תלמוד בבלי · אחרונים · ערוך לנר

ערוך לנר על ראש השנה

רבי יעקב אטלינגר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ערוך לנר על ראש השנה

רבי יעקב אטלינגר

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/ערוך-לנר-על-ראש-השנה/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב. 5
דף ב: 9
דף ג. 12
דף ג: 14
דף ד. 14
דף ד: 17
דף ה. 22
דף ה: 25
דף ו. 27
דף ו: 34
דף ז. 42
דף ז: 49
דף ח. 56
דף ח: 58
דף ט. 61
דף ט: 69
דף י. 73
דף י: 75
דף יא. 79
דף יא: 82
דף יב. 85
דף יב: 87
דף יג. 89
דף יג: 92
דף יד. 93
דף יד: 95
דף טו. 96
דף טו: 98
דף טז. 100
דף טז: 104
דף יז. 109
דף יז: 112
דף יח. 115
דף יח: 117
דף יט. 120
דף יט: 122
דף כ. 124
דף כ: 128
דף כא. 129
דף כא: 133
דף כב. 137
דף כב: 139
דף כג. 141
דף כג: 143
דף כד. 145
דף כד: 147
דף כה. 151
דף כה: 156
דף כו. 159
דף כו: 162
דף כז. 164
דף כז: 167
דף כח. 169
דף כח: 172
דף כט. 177
דף כט: 179
דף ל. 182
דף ל: 183
דף לא. 185
דף לא: 186
דף לב. 189
דף לב: 193

דף לג. 195
דף לג: 197
דף לד. 198
דף לד: 201
דף לה. 203

דף ב.

ברש"י ד"ה לשמיטין. אסור לחרוש ולזרוע מן התורה: בפני יהושע ובטורי אבן דקדקו מה כוונת רש"י במה שכתב מן התורה דלכאורה אתי לאפוקי תוספות שביעית שאינו אלא מדרבנן וע"ז הקשה הט"א הרי למ"ד יום אמרינן במ"ק הם הלכה למשה מסיני לכ"ע והפ"י הקשה הרי המ"ד דרבנן דריש בחריש ובקציר תשבות על קצירת העומר שדוחה שבת. וא"כ למ"ד לקמן (דף ז') דרבי היא ונסיב אליבא דתנאי ורבי ס"ל דקצירת העומר אינו דוחה שבת במנחות (דף ע"ב) וא"כ ע"כ דריש בחריש וקציר על תוספת שביעית וא"כ דאורייתא היא. והנה ע"פ דבריהם לא על רש"י בלבד הקושיא אלא על מתניתין היכי תנן דלשמיטין ויובלות ר"ה תשרי הרי איכא תוספת שביעית למ"ד יום קודם. אמנם בלא רש"י היה אפשר לפרש דקאי שמיטין על זריעה ושמיטת כספים דבזה ליכא תוספת רק על חרישה. אבל הרי רש"י כתב גם לחרוש וזה לכ"ע אסור ל' יום קודם. ולענ"ד י"ל דיש נפקותא מכ"מ לענין מלקות דעל חרישת תוספת שביעית אינו לוקה אם אתיא מהלכה למשה מסיני דעל הלכה למשה מסיני אין לוקין כדאמרינן בבכורות (דף י"ד) אבל אי אתיא מבחריש ובקציר משמע במ"ק (דף ג') דלוקין כדאמרין שם יכול ילקה על תוספת שביעית וע"ש בתוס' ד"ה יכול ילקה. ואע"ג דקאמר דלא לקי היינו משום דר"ג ובית דינו נסיב קרא דליכא איסור בתוספת שביעית. אבל עכ"פ מוכח דלמ"ד תוספת שביעית מן התורה לוקין עליו. ולכן דייק רש"י אסור לחרוש ולזרוע מן התורה דהיינו ממה שכתוב בתורה לאפוקי תוספת שביעית דאינו מן התורה רק מהל"מ ועל זה אין לוקין וכתב רש"י זה עפ"י המ"ד דס"ל תוספת שביעית הל"מ היא. ולמ"ד דאתי מבחריש ובקציר לדידי' צ"ל דמה דנקט תשרי ר"ה הוא לכל שאר דיני שמיטה דהיינו זריעה וקצירה והשמטת כספים אבל מחרישה לא איירי:

ד"ה לנטיעה. כלתה שנתה לסוף אלול: הקשה הטורי אבן הרי אמרינן לקמן בהפסקה לא קמיירי ואין לומר דה"ק כיון דכלתה שנתה לסוף אלול מתחיל בתשרי שנה שנייה דמאי נפקא מינה אמצע שני ערלה מתי מתחיל. ולענ"ד נקט רש"י הלשון של הגמרא דאמרינן לענין מלכים ג"כ כיון דהגיעה אחד בניסן עלתה לו שנה הרי דג"כ קאמר' הכי שכלתה השנה לו בהגיע אחד בניסן וזה ג"כ כוונת רש"י דכלתה השנה ומתחיל באחד בתשרי שנה שניי' ומה שהקשה הט"א מאי נפ"מ באמצע שני ערלה הא ודאי נפקותא טובא איכא שהרי כתיב שלש שנים יהיו לכם ערלים ואם לא נודע מתי התחיל כל שנה ושנה לא נודע מתי כלו ג' שנים:

ד"ה לירקות. על של אחר ר"ה: דקדק הט"א למה לא נקט גם לענין מעשר שני ומעשר עני. ולענ"ד י"ל דרש"י נקט כן עפ"י הברייתא לקמן (דף י"ב) ת"ר ליקט ירק ער"ה כו' דנקט ג"כ בתחלה החילוק שבין ישן וחדש ואח"כ החילוק שבין מעשר שני ועני ורש"י הנפקותא הראשון נקט ועוד דבנפקותא זה יש בכל שנה מה שאין כן בנפקותא של מעשר שני ועני שאינו רק בשנה שלישית וששית:

בתוספת ד"ה ארבעה. ורבי אושעי' תני הן: ריש ב"ק הביא התוס' ג"כ ממתניתין ד' מחוסרי כפרה דלא תני הן וזה לא מתורץ בתירוצם דהכא שהרי שם לא תני לא ראי זה וכן נראה מדבריהם שם. גם קשה דהכא כתבו דגבי ר"ח ור' אושעי' קתני הן ושם בב"ק כתבו דברבי אושעי' לא תני הן וכן הוא בגמ' שלפנינו בלא הן ועיין בריטב"א שכתב שיש נוסחות שגרסי במתניתן ד' אבות נזיקין הן:

ד"ה למלכים. ואינו דהכא למלכי ישראל קמיירי: התוספת הקשו ב' קושיות על רש"י. האחת דלמלכי ישראל לא מצינו דתקנו משום שלום מלכות. והשנית כיון דאמרינן לשטרות ובשטרות ע"כ ליכא משום שלום מלכות שהרי כותבין לשטרות בגולה למלכי יון ובהם אין משום שלום מלכות שהרי אין כותבים יון בגט אף ששם עיקר הטעם משום שלום מלכות. ולענ"ד י"ל שיטת רש"י דהוכיח דע"כ גם במלכי ישראל שייך משום שלום מלכות דאל"כ כי פריך בגמרא למאי הלכתא דהיינו למה לא תקנו לכל מלך מיום שעמד כמו שפירש רש"י עדיפא מיניה הו"ל להקשות כיון דלא ידע טעם דשטרות למאי נפ"מ מני כלל ר"ה למלכים וע' בפנ"י שהקשה באמת דהו"ל להקשות כן. אמנם י"ל דמזה הוכיח רש"י דודאי למקשן היה פשיטא ג"כ דתקנו מנין שנות המלך בין בשטרות בין בגיטין משום שלום מלכות גם בימי מלכי ישראל. אלא דפריך למאי נפ"מ תקנו זמן שוה הרי אדרבא יותר כבוד למלך אם מונין שנתו מיום שעמד בו ולכן משני שיש נפקותא לענין שטר מוקדם ומאוחר ולא בלבד מן המקשן אלא גם מן התרצן הוכיח רש"י כן דאי מטעם שטרות לבד למה תקנו המנין למלכים הו"ל לתקן הזמן לבריאת עולם כמו שאנו מונין אלא ע"כ דתקנו זמן למלכים משום שלום מלכות גם בימי מלכי ישראל ולכן בעינן ב' טעמים דאי משום שלום מלכות בלבד הו"ל לתקן לכל מלך מיום שעמד בו ואי משום שטרות לבד הו"ל לתקן לשנות עולם ואין לומר דרצו להבדיל בין מלכי ישראל למלכי אוה"ע הרי בזמן מלכי ישראל עדיין לא מנו לשנות אוה"ע אלא ע"כ דיש טעם גם משום שלום מלכות במלכי ישראל: ומה שהוכיחו התוס' שהרי בגולה אין מונין רק למלכי יון הרי שלא חששו בשטרות משום שלום מלכות י"ל דדעת רש"י כאותה דעה שהביא בעל

העטור הובאה גם בפני יהושע דאין מונין אלא למלכי יון לא אתי רק לאפוקי מיציאת מצרים וכן נראה מדברי רש"י בע"ז כמו שכתב הריטב"א שם:

ד"ה לשטרות. ואי אפשר לומר כן וכו'. מיהו עיקר פירושו תימה גדולה: לענ"ד כוונת פירוש רש"י כך הוא שאין חשש שהסופר שכותב בכל יום שטרות לא ידע מתי עמד המלך וזה ודאי לא חיישינן ולכן אין נפ"מ בכל שטרות שהסופר ודאי לא יטעה אבל החשש הוא בעדים ובב"ד שאחר שהשטר נכתב בשנת שלש למלך וזה אמת ודאי שהסופר לא טעה אבל העדים העידו שהמלוה היה בתמוז בשנת שלש ואפשר שטעו שאם עמד המלך בתשרי היה תמוז בשנת שני למלך ושטר מאוחר הוא או אפשר שהמלך עמד בניסן והם חשבו שעמד בין תמוז לכסליו ואחר שהעידו שהמלוה היה בתמוז בשנת שלש ע"כ זה התמוז שאחר כסליו וזה באמת שנת רביעי למלך וא"כ שטר מוקדם הוא ויש הפסד ללקוחות וטעות זה שייך אפילו יודעים הדיינים מתי עמד המלך אם אין העדים לפנינו לשאול אותם אם ידעו גם הם מתי עמד המלך ועוד ביותר שייך טעות אם אינו יודעים הדיינים מתי עמד המלך וצריכים לחקור העדים על כך ודילמא העדים טעו כנ"ל ויהי' בזה הפסד ללקוחות ובזה לא שייך מה שהקשו התוס' הרי מספק אין לפסול את השטר שזה שייך דוקא בספק שאי אפשר להתברר אבל מה שאפשר להתברר ע"י חקירת העדים ודאי צריכים הב"ד לחקור ולא יכשרו השטר מספק ואם העדים או אחרים שישאלו הב"ד להם מתי עמד המלך יטעו בזה אפשר שיבאו הלקוחות לידי הפסד ולכן ל"ק מה שהקשו התוס' הרי מספק אין לפסול שום שטר שהחשש הוא שע"י טעות יפסידו וגם מה שהקשו שתימה גדולה הוא שעשו תקנה שמא ישכחו כל העולם מתי עמד המלך שהרי עפ"י דברינו לא ישכחו רק העדים או מי שישאלו להם הב"ד וזה ודאי חשש הוא ואפילו לא עשו תקנה זו רק שלא יצטרכו הב"ד לשאול מתי עמד המלך ג"כ אין תימה כ"כ. גם מה שהקשו התוס' עוד הרי לאביי עדים בחותמיו זכו לו יש ליישב עפ"י הפוסקים שנפסק כמותם בח"מ (סי' ל"ט סי' י"ג) שזה דוקא דקנו מיד הלוה או מסרו השטר ליד המלוה אבל בחסר א' מתנאים הללו לא זוכה המלוה וא"כ יש חשש בזה דליכא קנין וגם השטר אינו ביד המלוה וע' בשיטה מקובצת שכתב בשם ר"ח ורי"ף ושאר אחרונים דאפילו לאביי לא זכה המלוה אלא משעה שקיבל השטר ואפילו לרב אסי ג"כ יש ליישב שמה שהקשו התוס' הרי לרב אסי אין כותבין שטר ללוה אא"כ מלוה עמו הרי אמרינן בב"מ כיון דנפל אתרע לי' ודילמא מקרי וכתיב והרי ה"נ איכא ריעותא שהשטר לא נכתב ביום הלואה וא"כ דילמא מקרי וכתיב וגם מה שהקשו התוס' מכל שטרי דעלמא או איך יטעה הסופר ל"ק נמי שכתבו שהחשש טעות אינו בסופר

רק בעדים ובב"ד ובזה א"ש ג"כ למה לא ניחא לרש"י בפירוש התוס' כיון דלפי פירושם צ"ל שעשו תקנה שמא יטעה הסופר ואף שהטעות אינו רק יום אחד ס"ל לרש"י דלזה לא הוצרכו לעשות תקנה שהסופר דרמיא עליו לכתוב זמן בשטרות ודאי לא יטעה אבל עדים דבאקראי בעלמא מעידים אפשר שיטעו וע' לקמן:

בא"ד. ולא אתי לפרושי מ"ט קבעו ניסן ר"ה: פי' הירושלמי נקט זה רק לענין מה בין מ"ד דניסן ר"ה ובין מ"ד דתשרי ר"ה אבל ודאי יש לפרש ג"כ בסוגיא דידן כן דיש נפקותא לשטרות דכה"ג אם לוה בשנה שניה למלכות באייר ומכר במרחשון ולכך תקנו זמן למלכים לידע אם המכירה קדמה להלואה או איפכא וראיתי בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' ע') שהביא קושיא בשם גדולי חכמי פולין למה לא פירש רש"י כהירושלמי דהנפקותא הוא לענין אם שני שטרות מכירה או הלואה יצאו על שדה אחד אחד באייר ואחד במרחשון ושניהם בשנה שנית למלך ואם לא ידעו מתי עמד המלך לא ידעו איזה שטר קודם לגבות ותירץ דלכאורה קשה על הגמרא למה הוצרכו לקבוע זמן יתקנו שיכתבו שנות עולם וגם שנות המלך משום שלום מלכות וא"כ ליכא חשש. אמנם י"ל שאף שבשטר יכול לתקן כן שלא יטעה הסופר מכ"מ לעדים שזוכרים בע"פ אין תקנה בזה שהם אינם מונין רק לשנות המלך ומפני העדים תקנו שניסן ר"ה למלכים וסיים ודו"ק כי נכון הוא והסכימו עמי כל גאוני ארץ ע"ש. ומזה ראי' למה שביארתי לעיל שיטת רש"י שהחשש אינו שהסופר יטעה רק העדים שלטעות הסופר יהי' תקנה לכתוב שנות העולם עם שנות המלך. אבל לפי"ז יקשה קושיית הכנסת יחזקאל על התוס' שהרי התוס' פירשו שהסופר יטעה והרי לפי"ז היה אפשר לפרש כהירושלמי וגם יקשה הרי יש תקנה לזה לכתוב גם שנות העולם ויש ראיה מזה לפי' רש"י:

ד"ה שטרי. אבל מבני חרי גבי: כתב המהרש"א אבל מפירש"י דהכא אינו מוכרח דגובה משטר זה אפילו מבני חרי אלא דהוה כמלוה ע"פ וגובה מבני חרי בלא שטר אם הודה הלוה עכ"ל. והיינו דרצה לבאר למה כתבו התוס' דפרק איזהו נשך כתב בקונטרס והרי גם הכא כתב כן. ולכן ביאר דמהכא אין ראיה דגבי מבני חרי ע"י שטר ולכן הביאו מב"מ דשם כתב רש"י דמבני חרי גבי. אבל תמהתי שברש"י שם לא כתב רק שאינו טורף מן המשועבדים. אבל שגובה מבני חרי לא הוזכר שם רק שהתוס' הביאו שם בשם ריב"ם כן בשטר שיש בו רבית ומשמע שה"ה בשטר מוקדם. ואולי שבפי' רש"י של בעלי התוס' היה כתוב גם ברש"י כן. אבל ממה שכת' רש"י הכא דהוי כמלוה ע"פ משמע כפירוש המהרש"א שהשטר לא נחשב ופסול לגמרי וא"כ גם מבני חרי לא גובה. אמנם לפי"ז יהי' סתירה בין רש"י דהכא להתם. אבל י"ל דשם בב"מ (דף ע"ב) פריך מוקדמין אמאי

פסולים נהי דלא גבי מזמן ראשון ניגבו מזמן שני. ותירץ ריש לקיש במחלוקת שנוי' ור"מ היא פי' מטעם קנס פסלו רבנן לשטר ור' יוחנן אמר אפילו תימא רבנן גזירה שמא יגבה מזמן ראשון ע"ש. ולכאורא יש נפקותא בין ר"ל לר' יוחנן לענין אם השטר כשר לגבות בו מבני חרי דלר"ל דמטעם קנס פסול א"כ שייך קנס זה גם לענין בני חרי. אבל לר' יוחנן דהטעם משום גזירה שמא יגבה מזמן ראשון הרי גזירה זו לא שייך רק לענין שלא יגבה ממשועבדים כלל אבל שיפסול השטר שלא לגבות בו מבני חרי באין הלוה מודה לזה אין טעם כלל ולפ"ז י"ל דמה שכתב רש"י שם דמבני חרי גבה כתב כן אליבא דר' יוחנן דפסקינן כוותי' אבל הכא דכתב רש"י לפיכך קנסוהו מלגבות בו ולא יטרוף אפילו מזמן המלוה ואינו אלא כמלוה על פה עכ"ל הרי שכתב דמטעם קנס פסול והיינו כריש לקיש ולכן כתב שאינו רק כמלוה ע"פ שהשטר לגמרי פסול ולא גבי אפילו מבני חרי:

דף ב:

בגמר' מונין ראשונה לראשון ושניה לשני: יש להסתפק במת באדר ולא עמד שני עד אייר לאיזה מנין מונין בניסן שעדיין לא עמד מלך אחר ואפילו עמד השני בניסן תוך החדש ג"כ יש ספק למי מונין עד שעמד דודאי לא שייך למנות למלך שמת כיון שלא נכנס בשנה זו כלל. ונראה דאז כותב בשטר מנין שנות העולם:

אר"י מניין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן: הפ"י כתב שמימיו תמה על פי' רש"י דפירש לעיל על קושיא למאי הלכתא למה הוקבע יום מיוחד למנין מלכים אימא על כל מלך תתחיל שנתו מיום שעמד בו עכ"ל שהרי הכא ילפינן מקרא דמניסן מנינן. ולענ"ד י"ל דמקרא לא מוכח רק דלמלכות שלמה נמנה מניסן. אבל שימנו כל מלכי ישראל אחריו ג"כ מניסן זה לא שמענו מקרא. ולכן צריך טעם דמשום שטרות על כן תקנו יום מיוחד ובחרו בניסן אחר שמלכות שלמה נמנה כן ומה דקאמר מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן ה"ק אחר שתיקנו יום מיוחד משום שטרות למה מנו מניסן:

דילמא מעשה דשבט קדים. המהרש"א ח"א הקשה הרי ממסעות מוכח דבאו לארץ סיחון אחר מיתת אהרן בהר ההר. וגם הט"א הקשה כן וביאר יותר דהרי אהרן מת בהר ההר ומשנה תורה אמר משה בעבר הירדן בארץ מואב שהיה אחר הר ההר. ועוד הקשה דבמשנה תורה כתיב שם מת אהרן וגו'. ואיך אפשר דמעשה שבט קדים למיתת אהרן והניחו בקושיא ומלבד זה הקשה הט"א עוד על כל הסוגיא איך אפשר דיצ"מ לא מניסן אלא מתשרי מנינן איך אפשר שאכלו המן ארבעים שנה שלמים ופסק בז' באדר יום מיתת משה כדאמרינן (קדושין דף ל"ח) הרי לא היה מ"ם שנה שלמים ואם נאמר שחי

משה עוד עד ז' אדר בשנה האחרת א"כ היה משה במותו קכ"א וקרא כתיב שהיה בן ק"ך במותו ועוד דאז היה המן יותר מארבעים שלמים והניח ג"כ בקושיא ע"ש. וקושיות האלה באמת צע"ג ולענ"ד י"ל דבפסוק כתיב ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חודש באחד לחודש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אותו אליהם אחרי הכותו וגו' בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר וגו'. ויש לומר דפי' הכתוב כך הוא דודאי כל מ' שנה שהיו ישראל בדרך באו הציוויים של המצות אחד אחד אל משה ומשה דבר ולמד אותם לכל ישראל ולכן טרם התחיל הכתוב לספר שמשה שנה התורה נאמר שבארבעים שנה בחודש שבט דבר משה וגמר ללמד לישראל כל אשר צוה ה' אותו אליהם והיה זה בשנת מ"ם אחרי הכותו את סיחון וגו' ושוב אמר הכתוב שאחר מיתת אהרן בבואם לעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה דהיינו שם התחיל במשנה תורה ועל פי זה אפשר לומר דמעשה דשבט קדים ותשרי ר"ה ליצ"מ ומכ"מ יבואו כל הענינים על סדר הכתובים דהיינו שיצאו ממצרים ט"ו ניסן וירד המן ט"ו אייר ובתשרי שאחריו התחיל שנה שנייה ליצ"מ ועברו ל"ח שנים שלימות ובתשרי שאחריהם התחילה שנת הארבעים ליצ"מ ובאותה שנה היה מה שנאמר דבחודש שבט אחרי הכותו את סיחון כלה משה לצוות לישראל כל אשר צוה ה' אותו אליהם ובט"ו אייר שאחריו שלמו ל"ט שנה שלימות מעת שהתחיל המן לירד ובאב מת אהרן בהר ההר בן קכ"ג שנה שלימות מיום ליום דמסתמא היה נולד ג"כ בר"ח אב כדאמרינן בקדושין גבי משה שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחדש ובאו לארץ מואב ושם הואיל משה באר את התורה ואמר כל משנה תורה עד יום מותו שהיה בז' אדר בשנת מ"א ליצ"מ שהתחיל בתשרי אחרי אב שמת אהרן ובז' אדר שלמו למשה ק"ך שנה ואכלו המן עד ט"ז בניסן שאז שלמו מ' שנים שלימות מאז יצאו ממצרים ולכן פריך שפיר דילמא מעשה דשבט קדים ואעפ"כ הכל בא על הסדר אבל הא ק"ל שהרי שנות משה ואהרן נמנו בפסוק בעמדם לפני פרעה שהיה קודם שהתחילו המכות ותנן בעדיות פ"ב משפט המצרים י"ב חדש וא"כ עכ"פ היו משה ואהרן בעת יציאת מצרים ובעת ירידת המן כבר בני פ"א ופ"ד ואחר שירד המן ארבעים שנה איך אפשר שהיה משה בעת מותו בן ק"ך ולא בן קכ"א וצ"ע:

ברש"י ד"ה מת בניסן. והוא הדין אם עמד באחד מכל החדשים: צ"ע מאי בעי רש"י בזה דמונין לשנות ראשון פשיטא דהא אפילו מת בניסן מונין לו כש"כ במת באחד משאר החדשים שאחר ניסן. ואי לאשמעינן דלא בלבד אם עמד השני בניסן מונין גם לשני אלא אפילו באחד משאר החדשים גם בזה אין רבותא שהרי כבר שמענו מרישא ממת באדר

ועמד תחתיו באדר. ועוד י"ל למה כתב רש"י על מת בניסן כן ולא על רישא על מת באדר שה"ה אם מת באחד מהחדשים הקודמים אע"כ משום דמסיפא ממת בניסן שמעינן כן א"כ לענין עמד בניסן אין רבותא שמונין לו גם אם עמד באחד מן החדשים האחרים שכבר שמענו מרישא. ויש לומר דאיתא בירושלמי כיצד למלכים מת באדר ועמד מלך באדר נמנית שנה לזה ולזה אמר ר' יונה והוא שנכנס לניסן ופי' הק"ע שמת המלך הראשון בניסן ונמנה השני ג"כ בניסן הוא דמונין שנה לזה ולזה אבל בשאר החדשים אין מונין לשני שנה בפני עצמה עד שיגיע ניסן עכ"ל ועל פי' זה ק"ל שהרי בברייתא קאמר מת באדר ועמד באדר ואיך מפרש ר' ינאי שאירי בניסן וגם למה קאמר והוא שנכנס לניסן הו"ל למימר והוא שמת ועמד בניסן. ולכן לענ"ד הכי פירושו דר' ינאי מפרש הך אדר אירי באדר דתקופה שנכנס לניסן דחדשים וכדאמרינן לקמן לענין ניסן דתקופה שנכנס תוך אייר דחדשים כמו שהביאו התוס' לקמן בסמוך והך ברייתא דמת באדר ועמד אחר באדר שמונין לזה ולזה לא הובא בירושלמי דאם מת באדר ועמד באדר ממש דהיינו באדר דתקופה ודחדשים ע"פ ר' ינאי לא מונין לשני רק לראשון וזה מה דקמ"ל רש"י במה שכתב והוא הדין אם עמד באחד מכל החדשים וכו' שלא נימא כדברי ר' ינאי דדוקא אם עמד בניסן מונין גם לו אבל אם עמד באחד משאר החדשים לא. שע"פ גמרא שלנו ע"כ אין לומר כן כיון דקתני שניהם מת ועמד באדר ומת ועמד בניסן א"כ הך אדר ע"כ היינו אדר ממש דתקופה ודחדשים ואעפ"כ קאמר דמונין גם לשני אמנם כעת נדפס הריטב"א ונראה מדבריו שפי' הירושלמי דאין מונין לשני מאדר עד שיגיע ניסן אבל אם מת אחר שעמד באדר קודם שיגיע ניסן אין מונין שנה לשני ונלע"ד דגם אם לא מת אין מונין לו באדר שנה אחד עד שיגיע ניסן ואז מונין לו שנה שניה דחדש שלא הגיע עד סוף שנה לא נמנה לשנה ולכן זה רק עפ"י הירושלמי. אבל גמרא שלנו חולק על זה כמש"כ הריטב"א:

ד"ה ומלך. וטעמו של דבר: עיין במהרש"א. ולענ"ד פירושו דחוק דאי משום דמלכות ירושה היא מגרע גרע למינוי ועכ"פ הו"ל לרש"י לפרש מ"ט לא חיישינן לירושה להיות מונה מעת שמת המלך מורישו כמו שמפרש ע"פ פי' המהרש"א טעם דלא חיישינן למינוי והפני יהושע ג"כ הניח רש"י בצ"ע. ולענ"ד כוונת רש"י לפרש בלבד מ"ט ס"ד דמשום דמלך בן מלך הוא מונין מעת שמת אביו לו ועל זה הביא הפסוק דלמען יאריך ימים דילפינן מיניה כריתות (דף ה') דמלכות ירושה ואף שרש"י כתב זה אחר תיבת קמשמע לן אין לחוש כיון דאם היה כותב קודם קמ"ל יהיה בזה הפסק הרבה בין ס"ד ובין קמ"ל וסמך רש"י על המבין:

בתוס' ד"ה דאימנו. ואפילו לא מתניין גבי הדדי: המהרש"א פי' דגבי הדדי מתניין בתוספתא ואע"ג דלא מתניין בשמעתין גבי הדדי אלא בב' ברייתות. ולענ"ד יש לפרש כונתם משום דבתוספתא דלפנינו לא נשנה הברייתא הראשונה מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר רק הברייתא שניה מת באדר ועמד אחר תחתיו ולכן כתבו דאפילו לא מתניי' בהדדי:

ד"ה מקיש. דדילמא מאדר מנינן: הט"א הקשה דא"כ מאי פריך בסמוך אימא אייר או אחד משאר החדשים הא כיון דמקיש מלכות שלמה ליצ"מ אי אפשר למנות ליצ"מ אלא מאדר או מניסן דא"כ אין חודש זיו חודש שני למלכות שלמה. והנה הריטב"א ג"כ הקשה קושיא זו ותירץ וי"ל דדילמא האי למלוך שלמה לאו אחדש שני קאי לומר שהוא שני למנינו אלא אבשנה הרבעית קאי שהיא שנה הרביעית למלוך שלמה עכ"ל. והוא כעין תירץ הטורי אבן אלא שלא החליט דבחודש השני הוא שני לחדשים רק שי"ל דהמקשן היה סובר כן אבל הט"א מכח קושייתו רצה לפרש נגד התוס' דהך בחודש השני לא קאי על חודש שני למלכות אלא על חודש השני למנין החדשים דניסן הוא ראשון וגם המהרש"א הקשה על תוספת למה לא פירשו כן. ולענ"ד י"ל דאע"פ דלמ"ד שנולדו בו זיותני עולם אפשר לפרש כן מ"מ למ"ד דאית ביה זיו לאילנו' האי בחודש השני מיותר הוא דבחודש זיו כבר מורה על אייר. ומה שכתבו התוס' דקרי ליה אייר חודש זיו משום דאית ביה זיוא לאילנא. אע"ג דלקמן (דף י"א) משמע דזה בניסן הוא דמייתי עליה הא דאמר ר"י האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי הכא ע"כ איירי הוא דג"כ אית ביה זיו לאילני מדקרי ליה החודש השני. וראיתי בברכי יוסף או"ח סימן רכ"ו שהביא פלוגתא בין הפוסקים אם יכול לברך גם על הפרחים בימי אדר וכותב ע"ז ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא לימי ניסן עכ"ל. ולענ"ד מסוגיא הנ"ל משמע דניסן לאו דוקא דהא קרי אייר חודש זיו ומייתי עלה הך דר"י ומוכח מזה דעכ"פ בימי אייר יכול לברך ברכה זו ולא בניסן דוקא: [מבן המחבר. זכיתי לכוון בדברי אמ"ו הרב זלה"ה בראיה זו מרש"י ואחר עיון מצאתי בפירוש בספר האשכול שכ' לאו דוקא ביומי ניסן אלא בזמן שרואה הפרח פעם ראשון בשנה]:

דף ג.

בגמ' הוא סיחון הוא ערד. התוספת וכתב שהיה עמלק ושינה א"ע כאלו הוא סיחון כן כתבו ע"פ המדרש. ולענ"ד גם מקרא מוכח כן דא"ל שהיה סיחון עצמו שהרי קרא כתיב

ויחרם אתהם ואת עריהם ואח"כ סיפר הכתוב שפתח בשלום לסיחון אלא ע"כ זה לא היה סיחון:

ואימא ר"ה אייר. הפ"י והט"א הקשו למה לא מתרץ מקרא דבחודש השלישי דא"כ בחודש השלישי בשנה השנית מבע"ל. ותירצו שניהם דהקושיא היא למ"ד למד יום בשנה חשוב שנה ולכן לדידיה ט"ו יום דניסן לא נחשבו וא"כ היה אפשר לומר דלעולם אייר הוא ר"ה ואעפ"כ באו למדבר סיני בשנה ראשונה שלא נמנה השנה רק מאייר אבל על הקושיא ואימא ר"ה סיון משני שפיר דא"כ בשנה השנית מבע"ל שהרי מט"ו בניסן עד ר"ח סיון עברו יותר משלשים יום ועוד הקשה הט"א מאי תירץ דא"כ בשנה השנית מבע"ל הרי למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה לא התחיל עדיין בר"ח סיון השנה השנית. ותירץ דמאי דקאמר בשנה השנית מבע"ל הוא למ"ד יום א' בשנה חשוב שנה ולמ"ד ל' יום חשוב שנה צריך לומר דהול"ל בשנית ולא לכתוב שנה דאז היה משמע בתחלת שנות וכדאמרינן לקמן (דף י') באחת אתחלתא דאחת עכ"ד ותמהתי דאיך אפשר לומר דלמ"ד למ"ד יום בשנה חשוב שנה לא שייך בשנה השנית דא"כ לפי המסקנא דמניסן מנינן יוקשה הפסוק ויהי בחודש הראשון בשנה השנית בראשון לחודש הוקם המשכן הרי למ"ד ל' יום בשנה לא שייך בר"ח ניסן עדיין לקרוא שנה השנית כיון דעדיין לא עברו ל' יום. שוב ראיתי שבירושלמי הובא גם בתוס' לקמן (שם) הקשה על ר"א כן וסליק בתיובתא. וע"כ צ"ל דלענין שנות יצ"מ גם ר"א מודה דיום א' בשנה חשוב שנה כדמוכח מקרא דויהי בחדש הראשון או שנאמר דודאי לענין שיחשב בשנה שלימה זה לא הוי רק אחר ל' יום. אבל התחלת השנה שייך גם ביום א' ולכן שייך לשון בשנה השנית שכבר התחיל השנה השנית ולפי"ז נסתר תירוץ הפ"י והט"א:

ברש"י ד"ה שני בחודש וכתיב בשנה השלישית בעשור לחודש: פסוק זה לא נמצא בשום מקום ואולי ט"ס הוא וצ"ל בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש (יחזקאל כ"ה):

בתוס' ד"ה וישמע. כסות ולשון שינה: המהרש"א כ' לא שינה את שניהם אלא הלשון שינה מן הכסות שהיה מלבושו עמלק והלשון כנעני כו'. וכן פי' רש"י בחומש עכ"ל. אמת הוא שפי' רש"י כן אבל צ"ע שבמדרש תנחומא (הובא גם בילקוט) שהוציא רש"י ממנו כתוב כדברי התוס' דכסות ולשון שינה ורק בפניהם שהיה פני עמלק הכירו ישראל שהם עמלקים וע"ז העירני חכם א':

בא"ד ורש"י לא דק בפי' חומש. לענ"ד רש"י דק שפיר שהרי בפ' מסעי כתיב וישמע הכנעני ללמדך שמיתת אהרן היה השמועה שנסתלקו ענני כבוד וכסבר שנתנה רשות

להלחם בישראל לפיכך חזר וכתבה עכ"ל. מזה נראה שכונתו דע"י הך דחוקת באמת לא היה מוכח כדרש זה אבל ע"י שכפל פה במסעי נראה שגם בחוקת הפי' כן שהך וישמע נדרש לפניו ולאחריו שמע שמת אהרן ושמע כי בא ישראל דרך האתרים וכפי' רש"י שם כתוב בתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' חוקת ונראה שהוציא רש"י משם לפרש כן על הך דחוקת:

ד"ה אלא. אין מתיישב כאן כמו בהני. כוונתם נראה פשוט דבשלמא בהני שראו המיתה ממש שייך ויראו אבל אהרן שמת בהר ההר ולא ראו ישראל במיתתו לא שייך ויראו לכך מפרש לשון ויירא וכמ"ש המרש"א. ולא ידעתי למה כ' הפנ"י בדרך רחוק מזה לפענ"ד:

דף ג:

בגמ' מתקיף לה רב יוסף. מה שכתב הפנ"י בפי' סוגיא זו כבר קדמו בעל המאור הביאו גם הרשב"א בכל דבריו ע"ש:

ברש"י ד"ה בששי. שכתוב בו בשנת שתים: והא דפריך בשנת שלישית מבע"ל. י"ל דהכי קאמר כיון דמסתמא משמע שנת שתים כקרא דלמעלה אם איתא דתשרי ראש השנה הו"ל לפרש שנת שלישית וכן נראה מדברי התוס' לקמן (דף י' ע"ב) ד"ה מדאכתי דיש לדייק כן ממה שכתבו שם ולא כתיב בשתים ושש מאות ע"ש אף שבקרא זה לא מפרש שנה כלל:

בתוס' ד"ה למנינא. תפתר כר' אליעזר דאמר כל שנה: צ"ל כר' אלעזר שהוא ס"ל לקמן (דף י') כן ולהך מ"ד דגם למלכי או"ה מניסן מנינן צ"ל דמפרש מה דתנן לשנים כתירוץ ר' זירא דמפרש לתקופה (לקמן דף ח') או כתירוץ רנב"י דמפרש לדין. אבל ק"ל לדעת הירושלמי דגם מלכי אוה"ע לעולם מניסן מנינן האיך יתיישב קושיא דרב יוסף לקמן מקרא דושיצי ביתה דנה דמוכח דמתשרי מנינן וצ"ע:

דף ד.

בגמרא די לא שלו. אין להקשות מאי קושיא דילמא בעת שנכתב האגרת דע"כ היה קודם שעלה עזרא דעדיין לא החמיץ אבל כשבא עזרא לירושלים בחודש החמישי כבר החמיץ ולכן כתיב שנת השביעית די"ל כיון דע"כ נכתב האגרת סמוך לניסן שעלה בו עזרא וע"כ בתשרי שלפניו עדיין לא החמיץ ולא התחילו למנות לו שנה וא"כ ע"כ באותה שנה עכ"פ מניסן מנו לו ואיך קרי ליה שנה שביעית:

בתוס' ד"ה בשביל שיחיו. על מנת לקבל פרס: לענ"ד י"ל דודאי מי שאומר לרבו אעבוד אותך באמונה בשביל שתתן לי שכר הרי זה מגונה. אבל האומר לרבו אעבוד אותך באמונה בשביל שתרשני שנים רבות להיות עבדך אין זה מגונה אדרבה הרי זה משובח שמראה דבקות לרבו ולכן מי שאומר ה"ז סלע לצדקה בשביל שיחיה בני או שאזכה לחיי עוה"ב הרי הוא חפץ חיים לו ולבניו בלבד וכבר נאמר כי אין במות זכרך בשאול מי יודה לך א"כ אינו חפץ רק ענינים להודות לה' חסדו ושיעבדו בניו להקב"ה ימים רבים לזה באמת צדיק גמור יקרא ולכן מקשה שפיר שהרי גם ארתחשסתא רק בקש שיבקשו חיים מהקב"ה לו ולבניו ודלמא כוונתו למען יכול עוד להטיב לישראל הוא ובניו. ולמה קרא לו על זה שהחמיץ:

ד"ה ונדבך. אע"פ שכבר החמיץ: לא זכיתי להבין קושיא זו שהרי אגרת זאת שמוכיח ממנה שהחמיץ נכתב כשעלה עזרא שהיה שנת שביעית לדריוש ופסוקי נבואת חגי היו בשנת שתים שלו וא"כ הרי י"ל כשהצדיק בשנת שתים שלו ונתן רשות לבנות הבנין שבטל אחשורוש מנו לו מניסן ואח"כ כששלח האגרת ביד עזרא נדבכין די אבן גלל כו' כבר החמיץ שהיה זה בשנת שביעית שלו. ונ"ל שאע"פ שרש"י כתב כן בד"ה נדבכין ששלח אגרת זה ביד עזרא דעת התוס' אינה כן אלא מיד בשנת שתים כשנתן רשות לבנות נשלח אגרת זו לירושלים ונראה שמשום קושיית התוס' כתב רש"י כן אבל באמת מהמשך הכתובים נראה כדברי התוספות שבאגרת ששלח ביד עזרא לא נזכר זה נדבכין די אבן גלל כו' וגם איך אפשר שאז שלח איך יבנו שהרי כבר נשלם הבית ונתחנך. ובדברי רש"י צ"ע לא בלבד הכא אלא גם במה שכ' לעיל ד"ה והכתוב שכ' שם ג"כ שכתוב כן באגרת ששלח ביד עזרא ומהכתוב נראה ששלח כן באגרת שנתן רשות לבנות ועזרא לא עלה עד אחר שנה שכבר נשלם ונתחנך הבית כמ"ש התוס' לעיל ד"ה באותו זמן אמנם לא על רש"י בלבד אלא גם על התוס' קשה כן למה הקשו קושייתם רק על הראיה מפסוק דנדבכין ולא על הראיה דלעיל מפסוק ומה חשחן דגם זה כתוב באותו אגרת שכתוב שם הך דנדבכין ושנשלח לירושלים בשנת שתים לדריוש כנראה מהפסוק וצ"ע. גם מה שכתב רש"י ד"ה עד כסף תנו להם לבוני הבית צ"ע שלא לבוני הבית צוה לתת כ"א לעזרא בשביל קרבנות אבל הבנין כבר נשלם בשנה שעברה:

ד"ה והחרמין. ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה: עי' בפ"י שהאריך בדברי התוספת ותוכן דבריו שהוא מפרש דפסק דב"ת איירי בדלא קיימי עניים דאי בדקיימי אטו ברשיעי עסקינן שיש עניים ולא יחלק הגבאי. ולענ"ד ממה דכתבו התוס' דאין הגבאי בב"ת מלחלקה משמע דאיירי בדקיימי עניים דאי בדלא קיימי האיך שייך לחלקה למי

יחלק ולכן י"ל דהפסק דב"ת איירי בדקיימי עניים ואעפ"כ בשפסק ליתן ביד הגבאי אינו עובר או אפילו אינו רשאי ליתן לעניים שבאים לפניו אח"כ דדילמא הגבאי יחלק לעניים אחרים וא"כ במה שפסק ליתן ליד הגבאי כבר פסק ליתן לעניים ההם וכן פסק הרמ"א י"ד סימן רנ"ז ע"ש ואינו עובר רק אם אין מוסר ליד הגבאי והגבאי ג"כ אינו עובר בב"ת מלחלק לעניים שבאים לפניו כיון שממונה לחלק לכל עניים מדי יום ביומו ואם יצטרך לחלק כל הצדקות שבאים לידו לעניים שבאים לפניו ראשון לא ישאר בידו מאומה לפרנס גם עניים אחרים ולכן רק היחיד צריך ליתן הצדקה שבידו לעניים שבאים ראשונים דלא נחשב אם אין בידו ליתן לעניים שבאים אח"כ משא"כ בגבאי שממונה לפרנס לכל העניים וכן נראה מדברי הרמ"א (שם) ממה שכתב והגבאי היה מחלק להם מיד משמע שתלוי ברצון הגבאי וכן נראה ממה שכתב הר"ן בשם ר"ת ומ"מ כתבו התוס' שיש תקנה גם ליחיד שלא יצטרך ליתן הכל לעני שנמצא ראשון אם יתנה בשעת הפרשה ליתן לכשירצה וכן נפסק בש"ע י"ד (סי' רנ"ז) כנלע"ד בכוונת התוס' דלא כהפ"י:

ד"ה ומעשרות. כגון מעשר ראשון: הט"א הקשה מנ"ל דעל מעשר ראשון עובר בב"ת שהרי על מעשרות הביא לקמן הפסוק ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות וזה לא כתיב רק במעשר שני בפסוק ואכלת לפני ה' אלהיך ובשלמא מעשר עני הוי בכלל מעמך דיליף מיניה לקט שכחה ופאה אבל מעשר ראשון מניין ולכן חולק על התוס' ומתרץ בזה ג"כ מה שהקשה התוס' למה לא חשיב תרומה שגם בתרומה לא כתיב ה' אלהיך. ולענ"ד הדין עם התוספת שהרי לקמן בברייתא קתני לה' אלהיך אלו הדמין הערכין והחרמין וזו הדרשה היה מדכתיב בהן לה' כמ"ש התוס' שם אף דלא כתיב בהו גם אלהיך והרי לה' כתיב גם במעשר ראשון דכתיב בפ' קרח כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' וגם בתרומה כתיב שם כל חלב יצהר וגו' ראשיתם אשר יתנו לה' וא"כ תרומה ומעשר ראשון הם בכלל הדרשה דלה' אלהיך. והרי אפילו קרבנות היו בכלל אי לאו דכתיב בהו קרא אחר כמו שכתבו התוס' לקמן בהך ברייתא ואע"ג דבברייתא שם לא חשיב מעשר ראשון בהדי דמין וערכין וחרמין היינו משום דבלא"ה חשיב מעשרות לחוד וכמו שפשוט ג"כ להטורי אבן דמעשר עני הוא בכלל מעמך אע"ג דגם שם לא חשיב רק לקט שכחה ופאה:

בא"ד. וכל זמן שלא הפריש לא עובר בב"ת: אבל משהפריש אעפ"י שפירותיו רחוקים ממנו עובר שהרי יכול לזכות לכהן וללוי ולעני כמו שעשו ר"ג ור"י כדאמרינן מעשר שני (פ"ה) לכן לא הבנתי מש"כ הט"א שיש נפקותא ג"כ בפירותיו רחוקים ממנו דלענין ביעור צריך לקרות שם אבל לענין ב"ת אינו מועיל ע"ש. שהרי קריאת השם לבד גם

לענין ביעור לא מהני דצריך לזכות כמו שעשו ר"ג ור"י וזה ודאי גם לענין ב"ת מהני דנתינה גמורה היא:

בא"ד. כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור: המהרש"א הקשה דאכתי יקשה למ"ד דברגל א' עובר בב"ת והניח בקושיא. ולענ"ד לק"מ שהרי הביעור הי' בערב יו"ט הראשון ואפילו לגירסת הרמב"ם עכ"פ בערב יו"ט האחרון של פסח כדתנן במעשר שני פ"ה במנחה של יו"ט האחרון היה מתודה בערתי הקודש מן הבית הרי שהוצרך לבער קודם כלות הרגל ועל בל תאחר אינו עובר עד כלות הרגל כולו כדאמרינן לקמן (דף ה') וא"כ משכחת שפיר גם למ"ד דברגל א' עובר שקדם חיוב הביעור לחיוב בל תאחר. אחרי כתבי מצאתי כן בפ"י והוא הנכון. אבל בלא"ה יש ליישב עוד קושיית המהרש"א עפ"י מה דתנן במעשר שני פ"ה אר"י בתחלה היו שולחין לב"ב מהרו ותיקנו עד שלא יגיע עונת הביעור עד שבא ר"ע כו' הרי שבתחלה היו סוברים שחיוב הביעור הוא גם קודם שנתמרח וכפי מה שכ' הר"ש שם זהו דעת ר"ג וכן כתבו גם התוס' בסנהדרין (דף י"א) ע"ש וא"כ י"ל דגם ר"מ ס"ל כן ולכן שפיר משכחת שיש חיוב ביעור קודם בל תאחר שעל זה פשיטא שאינו עובר כל זמן שלא נתמרח:

בא"ד דאפילו את"ל חייב. המהרש"א הקשה למה לא משכחת בתרומה ומעשרות מתבואה שגדלה ונקצרה בשנה שלישית וששית דצריכה ביעור ולא עבר על ב"ת שלא עברו עדיין ג' רגלים בשנקצר אחר חג השבועות. ונ"ל אע"ג דמשכחת כן בתרומה ומעשר ראשון ומעשר עני מ"מ לא משכחת כן במעשר שני דזה גדל ע"כ בשנה שנייי' וחמישי וע"כ כבר עברו ג' רגלים בפסח של רביעית ושביעית והרי גם על מע"ש מתודה כדאמרינן מן הקודש זה מע"ש ונטע רבעי:

דף ד:

בגמרא עובר בבל תאחר. הרמב"ם ה' מעשה הקרבנות (פי"ד) הביא הברייתא דהכא כל הדברים שעובר עליהם לאחר ג' רגלים בב"ת ובתוכם קחשיב ג"כ מתנות עניים דהיינו לקט שכחה ופאה דהברייתא. וקשה דהתוס' העירו האיך משכחת ב"ת בלקט שכחה ופאה וכתבו ג' פירושים. פי' הא' דאירי שעבר ולקחם ואז צריך להפריש מהתבואה שבביתו ואם שהה ג' רגלים עובר בב"ת. פי' ב' כגון שלקחם בהיתר שלא היו כאן עניים וצריך לשלם להם ואם עבר ג"ר עובר. אכן ע"ז השיבו התוספות בעצמם דבחולין משמע דאם אין כאן עניים מותר ללקחם ואין צריך לשלם ולכן כתבו דיקשה ממנ"פ אם בשעה שלקח לא היו עניים א"צ לשלם ואם יש כאן עניים לאלתר עובר בב"ת כמו דאמרינן לגבי

צדקה דהא שכיחי עניים. ועל כן כתבו פי' ג' שאיירי שלקט לצורך עני וצריך ליתן לו ואם שהה ג' רגלים עובר בב"ת. והרשב"א קיים פי' הראשון של התוס' שאיירי בקיימי עניים ואעפ"כ אינו עובר עד לאחר ג' רגלים בב"ת שמה שאמר רבא בצדקה בקיימי עניים עובר לאלתר היינו בעשה דמוצא שפתיך תשמור אבל על ב"ת אינו עובר עד לאחר ג"ר מגזירת הכתוב והר"ן תירץ ג"כ דאיירי בקיימי עניים ובאמת עובר לאלתר בב"ת כמו גבי צדקה ומה דחשיב להו הברייתא בהדברים שעובר לאחר ג"ר לאו דוקא דרצה לומר בלבד דעל כל הדברים עכ"פ עובר לאחר ג"ר אבל יש בהם דברים שעובר לאלתר כגון מתנות עניים בדאיכא עניים. אכן להרמב"ם כל הני תירוצים לא שייכי דפירוש הראשון לא שייך מפני הקושיא דבדקיימי עניים עובר מיד ותירוץ הרשב"א לא שייך לשיטתו דבפירוש כתב ה' מתנות עניים (פ"ח) דהיכא דקיימי עניים עובר מיד בב"ת ותירוץ הר"ן לא שייך שהרי כ' בפירוש דעל מתנות עניים עובר בעשה רק אחר רגל א' ובב"ת אחר ג' רגלים. כנראה מפסקו בה' מעשה קרבנות הנ"ל. ואיך משכחת זה כיון דבקיימי עניים מיד הוא עובר ואפילו אם נאמר דמדפרט לענין עשה גם מתנות עניים ולענין ב"ת אחר ג' רגלים לא פרט רק קרבנות כו' ולא ג"כ מתנות עניים שבכיון כתב כן כיון דלא משכחת ג' רגלים בלקט שכחה ופאה ע"כ לא מטעם זה השמיט דהא בכלל מתנות עניים יש ג"כ מעשר עני ועוד דמכ"מ יקשה עליו ממה שכ' דעל מתנות עניים עובר בעבר ברגל א' בעשה. ופי' השני של התוס' לא שייך דבפירוש פסק הרמב"ם שם (פ"י) דבאין עניים לוקח מתנות עניים לעצמו וא"צ לשלם לעניים כשיבואו וכמו שדחו התוספות בעצמם פי' זה וא"כ לא נשאר רק פי' השלישי שאיירי שלקט לצורך עני. וגם תירוץ זה לא שייך לשיטת הרמב"ם שכבר העיר הרשב"א שתירוץ זה לא שייך רק לר"א דלרבנן כיון דס"ל שיתן לעני הנמצא ראשון עובר מיד בב"ת כיון דקיימי עניי אחריני ואי לא קיימי הרי מותר ליקח לעצמו וא"צ לשלם וא"כ לא שייך תירוץ זה רק לר"א וכיון שהרמב"ם שם (ספ"ב) פסק כרבנן דר"א א"כ גם תירוץ זה לא שייך אליבי' ואיך פסק דבמתנות עניים ברגל א' דוקא עובר בעשה ובג' רגלים בב"ת. ונלע"ד דהנה הרשב"א הקשה על פי' התוס' דדוחק הוא לאוקמא הברייתא כר"א ודלא כהלכתא ועוד דא"כ הו"ל למימר הניחא לר"א אבל לרבנן מאי איכא למימר. אכן לענ"ד יש ליישב שיטת התוספת ואדרבה יש להקשות על הרשב"א דפשיטא לי' שפי' זה לא קאי רק לר"א שהרי בב"מ (דף ט ע"ב) מפרש עולא משום ריב"ל דמחלוקת מעשיר לעני דר"א אית ליה תרי מיגו ורבנן לית להו אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו דלא הוה רק חד מגו דגם רבנן אית להו ע"ש. והרי לפ"ז אפשר לאוקמא הך דבל תאחר בעני שלקט לצורך עני דבהא

גם רבנן מודו שזכה לו. אבל יש ליישב דעת הרשב"א דמשמעות הפסוק דעמך שדרשינן מיניה לקמן שעובר על מתנות עניים בב"ת ודאי משמע ששהה אצלו המתנות שהוא חייב ליתן דבזה שייך לשון עמך לומר שנשאר אצלך מה ששייך לעני משדך דאם בשזכה לעני מאחר אין זה רק מתנה בעלמא וכי ס"ד שהשוהה מתנה של אחר בידו יהיה עובר בבל תאחר. והשתא כיון דאמרינן בחולין (דף קל"א) לא תלקט להזהיר העני על שלו וכמ"ש רש"י בב"מ שם דע"כ הך מי שלקט את הפאה איירי בשדה שאינו שלו ע"ש א"כ הכא אפילו בעני לעני צ"ל תרי מגו כיון דעמך לא נאמר רק בשדה שלו ובזה לא שייך מגו דזכי לנפשי' אפילו הוא עני דהא אי אפשר לזכות לנפשי' בשדה שלו וע"כ צ"ל תרי מגו מגו דאי בעי מפקיר לנכסי' ואז השדה אינו שלו ויכול לזכות לנפשו ומגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ולכן שפיר כתב הרשב"א דלא משכחת פי' התוספת רק לרבי אליעזר דאית ליה תרי מגו בין אם הוא עני בין אם הוא עשיר. אמנם הך גופא אם עני שהפקיר שדהו יכול לזכות בו במתנות עניים תלוי בפלוגתא שבין הראשונים שהשיטה מקובצת בב"מ שם הביא בשם הרא"ש שמה שכתב רש"י דאיירי בשדה של אחר היינו דוקא לענין מעני לעני כיון דבזה גם רבנן מודו בחד מגו ולא משכחת חד מגו בשדה שלו אבל לענין מעשיר לעני אליבא דר"א שפיר י"ל דאיירי גם בשדה שלו כיון דס"ל מגו דאי בעי מפקיר לנכסיה ואז השדה ג"כ אינו שלו ושפיר יכול לזכות בו וכן כתב גם בשם התוס' אבל בשם הריטב"א כתב שם דאפילו הפקיר העני שדהו ג"כ אסור במתנות עניים של אותה השדה דגזירת הכתוב הוא שאסור בפאת שדה שלו אפילו לאחר הפקר וכן כתב בשם הרמ"ה ע"ש. ולפ"ז היש מפרשים שלקט לצורך עני שהביאו התוספת לשיטת התוס' והרא"ש הנ"ל שפיר משכחת בשדה שלו עכ"פ לר"א דס"ל תרי מגו ולכן אמרינן מגו דאי בעי מפקיר לנכסיה ואז מותר ליקח משדה שהיה שלו ומגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' אבל לשיטת הריטב"א אפילו לר"א לא משכחת בשדה שלו דאפילו הפקיר לנכסי' לא זכה לנפשי' בשדה שלו וע"כ צריך לפרש דלקט לצורך עני בשדה של אחרים וצריך לומר דגם בזה שייך דרשה דמעמך דלא דמי למתנה בעלמא שאינו עובר עליו בבל תאחר כיון דזכה הוא במתנה שהי' להעני אצל בעל השדה נכנס הוא תחת בעל השדה וכמו דאם נשאר אצל בעל השדה היה עבירת בל תאחר אצלו אם לא היה נותן לעניים גם אצלו יש ב"ת אם לא נתן לעני שזכה בשבילו ועל פי שיטה דאיירי בשדה של אחרים שפיר משכחת פי' התוס' גם לרבנן בעני שזכה בשביל עני שאין כאן רק חד מגו. והשתא י"ל דהרשב"א ס"ל כשיטת הרא"ש ומפרש מעמך כפשוטו שזכה בשדה שלו לצורך עני ולכן כתב דלא משכחת רק לר"א אבל באמת י"ל דהי"מ שהביאו התוס' כאן

ס"ל כשיטת הרמ"ה והריטב"א ומיירי בשדה של אחרים ובעני שזכה לצורך עני דלפ"ז גם לרבנן משכחת כן ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם סובר כשיטה זו ולכן שפיר הביא דלקט שכחה ופאה עובר בב"ת דמפרש כי"מ דאיירי בעני שזכה לעני בשדה של אחרים שזה שייך גם לרבנן דפסק כוותייהו:

לענין פז"ר קש"ב. עיין מה שכתבתי בזה בספרי ערוך לנר על סוכה (דף מ"ח) ובתוס' שם: **ברש"י ד"ה פז"ר. ובמסכת סופרים נמצא שירו**: זה סתירה שבתחלה כ' שלא נתפרש שירו ובחגיגה (דף י"ז) וכן ביומא (דף ג') לא כתב ובמסכת סופרים נמצא שירו ברש"י. שוב ראיתי בתוס' ישינים ביומא שם שזאת הוספה הוא מתלמידי רש"י והכניסו בפנים: **בתוס' ד"ה לקט. או מן הכרי ואיכא בבל תאחר**: הט"א הקשה דלפ"ז יקשה לר"ע דס"ל ביומא (דף ל"ו) דתעזוב מעיקרא משמע דאם נטל א"צ להחזיר קרא דמעמך דיליף מיניה דעובר על לקט שכחה ופאה בבל תאחר היכא משכחת לי' וכן הקשה לאביי דס"ל דאי עביד מהני ורק הכא לא מהני וצריך להחזיר מתעזוב יתירה ל"ל קרא דתעזוב תיפוק ליה דא"כ מעמך היכי משכחת לה והניח בקושיא. ולענ"ד י' עפמ"ש הט"א בעצמו כמש"כ לעיל בשמו דמה דעובר על מעשר עני בב"ת אתי מעמך שהרי ליכא בכלל דרשת ה' אלהיך דילפינן מעשרות מני' דבמעשר עני לא כתיב כן ולפ"ז שפיר י"ל דר"ע מוקי עמך למעשר עני וכן הוי מוקמינן לאביי אי לא הוי כתיב תעזוב יתירה:

בא"ד ולפי' קמא קשיא. לענ"ד י"ל דכבר העיר הר"ן במידי דלא תלי בירושלים ובקרבנות למה לא יעבור רק בג' רגלים וגם על רבא קשה דאמר וצדקה עובר עליו לאלתר היכא דקיימי עניים למה נקט צדקה לבד ולא ג"כ לקט שכחה ופאה או לימא בקיצור דמתנות עניים עובר עליהם לאלתר. ונלע"ד עפ"י מה דאיתא בת"כ פ' אמור ובקצרכם את קציר ארצכם וכי מה ראה הכתוב לתנה באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוה"כ וסוכות מכאן אלא ללמד שכל מי שמוציא לקט שכחה ופאה ומ"ע מעלה עליו הכתוב כאלו ביהמ"ק קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו וכל מי שאינו מוציא לקט שכחה ופאה ומעשר עני מעלה עליו כאלו ביהמ"ק קיים ואינו מקריב קרבנותיו לתוכו עכ"ל. הרי דגילה הכתוב בסמוכין זו דהוקש הוצאת לקט שכחה ופאה ומ"ע להקרבת קרבנות וכיון דאין היקש למחצה נאמר כמו דבקרבנות אע"ג דקיימי מקדש ומזבח אינו עובר רק לאחר ג"ר מגזירת הכתוב כמ"כ אינו עובר במתנות עניים הללו אע"ג דקיימי עניים עד לאחר ג' רגלים ואע"ג דמעשר עני לא כתוב בפסוק זה מ"מ כיון דדמי להני שניתן לעניים מתבואות הארץ כלל הת"כ גם מעשר עני בהדייהו וא"כ ה"ה לענין ג"ר על ב"ת אבל צדקה דלא דמי להני כלל גם לענין ב"ת לא איתקיש לקרבנות ולכן נקט רבא צדקה לבד

שעובר עליו לאלתר היכא דקיימי עניים. ובזה יש ליישב מה שתמה הפ"י על הטור וש"ע למה לא הביאו הדין שכתבו התוס' לעיל דבצדקה צריך לחזור אחר עניים אחר ג' רגלים כיון שהרי"ף והרא"ש הביאו הך ברייתא דבג' רגלים עובר בב"ת ואין דרכם להביא מה שאין נוהג בזה"ז וע"כ דלא הביאו כן רק לענין צדקה וס"ל כהתוס' דצריך לחזור אחר עניים בג"ר היכא דלא קיימי עניים. אבל לפ"ז י"ל דגם הרי"ף והרא"ש ס"ל כהרמב"ם ורשב"א ור"ן שא"צ לחזור אחר עניים כלל ומה שהוצרכו להביא דין דג"ר היינו לענין מתנות עניים דלקט שכחה ופאה דנוהגין גם בזמן הזה בארץ ישראל ולשיטת הגאונים אפילו בחו"ל ובאילו גזה"כ הוא דאינו עובר רק בג"ר אפילו בקיימי עניים כיון דאתקשו לקרבנות דרגלים כנ"ל:

בד"ה אינו צ"ל בחג הסוכות. הר"ח גרס אצ"ל בחג המצות: הפ"י וכן הט"א הקשו על גירסא זו דמאי פריך לקמן לת"ק תשלומין לעצרת מנ"ל דילמא דריש לי' מדאינו צריך חג המצות אע"כ שאין זה דיוק. ולענ"ד י"ל דלא מסתבר להגמרא לומר כן דבכל מה דפליגי התנאים בשמעתין יש למצוא טעם לפלוגתייהו דמה דדריש ר"ש שזה אחרון (או ראשן) ור"א דריש שזה גורם י"ל דודאי מסתבר יותר לומר שזה אחרון אם גם חג המצות וחג השבועות אתי לבל תאחר אבל ר"א דצריך חג המצות וחג השבועות להקישא דתשלומין ולא מיותר רק חג הסוכות להורות בל תאחר לא יכול לדרוש רק שזה גורם וכן מה דפליגי ראב"י ורבנן הגמ' מפרש דלרבנן לא מיותר במועדיכם לבל תאחר אבל אי ס"ד דת"ק ור"ש תרוייהו ס"ל דחג המצות מיותר מפני שהוא ראשון רק שת"ק דריש מזה תשלומין ור"ש דריש דבעינן כסדרן בזה יקשה במה פליגי ולכן לא מסתבר להגמרא לומר כן ובפרט אחר דעכ"פ צריך למצוא דרשה לר"ש לתשלומין מסתבר יותר דגם ת"ק יליף מזה. ועוד יש לומר בישוב קושיא זו דהריטב"א מפרש גירסת ר"ח דאין צריך לומר חג המצות דה"ק דלא הו"ל להקדים חג המצות אלא חג הסוכות דבו דבר הכתוב וה"ל לכתוב בחג הסוכות ובחג המצות ובחג השבועות ע"ש ולפ"ז לא מיותר חג המצות לדרשה דתשלומין שגם לר"ש לא דריש יתורא:

ד"ה פז"ר קש"ב. שלא היו אומרים מזמור שלם: קשה שהרי בשביעי שאמרו ימוטו אמרו כל המזמור כמו שכתב רש"י סוכה (דף נ"ה) ד"ה ימוטו ע"ש ומזה נראה שר"ת מפרש שלא אמרו רק מימוטו ואילך ודלא כרש"י. ובזה א"ש למה כתב רש"י ביומא ובחגיגה דחילוק שיר הי' שאינו מענין מתנות עניים ולא כותב כפי' ר"ת שאמרו מזמור שלם:

דף ה.

בגמרא אף חג הסוכות טעון לינה. הפ"י הקשה לת"ק ור"ש ור"א בר"ש לינה מנ"ל ותירץ דנפקא להו מכל פינות שאתה פונה לא יהי' אלא בבוקר ובמכ"ה אשתמיטתיה שכבר כתבו כן התוספת בחגיגה (דף י"ז ע"א) ד"ה אף חג הסוכות:

נפקא להו מדתני רבה בר שמואל. התוס' בחגיגה (דף י"ז סע"ב) הקשו ל"ל דרשה דרב אושעי' למה לא יליף ג"כ מהא דרבה ב"ש ותירצו דהך דרשה דרבה ב"ש צריך לתשובת הצדוקים במנחות (דף ס"ה) ע"ש. ולענ"ד תירוץ זה דחוק וכי הך דרשה מכח יתור אתייא דנימא דלא אתיא רק לדבר א' הלא אין זה רק היקש או מה מצינו דילפינן עצרת מחדש ולמה לא נילוף תרוייהו. ועוד קשה שהרי דרשה זו לתשובת הצדוקים לא אמר רק ר' יהושע שם ושמונה תנאים הביאו תשובה לצדוקים מראיות אחרות וכי ס"ד דר' אושעי' יסבור כר' יהושע ויפלוג על כל שאר התנאים שם ולכן לולא דבריהם היה נלע"ד איפכא דר' יהושע ושאר תנאי פליגי בדרשה זו אם יש לדרוש כן לילף עצרת מחדש שהרי אין זה דרשה פשוטה שהתוס' יגעו לבארה ולכן י"ל דרק ר' יהושע ובריית דרבה ב"ש ס"ל דרשה זו אבל כל שאר תנאי לא דרשו לה ולכן גם ר' אושעי' לא דריש לה. ובזה יש לתרץ מה שהעיר הכס"מ על הרמב"ם ה' מעשה קרבנות (פ' י"ד) שפסק כת"ק דר"ש דבעינן ג"ר לבל תאחר אבל לא בעינן כסידרן ולמה לא פסק כר"ש כיון דסתם מתניתן כוותיה ובפרט אחר שהרי"ף מטעם זה פסק כר"ש אבל לפי"ז י"ל דהנה הרמב"ם ה' חגיגה (פ"א) פסק כר' אושעי' דתשלומין לעצרת אתייא מהיקש דחג השבועות לחג המצות והקשה עליו בלח"מ אחר שפסק הכא כת"ק איך פסק כר"א שהרי לת"ק לא אתיא תשלומין לעצרת רק מדרשה דרבה ב"ש ותירץ דהרמב"ם גרס כגירסת ר"ח שר"ש יליף מדפתח בחג המצות תחלה ולפ"ז לכאורה ל"ק מה דמקשה לת"ק תשלומין לעצרת מנ"ל דילמא יליף מחג המצות דמיותר לדידי'. וע"כ צ"ל דבאמת הוי מצי לתרץ כן אלא מדצריך טעם לר"ש נקט גם לת"ק בהדיה ולכן לפי האמת י"ל דגם ת"ק ס"ל כר' אושעי' ולכן נקט הרמב"ם כ"נ תוכן דבריו וכעין זה כתב גם הפ"י בשמעתין אלא שהשער המלך הוסיף מה שבחר הרמב"ם דרשה דר' אושעי' טעמו מפני שסתם הגמ' במ"ק (דף כ"ד) הביא דרשה דר' אושעי'. ולפי דברינו יש לומר עוד דפסק כר' אושעי' כיון דכולהו תנאי במנחות חוץ מר' יהושע לא ס"ל דרשה דרבה ב"ש וא"כ ע"כ לפי תשלומין לעצרת מהך דר' אושעי' לכן פסק הרמב"ם כוותיה. אכן לפי"ז מוכח ג"כ דהלכה כת"ק כיון דלר"ש ע"כ ליכא למילף תשלומין מהא דר' אושעי' והשתא כיון שהרמב"ם פסק כר' אושעי' מחמת טעמי הנ"ל לכן פסק ע"כ ג"כ כת"ק ולא כר"ש:

והנה זה כתבתי עפ"י מה שכ' הכס"מ דהרמב"ם פסק כת"ק אכן לפי מה שאכתוב לקמן (דף ו') אין זה ברור כ"כ שיש סתירות ברמב"ם ע"ש:

ברש"י ד"ה טעון לינה. ליל חולו של מועד: על פי זה לא הבנתי מה דתנן במנחות (דף ס"ה) כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם ע"ש הרי כל האנשים ונשים ע"כ היו בירושלים משום פסח וראיה ושלמי שמחה ולנו שם ליל קצירת העומר ואשר היו בע"פ בדרך רחוקה גם במוצאי יו"ט לא היו בביתם שבי"ט לא יכלו ללכת ואפילו זקנים ההולכים על משענותם משם היו יכולים לבוא לירושלים שהרי נקצר העומר סמוך לירושלים וא"כ לא היו בעיירות כ"א חולים שלא יכלו ללכת וטמאים שלא יכלו לעשות פסח וכי הם היו עם רב כל כך עד שנאמר עליהם שעל ידם היה העומר נקצר בעסק גדול ואם נאמר שמן הלנים בירושלים באו עם הקוצרים ושבו עמם לירושלים א"כ האיך תלו בעיירות הסמוכות לשם הרי מכל ישראל היו יכולים לבוא עמהם וצ"ע: [מבן המחבר בישוב הקושיא לענ"ד י"ל דמה שנקט רש"י הכא ליל חוה"מ טעון לינה כ"כ גם בחגיגה (דף י"ז) אבל בפסחים (דף צ"ה) פי' שדוקא לילה הראשונה ילין בירושלים ומכאן ואילך רשאי לדור חוץ לחומה בתוך התחום והיינו לאהליך לאהל שחוץ לחומה ולא לביתו ממש דהא יו"ט הוא וזה לכאורה סתירה לפירושו דהכא דמשמע שילין בירושלים בליל חוה"מ. אכן י"ל דבחגיגה שם הוסיף רש"י ופנית בבקר שהוא חוה"מ דאלו ביו"ט תחומין אסור וכבר הקשה אאמ"ו ז"ל בע"ל לסוכה (דף מ') דלפ"ז גם פירושו דחגיגה סותר ע"פ דפסחים. ולענ"ד י"ל דעולי רגלים הקרובים לירושלים בתוך עשרה פרסאות וכפי שיטת התוס' דחגיגה אף שהוצרכו ללון ליל ראשון ש"פ בירושלים משום קרבן פסח אבל ביו"ט עצמו הלכו כמו י' פרסאות לשוב לביתם והיינו מה שפי' רש"י בפסחים ולא לביתו ממש דהא יו"ט הוא ויו"ט תחומין אסור אבל כשהגיע לילה שוב אין חיוב תחומין עליהם דהא חול הוא ומפני הק"פ כבר לנו ומפני השלמי שמחה ועולת ראייה הסברא נותנת דהרחוקים מתאמצים להקדים קריבתן כדי שיחזרו לביתם וכפי אותה שיטת התוספת שאין צריך לינה דחג רק יום ולילה בבכורים וכו' אבל הקרובים לירושלים שוב יכולים לחזור לשם להביא את קרבנותיהם בשאר ימי החג. כן נלע"ד להשוות פירושי רש"י שלא יהיו סותרים דהרחוקים לנו בירושלים עד בקר של חוה"מ לפחות אבל הקרובים כבר הלכו ביו"ט עד סמוך לתחום שרק עשרה פרסאות אסור להם לילך ביו"ט. ובזה יש ליישב מה שהקשה אאמ"ו ז"ל דאיך מצינו דכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם הרי היו צריכים לינה בירושלים ולא נשארו שם רק חולים או טמאים וכו' די"ל אחרי דמצות העומר הוא להביא מן הקרוב ואפשר שגם י' פרסאות לא היו מתרחקים

כדי להביאו או מפני הכרמל או מפני שאין מעבירין על המצות לכן שפיר מצינו שגם אותן שלנו בירושלים מפני קרבן פסח מכ"מ היו מתכנסות בשעת קצירת העומר מפני שהיו קרובים כ"כ עד שגם ביו"ט כבר יכולים לילך חוץ מירושלים לחזור לבתיהם. אמנם מה שהקשה אאמ"ו ז"ל עוד דלפ"ז אף מן הלנים בירושלים שוב היו יכולים לחזור לשם עם הקוצרים ולמה דוקא עיירות הסמוכות וכו'. לענ"ד ג"כ מיושב עם הנ"ל כי רק אותן שישבו קרוב כל כך לירושלים עד שאחר חזירתם לביתם שוב חזרו לשם להביא קרבנותיהם הם הרחיקו מירושלים אבל כל העולים לרגל או שקשה להם ההילוך או שכבר הביאו ביום טוב קרבנותיהם ש"ש ועולת ראייה היו צריכים לינה בשביל הקרבן. ובמה שאמרנו מיושב גם לשון המשנה כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם דלכאורה לשם הראשון מיותר. אבל לענ"ד הבנת המשנה היא כך כל העיירות הסמוכות לירושלים מתכנסות למקום הקצירה ולפ"ז ע"כ המצוה לא היתה מוטלת רק על העיירות הסמוכות ממש לירושלים ולמקום הקצירה. ומה שכ' אאמ"ו ז"ל שאפשר שהלכו עם הקוצרים ושבו לירושלים לענ"ד יש לחקור אם יוצאים בזה מצות לינה דהיינו אם מצות לינה הוא להיות שם כל היום וכל הלילה בלי הפסק ע"פ הספרי כל פינות שאתה פונה וכו' או אם מקצת הלילה שלנו ג"כ מקרי לינה והנפקותא בזה שלא לבד עולי רגלים שהביאו כבר קרבנותיהם לא יכלו לילך עמהם אלא לפי אותה שיטת התוס' דצריכים לינה כל ימי החג לפ"ז רק הקוצרים יכלו לעזוב ירושלים והיה מזה יישוב לקושית אאמ"ו ז"ל. והנה הרמב"ם שלא הביא דין לינה דחג כלל ורק בבכורים אין הכרע מדבריו שלא כ' רק שבבקר יחזור לביתו ואפשר שגם מקצת הלילה חשיב לינה אבל לענ"ד קצת ראיה ממה דאמרינן בב"מ (דף ק"י) שכיר יום גובה כל הלילה עד הבקר וכתב רש"י שאין לינה קרויה אלא עד הבקר וכל לינה שבמקרא לינת לילה הוא וכן שקלו וטרו התוס' אם לענין נותר וקידוש ידים עמוד השחר מיקרי לינת כל הלילה ומזה נלענ"ד ראיה דמצות לינה תהיה ג"כ דוקא כל הלילה בלי הפסק. אמנם כל זה שכתבנו הוא ע"פ גרסת משנתנו העיירות הסמוכות אבל בתוספתא דמנחות איתא יו"ט סמוך לחשיכה היו יוצאין ואוכלס גדול היו יוצאין עמהם וכו' ובזה מיושב קושית אאמ"ו ז"ל שגם יושבי ירושלים היו הולכים עמהם. ועוד יש ללמוד מזה או ראיה שמצות לינה מקויימת גם אם לנו רק מקצת הלילה או אם לא חל מצות לינה על כל העולים רגל רק על אותן שהביאו קרבנותיהם ראיה מזה לאותה שיטת התוס' שברגל לא צריך לינה כל ז' ימי החג ואולי י"ל דלדבר מצוה כגון קצירת העומר שאני כנלענ"ד].

בתוס' ד"ה מה חג המצות. ותימא תיפוק ליה דטעונין לינה: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל סוכה (דף מ"ז) ובשאר דבריהם דהכא:

ד"ה אמרה תורה. כמה הלבנה גדולה בחמשה לחודש: לפ"ז צ"ל דהני מ"ד דס"ל כרבה ב"ש וכן ר' יהושע דמנחות ס"ל כאחרים דעצרת לעולם בששה בסיון דלמ"ד כרב שמעי' עצרת פעמים ה' פעמים ו' פעמים ז' לקמן (דף ו') לא ידעו ע"י לבנה מתי יתקדש עצרת. ובזה מיושב מה שהקשינו לעיל למה ר"מ וראב"י לא ילפי תשלומין מדרשה דרבה ב"ש כמו ת"ק ור"ש די"ל דהם כרב שמעיה ס"ל וליכא למידרש כן:

בא"ד והוא מדרש חכמים ז"ל: לא ידעתי למה נאמר דאמרה תורה מנה ימים וקדש חודש ממה דכתיב בעשור לחודש בחמשה עשר יום לחודש וכדומה הרי דהחדש נמנה בכ"מ לימים ואין לך מפורש בתורה בכ"מ גדול מזה:

בד"ה ואי לא. והרי מיד עובר עליו: ק"ק דלפי"ז שכל ששהה עד שנפסל הקרבן עובר בב"ת גם בלא רגלים נימא ג"כ היכא שהפריש כבשה לחטאת ועבר עליה שנה שאינה ראויה עוד להקרב דכבש בן שנתו בעינן וכן בהפריש איל לאשם ועברו עליו ב' שנים שנפסל יהיה עובר בב"ת קודם ג' רגלים ולא אשתמיט תנא למיתנא כן. וי"ל דלא שייך ב"ת אלא כשהעביר המועד שהיה לו להקריב הקרבן ועל ידי זה אידחי וזה לא שייך בחטאת. אבל מה שמשמע מדברי התוספת דבפסח אם לא הקריבו עובר מיד מדברי רש"י לא משמע כן דלקמן אמה דקאמר כפסח דמי פי' וברגל ראשון יעבור עליו: [מבן המחבר לענ"ד יש להשוות דעת רש"י והתוס' שמה שפי' רש"י דעובר ברגל ראשון על הקרבת שלמי פסח זה באמת מיד דאחר שמצות הקרבת קרבן פסח הוא רק יום אחד קודם הרגל בזה הוא עובר מיד בפסח וזהו לענ"ד דעת רש"י והתוס']:

ד"ה שלמי פסח. ולא יתכן דחגיגת י"ד נאכלת לשני ימים: לפי מה שכתבו התוס' בעצמם לקמן שדרך התנאים שמסמיכים אחד קרא אע"ג דנפקא מתרי קראי. בזה יש ליישב גם קושייתם על רש"י די"ל דלעולם בן תימא היא ואע"ג דבן תימא יליף מקרא דזבח חג הלא אורחא דתנא להסמיך אחד קרא מה דנפקא מקראי אחריני. שוב ראיתי שכ' כן המגני שלמה בפסחים פרק אלו דברים ע"ש ושמחתי שכוונתי לדעת הגדול:

דף ה:

בגמרא וחללו ועבר עליו הרגל: ק"ל שהרי זה פשיטא כיון דבעינן שיעבור עליו כל הרגל אין חילוק אם חסר מרגל יום או שעה או רגע דאל"כ נתת דבריך לשיעורין. וא"כ למה לי קרא למעט חלופיו הרי לא משכחת ב"ת כלל שהרי באותו רגע שהומם אזיל ליה

חיוב הקרבה שהרי לא יכול להקריבו וא"כ אף שמיד חללו על אחר הרי חסר מהרגל השעה או הרגע משעה שהומם עד שהקדיש אחר תחתיו. ואין לומר כיון שלא הקריבו עד שהומם ע"ז עובר בב"ת וכדאמרינן לעיל גבי פסח אידחי ליה ומיד עובר בב"ת זה אינו דא"כ האיך ממעט ולא חליפיו הרי בלא חליפיו עובר עליו בב"ת אלא ע"כ דזה לא אמרינן רק גבי פסח כיון שעל ידו אידחי שלא הקריבו בזמנו. אבל מום שבא מאליו ובדעתו היה אפשר להקריבו עוד ברגל זה ע"ז אינו עובר וא"כ קשה הרי חסר מהרגל השעה משעה שהומם עד שחללו. והנה לולי דברי הגמ' היה אפשר למצוא לר"מ שעבר כל הרגל ע"פ מה שמבואר לקמן ודף ו' ע"ב) שמצרפין סוף הרגל עם תחלת הרגל הבא להחשב כרגל שלם א"כ משכחת כגון שהומם ביום שני של סכות קודם חצות ופדאו ועבר עליו כל הרגל והוי אמינא כשיגיע חצות של יום שני של פסח עבר לר"מ על ב"ת או לדידן כשיגיע חצות של יום שני של סכות לשנה הבא קמ"ל דלא כן היה אפשר למצוא לר"מ שיעבור בב"ת על חלופיו אי לאו מיעוטא אבל בגמרא אי אפשר לפרש כן דהא מתרץ דבאותו רגל הומם ופדאו וא"כ ק' כנ"ל אע"כ מוכח לכאורה דחסרון לילה לאו שמיה חסרון לענין ב"ת דקרבנות כיון דבלא"ה אי אפשר להקריב בלילה וא"כ משכחת שהומם וחללו בלילה. אמנם לקמן (דף ז') עוד אבאר בזה בעז"ה:

דתניא אחרים אומרים: הרמב"ם ה' בכורות (פ' י"א) פסק כאחרים ולכאורה קשה הרי בתמורה (דף כ"ט) פליגי רבנן על אחרים ולמה פסק כוותיה דאחרים ובמקום אחר הארכתי בישוב פסקי הרמב"ם. אבל בפשטות י"ל דהרמב"ם פסק כאחרים כיון דרב יהודה אמר רב סבר כן בבכורות (דף כ"ז ע"ב) כמש"כ שם התוס' ד"ה שנה ע"ש:

בתוס' ד"ה ונאמר. כאשר דברת נדבה: ע' בריטב"א יישוב לזה. ולענ"ד י"ל ג"כ דהתם לא שייך כ"כ נדבה עמו דהא כתיב כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה והרי ה' אלהיך דדרשינן מיניה חטאות ואשמות הפסיק בין נדר לנדבה אבל בפסוק אם נדר או נדבה סמוכים זה לזה:

ד"ה אלו. ולא יתכן דא"כ נדרים ונדבות: לענ"ד י"ל דמנדרים ונדבות ל"ק דהא צריך קרא לאמר ולא אפריש. ולזה אין רמז בקרא דזאת התורה דשם לא כתיב רק עולה ושלמים שכבר הם מוקדשים לעולה ושלמים. ואע"ג דנדבה לא משכחת רק בהקדיש ע"מ שלא להתחייב באחריותו כדאמרינן לקמן וא"כ כבר הוא מוקדש מ"מ כיון שלא חייב באחריותו לא הוי דומיא דחטאת ודאחריני ולכן צריך להני קרא לחוד ומבכור ומעשר ופסח גם כן לא קשה דיש לומר דהיש מפרשים מפרשי וגרסי כרש"י דלית לן קרא על בכור ומעשר ופסח לחוד. אמנם לכאורה בלאו הכא יש להשיב על פי' זה שהביא גם

הרא"ש בנדרים (דף ד') בפירושו שהרי בזבחים (דף נ') יש איבעי אם דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש בקדשים ולפי הנראה שם למר זוטרא לא נפשטה האיבעי ואמאי לא פשיט מהכא שהרי חטאת נלמד בג"ש דדרש וחוזר ומלמד בהיקש דוזאת התורה על שאר קדשים. ויש לומר דזה לא חשיב דבר הלמד בגז"ש רק אם דין נלמד בגז"ש אבל הכא דלא נלמד בגז"ש אלא דלשון דרישה קאי על חטאת אין זה רק גילוי מילתא:

באו"ד. קאי עלייהו בב"ת: ק"ק דא"כ דינם כנדבה ואתי ב"ת דידהו מקרא דנדבה ואיך דרש מדרש ידרשנו. וא"ל דודאי בתחלה כשהפריש עולת ראיה ושלמי חגיגה כשבא כל רגל מג' רגלים הוא בכלל דרש ידרשנו וגם כשעבר הרגל אכתי החוב מוטל עליו להביאם בתורת נדבה ולכן לא דמי לפסח דכשעבר פסח אין עליו חוב פסח כלל. דזה אינו שהרי גם פסח כשהפרישו נשאר קדוש למותר הפסח שקרב שלמים ומה בין זה לעולת ראיה ושלמי חגיגה דג"כ אינם נדרשים רק בתורת נדבה:

ד"ה אי חליפי. ולר"ת דמפרש: כן כתבו התוס' בשמו בפסחים (דף ע"ג) ד"ה אשם ע"ש:

ד"ה מה מעשר. מהיכי תיתי לן דנפסל: בפנ"י תירץ ע"ז דה"א כיון דעבר על שנה ג"כ הוי לעכב. ולענ"ד אין זה מוכרח כ"כ כיון דמשכחת שנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה הוי זה איסור לעצמו וזה לעצמו ולא שנה הכתוב בזה לעכב גם מה שתירץ הט"א כעין זה כיון דלקמן איכא עוד ל"ת דתשמור ה"א דאתי לשנה ולעכב לענ"ד אינו מוכרח דכיון דיש לדרוש על אפריש ולא אקריב למה נימא דאתי לשנה לעכב וביותר י"ל ע"פ מה שהביא המ"ל בה' מעה"ק (פ' י"ד) דעת הרמב"ם דאיכא בעבר על ב"ת ג"כ ל"ת דבל יחל ע"ש דבזה י"ל דה"א דאתי א' מהלאוין לשינה הכתוב לעכב דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאו יתירה כדאמרינן בפסחים (דף כ"ד) ויהיה מזה ראיה לדעת הרמב"ם אכן לקמן (דף ו' ע"ב) כתבתי ג"כ ראיה לדעת הרמב"ן שחולק על הרמב"ם וס"ל דליכא בל יחל ע"ש:

דף ו.

בגמרא אלא בך חטא ולא באשתך: הא דלא קאמר אלא אימא בך חטא היינו טעמא דלא חזר מלשון הברייתא דהברייתא ודאי קושטא קאמר ולא בקרבנך חטא ולא קשה דמבן עזאי נפקא דתנא דברייתא סבר כר"א שדרש אותו בזבח הוא מדבר והכא לא בעי ליישב רק לבן עזאי האיך דריש בך חטא כמו שכתבו התוס' ולזה קאמר שהוא דרש למעט דלא באשתך חטא וכן נראה בסוגיא דזבחים:

מבקשין ממנו ממון ואין לו: הט"א הקשה לפי' התוס' דעל עון נדרים קאי למה נענש על העתיד דילמא עוד ישלם. ותירץ דמיירי בגמר בדעתו שלא להביא ואז מיד נענש או דאיירי בנדר על הזמן דאם עבר הזמן אי אפשר לקיים נדרו עוד ע"ש. ולענ"ד לא בלבד על פי' התוס' קשה כן אלא גם על פי' רש"י שפירש דאיירי בגזל דאין לומר דבזה משכחת שאי אפשר לקיים עוד כגון שאכל הגזילה או שרפה מ"מ לא גמרה העבירה כל עוד שיכול לשלמה כדאמרינן מכות (דף ט"ז) דלא משכחת בטלו דגזילה כיון דאיתא בתשלומין ובזה קשה יותר דלא שייך תירוץ השני של הט"א. אמנם לענ"ד בין לשיטת רש"י בין לשיטת התוספת י"ל כיון דקרא איירי באין לו מה לשלם א"כ בזה נגמרה העבירה דזה הוא באשר הוא שם דאע"ג דאפשר שלעתיד יהיה לו ממון וישלם מ"מ לא דנין אלא ע"פ מה שהוא עתה שכן כתבו התוס' בגיטין (דף ל"ג) ובמכות (דף ט"ו) דעונשין על העובר על נזירותו אע"ג דאפשר שישאל על נדרו ויעקר הנדר מעיקרו מ"מ לא אזלינן אלא בתר השתא ולכן שפיר שייך שיענש אע"ג שאפשר שיבא העת שיפטר עצמו. וכן משמע מלשון מבקשים ממנו ממון ואין לו דיליף מקרא אם אין לך לשלם דלב' תירוצי הט"א קשה איך שייך ואין לו הרי יש לו רק שלא רוצה לשלם או שלא יכול עוד לשלם שכבר עבר הזמן. שוב בא לידי חידושי הריטב"א וראיתי שכ' כעין זה רק שכתב שאיירי שתבעו אותו כשהיה יכול לשלם ונענש על שלא שלם כשתבעו אותו:

מוצא שפתיך זו מצות עשה: הרמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פ' י"ד) כתב אחד נדרים ונדבות עם שאר דברים כו' מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה שנאמר ובאת שמה כו' ע"ש. וכ' המשנה למלך שלא מצא מקום דין זה שיהיה כל אלו בעשה דפשטא דקרא לא משמע אלא במידי דהקרבה וכ' עוד דבעל החינוך כ' דעשה זו אינה נוהגת אלא בזמן הבית ולהרמב"ם נוהג אף בזה"ז. והנה ודאי פשטא דקרא דובאת שמה משמע כבעל החינוך ולכן ק' להרמב"ם מנ"ל דנוהג בזה"ז. ונלע"ד דבגמרא אמרינן דאית לן תרי קראי חד לאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב. והנה לא מפרש איזה משניהם איירי באמר ואיזה באפריש. אמנם הא אפשר להוכיח דקרא קמא איירי באפריש דהא מוקמינן מיעוטא דהוא ולא חליפיו בהומם ועבר עליו ב' רגלים וזה ע"כ לא משכחת אלא באפריש ולא אקריב וא"כ ממילא קרא בתרא דמוצא שפתיך איירי באמר ולא אפריש וכן משמע פשטא דקרא דמוצא שפתיך. שוב ראיתי שגם בפ"י הוכיח דקרא קמא איירי באפריש דהא מרבינן בקרא קמא בכור ומעשר בהמה וזה לא משכחת שאמר ולא אפריש דבכור מרחם קדוש ובמעשר אמירתו והפרשתו באין כאחד. ועוד הוכיח כן מדדרשינן ועשית שיכופו ב"ד וא"כ קרא שני ע"כ באמר ולא אפריש כתיב דאפריש ולא

אקריב מיקריב אותו נפקא. והנה ראיתו ראשונה לא שייך רק לגירסת התוס' ולא לרש"י דלא גרס בכור וגם מעשרות מפרש רק על מעשרות של תבואות כנראה מפירושו ובהם עובר אם לא הפריש. וגם ראיתו השנית אינה מבוררת כ"כ דאפשר דגם יקריב אותו איירי בחייב חטאת ואשם ועולת ראיה ושלמי חגיגה דב"ד כופין אותו להקריבם ולכן אינו מוכח דאיירי באפריש ולא אקריב. ולא ידעתי למה לא הוכיח הפ"י מראיתנו מהוא ולא חליפיו דזה ע"כ לכ"ע לא משכחת רק באפריש אכן הקשה הפ"י דאי ברייתא ראשונה איירי באפריש ולא אקריב ע"כ ברייתא שניה איירי באמר ולא אפריש. וא"כ קשה למה לא מייתי ג"כ כמו ברייתא ראשונה לקט שכחה ופאה דבשלמא אי באפריש ולא אקריב איירי א"ש דזה לא משכחת במתנות עניים שאינו מחוייב ליתן לעניים אלא הם יקחו אבל אי בלא אפריש איירי הו"ל למיחשב גם הני. ועוד הקשה למה בצדקה מצריך תרי קראי לא לכתוב אלא במה דמיירי באמר ולא אפריש ואנא ידענא דכל שכן באפריש ולא נתן לעניים דבזה לא שייך הצריכותא דכל היכא דאיתא בגזא דרחמנא איתא דכל זמן שלא קבלו העניים אינה צדקה שלהם ולכן הוכיח הפ"י דלא מסיימי קראי להיות מדבר זה באמר וזה באפריש אלא עירוב פרשיות יש כאן ודרשינן בכל א' מה ששייך בו ומה שחסר בזה גילה זה ע"ש והוא הדרך הנכון לענ"ד בביאור הסוגיא. ובהכי א"ש מה שהקשה הט"א דמאי פריך עשה מובאת שמה נפקא דילמא צריך קרא למידי דלאו בר הקרבה נינהו וגם לבזמן שאין בהמ"ק קיים דלא אתי מובאת שמה ע"ש. וא"ל דהקושיא היא איפכא דלא לכתוב אלא מוצא שפתיך ול"ל קרא דובאת שמה דז"א דממוצא שפתיך לחוד ודאי ליכא למילף דלא ידענו מתי עובר וצריך ובאת שמה לזמן הרגל אבל לפ"ז א"ש דפשיטא להגמרא דעירוב פרשיות יש ולא בא להקשות דלא לכתוב פסוק א' מהם אלא בא לבאר דפסוק א' איירי באמר ולא אפריש ואחד באפריש ולא אקריב ומה שחסר בזה גילה זה דלענין עשה גילה קרא דמוצא שפתך כל שאר דברים חוץ מקרבנות ולענין העת גילה קרא דובאת שמה שאינו עובר עד הרגל. וכמו דלענין אזהרה לב"ד ולענין נדר ונדבה וקדשי בדק הבית וחטאות ואשמות כתיבי תרי קראי להורות שאין חילוק בין אמר ולא אפריש ובין אפריש ולא אקריב ה"ה ג"כ לענין עשה דעירוב פרשיות יש ולכן פסק הרמב"ם א"ש שהביא גם על שאר דברים עשה דובאת שמה להורות העת שברגל אחד עובר:

נדבה כמשמעו: וכן אמרינן לעיל נדבה מנין ת"ל אם נדר או נדבה ובשו"ת פנים מאירות ח"א (סי' צ"ט). הקשה מזה על מה שכתב רש"י בנדרים דף ט' דבל תאחר אין שייך בנדבה דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא והוא מפורש נגד סוגיא דהכא דרק

לס"ד אמר בגמרא סברא זו. אבל אחר דכתיב נדבה בפירוש יש בנדבה ב"ת והיא קושיא עצומה לא לבד על רש"י אלא גם על הרא"ש שכתב ג"כ בפירושו דהתקלה היא משום מעילה ולא כ' משום ב"ת כמו שכ' הר"ן שם ומשמע מזה דגם דעתו כדעת רש"י דליכא בנדבה משום ב"ת והוא תמוה. ומה שכתב בפנים מאירות שם לתרץ קושיא זו דודאי אין חשש שלא יקריב הקרבן שלפניו אל אהחשש הוא שמא יאבד ולא ירצה להביא אחר תחתיו וזה לא שייך רק גבי נדר אבל לא בנדבה דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא ואין חייב באחריותו עכ"ד לענ"ד דחוק מאד דהאיך תלי בבי גזא דרחמנא איתא שהיא סברא שדחה הגמרא כאן ולא כתב בפשטות דאין חייב באחריותו כיון שלא קיבל עליו להביא דאי הטעם משום דבי גזא דרחמנא איתא גם בנדר והפריש ואבד לא יהיה חייב באחריותו ועוד הרי גבי נדבה אין חייב באחריותו ואפילו היכא שמת הקרבן דלא שייך הך טעמא דבי גזא דרחמנא איתא. והנלע"ד דבריש זבחים אמרינן ואיבעית אימא כתיב קרא מוצא שפתיך כו' ע"ש. וכבר העירו התוס' שהרי דרשינן מפסוק זה דעל נדבה עובר בב"ת וכתבו דהתם דריש מפשטא דקרא ולענ"ד כיון דצריך לדרשה דשם לפשטא דקרא האיך דריש דרשה דהכא מיתור דנדבה ועוד דשם בזבחים (דף ד') עביד צריכותא למה צריך קרא דמוצא שפתיך אחר דכתיב וזאת התורה ע"ש והאיך שייך צריכותא כיון דבלא"ה צרך לדרשה דהכא ולכן היה נלע"ד דסתם גמרא דזבחים סובר דברייתא קמייתא חולק על ברייתא שניה לענין דרשה דנדבה שכן משמע מדקאמרה נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן אם נדר או נדבה כו' וכבר העירו התוס' דהוי מצי להביא מהאי ענינא גופא דכתיב בי' כאשר נדרת נדבה והרשב"א ישב דהא מצריך תרי קראי חד ללא אפריש וחד ללא אקריב אכן זה ודאי לא נעלם גם מהתוס' אלא שהם הקשו דלמה צריך למילף מתודה דמה להלן נדבה עמו דודאי לא נאמר לענין ב"ת אלא גילוי מילתא הוא ביותר הו"ל למילף מנדרת נדבה שהוא מענינא דב"ת לגלות מה להלן לענין אפריש ולא אקריב נדבה כנדר אף הכא לענין אמר ולא אפריש ולכן משמע מזה דהברייתא לא דורש הך דכאשר נדרת נדבה לענין ב"ת אלא לדרשה דזבחים להורות דשלא לשמה כשר וכיון דגם זה לא לענין ב"ת איירי לכן מייתי הפסוק הקדום דאם נדר ולפ"ז באמת לית לן קרא דנדבה באפריש ולא אקריב דמסתמא קרא קמא באמר ולא אפריש איירי וכמו שכ' גם הרשב"א ועל כן שפיר כתבו רש"י והרא"ש דבנדבה ליכא משום ב"ת דכיון דלית לן קרא קיימא הסברא דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא וכתב רש"י כן עפ"י סוגיא דזבחים כן נלע"ד בישוב תימה זו:

חד דאמר ולא אפריש: ק"ל דמשמע הא אפריש אינו עובר בב"ת והרי מיד קאמר דאפריש ולא אקריב גם כן עובר וא"כ הכי הול"ל חד דאמר ולא אקריב וחד דאפריש ולא אקריב. ונראה דזה הוקשה להרמב"ם ולכן כ' בסתמא בין בנדר (דהיינו אמר) ובין בנדבה (דהיינו הפריש) עובר בב"ת אם לא הביא וכן כתב שם לענין כפיית ב"ד בין שנדר ולא הפריש בין שהפריש ולא הקריב כופין אותו עד שיקריב עכ"ל וא"כ ביותר קשה על הגמרא דקאמר חד אמר ולא אפריש מה נפקותא אם הפריש או לא הא לעולם עובר עד שיקריב ונלענ"ד דשפיר יש נפקותא כגון שאמר ועברו ב' רגלים והפריש ולא הקריב ועבר רגל ג' דאם לא הפריש עברו ג"ר באמר ולא הפריש ועובר בב"ת אבל בהפריש אכתי לא עבר בשלא הקריב כיון דאחר הפרשה לא עבר עדיין רק רגל א' ואפילו לענין עשה דרגל אחד יש נפקותא כגון דאמר ולא הפריש קודם הרגל וברגל עצמו הפריש דאם לא הפריש עבר עליו הרגל כולו ועובר בעשה אבל בהפריש ולא הקריב אפילו היה קרבן שהי' יכול להקריב בי"ט לשלמי שמחה מכ"מ לא עובר בעשה כיון שלא עבר עליו הרגל כולו משעה שהפריש:

וצדקה מיחייב עליה לאלתר: הא דנקט רבא צדקה דוקא ולא ג"כ לקט שכחה ופאה ומעשר עני דהא גם בהם מיחייב לאלתר היכא דקיימי עניים כמ"ש התוס' לעיל (דף ד' ע"ב) י"ל משום דעל ברייתא בתרייתא קאי דלא כתוב שם רק צדקה. והא דבאמת לא אמר רבא כן רק אברייתא בתרייתא ולא אקמייתא י"ל דבזה יקשה פשיטא דלא שייך התירוץ הואיל ובענינא דקרבנות כתיב שהרי שם יש קראי ג"כ חוץ מצדקה על לקט שכחה ופאה ועל מעשרות שאינם קרבנות אבל בברייתא בתרייתא דלא אית לן קרא רק על קרבנות דגם קדשי בדק הבית מקרי קרבן כדכתיב ונקרב את קרבן ה' כדאמרינן ספ"ק דתמורה בזה ה"א דגם צדקה כמוהם בדאפריש ולא נתן לעניים אינו עובר רק בג"ר כקרבנות לזה אשמעינן דעובר לאלתר היכא דקיימי עניים:

עובר בעשה: ראיתי קושיא בשם ספר חקרי לב כיון דברגל אחד עובר בעשה למה לא כפינן להביא לאלתר דניחוש שמא ימות וכמו דאמרינן בנדרים דהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב להיות נזיר מיד דחיישינן שמא ימות. ולענ"ד יש לומר עפ"י מה שכתבתי בספרי דסוכה (דף כ"ד) שיש חילוק בין חשש מיתה לזמן מוגבל לאינו מוגבל דלזמן מוגבל לא חיישינן כיון דרוב בני אדם לא מתים באותו זמן אבל לזמן שאינו מוגבל חיישינן מיד כיון דרוב או כל בני אדם מתים לכן אין גבול לומר מתי יתחיל חשש מיתה ולכן הכא שיש גבול עד הרגל לא חיישינן למיתה אבל בנזיר שלא נתן זמן שאמר לא אפטר מן העולם בו חיישינן מיד למיתה ולכן יהיה נזיר מיד:

אימר דמחוסר זמן היה: בלא"ה הוי מצי למימר דכיון דאם מחוסר זמן היה ע"כ נולד בפסח וא"כ לא עבר עליו רגל שלם ולפי מה דאמרינן לעיל אם לא עבר הרגל כולו אינו עובר אלא ניחא לי' למימר דאימא מחוסר זמן היה דלפ"ז אפילו נולד בתוך שמונה קודם הפסח ג"כ אינו עובר כיון דחסר מהרגל אותן ימים שהיה עדיין מחוסר זמן ברגל:

ברש"י ד"ה עובר בעשה. על הקרבן: צריך ביאור מה בעי רש"י בזה. וי"ל דרש"י ס"ל ג"כ כמ"ש הרשב"א לעיל דמה דקאמר רבא ובצדקה עובר לאלתר היינו בעשה דוקא. דל"ת גם בצדקה ליתא רק אחר ג' רגלים ולהכי מפרש רש"י עובר בעשה על הקרבן לאפוקי על הצדקה דעובר בעשה לאלתר כמאמר רבא לעיל:

בתוס' ד"ה אלא. אבל נראה דמיירי בנדר: מה דלא ניחא לרש"י לפרש כן יש לומר דלשון מבקשים ממנו ממון לא משמע דאיירי בנדר דלמה נקט ממון דוקא דהרי עיקר ב"ת הוא בקרבנות ואם כן הוי ליה למימר סתמא אא"כ אין לו לשלם נדרו אבל ממון משמע גזל יותר. עוד י"ל דיישוב פירש רש"י שבשבת נאמרה מימרא זו בשם ר' נתן והכא וסנהדרין וזבחים בשם ר"י ור"א ואין זה מדרך הש"ס שיאמר אמורא מה שכבר אמר התנא ועכ"פ הול"ל תניא כוותי' דר"י ועוד למה אמר הכא סד"א מדאמר ר' יוחנן ולא אמר סד"א מדאמר ר' נתן גם היה ק"ל לרש"י מה שהקשו התוס' כיון דאמרינן בעון נדרים אשתו מתה איך אמר בך ולא באשתך ולכן פי' רש"י דר"י ור"א לענין ממון דגזל אייריי ודלא כר"נ דמוקי ליה לענין נדרים. ולר"נ באמת לא דריש בך ולא באשתך אבל לר"י ה"א כמו שמתה אשתו כלא שלם ממון שגזל שגם על ממון שנדר ואינו משלם מתה לכן כתיב ולא באשתך:

בא"ד. והא דדריש הכא בך חטא: לפי הנראה בשבת שם רק ר' נתן ס"ל בעון נדרים אשתו מתה. אבל רבי וראב"ש לא ס"ל כן. ולפ"ז י"ל דר' נתן באמת לא דרש בך חטא ולא באשתך כדדרש בן עזאי אלא כדרשה דברייתא דלעיל שלא נפסל הקרבן ובן עזאי ס"ל כדרשה דרבי ור"א בר"ש דפליגי ארבי נתן. אכן התוס' קושטא קאמרי דיש חילוק בין משלם לבסוף או לא ולפי דברינו לעיל עוד יש לחלק בין יש לו לשלם שאז אינו נענש על שם סופו ובין אין לו לשלם שאז נענש באשר הוא שם. וע' בשו"ת הרשב"א ח"ג (סי' שמ"ח) מה שכתב בענין זה:

ד"ה תשמור. וצריך לחלק בהא דר"י: לענ"ד יש לחלק דהתם דדריש ר' יוחנן למעט תפילין בלילה מימים ימימה דהוי לאו הבא מכלל עשה ביום ולא בלילה דאע"ג דלאו הבא מכלל עשה דינו כעשה מ"מ לזה גלי תשמור לעשותו ללאו גמור כיון דבלא"ה משמעותו לאו אבל היכא דקאי תשמור על עשה גמור אז אינו רק עשה וע' מה שכ' התוס'

בזה בערובין (דף צ"ו) שנראה קצת שכוונו לחילוק זה אכן מה שכתבו שם דמי שאינו מניח תפילין ביום לר"י אינו לוקה דלענין זה הוי עשה צ"ע דאפילו הוי לאו ג"כ אינו לוקה כיון שאין בו מעשה ור"י ס"ל במכות (דף ט"ו) לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו:

ד"ה יקריב. כדאמר בפרק נערה: כדאמר בפ' הכותב (דף פ"ו) כצ"ל: והכי איתא התם תנינא בד"א (פי' רש"י דלוקה ארבעים) במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו (פי' רש"י קודם שעבר על העשה ויש בידו לקיים) וצ"ע דמקום שיש עשה ול"ת ועל הל"ת אין לוקין אם אז מכין אותו לקיים העשה דאפשר דוקא בעשה גרידא לוקין עד שתצא נפשו אבל כשיש עשה עם ל"ת כשם שאין לוקין על ל"ת כך אין לוקין על מ"ע. ולכאורה יש להוכיח כן דבכל לאו הניתק לעשה דאמרינן למ"ד בטלו ולא בטלו אינו לוקה כל זמן שלא ביטל העשה ולמה אין מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה ואפילו למ"ד קיימו ולא קיימו דלוקה על הל"ת ופטור ולמה לא מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה כגון גבי אונס שגירש דאמרינן מכות (דף ט"ו) כל ימיו בעמוד והחזר קאי ולמה לא מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה וכן גבי השבת אבדה דהוי עשה ול"ת ואינו לוקה מטעם דהוי לאו שאין בו מעשה ולמה לא מכין אותו עד שישיב את האבדה. ואפילו נימא דאין כופין רק על עשה שעובר הזמן וכמו שמשמע לשון רש"י דומיא דסוכה ולולב מ"מ קשה ממה דאמרינן בפסחים (דף צ"ה) דבל יראה הוי ניתק לעשה דתשביתו למה לא מכין אותו לקיים העשה שהרי כשיעבור הפסח אי אפשר לקיימה עוד. ומכ"ז היה נלע"ד דלא נמסר הל"מ שמכין עד שתצא נפשו רק בעשה גרידא אבל כשיש עשה עם ל"ת אז לוקין על הל"ת לבד ואם על הל"ת אין לוקין גם על העשה אין לוקין ולפ"ז לא יקשו מה שהקשה התוס' למה צריך קרא דיקריב שכופין אותו כיון דאיכא עשה דשאני הכא דאיכא בהדי עשה גם ל"ת דבל תאחר:

בא"ד. ואפילו חטאות ואשמות נמי: עי' מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל בכריתות (דף י"ב):

בא"ד. ואם אין מוצאין למשכנו אז כופין: לא זכיתי להבין איך שייך שכופין אם אין לו במה לשלם ולא ידעתי למה לא כתבו עפ"י חלוקים דהכי דכשרואים שהוא מתעצל ומוציא הוצאות חנם אז ממשכנין גם קודם שיגיע הרגל זמן העשה או הל"ת אבל כשאין רואין כן אז אין ממשכנין אבל כשיגיע הרגל אז כופין אותו ובהכי איירי קרא דיקריב:

בא"ד. הרי בתשובה מתכפר: צ"ע למה לא הזכירו דהכי אמרינן בזבחים (דף ז') אמר רבא עולה דורן הוא כו' ע"ש. וי"ל דשם איירי בעולה הבאה עם חטאת כנראה ממשל

דנכנס פרקליט תחילה והתוס' קמ"ל הכי דאפי' בעולה הבאה לבדו אמרינן כן וע' במג"א סימן א':

דף ו:

בגמרא בחג דקתני חג השבועות: הט"א הקשה הא קיי"ל דנדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט והאיך הקריבו בשבועות ותירץ דבערב יו"ט הקריבו. ולכאורה לא ק"מ שהרי הט"א עצמו כתב כיון דעצרת יש לו תשלומין כל ז' לענין ראיה וחגיגה ה"ה ג"כ לענין עשה ובל תאחר דאינו עובר עד שיעברו כל ימי תשלומין והוכיח כן ממה דפריך לעיל ולדה בעצרת היכא משהי לה דילמא חל עצרת בשבת אע"כ דכל ז' ימים עדיין יכול להקריב ואינו עובר וא"כ גם קושיא זו ל"ק דדילמא ה"ק אכלנו ולדה בחג השבועות בימי תשלומין דאיקרי לענין ב"ת חג השבועות וא"ל מדקרי לי' חג ע"כ י"ט ממש קאמר דז"א דהרי בחגיגה (דף י"ז ע"ב) אמרינן איזו חג שאתה קורא וקוצר בו הוי אומר זה חג עצרת כו' אלא לאו לתשלומין ע"ש הרי שקרא גם לימי תשלומין חג. אמנם צ"ע מהירושלמי דפירקן דאיתא שם ר' בון בשם ר' חייא בעי שלמה שנתו בעצרת אפשר לומר דאינו כשר ועובר (פי' כיון דנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט אינו יכול להקריבו ואיך יעבור על ב"ת) ולבסוף משני אמר ר' חנינא אילו עבר והביא שמא אינו כשר מאחר שאילו עבר והביא כשר עובר עכ"ל. הרי מוכח מהירושלמי דבל תאחר דעצרת תלי ביו"ט ולא בימי התשלומין דאל"כ מה בעי לר' בון הא שפיר עובר מדלא הקריב בימי תשלומין וכפי הנראה במכ"ה נעלם ירושלמי זה מהט"א:

כיון שעברו עליו ג' רגלים: הפ"י הוכיח מדקאמר רבא דוקא הכא לענין ג' רגלים שבכל יום ויום עובר ולעיל לענין עבר עליו רגל א' עובר בעשה לא קאמר לשון זה דמוכח מזה דעל עשה לא עובר עד שיבא רגל אחר ע"ש. ובאמת שכן נראה בירושלמי דפירקין דאיתא בעי קומי ר' זעירא בין רגל לרגל מהו שיעבור התיב ר' בא והתני חגיגה שלא קרבה בראשון תקרב בשני ומתירין לו לעבור (פי' בתמי' אלא מוכח דבין רגל קא א"צ להקריב ואינו עובר בעשה) אלא דצ"ע מסוגיא דתמורה (דף י"ח) דשם איתא ג"כ סוגיא דהכא ושם הביא דברי רבא בלשון אחר דקאמר ולרבא דאמר קדשים כיון שעבר עליהם רגל א' כל יום ויום עובר עליהם בב"ת מעצרת בעי מיכלא ע"ש. הרי באמת קאמר רבא גם על עשה דאחר רגל א' בכל יום ויום עובר אבל בלא"ה קשה דקאמר עובר בב"ת והרי על ב"ת לא עובר רק בג' רגלים ואפשר שיש חסרון שם והכי צ"ל ולרבא דאמר קדשים

כיון שעבר עליהם רגל אחד עובר בעשה וכיון שעברו ג' רגלים כל יום ויום עובר עליהם בב"ת וצ"ע:

בכל יום ויום עובר בב"ת: הא דלא קאמר רבותא טפי דבכל שעה ושעה עובר י"ל דלא מצי למימר הכי דאיכא שעות דלא עובר כגון בלילה ואפילו ביום קודם תמיד של שחר ואחר תמיד של בין הערבים כיון דלא יכול להקריב אינו עובר אבל בכל יום ויום ניחא דאע"ג דאיכא שבת דלא מצי להקריב מ"מ איכא רוב ימים אבל לענין שעות אדרבה איכא רוב שעות דאינו יכול להקריב כיון שאינו יכול להקריב רק בשעה שבין תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים וכיון דבל תאחר בקרבנות כתיב נקט לשון זה:

מכדי תנא אלאוי קמהדר: המשנה למלך ה' מעה"ק (פי"ד) הביא דעת הרמב"ם שבכל הנדרים שעובר על ב"ת עובר ג"כ על לא יחל דברו וריש ה' ערכין הביא דעת הרמב"ן שחולק ע"ז וס"ל דליכא משום בל יחל אלא היכא דלא יכול לתקן עוד ע"ש. ומסוגיא זו לכאורה ראיה לדעת הרמב"ן דלדעת הרמב"ם איך ס"ד דמקשן דתנא אלאוי קמהדר דא"כ הו"ל למימר דעובר משום בל יחל ג"כ בהדי לאו דב"ת אכן יש לומר דבל יחל לא היה יכול למנקט הכא כיון דחשיב ג"כ בכור ובבכור לא שייך בל יחל דברו דמרחם קדוש ולא צריך להקדישו. אכן לקמן כתבתי דגם בכור צריך להקדיש:

הניחא למאן דאית ליה כסדרן: רש"י פירש מאן דאית ליה רק בכסדרן כר"ש ופליג עליו במה שאמר פעמים ד' פעמים ה' דלמ"ד שנה לא משכחת כן. אבל הבעל המאור חולק על רש"י דגם לר"ש משכחת שנה בלא רגלים דמשום שנה לא עובר רק בלאו הבא מכלל עשה ומשום ב"ת עובר בל"ת ממש ועי' ברשב"א שהשיב ע"ז ולכן הסכים עם רש"י ולא ידעתי למה לא הזכיר גם תירוץ האחר של הבעל המאור ומה יענה עליו שהבעל המאור תירץ עוד דמשום ב"ת עובר בכל יום אחר ג' רגלים ומשום שנה רק משנה לשנה דהיינו כשיעבור שנה זו אינו עובר עוד עד שיעבור עוד שנה שלמה ולכן שפיר אמר ר"ש פעמים ד' פעמים ה' ע"ש. אכן תמהתי דלפ"ז מאי פריך לעיל ליתני בכל יום ויום עובר בב"ת היכי מצי למיתני כן שהרי בברייתא קתני כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בב"ת והלא בשנה בלא רגלים לא עובר בכל יום בב"ת לדעת הבעל המאור וצ"ע:

בשלמא לרבי משכחת לה: הא דלא קאמר דמאן דלית ליה כסדרן ס"ל כרבי כתב הפנ"י משום דרצה לאוקמי לברייתא אליבא דהלכתא ולכן לא רצה לאוקמי לא הרבי ולא כר"ש כיון דלא קיי"ל כוותייהו. והנה הרי"ף והרא"ש פסקו כר"ש ורק הרמב"ם לא פסק כוותייהו כמ"ש הכ"מ ה' מעה"ק (פי"ד) וראיתי בשו"ת שער אפרים (סי' ל"ב)

שחולק על כ"מ ורוצה ליישב לשון הרמב"ם דפסק כר"ש ע"ש ואם כי הרמב"ם בפי' המשניות כ' בפי' דאין הלכה כר"ש מכ"מ אין מזה סתירה לדברי השער אפרים דידוע דבהרבה מקומות חזר הרמב"ם בחבורו ממה שפסק בפי' המשניות ואדרבה יש להביא ראי' לדבריו ממה שכתב הרמב"ם בספר המצות (מצות ל"ת קנ"ה) הזהירנו מלאחר הנדרים והנדבות כו' ובאה הקבלה שהוא אינו עובר על לאו זה עד שיעברו עליו ג' רגלים כסדרן עכ"ל הרי שכתב בפי' כר"ש וכדעת הש"א ואם אינם כן יתישב בזה מה שהקשה הברכת הזבח סוף ערכין על מה שפסק הרמב"ם דשנה בלא רגלים עובר בב"ת דהאיך משכחת לדידיה שנה בלא רגלים כיון דפסק כת"ק דר"ש דלא בעינן כסדרן וגם פסק כחכמים דרבי וגם פסק כאחרים א"כ קשה לדידיה שנה בלא רגלים היכי משכחת לה כקושיית הגמרא ע"ש ואם נאמר דהרמב"ם פסק כר"ש לק"מ כמובן אכן לענ"ד דוחק שהרמב"ם יפסוק בחיבורו כר"ש ולא יפרש כן דבעינן כסדרן כמו שכ' בספר המצות ומה גם שמהסוגיא משמע דאין הלכה כר"ש מדלא אוקי ברייתא כר"ש אע"כ משום דרצה לאוקמיה ברייתא כהלכתא וכמ"ש הפ"י. לכן ודאי משמע טפי שפסק כת"ק ומה שי"ל בישוב קושית הברכת הזבח אכתוב לקמן בעז"ה:

אחרים היא: כבר הזכרתי מה שהקשה הברכת הזבח על הרמב"ם דפסק ה' בכורות (פ' א') דשנה בלא רגלים עובר בב"ת והאיך משכחת כן כיון דפסק כת"ק דר"ש דלא בעינן כסדרן ופסק כחכמים דרבי ופסק כאחרים ומה דתירץ דמשכחת כן בחלה ברגל נסתר ממה שכתב החכם צבי בשו"ת (סי' י"ב) ועמו הסכים הפ"י בשמעתין דבחלה לא שייך לפטור רק מעשה דובאת שמה והבאתם שמה דכיון שעבר הרגל אינו עובר עוד עד הרגל הבא אבל לא לענין ל"ת דב"ת דכיון דבעברו ג"ר בכל יום ויום עובר א"כ גם בחלה משנתרפא ולא שלחו להקריבו עובר בב"ת ולכן לא מתרץ הגמ' דמשכחת בחלה ולפ"ז גם להרמב"ם לא שייך תירוץ זה אמנם מלבד מה שכתבתי לעיל דלדעת שו"ת שער אפרים שהרמב"ם פסק כר"ש דבעינן כסדרן פסק הרמב"ם א"ש עוד יש לומר דמה שפשוט להברכת הזבח שהרמב"ם פסק כאחרים הוא ממה שהביא כל הדינים בשבת ויוה"כ דסמוכין להדדי דלא משכחת כן ע"פ סוגית הגמ' בסוכה (דף נ"ד) רק לאחרים אכן בספרי ע"ל שם הבאתי קושית הלח"מ שהקשה סתירה בהרמב"ם דפסק ג"כ כמתניתין דערכין דאין פוחתין מד' חדשים מעוברים דהוי דלא כאחרים ויישבתי שם דעת הרמב"ם דפסק דלא כאחרים אלא כרב שמעיה ע"ש ולפ"ז גם פסק הרמב"ם הכא בשנה בלא רגלים אתי שפיר. ועוד י"ל בישוב קושיא זו עפ"י מה שכתבתי עוד בספרי ע"ל בסוכה (שם) לפי מה שכתבו התוס' שם מסוגיא דערכין דגם לאחרים ע"י השעות היתירות בכל

ג' שנים הוי יום א' יותר ובכל ל' שנה עוד יום יותר ע"י החלקים יתירים דלפ"ז גם למ"ד כאחרים נמצא לפעמים בין ר"ה לר"ה ה' ימים אלא דלא חשיב התם משום דברוב שנים לא הוי והקשיתי שם דא"כ האיך אמרינן הכא דתנא דלא חשיב שנה אחרים היא הרי גם לאחרים משכחת שנה בלא רגלים בהקדיש בשנה שהי' יום א' יותר והיה ניסן ואייר מעוברים ושבועות בה' בסיון והקדיש בשבועות ולשנה הבאה שהוא כסדרן ושבועות בו' בסיון כבר נשלם השנה בה' בסיון באותו שעה שהקדישו ורגלים לא נשלמו עד למחר בחג השבועות דמצטרף סוף הרגל דאשתקד עם תחלת הרגל דהשתא והנחתי בצ"ע. אכן ל"ק כן רק על פי' רש"י דמפרש מה דקאמר הכא ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה דהוא התנא דלא חשיב שנה בלא רגלים. אבל בלא פירושו יש לפרש ג"כ כמו שכ' הט"א דלא רצה הגמ' לומר רק דיש תנא דפליג ארב שמעיה דקאמר לפעמים שניהם מלאים או חסרים דע"כ אחרים פליגי על זה דשניהם חסרים לא משכחת אלייהו ולפ"ז י"ל דהרמב"ם פירש כן ולכן אפילו פסק כאחרים מכ"מ משכחת שנה בלא רגלים על האופן שהזכרנו דהקדיש באותו שנה שהיו ניסן ואייר מלאים וע' לקמן בתוס' שכתב עוד יישוב אחר לשיטת הרמב"ם:

לדבריו דרבי זירא קאמר: הרמב"ם ה' מעה"ק (פ' י"ד) פסק אחד האיש ואחד האשה עוברין על ב"ת וכתב הכ"מ דאף דלאביי לא נפשטה האבעי' פסק הרמב"ם כר' זירא. אכן הקשה הלחם משנה דכיון דלאביי ליכא שמחה באשה וא"כ ליכא בל תאחר הו"ל לפסוק כאביי נגד ר' זירא. וא"ל שתירץ על קושיא זו דהרמב"ם בזה לשיטתו אזיל דפסק ה' חגיגה (פ' א') דאשה חייבת במצות שמחה ולכן פסק ג"כ שהיא בב"ת. אמנם היא גופא קשיא למה פסק הרמב"ם דאשה חייבת בשמחה כיון דאביי ס"ל דליתא בשמחה גם הקשה הלח"מ על הראב"ד שהשיג על הרמב"ם דאין עליה חיוב שמחה וכאביי למה לא השיג עליו ג"כ במה שפסק דאשה היא בב"ת והניח בצ"ע. והנה ראיתי בראב"ן (דף ל"א) שהביא ראיה שאשה היא בב"ת ממה דאמרינן בנדרים (דף ג') דבחטאת יולדת איכא ב"ת הרי שיש חיוב ב"ת באשה ומדסתם גמרא קאמר הכי משמע שהלכה כן. גם השאגת אריה סי' ס"ו הביא ראיה זו וכתב שראיה ברורה היא ולא ראה שכבר קדמו הראב"ן אבל בט"א בר"ה (באבני מלואים) השיב על ראיה זו דמשכחת שפיר באיש כגון שאמר הרי עלי להביא חטאת יולדת ע"ש והנה ודאי הדין כן דכן נראה בחולין (דף מ"א) שאם נדר להביא עולת יולדת חייב להביא וא"כ מסוגיא דנדרים אין ראיה ברורה דאשה היא בב"ת ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממה שכתבו התוס' בב"ב (דף קס"ו) שהקשו על מעשה דרשב"ג בכריתות (פ"א) שעמדו קנים בדינרי זהב כיון שהיו מותרות לאכול

בקדשים למה נתייקרו כ"כ ותירצו משום ב"ת היו דוחקות ע"ש וא"כ יהיה מוכח מזה שיש ב"ת בנשים. אכן כבר השבתי על פ"י התוס' בספרי ע"ל בכריתות (דף ח') דאדרבה יקשה האיך רשב"ג דריש להם שלא יביאו על הרבה לידות רק קרבן אחד שעל ידי זה יבואו לידי עבירות ב"ת ולכן יישבתי קושיית התוס' בדרך אחר. ועל כן גם מזה אין ראיה אבל עכ"פ יוצא מדברי התוס' שפשיטא להם ג"כ שיש ב"ת בנשים וקשה מנ"ל כיון דהאבעי' לא נפשטה נראה דליכא בל תאחר אבל נלע"ד שיצא לראשונים כן מספרי מפורש הביאו הרמב"ן בספר המצות (מצות עשה צ"ד) וזה לשונו ומה ששנו בספרי לא יחל דברו מגיד שעובר על בל תאחר ועל בל יחל ור"ע אומר ככל היוצא מפיו יעשה ואשה כי תדור נדר מקיש אשה לאיש מה האיש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף האשה עוברת על בל יחל ועל בל תאחר ירצו בזה לרבות בל יחל בנדרים גבי עם מה שעובר עליהם בב"ת וזהו שהצריכו לרבות בהן האשה לומר אעפ"י שאינה עולה לרגל תתחייב בבל תאחר ברגלים כאיש העולה שם עכ"ל. הרי מפורש בספרי שאשה עוברת בב"ת ור' זירא ואביי ע"כ לא ידעו הספרי כמו שמצאנו הרבה פעמים שאמוראים לא ידעו ברייתות ולכן א"ש פסק הרמב"ם שפסק דאשה היא בב"ת וגם הראב"ד והתוס' סברו כן כיון דמפורש כן בספרי ובזה יש ליתן טעם ג"כ למה פסק הרמב"ם דאשה חייבת בשמחה נגד אביי די"ל דלא מפרש כמו שכ' הרמב"ן דצריך היקש דאשה לאיש לבל תאחר כיון שאינה עולה לרגל אלא דרק הוי סלקא דעתן כן. אבל אחר דגלי קרא דאשה היא בב"ת כאיש ילפינן מזה בעצמו ג"כ שחייבת בשמחה שאל"כ איך תעבור על ב"ת כיון שאינה עולה אבל הראב"ד ס"ל כפי' הרמב"ן ולכן השיג עליו במה שפסק נגד אביי אבל במה שפסק שאשה היא בב"ת לא השיג עליו כיון שכן מפורש בספרי כנלע"ד:

מונין לו שנה: הט"א הוכיח מסוגיא זו דמה שנאכל בכור בעל מום תוך שנתו אינו רק מדרבנן מדמתרץ בקים לי' שכלו לו חדשיו מכלל דבלא קים לי' אין מונין לבעל מום ג"כ רק מיום ח' והרי מה שאין ראוי לאכילה מחמת ספק נפל אינו רק מדרבנן דמדאורייתא אזלינן בתר רוב ורוב הנולדים אינם נפלים וא"כ איך אמרו חכמים דמונין שנה שלו מיום ח' דוקא בספק נפל דלמא אינו נפל ושלמה שנה שלו אחר שנה שלו מיום שנולד ואיך הקילו חכמים נגד דין תורה להתיר לאכול עד ח' ימים בשנה שניה אע"כ דבעל מום א"צ לאכל מן התורה תוך שנתו ולכן הם אמרו והם אמרו וסיים הט"א ודלא כנראה מדברי קצת מפרשים דגם בעל מום צריך לאכל מן התורה תוך שנתו ע"ש. והנה מדברי הרמב"ם ה' בכורות (פ' א' ה' ח') נראה בפי' דס"ל דגם בע"מ מן התורה נאכל תוך שנתו וא"כ יקשה עליו מראית הט"א אמנם מה שפשיטא להט"א דמה שבהמה אינה נאכלת

תוך ח' הוא רק מדרבנן לענ"ד צ"ע שהרי רשב"ג יליף מיום השמיני והלאה ירצה דדוקא משמיני והלאה יצא מספק נפל משמע דתוך שמונה מן התורה אסור משום ספק נפל ועי' במשנה למלך ה' איסורי מזבח (פ' ג') וא"כ מן התורה אינו נאכל תוך ח' בלא קים לי' שכלו לו חדשיו ולכן נאכל מן התורה עד יום ח' תוך שנה שניה מיום שנולד:

בתוס' ד"ה שהי'. ובפ' כל האסורים דרשינן ליה: לא ידעתי למה הוצרכו להביא מפ' כל האסורים הרי גם שם בבכורות מייתי הגמרא ברייתא זו ושם הוא העיקר ובפ' כל האסורים לא מייתי ברייתא זו רק בתוך הסוגיא להקשות ממנה לר"י שם ד"ה שנה. ולקמן אין משמע כן: על הירושלמי אין קשה מזה דלשיטתו אזיל דס"ל דלבכור תם ג"כ מונין שנה משעה שנולד דהכי איתא פ"ק דר"ה אמר רב הונא זאת אומרת ימים שהבכור מחוסר זמן בהם עולין לו מתוך שנתו א"ר מנא ר' יונה אבא שמע לה מן הדא כל הבכור אשר יולד וגו' הא כיצד משעת לידתו את מונה לו עכ"ל. ולכן הירושלמי לשיטתו שפיר מתרץ דמשכחת שנה בלא רגלים בדאקדשא כשהוא מחוסר זמן בפסח אבל גמרא דידן דס"ל דלתם מונין משעת הרצאה לא הי' יכול לתרץ כן. אמנם לענ"ד יש להשוות גמרא שלנו עם הירושלמי דלא פליגי שהרי יש להקשות כיון שהירושלמי מביא ראיה מקרא דאשר יולד א"כ מה יענה גמרא שלנו לראיה הזאת וי"ל בודאי בלא הקדישו אין מונין לו שנה אלא משעת הרצאה אבל כשהקדישו מחוסר זמן אז משעת הקדש מתחיל שנתו אפילו הקדישו סמוך ללידה ממש דכן משמעות הכתוב כל הבכור אשר יולד תקדיש ומאותו שעה שתקדיש אפילו סמוך ללידה לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה שמשעת הקדש חל עליו שם קרבן. אבל בלא הקדישו קודם זמן הרצאה אז מזמן הרצאה חל שנתו כיון שהיה ראוי להקריבו ובהכי איירי גמרא דידן ולכן אין קושיא מראית הירושלמי עליו. ואין לומר הא קרא בבכור כתיב דמרחם קדוש וא"צ להקדישו דזה אינו דגם בכור מצוה להקדישו כדאמרינן בערכין (דף כ"ט) מניין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו ת"ל הזכר תקדיש וכ"פ גם הרמב"ם ה' בכורות (פ' א') ובלא"ה צ"ל כן דאל"כ איך מתרץ הירושלמי כשהקדישו מחוסר זמן דהתינח בקדשים אבל הרי הברייתא אמרה אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברה עליהם שנה בלא רגלים עובר בב"ת והאיך משכחת בבכור כן אכן ע"ז יש להשיב דבירושלמי באמת לא כתיב כלשון התוס' אלא תפתר שהיה מחוסר זמן לפסח וא"כ לענין בכור בפשטות משכחת שנולד בפסח ולענין שאר קדשים בשהקדישם מחוסר זמן אכן עכ"פ כיון דכתיב תקדיש י"ל דגם לפי הירושלמי לא חל השנה לענין ב"ת אלא משעה שהקדישו או בשעת הרצאה אפילו בלא הקדישו. ובהכי יש ליישב ג"כ דעת היש מפרשים שהביאו התוס' בערכין (דף י"ח) שתירצו על

הקושיא ל"ל שנתו ולא שנות העולם פשיטא דאל"כ איך משכחת תמידין בר"ה שלענין שנה לא מונין רק משעת הרצאה והקשו התוס' עליהם דא"כ האיך משכחת מה דאמרינן בזבחים שעות פוסלות בקדשים ע"ש. אבל לפי דברינו י"ל דגם הי"מ לא כתבו דמונין שנה משעת הרצאה רק אם לא הקדישו קודם אבל כשהקדישו מחוסר זמן מאז מונין שנה וא"כ שפיר משכחת שעות פוסלים בקדשים בכה"ג די"ל בהקדיש מח"ז גם ע"פ גמרא שלנו מאז יתחיל השנה וא"כ שייך תירוץ הירושלמי בשהקדישו מח"ז גם ע"פ גמרא שלנו והא דלא משני באמת כן י"ל דגם תירוץ זה לא יהיה אליבא דכ"ע שהרי ר' ישמעאל פליג בערכין שם על ת"ק וס"ל דאין מצוה להקדיש הבכור ותקדיש מבעיא ליה לאתה מקדישו הקדש עילוי וכיון דכן לא שייך לר' ישמעאל החילוק שחילקנו בין הקדש קודם להרצאה להקדיש אח"כ וכיון דלא מצי לתרץ אליבא דכ"ע ניחא ליה לתרץ כרב שמעיה ועוד דהירושלמי בעצמו ג"כ מתרץ לפי המסקנא כן. עוד יש ליתן טעם למה לא מתרץ גמרא דידן כתירוץ הירושלמי דלכאורה קשה על תירוץ זה האיך משכחת בהקדישו מחוסר זמן שהרי ביומא (דף ס"ג) אמרינן מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן ת"ל קרבן וא"ל דזה רק לכתחלה אבל בדיעבד קדוש דז"א כיון דכתיב ירצה לקרבן אשה ממילא משמע דמה דממעטינן מקרבן לא ירצה וכן מוכח בזבחים (דף י"ב) ממה דפריך שם אי באפרישו האידנא דיחוי מעיקרא הוא ע"ש וכן מוכח ממה שהקשו התוס' שם האיך קדוש העובר כשהקדישו במעי אמו הרי אמרינן לילה לקדושה דוקא ע"ש הרי דפשיטא להו דאם הקדיש מח"ז אינו קדוש וא"כ קשה על הירושלמי. אבל י"ל דגם בזה הירושלמי לשיטתו אזיל דעל תירוץ זה איתא בירושלמי בר"ה בסוגין שם תמן תנינן ביום השמיני מביא שלש בהמות כו' ואין חטאת העוף מחוסרת זמן אצל אשם א"ר אלעזר כאן התירה התורה להקדיש מחוסר זמן ע"ש. וכן איתא עוד לענין נזיר הרי שהירושלמי הוכיח ממתניתן דמותר להקדיש מח"ז וא"כ חלק אברייתא דיומא הנ"ל ולכן שפיר מתרץ ג"כ דמשכחת שנה בלא רגלים כשהקדישו מח"ז אבל גמרא דידן ס"ל כברייתא דיומא ולכן לא היה יכול לתרץ כן. ובזה יש לתרץ מה שהקשו התוס' בזבחים איך קדוש העובר במעי אמו הרי מח"ז הוא דמ"ד בתמורה דס"ל כן הוא ר' יוחנן וסתם ירושלמי הוא ר' יוחנן וכיון דהירושלמי ס"ל דמותר להקדיש מח"ז מסתמא ר' יוחנן ס"ל כן ולכן ר' יוחנן לשיטתו שפיר ס"ל דקדוש העובר. ובזה יש ליישב מה שהקשה הכ"מ על הרמב"ם ה' בכורות (פ"ו ה' י"ד) שהשמיט הדין דליל שמיני נכנס לדיר להתעשר דיליף ר' אפטרוקי בזבחים (דף י"ב) מרומיא דקרא דלילה לקדושה אבל קודם לכן לא דמח"ז הוא והניח בקושיא. וביותר הקשה המשנה למלך ה' איסורי מזבח (פ"ג ה' ח') שהרמב"ם השמיט

דין הברייתא דאסור להקדיש מח"ז והניח ג"כ בקושיא גם הראב"ד השיג על הרמב"ם בה' פרה אדומה (פ"א) על מה שכתב דאין לוקחין עגלה ומשהין אותה דכתיב ויקחו אליך פרה דתיפוק ליה מפני שאין מקדישין מח"ז ע"ש. אמנם כל הקושיות מתורצות על הרמב"ם דס"ל כהירושלמי דמותר להקדיש מח"ז מפני שר' יוחנן ס"ל כן ולפי מה שכתב המשנה למלך משמע שגם ר"ל שהקשה בתמורה (דף י"א) וליתני נמי המפריש מעות כו' ורבא שתירץ על קושיא זו ס"ל דמותר להקדיש מח"ז לכן פסק הרמב"ם הכי. ולפי דברינו יהיה עוד תירוץ אחר חוץ ממה שכתבנו לעיל על קושית הברכת הזבח במה שהקשה על הרמב"ם כיון שפסק כאחרים וכת"ק דר"ש וכחכמים דרבי איך פסק דשנה בלא רגלים עובר בב"ת האיך משכחת כן אבל לפי דברינו י"ל דס"ל כתירוץ הירושלמי דאע"ג דפסק דבכור לא מונין רק משעת הרצאה מ"מ משכחת בשהקדישו מח"ז דבזה מונין שנה משעת הקדש על פי דברינו הנ"ל והא דלא כתב הרמב"ם בפירוש כן משום דאין דרכו להזכיר מה שלא מפורש בגמרא:

ד"ה יורש. כשהפרישה מחיים: הקשה לי חכם אחד למ"ד זה ל"ל קרא לאפריש ולא אקריב דעובר בב"ת משום דה"א דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא הא ע"כ אי אפשר לומר כן דא"כ ל"ל קרא למעט יורש דלא משכחת רק באפריש ולא אקריב לפי דברי התוס' והשבתי לו הרי הגמרא עביד ג"כ צריכותא איפכא דאי אשמועינן אפריש ולא אקריב ה"א באמר ולא אפריש אינו עובר וא"כ אי לא הוי כתיב רק חד קרא הוי מוקמינן לאפריש ולא אקריב ואכתי לא ידענו אמר ולא אפריש. ועוד י"ל אפילו הוי כתיב בפי' קרא לאמר ולא אקריב אפילו הכי צריך קרא לאפריש ול"א דמדאצטריך למעט יורש לא שמעינן כן דהא על שעבודא דלאו דאורייתא אין לנו קרא בפירוש אלא מדלית לן קרא דשעבוד מועיל אמרינן דלאו דאורייתא וא"כ מנ"ל למידק מדאצטריך מיעוט ליורש באפריש ולא אקריב עובר דילמא הוי אמרינן כסברא דבי גזא דרחמנא הוא ואינו עובר והוי דייקינן דשעבודא דאורייתא ואתי מיעוט ליורש באמר מורישו ולא אפריש לכן ע"כ צריך קרא לאפריש ול"א:

ד"ה הא ליתא. וכל הפטורים מן הראיה: והא דבעי ר' זירא רק על אשה ולא גם על כל הני י"ל דבהני פשיטא ליה שאינו בב"ת כיון דגם בשמחה ליכא דחולה וזקן ודאי ליתינהו בשמחה כיון דאנוסים הם ולא יכלו לעלות ולאכול שלמי שמחה בירושלים וגם כל אחריני משמע דפטורים משמחה ג"כ כל דליתא בראיה דכן נראה ממה שכ' התוס' בפסחים (דף ג' ע"ב) דריב"ב לא עלה לירושלים לעשות פסח מפני שלא היה לו קרקע ופטור מן הראיה הרי אפילו מן הפסח פטור כש"כ משלמי שמחה וכבר הזכיר

הפנ"י ראיה זו אלא נראה מדבריו שהבין מדברי התוס' דכאן דכל הני ישנן בשמחה ולכן הניח בצ"ע גם מהט"א נראה שפירש דברי התוס' דכל הני איתנייהו בשמחה והאיבעי אכולהו קאי ונדחק לתת טעם למה הזכיר בהאיבעי אשה דוקא ולא גם כל הני. ולענ"ד צ"ע דא"כ למה ציינו התוס' על הא ליתא בראיה ולא על הא איתא בשמחה שהרי רק מטעם זה יש לחייב בב"ת ועוד הרי כללו בדבריהם גם חולה וזקן והאיך ס"ד דהני חייבין בשמחה ומטעם זה יהיו בב"ת כיון שאנוסים הם מלבד הראיה שהזכרתי מדברי התוס' דפסחים דגם מי שאין לו קרקע פטור משמחה ולכן נלע"ד איפכא מפי' הט"א דאדרבה התוס' דינא קמ"ל ורצו ליתן טעם למה הקשה דוקא מאשה ולא מכל הני ולכן כתבו הא ליתא בראיה וה"ה זקן וחולה כו' פי' דבהני לא קמב"ל דפשיטא דפטורין משמחה כמו מראיה ורק באשה מסופק דכתיב בה זכורך למעט מראיה וכתיב ושמחת אתה וביתך לחייבה בשמחה:

ד"ה אשה וקשיא לר"ת: לענ"ד יש לישב שיטת רש"י דמה שהביא ראיה מגמ' דפסחים לענ"ד אדרבה משמע איפכא דקאמר התם אנשים בראוי להם ביין ונשים בראוי להם בבגדי צבעונים ואח"כ הביא ברייתא דריב"ב בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר ועכשיו אין שמחה אלא ביין ואי גם על נשים קאי הו"ל למימר ביין ובבגדי צבעונים אלא משמע דרק על אנשים קאי אבל נשים גם בזמן שבהמ"ק קיים אין חיוב על הבעל לשמחה רק בבגדי צבעונים ולא בבשר שלמים ורק אם היא מצד עצמה חייבת בשמחה אז חייבת בשלמים כמו הבעל. וגם מה שהקשה הר"ת מחגיגה לענ"ד יישב רש"י בעצמו שם שכתב מיחייבא בשמחה לעלות ברגל ולשמוח בחג עם בעלה דעל השמחה נצטוו נשים כדכתיב ושמחת בחגך אתה וביתך עכ"ל ולמה כתב ולשמוח בחג עם בעלה ולא כתב לאכול שלמי שמחה כמו שכתב הכא דילמא חייבא למיסק משום שמחה כו' דאין שמחה אלא בבשר שלמים אלא ודאי משמע דעתו דרק לר"ז דס"ל אשה מצד עצמה חייבת בשמחה ואפילו אין לה בעל בה אמרינן דחייבת בשלמי שמחה. אבל לאביי דס"ל אשה בעלה משמחה דהיינו שנצטוו הנשים על השמחה עם בעליהם בזה אין מצוה בה רק שתשמח במה שבעלה משמחה דהיינו בבגדי צבעונים:

דף ז.

בגמ' לחדשים מנ"ל: הא דלא יליף ממה דכתיב גבי בנין בהמ"ק במלכים בחודש זיו הוא החודש השני ואמרינן לקמן (דף י"א) שהוא אייר דאית ביה זיוא לאילנא וקרי ליה החודש השני די"ל דהך החודש השני הוא למלכות שלמה דמניסן מנינן כדאמרינן לעיל

(דף ב') וגם לא היה יכול להוכיח דניסן הוא ראשון מדקרי לאב חודש החמישי כמ"ש התוס' שם ד"ה בחודש דע"כ החודש החמישי הוא אב שהוא חמישי לניסן דזה לפי המסקנא אחר שידענו דניסן הוא החודש הראשון. אבל אי לאו ראיה על זה היה אפשר לפרש החודש החמישי על אחד משאר החדשים שהוא חמישי לראשון אי אפשר לפרש חמישי ליציאת מצרים וזה בעצמו על פי סוגיא דהכא לא ידענו מתי היה דהא רצה להוכיח ע"י כי בחודש האביב הוציאך ה' ממצרים ודחי דילמא אדר היה:

בעינא רוב אסיף וליכא: ק"ל רב חסדא דמתרץ כן ולא ס"ד דיש להקשות מידי רוב אסיף כתיב א"כ למה חזר מתירוץ הראשון דיליף מאביב שהרי רק על ידי הקושיא חזר מידי רוב אביב כתיב. ואם זה קושיא האיך רצה לילף מאסיף דג"כ קשה מידי רוב אסיף כתיב. וי"ל בדוחק דבשלמא באביב שהוא לשון קדימה ובכור כמו שכתב רש"י שהתבואה בכירה בו י"ל דקרא הכתוב לחדש שמבכר במוקדם כן אפילו הוה מיעוט ולכן פריך שפיר מידי רוב אביב כתיב אבל בלשון באספכם שרצה הכתוב לתרץ סימן מתי יחוגו את חג הסכות לא ס"ד דרב חסדא שיתן הכתוב סימן ממה שאוספים המיעוט ולא מן אסיפת הרוב אבל הגמ' מכ"מ פריך מידי רוב אסיף כתיב. אמנם ביותר נראה דר"ח לא קאי על סוגיא דלעיל שהרי לא הוזכר מי מתרץ התירוץ דיליף מאביב ומשמע דסתם גמרא שהוא רבינא ורב אשי תירצו כן רק שהקדימו תירוץ זה לתירוץ רב חסדא כיון דזה ילפותא מניסן עצמו ורב חסדא יליף מתשרי על ניסן ומכ"מ נקט לשון אלא כיון דהתירוץ ראשון מופרך ורב חסדא י"ל דלא רצה לילף כלל מאביב דלא משמע לי' מזה דהוא ניסן דבאמת קצת י"ל האיך משמע מאביב בישול שעורים דהא בכמה מקומות משמע דקציר חטים היה אחר קציר שעורים שהרי בכורי שעורים מקריבים בפסח ובכורי חטים בעצרת ועוד דכתיב בשמואל הלא קציר חטים היום אקרא לה' ויתן קולות ומטר משמע דקציר חטים הוא בעת שהגשמים אי אפשר בטבע ובתענית (פ' קמא) אמרינן דעד שיעבור הפסח ולחד מ"ד עד שיעבור ניסן עדיין עת גשמים הוא וא"כ מנין דאביב הוא אביב של שעורים והוא ניסן דילמא אביב של חטים שהוא אייר או סיון ואפשר שמטעם זה לא רצה רב חסדא למילף מאביב ובזה יתורץ קושיתנו וגם מה שהקשה המרש"א דמה פריך על רב חסדא ואימא מרחשוון דהרי אז ראשון הוא אייר ולעיל כבר אמר על אייר בעינא אביב וליכא והניח בקושיא ועפ"י דברינו א"ש. ועיין בריטב"א שהביא הגירסא ואימא אייר בעינן שימור וליכא ועל הקושיא ואימא מרחשוון ג"כ מתרץ כן והיינו דאז ע"כ אייר הוא ראשון ובעינן שימור וליכא ומתרץ לפ"ז כקושיית המהרש"א:

מדברי קבלה למדנו: מזה ק"ל על מה שכתוב ברש"י תענית (דף ט"ו ע"א) ד"ה ובקבלה וז"ל והקשה תוספת מאן דהו כו' ובכל דוכתא דלא אתפקד נביא כי האי וירא האלהים שהוא כמספר והולך דיליף מיניה אגב אורחי' מילתא לא קרינן ליה קבלה עכ"ל. והרי הכא כל הפסוקים דמייתי אינם צוויים רק ספורים וקרי להו דברי קבלה וכן בב"ק (דף ב') דיליף מקרא דמלכים מויעש לו צדקיהו ב"כ קרני ברזל שהוא ספור מעשה וקרי ליה דברי קבלה. ולענ"ד יש לתרץ קושית התוס' בתענית בדרך אחר עפ"י מה שהביא הש"מ בב"ק שם בשם תלמידי הר"ר פרץ וז"ל דברי נבואות קרי להו דברי קבלה ע"ש שהנביאים קובלים וצועקים על צרות הנראות להם בחזון כדמתרגמינן אם צעוק יצעוק אלי אם מקבל יקביל. ויש מפרש קבלה שכולם קבלו נבואתם ממרע"ה עכ"ל. וצריך לפרש דברי הי"מ שע"כ לא בלבד מה שקבלו הנביאים קרו ליה דברי קבלה שהרי שם בב"ק גופא קרי ליה מה דכתיב ויעש לו צדקיהו ב"כ קרני ברזל כן והוא ספור ולא קבלה ועוד דנביא שקר היה וודאי לא קיבל אלא כוונתם כיון דעיקר ספרי נביאים הם נבואתם קרא להספרים דברי קבלה. ולפ"ז י"ל דכן הפי' בכ"מ שמזכיר דברי קבלה אבל מה שנזכר במתניתן דתענית ובקבלה הוא אומר הוא עפ"י פי' הראשון מלשון צעקה ולכן לא קרא כן רק הפסוק של יואל ששם הנביא צועק ומקבל קרעו לבבכם פן יבוא פורענות. אבל בפסוק של יונה שהוא ספור מעשה לא שייך זה כנלע"ד ומ"מ שלא לעשות התוס' מ"ד כטועה אפשר לומר דכוונתו שהתנא לא קורא ספורים דברי קבלה. אבל בגמרא שהוא לשון אמוראים גם ספורים נקראים כן. והריטב"א כ' ומגילת אסתר נקראת דברי קבלה ושלא כדברי יחיד עכ"ל וכוונתו נראה דבמגילה (דף ז') איכא למ"ד דמגילת אסתר אינה מטמא ידים דלא ברוח הקודש ניתן לכתוב וא"כ לא שייך לקרותה דברי קבלה אבל שאר תנאים פליגי וס"ל דנכתב ברוה"ק וזה שכתב ושלא כדברי יחיד:

מהכא ותלקח אסתר: הא דחשיב אותם כסדר הזה משום דפתח בראיה מחדש י"א הוי חדש שבט מזכריה שהוא סוף החדשים לכן קחשיב החדשים למפרע שבט טבת כסליו סיון ואח"כ חזר להביא ראיה מאדר והא דלא פתח בזה כיון דחשיב למפרע ה"ט משום דראיה דשבט הוא מן נביאים שקדמו לכתובים:

ראשון למלתא: הקשה המהרש"א א"כ איך יליף רב אשי מהפיל פור וראב"י מויקראו סופרי המלך נימא ג"כ שהוא למלתא דהמן והניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל דודאי מה שסופרי המגלה מנו לא מנו למילתא דהמן ולא שייך ראשון למילתא רק ברישא דקרא בחודש הראשון דבתחלה כתיב אחר הדברים האלה גדל כו'. ובזה יש לפרש בחודש הראשון למילתא דהיינו מיד בחודש הראשון משעלה לגדולה הפיל פור אבל בסיפא דקרא

דכתיב הוא הגורל לפני המן וגו' דהיינו שסופרי המגילה מדברים על מעשה הגורל אשר עשה המן ולא מיירי הספור מהמן עצמו בזה לא שייך שמה דכתיב לחודש שנים עשר חודש אדר שזה למילתא דהמן וכש"כ שלא שייך זה בפסוק דויקראו סופרי המלך. שוב בא לידי ספר הריטב"א וראיתי שהקשה קושית המהרש"א ותירץ דאורחא דעלמא כי מתרמי ליה מילתא אינו מונה לה אלא בתחלת מנינו לומר שהתחיל ביום פלוני אבל שאר החדשים אינו מונה בה:

מעברין אותה אחר ר"ה מיד: הקשה הט"א כיון דאמרינן בסנהדרין דאין מעברין רק על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן ועל אחד אין מעברין והרי בר"ה עדיין אין לידע רק חשבון התקופה. אבל שלא יהיה בפסח אביב או בשבועות פירות האילן האיך יודע זה בר"ה ומה שתירץ שיש לידע אם יאוחר עיבור בהמה דקה לענ"ד דוחק כיון דעיבור בהמה דקה אינו רק ה' חדשים האיך ישער מעת ר"ה שיהיה רכיכין בפסח הרי כבש ועז בן ל' יום כשר לכתחלה לפסח כדאמרינן (פרה פ"א). אבל לענ"ד י"ל דזה פשיטא דבישול תבואה ופירות תלוי בתקופת חמה ולכן אם רואה ב"ד שתמשך תקופת. טבת עד סוף ניסן אז יוכלו לשער שלא יהיה אביב ובישול פירות בזמן הרגיל ומה דאמרינן דמפני תקופה לבד אין מעברין היינו אם תמשוך התקופה רק יום אחד או יומים על זמן הרגיל דבזה אין לשער שיאחר האביב ובישול פירות. ועוד י"ל בפשטות עפ"י מה שכתבו התוס' לקמן (דף כ"א) דמה דאמרינן דעל תקופה לבד אין מעברין זה דוקא על תקופת תמוז אבל על תקופת ניסן לבד מעברין ואפילו לא תמשך תקופת טבת רק עד ט"ז בניסן והרי תקופה בחשבון תלוי ובזה כבר אפשר לידע מר"ה. ותימא שבמכ"ה נעלמו מהט"א דברי התוס' האלה ובפרט שגם הרמב"ם פסק כן בה' (קידוש החודש פ"ד) וגם להראב"ד שחולק שם על הרמב"ם מעברין השנה אם יחשוב שתפול תקופת ניסן אחר ט"ז מפני האביב ומפני שאז תקופת תשרי תהיה אחר החג הרי לכ"ע משכחת דעל תקופה לבד מעברין והרי חשבון זה כבר מר"ה יש לחשוב כדאמרינן התם בסנהדרין תקופה בחושבנא תליא:

בהפסקה לא קמיירי: הא דלא קאמר דתנא דידן סובר כרבנן שהיו אומרים דלא מעברין רק עד הפורים י"ל כיון דקי"ל כעדות שלהם שהעידו דמעברין כל אדר לא רצה לאוקמא מתניתן דלא כהלכתא ועוד דבלא"ה צ"ל כן דבהפסקה לא קמיירי מה דלא קתני לנדרים וכמ"ש התוס':

בלבד שימסרנו לצבור: הרמב"ם ה' כלי מקדש (פ"ח ה"ז) פסק דכל קרבנות צבור שהתנדבו אותם יחיד משלו כשרים ובלבד שימסרנו לצבור והקשה, עליו המשנה למלך

מהא דאמרינן ביומא (דף ל"ה) אחר שכלתה עבודת הצבור כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד ובלבד שימסרנה לצבור פשיטא מ"ד לוחיש שמא לא ימסרנה יפה יפה קמ"ל ע"ש הרי דרק לעבוד עבודת יחיד מהני מסירה לצבור ואיך כתב הרמב"ם דאפילו לעבודת צבור מהני הן אמת שהירושלמי לא חילק בין יחיד לצבור. וגם מסוגיא דכאן מוכח דאפילו לעבודת צבור מהני מ"מ קשה סתירת הסוגיות ע"ש במשנה למלך שנדחק בישוב קושיא זו. ולענ"ד י"ל דהנה זה ודאי פשיטא דבקרבן צבור צריך שיהיה בגדי כהונה וכלי שרת משל צבור דצורך קרבן כקרבן דמי. אבל צריך טעם מנ"ל דגם בקרבן יחיד צריך שימסור בגדי כהונה לצבור למה לא יוכשר גם משל יחיד ומה עדיפי בגדי כהונה מקרבן עצמו שבא משל יחיד. וי"ל דמה דבעינן משל צבור באמת אינו מדאורייתא אלא מטעם גזירה שאם נתיר לו לקרבן יחיד בגדי כהונה של יחיד יבא לעבוד בהם גם עבודת צבור כיון שאין היכר לזה. ובזה יש לישב השינוי שבין ברייתא דהכא לברייתא דיומא דשם קתני עובד בה עבודת יחיד דמשמע לכתחלה והכא קתני יחיד שהתנדב משלו כשרים משמע בדיעבד דוקא כשרים אבל לכתחלה לא מקריב ולפי דברינו א"ש דשם לענין יחיד דאפילו לא ימסור יפה לא הוי רק איסור דרבנן דמדאורייתא עובד בבגדי יחיד מותר לכתחלה. אבל הכא לענין קרבן צבור דאם לא ימסור יפה הוי איסור דאורייתא לכן רק בדיעבד לא חיישינן שמא לא מסר יפה אבל לכתחלה לא ולכן אין כאן סתירת הסוגיות דביומא איירי מלכתחלה ולכן נקט קרבן יחיד דוקא. אבל הכא איירי בדיעבד ולכן נקט קרבן צבור דוקא. ובזה גם פסק הרמב"ם א"ש דנקט לישנא דברייתא דהכא. ובזה יש ליישב גם מה שהקשו התוס' דמה פריך פשיטא כיון דפלוגתא דתנאי היא בב"מ ועפ"י דברינו י"ל דשם לא פליגי תנאי רק לכתחלה דר' יוסי ס"ל מתנדב שומר חנם דמשמע לכתחלה וחכמים פליגי שמא לא ימסור לצבור יפה ולכן לכתחלה לא אבל הכא דאיירי בדיעבד פשיטא דכשר די"ל דעל זה לא פליגי רבנן ומשני דה"א דמטעם שמא לא ימסור לצבור יפה ואפילו בדיעבד פסול קמ"ל דכשר:

בתוס' ד"ה הא בבעל מום. משעת הרצאה: ואפילו נולד בו מום בתוך ז' ימים דלא שייך למנות משעת הרצאה מכ"מ לא שייך משעה שנולד אם לא איירי בנולד במומו דעכ"פ לא מונין רק מעת שנולד בו מום: ומה שכתבו ואין לדקדק כו'. פי' דבשלמא גבי תס' שייך בל תאחר להקריבו תוך שנתו אבל בבעל מום מה בל תאחר איכא אם לא על ישראל כשמאחר ליתן לכהן על זה כתבו דגם בכהן עצמו שייך בל תאחר לאכלו תוך שנתו:

ד"ה מדברי. שבו כל העולם נובל: אף שגם בערוך ערך בול הביא הירושלמי כן מכ"מ נראה שט"ס וצ"ל שבו העלה נובל וכן הוא בירושלמי שלפנינו ופי' הירושלמי שמפני

ג' דברים נקרא כסליו בול מפני שבו העלה נובל מהאילן ומפני שהארץ נעשית חתיכות חתיכות מחמת הגשמים ומפני שאז מביאים הבהמות לבית שאין מרעה בשדה ובוללין להן מאכלם:

ד"ה בשנים. מכ"מ בחדשים לא קמיירי: לענ"ד תירוץ זה דחוק כיון דעכ"פ לא בשנים דוקא קמיירי א"כ לימא רק בחדשים לא קמיירי וברגלים מיירי. ולענ"ד י"ל דהנה התוס' החזיקו קושייתם ממה דאמרינן דשנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה עובר וכוונתם דאם רגלים הם שנה שלימה גם רגלים הם בכלל בשנים קמיירי אבל כיון דאמרינן דשנה בלא רגלים עובר א"כ ע"כ רגלים בלא שנה עובר דאל"כ רגלים ל"ל ע"כ לא שייך דרגלים הם בכלל מה שאמר בשנים קמיירי. אכן הלא אמרינן לעיל דמתניתן וברגלים ר"ש היא דבעי כסדרן. ולר"ש ע"כ לא אמרינן דשנה בלא רגלים עובר כמו שכתב רש"י לעיל (דף ו' ע"ב) ד"ה הניחא דס"ל כר"ש בחדא ופליג עלי' בחדא שהרי אמר בעינן כסדרן ולכן פעמים הם ד' פעמים הם ה' שהוא יותר משנה ואעפ"כ אינו עובר עד שיעברו הרגלים כסדרן ולכן שפיר שייך לומר דמה דאמר התנא ולרגלים הוא בכלל בשנים קמיירי כיון דבזה קמ"ל דצריך עוד יותר משנה:

ד"ה הם העידו. אמתניתן דעדיות: הפ"י והט"א נתכוונו לתירוץ אחד בישוב קושיא זו דאמתניתן דעדיות לא הוי מצי להקשות דהוי מצי למימר דס"ל כרשב"ג דאין דורשין רק ב' שבתות לפני החג ולכן ליכא למיחש דילמא אתי לזלזולי בחמץ. אבל על ר"נ פריך שפיר כיון דאנן קיי"ל כרבנן דדורשין ל' יום האיך אמר דמעובר ומקודש הא יש חשש דאתי לזלזולי והוא תירוץ נכון. ולע"ד יש לתרץ בזה דקדוק דהכא מייתי רק דברי רבנן דשואלין ודורשין ל' יום ושם בסנהדרין כשהקשה על דברי ר"נ מביא כל הברייתא גם דברי רשב"ג דאמר ב' שבתות והא לכאורה ללא צורך כיון דלא מקשה רק מת"ק וכמו דגם הכא לא מייתי רק דברי ת"ק אבל לפ"ז א"ש כיון דרצה להקשות שם על ר"נ וידע שיש להשיב הא ע"כ אין זה חשש דא"כ יקשה על מתניתן דעדיות וכקושיית התוס' דכאן לזה הביא לחזק קושייתו גם רשב"ג לתרץ בזה שעל מתניתן דעדיות ל"ק די"ל דס"ל כרשב"ג אבל רק על ר"נ קשה מת"ק דפסקינן כוותיה:

ד"ה שמא. דהוי פלוגתא דתנאי: לכאורה קשה שהרי רק ללישנא קמא דרבא שם פליגי רבנן ורבי יוסי בזה אבל ללישנא בתרא פליגי אי חיישינן לבעלי זרוע וא"כ דילמא גמרא דהכא אזיל ללישנא בתרא ובפרט דפסקינן כוותיה וגם ר' יוחנן שם אמר דפליגי בהכי. שוב מצאתי להגהות משנה למלך ה' שקלים (פ"י) שהקשה כן ומה שרצה לומר דגם לתירוץ בבעלי זרוע פליגי ס"ל לרבנן דחיישינן שמא לא ימסרנו יפה מדקאמרי מדבריך

לדברינו אין באין משל צבור הרי ע"כ התוס' לא נתכוונו לזה מדכתבו דפלוגתא דתנאי היא והרי לתירוץ זה לא פליגי בהכי. אבל לענ"ד כוונת התוס' דאף דללישנא בתרא לא פליגי בהכי מ"מ הרי ללישנא קמא פליגי והך לשון לא איפרך שם רק דלהך לשון צ"ל דלכ"ע הבטה בהפקר קני וללישנא בתרא אמרינן דלכ"ע לא קני אבל מטעם סברא דחיישינן שמא לא ימסור יפה לא איפרך ולכן שפיר קשה דמאי פשיטא כיון דאפשר למטעי כלישנא קמא:

בא"ד. כולי האי כמו בשומר: התוס' לא ביארו החילוק ולא מצאתי במפרשים פירוש החילוק. ולענ"ד י"ל דהנה המשנה למלך בה' שקלים (פ"י) הקשה האיך אמרו רבנן בב"מ דחיישינן שמא לא ימסרנו יפה הרי קיי"ל דדברים שבלב אינם דברים והניח בצ"ע. ואע"ג דבעל הגהות המשנה למלך רמז תירוץ לזה עפ"י הדיעה שהביא הרמ"א בח"מ (שם ר"ז) דבמתנה אמרינן דברים שבלב הוי דברים מלבד דהרמ"א הביא דיעה זו בשם י"א בלבד ואכתי יקשה הקושיא להפוסקים שלא חלקו בין מתנה למכר בלא"ה ודאי לא שייך זה אלא היכא דאיכא אומדנא שלבו אינו כפיו דאל"כ לא משכחת מתנה שלא יוכל הנותן לחזור באמרו שלבו בל עמו היה בשעת מתנה והכא מה אומדנא איכא שנאמר דלא נתן יפה ורצה להכשיל רבים כיון שידוע שאין קרבן צבור בא משל יחיד. אבל לענ"ד י"ל דודאי בשנותן דבר לגזבר ואמר הרי זה מתנה לצבור לא חיישינן למחשבתו שמא לא מסר בלב שלם שלא אזלינן רק ע"פ דברו ומיד קנה ההקדש. אבל בשומר שמנדב שמירתו כדתנן מתנדב שומר חנם דהיינו שאומר שישמור בחנם הרי באותה שעה עדיין לא נקנה לצבור ואם אח"כ חזר בו מדעתו הרי נקנה לו שלא שייך בזה דברים שבלב אינם דברים שהרי לא בכל שעה ובכל רגע אומר בפה ששומר בחנם ולכן רק בשומר חיישי רבנן שמא לא ימסור יפה ואף שיש תקנה לזה שכאשר כלה שמירתו ימסור לצבור בפה במתנה הרי מזה לא איירי הכא דא"כ לא הוי צריכים לפלוג לענין שמירה אלא ביחיד שמתנדב קרבן צבור אם כשר או לא אלא ודאי רק במתנדב שמירתו בלבד פליגי ובזה יש לחלק בין שמירה למתנה. שוב בא לידי ספר הריטב"א ומצאתי שכ' וי"ל דשאני התם כיון שבאין מן ההפקר קסבור שאין בהם זכייה כל כך לממסרינהו יפה יפה אבל הכא דהוי ממונו גמור הא ידע ודאי דבעי לממסרינהו יפה יפה ועוד דהתם סבור דאפילו בשל יחיד יוצא ולא בעי זכייה שלמה מה שאין כן בקרבנות צבור עכ"ל. ואפשר שלזה נתכוונו גם התוס' כאן:

דף ז:

בגמרא כיון דקתני אם הביא יצא: הט"א (באבני מלואים ר"פ) הקשה מזה על על הרמב"ם שכתב בה' בכורות (פ"ז) אין מעשרין מנולדים בשנה זו על הנולדים בחברתה כו'. ויראה לי שאם עישר בהמה משנה על שנה ה"ז מעשר מפני חומרת הקדשים שהרי לא הקפידה התורה בפירוש על מעשר בהמה שיהיה שנה שנה עכ"ל. והרי הכא מתרץ דתנא דמתניתן לא חשיב תרומת שקלים כיון דבדיעבד יצא ואעפ"כ חשיב מעשר בהמה במשנתינו א"כ מוכח דבזה אם עישר משנה לשנה אפילו בדיעבד לא יצא ותירץ דמה דאמרינן כיון דאם הביא יצא לא פסיקא ליה אין הפירוש דלא קתני מה שהוא רק לכתחלה ולא גם בדיעבד אלא ה"ק כיון דאם לא מצא חדש מביא לכתחלה מן הישן לכן לא פסיקא ליה ולכן ל"ק מן מעשר בהמה כיון דאי אפשר בשום ענין לעשר לכתחלה משנה לחברתה ע"כ שפיר שייך לחשבא במתניתן. אמנם לענ"ד מה דפשיטא להט"א דלא משכחת בשום ענין שיעשר לכתחלה מן שנה לחברתה עדיין צ"ע דלכאורה נראה בשאין לו רק ה' משנה זו וה' משנה שעברה יעשר לכתחלה משנה על חברתה כיון דלהרמב"ם בדיעבד אם עישר משנה לחברתה כשר ואין לך דיעבד גדול מזה אם אי אפשר לעשר בענין אחר דאע"ג דתנן בבכורות (דף נ"ז) ה' לפני ר"ה וה' לאחר ר"ה אין מצטרפין זה יש לפרש בשיכול לצרף חדש עם חדש וישן עם ישן אבל אם אין רק ישן וחדש לצרף י"ל דלדעת הרמב"ם שרק לכתחלה בעינן שנה שנה שפיר מצטרף. ויש להביא ראיה לזה ממה דתנן שם (דף י"ג) שהיה בדין ומה אם חדש וישן כו' אינו דין שאין מתעשרים מזה על זה ת"ל וצאן. ובספרי ע"ל בסוכה (דף ל"ז) הקשיתי ע"ז הרי כל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין וא"כ איך ס"ד לילף מק"ו שכבשים ועזים אין מתעשרים מזה על זה מחדש וישן הרי הוי סופו להקל דאם אין לו רק ה' כבשים וה' עזים אי אמרת שאין מתעשרים מזה על זה הוי סופו להקל והנחתי שם בצ"ע. אבל לפי מה שכתבתי לק"מ כיון דגם לענין חדש וישן אם אין לו רק לצרף אמרינן דיעשר מזה על זה א"כ גם אי הוי גמרינן כבשים ועזים מק"ו ג"כ לא הוי גמרינן שלא לצרף רק אם יכול לצרף כל אחד עם מינו דדיו לבא מן הדין להיות כנדון. ולכן ליכא סופו להקל. ויהיה מזה ראיה למה שכתבתי ולפ"ז נסתר תירץ הט"א. אבל לענ"ד יש ליישב קושייתו על הרמב"ם על פי מה שכתב הפנ"י על התוספות שכתבו צ"ע אם לא היה יכול לתרץ כמו דמתרץ לקמן מידי דתלי במעשה לא קתני שספק שלהם הוא דודאי דתרומת שקלים הוי מידי דתלי במעשה אלא דמספקא להו כיון דאלו היה הקרבן פסול אם עדיין לא גבה התרומה החדשה לא הוי תלי במעשה שהרי לא חל הר"ה של תרומת שקלים ע"י גבייה

דוקא דגם בלא מעשה דגבייה הוי ר"ה לפסול הישן אבל כיון דאם אין כאן חדש מביא מן הישן א"כ חל הר"ה על ידי מעשה דגבייה דוקא ושפיר י"ל דהוי מידי דתלי במעשה. ולפ"ז י"ל דמה דמשני כיון דאם הביא כשר לא פסיקא ליה באמת הפירוש כן דעל ידי זה הוי מידי דתלי במעשה ואעפ"י שבגמרא דוחק לפרש כן כיון שעדיין לא הזכיר סברא זו דמידי דתלי במעשה לא קתני וגם מפני דלפ"ז אכתי יקשה לשאר תירוצים דלקמן למה לא קתני תרומת שקלים מ"מ לא קשה על הרמב"ם די"ל דס"ל כתירוץ ר"פ דמתרץ מידי דתלי במעשה לא קתני ולדידיה א"ש מה דלא קתני תרומת שקלים אפילו אם חשיב במתניתן גם מה שכשר בדיעבד דהיינו מעשר בהמה לשיטת הרמב"ם ועי' מה שכתבתי לקמן בזה:

לבציר מתלתין יומין: בזה יש לפרש מה דאמרינן במנחות (דף מ"ד) השוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה וכתב רש"י פטור שמא יחזור בו ולמה חיישינן כן רק תוך ל' יום אבל לפי מה דאמרינן הכא א"ש כיון דאין דרך לשכור לבציר משלשים יום א"כ כל שלא דר בו ל' יום אם יחזור בו לא הוה שוכר רק כלן בפונדקי דאפילו בא"י פטור אבל משדר בו ל' יום נקרא שוכר ולפיכך חייב. ומה שכתבו התוס' בחולין (דף ק"י) ד"ה טלית וז"ל ונראה דאין ראיה מזה כו' אע"ג דסתם שכירות לא הוה שלשים יום עכ"ל. אין לזה סתירה מכאן די"ל דהתוס' השיבו על ראיית ר"ת שרצה לילף דסתם שאלה בכל מקום ל' יום ממה דטלית שאולה פטור ל' יום מציצית דדילמא רק לענין טלית הוי זמן שאלה ל' יום שהרי לענין שכירות בית אמרינן דל' יום פטור מן המזוזה משום דסתם שכירות בית הוא ל' יום ואעפ"כ בכל שאר דברים לא הוה סתם שכירות ל' יום. אבל צ"ע ברא"ש:

ותנא דידן: הקשה הרשב"א מנ"ל דתנא דידן פליג על תנא דברייתא דילמא ס"ל כוותיה ומה דלא חשיב משום דבהפסקה לא קמיירי והט"א שלא ראה הרשב"א ג"כ הקשה קושיא זו ותירץ בדוחק. ולענ"ד אולי י"ל כיון דלתנא דברייתא ניסן הוא ר"ה ואין אדם שוכר פחות מל' יום א"כ אם שכר בחצי אדר לשנה זו כיון דאי אפשר לפרש שנה זו על השנה שעומד בו דהוי פחות מל' יום עד כלותו ע"כ צריך לפרש על השנה שיתחיל בקרוב בר"ח ניסן וא"כ ליש אומרים דברייתא לא מתחיל זמן השכירות אלא מר"ח ניסן ולתנא דמתניתן ולת"ק דברייתא מתחיל זמן שכירות מיד ומונה י"ב חודש מיום ליום א"כ לא הוי מצי למימר בהפסקה לא קמיירי שאין זה הפסקה אלא התחלה דליש אומרים מתחיל זמן שכירות מר"ח ניסן ולת"ק מתחיל מיד:

מישכח שכיח קיטרי: ק"ל אם הני תנאי ג"כ ס"ל הך סברא די"א כי אגר אינש ביתא לכולהו ימות הגשמים אגר א"כ למה קאמרי דגם באמר לשנה זו מונה י"ב חודש כמו שכתב הרשב"א דהכי ס"ל הו"ל למימר דלא אגר עד ר"ח אייר כיון דלדידהו כל חודש ניסן עדיין ימי גשמים הם ואם הם לא ס"ל סברא זו לענין מה צריך לומר דגם בניסן שכיחי קיטרי מה לי אם ניסן הם ימי גשמים או לא. ועוד ק"ל ליש אומרים דלא ס"ל סברא זו בניסן שכיחי קיטרי והרי בנדרים (דף ס"ב) תנן מי שנדר עד שיפסקו גשמים עד שיצא ניסן כולו ר' יהודה אומר עד שיעבור הפסח הרי דלכ"ע ניסן זמן גשמים הוא ודוחק לומר דר"א פליג ע"ז. ועוד הרי דלכ"ע שואלין הגשמים עד יום ראשון של פסח ואיך ס"ל הי"א דימות הגשמים הם לבד עד א' בניסן. ומיהו בזה יש לדחוק דעל פי הרוב נפסקים הגשמים מר"ח ניסן ומ"מ בנדר עד שיפסקו הגשמים אסור כל ניסן דאין הולכים בנדרים אחר הרוב כדאמרינן בנדרים וכ"פ בש"ע י"ד (סי' רי"ז) אבל הקושיא הראשונה למה צריך הטעם דמישכח שכיחי קיטרי צ"ע:

רישא וסיפא ר"ש: הרשב"א כ' דלאו לישנא דיקא דהא סיפא במחלוקת שנוייה ואין כאן מציעתא וסיפא אלא משום דסתם לן רישא כר"ש וסיפא כר"מ הוא דקשיא ליה עכ"ל. אכן לפ"ז צריך טעם לענין מה הזכיר בקושייתו דסיפא כר"ש. ולענ"ד י"ל דבמגילה (דף ט') איכא סוגיא בכה"ג דפריך שם רישא רבנן וסיפא ר"מ אמר רב חסדא אין רישא רבנן וסיפא ר"מ רב יוסף אמר רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי ע"ש. ושלא אפשר לתרץ הכא כתירוץ רב חסדא שם לכן הזכיר דר"ש פליג בסיפא על סתמא וברישא דעתו נשנה בסתמא א"כ הו"ל לתנא דמתניתן להשוות וליתני גם מציעתא דמעשר בהמה בסתמא כוותיה ולנקוט פלוגתא דר"מ בלשון יחיד ואם מתניתן ר"מ לא הו"ל לשנות רגלים בסתמא אלא ה"ל לשנות ר"ש אומר אף לרגלים ולכן ליכא לשנויי אין רישא ר"ש וסיפא ר"מ ורק רב יוסף מתרץ הכא כמו התם רבי היא:

ארבעה לדברי הכל: הפ"י הקשה האיך קפסיק ותני דילמא איכא דס"ל ברגלים כר"מ או כת"ק ובמעשר בהמה כר"ש וליכא אלא שלשה ותירץ בדרך רחוק. ולענ"ד פשוט שמה שאמר לדברי הכל לא קאי רק על שני תנאים שהזכיר פה דסתם התנא כוותייהו אבל משאר תנאים לא איירי. אכן על מה שכ' רש"י ד"ה אי הכי וז"ל הא ניחא אי מוקמת לה רישא כר"ש שפיר דלדידיה ארבעה נינהו עכ"ל ק"ל למה הזכיר רש"י ר"ש דוקא הא אי אתי כר"מ ג"כ א"ש כיון דלדידיה ליכא רגלים:

מיתבי ט"ז בניסן ר"ה לעומר: הפ"י והט"א הקשו מאי פריך דליתני שתי הלחם הרי אמרינן לעיל לענין תרומת שקלים כיון דאם הביא כשר לא פסיקא ליה והלא גם לענין

שתי הלחם הדין כן דאם הביא מנחות מתבואה חדשה קודם שתי הלחם כשר כדתנן במנחות וא"כ לא פסיקא והפ"י הניח בצ"ע והט"א תירץ בדוחק. והנה לפי מה שכתבתי לעיל דמה דמתרץ כיון דאם לא הביא כשר לא פסיקא ליה היינו הך תירוץ דמידי דתלי במעשה לא קתני לק"מ דהרי המקשן עדיין לא ידע הך תירוץ וממה שבדיעבד כשר לחוד ע"כ אין זה טעם מספיק דלא ליתני שהרי התנא חשיב בר"ה ג"כ מעשר בהמה שכשר ג"כ בדיעבד משנה לשנה כמבואר ברמב"ם הנ"ל. אבל בלא"ה קשה עוד מאי פריך דליתני עומר ר"ה לחדש הא לא דומה זה לשאר ר"ה דתני במתניתן דכולהו הם ר"ה לענין מצוה אחת אבל הך ר"ה דחדש הוא דבר רשות דאי בעי אוכל ישן גם לאחר הקרבת העומר ומקריב מנחות מתבואה ישנה גם לאחר שהביא שתי הלחם ודילמא לכך לא תני ואי נימא דהמצוה היא דבט"ז בניסן פוסק האיסור מלאכל חדש ובו' בסיון מלהקריב חדשה א"כ הוי זה ר"ה להפסקה והרי ר"ה להפסקה לא תני התנא דמתניתן דמטעם זה לא תני ר"ה לעבורין כדאמרינן לעיל. גם יש לדקדק בלשון הברייתא דקאמר ט"ז דניסן ר"ה לעומר ו' דסיון ר"ה לשתי הלחם דאין זה דומה ללשון המשנה והברייתא לעיל דקאמר ר"ה לשמיטין וליובלות דהיינו לענינים האלה הוא ר"ה וכן באחריני אבל הכא דקאמר ר"ה לעומר ושתי לחם לא הוה כן שהרי הר"ה הוא לענין חדש ומנחות חדשות והכי הול"ל ט"ז דניסן ר"ה לחדש ו' בסיון ר"ה למנחות וכבר דקדק הריטב"א על לשון זה וכתב דר"ה לעומר ולשתי הלחם לאו דוקא. ולכן לולי פי' רש"י הי' נלע"ד לפרש מה דקאמר ר"ה לעומר ושתי הלחם דלא לענין חדש ומנחות קאמר אלא לענין עומר ושתי הלחם עצמם דאמרינן במנחות (דף פ"ג) דעומר ושתי הלחם אינן באים אלא מן החדש ויליף שם מדכתי' גבי עומר ראשית וגבי שתי הלחם חדשה וא"כ תלי הכתוב ב' מיני מנחות דשעורים ודחטים בחדוש השנה שמנחה ראשונה מן השעורים בכל שנה הוא העומר ומנחה ראשונה של חטים הם שתי הלחם וזהו מה דקאמרה הברייתא ר"ה לעומר ור"ה לשתי לחם דבט"ז בניסן וששי דסיון מתחיל השנה לענין ב' מנחות האלה להביאם מן החדש דוקא ועל פי פי' זה מתורצת קושיית הפ"י והט"א מה שהקשו דכיון דאם הביא קודם לשתי הלחם מן החדש כשר לא פסיקא ליה שהרי לא איירי ממה שהביא קודם שתי הלחם מן החדש אלא אם הביא שתי הלחם עצמם מן הישן דזה בדיעבד פסול כדמוכח במנחות שם וכמבואר בראב"ד ה' תמידין ומוספים (פ"ח) ואע"ג דלהרמב"ם שם בדיעבד גם אם הביא שתי הלחם מן הישן כשר הרי להרמב"ם לשיטתו בלא"ה ל"ק קושיא זו שהרי לדידיה גם מעשר בהמה שהפריש מן הישן על החדש כשר ואעפ"כ קתני במתניתן. וא"כ לדידיה פריך ג"כ שפיר דילתני דשתי הלחם ומה דקאמר לענין

תרומת שקלים לא פסיקא ליה צריך לפרש כמו שכתבנו דע"י זה תלי במעשה או כמו שכתב הט"א דשאני תרומת שקלים דאפילו לכתחלה מביא מן הישן אם אין כאן חדש. ועל פי פירושנו מיושב ג"כ מה שהעירו התוספת שהרי למ"ד דגם בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר לא תלי במעשה והט"א הקשה עוד דבזמן שאין בהמ"ק קיים לכ"ע לא תלי במעשה ואכתי לתני ט"ז דניסן ר"ה לחדש בזמן שאין בהמ"ק קיים שהרי מה דקתני ר"ה למלכים איירי ג"כ בזמן שאין בהמ"ק קיים. אמנם עפ"י פירושנו לק"מ שהרי לא איירי לענין חדש אלא לענין עומר עצמו שיהיה מתבואה חדשה אבל לאיסור חדש לא שייך ר"ה אלא להפסקה ובזה לא איירי כמו שכתבנו:

לרבא ליתני ששה: הקשה הט"א שהרי זה פשיטא שמה דקתני בברייתא ו' בסיון ר"ה לשתי הלחם לא אייתי רק לאחרים דס"ל לעיל (ד' ו') דשבועות לעולם בו' בסיון דאילו לרב שמעיה היכא מצי למיתני ו' בסיון ר"ה כיון דעצרת לפעמים בה' ולפעמים בז' וא"כ מאי פריך דליתני שתי הלחם כיון דאין יום קבוע לר"ה זה ודילמא מתניתן כרב שמעיה אתיא ולכן לא קתני ר"ה לשתי הלחם. ותירץ כיון דבין לרבא בין לר"נ מתניתן ר"מ היא דהא קתני סתמא בא' באלול למעשר בהמה ובהוריות אמרינן דאחרים ר"מ הם לכן פריך שפיר דליתני מתניתן ר"ה דשתי הלחם דלדידיה יש יום קבוע עכ"ד. ולענ"ד תירוץ זה אינו מספיק שהרי לפי תירוץ רב יוסף שעליו קאי כל הסוגיא מתניתן לא ר"מ היא אלא רבי היא ובמעשר סבר כר"מ והרי רבי ע"כ לא סבר כאחרים שבערכין (דף ט' ע"ב) אמרינן מעשה ועשה רבי ט' חסרים כו' ע"ש. דמוכח מזה דרבי לית לי' דאחרים דלאחרים לעולם הם ו' מלאים וששה חסרים וכיון דרבי ע"כ כרבי שמעיה סבירא ליה הקושיא במקומה עומדת מאי פריך דליתני ר"ה דשתי הלחם כיון דששה בסיון אינו יום קבוע. אמנם לענ"ד הקושיא בלא"ה אינה דאע"ג דבברייתא קתני ששה דסיון ר"ה לשתי הלחם מה שלא שייך רק לאחרים מ"מ גם לרבי שמעיה מצי למיתני עצרת ר"ה לשתי הלחם דמה לי באיזה יום בחודש הוא כיון דעכ"פ הוא יום מסויים ע"י הרגל שהרי גם לענין בל תאחר קתני במתניתן ולרגלים דהיינו הרגל פסח הוא ר"ה לבל תאחר כמו כן הוי מצי למיתני עצרת ר"ה לשתי הלחם:

בתוס' ד"ה לא פסיקא. מידי דלא תלי במעשה: לעיל כתבתי דלהרמב"ם דפסק דגם מעשר בהמה בהפריש מן הישן על החדש יצא י"ל דזה באמת תירוץ הגמ' דע"י שאם הביא יצא דהיינו אם עדיין לא הביא התרומה חדשה מביא מן הישנה לא הוי תרומת שקלים תלי במעשה. אבל התינח לתירץ רב שישא לקמן אבל לפ"ז לתירוץ רב פפא דמידי דלא חל מאורתא לא קתני אכתי קשה הקושיא דליתני במתניתן תרומת שקלים.

ונלע"ד דהפ"י הקשה למה לא משני תרומת שקלים לא קתני כיון דלא חל מאורתא שאין שום קרבן קרב בלילה ואע"ג דנסכים נקרבים בלילה מ"מ כיון שכתבו התוס' לקמן (דף ל') דק"צ עיקר מצותן ביום מקרי לא חל מאורתא כמ"ש התוס' לקמן לענין חדש בד"ה מידי דתלי ותירץ הפ"י דאפשר לומר בדוחק דמיקרי חייל באורתא משום עצים לצורך אברים ופדרים דבאים גם בלילה מתרומה חדשה והיינו לרבי דס"ל בפ' הקומץ דעצים מקרי קרבן ע"ש ולפ"ז י"ל דרב פפא מתרץ הא דתרומת שקלים בתירוצו דלא קתני במתניתן דלא חייל מאורתא ומוקי מתניתן דלא כרבי דעצים לא מיקרי קרבן ולכן לא משכחת דחל מאורתא. אבל באמת זה אינו דהא כל תירוץ של רב פפא הוא לתרץ הקושיא שמקשה הגמ' אליבא דרב יוסף שתירץ מתניתן רבי היא ונסיב ליה אליבא דתנאי וכיון דע"כ לר"פ מתניתן כרבי אתייא הלא יקשה למה לא חשיב לשיטתו גם תרומת שקלים דחייל מאורתא לענין עצים ועוד בלא"ה קשה גם על הפ"י שלא מצא דחייל מאורתא רק לענין עצים ואליבא דרבי הלא משכחת לכ"ע שהרי לפי מה דמוכח במנחות (דף כ"ד ע"א) המלח שהוצרך למלוח הקרבנות בא מתרומת הלשכה ושם (דף כ"א ע"ב) אמרינן דמועלין במלח משום דקרי' רחמנא עולה כדכתיב והעלה אותם עולה לה' ע"ש. וכיון שנקרא המלח עולה כמו הקרבן עצמו ודאי דהוא בכלל חדש והביא קרבן מתרומה חדשה וא"כ אברים ופדרים מקרבנות של כ"ט אדר שנקרבו בליל ר"ח ניסן דהא הקטרתם כל הלילה לכ"ע לא בא רק מתרומה חדשה וא"כ שפיר משכחת לכ"ע שר"ה של תרומת השקלים חל מאורתא וקשה לר"פ אמאי לא חשיב ליה תנא דמתנתינו עפ"י מה שפירשנו לדעת הרמב"ם תי' דאם הביא כשר לא פסיקא ליה דלא שייך לר"פ. ונלע"ד דבשקלים (פ' ד') תנן לענין קטרת אם בא החדש בזמנו לוקחין אותה מתרומה חדשה ואם לאו מן הישנה ופי' הט"א ע"פ הירושלמי דה"ק אם כבר קדשו החודש בל' של אדר אז ביום ר"ח ניסן לוקחין מן החדשה ואם עדיין לא קדשו החודש אעפ"י שאפשר שעדיין יבואו העדים היום ויהיה ר"ח ניסן מכ"מ מספק לוקחין מן הישנה וכתב הטעם כיון דכתיב קרא דזאת עולת חדש בחדשו דדרשינן מיניה קדש והביא קרבן מתר"ח גבי מוסף דר"ח משמע דקפיד קרא דוקא שמוסף יקרב מן החדשה שמאז מסתמא כבר באו העדים אבל תמיד של שחר שבשעת הקרבתו מסתמא עוד לא באו עדים לוקחין מן החדשה אכן באם לא קדשו ביום ל' אלא יהיה ר"ח ביום ל"א אז ודאי גם תמיד של שחר בא מן החדשה ע"ש. ולכן עפ"י הירושלמי פשיטא שמה שמקריבים בליל ל' דהיינו מלח ועצים שאז עדיין לא באו עדים ובודאי עדיין לא קדשו החודש לוקחין מן הישנה אע"פ

שלמחר יקדשו ב"ד את החודש ויהיה ר"ח ניסן ולכן א"ש גם לרב פפא דלא חשיב תנא דידן תרומת שקלים כיון דלא חל מאורתא אם יהיה ר"ח ניסן ביום ל':

ד"ה עלתה. ולא אמרינן הדמים מודיעין: בב"ב (דף ע"ז) פליגי בזה רבי יהודה וחכמים דלר' יהודה אמרינן הדמים מודיעין ולחכמים אין הדמים ראיה דאומר מתנה יהיב ליה ע"ש. ולפ"ז תנא דהכא כחכמים ס"ל והא דלא קאמר דלכך ת"ק דברייתא ותנא דידן לא תנו שכירות בתים דכר' יהודה ס"ל דהדמים מודיעין די"ל שלא רצה לאוקמא תנא דמתניתין דלא כהלכתא ועוד דמשכחת ג"כ בשאין דמים מודיעין כגון ששכר באייר לשנה זו ובזה אין לידע על ידי הדמים אם כלה השנה בר"ח ניסן או באייר ורק לענין עמד באחד באדר כתבו התוס' שהדמים מודיעין דודאי יש הפרש גדול בין שכירות חדש א' לשכירות שנה ואפילו בשיש רק איזה חדשים עד ר"ח ניסן משכחת שאין הדמים מודיעין כגון ששכר בי"ב מנה לשנה זו מנה לחדש כעין מה דתנן פ' השואל ובזה אין לידע ע"י הדמים על כמה חדשים שכר:

ד"ה והרי. אפילו ליל ראשון ליכא כולי' רגל: לעיל (דף ה' ע"ב) במה דאמרינן שם הומם בתוך הרגל כתבתי דאם חסר מהלילה בתוך הרגל לא ממעט לענין בל תאחר ובזה תירצתי הקושיא שהקשיתי שם שהרי אם הומם ונפדה חסר מהרגל מעת שהומם עד שנפדה אמנם לפי דברי התוס' דכאן לכאורה נסתר זה. אבל לענ"ד תלי זה בפלוגתא אם לילה מחוסר זמן או לא דודאי הסברא נותנת דעת שאין ראוי להקרבה לא ימעט מרגל לענין ב"ת כיון דאין יכול להקריב אכן אם אמרינן לילה אין מחוסר זמן אז יחשוב העת שאין ראוי להקרבה כראוי כנראה בחגיגה (דף ט') ע"ש ולפי הסוגיא דזבחים (דף י"ב) ס"ל רב פפא לילה אין מחוסר זמן ולכן לרב פפא לשיטתו קאמר הכא שפיר כיון דמעיקרא מיחייב וקאי מאורתא חייל. אבל לעולם י"ל דמאן דס"ל לילה מחוסר זמן הוא גם אם חסר מקצת הלילה מרגל מ"מ נחשב הרגל כולו לענין ב"ת. אכן לפ"ז אכתי יקשה קושיתנו הנ"ל אהא דקאמר הומם בתוך הרגל למ"ד לילה אין מחוסר זמן דאיך משכחת לדידיה מאי דקתני בברייתא הוא ולא חליפיו אליבא דר"מ וביותר יקשה דרבא גופא דמתרץ שם כן בהומם תוך הרגל ס"ל במנחות (דף ק') לילה אין מחוסר זמן כנראה ממה דמתרץ שם בשקדם וסלקו ע"ש. ויש לומר ע"פ דברינו דרק לרב פפא הכא אמרינן דאם חסר מהלילה ג"כ ראוי להקרבה מקרי כיון דס"ל לילה אין מחוסר זמן א"כ בהקדיש בשבת שבתוך הרגל דודאי לא מיקרי ראוי להקרבה או ביו"ט למ"ד נדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט מ"מ נחשב כל הרגל לענין ב"ת א"כ שפיר משכחת גם למ"ד לילה אין

מחוסר זמן שבהומם תוך הרגל ופדאו מקרי עבר עליו כל הרגל בהומם בשבת או ביו"ט ופדאו בו ביום ואח"כ עברו עליו שאר ימי הרגל:

דף ח.

בגמרא ההוא באפלתה דהויין בניסן: בירושלמי דריש קרא זה בדרך אחר דטעמא דר"א ור"ש דכתיב לבשו כרים הצאן אלו הבכורות ועמקים יעטפו בר אלו האפילות ויתרועעו אף ישירו לשון ריעות לעשר שנכנסין יחד לדיר להתעשר ע"ש:

בשני מעשרות הכתוב מדבר: כבר הזכרתי לעיל מה שכ' הרמב"ם ה' בכורות פ"ז דאם עישר מן החדש על הישן בדיעבד כשר כיון דלא כתיב בתורה שנה שנה רק גבי מעשר דגן והלח"מ הקשה עליו שהרי הכא דרשינן עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר ומאי שנא זה משאר דברים דילפינן בגז"ש או בהיקש. ולענ"ד י"ל דהרמב"ם ס"ל דאין זה דרשה גמורה שהרי בשבת (דף קי"ט) דריש ר' ישמעאל ברבי יוסי לרבי קרא דעשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ובתענית (דף ט') גם ר' יוחנן דרש כן וא"כ י"ל דמה דדרשינן בשתי מעשרות הכתוב מדבר הוא על דרך אסמכתא. ויש להביא ראיה לזה שהט"א הקשה ל"ל קרא דמעשר בהמה אינו בלקוח ומתנה תיפוק ליה כיון דאיתקש למעשר דגן ובמעשר דגן דרשינן מזרעך דאינו בלקוח ומתנה. ועוד הקשה לר"ע דדרש ממעשרותיכם דאיתקשו מעשרות להדדי שאין באין מחוץ לארץ ל"ל קרא דעשר תעשר לענין היקש דחדש וישן ליליף ג"כ חדש וישן מהיקש דמעשרותיכם. אבל לפי דברינו י"ל דפליגי תנאי בהכי אי דרשינן עשר תעשר לשתי מעשרות או לעשר בשביל שתתעשר ור' עקיבא ס"ל כהך מ"ד דדרש לעשר בשביל שתתעשר והשתא כיון דר"ע ס"ל כן וגם ר' יוחנן ור"י ברבי יוסי דרשי הכי פסק הרמב"ם כן ואע"ג דלפ"ז עכ"פ גם לר"ע הוי היקש גמור מ"מ כיון דהיקש זה לא מיותר י"ל דאתי ק"ו להורות דלענין זה לא דרשינן היקש שהרי בבכורות (דף נ"ג) דרש ק"ו שחדש וישן יתעשרו זה בזה מק"ו דכבשים ועזים ע"ש בתוס' וכבר העיר ע"ז הלח"מ הנ"ל אלא דלענין היקש דעשר תעשר דמיותר דוחק לומר כן. אבל לענין היקש דמעשרותיכם דצריך לדרשה דמחוצה לארץ דלא שפיר י"ל דאתי ק"ו להורות דלענין זה לא נדרוש היקש. אמנם ביישוב קושיא ראשונה של הט"א דל"ל קרא למעט לקוח ומתנה נילף מהיקש לענ"ד פשוט מה שבעצמו הזכיר שהרי בבכורות שם אמר רבא א"ק שנה שנה לשנה הקשתיו ולא לד"א ומה שהשיב ע"ז דהרי זרעך עוד יותר קרוב לעשר תעשר משנה ואם לענין שנה קאי הקישא כש"כ לענין זרעך לא הבנתי

שהרי רבא דרש מיתור דשנה המיעוט הרי שהתורה מיעטה בפירוש שלא נדרוש רק לענין חדש וישן דאתי משנה:

סמוך לגמרו עשורו: התוס' יו"ט הקשה דהתינח בהמה דקה אבל בהמה גסה דזמן עבורה ט' חדשים מאי איכא למימר. ותירץ דזמן לידת הגסות הוא ג"כ באב אלא שקדם עבורן ד' חדשים ע"ש. והט"א ג"כ הקשה קושיא זו והוסיף שלא מצאנו לגסה זמן קבוע לעבורה באדר או בניסן כמו לדקה ותמהתי על הגדולים שהרי לקמן (דף י"א) אמרינן ואותו הפרק זמן בהמה וחיה שמזדווגין זה עם זה שנא' לבשו כרים הצאן הרי שילפינן מקרא זה שזמן זיווג לכל בהמה בין דקה בין גסה ואפילו לחיה הוא אדר או ניסן (ומה שכתוב שם ועוף נראה שט"ס הוא שכן משמע מרש"י שם ותוס' כאן שלא הביאו ועוף) ולכן צ"ל כמש"כ הט"א כיון דרוב הנולדים הם דקות נקבע זמן ר"ה לכל הבהמות ע"פ הרוב:

למאי הלכתא: ק"ל הא ודאי אצטריך למיתני דתשרי הוא ר"ה לשנים לפרש כל שנה דכתיב בפסוק לענין שמיטה ויובל ולענין כל שנות העולם שהיא מתחלת תשרי דהא הכל ילפינן שנה שנה מדכתיב מראשית השנה כדלקמן וכמו דחשיב תנא דלעיל ניסן ר"ה לחדשים שנבין כל החדשים של תורה ורק תנא דמתניתן לא חשיב דבחדשים לא קמיירי וא"כ ע"כ צריך לפרש שנים שבתורה שהם שנות עולם מתי מתחילין וצריך לומר כיון דחשיב לשמיטין ויובלות ממילא ידענו כן אבל קשה לר' נתן דס"ל לקמן (דף ט"ז) אדם נדון בכל שעה ולר' יוסי דס"ל אדם נדון בכל יום א"כ ע"כ לא מפרשים מה דדרשינן לקמן מראשית השנה מר"ה נדון מה יהיה בסופה מנ"ל דר"ה הוא באחד בתשרי לשמיטין ויובלות ולמעשר בהמה וכדומה וצ"ע:

רב חסדא קראי אתי לאשמעינן: א"ל אם מתניתן ל"צ לאשמעינן כש"כ דלא צריך לאשמעינן קרא די"ל דהכי קפריך ר"ח מתניתן אתי לאשמעינן דלמה אמר מימרא בפני עצמו דלמלכי אוה"ע מתשרי מנינן כיון דזה יצא ממתניתן ה"ל למימר על מתניתן כן לשנים הוא למלכי אוה"ע ומשני דמה דרצה ר"ח לאשמעינן אינו הדין לבד אלא הדרשה מאיזה קרא נפיק כן. ובזה מיושב מה שהקשה הריטב"א מה פריך על ר"ח דילמא אתי לאשמעינן שלא נימא איפכא דלישראל מונין מתשרי ולאוה"ע מניסן:

בתוס' ד"ה סמוך. אלא כשנגמרו: הט"א תמה על זה שהרי גמר בישול התבואות הוא בניסן ובאייר וא"כ האיך תלי זה באלול. ולענ"ד כוונת התוס' דמעשר דגן הוא סמוך לגמרו כיון דמשנגמר הוא טבל ואסור לאכול ממנו עד שיעשר א"כ ע"כ סמוך לגמרו עשורו לכן גם מעשר בהמה אף דבזה ליכא טבל דעד שלא הגיע הגורן מותר למכור ולשחוט ולאכול וכדאמרינן בכורות (פ' ט') מ"מ סמוך לגמרו עשורו. ומה שפי' הט"א

דסמוך לגמרו עשורו כיון דעומד בשדה לייבש לא ראה פני הבית כבר קדמו התוספת יו"ט בזה שמפרש ק כוונת רש"י כן:

ד"ה לתקופות. דשית שעי מכסי סיהרא: פי' דאמרינן לקמן (דף ך') שית שעי מכסי סיהרא חדתא לבני מזרח ואדם הראשון במזרח היה כדכתיב ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם וכיון דקדשו בתשיעי שהיה נראה לו ע"כ שש שעות קודם לזה היה המולד שהוא בתחלת שעה שלישית של יום אבל לא ידעתי מנ"ל שכשנצטוה קדש החודש ואולי כיון שעד שעה תשיעית עדיין לא דבר הקב"ה עמו מאין ידע לקדש החודש אם לא נצטוה גם על זה מפי הקב"ה ואולי מטעם זה היה קידוש החודש ג"כ המצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל:

בא"ד שאתה צריך להשליך ב' ד' תל"ח לאחריו: פי' דהרחק מולד חדש זה מחדש שלפניו הוא יום אחד י"ב שעות תשצ"ג חלקים שמהם תתר"ף לשעה כמבואר ברמב"ם ה' קידוש החודש. ובטור א"ח (סי' תכ"ז) נמצא לשש חדשים ט' ימים ד' שעות תל"ח חלקים טול מהם ז' ימים שהם שבוע שלימה נמצא נשאר ב' ימים ד' שעות תל"ח חלקים שנקדם מולד שלפני ו' חדשים למולד של עתה לימי השבוע ולכן כיון שמולד תשרי של ישוב היה ביום ו' בתחלת שעה שלישית של יום הי' מולד ניסן של שנת תוהו ביום רביעי בט' שעות תרמ"ב חלקים ומולד תשרי של תוהו שנקדם לשל ניסן ג"כ ט' ימים ד' שעות תל"ח חלקים הי' ביום ב' ה' שעות ר"ד חלקים והתקופה נמנה מניסן של תוהו שהיה בתחלת ליל ד' וכיון שכל תקופה היה צ"א יום וז' שעות ומחצה א"כ נתאחרה תקופת תשרי לתקופת ניסן ט"ו שעות ונמצא היה תקופת תשרי כשנברא העולם ביום ד' ט"ו שעות וכיון דהמולד היה אז ביום ו' בתחלת שעה שלישית של יום דהיינו בסוף שעה י"ד בצירוף לילה א"כ קדמה התקופה למולד יום א' וכ"ג שעות והתקופת ניסן של שהיתה בתחלת ליל ד' קדמה להמולד שהיה ביום ד' ט' שעות תרמ"ב חלקים כנ"ל ז' ט' תרמ"ב דהיינו שבוע שלימה ט' שעות תרמ"ב חלקים והחילוק שבין מולד ניסן תוהו למולד תשרי של ישוב הוא עפ"י הנ"ל ב' ימים ד' שעות תל"ח חלקים. ומה שכתוב בתוס' דלחצי שעה עודפת כו' ט"ס הוא וצ"ל דלחצי שנה עודפת:

דף ח:

בגמרא שהחדש מתכסה בו: הפ"י הקשה למה צריך למילף מהא ולמה לא יליף מרישא דקרא דכתיב תקעו בחודש שופר והרי תקיעת שופר לא היה רק בר"ה. ולענ"ד י"ל דמזה אין ראיה דבנדה (דף ל"ח) אמרינן שיפורא גרם ופירשו רש"י ותוס' שיפורא היינו השופר

שתקעו ב"ד בקידוש החודש הרי דבכל קידוש החודש תקעו בשופר ועיין מה שכתבתי בספרי ע"ל שם ולכן מתקעו בחודש שופר אין ראיה שקאי על א' בתשרי דוקא וצריך להוכיח כן מכסא ליום חגינו:

למיקם מלכא אבראי: ק"ק איך שייך כן גבי דין שלמעלה שהוא בזכירה ופקידה בעלמא ויש לומר דשני הטעמים דמייתי הכא לא פליגי אלא דטעם ראשון מייתי לגבי דין בב"ד שלמטה כשדנין מלך ורבים המלך נכנס תחלה דאע"ג דתנן בסנהדרין (דף י"ח) המלך לא דן ולא דנין אותו הרי אמרינן שם דמלכי בית דוד דן ודנין אותו ולזה נותן הטעם דלאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי וטעם השני דמקמי דליפוש חרון אף נותן לגבי דין שלמעלה שהרי גבי דין בב"ד של מטה לא שייך חרון אף:

שהרי מוסיפין מחול אל הקודש: הפ"י תמה שהרי מה שמתקדש מתחלתה לא משום תוספת הוא אלא מגזירת הכתוב ולענ"ד ודאי אף שמן התורה הוא להוסיף מן החול אל הקודש לא בכל ענין אמרינן כן אלא גם לזה צריך דרשה שהרי לקמן ילפינן שמוסיפים מחול אה"ק משביעית. ובשביעית עצמו לא דומה הוספה לעיקר שביעית שהרי בעיקר שביעית אסור החריש והקציר ובתוספת שביעית לא אסור רק החרישה לפניו אבל מה שגדל בעת התוספת אין בו קדושת שביעית ולאחרי' לא אסור רק מה שגדל דהיינו הקציר אבל עבודת קרקע מותר ולכן מה שאסרה התורה ביובל מר"ה חרישה וזריעה וקצירה לא מטעם תוספת הוי אמרינן כן דמאין נליף כן כיון דגם בתוספת שביעית אינו כן אבל לאחר דגלי קרא דלפני יוה"כ של יובל שהוא העיקר אסור חרישה וזריעה י' ימים לכן ה"א דנילף כמו כן לאסור י' ימים לאחרים מטעם תוספת. והנה לכאורה יש נפקותא אם מה שאסור מר"ה עד יוה"כ הוא מגזה"כ או משום תוספת דאם הוא מגזה"כ דינו כעיקר יובל ואם חרש וזרע וקצר לוקין עליו ואם הוא משום תוספת הוא רק בעשה ואין לוקין עליו אכן למ"ד התראת ספק ל"ש התראה י"ל דגם אם מגזה"כ הוא אין לוקין שלפי מה דאמרינן לקמן (דף ט') תלוי איסור זריעה וקצירה ביובל באם תקעו ביוה"כ לר' יוסי ובאם שלחו העבדים לר' יהודה ובאם שמטו ג"כ לרבנן וכיון דזה לא חל רק ביוה"כ הוי עד יוה"כ התראת ספק שמא לא יהיה יובל אם לא יתקעו וישמטו וישלחו עבדים ביוה"כ. שוב ראיתי שאם לוקין על התוספת אפילו של שביעית דליכא משום התראת ספק תלוי בפלוגתא דרבוותא דבמ"ק (דף ג' ע"ב) אמרינן יכול ילקה על תוספת והקשו התוס' הרי ליכא רק עשה ותירצו דבזה גלי קרא דשביעית מתחיל מקודם וא"כ הוא כשביעית. אבל הריטב"א שם הביא בשם רש"י (ואינו ברש"י שלפנינו) שמה דקאמר

יכול ילקה על התוספת אינו מלקות מן התורה אלא מכות מרדות ע"ש הרי דלרש"י אין לוקין על תוספת שביעית דאתיא מחריש וקציר ולשיטת התוס' לוקין:

ברש"י ד"ה מנלן. ואסור בעבודת הקרקע: הא דהוצרך רש"י לפרש זה וכי לא ידענו מה דין שמיטה נראה דאתי לאפוקי שמיטת כספים דלענין זה לא תלי בהתחלת שמיטה כי אם בסופו דאין שמיטה משמט אלא בסופו כדילפינן ממה דכתיב מקץ שבע שנים:

בתוס' ד"ה שהחדש. מתכס' מזומן: בביצה (דף ט"ז) כתבו שר"ח מזדמן בו כלומר שרגיל לבא בו ע"ש. ובפי' זה י"ל שהרי החג התחיל קודם שקדשו החודש שהחג התחיל בערב של יום ל' והעדים לא באו עד היום ועכ"פ לא קדשו ב"ד כ"א ביום ל' ולכן קאמר שהחודש רגיל לבוא בו:

בא"ד תניא ל' שעירים: ובביצה (שם) כתוב ל"ו שעירים ושניהם ט"ס שצ"ל ל"ב שעירים שכן הוא בתוספתא ונחשבים שם:

בא"ד וחשיב י"ב בראשי חדשים: הפ"י והט"א לדבר א' נתכוונו שאין מתוספת' זו ראיה לר"ת די"ל כיון שהתוספת' ר"ש אמרה א"כ י"ל דר"ש לשיטתו קאי דס"ל שאין כפרת שעיר ר"ח ושעיר ר"ה שוה דשל ר"ח מכפר על טהור שאכל את הטמא ושל ר"ה על אין בו ידיעה בתחלה ובסוף (בפ"י כתוב איפכא והוא ט"ס) ולכן הוצרכו להקריב שניהם. אבל לשאר תנאי דפסקינן כוותייהו דכל השעירים כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו לא הוצרכו שניהם וגם מפני טומאה שאירע בין זה לזה לא הוצרכו להפ"י מפני שהיה אפשר להקריב האחד סמוך לתמיד של בין הערבים ולהט"א מדלא גלי קרא שיקריב שניהם ע"ש. ותמהני על שני המאורות הגדולים שבמכ"ה נעלם מהם הירושלמי פ"ק דשבועות דמייתי ברייתא שני כבשי עצרת ושני שעירי ר"ה אם כיפר הראשון על מה שני מכפר על טומאה שאירע בין זה לזה ופריך הלא ר"ש היא ור"ש חולק כפרות פי' ל"ל לר"ש טעם זה תיפוק ליה דבלא"ה צריך שניהם כיון דכפרתן חלוקה ע"ש. ובפירוש פני משה שנראה שיסלק בקושיא ועכ"פ נראה משם שלכ"ע הקריבו ב' שעירים שכן מקשה שם למ"ד שאין מזכירין ר"ח בר"ה ר' יוסי בעי מעתה שני שעירי ר"ה משום ר"ח באין ותימר שאין צריך להזכיר ר"ח הרי שפשיטא להירושלמי שלכ"ע הקריבו ב' שעירים בר"ה וגם פשיטא ליה ששייך משום טומאה שאירע בין זה לזה לכ"ע אלא שהקשה דלר"ש ל"צ לטעם זה ודלא כהפ"י והט"א. שוב מצאתי בברכי יוסף (ה' ר"ה) שעמד כבר על מהירושלמי זה:

דף ט.

בגמ' לאפוקי מדר' יהודה: הרמב"ם ה' שמיטה (פ"י ה"ז) כתב שנת יובל אינו עולה ממנין ימי השבוע אלא שנת מ"ט שמיטה ושנת חמשים יובל ושנת נ"א תחלת שש שנים של שבוע. וכן בכל יובל ויובל עכ"ל. הרי שפסק כרבנן דר' יהודה וקשה הרי התוס' בשמעתין הוכיחו דהלכה כר' יהודה. הנה אמת שמה שהוכיחו כן מסוגיא דע"ז (דף ט') אין קושיא על הרמב"ם שכבר כ' הראב"ד ה' שמיטה (פ"י) שיש לפרש סוגיא דשם דלא כר' יהודה וכן ממה שהוכיחו התוס' דהלכה כר' יהודה מדר' יוסי דנימוקו עמו סבר כר' ישמעאל מדקאמר בקדושין (דף מ') יובל בתחלתו משמט ובערכין (דף כ"ח) מוכח דמאן דקאמר הכי ס"ל כר' ישמעאל גם מזה אין קושיא על הרמב"ם דרש"י בקדושין שם פי' על יובל בתחלתו משמט דביוה"כ משמט והוא כרבנן דר' ישמעאל ע"ש. ונראה דרש"י ס"ל דאין ראיה מהא דערכין דדוקא שם דקאמר אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד מוכיח שפיר דכר' ישמעאל ס"ל דאל"כ לא משמטין כאחד כיון דאיכא עשרה ימים בין סוף שמיטה לתחלת יובל. אבל בקדושין דלא קאמר רק שמתחלתו משמט שפיר יש לפרש דעל יוה"כ קאמר ולאפוקי שמיטה שלא משמט רק בסוף השנה וכיון דרש"י מפרש ר' יוסי שם דכרבנן ס"ל שפיר י"ל דגם הרמב"ם מפרש כן וא"כ אין ראיה מזה דהלכה כרבי יהודה. אבל משאר ראיות שהביאו התוס' קשה על הרמב"ם כיון דהלכה כר' ישמעאל בנו של ר' יב"ב מדסתם התנא כוותי' ועוד כיון דקיי"ל בכל דוכתי דמקדשין חדשים ומהאי טעמא פסק הרמב"ם כר' ישמעאל בנו של ריב"ב שם (פ"י ה' י"ד) וכמו שהוכיח מדבריו המשנה למלך ה' ערכין (פ"ד) והרי ר' ישמעאל ע"כ ס"ל כת"ק דתניא אידך דמוקי מיעוטא דיובל היא שאין שנת נ"א מתקדשת עד יוה"כ ורק רבנן דפליגי על ר' ישמעאל וס"ל דאין השנה מתקדשת מתחלתה לא צריכי קרא למעט שאין מתקדשת בסופה ולכן מוקי ליה למעט שאין מונין שנת נ"א ולאפוקי מר' יהודה וכיון דהלכה כר' ישמעאל ע"כ ג"כ הלכה כר' יהודה כיון דפשטא דקרא כוותי' ולית לן מיעוטא נגד פשטא דקרא וזהו ראית התוס' דהלכה כר' יהודה (ותמהני על הפ"י שהניח דבריהם בצ"ע ע"י נוסחא מוטעת שהיה לפניו בתוס'. ולענ"ד דבריהם ברורים וראיתם חזקה ע"פ מה שביארנו) וא"כ קשה על הרמב"ם כיון דפסק כר' ישמעאל א"כ צריך קרא דיובל היא שאין מתקדשת בסופה וא"כ ליכא מיעוטא לאין אתה מקדש שנת חמשים ואחת ואיך פסק דלא כר' יהודה. ונלע"ד לישב שיטת הרמב"ם דלפי המבואר בסוגיין לא מצריכין קרא דיובל היא לת"ק למעט שאין מתקדשת בסופה אלא כיון דמוסיפין מחול על הקודש כמו שאמר ואל תתמה שהרי מוסיפים מחול על הקודש ודמוסיפין מחול

על הקודש ילפינן לר"ע מחריש וקציר תשבות ולרבי ישמעאל דמוקי האי קרא לקצירת העומר דדוחה שבת יליף תוס' מועניתם את נפשותיכם ור"ע מוקי הך קרא לדתני חייא ב"ר שמצוה לאכול בתשיעי ור' ישמעאל לית ליה הך דרשה כמו שכ' התוס' ולפ"ז מאן דאית ליה כר' ישמעאל דקצירת העומר דוחה שבת ואית ליה נמי שמצוה לאכול בתשיעי לית ליה קרא דמצוה להוסיף מחול על הקודש ולכן אפילו ס"ל כר"י בנו של ריב"ב שהשנה מתקדשת בתחלתה מכ"מ ל"צ קרא דיובל הוא שאין מתקדשת בסופה וממילא מיותר לדרשת רבנן דאי אתה מונה חמשים ואחת ודלא כר' יהודה ולכן רק התוס' שס"ל להלכה דמוסיפים מחול על הקודש כנראה מסוגיין שפיר הוכיחו מסוגיא דהלכה כר' יהודה. אבל הרמב"ם דפסק להלכה שאין מוסיפין מחול על הקודש מדאורייתא רק לענין עינוי יוה"כ כמו שכ' הרב המגיד ה' שביתת עשור (פ' א') א"כ ל"צ יובל היא למעט שאין מתקדשת בסופה אע"ג דס"ל כר"י בנו של ריב"ב וע"כ דאתי יובל היא כרבנן ולאפוקי מדר' יהודה ולכן פסק הרמב"ם דלא כוותי' ועיין לקמן מש"כ בתוס' שע"כ גם לשיטתם צ"ל כן:

חריש של ערב שביעית: עפ"י סוגיא דמ"ק (דף ד') שהביאו גם התוס' בסוגין ר' ישמעאל יליף מהלכתא מדהתיר הכתוב ילדה מכלל דזקנה אסורה ור"ע יליף מקרא והקשה הט"א כיון דלר' עקיבא דלית ליה הלכתא ויליף מבחריש וקציר תשבות ודאי אין חילוק בין ילדה לזקנה כיון דהפסוק לא רמז חילוק לזה ולפ"ז קשה דבשביעית (פ"א) תנן ר"ע אומר נטיעה כשמה ומה לו לר"ע אם נטיעה היא או לא והניח בקושיא. וכן הקשה גם הפ"י. ולענ"ד י"ל דבלא"ה קשה אמה דפריך במ"ק (שם) על מה דאמר רנב"י דר"ע ג"כ אית ליה הלכתא למישרי ילדה וקרא למיסר זקנה וכיון דהלכתא למישרי ילדה לאו ממילא זקנה אסורה ע"ש. הרי לפי מה שכתבו התוס' שם (דף ג' ע"ב) ד"ה יכול דאע"ג דבחריש ובקציר אינו אלא עשה מ"מ לקי על תוספת דגלי קרא בזה דשביעית עם לאוין שבו מתחלת קודם שנת שביעית ע"ש. וא"כ מה מקשה לר"ע קרא לזקנה ל"ל דילמא צריך קרא למלקות דאי לא אתי רק מהלכתא אין לוקין עליו דעל הלכתא אין לוקין כדאמרינן בכורות (דף י"ד) ועי' בריטב"א רפ"ג דמכות שהקשה מטעם זה איך לוקין אטריפות כיון דמהלכתא אתי ותירץ דהלכה לא גלי רק שכל י"ח טריפות הם בכלל לאו דטריפה לא תאכלו וזה לא שייך כאן אם לא צריך קרא כלל אתוספת ולא אתי רק מהלכתא וצ"ל דהמקשן באמת לא הוי ס"ל דמה דקאמר הברייתא לעיל יכול ילקה על תוספת דמלקות ממש קאמר אלא מכות מרדות מדרבנן וכמ"ש הריטב"א שם בשם רש"י. אבל לפי המסקנא י"ל דר"ע ס"ל דלוקין על התוספ' ולכן אע"ג דס"ל ג"כ הלכתא מ"מ צריך

קרא דבחריש ללקות עליו ולכן שפיר ס"ל ר"ע ג"כ הלכתא דעשר נטיעות. ועי' בפ"י שכ' ביישוב קושיית התוס' ד"ה שהרי כבר נאמר שהקשו למ"ד חורש בשביעית אינו לוקה דילמא אצטריך קרא דבחריש לאסור חרישה בשביעית די"ל עפ"י מסקנת גמרא דמ"ק דגם ר"ע ס"ל הלכתא לזמן שבהמ"ק קיים ואפילו הכי צריך קרא לזמן שאין בהמ"ק קיים ע"ש. ולפ"ז ג"כ מיושב קושיתו וקושיית הט"א דגם ר"ע מחלק בין נטיעה לילדה ואע"ג דאכתי לפי המ"ד דגמרא יקשה מהא דר"ע אומר נטיעה כשמה מ"מ י"ל דבלא"ה פריך שפיר. אמנם לענ"ד בלא"ה י"ל עוד בזה ודאי דאע"ג דלר"ע קרא כתיב לתוספת שביעית מכ"מ מודה דנמסר הלכתא לשיעור תוספ' דאל"כ מנ"ל דשיעור תוספת שלשים יום כדאמרינן במ"ק (דף ג') דילמא פחות או יותר אע"כ דזה בכלל שיעורין שנמסרו למשה מסיני וא"כ י"ל דנמסר ג"כ השיעור דבילדה עשר לבית סאה ובזקנה ג' לבית סאה ומ"מ כתיב קרא ללקות על התוספ' כמו שכתבתי דאי מהלכתא לבד אתי אין לוקין:

היוצא למוצאי שביעית: הפ"י הקשה מנ"ל דאתי קרא לתוספת שביעית וילפינן שבת מיניה דילמא אתי לתוספ' שבת ולענ"ד א"א לומר כן דאיך מרומז תוס' שבת מחריש וקציר ויותר הוי מצינו ליליף כן מביום השביעי תשבות דמיותר דכמה עשה כתיבי בשבת ולא צריך לזה סיפא דקרא דחריש ובקציר תשבות:

ת"ל מערב עד ערב: קשה לר"ע דיליף תוספת בכל מקום מבחריש ובקציר ולכך מפרש הגמרא כיון דל"צ ועניתם לתוספ' מוקי לדרשה דקייא בר רב דהתינח קרא דתוספ' שלפניו אבל הך דמערב עד ערב דדריש ר"י מיניה תוספת שלאחריו מאי דריש ביה כיון דלדידיה אתי מבקציר וי"ל דלקמן (דף כ') יליף ר' יוחנן מקרא דמערב עד ערב שיהיה לילה ויום מן החדש וא"כ לא מיותר קרא דצריך להכי. ומ"מ יליף רבי ישמעאל שפיר מיניה תוספת עינוי כיון דכתיב עד ערב וס"ל עד בכלל. אבל מ"מ לר"ע אין כאן יתור. אמנם איפכא קשה כיון דכתיב עד ערב א"כ למה ליה לר"ע קרא דבקציר לתוספ' תיפוק ליה מעד ערב. וי"ל עפ"י מה שכתבו התוס' ד"ה שהרי שהקשו למ"ד חורש בשביעית לא לקי מנ"ל לר"ע למילף מבחריש תוספת לפניו דילמא צריך קרא לאסור חרישה בשביעית. ותירצו דעיקר דרשה מבקציר ומדקצירה לדרשה דתוספת חרישה נמי לתוספת ולכן אי לא הוי כתיב בקציר גם בחריש לא הוי דרשינן לתוספת ולא הוי ידעינן תוספת שלפניו אכן התינח למ"ד חורש בשביעית אינו לוקה אבל למ"ד לוקה דל"צ קרא בחריש לחרישה בשביעית וע"כ הוי מוקמינן לתוספת שלפניו גם אי לא הוי כתיב בקציר אכתי קשה ל"ל בקציר לר"ע לתוספ' תיפוק ליה מעד ערב ויש לומר דלפי מה שכתבו התוספות במ"ק (דף ג' ע"ב) ד"ה ר"א המ"ד דחורש בשביעית אינו לוקה

הוא ר"א וכיון דפליגי בזה ר"א ורבי יוחנן א"כ המ"ד דחורש בשביעית לוקה הוא ר' יוחנן ולר"י לשיטתו לא קשה קושיתנו שהרי מה דיליף תנא דברייתא מעד ערב תוספ' ביציאתו היינו משום דס"ל דעד ועד בכלל כמ"ש רש"י ובערכין (דף י"ח) פליגי תנאי בהכי אי אמרינן עד ועד בכלל או לא ולפי המבואר במנחות (דף ס"ח) ס"ל לר' יוחנן האיר המזרח מתיר ומבואר שם דס"ל עד ולא עד בכלל וא"כ פשיטא דניחא ליה לאוקמא גם דעת ר"ע כן דכולהו סתמא אליבי' ולכן לר' יוחנן אליבא דר"ע ליכא למילף מעד ערב תוספת ביציאתו ולכן צריך לזה קרא דבקציר גם לר' יוחנן דס"ל חורש בשביעית לוקה ורק לתוספת שלפניו דאתי מבחריש ל"צ קרא דועניתם ולכן מפרש הש"ס דמוקי לדחייא ב"ר:

יכול בתשעה: כ' הריטב"א וא"ת האיך אפשר לומר בט' דוקא עד דאיצטרך בערב והלא הכתוב צווח ואומר בעשור לחודש השביעי הזה יוה"כ הוא וצ"ל דאי מהערב ה"א דבעשור הוי יוה"כ אבל העינוי אינו בו אלא בט' כדכתיב הכא בט' לחודש עכ"ל. ותמהני האיך ה"א לומר כן שהרי כתיב בעשור לחודש השביעי תענו את נפשותיכם. ולכן נלענ"ד דהכי קאמר יכול בתשעה מצוה הכתוב ג"כ עינוי ת"ל בערב לא יתענו אלא בערב אי בערב ה"א משתחשך יתחילו להתענות ת"ל בתשעה ומשתחשך כבר עבר התשעה הא כיצד יתחיל ויתענה מבעוד יום ובזה מקיים בתשעה ובערב:

יכול משתחשך ת"ל בתשעה: בברכות (דף ח') הקשו התוס' הרי בכתוב כתיב ג"כ בארבעה עשר לחודש בערב תאכלו מצות ושם פשיטא דהך בערב קאי על הערב שאחר י"ד ולמה לא נפרש גם הכא הך בערב שלאחר תשעה ולענ"ד י"ל דשאני הכא דבערב מיותר כיון דכתיב בערב מערב עד ערב א"כ הו"ל למכתב בתשעה לחודש מערב עד ערב או בתשעה לחודש בערב עד ערב ואז היה דומה לבערב תאכלו מצות אכן השתא דכתיב בערב וגם מערב משמע דצוה הכתוב ועניתם את נפשותיכם בתשעה וגם בערב ולכן דרש לר"י מנין שמוסיפים מחול על הקודש ולר"ע לאכול בתשעה:

כל האוכל ושותה בתשיעי: הצל"ח בברכות דקדק דלמה אמרה התורה בלשון עינוי ולא נכתב הציווי בלשון אכילה כמו בשאר מקומות שצוה הכתוב אכילה. ועוד דקדק על לשון הברייתא כאלו התענה תשיעי ועשירי דהך ועשירי מיותר. ולענ"ד י"ל דהורה לנו הכתוב שתכלית מצות אכילה בתשיעי אינו עונג ושמחה כמו באכילת שבת ויו"ט אלא התכלית הוא עינוי לתשובה ולכפר כמו עינוי הצום בעשירי והיינו שברא הקב"ה לאדם גוף ורוח ונתן לכל אחד חקו באשר הם מתנגדים שתאות הגוף הוא אכילה ושתי' ותענוגי העוה"ז ותאות הרוח היינו שהוא נשמת אדם היא רוחני בלבד ולתעב כל תענוגי הגוף

והקב"ה חפץ שבל יוגרע מכל אחד מחלקי האדם חקו ומחסורו ולכן כמו שנקרא חוטא מי שנהנה מעוה"ז יותר ממה שהתירה לו התורה כמו כן נקרא חוטא ג"כ מי שמצער את הגוף ומונע ממנו מה שהתירה לו התורה יותר מדי כמו שדרשו רז"ל שהנזיר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין ממה דכתיב וכפר עליו מאשר חטא על הנפש. וכן אמרו היושב בתענית בלא תכלית תשובה נקרא חוטא ובאשר שחוטא האדם בימות השנה גם נגד הגוף כמו נגד הנשמה צוה הקב"ה גם למה שחטא האדם נגד הגוף עינוי בתשיעי לכפרה המתנגד נגד הנשמה כמו שצוה עינוי בעשירי לכפרה המתנגד נגד הגוף דהיינו בתשיעי בהרבות אכילה ושתיה כמו שכתב רש"י כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף ובעשירי בעינוי צום ולחשוך מהגוף כל מיני תענוגים ולכן כתיב ועניתם את נפשותיכם נפשות לשון רבים והוי מצי למיכתב לשון יחיד כמו דכתיב אם יש את נפשכם אבל רצה הכתוב להורות לנו בזה שהעינוי יהיה לשני חלקי האדם שנקרא שניהם נפש הגוף נקרא נפש כדכתיב נפש אשר תגע ואפילו גוף המת נקרא נפש כדכתיב הנוגע במת בנפש האדם והרוח חיים באדם ג"כ נקרא נפש בכמה מקומות בכתובים ואפילו אצל הקב"ה מצאנו נפש על דרך בחינה זו כדכתיב נשבע ה' צבאות בנפשו דהיינו בחייו כמו חי אני נאום ה' ובדין היה שתהיה התשובה לגוף ונשמה כאחד דאינו מועיל תשובה נפרדת כמו שביארתי במקום אחר מה שנאמר סוף יומא מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל שדימה טהרת הקב"ה ע"י תשובה למקוה כמו שבמקוה צריך לטבול כל חלקי הגוף כמ"כ בל יאמר אדם היום אעשה תשובה על חטא זה ומחר על חטא אחר אלא צריכה להיות התשובה על כל עבירות יחד ולכן גם התשובה על שני מיני חטאים נגד גוף ונשמה בדין שתהא יחד אבל זה בלתי אפשר דאם יאכל ויצום יחד בעת אחד אין כאן עינוי לא לגוף ולא לנשמה על כן חלקה התורה ב' מיני עינוים לעתות מפורדות עינוי הנשמה לתשיעי ועינוי הגוף לעשירי והקדימה תיקון הנשמה לתיקון הגוף באשר הוא חלק המעולה שבאדם אמנם למען לא יחשב זה כתשובה חלוקה שאינה דומה למקוה לכן מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי דהיינו כאלו כל אחד מב' מיני העינוים היה בתשיעי ועשירי יחד וזה רמז הכתוב במה שכללם הכתוב יחד וענית את נפשותיכם בתשעה לחודש וגם מערב עד ערב תשבתו שבתכם. ואח"כ מצאתי מקצת הדברים בשל"ה ה' תשובה:

בתוס' ד"ה ולאפוקי. קאי כר' ישמעאל: ק"ל איך אפשר להוכיח מזה דר' יוסי כר' יהודה ס"ל הרי בערכין (דף י"ב) פריך ושניה במוצאי שביעית היכי משכחת לה כו' ומשני הא מני ר' יהודה היא כו' ואיבעית אימא רבנן וכי קתני וכן בשניה אשארא ע"ש והרי מ"ד

וכן בשניה הוא ר' יוסי דהוא שנה הברייתא שם וא"כ איך משני ואיבעית אימא רבנן הא ר' יוסי ע"כ לא ס"ל כרבנן אלא כר' יהודה לפי הוכחת התוס' ולכאורה מזה ראיה או לשיטת רש"י שהזכרתי לעיל שפי' בקדושין מה שאמר ר"י יובל קדש מתחלתו לא על ר"ה כר"י בנו של ריב"ב אלא על יוה"כ וא"כ ר"י כרבנן ס"ל וממילא י"ל ג"כ דס"ל כרבנן דר' יהודה או כמו שכתבתי לעיל לשיטת הרמב"ם אפילו ס"ל כר"י בנו של ריב"ב מכ"מ י"ל דס"ל דלא כר' יהודה מהטעם שביארנו לעיל לשיטת הרמב"ם אבל דעת התוס' צ"ע מסוגיא דשם:

ד"ה שהרי. תימה הא אצטריך: בפ"י תירץ על קושיא זו די"ל דמ"ד חורש בשביעית לא לקי ס"ל דר"ע ס"ל כמסקנא דמ"ק דהלכתא בזמן שבהמ"ק קיים ויליף חרישה מדאצטריך להתיר ילדה. ע"ש ולא הבנתי דא"כ האיך קאמר ר"ע אינו צריך לומר חריש של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע שהרי לא מזה ילפינן אלא מהלכתא שהתיר ילדה והל"ל שהרי מהלכה אתי. ולענ"ד י"ל ביישוב קושייתם דשם במ"ק מפרש טעם דמ"ד חורש לקי דיליף בכלל ופרט וכלל מזריעה ואידך דכתיבי וטעם דמ"ד אינו לוקה מפרש דא"כ כל הני פרטי ל"ל אכן טעם זה לא שייך רק דלא ניליף מלקות לחרישה אבל שלא נילף גם לאסור חרישה מכלל ופרט לזה לא שייך טעם דא"כ כל הני פרטי ל"ל דדלמא כתיבי פרטי למימר דאהני דוקא לקי אבל אאחריני דאתיא מכלל ופרט לא לקי ולכן כיון שעל מחריש וקציר תשבות דכתיב בעשה לא לקי קאמר שפיר דאיסור נילף משדך לא תזרע:

ד"ה וקציר. מלא תזרע נפקא: הפ"י הקשה דדילמא איירי בזרע באיסור שאסור לקצור שהרי דאי לאיסורא כתב קרא. ותירץ כיון דכתיב בלשון עשה הו"ל דאי להתירא ולא כתב קרא. ולא נלע"ד שהרי טעם דגמרא דלא כתיב דאי להתירא הוא דמסתמא לא רצה התורה להתיר דבר ע"י שעבר עבירה משא"כ דאי לאיסורא וא"כ מה לי אי כתיב האיסור בלשון עשה או בלשון לאו ועוד שהרי ביבמות (דף ע"ח) פריך והרי מחזיר גרושתו דאי להתירא וכתביה ומשני התם משום עיקר איסורא הוא דכתביה הרי שקרא מה דכתיב תועבה היא דאי לאיסורא אף דכתיב תועבה היא לתעב אותה בלשון עשה. ועוד דלסברת הפ"י נילף דכתב דאי להתירא מכל לאו הניתק לעשה כגון לא תקח שלח תשלח הרי שכתבה התורה בלשון עשה שישלח האם אחר שעבר על הלאו דלא תקח וכן בלא תותירו ובאש תשרפו אע"כ כיון דלא להתיר כתובה העשה אלא לחיוב מצוה מקרי דאי לאיסורא וא"כ ה"נ בעשה דתשבות. אבל לענ"ד יש לישב מה שהקשה הפ"י שהרי מה שאסרה תורה במה דכתיב בקציר תשבות אין זה שלא יקצור בעבודת קרקע בתוספת

מוצאי שביעית ודאי לא אסור אלא שלא יקצור ע"מ לאכלו וכדמוכח ממה שהקשו התוס' בסמוך לפי' ר"ת ולכן כתבו התוס' שפיר דאי בנזרע ביד בשביעית מלא תזרע נפקא שהרי בחולין (דף קט"ו) יליף מלא תאכל כל תועבה לאסור בב"ח וכל דברים שנעשו ע"י איסור אם לא שיש הוכחה להתיר וע"ש בתוס' ד"ה חורש דאף דלרש"י לפי המסקנא ילפינן הכל להתיר מק"ו דשבת דחמירא זה דוקא לגירסת רש"י דגרס כן בגמרא אבל מהתוס' שם ממה שהקשו ל"ל קרא דאלה ומה שהקשו האיך אנו אוכלים אילים כו' נראה דלא גרסי כן ולפי המסקנא ג"כ היכא דליכא דרשה להתיר אסור כל דבר שנתהוה ע"י איסור כמו בב"ח ולכן שפיר כתבו הכא דאי בנזרע באיסור בשביעית ל"צ קרא לאסור האכילה בשמינית דמלא תזרע נפקא דכיון דעבר על לאו זה ממילא נאסר מה שגדל:

בא"ד תרי קראי בספיחים ל"ל: לענ"ד י"ל דהר"ת סובר כמ"ש הרשב"א בשמעתין שמה שאסר הכתוב קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית לא האכילה אסר הכתוב דכיון דגדל שליש בשביעית שלא מטעם תוס' אלא מדין שביעית נאסר ומה שאסר הכתוב כאן היינו שישבות ולא יעשה מלאכה בשבילו שלא יעדור ולא ינכש השדה בשבילו וזה מטעם תוספת שביעית נאסר ע"ש. ולפ"ז מתורץ קושייתם לר"ת דחד קרא לאסור האכילה וחד קרא לאסור עבודה:

ד"ה וקציר של שביעית היוצא. אבל ע"י שינוי מותר: עי' בתוס' יבמות (דף קכ"ב) ומה שכתבתי בספרי ע"ל שם:

ד"ה ורבי ישמעאל. של אחר שביעית מנ"ל: ק"ק דא"כ לר' ישמעאל למה לי ועניתם בתשעה למדרש לתוספת שלפניו הרי זה יכול לילף מהלכתא דעשר נטיעות. ולענ"ד שהתוס' השיבו על קושית ר"ת דבחנם דחק שאין למדין ק"ו מהלכה אכן י"ל דחדא קושיא מתרצת בחברתה דקושית ר"ת לא היה דנילף תוספת דשבת ויו"ט ויה"כ מהלכתא דעשר נטיעות דבזה ודאי י"ל דאין למדין ק"ו מהלכה אבל קושייתו היה דמפרש מה דפריך ור"י מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל ולכאורה מאי קושיא דלמא באמת לית ליה אע"כ דה"ק מנ"ל לר' ישמעאל למילף מיתור דבחריש ובקציר קולא דקצירת העומר דוחה שבת דילמא אתי קרא לתוספת כר"ע דאין לומר כיון דכתיב גבי שבת עדיף למילף מניה קצירת העומר דז"א דא"כ יקשה לר"ע מ"ט לא דרש ג"כ הכי אע"כ דעדיף למדרש לתוספת שביעית וא"כ לר"י מנ"ל וע"ז הוקשה לר"ת מה קושיא דילמא לר' ישמעאל ע"כ לא צריך לתוספת שביעית דאתי מהלכתא וע"ז תירץ שפיר דעיקר הקושיא בתוספת של אחר שביעית מנ"ל ודילמא ע"ז קאי קרא דבקציר ואין לומר דא"כ אכתי בחריש מיותר די"ל לפי מה שכתבו התוס' לעיל שהקשו מנ"ל לר"ע לדרוש

תוספת שביעית מחריש דילמא אתי לחורש בשביעית דלוקה ותרצו מדקציר לתוספת גם חריש לתוספת ולכן י"ל דלר' ישמעאל דל"צ לתוספת דאתי מהלכתא קאי באמת ללקות אחרישה דזה לא אתי מהלכתא דעל הלכתא אין לוקין כמו שכתבתי לעיל לכן פריך שפיר לר' ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל דאי לא אתי ממקום אחר דילמא אתי קרא דקציר לתוספת דלאחריו ובחריש ללקות על חרישה ובזה מתורץ על ר"ת מה שהקשו התוס' עליו דאין דנין ק"ו מהלכה ומה שהקשיתי דלפי תירוצו ועניתם ל"ל:

בא"ד דאין דנין ק"ו מהלכה: לעיל כבר כתבתי יישוב קושיא זו על ר"ת. אכן בלא זה י"ל עוד דלפי מה דאמרינן במ"ק (דף ד') נמסר גז"ש למילף שבת בראשית ושבת דשביעית מהדדי והנה אע"ג דרש"י כתב בשבת (דף קל"ב) דבכל י"ג מדות אין למדין מהלכה מ"מ מדברי התוס' בפסחים (דף מ"ג) נראה דס"ל דגז"ש ילפינן מהלכה שכתבו שם דילפינן לפטור נשים ממצה מגז"ש דט"ו מחג הסכות דפטורות נשים מסוכה מהלכה למשה מסיני ע"ש הרי דס"ל דגז"ש ילפינן מהלכה וי"ל דגם ר"ת ס"ל כן ולכן הקשה שפיר דבשביעית נילף תוספת מהלכה ושוב נילף תוספת בשבת ויו"ט ויוה"כ בגז"ש דשבת מניה דכולהו איקרי שבת:

ד"ה ור"ע. ואמאי והא אפילו ודאי יום: הפ"י כתב ולא ידענא מאי קשיא להו דודאי יש חילוק בין איסור תוספת דאינו אלא באיסור עשה ובין בהשמ"ש שהוא ספק איסור כרת. ולענ"ד התוס' שפיר קא מקשי שהרי שם בפסחים לא איירי מחיוב ופטור אלא שנה בברייתא דביוה"כ ספקו אסור ובט"ב ספקו מותר ולכן שפיר הקשו אפילו הוא ודאי יום מכ"מ הרי אסור משום תוספת. גם מה שהשיב הפ"י על קושייתם מפ' במה מדליקין כיון שיש מ"ד דס"ל לא גזרו שבות בין השמשות אף שהאי תנא אית ליה שבות בהשמ"ש מ"מ י"ל דבתוספת לית ליה שבות לענ"ד אינו ברור דאדרבה איפכא מסתברא כיון שגזרו שבות ביו"ט ואפילו בלאו גרידא כדמוכח בגמ' פ"ז שגזרו שבות שלא לדוש בחסימה ע"י נכרי למה לא יגזרו גם שבות בתוספת שבת ויו"ט שאסור בעשה מן התורה ולכן אפילו למ"ד שלא גזרו שבות בהשמ"ש משום דספק דרבנן לקולא שפיר י"ל דגזרו שבות בתוספת אלא שתוספת שלנו בעצמו ספק באשר שאם בהשמ"ש הוא לילה הוא מוקדם ואם הוא יום הוא מאוחר אבל עכ"פ אין סברא שיגרע מבהשמ"ש:

בא"ד ושמא משום דסגי בתוספות משהו נקט הכי: עי' בתוס' בפסחים שתירצו תירוץ אחר ומה דלא ניחא להו שם בתירוץ זה אף דלכאורה פשוט הוא י"ל דשם אזלי ע"פ מה שכתבו בביצה (דף ל') דהוכיחו שיש שיעור לתוספת יוה"כ ע"ש וא"כ פליגי אתירוצים דהכא:

בא"ד וקרא לבזמן שאין בהמ"ק קיים: ק"ל דאיך אפשר לומר כן דא"כ הלכתא ל"ל דאי לא כתיב רק בחריש ובקציר תשבות לתוספת מהיכי תיתי לחלק בין זמן לזמן. ואולי י"ל אי לאו דגלי הלכתא לאסור תוספת בזמן שבהמ"ק קיים הוי דרשינן גם לר"ע גז"ש דשבת משבת בראשית להתיר לפניו ולאחריו והוי מוקמינן קרא דבחריש ובקציר כר' ישמעאל להתיר קצירת העומר. א"נ י"ל עפ"י מה שכתבתי לעיל דיש חילוק אם תוספת מהלכתא אתי שאין לוקין אבל אי אתי מקרא דבחריש גלי קרא דשביעית מתחיל לכל דיניו משעת תוספת ולוקין עליו כמו שכתבו התוס' במ"ק במה שאמר שם יכול ילקה על תוספת שביעית ולפ"ז י"ל דלכך נמסר הלכתא גם לר"ע לומר שבזמן בהמ"ק קיים אין לוקין על התוספת דאי הוי אתי מחריש היו לוקין עליו ולהכי גלי הלכתא שלא יהיה בכלל בחריש ובקציר. אכן בפשטות י"ל ג"כ דאתי הלכתא לא לאסור זקנה ולא להתיר ילדה:

דף ט:

בגמרא כאלו התענה תשיעי ועשירי: ק"ק דהתינח על קרא דועניתם י"ל דר"ע דריש ליה להכי וגם על מערב עד ערב כבר כתבנו לעיל מאי דריש ביה ר"ע. אבל אכתי קשה קרא דתשבתו שבתכם מאי דריש ביה כיון דלדידיה אתי כל תוספת מקרא דבחריש ובקציר תשבות. ויש לומר דביומא (דף פ"א) מייתי בגמרא דרשות שונות מהיכא נפקא אזהרה לעינוי תנא דברייתא יליף מגז"ש דעצם עצם ותנא דבי ר' ישמעאל יליף מעינוי דאשת איש וראב"י יליף מגז"ש משבת בראשית ורב פפא יליף דיוה"כ עצמו איקרי שבת דכתיב תשבתו שבתכם ופריך וראב"י מ"ט לא אמר כרב פפא ומשני דצריך תשבתו שבתכם לדרשה דברייתא דהכא לתוספת שבת ויו"ט ע"ש. ולפי סוגיא זו רב פפא ע"כ לא מוקי קרא על תוספת וא"כ י"ל דר"ע מוקי תשבתו שבתכם לאזהרת עינוי כדרשת רב פפא ובהכי א"ש מה שמקשה כיון דתנאים ילפי אזהרת עינוי מדרשות אחרות ל"ל לרב פפא לדרוש מדרשה אחרת וכי לחלוק על התנאים בא. ולפ"ז י"ל דאדרבה ר"פ בא לתרץ ר"ע האי תשבתו שבתכם מה דריש ביה ולכן מפרש דאתי לאזהרת עינוי ומסתמא ר"ע דריש כן ופליג אדרשת התנאים והוא ס"ל כר"ע. ובזה יש ליישב פסק הרמב"ם שפסק ה' שביתת עשור (ספ"א) תוספת לעינוי דוקא ויליף מועניתם ולשבת ויו"ט לא ס"ל תוספת וכבר הקשה עליו הה"מ והלחם משנה כיון דפסק כברייתא דיליף תוספת עינוי מקרא דועניתם הו"ל למילף גם תוספת שוי"ט מהך קרא כדרשת הברייתא ע"ש שהלח"מ לא מצא יישוב אלא שלהרמב"ם היה גירסא אחרת בגמרא ותמהתי על הפ"י שרצה ליישב הרמב"ם שפסק כר"ע דלא מוקי ועניתם לתוספת עינוי ומה שפסק

תוספת לעינוי אתי מדאצטריך בסוכה (דף כ"ח) האזרח לרבות נשים בתוספת עינוי מכלל דתוספת עינוי דאורייתא ומסיים דהוא הנכון בכוונת הרמב"ם. ותמוה דמלבד שאין למילף זה מהאזרח דוקא אי ידעינן כבר תוספת עינוי באנשים שייך לדרוש האזרח לרבות נשים אבל בשעדיין לא ידענו תוספת עינוי מהיכי תיתי לדרוש האזרח לתוספת מה שאינו במשמעות כלל מלבד זה במחכ"ה לא ראה שהרמב"ם עצמו הביא דרשה דועניתם לתוספת עינוי וא"כ בלא"ה לא שייך כתירוצו וא"כ קשה על הרמב"ם למה הביא תוספת על עינוי לבד ולא ג"כ על שוי"ט אבל לפי הנ"ל א"ש כיון דהרמב"ם פסק דקצירת העומר דוחה שבת א"כ צריך בחריש ובקציר לדרשה זו ולא לתוספת כר"ע לכן פסק כר' ישמעאל דיליף תוספת לפניו מועניתם ותוספת לאחריו מערב עד ערב דאפילו לפי מה שכתבנו לעיל דדרשה זו לא שייך רק למ"ד עד ועד בכלל ג"כ א"ש פסק הרמב"ם בזה שהרי הרמב"ם פסק כמ"ד דעד ועד בכלל כדמוכח ממה שפסק בה' מאכלות אסורות (פ"י) בזמן שאין בהמ"ק קיים אסור חדש כל יום ט"ז לכן פסק לענין עינוי כולו כר' ישמעאל אבל לענין תוספת שבת ויו"ט דאתי מתשבתו שבתכם כיון דרב פפא דבתרא הוא מוקי הך קרא לאזהרת עינוי פסק הרמב"ם כוותיה ולכן ליכא למידרש אתוספת דשבת ויו"ט:

יכול אעפ"י שלא שלחו: לפי היוצא מהסוגיא לר' יהודה שילוח עבדים לבד מעכב ולר' יוסי תקיעה לבד מעכב ולחכמים שלשתן מעכבין דהיינו חוץ מאלו גם השמטת קרקעות והרמב"ם פסק כחכמים אבל לא מבואר ע"י מי יהיה העיכוב אם אפילו אחד שלא שלח לר' יהודה או שלא תקע לר' יוסי או שלא שמט לחכמים מעכב או אם תלוי הכל ברוב ישראל או אם אפילו אחד שקיים המצוה גורם שיהיה יובל אפילו אם הרוב לא קיימו. והנה לענין תקיעה ודאי הכל תלוי בתקיעת ב"ד כדאמרינן לקמן זו מסורה לב"ד ואע"ג דגם היחידים תוקעים ביוה"כ של יובל כמבואר לקמן (דף ל') מ"מ כל שתקעו בב"ד נתקדש היובל אפילו לא תקעו כל היחידים וכן איפכא אם תקעו היחידים וב"ד לא תקעו לא נתקדש דאל"כ לא שייך לומר זו מסורה לב"ד אבל לענין שילוח והשמטה יש לספק כנ"ל. ולכאורה היה נראה לפשוט ספק זה ממה דאמרינן לקמן וכי תימא א"א דליכא חד בסוף העולם דלא משלח דהכי פירושו משום דר' יוסי נותן טעם דרק תקיעה מעכב ולא שילוח לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואין סברא שתלה הכתוב קידוש יובל בדבר שלפעמים אי אפשר לקיימו אם אין עבד עברי שטעון שילוח וע"ז משיב וכי תימא אי אפשר דליכא חד בישראל שיהיה לו עבד ולא ישלחו דהיינו ודאי עכ"פ יהיה בכל יובל אחד בישראל שיש לו עבד וישלח אותו ומזה משמע דשילוח אחד מועיל

לקדש יובל אפילו הרוב לא ישלחו דאל"כ איך אמר אי אפשר דליכא חד וכו' הא אפשר דיהא אחד וישלחו אבל יהיה עוד שנים אחרים שלא ישלחו והם יעכבו היובל אבל א"ע נראה שאין ראיה מזה די"ל דרק כלפי מה שאמר ר"י שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים אמר אי אפשר דליכא עכ"פ אחד בישראל שיהיה לו עבד ויקיים בו מצות שילוח אבל מהעוברים שלא ישלחו לא איירי וזה נכלל בטעם השני זו מסורה לב"ד וכו' פירוש דהב"ד ודאי יקיימו המצוה אבל ביחידים מסתמא לא תלה הכתוב שיהיה בידם לעכב היובל ולכן אכתי יש לספק לר' יהודה לענין שילוח ולחכמים גם לענין השמטת קרקעות אם תלוי ברבים או גם ביחיד ואם תלוי ביחיד אם לבטל או לקדש היובל וצ"ע:

שאפשר לעולם בלא שילוח: הקשה הרשב"א דהתינח על שילוח אבל האיך שייך זה על השמטה דאי אפשר בלא השמטה לר' יוחנן דס"ל האחים מחזירים זל"ז ביובל וכ' הט"א דלק"מ דאפשר דר"י ס"ל מקרא נדרש לפניו ולא לאחריו וא"כ הא לא קאי אהשמטה כלל עכ"ד. ולא הבנתי שהרי הוא בעצמו כתב וכן כתב גם הפ"י דמה דאצטריך ריבוי דיובל שאינו מעכב הוא דוקא אחר דכתיב היא וא"כ כיון דר' יוסי אמר יובל היא אעפ"י שלא שמטו מכלל דבלא ריבוי דיובל הוי דרשינן גם על לאחריו ולכן שפיר הקשה הרשב"א הרי בזה לא שייך טעם דרבי יוסי ואע"ג דר' יהודה ג"כ אמר לשון זה יובל היא אעפ"י שלא שמטו ואעפ"כ מפרש בגמ' טעמו דס"ל דמקרא נדרש לפניו ולא לאחריו בגמרא שלפנינו באמת לא כתיב ולא לאחריו ואפילו לפי מה שנראה מהתוס' שגרסו ולא לאחריו י"ל דר' יהודה רק ע"י ריבוי דיובל לא דריש לא לאחריו דיותר סברא למעט לפניו מהיא מלמעט לאחריו אבל ר' יוסי דלא מפרש טעם למה לא מעכב השמטה משום דלא דרש לאחריו שפיר משמע דיש טעם כמו לענין שילוח עבדים שלא נמעט השמטת קרקעות מהיא וזהו קושיית הרשב"א הרי טעם דהשילוח לא שייך לענין השמטה מדר' יוחנן. אמנם ביישוב קושיית הרשב"א י"ל לענ"ד שהרי טעם דר' יוחנן דמחזירין זל"ז ביובל הוא מטעם דאין ברירה כמבואר בגטין (דף נ"ה) ובעירובין (דף ל"ז) שקיל וטרי אי ר' יוסי אית לי' ברירה אי לא וכבר כתבתי בספרי ע"ל סוכה (דף כ"ד) לפי מה דמסיק בעירובין שם דטעמא דר"ש משום בקיעת הנוד ולא משום ברירה גם לר' יוסי יש לומר כן גם מהתוס' בסוכה שם נראה דמסקי דבדבר שעומד להתברר ודאי גם ר' יוסי אית ליה ברירה וא"כ י"ל דלר' יוסי האחים שחלקו אין מחזירים זל"ז ביובל וגם ר' יוחנן מודה דאית ליה לר"י הכי ולכן לר' יוסי לשיטתו ל"ק קושיית הרשב"א:

ולגמור שנה שנה מניסן: הכי פריך גם לעיל (דף ח') לענין שמיטה ולעיל (דף ז') לענין תרומת שקלים דיליף שנה שנה מניסן פריך ולגמור מתשרי. ויש לדקדק ממנ"פ מה

מסתבר טפי. וא"ל דבכל אחד מהמקומות פריך מנ"ל דלמא מזה דא"כ הול"ל בלשון ואימא גמר וכו' כמו דאמר בסוגיות דלעיל ואימא אייר ואימא מרחשון ולא הול"ל בהחלט ולגמור מניסן או ולגמור מתשרי. וי"ל דלעיל בתרומת שקלים דעדיין לא ידענו דגמרינן מניסן גז"ש זו הוי מסתבר טפי לגמור מתשרי שיש בו ר"ה לרוב הדברים. אבל אחר שתירץ דילפינן מניסן טפי פריך לענין שמיטין ונטיעה למה גם זה לא ילפינן מניסן ומנ"ל לגמור גז"ש דשנה שנה משני מקומות:

בתוס' ד"ה כאילו. לית ליה הך דרשה: קשה דלפ"ז יקשה הלכתא אהלכתא דפסקינן כר' ישמעאל דקצירת העומר דוחה שבת ופסקינן ג"כ דמצוה לאכול ערב יוה"כ הן אמת דמדעת הרמב"ם נראה דלא פסק כברייתא דחייא בר רב דמדאורייתא חייב לאכול ערב יוה"כ שלא הביא כן בה' שביתת עשור אשר שם מקומו. ואע"ג דבהלכות נדרים (פ"ג) פסק דמי שנדר להתענות ופגע יו"ט וערב יוה"כ וכו"ח חייב להתענות דדברי תורה א"צ חיזוק ומזה הוכיח הלח"מ ה' שביתת עשור (פ"א) שדעת הרמב"ם כברייתא דחייא בר רב ע"ש. לענ"ד א"א לומר כן שהרי הרמב"ם (שם) הביא קרא דועניתם לענין תוספת עינוי כנ"ל. ובסוגין וכן ביומא (דף פ"א) מוכח דמאן דס"ל הכי לית ליה דרשה דחייא בר רב ולכן ע"כ צ"ל כמש"כ הכ"מ בה' נדרים (שם) דדעת הרמב"ם דמצות אכילת ערב יוה"כ דרבנן. ולפ"ז לא יקשה על הרמב"ם סתירה שפסק הכל כר' ישמעאל חוץ מלענין תוספת שוי"ט מהטעם שכתבתי לעיל. אבל לפי הפוסקים דאכילת ערב יוה"כ דאורייתא יקשה הלכתא אהלכתא. ונלע"ד עפ"י מה שכתבתי לעיל ביישוב שיטת ר"ת שכותב דמה דמקשה הגמ' לר' ישמעאל מוסיפין מחול עה"ק מנ"ל הוא דוקא אתוספת שלאחריו אבל תוספת שלפניו שפיר יליף מהלכתא דעשר נטיעות ומה שהקשו התוס' עליו שהרי אין למדין ק"ו מהלכתא תירצתי דהר"ת ס"ל כשיטת התוס' דגז"ש ילפינן מהלכתא ויליף כן בגז"ש דשבת שבת ולפ"ז י"ל דגם לפי המסקנא ס"ל לר' ישמעאל כן ולכן שפיר י"ל דס"ל ג"כ כחייא בר רב אף שס"ל דקצירת העומר דוחה שבת וס"ל דתוספת לפניו ולאחריו דאורייתא דתוספת לפניו יליף מהלכתא ותוספת לאחריו מעד ערב. אבל להרמב"ם א"א לומר כן כיון דהביא קרא דועניתם על תוספת עינוי ולכן להרמב"ם צ"ל כמש"כ הכ"מ דס"ל אכילת ערב יוה"כ דרבנן וס"ל כשיטת רש"י דליכא למילף מהלכתא גם ע"י גז"ש. ועי' במג"א (סי' תק"ע) שמסיק להלכתא דאכילת ערב יוה"כ דאורייתא ועפ"י שיטה זו יקשה הלכתא אהלכתא כיון דמוסכם מכל הפוסקים דקצירת העומר דוחה שבת אבל עפ"י דברינו א"ש:

ד"ה דאפילו. מקרא אחרינא: לענ"ד י"ל דלעיל (דף ח') דריש תנא דברייתא דס"ל כר' ישמעאל בנו של ריב"ב דיובל מתקדש מתחלתו מיובל היא שאינו מתקדש בסופו ולרבנן דפליגי על ר"י בנו של ריב"ב דריש מניה שאין אתה מונה שנת נ"א ודלא כר' יהודה והשתא מאן דס"ל כר' יהודה וגם כרבנן דר' ישמעאל בנו של ריב"ב מיותר קרא דיובל היא שבפסוק שנת החמשים. וי"ל דר' יוסי הכי ס"ל ולכן דרש מניה דנוהג גם בחו"ל אבל רבנן דהכא ס"ל או כרבי ישמעאל או כרבנן דרבי יהודה ומצרכי יובל היא דכתיב בפסוק שני לדרשות דלעיל לכן מצרכי יובל היא שבפסוק ראשון לדרשה דנוהג בחו"ל אבל קשה דכתיב עוד שלישית יובל היא בפסוק לא תזרעו ולא נתפרש מה נדרש בו:

ד"ה מרכיב. וצריך לדקדק: עי' בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ק"י) שהאריך בזה לענין אתרוגים מורכבים:

ד"ה ומותר. אבל אי לאו הכי מותר: עיין בפ"י שדקדק מה בעי התוס' בזה והניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל דאי הוי אפשר לומר דנוטע בשביעית מן הדין צריך לעקור כמו שמשמע ברש"י ד"ה פחות שכתב אסור לקיימו משום תוספת שביעית אז אין ראיה דנוטע קודם שלשים אין איסור ממה שמותר לקיימו די"ל דדוקא בנוטע בשביעית או בתוספת שביעית הדין שאסור לקיימו ולא בקודם שלשים. אבל אחר שמוכח מטעמיה דהתם שנחשדו על השביעית רק מטעם קנס אסור לקיימו הוכיחו שפיר מדלא קנסו גם בנוטע קודם ל' לעקור שאין איסור:

דף י.

בגמרא לימא דלא כר"מ: ק"ל לפי מה דאמרינן נדה (דף מ"ה) איכא תנא דאמר ל' יום בשנה חשוב שנה ע"ש. וזה ע"כ ג"כ אליבא דר"מ שהרי על ר"מ מפרש ר' יוחנן כן וכמו שכתבתי בספרי שם וא"כ מה פריך לימא דלא כר"מ לימא דברייתא אתי כה"ג תנא אליבא דר"מ דס"ל ל' יום בשנה חשובים שנה וי"ל דרק אליבא דר' יוחנן הוצרך הגמ' שם לפרש כן אבל אליבא דר' ינאי שמפרש שם ערב ר"ה איכא בינייהו לא שמענו שיש תנא דס"ל אליבא דר"מ כן. ולפ"ז י"ל דסוגיא דהכא אזיל אליבא דר' ינאי אבל הא ק"ל לפי מה שכתבו התוס' בנדה (דף מ"ד) ד"ה שלשים מה דלא קאמר יום אחד בשנה חשוב שנה איכא בינייהו דבשביל יום אחד לא הוי קרי ליה שלש שנים ע"ש וזה כתבו בין לר' יוחנן בין לר' ינאי א"כ מה פריך הכא לימא דלא כר"מ הרי בערלה כתיב שלש שנים והאיך יקרא כן בשביל יום אחד ודוחק לחלק בין לשון תורה ללשון חכמים דמנ"ל לר"י ולר' ינאי לחלק כן:

ולאו ק"ו הוא: ק"ל הרי זה ודאי אע"ג דאמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה מכ"מ בזה עוד לא נשלם השנה דלא אמרינן אם ביום הזה חשוב שנה למחר מתחיל שנה אחרת זה ודאי לא אמרינן אלא דהשנה שהתחיל כבר להמנות שנה ביום אחד נשאר שנה עד נשלמו כל ימי השנה וכן לענין יום אע"ג דאמרינן מקצת היום ככולו מ"מ גם סוף היום עדיין נמנה ליום זה ולא ליום אחר. ולכן קשה מה פריך מנדה על שנה דפר הא אין חילוק ביניהם דבנדה אמרינן משהתחיל יום השביעי הוא יום שביעי אבל עדיין הוא יום שביעי עד סוף היום ולכן כשאמר הכתוב שבעת ימים תהיה בנדתה היא נדה עד שיכלה יום השביעי בערב. ואע"ג דלענין ספירת ז' נקיים דכתיב וספרה לה שבעת ימים אמרינן דבספרה מקצת יום ז' טהורה התם נפקא מדכתיב ואחר תטהר דדרשינן אחר מעשה תטהר כדאמרינן נדה (דף ס"ז) אבל לענין נדה דליכא קרא נשארה בטומאת נדתה כל יום ז' וכן בפר שמיום ראשון נקרא בן שלש אבל גם בסוף שנה עוד נקרא בן שלש ולכן כשר לפר מיום ראשון ואילך וא"כ איך אמר דבנדה אם תחלת היום עולה בסופו ובשנה יום אחד עולה בסופו מה חילוק ביניהם וי"ל קצת ע"פ דברי הריטב"א ע"ש:

בתוס' ד"ה הא אמרינן. דשלשים לקליטה: ודאי דוחק לומר כן כיון דמתניתין הוא כמ"ש גם הפ"י. ולענ"ד י"ל דבאמת ידע זה רק שהיה מפרש לשון הנוטע כמו לשון הפסוק דכתיב ונטעתם כל עץ מאכל שלש שנים וגו'. וכיון דשלש שנים לא נמנו רק משעת קליטה אחר ל' יום הרי מה שכתוב ונטעתם היינו משעת קליטה וכן היה מפרש גם הנוטע דברייתא וא"כ ע"כ השלשים יום דבעי היינו להחשב שנה ולכן פריך דזה דלא כר"מ אבל לפי המסקנא צ"ל דהנוטע דהכא משעת נטיעה מונה:

ד"ה בן. וכל אותו יום ל' אין דינו: לא הבנתי למה כתבו התוס' דוקא כן אליבא דר"א על יום ל' ולא ג"כ אליבא דר"מ על יום א' וגם אליבא דר"א לא ידעתי למה דוקא ביום ל' אין דינו לא כבן בקר ולא כפר ולא בכל השלשים יום ולולא דמסתפינא הייתי מגיה בדברי התוס' שיש חסרון בדבריהם וכן צ"ל וכל אותו יום [ול' יום] אין דינו כו' פי' אותו יום לר"מ ול' יום לר"א:

בא"ד. דמעת לעת בעינן: זה סותר לכאורה מה שכתבו התוס' בנדה (דף מ"ד) ד"ה שלשים וז"ל וי"ל דקים ליה דרבנן לא בעו מעת לעת ע"ש. אבל י"ל דהתוס' קאי הכא אליבא תירוצם השני שם או י"ל דהתם איירי מעת לעת דשעות אבל הכא כתבו דרבנן בעו מעת לעת דהיינו ג' שנים שלימות דלא סגי ביום אחד או בל' יום בשנה שלישית דגם זה מקרי מעת לעת כמש"כ רש"י בנדה (דף מ"ז ע"ב) ד"ה בכולא פרקא מעת לעת חשבינן לה שנה ולא בתר מנין העולם שיהי' יום א' של שנת עשרים חשוב שנה עכ"ל:

ד"ה עגל. וצ"ל דאף דקאמר ר"מ: עיין בר"ש שם דיש לא גורסים אף ועיין מש"כ המ"ל בפי דברי התוס' באריכו':

ד"ה שנים. וי"ל דדחיק אזבה דיממא: במהרש"א הקשה ק"ק דהשתא נמי דקאמר ברואה בשתי בין השמשות כו' ע"ש. ודבריו צ"ב דהא זה באמת כבר הקשו התוס' על פי' זה דאיך קאמר בשני בהשמ"ש דהל"ל בשלש בהשמ"ש אכן זה א"ש דקושיית המהרש"א היא אפילו אי גרסינן שלש בהשמ"ש מכ"מ אכתי יקשה דאי חשבינן הראיה של סוף היום למה לא יעלה אז תחלת היום הבא לספירה ואם נחשוב הראיה של תחלת הלילה א"כ אכתי לא משכחת בזה זבה דיממא זהו כוונת המהרש"א. אבל לענ"ד י"ל דלכן נקט בין השמשות כיון דאליבא ר' יוסי קאי ולדידיה בין השמשות הוי כהרף עין א"כ כשראתה בין השמשות ע"כ היה הראיה בסוף היום ותחלת הלילה יחד ושפיר הוי זבה דיממא על ידי ראיות דסוף הימים וספירה דיום המחרת ליכא כיון דראתה גם מיד בתחלת הלילה ולכן שפיר כתבו התוס' אי הוי נקיט בג' בין השמשות אתי שפיר:

בא"ד. ונראה לפרש דלכך לא קאמר: מה שכתבו הכא סתמא כתבו בנזיר בשם ר"ת ובנדה בשם ר"י וביותר יש לתמוה מה שכתבו לקמן ואע"ג דר"ת מפרש כו' ובנזיר כתבו בשם ר"ת איפכא דמה דקאמר אידך פלגא קאי איום הראיה ולא על יום שאחריו:

דף י:

בגמרא מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה: הט"א כתב דמזה מוכח דשני הדורות אין מונין מיום לידתם אלא לשנות העולם דאל"כ מה מוכיח ממבול הא שם נמנו השנים לחיי נח והוקשה לו בזה מכמה סוגיות. והנה ראיתו ודאי לא שייך לפי גירסת רש"י דלא גרס דכ"ע ס"ל בניסן נברא העולם שדייק כן מבראשון אלא שמפרש ראשון על תחלת השנה דלמנין השנה קרי ליה ראשון א"כ אפילו נמנו השנים לחיי לידת נח מכ"מ דייק שפיר דיום א' חשוב שנה דהרי ע"כ אז גם השנת שש מאות ואחת נמנה לחיי לידת נח ואכתי לא נכנס בו אלא יום א' וחשיב ליה שנה אמנם גם לפי גירסת התוס' דמפרש בראשון על חודש ראשון שהוא ניסן י"ל דקא דייק דכיון שבא הכתוב לפרש ולא לסתום שמפרש השנים והחדשים והימים שהיו כל מאורעי המבול איך נאמר דתלו ביום לידת נח שלא ידענו אותו אלא ע"כ שאירע כן שלידת נח היה ביום ראש השנה של בריאת עולם ולכן יליף שפיר דיום א' בשנה חשוב שנה אבל אין ראיה מזה דבכל מקום נמנו שנות הדורות לשנות העולם:

וחדש למנויו: הט"א הקשה אכתי מנ"ל דל' יום בשנה חשוב שנה דילמא כ"ט דהא השנה נמנה ג"כ לחדשים חסרים של כ"ט יום דהא בכל מקום אמרינן תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת והניח בקושיא. ולא הבנתי שהרי בכל מקום שאמרינן כן תפסת מרובה לא תפסת לא נקרא מרובה המנין מרובה אלא מה שהוא חידוש ביותר כמו שפירש רש"י בסוכה (דף ה') כשתפסת המרובה שמא המועט יש לך לתפוס והרי אתה שקרן בדבריך ע"ש. ואע"פ שברוב המקומות שנמצא כן המרובה הוא החידוש יותר מכ"מ הכא הוי איפכא דבלא דרשה לא נחשב שנה רק שנה שלימה של שס"ה ימים ואנו ילפינן דגם חדש נקרא שנה א"כ הוי המרובה שתפסת אם תאמר שכ"ט יום ג"כ נחשב שנה דדלמא תתפוס החידוש המועט דדוקא ל' יום נחשב שנה שהרי אם נאמר איפכא שנקרא מרובה מה שמרובה במנין האיך שייך בזה מה שפירש רש"י בסוכה שכתב ואם תפסת המרובה לא תפסת שאתה נראה כשקרן בדבריך ושמא המועט יש לך לתפוס ואתה הרבית לתפוס חסרו לך ממה שבידך והיינו לא תפסת עכ"ל, והאיך שייך הכי לומר כן הרי כאן המנין המרובה בכלל המועט דאם כ"ט יום חשוב שנה כש"כ דל' יום חשוב שנה והאיך שייך דכיון דהרבית לתפוס חסרו לך ממה שבידך:

ברש"י ד"ה מכלל. תניא בהדיא דלר"א: הפ"י מסופק אם כוונת רש"י לר' אלעזר בן שמוע בר פלוגתא דר"מ דלעיל או ר' אליעזר בר פלוגתא דר' יהושע ע"ש. והנה יש להביא ראיה דר' אליעזר גרסינן שהרי התוספות שיישבו הגירסא דכ"ע בניסן נברא העולם לא תירצו רק קושיא ראשונה של רש"י אבל לא הקושיא דר' אלעזר בהדיא ס"ל דהאי בראשון תשרי הוא אבל אי גרסינן ר' אליעזר אין זה קושיא בפני עצמו אלא מסקנא דקושיא ראשונה הוא ולכן לא צריך התוס' לתרץ קושיא זו וגם מריטב"א נראה דהגירסא ברש"י ר' אליעזר. אבל עיינתי בסדר עולם ולא מצאתי שם לא ר' אלעזר ולא ר' אליעזר והכי איתא שם מאחד באב ועד אחד בתשרי נבלעו המים ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון כו' מקצת החודש ככולו למדנו שכיון שנכנס א' יום בחדש מונין אותו חודש שלם וחדש אחד נכנס בשנה מונין אותה שנה שלימה שמקצת החודש ככולו ומקצת השנה ככולה עכ"ל הרי הסדר עולם ס"ל כר' אלעזר דל' יום בשנה חשוב שנה ואעפ"כ ס"ל דבראשון תשרי הוא ולענ"ד זה קושיית רש"י ולכן לא מתורצת הגרסא דכ"ע ס"ל בניסן נברא העולם כתירוץ התוספת:

בתוספת ד"ה שלשים. וקשיא לר"ת: עי' בפ"י שטרח לתרץ שיטת רש"י ולבסוף הניח בצ"ע וגם הטורי אבן שרצה לתרץ שיטת רש"י דבין מתניתן בין ברייתא דלעיל אזיל אליבא דר' ישמעאל דס"ל תוספת שביעית הלכה למשה מסיני דוקא בזמן שבהמ"ק קיים

ואיירי מתניתן ובברייתא בזמן הזה דליכא תוספת שביעית ע"ש. במחכ"ה אשתמיטתיה דרש"י לעיל על הברייתא כתב בפירוש אסור לקיימו משום תוספת שביעית וגם על מתניתן כתב ביבמות (דף פ"ג) דתוספת שביעית דאתיא מבחריש וקציר תשבות הרי הוא כשביעית ולכן צריך שלשים ושלשים ע"ש הרי בפירוש דרש"י ס"ל דאיירי בתוספת שביעית דמדאורייתא מבחריש וקציר אסור. ולענ"ד יש ליישב שיטת רש"י דודאי פי' ר"ת דחוק הוא דמה דקאמר צריך שלשים ושלשים איירי לענין ערלה כיון דלא הזכיר מערלה כלל. ולכן פירש רש"י כפשוטו דאיירי בשביעית ובאמת ס"ל ג"כ כמש"כ התוס' דבין במתניתן בין בברייתא מה דקתני שביעית היינו שביעית ממש רק דבמתניתן ע"כ איירי מקליטה שהרי ר' יהודה דפליג את"ק קאמר כל הרכבה שאינה קולטת כו' הרי דאיירי מימי הקליטה ומר' יהודה נשמע לת"ק דאיירי ג"כ מימי קליטה ומ"מ מה דקתני במתניתן שביעית אינו יוצא מידי פשוטו שביעית ממש אלא מדקאמר ת"ק אין נוטעין פחות מל' יום דרך שלילות ולא קאמר כלשון הברייתא דלעיל הנוטע ל' יום לפני ר"ה מותר לקיימו ואם פחות אסור לקיימו לכן מפרש ר"נ דהכי קאמר דפחות משלשים ודאי יעקור כיון דבזה קלט בשביעית אבל מה שצריך יותר מל' יום משום תוספת שביעית מזה לא איירי ת"ק כיון דתלי זה בפלוגתא דלר' אלעזר דל' יום בשנה חשוב שנה צריך תוספת ל' יום ולר"מ סגי בתוספת ביום אחד יותר מל' דקליטה ובפלוגתא לא קמיירי ולכן נקט בלשון שלילות דפחות מל' יום ודאי אין נוטעין וצריך לעקור וע"כ מפרש רב נחמן דלדידן לכל אחד מהתנאים צריך עוד ל' יום בתוספת שביעית שלא יהיה נקלט בהם חוץ מימי הקליטה משום דתוספת שביעית הוא כשביעית ממש דאתי מבחריש ובקציר וגם התוס' במ"ק (דף ג') כתבו כן דלכך קאמר שם יכול החורש בתוספת שביעית לוקה דבקרא דבחריש ובקציר גלי דשביעית מתחיל כבר מימי התוספת וכיון דרב נחמן ס"ל דהלכה כר"א דל' יום בשנה חשוב שנה לכן קאמר דלת"ק צריך שלשים ושלשים אכן כל זה לא שייך רק על מתניתן דקתני אין נוטעין פחות מל' יום אבל בברייתא דלעיל דקתני בלשון חיוב הנוטע ל' יום לפני ר"ה מותר לקיימו ולא הזכיר מקליטה א"כ משמע דמקליטה לא קמיירי אלא משביעית ממש וכיון דתוספת שביעית הוי כשביעית ע"כ ה"ק הנוטע ל' יום לפני תוספת שביעית דהיינו שקלט ל' יום לפני שביעית ממש מותר ונקט הנוטע לענין מה שקלט דהיינו סוף נטיעה וע"כ צ"ל כן דקרא שם הנוטע על סוף הנטיעה דהיינו הקליטה דהא קתני שם עלתה לו שנה לענין ערלה ג"כ והרי ערלה ע"כ צריך עוד אחר שקלט ל' יום להחשב שנה אע"כ דלא איירי בברייתא מימי הקליטה כלל רק ממה שצריך בימי סוף הנטיעה דהיינו מאחר שקלט והוי דומיא ללשון הכתוב

ונטעתם כל עץ מאכל שלש שנים יהיו לכם ערלים דע"כ ג"כ הפירוש כן דחשיב ונטעתם מימים שקלט וכמו שכתבתי לעיל בתוס' ד"ה הא אמרינן ולכן פריך דלא אתיא כר"מ דלר"מ ביום א' סגי אכן התרצן השיב דאכתי יקשה למה נקט תנא דברייתא הנוטע סתם ולא הזכיר מימי הקליטה דלת"ק צריך שלשים ושלשים ואפילו לר' יהודה עכ"פ ל"ג אלא אדרבא אתי כר"מ ובברייתא אע"פ שלא הזכירה מקליטה מ"מ לא איירי רק מימי הקליטה ותוספת שביעית נכלל ביום ל' דעולה לכאן ולכאן. ומה שהקשו התוס' עוד לפי' רש"י מהא דאורז ודוחן דתלי בהשרישו לפני ר"ה ולא חיישינן במה שהשרישו בתוספת שביעית ג"כ יש לתרץ ע"פ מה שהקשו התוס' לקמן (דף י"ג) לפי' רש"י שכתב הטעם דלכך אזלינן בתר השרשה ולא בתר לקיטה לענין מעשר משום מעשר ירק דרבנן דהתינח לענין מעשר אבל לענין שביעית דאורייתא למה לא אזלינן בתר לקיטה ותירצו דאיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן וא"כ לתירוץ זה פשיטא דל"ק לרש"י די"ל דכיון דרבנן הוא לא החמירו לאסור מה שנשתרש בתוספת שביעית אמנם גם לתירוצם השני דילפינן בת"כ מקרא דבתר השרשה ולא בתר לקיטה אזלינן א"ש שהרי מה שבמקום אחר הוי חומרא לאסור בשביעית גם מה שנקלט בתוספת שביעית ולחשבו גידולי שביעית הוי לענין אורז ודוחן עוד חידוש דאם לא נשרש לפני שביעית הוי גידולי שביעית דאזלינן בתר לקיטה וכיון דחידוש הוא שחדשה תורה להתיר בנשרש לפני שביעית אף שירק הוא דאזלינן בו בתר לקיטה אין לך בו אלא חידושו דדוקא בנשרש בשביעית ממש אזלינן בתר לקיטה אבל לא בנשרש בל' יום לפני שביעית אף שהוי תוספת שביעית דבזה לא גלתה התורה. אמנם לפי מה דמסיק דלר"מ יום שלשים עולה לכאן ולכאן בלא"ה לק"מ מהך מתניתן דאורז ודוחן די"ל דר"מ היא ולכן כל שהשריש קודם ר"ה אפילו שעה אחת מיקרי השריש קודם תוספת שביעית דבתוספת שביעית סגי אפילו במקצת היום כדמוכח ממה דמסיק כאן דלר"מ יום ל' עולה לכאן ולכאן וכיון דאפשר דלא נקלט אלא בערב ר"ה סמוך לר"ה ואפילו הכי לענין ערלה עולה לשנה א"כ ע"כ גם מקצת היום בסופו נחשב שנה וא"כ פשיטא שנחשב גם כן תוספת שביעית ולכן שפיר קאמר כל שנשרש לפני ר"ה מותר לקיימו בשביעית דבזה נחשב השריש לפני תוספת שביעית:

ד"ה מדאכתי. ובירושלמי דייק מדכתיב: עיין מה שכתבו התוספות בזה לעיל (דף ג') ומה שכתבתי שם:

בד"ה מכלל. ועמד המבול שנה ומחצה: הפ"י תמה איך אפשר לומר כן שהרי אחר ק"ל יום החל מ' יום ושלח העורב ואח"כ שליחות היונה לסוף כ"א יום הרי ששים יום ולא יספה היונה שוב אליו עוד ע"ש שנדחק בישוב קושיא זו. ולא ידעתי מהיכן מוכח

דשליחות היונה היה מיד אחר שליחות העורב דילמא בין שליחות לשליחות עברו כמה חדשים דבלא"ה פשיטא דקרא משמע ששלח העורב פעמים הרבה כדכתיב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים (אמנם ע"פ דרשת המדרש לא הלך העורב בשליחות כלל) גם מה שכתב הפ"י בפשטות הכתובים משמע דלא עמד המבול רק שנה ולא שנה ומחצה לענ"ד הסברא איפכא שהרי יש לתמוה כשהתחילו המים הלוך וחסור בחודש השביעי שהיה ר"ח סיון עד שנראו ראשי ההרים בר"ח אב לא חסרו בשני חדשים רק הט"ו אמות שגברו המים על ראשי ההרים ומאב עד תשרי שהיה ג"כ רק ב' חדשים נחסרו כמה אלפים אמות שגבוהים ההרים היותר גבוהים על הארץ שהרי באחד בתשרי חרבה הארץ ואם לא ידענו על דרך הקבלה שכן גזר חסד הקב"ה בדרך נס יותר היה סברא לומר עפ"י פשוטי הכתוב שחסרו המים מר"ח אב עד ר"ח ניסן אלו האלפים אמות שעכ"פ אין זה נס כ"כ. ומה שתמה הפ"י על התוס' דאכתי מנ"ל דתרווייהו ס"ל בניסן נברא העולם דמר"א לא מוכח מידי דאפילו אם בתשרי נברא העולם סוף סוף יליף שפיר דל' יום בשנה חשוב שנה מדיום אחד חשוב חודש והניח בצ"ע. לענ"ד התוס' כבר פירשו דעתם בזה בתחלת דבריהם שכתבו דהא תרווייהו מודו שזה היה תחלת השנה דהינו שהרי כל הראיה היה מדברי ר' יוחנן שאמר ושניהם מקרא אחד דרשו ומפרש טעם דר"מ ועל זה קאמר ואידך דהיינו ר"א סובר דמזה אין ראי' דמאי אחת אתחלתא דאחת ומדלא קאמר דלכך לר"א אין ראיה דס"ל דבתשרי נברא העולם ועמד המבול שנה ומחצה משמע דפשיטא ליה דר"א ג"כ ס"ל דבניסן נבה"ע אמנם מה שלא ניחא לרש"י לגרוס כן כיון דכל הראי' היא מדכתיב בראשון וראשון הוא ניסן ואין זה ראיה דמדכתיב החודש הזה לכם ראש חדשים משמע דרק מאז ואילך גזר הקב"ה כן שהחודש ניסן יהיה ראש חדשים אבל קודם הזמן הזה מסתמא נמנו החדשים למנין השנה ויהי' ראש השנה החדש הראשון:

דף יא.

בגמ' בניסן נברא העולם: הר"ן הקשה בשלמא למ"ד בתשרי נבה"ע היינו טעמא דמנינן מנין שנות העולם מתשרי אבל לר' יהושע דס"ל בניסן נבה"ע למה נקבע ר"ה בתשרי ותירץ מפני שהוא חודש של סליחה וכפרה דיוה"כ והמהרש"א הקשה ע"ז דהרי זה בעשירי לחודש ולא בר"ה ומה שתירץ ג"כ דחוק. ולפענ"ד אפשר לומר ע"פ מה שכתבו התוס' לקמן (דף כ"ז ע"א) לתרץ. ר"א הקליר שיסד במוסף דש"ע כר"א דבתשרי נבה"ע ובמוסף של פסח כר"י דבניסן נבה"ע וכתבו בשם ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים דבתשרי עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד ניסן ע"ש. וכיון דאצל הקב"ה מחשבה

כמעשה דלא בן אדם הוא ויתנחם לכן גם לר' יהושע נמנו שנות העולם מתשרי והוקבע ר"ה ליום הדין מפני שבמחשבה עלה להבראות העולם בדין כדאיתא במדרש הובא ברש"י בפסוק בראשית ברא אלהים וכשראה שלא יעמוד שיתף רחמים עם דין כדכתיב ביום עשות ה' אלהים וא"כ כשעלה במחשבה דהיינו בתשרי שלט מדת הדין לכן נקבע יום זה לדין אבל ביום עשות שהוא בניסן שהי' מעשה שמים וארץ שיתף הקב"ה מדת הרחמים עמו. ובזה מיושב מה שקשה כיון דכתיב ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים הרי שמיד ביום ראשון שנבראו שמים וארץ שיתף הקב"ה מדת הרחמים עם הדין א"כ למה נאמר בכל מעשה בראשית שם אלהים לבד אבל לפ"ז א"ש דשם נאמר על שם המחשבה אבל ביום עשות שהיה המעשה שיתף רחמים עם הדין:

שנאמר לבשו כרים הצאן: לפי מסקנת הגמ' לעיל (דף ח') עיקר הזמן דזיווגם באדר ורק באפלייתא הוי בניסן ואעפ"כ קאמר הכא ואותו הפרק זמן בהמה כו' משום דעכ"פ קרוב לזה הוא אותו הפרק ולכן אין תמוה ג"כ מה שהקשה המהרש"א על מה דקאמר לר"א ואותו הפרק זמן רביעה היא שהרי זמן רביעה היא במרחשוון ולא בתשרי כיון דעכ"פ קרוב לאותו זמן היה ואפשר דלפעמים גם בתשרי זמן גשמים הוא דהרי מטעם זה אין מתפללים על גשמים לר' יהושע מיו"ט ראשון של חג שמא ירד גשם וסימן קללה הוא שלא יוכל לקיים מצות סוכה אבל לא מפני שלא מועיל לאילנות ולנטעים:

בתשרי מתו שנאמר ויאמר אליהם: הט"א הקשה דא"כ ביצחק שנולד לכ"ע בפסח למה לא נאמר שבפסח מת ומדקאמר על האבות בתשרי מתו משמע גם יצחק. ולענ"ד י"ל עפ"י מה דאיתא במדרש תנחומא הובא ברש"י פ' ויצא ע"פ אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק שאעפ"י שאין הקב"ה מיחד שמו על החיים שאני יצחק שכהו עיניו ויצה"ר בטל ממנו ונחשב כמת הרי שיצחק בעודנו חי נחשב כמלאך שכבר נפטר מן העולם ואפשר שהתחיל זה מימי פסח וא"כ גם אצלו הושלמו השנים. או י"ל ע"פ המדרש שבשעת עקדה פרחה נשמתו וחזרה אליו ולכן תיקן הברכה מחיה המתים הרי שמת בתשרי שעקדה בתשרי היה ולכן שפיר קאמר בתשרי מתו אבות גם על יצחק שמה שחי אח"כ היו כחיים של עוה"ב שאחר תחה"מ בלא יצה"ר ולא הוצרך אצלו עוד שילום שנים:

שנאמר את מספר ימיך אמלא: הפ"י הקשה למה הוצרך לב' הדרשות ממה שאמר משה היום מלאו ימי ושנותי וממספר ימיך אמלא. ולענ"ד י"ל שרצה לתרץ בזה מה שהקשו התוס' שהרי ביבמות נדרש את מספר ימיך לשני דורות אכן י"ל דודאי גם הכא דרש כן ולא מייתי קרא רק לפרש מה שאמר משה בן עשרים ומאה שנה אנכי היום מה ת"ל

היום היום מלאו ימי ושנותי וכיון דכתיב את מספר ימיך אמלא שהקב"ה ממלא שנות דורות של עושי רצונו לזה אמר משה השני דורות שנקבעו לי מלאו היום ומזה ראיה דלצדיקים הגדולים לא בלבד שממלא להם שני דורות שנקבעו להם אלא גם ממלא אותם מיום ליום:

וכתיב בשרה וה' פקד את שרה: המהרש"א כ' ואע"ג דהמלאכים בשרו אותה כבר בפסח עפ"י שיטת הי"מ שהביאו התוס' ושהיא ע"כ דעת ר"א דס"ל דבתשרי נבה"ע מ"מ לא נגזר עליה הריון מפי הקב"ה עד ר"ה עכ"ד. וק"ל שהרי ע"פ שיטה זו שנמול אברהם בפסח גם אז נאמר לו מפי הקב"ה אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת הרי גם מפי הקב"ה נגזר ועוד דבפירוש כתב וה' פקד את שרה כאשר אמר הרי שכבר נאמר לו מפי הקב"ה. אכן בב"ק פ' החובל נדרש הך כאשר אמר על אברהם דכן נדרש שם כאשר אמר אברהם על אבימלך דהיינו שהתפלל עליו אבל ברש"י בחומש דרש על הריון ואשר דבר על לידה א"כ משמע בפירוש שכבר הקב"ה גזר הריון בפסח ואיך אפשר שבר"ה נפקדה ואולי י"ל דמעשה דאבימלך היה שנה ומחצה קודם לידת יצחק שהיה סמוך לר"ה וכשהתפלל על אבימלך נפקדה שרה בר"ה ונרפא אבימלך אחר ר"ה ובפסח שאחריו נאמר לאברהם פ' מילה ובשורת הבן וגם המלאכים בשרוהו בשלישי למילה ובשנה שאחריו בפסח נולד יצחק. ואע"ג דאיתא במדרש דליצני הדור אמרו מאבימלך נתעברה שרה ואיך אמרו כן אם קדם מעשה אבימלך שנה ומחצה ללידת יצחק י"ל דמדרש הזה אזיל אליבא גמרא דידן דנמול אברהם ביוה"כ והיה לידת יצחק בפסח ואז ביוה"כ או סמוך לו נצטווה אברהם על המילה ונאמר לו שיולד יצחק בפסח שאחריו ובזה היה אפשר שמעשה אבימלך הי' סמוך לר"ה של שנת לידת יצחק ובאותו ר"ה נפקדה שרה:

ברש"י ד"ה לדעתם. שאלם אם חפצים להבראות ואמרו הן: להבין זה אולי י"ל עפ"י מה שאמרו רז"ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה דהיינו כח הגידול של הנטיעה ואותו שאל הקב"ה אם ירצה להבראות לצאת מן הכח אל הפועל:

בתוס' ד"ה אלא. לא היה צריך לשנויי שנה מעוברת היתה: המהרש"א תירץ קושיא זו דמה דאמרינן דיולדת לז' יולדת למקוטעין היינו ב' תקופות של שנת החמה דוקא וב' ימים שהם יחד קפ"ד ימים וחצי ולא כלו עד ה' ימים אחר הפסח. ולענ"ד מרש"י בנדה שם לא משמע כן שכתב שיולדת ב' ימים בחודש השביעי ע"ש משמע שגם זה רק לחדשים מנינן אמנם לענ"ד י"ל ביישוב קושית התוס' כיון דהגמרא מפרש למועד אשוב אליך להמועד הסמוך ואפילו נאמר כן ב' ימים קודם החג ג"כ הכוונה למועד הסמוך

אחר כלות החג וא"כ ע"כ צריך לומר דלא נתעברה שרה רק לאחר שכלו ימי חג הסכות שהרי שמיני עצרת רגל בפני עצמו ואי נתעברה בחמישי לחג הרי יהיה שמיני עצרת המועד הסמוך ואיך נאמר למועד הסמוך אשוב אליך והנה בן לשרה אשתך ולכן ע"כ צ"ל דשנה מעוברת היתה:

בא"ד. דלמועד הזה בשנה האחרת: ק"ל למה הוצרכו התוס' מקרא זה ולא הקשו יותר ממה שנאמר באברהם בן צ"ט שנה היה בהמולו בשר ערלתו ובן מאה שנה היה בהולד לו את יצחק בנו וכיון דבתשרי נברא העולם ונמנו שנות העולם מתשרי איך אפשר שאברהם ביוה"כ שנמול היה בן צ"ט שנה ובפסח שאחריו היה בן ק' לפי מה שהוכיח הט"א הנ"ל דקודם מ"ת שני דורות לשנות העולם נמנו ובזה לא היה שייך מה שהשיבו התוס' על הקושיא משנה האחרת ואיך יתכן לומר שנצטווה בפסח ולא נמול עד תשרי וכו' שהרי בפסוק כתיב שהיה בן צ"ט כשנמול ובן מאה כשנולד יצחק ואף שבתירוץ התוס' למ"ד בניסן נברא העולם מתורץ גם סתירה זו דבר"ח ניסן התחיל שנת מאה של אברהם מ"מ הי' להתוס' להקשות מזה דיותר קשה. ולענ"ד מזה ראיה שאין עליה תשובה שדעת התוס' ג"כ כמו שכתבתי למעלה דגם שני דורות מיום ליום נמנו אפילו קודם מ"ת ולכן מזה קושיא די"ל דאברהם נולד בתשרי אחר עשרה בתשרי ולכן כשנמול ביוה"כ עדיין היה בן צ"ט אבל כשבא יום לידתו בתשרי נעשה בן ק' וכן היה כשנולד יצחק ולמ"ד בניסן נולדו אבות י"ל שנולד קודם ט"ו ולכן כשבא יום ט"ו שנולד יצחק כבר נעשה בן ק' וביוה"כ לפניו כשנמול היה בן צ"ט אמנם עפ"י זה יש ליישב ג"כ קושית התוספת די"ל דמה שאמר הקב"ה לאברהם למועד הזה בשנה האחרת בתשרי לא על שני העולם נאמר בשנה האחרת אלא בשנה האחרת של שני חיי אברהם וכן היה שאז הי' אברהם בן צ"ט ולשנה האחרת היה בן ק' ואם שהיה נראה אולי להתוספת דוחק לפרש כן ועדיפא משני עכ"פ אפשר לתרץ בזה מה שהקשו העולם כמו שהביא הפ"י דהרי תירוץ התוס' לא שייך רק לר' יהושע והרי ר"א ג"כ אמר בפסח נולד יצחק ואיך מתורץ הקושיא לר"א אבל לפ"ז י"ל דר"א מפרש לשנה האחרת על שני חיי אברהם כאלו נאמר כשתהי' בן מאה שנה:

דף יא:

בגמרא בר"ה בטלה עבודה מאבותינו: בהמשך הפסוקים ע"פ דרשה זו י"ל דהאחד נמשך מהאחר דר"ה הוא יום משפט לאלהי יעקב זה עדות ביהוסף שמו שנפקד מהקב"ה ביום זה והנס הגדול ביום זה שהוא לעדות השגחת הקב"ה ליראיו הוא מה שאמר יוסף

שפת לא ידעתי אשמע כדאמרינן בסוטה (פ"ד) שאמרו עבדי פרעה אליו עבד שנמכר בעשרים כסף אתה ממליך עלינו והשיב פרעה שראוי לכך שיודע ע' לשונות ורצו לבחון אותו למחר נעשה נס שלמדו גבריאל ע' לשונות בלילה אחד ואין לך נס גדול מזה שאין לתלות בשום אופן בטבע וזה גרם שגם פרעה הוצרך לומר כן שפת לא ידעתי אשמע דשמיעה יש לו ב' פירושים שמיעת אוזן והבנת השכל יוסף אמר אשמע בלשון הבנה ופרעה אמר בלשון שמיעת אוזן כדאיתא שם שהיה חוק במצרים שלא ימלוך במצרים מי שלא יודע ע' לשון ופרעה לא ידע לה"ק ונתייר' שלא יעבירוהו המצריים ממלכות והשביע את יוסף שלא יגלה, ומזה מובן שהיה כ"כ מכניע עצמו נגד יוסף עד שאמר לו רק הכסא אגדל ממך והיינו מפני שהיה מתייירא שיגלה יוסף שלא הגון למלכות ויעבירוהו וזה היה הכל בהשגחה מהקב"ה שזה גרם שאמר הקב"ה הסירותי מסבל שכמו שמצאנו כשרוצה הקב"ה בעוה"ז להכניע אומה תחת ישראל מכניע אותם בתחלה תחת צדיק שגדול זכותו ואז יהיה מוכנעים גם לאינם ראויים לזה וכן היה בהמן שטרם עלה לגדולה נמכר למרדכי בפת לחם עד שאמר לו מרדכי רשע עבד למי ונכסים למי כדאיתא במגילה (דף ט"ז) והנה מצד הדין לא היו ישראל עדיין ראויין להגאל מעבדות מצרים שהקב"ה גזר עליהם עבדות ד' מאות שנה כדכתיב ועבדום וענו אותם ד' מאות שנה ולא נשתעבדו רק רד"ו והי' לשר מצרים תביעה ע"ז אכן קיי"ל אין עבד קונה עבד וע"י שנעשו כל מצרים עבדים ליוסף לא יכלו להיות אדונים לישראל להיותם להם כדין עבדים. ומה שנעשו עבדים ליוסף שהעביר אותם לערים להכניע אותם תחת ידו ופרעה עצמו הכניע אותם תחת יוסף שאמר לכו אל יוסף כל אשר יאמר לכם תעשו זה נגרם ממה שהוצרך פרעה לומר שפת לא ידעתי אשמע ששמע לה"ק מפי יוסף ולא הבין אותו וזה המשך הפסוקים ע"י שר"ה הוא יום משפט לאלהי יעקב הוציא לאור משפט יוסף להוציאו מבית האסורים ומזה נגרם שאמר יוסף שפת לא ידעתי אשמע שלמד שבעים לשונות להיות ראוי למושל במצרים ומזה נגרם שהוצרך גם פרעה לומר כן שפת לא ידעתי אשמע ומזה נגרם שהוא בעצמו המשיל ליוסף והכניע מצרים תחת ידו להיות לו עבדים ועל ידי זה על פי דין ומשפט אמר הקב"ה הסירותי מסבל שכמו לגאול ישראל אחר רד"ו שנים:

אתיא שופר שופר: ק"ק ולגמור שופר שופר מויהי קול השופר במ"ת שהוא סיון ועדיף שהוא קרא דתורה וי"ל דיליף תקיעת שופר מתקיעת שופר ובשופר של מ"ת לא כתיב לשון תקיעה או י"ל דעדיף ליליף מתקעו בחודש שופר דכתיב משפט לאלהי יעקב וגם הגאולה בא ע"י משפט כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם:

בניסן עתידין לגאול: הט"א הקשה ממה דאמרינן בערובין (דף מ"ג) הריני נזיר ביום שבן דוד בא מותר לשתות בשוי"ט אבל בימי החול לא ואמאי אסור בכל השנה לא יהיה אסור רק בתשרי לר"א ובניסן לר' יהושע. ולענ"ד י"ל דגאולה וביאת המשיח תרי מילי נינהו דכן מוכח במגילה (דף י"ז) מסדר ברכות שמו"ע דאמרינן שם וכיון שנתקבצו גליות נעשה דין וכו'. והיכן מתרומם קרנם בירושלים וכיון שנבנית ירושלים בא דוד וכו' ע"ש. הרי שקיבוץ גליות קודם לביאת דוד. אכן לפ"ז כש"כ שיקשה למה יאסר הנזיר אם עדיין לא נתקבצו גליות ובלא"ה קשה כיון דאמרינן (שם) בשביעית עתידין ליגאל במוצאי שביעית בן דוד בא א"כ לא יאסר ביין רק במוצאי שביעית. אמנם בזוהר פ' שמות נראה להיפך שיתגלה משיח עוד בטרם נגאלו ישראל ומזה נראה שאין מבורר לנו מה ענין הגאולה שעליה פליגי ר"א ור"י מתי תהיה והוא הקץ שעליו נאמר הלא הוא כמוס עמדי:

ברש"י ד"ה ואזדו. נמצא כלים באחד בסיון: פי' ע"י שיום שירד המבול אינו מן המנין והחדשים אחד מלא ואחד חסר כמש"כ רש"י בחומש:

בא"ד. באחד בסיון: המהרש"א כתב דאין זה מדוקדק דהאיך מוכח מזה דמתחיל למנות השנה מתשרי דלמא מניסן ובאמת חדש השביעי כסליו היה כמו דס"ל ר' יהושע. ועוד דמתחלת דברי רש"י נראה דלא פסיקא ליה להוכיח מזה דמנין השנים מתשרי ע"ש. ולענ"ד אין כוונת רש"י להוכיח מזה דתשרי ר"ה שלא בא רק לפרש מה דקאמר ואזדו לטעמייהו ולזה קאמר כיון דבסדר עולם קאמר ר"א דחודש השביעי סיון היה לכן אזדא בזה לטעמיה דרק ר"א יכול לומר כן כיון דס"ל דבתשרי נברא העולם ומנין השנים מתשרי דאי לא הוה אזיל לטעמיה וה"ל ס"ל בניסן מתחיל מנין השנים היה צריך לכתוב באחת ושש מאות שנה לחודש השביעי וכן לר' יהושע אי לא הוי ס"ל בניסן נברא העולם לא היה יכול לומר דחודש השביעי כסליו הוי ולכן קאמר ואזדו לטעמייהו:

בתוס' ד"ה לילה. דכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בע"פ: ק' דהרי רנב"י אמר שם הטעם דמשומר מן המזיקין. אבל רבא ורבינא אמרו טעמים אחרים ע"ש וא"כ אדרבה מדלא ניחא להו טעם דרנב"י דדרשה גמורה היא משמע דהם רצו ליתן טעם שאין בד' כוסות משום זוגות גם לר' יהושע ומזה משמע דר' יהושע לית ליה דרשה דמשומר מן המזיקים ומזה קשה גם על הטור וש"ע שהביאו דרשה זו והרי משמע הכא דר' יהושע דהלכה לגביה כר"א פליג ע"ז וגם רבינא ורבא דבתראי נינהו פליגי על זה. ואע"ג דלענין בתשרי נברא העולם פסקינן כר"א מ"מ אפשר דבשאר פלוגתות הלכה כר' יהושע ויש לומר דשם אמרינן רב יוסף אמר אמר לי יוסף שידא וכו' ומלכא לא אקרי מזיק ופי' רש"י ולא חיישינן לזוגות. ולכאורה לא משמע כן דהא אמר שם רב פפא אמר לי יוסף שידא

בתרי וכו' הרי שאמר דחיישי לזוגות אלא י"ל דה"ק רב יוסף הטעם דמשומר מן המזיקין לא סגי להתיר לשתות ד' כוסות שהרי רק מן המזיקין משומר ומלכא לא איקרי מזיק ובזה א"ש דאמר לא איקרי מזיק ולא אמר בקיצור לא מזיק וכן לאיכא דאמרי דמלכא רשותא דידיה י"ל דה"ק דנגד מלכא אין שימור דמה דבעי עביד ולפ"ז י"ל דגם רבא ורבינא ס"ל דרשה דמשומר ובא מן המזיקין ומכ"מ הוצרכו טעמים שאין בד' כוסות משום זוגות מפני מה שאמר רב יוסף וא"ש פסק הטור ושו"ע וגם דברי התוספות אתין שפיר דעכ"פ מוכח מרנב"י דס"ל אליבא דר' יהושע כן ומרבא ורבינא אין ראיה דפליגי עליו בזה. ומה שכתבו התוס' תרתי שמעית מיניה יש לומר דשני פעמים כתיב שמורים דכתיב ליל שמורים וכו' שמורים לכל בנ"י לדורותם:

ד"ה יום. ואין הסדר כן: עיין במהרש"א שכתב ליישב זה דכוונת רש"י דשוקע ב"ב שעות אחרונות מן היום. ומה שכתב רש"י וכל היום הוא שוקע גרס וכל יום הוא שוקע. אכן לענ"ד אפילו ע"פ גירסתו אין הלשון משמע כן. אבל לענ"ד י"ל דכל מזל עולה י"ב שעות ויורד י"ב שעות דמשעה שכלה ירידתו מתחיל עלייתו ומשעה שעלה כולו מתחיל לשקוע וזה שכתב רש"י נמצא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע פי' כיון שכלה לעלות משהגיע אור היום מיד מתחיל לשקוע עד שכלה שקיעתו לסוף היום וס"ל לרש"י דדוקא ע"י המזל המושל בחדש רצה הקב"ה להביא הפורענות וכיון דבאייר כבר התחיל טלה לשקוע ושור היה המושל לא היה בא המבול לכן שינה הקב"ה והעלה כימה ביום דכן מצאנו באותו מזל שעולה ראשון בחודש הוא המושל באותו חדש דכן איתא במדרש שהוציא הקב"ה ישראל ממצרים בניסן להכניע מזל טלה שמושל בזה החודש ושהיו מצרים עובדים אותו:

דף יב.

בגמרא מאי שינה כדרב חסדא: קצת קשה אכתי האיך מפורש הברייתא שינה הקב"ה וכו' והעלה מזל כימה ביום דמשמע שזה היה השינוי:

אף למבול כר' יהושע: הטעם בזה י"ל כיון דגם אנן קיי"ל כר' יהושע דבניסן נבה"ע וכמו שכתבו גם התוס' לקמן (דף כ"ז) ומה שמונין שנות בריאת עולם ושנות עולם מתשרי היינו כיון דתשרי ר"ה לשנים ולשמיטין וליובלות כמ"ש רש"י ותוס' ומה שתשרי ר"ה לשנים ידוע לנו דדרך הקבלה הל"מ וע"י גז"ש כדלעיל ואוה"ע דלא מודים בתורה שבע"פ ואין להם רק תורה שבכתב מונין הכל מניסן מדכתיב החודש הזה לכם ראש חדשים:

ולמעשרות: ק"ק דלמה תנא מעשרות ולא נקט לתרומה שקודם למעשר וכדתנן בברייתא לקמן אין תורמין ומעשרין הרי דנקט גם תרומה והקדים למעשר וכש"כ היכא דלא תני רק אחד דה"ל למנקט תרומה ובשלמא לפי מה דמשמע מפשט הגמרא דמעשרות קאי גם על מעשר בהמה א"ש שנקט מעשרות דקאי גם על מעשר בהמה אבל לפי מה שפירשו התוס' דזה קאי על מתניתן אבל בברייתא תנא מעשרות על מעשר ראשון ושני ועני א"כ ליתני תרומה. וי"ל כיון דמה דאין תורמין ומעשרין משנה לחברתה אתיא מעשר תעשר וגו' שנה שנה וזה גבי מעשר כתיב ולכן נקט מעשרות:

וליתני מעשר: הט"א הקשה דלישני דתרי גווני מעשר איכא בתבואה משימרח ואם אינו ממרח עד שיעמיד ערימה וכמו דמשני גבי ירקות והניח בקושיא. ולענ"ד לק"מ דבשלמא אי הוי תני תבואות כמו גבי ירקות היה אפשר לתרץ כן דתרי גווני תבואות הם לענין מעשר אבל מה דקתני מעשרות לשון רבים לא אפשר לפרש כן דהרי המעשר אינו רק אחד משני מיני תבואות:

בתוס' ד"ה ולירקות. בהפסקה לא קמיירי: א"ל דתנא בברייתא דלעיל דתני הפסקות שהרי תני עבורים מ"ט לא תני ולנדרים די"ל דבניסן קמיירי בתשרי לא קמיירי ואפשר דברייתא זו היא סיפא דברייתא דלעיל ושוב ראיתי שכן הוא בתוספתא וא"כ תנא דברייתא בין בניסן בין בתשרי מונה להפסקה:

ד"ה תנא. אבל אי אפשר לומר כן: כדעת התוס' היא גם דעת רש"י וראב"ד אבל דעת הרמב"ם הל' תרומות (פ' ד') דבכל דבר שהוא מאכל אדם החיוב תרומה ומעשר הוא מן התורה ועיין בפ"י שיישב הראיות שהביאו התוס' נגד שיטה זו ועל מה שהוכיחו ממעשר צלף דרבנן כתב דאיירי בתרומה בזמה"ז וכן במה דאמרינן בביצה לענין מעשר קציעות ע"ש. והנה מה שכ' לענין קציעות ודאי אפשר לומר כן דכן משמע ביבמות ממה שאמר שאני שונה עגול בעגולים עולה וכמו שכתבו התוס' כאן אבל לענין מה דאמר מעשר צלף דרבנן יהיה זה דוחק דלא הוזכר דאיירי מתרומה בזמן הזה אבל לא ידעתי מה דחק לפ"י בזה הרי הרמב"ם גופא השיב על הראיה מצלף בה' תרומות (שם) שכתב דלכך מעשר צלף דרבנן מפני שאינו פרי ע"ש:

ד"ה משימלא. משילקט כל צרכו: ק"ק דלפ"ז ה"ל למימר תלתא גווני ירקות ונראה דהתוס' כוונו לזה ועל כן הביאו סיפא דמתניתן. ולענ"ד י"ל דבשלמא לענין נאגד וממלא הכלי י"ל דנקט ב' גווני ירקות דהיינו מה שלקט ואגד לפני ר"ה ולקט ואגד אחר ר"ה אין מעשרין מזה על זה וכן מה שלקט ומילא את הכלי לפני ר"ה ולקט ומילא הכלי אחר

ר"ה אין מעשרין מזה על זה אבל לענין משילקט כל צרכו אי אפשר לומר כן דאם לקט כל צרכו לפני ר"ה איך ילקט עוד אחר ר"ה:

דף יב:

בגמרא אף מעשר ראשון אין לו הפסק: הט"א הקשה הרי יש לו הפסק בשנת השמיטה. ולענ"ד לא מיקרי זה הפסק כיון דהכל הפקר א"כ שוין הבעלי נחלה הישראלים עם הלוים בכל תבואות הארץ והרי מעשר ראשון לא נתן ללוי רק באשר אין לו נחלה כישראל דהפקר מטעם זה פטור ממעשר כיון דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא הפקר שידך וידו שוין והרי בשביעית הכל הפקר וא"כ אין זה הפסק מעשר ראשון: **משיביאו שליש**: הט"א הקשה על מה שפירש רש"י שמתעשרין אחר שנה שהגיעו בו לשליש בישולן שהרי באילן אזלינן בתר חנטה והניח בקושיא. אמנם הפ"י תירץ קושיא זו דמסוגיא דשמעתין מוכח ע"ש בדבריו. גם התוס' ר"ע ריש מעשרות תמה על הרמב"ם דמשמע מדבריו דעונת המעשרות היא לענין שנת המעשר אם שניה אם שלישית והרי באילן אזלינן בתר חנטה. גם תימה על הרמב"ם שלא הביא דין זה בפירוש דבאילן אזלינן בתר חנטה ע"ש שהניח בקושיא וגם קושיא זו תירץ הפ"י כאן על נכון דשיטת הרמב"ם דשיעור עונת המעשרות הוא השיעור של חנטה:

בתוס' ד"ה משתצמח. ואינו משמע כן בירושלמי: לענ"ד לשון משתצמח לזרעים יותר משמע כפי' רש"י. ולכן י"ל דרש"י ס"ל דהירושלמי חולק על גמרא שלנו כיון דנקט לשון אחר. ועוד דלפי' הירושלמי קשה מאי שנא דנקט שיעור זה לענין תלתן הרי בכל הדברים אין חיוב מעשר עד שראוי לצמוח כשיזרע כדיליף בסוכה (דף ל"ו) מעשר תעשר את כל תבואת זרעך:

ד"ה התבואה. ואי אפשר לומר כן: הפ"י יישב שיטת רש"י דשאני ענבים מתירוש דלאכול ענבים השיעור קודם שיביא שליש אבל כשכותש לא מחייב במעשר עד שיביא שליש משא"כ בזיתים דאינן ראויין כלל עד שיביאו שליש אי אפשר דזיתים אינן ראוין כלל לאכילה רק ע"י כבישה ומליחה עכ"ד. ולענ"ד אי אפשר לומר כן דהא תנן בשביעית (פ"ד ד' מ"ט) זיתים משיכניסו רביעית וכו' הכניסו שליש וכו' בשאר שני שבוע חייבים במעשרות ע"ש הרי שזיתים ראויין לאכילה כמו שהם גם קודם שהכניסו שליש דהרי קרינן בהו לאכלה ועוד דשם (ד' מ"ח) גבי בוסר תנן הבאישו כונס לתוך ביתו וכן כיוצא בו בשאר שני שבוע חייב במעשרות ע"ש משמע דבענבים אין חילוק בין אוכלם בעין ובין כותש דאל"כ למה לא מחלק גם גבי ענבים בין אוכל לכותש כמו גבי זיתים. ולכן הנלע"ד

ביישוב קושיית התוס' על רש"י מה שכתבו דהרי גם זיתים מיקרי תבואת יקב ולמה נקט זיתים בזה י"ל כיון דבענבים מצאנו שם תבואה דכתיב גבי כלאים ותבואת הכרם וגבי זיתים לא מצאנו כן א"כ הוי אמינא דתבואת יקב לא קאי רק על תירוש ולא על יצהר ולכן נקט זיתים בפירוש אבל תירוש לא הוצרך למינקט דזה בודאי בכלל תבואה. ומה שהקשו עוד דהרי בענבים יש שיעור אחר דתנן הענבים והבאושים משהבאישו קושיא זו יש לתרץ ע"פ מה שכתב הר"ש שביעית (פ"ב מ"ז) וז"ל ועוד יש לפרש דענבים שהבאישו הוא שליש שלהן וכל אותן השיעורין המפורשים בפ"ק דמעשרות לכל הפחות הוא הבאת שליש והא דלא תני משיביאו שליש כדקתני גבי תבואה וזיתים משום דבכולהו אפשר ליתן בהם סימן חוץ מתבואה וזיתים עכ"ל. וי"ל דגם רש"י ס"ל כן ולכן שפיר כתב דתירוש הוא בכלל תבואה שהרי שיעור שהבאישו הוא ג"כ השיעור שליש ולא נקט ברישא דמתניתן שיעור דהבאישו רק לסימן דהבאת שליש וזו היא השיטה שהביאו גם התוס' כאן במה שכתבו ונראה לי דכל אותן השיעורים כו' אלא שהר"ש כתב בפי' דהבאישו הוא שיעור שליש:

בא"ד. אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שליש נמי חזי: הפ"י כתב דבריהם תמוהין במה דחזי זיתים להשיר שער ותבואה לעמילן של שבחים אין זה ענין למעשרות דבעינן אוכל שראוי לאכילה והניח דבריהם בצע"ג. ולענ"ד שפיר מוכח דגם לאכילה ראויין תבואה וזיתים קודם שהביאו שליש דלענין ענבים וזיתים מוכח כן ממתניתן דשביעית (פ"ד) שהבאתי לעיל דתנן הבוסר משהביא מים אוכל פתו בשדה וכו' הזיתים משיכניסו רביעית למאה פוצע ואוכל בשדה וכו' הרי דענבים וזיתים גם קודם שהגיעו לעונת המעשרות ראוין לאכילה וקרינן בהו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגם לענין תבואת דגן מוכח כן ממתניתן דחלה (פ"א מ"ג) אלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות וכו' ותבואה שלא הביאה שליש ע"ש הרי שקרינן בתבואה שלא הביאה שליש והיה באכלכם מלחם הארץ וא"כ נקרא אוכל והתוס' קצרו בראיותיהם דהוי מצי להביא ראיה גם ממשניות האלה ותימה על הפ"י שבמכ"ה נעלמו ממנו ב' משניות הללו:

ד"ה מנהג. תימה דלעיל נפקא לן: הקושיא היא כמו שפי' הפ"י ל"ל ר"ע לעיל דרשה דבחריש וקציר לתוספת שביעית לילף מדרשה דהכא. ולענ"ד י"ל דאי מהכא לא ידענו רק דנוהג שביעית בתבואה שהביאה שליש עד חג הסכות דלא קרא הכתוב שנת השמיטה רק בחג הסכות לכן צריך קרא דבחריש ובקציר דנוהג בה מנהג שביעית לעולם שהרי בזה לא נתן הכתוב שיעור. והנה לכאורה היה אפשר לומר עוד ביישוב קושיית התוס' כיון דלקמן לפי המסקנא יליף שליש מדתניא יונתן בן יוסף מועשת את התבואה

לשלש שנים ולפי מה שכתבו התוס' ד"ה אלא הך תנא לית ליה דרשה דהכא א"כ י"ל דר"ע כהך תנא ס"ל ולכן צריך בחריש ובקציר ואולי דגם אי ס"ל כהך תנא ג"כ מצי לילף דנוהג שביעית בתבואה שהביאה שליש בשביעית בשנה השמינית:

בא"ד. וי"ל דהך דהכא: הפ"י הגיה דצ"ל הך דהתם וכוונת התוס' דר"ע צריך בחריש לתוספת דלפניו דלא מצי למילף מהכא וכיון דבחריש לתוספת קציר נמי לתוספת כמו שכתבו התוס' לעיל (דף ט') בד"ה שהרי מדקצירה לתוספת חרישה נמי לתוספת כן אמרינן הכא איפכא. אכן ק"ל לתירוץ ר"ת לעיל (שם) ד"ה ורבי ישמעאל דמאי דמקשה לר' ישמעאל מוסיפין על הקודש מנ"ל הוא רק על תוספת של מוצאי שביעית בזה קושייתם דהכא במקומה עומדת מאי פריך לר' ישמעאל דילמא ס"ל כריה"ג דהכא ואפילו נימא דר"ת ס"ל כתירוצם שני דהכא ג"כ קשה דאם נימא דמדרשה דהכא לא הוי ידעינן רק סחורה וביעור אבל לחרוש ולקצור לא כל שכן שלא נילף כן ממה דכתיב מערב עד ערב לתוספת שוי"ט וא"כ מה משני לעיל לר' ישמעאל ודאי יותר סברא דנילף ממה דכתיב בשנת השמיטה כל דיני שביעית ממה דנילף כן מתוספת יו"ט:

דף יג.

בגמרא אלא מאי אסיף קציר: התוס' כתבו דמ"מ פשטא דקרא חג הבא בזמן אסיפה. ולכאורה צריך ביאור מה בעו בזה. אמנם לענ"ד זה הקדמה למה שכתבו בדבור שאחר זה דבקרא דבצאת השנה לחוד לא סגי אי לאו במועד שנת השמיטה ולא בארו למה לא סגי. והפ"י והט"א כתבו באריכות מה שלענ"ד רחוק לומר שכוונו התוס' לזה. אבל לענ"ד כוונתם כיון דפשטא דקרא משמע חג הבא בזמן אסיפה לכן אי לית לן רק דרשה זו לא הוי מפקינן קרא מפשטא אבל השתא דכתיב במועד שנת השמיטה דשמעינן מינה דנוהג שביעית בשמינית בא זה ולמד על זה דאתי הך קרא לדרשה דלא נימא דלמא לא עייל כלל:

קצירכם ולא קציר נכרי: הט"א הקשה הרי צריך קצירכם למה דדרשינן מניה בפסחים (דף כ"ג) דחדש מותר בהנאה לר' אבוהו ולחזקיה קצירכם דכל ישראל והתוספות הקשו שם דהא צריך קצירכם למעט קציר מצוה ותירצו דהוי מצי למיכתב לדרשה זו קצירך ומדכתיב קצירכם ש"מ תרתי והרי אכתי צריך לדרשה דהכא והניח בקושיא. ולענ"ד י"ל דהברייתא דהקשו הכא לרב כהנא ס"ל כחזקיה דס"ל דקצירכם דכל ישראל משמע וזה גופא היא הדרשה למעט נכרי דהא נכרי אינו בכלל כל ישראל ולפ"ז לר' אבוהו דצריך קצירכם להיתר הנאה באמת לית ליה למעט נכרי ובזה א"ש מה שלא הביא הרמב"ם

דאין מביאין עומר מקציר נכרי וגם הרי לדרשה זו דממעטינן מקצירכם קציר נכרי יש נפקותא ג"כ שמותר לישראל לקצור קציר של תבואות נכרי קודם העומר כמו דמותר לקצור קצירת מצוה דממעטינן מקצירכם ולא קציר מצוה וגם זה לא הביא הרמב"ם אבל לפ"ז א"ש כיון דהרמב"ם ה' מאכלות אסורות (פ"ח) פסק כר' אבא וצריך קצירכם להיתר הנאה לכן השמיט דין ולא קציר נכרי ורק הדרשה דלא קציר מצוה הביא בה' תו"מ דזה אתי מקצירך כמ"ש התוס'. ובזה יש ליישב ג"כ מה שהקשה הצל"ח בפסחים (שם) על הירושלמי שתירץ על הקושיא לר' אבהו מחדש תירוץ אחר דשאני חדש שקבע הכתוב זמן ולמה לא ניחא ליה בתירוץ הגמרא שלנו דיליף היתר הנאה מקצירכם. ומה שתירץ דלהירושלמי קשה קושיית התוס' דצריך קצירכם למעט קציר מצוה לענ"ד אינו מספיק דהרי תירוץ התו' ודאי נכון הוא ולמה לא ניחא להירושלמי בזה. ומה שתירץ הצל"ח עוד דלכאורה קשה היאך יליף היתר הנאה מקצירכם הא ודאי בשעה שהביא קצירו אל הכהן כבר מותר אפילו באכילה דהאיר המזרח מתיר וע"כ צריך לומר דר' אבהו דדריש הכי ס"ל כמ"ד דעד ועד בכלל וחדש אסור כל היום של ט"ז ולפ"ז י"ל דהירושלמי קאי בשיטת ר"י ור"ל דס"ל האיר המזרח מתיר ולכן אין למילף היתר הנאה מקצירכם עכ"ד. לענ"ד ג"כ אינו מספיק דהפלוגתא אם האיר המזרח מתיר לגמרי או לא אינו רק בזמן שאין עומר אבל בזמן הקרבת העומר ודאי לכ"ע כתיב לא תאכלו וכו' עד הביאכם למצוה כדאמרינן במנחות (דף ס"ח) וא"כ אכתי י"ל דילפינן מקצירכם דאפי' למצוה לא אסורה ההנאה בשעה שיביא הקציר אל הכהן. אבל לפי דברינו הנ"ל י"ל דהירושלמי ס"ל כהברייתא דדרשי מקצירכם ולא קציר נכרי ולכן לא מיותר להתיר הנאה ואין לומר דא"כ דפליגי ר"א וחזקיה בזה אי קציר נכרי כשר לעומר מה פריך בפסחים (שם) מאי בינייהו לימא דהא איכא בינייהו די"ל דלא פריך אלא מה איכא בינייהו בהך ענינים דאיירי בהו שם אבל לענין שאר ענינים אפשר דאיכא בינייהו עוד. ועוד דבלא"ה משני שפיר והרי התוס' שם ג"כ הקשו דילמא א"ב חמץ נוקשה ולא תירצו כלום וצ"ל ג"כ הכי דבלא"ה משני שפיר:

בתוס' ד"ה אלא. הבא בזמן אסיפה: כבר כתבתי לעיל לפרש מה בעי התוס' בזה. ולענ"ד י"ל עוד דרמזו בזה למה שכ' בחגיגה (דף י"ח) דנקט הגמרא שם חג הבא בזמן אסיפה והקשו מסוגיא דהכא דלא מפרש כן ותירצו דאי לאו באספך היינו מפרש כן ע"ש. וזהו מה שכתבו דאע"ג דאחר דכתיב באספך קאי אדרשה דהכא מ"מ פשטא דקרא משמע הבא בזמן אסיפה ולכן נקט בחגיגה כן:

ד"ה ולא. שמדורות הראשונים: הט"א הקשה שאדרבה שמדורות הראשונים שקודם אברהם היו יכולים לאסור שהיה שלהם ולכן תירץ תירוץ אחר. ולענ"ד דברי התוס' א"ש עפ"י דברי רש"י בע"ז שכתב וז"ל ואשריהם תשרפון אלמא אילנות נמי אסירי ומכדי הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה והגוים שבאו אחרי כן לא יכלו לאוסרן בהשתחוואה עכ"ל ועפ"ז יש לפרש דברי התוס' שהקשו לפי מה שכתבו דיש להם במה שזרעו א"כ מה דייק מאשרות הא מה שנטעו היה שלהם והיו יכולים לאסור וע"ז תירצו דמ"מ דייק התם שפיר מדורות הראשונים שהאילנות שהיו נטועים אז כשנתנה הארץ לאברהם נתנו לו עם הארץ כדין שמי שנתן לו קרקע כל האילנות שבה נתנו עמה ואם אח"כ עבדו אותן הגוים הוי דבר שאינו שלהם. שוב ראיתי בפרשת דרכים (דף כ"ב) שהקשה ג"כ על התוס' כט"א ורצה להגיה בדברי התוס' והנלע"ד כתבתי:

ד"ה דאקריבו עומר. וזה היה בט"ו: במקום אחר כתבתי יישוב לקושיא זו דהיא קשה מאד דעל מה שתירץ ר"ת כבר השיבו התוס' בקדושין (דף ל"ח) שהרי הגמרא אמר ממחרת הפסח אכיל מעיקרא לא אכיל ומזה נראה דפירוש דממחרת הפסח נקרא בקר של ט"ז. וזה באמת קשה מאד על ר"ת ובשם ר"י תירצו שם דלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולענ"ד גם זה דחוק ע"ש:

ד"ה ומהיכן. דאף בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר: ק"ל הרי במנחות שם פליגי רב ושמואל ור"י ור"ל דלרב ושמואל דוקא בזמן שאין עומר האיר המזרח מתיר אבל בזמן דאיכא עומר עד הביאכם ולר"י ור"ל אפילו בזמן דאיכא עומר התיר האיר המזרח וא"כ למה כתבו התוס' ודלא כמ"ד דאף בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר דהיינו כר"י ור"ל הרי אפילו כרב ושמואל ג"כ לא ס"ל דכיון דס"ל דלא הוי להו מהיכן להקריב א"כ ליכא עומר ובליכא עומר גם לרב ושמואל האיר המזרח מתיר וא"ע ראיתי שגם הט"א (האבני שוהם) הקשה על התוס' כן והניח בקושיא. ולענ"ד י"ל דבדיוק כתבו דרב כר"י ור"ל לא ס"ל אבל כרב ושמואל אפשר דס"ל שהברייתא שהקשו לרב כהנא מהיכן הקריבו ולא ס"ל כתירוץ רב כהנא שהקריבו ממה דלא עייל שליש ביד נכרי יש לומר דהיינו טעמא משום דס"ל כרבי ירמיה דלעיל דאין להבחין בין שליש לפחות משליש שהרי מתשובת רב כהנא הוכיח רבי ירמיה דקים להו א"כ מסתמא היינו טעמא דחבריא דלא ס"ל כתירוץ רב כהנא משום דס"ל דלא קים להו. אמנם זה שייך דוקא לחומרא שלא היה יכולים להקריב עומר דדילמא עייל שליש ביד נכרי ולא אקרי קצירכם אבל לאכול חדש על פי זה משהאיר המזרח לרב ושמואל יהיה קולא דדילמא לא עייל שליש

וראוי להקריב עומר ומשראוי להקריב לא התירה התורה רק עד הביאכם ואע"ג שלא הקריבו וכיון דכל היום ראוי להקרבת העומר לכן שפיר י"ל דחבריא כרב ושמואל ס"ל דגם אם לא הקריבו היה אסורים בחדש כל היום כיון דרק מטעם חומרא וספק לא הקריבו הוי ליה לענין חדש חומרא לאידך גיסא דילמא היה ראוי להקרבה ולא התירה התורה משהאיר המזרח אבל כר"י ור"ל ודאי לא ס"ל כיון דלדידהו אפילו בזמן דאיכא עומר האיר המזרח מתיר ולכן כתבו שפיר דרק כר"י ור"ל לא ס"ל אבל כרב ושמואל אפשר דס"ל:

דף יג:

בגמרא מתעשרים לשעבר: נקט לשון לשעבר משום דאיירי שלוקט בשנה שאחר שנה שהשרישו בו כנראה ממה שאמר השרישו לפני ר"ה משמע שעתה הוא אחר ר"ה. אכן לפ"ז קשה מה דאמר ואם לאו אסורים בשביעית ומתעשרים לשנה הבא דה"ל למימר לשנה זו שהרי היא השנה שעומד בה:

ומותרין בשביעית: הא דנקט שביעית לבסוף ובאם לאו נקט שביעית קודם ומתעשרים. י"ל עפ"י מה שכתבו התוס' דשביעית דאורייתא. ולכן י"ל דברישא נקט בלשון לא זו אף זו לא בלבד במעשר אזלי בתר השרשה שיש כח ביד חכמים לתקן אלא אפילו בשביעית דאורייתא ומטעם שראיתי בת"כ אבל בסיפא שייך לא זו אף זו איפכא לא בלבד בשביעית דאורייתא אזלינן בתר לקיטה אלא גם במעשר דרבנן ועוד דבסיפא נקט שביעית בתחלה מדאורייתא:

בתוס' ד"ה ויצבור. ועוד מאי קשיא ליה: הקושיא ראשונה כבר תירץ הפ"י אבל על קושיא זו לא תירץ כלום. ולענ"ד י"ל דדוקא לענין חדש וישן יש חשש ולא לענין מעשר שני ועני דממנ"פ אם ידע באיזה שנה לקט הרוב א"כ המיעוט שלקט בשנה האחרת בטל ברוב ויעשר על פי הרוב דאפילו אם מה שמפריש למעשר הרוב שבו הוא משנה האחרת מ"מ הרי חיוב המעשר תלוי במה שמעשר עליו. ועוד כיון דס"ל יש בילה הרי המעשר עצמו ג"כ נדון על פי הרוב ואי איירי שלא ידע באיזו שנה לקט הרוב אם בשניה אם בשלישית א"כ הוי ספק מעשר עני ולא צריך להפריש רק מעשר שני דהעני הוי מוציא מחבירו ועליו הראיה ודי אם מפריש גם מעשר עני ומערב עם פירותיו וכמו דאמרינן לענין מעשר עני של דמאי (בדמאי פ"ד) ולכן פריך שפיר ויצבור גורנו דאם לא ידע מה הרוב אין צריך מעשר עני כלל ואם ידע מה הרוב א"צ להפריש רק המעשר של הרוב. שוב אחר כתבי זאת מצאתי בט"א (באבני שוהם) שעמד בזה ע"ש שהאריך:

ד"ה אחר גמר פרי. ותימה שמואל דאמר כמאן: רש"י כבר העיר ע"ז וכתב דשמואל מצא מסתמא תנא דלא אזיל בקטניות אחר השרשה:

דף יד.

בגמרא אפילו תבואה וזיתים נמי: הפ"י כ' מכאן קשה טובא על שיטת הראב"ד ז"ל שכ' בפ"א מה' מעשר שני דשליש נמי מקרי גמר פרי וא"כ מאי קאמר הכא ה"א אפילו תבואה וזיתים וצ"ע ליישב עכ"ל. ולענ"ד לק"מ דז"ל הראב"ד שם והשליש הוא גמר פרי כשזרעו לזרע עכ"ל. הרי שפרט כשזרעו לזרע דוקא דכשזרעו לזרע דהיינו לזרוע כבר נגמר פרי לצורך זה משהביא שליש שהרי בתבואה וזיתים העונת מעשר היא משהביא שליש ואם בשהגיע לשליש אינו ראוי לזרעו עדיין לא נתחייב במעשר דמעשר אינו רק בשנגדל עד שיצמח כשזורעין אותו כדאמרינן סוכה (דף ל"ו) ולכן כתב הראב"ד שפיר דבהביא שליש נגמר פרי בשזרעו לזרע אבל הכא איירי בקטניות ופול המצרי שזרעו לאכילה בזה הוי גמר פרי דוקא בשנגמר ובשל לגמרי עד שאוכלין אותו ולזה קאמר שפיר דה"א אפילו תבואה וזיתים נמי:

בתוס' ד"ה ה"א. תימה והא ודאי כרבנן ס"ל: הפ"י כתב דכתבו כן עפ"י דבריהם דלעיל דכל היכא דאמרינן בתר לקיטה היינו נמי גמר פרי. ולא הבנתי דדוקא לענין ירק כתבו כן אבל בהני כיון שממתין להם עד שיתיבשו ה"ל לקיטה וגמר פרי לא בזמן אחד. אבל כוונתם נראה כיון דלשמואל הטעם שא"צ לעשר לפני ר"ה ולאחר ר"ה כל אחד לעצמו אע"ג דס"ל אין בילה כיון דהכל עולה אחר גמר פרי וכולה חדש הוא שגדל וגמר אחר ר"ה כמש"כ רש"י א"כ גם לרבנן שס"ל בפול המצרי אזלינן בתר לקיטה די במעשר אחד כיון דלקיטה היא אחר גמר פרי ונתייבש כבר ואם גמר פרי הכל בשנה הבאה הוא כש"כ הלקיטה שהיא אחר גמר פרי ולכן ביותר הו"ל לשמואל לומר דהלכה כרבנן לענין שא"צ לעשר רק מעשר אחד מלומר הלכה כר"ש שזורי שג"כ לא פסק כוותיה רק לענין שא"צ ב' מעשרות ולא מטעמיה. כנלע"ד כוונת קושיית התוס' ולכן לא הבנתי מה שכ' הפ"י דלדעת הרמב"ם שמחלק בין זרעו לזרע לזרעו לירק א"ש דהרי עכ"פ שניהם הם אחר ר"ה וא"צ אלא מעשר אחד לרבנן ולשמואל:

ד"ה מה גורן. איצטריך קרא: אין להקשות דא"כ איך דרשינן מזה לפסולת גורן ויקב די"ל דעיקר קרא אתא לדרשה דהכא ודרשה דפסולת אתי מדכתיב מגרנך ומיקבך ולא כתיב גרנך ויקבך וכדאמרינן בסוכה (דף י"ב) ע"ש:

ד"ה ופול. אבל איפכא נראה דאתי כר"ע: זהו פי' הרומיים שהביא רש"י ומדלא הזכירו התוס' שגם פי' זה הביא הקונטרס מזה נראה שפי' הרומיים אינו מדברי רש"י אלא היה כתוב בגליון והמעתיקים הכניסוהו בדברי רש"י שלא כדין:

ד"ה ונהג. לא היה מתוקן: לפ"ז קשה על רש"י שפירש דב' מעשרות הפריש בשניה מעשר שני ובשלישית מעשר עני. אכן לענ"ד יש ליישב פי' רש"י דמה דאמרינן המרבה במעשרות הן מקולקלין פי' רש"י בערובין (דף נ') ובקדושין (דף נ"א) כגון שהפריש אחד מחמשה דרק החצי הוא מעשר והחצי הוא טבל ואסור לכל אדם עד שיתקננה ע"ש. והנה זה לא שייך רק במעשר ראשון דאם הפריש יותר הרי היותר לא חל עליו שם מעשר והוא טבל למעשר שני או למעשר עני אבל אם הפריש תרומה ומעשר ראשון כראוי וכשהפריש מעשר שני או מעשר עני הפריש יותר מן הצורך מה קלקול יש בזה כיון שהפריש בתחלה מעשר ראשון כתיקונו והפריש גם מע"ש כתיקונו כגון שהיה לו עשרה אתרוגים והפריש אחד למעשר ראשון ושוב הפריש אחד למעשר שני בשנה השנית ובשנה שלישית הפריש מספק עוד אחד למעשר עני אין כאן קלקול לכל צד אף שהרבה במעשרות ולכן שפיר פירש"י שהפריש ב' מעשרות ממש. אבל הירושלמי לשיטתו אזיל דבירושלמי הביא המעשה בלשון אחר שכתוב שם מעשה בר"ע שלקט אתרוג ונתן עליו חומרי ב"ש וחומרי ב"ה ולא כתוב שם ונהג בו שני עישורין לכן שפיר מפרש מה עשה קרא שם על מעשר שבו ופדאו ונתנו לעני דכיון דלא הוזכר שהפריש ב' מעשרות בזה היה אפשר לפרש דע"י מעשר אחד שפדהו היה אפשר לעשות כחומרי ב"ש וב"ה אבל בגמ' שלנו שכתוב בפירו' ונהג בו שני עישורין אחד כדברי ב"ש ואחד כדברי ב"ה פי' רש"י כפשוטו שהפריש ב' מעשרות ואעפ"כ לא היה כאן קלקול. ומה שבאמת לא עשה ר"ע כתקנת הירושלמי אפשר שעפ"י גמרא שלנו המעשה בירושלים היה שאי אפשר לפדות שם. שוב אחר כתבי זאת ראיתי שגם הט"א הקשה על התוס' כנ"ל איך שייך בזה חשש ריבוי מעשרות. אמנם מצאתי בריטב"א (עירובין דף ז') שכתב וז"ל שנהג בו ב' עישורין פי' ובכל אחד מהם הוציא המעשר הראוי לכל האתרוג ולא מן הנשאר בלבד שא"כ שמא זה מעשר ואינו מפרישו כראוי עכ"ל. ולפ"ז י"ל בזה כוונת התוס' דאם מפריש מעשר שני ואח"כ מעשר עני מן הנשאר ולא מן מה שהפריש למעשר שני ג"כ הרי במה שמרבה במעשרות להפריש ב' מעשרות מעשר שלו מקולקל שאפשר שלא הפריש כצורך. אבל כבר כתבתי שכוונת רש"י שהפריש ב' מעשרות שלמות וא"כ אין כאן קלקול:

בא"ד ופדאו וחלקו לעניים: הריטב"א בעירובין (שם) אחרי הביאו ג"כ פי' זה הוסיף וז"ל אי נמי שהוציא מעשר אחד ונתנו בירושלים לעניים שיאכלוהו שם עכ"ל וצריך טעם למה לא פירשו גם הירושלמי והתוס' כן וגם מה שכתבתי לעיל טעם לרש"י שלא פי' כהירושלמי שאפשר שמעשה דר"ע בירושלים היה לא שייך בזה שתקנה זו היה אפשר גם בירושלים. וי"ל דלכאורה קשה על תקנה זו של הריטב"א הרי בקדושין (דף נ"ד) אמרינן בין שניתן לו במתנה מני אלימא ר' מאיר היא מי מצי יהיב ליה במתנה והאמר מעשר ממון גבוה הוא ע"ש. וכן כתב נמי הר"ש ריש פ"א דמעשר שני דאסור ליתן מעשר שני במתנה לר"מ וא"כ איך אפשר ליתן לעניים שאם מעשר שני אסור לתנו במתנה וצ"ל דהריטב"א כתב כן אם ר"ע סובר כר' יהודה דמע"ש ממון הדיוט הוא שאז מותר ליתנו במתנה אבל לדידן דפסקינן כר"מ דסתם משנה כוותיה לאסור ליתן מעשר שני במתנה וכן פסק הרמב"ם ה' מעשר שני (פ"ג) לא שייך תקנה זו ולכן לא כתבו התוס' כן:

דף יד:

בגמרא ומי עבדינן כתרי חומרי: הטעם דנקרא כסיל בחושך הולך ורש"י פי' כיון שאינו יודע על מי לסמוך. ולכאורה קשה א"כ איך משני ר"ע גמרא אסתפיק ליה דמה מהני זה כיון שאינו יודע על מי לסמוך אכתי יקרא כסיל ח"ו. וכן קשה אמה דאמר רבי יוסי בר' יהודה מנהג ר"ג ור"א נהג בה וכי לא ידע על מי לסמוך. אמנם בעירובין (דף ז') פירש"י דמקרי כסיל בחושך הולך כיון דחד טעמא הוא דהכא הוי חומרא והכא הוי קולא ואי האי טעמא סבירא ליה ליעבד כקולא וכחומרא עכ"ל. משמע דלא מקרי כסיל אלא דמחמיר בלא טעם אבל אי ידע טעם ומסופק בגמרי' אי הלכה כדברי מי בזה לא מקרי כסיל. וצ"ל דגם כאן כוונת רש"י כן ומה שכתב וכיון שאינו יודע על מי לסמוך היינו שלא ידע הטעם או שאינו מבינו וראיתי בריטב"א בעירובין (שם) שכתב גמריה אסתפקא ליה פי' לא היה מי שיברר לו האמת אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אעפ"י ששורת הדין כך יש לו לעשות מכ"מ אכתי קרינא ביה שהוא כסיל בחושך הולך שהיה לו ללמוד ולא למד עכ"ל. ויש לפרש גם דברי רש"י הכא כן ועכ"פ מתורץ בזה מה שהקשיתי אשר א"ע ראיתי שגם הט"א הקשה ב' קושיות הנ"ל ע"ש שהאריך ולענ"ד לק"מ:

בתוס' ד"ה ולשביעית. ועדיין אסורים משום ערלה: בקדושין (דף ג') בארו יותר שכתבו אע"ג דאתרוג גדל על כל מים אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות ודרשה דגורן ויקב לירקות אתי ולא לאתרוג

עכ"ל. פי' כיון דודאי לענין ערלה ורבעי אזלינן באתרוג בתר חנטה דמנ"ל לחלק משאר אילנות ה"ה ג"כ לענין שביעית אבל לענין דרשה דגורן ויקב אין כאן רמז דקאי על אתרוג. ובזה מיושב מה שהקשה הט"א הרי זית דאזלינן בתר שליש אע"ג דלענין ערלה הוא נמי בכלל פעמים שברביעי ע"ש שכתב שדברי התוס' אינם מובנים לו אכן ע"פ דבריהם שם א"ש דשאני זית דגלי קרא ליזל בתר שליש כיון דאיקרי תבואה כדאמרינן לעיל משא"כ באתרוג דלא גלי קרא להוציא מדין שאר אילנות לענין שביעית:

ד"ה הכסיל. ומחמיר על עצמו: אין להקשות הא כמה פעמים מצאנו לחכמים שהקלו לאחרים והחמירו על עצמם וכן מצאנו בר"ג שהקל לאחרים כב"ה להיות אופין פתין גריצין וחרי ולעצמם החמירו כב"ש כדאמרינן פ"ב דביצה די"ל דאין זה דומה לכאן לעשות כב' חומרות דסתרי אהדדי ואולי בזה לא שייך רק אם בעת אחד עושה כב' חומרות יחד והתוס' בזה לשיטתם אזלי דמפרשי לעיל מעשה דר"ע שהפריש מע"ש ופדאו ונתנו לעניים דהוי ב' חומרות דסתרי אהדדי בעת אחד אבל לפי פי' רש"י שמפרש שהפריש מעשר שני בשנה שניה ושוב הפריש מעשר עני ג"כ כיון דהוי ב' הפרשות חלוקות זו מזו אפשר דלא שייך בזה כסיל בחושך הולך אם לא היה עושה רק להחמיר על עצמו ולפ"ז באמת הוי מצי לתרץ ר' עקיבא מחמיר על עצמו היה אלא בלאו הכי משני שפיר:

בא"ד יודע היה דהלכה כב"ה: אע"ג דאמרינן הרוצה לעשות כב"ה עושה הרי מפרש בעירובין שזה דוקא קודם בת קול אבל בימי ר"ע כבר יצא הבת קול. אכן לתירוץ שני בעירובין שם דהיינו כר' יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול הוי מצי לשנויי כן דר"ע כר' יהושע ס"ל ומספקא ליה הלכתא כמאן וצ"ל דסוגיא דהכא אזיל ע"פ תירוץ ראשון דעירובין:

דף טו.

בגמרא ראש השנה שלו שבט: הפני יהושע תמה דעיקר דמילתא שבט ר"ה היינו משום שעברו רוב גשמי השנה ואין זה ענין אלא אי אזלינן בתר חנטה משא"כ לענין לקיטה מה אולמא דשבט משאר חדשים. ולענ"ד י"ל כיון דהחילוק שבין גורן ויקב לירקות אמרינן לעיל דהם גדלים על מי שנה שעברו וירקות על מי שנה הבאה אי הם גדלים על רוב מים וירקות על כל מים והנה בירקות לא שייך חנטה אבל אילן אתרוג בו יש ב' ענינים ששרף בא בו קודם שבט כבשאר אילנות אבל סוף גידול פירותיו הוא על מי שנה הבאה ועל כל מים כירקות ולכן דנינן בו ב' ענינים ששוה לאילן שמתחדש שנתו בשבט ושוה

לירק דאזלינן בתר לקיטה. אכן הא ק"ל כיון דרבה כר' הונא אמר כן אליבא דר"ג א"כ למה חשיב ר"ג במתניתן דלעיל רק ג' דברים ששוה אתרוג לאילן ערלה ורבעי ושביעית הרי גם לענין חידוש שנתו בשבט לענין מעשר שוה לאילן וה"ל למיחשב ד' דברים:

דתניא אמר ר' יוסי אבטולמוס העיד: התוס' כתבו דבחנם אייתי מאבטולמוס דהיינו מתניתן דבכורים דמייתי לעיל אכן הבעל המאור יישב זה במה שכתב דר' גמליאל דס"ל לעיל כן ג"כ מאבטולמוס למדה:

ברש"י ד"ה אמר לי'. **כדתניא במכילתא ואכלו אביוני עמך**: הט"א הקשה ל"ל טעם זה תיפוק ליה ממה דדרשינן בספרי ובירושלמי דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא הפקר שיש לו חלק עמך דדרשינן מני' דהפקר פטור ממעשר ע"ש שהאריך והניח בקושיא. ולענ"ד י"ל דבפאה (פרק ו') ס"ל בית הלל דאין הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה ובשביעית (פ"ט מ"ח) פליגי ר' יהודה ור' יוסי דלר' יהודה עניים אוכלים אחר הביעור ולא עשירים ויליף לה מדכתיב ואכלו אביוני עמך ולר' יוסי אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור ע"ש. ולפ"ז אי לאחר הביעור פטור מן המעשר מטעם הפקר תלוי בפלוגתא זו דלר' יוסי הוי הפקר כיון דהוי הפקר לעניים ולעשירים ולר' יהודה לא הוי הפקר ולכן י"ל דמכילתא וספרי בהא פליגי דמכילתא ס"ל כר' יהודה ולכן אין לפטור בשביעית ממעשר מטעם הפקר לבד ממה דכתיב ובא הלוי וכו' דאחר הביעור אין לכל לוי נחלה עמך דעשיר אינו אוכל ולכן יליף מדכתיב ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה דכתיב גבי ביעור אבל הספרי י"ל דס"ל כר' יוסי דגם אחר הביעור הוי הפקר לעניים ועשירים ולכן יליף מובא הלוי וא"ל דגם לר' יהודה כיון דכבר היה הפקר לכל קודם ביעור ונפטר ממעשר גם לאחר הביעור נשאר פטור וכדאמרינן בב"ק (דף כ"ח) במי שהפקיר כרמו וחזר וזכה בו דפטור די"ל דיש נפקותא במה שגדל אחר שהגיע כבר זמן הביעור דזה לא הופקר לעשירים מעולם. ועוד י"ל דהפקר כזה אינו פוטר כיון דאם זכה בו הלוי עשיר צריך להוציא בשעת הביעור ולהפקירו לעניים. ועיין במה שכתב הר"ש בפאה (פ"א משנה ו') ובתוס' ר"ע שם:

בתוספת או שבט. וקשיא אמאי לא בעי: לענ"ד י"ל דבכולהו הנך דלעיל לא בעי ליה דודאי הוי דחדשים ולא דתקופה דהא ילפינן שנה שנה מראשון הוא לכם לחדשי השנה לענין ניסן ומראשית השנה לענין תשרי ושר"ה הוא בחודש השביעי של לבנה ולא של תקופה אתי מהחודש הזה לכם כזה ראה וקדש דכתיב גבי חדש הראשון אבל לענין שבט דחנטה בלבד הוא דמספקא ליה כיון דגידול פירות אזיל אחר תקופת השמש כדכתיב

וממגד תבואות שמש כמו שכתבו התוס' בסמוך ואף דידע ג"כ קרא וממגד גרש ירחים מכ"מ מספקא ליה כיון דרוב פירות על ידי השמש גדלו ונתבשלו:

ד"ה בשלמא. הרי קולא היא לענין מעשר: בבעל המאור הביא הגירסא בדברי רבה בת ז' שנכנס לח' חייבת במעשר וחייבת בביעור ע"ש ולפ"ז א"ש מה דקאמ' סיפ' לחומרא:

בא"ד. דחייבו חכמים להפקיר: ממה שכתב רש"י דלכך בשביעית אזיל מספק לחומרא דספיקא דאורייתא לחומרא יש עוד טעם אחר גם כן להא דמספק פטור ממעשר כיון דמעשר פירות דרבנן הוי ספק דרבנן לקולא. ועיין בריטב"א שמדבריו נראה שהרכיב ב' טעמים יחד טעם של רש"י וטעם של התוספות:

ד"ה יד הכל. אזיל בתר לקיטה: לענ"ד י"ל דאפילו לאבטולמוס צריך הטעם דיד הכל ממשמשין בו שהרי לעיל ס"ל רבה בר רב הונא דאפילו לר"ג דאזיל באתרוג בתר לקיטה מכ"מ ר"ה שלו שבט וא"כ ה"ה ג"כ לאבטולמוס דס"ל כר"ג והרי רבה קאמר סתמא בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר דמשמע מיד שנכנסה לשביעית דהיינו אחר ר"ה אפילו קודם שבט ואי הטעם משום דאזיל בתר לקיטה הרי השנה של שביעית לענין מעשר לא מתחיל רק אחר שבט ואכתי ששית היא ולמה יפטר מן המעשר וה"ל לחלק בין לקט קודם שבט ללקט אחר שבט לכן מפרש הטעם משום דיד הכל ממשמשין בו הוי הפקר דזה שייך מיד אחר ר"ה של שביעית:

דף טו:

בגמרא לעולם ששית: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל בסוכה (דף מ') ומה שכתבתי שם בשם הכפות תמרים שהרמב"ם מפרש רבותינו שבאושא אחר לקיטה אף אחר לקיטה. ראיתי כעת שפי' זה כבר הביא הבעל המאור כאן בשם ר"מ מכ"י ומסתמא זהו הרמב"ם:

כגון דקלים וזיתים: הט"א הקשה דהא מעשר זיתים מן התורה הוא וע"כ אזלינן בתר לקיטה דהיא עיקר ול"ל למיתלי טעם כיון שעושה בריכה א' אפילו עושה ב' בריכות ג"כ ע"כ אזלינן בתר לקיטה. ורצה להביא ראיה מזה לשיטת הרמב"ן דדוקא מעשר יצהר שהוא שמן הוא מן התורה ולא מעשר זיתים ע"ש. ולא ידעתי איך לא הזכיר שהרי בלא"ה כבר כתבו התוס' דמה דנקיט זיתים הוא בחנם דבהם לא הלך אחר חנטה ולא אחר לקיטה אלא אחר שליש כדיליף לעיל מועשת לשלש השנים:

בתוספת ד"ה בנות שוח. אבל לר"ל דירושלמי: בע"ז (דף י"ד) ובשבועות (דף י"ב) יישבו התוס' קושיא זו דמפני שגדל בהפקר רבים הם ולא נחשדו ע"ה שלא לעשר אף שפירות חשובים הם ע"ש:

בא"ד וצ"ל דשלשה מיני תאנים הם: לכאורה בזה אכתי לא מתורץ קושיתם השני' דרבב"ח אמר בנות שוח הם חוורתא ובנדרים משמע שאינם לבנים וצ"ל דכוונתם דבלבנים יש ב' מינים סתם תאנים וגרועים והגרועים הם בנות שוח וכן משמע מדבריהם בע"ז וע"ש במהרש"א. אכן לענ"ד זה דוחק דא"כ איך קאמר ר"י סתם תאני חוורתא הול"ל חוורתא גרועים. ולא ידעתי למה לא כתבו ע"פ דבריהם דג' מיני תאנים הם השחורות הם סתם תאנים והלבנים הם הגרועים ונקראו בנות שוח והחשובים הנקראים בנות שבע אינם לא לבנות ולא שחורות: אכן לענ"ד כל זה דוחק כנראה מדבריהם שכתבו בלשון וצריך לומר אמנם לולא דבריהם היה נלע"ד ליישב כל הסתירות בדרך פשוט יותר דהנה אע"ג דבגמרא שלנו כתוב בברייתא דנדרים (דף כ"ו) ובכל הסוגיא שם בנות שוח מ"מ התוס' הכא ובע"ז והר"ש בדמאי הביאו הגירסא בנות שבע ועפי"ז י"ל דהנה מה שהביאו התוס' ראיה מבראשית רבה דבנות שוח ובנות שבע שם אחד זה ע"כ לא אליבא דכ"ע שהטעם דבראשית רבה לא שייך רק למ"ד עץ שאכל אדה"ר תאנה היה שהוא דעת ר' נחמי' בברכות (דף מ') אבל לדעת ר"מ שם דגפן הי' ולדעת ר' יהודה דחטה הי' לא שייך טעם זה וא"כ מהיכי תיתי לומר דבנות שוח הם בנות שבע. ולכן י"ל דבראשית רבה אזיל לדעת ר' נחמיה ולדידיה בנות שוח באמת הם בנות שבע אבל לשאר תנאי דרבים הם נגד ר"נ בנות שוח נקראו התאנים הרעים דוקא ובנות שבע הם התאנים הטובים ולפ"ז הכל א"ש דבנדרים ובשבועות הזכיר בנות שבע והם החשובים שאינם לא שחורים ולא לבנים ובדמאי ובע"ז שהזכירו בנות שוח הם הגרועים והם הלבנים וסתם תאנים הם השחורות:

ד"ה שבקת. הלכה כסתם משנה: לענ"ד י"ל דלא מקשה כך די"ל דר' יוסי הכהן דהשיב כן ס"ל כמ"ד אליבא דר' יוחנן דאין הלכה בכ"מ כסתם משנה כדמתרצינן בכמה דוכתי דאמוראי נינהו ואליבא דר"י עיין ביבמות (דף ע"ז) וגיטין (דף פ"א) ואפילו נפרש דמה דאמר הכא משום דאמר ליה וכו' סתם גמרא מתרץ כן על קושיית ר' אבא הכהן מכ"מ י"ל דניחא להגמרא לומר שבקת רבנן מלומר שבקת סתם משנה כדי לפרש מה ששתק ר' יוחנן גם למ"ד דלא ס"ל אליבא דר' יוחנן הלכה כסתם משנה:

ד"ה וכי נהגו לא תלינן במנהגא: לענ"ד י"ל כיון דהתם תנן מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין הרי שאסרו חכמים מכח מנהג לכן שייך שם שפיר לפרש הך אסורים משום מנהג וכן נראה מדברי רש"י שם:

דף טז.

במתניתן בפסח על התבואה: הט"א העיר מתי הדין אם בתחלת החג או בסופו וכתב דליכא למימר בתחלת החג שהרי לקמן אמרינן אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שאברך לכם תבואה שבשדות והרי העומר לא נקרב אלא בשני לחג וגם אין לומר דנמשך הדין כל ימי החג דלמה דין של ר"ה נגמר ביום א' ודין של תבואה ושל מים נמשך ז' ימים ולכן כתב דתחלת דין הוא ביום ראשון וסוף דין ביום אחרון ובנתים ליכא דין כלל ע"ש. ולא ידעתי איך יתורץ בזה מה שהקשה מ"ש מר"ה דלחד מ"ד תחלת וסוף דין הוי ביום א' ועוד יקשה מ"ש מעצרת דדין דפירות האילן התחלה והגמר הוא ביום א'. ולכן לענ"ד י"ל דבאמת בין בפסח בין בשבועות בין הסכות הדין הוא בכניסת החג ביום ראשון ומה דאמרינן הביאו לפני עומר בפסח וכו' אף שזה אחר הגמר דין י"ל כדאמרינן לקמן (דף י"ז ע"ב) עיני ה' אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה וכו' ע"ש הרי שגם אחר גמר דין אפשר שיש שינוי לטובה או לרעה ולכן מתניתן דקאמר העולם נדון הוא הדין הכללי של כל העולם וצוה הקב"ה לישראל ביום השני להקריב עומר כדי שאברך לכם תבואה שבשדות פי' שמהדין שנגזר על התבואה אם מעט אם רב תבא לכם הברכה וכן לענין גשמים דחג וע"כ צ"ל כן דכיון דאירי מדין העולם על התבואה ועל המים מה שייכות לזה מה שמקריבין ישראל עומר ושתי הלחם ונוסכים מים וא"ל דקאמר דבשביל קרבנות ישראל נתברך כל העולם הרי בסוכה (דף כ') לא אמרינן כן רק לענין פרי החג שהקריבו ישראל בשביל כל ע' אומות אבל לא מצינו כן לענין עומר ושתי הלחם וניסוך מים אע"כ כדאמרינן דלאחר שנגזר דין כללי לכל העולם נגזר דין פרטי לחלק של ישראל שיתברכו בשביל הקרבנות וכעין זה כתב הר"ן דבג' זמנים הללו נדונים הדברים לכל העולם ובר"ה נידון כל יחיד ע"פ מעשיו איזה חלק יהיה לו בהם ולפי דברינו יש עוד דין שלישי דהיינו ביום ראשון לכל העולם ובשאר ימי החג יתברכו ישראל בכללם ע"י הקרבנות של עומר ושתי הלחם וניסוך מים ובר"ה יהיה הדין לכל יחיד:

ובחג נדונין על המים: הט"א כתב הא דלא קאמר בחג על המים כמו בפסח על התבואה הואיל ואפסקא קרא דהיוצר יחד לבם ע"ש. אכן י"ל דבברייתא לקמן קאמר ג"כ בחג נדונין על המים ושם ליכא הפסק קרא וכן י"ל מה דקאמר בברייתא ואדם נידון בר"ה שזה מיותר כיון דפתח הכל נדונין בר"ה. שוב ראיתי בתוספתא שהיא הברייתא שהובאה לקמן דבאמת לא כתוב נדונין על המים ולא אדם נדון בר"ה דזה לשון התוספתא ר' יהודה אומר הכל נדונין בר"ה וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו בפסח על התבואה

בעצרת על פירות האילן בחג על המים וגזר דינו של אדם נחתם ביוה"כ עכ"ל ולענ"ד כן יש להגיה גם בברייתא דלפנינו:

נדונין על המים. ק"ל הרי כל גידול תבואה ופירות תלי במים כדכתיב ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן את פריו וכן אמרינן תענית (דף ב') גשמיכם היינו פרנסה א"כ איך אפשר שאחר שנדון בפסח על התבואה ובעצרת על פירות האילן יהיה דין בחג על המים הרי בלא מים אין תבואה ואין פירות וא"כ הכל תלוי בדין זה ויש לומר דתנא נקיט סדר הרגלים כמו שכתוב בתורה שהקדים חג המצות וחג השבועות לחג הסכות אבל באמת דין המים קדים בחג הסכות ואחר כן יהיה דין בפסח על שאר מאורעות שבתבואה ובעצרת על פירות האילן ואולי מטעם זה כפל בחג הסכות נדונין לרמז שדין זה קדום לפסח ועצרת ומתורץ בזה מה שדקדק הט"א כנ"ל:

על המים: הפ"י הקשה איך אפשר לומר כן הרי מקרא מלא הוא והארץ אשר אתה עובר שמה למטר השמים תשתה מים ארץ אשר תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה והרי הך השנה הוא ר"ה כדאמרינן לעיל ע"ש שנדחקו בישובו. אמנם לא ידעתי מהיכן פשיטא דהך תמיד עיני ה' אלהיך בה קאי על מטר השמים הרי יש לפרש דקרא מעלות ארץ ישראל קחשיב שלמטר השמים תשתה מים וגם שעיני ה' בהשגחה תמיד בה מר"ה עד ר"ה ואע"ג דלקמן (דף י"ז) אמרינן עיני ה' אלהיך עתים לטובה עתים לרעה הרי שהיו ישראל וגו' הרי שדרש עיני ה' אלהיך על המים הרי בלא"ה יש להקשות סתירה מברייתא זו על מתניתן דקאמר בחג נדונין על המים ולא בר"ה וע"כ צ"ל או דברייתא אתיא כמ"ד לקמן דהכל נדון בר"ה או יש לפרש עפמ"ש הר"ן דדין של יחיד בתבואה ופירות ומים הוא בר"ה ומה דקאמר היו ישראל רשעים או צדיקים בר"ה היינו היחידים שבישראל שבלא"ה אין לחשוב ולפרש שיהיו כולם שוים צדיקים או רשעים אבל עכ"פ עיקר דין הכלל יש לומר שהוא רק בחג:

בגמרא למימרא דחד דינא מתדני והתניא: לכאורה הוי מצי להקשות קושיא זו מיד אמתניתן. גם הפנ"י כתב דסוגיא זו תמוה. ולענ"ד י"ל דה"ק דבמתניתן היה אפשר לפרש בפסח על התבואה דהדין הוא באותו פסח שסמוך לקרי או לאונס ולכן באירע קודם פסח היה נדון לשעבר ובאירע לאחר פסח נדון להבא אבל אחר שהקשה כל הני הרפתקי אימת איתדון וע"כ היה צ"ל שהדין הוא קודם זריעה וא"כ כל דין הוא בפסח שעבר לכן הקשה שפיר איך משכחת דלאחר פסח נדון להבא ועל זה אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדני:

קודם יוה"כ נדון לשעבר: ק"ל מה קמ"ל בזה בשלמא לענין פסח קמ"ל דתרי דיני מיתדנא אבל לענין יוה"כ מה קמ"ל וי"ל דקמ"ל גם לענין יוה"כ כן היכא דעברו עליו שני ר"ה כגון דאירעה קרי או אונס בין ר"ה ליוה"כ דה"א כיון שעבר עליו ר"ה לאחר יוה"כ אין זה דין של אשתקד אלא של ר"ה שעבר עתה קמ"ל שנדון עפ"י גמר דין של יוה"כ שעבר ועיין מה שכתבתי בזה לקמן (דף י"ח):

אדם נדון בכל יום: הט"א הקשה לר"י ולר"נ דלדבריהם אין בין ר"ה לכל ימות השנה כלום לענין דין של מעלה והרי כתיב תקעו בחודש וגו' משפט לאלהי יעקב. ועוד דאמרינן לקמן דאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ דספרי חיים וספרי מתים פתוחים ולר' יוסי ור' נתן זה בכל יום וא"כ או שיאמרו הלל בר"ה או שגם ביו"ט וחנוכה לא יאמרו ע"ש שהאריך עוד בקושיות והניח בצ"ע. ולענ"ד לק"מ דגם ר' יוסי ור"נ מודים דדין הרבים של כל העולם ובפרט של ישראל הוא בר"ה כדכתיב משפט לאלהי יעקב רק מה דתנן במתניתן כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון דהיינו דין היחיד על זה פליגי וס"ל דיחיד נדון בכל יום ולכן אמרינן דמתניתן דלא כוותייהו והרי גם הר"ן חילק בין רבים ליחידים לענין דין דתבואה ופירות דלרבים הוא לכל דין בזמנו וליחיד גוזרין חלקו בהדברים האלה בר"ה וכן נימא לר"י ור"נ רק איפכא דלדידהו חיי כלל בני אדם נדון בר"ה ולכן אין אומרים הלל בו אבל לכל יחיד ויחיד נקבע דינו בכל יום:

אלא אמר רב חסדא טעמי' דר"י מהכא: הקשה מהרש"א בח"א הרי ר"י יליף מותפקדנו לבקרים ותירץ דסמך על קרא דלעשות משפט עבדו ולא מייתי ותפקדנו לבקרים אלא להורות באיזה שעה ביום נדון. ולענ"ד זה דוחק דביותר הו"ל להביא עיקר קרא דיליף מיניה ולכן נ"ל דודאי עיקר ילפותא הוא מלעשות משפט עבדו אלא דמעיקרא לא הוי מצי לילף דהיה אפשר לפרש דמשפט אינו לשון דין אלא כלשון משפטו אשר הראת וכמ"ש המהרש"א דלכך מייתי אידך דרב חסדא דמלך וצבור ע"ש. אכן תמהתי איך שייך דמייתי ראיה מדרב חסדא לרב חסדא דלמא באמת הך משפט אינו לשון דין ולא שייכי ב' מימרי דרב חסדא. אבל לפ"ד י"ל כיון דכתיב ותפקדנו לבקרים דודאי הוא לשון דין רק שהיה אפשר לומר דלמא פקידה בעלמא ולא גמר דין ולזה מייתי מלעשות משפט עבדו דבר יום ביומו כיון דכבר ידענו שיש עכ"פ תחלת דין בכל יום בא זה וגילה על זה דשניהם דין ממש וא"כ עיקר ראיית רב חסדא הוא מותפקדנו לבקרים דזה גילה דגם משפט יום ביומו הוא דין ממש ולכן מייתי גם אידך מימרא דרב חסדא אחר שדרש ר"י פסוק זה על דין ממש מוכח ג"כ דמלך נכנס תחלה. ועוד י"ל דיש לדקדק דהכא קאמר פקידה עיוני בעלמא דמשמע דפקידה אינו דין ולעיל (דף י"א) אמרינן בר"ה נפקדה שרה

רחל וחנה וכתב רש"י בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון הרי דפקידה הוא גזר דין אכן י"ל דודאי לשון פקידה אינו רק עיון במעשה בני אדם והיינו מה שנקרא תחלת דין כמו שהדיין מעיין ושוקל כל צדדי זכות וחובה קודם שיפסוק הדין וזה נקרא אצלו תחלת דין ומה דאמרינן דנגזר עליהם הריון זה יליף מסיפא דקרא דכתיב ויעש ה' לשרה כאשר דבר הרי דתחלת דין נקרא פקידה וגמר דין עשיה ולפ"ז הכא נמי דיליף מותפקדנו לבקרים פריך דילמא עיוני בעלמא דהיינו תחלת דין ואכתי מנ"ל דגמ"ד ג"כ הוא בכל יום לזה קאמר טעמא דר"י מהכא לעשות משפט עבדו דכתיב לשון עשיית משפט דהיינו גמ"ד ומכ"מ א"ש דמייתי מותפקדנו לבקרים דמזה יליף העיקר דהיינו תחלת דין שגמר דין בלא תחלת הדין ליכא:

עיוני בעלמא הוא: ק"ק דלר' נתן דלא ס"ל עיוני בעלמא א"כ קרא ותפקדנו לבקרים היאך מוקי לה כיון דלדידי' בכל רגע יש דין וכן קשה על מה דקאמר רב יוסף כמאן מצלינן וכו' כמאן כר' יוסי הא לר' נתן ג"כ מצלינן שפיר וה"ל למימר כר' יוסי וכר' נתן:

ואמרו לפני בר"ה: מה שנקט שלא כסדר דאם על פי סדר השנה קחשיב הו"ל להקדים ר"ה וחג לפסח ושבועות ואפילו אם עפ"י סדר מועדים בתורה קחשיב עכ"פ הו"ל להקדים ר"ה לחג יש לומר עפמ"ש המהרש"א בח"א דקחשיב הג' קרבנות נגד ג' חיי נפשות שבעולם דמים הם חיי נפש הצומח ושעורים נגד חיי נפש בהמה דשעורים הוא מאכל בהמה וחטים נגד חיי אדם שהוא מאכל בני דעת ע"ש. אמנם כולם הם רק הקדמה לחיי ישראל הקדוש להקב"ה שהוא חיי הנשמה והוא יונק כח חייו ע"י עבודת הקב"ה וקיום מצותיו ולכן אמר לבסוף ואמרו לפני בר"ה וכו' שהוא נגד חיי הנשמה הנעלה על כולם. שוב ראיתי שגם הריטב"א הקשה קושיא זו ותירץ כיון דעומר ושתי לחם וניסוך המים דאורייתא ואמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות דרבנן לכן איחר:

למה תוקעין בשופר של איל: המהרש"א בח"א פירש דפריך לר' יהודה דקיי"ל כוותי' דס"ל דבר"ה תוקעים בשל זכרים. ולענ"ד גם התוס' כוונו לזה במה שהביאו דקיי"ל כר' יהודה אכן תמהתי במה שכתב המהרש"א דר' יהודה יליף כן ממדרש שהביא רש"י בחומש דיובל לשון דכרא הוא למה הוצרך לזה ממדרש הלא זה מימרא דר"ע לקמן (דף כ"ו) גם מה שהקשה הרי ביובל גופא ס"ל ר"י דתוקעין בשל יעל ולא בשל איל והניח בקושיא לא הבנתי הרי לא משום דיובל נקרא דכרא יליף ר' יהודה דתוקעין בשל זכרים דודאי לשון יובל ג"כ פירושו חירות ויש ליובל ב' פירושים דשנת היובל הוא שנת חירות וקרן היובל הוא קרן האיל וזה גופא מה שהקשה ר' אבהו למה תוקעין בשופר של איל

לר' יהודה דקיי"ל כוותי' ומה שביובל לא תוקעין ג"כ באיל בגז"ש דשופר מר"ה זה בארו התוס' לקמן (דף כ"ו) ע"ש:

עקדת יצחק בן אברהם: מה שהזכיר פה בן אברהם וכי לא ידענו דיצחק בן אברהם הוא יש לומר דהנה בעקדה היה ב' זכיות שהם צדקת אברהם העוקד שכבש רחמיו רחמי האב על הבן וצדקת יצחק הנעקד שמסר נפשו להקב"ה ושניהם נזכרים ע"י איל שנקרב מאברהם תמור יצחק וזהו שאמר ומעלה אני עליכם כאלו עקדתם עצמיכם לפני ולכאורה הול"ל כאילו נעקדתם לפני אבל רצה לומר שעי"ז יחשוב לכם הקדוש ברוך הוא זכות העוקד והנעקד דאם עקדתם עצמכם הרי אתם העוקדים והנעקדים ולכן קאמר עקדת יצחק בן אברהם להזכיר העוקד והנעקד:

בתוספת ד"ה בפסח. א"נ כר' יהודה: המשנה למלך ה' תשובה (פ"ג) דקדק למה לא כתבו דר"מ היא דס"ל דגמר דין ביוה"כ. ולענ"ד י"ל דניחא להו למימר דר' יהודה היא דאמרינן בתמורה (דף ט"ז) כל היכא דתני מעשה בחסיד אחד הוא או ר"י בן בבא או ר' יהודה בר אלעאי ע"ש והיינו סתם ר' יהודה וא"כ שם דקתני מעשה בחסיד אחד י"ל דר' יהודה הוא ולשיטתו אזיל אכן לא הבנתי דאפילו אי הדין בר"ה הי' הרי עכ"פ בלילה אין דין כדאמרינן בעלמא שאין הקב"ה דן את ישראל אלא ביום וכן אמרינן בע"ז לא ליצלי אינש וכו' בתלת שעי קמייתא והרי שם נאמר דבערב ר"ה הקניטתו אשתו ובא ולן בביה"ק ומשמע שזה היה בליל ראשון של ר"ה ואיך אפשר ששמעו מאחורי פרגוד הדין שיהיה למחר ומזה לכאורה ראיה לתירוצם הראשון:

דף טז:

בגמ' דלא איערבב שטן: לפי"ז אפילו תקעו תקיעת דמיושב ולא דמעומד ג"כ נאמר כן כיון דלפי מאמר ר' יצחק הקדום ע"י תקיעת דמעומד איערבב שטן. אכן י"ל כיון דע"פ הירושלמי שהביאו התוס' גם בשמע קל שיפורא פעם ראשון בהיל ולא בהיל לכן רק בלא תקעו כלל ודאי לא איערבב אבל בתקע פעם א' ג"כ איערבב קצת ומה דאמרינן לעיל על תקיעת מעומד דוקא שהם לערבב שטן דעל ידי זה ודאי יתערבב:

ואמר ר"י כל שנה שרשה בתחלתה: בהמשך מימרות דר' יצחק י"ל דבתחלה השמיענו דע"י תקיעת שופר יתערבב שטן ולכן אמר במימרא שני' דאם לא תקעו בתחלה מריעין בסופה דלא איערבב שטן אכן לפי"ז יקשה כיון דזה בנאנס כמה שכתבו התוס' בשם ה"ג א"כ מה יעשה העני הזה שנאנס להנצל מפורענות לזה באה מימרא שלישית כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנתן הקב"ה רפואה למכה נגד מה שמריעין בסופה

ע"י שנאנס ולא תקע יכניע עצמו ויתפלל בהכנעה יתירה ואז יתעשר בסופה אעפ"י שלא תקע. אמנם על זה יקשה איך אפשר שע"י הכנעה בר"ה יתעשר בסוף שנה דילמא אח"כ ירע מעשיו לזה בא אידך דר' יצחק שאף שגלוי לפני הקב"ה כן מכ"מ אין דנין אותו בר"ה שהוא יום הדין אלא לפי מעשיו של עכשיו ואחרי שמכל זה נראה שכל מאורעות של אדם בין לטוב בין לרע הכל תלוי בדין של ר"ה לזה באו ב' מימרות של ר' יצחק להשמיענו שגם תוך השנה לפעמים ישתנה הדין לרע ע"י ג' דברים שמזכירים עונותיו ולטובה ע"י דברים שמקרעין גזר דינו:

צדקה צעקה: צריך טעם שלא שמר הסדר דשינוי השם שיליף מפסוק של תורה הו"ל להקדים לכל ואח"כ שינוי מעשה דיליף מפסוק דנביאים ואח"כ צעקה דיליף מפסוק תהלים ואחר כך צדקה דיליף מפסוק דמשלי שמאוחר לתהלים בסדר הכתובים וכדאמרינן סוף פרק קמא דבבא בתרא. ויש לומר שמסדר אותם כסדר פעולתם שכל א' פועל יותר מחבירו דצדקה פועל ביותר שמציל ממות ואח"כ צעקה שמציל רק ממצוקות ואח"כ שינוי השם שמשנה המזל בלבד כמו בשרה ואח"כ שינוי מעשה שפועל לבד להעביר הרעה אשר עדיין לא בא כדיליף מוינחם ה' על הרעה. ובזה א"ש מה שדקדק המהרש"א שהפייטן שיסד תשובה תפלה צדקה מעבירין את רוע הגזירה למה לא חשיב ג"כ שינוי השם ושינוי מקום. אבל לפ"ז א"ש שהם לא שינו רוע גזירה רק המזל שמעולם לא נגזר על אברהם ושרה שלא ילדו אלא עפ"י טבע המזל לא היו ראוים לכך ושינה הקב"ה שמם ועי"ז נשתנה המזל ומה דקאמר הכא מקרעין גזר דינו וחשיב בהם גם שינוי השם אגב גררא דאחריני אמר גם על שינוי השם גזר דין אבל באמת קריעת גזר דין ליכא רק שינוי מזל:

להקביל פני רבו ברגל: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל סוכה (דף כ"ח). ומה שכ' הפ"י לתרץ דפתח ברגל ומסיים בחדש ושבת לא הבנתי שתירוץ שלו לא שייך רק לענין חדש אבל למה לא קאמר ג"כ חייב לקבל בשבת ע"ז לא תירץ כלום:

לטהר את עצמו ברגל: עיין מה שכתב הט"א בזה שלא שייך זה באשה ובספרי ע"ל ביבמות (ד' כ"ט) השגתי עליו:

ואחד של בינונים: הפ"י הקשה כיון דבינונים תלויים ועומדים עד יוה"כ א"כ של בינונים למה נפתח בר"ה ובשם הרי"ף הוסיף להקשות כיון דבינונים ביוה"כ או לחיים או למיתה נידונים א"כ ספר של בינונים למה הוא בא כלל ולענ"ד הענין הוא כך כיון דתנן בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון וכל הבריות בו יפקדו א"כ ע"כ נפתחים ג' ספרים דמי שנמצא צדיק גמור נכתב בספר החיים ומי שנמצא רשע גמור נכתב בספר המתים

ומי שמעשיו שקולים נכתב בספר הבינונים להיות תלוי ועומד עד יוה"כ ואז נגזר עליו או חיים או מות אבל אם אין כאן ספר בינונים אנה יוזכר שם השקולים במעשיהם אשר ע"כ גם הם באים למשפט בר"ה:

ימחו מספר זה ספרן של רשעים גמורים: לענ"ד הכי פירושו כיון דכתיב ימחו מספר חיים מזה נראה שיש ספר החיים ומי שנמחה מזה ממילא נכתב בספר שכנגדו ונגד החיים הוא המות וא"כ מוכח מזה שיש ספר של רשעים וספר של צדיקים ומדכתיב ועם צדיקים אל יכתבו משמע שיש ספר שעדיין לא נכתב בו גזר דין וזהו של בינונים וכן לרנב"י שדורש כן מדכתיב מקרא מחני נא שנראה שיש ספר שבו נמחה ממנו שמות והוא של רשעים שנמחים מספר החיים ומספרך הוא של צדיקים שמאותו לא תצא הרעות ומדכתיב אשר כתבת משמע של בינונים שבו נכתבים הבינונים בחסד של הקב"ה ביוה"כ ולא מב"ד של מעלה ולכן כתיב אשר כתבת:

זה ספרן של רשעים: הפ"י תמה איך התפלל דוד על דבר שאינו בנמצא כלל שהרי כל אדם יש לו ספר מיוחד ועוד למה התפלל שימחו מספר של רשעים. ולענ"ד י"ל שכן מצאנו בפרק חלק בדור המבול שאין להם חלק לעוה"ב ואינם עומדים בדין הרי שמצאנו שנאבד זכר רשעים לפעמים לגמרי שאינם נזכרים לא בספר צדיקים ולא בספר בינונים ולא בספר רשעים וכן התפלל דוד על רשעים הללו שכן יהי' גורלם והוא הטוב להם משיכתבו בספר רשעים לדין ולענוש. ולא בלבד לענין דין של עוה"ב מצאנו כן אלא גם לדין שאחר המות כדאמרינן בחגיגה (דף ט"ו) על אחר דאמרי לא מידן לידייני ולא לעלמא דאתי ליתי ע"ש. וכן התפלל ג"כ משה על עצמו מחני נא שידון אותו הקב"ה כלא היה:

ברש"י ד"ה שלשה ספרים. ספרי זכרון של מעשה הבריות: לא זכיתי להבין איך אפשר שהם ספרים של מעשה הבריות שהרי רק עפ"י דין של ר"ה יתברר מי שזכיותיו או עונותיו מרובין וא"כ לענין מעשה הבריות ע"כ אין כאן רק ספר א' אשר יד כל אדם חותם בו כדתנן וכל מעשיך בספר נכתבים או שני ספרים אחד לזכיות ואחד לעונות אבל בספר בינוני מה יכתב בו ולכן ע"כ צ"ל שהספרים הם שנכתבים בהם שמות בני אדם וגזר דין אם לחיים אם למות ואם לתלות וכנ"ל:

ד"ה רשעים גמורים רובם עונות: מה שפירש רש"י כאן על ברייתא כן ולא לעיל על מימרא דר' כרוספדאי י"ל דרק מהכא מוכח דרוב עושה אותו לצדיק ולרשע גמור ממה דאמרו ב"ה רב חסד מטה כלפי חסד וכמו שכתב הפ"י:

בתוס' ד"ה ותוקעים. הדר תקע להו: לענ"ד יש לחלק דבשלמא גבי שופר כיון דתקע כבר יצא ואין עליו עוד קיום המצות דאי מתרמי ליה צבורא אינו תוקע רק להוציא אותם דהא מטעם זה כתבו הפוסקים דהם יברכו הברכה לשמוע ולא הוא כיון דאין עליו עוד מצוה ואפילו מברך הוא אינו מברך רק להוציא אותם אבל בברכת כהנים אע"ג דאין עליו חיוב רק לברך פעם אחת מ"מ הרי כי מתרמי ליה צבורא ומברך מקיים המצוה שהרי מברך שוב וצונו לברך לכן לא מיקרי שלא בזמנו. אכן הר"ן כתב בשם התוס' על וכי תימא כיון דכבר יצא הוי שלא בזמנו וז"ל דאכתי לא סגי דהכא נמי מתכוין למצוה הוא וקא עביר משום בל תוסיף עכ"ל ולא הביא דברי התוספות שדומה לברכת כהנים דאי מתרמי ליה צבורא:

בא"ד וי"ל דאין שייך בל תוסיף: הרשב"א תירץ על קושיא זו דלא מיקרי בל תוסיף אלא מה שהוא מוסיף מדעת עצמו אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך ליכא משום ב"ת. והפני יהושע כתב שיש לתמוה על התוס' למה לא תירצו גם הם כן וכתב לחלק בין תקנות חכמים שתקנו לפי השתנות הענינים לאחר מ"ת ובין מה שהיה אפשר גם בשעת מ"ת כגון לתקוע מיושב ומעומד דאין זה תלוי בהשתנות הענין. ולענ"ד זה דוחק דהרבה תקנות תקנו חכמים שלא תלויים בהשתנות ענינים או קלקול הדורות כגון גזירה שמא יעבירנו ושבות לשבת ושניות לעריות ואעפ"כ ליכא משום ב"ת וב"ת. אבל לענ"ד יש ליתן טעם אחר למה לא תירצו התוס' כן דיש חילוק בין מה שהוא מצות חכמים שהוא בכלל לא תסור ומברכים עליו ובין מה שהוא מנהג שעליו אין מברכים וצונו ולכן בכל מצות חכמים ליכא משום בל תוסיף שהתורה נתנה רשות לחכמים לתקן וצוה מלא תסור ולכן מברכים עליו וצונו אבל מנהג שאין מברכים עליו כמו דאמרינן בסוכה (דף מ"ד) לענין ערבה בשביעי הרי זה אינו בכלל מצות חכמים והכא דקאמר למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וכו' דמשמע דאין זה רק מנהג וכמו שפי' הר"ן על מה דקאמר למה תוקעין בשופר של איל שהקשה על המנהג ותדע שמנהג הוא ולא תקנת חכמים שלא מצאנו במשנה או בברייתא שתוקעים ב' פעמים וגם לא מברכים על תקיעת מעומד אפילו הפסיק בין דמיושב למעומד הרי דרק מנהג הוא ואין זה בכלל לא תסור ולכן לא ניחא להו להתוס' לתרץ כהרשב"א. עוד י"ל למה לא ניחא להו להתוס' בחילוק הרשב"א דהט"א הקשה על שיטת הרשב"א איך אפשר דמה דתקנו חכמים ליכא בל תוסיף הרי לקמן (דף כ"ז) מקשה למ"ד מצות לא בעי כוונה אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה. וכן מקשה בעירובין ושם פירש"י ואנן יתבינן בה בשמיני ספק שביעי לכתחלה ומאי קושיא כיון דרבנן ציוו כן ליכא משום בל תוסיף והניח בקושיא. אמנם לענ"ד מדברי

הרשב"א שכתב דליכא בל תוסיף אלא דמוסיף מדעת עצמו כגון ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה אבל במה שתקנו חכמים לצורך ליכא ב"ת ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזה"ז מצוה של דבריהם ואוכלים וישנים בה למצוה ע"ש. נראה להדיא שהוא מפרש הך אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה לילקי בבן א"י שאין בו ספק שביעי אבל בספק שביעי אפילו מתכוין למצוה שרי ודלא כרש"י בעירובין וכן משמע מפי' רש"י לקמן (דף כ"ז) שלא פירש כמו בעירובין ולכן לק"מ על הרשב"א אבל התוס' י"ל שפירשו כמו רש"י בעירובין ולכן לא שייך חילוק הרשב"א:

ד"ה כדי. ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול: רבים מקשים וכי בכל שנה ידאג כן אחר שראה בשנה שעברה שאין זה שיפורא דגאולה. ולענ"ד יש לפרש לא שיסבור דזה קול השופר שעליו נאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול אלא כיון שזה תוקעים על סדר התפלה אחר שהזכירו מלכיות וזכרונות והתפללו תקע בשופר גדול לחרותנו נזכר בכל שנה שודאי יבא העת שיקויים כן ומטא זימנא לאתבלע ועי"ז יתערבב:

ד"ה ועיון. ומיהו לא יתכן לפרש כן: בלא"ה יקשה בין על פירוש ר"ת בין על פי' רש"י ממה דאמרינן בשבת (דף קי"ח) תיתי לי דקיימי עיון תפלה וממה דאמרינן שם (דף קכ"ז) ששה דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וחד מינייהו עיון תפלה אלמא עיון תפלה מעליותא הוא וכמו שהביא הר"ן. ולכן נראה דלשון עיון תפלה הוא כפשוטו שחושב בתפלה ויש בזה לטוב ולרע אם מעיין ומכוין בה הוא לטוב ובהכי איירי בשבת ואם חושב מחשבות אחרות הוא עיון תפלה לרע ומזה איירי בב"ב מה דאמר דאין אדם ניצול בכל יום מעיון תפלה ולפי' ר"ת גם מה דאמרינן דעיון תפלה מזכיר עוונותיו של אדם ויש עוד עיון תפלה הממוצע בין טוב לרע שמכוין בתפלתו באמת ומצפה שתשמע תפלתו והוא מה דאמרינן בברכות (דף נ"ד) שבא לידי כאב לב ולפי' רש"י גם עיון תפלה דהכא מפורש כן ומה שהקשו התוספות על פי' ר"ת מסוגיא דשם מדהקשה מהא דר' יצחק על מה דקתני המאריך בתפלתו י"ל דר"ת מפרש גם שם כן דהמקשן סבר דלכך אין נכון להאריך בתפלה שעי"ז יבוא לחשוב מחשבות חוץ ועל זה משני הא דמעיין הא דלא מעיין והיכי עביד דמפיש ברחמי והך היכי עביד לכאורה צ"ב שהרי גם המקשן הבין כן אבל לפי' ר"ת ניחא כיון דס"ד דמקשן דהמאריך בתפלתו הוא גם בשחושב רבות מחשבות והשתא משני דאיירי בלא מעיין וא"כ במה האריך לזה מבאר והיכי עביד דמפיש ברחמי אבל הכל בכוונת תפלה לבד:

ד"ה ונחתמים משמע דצדיקים גמורים קרי למי שזכיותיו מרובים: כצ"ל וכן הוא בתוס' שבעין יעקב והמהרש"א כתב על דברי התוס' שאינם מבוארים וגם הפ"י נדחק לפרש

דברי התוס' ולענ"ד י"ל בפי' דבריהם שהקדימו להוכיח דצדיקים גמורים קרי למי שזכיותיו מרובים לבד אף שיש להם עונות ג"כ וכן רשעים גמורים נקראו למי שעוונותיו מרובין אעפ"י שיש להם גם זכיות. וזה מוכיח מדקא חשיב בינוניים ולא הזכיר מצדיקים ורשעים שאינם גמורים מה דינם ואי ס"ד דצדיק גמור לא נקרא רק מי שאין לו עוונות כלל אבל רוב זכיות לבד הוא בינוני א"כ מחצה על מחצה הוא בכלל רשע שאינו גמור ולא מפורש מה דינו וכן איפכא אם נאמר דרשע גמור לא נקרא רק שאין לו זכיות כלל אבל ברוב עונות לבד הוא בינוני א"כ מחצה על מחצה הוא צדיק שאינו גמור ודינו לא נתבאר אע"כ דצדיק גמור כבר נקרא ברוב זכיות וכן רשע גמור ברוב עונות ולפ"ז מוכח דמה דקאמר הכא לחיים ולמיתה היינו לחיי ומיתת עוה"ב ולא לעוה"ו שהרי בעוה"ז כתיב ומשלם לשונאיו אל פניו הרי שצדיקים לפעמים נחתמים למיתה ורשעים לחיים ואין לומר שזה דוקא בצדיקים ורשעים שאינם גמורים אבל בגמורים יש חיים לצדיקים ומיתה לרשעים גם בעוה"ז לזה הביאו מה דאמרינן בקדושין מי שזכיותיו מרובין מעוונותיו וכו' הרי שזה נאמר בצדיקים שזכיותיהם מרובים וברשעים שעוונותיהם מרובים ג"כ ולפי מה שהקדימו הם נקראו הכא צדיקים גמורים ורשעים גמורים ולכן ע"כ מוכח דמה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים הוא לחיי עולם הבא:

בא"ד. ואמרינן בסוף פ"ק דקדושין: כצ"ל וכן הוא בתוס' בעין יעקב. וראיתי בפ"י שהקשה מה ראיה מהא דקדושין שהרי התם מסיק רבא דתנאי הוא דברייתא זו דמי שזכיותיו מרובין אתי' כר' יעקב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא אבל סתם מתניתן חולק עליו ודילמא ר' כרוספדאי אר"י כסתם מתניתן ס"ל והניח בצ"ע. ולענ"ד לק"מ שהרי מה דפליגי רבנן ור' יעקב הוא דוקא אם מצות לצדיקים נשתלמין בזה העולם אבל לענין תשלומי שכר הרשעים בעוה"ז ודאי לא פליגי דהא כתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו וא"כ אפי' נימא דר"כ כת"ק דקדושין ס"ל אכתי מוכח דהכא לענין חיי עוה"ב אייריי במה דאמר דרשעים נכתבים למיתה רק דלא נימא דילמא ברשעים גמורים יש מיתה גם בעוה"ז לזה הביאו מהך דקדושין וכדפירשנו:

דף יז.

בגמרא ועליהם אמרה חנה: פי' מדכתיב ממית ומחיה ולא מחיה וממית ע"כ אייריי קרא מחיים שאחר המות דהיינו אחר תחה"מ וכמו דיליף בסנהדרין (דף צ"א) ממה דכתיב אני אמית ואחיה שתחיית המתים מן התורה ואח"כ כתיב מוריד שאול ויעל הרי שאחר

תחה"מ עדיין יש ירידת שאול וא"כ איירי בבינונים שיורדים לגיהנם ומיד עולין ולכן על דבר זה אמרה חנה הפסוק הזה:

ועליהם אמר דוד אהבתי: בפ' זה י"ל דהנה יש ב' מדות אהבת ה' ויראת ה' ואם אמנם אפילו הפורענות אם בא מהקב"ה הוא לטובה ויש לעורר אהבת ה' כדכתיב כי אשר יאהב ה' יוכיח עם כל זה ברוב בני אדם רק הטובות הבאים מהקב"ה מעוררים אהבה והפורענות אינו מעורר רק יראה ולכן דוד שחשב עצמו כבינוני בפרשה זו פתח אהבתי כי ישמע ה' את קולי הטובה שיעשה לי הקב"ה שישמע תפלתי מעורר אהבתי ומפרש באיזה תפלה מדבר שנחשב לו חסד גדול כ"כ בתפלה שלעתיד כאשר כבר אפפוני חבלי מות דהיינו אחר שמת וקם בתחה"מ ומצרי שאול מצאוני דהיינו שמצרי שאול הם לנגדי שאירא לצרה ויגון אמצא בשאול למרק אשמותי למען אהיה ראוי להיות בן עוה"ב ואז בשם ה' אקרא אנה ה' מלטה נפשי שלא אמצא צרה ויגון בשאול אכן חנון ה' וצדיק ואלהינו מרחם ואומר לנפשי שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי ובזה נמצא כי רב חסד מטה כלפי חסד שלא יצטרך הבינוני עוד מירוק גהינם אחר התחיה וזהו מה דקאמר ועליהם אמר דוד אהבתי וכל הפרשה:

מטה כלפי חסד: הפ"י והט"א הקשו למה בהך דרבי כרוספדאי לעיל בג' ספרים שנפתחים בר"ה לא אמרינן בינונים מטה כלפי חסד וכי פליג על ב"ה. אמנם כבר עמד ע"ז בשו"ת הרשב"א סי' ת"פ ותירץ דבינוני איירי בשיש בו ג"כ עון פושעי ישראל בגופו דעל זה גם לב"ה יש דין דוהבאתי את השלישית באש ועוד תירץ שיש חילוק בין דין של ר"ה שהוא לעוה"ז ובין דין דעוה"ב דאיירי בו הברייתא דדוקא בו רב חסד מטה כלפי חסד:

שנאמר ויצאו וראו: קשה דהכא מוקי קרא זה בפושעים מישראל דכל הני דקחשיב לא שייכי רק גבי ישראל כמו שפירשם רש"י ובעירובין (דף י"ט) מוקי באוה"ע ע"ש וביותר יש לתמוה דמהתוס' נראה שרצו להשוות סוגיא דהכא עם סוגיא דהתם ולא העירו ע"ז אכן מריטב"א משמע שכתות האלה לא נחשבו עוד בכלל ישראל ולפ"ז י"ל שהם בכלל אוה"ע:

והם אינם כלים: המהרש"א כתב שצריך באור כיון שגהינם כלה איך שייך שנידונים לדורי דורות. ולענ"ד כיון שהכתוב אומר אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם א"כ נחשב עונש להם החרפה שרואין הצדיקים בשמחה והם בחרפה וכמו דכתיב (ישעיה ס"ה) הנה עבדי ישמחו ואתם תבושו הנה עבדי ירונו וגו' וכיון דזה מתנגד לחיי עולם על הצדיקים א"כ עונש זה הוא לרשעים ג"כ לעולם גם אחר שכלה הגיהנם שהוא

בריאה מכלל הברואים ולעת שיכלה העוה"ז ויבא התחלת עוה"ב גם גיהנם יכלה אבל העונש של הבושה לרשעים לא יכלה והיינו דין שלהם לדורי דורות ומה דכתיב ונידונים בה לדורי דורות הפירוש הוא כל זמן שגיהנם יש ואחר שכלה נידונים בדין זה:

שפשטו ידיהם בזבול: אע"ג דזה לא שייך רק באותם שהיו בזמן החורבן והכא משמע דבכל הרשעים שבכל דור הדין כן י"ל כיון דכל דור שאין ביהמ"ק נבנה בימיו כאלו חרב בימיו והרשעים הללו הגדילו עוונות עד שאם היה בהמ"ק נבנה נחרב על ידיהם נחשב להם כאלו פשטו ידם בזבול:

ר"א אומר כובש: בזה רבו הפירושים רש"י פי' הכא כובש לכף של זכיות שיכריעו ובפירוש בעין יעקב מטמין מן העונות תחת הכסא הכבוד. ובערכין (דף ח') פירש"י כן והשל"ה מסכת יומא פי' ע"ד דאמרינן נפוח קשה למשאוי מה שכובש עונות זו עם זו נמצא שזכיות יש להם נפוח ומכריע וכתב עליו בעיון יעקב ופי' זה נ"ל עיקר דאיתא במדרש את קרבני לחמי כבשים בני שנה ב"ש אומרים כבשים שהם כובשים עונותיהם של ישראל שנאמר יכבוש עונותינו ב"ה אומרים כל דבר שנכבש סופו לצוף אלא כבשים שמכבסין עוונותיהם של ישראל עכ"ד. ולענ"ד גם עפ"י הפירוש של כובש דנטמן תחת כסא הכבוד שייך לומר כיון דרק נכבש דהיינו נתכסה סופו לצוף למעלה ולהתגלות ולכן לענ"ד הפירוש היותר מסכים עם הסוגיא דערוכין הוא פי' הערוך דלר"א דאמר כובש לא מעקירו לגמרי אלא כובשו וגונזו שאם לא יחטא עוד הקב"ה מוחלו ואם יחטא הקב"ה מצרפו עם שאר עונות וזה דעת רבה בערוכין ורבי יוסי בר' חנינא אומר נושא שהקב"ה מעבירו לגמרי ומחלו וזה דעת רב יהודה בערוכין ובזה א"ש מה דמייתי הכא דבי ר' ישמעאל לבסוף דאם הוא דעה שלישית איך מטה כלפי חסד הו"ל להביאו קודם ר"א וריב"ח שהם אמוראים אבל לפי"ז י"ל דר' יוסי בר' חנינא הוא דמייתי ליה לסייע לדבריו ולפרש דבריו דלכאורה יש לדקדק וכן דקדק המהרש"א למה מייתי לנושא ראיה מפסוק שבנביאים נושא עון ועובר על פשע ולא מפסוק שבתורה דכתיב נושא עון ופשע וחטאה ועוד איך פליג ר"א ע"ז אבל לפ"ד י"ל דודאי גם ר"א ס"ל דנושא הקב"ה עון מכל עוונות אבל לא נאמר בתורה מה נעשה בו ולזה אמר הקב"ה כובשו וטומנו עד שיראה אם יחטא עוד אבל ריב"ח ס"ל דמעבירו לגמרי ומייתי מקרא דנושא עון ועובר על פשע דהך ועובר על פשע מפרש מה דכתיב נושא דהיינו נושא ועובר על פשע שמעביר אותו ולסיוע פי' זה מייתי הך דתנא דבי ר' ישמעאל וזהו מה דמסיים וכן הוא המדה דפירושו קשה אבל לפ"ד א"ש דה"ק דכמו דבהך נושא עון מפרש הפסוק דנושא ועובר כן הפי' ג"כ במדה של י"ג מדות דכתיב נושא עון ופשע דג"כ נושא ומעביר לגמרי אכן רבא י"ל

דס"ל כרבי אלעזר (בערוך גרס בערכין רבא תחת רבה וא"כ רבא לשיטתו קאי) ולכן קאמר ועון עצמו אינו נמחק פי' אפילו לתנא דבי ר' ישמעאל ס"ל רק מעביר ולא מוחק לגמרי אלא אי איכא רובא עון מצטריף בהדי והיינו כמ"ד כובש או י"ל דרבא חולק על הדרשה דיליף מעובר על פשע דהקב"ה מעביר לגמרי אלא דורש מעובר על פשע דרשה דידיה דמייתי בסמוך למי נושא עון למי שעובר על פשע ולכן ס"ל דעון עצמו אינו נמחק:

צביתו ליה זוודתא: העיון יעקב הקשה מזה על מה שכ' הרמב"ן בת"ה והובא בב"י י"ד סי' של"ט כללו של דבר. כל שהוא משום עסקי המת אין עושין לו עד שתצא נפשו והניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל דחליש ליה עלמא דקאמר שכבר היה נראה כמת וכן משמע מדקאמר ליה מאי חזית וענה ליה אין הכי הוי וכו' משמע שכבר באה נשמתו לפני ב"ד של מעלה אלא שהוחזרה לו וכן מצאנו מעשה בזוהר באב שמת ועפ"י בכיית בנו הקטן הוחזרה לו נשמתו. וכן פי' הערוך ערך נגד מה דאמרינן בפ"ק דב"ב ביוסף ברייי דריב"ל חליש ואתנגיד פי' נראה לו כאלו פרחה נשמתו וחזרה ע"ש:

בתוספת ד"ה כי לית. אלא נדונים י"ב חדש ועולים: ולפ"ז יש ה' כתות חוץ מן הצדיקים דהיינו מחצה זכיות ומחצה עוונות עליהם נאמר ורב חסד מטה כלפי חסד ובמחצה על מחצה ויש ג"כ עון דפושעי ישראל בגופן בתוך המחצה עונות עליהם נאמר והבאתי השלישית באש דיורדין לגיהנם ונידונים שם י"ב חודש ועולין ואם רובם עונות ויש בתוך הרוב עון פושעי ישראל בגופן נדונין י"ב חודש בגיהנם ואח"כ גופן כלה ונשמתן נשרפת והמינים והמסורות והאפיקורסים נדונין לדורי דורות בגיהנם וברובן עונות ואין בהם עון דפושעי ישראל בגופן נדונין י"ב חודש בגיהנם ואח"כ עולין כמו במחצה על מחצה ויש בהם עון דפושעי ישראל בגופן:

ד"ה אמר רב. בעריות שכן ב"נ מוזהר עליו: ודאי גם ישראל מיקרא פושע ישראל בגופן בעריות שמוזהר עליו אלא מפני שחלק התנא וחשיב פושעי ישראל בגופן לבד ופושעי אוה"ע לבד משמע שיש בישראל עוד עון אחר שנקרא עליו פושע בגופו שלא שייך באוה"ע ולזה מפרש שהוא קרקפתא דלא מנח תפילין:

דף יז:

בגמרא שמשים עצמו כשיריים: בפירוש זה י"ל דלפעמים אדם עובר על פשע שלא להקפיד על מה שנעשה לו מאחרים מפני שהוא מחשיב עצמו חשוב כ"כ שלא יגע אליו פגם כבוד מאדם שמחשיב שפל ונבזה נגדו. אמנם אין זה המדה שגורם לו כפרת עון כי אם מדת עניוות וכן מצאתי א"ע ברי"ף ויש להוסיף בזה בביאור ענין שיריים דגם במדת

עניוות יש ב' מדריגות האחת שאעפ"י שאינו מגביה עצמו על חבירו עכ"ז גם לא מחשיב עצמו שפל נגדו כי אם בחשבו שהכל נבזה והבל ולמה זה יקפיד על הבל אבל עיקר העניוות הוא דרך שני שלאחרים יחשוב חשוב וטוב נגדו ולהציב נגד עיניו המעלות שנמצאו בחבירו ולא בו אף שבאמת מעלותיו מכריעות מעלות חבירו ובזה גדלה עניוות משה רבינו עד שהעיד הכתוב עליו עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה וזה מה שנאמר בו שמשים עצמו כשיריים שחושב האחרים כעיקר ואת עצמו משים לשיריים והוא מדת עניוות באמת:

ולבסוף ולך ה' החסד: מה שכתוב זה בתחלה כבר רצו התוס' לבאר. ועוד י"ל דפירוש הפסוק כך הוא עפ"י מה דאמרינן בנדה (פרק ג') על פסוק ולא נשבע למרמה שקודם שבא האדם לעולם משביעין אותו תהא צדיק ואל תהא רשע ובזוהר נתבאר יותר שמראין לו חלקו בג"ע אם יצדק וחלקו בגיהנם אם ירשע. ובזה א"ש מה דכתיב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו בלשון עתיד ולא כתיב משלם דה"ק דלך ה' החסד לבסוף כאשר בתחלה הוסכם ונאמר לכל איש ואיש כי אתה תשלם לו כמעשהו ואעפ"כ לבסוף אתה גומל חסד עמו ולא תענישׁ אותו על פי מעשיו:

כתיב ורב חסד וכתיב ואמת: מה שהיפך הגמרא הסדר דבתחלה הו"ל למייתי הקושיא מרב חסד שהוא פסוק בתורה ואח"כ הקושיא מולך ה' החסד שקדום לפסוק דצדיק ה' בכל דרכיו והוא היפך הסדר. בזה י"ל עפ"י הכלל שסדר הגמרא לסדר הקושיות עפ"י הקל קל תחלה דהיינו מתחלה הקושיות שבקל לתרץ ואח"כ מה שקשה יותר וכן הכא דהקושיא מצדיק ה' היא הקל ביותר לתרץ בתחלה צדיק ולבסוף חסיד שבזה כתוב כסדר ואח"כ הביא מלך ה' החסד דבזה אין התירוץ מתחלה וסוף פשוט כ"כ שצריך להפוך הסדר ואע"פ כן מתרץ הכי ועל פי הפירוש שכתבנו אבל עתה מקשה הקושיא מרב חסד ואמת שהיא קשה ביותר לומר שהיפך החסד ולא הקדים אמת לרב חסד ומכ"מ מתרץ הכי ומה שמקדים ורב חסד י"ל שהרי הקב"ה הראה למשה איך יעשו לבקש כפרה אם חטאו ולכן ודאי יש לבקש להקדים ורב חסד לאמת ומכ"מ שניהם הם מדות של הקב"ה וביותר הוצרכו ישראל זה שיקדים הקב"ה חסד לאמת אז כשנאמרו י"ג מדות שבהם הודיע הקב"ה למשה שכפר על עון העגל:

ואני מוחל להם: מזה משמע דר"י דרש ויקרא ה' שהקב"ה הוא שקרא לי"ג מדות כדי שילמד משה. וכן נראה מפי' רבינו נסים שהביאו התוס' וגם מפי' רש"י בחומש נראה כן. אמנם בתרגום ירושלמי איתי וצלי משה ואמר הרי שמפרש ויקרא על משה שמשה קרא כן. ואע"פ שלכאורה פשטא דקרא מסכים עם פירוש זה מכ"מ יש קצת ראיה ג"כ

דויקרא לא קאי על משה ממה דכתיב אח"כ וימהר משה ויפול וגו' ואם הקורא ג"כ משה היה למה הכפיל שמו:

קודם שיחטא האדם: הרא"ש הקשה למה צריך רחמים טרם חטא. ותירץ שלא יענש אף שחוטא לבסוף באשר הוא שם. ולענ"ד זה דוחק קצת שיקרא זה מדת רחמים וגם מה שתירץ עוד שלא יענש על מחשבת ע"ז קשה קצת דממנ"פ אם המחשבה נחשב חטא א"כ אין זה קודם שיחטא. והמהרש"א פירש משום דשיתף הקב"ה רחמים בבריאה וזהו מה דקאמר קודם שיחטא. ולענ"ד אין זה במשמעות קודם שיחטא כי השיתוף רחמים בבריאה היה למען ימצא החוטא מחילה אחר שיחטא. ולענ"ד יש לפרש ע"פ מה דאמרינן בסוכה (דף נ"א) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וכתיב ה' לא יעזבנו בידו ע"ש ואין לך מדת הרחמים גדול מזה שהקב"ה עוזרו קודם שיחטא ועיין לקמן:

עד שבא ר"ע ולמד: עיין מה שכתבתי בספרי ע"ל בנדה (דף ע'):

בתוס' ד"ה שלש. ומכל מקום קשיא: לפי מה שכתבתי לעיל דפירוש קודם שיחטא דהיינו שהקב"ה עזרו לבל יכשל בחטא שפיר הוי ב' מדות שהרחמים חלוקים דקודם החטא הקב"ה מרחם עליו להקל מעליו עול ולחזקו נגד יצה"ר ואחר החטא הרחמים לבל יענש ובזה א"ש מה דדריש הפסיקתא דבפסוק יש לדקדק מהו הכפל עזבני ה' וה' שכחני ולמה שינה הלשון דבתחלה עזבני ואח"כ שכחני. אבל לפ"ז א"ש דהכי דריש דציון מקונן קודם שחטאתי עזבני ה' בידי יצה"ר דבזה שייך לשון עזיבה כדכתיב ה' לא יעזבנו בידו ולאחר שחטאתי ה' ענשני בגלות ושכחני. ולכן משיב רק על שכחני באמרו התשכח אשה עולה אבל על עזבני לא משיב דמה דהוי הוי. ועיין עוד מה שכתבתי מזה בספרי מנחת עני לפ' בראשית:

ד"ה ושב ורפא. סליחת העון קרא רפואה: לפ"ז יקשה איך קאמר איזהו דבר שצריך רפואה וכו' שהרי סליחת העון נקרא רפואה. שוב ראיתי שהרי"ף בעין יעקב הקשה כן ומה שתירץ דדרש מלשון ורפא לו דמשמע שהוא עצמו מרפא עצמו מה שלא שייך בסליחת העון לא הבנתי שהרי במגילה זה ושב ורפא לו בעצמו דמייתי הכא דרש על סליחת עון. אכן לענ"ד י"ל דהתוס' רצו לבאר מה דקאמר הכא איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין דלמא ורפא לו כפשוטו שנתרפא מחליו אם נענש על עבירות לזה כתבו שדרש הכא כמו שדרש במגילה על סליחת עון לאפוקי על חולי ממש אבל באמת גם במגילה הפירוש כמו הכא דסליחת העון קרא רפואה מפני שע"י תשובה מרפא עצמו מגזר דין שלו שבה נסלח עונו ובזה א"ש מה שדרש רב לקמן שגזר דין של צבור נקרע

מדכתיב בכל קראנו אליו ולמה לא יליף כמו ר' יוחנן משום ורפא לו. אבל לפ"ז י"ל דהוא דרש על רפואה ממש או עכ"פ אין ראיה כ"כ כיון שאפשר לפרש כן:

ד"ה אשר. לא ישא פנים לזקן: מזה אין ראיה כ"כ דגם זה יש לפרש שלא יראה פנים צהובות ומרחם לזקן דאם על פני זקן קאי ה"ל לכתוב לא ישא פני זקן. אבל בנדה הביאו התוס' ממה דכתיב גבי לוט הנה נשאתי פניך דמזה ודאי נראה דקאי על פני אדם. וכן משמע מאת פני איוב שהביאו התוס' לקמן. ועיין בתוס' בנדה ומה שכתבתי בספרי ע"ל שם:

דף יח.

בגמרא ר' אלעזר אומר כאן קודם גז"ד: הט"א כתב דר"א ע"כ כרבי יוסי או כר"נ ס"ל דאדם נדון בכל יום ובכל שעה דאי כר"מ ור"י דאדם נדון בר"ה ונחתם ביוה"כ איך אפשר ששנים שעלו למטה שלזה היה קודם גז"ד ולזה לאחר גז"ד. ולענ"ד י"ל דר"א כר"מ או כר' יהודה ס"ל ומשכחת שהיה בין ר"ה ליוה"כ ולאחד מהם נגזר הדין בר"ה של שנה שעברה ונחתם ביוה"כ ועתה נעשה בו הדין וכדאמרינן לעיל (דף ט"ז) אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יוה"כ נידון לשעבר ולאחד נגזר הדין בר"ה זה ועדיין לא נחתם או שלשניהם נגזר הדין בר"ה זה והאחד היה רשע גמור בר"ה ונחתם למיתה והאחד היה בינוני שקול ועדיין לא נחתם דינו:

בגזר דין שיש עמו שבועה: עיין מה שכתבתי בסוגיא זו בספרי ע"ל ביבמות (דף ק"ה):

התם ביחיד: היוצא מהסוגיא דביחיד יש חילוק בין קודם גז"ד לאחר גז"ד דלאחר גז"ד אינו נקרע אבל בציבור לעולם נקרע חוץ מגז"ד שיש עמו שבועה שאינו נקרע וגם ביחיד יש שנקרע כגון בשב בין ר"ה ליוה"כ וכל זה לר"ע ולר' אלעזר ולתנא דברייתא דלעיל השב בנתים אבל לר' יצחק אפילו גז"ד דיחיד דכל השנה נקרע ע"י תשובה. והנה הרי"ף והרא"ש הביאו הסוגיא דמחלק בין יחיד לצבור ובין כל השנה לעשי"ת ואח"כ הביאו הא דר' יצחק ולכאורה יש סתירה בזה. והנראה דדעתם כדעת הרמב"ם הל' תשובה (פ"ב) שכתב אעפ"י שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו בד"א ביחיד אבל בצבור כל זמן שעושין תשובה וצועקין בלב שלם הם נענים שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו עכ"ל. והנה גם בדברי הרמב"ם יש סתירה בזה דתחלה כתב שהתשובה יפה לעולם והם דברי ר' יצחק ואעפ"כ הביא החילוק בין יחיד לצבור ובין עשרה ימים לכל השנה. אמנם ע"ז כבר העיר הפרשת דרכים (דף כ"ט) וכתב דדעת הרמב"ם דרבי יצחק ע"כ ג"כ

צריך ליישב הסתירה שבין בהמצאו ובין בכל קראנו אליו וע"כ גם כן מיישב בחילוק שבין יחיד לצבור ובין עשרה ימים לכל השנה ואע"ג דס"ל דגם ליחיד נקרע אחר גז"ד זה מיישב דלצבור וכן ליחיד בעשרת ימי התשובה ודאי מהני לגמרי אבל ליחיד בשאר ימות השנה אינו מועיל בודאי אבל מכ"מ אפשר שיקרע גז"ד. ומהר"ן נראה שג"כ הוקשה לו איך מתרץ ר' יצחק רומיא דקרא ומתרץ בענין אחר שכתב ור' יצחק אמר יפה צעקה לאדם דאפילו היכא דלא מיקרע גז"ד ממעטת את הפורענות עכ"ל. ובזה מתורץ ג"כ דעת הרמב"ם והיא ג"כ שיטת הרי"ף והרא"ש ומה שפסקו כר' יצחק אע"ג דפליגי עליו ר"ע ור"א וגם סתם ברייתא דהשב בנתיים י"ל כיון דלעיל (דף ט"ז) אמרינן כמאן מצלינן האידנא וכו' ואיב"א רבנן וס"ל כר' יצחק והשתא כיון דסתם מתניתן דלעיל דלא כר' יוסי ואעפ"כ מצלינן אקצירי ומריעי ע"כ צ"ל דס"ל כר' יצחק ולכן פסקו כוותיה:

אלו עשרה ימים: מזה משמע שנבל מת אחר יוה"כ ולפ"ז פליג רבה בר אבהו אמה דאיתא במדרש כתיב ושמואל מת ויספדו לו כל ישראל וסמיך ליה ואיש במעון אמר הקב"ה הכל צווחין וטופחין על מיתתו של צדיק והרשע זה יושב ועושה מרזיחין והלא שמואל מת כ"ח אייר כדאיתא במגילת תענית ואיך שייך שע"ז נענש נבל אחר עשרת ימים שמהפסוק נראה דעשרת ימים אלו היה מיד אחר שעשה משתה ומרד בדוד ואפילו נימא שהספד של כל ישראל משך עד סמוך לר"ה ואז עשה נבל המשתה מכ"מ יש מדרש אחר שנראה בפירוש שמת נבל סמוך למיתתו של שמואל דאיתא במדרש תלה לו להקב"ה ז' ימי אבלו של שמואל הצדיק שלא יתערב אבלו באבלו של צדיק ועשה שלשה ימים ומת בהכרת עכ"ל. מיהו המדרש הזה בלא"ה פליג אגמרא דידן שהרי נתן טעם לעשרה ימים שלא הוזכר כאן:

במתניתן מפני חנוכה: הפ"י הקשה הרי ע"פ מה דאמרינן סנהדרין (דף מ"א) לא שייך טעות בעבור רק עד חצי החודש והרי חנוכה הוא אחר חצי החודש ותירץ דמה דאמרינן בסנהדרין הוא דוקא לענין דרוב העולם יודעים אחר חצי החודש מתי קדשו ב"ד ואכתי הוצרכו שלוחים מפני המיעוט עכ"ד. אמנם מדברי הרמב"ם לא משמע כן אלא שכל העולם יודעים מתי קדשו ב"ד את החודש וכ"כ גם הברטנורא סנהדרין (פ"ה). אמנם לענ"ד י"ל דזה שייך דוקא במקומות שקרובים לירושלים ואפשר להם לידע ע"י עוברים ושבים אבל השלוחים דמודיעים למקומות הרחוקים דאיך אפשר להם לידע שם אם לא ע"י השלוחים. והנה הט"א הקשה שמדברי רש"י משמע שלא הלכו רק עד הפסח ולמה לא הלכו עד יום שביעי ש"פ להודיע להרחוקים. ולענ"ד י"ל כיון דאמרינן בתענית (פ"א) ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת הרי שעכ"פ בזמן הבית לא

היה דרים מישראל רחוק מירושלים יותר ממהלך י"ד יום עם השבתות שהרי בט"ו כבר שאלו על הגשמים א"כ ע"כ הרחוקים ביותר שבו לביתם בערב של י"ד ואפילו הדרים מעט יותר ודאי שמעו בימים הקרובים ולכן לא הוצרכו לשלוחים:

ברש"י ד"ה ועל אלול. הולכין אחר רוב שנים: ק"ל למה לי טעם דרוב אפילו ליכא רוב מטעם ספק לבד ג"כ ע"כ עושין יום ל' ויום ל"א אלול מספק ר"ה וכמו שכתב רש"י בביצה וכמו שכתבו גם התוס' כאן ואם ידעו מתי התחיל אלול לא ידעו יום ל' שלו. שוב ראיתי שגם בט"א הקשה על רש"י כן. ולענ"ד אולי י"ל דגם הכא לא כיוון רש"י לומר הטעם של רוב למה שאין עושין רק יום ל"א אלא שרצה לבאר אכתי למה הוצרך לשלוח שלוחים על אלול לא ישלחו ויעשו ר"ה ביום ל"א לבד כגון אם היה יום ל' של אב ביום א' יעשו ר"ה ביום ג' לבד מטעם ספק ספיקא שמא היה אב מלא והיום יום ל' ואת"ל שהיה חסר שמא היה אלול מלא והיום יום ל"א ואע"ג דאין עושין ספק ספיקא לכתחלה אלא אם לא שולחים שלוחים ממילא הוי ספק ספיקא ולא אנחנו עשינו אותו לכן כתב רש"י דע"כ הולכין אחר רוב שנים דאין אלול מעובר וא"כ ליכא ספק בזה רק מטעם רוב אנו צריכים לעשות ר"ה ביום ל' וע"כ צריך לשלוח שלוחים לידע מתי יום ל' דהוי ספיקא דאורייתא אבל מכ"מ גם רש"י ס"ל דלא סומכין על רוב זה ג"כ לענין שלא לעשות גם יום ל"א מספק:

דף יח:

בגמרא קרא ליה צום: המהרש"א והרי"ף בע"י והט"א הקשו מה קושיא בזה הרי הפירוש פשוט מה שהיה עד עתה צום יהיה לששון ולשמחה בבנין בית שני ותירצו בדחוקים. ולענ"ד היה נראה שהקושיא היא דהו"ל לומר יום צום הרביעי וגו' יהיה לששון ולשמחה אבל איך אמר הצום יהיה לששון דמשמע בעוד שהוא צום הוא ג"כ לששון ולשמחה ובזה יש סתירה. שוב ראיתי שכבר הקשה הב"י (סימן תק"נ) קושיא זו ותירץ כתירוצנו ותימא על הגדולים שלא הזכירו זה. וכעת מצאתי בריטב"א שכבר פירש קרוב לזה דהו"ל למימר הימים אשר צמתם:

אמר רב פפא שאני ט"ב: יש להסתפק אם כוונת ר"פ כיון שהוכפלו צרות בט"ב לא תלי ברצו מתענין אלא יש חיוב להתענות מדברי קבלה או שכוונתו דאע"ג דתלי ברצו מתענין מכ"מ שלחו שלוחים מפני התענית וכיון שהוכפלו בו צרות. והנה מדברי רש"י במגילה (דף ה') שכתב ד"ה אבל וז"ל והאי דנקט ט"ב משום דהוכפלו בו צרות והכל מתענין בו אבל שאר צומות אמרינן במסכת ר"ה רצו מתענין רצו אין מתענין עכ"ל. משמע

מזה דהך דרצו אין מתענין על ט"ב לא נאמר. אמנם מהרמב"ם נראה שכל ד' תעניות שוין מדברי קבלה ובשעה שאין גזירה ואין שלום מדברי קבלה רצו מתענין רק שעתה שקבלו הציבור עליהם אין ב"ד יכול לבטל ט"ב וכ"נ ממש"כ הב"י ריש סימן תקנ"א. וכעת מצאתי בריטב"א שכתב בפירוש כן מדברי קבלה רצו מתענין גם על ט"ב נאמר:

ומי הרגו: הפ"י והט"א הקשו מה קושיא הא מפורש בקרא דישמעאל הרגו. ולענ"ד אין זה מפורש (דבמלכים ב' כ"ה) כתיב ויהי בחודש השביעי בא ישמעאל וגו' ועשרה אנשים אתו ויכו את גדליהו וימות ובירמיה (מ"א) כתיב ויקם ישמעאל וגו' ועשרת האנשים אשר היו אתו ויכו את גדליהו בן אחיקם בן שפן בחרב וימת אותו הרי שבשני מקומות כתיב ויכו את גדליהו ובסנהדרין (דף ע"ח) אמרינן ת"ר הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת בין בבת אחת בין בזה אחר זה פטורין ריב"ב אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו עכ"ל. הרי לרבנן לעולם פטור כשהכוהו עשרה בני אדם ולריב"ב עכ"פ לא חייב רק האחרון ובהכוהו בזה אחר זה והרי בפסוק נאמר ויכו א"כ היאך יחשב ישמעאל בן נתניה ההורג וצ"ל דדרשו כן מדכתיב וימת אותו לשון יחיד והיה מקובל שהעשרה לא קרבו מיתתו ועכ"פ טובא קמ"ל הברייתא דנהרג ע"י ישמעאל שהוא לבד נקרא ההורגו:

ד"ה ג' בתשרי: הט"א הקשה למאי דפירשו מקצת מפרשים בשם הירושלמי דגדליה נהרג בב' בתשרי אלא שאותו ב' בתשרי חל בשבת לפיכך נדחה צום גדליה לג' בתשרי איך אפשר לומר כן כיון דאמרינן שהבית נחרב באחד בשבת ואיך אפשר שבאותה שנה היה ב' בתשרי בשבת ע"ש. ולא ידעתי מי כתב כן שלא מצאתי רק שהרבינו ירוחם כתב שנהרג בר"ה ונדחה ליום ג' אבל שהיה יום ב' בשבת לא מצאתי וכל שכן שאי אפשר שהירושלמי ס"ל כן דבירושלמי דתענית פ"ד הביא ג"כ ברייתא זו דבג' בתשרי נהרג גדליה: [מבן המחבר ללמדך ששקולה מיתת צדיקים. ק"ל איך יודעים מזה ששקולה ג' בתשרי כט"ב אולי ששקולה כעשרה בטבת או כי"ז בתמוז והראיה שלא החמירו בתענית זה כבתשעה באב. עוד יש לדקדק למה לא הביא הש"ס פסוקים לראיה אצל ט"ב וצום גדליה כמו שהביא הש"ס לעיל בי' דטבת וי"ז בתמוז. לכן לולא דמסתפינא הייתי אומר שיש חסרון בש"ס ואולי שנחסר הפסוק דזכריה ז' כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וגו' ומזה למד הש"ס ששקולה מיתת צדיקים לשריפת בית אלהינו באשר שהנביא השוה אותם]:

ותבטל מצותה: נ"ל דהכי פריך אי ס"ד דיו"ט תלוי במצות הדלקת הנרות כמו שתירץ רב יוסף דשאני חנוכה דאיכא מצוה ומשום מצוה לא בטלו את היו"ט א"כ לאחר החרבן

דבטלו את היו"ט דהני כי הני תבטל היו"ט עם המצוה אע"כ די"ט לא תלי במצות וא"כ קשה כקושית רב כהנא. ובזה מיושב מה שהקשה הרשב"א על תירוץ התוס' דלכך לא פריך ר"כ ממתניתין דלעולם לא חשיב יו"ט ואפילו הכי מדליקין זכר לנס שהרי פריך ותבטל איהו ותבטל מצותה אלמא אי אפשר שתבטל איהי ולא תבטל מצותה ע"ש. אמנם לפ"ד א"ש די"ל דהתוספת מפרשים כדכתבנו דאביי לא רצה להוכיח רק דלא זה בזה תליא וזה ג"כ סברת ר"כ ולכן לא הקשה ממתניתן:

עשאוהו י"ט: עיין במהרש"א ח"א שנראה מדבריו שי"ל דהך יוחנן כה"ג שהוזכר פה הוא אותו ינאי המלך שנעשה צדוקי והרג החכמים. ולענ"ד ז"א אלא הוא אותו יוחנן כה"ג ששימש אחר שמעון הצדיק כמ"ש הרמב"ם ה' מעשר (פ"ט) ושמזכירין בעל הנסים מתתיהו בן יוחנן כה"ג והוא היה צדיק ועיין בסדר הדורות:

ברש"י ד"ה דאמר. מדקתני וכשהמקדש קיים: ק"ק למה צריך רש"י לראיה זו הא בפירוש תנן על אב מפני התענית וי"ל ע"פ מה שהעיר הטורי אבן שאין לפרש מפני התענית לבזמן הבית כדי שלא יתענו מפני שהוא לששון ולשמחה דא"כ אתמוז וטבת נמי ליפקו שגם הם היו בזמן הבית לששון ולשמחה עכ"ד והשתא לפי דעת המקשן שהקשה באמת דעל תמוז וטבת נמי ליפקו אין להביא ראיה ממה דתנן ועל אב מפני התענית דבזמן הזה איירי דהיה אפשר לומר כס"ד דט"א דיצאו כדי שלא להתענות ולכן כתיב רש"י הראיה ממה דתנן וכשהמקדש קיים:

בתוס' ד"ה זה תשעה בתמוז. ופליג אש"ס דילן: הט"א כתב דכוונת התוספת בזה שמוכח ממה דקאמר ר"פ שאני ט"ב הואיל והוכפלו בו צרות ואי ס"ד דבראשון נמי הובקעה העיר בי"ז בתמוז א"כ גם בי"ז בתמוז הוכפלו צרות אכן השיב על ראיה זו ומסיק דגם עפ"י גמרא דילן דבראשון נמי הובקע העיר בי"ז ע"ש. ותמהתי על גדול כמוהו דנהירין ליה שבילי דש"ס איך שכח במכ"ה הגמרא דתענית (דף כ"ח) דאיתא התם הובקעה העיר בי"ז הוי והכתיב בחדש הרביעי בתשעה לחודש ויחזק הרעב בעיר וכתיב בתריה ותבקע העיר אמר רבא ל"ק כאן בראשונה כאן בשניה דתניא בראשונה הובקעה העיר בתשעה בתמוז בשניה בי"ז בו ע"כ. ופשוט לפ"ז שמה שכתבו התוס' ופליג אש"ס דילן שכוונתם על גמרא זו דתענית דאמרינן בפי' דבתשעה הובקעה בראשונה. וכן כ' הריטב"א וז"ל אבל בי"ז בתמוז לא הוכפלו שהרי לפום גמרא דילן בט' בתמוז הובקעה העיר בראשונה ובי"ז בתמוז הובקעה בשניה עכ"ל:

ד"ה וירד. לא הוי לו לאקשויי: הפ"י תירץ על קושיא זו דממתניתן לא הוי מצי לאקשויי כיון דאמרינן דהנך כי הני א"כ בהני ג"כ באין שלום ואין שמד רצו מתענין רצו אין מתענין

וא"כ י"ל דבחנוכה רצו שלא להתענות אלא לעשות יו"ט אבל מברייתא פריך מדקאמרי התענו על מה שהתעניתם וסיים כן נ"ל נכון. ואני תמה דא"כ מה פריך לקמן מברייתא בעשרים ותמניא בו וכו' קמייתא בטול אחרינייתא מוסיפין הרי שם אחר שבטלו הגזירה ומכ"מ יד האומות תקיפה היו בכלל אין שלום ואין שמד ואעפ"כ פשוטא ליה דקמייתא בטל ושעל כן אי אפשר דאחרנייתא מוסיפין אע"כ רצו מתענין אמרינן אבל רצו לעשות יו"ט לא אמרינן וא"כ איך אפשר שהיה תלוי ברצונם לעשות חנוכה י"ט. אכן לענ"ד י"ל ביישוב קושיתם שהרי לכאורה ממתניתן ל"ק די"ל כמו שתירץ אקושיא דלקמן דאיירי בזמן שבהמ"ק קיים. אכן זה אינו דיש לדייק דאיירי בזמן הזה מדקאמר בסיפא וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר וכמו שכתב רש"י לעיל וכיון דממתניתן לא יכול להקשות רק מדיוקא דסיפא לכן ניחא ליה להקשות מברייתא בפירוש דזה פשיטא דר"א ור"י לא בזמן הבית היו כמו שכתב רש"י עד שלא הוצרך לפרש כמו שמפרש לקמן גבי יהודה בן שמוע:

דף יט.

בגמרא ראש חודש דאורייתא: באו"ח סי' תי"ח הביא הב"י דברי רבינו ירוחם שכתב שכיון דבטלה מגילת תענית מותר להתענות בר"ח וז"ל כתב רבינו ירוחם בנתיב ר"א אסור להתענות בר"ח כך פשוט במגילת תענית ונראה כיון דבטלה מגילת תענית דאינו אסור עכ"ל. והב"י הקשה עליו ממה דאמרינן הכא ובתענית דר"ח דאורייתא הוא והשאגת אריה בתשובה סי' ק"א ביאר הקושיא יותר כיון דאמרינן דאורייתא הוא וא"צ חיזוק אלמא שר"ח אינו בכלל ימים הכתובים במגילת תענית וסיים וזה ראיה ברורה שאין עליה תשובה ולענ"ד י"ל דמה שר"ח דאורייתא הוא פי' רש"י מועד דאורייתא דהיינו דאמרינן דר"ח איקרי מועד אכן שמועד אסור בתענית לא כתוב בתורה ואע"ג דיו"ט ושבת אסור בתענית זה אתי מוקראת לשבת עונג וממה דכתיב לכם כדאמרינן בפסחים (דף ס"ה) אכן מזה אכתי לא שמענו שר"ח מדאקרי ג"כ מועד אסור ג"כ בתענית כמו יו"ט דא"כ לתסור גם במלאכה כמו יו"ט וא"כ במה דאמרינן הכא ר"ח דאורייתא הוא לאסור בתענית היינו משום שנאמר בד' צומות כי צמתם וספוד בחמישי ושביעי וגו' ומכאן ואילך יהיה לששון ולשמחה ולמועדים טובים כמ"ש רש"י דבזה גלי קרא דמועדים אסורים בתענית וא"כ ה"ה ר"ח דאיקרי מועד מדאורייתא אבל לפ"ז דוקא בזמן שבהמ"ק קיים שהיו המועדים דמגלת תענית אסורים בתענית גם ר"ח אסור אבל לאחר חרבן דבטלה מגלת תענית לרב ור"ח מדבטלו מועדים טובים דדברי קבלה ואמרינן הני

כי הני א"כ בטל ג"כ איסור תענית בר"ח שלא נאמר רק מדאקרי מועד כי הני וזהו טעמו של רבינו ירוחם שס"ל דבזה"ז מותר להתענות בר"ח. ואין קושיא ממה דאמרינן הכא ובתענית (דף י"ז) ר"ח דאורייתא הוא שהרי זה אמרינן לבזמן שבהמ"ק קיים דבזה באמת אסור בתענית אבל בזמן הזה שבטל מגלת תענית גם זה בטל ומה שכתב הר"י שאיסור תענית בר"ח פשוט במגלת תענית לא מצאתי שם כן ונראה שכיון על מה ששם בברייתא דמייתי הכא שבתות וי"ט הם אסורים לפניהם ולאחריהם מותרים כתוב אחר ימים טובים וראשי חדשים ונראה שזה חסר בגמרא שלנו הכא ובתענית:

דה"ל יום שלאחר ר"ח: הפ"י הקשה הא איכא למימר דאכתי הוי מותר בהספד משא"כ עכשיו דאיכא נמי יום שלפני ג' בתשרי ה"ל מוטל בין שני יו"ט ואסור בהספד ע"ש. ולא הבנתי דלזה לא הוצרך לתקן יו"ט דבלא"ה ה"ל מוטל בין ב' יו"ט דהרי יום גדליה הוא בעצמו ג"כ יו"ט:

בין לאחריהם: זה כרבי יוסי דס"ל דלאחריהם ג"כ אסור ודלא כת"ק ולכן פריך הכא ג"כ בפשיטות תיפוק ליה שהו"ל יום שלאחר ר"ח כיון דברייתא דתענית כרבי יוסי אתיא וכדאמרינן בתענית (דף י"ח) לאסור יום שלאחריו כמאן כר' יוסי ע"ש ואין להקשות הרי לקמן מסיק תנאי היא ור' יוסי ס"ל אין בהמ"ק קיים מותרים וא"כ ברייתא דמגלת תענית בעשרים ותמניא ביה לא אתי כר' יוסי דהרי ר' יהודה בן שמוע לאחר החורבן הוי די"ל דהך ברייתא ס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא וכן צ"ל גם בתענית (שם) דפריך כמאן כר' יוסי וכו' תיפוק לי' דה"ל יומא דבתר עשרים ותמניא ביה דתניא וכו' ע"ש ומה פריך דממנ"פ אי ר' יוסי היא הרי לית ליה י"ט דעשרים ותמניא שלא נתקן עד לאחר החורבן ולכן גם שם צריך לפרש כן דס"ל דלענין לאחריו ס"ל כר' יוסי ולענין בטלה מגלת תענית לא ס"ל כוותיה ובזה א"ש ג"כ מה שהתוס' ד"ה אסורים כתבו וז"ל ואתיא הך ברייתא כר' יוסי וכו' א"נ כרבנן ובלא השלמה עכ"ל. והרי ע"כ לאו ר' יוסי היא דלר' יוסי ליכא הך דעשרים ותמניא אבל לפ"ד אתי שפיר דכוונתם דבזה דמתענה ומשלים ס"ל כר' יוסי:

ותיפוק ליה דה"ל יום שלפני יום: הט"א והפ"י ובשו"ת כנסת יחזקאל הקשו דקושיא זו הו"ל להקשות לעיל מיד קודם הקושיא דהוי יום דלאחר ר"ח כיון שהיא מצום גדליה דאיירי ביה והט"א הניח בקושיא והפ"י והכ"י תירצו בדרך רחוק. ולענ"ד י"ל בפשטות דבתחלה לא הוקשה לו דהוי ידע שי"ל דיום הכתוב בדברי קבלה א"צ חיזוק ולכן הקשה מר"ח דלא ידע שר"ח נקרא ג"כ כתוב אכן אחר שתירץ דר"ח דאורייתא ודיוק דאורייתא לא בעי חיזוק דמשמע דוקא דאורייתא אבל מה שאינו מדאורייתא בעי חיזוק פריך

דא"כ גם צום גדלי' בעי חיזוק ותיפוק ליה דה"ל יום שלפני גדלי' ומשני דמה דקאמר דאורייתא לא בעי חיזוק לא אתי לאפוקי רק דברי סופרים אבל דברי קבלה כדאורייתא דמי. ושוב מצאתי ראיה לזה מדברי הריטב"א שכתב שס"ד של המקשן ותיפוק ליה דהוי יום שלאחר ר"ח היה שהיה סובר שר"ח מדרבנן אבל שמדאורייתא לא בעי חיזוק ידע שפיר והתרצן לא חידש לו רק שר"ח דאורייתא היא:

בתוס' הא ר' יהודה. וי"ל דמכ"מ רבי שסדר המשנה: לא ידעתי האיך כתבו שסדר המשנה הלא לא משנה אלא מגילת תענית היא ומנ"ל שרבי סדרה:

בא"ד. כיון דבימיו היה שלא לצורך: ק"ל לפי מה דמסיק תנאי היא א"כ ע"כ ר' יוסי ומאן דס"ל כוותיה דבטלה מגילת תענית לא הסכים עם היו"ט של כ"ח אדר שתיקן יהודה בן שמוע וחבריו כמו שאכתוב לקמן ולפ"ז מה פריך שם תיפוק ליה דהוי יומא דבתר כ"ח דלפי פי' התוס' דתנא דמגלת תענית לא היה צריך להזכירו דלמא הוצרך להזכיר מריש ירחא מפני הך תנא דס"ל כר' יוסי וצ"ע:

דף יט:

בגמרא תנאי היא דתניא: ברייתא זו נשנית במגילת תענית אחרי מה דחשיב י"ט דקרבן עצים שהיה בט"ו באב וסדר מגילת תענית הוא דחשיב כל הימים טובים של כל השנה מתחיל מריש ירחא דניסן ומסיים בי"ט של עשרים ותמניא באדר ומדנשנה הך פלוגתא אם נוהג הי"ט גם בזמן שאין בהמ"ק קיים באמצע בין ניסן לאדר ולא לבסוף משמע דרק על יו"ט דקרבן עצים פליגי שבזה שייך טעם של ר' יוסי מפני שאבל הוא להם דאיך ישמחו ביום שהיו מביאים קרבן עצים והמקדש חרב ובטל עבודה אבל לענין י"ט שאין בהם זכרון לבהמ"ק ועבודה כגון מה דתני לעיל בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא או מה דתנא בעשרים ותמניא אתא בשורתא איך שייך בזה מפני שאבל היא לו ולפ"ז קשה איך יליף מזה דס"ל לר' יוסי דבטלה מגלת תענית וצ"ל דס"ל להגמרא כיון דרוב היו"ט הם לזכר בהמ"ק ועבודה והם בטלו ע"כ ג"כ כמו של קרבן עצים ע"פ טעם ר' יוסי שאבל הוא לו לכן גם שאר יו"ט בטלו:

אין בהמ"ק קיים מותרין: לפ"ז מה דתני במגלת תענית בעשרים ותמניא בו אתת בשורתא וכו' לאו כ"ע הוא אלא יהודה בן שמוע תיקן י"ט זה ואזיל בשיטת ר"מ רבו דקאמר די"ט נוהגין גם בזמן שאין בהמ"ק קיים אבל לר' יוסי באמת לא תיקנו י"ט זה:

דלא אצטריך הרשב"א תימה דאיך אפשר דבכל השנים הללו לא חל ר"ה ע"פ ראיה או חשבון באד"ו עד שהיו צריכין לעבר משום ירקיא או מתיא ונ"ל עפ"י מה דאמרינן לקמן

מאיימין על העדים לעברו או לקדשו ובניסן ובתשרי מסקינן דמאיימין בין לעברו בין לקדשו. ולפ"ז י"ל דהכי פירושו דלא אצטריך שלעולם היו באים עדים ביום שלשים שהיה אפשר לקדשו הא אצטריך דהיינו כשהיה יום שלשים בה' או ביום ו' אז מעברין ומקדשין ביום שלשים ואחד ע"י שמאיימין על העדים לשתוק אבל כשלא רצו לשתוק והעידו עדותם ע"כ מקדשים ביום שלשים ולא חוששין משום ירקיא או מתיא דהא לא אמרינן לקמן רק דמאיימין על העדים ולא אמרינן דאין מקבלים אותם וכן נראה גם מדברי הרמב"ם שאם לא שמעו העדים על האיום מקבלים אותם וע"ז הוצרכו לשלוח שלוחים דהא אי אפשר לידע אפילו כשחל יום שלשים בד"ו אם קדשו ב"ד או לא וע"ז פריך הא מקלקל ר"ה וא"כ הלא טוב שאפילו לצורך של מתיא וירקיא לא יעברו וממילא לא יצטרכו לשליחות העדים ומשני מוטב לשלוח שלוחים כדי שידעו מתי יוה"כ וסכות ולא יתקלקלו כולהו מועדות משום ירקיא ומתיא ומתורץ בזה גם מה שהקשו התוספות על רש"י הרי ממילא ידעו שיעברו ב"ד כשחל יום שלשים באד"ו:

הא מקלקל ר"ה: רש"י פירש דנמצא שלא עשאוהו בני הגולה כהלכה והתוס' פירשו שהקלקול הוא מה שעושים שני י"ט מספק. ורש"י ותוס' בזה לשיטתייהו קאי דרש"י פירש לעיל במתניתן (דף י"ח) שסמכו על רוב שנים ועשו בגולה רק יום א' והתוס' שם כתבו שעשו ב' ימים ולכן הוצרכו לדחוק דגם זה נקרא קלקול:

בתוס' ד"ה מימות. משום מחרת י"ט: אין לפרש דכוונתם משום דלאחריו אסור בתענית שהרי זה רק לר' יוסי ועוד דאמרינן לעיל דאורייתא לא בעי חיזוק אלא כוונתם משום דאסרו חג של י"ט אסור בתענית וע"ז כתבו דזה מנהג של אחרונים הוא אבל בימי עזרא עדיין לא היו נוהגין בו איסור תענית. והנה בסוכה (דף מ"ה) אמרינן כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים ופירש"י בשם יש אומרים דהיינו יום שלאחר חג ע"ש. ולפי פי' זה שפיר י"ל דנהגו גם בימי עזרא שלא להתענות ביום שלאחר החג שהרי מקרא יליף כן אבל התוס' דהכא י"ל דס"ל כפי' קמא שהביא רש"י שם דקאי על י"ט עצמו. ויש להביא ראיה לפי' זה ממה דאמרינן תענית (דף י"ח) לא נצרכה אלא לאסור יום שלאחריו ע"ש ואי ס"ד דאסרו חג מקרא יליף ל"ל לאסור תענית ביום שאחר הפסח ע"י מגילת תענית אלא ע"כ דקרא על י"ט עצמו קאי ואיסור תענית באסרו חג של י"ט תקנה של חכמים אחרונים היא. אמנם מה שכתבו התוס' ועוד שהרי דבר שבצבור הוא לא זכיתי להבין דאם בימי עזרא כבר היה המנהג שלא להתענות באסרו חג מה לי אם הוא דבר של צבור או של יחיד:

ד"ה וא"ל. קשיא דליכא קלקול אלא מיוה"כ לחוד: המפרש על הרמב"ם בה' קידוש החודש (פ"ז) כתב בשם ר"ח שמה שלפעמים עברו לאלול הי' עפ"י סוד העיבור שבידם מהל"מ ומה שאמרו משום ירקיא ומשום מתיא לא שזה עיקר הטעם אלא מפני שלא נתגלה סוד העיבור אמרו טעם זה להמון העם וגם לעולא נדמה שזה הטעם ולכן פירש כן אבל האמת אין זה עיקר הטעם ע"ש. ולפ"ז י"ל דגם רש"י ס"ל כן ומה דנקט משום ירקיא ומשום מתיא מפני שזהו הטעם שמפורש לקמן אבל מה דקאמר הכא ואל יתקלקלו כולהו מועדות כוונתו על הקלקול עפ"י סוד העיבור ובזה מתורץ מה שהקשו התוס' על פי' רש"י דליכא קלקול רק מיוה"כ לחוד ומה שהקשו עוד שהרי מקביעות אלול כבר ידעו קביעות תשרי דלא אד"ו ראש דלפי דברי ר"ח שהכל תלוי בסוד העיבור אפשר שבאלול חשבו ב"ד ועמדו על המחקר שעל פי סוד העיבור צריך לעשות אלול מלא ולכן לא ידעו מקודם:

דף כ.

בגמרא דאיקלע יום שלשים ואחד בשבת: ק"ק דא"כ יקשה לר"א ב"ר צדוק דס"ל לקמן (דף כ"ד) דביום ל"א אין מקדשין א"כ לא שייך משום מצוה לקדש על הראיה. וי"ל דהשתא מתרץ דהך תנא ס"ל כהך תנא דמתניתן דס"ל לקמן בין בזמנו בין שלא בזמנו מקדשין אותו ולפ"ז ר"א בר"צ ע"כ פליג על הך מתניתן דס"ל דעל ניסן מחללין שבת וכן נראה מדברי הריטב"א:

תיובתא. הטורי אבן הקשה מה קושיא דדילמא הני דשלחו למר עוקבא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר ס"ל כבן עזאי דס"ל הכי כדאמרינן בבכורות (דף נ"ד) ותירץ דבן עזאי ס"ל כאחרים דכל החדשים אחד מלא ואחד חסר לפי סדר החדשים וכיון דניסן מלא ממילא אדר חסר ואפילו כשיש ב' אדר שניהם חסרים אבל הנך דשלחו למר עוקבא ע"כ לא ס"ל כאחרים דא"כ למה שלחו על אדר הסמוך לניסן דוקא תיפוק ליה דכל ו' חדשים שאחר המלאים הם חסרים עכ"ד. ודבריו תמוהים דאיך אפשר דטעם דב"ע כאחרים שהרי בבכורות שם אמרינן בכ"ט באב בן עזאי לטעמיה דאמר האלוליים מתעשרים בפני עצמן וליעשרינהו ביום ל' זמנין דמחסרין ליה לאב וכו' ע"ש. ואי ס"ד דב"ע כאחרים ס"ל א"כ אב לעולם מלא עפ"י סדר החדשים דניסן מלא ואייר חסר סיון מלא תמוז חסר אב מלא ואיך קאמר זמנין דמחסרין לי' לאב אע"כ דב"ע לא ס"ל כאחרים ובישוב קושיית הט"א לענ"ד י"ל דלקמן (דף כ"א) אמרינן ת"ר בראשונה היו מחללין על כולן וכו' התקינו שלא יהיו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד ע"ש הרי מה שמחללין על שני חדשים

האלה הוא תקנת ריב"ז ובית דינו ולכן פריך שפיר כיון דמזה מוכח דזימנין מלא וזימנין חסר האיך שלחו למר עוקבא לעולם חסר לבטל תקנת ריב"ז ובית דינו ובזה מתורץ ג"כ מה שהקשו התוס' לעיל ד"ה אדר דאם לעולם חסר אמאי יוצאין על ניסן מפני הפסח ועל מה שכתבו ומיהו לבסוף מסקינן בתיובתא כ' הפ"י דלא ידע מה הועילו בזה דאכתי מעיקרא מאי קסבר ועוד דלמא פריך מסיפא דמתניתן ולא מרישא אכן עפ"י דברינו יש לומר ביישוב קושייתם דידע דיש פלוגתא דתנאי בזה בין ר"ע ובן עזאי ולכן לא קשה ליה ממתניתן דעל ניסן שלוחים יוצאין דס"ל דמתניתן ר"ע היא והם שלחו למר עוקבא דהלכה כבן עזאי אבל ממתניתן דעל ז' חדשים שלוחים יוצאים פריך מתקנת ריב"ז ולכן אסיק בתיובתא:

לאורתא טרח ומייתי: הפ"י הביא בשם שמעתי מקשים אכתי ליעברי' משום ירקיא דהא אם חל יוה"כ באחד בשבת הו"ל ר"ה וסכות ביום ו' והוי משום ירקיא ותירץ בדוחק ולענ"ד י"ל דלקמן אמרינן דמ"ד מתיא לית ליה משום ירקיא דאפשר בחמימי ופי' רש"י שורה בחמין וחוזרת לקדמותן והנה זה שייך ביו"ט שמותר לשרות בחמין אבל בשבת ויוה"כ אי אפשר למיעבד הכי דהא תנן בשבת (דף קמ"ה) כל שלא בא בחמין בע"ש דהיינו שלא נתבשל מע"ש אין שורין אותו בחמין בשבת ולכן י"ל דלהך תירוצא דאיכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת הוי ס"ל דמ"ד משום ירקיא ג"כ רק לענין יוה"כ קאמר דהיינו כשחל יוה"כ בע"ש דבזה איכא משום ירקיא בשבת שאחר יוה"כ אבל משום י"ט שסמוך לשבת הוי ס"ל דליכא חשש דאפשר בחמימי וכמו דס"ל לפי המסקנא מ"ד משום מתיא אבל אחר דפריך דליעברי' משום מתיא והוצרך לתרץ איכא בינייהו י"ט הסמוך לשבת ע"כ הוצרך לומר דלמ"ד משום ירקיא לית ליה דאפשר בחמימי. שוב אחרי כתבי זאת מצאתי כדברים האלה בבעל המאור אלא שביארתי במה שקיצר ושמחתי שכוונתי לדעת הגאון:

אפשר בחמימי: א"ל דהתינח בי"ט הסמוך לשבת מאחריו אבל בסמוך מלפניו היאך אפשר בחמימי בשבת לפי מה שכתבתי שאין שורין בחמין בשבת די"ל דהא ע"כ לא שייך שיתיבשו הירקות אלא ביום שני אחר שנתלשו דאל"כ בכל שבת יהיה החשש זה וכיון דאפשר בחמימי בי"ט סמוך לשבת לא יהיו יבשים בשבת:

אפשר בעממי: הט"א כתב דמזה מוכח דבשבת ויוה"כ אסור לקבור ע"י עממים והקשה דאמאי לא חשיב זה בדברים שבין שבת ליו"ט. ולענ"ד לק"מ עפ"י מה שכתבו התוס' בב"ק (דף פ"א) הביאו גם המג"א (סי' שי"א) דהטעם שאין קוברין ע"י עממי בשבת הוא משום כבוד המת שגנאי הוא לו שמחללין עליו שבת ע"ש. ולכן לא שייך מאין בין שבת

ליו"ט דבזה לא חשיב רק במה שיש חילוק לענין מלאכה או שבות אבל הכא אין בזה משום שבות:

אי הכי מ"ש לדידן: לשון אי הכי קשה וי"ל דה"ק דהא אפשר לפרש שהטיבותא בעיבור אלול היה שעי"ז יוכלו השלוחים לילך יום אחד יותר להודיע יוה"כ וסכות דאם יקדשו ביום ל' שהוא ביום ב' אזי לא יכלו לילך רק עד סוף יום א' אבל אם יעברו ב"ד ולא יקדשו עד יום ג' יש יום יותר להליכה לא בלבד בשאר חדשים שיוכלו לילך מבערב של ל"א אלא אפי' בניסן ותשרי אף שלא יכלו לילך עד שישמעו מפי ב"ד מקודש כדאמרינן לקמן (דף כ"א) מכ"מ יכולים להרחיק הליכתם כגון שביום ל' באו העדים בערב ואם אז יקדשו לא יתחילו הליכתם רק מבערב אבל אם יקדשו יום ל"א יקדשו מיד בבקר ויש להם כל שעות של יום לילך למרחוק יותר וישמעו כל הדרים במרחוק זה מתי קדשו ב"ד את החודש ויש בזה טיבותא להם ואם זה הטיבותא אז א"ש שהוא רק לבני בבל ולא לבני א"י שלהם יבואו השלוחים קודם יוה"כ וסכות בודאי גם אם לא יעברו אבל השתא דמפרש דהטיבותא היא משום ירקיא ומתיא לכן ש פריך אי הכי מ"ש לדידן:

הא בניסן ותשרי: הפ"י הקשה היאך שייך תיקון מועדים בניסן בשלמא בתשרי שייך משום אד"ו אבל בניסן מאי תיקון מועדים איכא והניח בצ"ע ולענ"ד י"ל עפ"י מה דאמרינן לעיל ואל יתקלקלו כולהו מועדות וכתבו התוס' דלמ"ד שמעברין משום ירקיא ניחא דשייך אכולהו דהיינו בין אסכות בין אפסח ושבועות וכמו שכתבתי לעיל וא"כ י"ל דאביי דמתרץ הכי הא בניסן ותשרי ס"ל כמ"ד משום ירקיא ולכן שייך תיקון מועדות גם בניסן:

בתוס' ד"ה מאי טיבותא. כדי שלא יהיה תרי יומין מספק: ק"ק דהא ע"כ הוצרכו לעשות ב' ימים מספק כמו שכתבו התוס' לעיל (דף י"ח) דדלמא עברוהו לאלול וכדאמרינן לעיל בסוגין מימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר לא מצינו דלא אצטריך הא אצטריך מעברין ליה ובשלמא על פי מה שכתב רש"י שם דהא אצטריך פירושו משום ירקיא ומתיא שפיר י"ל דקאמר מאי טיבותא איכא כיון דמימות עזרא ואילך לא היה אלול מעובר לא הוצרכו לעשות ב' ימים ועכשיו שעברוהו צריכים לעשות ב' ימים ועל זה משני טיבותא הוא משום ירקיא ומתיא ולכן זה מכריע הקלקול שצריכים לעשות ב' ימים אבל לפי מה שכתבו התוס' לעיל בפירוש הא אצטריך דלאו משום אד"ו אלא דזימנין דלא ראו העדים הלבנה ביום שלשים ולכן הוצרכו לעשות ב' ימים ר"ה מספק איך פירשו הכא מאי טיבותא דמוטב שלא יעברו שלא יצטרכו לעשות תרי יומא מספק

הא אפילו לא יעברו לטובתם ג"כ היו צריכים לעשות ב' ימים דדלמא לא ראו העדים הלבנה ביום ל':

ד"ה בין מלפניו. יום הכפורים באחד בשבת: לכאורה היה אפשר ליישב הגירסא שהרי למ"ד משום ירקיא לא בלבד משום י"ט של ר"ה ושל סכות מעברינן אי מיקלע י"ט סמוך לשבת אלא גם בשאר י"ט כמו שכתבו התוס' לעיל בד"ה ואל יתקלקלו וא"כ י"ל דמה דקאמר הכא י"ט הסמוך לשבת בין מלפניו בשאר י"ט קאמר ולא בר"ה וסכות אבל לי א"ע נראה דז"א דגם לענין שאר י"ט דהיינו פסח ושבועות אי אפשר לפרש או מלפניו דאם נפרש כגון שהיה ל' אדר ביום ו' ואם לא יעברו ויעשו היום ר"ח ניסן יהיה פסח ביום ו' שהוא לפני שבת ולכן מעברין משום ירקיא דז"א דמה מרויחין בזה דאם מעברין עד שיהיה יום ראשון בשבת הרי יש הפסד בזה לענין שביעי של פסח שעי"ז יחול שביעי ביום ו' לפני השבת ויש הפסד ירקיא ואם לא יעברו יהיה הפסד ביום ראשון אבל לא ביום שביעי וא"כ למה יעברו משום ירקיא דמאי חזית לחוש משום ירקיא יותר ביום ראשון מביום השביעי וגם אין לפרש לענין י"ט של שבועות כיון דתלי בפסח שהוא לעולם ביום חמשים של עומר ולכן קאמר אם בלא עבור אדר יהיה שבועות ביום ו' לפני שבת מעברין אדר כדי שיחול שבועות בשבת דז"א דאז יום ראשון ש"פ ביום ו' וא"כ מה שחששנו לעבר משום ירקיא לגבי שבועות יש הפסד לגבי פסח דאם לא נעבור יהיה פסח ביום ה' ושבועות ביום ו' ואם נעבר יהי' שבועות בשבת ופסח ביום ו' ומאי חזית לחששות משום ירקיא לגבי שבועות ולא לגבי פסח לכן לענין שאר י"ט דהיינו פסח ושבועות למ"ד משום ירקיא אי אפשר למצוא בחל י"ט לפני שבת שיעברו ולכן אי אפשר לישב הגירסא או מלפניה ואולי י"ל דמשכחת בחל יום ל' של אדר בשבת ואם נתקדשו בו ביום יהיה ראשון ש"פ בשבת ושביעי ש"פ ביום ו' ושבועות ביום א' ויש משום ירקיא בשביעי ש"פ מלפניו ובשבועות מאחריו ואם יעברו ויהיה ר"ח ניסן ופסח ביום א' אז יהיה משום ירקיא רק בראשון ש"פ מאחריו אבל לא בשביעי שהוא בשבת ולא בשבועות שהוא ביום ב' ולכן מעברין דמוטב לחוש לירקיא בשני מועדים מבמועד א' וע"ז קאמר י"ט הסמוך לשבת בין מלפניו בין מלאחריו. אחרי כתבי זאת מצאתי רוב דברים האלה בבעל המאור ע"ש אלא שכ' בקצרה. ולענ"ד ביארתי הדברים ע"פ כוונתו. מיהו מריטב"א נ' דחביל עלמא לא שייך רק בתשרי שהוא סוף קייטא ולא בעצרת וא"כ כש"כ דלא שייך בפסח:

דף כ:

בגמרא ותמני סרי מעתיקא: הבעה"מ ביאר כל הסוגיא עפ"י חכמת התכונה המסכמת עם הידוע כעת לחכמי התכונה והפ"י העיד שמצא סעד לדבריו בספר הזהר בכמה מקומות. ובענייי לא מצאתי סעד לדעתו רק במקום אחד בזהר פ' ויקרא בפסוק אם זבח שלמים קרבנו דאיתא שם (דף י') ובספרא דרב המנונא סבא פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגל בעיגולא ככדור אילן לתתא ואילן לעילא וכל אינון בריין משניין בחזווייהו משינוייא דאוירא כפום כל אתר ואתר וקיימין בקיומייהו כשאר בני נשא ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאילין חשיך לאילין לאילין יממא ולאילין ליליא ואית אתר דכולהא יממא ולא אישתכח ביה ליליא בר בשעתא חדא זעירא וכו' ע"ש. והבעל המאור קרא לצד שכנגד ירושלים שהוא טבור הארץ טבור הים. וע"פ הזוהר שידע כבר שיש יישוב גם למטה לא צריך זה שגם שם יש טבור הארץ ביישובה אלא שירושלים הוא העליון:

מערב עד ערב עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל בסוכה (דף מ"א):

דילמא חסרוה לאב: ק"ק דילמא להא לא חיישינן מטעם ספיקא דילמא לא חסרוה לאב ואת"ל חסרוה דילמא לא חסרו לאלול וי"ל דא"כ גם לשתסר לא ניחוש דהוי ספק ספיקא איפכא דילמא חסרוה לאב ואת"ל לא חסרוה דילמא חסרו לאלול אע"כ דלא אמרינן ס"ס בכה"ג כיון דהוי ס"ס דסתרי אהדדי וכמו שכתבו התוס' בנדה (דף ל') ועיין מה שכתבתי בספרי ע"ל שם:

ברש"י ד"ה כי סליק. אין מאיימין שהרי הכל ראו: מזה משמע דהטעם הוא משום מחזי כשיקרא וקשה שהרי לקמן ילפי ר"י ור"ל מקרא אלמא דמדאורייתא הוא שוב א"ע ראיתי שכן הקשה גם בט"א והניח בקושיא ועוד הקשה אי טעמא משום רינון העם מ"ט דר"ל אליבא דרבא דאם נראה קודם לילה מקדשין האיכא רינון כיון דראו הישנה בתחלת הלילה וגם קושיא זו הניח בצ"ע. ולענ"ד שיטת רש"י כך היא דודאי כל היכא דמאיימין על העדים בין לקדשן בין לעברן מקדשים שלא עפ"י מולד הלבנה דא"כ למה מאיימין ואפילו הכי נתנה התורה רשות לקדש דכתיב אשר תקראו אותם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אילו דבקריאת ב"ד תלה הכתוב כדאמרינן לקמן (ס"פ ב') ולכן כשראו ב"ד צורך לעבר או לקדש עשו כן נגד דרכי המולד והותר לאיים על העדים שיהיה נראה עכ"פ בעיני העולם כאלו עפ"י דרכי המולד קדשו אבל במקום שנראה לכל שעפ"י דין תורה ודרכי המולד אי אפשר לקדש בזה לא רצו חכמים להתיר לאיים על העדים ולכן אם עפ"י דין תורה היה מותר לקדש אעפ"י שאין לילה ויום מן החדש אז

היה מותר לאיים על העדים שיעידו הכל שלא עשו ב"ד שלא כדין אבל אחר דילפינן מקרא דבעינן לילה ויום מן החדש א"כ כשיקדשו ב"ד למחר ע"פ איום העדים ידעו הכל שזהו כנגד דין תורה בזה לא התירו לאיים ולכן לר"ל אליבא דרבא דלא בעינן רק חצות לילה מן החדש מותר לאיים על העדים לומר שנראה הלבנה ויקדשוהו וליכא בזה משום רינון כיון שידעו הכל שב"ד שקדש לא עשו נגד דין תורה דרינון לא שייך רק בשידעו הכל שעפ"י דין תורה אי אפשר לקדש באותו עת שקדש הב"ד:

בתוספת ד"ה חצות. וזהו תימא ממאי דקרא קפיד: כבר העיר הפ"י די"ל דטעם דרש"י כיון דהב"ד שבירושלים מקדשין לכן הכל תלוי בהם אמנם בלא זה נלע"ד ליישב קושיא זו מדברי רש"י עצמו שכתב לקמן (דף כ"ה) ד"ה זיל לעין טב וז"ל דואג היה שלא ירננו עליו בני עירו כשיקדשנו למחר לפי שראו הישנה כל יום כ"ט וסלק תלונותם מעלי עכ"ל הרי דס"ל דרינון העם לא שייך אלא במקום שמקדשין אותו אבל שלא באותו מקום אפילו קרוב למקום שראו כמו עין טב שע"כ לא היה רחוק ממקום שראו רק כמהלך יום א' או פחות מ"מ לא חיישינן לרינון וא"כ כש"כ שלא שייך רינון במקום קידוש בא"י במה שראו אותה בבבל בתחלת הלילה וכפי מה שביארתי דעת רש"י לעיל אעפ"י שבעינן יום ולילה מן החדש הוא מן התורה מ"מ במקום דליכא רינון לא חיישינן לזה וכמו שנראה גם מדברי רש"י לקמן (שם) לכן לא חיישינן רק לרינון שבמקום קידוש בא"י ולא במה שראו אותה בבבל כיון ששם לא מקדשים לא חיישינן לרינון כמו שקידש ר"ח בעין טב ולא חשש במה שראו אותה בטבריא:

בא"ד. ועוד משהלבנה מתחלת להתחסר: גם קושיא זו מתורצת עפ"י רש"י לשיטתו ממה שכתב לקמן (דף כ"ה) ד"ה עדי שקר וז"ל. ונ"ל דעל החדשה העידו וכו' וע"ז קאמר פעמים שבא בדרך ארוכה ושוהה לבוא עכ"ל. הרי שר"ג החליט שאפשר שיראה הירח החדש בשחרית בתחלה וגם ריב"נ לא החליט שעדי שקר הם רק שלדעתו אי אפשר שממהרת הלבנה לרוץ בי"ב שעות ממזרח למערב אבל שאי אפשר שתראה חדשה בשחרית לא קאמר הרי שידעו שאפשר הליכת הלבנה בדרך אחר ממה שידוע לנו וא"כ אין תימה ג"כ שתראה הישנה בתחלת הלילה:

דף כא.

בגמ' לא שמעתי מפי ב"ד מקודש: רש"י וכן התוס' פירשו דאפילו יודע ודאי שקדשו ב"ד את החדש כגון שיצא ביום ל' בערב ועדיין לא קדשו מכ"מ בניסן ותשרי לא יכול להעיד אבל הבעה"מ והרשב"א ס"ל דבכה"ג יכולים להעיד ורק ביש ספק שמא קדשו ביום ל'

בזה אין יכול להעיד ולא הבנתי איך אפשר לפרש כן שהרי לקמן (ע"ב) אמרינן על כולן יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש וכיון דעל שאר חדשים יוצאין מבערב ע"כ דידעו ודאי שיקדשו ב"ד למחר כמו שפי' רש"י ואעפ"כ אמרינן דעל ניסן ותשרי לא יוצאים עד ששמעו מפי ב"ד מקודש. והנה הרשב"א הביא ראיה לשיטתו דבידע ודאי שב"ד קידש יכול להעיד אעפ"י שלא שמע מב"ד מקודש ממה דאמרינן לקמן (דף כ"ב) בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו ב"ד את החודש נאמן ולא הבנתי ראיה זו דשם לא איירי רק לענין דכל אדם שבא ומעיד שקדשו ב"ד החדש נאמן אעפ"י שאין מכירין אותו והרי אפשר דאיירי שהוא אומר ששמע בעצמו מפי ב"ד מקודש או שמעיד ששמע מפי עדים שהעידו ששמעו מפי ב"ד מקודש אבל הכא לוי הלך משם קודם שקדשו ולא שמע מפי ב"ד וגם לא שמע מפי אחרים ששמעו מפי ב"ד מקודש ובזה י"ל שפיר דלא יכול להעיד אפילו ידע ודאי שלא קדשו ביום ל'. ובלא"ה לא הבנתי ראיה זו דדלמא איירי בשאר חדשים שהרי ששמעו מפי ב"ד מקודש לא בעינן רק בניסן ותשרי לכן שיטת הבעה"מ והרשב"א צ"ע:

יתיב בתעניתא תרי יומא: ק"ל היאך אפשר דרבא הי' מסופק מתי יוה"כ הרי סימן גדול היה לו דאמרינן בתענית (דף כ"א) דאתי ליה שלמא ממתיבתא דרקיע כל מעלי יומא דכפורא ע"ש. והיינו להראות לו דבערב יוה"כ שהוא היום שכל העולם מלוכלכים ביותר בחטאים של כל השנה עכ"ז היה נקי שראוי ליתן לו שלום מן השמים עכ"פ היה לו בזה סימן מתי יוה"כ ואולי מאותה מעשה ואילך שהתענה ב' ימים ניתן לו שכר זה שלא להצריכו עוד להתענות ב' ימים:

ברש"י ד"ה לא שמעתי. שלא הייתי במקום שישבו סנהדרין שם: נראה שרש"י רצה לפרש כיון שע"כ בי"ט של ר"ה לא הלך א"כ איך אפשר שלא שמע מפי ב"ד מקודש והתוס' דחקו שיצא ביום ל' סמוך לחשיכה אבל רש"י כתב בפשיטות שלא הי' במקום הסנהדרין ואפילו היה בעיר לא יכול להעיד ומה שהתוס' לא כתבו כן י"ל דס"ל דאפי' שמע מפי ששמע עד מפי עד ג"כ יכול להעיד ואם הי' בעיר שקדשו בו אי אפשר שלא שמע מפי אחר ולכן דחקו לפרש שיצא קודם הלילה ומיד אחר יו"ט הלך לדרכו ולכן אפשר שלא שמע גם מפי אחר ששמע מב"ד מקודש אבל רש"י י"ל דס"ל כיון דקידוש החדש אמרינן לקמן ר"פ ראוהו ב"ד שדינו כדיני ממונות ולכן כמו בד"מ אין יכול להעיד עד מפי עד כמו כן בקידוש החודש ואפילו שמע מאחר ולא היה במקום שסנהדרין ישבו שם לשמוע מפיהם ממש לא יכול להעיד ועל כן פירש כפשוטו:

בתוספת ד"ה לוי איקלע. איסור כרת דאורייתא: בספרי ע"ל בכריתות (דף י"ח) נסתפקתי במי שאכל ביוה"כ ושוב אכל שנית אם חייב על אכילה שניה כרת במזיד וחטאת בשוגג אי נימא דחייב על כל התראה ועל כל העלם ביש ידיעה בנתיים או אי נימא כיון דכתיב ועניתם וגו' מערב עד ערב וכיון שכבר אכל ואי אפשר לקיים עוד העינוי מערב עד ערב אינו חייב על אכילה שניה ויש נפקותא רבתי לענין חולה שאכל מפני הסכנה וכבר רמזתי שם שיש ראיה מדברי התוס' כאן דחייב כרת גם באוכל ביוה"כ מי שאכל כבר אבל א"ע נראה שאין ראיה מכאן די"ל דהתוס' הקשו קושיא זו דדוקא לתירוץ אי נמי שכתבו דאירי שבא לוי ביוה"כ של בני בבל סמוך לחשיכה ועל פי תירוץ זה עדיין לא אכלו ועל זה הקשו היאך הניחם לעבור איסור כרת ובזה יתבאר המשך התוס' אבל עפ"י תירוצם הראשון שבא ביום י"א אחר שכבר אכלו אפשר דס"ל דליכא איסור כרת ואע"ג דודאי אסור לאכול גם מי שאכל כבר כמבואר בה' תענית (סי' תקס"ח) שם הטעם שלא יהא חוטא נשכר אבל מ"מ אפשר לומר דמן התורה איסור כרת ליכא אכן כבר הוכחתי מדברי התוס' בכריתות דס"ל דמי שאכל שחרית ואכל בערב חייב חטאת על אכילה שניה ע"ש. ולכן יש לפרש גם הכא דקושייתם גם על תירוצם הראשון:

בא"ד ואפילו מוטעין: הט"א תמה על התוס' דזה לא שייך רק אם טעו ב"ד המקדשים החדש אבל איך שייך לומר דאם ב"ד עשו ר"ח וקדשו כדין והרחוקים טעו שיש בזה ג"כ אתם ואפילו שוגגים ומוטעים ושאילו יעשו י"ט היום ואילו למחר והביא ראיה לזה ממה דאמרינן במנחות (דף מ') השתא חמץ בפסח ויה"כ דכרת סמכינן אדיסקא הכא דעשה בעלמא לא כש"כ ומה ראיה דהתם ליכא כרת אפי' טעו דאתם אפי' שוגגים. ולענ"ד אין ראיה מזה דרש"י פירש התם כשהיו מעברים השנה היו שולחין אגרת לגולה ע"ש וע"כ הוצרך לפרש כן דלענין קידוש החדש לא מצאנו דשלחו אגרת אלא שלוחים וסמכו על אגרות אלו גם לענין יוה"כ לידע שעברו ב"ד ושזה החדש תשרי וכיון דאירי לענין עיבור שנה לא קשיא מאתם אפילו שוגגים שהרי עפ"י מה שכתבו התוס' לקמן בסמוך והוכיחו מחזקיה דלענין עיבור שנה לא שייך אתם אפילו שוגגים ולכן גם מה שהביא ראיה עוד ממה דאמרינן בברכות אין מעברים שנים וממה דפליגי תנאי אם עברו בגליל אינה ראי' דזה לענין עיבור שנה אבל לענין עיבור חדש שפיר י"ל דגם היחידים שטעו וקראו מקרא קודש ביום שלא קדשו ב"ד באופן שלא יכלו לשמוע הם בכלל אתם אפילו מוטעים שהרי תקראו מקראי קודש כתיב גם בעם שאומרים מקודש מקודש וכיון דהכא לוי לא יכול להעיד שפיר כתבו דליכא כרת דאתם אפילו מוטעים כתיב וע"כ צ"ל כן דאי נימא דאיסור כרת תלי דוקא בקריאת ב"ד א"כ הרחוקים שאי אפשר שיבאו אלוהם השלוחים

ואכלו ביוה"כ של ארץ ישראל נימא שחייבים חטאת על שנגתם מה שלא נמצא בשום מקום ועוד דא"כ הרחוקים למה לא הוצרכו לעשות ב' ימים יוה"כ מספק דאע"ג דאמרינן בירושלמי הביאו הב"י (סי' תרכ"ד) דמשום סכנה לא תיקנו כן היאך התירו איסור כרת דרך כלל משום סכנה עכ"פ הא צריך לשער בכל אחד ואחד כמו גבי חולה אם יש סכנה אצלו או לא אע"כ דליכא בזה ודאי איסור כרת דגם אם עשו שלא בקידוש ב"ד מ"מ גם מקרא קודש שלהם נקרא מקרא קודש בשלא יכלו לידע ורק לכתחלה תקנו לשלוח שלוחים שאין עושין שוגג לכתחלה ועוד שלא יהיו ישראל אגודות אגודות אבל בדיעבד ודאי אפשר לידע ליכא כרת דקרינן גם בזה אתם אפילו שוגגים:

בא"ד. ולא אמרינן אתם אפילו שוגגים: מה שפשיטא להו להתוס' כאן דאתם אפילו שוגגים לא שייך רק בעיבור חדש ולא בעיבור שנה מתנגד למה שכ' הר"ן בסנהדרין (דף י"א) בשם הרמב"ן דגם לענין עיבור השנה אמרינן כן ולכאורה משמע כן שהרי אתם דרשינן מיניה אפילו מזידין ושוגגים לא כתיב אצל קידוש החדש אלא אצל קידוש מועדות כדכתיב אלה מועדי ה' וגו' והרי קידוש מועדות תלוי בעיבור שנה כמו בקידוש חודש דאם זה אדר שני אז ט"ו בו אינו פסח וא"כ מנ"ל דלא אמרינן אתם אפילו שוגגים גם לענין עיבור שנה ואולי התוס' לא כתבו כן רק לענין מה שעיבר חזקיה ביום ל' של אדר דכיון שהתורה מיעטה בפי' אין אחר ניסן לכן לא מועיל בזה טעות ב"ד אבל אם טעו הב"ד בחישוב תקופה וכדומה אפשר שגם להתוס' בדיעבד מעובר אכן ממה שכתבתי לעיל בסתירת ראיית הט"א משמע דלענין עיבור שנה לא שייך אתם אפילו שוגגים: [מבן המחבר מצאתי ראיה לשיטת הרמב"ן והר"ן מהספרא וז"ל לא היתה השנה צריכה לעבר ועברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים מנין שהיא מעוברת שנאמר אשר תקראו אתם מועדי וכו' ואח"כ הביא ההלכה לענין קידוש החדש ג"כ וזה מקור הרמב"ן דגם לענין עיבור השנה אמרינן כן]: ד"ה כי חזית. וקשיא לפי' הקונטרס: לענ"ד י"ל בישוב דעת רש"י שהרי בין מולד למולד הוא כ"ט ימים וחצי וא"כ החצי הוא י"ד יום י"ח שעות ומעט יותר ועד אותו זמן מותר לקדש הלבנה ולא יותר כמבואר בטוש"ע א"ח (סי' תכ"ו) ולפ"ז מה דאמרינן עד ט"ז הוא לאו דוקא דמקצת ט"ו ג"כ הוא מן הישן אלא כיון דלא הוי יום שלם לא קחשיב ולכן הכא דבעינן שיהיה האביב דהיינו תקופת ניסן בחדש בעוד שהלבנה בחידושה כתב רש"י שפיר שיהיה תוך י"ד יום שבזה ודאי בחידושה אבל מיום י"ד ואילך ישנה היא היינו בסוף יום ט"ו כבר התחילה הישנה ואם חל התקופה בשש שעות אחרונות של ט"ו צריך לעבר. או אפשר שרצה הכתוב שיהיה : האביב ביום שכל היום הוא מן החדש:

ד"ה עברה. על אחד אין מעברין: הפ"י רצה לתרץ קושיא זו דזה דוקא בזמן הבית שהיו סימנין דאביב ופירות האילן משא"כ עתה דליכא אלא סימן דתקופה ע"ש. ולא ידעתי מאין פשיטא דסימן דאביב לא הוי רק בזמן הבית דאעפ"י שעל פי פירוש היש מפרשים שהביא רש"י שם שהוא מפני העומר לא שייך רק בזמן הבית מ"מ לפי פי' רש"י מדכתיב בחודש האביב יהיה ניסך כשבשלה התבואה וכן נראה דעת התוס' שם ד"ה או דילמא לא תלי זה בזמן הבית א"כ גם בזמן הזה שייך סימן אביב ולכן שפיר הקשו התוס' למה לא בעינן ב' סימנים:

דף כא:

בגמרא שלוחים יוצאים מבערב: הקשה הט"א אמה דאמרינן לעיל (דף י"ט) שלחו ליה למר עוקבא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר ופריך ממתניתן דעל ניסן ותשרי מחללין אי אמרת בשלמא זימנין מלא וזימנין חסר משום הכי מחללין אא"א לעולם חסר למה מחללין ומשני מפני דמצוה לקדש על הראיה והקשה הט"א דאכתי איך שייך הטעם דבהם שלוחים יוצאים דממהר שליחות השלוחים. ולענ"ד י"ל דלהך ס"ד באמת הרי מפרשינן כפי' הבעל המאור דהך שבהם שלוחים יוצאים לסוריא אינו טעם לחלול שבת שוב מצאתי שהשאגת אריה בהקדמתו שהביא ג"כ קושיא זו תירץ כן ועוד בלא"ה קושיא זו כבר נכללת במה שהקשו התוס' לעיל דאם לעולם חסר למה שולחים שלוחים על ניסן. עוד הקשה הט"א על מה דאמרינן לעיל (שם) אי אמרת בשלמא לעולם חסר משום הכי מחללינן דמצוה לקדש על הראי' אא"א פעמים מלא פעמים חסר אמאי מחללינן נעברי' האידנא ונקדשי' למחר ומאי קושיא הא במתניתן מפרש הטעם כדי שיהיו השלוחים יוצאים והניח בקושיא. ולענ"ד לק"מ שהרי כבר כתב רש"י דמשום טעם דשלוחים יוצאים לבד אין מחללין שבת כיון דהשלוחים עצמם אינם מחללים שבת ושאין זה רק סניף אבל עיקר טעם החילול לקדש החדש בזמנו משום תיקון המועדות ולכן קאמר שפיר דאי אמרת זימנין מלא א"כ קדש החודש בזמנו תלוי ברצון ב"ד וליכא בזה משום תיקון המועדות אמאי מחללינן לקדשו למחר דמשום שליחות השלוחים לבד לא מחללינן:

אשר תקראו אותם במועדם: ק"ק למ"ד תחומין דרבנן דקיי"ל כוותיה מאי חילול שבת איכא ביציאת העדים דאצטריך קרא לרבויי ובשלמא לשיטת הרי"ף די"ב מילין דאורייתא לכ"ע א"ש אבל להנך שיטות דפליגי עליו וס"ל דאפי' ביותר מי"ב מילין ליכא איסור תחומין מן התורה מאי איכא למימר וי"ל דצריך קרא דמותר לחלל שבת בשביל

מזונות ובשביל מקלות כדאמרינן לקמן במתניתן ואין לומר היא גופא מנ"ל דמי עדיף ממכשירי מצוה דאעפ"י שהמצוה דוחה שבת מ"מ המכשירין אינן דוחין די"ל דהכא ע"כ גלי קרא דהנך מכשירין דוחין את השבת דאל"כ קרא דבמועדם ל"ל דדחי שבת. ובזה אתי שפיר מה שיש לדקדק דלקמן סוף פירקן מייתי מתניתן דרשה דבמועדם דמותר לחלל שבת על קידוש החדש ולמה לא מייתי הך דרשה מיד במשנה זו דעל שני חדשים מחללין את השבת אבל לפ"ד א"ש דהכא הא אפשר לומר דמחללין משום דתחומין דרבנן והתירו חכמים לצורך קידוש החודש אבל לקמן דמייתי דלוקחין בידם מקלות ומזונות דאפילו במלאכה דאורייתא מותר לחלל שבת לזה צריך להביא דרשה דבמועדם אכן מזה לכאורה ראיה נגד שיטת הרי"ף דבתחומין עצמו ליכא איסור שבת ולכן א"ש דקרא ע"כ אתי לרבות היתר טלטול ברה"ר אבל לשיטת הרי"ף דילמא מה דכתיב במועדם אתי לרבות דוקא ההליכה דאי אפשר מבלי חילול שבת אבל מנ"ל דלוקחין בידם מזונות ומקלות דזה הוי כהכשר מצוה שלא שייך למצוה עצמה ולא עדיף מלחתוך לולב ממחובר או לעשות איזמל למילה דאסור והכי אמרינן בסוכה (דף מ"ג) דאתי קרא דביום אפילו בשבת למכשירין כיון דלהתיר נטילה ל"צ דטלטול בעלמא הוי אבל אי הוה צריך לנטילה לא ילפינן מיניה להתיר מכשירין:

ועכבו ר"ע בלוד: בברייתא אמר ר' יהודה ח"ו דר"ע עכבן וא"כ צריך טעם לתנא דמתניתן למה עכבן אבל י"ל דלכאורה קשה על טעם דר"ג נמצאת מכשילן לע"ל וכי מספיק טעם זה לחלל שבת הלא במקום שגזרו חכמים על שופר ולולב גזרו לבטל מצות עשה מפני איסור שבת החמור וגם זה רק בשב ואל תעשה והכא התיר חלול שבת שלא לצורך בקום ועשה שלא יבא לבטל מצות עשה דקדוש ב"ד אמנם לפי דברינו הנ"ל א"ש דלדידן דקיי"ל תחומין דרבנן אין כאן רק איסור דרבנן במה שילכו לב"ד להעיד דאיסור דרבנן יכולים ב"ד להתיר מפני הצורך דהם אמרו והם אמרו וזה היה טעם ר"ג אבל ר"ע לשיטתו אזיל דס"ל תחומין דאורייתא כדאמרינן סוטה (דף כ"ח) ולכן עכבן אבל ר"י סבר כיון דר"ע בעצמו אמר לקמן מדכתיב אתם אפילו מזידין דכל מה שעשה ר"ג עשוי אין סברא לומר שהיה מתנגד לר"ג בדבר שנוגע לקידוש החדש אבל ת"ק סבר כיון דאין זה נוגע לקידוש החדש עצמו כעת עכבן ר"ע לאפרושי מאיסורא:

רב ושמואל חד אמר: הלשון קשה דחד אמר וחד אמר לא משכחת רק אם פליגי בדבר אחד אבל הכא חד אמר נ' שערי בינה וחד אמר בנביאים לא קם הם דברים מחולקים והיאך שייך בזה לשון חד וחד אמר ועוד י"ל דהכא מייתי הך מימרא דנ' שערי בינה וכו' רק בשם חד ובנדרים (דף ל"ח) קאמר רב ושמואל דאמרי תרווייהו נ' שערי בינה וכו'

ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דהך חד אמר עומד שלא במקומו וצ"ל לקמן בקש קהלת למצוא דברי חפץ רב ושמואל חד אמר בקש קהלת להיות כמשה וכו' ועל זה שייך שפיר וחד אמר בנביאים לא קם וכו' אלא מה אני מקיים ביקש קהלת דהשתא פליגי בדבר אחד בפירוש הפסוק בקש קהלת והכא גרסינן כמו בנדרים רב ושמואל דאמרי תרווייהו נ' שערי בינה וכו' וכן נראה מדברי רש"י. אחר כתבתי כן נדפסו הנוסחות מש"ס ישן כ"י ושמחתי לראות שכוונתי אל האמת:

שלא בעדים: בזוהר פ' יתרו בפסוק ואתה תחזה איתא דשלמה באמת דן שלא בעדים כמשה וי"ל דס"ל כמ"ד הראשון דבקש להיות נביא כמשה וע"ז יצא ב"ק שמיחה בידו אבל על שדן שלא בעדים ע"י רוח הקדש לא מיחו:

ברש"י ד"ה שבהם שלוחים. לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן: לקמן בגמרא פירש רש"י טעם אחר למה שאין מחללין גם בשאר חדשים לפי שאין חילול שבת של העדים ממהר יציאת השלוחים וכבר העירו התוס' על זה במה שכתבו ובמתניתין פירש הקונטרס וכו' ע"ש שנדחקו כאלו ב' טעמים אחד הם. ולענ"ד י"ל דרש"י רצה לפרש בזה מה דנאמר במתניתן שבהם שלוחים יוצאים ובהם מתקנים את המועדות הרי שנקט ב' טעמים למה על ב' חדשים מחללים ועל שאר חדשים לא ועל זה מפרש רש"י במתניתן מה דקאמר ובהן מתקנים את המועדות משום דבניסן ותשרי תלויים המועדות ולא בשאר חדשים ולקמן בגמרא מפרש טעם ראשון דמתניתן מה דקאמר שבהם שלוחים יוצאים דהיינו שאינם יוצאים עד שישמעו מפי ב"ד מקודש ולכן החלול ממהר שליחות השלוחים מה שאין כן בשאר חדשים ומה שלא פירש רש"י כסדר המשנה היינו כיון שהפי' של בהם השלוחים יוצאים לא שייך רק אחר שפירשו הגמרא לכן לא הביאו עדיין במתניתן:

ד"ה על ניסן. נמצא שלא הלכו י"ב ימים שלמים: מה שפירש דלא הוי שלמים הוא לענין ניסן אבל לענין תשרי יש נפקותא ליום שלם שאם לא יחללו שבת ביום ל' ויקדשו ב"ד יום א' אין להם רק ה' ימים בשבוע זו שהרי ביום א' שהוא ר"ה אי אפשר להם לצאת אבל ע"י שיקדשו ב"ד בשבת יצאו מיד במוצאי שבת ויש להם בשבוע זו ו' ימים ולשבוע שנית אין נפקותא כמו לענין פסח דע"כ לא ילכו רק עד שבת בין שהוא י"ט של סכות או ערב סכות וצריך טעם למה נקט רש"י הנפקותא הקטנה ולא הנפקותא היותר גדולה לענין סק תשרי שהוא יום ולילה ועיין לקמן:

בא"ד. י"ב ימים שלמים: הט"א הקשה הא אמרינן לעיל כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא שלוחי תשרי אפ"ה עושין בניסן ב' ימים גזירה ניסן אטו תשרי וא"כ מה נפקותא אם

יקדימו השלוחים לצאת הרי מ"מ צריכים בניסן לעשות ב' ימים במקום שיגיעו שם ע"ש שהאריך. ולא ידענא מה קושיא הרי רש"י פירש מה דקתני במתניתן שבהם שלוחים יוצאים ואז עדיין לא היה התקנה שבמקום שלא יגיעו שלוחי תשרי גם בניסן עבדי תרי יומי שהרי לעיל קאמר מכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו וכו' משמע שבימי ר' יוחנן תקנו תקנה זו. ובזה יש ליישב מה שהקשיתי לעיל למה נקט רש"י הנפקותא הקטנה לענין ניסן ולא הנפקותא הגדולה דיום ולילה שלא לענין תשרי דהשתא י"ל דקמ"ל דאפילו לענין ניסן הוי נפקותא בשליחות העדים שלא נטעה כמו שהקשה הט"א:

בתוספת ד"ה על שני. וקשיא דבגמרא תניא: הפ"י הקשה היאך שייך קשיא זו לפירוש הקונטרס שהביאו התוס' הלא קשה כן על הברייתא דקתני בה בראשונה היו מחללין אף על כולן ע"ש שתירץ בדוחק. ולענ"ד י"ל עפ"י מה שכתבתי לעיל דמתניתן יש לפרש על ב' חדשים מחללין על תחומין דרבנן כן היה אפשר לפרש ג"כ בברייתא דקתני מחללין סתמא ובזה לא היה קשה משאר ר"ח דאעפ"י שאינם בכלל במועדם מ"מ מפני צורך הקרבן היו החכמים מתירין איסור תחומין דרבנן אבל רש"י כתב דמדאורייתא מחללין על כולן הרי שמפרש מה דקתני בברייתי' בראשונה מחללין על כולן דמדאורייתא קאמר על זה הקשו התוספות שפיר מנ"ל כן:

ד"ה על ניסן. ודבר תימה פירש: לענ"ד תימה על תמיהתם שהקשו הא כי מקלע יום ל' בשבת ע"כ צריכים לחלל דאי מאחרין עד א' בשבת מקלע יום ערבה בשבת ודחינן ליה כדאמרינן סוכה (דף מ"ג) הלא שם פליגי אמוראי בהכי אבל בימי המשנה ע"כ לא חשו דלא למקלע יום ערבה בשבת דהא תנן התם ערבה שבעה כיצד חל יום ז' של ערבה בשבת ערבה שבעה ואפילו הני תנאי דחשו לתרי שבי בהדדי ושלא יחול ר"ה בד' ובו' ע"כ לא חששו שלא תחול ג"כ בא' שהרי בסוכה (דף נ"ד) מוקי מתניתן דשם כמ"ד שלא חל יום ראשון של סכות ביום ו' שלא תחול יוה"כ ביום א' והך תנא גופא אמר שם דחל יום ערבה בשבת ערבה שבעה ולכן גם מה שכתבו התוס' בסנהדרין (דף י"ג) בשם ר"ת דפליגי תנאי אם חל ר"ה באד"ו והביאו מהך דסוכה (דף נ"ד) מה שכתבו באד"ו הוא לאו דוקא דרק בד"ו פליגי תנאי כדמוכח ממה שכתבנו ולכן ל"ק על משנתנו לפי' רש"י הרי צריך לחלל מפני יום ערבה שבזמן המשנה חל יום ערבה בשבת לכ"ע ועיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל בנדה (דף ס"ז):

דף כב.

בגמרא ח"ו שר"ע עכבן: התוס' יו"ט שה הקשה על הברטנורא למה לא פירש על ועכבן ר"ע שלא ר"ע עכבן אלא שזפר כמו שהביא על מתניתן לא פרתו של ראב"ע היתה. ולא הבנתי מאי קושיא דהתם נראה מברייתא שמפרש למתניתן דלא שלו היתה אלא של שכנתו ועל שלא מיחה בה נקראת על שמו הרי שרצה לפרש למה נקראת על שמו אבל הכא לא מפרש ר' יהודה אם שזפר עכבן למה נקרא על שם ר"ע א"כ ע"כ דפליג על תנא דמתניתן:

והורידוהו מגדולתו: בשאילת יעב"ץ יש פלפול ארוך אם מעשה זה בשבת או בחול היה דלכאורה משמע שבחול היה דאי בשבת מה פשע דשזפר שהיה רוצה לעכב העדים מחלול שבת אמנם לבסוף מסיק דבשבת היה ולא ידעתי למה לא הזכיר דאם בחול היה צריך לומר שהיה בניסן דאי בתשרי אין חילוק בין שבת לחול דגם אי בחול הוי מ"מ היה יו"ט של ר"ה שידעו שב"ד קדשו החודש ע"י עדים הראשונים וא"כ יש חילול יו"ט דתחומין:

ברש"י ד"ה שאם יפסל יכשל בפיו: הרמב"ם כתב בחבורו שאם ימצא אחד מהם פסול מפני שהוא גזלן כמו שהביא התוס' יו"ט ומה שלא פירש גם רש"י כן י"ל שלשון אם יפסל קשיתי' דמשמע יפסל להבא ואי איירי בפסול גזלנות או שאר פסול עדות הרי כבר הוא פסול והיאך שייך שאם יפסל ולכן פירש שאם יפסל יכשל בפיו דבזה שפיר שייך לשון עתיד אבל הרמב"ם ששינה לשון המשנה וכותב שאם ימצא אחד מהם פסול דיש לפרש באמת שכבר הוא פסול רק שעדיין לא ניכר וימצא כן אח"כ שפיר כתב שפסול גזלן הוא פסולו. ועוד י"ל מה הטעם של רש"י בפירושו על פי מה שכתב רבינו ישעי' הזקן בספר המכריע הבאתיו בספרי ע"ל במכות (דף ו') שרצה להוכיח במה דאמרינן שם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה שאין זה רק בנתכוונו להעיד יחד וז"ל ועוד ראיה גדולה שבראיה לבד אין הפסול פוסל את הכשר ואעפ"י שמתכוון לראות כדי להעיד דתנן פ"ק דר"ה אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפים זע"ז אלא שאם יפסל א' מהם יצטרף השני עם אחר אלמא שראו יחד והלכו לב"ד כדי להעיד אין זה פוסל את זה מכל הני נראה לי לומר שאין הפסול פוסל את הכשרים בראיה לבד ואעפ"י שנתכוונו להעיד עד שיעידו ביחד ואב ובנו דעדות החדש שהיו הולכים להעיד לא היו מגידים ביחד אלא האחד היה מעיד עם אחר ואם היה נפסל היה מעיד השני עכ"ל. ולפ"ז י"ל דלרש"י הוקשה קושיית ר"י הזקן היאך יצטרף האחר עם השני כיון שכבר נפסל כשהעיד עם הראשון דפסול היה ולכן פירש דמה דקאמר שאם יפסול אין

הפירוש שפסול הוא אלא שיכשל בפיו שזה ודאי אין פסול לפסול האחר שהעיד עמו אבל אם פסול ממש הוי היה גם האחר פסול דלא ס"ל כר"י הזקן דכשבאו להעיד יחד לא נפסל אבל הרמב"ם י"ל דס"ל כר"י הזקן ולכן פירש דגם אם פסול ממש היה מ"מ יעיד עם השני: [מבן המחבר כסברת ר"י הזקן מצאתי דפי' בתוס' סנהדרין ד"ה לא סגי אי נמי לא אמרינן נמצא אחד מהם קרוב או פסול אלא בבאו בבת אחת תוך כדי דבור דאז חשיבי עדות אחת והכא שבאו שתי כתי עדים זו אחר זו עכ"ל. וגם כאן אף שנתכוונו להעיד עדות אחת אבל רק שיצטרפו עם כת אחרת וזה ממש כסברת ספר המכריע].
ועיין בסנהדרין (דף מ"א) בתוס' ד"ה כמאן כר"ע שכתבו אמר איני יודע כנמצא אחד מהם קרוב או פסול דמי ע"ש. אכן מדלא כתב רש"י כן נראה שדעתו דפסול לא מיקרי לפסול גם האחר אלא מי שפסול לכל עדיות דומיא דקרוב אבל לא מי שפסול רק לעדות זה ע"י שאמר איני יודע או שנכשל בבדיקות ומזה ראיה למה שכתבנו בשיטת רש"י שם בתוספת ד"ה ופסלו. ודרשינן נמי כשרין ומיוחסים: לכאורה זה דוחק שנילף מלכם ב' דרשות מחולקות דבשלמא לרבנן שדרשו מסורה לכם לגדולי דור שכמותכם י"ל נמי למיוחסים כמותכם אבל הרי ב"ד של כהנים הוי ס"ל כר"ש דדריש לכם אעפ"י שאתם אחים היאך שייך לילף שוב מזה ג"כ מיוחסים כמותכם. ולא ידעתי למה לא כתבו התוס' דפסול גרים ומשוחררים דדמי לדיני ממונות כדאמרינן לקמן (דף כ"ה) דמשפט כתיב ביה והרי התוס' לשיטתם לפי מה שכתבו בנדה (דף מ"ט) גר שאין אמו מישראל פסול לדיני ממונות לדין לישראל וכ"כ ג"כ בסנהדרין וא"כ ה"ה דפסול עבד משוחרר. אכן לפ"ז יקשה לפי האמת לדידן דפסקינן כב"ד שקבלו לעבד משוחרר ואמאי כשר כיון דפסול לדיני ממונות אע"כ יהיה מוכח כשיטת רש"י שהביאו התוס' שם דגר כשר לד"מ ויקשה על התוס' ויש לומר דהט"א הקשה דהכא משמע דמה דדרשינן מלכם היינו לענין עדות החדש ולקמן ר"פ ראוהו ב"ד משמע דלענין דיינים כתיב ותירץ דודאי קרא לענין דיינים כתיב דמשה ואהרן דיינים היו ומ"מ יליף מיניה ג"כ דקרובים כשרים לעדות דכל הכשר לדון כשר להעיד ע"ש אכן התינח לענין הכשר הדיינים אבל לענין פסול הדיינים אין ראיה על העדים דהא תנן בנדה (שם) ויש שכשר להעיד ואין כשר לדון ולכן שפיר י"ל דאף דגר פסול להיות דיין בקידוש החדש מ"מ להיות עד כשר. כן י"ל שלא יקשה לדידן עפ"י הלכתא אבל על התוס' לא שייך תירוצנו שהרי התוס' כתבו דפסול עבד משוחרר לעדות הוי מלכם בדומין ביחוס כמותכם הרי שפשיטא להו דילפינן גם לענין פסול עדות מדיינים וא"כ הוי מצי למימר בפשיטות דמשפט כתיב ביה ולשיטתם גר ועבד משוחרר פסול לד"מ:

ד"ה אלו. א"נ בסחורה דרבנן: ק"ק דבירושלמי לא משמע כן דאיתא שם איזהו סוחר שביעית זה שהוא יושב ובטל כל שני שבוע כיון שהגיע שביעית התחיל מפשיט את ידיו ונושא ונותן בפירות עבירה עכ"ל וכן הביא הריטב"א בשם התוספתא ומזה משמע שהוא עצמו נושא ונותן:

בא"ד. דמותר למכור פירות שביעית לע"ה: לא ידעתי אנה נמצא זה כן שם ובלא"ה הלשון קשה דאיך שייך על זה משום דאין מוסרין וכו'. ולכן נראה דצריך להגיה דאסור לענות פירות שביעית מע"ה:

בא"ד. אבל הכא אצטריך למיתני: הר"ן בסנהדרין כ' עוד טעם אחר למה שתני הכא עבדים מפני שבמשנה דלעיל אייתי הא דקבלו עבד משוחרר לכן תני הכא דעבדים שאינם משוחררים פסולים ועוד דקמ"ל דעבד כשר ג"כ לעדות אשה וכן כתב גם הריטב"א כאן: פרק שני שם במתניתן משקלקלו הביתוסים: הפ"י כתב שבכולהו תלמודא משמע שהקלקול הי' שרצו הביתוסים שיוקבע ר"ח ניסן בשבת כדי שיהיה יום הקרבת העומר ממחרת שבת בראשית ולכן הקשה כיון דהקלקול לא שייך רק בניסן למה חללו שבת בשאר חדשים לשלח אחר עמו וגם בירושלמי העיר על זה. ולענ"ד אעפ"י דבהך מעשה דלקמן ששכרו הביתוסים להטעות את החכמים כתב רש"י והתוס' כן שחל ל' של אדר בניסן ורצו שיקודש בו ביום מ"מ מוכח ג"כ איפכא שגם בשאר ימים רצו להטעות את החכמים שהרי לעיל סוף פרקן כתב רש"י ואם צודה להם שהביתוסים והכותים היו אורבים להם לעכבם כדי להטעות את החכמים והרי שבת היה ולמה עכבום הרי רוצים שיקודש ניסן בשבת אע"כ שלא בניסן אלא בחדשים אחרים ג"כ רצו להטעות החכמים שיהיה קידוש החודש שלא כדין ולכן א"ש ג"כ שהתירו לחלל שבת לשלח אחר עמו להעידו בכל החדשים. ומה שכ' רש"י לקמן שהמעשה ביום ל' של אדר היה אפשר משום דמסתמא לא עשו עסק גדול ולבזבז ממון הרבה לשכור עדי שקר אם לא שהיה הדבר להם לתועלת גדול:

דף כב:

בגמרא וחד מי מהימן: התוס' הקשו דלמא מותר לו לחלל שבת שמא יצטרף עם אחר ותירצו דמקשה על לישנא דמתניתן דנקט אחר דמשמע דחד מהימן ולא הבנתי היאך משמע מלישנא דמתניתן כן הלא ג"כ יש לפרש דמשלחין עמו אחר חד שמא ימצא שם אחר להצטרף עמו. ולענ"ד י"ל ביישוב קושיתם דהנה הפ"י כתב דמה שכתבו התוס' דאותו אחר ג"כ מחלל שבת היינו דאל"כ מאי קמ"ל מתניתן דמשלחין אחר עמו דליכא

למימר דקמ"ל דאחד מהימן דהא מסקינן דבעינן שנים ע"ש. אמנם לענ"ד יש להשיב שהרי שמותר לאחר ג"כ לחלל שבת מוכח ממתניתן דלעיל דתנן מוליכין אותו על החמור וכמו שכתב הרשב"א ולכן נלענ"ד איפכא דודאי לענין שאחר מותר לחלל שבת לא צריך להשמיענו דזה מוכח ממתניתן דלעיל אבל המקשן הוה ס"ל דרצה להשמיענו דעד אחד נאמן להעיד עליו ולכן פריך וחד מי מהימן ולכן ל"ק דילמא להשמיענו שילך על ספק שמא יצטרף עם אחר דזה כבר מוכח ממתניתן דלעיל דאב ובנו ילכו שמותר לחלל שבת על זה וכן מוכח ממתניתן דמוליכין על החמור אע"כ דהחידוש הוא דחד מהימן ולכן פריך מברייתא אכן אחר שתירץ זוג אחר פריך אי הכי מאי למימרא ומשני דאשמועינן דמספיקא מחללינן שבת דאפשר שהעד לא ירצה להעיד וכמו שכתב הרשב"א דתירוץ זה קאי גם לתירוצו דרב נהוראי אחר הוי בהדיה ובזה א"ש לשון אי הכי דקאי גם אשינויא קמא דמאי אחר זוג אחר. ומה דפשיטא להתוס' דמתניתן אב ובנו וכו' איירי בשבת היינו דמייתי על בבות דמתניתן דלפני' דאיירי בשבת ועוד דאי איירי בחול מאי קמ"ל דילכו פשיטא מי יעכב אותם:

אלא מאי אותו אותו הזוג: ק"ק דאמאי לא פריך ממתניתן דלעיל מי שראה את החדש ואינו יכול להלך אלמא חד מהימן דשם דוחק לפרש דהזוג אינו יכול להלך ושמוליכין אותו על החמור האחד ואע"ג דבסיפא נקט לשון רבים ואם צודה להם וכו' לוקחים בידם מזונות זה יש לפרש על העד עם המוליך אותו:

והתניא מעשה ברבי נהוראי: ק"ק דליקשי בקיצור ב' ברייתות אהדדי וכן העיר גם ספ"י ולענ"ד י"ל עפ"י מה שכתבו התוס' דתירוץ ר"א סהדא אחרינא הוי בהדי' יש לפרש דרב נהוראי הלך להצטרף עם העד להעיד על החדש ולפ"ז י"ל דזה ידע גם המקשן ולכן לא הי' ק"ל ברייתות אהדדי ולא היה קשה לו מאי למימרא די"ל דרצה להשמיענו דלעדות החדש צריך שני עדים אבל אחר דקאמר וחד מי מהימן משפט כתיב בו הרי שפשיטא לו מקרא דעד אחד לא נאמן להעיד על החדש וא"כ ע"כ אי אפשר לפרש דר' נהוראי על החדש העיד עם עד אחר דיקשה דא"כ מאי למימרא אע"כ דהלך להעיד על העד ולכן פריך שפיר וחד לא מהימן והתניא וכשתירץ דהפי' הוא דר"נ עם עד אחר העיד על העד פריך שוב אי הכי מאי למימרא אכן בזה משני שפיר דה"א מספיקא לא מחללינן שבת:

להטעות את החכמים: רש"י ותוס' פירשו שחל ל' של אדר בשבת והם חפצים שיקודש החדש ביום זה כדי שיהיה עצרת אחר השבת והט"א הקשה להני דשלחו למר עוקבא דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר למה הוצרכו לזה וכתב דלהני דשלחו צריך לומר באמת דלא משום עצרת אחר השבת רצו להטעות אלא מפני שנאה בלא טעם כמו הכותים

שהשיאו משאות שלא בזמנן אכן כבר כתבתי לעיל דממה שהוציאו ממון הרבה לשכור עדי שקר משמע שהיה לדעתם לתועלת גדול. אמנם לענ"ד שפיר י"ל דגם להני דשלחו למר עוקבא היה הטעות לתועלתם עפ"י מה דאיתא בירושלמי דקלקלותיהן מן אדר הות פי' דביום ל' של שבט קלקלו שהיה חל ביום ו' ויראו שמא יעברו ב"ד את החדש ויקדשו אדר בשבת ואז יהיה ר"ח ניסן ביום א' ועצרת ביום ב' ולכן שכרו עדי שקר שיקדשו ב"ד אדר ביום ו' ואז יהיה בודאי ר"ח ניסן בשבת כיון דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ולפ"ז י"ל דהני דשלחו למר עוקבא ס"ל כפי' הירושלמי:

ואוקדינון דוד: הט"א הקשה שזה דלא כר"י ולא כחכמים בע"ז (דף מ"ד) דלר"י הוא לישנא דזרויי ולרבנן לישנא דנטילה. ולענ"ד י"ל דלהכי נקט הגמרא ומתרגמינן שהרי במגילה (דף ד') אמרינן תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו שהוא ג"כ תנא וא"כ נקט מתניתן לישנא דהך תנא:

אמלא לא עבדינן מאי טעמא: הפ"י והט"א העירו מה ריוח יהיה בזה אם היו מתקנים לעשות משואות גם אמלא. ולענ"ד י"ל בפשטות כי אז לא היה אפשר לכותים להטעות את בני הגולה לעשות חסר כאשר עשו דגם אם יעשו משואות בליל שאחר ל' וב"ד עשו מלא הלא אז יעשו משואות בלילה שאחר ל"א ויחשבו בני גולה שב"ד טעו שבתחלה רצו לעשות חסר וחזרו בהם ועשו מלא ואז גם הם יעשו מלא ואפילו לא יחשבו כן עכ"פ יראה להם ספק איזה מן המשואות הוא אמת ומספק יעשו המועדים שני ימים ונתבטל בזה מחשבת הכותים להחטיאם בעשיית המועדים. וקרוב לזה כתב גם הפ"י אבל לא מפרש למה לא שייך קלקול אבל למה שפירשתי ניחא:

בתוס' ד"ה אלא מאי. יכול לומר אחד מאותו הזוג: לענ"ד י"ל דא"כ למה נקט בכהאי גוונא ולא נקט בפשטות אם מכירין אותם דמה לי אם לא מכירין אחד או לא מכירין שניהם הרי לעולם צריך עדות ולכן יותר משמע דאותו באמת קאי על הזוג:

דף כג.

בגמרא משום ביטול מלאכה לעם: רש"י פירש דבר"ה איירי והתוס' כתבו דבכל ר"ח יש ביטול מלאכה כדאמרינן במגילה והט"א ביאר שיטת רש"י דע"כ הוצרך לפרש דעל ר"ה קאי דאי אשאר ר"ח אכתי יקשה דליתקנו דליעבד אמלא בלילה שבין ל' לל"א כיון דאם לא קדשו ב"ד בל' ודאי ר"ח בל"א ובזה ליכא ביטול מלאכה ב' ימים דמיד בכניסת ליל ל"א ידעו אם קדשו ב"ד יום ל' או אם יהיה ר"ח למחר ביום ל"א ולכן פירש רש"י דמשום ביטול מלאכה בר"ה לא תקנו כן דבר"ה לא שייך שיעשו משואות בליל ל"א אם עברו ב"ד

את החודש כיון שהוא ליל י"ט אסור הבערה שלא לצורך אוכל נפש ותימה על התוס' שחלקו על רש"י ופירשו דעל כל ר"ח קאי עכ"ד ולענ"ד לא מספיק זה לפרש שיטת רש"י דהא בין לשיטת רש"י בין לשיטת התוס' בביצה (דף י"ב) הותרה הבערה או הוצאה שלא לצורך אוכל נפש היכי שיהיה בהבערה או בהוצאה קצת צורך י"ט ולכן למה יאסור לעשות משואות בי"ט להודיע לגולה שלמחר הוא י"ט ודאי וכי יש צורך קצת גדול מזה להודיע לישראל שיחוגו י"ט בודאי ולא בספק אכן בירושלמי משמע שאסור להשיא משואות בי"ט אבל לענ"ד קשה מ"ט לא. ומה שהביא הט"א ראיה לשיטת רש"י דבר"ה אייריו ולא בכל ר"ח דבר"ת יהיה תקנה לעשות משואות על חדש מלא דוקא ואעפ"כ לא יהיה ביטול מלאכה ב' ימים דהא אפשר שיעשו משואות בלילה שלפני ל"א ומתוך כך הקשה על התוס' והניח בקושיא. לענ"ד י"ל שהרי גם לאחר שבטלו המשואות ושלחו עדים אמרינן לעיל דעל ניסן ותשרי כיון שקביעות המועדות תלויין בהן לא הלכו העדים עד ששמעו מפי ב"ד מקודש אעפ"י שידעו בודאי שלמחר יקדשו ב"ד את החודש ולכן גם במשואות לא רצו להודיע לגולה הקידוש עד למחר אחר שקדשו ב"ד וכיון דבניסן ותשרי הוצרכו כן גם בשאר חדשים לא יכלו רק לתקן כן דאם בשאר חדשים יעשו משואות בלילה שלפני ל"א ובניסן ותשרי בלילה שלאחר ל"א יטעו העולם לומר שבליל ל"א היה סימן חסר ועוד משום לא פלוג תקנו לעשות אחסר ולא אמלא:

בתוס' ד"ה משום. ולחנם דחק לפרש ר"ה: לענ"ד י"ל שאע"פ שרש"י בעצמו כתב במגילה דהכא על כל ר"ח קאי מ"מ היה לו כאן שיטה אחרת דלפי מה דמשמע במגילה שם יש חילוק בזה בין מתניתן ובריייתא דמתניתן נתנה טעם למה שקורין בר"ח וחוה"מ ארבעה מפני שיש בו קרבן מוסף ובריייתא נתנה הטעם מפני שאין בו ביטול מלאכה לעם ומדלא נתנה גם המשנה טעם זה ובפרט בגמרא דשם דקאמר הלכך בר"ח ומועד דאיכא קרבן מוסף קורין ד' בי"ט דאסור בעשיית מלאכה חמשה ולא קאמר בר"ח ומועד גם כן דליכא ביטול מלאכה לעם משמע דס"ל דאין זה חשוב אין ביטול מלאכה כיון דרק לנשים אין ביטול וגם להם רק מנהג וכמו שנראה ג"כ מסוגיא דחגיגה שהביאו התוספת במגילה שם דנקרא ר"ח מותר בעשיית מלאכה ולכן פירש רש"י כאן דעל ר"ה קאי ועל רש"י אין להקשות סתירה כמש"כ במ"א דדרכו לפרש במקומות שונות ע"פ פירושים חלוקים:

ד"ה ארבעה. תימה דבפ' לולב הגזול: הט"א תירץ על קושיא זו דבפסחים משמע שר' יהודה חזר בו והודה לחכמים שכל דין שתחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין וא"כ מכשיר ג"כ סוכה שאינה מארבעה המינים. ולענ"ד דוחק לומר כן ע"פ הת"כ שהבאתי

בספרי ע"ל בסוכה שם דקאמר ג"כ ר' יהודה דן ק"ו וחכמים השיבו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין ע"ש ואם היה חוזר ע"י תשובה זו היאך אמר שוב ק"ו כזה ובלא"ה קשה דממנ"פ איזה ק"ו אמר ברישא אם אמר הא דסוכה ברישא והשיבו לו רבנן כן למה לא חזר אז ואם חזר היאך אמר שוב הק"ו בפסחים וכן איפכא. ודוחק לומר דהק"ו דת"כ ודסוכה אמר ר"י ברישא ולא חזר ע"י תשובת חכמים וק"ו דפסחים אמר לבסוף ואז חזר דמה נתחדש לו בזה וגם דוחק לומר דרבא שהביא ראיה מהברייתא דנסרים של ארז פליג על רב יהודה א"ר וס"ל דלא הדר ר"י:

בא"ד. לענין מקח וממכר פליגי: מה שהקשה הט"א בזה וכן הקשה הכפ"ת בסוכה דא"כ מנ"ל דפליגא ארבה ב"ר הונא תירצתי בספרי ע"ל שם:

ד"ה שטה. לאו היינו תורניתא דהכא: רש"י שם כתב דהיינו תורניתא דהכא ומה שהקשו התוספות כאן על פירוש זה יישבתי על פי' הרא"ה והריטב"א בספרי ע"ל נדה (דף ס"ב) ע"ש אבל בשבת (דף צ') פי' רש"י כמו התוס' דהכא וכבר כתבתי שאין להקשות סתירה ברש"י:

ד"ה ערמונים. וקשיא דבפ' לולב הגזול: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל שם: ומה שכתבו התוס' דלאו הכי הוא פי' שאינו עבות וקלוע אבל אין לפרש דלאו הכי הוא שענפיו חופין את עצו שהרי זה באמת תירוץ הגמרא:

דף כג:

בגמרא. זו פומבדיתא: היא העיר על גבול בבל והא דלא מפרש כפשוטו דעל כל בבל קאמר דזה אי אפשר שיראה כל מדינת בבל כמדורת אש אפילו אם כל אחד נוטל אבוקה בידו אין לראות למרחוק כל כך ולכן ק"ל על מה שפירש הברטנורא כל הגולה בני בבל והתוספות י"ט ציין גמרא והרי הכא מפרש פומבדיתא לבד:

תלתין ותרתין: התוס' הקשו הרי בזמן שבהמ"ק קיים נמי מרחקי ט"ו יום כדאמרינן עד שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת. ולענ"ד אולי י"ל ע"פ מה דאמרינן גיטין (דף נ"ז) ארץ צבי כתיב בה מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו אף א"י בזמן שיושבין עליה רווחא ובזמן שאין יושבים עליה גמדא ע"ש ולפ"ז א"י רווחא וגמדא ע"פ היושבים שבה ולכן מתניתן דתענית בע"כ איירי בזמן שכל ישראל היו יושבים בא"י ולא בגולה שהרי אמר שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת היה מרווח מהלך ט"ו יום אבל הך דמשואות דאיירי בעת שהיה עם רב מישראל בגולה בבבל כמו שאמר עד שהיה נראה כל הגולה כמדורת אש אז כבר גמדא עד שלא היה עוד גבול א"י רק ל"ב פרסאות:

טובא הוי: צ"ל דקושיא זו להך לישנא דאיכא דאמרי להך גיסא דא"י הוי קיימו דלהך לישנא דביני וביני הוי קיימו לא מקשה מידי דדלמא באמת טובא הוי דהא קחשיב אף חריס וכו' וחברותיה ולא קאמר כמה הוי הך דחברותיה דקיימי ביני וביני:

ברש"י ד"ה חצר. ביום השבת שחללוהו: כתב התוס' י"ט שמהרמב"ם נראה דאף בימות החול מתכנסים שם ע"ש. ולענ"ד אף שהפשטות כן רש"י לא רצה לפרש הכי דא"כ איך ס"ד דגמרא דהא נקרא בית יזק לשון צער כיון דבכל ימות החול לא היה צער שם:

בתוס' ד"ה כמה. וקשה היאך אפשר שירושלים הויא טבור של א"י: הפי' כתב זה לי ימים רבים חפשתי ולא מצאתי מבואר בש"ס דירושלים היה באמצע א"י והניח בצ"ע וביותר הו"ל להקשות שהרי במגילה (דף ו') אמרינן למה נקרא שמה טבריא שיושבת בטבורה של ארץ ישראל הרי שטבריא הוא אמצעו של א"י ולא ירושלים ובלא"ה לשון התוס' קשה שאין לו המשך למה שקדום כיון שלא הזכירו עד עתה מזה שירושלים היא טבור של א"י ולכן נ"ל דכוונת התוס' לא להחליט שירושלים היא טבור א"י אלא שאפילו אם נאמר כן עכ"פ המרחק עד גבול א"י הוא עשרים יום וכש"כ אם נאמר שאינו יושב בטבור שאז מצד אחד הוא רחוק יותר ואולי חסרים ב' תיבות וכן צ"ל היאך אפשר שאפילו נאמר שירושלים הוי טבור של א"י פי' היאך אפשר שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל א"י שאפילו נאמר שירושלים הוא טבור א"י ג"כ יש לכל הפחות מהלך ך' יום לכל צד וכש"כ אם אינו יושב בטבורו: שוב ראיתי בריטב"א בתענית (דף י') שכתב וז"ל ואע"ג דאמרינן התם שא"י היה מהלך מ' יום לפי שהוא מהלך ת' פרסה על ת' פרסה ומהלך אדם בינוני ביום י' פרסאות וירושלים באמצע א"י ויש ממנה לכל צד הגבולים מהלך כ' יום אפילו הכי כדי שלא תתאחר זמן השאלה מז' בו שהוא זמן רביעה בינונית לר"מ רמי עלייהו דליזלו טפי מאדם בינוני או שילכו בלילה קצת כדי שיגיעו לביתם בט"ו יום עכ"ל. ואע"ג דהריטב"א מתרץ בזה קושיית התוספת הרי החליט ג"כ דירושלים הוא באמצע א"י וקשה עליו מגמרא דמגילה כנ"ל ודוחק לומר דרבא שאמר שם שנקרא טבריא שטובה ראיתה חולק על רב ירמיה וסובר שלא היה בטיבורה של א"י דהוי פלוגתא במציאות:

ד"ה לא היו. אף בלא מחיצות: בעירובין (דף מ"ז) חלקו התוס' שזה דוקא למי ששבת שם אבל הבא לשם מחוץ לתחום אינה כד' אמות בלא מחיצות ע"ש. וכן מצאתי בריטב"א בעירובין שכתב כסברא זו:

בא"ד עוד תנן הנותן עירובו: המהרש"א כתב בתוס' ישנים זו הראיה אינה ודו"ק עכ"ל. ונ"ל דס"ל להתוספות ישנים דמזה אין ראיה דעיבורה של עיר בתר עיר גרירא:

בא"ד. תחשב כולה כד' אמות: הפי' כתב דלפ"ז צריך לומר דאותו חצר היה חוץ לעיבורה של עיר או שמה דקתני לא היו זזין משם היינו שלא זזין לצאת חוץ מעיבורה של ירושלים ע"ש. ולענ"ד כל זה דוחק אכן י"ל דכיון דבעירובין (דף מ"א) פליגי תנאי בזה אם בבא מחוץ לתחום ונתנוהו בעיר מוקף מחיצות או בדיר ובסוהר מהלך את כולה דדוקא לר"ג וראב"ע מהלך את כולה אבל לר' יהושע ור"ע אין לו אלא ד' אמות א"כ י"ל דקודם התקנה היו ס"ל כר"י ור"ע ולכך לא היו זזין משם:

ד"ה או דילמא. קודם ר"ג הכי הוי: פי' כיון שלא היו זזים משם ודאי היה להם כזיקים א"כ מה מהני לזה סעודות גדולות. אמנם נראה דרש"י מיישב זה במה שכתב אלמא לא הוי להו צערא דרצה להוכיח שאע"פ שהיו אסורים בזיקים לא היה להם צער ע"י סעודות גדולות ועיין ברשב"א שכוונתו צ"ע גם מה שהקשה הפי' על קושית התוס' לא הבנתי:

בא"ד. אלא כמה מבואות: הלשון אלא אינו מדוקדק וגם יש סתירה דבתחלה כתבו דכיון דבתחלה היו יכולים ללכת בכל העיר גם עתה משנפרצה משמע שבכל העיר יכולים לילך גם קודם תקנה ותקנת ר"ג היה שיכולים לילך גם אלפים אמה חוץ לעיר ואח"כ כתבו דרק במבואות וחצרות הפתוחים לחצר היו יכולים לילך ולכן נ"ל דהך תיבת אלא מיותר וכוונתם כיון דבתחלה היו יכולים לילך בכל העיר גם עתה משנפרצה הותרו לילך עכ"פ במבואות וחצרות הפתוחים לחצר. וביותר נלע"ד דתיבת אלא ט"ס הוא וצ"ל אי נמי ותירוץ אחר הוא שבתחלה כתבו שהיו יכולים לילך בכל העיר כמו קודם שנפרצה אי נמי אף שלא היו יכולים ללכת בכל העיר עכ"פ במבואות וחצרות היו יכולים לילך ולכן היה להם המקום מרווח: שוב זמן רב אחר כתבי כן מצאתי בשו"ת רשד"ם חלק ח"מ (סי' קי"א) שהגיה ג"כ הכי תחת אלא שצ"ל אי נמי. והנאני:

דף כד.

בגמרא תנא חדא לצפונה דבריו קיימין: המהרש"א דקדק דמייתי אהך פסקא דכמה היה גבוה ולאין היה נוטה פירושא דרישא לצפונה או לדרומה ולכן כתב דהך פסקא אין כאן מקומו אלא לקמן גבי הא דת"ר אחד אומר גבוה עכ"ד. ולענ"ד א"צ להגיה כזה אלא בדרך פשוט שחסר מהפסקא לצפונה או לדרומה ובזה הכל א"ש דבתחלה מפרש הך דלצפונה ואח"כ הך דכמה היה גבוה ע"י ברייתא דת"ר אחד אומר היה גבוה וכו':

בעלמא הוא דחזי: הט"א הקשה מזה על מה דאמר אביי גופא בכריתות (דף י"ב) דהיכא דלא נתכוין לעדות לא יכול להעיד א"כ למה צריך לטעם אימר כוביתא דעיבא הוא דחזי. ועיין מה שכתבתי בחידושי לכריתות בספרי ע"ל שם דעפ"ז יש ליישב:

קרי ביה אתם: הט"א הקשה דהכא דרש אתם על כל העם ולקמן סוף פרקן דרש מאתם ג"פ אפילו שוגגין ומזידין ומוטעין ואב"ד קאי. ולענ"ד משום הא לא קשיא כיון דדרשינן מאתם דמיותר דגם העם צריך לקדש עם הב"ד א"כ מה שדרשינן אתם אפילו מזידים ומוטעים לא קאי על הב"ד לבד אלא גם על העם המקדש החדש עם הב"ד אכן הא קשיא היאך יליף הכא מניה קריאת העם כיון דצריך לדרשה דאתם אפילו שוגגים. ולענ"ד י"ל דלקמן (דף כ"ה) אהא דאמרינן במתניתן שם אשר תקראו אותם בין בזמנם בין שלא בזמנם אין לך מועדות אלא אלו כתב רש"י אשר תקראו בקריאת ב"ד תלאו הכתוב עכ"ל ומדלא כתב דדרש אתם אפילו מוטעים משמע דס"ל דתנא דמתניתין לא יליף מדרשת ר"ע דיליף מאתם אלא דיליף מאשר תקראו לחוד מדלא הזכיר דרשה דאתם ולפ"ז י"ל דרב פפא הכא מפרש אליבא דתנא דמתניתין דל"צ אתם לאפילו מוטעים דמאשר תקראו לחוד נפקא ולכן יליף מניה קריאת העם אבל ר"נ בר יצחק רצה ליתן טעם לקריאת העם דשייך גם אליבא דר"ע ולכן יליף מדרשה אחרינא:

הלכה כר"א ב"ר צדוק: וכן פסק הרמב"ם והנה בזה יש ד' פלוגתות לת"ק דמתניתין בין בזמנו בין שלא בזמנו מקדשין אותו ולר"א ב"ר צדוק רק בזמנו ולפלימו רק שלא בזמנו ולר"א בר"ש בין בזמנו בין שלא בזמנו אין מקדשין אותו ובסנהדרין (דף י') לאוקימתא דאביי יש לומר דאתי סתם מתניתן שם כת"ק דהכא אבל רבא מוקי כר"א ב"ר צדוק ורב נחמן מוקי כפלימו ורב אשי מוקי כר"א בר"ש וכיון דרב אשי דבתרא הוא מוקי סתם מתניתן שם כר"א בר"ש לכאורה ההלכה כן דהוי מחלוקת בר"ה וסתם בסנהדרין ובשני סדרים יש סדר למשנה כמש"כ התוס' יו"ט בסוטה (פ"ט) ובשער המלך ה' אישות הביא פלוגתא דראשונים בזה וצ"ל כיון דרב יהודה א"ש אמר בפירוש דהלכה כר"א בר"צ פסק הרמב"ם כן. אכן על הרמב"ם בפי' המשניות קשה שאחר שהביא דעת ת"ק כתב ור' אלעזר אומר כי אין חייבין בקידוש החדש על כל פנים ומביא הטעם דשנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים וסיים והלכה כר"א בר"צ והיאך הביא דעת ר"א בר"ש שלא הוזכר במשנה ושבק דעת ר"א בר"צ שהוזכר שם ושפסק כוותיה ואין זה מדרך הרמב"ם ועיין בברטנורא שמתוך דבריו יש ללמוד קצת יישוב לזה:

בתוס' ד"ה אכסדרה. שהיה פתחו גדולה: שהיה פתח האולם ברחבו ובגבהו כפלים כפתח של היכל שפתח היכל גבהו עשרים ורחבו עשר ופתח האולם גבהו ארבעים ורחבו עשרים לכן היה כאכסדרה אע"פ שהיה לו גיפופים ט"ו מכאן וט"ו מכאן ובתירוץ זה ס"ל להתוס' כשיטת הרמב"ם שלא היה האולם לצד המזרח פתוח לגמרי אבל בע"ז (דף מ"ג) ס"ל כשיטת הראב"ד שהביא התוס' יו"ט ג"כ מדות (ספ"ד) שהאולם היה פתוח

לצד המזרח לגמרי ולכן היה דומה לאכסדרה ממש. אבל צ"ע דקרי במדות נאמר שהי' פתח האולם כ' אמה הרי שלא היה פתוח לגמרי:

בא"ד ושמא לפי שהיה שם: פי' דאפילו נימא דמשום פתחו הגדולה לא מיקרי אכסדרה י"ל דלכך נקרא כן משום דלצד המזרח היה בית החליפות מכאן ומכאן ושם לא נקרא כותל האולם אלא כותל בית החליפות ולצד מערב הכותל שהפסיק בין האולם להיכל היה במילואו נקרא כותל האולם לכן נקרא האולם אכסדרה כאלו לצד מזרח אין כאן כותל:

דף כד:

בגמרא כדרך שעשו בית חשמונאי: המהרש"א ח"א פ' במה מדליקין הביא דברי הרא"מ שהקשה כיון דכולם היו טמאי מתים שמטעם זה לא היו יכולים לעשות שמן עד ח' ימים ועל כן היה נס חנוכה היאך היו מדליקין בטהרה שהרי טמאו המנורה ותירץ שעשו של עץ והדליקו בו וכר' יוסי ב"ר יהודה דהכא ע"ש והמהרש"א בחולין (דף נ"ה) בח"א הקשה על זה דאכתי קשה לת"ק דפוסל בשל עץ ולכן כתב בין לת"ק ובין לר"י בר"י אית לן למימר דלא היה אפשר להם אלא בשברי כלי חרס ע"ש וצריך לפרש כוונתו דאעפ"י דשל חרס פסול לכ"ע מ"מ כיון שלא היה אפשר בענין אחר שהרי גם של עץ פסול לת"ק לכן עשו כן ובזה יש לפרש מה שאמרו לו משם ראיה שפודין של ברזל וכו'. ולכאורה דוחק לומר שר"י בר"י אמר שקר אליבא דחכמים שלא עשו מנורה של עץ ועוד דלשון משם ראיה בכל מקום הוא בניחותא שמביאין ראיה לדבריהם שפסול של עץ כמ"ש בספרי סוכה (דף ב') ומה ראיה היא זו אבל עפ"י הנ"ל י"ל דודאי אמת היה שעשו של עץ בימי חנוכה שעדיין היו טמאי מתים משום טומאה ומזה הוכיח ר"י בר"י דשל עץ כשר דאל"כ איך הדליקו בשל עץ דדוחק לומר כיון דאי אפשר בענין אחר היו מכשירין כמ"ש המהרש"א אבל חכמים השיבו דאדרבה משם ראיה לדברינו דשפודין של ברזל היו פי' כשנטהרו היו עושין שפודין של ברזל וחפום בבדיל ואם היה של עץ כשר למה לא הניחו מנורה של עץ אע"כ דשל עץ פסול ובימי חנוכה רק מפני הדחק הדליקו בה כמ"ש המהרש"א אבל של חרס ודאי פסול ור"י בר"י י"ל דלא פליג על חכמים שאח"כ עשו של ברזל ומ"מ ס"ל דאין ראיה משם דשל עץ פסול אלא דשל ברזל עדיף משל עץ כמו שאח"כ עשו של כסף ושל זהב. אכן הקשה המהרש"א על מה שכתב הרא"מ דלכך עשו של עץ ושל חרס דהיו טמאי מתים דעל כן לא יכלו לעשות שמן טהור עד אחר ז' ימים דא"כ שכולם היו טמאי מתים איך הדליקו בימי חנוכה הלא

הדלקה היא בהיכל ואיך נכנסו בטומאה לשם. ולענ"ד לק"מ דהותרו ליכנס בטומאה דהדלקת נרות היו מקרבנות שקבוע להם זמן שדוחה שבת וטומאה וכמ"ש הרמב"ם ה' תמידין ומוספים (פ"ג ה"י) ומה דאמרינן שהיונים טמאו כל השמנים צ"ל שהיה טומאת שרץ ונבלה שלא הותרה בצבור אבל לפ"ז קשה הקושיא למה לא עשו שמן טהור ביום א' אם רק משום טומאת מת ולכן ע"כ צ"ל שלא היה אפשר להם כמש"כ המהרש"א בפ' במה מדליקין בשם הר"ן ולכן ל"ק איך הדליקו הרי טמאו המנורה כיון שלא היו כאן רק טומאת מת שהותרה בצבור וצ"ע על הרא"מ ומהרש"א. גם צ"ע על מה שכתב הר"ן בשבת דהקשה הלא הפך שמן שמצאו אף שהיה חתום בחותם של כה"ג הרי היה טמא בהיסט הזב דנכרים מטמאים כזבים ותירץ דע"כ לא מצאו אותו דאל"כ היו פותחים אותו ע"ש. וק"ל הלא מה שנכרים מטמאים כזבים הוא מי"ח דבר שגזרו בו ביום שגברו ב"ש על ב"ה כדאמרינן שבת (דף י"ז) ועיין ברמב"ם ה' מו"מ (פ"ב) והרי אז עדיין לא גזרו דחשמונאים קדמו הרבה לב"ש וב"ה ולכן ע"כ צ"ל דטמאו השמנים בטומאת שרץ ונבלה כמו שכתבתי ואיך הקשה הר"ן על הפך שמצאו שנטמא בהיסט. שוב ראיתי שהתוס' בשבת (דף כ"א) כתבו ג"כ כדברי הר"ן רק שהוסיפו אם אז כבר גזרו על הנכרים שיהיו כזבים ע"ש שנראה שנסתפקו בזה אבל לא ידעתי איך יש ספק כיון דמי"ח דבר הוא:

דאחרים עשו לו: ביומא (דף נ"ד) כתבו התוס' דשמשים שבמדור העליון כגון שרפים ואופנים ומלאכי שרת אסור אפילו היכא דאחרים עשו לו ואפילו ליכא חשדא כגון היכא דשכיחי רבים גביה מדכתיב לא תעשון לא תעשון תרי זימני עכ"ל. והקשה בתוס' ר"ע הכא במתניתן דלפ"ז ל"ל גם אתם למעט נכרי משליחות הא מדאצטריך לא תעשון לאסור ע"י אחרים מוכח דאין שליחות לנכרי דאלו יש שליחות ממילא אסור דהוי כשלוחו והניח בצ"ע ולא הבנתי שמה דילפינן מלא תעשון יתירה אפילו באחרים עשו לו אינו במה שמצוה לאחרים אלא לאסור להשהות אצלו אפילו כשאחרים עשו לו כמו שהביאו התוספות שם דמדכתיב לכם נדרש לאסור אפילו כשאחרים עושים לכם דמשמע לכם לא ימצא לכם וכן נדרש בת"כ פ' קדושים מאלהי מסכה לא תעשו יכול יעשו אחרים ת"ל לא לכם ולפ"ז אפילו עשו אחרים בלא ציווי ממנו אתי קרא דלכם שלא ישהה בביתו אפילו היכא דליכא חשדא כגון היכי דשכיחי רבים וא"כ איך נילף מזה דאין שליחות לנכרי דאי יש שליחות תיפוק ליה דהוי הנכרי שלוחו ול"ל לא תעשון יתירא הרי צריך קרא שלא ישהה בביתו היכי דעשה הנכרי מעצמו בלא ציווי ממנו והביא לביתו שלא ישהה. ובלא"ה צריך לומר כן להנך שיטות דס"ל דיש שליחות לנכרי לחומרא כמ"ש הרמב"ם ה' מלוה (פ"ד) לענין רבית וכן נראה מדברי התוספות שבועות (דף ג') א"כ ל"ל

קרא שלא יעשו אחרים הרי שלוחו כמותו אע"כ דהפירוש שלא ישהה בביתו אם עשה הנכרי מעצמו:

ברש"י ד"ה פרצוף אדם. עד דאיכא כולהו בהדי הדדי: ק"ק דאם זו היא הקושיא קשה איך מתרץ זה במה דיליף פרצוף אדם מלא תעשון אותי דאכתי קשה איך קאמר דמות ד' פנים תיפוק ליה משום צורת אדם לחודיה וזהו קושית התוס' ד"ה לא וע"כ צ"ל כאחד מתירוציהם וא"כ אין קושיא ולכן ע"כ צריך לפרש דקושיית הגמרא היא דכיון דקאמר דמאתי יליף דמות ד' פנים א"כ לפרצוף אדם ליכא קרא ותשתרי ובברייתא קתני דאסור ובזה מתורץ מה דקאמר אלא מעתה דלכאורה בפשטות הוי מצי להקשות פרצוף אדם מנ"ל. אבל לפ"ז י"ל דלזה ידע דרשה דאתי לדרוש אותו אבל אחר דקאמר דאתי קאי על ד' פנים פריך מנ"ל דפרצוף אדם לחוד ג"כ אסור ומתרץ דיליף מאתי ותרתי שמעית מניה וכמו שכתב הריטב"א בע"ז (דף מ"ג) ולכן פי' רש"י צ"ע:

בתוס' ד"ה חוץ. וכן תניא לקמן: לפי מה שכתבו התוס' לקמן בשם בה"ג דהך דרב יהודה צורת דרקון היה אין ראיה מזה דיש לפרש גם הברייתא כן:

ד"ה לא תעשון. אי נמי אם מצא: בע"ז תירצו התוס' עוד תירוץ אחר דלעבור עליו בשני לאוין:

בא"ד שעל הכפורת: לא הבנתי שהרי מלא תעשון כדמות שמשיי לא שמענו רק שלא יעשה את כל השמשים שהרי לכך מותר לעשות מנורה של חמשה וששה וא"כ לא ידענו רק שלא יעשה כל הכרוב אבל פרצוף אדם לחוד שאסור היאך ניליף מזה:

ד"ה לא. הני תלת מילי דאביי לא הדר ביה: הריטב"א בע"ז מפרש יותר שכתב וז"ל הוי יודע שכל הסוגיא הזאת משמעות המתנייתא מפרש וכוונת אביי לומר דאי מהא יכולנו לומר שלא אסרה תורה אלא כך וכך דוק ותשכח עכ"ל וכן כתב הריטב"א גם כאן בחידושיו. ובזה מתורץ מה שהקשה הפ"י על התוס' דהכא:

ד"ה ממעל. למאי דסליק אדעתיה: ק"ק הרי גם למסקנא קשה כיון דיליף בברייתא דלעיל מלא תעשון אתי איסור עשייה דשרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת ל"ל ממעל לעושה לעבדם הרי גם בלא לעבדם אסור עשיי' גרידא ואם נאמר דאתי קרא לעבור עליו בשני לאוין אם עושה לעבדם גם השתא למאי דס"ד ל"ק די"ל ג"כ דאתי קרא לשני לאוין לעשייה וי"ל דלמסקנא ל"ק כיון דמסתבר טפי לאסור בעושה לעבדם לכן אי לאו קרא דלא תעשה לך פסל וגו' אשר בשמים ממעל הוי מוקמינן קרא דלא תעשון אתי למסתבר טפי בעושה לעבדם אבל עשייה גרידא לא ורק השתא דמיותר קרא מוקמינן להכי אבל לס"ד דגם קרא דלא תעשה לך איירי בעשייה גרידא קשיא להו להתוס' דא"כ ממעל ל"ל

אכן לפי מה שתירצו התוס' בע"ז אקושיא שהקשו התוס' ד"ה לא תעשון לעבור עליו בשני לאוין גם קושיא זו יש לתרץ כן:

ד"ה שאני. ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות: משמע להו להתוספות דר"ג ציוה לעשות לו דמשמע כן מלשון דאחרים עשו לו ועל כרחך דציוה דמאין ידעו אחרים הצורות שהיה צריך להראות להדיוטות וכן כתב הריטב"א בע"ז אבל הרא"ש כתב שם דקנאן ר"ג מן הנכרי עשוי ע"ש. אמנם על פי' זה יקשה מה שהביא הריטב"א ראיה דאיך ידעו הנכרים הצורות שהיה צריך להראות להדיוטות וי"ל דבלא"ה קשה מה הקשה מר"ג הרי ר"ג לא היה לו צורות לבנה שלמות רק מעט כמו שהלבנה בשעת חדושה. וא"ע ראיתי שכבר הקשה הפ"י כן ותירץ שלמען הראות ע"כ היה עושה בתחלה כל עיגול הלבנה ככדור שחור ומתוכו מצייר קו קטן לבן כמו שנראה בעת חדושה ולפ"ז י"ל דר"ג קנה מן הנכרי צורת לבנה עגול שלמה והוא צייר עליו הקו לבן ובזה אין איסור עשייה כיון דהלבנה היה עשוי:

בא"ד. ודש בה: אין זה סתירה למה שכתבו מסוגיא דמ"ק דאפילו בדרבנן יש שבות דשאני התם דהוי שבות דמלאכת חוה"מ ובשבת ויו"ט ודאי לכ"ע יש שבות וכן כתבו התוס' בב"מ שם אמנם במה שהקשו על תירוץ דהכא מסוגיא דב"מ לכאורה יש לומר כיון דהאיבעיא דהתם לא נפשטה ומשום הכי הראב"ד פסק לקולא א"כ ל"ק על ר"ג ואם קושייתם למה לא פשט האבעיא מהך דר"ג הרי י"ל דסוגיא דהתם אזיל אליבא התירוץ דאיבעית אימא דפרקים הוי או דלהתלמד עביד ולכן אין לפשוט מהך דר"ג דאמירה לנכרי מותר ויש לומר לפי מה דכתב הרא"ש שם דלמסקנא נפשט האיבעיא כיון דאין הלכה כר' חדקא א"כ הקושיא על תירוץ דהכא דאפילו נימא דהתירוץ דהכי אזיל אליבי דרב פפא דמתרץ כרב חדקא וא"כ לא נפשטה האיבעיא מהך דאבוה דשמואל מ"מ יקשה למה לא פשט מהך דר"ג דהכא ומזה נראה דדעת התוספות כדעת הרא"ש שם דלמסקנא נפשטה האיבעיא דאמירה לנכרי גם בשאר איסורים חוץ משויו"ט אסור:

ד"ה והא. דאינה בולטת ברקיע: כן כתבו התוס' בע"ז ג"כ בשם ר"י ור"ת וריב"א ומזה תמה הש"ך בי"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ח על מה שכתב העט"ז דבחמה ולבנה אין איסור בעשייה אלא בבולט שכן נראין ברקיע בולטין ורק משום חשדא אסור שאיך שינה את הידוע שחמה ולבנה נראין שקועין ברקיע כמש"כ התוס' והרא"ש והר"ן פוסקים ע"ש אמנם לא היה לפניו הריטב"א שכתב בט"ז כדברי העט"ז וז"ל ושמעינן מינה שדמות חמה ולבנה ומשמשין האמורים למעלה אינן אסורים אלא בבולטין וכו' וכן בדין דסתם חמה ולבנה ומזלות אינן נראים לעולם למראית העין אלא בולטין ואע"פ שאומרים

לפעמים מזל שוקע ידוע הוא שאין השקיעה ההיא כעין השקיעה הנזכרת כאן ודר"ג בולטין היה שכן מראיהן וכו' וכן דעת מורי הרשב"א נר"ו וגם מקצת רבני צרפת ז"ל כן פסקו עכ"ל. וכן נראה גם מדברי הרשב"א הכא שכתב אמה דפריך והא ר"ג יחיד הוי דהוי מצי למימר דצורה דר"ג לא היה בולטת ולא כתב כתירוץ התוס' דגבי לבנה אין חילוק כיון דאינה בולטת ברקיע גם הרמב"ן בע"ז כתב וז"ל ובדין הוא דהו"ל לפרוק דר"ג שוקעת הוי אלא דלא מצטריך להכי וניחא ליה לאוקמא בבולט כעין חמה ברקיע לבדוק בה הדיוטות עכ"ל הרי שהרמב"ן והרשב"א והריטב"א וע"פ עדות הריטב"א גם מקצת רבני צרפת ס"ל דחמה ולבנה נראין בולטין ברקיע וכדברי העט"ז וגם כאן בר"ה הביא הריטב"א ב' דעות הללו בקיצור:

דף כה.

במתניתן וערבית במערב: בזה רבו הפירושים בשם רבותיו הביא רש"י שחרית במזרח את הישנה וערבית במערב את החדשה והקשה על זה הרי כ"ד שעות מכסי סיהרא ואיך אמר ר"ג פעמים בא בארוכה אכן כבר כתבו התוס' דכפירוש זה משמע בירושלמי ורש"י פירש דשניהם היה החדשה שאמרו שראו החדשה שחרית במזרח וערבית במערב והתוס' הקשו על זה דלמה לא אפשר שתלך בי"ב שעות כל רוח דרומית וקצת מן המזרח וממערב. אכן לפענ"ד משום זה אין תימא כ"כ דלמא ידע ריב"נ לפי החשבון דאי אפשר אבל ביותר ק"ל על פי' זה לפי מה שכתבו התוספות לעיל (דף כ') שסדר הלבנה הוא שבחדושה נראית בתחלת הלילה ומיד שוקעת ובסוף החודש לא נראית רק בסוף הלילה וא"כ איך אפשר שראו אותה בחדושה בשחרית במזרח לר"ג שהאמין להם ואעפ"י שלרש"י לשיטתו ל"ק כן שגם לעיל (דף כ') כתב שאפשר שהישנה תראה בתחלת הלילה וא"כ ה"ה ג"כ החדשה בתחלת היום. מ"מ התוס' היו יכולים להקשות כן על פירוש רש"י כמו שהקשו גם לעיל עליו ולפי' רבותיו של רש"י דהישנה ראו בשחרית א"ש וביותר ק"ל לפי' רש"י דאם על החדשה העידו על כרחך היה זה ביום ל' דביום כ"ט אי אפשר שתראה החדשה כמו שאמר ר"ג בברייתא לקמן אין חידושה של לבנה פחות מכ"ט ומחצה וא"כ שהעידו שראו אותה ביום ל' שחרית במזרח וערבית במערב הך ערבית היה ליל ל"א וא"כ במה פליגי ריב"נ ור"ג אם עדי שקר הם הלא בלא עדים ג"כ החדש מעובר כיון דלא נתקדש ביום ל' והרמב"ם והבעל המאור פירשו דעל מה שאמרו שראו שחרית לא השגיחו לא ריב"נ ולא ר"ג דהוי מלתא דלא רמיא ואפשר שעננים ראו רק שהיו מחולקים אם בדרכי החשבון היה אפשר שיתראה הירח בלילה שאמרו העדים

וכן פירש הברטנורא ואעפ"י שהפי' הזה הוא המחוור יותר מ"מ גם עליו י"ל א"כ לענין מה הזכיר כלל שאמרו העדים שראו שחרית במזרח ואולי למען השמיענו חידוש לר"ג דאעפ"כ קבלן אף שע"כ טעו בזה:

ובליל עבורו לא נראה: גם בזה ק"ל כיון דבליל עבורו לא נראה א"כ ע"כ כבר אתא ליל ל"א ועדיין לא נתקדש החדש שהרי קאמר אח"כ וקבלן ר"ג משמע שאחר שבליל עבורו לא נראה קבלן וא"כ במה פליגי אפילו בלא עדים ג"כ נתקדש החדש ביום ל"א והרי משמע דביום ל' נתקדש ממה שהיה יו"כ של ר' יהושע ביום י"א של ר"ג ועל כרחך צריך לפרש שר"ג קדש ביום ל' ואח"כ כשלא נראה בליל עבורו אמרו רחב"ד ורבי יהושע שעדי שקר הם ושלא כדין נתקדש. וכן נראה מדברי הריטב"א אכן לפ"ז איפכא הו"ל למיתני וקבלן ר"ג ובליל עבורו לא נראה אמר רחב"ד עדי שקר היו ונ"ל שזה הוקשה לרש"י שכתב ראינוהו בזמנו ביום שלשים וליל שלשים שהיו מצפים ב"ד והעם שתהא מגולה ויראנה מאחר שהעדים ראוה ביום לא נראה להם עכ"ל וי"ל למה פירש שראוה ביום שלשים ולא פירש שראוהו בליל שלשים דהיינו בלילה שלפני שלשים וכמו שפירש הרמב"ם ועוד מה בעי בזה שהיו מצפים ב"ד והעם לראותה ועל כן י"ל שרש"י מפרש שהעדים באו ביום ל' סמוך לערב ואמרו שראו אותה והיו מצפים ב"ד והעם ביום ל' סמוך לשקיעת החמה שיהיה עוד שהות ביום לקדש לראותה ומה שקרא לזה ליל עבורו מפני שהיה סמוך ללילה וכשלא נראה אז אמר ר"ד בן הרכינס עדי שקר הם אבל ר"ג קבלן וקדש החדש בעוד יום סמוך לשקיעת החמה ולכן פירש שראו ביום ל' דאי בלילה שלפניו כבר היה ר"ג מקדש אותו:

שלח לו ר"ג: המהרש"א בח"א כתב דמה דאמרינן בברכות פ' תפלת השחר בראש השנה דאשתקד צערו לר' יהושע דלאו דוקא אלא אעדות דקידוש החדש שהיה בר"ה צערו ביוה"כ. ולא ידעתי למה צריך לזה הרי הצער היה משעה שגזר עליו כנראה ממה דאמר מצאו ר"ע מיצר והרי מה שגזר עליו מסתמא היה מיד בר"ה כששמע שחלק ר"י עליו ורצה לעבר החדש. גם מה שדקדק המהרש"א למה גזר על ר' יהושע ולא גם על ר"ד בן הרכינס. לענ"ד לק"מ שהרי רדב"ה אף שאמר עדי שקר הם מ"מ לא חלק עליו לבטל הקידוש של ר"ג שהרי הוא בעצמו אמר לר"י אם באין אנו לדון וכו' א"כ השוה י"כ שלו לשל ר"ג אבל רבי יהושע שאמר רואה אני את דבריך ורצה לעבר נגד ר"ג עליו גזר ר"ג:

מימות משה ועד עכשיו: פי' מפני דקיי"ל סמיכת זקנים בשלשה כדתנן סנהדרין (פ"א) ואין סמיכה אלא מן המוסמך ולכן אם שרק ב"ד אחד מימות משה עד עכשיו לא היו ראוים לסמוך. כל הסמיכות שאחריו אינם ולא הוי ב"ד:

שנאמר ויעל משה ואהרן: מזה משמע דמקרא זה יליף מדלא נתפרשו שמות של הזקנים הללו. ותימה דא"כ איך אמרינן בברייתא לקמן שלא יאמר פלוני כאלדד ומידד הלא פסוק זה כתיב אצל הזקנים שבשעת מ"ת ובהם לא היו אלדד ומידד שאסף משה עם השבעים איש עפ"י ציווי הקב"ה וזקנים שהיו בשעת מ"ת מתו בתבערה כדאיתא בספרי הביאו רש"י בחומש פ' בהעלותך ועוד קשה שרש"י פירש שלא יאמר וכי ב"ד זה כמשה ואהרן כאלדד ומידד אומרים לו שמא חשוב כשלשה מן השאר שלא נתפרשו שמותם עכ"ל ומדכתב מן השאר משמע שאיירי מן השאר של ע' זקנים והלא אין אלו הזקנים שהיה אלדד ומידד עמהם. וביותר תימה על המהרש"א ח"א שפירש דהקשה למה לא נתפרשו שמותם של זקנים שהרי חשובים ונביאים היו כדכתיב ויתנבאו ולא יספו ולא הרגיש שלא אצל הזקנים הללו כתוב כן וא"ל שהזקנים האלה היו אותם שנתמנו ע"י משה דאי אפשר לומר כן שהרי כתיב שעלו להר סיני ומנוי הזקנים היה בשנה השנית אחר שהוקם אוהל מועד וכבר נסעו מסיני ועוד הרי חשב נדב ואביהוא עמהם והם מתו ביום שהוקם המשכן אכן גם על הברייתא לקמן י"ל דקאמר שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד דממנ"פ אי איירי מזקנים הראשונים הרי שם לא היה אלדד ומידד ואם איירי מזקנים שניים שם לא היה נדב ואביהוא. אמנם על הברייתא י"ל דמשניהם יליף דבזקנים הראשונים הוזכרו משה ואהרן נדב ואביהוא לבד ובזקנים שניים משה ואהרן ואלדד ומידד ומתניתן לא הביא רק מזקנים הראשונים ומה שחסר במתניתן השלימה הברייתא אבל על רש"י ומהרש"א שכתבו על פסוק ויעל משה כן צ"ע:

שתבא אצלי במקלך ובמעותיך: הא דבקש שני דברים ממנו ולא סגי באחד י"ל כיון דבכריתות (דף י"ד) מבואר שיש ספק אם ערוב והוצאה ליוה"כ או לא לכן לא הוי סגי במקל לבד דסבר דלמא ס"ל אין ערוב והוצאה ליוה"כ ויכול לבוא במקלו אעפ"י שיוה"כ הוא לכן בקש ג"כ שיבא במעותיו וזה ודאי מוקצה הוא ובמעותיו לחוד סגי דאין זה פרסום בפני העולם ורצה שיפרסם בפני העולם שאינו חושב ליוה"כ לכן בקש שיבא ג"כ במקלו שהוא פרסום לעין כל אבל ר' יהושע עשה עוד יותר ממה שביקש ר"ג ממנו שלקח גם מעותיו בידו ולא כאשר רגילים לישא המעות צרור על מתניו מכוסה ולכן קאמר נטל מקלו ומעותיו בידו לעשות פרסום יותר גם בפני העולם שלא יחשבו דלמא ס"ל אין ערוב והוצאה ליוה"כ:

בגמרא מאי טעמא דבי רבי: פי' משום דר"ג אמר כך מקובלני מבית אבי אבא ורבי היה נכד ר"ג שהיה בן רשב"ג לכן קרא רבי יוחנן דבי רבי לכבודו. אבל לשון מאי טעמא ק"ק

דהרי טעמו לא מקרא רק שע"י סוד העיבור והלוך המזלות ידע כן ואם רצה למצוא סמך לזה מן הפסוק הולל"מ מאי קרא כלשון הש"ס בשאר מקומות ולא מאי טעמא:
שמש ידע מבואו. פשטא דקרא משמע דקאי על הקב"ה דומיא דעשה ירח אבל לפ"ז לא שייך ירח לא ידע מבואו ולכן נראה דהדרשה מפרש ידע היודע מבני אדם מבואו אבל של ירח לא נודע לכל בני אדם כ"א למעמיקים בסוד העבור:
שלא קדשו ב"ד את החדש: רש"י כתב שאין מספידין ביו"ט ואם כן ס"ל שר"ה היה ולא ידעתי מנין לו שהרי גם בראש החדש אין מספידין כמו שנפסק בטוש"ע א"ח (סי' ת"ך) רק לחכם בפניו ואולי הוקשה לרש"י למה הקפיד ר"ג כ"כ שידעו העם מיד שלא קדשו ב"ד את החדש שהרי ודאי יודע להם באיזה ימים שהרי אמרינן בלא"ה שלא יעבור חצי החודש עד שידעו כל העם מתי קדשו ב"ד את החודש ולכן פירש שר"ה היה ודאג ר"ג שמא יחשבו שהיום ר"ה ויעשו מלאכה לערב ומחר ולכן מיהר לעשות פרסום לדבר להודיע להם שלא קדשו ב"ד את החדש ושלמחר יהיה ר"ה:
אתם ג' פעמים: הט"א הקשה שהכא ס"ל ר"ע יש אם למסורת ובסנהדרין (דף ד') גבי נפשות מת ס"ל יש אם למקרא והניח בקושיא ובמכ"ה לא נזכר שכבר עמדו התוס' סוכה (דף ו') בכיוצא בזה להקשות סתירה בדברי ר"ע ותירצו שהיכא שהמקרא לא סותר המסורה דורש ר"ע מקרא ומסורה ולכן גם הכא א"ש. [מבן המחבר וביותר קשה שהא במקומו בסנהדרין שם ג"כ האריכו התוס' להוכיח כן שהיכא שהמקרא לא סותר המסורה דורש ר"ע שניהם. ולענ"ד י"ל דהט"א באמת לא העלים עינו מסברת התוספות אכן המהרש"א והמפרשים כבר הקשו שהתוס' סתרו סברתם הנ"ל מתוך הראיות והקושיות שהקשו אח"כ [עיין מה שכתב גם אדמ"ו ז"ל בסוכה דף ו'] וכן לענ"ד גם שיטת הט"א. ולכן לא רצה לתרץ קושיתו ע"פ סברת התוס' אף שלא סתרה המסורה את המקרא כאן]:
אתם אפילו מזידין: על שוגגים ומוטעין פירש רש"י אבל מזידין צריך ביאור וכי ס"ד שב"ד יקדשו במזיד החדש שלא כדין והתורה אמרה שמקודש החדש מב"ד כזה ואין לומר כדאמרינן לעיל מאיימין על העדים שלא בזמנן לקדשו או לעברו. אין זה מזיד כיון שע"פ החשבון או מפני טעם אחר צריכים הב"ד לקדשו או לעברו. וי"ל דאתם אפילו מזידין היינו כמו דהך מעשה דר"ג דכאן דאחר שקדש ר"ג את החדש ע"פ עדות העדים ידע שטעה כמו שאמר ר' דוסא ב"ה ואעפ"כ לא חזר בו מדכתיב אתם אפילו שוגגים ומזידים ומוטעים כמו שכתב הבעל המאור ולפ"ז אפילו שוגגים היינו כסבורים שהוא ראוי להתעבר וטעו ולא נודע להם טעותם ואפילו מוטעין היינו שהטעו אותם

עדי שקר ולא נודע לב"ד שקרותם ואפילו מזידים היינו אפילו נודע להם ששגגו או שהטעו אותם העדים ויכולים לחזור מקידוש דהשתא מזידים הם שיודעים שהקידוש בטעות הוא ואעפ"כ אמרה התורה שהחדש מקודש. אכן ברמב"ם ה' קה"ח (פ"ב) כתב שוגגים מוטעים ואנוסים ולא כתב מזידים ונראה מזה שלפניו היה הגירסא אנוסים תחת מזידים ולא ראיתי מי שהעיר ע"ז. מבן המחבר וכן הגרסא בספרא פ' אמור וכבר העיר על הנוסחאות בעל הגהות מיימו' שם]:

נחמתני נחמתני: מה שכפל עיין במהרש"א אכן גם סוף מכות מצאנו כן אמרו לו עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו ע"ד הכתוב נחמו נחמו עמי נחמה בכפלים. אמנם יש לפרש ג"כ נחמתני שלא אעשה איסור לחלל יוה"כ שבחשבוני ושוב נחמתני שהורית לי שאני מחוייב לחוג את יוה"כ של ר"ג ע"פ מצות התורה ואם אחוג גם יוה"כ שלי הייתי עובר על בל תוסיף:

בתוספת ד"ה לאורתא. שיכולה לראות ביום: נ"ל שצ"ל ביום ל'. ופי' דבריהם דאם לא יהיה המולד קודם י"ח שעות שהוא קודם חצות היום של ל' אז לא תראה הלבנה עוד קודם ליל ל"א שהרי שש שעות מכסי סיהרא חדתא לבני מזרח אבל כשיהיה המולד קודם י"ח שעות דהיינו קודם חצות יום ל' אז יכולה ליראות ביום ל' דאחר שש שעות עדיין יום ל' הוא ויקדשו החדש:

בא"ד שמא לא היה כ"כ שחרית: צ"ל ושמא ותירוץ הוא על קושיתם אבל לא זכיתי להבינו דמה שכבר יצא השמש בגבורתו הרי יותר מכ"ד שעות לא מכסי סיהרא לא לבני מזרח ולא לבני מערב והלא מן שחרית של כ"ט עד מעט קודם חצות של ל' הוא יותר מכ"ד שעות ואם כוונתם שכיון שיצא השמש בגבורתו לא נראה הלבנה עוד הרי רבי חייא ראה אותה הרי שהיתה ראויה להראות לבני מערב ועוד דרש"י כתב ד"ה זיל לפי שראו הישנה כל יום כ"ט משמע שאפשר שתראה הלבנה גם ביום:

בא"ד כדפרישת פרק קמא: פי' שכתבו שם דהישנה אי אפשר להראות בתחלה אלא בסוף הלילה:

ד"ה זיל: **היו קבועים לקדש החדש**: וא"כ מזה יקשה על רש"י ומורו שכתבו שמשום לעז או משום גזירה לא רצה רבי לקדש במקומו. אבל לענ"ד הוכיח רש"י דע"כ היו מקדשים החדש במקום ישיבת ראש ב"ד ורק מפני טעם אחר לא קידש אז רבי החדש דאם היו רגילים לקדש בעין טב למה לא הלך רבי לשם הלא עיקר מצות החדש תלוי בו כדאמרינן לעיל ראש ב"ד אומר מקודש ומפני זה אמרינן לקמן (דף ל"א) שהיו העדים הולכים למקום ישיבת ראש ב"ד מפני שעיקר מצות החדש תלוי בו אע"כ דלעולם קדשו

החודש במקום ישיבת הב"ד הגדול שהיה במקום ראש ב"ד כנראה שם ממה דאמרינן עשר גליות גלו סנהדרין וקחשיב בהם בית שערים צפורי וטבריא מקומות של רבי ורק אם היו צריכים לקדש במקום אחר היו מקדשים בעין טב:

דף כה:

בגמרא ואומר ובאת אל הכהנים: הא דמייתי ואומר י"ל דבראיה ראשונה לא סגי די"ל דאף שלא נתפרשו שמותם של זקנים מכ"מ הראשי ב"ד היו גדולים שהיו משה ואהרן אבל אכתי לא מוכח דגם היכי דהראשי ב"ד אינם חשובים כמשה ואהרן לזה מייתי מויאמר שמואל וגם מזה אין ראיה כ"כ די"ל דאף דלא חשובים כמשה ואהרן ושמואל מ"מ היה להם החשיבות שהיו מושיעים לישראל מאויביהם לזה מייתי מובאת אל הכהנים ואכתי שמא תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה ולכך יש לשמוע לראשונים יותר עכ"פ מלאחרונים לזה מייתי ואומר אל תאמר שהיו ימים ראשונים טובים מאלה:

היו טובים מאלה: עיין פי' רש"י והמהרש"א כתב שאין לפירושו המשך לדרשת הגמרא ולענ"ד י"ל דרק עפ"י דרשת הגמרא יש לפרש מה דאמר הכתוב כי לא מחכמה שאלת על זה ולא מפרש למה אין כאן חכמה אבל י"ל ע"פ מה דאמרינן סוף עירוכין לחד מ"ד פרנס לפי הדור ועיין בזוהר פ' חוקת שמבואר כן לכן אם תשאל מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה דהיינו הפרנסים היו טובים מפרנסי דור זה הלא יכול להשיב לך שזה היה מפני שהדור היה הגון יותר ופרנס לפי הדור ולכן לא מחכמה שאלת על זה שפגמת בכבוד עצמך שגם אתה בן הדור הזה ואפשר שזה כוונת רש"י מפני שהדורות היו טובים וצדיקים לפיכך היו הימים הראשונים טובים דהיינו לפי מה שדרש זה על הפרנסים שאי אפשר שיהיו פרנסים אחרונים כראשונים באשר שאין הדורות טובים וצדיקים כראשונים:

ק"ו קטנים לגדולים: יש לומר דזה אמר ר"ג לר' יהושע להתנצלות שמה שגזר עליו כן לא היה לפגום בכבודו אלא למען ילמדו הקטנים ק"ו ממנו:

במתניתן ולא הספיקו לומר מקודש: בט"א דקדק למה לא אמר מקודש מקודש כמו בסיפא ותירץ דכיון דאמר ה"ז מעובר ולא ראוי לקדש וזה תלוי בלבד בראש ב"ד אם הוא לא הספיק לומר מקודש עד שחשיכה אז הוי מעובר אבל אם הוא אמר אעפ"י שהעם לא הספיק לומר אמירת העם אינו מעכב עכ"ד. ולא הבנתי דא"כ היאך קאמר ולא הספיקו ל"ר הול"ל ולא הספיק לשון יחיד כיון דרק אמירת הראש ב"ד מעכב. אבל

לענ"ד בפשטות י"ל דברישא דאפילו אמרו ב"פ אינו מקודש לא הקפיד לומר מה שהיה צריך לומר אם היה מקודש ולכן לא נקט מקודש רק פעם אחד אבל בסיפא דבאמת מקודש שם נקט מה שצ"ל כדינו:

ראוהו ב"ד בלבד: עיין רש"י ותוס' והמהרש"א הקשה למה הוצרך רש"י לפרש דאיירי באיכא שהות דהא קתני ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש הרי דאיירי דאיכא שהות לקדש ועוד דבגמרא איירי בראוהו בלילה דודאי איכא שהות וכן הקשה הפ"י והוסיף להקשות מהיכי תיתי דאיירי בסמוך לחשיכה ע"ש שנדחק בישוב פי' רש"י. ולענ"ד פשוט דרש"י רצה לפרש מה היה ס"ד דמקשן לבד דמקשה ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה ולא הוי ס"ל דאיירי בראה בלילה ומאי מקשה דלמא איירי ברישא דליכא שהות וכמו דמשמע ריהטא לישנא דמתניתן דברישא אמר ראוהו ב"ד וכל ישראל וכו' עד שחשיכה ה"ז מעובר ושוב אמר ראוהו ב"ד בלבד דמשמע דהחילוק הוא בלבד ששם ראוהו עם כל ישראל והכא איירי בראוהו בלבד ולכן כתב רש"י דודאי גם המקשן ידע דאיירי דאיכא שהות דא"כ לא שייך עמדו שנים ואמרו מקודש רק שלא ידע דאיירי בראוהו בלילה ולכן מקשה לא תהא שמיעה גדולה מראיה. שוב מצאתי בפי' מהר"ל בן חביב על הרמב"ם שהרגיש ג"כ בפירוש זה רק שהקשה דא"כ הו"ל לומר קא ס"ד. ולענ"ד זה אינו דכן דרך רש"י בכמה מקומות שמפרש סברת המקשן במתניתן והרבה פעמים לא קאמר קס"ד. ועיין בתוס' יו"ט ר"פ ב' דנדה שמפרש שם ג"כ פי' רש"י כן וכתב כמו שכתבתי הרבה פעמים שדרכו של רש"י לפרש במשנה כדס"ד בגמרא ולא כפי המסקנא ע"ש ששם רש"י ג"כ לא כתב בפירושו במתניתן קס"ד. אכן הכא בלא"ה לא שייך זה שמה שכתב רש"י אליבא דמקשן דאיירי ביש שהות אין זה ס"ד אלא האמת ורש"י לא רצה לומר רק דזה ידע גם המקשן דאיירי באיכא שהות:

בגמרא ל"ל למיתני ראוהו ב"ד: הט"א הקשה למה לא מתרץ דראוהו ב"ד או כל ישראל קאמר ותירץ דא"כ ה"ל למינקט ג"כ ונחקרו העדים ועוד דמדקאמר ראוהו ב"ד בלבד משמע דרישא איירי עם כל ישראל ועוד דאי רישא איירי ג"כ דראוהו ב"ד בלבד מאי קמ"ל דה"ז מעובר דאי דלא נימא דה"ל כתחלת דין ונקדשא בלילה הא מכש"כ דסיפא דנחקרו העדים כבר שמעינן דלא אמרינן כן עכ"ד. ומן התימה שלא העיר הט"א דבירושלמי באמת מפרש מתניתן כן דראוהו ב"ד או כל ישראל קאמר ונראה שמפרש כן שלא יקשה כקושית הגמרא דהכא. ומה שהקשה הט"א על פירוש זה יש ליישב אליבא דירושלמי דמה דלא קאמר ג"כ ונחקרו העדים כמו דקאמר וכל ישראל היינו דוכל ישראל קאי על ראוהו ובזה שפיר יש לפרש או כל ישראל אבל נחקרו העדים שהוא ענין

חלוק לעצמו בזה לא הוי מפרשינן או נחקרו אם הוי כתיב ונחקרו ומה דדייק מדכתיב במציעתא ב"ד בלבד מכלל דרישא עם ב"ד קאמר י"ל דהך בלבד ר"ל בלבד שלא היו עדים שם אבל מכל ישראל דרישא לא איירי ומה דדייק דא"כ מה קמ"ל ברישא דלא ליקדשו ב"ד בלילה מסיפא שמעינן י"ל דכבר הקשה הרשב"א איפכא דסיפא ל"ל מראוהו ב"ד דרישא שמעינן דלא אמרינן דנקדשא בלילה ותירץ דמרישא לא שמעינן רק דראיית ב"ד לא הוי כתחלת דין אבל נחקרו העדים דודאי הוי תחלת דין ה"א דנקדשא בלילה לכן קמ"ל סיפא ולפ"ז איכא למימר ע"פ פירוש הירושלמי דלא זו אף זו קתני לא בלבד בראוהו ב"ד דלא הוי תחלת דין גמור אמרינן דלא נקדשא בלילה אלא גם בנחקרו העדים:

אמר קרא כי חוק לישראל: הט"א הקשה דאכתי לקדשא למחר למפרע על תחלת דין דיום שלשים ומתוך כך נדחק דאיירי בראוהו ביום כ"ט סמוך ללילה אבל קידוש למפרע לא אמרינן. והנה אף דהרמב"ם מפרש כן מכ"מ משאר מפרשים לא משמע דמפרשי הכי אבל קושייתו כבר הקשה הרשב"א ותירץ דדוקא בקדשוהו בלילה מיד סמוך לתחלת דין דיום אז שייך דמקדשין למפרע אבל למחר לא מקדשין למפרע כיון שעבר זמן שאין ראוי לקדש בו בין העדאת העדים ובין הקידוש:

אימת הוי חוק בגמר דין: הפ"י הקשה הרי בביצה פ"ב דרש חוק לישנא דמזונות ויליף מזה דכל מזונותיו קצובות לו מר"ה. ולענ"ד י"ל שלעיל (דף ח') אמרינן ת"ר כי חוק וכו' מלמד שאין ב"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ קדשו ב"ד של מטה את החודש תניא אידך כי חוק לישראל אין לי אלא לישראל וכו' ע"ש והנה לפי הנראה מה דדרש הכא חוק על קידוש וכתבו רש"י ותוס' דהוא עפ"י סוגיא דלעיל זה לא שייך רק לברייתא ראשונה דקאמר עד שיקדשו ב"ד את החודש דלפ"ז קאי חוק על הקידוש אבל לברייתא שניה דקאמר כי חוק אין לי אלא לישראל מזה נראה דדרש חוק על דין ולא על קידוש ולפ"ז י"ל דסוגיא דביצה אזלא אליבא דברייתא שניה דלעיל ובזה מתורץ ג"כ מה שהקשה המהרש"א בביצה שם היכי קאמר דמזונתיו קצובים מר"ה הרי אמרינן דבפסח נידונין על התבואה די"ל דמתניתן דלעיל ס"ל כמתניתן דהכא דחוק קאי על קידוש ולא על חוק מזונות אבל ברייתא דביצה אתיא כר"מ דס"ל לעיל דהכל נדון בר"ה גם מזונות:

בתוס' ד"ה לא תהא. דאפילו בד"נ אמרינן הכי: ודאי בפשטות י"ל דרש"י כתב כן אליבא תירוץ שני דגמרא שם דבדיני ממונות וכש"כ בד"נ בראוהו ביום ג"כ אינם נעשים דיינים וכ"כ הפ"י והט"א כתב תירוץ זה על רש"י בשם הרמב"ן במלחמות פ"ב דכתובות. אכן לענ"ד אולי י"ל דאפילו לתירוץ ראשון דשם כתב רש"י כן דהרשב"ם בב"ב (דף קי"ג) כתב דמה דאמרינן בראוהו ביום יכולים לדון ע"פ ראייתם ושמיעתם זה דוקא בלא נתכוונו

להעיד אבל בנתכוונו להעיד כבר נעשו עדים ואין נעשים דיינים וכן כתב בשם רש"י שם ולכאורה קשה דא"כ מה פריך הכא לא תהא שמיעה גדולה מראיה דלמא איירי בנתכוונו להעיד. אכן ז"א דא"כ איך יעמדו שנים ויעידו לפני האחרים הא כולם פסולים לדין בנתכונו להעיד כמ"ש הרשב"ם שם. אמנם על שיטת הרשב"ם יש חולקים כמש"כ בשטה מקובצת שם דבנתכוונו להעיד לבד לא נעשו עדים להיות פסול לדין ע"ש ויש לומר דרש"י מכריע בין ב' השיטות דהדיינים עצמם אין יכולים לדון ע"פ ראייה ושמיעה בשנתכוונו להעיד אבל להיות דיינים לדון ע"פ עדים בזה לא נפסלו וא"כ שפיר הוי מצי לאוקמא בנתכוונו להעיד ולכן לא יכולים להיות כולם דיינים אבל אם יעידו בפניהם שפיר יכולים לדון לזה מתרץ רש"י כיון דבעדות החודש לא בעינן עדות רק ראיה לכן כולם יכולים להיות דיינים לדון בלא עדות כלל משא"כ בד"מ וד"נ דלא יכולים כלם לדון ע"פ ראייתם כשנתכוונו להעיד:

ד"ה עד. גבי עדות החודש אין להכשיר: ק"ק דאפילו נימא דבקידוש החודש ג"כ שייך תקנה דנעילת דלת ג"כ א"צ קרא שהרי תקנה זו מדרבנן היא וא"כ א"צ קרא להכי ובקיצור מבעי להו למימר כיון דמדאורייתא בעי שלשה בדיני ממונות בקידוש החדש לא צריך קרא דעד דאיכא אהרן בהדך. שוב ראיתי בסנהדרין (דף ה') בתוס' ד"ה ואם שכתבו בלשון אחר להוכיח דקאי הסוגיא למ"ד מדאורייתא חד נמי כשר דאי מדאורייתא בעי שלשה ורבנן הכשירו ביחיד מומחה משום נעילת דלת מאי מייתי ממשה ע"ש וכוונתם נראה כמו שכתבנו דאי למ"ד מדאורייתא צריך ג' קאי קשה ממנ"פ אם להוכיח דבקה"ח צריך שלשה מדאורייתא ל"צ קרא להכי כיון דגם בדיני ממונות צריך ג' ואי דלא כשר מדרבנן מומחה כמו בד"מ מאי מייתי ממשה אבל לשונם הכא צ"ע:

דף כו.

בגמרא והצילו העדה: עיין מה שכתבתי כ בזה בספרי ע"ל במכות (דף י"ג):

דרחמנא אמר ושפטו העדה: התוס' הקשה דבמכות נפקא ליה מקרא דעד עמדו לפני העדה למשפט. והט"א כתב דלרמב"ם מתורצת קושיא זו דלפירושו (ה' רוצח פ"א) הך דעד עמדו לא רצה לצוות שלא יהיו דיינים אלא שלא ימיתו בלא קבלת עדות ודין. וכתב עוד דלפ"ז מה דאמר רבא בסנהדרין (דף ע"ח) דטרפה שהרג בפני ב"ד חייב כיון דלא בעי עדות פליג על ר"ע. אכן תמהתי דאיך אפשר לומר כן שאחר שהביא הרמב"ם בה' רוצח (פ"א) דין הנ"ל הביא שם (פ"ב) דין דרבא וא"כ דבריו סותרים זא"ז ומן התימה על הט"א שלא העיר ע"ז. אבל לענ"ד י"ל ע"פ מה שכתב הריטב"א במכות (דף י"ב) שכבר

העיר ג"כ על סתירת דברי רבא מהך דר"ע ותירץ דשאני התם כיון דאי אפשר לדונו בפני עדה אחרת דה"ל עדות שאין יכול להזימו הלכך דייני ליה אינהו משום ובערת הרע מקרבך ע"ש ובזה א"ש דצריך רבא לפרש דכתיב ובערת הרע מקרבך וזה ללא צורך דתיפוק ליה דרוצח הוא ופשיטא דרוצח חייב מיתה אבל לפ"ד הריטב"א א"ש וזה ג"כ שיטת הרמב"ם:

שהוא גדול כפר: ומה שרבי יוסי לא דרש כן י"ל דלא ס"ל שביום שנברא בקומתו נברא דכפי הנראה מסוגיא דלעיל (דף י"א) פליגי בזה ר' אליעזר ור' יהושע דשם ר' יהושע דריש עץ פרי דלקומתן נבראו וא"כ ה"ה בהמות וחיות כמו שאמר כל מעשה בראשית לקומתן נבראו אבל ר"א דלא דרש קרא כן לית ליה הא דריב"ל דבקומתן נבראו וא"כ י"ל דרבי יוסי ס"ל כוותיה ורבנן ס"ל כר' יהושע ובריית דע"ז (דף ח') שאדם הראשון הקריב שור שנולד בקרניו ס"ל כרבנן דהכא וכן מימרא דרב יהודה אמר שמואל שור שהקריב אדה"ר קרן אחת היה לו במצחו אתיא כרבנן ולא כר' יוסי שלא דרש שור שהוא פר. שוב ראיתי בט"א שפשיטא ליה דע"כ ר' יוסי ג"כ ס"ל דרשות דשם ממה דכתיב מקרין מפריס. אכן לענ"ד ר' יוסי דרש ממקרין מפריס רק דבשור משתעי קרא כמו שאכתוב לקמן:

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור: הט"א הקשה דאכתי יקשה למה נשתנה האבנט להיות של בוץ ולא כשל כל השנה של כלאים למ"ד דשל הדיוט נמי היה של כלאים א"כ למה נשתנה מבגדי הדיוט באבנט לבד והניח בקושיא. ולענ"ד י"ל דלפי המבואר ברמב"ם ה' כלי מקדש (פ"ח) אפילו למ"ד של כלאים היה נשתנה של כה"ג משל הדיוט דשל כה"ג היה מעשה רוקם וע"ש במשנה למלך. ולכן כיון דע"י אבנט עכ"פ לא היה שוה לשל הדיוט רצתה התורה שהכל יהיה של מין אחד של בוץ:

נעשה סניגור. המהרש"א בח"א הביא בשם הרא"מ פ' שמיני הרי אמרינן בפסיקתא קח לך עגל יבא עגל ויכפר על מעשה עגל הרי דקטיגור נעשה סניגור. ותירץ כתירוץ הגמרא דהכא דמבפנים קאמרינן ועגל מבחוץ הוא והמהרש"א הקשה על זה דמכ"מ אין סברא לומר דמה שהוא קטיגור בפנים יהיה כפרה וסניגור בחוץ. ולענ"ד ביותר יש להקשות דהרי במדרש רבה פ' פקודי איתא אמר הקב"ה יבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל והלא מזהב זה נעשו גם ארון וכפורת וכרובים וא"כ הוי סניגור בפנים ואיך שוב יקרא קטיגור. אבל לענ"ד י"ל דודאי הדבר שהובא לכפרה על הדבר בעצמו בזה לא שייך קטיגור דכן דרך התשובה השלימה והאמיתית לשוב באותו דבר שחטא בו על דרך שאמרו באותו מקום ובאותה אשה ותשובה כזו היא סניגור ודאי כמו שאמרו זדונות

נעשות כזכיות ולכן העגל והזהב שהובאו לכפרת עון העגל הוי סניגור ולא קטיגור אבל במה שלא בא לכפרת עון העגל רק לצורך אחר כגון בגדי כה"ג ושופר בזה שייך הזכרת החטא ונעשה קטיגור וא"ל דא"כ כי פריך האיכא ארון כו' לישני האי לכפרה הובא. די"ל דהרי היה ג"כ מזהב שלא הובא לכפרה מה שהביאו שבט לוי והנשים שלא חטאו בעגל ולא הוצרכו לכפרה ולכן משני חוטא בל יקריב:

למכירה כירה: ק"ק הרי לא המכירה אלא הלקיחה של לוקח נקרא כירה בפסוק אשר כריתי לי והול"ל קורין ללקיחה כירה ואולי מפרש המ"ם של מכירה לשון מפעיל כמו מגיש שגורם לנגישה וכן כאן מכירה שגורם שיעשה הלקיחה של לוקח ע"י שמוכר לו אכן הלשון קורין למכירה כירה לא מיושב בזה:

אלו כליות: רש"י כתב טוחות לשון חלוקות ולא ידעתי היכן מצינו לשון זה וגם לא ידעתי למה כליות נקראו חלוקות ואי משום שהם שנים לימין ולשמאל כדאמרינן בברכות (דף ס"א) כמו כן יקראו ידים ורגלים חלוקות ואולי כוונתו שיועצות דעות חלוקות של ימין לטוב ושל שמאל לרע כדאמרינן שם ובתהלים (נ"א) בפסוק הן אמת חפצת בטוחות פירש רש"י בטוחות אלו כליות שהן חלקות ומשמע שמפרש מלשון וטח את הבית שהוא מחליק את כותל האבן בעפר ולפ"ז גם הכא צריך להיות לשון חלקות ולא חלוקות אבל לולא פי' רש"י היה אפשר לפרש דטוחות לשון מכוסה דהיינו שהכליות מכוסות בחלב הכליות וכן משמע מסיפא דקרא ובסתום חכמה תודיעני וגם לשון וטח את הבית יש לפרש כן שמכסה קיר האבן בעפר:

ברש"י ד"ה ומקצתן. יעידו בפני יחיד: הט"א (באבני מלואים) תמה על זה הרי לקבלת עדות צריך ג"כ שלשה ומה דאמרינן בכתובות ליתבו בדוכתייהו וליקדשו הפירוש דיקחו שנים אחרים לקבלת עדות ואח"כ ישבו השנים העדים עמהם ויקדשו. ומלבד דפירוש זה דוחק הוא דמה מרויחים בזה כיון דעכ"פ צריך ליקח שנים. במכ"ה לא ראה שבירושלמי מבואר כדברי רש"י דאיתא שם ויקום חד ויתוב חד ויקום חד ויתיב חד שנייא הוא שאין עד נעשה דיין והמפרש כתב דהקושיא הוא למה יושיבו שנים לא יושיבו אלא אחד וכל אחד יעיד בפני שלשה. אבל לא ראה מה שכתב הרמב"ן הביאו השיטה מקובצת שם וז"ל אי ס"ד עד נעשה דיין ליתבו בדוכתייהו וכו' כלומר אחר שהעידו כל אחד בפני שנים יחזרו וישבו ויקדשו כפירוש רש"י דאי לא תימא הכי מאי קושיא דלמא שאני התם דלא מקיימי הגדה כלל וכן הקשו בירושלמי וליקם חד וליתב חד ומשני אין עד נעשה דיין עכ"ל. הרי מפרש הירושלמי כפשוטו דלא בעינן קבלת עדות בפני שלשה אלא כשירצה להעיד ישב האחד עם היחיד ויעיד עדותו לפני השנים ואח"כ ישב המעיד עם היחיד

ויקבל עדותו של האחר וזה מה שכתב רש"י יעידו בפני היחיד דהיינו כשישב האחד עמו ועכ"פ מוכח דלא בעינן קבלת עדות בפני שלשה דמה דמפרש המפרש דכוונת הירושלמי דיקחו אחד עם השנים אין זה במשמעות ויקום חד ויתיב חד שהרי הירושלמי לא הזכיר מזה דיקחו אחד מחבריהם:

ד"ה ותיטב. ובשור קא משתעי קרא: אע"ג דהך שור דקרא הוא עם פר שופר מכ"מ איירי קרא בשור דכתיב מקרין מפריס שהוא שור שיש לו קרן ופרסה שסועה שמה שדרשינן מזה בע"ז (דף ע"ח) קרנותיו קודמין לפרסותיו ושקרן אחת היה לו במצחו הרי ר' יוסי לא ס"ל דרשות הללו כמו שכתבתי לעיל ולכן ל"צ למה שכתב המהרש"א דר"י דרש נמי מניה שור:

בתוספת ד"ה כיון. וי"ל דהשבטים זכרון הם: ק"ק הרי ע"י חשן ואפוד נעלו השבטים לזכרון כדכתיב ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט לזכרון וגו' וא"כ מאי שנא משופר דמעלה לישראל לזכרון כדכתיב ותקעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם והכא נמי האפוד והחושן מעלים השבטים לזכרון ולולא דבריהם היה נלענ"ד לחלק בענין אחר דשם לא החשן והאיפוד הם המזכירים אלא האבני שוהם ומלואים שעליהם נפתחו שמות ישראל ואם כן לא הזהב הוא המזכיר אבל הכא המזכיר הוא השופר:

ד"ה לנדה. כי עדת חנף גלמוד: בסוטה אמרינן כל עדה שיש בה חנופה מאוסה כנדה שנאמר כי עדת חנף גלמוד וענין המשל הוא דאין עדה פחותה מעשרה ובה כתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל כדאמרינן במגילה וכן אמרינן כל בי עשרה שכינה שריא וא"כ עדה היא הדבקה להקב"ה כמו האשה הדבקה לבעלה אבל כשיש בה חנופה שמאוסה להקב"ה כדכתיב כי לא לפניו חנף יבא אז היא מאוסה וגלמודה מהקב"ה כנדה הגלמודה מבעלה. והא דלא מפרש הגמרא נפקא מינה זה ג"כ כמו דמפרש בסוטה ובאשר כריתי לפרושי קרא משום דהכא בלא"ה יש נפקותא טובא שאם אומרת אשה גלמודה אני שיפרשו ממנה ולהחזיקה נדה. א"נ י"ל דלא קאמר נפ"מ לפרושי קרא אלא לפרושי קרא של תורה:

דף כו:

בגמרא הוי אמינא ליה היכי: ק"ק הא לפי הנראה האי גברא אתא לקמיה דלוי לתבוע הפלוני לדין ואיך ישאל ממנו הרי אסור לשמוע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו משום לא תשא שמע שוא ואם באמת היה הבעל דין חבירו שם הא מהתשובה שהשיב

היה מבין מה קבל עליו ועוד מה קאמר והוא סבר מלתא דאיסורא קאמר ליה מה בכך אם בפניו תבע ליה לדין אפילו מלתא דאיסורא הוי ג"כ צריך לחקור לדון בדין משכב זכור או בושת:

ברש"י ד"ה מאי. כל שבעת הימים לא היה אוכל: מלשון זה משמע דקאי על שבעת הימים של כה"ג אכן מפשטת הגמרא דשם משמע דקאי על הזב וכן נראה מדברי תוס' הכא וכן פירש רש"י שם אין מאכילין אותו בימי בדיקתו עכ"ל. ופירוש דבריו נראה עפ"י מה שכתב הריטב"א אין מאכילין אותו בין ראיה לראיה שהוא חושש שמא יגמור ראיותיו עכ"ל. והיינו לפי מה דתנן זבים פ"ב דשנים בודקים אותו אם היה באונס ופירוש הי' בודקין אותו שלא להאכילו דברים שמביאים לידי זיבה שאז לא נטמא שתולין באונס ודילמא בלא זה ג"כ היה רואה ואז הוא זב באמת ולזה צריך בדיקה לידע אם יהיה זב או לא. וכן יש לפרש גם לשון רש"י שם מה שכתב בימי בדיקתו אכן י"ל ג"כ ע"פ מה שכתבו התוס' ישנים שם דאין מאכילין אותו בימי ז' נקיים קאמר שאז סותר אפילו באונס ולפ"ז יש לפרש גם מה שכתב רש"י שם בימי בדיקתו בימי ז' נקיים וגם הכא אפשר לפרש דברי רש"י מה שכתב כל שבעת הימים דהיינו ימי ז' נקיים אבל זה דוחק וביותר נראה דכונת רש"י דלכך נקט התם הברייתא דאין מאכילין לזב להשמיענו דגם לכה"ג אין מאכילין כן כל שבעת הימים וכן נראה מהרמב"ם:

ד"ה שמצות. וכל כנופיא בחצוצרות: הרמב"ם בפירוש המשניות ואחריו הברטנורא כתבו הטעם דסתם תענית על צרות הצבור וכתיב וכי תבואו וגו' על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות. אכן בגמרא לקמן משמע כפי' רש"י דאמרינן כל כנופיא בכסף דכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף:

ד"ה כמה דפשיט. משום דשויה בגז"ש: ק"ק למה לי טעם זה ולא סגי בטעם דרבי יהודה גם לת"ק דאמר וביוה"כ כמה דפשיט אינש דעתיה טפי מעלי. ומזה נלע"ד דרש"י לא גרס בגמרא הך וביוה"כ כמה דפשיט וכו' וטעמיה דר' יהודה דיוה"כ בפשוטים הוא כמש"כ התוס' ד"ה ר' יהודה שכתבו אבל יובל דשלוח עבדים ושדות החוזרות לבעלים אין לחוש אלא שיהיה שם שופר עליו עכ"ל. והמהרש"א הקשה על זה דהא קאמר טעמא בגמרא לר' יהודה וביוה"כ כמה דפשיט וכו' והניח בקושיא. ולפ"ז א"ש דגם התוס' לא גרסו בגמרא שלא הוזכר רק טעם הפלוגתא שבין ת"ק ור' יהודה לענין ר"ה דת"ק סבר כמה דפשיט וכו' ור"י ס"ל כמה דכייף וכו' ולענין יוה"כ לא הוזכר בגמרא טעם דפלוגתייהו כלל ונתן רש"י טעם לת"ק משום דשויה בגז"ש והתוס' נתנו טעם לר' יהודה דכיון דלשלוח עבדים וכו' אין לחוש אלא שיהיה שם שופר עליו. וא"ע מצאתי בקרבן

נתנאל שכתב ג"כ הכי שמרש"י ותוס' נראה שלא גרסו הך וביוה"כ כמה דפשיט ושמחתי שכוונתי לדעת הגדול. ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה הפ"י בד"ה ברש"י ומה שהקשה בד"ה בתוספת:

בתוס' ד"ה של יעל. וכדאמר ר' אבהו: אין להקשות דתרתי טעמי ל"ל משום דכייף טפי מעלי ומשום זכירת עקידת יצחק. דיש לומר דאי משום זכירת עקדת יצחק הוי אמינא דגם אם עשה השופר של איל פשוט ע"י מים חמין שפיר דמי ואי משום דכייף לחוד גם של חיה או של תיש כפוף הוא לכן צריך תרי טעמי:

דף כז.

בגמרא ותרי קלי מי משתמעי: הט"א הקשה דלמא דוקא תרי קלי יחד לא משתמעי אבל אם מכוון לקול אחד משתמע ותירץ בדוחק. ולענ"ד לס"ד דמקשן לא תלי קול במחשבה עד שיכול להפריד קול מקול ע"י כוונה אלא הוי ס"ד דבשום ענין אי אפשר לשמוע ורק התרצן חידש לו סברא זו במה שאמר כיון שחביב יהיב דעתו דהרי גם לפי סברת התרצן לא השני קולות כאחד שומע ע"י דיהיב דעתו שהלא לא צריך לשמוע רק מאחד מגילה והלל וא"כ מה שחידש התרצן הוא שע"י כונה יכול לשמוע קול אחד משני קולות ולפ"ז מה שהקשה הט"א הוא תירוץ הגמרא. אמנם מה שפשיט להט"א בתירוצו דצריך לשמוע קול חצוצרות עם קול שופר נראה כן מתוס' סוטה (דף ל"ט) ע"ש אבל הריטב"א כאן כתב בפירוש דלא צריך לשמוע חצוצרות רק קול שופר:

ומשך בשניה כשתים: המהרש"א כתב דאין לפרש דמשך בשניה שבסוף סדר תשר"ת כשתים לצאת גם תחלת תקיעה של סדר תש"ת שהרי רבי אבהו הוא דתקן ג' סדרים ולכן אין לפרש המשנה כן עכ"ד. אמנם תמהתי שברשב"א מפרש באמת כן דקאי על ב' סדרים וקשה עליו מה שכתב המהרש"א:

ובלבד שלא יהיו שנים קורין: במגילה (דף כ"א) לא נשנה כן ונראה שלא הביא כאן רק תחלת הברייתא וסוף הברייתא וחסר בנתיים תיבת וכו':

הא לא דמיא: היום תרועה הקשה לפרש"י דבהלל ומגילה אי אפשר לקרות שלא יהיה אחד לפנים ואחד לאחור דמשמע דאם קורין יחד א"צ לטעם דחביב יהבי דעתייהו א"כ לפלוג ג"כ בתורה בין קורין יחד לאין קורין יחד. ולא הבנתי כיון דרש"י כתב דאי אפשר לכוון דבורם יחד א"כ אתי הברייתא כמ"ד אי אפשר לצמצם ואיך שייך דיפלוג בתורה בין קורין יחד ללא קורין יחד כיון דאי אפשר לקרות יחד:

התורה חסה. רש"י כתב דכתיב וצוה הכהן ופנו את הבית והוא מה דתנן נגעים (פי"ב) והט"א הקשה הרי במנחות (דף ע"ו) יליף מוהשקית את העדה ואת בעירם ותירץ דדרשה דשם היא לר' יהודה דס"ל דצריך לפנות אפילו דברים שאינם מקבלים טומאה א"כ ע"כ לא טעמא משום דחסה תורה. ודבריו תמוהים שהרי במ"ק (דף ח') מסיק בגמרא דלר' יהודה ג"כ הכל טמא אפילו חבילי עצים שאינם מקבלים טומאה בעלמא מכ"מ בבית מנוגע נטמאו וא"כ גם לר' יהודה י"ל דהטעם דהתורה חסה על ממונם של ישראל (ואולי מטעם זה הביא רש"י בחולין (דף מ"ט:) לראיה דהתורה חסה מת"כ שנשנה שם ככל הכתוב במשנה דנגעים ושבק המשנה ומביא מת"כ לרמז דאפילו ר' יהודה דסתם ת"כ כוותיה מודה לזה). ולענ"ד י"ל דודאי עיקר הראיה דהתורה חסה היא רק מוהשקית דמופנו את הבית לא מוכח שגזירת הכתוב הוא שהרי התורה צוותה לפנות ג"כ כלי מתכותיו ובגדיו שיש להם טהרה במקוה ושאין בזה הפסד ממון ולכן ליכא למילף רק מוהשקית. אכן אחר דהראנו הכתוב כן דרשינן דגם טעם דפינוי הוא רק מפני כלי חרס וכדי שלא לחלק צוה הכתוב לפנות הכל ולכן רש"י בתורה הביא על והשקית טעם דחסה התורה ומה דנקט רש"י הכא ובחולין מופנו את הבית היינו מפני שמשנה הוא:

ובהר הבית: הט"א הקשה הרי לפני ה' לא נקרא אלא מקדש לבד ותירץ דמצאנו גם הר הבית שנקרא בית ה' ע"ש. ואני תמה שהרי גם ירושלים נקרא לפני ה' כדכתיב ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך וגו' ובכורות בקרך וגו' ותרומת ידך והרי מעשר שני ובכורים לא נאכלים במקדש רק בירושלים הרי דירושלים נקרא לפני ה' כמו שהארכתי בזה בספרי בכורי יעקב סי' תרנ"ח ע"ש וא"כ צ"ל דבכל מקום היה הקבלה בזה באיזה מקומות יהיה הדברים אבל לא דיליף מלפני ה':

מתיב רב עינא: ק"ק היאך שייך הקושיא על רב שמואל לפרוך בלא זה על מה דמצלינן האידנא זה היום ממתניתן דשוה יובל. וי"ל ע"פ מה שכתבו התוס' דרב עינא מפרש זה היום תחלת מעשיך על דין ולא על בריאה ולכן ל"ק לו על מה דמצלינן אלא על רב שמואל דקאמר כמאן כר' אליעזר הרי דמפרש על הבריאה ולכן קשה ממתניתן דשוה יובל. ובזה מתורץ מה שהקשה הט"א מה פריך ממתניתן דלמא מתניתן אתיא כרבי יהושע ותירץ בדוחק. ולפ"ז א"ש כיון דפשיטא דמצלינן זה היום ומה שכתב גם הריטב"א א"כ אליבא דר' יהושע ע"כ הפירוש לענין דין ולכן מוכח דכן הפירוש ולא על הבריאה ואפילו אתי מתניתן כר' יהושע ג"כ קשה על רב שמואל:

בתוספת כמאן מצלינן. אבל בשאר יומא לא: המהרש"א מחק זה ושוב כתב דאפשר להגיה יומי דכפורי אבל כתב דדוחק הוא ע"ש. אמנם בריטב"א שהעתיק דברי התוס'

כתוב כן אבל יומי דכפורי לא הרי דגירסא זו נכונה וכוונתם דאם אמרינן דהפירוש הוא על דין ולכך נאמר גם ביוה"כ של יובל על כרחך היינו דגם ביוה"כ הוא יום הדין דהחתימה הוא ביוה"כ א"כ בכל יוה"כ למה לא נאמר ע"כ דהעיקר דין הוא בר"ה ולא ביוה"כ וביוה"כ של יובל לא נאמר אלא משום דיובל הוקשה לר"ה:

בא"ד. לא נברא אלא אחד: פירוש דשם נאמר ר"א רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב ברא אותו בתחלה עלה במחשבה לבראו שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד ע"ש הרי שנאמר לשון בראם על המחשבה:

ד"ה כמאן דלא כר"א. תימה הא ע"כ לא שוו לכל: היום תרועה הקשה למה הקשו התוס' קושיא זו על לישנא בתרא ולא על לישנא קמא ולא על קושית רב עינא ולענ"ד י"ל דצריך להבין מה קושיתם הא לא שוו לכל דאדרבה זה בעצמו הראיה דלמה תני רק החילוק שביובל תוקעין ולא ג"כ החילוק של זה היום תחלת מעשיך. אבל י"ל דהקושיא הוא ממה דמוכח ממתניתן דהכא והרי במתניתן גם חילוק שביובל תוקעין לא תני ובזה א"ש דעל לישנא קמא לא היו יכולים להקשות די"ל דקושית רב עינא לא היה ממתניתן אלא מברייתא למה לא חשיב גם חילוק דזה היום אבל על לישנא בתרא מקשו שפיר דאמר רב שמואל הא דתנן שוה היובל וכו' כמאן דלא כר"א הרי דרצה להוכיח דמתניתן דלא כר"א ועל זה הקשו שפיר הרי ממתניתן אין ראיה:

ד"ה שופר. ותימה דאם נחלק לגמרי: כתב הפ"י התוס' לא רצו לפרש אליבא דרש"י כמו שכתבו לפירושם דזו ואצ"ל זו קתני משום דס"ל דדמי לגמרי ולא הזכיר שברא"ש כתב גם לפרש"י כן ומה שלא ניחא לרש"י לפרש כפירוש התוס' לענ"ד י"ל משום דקשיא ליה למה נקט ודבקו דכיון דהפסול משום סדק מה לי אם דבקו או לו דבקו ואדרבה בדבקו יש לטעות דהפסול משום דבק דהוי אינו מינו וכסברת הרמב"ן שהביא הרא"ש ולכן לא הו"ל לנקוט ודבקו ועוד דבברייתא דלקמן נקט נסדק לארכו פסול ולא קאמר ודבקו ולכן פירש רש"י דמתניתן איירי שנחלק לגמרי לשתי חתיכות ואי אפשר לתקוע בו אא"כ דבקו ולכן ע"כ הוצרך למנקט ודבקו אבל ברייתא אשמעינן כוותיה טפי דבנסדק לארכו דהיינו כפירוש התוס' דכאן שלא נחלק רק דהסדק הוא ע"פ כל ארכו דבזה אפשר לתקוע בלא דבק ואפילו הכי פסול:

בא"ד. ולכך נראה דנסדק מצד אחד: הפ"י כתב דצע"ג לישב אליבא פירוש התוס' מה דאמור בירושלמי דלא נצרך רק לר' נתן. ולענ"ד שפיר י"ל דלפירוש התוס' ג"כ קאמר שפיר דלא נצרך אלא לר' נתן דלרבנן דסתמו אפילו במינו פסול דע"כ אין הפסול משום דלא תקע במקצת שלא במין שופר אלא משום דנקב מוציאו משם שופר א"כ כש"כ

דנסדק כל ארכו מוציאו משם שופר וכמו שכתבו התוס' דאין זה קרוי שופר אבל לר' נתן דדוקא נסתם שלא במינו פסול אבל במינו כשר הרי דנקב קטן לא מוציאו משם שופר שפיר צריך להתנא להשמיענו דנסדק כל ארכו אין שם שופר עליו:

דף כז:

במתני' וכן מי שהיה עובר: כתב הריטב"א צריך ביאור במה משו' אותם והתוי"ט כתב שמשוה אותם שבשניהם השומע והמשמיע אינם במקום א' ולענ"ד אין זה במשמעות המתניתן שהרי מה שאינו יוצא אינו בשביל שאינו במקום אחד עם המשמיע אלא מפני שלא כיון לבו ואם היה עמו בביה"כ ולא כיון לבו ג"כ לא יצא. ולענ"ד י"ל דמשוה אותם דבשניהם התוקע כשר והשופר כשר והתקיעה כשרה והשומעים שומעים קול ואעפ"כ האחד יוצא והאחד אינו יוצא בזה מפני ששמע קול הברה ובזה מפני שלא נתכוין:

בגמרא איכא דמתני: הי"ת הקשה על מה שכתב הרא"ש דאין ראיה דהלכה כלישנא בתרא כיון שאין יכול להקדים סיפא לרישא שהרא"ש סתר דברים אלה במה שכתב בפ' כל הבשר גבי חמי האור דהלכה כר' יוחנן משום דאתי כלישנא בתרא אע"ג דגם שם קאי לישנא קמא ארישא ולישנא בתרא אסיפא. ולענ"ד י"ל דהמעיין שם יראה דלא כתב הרא"ש הלשון משום דאתי כלישנא בתרא אלא דהלכה כר"י וכלישנא בתרא דלעיל דהיינו שר"ל כיון דסתם גמרא מייתי ב' לשונות וקיימא לן דבשל סופרים הולכין אחר לישנא דמיקל לכן בזה הלכה כר"י אבל לא משום דלישנא בתרא הוא אלא אפילו הוי לישנא קמא לקולא ג"כ הוי פסקינן כן ולהכריע דעת ר"י על דעת חזקיה:

אלא לאו ש"מ כדרב הונא: הפ"י הקשה מה סייעתא לרב הונא דהא איכא לאוקמא הך ברייתא יצא כששמע קול שופר בתחלה וקמ"ל דאע"ג דבסוף תקיעה שמע קול הברה עמו מכ"מ יצא והניח בצ"ע ולא הבנתי דהא לקמן מוכח דאם קול שופר עם קול הברה שמע לא יצא ממה דפריך אמאי אם קול הברה שמע לא יצא דליפוק בתחלת תקיעה מקמא דליערבב קלא אלמא דגם העומד על שפת הבור שומע בתחלה לעולם קול תקיעה ואעפ"כ לא יצא כמש"כ הפ"י בעצמו לקמן בסוגין וא"כ איך אפשר לפרש ברייתא דקתני יצא דאיירי בהכי דאכתי יקשה מתניתן אברייתא:

בתוס' ד"ה ניקב. ובירושלמי גרס בהדיא: בירושלמי שלנו לא נמצא כן ואולי כוונתם דבמתניתן קתני אם מעכב את התקיעה ומלשון זה משמע דעתה לאחר דסתמו מעכב התקיעה דאם הפירוש קודם שסתמו הול"ל אם היה מעכב את התקיעה וכן הקשה בריטב"א על הפ"י שאיירי קודם שסתמו אמנם בירושלמי אף שבמתניתן כתוב אם עיכב

את התקיעה דג"כ יש לפרש שעתה עכב מכ"מ מייתי הברייתא שכתוב שם אם היה מעכב ומזה משמע דאיירי קודם שסתמו:

בא"ד. ובירושלמי קתני במילתא דרבנן: ק"ק מה ראיה מזה למה שפירשו לאחר שסתמו ועוד שלפי דבריהם דלעיל גרס בירושלמי להדיא אם היה מעכב קודם שסתמו וא"כ דברי הירושלמי סותרים זא"ז וקושיא זו הקשה גם היום תרועה אכן זה היה אפשר לתרץ דהרי התוספות לא חזרו מדבריהם הראשונים ופירשו דאיירי לאחר שסתמו מפני הקושיא דללישנא בתרא דר' יוחנן מתניתן דלא כמאן ולפ"ז ללישנא קמא דר"י שפיר יש לפרש דקודם שסתמו קאמר וא"כ י"ל דמה שכתבו לעיל בשם הירושלמי אזיל ללישנא קמא דר' יוחנן ומה שכתבו הכא אזיל אליבא דלישנא בתרא אבל בזה אכתי לא מתורץ קושיתנו הראשונה היכי מוכח מהירושלמי כן אבל באמת לפי מה דמשמע מהרא"ש מה שכתבו ובירושלמי קתני במלתא דרבנן אינו ראיה להפ"י דלאחר שסתמו קאמר אלא דבור בפני עצמו שהביאו הירושלמי לפרש מתניתן דאתיא כרבנן ואפילו הכי דאפשר דאתי כרבנן מפרש הירושלמי ג"כ דאפשר דאתי כר' נתן ואיירי לדידיה בסתמו שלא במינו:

ד"ה צפהו זהב. קרי מקום הנחת הפה: הי"ת הקשה דא"כ היינו הוספה שפוסל בין במינו בין שלא במינו ומתוך כך רצה לומר דהוספה לא פוסל רק בצד הרחב ולא בצד הקצר ותימה על הב"י שכתב דצפהו זהב פסול מטעם הוספה והניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל דבאמת כוונת התוס' דהפסול בצפהו במקום שמניח פיו הוא מטעם הוספה ואעפ"י שזה גם במינו פוסל מכ"מ נקט צפהו זהב משום סיפא להשמיענו דשלא במקום הנחת הפה לא פוסל מטעם חציצה וזה לא יכול להשמיענו רק בזהב דבמין שופר פשיטא דלא חוצץ דמין במינו אינו חוצץ ולכן נקט זהב דאפילו זהב אינו חוצץ:

ד"ה אם קול חיצון. שהקול יוצא באויר: הרא"ש מפרש אף קול חיצון והיינו דס"ל כשיטת הרמב"ן דאם תקע ולא נגע השופר בשפתו לא יצא וא"כ איך אפשר שתקע בפנימי שיוצא לחוץ מן החיצון כמו שהוצרך לפרש אליבא דשיטה זו וישמע קול חיצון ולא גם של פנימי ולכן מפרש דשמע גם קול חיצון קאמר. אבל רש"י כתב דאיכא מחיצת פנימי שמפסקת התקיעה ונראה שמפרש שאם קול פנימי שמע כגון שפנימי יוצא לחוץ מן החיצון יצא ואם קול החיצון שמע כגון שהחיצון פולט לחוץ ותקע בו לא יצא אבל להתוס' לא נראו ב' הפירושים ולכן פירש דתקע בין ב' השופרות ולא איכא תקיעה בשופר אחד כ"א בשנים:

ד"ה ושמע. דהא הני נשי קיימא לחודייהו: עיין במהרש"א שהקשה דהא השתא קיימא בהך שיטה לחלק בין צירוף ובין לצאת א"כ מה ראיה מברכת כהנים דלצאת הוא והפ"י

האריך לתרץ קושיא זו וכן ביום תרועה. ולא הבנתי מאין פשיטא להגדולים דברכת כהנים לצאת הוא דזה לא שייך רק בדבר שהוא חיוב המוטל על האדם ובזה שייך לצאת י"ח אבל בברכת כהנים וכי הישראל מחוייב לשמוע ברכת כהנים והרי בשום מקום לא צותה התורה כן וברשותו הדבר תלוי אם רוצה להיות מתברך מהכהנים ולכן לא הוי זה רק בכלל צירוף שאם הוא אצל המתברכים גם הוא מצורף עמהם להיות מתברך וכן מוכח דברכת כהנים הוא ענין צירוף ולא לצאת דאל"כ למה מייתי הגמרא בסוטה ראיה מהא דאמר ריב"ל דאין מחיצה של ברזל מפסיק ולא מייתי ממתניתין דהכא דגם מי שאחורי ביהכ"נ יוצא ידי שופר ומגילה אע"כ דרצה להוכיח דאפילו לצירוף לא יפסיק וא"כ מוכח דברכת כהנים הוא ענין צירוף ולא ענין לצאת:

דף כח.

בגמרא לאחר שעלה עמוד השחר לא יצא: צ"ע איך אפשר לכוון חילוק זה בשיעור תקיעה שהוא תשעה קולות שנמשכו איזה רגעים. ולענ"ד מזה ראיה להנך פוסקים שהובאו בטור (סי' תקפ"ו) וכן נפסק בש"ע שלרבה לפי המסקנא אם תקע מקצת בחיוב ומקצת בפטור אפילו הוה החיוב יותר משיעור תקיעה ג"כ לא יצא ולפ"ז שפיר משכחת דין זה בתקע זמן מה בלי הפסק מן קודם ע"ה עד לאחר ע"ה ולכן אפילו נתברר שתקע לאחר ע"ה שיעור תקיעה ויותר מ"מ לא יצא כיון שהתחיל קודם ע"ה. שוב א"ע ראיתי שגם בבאר הגולה העיר ע"ז. ובזה יש ליישב מה שהקשה היום תרועה לפי המסקנא דרבה אירי בתוקע ועולה לנפשיה ל"ל לחלק בין שמע מקצת תקיעה בבור ובין שמע מקצת קודם ע"ה לפלוג בשמע מקצת תקיעה בבור גופא בין תוקע עצמו ובין אחר ששמע ממנו על שפת הבור אבל לפ"ז י"ל דאגב אורחא רצה להשמיענו דאחר לא יצא אפילו שמע במקצת התקיעה שעור תקיעה כיון דחילוק בין קודם לאחר ע"ה אי אפשר בלאו הכי אבל בעומד על שפת הבור לא שמענו כן דשם אפשר דהתחיל בבור ועלה וסיים חוץ לבור הכל בתוך זמן שיעור תקיעה שם בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא: מה דלא יצא יש לומר מפני ב' טעמים או מטעם מה"ב או משום דאם אמרינן דיצא הרי נהנה ולכן אמרינן דלא יצא ואז ליכא הנאה. שוב ראיתי שגם בריטב"א כתב כן ועיין בזה ברשב"א יבמות (דף ק"ג) ועיין בשער המלך ה' שופר ובסוגיא זו הארכתי במ"א:

כפאו ואכל מצה יצא: הפ"י הקשה דלימא סתמא מצות אין צריכות כוונה ומה שתירץ דקמ"ל ג"כ עוד דלא בלבד בסתמא אלא אפילו גלי דעתיה דלא ניחא ליה יצא ומתוך כך הוקשה לו על רבינו שמואל דס"ל בגלי דעתו דלא ניחא ליה לא יצא. ולענ"ד אין זה

ענין גלי דעתו דלא ניחא ליה דאולי רצה לאכול עוד אחר זמן ורק בעת הזאת כפאוהו נגד רצונו ובזה לא גלי דעתו דלא ניחא ליה לאבד המצוה. אבל לענ"ד י"ל דטובא קמ"ל הך דשלחו ליה כיון דקיי"ל אונס רחמנא פטריה מעונש לאו ולכן ה"א כמו דאין עובר על ל"ת באונס כן גם לא מקיים עשה באונס וכעין דקאמר לקמן כיון דמתעסק במקום שנהנה חייב בל"ת כן ה"א דקיים ג"כ עשה הכי יש ג"כ ה"א איפכא דבמקום דלא עובר על ל"ת לא מקרי ג"כ עשה לזה קמ"ל כפאו ואכל מצה יצא דשמעינן מיניה תרתי דהיינו דמצות לא צריכות כוונה ושיוצא במצוה שמקיים באונס:

כשוטה לכל דבריו: מה שהקשה הט"א (באבני מלואים) מזה על הרמב"ם ה' קרבן פסח (פ"ה) מתורץ עפ"י מה שכתב הכ"מ בשם הר"י קורקוס שם:

שכפאוהו פרסיים: היום תרועה הקשה מאי קמ"ל אבוה דשמואל הא שמעינן דעושה מצוה בעל כרחו יצא מהא דתניא בכתובות (דף פ"ו) בד"א במצות ל"ת אבל במצות עשה כגון שא"ל עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו נוטל מכין אותו עד שתצא נפשו הרי שמועיל מצוה שכופין אותו עליה וגם רבא למה הוכיח התוקע לשיר יצא מאבוה דשמואל ולא מברייתא שם. ותירץ דכפאוהו יהודים פשיטא דיצא דאפילו אין לו כוונה מ"מ מועיל לו כוונת הכופה אותו כדאיתא בחולין (דף ל"א) דאנסה חברתה ואטבלה הרי דמועיל לה כוונת חברתה וע"כ נקט הכא כפאוהו פרסיים ולא כפאוהו יהודים עכ"ד. ודבריו תמוהים לענ"ד דאיך שייך דאחר מכוון בשבילו והוא יוצא וכי נימא דאם אחר עושה מעשה בשבילו יוצא ומ"ש כוונה ממעשה אם כוונה צריכה להמעשה ומה דמייתי מאנסה חברתה וטבלה אין ראיה לזה דשם הכוונה היא שנודע שטבלה כראוי דאם לא כיונה חיישינן דלמא לא שמרה דיני חציצה וכדומה ולזה שפיר מהני כוונת האשה המטבלה כנראה ממה דמייתי שם חרשת ושוטה מתקנות אותן והן אוכלות בתרומה אלמא דכונה היא רק לשמירה שתטבול כראוי וזה מעלה בתרומה או אפילו לבעלה אבל הכא דבעינן כוונה דקיום המצוה מה מועיל כונה של אחר לעושה המצוה ומה שהקשה דהא שמעינן מברייתא דכתובות דכפאוהו מועיל למצוה לענ"ד י"ל דשם לא כתוב רק שכופין לעשות סוכה ולולב דהיינו מי שאינו רוצה לבנות לו סוכה בערב סוכות ולהכין לו לולב כופין אותו דכן משמע מלשון אומרים לו עשה סוכה כו' ולא כתיב שב בסוכה ואינו יושב ועל לולב ג"כ לא אמר טול לולב אלא אמר סתם לולב דמשמע דקאי על עשה דרישא ואעפ"י שמסיים ואינו נוטל ע"כ הפירוש דמגלה רצונו שאינו רוצה לטול ובלא"ה צ"ל כן דהרי רק במצות עשה כופין כן ומצות עשה דלולב אינה רק ביום ראשון דשאר ימים דרבנן וביו"ט ודאי אין לומר מכין אותו עד שתצא נפשו דהרי אין ממיתין אפילו

חייבי מיתות ב"ד ביו"ט וא"כ ע"כ לא איירי רק מעשיה דהיינו ההכנה לסוכה ולולב והעשיה ודאי אינה צריכה כונה ולכן לא שמעינן משם דמצות אינן צריכות כונה. ומה דבאמת לא כתוב בברייתא שב בסוכה וטול לולב י"ל עפ"י הנ"ל דבזה לא שייך מכין עד שתצא נפשו דעשה דלולב אינה רק ביו"ט ובסוכה עכ"פ ביום ראשון לא שייך כן כיון דהוא יו"ט ולכן נקט העשיה שהיא בחול. שוב בא לידי הריטב"א וראיתי שהקשה ג"כ קושיא זו למה לא קאמר דכפאוהו ב"ד של ישראל ותירץ ויש לומר דאי בב"ד של ישראל ודאי כיון דעביד גמר ואכל לשם מצוה דאמר מצוה לשמוע דברי חכמים כמו דאמרינן בגט המעושה בב"ד של ישראל עכ"ל והנלענ"ד כתבתי:

ברש"י ד"ה כתותי. וכשרוף דמי: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל יבמות (דף ק"ג) וסוכה ר"פ לולב הגזול:

ד"ה התוקע. רוח רעה מעליו: הך מעליו קשה דמשמע שהשד שורה עליו וא"כ איך יוצא הא אמרינן לעיל דכפאוהו שד הוא שוטה דפטור מן המצות ואם עשה מצוה לא יצא. וצ"ל דמש"כ רש"י להבריח מעליו הפי' מעל אחר אף שהלשון מעליו לא משמע כן:

בתוספת ד"ה אמר. ותימא שבסוף כיסוי הדם: עיין בפ"י שכתב בהמשך דברי התוס' דאחר שהביא גירסת ר"ח כתבו דמכ"מ גם אי גרסינן רבא קשה הסתירה דאם תקע יצא וע"כ צ"ל אחד מהחילוקים שכתבו התוס' בפ' כיסוי דם בין ע"ז של ישראל או של נכרי או בין קודם ביטול או לאחר ביטול ולפ"ז שפיר י"ל דרב יהודה גרסינן שזה כוונת התוס'. וסיים מכ"מ לענ"ד צ"ל דגרסינן רבא דלרב יהודה יקשה ל"ל טעמא דכתותי מיכתת שיעורי' בשופר של עיה"נ תיפוק ליה למ"ד דמצות ליהנות נתנו ע"ש שכתב זה כמשיב על התוס' ותימא שהרי זה כתבו התוס' בעצמם כן בס"פ כיסוי הדם. ולענ"ד י"ל עפ"י מה שכתב הכל בו בשם גאון דאפילו אי מצות לאו ליהנות נתנו מכ"מ התוקע עצמו מקרי נהנה. ולפ"ז אם הטעם דלרב יהודה בשופר של שלמים לא יצא דאי אמרת יצא הרי נהנה ולכך לא יצא וכמש"כ לעיל א"כ בתוקע עצמו לא שייך זה דאפילו אמרינן לא יצא הרי נהנה מכ"מ ולכך י"ל דיצא דמה לי חד הנאה מה לי תרי הנאות. ולפ"ז י"ל דלעולם רב יהודה גרסינן ומכ"מ א"ש דקאמר בשופר של עיה"נ טעם דכתות ולא הטעם שמצות ליהנות נתנו להשמיענו ק שגם התוקע עצמו לא יצא:

ד"ה אמר רבא. היינו בירקות דרבנן: פי' דאיירי בזמן הזה דמרור דרבנן כמו שאמר רבא גופא בפסחים (דף ק"ך) מצה בזה"ז דאורייתא מרור דרבנן ושאיירי בזה"ז שם מוכח מדמזכיר בברייתא ובמתניתן שם שני תבשילין שהם זכר לפסח ולחגיגה א"כ ע"כ בזה"ז איירי ולכן תמהתי על הרשב"ם שם שכתב אמה דקאמר שם א"כ מאי מצוה כלומר

מצוה להביא מן התורה דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור עכ"ל הרי מצוה דרבנן הוא ולא מן התורה:

דף כח:

בגמרא אבל הכא זכרון תרועה כתיב: הי"ת והפ"י דקדקו למה צריך לטעם זה ולא מחלק בקצור בין מצה ושופר דבמצה לא הוי מתעסק שכן נהנה משא"כ בשופר. ולענ"ד י"ל דנקט כן דהרי ע"כ צ"ל דתוקע לשיר לא הוי מתעסק דהרי מתעסק לא יצא כדתנן לקמן במתניתן וא"כ אכתי קשה מה קמ"ל רבא לזה קאמר דאע"ג דבעלמא כה"ג לא מיקרי מתעסק מכ"מ לענין שופר ה"א כיון דכתיב זכרון תרועה הוי מתעסק לזה קמ"ל רבא דאע"ג דלגבי מה דכתיב זכרון תרועה חשוב גם זה מתעסק מכ"מ יצא כיון דלא הוי מתעסק גמור כמו מתעסק דמתניתן דלקמן דאיירי במנבח וכן יש לפרש גם כוונת רש"י שכתב דאע"ג דמתעסק הוא יצא ומתורץ בזה מה שהקשה המהרש"א דאיך אפשר לומר כן דהרי לקמן תנן דלא יצא:

מצות א"צ כוונה: הט"א כתב דע"כ צ"ל לפי המסקנא מה שכתבו התוס' לעיל דיש לפרש מה דקאמר ר' יוסי מצוה להביא חזרת דהוי משום הכירא שהרי בסוכה (דף מ"ב) קאמר אליבא דר' יוסי מדאגבהא נפיק ביה אלמא דס"ל מצות אין צריכות כוונה ע"ש אכן אכתי קשה דהרי לקמן קאמר ר' יוסי אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע אלמא דס"ל מצות צריכות כונה ועיין מש"כ בזה בספרי ע"ל שם:

סבור חמור בעלמא הוא: לכאורה תמוה דאכתי קשה משמע קול מגילה. שוב ראיתי שבט"א הקשה כן והניח בקושיא. ולענ"ד י"ל דלענין מגילה יש לפרש קסבור שהקורא הוא נכרי או קטן למ"ד שקטן אינו מוציא וזהו דקאמר אם כיון לבו לשמוע דהיינו שבן חיובא קורא יצא ואם לאו שסבור שלאו בן חיובא קורא אינו יוצא והא דנקט חמור בעלמא הוא ה"ה דהוי מצי למינקט ג"כ הכי שסבור נכרי הוא אלא דלענין תקיעה בלא"ה קאמר שפיר. והנה לפי מה שכתב רש"י בברכות (דף י"ג) דקורא להגיה הפירוש שאין מתכוין לקרות בפשטות י"ל דלכך ל"ק ממגילה די"ל דאף דשמע מכ"מ לא כיון לבו לשמוע דסבר דהקורא קרא להגיה ולא כיון לקרות אבל לפי התוס' שם דקורא להגיה היינו שאינו קורא התיבות כהלכתן ליכא לפרש כן דאם לא קרא כהלכתן פשיטא דהשומע לא יצא אפילו כיון לבו ולכן ע"כ צריך לפרש כמו שכתבתי דסבר דהקורא לאו בר חיובא הוא:

הישן בשמיני בסוכה ילקה: קשה דיקשה מכל יו"ט שני דמקדשין וקורא אותו מקרא קודש וע"כ צ"ל כיון דעושה משום ספק אינו עובר וא"כ גם מסוכה לא פריך והיה אפשר לומר דפריך מבני א"י דעושין רק ז' ימים סוכה וליכא ספק להם דאם אחד יושב בסוכה ילקה אבל קשה דרש"י לא כתב כן בערובין (דף צ"ו) דשם פריך בגמרא הכי ופירש רש"י ואנן מיתב יתבינן בשמיני ספק שביעי לכתחלה ע"ש הרי דס"ל דגם בעושה מספק ג"כ ס"ל להמקשן דילקה משום ב"ת וא"כ קשה דלפרוך מכל יו"ט שני וי"ל דבשאר יו"ט שני מה שמוסיף אינו מעשה רק דיבור בעלמא ועל זה אין מלקות אבל בסוכה כשנכנס לישב בה בזה עושה מעשה ומלולב ביו"ט שני אין קושיא דזה אינו נוטל משום ספק מצוה דאורייתא אלא עפ"י תקנת ריב"ז שהתקין ליטול כל ז' זכר למקדש אכן ראיתי בריטב"א הכא ובערובין שפירש על הקושיא דישן בשמיני בסוכה ילקה ואנן קיימא לן דלא לקי עכ"ל ומזה נראה דמפרש שהקושיא קאי על בני א"י דאצלם אין ספק דאל"כ מאי אנן קיי"ל דלא לקי שייך. דהא פשיטא כיון שצריך לישב בה ונראה דס"ל דבמה שעושין משום ספק לא שייך משום ב"ת ודלא כרש"י. שוב ראיתי שהריטב"א כתב בפירוש הכא כן. והנה זה הכל לס"ד דגמרא אבל לפי מה דמסיק דלעבור שלא בזמנו בעי כונה ודאי אפילו בן א"י שיושב בשמיני בסוכה אינו עובר בב"ת אם לא מכוין לשם מצוה והא דאמרינן סוכה (דף מ"ח) דצריך לפחות ד' ולפסול הסוכה כשיושב בה בשמיני י"ל דזה מפני מראית העין דהרואה אותו יושב בה יחשוב שעושה לשם מצוה ועובר בב"ת. והנה מדברי הרשב"א לעיל (דף ט"ו) נראה ג"כ שס"ל כפי' הריטב"א שהקושיא על בן א"י שודאי פטור מסוכה בשמיני וכתב שמי שיושב בה משום ספק מזה לא פריך כיון שעושה עפ"י תקנת חכמים וכתיב על פי התורה אשר יורוך ע"ש וא"כ יקשה זה לפי' רש"י אבל באמת לק"מ דהקושיא היא אם שייך בזה משום בל תוסיף לא היו לחכמים לתקן לישב בשמיני בסוכה דבקום ועשה אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כדאמרינן ביבמות (דף מ'):

הרי הוא עובר על בל תוסיף: התוס' בערובין (דף ק') הקשו דליתי עשה ולידחי לאו דבל תוסיף ותירצו דלא דמי כלל ללאו דכלאים דהכא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו עכ"ל וכבר צווחו קדמאי שיש ראיות בש"ס דאמרינן עשה דוחה ל"ת אפילו בא ע"י פשיעה שכן מוכח ממה דאמרינן בזבחים (דף צ"ז) יקדש להיות כמוהו כו' ופריך וליתי עשה ולידחי ל"ת והרי שם בא הנגיעה ע"י פשיעה וראיה זו הביא השער המלך ה' נדרים (פ"ג) וגם הט"א הקשה על התוס' מסוגיא זו וכן ק"ל ממה דאמרינן פסחים (דף נ"ט) יבא עשה דפסח וידחה עשה דהשלמה ע"ש ואמאי דחי והרי בא ע"י

פשיעה שהי' יכול להקריב קודם תמיד של ביה"ע. והרי"ט אלגזי הקשה סתירה בתוס' שכתבו בחולין (דף ע"ח) דה"א שאם אין לו פסח רק שנשחט אמו היום יבא עשה וידחה ל"ת ולפי דבריהם בערובין היאך ס"ד לומר כן כיון דבא ע"י פשיעה שלא היה צריך לשחוט האם היום אבל לפענ"ד כוונת דבריהם דבכל עשה דוחה ל"ת הוי שניהם בדבר אחד דבאותו דבר שמקיים העשה עובר בל"ת ולכן אי אפשר לקיום העשה בלי עבירת ל"ת וכגון בכלאים בציצית ומילה בצרעת ואפילו באותן דברים הבאים ע"י פשיעה כגון ביקדש להיות כמוהו דאף דנגע בפשיעה מכ"מ עתה בשעה שעובר על הל"ת שאוכל פסולי המוקדשין באותו דבר עצמו מקיים העשה אבל הכא באותו דבר שעובר על לא תוסיף דהיינו בדם של בכור אינו מקיים העשה כלל דהעשה היא בדם העולה או של חטאת והל"ת עובר בדם בכור רק שע"י הפשיעה אי אפשר להפרידם לכן בזה אין עשה דוחה ל"ת. ושוב מצאתי בריטב"א בערובין שביאר כן שכתב וז"ל שלא אמרו עשה דוחה ל"ת אלא כגון כלאים בציצית ומילה בצרעת שהלאו בא מעצמו על מצות עשה והוא מצוה שיש בה קום עשה ואי אפשר בלא דחי' אבל הזאת מתן א' והזאת מתן ד' כל אחת הוי לעצמה וזה בפשיעתו גרם שיתערבו ובא לאו עם עשה ביחד שיש קיום עשה באחת ואיסור לאו באחת וכיון שבשביל פשיעתו הוא אין לנו לבטל הלאו מפני קיום העשה וכזה כתב הראב"ד ז"ל ואחרים מן המפרשים ז"ל עכ"ל הרי בפירוש דרק מפני שהעשה באחת והלאו באחת שנתערבו ע"י פשיעתו בזה אמרינן דאין עשה דוחה ל"ת אבל אם שניהם הם על דבר א' אעפ"י שבא ע"י פשיעה מכ"מ עשה דוחה ל"ת ואע"ג דבעשה דהשלמה ג"כ לא הוי בדבר אחד מכ"מ כיון דבעשה שיש בו כרת לא בעינן בעידנא כמו שכתבו התוס' שם א"כ נחשב כמו בדבר בעצמו:

רבא אמר לצאת לא בעי כוונה: מדלא קאמר הדר אמר רבא משמע דסוגיא עד השתא לא רבא אמרה ומזה ראיה דמ"ד לעיל זאת אומרת התוקע לשיר יצא דמניה דייק דס"ל מצות אין צריכות כוונה שאין זה רבא כגירסא דלפנינו אלא רבה וכן הגרסא בספר המלחמות וברא"ש ובאור זרוע:

ברש"י ד"ה קורא להגיה. אף קריי' אין כאן אלא מגמגם: ובברכות (דף י"ג) פירש רש"י בקורא להגיה את הספר אם יש בו טעות דאפילו לקריאה נמי לא נתכוין עכ"ל. וזהו לכאורה פירוש אחר וגם התוס' הקשו שם על פירש רש"י תימה הא אכתי קא קרי ולכן פירשו פירוש אחר. ולענ"ד כוונת רש"י דבשלמא אם מתכוין לקרות ק"ש אפילו לא מכוון לצאת מכ"מ יודע שצריך לקרות כל תיבה ותיבה וקורא כן אבל כשקורא להגיה אז לא מתכוין לקריאה ולכן לא יצא דאינו קורא כראוי אלא מגמגם וזהו מה שכתב רש"י שם

דאפילו לקריאה לא נתכוין ולכן מגמגם בלשונו ולא קורא כראוי שלא מפרש הדברים ולא קורא כל התיבות ולכן לא יצא אבל בפירש התוס' לא ניחא לרש"י דלשון אם כיון לבו לא משמע כן כאשר בעצמם כתבו דלאו דוקא:

ד"ה דקא מנבח. ואין תוקע שיעור תקיעה: התוספת הקשו על פירוש זה דא"כ בלא"ה לא יצא. ולענ"ד כוונת רש"י לא שודאי לא תקע שיעור תקיעה אלא שיש ספק כיון דמשמיע לא מכוון לתקוע דלמא לא תקע שיעור תקיעה דהוי אצלו מלתא דלא רמיא וזה מדויק בלשון הגמרא דקאמר דלמא דקא מנבח ולמה קאמר בתירוץ זה דלמא ולא ג"כ בתירוצים אחרים דלעיל דלמא בקורא להגיה או דלמא סבור חמור בעלמא הוא אבל לפירש רש"י א"ש דהך דלמא דהכא לא על ספק האוקימתא קאי אלא כיון דלא מכוון המשמיע לתקוע יש לחוש דלמא דקא מנבח נבוחי ולא קתקע שיעור תקיעה:

ד"ה מתן ארבע. שלמים ואשם: מה שלא פירש על חטאת היינו כמש"כ התוספת דחטאת למעלה מחוט הסיקרה והני למטה וכמו שפירש הכא פירש ג"כ בזבחים (דף פ') אכן בערובין (דף ק') כתב אמה דקאמר הניתנין ארבע דדם חטאת זו נשפך לדם חטאת זו וכן כתב שם אתי עשה דחטאת דכתיב ונתן על קרנות ודחי לבל תוסיף דבכור עכ"ל הרי דמפרש דבחטאת איירי והתוס' שם כתבו ג"כ כמו הכא דליכא לפרש בחטאת דזה למעלה וזה למטה וא"כ קשה על רש"י שם וי"ל דמפרש דמה דקאמר ר"א ינתנו במתן ארבע היינו לצאת ידי חטאת אבל מכ"מ שוב יתן מתנה אחת למטה לשם בכור ור"א בזה לשיטתו אזיל דס"ל בזבחים (דף ע"ט) הניתנין למעלה שנתערבו בניתנין למטה יתן למעלה ואח"כ יתן למטה ודלא כחכמים דס"ל ישפכנו לאמה וגם ר' יהושע דאמר יתן מתנה אחת ס"ל כר"א בהא וס"ל דיתן אחת למעלה לצאת ידי חטאת ואחת למטה לצאת ידי בכור. אבל קשה לי אי איירי בחטאת היאך שייך במה שנותן למעלה בל תוסיף על מתנות דבכור דבעל תוסיף לא הוי אלא במוסיף על המצות בענין שיהיה הדבר בלי הוספה כשר כגון שכופל אחת מהפרשיות בתפילין דכל אחת מהפרשיות כשרה בפני עצמה ובזה איכא בל תוסיף וכן בחמש ציצית דכל אחת כשרה אבל אם הוסיף ציצית אחת בטלית באמצעו שלא על הכנף או שהוסיף פרשה בתפילין שאינה מד' פרשיות דקדש וכי יביאך בבית בפני עצמו כו' ודאי שאין בזה בל תוסיף כיון שאין זה מצוה בפני עצמה לא שייך בל תוסיף וכן מבואר בש"ע א"ח (סי' ל"ד ס"ב) דלכך מותר להניח תפילין של רש"י ור"ת ביחד וליכא משום בל תוסיף כיון דממנ"פ א' מהם פסול וע"ש במג"א וט"ז ולפ"ז כיון דזריקת דם בכור למעלה פסולה איך שייך בל תוסיף וצ"ע:

בתוספת ד"ה ומנא. תימא מאי אולמא: המהרש"א והי"ת הקשו הא אולמא דזה מתניתן וזה ברייתא כדאמרינן בגמרא. ולענ"ד י"ל כיון דאמרינן לקמן דרב שמן לכך פריך מברייתא ולא ממתניתן דהתם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך א"כ נגד זה דמייתי ממתניתן יש ג"כ הסברא דמברייתא מוכח יותר א"כ מאי אולמא. אכן גם בפשטות י"ל דאע"ג דלהקשות ממתניתן עדיף מלהקשות מברייתא מכ"מ לענין הוכחת סברא לא עדיף וא"כ מקשו התוס' שפיר ממנ"פ אם הסברא מצד עצמה פשוטה ל"צ להוכחה ואם אינה פשוטה מאי אולמא הך דמתניתן באמת יקשה גם ממתניתן על רבא כמו שמקשה לקמן על רב שמן דלא ס"ל כתירוץ דאילו מתרמי דליקשי ממתניתן:

בא"ד. ואינו עושה אלא מחמת ספק: לא הבנתי מה ספק שייך בתערובות דם ואולי התוס' כתבו כן להך שיטה בזבחים (דף פ') דאיירי בנתערב כוס בכוסות דלמ"ד שם דאיירי בנתערב דם בדם כנראה מפירוש רש"י דכאן ה"ל למימר דאינו עושה אלא מחמת תערובות. וכלשון זה כתב באמת הריטב"א:

בא"ד. אא"כ נותן במקום אחר: יש לספק אם כוונתם במקום אחר דוקא כגון הכא שדם הבכור נתן על קיר המזבח ודם מתן ארבע נותן על הקרן או אפילו נותן על הקיר רק שלא במקום הזאה ראשונה ג"כ מקרי מקום אחר:

בא"ד. וכמה פרשיות בתפילין: כוונתם שכפל הפרשיות כגון שמע והיה אם שמוע כמה פעמים בבתים השייכים להם שאם נתן שם באותו בית פרשה שאינה מד' פרשיות פשיטא שעובר על בל תוסיף דדמי לנותן מין אחר באגד לולב. אכן יש להסתפק אם שייך בל תוסיף ג"כ במוסיף על מצות הלכה למשה מסיני דלפ"ז לא יקשה מחוטי ציצית דמספרם לא כתיב בתורה אבל ד' פרשיות בתפלין יש לומר דמקרי כתובים בתורה ע"פ דרשה טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים. והנה התוס' נקטו בהדס וערבה ליכא בל תוסיף אכן אם גם בנוטל ב' לולבים או ב' אתרוגים ליכא בל תוסיף לא מבואר בדבריהם ועיין ה' לולב פ"ז שיש בזה פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד דלרמב"ם עובר ולראב"ד אינו עובר. אכן לפי הטעם של התוס' משמע דס"ל בדיעבד דאינו עובר וע"ש בהרב המגיד שהקשה על הראב"ד מגמרא דערובין דאמרינן במניח ב' תפילין בבת אחת איכא ב"ת והיא קושיא חמורה לכאורה ואולי יש לחלק בין אם כופל מצוה שלימה כגון בזוג תפילין או אם כופל רק חלק ממצוה כגון לולב או אתרוג דבזה ליכא ב"ת ולפ"ז אם כפל כל הד' מינים ונוטלן בבת אחת אפשר דגם להראב"ד הוי ב"ת:

ד"ה דלמא. ילקה לר' יהושע: היום תרועה הקשה כיון דהתוס' כתבו לעיל דר"י דאמר ינתן במתנה אחת עיקר טעמו כיון דיצא במתנה אחת א"כ בשמיני בסוכה דצריך לישב

משום ספק שביעי דלמא גם ר' יהושע מודה. ולענ"ד מזה אין קושיא על התוס' כיון דקאמר מצות עובר עליהם שלא בזמנן ע"כ גם מטעם ספק לא ישב אבל הא קשיא לי כיון דהסוגיא היא דמתחלה קאמר דקסבר רבא מצות א"צ כונה ואהא פריך א"כ הישן בשמיני בסוכה ילקה ותירץ מצות אינו עובר אלא בזמנן ופריך מברייתא דמנין לכהן ומתרץ דזה הוי בזמנן כיון דאי מתרמי ומייתי ראיה לסברא דאי מתרמי מהא דבל תוסיף והשתא פריך דלמא קסבר ר"י מצות עובר עליהם שלא בזמנן וכיון דקיימא לן דבשמיני ספק שביעי יתיב בסוכה ע"כ מוכח דמצות צריכות כוונה וקשיא לרבא ומרש"י באמת משמע דמפרש כן דכתב ומתרתי ממתניתן ובריייתא איכא לאתובי לרבא:

דף כט.

בגמרא משמיע צריך כוונה: הט"א הקשה סתירה מריש לקיש אר"ל דבפסחים (דף ק"י) דייק ממתניתן שם דמצות צריכות כוונה ובנזיר (דף כ"ג) קאמר על מי שאכל פסח שלא לשם מצוה דפסח מיהא עבד אלמא דס"ל מצות א"צ כונה. ולענ"ד י"ל עפ"י מה שכתב הר"ן בסתירת פסקי הרמב"ם שפסק בשופר שצריך שיתכוין שומע ומשמיע אלמא דס"ל מצות צריכות כונה ואעפ"כ פסק דכפאוהו ואכל מצה יצא דדייק מניה לעיל דמצות א"צ כונה ותירץ הר"ן דס"ל כצריכותא דלעיל למסקנא דהיינו באכילת מצה שנהנה בזה א"צ כונה אבל בתקיעת שופר שלא שייך הנאה בזה צריך כוונה ע"ש. וכן י"ל לר"ל דהתם בפסחים דאירי לענין אכילת מרור דלא שייך טעמא דנהנה שהרי מרור הוא וכמו שכתב גם הפ"י בשמעתין בזה ס"ל לר"ל דצריך כונה אבל באוכל פסח שלא לשם מצוה שנהנה בזה יוצא משום דנהנה אע"פ שאוכל לשם אכילה גסה:

במתניתן ואם לאו היו נופלים: הי"ת הקשה אם כן למה היה משה מניח ידיו ולא הבנתי מאי קושיא הא מקרא מלא כתיב וידי משה כבדים וגו' דהיינו כשראו שכאשר הניח ידו וגבר עמלק אבל ידיו נעשים כבדים שלא יכול להגביהם אז לקחו אבן וישימו תחתיו ואהרן וחור תמכו בידיו ואז היו ידיו אמונה בלי הפסק עד בא השמש ועי"ז גברו ישראל ויחלשו את עמלק:

כיוצא בדבר אתה אומר: מייתי מידי משה ומנחש להורות שצריך האדם לשעבד לבו להקב"ה בשני ענינים בעשה טוב וסור מרע כדדרשינן בברכות (פ"ט) בכל לבבך בשני יצרך ביצר הטוב וביצר הרע ובהסתכלות כלפי מעלה על ידי משה שעבדו לבם לעשות טוב כידי משה ובהסתכלות על הנחש שהוא יצה"ר שעבדו את לבם לסור מרע בהכירם שהנחש הוא הממית וכמו כן היצה"ר ונעשו שלמים בסור מרע ועשה טוב:

בגמרא טומטום אינו מוציא לא את מינו: הרא"מ בהגהת סמ"ג הקשה למה אינו מוציא מטעם ספק ספיקא שמא הוא זכר ואת"ל שהוא נקבה שמא גם האחר נקבה ותירץ דלא אמרינן ס"ס בתרי גופי. אכן כבר הוכחתי בספרי ע"ל נדה (דף ל"ד) דאמרינן ס"ס בתרי גופי והט"א שהקשה ג"כ קושיא זו תירץ דהוי תרי ס"ס דסתרן אהדדי דאם האחד בא להוציא צ"ל שמא הוא זכר ועל זה כבר הקשה בתוס' ר"ע הרי אפשר דשניהם אמת דהיינו ששניהם נקבה ובלא"ה יש להשיב על תירוץ זה לפי מה שהוכחתי בספרי ע"ל בנדה (דף כ"ט) דדין זה אי אמרינן ס"ס דסתרי אהדדי תלי בשיטות דאי אמרינן היכי דיש חזקת איסור לא מהני ס"ס אין ראיה דלא אמרינן ס"ס דסתרי אהדדי וא"כ הקושיא להך שיטה במקומה עומדת למה לא מוציא טומטום את מינו מטעם ס"ס. ולענ"ד י"ל כיון דלא אמרינן ס"ס היכא דיש ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובתו מטעם דקודם שבא ספק השני כבר אנו דנין על ספק הראשון לחומרא וא"כ הכא נמי כיון דאם שואל הטומטום אם צריך לצאת ידי תקיעה אנו דנין לחומרא שוב כשבא הספק השני שטומטום רוצה להוציאו ליכא רק חדא ספיקא:

בתוספות ד"ה דתנן. ועתה גרסת רבינו יצחק הלוי ניחא: פירוש משום דבמתניתן ערכין (דף כ"ט) דתני מקדישין וגואלין לעולם איירי לענין שדה אחוזה שחוזרת לכהנים ביובל וגם מסיים שם בין לפני היובל בין לאחר היובל אבל במתניתן (דף ל"ג) שם מה דתני וגואלין לעולם היינו לענין בתי ערי חומה כמו שפירש רש"י שם ואע"ג דברייתא שם מייתי ג"כ הך גאולה דשדה אחוזה מכ"מ הוכיח רש"י שפיר דמתניתן רק לענין בתי ערי חומה איירי דלשדה אחוזה ל"צ כיון דכבר תני כן במתניתן (דף כ"ט) ומה דנקטה הברייתא לענין שדה אחוזה ג"כ היינו משום דדרש קרא דגאולת עולם תהיה ללוים וזה ודאי לענין שדה אחוזה ג"כ איירי:

ד"ה קמ"ל. וזה דוחק למה דנקטיה לרבי: ועיין בערוכין (דף ג) דשם נקטו התוס' למסקנא כן דנקטיה לרבי. ולענ"ד יש ליישב מה דנקט כן לרבי אף דלא הלכתא כוותיה דהט"א הקשה היאך ס"ד דלא נוהג בלוים כיון דיובל לא נוהג בהם בשדה אחוזה הרי זה לא תלי בלוים אלא בערי לוים ותירץ דאתי כרבי דס"ל דקרא דאחוזת עולם מיירי דוקא בלוים ובערי לוים ע"ש והשתא א"ש כיון דלפ"ז צ"ל שברייתא דהכא רבי היא לכן קאמר שפיר קמ"ל דבהשמטת כספים איתא שהוא ג"כ לרבי:

דף כט:

בגמרא אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו. הריטב"א כתב דמזה ראיה דאיסור ברכה לבטלה הוא דרבנן דלפיכך התירו כאן לומר ברכה שאין צריך לו כדי לחנך בניו ובני ביתו דאלו היה איסור תורה לא הי' מתירין לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצות דדבריהם עכ"ל ועיין במג"א סי' רט"ו שהביא פלוגתת הראשונים בזה אם איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא או מדרבנן ובשם הרמב"ם כתב שהוא מן התורה וא"כ יקשה על הרמב"ם מראית הריטב"א מכאן. אבל באמת לא זכיתי להבין ראיה זו דאפילו הוא דאורייתא מכ"מ כיון דמצות חינוך הוא מדרבנן למה לא יהיה מותר לברך כמו על שאר מצות דרבנן דמברכים וציונו מלא תסור ומזכיר שם שמים בהברכה וא"כ כיון דמצוה ע"י לא תסור לחנך מותר ג"כ לברך ואולי ראיתו מחינוך בני ביתו אבל מלשונו ממה שכתב מחינוך מצות דדבריהם משמע דמיירי במקום שיש מצות חינוך ועוד ע"כ במה שכתב בני ביתו היינו נשים כתב בעצמו לחד שיטה שאין לברך להם וא"כ ע"כ בני ביתו הם הזכרים ועיין בב"י סימן תקפ"ט:

ולבני ביתו: כתב הריטב"א בזה וז"ל ק"ל דנשים סומכות רשות ואע"ג דסמיכה משתמש בקדשים הוא לא חשיב איסור שלא במקום מצוה דאע"ג דלא מחייבי מצות איכא עליהם ונוטלות עליהם שכר עכ"ל ותימה לכאורה מה שכתב דאע"ג דמשתמש בקדשים לא חשיב איסור דהא אמרינן בחגיגה (דף ט"ז) דמשום איסור עבודה בקדשים לא התירו לנשים לסמוך דאמרינן להו אקפו ידייכו מה דליכא סמיכה כלל כמפורש שם. אכן לפי מה שכתבתי לקמן (דף ל"ג) יתיישב זה ע"ש: פרק רביעי שם במתניתן אבל לא במדינה: רש"י כתב לא בירושלים ולא בגבולין ובד"ה ועוד זאת כתב בעודה בבנינה והוא סתירה מבוארת וכבר העירו על זה הלח"מ ולמפרשים ומה שכתב הפני יהושע בישובה לענ"ד הוא דוחק ולענ"ד כוונת רש"י כמו שכתב הריטב"א וז"ל וכי תימא א"כ דקודם חורבן לא היו תוקעין בירושלים מאי האי דקתני סיפא ועוד זאת היתה ירושלים וכו' וי"ל דלעולם קודם החורבן כשגלו סנהדרין מלשכת הגזית וישבה בירושלים קודם שהלכו ליבנה חזרה ירושלים במקדש לתקוע בה ובעירותיה ועל זה שנינו ועוד זאת היתה וכו' אבל כשהמקדש קיים וב"ד בלשכת הגזית לא היו תוקעין בירושלים וכן עיקר עכ"ל וזה ג"כ כוונת רש"י במה שכתב בעודה בבנינה ולא כתב בקיצור קודם חורבן שר"ל שאע"ג שלא היתה ירושלים כמקדם שלא ישבו סנהדרין בלשכת הגזית מכ"מ היתה עודה בבנינה אבל לא רצה לפרש כמו שכתב התוס' דאיירי לאחר חורבן דיקשה כמו שהקשה הט"א דלשון היתה ירושלים לשון עבר משמע דקאי על קודם חורבן ועוד דלאחר חורבן מה

עדיפא ירושלים משאר עירות ולכן פירש רש"י דקאי על קודם חורבן לאחר שכבר גלו סנהדרין והוא קרוב למה שכתב המהרש"א אלא שהמהרש"א רצה לפרש דברי התוס' כן וכתב דמה שכתבו לאחר חורבן לאו דוקא הוא וזה דוחק. ועוד י"ל בסתירת דברי רש"י דהנה בירושלמי נקט למסקנא תירץ ר"ל בר חמא דלקמן דטעם דבמקדש היו תוקעין אבל לא במדינה הוא מדכתיב זכרון תרועה ויום תרועה אבל במקדש היו תוקעין דכתיב גבי יום תרועה והקרבתם במקום שהקרבנות קרבים שם לעולם יהיה יום תרועה ובפירוש אמר בירושלמי שם בירושלים דבר תורה ע"ש הרי דס"ל דבמקום שהקרבנות קרבים כל ירושלים בכלל וא"כ לפי טעם דר"ל גם בירושלים היו תוקעין אבל לטעם דרבא דגזרו בגבולין שמא יעבירנו ולא במקדש שאין שבות במקדש זה לא שייך רק במקדש ולא בירושלים דכל שבותים גזרו בכ"מ בירושלים כמו בשאר מקומות. ולכן י"ל דמה שכתב רש"י בתחלה לא בירושלים פירש כן אליבא דמסקנא ומה שפירש בעודה בבנינה פירש כן אליבא דס"ד דתירוץ רבי לוי שהוא המסקנא דירושלמי:

בגמרא מנא הני מילי. הפ"י הקשה לפי מה שכתבו התוס' דלכך אין דוחה שופר שבת בגבולין כמו לולב משום דבר"ה לא היה ידוע קביעת החודש א"כ מה פריך מנא הני מילי דלמא לכך לא תוקעין במדינה והניח בצ"ע ולא זכיתי להבין דהתוס' כתבו שפיר כן לפי המסקנא דאיכא טעם שלא לתקוע בשבת משום גזירה דרבה בזה י"ל דהיכא דידעינן ודאי שהוא י"ט ושיש מצוה דאורייתא לא גזרו רבנן אבל בר"ה דלא היה ידוע קביעות החודש וליכא ביטול ודאי מצוה דאורייתא גזרו אבל המקשן דאכתי לא ידע טעם למה לא יתקעו בשבת א"כ מה בכך דלא ידוע קביעות פריך שפיר מנא הני מילי דלא יתקעו בשבת:

במקדש היכי תקעינן: היום תרועה הקשה מה יענה לקושיות הללו ר"ל בר חמא ונדחק בישוב. ובמכה"ר לא ראה הירושלמי הנ"ל שכבר מתרץ קושיא זו ואסיק במסקנא כן:

והיינו טעמא דלולב: עיין מה שכתבתי בזה בסוכה (דף מ"ב) וכן על מה שהקשו התוס' ד"ה שמא על רש"י:

נתקע ואח"כ נדון: הט"א כתב דאמר ר' יוחנן ב"ז כן כפי מה דאמרינן בערובין (דף ס"ז) דבדרבנן עבדינן מעשה ואח"כ מותבינן תיובתא. ולענ"ד אין זה דומה לכאן דשם איירי היכי דלחכם פשיטא לעשות כפסקו ואח"כ רוצה לשאול עליו מניחין לו לעשות מעשה אע"ג דאפשר דעל ידי תיובתא היה חוזר בו וכן פסק הרמ"א (סי' רמ"ב) אבל היכא דלחכם עצמו פסקו בספק ודאי אין לעשות מעשה עד שיברר ספיקו וא"כ הכא דלריב"ז בעצמו היה ספק דהא קאמר נדון א"כ איך יעשה מעשה בספק איסור דרבנן. אכן לענ"ד

מה דאמר ריב"ז נתקע ואח"כ נדון הטעם כיון דמה שהיו מסופקים היינו אם יש לגזור אף במקום ב"ד שמא יעבירנו וזה ודאי באותו מעמד לא היה מקום לגזירה זו שהרי היו יכולים להזהיר את העם שלא יטעו והספק היה רק להבא דלמא לא יזהירו ב"ד כראוי ולכן כיון דבזה לא היה טעם לגזירה זו אמר עכ"פ עתה נתקע ואח"כ נדון אם יש לגזור להבא ואחר שתקעו אמר ריב"ז אחר שכבר עשינו מעשה יהיה גנאי שנאסור דבר שעשינו דלאו כולא עלמא דינא גמירי ויהיה לעז ולכן לא נגזור כלל:

כבר נשמע קרן ביבנה: הי"ת הקשה מסוגיא דערובין הנ"ל שהרי שם אמרינן עבדינן עובדא ואח"כ מותבינן תיובתא. ולענ"ד לק"מ דודאי בדין שמורה ליחיד ליכא גנאי ולעז אם יחזור ויאמר טעיתי אבל במעשה דכאן שהיה הדבר בפרסום והיה מעשה ב"ד הגדול ודאי חיישינן ללעז ועיין בסנהדרין (דף ט') דאמרינן ג"כ דחיישינן ללעז ב"ד:

אמרו לו היינו ת"ק: ק"ק דמדקאמר ר' אליעזר לא תיקן ריב"ז אלא ביבנה בלבד משמע דס"ל דאפילו בשאר מקומות שגלו סנהדרי גדולה כגון אושא ושפרעם וצפורי וטבריא כדאמרינן לקמן (דף ל"א) לא היו תוקעין ודלמא על זה חלקו אמרו לו וס"ל דבכל מקום שיש בו ב"ד דומיא דיבנה תוקעין דהיינו ב"ד הגדול כמו יבנה וא"כ איכא טובא בין אמרו לת"ק דס"ל דגם בב"ד של כ"ג תוקעין וא"ל דמדקאמרי כל מקום שיש בו ב"ד ולא קאמרי שהיה בו ב"ד משמע שמיירי ממה שנוהג גם בזמנם וא"כ ע"כ לא נתכוונו לב"ד הגדול שלא היה בזמנם עוד דז"א. דהרי לפי מה שכתב רש"י שם בימי רבי עדיין היו סנהדרי גדולה וא"כ כל שכן בימי ר' אליעזר שקדם טובא לרבי ועיין בריטב"א שכתב בשם רש"י דכולהו תנאי סברי דאין תוקעין אלא במקום שהיה שם סנהדרי גדולה ואי אפשר לומר כן שהרי רש"י כתב על ר"א דתקעו בכל מקום שגלו סנהדרי גדולה ואם גם אמרו לו ס"ל כן א"כ אמרו לו הם כר"א אע"כ דאמרו לו סברי דלא בעינן רק ב"ד קבוע כמו יבנה אבל סגי בשל שלש ועשרים:

בתוס' ד"ה אבל. אבל תקיעת שופר מעשה חכמה: הי"ת מפרש ולכן בזה יש לגזור יותר שילך אצל בקי. ולענ"ד הפירוש דבזה יש ב' איסורי דרבנן גזירה דשמא יעבירנו וגם שהוא מעשה חכמה שאף שאין זה נחשב מלאכה מכ"מ איסור שבות איכא דהא מה"ט אפילו ביו"ט אין תוקעין יותר מן הצורך וכמו שנראה מדברי התוספת לקמן ד"ה רדיית שכתבו וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן וזה אפילו ביו"ט דליכא גזירת שמא יעבירנו והיינו משום שהוא מעשה חכמה וגם לקמן נדחק הי"ת לפרש מה שכתבו דאסור מדרבנן משום שמא יתקן כלי שיר והוצרך לחלק בין גזירה זו לגזירה דשמא יעבירנו ע"ש. ולענ"ד כוונתם דלקמן כמו הכא דמעשה חכמה היא איסור שבות וכן נראה מדברי

התוס' בחולין (דף פ"ד) אכן במג"א סי' תקפ"ח משמע ג"כ שמפרש מה שכתבו התוס' מעשה חכמה דהיינו הגזירה דשמא יתקן כלי שיר וצ"ע מדברי התוס' דחולין:

דף ל.

במתניתן ובמדינה יום אחד: מה דנקט כן והוא יתר דה"ל למתני בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה וכו' התקין ריב"ז שיהיה ניטל גם במדינה שבעה י"ל דבא ליתן טעם למה דוקא בלולב תיקן כן ולא גם בערבה והיא קושיית הגמרא בסוכה (דף מ"ג) ומתרץ לולב דיש לו עיקר מן התורה בגבולין עבדינן זכר למקדש ערבה דלית לה עיקר מה"ת לא עבדינן זכר למקדש ע"ש ולכן נקט במתניתן ובמדינה יום אחד דהיינו העיקר מן התורה בגבולין ולכן תיקן ריב"ז בזה זכר למקדש. והטור אבן הקשה כיון דמקרא יליף שיש לעשות זכר למקדש למה לא תיקן גם בערבה כן. ולענ"ד י"ל דמצוה שלא היה רק במקדש דמי לעבודה ולא שייך לעשות בזה זכר למקדש דאין עבודה בחוץ ורק במצוה שנהגה גם בגבולין דלא דמי לעבודה בה תקנו זכר למקדש:

ניטל במדינה שבעה: בספרי בכורי יעקב (סי' תרנ"ח) ביארתי איך הדין בירושלים בזמן הזה אם ניטל מן התורה כל שבעה:

בגמרא מכלל דבעי דרישה: רש"י כתב סיפא דקרא ציון היא והי"ת דקדק מה רש"י בעי בזה. ולענ"ד פשוט שבגמרא שלפני רש"י לא היה כתוב רק רישא דקרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך וכיון דדרשה דבעי דרישה אתיא מסיפא דקרא לכן כתב רש"י הסיפא ומה שמביא הגמרא גם רישא דקרא י"ל דבזה רצה ליתן טעם למה קפיד לעשות זכר למקדש משום כי אעלה ארוכה לך דהיינו מהרה יבנה בהמ"ק ועוד י"ל דהתוס' בסוכה כתבו דלכך נקט הכא ושם ב' התקנות דלולב שבעה ויום הנף אסור כהדדי משום דריב"ז יחד תקנם וצריך טעם למה תיקן ב' התקנות יחד. אבל י"ל דלכאורה טעמי ב' התקנות הפוכות דבלולב תקן לזכר מה שהיה דלזמן שיבנה ביהמ"ק שלא יבטלו המצות לא צריך תקנה דמה שהוא במקדש הוי כשאר עבודות שלא חששו שיבטלו שהרי לא עשו להם זכר ולכן בזה התקנה שיהיה זכר למצוה שנהגה מקודם החורבן אבל יום הנף אסור הוי להיפוך דאי משום מה שהיה נוהג לשעבר היה די לתקן שיהיה אסור עד חצות דהא מייתי דהרחוקים לא נאסרו רק עד חצות שידעו שאין ב"ד מתעצלים הרי שלעולם לא עבר חצות בלא הקרבה ומכ"מ תיקן ריב"ז איסור כל היום הוא משום מהרה יבנה ביהמ"ק ויהיה דבר חדש ששמא יתאחר עד אחר חצות וא"כ בזה התקנה היא משום מה שיהיה ובלולב התקנה משום מה שהיה ושניהם רמוזים בפסוק כי אעלה ארוכה לך

וממכותיך ארפאך רמז לתקן משום מהרה יבנה בהמ"ק מה שצריך אז היינו תקנת יום הנף וסיפא דקרא דציון היא דורש אין לה מלמד שבעי דרישה הוא רמז לתקנת לולב שהיא זכר למקדש למה שהיה אז ולכן תיקן ריב"ז ב' התקנות האלה יחד משום דמצא להם סמך בפסוק:

מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק: מה שי"ל בסוגיא זו כתבתי בספרי ע"ל סוכה (דף מ"א) ע"ש: **בתוספת ד"ה וביבנה. דיש איסור שבות בדבר**: הפ"י הביא דיש פלוגתא בפוסקים בזה אם אסור לתקוע אחר שיצאו. ולענ"ד למה שכתבו התוספות דאיירי בשלא יצאו דוקא דאותם שיצאו אסור להם לתקוע בלא"ה יש טעם דלא איירי בהו דלמה הוצרכו לתקוע בפני ב"ד דבשלמא אותם שלא יצאו עדיין הוצרכו לזה משום גזירה דשמא יעבירנו למען יזכירם ב"ד שלא להוציא כמש"כ הריטב"א שלכך לא מותר רק בפני ב"ד אבל אותם שכבר יצאו הרי בהם לא שייך גזירה זו שלא טרידי וכדאמרינן לענין לולב בשבת בסוכה (דף מ"ב) וא"כ למה יתקעו בפני ב"ד דוקא:

דף ל:

בגמרא ר' יהודה הוא דקא טעי: הפ"י הקשה מנ"ל לרנב"י לומר דר"י טעה בדברי ריב"ז ועיין בספרי ע"ל סוכה (דף מ"א) שביארתי שזה היא קושיית התוס' במנחות (דף ס"ח) וסילקתי בזה מה שתמהו הצאן קדשים והט"א על דברי התוס':

עם תמיד של בין הערבים: הר"מ אלשיך בשו"ת סימן קל"ח הקשה מזה על מה שכתב הטור וב"י ורמ"א שלכך אין אומרים שיר של יום במנחה לפי שבמקדש לא אמרו שיר בתמיד של ביה"ע והרי מסוגיא זו משמע שאמרו שיר ועיין ביום תרועה שהביא תירוץ האלשיך והבאר שבע. וכתב שדחוקים הם ולענ"ד גם תירוצו דחוק הוא ולפענ"ד אפשר לומר דודאי כל ימות השנה לא אמרו שירה בתמיד של ביה"ע דלא נזכר בשום מקום ורק בר"ה אמרו כנראה מברייתא דסוגין דקאמר במנחה מהו אומר קול ה' יחיל מדבר וכן בשבת כדאמרינן לקמן בסוגין במנחתא דשבתא מה היו אומרים ומדלא מצאנו בשום מקום שהוזכר שיר לי"ט של פסח ושבועות וסוכות במנחה מזה נראה שי"ט של ר"ה הובדל מזה משאר הימים שחוץ שיר של מוסף שאמרו בכל י"ט שיר לעצמו אמרו בר"ה גם שיר של מנחה וזה מה דאמרינן בשמעתין הכא תרגמו שלא אמרו שירה כל עיקר וזה היה קלקול שבמנחה היו צריכים לומר שיר של קול ה' יחיל מדבר ור' זירא אמר שכיון שהיו מסופקים אם יבואו וצריכים לומר שיר בתמיד של ביה"ע ואם לא יבואו אין כאן שיר כלל אמרו שיר של חול שסברו שטוב לומר עכ"פ שיר אחד מלהקריב בלא

שיר כלל שאולי היו סבורים דשיר מעכב הקרבן ואפילו אינו מעכב עכ"פ מצוה איכא ובזה ודאי שבין לעכב בין למצוה אין קפידא איזו שיר יהיה דכיון דעכ"פ יש שיר תדע שהרי שירה היא מדאורייתא כדאמרינן בערוכין וכל השירות שאמרו היו דברי קבלה שבתהלים חוץ משיר של האזינו ואז ישיר דשבת ולכן בחרו לומר שיר עכ"פ מספק שלא להקריב קרבן של י"ט של ר"ה במנחה בלי שירה אבל של יו"ט לא רצו לומר מספק דשמא לא יבואו עדים ואין לשיר זה שייכות ליום זה כלל משא"כ שיר של יום דעכ"פ יש לו שייכות ליום רק שאם חול הוא היה ללא צורך אבל אין כאן נדנוד איסור ולכן כשאח"כ באו עדים היה הקלקול שלא אמרו במנחה שיר של י"ט המתוקן לכך ולכן אין ראיה כלל מסוגיא זו שבחול אמרו שיר בתמיד של ביה"ע וזהו שיטת הטור וב"י ולפ"ז צ"ל דגם למ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר אייריי שבאו העדים אח"כ וזה כתירוץ התוס' הראשון ודלא כתירוצם השני במה שכתבו ומיהו אפשר לומר כשלא באו וכו' דלתירוץ זה לא היה קלקול מה שלא אמרו שירה כלל כיון דבכל יום חול ג"כ לא היו אומרים ומדברי רש"י ג"כ משמע קצת שלא אמרו שיר בחול שכתב ד"ה נוהגים וז"ל לפי שלא ידעו וכו' ושיר של י"ט יש לומר או שלא יבואו ונמצא שהוא חול עכ"ל ומדלא כתב או לא יבואו ושיר של חול יש לומר (כמו שכתב הברטנורא) משמע דס"ל דאם הוא חול אין כאן שיר כלל ולפ"ז אין ראיה כלל מסוגיא זו שאמרו שיר בתמיד של ביה"ע וא"ש שיטת הטור ור"ע וא"ח שכתבו שלא אמרו שיר במנחה:

מפני שחוזר וכופל את הפרק: בט"א הקשה הרי גם בסוכות שאמרו הומב"הי כדאמרינן בסוכה (דף נ"ד) לפעמים כפלו את הפרק כשהיה שיר של יום שוה לשיר של מוסף ותירץ דשם אין קפידא על הכפל כיון דבלא"ה כפלו השיר של יום בשחרית ובמנחה אבל בר"ה שהיה במנחה שיר אחר לא רצו לכפול עכ"ד. אמנם תירוץ זה לא שייך לשיטת הטור הנ"ל דבכל יום לא אמרו שיר במנחה א"כ גם בסוכות לא אמרו. אכן לפענ"ד י"ל על קושית הט"א דאמרו וכפלו לא שייך רק אם כל המזמור אומר ב' פעמים אבל שם בסוכות לא אמרו בכל יום רק מקצת המזמור למוסף ולא נקרא זה חוזר וכופל ובזה נפשט ג"כ מה שמספק הט"א במה שנאמר בברייתא שאם באו עדים קודם תמיד של שחר אמרו בשחרית הסירותי אם אח"כ במוסף אמרו כל המזמור או אמרו מהרנינו עד הסירותי ולפי דברינו דחוזר וכופל את הפרק לא שייך רק אם אומר כל המזמור ב' פעמים ודאי יאמרו במוסף כל המזמור דלמה ישתנה אם חל ביום ה' מחל בשאר ימי שבוע כיון דאין זה נקרא כופל:

ברש"י ד"ה הסירותי. משום דבר"ה יצא יוסף מבית האסורים: לפי הנראה מגמרא דלעיל (דף י"א) קרא דהסירותי לא על יוסף נדרש אלא על אבותינו במצרים דדרש מזה דבר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים אכן גם שם כתב רש"י דהסירותי ביוסף כתיב וע"ש במהרש"א ח"א:

בתוספת ד"ה ונתקלקלו. וא"ת אמאי לא חשיב קלקול של מוסף: מה שי"ל בדברי התוס' כתבתי באריכות במקום אחר:

בא"ד. דהקריבו כבש אחד על תנאי: הי"ת הקשה דאם איתא דיכולים להקריב לכתחלה על תנאי היו יכולים לעשות בלי קלקול שהיו מקריבים עולה אחת על תנאי דאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה ועולת נדבה אין טעון שירה ואח"כ יקריבו מוספים ותמיד ואם לא יבואו יהיה תמיד אלא ודאי לכתחלה אין להקריב על תנאי ודבריו תמוהים שאיך יקריבו על תנאי שאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה הרי עולת נדבה בין לב"ש בין לב"ה אין קריבים ביו"ט ואם יבואו עדים ויקדשו הרי היה יו"ט מבערב דהרי לכך נהגו אותו היום קודש ולמחר קודש וא"כ הרי חללו יו"ט להקריב קרבן נדבה ולכן בדיוק כתבו שרק תנאי זה היו יכולים להתנות שיהיה מוסף:

בא"ד. מיהו אפשר לומר כשלא באו: ק"ק דא"כ הוי אלול מעובר והרי מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר כדפריך לקמן (דף ל"ב) על מה דתניא ביום שני ירד ר' חנינא וצ"ע:

דף לא.

בגמרא וקמיפלגי בדרב קטינא: היום תרועה והט"א הקשו מנ"ל דר' נחמיא כאביי ס"ל הרי בעצמו מפרש טעמו שלא רצה לחלק בין הפרקים. ולענ"ד י"ל דהא צריך טעם מה דחקו לר"ע לחלק בין הפרקים. אכן י"ל דאדרבה טעמו של ר"ע היה ג"כ משום שלא לחלק בין שיר של שבת לשיר של שאר הימים דכולם הם מענינו של בריאת אותו יום כמו שמפרש ושל שבת לא הוזכר בו מענין שבת ולכן מפרש על עולם שכולו שבת שבזה הוא מענינו של יום דמדבר משכר הצדיקים ששתולים בבית ה' לעוה"ב והרשעים יאבדו עדי עד ועלי עשור ג"כ מדבר מענין עוה"ב כמ"ש המהרש"א וכיון דעוה"ב נקרא שבת לכן הוי מענינו של שבת וזה טעמו של ר"ע ודאי שזה יספיק נגד טעם דר"נ שלא לחלק בין הפרקים ולכן מפרש בגמרא דפליגי בדרב קטינא דאי לאו דר"נ ס"ל כאביי גם הוא היה מכריע כדר"ע ומה דקאמר מה ראה ר"ע לחלק בין הפרקים לא קאמר רק דאם לא יש גם בדרשת ר' עקיבא חילוק בין הפרקים גם הוא היה מכריע כדרשת ר"ע:

מכפרת לכרוב: משמע מזה שהיה זה בזמן חורבן בית ראשון וכן כתב רש"י שבימי יחזקאל נסתלקה מכפרת לכרוב וקשה דלפי מה דתנן שקלים (פ"ז) נגנז הארון ומפרש הירושלמי שם שהיה זה בימי יאשיהו וא"כ בימי יחזקאל לא היה עוד כפרת אכן י"ל דמימרא דר' יוחנן דהכא אזיל אליבא סתמא דמתניתן דיומא (דף נ"ג) דס"ל דארון גלה לבבל או יש לומר דלמ"ד נגנז הארון כבר נסעה השכינה בימי יאשיהו מכפורת לכרוב ובזה אתי שפיר דיאשיהו גנז הארון דאע"ג דהירושלמי מפרש שראה שהבית עתיד ליחרב מכ"מ הי' אפשר להמתין עד סמוך לחורבן והרי ליאשיהו כבר בא הבטחון דבימיו לא יחרב הבית כדכתיב בקרא אבל לפ"ז י"ל דגנזו ע"י שראה ברוח הקדש שכבר נסתלקה השכינה מכפרת שעל הארון:

וכתיב וירכב על כרוב: רש"י כתב דלא גרסינן כן דהך קרא במצרים כתיב ובלא"ה מוכח כן דלפי גירסא דלפנינו מכפרת לכרוב ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן הוי ליה י"א מסעות:

אר"י ששה חדשים נתעכבה שכינה: המהרש"א בח"א כתב שהששה חדשים היה מעשרה בטבת שבאה העיר במצור עד תשעה בתמוז שהובקעה העיר ע"ש שהאריך בזה ודבריו תמוהין שהרי לא ששה חדשים אלא י"ח חדשים היו מעת שבא ירושלים במצור עד הובקעה כדכתיב (ירמיה נ"ב) ויהי בשנה התשיעית למלכו בחודש העשירי בעשור לחודש בא נבוכדנצר וגו' ותבא העיר במצור עד עשתי עשרה שנה למלך צדקיהו בחדש הרביעי בתשעה לחדש וגו' ותבקע העיר הרי שהיתה במצור משנת תשע לצדקיהו עד שנת עשתי עשרה ולמלכי ישראל מניסן מנינן א"כ הוי מטבת שנת ט' עד תמוז שנת י"א שמנה עשר חדשים וצ"ע:

וכנגדן גלתה סנהדרין: רש"י כתב דהנך גליות דסנהדרין בבית שני הוי וכתב המהרש"א דמלשון כנגדן משמע דגם בחורבן בית ראשון גלו וכנראה ג"כ ממה דיליף ר"א מפסוק דישעיה כן. ולענ"ד אדרבה מלשון כנגדן משמע כפי' רש"י דכנגד סילוק השכינה שבבית ראשון היה גלות סנהדרין בבית שני וממה דמייתי מפסוק אין ראיה די"ל דישעיה נבא על חורבן בית שני דכמו כן אמרינן סוף מכות דנבואות אורי' נתקיימה בחורבן בית שני:

דף לא:

במתניתן התקין ריב"ז שאפילו ראש ב"ד: לא ראיתי לרמב"ם שהביא תקנה זו כמו שהביא שאר תקנות של ריב"ז ואולי י"ל כיון שהרמב"ם לא הביא רק דינים שנוהגים בזה"ז או שינהגו לכשיבנה ביהמ"ק ב"ב והך תקנה לא נתקנה רק מטעם נמצאת אתה

מכשילן לע"ל לכן לא הוי רק צורך שעה דדלמא לא יהי' זה חשש לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ועל כן לא ברור שתתנהג תקנה זו גם לע"ל וראיה לזה שגם מה דאמרינן לעיל (דף כ"א) שלח ר"ג וכו' שלא יתעכבו העדים שבאו זוג אחר זוג בשבת מטעם זה נמצאת אתה מכשילן לע"ל לא הביא הרמב"ם:

בגמרא אבל הכא עבד לוה לאיש מלוה: היום תרועה והט"א הקשו דשני טעמים סותרים זא"ז מדקאמר לענין קידוש החדש הטעם דאתה מכשילן לע"ל משמע הא לאו הכי צריך לילך אחריו והדר קאמר לענין לוה הטעם דעבד לוה לאיש מלוה משמע הא בלא"ה אין צריך לילך אחריו ולענ"ד י"ל דמה דקאמר אבל הכא עבד לוה אין זה טעם לעצמו אלא לומר למה לא שייך גם בזה דאתה מכשילן לעתיד לבא דאפילו אתה מצריכו לילך אחר ראש ב"ד חוץ למקום הועד עכ"ז לא ימנע מללות דעבד לוה לאיש מלוה ומיד כשלוה על מנת כן לוה שיהיה הולך אחר המלוה בכל ב"ד שירצה:

צריך שיפריש רובע לקינו: הט"א הביא כאן קושית התוס' בכריתות (דף ט') למה גם בשאר מחוסרי כפרה לא תקנו כן ועיין מה שכתבתי שם בספרי ע"ל בישוב קושיא זו:

רובע לקינו: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל בכריתות (דף ט') בישוב שיטת רש"י שהקשו התוס' עליו:

ואידך פלוגתא: בט"א הקשה הא משנה שלמה שנינו בסוטה (דף מ"ו) משרבו המנאפים פסקו המים המרים וריב"ז הפסיקן ולימא דהיינו אידך התקנה ומה שתירץ דתקנה זו לא היה דבר חדש לגמרי דכבר קודם שהפסיקן ריב"ז לא היה משקים לאשת המנאף. לענ"ד דוחק הוא דהיכן מצאנו כן אכן לענ"ד יותר נראה דבזה לא שייך תקנה דעשה על פי הכתוב דכתיב לא אפקוד על בנותיכם וגו' וכנראה ג"כ מהלשון של המשנה דקאמר שנאמר משמע מזה שריב"ז לא הורה רק מה שצוה הכתוב כשראה שהגיע העת לזה כשרבו המנאפים וכמו שהעיר הט"א בעצמו רק שהשיב על זה שהרי רנב"י אמר לעיל שריב"ז כר' יהודה ס"ל דקאמר יום הנף מן התורה הוא אסור וריב"ז דרש והתקין וא"כ גם בתקנה זו נימא הכי אבל לענ"ד זה אינו דשם קאמר דרש והתקין דהיינו שדרש דעד ועד בכלל והתקין על פי זה דיום הנף כולו אסור וכיון דמצאנו בזה פלוגתא דתנאי אי עד ועד בכלל או לא שייך בזה שהתקין ריב"ז על פי מה שדרש אבל במה שהפסיק מים המאררים לא היה צריך דרשה כיון שמפורש בפסוק. ולכן לא שייך לחשוב את זה בכלל תקנותיו:

הלבין היו שמחים: הי"ת כתב שיש לספק מפני מה לא רצו שיהיה מציצין אם בשביל שלא יהיו שמחין כשילבין ויחדלו מלהתפלל ולשוב בתשובה כראוי או שלא יהיו עצבים

כשלא ילבין וריעא מזלייהו ע"י כן והניח בצ"ע. ולענ"ד יש לפשוט דהיה הטעם שלא יהיה שמחים מדפריך לקמן בימי ריב"ז מי הוה לשון של זהורית מלבין ומאי קושיא דילמא ה"ק כיון דהיו מציצין קודם עת ריב"ז ואם היה מלבין דוקא היו שמחים אבל כשלא הלבין היו עצבים לכן כשראה ריב"ז בארבעים שנה שתמיד היה מאדים לא רצה שיראו וריעא מזלייהו על כן תיקן שיהיו קושרים בסלע במקום שלא יראו אלא ודאי משמע דעיקר הטעם שרצו שלא יראו היה מפני שהיו שמחים כשהלבין ולכן פריך שפיר כיון דבימי ריב"ז לא הלבין לא הוצרך לתקנה זו וכן משמע דלא משום שהיו עצבים תקנו שביומא דמייתי ברייתא זו איתא לא הלבין היו עצבים ומתביישים והרי במה שהיו מתביישים ודאי ליכא חשש לרעה אע"כ דה"ק דאע"ג דבלא הלבין היו עצבים ומתביישים וטוב להם מכ"מ כשהלבין היו שמחים ולא שבו כראוי ולכן התקינו שלא יהיו רואים:

על פתח האולם: ביומא (דף ס"ח) אמר ר' ישמעאל שהיה קשור על פתחו של היכל ולא מצאנו שיש פלוגתא בזה וגם אי נימא דר' ישמעאל פליג וס"ל דלא על פתחו של אולם אלא על פתחו של היכל היה קשור קשה דלדידיה למה התקין ריב"ז לקשור בסלע דעל פתח ההיכל ודאי לא היו יכולים להציץ כיון שפרכת של אולם היה מפסיק ועיין בירושלמי דיומא (פ"ו) שהובא שם ג"כ הך מעשה ושם נאמר שהי' קשור בפתח ההיכל וצ"ל דאע"ג דהפרוכת של אולם היה מפסיק מכ"מ כשנכנס ויצא הכה"ג היו מגביהים לו את הפרוכת כדאמרינן (תמיד פ"ג) והיו מציצין כשנכנס לק"ק להוציא הכף והמחתה ולהיכל להקטיר קטרת שהיה כשכבר נשלח השעיר למדבר:

ברש"י ד"ה אלא למקום הועד. של ישיבה: בירושלמי איתא כינו מתניתן למקום הועד של חדש והמפרש שם הקשה מזה על דברי רש"י אמנם לא ידעתי מאי קושיא דהיכן מצאנו שהמקום ועד של חדש אינו מקום ועד של ישיבת ב"ד ומפני שמתניתן קאמר סתם למקום הועד הוצרך רש"י לפרש איזו ועד וכתב שהוא מקום ישיבת ב"ד והירושלמי ג"כ לזה נתכוין וקאמר מקום הועד של חדש דהיינו במקום ישיבת ב"ד שמקדשים שם את החדש. הן אמת שלפי מה שכתבו התוס' לעיל (דף כ"ה) הי' עין טב המקום שקדשו שם את החדש אבל רש"י לשיטתו אזיל דפירש שם דרק מפני גזירה לא רצה רבי לקדש החדש במקום ישיבתו ומזה נראה דעתו דלעולם מקום ישיבת הב"ד הגדול היה מקום קידוש החדש ולכן לשיטתו אין סתירה לדבריו מהירושלמי:

בתוס' ד"ה רובע. מוכח בהדיא דהוי רובע דינר: כבר העיר הי"ת על מה דאמרינן בכמה דוכתי דשקל דילן הוא מחצית השקל וכן כתב הרמב"ן בחומש הביאו התוס' יו"ט

(שקלים פ"ג מ"ו) שהעם קורין שקלים למחצית השקל ששוקלין בכל שנה ולהכי תנן שם הנותן סלע ונוטל שקל ע"ש ולפ"ז אין כאן סתירה דבכריתות איירי מסלע דקאמר כבש בסלע וסלע הוא שקל של תורה ומזה הוא רובע דהיינו רובע דינר של תורה החלק ששה עשר אבל רש"י כתב הכא רובע שקל דהיינו מה שקורין העם שקל וכיון דשקל של תורה הוא סלע של ד' דנרים גם לשקל שקורין העם כן מחשבין ד' דנרים וא"כ הוי רובע דינר של תורה חצי דינר של העם ועוד יש לומר דהנה רש"י בכריתות (דף ח') ד"ה קנין כתב קנין ברבעתים ב' קנין בשני רביעי דינר כסף ל"א רבעתים לשון חצי הוא עכ"ל ולכאורה משמע דל"א מפרש דכל קן עמד בחצי דינר וא"כ יקשה על מה דאמר שם (דף י') דלא מייתי אלא חד משיתסר בעשירות דמשמע דקן מחירו רובע דינר אבל י"ל דהל"א מפרש כיון דיולדת בעשירות מביאה כבש ועוף ובדלות ב' עופות דהיינו קן שלם א"כ הוי חד פרידה שמביאה תחת כבש אחד מט"ז דהפרידה האחרת היא מביאה שוה לקרבן של עשירה אבל לעולם קן שלם דהיינו ב' פרידות מחירו חצי דינר ולכן הגר דצריך להביא קן שלם צריך להפריש חצי דינר ומה שפירש רש"י בכריתות (דף י') דרובע הוי מחיר של קן שלם פירש על פי פירושו הראשון של (דף ח') והכא פירש על פי פירושו השני שם:

ד"ה וביקש. הוי מצי פריך ליה: לענ"ד י"ל דלא פריך ליה דהוי קאמר מערימין דהיינו לכתחלה והרי לכתחלה לא יכול לחללו על ש"פ גם בהקדש לא בלבד למ"ד דחללו בדיעבד דוקא אלא אפילו למ"ד לכתחלה הרי כתבו התוס' שם בב"מ (דף נ"ז) דזה דוקא בטעה אם צריך להשלים אבל לכתחלה במזיד לכ"ע אסור להונות להקדש ע"ש וא"כ ה"ה למעשר שני:

דף לב.

במתניתן וכולל מלכיות עמהן: נראה שטעם ריב"נ הוא כיון שמלכיות הוא להמליך ולהקדיש שם הקב"ה הוא מעין קדושת השם לכן כולל עמהן אבל מכ"מ אינו תוקע שלא להפסיק בקדושת היום בין תקיעות מלכיות לזכרונות אבל ר"ע סובר שאעפ"י שמלכיות הוא מעין קדושת השם ולא מעין קדושת היום מכ"מ עדיף טפי לכלול עם קדושת היום ולתקוע מלהזכיר ולא לתקוע:

בגמרא ת"ר מנין שאומרים אבות: הפ"י תימה למה מביא זה בר"ה הרי בכל השנה מברך אבות וגבורות וקדושת השם ומה שתירץ דה"א כיון שאומר מלכיות זכרונות שופרות לא יאמר ג' ראשונות דמרבה בשבחו של מקום לענ"ד אינו מספיק דאכתי יקשה למה

חשיב עבודה והודאה וב"כ שהם ג"כ בכל השנה ולכן נ"ל דעל מתניתן ל"ק כיון דפליגי ריב"נ ור"ע בסדר ברכות של מלכיות לכן נקט כל הסדר של שאר הברכות ג"כ ולכן פתח מתניתן סדר ברכות אומר אבות וכו' ועל הברייתא ל"ק דבתוספתא באמת לא כתוב הך מניין שאומרים אבות וכו' הכא אלא פתח ר"א אומר שבתון זכרון וכו' כמו דאיתא לקמן ומה דמייתי הכא הוא מברייתא דמגילה ואיידי דמפרש מניין שאומרים מלכיות זכרונות שופרות מייתי ג"כ בגמרא מה דאיתא בברייתא דמגילה מניין שאומרים אבות מדהזכיר זה במתניתן דכאן. שוב בא לידי הריטב"א וראיתי שהעיר ג"כ על קושיא זו ע"ש והנלענ"ד כתבתי:

אמר לו ר"ע מפני מה: לענ"ד יש לומר דר"א ור"ע בה פליגי דהנה בחגיגה (דף י"ח) איתא ר"ע אומר אינא צריך וכו' ללמדך שאסור בעשיית מלאכה ע"ש ודרשה זו אתיא ממה דכתיב אלה מועדי ה' מקראי קודש וגו' דדרש ר"ע על איסור עשיית מלאכה בחה"מ כנראה מדברי רש"י שם וע"ש בט"א שפי' ג"כ הכי ולכאורה קשה דר"ע סותר את עצמו דהכא דרש מקראי קודש על קדושת היום ושם דרש כר"א על עשיית מלאכה אמנם לק"מ שהרי גם הכא לא אמר ר"ע שאין לדרוש ג"כ ממקראי קודש איסור מלאכה רק שאמר למה לא נאמר שבתון שכתוב ראשון קאי על מלאכה ולכן שם דכתיב מקראי קודש ברישא דרש על מלאכה לכל הימים דנקראו מועד דגם חוה"מ בכלל ולפ"ז י"ל דגם ר"א דרש איסור מלאכה בחוה"מ כר"ע שם ונראה לו דוחק לחלק בין דרשת מקרא קודש לדרוש בר"ה על קדושת היום ובאלה מועדי ה' על איסור עשיית מלאכה ולכן דרש תרווייהו על איסור מלאכה אבל לר"ע ניחא ליה לדרוש שבתון דכתיב ראשון על מלאכה ובפלוגתא דר"א ור"ע בפי' מקראי קדש מצאנו ג"כ עוד פלוגתא דתנאי דממה שאמר ר' יונתן בחגיגה (שם) תאמר בחוה"מ שקרוי מקרא קודש הואיל וקרוי מקרא קודש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה נראה שדרש מקרא קודש על עשיית מלאכה ובשבועות (דף י"ג) מייתי ספרא דתניא לא התענה בו ולא קראו מקרא קודש ועשה בו מלאכה מניין כו' וע"ש ברש"י ותוס' הרי שקראו מקרא קודש קדושת היום וזהו כדרשת ר"ע כאן:

רבי יוסי בר"י אומר אינו צריך: לענ"ד י"ל דניחא לרבי לילף מסמוכין ולא מקרא דר"י בר"י דאי מהא אתיא הוי ליה להקדים זכרונות למלכיות שהרי כתיב אני ה' אלהיכם אחר והי' לכם לזכרון לכן ניחא ליה לרבי לילף מסמיכות אני ה' אלהיכם לקרא דבחודש השביעי דבפסוק זה כתובים כסדר אני ה' אלהיכם למלכיות זכרון לזכרונות ותרועה לשופרות:

לכל מקום שנאמר בו זכרונות: הט"א כתב דבנין אב זה על כרחך לא קאי רק על יוה"כ של יובל שהרי בתעניות שנאמר בו ונזכרתם לפני ה' אלהיכם שהרי בתעניות לא היו תוקעים מלכיות דבתענית (פ"ב) איתא רק זכרונות ושופרות ולענ"ד לא ידעתי איך יש לפרש הך כל מקום שנאמר בו זכרונות ליוה"כ של יובל שהרי שם לא נאמר זכרון ואם במה שהוא בכלל מועדיכם כמו שכתב הט"א לא שייך בזה כל מקום שנאמר זכרונות אלא הכי ה"ל למימר מה ת"ל אני ה' אלהיכם ללמדך שיהיה מלכיות עמהם שהרי רק על זכרון שבפסוק זה קאי ולכן נלענ"ד דלא כט"א אלא דמה דקאמר ר"י בר"י לכל מקום שנאמר בו זכרונות קאי על תענית ג"כ וס"ל דבתעניות ג"כ תקעו למלכיות או דס"ל כאביו רבי יהודה דאמר בתענית שם (דף ט"ו) דגם זכרונות ושופרות לא היו מזכירים אלא רעב כי יהיה בארץ וכו' ומתניתן דתענית דלא חשיב רק זכרונות ושופרות אתיא כרבי דיליף מסמיכות דאני ה' אלהיכם לחדש השביעי דמזה לא ידענו רק של ר"ה ושל יוה"כ של יובל דילפינן מגז"ש ומהיקש מהדדי כדאמרינן לקמן (דף ל"ד) ועל תעניות לית לן קרא ועוד י"ל שהרי בתענית שם נאמר דתקעו בברכה של גואל ישראל קודם שתקעו לזכרונות ושופרות ויש לומר דהיינו תקיעה דמלכיות דמה שנקרא הקב"ה גואל ישראל ממליכים אותו ישראל שהוא ה' אלהיהם ובלא"ה אני תמה על הט"א שפשיטא ליה דבמלחמה לא תקעו מלכיות שהרי בתענית (דף י"ז) אמרינן לפי שאין אומרים זכרונות ושופרות אלא בר"ה וביובלות ובשעת מלחמה ע"ש משמע ששוים להדדי וכן נראה מדברי רש"י שם שכתב ולא אתפרש מנ"ל דאומר ברכות ופסוקי מלכיות זכרונות ושופרות בשעת מלחמה עכ"ל. הרי דפשיטא ליה לרש"י שהיו תוקעים למלכיות וקושית רש"י מנ"ל לענ"ד י"ל דר' יהודה ס"ל כבנו ר' יוסי הכא ויליף מבנין אב שכל מקום שנאמר זכרונות ג"כ מלכיות עמהם וה"ה ג"כ לשופרות שהרי שופרות ע"כ בקרא דוכי תבאו מלחמה כתיב ג"כ דאל"כ מנ"ל בתעניות שופרות והקושיא רק מנ"ל מלכיות וזה אתי מבנין אב דכאן וכיון דלר"י בר"י תקעו למלכיות זכרונות ושופרות כמו בר"ה ויוה"כ של יובל אמרו ג"כ הברכות והפסוקים כן:

למימרא דעברוה לאלול: אין להקשות דלמא היה בעת ששהו העדים לבא ונהגו אותו יום קודש ולמחר קודש דיש לומר שהרי המעשה היה בימי רשב"ג בנו של ר"ג דיבנה וכבר מקודם משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז דמקבלים עדות החודש כל היום ועוד דאע"ג דנהגו אותו יום קודש ולמחר קודש מכ"מ לא תקעו ולא ברכו תפלת מוסף באותו יום עד למחר דבזה לא שייך קלקול:

רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות: עיין פירש רש"י ולענ"ד י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דטעם דר' יוחנן כנגד עשרה מאמרות שייך על מלכיות כדאמרינן לעיל שברא הקב"ה עולמו ומלך עליהם וטעם דרב יוסף שייך על זכרונות על שם הכתוב זכור את יום אשר עמדת בחורב שנתנו עשרת הדברות וטעם דרבי לוי דהללוהו בתקע שופר שייך על שופרות:

הי נינהו ויאמר דבראשית: הי"ת הקשה דעל מתניתן דאבות בעשרה מאמרות נברא העולם ה"ל להקשות כן ואיך שייך זה להא דר' יוחנן ומה שתירץ בשם י"מ דעל מתניתן י"ל כנאמר בזוהר ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו הוא מאמר העשירי אבל מר' יוחנן שאמר שבהן נברא העולם פריך שפיר דליכא למימר דהך ויאמר ה' אלהים הוא העשירי דע"י דיבור זה לא היה הבריאה עכ"ד ולא הבנתי שהרי ויאמר אלהים נעשה אדם הוא ודאי בכלל העשרה מאמרות והלא גם ע"י דיבור זה לא היה הבריאה דאח"כ כתיב ויברא אלהים את האדם ומ"ש בריאת אדם מבריאת חוה דבשניהם כתיב בתחלה הדיבור ואח"כ הבריאה אבל לענ"ד אין כאן קושיא די"ל דבאמת לא על ר' יוחנן אלא על מתניתן קושיתו אלא כיון דעל אבות אין גמרא סידר הקושיא כאן ועיין בסוכה (דף י"ד) שכתב רש"י כעין זה לענין קושיא על מתניתן דסדר טהרות:

בדבר ה' שמים נעשו: הט"א הקשה הרי בכתובות (דף הי) אמרינן גדולים מעשה צדיקים וכו' דאלו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים וכו' אלמא שמים וארץ בידים נבראו ולא במאמר בלבד והניח בקושיא ולענ"ד לק"מ עפ"י גמרא דחגיגה (דף י"ב) דאמרינן שם קשיא קראי אהדדי אמר ר"ל כשנבראו ברא שמים ואח"כ ברא ארץ וכשנטה נטה הארץ ואח"כ נטה שמים ע"ש הרי דמוקי קרא דמקדים ארץ לשמים על הנטיה וא"כ גם קרא דידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים איירי בנטיי' וזה נקרא מעשי ידי הקב"ה אבל הבריאה שכתוב בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ היה במאמר:

במתניתן אין מזכירין זכרון: הי"ת הקשה למה הזכיר זכרון קודם מלכות אכן כבר תירץ התוס' יו"ט שהוא לשון נופל על לשון כיון דאמר אין מזכירין אכן זה גופא צריך טעם למה אמר אין מזכירין ולא אין אומרים וי"ל דקמ"ל דאפילו אמר העשרה פסוקים כהלכתן ורצה להוסיף של פורענות ג"כ אעפ"י שמותר להוסיף על העשרה פסוקים כמש"כ הראשונים מכ"מ לא יזכיר של פורענות דבזה שייך יותר לשון הזכרה כדאמרינן לקמן בגמרא אדכורא ריתחא לא מדכרינן. וכן יש לפרש במה דאמר לקמן אין מזכירין זכרון של יחיד שאין מזכירין אפילו ליותר מן י' פסוקים:

בתוס' ד"ה מתחיל. וי"ל משום דקראי דתהלים משלי ואיוב קדמו לנביאים: לכאורה אין זה מספיק שהרי יהושע שופטים ומקצת שמואל קדמו לתהלים משלי ואין לומר דכתובים קדמו כלם לנביאים דז"א שהרי מגילת אסתר עזרא דניאל וד"ה אחרו לנביאים אבל י"ל בישוב קושית התוס' כיון דהפסוקים שמזכירים מכתובים הם רק מתהלים והפסוקים מנביאים הם מישעיה ירמיה זכריה לכן מזכיר כתובים קודם לנביאים כיון דדוד קדם לנביאים האלה ואולי זה ג"כ כוונת התוס' והרא"ש דאמרי לא הזכיר רק מתהלים שאמרו דוד אבל לא ידעתי לאיזה צורך הזכירו דמשלי איוב קדמו לנביאים שאעפ"י דאם ירצה יכול להזכיר גם מאלה פסוקים הלא כמו כן יכול להזכיר ג"כ מיהושע שופטים שמואל שקדמו לכתובים או מדניאל עזרא ד"ה שאחרו לנביאים:

דף לב:

בגמרא וכתיב ה' צבאות יגן עליהם: הט"א דקדק לענין מה מביא פסוק זה ולענ"ד י"ל משום דבשאר פסוקים שמביא מפורש דאיירי בפורענות אה"ע אבל בהך פסוק וה' אלהים בשופר יתקע לא כתיב מפורש דאיירי באוה"ע ולכן מייתי מה שכתוב אחריו וה' צבאות יגן עליהם דהיינו על ישראל מכלל דפסוק דלפניו בפורענות דאוה"ע מיירי:

אינן כזכרונות: המהרש"א ח"א כתב הטעם דפקידה הוא דבר שבא מעת לעת דוקא מה שאין כן זכירה שהוא לעולם בלי הפסק ולענ"ד צ"ע שהרי כתיב ותפקדנו לבקרים והוא בלי הפסק כנראה מסיפא דקרא דכתיב לרגעים תבחננו וכן איפכא לענין זכירה דכתיב זכור את אשר עשה לך עמלק ודי אם מזכיר פעם אחת בשנה ולענ"ד יש לומר דטעמי' דר' יהודה דס"ל דאינה כזכרונות דס"ל דפקידה אינו זכרון ממש אלא עיוני בעלמא כדאמרינן לעיל (דף ט"ז) ולכן גבי שרה כתיב אחר וה' פקד את שרה ויעש ה' לשרה כאשר דיבר דגז"ד לא היה בעת הפקידה אלא אחר הפקידה כמו שכתבתי לעיל ולכן כל מקום שהפקידה היא יותר מעיון בעלמא אלא זכירה ממש כפל הכתוב כדכתיב פקוד יפקוד אלהים אתכם פקד פקדתי אתכם וכן פקדתי את אשר עשה לך עמלק סיים ועתה לך והכית וגו' פי' אחר שעלה לעיון בעלמא לפני גזרתי עתה שתלך ותכה את עמלק:

כיון דאתי רבים מניה: לענ"ד פי' רבים הוא כל ישראל דוקא ולכן ויזכור אלהים את רחל אע"ג דמזכירה זו באו שני שבטים אפרים ומנשה עם כל זה אין לומר לזכרונות דלא מקרי רבים בענין זה אפילו לר' יוסי:

זמרו למלכנו: רש"י פירש דר' יהודה לא חשיב ליה דלא אמליכתיה אלא על אומה אחת וק"ל דא"כ קרא דה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו ג"כ ליכא מלכות דהא בזה ג"כ

אמליכתיה רק על ישראל ובהא ר' יהודה עצמו ס"ל לקמן דהוי מלכות וכן ע"כ ס"ל ג"כ דויהי בישורון מלך הוא מלכות דאל"כ לא משכחת ג' מלכיות לר' יהודה בתורה והרי בזה כתיב בישורון מלך. וראיתי בט"א שהקשה ג"כ על פי' רש"י מהא דאמרינן לעיל דבחמה שפוכה אמלוך עליכם ליכא מלכות משום דפורענות הוא ול"ל טעם זה תיפוק ליה דלא אמליך רק על ישראל ותירץ דהך טעמי' צריך למאן דלא ס"ל כר' יהודה ותימא דמה יענה על ותרועת מלך בו ויהי בישורון מלך דמודה בהו ר' יהודה דהוי מלכות ועוד דמה דבעינן מלכיות יליף לעיל מקרא דאני ה' אלהיכם והרי זה ג"כ על ישראל נאמר הרי דעיקר מלכיות הוא על אומה ישראל ולכן לולא פי' רש"י הי' נלענ"ד דטעמיה דר' יהודה דלא חשיב אלא אחת עפ"י מה דאמרינן דפרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט וריבה הכל ובזה הפרט נבטל לגמרי וכלא יחשב משא"כ בכלל ופרט וכלל דבזה הפרט ממעט מה שאין כעין הפרט ולכן כאן דכתיב בתחלה זמרו למלכנו שהוא הפרט ואח"כ כי מלך כל הארץ אלהים נעשה הכלל מוסיף על הפרט ולא נחשב הפרט כלל:

אינה אומרה כל עיקר: הקשה הי"ת ל"ל פלוגתא זו הא מרישא שמעינן ולענ"ד י"ל דפלוגתא דרישא היה אפשר לפרש דר' יוסי סבר דאומר אותו הפסוק בעצמו עם זכרונות ופעם שני עם שופרות וכן עם מלכיות ועם שופרות ובהא פליג ר' יהודה וס"ל דאינו אומר פסוק א' שני פעמים אלא אומרו עם זכרונות ושוב אינו אומרו עם שופרות וכן דאומרו עם מלכיות שוב אין אומרו עם שופרות אבל אם לא אמרו עם זכרונות או מלכיות ה"א דמודה ר' יהודה דאז אומרו עם שופרות לזה קמ"ל דאפילו יום תרועה יהיה לכם דעיקרו גבי ר"ה מכ"מ לא יצא ידי שופרות:

אינה מלכות: ק"ק מ"ט דר"י הרי עיקר ילפותא דבעינן מלכיות הוא ממה דכתיב אני ה' אלהיכם כדאמרינן לעיל הרי דאלהות נקרא מלכות:

מפני מה אין ישראל אומרי' שירה לפניך. מה שמ"ה שואלים כן משום דאמרינן בחולין (פ' ז') דאין רשות למ"ה לומר שירה עד שישראל אומרים שירה ולכן על שמעוכבים לומר שירה בר"ה ויוה"כ שואלים כן ועוד י"ל עפ"י מה דאמרן (ספ"ד דסנהדרין) כשטבעו מצריים בים ורצו מ"ה לומר שירה אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם מבקשים לומר שירה הרי למ"ה לא ניתן רשות לומר שירה אז אף שישראל אמרו שירה ולכן י"ל דמ"ה יודעים מאז שאמר להם הקב"ה כשמביא פורענות אין ראוי לומר שירה שע"כ ר"ה ויוה"כ שרשעים נדונים למיתה ג"כ אין ראוי לומר שירה בהם אבל שואלים למה ישראל אין אומרים שירה כמו אז הרי הם בטוחים שיצא כאור משפטם אשר ע"כ לובשים לבנים (וכמו שהקשה היום תרועה) אבל הקב"ה השיב אעפ"י שבטוחים בחסדי מכ"מ

כשהמלך יושב על כסא דין ועדין ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו שלא נגמר הדין עדין גם להם אין ראוי לומר שירה אף שבטוחים שארחם עליהם:

ואין עשה דוחה ל"ת ועשה: הר"ן והריטב"א כתבו דקושטא דמילתא קאמר אבל בלא"ה אינו דוחה דלא הוי בעידנא. אכן השבולי לקט כתב בשם ר"ת הביאו המג"א סי' תמ"ו דשופר הוי עשה דרבים ולא בעינן בעידנא ובט"א הקשה לשיטה זו דעשה דרבים דחה גם שלא בעידנא דא"כ לחזקיה ורבא ואביי דס"ל די"ט רק ל"ת הוא אמאי שופר לא דחי יו"ט ולענ"ד י"ל דבלא"ה קשה ל"ל טעמא דיו"ט עשה ול"ת תיפוק ליה דהא כל הני דחשיב דיש בהם חלול יו"ט אינו קיום המצוה אלא מכשירי מצוה כגון לחתוך שופר או להביאו מחוץ לתחום בזה לא מקיים המצוה רק מכשיר המצוה והרי אפילו במצות שדוחין שבת ויו"ט כגון מילה מכ"מ מכשירי מצוה כגון לעשות איזמל למילה לא דחי שבת ויו"ט וא"כ ל"ל טעמיה דיו"ט עשה ול"ת הוא. וצ"ל ג"כ כמש"כ הר"ן דקושטא דמילתא קאמר אבל מכ"מ בלא"ה לא דחי ובזה גם לשאר אמוראי דס"ל דיו"ט רק ל"ת הוא ג"כ א"ש:

דף לג.

בגמרא אמר רבי אלעזר ואפילו בשבת: התוספות וכן הר"ן והריטב"א מפרשים דאיירי בר"ה שחל להיות בשבת אבל הרמב"ם ה' שופר (פ"ב) כתב התינוקות שלא הגיעו לחינוך אין מעכבין אותם מלתקוע בשבת שאינה יו"ט של ר"ה ומותר לגדול שיתעסק עמהם כדי ללמדן ביו"ט בין קטן שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע לחינוך שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות עכ"ל. וכתב הרב המגיד וכתב רבינו בשבת שאינה יו"ט של ר"ה לפי שביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ודאי מעכבין אותו שלא יאמרו שתוקעין ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת וכן נראה מהירושלמי עכ"ל ה"ה. וזה תימא דאדרבה בירושלמי כתוב איפכא כמו שכתבו הר"ן והריטב"א שהביאו ראיה מן הירושלמי דאיירי בר"ה שחל להיות בשבת וכן העיר על זה היום תרועה. והנה בריטב"א כשהביא הירושלמי לראיה לפירושו כתב והמפרש אותו בשבת הסמוכה ליו"ט טועה הוא ולישנא דמתעסקין עמהם משמע דביו"ט שמותר בתקיעת שופר לגדולים איירי עכ"ל ולפ"ז י"ל דהרמב"ם מפרש הירושלמי כהמפרש שהביאו הריטב"א אבל אכתי אין ישוב בזה למה שכתב ה"ה שיש ראיה מירושלמי לפירושו שביו"ט הסמוך לשבת איירי והנלענ"ד דז"ל הירושלמי א"ר אלעזר מתניתא ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ותני כן מתלמדין מלתקוע בשבת אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט עכ"ל והלשון

קשה והמפרש כבר הגיה בדרך רחוק ולענ"ד א"צ רק הגהה קטנה דתיבת מתלמדין צ"ל מעכבין והכי פירש הירושלמי דמתניתן ודאי ביו"ט איירי כמו שכתב גם הריטב"א ועל מה דתנן אין מעכבין את התינוקות מלתקוע דהיינו ביו"ט דייקינן הא בשבת מעכבין כמו שדייק גם בגמרא שלנו והיינו בשבת שהוא יו"ט לזה מפרש ר' אלעזר ביו"ט שחל להיות בשבת דבזה מעכבין ועל זה תני כן פי' תניא נמי הכי מעכבין מלתקוע בשבת פי' בשבת שהוא יו"ט ואין מעכבין התינוקות לתקוע ביו"ט כן יש לפרש הירושלמי וכיון דבגמרא דילן מקשה מדיוקא דמתניתן אברייתא ומשני כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בלא הגיע לחינוך והרמב"ם פירש כפי' בתרא של הרי"ף שהביאו גם התוס' דלא הגיע לחינוך קיל מהגיע לחינוך והך שבת מפרש בסמוך ליו"ט דדוחק לו לפרש דאיירי במקום שיש בו ב"ד ובפני ב"ד שתוקעין בשבת כנראה גם מהתוס' שלא רצו לפרש כן ממה שהקשו והלא אין מצות יום בשופר לכן פסק הרמב"ם א"ש עפ"י גמרא דילן וירושלמי:

בתוס' ד"ה הא ר"י. הלכה כרבי יוסי דנימוקו עמו: הפ"י הקשה על שיטת ר"ת דמה בכך דבעלמא הלכה כרבי יוסי נגד ר' יהודה דנימוקו עמו הרי הכי סתם מתניתן כר' יהודה ועוד הקשה על מה דהביא ר"ת ראיה ממיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין ומאשת יונה שעלתה לרגל הרי התוס' בערובין כתבו דבפסיקתא איתא דמיחו בידן חכמים. ועוד הקשה על מה שהביא ראיה מפרק אין דורשין שהרי אדרבה משם ראיה להיפוך דמסקינן דאמרו להו אקפו ידייכו וא"כ משמע להדיא שלא היו סומכות כלל ע"ש ולענ"ד ל"ק מידי. שמה שהקשה מסתם מתניתן דהכא הרי כתב הרשב"א שאין זה נחשב סתם מתניתן כיון דלא אתי אלא מדיוקא והפ"י בעצמו הביא דברי הרשב"א שם ומה שהקשה מפסיקתא תמהני שהרי בגמרא בערובין שם מייתי ברייתא דלמיכל בת שאול ולאשת יונה לא מיחו בידן חכמים ומי שבקינן סתמא דברייתא דמייתי בגמרא דילן בלי שום חולק וניחוש למה שכתוב בפסיקתא בשם חד מ"ד ומה שהקשה דהרי אמרו לנשים אקפו ידייכו אלמא דלא התירו לנשים לסמוך מתורץ ג"כ ע"פ מה שכתבו התוס' בערובין שם ד"ה מיכל דלמ"ד דלא הוי רשות לנשים אפילו סמיכה בהקפת יד אסור דמיחזי כעבודה בקדשים וכמו שכתב גם הרא"ש כאן בשם ראבי"ה ע"ש:

בא"ד מדכתיב את ה' אלהיך תירא: כתב המהרש"א לאו מהאי קרא מייתינן ליה התם אלא מדכתיב ליראה את ה' ואת ה' אלהיך תירא דדרשינן לרבות ת"ח עכ"ד ותמהתי שהרי בפירוש אמרינן בתמורה (דף ב') והכתיב את ה' אלהיך תירא האי אזהרת עשה הוא ע"ש הרי מפורש דאזהרה שלא להוציא שם שמים לבטלה אתי מאת ה' אלהיך תירא

כדברי התוס' שוב מצאתי קושיא זו בברכי יוסף ח"מ סי' ל"ד ומה דדרשינן בפסחים (דף כ"ב) לרבות ת"ח זה אתי מרבויא דאת כדאמרינן שם שדרש כל אתין שבתורה:
ד"ה תניא והלא אין מצות היום בשופר: קושיא זו מתורצת עפ"י מה שכתבו הבעל המאור והר"ן דאיירי באותן מקומות שיש שם ב"ד שתוקעין שם בשבת לאחר החורבן:
בא"ד לא ספינן ליה בידים: עיין מה שכתבתי בזה בספרי ע"ל ביבמות שם:

דף לג:

בגמרא תקיעה דכולהו בבי: אכתי צריך טעם למה נקט תקיעה לשון יחיד ותרועות לשון רבים לכן מדויק יותר גרסת המשנה במשניות שכתוב שם תקיעות לשון רבים:
חד בבא ותו לא: הרמב"ם בחבורו כתב דשיעור תקיעה כחצי תרועה משום דמפרש תקיעה דכולהו בבי דהיינו השש תקיעות הם כשלש תרועות וכמו שכתב הר"ן בשמו ולפ"ז פליגי מתניתן ובריית דלמתניתן שיעור תקיעה כחצי תרועה ולתנא ברא שיעור תקיעה כתרועה שלמה אכן לפ"ז צ"ע מה דאמר אביי לקמן בהא ודאי פליגי ופירש רש"י אע"ג דאוקימתא ברישא לא פליגי אבל בסיפא ודאי פליגי והיינו רש"י לשיטתו דלפירושו לא פליגי ברישא אבל לפי' הרמב"ם דברישא ג"כ פליגי איך שייך הלשון בהא ודאי פליגי:
בתוס' ד"ה שיעור. וצריך ליזהר בשברים: במהרש"א הקשה דלמה לא יאריך בשבר הרי אם תרועה שברים הוא א"כ אין שבר אחד כתקיעה ועיין מה שתירץ. וביום תרועה כתב שאי אפשר לומר כתירוצו וגם בהגהת אשרי הקשה על הרא"ש כן אבל לענ"ד כוונת התוס' והרא"ש כמו שכתב הריטב"א קושיא זו בזה הלשון ואיך יהיה שבר דתנא ברא כתקיעה דתנא דידן עכ"ל והוא קרוב למה שתירץ הב"י על קושיא זו בסי' תק"ץ ע"ש:
בא"ד. אי אפשר לומר כן: לענ"ד יש ראיה לפי' רש"י ממה דתנן במנחות (פ"ג) שני סדרים מעכבים זה את זה שני בזיכים מעכבים זא"ז הסדרים והבזיכים מעכבים זה את זה הרי דהיכי דקאי על א' קתני זה לחוד וזה לחוד הכי נמי הוי צריך למתני הברכות מעכבות זו את זו התקיעות מעכבות זא"ז ומדקתני התקיעות והברכות מעכבין זא"ז דומיא דהסדרים והבזיכין מעכבין זא"ז וכפי' רש"י ועיין מה שכתבתי לקמן (דף ל"ד) ביישוב קושיית התוס':

דף לד.

בגמרא שאין ת"ל בחדש השביעי: לא ידעתי למה כפל התנא בזה מה שאמר כבר ברישא לענין דבעי שופר ואולי רצה לרמז בזה שלא יקשה היאך נילף מהיקש זה פשוטה לפניה ולאחריה כיון דצריך ליה דתקיעה בשופר אכן ז"א דכלל בידינו אין היקש למחצה ולכן כפל בזה להשמיענו דנילף בזה כאלו נכתב ההיקש לדבר זה לבד. וברייתא זו נשנה בת"כ פ' אמור ונכפלה בפ' בהר ובירושלמי ר"ה פ"ג נשנה בשינוי לשון ע"ש:

הקישא לא צריך: הבעל המאור וכן הריטב"א פירשו דה"ק דאי מהקישא לא ידענו רק דשנים של ר"ה צריכים לתקוע גם ביוה"כ של יובל ואכתי לא שמעינן דצריך שלשה בזה ובזה לכן צריך גז"ש וסיים הבעה"מ ורבינו שלמה פירש כן ונראה דחסר תיבת לא וצ"ל לא פי' כן והנה הט"א פירש ג"כ הכי (ולא ראה הבעל המאור) והקשה על פי' רש"י שכיון שהכל יכול לילף בין בהיקש בין בגז"ש מ"ש דלענין שופר ולפני' ולאחריו נקט דרשה דהיקש ולענין שצריך שלשה נקט גז"ש ועוד הקשה כיון דהכל יכול לילף בהיקש גז"ש ל"ל וקושיא האחרונה הקשה גם הקרבן אהרן בת"כ פ' אמור והניח בקושיא אכן לענ"ד קשה ג"כ לפי' הבעל המאור איפכא כיון דצריך הגז"ש לדרשה דשלשה תרועות והקישא לא צריך לדרשות קמייתא למה נקטה הברייתא ההיקש כלל ועוד הוקשה לי לפירושם דמהיקש לא ידענו רק שמה שנאמר בר"ה שתי תרועות הוא ג"כ ביובל מנ"ל לילף בגז"ש דצריך ג' בשניהם דמי עדיף גז"ש מהיקש שוב ראיתי שגם הפ"י הקשה כן ועוד ק"ל לפי הכלל שכתב רש"י בכריתות (דף כ"ב ע"ב) שאין היקש ואין גז"ש למחצה לא שייך רק ללמוד בהיקש או בגז"ש כל הענינים של צד אחד על צד אחר ג"כ אבל לא שנלמוד זה מזה ע"ש שלכן מחק רש"י שם גרסת הגמרא שנראה ממנו דגם ללמוד זה מזה וזה מזה אמרינן היקש וגז"ש א"כ מנ"ל הכא דבין ביובל ובין בר"ה צריך שלשה ולמילף זה מזה וזה מזה ולכן נלענ"ד די"ל דבאמת גם הכא לא ילפינן רק בחד צד דהיינו דע"י גז"ש ילפינן כאלו שתי תרועות של ר"ה כתובים אצל יובל וידענו ביובל ג' תרועות ואח"כ ילפינן בהיקש דכל מה דכתיב ביובל דהיינו שופר ופשוטה לפניה ולאחריה ושלשה תרועות שהכל ג"כ בר"ה כן משום אין היקש למחצה ולכן תרווייהו צריכי היקש וגז"ש ומה דקאמר הקישא לא צריך אם לא בא ללמד רק על דצריך שופר ופשוטה לפניה ולאחריה דזה הוי אפשר לילף בגז"ש אבל אחר דנצרך גז"ש דצריך בכל א' ג' תרועות ילפינן השאר מהיקש ועיין בריטב"א:

והאי תנא מייתי ליה בגז"ש ממדבר: האי תנא ג"כ אית ליה גז"ש דשביעי שביעי דאל"כ מנ"ל דשני תרועות מדברי תורה אע"כ דיליף ר"ה מיובל ויובל מר"ה ליתן זה בזה וכן

כתבו התוס' לעיל (דף כ"ו) אלא דפליג אתנא דלעיל דיליף פשוטה לפניה ולאחריה מוהעברת תעבירו ולי' לא משמע כן כדאמרינן לקמן אלא יליף ממדבר בגז"ש דתרועה ומכח זה פליג עוד בדבר שני אתנא דלעיל דלתנא דלעיל דמיותר ג' תרועות ס"ל דכולם מן התורה ולהך תנא כיון דצריך גז"ש דתרועה לילף לר"ה פשוטה לפניה ולאחריה צריך חד תרועה להך גז"ש כיון דרק בר"ה מיותר ובמדבר לא מיותר ולכן לית ליה רק ב' תרועות דאורייתא ואחד מדברי סופרים ולרשב"ן אמר ר' יונתן דצריך עוד חד תרועה לביום ולא בלילה ס"ל דרק אחד מן התורה וכיון דהך תנא לית ליה והעברת ותעבירו לפשוטה לפניה ולאחריה ע"כ ביובל יליף כן מר"ה בגז"ש דשביעי שביעי לאחר דילפינן בר"ה כן ממדבר בגז"ש דתרועה ועיין בפנ"י שתימה למה לא יליף פשוטה לפניה ולאחריה מוהעברת ותמהני דהא בפי' אמרינן בסוגין דהך תנא לא משמע ליה ואח"כ כתב דצ"ל דס"ל להתוס' דלעיל דמה דקאמר לקמן דלא משמע ליה קאי אתנא דמדבר אבל אי אפשר לומר כן דא"כ איך קאמר אי ביוה"כ יליף וכו' דהא ודאי יליף מיוה"כ ותמהני על תמיהתו הרי הך ואידך ביום ולא בלילה מנ"ל אי אפשר לפרש רק אתנא דיליף ממדבר וא"כ אליבי' הרי קאמר והעברת משמע ליה וכן נראה מפירוש רש"י ומה שהקשה הפ"י דא"כ איך קאמר אי ביוה"כ יליף עיין מה שכתבתי לקמן:

אי ביום הכפורים יליף: הקשה היום תרועה הלא בלא זאת הוצרך לומר דביוה"כ יליף דאל"כ ב' תרועות מנ"ל הא חד כתיב בר"ה וחד ביוה"כ וע"כ דיליף ר"ה מיוה"כ ויוה"כ מר"ה וא"כ נילף נמי פשוטה דלפניה ודלאחריה והניח בצ"ע וכן הקשה ג"כ הפני יהושע והניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל דבאמת הוי מצי למימר ולטעמיך וכמו שתרצו התוס' בדוכתי טובא ועוד י"ל דאי לא הוי ילפינן לענין ביום ר"ה מיוה"כ היה אפשר לומר דהך תנא דמדבר לעולם אית ליה דרשה דוהעברת תעבירו לפשוטה לפניה ומכ"מ לא יליף ר"ה מיוה"כ לענין זה דצריך הגז"ש דשביעי שביעי למילף ב' תרועות לזה וב' תרועות לזה כיון דדרשה זו משונה משאר גז"ש כדכתבינן לעיל לא שייך בזה אין גז"ש למחצה ולא ילפינן ממנה רק דרשה זו אבל אחר שתירץ דביום ולא בלילה ג"כ יליף מגז"ש דר"ה מיוה"כ פריך א"כ פשוטה ולפניה נמי נילף. שוב ראיתי בילקוט שהעתיק גמרא זו ושם לא כתיב הך לשון אי ביוה"כ יליף אלא כתיב סתם דפשוטה לפניה ולאחריה גם כן נילף מיום הכפורים:

נפקא ליה מביום הכפורים: הא דלא פריך ואידך ל"ל יליף ג"כ מיוה"כ וביום למה לי די"ל דמלתא דאתי בגז"ש טרח וכתב ליה קרא כדמתרצינן בכמה מקומות. וראיתי בט"א שהקשה דכיון דר' יונתן ע"כ לית ליה גז"ש דשביעי למילף ר"ה מיובל א"כ פשוטה

דלפניה ולאחריה ביובל מנ"ל וכתב דצ"ל ס"ל היפך מתנא דיליף ממדבר דהוא דרש גז"ש דשביעי ותעבירו והעברת לא דרש לפשוטה לפניה ולאחריה ולר' יונתן אמרינן איפכא דגז"ש לית ליה ולכך אצטריך ביום ולא בלילה אבל והעברת דרש ביוה"כ לפשוטה. ולענ"ד אי אפשר לומר כן דא"כ יקשה לר' יונתן מנ"ל תרועה בר"ה כיון דחד תרועה צריך לגז"ש וחד לביום ולא בלילה וע"כ דאצטריך לגופא וא"כ איך מיותר לגז"ש אע"כ דגם הוא ס"ל גז"ש דשביעי ויליף תרועה בר"ה מיובל ועוד קשה מה דאמר דר' יונתן דרש והעברת לפשוטה הרי הגמרא והעברת תעבירו לא משמע להו וכן פריך מה דרשי ביה הכל בלשון רבים משמע דקאי על שני תנאים דהך ברייתא על תנא קמא דיליף ממדבר ועל ר' יונתן. אמנם עפ"י מה שכתבתי ל"ק קושית הט"א דלעולם הך תנא דמצריך ביום ולא בלילה ג"כ ס"ל גז"ש דשביעי ומכ"מ קאמר דאתי קרא להכי דמלתא דאתיא בגז"ש טרח וכתב ליה קרא. אכן א"ע נלענ"ד דאי אפשר לומר כן עפ"י מה דאמרינן בשבת (דף קל"א) ולכתוב רחמנא בשופר וליתו הנך ולגמרו מיניה ע"ש ולפי דברינו לא מקשה מידי דלימא דמלתא דאתי במה מצינו טרח וכתב קרא אכן על פי מה שכתבו התוס' שם ד"ה נפקא וז"ל ורבנן סברי דלא שייך לאקשויי וכו' וזה בעשור לחודש עכ"ל בלא"ה מתורצת קושית הטור אבן דתנא דיליף ממדבר ס"ל ג"כ כרבנן דר"א ולכן לא יליף ביום ולא בלילה מיוה"כ ור' יונתן דהכא ס"ל כר"א:

אף כאן בחצוצרות. התוס' לעיל (דף כ"ו) בארו קושיא זו דאע"ג דהך תנא יליף ג"כ שביעי שביעי מיוה"כ מ"מ פריך מנ"ל דילפינן מיובל דתקיעה בשופר דלמא ילפינן ממדבר דבחצוצרות ע"ש. אכן קשה לפי מה דאמרינן בחגיגה (דף ו') דנין דבר הנוהג לדורות מדבר הנוהג לדורות וכו' וא"כ הכי נמי עדיף לילף מיובל דנוהג לדורות ולא ממדבר דלא נוהג לדורות ואע"ג דהתם ב"ש קאמרי הכי וב"ה פליגי מ"מ לא פליגי רק משום דניחא להו לילף קרבן יחיד מקרבן יחיד אבל בלא"ה גם ב"ה מודו דהכי אמרינן במנחות (דף י"ט) דלא ילפינן דורות משעה רק משום דתני קרא תריסר זימני כמו שכתבו התוס' שם וא"ל דפריך דלילף ממדבר משום דבלא"ה ילפינן ממדבר לענין לפניו ולאחריו הרי גם מיובל ילפינן לענין מנין התקיעות ולענין ביום ולא בלילה:

דהדר עביד תקיעה ותרועה ותקיעה: קשה דא"כ איך קאמר איתקין ר"א בקסרי תשר"ת ולמה לא קאמר דאתקין ג"כ תש"ת ותר"ת והיה נלענ"ד דבאמת ר"א לא אתקין רק תשר"ת אבל לתש"ת ותר"ת לא חייש וכמו שכתב הריטב"א בשם ר"ת דקושיות רב עוירא ורבינא אינם רק לר' יהודה דס"ל שאין להפסיק כלל ושניחוש גם להא דר' יהודה אבל ר' אבוה לא חייש לזה אמנם מן הראשונים לא משמע כן אלא הכל היה תקנת ר"א וכן משמע

מלשון הגמרא דקאמר אלא ר"א מאי אתקין וכו' ולכן לא ידעתי למה הזכיר בהתקין ר' אבוה רק תשר"ת ולא ג"כ תש"ת ותר"ת:

ודלמא גנוחי הוי: הא דמקדים קושיא דלמא ילולי הוי להך קושיא י"ל כיון דלפי מה דמסקינן לעיל מתניתן ס"ל דתרועה ילולי הוי ובריייתא ס"ל דגנוחי הוי לכן מקדים הקושיא דלמא מתניתן אמת להקושיא דלמא הברייתא אמת אבל מרש"י נראה שלפניו הגרסא שהוקדם קושיא דגנוחי גניח לקושיא דילולי ולזה יש ליתן טעם משום דברישא גנוחי והדר יליל ולזה גם אנו מקדימין סדר תש"ת לסדר תר"ת:

בתוס' ד"ה נעבריה. פי' שיאחזנו בידו ויתקע: לא הבנתי איך יפורש עפ"י פי' זה מה דאמרינן לא מצית אמרת וכו' אף כאן בקול דאיך ממועט בזה שלא יאחזנו בידו ויתקע והתוס' לא כתבו רק שפי' הקונטרס עיקר ולא שלא שייך פי' זה כלל:

דף לד:

בגמרא תניא נמי הכי: הט"א הקשה איך שייך תניא נמי הכי בדבר שהוא פלוגתא דתנאי דבמגילה (דף י"ח) פליגי תנאי בהכי אם שהה לגמור את כולה אם חוזר לראש ולענ"ד י"ל כיון דבסוכה (דף נ"ד) אמר רב כהנא אין בין תקיעה תרועה ותקיעה ולא כלום ואמרינן שם לאפוקי מדר' יוחנן דאמר שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ולפי מה דאמרינן שם רב כהנא ס"ל כר' יהודה דס"ל דתקיעה תרועה תקיעה אחת הוא ואסור להפסיק ביניהם ולפ"ז ר' יוחנן ע"כ דס"ל כרבנן דר' יהודה וס"ל ג"כ כת"ק דר' מנא דבהפסיק א"צ לחזור לראש ולכן שפיר קאמר תניא נמי הכי דאיכא תנא דס"ל כר' יוחנן דס"ל כהני ב' תנאי:

בגמרא ושל יוה"כ מעכבות: התוס' לעיל (דף ל"ג) הוציאו מפירוש רש"י שמפרש שהתקיעות מעכבות את הברכות והברכות את התקיעות והקשו עליו ממה דתנן מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע ג"פ הרי דלא מעכבין זא"ז וכן הקשו ממה דתניא לקמן שתי עירות באחת תוקעין וכו' דג"כ מוכח דאין מעכבין זא"ז ולכן פירשו דקאי אתקיעות לעצמו שמעכבין וכן הברכות לעצמן מעכבין זא"ז וכן כתבו הרא"ש והר"ן וביום תרועה נדחק ליישב ואפילו בדוחק לא יישב רק הקושיא ממי שבירך דמפרש שאיירי שלא כדין וזה ודאי דוחק והקושיא מברייתא דב' עיירות לא יישב כלל. ולענ"ד י"ל דגם בברייתא יש לדקדק כיון דרוצה להשמיענו דמלכיות זכרונות ושופרות מעכבין זא"ז למה מייתי ברייתא דלעיל (דף ט"ז) אמר הקב"ה אמרו לפני וכו' דאיירי באמירה דהיינו בברכות ולא מייתי ג"כ ברייתא דלעיל (דף ל"ב) זכרון אלו זכרונות

תרועה אלו שופרות וכו' לפרש טעם למה תקיעות מלכיות זכרונות ושופרות מעכבין זא"ז ולכן י"ל דבאמת שתקיעות מעכבות זא"ז לא רצה הברייתא להשמיענו דזה פשיטא כיון דהתורה צותה יחד שלשתן מצוה אחת הם. אבל הברייתא רצתה להשמיענו דהברכות מעכבות את התקיעות דאמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות ולכן התקיעות צריכות להברכות להיותן מצוה כתקנה אבל הברכות במקום שאין לו שופר לא נתעכבו ע"י התקיעות דרק לצד אחד יש עיכוב דהברכות מעכבות את התקיעות וכלשון הברייתא לקמן כשהוא שומען על סדר הברכות ולא אמר ג"כ איפכא כשהוא מברך על סדר התקיעות אלמא דרק הברכות מעכבות את התקיעות אבל איפכא לא וגם מוכח מברייתא דלקמן דעכוב זה הוא דוקא בחבר עיר דהיינו בצבור אבל ביחיד לא כדאמר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ולא על סדר הברכות ולכן לא קשה ממי שבירך ואח"כ נתמנה לו די"ל דאיירי ביחיד ועוד דאם אין לו שופר מ"מ יכול לברך וגם מברייתא דב' עיירות לא קשה די"ל דמקום שתוקעין לא היה בחבר עיר ושם תוקעין בלא סדר ברכות ומקום שמברכין אעפ"י שזה ע"כ בצבור הוא דיחיד אינו יכול להוציא מ"מ ל"ק דתקיעות אין מעכבות את הברכות. ועיין בה' שופר סוף פ"ד ששם הראב"ד השיג על הרמב"ם וכפי הנראה ס"ל ג"כ כשיטת רש"י דכאן ועל פי דברינו א"ש מה דקאמר של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות ולא קאמר מעכבות זו את זו כמו שאמר באין מעכבות דרישא דבאין מעכבות באמת לא הברכות מעכבות את התקיעות ולא התקיעות מעכבות את הברכות ולכן נקט רש"י גם הך צד אין מעכבות אם בירך ולא תקע אבל לענין מעכבות רק חד צד מעכב:

והא ספק: רש"י פי' דהספק הוא שמא כבר הלכו לביתם ובזה שפיר שייך באחד תוקעין שודאי הוא שתוקעים אבל הרמב"ם בחבורו כתב ספק שימצא שם תוקע ולפ"ז קשה איך קאמר בלשון ודאי באחד תוקעים ויש לומר דהוא מפרש כמו שכתב הריטב"א שבשנים שעברו תוקעין שם והספק הוא אם גם בשנה זו יתקעו:

בתוס' ד"ה מתשעה. ונראה לקיים גרסת הספרים: מזה לכאורה קושיא על רש"י דאיך כתב דמתרי גברי משתמע כיון שלא שמע על הסדר אבל יש ליישב שיטת רש"י עפ"י מה שכתב הריטב"א וז"ל וכשאמר מט' בני אדם לא יצא היינו אעפ"י ששמען כסדר אלא שהיה שומע התקיעות או התרועות מט' בני אדם והיו קולות הרבה ביחד וכן פירש רש"י ז"ל ולא נהירא דא"כ ל"ל למינקט מט' בני אדם אפילו מב' וג' נמי. עוד דהא משמע דלא יצא כלל ואמאי ליפוק ידי סימן אחד מיהת דהא קיי"ל דתרי קלי משתמעי בשופר ומגילה דאיירי בחביבא ליה יהיב דעתיה ושמע אלא ודאי כדאמרן עכ"ל. הרי דהריטב"א

מפרש כוונת רש"י שמפרש הגירסא דלא יצא ששמע הט' תקיעות כסדרן רק שהרבה תקעו תקיעות יחד והרבה תקעו תרועות יחד ובזה קאמר דלא יצא ועל זה הקשה רש"י למה לא יצא הרי תרי קלי מתרי גברי משתמעי ולכן מחק הגירסא לא יצא:

ד"ה לדידי. אע"ג דפליגי עלי' רב ושמואל: לא תרווייהו פליגי דלשני לשונות דמייתי שם לא פליגי רק רב או שמואל וכונת התוס' דנגד כל אחד מהם הלכה כר"י:

בא"ד. ושותקים עד שיגמור זולתות: הפ"י הקשה דמשום הפסק אין קפידא דשומע כעונה והוי כאלו אומרים בעצמם הזולתות אבל יותר יש לתמוה למה לא הקשו התוס' מטעם שבמקום שאמרו לקצר אין רשאי להאריך וכמו שכתב הטור סי' ס"ח דמטעם זה יש למנוע לאמרם והניח דברי התוס' בצ"ע. ולענ"ד לק"מ שכפי הנראה היה חילוק במנהג אמירת הזולתות ופיוטים בין ימי התוס' לימי הטור שהתוס' כתבו דהש"ץ אומר והצבור שותקים וכפי הנראה מהטור בימיו כל הצבור אמרו הפיוטים עם ש"ץ וכן נראה ממהרי"ל שהביא הדרכי משה שם שהקפיד על הבחורים שלמדו בשעה שאמרו הקהל קרובץ והם לא שמו לבם לומר אותם ולכן כשאומרים כל הקהל הפיוטים שייך הקפידא מאין רשאי להאריך אבל לפי המנהג בימי התוס' שרק ש"ץ אומר הזולתות אין קפידא בזה על הקהל רק על ש"ץ. ולכן ניחא להו להתוס' מה שקשה בזה על הצבור גם בלא"ה כבר כתב הטור שם בשם הראב"ד והר"ת שאין קפידא משום אין רשאי להאריך ומה שהקשה הפ"י הרי שומע כעונה ואין כאן הפסק ידוע שאין כל הציבור שומעים להיותם כעונים והרי הטור הקפיד שיהיה סבה לשיחה בטילה כש"כ שיש לחוש להפסק כשלא ישמעו:

דף לה.

בגמרא כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר: בזה יש ב' פירושים כמו שהביא רש"י דלפי' רבותיו קאי על מלכיות זכרונות ושופרות ולפי' עצמו קאי אפסוקי מוסף והרמב"ם בהל' תפלה הביא על פסוקי מוסף ובה' שופר הביא כן על פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות דאם לא אמרם אלא אמר ככתוב בתורתך יצא והלח"מ הקשה היאך מזכי שטרא לבי תרי והי"ת כתב דהרמב"ם מפרש דעל שניהם קאי רק שהקשה למה במלכיות זכרונות שופרות צריך לומר עכ"פ פסוק א' של תורה ובמוספים ל"צ אמנם העיקר קושיא על פי' זה הוא מה שהקשה רש"י הרי גם לריב"נ צ"ל עכ"פ אחד אחד מכולן ולכן הפי' העיקר כמו שהביא הרמב"ן פירוש הגאונים דאם אמר תחת פסוק שבתורה ובתורתך כתוב לאמר ותחת פסוק של כתובים ובדברי קדשך כתוב לאמר ותחת פסוק של נביאים

ככתוב בדברי נביאיך יצא כאלו אמר פסוקים של תורה כתובים ונביאים והרשב"א הביא ג"כ פירוש זה אלא שהקשה עליו הרי ריב"נ רק בדיעבד קאמר דיצא באחד אחד אבל לכתחלה עשרה צריך ותירץ דכל שאינו בקי הרי זה כדיעבד אלא שהקשה הרי ר"ג ורבנן בבקי פליגי והניח בצ"ע ולא הבנתי הרי קאמר אילימא משום דנפישי קראי (א"כ הכל אינם בקיאים) האמר ר"ח א"ר וכו' הרי דלענין שאינו בקי בפסוקים איירי ושפיר הוי כדעבד:

לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות: לפ"ז לא פליגי ר"ג ורבנן אלא אם ש"ץ מוציא עם שבשדות הבקיאים דאינו בקי גם לרבנן מוציא בין בשדה בין בעיר ובקי בעיר גם לר"ג אינו מוציא אכן לפי"ז יש לתמוה מה הקשו רבנן לר"ג בברייתא דלעיל לדבריך למה ציבור מתפללים בלחש הרי הבקיאים גם לר"ג צריכים להתפלל וכבר הרגישו המפרשים בזה ולענ"ד יש לומר דרש"י כתב על למה ציבור מתפללים בלחש ומה בעי בזה ולענ"ד בזה רצה לתרץ קושיא זו דהכי הקשו חכמים לר"ג בשלמא לדידן דאין ש"ץ מוציא רק לאינו בקי א"ש דהציבור הבקיאים מתפללים בלחש שהיא תפלה לבקיאים וש"ץ מתפלל בשביל אינם בקיאים אבל לדידך דהש"ץ מתפלל גם לבקיאים שבשדות עם אינם בקיאים א"כ למה מתפללים ציבור הבקיאים בלחש דהשתא יש חילוק בין תפלת הבקיאים עצמם דקצת מתפללים בלחש וקצת ע"י ש"ץ יתפללו כולם עם הש"ץ בקול דהשתא אין אגודה אגודה בתפלתם ועל זה השיב שמתפללים בלחש כדי שיסדר ש"ץ את תפלתו:

אבל בעיר לא: זה סיום המסכתא ומתחלת באחד בניסן ר"ה למלכים ומפרש בגמרא מ"ט מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן מנינן אף מלכות שלמה ושם (דף ח') אמרינן כי חוק לישראל הוא מלמד שישראל נכנסין תחלה לדין ויליף מלעשות משפט עבדו ומשפט עמו דמלך וציבור מלך נכנס תחלה ובזה א"ש דאתקש מלכות שלמה ליצ"מ דישראל בכלל הם בגדר מלך נגד האומות שהם כציבור וכן כתב רש"י בויגש ע"פ המדרש בעשו כתיב את כל נפשות ביתו לשון רבים וביעקב כתיב כל הנפש לבית יעקב משום דישראל נאחדים כאלו הם גוף אחד ובזה יש ליתן טעם איך ש"ץ מוציא עם שבשדות דפיו כפיהם ומחשבתו כמחשבתם דהם כנפש אחד עם כל אחד מישראל וראיה לזה שהרי אחד בניסן ר"ה למלכים דאתקש מלכות שלמה ליצ"מ מפני דביצ"מ נעשו ישראל גוי אחד להקב"ה כמו מלך ובזה נעוץ סוף המסכת לתחלתה: