, לנהוג כל אדם בב' יו"ט - בין בא"י ובין בחו"ל. [עיי"ן היטב במלחמות פ"ק דביצה שם, ונראה שבאור דבריו הוא כאשר כתבנו].

ומעתה נראה לפרש, דבהא פליגי הרמב"ם והראב"ד בהא דאמרינן קדושה אחת לב' יו"ט של ר"ה, אי אמרי' הכי בין לקולא בין לחומרא, או דוקא לחומרא. וכמחלוקת הראשונים בנידון ברכת שהחיינו ביו"ט שני של ר"ה. דהראב"ד ס"ל כהרו"ה, דב' יו"ט של ר"ה הוא תמיד מחמת ספקות: שמא יום א' קודש, שמא יום ב', ושמא שניהם בתורת ודאי. כלומר, דיש בב' יו"ט של ר"ה

אין כאן (עפ"י דין) ביה"ש ביניהם. [ועיי' מש"כ בזה בס' ארץ הצבי סי' ז.]

ומעתה נראה לפרש, דלאחר תקנת שלחו מתם, הנהיגו בתורת ודאי - ב' אופני ב' יו"ט של ר"ה גם יחד - גם בתורת ספיקא דיומא (שמא היום הראשון הוא יו"ט ושמא היום השני), וגם בתורת ודאי וקדושה אחת (דאותו היום קודש וכו'). וא"כ בנוגע ליו"ט שני של ר"ה, באמת יש לו ב' ביה"ש. הא' - משל עצמו, מנקודת המבט של תקנת ספיקא דיומא, והשני - הביה"ש דהיום הא', מנקודת המבט של תקנת קדושה אחת. ושני אלה אמת הם, דלאחר תקנת שלחו מתם נעשה הכל - ודאי [ועיי' מש"כ בס' מפניני הרב, בהל' ת"ת, בנדון תרתי דסתרי.]

ונראה, דבהא פליגי הרמב"ם והראב"ד במחלוקת מחודשת, בהלכות קניית שביתה דביה"ש, אם הוא ע"י כל ביה"ש דזה היום, או ע"י שום אחד מהם. ואילו הי' שייך לצייר שבת או יו"ט שיש להם כמה ביה"ש, אף בכה"ג הו' פליגי הר"ם והראב"ד. וזה מבואר.

ומעתה נראה ליישב הסתירה שברמב"ם בנוגע לב' יו"ט של גלויות בזה"ז, אם הושוו כולם לר"ה אי לאו. שהרמב"ם פסק דא"א להתנות בזה"ז, ואפ"ה לא אסר באכילה, הביצה שנולדה בראשון אף בשני. וכן ס"ל, דאף האידנא אפשר להניח ב' עירובי תחומין - הא' למזרח בעד יו"ט הא', והא' למערב - בעד יו"ט הב', דלית בזה סתירה באמת. דדין "מתנה" מיוסד הוא על ההנחה דיש בספיקא דיומא דב' יו"ט - יום אחד של

עצמה... שאם לא באו עדים כל יום למ"ד וכו'. הרי דס"ל להדיא כסברת הראב"ד ובעה"מ, דטעמא דב' יו"ט של ר"ה הוא מחמת כל הספקות הנ"ל, ומה"ט נמי מובן שפיר מדוע פסק לברך שהחיינו ביו"ט שני של ר"ה, דתמיד אזלינן לחומרא. ולפעמים אומרים דקדושה אחת לחומרא, ולפעמים - דב' קדושות הן לחומרא. ואילו להרמב"ן הי' צ"ל הדין שלא לברך שהחיינו ביו"ט ב' של ר"ה. (אא"כ נאמר כסברת הרא"ש סוף גמ' ר"ה שהבאנו לעיל).

אך לפי"ז צ"ע, מדוע היקל הרמב"ם בקנין שביתה דעירוב כל שהיה קיים ביה"ש דיומא קמא אע"פ שכבר נאכל בטרם בא ביה"ש דיומא תניינא. ונראה לפרש, דהא דאסרינן ביצה שנולדה בראשון שלא לאכלה אפי' בשני, ה"ט, דב' ימי ר"ה כיומא אריכתא דמי. וצריך להבין, מה ר"ל לשון זאת - יומא אריכתא, דאטו נימא דלא שקעה החמה בינתיים. בשלמא לישנא דקדושה אחת - שפיר מובנת היא, אך לשון זו אין לה הבנה.

ונראה לפרש, דעפ"י דין האוסר במוקצה בעד כל היום הוא הביה"ש של תחילת היום, ומאחר שנולדה בזה אסורה בזה, הרי שביה"ש של היום הא' הוא לא רק האוסר בעד היום הראשון, אלא אף משמש כהאוסר בעד היום השני, וחשוב (עפ"י דין) כאילו לא הי' שמה ביה"ש המפסקת בין היום הראשון לבין היום השני. ולזה כיוונו הראשונים כמליצתם דב' ימים ר"ה כיומא אריכתא דמו, דהמפסיק בין שני ימים שבלוח הוא הביה"ש שביניהם, וכאן חשוב כאילו

קודש ויום אחד של חול, ויש כאן היתר ממנ"פ, שאם זה חול זה קודש וכו'. וזה ס"ל להרמב"ם דלא שייך עוד בזה"ז, דלאחר תקנת שלחו מתם הוו ב' הימים קדושים בתורת ודאי. אבל אעפ"כ ב' קדושות נפרדות הן, וכל יום ויום הוא יו"ט בפ"ע.

וזה ברור, דבעיא זו [אי ב' הימים המקודשים הסמוכים זה לזה מהווים קדושה אחת או שתי קדושות] אינה זהה עם אידך בעיא [אם ב' הימים קדושים הם בתורת ודאי, או רק בתורת ספק], והראיה לדבר, מדאפיליגו תנאי ואמוראי בשבת ויו"ט הסמוכים זה לזה, אם מהווים קדושה אחת או לא, אף דפשיטא דשניהם קדושים בתורת ודאי, ולא שייך כאן בכלל ענין של ספקא או של ממנ"פ. והנ"ל דס"ל להרמב"ם בב' יו"ט של גלויות בזה"ז, דתרווייהו קדושים בתורת ודאי, אך כל יום ויום מהם הוא קדוה"י בפ"ע. ואשר ע"כ נולדה בזה מותרת בזה ואפילו בזה"ז.

* * *

תכלית מצות בנין המקדש - עפ"י דין - כתב הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה) מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגים אליו ג' פעמים בשנה. והרמב"ן (בפירושו על התורה ר"פ תרומה) פליג עלי', וס"ל דתכלית מצות בנין המקדש הוא לא עבודת הקרבנות (וזהו קיום מצוה נוספת, הנעשית ע"י הביהמ"ק), אלא לתכלית השראת השכינה, ובכדי להמשיך מעמד הר סיני, והשוה ביהמ"ק להר סיני. וכמעט מפורש כדעתו במקרא - ועשו לי מקדש ושכנתי בחוכם, שתכלית המקדש היינו

השראת השכינה. והשוה לרעיון זה דברי הראב"ע עה"פ בפ' תרומה (כ"ה, כב). וז"ל: ויש לתמוה, למה לא הזכיר מזבח הקטורת (דנזכר אך לסוף פרשת מזבח העולה בסוף פרשת תצוה, והי' צ"ל בין יתר כלי ההיכל, שבפ' תרומה?) והתשובה בדרך משל, כי הכבוד לא ימוש (ר"ל שתכלית בנין המקדש הי' בעד השראת השכינה עליו, וענין זה ר"ל, - לקיים הכנסת אורחים בעד השכינה, הגולה ממקום למקום. ובהכנסת אורחים מצינו באלישע שבנתה לו האשה השונמית עלי' ושמה בו מטה וכסא, מגורה ושלחן. ואף בכל אורח יש לעשות כן. אלא שאצל השי"ת א"צ לב' כלים נפרדים - כסא ומטה, כי אפשר להסתפק בחד מינייהו) על כן הארון דמות כסא. והנה מגורה ושלחן ערוך וכו', (ונקרא הארון ג"כ מטה - הנה מטתו שלשלמה וגו'). ולזה כיון אף הרמב"ן: על כן הקדים הארון... כי הוא מוקדם במעלה. וסמך לארון השלחן והמגורה, שהם כלים כמוהו (כלומר, כלים עיקריים להכנסת אורחים), ויורו על ענין המשכן שבעבורם נעשו. (שתכלית מצות בנין המקדש הוא לא לשם הקרבת הקרבנות אלא השראת השכינה במקום מיוחד).

ובאמת רעיון זה צ"ע, כי הלא השי"ת מלא כל הארץ כבודו, ומדוע צריך הוא למקום מיוחד ומה ענין הכנסת אורחים לגבי קוב"ה. והיא היתה שאלת שלמה המלך, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, אף כי הבית הזה וגו'. (מלכים א' - פ"ח), ותשובתו שמה צע"ג, להיות עיניך פתוחות... ואתה תשמע השמים... רעב כי יהיה בארץ וגו'.

עם הקב"ה, וכריש פ"ב דמגילה איתא שנוסח התפילה נתקן ע"י אנשי כנה"ג ובהם כמה נביאים. ובספר נפש החיים דייק מזה הגר"ח מוואלאז'ין שרק מפני שהיו ביניהם כמה נביאים ה' הדבר שייך שיתקנו את התפילה לדורות הבאים, ונראה לכאר, שחגי זכרי ומלאכי הכירו שהם סוף נבואה, [ע"י מש"כ בזה המלבי"ם סוף מלאכי עה"פ זכרו תורת משה עבדין והרגישו שלאחר תום הנבואה יהיה חסר מאוד ענין ההתועדות עם הקב"ה והעמידה לפני ד' (ע"י רמב"ן עה"פ ויצא קין מלפני ה', ד"ע). וע"כ תיקנו תחת ענין התועדות דנבואה מצות התועדות דתפילה, למלא את זה החסרון. ואף במצות תלמוד תורה יש ענין זה של עמידה לפני ד', וכדתנן באבות - אפילו יחיד היושב ועוסק בתורה... שכינה עמו וכו'. וענין זה מובן עפ"י המבואר בנפש החיים ובס' ליקוטי אמרים, דתורה היא חכמתו של הקב"ה, והוא וחכמתו אחד, וכדברי הרמב"ם, וא"כ - בלימוד התורה יש התעמקות בהכנת מהותו ועצמותו ית'.

ובאמת, המקדש הוא ג"כ - עפ"י דין - מקום תורה. דמה"ט בעינן סנהדרין אצל המזבח, וקיי"ל נמי לענין דין זקן ממרא, דהמקום גורם, ר"ל (לאו דוקא לשכת הגזית, אלא ר"ל -) ביהמ"ק, כלומר, שהמקדש (עפ"י דין) הוא מקום תורה ואף מקום תפילה. וברמב"ן הנ"ל הזכיר, שיהא המשכן מקום להשראת השכינה שהיתה שורה מלפנים על הר סיני. ואף הר סיני ה' מקום תורה ומקום תפילה. שעל גבי הר סיני למד משה רבינו מפי הקב"ה את כל התורה, ואף התפלל שמה בתמידות, השוה

שביהמ"ק יהי מקום תפילה, וזהו כן עפ"י דין, ער"ם פ"ה מתפילה ה"ג - נוכח המקדש כיצד וכו'. דמשמע שדין אורייתא הוא, [והשוה מש"כ בס' מפניני הרב, בערך תפילה]. שביהמ"ק בית תפילה הוא - והביאותים וגו' ושמתים בבית תפילתי וגו'. וצריך להבין, מה תירץ בזה שלמה לפליאתו הנשגבה [והשוה מש"כ בס' מפניני הרב, בליקוטים לפרשיות התורה, לפ' תרומה].

ונראה לפרש בכונתו, דענין השראת השכינה באיזה מקום מוגבל הוא בכדי שיוכל האדם למצוא אותו ית' באותו המקום. כי באמת ה' צריך האדם להיות יכול להפגש עמו ית' בכל מקום, ולהכיר לעין התגלות מלכותו ית' בכל ענייני הטבע, אך מחמת חומריות האדם השקוע בעוה"ז, א"א לו לעשות זה. וצריך האדם שיהי לו עכ"פ איזה מקום מיוחד ופרטי למצוא שמה הקב"ה, ועל זה באה מצות המקדש. וענין מקום השראת השכינה, ר"ל - המקום ששמה רוצה האדם להפגש עם השכינה. וזהו ענין תפילה - התועדות עם השי"ת, שהרי כונת התפילה היינו (רמב"ם פ"ד מתפילה הט"ז) כאילו הוא עומד לפני השכינה. ולהפגש עם השכינה ג"כ אפשר בכ' אופנים. או עי"ז שהקב"ה יורד למטה לארץ, או עי"ז שהאדם מחעלה עד למקומו של הקב"ה, וההתועדות בתפילה היינו כהצד השני - לדעת הרמב"ם, השוה לשונו (שם פ"ה ה"ד) - כאילו הוא עומד בשמים.

ובאמת שוה ענין תפלה לענין נבואה. דאף נבואה יש התועדות עם הקב"ה ודיבור השי"ת לאדם, ובתפלה - דיבור האדם

מן היס... ולא חיסרוני אפילו כמכחול בשפופרת. וכל מה שמסר משה ליהושע תלמידו המסור לו בכל לבו ובכל נפשו - מכ"מ ה' מן ההכרח שיהי' פני יהושע כפני לבנה בניגוד לפני משה - שהיה כחמה [ב"ב עה.]]. ורוב חידושי הגדול הם בהיותו בכדידותו וברה"י שלו - כשלעצמו - כשאינו לומד עם האחרים.

ולזה כוונו חז"ל באמרם (במס' ע"ז ג'): כל העוסק בתורה כלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום שנאמר יומם יצוה ד' חסדו וכו', וכן בסוף מס' תמיד (לב:). כל הלומד תורה כלילה שכינה כנגדו שנאמר קומי רוני כלילה וכו'. דלאו דוקא לילה גרים, אלא ר"ל - ביחידות ובכדידות, וכשלעצמו. (ואין זה מתנגד למאמר רז"ל ברכות (סג:). - חרב אל הבדים... הלומדים בד בבד וכו'). וכן בתפילה, שצריכה להיות בצניעות ובחסת מן ההמון. וכמו כן יש מסורה של הנהגה שאינה מפורסמת ע"י הת"ח בפומבי, אלא שצריך התלמיד לדקדק אחרי רבו לראות עניינה.

ועוד יש התנהגות של הת"ח אשר כרה"ר כנגד הכלים שבהיכל, דהיינו - המנורה והשלחן. המנורה מסמלת הלימוד לאחרים - היות הת"ח ראש ישיבה. והשלחן - הרבנות - והנהלת הקהל. כי כן הי' תפקיד הרבנים בכל הדורות - להיות כעין שתדלנים בעד קהילותיהם. [ועי' מש"כ בס' מפניני הרב, בערך רבנות]. כלומר, להיות איש חסד, ולפעול טובות בעד האחרים. וזהו סמל השלחן - מלכות - שררה ורבנות, אגם כדברי הרמב"ן, שערך הלחם שעליו מסמל השפע

פרשת עקב, דמשמע משם כאילו הי' משה רבנו עומד שמה תמיד בתפילה ובתחינה בעד כלל ישראל ובעד אהרן.

וענין המקדש הי' ב' חלקים: קודש הקדשים וגם היכל. דהיינו, שכל גדולי ישראל חיו חייהם גם כרה"י, מקום מוקף מחיצות וצנוע מעיני הרבים, וגם כרה"ר - בפני ההמון ובעדם. בקודש הקדשים יש ארון שבו הלוחות, והוא מסמל את התורה. וענין כניסת הכה"ג לפני ולפנים ביוה"כ להביא כפרה לעם ישראל, היינו תפילה, דתמיד צריכים להתפלל כל' רבים, וכל התפילות שלנו היו תפילות של ציבור - בעד כל כלל ישראל. ואי' בפ"ק דשבת, דהמתפלל בעד החולה צריך לבקש בעדו רחמים - בתוך שאר חולי ישראל. וכן בתנחומי אבלים - בתוך שאר אבילי ציון וירושלים - שצריך לבקש בעד כל כלל ישראל. ואי' בגמ' ברכות (יב:), שת"ח המתפלל בעד החולה, צריך שיחלה עצמו עליו. שנאמר, ואני בחלתי וגו'. כלומר, שיש בענין תפילה השתתפות בצערם של אחרים, שיהי' זה העומד בתפילה נושא בעול עם חבירו - ענין של חסד, מלבד ענין העמידה לפני ד', והדיבור עמו ית'.

ושני אלה יש לו לכל ת"ח כרה"י - בחייו הפרטיים שבצניעות, שלומד רוב תורתו ביחידות - בינו לבין עצמו - וא"א לו למסור רוב תורתו לתלמידיו, ועל המצב העגום הזה שבמסירת התורה הדגישו רז"ל בכרכות (מג). נח נפשי' רוב וברכת מזונא לא גמרינן. וכן במס' סנהדרין (ס"פ ד' מיתות) - ולא חסרתי מהם ככלב המלקק

ובדמעות, והסתיר דבר זה מאחרים...) אך יש מהם שזכו - בצאתם לרה"ר - ליגש אך לשלחן, להיות מנהיגים. ויש שזכו רק להיות נגשים אל המנורה - להיות ראשי ישיבה (הרמב"ם מצד אחד, ורש"י מצד השני...). ויחידים מהם, שזכו לשני אלה גם יחד.

היורד מן השמים לזה העולם, דהיינו - חסד.

כל גדולי ישראל זכו להכנס לפני ולפנים גם לענין תורה ביחידות ובכדידות, וגם לענין תפילה. (דרכו של הגר"ח הי' לקרוא פרקי תהלים בינו לבין עצמו בבכיות

שיעורי רבינו בעניני יום הכיפורים בעזרת השם יתברך

לפני כל הפייט (ובמקצת קהילות אין נוהגים כן, אלא אומרים קל אך אפים לאחר הפייט הראשון. ד"ע.) - י"ג מדות, דהיינו כנגד ברכת קדושת השם, והראי', שכ' הפוסקים דבעי' עשרה כדבר שבקדושה. ואח"ז - שאר הפייט, היינו בגדר אמצעיות, שבהן תחינות ובקשות פרטיות. ולבסוף מסיימן תמיד בנוסח אחד - מזכור לנו ברית ראשונים, דהיינו ג"כ ליקוטי פסוקים, אך במצורף עם תפילה, ושמע קולנו וכו' הוא כנגד רצה בעמך ישראל וכתפילתם.

והנה, בליל יוה"כ נדפס במחזורים לומר יעלה לפני שומע תפילה. ואינו נכון, דיש להקדים התחינות בשבחי ד', כמו בשמו"ע [עי' נפש הרב עמ' רי"א.]. וביוה"כ עצמו הי' מנהג הגאונים לומר י"ג מדות כ"פ בשחרית מוסף ומנחה ג"כ - בשעת חזרת הש"ץ. והושמטו אח"כ - בעת חיבורי הפיוטים, שהיו מאוד נאהבים על ההמון. אך העיקר לומר הסליחות גם בתפילות אלו. דהיינו שיש להנהיג לומר פסוקי שומע תפילה וכן התפילות שנזכרו במשנה להאמר בתעניות (עגנו, עשה למען אמתך, מי שענה), וגם לומר כמה פעמים י"ג מדות לאחר כמה מהפיוטים.

ועיי' תשובות הגאונים שהזכירו מנין הפעמים שהיו אומרים י"ג מדות

בין כמה לעשור, תשכ"ה

יום הכיפורים הוא - על פי דין - יום תפילה, כי יש חיוב מיוחד ומצוה פרטית של תשובה ביום הכיפורים, עיין רמב"ם פ"ב מתשובה ה"ז. ובשערי תשובה להחסיד הר"ר יונה פירש - לפני ד' תהירו דלא ר"ל הבטחה אלא ציווי - שניטהר, ע"י תשובתנו. ועיי"ש בר"מ ה"ד שמדרכי התשובה - תפילה וצדקה. וככה הבין דברי המאמר - ותשובה ותפילה וצדקה וגו', דלא ר"ל ג' ענינים נפרדים זה מזה, שכל אחד בפני עצמו כדאי להעביר רע הגזירה, אלא דהכי פירושו - ותשובה: (דהיינו ע"י תפילה וצדקה, אשר הן מדרכי התשובה, כלומר מעשי השב, דאילו חרטה, עזיבה, קבלה, בושה וכו' - הם ממחשבות התשובה. ("האָקספּיריִעֶנְץ" בלע"ז).

וזה למדנו מהגמ' (ר"ה יז:), מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ וכו' דהיינו אמירת סליחות. ואין זה תפילה כמו רחמי (דשמו"ע), אלא של סליחות. - ובקשת הכפרה. וסליחות שלנו הם כעין תפילת שמו"ע, וכנ"ל.

ונראה דליקוטי הפסוקים משומע תפילה וכו' עד סוף הנשמה לך והגוף פעלך וגו' היינו כנגד גבורות, שמסדר בהם שבחיו של מקום מבלי לבקש איזו בקשה או תחינה. (ויש גם למצוא בהם כוונות ועניינות של אבות. ר'). ואח"ז אומרים -

בשבת שובה, ודלא כמנהגנו שאין אומרים כלל סליחות בשבת). דליל ערב יום הכיפורים אינו יו"ט, וראיה מדאמר' תחנון ביום שלפניו למנחה, עיין מ"א (שמה). וצ"ע, דהלא תמיד היום הולך אחר הלילה ביו"ט.

ונראה פשוט, דערב יו"כ דהוי יו"ט - אינו יו"ט בפני עצמו, אלא מחמת היותו סמוך ליוה"כ לפניו. וע"כ שפיר ניתן להאמר דרק עונת היום סמוכה, ולא עונת הלילה. דאף דיום על פי דין כולל הלילה והיום שלאחריו, מכ"מ שתי עונות הן, כידוע.

* * *

עיינ גמ' סוף יומא (פז:), ת"ר מצות וידוי... אבל אמרו חכמים. רש"י פי' - משקיבל עליו יוה"כ. ורמב"ן חולק (הובאו דבריו בר"ן). דעיקר מצות וידוי לפני יוה"כ - כדי שיכנס ליום זה בטהרה. וכן מפרש לפני ד' תטהרו, כשתכנס לנוכחותו ית', תהיו כבר מטוהרים ע"י וידוי. וכן נראה לפרש בדעת רש"י, דאף איהו ס"ל דבעינן וידוי בתחילת יוה"כ - סמוך לכניסתו, ולא דעיקר מצות וידוי בתפילת ערבית, אלא תיכף ומיד לאחר שקיעה. ולרמב"ן - שיתחיל לפני השקיעה. עיין מג"א סי' תר"ז סק"ז.

ועיינ רמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ז, דוידוי ערב יוה"כ לפני האכילה הוי מה"ת. וככה מפרש הברייתא - ת"ר, מצות וידוי הייתי יכול לומר וכו', אבל אמרו שאינו כן, אלא שמצוה של תורה היא שיתודה לפני סעודתו, דשמא יארע דבר קלקלה בסעודה, ולא יוכל להתודות אח"כ,

בכל תפילה ותפילה. וכמדומה, שהוא י"ג לשחרית, ו' למוסף, וה"א למנחה. ובענין סליחות דערב יוה"כ, עיין רמ"א מג"א וביאור הגר"א סימן תר"ד (ס"ב), וצריך ביאור, דהלא יום הכיפורים גופא פשיטא דהוי יו"ט גמור מן התורה, ואפ"ה מותר וגם מצוה לומר בו סליחות, כי זהו מצות היום - לשוב בתפילה. וכנ"ל. וא"כ הה"נ י"ל בערב יוה"כ"פ, דהוא יו"ט כעין יוה"כ, וצ"ע"ג.

ובאמת יש לומר בענין סליחות האלו, דשפיר ניחא השמטת פיוטי תעניות (ענגו, מי שענה, וגו'), דערב יום הכיפורים אסור בתענית מן התורה (עיין רמב"ם פ"ג מנדרים ה"ט). אך שאר חלקי הסליחות אין נראה להשמיט, דא"כ - הרי חסר כל עיקר הסליחות!

ונראה, דיש לפתוח בשומע תפילה. (בענין אמירת הוידוי ג' פעמים, אין זה שינוי כ"כ, שהרי מנהג הגר"א הי' תמיד לומר את הוידוי אך פעם א'. עיין מעשה רב). וכן נכון להזכיר כל הפסוקים שלבסוף ג"כ, ואף לומר תחנון - אם עדיין לא עלה עמוד השחר, כמו בערב ראש השנה, דכשואמרים סליחות לאחר עלות השחר אין אומרים תחנון.

(ובאמת עיקר מנהג הסליחות להאמר קודם שיאור היום, כלשון הרמב"ם, ומלשונו ג"כ משמע שאמרו סליחות אף בראש השנה. ולדעת חכמי הקבלה - זה כודאי אינו נכון. ובתשובות הגאונים אי' שעיקר אמירת הסליחות הי'

ליחידים, וכפרה לציבור. ונסלח לכל עדת בני"י - לציבור - ולגור הגר בתוכם - היחידים, דלאו דוקא גר, אלא הוא הדין גמי ישראלים. וכן יש ביה"כ ב' מכפרים: עיצומו של יום, כי ביום הזה יכפר; וכן הקרבנות הפרטיות. והקרבנות הם קרבנות ציבור, ופשיטא שפועלים כפרת הציבור ולא כפרת היחיד. משא"כ כפרת עיצומו של יום, לכאורה היא בעד היחידים, דבעינן תשובת כל אחד ואחד. - וידוי הש"ץ בחזרת הש"ץ הוא דוגמת וידוי כהן גדול בעת עסקו בקרבנות הבאים לכפרת הציבור.

והנה בידוי כהן גדול הי' אומר ככתוב בתורתך כי ביום הזה וכו' תטהרו. וצ"ע, מדוע לו לצטט פסוק זה בידויו, וכי אין הקב"ה יודע שהיום הוא יוה"כ! ונראה לפרש, דבעינן שיבקש כפרה סליחה ומחילה מחמת קדושת היום, דזה ר"ל הפסוק ביום הזה, בבי"ת הכלי - ע"י זה היום, ואינו ר"ל בו ביום, לזיהויו בלבד ("זמני" טעמפארל" בלע"ז). וזה צ"ל חלק מוידוי כה"ג בעד הציבור. וכן נזכר מקרא זה בחזרת הש"ץ. ובערב יוה"כ, שאי אפשר לומר כן - שהרי עדיין לא הגיעה קדושת היום, ממילא אין לומר וידוי הציבור.

עוד יש לפרש, דמאחר שאין ש"ץ יכול להתודות באמצע שמו"ע (צ"ב מדוע), ממילא א"א לו להתודות אחריו, שמאחר שגמר התפילה, שוב אינו הש"ץ, ואין הוידוי מצורף להשמו"ע. אך היחיד, אף שגמר יהיו לרצון (שהוא סיום השמו"ע, כידוע מהגמ' ריש ברכות.), [ע"י בספר נפש

והמצוה של תורה היא שיכנס ליוה"כ מטהור (וס"ל כרמב"ן, כנראה.), וכלול ג"כ בזאת המצוה שיזהר שלא יהיה נמנע ממנו ושלא יאבד זאת הטהרה לפני יו"כ. אך לכו"ע אין זאת ההלכה ששייך הוידוי לתפילת מנחה של ערב יוה"כ.

והי' אומר הגר"ח נ"ע, משל ע"ז, שאם אחד שכח מלהתפלל שחרית בערב יוה"כ, שמתפלל מנחה שתיים, דבכה"ג פשיטא שיש לו להתודות בתפילה השניה, שהיא הסמוכה לסעודתו המפסקת שלפני יוה"כ. וכן נראה, שאם אחד אכל הסעודה המפסקת לפני התפללו מנחה, שכבר איבד זאת המצוה (מדרבנן - לרמב"ן, ומה"ת - להרמב"ם) ואין טעם לומר שכשיתפלל מנחה אח"כ - לפני כל נדרי, שיתודה, שאין מנחת ערב יו"כ צריכה וידוי וכנ"ל. (אלא שלרמב"ן עדיין יש לו להתודות, וכנ"ל מהמג"א בשם של"ה.)

והנה במנחה אין הש"ץ אומר וידוי בחזרתו על התפילה, עשו"ע סי' תר"ז ס"ב ברמ"א. ויש מן הגאונים שכתבו שמתודה לפני סלח לנו. ואחרים כתבו דאין להתודות אלא באמצע תפילתו, וכאן א"א. וטעם זה צ"ע, דאטו "אמצע" הלכה למשה מסיני היא! דפשיטא דענין וידוי באמצע היינו, בתוך הברכה שאליה שייכת, וכאן בערב יו"כ, שייכת לברכת סלח לנו.

ונראה לפרש, דהנה יש וידוי היחיד ויש וידוי הציבור. והוא על פי דברי הר"מ הנ"ל (פ"ב מהל' תשובה ה"ז) - ליחיד ולרבים. דהנה יש במקרא כפרה

הרב, עמ' קכ"ו], עדיין באמצע תפילת רחמי הוא, אף שתקנו חכמים. ונפקא מינה לשכח לומר יעלה ויבוא, שתלוי בעקר רגליו. (משא"כ ש"ץ. וזה חי! ד"ע.) השוה הפסוקים באברהם - ואברהם עודנו עומד לפני ד', וילך ד' כאשר כלה לדבר אל אברהם, ואברהם שב למקומו. דוהו סיום תפילת היחיד - עקירת רגליו. ויודוי שאומר היחיד אחר תפילתו, היינו עדיין בתורת צירוף והוספה לתפילה. משא"כ הש"ץ, דמהאי טעמא מוכרח לומר הוידוי באמצע התפילה. ובערב יו"כ זה אי אפשר, וכנ"ל. אך צריך להבין, מאי טעמא אין היחיד אומר ויודוי באמצע תפילתו ביוה"כ כמו הש"ץ. והיא שאלה טובה...

* * *

בענין נעילה, עיין ביאור הגר"א רס"י תרכ"ג, דלא קיי"ל כרב, ומן הנכון לגומרה כולה מבעוד יום. וכן נהגו בבית המדרש הגאון בוולנא, וכן בחאסלאוויץ - בבית הכנסת שהי' שמה קבלה של מאות שנים מגדולי ישראל. ובין נעילה למעריב אמרו תהלים, ומנהגנו להתחיל מבעוד יום ולגמור בלילה, הוא עפ"י הירושלמי (הובא בתוס').

וביאור הענין, דנעילה היינו התפילה המסיימת כל תפילות היום, ופשיטא, דמי שלא התפלל שחרית מוסף ומנחה, אינו מתפלל נעילה. [עי' בס' נפש הרב עמ' רי]. וי"ל שהמחייב של נעילה היינו - שאר התפילות, ולא שהיום מחייב בתפילה זו. וא"כ, שאין הזמן המחייב, י"ל

ועפי"ז יל"פ שיטת הירושלמי, דסגי במתחיל ביום, למען תחשב התפילה כתפילת יוה"כ, אך מכ"מ אין זמנו מוגבל, מהטעם הנ"ל, שאין מחייבו הזמן (של היום) אלא שאר התפילות. ושמואל (בסוגיין) נמי ס"ל הכי, אלא דפליג בהיאך לעשותו לתפילת יום הכיפורים.

* * *

[בענין המחלוקת לפי הירושלמי, עיין ביאור הגר"א לאו"ח סי' קפ"ח ס"ק כ"א, וסי' תרצ"ה ס"ק י"א, ולא הבנתי דבריו. ובכלל צ"ע במאי פליגי, לפי מה שהקדים בתרצ"ה דהעיקר שכל שנמשכת קדושת היום ודאי מזכיר, והרי בנעילה במוצאי יום הכיפורים עדיין קדושת היום עליו. אא"כ נאמר דמכ"מ עבר יום התענית ואין תוספת אלא לקדושת היום ולא לתענית ציבור, ודר"ק. (ד"ע).]

* * *

עאו"ח סי' תרכ"ב ס"ב, מחלוקת השו"ע והרמ"א, וביאור הגר"א אות ח'. ובתשובות רעק"א (סי' כ"ד). וכן נפקא מינה

א"צ השתחוי" אלא הזכרת שבח בשכמל"ו,
עפ"י הפסוק כי שם .. הבו גודל וכו'.

אך לפי נוסחת אתה כוננת, שאף אז
השתחו, צריך לפרש שהשתחוי

(במקדש. עיין ביאור הגר"א סי' תרכ"א סק"ט
- והרחוקים וכו'. ועפ"י ביאור ר' מדוע אין
הנשים משתחוות, שעזרת נשים אינה
מקודשת בקדושת עזרה, ואינה אלא הר
הבית, ועפ"י דין הוא כרחוקים, דכך גדר
קורבה וריחוק כאן. דמסתמא אין הדבר תלוי
בשמיעת הקול, שמסתמא כולם שמעו,
ואפ"ה לא השתחוו הרחוקים. כן אמר רבנו
לפני שנה. והבאנו דבריו בס' נפש הרב, עמ'
רי"ד.) הוא חלק מקיום הבו גודל בשעת
הזכרת השם, ואינה קשורה עם הוידוי.

* * *

[שיחת ר"ה (בבאסטון): ר' הי' רגיל]
לומר, שכל הקדושות תלויות

בכלל ישראל - לבר - אפשר - משבת. (עי'
משך חכמה לפ' יתרו.) וצריך להבין הספק.
ופי' דבריו, דרש"י פירש עה"פ ויברך את
יום הז' ויקדש - ע"ש העתיד. כלומר, דאף
דשבת קבוע ועומד, מכ"מ אינה קדושה אלא
לגבי כלל ישראל, ולא כלפי עכו"ם, ופשיטא
דבפני עצמה אינה עומדת בקדושה סתם.
(יש לדחות, דרש"י ר"ל לענין ירידת המן,
עיי"ש בדבריו. ד"ע.) ואילו, ח"ו, פסק כלל
ישראל, היתה ג"כ פוסקת קדושת השבת.
וא"כ - אף היא תלוי בכלל ישראל.

והק', דמכ"מ אין כלל ישראל המקדשים,
אלא דכל עיקר ענין קדושתה הוא
לגבי כנס"י. (זמן בכלל הוא דוקא כלפי מי
שהוא. עמש"כ לכריתות טז: - ד"ע.) והשיב,

בזה לניגון קה"ת דמנחה, אם לקרותו בניגון
המיוחד של הימים הנוראים, או בניגון
הרגיל. [עי' מסורה, חוברת ז', עמ' י"ט,
ובית יצחק, שנת תשנ"ח, עמ' פ'.]

* * *

קידה היינו משיכבוש פניו בקרקע. (עיי'
כריתות ג':) כריעה, על ברכיים;
והשתחוי, בפישוט ידים ורגלים. כלומר,
קידה לאחר הכריעה, שסומך גופו על ידיו,
וראשו כבוש בקרקע (מקביל "פֶּאֶרְאֵלֶעל"
בלע"ז) אבל לא ע"ג הקרקע. וכזה נהגו
ליפול בעלינו. משא"כ בקריאת השמות,
שנהגו ליפול על פניהם - בהוספה על
ההשתחוי, דהיינו, שיגע מצחו לארץ. (אך
ז"פ דפישוט ידים ורגלים לא ר"ל שכל גופו
מונח על הארץ וידיו לפניו פשוטות על
הארץ "פֶּלְעַט אֵן סְטוּמְקָ" בלע"ז, דזה אינו.
מור"ר.) [ועי' נפש הרב, עמ' רי"ג.]

* * *

אם ליפול בכריעה בשעת קריאת לד'
חטאת, תלוי בב' נוסחאות דאמין כח
ואתה כוננת. ואף דפשיטא שהזכיר את השם
המפורש, כד' הר"מ להדיא (דלא כמג"א סי'
תרכ"א ס"ד), מכ"מ אפשר דקיום השתחוי
הי' דוקא בשעת וידוי. דאיתא בירושלמי
בביאור המשנה (דאבות) עומדין צפופים
וכו', דהרוחה היתה בכדי שלא ישמע האחד
וידויו של חברו (דאל"ה קשה, מדוע לא הי'
הנס אף בשעת עמידתם. אלא ודאי דלא
אירע הנס אלא לעת הצורך. רי.) ומסתמא
ר"ל שהשתחו ביום הכיפורים בכדי להתודות
בלחש עם הכה"ג. אך בהגדרה ליכא וידוי,
וממילא ליכא השתחוי. דבעד הזכרת השם

בפקדונות. ופי' מו"ר. דכ' בזה, דלשון פקידה על פי רוב נזכר בתנ"ך אצל דעות - ואפקוד עונה עליה, משא"כ זכרון, דנזכר על פי רוב אצל טובות. וכמו דאין מזכירין של פורעניות, ה"נ אף פקדונות של טובות, דהלשון בעצמה מורה - על פי רוב - על רעות.

* * *

זכר עשה לנפלאותיו. עי' בס' מקור ברוך מהר" ברוך הלוי עפשטיין מש"כ בזה, שהיא טעות. וצע"ג. ונראה, דזכרון תרועה איתא בגמ' דהוי מפסוקי זכרונות. ולחדא פי' ברש"י - עמשכ"ל - ר"ל שאנו מזכירים פסוקים, ולא קאי אזכרון הקב"ה. אלא יש לפרש דע"י שנזכיר פסוקים לפניו הוא יזכור אותנו. כלומר, שיש בפסוק זה ענין זכרונות. (צע"ע לר"י, דהיי"צ"ל כמו פקדונות. ד"ע.) וה"נ בזכר עשה, שעשה הוא שיזכרו בני אדם, בכדי שיזכור הוא אותם ויהי חנון ורחום ד' - להם.

[אך] לאחר כמה שנים בדק רבינו בסדורי הגאונים והציע להזכיר פסוק אחר תחת פסוק זה. עי' נפש הרב עמ' ר"ח.

* * *

המנהג שהקהל אומרים וכתוב ובספר, אבל לא כ' ראשונים. שיר המעלות אמרו לפני נשמת... [עי' נפש הרב עמ' ר"ג].

* * *

תרכ"א ס"ד. מלבד בעיית הליכה כהפסק - עיין ביאור הגר"א לסי' ק"ד סק"ד וסק"ה, יש ג"כ ענין שאסור לשנות ממעמד שתקנו חכמים. ותקנו תפילה

די"ל דע"י ניהוג כנס"י היא מתקדשת. וסייעתא ממכילתא לפי' כי תשא - ושמרו... לעשות את השבת, שכל המשמר... כאילו עשאה. והק' רבנו מבכור בהמה, שקדוש מרחם, והרי שאין קדושתו תלויה בישראל. והשיב, דמצוה להקדישו. והק', די"ל דהיינו מצות אמירה בעלמא, ולא שחלה הקדושה ע"י ישראל. והשיב מנדרים (י"ג ע"א), דמכח האי טעמא חשוב כדבר הנדור.

והצעתו, דהכי נמי יש לפרש בגדר ענין הקידוש של שבת, אם נניח כרעת המ"מ, דקדוש של יו"ט דרבנן, וכן הבדלה - אף של שבת - דרבנן. דאף קידוש של שבת נצרך בעד קידושו... וע"פ הסבר מו"ר, דקדושת שבת ויו"ט תלויה בקדושת כנס"י, א"ש הקדמת אתה בחרתנו בברכת קדושת היום, וכן בקידוש על הכוס. ד"ע.

ובר"ה שעבר שאלתי, ע"ד זכר ליצ"מ בר"ה ויהי"כ, והשיב ר', שכל קדושת זמן הוי' זכר ליצ"מ. (ולי נראה, דעבד, שאין מלאכתו לעצמו, אין לו מושג זמן. ועפ"יז יש לפרש פטורו ממ"ע שהזמן גרמא. ובשחררם נצטוו כלל ישראל במצות קי' החודש, עיין רמב"ן - דאף בגאולה מבבל כן, עפ"י הירושלמי דחגיגה - שמות חדשים וכו', שאז ניתן הזמן בידיהם הם, זוהי כונת הפסוק החודש הזה לכם, לכם דייקא. ד"ע.)

* * *

עיין ר"ה (לב:) - בגמ' מחלוקת ר"י ור"י, אי פקדונות כזכרונות, וכן במקצת פסוקי מלכיות, וכן בתרועות, ונראה דהכל חדא פלוגתא - עמשכ"ל. וצ"ע פסק הר"מ

למחר ביו"כ. והכנה זו אינה חשובה הכנה אלא ביום. (ענצ"ב בכאורו לשאלתות.)

ולאידך מנהגים ס"ל, דהקיום באכילה זו היינו - שהוא עושה במעשיו עימות בין אכילתו דיום חול (ערב יו"כ) ותעניתו דיום הצום. ולולא אכילתו בערב יו"כ לא הי' היכר לתעניתו שביו"כ. וא"כ, דהקיום שביו"כ שבאכילת תשיעי היינו - עצם האכילה בתשיעי, ולא אכילה בתורת הכנה, א"כ שפיר י"ל דאיכא מצוה כל היום, והיום הולך אחר וכו' - ואף ליל תשיעי נמי בכלל המצוה. - אף תענית חלום אסורה בערב יו"כ משא"כ בשבת ויו"ט.

ונראה לפרש בטעמא דמילתא, דמצות אכילה בשבת אינה מצות אכילה בתורת אכילה, אלא בתורת עונג. וכן ביו"ט, שהיא בתורת שמחת יו"ט. וכמי שמתענג בבכיה, פסק בשו"ע (סי' רפ"ח ס"ג) שמותר לו לבכות בשבת, דזהו עונג שבת שלו. הרי שעונג י"ל גדרים סוביקטיביים, אף שעפ"י דין קיי"ל דיש לו ג"כ גדר אוביקטיבי של אכילה ושתיי'. ותענית חלום קיי"ל דהוי' דוקא למי שנפשו עגמה עליו - עי' מג"א - וא"כ נמצא שהתענית לו כעונג שבת, שע"י חוסר עגמת נפשו. וכן ביו"ט לענין חובת שמחה. משא"כ בערב יו"כ, שהמצוה היא לאכול בתורת מצות אכילה - וא"א לפרש בזה מאומה, ופשיטא דאסור להתענות אף תענית חלום שתהי' לו לשמחה ולעונג, דמכ"מ לא תהי' בידו מצות האכילה. דתענית איננה אכילה. וז"ב.

בר"מ מתבאר (פ"ג מנדרים ה"ט) (לענין נדר לבטל את המצוה) דאי' תענית

בעמידה ולא בהשתחויה. (לכאורה ר"ל כד' הגמ' ברכות (לד.) (עיין ביאור הגר"א לאו"ח סי' נ"ו סק"י מזה. ד"ע.)

אך ר' אמר, שמאחר שבין כה וכה כורעים באמצע התפילה שצ"ל בעמידה דוקא, ממילא לא גרע אם ילך בהליכה לאחוריו, וא"צ - לכאורה - לעצת הליטאים להרחיק העמוד - מעיקרא - מן הש"ץ וכו'. וז"א כד'. דלפי"ז תפס ר' השתחו' - ושינוי מעמד - בתור הפסק. (וצ"ע מנ"ל הא. העולם...)

בין כסה לעשור, תשכ"ו.

או"ח סי' תר"ד. עיין גמ' ראש השנה (ט.), דהוקשה להם לחז"ל בפסוק בתשעה לחדש בערב, דהיום הולך וכו', וא"כ היינו לילה שלפני תשיעי, ולא שלאחריו. ותי', דיש שמה איזה קיום בערב יו"כ, אשר על ידו יש קיום נוסף במצות יוה"כ. והיינו - או תוספת יוה"כ, או מצות אכילה ושתי'. ואין אלו מצוות בפני עצמם, ולא מצינו לשום אחד ממוני המצוות שימנה תוס' יו"כ למצוה בפני עצמה, אלא שתוס' יו"כ הוא קיום נוסף במצות יוה"כ. וכן אכילה ושתי' בערב יו"כ.

דנראה פשוט, שמי שאכל ושתה בערב יו"כ ולא התענה ביו"כ, שאין בידו שום קיום המצוה של אכילת ערב יו"כ, שאינה קיום מצוה בפני עצמה, אלא קיום נוסף במצות יוה"כ, וכאמור, וז"ב. ועי' רמ"א ובמג"א ובהגר"א ב' דיעות לענין לילה שלפניו. ונראה לפרש במחלוקת זו, די"ל דמצות אכילה ערב יוה"כ היינו - שיכין את עצמו בעד הצום - שיוכל להתענות

- צום. ובתנ"ך נקרא תענית - צום. וביארו מפרשי המקרא הקדמונים, דשורש תיבה זו מצמה - ("בְּרִידָס" בלע"ז) כמש"כ - כפלח הרימון רקתך מבעד לצמתך. דהיינו - כשמקבצים יחד הרבה דברים בוודים ויחידים, ועושים מהם איחוד ויחוד וקשר, וחטיבה אחת. וזהו אשר נעשה בכל תענית, שמתקבצים ומתאספים העם יחד לתפילה.

ונראה, דביוה"כ הענין בזה הוא, שלא באה הכפרה ליחיד בתורת יהודי יחידי, אלא כתורת זה שהוא חלק מהכלל, שהיא כפרת הציבור. וכל קרבנות היום הבאים לכפרה הם קרבנות צבור, לבר מפר כהן גדול, שאינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו. ונראה, דהיינו טעמא דבעינן ביו"כ עד שירצה את חברו, ובר"מ - שיפייס את חברו, ולא סגי בבקשת המחילה ממנו, בכדי שיהי' שמה ריעות ואחזה - לאחד ולצרף את הציבור כולו בצום וצמה אחד ומיוחד, בכדי לקבל כפרת הציבור ע"י כן.

ונראה, דמהאי טעמא קיי"ל דכל תענית ציבור שאין בו ממושעי ישראל וכו' (פ"ק דכריתות ו:), דאף הם חשיבי חלק מהציבור, ואם לא יצטרפו אליהם, לא תהי' כפרת הציבור שלמה וגמורה. ומאידך גיסא, אף לרבי, דיו"כ מכפר לשאינם שבים, אינו מכפר למפר ברית או למבעט בקדושת היום, דמפר ברית הוציא את עצמו מן הכלל, וכן מבעט ואינו מאמין בכח קדושת היום של יוה"כ - אינו בכלל הציבור שלהם משתייכת כפרת היום. [ומפר ברית - הסיר האות שבגופו המאחדתו להציבור...] ולא דמי לתענית ציבור שאין בה ממושעי ישראל

בר"ח ובערב יו"כ דאורייתא, ונראה לפרש דהיינו טעמא, דהוי קיום במצות יו"כ וכאמור, דאילו הי' קיום מצוה בפני עצמה, נראה דהי' צריך להיות אך דרבנן...

* * *

סי' תר"ו. במשנה סוף החובל (צב.) - עד שיבקש ממנו מחילה, וילפי' לי' מהשב אשת האיש... והתפלל בערך וגו'. ובפרק בתרא דיומא (פה:) - עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר... לפני ד' - דוקא. דר"ע פירש לפני ד' תטהרו - ביחד. ולראב"ע - כל חטאתיכם לפני ד' - ביחד - דלפני ד' כפירוש לסוג ומין החטאים. ותיבת תטהרו - עומדת בפני עצמה. וצ"ע - ל"ל ב' לימודים.

ועי' חות יאיר, דאם לא פייס חברו, אין יו"כ מכפר אפילו עבירות שבין אדם למקום, מדאי' בלשון המשנה בסתמא - אין יוה"כ מכפר. [עי' מסורה, חוברת ב', עמ' כ"ג.] ועוד נראה לפרש, ובזה יובנו אף דברי החות יאיר, דבלשון המשנה דב"ק איתא - עד שיבקש ממנו מחילה, ובלשון המשנה דיומא - עד שירצה את חברו. ונראה, דבקשת מחילה היינו - ("טו פעג היו פארדון" בלע"ז), ודי בהכי. משא"כ ריצוי, שעניינו יותר מזה, דהיינו, שיהפוך להיות חברו וידידו עוד הפעם, ויפעול בבקשתו עד כדי כך, שיהפוך השקפת חברו עליו עד שיהיו רעים וידידים. דיוה"כ הוא יום חיבה וריעות וכו', השוה הפייט שלאחר סדר העבודה.

ונראה לפרש דהיינו טעמא, דברמב"ם נקרא כל תענית - תענית, ויוה"כ

ליו"כ בוידוי, מצטרף הוא להציבור המקבלים את הכפרה, אף שהוא מת!! - וד' זה זר הוא... ועיין.

* * *

אין דין זה חובת וידוי כמנחה של ערב יו"כ, אלא בתפילה האחרונה שלפני סעודתו, ואם ידוע לו שלא יוכל להתפלל בין מעריב של ליל תשיעי עד ליל יו"כ, נראה דמחוייב להתודות אז - כליל תשיעי, שהיא התפילה האחרונה הסמוכה לתענית. וכן נראה נמי, שהמתפלל מנחה ערב יו"כ אחר סעודה המפסקת, שאין בה וידוי, מה"ט.

* * *

ובטעם הדבר, שאין החזן חוזר על הוידוי במנחה בערב יו"כ, דענין הוידוי בחזרת הש"ץ היינו שמוסיף בקשת הכפרה תיכף לאחר הוידוי - וכחלק ממנו - דוגמת כהן גדול, שהש"ץ עומד תחתיו, שביקש אנה כפר נא וכו'. ואף הש"ץ אומר הוידוי תיכף לפני אלקינו ואלקי אבותינו מחל לעונותינו וגו', - ובערב יו"כ אי אפשר לעשות כן, שהרי אין שמה חתימת אלקינו ואלקי אבותינו מחל וכו', ולא יהי שמה שום תוספת ענין בחזרת הש"ץ על הוידוי.

* * *

ס"ג. ויחזור ויתודה וכו'. ובבית המדרש של הגר"א וכן בשיבת וואלאזין הי' המנהג שרק החזן אמר הוידוי, ולא אמרו עמו הקהל, ורק בשנים האחרונות בשיבת וואלאזין (כן אמר הגר"מ נ"ע למור) נשתנה הענין, ונהגו שהכל אמרו

(דמהאי טעמא אנו מתירים להתפלל עם העבריינים), דבעינן בכלל הציבור (בעד שלמות כפרת הציבור) כל אלו השייכים להציבור, אבל לא אלו שכבר הוצאו ממנו, ואינם שייכים עוד להציבור.

ונראה, דהיינו טעמא נמי דהחות יאיר, דאין יוה"כ מכפר אף על עבירות שבין אדם למקום בלא פייס את חברו, שהרי ליכא צירוף ציבור בעדו, שהרי עדיין מופרד הוא מחברו שעולו...

* * *

ס"ד תר"ז. נוסחת הרמב"ם בגמ' - שמא יחנק בסעודה. וצ"ע, דא"כ, ימות לפני יו"כ, והיאך שייכת תשובתו ווידויו ליו"כ. שהרי משמת, לא חלה עליו קדושת היום להתחייב במצוותיה - במצות וידוי ותשובה וכו'. ובשלמא לפי הגירסא דשמא תטרף דעתו, י"ל שיחיה, אך לא יוכל להתודות, ושפיר ניתן להאמר שוידויו של ערב יו"כ יהי' לו לקיום המצוה ביו"כ. אך לפי גירסת הר"מ, אינו מובן כלל מאי טעמא תקנו וידוי זה.

ואם לומר - שישוב יום אחד לפני מיתתו, ואין הקיום במצות יו"כ אלא במצות יום אחד לפני מיתתו, קשה, דלא מצינו שתקנו וידוי תמיד - לפני כל סעודות של שאר כל השנה כולה, ומאי שנא סעודה המפסקת דערב יו"כ.

ונראה לפרש עפ"י הנ"ל, שיש כפרת הציבור, וזה - אף שמת קודם שחלה קדושת היום דיו"כ - שהכין א"ע

תוספת שבת לבני הבית כולם, ואסור להתפלל מנחה כתפילת חול לאחר קבלת שבת. [עי' נפש הרב עמ' קנ"ו].

והנה המנהג בליטא כולו הי' להדליק הנרות בכל ע"ש כחצי שעה לפני שקיעה, ובערב יו"כ - כשעה שלמה לפני השקיעה. ושאל מו"ר מאת זקנו הרר"א פרודינער מאי טעמא, והשיבו, דבכל שבת יש אך תוספת למלאכה, וביו"כ - יש תוספת כפולה, למלאכה וגם לעינוי. אך הסבר זה דחוק. דלכאורה ליכא תוספת למלאכה בפני עצמה, או לעינוי בפני עצמו, אלא לקדושת היום כולה, ומדוע לא יוכלו לצאת ידי שתי התוספות בשיעור זמן אחד. -

דהנה נראה, שאף לשי' הרמב"ם דתוספת שבת לאו דאורייתא אלא דוקא תוספת עינוי ביו"כ, דלאו דוקא ר"ל עינוי למעוטי איסור מלאכה, אלא ר"ל תוספת קדושת היום כולה - לכל דיניו, בין לעינוי ובין למלאכה. [ועמש"כ בזה בס' בעקבי הצאן עמ' ע'].

* * *

סי' תרי"ג ס"ב וג'. נטילת ידים למצוה - פלוגתא דר"ת ור"ם אי בעינן רחיצה של תענוג. ונראה פשוט, דאף לר"ת לא בעינן של תענוג - בחיוב, אלא שלא תהי' הרחיצה מצורפת לאיזה דבר אחר. ואף הר"ם מודה בזה. ולא פליגי אלא ברחיצה של מצוה - אי חשיבא מצוה להפקיע שלא תחשב עוד כרחיצה של תענוג. ועיין הגהות מיימוניות הלכות שביתת עשור (פ"ג אות ב') דמותר ליטול הידים לשחרית, ובלבד

היודוי ביחד עם החזן, כי הרבו התלמידים שבאו ממדינת רוסיא ופולין.

* * *

סי' תר"י. בענין הדלקת הנרות טען הגר"א שאין לברך על המנהגים. ות"י בזה הגר"מ, נ"ע, דבאמת יש חיוב הדלקה מעיקרא דדינא, דיש חובת הדלקת הנרות מכח חיוב כיבוד שישנו ביו"כ, אלא שבמקום שנהגו שלא להדליק, באותן המקומות חדשה המשנה דמהני המנהג הזה - שתתקיים מצות כיבוד באופנים אחרים. אך במקום שנהגו להדליק, הוי' ההדלקה חובה גמורה ולא סתם מנהג, ושפיר באה על זה ברכה.

אך יש לטעון על זה התירוצ, דיעויין רמב"ם (פ"ה מהל' שבת ה"א) על מצות עונג - והזכיר הדלקת נרות וברכתה, ובפ"ל (ה"ה) הזכיר הדלקת הנרות במצות כיבוד. ונראה, דלא תיקנו ברכה אלא על קיום מצות עונג שישנה בההדלקה (והיינו - בנרות שמדליק על שלחנו שעליו הוא אוכל את סעודתו), ולא על מצות כיבוד שיש בה. וביו"כ ליכא כלל מצות עונג, דהא ליכא אכילה ושתי'. ומהאי טעמא דרשו במס' שבת לקדוש ד' מכוּבד - זה יוה"כ, דליכא כלל מצות עונג ביו"כ, וכנ"ל.

* * *

סי' תר"ח. תוס' יו"כ. ר' נוהג להתפלל מנחה בכל ערב שבת וערב יו"ט לפני הדלקת הנרות בביתו, כי לדעת הבה"ג, כמו שהתקיעות פועלות קבלת שבת בעד הציבור, אף הכי נמי י"ל שהדלקת הנרות פועלת

והנה אף בקרבנות היום, יש מהם שבאים בתורת מוספים - כמו בכל שבת ויו"ט, ויש שבאים בתור חובת היום בעד יוה"כ. וער"מ פ"א ה"א - דאיל העם האמור באחרי מות הוא האיל האמור וכו'. וקשה, למה באמת נכתב כאן שלא במקומו.

ונראה לתרץ, דשאני איל העם מז' הכבשים ומהפר לעולה, דאינהו הוויין אך ורק בתורת מוספים הבאים בגלל קדושת היום די' תשרי בתורת יו"ט, משא"כ איל העם, שאף שמן המוספים הוא, מכ"מ אף קיום של סדר עבודת היום הבאה לכפרה יש בו ג"כ. (וכ"ה בחיי הגרי"ז למס' יומא). ויבואר להלן מזה.

וראי' לדבר, דקדושת היום דכפרה אינה זהה עם קדושת היום דיו"כ בתורת יו"ט, דילפינן ליל יו"כ כיומו לאיסור תענית ולכרת דמלאכה, אך לענין כפרה מבואר בשבועות (יג). דליל יוה"כ אינו מכפר, והיינו טעמא, דכפרת היום תלוי' בעבודת הקרבנות, וזמן הקרבנות הוא ביום, ועל כן אין קדושה זו מתחלת אלא ביום. (עמש"כ בשעור הפתיחה למס' קידושין.) [ועי' חוברת מסורה, אדר תשנ"ד עמ' פא]

* * *

ה"כ) **בכה"ג בלבד**. ברז"ה (ריש פ"ג דיומא), דאפי' לעבודות לילה (תרומת הדשן) בעינן כה"ג ביו"כ. לריטב"א (יכ:י) (הובא בכס"מ) דוקא לעבודות היום - מדאורייתא, [לפי"ז קשה, היאך מצינו י' קידושין וה' טבילות לכהן גדול ביו"כ, כן הק' ח"א. וצ"ל דבעינן עכ"פ שיהפך בצינורא בכדי לקיים הק' דינא דה'

שלא יהנה. כלומר, אף דנקראת רחיצה זו רחיצה של מצוה.

וצריך לפרש, דב' איסורים יש: א) רחיצה של הנאה. ב) כל רחיצה סתם שאינה מצורפת לאיזה דבר אחר. ואף שמצות נט"י שחרית הפקיעה מעל הרחיצה האיסור השני, מכ"מ עדיין עומד האיסור הראשון במקומו.

ועיין רמ"א ס"ג. כהן העולה לרוכן, היינו רחיצה של מצוה. וההיתר הזה יסודו בשיטת הר"ת. ולכן - רגליו כהות. צ"ע לשון זה של ולכן. דהלא לכו"ע רפואה מועילה להפקיע מעל הרחיצה השם "של תענוג", דמי שיש לו חטטין בראשו וגו'. ואף דמצות רחיצה לפני התפילה הוא פניו ידיו ורגליו (בענין רגליו, עיין ראב"ד) לא הותרה רחיצת הפנים ביוה"כ אלא דוקא רחיצת הידים, דרק על נטילת הידים תקנו ברכה, שיש בה מעשה מצוה מסויים ומיוחד...

רמב"ם הלי' עבודת יוה"כ.

היינו בספר עבודה. ואילו בס' זמנים כולל הלי' שביתת עשור. וצ"ה שינוי הלשון בזה. ונראה לפרש, דאיסור המלאכה (ומסתמא אף הענויים) ביוה"כ הם מפאת קדושת היום דיו"כ, בתורת יו"ט שחל בי' לחודש תשרי, אך לא בתורת היות יום זה יום כפרה וסליחה. משא"כ העבודות המיוחדות שסידר בכאן, שהם מכח זה שיש על זה היום קדושת היום נוספת של היותו יום כפרה וסליחה, וענין הקרבנות המיוחדות והוידוין היינו - שנצול את קדושת היום בכדי להשיג כפרה לעצמנו.

דכפרת היום, בכדי שיצטרפו אלו הקרבנות להשאר בתורת כפרת היום.

ובגמ' (ע'): יליף ר"ע לדין זה מדכתיב בשעיר חטאת המוספים מלבד חטאת הכיפורים. ובפשוטו ר"ל, דחיבת מלבד משמע - אחריו. אך עוד יש לפרש שכונת הגמ' להוכיח מפסוק זה שיש צירוף כפרה ע"י שעיר החטאת (הרגיל, שישנו בכל הרגלים) ובין שעיר יו"כ, אשר ע"כ הוא דבעינן שיקריבנו לאחר סדר היום, בכדי שיצטרף אל שאר הקרבנות דסדר כפרת היום, שאם יקריב שעיר החטאת יחד עם יתר המוספים בטבילה הראשונה לאחר תמיד של שחר, לא הי' בהקרבנו אלא קיום אחד של מוספי יו"ט, כמו שיש רק קיום זה היחידי בשעירי הרגלים. ודוקא מפני הקרבנו לאחר עשיית כפרת היום הוא דאמרי' דאף בשעיר החטאת ישנו לזה הקיום הנוסף השני.

[וכן נר'] להביא רא"י על כך משבועות (ט). דרק מהקישא דחיצון לפנימי לפינן דאין השעיר החיצון מכפר על שאר עבירות, אלא על טומאת מקדש וקדשיו. ובפשוטו נפלאים דברי הגמ', דמהיכא תיתי לומר שיכפר שעיר חטאת ביוה"כ טפי משאר שעירי הרגלים שבכל יו"ט. א"ו צריך לפרש, דיסוד סברת הגמ' הי', שכפרת שעיר חטאת דיו"כ היינו בצירופה עם השעיר המשתלח דיוה"כ, אשר כפרתו הוא על כל העבירות, וסד"א דאף שעיר החטאת - המכפר עמו - נמי יכפר על שאר עבירות. כן הציע הר"א ח"ר. וקיבלו ר' בהסכמה. (וכ"ה בקונטרס עבודת יוה"כ לרבינו עמ' כ.)

* * *

טבילות וכו'. (הרמ"ז). והשוה ד' הרמב"ן בענין הוצאת כף ומחתה שבטבילה בפ"ע (עחי' הגרי"ז לגמ' יומא ה:). ולרמב"ם ורמב"ן - כל עבודות יום שביום זה. ובכונת הריטב"א נסתפק הגר"מ, נ"ע, אי ר"ל תלווי דין זה במאי דבעי בגדי לבן, או בעבודות המיוחדות ליום זה, ונפק"מ לאיל העם, שהוא מסדר היום (כנ"ל, דקיום כפול יש בהקרבנו), אך אינו נעשה בבגדי לבן. (ולכאורה הה"נ דנפק"מ לאילו של כה"ג.)

וכן נ"ל בשעיר חטאת דיו"כ, דאף דיש שעיר חטאת בכל יו"ט המכפר על טומאת מקדש וקדשיו, (ודוקא בשבת ליכא, אשר מהאי טעמא - מפני שאין במוספי שבת זכרון של חטא - אומרים בתפילה באהבה וברצון.) [הובאו הדברים בס' מפנינו הרב, ערך תפילת שבת, ובס' האנגלי על עניני תפילה שנדפס משיעורי הר"ר ישעיה וואהלגעמוטה] ויו"כ שוה בזה לכל יו"ט, מכ"מ נ"ל דאף בשעיר זה יש קיום כפול, ויש בו גם משום סדר היום וכפרת יוה"כ.

וער"מ פ"ב ה"ב, דרוב המוספים היו נעשים תיכף ומיד אחר תמיד של שחר בבגדי זהב בטבילה הראשונה, חוץ מאיל העם ושעיר חטאת שנעשו בטבילה ג' אחרי רוב העבודות דבבגדי לבן, ובטעם הדבר נראה לפרש (באילו ואיל העם מפורש בקרא דנעשים לאחר מעשי בגדי לבן.) דיש קיום כפול באיל העם ובשעיר החטאת, כנ"ל, ואילו היו כמוספי הרגלים בעלמא, הי' מקריבן תיכף ומיד לאחר תמיד של שחר. אך מפני הקיום הנוסף של כפרת היום שיש בהם, בעינן שיעשם לאחר העבודות

ורגע מהיום, אלא דר"ל - שבגמר היום אמרי' שכל יום הכיפורים כולו פעל לכפרה. (ולא ר"ל דאותו הרגע היחידי דסוף היום הוא המכפר בלבדו.)

ומאחר שכך, שלהירושלמי כל היום כולו - יחד - דיוה"כ פועל להכפרה, ניתן להאמר דאף עבודות הלילה בכלל עבודות דיוה"כ יחשבו, שהרי אין לנו שום מקור לחלק בין יום ללילה לענין הכפרה של יום הכיפורים, ואית לן למימר שכל היום כולו יחד - לרבות לילו, פועל להכפרה. וערמב"ן במלחמות ריש יומא, דב' פייסות היו ביוה"כ, וכ"ה בפייט אמיץ כח בנוסח אשכנז. (ולפלא, שבנוסח הפייט הספרדי - אתה כוננת - שהוא, כנראה, יותר עתיק מהנוסח האשכנזי, שלא הוזכרו פייסות כלל וכלל, וכשי' הרד"ה, שהיא באמת שיטה יחידה בודדה אשר אין לו חבר בין שאר הראשונים כלל-), דפייס א' הי' לתרומת הדשן וסידור המערכות, שהן עבודות לילה, כנ"ל; ופייס ב' - לדישון מזבח הפנימי ודישון המנורה. וטעמא דדישון מזבח הפנימי עיי"ש - דהוי' עבודת לילה, דומיא דתרה"ד. א"נ, דאינה אלא מדרבנן, ומה"ת - אינה עבודה כל עיקר.

ובטעם דישון המנורה כתב שמה, דאינה עבודה אלא מכשירי עבודה. ונראה לפרש בכונתו, וכן במש"כ דדמאי בזה לדישון המזבח - והוא כבר טעם שלישי להיות דישון המזבח ככהן הדיוט, ונראה לפרש בכונת דבריו, דבזריקה הולכה וכו' וכל שאר עבודות, יש דין עבודה בעצם עשיית הפעולה, ובהנהו הוא דאמרה תורה

בכה"ג נשוי. משמע דהיינו לעיכובא. ובתוס"י (ב), ב' דיעות בזה. והנה זה פשיטא דלא בעינן שיהו לו בנים להכה"ג. אך בזה יש לעיין, ביש לו בנים ואינם בני כפרה, כגון שמשומדים המה [הפריש קרבן והמיר דתו וכו', עי' גמ' סנהדרין (מז)], הרי דמומר אינו בר-קרבן], אי הוי בכלל ביתו, וממילא אין הכה"ג ראוי לעבודת יו"כ, שהרי אינו יכול להתודות על כל ביתו. או דילמא דהוה בכלל אחיו הכהנים ולא בכלל ביתו, ופשיטא דיש כפרה אף בכה"ג, דאטו נימא דמשום משומד אחד שישנו בכלל ישראל לא יוכל הכה"ג לכפר על שאר הכלל אשר המה ראויים להקרבת קרבן ולכפרה.

והביא ע"ז הגר"ח, זצ"ל, סמך רא"י מהפסוק בזכרי' ... וישימו צניף טהור על ראשו, משמעו - בגדי הלבן. [עי' בס' נפש הרב, עמ' ש"ה-ש"ו].

* * *

והנה שיטת רז"ה, דאף תה"ד בעיא כה"ג ביוה"כ, מאוד תמוהה היא, עפ"י משכ"ל, דאף דקדושת היום דיו"ט דיוה"כ מתחלת בלילה, דינא דיוה"כ - בתורת יום כפרה, אינו מתחיל אלא ביום, ומאחר שתה"ד היא עבודת לילה, שהרי ביוה"כ תרמו בחצות (כ). - היאך שייך להצריך לזה כהן גדול, הלא עדיין לא הוי יום הכיפורים אשר עבודותיו בעו כהן גדול דוקא.

ונ"ל בזה עפ"י דברי הירושלמי (הובא בתוס' שבועות דף י"ג ריש ע"ב) דסוף היום מכפר. והיינו, דלא כהבבלי הסובר דכל היום מכפר, והיינו, כל רגע

לא בח' בגדים ולא בד' בגדים כל אותן ז' ימים, דעדיין אין כהונתו גדולה שלמה, והוי מחוסר בגדים בר' ומיותר בגדים בח' מפני שכבר כה"ג הוא, אלא שאינה שלמה - כאמור; אך להראב"ד הוי כה"ג גמור לכל דבר, חוץ מלענין עבודת יוה"כ, דלזה בעינן קידוש מיוחד.

ואף דהתם הוי הקידוש פ"א, ואז - אח"כ נשאר בכהונתו הגדולה כל ימיו לכל יו"כ הבאים, מכ"מ לפי דעתו שפיר ניתן להאמר, דענין פרישה ז' ימים דילפי' ממילואים (לריו"ח) עניינו קידוש כה"ג לעבודת יו"כ, ורבעינן לקידוש המיוחד הלזה בכל שנה ושנה. - ולר"ל, דילפי' לי' מסיני, הרי שענין הפרישה היינו בתורת מתיר ליכנס לפני ולפנים, דאף בסיני הוי להר קדושת מקדש, כמבואר בסוגי' דנדה (מ"ב ע"א - מדאחמור רחמנא אבעלי קריין בסיני).

והנה בפרישה שלפני שריפת הפרה, לר"ל, דילפי' מסיני, דענין פרישה הוא בתורת מתיר, הלא אין בפרה כניסת מקדש, וצ"ל דהוי' אך מעלה. אך לריו"ח, שפיר שייך לומר (עיין בסוגי' ריש המס') דכמו דפרישת יו"כ דאורייתא - בתורת קידוש הכה"ג, וכנ"ל, ה"נ הוי' פרישת ז' דפרה דאורייתא - בתורת טהרת הכהן, דהא בעינן שכל מעשי פרה יהיו נעשין בטהרה.

ובגמ' (ח:) דכפרישת פרה אין אחיו הכהנים נוגעים בו, משא"כ כפרישת כה"ג דיו"כ, דאחיו הכהנים נוגעים בו. והיינו טעמא, כנ"ל, דפרישת פרה הוי' בתורת מטהר, משא"כ פרישת כה"ג.

דבעינן כהן גדול ביוה"כ, לפעולות של עבודת היום. משא"כ בדישון המנורה (וכן דישון המזבח הפנימי), דאין בעצם מעשה הדישון משום המצוה, אלא הקיום הוא בכלי שרת דהמנורה והמזבח, שיהא המזבח מדושן ושתהא המנורה דשונה.

ומאחר שהקיום הוא בהחפצא דהכלי שרת, ולא שעצם הפעולה היא היא העבודה, והיינו דקרי להו הרמב"ן מכשירי עבודה בניגוד לעבודה ממש, ע"כ לא בעינן בהו כה"ג ביוה"כ. דכהן גדול אינו דין אלא בפעולות הבאות בתורת מעשה עבודה, כלומר, שהן עצמן העבודה, והפייס הרביעי הוי' בעד הקטרת האברים דמקרבנות דאתמול, אשר אינן מקרבנות של היום - ומהאי טעמא לא בעו כהן גדול. [ועי' בס' קול צבי פרק ט"ו מאמר הר"מ וויליג, עמ' כ"ח]

* * *

(פ"א ה"ג) **בדין** הפרשה נחלקו ריו"ח ור"ל (יומא ב.) במקור הדין, ונראה דפליגי אף באופיו. דלריו"ח דילפי' לי' ממילואים, י"ל דהלכה היא בקידוש כה"ג, ואף דכבר מקודש ועומד הוא בתורת כה"ג, מכ"מ בעד עבודת יו"כ בעינן דיני קידוש מיוחדים. וזה ניתן להיאמר עפ"י דברי הראב"ד (פ"ד מכלי המקדש ה"ג), דלא בעינן משיחה וריבוי בגדים ז' ימים בעד עבודה אלא לעבודת יו"כ, אך לא לעבודת כל השנה כולה.

דלדעת הר"מ שמה יש לכתחילה דאורייתא שלא יעבוד כהן גדול

נכנס בכלל ההכנות, והוי חלק מהפרישה. וכן נראה לפרש בה"ה, דכל ז' ימי הפרישה מרגילין אותו בעבודות וכו', שהכל בכלל ההכנות. וכן נ"ל בפשוטו בהא דמפרישין אותו מאשתו, דהוי דאורייתא, מטעם חששא דשמא תמצא אשתו נדה וכו'. אכן עגמ' (ו.) דנראה כאילו עיקר דין פרישה היינו שיהי' במקום אחר, והא דאין אשתו עמו, הוא אך מדרבנן - כאילו בתורת חששא חדשה בפני עצמה, כדריב"ב. ואילו לפי האמור בשיטת הרמב"ם הי' במשמע שפרישתו מאשתו מדאורייתא.

ובאמת הכי נמי מסתברא. דאין משמעות כלל לזה שנאמר דכה"ג בעי פרישה מביתו - לדור במקום אחר לז' ימים יחד עם אשתו, דא"כ, רק שינוי מקום הוא זה. ונראה לפרש דזה ר"ל באמת הגמ' למסקנא, דמאחר דענין פרישה היינו הכנת עבודת היום, ובהיותו עם אשתו איכא למיחש לשמא יטמא, ממילא אית לן למימר שאף הפרישה מאשתו בכלל דין הפרישה הוא.

(ולכאורה ביאור זה, דיסוד ענין הפרישה היינו - בתורת הכנה לעבודות היום, אינו כפי' דלעיל, דגדר הפרישה עניינו קידוש הכה"ג, או היתר כניסת פנים. ד"ע.)

* * *

עבודתו מחנכתו וכו'. עגמ' (יב.) ובר"מ פ"ד מכלי המקדש הי"ג דריבוי בגדים כל ז' היינו בלא עבודה, ולכתחילה (מדאורייתא, כנ"ל) אין לו לעבוד קלל כל אותם ז' ימים וקשה לשיטתו

ועיין לשון הר"מ לפנינו - ללשכתו שבמקדש, ואילו בפ"ב מפרה אדומה ה"ב פסק, ז' ימים קודם ... מפרישין כהן השורף אותה מביתו, כשם שמפרישין כהן גדול לעבודת יוה"כ, ודבר זה קבלה ממשה רבינו. (מדהוי' מדאורייתא ש"מ דפסיק כטעמא דריו"ח, עמשכ"ל, דלר"ל בע"כ צ"ל דהוי' פרישת פרה אך מדרבנן. ד"ע.) ולא אמר בדין זה דבעינן שמקום הפרישה יהי' במקדש, אע"פ שכן הי' למעשה - עיי"ש פ"ב מהל' פרה ה"א. ואילו בדין פרישה דיו"כ כ' להדיא - ללשכתו שבמקדש בעצם הגדרת ההלכה, ש"מ דחלוקים הם זה מזה בעיקר דינם. דפרישת פרה הוי' בתורת מטהר, כאמור, והעיקר בה שיפרוש מביתו - לאיזה מקום שיהי'. משא"כ פרישת יו"כ, דהוי' בתורת מקדש, ולהכי בעינן בה מדאורייתא שיהי' מקום הפרישה במקדש. [וכ"ה בקונטרס עבודת יוה"כ, עמ' ז-י.]

ונראה לפרש כן בגמ' שמה (ח:) - אלא שזה פרישתו לקדושה... וזה פרישתו לטהרה. כלומר, דפרישת יו"כ בעיא מקדש - מדינא. עיי"ש בתוס' פיי' השני, דלשכת הכהן השורף הוי קדושה אך בקדושת ירושלים, אע"פ שהי' בהר הבית. ובר"מ משמע עוד, דהא דמתקינין לו כהן אחר תחתיו וכו' הוי נמי חלק מדין זה דפרישה ז' ימים.

ונראה לפרש בזה, דס"ל דיסוד הך דינא דפרישת היינו בתורת הכנה לעבודת היום, דבעינן שיכינו בעד העבודה בכל מאי דאפשר, אשר על כן אף הא דכהן אחר מתקינין - שהוא נמי בגדר הכנה -

אפי' בלא עבודה, היינו לשיטתו בפ"ח, כנ"ל, דיש בזה קיום מצות לבישה בפני עצמה אפי' אינו עובד. ונראה, דהיינו דוקא בשמונה בגדים. (מטעם הנ"ל, מפני הציץ, מסתמא כן ר"ל ר'...), אך בבגדי לבן דיר"כ, דינם שוה לבגדי כהן הדיוט, דאין בלבישתם קיום לבישה בפני עצמו ובתורת עצמו, אלא דוקא בלובשם לצורך העבודה, ומאחר שכן, דאינו מתקדש ע"י לבישת בגדי הכה"ג אלא עד שעת העבודה, אין קפידא כבר על הר"מ שציטט מסקנת הגמ', דעבודתו מחנכתו, כלומר - שמתקדש לכהונה גדולה ע"י העבודה, דמאחר דאין נפק"מ לדינא, דבין כה וכה אינו בכהונתו גדולה עד שעה שעובד, שפיר הביא לטעם הגמ', שאף הוא אמת. [ע"ע קונ' עבודת יוה"כ עמ' יא-יג]

* * *

זה השני מתמנה תחתיו. ומשמע, אע"פ שיש לו להראשון בן הראוי לכך, עגמ' כריתות (ה:). ונראה לפרש, דמלך בן מלך אינו טעון משיחה אלא במקום מחלוקת, משא"כ כהן גדול בן כהן גדול, שטעון משיחה תמיד. עיי"ש בגמ'.

ונראה לפרש, דר"ל - דמלך בן מלך אינו טעון מינוי מחדש להמלכות (ע' נוב"י חזו"מ סי' א' כמה"ק לענין ממוכח שבאחיך לענין רחבעם שלא היו או"א מישראל, ד"ע.) משא"כ בנו של כהן גדול, דתמיד בעי מינוי מחדש. וכאן, שכבר נתמנה זה המשוח שעבר לכהונה הגדולה, פשיטא שלא ימנו את בנו של הכהן הגדול. והראי' דלא פקע מינויו של זה המשוח שעבר, שהרי אם עבד (בח' בגדים) עבודתו כשרה

מעצם בעיית הסוגי', דמפורש להדיא דיטוד כל סוגיית הגמ' היינו, דלריבוי בגדים בעינן עבודה עמה.

והנה אבנטו של כה"ג כיו"כ הוי דבוץ, משא"כ אבנטו של כהן הדיוט של כל השנה, קיי"ל דהוי דכלאים, עפ"ח מכלי המקדש הי"ג, דפסק הר"מ דכלאים דאבנט של כהן הדיוט אסור שלא בשעת עבודה, ומאחר ששונים ד' בגדי כה"ג כיו"כ מבגדי כהן הדיוט, הו"ל להר"מ לפסוק דהכה"ג השני מתקדש בריבוי בגדים בלי עבודה, דהיינו - בלבישת בגדי הלבן לבד, וכשיטתו בעצמו פ"ד מכלי המקדש הנ"ל, דריבוי בגדים היינו בלי עבודה, ולמה פסק כמסקנת הגמ' דעבודתו מחנכתו.

ובכרוך משמע מזה, דעד שעת עבודה אינו מתקדש בכהונה גדולה. והוא פלא. ותי' ע"ז הגר"ח, דמאי טעמא חילק הר"מ בין כהן גדול לכהן הדיוט לדין כלאים שלא בשעת עבודה, וצריכים לפרש דבכה"ג יש קיום דלבישת הבגדים בתורת מצוה וקיום בפני עצמו [צ"ע בחי' הגרי"ז לזבחים (דף י"ח) (ד"ע)] - (דאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצחו, ולעודו על מצחו בעינן לא רק ציץ, אלא כל ח' בגדי הכה"ג, וממילא אית לן למימר דאיכא קיום בלבישת בגדי כהן גדול תמיד וכמבואר בתשו' בית הלוי). משא"כ בכהן הדיוט, דלית ביי מצות לבישת בגדים אלא לשם עבודה. [והדברים האלו הובאו בס' יקרא דחיים (ספר זכרון לכבוד הגר"ח גולדווירט, ז"ל) עמ' קנ"ב].

ועפ"י נראה לפרש, דשיטת הר"מ פ"ד מכלי המקדש, דריבוי בגדים היינו

והוא פורש ובוכה. צ"ע, דלמה יבכה. עי' שבת (ק"ח): יהי חלקי מהחושדין אותו ואין בו וגו'. - ובר"מ צ"ע, דמשמע ששלוחי ב"ד הגדול השביעוהו, ואילו במשניות מבואר שמסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה, והם למדוהו מעשה חפינת הקטורת, והם השביעוהו. (עי' קונ' עבודת יוה"כ, עמ' יז)

* * *

(פ"ב ה"א) והקטרת הקטרת. והשמיט הוצאת כף ומחתה, שהיא היתה העבודה הצריכה לבגדי לכן בטכילה הרביעית. ונראה לפרש, דהנה כל הפרשה כתובה על הסדר חוץ ממקרא זה (גמ' לב.). ובאמת צ"ע לפי"ז, מאי טעמא נכתב פסוק זה שלא במקומו. [והגר"א תירץ דאהרן הי' מותר ליכנס אפי' שלא ביו"כ כסדר הזה, וכל הסדר הי' מעכב, אפי' הוצאת כף ומחתה כדכתיב. (מהררמ"ז)]

ונראה לפרש בזה שבא ללמדנו, דאין הוצאת כף ומחתה בתורת עבודה בפני עצמה וכשלעצמה, אלא גמר עבודת הקטרת הקטרת היא, וע"כ נכתבה ביחד עם סדר מעשה הקטרת, וע"כ לא הזכירה הר"מ לפנינו, דנכללת הוצאה זו יחד עם מש"כ והקטרת הקטורת. ונפק"מ בזה, דאם עבר יו"כ ולא הוציא את הכף והמחתה, שחיסר בשלמות מצות הקטורת, דאף ההוצאה הזאת היא חלק ממצות ומעבודת הקטורת, ולא היא כעבודה בפני עצמה.

ומש"כ הר"מ ב' השעירים, דהיינו שעיר החטאת (כמו בכל רגל) וגם

כדיעבד, ועתוס' בשם הירוש' - דמעלין בקודש וכו' היינו טעמא דאין מפקיעין את מינויו.

* * *

(ה"ז) עי' פ"ה הכ"ו, דאם הקטיר כזית מהקטרת בהיכל חייב מיתה. ובכס"מ, דחייב משום שחוטי חוץ. והוא פלא. חדא, דאשחוטי חוץ חייבין כרת ולא מיתה ביד"ש. ועוד, דשחוטי חוץ ר"ל - חוץ לעזרה, ולא חוץ למקום הכשרו. דאטו אם ישחוט קדשי קדשים שלא בצפון, או יקטיר קטורת דכל יום בעזרה, יתחייב משום שחוטי חוץ. פשיטא דלא.

ובע"כ צריך לפרש דר"ל דבקטורת של יו"כ יש איסור מיוחד, שלא לעשות כמעשה צדוקי, דהיינו, שלא יקטירונו בחוץ להיכל. ועיין פירוש המשניות רפ"ה דיומא (בסוף הדיבור הראשון) - הלא תראה אמר יתעלה ולא ימות וגו'. [ועגמ' (יט): ד"ע] אך לפי"ז הק' מור"ר לאביו, ג"ע, דהי' צ"ל שיעור הקטרת האיסור מלא חפניו ולא כזית, דמסתמא הי' לנו להצריך כשיעור הכשרו בפנים בעד זה האיסור דמעשה צדוקי.

* * *

[והנה ד' חילוקים היו בין קטורת דיו"כ לבין קטרת דכל השנה: א) בשיעורו, שלא הי' מנה לכל יום, פרס בשחרית וגו', אלא מלוא חפניו - הגדול כפי גדלו, וכו'. ב) דקה מן הדקה. ג) במקום ההקטרה - לפני ולפנים. ד) שבכל השנה גמר מצות ההקטרה הוא משתעלה תמרתו, וביו"כ - משנתמלא הבית כולו עשן (עיין ח"י הגרי"ז בזה.)]

* * *

וצריך לפרש בשיטת הר"מ - והוא מוכרח - דוידויו שעל השעיר שם עבודה עלה, וכמעשה הקרבה הוא חשוב. ואפי' הראב"ד נראה דלא פליג בזה, אלא דס"ל דכעין שיהי' הקרבן ראוי לשחיטה וזריקה (דוק בלשונו שמה בהשגות) בפנים (-בכדי לחייב השוחטו בחוץ), ולא סתם - שראוי לאיזה עבודה שתהיה בפנים, דהיינו, דלהראב"ד בעינן שזאת העבודה שעשה בחוץ אשר בעבורה אנו מחייבים אותו, הי' צריך להעשות כמצותו בפנים.

ועגמ' (י'): דפליגי ר"י ור"ש - עד מתי יהי' זקוק לעמד חי, עד שעת וידויו או עד שעת זריקת דמי השעיר הפנימי, ופליגי בפ"י הפסוק לכפר בקודש, אי ר"ל כפרת דברים, דהוידוי הוא עבודת פנים דהשעיר המשתלח; ולאידך תנא ר"ל כפרת זריקת הדם, דכפרה ומעשה עבודה היינו זריקת הדם ולא וידוי, וקיום עבודת השעיר המשתלח בפנים היינו בהיותו שמה כל זמן עשיית עבודת השעיר הפנימי, ועיי"ש בעין משפט שציין להראות שהר"מ פסק כר"ש, דעד שעת וידוי, ואינו נמצא כלל במקום ציונו - בהל' עבודות יוה"כ.

אלא שיש לדייק כן, שוידויו שעל השעיר המשתלח היינו גמר עבודת פנים דידי', מפסקו הנ"ל בפ"ח ממעה"ק, דלאחר וידויו לא הוי תו ראוי לבוא אל פתח אהל מועד. - ומאחר שכן, דעכ"פ לשיטת הרמב"ם ברור הדבר שיש עבודת קרבן (ולא סתם קיום מצוותו) בשעיר המשתלח, קשה, דהו"ל להזכיר כאן שאף אותה עבודה בעיא בגדי לבן, ובנוסף תפילת מוסף יש

השעיר לד' מהשנים שמגריל עליהם, לכאורה יש להקשות על השמטתו השעיר לעזאזל, דאף וידויו עליו אינו סתם בתורת קיום מצוה בעלמא, (כמו דחייתו לצוק דפשיטא דלא הויא עבודה, אלא דכך הוא קיום מצותו דשעיר המשתלח, דפשיטא דליכא עבודה חוץ לעזרה.), אלא בגדר עבודה והקרבה הוא זה, והוידויים נלמדים מדכתיב וכפר בעדו וגו', ומשמעות כפרה זו - כפרת דברים, דהיינו וידוי, ש"מ דהוידוי בא ביו"כ בגדר מכפר ועבודה, וכחקרבת קרבן הוא.

וראי' לזה מד' הר"מ (פי"ח ממעה"ק הי"א), דב' שעירי יו"כ קודם שהגריל, כלומר, ולאחר שנקנו מממון תרומת הלשכה, קדושים אך בתורת שעירי חטאות כמו שעירי הרגלים דכל יו"ט, לא פחות ולא יותר. ודוקא ע"י ההגדלה הוא דנקבע על השעיר דלד' דינו וקדושתו המיוחדת, ליקדש ליכנס דמו לפני ולפנים, וע"י ההגדלה דוקא חל דינו של השעיר לעזאזל להשתלח.

עגמ' (לט): ורמב"ם פ"ג ה"ג, דהגדלה מעכבת, אך הנחה אינה מעכבת, וקודם ההגדלה דין שני השעירים ממש כקדושת שעירי הרגלים, דכך היא הקדושה החלה עליהם מכח היותם נקנים מממון תרומת הלשכה, ועל כן פשיטא דחייב אשחוטי חוץ בשחטם קודם הגדלה. אך לאחר הגדלה קודם וידוי פליגי הר"מ והראב"ד בשעיר דלעזאזל אי חייב השוחטו בחוץ, שהר"מ סובר שחייב, והר"א טען עליו, דאינו ראוי לבוא אל פתח אהל מועד, שהרי קיום מצותו הוי בחוץ.

ופשט את בגדי הקודש וגו', שעצם מעשי הלבישה והפשטה גופייהו נזכרו בפסוק בתורת חלק ממעשי היום. אשר על כן שייך לומר שעצם הלבישה ועצם מעשה הפשיטה יחייבו בקידוש ידים ורגלים.

והנה לחד מ"ד, טעמי' דר"מ הוא, דב' מחייבים יש - פשיטה ולבישה, וכל קידוש הוא אחר המעשה המחייבו, דאי אפשר לקדש קודם שיפשוט, שהרי עדיין לא נתחייב כזה הקידוש עד לאחר מעשה הפשיטה. ולרבנן צ"ע באמת טענה זו.

ואפשר לפרש דאין הענין שהפשטה מחייבת בתור מעשה המחייב לקידוש, אלא דבעי הכהן גדול קידוש לפני פשיטתו בתורת מתיר - להתירו להסיר הבגדים מעליו, די"ל (בתורת מליצה) דמעלין בקודש וגו', ובזמן שבגדיהם עליהם וכו', כמבואר בשיטת ר"ת במשתמש בכהן מעל (עי' שיעורי קריאת התורה, והדברים הובאו בקול צבי, ח"א, עמ' ס"ד), ולזה בעי הכהן גדול מתיר להתירו לירד מקדושתו המיוחדת הלזו ע"י פשיטת הבגדים. (השוה רמב"ן בפירושו על התורה (במדבר ו, יד) ומוסר המשנה למשניות נזיר בהבנת הענין דחטאת נזיר. ד"ע.)

ורבנן ילפי מהיקשא ומקרא (לב: - מי שאינו מחוסר אלא גישה וגו') דבעינן - בעד הכשר הקידוש, שיהי' הכהן לבוש כבגדי כהונה, דקידוש בעינן שיהי' ככהן ולא כזר, וס"ל לרבנן דבעינן לזה כהן הקדוש בקדושת כהונה של מקדש, ולא סגי לזה בקדושת כהונה שבגבולין. (וכמדומה לי שעוד הציע ר' לומר, שלאחר שיפשוט

להזכיר אף את עבודת השעיר המשתלח, מאחר שקרבן הוא, ולא סתם שעושים בה מצות וידוי, כמו שעושין בה מצות דחייה לצוק.

ומהאי טעמא אין נכון לומר כמו שנדפס במחזורים, ולהזכיר ושני שעירים לכפר באמצע ומנחתם ונסכיהם וגו', אלא לגמור את כל פרשת המוספים, כמות שהיא כתובה בחומש, ולומר - מלבד חטאת הכיפורים, אשר רומז להשעיר הפנימי, אך מלשון זה דחטאת הכיפורים, הרי כלול בהזכרה זו אף רמז להשעיר המשתלח.

* * *

(ה"ב) **הנה** בענין עשרה קידושין דיו"כ, עגמ' (לא:): כביאור שיטת ר"מ (לד:), דלרבנן דר' פפא הלבישה בלבד מחייבת בקידוש, ומחייבת בב' קידושין, א' לפני הטבילה ואחת לאחר הלבישה, ולר"פ, אף לר"מ יש ב' מחייבים - פשיטה, ומקדשין אחריה; ולבישה - ומקדשין אחריה. ולרבנן - תמיד מקדש כשהוא לבוש.

והנה מבואר מכל סוגי' זו, דעצם לבישת הבגדים, ואף פשיטת הבגדים, הוו מעשים הנצרכים מסדר מעשי היום, ולא סתם בתורת היכי תמצא - בכדי שיהיה הכהן הגדול לבוש בהבגדים. דהנה בכל השנה כולה פשיטא שיכול הכהן ללבוש בגדיו בליה, דלבישת הבגדים אינה פעולה ומעשה בחלות - שם דבעיא יום. משא"כ ביו"כ, דעפ"י דין הוו מסדר עבודות ומעשי היום, דבעו יום דוקא. [עיי' קונ' עבודת יוה"כ עמ' כו-כז] והיינו טעמא, מדכתיב בקרא להדיא - כתונת בד קדש ילבש...

והנה רש"י פי' בטעמי דרבי, שמא יזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש, שלא יעבוד מפני שיזכור שטבול יום הוא. אך ער"מ ה"ג, דטבילה ראשונה של יו"כ בחול ולא בקדש, שאינה אלא להוסיף כונתו, שאם יזכור טומאה ישנה שבידו, יפרוש ממנה בטבילה זו לשמה, והיינו דלא כרש"י, אלא דר"ל הגמ', שע"י זאת הטבילה יטהר מכל טומאה ישנה שבידו. וק', דהלא יהי טבוי.

וצריך לפרש, דהא דטבילת קודש בעיא כונה, ובלא"ה עדיין טמא גמור הוי לקודש, היינו - כונת טהרה, אך פשיטא דבהכי סגי, ולא בעינן שיכון שיטהר מטומאה פלונית ומטומאה אלמונית, אלא בכונת טהרה בכלל סגי, וזה ברור. ונר', דענין טבילה ראשונה דיו"כ היינו - בתורת מטהר מיוחד, שיכון בטבילתו עתה לשם הטומאה הפ', שהיתה עליו, שאף דודאי טהור הוא מטבילותיו דאתמול, שאף המה היו לשם טהרה, דפשיטא שיכון בטבילותיו, שהרי טבילת קודש בעיא כונה, אך מכ"מ יו"כ בעי טהרה מיוחדת, שיכון בטבילתו דהשתא לשם הטומאות הפרטיות במיוחד.

והנה שכן הבין הר"מ בגמ', דלא ר"ל הגמ' דטבילה ראשונה דיו"כ לרבי אך מדרבנן, דא"כ ליכא למימר דה' טבילות הללמ"מ, כלשון הגמ' (לב.), וכן העתיק אף הר"מ כפשוטו (פ"ב ה"ב). ומשמעות מימרא זו, דאף הטבילה הראשונה נמי דאורייתא. ואילו לפרש"י, דפלוגתא דב"ז ורבי היינו בטבילה דכל יום ויום, וטבילה א' דיו"כ היינו טבילה א' דכל יום, הי' צ"ל - דטבילה ראשונה דיו"כ לאו דאורייתא,

הבגדים נאמר דאיגלאי מילתא למפרע שהי' בקידושו משום קיום חובתו. ולרבנן דבי ר"פ, דר"מ מחייב בב' קידושין אכל לבישה, הלא פלא הוא.

ונראה לפרש, דס"ל כרבנן, דבעינן קידוש ע"י כהן - דהיינו ככהן הקדוש בקדושת כהונה שבמקדש, והיינו דוקא לאחר שכבר לבוש הוא בבגדי כהונה, ואותו הקידוש מכשירו לעבודה, כמו הקידוש שבכל יום ויום. אך הקידוש דלפני הלבישה היינו ככהן שאינו קדוש אלא בקדושת כהונה שבגבולין, והיא מכשרת אותו ללבוש את בגדי הכהונה, ופשיטא דאי אפשר לה להתקיים לאחר שכבר לבשם, דתמיד בעינן שיקדם המתיר והמכשיר להפעולה הניתרת והנכשרת. ועכ"פ נשאר בודאי, שעצם פעולת הלבישה מעשה הוא מסדר מעשי היום, וכאמור לעיל, ולא רק שהיכי תמצא הוא בכדי שיהיה הכהן גדול לבוש.

* * *

והנה בענין חמש הטבילות שטובל בו ביום, עגמ' (ל.) במחלוקת דבן זומא ורבי, אי הוי' טבילה דאורייתא בכל ימות השנה, או אך דרבנן. כפרש"י טבילה זו - של כל ימות השנה, וכן משמע מדהוקבעה המחלוקת בגמ' אהך מתני', ולא אמתני' דטבילה שני' ושאר טבילות, דאילו בהך מתני' לא הוזכרה אלא טבילה ראשונה, שהיתה בכל יום. וצ"ע בל' הגמ' (ריש ע"ב) - אלא למיקם בעשה קמפלגי, דהול"ל בפשיטות כפרש"י, דפליגי אי הוי' דאורייתא או דרבנן.

הערבים, צריך לפרש, דעלי' השלם לא קאי אלא אעבודות שיש בהם הקטרת מזבח, שלא יקטירו כלום על גבי המזבח לאחר התמיד. אך בהוצאת כף ומחתה, אשר אין בה ענין של הקטרת מזבח כלל, לא איכפת לן. אך אכתי צ"ע, מאי טעמא קפיד הר"מ להקריב התמיד בטבילה ג', הלא אף לדידי' לא הי' צ"ל בזה קפידא לחלקו בדוקא משאר עבודות דסוף כל יום ויום מימות השנה, דהיינו - הדלקת הנרות והקטרת הקטורת.

ונראה לפרש, דאף טעמי' דהר"מ הוא מכח הך דינא דעלי' השלם, דבעינן שישלים בחיוב ויגמור כל עבודות דהקטרה דכל יום בהקטרת התמיד. והיינו, דמלבד האיסור עשה הנלמד מהך קרא שלא להקטיר אחר תמיד של בין הערבים, עוד יש בו חיובא - להקטירו תיכף ומיד בהקדם האפשרי עם גמר עבודות היום. והיינו, דמאחר דס"ל להר"מ דהוצאת כף ומחתה היא עבודה המותרת לאחר תמיד של בין הערבים, ממילא נמצא שעבודותיו דשל הטבילה הג' הן גמר וסוף עבודות היום, ואית לן למימר שתיכף ומיד הוא מתחייב בהקטרת התמיד, ואין לו לאחר בהקטרתו בהמתניו עד הטבילה הה'. [עי' קוני' עבודת יה"כ, עמ' כח-כט]

* * *

והנה, בסדר קרבנות היום, עגמ' (ע). דלר"א מקריבין תחילה כל קרבנות דאחרי מות, ואח"כ - כל הקרבנות דפ' פנחס. (עיי"ש בגמ' ע"ב, ונדמה לי שאמר בזה ר', דלר"א, הקרבת קרבנות היום מתירין

ואינו במשמע. (ועי' תוס"י ל"ב ע"א, דאף דרבי ס"ל דבכל השנה הוי' אך מדרבנן, שאני יו"כ מכח הך הללמ"מ, ועוד יל"פ-)

וע"כ נראה לפרש, דפלוגתא דרבי וב"ז קאי אטבילה א' דיו"כ דוקא, ולתרווייהו היא הטבילה דאורייתא, כפשטות לישנא דהגמ' דחמש טבילות גמירי ביו"כ וכו', אלא דפליגי ב"ז ורבי באופי דין זאת הטבילה. דלב"ז המחייב לה הוי' הליבשה, אף שאין כאן שינוי מבגדי קודש לבגדי קודש, ולרבי, המחייב לה הוי' הצורך לטהרה מיוחדת בעד עבודות יה"כ, וכנ"ל, משא"כ שאר ד' הטבילות, שהמחייב להם היינו השינוי מבגדי קודש לבגדי קודש. [אשר ע"כ שייך לחלק ולומר, דטבילה א' לא בעיא קודש, דטהרה יכולה להתקיים בכל מקום, משא"כ שאר טבילות שבין בגדי קודש לבגדי קודש, דאינהו הוו כחלק מסדר מעשי היום - בתורת מקדשים, דבהו שפיר הצריך הכתוב טבילה בקודש].

* * *

(פ"ב ה"ב) עי' לח"מ, במחלוקת רש"י והרמב"ם בתמיד של בין הערבים, אם הי' עבודתו בטבילה ג' או בטבילה ה'. ובשיטת רש"י, שהיתה בטבילה ה', יש לפרש, דהלא בעינן עליה השלם, ואף הוצאת כף ומחתה עבודה היא, וע"כ יש מן הצורך להמתין עד אחר גמר כל עבודות היום בעד הקרבת התמיד של בין הערבים.

ובשיטת הר"מ, דמותר להוציא הכף והמחתה אחר תמיד של בין

וע"כ אין בזה קפידא. מסתמא כן אמר ר', וכעין פלוגתת רש"י ורמב"ם הנ"ל לענין עליה השלם, אך לא זכרתי בכיורור).

* * *

(פ"כ ה"ה) **והיום מקדש מקיתון של זהב.** כלומר, ולא מכיור. וער"מ פ"ה מביאת מקדש ה"י, דלכתחילה בעינן - למצוה מה"ת - שיקדש ממי כיור, ורק בדיעבד יש להכשיר קידוש בכל כלי שרת. והק' עליו הרמב"ן עה"ת ר"פ כי תשא (ל-י"ט), דא"כ, היאך מקדש לכתחילה ביו"כ מקיתון של זהב.

והנ"ל בשיטת הרמב"ם, דהנה לא כתב בהל' ביאת מקדש דלכתחילה בעינן שיקדש מהכיור, אלא ממני הכיור, דהיינו, שיקדש ידיו עם מים הלקוחים מן הכיור ושנתקדשו בכיור, דמי כיור קדושים המה בקדושה למצותם, ובעינן קידוש המים טרם יקדש ידיו בהם, והלכתחילה הזאת היינו, שיתקדשו ע"י הכיור שמקדש ככ"ש, אך באיזה כלי יקדש הכהן, בזה ליכא אפי' מצוה דלכתחילה, וכך לי כלי דכיור כשאר כ"ש.

ונראה לפרש דזה ר"ל הרמב"ם, דביו"כ ה"י הכהן גדול מקדש ידיו מקיתון של זהב במים שנתקדשו תחילה בהכיור. [והובאו הדברים בס' מפניני הרב, לפ' כי תשא, וכן בקונ' עבודת יוה"כ עמ' מ"ד]

* * *

ה"י חותה במחתה של כסף ומערה האש למחתה של זהב. ער"מ (בפ"ח מטומאת אוכלין ה"ט) דכלי הכסף שבו ה"י

המה להקרבת קרבנות המוספים), - פר העולה ו'י הכבשים עם תמיד של בין הערבים. ולרש"י היינו בטבילה ה', ולרמב"ם בטבילה ג', כל חד וחד לפי שיטתו בזמן תמיד של בין הערבים, כנ"ל מהלח"מ.

אלא דלפי"ז צ"ע בפיוט דאמיץ כח (שבנוסח אשכנז) - תרב חטאת ומוספין הקריב כחק, כאילו פסק כר"א, שכל המוספים היו לאחר עבודת היום דטבילה שני' שבבגדי לבן. והיינו, שה"י הקרבתם של כל המוספים יחד עם אילו ואיל העם בטבילה ג'. ואילו תמיד של בין הערבים לא הזכיר עד טבילה ה', כדעת רש"י, וכנראה - מזכה שטרא לבי תרי. דאילו בגמ' מבואר בשיטת ר"א, דמוספין מקריבין יחד עם תמיד של בין הערבים. (ויל"פ דס"ל כפי' רו"ה, דעם תמיד של בין הערבים לאו דוקא קאמר, אלא ר"ל - שלא עם תמיד של שחר, כלומר - לאחר עבודות בבגדי לבן של טבילה שני'. אבל איה"נ, דתמיד בטבילה ה', ומוספין בג', ערו"ה. הר"א ח"ר.) [וע"ע קונ' עבודת יוה"כ, עמ' י"ט-כ]

ונראה לפרש במחלוקת הר"מ ורש"י אליבא דשיטת ר"א - בזמן הקרבת המוספין, דלדעת רש"י יש לפרש בפשיטות, דבעינן דעביד כדכתיב, ברישא דתו"כ, והדר עביד דחומש הפקודים, ואף הוצאת כף ומחתה עבודה היא, ומסדר עבודות היום היא נחשבת. (ולדעת הרמב"ם צריך לפרש, דר"א לא מצריך אלא שיאחר כל עבודת המוספים לכל הקטרת הקרבנות דפ' אחרי מות, ובהוצאת כף ומחתה, הרי ליכא הקטרה,

התנאים במנין המערכות שבכל יום, אחת לקרבנות היום, א' לקטורת, א' לקיום האש, וא' לאברים ופדרים שניתותרו מאתמול, וא' לחיתוי האש בעד קטרת דלפני ולפנים וכו'. ומשמע בפשוטו, דמדינא אית לה לכל מערכה קדושה למצותה בפני עצמה, בחלות שם מיוחד כשלעצמו, דומיא דעצי המזבח שאופי קדושתם היינו - שקדושים למצותם (עי' שיעורי רבנו למס' שבועות דף ל"ה).

ולפי"ז צ"ע לשון הר"מ לפנינו - להדר המזבח ולעטרו, דהלא דין זה דינא הוי, מאי דבעינן ביו"כ ה' מערכות, דבעינן למצות חתיית האש דקטרת דפנים, שיחתה בדוקא מזאת המערכה הקדושה לשם מצות חתייה זו. ומדברי הר"מ מבואר, דבאמת כל המערכות שם אחד להם לענין קדושתם למצותן, שקדושים לענייני הקטרה - כל הקטרה שהיא, ולכולן שם אחד, אלא דלכתחילה בעלמא עבדינן במערכות שונות בפ"ע, כל אחת בעד כל ענין הקטרה בפני עצמה. וטעמא דמערכה הנוספת דיוה"כ - אך בכדי לעטר את המזבח, ולא מעיקר הדין.

* * *

(ה"ו) **וכפר בעדו, וידוי דברים, עמשכ"ל** מזה.

* * *

על ידי עצמו עם שאר הכהנים, ושניהם על פר החטאת אשר לו... על כל ישראל. וצל"ה, מאי טעמא בוידוי שני פורט חטאתי.. אני וביתי ובני אהרן עם קדושך, ואילו בוידוי שני הנוסחא חטאו עמך בית ישראל, ואינו פורט כלל אני וביתי ועמך ישראל.

חותה הגחלים מעל המזבח הי' של חול, והראב"ד בהשגות שמה פליג. והיינו טעמא, דאין חתיית הגחלים עבודה - בהקטרת הקטורת דכל יום, אלא בתורת היכי תמצא בלבד שיהי' לו אש מזומן להקטיר בו את הקטרת. [עחי' הגרי"ז למס' זבחים (דף י"א) בזה] משא"כ ביו"כ, דעצם חתיית האש מע"ג המזבח הוי' בכלל עבודות היום.

וראי' ברורה לזה מסוגיית הגמ' יומא (מח.), חישב בחפינת קטורת מהו, חישב בחתיית גחלים מהו, ובר"מ פ"ה מהל' עבודות יוה"כ הכ"ז, דמחשבה פוסלת בשניהם, דתרווייהו עבודות ניהו. והיינו טעמא, דקרא כתיב - ולקח מלוא המחטה גחלי אש וגו', הרי דעבודה היא, ולא סתם להיכי תמצא בעלמא. ומהאי טעמא בעיא עצם החתייה כלי שרת ביו"כ. וא"כ קשה, דמשמע דטעמא דהי' חותה בשל זהב וכו' הוא - שלא לייגעו. הא לאו הכי - היו עושין כמו שעשו בכל יום, והוא פלא. דהלא חתייה עבודה היא, דבעיא כ"ש, והיאך יחתה בשל כסף - כמו בכל יום - דשל כסף כלי חול הוא.

ותי' בזה הגר"מ, ג"ע, דהיא הנותנת, דמאחר דעצם החתייה עבודה היא, י"ל בנוגע לכלי הכסף שיחתה בו דעבודתו מקדשתו, ונמצא שאינו כלי חול אלא כ"ש, ושפיר כשרה עבודת החתייה בו, ורק מטעם שלא לייגע הוא דאין עושין כן. [עי' קוני' עבודת יוה"כ, עמ' מד]

* * *

מוסיפין מערכה כדי להדר המזבח ולעטרו. עגמ' (מה.) ג' שיטות

ונראה לפרש דקרוכים היינו - העומדים בעזרה, [עיי' קונ' עבודת יה"כ, עמ' לב] כלשון הפייט וכלשון הר"מ, דהשתחוי' אינה קיום אלא במקדש. ואלו שאר העם היו משבחים בלבד - ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. [עיי' נפש הרב, עמ' רי"ד].

והנה במשנה (סו.) הלשון - כשהיו שומעים שם המפורש, ואילו בסדר העבודה הלשון - השם הנכבד והנורא, מפורש יוצא וכו', ונראה דנכבד ונורא זהו תיאור לשם המפורש, והיינו טעמא, דהשם הזה מחייב גם בכבוד וגם במורא; בכבוד היינו לכבדו בשבח (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) ובהשתחוי' (במקדש); ובמורא - שלא להזכירו ככתבו חוץ למקדש, דזה שמי לעולם, ובכל המקום אשר אזכיר את שמי וכו', עגמ' פסחים (ג.), וענין איה"זכרה היינו מדין מורא, עגמ' ריש תמורה (ג.).

והנה בפייט דמוסף יש גורסים - היו כורעים ומשתחויים ומודים ונופלים על פניהם ואומרים וכו', וי"ג - ונופלים על פניהם ומודים ואומרים וכו', ויש משמיטים אותו לגמרי. ונראה לפרש דמודים היינו משבחים, והיינו הך דאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אכן לפי הגירסא דמודים ונופלים וכו', מבואר להדיא דענין מודים לחוד וענין אמירת השבח דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לחוד.

ונראה לפרש דלשון מודים הוראתו - מתודים בידוי, כלשון הפסוק, ומודה ועוזב ירוחם, דמצינו וידוי בלשון קל וכלשון חזק. וענין דבר זה יש לפרש

ונראה לומר בזה, דהנה אף הוידוי השני שעל כל אחיו הכהנים הוא על פר שלו, אשר הוא בעל הקרבן הזה, ובגמ' (ג'): בעיא אי מתכפרים אחיו הכהנים מקופיא או מקבעא, ונפק"מ לתמורת שותפים וכו', עיי"ש. והמתבאר מזה, דעיקר וידוי ועיקר כפרתו הוי בעדו (ובעד ביתו), שהרי הוא הוא בעל הקרבן, וכאמור, אלא דעיי' וידוי עצמו וכפרת עצמו אמרי' דאף אחיו הכהנים נכללים בהוידוי והכפרה, אך בראש ובראשונה חלים הוידוי והכפרה בעדו עצמו. משא"כ בידוי ג' שעל השעיר המשתלח, דפשיטא, דמאחר ששעיר זה בא מממן כלל ישראל, שקרבן ציבור הוא, והציבור הם הם הבעלים שלו, ופשיטא שהוידוי הוא בעד הציבור, ועל כן אינו מזכיר בהוידוי הג' אני וביתי, אלא דוקא בהוידוי הב', שאף שאחיו הכהנים נכללים, ופשיטא דאף כהן גדול ומשפחתו בכלל שבט כהונה, מכ"מ עיקר הוידוי והכפרה בידוי השני בא בעדו עצמו - שהרי הוא הוא בעל הקרבן. [ועיי' קונ' עבודת יה"כ, עמ' מג-מד].

והנה בה"ז ציטט הר"מ מסדר העבודה, שבכל פעם היו העם משתחויים. ואילו במשנה לא הוזכרה השתחוי' אלא אוידוי הג' בלבד (סו.), ואשאר וידויין ואלד' חטאת רק נזכר במשנה מענין עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ועיי"ש בכיאר הגר"א, שמחקו מן המשנה מהאי טעמא, ושמו ברייתא, וקאי הברייתא אכל אלו המשניות. וצ"ע באמת, מאי טעמא לא נזכרה השתחוי' בהמשנה. ובירושלמי (פ"ג ה"ז - דף י"ח ע"ב) הקרוכים היו נופלים על פניהם והרחוקים היו אומרים וכו'.

הפיוט - ואף הוא הי' מתכוין.. תטהרו, משמע דכן הי' תמיד בכל ההשתחויות, ואין זה אלא בהשתחוי' הג' שבכל וידוי ווידוי, ודו"ק.

ונראה לומר עפ"י הר"מ בסדר התפילה (סוף ספר אהבה) בנוסח הקדיש - בעת שיאמר הש"צ.. שמי' רבא.. אמן... אמן... יהא שמי' רבא מברך וכו', יתברך - אמן... בריך הוא... אמן... בסוף ואמרו אמן... אמן. ואלו ברפ"ט מתפילה ה"א כתב, בדבר הקדיש שבין ישתבח לברכו, אמן יהא שמי' רבא וכו', ועונה אמן בסוף הקדיש, ונמצא שהשמיט מלהזכיר בכאן ג' פעמים אמן.

ונראה לפרש בזה, דחובת עניית אמן היא בתורת שבח מפני השם שהזכיר המברך בכרכתו או בקדיש שהוא אומר (צ"ע, דבפשוטו הול"ל שהוא בתורת תפילה והאמנת דברים, עגמ' שבועות דף ל"ו ע"א. ד"ע.), והנה בכל קדיש דעלמא פשיטא דיש לשבח ה' פעמים, וכד' הרמב"ם בנוסח התפילה. אך בקדיש שלאחר ישתבח (והה"נ בקדיש שבמעריב לפני תפילת י"ח), דנאמר בשעת איסור הפסק, יש לנו למעט בכל מאי דאפשר בעניות.

ונראה דס"ל להר"מ, דבדאיכא כמה מחייבים לשבח בזה אחר זה בתכיפות, ובתורת חטיבה אחת של תפילה וכדו', כמו הקדיש, שכל פסקא ופסקא ממנו מחייב בשבח, דיש להמתין (מצד עיקר הדין, וכן יש לנהוג היכא דאיכא צורך, כגון במקום שיש איסור הפסק). עד לבסוף בשבח שלו, וע"י אותו השבח היחידי שלבסוף, יוצא י"ח כל השבחים שהי' מחוייב בהם

עפ"י המשנה דאבות (פ"ה מ"ה), עומדים צפופים ומשתחויים רוחים, ופי' הרע"ב, שלא ישמע את חברו כשהוא מתודה ומזכיר עונותיו, ומשמע שבשעת השתחוי' היו מתודים. וכן פרש"י יומא (כא.).

ונראה לפרש לפי"ז, דאפשר דאיה"נ, שלא היתה שמה השתחוי' אלא בוידוי ג', דענין ההשתחוי' לא הי' בתורת כיבוד להזכרת השם, כמו אמירת השבח דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אלא בתורת סדר וידוי של כל אחד ואחד, ולא הי' שייך וידוי באמירת הכהן גדול לד' חטאת, וכן לא בוידוי קמא, שהי' אך בעדו, ואף בוידוי הב' לא הי' שייך שיתודו הכהנים והעם שבעזרה, דמכ"מ עיקר הוידוי השני הי' בעדו, וכנ"ל, שהרי הוא הוא בעל הקרבן הזה, ואין לכהנים לא וידוי ולא כפרה אלא ע"י כן שנכללים בהוידוי ובהכפרה של הכהן הגדול, והיאך ישתחוו הם ויתודו בעד עצמם, מאחר שאינם יכולים להתודות בעד חטאי הכהן הגדול, דאין אדם מתודה בעד חברו, וא"כ - אי אפשר להיות להם וידוי כשלעצמו, וכאמור לעיל.

אך לפי סדר העבודה שלנו (וכן הוא ברמב"ם), היו משתחויים בתורת כבוד מפני הזכרת השם. ואף שהזכיר את השם י' פעמים (ר"מ ה"ו, והמנין הזה נמצא בגמ' ובירושלמי, ומפני כן הנהיגו יו"ד וידיין ביו"כ, וצ"ע ענין המנין הזה... ר'), לא נמצא אצלנו אלא ד' השתחויות וד' פעמים והכהנים והעם וגו'. וצ"ע. ואפשר דאיה"נ שהשתחוו י' פעמים, אלא שאין אנו עושים אלא ד', דלזכר בעלמא הוא. אך מלשון

ידים ורגלים. וענין זה דנופלים על פניהם היינו בתורת קיום הוידוי, שיכניע א"ע עוד יותר. (מו"ר) [-

* * *

(פ"ג ה"ג) **המקדשים** לשעיר הפנימי הי' קנייתו מדמי תרומת הלשכה, ככל קרבן ציבור, ההגדלה, קידוש פה (ואפי' לר' ישמעאל ר"פ טרף בקלפי (לט.), שלא הי' אומר לר' חטאת אלא לר', נמי נ"ל שהי' באמירה זו משום קידוש פה.) והנחת הגורל.

* * *

(ה"ה) **כמצליף.** (אינו מוכן פי' ר').

* * *

(פ"ד ה"א) **ולפיכך** הי' מן הדין וכו'. הוא פלא. ובגמ' (מז.) הלכך לא אפשר, וכיון דלא אפשר וכו'. ונראה לפרש, דכבר הבאנו מד' הר"מ סוף פ"ה (הכ"ז), דמחשבה פוסלת בחתיית הגחלים, הרי דחתייה גופה עבודה היא, ולא רק היכי תמצא בכדי לאפשר שיוכל להקטיר הקטורת בפנים.

ונ"ל, דלא רק חתיית הגחלים, אלא אף הולכתם לפנים נמי עבודה היא, דהיינו - עבודת הולכה, וכדאשכחן בעלמא עבודת הולכה בדם ובמנחות. והנה הגר"ח הי' רגיל לומר, דאין בהולכת הקטרת דכל השנה להיכל משום עבודת הולכה, אלא שהיכי תמצא בעלמא הוא - בכדי שיימצא שמה בהיכל. וראייתו היתה מד' הר"מ פ"ג מתמידין ומוספין ה"ד, דהי' נותן את הבזך

בתחילה, ועל כן יש לענות אמן אחד בסוף הקדיש כולו, שאין אחריו עוד אפשרות לומר שבח בעד קדיש זה.

וכן יש לומר אמן יהא שמי' רבא, ולא לסמוך על השבח דעניית אמן שבסיום הקדיש כולו. שהרי אין האמן דלבסוף כולל בתוכו השבח דיהא שמי' רבא. משא"כ בעד האמן דלאחר שמי' רבא (דפתח הקדיש), די' להמתין עד עניית האמן דיהא שמי' רבא. (וכן נוהג ר' בישתבח ומעריב לענות אך אמן יש"ר ואמן דלבסוף.) [עי' נפש הרב, עמ' קט"ו.]

ועפי"ז יש לפרש ג"כ בהשתחוויות דיו"כ, דבאמת לא היו שמה אלא ד', דעל כל ג' הזכרות השם שבכל וידוי לא הי' משתחווים אלא אחת - לבסוף, דמאחר שכל הוידוי מהווה חטיבה אחת, ויודעים היו שיתחייבו בעוד זמן בכיבוד דהשתחוי' בעד ההזכרה הבאה, מותרים היו להמתין עד הפעם הג', ולצאת י"ח כל ג' חיובי הכיבוד בחדא השתחוי'. [עי' קונ' עבודת יוה"כ, עמ' לא-לב]

* * *

[ונופלים על פניהם דיו"כ הוא יותר מהשתחוי' דפישוט ידים ורגלים, ועניינו - עד שיגיע מצחו לקרקע. (מהגר"מ נ"ע.) ואפשר לפרש דהיינו טעמא, דאף די' קיום השתחוי' במקדש, הנלמד מקרא דפרשת ביכורים, והשתחווית לפני ד"א, [כמבואר בהגר"א למשניות בכורים פרק ג' משנה ו'], מכ"מ היינו דוקא בפישוט

השלישי ביו"כ הי' לגחלים בעד הקטרת, דאינה עבודה כלל בקטרת דכל השנה כולה. משא"כ בעבודת הולכת הקטרת דיו"כ, דקיי"ל (כנ"ל) דהבאה אחת אמר רחמנא, דיש דין הולכה אף על הגחלים - ביחד עם הולכת הקטרת עצמה, וא"כ בהולכת הקטרת דיו"כ לפני ולפנים יש בו משום עבודת הולכה מצד ב' הלכות, הא' - ההלכה הרגילה הנוהגת בכל קטרת דכל יום ויום, והב' - ההל' המיוחדת של יו"כ; ואילו בהולכת הגחלים אין בה אלא דין אחד של הולכה - מכח הדין המחודש של עבודות יוה"כ. וא"כ הי' מקום לומר (וכן נראה לפרש בלשון הר"מ, ומן הדין הי', שהי' אפשר לומר כן. אך אליבא דאמת אינו כן, ואין טעמו של הר"מ - מפני הכובד ומפני החוס - טעמא דאוי' להתיר מה שהי' צ"ל אסור ופסול באמת). דהא דמסיק הגמ', דמאחר דאי אפשר בענין אחר פשיטא דיש להכשיר בשמאל, דאי אפשרות זו היינו דוקא מצד עבודת הולכה המיוחדת של יו"כ, וי"ל דדוקא בנוגע לאותה עבודה בע"כ יש לנו להסיק דאין שמאל פסולה, אך בעבודת הולכה (שישנה בקטרת גופא) דכל השנה, הי' מקום לומר שלא נכשיר שמאל, קמ"ל הגמ', דאין הדבר כן. דמאחר שהכשירה תורה שמאל לעבודת הולכה המחודשת דיו"כ, בע"כ יש לנו לומר שאף לעבודת הולכה דכל השנה נמי הכשירה שמאל, דפסולא דשמאל אין גדרו בתורת פסול, שהעבודה נעשתה בפסול, אלא ההלכה היא דשמאל כמאן דלית' דמי.

ומאחר שהכשירה תורה עכ"פ עבודת הולכה דיו"כ בשמאל, הרי אמרה

בתוך כלי אחר, אף דכלי בתוך כלי הוי' חציצה, עגמ' סוכה (נח.), [וצ"ע הראיה, עיי"ש. ד"ע.], אך שאני יו"כ, דאף הולכת הקטרת לפני ולפנים היתה עבודה, אשר מה"ט כתב הר"מ שהי' צ"ל כשר דוקא בימין. [ועפ"ז יש ליישב תמיהת המלבושי יו"ט מדין וכל אדם לא יהיה באה"מ וכו'. (ד"ע).]

והנה, לא רק הולכת הקטרת, אלא אף הולכת הגחלים, דמדחתית גחלים עבודה - מכח הנאמר בפסוק, ה"נ אית לן למימר שאף הולכתן לפני ולפנים עבודה, מהאי טעמא גופא - כדכתיב והביא מבית לפרכת [ויקרא טז, טז]. ועגמ' ר"פ הוציאו לו (מוז.) - נעיל והדר נעיל, הבאה אחת אמר רחמנא, דר"ל - דהכל עבודת הולכה אחת היא, על הקטרת ביחד עם הגחלים, ששניהם ביחד מהווים עבודת הולכה אחת. ומאחר שכן, ומאחר דהולכה בעיא תמיד ימין, היאך אפשר לפסול שמאל בכה"ג, שהרי בע"כ האחת מב' ההולכות תהי' בשמאלו, ושתייהן עבודות הנה, ושתייהן היו צ"ל בימין - לולא האי טעמא דאי אפשר, כמסקנת הגמ' שמה.

ומהאי טעמא בע"כ צ"ל דהיינו דין התורה, דלא פסלינן שמאל לענין זאת העבודה. ולפי"ז צ"ע באמת כונת הר"מ - שהיה מן הדין וכו', דאי אפשר לומר כן. ונראה לפרש, דאם נניח דלא כהגר"ח, אלא דאף בכל השנה כולה יש עבודת הולכת על הקטרת של ההיכל, נראה דהיינו דוקא על הקטרת עצמה, אך לא על הגחלים. (והיינו טעמא דהרמב"ן במלחמות הנ"ל, שפייס

שכולל אשתו, ואחיו הכהנים, וכלל ישראל בוידוי, ונמצא שאין וידויו בעד עצמו בלבד, דתו לא שייך להיות הזכרת חרטה וכו' בעד האחרים.

ולענין בקשת הכפרה נ"ל, דזהו הדין המיוחד של וידוי יו"כ, ודין זה נלמד מהפסוק שמזכיר הכה"ג, כי ביום הזה, דלא ר"ל שבמשך זמן זה היום יכפר, אלא שע"י זה היום יכפר לנו, והבי"ת שכתובת ביום הוא בי"ת הכלי, ומצות תטהרו (השוה פלוגתא דר"ע וראב"ע סוף המס' פה:-פו.) בפירוש פסוק זה, אי תטהרו עומד בפ"ע, כמ"ע דתשובה וידויו; או דפי' המקרא הוא לא חובה אלא הבטחה - לפני ד' תטהרו. ומהפייט והכהנים והעם, המסיים ואומר להם תטהרו, משמע כראב"ע. ר'). היינו שנצל את כח הכפרה הטמון בקדושת היום של יום זה בכדי להמציא לעצמנו את הכפרה.

(עגמ' לו:) ומאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים, חוזר ומתודה על השגגות. ובפשוטו צ"ע, דאם ענין הוידוי היינו הכרת החטא בלחוד, אדרבא, טפי קילא היא הכרת העבירות שבמזיד מהכרת העבירות השגגות. א"ו מוכח מן הגמ', דבקשת הכפרה היא חלק עיקרי מוידוי הכה"ג ביו"כ, ומאחר שנתכפרו לו הזדונות, פשיטא שכבר כלולה בזה אף כפרת השגגות. הר"א ח"ד.

תורה שיש במעשה שמאל זה משום מעשה, ואין לנו לדונה כמאן דליתא כלל, וממילא יש לנו להכשיר העבודה הזאת הנעשית בשמאל אף מצד בעיית שמאל דעבודת הולכה דכל השנה כולה. דכמאן דאיתא דמי. ומאחר שכן, יש לו לכה"ג הברירה לעשות כפי שירצה, או להוליך הקטרת בשמאל או הגחלים בשמאל, ומפני החום והכובד נוטל הקטרת בשמאל. כן נראה לפרש. [ועי' קונ' עבודת יוה"כ, עמ' מט.].

[ועי' שיעורי רבנו להל' תפילין (למנחות לז.) בשם הגר"ח, דאין חציצה פוסלת בעבודת שמאל דיוה"כ. ועיי"ש באור הענין.]

* * *

(פ"ב ה"י) כפר נא... שנא' כי ביום הזה. וצל"ה, אטו צריך הקב"ה להזכרת הפסוק, וכי אינו יודע את הכתוב בתורתו שלו. ונראה לפרש, דכפר נא היינו בקשת הכפרה, והוא דין מיוחד בוידוי דיו"כ, מה דלא מצינו בוידוי דכל השנה, דבכל השנה חלקי התשובה הם - הכרת החטא, חרטה, קבלה ועזיבה. ולא הזכיר בקשת הכפרה בוידוי דכל השנה (פ"א מתשובה ה"ב). ואילו הכא בוידוי דיו"כ הוסיף בקשת הכפרה, והשמיט החרטה העזיבה והקבלה.

ונראה לפרש בנוגע להחילוק השני, דדוקא במתודה בעד עצמו בלבד שייך לומר חרטה עזיבה וקבלה, אבל ביו"כ,

שיעורי רבינו למסכת מגילה פרק הקורא עומד, בעזרת השם יתברך

והנה שיטת הרמב"ן (ספהמ"צ מ"ע ה') היא, דתפילה אינה חיוב מה"ת, אבל אם התפלל, ודאי יש קיום של תפילה מדאורייתא כמה שהתפלל [ערמב"ן בשורש ג' (אות חי"ת של המג"א), ונראה שזוה נתכוון רבינו]. [וז"ל שם: אלא ודאי ענין התפילה אינו חובה כלל, אבל הוא ממידת חסד הבורא ית' עלינו, ששומע ועונה בכל קראנו אליו.]

ונראה לפרש, שאף שכל קה"ת אינו אלא מדרבנן (רמב"ם שם), היינו דווקא שחיוב הקריאה דרבנן הוא, אבל ענין הקריאה ודאי דבר תורה הוא, ואם קראו בו בציבור - אף דליכא חיוב מה"ת, קיום של קריאת התורה בציבור ודאי יש כאן, (כדברי רמב"ן לענין תפילה). [ועמש"כ בתחילת ההקדמה להס' מפניני הרב]. והראי' מהקהל: תקרא את התורה הזאת וכו' (פ' וילך לא: יא). דליכא למימר שרק פעם אחת בו' שנים יש קיום של קה"ת, ובשאר שנות השמיטה אין הס"ת והלימוד פועלים קיום בקריאתם. אלא ודאי, דבכל מקום ובכל זמן יש קיום דאורייתא של קה"ת בציבור, אלא דבמוצאי שמיטה יש חיוב מיוחד ע"ז, משא"כ בשאר זמנים. וז"ב. אך יש להסתפק אם קיום זה הוא דווקא בקריאת תושב"כ בציבור, או אף בלימוד תושבע"פ ברכים. ומקור הספק הוא - מנתינת התורה. דתושב"כ, שניתנה לכנסת

(כא). **עומד ויושב.** ער"ם פ"ב ה"ז ממגילה - אבל לא יקרא בציבור וישב לכתחילה מפני כבוד הציבור. והירושלמי נראה דסובר שאף בציבור מותר לקרא לכתחילה מיושב, דליכא בקריאת המגילה משום כבוד ציבור. (עיי"ש בלח"מ.) והנה בגמ' א"י: תנא משא"כ בתורה, דהיינו, שהקורא בתורה צריך שיעמוד. והנה קרה"ת אינו אלא בציבור, וא"כ לדעת הר"ם, שאף במגילה בציבור צריך הקורא לעמוד, מאי משא"כ בתורה.

וצריך לפרש דבמגילה בדעבד יצאו הציבור אף אם קרא הש"ץ בשיבה, משא"כ בתורה, שאף בדיעבד אין יוצאים ידי חובת הקריאה. וכ"כ הר"ם שם בהל' מגילה - קראה עומד או יושב יצא ואפילו בציבור. אבל בהל' תפילה פ"ב הל' י"א לא הזכיר דין עמידה בבעל קורא, אך במתורגמן - ואין התורגמן נשען ולא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וביראה. וזה צ"ע. (וכ"כ הטור להדיא סי' קמ"א, שבקה"ת פסולה הקריאה אפילו בדעבד. עי' מג"א שם ובמחצית השקל.) וצל"ה, כמה שונה קה"ת מקריאת המגילה, שלמרות כבוד הציבור במגילה יצאו הכל בדעבד, משא"כ בתורה, דכבוד הציבור חשוב כ"כ עד שלא יצאו אפילו בדעבד. (ועי' פנ"י וטו"א.)

* * *

מצוה). משא"כ בתורה שבע"פ, הרי אין לה צורה מיוחדת. וכל עיקרה תלוי בהבנה ובתפיסת הדינים במוח, ועליה אמר הכתוב: ושנתם - שיהיו משוננים בפך, דהיינו מצות הבנה. (ועל כן נקראת משנה -, ע"ש השינון וההבנה). ומה שחייבו חז"ל ללמוד - אף תושבע"פ - בקול: חיים הם לכל מוציאהם, אל תיקרי ... מוציאהם (עירובין נ"ד א'), ובניגון: כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה וכו' (מס' מגילה ל"ב ע"א), אין אלו מתנאי מצות לימוד, ומצורת קיום המצוה, אלא תחבולות בעלמא בכדי לזכור הלימוד. (וכ"כ המקור ברוך, במבוא פ"ב ס"ג). ומאחר שכן, אף תרגום של תושבע"כ דינו כתושבע"פ, שאף לו ליכא צורה מיוחדת. ועניינו הבנה ותפיסה במוח, ולא דיבור בפה.

ואם כך הוא, הרי מפורש בכתובים שיש קיום מיוחד של לימוד תושבע"פ בציבור - דהא עזרא תיקן שיהו מתרגמין בשעת הקריאה. ויקראו בספר תורת ה' מפורש ושום שכל ויבינו במקרא (נחמי' ח' ח'), ובגמ' פירשו - מפורש זה תרגום. (לעיל דף ג' א'). ואף בהקהל, שממנו למדנו שיש קיום מיוחד של קריאת התורה בציבור, אף ממנו יש ללמוד שיש קיום מיוחד ללימוד תורה שבעל פה ברכים, דאף בה כתוב: למען ישמעו ולמען ילמדו. ובחגיגה (ג' א') - אם אנשים באים ללמוד (דהיינו להבין. דלא היתה סתם קריאה, אלא היו מתרגמים ומבארים), נשים באות לשמוע וכו'.

והיוצא מדברינו, שאף שאין חיוב בלימוד התורה בציבור, עכ"פ קיום מיוחד ציבורי יש בזה, בין בקריאת התורה, ובין

ישראל כולה בפרסום גדול, שפיר שייך לומר בה שיש קיום לימוד תושב"כ בציבור. דדנים קריאתה מנתינתה. משא"כ בתושבע"פ, שנאמרה למשה מסיני - למשה ביחידות בלא כלל ישראל, וכל הדיבורים והקריאות היו דווקא למשה לכדו, בה שייך לומר דליכא אפילו קיום מן התורה - בלימוד תושבע"פ ברכים. -

אך נ"ל, דאף בתושבע"פ, אם נלמד ברכים, יש בזה קיום מיוחד (מה"ת). דהנה מבואר בירושלמי (ריש פרקין): ר' חגי אמר ר' שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא. חמא חד ספר מושט תרגומא מן גו סיפרא. א"ל אסור לך - דברים שנאמרו בפה - בפה, ודברים שנאמרו בכתב - בכתב. וכ"פ הרמב"ם. ומפורש בירושלמי זה, שתרגום של תורה מיקרי תושבע"פ, דכל הבנת הלימוד מיקרי תושבע"פ. דידוע לן (מג"א סי' נ' סק"ב), שאם לומד משניות בלי הבנה לא קיים בזה מצות לימוד, דעיקרו תלוי במחשבה ובהבנה, ולא בדיבור. והגית - עיקר מצות תושבע"פ תלוי בהגיון. (אך ראי' זו אינה חזקה כ"כ, דמצינו לשון הגיון בספר תהלים, אף בעניני דיבור -) - אשר לא כן בתושב"כ, דאף בקריאת פסוקים מבלי להבין, קיים בזה מצוה. (וכ"כ בשו"ע הרב ה"ל ת"ת פרק ב' סעיף י"ב. ועי' בספרו של הרש"י זעווין - לאור ההלכה).

דתורה שככתב יש לה צורה - סדר כתובים - ולכך בקריאתה קיים מצוה, שהרי הוציא בפיו צורה של פסוק, שהוא חפצא של תורה. (ולכך נקראת מקרא, - שאף בקריאתה, מבלי להבינה, איכא

וכן נמי יש ללמוד מנוסח הברכה: ברכו, ואח"כ אשר בחר בנו וכו'. דלכאורה יפלא, מה ענין הקדמת ברכו לקה"ת. הלא בברכת התורה של היחיד אין כלל ענין של ברכו, ומה שייכותו לקריאת התורה. אלא הוא הדבר אשר דיברנו, שקה"ת בציבור הוי דבר שבקדושה מחמת שיש בו ענין קבלת עומ"ש. ובכדי להוציא קבלה זו הטמירה ונעלמה בקריאה מן המובן והנרגש אל המפורש והפועל, מקדימים הקריאה באמירת ברכו. [ועמש"כ בס' נפש הרב, עמ' קלו].

וכן מבואר ענין זה מקדיש דרבנן, הנזכר בש"ס בשם יהא שמי' רבא דאגדתא. (סוטה מ"ט ע"א). דמתוך התעסקות בלימוד, שבו ענין קבלת עומ"ש אכן בלתי מפורש, מסיימים בקדיש, המפרש להדיא את הכונה של הלימוד הקדום. ושוב פעם, אף זה יש ללמוד ממתן תורה בסיני - דנתינתה אז היתה בגילוי שכינה ובקבלת עומ"ש, ובודאי ה' קידוש השם בפרהסיא. וכמו"כ בקריאת התורה שלנו, נחשבת היא לדבר שבקדושה. ועל כן למדו בירושלמי (דריש פריקין) כמה דינים ממעמד הר סיני לקריאת התורה שלנו: ר' שמואל בר יצחק עאל לבי כנישתא. חזי בר אינש דקאי ומתרגם סמוך לעמודא. א"ל אסור לך. כשם שניתנה תורה באימה, כך אנו צריכין לנהוג בה אימה. וכן דין - כשם שניתנה תורה ע"י סרסור. ואף דין בפה בפה ובכתב בכתב. וכן בברכות (כ"ב ע"א) תניא: והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת. מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן... מכאן אמרו הזבים...

בלימוד התושבע"פ. אך עדיין עלינו להגדיר מהות הקיום המיוחד הזה וטיבו.

* * *

תנן (לקמן כ"ג ע"ב): ואין קוראין בתורה... פחות מעשרה. ובגמ' - מה"מ, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ונקדשתי בתוך בני". כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מיו"ד. וצל"ה, דבשלמא עניית קדושה וברכו שפיר יש להחשיב לדבר שבקדושה, דיש בהם מענייני קבלת עול מלכות שמים. אבל בקריאת התורה צ"ב, במה נחשבת לדבר שבקדושה.

והנה ידוע מאמר ריב"ק בברכות (יג.): למה קדמה פרשת שמע לוהיה, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, ואח"כ יקבל עליו עול מצוות. אך, בהבנת "קבלת עול מלכות שמים", צריכים אנו לביאור הרמב"ם (פ"א ה"ב מהל' ק"ש), ומקדימים לקרות פרשה שמע מפני שיש בה (א) יחוד השם (ב) ואהבתו (ג) ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. ומדבריו מפורש יוצא, שקבלת עומ"ש כוללת כל אלו הג'.

(ודרך אגב ביאר רבינו, שענין "ותלמודו" שבר"ם, עניינו הוא לא רק ללמוד אלא אף ללמד. כי כל הלומד שלא ע"מ למסור לימודו לאחרים, ולהמשיך הוא בעצמו שלשלת היהדות, - הרי חסר לו לזה הקבלת עומ"ש הנצרכת. וז"ב.) - ואם כן, שבלימוד התורה יש ענין של קבלת עול מלכות שמים, הרי מבואר מאליו הוא, שכשיש שם לימוד התורה בעשרה, נחשב לדבר שבקדושה, ככל ענייני קבלת עול מלכות שמים ביו"ד.

אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר מעומד וכו'. (עט"ז רס"י נ"ג, ומג"א סי' נ"ו סק"ד).
וכן נהג האר"י ז"ל. אך דעת הרמ"א היא, שאף הציבור צריך שיעמוד בדבש"ק, וכן הביא המג"א מהירושלמי, שלמד כך מדקם עגלון מלך מואב מעל כסאו. ומאחר שמנהגנו כהרמ"א - להחמיר ולעמוד בכל דבר שבקדושה, א"כ נראה לפסוק - מצד הדין - שבשעת קה"ת על הקהל כולו לעמוד, וכדעת המהר"ם, מובא ברמ"א (ס"ס קמ"ו).
וכ"פ הט"ז (שם).

(-ודרך) אגב הזכיר רבינו, שבקדושה אף מהר"י סג"ל מודה דצריכים הכל לעמוד, דקרא כתיב ורגליהם רגל ישרה. והקדושה שלנו היא כשם שמקדישים אותו בשמי מרום. עסי' קכ"ה ס"ב ובמג"א שם. שהרי האר"י ז"ל נהג כמהר"י סג"ל.

* * *

ואל תקשה א"כ למה אין עומדים הציבור כשאומרים פרשת שמע, שלפי ריב"ק מקדימים קריאתו מפני שיש בו קבלת עול מ"ש, וקבלת עמ"ש בציבור היינו - דבר שבקדושה, דבעי עמידה בכל מקום. די"ל דהתם גזה"כ הוא - בשבתך בביתך, שכל אדם קורא כדרכו. (ברכות יו"ד ע"ב). [עיי' בס' נפה"ר עמ' קס"ג].

* * *

...ת"ר. מימות משה... לא היו למדים תורה אלא מעומד. משמת ר"ג ירד חולי לעולם והיו למדים תורה מיושב. והיינו דתנן משמת ר"ג בטל כבוד תורה. ולכאורה צ"ב, מפני מה בטל כבוד התורה

מותרים לקרות בתנ"ך אבל בע"ק אסורים. ר' יוסי אומר שונה הוא ברגילות, ובלבד שלא יציע את המשנה. ופי' בערוך, דהיינו ללמד לאחרים. דלר"י לא גמרינן מסיני אלא בלימוד בציבור, דאז הוא דנחשב לדבר שבקדושה. כמש"ב. (עיי' בספר בנין הלכה להר"ח צימרמן שג"כ פירש כן בדעת ר' יוסי).

ולשון הר"ם (פ"ג מחגיגה ה"ו) כ"ה: וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כה"ת כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה, ומפי הגבורה שומעה. שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הקל. עכ"ל.

ומענתה, מיושבת שיטת הרמב"ם לענין עמידה בשעת קה"ת. דאין כוונתו לומר שבתורה כבוד הציבור מעכב אפילו בדעבד, ובמגילה - דווקא לכתחילה. דבשניהם הוי ענין כבוד הציבור רק לכתחילה. אלא דמאחר שלקריאת התורה הרי יש דין של דבר שבקדושה, וידוע שדבר שבקדושה בעי עמידה דוקא, שפיר י"ל שהעמידה מחמת דבר שבק' היא שמעכבת בקרא בתורה מיושב. ובוזה שונה מגילה מתורה, דבקריאת המגילה אין ענין נוסף זה של דבר שבקדושה.

והנה בכל דבר שבקדושה נחלקו האחרונים אם רק הש"ץ צריך לעמוד, או אף הקהל עומדים. והמהר"ל הביא ממהר"י סג"ל שלא לקדיש ולא לברכו.

כל הארץ כבודו, כפרהסיא דמי. ומפני כך - עומד ולומד. אבל כשחזר על הדינים בעצמו, שלא בסיוע השי"ת, הרי ה' אז רק לימוד התורה ביחיד, ולא ה' מקום לחייב עמידה מטעם דבש"ק... ר' חנינא אמר לא עומד ולא יושב אלא שוחה. פירוש, בהשתחואה (וכ"כ המהרש"א בח"א. ודלא כהתורה תמימה פרשת עקב שפירש דהיינו סמוך, שלדעת הרמ"א חשיב ישיבה ועמידה גם יחד).

ולשון "שוחה" גל"פ דהוא קידה. דהיינו - כבישת פניו בקרקע. (עי' להלן כ"ב ע"ב, ולשון הרמב"ם פ"ו מהל' עכו"ם ה"ח.) דבשעת קיום דבר שבקדושה, צריכים להשתחוות, או עכ"פ לעשות מקצת השתחואה. וכן מבואר בנחמ"י (ח' ו'): ויברך עזרא את ה'... ויענו כל העם אמן... ויקדו וישתחוו לה' אפיים ארצה. אך ק' לפי"ז, למה אין אנו משתחרים בשעת קה"ת (כמו שאנו עושים בשעת ברכו, עכ"פ.) וגל"פ, דליכא קיום השתחואה אלא במקדש בלבד. ועזרא בביהמ"ק היה. וכן משה, שהר סיני ה' קדוש אז בקדושת ביהמ"ק. (מנגוע בהר ובקצהו וכו'. מניין לרבות בית עולמים. במכילתא. ועיי"ש בספר תורה שלמה. ד"ע.) ולפי"ז בקריאת התורה בהקהל י"ל שהי' העם משתחוה. וצ"ע בזה.

(ובמק"א) העיר רבינו בענין זה - אי - איכא קיום של השתחואה חרץ למקדש מדברי הירושלמי במס' יומא. ד"ע. ועי' מש"כ בס' נפש הרב עמ' רי"ד. ואין להקשות לדברינו מהא דמשתחויים הקהל

בוה שישבו, וכי כל כך ה' הדבר נוגע לכבוד התורה.

אלא נראה לפרש, דמתחילה כשלמדו ברכים בישיבות, ולמדו בעמידה, מלבד קיום מצות לימוד התורה ה' בידם אף קיום של דבר שבקדושה ומצות קידוש השם. (כמ"ש, שאף בתושבע"פ הדבר כן.) אבל כשלמדו אח"כ מיושב, הרי לא ה' בידם אלא מצות לימוד התורה, אבל בלימודם לא נתהווה דבר שבק'. והיינו כיטול כבוד התורה, שבאמת ע"י לימודה ברכים היה צ"ל קיום מצות קדוש השם, ונתבטלה. דעמידה מעכבת בדבר שבקדושה.

* * *

...כתוב אחד אומר ואשכ בהר. וכתוב א"א ואנכי עמדתי בהר. אף דישיבה כתיב במ' יום הראשונים ועמידה בימים אחרונים, מ"מ קשה, דבימים אחרונים כתיב "כימים הראשונים" להקישם, כמ"ש שם רש"י. (וכ"כ המהרש"א.) - ונראה לפרש שג' תירוצי הגמרא לא באו רק ליישב סתירת הכתובים, אלא ללמד הלכות בת"ת. - אמר רב עומד ולומד. יושב ושונה. דהנה הא דבעינן שיעמוד הש"ץ נלמד מדכתיב ואתה פה עמוד עמדי. שמשו וגם הקב"ה היו בעמידה כביכול, דדבר שבק' [דהיינו לימוד התורה בצבור] בעי עמידה. אך צ"ע, דהתם לא ה' יו"ד ולא פרהסיא ה', וא"כ למה הצריך השי"ת עמידה, הלא לימוד התורה ביחיד אינו מהווה קיום של דבר שבקדושה.

וצריך לפרש דמאחר שלמד מרע"ה עם השי"ת בכבודו ובעצמו, שהוא מלא

ה' מלך ה' מלך וכו', ובכך לך הכל יכתירו, לקל עורך דין וכו', וכל מאמינים שהוא קל אמונה וכו'. [ע"י בס' נפה"ר עמ' קס"ג].

* * *

...הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה. הנה בחמשה מקומות מצינו ברכה בין מלפניה ובין מלאחריה בקריאות: בתורה, כמגילה, בהלל, בפסד"ז, ובברכות ק"ש. וצ"ל"ה כמה שונים ב' מצוות הראשונות - תורה ומגילה, מהשאר. שבשאר מצוות הברכה שלאחריה איננה פותחת בברוך, דחשיבא סמוכה לחברתה (לברכה הראשונה) דפסוקים אינם חשובים הפסק. [ער"ן סוף פסחים (כ"ו. בדפי הר"ף) בד"ה מאין עתוס' פסחים (דק"ד ע"ב). משא"כ בקריאת התורה והמגילה, דפותחת בברוך.

ונראה לתרץ, דכתורה (ובנביאים בברכת ההפטורה) ומגילה, יש מצות קריאה, ונוסף לזה תיקנו חז"ל ברכות, אבל ב' קיומים נבדלים הם, ואין הברכה חלק מהקריאה. משא"כ בפסד"ז, ק"ש, והלל, שהברכות הם מעין הקריאה שבינתיים, התם שפיר י"ל שהקריאה והברכות מהווים קיום אחד של ק"ש וברכותיה, פסד"ז וברכותיהם וכו', ולכך לא חשיבי הפסוקים כהפסק, שהרי הברכה שלאחריהם היא המשך ממה שקדם, וענין אחד וקיום אחד - וכבר הותחלה הברכה השני' תיכף אחר הברכה הראשונה, שהרי הותחל אז הקיום שבו נכללת הברכה שלאחריה. בהלל ובפסד"ז הענין מובן בפשיטות, שהרי הכל קיום אחד של שבח והודאה. ואף בק"ש נראה שקיום אחד הוא. דרכים נתקשו בדבר - למה

ביוה"כ באמירת סדר העבודה, דהתם אינו אלא זכר למקדש. ודרך אגב הזכיר רבינו את דברי הרמ"א והט"ז (סי' תרכ"א סעיף ד' וס"ק ג') שהש"ץ לא ישתחוה, דהוי הפסק... רבא אמר רכות מעומד וקשות מיושב. כלומר, דמעיקרא דינא הי' מחוייב לעמוד, מטעם דבר שבקדושה. אלא, דכשהגיע לדינים הקשים, היו לפניו ב' דרכים: או ללמוד מעומד - כי היכי דתיהוי דבר שבקדושה, אבל בזה הי' ממעט בהכנתו ובמצות לימוד; או ללמוד מיושב בכדי לקיים מצות לימוד ביותר, ולוותר על הקיום של דבר שבקדושה. ובזה פסק מרע"ה - ואשב בהר, שבהפסד ביטול תורה אין משגיחים בדברים שבקדושה.

וכעין זה פסק הגר"ח מוואלאז'ין, ז"ל, שכשדביקותו בה' מפריעה ומעכבת בלימודו, אל ישגיח כ"כ בענין הדביקות. (בספר נפה"ח, ש"ד). [ע"י נפה"ר עמ' שי"ד].

- ומכל אלו התירוצים יוצא מפורש כדעת המהר"ם, שאף הקהל צריכים לעמוד בעת קה"ת. (ובפרמ"ג סי' קמ"ו כמש"ז העיר ע"ז, שהש"ץ במקום הקב"ה הוא, והציבור במקום מרע"ה. ומאחר שעמד מרע"ה בלמדו את התורה, סימן הוא שאף העם צריך לעמוד.)

ואגב הזכיר רבינו, שלדעתו זה שנוהגים לעמוד בעת פתיחת הארון לשיר הכבוד שיר היחוד ולכל הפיוטים בימים נוראים, אין זה לכבוד הס"ת בעיקר, (דארון קדוש כרשות אחרת דמיא, ע"י ט"ז יו"ד רס"י רפ"ב), אלא מדין דבש"ק, דכפיוטים ובשירים אלו יש מענייני קבלת עומ"ש -

פסד"ז, שהכל ענין שבח חזמרה. וכן ברכות הלל וההלל, שהכל לשבח... וכן ברכות ק"ש וק"ש, שהכל ענין קריאה ושינון וקבלת עול מ"ש, והרי מין במינו ואינו חוצץ, ושל אחריהם אינם פותחות בברוך, דחשיבי סמוכות מעין שבח והודאה. וכשהקריאה ענין אחר חלוק לעצמו וסיפור מאורע, כגון מגילה וקריאה בתורה ומפטיר בנביא, הרי הוא הפסק, שהרי ענין אחר הוא וכו'. עכ"ל.

(ואע"ג דאף בקריאת המגילה יש קיום של שבח והודאה, עי' לעיל י"ד ע"א - קרייתה זו הלולא, וכן בד"ד א' - חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום שנא' למען יזמרך כבוד ולא ידום, ופרש"י - וקריאת המגילה שבח הוא. וכן פירש רבינו בשיטת הר"י בתוספות שם לענין ברכת שהחיינו, ובדעת בה"ג לענין חיוב נשים. - מ"מ י"ל דאין להחשיב הקריאה והברכות לקיום אחד של שבח, כיון שאין השבח מפורש להדיא בקריאתה. ודמי למה שיש בלימוד תורה קבלת עומ"ש וקיום של דבש"ק. ד"ע.)

* * *

ג' הבדלים יסודיים יש בין ברכות התורה של היחיד לאלו של הציבור: א) ביחיד א"א ברכו. ב) היחיד מברך שתי הברכות לפני הלימוד, ואינו מברך לאחריו. ובציבור מחולקות הברכות - אחת לפניו ואחת לאחריו. ג) בציבור באה ברכת "אשר בחר בנו" בראשונה, ואח"כ ברכת "אשר נתן לנו", בחירה קודמת לתורה. וביחיד הסדר מהופך. מתחילה - "לעסוק בד"ת", ואח"כ "אשר בחר בנו", בחירה לבסוף.

הוכנסה קדושת המלאכים בברכות ק"ש, ומה עניינה לכאן.

ונראה לפרש, דג' ברכות ק"ש על סדר הפרשיות נתקנו. דפרשת שמע יש בה קבלת עומ"ש, והי' - קבלת עול מצוות, ופרשת ויאמר - זכירת יציאת מצרים, דהיינו גאולה. וכנגד ג' הפרשיות נתקנו ג' הברכות. הראשונה - שיש בה קדוש קדוש קדוש - קבלת עומ"ש, כנגד שמע. השני' - ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, דהיינו קבלת עול מצוות, כנגד פ' והי'. והשלישית (שלאחריה) - בא"י גאל ישראל, גאולה כנגד פרשת ויאמר. [עי' בס' בעקבי הצאן, עמ' כ"א, ובס' ארץ הצבי, עמ' כ"ה]. - ולכך אין ברכת אמת ויציב (או אמת ואמונה) מתחלת בברוך. דהמשך קיום פרשה שלישית של ק"ש הוא. ובאמת כל הברכות והפרשיות קיום אחד הם, דעניינם אחד הוא. (ודלא כדברי הרשב"א בתשובה, הובאו בספר שאג"א סי' ג': ברכות ק"ש לפניו ולאחריה אינן ברכות של ק"ש כמו ברכות התורה וברכות המצוות... אלא ברכות הן שנתקנו בפ"ע, אלא שתיקנו לאמרם לפני ק"ש ולאחריו. וכן הסכימו הגאונים. - דלדברינו, עדיפא שייכותם לפרשיות דשמע טפי מברכות התורה והמצוות, שהם שני קיומים נפרדים אלא שתלויים זב"ז, משא"כ ק"ש וברכותיה לרבינו, קיום אחד הוא ובלתינפרד. ד"ע.)

ותירוץ זה איננו מחודש, אלא כבר מפורש הוא בריטב"א (כאן ד"ה ומאי משמע): ונראה דכל שיש הפסק ושונין (אולי צ"ל ענין) אחר בין ברכה לברכה כמו אלו, שהברכות והקריאה אינם מענין אחד (לכאורה תיבת "אינם" ט"ס הוא), כגון

וסעודה לישיב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו. דבכל שעה אדם מחוייב ללמוד וכו'. וזה מפורש עוד יותר בתלמידי ר"י שם על הרי"ף (ד"ה ואמר מורנו נר"ו) [ואילו בקרה"ת בצבור, כשגוללים את הספר נגמר חיוב הקריאה, עמש"כ בס' נפה"ר, עמ' קל"ח.]

ובנוגע לההבדל השלישי נ"ל, דבעיקרו של דבר, סדר הברכות שבציבור הוא הנכון, שהרי הברית עם כנס"י קדמה לנתינת התורה, דברית היתה עם האבות ובמצרים, ונתינת התורה היתה רק אח"כ, במעמד הר סיני. [ועי' בס' בעקבי הצאן, עמ' ל"א.] אך ביחיד ה"ט דאינו מקדים אשר בחר בראשונה, שהרי בחירת עם ישראל לא היתה עם יחידי האומה, אלא עם הציבור כולו ביחד, ואין להיחיד לברך על בחירתו עם ישראל עד שיפרש תחילה שייכותו להאומה הישראלית. וצירוף האומה הוא ע"י התורה, כדאשכחן שכשמברכים את החודש נוטל הש"ץ את ספר התורה בידו כשמגיע לחברים כל ישראל, דכנס"י היא הקובעת את המועדים והחדשים, ובכדי לצרף כל היחידים שבאומה להיות כנסת, בעינין ס"ת.

ומנהגנו זה לאחוז את הס"ת בשעת הכרזת ר"ת, מקורו בפרקי דר"א. (ועי' בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"א עמ' קלא) [ועי' בס' נפש הרב, עמ' מ"ח.] וכל זאת האריכות להראות שתקנת חז"ל בנוסח הברכות בטעם ובסדר הי', ולא רק במקרה בעלמא כמו שחשבו רבים.

* * *

והנה כתבו הט"ז והמג"א (סוף סי' תמ"ו) דבשעת ברכו פשיטא שצריך הקהל לעמוד, דודאי דבר שבקדושה הוא. וממילא מובן דבפחות מיו"ד אין דבר בקדושה. אכן לדבריהם קשה, למה תיקנו ברכו זה קודם קה"ת ולא קודם שאר מצוות. ולכך נראה כדברינו לעיל, שכל הקריאה כולה היא דבש"ק, ושפיר שייך הברכו לכאן.

(וכמדומני) שאמר רבינו, שהצרכו הברכו משום דכל דבר שבקדושה צריך שיהי' ע"י הזמנה ועניי', כעין ונותנים רשות זל"ז... וקרא זא"ז ואמר. - דבכ"מ - בקדושה ובפיוטי ימים נוראים - החזן הוא המזמין והקהל העונים. [עמש"כ בס' נפש הרב עמ' קס"ב, ובבית יצחק, תשנ"ו, עמ' כ"א-כ"ב.] ולכך בקה"ת, שאף היא דבש"ק, לא סגי בקריאת הש"ץ או העולה לבדו, אלא בעינן השתתפות הציבור. [עמש"כ בשם רבנו בס' ארץ הצבי, עמ' מט, מ"ט כתוב וענו כל העם ואמרו אמן, ולא סגי בשומע כעונה.] ולתכלית זה תקנו ברכו בברכות התורה בציבור.

ולאחר שייסד רבינו שבכל דבר שבקדושה בעינן הזמנה ועני' הגדיר מחלוקת האר"י ורמ"א. דדעת האר"י, דדין עמידה בדבר שבקדושה לא נאמר אלא כלפי המזמין. ולהרמ"א - אף על העונים.)

בנוגע להחילוק השני אמר רבינו, דא"א לתקן ברכה לאחר מצוה אלא א"כ נגמרה המצוה. אבל בלימוד התורה דיחיד, הרי לעולם אין החיוב מסתלק, וכעין שכתבו התוס' בברכות י"א ע"ב ד"ה שכבר: וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה

שעיקר הקריאה בתענית צבור הוא קריאת המפטיר, דנביאים כולם ענייני תוכחה הם (עי' שיעורי מרן לעיל דף ג' ע"א), ועיקר הקריאה בתענית צריכה להיות תוכחה, וכלשון הר"ם: ומפטירין בנביא בתוכחות (שם ספ"א). ולכך סובר הת"ק, דדוקא בחל כב' וה', שיש בין כה וכה חיוב לקרות בתורה, עולים ג'. משא"כ בחל כב', דכל החיוב הוא מחמת התענית, דמכיון שעיקר הקריאה הוא ההפטורה, ורק קורים בתורה משום כבודה - בכדי שלא להשוות כבוד הנביא לכבוד התורה, או להגדיל כבוד הנביא, להכי סגי בעולה אחד.

וע"ז חולק ר' יוסי וס"ל דאין קה"ת פחותה מג' עולים מתקנת עזרא. עי' ב"ק פ"ב ע"א. ואף דמנהגנו לקרות בתענית אף בשחרית (-דאילו לפי דינא דגמרא, לק"מ קושיית התוס'. דאין קריאת התורה בת"צ אלא לשם תוכחה - לשם ההפטורה, ולא הוי עת תוכחה אלא לעת ערב, כדכתיב ובמנחת הערב קמתי מתענית. (ועי' בס' שעורים לזכר אבא מרי ח"א עמ' פ"ו) וע"כ צ"ל דהקשו לפי מנהגנו, שקורים ויחל אף בשחרית (- מ"מ יל"ת דלפיכך אין מפטירין בשחרית בתענית צבור, דלא מיקרי עת תוכחה אלא בערב, לבד מת"ב - שכל היום כולו הוקבע לתוכחה, ולהכי מפטירים בט"ב אף בשחרית. (ברמ"א תקס"ו ס"א-).

* * *

בר"ח ובחוש"מ קורים ד'... כיו"ט ה', ביוה"כ ששה. בשבת ז'. קדושת היום של יום-טוב מחייב בג' דברים, אשר לכל אחד מהם מוקדשת פרשה בפנ"ע:

...בשבת במנחה.. ואין מפטירין בנביא. וכתבו התוס' שהפטירו בכתובים. ונל"פ. דחז"ל אסרו לימוד כתובים בשבת בשעת הדרשה. בכדי שלא יתבטלו מלבוא וללמוד. עי' שבת קט"ו ע"א וקט"ז ע"ב. אכן לעת שקיעה, שבאותו זמן נפטר מרע"ה, וחכם שמת כל בתי המדרשות בטלים, הרי אסור לעסוק בתורה ואסור לדרוש, (עי' ט"ז סי' רצ"ב ס"ק ה'), ולכך מותר לקרוא אז בכתובים. ובכדי להראות שיש אי' עסק בתורה והיתר לימוד כתובים תקנו להפטיר בכתובים. ודו"ק... [עי' נפש הרב עמ' קס"ה].

והטעם שמפטיר במנחה בתענית ולא בשחרית, עי' לקמן (ל' ע"ב) - ובתענית למה לי הפסקה. ליקרי בצפרא בעניינא דיומא ובמנחה בתעניתא. מסייע לי' לרב הונא. דאר"ה מצפרא כנופיא. ופרש"י - לפיכך אין פנאי בשחרית לקרות בתורה. ומוכח, דבזמן הגמרא לא היו קורים בתורה בשחרית בתענית. (ועי' מגיד משנה ולח"מ ספ"א מהל' תענית). ועי' גמ' (דף כ"ב ע"ב) תניא. חל (ת"ב) להיות כב' וה', קורין ג' ומפטיר אחד. בג' וד' - קורא אחד ומפטיר אחד. ר' יוסי אומר לעולם קורין ג' ומפטיר א'.

ונראה לפרש, דבשבת ויו"ט קריאת המפטיר טפלה לקה"ת, דאגב תורה תיקנו לקרות בנביא מענינא דקריאה. אבל בתענית ציבור, נהפוך הוא, כי המפטיר הוא העיקר, והקריאה טפילה להמפטיר, דמשום כבוד התורה אין להפטיר בנביא מבלי לקרות בתורה (עי' דף כ"ג ע"א). והטעם לזה,

אלא בפרשת יו"ט, אזי ניתן להאמר שתקנת חז"ל היתה שפרשת יו"ט לא ניתנה להוספות. ודו"ק.

ולענין פסק הלכה קיי"ל דמוסיפים ביו"ט, והרא"י משמחת תורה. אך בשאר ימים טובים נוהגים להחמיר כאותה השיטה שהזכיר הר"ן. (וכן הביא המאירי. ובט"ז סי' תפ"ח ס"ק ג') רצה לומר שכן דעת התוספות. אך דעת רבינו תם להדיא, דמותר להוסיף. (כ"ג ע"א ד"ה חד אמר.) ואפשר שאותה הדעה שהביא הר"ן הוא הרבינו משולם מברבונ"א, החולק על פסק הרר"ת שם. ד"ע.)

* * *

בבא קמא פ"ב א': מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי. א"נ תלתא גברא תלתא פסוקי. כנגד כהנים ליום וישראלים. אתא הוא תיקן תלתא גברי וי' פסוקים, כנגד יו"ד בטלנים. נל"פ דמ"ש כנגד כהנים ליום וכו' ויו"ד בטלנים, אין זה אלא רמז בעלמא, אבל עיקר החילוק בתקנות הי', שמרע"ה תיקן ג' פסוקים, שבקריאה ידעו העם את ענין פרשת השבוע. כי בבציר מג' פסוקים לפעמים עדיין לא תהי' אפי' התחלה לענין, דלפעמים מצינו בב' פסוקים ראשונים שבפרשה, וידבר ד' אל משה לאמר, צו את בניי ואמרת אליהם, ועדיין לא שמענו אפילו התחלת הענין. ובג' פסוקים אי אפשר שלא יהי' נרמז לכל הפחות התחלת הענין.

ואתא עזרא ותיקן, שתכלית הקריאה יהי' להודיעם ענין שלם, ולכך בעינן יו"ד פסוקים, דעפ"י רוב בהמשך עשרה פסוקים א"א שלא ישתלם ענין אחד. ודו"ק. [ועפ"י הסביר רבנו את דברי התוס',

(א) בפ' אמור - איסור מלאכה. (ב) בפ' פנחס - חיוב קרבנות מוספים. (ג) בפרשת ראה - חובות הרגל. (רא"י, חגיגה, שמחה, מצה, לולב, וכו'). בראש חודש יש רק קדושת היום לענין קרבן. ולכך אין מוסיפים אלא אחד. ביום טוב שיש כל ג' ענייני קדושת היום - מוסיפים שנים. ואף שבחולו של מועד יש חובות הרגל, מ"מ מכיון שאין הקדושה שלמה בכל ג' החיובים, דינה כר"ח שלא להוסיף אלא אחד. ביוה"כ ובשבת, מדחייבים כרת ומיתת ביי"ד, הרי מוכח שקדושתם חמורה מקדושת יו"ט, ולכך מוסיפים בהם עוד קרואים. - ששה ושבעה. כך פרושהו בגמרא (כ"ב:).

בר"ן הובאו ב' דעות אם מותר להוסיף ביו"ט וביוה"כ. (עי' דרוש וחדוש, שתמה מאוד על אותה השיטה שנתקבלה להלכה שלא להוסיף ביו"ט.) י"א שבכל יום שיש קדושה שלמה יש חיוב קריאה, וכפי מעלת קדושתה (מלקות, כרת, מיתה) תיקנו את השיעור המינימלי למספר הקרואים. ולי"א - כך הי' הדבר צריך להיות, אלא בכדי שלא להשוות יום טוב הקל ליוה"כ החמור, ויוה"כ הקל לשבת החמורה - אסור להוסיף. ורק בשבת עצמה נשאר הדין על עיקרו, כי אין מספר למעלה ממנה לומר שאסור להשוותה לאותו יום.

ולפי"ז, ביו"ט שחל להיות בשבת הי' צ"ל הדין שלכל הדעות מותר להוסיף. אך כבר הביא הט"ז (סי' רפ"ב ס"ק א') שיש מקומות שנוהגים שלא להוסיף. (וכן נוהג רבינו.) וצ"ב. ונל"פ, דכיון דביו"ט אין קורים בפרשת השבוע

אכן מסוגיין יוצא מפורש, שאפילו במתכוון לשמוע רק קול אחד, לא יצא אף בזה - שהקול השני סותר לשמיעת הקול הראשון. דבקריאת התורה הרי ודאי ליכא חיוב לשמוע יותר מקריאה אחת וקול אחד, ואפ"ה "בתורה אחד קורא".

תוס' ד"ה תנא. מכאן קשה למה שפירש רבינו משולם. קושייתם תמוהה, דבכה"ת החסרון בשנים קורים הוא בהשמיעה, אבל לא בהקריאה והחפצא של תורה הנקראת, אבל בשמונה פסוקים שבסוף התורה, החסרון איננו רק בהשמיעה אלא אף בהקריאה עצמה. ונפקא מינה פשוטה בין ב' החסרונות יהי' לעניין קריאת התורה ביום טוב, דכיון שחביב יהבו דעתייהו, וליכא חסרון מצד השמיעה, ורק מצד הקריאה. וז"ב.

* * *

...בפרשת ויעל משה. נראה דסברי כדעת הראב"ע, שמחלוקת ר"ש ור"י על שמונה פסוקים שבתורה, היא לאו דוקא על ח"ת הפסוקים האחרונים בלבד, אלא כל הפרשה כולה שבה נמצאים אותם ח' פסוקים. ובאמת, מנהגנו כדעת הראב"ע, שאין אנו מפסיקים מויעל עד סוף הספר, וכפירוש רש"י ור"ת "ביחיד".

* * *

יחיד קורא אותם. יש בזה ד' פירושים: (א) שלא יעלו שנים לפרשה זו. רש"י ור"ת והר"א. (ב) שלא יקרא העולה עם החזן. הר"ר משולם. וכן נהג הג' מרן ר' משה ג"ע, שאף שבכ"פ שעלה לתורה קרא בלחש

שבפורים, דשלים ענינא בט' פסוקים, א"צ לקרוא עשרה דכל הצורך לעשרה פסוקים הוא בכדי שיהא שלים ענינא, וכאן - בט' פסוקים כבר נשלם כל הענין.]

* * *

ב"ה. אור ליום ר' לפ' בהר, כ"ח לעומר, שנת תש"כ.
ע"י מס' ר"ה (כ"ו:) - שופר של ר"ה... ושני חצוצרות מן הצדדים, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצוות היום בשופר. ובגמ' (כ"ז ע"א) - ותרי קלי מי משתמע... כיון דחביב יהיב דעתי' ושמע. יש להסתפק בדין זה, אם היינו דוקא כשמחוייב האדם לשמוע שני הקולות, שאז א"א לשמוע שניהם כאחד. או אפילו במקום שאינו מחוייב לשמוע אלא קול אחד, אפ"ה לא משתמע, דקול האחד סותר להשני, ומבלבל אף שמיעת האחד מהם.

ומסוגיית הגמ' בר"ה (דילפינן מקרא דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד', עיי"ש בגמ' ר"ה) א"א לפשוט ספק זה, דאפשר לומר שבמקדש ה' החיוב לא רק לשמוע השופר אלא אף לשמוע את קול החצוצרות. ולפי"ז י"ל שכשרק מחוייב לשמוע קול אחד מהשנים, שפיר י"ל דמשתמע.

אבל יש לפרש להיפך, שאע"פ שיש מצוה להריע בחצוצרות בהר הבית, מ"מ אין זה משנה חיוב השמיעה של כל יחיד ויחיד, דאף בהר הבית אין חייבים אלא לשמוע קול שופר, ורק יש מצות תרועת חצוצרות, אבל מצות שמיעתם ליכא. וא"כ, אף במתכוון לשמוע רק קול אחד מוכח דלא משתמע. ואין בזה הכרע.

בפשיטות שנשנתו הפסוקים על שמדברים מענין מיתתו.

ונראה לפרש, דהנה בגמ' הקשה ר"י, אפשר משה חי וכתב וימת שם משה. וע"ז תי' ר"ש מה שתירץ. וביאור קושיית ר"י, דאילו דיברה התורה בלשון עתיד, ודאי שייך למרע"ה לצוות כך לבנ"י. אבל לדבר בלשון עבר על מעשה שעדיין לא קרה, הרי א"א למשה לצוות כך לעם. וצ"ל דלא ציווה פסוקים אלו, אלא כתבם בלבד.

והנה בכל צוויי השי"ת למשה, היו לו שתי מצוות: הא' - ללמד המצוה לעם, והב' - לכותבה. ולא הי' רשאי לכתוב עד שיצווה מקודם לעם [ע"י חומש העמק דבר פ' וילך (עתה כתבו ... ולמדה)], דע"י צויו חל שם "תורה" על מה שאמר, וממילא כשכתב, נמצא שנכתבו "דברי תורה", ונתקדש הכתוב בקדושת תושב"כ. וזה פירוש - אומר וכותב, מתחילה מצווה לעם, ואח"כ - מאחר שכבר חל שם "תורה" על המצוה, כתבה, - ונתקדש הכתב כנ"ל.

אך כשמנה פסוקים אחרונים, הרי הי' א"א לו לצוות בתחילה, שהרי בלשון עבר נמסר לו העניין מאת השי"ת, ועל כן כתב פסוקים אלו תחילה אע"פ שלא מסרם מקודם לבנ"י, [וכן ביאר בחי' הגר"י על הש"ס שמפי השמועה (עמ' קנד)], ואותם ח' פסוקים לא נתקדשו עד לאחר מיתתו (-מסתמא עד שאמרם יהושע לעם. ד"ע). - ומפני זה כתב בדמע, שבכה על שלא נתקדשו אלו הפסוקים האחרונים עדיין.

עם הבע"ק, כשעלה לחתן תורה, שתק ולא קרא כלל. (ואף נפ"מ זה יש לומר ביישוב קו' התוס' דהכא על הר"ר משולם, דבכ"מ אם קורא שני בלחש לית לן בה. דליכא בכה"ג חסרון בשמיעה. משא"כ בשמונה פסוקים, שהחסרון הוא בהקריאה.) ג' דלא בעינן ציבור של יו"ד. שיטת הרמב"ם ז"ל. ד' שיעלה גדול העדה, וכדרשת חז"ל את הכבש האחד, המיוחד שבעדר. (להלן כ"ח ע"א.) - פירוש הקדמונים. (ערמ"א סי' תרס"ט.)

ועל ביאור הרמב"ם הקשה הראב"ד, למה קריאה זו א"צ ציבור. וז"ל (פי"ג מתפילה ה"ו): והציבור היכן הלכו. (המגדל עוז והכס"מ הבינו בהשגתו שתמה לאן הלך הציבור שהי' שם בשעת הקריאה לפני זה. אך זה אינו, דכונת הר"א להקשות קושיא הלכתית - להיכן פרח דין הציבור מעל דבר שבקדושה זה. וז"ב.)

והנה בגמ' מנחות (ל.) איתא, דאע"ג דר"ש ס"ל שכתב מרע"ה את כל התורה כולה, ואף אלו החי"ת פסוקים, מ"מ יחיד קורא אותם, דהואיל ואישתנו אישתנו. ופרש"י - דנכתב בדמע, אישתני משאר ס"ת. אך הר"ם כ': הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה, הרי נשתנו, ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן. וצ"ל, דבגמ' מבואר שמחמת שדיבר העניין ממות משה לפיכך כתבו מרע"ה בדמע, וגם לא אמר קודם שכתב, ומשמע שמה שהעניין הי' מדבר במיתתו זה גופא לא הי' השינוי, אלא שזה גרם להשינויים האחרים. ולמה כתב הר"ם

ע"א, וערש"י מ"ה ע"א.) ואפשר דבעינן רוב ציבור. (עי' גליוני הש"ס לסנהדרין ע"ד ע"ב בשם השאלות.)

ורבינו קיבל מאביו בשם הגר"ח זצוק"ל, דכוונת הר"ם באמרו - מותר לקרות אותם בביה"כ בפחות מעשרה, שכונתו לתשעה, אבל בשמונה או בפחות מזה, בודאי לא. ורבינו לא הבין שיעור זה של טי"ת. (ויש שרצה לומר עפ"י הגמ' ברכות מ"ז ע"ב תשעה וארון מצטרפין. אך אף זה ליתא. ורבינו לא הזכירו.)

* * *

בתורה אחד מתרגם. ונבניא שנים מתרגמים. דבקה"ת יש חיוב לשמוע כל תיבה מנוסת התרגום, כמו שמחוייבים לשמוע כל מילה ומילה מקריאת התורה עצמה. משא"כ בנביא, דלא בעינן שישמעו מהתורגמן - אלא עניינן הנביא. אבל חיוב לשמוע תרגום כל תיבה מהפסוק, ליתא בנביא. (וד"ז מוכרח עוד מהמשנה כ"ג: הקורא בתורה.. לא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד. ובנביא ג'. היו שלשתן שלש פרשיות - דהיינו ג' עניינים - קורין אחד אחד.)

ולכן, אף דתרי קלי לא משתמעי, מ"מ י"ל דזהו דוקא היכא דמחוייב לשמוע קול אחד מהם בכל דקדוקיו. אבל אם א"צ אלא לשמוע הענין וקצת מהקול, ודאי לזה שפיר משתמעי.

* * *

רש"י, ועשרה מתרגמים ל"ג. שאין תרגום בכתובים. ותמהו התוספות

ולפי"ז נמצא, שכתובת כה"ת כולה היתה אחר צוואתו לציבור, משא"כ אלו החי"ת פסוקים, דכתבם מרע"ה בינו לבין עצמו, מבלי צוואה ציבורית מקודם עליהם. ועל כן סובר הר"ם, שעל כה"ת שנכתבה אחר לימודה בציבור, שפיר בעינן עשרה. משא"כ בח' הפסוקים, מכיון שנכתבו ביחידות, בלי ציבור, אף קריאתה מתקיימת ביחידות. [ובהזדמנות אחרת אמר רבנו לכוון זה בשינוי קצת, עי' בס' נפה"ר עמ' ש"כ - שכ"ב.]

ובעצם, זהו יסוד אף לשיטות רש"י והר"ם משולם - דמאחר דקראי אלו נכתבו ביחידות, אף בקריאתם בעינן שיהא ביחידות דוקא. אך שיטת הר"ם עדיין ק"ל, דהא תינח להקריאה. אבל הברכות שלפני הקריאה, במה נשתנו משאר ברה"ת דבעו יו"ד, כמפורש בר"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"ד): ולא קוראין בתורה ומברכין לפנייה ולאחריה... אלא בעשרה. ועפ"י הנ"ל אפשר ליישב קצת. ודו"ק.

ולפי מה שביארנו, מובן פירוש הר"ם באשתני, דמחמת שעסקה הפרשה במיתתו, נשתנתה שלא להיקראות ולהיות ל"תורה" מקודם שנכתבה, ולא רק כפרש"י שזה גרס למרע"ה הצער אשר מחמתו בכה ולא אמר קודם שכתב. וכנ"ל.

* * *

לדעת הר"ם דלא בעינן עשרה, צל"ה - כמה נצרכים, דודאי ביחידות א"א לו לקרוא. ובודאי בעינן ג', כברכת הזימון, דהא אומר ברכו, ובעינן הכו גודל לאלוקינו, דהיינו עכ"פ שנים עונים. (עי' ברכות כ"א

א) **דא"כ**, לא הי' שייך לומר שבמקום שנהגו לברך יברך, דרך ברכת שבח והודאה שייך מנהג אם לברך, כמו לענין ברכת יהללוך דסוף ההלל (סוכה ל"ח א' במשנה, ובגמ' ל"ט ע"א). אבל בענין ברכת המצות, אי ליכא חיוב, ולא נתקנה ברכה על מצוה זו, לא הי' שייך ע"ז מנהג, והנהגו לברך הר"ז מברך ברכה לבטלה, בלי שום ספק.

ב) **י"ל**, דדוקא בנטילת לולב בגבולין, שמה"ת מצותו יום ראשון ומדרבנן כל שבעה, אז אין לברך, שהרי באמת כבר יצא ידי חובת המצוה. אבל לא כן בקריאת המגילה, דכל עיקרו אינו אלא דרבנן, ולא שייך לומר שכבר קיים עיקר המצוה וכבר יי"ח, דהא לית למצוה זו עיקר מה"ת, ולכך אף לריב"ל יש לברך על מקרא מגילה.

א) **ת"י** זה השני ק"ל מהגמ' בסוכה - ואף רב סבר כל ז' מצות לולב, דאר"ח וכו'. וערש"י. וצ"ע. וכה"ג יש להקשות גם ע"ד השפ"א בחי' שמה. ד"ע) ואפשר לתרץ דזה תיקן הגמ' אח"ז - ר"ע בר יצחק מתני לה בהדיא וכו', כלומר, דאי מדיוקא דנר חנוכה, ליכא למידק מידי, וכמש"ב רבינו. (דור"ק. - ד"ע.)

* * *

...**ובריך** מנ"ח. וק"ל, דבשלמא אברכת על מקרא מגילה, שפיר הי' לאביי ראי' מהך מימרא דשמואל, שיש בזה חיוב, ואינו תלוי במנהג המקום, אבל לענין ברכות שעשה ניסים ושהחינו, שאינם ברכות

עליו, ופירשו הם - דודאי יש תרגום, אבל לא עשאו יהונתן אלא מימי התנאים נעשה. ובאמת, כונת רש"י ברורה היא, דודאי יש תרגום לכתובים (ונתקיימה בזה "מצות יישוב" שהזכיר ר"י ברלין על גליון התוס', ז"ב.), אלא דרש"י כיוון לומר שאין חיוב תרגום בהלל ובמגילה. דבשלמא בקריאת התורה וקריאת הנביא, הלא היא זה מצוה של לימוד התורה, ולימוד בעי הבנה, ע"כ תיקנו תרגום. משא"כ בהלל ובמגילה, שאין אלו מצוות של לימוד, אלא מצוות קריאה ותפילה, ועל כן לא תיקנו בהם דין וחיוב תרגום. ז"ב.

ובדעת התוספות צ"ל, דמאחר שהלל היא חלק מהתפילה, ודאי יש קיום מיוחד וחושי בתרגומו - שאז מתפלל בכונת פירוש המלות, ומבין מה שהוא מתפלל, ואף מגילה הוי קיום של הלל ותפילה (י"ד ע"א, וד"ד ע"א.), ואף בקריאתה הי' מהראוי לתקן דין תרגום. וה"ט דלא תיקנו, דלא רצו לתרגם אלא מאלו שנכתבו ברוה"ק - אונקלוס ויונתן ב"ע, אבל לא מהשאר. ומפני שתרגום כתובים נכתב בימי התנאים, ולא מקודם לכן, לכך לא תיקנו דין תרגום בתפילות של הלל ומגילה, אף דמהראוי הי' לתקן כך. (וכ"פ הרש"ש בדעת רש"י ז"ל.)

* * *

...**לא** שנו אלא לאחריה, אבל לפניה מצוה לברך. והקשה בטו"א, דאפשר דס"ל לתנא דמתניתין דאדרבנן לא מברכינן, כדס"ל לריב"ל בסוכה (מ"ו). דעל מצוה דרבנן לא תיקנו ברכת המצות. ונראה לתרץ בבי' אופנים:

דשתי אלו אינם ברכות המצוות, אלא ברכות על הראי', וכל עוד שלא הדליק ולא ראה, אי אפשר לו לברך. (עי' במפרש נחלת יעקב על המ"ס.) [נעי' כל זה בס' נפה"ר, עמ' רכ"ד-רכ"ה].

ובאמת, מהגמ' שלפנינו יש להביא ראייה ברורה לדעת הרמ"א, דאף שהחיינו ושעשה נסים הווי ברכת המצוות ולא ברכות שבח על הראי', דאילו כן, מנ"ל לאביי דאין שתי אלו תלויים במנהג אלא חיוב הם. [ואין להקשות לשיטת הרמ"א, למה לא יברך המדליק ברכות שהחיינו ושעשה נסים ב' פעמים - אחת קודם הדלקתו בתורת ברכת המצוה, ופעם שני' אח"כ, בתורת רואה. דו"א. דכבר כתב רש"י (שם בשבת, הביאו המחבר בסעיף ג'). דלא נתקנו ברכות הראי' אלא למי שלא הדליק עדיין. אבל אם כבר בירך ברכות נסים ושהחיינו בתורת ברכות המצוות, לא תיקנו לזה לברך עוה"פ בתורת ברכות שבח והודי' - ובתורת רואה. רבינו.]

אכן, דעת הרמ"א צע"ק. דבשלמא ברכת שהחיינו שפיר י"ל דלא הוי ברכה על היר"ט אלא על עשיית המצוה. (עי' מאירי לעיל ד"ד ע"א ובמשנ"ב בבה"ל, ובתשו' קול מבשר. ד"ע.) אבל היאך אפשר להחשיב את ברכת שעשה נסים לברכת המצוות, הלא מצד הסברא ודאי הי' לנו לומר שהיא ברכת שבח בעלמא.

ונראה לפרש, דשעשה נסים אף היא הויא ברכה על הקיום של פרסומי ניסא שיש בעשיית המצוה, ולכן נחשבת לברכת המצוה. דהנה התוס' (לעיל ד' ע"א ד"ה

המצוות, אלא מסוג ברכות שבח והודי', מנ"ל לאביי דאין אמירת ברכות אלו תלוי במנהג, כמו ברכת יהללך, שהקדמנו לעיל, דדוקא בברכת המצוות א"א שיהי' תלוי במנהג, אבל לא בברכות שבח והודי'. וזו קושיא חזקה.

ונ"ל, דמהכא יש להביא ראי' למה שפסק הרמ"א באו"ח (סי' תרע"ו ס"ב) שיש לברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק. דיש להסתפק בהא דקיי"ל (שבת כ"ג ע"א) שהמדליק מברך ג' והרואה שתיים, ובשאר הימים - המדליק מברך שתיים והרואה אחת. אם באמת לא נתקנה אלא ברכה אחת על מעשה המצוה של ההדלקה - ברכת להדליק, ושתי ברכות על הראי'. וכשמברך המדליק ג' ברכות, רק מברך את האחת בתורת ברכת המצוות, והשתיים האחרות רק בתורת ברכות שבח והודי' - על הראי'. או דילמא, שכשמדליק הוא בעצמו, אז כל שלשת הברכות ברכות המצוות מיקרו, ואינו מברכס מקצתם מחמת הדלקתו ומקצתם מחמת ראיית הנרות, אלא הכל על מעשה ההדלקה.

והנה בזה נחלקו הרמ"א הנ"ל והמסכת סופרים (פ"כ ה"ו), דאי' התם: וכיצד מברכין, ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שתיים. בא"י אקב"ו להדליק נר, ואומר הנרות האלו אנו מדליקים... בא"י שהחיינו, ואומר שעשה ניסים לאבותינו. עכ"ל. וזה ודאי, דאמירת הנרות הללו צריך שיהי' לאחר ההדלקה, כמ"ש הטור. וא"כ משמע דאין המדליק מברך שהחיינו עד לאחר הדלקתו, וכן ברכת שעשה נסים,

שום ענין של פרסום הנס, וא"כ לא שייך דין אף הן היו בכה"ג.

וצל"ת, דברכת אשר גאלנו שמברכים כלילי פסח, במקום ברכת שעשה נסים עומדת. [וכ"ה בהגדת מעשה נסים של הנתיבות]. ולכן שפיר הקשו התוס' ממצה, דכמו דמוסבת ברכת אשר גאלנו אשתיית הכוסות, כמו"כ י"ל דקאי נמי אאכילת המצה, דאף בה יש קיום של פרסומי ניסא. והעניין מבואר. [ועי' מסורה, חוברת ב', עמ' יו"ד].

* * *

...עובר לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר וכו'. והובאו פסוקים. וצל"ה סוכ"ס, למה לא אמר שמואל קודם עשייתן, ולמה השתמש בלשון זר זה של עובר, אשר הוכרחו האמוראים להביא מתנ"ך להבין את כוונתו. ונ"ל, דאילו אמר בפשיטות קודם, ה' במשמע אף זמן רב קודם שיקיים את המצוה. אבל עכשיו שאמר עובר, משמע דבעינן תכיפה. ולהכי קי"ל דבעובר לעובר אין לברך. (מג"א סי' כ"ה ס"ק י"ב).

* * *

מהגמ' ברכות (ל"ה) משמע שכל עניין ברכת אכילה (-הברכה הראשונה) אינו אלא להתיר את המאכלים. אבל אין בזה מצוה מיוחדת בפ"ע של שבח. וכן נראה ברור מלשון הירושלמי - ומהו פדיונו, ברכה. אכן יש להסתפק בברכות המצוות, אם זה הוי קיום בפ"ע של שבח לשי"ת על שנתן לנו את המצוה, או דנימא שעשיית המצוה וברכתה - הכל מהווה קיום אחד,

שאף הן הקשו, למה לא יהו נשים חייבות במצה - בלי ריבוי מיוחד - מטעם אף הן היו באותו הנס. ותי', דטעם זה אינו מספיק לחייבם אלא מדרבנן. וצל"ה, למה לא הקשו התוס' על פטור הנשים מהנחת תפילין, שהוא ג"כ מטעם מ"ע שהז"ג כמו במצה (עירובין צו:), אף דכל עיקרו של התפילין הוי זכר לנס, וכדכתיב למען תהי' תורת ה'... כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים. [ובתשו' ח"ס דן בזה בחלק או"ח סי' קפה]

וצ"ל, דזו לק"מ. דטעם אף הן היו וכו', לא שייך אלא היכא שיש בעשיית המצוה ג"כ קיום של פרסומי ניסא, משא"כ בתפילין, שאע"פ שנתקנה המצוה על פי הנס של יצ"מ, וזכר לנס, מ"מ אין בהנחת התפילין שום קיום של פרסומי ניסא. וז"ב. [וכ"ה בתשו' הח"ס]. אך לפי"ז צ"ע קושיית התוספות, דמנ"ל דבמצות אכילת מצה יש קיום כזה של פרסומי ניסא. ובכלל צל"ה, היאך נדע - באיזה מצוה יש קיום זה, ובאיזה הויא המצוה רק זכר לנס, אבל לא שיש בעשיית המצוה משום פרסום הנס.

וי"ל דד"ז תלוי בברכת שעשה נסים. דהיכא דמברכינן אניסא, מוכחא מילתא שיש בעשיית מצוה זו קיום מיוחד של פרסומי ניסא. [כל זה מהגמ"ס ז"ל]. אכן לפי"ז אדרבה קשה טובא כל התוס', דכשאוכלים מצה הא אין מברכים שעשה נסים. ועוד קשה סוגיית הגמ' בפסחים (ק"ח א') - נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הן וכו'. דאף על שתיית הד' כוסות אין ברכה של שעשה נסים, ולפי דברינו, הלא סימן הוא זה שאין בקיום מצוה זו

לאדם את עשייתו המצוה, על כן פסק (בפ"א ה"ו מברכות) שבמצוה שאין בקיומו המשך זמן, אין לברך אחר עשייתו. (ובאמת, כשיטת הר"מ הזה משמע מל' הירושלמי ברכות: עד שיתירו את המצוות. ד"ע.) [נעי' מש"כ מזה בס' ארץ הצבי, עמ' ל"א-ל"ב.]

וסוגיית הגמ' בברכות (נ"א ע"א) כך היא:
בעו מיני' מרב חסדא, מי שאכל

ושתה ולא בירך, מהו שיחזור ויברך. -
ופסק שיברך - אמר רבינא, הלכך אפילו
גמר סעודתו יחזור ויברך. דתניא טבל ועלה
אומר בעלייתו ברוך וכו'. ולא היא. התם
מעיקרא גברא לא חזי וכו'. דהנה פסק
רבינא ה"י, שאע"פ שצריכה ברכת הנהנין
להתיר הנאתו, מ"מ ס"ל דחל המתיר הזה
למפרע, ועוקר את העבירה (שאכל בלא
ברכה) למפרע. ולזה הביא ראי' דיכולים
לעקור עבירה למפרע, ושיכול היתר של
ברכה לחול למפרע מברכת המצוות.
ולכאורה ראי' ברורה יש מכאן לדעת
הרמב"ם. דאילו לדעת האו"ז, שאין ברכות
המצוות באות להתיר עשיית המצוות, מאי
ראי' הביא רבינא לדינו. [עיי"ש בש"ך הנ"ל].
וז"ב.

* * *

על מה שאנו נוהגים לומר חזק חזק ונתחזק
בסיום חומש בקה"ת, יש לחקור, מה
טעם למנהג זה [עב"י סס"י קל"ט]. ואמר
רבינו, שד"ז נובע מהגמ' בברכות (ל"ב
ע"ב), א"ר חמא בר' חנינא אם ראה שהתפלל
ולא נענה, יחזור ויתפלל שנאמר קוה אל
ה' חזק... וקוה אל ה'. ת"ר. ארבעה צריכים
חזוק. ואלו הן. תורה ומעש"ט תפילה וד"א...

או דנימא דכמו שאסור לאכול בלא ברכה,
כמו"כ אסור לקיים שום מצוה מבלי לברך
תחילה להתיר עשייתה.

ומלשון הר"ם (ריש הל' ברכות) משמע
כהצד השלישי. וז"ל: ומד"ס
לברך על כל מאכל תחילה, ואח"כ יהנה
ממנו... וכל הנהנה בלא ברכה מעל... וכשם
שמברכים על ההניי' כך מברכים על כל מצוה
ומצוה ויעשה אותה. דמלשון "כשם" משמע
שדומה ממש, ושאף בברכות המצוות הוי'
הברכה מתיר, ולא סתם ענין של שבח וקיום
בפ"ע. [עי' בס' בעקבי הצאן, עמ' כ"ח.]

והנה נחלקו האו"ז והרמב"ם אם בכבר
קיים המצוה יכול לברך בדעבד לאחר
עשייתו. (עי' ש"ך ליו"ד סי' י"ט סק"ג,
ושיעורי רבינו שמה.) ונראה ברור, שאם
ברכת המצוות, כמו ברכת הנהנין, צריכה
לשמש כמתיר להאדם את עשייתו המצוה,
ודאי אין סברא כלל לברך לאחר שכבר קיים
המצוה, דכבר עבר העבירה, וא"א להיתר זה
לחול למפרע. ורק אם נימא דלא הוו ברכות
המצוות אלא שבח בעלמא, ומהווים קיום
נפרד בפ"ע, אז יש סברא לכאן ולכאן. די"ל
דודאי יברך, ואפ"ל דלא תיקנו אלא קודם
עשיית המצוה, ושאינן לו לברך.

ונ"ל, שהרמ"א שפסק כהאור זרוע,
דבדיעבד יכול לברך אחר העשיי',
ע"כ סובר שברכת המצוות אינם מתירים
עשיית המצוה, ולכך שפיר שיך לברך אף
לאחר המעשה. והר"ם שכתב שא"א לברך
ברכת המצוה לאחר עשייתה, נראה לומר
דלשיטתו אזיל, דמאחר שכתב בפ"א
מברכות שברכת המצוות צריכה להתיר

כפ"ט מתפילה. (ואותם בני אדם שבאים לביה"כ אח"כ, ורק מתפללים השמו"ע עם הקהל, לא יי"ח תפילה בציבור. ח"ב. - רבינו.) - [עי' בס' נפה"ר, עמ' קט"ז]. דהיינו, תחילת תפילת שחרית בציבור הוא בדבר של קידוש השם. ולכן נהגו העם לומר ובא לציון אחר גמר התפילה (שבאמת נגמרת בסיום השמו"ע), להראות שתיכף לאחר שסיימו להתפלל, בדעתם להתפלל עוד, דבובא לציון נמצאת קדושה דסידרא, שהוא מעין התחלת תפילת השחר - בקידוש השם. ולכן ממתנינים באמירת הקדיש להראות, שכל עוד שלא סיימנו את תפילתנו, מתחילים אנו כבר להתפלל עוה"פ.

ובאמת נראה דזהו המקור למנהג הספרדים באמירת ברכו לאחר תפילת מעריב, (טעם למנהג החסידים לומר "ברכו" דוקא בשבת, ל"י רבינו), שמראים בזה שתיכף לאחר סיום התפילה, מיד חוזרים ומתחילים להתפלל עוה"פ, לקיים דין הגמ' - דתפילה צריכה חיזוק. והא דאין עושים כן אף במנחה, משום דתפילת מנחה אינה מתחלת בדבר שבקדושה אלא באשרי. ודו"ק. [ועי' נפה"ר עמ' קס"ד. ועיי' עוד בית יצחק, תשנ"ז, עמ' רי"ד].

* * *

לבאר כונת הברכה: הרב את ריבנו והדן את דינו והנוקם את נקמתנו והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו. וכו'. דצ"ה מה בין רב לדן לבין נוקם. ומה בין צרינו לאויבנו. והנה אי' במדרש רבה (בראשית פ' פ"ב, ד"ה ויהי בהקשתה בלדתה.): כתוב אחד אומר נצב לריב ה',

תפילה מנין שנאמר קוה אל ה' וכו'. ומשמע דחיזוק היינו שיתפלל עוד הפעם, כמו שהזכיר ר' חמא לעיל, וכפרש"י קוה. והתחזק ואל תמשוך ירך אלא חזור וקוה.

ועפ"י גמרא זה נהגו העם, כשמסיימים פרק גמרא או מסכת שלומדים המשנה שבראש המסכת השני' או הפרק האחר, להודיע שאע"פ שלמדו כבר וסיימו, מ"מ לומדים עוה"פ. דזהו כונת "חיזוק". ולכן בסיום ספר בתורה אומרים "חזק וכו'" להודיע שבדעתנו לחזור וללמוד עוד יותר.

ובאמת, יש מנהג בכמה קהילות, שבכל שבת חזק, כשמסיימים את החומש האחד מתחילים תיכף בקריאת החומש השני, כמו שנוהגים אנו ביום שמחת תורה לקרות מפ' בראשית תיכף לאחר סיום חומש דברים, להודיע שרוצים להתחזק ולחזור וללמוד. אך אנו אין מנהגנו כן, משום דבמנחה מתחילים ממקום שפסקו בשחרית, ובאותו יום נלמוד עוד הפעם, ונתחיל מחדש החומש האחר. אבל בש"ת, דליכא קריאה במנחה ביו"ט (-א"כ חל בשבת), הוצרכנו להנהיג בקריאת החומש החדש (בראשית) תיכף לאחר סיום הישן.

וחיזוק זה מצינו אף בתפילה, דבאמת נגמרת התפילה תיכף בסיום השמו"ע, ואעפ"כ הביאו התוס' את מנהג הגאונים שלא לאמר ק"ש עם תתקבל עד לאחר ובא לציון, ולא תיכף בסיום התפילה. (עתוס' כ"ג ע"א סד"ה חד אמר.) וה"ט, דבאמת תפילת הציבור של שחרית אינה מתחילה מהברכות או מברוך שאמר, אלא מהקדיש שלאחר ישתבח, כמפורש ברמב"ם

שמתנהג הקב"ה כבע"ד בעדנו. דלשון ריב שייך הוא לבעלי דינים, וכדכתיב, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, ופירושו בגמ' (שבועות ל' א') הרי בע"ד אמור, ות"ר מצוה לבעלי דינים שיעמדו. ובטעם דבר זה שהשי"ת משמש כבע"ד בעדנו, י"ל בג' אופנים, הא' - כי רשעות הגויים לכנס"י היא באמת מחמת מרדם בה', ועזבם בוראם. כי בתת-הכרתם יודעים הם שאנו העם הנבחר, ושלוחי דרחמנא אנן. והיהודים כנודע הם הקאנשינ"ס של העולם כולו. ועל כן לו נאה לטעון בעדנו, כי באמת לא עלינו תלונות הגויים, כי אם עליו ית'.

ועוד טעם ב', דבאמת אין אנו יודעים מה לטעון. כי השמידו הגויים והרגו עד למעלה מספור, ואין אנו מכירים אפילו בכל מה שעשו לנו, ולפיכך הקב"ה פותח פה בעדנו. (כדין הירושלמי מובא ברי"ף סנהדרין דף כ"ט ב'. ד"ע.) ועוד טעם לזה שהקב"ה בעל דין שלנו, מפני שבאמת טענת השטן חזקה היתה - הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז. ולולי השי"ת, לא הי' ביכלתנו לטעון דברים שבלב, שהללו עבדו במזיד והללו בשוגג וכו'. ורק השי"ת, הבוחן לבבות, הוא שיכול לטעון בעדינו שאנוסים היינו מחמת סיבות חיצוניות ומכריחים אשר מחוצה לנו, ושבעיקר תקועה ונטועה בלבבנו אהבת השי"ת. וזהו הרב את ריבנו - שהוא ית' בע"ד בעדנו, וטוען לנו. הדין והנוקם - הם החצי השני, התגלות השי"ת בתורת דיין ושופט.

ואף כאן, כדיני ישראל. החילוקים שבין איסור והיתר לבין דיני ממונות רבו, אך נחוץ להדגיש שנים מהם, אשר יסודיים הם: ביורה דעה, היסוד העיקרי הוא - עד

וכתיב כי שם אשב לשפוט את כל הגויים... אחד זה ואחד זה באו"ה הכתוב מדבר. משהקב"ה דן את או"ה, מיושב דן אותם, ומדקדק בדין, ומאריך בדין. ואח"כ הוא נעשה אנטדיקיס כנגדן וכו'. עיי"ש.

ואמר הגר"ח זצ"ל, שאף בתורה מצינו עניין זה - שהקב"ה נעשה לבעל דין שלנו, דגבי אברהם כתיב וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי וכו'. ולא כתיב אדון אלא דן, לשון השייך לבע"ד. ומוכח מזה שהקב"ה הוא בעל דינם של ישראל.

(ועוד אמר הגר"ח על זה המדרש, דאי התם: ב' תלמידים משל ר' יהושע שינו עטיפתן בשעת השמדה. עי' מזה ביר"ד סי' קנ"ז ס"ב. - פגע בהם סרדיוט אחד. אמר להם אם אתם בניה של תורה, תנו נפשכם עליה. ואם אין אתם בניה, למה אתם נהרגים עליה. אמרו לו וכו'... כלומר, דבשו"ע חו"מ קיי"ל ששותף מחוייב לפדות את שותפו מהאנס אם נאנס על עסקי ממון, אבל לא אם נאנס על עסקי נפשות. - עי' סי' קע"ו סמ"ח ברמ"א ובמפרשים.

וה"ט, דדוקא בנוגע לממון עשו שותפותם. אבל על נפשות מעולם לא נשתתפו יחד. וא"כ, הקב"ה שהוא שותפנו אף על עסקי נפשות, כדמוכח מקראי, שהוא בע"ד שלנו ותובע בעדנו, ודאי מחוייב לפדות אותנו מכל מיני אנסים. וא"כ טען הסרדיוט - למה לא תמסרו את נפשכם, ותסמכו על הקב"ה שיפדה את שותפיו. ע"כ מהגר"ח זצ"ל.)

ועפי"ז נראה לרבינו לומר, דזוהי כוונת הברכה - הרב את ריבנו, דהיינו

והובא כל זה בס' נפש הרב, עמודים רע"ג-ער"ה] ובנקימתו זו - בקיום הפס"ד, יש בזה ב' רשעים הנידונים: הצרים והאויבים. וב' דברים נפרדים הם, כדמוכח מקראי. איש צר ואויב המן הרע הזה (אסתר פ"ז פ"ו). לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל, כי יבוא צר ואויב בשערי ירושלים (איכה פ"ד פ"ג). וצ"ל, מי זה הצר ומי זה האויב.

והנה בפ' בהעלותך (פ"י פסוק ל"ה) עה"פ קומה ה' ויפוצו אויבך וינוסו משנאיך מפניך. פרש"י אויבך - מכונסים. וינוסו משנאיך - אלו הרודפים. ונראה לפרש, דאויב היינו החושב תחבולות רעות על חברו, וזהו מכונסים, באסיפה להחליט איזה רעה לגרום. משא"כ שונא - זהו האדם העושה בפועל רעה לחברו במעשים ממשיים. ובאמת, מצינו כמה פעמים במקרא הלשון אויבי נפשינו - אויב לנפש, אך לשון צר נפש לא מצינו. כי אויב הוא המחשב מחשבות נגד נפש השני, משא"כ הצר - היינו המוציא לפועל מחשבותיו הרעות, וכשמוציאם, הרי הוא צר לגופו של השני, ולא את נפשו בלבד.

ולפי"ן יהי' פירוש המקרא באסתר - איש צר ואויב, דבאמת ק"ל מש"כ שם וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו, וימלא המן חמה. ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, כי הגידו לו את עם מרדכי, ויבקש המן להשמיד את כל היהודים וכו'. דפליאה עצומה היא, שמחמת שנאתו לאיש אחד, רוצה הוא להמית עם גדול כולו. וכעל כרחנו צ"ל דאויב הי' המן את

אחד נאמן באיסורים. דין זה פשוט כ"כ עד שלא חשב רש"י (ריש גטין ב:) שיש צורך לפסוק להוכיח ד"ז. (והתוס' שם נחלקו עליו והצריכו פסוק לזה.) ובחושן המשפט - הדין נהפך להיות עפ"י שנים עדים יקום דבר. ומשה ואהרן אין מאמינים. ואף כשבאים ב' עדים כשרים - צדיקים ולא רשעים, בכל זאת אין מקבלים עדותם בפשיטות כ"כ, אלא דבר תורה אחד דנ"פ ואחד ד"מ בדרישה וחקירה. ולדעות בגמ' (סנהדרין ל:) אף בבדיקות. - ואף כלפי הבעלי דינים מתנהגים כזה כחשדים, ומשתמשים במיגויים ובסברות אי שתקת וכדומה. באיסור והיתר - הכל נאמנים. בדינים - חושדים כל אחד.

ומתוצאה מיסוד זה, שבאו"ה מוציאים הוראה ופסק, ועל הבעל דבר לקיים את הפסק בעצמו. משא"כ בידינו ממונות, אין מניחים הדבר לבעלי הדין לקיים את דין התורה בעצמם, אלא הדין מחוייב לקיים את פסקו בעצמו. דשופטים ושוטרים כתיב - שופטים לדון, ושוטרים לקיים הפסק. וז"ב.

וכן הדגיש הנביא בהפטורת שבת שעברה - פ' אמור (מיחזקאל מ"ד) - ואת עמי יורו בין קודש לחול, ובין טמא לטהור יודיעום. ועל ריב (דהיינו דיני ממונות) - המה יעמדו למשפט וכו'. דעל דיני ממונות לא נאמר לא הוראה ולא הודעה, אלא עמידה, דמחוייב הדין לקיים בעצמו את הפסק שהוציא עפ"י דין תורה.

ובאמת נראה דזוהי כונת הברכה - הדין והנוקם, המורה ופוסק את הדין, ואח"כ מקיימו במחוייבים, שנפרע מהם.

בענין חילוק היחיד מהרכים בענין ברכה שלאחריה ביאר רבינו, שחובת היחיד לעולם אינה נפסקת וכל מה שלומד הוי המשך של קיום אחד, ומפני שלא נגמרה המצוה אין לברך ברכה לאחר הלימוד. משא"כ ברבים, דליכא חיוב תדירי לקדש את השם ברבים בלימוד התורה, אלא מוגבל הוא לזמנים, ולכך כשנגמר החיוב, שפיר שייך לברך.

* * *

(עי' בבא בתרא די"ב ע"ב - אין פותחין בכלה פחות מעשרה. ולפי דברי רבינו שאף בתושבע"פ יש קיום של דבר שבקדושה, יל"פ דה"ט, דהקפידו לעשותו דבש"ק. - ד"ע.)

* * *

לפמ"ש רבינו בטעם העמידה בשעת הלימוד, נראה פשוט דביחיד ליכא עניין עמידה כל עיקר. ולפי"ז מיושב קו' הטו"א על פרש"י ד"ה משא"כ בתורה - בציבור. ד"ע.

נפש היהודים מזמן רב, אלא שלא נעשה לצר שלהם עד שנתעוררה בקרבו חמתו על מרדכי, ואז נתהפך מהיותו אויב בלבד להיותו צר. וזהו אשר הצטרכה אסתר להגיד להמלך אחשוורוש באותה שעה.

ולפי"ז יתבאר לשון הברכה - שהקב"ה דן ופורע בעצמו מן הרשעים. בין מן הצרים, הרודפים ליהודים כפועל, ובין מן האויבים, שרק מחשבים רעה על כלל ישראל. - שאף על המחשבה רעה של העכו"ם הקב"ה פורע. [ותחילת הברכה - "הרב הדין והנוקם", אמר רבינו שנוסחא עתיקה היא זו, ממחנני נוסח תפילת על הנסים. דאף התם איתא: רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם.]

* * *

הערות:

בענין תמיהת רבינו על הר"ם שהשמיט דין עמידה בבעל קורא עצמו, עי' פרמ"ג (קמ"א) שכתב שהגה"מ נתכוון ליישב את זה בכתבו (אות טי"ת) שכ"ש הוא לקורא (ממתורגמן).

סיום על מסכתא ברכות

בענין מצוות ק"ש של שחרית ושל ערבית*

ציצית רק כמצוה א' (מ"ע י"ד), ולפי כללו של הרמב"ם הנ"ל היה לו למנות למצות ציצית כב' מצוות, מידי דהוה אתפילין ש"י וש"ר.

ונראה לתרץ (ותי' זה מרומז כבר שמה בהשגות הרמב"ן) דשאני ציצית מתפילין, דכתפילין אין הש"ר מעכבת כלל בש"י, וכשמניח הש"י בפני"ע, מקיים בזה מצות הש"י בשלמותה. משא"כ כשלושב ציצית עם חוטי לבן בלי תכלת, נהי דמקיים בזה מצות ציצית, אבל מכ"מ אין כאן קיום המצוה בשלמותה. וע"כ נמנית מצות הציצית למצוה אחת, שאע"פ שאין התכלת מעכבת את הלבן מ"מ בודאי מעכבת היא את קיום המצוה בשלמותה, ובזה אינה דומה לתפילין, שאין הש"י מעכבת כלל את הש"ר.

ועפ"י דרך זה נראה שנוכל לבאר הא דמנה הרמב"ם מצות ק"ש פעמיים בכל יום כחדא מצוה, דנהי דאין ק"ש של שחרית מעכבת בק"ש של ערבית, מ"מ אם קרא ק"ש בערב לחוד (או בשחרית לחוד) י"ל שלא יהא בזה קיום מצוה בשלמותה, וכדלהלן, ששתי הקריאות משלימות זא"ז, ומשום כך י"ל דרך נמנה כחדא מצוה.

הרמב"ם ז"ל בספר המצוות מנה תפילין של ראש ותפילין של יד כשתי מצוות נפרדות (מ"ע י"ב וי"ג). והסביר שמה הטעם משום שתפילין ש"י אינה מעכבת את ש"ר, וש"ר אינה מעכבת את ש"י. והק' עליו הרמב"ן ז"ל (סוף שורש ט') דלפי"ז שדוקא בב' מצוות המעכבות זא"ז יש למנות במצוה א', אבל ב' מצוות שאין מעכבות זא"ז נמנין בב' מצוות נפרדות, א"כ למה מנה הרמב"ם לק"ש של שחרית וק"ש של ערבית כמצוה א', הלא פשיטא שאם לא קרא ק"ש של ערבית שעדיין חייב לקרות ק"ש של שחרית.

ולא דמי לדי' מינים שבלולב, דהתם אם אין לו הדסים וכדומה, אינו חייב ליטול שארי המינים, אבל הכא אין ב' הקריאות מעכבות זא"ז, ולפי כללו של הרמב"ם הנ"ל, היה לו למנות למצוות ק"ש לשתי מצוות נפרדות.

ובאמת כן הק' הרמב"ן ז"ל גם לגבי מצות ציצית, שהרי קיי"ל כסתם משנה דר"פ התכלת (מנחות ל"ח.), שהתכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת, ומ"מ מנה הרמב"ם את מצות

* דרשת רבנו ז"ל אשר דרש בכיהכ"נ מוריה בשנת תשכ"ד בעת סיומו לימוד מס' ברכות עם החברה ש"ס. סודר לדפוס בשנת תשי"ז ע"י תלמידי הר"ר אברהם פאהמער, שיחי'.

בפה, בהקשר לקריאת הפרשיות דק"ש, ברכות שמפרשות להדיא את תוכן קבלת עומ"ש הכלולה בפרשיות.

ומאחר שהסברנו שקיום מצות ק"ש בעיקרו הוא קבלת עומ"ש, ושברכות ק"ש באו לפרש את תוכן הכוונות של ק"ש, מעתה נראה להוסיף עוד ולומר שיש שתי כוונות נפרדות בענין זה דקבלת עומ"ש, ושק"ש של שחרית ושל ערבית משלימות אחת את השניה בזה, וחילוק זה מתבטא בברכות של הק"ש. דהנה בברכות ק"ש דשחרית מזכירים שירת המלאכים (וכולם פותחים את פיהם... בשירה ובזמרה וכו') ואין מזכירים השירה הזאת בערבית, דאין שירה בלילה, כמו שאין אומרים הלל אלא ביום, דכתיב ממזרח שמש עד מבואו [וכמו שמצינו שאמר המלאך ליעקב, שלחני כי עלה השחר, ופירש"י חייב אני לומר שירה, דמשמע שדוקא ביום אומרים המלאכים שירה].

ומשו"ה אין אומרים קדושה בשמו"ע דערבית, שהרי הקדושה היא היא שירת המלאכים, ואין המלאכים אומרים שירה בלילה. ואף שאין אומרים קדושה בלילה, שענינו קבלת עומ"ש (וכמו שאומרים, וכולם מקבלים עליהם עומ"ש זמ"ז וכו'), מ"מ צריכים אנו לקבל על עצמנו עומ"ש באופן אחר, ומשום כך אנו אומרים בנוסח הברכה קל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד, שזוהי הצהרת ענין קבלת עומ"ש. [ואפילו לפי נוסח ספרד שאין אומרים את זה, מ"מ אומרים ה' צב' שמו אשר ענין לשון זו ג"כ הצהרת קבלת עומ"ש].

ובכדי להסביר נקודה זו דק"ש של שחרית וק"ש של ערבית משלימות זא"ז, ויש בזה מה שאין בזה, נראה להקדים, דהנה הרשב"א בתשובותיו הקשה על סתירת דברי הרמב"ם אהרדי, דבפ"ג מהל' מילה ה"ו פסק שאין מברכין על ספק מצוה דאורייתא (ועי"ש בכס"מ) ואילו בפ"ב מהל' ק"ש ה"ג כתב דבספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא עם ברכותיה.

וחילק בזה הרשב"א (הובאו דבריו בכס"מ שם בהל' ק"ש) דשאני לגבי ק"ש, דאמרינן שהברכות מצטרפות למצוה מדרבנן להיות כחלק עצמי ממנה, משא"כ לגבי שאר מצוות, שאין הברכה נחשבת כחלק עצמי מהמצוה. ואם קרא ק"ש ולא אמר הברכות, אמרינן שמדרבנן לא קיים מצות ק"ש בשלמותה, (משא"כ במי שנטל לולכו בלא ברכה, או שהניח תפילין בלא ברכה, דאמרינן שמצות לולב קיים בשלמותה אף מדרבנן, וכן מצות תפילין קיים בשלמותה אפילו מדרבנן), אלא שביטל מצות ברכה [ועי' מסורה, חוברת א'.]

ולכאנ"י צל"ה חילוק זה מ"ט מהוות הברכות חלק עצמי ממצות ק"ש, מה שלא מצינו כן בברכות המצוות דשאר מצוות. ונראה לבאר, דאף דמעשה המצוה דק"ש הוא קריאת הפרשיות, אך עיקר קיום מצוה זו הוא קיום שבלב, וקיום זה שבלב היינו קבלת עול מלכות שמים. וכמו שמצינו שכשהביאוהו לר"ע למיתה היה מקבל עליו עומ"ש, ופירש"י (ברכות ס"א:) שהיה קורא ק"ש. ואע"פ שמן התורה, קבלת עומ"ש זו היא קיום שבלב, תקנת החכמים היתה לומר

ומעתה נראה להוסיף שב' אופני קבלת עומ"ש הנ"ל - דשחרית ודערבית - מבוססים המה על ב' הפירושים שבפסוק שמע ישראל, שהרי לפי פרש"י כוונת הפסוק ה' אחד היינו, שלע"ל יקבלו אף אומות העולם את עול מלכותו עליהם, וכענין הפסוק ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, ונמצא שבאמירתנו ק"ש אנו מתפללים על העתיד, שיביא הקב"ה את התקופה ההיסטורית הזאת שבה יתפרסם הענין של יחוד ה'. ואילו לפי הבנת הרמב"ם (פ"א מהל' יסוה"ת ה"ז), המובן של ה' אחד לא קאי אלעת"ל, אלא כוונתו שמציאות הקב"ה אחד הוא ושהוא יחיד בעולמו, ובאמירת פסוקי ק"ש מיחדים אותו, ומפרשים אמונה זו.

ומעתה נ"ל ששתי הקריאות של פרשת שמע - בערבית ובשחרית - שתיהן משלימות זא"ז, שעיקר הכוונה בק"ש של ערבית צריך להיות כביאורו של הרמב"ם, שמתחילה מוטל על האדם לקבל על עצמו באמונה שלמה אחדות ד' [רסדר חיוב שתי הקריאות של פרשת שמע הוא - מתחילה בשכ"ך - ק"ש של ערבית, ורק אח"כ - ובקומך, ק"ש של שחרית, וכגמ' ריש מס' ברכות], ורק אח"כ בשעת ק"ש של שחרית צריכה להיות עיקר הכוונה כביאורו של רש"י.

ומעתה מיושבת קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, מ"ט מנה לק"ש של שחרית ושל ערבית לחדא מצוה, דענינן דומה לציצית, שהכל מהווה חדא מצוה, ובכדי לקיימה בשלמותה צריכים גם תכלת וגם לבן, וה"נ - שתי הקריאות של פרשת

ויעפ"י דברינו מובן היטב למה בשבת מזכירים את ענין יום השבת דוקא בברכות ק"ש דשחרית (זה שבח של יום השביעי וכו') ולא בברכות ק"ש דערבית, שרק כשמזכירים שירת היום שייך להזכיר ענין השבת, בכדי להזכיר ולהדגיש ששונה השיר של שבת מהשיר של חול, וכדכתיב מזמור שיר ליום השבת. ואשר ממילא בברכות ק"ש דערבית שאין מזכירים שום ענין של שירה בכלל, או ממילא שוב אין מקום להזכיר שמה גם את ענין השבת).

ועוד הבדל יש בין ברכות ק"ש של שחרית לברכות ק"ש של ערבית, דבשחרית, מזכירים תפילות ובקשות באמצע הברכות, ואילו בערבית רק מזכירים אמונתנו בד' ית' וקבלת עול מלכותו עלינו, וכדכתיב, להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות - [ובגמ' ברכות י"ב]. מבואר שקבעו את השינויים שבין נוסח הברכות של ק"ש של שחרית לבין של ערבית עפ"י יסוד הפסוק הזה]. כלומר, שבבקר מבקשים חסדים מאת הקב"ה ובלילה רק מזכירים אמונתנו בו, הרי מתבאר שלילה לאו זמן בקשה ותפילה הוא [ונראה להוסיף עוד ולומר דמשום כך הוא דתפילת ערבית רשות - דא"א להיות חיוב תפילה בלילה].

ולכן, דוקא בברכות ק"ש של יום אומרים צור ישראל קומה וכו' בלשון בקשה, משא"כ בערבית א"א אלא ונאמר כי פדה וכו'. וכמו"כ בערב מדלגין על הבקשות דשחרית כגון והאר עינינו בתורתך וכו'.

בהם (בברייתא דקנין תורה), שהעיקר הוא להתחיל מתחילה ביגיעה, ורק אח"כ לבקש בעד סייעתא דשמיא. וזהו במהלך כל החיים כולו דמתחילה צריך האדם לקבל על עצמו להאמין באמונה שלימה ורק אח"כ להתפלל להקב"ה שיעזרהו.

שמע משלימות אחת את השניה להוות קבלת עומ"ש שלמה.

וסדר זה שמתחילה מקבלים על עצמנו אמונה פשוטה, ורק אח"כ מתפללים, מצינו ג"כ לגבי מ"ח הדברים שהתורה נקנית

