הלכה · משנה תורה · מפרשים · לחם משנה · ספר זמנים

לחם משנה על משנה תורה, הלכות שופר וסוכה ולולב

רבי אברהם די בוטון

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

לחם משנה על משנה תורה, הלכות שופר וסוכה ולולב

רבי אברהם די בוטון

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/לחם-משנה-על-משנה-תורה-הלכות-שופר-וסוכה-ולולב/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 5
הלכה א 5
הלכה ג 8
הלכה ה 11
הלכה ו 12
הלכה ח 13
פרק ב 14
הלכה ב 14
הלכה ד 14
הלכה ו 16
הלכה ז 17
הלכה ח 19
הלכה ט 19
הלכה י 19
פרק ג 19
הלכה ב 19
הלכה ד 20
הלכה ו 21
הלכה ז 22
הלכה ח 22
הלכה ט 24
הלכה יב 24
הלכה יג 25
פרק ד 25
הלכה ד 25
הלכה ו 28
הלכה ז 29
הלכה יב 29
הלכה יג 30
הלכה יד 30
פרק ה 31
הלכה ב 31
הלכה ג 31
הלכה ד 31
הלכה ה 32
הלכה ו 32
הלכה ח 33
הלכה י 33
הלכה יב 33
הלכה טז 35
הלכה יח 36
הלכה יט 36
הלכה כא 36
הלכה כב 37
הלכה כג 38
הלכה כה 41
פרק ו 42
הלכה א 42
הלכה ד 42
הלכה ה 42
הלכה י 43
הלכה יא 43
הלכה יב 44
הלכה יג 44
פרק ז 45
הלכה ג 45
הלכה ד 45
הלכה ו 46
הלכה ז 46
הלכה ח 49
הלכה י 49
הלכה יא 52

הלכה יג 53
הלכה יז 53
הלכה יח 53
הלכה כא 53
הלכה כב 53
פרק ח 54
הלכה א 54
הלכה ג 54
הלכה ד 55
הלכה ה 55
הלכה ז 56
הלכה ט 57
הלכה י 57
הלכה יא 58
הלכה יג 58

פרק א

הלכה א

מצות עשה של תורה וכו'. הטור כתב דהטעם הוא דבשמיעה תליא מילתא ולא בתקיעה והביא ראיה דהא אמרינן התוקע לתוך הבור או העומד על שפת הבור לא יצא ואפילו התוקע עצמו לא יצא היכא דעומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור. וא"ת אמאי לא מייתי ראיה דהא השומע אע"פ שלא תקע יצא אם כן משמע דבשמיעה תליא מילתא וכן הביא הרמב"ם בתשובה וראיה זו הוזכרה בתשובת הרב מהרא"ם ז"ל סימן מ"ז ע"ש. וכ"ת דהתוקע הוי שליח השומע והוי כאילו תקע הוא בעצמו א"כ השתא נמי לא מייתי ראיה כלל דנימא דבתרוייהו תליא מילתא בתקיעה ובשמיעה והתוקע לתוך הבור לא יצא דאין שם שמיעה וה"ה אם היה שם שמיעה בלי תקיעה שאינו שלוחו לתקוע דודאי לא יצא ומה שיצא הוא מפני שיש כאן שמיעה ותקיעה שהוא שלוחו לתקוע. וי"ל על דא סמיך הטור דמהניא שמיעה אע"פ שלא תקע א"נ ודאי דהשמיעה מהניא אבל הראיה שהביא הוא ז"ל הוא כדי דלא נימא דתרוייהו מהני שמיעה בלא תקיעה ותקיעה בלא שמיעה לכך הביא ראיה שתקיעה בלא שמיעה לא מהניא וכיון דידעינן דשמיעה בלא תקיעה מהניא ממילא דבשמיעה תליא מילתא ולא בתקיעה. והרא"ם הקשה על טעם זה דא"כ למה בהלכות שמיטה ויובל כתב רבינו מצוה לתקוע דהתם נמי תוקע לתוך הבור לא יצא דהרי כתב שם רבינו דשוה יובל לר"ה לתקיעות והכל דין א' וא"כ מהך טעמא נמי התם תליא בשמיעה ואמאי לא כתב שם רבינו מצוה לשמוע כמו הכא. והיה נראה ליישב קושיא זו עם מ"ש דהתם כתב רבינו כל יחיד ויחיד חייב לתקוע וא"כ אמרינן התם דתרוייהו בעינן תקיעה ושמיעה אבל הכא דאחד תוקע ואחד שומע ויוצא משמע דבשמיעה תליא ולא בתקיעה, ולאו מילתא היא דהתם נמי אם אחד תקע ואחד שמע יצא ולא אמרינן כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אלא לאפוקי שאינה מצוה מסורה לב"ד ודוקא כמו ספירה וקדוש שכתב שם רבינו בראש הפרק שהם מסורים לב"ד בלבד אבל לעולם דאם אחד תוקע ואחד שומע יצא תדע לך דבגמרא בריש פרק יו"ט של ר"ה (דף ל"ח) אמרו שם על ברייתא דקאמרה שוה היובל וכו' אלא שביובל תוקעים וכו' וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובר"ה לא היו תוקעים וכו' ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע וכו' מאי אין כל יחיד ויחיד וכו' ואילימא דביובל תוקעין יחידין ובר"ה אין תוקעים ומוקי לה דהכי קאמר ביובל בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד ור"ה בפני ב"ד דוקא ואי איתא שיש חילוק בין יובל לר"ה דביובל בעינן שיתקע הוא בעצמו ובר"ה אחד תוקע וחבירו שומע ויוצא לימא דהיינו פשטא דברייתא א"ו דהכל שוים. ונ"ל לקושית הרב ז"ל דמ"מ כיון

דאמרינן בדיובל דמצוה זו מסורה לבית דין תחילה כדכתב שם רבינו א"כ משמע דב"ד מצווין לתקוע והתקיעה היא עיקר המצוה משא"כ בר"ה שלא נמסרה התקיעה לב"ד:
וכל השופרות פסולים חוץ מקרן הכבש. הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות הקשה לפי' רבינו שמפרש דמתניתין (דף כ"ו:) דשופר של ר"ה של יעל וכו' פליגא אמתני' קמא דא"כ לא ה"ל למיתני מחלוקת שני בסתמא הי"ל ואחרים אומרים שופר של ר"ה וכו'. וכן הקשה על שכתב רבינו חוץ מקרן הכבש דמשמע דמפרש זכרים דקאמר ר' יהודה כבשים דוקא והוא תימה דכיון דטעמא הוא משום דבר"ה כמה דכייף איניש טפי מעלי מה לי של כבשים מה לי של שאר בהמות כיון שהם כפופים סגי דבכפופים תליא מילתא. ועוד קשה דלפי דברי רבינו שמפרש דמתניתין כבשים דוקא אמאי קאמר טעמא בגמרא משום דמיכף כייף לימא משום טעמא דר' אבהו דאמר למה תוקעים בשופר של איל כדי שיזכור להם עקידת יצחק ולכך פי' הר"ן ז"ל פי' אחר דזכרים דמתניתין הוא בין כבשים בין שאר בהמות דכיון דבכפיפה תליא מלתא כל כמה דכייף טפי מעלי וכו' ור' אבהו דאמר למה תוקעים בשופר של איל למצוה מן המובחר אמרו ור' יהודה איירי להכשיר לכתחילה דבהא פליגי במתניתין בתרא ובמתניתין קמא הוי פלוגתא להכשיר בדיעבד זהו תורף פירושו ז"ל. ואני אומר שרבינו נראה לו לפרש דזכרים דר"י הוי כבשים דוקא והטעם דבעינן כבשים דוקא משום טעמא דר' אבהו דלמה תוקעים וכו' כדי שיזכור עקידתו של יצחק תדע לך דהכי היא דאל"כ היכי קאמר ר' אבהו למה תוקעים בשופר של איל והיכן מצא ר' אבהו דליהוי הדין כך אדרבה זכרים דמתני' משמע כולל כל כמה דכפוף מהני ואי מאי דאמר ר' אבהו הוי למצוה מן המובחר לא היה לו לסדר דבריו בלשון שאלה למה שנראה שהבין הוא כך אלא היה לו לחדש לנו הדין מדעתו א"ו שנראה לו לר' אבהו דזכרים דמתני' היינו כבשים דוקא אע"פ שהר"ן יכול לדחות זה לומר דשאלה דלמה תוקעים הוא מנהג שנוהגים לתקוע בשל איל מ"מ לא נראה לו לרבינו כן וכתב ל"ל למיתלי טעמא משום דכייף איניש לימא מטעמא דר' אבהו. י"ל דאה"נ דהכי הוי טעמא אלא מאי דרצה לתת טעם זה הוא מפני שהברייתא הזכירה כפופים משמע דהא מלתא דכפיפה צריך עכ"פ וה"ק מ"ט בעי כפיפה דאי מטעמא דר' אבהו לחוד לא הי"ל [אלא] של אילים לבד מדהזכיר כפופים משמע דטעמא משום דכייף איניש. ועוד יש לי סיוע לדעת רבינו שהוא סובר במה שהזכיר ר"י זכרים דהוי דוקא דאל"כ כשהקשו בגמ' על ר' לוי דאמר מצוה בכפופים לימא הלכה כר"י אמאי לא תירצו אי כר"י ה"א זכרים דוקא ואשמעינן ר' לוי דכל כפוף אע"פ שאינו זכר א"ו במ"ש ר' לוי כפוף הוי זכר דוקא שלא כדברי המפרשים שפירשו דהוי כל כפוף אע"פ

שאינו זכר והמפרשים יתרצו לקושיא זאת ויאמרו דהכי פריך לימא הלכה כר"י ויפרש דבריו דמאי דקאמר ר"י זכרים ל"ד אלא כל כפופים וגנובא גנובי למה לך. ועל הקושיא האחרת שלמה הזכיר המחלוקת ב' סתם ודאי דהוא דוחק לפירוש רבינו אבל כבר כתב הרב ב"י ז"ל בסי' תקפ"ו וההכרח שהכריחו לרבינו לפרש כן והיא קושית התוס' ז"ל. עוד אני אומר דאפשר לפרש פירוש אחר בדברי רבינו שלא כדרך ה"ה ז"ל שיתרץ זה דס"ל דמתני' קמא איירי לענין דין תורה אם הם כשרים מדין תורה או לא דת"ק סבר דכשרים ור' יוסי אית ליה דפסולים ומחלוקת שניה אע"ג דמדין תורה כשרים כדברי ת"ק מ"מ רבנן פסלוהו אפילו בדיעבד משום טעמא דכל כמה דפשיט איניש כו' ור' יהודה סבר איפכא והשתא רבינו דקאמר כל השופרות פסולים ר"ל מדרבנן שהם פסולים בדיעבד וכמתני' בתרא והשתא לא פליגי מתניתין קמא לבתרא. אבל זה הפירוש דחוק דכשרים דמתניתין קמא משמע כשרים בדיעבד דאורייתא ודרבנן דאי הוו פסולים דרבנן לא הוה ליה למיתני כשרים: **כתב** הרב ב"י בספרו סימן תקפ"ו בא"ח דאף על גב דרבינו כתב חוץ מקרן הכבש אין לפרש דבריו דלא קפיד אלא שיהיה קרן הכבש אבל לא איכפת ליה בכפוף דהא ר' לוי דאמר מצוה בכפופים אוקימנא כר"י ואם איתא דמשכחת לה של זכרים שאינם כפופים לא הוה ליה למישבק וכו'. נראה שדעתו לומר דזכרים דקאמר ר"י ע"כ הם כפופים דלא משכחת לה בלא כפופים דאל"כ אלא דמשכחת לה זכרים בלא כפופים מנין לו לר' לוי לתלות הדבר בכפופים. ולא הבינותי זה אדרבה מוכרח בגמ' דמשכחת לה זכרים בלא כפופים דאל"כ תקשי למה אמר הוא דאמר כי האי תנא דתניא כו' לימא כר' יהודה דמתניתין שהזכיר זכרים. א"ו משום דבמתני' אפשר לומר אע"פ שאינם כפופים לכך הביא הברייתא שהזכירה כפופים לומר שמהברייתא יצא לו לר' לוי כן. ומה מאד קשה מ"ש והכי אמרינן בגמרא בהדיא גבי ר' לוי הוא דאמר כי האי תנא וכו' דאדרבה משם משמע דזכרים אפשר בלא כפופים מדהוצרך להזכיר כפוף משמע משום דאפשר לזכרים בלא כפופים לכך הזכיר דבעינן תרתי זכרים וכפופים אבל כפופים בלא זכרים לא מהני משום דבעינן איל זכר לעקידת יצחק וכן זכרים בלא כפופים לא מהני וע"כ נראה זה מוכרח מדלא הביא ראיה מדר' יהודה דמתניתין. וע"ק דאע"ג דכל זכר כפוף לדעתו אינו מוכרח שיהיה מתהפך ונאמר כל כפוף זכר וא"כ הדרא קושיא לדוכתא אמאי לא הזכיר ר' לוי זכר שהוא העיקר דאע"ג שהזכיר כפוף אינו מוכרח שכל כפוף יהיה זכר אע"פ שכל זכר יהיה כפוף. סוף דבר לא ירדתי לסוף דעתו כלל:

הלכה ג

שופר של עכו"ם אין תוקעין בו לכתחילה ואם תקע יצא. ראיתי להאריך קצת בלשון זה ולהוכיח הסוגיא שבראש השנה בפרק ראוהו ב"ד (ראש השנה דף כ"ח) והסוגיא שבסוכה פרק לולב הגזול והסוגיא שבסוף פרק כיסוי הדם ולבאר מ"ש רבינו בפרק שמיני מהלכות סוכה. בפרק ראוהו ב"ד אמרו אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא של עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא יצא מאי טעמא עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה ובפ' לולב הגזול (סוכה דף ל"א:) על מתני' דשל אשרה ושל עיר הנדחת פסול. הקשו בגמ' והא אמר רבא לולב של עכו"ם לא יטול ואם נטל כשרה הכא באשרה דמשה עסקינן דכתותי מיכתת שעוריה דיקא נמי דקתני דומיא דעיר הנדחת ש"מ. ובסוף פרק כיסוי הדם (דף פ"ט) הקשו על רב דאמר דמכסין בעפר של עיר הנדחת משום דמצות לאו ליהנות ניתנו מברייתא דקאמר שופר של עכו"ם לא יתקע בו ולולב של עכו"ם לא יטול וכו' והתניא תקע לא יצא נטל לא יצא ותירצו אמר רב אשי הכי השתא התם שיעורא בעינן ועכו"ם כתותי מיכתת שיעורה הכא כל מה דמיכתת [טפי] מעלי לכסוי ע"כ. ופי' המפרש דבאשרה דמשה דתירצו בפרק לולב הגזול רצה לומר אשרה דישראל דאין לה ביטול ולהכי כתותי מיכתת שעורה. וכן מה שתירצו בפרק כסוי הדם הכי השתא התם שיעורה בעינן וכו' הוא משום דאיירי בעכו"ם דישראל דאין לה בטול כדתירץ בפרק לולב הגזול אבל של עכו"ם אע"פ שלא בטלה על דא קאמר רבא לולב של עכו"ם לא יטול ואם נטל יצא. ולדעת רבינו תם כתבו התוס' דאפילו בעכו"ם בעינן בטול. ורבינו ז"ל אינו מפרש כן כדכתב ה"ה בפרק ח' מדלא חילק שם בין עכו"ם לישראל ולכך הוא ז"ל מפרש דברי רבינו באשרה דמשה רוצה לומר אילן שנטעו מתחלה לכך לשם עכו"ם והוא דעכו"ם דבטלה וגורס בגמ' בפרק לולב הגזול הב"ע באשרה דמשה ומשום מצוה הבאה בעבירה כלומר אע"פ שבטלה הרי היא מצוה הבאה בעבירה אבל שופר של משמשי עכו"ם או שהוא עבודת כוכבים עצמו של עכו"ם ובטלו לא מיפסל משום מצוה הבאה בעבירה. ומ"מ נראה ודאי לפי פירוש זה דאפילו בעבודת כוכבים של עכו"ם כל כמה דלא בטלו אסור דכ"ש דהוי מה"ב טפי. וקשה על זה הפירוש שפירש ה"ה דסוגיא דבפ' כסוי הדם דמתרץ כתותי מיכתת שעוריה ע"כ מוקי לה בעכו"ם של ישראל וא"כ סוף סוף קשה למה לא הזכיר רבינו בעכו"ם של ישראל שאם נטלו לא יצא והיה לו לחלק בין עכו"ם לישראל ועוד בעכו"ם עצמו היה לו לחלק בין בטלו ללא בטלו. וע"ק דלמה לא תירץ הגמ' בפרק לולב הגזול דאיירי מתני' דשל אשרה פסול בעבודת כוכבים דישראל כמו שתירץ בפ' כסוי הדם ואמאי מהדר

לתרץ דאיירי באשרה דמשה. ונ"ל דה"ה יפרש דבכסוי הדם מוקי לה בשל עכו"ם ובלא בטלה ופירש טעמא משום כתותי מיכתת שיעוריה אבל הכא בפרק לולב הגזול לא מצי לאוקמי מתניתין בשלא בטלה כדאוקי התם דאשרה ודאי דאיירי לאחר בטול כדכתבו התוספות לפירוש ר"ת משום דמשנקצץ הלולב מן האילן נתבטל ולכך לא מצי לשנויי כדשני התם ותירץ באשרה דמשה. וכ"ת אכתי קשה אמאי לא קאמר דעכו"ם היכא דלא בטלו אסור וה"ה בישראל היכא דבטלו. וי"ל דזה הוי מכ"ש דאשרה שנתבטלה דהשתא אשרה שנתבטלה פסול משום מה"ב כ"ש עכו"ם ושלא נתבטלה דאיכא תרתי כתותי מיכתת שיעורא ומה"ב ולכך לא הוצרך לפרש. זה נ"ל ליישב פי' ה"ה ז"ל בדברי רבינו וזה עם שנוי הגירסא בגמרא דגריס משום מה"ב וגם צ"ל ע"כ לפי זה דלא גריס דיקא נמי דקתני דומיא דעיר הנידחת דכיון דמוקי לה באשרה שבטלה לא הוי דומיא דעיר הנידחת דנשרפת בשלמא לפירוש שאר המפרשים דהוי עבודת כוכבים של ישראל הוי דומיא דעיר הנידחת דאין לה תקנה ונשרפת אבל לפירוש רבינו לא הוי הכי לכ"נ ודאי דלא גריס ליה. ועוד אני אומר ליישב דברי רבינו שלא כדברי ה"ה ז"ל שהוא גורס כגירסתנו בגמ' ומכח הקושיא שהקשו התוס' מההיא דפרק כל הצלמים (עבודה זרה דף מ"ז) דבעי ריש לקיש המשתחוה לדקל לולבו מהו וכו' דלכל הפירושים קשה למה שפירש ר"ת צ"ל דמ"ש אם נטל יצא איירי לאחר בטול קשה דמשמע דהוי בעיא דלא איפשיטא והכא אמר רבא דאם נטל יצא משמע דיש דחוי לקולא ולפירוש האחר שפירש נטל בלא בטול ג"כ קשה כדכתבו שם התוספות לכך הוא מפרש כפירוש התוס' דגמ' ה"ק הכא מתניתין איירי באשרה דמשה כלומר עכו"ם של ישראל שנטעו מתחלה לכך זה נקראת אשרה כדכתב רבינו ולכך פסול דכתותי מיכתת שעוריה ורבא איירי באילן שנטעו ולבסוף עבדו כרבנן דשרו ומ"מ לכתחלה לא יטול והך אשרה בשלא בטלה אבל באשרה של עכו"ם שנטעה מתחלה לכך ובטלה זו היא הבעיא של פרק כל הצלמים ולא איפשיטא אם יש דחוי או לא כלומר אי אמרינן כיון שנידחית שעה אחת ממצוה קודם בטול תו לא אתכשר א"ד אין דחוי וכיון דסלקא בתיקו פסק רבינו ז"ל לחומרא ולכך כתב דאשרה שבטלה אם נטל לא יצא כלומר מכח ההיא בעיא דהתם דסלקא בתיקו וא"כ אמרינן יש דחוי. וא"ת הא בעיא דהתם כבר איפשיטא בפרק לולב הגזול שאמרו שם דחוי מעיקרא לא הוי דחוי תפשוט מינה וכמ"ש הר"ן בפ' כל הצלמים, י"ל דרבינו סבור כפירוש התוס' דפירשו בפרק כל הצלמים וכן בפרק לולב הגזול דבעיין דכל הצלמים לא איפשיטא דשאני התם בהדס דכיון דהוי בידו למעט לכך לא הוי דחוי אבל הכא גבי אשרה אין בידו לבטלה אם לא על ידי עכו"ם דישראל אין מבטל עבודת

כוכבים כלל דא"כ לא איפשיטא בעיין, ואם תאמר מכ"מ היה לו לרבינו לחלק דאשרה שבטלה דוקא שבטלה ביו"ט דזה נקרא דחוי מעיקרו אבל אם בטלה מעי"ט לא הוי דחוי כלל וכמ"ש התוס' בפרק לולב הגזול ונראה מוכרח ממאי דבעי ר' ירמיה (דף ל"ג) נקטם ראשו מעיו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט אבל עלתה בו תמרה בעיו"ט לא חשיב דחוי והכא נמי כשבטלה מעיו"ט דכוותה היא. ויש לומר דרבינו יתרץ דכיון דבפ' כל הצלמים אמרו סתם אשרה שבטלה ולא אמרו שבטלה מערב יו"ט כמו שאמרו בפרק לולב הגזול גבי הדס ע"כ שבטלה דקאמר גבי אשרה הוי בכל גוונא. ויש לחלק בין אשרה להדס דבאשרה כיון שהתיקון לא אתי ממילא אלא צריך לעשותו בידים לכך ודאי דחויו שנדחה מקודם הוי דחוי אבל גבי הדס כיון דהתיקון אתי ממילא נסתלקה דחויו כאילו אינו וחזר הדבר לכמו שהיה קודם שנקטם. והשתא לפי פירוש זה שפיר' בדברי רבינו יהיה גירסתנו כגירסתנו והתירוץ שתירצו בפרק כיסוי הדם הוא התירוץ שתירצו בפרק לולב הגזול דבכסוי הדם מוקי לה דלולב ושופר של עבודת כוכבים של ישראל אין לו בטול וכ"ת למה לא נתבאר דין זה בדברי רבינו כאן בשופר וכאן בלולב דעכו"ם של ישראל דפסול. ויש לומר דכ"ש הוא דהשתא עבודת כוכבים דעכו"ם שבטלה קאמר דפסול כל שכן עבודת כוכבים של ישראל שאין לה בטול ולא קתני אלא לולב של עבודת כוכבים כלומר אילן שנטעו ולבסוף עבדו שמותר ובשופר קאמר שופר של עכו"ם ר"ל שופר של עבודת כוכבים של עכו"ם כלומר שלא נאסר מפני שהשתחוה לבהמה ובעלי חיים אינם נאסרים ומ"מ לא יטול לכתחלה אבל כל דבר של עבודת כוכבים שנאסר אע"פ שבטלו אח"כ לדעת רבינו אם נטל לא יצא משום דיש דחוי:

שופר הגזול וכו'. יראה דלרבינו הוקשה לו בכאן שני דברים ותירץ לשניהם. האחד דאפילו תאמר דמצות לאו ליהנות ניתנו מכל מקום קשה מאי שנא הכא מלולב ומצה שאמרו בגמרא שאינו יוצא ואע"ג דמצות לא ליהנות ניתנו וכו' והטעם נתבאר בריש פרק לולב הגזול (סוכה דף ל') משום שהיא מה"ב הכא נמי היא מה"ב ותיתסר לזה תירץ שאין בקול דין גזל ולכך לא מיתסר מה"ט. ועוד הוקשה לו דהרי נהנה מגזל לזה תירץ דמצות לאו ליהנות נתנו, ומ"ש שם טעמא דמה"ב יותר משאר דברים ע"ש בתוספות:

שופר של עולה וכו'. וא"ת דהכא משמע מדבריו דתוקע לא עביד מעשה והוי קול והוא ז"ל כתב בסוף פ' ה' מהלכות מעילה קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין וא"כ כיון דהוי קול ואין בו דין מעילה איך אמרו בגמ' פרק ראוהו בית דין (ראש השנה דף כ"ח) מ"ט עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לחולין הא כיון דהוי קול לאו בת מעילה היא ורבה נמי דאתקיף לא קאמר אלא אימת מעל לבתר דתקע כי תקע באיסורא

תקע משמע דמודה ליה דמעל. וי"ל דרבינו סובר דכי פריך ליה הוי לפי סברתו אבל לפי האמת אין בו מעילה דהא אמרינן פרק ה' שלשה דברים אין בהן מעילה קול ומראה וריח וזה דוחק. ויש לדקדק מה הקשה רבינו וא"ת הלא נהנה הא אין בו דין מעילה. וי"ל דמ"מ הרי כתב רבינו דאין נהנין ולא מועלין ואע"פ דאי איסור הנאה לא הוי אלא איסור דרבנן מ"מ מקשה רבינו אמאי יצא בדיעבד וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וה"ל למימר דאפילו בדיעבד לא יצא. ואם תאמר דכיון דהוצרך רבינו לתת טעם זה בקול לתרץ קושיא דלולב ומצה כדכתב ה"ה למה לא הקשה ג"כ גבי שופר של עכו"ם ולישני נמי התם דשאני משום דהוי קול. וי"ל הא לאו מילתא היא דבלולב נמי של עכו"ם אם נטל יצא כמ"ש בריש פ"ח ואע"ג דבלולב הגזול לא יצא משום מה"ב ואע"ג דמצות לאו ליהנות נתנו (בגמרא) [בלולב] דעכו"ם לא אמרינן הכי אלא יצא. וא"ת למה לא כתב רבינו דין שלמים וי"ל משום דהוה ס"ד בגמרא דגרע שלמים משום דלית בהו מעילה אבל כיון דפי' רבינו דבעולה ג"כ אין בה מעילה משום דהוא קול א"כ כ"ש שלמים שהם קדשים:

מצות לאו ליהנות ניתנו וכו'. כתב ה"ה ורבינו ז"ל הזכיר החלוק השני וכ"ש החלוק הראשון ע"כ. טעמו נתבאר בהר"ן ז"ל שכתב בפירוש ההל' ואצטריך לאשמועינן במודר הנאה דס"ד מודר הנאה מחבירו ה"ט דשרי לפי שאין דעתו של נודר דבר מצוה כיון שלא פירש אבל הנודר משופר דפרה ליתסר קמ"ל:

הלכה ה

ניקב אם סתמו שלא במינו פסול וכו'. כבר כתב ה"ה ז"ל שדעתו כדעת ההלכות שהוא ז"ל מפרש המחלוקת שבברייתא ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו פסול רבי נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול דאיירי בשאינו מעכב את התקיעה אבל מעכב את התקיעה דברי הכל בין במינו בין שלא במינו פסול ופסק כרבי נתן מדשקיל וטרי ר' יוחנן אליביה ולהכי בעינן תלתא במינו ואינו מעכב ונשתייר רובו, והכריח הר"י פירוש זה דאלת"ה קשה דר' יוחנן לר' יוחנן דהא איהו פסק כרבי נתן ואי אמרת דר' נתן איירי אפילו במעכב ומכשיר במינו א"כ סתם מתני' דלא כותיה דקאמרה דבמעכב אפילו במינו דהא מתניתין אם מעכב את התקיעה סתמא קאמרה אפילו במינו ור' יוחנן א"ל בעלמא דהלכה כסתם משנה וא"כ קשיא. וא"ת אם נפרש דברי ר' נתן באינו מעכב ואז ודאי מכשיר במינו כפירוש הר"ן ז"ל א"כ ואם לאו כשר שאמר במתניתין איירי דוקא במינו ועל הא קאמרה מתניתין דכשר בשאינו מעכב דאם לא נפרש כן פליגא אדרבי נתן וא"כ הא ע"כ השתא נמי לא איירי מתניתין בסתמא אלא במינו דוקא א"כ איך סתר

הר"ן דהמחלוקת לא הוי במעכב דא"כ מתניתין דאם מעכב איירי בשאינו מינו ומתניתין סתמא קאמרה נימא דרישא דמתני' איירי פרטית בשלא במינו דוקא וסיפא כולל כמו שאנו אומרים השתא דסיפא פרטית דאיירי במינו דוקא ורישא כולל. ויש לומר דטפי מסתבר לאוקמי רישא כולל מסיפא והשתא רישא הויא כולל בין במינו בין שלא במינו אבל לפירוש דסתר הר"ן רישא הוי פרטית וזה דוחק וסיפא אע"ג דהשתא הוי פרטית אינו דוחק דא"ל לומר אגב רישא נקטיה ועם זה נתבאר פירוש רבינו ז"ל וטעמו. ועוד י"ל דהרמב"ן כתב בס' המלחמות דסתמא דמילתא הוי הדיבוק במינו ואורחא הוי הכי ע"ש. וצ"ל לפי זה דמפרש מעכב את התקיעה שר"ל מעכב אחר שנסתם וזהו שאמר הנקבים שנסתמו את התקיעה כלומר אחר הסתימה דאי מפרש מעכב קודם הסתימה היכי מצי למימר דמחלוקת דברייתא איירי כשאינו מעכב קודם הסתימה וכי אפשר שנפחת רובו ולא יעכב התקיעה וכמו שהקשו התוס' ז"ל אלא ודאי ע"כ פירוש שמעכב אחר הסתימה קאמר ולא כמו שהבין בעל ההגהה בדברי רבינו ז"ל שכונתו לומר קודם הסתימה דאי אפשר לומר כן כדפרישית. ועל מה שכתב הראב"ד ז"ל בהשגות לא הסכים לירושלמי דגרסינן התם כיני מתני' היה מעכב וכו', כונתו להשיג על רבינו דאין כמ"ש שהסתימה מעכב אלא קודם הסתימה היה מעכב וזהו שאמרו היה מעכב התקיעה דמהלשון היה משמע קודם. ועוד השיגו דבמינו לבד סגי אע"פ שהוא מעכב את התקיעה והך נמי משמע מן הירושלמי כפי מה שמפרשו בעל המאור ע"ש. ויתר הדברים מבוארים הם:

הלכה ו

צפהו זהב מבפנים או במקום הנחת פה פסול. פרק ראוהו בית דין (ראש השנה דף כ"ז) ת"ר וכו' צפהו זהב במקום הנחת פה פסול שלא במקום הנחת פה כשר צפהו זהב מבפנים וכו'. ויש בפירוש הנחת פה פירושים שונים. הפירוש האחד דכל מה שבתוך השופר מראשו לסופו הוא קרוי בפנים ועל השפה במקום הנחת פה הוא מקום הנחת פה ושלא במקום הנחת פה ר"ל סמוך לשפה נטוי לצדו. וזהו הפירוש הראשון שכתבו התוס' ז"ל נראה לפרש דעובי השופר וכו' ודחו פירוש זה דא"כ שלא במקום הנחת פה היינו מבחוץ והרא"ש ז"ל קיימו בפסקיו. עוד יש לדחות פירוש זה דא"כ מקום הנחת פה היינו הוסיף עליו דהוספה מיקרי באורך השופר וצפוי מיקרי על גב השופר או תוכו והיינו החילוק שבין הוספה לצפוי ואי מקום הנחה ר"ל על השפה במקום שמניח הפה א"כ היינו הוסיף וא"כ אמאי נקט במקום הנחת פה אפילו בצד הרחב מהשופר שאינו הנחת פה אם הצפוי על השפה של צד הרחב פסול מטעם הוספה. ונראה לתרץ לזה דלרבותא נקט מקום הנחת פה דאע"ג דאין יוצא הקול מכאן עד שתי אצבעות משופר וכדכתב

הרא"ש ז"ל בשם ה"ר יונה וה"א דלא איכפת לן בכאן הוספה אלא במקום שהקול יוצא שהוא בצד הרחב קמ"ל. הפירוש השני במקום הנחת פה ר"ל השפה במקום שמניח הפה כדפירש רש"י ושלא במקום הנחת פה היינו על השפה של צד הרחב. והתוספות דחו שם ג"כ פירוש זה ואמרו דהא אמרינן בסמוך הוסיף וכו' פסול וא"כ שלא במקום הנחת פה אמאי כשר. הפי' השלישי פי' הר"ן ז"ל במקום הנחת פה ושלא במקום הנחת פה הכל הוא על השפה של המקום שמניח פיו שעוביו של שופר דרך משל הוא רחב שליש אצבע או רביע אצבע ועובי שפתו במקום שמניח פיו הוא רחב כל כך ומקום הנחת פה קרי למה שהוא לצד חלל השופר כלומר זה העובי חלקנו אותו לשני חלקים אחד לצד חלל השופר ואחד לצד חוץ אם צפה בחלק אשר לצד החלל נקרא במקום הנחת פה ואם צפה בחלק אשר לצד חוץ נקרא שלא במקום הנחת פה. ולפי' זה קשה דשלא במקום הנחת פה אמאי כשר היינו הוסיף עליו כל שהוא. וי"ל דכי פסלינן בהוסיף היינו שההוספה באורך השופר הוא כעוביו של שופר כלומר שעורו של שופר הוא רחב רביע אצבע וגם ההוספה שיוסיף הוא רחב כ"כ. אבל השתא פחות מעוביו של שופר שהעובי הוא רחב רביע אצבע וזהו פחות ודאי שאינו נקרא מוסיף באורך השופר שודאי הוא נראה שהוא נוי בעלמא ולא מיקרי הוספה ומ"מ במקום הנחת פה פסול מטעם הפסקה דאיכא הפסק בין פיו לשופר. ואולי שכן היה מפרש הרמב"ן ז"ל שהביא ה"ה שכתב טעם האיסור משום הפסק ולא כתב משום הוספה. ורבינו ז"ל לא ביאר דעתו בזה:

נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא וכו'. כתב הרא"ש ז"ל בפסקיו כגון שהיה פה של פנימי משוך קצת למעלה חוץ לפה החיצון ולא נכנס קולו בין שני השופרות. אם קול החיצון שמע לא יצא פירוש אף קול החיצון דא"א לשמוע קול חיצון בלא קול פנימי:

הלכה ח

התוקע בתוך הבור וכו'. רבינו מפרש כפי' רש"י (דף כ"ז:) במה שאמר רב הונא לא שנו וכו' וה"ק מתניתין בעומדים על שפת הבור איירי ומש"ה חילקה בין קול הברה לקול שופר אבל עומדים בבור אין חלוק דלעולם קול [שופר] שמעו אבל הרא"ש מפרש דל"ש דקאמר רב הונא הוי פירוש דמתני' כלומר מאי דקאמר מתניתין אם קול הברה שמעו היינו העומדים על שפת הבור דודאי קול הברה שמעו ומ"ש אם קול שופר שמעו הוא שעומד בתוך הבור דודאי קול שופר שמעו, וקשיא לפירוש זה אם כן היכי קאמר תניא נמי הכי התוקע לתוך הבור או לתוך הדות והא לא מייתי ראיה כלל דעיקר ראיית הגמרא היא מדלא חילקה הברייתא בין קול הברה לקול שופר דאי לא לימא דמאי דקאמרה הברייתא הוי דשמע קול שופר דוקא ולכך יצא א"ו דהראיה היא דאם כן היה

לה לברייתא לחלק ומדלא חילקה משמע דבכל גוונא יצא ובשלמא לפירוש רבינו ורש"י אתי שפיר דברייתא איירי בעומדים בבור ושם אין חילוק ולכך לא יצא ומתניתין איירי בעומדים בחוץ ולכך חלקה אלא להרא"ש מה לי ברייתא מה לי מתני' למה חילקה מתניתין בין עומד בחוץ לעומד בפנים ובברייתא לא חילקה. וי"ל דמ"מ הראיה דמייתי הוא דודאי כדאמר רב הונא דפי' מתניתין היא דמ"ש אם קול הברה שמעו הוי העומד בחוץ ואם קול השופר הוי העומד בפנים דאי כמשמעו דבין בפנים בין בחוץ יש לחלק בכך קשה טובא למה לא חילקה הברייתא כיון דבין בחוץ בין בפנים איכא הך חילוקא אבל אי בפנים קול שופר שמע ודאי ברייתא איירי בפנים דוקא אע"ג דלא חילקה בין עומד בחוץ לעומד בפנים כמו שחילקה (הברייתא) [המתניתין] אינה קושיא כנ"ל וק"ל ומ"מ הוי קצת דוחק לפירוש הרא"ש וסיעתא לפירוש רבינו ורש"י ז"ל:

פרק ב

הלכה ב

אנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו. כתב ה"ה שרבינו פסק כדברי האומר בריה בפני עצמה כלומר שהוא ספק וכ"כ פ"א מהל' א"ב. וא"ת אם דעתו כך אם כתב שם אנדרוגינוס מותר לישא אשה הא בפ' הערל (יבמות פ"ב:) הקשו לר"ל דאמר דהוי ספק ממתניתין דקאמר אנדרוגינוס נושא כלומר דמשמע לכתחלה, ותירץ כר"ל אם נשא אבל לכתחלה אסור לישא משום ספק. וי"ל שרבינו מפרש שם כפי' התוספות שמקשה מדקאמר נושא דמשמע דחייב במצות פריה ורביה אבל לא שיהא אסור לישא לכתחלה לדעת ר"ל וכמבואר שם בתוספות. ובהל' תרומה פ"ז בפירוש כ"מ הביא דברי רשב"א שהקשה כן (בס"פ הערל) ע"ש:

הלכה ד

וכן השומע מן המתעסק. בגמ' (דף ל"ג:) הקשו אבל השומע מן המשמיע לעצמו מאי יצא לימא תיהוי תיובתא דרבי זירא לא וכו' וכיון דרבינו פסק כר' זירא לא היה לו לכתוב מן המתעסק אלא שנמשך אחר לשון המשנה:

נתכוון שומע וכו'. כתב ה"ה ואולי שהוא סבור וכו' ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבא וכו'. ולכאורה קשה על זה דשם בגמרא (דף כ"ח) אמרו שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו וכו' אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא והקשו פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל. וקשה דאם הגמרא סברה דיש לחלק בין דין השופר לדין מצה כדכתב

ה"ה ז"ל איך הקשה פשיטא אדרבה הוה ליה לאקשויי ה"ק זאת אומרת. וע"ק למה לא כתב ה"ה החילוק שאמרו בגמ' מהו דתימא התם אכול מצה וכו' ולמה הניח החילוק האמור בגמ' וחילק חילוק אחר ונראה לתרץ דהוא הוא החילוק האמור בגמ' אלא שה"ה ביארו יותר. והשתא א"ש דאע"ג דהגמרא מתחלה היה משוה אותם כשתירץ לו המתרץ מה דתימא תפס לו אותה סברא עיקר ולה"ק אלמא קסבר רבא כלומר רבא הוא דסובר ולא אבוה דשמואל שאמר הדין במצה. זה נראה לדעת ה"ה עם שמ"מ ק"ל קצת איך לא הזכיר ה"ה בדבריו שזהו החילוק האמור בגמרא אלא שאמרו מדעתו כאילו אין רמז לו כלל בגמ'. ולכך היה נ"ל לומר דלא היה בגירסת ה"ה פשיטא כו' אלא אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא אלמא קסבר רבא מצות אינן צריכות כונה ע"כ וכן מצאתי הגירסא בגמ' כתיבת יד:

נתכוון שומע לצאת ולא נתכוון התוקע להוציאו וכו'. קשה על דברי רבינו דבהלכות ק"ש פ' ב' כתב דאפילו היה מגיה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון א"כ משמע דמצות אינן צריכות כוונה דאע"ג דפסק דבעי כוונה בפסוק ראשון הרי כתב הרב"י ז"ל בשם הרשב"א ז"ל סי' ס"ג דלכ"ע פסוק ראשון צריך כוונה אפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה דכי קאמר מצות אינן צריכות כוונה היינו כוונה לצאת אבל הך כוונה לא הוי כוונה לצאת אלא כונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים א"כ מ"ש בגמרא שמצות צריכות כוונה הוי דלכל הפרשה בעי כוונה לצאת דלפסוק ראשון כ"ע מודו וא"כ רבינו דפסק שם דלא בעי כוונה אלא בפסוק ראשון הוי כמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה וכאן פסק בהפך ואפילו תאמר דבמ"ש ה"ה שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעה וכו' יספיק לתרץ זה ונימא דהכא הוי השמיעה עיקר ולכך בעי כוונה אבל התם האמירה היא העיקר דהוי כמעשה ולכך לא בעי כוונה מה שזה אינו לפי האמת דאין כוונת ה"ה לחלק אלא בין מעשה לשמיעה ואמירה וכיון דאינו מעשה ממש הכל שוה ובעי כוונה וכדכתב רבינו יונה בפ"ק דברכות ומגיה יוכיח שהוא אמירה ופסק רבינו דלא בעי כוונה. ואפילו יהבינן ליה כל טעותיה למי שיפרש כן מ"מ תקשי ליה למ"ש ה"ה שהוא חושב שנוסחת רבינו בהלכות חמץ ומצה שהוא לא יצא ולפי זה נסתלק החילוק של ה"ה אם כן תקשי לך ק"ש כדכתיבנא. ונראה דדעת רבינו כמ"ש הרמב"ן בספר המלחמות בפרק ראוהו ב"ד שכתב שם דבהא פליגי מ"ד מצוות צריכות כוונה או אינן צריכות אי בעי כוונה בפסוק ראשון או לא וכל הני תנאי דאית להו דבעי כוונה בק"ש אית להו דמצות צריכות כוונה אבל למ"ד דמצות אינן צריכות כוונה אפילו בפסוק ראשון לא בעי כוונה ואין לחלק בין כוונת הענין לכוונה לצאת דהכל אחד. וראיה לדבריו

דאם תחלק בכך מאי הקשה הגמ' ממתניתין ש"מ דמצות צריכות כוונה נימא דמתני' דקאמר אם כיון לבו היינו כוונת הענין בפסוק ראשון א"ו אין לחלק בין כוונה לכוונה ושם האריך ע"ש. ולכך סובר רבינו דדוקא בפסוק ראשון בעי כוונה דפסק כמ"ד מצות צריכות כוונה אבל למ"ד אינן צריכות אפילו בפסוק ראשון לא. וא"ת לפי זה קשיא דרבא ארבא דהוא פסק כר"מ בברכות דבפסוק ראשון בעי כוונה בר"ה בפרק ראוהו ב"ד (ראש השנה דף כ"ח) אמר רבא דמצות לא בעו כוונה דהכי אמר התם רבא אמר לצאת לא בעי כוונה וכו'. וי"ל דרבא לדבריו דרבה קאמר ולתרץ אליביה וליה לא ס"ל וכדכתב שם דרבא לא מכרעה. וכ"ת איך כתב שם דרבא לא מכרעה דמשמע דמסופק לו אם אליבא דנפשיה קאמר או אליבא דרבה הא מוכרח הוא לפמ"ש דלא אמרו אליבא דידיה. וי"ל דאמר כן הרמב"ן לרבא דעליה קא מהדר דלא מכרעה אבל לדידיה ודאי דמוכרח הכי כדכתיבנא. אבל ה"ה כתב ועכ"ז אני מסתפק שלא תהיה נוסחת רבינו לא יצא. וא"ת אם נסתפק רבינו גבי מצה לא יצא איך כתב אח"כ לתת טעם כל מי שאכל בשעת חוליו והיה נכפה ונתרפא מפני שאכל בשעה שהיה פטור מן המצות לימא מפני שאכל בלא כוונה. ויש לומר דכי מצריכינן כוונה למאן דמצי לכוון דעתו אבל השוטה שאינו יכול לכוון ודאי שהיה יוצא בכך לכך הוכרח לתת טעם שבאותה שעה היה פטור מן המצות והוא פשוט. והטור כתב בא"ח סימן תע"ה שנסתפק במ"ש רבינו בהל' חמץ ומצה אי ס"ל דבעי כוונה או לא. ולא ידעתי איך נסתפק בכך דאם גורס בדברי רבינו יצא אם כן ודאי דלא בעי כוונה ואם גורס לא יצא ודאי דבעי כוונה. ועל מה שתמה ה"ה דמאין מצא רבינו חילוק זה. נראה לי טעם נכון בסוגיא דפסחים (דף קי"ד) דמשמע מהתם גבי טבול דלא בעי כוונה והכא משמע דבעי כוונה וכתבו שם התוספות דיש לחלק בין מצה לשופר ולכך לא הביאו שם לראיה דמצות צריכות כוונה מהא דאמר ר' יוסי גבי שופר וכיון דסוגיא דהתם מוכרחת דלא בעי כוונה והכא משמע דבעי כוונה מש"ה הוצרך רבינו לחלק החילוק שחלק ה"ה והוא נכון ע"ש:

הלכה ו

יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ומן הדין היה וכו' יבא עשה וכו' וידחה שבות. קשה דאיך כתב דמן הדין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם הא מצות עשה ול"ת הוא כדכתב הוא ז"ל בריש הלכות שבת והוא ז"ל כתב לעיל בפרק ראשון בשופר של ר"ה אין מחללין עליו את יו"ט וכו' ואפילו בדבר שאיסורו משום שבות משום דיו"ט עשה ול"ת וכיון דיו"ט עשה ולא תעשה לא דחי תקיעה שהיא מ"ע השבות שלה בקום עשה דרבנן העמידו דבריהם נגד של תורה בשב ואל תעשה א"כ היכי קאמר הכא דהיה ראוי

שידחה התקיעה השבות של שבת דהוא עשה וכ"ת שאני אותו שבות דהיא גזרה שמא יתלוש וכו' הא ליתא דהך שבות דתקיעה נמי היא גזרה שמא יתקן כלי שיר. וי"ל דשאני הך שבות דתקיעה שהוא קל שהא התורה התירה לגבי יו"ט דהא התקיעה ביו"ט שבות הוא והתורה התירה אותו דאל"כ לא משכח תקיעת שופר וא"כ ראוי היה ג"כ להתירו בשבת. ועי"ל דשאני התם שאין ראוי שידחה מפני שהוא דבר שאפשר לעשותו מבערב שיכול להכין השופר מאתמול אבל הכא דא"א לעשות התקיעה מאתמול דהיום היא נעשית עכ"פ. א"נ הכא שאני דהתקיעה שהיא המצוה דוחה השבות א"כ נמצא שבשעת עשיית המצוה נדחה השבות אבל התם קודם עשיית המצוה נדחה השבות. וא"ת מה תירץ רבינו גזרה שמא יעבירנו הא התקיעה נמי גזרה שמא יתקן כלי שיר והיה ראוי לדחות השבות ומה לי הך גזרה או הך גזרה. וי"ל דמ"מ הך גזרה דיעבירנו קרובה ביותר והוא בשופר עצמו:

הלכה ז

התינוקות שלא הגיעו לחינוך וכו'. בפ' יו"ט של ר"ה (דף ל"ב:) אמרו במשנה אין מעכבין את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהם עד שילמדו ובגמ' (דף ל"ג) אמר רבי אלעזר אפילו בשבת תניא נמי הכי מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת ואצ"ל ביו"ט. הא גופא קשיא אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו ואפילו בשבת אלמא לכתחלה אמרינן תקעו והדר תנא אין מעכבין עיכובא הוא דלא מעכבין הא לכתחלה לא אמרינן תקעו ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך ע"כ בגמרא. ויש כאן שני פירושים האחד קטן שהגיע לחינוך מתעסקין בו שילמוד קטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבין וזהו פירוש רש"י ז"ל ופירוש הראב"ד בהשגות ופי' הרי"ף ז"ל. ויש פירוש אחר בהפך והוא שהוזכר בדברי הרי"ף ואית דאמרי אפכא והוא פירוש התוספות הוזכרה שם בתוספות גרסא אחרת ומצאתיה בגמרא כתיבת יד תנ"ה מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט הא בשבת מעכבין הא אמרת רישא אפילו בשבת אין מעכבין ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. והרב המגיד נראה שסובר כדברי רבינו דהוא מפרש כאית דאמרי בהרי"ף ז"ל דטפי יש להתיר כשלא הגיע לחינוך מהיכא דהגיע ופשוט הוא שכך דעתו של רבינו ז"ל דאי דעתו להחמיר בלא הגיע לחינוך טפי וכוונתו לומר דהיכא דלא הגיעו אין מעכבין בשבת אבל אין מתעסקין אבל היכא דהגיעו לחינוך יש שם קולא יותר דאפילו להתעסק עמהם בשבת מותר ולזה כתב התינוקות שלא הגיעו לחינוך אין מעכבין אבל הגיעו אפילו מתעסקין בשבת אבל ביו"ט אפילו

שלא הגיעו לחינוך מותר להתעסק וז"א ומותר לגדול להתעסק וכו' כלומר דאפילו לא הגיע לחינוך מתעסק עמהם מפני שלא אמרו בברייתא אלא אין מעכבין בשבת כלומר בשבת אין מעכבין אבל ביו"ט אפילו מתעסקין. א"א לפרש כן בדברי רבינו ז"ל דאם כן לא היה לו לומר בין קטן שהגיע לחינוך וכו' דקטן שהגיע לחינוך מאן דכר שמיה פשיטא דאפי' ההתעסקות בשבת מותר בו ובשלמא לפירוש ה"ה הוצרך להזכירו משום דבשבת אין מתעסקין בקטן שהגיע לחינוך ולכך הוצרך לומר דביום טוב מתעסקין אפילו בו אבל למאי דפרישית מאן דכר שמיה בקטן שהגיע לחינוך דעד השתא בקטן שלא הגיע קא עסיק ובקטן שהגיע לא הוצרך לומר דין זה דפשיטא דאפילו בשבת מתעסקין א"ו דמה שפירש ה"ה עיקר. ועוד דבשלמא השתא הזכיר היתר ההתעסקות בשבת כדכתב ה"ה דפסיק לחלוקה בתרתי וקאמר מותר להתעסק בהן כדי שילמדו והיינו אפילו בשבת ואח"כ אמר ביו"ט והוי כאילו אמר וביו"ט והוי חלוקה אחרת דקאמר דביו"ט בכל הקטנים מותרים. אבל אם נפרש בהפך נמצא היתר ההתעסקות בקטן שהגיע לחינוך בא מן הדיוק ואין לו שחר. אלא שקשה למה שפירש ה"ה דלמה כתב דבלא הגיע לחינוך מותר ביו"ט אפילו בשבת מותר נמי להתעסק לזה תירץ הוא ז"ל דלא נקט ביו"ט אלא משום קטן שהגיע לחינוך. וקשה טובא דכמאן גריס רבינו ז"ל בגמרא אי גריס כגירסתנו קשה טובא דלגרסתנו אין מעכבין בשבת בכל הקטנים ורבינו כתב דמעכבין בקטן שהגיע לחינוך שכן כתב התינוקות שלא הגיעו וכו' אין מעכבין משמע הא הגיעו מעכבין וכן כתב ה"ה בדברי רבינו ועוד דמותר להתעסק ביו"ט לא הוזכר לגירסא זאת דלא אמרו אלא אין מעכבין בשבת ואין צ"ל ביו"ט אבל להתעסק ביו"ט לא הוזכר כלל היתר בגמרא. ואי הוא גריס כגירסא שנזכרה בדברי התוספות מ"מ קשה דמאין מצא היתר לקטן שהגיע לחינוך ביו"ט דשם לא אמרו אלא אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט אע"ג שיש לדחות ולומר דמאי דנקט אין מעכבין הוא לומר דבשבת לא מבעיא דאין מתעסקין אלא אפילו עכובא מעכבין מ"מ לא ידענא מנא ליה הא לרבינו דאמאי לא קאמר דברייתא בדיוקא נקט אין מעכבין לומר ביו"ט אבל אין מתעסקין. ונראה לתרץ דודאי דהוא גרס כגירסת התוס' ומ"מ יצא לו לרבינו היתר זה דסובר רבינו דפשטא דמתניתין ביו"ט איירי ובכל גוונא איירי בין בקטן שהגיע ובין בקטן שלא הגיע וכי תירצו בגמרא כאן בקטן וכו' לא תירצו אלא לברייתא משום דכבר שנה ההתעסקות כל שכן חילוקא בתרא אבל מתני' זו אף זו קתני וכיון דמתניתין בסתמא איירי א"כ אפילו בקטן שהגיע מותר ההתעסקות ביו"ט אבל מדברי התוס' דריש ערכין (דף ב') משמע דתירוצא דקאמר כאן בקטן כו' אמתניתין נמי קאי ומ"מ דעת רבינו כך כמ"ש:

הלכה ח

כשגזרו שלא לתקוע בשבת וכו'. לפירוש רבינו קשה קצת דמקדש משמע מקדש דוקא ולדידיה הוי אפילו כל ירושלים. אבל לשון המשנה (דף כ"ט:) דועוד זאת היתה ירושלים יתירה לשון היתה הוא מרווח יותר לפירושו דר"ל ירושלים מקודם כשהיתה בבניינה שהיו תוקעין בה היה לה מעלה גדולה ממה שיש ליבנה עתה אחר התקנה וביאר שכל עוד וכו'. ורש"י ז"ל בפירוש המשנה פי' אבל לא במדינה לא בירושלים ולא בגבולין ע"כ. וזה שלא כדברי רבינו ז"ל. וא"כ פירש ועוד זאת היתה ירושלים בעודה בבניינה יתירה בתקיעת שבת על יבנה עד כאן. וזהו כפירוש רבינו ז"ל דלפירוש שאר המפרשים בעודה בבניינה היתה ירושלים ככל המדינות ולכך לדברי רש"י ז"ל שהם סותרים זה לזה צ"ע: **עוד זאת ראיתי ונתון אל לבי על כל הכתוב לעיל על הלכות שופר**. .

הלכה ט

ואין תוקעין בשבת אלא בבית דין שקדשו את החדש וכו'. אע"ג דרש"י ז"ל כתב בגמרא (דף ל') דהיינו כר' אלעזר דאמר במשנה לא התקין ר"י ב"ז אלא ביבנה בלבד רבינו אינו סובר כן דודאי לא פסק כר' אלעזר דאין ראוי לפסוק כמותו במקום ת"ק ובהדיא כתב בפירוש המשנה דאין הלכה כמותו אלא סובר דת"ק אית ליה דבעינן בית דין שקדשו את החדש וסגי בכל בית דין של שלשה דלקדוש החדש בג' סגי ואם כן תימה על רש"י שכתב סנהדרי גדולה המקדשין את החדש ור' אלעזר היא דסבר דבעינן סנהדרי גדולה ובמה שאמרו בגמרא א"ב בי דינא דאקראי סובר ג"כ דלא כפירוש רש"י ז"ל דלרש"י ז"ל לסברת אמרו לו בעי ב"ד קבוע ולת"ק בבי דינא דאקראי סגי. ורבינו סובר דאדרבא מה שאמר אמרו אחד יבנה ואחד כ"מ שיש בו ב"ד משמע לאוסופי כל ב"ד דאקראי וכן פירש הוא ז"ל בפירוש המשנה ולת"ק בעינן ב"ד קבוע והוא פסק כת"ק:

הלכה י

בזמן הזה וכו'. כתב ה"ה ולא כתב יום שני כלומר היה לו לכתוב אחד מימי ר"ה ולמה פרט יום ראשון דוקא:

פרק ג

הלכה ב

תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק וכו' לכך אנו עושין הכל וכו'. כתב ה"ה ולזה נתכוון רבינו שכתב למטה והוא וכו'. קשה דאיך כתב זה בכוונת רבינו דלכאורה א"א ליישב כן בדבריו דשם כתב לא שישמע תרועה ואחריה ב' תקיעות או ב' תקיעות

ואחריהן תרועה ע"כ. דמשמע דכוונתו דכששומע תר"ת לא ישמע התרועה ואח"כ שתי תקיעות או אפכא אלא הכל על הסדר. ובתר"ת קא עסיק רבינו ואם כמו שפירש בו ה"ה שהכוונה לומר שכששומע תר"ת לא ישמע בין תקיעה והתרועה תקיעה אחרת אע"פ שאחר כך שומע התרועה. ונדחוק ונפרש מ"ש או ב' תקיעות ואחריהן תרועה כלומר אע"פ שאח"כ ישמע תקיעה אחרת, וכן מ"ש לא שישמע תרועה ואחריה ב' תקיעות רוצה לשמוע תרועה ותקיעה ושמע התרועה של תר"ת ואח"כ שתי תקיעות קשה דמאי איכפת לן אם שמע שתי תקיעות ואח"כ התרועה כיון ששומע התקיעה אחרונה לבסוף נימא שהתקיעה השנייה מהשתי תקיעות ששמע ראשונה הוא שעולה והוי הכל על הסדר. וי"ל דכיון דכוונתו לצאת בתקיעה הראשונה ששמע אינו עולה לו השנייה כלל דתקיעת שופר צריך כוונה א"כ אפשר דמשמע ליה הכי מיתורא דלשון רבינו שאחר שכתב על סדרה למה כתב אח"כ לא שישמע וכו' אלא שבתחלה אמר דין אחד ואח"כ דין אחר וגם זה דוחק. והיותר נכון שרצה ה"ה לכלול כך בלשון רבינו אע"פ שאינו מבואר בדבריו יפה. וע"ק בדברי ה"ה למה לא הביא ראיה מן הגמרא שאמרו שם בסוף ר"ה (דף ל"ד:) בברייתא וכשהוא שומען שומען על הסדר. וע"ק לקמן שהביא ראיה מן הירושלמי למה לא הביא ראיה מגמרא דידן מהברייתא. וי"ל דאי מהברייתא ה"א לכתחלה לא אבל בדיעבד יצא לכן הביא מהירושלמי דקאמר על מימרא דר' יוחנן דאמר יצא והוא ששמען על הסדר אבל אם לא שמען על הסדר משמע דלא יצא וכונת ה"ה כאן להביא ראיה דלא יצא ולכך הביא ראיה (מהירושלמי) מדברי רבינו ולא מן הגמרא והוא נכון:

הלכה ד

שיעור תרועה כשתי תקיעות. כתב ה"ה ורבינו לא הזכיר שיעור כו'. מהא דכתב ה"ה נראה לו שרבינו מפרש כפי' בעל העטור שכתב בעל הטורים ז"ל דתנא דידן ותנא ברא לא פליגי בענין השיעור דכ"ע סברי דשיעורא חדא הוא אלא דמ"ד שיעור תרועה כג' יבבות ר"ל שצריך לעשות התרועה כעין ג' יבבות במהירות שהם ט' כחות שכל יבבא הם ג' כחות אבל מ"ד כשלשה שברים הוא בקולות מופסקים שאין כאן בכל שבר שלשה כחות כמו בכל יבבא נמצא השברים הם ג' והג' יבבות הם ט' כלומר הם תשעה כחות אבל שיעורן שוה וז"ש ה"ה שהשברים הם ג' והיבבות הם תשע. ומה שכתב הרב המגיד בשיעור תרועה פליגי ר"ל באיזה אופן יעשה אותה. וכן נראה שפירשה הרב"י ז"ל בא"ח. וקשה לי טובא על פירוש זה, חדא דה"ה כתב דהג' יבבות נקראים טרימוטין והוא כתב למטה דג' שברים הוי ט' טרימוטין א"כ איך נאמר לשיעור ג' יבבות שהם ג' טרימוטין הוי כשיעור ג' שברים. ועוד קשה מהו זה שאמר ורבינו לא הזכיר שיעור אם כונתו

לומר באיזה אופן יעשה הרי כבר ביאר לעיל שיעשה הכל מספק וכ"ת היינו מה שתירץ ה"ה מ"מ לאו אורחיה לומר לא ביאר כן מפני שכבר ביארו הי"ל ורבינו כבר ביארו. וע"ק מלת שיעור שלא היה לומר שיעור כיון דהשיעור הוא אחד. וע"ק מ"ש והיבבות ט' דמשמע ט' יבבות דומיא דמאי דקאמר השברים הם שלשה, ועוד דקאמר ששיעור היבבות והשבר אחד. לכך היה נ"ל לפרש דה"ה סובר במאי דקאמר רבינו שיעור ג' שברים כתרועה היינו כל אחד מהם הוא כתרועה (ומאי דקאמר) ר"ל השיעור שיש בג' שברים הוא דכל אחד מהם הוי כתרועה והוא תרועה [של] שלש יבבות וכו' דלזה אנו קוראים תרועה זה שהוא יללה כתנא דידן. ולזה כתב ה"ה שהדין עמו שהיבבות כלומר הג' יבבות והשבר שיעור אחד דלרבינו שבר אחד ושלש יבבות הם שיעור אחד שהשברים הם שלשה והיבבות ט' יבבות כלומר ט' יבבות הם ג' שברים. ומפני שלשון רבינו הוא דחוק במ"ש שיעור שלשה שברים דמשמע כל הג' לכך קאמר לא נתבאר זה בדברי רבינו יפה. ומ"ש ורבינו לא הזכיר שיעור ה"ק הי"ל שיעור תרועה ג' יבבות לזה תירץ שכוונתו לתת שיעור לתרועה של תורה וכיון דתרועה של תורה כתב למעלה שיש לנו בה ספק איך יאמר שיעור תרועה כג' יבבות וכי תימא נתן שיעור למה שאנו קוראים תרועה שהיא יללה יש לומר דרבינו אינו בא אלא ליתן שיעור לתרועה של תורה וכמ"ש שיעור תרועה כשתי תקיעות דהיינו בין שתהיה אנחה בין שתהיה יללה הוי כשתי תקיעות דכ"ע מודו בהא תנא דידן ותנא ברא. וכי תימא השתא דאמר שלשה שברים כתרועה לא הוי כתרועה של תורה אלא כמו שאנו קוראים אותו תרועה כיון דכפי שלשה שברים הוי כל אחד מהם. וי"ל דמ"מ אינו מפרש התרועה של תורה אלא בא לפרש השברים ואע"פ שיפרש אותם בתרועה שלנו אינו דוחק אבל כשבא לפרש אינו מפרש אלא התרועה של תורה וכל זה הוא דוחק בפירוש דברי רבינו ועדיין צ"ע:

הרי שתקע וכו'. מ"ש ה"ה פירוש רבינו בה ברור ונכון משום דיש פירוש אחר שפירש דאין בידו אלא אחת רוצה לומר התקיעה הראשונה קודם התרועה אבל זו אפילו באחת אינו עולה לו. ועיין בטור ובב"י ז"ל:

הלכה ו

שמע תשע תקיעות וכו'. נראה דרבינו גורס בגמרא (דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות מט' בני אדם לא יצא ואע"ג דהקשה רש"י ז"ל דהא אסיקנא לעיל תרי קלי בתרי גברי משתמעי כתב הר"ן דליתא להך טעמא דהכא משום הכי לא יצא לפי שצריך לשמוע על סדר תקיעה ותרועה ותקיעה הא לאו הכי לא יצא דאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. אבל מ"מ קשה לי אם דעת רבינו כן למה לא יצא אף ידי אחת כיון דתרי קלי משתמעי

יצא ידי תקיעה אחת לבד ולזה היה נראה לתת טעם אחר לדברי רבינו משום דאית ליה דאע"ג דאסיקנא בגמרא גבי חצוצרות ושופר דמשתמעי בתרי גברי היינו מפני שהן שתי קולות משונים מחצוצרות ושופר אבל הכא שהכל הוא קול שופר לא משתמעי אע"פ שזה תרועה וזה תקיעה ומש"ה אפילו ידי אחת לא יצא וכי פריך בגמרא לעיל משנים קורין ושנים מתרגמין הוה מצי לשנויי הכי דהתם לא משתמעי מפני שהוא קול שוה אבל חצוצרות ושופר שהם קולות משונים אלא דעדיפא מיניה קא משני דלא דמיא אלא לסיפא אבל לפי הטעם שנתבאר בדברי הר"ן ק"ל מה שכתבתי בדברי רבינו אם הוא סובר הטעם ההוא:

הלכה ז

אבות וגבורות וקדושת ה' וכו'. בהלכות תפלה ביאר רבינו כוללה עם המלכיות וכאן לא ביאר שאין זה מקומו:

הלכה ח

וצריך לומר בכל ברכה מהן עשרה פסוקים כו'. כתב ה"ה ומדברי רבינו נראה וכו' נ"ל לפי פירושו דר"ח וכו'. וקשה טובא לפירוש ה"ה דא"כ דר"ח קאי אמלכיות זכרונות ושופרות מאי פריך בגמרא בסוף ר"ה (דף ל"ה) מאי שנא הני אילימא משום דנפישי וכו' והאמר רב חננאל וכו' הא ר"ח לא קאמר אלא בדיעבד דבאחד של תורה די דהא רבי יוחנן בן נורי לא פליג אלא בדיעבד כדקאמר יצא וכדכתב הר"ן ז"ל וכן נראה מדברי רבינו שכתב דלכתחלה בעינן שיאמר העשרה פסוקים ואע"ג דפסק כריב"ן ואם כן לא פריך כלל דאע"ג דבדיעבד יצא מ"מ כיון דלכתחלה בעינן כולהו להכי בעינן ששליח צבור יוציאם. ויש לומר דהכי פריך דמאי חיישת דאמרת דמוציא את הבקי משום דילמא יטעה אפילו הבקי הא הוי ספק דדילמא הבקי לא יטעה ואפילו יטעה הא בדיעבד יצא וכיון דהוי ספק בדבר דבדיעבד יצא לא הוה ליה למימר דיוציא את הבקי. ואכתי קשיא איך יפרש ר"ח המשנה (דף ל"ב) דתנן ריב"ן [אומר אם] אמר שלשה שלשה מכולן יצא דלפיכך לא הוה ליה למימר אלא שלשה לבד דחד אמלכיות וחד אזכרונות וחד אשופרות וזו סייעתא להרב הטור שמפרש דברי ר' יוחנן אפילו לכתחלה מדקאמר אנן עבדינן כרבנן ודלא כריב"ן ותפס עליו הרב ב"י וזה ודאי סיוע לדבריו וגם הוא סיוע לשון דקאמר שוב אינו צריך דאתי כריב"ן וזה הלשון משמע אפילו לכתחלה אבל לדברי רבינו קשה. וי"ל דה"ק אם אמר שלשה פסוקים לכל אחד ואחד כלומר שלשה למלכיות ושלשה לזכרונות ושלשה לשופרות כלומר לכל אחד אחד של תורה ואחד של נביאים ואחד של כתובים או אפילו שאמר שלשה מכולן כלומר אפילו שיאמר

בזכרונות ומלכיות ובשופרות שלשה כלומר שלשה של תורה יצא ולפי זה מה שאמר שלשה ומה שאמר שלשה מכולן הוא שתי חלוקות זו אף זו. וא"ת איך יתרץ הברייתא דאין פוחתין וכו' דהביאו בגמרא לפשוט הבעיא דר' יוחנן בן נורי. וי"ל דכ"ש דאתי ליה שפיר טפי דהפשיטות לא הוי אלא אי אמרת שלשה מן התורה ושלשה מן הנביאים ושלשה מן הכתובים וכו' שבעה נמי הוי כדי הג' והוה ליה ריב"ן מוסיף אבל לפירוש רב חננאל ודאי דאתי שפיר טפי דשבעה רוצה לומר מכלן ממלכיות וזכרונות ושופרות וא"ש דפוחת טפי:

וצריך לומר בכל ברכה וכו'. למה שהקשיתי לעיל איך יתרץ ר"ח המשנה נ"ל פירוש אחר הגון ויפה דהוא גורס המשנה אם אמר שלשה שלשה יצא ולא גריס שלשה שלשה מכלן כדפרישית. וכגירסתנו בגמ' וכן הוא בגירסא שהביא ה"ה והרי"ף והרא"ש ז"ל והכי קאמר ריב"ן אומר אם אמר שלש ברכות דהיינו מלכיות וזכרונות ושופרות ובשלשתם שלשה פסוקים יצא ולה"ק שלשה שלשה דאם יאמר שלשה דוקא הוה משמע אף שלשה פסוקים בחד ברכה לכך קאמר שלשה שלשה ובא ר"ח ואמר דהני שלשה הוי של תורה ובגירסא זו דלא גריס בגמרא מכלן אתי שפיר הבעיא דבעי בגמרא היכי קתני שלשה מן הנביאים וכו' דאם איתא במשנה מכלן פשיטא דאמלכיות וזכרונות ושופרות קאי דהיכן הוזכר במשנה תורה נביאים וכתובים שיפול על זה מלת מכלן. והשתא אתי הפשטות דת"ש כפשטו דפשיט מהברייתא וקאמר ואם אמר שלשה מכלן דכיון דברייתא קאמרה מכולן משמע דקאי אמלכיות וזכרונות ושופרות אבל רש"י שגורס במשנה מכלן ואפילו הכי קא בעי לא מצי למימר דפשיט מדקאמר בברייתא מכלן דעל הא קא בעי לכך הוצרך לדחוק ולומר דפשיט דא"כ ר' יוחנן דקאמר לא יפחות משבעה הוי מוסיף אבל לפירוש רבינו אתי שפיר. והוצרך לומר רבינו דרב חננאל מפרש כן כריב"ן כדי שלא יחלוק עליו ונמצא דאתי דלא כמ"ד ואע"ג דצדדי הברייתא דבעי בגמרא לא משמע דבעי אלא אי בעינן ט' דמלכיות וט' דזכרונות וט' דשופרות או שלשה דמלכיות וג' דזכרונות וג' דשופרות אבל שלשה בין כלן לא משמע הכי אפשר לומר דמאי דקאמר בגמרא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהוה להו שלשה הוי בכלהו במלכיות וזכרונות שופרות. אי נמי אע"ג דרב חננאל מפרש פירוש שלישי בדברי ריב"ן אין זה דוחק וכוותיה נקטינן וזה עיקר דאם צדדי הבעיא לא הוי אלא אי תשעה דמלכיות ותשעה דזכרונות ותשעה דשופרות או שלשה בשלשתן אם כן למה הזכיר רבינו שלשה במלכיות אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים וכן בזכרונות וכן בשופרות כיון שלא הוזכרו בגמרא א"ו עיקר הפירוש כן ופסק כרב חננאל.

ויש נוסחאות בדברי ה"ה תוספת בלשון וז"ל וכי קאמר במשנה שלשה ה"ק שלשה מן התורה בין כל הברכות או שלשה מן הנביאים או שלשה מן הכתובים ובא רב חננאל וכו' ובשאר הספרים ליתא וכן עיקר. וכבר אפשר ליישב זאת הנוסחא וכוונתו לומר דמתניתין הוה משמע הכי ג' ג' דמשמע בשלש ברכות שלשה ולא ידענו מה הן אותם השלשה והוה משמע בין מתורה בין מנביאים בין מכתובים עד שבא רב חננאל ופירש. אבל עיקר הדבר דלא גרסינן הא בדברי ה"ה. אבל אכתי קשיא לי טובא דבסוף סדר אהבה בנוסח התפלות שכתב רבינו כתב שם נהגו העם בכל תפלות המוספין כשהוא אומר כמו שכתבת עלינו וכו' מזכיר קרבנות היום כמו שהם כתובים בתורה וקורא אותם הפסוקים וכו' ואם לא הזכיר כיון שאמר כמו שכתבת עלינו בתורתך שוב אינו צריך ע"כ. הרי מבואר שם דמפרש הא דרב חננאל כפירוש רש"י ז"ל דקאי אמוספין וקאמר דאין צריך להזכיר הפסוקים וכן כתב הרב"י ז"ל באורח חיים בהלכות יום הכפורים שמפרש רבינו כפירוש רש"י ז"ל ואם כן הוא תימה גדול על ה"ה שכתב שהוא מפרש פירוש רב חננאל כפירוש זה ואולי נאמר דמסברא ידע ליה רבינו הא דמוספין דכיון דלא הוזכרו פסוקים אלו בגמרא לא איכפת לן אי אמר להו וכדהקשה הרא"ש בפסקיו על ר"ת יע"ש ועדיין צ"ע:

הלכה ט

שמע ישראל וכו'. עוד יש פסוקים בגמרא דפליגי ר' יוסי ור' יהודה במלכיות דהוזכר בהם פעמים מלכיות דהוי כשתים ולא הביאם רבינו וכן תרועה בלא זכרון ועוד אחרים. והטעם כמו שכתב הרב"י ז"ל דכיון דמצא פסוקים רצה לצאת מן המחלוקת אבל בשמע ישראל ה' וכו' והני ד' הביאן משום דלא מצא פסוק אחר ממלכיות דאנן בעינן עשרה וארבעה מלכיות של תורה ולית כאן אלא שלשה כדפריך בגמרא לכך הוצרך לפסוק שם כר' יוסי:

הלכה יב

בדין היה שיתקעו וכו' כל בבא מהם שלש פעמים. א"ל כדמשמע הלשון דר"ל בדין היה שיתקעו במלכיות ג"פ תשר"ת ושלש פעמים תש"ת וג"פ תר"ת וכן בזכרונות וכן בשופרות דזה אין לו מובן כלל דרחמנא בעי שלש תרועות כדכתב רבינו בריש פרקין ורבנן תיקנו חד למלכיות וחד לזכרונות וחד לשופרות ותקנו תשר"ת תש"ת תר"ת מן הספק וא"כ כשיתקע פעם אחת תשר"ת ואחד תש"ת ואחד תר"ת במלכיות וכן בכלם יצאנו מידי כל הספיקות ולמה לן ג' פעמים כל סימן מהם במלכיות וכן בזכרונות וכן בשופרות. ואם הפירוש הוא דכוונתו לומר במ"ש כל בבא מהם ר"ל במלכיות שלש

פעמים תשר"ת ובזכרונות שלש פעמים תש"ת ובשופרות שלש פעמים תר"ת כמו שנהגו העולם זה א"א לפרש עם מ"ש אח"כ בסוף הלשון אלא די להן בבא אחת על כל ברכה וברכה ולא הי"ל אלא די להן פעם אחת על כל ברכה וברכה דבבא אחת למה היינו אומרים שיתקעו מן הדין לא היה אלא בבא אחת (על כולן). ואם נפרש דה"ק בדין היה שיתקעו תשר"ת ותש"ת ותר"ת פעם אחת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות. ויהיה פירוש דבריו כך שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן כלומר כל הבבות באופן שיהיה ג' פעמים נעשית כל בבא ובבא בזה האופן פעם אחת במלכיות ופעם אחת בזכרונות ופעם אחת בשופרות ואינו ר"ל שלש פעמים בכל ברכה וברכה אלא בכל הברכות שלשתן יהיה שלש פעמים. ובזה היה מתיישב סוף הלשון שכתב אלא די להן בבא אחת וכו'. אבל זה הוא דוחק גדול בלשון. ולכך היה עיקר הפירוש השני שכתבנו עם היות שסוף הלשון קצת [דחוק] כדפרישית אבל מ"מ מדברי הטור משמע הפירוש אחרון ועיקר:

הלכה יג

התקיעות אינן מעכבות את הברכות וכו'. מצאתי בקצת ספרים השגה כתובה כאן. א"א אבל של ר"ה מעכבות זו את זו. ונראה טעמו משום דמפרש כפירוש רש"י הברייתא דקאמרה תקיעות וברכות מעכבות הברכות לתקיעות והתקיעות לברכות. וכבר הקשה על פירוש זה הרא"ש ז"ל בפסקיו וכן הר"ן ז"ל דוחקו ע"ש. ולכך אמרו דעיקר הפירוש בדברי רבינו דהתקיעות מעכבות זו את זו וברכות זו את זו אבל ברכות לתקיעות לא:

פרק ד

הלכה ד

תלה מחיצה שגבוהה ארבעה ומשהו וכו'. כתב ה"ה ופירש בהלכות הרב רבי יצחק ן' גיאת עד סוף הלשון וכו'. ולכאורה נראה כוונת רבי יצחק ן' גיאת דס"ל דאשמעינן הכא דלא כת"ק אלא כר' יוסי דאמר משלשלין דפנות מלמטה למעלה ואי ממתניתין הוה אמינא דאפילו לר"י דוקא בדיעבד אין אבל לכתחלה לא קמ"ל, כך נראה פשוטן של דברים וכ"כ הרא"ש (דף ס"ב:) בפסקיו וז"ל ופי' הא קמ"ל דמשלשלין ממעלה למטה אפילו לכתחלה כר"י דאי ממתניתין ה"א דוקא בדיעבד אין אבל לכתחלה לא ע"כ. ולכאורה נראה פירוש זה מוכרח בדברי הר"י ן' גיאת דאם נפרש דס"ל דתירוץ הגמרא אליבא דרבנן ואי ממתניתין ה"א אפילו כשהוא לבוד למטה ואנו משלשלין מלמעלה למטה ה"א בדיעבד מותר אבל לכתחלה לא קמ"ל קשה דא"כ היכי קאמר גמרא משלשלין מלמעלה למטה דהא הכא לא הוי מלמעלה למטה דע"כ איירי בגבוהה

י"ג וקאי פס ז' ומשהו במיצעי א"כ אמאי קרי ליה מלמעלה למטה יותר מלמטה למעלה. לכך היה נראה לפרש דפי' הראשון מוכרח ועל זה הפירוש הקשה הרב מוהריב"ל ז"ל בפסקיו הראשונים (דף קכ"ו) כמה קושיות. חדא דלמאי אצטריך להרב ן' גיאת לומר דאי ממתניתין וכו' דלפי זה חידושא רבה אתא לאשמועינן דהלכה כר"י. ועוד דנימא דאצטריך ברייתא לאשמועינן דאע"ג דאיכא לבוד למעלה מלבד מה שהוא פרוץ למטה דאיכא תרתי לריעותא דה"א דבכי הא הוה מודה ר"י קא משמע דלר"י כשרה. וע"ק דאם פי' ר"י ן' גיאת כן הוא אין מובן למ"ש ה"ה ופירוש לדבריו כגון שאין הסוכה וכו' דלכאורה נראה דהאי ופירוש לדבריו אתא לפרושי דברי הרב ר' יצחק ן' גיאת. לכ"נ ודאי כפירוש השני שפירשנו דהוא אליבא דרבנן. ומ"מ קשה הקושיא שהקשינו דהכי קאמר משלשלין מלמעלה למטה. וע"ק לכל הפירושים במאי דקאמר ופירוש לדבריו וכו' דרוצה ליישב תירוץ הגמרא אליבא דרבנן וא"כ היכי קאמר כגון שאין הסוכה גבוהה י"ג טפחים דאפילו שתהיה גבוהה מי"ג מה לנו בזה כיון שמשלשל מלמטה למעלה ר"ל דהוי לבוד למטה ומוקי לה להך פס ז' ומשהו תוך ג' למטה אפילו שיהיה פרוץ למעלה הרבה אין חשש בכך וכמו שהקשו מוהר"י ן' לב שם. וע"ק הקושיא אחרת שהקשה שם לכל הפירושים דלמאי אצטריך להרב המגיד לאוקמיה שאין הסוכה גבוהה י"ג הא אפילו שתהיה גבוהה י"ג יכול להיות בשנשים המחיצה גבוהה שבעה באמצע ויבא לבוד למעלה ולבוד למטה. ומיהו הא ודאי נראה דטעות נפל בספרים וצריך להגיה בדברי ה"ה לומר שאין הסוכה גבוהה אלא י"ג, ויש שמגיה שאין הסוכה גבוהה יותר מי"ג והיא היא והשתא קאי במיצעי, וע"ק אמאי לא קא משני גמרא לפי זה שפירש ה"ה דהמחיצה קאי במיצעי דאי ממתניתין חד לבוד אמרינן ותרי לא אמרינן ואשמועינן ברייתא דהיכא דקאי במיצעי אמרינן לבוד למטה ולבוד למעלה דהכי שנינן לעיל. מיהו הא ודאי לאו מילתא היא דבשלמא לעיל שנינן הכי משום דהוי פס ד' ומשהו ואנו צריכין לבוד למעלה ולבוד למטה להכשר סוכה אבל הכא דהוי פס ז' ומשהו אין אנו צריכין להכשר סוכה אלא ללבוד דלמטה אבל למעלה אפילו שהיה פרוץ מאי איכפת לן דאליבא דכולי עלמא משלשלין מלמטה למעלה. וע"ק לפי מה שפירשנו דברי הר"י ן' גיאת דהוא כרבנן ואשמעינן ברייתא דמשלשלין לכתחלה ביש חד לבוד למטה דלא נימא דמתניתין בדיעבד קאמר אבל לכתחלה אפילו חד לבוד לא א"כ אמאי לא שנינן לעיל הכי דאקשינן פשיטא כל פחות משלשה כלבוד דמי נימא דאשמעינן דאפילו לכתחלה עבדינן חד לבוד כי הא דשנינן הכא, מיהו יש לתרץ דרצה הגמרא לומר דרב חסדא הודיענו חידוש אחר חוץ מחידוש הברייתא. וע"ק דמאי משני הגמ' קמ"ל

דמשלשלין דפנות וכו' דמ"מ עדיין הקושיא במקומה דאמאי נקט פס ז' ומשהו פחות מג' למטה לאשמועינן דאמרינן חד לבוד לכתחלה ואי איתא כרב חסדא אמאי לא נקט בפס ד' ומשהו והיה מודיע לנו דאפילו תרי לבוד אמרינן לכתחלה, וזו הקושיא בעצמה הקשה מוהר"י ן' לב שם למ"ש ה"ה למטה דמאחר שרבינו הזכיר בפס ארבעה ומשהו שאומרים שני לבודים כ"ש היכא דאיכא חד לבוד למטה ופרוץ למעלה דא"כ הדרא קושיא לדוכתא ואי איתא כדרב חסדא אמאי לא השמיענו הברייתא היכא דאיכא שני לבודים דהוי רבותא טפי. ומיהו הך קושיא לאו קושיא היא כלל לא במ"ש כאן הר"י ן' גיאת ולא למטה במ"ש הרב המגיד ז"ל דמאי דפריך גמרא ואי איתא כדרב חסדא ליתני פס ד' ומשהו הוה משום דקס"ד דברייתא איירי בגבוהה י' ולהכי קשה כיון דרוצה לתקן בגבוהה עשרה יתקן בפס ד' ומשהו כרב חסדא והיה מודיענו דאמרינן תרי לבוד אבל השתא דברייתא איירי בגבוהה יותר מעשרה והברייתא רוצה לתקן סוכה שהיא גבוהה יותר מעשרה להכי נקט פס ז' ומשהו דא"א לתקנה בפס ד' ומשהו, ואין ראוי להקשות אמאי לא הודיענו בסוכה גבוהה עשרה שתיקונה בפס ארבעה ומשהו דהברייתא לא רצה להודיענו דין זה אלא בסוכה גבוהה יותר מעשרה ואיך נאמר לישמעינן רבותא בנושא אחר כשהיא גבוהה עשרה זה אינו דרך כלל דבשלמא לאקשויי לישמעינן רבותא באותו נושא עצמו שהיא גבוהה עשרה כדהוה אמרינן מעיקרא שפיר וזה נראה פשוט באמת. ולשאר הקושיות יש לתרץ דה"ה ראה לפרש דברי הר"י ן' גיאת אליבא דרבנן כמו שכתבנו ולא ראה לפרשם בענין אחר דאיהו סבירא ליה כר' יוסי מחמת השתי קושיות שכתבנו על פירוש זה. ועוד ראה לפרש דסבירא ליה להר"י ן' גיאת ז"ל דכשיש לבוד למטה ופרוץ למעלה דאיכא תרתי לריעותא אליבא דרבנן שהיא פסולה דאל"כ אמאי לא משני הגמ' לדבריו דאשמעינן ברייתא דפס ז' ומשהו דהוא תוך שלשה למטה ופרוץ למעלה הרבה שהיא גבוהה יותר מי"ג דכשרה ואשמעינן דאמרינן לבוד אע"פ שהוא פרוץ למעלה א"ו ממאי דמשני הגמרא דאי ממתניתין ה"א בדיעבד אבל לכתחלה לא משמע דסברה דכשאיכא תרתי לריעותא לבוד למטה ופרוץ למעלה דפסולה והוא ז"ל מפרש דברי הר"י ן' גיאת אליבא דרבנן ואשמעינן ברייתא דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה כלומר כשיש לבוד למטה לכתחלה ולא נימא דאפילו בפחות מג' למטה לא אמרה מתניתין אלא בדיעבד דהמשלשל קתני אבל לכתחלה לא. ועוד פירש דע"כ לדבריו איירי כגון שאין הסוכה גבוהה יותר מי"ג דאי גבוהה יותר מי"ג והוי לבוד למעלה ופרוץ למטה אתיא כר' יוסי ואין הלכה כמותו וא"א לומר ג"כ דאפילו שיהיה יותר מי"ג והוי לבוד למטה ופרוץ למעלה אליבא דרבנן דר"י ן' גיאת ז"ל ס"ל דבכי הא כיון דאיכא תרתי

לריעותא פסולה כמו שכתבתי והדבר מוכרח בדבריו ז"ל כמו שפירשתי. ואין להקשות לפירוש זה דכיון דקאי במיצעי והוי לבוד למעלה ואם היה פרוץ למעלה פסולה משום דהוה תרתי לריעותא אמאי לא מתרץ בגמרא דאמרינן לבוד למטה ע"כ לבוד למעלה ולא הוי כפרוץ (דהוי תרתי לריעותא). די"ל דאין כאן חדוש מאחר דאפילו שיהיה פרוץ לא מיפסל אלא משום דאיכא תרתי לריעותא דשיעור הסוכה כבר היה שלם א"כ פשיטא דכשהוא לבוד דכשר. ודע דמ"ש ה"ה ז"ל פי' גבוהה טפי וכו' היינו לפי' רש"י אבל לפי' הר"י ן' גיאת אין מקום לזה כלל ומ"ש בגמרא קמ"ל דמשלשלין מלמעלה למטה לדבריו ז"ל ה"פ דברייתא אשמועינן דאע"ג דאיכא לבוד למטה וגם למעלה הוא לבוד כגון הכא (דאיכא) [דאי קאי] במיצעי משלשלין לכתחלה אע"ג דהוא לבוד למטה א"כ יצא לנו מכאן דמה שאמרו במשנה המשלשל דפנות מלמעלה למטה דפחות מג' כשרה דלאו דוקא המשלשל אלא אפילו לכתחלה עבדינן וזה שאמרו בגמרא וקמ"ל כלומר מדין זה האמור בברייתא זו יצא לנו דין אחר דמה שאמרו במתניתין בכשהוא דבוק למעלה ומשלשל מלמעלה למטה דבפחות משלשה כשרה אפילו לכתחלה עבדינן הכי והשתא דקאמר דמשלשלין מלמעלה למטה אינו כדין הברייתא דהברייתא איירי בדקאי במיצעי אלא שמדין הברייתא דהוא בדקאי במיצעי יצא לנו דין אחר דנפרש מתניתין דקאמר דכשהוא דבוק למעלה משלשלין מלמעלה למטה לכתחלה. ובדברי הגמרא שהקשה פשיטא ואח"כ הקשה מיתיבי מחצלת ז' ומשהו וכו' דמשמע חד לבוד אמרינן תרי לא אמרינן הקשה מוהר"י בן לב שם דאיך הקשה פשיטא ולמה. ויש לתרץ דמעיקרא כשהקשה פשיטא היה סבור דמה לי חד לבוד מה לי תרי לבוד ומש"ה לא הוה קשה ליה למה דברייתא אע"ג דנקט חד לבוד הוא הדין תרי לבוד אבל השתא דאמר דתרי לבוד הוי רבותא טפי אקשי ליה מברייתא דמדנקט חד לבוד ולא נקט תרי לבוד דהוי רבותא טפי משמע דלית ליה תרי לבוד ומשום הכי אקשי למה ומעיקרא דהוה ס"ל דמה לי חד לבוד מה לי תרי לבוד הוא הדין דהוה מצי לאקשויי לברייתא פשיטא אלא דאקשי ליה וה"ה לברייתא:

הלכה ו

היו מקצת הדפנות עשויות בידי אדם וכו'. כתב ה"ה ומפרש רבינו ז"ל ששתים ושלש דפנות הן וכו'. נשמר מפירוש הר"ן ז"ל שפירש שתים ברוחות כלומר דקאי אקרקעית הסוכה ור"ל רוח צפונית ומערבית של קרקעיתה על האילן והשאר בידי אדם או איפכא. ומ"ש ה"ה עוד כתב א"נ כשתחתית הסכך נסמכת על האילן וכו' נ"ל דיש להגיה כשתחתית הסוכה והיינו בקרקעית הסוכה שהוא נסמך באילנות כמו שפירש רש"י כן

בפרק הישן. עוד כתב ה"ה אבל אם לא היה נסמך הסכך באילן ואינו משתמש כלומר מלמעלה דאיסור הסוכה שהיא נסמכת באילן הוא מפני שמשתמש בסכך לכך כתב שאפילו שיהיה נסמך אם אינו משתמש על הסכך כשר:

הלכה ז

סוכה שאין לה גג וכו'. אעפ"י שזה נראה בפרקין (דף ז') דהוי כמאן דאמר דירת קבע בעינן ואנן קי"ל דדירת עראי בעינן עיין בהרי"ף ז"ל פרק קמא דסוכה דתירץ זה:

הלכה יב

סוכה שיש לה פתחים רבים וכו'. ברייתא שם (דף ז') דופן סוכה וכו'. כתב ה"ה ז"ל פי' ברוח שלישית דדי בסוכה במחיצת טפח וכו' ולזה כתב רבינו ז"ל דין זה. פירוש לענין זה של כותל שלישית כתב רבינו פרוץ מרובה על העומד אבל לא לענין שאר הכותלים אע"פ שהוא התחיל ויש בכותלים דמשמע דאיירי על כל הכותלים לא קאמר כן אלא לשאר הדינים אשר כאן אבל דין זה אינו אלא לרוח שלישי לבד. ויש לתמוה על ה"ה ז"ל לפי פירוש זה איך אמרו יתירה שבת על הסוכה דאפילו בשבת נמי ברוח שלישי בצורת פתח סגי וכדכתב ה"ה ז"ל פרק ט"ז מהלכות שבת בלשון ואם היה לפרצה זו וכו' שכתב שם ודע שאף לדעת רבינו יש צורת פתח מועילה אפילו בפרוץ מרובה על העומד כמבואר פי"ז בדין מבוי מפולש וכו' וא"כ כיון דאיתא בסוכה רוח שלישית בטפח או בפס ד' לא הוי אלא עם צורת פתח כדכתב רבינו בריש פרק זה א"כ ה"ה בשבת שיועיל אפילו בצורת פתח לחודא וכ"ת אין דין זה אלא במבוי מפולש אבל מבוי שיש לו שתי דפנות כמין ג"ם לא הא ליתא דטפי עדיף כמין ג"ם ממפולש כדכתב רבינו בריש פרק זה דכמין ג"ם די בטפח שוחק ובמפולש בעינן פס ד' ומשהו וכן מבואר בגמרא. ואם נאמר בחצר ברוח שלישי לא סגי בהא משום דמצינו חומרא בחצר מבמבוי דכשהוא יותר על עשר בעינן פס ארבעה ומשהו ובמבוי די בלחי וקורה הוה א"ש וצ"ע. והקושיא בעצמה תפול לרבא דאמר בגמרא וכן לשבת דמגו דמשתריא לענין סוכה משתריא לענין שבת כיון דע"כ איכא צורת פתח דבלא"ה לא משתריא סוכה. א"כ למה לי מגו בשבת בלאו הכי שרי. עוד כתב הרב המגיד שם בפרק ט"ז דכשיש צורת פתח ופרצה עשר אפשר שרבינו ז"ל יודה דאפילו פרוץ מרובה על העומד כשר וכן הכשיר וכו'. וקשה לזה דא"כ איך יפרש הברייתא שאמרו יתירה שבת על סוכה וכו' דאי בדליכא צ"פ אפילו בסוכה לא מהני כדכתב רבינו ואי בפרצה יתר על עשר לא מהני אפילו בצ"פ כדכתב רבינו כשפרוץ מרובה על העומד א"ו בפרצה עשר וצ"פ א"כ הדין שוה ג"כ בשבת. וי"ל דיפרש הברייתא כך דבשבת פרוץ מרובה על העומד בלא צ"פ לא מהני אבל בסוכה כשיש

ברוח שיעור דופן שהוא ז' טפחים אע"פ שיהיה פרוץ משם ואילך הרבה הוי סוכה כמו קנים היוצאים בדופן אחת נמשכת עמהם משא"כ בשבת דלא סגי אלא כנגד הצד הקצר לבד וכיוצא בזה כתב הר"ן בפירוש ההלכות בפ"ק דסוכה. עוד כתב ה"ה וכן מבואר בעירובין פרק ראשון אם אמר כן על מ"ש שם (דף ט"ו:) למ"ד פרוץ כעומד אסור גבי שבת מההיא ברייתא דסוכה דהמקרה סוכתו בשפודין וכו' דמתניי' גבי סוכה ואי איתא דגבי פרוץ מרובה על העומד מחולקים סוכה ושבת אין זו ראיה דדוקא בסוכה מותר א"ו דשוים ודוקא לענין רוח ג' מחולקים כדפרישית סוגיא זו איתא נמי בפרקא קמא דסוכה (דף ט"ו):

הלכה יג

סוכה שאוירה גבוה וכו'. כתב ה"ה ודעת רבינו כדעת ההלכות דבעינן בטול גמור כלומר דלא די בעפר שאין עתיד לפנות אלא צריך שיבטל ובזה מסכימים ההלכות אבל לענין הבטול במאי יהיה אם בפיו או שיהיה דעתו להניחו זה לא נתפרש בדבריהם ז"ל אלא ה"ה כתב מסברתו:

ואפילו בטלם וכו'. בהא תימה מהרב"י ז"ל שתמה בסימן תרל"ג על ה"ה דפירש על רבינו וההלכות דענין בטול הוא שיהיה בדעתו להניחם שם לעולם דהיכן ראה הוא כן בדברי ה"ה אם מפני מ"ש ודעת רבינו כדעת ההלכות וכו' לא לענין זה נאמר כדכתיבנא:

הלכה יד

בנה בה עמוד וכו'. כתב ה"ה וזהו דעת רבינו ז"ל ולזה לא הזכיר גבוה עשרה וכו'. קשה קצת דלפירוש הראשון איירי אע"פ שהוא בתוך ארבע אמות ובגבוה עשרה ולהך פירושא איירי רחוק מד' אמות אפילו אינו גבוה עשרה א"כ מנ"ל להה"ה לומר דדעת רבינו כפי' בתרא מדלא חילק בין גבוה עשרה לאינו גבוה אדרבה דעת רבינו בפ' קמא מדלא חילק בין רחוק מד' לתוך ד'. וי"ל דודאי כפירוש בתרא מסתברא דעת רבינו מאחר שלא חילק בין גבוה לעמוק והא דלא חילק בין רחוק ד' לפחות מד' אינו כלום דסמך על דין האיצטבא שחילק בכך וה"ה בזה אבל בין גבוה לנמוך שלא חילק בדין האיצטבא היה לו לחלק כאן. וקשה כיון שרבינו לא הזכיר עשרה למה הזכיר דין העמוד דדין העמוד ואיצטבא שוה לפירוש ה"ה ז"ל בדברי רבינו וכ"ת כיון שהזכיר שאין אלו מחיצות ניכרות הרי השמיענו בגבוה עשרה דפחות מעשרה לא הוי מחיצה וא"כ טובא אשמועינן דאפילו י' לא אמרינן גוד אסיק וא"כ איך כתב ה"ה שרבינו לא הזכיר עשרה והרי הזכירם. וי"ל דה"ק אם רבינו היה מזכיר עשרה משמע עשרה דוקא אבל השתא

קאמר שאין שם מחיצות ניכרות משמע בכל גוונא בין שיהיה עשרה בין שלא יהיה מדתלי טעמא משום דאינה ניכרת משמע בכל אופן שיהיה:

פרק ה

הלכה ב

שמא יסכך בשברים שעדיין לא טהרו. פי' בשברים שיש בהם שלש על שלש שעדיין לא יצאו מידי טומאה:

הלכה ג

סיככה באוכלים פסולה מפני שהם מקבלים טומאה. הא דלא מייתי דרב מנשיא בר אדא דדוקא קצרן מתחלה לסכך אבל קצרן לאוכל צריך מעשה לבטל. דרבינו נראה דפסק כמ"ד (דף י"ד) בסמן ממש וכדכתב בפירוש המשנה וכמבואר בבית יוסף בסימן תרכ"ט. ועוד ראיה דפסק כמ"ד כן בפרק ה' מהל' טומאת אוכלין לא הזכיר אלא בסמן לבד ואי אמרת דפסק כמ"ד בסמן ממש ניחא דלא פירש דהפשט הוא ממש אבל אי מפרש התיר אגודן אמאי לא פירש כן אלא ודאי פסק כמ"ד ממש והטעם שלא ביאר לפי שסמך על מה שכתב שם וכדכתב הרב בית יוסף. דכתב שם הרב ב"י ואין לומר דטעמיה משום דסבר דהלכה כרבי אבא דפליג עליה ואמר דבוצר לגת הוא דאין לו ידות כו' והוא דאמר כאחרים וכו'. ויש לתמוה עליו דאיך אפשר לומר כן דא"כ היה לו לרבינו לפסוק כאחרים והוא לא הביא כאן אלא דברי ת"ק. ואולי יש ליישב דברי הרב הנזכר דהכי קאמר ואין לומר דפסק כרבי אבא ואחרים ומאי דקאמר פסולת מרובה על האוכל רוצה לומר היד והאוכל ולא ביאר מפני שסמך על מ"ש בהלכות טומאת אוכלין ידות האוכלים כאוכלין דזה אי אפשר וכו'. ודומה לזה כתב הרב בסוף דבריו דאם קצרן לאכול אע"פ שנמלך לסכוך הוא בכלל אוכל:

הלכה ד

סיככה בפשתי העץ וכו'. פ"ק דסוכה (דף י"ב:) אמרי' סיככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה והושני פשתן איני יודע מהו [והושני עצמן איני יודע מה] נפשך אי דייק ולא נפיץ הושני קרי ליה אבל תרי ולא דייק הוצני קרי ליה או דילמא תרי ולא דייק נמי הושני קרי ליה ע"כ. ובדין תרי ולא דייק אזלינן לקולא כמ"ש הר"ן שהוא דבר מדרבנן ואזלינן לקולא ועוד דספק ספקא הוא ספק אם הושני דר' יוחנן הוי תרי ולא דייק ואפילו הוי תרי ולא דייק מ"מ ר' יוחנן עצמו מסופק בדבר מפני כן כתב שלא דק ולא נפצן כשרה אע"ג דתרי דהיינו שנשרה במשרה קודם לכן אבל בדייק ולא נפיץ יש

תימה גדול בדברי רבינו דנראה דפליג מדידיה אדידיה שבתחלה כתב לא דק ולא נפץ כשרה משמע הא דק ולא נפץ פסולה ואחר כן כתב אם דק ונפץ פסולה משמע דהא דק ולא נפץ כשרה ודבר תימה הוא זה דמאי דעתיה לפסוק בדייק ולא נפיץ אי דעתיה לפסוק לקולא כיון דר' יוחנן מספק בדבר וספקא דרבנן לקולא א"כ היה לו לומר סככה בפשתן העץ שלא נפצן כשרה ואם דעתו לפסוק לחומרא הוה ליה למימר ואם דק אותן אין מסככין בו וצ"ע. כתב ה"ה ז"ל ולפי טעמו סיככה בחצים זכרים למה כשרה והלא ראוי להנתן בברזל וכו'. נראה מלשונו שהוא סובר דמה שאמר סיככה בחצין זכרים כשרה ר"ל קודם שישימו עליהם הברזל ומפני כן הקשה הראב"ד ז"ל דניחוש שמא יתן עליהם הברזל וככתוב בהגהות אלפסי ז"ל בשם ריא"ז דאחר שנתן הברזל אפילו זכרים פסולים מחמת שימת הברזל:

הלכה ה

אע"פ שהוא עשוי להתמלאות בברזל וכו'. פירש"י ז"ל מלוי עולם שלא להתרוקן עוד ע"כ:

הלכה ו

מחצלת קנים או מחצלת גמי [או חלף] קטנה וכו'. נראה דרבינו גורס (דף כ') גדולה ומפרש להו גדולה מסככין בה ארוגה אין מסככין בה, כלומר אע"פ שגדולה מסככין בה כשהיא ארוגה אין מסככין בה ולהראב"ד ז"ל הגירסא היא גדולה מסככין בה ארוגה אין מסככין בה ואיירי בקטנה כמו שמבואר בדברי ה"ה ז"ל. ויש תימה על ה"ה ז"ל אמאי לא קאמר דגירסת רבינו כגרסת הראב"ד ז"ל וכל שאר המפרשים גדולה מסככין בה דאיירי בגדולה דוקא כי היכי דלהראב"ד ז"ל איירי בקטנה דוקא וקיי"ל כר' יוסי דמשמע דאין חילוק בגדולה כלל ובכי הא אתי שפיר דאין צורך לדחוק במה שנדחק הוא ז"ל לפי גרסתו דפירש גדולה מסככין בה וכו'. וי"ל דמשמע דאי גריס אכולה מסככין וכו' דע"כ קאי אקטנה דבקטנה קאי וסליק קודם במה שאמר קטנה אין מסככין בה וא"כ נראה דעל דא קאי מאי דקאמר גדולה מסככין בה וכו':

מחצלת גמי או חלף קטנה סתמה לשכיבה לפיכך אין מסככין בה וכו'. כאן השוה רבינו קנים וגמי וחלף ובודאי שכלן מקבלין טומאה דאי לא כן אמאי אין מסככין בהם. וקשה דבהלכות כלים פרק כ"ה כתב רבינו מחצלת הקש מתטמאה במדרס ושל קנים ושל חלף טהורים מפני שאינה ראויה למדרס ושאר המחצלאות אם עשאה לשכיבה מקבלת טומאה עשאה לסיכוך טהורה עשאה סתם גדולה סתמה לסיכוך קטנה סתמה לשכיבה ע"כ. משמע דשל חלף טהורים לגמרי והא לאו מילתא היא כלל דמאי דקאמר

התם טהורים היינו ממדרס אבל טומאת מת מיטמאין דבכלל כלי עץ הם וכדכתב רבינו בפרק א' מהל' כלים כל הכלים העשויים מן הגומא ומן הערבה ומן הקנים וכו' ומן החלף כגון הכפיפות והטרסקלין והמחצלות והמפצות וכו' וא"כ נראה דמיטמאין בטומאה ולכך אינם ראוים לסיכוך ומאי דכתב בהל' כלים פ' כ"ה הוא דאינם מיטמאין במדרס משום דליטמא במדרס צריך כלי המיוחד לשכיבה וזה אינו מיוחד לשכיבה. וא"ת אכתי אמאי אינה מיטמאה מדרס הא אמרינן כאן דקטנה סתמא לשכיבה וכל דבר שסתמו לשכיבה מיטמא מדרס וכמ"ש בפכ"ז שלשה מפצין הם העשוי לישיבה טמא מדרס. וי"ל דודאי קטנה מי שעשה אותה אינה עושה אותה אלא לשכיבה אבל בטלה דעתו של מי שעושה אותה קטנה דאין דרך לעשותה קטנה לשכיבה אלא גדולה לסיכוך ואע"פ שזה עשאה לשכיבה אינה מיטמאה מדרס כדאמרינן בגמרא בשלהי פ"ק דסוכה (דף כ':) דר' דוסא ורבנן פליגי על שאר מקומות ואע"ג דמקרי יתיב סברי רבנן דהם טהורות מפני שאין דרך לעשותה לשכיבה:

הלכה ח

תקרה שאין עליה מעזיבה וכו' הרי זה פסולה. כתב ה"ה ופירש רבינו תקרה זו היא מנסרים שאין בהם ארבעה והוא הנכון וכו'. פירוש דברי הגמרא בפ"ק דסוכה (דף ט"ו) במאי דקאמר בביטולי תקרה קא מיפלגי הוא כמ"ש הר"ן ז"ל לדעת הרי"ף הביאו הרב מוהרי"ק ז"ל בסי' תרל"ב וכתב שבשיטה זו עולין יפה דברי הרמב"ם:

הלכה י

ואין חבילה פחותה מעשרים וחמשה בדים וכו'. וא"ת לפי דברי רבינו שסובר דאגד שלשה טפחים שמיה אגד לא נאמר לענין סוכה אם כן היכי אמר בגמרא (דף י"ג) גבי אפקותא דדיקלא אגד בחד לא שמיה אגד דמשמע דאם היו שנים היה אגד בשלמא לשאר המפרשים ניחא דכן הוא אליבא דרבנן דבשנים הוי אגד אלא לרבינו מאי איכא למימר. ונראה דה"ק אע"פ שהם כ"ה בדים מ"מ כיון ששרשם הוא אחד אגד בחד לא שמיה אגד כלומר למעוטי אם היו נפרדים גם בשרשים שהיו כ"ה נפרדים שהיה שמו אגד. א"נ ה"ק כיון שאלו הכ"ה הם לבדם והם שרש אחד לא שמיה אגד אבל אם היה אוגד אחד באלו היה שמו אגד וכדכתב הרא"ש ז"ל דכי אגד אחד באלו הכ"ה שמיה אגד:

הלכה יב

העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית. רבינו מפרש חבטן שהפרידן ואע"ג דהעושה סוכתו תחת האילן משמע דהם נפרדים מ"מ מקשה גמ' והא קא מצטרף וכו' משום דס"ד דע"כ איירי מתני' במעורבין דאם הם נפרדים מאי למימרא כמו שהקשה

בתר הכי. ויש סעד לפירוש רבינו שפירש דחבטן ר"ל הפרידן מההיא דאמרינן בפ"ק (דף ט"ו:) רבא אמר אפילו תימא בשאין מעדיף אם היו נתונים שתי נותנן ערב ערב נותנן שתי וקשה לפירוש הקונטרס כמ"ש שם התוספות דפירוש חבטן ר"ל עירבן א"כ הכא דזה בפני עצמו וזה בפ"ע אמאי יתבטל ולפירוש רבינו דפירש חבטן הפרידן ניחא אלא שקשה לפירושו אמאי לא הוזכר בדברי רבינו כשהאילן צלתו מרובה מחמתו אע"פ שהיה הסכך מרובה וחבטן פסול דהא רבא לא קאמר בגמ' היכא דהסיכוך מרובה וחבטן דכשר אלא בחמתו מרובה מצלתו אבל אם האילן צלתו מרובה מחמתו פסול. וי"ל דרבינו מפרש דמאי דקאמר ל"ש אלא כשהאילן וכו' היינו סיכוך מרובה כלומר כשהאילן צלתו מרובה מחמתו והסוכה היתה חמתה מרובה מצלתה אבל כשהאילן חמתו מרובה מצלתו והסוכה צלתה מרובה מחמתה כשר ולא אכפת לן אלא בסיכוך מרובה ולא שצלתו מרובה מחמתו של אילן ואין נראה כן דעת הטור ז"ל. ודעת הרמב"ן שהזכיר ה"ה ז"ל שוה לדעת הטור ומ"מ דעת רבינו כן הוא וכן דעת ההלכות וז"ש ה"ה ז"ל [לא] נזכרה סוגיא זו בהלכות וכו' כלומר כיון שלא הוזכרה ודאי שהוא מפרש כפירוש רבינו בענין צלתו מרובה מחמתו כדכתיבנא. וע"ק בדברי ה"ה ז"ל לדעת רבינו תלתא משניות ל"ל חדא ההיא כאילו עשאה בתוך הבית דדייקינן מינה כבית וחדא ההיא דהדלה עליה וחדא ההיא דשפודין דלכ"ע בין למ"ד פרוץ כעומד מותר בין למ"ד אסור בעינן מעדיף כדכתב ה"ה ז"ל. בשלמא העושה סוכתו תחת האילן והדלה עליה את הגפן צריכי חד לבדיעבד וחד לכתחילה אלא הך דהמקרה סוכתו בשפודין למה. וי"ל דאצטריך לאשמועינן חידושא דבארוכות המטה דאמרו שם בגמרא (דף ט"ו:) לימא מסייע ליה לר' אמי בר טביומי דאמר ר' אמי בר טביומי סיככה וכו'. ולפי האמת דקי"ל כר' אמי [דתנא] מסייע [ליה] ואפשר דליתא לדר' אמי בארוכה ושתי כרעים וכו' חידושא הוא וע"כ צ"ל אפילו להרמב"ן למ"ד פרוץ כעומד אמר דמוקי מתני' במעדיף למה לי הך לימא הנהו דלעיל ואע"פ שהוא מעורב עם הסכך מרובה כשר כל שכן הך בפני עצמו דכשר היכא דמעדיף. וא"ת לדעת רבינו לימא הך ולישתוק מחד דלעיל דחד אצטריך לכתחלה וכ"ת זו אף זו קתני הא ליתא דהא בגמרא פריך דלשתוק מההיא דכאילו עשאה בתוך הבית ואנא ידענא לה מהאי דהדלה דהיא אחרונה. וי"ל דההיא דאם היה הסכך מרובה אצטריך לאשמועינן דדוקא היכא דהסיכוך מרובה מותר אבל פרוץ כעומד אסור וההיא דמקרה הוא במעדיף ולדידן דקי"ל פרוץ כעומד מותר נראה דאיצטריך דהיכא דקצצן וחבטן אע"פ שאין הסיכוך מרובה כשר ולז"א אם היה הסכך מרובה או שקצצן ר"ל קצצן וחבטן בלא סכוך מרובה. וכתב ה"ה וז"ל ואם היה כמותו בצמצום פסול

וז"ש המשנה או שהיה הסיכוך הרבה מהם וכו'. קשה דא"כ מאי פריך בפ"ק בגמרא על מתני' (דף ט"ו) דהמקרה למ"ד פרוץ כעומד אסור מההיא מתניתין דאמרה אם יש ריוח ביניהם כמותן כשרה אפילו למ"ד מותר תקשי ממתני' אמתניתין דהכא אמרה מתני' דאם היה הסיכוך הרבה מהם כשרה משמע דבצמצום פסול כמ"ש ה"ה ז"ל כאן. וי"ל דהוה מצי למימר ולטעמיך כמ"ש ה"ה ז"ל למטה גבי סיכך בדבר פסול וכו'. עוד כתב ה"ה ז"ל מ"ש רבינו בכאן הוא סוף המשנה או שקצצן כשרה וכו' קשה לדברי רבינו דאם היה הסיכוך הרבה וקצצן סגי אע"ג דלא חבטן היכי מייתי ראיה בגמ' דלא גזרינן היכא דחבטן אטו היכא דלא חבטן דאם לא חבטן הא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ודילמא לא איירי בחבטן אלא בקצצן וסגי. ומ"ש אח"כ או שקצצן ר"ל או שקצצן ונענען אפילו שלא היה הסיכוך דבר כשר וכן פירש רבינו בפירוש המשנה. ונראה ודאי דה"ה סובר דפירוש זה הוא דחוק מפני שהחילוק שבין החלוקה של או שקצצן לקודמת הנענוע לא הוזכר בברייתא וזה דוחק. אבל כדאמרינן דאם היה הסיכוך וכו' איירי בחבטן החילוק שבין החלוקה זו לאחרת הוא הקציצה שהוזכרה ואפילו לפי מה שפירש רבינו בפירוש המשנה י"ל דמ"מ מייתי ראיה שפיר דכי היכי דלא גזרינן קצצן אטו לא קצצן הכי נמי לא גזרינן חבטן אטו לא חבטן. עוד כתב ה"ה ז"ל וקושיא זו אינה כדאי וכו' כוונתו דפירוש הגמרא הוא לתרץ כאן כמו שתירץ למעלה מהו נגזור חבטן אטו לא חבטן וה"ק מהו דתימא נגזור דילמא אתי לערובי ואתי להצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר קמ"ל. ומ"מ קשה דהך כבר הודיענו במשנה דלא גזרינן חבטן אטו לא חבטן וכן מתניתין דהדלה את הגפן הודיענו דאפילו לכתחלה לא גזרינן. וי"ל דהכא הוה ס"ד למיגזר טפי משום דהוי סכך מתחת לסכך ואתי לערובי השני סככין אבל כשהאחד סכך והאחד אילן דהם מחולקים ליכא למיגזר כרבינו דילמא אתי לערובי. עוד כתב ה"ה ז"ל וכתב הרמב"ן ג' דינין הם היה סכך אחד פסול וסכך אחד כשר זה למעלה וזה למטה וכו' מ"ש בגמרא אילימא כשלא חבטן וכו' כלומר כיון שהדלה את הגפן והסיכוך הוא למעלה א"כ אמאי כשר חבטן ועשאן סכך אחד פסול ואחד כשר וכו'. לדעתו ז"ל מ"ש (מ"מ) בגמרא ואם היה סיכוך הרבה מהם ר"ל שהפסול חממ"צ אבל אם הפסול צלתו מרובה מחמתו אפילו הכשר צלתו מרובה פסול:

הלכה טז

סיכך בדבר פסול וכו'. אפשר שרבינו גורס בגמרא (עירובין ט"ו:) והא אי אפשר לצמצם כדברי ר"ת וכן כתב הרב בעל הכ"מ ויישב הגירסא לדעת רבינו. ולמ"ש ה"ה דהוה מצי למימר ולטעמיך וכו' קשה דמתניתין תקשי אהדדי דהכא קאמר כמותן משמע דפרוץ

כעומד מותר והתם קאמר אם היה הסכך מרובה משמע הא זה כזה לא וכ"ת כה"ה דלקושיא זאת ג"כ הוה מצי למימר ולטעמיך זה דוחק ועוד דלא הוזכר קושיא זאת בדברי ה"ה. וי"ל דבשלמא למ"ד פרוץ כעומד מותר כיון דמתניתין אשמעינן בחדא דפרוץ כעומד מותר דהיינו בהך דכמותן בשאר המקומות נקט הסכך מרובה דאורחא דמילתא נקט דאין דרך לצמצם כדכתב רש"י ז"ל ומה גם גבי סוכה דהא לפי גירסת רבינו תם הכא גבי סוכה אי אפשר לצמצם אבל למ"ד פרוץ כעומד אסור תקשי דאמאי נקט הכא כמותן:

הלכה יח

היו נויי הסוכה מופלגים (מגהה) **ד' טפחים או יותר פסולה.** כתב ה"ה ויש מי שמפרשה וכו'. וא"ת לדעת רבינו שסובר דאפילו חמתו מרובה מצלתו פסולה מאי שנא דהוצין היורדין לתוך עשרה דקאמר התם דאם חמתן מרובה מצלתן דהיא כשרה אי לאו מטעמא דדירה סרוחה וא"כ הכא דליכא האי טעמא ליהוי כשרה. וי"ל דשאני התם דאותן ההוצין בטלי ולכך אי לאו מטעמא דדירה סרוחה היא כשרה אבל הכא הני נויי חשיבי ולא בטלי:

הלכה יט

סכך שהיו בו חלונות וכו'. כתב ה"ה משנה פרק הישן וכו' ובגמרא מאי מדובללת וכו' מדולדלת וחדא קתני סוכה מדולדלת שצלתה מרובה וכו' ולא ידעתי למה לו לה"ה להביא כלל דברי רב די שיביא מה שהקשו בגמרא הא כי הדדי וכו':

הלכה כא

והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד. לכאורה נראה כוונתו שלא יהיה רחוק משפת היורד אלא יהיה מכוון כנגדו ממש כדי שנאמר בכך חבוט רמי וא"כ קשה מאין הוציא זה רבינו. וע"ק דבפרק י"ז מהלכות שבת גבי ב' קורות כתב רבינו היתה אחת למטה ואחת למעלה רואין וכו' ובלבד שלא וכו' ולא יהיה ביניהם ג' טפחים כשרואין אותה שירדה זו ועלתה זו בכוונה שיעשו זו ע"כ, פירוש כשהאחת למעלה והאחת למטה והיא רחוקה ממנה במרחק זולת הגובה אין בכך כלום ורואין כאילו עלתה למעלה והם זה כנגד זה והצריך תנאי שלא תהיה מה שלמטה רחוקה משלמעלה במרחק ג' טפחים מפני שאז אפילו נאמר שעלתה למעלה תהיה נמצאת רחוקה מהאחרת ג' טפחים דלא נחשבה שעלתה אלא כנגד המקום אשר היתה שם למטה בשוה ולזה אמר שלא יהיה ביניהן ג' טפחים כשהוא וכו' אבל בגובה לא איכפת לן שיהיה מרוחק זה מזה, זה נראה פירוש דברי רבינו מדבריו שכתב כשרואין וכו' דמשמע דאיירי במרחק וכן הבין ה"ה ועפי"ז הקשה שם מה שהקשה. וא"כ משמע מהתם דאפילו שאינו מכוון מה שלמעלה

עם מה שלמטה במרחק אמרינן חבוט רמי. וא"כ הכא למה הצריך רבינו מכוון ולא יהיה רחוק הא ברחוק פחות משלשה מהני לענין שבת ובפרק הישן (סוכה דף כ"ב) מוכח דשבת וסוכה שוין לדבר זה ודוחק לומר דלרחוק פחות משלשה קרי מכוון, לכך נראה לפרש דמ"ש רבינו והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד כלומר שלא יהיה העולה על היורד ויהיה מכוון כנגדו ממש כלומר עליו דאז אמרינן חבוט רמי אלא כנגד שפתו. ויצא לו זה מההיא מתניתין דקורות הבית שהובא בפ' הישן דאמר שם דכשהן מכוונות ויש טומאת תחת אחת מהן תחתיה לבד טמאה משום דלא אמרו חבוט רמי כיון שהעליונות על התחתונות ואם היו העליונות כבין התחתונות כלומר שהעליונה מכוונת כנגד שפת התחתונה אז אמרינן חבוט רמי למלאת המקום שלמטה אבל כשהעליון על התחתון אז לא אמרו חבוט רמי דאיך נמלא מקום הפנוי בכך כיון שאין העליון כנגד הפנוי וא"כ לפי זה לא איכפת ליה לרבינו שיהיה רחוק משפת היורד דלא בא רבינו למעט אלא שלא יהיה עליו אבל אם יהיה כנגד השפה אז אפילו שהיה רחוק משלשה כלבוד דמי כמו לענין שבת:

הלכה כב

אף התחתונה כשרה. הרב"י מחק הגירסא בספר כ"מ ואמר שצריך לומר דהתחתונה כשרה אבל העליונה היא פסולה במה שהקשה כיון שאינה יכולה לקבל כרים וכסתות איך אפשר בה שמוש, ואין זו קושיא דאדם קל ברגליו יכול להלך בה, וגם מה שהקשה דאם אין בין העליונה והתחתונה עשרה הא הוי העליונה סוכה פחותה מעשרה. אפשר לתרץ דרבינו מ"ש אף לא קאי אלא אחלוקה דאו שלא היתה התחתונה יכולה לקבל וכו' ועל דא קאמר אף אבל בחלוקה דאין גובהה של עליונה י' אז התחתונה דוקא כשרה והיא פסולה, או אפשר דאע"ג דאין סכך העליונה גבוה י' הכל חשוב כסוכה אחת וקרקעית של התחתונה היא קרקעית של עליונה דכיון דאין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות וגם חמתה מרובה (דהא לא) בסכך העליונה נתרת דלאו סוכה היא, ומ"ש שהתחתונה בסכך העליונה נתרת משמע דה"ק דכיון דהתחתונה חמתה מרובה מצלתה בסכך עליונה היא נתרת לכך צריך שלא יהיה סכך של עליונה למעלה מעשרים דהוי סכך פסול. וא"ת אפילו שיהיה בתוך עשרים איך מצטרף סכך של עליונה לסכך של התחתונה להתירה הא אמרינן לעיל לדעת רבינו דלא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר היכא דחבטן דהיינו הפרידן וא"כ הכא היכי מצטרף, וי"ל דהתם הוי אילן וסכך אבל הכא הוי הכל סכך וסכך בהדי סכך מצטרף:

הלכה כג

וכן המעמיד ארבעה עמודים וכו'. כתב ה"ה ז"ל דרבינו דחה הברייתא והסוגיא שבפ"ק (דף י':) דאמרה דבנקליטין גבוהין עשרה פסולה וכן בקינופות אע"ג דלא גביהי עשרה משום דס"ל דהך סוגיא אתיא כמ"ד דהעושה סוכתו כמין צריף כשרה ומש"ה כאן הוי אהל ופוסל כיון דגבוה י' ואע"ג דהוא משופע אבל אנן דקי"ל דהעושה סוכתו כמין צריף פסולה הכא בנקליטין אע"ג דגבוהים עשרה כשרה, וקשה ע"ז דנהי דאידחי לה הך סוגיא דנקליטין כיון דאנן קי"ל דכמין צריף פסולה כיון שאין לה גג אע"ג דקביע א"כ ה"ה בנקליטין אבל בקינופות דיש להם גג מנין לנו להכשיר כשאין גבוהין עשרה דכיון דבהך סוגיא דהכא אמרינן דאע"ג דאין גבוהין עשרה כיון דקביעי פסולה. מיהו לזה י"ל דכיון דגלי לן התם דקביעות לא מהני דאי אהני קביעות הוה לן לאכשורי התם כיון דסוכה קביעא אע"ג דאין לה גג משמע דקביעות לא מהני ה"ה בקינופות דאין קביעות מהני בהם לפסול. וע"ק דאם כדבריו דאמר דכיון דס"ל להך תנא דבסוכה דהתם כשרה והוי סוכה הכא הוי פסולה ואנן דקי"ל דהתם פסול הכא כשר א"כ קינופות דבסוכה תליא אמאי פחות מעשרה תיפסל כיון דבסוכה פסול ואין הסוכה פחותה מעשרה לכ"ע ואפילו הך תנא מודה התם א"כ אמאי אינו כשר כאן כיון דהכשר דהכא נתלה בפסול דהתם ופסול דהכא בהכשר דהתם, וכ"ת שאני קינופות דכיון דקביעי אע"פ שאין גבוהין י' פסולה זה אינו כלום דסוכה נמי קביעא כמו בקנופות דהרי בגמרא בפ"ק תירצו שאני קנופות דקביעי והקשו על זה והרי סוכה על גבי סוכה דקביע וכו' כלומר דהתם כשרה פחות מעשרה וא"כ אמאי פסול הכא ואי ס"ד דקינופות קביעי טפי מסוכה לימא דמשום דקינופות קביעי טפי פסול א"ו דשניהם שוים בקביעות. ולכאורה שם מה שתירצו בגמרא התם דלמיפסל סוכה וכו' נחזיק הקושיא דכיון דמצינו דלמיפסל סוכה בעינן כח גדול היכא דסגי למיפסל סוכה שהרי פחות מעשרה לא הוי סוכה ודאי שאינו אהל כלל ולא מיפסל בקינופות והך קושיא גופא איתא לעיל בגמ' כשתירצו דלמיפסל סוכה לא אהני בציר מעשרה דהיכי קאמר הכי הא סוכה שאינה על גבי סוכה פחותה מעשרה פסולה וא"כ הא אהני פחות מעשרה למיפסל סוכה. מיהו לזה נ"ל לתרץ דלאו מילתא היא וכי אמרינן דבעינן כח למיפסל סוכה היינו סוכה העשויה בכשרותה אז צריך כח גדול לפוסלה כמו סוכה ע"ג סוכה דסוכה התחתונה היא כשרה ואתה בא לפוסלה צריך כח לפוסלה ולכן בבציר מעשרה לא פסלה אבל כשאתה רוצה לעשות סוכה והיא פחותה מעשרה לא נאמר אז דבציר מעשרה יש כח לפוסלה הרי אין כאן סוכה נעשית בהכשר מתחלה שאני בא לפוסלה שאני אומר מעיקרא אין כאן סוכה ואדרבא אתה

שבא לעשותה סוכה צריך לך כח להכשירה כי היכי דכשאתה בא לפסול סוכה הנעשה בהכשר דהיינו סוכה על גבי סוכה צריך כח לפוסלה כך כשאתה בא לעשותה מחדש כגון סוכה אחת פחותה מי' צריך לך כח להכשירה דהא אמר שמואל כהכשרה כך פיסולה ואם אתה מכשירה לזו כשיהיה על סוכה אחרת תהיה פסולה האחרת וא"כ צריך לך כח להכשירה מתחלתה כמו שאתה בא לפסול האחרת דמזה יוצא זה ולהכי סוכה פחותה מי' פסולה דאתה בא להכשיר מתחלתה וכן סוכה על גבי סוכה לא פסלה בפחות מעשרה אבל בקנופות פחות מי' דלא פסלה שאר הסוכה בכך אלא שאר הסוכה כשרה ולא הוי לשוויי אהלא אין צריך כח לפסול ולכך פסול כקינופות אע"ג דגבי סוכה פחות מי' פסולה. אבל מ"מ דברי ה"ה ז"ל תמוהים דמה שתלה ה"ה ז"ל כיון דבסוכה כשרה הכא פוסל בדין תלה דאדרבה להכשיר סוכה צריך יותר כח משום דאם אתה מכשיר לזו תפסול לאחרת כשתהיה עליה כדפירש ואם כן כיון דהתם כשרה כ"ש דפסול הכא דהוי לשוויי אהלא. אבל מ"ש דלדידן דקיי"ל דפסולה הכא בקינופות כשרה קשה דאפילו לדידן אע"ג דהתם פסול הכא פסול דאין לתלות פסול סוכה בפסול קינופות וא"כ אמאי דחה רבינו סוגיא זאת אפילו לדידן. וי"ל דהיינו לפי סוגיא זו אבל הסוגיא שבסוף פ"ק (דף י"ט:) משמע דפליגי על סברא זו דא"ל אביי לרב יוסף דגני בכילת חתנים כמאן כר"א דפוסל משמע דתלי ההכשר דלשוויי אהלא דהיינו כילת חתנים בפסול סוכה, וז"ש ה"ה ז"ל בין לקולא בין לחומרא כדמשמע התם על סוגיא זו וכו' כלומר דהך סוגיא יגיד זו דאפילו לקולא כלומר לשוויי אהלא קאמר דמותר. וא"ת א"כ איך יתרץ ההיא סוגיא הך ברייתא דקינופות פחות מי' דפסול ואמאי פסול כיון דכולי עלמא מודו דגבי סוכה דפסול פחות מי' דהך סוגיא אינה מחלקת כלל בין פסול סוכה לענין לשוויי אהלא, וי"ל דהא סוגיא סברה דסוכה וקינופות אינן שוים בקביעות אדרבה סוכה דמי לכילה דסוכה בית עראי, וראיה לדבר זה מדקאמר שם כמאן כר"א ואם איתא דסוכה כקינופות דמיא אפילו כרבנן נמי אתיא דע"כ לא מכשרי רבנן אלא בסוכה דקביע דדמיא לקינופות אבל בכילה לא א"ו דסוכה דמיא לכילה טפי ואין סברא לחלק בהם בקביעות ולהכי הך תנא דסבר דבקינופות פחות מי' פסולה אזיל לטעמיה דסבר דשיפוע אהלים כאהלים וכיון דבסוכה אהני קביעות להכשירה כשהיא גבוהה עשרה בקינופות דקביעי טפי מעלינן דרגא ואפילו פחות מי' פסול אבל לדידן דקיי"ל דקביעות לא מהני כלל בסוכה ה"ה בקינופות דפחות מי' לא מהני דאין בקביעות הפרש לדידן, לפ"ז א"ש דדחי רבינו סוגיא זו אפילו בקינופות ויתורץ הקושיא הראשונה בתירוץ מרווח מלבד התירוץ הראשון. וע"ק במ"ש ה"ה ז"ל ויש מן הגאונים וגם מן האחרונים יש שפוסקים

וכו'. דאין מקום לסברא זו דאם הם פוסקים כסוגיא דהכא היה להם לפסוק דבכילה בעינן תרתי ובנקליטין דקביעי בעינן עשרה ובקינופות אע"ג דאין גבוהין עשרה כיון דקביעי סגי אבל זה שכתבו שבקינופות אין גג מעלה ומוריד אלא בעינן עשרה אתיא דלא כמאן. ונראה לומר דהגאונים הוקשה להם בגמרא שהקשו ליהוו כקינופות דמאי קושיא שאני התם דיש להם גג וכבר הקשו התוספות ז"ל קושיא זו והיא עצומה ולכך פירש הכי דקינופות אין להם גג אלא הם כמו נקליטין שיוצאים בראש המטה וכהוצי המטה אלא שנקליטין הם שנים ולא קביעי כ"כ וקינופות מתוך שהם ד' קביעי ובריית דייקא כותייהו דקאמרה נקליטין שנים קינופות ד' משמע שאין הפרש בין זה לזה אלא שאלו ב' ואלו ד' וז"ש והם ד' וקביעי והם דוחים מהלכה סוגיא זו מחמת סוגיא שבפ"ק כמו שדחאה רבינו. ומ"ש דבקינופות גבוהים עשרה פסולה יצא להם מסתם מתניתין דקאמר פירס על גבי קינוף פסולה ע"ג נקליטין כשרה ולא רצו לדחות משנה סתמא מהלכה לכך אמרו דבקינוף כשהם גבוהים י' פסולה דאע"ג דשיפועי אהלים דקביעי לאו כאהלים שאני קינופות דקביעי טפי מסוכה וכל זה שלא לדחות המשנה מהלכה, וכ"ת אמאי לא אוקימו מתני' דפירס בפחות מעשרה אין זו קושיא דכל כמה דמצינן לאוקומי כללין דשפועי אהלים דקביעי לאו כאהלים דמו מוקמינן ולכך אמרו דדוקא עשרה ועוד דאין סברא דקינופות פחות מעשרה פסול ונקליטין אפילו גבוה עשרה לא אהני לדידן דק"ל דשפועי אהלים לאו כאהלים ודי לן למיסק דרגא לקינופות מנקליטין. ולפ"ז א"ש שכתבו שאין גג מעלה ומוריד בהן משום דס"ל דקינופות אין להם גג מכח הקושיא דפריך והשתא כילה ונקליטין שוים ולקינופות דין אחר מכח מתני'. והתוספות (בד"ה אי קביעי) כתבו לתרץ קושיא זו וז"ל אע"פ שזו יש לה גג וזו אין לה גג מ"מ לא חשיב גג כיון דאין גבוהים י' ובשניהם אית בהו חדא לריעותא דכילה אין לה גג וגבוהה עשרה וקינופות יש להם גג ואינם גבוהים י' ע"כ. ואיכא למידק בדבריהם, חדא דלכאורה פליגי דידהו אדידהו דמעיקרא כתבו דבקינופות אין לה גג מיקרי והוו כמו נקליטין דאיכא תרתי לריעותא אין לה גג ופחותין מעשרה ואח"כ כתבו דדמי קינופות לכילה גבוה י' משום דאית ביה חדא לטיבותא דאית לה גג, ותו קשיא דאם כילה דמי לקינופות א"כ לפי תירוץ הגמרא נמי תקשי מ"ש כילה מקינופות ואמאי בכילה כשרה ובקינופות פסולה ועוד למה להו לפרש זה לומר האי בשניהם כו', ונראה דפירוש דבריהם הכי הם הרגישו דמאי הקשה הגמ' דליפסלו נקליטין פחותין י' כקינופות כיון דקביעי נימא דאין הקביעות מהני אלא היכא דאיכא חדא לריעותא והקביעות מסיר אותה ריעותא אבל היכא דאיכא תרתי כנקליטין דאין להם גג ופחותים מעשרה לא ותירצו דהכא

נמי אין להם גג דפחות מעשרה לא חשיבי גג ואיכא תרתי לריעותא כקינופות וקושיית הגמרא היא דכיון דאע"ג דאיכא תרתי לריעותא בקינופות הקביעות מסיר אותה א"כ גבי נקליטין נמי דאיכא תרתי לריעותא מהני להסיר אותם דאי אמרת כדס"ד מעיקרא דאין הקביעות מהני בקינופות אלא להסיר חדא לריעותא אם כן בשניהם איכא חדא וכו' כלומר בקינופות וכילה איכא חדא דבכילה איכא חדא לריעותא בקינופות וכיון דבכילה קאמר שמואל דמותר אם כן הוא הדין בקינופות ואמאי אסור וא"כ פירוש דברי הגמרא כך הוא בנקליטין איכא תרתי לריעותא ובקינופות ג"כ דהאי גג אין חשוב גג וא"כ מ"נ אם הקביעות כקינופות מסיר התרתי לריעותא ולהכי פסול גם בנקליטין ליהוי הכי ופסול ואי אמרת דקביעות דקינופות לא מהני אלא להסיר חדא לריעותא אז ודאי לא מקשינן ליהוי נקליטין כקינופות דכי היכי דבקינופות פסול בנקליטין נמי לפסול אדרבה מקשינן איפכא ליהוי בקינופות כשר ככילה משום דקינופות דמי לכילה וכשר וא"כ לא מקשה גמרא להוי כקינופות וליפסול אלא לצד אחד שבקינופות מסיר הקביעות תרתי לריעותא אבל לצד האחר דאין הקביעות מסיר אלא אחד בקינופות לא פריך הכי אלא הקושיא הוי איפכא דקינופות כנקליטין מכח ההיא דכילה דבדין אמר בנקליטין דכשר דומיא דכילה והקושיא הוי בקינופות, ותירץ הגמרא דשאני קינופות דקביעי טפי ולכך מסיר אותו הקביעות תרתי לריעותא אבל בנקליטין דלא קביעי כ"כ לא אהני להסיר תרתי. וא"ת לפי זה למה כתבו התוס' דההחדא לריעותא דאיתא בקינופות הוא שפחותים מעשרה הא כיון דהקביעות הוא שמסיר האחד א"כ מאי חזית לומר דמסיר ההיא דגג מההיא די', וי"ל דטפי מסתבר לומר דמהני להסיר ההיא דגג כיון דאית ליה גג אע"פ דלא חשיב מ"מ הא אית ליה ועוד דאי אמרת דמסיר הריעותא דעשרה ממילא הוסרה ההיא דגג דמה שאין חשוב גג היינו מפני שפחותין מעשרה וכיון דחשבינן ליה י' הא איתא ליה גג לכך שריא ליה קביעות לענין הגג לבד דתפשת מועט תפשת ונשאר הריעותא דפחות י':

הלכה כה

ואם גזל עצים ועשה מהן וכו' בהן כלום יצא. בפרק לולב הגזול (סוכה דף ל"א) אמרינן האי כשורא דמטללתא [דגזולה] עבדי לה רבנן תקנתא משום תקנת מריש וכו' ונראה מדברי רבינו שהוא מפרש עצים שלא שינה בהם מפני שכתב תקנת חכמים וכו'. משמע דאין הטעם אלא משום תקנת חכמים דאי משום שינוי תיפוק ליה דקנינהו בשינוי ומ"ש ואפילו גזל נסרים וכו' ר"ל דאפילו נסרים דלא שכיחי כמבואר בגמרא ומ"ש ולא שנה בהן לכל קאי בין אנסרים בין אעצים. אבל רש"י ז"ל שפירש בעצים דקננהו בשינוי

מעשה ובנסרים ודאי לא קננהו בשינוי כיון דתלי הטעם בגמרא משום תק"ח. ק"ק א"כ אמאי לא תירצו בגמ' כשהקשו פשיטא דאי מהתם ה"א משום דשנה בהן וקננהו בשינוי אבל היכא דלא קננהו בשינוי לא קמ"ל:

פרק ו

הלכה א

שהוא [כבן חמש] כבן שש כו'. מבואר בסוגיא דריש פרק כיצד משתתפין (עירובין דף פ"ב) דהיכא דאיתיה לאבוה במתא כבר ד' כבר חמש כל חד לפום חורפיה והיכא דליתיה לאבוה במתא כבן שש x. והיינו ההיא דר' יוסי דאמר בן שש יוצא בעירוב אמו ושם משוה עירוב לסוכה משום דבשניהם נאמר שיעור הקטן קטן שאין צריך לאמו. ולכן אני תמה על רבינו דלא ביאר מכל זה כלל לא כאן ולא בהלכות עירובין פרק ששי ששם כתב בסתם קטן בן שש או פחות יוצא בעירוב אמו והיה לו לבאר כאן דשיעור בן חמש הוא להיכא דאיתיה לאבוה במתא ושיעור בן שש להיכא דליתיה ולא היה לו לכתוב בסתם כבן חמש וכבן שש כמ"ש שפירוש כל חד לפום חורפיה, ועוד היה לו לבאר דהיכא דאיתיה לאבוה כבר ד' כבר ה' כל חד לפום חורפיה כדאמרו שם בגמרא ואילו היה מבאר הדברים כאן או בהלכות עירובין לבדן היינו אומרים דבמקום אחד סמך על המקום האחר אבל אחר שלא ביאר באחד מהם הוא דבר תימה:

הלכה ד

הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. כתב ה"ה ויש מי שכתב וכו' הלשון הזה מוטעה x. וכך היתה הנוסחא בספרים המוגהים ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מן המצוה ואין נראה כן דעת הגאונים ודעת רבינו ז"ל וכו':

הלכה ה

וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי וכו'. בפ' הישן (סוכה דף כ"ח:) מה"מ דת"ר תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם וכו'. וק"ק בדברי רבינו דהא לעיל בסמוך פסק כרבא דאמר פרצה קורא לגנב ודלא כמ"ד תשבו כעין תדורו דלדידיה אפילו כריא דפירי פטור והוא ז"ל סובר שחייב כמבואר בדברי ה"ה ואיך פסק כאן כהך ברייתא דתשבו כעין תדורו. וי"ל דאפילו רבא דפליג על אביי לא ס"ל דלא אמרינן תשבו כעין תדורו אלא ס"ל דלא נאמר על זה אלא לומר שאם היה לו כלים נאים מעלן לסוכה כו':

המנורה בסוכה כו'. כתב ה"ה פי' בשעה שאינה דולקת כלומר דאם היתה דולקת כיון דהוא בעת הצורך אפילו בקטנה מותר דומיא דכלי אכילה. ובתוספות פרק הישן דחו פי' זה והקשו עליו מההיא דבפרק לולב וערבה דאמר מדליק בו את הנר ולדברי ה"ה י"ל דמדליק דהתם ר"ל מכניס בה את הנר א"נ הדלקה שלא בשעת הצורך שאין בו צורך כלל:

הלכה י

היה אוכל בסוכה וכו'. כתב ה"ה ויש מי שכתב והוא שנעור אבל ישן אין מעירין אותו וכו'. וא"ת לדברי החולקים על סברא זו אמאי קאמר בברייתא (דף כ"ט) עד שיעור ויעלה עמוד השחר דאחר שעלה עמוד השחר ודאי מעירין אותו. וי"ל דאי הוה אמינא הכי הוה אמינא אין מטריחין אותו להעירו עד שיעלה עמוד השחר שאחר שעלה עמוד השחר מטריחין אותו ומעירין אותו אבל אם נתעורר מעצמו קודם שעלה עה"ש חייב ללכת לסוכה לז"א שאפילו שנתעורר עד שיעלה עה"ש אינו חייב וז"ש עד שיעור ויעלה עה"ש:

הלכה יא

ומפנה אותן מן המנחה ומעלה אין לו מקום לפנות פוחת בה ד' על ד'. כתבו בהשגות ואולי יאמר וכו'. לכאורה נראה פירוש ההשגה שר"ל שאם רצה זה לאכול אח"כ אחר יום השמיני מפני שאין לו בית אחר או שום מקום אחר כמו שנראה מדקאמר שאין לו מקום אחר לפנות והודיענו שאין צריך לפחות ארבעה על ארבעה משם ואילך דאין צריך הכי אלא ליום שמיני בלבד שיטעו בני אדם ויאמרו שאינו יושב שם מפני שאין לו מקום אחר אלא מפני שהוא חייב לישב שם בשמיני. וזה א"א להזכירו דאיך מיישב לשון רבינו שכתב ואם הוצרך לסעוד וכו' צריך לאכול בסוכה שמצותה כל שבעה דאין סובל לשון זה פירושו זה כלל, ואם היה אומר רבינו יכול לאכול בסוכה שמצותה כל שבעה היינו מיישבים פי' זה בדוחק דה"ק ואם הוצרך לסעוד בשאר היום כלומר מיום שמיני ואילך יכול לאכול בסוכה כשרה בלי פחיתה כלל (ולאו) [אלא] סוכה גמורה שמצותה כל שבעה אבל מאחר שכתב רבינו צריך לאכול אין אנו יכולין ליישב פירוש זה כלל ואע"פ שהוא ז"ל כתב אין לשונו מראה מ"מ דבר תימה דאין ראוי לומר על דבר כזה אין הלשון מראה דאין הלשון סובל זה כלל והוא דבר בלתי אפשר לישבו בלשון בדרך זה. לכ"נ ודאי דפי' דברי הר"א ז"ל הוא כך דאם יצטרך לסעוד עוד בסוכה ביום הז' מן המנחה ולמעלה צריך שיאכל בסוכה גמורה ולא יפחתנה עד סמוך לבין השמשות של שמיני ולא אמרו פוחת מן המנחה ולמעלה אלא למי שאין רוצה לאכול שם בסוכה באותו יום וז"ש רבינו ואם הוצרך לסעוד בשאר היום לא יפחתנה אלא צריך לאכול בסוכה

גמורה שמצוותה כל שבעה כלומר סוכה הראויה לשבעה וזו אינה ראויה לז' ולכך צריך שלא לפוחתה. ואע"פ שזה הפי' דחוק בלשון שאמר צריך לאכול בסוכה שמצותה שר"ל בסוכה הראויה לשבעה. ולפי' ה"ה מתישב יותר דהכי קאמר צריך לאכול בסוכה ונתן טעם ואמר מפני שמצותה כל שבעה ולכך צריך לאכול בה עד הערב ומפני שהוא דחוק בלשון כתב הר"א ז"ל אע"פ שאין לשונו מראה בזה. ולפי זה מ"ש הר"א אם יצטרך לסעוד בשאר הימים לא גרסינן בשאר בבי"ת אלא בכ"ף כשאר הימים וכן הביא השגה זאת בעל מ"ע בכ"ף ורוצה לומר אם יצטרך לסעוד שם ביום השביעי כמו שאר הימים אינו צריך לפרוץ בה אלא יום שמיני כו' ומ"מ קשה על פירוש זה לשון אינו צריך דלא הל"ל אלא אינו יכול לפרוץ בה כיון שעכ"פ צריך לאכול בה. וע"ק במ"ש אלא יום שמיני דשמיני אינו יכול לפרוץ דהוא יום טוב, דהשתא לבני א"י עסקינן דשייך בהו פחיתה. מיהו לזה נראה לומר דיום שמיני דקאמר הוא סמוך לבין השמשות שלו. ולקושיא הראשונה י"ל דמאי דקאמר אינו צריך כלומר אל תחשוב שצריך עכ"פ מן המנחה ולמעלה לפחות ולא יאכל עוד עד הלילה מפני שאין לו סוכה אלא אינו צריך לפרוץ ויאכל וסמוך ליום ח' יפרוץ:

הלכה יב

ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואח"כ על הזמן וכו'. כתב הרב המגיד נראה לקיים מנהגו ומנהגנו. לכאורה המנהג של הרב המגיד הוא לקדש מעומד מדקאמר מנהגו ומנהגנו משמע דמנהגו מחולק מהר"א ז"ל והוא כמנהג רבותיו שהזכיר לעיל ואם כן הוא קשה דאיך מקיים מנהגו לקדש מעומד בכך אדרבה סותרו דלפי זה לעולם מקיים עובר לעשייתו אפילו שישב וק"ל. ואם היינו אומרים דמנהג הרב המגיד כמנהג הראב"ד ז"ל יראה מנהג רבותיו א"ש אלא דלשון מנהגו ומנהגנו לא משמע הכי אע"פ שאפשר ליישבו:

הלכה יג

בזמן הזה שאנו עושים שני ימים טובים יושבין בסוכה שמנה וכו' ואין מברכין לישב בסוכה [**וכן טומטום ואנדרוגינוס וכו'**] . כתב הראב"ד ז"ל דכל ספק בעי ברכה ומה שאין אנו מברכין בח' הוא מפני שהן שני דברים הפכיים וכדברי הרב האלפסי בסוף פרק לולב וערבה דאמר אי יום סוכה הוא לאו שמיני עצרת וכו' ע"ש. ואם תשאל לדברי הרב האלפסי ז"ל כיון שהוא סובר כדברי רבינו דכל ספק לא בעי ברכה כמ"ש ה"ה ואמר ודעת ההלכות פרק ר' אליעזר דמילה כך הוא וכן הר"ן ז"ל בפ' במה מדליקין על ההיא דמברכין על נר חנוכה למה ליה לומר דטעמיה דקשיין אהדדי תיפוק ליה דהוי ספק

וכל ספק לא בעי ברכה. וי"ל דמ"מ משום דלא לזלזלו ביו"ט היה לנו לברך כמו שתירצו בגמרא ביו"ט ב' כי היכי דלא לזלזלו ביה ה"נ היו מזלזלים ולא היו יושבים בסוכה לכך הוצרך לומר טעמו דקשיין אהדדי ומפני כן לא אמרינן ליה ואמרינן שמיני חג עצרת. ואין להקשות דאמאי דחי הא דלישב בסוכה מקמי הא דשמיני חג עצרת ליעביד איפכא די"ל דכיון דמ"מ הרי יש לנו היכר בדבר בישיבת הסוכה די לנו בזה אבל אם נדחית ברכת שמיני חג עצרת אין לנו היכר אחר כלל ועוד דאנן קי"ל בקיבועא דירחא דודאי שמיני חג עצרת הוא:

פרק ז

הלכה ג

ערבי נחל האמורות וכו' לכך נאמר ערבי נחל וכו'. כלומר מפני אלו השני טעמים שהזכרתי נאמר ערבי נחל. האחד שהוא משוך כנחל והשני שהרוב גדל על הנחלים מפני אלו השני טעמים נקראים ערבי נחל אבל לעולם שא"צ עכ"פ שיהא גדל על הנחל והיינו השני טעמים שהזכירו בברייתא (דף ל"ד) ערבי נחל הגדילות על הנחל וכו'. אבל ממ"ש מהררי"ק ז"ל בסימן תרמ"ז נראה שהרא"ש ז"ל הבין דהאי לכך נאמר ערבי נחל רוצה לומר מפני דאינו דוקא הגדל על הנחל לכך נאמר ערבי שמשמעותו הכל אפילו של בעל ושל הרים. והרב מהרא"ם ז"ל השיג עליו שאין כונת הרמב"ם אלא לומר מפני שאינו גדל על הנהר דוקא לכך נאמר ערבי לשון רבוי לרבות (בלשון) של בעל ושל הרים ומרבויא דריש ולא ממשמעותה. ומהררי"ק ז"ל תמה על הרב מהרא"ם ז"ל דודאי שפיר קא מייתי הרא"ש ז"ל ראיה דמדהרמב"ם פסק דשתי ערבות בעינן והיינו ודאי מרבויא היכי אפשר לרבויי מיניה עוד של בעל וכו'. ואין זו דחיה לדברי הרב דהרב לא השיג על הרא"ש אלא מניין הוציאו מדברי הרמב"ם וזה ההכרח אינו אלא בדברי הגמרא עצמה וכבר כתבו הרא"ש ז"ל קודם שכתב והכי סברי רבנן לקמן דמצרכי שתי ערבות וכו' אבל מה שהוציאו מדברי הרמב"ם בדין תמה עליו:

הלכה ד

ויש מין אחר דומה לערבה וכו'. בגמרא אמרו בדין הצפצפה ופיה דומה למגל והתניא דומה למגל כשר דומה למסר פסול. ותירצו כי תניא ההיא בחילפא גילא כלומר מין ערבה כשרה. וא"כ קשה על רבינו אמאי קאמר בדין הצפצפה ופיה דומה למסר דלפי המסקנא פיה דומה למגל הוי ואין כשרה בדומה למגל אלא חילפא גילא. וי"ל דרבינו רצה לתת כלל מוחלט ובתחלה כתב שהערבה כשרה ודאית עלה שלה משוך ופיה חלק

ואח"כ כתב הצפצפה ודאית היא דומה למסר אבל יש אחר דומה למגל שפעמים היא צפצפה ופעמים ערבה וז"ש ויש שם מין ערבה שאין פי העלה שלה וכו':

הלכה ו

מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו. כלומר מפני שהכל סמוכין ללולב והוא העיקר מפני כן מברכין עליו. וקשה דהל"ל שמינו גבוה מכלן כמ"ש בגמרא. ואולי יש לפרש דהיינו סמוכין לו כלומר שהוא מעולה מכלן וז"ש בגמרא מינו גבוה כלומר שכיון שהוא גבוה הוא מעולה מכולן. (ולי המגיה סמוכין ר"ל נשענין עליו שכחו חזק לסובלן באגדו ולא הן לו והיינו מפני גובהו ותוקפו):

הלכה ז

כמה נוטל מהן לולב אחד. כתב ה"ה אבל הרמב"ן ז"ל כתב דהלכה כר"ע וכו' דברי הרמב"ן פירשם הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות וכלל דבריו דר' ישמעאל דהזכיר שנים קטומים ואחד אינו קטום משמע שנים קטומים הוא לכתחלה אבל בדיעבד בחד שאינו קטום סגי ועל דא פליג ר"ט וכ"ת א"כ וחד דקטים סגי כשתירץ הגמ' חד ולא קטים לא שכיח אכתי לדרוש להו כר"ע ור"ט דחד וקטים סגי, לתרץ זה כתב הר"ן וזה לשונו ומשום הכי פרכינן דוקא ולדרוש להו כר"ע משום דקים לן דהלכתא כוותיה דאפילו תימא דלא בעי למדרש כקולי דתרוייהו לאכשורי בחד וקטים מ"מ לדרוש להו כר"ע ע"כ. ועדיין הקושיא במקומה דכיון דשמואל לא בעי למפסק כקולי דתרוייהו איך פסק הוא כקולי שניהם. וע"ק דמ"ש ר' ישמעאל שנים קטומים ואחד אינו קטום לכתחלה קאמר למה הוצרך לומר בגמרא חזר בו ר' ישמעאל ממאי דאמר תחלה שלשה הדסים לימא דמאי דקאמר מתחלה שלשה הדסים לכתחלה קאמר ואח"כ שנים קטומים ואחד אינו קטום ותו קשיא מאי מקשה ולדרוש להו כר"ע הא לכתחלה כ"ע מודו דבעינן שנים קטומים ואחד אינו קטום כדכתב הרמב"ן ואם כן היכי הוי מצי למדרש כר"ע כיון דלכתחלה מיהא לא עבדינן ליה. ונראה לתרץ לקושיא הראשונה עם הקושיא האחרונה דאע"ג דאנן נקטינן כתרוייהו ובחד וקטים סגי היינו בדיעבד ומ"מ שמואל לא הוה בעי ליה למדרש כקולי דתרוייהו כיון דלכתחלה כ"ע מודו דלא מהני וכ"ת אפילו דחד ולא קטים כולי עלמא מודו דלכתחלה לא מהני אין זה כלום דסוף סוף מה שהיה אומר לדרוש להם כר"ט דלשלשתן קטומין לכתחלה אסור דלפחות שאחד שאין קטום בעינן דאלת"ה אלא דלכתחלה בשלשה קטומים סגי א"כ לדרוש להו כר"ט אמאי אמר להו אשוו וזבינו בין אשוו בין לא אשוו הוה ליה למדרש כדפריך בגמ' בפרק כל שעה (פסחים דף ל') גבי הא דאמר שמואל להנהו דמזבני כנדי אשוו זביני אכנדיכי ואי לא דרשינן לכו

כר״ש ופריך שם בגמרא ולדרוש להו דהא שמואל כר״ש סבירא ליה ותירץ אתריה דרב הוה ומדלא פריך הכא הכי משמע ליה לגמרא דודאי לכתחלה חד שאינו קטום בעינן וכן כתב בספר תניא וז״ל ומדלא מקשינן ולדרוש כדמקשינן גבי קדרות בפסח ש״מ דר״ט למצוה בעי שלמים ע״כ. וא״כ כיון דלכתחלה בעינן חד ולא קטום ומ״מ היה אומר להם למדרש כר״ט ומש״ה פריך גמרא למדרש כר״ע אע״ג דלכתחלה לא אבל למדרש כקולי דתרוייהו חד וקטום כיון דלכתחלה אסור לא מקלינן כל כך דבשלמא השתא דדריש כר״ט איכא חדא לריעותא דהוו קטומים אע״ג דהם ג׳ ואי דריש כר״ע איכא נמי ריעותא דהוי חד אע״ג שאינו קטום אבל לומר חד וקטים דהוו תרתי לריעותא אע״ג דבדיעבד מהני כיון דלכתחלה לא עבדינן ליה לא היה רוצה שמואל להקל כ״כ. ולקושיא אמצעית י״ל דהוצרך לומר בגמרא דחזר. חדא משום דתני שלשה הדסים ושתי ערבות וכי היכי דשתי ערבות הוי לעיכובא הכי נמי שלשה הדסים לכך קאמר דחזר. ועי״ל דאי לאו חזר אלא מעיקרא אמר שלשה הדסים לכתחלה א״כ אין כאן אלא שני מחלוקת דר׳ ישמעאל ור״ע הכל דבר אחד וא״כ למה הוזכרו במשנה דברי שלשתן דמשמע דהם ג׳ מחלוקות אבל השתא דחזר א״ש דהזכיר ר׳ ישמעאל משום קודם החזרה דהיה מחלוקת אחר אע״ג דלאחר החזרה הוא שוה עם ר״ע מ״מ בשביל קודם החזרה הוזכר. ומ״ש ה״ה ודעת כל הגאונים לפסוק במנין כר׳ ישמעאל ק״ק דהא ר״י אמרו בגמרא דחזר ואמר חד. ונראה דה״ק דמאי דקאמר ר״י מעיקרא אע״ג דחזר כיון דר״ט הזכיר שלשתן קטומים הרי הסכים למאי דאמר ר״י קודם דחזר:

ואם רצה להוסיף בהדס כדי שיהיה אגודה גדולה מוסיף. כתב ה״ה נראה בדעת הר״א שאין משום בל תוסיף אלא במין אחר כלומר שאין משום בל תוסיף אלא כשהוסיף מין אחר אבל כשהוסיף מאותו המין אין כאן בל תוסיף. ולפי זה האי אחד שכתב הרב המגיד צריך להגיה ולומר אחר. מ״מ קשה דאיך כתב דדעת הראב״ד לומר כן דהא ודאי לרבנן אפילו דס״ל דלולב אין צריך אגד אפילו בהוספת מין אחר אין כאן משום בל תוסיף כמו שנראה מדברי רבא פ׳ לולב הגזול (סוכה דף ל״ו:) דאמר מאי טעמא דר׳ יהודה קסבר לולב צריך אגד ואי מייתי מינא אחרינא הוו (להו) חמשה מיני משמע דמשום דאית לן לולב צריך אגד אמרינן הכי אבל אי אמרינן דאין לולב צריך אגד אפילו מייתי מינא אחרינא לא הוי מוסיף ולא כתב הראב״ד ז״ל דאינו משום בל תוסיף אלא לר׳ יהודה אבל כפי האמת ליכא משום בל תוסיף אפילו במין אחר. ואולי שכוונת ה״ה לומר דלדעת הראב״ד ז״ל ליכא סברא דאית לה בל תוסיף אלא במין אחר אבל ודאי כפי האמת הדין אפילו במין אחר ליכא בל תוסיף אלא דבמין אחר איכא פלוגתא ובאותו

המין ליכא פלוגתא כלל. ואם נגיה ונאמר שאין משום בל תוסיף במין אחד ונמחוק מלת אלא מתיישב יפה דה"ק נראה בדעת הראב"ד ז"ל דס"ל דבמין אחד ליכא בל תוסיף כלל. **עוד** כתב והנראה אלי לתרץ הסוגיות וכו' וק"ק דהא כבר תירץ אותה דמאי דשרי בפרק לולב הגזול הוא דקטריה בסיב ודיקלא שאין הנוטלן בלבד יצא ידי חובתו אבל בפרק המוצא תפילין אמרינן שהמניח שני תפילין בראש עובר וה"ה דשני לולבין דבכל אחד מהם יוצא בפני עצמו. ונראה לומר דמ"מ עדיין הוקשה לו דבהך סוגיא דלולב הגזול משמע דאפילו הוספה במין אחר אליבא דרבנן אינו כלום והתם משמע דשני לולבין הוי הוספה ואע"ג דבכל אחד מהם יוצא בפ"ע מ"מ הוספה דמין אחר שקול כנגד זה לפי מאי דס"ד ואח"כ תירץ ואמר דאפילו במין אחר מותר ולא דמי לשני לולבין. ומ"מ קשה בדבריו ז"ל דלדעתו בשני לולבין איכא משום בל תוסיף אפילו לדידן דלולב אין צריך אגד א"כ איך הקשו בפ' אלו הנחנקין (דף פ"ח) אי ס"ל דלולב אין צריך אגד דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי כלומר ואין זה גורע דלפי דעתו ז"ל הא משכחת ליה גורע אפילו בלולב דאין צריך אגד בשני לולבין. וי"ל דלתרץ זה נתכוון ה"ה ואמר והוא שנטלן כאחד וכו' דבזה א"א לפרש בפ' הנחנקין דאיכא גורע בשני לולבין דלא דמי לכותב ד' בתים של תפילין ואח"כ הוסיף אחד דהתם הניחן בראשו בכשרות ואח"כ הניח בית חמישי מפסול וא"כ לא הוי גרוע ועומד אבל הכא כיון דבשעת הנטילה מיפסיל הוה ליה גרוע ועומד ודומה למה שתירצו התוספות שם בד"ה אי סבירא לן בלולב וכו'. ומ"ש דומיא דתפילין ר"ל דנוטל שני זוגות של תפילין למיפסל משום בל תוסיף בעינן שיטלם כאחד. ועל דברי הראב"ד ז"ל קשה איך יישב ההיא ברייתא דאין מוסיפין עליהן. וי"ל דיישב אותה לשאינו מינו. ומה שתמה על רבינו ז"ל הוא במ"ש דבמינו שייך הוספה מ"מ מ"ש איסור תוספת וגרוע אינו מיושב דאם פחת ודאי דמודה הראב"ד ז"ל דפסול דד' מינים מעכבין ומאי קאמר גרוע. וא"ת אפילו לשאינו מינו איך יישב אותה והא לרבנן דקי"ל דאין צריך אגד קושרין אותו בחוט או במשיחה ואמאי כיון דברייתא קאמרה דלכתחלה אין מוסיפין. וי"ל דשאני התם דהוי נוי דלדידן דקי"ל דאין צריך אגד מצוה לאגדו משום זה אלי ואנוהו וא"כ גבי נוי הותר. וכ"ת א"כ מה הקשה הראב"ד ז"ל על רבינו מהתם דקאמר דאי קטריה בסיב וכו' דמותר שאני התם דהוי לנוי הא ודאי לאו קושיא היא דלר' יהודה דאית ליה צריך אגד האגד מן המצוה לא איכפת לן שיהיה לנוי הלכך אסרו כשאינו מינו מפני שמוסיף אבל לרבנן הותר מטעם נוי וק"ל:

אבל שאר המינין וכו'. קשה בדברי רבינו שכתב שאם הוסיף בערבה פסולה ומה בין הוסיף בד אחד של ערבה למוסיף בית אחד על ארבעה בתים דאמרו בפרק הנחנקין

(סנהדרין דף פ"ט) דאינו מוסיף דאמרו שם אי הכי תפילין נמי אם עביד ארבעה בתי ואייתי אחרינא ואנח גבייהו האי לחודיה קאי וכו' ועוד מה בין זה למוסיף חוט אחד על הציצית על השמונה דאמרו שם בגמרא למ"ד קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וי"ל דאה"נ דאם הוסיף בד אחד של ערבה אינו פסול ומ"ש רבינו אם הוסיף פסול היינו כשהוסיף בדים כיון שראוי לצאת בהן בפני עצמן דהא כל מין ומין אם נטלו בפני עצמו יצא כדכתב רבינו לעיל וכיון דהוספה ראוי לצאת בה בפני עצמה הוה ליה כשני לולבין שראוי לצאת בכל אחד בפ"ע וה"ה כשהוסיף בתפילין ארבעה בתים שראוי לצאת עם כל הד' בפני עצמן דעובר וכן בציציות אם הוסיף שמונה על שמונה דראוי לצאת בכל שמונה בפני עצמן אבל בד אחד דערבה ובית אחד דתפילין וחוט אחד דציצית אין הוספה ולפי זה מ"ש רבינו ואם הוסיף וכו' היינו שני בדי ערבה דוקא ולא בד אחד וזה דוחק. עוד כתב ה"ה כן נראה מדעת רבינו שכתב למעלה ואין מוסיפין עליהן וכו' וכאן כתב ואם הוסיף. וא"ת גם שם כתב אין פוחתין ולא כתב ואם פחת פסול אלא מאי אית לך למימר סמך על מ"ש כאן גם בהוספה נמי סמך על מ"ש כאן. וי"ל דבפחת לא הוצרך לבאר שהרי כתב ד' מינין מעכבין זה את זה וגם כתב שם ואם לא נמצא מין א' אין מביאין אחר הדומה לו וכו':

הלכה ח

כמה שיעור אורך וכו'. כתב ה"ה ולא קי"ל כותיה דשמואל כי היכי דלא קי"ל כותיה במאי דאמר ששיעור וכו'. קשה דמה ענין זה לזה. ונראה דה"ק דר' יוחנן פליג על הכל מדהזכיר שדרו של לולב צריך שיהיה יוצא מן ההדס טפח. והך טפח סתמו טפח גדול דלשמואל לא אמרינן הכי אלא משום דלא תפלוג מדידיה אדידיה וסמך לזה מדכתב הרא"ש שם בפסקיו לדחות סברת הרי"ף ורבינו וז"ל ור"י נמי לא פליג עליה דשמואל בהא דבאותן טפחים דאיירי שמואל אייריי נמי ר' יוחנן וכו' אם כן נוכל לומר דטעמא של הרי"ף כך כיון שהוצרך לדחותו:

הלכה י

כיצד מוליך וכו'. ה"ה כתב כאן ארבעה פירושים והשלשה נ"ל שהם מבוארים בדברי הר"ן בפירוש ההלכות בפרק לולב הגזול וכלם הוציאו דבריהם מן הירושלמי דאמר שם צריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר ר' זירא בעי הכין חד והכין חד או דילמא הכין והכין חד וכו' ולא איתפרש. פי' האחד שהביא הר"ן הוא דעל כל דבר ודבר ר"ל בכל מקומות ההלל שמנענעין בהן וה"ק ודאי דהך מוליך ומביא מעלה ומוריד קרי ליה תלתא ולא חשיב ליה ארבעה משום דהעלאה והורדה אחת היא דא"א להעלאה

בלא הורדה אבל אפשר להולכה בלא הבאה אצלו אלא שיניחנו שם במקום שהוליכו וההולכה וההבאה מספקא ליה אי הוי הכל דבר אחד וצריך הולכה והבאה שתי פעמים או לא וכיון דלא איפשיטא נקטינן דהולכה והבאה תרי מילי נינהו וזו הסברא היא מ"ש ה"ה אבל הרבה מן המפרשים אמרו שאין שם נענוע אחר אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד פעם אחת ודיו. הפירוש השני פירש דעל כל דבר ודבר ר"ל על כל תנועה של הולכה והבאה והעלאה והורדה ובעי בתרוייהו בהולכה ובהבאה ובהעלאה והורדה אי חשוב הולכה והבאה חד וכן העלאה והורדה וצריך לנענע בהולכה והבאה ב' פעמים א"ד הולכה חד והבאה חד וצריך לנענע שלש פעמים בהולכה וכן בהבאה וכיון דלא איפשיטא עבדינן לחומרא וזו היא סברת רבינו שכתב כיצד מוליך וכו'. ומ"ש רבינו שלש פעמים בכל רוח אע"ג דהוי שש פעמים לכל רוח דבהולכה תלתא ובהבאה תלתא משום דלהולכה והבאה הכל קרי חד לענין המנין וקרי ג' פעמים להולכה והבאה. ואחרים פירשו דבכל דבר ודבר היינו כל מקומות ההלל כפירוש קמא ואלו התנועות הם חוץ ממוליך ומביא מעלה ומוריד ושואל הירושלמי אם אלו התנועות הם מכל אחד מהולכה והבאה או הולכה חד והבאה חד וכיון דלא איפשיטא נקטינן לחומרא וצריך לנענע אח"כ שהוליך והביא והעלה והוריד ג' זוגות של תנועות קטנות. ונ"ל שזה הפירוש הוא מ"ש ה"ה ויש מי שאמר שהוא מוליך ומביא מעלה ומוריד פעם אחת ואח"כ מנענע וכו'. עוד כתב ה"ה יש מי שאומר שהוא מנענע ומטרפו בשעת הולכה והבאה עליה וירידה ואין מנין לנענועים אלו ע"כ. והוא דבר תימה מ"ש אין מנין לנענועים וכו' דהא בירושלמי אמרו שלש פעמים וע"ק מה חילוק בין זה הפירוש לפירוש רבינו דלכאורה נראה דה"ק רבינו מוליך ומנענע ומביא ומנענע וכו' והיינו נענוע בשעת הולכה והבאה. ונראה דלפי הפירוש זה מפרש כפירוש הירושלמי בפי' קמא דכתיבנא ולהולכה והבאה והעלאה והורדה קרי נענוע ומדקרי להו נענוע משמע ליה שצריך לנענע בשעת ההולכה וכן בשעת הבאה וכו' דאי לא אמאי תני להו הירושלמי אבל מנין הנענועים כמה יהיו לפירוש זה אין כאן דמאי דקאמר הירושלמי שלש פעמים לא הוי אלא להולכה והבאה עליה וירידה אבל לא דבר מענין הנענועים שיעשה בשעת ההולכה והבאה אלא מדקרי להו נענוע מפקינן הכי. א"נ שהוא צריך לנענע שלש פעמים כלומר בשלש פעמים שהוא ההולכה וההבאה צריך לנענע בכל אחד מהן וכמה יהיו הנענועים לא דבר אלא שיהיה שם נענוע אבל לא אמר כמה הם אבל שאר הפירושים כפירוש קמא אלא שסובר דנקטינן בעיא דירושלמי לקולא ולכך מוליך ומביא מעלה ומוריד לבד ומנענע בכל אחד מהן וזה דוחק והראשון עיקר. עוד כתב הרא"ש ז"ל בפסקיו וז"ל על כל דבר ודבר כלומר

מכל רוח שמוליך הלולב צריך לנענע ג"פ חוץ ממוליך ומביא וכו' כלומר אין מספיק לו ההולכה וההבאה עד שינענע ג' פעמים בכל הולכה והבאה. ונ"ל שזה הוא פירוש חמישי בירושלמי שמפרש על כל דבר ודבר שר"ל בכל רוח ורוח שצריך לנענע ג"פ ושואל הירושלמי אלו הג"פ ההולכה וההבאה הכל אחד וצריך ג"פ בכל אחד וצריך מהולכה והבאה א"ד חשיב תרי ודי בהולכה והבאה והולכה ונקטינן לחומרא משום חבובי מצוה ולכך צריך ג"פ לכל רוח כל אחד מהולכה והבאה. והוא ז"ל כתב שזו כוונת הרי"ף ז"ל וע"פ פירוש זה יצא מנהג רוב העולם שעושין כן, באופן שלפי זה מ"ש בגמ' מוליך ומביא ר"ל שיעשה שלש תנועות מהולכה והבאה לכל רוח שמוליך ומביא ובגמרא לא הוזכר אלא ההולכה וההבאה והירושלמי ביאר יותר הדברים. ומ"ש צריך לנענע ג"פ בכל הולכה והבאה ר"ל בכל הולכה והבאה שיעשה לצד אחד צריך שיהיה ג"פ הולכה והבאה ולזה הפירוש מסכים מ"ש הטור בסימן תרנ"א וז"ל כתב ב"ה הולכה והבאה הוא הנענוע ואין צריך נענוע אחר וא"ת הרי הטור כתב למעלה והנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו וינענע שם ג"פ מהולכה וג"פ מהבאה ומדכתב וינענע שם כלומר במקום שהוליך ידו משמע שהוא מפרש כפירוש הרמב"ם ז"ל וכאן נראה שפירש כפירוש הראשון. ועוד שכתב שם ובהל' כתב ונענוע דרבנן ואזלינן לקולא ואין צריך לכל רוח וכו' והיינו בהל' שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו וליכא בינייהו לענין פירוש הירושלמי כלל אלא דמר נקיט ליה לחומרא ומר לקולא וכן נראה לשון הטור שכתב ובהלכות כתב וכו' שאין הפרש למ"ש תחלה אלא מתחלה נקט ליה לחומרא ואח"כ לקולא ופירוש ההלכות נראה מסכים לפירוש הרא"ש שכתבתי. ואם כן הדבר קשה איך כתב וב"ה כתב וכו' דמשמע דאין ביניהם הפרש לענין הפירוש דהא טובא איכא דאיהו מפרש פירוש הרמב"ם ובהלכות מפרש כפי' הרא"ש. ונראה לדחוק לשון הטור ולומר דהוא מפרש כפירוש הרא"ש ומ"ש וינענע שם ג' פעמים אינו ר"ל במקום שהוליך ידו אלא באותו רוח כלומר אם מוליך ידו במזרח ינענע במזרח ג' פעמים בהולכה והבאה וז"ש אח"כ ואחר כך מטה ידו לצד צפון כלומר שם במזרח ינענע ג' פעמים ואחר כך מטה ידו לצפון. ומ"ש שמוליך ידו מכנגדו להלאה כוונתו לבאר לנו אל תחשוב שהנענוע בלא הולכה והבאה אלא כשכוש לבדו אלא שיוליך ידו מכנגדו להלאה. ופירוש זה דחוק הוא בדברי הטור אבל מה נעשה להסכים דבריו עם דבריו. והרב"י ז"ל כתב שדעת הרא"ש לפרש פירוש הרמב"ן והוא פירוש שלישי שכתבתי. ובעיני רחוק דעתו מדעת הרמב"ן כדכתיבנא ובלשון שכתב שדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם נראה דפליג דידיה אדידיה ולא נתבארו לי דבריו יפה:

הלכה יא

עשה לאגודה זו וכו'. כתב ה"ה וסובר רבינו שדברי רבא וכו'. ק"ק דכיון דס"ל דמאי דאמרו בגמרא (דף ל"ז) לא לינקוט איניש הושענא בסודרא וכו' הוא דעביד לנוי ומש"ה אמר לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה היה לו לרבא לומר כל לנאותו אינו חוצץ כמו שאמר קודם. ותו קשיא לרבה דקאמר דבעינן ולקחתם וכו' אמאי לא קאמר כדאמר לעיל משום טעמא דחציצה ועוד היכי קאמר דרבא לא אמר אלא היכא שעשאו לנאותו הא הראיה שהביא מההיא דאזוב הוי אפילו היכא דאינו לנאותו דהא התם אינו נוי ואע"ג דדחו אותו בגמרא לא דחו אותה אלא משום דחברו אבל היכא דחברו מודה ליה דשמה לקיחה אע"פ שאינו נוי ורבינו כתב שבין קשור דהוי חברו בין אינו קשור צריך שיהיה לנוי כדכתב ה"ה וא"כ קשה. ועוד דלפי המסקנא דיליף לה משפופרת אפילו בלא חברו הא התם לא הוי נוי. וי"ל דלעיל דהוי אגד הצריך ללולב כמו גימוניות של זהב לא שייך שם טעמא דלקיחה על ידי דבר אחר כיון שהוא צריך ללולב אלא טעמא דחציצה בלחוד שייך ביה והך טעמא דחציצה לא שייך אלא בלולב דוקא משום דכתיב כאן ולקחתם כדדרשינן ולקחתם שתהא לקיחה תמה כדדרשינן ליה בברייתא ומהכא נפקא לן חציצה מדרבנן כדכתב הר"ן בפירוש ההלכות אבל בעלמא גבי אזוב ועפר לא שייך התם פיסול מטעם חציצה (אלא) דלא כתיב שם ולקחתם אבל פיסול מטעם לקיחה ע"י דבר אחר שייך בהו משום דכתיב קרא ולקחתם שעל כל פנים צריך ליקח הוא בידים ולהכי לעיל דלא שייך אלא טעמא דחציצה כדכתיבנא דהוי פסול דרבנן כדכתב הר"ן אמר רבה דפיסול מטעם חציצה אבל הכא דאינו אגד דצריך ללולב פסלו רבה מטעם אחר שהוא לקיחה על ידי דבר אחר שהוא פסול מן התורה לכך הוצרך רבא לומר לקיחה ע"י דבר אחר (לא) שמה לקיחה דטעמא דלנוי לא סגי אלא לדחות פיסול החציצה כדכתב הר"ן שהוא מדרבנן אבל לדחות טעמא דלקיחה על ידי דבר אחר שהוא מן התורה לא והביא ראיה ואמר שלקיחה על ידי דבר אחר (לא) שמה לקיחה דהא גבי אזוב וגבי עפר כתיב ולקח ואי איתא דלא שמה לקיחה הא מיפסל התם א"ו דשמה לקיחה אבל הכא גבי לולב בעינן נוי אע"ג דהתם לא בעינן נוי משום דהכא שייך פסול חציצה משום ולקחתם דליתא התם כדכתיבנא. וז"ש בגמ' דגבי לולב לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ה"מ דרך כבוד כלומר שהוא לנוי אבל אם אינו לנוי מיפסל מטעם חציצה ולא מטעם לקיחה על ידי דבר אחר וא"ש לפי' רבינו מ"ש בגמרא ה"מ דרך כבוד משמע דבעינן נוי אבל לשאר המפרשים צ"ל דהך דרבא לא הוי לנאותו ולכך הוצרך לומר דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה דאם היה לנאותו אינו חציצה. ומ"ש בגמרא

ה"מ דרך כבוד ר"ל דאינו בזיון ואינו נוי ופשט הסוגיא מתיישב יותר לפי' רבינו ולכך כתב הרב המגיד דהיא עיקר:

הלכה יג

מצות לולב לינטל ביום הראשון של החג בלבד בכל מקום ובכל זמן וכו'. כתב ה"ה ז"ל פי' אפילו במקדש חסר החלוקה הנך דלית להו עיקר גזרו וכו' ועל דא קאמר פי' אפילו במקדש:

הלכה יז

ומשחרב בית המקדש וכו'. בכאן תירץ קושיא אחת והיא דאפילו בראשונה במי שהיה במקדש הקרובים היו נוטלים ביום שבת והרחוקים לא הא מיחזי כשתי תורות לכך קאמר דבזמן שהיה מקדש אע"פ שמי שהיה במקדש והקרובים למקדש היו נוטלים בשבת היו תולים הכל במקדש שהיה קיים אבל השתא דליכא מקדש מיחזי תורה כשתי תורות. וא"ת יו"ט שני אמאי עבדינן ליה בחוצה לארץ הא מיחזי כשתי תורות. וי"ל דעכ"פ מוכרחים מפני דמנהג אבותינו בידינו ואע"פ שאנו יודעים בקביעות החדש שמא ישתכח כדאמרו בגמ' וא"ת ליעבדו אותו ג"כ בא"י משום דלא ליחזי כשתי תורות כמו בלולב דמן הדין להם לטול ואינן נוטלים משום דמיחזי כשתי [תורות] וי"ל דשב ואל תעשה שאני דבשלמא בלולב עבדו רבנן שב ואל תעשה אבל הכא בקום עשה שיעשו יו"ט בא"י כולי האי לא עבדינן משום דמיחזי כשתי תורות:

הלכה יח

וכבר ביארנו שעיקר האיסור וכו'. זה נראה ודאי שאין לו קשר פה ויש לפרש מקושר דה"ק אע"פ שהכל יודעים בקביעות החדש וגם שזה האיסור הוא קל דאינו אלא מדרבנן כדכתיבנא וא"כ היה לנו להקל בזמן הזה אפילו הכי לא מקלינן:

הלכה כא

כדי לפרסמה שהיא מצוה וכו'. זהו מ"ש בגמרא אמר ר' יוחנן כדי לפרסמה שהיא מן התורה. אע"ג דלכאורה כשתירצו שלוחי בית דין מייתו לה לא קאי מילתא דר' יוחנן אינו כן ולפי המסקנא דאמר ולידחי ביו"ט וכו' ותירצו לא מוכחא מילתא וכו' ודאי דקאי הך דר"י ולכך עבדינן לה ביום ז' ולא ביום הראשון כדי לפרסמה וליכא פרסום ביום ראשון:

הלכה כב

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה וכו'. ומה שתמה ה"ה ז"ל על רבינו תימה גדולה היא. ונראה דיש להקשות עוד על רבינו מכאן על מה שהניח בספר המצות דהל"מ ורבוי

הוי ד"ס וא"כ לכאורה קשה דהא הכא הקשו למ"ד מדרבנן דאיך קראו מדרבנן כיון דהוי הלכה למשה מסיני או רבוי לאבא שאול. ואין זו קושיא כלל דפי' הגמ' לדברי רבינו כך הוא אמאי מקלינן ביה אע"ג דהוי מדרבנן כיון דהוי הל"מ או רבוי א"כ יש להחמיר בו כדין תורה וכפי מה שהניח רבינו בשרשו דאע"ג דהוי דרבנן יש להחמיר בו כדין תורה:

פרק ח

הלכה א

ארבעת מינים האלו וכו' שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש וכו' הרי זה פסול. קשה דלא אמרו כן בריש פרק לולב הגזול (סוכה דף ל') אלא משום מצוה הבאה בעבירה ורבינו לא פסק כן אלא כמ"ד דביו"ט שני יוצא בגזול ולא חייש למצוה הבאה בעבירה כמ"ש לקמן בפרק זה כל אלו שאמרנו שהן פסולין כו'. ונראה דרבינו מפרש דשמואל ודאי ס"ל מצוה הבאה בעבירה והיינו דוקא ביו"ט ראשון דלא הוי דומיא דקרבן דאמרו לאחר יאוש דפסול משום מהב"ע אבל ביו"ט שני אע"פ שבמקדש הוא דאורייתא מ"מ שאני ליה מקרבן [דהכא] יוצא בשאול ובכמה פסולים משא"כ בקרבן וא"כ לא חיישינן למהב"ע דהאי מילתא מקרבן ילפינן ליה ולזה כתב ה"ה ומבואר בגמרא שהגזול אפילו אחר היאוש פסול אע"פ שזה אינו מבואר כ"כ. ומה שיש עוד לדקדק כאן כתבתי במקום אחר:

אע"פ שבטלו האשירה מלעובדה וכו'. הרב"י בכ"מ הבין בדברי ה"ה שעבודת כוכבים של עכו"ם שלא בטלה וכן של ישראל אם נטל יצא וע"פ זה הקשה עליו. ואין הדבר כן כמו שכתבתי בהבנת דבריו וכן מה שהקשה דאיך אפשר שרבינו גורס משום מצוה וכו' דהא רבינו לא פסק כן אלא כמ"ד דיוצא בגזול ביו"ט שני מיושב במ"ש דאפילו דיוצא בגזול ביו"ט שני לאו משום דלית ליה מהב"ע קאמר הכי:

הלכה ג

נסדק אם נתרחקו וכו'. אמרו שם בריייתא (דף ל"א ל"ב) לולב כפוף קווץ סדוק עקום דומה למגל פסול חרות פסול דומה לחרות כשר והכל הוזכר בדברי רבינו דחרות פסול כבר כתב בריש הלכות לולב דהוא פסול שכתב שם שצריך שיהיה כמו שרביט. וממילא דדומה לו כשר כיון שאינו חרות ממש אבל כפוף קווץ לא הוזכרו בדבריו ולא ידעתי למה:

כעלי החריות. פירוש כעלי החריות ר"ל שהחריות בימות החורף הם נושרים כדכתב רש"י בפרק לולב הגזול ודומה לחרות כשר:

[**והוא שידלדלו**] **וכו'**. ר"ל שהם מתרחקים מן השדרה ומדלדלין וכ"נ מדברי הטור שהביאו בדבריו בריש הלכות לולב עיין בב"י ולזה כתב כאן שאם נדלדלו כאותן עלי החריות פסול. ולכאורה יש לדקדק בדברי ה"ה במה שהסכים דברי הרי"ף עם דברי רבינו דלכאורה נראים חלוקים דהרי"ף כתב בענין נפרדו שהוא כעין פתיחת החריות וזה כתבו רבינו בענין הפיסול שכתב נדלדלו כעלי החריות ועוד שכתב ה"ה שאפילו לא נפרדו מעיקר חיבוריהן אלא כל שאין עולות עמו פסולין וזה שלא כדברי הרי"ף ז"ל שהוא כתב שהן נחתכין מהשדרה שכן כתב שעלין הנחתכין מן השדרה קרי חופיא. ונראה לתרץ לראשונה דכעין פתיחת החריות שכתב הרי"ף ז"ל ר"ל דומה לחריות שאמרו בגמרא שלא נפתחו לגמרי החריות אלא מעט. ומ"ש רבינו כעלי החריות ר"ל שנפרדו לגמרי. ומ"מ מ"ש הרי"ף ז"ל ולא נתק אחד מחבירו לא היל"ל אלא ולא נתקו העלין מן השדרה שהם מחוברים שם דאין העלין מחוברים אחד לחברו. ולקושיא שניה י"ל שלא אמר כן ה"ה אלא לדעת רבינו שכתב כעלי החריות שמשמע אע"פ שלא נתחתכו אלא שהם מרוחקין אע"פ שהוא מסכימו עם הרי"ף הוא לענין הפירוש של נפרצו אבל לעולם שהוא מוסיף עליו. או נאמר שהוא מסכים עם הרי"ף ז"ל ומ"ש ה"ה ואפילו לא נפרדו ממקום חבוריהן סברא דנפשיה קאמר אבל אין סברת רבינו כן:

הלכה ד

היו עליו אחת אחת וכו'. כתב ה"ה זהו נטלה התיומת לדעת רבינו. והרא"ש כתב שזהו פירוש למ"ש רבא בגמרא (דף ל"ב) האי לולבא דסליק בחד הוצא בעל מום הוא ופסול ולדידיה לא כתב רבינו ניטלה התיומת דהוי כ"ש מנחלקה כדאמרו בגמרא אבל להה"מ קשה אמאי לא כתב רבינו ההיא דכיון דסליק בחד הוצא. וע"ק למה מפרש רבינו נטלה מתחלת ברייתו לימא אחר ברייתו דומיא דנחלקה וניטלה ר"ל דהגב המחבר אותן נטלה שהוא חסר ונחלקה ר"ל שנחלק אותו הגב. ונ"ל לזה דמדפשיט בגמ' בעיא דנחלקה מההיא דניטלה ומאי פשיט הא ודאי דיש חילוק בין ניטלה לנחלקה דזה חסר וזה אינו חסר אלא דניטלה היא מתחלת ברייתו ולהכי הוא פשיטא דאע"ג דחסר כיון שהוא מתחלת ברייתו עדיף מנחלקה אע"ג דאינו חסר:

הלכה ה

נשרו רוב עליו אם נשתיירו ג' עלין בקן אחד כשר. כתב ה"ה דרוצה לומר בכל קן וקן. והטור לא הבין כן בדברי רבינו בסימן תרמ"ו אלא שסובר כסברת בעל העיטור דבקן אחד שלשה עלין לחים סגי וטעמו של בה"ע דמדמי ליה ליבשו עליו דכשנשתיירו שלשה עלין לחין כשר וה"ה לנשרו. אבל הרא"ש ז"ל חילק בין נשרו ליבשו דיבשו מיהא

איתנהו. וא"ת לבעל העיטור למה בגמרא בפרק לולב הגזול (סוכה דף ל"ב:) כשהקשו הא גופא קשיא אמרת נשרו עליו כשר והדר תני ובלבד שתהא עבותו קיימת כיון דנתרי להו תרי עבות היכי משכחת לה ותירצו משכחת לה באסא מצראה לישני ליה משכחת לה שנשרו רוב העלין (שבלולב) [שבב'] ונשאר אחד קיים. וי"ל דא"כ לא הוה ליה למימר ובלבד שתהא עבותו קיימת כיון דנחית להודיענו זה דמנין אני יודע דעבותו קן אחד אבל השתא אתי שפיר ובלבד שהעבות יהיה קיים אע"פ שעלים היתרים נשרו והם רוב לית לן בה:

הלכה ז

אתרוג שניקב כו'. קשה על ה"ה למה כתב שרבינו גורס חסר בלא וא"ו ודוחק עצמו לפרש רישא נקב מפולש וסיפא נקב שאינו מפולש לימא דגורס וחסר כמו הר"א ז"ל וכולא מתניתין בנקב שאינו מפולש אבל מפולש בנקב כל שהו בלא חסרון פסול. וי"ל דע"כ דין נקב מפולש איתא במתניתין משום דבגמרא אמרו שם (דף ל"ו) בעי רבא נולדו באתרוג סימני טרפה מהו ואמר שם אי נקב תנינא ואי נקב הוי נקב מפולש ודאי מדקאמר נולדו בה סימני טרפה וטרפה לא הוי אלא בנקב מפולש כגון ניקב קרום של מוח מעבר אל עבר וכן נקיבת הלב לבית חללו וכדכתבו התוס' ואי במתניתין ליכא דין נקב מפולש היכי אמר תנינא דמשמע דאיתיה במתני'. ועוד נראה דממה שראה ה"ה ורבינו בפירוש המשנה פי' כאן ששם כתב שאינו רוצה בנקלף שתהיה נקלפת הירוקה עד שיראה הלובן כי זה נכלל באמרו חסר כל שהו משמע דס"ל דחסר כל שהו הוי חלוקה בפני עצמה דאי לא [לא] הוי בכלל נקלף בנקב דחסר כל שהו דהתם הוי נקב והכא נקלף לבד:

ניטל דדו והוא הראש הקטן ששושנתו בו פסול. כתב ה"ה שדעת רבינו כדברי ההלכות שפירשו נטלה פטמתו פסול בדדו של אתרוג והוא חוטמו וכו'. ומלשון זה נראה שהבין בדברי ההלכות שלא די בנטילת השושנה אלא צריך נטילת הדד וכמ"ש הרב"י בסימן תרמ"ח. אבל קשה לזה מדכתב ומלשון רבינו נראה שאינו פוסל אלא בנטילת השושנה וכו' משמע דההלכות פוסלים בנטילת השושנה הפך האמור קודם. לכ"נ ודאי דהבין כמו שהבין הר"ן בהרי"ף דבנטילת השושנה לחוד סגי ומ"ש בדדו של אתרוג ר"ל דעתו של רבינו לפי זה בדד ולא בעוקץ כמו שפירש ההל' בדד ולא בעוקץ. אבל מלשון רבינו נראה יותר שצריך ג"כ נטילת העוקץ והשתא מה שאמרו בדדו של אתרוג לא הצריך נטילת דדו אלא למעוטי עוקץ ורבינו סובר דבנטילת השושנה לא סגי וטעמו משום דס"ל דהדד קרינן פטמא כמו שהקשה הר"ן על הרי"ף ז"ל. וא"ת אי בעינן נטילת הדד בפטמא

גם בעוקץ נמי אם נטל כל העוקץ פסול וא"כ אמאי אמר במתניתין (דף ל"ד:) בניטלה פיטמתו פסול ובניטל עוקצו כשר הא בגוונא דפסול בפטמא פסול בעוקץ. וי"ל דבדד בעקירה קצת מהדד סגי אבל בעוקץ צריך שיעקור כל העוקץ וכ"כ הרב"י בסימן תרמ"ח:

הלכה ט

כל אלו שאמרנו שהן פסולין מפני מומין שבארנו וכו' ביו"ט ראשון בלבד אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר. לרבינו יצא לו כן ממ"ש בגמרא (דף ל"ו:) דר"ח מטביל ואכיל ודחי הסוגיא שבריש פרק לולב הגזול דאמר שם דהדר בעינן ביו"ט (א') [ב']. וא"ת כיון דלא בעינן הדר ביו"ט שני איך אמר שם בשלמא לר' חנינא ניחא (ואין) [כאן] ביו"ט ראשון וכו' אלא לרב דאמר אין זה הדר קשיא לרב נמי ל"ק דלא בעינן הדר אלא ביו"ט ראשון לבד ואיהו לא אמר אלא דלא מקרי הדר ור' חנינא נמי מודה דלא מקרי הדר ומ"מ יוצאים ביו"ט שני ואם כן אין כאן קושיא כלל לרב בשלמא לשאר המפרשים הסוברים דהדר בעינן לכל שאר הימים ולכך יבש פסול אפילו בשאר הימים כדאמרינן ריש לולב הגזול ניחא דכיון דקאמר אין זה הדר משמע דאפילו ביו"ט שני לא דהא דנקבוהו עכברים הדר מקרי לר' חנינא כדכתב הר"ן בריש פרק לולב הגזול לתרץ הקושיא דלא תפלוג הך סוגיא אריש פרקין. וגם על הר"א ז"ל דמודה לו דכל הדר לא בעינן ביו"ט שני קשיא הקושיא הזאת דהא כתב אין הכל מודים בגזול ויבש שהן פסולין משום הדר וכו' משמע דאי פסולים משום הדר מודה. ונ"ל בדוחק דרבינו והר"א ז"ל סוברים דביום שני קצת הדר בעינן וכל הפסולים הדר קצת מקרי וביו"ט ראשון בעינן הדר גמור ולכך פסול יבש אבל אם אינו הדר כלל כ"ע מודו דאפילו ביו"ט שני פסול ולהכי הקשה לרב דקאמר אין זה הדר כלל דא"כ ביו"ט שני לא נפיק ולר' חנינא ניחא דאיהו סבירא ליה דהדר קצת מקרי ואהני מיהא ליו"ט שני ומתני' ליו"ט ראשון והשתא ניחא דאמר דליו"ט שני זה הדר כלומר הדר קצת. והרי"ף ז"ל הביא הך דרב אין זה הדר ואמר ולא היה וכו' ומה שיש לדקדק עליו כתבו בית יוסף בסימן תרמ"ח:

הלכה י

שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה וכו'. הר"ן כתב שמ"ש בגמרא (דף מ"ו:) לא ליקני איניש הושענא לינוקא וכו' היינו שלא הגיע לעונת הפעוטות אבל הגיע הא מדרבנן מקחו מקח ממכרו ממכר והוא מקנה. אבל רבינו נראה לו דוחק פירוש זה ופירש דאסור להקנות אפילו לפעוטות והטעם דקונה מן התורה דסובר רבינו דאע"ג דאין מקחו מקח מן התורה מכל מקום כשנתן לו קונה מן התורה וכדכתב בפ' תשעה ועשרים מהלכות מכירה ושם ביאר כן בדבריו ה"ה ולכך אפילו שהגיע לעונת הפעוטות

אינו מקנה מן התורה וזהו אמרו ואינו מקנה לאחרים מן התורה אבל רש"י ז"ל נראה שדעתו כדעת הר"ן שפירש קונה דרבנן תיקנו ליה זכיה ע"כ. אח"כ ראיתי להרב"י בכ"מ שכתב שדברי הר"ן הם פשוטים ותמה על הפוסקים איך לא כתבו וכו', ואני תמה עליו איך אמר כן כי רבינו חולק עליו כדכתיבנא:

הלכה יא

האחין שקנו אתרוגין כו'. גיר' רבינו בגמ' (ב"ב קל"ז:) ודוקא אתרוג אבל רימון ופריש לא, דחאה רשב"ם והתוס' יישבוה בדוחק וכתבו אבל אי לית ליה לנותן אלא פריש או רימון לא יצא דמסתמא יקפיד אם יאכל הלה את האתרוג ע"כ, כלומ' אל תסמוך לומר שהוא לא יקפיד מאחר שימצאו הרבה אתרוגים בעיר וכו' דהיינו דוקא כשיש אתרוג אבל אם לאו לא. אבל רבינו לא פירש כן אלא אמר אע"פ שאם אכלו אין מקפידין לא מהני. ולכאורה הוא תימה ונראה טעמו דכיון דע"ד הסתם כל אדם מקפיד אע"פ שאלו אין מקפידין להוציא מדרך הסתם צריך שיאמרו בפירוש שמוחלין אבל כשיש שם מאותו המין וכו' אין לומר ודאי כל אדם מקפיד ולכל מועיל. וז"ש ה"ה אבל כשיש שם מאותו המין וכו' ולפי שאינן מקפידין כלומר אז מועיל טעם לפי שאין מקפידין כיון שאין הסתם להקפיד עכ"פ. או אפשר דמה שאמר רבינו לא היו מקפידין על אכילתו ר"ל שאלו האחין אין מקפידין זה על זה בדבר ששוה כזה וז"ש אין מקפידין על אכילתו כלומר מחמת שוויו אבל יקפידו מחמת שלא יצאו ידי מצותו ולזה אין המחילה בסתם מועלת ועם זה יסכימו דברי רבינו עם דברי התוס' ז"ל:

הלכה יג

ושמחה זו אינה דוחה וכו'. כתב ה"ה שיש שיר לקרבן שדוחה בין שבת ויו"ט כדפסק רבינו פרק ג' מהלכות מקדש. ונראה דזה כר' ירמיה דאמר בפרק החליל (סוכה דף נ"א) אבל בשיר של קרבן ד"ה עבודה היא ודוחה את השבת. ונראה דלכאורה דזה סובר דעיקר שירה בכלי ולכך דוחה שבת. ותימה דהוא ז"ל פסק שם בפרק ג' מהלכות מקדש דעיקר שירה בפה שכתב שם ואין אומרים שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר שירה שהיא עבודה בפה. ועוד כתב ואחרים היו עומדים וכו' מהן לויים ומהם ישראלים וכו' היינו כמ"ד עיקר שירה בפה דלמ"ד עיקר שירה בכלי אמרינן בגמרא דלויים דוקא. וי"ל דאע"ג דעיקר שירה בפה מ"מ דוחה את השבת כיון שהיא עבודה משום דאין שבות במקדש אבל כשהיא שמחת בית השואבה לא מתירינן משום האי טעמא דכיון שהיה שם כלי שיר גזור טפי וכדכתבו התוס' בדבור המתחיל ורבנן סברי עיקר שירה בפה וכו'. וע"כ אתה צ"ל דאפילו דעיקר שירה בפה דוחה את השבת משום דאין שבות מכח הקושיא

שהקשו בתוספות בד"ה כתנאי עבדי כהנים וכו' דהכא מסקינן עיקר שירה בפה והתם קתני רישא דחליל מכה בשמונת ימי החג ואי אפשר בלא שבת ותירצו מטעמא דפירשנו: **סליקו להו הלכות לולב, שבח לבוחן כליות ולב**. .