מסכת ראש השנה

פרק ארבעה ראשי שנים

ב-א מסכת ראש השנה דנה בעניני ראש השנה שחל בראשון לחודש תשרי.

אך בתחילת המסכת פותחת המשנה ומבארת שישנם ארבעה תאריכים במשך השנה, הנחשבים לראשי שנים, לענינים מסוימים.

מתניתין:

ארבעה ראשי שנים הם.
בארבעה תאריכים במשך השנה, מתחילים למנות "שנה חדשה" לענין דינים מסוימים:

א. **באחד בניסן — ראש השנה למלכים.**

בזמן המשנה היו רגילים לכתוב את תאריכי השטרות על פי שנות מלכות המלך. כגון: בכך וכך לחודש פלוני, בשנת אחת למלכות מלך פלוני.(1)

באחד בניסן היו מתחילים למנות שנה חדשה לשנת מלכות המלך. ולכן, אפילו מלך שהתחיל למלוך באדר, הרי מיד כאשר הגיע א' בניסן היו כבר כותבין בשטר "ביום א' לחודש ניסן, שנה שניה למלך פלוני".

וכמו כן היה אחד בניסן, גם ראש השנה **לרגלים**. ודבר זה יתבאר בגמרא.

ב. **באחד באלול — ראש השנה למעשר בהמה.**

---

1. רש"י פירש שהיו רגילים למנות את זמן שטרותיהם לשנות המלך משום שלום מלכות. כמבואר במסכת גיטין פ א.

אך תוספות נחלקו עליו, מפני שכאן מדובר במלכי ישראל, ששנתם מתחילה באחד בניסן. שהרי למלכי האומות מתחילים למנות באחד בתשרי, כמבואר בגמרא. והטעם המוזכר בגיטין משום שלום מלכות אינו שייך אלא במלכי אומות העולם.

עוד כתבו, שלא שייך הטעם של שלום מלכות אלא בגיטין, שהם חשובים יותר משאר שטרות. ומשום שלום מלכות, אם מנה בשטר לשנת מלכות אחרת הרי הוא פסול. אבל משנתנו מדברת בשטרות, וכמבואר בגמרא, והם אינם פסולים משום שלום מלכות, וכן מבואר בתוספות הרא"ש.

והריטב"א כתב, שאף על פי שלא שייך שלום מלכות במלכי ישראל, מכל מקום מאחר שמנו את שנות מלכי האומות משום שלום מלכות, לכן גם במלכי ישראל לפעמים נהגו כך.

והר"ן כתב להיפך, שהיו רגילים לכתוב את השטרות למנין מלכי ישראל, ולכן, היה חשש שלום מלכות אם לא היו מונים גם לשנות מלכיהם. ועיין שם וברשב"א.

מצות עשה להפריש "מעשר בהמה" מכל הבהמות הטהורות שנולדו לאדם בכל שנה ושנה.(2) ואין מצרפין את הנולדים משנה אחת לנולדים משנה אחרת, אלא מעשרים את הנולדים באותה שנה, בפני עצמן.(3)

ובאחד באלול מתחילה ה"שנה החדשה" לענין דין זה.(4)

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי הוא ראש השנה למעשר בהמה, ולא באחד באלול.(5)

ג. **באחד בתשרי — ראש השנה:**

לשנים, כפי שיתבאר בגמרא.

ולשמיטין. שנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי. ומשנכנס תשרי אסור לזרוע ולחרוש מן התורה.(6)

וליובלות. גם שנת היובל מתחילה באחד

---

2. כך לשון הרמב"ם הלכות בכורות ו א.

ומעשר בהמה שונה ממעשר דגן, שאין מפרישים את הבהמה לפי רצון המפריש, אלא מכניסן לדיר ומעבירן אחת אחת בפתח צר, והבהמה היוצאת עשירית היה צובע אותה בסיקרא [צבע אדום], ואומר הרי הוא מעשר [בכורות נח ב רמב"ם שם ז, א].

3. נאמר [דברים יד]: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". ופירשו חכמים [את המלים "שנה שנה"] שאין מעשרים את פירות שנה אחת עם פירות שנה אחרת. ודרשו עוד מכפל הלשון "עשר תעשר", שבשני מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. לומר לך שאין מעשרים את הנולדים בשנה אחת עם הנולדים בשנה אחרת. רש"י. [ועיין ריטב"א].

וכתב הרמב"ם [בכורות ז ה]: "ויראה לי, שאם עישר בהמה משנה לשנה, הרי זה מעשר מפני חומרת הקדשים, שהרי לא הקפידה תורה על מעשר בהמה בפירוש שיהיה שנה שנה". כלומר, מאחר שלא נאמר בתורה בפירוש "שנה שנה" בענין מעשר בהמה, אלא לומדים זאת מהיקש למעשר דגן, אין זה פוסל את המעשר בדיעבד, ועיין לחם משנה שם.

ובטורי אבן במילואים הקשה על הרמב"ם, שהרי הגמרא אומרת שמשנתנו לא הזכירה שניסן הוא ראש השנה לתרומת שקלים מפני שזהו דין לכתחילה בלבד. ואם כן, לדעת הרמב"ם שגם ראש השנה למעשר בהמה הוא דין לכתחילה בלבד, אבל בדיעבד אם עישר את הנולדים בשנה אחת עם הנולדים בחברתה יצא, קשה: מדוע התנא הזכיר את מעשר בהמה? ועיין שם מה שתירץ. ועיין רש"ש.

4. טעם הדבר יתבאר בגמרא.

5. טעמם יתבאר בגמרא. ואף על פי שלדעת רבי אלעזר ורבי שמעון ראש השנה למעשר בהמה אינו באחד באלול, אלא באחד בתשרי, בכל זאת לשיטתם יש ארבעה ראשי שנים [שהם מוסיפים את ט"ו בניסן שהוא ראש השנה לרגלים כמבואר בגמרא]. לקמן ז ב עיין שם.

6. כן פירש רש"י. ומשמע מדבריו שיש איסור מדרבנן לחרוש ולזרוע אף לפני ראש השנה של שביעית, אלא שמשנתנו לא דברה בזה.

בתחילת מסכת שביעית מבואר שאין חורשים את שדה התבואה מפסח של השנה השישית. ובשדה האילן אין חורשים מחג השבועות של השנה השישית. ומשמע מרש"י כאן שאין איסור זה אלא תוספת לשביעית, מדרבנן.

ובתוספות רי"ד מועד קטן ג ב, וכן בפירוש הר"ש סירליאו לירושלמי בתחילת מסכת

בתשרי. ומשנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה.

לנטיעה. לענין מנין שלשת השנים הראשונות של נטיעה, שבהן פירותיה אסורים באכילה ובהנאה משום ערלה.(7)

שאפילו נטיעה שנטעו אותה בחודש אב, מסתיימת שנתה הראשונה בסוף אלול, ומתחילים למנות לה שנה שניה לערלה מאחד בתשרי.(8)

ולירקות. לענין מעשר ירקות.

אין מעשרים ירקות שנלקטו בשנה אחת על ירקות שנלקטו בשנה האחרת. ובאחד בתשרי מתחילה שנה חדשה לענין דין זה.(9)

שביעית משמע שאסור לחרוש החל מהזמנים הללו מן התורה. עיין שם.

ותמה הטורי אבן כאן, הרי מכל מקום שלושים יום לפני ראש השנה אסור לחרוש כמבואר במסכת מועד קטן ג ב. [עיין שם שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא במקור איסור זה. רבי עקיבא למד זאת מהפסוק "בחריש ובקציר תשבות". ורבי ישמעאל למד זאת מהלכה למשה מסיני. ומחלוקת זו מובאת גם בגמרא להלן ט א].

ועיין גם בפני יהושע שתמה כעין זה.

והטורי אבן כתב שאף על פי שאסור לחרוש שלשים יום לפני ראש השנה מהלכה למשה מסיני. בכל זאת נאמר במשנתנו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשמיטין. משום שעיקר השמיטה מתחיל בא' תשרי. ונפקא מינה: שאיסור קצירה אינו נוהג בתוספת שביעית, וכן הפירות שגדלו בתוספת שביעית אין להם קדושת שביעית.

ובספר ערוך לנר יישב את דעת רש"י, שכוונת רש"י לומר שמשנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן הכתוב בתורה, אבל בשלושים יום שקודם לכן אין איסור אלא מהלכה למשה מסיני, ונפקא מינה: שאין לוקים על איסור הנלמד בהלכה למשה מסיני.

ולרבי עקיבא, הסובר שאיסור תוספת שביעית [שלשים יום] נלמד מן התורה, כתב הערוך לנר שאכן גם החורש בתוספת שביעית לוקה. ולדברי רבי עקיבא צריך להעמיד את משנתנו לענין שאר דיני שביעית, ולא לענין חרישה. וכגון לענין זריעה וקצירה והשמטת כספים. עיין שם.

התוס' מו"ק [ג ב] הסביר שהו"א בגמ' שלוקים על תוספת שביעית ומחמת שהשביעית מתחילה מזמן התוספת.

ובמה שהזכיר שאין איסור זריעה בתוספת שביעית דאורייתא, אלא רק איסור חרישה, כך כתב רבנו תם להלן, ט ב תוספות ד"ה ומותר. ועיין מנחת חינוך מצוה שכו ה.

בענין ראש השנה לאילנות לענין שמיטה ראה להלן הערה 11.

7. בשלש השנים הראשונות לנטיעת האילן פירותיו אסורים באכילה ובהנאה, ונקרא "ערלה". בשנה הרביעית הפירות נאכלים בירושלים [ונקראים "רבעי"]. ובשנה החמישית הפירות מותרים לאכילה בכל מקום. [ויקרא יט].

8. ומכל מקום, השנה השלישית אינה מסתיימת אלא בט"ו בשבט, שהוא ראש השנה לאילן. גמרא [ויבואר שם בהרחבה].

9. כך פירש רש"י. ואין מעשרים משנה על חברתה משום שנאמר בענין מעשר [דברים יד] "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה", כמבואר ברש"י ד"ה למעשר בהמה.

ועוד נפקא מינה: ברוב שנות השמיטה מפרישים מעשר שני, מלבד בשנה השלישית

ד. **באחד בשבט — ראש השנה לאילן.** לענין מעשר פירות האילן, לפי שאין מעשרים מפרות שחנטו בשנה אחת, על פירות שחנטו בשנה אחרת.[10]

ובאחד בשבט מתחילה שנה חדשה לענין דין זה.[11]

וזהו **כדברי בית שמאי.**

אבל, **בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו,** בשבט, הוא ראש השנה לאילנות.

גמרא:

שנינו במשנה: באחד בניסן ראש השנה למלכים.

והוינן בה: **למלכים — למאי הלכתא?** לשם מה קבעו חכמים יום מיוחד שבו מתחילה שנת המלכים? ומדוע לא נמנה את השנה של כל מלך ומלך לפי היום שהתחיל למלוך בו?[12]

ומשנינן: **אמר רב חסדא — הלכתא לשטרות!** כדי שנוכל להבחין איזה שטר חוב נכתב לפני שעת ההלואה, והרי הוא שטר מוקדם, ואיזה שטר חוב נכתב אחרי ההלואה, והרי הוא שטר מאוחר.

וכמו **דתנן** במסכת שביעית [י ה]: **שטרי חוב המוקדמין,** אשר התאריך הכתוב בהם הוא לפני שעת ההלואה,[13] **פסולין.**

השטר פסול, וההלואה נחשבת כמלוה על

והשישית שבהן מפרישים מעשר עני.

והיות שאחד בתשרי הוא ראש השנה לירקות, הרי כל ירק הנלקט לפני ראש השנה הוא שייך לשנה שעברה, ומתעשר כדיניה. וירק הנלקט אחר ראש השנה שייך לשנה החדשה, ומתעשר כדיניה. גמרא יב ב.

והטורי אבן הקשה מדוע רש״י לא כתב נפקא מינה זו? ועיין ערוך לנר.

10. בגמרא יתבאר מדוע בפירות האילן הולכים אחר הלקיטה. עוד יתבאר בגמרא מדוע א׳ בשבט או ט״ו בשבט הם ראש השנה לאילן.

11. כך פירש רש״י. וכתבו הטורי אבן [באבני שהם] והרש״ש, שנפקא מינה גם לענין סיום שנות הערלה, שהן מסתיימות בט״ו בשבט [כפי שמבואר בגמרא להלן, בתחילת דף י א].

הטורי אבן להלן [יד א] כתב שאף לענין שביעית, הפירות שחנטו לפני ט״ו בשבט שייכים לשנה שעברה. והפירות החונטים אחר ט״ו בשבט שייכים לשנה הבאה. וכן כתב השל״ה [שער האותיות אות ק הלכות שביעית].

אבל בתוספות רבי עקיבא איגר [בסוף משנה א] כתב שלענין שביעית באילן אמנם הולכים אחר חנטה, אך ראש השנה שלו הוא באחד בתשרי. וכתב הרש״ש שמדברי הרמב״ם משמע כדבריו עיין שם. וכן כתב הפני יהושע [לקמן י א ד״ה באחד בשבט] בדעת הרמב״ם. וכן הוכיח פאת השלחן כב יד עיין שם.

ובפירוש המיוחס לר״ש על תורת כהנים כתב שרק לחומרא השביעית מסתיימת בפירות האילן בט״ו בשבט של השמיני. אבל בתחילת השביעית ראש השנה הוא א׳ תשרי.

12. כך פירש רש״י. אבל הר״ח מפרש ששאלת הגמרא היא, מדוע אנו צריכים לדעת מתי ראש השנה לשנות המלכים? איזו נפקא מינה יש בזה? עיין שם. ועיין בריטב״א שמבאר מדוע רש״י לא פירש כהר״ח. ועיין בשאר הראשונים כאן.

13. כך פירש רש״י כאן. ולדעתו ששטר שנכתב

פה בלבד, ולא כמלוה בשטר.

וההבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה הוא לענין הזכות לגבות מקרקעות הלוה אם הן נמכרו לאדם אחר.

קרקעות אלו נקראות "נכסים משועבדים", ומלוה בשטר נגבה אפילו מנכסים משועבדים. אך מלוה על פה אינו נגבה אלא מנכסים שברשות הלוה עצמו, ולא מנכסים משועבדים.(14)

ואילו שטרי חוב המאוחרין, שהתאריך הכתוב בהם הוא לאחר ההלואה — **כשרין!**

ואם היו מונים את שנת כל מלך ומלך לפי היום שהתחיל למלוך בו, יש חשש שמא הדיינים שהשטר בא לפניהם, ישכחו את התאריך המדוייק שהתחיל בו המלך למלוך, ולא ידעו אם השטר שהגיע לפניהם הוא מוקדם או מאוחר.

כגון: שטר שבא לפני הדיינים, וכתוב בו שההלואה היתה בחודש כסלו בשנה השלישית למלך. והעדים החתומים על השטר אומרים כי בשעה שהם חתמו על השטר לפי בקשת הלוה, הם לא ראו את ההלואה, ואין הם זוכרים אם ההלואה היתה לפני כתיבת השטר או אחריו, אבל הם זוכרים שההלואה היתה בתמוז, בשנה השלישית למלך.

הרי, אם הדיינים לא זוכרים את התאריך שבו התחיל המלך למלוך, אי אפשר להם לדעת אם השטר מוקדם, ופסול, או מאוחר, וכשר.

שהרי, אם המלך התחיל למלוך לאחר כסלו ולפני תמוז, נמצא כי חודש תמוז, שבו נעשתה ההלואה, הוא לפני כסלו שבו נכתב השטר [ודבר זה הוא בכל שנות המלך הזה]. והרי השטר הזה שטר מאוחר, וכשר הוא.

אבל אם המלך התחיל למלוך לאחר תמוז ולפני כסלו, נמצא שכסלו מוקדם לתמוז בכל שנות המלך הזה, והרי השטר מוקדם, ופסול הוא.(15).

ולכן, תיקנו חכמים, שיהיה יום קבוע בשנה למנין שנות המלכים. ותאריך זה לא ישכח מהדיינים.(16).

תנו רבנן:

לפני ההלואה הרי הוא פסול. וראה להלן בהערה.

14. כך כתוב ברש"י בספרים שלפנינו. אבל תוספות הביאו שרש"י בבבא מציעא עב א כתב ששטר מוקדם פסול לגמרי ואין גובים בו אפילו מנכסים "בני חורין" [נכסים שברשות הלוה עצמו] וחלקו על דבריו. ועיין תוספות שם והגהת הב"ח על רש"י כאן [אות א].

15. ראה להלן בהערה הבאה.

16. פירשנו את הגמרא כאן על פי שיטת רש"י, ולמדנו מדבריו שני חידושים:

א. שטר שהעדים חתמו עליו בתאריך הכתוב בו, אבל הלוה לא לוה בו מיד אלא לאחר זמן, הרי הוא פסול, מפני שאין גובים מהנכסים המשועבדים אלא משעת ההלואה. ומאחר שהתאריך הכתוב בשטר הרי הוא קודם להלואה, יש לחשוש שמא יגבו בשטר שלא כדין [מנכסים משועבדים], והרי הוא פסול.

ב. במקום שיש ספק אם השטר מוקדם או

מלך שעמד, אם התחיל למלוך אפילו **בעשרים ותשעה באדר**, הרי **כיון שהגיע אחד בניסן — עלתה לו שנה**. הסתיימה בתאריך זה שנתו הראשונה, ומעתה מונים לו את שנה שניה.

ואם לא עמד אלא באחד בניסן — אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר, בשנה הבאה.

והגמרא מבארת מה באה הברייתא להשמיענו:

אמר מר בברייתא: **מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר**, הרי **כיון שהגיע אחד בניסן — עלתה לו שנה.**

ומבארינן: **הא קא משמע לן**, את זה בא ב-ב
התנא להשמיענו: **דניסן ראש השנה למלכים**,

מאוחר הרי הוא פסול מספק. [כך מוכח מרש״י, שכתב ששטר שכתוב בו שההלואה היתה בכסלו בשנה השלישית, והעדים מעידים שההלואה היתה בתמוז בשנה השלישית, חששו חז״ל שמא ישכחו מתי מתחילה שנת המלך, ולכן תיקנו ששנות כל המלכים מתחילות בא׳ ניסן. ולכן השטר כשר, כי תמוז קודם לכסלו בכל השנים. ואם נאמר שבמקום שיש ספק אם השטר מוקדם הרי הוא כשר. אם כן מדוע הוצרכו חכמים לתקן משום השטר הנ״ל ששנת המלכים מתחילה בניסן? הרי גם לולא התקנה השטר היה כשר מספק, כשם שהוא כשר לאחר התקנה! אלא בהכרח דעת רש״י ששטר שיש ספק אם הוא מוקדם, הרי הוא פסול].

ובענין מה שכתב רש״י ששטר שנכתב לפני תאריך ההלואה הרי הוא פסול:

הגמרא בבא מציעא יב ב הקשתה, היאך כותבין שטר ללוה אף על פי שאין המלוה עמו [כמבואר במשנה בבא בתרא קסז, ב]? מדוע לא חששו שמא הלוה לא ילוה בו מיד, והרי זה שטר מוקדם?

רב אסי מתרץ: מדובר בשטרי הקנאה, [כלומר, הלוה שיעבד נכסיו למלוה בקנין, שבין אם ילוה ובין אם לא ילוה מיד אלא לאחר זמן, יגבה מהזמן הכתוב בשטר]. אבל שטרות שאינם שטרי הקנאה אין גובים בהם אלא בזמן הכתוב בשטר. ואסור לכתבם לפני ההלואה.

אך דעת אביי שאפילו שטרות שלא בהקנאה, מותר לכתבם ללוה לפני ההלואה, מפני ״שעידיו בחתומיו זכין לו״, כלומר, משעת חתימת העדים נשתעבדו נכסי הלוה [אם ילוה בסופו של דבר, הרי הם משועבדים לכך למפרע].

ומזה הקשו התוספות על דברי רש״י כאן. שהרי לדעת אביי אפילו אם השטר נכתב לפני ההלואה הרי הוא כשר. [מאחר שנכתב בו תאריך הכתיבה, ולא תאריך מוקדם יותר]. ולדעת רב אסי, בשטרות שאינם שטרי הקנאה הרי אסור לכתבם לפני ההלואה, ואם כן אין חשש שמא יהיה שטר שהעדים חתמו עליו לפני ההלואה.

ולכן נחלקו תוספות על רש״י, וכתבו, שהתקנה היתה כדי שהסופר והעדים ידעו מתי מתחילה שנת המלך, שלא יטעו ביום אחד ויחשבו ששנת המלך התחילה יום אחד אחרי התאריך שהם עומדים בו. ויכתבו בשטר תאריך מוקדם. [כגון אם עומדים בא׳ כסלו יטעו ויאמרו שהמלך התחיל למלוך בב׳ כסלו. ויכתבו שנה ראשונה למלך. ובאמת המלך מלך בא׳ כסלו, והרי זו שנה שניה והשטר פסול]. עיין שם. ועיין בשאר הראשונים פירושים נוספים.

ובענין מה שמוכח מרש״י ששטר שיש בו ספק אם הוא מוקדם, הרי הוא פסול. גם על זה נחלקו התוספות והראשונים. וכתבו ששטר שיש בו ספק אם הוא מוקדם או מאוחר, הרי הוא כשר.

ואפילו יום אחד בשנה [כט אדר] **חשוב שנה** [ומשהגיע א׳ ניסן מונים שנה שניה].[17]

עוד שנינו בברייתא: **ואם לא עמד אלא באחד בניסן — אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר.**

ומקשינן: **פשיטא!** שהרי דבר זה פשוט ומובן מאליו! ומדוע היה עולה בדעתנו לומר שימנו לו שנה חדשה?

ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה, אלא באופן **דאימנו עליה**, שכבר נמנו וגמרו השרים למנותו **מחודש אדר**, אלא שבפועל מינוהו באחד בניסן.

מהו דתימא שמא תאמר, כיון שההחלטה על המינוי כבר היתה בחודש אדר לפניו, **נימנו ליה תרתי שנין**, נמנה למלך את שנתו השניה מאחד בניסן הראשון, היות שהיה ברור כבר באדר שהוא עומד למלוך והרי זה כאילו הוא כבר מלך.

קא משמע לן התנא שאין מונים לו אלא משעת מלכותו בפועל, ואין מונים לו החל מא׳ ניסן אלא שנה אחת.

תנו רבנן:

א. **מת** המלך **באדר, ועמד** מלך **אחר תחתיו באותו אדר** —

מונין שנה לזה ולזה. והבא לכתוב שטר בחודש אדר אחרי שמלך המלך השני, יכול לכתוב בשנה פלונית למלך שמת. וגם יכול לכתוב בשנה ראשונה למלך החדש.[18]

ב. ואם **מת** המלך **בניסן, ועמד אחר תחתיו באותו ניסן** —

מונין שנה לזה ולזה. והבא לכתוב שטר אחרי שמלך המלך השני, יכול הוא למנות למנין השנים של הראשון שמת,[19] או לשנה הראשונה למלך החי.

ג. ואם **מת** המלך **באדר, ועמד אחר תחתיו בניסן** —

מונין את השנה **הראשונה** שלפני ניסן, כשנת המלכות **למלך הראשון.**

ואילו את השנה **השניה**, מאחד בניסן והלאה, מונים כשנת המלכות הראשונה **למלך השני.**

ועתה מבארת הגמרא מה בא התנא בברייתא להשמיענו:

אמר מר בברייתא: **מת** המלך **באדר, ועמד אחר תחתיו באותו אדר, מונין שנה לזה ולזה.**

ומקשינן: **פשיטא!** הרי דבר זה הוא מובן מאליו! כי מדוע היה עולה בדעתנו לומר שלא ימנו שנה לזה ולזה?

---

17. להלן [י א] נחלקו תנאים בענין ערלה. ודעת רבי אלעזר שם שדוקא שלושים יום בשנה חשובים שנה. ועיין טורי אבן שדן באריכות האם רבי אלעזר מודה בענינו שיום אחד בשנה חשוב שנה.

18. כך פירש רש״י. ועיין תוספות הרא״ש, ורשב״א, וריטב״א ומאירי.

19. אף על פי ששנינו מת בניסן, כך הדין גם אם מת באחד מכל החדשים שעד ניסן הבא. כי משעמד השני, הרוצה למנות לשנות הראשון

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא תאמר, **שתא לבי תרי — לא מנינן!** אין מונים את אותה השנה לשני מלכים, אלא מונים אותה רק לאותו המלך שמלך בתחילת השנה, וממשיכים ומונים שנה זו לו בלבד.[20]

לכן **קא משמע לן** התנא שמונים שנה לזה ולזה.

עוד שנינו בברייתא: **מת בניסן ועמד אחר תחתיו** באותו **ניסן — מונין שנה לזה ולזה.**

ומקשינן: **פשיטא!** ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר זה?

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא תאמר, **דכי אמרינן** מה שאמרנו **שיום אחד בשנה חשוב שנה**, הוא רק **בסוף השנה**. וכגון מלך שהתחיל למלוך באדר, משהגיע אחד בניסן מונים לו שנה שניה, כי היום האחרון שבסוף השנה [כט אדר] חשוב לו כשנה שלימה.

אבל מלך שמלך יום אחד **בתחילת השנה**, ומת — **לא אמרינן** שמלכותו ביום הראשון בלבד חשוב כאילו הוא זה שמלך כל השנה. ומשעה שמת אין כותבין בשטר את השנה הזאת על שמו.[21]

לכן **קא משמע לן** התנא שמונים שנה לזה ולזה.

עוד שנינו בברייתא: **מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן — מונין** את השנה **הראשונה** שלפני ניסן **לראשון**, ואת **השניה** שמאחד בניסן והלאה מונים **לשני.**

ומקשינן: **פשיטא!** ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר זה?

ומתרצינן: **לא צריכא**, לא הוצרך התנא להשמיענו זאת, אלא באופן **דאימנו עליה מאדר**. שכבר נמנו וגמרו השרים באדר למנותו למלך, וגם **מלך בן מלך הוא**, והמלכות עוברת בירושה מהאב אל הבן.[22]

הילכך, **מהו דתימא**, שמא תאמר, נחשיב את חודש אדר כאילו הוא כבר מלך בו,

---

מונה, והרוצה למנות שנה ראשונה לשני מונה. רש״י, ועיין רש״ש.

20. רש״י. והקשו האחרונים: מדוע רש״י לא פירש להיפך, שהייתי אומר שימנו שנה לשני בלבד?

ותירץ הרש״ש: לענין זה שמונים שנה לראשון, לא קשה פשיטא, מפני שיש בזה חידוש גדול, שאף על פי שהוא כבר מת, עדיין מונים לו שנה. אלא הקושיא היא פשיטא שמונים שנה לשני [אם רוצים]. והגמרא ענתה שהיה מקום לומר שימנו שנה לראשון בלבד, מהטעם ש״שתא לבי תרי לא מנינן״. ועיין טורי אבן.

21. כי היינו יכולים ללמוד זאת מנדה, שמבואר בגמרא להלן י א שבתחלת שבעת ימי טומאתה מקצת היום ככולו. ואילו בסוף שבעת ימי טומאתה אין אומרים מקצת היום ככולו, אלא טובלת רק בלילה לאחריו. עיין שם. ריטב״א. וכן נראה מדברי תוספות, וכן כתב בתוספות הרא״ש.

22. שנאמר [דברים יז] על המלך: ״למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו״. משמע שבני המלך יורשים את המלוכה. רש״י על פי הגמרא בכריתות ה ב. רבי עקיבא איגר.

ומשהגיע ניסן **נימנו ליה תרתין שנין** [נמנה לו שנתיים למלכותו].[23]

קא משמע לן התנא שאין מונים לו אלא שנה אחת.

הגמרא מבארת מנין למדה המשנה ששנת המלכים מתחילה באחד בניסן:

אמר רבי יוחנן: מנין למלכים שאין מונין להם את שנות מלכותם **אלא מניסן?**

שנאמר [מלכים א ו]: **"ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים. בשנה הרביעית בחדש זיו** [אייר] **הוא החדש השני למלוך שלמה על ישראל".**[24]

ומקרא מסורס הוא, וכך כוונת הכתוב: בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל, בחדש זיו, שהוא החדש השני.[25]

והמקרא הזה קורא לשנה זו שנת ארבע מאות ושמונים ליציאת מצרים, ושנת הארבע למלכות שלמה.

מקיש הכתוב את **מלכות שלמה ליציאת מצרים.**[26]

---

23. בביאור הברייתא המובאת לעיל, אמרה הגמרא שמדובר במקרה שנמנו עליו באדר, והייתי אומר שימנו לו גם את אותה שנה. ואילו כאן, מוסיפה הגמרא ש"מלך בן מלך הוא". כי אילולי שהיה מלך בן מלך, כבר למדנו לעיל ברישא שאין מונים לו את השנה שנמנו וגמרו להמליכו, ולכן הגמרא הוסיפה שמלך בן מלך הוא, ובזה הייתי אומר שמונים לו שנה, מפני שהוא עומד מעצמו להיות מלך, מפני שהמלכות עוברת בירושה מהאב לבנו. רש"י.

ומשמע מלשונו, שהברייתא לעיל היא תחילת הברייתא המובאת כאן. ומהריטב"א נראה שהגמרא הסתפקה אם שתי הברייתות נשנו כאחת. [ועיין בתוספתא כאן ובתוספות, ומהרש"א וערוך לנר על התוספות. וחידושי הר"ן].

24. בתאריך זה בנה שלמה את בית המקדש כמבואר במלכים שם.

25. וכן כתוב [בדברי הימים ב ג]: "ויחל לבנות [את בית המקדש] בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו". רש"י.

והראשונים כאן הקשו שתי קושיות:

א. הרי נאמר בפסוק "בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה". וחדש זיו הוא אייר, ואם כן מפורש שמונים לשלמה מניסן [שהרי אייר הוא שני לניסן], ומדוע הוצרכנו ללמוד דבר זה בהיקש מיציאת מצרים? [תוספות. ריטב"א].

ב. מדוע הגמרא להלן שואלת ביציאת מצרים עצמה, מנין שהיא נמנית מניסן? הרי יש להקישה למלכות שלמה, שמבואר בפסוק שחדש אייר הוא החדש השני למלכותו! [ריטב"א ועיין שם].

ועל פי דברי רש"י מתורצים שתי הקושיות. כי אין כוונת הפסוק שחדש זיו הוא החדש השני, אלא המקרא מסורס. והכוונה היא שהשנה היתה השנה הרביעית למלכות שלמה. וכן כתב טורי אבן וכעין זה כתב הריטב"א.

ועיין תוספות ד"ה מקיש, וערוך לנר על תוספות ד"ה מקיש.

26. ממה שהוצרך הכתוב למנות את אותה השנה לשני מנינים, האחד ליציאת מצרים והשני למלכות שלמה, למדנו שהכתוב בא להקישם זה לזה [רשב"א להלן ג א ד"ה מאי לאו, בתוך הדברים].

מה יציאת מצרים, כשם שאת השנים אשר מונים מיציאת מצרים, מתחילים **מניסן** — **אף מלכות שלמה** מתחילים למנות את שנות המלכות **מניסן**.[27]

ומקשינן: **ויציאת מצרים גופה — מנלן דהחל מניסן מנינן!?**

דילמא, שמא גם אותה — **מתשרי מנינן!?**

ואף על פי שבני ישראל יצאו ממצרים בניסן, בכל זאת משהגיע תשרי התחילה השנה השניה. שהיות ותשרי הוא ראש השנה לשנים הנמנות לבריאת העולם, הוא גם ראש השנה לשנות יציאת מצרים.

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**. לא יעלה על דעתך לומר כך!

דכתיב [במדבר לג]: **"ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה', וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי, באחד לחדש".**

החדש החמישי המוזכר כאן הוא אב, שהוא חמישי מניסן.

שנאמר [שמות יב ב]: "החדש הזה [ניסן] לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה". מכלל, שכל שאר החדשים שנזכרו בתורה בדרך של מנין [כגון חמישי שישי], כולם נמנים מניסן, שהוא הראשון.[28]

אך שנת הארבעים המוזכרת כאן, יש לדון בה האם היא התחילה בניסן או בתשרי. והגמרא מוכיחה והולכת ששנת הארבעים התחילה בניסן.

וכתיב [דברים א] "**ויהי בארבעים שנה** [ליציאת מצרים], **בעשתי עשר חדש, באחד לחדש, דבר משה** אל בני ישראל".

והיינו, שמשה התחיל לומר לבני ישראל את ספר משנה תורה, שהוא ספר דברים.[29]

וחודש זה הוא חודש שבט, שהוא החודש האחד עשר במנין החודשים, החל מניסן.

והגמרא נוקטת עתה שמיתת אהרן היתה לפני שמשה אמר לבני ישראל את משנה התורה. ולהלן הגמרא תשאל, מנין לנו שאכן כך היה.

---

27. רש"י פירש לעיל [בעמוד א] שהגמרא מקשה "למאי הלכתא" — מדוע הוצרכו חכמים לקבוע יום מיוחד למנות בו את שנות המלכים? ומדוט לא נאמר שימנו לכל מלך שנה שלימה לפי היום שעמד בו מיום ליום! ותמה הפני יהושע על פירוש רש"י: הרי הגמרא כאן מביאה שלמדנו מהפסוק שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, ואם כן מדוע הגמרא לעיל הקשתה שימנו לכל מלך את שנותיו לפי היום שעמד בו? והערוך לנר תירץ, שהיה מקום לומר שהכתוב מקיש רק את מלכות שלמה ליציאת מצרים, ולא שאר מלכים, ולכן הגמרא לעיל אמרה שיש טעם לחכמים לתקן שכל שנות המלכים נקבעות באותו יום, ומאחר ששנות שלמה מתחילות באחד בניסן, קבעו את שנות כל המלכים כשנות שלמה.

28. תוספות.

29. ברש"י מובא פסוק אחר. ותמה על זה הרש"ש.

מדקאי, מכך שהפסוק הראשון מדבר **באב, וקרי לה "שנת ארבעים"**.

ואילו הפסוק השני **קאי**, מדבר, **בשבט**, **וקרי** גם **לה "שנת ארבעים"**.

מכלל, דראש השנה ליציאת מצרים — **לאו תשרי הוא!**

שהרי אם ראש השנה ליציאת מצרים היה בתשרי, בהכרח שחודש שבט שאחריו שבו אמר משה את משנה התורה, היה בשנת הארבעים ואחת.[30]

ומקשינן: **בשלמא היאך קרא**, נכון הוא שהפסוק הראשון שהבאנו [בענין מיתת אהרן], הרי הכתוב **מפרש דליציאת מצרים** הוא מונה את השנים.

אלא האי, הפסוק השני, בענין משנה התורה — **ממאי דלמנין יציאת מצרים** הוא מונה ארבעים שנה?

דילמא, שמא הכתוב הזה מונה ארבעים שנה **להקמת המשכן**, שהיה בשנה השניה ליציאת בני ישראל ממצרים.

ויתכן, שמיתת אהרן היתה בחודש אב בשנת הארבעים ליציאת מצרים. ומשה אמר לאחר מכן את משנה תורה, בחודש שבט, בשנת הארבעים להקמת המשכן!

ומתרצינן: **כדאמר רב פפא**, כשם שרב פפא אמר להלן [ג ב] על פסוק שמוזכר בו שנת עשרים סתם שלומדים **"שנת עשרים — שנת עשרים" לגזרה שוה** ממקום אחר, כדי לדעת מהי שנת העשרים.

הכא נמי, גם כאן ביחס לזמן אמירת משנה תורה לומדים את **"שנת ארבעים"** מ**"שנת ארבעים"** שבמיתת אהרן, **לגזרה שוה:**

מה כאן, כשם שכאן במיתת אהרן, שנת הארבעים האמורה בה היא נמנית **ליציאת מצרים — אף כאן** באמירת משנה תורה, שנת הארבעים האמורה בה, נמנית היא **ליציאת מצרים**.

ועדיין יש להקשות קושיא אחרת:

וממאי, מנין **דמעשה** מיתת אהרן **דחודש אב קדים** לאמירת משנה תורה שהיתה בשבט?

דילמא [שמא] **מעשה** אמירת משנה תורה **דשבט קדים**, והיה לפני מיתת אהרן?

ואדרבה, נאמר שבאחד בתשרי מונים שנה חדשה ליציאת מצרים, ולכן אמירת משנה תורה בשבט, ומיתת אהרן באב, שניהם היו בשנת הארבעים ליציאת מצרים!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך!** לא יעלה בדעתך לומר שאמירת משנה תורה קדמה למיתת אהרן:

משום **דכתיב** [שם פסוקים ג ד] בענין אמירת משנה תורה:

"ויהי בארבעים שנה. דבר משה אל בני ישראל. **אחרי הכותו את סיחון**".

ומוכח שאמירת משנה תורה היתה אחרי כיבוש ממלכת סיחון.

---

30. להלן הגמרא מקשה, שאמנם מוכח שראש השנה ליציאת מצרים אינו בתשרי. אך מנין לנו

והרי **כי נח נפשיה דאהרן — אכתי הוה סיחון קיים!** הרי כאשר מת אהרן עדיין סיחון היה חי, ובהכרח שאהרן מת לפני אמירת משנה תורה.

ומנין שכאשר מת אהרן עדיין היה סיחון חי?

ג-א **דכתיב** [במדבר כא א]: "**וישמע הכנעני מלך ערד**, וילחם בישראל".(31)

ודרשו חכמים: **מה שמועה שמע** הכנעני, שמכוחה הוא בא להלחם בישראל?

שמע שמת אהרן, ונסתלקו עניני הכבוד שהיו מגינים על ישראל במדבר. **וכסבור** היה **שניתנה רשות** מהקב"ה **להלחם בישראל**, כי אין הוא מגן עליהם יותר.

ולהלן מבואר שהכנעני המוזכר בפסוק הוא סיחון.

והיינו דכתיב [במדבר כ כט]: "**ויראו כל העדה כי גוע אהרן**".

ואמר רבי אבהו: אל תקרי "ויראו" שמשמעותו שבני ישראל ראו.

אלא "וייראו", שמשמעותו: נראו בני ישראל ונגלו.

כלומר: נתגלו כל העדה, היות שגוע אהרן ונסתלקו אז עניני הכבוד.

ולמד רבי אבהו שאין קורין ויראו אלא ויירא, **כדריש לקיש**:

דאמר ריש לקיש: "כי" — משמש מתפרש **בד' לשונות**, אפשרויות:

א. **אי** [אם].

ב. **דילמא** [שמא].

ג. **אלא.**

ד. **דהא**, שהרי. כנתינת טעם לדבר [וכמו "מפני"].(32)

ואם נפרש את "ויראו כל העדה כי גוע אהרן" כפשוטו, הרי אי אפשר לפרש את המילה "כי" באף אחת מארבעת האפשרויות.

שאינו בשאר החדשים, מאייר ועד אדר.

31. על פי "תורה אור" המודפס בצד הגמרא. שציין לפסוק במדבר כא. ומקורו הוא מדברי רש"י על התורה שם, שהביא את דרשת הגמרא כאן.

אבל תוספות כאן תמהו על רש"י: הרי שם כתוב בפירוש: "וישמע הכנעני, כי בא ישראל דרך אתרים"! ואם כן, היאך הגמרא שאלה "מה שמועה שמע"?

ופירשו התוספות שהגמרא כאן מתייחסת לפסוק בפרשת מסעי [במדבר לג מ]: "וישמע הכנעני מלך ערד, בבא בני ישראל", ולא התפרש איזו שמועה שמע, שלא הוזכרה שם המלחמה, ולא שום דבר. רמב"ן על התורה במדבר כא א.

והוסיף הריטב"א [בשם תוספות] שבעל כרחך באותו פסוק הכוונה היא ששמע את מיתת אהרן, המוזכרת בפסוק דלעיל [וכן כתב הרמב"ן על התורה במדבר כא א]. ועיין מהרש"א בחידושי אגדות.

32. רש"י הביא דוגמאות לכל ארבעת הלשונות הללו. והוסיף שמצאנו "כי" שפירושו כאשר או אשר. כגון: "כי תבואו אל הארץ" [שמות יב]

ומכאן למד רבי אבהו שכוונת הפסוק היא לומר "ויירא", נתגלו בני ישראל "כי גוע אהרן" — שהרי גוע אהרן, ונסתלקו עניני הכבוד, ואז התגלו.[33]

ולמדנו מהפסוק "ויירא, כי גוע אהרן" שעניני הכבוד נסתלקו משמת אהרן. ולזה התכוון הכתוב "וישמע הכנעני מלך ערד", שהכנעני מלך ערד [סיחון] שמע שאהרן מת. מכאן שסיחון היה חי בזמן מיתת אהרן.

ומקשינן: **מי דמי**? וכי יש להוכיח ממה שהכנעני מלך ערד חי בזמן מיתת אהרן, שגם סיחון חי באותה שעה?

והרי **התם**, שם [בפסוק "וישמע הכנעני"] מדובר במלך **כנען**, ואילו **הכא**, כאן [בענין משנה תורה] נאמר "אחרי הכותו את **סיחון**"!

ומתרצינן: **תנא** בברייתא: **הוא סיחון** — **הוא** בעצמו נקרא **ערד**, וכן **הוא** עצמו **כנען** ["הכנעני" המוזכר בפסוק].[34]

ולמה נקרא בכל השמות הללו?

"**סיחון**" — **שדומה לסייח**[35] **במדבר** [שהוא קל ברגליו. ערוך].

"**כנען**" ["הכנעני"] — **על שם מלכותו** [שמלך על כנען].

ומה שמו? — "ערד" שמו.

איכא דאמרי [יש אומרים]: **"ערד" — שדומה לערוד** [חמור הבר] **במדבר. "כנען"** ["הכנעני"] — **על שם מלכותו. ומה שמו? סיחון שמו.**

ומאחר שהוכחנו שבזמן שאהרון מת עדיין היה סיחון חי, אם כן בעל כרחך שאמירת משנה תורה [שנאמר בה "ויהי בארבעים

"כי תלכון" [שם ג]. "כי תכלה לעשר. ונתתה ללוי" [דברים כו]. "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם, ונתנו איש כופר נפשו" [שמות ל]. שכל אלו מתפרשים בלשון כאשר [וקשה, הרי ריש לקיש אמר ש"כי" משמש בארבע לשונות, והשימוש של "כאשר" לא הוזכר בדבריו!]

ופירש רש"י ש"כאשר" נכלל ב"אם", כי מצאנו בתורה כמה פעמים שכתוב "אם", ופירושו הוא "כאשר". כגון: "ואם יהיה היובל" [במדבר לו]. והרי ודאי יהיה היובל! אלא פירושו: כאשר יהיה היובל, וכן "ואם תקריב מנחת ביכורים" [ויקרא ב], והרי חובה להקריבה! אלא פירושו: כאשר תקריב מנחת ביכורים [עיין שם עוד דוגמאות].

והתוספות הביאו את דברי רש"י. והסכימו איתו ש"כאשר" הוא מלשון אם. אך חלקו על מה שכתב ש"אשר" הוא מלשון אם. והביאו שרש"י עצמו כתב בגיטין צ, א ש"אשר" הוא מלשון "דהא". וכן עיקר. ועיין ריטב"א.

33. תוספות [עיין שם ובמהרש"א]. וריטב"א.

34. תוספות הביאו בשם המדרש, שהכנעני מלך ערד הוא עמלק [ועיין ערוך לנר]. וכתבו תוספות, שאף על פי כן, הגמרא מדייקת שסיחון היה חי, ממה שעמלק התחפש ובא בדמותו של סיחון, להטעות את בני ישראל שהוא סיחון. ובעל כרחך שסיחון היה חי. שהרי אם כבר מת, לא היה בידו להטעות את ישראל בכך.

35. בן הסוס.

שנה בעשתי עשר חדש״.דבר משה. אחרי הכותו את סיחון״], היתה לאחר מיתת אהרן.

ומאחר שמיתת אהרן היתה בראש חודש אב, ומשנה תורה נאמר בחודש שבט שאחריו, ושניהם היו בשנת הארבעים, מוכח, שאין מונים את שנות יציאת מצרים מתשרי.

ומקשינן: אמנם יש להוכיח שראש השנה ליציאת מצרים אינו בתשרי. אבל יש להקשות, מנין לנו שהוא בניסן?

ואימא, עדיין אני יכול לומר **שראש השנה** ליציאת מצרים בחודש **אייר** הוא!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** [לא יעלה בדעתך לומר כך]!

דכתיב [שמות מ]: ״**ויהי בחדש הראשון** [בניסן] **בשנה השנית** [ליציאת מצרים] **באחד לחודש הוקם המשכן**״.

וכתיב [במדבר י]: ״**ויהי בשנה השנית** [ליציאת מצרים], **בחדש השני** [באייר], **בעשרים בחדש, נעלה הענן מעל משכן העדות**, ויסעו בני ישראל״.

מדקאי, מזה שהכתוב המדבר על הקמת המשכן, עומד **בניסן**[36] **וקרי לה** לאותה שנה ״**שנה שנית**״.

והכתוב שמספר על כך נעלה הענן מעל המשכן **קאי** [עומד] **באייר**, ועדיין **קרי לה** ״**שנה שנית**״.

מכלל זה אתה למד **דראש השנה** ליציאת מצרים — **לאו אייר הוא**!

[שהרי אם ראש השנה היה באחד באייר, אם כן בהכרח היה הכתוב צריך לומר שהענן נעלה מעל המשכן בשנה השלישית].

ומקשינן: אמנם לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים היה באייר, אבל יש להקשות: **ואימא**, אמור **שראש השנה** הוא **בסיון**!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך**! לא יעלה בדעתך לומר כן!

דכתיב [שמות יט]: **בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים** [בסיון]. ביום הזה באו מדבר סיני״.

ואם איתא, ואם אכן ראש השנה ליציאת מצרים הוא באחד בסיון, הרי ״**בחדש השלישי בשנה השנית לצאת** בני ישראל מארץ מצרים״ — **מיבעי ליה** [היה ראוי לומר]. שהרי מסיון ואילך מתחילה השנה השניה!

ובהכרח, שראש השנה ליציאת מצרים אינו באחד בסיון.

ועד עתה הגמרא הוכיחה:

א. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים חל בין אב לשבט [שהרי מיתת אהרן היתה באב, ומשנה תורה נאמר בשבט שאחריו, ושניהם בשנת הארבעים].

ב. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים חל באייר [שהרי הקמת המשכן היתה בניסן. והענן נעלה באייר שאחריו, ושניהם בשנה השנית].

---

36. החדשים הנימנים בתורה סתם, ודאי הם נמנים מניסן, שנאמר [שמות יב ב]: ״החדש הזה

ג. לא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים היה בסיון [שהרי נאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל", ולא נאמר "בשנה השנית"].

ומקשינן: **ואימא**, אמור, שראש השנה ליציאת מצרים, הוא בחודש **תמוז. ואימא אב. ואימא אדר.**

שהרי לגבי שלושת החדשים הללו לא הבאנו כל הוכחה שראש השנה ליציאת מצרים אינו חל בהם, ומנין לנו שראש השנה ליציאת מצרים הוא באחד בניסן?(37)

אלא, אמר רבי אלעזר, אין צורך ללמוד את שנות שלמה המלך מיציאת מצרים.

אלא אפשר ללמדם **מהכא**, מהפסוק זה [דברי הימים ב, ג ב]:

"**ויחל** [שלמה] **לבנות** [את בית המקדש] **בחדש השני, בשני, בשנת ארבע למלכותו**".

ויש לעיין: **מאי** "**בשני**"? הרי כבר נאמר "בחדש השני", ולמה חזר הכתוב ואמר "בשני"?

לאו, הלא כך הוא המובן: בחודש השני [אייר], שהוא החודש **השני** במנין החודשים לאחר חודש ניסן, שהוא **הירח שמונין בו למלכותו**?!

ומכאן ששנות המלכות מתחילות בניסן.(38)

מתקיף לה רבינא: ואימא, אמור שכוונת הכתוב היא **לשני בחדש**! ומנין לך שכוונת הכתוב שני לירח שמונים למלכותו?

ומתרצינן: **אם כן** [שכוונת הכתוב לשני בחדש], "**שני בחדש**" — **בהדיה** במפורש **הוה כתיב ביה**!

וכמו שמצאנו בכמה מקומות "באחד לחדש" [שמות מ] "בשנה השלישית בעשור לחדש".(39)

לכם ראש חדשים. ראשון הוא לכם לחדשי השנה". תוספות [לעיל ב ב ד"ה בחדש החמישי].

37. דעת הר"ן, שאין כל קושיות הגמרא כאן קושיות גמורות, מפני שאין סברא לומר שימנו ליציאת מצרים באחד משאר החדשים. אלא רק מניסן, שבו נגאלו, או מתשרי, שבו מונים את שנות העולם. ומאחר שהגמרא הוכיחה לעיל שאין לומר שתשרי הוא ראש השנה ליציאת מצרים, הרי ניסן הוא ראש השנה לענין זה.

אלא, כיון שהגמרא מצאה את הפסוק שהביא רבי אלעזר, שאין עליו אפילו קושיא קלושה, לכן הגמרא שואלת על רבי יוחנן, שנאמר כי ראש השנה הוא אחד משאר החדשים.

ומטעם זה הגמרא להלן מביאה ברייתא כשיטתו של רבי יוחנן, אף על פי שהברייתא עצמה שמביאה את דברי רבי יוחנן, מסיימת בדרשתו של רבי אלעזר.

38. רש"י כתב: מכאן שמונים למלכים מניסן.

אבל תוספות [ד"ה תניא] כתבו שאין ללמוד מפסוק זה אלא על שנות שלמה, שהן מתחילות בניסן. אבל היה אפשר לומר שדוקא לשלמה מונים מניסן מפני שהוא התחיל למלוך בניסן.

ולענין זה עדיין יש צורך בפסוק שהביא רבי יוחנן שמקישים את מלכות שלמה ליציאת מצרים. ועיין מהרש"א.

39. הרש"ש כתב שחיפש את הפסוק הזה ולא מצאו.

ומקשינן: **ואימא**, אמור שכוונת הכתוב לומר את התאריך בשבוע, **בשני בשבת**!

ומתרצינן: אי אפשר לומר כן משני טעמים:

חדא, דלא אשכחן "שני בשבת", דכתיב. הרי לא מצאנו בשום מקום שהוזכר היום בשבוע, בדברי הכתוב.[40]

ועוד: מקיש שני בתרא לשני קמא. הכתוב מקיש את "שני" האחרון שהוזכר בפסוק "בחדש השני", ל"שני" הראשון, שהוזכר בו.

מה, כמו ש"**שני" קמא** הוא תאריך של **חדש** ולא תאריך של יום בשבוע, **אף "שני" בתרא** הוא תאריך של **חדש** ולא של יום בשבוע!

תניא בברייתא **כוותיה** [כדבריו] **דרבי יוחנן:**

מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן?

שנאמר [מלכים א, ו]: "**ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים**, בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל".

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. כשם שיציאת מצרים נמנית מניסן, אף מלכות שלמה נמנית מניסן. וכדברי רבי יוחנן לעיל.

והברייתא מוסיפה ומביאה את כל הפסוקים שהגמרא הוצרכה להביא כדי לתרץ מנין לנו שאכן יציאת מצרים נמנית מניסן:

וכתיב [במדבר לג]: "**ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה'**, וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי [באב] באחד לחדש".

וכתיב [דברים א]: "**ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש** [בשבט] באחד לחדש דבר משה".

ומיתת אהרן קדמה למשנה תורה. ושניהם בשנת הארבעים. ומכאן שלא יתכן שראש השנה ליציאת מצרים הוא בין אב לשבט.

וכתיב [שם]: "**אחרי הכותו את סיחון.**

ומכאן שמשנה תורה נאמר אחרי מיתת סיחון.

ואמר [במדבר כא]: **וישמע** הכנעני" [סיחון שמע שמת אהרן].

ואומר [שם]: "**ויראו כל העדה כי גוע אהרן**".

שנסתלקו עניני הכבוד במיתת אהרן. ומטעם זה סיחון בא להלחם בישראל.

ומכאן שמיתת אהרן היתה בחיי סיחון.

ומאחר שבמשנה תורה נאמר "אחרי הכותו את סיחון", הרי מוכח שמשנה תורה נאמר לאחר מיתת אהרן. ולכן אי אפשר לומר שראש השנה ליציאת מצרים הוא בין אב לשבט.

ואומר [שמות מ]: "**ויהי בחדש הראשון** [בניסן] **בשנה השנית** באחד לחדש הוקם המשכן".

---

40. ואף על פי שנאמר [בראשית א] "ויהי ערב ויהי בוקר יום שני". מכל מקום אין למדים מבריאת העולם. ירושלמי.

ופירשו התוספות את דברי הירושלמי, שאין

ואומר [במדבר י]: "**ויהי בשנה השנית בחדש השני** [באייר] נעלה הענן מעל משכן העדות".

ומכאן שראש השנה ליציאת מצרים אינו באייר.

ואומר [שמות יט]: "**בחדש השלישי לצאת בני ישראל**".

ומכאן שראש השנה ליציאת מצרים אינו בסיון.

ועדיין יתכן שיציאת מצרים נמנית מתמוז, אב, או אדר, ולכן מביאה הברייתא גם את הפסוק שהביא רבי אליעזר:

ואומר [דברי הימים ב, ג ב]: "**ויחל** [שלמה] **לבנות** [את בית המקדש] **בחדש השני** [באייר]. **בשני** [בחודש השני לירח שמונים בו למלכותו], **בשנת ארבע למלכותו**".

ומכאן שבאחד בניסן ראש השנה למלכים.(41)

אמר רב חסדא: לא שנו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, **אלא למלכי ישראל.**

אבל למלכי אומות העולם [כשכותבין בשטר שנה מסוימת למלוך מלך ממלכי האומות] — **מתשרי מנינן** [אנו מונים].

ומנין לנו ששנות מלכי האומות מתחילות בתשרי?

שנאמר [נחמיה א א]: "**דברי נחמיה בן חכליה. ויהי בחדש כסלו, שנת עשרים** ואני הייתי בשושן הבירה".(42)

למדים מבריאת העולם, מפני שאין כוונת הכתוב "ויהי ערב. יום שני בשבוע", אלא כוונת הכתוב לומר שהיה יום שני לבריאת העולם. ועיין עוד ברשב"א וריטב"א.

41. הגמרא פתחה "תניא כוותיה דרבי יוחנן". וקשה: הרי מסקנת הברייתא היא כרבי אלעזר!

ותירצו התוספות: מהפסוק שהביא רבי אלעזר אין ללמוד על שנות כל המלכים, אלא רק על שנות שלמה בלבד, שהפסוק מדבר בו. והיה אפשר לומר, שדוקא לשלמה מונים מניסן, מפני שהוא התחיל למלוך בניסן, אבל לשאר מלכים אין מונים מניסן, אלא מונים לכל מלך לפי היום שבו התחיל למלוך.

ולכן צריכים גם את הלימוד שהביא רבי יוחנן. שהכתוב מקיש את מלכות שלמה ליציאת מצרים. [ועיין מהרש"א]. וכן כתב הריטב"א [ד"ה ואימא תמוז].

והר"ן [ד"ה ואימא] כתב שקושיות הגמרא והברייתא על הלימוד של רבי יוחנן אינן קושיות גמורות, מפני שאין כל טעם למנות ליציאת מצרים לאחד משאר החדשים, אלא רק לניסן שבו יצאו ממצרים, או לתשרי שבו מונים את שנות העולם.

עוד כתב הר"ן [לעיל ב ב ד"ה מקיש], שאף על פי שלומדים ששנות המלכים מתחילות מניסן מהפסוק שהביא רבי אלעזר, בכל זאת צריך את הפסוק שהביא רבי יוחנן, כדי ללמדנו את טעם הדבר שמונים את שנות המלכים מניסן. והיינו, כדי שיעשו זכר ליציאת מצרים, היות שבאותו הזמן שיצאו מעבדות לחרות התחילה ממשלתם. ולכן מונים למלכים מניסן.

עיין עוד בחי' הרשב"א ובתוספות רי"ד.

42. נחמיה מספר שבחדש כסלו שנת עשרים לארתחשסתא המלך [הוא דריוש הפרסי שמלך אחרי אחשורוש, כדלהלן], הגיעו לשושן הבירה חנני, ועמו אנשים נוספים שבאו מירושלים,

וכתיב [שם ב א]: "**ויהי בחדש ניסן, שנת עשרים לארתחשסתא** [דריוש] המלך, [הביאו] יין לפניו".(43)

מדקאי, מזה שבכתוב הראשון עומד נחמיה **בחודש כסליו, וקרי ליה שנת עשרים** [לארתחשסתא המלך].

ובפסוק השני קאי [עומד] **בניסן, וקרי ליה שנת עשרים.**

מכלל זאת אתה למד, **דראש השנה** למלכי האומות **לאו בניסן הוא!**

שהרי אם ניסן הוא ראש השנה למלכי האומות, הפסוק השני היה צריך לומר "בשנת העשרים ואחת".(44) ולהלן תבאר הגמרא מנין שהמעשה שהוזכר בפסוק השני היה אחרי המעשה שבפסוק הראשון.

והוינן בה: **בשלמא היאך**, אמנם נכון שהפסוק השני **מפרש, דלארתחשסתא** הוא מונה עשרים שנה.

אלא האי, הפסוק הראשון, **ממאי** מהיכן יודעים אנחנו **דלארתחשסתא** הוא מונה עשרים שנה?

דילמא: למנינא אחרינא הוא!(45) ג-ב

אמר רב פפא: כיון שבשני הפסוקים נאמרה "שנת עשרים", אנו לומדים "**שנת עשרים, שנת עשרים" לגזירה שוה.** ללמדך, ששתיהן נמנות אותו המנין:

מה התם, כשם שבפסוק השני, השנים נמנות **לארתחשסתא. אף הכא**, בפסוק הראשון, המנין הוא **לארתחשסתא.**

ומקשינן: **וממאי**, מנין לנו **דמעשה דכסליו** [שהוזכר בפסוק הראשון] **קדים** למעשה שבניסן [שהוזכר בפסוק השני]?

וסיפרו לנחמיה על כך שהנשארים בירושלים נמצאים ברעה גדולה ובחרפה, וחומת ירושלים מפורצת, ושעריה נצתו באש.

43. מסופר שם שנחמיה ביקש מהמלך לעלות לירושלים ולבנותה.

44. הגמרא הוכיחה שראש השנה למלכי האומות אינו בניסן. אך קשה: מנין לנו שהוא בתשרי? שמא הוא באחד משאר החדשים?

ותירצו התוספות: מאחר שראש השנה שלהם אינו בניסן, מסתבר שהוא בתשרי, מפני שתשרי הוא ראש השנה לכמה דברים, כגון: לשמיטין וליובלות.

לעיל בענין מלכות שלמה ומלכי ישראל, הגמרא הוכיחה שראש השנה שלהם אינו בתשרי, והקשתה: "ואימא אייר, ואימא סיון". והקשה הריטב"א: מאחר שראש השנה שלהם אינו בתשרי, ממילא יש לומר שהוא בניסן [וכעין דברי תוספות].

ותירץ הריטב"א: דוקא ביחס לחודש תשרי יש לומר כן, כי מסתבר שכל ראשי השנים יהיו בתשרי. אבל ביחס למלכי ישראל, הרי כל זמן שהגמרא לא ידעה שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן, אין אחד בניסן ראש השנה לשום דבר אחר. שהרי שנינו במשנה שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים ולרגלים בלבד. והרי הרגלים — ראש השנה שלהם הוא בט"ו ניסן, כפי שיבואר בגמרא להלן [ד א]. ועיין תוספות הרא"ש.

וכבר כתבנו לעיל, שדעת הר"ן, שקושיות הגמרא לעיל אינם קושיות גמורות.

45. לענין איזה מעשה שהיה. תוספות. ועיין רש"ש.

דילמא [שמא] **מעשה דניסן, קדים!**?

ויתכן לפי זה, שבאמת מונים למלכים מניסן, ופסוק אחד הוא בניסן בשנת העשרים לארתחשסתא, והשני הוא לאחר מכן, בכסלו.

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך** [לא יעלה על דעתך לומר כך]!

דתניא: דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו — אמרן נחמיה למלך בניסן.(46) ומפרש והולך:

דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו מה הן?

שנאמר [נחמיה א א והלאה. ההוספות בפסוקים בתוך מסגרות מבוססות בעיקרן על פירוש המצודות]:

"דברי נחמיה בן חכליה:

ויהי בחדש כסלו שנת עשרים, ואני [נחמיה] **הייתי בשושן הבירה.**

ויבא חנני, אחד מאחי [מחברי], **הוא**

---

46. כדי להבין את דברי הגמרא להלן נציין את סדר המאורעות הכתובים בספר עזרא ונחמיה בקצרה:

בספר עזרא:

א. בשנת אחת למלך כורש, קרא המלך ליהודים לבנות את בית המקדש. [פרק א].

ב. חלק מבני הגולה עלו, והתחילו לבנות את בית המקדש [פרק ג].

ג. הופסקה מלאכת בנין בית המקדש עד שנת שתיים לדריוש בן אחשורוש ואסתר [לדעת רוב המפרשים. אבל עיין באבן עזרא שם]. [סוף פרק ג].

מהשנה הראשונה לכורש ועד השנה השנית לדריוש, היו שמונה עשרה שנה, שהושלם בהם מנין שבעים שנה לחרבן ירושלים. שכך התנבא ירמיהו התנבא בסוף בית ראשון, שירושלים תהיה חרבה שבעים שנה. ירמיה כט. וכן בדניאל ט. רש"י שם. ועיין מגילה יא ב.

ד. בשנת שתיים לדריוש התנבאו חגי וזכריה ליהודי ירושלים בשם אלהי ישראל, וציוום לבנות את בית המקדש ללא רשותו של המלך [פרק ה].

ה. דריוש מוצא בגנזי המלך את ציוויו של כורש, שציוה לבנות את המקדש. ומתואר שם סדר בנין המקדש [כפי שהגמרא תביא להלן]. ואז, דריוש מצוה לאומות לעזור לישראל מכספי המלך, כפי שהגמרא תביא להלן [פרק ו].

ו. בנין בית המקדש הסתיים בג' אדר, בשנה השישית למלכות דריוש בן אחשורוש ואסתר, ואחר כך עשו בני ישראל את הפסח, כפי שיובא בגמרא להלן [שם].

ז. בשנת שבע לארתחשסתא [דריוש, בן אחשורוש ואסתר], בחודש החמישי [אב] עזרא עולה לירושלים עם כהנים לויים שוערים ונתינים, וארתחשסתא נתן ביד עזרא מכתב, ובו נתן לו רשות לעלות, וציוה לאומות לעזור לו. וכפי שיפורט בגמרא. [פרק ז].

עד כאן סדר בנין בית המקדש בקצרה כפי שמבואר בעזרא.

וכך מתואר בנחמיה:

א. בשנת עשרים לארתחשסתא, בכסלו, מגיעים חנני ואנשיו, ומספרים לנחמיה שחומות ירושלים מפורצות, וכפי שהגמרא מביאה כאן [פרק א].

ב. בשנת עשרים לארתחשסתא, בניסן, המלך נותן לנחמיה רשות לעלות לירושלים, ומתחילים בבנין חומות העיר. [פרק ב].

הרי שיש סתירה בין הכתובים בספר עזרא

ואנשים מיהודה, ואשאלם על היהודים הפליטה [הפליטה של היהודים] **אשר נשארו** [בירושלים](47) **מן השבי** [של בבל], **ועל ירושלם** [על בנין חומותיה]״.

״**ויאמרו לי** [חנני והאנשים שבאו אתו מיהודה]: **הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה** [בירושלים, הם] **ברעה גדולה ובחרפה. וחומת ירושלים מפורצת, ושעריה נצתו באש״.**

ומנין שאת הדברים הללו **אמרן נחמיה למלך בניסן?**

שנאמר [שם ב א והלאה]: ״**ויהי בחדש ניסן, שנת עשרים לארתחשסתא** [דריוש] **המלך,** [הביאו] **יין לפניו. ואשא את היין** [אנוכי נחמיה שר המשקים, נשאתי את היין מן החצר] **ואתנה למלך. ולא הייתי** [רגיל לבוא בדרך כלל] **רע** [ברוע פנים] **לפניו.**

ויאמר לי המלך: מדוע פניך רעים, ואתה אינך חולה? אין זה כי אם רע לב [שיש בלבבך רצון רע להמיתני בסם המות בכוס זו], **ואירא הרבה מאד** [מעלילת המלך].

ואומר למלך: המלך, לעולם יחיה! מדוע לא ירעו פני [בזמן] **אשר העיר** [ירושלים] **בית קברות אבותי חרבה, ושעריה אוכלו באש?**

ויאמר לי המלך: על מה זה אתה מבקש!?

ואתפלל אל אלהי השמים [שימלא את בקשתי], ואחר תפילתי, **ואומר למלך:**

אם על המלך טוב, ואם ייטב עבדך לפניך — זאת היא בקשתי:

אשר תשלחני אל יהודה, אל עיר קברות אבותי, ואבננה!

ובספר נחמיה:

שהרי בספר עזרא כתוב שהשלימו את בנין בית המקדש בשנת שש לדריוש [המכונה בכמה מקומות ארתחשסתא], ואילו בנחמיה כתוב, שרק בשנת עשרים לארתחשסתא התחילו לבנות את חומות העיר!

התוספות [ד״ה שנת] מתרצים שני תירוצים:

א. שנת עשרים לארתחשסתא המוזכרת בנחמיה היינו לשנות כורש, שאף הוא נקרא ארתחשסתא [על שם מלכותו. תוספות ד״ה וארתחשסתא], ושנת עשרים לכורש היא שנת השלש לדריוש בן אחשורוש ואסתר.

[כורש מלך שלש שנים, ועוד ארבע עשרה שנים מלך אחשורוש, ועוד שלש שנים של דריוש בנו, וביחד הם עשרים שנה].

ופירשו התוספות שמבואר בעזרא [פרק ד] שעבודת בית המקדש בטלה עד שנת שתיים לדריוש. והעבודה התחילה בשנת שלש לדריוש כמבואר בנחמיה.

ב. שנת עשרים לארתחשסתא היינו לדריוש, כפשוטו של מקרא [שבכל מקום שהוזכר ארתחשסתא הוא דריוש]. ואמנם בית המקדש נשלם בשנה הששית לדריוש, אבל חומות העיר ירושלים עדיין היו מפורצות, והעם היה בחרפה, עד שנת עשרים לדריוש, שאז ביקש נחמיה מהמלך לעלות ולבנות את חומות העיר [ולא נתעסקו בבנין בית המקדש, שהוא כבר היה בנוי]. וכן כתב הריטב״א [להלן ג ב סוף ד״ה גרש״י ז״ל].

47. בימי כורש עלו חלק מבני הגולה לירושלים, והיו שם בימיו, ובימי אחשורוש. וארתחשסתא המוזכר כאן, הוא דריוש הפרסי, בנם של המלך אחשורוש ואסתר המלכה. ובית המקדש נבנה

"**ויאמר לי המלך, והשגל** [והמלכה היתה] **יושבת אצלו:**

עד מתי יהיה מהלכך [כמה זמן יהיה המהלך שתלך לירושלים], **ומתי תשוב** [לכאן]?

וייטב לפני המלך [שאלך לירושלים], **ואתנה לו זמן** אימתי אשוב".

ולמדנו מכל זה, שהמעשה שבכסלו קדם למעשה שבניסן. ושניהם היו בשנת העשרים לארתחשסתא.

ומכאן שראש השנה למלכי האומות אינו בניסן, אלא בתשרי.

מתיב רב יוסף סתירה למה שלמדנו לעיל שראש השנה למלכי האומות הוא בתשרי:

נאמר בספר חגי [א טו]: "**ביום עשרים וארבעה לחדש, בששי** [בחדש השישי שהוא אלול] **בשנת שתים לדריוש**", התחילו להכין את הדברים לצורך בנית בית המקדש השני בציווי חגי הנביא.

וכתיב בפסוק שאחריו: "**בשביעי** [בחודש השביעי שהוא תשרי] **בעשרים ואחד לחדש** היה דבר ה' ביד חגי הנביא, לאמר".[48]

ומשמע שמדבר על אותה שנה שהוזכרה בפסוק הקודם, דהיינו שנת שתים לדריוש.

ואם איתא, ואם אכן מונים למלכי האומות מתשרי, הרי "**בשביעי בשנת שלש" מבעי ליה**, היה ראוי לומר! שהרי בתשרי מתחילה שנה חדשה של מנין מלכי האומות!

אמר תירץ **רבי אבהו:**

כורש — מלך כשר היה, כי על שם שהיה כשר קראוהו כרש [דהיינו המילה "כשר" בשינוי סדר האותיות], ושמו מעיד עליו. **לפיכך — מנו לו** את שנותיו מניסן, **כמלכי ישראל.**

אבל לכל שאר מלכי האומות מונים להם מתשרי.

מתקיף לה רב יוסף לתירוץ הגמרא, בשתי קושיות:

חדא [קושיא ראשונה]: **דאם כן** שמנו לכורש מניסן, **קשו קראי אהדדי** הפסוקים סותרים זה את זה:

דכתיב בספר עזרא [ו טו]: "**ושיציא ביתא דנא** [נשלם בנין הבית הזה, כלומר, בית המקדש השני], **עד יום תלתא לירח אדר, די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא** [בג' אדר בשנה השישית לדריוש המלך]".

ותניא: באותו זמן לשנה הבאה, עלה עזרא מבבל וגלותו עמו [כלומר כעבור שנה מסיום עבודת בית המקדש המוזכרת בפסוק הקודם, עזרא וגלותו יצאו מבבל[49]].

בשנת שתיים למלכותו, ועדיין רבים מבני הגולה נשארו בבבל, ונחמיה בן חכליה היה שר המשקים לארתחשסתא המלך. רש"י.

48. הקב"ה ציוה את חגי לזרז את ישראל בעבודת המקדש, כן מוכח בכתובים. וכן כתבו תוספות [סוף ד"ה ביום עשרים].

49. נאמר בעזרא ז ט: "באחד לחדש הראשון [ניסן] הוא יסוד המעלה". ופירש במצודות שם, שאז הוא תחילת יציאת עזרא מבבל. ואבן עזרא מפרש שאז עזרא יעץ לעולים לעלות, והם באו לירושלים באב.

תוספות הוכיחו מן הכתובים שתחילת העליה

וכתיב [שם ז ט]: "**ויבא** עזרא **ירושלם, בחדש החמישי**, אב, **היא שנת השביעית למלך**".

ומעתה קשה: **ואם איתא**, אם אכן מניסן מונים את שנות כורש — "**שנת השמינית**" **מבעי ליה**! היה ראוי לומר שנת השמינית! שהרי השלמת בית המקדש היתה באדר של השנה השישית. ועזרא יצא מבבל שנה אחר כך [בשנה השביעית], ובחודש אב שאחריו הגיע לירושלים. ומאחר שבניסן מתחילה שנה חדשה, נמצא שאב הוא בשנה השמינית! (50)

ועוד מקשה רב יוסף:

אמנם רבי אבהו אמר שכורש מלך כשר היה, אבל **מי דמי**, וכי ניתן ללמוד מזה על דריוש [שמוכח מהפסוקים דלעיל שמנו לו מניסן] שגם הוא היה כשר?!

הרי **התם** בדברי רבי אבהו מוזכר **כורש**, ואילו **הכא** [בפסוקים שהביא רב יוסף לעיל] מוזכר **דריוש**! (51)

ומתרצינן על הקושיא השניה: **תנא: הוא כורש — הוא דריוש**(52), **והוא ארתחשסתא**!

אף דריוש, בן אחשורוש ואסתר, שהיה אחר מלכות אחשורוש, היה נקרא כורש. [רש"י]. (53)

ולמה נקרא בשלשת השמות הללו?

"**כורש**" — מפני **שמלך כשר היה** ["כרש" בחילוף סדר האותיות הרי זה "כשר"].

"**ארתחשסתא**" — **על שם מלכותו**. (54)

ומה שמו — "**דריוש**" **שמו**.

ובזה מתורצת הקושיא השניה של רב יוסף, שאף דריוש נקרא כרש מפני שמלך כשר היה, ולכן מונים לו מלכי ישראל.

אבל **מכל מקום** עדיין **קשיא** הקושיא הראשונה של רב יוסף, שהוכיח מהפסוקים בספר עזרא שלא מנו לדריוש מניסן.

ומתרצינן: **אמר רב יצחק לא קשיא**:

היתה בניסן שכעבור שנה, ולא בניסן הסמוך לאדר שנשלם בו הבית [בשנת שש לדריוש] עיין שם, ובריטב"א.

50. רב יוסף ניסה להוכיח שאין מונים למלכי האומות לא מניסן ולא מתשרי, אלא לפי היום שעמדו בו. שהרי לעיל הגמרא הוכיחה שלא מנו לארתחשסתא מניסן, וכאן רב יוסף בא להוכיח שאין מונים לו מתשרי. [ובהכרח שכוונתו של רב יוסף היא להוכיח שמונים למלכי האומות מיום שעמדו בו]. חידושי הר"ן.

51. הרז"ה גורס גירסא אחרת בקושיות רב יוסף והסכים עמו הרשב"א. עיין בראשונים בסוגיא.

52. כרש בגימטריא דריוש. רש"י עזרא ד ז.

53. שנאמר [עזרא ו יד]: "ומטעם כרש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס". משמע שהיו למלך פרס 3 שמות. תוספות וראשונים.

54. המהרש"א [ד"ה כרש מלך כשר היה] כתב שארתחשסתא היא שם המדינה. אבל רש"י [עזרא ו יד] פירש שכל מלכי פרס היו נקראים

כאן בפסוקים שבספר חגי שמוכח שלא מנו לדריוש מתשרי, מדובר **קודם שהחמיץ**, לפני שהוא נעשה רשע, ולכן מנו לו מניסן כמלכי ישראל.

ואילו **כאן**, כאשר עלה עזרא לירושלים [שמוכח מהפסוק בספר עזרא ז, ט שלא מנו לו מניסן], היה זה **לאחר שהחמיץ**, אחרי שנעשה רשע. ולכן מנו לו מתשרי כמלכי אומות העולם.

מתקיף לה רב כהנא: ומי החמיץ!?

וכי דריוש נעשה רשע?! **והכתיב** בספר עזרא [ו ט] שדריוש שלח לשלטונות הגויים שבירושלים מגילה.(55) וכך כתוב בה:

ד-א "**ומה חשחן**, כל מה שיחפצו הכהנים תנו להם מרכושי.

וקחו גם **בני תורין** [בני בקר], **ודכרין** [אילים], **ואמרין** [כבשים], **לעלון לאלה שמיא**, כדי לעלותם לאלהי השמים.

וכן **חנטין** [חיטים], **מלח**, **חמר** [יין], **ומשח** [שמן] **כמאמר כהניא די בירושלם** [כפי השיעור שיאמרו הכהנים שבירושלים], **להוא מתיהב להם יום ביום, די לא שלו** [ינתן להם בכל יום, ולא תשכחו].

ומכאן, שדריוש מלך כשר היה!(56)

אמר לו רבי יצחק לרב כהנא: **רבי, מטונך** [ממשאך — מטענתך] ממקום שבאת להוכיח שלא כדברי, משם אוכיח לך כדברי, ושלא כדבריך:(57)

שכך נאמר בהמשך מגילת דריוש [בפסוק י]:

"**די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא** [תתנו ליהודים את כל הדברים הללו, כדי] שיהיו מקריבים קרבנות לאלהי השמים.

ארתחשסתא, כשם שכל מלכי מצרים נקראו פרעה. ובמצודות [עזרא ד, ו] הביא דוגמא ממלכי פלשתים שכולם נקראו אבימלך.

55. כך מפורש בכתובים. וכן פירש הרש"ש [וכן מוכח מקושית תוס' ד"ה ונדבך, ומהריטב"א המובא בהערה הבאה]. אבל רש"י כאן כתב שהפסוק המובא כאן הוא באגרת ששלח ארתחשסתא המלך ביד עזרא, ודבריו צריכים עיון גדול. רש"ש.

ולהלן הגמרא מביאה את המשך המקרא, וגם שם [בד"ה נדבכין] פירש רש"י שבמגילה ששלח ארתחשסתא ביד עזרא היה כתוב כן. ומהרש"א בחידושי אגדות כתב עליו שלא נמצא בכתוב כן [ועיין שם].

56. דברי הגמרא מובנים לפי מה שכתב רש"י [המובא בהערה הקודמת] שפסוק זה הוא באגרת ששלח ארתחשסתא ביד עזרא.

אבל כבר כתבנו בהערה הקודמת, שהאחרונים העירו על רש"י שפסוק זה כתבו במכתב ששלח דריוש, ומכתב זה היה בשנת שתים למלכותו כמבואר בפסוק.

ולפי זה הקשה הרש"ש [ג ב ד"ה מתקיף לה] שהרי מכתב זה נשלח בשנת שתים לדריוש, ומוכח בגמרא לעיל שבאותה שעה עדיין לא החמיץ. ואם כן, מה מקשה רב יוסף?

ואף הריטב"א הקשה כן [ומוכח שמפרש שלא כדברי רש"י]. ותירץ שרב יוסף הביא פסוק שמשבח את דריוש מאוד, ומאחר שהכתוב שיבחו כל כך, הרי האומר שהחמיץ, עליו להביא ראיה על כך.

57. ממשאך שבאת להכביד עלי, אכביד עליך.

ומצלין לחיי מלכא ובנוהי", ויהיו מתפללים לחיי המלך ובניו.

ומכאן, שדריוש לא התכוין לתת את מתנותיו לשם שמים, אלא לשם חיי המלך ובניו. ויש ללמוד מכך שהוא החמיץ.(58)

ומקשינן: **וכי מאן דעבד הכי — לאו מעליותא היא!**? וכי העושה כן, שנותן ממונו למצוה לשם חייו וחיי בניו, אין הדבר נחשב לו לדבר מעלה?!

והתניא: האומר "סלע זו לצדקה — בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא", הרי זה צדיק גמור, אם רגיל הוא לתת צדקה.

ומתרצינן: **לא קשיא:**

כאן בברייתא, שלמדנו בה שהנותן צדקה לשם חיי בנו הרי זה צדיק גמור, מדובר **באדם מישראל**, שלבו לשמים, וגם אם מריעים לו משמים בחייו אינו קורא תגר, אלא תולה את היסורים בעונותיו.(59)

ואילו **כאן**, בדברי רבי יצחק, שדריוש נחשב רשע מפני שנתן מרכושו לבית המקדש לשם חייו וחיי בניו, מדובר **בעובדי כוכבים**, שאם אין הקדוש ברוך הוא מיטיב עמהם כגמולם, הם קוראים תגר כלפי מעלה.

ואיבעית אימא, יש מקור אחר שממנו יש ללמוד שדריוש החמיץ:

מנלן דאחמיץ דריוש?

דכתיב [בספר עזרא ו ד], כאשר שלח דריוש לשלטונות הנכרים בירושלים, שיקיימו את הכתוב במגילת כורש [הראשון],(60) וכך היה כתוב במגילה:

קירות בית המקדש יבנו באופן זה:

"נדבכין די אבן גלל — תלתא!

שלש שורות אבני שיש.

ונדבך די אע חדת. ושורה אחת של עץ.

ונפקתא — מן בית מלכא תתיהב. וההוצאות לצורך בנין הבית ינתנו מבית המלך".

ומדייקת הגמרא: **למה ליה דעבד הכי**? למה ציוה דריוש לבנות את קירות הבית באופן שכזה?(61)

רש"י זבחים לב ב. ועיין רש"י חולין קלב ב ד"ה מטונך.

58. הקשו התוספות: מאחר שמגילה זו נכתבה בשנת שתים לדריוש, אם כן מוכח שאז כבר החמיץ. והרי הפסוקים שהגמרא הוכיחה מהם שמנו לו מניסן [משום שהיה מלך כשר] הרי היו בשנת שתים לדריוש!

ותירצו התוספות: יתכן שעדיין לא ידעו שהחמיץ, ורק אחר כך נודע להם הדבר.

59. רש"י. אבל הריטב"א כתב שישראל שרואה שאינו מקבל שכר אינו חושש, כי הוא מאמין בעולם הבא. אבל גוי שאינו נשכר, מקלל במלכו ובאלהיו, ועיין מאירי.

60. כך מבואר בסדר הכתובים [וראה לעיל הערה 46]. וכן כתבו התוספות ושאר הראשונים. אבל רש"י כתב שפסוק זה נאמר במכתב ששלח ארתחשסתא ביד עזרא. ותמה עליו המהרש"א. וערוך לנר.

61. אף על פי שפסוק זה נכתב במכתבו של כורש הראשון, ולא דריוש כתבו, בכל זאת

סבר, אי מרדו בי יהודאי — איקלייה בנורא! שחשב דריוש, אם ימרדו בי היהודים, אשרוף את בית המקדש באש. ולכן ציוה שיעשו שורות של עץ בבית המקדש.

ומכאן שדריוש החמיץ.

ומקשינן: **אטו**, וכי **שלמה** המלך, כשבנה את בית המקדש — **לא עבד הכי!**?

והרי עשה כך שלמה המלך, כשבנה את בית המקדש הראשון.

והכתיב בספר מלכים א [ו לו], בענין בית המקדש שעשה שלמה:

"שלשה טורי גזית, שלש שורות של אבנים מסותתות.

ועליהן **טור כרתות ארזים"**. ושורה אחת מארזים כרותים ומסותתים היטב! (62)

ומתרצינן: **שלמה עבד מלמעלה**. שלמה עשה את שורת העץ מלמעלה, כדי שבית המקדש לא ישרף.

ואילו **איהו**, דריוש, **עבד מלמטה**. עשה את שורת העץ מלמטה. (63) כדי שאם ישרפנה יתמוטט הבית.

ועוד: **שלמה שקעיה בבנינא**. שיקע את שורת העץ בין שורות האבן פנימה כדי שלא תשרף.

אבל **איהו**, דריוש, **לא שקעיה בבנינא**.

ועוד: **שלמה סדייה בסידא**, סייד את העץ בסיד כדי שלא ישרף.

אבל **איהו**, דריוש, **לא סדייה בסידא**.

והגמרא מביאה מקור נוסף לכך שדריוש החמיץ:

רב יוסף, ואיתימא, ויתכן **שרבי יצחק אמר** זאת:

מנלן דאחמיץ דריוש — **מהכא**, מהפסוק הזה, שנאמר [נחמיה ב ו]:

"ויאמר לי המלך דריוש. **והשגל** היתה **יושבת אצלו"**. (64)

מאי "שגל"?

אמר רבה בר לימא משמיה דרב: כלבתא כלבה למשכב [ובני נח הוזהרו שלא לעשות כך (65)].

הגמרא מדייקת מכאן שדריוש החמיץ, כיון שהוא ציוה לבנות על פי אותה מגילה ולא אמר לשנות מהכתוב בה. תוספות וראשונים [ועיין בעל המאור].

62. שלמה עשה כך לחזק את הבית, רש"י ומצודות. [עזרא ו ד].

63. הגמרא לא דרשה דבר זה מהכתובים, אלא קבלה היתה בידם. תוספות.

64. פסוק זה הובא בגמרא לעיל ג ב.

65. שנאמר [בראשית ב] באדם הראשון: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". "לבשר אחד" היינו ביצירת הולד [רש"י שם], ודרשו חכמים שלא הותר לאדם להדבק אלא באשה שמתקיים בה "והיו לבשר

ומקשינן: **אלא מעתה**, שאמרנו כי שגל היא כלבה, יש להקשות:

הא דכתיב [זה שכתוב בספר דניאל ה כג] שדניאל אמר לבלשאצר מלך בבל:

"**ועל מרא שמיא התרוממת**, ועל אדון השמים נתגאית, **ולמאנייא די ביתיה היתיו קדמך**, ואת הכלים של בית המקדש הביאו לפניך, **ואנת ורברכניך שגלתך, ולחנתך חמרא שתין בהון**. ואתה ושריך, ושגלתך ופלגשך, שתיתם בהם יין".

ואי שגל כלבתא היא, קשה: וכי **כלבתא — בת משתיא חמרא היא**!? וכי כלבה מסוגלת לשתות יין?!

אלא, משמע, שהשגל איננה כלבה!

ומתרצינן: **הא לא קשיא — דמלפא לה ושתיא**. אפשר לאלף את הכלבה לשתות.

אלא מעתה, שאמרנו ששגל היא כלבה יש להקשות עוד קושיא:

דכתיב [תהלים מה] בשבח עם ישראל:(66)

"**בנות מלכים ביקרותיך**, מיקרות אותך לעתיד לבוא.

נצבה שגל לימינך בכתם אופיר. בזהב משובח הבא מאופיר".

ואי שגל כלבתא היא — מאי קא מבשר להו הנביא לישראל?

וכי שבח הוא שהכלבה תתייצב לימינם?!

ומתרצינן: **הכי קאמר**. כך היא כוונת הכתוב:

בשכר שחביבה התורה לישראל כמו שחביבה **השגל לעובדי כוכבים**, לכן **זכיתם לכתם אופיר**, לזהב משובח הבא מאופיר.

ואיבעית אימא, יש ליישב את דברי רבה בר לימא, שהסביר שהשגל שישבה אצל דריוש היתה כלבה, באופן אחר:

לעולם שגל — מלכתא היא.

ורבה בר לימא שאמר שהשגל שישבה אצל דריוש היא כלבה — **גמרא גמיר לה**! קבל דבר זה מרבותיו, שהשגל המוזכרת אצל דריוש, היתה כלבה.

ואמאי קרי לה הכתוב "**שגל**"?

מפני **שהיתה חביבה עליו כשגל**, כמלכה.

אי נמי, מפני **שהושיבה במקום** של **השגל**.

איבעית אימא, מנלן דאחמיץ דריוש — **מהכא** מפסוק זה [עזרא ז כב]:

שמספר הכתוב, כי דריוש שלח מכתב ביד עזרא הסופר שעלה מבבל,(67) ובו הוא צוה

אחד" ביצירת הולד. אבל חיה בהמה ועוף שאינם יולדים מן האדם אסור לדבוק בהם. רש"י.

66. כך משמע בהמשך הגמרא ["מאי מבשר להו נביא לישראל"].

[אך רש"י בתהילים מפרש שהפסוק מדבר על תלמידי חכמים. ואבן עזרא ומצודות מפרשים שהפסוק מדבר על המשיח או על דוד].

67. כך מבואר בפסוק שם, וכן כתבו התוספות שבשנת שבע למלך נשלח מכתב זה כשעלה עזרא מבבל [והגמרא מוכיחה שבשנת שבע, דריוש החמיץ]. וראה לעיל הערה 46.

את הפקידים הממונים על אוצרות המלך, לתת בידו של עזרא לעבודת המקדש:

"עד כסף ככרין מאה. עד מאה ככר כסף.

ועד חנטין כורין מאה. ועד מאה כורים חיטים.

ועד חמר בתין מאה. מאה "בתים" [ה"בת" היא מידה מסוימת] של יין.

ועד בתין משח מאה. מאה בתים שמן.

ומלח די לא כתב. ולמלח לא נתן קצבה, אלא יתנו כדי הצורך".

ומדייקת הגמרא:

מעיקרא בלא קיצותא. מתחילה ציוה דריוש לתת לעבודת המקדש כרצון הכהנים בלא קצבה.(68)

ואילו השתא, עכשיו כשעזרא עלה מבבל, ציוה לתת להם רק **בקיצותא.** במידה קצובה בלבד.

ומכאן אתה למד שהחמיץ.

ומקשינן: **ודילמא, מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא.** אולי מתחילה לא ידע דריוש מהי הקצבה הנצרכת לעבודת המקדש, ולכן ציוה לתת לפי בקשת הכהנים. אך לבסוף נודע לו כמה צריך, ולכן ציוה לתת להם כפי הצורך. ואם כן, אין להוכיח מכאן שדריוש החמיץ.

ומסקינן שאכן אין להוכיח מכאן שדריוש החמיץ.

אלא, מחוורתא — כדשניין מעיקרא.

מתחוור שיש להוכיח שדריוש החמיץ ממה שהוכחנו לעיל, מזה שהוא בנה שורת עצים בקירות בית המקדש, כדי שיוכל לשורפו, ומזה שהיתה לו כלבה למשכב.

שנינו במשנה: באחד בניסן ראש השנה למלכים, **ולרגלים.**

ומלשון התנא משתמע, לכאורה, שהרגל הראשון שבשנה הוא באחד בניסן.

ותמהינן: וכי יתכן לומר שראש השנה של **רגלים — באחד בניסן הוא!?**

והרי **בחמשה עשר בניסן הוא** חג המצות!

אמר תירץ **רב חסדא:** כוונת המשנה היא לומר כי **רגל שבו,** הרגל שבחודש ניסן, שמתחיל החודש באחד בניסן — הרי הוא **ראש השנה לרגלים.**(69)

ו**הנפקא מינה** למעשה, מכך שפסח הוא ראש השנה לרגלים — **לנודר,** למי שהתחייב ממון בנדר לגבוה, **למיקם עליה ב"בל תאחר"!**

שאם עברו שלשה רגלים כסדרן משעה שנדר, ולא קיים נדרו לגבוה, הרי הוא עובר ב"בל תאחר", שעליו נאמר [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך — לא תאחר

---

68. בתחילה דריוש נתן בלא קצבה, כמו שמוכח בפסוק שהביאה הגמרא בתחילת העמוד [עזרא ו]: "ומה חשחן" וגו', כלומר, כל מה שיחפצו הכהנים תנו להם מרכושי.

69. כן פירש רש"י, ועיין ריטב"א כאן, ולעיל ג א ד"ה והאי דמקשינן. ורש"ש כאן.

לשלמו״.

והשמיעה המשנה, שהרגל הראשון למנין שלשת הרגלים, כדי לעבור עליו בבל תאחר, הוא פסח [והאחרון הוא סוכות].

ומשנתנו — לדברי **רבי שמעון היא**:

דתניא: אחד הנודר, האומר ״דמי עלי לגבוה״, ששמים את שוויו להמכר כעבד, ונותן את הדמים להקדש.(70)

ואחד המקדיש דבר מה לבדק הבית.(71)

ואחד המעריך, שאומר ״ערכי עלי״, שחייב לשלם להקדש ערך קבוע לפי מספר שנות חיין.(72)

כל אחד מאלו, **כיון שעברו עליו שלשה רגלים** ולא קיים את נדרו, הרי הוא **עובר ב״בל תאחר״**, ואפילו אם לא עברו עליו שלשה רגלים כסדרן, החל מפסח.

וכגון שנדר את נדרו לפני סוכות, הרי הוא עובר בבל תאחר כשעבר חג השבועות. כיון שעברו עליו שלשה רגלים, ואף על פי שאינם כסדרם מפסח.

רבי שמעון בר יוחאי **אומר**: אינו עובר בבל תאחר, אלא אם כן עברו עליו **שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות** הוא **תחילה** לסדר הזה.

וכן, כך **היה רבי שמעון בן יוחאי אומר**: **הרגלים** שגורמים לאדם לעבור על ״בל תאחר״, **פעמים** שהם **שלשה, פעמים** שהם **ארבעה, ופעמים** שהם **חמשה.**

כיצד?

נדר לפני הפסח — עובר בבל תאחר אחרי **שלשה** רגלים.

נדר **לפני עצרת** [שבועות] — עובר בבל תאחר אחרי **חמשה** רגלים.

כי אחרי שנדר ועברו שבועות וסוכות, הרי הוא מתחיל למנות שלשה רגלים מפסח. ונמצא שאינו עובר בבל תאחר אלא אחרי חמשה רגלים.

נדר **לפני החג** הסוכות — עובר בבל תאחר אחרי **ארבעה** רגלים.

כי אחרי שעבר עליו סוכות, הרי הוא מתחיל למנות שלשה רגלים מפסח, ונמצא שעובר בבל תאחר אחרי ארבעה רגלים.

תנו רבנן בברייתא, מי הם העוברים בבל תאחר, ומתי הם עוברים:

חייבי הדמין, האומר ״דמי עלי״, ששמים אותו כעבד, ונותן דמיו להקדש.

והערכין, האומר ״ערכי עלי״, שנותן להקדש ערך הקצוב בתורה, לפי שנותיו.

---

70. כך פירש רש״י. והמאירי כתב: אחד הנודר, רוצה לומר, שנדר איזה נדר [נראה שכוונתו שנדר להביא קרבן], ואחד האומר דמי עלי, הרי זה בכלל ״חייבי הדמים״ [המוזכרים בברייתא שבסמוך].

71. המקדיש דבר סתם ולא פירש מה יעשו בו, סתמו לבדק הבית, מאירי. ובדק הבית היינו תיקון בנין בית המקדש.

72. כפי המבואר בתורה ויקרא כז א — ח.

החרמין, האומר הרי זה חרם לבדק הבית.[73]

והחקדשות, האומר הרי זה הקדש.[74]

וחייבי **חטאות ואשמות** [העובר על חטא כזה שהתורה חייבתו חטאת או אשם].

וכן מי שהתנדב **עולות ושלמים**.

או מי שנדר ליתן **צדקות**.[75]

---

73. נאמר [ויקרא כז כח]: "אך כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו, מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו לא ימכר ולא יגאל". ואחר כך נאמר [שם]: "כל חרם, קדש קדשים הוא לה'". ופירשו חכמים [תוספתא ערכין סוף פרק ד] שבתחילת הפסוק מדובר בחרמי כהנים. ובסופו מדובר בחרמי גבוה.

חרמי כהנים, היינו האומר נכסים הללו חרם לכהן. הרי אלו ניתנים לכהנים. ככתוב [במדבר יח יד]: "כל חרם בישראל לך [לאהרן ולבניו] יהיה". וחידוש גדול נאמר בחרמי כהנים, שכל זמן שלא ניתנו לכהנים מועלים בהם כמו בקדשים, ומשניתנו לכהנים הרי הם חולין גמורים, ללא כל צורך בפדיון.

חרמי בדק הבית, היינו האומר הרי נכסים אלו חרם לבדק הבית, או חרם לה', והרי הם קדושים וניתנים לבדק הבית. ודינם כשאר קדשי בדק הבית. ואין הבדל בין חרמי בדק הבית לקדשי בדק הבית אלא בשמותיהם בלבד [פירוש המשניות להרמב"ם בתמורה. על פי הגמרא שם לב, א].

רש"י מפרש את הברייתא כאן שמדובר בה בחרמי גבוה ולא בחרמי כהנים. וטעמו מבואר בדבריו להלן ה ב [ד"ה אלו הדמין] מפני שלא התרבו לענין בל תאחר אלא רק קדשי בדק הבית, שהם לה', ואין לכהנים שום חלק בהם [ועיין מאירי].

אבל התוספות כתבו שדין בל תאחר נאמר אף בחרמי כהנים. וטעמם מבואר בדבריהם להלן ה ב [ד"ה ערכין] שכל דבר שנאמר בו "לה'", הרי הוא בכלל בל תאחר. ומבואר בבכורות [לב א] שאף חרמי כהנים הם בכלל "לה'", שכל זמן שלא נתנם לכהן דינם כהקדש לכל דבריהם.

74. סתם הקדש לבדק הבית. מאירי.

75. [א]. כתבו תוספות [ד"ה והחרמין] בשם רבנו תם: אין עוברים בבל תאחר בצדקה, אלא בנודר לתת את הצדקה לידי גבאי הצדקה [שיחלקה לעניים]. אבל הנודר להניח את המעות אצלו, ולחלקם כשירצה, אינו עובר בבל תאחר.

וכן הגבאי עצמו, שמעכב את הצדקה בידו אינו עובר בבל תאחר, ואינו חייב לחלקה לעניים מיד.

[וביאר הר"ן בשם רבנו תם, שהנודר לצדקה על מנת לחלק את המעות בעצמו אינו עובר בבל תאחר, מפני שהוא כגזבר עצמו].

ומדברי הרא"ש [להלן ו ב] נראה שהמפריש מעות לצדקה סתם, הרי הוא חייב בבל תאחר, ודוקא אם נדר על מנת שיהיו אצלו לחלקם מעט מעט אינו עובר. וכן נראה בהגהת שלחן ערוך יו"ד רנ"ז ג. [עיין שם ובש"ך ס"ק ב].

[ב] בברייתא כאן מבואר שהנודר לצדקה הרי הוא עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים.

והקשו הראשונים: להלן [ו א] אמר רבא שהמאחר מלתת את הצדקה, הרי הוא מתחייב מיד [אף על פי שלא עברו ג' רגלים], מפני שעניים מצויים בכל מקום, ובידו לתת את הצדקה מיד!

ונאמרו כמה תירוצים בראשונים:

א. דעת תוספות, שאם אין העניים מצויים במקומו של הנודר הרי הוא עובר בבל תאחר

וחייבי מעשרות,[76] מעשר ראשון, מעשר שני ומעשר עני.

ומי שנולד לבהמתו **בכור.**[77]

לאחר שלשה רגלים, ולא אמר רבא שבצדקה חייבים בבל תאחר מיד, אלא כשהעניים מצויים לפניו.

ב. הרשב"א ותוספות רי"ד כתבו, שלעולם אין עוברים בבל תאחר בצדקה, אלא לאחר שלשה רגלים. ומה שאמר רבא שהמאחר מלתת צדקה הרי הוא מתחייב מיד, אין הכוונה ללאו של בל תאחר, אלא למצות עשה שנאמר "והבאתם שמה" [כדלהלן בגמרא]. ועיין ר"ן בביאור דבריהם.

ג. דעת הר"ן שצדקה אינה תלויה ברגלים כלל, אלא דוקא קרבנות והקדשות, שמביאים אותם למקדש, הרי הם תלויים ברגלים, מפני שברגלים עולים לבית המקדש. אבל הצדקה אינה תלויה ברגלים כלל. ואינו עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים, אלא לאחר שיבואו עניים. וכתב שכך משמע גם מדברי הרמב"ם.

ולדבריו, הברייתא שמנתה את הצדקות בין שאר הדברים שעוברים עליהם בבל תאחר לאחר ג' רגלים, כך נתכוונה לומר: כל הדברים שמנינו הרי לכל הפחות אחרי שעברו עליהם ג' רגלים ודאי עובר בבל תאחר. ואף בצדקה מן הסתם תוך ג' רגלים ודאי היו מצויים עניים, ולעולם יתכן שיעבור אף קודם לכן בצדקה, שאם מצויים עניים עובר עליה מיד.

ומלשון השולחן ערוך [יורה דעה רנ"ז, ג] נראה כדעת הר"ן. וכן פסקו הב"ח והש"ך [סק"ה]. ועיין ביאור הגר"א שם סק"ו.

76. הקשו תוספות: הרי מבואר בתורה [דברים כו יב] שמעשרות השנה הראשונה השניה והשלישית לשמיטה, מתבערים [ניתנים ללוי ולעני] בערב פסח של השנה הרביעית, כמבואר במסכת מעשר שני ה ו. [וכן פירות השנה הרביעית החמישית והשישית מתבערים בערב הפסח של השביעית], הרי משמע שאף על פי שודאי כבר עברו שלשה רגלים אינו עובר עד זמן הביעור!

ותירצו שלשה תירוצים:

א. בל תאחר בענין מעשרות נאמר רק אם הפריש את המעשרות ועדיין לא נתנם ללוי ולעני, אבל כל זמן שלא הפריש אינו עובר בבל תאחר, ויכול להשהות את הפירות בידו עד ערב פסח של השנה הרביעית [או השביעית], ואז מתחייב להפרישם.

ב. אפילו אם נאמר שיש חיוב בל תאחר גם לפני ההפרשה, בכל זאת אין הפירות מתחייבים במעשר אלא לאחר גמר מלאכתם [מירוח], וכל זמן שלא נגמרה מלאכתם אינו עובר בבל תאחר. הלכך, התורה שאמרה שמעשרות השנה הראשונה והשניה מתבערים ברביעית, מדברת בכגון שנגמרה מלאכתם רק סמוך לערב פסח של השנה הרביעית, ולא עברו עליהם שום רגל לפני שהתחייבו בהפרשתם.

ג. אפילו אם נאמר שיש חיוב בבל תאחר אפילו לפני גמר מלאכה, יש לפרש שהתורה באה לחייב את המתעכב מלהפרישם לאחר זמן הביעור בשני לאוין.

ועיין טורי אבן. ועיין תירוצים נוספים במאירי.

והחזון איש [דמאי ב ב, ד ב] מוכיח מדברי התוס' הללו שיש מצוה חיובית להפריש תרומות ומעשרות מהטבל, לפחות בזמן הביעור.

ועיין בדבריו, שכל מצוה שאדם מחוייב לעשותה, ומתעכב מלעשותה בגלל טירדה בדבר מצוה, או אפילו בטירדת הרשות, אין הוא עובר בשהייתו מלקיימה, כגון פדיית פטר חמור ועריפתו, שהיא מצוה חיובית, או מצורע שחייב להיטהר ולהביא את קרבנותיו, אם שוהה מלקיים מצותו בגלל טירדה. כי לא חייבה תורה על האיחור אלא אם אין דעתו לקיים, או שמתעכב בפשיעה.

77. יש מפרשים שהישראל שנולד לבהמתו בכור

וחייבי מעשר בהמה.(78)

וחייבי קרבן **פסח**.(79)

ד-ב וכן חייבי **לקט, שכחה,**(80) **ופאה**.(81)

כל אלו, **כיון שעברו עליהן שלשה רגלים** ולא קיים את חיובו, הרי הוא **עובר ב"בל תאחר"**.

ואפילו אם שלשת הרגלים היו שלא כסדרם.

רבי שמעון אומר: אינו עובר בבל תאחר אלא אם כן עברו עליו **שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחלה**. שחג המצות הוא הרגל הראשון בסדר של שלשת הרגלים.

רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד בלבד — עובר בבל תאחר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים — עובר בבל תאחר.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות — עובר עליהן בבל תאחר.

והיינו, ש"בל תאחר" תלוי בחג הסוכות בלבד. ואם אחרי שחל על האדם חיוב, עבר חג הסוכות ולא קיים את חיובו, עבר בבל תאחר.

והתעכב מלתתו לכהן עובר בבל תאחר, ויש מפרשים שהכהן המתעכב מלהקריב את הבכור שקיבל 3 רגלים עובר בבל תאחר. מאירי עיין שם, ועיין להלן ז, א תוד"ה הא.

[ועיין שו"ת חכם צבי סימן יב, ומרכבת המשנה בכורות פרק א].

ומדובר כאן בבכור תם, אבל בכור בעל מום, אף על פי שחייב לתתו לכהן, אם מאחר מלתיתו אינו עובר בבל תאחר [מפני שאינו ראוי להקרבה, אלא נאכל לכהנים במומו] תוספות להלן ז, א ד"ה הא.

78. נחלקו מפרשי הירושלמי [שקלים ג, א] אם מדובר בהפריש מעשר בהמה ולא הקריבו, או שמדובר אפילו לפני ההפרשה. עיין שם. ובטורי אבן כאן.

[ועיין ריטב"א שהקשה שהרי דין מעשר בהמה כדין שלמים, ומדוע נשנה בפני עצמו? עיין שם מה שתירץ].

79. הגמרא להלן מקשה: הרי פסח יש לו זמן קבוע, ואי אפשר להקריבו שלשה רגלים! ומדוע שנינו שעובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים?

80. נאמר בספר ויקרא [יט ט—י]: "ובקוצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך לקצור, ולקט קצירך לא תלקט. לעני ולגר תעזוב אותם".

מכאן שהקוצר את שדהו חייב להשאיר בקצה שדהו מעט חיטים, והעניים יטלום, ומצוה זו נקראת "פאה".

וכן שבולת אחת או שתי שבלים שנפלו בשעת הליקוט, אסור לשוב וללקטם, אלא צריך להניח אותם, והעניים ילקטום, ומצוה זו נקראת "לקט".

מצות שכחה נאמרה בחומש דברים [כד יט]: "כי תקצור קצירך בשדך, ושכחת עומר בשדה, לא תשוב לקחתו. לגר ליתום ולאלמנה יהיה".

וראה הערה הבאה.

81. מצוות לקט שכחה אינם מצוות בקום עשה אלא בשב ואל תעשה. [שאסור לו ללקטם וחייב לעזוב אותם בשדהו, כמבואר בהערה הקודמת]. ואם כן קשה: איך שייך "איחור" במצוה שאין בה מעשה, ואיך שייך לומר בזה "בל תאחר"?

ותירצו התוספות שלשה תירוצים:

[א] מדובר שבעל השדה עבר ולקט את הלקט

והוינן בה: **מאי טעמא**? מהו טעמו **דתנא קמא** שאומר שלשה רגלים גורמים לאדם לעבור בבל תאחר?

ומשנינן: בספר דברים פרק טז [פסוקים א טו] פרט הכתוב את דיני חג המצות חג השבועות וחג הסוכות.

ואחר כך נאמר [בפסוק טז]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר: בחג המצות, ובחג השבועות, ובחג הסכות. ולא יראה את פני ה' ריקם".

וצריך ביאור: **מכדי**, הרי **מינייהו סליק**, מאחר שהכתוב סיים לפרט את דיני שלשת הרגלים — **למה לי למהדר ומיכתב**, למה הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב בענין מצות העליה לרגל "**בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות**"?

והרי מכיון שנאמר "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", מובן מאליו שהכוונה היא לשלשת הרגלים האלו.[82]

אלא, **שמע מינה**, שכוונת הכתוב היא **ללמד** על "**בל תאחר**".

וכך פירוש הפסוק: בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות — לא יראה את פני ה' ריקם, אלא היו נראים לפניו, לשלם לו את נדריכם.

ורבי שמעון אומר: הכתוב **אינו צריך לומר "בחג הסוכות", שהרי בו דיבר הכתוב.**

שהרי בפרשת דיני חג הסוכות נאמר הפסוק "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", ואם כן, היה מספיק שהכתוב יאמר "שלש פעמים בשנה. בחג המצות ובחג השבועות". ומיותר לומר חג הסוכות, שהרי הוא מובן מאליו.

ואם כן, **למה נאמר** בו גם "בחג הסוכות"?

והשכחה באיסור, וחייב ליתנם לעניים.

ותוספות מקשים על תירוץ זה, שהרי בצדקה עובר מיד בבל תאחר כשיש עניים, ואם כן גם בלקט שכחה ופאה יעבור מיד. והר"ן מתרץ שאכן כוונת הברייתא לומר שעובר מיד בבל תאחר. ולשיטתו לעיל הערה 75 אות ב .ו

הרשב"א מתרץ כשיטתו שם, שאפילו כאשר יש עניים אין עוברים מיד אלא בעשה. אבל בבל תאחר אינו עובר אלא לאחר שלשה רגלים.

[ב] מדובר שלקט בהיתר, כגון שלא היו עניים, ואז עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים.

ולפי תירוץ זה אין להקשות שיעבור בבל תאחר מיד, כי דעת תוספות שכאשר אין עניים לפניו הרי זה עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים [ראה לעיל הערה 75 אות ב].

אבל תוספות נטו לומר שכאשר אין עניים מותר לבעל השדה ללקוט את מתנות העניים לצורך עצמו.

[ג] מדובר שבעל השדה לקט את הלקט השכחה והפאה לצורך עני. ונחלקו תנאים מה יעשה בהם: לדעת חכמים יתננה לעני הנמצא ראשון, ולדעת רבי אליעזר זכה לאותו עני.

[ונראה שכוונתם לתרץ את הברייתא כשיטת רבי אליעזר. וכן נראה מלשון הערוך לנר ד"ה בגמרא עובר. ונראה שמדובר שאותו עני אינו נמצא בעיר. ואז עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים לדעת התוספות. כדלעיל הערה 75 אות ב]. ועיין מאירי וערוך לנר.

82. הפסוק "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך"

לומר, שזה [חג הסוכות], הוא **האחרון** בשלשת הרגלים, ואינו עובר על בל תאחר אלא אם עברו שלשת הרגלים בסדר הזה.(83)

ורבי מאיר, שאמר אם עבר עליו רגל אחד עובר בבל תאחר — **מאי טעמא**? מהו טעמו?

דכתיב [דברים יב, ה ו] "**ובאת שמה** [לבית המקדש] **והבאתם שמה** עלתיכם וזבחיכם".

אמר הכתוב, כי כאשר תבוא לרגל לבית המקדש, עליך לקיים את חיוביך. ומכאן, שאם עבר עליו רגל אחד ולא קיים את חיובו, עובר בבל תאחר.

ורבנן, וכן כל התנאים החולקים על רבי מאיר, סוברים שאין ללמוד מכאן לבל תאחר. כי הפסוק **החוא** — **לעשה** הוא בא! לומר שיש מצות עשה לקיים את חיובו ברגל הראשון.

אבל ביחס ללאו של בל תאחר, אם עבר רגל אחד ולא הביאו, אינו עובר בלא תעשה.

ומכאן קושיא על רבי מאיר. שהרי הפסוק נאמר בלשון "עשה", ["והבאתם שמה"], ואיך אפשר ללמוד מכאן ל"בל תאחר"?

ורבי מאיר יתרץ: **כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי**, כיון שהתורה ציותה את האדם להביא קרבנותיו ברגל הראשון, ולא הביאם, הרי זה בגדר איחור.

וממילא, אם לא הביא, **קם ליה ב"בל תאחר"**.

ורבי אליעזר בן יעקב, שאמר כיון שעברו עליו שני רגלים עובר בבל תאחר — **מאי טעמא**?

דכתיב [במדבר כט לט] בפרשת המועדות:

"אלה תעשו לה' במועדיכם".

"מועדיכם" הוא לשון רבים, **ומיעוט "מועדים"** הוא **שנים**.

ומכאן שאם עברו על האדם שני רגלים ולא קיים חיובו עובר בבל תאחר.(84)

כתוב בפרשת חג הסוכות, ולפני פרשה זו נכתבו בתורה חג המצות וחג השבועות בפרשיות הקודמות. ונחלקו התנאים כאן מה מיותר בפסוק "שלש פעמים. בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסוכות":

יש אומרים שרק "חג הסוכות" מיותר, מאחר שהפסוק נמצא בפרשת חג הסוכות. ויש אומרים שכל שלשת הרגלים מיותרים, מפני ששלשתם נכתבו לפני פסוק זה. ומובן מאליו שכוונת הפסוק היא לשלשת הרגלים שהוזכרו בסמוך לו. וכדלהלן.

[ועיין תוספות ד"ה ואין צריך לומר].

83. והיה ראוי לכתוב לומר: "יראה כל זכורך לפני ה' אלהיך, ובחג המצות ובחג השבועות — שלש פעמים". ריטב"א.

ועיין תוספות ד"ה ואין צריך לומר. ותוספות הרא"ש וריטב"א.

84. א. אף על פי שהפסוק מדבר בקרבנות חובת המועדים, ולא בנדרים ונדבות, בכל זאת למדים מכאן לנדרים ולנדבות, משום שנאמר בהמשך הפסוק: "לבד מנדריכם ונדבותיכם". תוספות.

ב. הקשה השפת אמת: הפסוק "אלה תעשו לה' במועדיכם" נאמר בלשון מצות עשה. ואיך למד מכאן רבי אליעזר בן יעקב לאיסור לאו "בל תאחר"?

ואם נאמר שסובר כסברת רבי מאיר, כיון

ורבנן, החולקים על רבי אליעזר בן יעקב, סוברים שאין ללמוד מ"במועדיכם" לבל תאחר. כי הפסוק **ההוא**, נצרך ללמוד ממנו **לכדרבי יונה**:

דאמר רבי יונה: הוקשו בפסוק זה **כל המועדים כולם זה לזה.**(85) ללמד, **שכולן**, כל שעירי החטאת הקריבים בכל המועדות — **מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו.**(86) כשם שנאמרה כפרה זו בשעיר ראש חודש.

ורבי אלעזר ברבי שמעון, שאמר כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר — **מאי טעמא**?

כדתניא בברייתא: **רבי אלעזר ברבי שמעון אומר**: נאמר בפרשת חג הסוכות "שלש פעמים בשנה: בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות".

ויש לבאר: הרי גם אם **לא יאמר** הכתוב "**חג הסוכות**", היה מובן מאליו שחג הסוכות הוא אחד משלש הרגלים, **שהרי בו דיבר הכתוב**!

ואם כן, **למה נאמר** "חג הסוכות"?

אלא **לומר, שזה** [חג הסוכות] הוא **הגורם** לו לאדם לעבור על בל תאחר.

ומקשינן: ולדעת **רבי מאיר** שלומד שעוברים על בל תאחר ברגל הראשון מ"ובאת שמה והבאתם שמה". וכן לדעת **רבי אליעזר בן יעקב** שלומד שעוברים על בל תאחר כעבור שני רגלים מ"במועדיכם", יש להקשות:

האי פסוק זה "**בחג המצות ובחג השבועות**

שאמר רחמנא להביא ולא הביא הרי זה עובר בבל תאחר, אזי קשה, אם כן, צריך לעבור מיד אחר רגל אחד וכדעת רבי מאיר, שהרי משעבר רגל אחד עובר בעשה "והבאתם שמה"!

ותירץ השפת אמת: רבי אליעזר בן יעקב סובר שהפסוק "ובאת שמה" לא בא למצות עשה להביא נדרים ונדבות, אלא בא ללמד שאסור להקריב קרבנות מחוץ למקדש. אלא חייב להקריבם במקדש. והפסוק "במועדיכם" בא ל"עשה" שיביא את קרבנותיו בתוך שני רגלים. ומאחר שנאמר עשה שיביא קרבנותיו ולא הביאם הרי הוא עובר בבל תאחר. [כסברת רבי מאיר].

85. הקשה טורי אבן [ד"ה אלה תעשו לה']: הרי תוספות מבארים שרבי אליעזר בן יעקב דרש את סוף הפסוק "לבד מנדריכם ונדבותיכם" [כמבואר בהערה הקודמת] ועל זה לא ענו חכמים דבר!

ותירץ: רבי אליעזר סובר שהמילה "במועדיכם" מיותרת, ולכן בעל כרחך דורשים אותה על סוף הפסוק "לבד מנדריכם ונדבותיכם", לומר שעובר בבל תאחר אחר שני רגלים. וחכמים עונים ואומרים ש"במועדיכם" אינו מיותר, אלא נצרך להשוות את כל המועדים זה לזה.

86. טמא הנכנס לבית המקדש, עובר בלא תעשה. שנאמר [במדבר ה, ג ד]: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. ולא יטמאו את מחניהם" [מכות יד ב]. ומחנה זה הוא מחנה שכינה [רמב"ם סנהדרין יט א].

טמא שאכל את הקודש עובר בלא תעשה, שנאמר [ויקרא יב ד] בענין היולדת: "בכל קדש לא תגע" [בימי טומאתה]. ופירשו חכמים, שאף על פי שבפסוק נאמר "לא תגע", הכוונה היא לאיסור אכילה [זבחים לג ב עיין שם].

ובחג הסוכות", שהוא מיותר — **מאי דרשו ביה**? מה הם למדו ממנו?

ומתרצינן: לדעתם פסוק זה אינו מיותר. כי **מיבעי להו**, הפסוק הזה נצרך לדעתם **לכדרבי אלעזר אמר רבי אושעיא**:

דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מנין לעצרת [לחג השבועות], שאם לא הקריב בה שלמי חגיגה,(87) **שיש לה תשלומין כל שבעה**, שאפשר לשלם את חיובו עד ששה ימים אחרי חג השבועות, ונמצא שבסך הכל אפשר להקריב את שלמי החגיגה שבעה ימים?(88)

תלמוד לומר: "בחג המצות, בחג השבועות ובחג הסוכות".

מקיש הכתוב את **חג השבועות לחג המצות**, לומר לך, **מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה** ימי החג — **אף חג השבועות, יש לו תשלומין כל שבעה.**

ומקשינן: מנין לנו להקיש את חג השבועות לחג המצות, ויהיו בו תשלומין רק שבעה ימים, ולא לחג הסוכות, ויהיו בו תשלומים שמונה ימים!?

וליקש, אולי יש להקיש את חג השבועות **לחג הסוכות**:

מה להלן, לחג הסוכות יש לו תשלומים **שמונה** ימים [עד שמיני עצרת], **אף כאן**, לחג השבועות, יהיו לו תשלומים **שמונה** ימים!

ולמה אמרנו שאין תשלומין לעצרת אלא שבעה ימים בלבד?

ומתרצינן: **שמיני** עצרת — **רגל בפני עצמו**

ומהכתוב "במועדיכם" למדו חכמים שהוקשו כל שעירי המועדות המוזכרים בפרשה, זה לזה, ואף ראש חדש נקרא מועד [עיין ריטב"א], ושעיר ראש חדש מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, שנאמר בו [ויקרא י]: "לשאת את עון העדה" [רש"י]. וכשם ששעיר ראש חדש מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, כך שאר שעירי המועדים באים לכפר על כך.

87. שלמים שמביאים ברגל, שנאמר [שמות כג יד]: "שלש רגלים תחוג לי בשנה". ויש שלמדו מצוה זו ממה שנאמר [ויקרא כג מא]: "וחגותם אותו חג לה'" [עיין חגיגה י ב].

88. בחג הסוכות נאמר "וחגותם אותו חג לה'" [תקריבו קרבן חגיגה] שבעת ימים" [ויקרא כג מא]. ודרשו חז"ל: יכול חוגגין כל יום משבעת הימים? לכך נאמר "אותו", למעט, שאין צריך להקריב שלמי חגיגה אלא יום אחד בלבד.

ואם כן, למה נאמר "שבעת ימים"? לתשלומין. שאם לא הקריב את חגיגתו ביום הראשון יקריבנה עד סוף שבעת ימים [רש"י על פי הגמרא בחגיגה ט א].

[בענין "תשלומין" נחלקו אמוראים בחגיגה ט א: דעת רבי יוחנן שחיוב שלמי חגיגה הוא ביום טוב הראשון, ושאר הימים הם תשלומים לו. ודעת רבי אושעיא שכל הימים תשלומים זה לזה. ונפקא מינה במי שהיה חיגר ביום הראשון, והיה פטור מלעלות ולהקריב שלמי חגיגה, לרבי יוחנן פטרו אף בשאר הימים, ואילו לרבי אושעיא חייב.

וכתבו התוספות שם שבענין שבועות, אף על פי שיש לו תשלומין שבעה ימים כשאר המועדים, בכל זאת לדעת רבי אושעיא אין הוא

הוא,[89] ואינו חלק מחג הסוכות. לפיכך אין תשלומין לשלמי חגיגה של סוכות אלא שבעה ימים בלבד.

ודחינן את התירוץ: **אימור דאמרינן**, כל מה שאמרנו **ששמיני** הוא **רגל בפני עצמו** הוא, לא אמרנו זאת אלא **לענין** ששה דינים בלבד, וסימנם **פז"ר קש"ב**.[90] [ראה הערה[91]]

אבל לענין תשלומין — לדברי הכל שמיני עצרת **תשלומין דראשון הוא**. השלמה של יום טוב ראשון של סוכות הוא.

כחג המצות וחג הסוכות, אלא חיובו בראשון שהוא יום טוב, ואחרי כן בימות החול ודאי שאין זה אלא תשלומין בלבד].

89. על פי התוספתא במסכת סוכה פרק ד הלכה י.

90. בתוספתא עצמה שם מבוארים הדינים הללו וראה בהערה הבאה.

91. ואלו הם ששת הדינים שבפז"ר קש"ב:

א. פייס בפני עצמו. בכל הקרבנות של חג הסוכות לא היו מטילים פייס [גורל] איזה משמר יקריב, כי הכהנים נחלקו ל — 24 משמרות, ובחג הסוכות היו קרבנות רבים, וכל המשמרות התחלקו בקרבנות החג. [וכל המשמרות הקריבו שלש פעמים, חוץ משתי משמרות שהקריבו רק פעמיים]. ובשמיני עצרת היו מטילים פייס איזה משמר יקריב. [רש"י על פי המשנה בסוכה נה ב].

ב. זמן בפני עצמו. ברכת שהחיינו והגיענו לזמן הזה מברכים בתחילת חג הסוכות, וחוזרים ומברכים בשמיני עצרת, מפני שהוא חג בפני עצמו לענין זה [ועיין רשב"א].

ג. רגל בפני עצמו. שאין שם חג הסוכות עליו. [רש"י] ולכן בברכת המזון ובתפילה מזכירים את שמיני עצרת ולא את חג הסוכות [תוספות בהסבר דעת רש"י].

ורש"י במסכת סוכה [מח א] פירש שרגל בפני עצמו הוא, לגבי זה שאין יושבים בסוכה [ועיין פירושים נוספים בתוספות וריטב"א כאן].

ד. קרבן בפני עצמו. אין קרבנות של שמיני עצרת דומה לשאר קרבנות חג הסוכות. שבחג הסוכות הקריבו ביום הראשון 13 פרים. ובכל יום פחתו פר אחד. עד שבשביעי של סוכות הקריבו 7 פרים. ואילו היה שמיני עצרת יום המשך של חג הסוכות, היה ראוי להקריב בו 6 פרים. אך אין מקריבים בו אלא פר אחד. רש"י [וכן, בכל ימי חג הסוכות הקריבו 14 כבשים כל יום. אבל בשמיני עצרת הקריבו 7 כבשים בלבד. רשב"א וריטב"א].

ה. שיר בפני עצמו. השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן במקדש בשמיני עצרת, אינו השיר שאמרו בחג הסוכות. וכתב רש"י שלא נתפרש מהו השיר, ובמסכת סופרים נמצא שהשיר הוא למנצח על השמינית. [ותמה הריטב"א על פירוש זה, שהרי גם בחג הסוכות עצמו, לא היה השיר שביום אחד שוה לשיר שביום אחר].

ורבנו תם פירש שבכל יום שבשאר ימי החג, אומרים בבית הכנסת חצי מזמור ביום אחד וחציו ביום אחר, אבל בשמיני עצרת אמרו שיר שלם. ועיין פירוש נוסף בריטב"א. ועיין ערוך לנר.

ו. ברכה בפני עצמה. שהיו העם מברכים את המלך בשמיני עצרת זכר לחנוכת הבית שנאמר [מלכים א ח]: "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך". רש"י על פי התוספתא.

ואילו רש"י בסוכה מח א פירש שברכה היינו שמזכירים בברכת המזון ובתפילה את שמיני עצרת ולא את חג הסוכות. וכן פירשו תוספות כאן בשם רבנו תם.

דתנן [חגיגה ט א]: **מי שלא חג**, שלא הביא חגיגתו **ביום טוב הראשון של חג** הסוכות,(92) — **חוגג את כל הרגל**. מביא את חגיגתו בכל ימי חג הסוכות, וגם **ביום טוב האחרון של חג**, בשמיני עצרת.

ומעתה, חוזרת הקושיא: מדוע לא מקישים את חג השבועות לחג הסוכות, שיש לו תשלומין כל שמונה?

ומתרצינן: במקום שיש להסתפק אם להרבות או למעט, אמרו חכמים: **תפשת מרובה — לא תפשת!**

אם אתה תתפוס את המרובה, עלול להיות שתתפוס שלא כדין, שהרי יתכן שהיה לך לתפוס את המועט.

אבל אם **תפשת מועט — תפשת!** כי אין ספק שתפסת כדין. שהרי בכלל המרובה יש גם את המועט.(93)

ולכן כאן בעצרת, שיש לנו ספק אם ללמוד מחג המצות שתשלומיו שבעה, או ללמוד מחג הסוכות שתשלומיו שמונה, אנו תופסים את המועט, ואומרים שתשלומי עצרת הם רק שבעה.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שמקישים אנו את עצרת לחג המצות ולא לחג סוכות, אם כן קשה:

למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות? לאיזה צורך חזר הכתוב ואמר את "חג הסוכות"?

ומתרצינן: כדי **לאקושיה**, להקישו **לחג המצות**, וללמוד בהיקש הזה:

מה חג המצות טעון לינה, שצריך ללון בירושלים במוצאי יום טוב הראשון של פסח — **אף חג הסוכות טעון לינה.** ה-א

ומבארת הגמרא: **והתם**, בחג המצות עצמו — **מנלן**, מנין לנו שהוא טעון לינה?

משום **דכתיב** [דברים טז] בענין קרבן הפסח: "**ופנית בבקר, והלכת לאהליך**".

ואין כוונת הכתוב לבוקר של יום טוב הראשון, שהרי הוא יום שחובה להיראות בו בעזרה.(94)

אלא, כוונת הכתוב היא לבוקר הראשון של

---

92. מצוה להקדים ולהקריב ביום הראשון. לא הקריב בראשון, בין שוגג בין מזיד, יקריב בשני. רמב"ם חגיגה א ה [ועיין לעיל הערה 88 בסוגריים].

93. על פי רש"י חגיגה ט ב ועוד. [ועיין תוספות שם, ותוספות סוכה ה ב ד"ה תפסת].

94. ולהביא קרבן עולת ראיה, רש"י סוכה מז, א. ובמסכת חגיגה [יז ב] פירש רש"י שבעל כרחך אין כוונת הכתוב שיפנה בבוקר של היום הראשון לאהלו, שהרי ביום טוב אסור לצאת מחוץ לתחום שבת [אלפיים אמה].

ותוספות שם דחו את פירושו, שהרי אמנם רבי עקיבא סובר שאיסור תחומין הוא מדאורייתא, אבל חכמים חולקים עליו, וסוברים שאין איסור תחומין אלא מדרבנן. עיין שם.

אך דעת הרמב"ם שאפילו לדעת חכמים יש איסור מדאורייתא לצאת חוץ לשנים עשר מיל. ולדבריו יש ליישב את דברי רש"י שם.

חול המועד.[95]

העולה מדברי הגמרא:

א. לדעת תנא קמא ורבי שמעון, נאמר "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות", ללמד בהיקש, שאם עברו על האדם שלשה רגלים ולא קיים חיובו, הרי הוא עובר בבל תאחר.

ב. לדעת רבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב, נאמר "חג המצות" כדי להקיש את חג השבועות לחג המצות, לומר שיש לו תשלומין כל שבעה.

ג. "חג הסוכות" נכתב בפסוק, כדי להקישו לחג המצות לענין לינה.

ומקשינן: **ותנא קמא ורבי שמעון**, שדרשו את הפסוק לענין בל תאחר — **תשלומין לעצרת, מנא להו**? מנין להם שיש תשלומין לעצרת כל שבעה?[96]

ומתרצינן: **נפקא להו** יצא להם דין זה **מדתני**, ממה ששנה **רבה בר שמואל**:

דתני רבה בר שמואל: אמרה תורה:

א. בענין ראש חודש: **מנה** שלשים **ימים, וקדש** את ראש **חדש** בקרבנות המוספים.

שנאמר [במדבר יא]: "עד חדש ימים". ומכאן למדו שמנין החודש הוא בימים.[97]

ואין הכונה שיש מצוה למנות את ימי החודש, אלא לומר שהחודש נמנה לימים ולא לשעות, על אף שההפרש בין מולד למולד אינו שלשים יום, אלא כ"ט יום ושתים עשרה שעות ותשצ"ג חלקים [רבינו תם בתוס', חגיגה יז ב]].

---

95. כך כתב רש"י. אבל תוספות [כאן בד"ה מה. ובמסכת סוכה מז א ד"ה לינה. ועוד] כתבו בסוף דבריהם, שמצוה ללון בעזרה בכל שבעת ימי החג, וכן משמע מדברי הר"ח כאן. וכן הסכימו הראשונים.

ורש"י עצמו כתב בפסחים צה ב שהמקריב את הפסח בי"ד ניסן, צריך ללון בירושלים בלילה של יום טוב הראשון בלבד, ומכאן ואילך יכול לדור חוץ לחומה בתוך התחום. אבל אינו רשאי לחזור לביתו, שהרי יום טוב הוא ואסור לצאת חוץ לתחום, ועוד שהרי חייב להביא ביום עולת ראיה [ודבריו סותרים למה שכתב כאן].

96. אבל לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון לא קשה דבר, שהרי הוא לומד שיש בל תאחר בעבור חג הסוכות בלבד, ואם כן "חג המצות" ו"חג השבועות" שהוזכרו בפסוק מיותרים, כדי להקישם לענין תשלומין.

הקשה בפני יהושע: לתנא קמא, רבי שמעון ורבי אלעזר ברבי שמעון, מנין שמצות לינה נוהגת אף בסוכות?

ותירץ: שנאמר "ופנית בבוקר" ודרשו: כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא בבוקר [דרשא זו מוזכרת בספרי שם, ובמסכת סוכה]. וכתב הערוך לנר שכדברי פני יהושע מפורש בתוספות חגיגה [יז א ד"ה אף חג הסוכות]. ועיין בחידושי הר"ן.

והרש"ש כתב, שיתכן שהתנאים האלו אכן חולקים על דין לינה. ובזה מיושב הרמב"ם שלא הזכיר דין לינה. ועיין שפת אמת, ובאבי עזרי בענין לינה.

97. עיין תוספות חגיגה יז ב ד"ה אמרה, שרבינו משולם הגיה את דברי הגמרא כאן וגרס "מנה שנים וקדש יובל". ותוספות חלקו עליו.

ב. כמו כן אמרה תורה בענין חג השבועות: **מנה** חמישים **ימים**, **וקדש** את חג **העצרת** בקרבנותיו.(98)

ולמדנו בבנין אב:

מה ראש **חודש**, קדושתו בקרבנות מוספים היא **למנויו**, באחד ממנויו.

והיינו, לפי שהחודש נמנה על ידי יחידות זמן של ימים, כי מונים בו שלשים יחידות זמן של יום.

ובאחד מהימים האלו שהוא נמנה על ידם, מקדשים בו את ראש החודש, בהבאת קרבנות מוסף.

אף חג **העצרת**, קדושתו בקרבנות חג השבועות היא **למנויו**, באחד ממנויו, ביחידת הזמן שהוא נמנה על ידו.

והרי עצרת נמנית על ידי ספירת יחידות זמן של שבועות, שנאמר [ויקרא כג טו]: "וספרתם לכם, שבע שבתות תמימות תהיינה".

ומכאן שקרבנות עצרת יש להם השלמה כל שבעה.

ומקשינן: **ואימא** שקדושת חג **העצרת** בקרבנותיו היא רק **חד יומא**, היות שחג העצרת נמנה על ידי יחידות זמן של ימים, שנאמר [שם פסוק טז] "תספרו חמישים יום"!

אמר תירץ **רבא**: **אטו** וכי את מנין שבעת השבועות של **עצרת** רק לפי יחידות זמן של **יומי מנינן** ואילו לפי יחידות זמן של **שבועי לא מנינן**!?

והאמר מר [אביי, במסכת מנחות סו א]:

מצוה של ספירת העומר היא **למימני יומי**, למנות בספירת העומר ארבעים ותשע יום, מיום הבאת העומר ועד חג השבועות.

ומצוה למימני שבועי. ויש גם מצוה למנות שבעה שבועות מיום הבאת העומר ועד חג השבועות.(99)

וכיון שמונים בספירת העומר גם יחידות זמן של שבועות, הרי קידוש חג השבועות בקרבנות הוא במשך יחידת זמן של שבוע.

ועוד, הרי בענין חג העצרת — "**חג שבועות**" **כתיב** [דברים טז טז]. ומכאן שעיקר המנין שמונים עד עצרת הוא מנין השבועות.

שנינו בברייתא: חייבי הדמין, בכור, ומעשר

---

98. שנאמר [ויקרא כג טז]: "וספרתם לכם ממחרת השבת [ממחרת יום טוב ראשון של פסח] מיום הביאכם את עומר התנופה, תספרו חמישים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'".

99. הקשו הראשונים: הרי למדנו בגמרא לעיל [ד ב]: "תפסת מועט תפסת, תפסת מרובה לא תפסת". ואם כן ראוי לומר שקרבנות עצרת קרבים יום אחד, ולא שבוע!

ותירצו הרשב"א והריטב"א, שמטעם זה הגמרא ממשיכה ואומרת: "ועוד חג השבועות כתיב". ומכאן שעיקר המנין הוא השבועות.

והר"ן תירץ, שאין אומרים "תפסת מרובה לא תפסת", אלא במקום שאם נתפוס את המרובה הרי זה סתירה למועט. אבל כאן אפשר לתפוס את שני המנינים, שעיקר עצרת הוא יום אחד,

בהמה, ופסח. כיון שעברו עליהן שלשה רגלים, עובר בבל תאחר.

והוינן בה: וכי קרבן **פסח** — **בר מיקרב ברגלים הוא**!?

וכי קרבן הפסח ראוי להקרב בשלשת הרגלים, עד שאתה מחייבו בבל תאחר כשעברו שלושה רגלים ולא הביאו?!

הרי לקרבן **פסח** — **זימנא קביעא ליה**. התורה קבעה לו זמן בי״ד ניסן בלבד.

הילכך, **אי אקרביה** לקרבן הפסח ביום י״ד בזמנו, **אקרביה**, הרי כבר הקריבו, ופשוט הדבר שלא שייך כאן איסור בל תאחר.

ואי לא אקרביה — **אידחי ליה**!

אם לא הקריבו בזמנו, הרי הוא נדחה מיד מהקרבה בזמן אחר, ולכן מיד הוא עובר בבל תאחר! (100)

אמר רב חסדא: פסח — **כדי נסבא**! אכן התנא נקט בחינם את פסח, כי באמת על איחור בהקרבת קרבן הפסח הוא עובר בבל תאחר מיד כשעבר י״ד ניסן ולא הקריבו. (101)

רב ששת אמר: מאי ״**פסח**״, מהו ״פסח״ המוזכר בברייתא — **שלמי פסח** הוא.

שהיה לו קרבן פסח, ואבד, והקריב אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, שהרי הוא קרב שלמים. (102)

ואם עברו שלשה רגלים ולא הקריבו כקרבן שלמים, אז הוא עובר בבל תאחר.

והתשלומים בשבעה ימים [וכיוצא בזה כתבו תוספות חגיגה יז ב ד״ה מצוה, ועיין תוספות הרא״ש כאן].

100. תוספות. [וטעם הדבר נראה, משום שמאחר שעבר זמן הקרבת הפסח בעל כרחו לא יוכל יותר להקריבו כל שלשת הרגלים, נמצא שמיד כשמאחר ולא מקריב את הפסח במועדו הרי הוא גורם לאיחור של שלשה רגלים].

וכתב הטורי אבן שאף מרש״י בעמוד ב׳ [ד״ה כפסח דמו] נראה כן. שכתב ״וברגל ראשון יעבור עליהן״.

אבל הערוך לנר כתב שמרש״י נראה שעובר בבל תאחר רק כעבור רגל אחד, ולא מיד כשעבר י״ד ניסן שהוא זמן הפסח.

וראה להלן הערה 103

והשפת אמת כתב, שאין עוברים בבל תאחר על הפסח אלא כשעבר י״ד אייר. שהרי הפסח שלא הקריבוהו בי״ד ניסן, אפשר להקריבו בי״ד אייר, [שהוא פסח שני]. ואף על פי שמרש״י [ד״ה ופסח בר] משמע שעוברים מיד כשעבר י״ד ניסן, לשונו צריכה עיון, אבל הדין דין אמת.

הרמב״ם לא הזכיר שפסח נכלל באיסור בל תאחר, וכתב השפת אמת, שמכאן נראה שדעתו כדעת הטורי אבן, שנראה לו כי מאחר שאי אפשר להקריב את הפסח בשלשת הרגלים, לכן לא נאמר בו בל תאחר כלל. ועיין במאירי שכתב בפירוש כדברי הטורי אבן. ועיין בהערה הבאה.

101. פירש השפת אמת, שהתנא נקט את פסח מפני שאף הוא בכלל ״בל תאחר״, אבל אין זמן האיסור כעבור שלשה רגלים [וכעין מה שכתב הר״ן בצדקה, עיין לעיל הערה 75 אות ב]. ומכאן ראיה נגד דעתו של הטורי אבן [שהוזכר בהערה הקודמת] שפסח אינו כלול בבל תאחר כלל.

102. וכך שנינו במסכת פסחים ע ב: אמר רב

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן כוונת הברייתא לאיחור בהקרבת שלמי הפסח, אם כן **היינו שלמים** ממש!

שהרי הוא קרב לשלמים, וזה כבר שנינו בברייתא "שלמים", ולמה הוצרך התנא להזכיר שוב את שלמי הפסח?

ומתרצינן: **תנא**, התנא שנה את האיחור **בשלמים הבאין מחמת פסח**, כגון פסח שאבד והקריב אחר תחתיו, והרי הוא קרב שלמים.

ותנא, ושנה גם את דין איחור **בשלמים הבאין מחמת עצמן**. כגון שהפריש מלכתחילה את הבהמה לשם שלמים.

וצריך התנא להשמיע לנו גם את השלמים הבאין מחמת הפסח.

משום **דסלקא דעתך אמינא**, היה עולה על הדעת לומר **שהואיל ומחמת** קדושת **פסח**
ה-ב **קאתו**, באו השלמים הללו, לכן, **כפסח דמו**, דינם כדין הפסח עצמו, וברגל הראשון יעבור עליהם בבל תאחר.(103)

קא משמע לן, השמיע לנו התנא, שאין עוברים עליהם בבל תאחר, אלא משעברו שלשה רגלים.

ועתה הגמרא מבארת, מנין למדה הברייתא שאיסור בל תאחר נאמר על כל הדברים המובאים בברייתא לעיל:

מנהני מילי? מנין שאיסור בל תאחר נאמר בכל הדברים המובאים בברייתא?

דתנו רבנן:

נאמר [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו. כי דרוש ידרשנו ה' אלהיך מעמך, והיה בך חטא".

והברייתא הולכת ומפרשת את לשון הפסוק:

נאמר בפסוק: **"כי תדור נדר"** —

אין לי אפשרות ללמוד מפסוק זה את איסור בל תאחר **אלא** רק לגבי איחור של **נדר** בלבד. דהיינו, מי שאומר "הרי עלי להביא קרבן פלוני", ולא הביאו בזמן.(104)

נחמן אמר רבה בר אבוה: מנין למותר הפסח [פסח שאבד, והקריב אחר תחתיו, ואחר כך נמצא הראשון, או המפריש מעות לקנות בהם פסח, ונותרו בידו מקצת המעות, מנין] שקרב שלמים?

שנאמר [דברים טז]: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר". וכי פסח מן הבקר בא? והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים!

אלא [כך אמר הכתוב] מותר הפסח יהיה לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר [דהיינו שלמים]. [והגמרא בפסחים צז א דורשת שכל דיני שלמים עליו. עיין שם].

103. כך פירש רש"י. וראה לעיל הערה 100 שתוספות כתבו שפסח שלא הקריבו בזמנו עובר מיד בבל תאחר. וכתב הטורי אבן שאף רש"י סובר כן. ודוקא בשלמים הבאים מחמת הפסח כתב רש"י שאילו היה דינם כדין הפסח היה ראוי שיעבור עליהם ברגל הראשון, עיין שם שכתב טעם לדבר.

אבל בערוך לנר [על תוספות הנ"ל] כתב שלדעת רש"י אף בפסח עצמו אין עוברים בבל תאחר אלא כעבור רגל אחד. [ועיין בערוך לנר הערה מבן המחבר].

104. כלומר, שלא הפריש בהמה מסוימת לקרבן.

נדבה, האומר "הרי בהמה זו קדושה לקרבן פלוני" — **מנין** שגם על כך נאמר "בל תאחר"?

נאמר כאן, לענין בל תאחר, "**נדר**", **ונאמר להלן** "**נדר**" [ויקרא ז טז] בענין קרבן השלמים: "**ואם נדר או נדבה** זבח קרבנו".

מה להלן, כשם שבענין נדר האמור בענין קרבן השלמים, הוזכרה **נדבה עמו** — **אף** "נדר" שהוזכר **כאן** לענין בל תאחר, **נדבה עמו**,

ומכאן למדנו שאף בנדבה נאמר בל תאחר.

וכן נאמר בפסוק הזה: "(כי תדור נדר) **לה' אלהיך**". ושתי המילים הללו מיותרות.(105) ודרשו חכמים, שהכתוב בא לרבות כל דבר שיתן אדם לה', ואין לכהנים חלק בו:

אלו הדמין. האומר "דמי עלי", שמין אותו כעבד ונותן דמיו להקדש.

הערכין, האומר "ערכי עלי", שנותן להקדש ערך הקצוב בתורה לפי שנותיו.

והחרמין, האומר הרי זה חרם לבדק הבית.

והחקדשות, האומר "הרי זה הקדש".

ונאמר בהמשך הפסוק "**לא תאחר לשלמו**".

"לשלמו" היינו לשלם אותו, ומשמע שדוקא **הוא**, הקרבן עצמו, נכלל באיסור בל תאחר, **ולא חילופיו**!

שאם החליף את הקרבן בבהמה אחרת, ואיחר מ"לשלמה", להביאה ולהקריבה, אינו עובר בבל תאחר. ולהלן הגמרא תבאר באיזה אופן של חילופין מדובר כאן.

ובהמשך הפסוק נאמר: "**כי דרוש ידרשנו**". בא לרבות קרבנות הנדרשים מן האדם, כיון שהוא חייב בהן, **ואלו חטאות ואשמות**, שהוא חייב בהן בגלל שחטא. **ועולות** ראיה, **ושלמים**, שלמי חגיגה, שהוא חייב בהן כשעולה לרגל.(106),(107)

ובהמשך הפסוק נאמר: "כי דרוש ידרשנו **ה' אלהיך**". ושתי המילים האחרונות הן מיותרות. שהרי בתחילת הפסוק כבר נאמר "כי תדור נדר לה' אלהיך", והיה ראוי לומר "כי דרוש ידרשנו מעמך", ומובן מאליו שכל המשך הפסוק ממשיך לדבר על ה' אלהיך.

אלא התחייב להפריש בהמה, ולהקריבה.

105. ר"ח.

106. שהרי סתם עולות ושלמים הבאים בנדבה, הרי הם בכלל נדר ונדבה שהוזכרו בברייתא לעיל. רש"י.

והרשב"א והר"ן הוסיפו שמאחר שנאמר "דרוש ידרשנו" משמע שהפסוק מדבר בקרבנות חובה הנדרשים מן האדם. ולא בקרבן שנדר מדעתו.

והקשו התוספות: הרי עולות ראיה ושלמי חגיגה יש להם זמן קבוע, [ברגל], ואם עבר הרגל ולא הקריבם, אינו חייב באחריותו, ואם כן היה ראוי לעבור עליהם בבל תאחר מיד!

ותירצו: אף על פי כן, כיון שהקרבן לא נפסל, אם איחר מלהקריבו עובר בבל תאחר. ועיין ריטב"א ורשב"א ור"ן.

107. כתב רש"י שמכאן יש לרבות אף בכור ומעשר בהמה ופסח שאף הם קרבנות חובה. והרי הם בכלל "דרוש ידרשנו". וראה להלן בהערה הבאה.

ולמה נאמר "לה' אלהיך"?

בא הכתוב לרבות חיובים נוספים שנאמר בעניינם "לה' אלהיך", לבל תאחר:

אלו צדקות שנאמר בהן: "ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך" [דברים כד].

ומעשרות, ובכור, שנאמר בהן: "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך, ובכורות בקרך וצאנך". [שם יד](108).

ובהמשך הפסוק נאמר: "כי דרוש ידרשנו ה' אלהיך **מעמך**".

והמילה "מעמך" היא מיותרת. ובאה לרבות מתנות עניים. שעל העני נאמר "העני עמך" [שמות כב] — **זה לקט שכחה ופאה**.(109)

ובהמשך הפסוק נאמר: "**והיה בך חטא**".

ומהמילה "בך" דרשו, שאם תאחר מלהביא את הקרבן יהיה רק בך חטא, **ולא** יהיה **בקרבנך חטא** [פסול].

שאף על פי שהמאחר מלשלם את קרבנו עובר בלא תעשה, בכל זאת אין הקרבן פסול.(110)

עד כאן דברי הברייתא, והגמרא מבארת חלקים מהברייתא:

אמר מר בברייתא: נאמר "**לא תאחר לשלמו**", ומשמע שדוקא **הוא**, הקרבן עצמו הוא בבל תאחר, **ולא חילופיו**, שאם החליף את הקרבן בבהמה אחרת ואיחר מלשלמה, אינו עובר בבל תאחר.

והוינן בה: **חילופי מאי**? בחילופי איזה קרבן מדובר?

אי, אם נאמר שהמדובר הוא **בחילופי עולה ושלמים** שאבדו, והפריש בהמות אחרות במקומן ולבסוף נמצאו הראשונות והקריבון,

---

108. רש"י [ד"ה ועולות ושלמים] כתב שמרבים את הבכור והמעשר והפסח מ"דרש ידרשנו", שהרי אף הם קרבנות חובה.

וכתבו תוספות הרא"ש והמהרש"א [על תוספות ד"ה ומעשרות] שמדברי רש"י נראה שגרס: "ה' אלהיך — אלו צדקות ומעשרות". ולא גרס — "ובכור". שהרי כבר למדנו את הבכור מ"דרש ידרשנו" [ומעשרות, היינו מעשר דגן בלבד, ולא מעשר בהמה].

והב"ח גרס בדברי רש"י כאן אף את הבכור.

והתוספות כתבו שאי אפשר ללמוד את הבכור ומעשר בהמה מ"דרש ידרשנו", מפני שאם אין לו בכור או עשר ולדות בהמה, אינו חייב בהם, ואין חיובם חיוב גמור כחטאת ואשם. ועיין ר"ח וריטב"א.

109. מצות אלו התבארו לעיל, הערה 80.

110. הקשו התוספות: מדוע צריך הכתוב ללמדנו שאין הקרבן נפסל? מנין היינו יכולים ללמוד שהוא פסול? [סוף ד"ה מה מעשר].

ותוספות הרא"ש תירץ, שצריך לומר שהיה איזה פסוק שהיינו יכולים ללמוד ממנו שהקרבן פסול בדיעבד, לולי הדרשה המובאת בברייתא.

והערוך לנר תירץ על פי מה שכתב המשנה למלך [מעשה הקרבנות יד] בדעת הרמב"ם, שהעובר על בל תאחר, הרי הוא עובר גם באיסור "בל יחל" ["איש כי ידור נדר לה' לא יחל דברו". במדבר ל ג]. ומאחר ששנה הכתוב פעמיים, הייתי אומר שהקרבן פסול, שהרי נאמר כלל בקדשים, שכל מקום ששנה עליו הכתוב, הרי הוא מעכב.

ומיעט הכתוב שאם איחר מלשלם את החילופין אינו עובר בבל תאחר.(111)

אי אפשר לומר כן.

שהרי החילופין הללו **מקרב קרבי**, ראויים הם להקרבה, והרי זה כמפריש בהמה לעולה ולשלמים, שודאי הם נכללים ב"לשלמו" המוזכר בפסוק!

אי, ואם נאמר שמדובר **בחילופי חטאת**, חטאת שאבדה, והפרישו הבעלים בהמה אחרת במקומה לחטאת, והקריבוה, ולבסוף נמצאה הראשונה, ומיעט הכתוב שאם איחר מלשלם אותה אינו עובר בבל תאחר,

אי אפשר לומר כך.

שהרי חילופי חטאת — **למיתה אזלא!** שכונסים אותה לחדר ומרעיבים אותה עד שתמות.(112)

וכיון שאין מקריבים אותה, פשוט הדבר שלא שייך כאן בל תאחר כלל, ואין צריך מיעוט לזה!

אלא, מאי חילופיו — חילופי תודה.

תודה שאבדה, והפריש בהמה אחרת תחתיה, ונמצאה הראשונה. ולפני שהספיקו להקריבה

אבל הרמב"ן [ספר המצוות לא תעשה קנ"ז] סובר שהמאחר מלהביא את קרבנו אינו עובר בבל יחל [אלא רק כשעבר נדרו לגמרי ולא יוכל לשלמו לעולם], ועיין טורי אבן, פני יהושע, ושפת אמת.

111. פירשנו שמדובר בעולה שאבדה ונמצאת הראשונה, ונתכפר בה, והרי החליפין לפנינו. על פי הגירסה הכתובה ברש"י שלפנינו, וכן כתב הריטב"א. ולזה הסכים בעל שפת אמת.

אבל הב"ח גרס בדברי רש"י, שמדובר שנתכפר בשניה ואחר כך נמצאת הראשונה, ולדבריו הראשונה נקראת "חילופי עולה" [ונראה שהוצרך לומר כן מפני שכך נראה לפרש בחילופי חטאת דלהלן. ראה הערה הבאה].

112. חמש חטאות [קרבנות חטאת] שאינם ראויים להקרבה לחטאת, למדו חכמים, הלכה למשה מסיני, שהן מתות [תמורה טז ב ועוד]. ואחת מהן היא חטאת שאבדה, והתכפרו בעליה באחרת, ונמצאה הראשונה, הרי זו תמות.

ולא היו ממיתים אותה בידים, אלא מכניסים אותה לחדר עגול ["כיפה"] וסוגרים אותה שם עד שתמות ברעב [קידושין נה ב. ורש"י שם. ועיין רש"י סנהדרין קיב ב ד"ה היו].

וכתב הריטב"א כאן, שבין אם התכפרו הבעלים באבודה ובין אם התכפרו בחילופיה, הרי השניה מתה.

אבל עיין במסכת תמורה [טו ב] שנחלקו רבי וחכמים בנמצאת האבודה לפני שהקריבו את השניה, לדעת רבי אחת קרבה והשניה תמות. ואילו חכמים סוברים שאין חטאת מתה אלא החטאת האבודה שנמצאה לאחר שכיפרו הבעלים [ועיין בגמרא שם, מחלוקת אמוראים בדבר, ועיין בתוספות שם כא ב ד"ה ולד, וד"ה אם, ושם כב ב ד"ה אפילו].

[וכנראה שמכאן למד הב"ח בהערה הקודמת, שמדובר בסוגייתנו שהתכפר בשניה, ואחר כך נמצאת הראשונה, והיא הקרויה בסוגייתנו חילופי חטאת, ותמות לדברי הכל. ולכן הגיה את דברי רש"י לעיל בחליפי עולה ושלמים, שגם שם מדובר בראשונה, והיא הנקראת חליפין].

התערבו הבהמות זו בזו.(113)

ודין חילופי תודה שונה מדין התודה עצמה, שהתודה עצמה קרבה יחד עם ארבעים חלות(114). ואילו הקרבן שהוא "חילופי התודה" קרב בלא לחם.(115)

וכאשר התודה וחילופיה התערבו זה בזה, אפשר להביא ארבעים חלות ולומר "הרי הלחם הזה מוקדש לשם אותה הבהמה שהיא קרבן התודה". ושחיטת התודה מקדשת את הלחם, כדינה.(116)

והפסוק שממעט "הוא, ולא חליפיו" מדבר באופן שמתה אחת מן הבהמות, ואי אפשר להביא את החלות לשם קרבן התודה עצמה, שהרי יתכן שהיא מתה.(117)

דתני רבי חייא: תודה שנתערבה בתמורתה,(118) **ומתה אחת מהן — חברתה,** החיה, **אין לה תקנה,** ואי אפשר להקריבה. שהרי:

היכי ליעביד? כיצד יעשה?

ליקרבה, וליקריב לחם בהדה, אם תאמר שיקריב את הבהמה החיה, ויקריב איתה גם את הלחמים, הרי אי אפשר לעשות כן, שהרי יש לחשוש **דלמא** [שמא] **תמורה היא,** ותמורת תודה קריבה בלא לחם!

שמא תאמר, **ליקרבה בלא לחם,** הרי גם כך אסור לו לעשות. שהרי יש לחשוש **דלמא** שמא **התודה** עצמה **היא,** והתודה עצמה אינה קריבה בלא לחם!

ומאחר שחילופי התודה אין להם תקנה, לכן אם איחר מלשלמם שלשה רגלים אינו עובר בבל תאחר.(119)

---

113. השפת אמת [ד"ה חילופי עולה ושלמים בסוף הדיבור] הבין שכוונת הגמרא כאן לתמורת תודה [כלומר, שהתודה לפנינו, ואמר על בהמה אחרת: זו תהיה תמורת התודה, והרי שתיהן קריבות]. ומכח זה תמה על רש"י והריטב"א.

114. נאמר [ויקרא ז יב]: "אם על תודה יקריבנו [את זבח השלמים] והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן. ורקיקי מצות משוחים בשמן, וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן".

ופירשו חכמים שמקריב שלשה מיני לחמים: חלות בלולות בשמן, ורקיקין משוחים בשמן, שמורח עליהן שמן. ורבוכה, לחם חלוט במים רותחים. ומביא עשרה לחמים מכל מין, ובסך הכל שלושים חלות מצות, ועוד עשר חלות חמץ. שנאמר [שם יג]: "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו".

115. שנאמר "על זבח התודה", ודרשו חכמים [מנחות עט ב], דוקא התודה עצמה טעונה לחם, ואין חליפתה או תמורתה טעונה לחם. רש"י.

116. ראה להלן סוף הערה 119.

117. ואי אפשר להביא חלות, ולומר: אם הבהמה החיה היא התודה עצמה, הרי החלות קדושים, ואם היא התמורה הרי החלות חולין. מפני שאסור להכניס חולין לעזרה. מנחות פ ב.

118. האומר על בהמת חולין "הרי זו תמורת בהמת קרבן", עבר בלא תעשה ושתי הבהמות קדושות [ויקרא כז לג]. ודין תמורת תודה הוא כדין חילופי תודה, שקרבה בלא חלות.

[ועיין לעיל הערה 115 והערה 113].

119. הגמרא במנחות פ ב מקשה: מדוע אין

ומקשינן: **והא כיון** דבהמה שהיא "חילופי תודה" **לאו בת הקרבה היא**, אם כן, **קרא למעוטי — למה לי**? מדוע יש צורך בפסוק למעט אותה מבל תאחר? הרי מאחר שאי אפשר להקריבה, מובן מאליו שלא שייך בה "איחור"!

אמר רב ששת: לעולם מה שדרשנו בברייתא "הוא" ולא חילופיו, בא **למעוטי חילופי עולה ושלמים**, שהמאחר מלשלמם שלשה רגלים אינו עובר בבל תאחר.

ומה שהקשינו על זה לעיל, שחילופי עולה ושלמים קריבים, וממילא הרי הם בכלל לא תאחר לשלמו, ואי אפשר לומר שהם התמעטו מבל תאחר!

על זה מתרץ רב ששת: **והכא במאי עסקינן**, במה מדובר כאן, **כגון שכבר עברו עליו**, על הקרבן הראשון המקורי, **שני רגלים**, ועדיין לא הקריבו, **ואז הוא הומם**, נפל בו מום, **וחיללו על** קרבן **אחר** תמים. ואמר "הרי התמים תחת בעל המום". והתמים מתקדש בקדושת הקרבן, ובעל המום יוצא לחולין.

ועבר עליו על התמים **רגל אחד**, ולא הקריבו, **וסלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר: **הואיל** והקרבן התמים הזה **מכח** קדושת קרבן **קמא קאתי**, הוא בא, והרי הוא עומד במקומו, וכאשר עבר עליו רגל אחד **כמאן דעברו עליו שלשה רגלים דמי**, שהרי שתי הבהמות קדושות באותה קדושה, ועל שתיהן יחד [על הראשונה שני רגלים ועל השניה רגל אחד, וביחד] עברו שלשה רגלים.

קא משמע לן, השמיע לנו הפסוק הזה, שדוקא אם עבר על קרבן אחד בפני עצמו שלשה רגלים הוא עובר בבל תאחר, ואין מצרפין אותו ואת חילופיו לאיחור של שלשה רגלים.(120)

אך עדיין יש להקשות.

מאחר שרב ששת פירש שהדרשה "הוא ולא חילופיו" באה ללמדנו שאין מצרפין את הקרבן ואת חילופיו לשלשה רגלים, תיקשי:

ולרבי מאיר, דאמר שבכל קרבן **כיון שעבר עליו רגל אחד, עובר בבל תאחר — מאי איכא למימר**? במה נעמיד את המיעוט "הוא

תקנה להביא בהמה אחרת וחלות. ולומר: אם הבהמה החיה היא תמורה, הרי הבהמה הזאת תודה, ועמה החלות. ואם הבהמה החיה היא התודה, הרי החלות יהיו עבורה, והבהמה הזאת תהיה שלמים [שאינם קרבים עם לחם].

והגמרא מתרצת: אסור לעשות כן מפני שאין מביאים קדשים לבית הפסול. [שאם יעשה כן, יתכן שהבהמה שמפריש היא שלמים, והרי ממעט את אכילתה ליום ולילה בלבד כדין תודה. ונמצא מביא אותה לבית הפסול, אם יותיר ממנה לאחר יום ולילה].

וכתב הטורי אבן, שמדאורייתא מביאים קדשים לבית הפסול, ועל כן הגמרא יכלה להעמיד את הפסוק בחילופי תודה, ויש לה תקנה מן התורה בהתנאה הנזכרת. אך הגמרא לא פירשה כן, מפני שאם יש לה תקנה, ודאי עובר עליה בבל תאחר.

והשפת אמת תירץ, שהיות ואינו חייב בתקנה הזאת מן התורה, אינו עובר בבל תאחר אם לא עשה אותה.

120. לפי מסקנת הגמרא כך כוונת הברייתא:

ולא חילופיו"? והרי לדברי רבי מאיר אין צורך בצירוף של הקרבן וחילופיו זה לזה, היות שבכל אחד מהם מיד כשעבר עליו רגל אחד ולא הקריבו הרי הוא עובר בבל תאחר!

אמר תירץ **רבא**: לדעת רבי מאיר, **הכא במאי עסקינן**, במה דיבר הכתוב, **בכגון שהומם** הקרבן הראשון **בתוך הרגל**, באמצע הרגל הראשון, ואז **חיללו על** קרבן **אחר** [תמים], **ועבר עליו** סוף **הרגל**.

סלקא דעתך אמינא, היה עולה על דעתך לומר כי **הואיל** וקדושתו של השני **מכח** קדושתו של **קמא קאתי**, באה, והרי הוא עומד במקומו, וכאשר עבר עליו סוף הרגל **כמאן דעבר עליה כוליה רגל דמי**, והרי זה כאילו עבר עליו רגל שלם, שהרי שתי הבהמות קדושות באותה קדושה, ועל שתיהן יחד עבר רגל שלם.

קא משמע לן, השמיע לנו הכתוב שדוקא אם עבר על האחד בפני עצמו זמן איחור [רגל שלם] הרי הוא עובר בבל תאחר, ואין מצרפין אותו ואת חילופיו.(121)

שנינו בהמשך הברייתא:

כתיב "**והיה בך חטא**", ומהמילה "בך" דרשו, שאם תאחר מלהביא את הקרבן, יהיה רק בך חטא, **ולא** יהיה **בקרבנך חטא**, שאף על פי שהמאחר מלשלם את קרבנו עובר בלא תעשה, לא נפסל הקרבן בכך.

ומקשינן: **והא**, וכי דבר זה **מהכא נפקא** מכאן הוא נלמד?!

והרי **מדבריהם** של "**אחרים**" **נפקא**! הרי יש ללמוד דבר זה מהדרשה שדרש רבי מאיר [הקרוי גם בשם "אחרים"]:

דתניא: **אחרים אומרים**: מצוה להקריב את הבכור בשנה הראשונה לחייו.(122)

שנאמר [דברים טו כ] בענין הבכור: "לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה". ומשמעות הכתוב, שתקריב את הבכור ותאכלנו בשנתו הראשונה.

ומאחר שמצוה להקריב את הבכור בתוך

"לא תאחר לשלמו". הוא [בפני עצמו], ולא [הוא ו]חילופיו [יחד].

121. בגמרא כאן מוכח שלדעת רבי מאיר אין עוברים בבל תאחר אלא כשעבר רגל שלם על הקרבן, ולא חצי רגל.

ודייקו מכאן הראשונים, שאף לדעת חכמים, שאמרו שעוברים על בל תאחר כעבור שלשה רגלים, צריך שיעברו שלשה רגלים שלמים. רשב"א ריטב"א ר"ן.

והוסיף הרשב"א, שמכל מקום, לדעת חכמים שני חצאי רגלים מצטרפים, ואם הקדיש את הבהמה באמצע חג המצות, הרי כאשר הגיע אמצע חג המצות לשנה הבאה, הוא עובר בבל תאחר [ומכל מקום, לדעת רבי שמעון שצריך שלשה רגלים כסדרם, אין החצאים מצטרפין, אלא צריך שיעברו עליו שלשה רגלים שלמים, מתחילת חג המצות].

122. להלן [ו ב, ז א] מבואר שבכור תם מונים לו שנה מהיום השמיני לחייו, שמאז אפשר להקריבו. ואילו בעל מום, שאינו ראוי להקרבה, מונים לו משעה שנולד.

שנתו, הייתי **יכול** לומר **שיהא** דינו של **בכור שעברה שנתו** ולא הקריבו, **כדין** "**פסולי המוקדשין**", קרבנות שהוממו, **ויפסל** להקרבה.(123)

תלמוד לומר, [דברים יד]: "**ואכלת לפני ה' אלהיך, מעשר דגנך, תירושך ויצהרך, ובכורות בקרך וצאנך**".

מקיש הכתוב **בכור למעשר** של תבואה, לומר לך שדיניהם שווים:

מה, כמו **שמעשר** תבואה **אינו נפסל** אם הוא נותר **משנה** אחת **לחברתה**.

שנאמר [דברים יד כח]: "מקצה שלש שנים [בשנה השלישית לשמיטה], תוציא את כל מעשר תבואתך. ובא הלוי". שאם עדיין לא נתן את מעשרות השנה הראשונה והשניה, נותנן בשנה השלישית. ולא נפסלו המעשרות משעברה שנתן.(124)

אף קרבן **בכור אינו נפסל** אם נותר **משנה** אחת **לחברתה**.

ומאחר שלמדנו מהפסוק הזה כי בכור שעברה שנתו אינו נפסל מהקרבה, מעתה קשה, מדוע הוצרך הכתוב בענין בל תאחר לומר "והיה בך חטא" כדי ללמד "ולא בקרבנך חטא"?

ומתרצינן: **איצטריך**. הכתוב הוצרך ללמדנו שאף המאחר מלשלם את שאר הקרבנות, לא נפסלו הקרבנות בכך, ולא היינו יכולים ללמוד דבר זה מבכור.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, שאף על פי שלימד הפסוק שהבכור אינו נפסל משנה לחברתה, מכל מקום, **הני מילי**, הדברים אמורים דוקא **בבכור, דלאו** "**בר הרצאה**" **הוא**, שהקרבתו אינה נעשית בשביל להתרצות להקב"ה, אלא היא חובה מכח קדושת הבכור שחלה עליו עם הוולדו.

אבל שאר **הקדשים, דבני הרצאה נינהו**, שהקרבתם נעשית להתרצות, כגון עולה שמכפרת על העובר על מצות עשה, וכן שלמים, שהם דורון לתת שלום בין ישראל לאביהם שבשמים,(125) **אימא לא לירצו**.

שהואיל ונעשתה בהם עבירה [בל תאחר], אין הם ראויים לרצות את בעליהם, והרי הם

---

123. הקשו התוספות: מדוע הייתי חושב כי בכור שעברה שנתו פסול בדיעבד? מנין היינו יכולים ללמוד דבר זה? [ד"ה מה מעשר] ועיין לעיל הערה 110.

124. התוספות כתבו לעיל [ד א ד"ה ומעשרות] שאיסור בל תאחר שנאמר במעשרות, היינו באופן שכבר הפרישם מהטבל, ואז, משעברו שלשה רגלים ולא נתנן לכהן וללוי עובר בבל תאחר. אבל כל זמן שלא הפרישם יכול לעכב את הטבל בידו עד זמן הביעור [ועיין לעיל הערה 76, שכתבו עוד פירושים אחרים בדבר].

ולפי זה קשה: הרי דין ביעור נאמר באופן שעדיין לא הפריש את המעשרות, ובאופן זה לא עובר על בל תאחר?

ותירצו תוספות: שאף על פי שהפסוק לא הוצרך אלא לאופן שלא הפרישו, מכל מקום גם אם הפרישו הרי הוא נכלל בדין ביעור שהוזכר בתורה. [על פי הרשב"א וחידושי הר"ן].

125. על פי רש"י זבחים כט ב ד"ה דלאו. ונראה שכך כוונת רש"י כאן. ועיין תוספות וטורי אבן.

פסולים.(126)

קא משמע לן הכתוב שאף על פי כן, הרי הם כשרים בדיעבד.

ומקשינן: **ואכתי**, עדיין אין צריך את הפסוק "והיה בך חטא", ללמד שקרבן שאיחרו מלשלמו אינו נפסל בכך.

ו-א שהרי מהדרשה **דבן עזאי נפקא**, נלמד דבר זה:

דתניא בברייתא, **בן עזאי אומר**:

קרבן ששחטוהו על מנת לאכלו לאחר זמנו, הרי הוא נהיה "פיגול", כמבואר בויקרא ז יח.(127)

ונאמר שם על הקרבן הזה "לא ירצה. המקריב אותו לא יחשב לו. פגול יהיה!".

והמילה "אותו" מיותרת, כי מתחילת הפסוק מדובר בקרבן ששחטוהו על מנת לאכלו לאחר זמנו, ומובן מאליו שגם המשך הפסוק מתייחס אליו.

וכך דרש בן עזאי בברייתא:

"אותו" — מה תלמוד לומר. מה יתור זה בא ללמדנו?

לפי שנאמר [דברים כג]: "וכי תדור נדר, **לא תאחר לשלמו**".

שומע אני אף מאחר נדרו, הואיל ונעשה איסור של איחור הזמן בקרבנו, הרי גם הקרבן הזה נכל **ב"בל ירצה"** האמור בפיגול, שהוא פסול מחשבה של איחור זמן אכילת הקרבן, והקרבן יהיה פסול.

תלמוד לומר, לכך נאמר בענין פיגול **"אותו"**.

לומר לך, כי רק המקריב **אותו**, במחשבת איחור זמן אכילתו, הרי הוא **בכלל "לא ירצה"**, **ואין מאחר נדרו בכלל "לא ירצה"**.

ומכח קושיא זו, אומרת הגמרא שאכן הפסוק "והיה בך חטא" לא בא ללמד שהקרבן עצמו כשר, כי זאת כבר יודעים אנו מהמיעוט "אותו", וכמו ששנינו בברייתא בשם בן עזאי.

אלא, כך צריך לגרוס בברייתא לעיל:

"והיה **בך חטא" — ולא באשתך חטא!**

מלמד שאין האשה נענשת בגלל שבעלה עבר על "בל תאחר".

וצריך הכתוב להשמיענו זאת, כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר,

---

126. הקשו הראשונים: הרי באותו פסוק שהוזכרו בכור ומעשר הוזכרו אף נדרים ונדבות, שנאמר [דברים יב יז]: "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך, ותירושך, ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, וכל נדריך אשר תדור ונדבותיך". וכשם שהגמרא לומדת את הבכור מן המעשר, כך יש ללמוד את שאר הקרבנות ממעשר!

ותירץ הריטב"א: אין ראוי להקיש למעשר אלא את הבכור שהוזכר בפסוק, כי הוא דומה למעשר בכך ששניהם אינם באים להרצאה. אבל את שאר הקדשים שבאים להרצאה, אין להקיש למעשר ולכן הגמרא העדיפה לדחות את התירוץ מכח דברי בן עזאי. וכדלהלן. ועיין רשב"א.

127. זבחים כט א.

שהואיל **ואמר רבי יוחנן, ואי תימא** [ויתכן] שר**בי אלעזר** אמר זאת:

אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשים ממנו ממון שהוא חייב לשלם,[128] **ואין לו** לשלם. וכמו **שנאמר** [משלי כב כז]:

"**אם אין לך לשלם** [חובך] — **למה יקח** הקב"ה **משכבך** [אשתך] **מתחתיך**".

אימא, בהאי עון דבל תאחר נמי, הייתי אומר שבעון בל תאחר, שהאדם מתאחר מלשלם את חובו לה'. גם על זה נאמר **שאשתו מתה.**

לכן **קמשמע לן** הכתוב, שאין אשתו של האדם מתה בעון "בל תאחר".[129]

עד כאן הגמרא עסקה בביאור הכתוב [דברים כג כב]: "כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו".

ועתה עוסקת הגמרא בפסוק הנאמר בהמשך הפרשה [שם פסוק כד]:

"מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה, אשר דברת בפיך".

תנו רבנן: "מוצא שפתיך" — זו מצות עשה.

שמן הסתם כוונת הכתוב היא לומר: מוצא שפתיך — קיים![130]

"**תשמור" — זו מצות לא תעשה.**

שאסור להתאחר מלשלם את הנדר, שכל מקום שנאמר בתורה "השמר" או "פן", או "אל", הרי זה מצות לא תעשה.[131]

"**ועשית**" — בעל כרחך! ומכאן **אזהרה לבית דין, ש"יעשוך"**, שיכפו אותך לקיים

---

128. רש"י במסכת זבחים [כט ב] פירש שמדובר כאן בממון של גזל. אבל תוספות כתבו שמדובר בממון שהתחייב בנדר, שהרי שנינו בברייתא [שבת לב ב]: רבי נתן אומר בעון נדרים מתה אשתו של אדם, שנאמר "אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך". וכן כתבו הרשב"א והריטב"א.

129. לדעת רש"י בהערה הקודמת, רבי יוחנן שאמר שאשתו של אדם מתה בעבור ממון שמבקשים ממנו ואין לו, דיבר בממון של גזל, אבל בממון של נדר אין אשתו מתה.

אבל לשיטת הראשונים שבעון נדרים אשתו של אדם מתה, כתבו תוספות שדוקא אם ביטל את נדרו לגמרי אז אשתו מתה, אבל אם מאחר מלשלם אין אשתו מתה [תוספות, רשב"א, ריטב"א].

והקשה הריטב"א: הרי לעולם הנודר חייב לשלם את נדרו, ומתי אנו אומרים שביטל מלשלם את נדרו לגמרי?

ותירץ: מדובר שהיה בידו ממון כשתבעוהו, ולא שילם, ואחר כך כשאין לו ממון תובעים אותו על זה שהזיד ולא שילם כשהיה בידו. [והערוך לנר כתב, מאחר שעכשיו כבר אין לו ממון, אנו הולכים אחר מה שנמצא לפנינו עתה, והרי זה כאילו לעולם לא ישלם. עיין שם ובטורי אבן].

130. כך פירש רש"י.

ותוספות כתבו: שנאמר [במדבר לב]: "והיוצא מפיכם תעשו". וכן כתוב ברש"י שעל הרי"ף. והר"ן שם הביא את שתי הלשונות. ועיין ריטב"א ומאירי.

131. רש"י על פי דברי רבי אבין בשם רבי אילעי בעירובין צו, א.

את נדרך.[132]

"כאשר נדרת" — זה נדר, שאמר "הרי עלי להביא קרבן" פלוני.

"לה' אלהיך", מילים אלו מיותרות, ודורשים מכאן, לרבות קרבנות חובה — **אלו חטאות ואשמות, עולות ושלמים.**[133]

"נדבה" — כמשמעו: האומר "הרי בהמה זו לקרבן פלוני".

"אשר דברת", מילים אלו מיותרות, ובאו לרבות עוד דבר שיש בו חלק לגבוה — **אלו קדשי בדק הבית!**

שהיות וכבר ריבה הכתוב לעיל את קדשי המזבח, עלינו לדרוש מילים אלו לענין קדשי בדק הבית.[134]

"בפיך", גם מילה זו מיותרת היא, וממנה למדנו — **זו צדקה.**[135]

עד כאן דברי הברייתא. ולמדנו בה מהפסוק שלש מצות: א. מצות עשה. ב. מצות לא תעשה. ג. מצוה לבית דין שיעשוך [יכפו אותך].

והגמרא להלן מקשה, ששלשת המצות הללו כבר נאמרו בתורה במקומות אחרים:

אמר מר בברייתא:

א. **"מוצא שפתיך" — זו מצות עשה.**

וקשה: **למה לי** פסוק זה?

הרי **מ"ובאת שמה** [לבית המקדש] **והבאתם שמה** עלתיכם וזבחיכם" [דברים יא, ה ו] **נפקא**, למדנו מצות עשה זו!

ב. **"תשמור" — זו מצות לא תעשה,**

וקשה: **למה לי** מקרא זה? הרי **מ"לא תאחר לשלמו" נפקא**, למדנו למצות לא תעשה זו!

ג. **"רעשית" — זו אזהרה לבית דין שיעשוך**, שיכפו עליך להביא את חובותיך בזמנם.

וכתב הרשב"א שגם לא תעשה זה אין עוברים עליו אלא כשעברו שלשה רגלים ולא שילם. כשם שלמדנו לעיל [ד א] לענין בל תאחר.

ותוספות מביאים בשם ריש לקיש [עירובין צו א] ש"תשמור" שנאמר על מצות עשה, הרי הוא מצות עשה. ואם כן קשה: הרי כאן נאמר "תשמור" על מצות עשה של מוצא שפתיך! עיין שם, ובריטב"א.

132. עיין להלן [הערה 137]

133. הברייתא לעיל ה ב למדה מ"לה' אלהיך" דברים אחרים, עיין בתוספות שם ובחידושי הר"ן.

134. ריטב"א. והוסיף שם, מכיון שנכתב בסמוך לה' אלהיך, לומר שמרבה דבר שיש בו זכות לגבוה [ומאחר שכבר פירש הכתוב קדשי מזבח, יש לנו לדרוש מקרא זה בקדשי בדק הבית]. [ועיין חידושי הר"ן, ור"ן על הרי"ף].

135. כך פירש רש"י. ופירש הריטב"א את דבריו, שהואיל וכבר פירש הכתוב דברים שמתחייב בהם בפיו [באמירה] לגבוה, בעל כרחך כאן לא בא הכתוב לרבות דברים שמתחייב בפיו להדיוט. ואין לך דבר שמתחייב בפיו להדיוט באמירה אלא צדקה, וסמך לדבר: שנאמר [ישעיה מה כג]: "בי נשבעתי יצא מפי צדקה" [וראה תוספות ור"ח וחידושי הר"ן ורש"י סביב הרי"ף שהביאו פסוק זה בלבד].

וקשה: **למה לי** מקרא זה? הרי **מ"יקריב אותו" נפקא**, למדנו דין זה, מהא **דתניא** בברייתא:

נאמר [ויקרא א ג] בענין קרבן עולה: "אם עולה קרבנו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו. אל פתח אהל מועד יקריב אותו".

והמילים "**יקריב אותו**" הן מיותרות, שהרי כבר נאמר "יקריבנו"!

אלא, הכתוב הזה **מלמד** שבית דין **כופין אותו** להביא את קרבנו.(136)

יכול שבית דין כופין אותו **בעל כרחו**?

תלמוד לומר [בהמשך הפסוק]: "**לרצונו**".

הא כיצד יתכן דבר שכזה לכוף אותו לרצונו?

כופין אותו עד שיאמר "רוצה אני!".(137)

ומתרצינן: אכן כל אחת משלשת המצות שבברייתא [א. מצות עשה. ב. מצות לא תעשה. ג. אזהרה לבית דין שיעשוך],

---

136. והקשו התוספות: הרי בית דין כופין את האדם לקיים כל מצות עשה. כמו שאמרו בכתובות [מט ב] שבמצות עשה אם אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו! ואם כן מדוע צריך פסוק מיוחד לומר שכופים את האדם להביא את קרבנו?

ותירצו: בענין הקרבנות נאמר "לרצונו" [ויקרא א ג], ולפיכך הייתי אומר שאין כופים על כך. ולכן הוצרך הכתוב ללמד שכופים גם על הבאת קרבנות, עד שיאמר "רוצה אני".

וכפייה לקיום מצוה מועילה אפילו לענין מה שאומר בפיו "רוצה אני", שאכן זה רצונו האמיתי.

וכמו שמבאר הרמב"ם בהלכות גירושין פרק כ הלכה ב שמועילה כפייה על הגט, שצריך להיות מרצונו של הבעל, ולא מספיקה "הסכמתו", היות והכאתו שוברת את יצרו הרע, ומתגלה רצונו האמיתי לקיים את מה שהוא מצווה בו. [ועיין ריטב"א ד"ה ועשית].

137. בערכין [כא א] שנינו חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם, חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם.

והקשו תוספות: הרי הפסוק "ועשית" שממנו לומדים דין אזהרה לבית דין שיעשוך, מדבר בין בעולות ושלמים ובין בחטאות ואשמות. [כמו שמוכח בברייתא לעיל]. ואם כן, מדוע יש חילוק בין עולות ושלמים, לבין חטאות ואשמות? והרי ממה נפשך: אם מדובר לפני שעברו ג' רגלים, אין ממשכנים אפילו בעולות ושלמים, שהרי עדיין אינו עובר בבל תאחר! ואם מדובר לאחר שעברו ג' רגלים הרי אפילו על חטאות ואשמות ראוי למשכן!

ותירצו: בעולות ושלמים ממשכנים אפילו לפני שעברו ג' רגלים, אם בית דין רואים שהאדם מוציא הוצאות שלא ישאר לו לקנות בהמה לקרבנו. ובעולות ושלמים חששו שלא יביא קרבן. [מפני שאינם באים לכפרה. ואף על פי שהן מכפרין על מצות עשה, מכל מקום אם עשה תשובה מתכפר]. אבל חטאות ואשמות שבאים לכפרה לא חששו שהאדם יפשע ולא יביאם. [ועיין תוספות הרא"ש. ועיין שפת אמת, ותוספות בבא בתרא מח, א ד"ה יקריב. ובחידושי הריטב"א].

והשפת אמת מדייק מלשון הרמב"ם [מעשה הקרבנות יד טו] שמיד כשעבר רגל אחד בית דין כופין את האדם לשלם קרבנו, מפני שהוא מצווה במצות עשה [כדלעיל ד ב]. עיין שם.

הוזכרה בתורה פעמיים.

חד, פעם אחת מדובר באופן **דאמר** "הרי עלי להביא קרבן", ועדיין **לא אפריש** [לא הפרישו].

וחד, ופעם אחת מדובר באופן שכבר **אפריש**, ועדיין **לא אקריב** [לא הקריבו].(138)

וצריכא, וצריך הכתוב להשמיע לנו את כל אחד משני האופנים הללו, כי אין ללמוד אופן אחד מהשני:

דאי אשמעינן, שאילו השמיענו הכתוב רק באופן **שאמר ולא אפריש**,(139) הייתי אומר שדוקא באופן כזה אסור להתאחר מלהביא את הקרבן [ורק בו נאמרו בו שלשת המצות האלו], **משום דלא קיימיה לדיבוריה**, שעדיין לא קיים את דברו כלל.

אבל אפריש ולא אקריב, אימא: כל היכא דאיתיה — בי גזא דרחמנא איתיה. הייתי אומר שבכל מקום שהקרבן נמצא בו, כאילו הוא נמצא ברשות גבוה, שהרי כל מקום בעולם "רשות גבוה" היא, ולכן אין איסור לאחר את הבאת הקרבן למקדש.

לכן **צריכא**.

ואי אשמעינן, ואילו השמיענו הכתוב רק **באפריש ולא אקריב**,(140) הייתי אומר שרק באופן זה אסור להתאחר מלהביא את הקרבן, משום **דקא משהי ליה גביה**, שמשהה בידו קרבן, ואינו מקריבו.

אבל אמר ולא אפריש, שאין בידו קרבן, **אימא: דיבורא — לא כלום הוא!** הייתי אומר שאין איסור לאחר את נדרו, כיון שאין בידו דבר של גבוה, אלא חיוב נדר בלבד.(141)

לכן **צריכא**. הוצרך הכתוב ללמדנו את שלשת המצות [עשה, לא תעשה, ומצות עישוי] בשני האופנים.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת**, וכי ניתן לומר שאפשר להעמיד את אחד מהפסוקים האלו רק באופן **דאמר ולא אפריש**, ולא הייתי יודע ממנו אלא איחור נדר של "הרי עלי קרבן" בלבד, ולא הייתי יודע ממנו איחור בנדבה של "הרי זה קרבן"?!

ועיין כתבי הגרי"ז חלק ה ערכין כא וחלק א עמ' רטו שדן בדין שחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם, האם זה מדין כפיה על המצות, או מדין גבית שעבוד נכסים.

הרמב"ם במעשה הקרבנות יד טז כתב שאף כשממשכנים את חייבי עולות ושלמים, ממשכנים אותם עד שיאמרו רוצה אני.

138. על פי תוספות ד"ה חד.

139. דהיינו הפסוק "מוצא שפתיך" שמשמע שאין כאן אלא אמירה בלא הפרשה. ריטב"א. [וכן נראה מתוספות ד"ה חד] ועיין להלן הערה 142.

140. דהיינו הפסוק "יקריב אותו" שמשמע ממנו שאינו מחוסר אלא הקרבה [מפני שכבר הפרישו], וכן הפסוק "והבאתם שמה". ריטב"א, וראה להלן הערה 142.

141. שפת אמת. וביאר שם, שאף על פי שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אין כוונת הגמרא לומר ש"דיבורא לא כלום הוא" ואינו מתחייב. אלא הכוונה היא שאין בידו ממון

והרי שני הפסוקים מדברים באדם שכבר הפריש!

והא, הרי בפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית", **נדבה כתיבא** בו במפורש: "כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה".

וכן הפסוק של בל תאחר, למדנו בגזירה שוה בברייתא לעיל [ה ב], שהוא מדבר גם בנדבה.

ומוכיחה עתה הגמרא ממשנה במסכת קינים שאכן "נדבה" היא "אפריש ולא אקריב", באומר "הרי בהמה זו קרבן", שכבר הפרישה.(142)

ותנן, שנינו במשנה במסכת קינין [א א]:

אי זהו נדר — האומר "הרי עלי להביא קרבן **עולה"**, ולא הפריש את הבהמה בשעת נדרו.

ואי זו נדבה — האומר "הרי בהמה **זו עולה"**, שמקדיש את הבהמה בשעת דיבורו.

ומה ההבדל למעשה **בין נדר לנדבה**?

נדר, אם הפריש, לאחר שנדר, קרבן לשם קיום נדרו, **ומת** הקרבן **או נגנב — חייב באחריותו**. וחייב להביא קרבן אחר לשלם את נדרו, שהרי אמר הרי עלי להביא קרבן, ולא הביאו.

ואילו **נדבה**, אם **מתה או נגנבה — אינו חייב באחריותה**, שהרי לא התחייב להביא קרבן, אלא רק הקדיש את הבהמה המסוימת הזאת, ואמר "הרי זו קרבן". לפיכך כאשר הבהמה מתה לא מוטל עליו שום חיוב.(143)

ולמדנו מדברי המשנה ש"נדבה" היינו האומר "הרי זו קרבן", דהיינו שהבהמה כבר מופרשת בשעת דיבורו.

ומכאן קשה על מה שאמרנו שפסוק אחד מדבר באופן שאמר ועדיין לא הפריש. שהרי בשני הפסוקים הוזכרה "נדבה"!

אמר תירץ **רבא: משכחת לה**, אפשר למצוא "נדבה" גם באופן שאמר "הרי עלי" ועדיין לא הפרישה.

וכגון דאמר "הרי עלי עולה — על מנת שאיני חייב באחריותה", שכאשר אפרישנה לא אתחייב באחריותה.

גבוה. אלא חיוב. [ועיין שם מה שהביא בשם טורי אבן ותמה עליו. ועיין היטב בטורי אבן עצמו].

142. כך פירש רש"י, שבשני הכתובים מוזכר נדבה. והיינו מפני שדעת רש"י שאפשר להעמיד את כל אחד מן הפסוקים באמר ולא הפריש, או בהפריש ולא הקריב, ולכן אילו לא הוזכרה נדבה אלא באחד מן הפסוקים, היה אפשר להעמידו בהפריש ולא הקריב. וקושית הגמרא לא היתה קשה. ולכן הוצרך רש"י לומר שבשני המקומות הוזכרה נדבה. ודלא כמו שכתב הריטב"א [הנ"ל הערות 140—139]. שפת אמת ד"ה חד. [וכן כתב הפני יהושע עיין שם].

143. כתב הר"ן בנדרים [ט א ד"ה כנדבותם]: שנדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב. ונדבה פירושו מה שאדם נודר יותר בנדבת נפשו, ושמעשיו יותר רצויים. ולכן, נדר הוא באומר "הרי עלי". מפני שאינו נדבה גמורה שהרי לא הפרישו עכשיו. ונדבה היא באומר "הרי זו" שמתנדב באופן יותר רצוי.

ומאחר שאינו חייב באחריותה, הרי זו בגדר נדבה.(144)

ובאופן זה יש להעמיד את הנדבה שבאחד מן הפסוקים האלו.(145)

שנינו בברייתא: **"בפיך" — זו צדקה.** ללמד שגם על צדקה נאמרו המצות האמורות בפסוק [עשה, לא תעשה, עישוי בית דין].

אמר רבא: וצדקה, שונה היא משאר הדברים שהוזכרו בפסוק, בכך **שמיחייב עלה לאלתר.**

מיד כשיכול לתת את הצדקה לעניים, ולא נתן — עבר על איסור בל תאחר.(146)

מאי טעמא, מהו הטעם שבצדקה עוברים מיד — **דהא קיימי עניים.**

שהרי העניים קיימים בכל מקום, ואין צורך לחזר אחריהם למרחקים ויכול לתת להם צדקה בכל שעה. מה שאין כן קרבנות, שאי אפשר להקריבם אלא בירושלים.(147)

ומקשינן: **פשיטא!** הרי פשוט ומובן מאליו שיש חיוב לתת את הצדקה מיד, ומדוע הוצרך רבא להשמיענו דבר פשוט כזה?

ומתרצינן: **מהו דתימא,** שמא היית אומר, **כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא,** הואיל והצדקה מוזכרת לענין "בל תאחר" ביחד עם הקרבנות, לכן אינו עובר עליה **עד דעברי עלה** [עד שיעברו עליה] **שלשה רגלים, בקרבנות.**

קא משמע לן, השמיע לנו רבא, שאף על פי שצדקה מוזכרת יחד עם הקרבנות, בכל זאת יש הבדל ביניהם:

התם הוא דתלינהו רחמנא. דוקא בקרבנות תלה הכתוב את החיוב שלהם **ברגלים.**

---

144. הרש"ש תמה לפי דברי הר"ן הנ"ל [בהערה הקודמת] מדוע באופן זה נקרא נדבה. עיין שם.

145. תוספות כתבו שאין זה דומה למתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל [בבא מציעא צד, א]. ולא פירשו את טעם הדבר.

ובתוספות הרא"ש מבואר, שכיון שיש נדבה שדינה בכך, מסתמא לדעת כן הוא נודר שיהא נדרו כנדבה.

146. הראשונים נחלקו אם רבא דיבר על איסור בל תאחר או על עשה "והבאתם שמה". ועיין לעיל הערה 75 [אות ב] בהרחבה. ושם התבארו שאר הפרטים בדין איחור הצדקה. עיין שם.

147. הקשה תוספות הרא"ש: אם כן הנודר קרבן בירושלים יעבור מיד בבל תאחר. שהרי הוא יכול להביא את קרבנותיו מיד!

ואף כל אדם יתחייב בבל תאחר ברגל הראשון, שהרי הוא חייב לעלות למקדש ברגל! רשב"א ד א ד"ה וצדקות.

וכתב, שאף רבינו יונה הקשה קושיא זו. ותירץ, שכוונת רבא על מצות עשה שבקרבנות עובר ברגל אחד, ואילו בצדקה עובר לאלתר, ולא בלא תעשה, עיין שם. וכן כתב הרשב"א לעיל ד א ד"ה וצדקות. ועיין חידושי הר"ן שם. ועיין לעיל הערה 75 אות ב.

ומלשון רש"י ד"ה כיון דבעניינא, משמע שפירש את דברי רבא על לאו של בל תאחר ולא על מצות העשה. וכן דעת תוספות לעיל ד, א. ועיין בחידושי הריטב"א כאן שמיישב את דעת התוספות הסוברים שבצדקה עובר בבל תאחר

אבל הכא, בצדקה **לא! דהא שכיחי עניים.** שהרי העניים מצויים סמוך לאדם בכל שעה. ולכן עובר עליה לאלתר.

אמר רבא: אף על פי שדעת חכמים [לעיל ד ב] שאין עוברים על בל תאחר אלא אחרי שלשה רגלים, בכל זאת, כבר קודם לכן, **כיון שעבר עליו**, על הקרבן, **רגל אחד — עובר בעשה.**

שנאמר [דברים יב, ה ו]: "ובאת שמה [לבית המקדש ברגל] והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם". (148)

מיתיבי סתירה לדברי רבא מהמשנה בעדיות [ז ו]:

א. **העיד רבי יהושע ורבי פפיים** לפני חכמים, **על ולד** של בהמת **שלמים**, שיהיה קדוש גם הוא בקדושת אמו, **ושיקרב שלמים.** (149)

ב. **אמר רבי פפיים: אני מעיד שהיתה לנו פרה** מעוברת **של זבחי שלמים**, ולאחר שהולידה הפרה ולד, הקרבנו את האם, **ואכלנוה** לפרה ההיא **בפסח.**

והיות שולד בהמת שלמים גם הוא קדוש בקדושת שלמים, **אכלנו** את **ולדה** בתורת זבחי **שלמים — בחג.**

וסתם "חג" המוזכר במשנה הוא חג הסוכות. (150)

ולדברי רבא, שאמר "כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה", קשה, האיך השהה רבי פפייס את הולד לאחר הפסח, ולא הקריבו עד סוכות?

בשלמא, אמנם מובן מדוע **בפסח לא אקרבוה** לולד, כי **אימור**, אפשר לומר **דמחוסר זמן הוה**, שנולד בפסח ולא עברו עליו שמונה ימים. ואין מקריבים בהמה לפני היום השמיני מלידתה [ויקרא כב כז].

אלא, זה שהעידו רבי פפייס שאכלו את ולדה בחג הסוכות קשה:

ולדה בעצרת — היכי משהי לה!? איך כשהגיע חג השבועות השהו את הולד ולא הקריבוהו, אלא המשיכו להשהותו עד לחג

מיד [שלא יקשה עליהם כקושית ה"ר יונה ויתר הראשונים הנ"ל].

148. ברש"י תמורה יח ב הגירסא בגמרא: כיון שעבר עליו רגל אחד "בכל יום ויום עובר בעשה".

ועיין בטורי אבן שכתב: עובר בכל רגל ורגל בעשה [ולא בכל יום], מפני שכל רגל כשעולה לבית המקדש מתקיים בו הפסוק "ובאת שמה והבאתם שמה". ועיין הגה"ה על טורי אבן בשולי הגליון. ועיין ירושלמי פרק א הלכה א. ופני יהושע ד א.

149. שרבי אליעזר אומר שולד שלמים לא יקרב שלמים. וחכמים אומרים יקרב [משנה שם]. וטעם רבי אליעזר משום גזירה, שמא ישהה את האם עד שתלד, ויגדל עדרים, ויבוא לידי איסור גיזה ועבודה [שישתמש בגיזת הצמר ויעבוד בבהמה באיסור]. רע"ב שם.

150. ראה לעיל ד א בסוף העמוד: "לפני הפסח ג'. לפני עצרת חמשה, לפני החג ארבעה". הרי שסתם חג הוא חג הסוכות. וכן לעיל ד ב "מי שלא חג יום טוב הראשון של חג", ועוד הרבה מקומות כיוצא בזה.

הסוכות, **ועברי עליה** ועברו עליו **בעשה!** שהרי עבר עליו רגל אחד ולא הקריבוהו!

אמר רב זביד תירוץ **משמיה דרבא:**

ו-ב **כגון שהיה** הולד **חולה בעצרת**, והיה אסור אז להקריבו.(151) והרי זה כאילו לא עבר עליו הרגל.(152)

רב אשי אמר תירוץ אחר:

מאי, מהי משמעות דברי רבי פפייס "**ואכלנו ולדה שלמים בחג**", **דקתני** בברייתא — כך היא:

"ואכלנו ולדה שלמים **בחג השבועות**"!

ואכן לא השהו אותה, אפילו לא רגל אחד.

ואידך, רבא שלא תירץ כרב אשי, לא נראה לו לבאר ש"חג" הינו חג השבועות, משום **שכל היכא דתני פסח — תני עצרת.**

בכל מקום שהזכירו במשנה את פסח ושבועות, קורא התנא לחג השבועות "עצרת", ולא "חג".(153)

ואמר רבא: כיון שעברו עליו שלשה רגלים — בכל יום ויום עובר מחדש **בבל תאחר.**

כלומר, לא רק ביום שעברו עליו שלשה רגלים ולא הקריבו עבר על הלאו, אלא מכאן ואילך בכל יום הוא חייב להקריבו, ואם אינו מקריבו עובר בבל תאחר.

מיתיבי סתירה לדברי רבא מברייתא:

שנינו בברייתא: **אחד בכור, ואחד כל הקדשים —**

כיון שעברו עליהם שנה שלימה,(154) אפילו **בלא** שעברו ג' **רגלים** [ולקמן הגמרא תפרש איך יתכן דבר שכזה].

---

151. הגמרא בתמורה כח ב דורשת מהמקרא שחולה פסול להקרבה. תוספות, ועיין שם.

152. פירשנו על פי רש"י ותוספות שכתבו שמדובר שהולד חולה וכן כתב הריטב"א. והר"ח כתב שמדובר שהבעלים היו חולים ולא עלו למקדש. ולא חגגו. והמאירי הביא פירוש זה בשם יש מפרשים, והוסיף: "שאין מצריכים אותו [את הבעלים] להביא על ידי אחר".

הטורי אבן הקשה: הרי נדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב! ואיך אכלו את הולד בעצרת? עיין שם [בד"ה מאי יאכלנו. ועיין שם ד"ה אלא ולדה]. ועיין שפת אמת [ד"ה אלא ולדה].

153. עיין ריטב"א שהסביר את דעת רב אשי.

154. עיקר הדין שצריך להקריב את חובותיו בתוך שנה נאמר בבכור [דברים טו יט — כ]: "כל הבכור אשר יולד. לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה". ודרשו חכמים, שהכתוב מלמד שהבכור נאכל כל שנתו, ממה שכתוב "שנה בשנה". ולמדו חז"ל [בספרי שם] את שאר הקרבנות מהבכור.

ולפיכך שנו בברייתא "אחד בכור [שבו דיבר הכתוב] ואחד כל הקדשים [שאף הם נלמדים מבכור]". תוספות.

ונחלקו הראשונים האם גם בענין ערכין וחרמין וכל קדשי בדק הבית עובר עליהם משעברה שנה. [עיין ריטב"א. ד"ה גופא]. והכל מודים שמעשרות שאין הם קדשים כלל, אין עוברים עליהם, אלא כעבור ג' רגלים, או בשנה השלישית עובר משום מצות ביעור. [שם].

וכן אם עברו עליהם שלשה **רגלים**, אפילו **בלא** שעברה **שנה**.

הרי זה **עובר בכל תאחר**.(155)

ומי שהביא את התיובתא [הסתירה] לדברי רבא מהברייתא לא פירש מדוע לדעתו הברייתא סותרת את דברי רבא.

ולכן הגמרא תמהה: **והאי — מאי תיובתיה!**? במה הברייתא הזאת סותרת לדברי רבא?

אמר רב כהנא: מאן דקא מותיב, זה שהביא מהברייתא הוכחה לסתור את דברי רבא, **שפיר קא מותיב**, אכן הביא סתירה טובה. וכך היתה כוונתו להקשות:

מכדי, הרי ה**תנא — אלאוי קא מהדר**.

הלא התנא מחזר אחרי כל הלאוים שיכול למצוא,(156) כמו שמשמע מלשונו: כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה.

ואם נאמר כדעת רבא, שאחרי שעברו שלשה רגלים עובר בכל יום בבל תאחר, אזי קשה:

ליתני, היה ראוי לו לתנא לשנות "**בכל יום ויום — עובר בכל תאחר**". ולהשמיענו שיש על האדם עוד לאוין בכל יום ויום.

אלא בהכרח, שאין עוברים על בל תאחר בכל יום ויום!

וזו היתה כוונתו של המקשה, שהביא תיובתא לדברי רבא מהברייתא הזאת.

ומבארת הגמרא את דברי רבא:

ואידך, רבא עצמו [וכן הגמרא שהקשתה לעיל "והאי, מאי תיובתיה" (157)], סבור שאין להוכיח מהברייתא הזאת שאין עוברים על בל תאחר בכל יום ויום.

---

155. דעת בעל המאור, שכאשר עברה שנה בלא רגלים אינו עובר באיסור "בל תאחר" [שהוא "לאו"]. אלא עובר על ביטול עשה של "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה". והתנא שהזכיר "בל תאחר" דיבר רק על רגלים בלא שנה. [שבזה הוא מסיים את דבריו]. אבל לא על שנה בלא רגלים. [אלא שהיות ובשניהם עובר בלאו, לא חשש התנא לפרש אלא את מה שסיים בו].

אבל הרשב"א והריטב"א חולקים על דבריו. [ולדעתם "שנה בשנה" הוא גילוי על בל תאחר שעובר עליו לאחר שנה].

ואף מרש"י ד"ה למקבעיה בלאו, מוכח שחולק על דברי בעל המאור.

[ובחידושי הר"ן הקשה: הרי חכמים סוברים [לעיל ד ב] שאף על פי שמשעבר רגל אחד עובר בעשה, בכל זאת אינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים, ואין אומרים שהוא חייב להקריב ברגל הראשון, ואיחר מלהקריב עובר בבל תאחר. ואם כן, מדוע כשעברה שנה עובר בבל תאחר? הרי לא נאמר אלא עשה! עיין שם מה שתירץ].

156. לדעת רוב הראשונים [בהערה הקודמת], הכוונה לאופני הלאו של בל תאחר [ועיין רש"ש]. ואילו לדעת בעל המאור הכוונה ל"בל תאחר". ול"שנה בשנה". ואף על פי שדין "שנה בשנה" נאמר בלשון עשה, בכל זאת הרי זה לאו הבא מכלל עשה.

157. ריטב"א.

כי **התנא** רק ל"**מקבעייה**" **בלאו קא מהדר**, שהתנא רק מחזר אחרי כל הזמנים שבהם מתחיל לחול על האדם בל תאחר.

אבל לחייבו למאחר **בלאוי יתירי — לא קא מהדר!**

אין התנא מחזר אחרי מנין כל הלאוין הרבים שעובר בכם האדם המאחר.

כלומר, התנא בא רק להודיענו את כל הזמנים שבהם מתחיל דין בל תאחר, ולא בא להודיענו שיש לאוים רבים בבל תאחר. אלא באמת, משעה שמתחיל לחול על האדם בל תאחר, הרי מכאן ואילך, בכל יום ויום הוא עובר עליו.

גופא. עכשיו באה הגמרא לדון בגוף דברי הברייתא שהבאנו לעיל:

שנינו בברייתא: **אחד בכור, ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא** שלשה **רגלים,** או שלשה **רגלים בלא שנה,** הרי זה **עובר בבל תאחר.**

וקשה: **בשלמא,** אמנם שפיר תיתכן האפשרות **שרגלים בלא שנה — משכחת לה.** שנוכל למצוא כך. שהרי הנודר לפני פסח, עוברים עליו שלשה רגלים אחרי חג הסוכות, ועדיין לא עברה שנה שלימה.

אלא, שנה בלא רגלים — היכי משכחת לה!? האיך נוכל למצוא דבר שכזה? והרי מאחר שעברה שנה שלימה, ודאי כבר עברו שלשת הרגלים!

ומבארת הגמרא שקושיא זו אינה קשה לדברי הכל, אלא רק לדעת חכמים בלבד:

הניחא למאן דאית ליה כסדרן, דברי הברייתא מיושבים לדעת רבי שמעון, הסובר שאין עוברים על בל תאחר אלא אם עברו שלשה רגלים כסדרן [כשחג המצות תחילה], הרי לדבריו שפיר **משכחת לה** שעברה שנה שלימה, ועדיין לא עברו שלשת הרגלים כסדרן.

וכגון שנדר אחרי פסח, וכאשר עוברת שנה שלימה, נמצא שלא עברו עליו שלשת הרגלים כפי סדרן.

ואף על פי שרבי שמעון עצמו סובר שאין עוברים בבל תאחר אלא אם עברו שלש רגלים כסדרן, ולא אם עברה שנה,(158) בכל זאת, יש לומר שהתנא בברייתא חולק עליו בפרט זה, אך סובר כמוהו לענין סדר הרגלים.(159)

אלא, למאן דלית ליה כסדרן, לדעת חכמים שסוברים ששלשת הרגלים גורמים לאדם לעבור בבל תאחר, ואפילו אם היו שלא כסדרן.

---

158. שהרי שנינו לעיל [ד א]: רבי שמעון אומר: רגלים פעמים [שהן] שלשה. פעמים ארבעה פעמים חמשה. כיצד? [נדר] לפני עצרת [אינו עובר בבל תאחר, אלא כשעברו] חמשה. הרי למדנו מדברי רבי שמעון, שאף על פי שעברה שנה שלימה אינו עובר בבל תאחר אלא כשעברו ג' רגלים כסדרן.

159. רש"י. אבל בעל המאור [הערה 155] כתב שהתנא יכול לסבור כרבי שמעון ממש, מפני שאף כשעברה שנה אין עוברים בבל תאחר, אלא על ביטול העשה של "שנה בשנה". והראשונים

אם כן, **היכי משכחת לה**, איך נמצא שנה שאין בה שלשה רגלים?

והגמרא מוסיפה ומבארת, שגם הקושיא שהקשנו לדעת חכמים, תלויה היא במחלוקת אחרת, ואינה קשה לדברי הכל:

בשלמא, לדעת **רבי**, שאינו מחשיב את חודש העיבור בכלל השנה, אלא מונה רק שלש מאות ששים וחמשה יום, **משכחת לה**, אפשר למצוא שנה שלימה בלא שלשה רגלים, **בשנה מעוברת**.

והגמרא מבארת והולכת:

המוכר לחבירו בית, בעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, יכול לגאול ממנו את הבית רק בשנה הראשונה.

שאם המוכר מחזיר לקונה את דמי הבית, הרי הבית חוזר אליו, ואפילו בעל כרחו של הקונה.

ואם לא גאל את הבית בשנה הראשונה, נעשה הבית קנין גמור של הקונה, ואינו חוזר לרשות המוכר אפילו ביובל [ויקרא כה, כט ל. ורש"י שם].

וכך נאמר בתורה: "ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית, לקונה אותו — לדורותיו".

ונחלקו חכמים ורבי מה היא ה"שנה תמימה" שהוזכרה בפסוק:

דתניא: "שנה תמימה" — מה היא?

רבי אומר: מונה שלש מאות וששים וחמשה יום, כמנין ימות שנת **החמה.**

שנת החמה ארוכה יותר משנת הלבנה. כי שנת הלבנה 354 יום, ואילו שנת החמה 365 יום.

ולדעת רבי, השנה המוזכרת בתורה, היא שנת החמה, ואין התורה מתייחסת למנין ימות השנה שאנו מונים על פי הלבנה.

וחכמים אומרים: מונה י"ב חדש בחדשי הלבנה **מיום ליום.**

כגון אם מכר את השדה בב' בניסן, הרי השנה מסתיימת בא' ניסן לשנה הבאה.

ואם נתעברה שנה, שהוסיפו בית דין אדר שני — **נתעברה לו** לטובת המוכר, שיכול לגאול את השדה 13 חדש, עד שיגיע ב' ניסן.[160]

וכן בכל מקום שנאמר בתורה "שנה", אנו לומדים מבתי ערי חומה שהכוונה היא ל"שנה תמימה", דהיינו 365 יום לדעת רבי.

דחו את דבריו עיין רשב"א וריטב"א. ועיין חידושי הר"ן.

160. רבי וחכמים נחלקו מה לדרוש מהמילה "תמימה": לדעת רבי הכתוב בא להוסיף ולומר שהשנה נמנית לפי שנות החמה שהיא גדולה משנת הלבנה. [שנת החמה היא 365 יום, ואילו שנת הלבנה היא 354 יום].

ואילו לדעת חכמים, הכתוב בא לרבות שבשנה מעוברת מונים אף את חודש העיבור בכלל השנה.

ולדעת רבי, ש"תמימה" מלמד שהולכים לפי שנות החמה, אין לרבות מהפסוק את חדש העיבור, אלא בין בשנה רגילה ובין בשנה

ולדעת חכמים י״ב חדש חודשי לבנה מיום ליום.(161)

ולפי זה, גם ביחס למנין ימות השנה המוזכרת בבכור ובשאר קדשים לענין בל תאחר — נחלקו רבי וחכמים:

לדעת רבי: לעולם מונים 365 יום, בין אם השנה מעוברת ובין אם אינה מעוברת.

לדעת חכמים: מונים לפי מנין ימות שנות הלבנה, ואם נתעברה השנה, אינו עובר בבל תאחר אלא לאחר 13 חודש.

ועתה הגמרא דנה איך אפשר לתרץ את דברי הברייתא דלעיל [שיש שנה בלא רגלים] לפי דברי רבי ורבנן.

וממשיכה עתה הגמרא במה שהחלה לומר לפני שהביאה את הברייתא, ״בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת״:

משכחת לה לרבי, לדעת רבי אפשר למצוא שנה שאין בה שלשה רגלים בשנה מעוברת, באופן **דאקדשה בתר חג המצות**, שהקדיש את הבהמה אחרי חג המצות.

דכי מטא שלהי אדר בתראה, וכאשר מגיע סוף חודש אדר ב׳, כבר **שנה מליא**, מלאה לה כבר שנת חמה, שהיא 365 יום.(162)

ואילו **שלשה רגלים** — עדיין **לא מלו** [מלאו].

אלא, **לרבנן** הסוברים ששנה מעוברת נחשבת כולה כשנה אחת לענין בל תאחר, קשה: **היכי משכחת לה**? האיך תוכל למצוא שנה בלא שיהיו בה שלשה רגלים?

ומתרצינן: יש אפשרות שתעבור שנה בלי שלשה רגלים, **כדתני רב שמעיה**:

עצרת —

פעמים שהיא חלה בה׳ בסיון.

פעמים בששה בסיון.

פעמים בשבעה בסיון.

הא כיצד?

נאמר [ויקרא כג, טו כא]: ״וספרתם לכם ממחרת השבת [ממחרת יום טוב הראשון של פסח] שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש״.

מכאן שחג השבועות נקבע ביום החמישים להבאת העומר [והבאת העומר היא בט״ז ניסן].

מעוברת מונים 365 יום [על פי הריטב״א ד״ה בשלמא, וד״ה כגון, בתוך הדברים].

161. תוספות בשם רש״י [ועיין תוספות ישנים יומא סה, ב וריטב״א כאן].

162. חג המצות מסתיים בכ״א ניסן, והקדשת הבהמה היתה בכ״ב ניסן, ובכ״א אדר ב מלאו 12 חדשים, ושנת החמה יתירה על שנת הלבנה 11 יום. לפיכך השנה מסתיימת בג׳ ניסן. וכאשר הגיע ד׳ ניסן עובר בבל תאחר.

ולפי זה לשון הגמרא ״שלהי אדר בתרא״, לאו דוקא הוא, אלא הכוונה לתחילת ניסן, מיד אחרי שיצא אדר. רש״י בשם אית דאמרי.

ובפירושו הראשון כתב רש״י שמדובר שהקדישה באמצע חג המצות של שנה מעוברת,

לפיכך, לא תמיד חג השבועות היה חל באותו תאריך בחודש סיון, שהרי לפעמים החודשים ניסן ואייר היו מלאים [30 יום], ולפעמים הם חסרים [29 יום].(163)

אם היו **שניהן**, ניסן ואייר, **מלאין**, יחול חג השבועות **בחמשה** בסיון.

שהרי מט"ז ניסן ועד סוף ניסן יש 15 יום + 30 יום באייר + 5 ימים בסיון, ובסך הכל 50 יום.

ואם היו **שניהן חסרין** יחול חג השבועות **בשבעה** בסיון.

שהרי מט"ז ניסן ועד סוף ניסן יש 14 יום + 29 ימים באייר + 7 ימים בסיון. ובסך הכל 50 יום.

ואם היה חודש **אחד מלא**, וחודש **אחד חסר**, עצרת תחול **בששה** בסיון.

כי מט"ז ניסן ועד סוף אייר יש 44 ימים + 6 ימים בסיון, ובסך הכל 50 יום.

ולפי זה נוכל למצוא שנה בלא שלשה רגלים. כגון שעצרת חלה בה' בסיון [ובכגון שניסן ואייר היו מלאים], ולמחרת, בו' בסיון הקדיש בהמה לעולה, ואילו בשנה שאחריה היו ניסן ואייר חסרים, ועצרת חלה בז' סיון. ונמצא שבשעה שהגיע ו' בסיון, כבר מלאה שנה שלימה, ועדיין לא עברו שלשה רגלים [שהרי עדיין לא עברה עליו עצרת].

הברייתא שאנו דנים בה "אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר" שנויה בתוספתא ערכין [ג ט].(164)

ובתחילת הברייתא הובאו בה דברי חכמים, הסוברים שאחרי שלשה רגלים עובר בבל תאחר, ודברי רבי שמעון, הסובר שדוקא אם היו שלשת הרגלים כסדרן, עובר בבל תאחר. ולא הוזכר בדבריהם שיש אופן שעובר בבל תאחר בלא שעברו עליו שלשה רגלים ועברה שנה.

לפיכך משמע לגמרא, שהתנא בתחילת הברייתא, לא סובר את הדין הזה. ולדעתו לא יתכן שנה שאין בה שלשה רגלים.

ובהכרח שהוא חולק על הברייתא שהביא רב שמעיה שעצרת אינה חלה בתאריך קבוע. ולדעתו לעולם עצרת חלה באותו תאריך.(165)

והוינן בה: **ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה?** מיהו התנא החולק על הברייתא שהביא רב שמעיה?

וכאשר הגיע סוף אדר שני עברה שנה בלא רגלים.

163. בזמן שבית המקדש היה קיים, לא היה לוח השנה קבוע, אלא קידשו את החדשים על פי ראיית הלבנה, ולפעמים היה החודש מלא [30 יום] ולפעמים היה חסר [29 יום].

164. ושם הגירסא שונה מהמובא בגמרא כאן.

165. כך פירש רש"י.

ותמה הרש"ש: א. מנין לנו שטעמו של תנא קמא הוא משום שלדעתו לעולם עצרת חלה באותו תאריך? הרי יתכן שדעתו כדעת רבי שמעון הסובר שאין עוברים בבל תאחר לאחר שנה בלא רגלים!

ב. אם טעמו של תנא קמא הוא כפי שפירש רש"י, שעצרת חלה בתאריך קבוע, ולכן לא

ומשנינן: תחילת הברייתא — כדעת **אחרים היא.**

דתניא: אחרים אומרים: כשנחלק את ימות השנה לשבועות שלמים, נמצא שלעולם **אין בין עצרת** שבשנה אחת **לעצרת** שבשנה שאחריה, וכן **אין בין ראש השנה** שבשנה אחת **לראש השנה** שבשנה שאחריה, **אלא** הפרש של **ארבעה ימים** בלבד.

לדעת אחרים יש סדר קבוע לחדשים. חודש אחד מלא והחודש שאחריו חסר [תשרי מלא חשון חסר וכן הלאה], ולעולם אין מעברים חודש חסר, ולא מחסרים חודש מלא, ואפילו אם יש צורך בדבר.

ולפיכך כל שנה יש בה 354 יום. וכשנחלק את השנה לשבועות שלמים, נמצא שיש בה 50 שבועות, ועוד 4 ימים נוספים.

ולפיכך, אם בשנה אחת עצרת היתה ביום ראשון, הרי בשנה שאחריה עצרת תהיה ביום חמישי. וכן לענין ראש השנה.

ואם היתה אותה **שנה מעוברת,** אזי יש בין עצרת שבשנה אחת, לעצרת שבשנה שאחריה **חמשה** ימים, וכן בין ראש השנה לראש השנה.

מפני שחודש העיבור [אדר ב׳] לעולם הוא חסר, דהיינו 29 ימים, שהם 4 שבועות שלמים, ועוד יום אחד נוסף.

וכשנצרף יום זה ל— 4 הימים הנוספים בשנה רגילה, נמצא שבשנה מעוברת יש הפרש של 5 ימים בין עצרת לעצרת, ובין ראש השנה לראש השנה.

בעי, הסתפק **רבי זירא: יורש** שירש מאביו בהמה שהוקדשה [על ידי אביו] לקרבן — **מהו** דינו לענין לעבור **בבל תאחר,** אם איחר מלהקריבו שלש רגלים?

האם נאמר שבענין בל תאחר ״**כי תדור נדר**״ **אמר רחמנא. והא,** יורש זה, **לא** הוא **נדר** אלא אביו. ולפיכך אינו עובר בבל תאחר.

או דלמא, שמא נאמר, הרי כתוב [בדברים יב]: ״**ובאת שמה** [לבית המקדש ברגל] **והבאתם שמה** עולותיכם״.

והא, יורש זה, גם הוא הרי **מיחייב** לבוא לבית המקדש ברגל. ולפיכך הוא חייב גם להביא את עולותיו, אף על פי שלא הוא נדר להקדישם, ואם לא הביאם עובר בבל תאחר! (166)

תיתכן שנה בלא ג׳ רגלים, הרי יש להקשות, שעדיין תימצא שנה בלא רגלים, כגון שהיה חולה ברגלים ולא היה אפשר להקריבו [וכמו שכתבו תוספות ד״ה בשלמא]. וכן הקשה טורי אבן.

ובשו״ת חכם צבי סימן יב כתב שחולה ברגלים אינו פטור אלא מעשה, שנאמר: ״ובאת שמה והבאתם שמה״, וכיון שעבר הרגל אינו עובר עד הרגל הבא [ראה לעיל הערה 148], אבל אינו פטור מ״בל תאחר״, שהרי כיון שעברו ג׳ רגלים, בכל יום עובר בבל תאחר, ואם נתרפא אחר הרגלים, הרי הוא מתחייב להקריבו ועובר בבל תאחר, וכן הסכים הפני יהושע בסוגייתנו. ולפי זה לא קשה קושיית הרש״ש השניה.

[ועיין ברש״ש שפירש את הגמרא באופן אחר מרש״י, ורמז בסוגריים שאפשר לתרץ את פירוש רש״י].

166. הרש״ש תמה: מדוע רבי זירא הסתפק בדבר? הרי יש לומר שלענין בל תאחר שנאמר

ומביאה הגמרא ראיה לפשוט את הספק:

תא שמע ראיה מהא **דתני רבי חייא** בברייתא:

נאמר בענין בל תאחר [דברים כג, כב]: "כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמך".

וכיון שהמילה "מעמך" מיותרת, דרשו חכמים: דוקא "**מעמך**" ידרשנו ה' — **פרט ליורש**, שאינו עובר בבל תאחר.

ומקשינן: **והלא האי "מעמך"** אינו מיותר! שהרי **מיבעי ליה**, צריך אותו לדרשא שדרשנו לעיל [ה ב]:

"מעמך" — **זה לקט שכחה ופאה** [שהן חלקו של עני, שאמר עליו הכתוב "את העני עמך". שמות כב]!

ואם כן, האיך אפשר לדרוש מכאן גם למעט את היורש?

ומתרצינן: **קרי ביה**, דרוש בו "**עמך**" [שהוא העני שנאמר עליו "העני עמך"] לרבות לקט שכחה ופאה.

וקרי ביה, ודרוש בו גם "**מעמך**", מתוספת האות מ', למעט את היורש. [שהרי הכתוב יכל לומר "עמך", ואמר "מעמך", לדרשה נוספת].(167)

בעי שאל **רבי זירא: אשה — מה היא**, מה דינה **בענין בל תאחר**, האם גם היא מצווה בלאו זה?

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן לפוטרה מבל תאחר **דהא לא מיחייבא בראייה**.

האם אנו אומרים שאיסור בל תאחר שייך רק באותם אנשים שחייבים להיראות בעזרה ברגל, שעליהם מוטלת החובה להביא את קרבנותיהם כאשר הם באים.

אבל אשה, שאינה חייבת להיראות בעזרה ברגל [וכמו שנאמר [דברים טז] "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", זכורך ולא הנקבות], כיון שאינה חייבת לעלות לרגל, היא אינה בכלל "בל תאחר"!

או דלמא, שמא אף על פי שאינה מצווה להיראות בעזרה ברגלים, מכל מקום, **הא איתה בשמחה** הרי היא בכלל מצות "ושמחת בחגך" [דברים טז]. ובזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים.(168)

"כי תדור נדר", יורש אינו עובר. ואילו לענין העשה שנאמר בו "ובאת שמה והבאתם שמה" היורש עובר! עיין שם מה שתירץ על זה.

והריטב"א כאן כתב, שהיה פשוט לרבי זירא שיורש חייב בעשה, מפני שנאמר "ובאת שמה והבאתם שמה". ומכל מקום הוא הסתפק בענין בל תאחר: האם יורש אינו עובר בבל תאחר, מפני שנאמר "כי תדור נדר". או שמאחר שיורש חייב בעשה, הרי כל שחייב בעשה חייב בלאו, והכתוב "כי תדור נדר" לאו דוקא הוא.

167. לדעת הריטב"א [הערה 166], למסקנת הגמרא יורש אינו עובר בבל תאחר, אבל הוא עובר בעשה, שנאמר בו "ובאת שמה והבאתם שמה" [ובזה רבי זירא לא הסתפק כלל, וכנ"ל בהערה 166]. וכן כתב המנחת חינוך תלח ג.

168. שנאמר [דברים יב יח]: "וזבחת שלמים

וכדי לאכול מבשר השלמים בחג עליה לעלות לרגל. הילכך, אף האשה בכלל "בל תאחר".

אמר ליה אביי לרבי זירא: מדוע אתה מסתפק בדבר? **ותיפוק ליה,** תלמד שהיא חייבת, מכך **דהא איתה בשמחה,** שהרי היא מצווה בשמחת הרגל, והיא חייבת לעלות כדי לקיים מצות השמחה באכילת שלמי שמחה, ובודאי גם היא בבל תאחר!

ותמהינן על דברי אביי: **ומי אמר אביי הכי!?** וכי אביי סובר שאשה מצווה באכילת בשר שלמים משום שמחת הרגל?!

והאמר אביי, והרי אביי עצמו אמר: **"אשה בעלה משמחה** בבבל בבגדי צבעונים. ובארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצים" [שאותם בגדים היו חשובים במקומותיהם]!

הרי, ששמחת הרגל של האשה איננה בבשר השלמים, ואם כן אין היא חייבת לעלות לירושלים ברגל! (169).

ומתרצינן: אכן לדעת אביי אין האשה חייבת לאכול מבשר השלמים ברגל. ואביי — **לדבריו דרבי זירא,** שאמר שאשה חייבת לאכול מבשר השלמים ברגל, **קאמר.**

שלפי רבי זירא, אשה היא בכלל בל תאחר. (170)

הגמרא הזכירה לעיל [ה ב, ו ב] שמצוה להקריב את הבכור ולאכלו בתוך שנתו

ואכלת שם. ושמחת לפני ה' אלהיך". ומכאן אמר רבי יהודה בן בתירא [פסחים קט א] שבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר השלמים [ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין, שנאמר [תהילים קד טו]: "ויין ישמח לבב אנוש"].

ודעת הרמב"ם [יום טוב ו יז—יח] שמדאורייתא מצות שמחה היא בכל דבר המשמח [אכילה, שתיה, בגדים וכדומה]. ובזמן שבית המקדש קיים מצוה מן המובחר לאכול בשר שלמים. ולכן בזמן הזה, שאין אפשרות לאכול שלמים, בכל זאת יש מצוה מדאורייתא בשאר מיני שמחה [וכן דעת הר"ן והריטב"א סוכה מב ב].

אבל התוספות [מועד קטן יד ב ד"ה עשה] כתבו שמצות עשה מדאורייתא דוקא באכילת בשר השלמים. ולכן בזמן הזה אין מצות שמחה אלא מדרבנן [ועיין שאגת אריה סימן סה שהכריע כדעת הרמב"ם].

169. כך פירש רש"י.

ורבנו תם הוכיח שדוקא בזמן הזה שמחת האשה היא בבגדים, אבל בזמן שהמקדש קיים אף לאשה אין שמחה אלא בבשר השלמים. [עיין תוספות ד"ה אשה].

ולכן רבנו תם מפרש את קושית הגמרא באופן אחר: אביי אמר "אשה בעלה משמחה". ומשמע שמצות השמחה אינה מוטלת על האשה כלל. אלא בעלה חייב לשמחה, ולפיכך לא שייך בה הכתוב "ובאת שמה והבאתם שמה". [תוספות ושאר הראשונים בשם רבנו תם, וכן פירש ר"ח].

170. הרמב"ם [חגיגה א א] פסק שאשה חייבת בשמחה, אבל הראב"ד השיג על זה, ודעתו שהמצוה היא על בעלה וכדעת אביי [לפי פירוש רבנו תם שהובא בהערה הקודמת].

עוד פסק הרמב"ם [מעשה הקרבנות יד יד] שאשה חייבת בבל תאחר. וכתב הלחם משנה שם שהרמב"ם לשיטתו בהלכות חגיגה הנ"ל.

הראשונה. שנאמר [דברים טו כ] בענין בכור: "לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה".

ועכשיו הגמרא דנה מאימתי מתחילים למנות לו שנה.

האם נאמר שהואיל והוזכר בפסוק "תאכלנו שנה בשנה", משמעות ה"שנה" של הבכור היא שנה שלימה שכולה ראויה לאכילת הבכור. וכיון שאין הבכור ראוי להקרבה אלא מיום השמיני והלאה, ורק משהורצה דמו על המזבח מותר לאכול את בשרו — תיגמר השנה רק בתום שנה ושמונה ימים מלידתו.

או שה"שנה" של הבכור מתחילה מזמן שנולד, ומסתיימת בתום השנה ללידתו, והיא כוללת אפילו את הזמן שאינו ראוי לאכילה.(171)

איבעיא להו: נשאלה שאלה לבני הישיבה:

בכור — מאימתי מונין לו שנה?

אביי אמר: משעה שנולד.

רב אחא בר יעקב אמר: משעה שנראה להרצאה. מהיום השמיני והלאה, שנאמר [ויקרא כב כז]: "שור או כשב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'".

ומהיום השמיני והלאה מונים לו שנה תמימה.

ולא פליגי, אביי ורב אחא בר יעקב אינם חולקים, אלא הכל מודים שאין מתחילים למנות שנה אלא משעה שהבכור ראוי לאכילה. אלא שכל אחד מהם דיבר באופן אחר:

הא, רב אחא שאמר שמונים לו מיום השמיני, דיבר **בבכור תם**, שעומד להרצאה [להקרבה], ולפיכך מונים לו מהיום השמיני, שאז הוא נראה להרצאה.

הא, אביי שאמר שמונים לו משעה שנולד, דיבר **בבכור** שנולד **בעל מום**, העומד להשחט מחוץ לעזרה בתורת חולין, ומיום שנולד הוא ראוי לכך.(172) ז-א

ומקשינן: **בעל מום — מי מצי אכיל ליה!?** וכי אפשר לאכול בעל מום ביום שנולד!?

ועיין כסף משנה ולחם משנה בהלכות חגיגה. וערוך לנר כאן.

171. ר"ח.

172. נחלקו הראשונים באיסור בל תאחר שנאמר בבכור; יש אומרים שמדובר בכהן שקיבל את הבכור ומתעכב מלהקריבו. ויש אומרים שמדובר בישראל שמתעכב מלתיתו לכהן. [ואיסור "בל תאחר" הוא על הנתינה]. מאירי [ד א]. [ועיין שו"ת חכם צבי סימן יב, ומרכבת המשנה בכורות א].

ולדעת הסוברים שאיסור בל תאחר הוא על הכהן המאחר מלהקריבו, ולא על הישראל המאחר מלתיתו לכהן, קשה:

הרי בבעל מום אין מצות הקרבה כלל, ואין שייך כאן בל תאחר! ומדוע הגמרא אומרת שבעל מום מונים לו שנה משעה שנולד? ולכאורה, מכאן מוכח שאף הישראל המתעכב מלתת את הבכור לכהן עובר בבל תאחר!

וכתבו תוספות: שאין לדקדק מכאן שנאמר דין בל תאחר על הישראל המתעכב מלתת לכהן.

והרי יתכן שהוא נפל שאסור באכילה, ואין השחיטה מתירה לאכול בהמה אלא מיום השמיני והלאה, שאז הבהמה יוצאת מכלל ספק נפל.(173)

ומתרצינן: אביי דיבר באופן **דקים ליה ביה,** שהבעלים יודעים **שכלו לו חדשיו,** שמלאו חדשי הריון הבהמה לפני שהוא נולד, ובמקרה שכזה אפשר לאכלו מיד.(174) (175)

תנו רבנן: באחד בניסן הוא **ראש השנה ל —**

אלא כאן מדובר על הכהן המתאחר מלאכול את הבכור. שמצוה לאכול בתוך שנתו. כמבואר במסכת בכורות [כו ב].

173. נפל אסור באכילה כנבלה ואין שחיטה מועלת לו. רמב"ם [מאכלות אסורות ד ד].

וכל ששהה שמונה ימים בבהמה אינו נפל שנאמר [ויקרא כב כז]: "ומיום השמיני והלאה ירצה"]. [שבת קלה].

הטורי אבן הביא בשם תוספות שמדאורייתא מותר לאכול את הולד מיד משנולד, מפני שרוב ולדות אינם נפלים.

והשפת אמת כאן הוכיח מהרמב"ם [מאכלות אסורות ד, ד] שמדאורייתא אסור לאכול את הולד לפני היום השמיני. [אך קשה, שהרי הרמב"ם עצמו סובר שספק דאורייתא מותר מן התורה. עיין שם].

[ועיין בית יוסף יורה דעה ט"ו שהביא שכתוב באחרות חיים בשם מקצת גאונים שמותר לאכול בהמת חולין מהיום הראשון ללידתה. והשיג על זה הבית יוסף שם. ועיין משנה למלך איסורי מזבח ג ח שהוכיח מסוגייתנו נגד דעה זו. והאריך בזה].

174. רבן שמעון בן גמליאל אומר: ...כל ששהה שמונה ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר [ויקרא כב כז]: "ומיום השמיני והלאה ירצה" [שבת קלה]. ומשמע מכאן שהטעם שהקרבן נראה להרצאה מיום השמיני והלאה, זהו מפני שאז הוא יצא מכלל נפל.

והסתפק בעל משנה למלך, במקום שאנו יודעים שכלו לו חדשיו [דהיינו 5 חדשים לבהמה דקה, ותשעה חדשים לבהמה דקה, בכורות ח]. האם מותר להקריב את הולד לפני 8 ימים, מאחר שאנו יודעים שאינו נפל?

והוכיח מסוגיתנו, שגזירת הכתוב שלעולם הולד פסול מהקרבה עד היום השמיני: שהרי הגמרא מעמידה את דברי אביי [שאמר שמונים לו משעה שנולד], בקים ליה שכלו חדשיו, ואם נאמר שגם תם שכלו לו חדשיו הרי הוא נראה להרצאה, יש להקשות: מדוע דוקא לבעל מום מונים משעה שנולד? הרי גם תם נראה להרצאה מיד!

אלא, בעל כרחך לעולם אין הבהמה מותרת להקרבה, אלא מהיום השמיני.

והריטב"א כאן כתב בפירוש כן. [עיין בדבריו].

[עיין עוד בדברי המשנה למלך שהאריך בזה. ועיין פרי מגדים יורה דעה טו במשבצות זהב ס"ק ג].

175. וקשה: מדוע הגמרא הוצרכה להעמיד את דברי אביי כשקים ליה שכלו חדשיו? הרי אפילו אם לא ידענו שכלו חדשיו מיד כשנולד, מכל מקום לאחר שעברו שמונה ימים התברר למפרע שכלו חדשיו ולא היה נפל!

ותירץ הריטב"א: שכיון שעל כל פנים עד היום השמיני לא היה אפשר לאכלו [מחמת הספק], ממילא אין מתחילים למנות לו אלא מהיום השמיני. ועיין שם מה שכתב בשם התוספות.

[וכתב השפת אמת שלפי דברי הריטב"א

מנין **החדשים** [ניסן נקרא החודש הראשון, אייר השני, וכן הלאה].(176)

ולעיבורין. ומניחה הגמרא שהמדובר להושיב בית דין ולעיין אם השנה הבאה צריכה להתעבר, להוסיף לה אדר שני.

והשנה מתחילה לענין זה מאחד בניסן. ומאז והלאה יכולים בית דין לדון בדבר. והגמרא להלן תדון בזה.

ולתרומת שקלים, להתחיל להקריב קרבנות שנקנו מתרומת הקופות של שקלי השנה החדשה.(177)

ויש אומרים, אף לשכירות בתים.

האומר לחבירו הריני משכיר לך בית לשנה זו. כלתה שנתו באחד בניסן, ואפילו אם לא דר בו אלא חודש אחד בלבד.

והגמרא מבארת את דברי הברייתא:

והוינן בה: **לחדשים — מנא לן?** מנין לנו שאחד בניסן הוא ראש השנה לחדשים?

ומשנינן: **דכתיב** [שמות יב]: **"החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה".**

ומנין שהכתוב מדבר בחודש ניסן, ולא בחודש אחר?

שנאמר בהמשך לפסוק הזה:

"דברו אל כל עדת ישראל לאמר: בעשור לחדש הזה, ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. והיה לכם [השה] **למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה, ושחטו אותו** כל קהל עדת ישראל בין הערביים".

מכאן שבחדש הראשון הקריבו קרבן פסח. אך עדיין אינני יודע איזה חודש הוא "החודש הראשון".

וכתיב [דברים טז א]: **"שמור את חדש האביב,** ועשית פסח לה' אלהיך". מכאן שהחודש הראשון, שהקריבו בו את הפסח, קרוי "חדש האביב".

"אביב" הוא ביכור התבואה.(178) דהיינו שהשעורים,(179) שהם מבשילים תחילה, גומרים להתבשל בחודש זה.

איזהו חדש שיש בו "אביב" שהוא בישול התבואה?

הוי אומר: זה ניסן!

וקרי ליה הכתוב לחודש ניסן **"ראשון"**.

מובן מדוע בלא כלו חדשיו אין מונים לו אלא מיום השמיני, אפילו לדעת הסוברים שאיסור אכילת הולד לפני היום השמיני אינו אלא מדרבנן. כדלעיל הערה 173 אבל עיין טורי אבן].

176. נפקא מינה, לענין החגים שהוזכרו בתורה "בחדש הראשון", "בחדש השביעי", לדעת אימתי הם, וכן מאורעות שבתנ"ך שהוזכר בהם תאריכים לפי מנין החדשים לדעת אימתי היו. רשב"א ור"ן [ועיין ריטב"א].

177. הגמרא להלן מביאה את מקור הדין שאין מקריבים את קרבנות הציבור משקלים שנתרמו בשנה שעברה.

178. אבן עזרא הארוך [שמות יג ד].

179. אבן עזרא הקצר [שם].

ומכאן שניסן הוא החודש הראשון.

ומקשינן: **ואימא**, שהחדש הראשון הוא **אייר**, שגם בו עדיין יש תבואה שמבשילה!

ומתרצינן: **בעינא**, אנו צריכים שבחדש הראשון תהיה התבואה "**אביב**", שתהיה ביכורי התבואה המבשילה.

ואת זה **ליכא** באייר. היות שהתבואה, המבשילה באייר, אינה ביכורי התבואה אלא היא תבואה "אפילה", מאוחרת.(180)

ומקשינן: **ואימא** שהחדש הראשון הוא **אדר**, שראשוני השעורים מבשילים בו!

ומתרצינן: **בעינא** אנו צריכים שבחדש הראשון יהיה **רוב אביב**, שרוב התבואות יתבכרו בו, **וליכא**. שאין רוב התבואות מתבכרות עד ניסן.

ודחינן את התירוץ: **מידי** [וכי] "**רוב אביב כתיב**?! והלא לא נאמר אלא "אביב". ויתכן שהכוונה לאדר!

אלא, אמר רב חסדא: מנין שניסן הוא החודש הראשון? — **מהכא**, מפסוק הזה [ויקרא כג]:

"**אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי, באספכם את תבואת הארץ**, תחוגו את חג ה' [סוכות] שבעה ימים".

איזהו חדש שיש בו אסיפה? שאוספים בו את הפירות שמונחים בשדות כדי להתייבש.

הוי אומר: זה תשרי! שאז רגילים להכניס את הפירות לבתים כדי שלא ירד עליהם הגשם ויתרטבו.

וקא קרי ליה, וקורא לו הכתוב "**שביעי**"!

ומאחר שתשרי הוא החודש השביעי, בהכרח שמתחילים למנות את החדשים מניסן.

ומקשינן: **ואימא** שהחדש השביעי הוא **מרחשון**.

ומאי שביעי, לאיזה חודש הוא שביעי — **שביעי לאייר**!

ונאמר שאייר הוא החדש הראשון!(181)

ומתרצינן: **בעינא**, אנו צריכים שבחדש השביעי יהיה "**אסיף**", **וליכא**! שאין אסיף בחודש חשון.

ומכאן שאין הוא החדש השביעי.

ומקשינן: **ואימא** שהחודש השביעי הוא **אלול**, שיש אנשים המקדימים לאסוף תבואתם באלול! **ומאי שביעי**, לאיזה חודש הוא שביעי — **שביעי לאדר**!

ונאמר שהחדש הראשון הוא אדר!

ומתרצינן: **בעינא**, אנו צריכים שבחדש השביעי יהיה **רוב** "**אסיף**", **וליכא**! אין רוב האנשים אוספים את התבואה באלול אלא בתשרי!

ודחינן את התירוץ: **מידי**, וכי "**רוב אסיף כתיב**?! והלא לא נאמר אלא "אסיף". ויתכן שזהו אלול. שהוא שביעי לאדר!

---

180. ואם יש זרע המתאחר מלהבשיל עד אייר אין זה "בכיר" אלא "אפיל". רש"י.

181. הקשה המהרש"א: הרי הגמרא לעיל הוכיחה שאייר אינו החודש הראשון, שהרי אינו

וחוזרת השאלה: מנין שהחודש הראשון הוא ניסן?

אלא, אמר רבינא: אכן **דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו.** אלא רק **מדברי קבלה** [קבלת הנביאים] **למדנו:**

שנאמר [זכריה א]: **"ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש** [החדש האחד עשר, אשר] **הוא חדש שבט".**

ומכאן שהחדש הראשון הוא ניסן, ששבט הוא האחד עשר לו.(182)

רבה בר עולא אמר, מהכא, מפסוק הזה למדנו שניסן הוא הראשון [אסתר ב]:

"ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש, אל בית מלכותו, בחדש העשירי, הוא חדש טבת".

ומכאן שהראשון הוא ניסן.

רב כהנא אמר מהכא [זכריה ז]: **"בארבעה לחדש התשיעי, בכסלו".**

רב אחא בר יעקב אמר מהכא [אסתר ח]: **"ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי, הוא חדש סיון".**

רב אשי אמר מהכא [אסתר ג ז]: **"הפיל פור, הוא הגורל לפני המן מיום ליום, ומחדש לחדש שנים עשר, הוא חדש אדר".**

ואיבעית אימא, אם תרצה תוכל ללמוד שניסן הוא החדש הראשון **מהכא,** ממה שנאמר [בתחילת הפסוק]:

"בחדש הראשון הוא חדש ניסן, הפיל פור, הוא הגורל לפני המן".

הרי מבואר בפירוש שניסן הוא החדש הראשון!

ומקשינן: **וכולהו,** כל האמוראים שהוכיחו ממנין שאר החדשים שניסן הוא החדש הראשון — **מאי טעמא לא אמרי מהאי!?** מדוע לא למדו מפסוק זה שבמפורש מדבר בניסן עצמו שהוא החודש הראשון?

ומתרצינן: הם סוברים שאין להוכיח מכאן שניסן הוא החדש הראשון בכל מקום, מפני שיש לדחות: **דלמא** [שמא] **מאי** מהו **"ראשון"** שהוזכר כאן — **ראשון למילתיה!** למעשה של גזירת המן להשמיד את כל היהודים! ואין ללמוד מכאן שגם בכל התורה החדש הראשון הוא ניסן.(183)

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא גם ראש השנה לחדשים:

"אביב"!

ועיין ריטב"א [ד"ה ואימא איר] שהביא גירסא אחרת בדברי הגמרא. [ולדבריו הגמרא כאן אכן חוזרת על אותו התירוץ דלעיל שלא יתכן שאייר הוא הראשון. עיין שם].

182. היתה קבלה בידי חכמים מהו סדר שמות החדשים זה אחר זה. שהרי אם לא כן, אי אפשר היה להוכיח ממה ששבט הוא העשתי עשרה, שניסן הוא הראשון. תוספות.

183. קשה: אם כן גם בשאר הכתובים המובאים בגמרא, נפרש עשרי ועשתי עשרה למילתייהו [לאותן המאורעות]!

תירץ הריטב"א: שאין הדרך למנות לדבר

ותנא דידן, התנא ששנה את משנתנו — **בשנים קמיירי**, דיבר רק לענין ראשי שנים. אבל **בענינם** של **חדשים לא קמיירי**, לא דיבר אודותם.(184)

והגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים **ולעיבורין**.

הגמרא הבינה שכוונת הברייתא לומר שמאחד בניסן מתחילה השנה לענין העיבור, שמכאן ואילך יכולים בית דין לדון בצרכי הציבור, ולקבוע אם ראוי לעבר את השנה הזאת.(185)

והוינן בה: וכי **לעיבורין — מניסן מנינן**!? וכי מונים את השנה מניסן, ומאז אפשר לעבר אותה?!

והתניא: אין מעברין את השנה לפני ראש השנה, שאם יודיעו לבני הגולה לפני ראש השנה שעיברו את השנה, יש חשש שמא ישתכח הדבר עד אדר הבא. ויחוגו את חג הפסח באדר.

ואם עיברוה לפני ראש השנה — **אינה מעוברת**, ואין מעברים אותה עד שיגיע אדר.

אבל מפני הדחק, כגון שבית דין חוששים שהגויים ימנעו מהם לשבת ולדון בדבר(186) — **מעברין אותה אחר ראש השנה מיד**.

ואף על פי כן, אף על פי שאפשר לעבר את השנה מתשרי בשעת הדחק, **אין מעברין אלא** את **אדר**, להוסיף חודש נוסף, אדר שני, אחרי אדר הראשון. ואין מעברים חודש אחר, למרות שכבר עתה ברור שצריכים לעבר את השנה בחודש נוסף.

אלא בחודש הראשון למניינו. ועיין תוספות רא"ש רש"ש וערוך לנר.

184. כלומר, משנתנו מדברת בענין דברים שראש השנה שלהם קובע אם הם שייכים לשנה א' או לשנה ב'. אבל ראש השנה לחדשים אינו קובע לענין השנה. [שהרי תשרי הוא ראש השנה לשנים, וניסן הוא ראש השנה לחדשים] אלא לסדר מנין החדשים בלבד.

והקשו תוספות: הרי משנתנו מונה את ניסן ראש השנה לרגלים, ולעיל אמרינן שאף ברגלים בלא שנה עובר בבל תאחר! הרי שהתנא מנה ראש השנה שאינו למנין השנים!

ותירצו: בכל זאת, לענין החדשים לא דיבר התנא. ועיין תוספות הרא"ש.

185. כך פירש רש"י. אבל הרמב"ם [בהלכות קידוש החדש ד יג] כתב: יש לבית דין לחשב ולידע איזו שנה תהיה מעוברת בכל עת שירצה, אבל אין אומרים "שנה זו מעוברת" אלא אחר ראש השנה.

ודבר זה מפני הדחק. אבל שלא בשעת הדחק, אין מודיעין שהיא מעוברת אלא באדר הוא שאומרין "שנה זו מעוברת, וחדש הבא אינו ניסן אלא אדר שני". וכן מסקנת הגמרא בסנהדרין [יד א] לפי לשון ראשון ברש"י שם. ועיין טורי אבן [ד"ה ולעיבורין].

עיקר עיבור השנה היה כדי שפסח יחול באביב, שנאמר [דברים טז], "שמור את חדש האביב ועשית פסח". [סנהדרין יג, ב. להלן כא א רמב"ם קדוש החדש תחילת פרק ד].

186. או שהנשיא צריך להיות בחצר המלך. ואין בית הדין מעברים את השנה אלא אם ירצה הנשיא. רש"י [על פי הגמרא בסנהדרין יא א].

על כל פנים, שנינו בברייתא זו שאי אפשר לעבר את השנה לפני ראש השנה. ואם כן מה היא כוונת הברייתא דלעיל, שאמרה אחד בניסן הוא ראש השנה לעיבורין?

אמר רב נחמן בר יצחק: מאי "עיבורין" — הפסקת עיבורין! שמאחד בניסן ואילך, מתחילה כבר שנה חדשה לענין עיבור, ולכן אין בית הדין יכולים לעבר את ניסן, לומר שניסן זה הוא אדר שני.(187)

דתנן, כך שנינו דין זה במשנה [עדיות ז ז]:

הן, רבי יהושע ורבי פפייס, **העידו** שקיבלו מרבותיהם **שמעברין** את **השנה** במשך **כל** ימי חודש **אדר**. שאפילו אם ראו בית דין לאחר פורים שראוי לעבר את השנה, יכולים לעבר אותה אז.

ולמה הוצרכו [רבי יהושע ורבי פפייס] להעיד על זה?

מפני **שהיו** חכמים **אומרים** שאין מעברין את השנה אלא **עד הפורים**. לכן העידו רבי יהושע ורבי פפייס שקיבלו מרבותיהם שמעברין בכל חדש אדר.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מה הטעם בדבריו **דמאן דאמר** שמעברין **עד הפורים** בלבד?

ומפרשינן: **כיון דאמר מר** בברייתא:

הדרשנים **שואלין**, נושאים ונותנים לפני הציבור **בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום**,(188) והקהל ישמע מהדרשנים שצריכים לקיים את הפסח בעוד שלושים יום.

ואם בית הדין יעברו את השנה וידחו את הפסח, יש לחוש שמא הציבור יפקפקו בדברי שלוחי בית הדין, ויקיימו את הפסח במועדו כפי ששמעו מהדרשנים.(189) **ואתי לזלזולי**, ויבואו לזלזל **ב**איסור **חמץ** בזמן איסורו.(190)

כלומר, במועד שנקבע לו אחרי שעיברו את השנה.

ואידך, התנאים הסוברים שמעברים את השנה עד א' ניסן, מדוע אין הם חוששים שמא יזלזלו באיסור חמץ?

משום **שמידע ידיע דשתא מעברתא** —

---

187. הגמרא בסנהדרין יב א לומדת דבר זה מפסוק.

188. כך פירש רש"י כאן. [ששואלין היינו שהדרשנים דורשים בהלכות הפסח].

אבל הריטב"א כאן כתב שאין מצוה לדרוש ברבים בהלכות הפסח אלא בפסח עצמו. ו"שואלין" היינו שאם שאל אדם בהלכות הפסח, מפסיקים את הלימוד ועונים לו. וכעין זה כתב הר"ן בפסחים [דף ו]. וכן כתב הרשב"א [מגילה סוף פרק ד].

ועיין ביאור הלכה בתחילת הלכות פסח [תכט סעיף א] שהאריך בזה, והסיק שבבית המדרש בחבורות ודאי יש חיוב ללמוד שלושים יום לפני פסח. [עיין שם עוד].

189. רש"י. ולדעת הראשונים הסוברים שלא היו הדרשנים דורשים אלא בחג עצמו [ראה בהערה הקודמת]. פירש הריטב"א שמכל מקום מזמן זה התחילו בני אדם להשתדל בצרכי הפסח ולשאול עליהם, עיין שם.

190. ריטב"א.

בחושבנא תליא מלתא! הכל יודעים שעיבור השנה תלוי בחשבון בית הדין.

וסברי, וסבורים הם כי **חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא**. החשבון לא נשלם לחכמים עד עכשיו, ולכן דרשו הדרשנים בהלכות הפסח. אבל לבסוף השלימו חכמים את חשבונם, ועיברו את השנה.

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא גם ראש השנה לעיבורין:

ואמרינן: **ותנא דידן**, ששנה את משנתנו רק **בהתחלה קמיירי**, דיבר רק בדינים המתחילים לחול בראש השנה. אבל **בהפסקה לא קמיירי**. בדינים המפסיקים בתחילת השנה, שמכאן ואילך אי אפשר לעבר את השנה, לא דיבר.

והגמרא מבארת את המשך דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין, **ולתרומת שקלים**, להתחיל להקריב קרבנות שנקנו מתרומת הקופות של שקלי השנה החדשה.

והוינן בה: **מנלן**? מנין לנו שמאחד בניסן מתחילים להקריב קרבנות משקלי השנה החדשה?

אמר רבי יאשיה: אמר קרא [במדבר כח]: **"זאת עלת חדש בחדשו לחדשי השנה"**. חזר הכתוב שלש פעמים על המלה חודש, ליתורא, — **אמרה תורה: חדש והבא קרבן — מתרומה חדשה.**

וגמרי, ולומדים חכמים את השנה שהוזכרה כאן, בגזירה שוה של **"שנה שנה"** מחודש **ניסן**.

דכתיב [שמות יב ב] בענין חדש ניסן: **ראשון הוא לכם לחדשי "השנה"**. כשם ששנה זו מתחילה בניסן, אף שנת הקרבנות מתחילה בניסן.

ומקשינן: **ולגמור** נלמד בגזירה שוה **"שנה שנה" מתשרי**.

דכתיב [דברים יב]: **"מראשית השנה"**, והגמרא להלן [ח א] מוכיחה שמדובר בתשרי, שהוא ראשית השנה לענין הדין, שהקב"ה דן בו את כל באי עולם, ונלמד מכאן ששנת הקרבנות מתחילה בתשרי ולא בניסן!

ומתרצינן: **דנין**, לומדים **שנה** בענין הקרבנות, **שיש עמה חדשים**, שהוזכרו עמה חדשים "לחדשי השנה", **משנה** המתחילה בניסן **שיש** גם **עמה חדשים**, "ראשון הוא לכם לחדשי השנה".

ואין דנין את **השנה** שבענין הקרבנות **שיש עמה חדשים**, "לחדשי השנה", **משנה** המתחילה בתשרי, **שאין** מוזכרים **עמה חדשים** [דכתיב בה רק "מראשית השנה"].

והגמרא מבארת עת ענין תרומת השקלים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: קרבנות צבור הבאין באחד בניסן — מצוה להביא אותם **מן החדש**, מתרומת שקלי השנה החדשה.

ואם הביא מן הישן, משקלי שנה שעברה — **יצא** ידי חובה, **אלא שחיסר מצוה** של הבאת הקרבנות משקלי השנה החדשה.

תניא נמי הכי, אף בברייתא שנינו כך:

קרבנות צבור הבאין באחד בניסן — מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן — יצא, אלא שחיסר מצוה.

וממשיכה הברייתא: **ויחיד שהתנדב** בהמות **משלו**, והקדישם לשם קרבנות הציבור — **כשרין** הקרבנות הללו להקרב כקרבנות ציבור.

ובלבד, בתנאי **שימסרם לצבור** בשעה שמקדישם לקרבנות ציבור!

ומקשינן: **פשיטא**, פשוט הוא שיחיד שהקדיש בהמותיו לקרבן ציבור שיהיו שלהם, הרי הם כשרים! ומדוע טרח התנא להשמיענו דבר פשוט כל כך!?

ולכאורה יש חידוש גדול מאד בכך שיחיד יכול להקדיש קרבן ציבור, שהרי קרבן זה לא נקנה מהשקלים שתרמו כלל ישראל, וכיצד הוא ייחשב כקרבן הציבור, בשעה שהוא הוקדש על ידי אדם יחיד, מרכושו הפרטי!?

וביאור הדברים [עפ"י החזו"א או"ח קכו לג], שאותו יחיד מקדיש את הקרבן כאילו הוא מזכה אותו לציבור, ומקדישו עבור הציבור.

והיינו, ששמו של הקרבן כקרבן ציבור, מתייחס לציבור, כאילו הציבור הקדישו אותו, ולכן אין צורך לקנותו מהשקלים של הציבור, ודבר זה פשוט הוא.

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא הייתי אומר, **ליחוש**, שיש לחשוש **שמא**:

ז-ב אותו היחיד שמקדיש את קרבן הציבור **לא ימסרם לצבור יפה יפה** בלב שלם, כאילו הם הקדישוהו, ואין לו שום שייכות עצמית להקדשתו, אלא ירצה שבמידה מסוימת יתיחס "שם מקדיש הקרבן" אליו, ואז הבהמות תהיינה פסולות מלהקריבן כקרבנות ציבור על המזבח [חזון איש]

קא משמע לן, השמיענו התנא שאין חוששין לכך, אלא סומכים עליו שימסרנו לציבור בלא כל התייחסות אליו כמקדיש.

ועתה הגמרא מבארת מדוע משנתנו לא הזכירה שאחד בניסן הוא ראש השנה לתרומת שקלים:

ותנא דידן, ששנה את משנתנו, לא הזכיר שראש חודש ניסן הוא ראש השנה לשקלים, **כיון דקתני**, ששנינו בברייתא: **אם הביא** קרבן ציבור מן השקלים הישנים, **יצא — לא פסיקא ליה מילתא!**

כיון שאין זה דין החלטי שחייבים להביא את קרבנות הציבור מתרומת השקלים של השנה החדשה, אלא יוצאים ידי חובה גם בהבאתם משקלי השנה הקודמת, ואין זה אלא דין לכתחילה, לכן התנא לא החשיבו בין יתר דיני ראשי השנים.

והגמרא מבארת את המשך דברי הברייתא:

שנינו בברייתא: באחד בניסן ראש השנה לחדשים. **ויש אומרים אף לשכירות בתים.**

תנו רבנן ברייתא המבארת דין זה:

המשכיר בית לחבירו, ואמר לו: "הריני משכיר לך בית זה **לשנה" — מונה שנים עשר חודש מיום ליום**, והשוכר דר שם כל אותו הזמן.

ואם אמר לו: "הריני משכיר לך בית זה

לשנה זו״ — אפילו אם **לא עמד** שם השוכר **אלא באחד באדר,** בכל זאת **כיון שהגיע יום אחד בניסן,** אזי **עלתה לו** [הסתיימה לו לשוכר] **השנה,** וכלתה שכירותו.(191)

ומשמע מדברי הברייתא שדוקא אם השוכר עמד שם לפחות באחד באדר, עלתה לו שנה, אבל אם עמד שם מאוחר יותר, בתוך אדר, לא עלתה לו שנה.

והגמרא מבארת את טעם הדבר:

ואפילו למאן דאמר יום אחד בסוף השנה חשוב כשנה,(192) בכל זאת לענין שכירות אין אומרים שכלתה שכירותו, אלא אם כן דר שם שלשים יום:

כי **שאני הכא,** שונה הוא הדין של שכירות בתים, **דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין.** שאין אדם טורח ושוכר דירה על מנת לגור בה פחות משלושים יום. ולכן אף על פי שבשעת השכירות קבעו ביניהם לשנה זו, ברור שלא התכוונו שהשכירות תסתיים באחד בניסן. אלא השוכר יכול לגור שם י״ב חודש מיום ליום.(193)

ומקשינן על שיטת ״יש אומרים״ שבברייתא: מדוע לדעתם ראש השנה לשכירות בתים הוא בניסן? **ואימא,** אמור שהוא **בתשרי!** ואם שכר בית באחד באלול, אזי באחד בתשרי עלתה לו שנה!

ומתרצינן: **סתם כי אגר איניש ביתא,** כאשר אדם שוכר בית סמוך לתשרי, הרי מן הסתם, **לכולהו ימות הגשמים אגר.** לכל ימות הגשמים בדעתו לשכור, ולא לחודש אחד בלבד. כי אינו רוצה להחליף דירתו בימות הגשמים

ומדברי התנא שבתחילת הברייתא, שלא הזכיר שאחד בניסן הוא ראש השנה לשכירות בתים, משמע שסובר כי אין אחד בניסן ראש השנה לשכירות בתים. וכן נראה מדברי משנתנו שלא הזכירה דין זה.

והגמרא מבארת את טעמם:

ותנא קמא דברייתא, ותנא דידן, ששנה את משנתנו, הם סוברים ש**בניסן נמי מישכח שכיחי קיטרי.** שגם בניסן שכיחים עננים וגשמים. ולכן אין אדם שוכר את דירתו באחד באדר לשלושים יום בלבד, עד אחד בניסן.(194)

---

191. ואין אומרים הדמים מודיעין, דהיינו שאף על פי שנתן לו בדמי שכירותו דמים שראוי לשכור בהם לשנה שלימה, אין מכך ראיה שלא התכוין לשכור ליום אחד בלבד. התוספות [והיינו משום שאנו אומרים שתוספת המעות היא לשם פיקדון או מתנה. תוספות הרא״ש].

ובמסכת בבא בתרא [עז ב] נחלקו חכמים ורבי יהודה בן בתירא אם הדמים מודיעין. וסוגייתנו כחכמים. ערוך לנר. ועיין שם.

192. זו שיטת רבי מאיר להלן י א.

193. ריטב״א. והקשה הריטב״א: אם כן, מדוע אמר ״לשנה זו״ ולא אמר שנה סתם?

ותירץ: אילו היה אומר שנה סתם, היה יכול המשכיר לדחות את השוכר ולומר לו שיתן לו את הבית לאחר זמן. ומאותו הזמן יתחיל למנות 12 חודש, לכן אמר ״לשנה זו״ — כדי שיתחיל לגור בבית מיד.

194. ר״ח. וכתבו הרשב״א והריטב״א, מאחר שלדעת תנא קמא אין אחד בניסן ראש השנה

שנינו במשנה: **באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה.** שאין מצרפים את הבהמות שנולדו לפני אחד באלול להתעשר יחד עם הבהמות שנולדו אחר אחד באלול.

והוינן בה: **מני**? מי שנה את דברי המשנה?

ומשנינן: **רבי מאיר היא.**

דתנן [בבכורות נז ב]: **רבי מאיר אומר: באחד באלול — ראש השנה למעשר בהמה.**

ושוב הוינן בה: בתחילת המשנה שנינו באחד בניסן ראש השנה [למלכים] **ולרגלים**, שהנודר קרבן, משעברו שלשת הרגלים כסדרן, וחג המצות תחילה [ולא הביא את קרבנו], הרי הוא עובר בבל תאחר.

מני — מי שנה זאת?

ומשנינן: **רבי שמעון היא!** כמו שהגמרא אמרה לעיל, שדעת רבי שמעון שאין עוברים בבל תאחר אלא לאחר שלש רגלים כסדרן.

ומעתה יש להקשות: **אימא סיפא** אומר לך את סוף דברי המשנה:

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: באחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה!

ומאחר שהוכחנו לעיל שרבי שמעון שנה את תחילת המשנה ["ולרגלים"], ורבי מאיר שנה את המשך המשנה [באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה], אם כן קשה:

רישא וסיפא של משנתנו לדברי **רבי שמעון היא**, ואילו **מציעתא** לדברי **רבי מאיר** היא?! ואיך יתכן דבר כזה?

אמר תירץ **רב יוסף**:

לעולם משנתנו — לדברי **רבי היא.**

רבי הוא זה אשר שנה את תחילת משנתנו [ולא רבי שמעון, ואף לא רבי מאיר].

ונסיב לה — אליבא דתנאי, ושנה את דבריו על פי דברי שני תנאים:

בענין רגלים — סבר לה כרבי שמעון.

ואילו במעשר בהמה — סבר לה כרבי מאיר.

ואחר כך הביא רבי את דברי רבי אלעזר ורבי שמעון שחולקים עליו, וסוברים שאחד בתשרי הוא ראש השנה למעשר בהמה.

אלא שלפי זה יש להקשות מדוע שנינו בתחילת המשנה "ארבעה ראשי שנים הן". והרי כשנחשב את מנין ראשי השנים שהוזכרו במשנה נמצא שהם חמשה:

א. באחד בניסן — למלכים.

ב. בט"ו בניסן [שהוא הרגל שבניסן] — לרגלים.

ג. באחד באלול — למעשר בהמה.

ד. באחד בתשרי — לשנים.

ה. באחד בשבט [לבית שמאי] או בט"ו בשבט [לבית הלל] — לאילן.

נמצא שתחילת המשנה ["ארבעה ראשי

לשכירות בתים, סובר תנא קמא שאין זמן קבוע שהוא ראש השנה לכלך, אלא מונה י"ב חודש

שנים הן״] סותרת להמשך המשנה [שנמנו חמשה ראשי שנים].

ואילו היינו אומרים שרבי שמעון שנה את תחילת המשנה ״ולרגלים״, ורבי מאיר שנה את ההמשך ״באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה״, הרי אז יכלנו ליישב את דברי המשנה, ולומר שלדעת כל אחד מן התנאים יש ארבעה ראשי שנים בלבד. כדלהלן:

לדעת רבי שמעון:

א. אחד בניסן, למלכים. ב. ט״ו בניסן, לרגלים. ג. אחד בתשרי, למעשר בהמה, ולשנים. ד. ט״ו בשבט לאילן.

אבל אחד באלול אינו ראש השנה לדעת רבי שמעון.

ולדעת רבי מאיר:

א. אחד בניסן, למלכים. ב. אחד באלול, למעשר בהמה. ג. אחד בתשרי, לשנים וכו׳. ד. ט״ו בשבט, לאילן.

אבל ט״ו בניסן אינו ראש השנה לרגלים לדעת רבי מאיר. שהרי לדעתו הנודר קרבן, משעבר עליו רגל אחד ולא הביאו, מיד עובר בבל תאחר.

אך, מאחר שאמרנו שרבי שנה את משנתנו, והוא הרי סובר שט״ו בניסן ראש השנה לרגלים [כדעת רבי שמעון], ואחד באלול ראש השנה למעשר בהמה [כדעת רבי מאיר].

אי הכי, קשה: וכי רק **ארבעה** ראשי שנים יש?!

והלא **חמשה הוו**!

[א] אחד בניסן — למלכים. [ב] ט״ו ניסן — לרגלים. [ג] א׳ אלול — למעשר בהמה. [ד] א׳ תשרי — לשנים וכו׳. [ה] ט״ו בשבט — לאילן.

אמר תירץ **רבא**: כך הם דברי רבי:

אני, רבי, סובר שיש חמשה ראשי שנים, אך אין הכל מודים לי בזה. אבל, לפחות **ארבעה** ראשי שנים יש — **לדברי הכל**:

לרבי מאיר, על אף שהוא סובר שבאחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, בכל זאת יש רק **ארבעה** ראשי שנים. כי **דל**, הוצא את ט״ו בניסן, שאינו ראש השנה **לרגלים**. שהרי לדעתו של רבי מאיר, המאחר מלהביא את נדרו רגל אחד בלבד עובר כבר בבל תאחר.

וכן **לרבי שמעון** על אף שהוא סובר שט״ו בניסן הוא ראש השנה לרגלים, בכל זאת יש רק **ארבעה** ראשי שנים. כי **דל**, הוצא את א׳ אלול שאינו ראש השנה **למעשר בהמה**, אלא אחד בתשרי.

רב נחמן בר יצחק אמר תירוץ אחר:

כך אמר רבי: **ארבעה חדשים** הן, **ובהן** יש **כמה ראשי שנים**.

כי אף על פי שבניסן יש שני ראשי שנים

מיום ליום.

אבל הר״ן כתב, מאחר שלדעת תנא קמא גם בניסן יורדים גשמים, ואין סיבה לומר שהוא ראש השנה ולא תשרי, הלכך הולכים אחר לשון

[באחד בניסן למלכים. בט״ו בניסן לרגלים], בכל זאת התנא מונה אותם כאחד, מפני ששניהם בחודש אחד.

מיתיבי קושיה על רבא ורב נחמן בר יצחק, המסבירים את דברי משנתנו שמנתה ארבעה ראשי שנים בלבד:

הרי שנינו בברייתא: **ששה עשר בניסן — ראש השנה לעומר.** שהבאת קרבן העומר בט״ז ניסן, מתירה לאכול מהתבואה החדשה מכאן ואילך.(195)

ששה בסיון שהוא חג השבועות — **ראש השנה לשתי הלחם.** שהבאת שתי הלחם מתירה להביא מנחות מן התבואה החדשה,(196) ונתחדשה השנה לענין זה.(197)

ומכאן קשה על רבא ועל רב נחמן בר יצחק, המסבירים את משנתנו:

לרבא, שהסביר את המשנה, שאמרה ״ארבעה לדברי הכל״, תיקשי, אם כן **ליתני ששה.**

שהיה ראוי לשנות ששה ראשי שנים: הארבעה השנויים במשנתנו, וששה עשר בניסן, וששה בסיון, שהוזכרו בברייתא.

ולרב נחמן בר יצחק שהסביר שהמשנה אמרה ארבעה חדשים שבהם כמה ראשי שנים, אמנם מובן ששה עשר בניסן אינו ראוי למנין בפני עצמו [שהרי ניסן נמנה במשנתנו], אבל, עדיין תיקשי, **ליתני חמשה!** שהיה ראוי לו לשנות חמשה ראשי שנים: הארבעה שבמשנתנו וששה בסיון, שהרי סיון לא נשנה במשנתנו?!

ומדוע שנינו ארבעה ראשי שנים בלבד?

אמר רב פפא תירוץ:

כי קא חשיב התנא במשנתנו — רק **מידי דחייל מאורתא,** רק את ראשי השנים

בני אדם, ולפי לשון בני אדם ראש השנה הוא תשרי.

195. אסור לאכול מן התבואה החדשה [שגדלה באותה שנה] עד שיקריבו את העומר בט״ז ניסן. שנאמר [ויקרא כג יד]: ״ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם״.

העומר הוא עשירית האיפה [רש״י ויקרא כג י] והיה בא מן השעורים [מנחות סח. רמב״ם תמידין ז יא] ודיניו מבוארים בויקרא כג פסוקים ט — יג.

ולשון הברייתא ״ראש השנה לעומר״ לאו דוקא הוא, וכוונת הברייתא שהוא ראש השנה לענין ההיתר שהעומר מתיר לאכול מן התבואה החדשה. ריטב״א בהסבר דברי רש״י.

196. בחג השבועות מקריבים את שתי הלחם. שנאמר [ויקרא כג טז — יז]: ״והקרבתם מנחה חדשה לה׳, ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים״. וגו׳. ופירש רש״י: ״מנחה חדשה״ — היא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש. [ואם תאמר: הרי קרבה מנחת העומר בט״ז ניסן! מנחת העומר אינה כשאר מנחות, שהיא באה מן השעורים ולא מן החיטים].

וכשם שהעומר מתיר לאכול מן התבואה החדשה של חולין בגבולין, כך שתי הלחם מתירים להקריב מנחות מן התבואה החדשה במקדש.

197. ולשון הברייתא ״ראש השנה לשתי הלחם״, לאו דוקא הוא, וכוונת הברייתא שהוא

שמתחילים בתחילת הלילה, מיד משקדש היום.

אבל **מידי דלא חייל מאורתא — לא קא חשיב**.

דברים שאינם חלים מבערב כגון, כמו ט״ז ניסן, שלא נתחדשה השנה להתיר לאכול מן החדש מבערב, אלא רק למחרת, כאשר קרב העומר.

וכן בששה בסיון, שלא הותר מיד להקריב מן החדש אלא עד למחרת, כאשר הקריבו את שתי הלחם.(198)

את אלו לא שנה התנא במשנתנו.

הגמרא מנסה לדחות את דברי רב פפא, ולהוכיח שדין ט״ו בניסן שהוזכר במשנתנו אינו חל מבערב:

הגמרא מבינה שאיסור בל תאחר נקבע על ידי הרגלים, מפני שברגלים חייב האדם להביא את קרבנותיו.(199)

ואין מקריבים קרבנות אלא ביום, אחרי שקרב התמיד של שחר.

ולפיכך, הבינה הגמרא שדין בל תאחר נקבע רק החל מהבוקר של יום ט״ו בניסן, ולא בלילה.(200)

ואם נדר בלילה הראשון של פסח, עובר בבל תאחר מיד כשעבר חג הסוכות. והרי זה כאילו עברו עליו שלשה רגלים שלמים.(201)

ומכאן קשה על דברי רב פפא, שאמר דברים שאינם חלים מבערב לא נשנו במשנה:

והרי רגלים, דלא חיילי מאורתא, שאין ראש השנה שלהם ביחס לבל תאחר חל מבערב, **ובכל זאת קחשיב** התנא לראש השנה שלהם במשנתנו!(202)

ראש השנה להיתר, ששתי הלחם מתירים להקריב מן התבואה החדשה. ריטב״א בהסבר דברי רש״י.

198. שאין העומר ושתי הלחם קריבין אלא ביום. ריטב״א.

199. חידושי הר״ן. והוסיף וביאר שהגמרא הבינה שחל על האדם חיוב להקריב את קרבנותיו ברגל הראשון. ואחר כך חוזר וחל עליו חיוב ברגל השני. ואחר כך חוזר וחל עליו חיוב ברגל השלישי. ואם לא שילם את חיובו בשלשת הרגלים הללו הרי זה עובר בבל תאחר.

ומדברי הר״ח בתירוץ הגמרא, נראה שהגמרא הבינה שאיסור בל תאחר הוא תלוי ברגלים משום שאז האדם עולה לירושלים, ובידו להקריב את קרבנותיו שם. [ראה להלן הערה 203]. ולכן הגמרא הבינה, שמאחר שכשעולה לירושלים אין בידו להקריב את הקרבנות בלילה אלא ביום, הרי אין חיוב בל תאחר חל אלא ביום.

200. ולמאן דאמר נדרים ונדבות אינם קריבין ביום טוב, חיוב בל תאחר חל ביום הראשון של חול המועד שאז אפשר להקריבם. תוספות.

201. כך משמע מכלל מה שביארו התוספות לדעת רש״י במסקנת הגמרא [בסוף ד״ה והרי].

202. הקשו הראשונים: אמנם לענין קרבנות אין בל תאחר חל בלילה, מפני שאי אפשר להקריבם אז. אבל מכל מקום לענין דמים וערכין וצדקות ומעשרות ראש השנה שלהם חל מבערב [שהרי אין הם תלויים בהקרבת התמיד], ואם כן, יש

ומתרצינן: ליל ט״ו בניסן הוא ראש השנה לרגלים ולא הבוקר. ואף על פי שאי אפשר להקריב קרבנות בלילה, בכל זאת אם נדר לפני הרגל, הרי **לאיתויי — מעיקרא מיחייב וקאי!** הרי הוא מחוייב ועומד להביא ולהקריב את קרבנותיו כבר בערב יום טוב.(203)

ולכן אם נדר בליל הפסח, אינו עובר בבל תאחר אחרי סוכות, שהרי לא עברו עליו שלשה רגלים שלמים.(204)

והגמרא מנסה לדחות את דברי רב פפא, ולהוכיח שהתנא שנה במשנתנו ראשי שנים על אף שאינם חלים מבערב:

ומקשינן: **והרי יובלות**, ששנינו במשנה באחד בתשרי ראש השנה ליובלות, **דלא חיילי מאורתא**, שאין דיני היובלות חלים מבערב, אלא כאשר תוקעים בשופר ביום הכיפורים.

שנאמר [ויקרא כה, ט י] בענין היובל: ״ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמישים שנה״.

ואף על פי כן **קחשיב**, החשיבם התנא את ראש השנה ליובלות בין ראשי השנים!(205)

ומתרצינן: משנתנו, כדעת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. דאמר** [לקמן ח ב]: כבר **מראש השנה חייל** דין **יובל**, ואין הוא תלוי בתקיעת השופר ביום הכיפורים.

הלכך דיני היובל חלים כבר בתחילת ליל ראש השנה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר טעם אחר, מדוע לא הוזכרו במשנתנו ששה עשר בניסן וששה בסיון:

כי קא חשיב — מידי דלא תלי במעשה.

לפרש את משנתנו שאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים מבערב לענין הדברים הללו!

ותירץ הריטב״א: המקשן הבין שהמשנה שאמרה ״ולרגלים״ סתם, כוללת גם את הקרבנות [ואמנם אפשר היה לתרץ שהמשנה נקטה את הרגלים בגלל שאר הדברים ולא בגלל הקרבנות. אך הגמרא תירצה תירוץ טוב יותר, שכולל גם את הקרבנות]. ועיין רשב״א וחידושי הר״ן.

203. כך פירש רש״י. ומשמע שהבין בשאלת הגמרא כפי שכתב הר״ן [הערה 199], שהגמרא נקטה בשאלה שאין חיוב להקריב את הקרבנות עד הרגל, והגמרא ענתה שהחיוב חל כבר קודם לכן.

[ומה שכתב רש״י ״מאורתא חייל״ — אין כוונתו שמשיכנס ליל הרגל השלישי הרי הוא עובר בבל תאחר, אלא כוונתו על הרגל הראשון. שאם נדר לפני רגל, אזי משעברו ג׳ רגלים עובר. אבל אם נדר בלילה, הרי זה כאילו לא עבר עליו ג׳ רגלים שלמים, ואין הרגל הראשון עולה למנין בל תאחר. תוספות. ועיין שפת אמת].

והר״ח כתב, שאמנם הקרבת הקרבן אינה יכולה להעשות אלא ביום, אבל העלאת הקרבן למקדש יכולה להיות גם בלילה על מנת להקריבו ביום. ולכן אם עלה לירושלים לרגל, ולא הביא קרבנותיו עמו, התחייב בבל תאחר. [וראה לעיל הערה 199].

204. תוספות בהסבר דברי רש״י.

205. קשה: הרי שנינו במשנה שבאחד בתשרי

התנא החשיב במשנתנו רק את מנין ראשי השנים שדיניהם חלים ללא עשיית מעשה.

אבל **מידי דתלי במעשה**, שנה שאינה מתחילה אלא על ידי מעשה, כגון: התרת התבואה החדשה לאכילה או לקרבן, שאינן מותרות אלא על ידי הקרבת העומר(206) ושתי הלחם, את זה התנא **לא קא חשיב.**

ולכן לא הוזכרו ט"ז בניסן וששה בסיון במשנתנו.

וגם כאן הגמרא הבינה שאיסור בל תאחר נקבע בזמן שאדם יכל להקריב קרבן ולא הקריבו. ולפיכך שלשת הרגלים לגבי בל תאחר מתחילים רק בבוקר של יום ט"ו בניסן, אחרי שהקריבו את התמיד, שאז האדם יכול להקריב את נדריו. אבל לפני הקרבת התמיד אסור להקריב קרבנות אחרים.

ולכן מקשינן: **והרי** ראש השנה **לרגלים** גם הוא **מידי דתלי במעשה**, שאין שנתו מתחילה עד שיעשו מעשה של הקרבת התמיד. ובכל זאת **קא חשיב** החשיבו התנא במנין ראשי השנים!

ומכאן שהתנא הביא במשנתנו גם את ראשי השנים שחלים על ידי מעשה!

ומתרצינן: **בל תאחר** אינו תלוי בהקרבת התמיד, אלא הוא **ממילא חייל**. מאליו הוא חל משקדש היום

וכמו שהגמרא אמרה לעיל, שאף על פי שאין הלילה ראוי להקרבת הקרבן, מכל מקום האדם התחייב להביא את קרבנותיו כבר לפני הרגל.(207)

ומקשינן: **והרי יובלות**, שאין הם מתחילים אלא על ידי מעשה של תקיעת השופר, ואף על פי כן נשנו במשנה! ח-א

ראש השנה ליובלות, ואילו לפי הבנת הגמרא כאן יוצא שעשרה בתשרי הוא ראש השנה ליובלות! אלא בהכרח [גם בלא חידושו של רב פפא] צריך לומר שמשנתנו כדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, הסובר שהיובל מתחיל בא' בתשרי [וכפי שהגמרא אכן מתרצת לדעת רב פפא]. ואם כן מדוע הגמרא הקשתה מכאן על רב פפא? [תוספות והראשונים].

ותירץ הרשב"א: לולי דברי רב פפא, היה אפשר לתרץ שמשנתנו התכוונה לומר ארבעה ראשי שנים יש, שהן בארבעה ראשי חדשים, ובאותם ארבעה חדשים יש גם ראשי שנים אחרים [כעין דברי רב נחמן בר יצחק, שתירץ לעיל "ארבעה חדשים ובהם כמה ראשי שנים", אלא שלדבריו משנתנו מונה את ראשי השנים שאינם בראש חודש, ואנו יכלנו לומר שאין הם נמנים במשנתנו]. וכעין זה תירץ הריטב"א. [ועיין עוד תירוץ נוסף ברשב"א ובחידושי הר"ן. ועיין להלן ח ב תוספות ד"ה בעשרה בתשרי. וטורי אבן שם].

206. הקשה טורי אבן: הרי בזמן הזה התבואה החדשה מותרת בעיצומו של יום [ט"ז ניסן] שלא על ידי מעשה.

ובמנחות סח א נחלקו תנאים אם יום ט"ז ניסן עצמו מותר באכילת החדש משהאיר היום, או שכולו אסור עד הערב. ומכל מקום לדעת הכל החדש מותר שלא על ידי מעשה. עיין שם שהאריך בזה.

207. ראה בהסבר תירוץ הגמרא לעיל [הערה 203].

ומכאן יש לנו לומר שהתנא חישב אף את ראשי השנים שחלים על ידי מעשה.

ומתרצינן: משנתנו לשיטת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא**, הסובר שהיובל חל מאליו בראש השנה ולא על ידי תקיעת השופר ביום הכיפורים.

עד כאן הגמרא נשאה ונתנה בתירוצו של רב שישא בריה דרב אידי, שאמר הטעם שט"ז ניסן וששה בסיון לא הוזכרו במשנתנו, היינו מפני שאין דיניהם חלים אלא על ידי מעשה. [הקרבת העומר ושתי הלחם].

רב אשי אמר טעם אחר מדוע לא הוזכרו במשנתנו אלא ארבעה ראשי שנים, ולא יותר:

כי כך הם דברי המשנה: **ארבע ראשי השנים הם, שהן** חלים **בארבע ראשי חדשים.** ולא נשנו במשנתנו ט"ו בניסן לרגלים, וט"ז ניסן לעומר, וששה בסיון לשתי הלחם, שכל אלו אינם חלים בראשי חדשים.

ולדברי רב אשי אלו הן ארבעת ראשי השנים: [א] א' ניסן. [ב] א' אלול. [ג] א' תשרי. [ד] א' שבט.

ולכן מקשינן: וכי התנא שנה בתחילת משנתנו **באחד בשבט** שזה כדברי **בית שמאי**?! והלא אין דרכו של התנא לשנות סתם משנה כדברי בית שמאי, שהרי אין הלכה כדבריהם!

ומתרצינן: התנא ששנה בתחילת משנתנו ארבעה ראשי שנים הם, לא התכוין לקבוע זאת כהלכה פסוקה. אלא, **הכי קאמר**, מיד הוא פירש את דבריו, ואמר:

מה שאמרתי תחילה שארבעה ראשי שנים הן אין זה הלכה פסוקה, אלא **שלשה** מתוכם **לדברי הכל** הן.

והרביעי, שהוא **באחד בשבט**, הרי זה תלוי **במחלוקת בית שמאי ובית הלל.**

ומה שאמרנו "שלשה לדברי הכל" אין זה לדברי כל התנאים, שהרי רבי אלעזר ורבי שמעון נחלקו על מה ששנינו באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, ואמרו באחד בתשרי. אלא הגמרא מתייחסת כאן רק למחלוקת בית הלל ובית שמאי.[208]

שנינו במשנה: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה [שאין מכניסים את הצאן שנולדו מכאן ואילך, יחד עם הצאן שנולדו בשנה שעברה, להתעשר יחד]. אלו דברי רבי מאיר, שמשנתנו סתמה כדבריו.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ראש השנה למעשר בהמה הוא **באחד בתשרי.**

ועתה הגמרא מבארת את טעמיהם של רבי מאיר ושל רבי אלעזר ורבי שמעון:

אמר רבי יוחנן: ושניהם, רבי מאיר, ואף רבי אלעזר ורבי שמעון, **מקרא אחד דרשו**, אלא שנחלקו איך לדרשו:

---

208. רש"י, ריטב"א [ונראה שטעמם מפני שאין ראוי לקבוע הלכה על פי דברי בית שמאי, ולכן אין ראוי לכתוב סתם משנה כדעתם. אבל יתכן שהתנא פסק שלא כדברי רבי אלעזר ורבי שמעון וסתם במשנתנו שלא כדבריהם, ו"דברי הכל" שהוזכר בגמרא היינו דברי בית שמאי ובית הלל שלא מצאנו שהם נחלקו בדבר].

שנאמר [תהלים סה]: "**לבשו כרים הצאן** הכבשות התעברו [ונראה כאילו הן משמשות לבוש לטלאים שבקרבן, והטלאים נקראים כרים. ר"ח] **ועמקים יעטפו בר**", יתכסו בתבואה.

כלומר, שהזרעים יתחילו לצמוח, ויהיו ניכרים היטב על הארץ, עד שהעמקים נראים כעטופים בהם.

וכאשר התבואה תגדל, "**יתרועעו אף ישירו**", הרוח תנשב בה, ואז השבולים יהיו נוקשים זה על זה, ונשמע קולם כעין שירה, ונראות השבלים כמשוררות.[209]

והכל מודים שיש ללמוד את הכבשות שהוזכרו בתחילת הפסוק, מן התבואה שהוזכרה בסופו, כדלהלן:

רבי מאיר סבר, כך אמר הכתוב:

אימתי "לבשו כרים התעברו **הצאן"? — בזמן ש"עמקים יעטפו בר"**, בזמן שהתבואה תתחיל לצמוח.

ואימתי "עמקים יעטפו בר"? — באדר, שאז הזרעים צומחים וניכרים היטב על פני הארץ.

ומכאן שהכבשות **מתעברות באדר**. וזמן עיבור הכבשות הוא חמשה חדשים.[210] **ונמצא** שהן **יולדות באב**, שהוא לאחר חמשה חדשים מאדר.

ולכן, **ראש השנה שלהן** הוא **אלול**.

היות והגמרא להלן לומדת ש"סמוך לגמרו — עישורו". שבראש החודש לאחר שהולדות נגמרו [נולדו], אז חל ראש השנה למעשר בהמה.[211]

ואילו **רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים**, כך אמר הכתוב:

אימתי "לבשו כרים [התעברו] **הצאן"? — בזמן שהשבלים "יתרועעו אף ישירו"**.[212]

ואימתי שבלים אומרות שירה, כשמלאו הקשים בגרעיני התבואה? **בניסן**.

---

209. על פי רש"י. ועיין פירושים נוספים בר"ח ובתוספות.

210. בכורות ח א.

211. א. כתב הריט"בא שנתנו את כל אדר לעיבור, ולכן החשיבו את כל אב ללידה, ולכל אחת ואחת יש ה' חדשים, שהמתעברת בתחלת אדר יולדת בתחלת אב, והמתעברת בסוף אדר יולדת בסוף אב. ואין לנו אלא לקבוע זמן כללי לכולם.

ב. הקשה הר"ן: אמנם הגמרא הוכיחה שהצאן יולדות באב, אבל זמן עיבור הבקר הוא תשעה חדשים [בכורות ח א], ואם כן אין הן יולדות באב, ומדוע ראש השנה שלהם באחד באלול? שהרי במשנה נשנה סתם "באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה", ומשמע בין לצאן ובין לבקר!

ותירץ הר"ן שהפסוק הקישם, שנאמר בענין מעשר בהמה: "כל מעשר בקר וצאן" [ומדוע מקישים את הבקר לצאן, ולא להיפך? ואפשר משום שרוב הבהמות הן הצאן. ר"ן]. ועיין טורי אבן. תוספות יום טוב, וערוך לנר.

212. להלן הגמרא תמהה: מדוע לא פירשו שלבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר, כפי שנראה מסדר הפסוק?

ומכאן שהכבשות **מתעברות בניסן**, וזמן עיבור הכבשות הוא חמשה חדשים, **ונמצא** שהן **יולדות באלול.**

ולכן, **ראש השנה שלהן** הוא **תשרי** [שהוא סמוך לזמן שנגמרו, נולדו, הולדות].

ומאחר שבפסוק הוזכרו שני זמנים בענין התבואה:

א. "עמקים יעטפו בר", שהוא באדר.

ב. "יתרועעו אף ישירו", שהוא בניסן.

ונחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון לאיזה פרק זמן של תבואה יש לדמות את התעברות הצאן. ומבארת עתה הגמרא מדוע בחר כל אחד מהתנאים החולקים את הדימוי שלו:

ואידך, רבי מאיר, **נמי, הא כתיב**, **"יתרועעו אף ישירו"**, שהוא בניסן! ומדוע אמר רבי מאיר שהכבשות מתעברות באדר?

ומבארת הגמרא: **ההוא** קרא, מדבר **באפלתא**, בכבשות המתאחרות להתעבר, **דהויין בניסן**. והפסוק אומר שהן מתעברות בניסן, כאשר התבואה הבשילה, ובשעה שנושבת בה הרוח היא נראית כאילו אומרת שירה.

ואילו רוב הכבשות, כבר התעברו באדר, כפי שלמדנו מ"עמקים יעטפו בר".(213)

ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי אלעזר ורבי שמעון:

ואידך, נמי, הכתיב גם: **"ועמקים יעטפו בר"**, שהוא באדר! ומדוע הם אמרו שהכבשות מתעברות בניסן?

ומתרצינן: **ההוא** קרא מדבר **בחרפייתא**, במקדימות להתעבר, **דאתיין מאדר**. שאכן גם באדר הכבשות מתעברות, אבל אין אלו אלא המקדימות, ואילו רוב הכבשות אינן מתעברות עד ניסן.

ועדיין יש להקשות על כל אחד מן התנאים: הרי בפסוק נאמרו שני זמנים, אדר וניסן, ומנין ידע כל אחד באיזה זמן רוב הכבשות מתעברות, ובאיזה זמן אין מתעברות אלא מיעוטן?

בשלמא לדעת **רבי מאיר**, שלמד את דבריו מסדר הפסוק, **כדכתיב**:

א. **"לבשו כרים הצאן" — בזמן ש"עמקים יעטפו בר"**, באדר.

ב. **ואיכא נמי**, ויש גם צאן שמתעברות בזמן שהשבלים **"יתרועעו אף ישירו"**, בניסן.

מכאן למד רבי מאיר שעיקר זמן עיבור הצאן הוא באדר, שאז העמקים מתעטפים בבר.

אלא לרבי אלעזר ורבי שמעון, הסוברים שעיקר זמן עיבור הצאן הוא בניסן, שאז השבלים אומרות שירה, יש להקשות:

הרי לדבריהם, **איפכא מיבעי ליה** לכתוב לומר.

---

213. להלן הגמרא תבאר מנין למד רבי מאיר שהכבשות המתעברות בניסן הן המאחרות, והרוב כבר התעברו בתשרי, ומדוע לא פירש את הפסוק להיפך, שהרוב מתעברות בניסן.

שהיה ראוי לכתוב לומר את דבריו בסדר הפוך:

א. "**לבשו כרים הצאן**" — **בזמן** דהשבלים "**יתרועעו אף ישירו**", בניסן.

ב. **ואיכא נמי**, ויש גם צאן שמתעברות קודם לכן, בחודש אדר, בזמן **ד"עמקים יעטפו בר"!**

אלא, אמר רבא: אכן **דכולי עלמא** מודים שכך אמר הכתוב: "**לבשו כרים** רוב **הצאן**" **בזמן ש"עמקים יעטפו בר"**, דהיינו **באדר.**

והכא, בענין ראש השנה למעשר בהמה — **בהאי קרא קמיפלגי**, נחלקו איך לדרוש את המקרא דלהלן:

נאמר [בדברים יד]: "**עשר תעשר** את תבואת זרעך".

ומכפל הלשון "עשר תעשר" דרשו חכמים:

בשני מעשרות הכתוב הזה **מדבר: אחד** — **מעשר בהמה. ואחד** — **מעשר דגן** [תבואה].

והכתוב בא להקישן זה לזה. ונחלקו התנאים איך להקישם:

רבי מאיר סבר: **מקיש** הכתוב את **מעשר בהמה למעשר דגן**:

מה כמו **שמעשר דגן, סמוך לגמרו — עישורו!**

שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי [כפי שיתבאר בברייתא להלן יב א], והוא ראש החודש הסמוך לגמר מלאכת התבואה. שהתבואה עומדת בשדות כל ימות החמה כדי שתתייבש.(214) ומכאן נלמד:

אף מעשר בהמה, סמוך לגמרו — עישורו. שראש השנה למעשר בהמה אף הוא חל סמוך לגמרו. דהיינו סמוך ללידת הולדות,

---

214. כך פירש רש"י.

ותמה הטורי אבן: אמנם חג הסוכות הוא חג האסיף, ובקיץ התבואה עומדת בשדות להתייבש. אך מדוע גמר התבואה לא נקרא כל זמן שהיא מונחת להתייבש בשדות?

ופירש הטורי אבן: "גמרו" שהוזכר בגמרא היינו גמר חיוב מעשר, ואמר רבי ינאי [בבא מציעא פח א]: אין הטבל מתחייב במעשרות עד שיראה פני הבית [ואפילו לפי מה שהגמרא רצתה לומר שם שאין צריך ראיית הבית, מכל מקום צריך אסיפה בגורן ומירוח. ואין עושים כך עד סמוך לתשרי שהתבואה התייבשה].

וכמו כן לענין מעשר בהמה, "גמרו" היינו זמן חיובו, ונחלקו תנאים במסכת בכורות [נו א] מאמתי הולד נכנס להתעשר; לדעת חכמים משעברו שבעה ימים, שהרי מהיום השמיני ואילך הוא ראוי להקרבה, ורבי מאיר סובר שמיד משעה שנולד הוא נכנס להתעשר, אך במעי אמו אינו נכנס להתעשר.

ולדברי רבי שמעון גמרו היינו בשעת לידתו, דהיינו סמוך לתשרי, ואף לדברי חכמים שגמרו היינו ביום השמיני, תשרי נחשב סמוך לגמרו.

וכן כתב תוספות יום טוב בהסבר דברי רש"י.

והתוספות כתבו שאף על פי שהתבואה והזיתים משיביאו שליש נגמרה מלאכתן למעשר. [ומתחייב אם מכאן ואילך יכניסם לבית], מכל מקום אין דרך ללקטם — אלא משנגמרו.

והטורי אבן הבין מדבריהם שכוונתם שלקיטת התבואה סמוכה לתשרי. ותמה, שהרי ניסן ואייר הם זמן הקציר, ועיין ערוך לנר.

שנולדים בחודש אב, שהוא החודש החמישי מאדר, ובו מסתיים עיבור הצאן.

ומכאן למד רבי מאיר, שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול.

ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי: מקיש הכתוב את **מעשר בהמה למעשר דגן:**

מה כמו **שמעשר דגן, ראש השנה שלו** הוא אחד **בתשרי**[215] —

אף מעשר בהמה, ראש השנה שלו הוא אחד **בתשרי.**

שנינו במשנה: **באחד בתשרי ראש השנה לשנים.**

והוינן בה: **למאי הלכתא,** לענין איזו הלכה מתחיל ראש השנה "לשנים" בתשרי?[216].

אמר רב פפא: למנין שנות המלכים **בשטרות.**

שהיו רגילים לכתוב בשטר תאריך לפי מנין שנות המלך, "בשנת כך וכך לחיי המלך".

ומשהגיע אחד בתשרי מלאה שנה למלך. ואפילו אם התחיל למלוך בכ"ט אלול. בכל זאת משהגיע תשרי היו כותבים בשנת שתים למלך.

דתנן [במסכת שביעית י ה]: **שטרי חוב המוקדמין,** שהתאריך הכתוב בהם הוא לפני שעת ההלואה, **פסולין.** השטר פסול, וההלואה נחשבת כמלוה על פה ולא כמלוה בשטר.[217]

ואילו שטרי חוב **המאוחרין,** שהתאריך הכתוב בהם הוא אחרי מועד ההלואה, **כשרים.**

וכדי שנדע אם השטר שבא לפנינו הוא מוקדם או מאוחר. תיקנו יום קבוע שמתחילה בו שנת המלך. ועל ידי זה נוכל לדעת באיזה שנה למלך עומדים. והוסבר ענין זה בהרחבה בתחילת הפרק.[218]

ומקשינן: **והתנן,** הרי שנינו בתחילת משנתנו:

באחד בניסן ראש השנה למלכים.

---

215. ומנין למדנו שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי?

כתבו תוספות: דבר זה לא התפרש בגמרא. ויתכן שהטעם הוא משום שנאמר: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה", ולמדים בגזרה שוה "שנה" "שנה" מתשרי, כדלהלן בעמוד ב [ועיין שם תירוץ נוסף מתוספות ישנים]. ועיין שפת אמת.

216. כעין זה שאלה הגמרא לעיל ב א [בענין: אחד בניסן ראש השנה למלכים]. עיין שם. [וכתב הריטב"א שאף לדעת רש"י והריטב"א עצמו שפירשו לעיל את שאלת הגמרא באופן אחר — מדוע חכמים קבעו יום קבוע למלכים — כאן יש לפרש את שאלת הגמרא כמו שפירשנו בפנים. עיין שם].

217. ההבדל בין מלוה בשטר למלוה על פה, הוא לענין הזכות לגבות מקרקעות הלוה שנמכרו לאחר, וקרקעות אלו נקראות "נכסים משועבדים": מלוה בשטר נגבית אפילו מנכסים משועבדים, אבל מלוה על פה אינה נגבית אלא מנכסים שברשות הלוה עצמו.

218. עיין לעיל ב א. ובהערה 16 שם. [ועיין לעיל הערה 1].

ואמרינן על כך לעיל: **למאי הלכתא**, לאיזה צורך קבעו להם יום קבוע לראש השנה?

ואמר רב חסדא: לשטרות. שמלך אשר עמד באדר, הרי מיד כשהגיע אחד בניסן מונים לו בשטרות שנה שניה!

ואיך אמר רב פפא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשטרות?

ומתרצינן: **לא קשיא.**

כאן, בתחילת המשנה, ששנינו אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, מדובר באדם שכתב בשטרו תאריך לשנות **מלכי ישראל.** וראש השנה שלהם הוא בניסן.

ואילו **כאן**, בהמשך המשנה, ששנינו אחד בתשרי הוא ראש השנה לשטרות, מדובר באדם שכתב בשטרו תאריך לשנות **מלכי אומות העולם**, וראש השנה שלהם הוא בתשרי.

ומקשינן על דברי רב פפא, שאמר "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", היינו לשטרות.

אלא, מעתה יש להקשות: **הא דאמר רב חסדא** לעיל, על תחילת המשנה, שאחד בניסן ראש השנה למלכים:

לא שנו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים **אלא** לענין **מלכי ישראל. אבל למלכי אומות העולם — מתשרי מנינן.**

וכי **רב חסדא — מתניתין אתא לאשמועינן!?** וכי הוא בא להשמיענו דבר שנכתב במשנה עצמה?! והרי במשנה עצמה כבר נאמר שראש השנה לשטרות הוא בתשרי. ובהכרח שיש לחלק בין מלכי ישראל למלכי האומות, וכדלעיל! (219).

ומתרצינן: **לא.** רב חסדא לא בא להשמיענו את דברי המשנה.

אלא **רב חסדא — קראי אתא לאשמועינן.** ללמדנו את המקראות שמהם למדו חכמים שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי, וכפי שהגמרא הביאה לעיל [ג א] את המשך דברי רב חסדא, שהביא ראיה לדבר מן המקרא.

ואיבעית אימא, ואם תרצה תאמר, שרב חסדא לא בא ללמדנו רק את המקראות שמהם למדו חכמים שלמלכי האומות מונים מתשרי, אלא גם את עצם הדין שלמלכי האומות מונים מתשרי הוא בא ללמדנו.

מפני שרב חסדא סובר שמשנתנו לא אמרה שבאחד בתשרי ראש השנה למלכי האומות.

ו**רב חסדא** חולק על רב פפא, שהסביר כי מה ששנינו "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", הכוונה לשטרות.

אלא **כרבי זירא מתני לה**, מפרש את משנתנו כדברי רבי זירא, וכדלהלן: (220)

דרבי זירא אמר: מה ששנינו "באחד בתשרי ראש השנה לשנים", הכוונה היא **לתקופה**,

---

219. ואין לומר שרב חסדא בא לפרש את המשנה, ולומר איזה מהן הוא ראש השנה למלכי ישראל ואיזה למלכי האומות, מפני שזה דבר פשוט שלמלכי ישראל יש למנות מניסן, כעין יציאת מצרים, וכמו שמצאנו במלכות שלמה [לעיל ב ב]. ולמלכי האומות מונים מתשרי.

220. התנא ששנה את משנתנו לא השמיענו

שמחשבים לפי אחד בתשרי את זמן בריאת החמה והלבנה בשעת בריאת העולם, ואת חישוב תקופת החמה, דהיינו, ארבעת עונות השנה [תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן ותקופת תמוז]. וכן את מולדות חודשי השנה.

ומשנתנו, כדעת **רבי אליעזר היא, דאמר בתשרי נברא העולם.**(221) וכל החישובים של התקופות והמולדות בנויים על כך שתחילת המהלך של השמש והירח היו בתשרי.

רב נחמן בר יצחק אמר הסבר אחר:

מה ששנינו שאחד בתשרי הוא "ראש השנה לשנים", הכוונה היא **לדין,** שהקדוש ברוך הוא דן באחד בתשרי את כל באי העולם, וגוזר עליהם את כל מה שיעבור עליהם עד תשרי הבא.

דכתיב [דברים יא יב]: "תמיד עיני ה' אלהיך בה [בארץ ישראל] **מראשית השנה ועד אחרית שנה".**

שאחד בתשרי ראש השנה למלכי האומות, משום שאינו מדבר בענין אומות העולם. תוספות, ושאר הראשונים.

221. בתחילת ליל רביעי נבראו המאורות. ומולד הלבנה לא היה מיד. [עיין תוספות ואוצר הגאונים כאן].

ונחלקו תנאים [להלן י ב] מתי נברא העולם; לדעת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי. והחמה נבראה בתחילת ליל יום רביעי [דהיינו בכ"ח אלול, ואדם הראשון קידש את חודש תשרי ביום שישי, שאז הוא נברא], ואז [בתחילת ליל רביעי] התחילה תקופת תשרי.

ולדעת רבי יהושע העולם נברא בניסן. והחמה נבראה בתחילת ליל רביעי, דהיינו בכ"ח אדר, ואדם הראשון קידש את ניסן ביום שישי, שאז הוא נברא. ואז, בתחילת ליל רביעי, התחילה תקופת ניסן.

דעת שמואל [במסכת עירובין נו א] ששנת החמה היא 365¼ יום, והרבע יום הנוסף הוא שש שעות, שזהו רבע מ—24 שעות היממה והשנה מחולקת ל—4 תקופות. כל תקופה היא 91 יום ועוד שבע וחצי שעות.

לדעת רבי יהושע, שהחמה ניתנה ברקיע בתקופת ניסן, הרי שתקופת ניסן לעולם אינה מזדמנת אלא באחד מארבעת רבעי היממה. שהרי בין שנה לשנה יש 365¼ יום. ואילו שאר התקופות אינן יוצאת ברבע היממה, אלא ביניהן [כמבואר בעירובין שם], וכן דעת שמואל שם.

אבל לדעת רבי אליעזר שהחמה ניתנה ברקיע בתקופת תשרי הרי רק תקופת תשרי מזדמנת ברבעי היום, ואילו תקופת ניסן אינה מזדמנת באחד מרבעי היום.

[רש"י להלן יב א ד"ה חכמי ישראל, ותוספות כאן, ועיין עוד בדברי התוספות והגהות ר"ש מדעסוי].

יש נפקא מינה בדבר, לענין ברכת החמה שאנו מברכים את ברכת החמה כשתקופת ניסן מזדמנת בתחילת ליל רביעי [ברכות נט ב, ושלחן ערוך אורח חיים רכט ה], ודבר זה קורה אחת ל—28 שנים, וזהו כדעת רבי יהושע שבניסן נברא העולם. וכדעת שמואל. ודלא כדעת רבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם.

ורב אדא חולק על דעת שמואל באורך שנת החמה.

והר"ש מדעסוי רמז לנפקא מינה זו.

[ועיין הגהות יעב"ץ שתמה על מה שכתבו תוספות כאן שיש נפקא מינה מרובה בדבר.

ודרשינן: **מראשית השנה — נידון מה יהא בסופה**, ב"אחרית שנה".

וממשיך רב נחמן בר יצחק לבאר:

וממאי ד"ראשית השנה", אחד **בתשרי הוא**!?

דכתיב [תהילים פא ד]: "**תקעו בחדש**, בראש חדש **שופר, בכסה**, כאשר הלבנה מתכסה, **ליום חגנו**". [לפי הרד"ק]

ח-ב **איזהו חג שהחדש**, הירח(222) **מתכסה בו**?

כלומר, איזה חג חל בראש חדש, שאז בזמן המולד, מתכסה הלבנה, וגם אם היא מתגלית בו הרי היא קטנה מאוד, ואינה נראית היטב?

הוי אומר זה ראש השנה, שהוא החג היחיד שחל בראש חודש.(223)

וכתיב בפסוק הבא: "**כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב**". שאלהי יעקב יושב בו במשפט.

מכאן שראש השנה הוא יום הדין.

ואגב שהבאנו את הפסוק "כי חק לישראל הוא" מביאה הגמרא עוד ברייתות שדורשות פסוק זה בקשר לדין, שהקב"ה דן את העולם:

תנו רבנן:

נאמר: "תקעו בחדש שופר. **כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב**".

"חק לישראל הוא", שבית דין של ישראל קובעים בו את חוק [מצות] קידוש החדש.

מלמד הכתוב, **שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין, אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש.**

וכך אמר הכתוב: אם קבעו ישראל את החדש, הרי אז יהיה המשפט שעושה אלהי יעקב.

תניא אידך, ברייתא אחרת, שמפרשת את המקרא באופן אחר:

"**כי חק לישראל הוא**", שראש השנה הוא היום שבו הקדוש ברוך הוא דן את ישראל.

אין לי ללמוד מכאן שראש השנה הוא יום דין, **אלא לישראל** בלבד.

והגר"א בהגהת שלחן ערוך אורח חיים תקפ"א סעיף א סוף ד"ה ביום א, כתב שאין נפקא מינה בדבר].

222. כך פירש רש"י. ותמהו עליו שהרי אמרו ש"החדש מתכסה", ולא אמרו ש"הירח מתכסה"! [תוספות ביצה טז א].

והריטב"א הוכיח שהלבנה נקראת חודש [בסנהדרין מא ב] — "מאמתי מברכין על החודש" [דהיינו על הלבנה].

ורבנו משולם פירש, שהחדש מתכסה בו, היינו שאין מוזכר בתורה בפירוש מוסף של ראש חדש בענין ראש השנה, וכן אין מזכירים אותו בתפילת מוסף. תוספות, עיין שם. ועיין ריטב"א. וטורי אבן.

223. הקשה הפני יהושע: מדוע הגמרא הוצרכה ללמוד מסוף הפסוק ["בכסה ליום חגנו"] ולא למדנו מתחילת הפסוק — "תקעו בחדש [בראש חדש] שופר"? שהרי אין תוקעים בשופר בראש חדש, אלא בראש השנה! עיין שם.

אך זה שראש השנה הוא יום דין גם **לאומות העולם — מנין** לנו?

תלמוד לומר [לכך נאמר]: "**משפט לאלהי יעקב**", ומשמע שיש משפט לכל.

אם כן, שיש משפט לכל — **מה תלמוד לומר "כי חק לישראל** הוא"?

מלמד הכתוב **שישראל נכנסין תחילה לדין**, לפני שאר האומות.

ודבר זה הוא **כעין** דבריו **דרב חסדא.**

דאמר רב חסדא: כשהקדוש ברוך הוא דן **מלך וציבור**, אזי **מלך נכנס תחילה לדין.**

שנאמר, על ידי שלמה המלך [מלכים א, ח כט]:

"לעשות **משפט עבדו** [והתכוין שלמה לעצמו], **ומשפט עמו** ישראל". הזכיר הכתוב את משפט עבדו של הקב"ה, שהוא שלמה המלך, לפני משפט שאר העם.

ועם ישראל כנגד שאר העמים — הרי הם כמלך כנגד העם.(224)

ומפרשינן: **מאי טעמא**? מהו הטעם שהמלך קודם לשאר העם?

אי בעית אימא, לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי. אין זה דרך ארץ שהמלך ימתין בחוץ.

ואיבעית אימא, המלך נכנס תחילה, **מקמי דליפוש חרון אף**, לפני שיתרבה חרון אף הקב"ה, מחמת עונות הציבור.

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים **ולשמיטין.**

והוינן בה: **מנלן** מנין לנו ששנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי?

דכתיב [ויקרא כה]: "**ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ**".

וגמר, ונלמד את השנה שהוזכרה כאן, בגזירה שוה "**שנה — שנה**" **מתשרי.**

דכתיב [דברים יא]: "**מראשית השנה**", ופירשנו לעיל [בסוף עמוד א'] ששנה זו מתחילה בתשרי.

ומקשינן: **ולגמור**, מדוע לא נלמד בגזירה שוה "**שנה — שנה**" מחודש **ניסן**?

דכתיב [שמות יב ב]: "החדש הזה [ניסן] לכם ראש חדשים, **ראשון הוא לכם לחדשי השנה**"!(225).

ומתרצינן: **דנין** לומדים בגזירה שוה "**שנה**" בשמיטה, **שאין** מוזכרים **עמה "חדשים"**, מ"**שנה**" המתחילה בתשרי, **שאין** מוזכרים **עמה חדשים.**

ואין דנין גזירה שוה "**שנה**" בשמיטה **שאין** מוזכרים **עמה חדשים**, מ"**שנה**" המתחילה בניסן, **שיש עמה חדשים.** שנאמר בה "לחדשי השנה".

ו"בערוך לנר" כתב על פי הגמרא במסכת נדה [לח] שבכל חודש היו בית דין תוקעים בשעת קידושו.

224. ריטב"א.

225. הגמרא לעיל ז א הוכיחה שהכתוב מדבר בחדש ניסן.

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **וליובלות.**

ומקשינן: וכי **ליובלות — באחד בתשרי הוא** ראש השנה?!

והרי **יובלות — בי׳ בתשרי הוא** ראש השנה!

דכתיב [ויקרא כה] בענין היובל: **״ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם,** וקדשתם את שנת החמישים שנה״!

ומתרצינן: **הא מני,** כדעת מי נשנית משנתנו? — כדעת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא!**

דתניא: זה שאמר הכתוב [שם]: **״וקדשתם את שנת החמשים שנה״ — מה תלמוד לומר,** מה בא ללמדנו?

והרי כבר נאמר דין זה של קידוש שנת החמישים בתחילת הענין [פסוק ח], שנאמר:

״וספרת לך שבע שבתות שנים, תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחדש השביעי [שאחרי 49 השנים] בעשור לחדש״.

ומובן מאליו שזהו בשנת החמישים!

לפי שנאמר ״ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם״.

יכול לא תהא מתקדשת שנת החמישים, **אלא מיום הכיפורים ואילך.**

תלמוד לומר [לכך נאמר]: **״וקדשתם את שנת החמישים״.**

מלמד הכתוב **שתהא** שנת החמישים **מתקדשת והולכת מתחילתה.**

מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא: מראש השנה עד יום הכיפורים אמנם **לא היו** עדיין **עבדים נפטרין לבתיהן,**[226] שהרי עדיין לא תקעו בשופר [ונאמר: ״תעבירו שופר״, ורק אחר כך נאמר ״וקראתם דרור״].

ואולם, כבר **לא** היו **משתעבדין לאדוניהם** [שהרי כבר נכנסה שנת החמישים].

אלא, היו אז העבדים **אוכלין ושותין, ושמחין, ועטרותיהן בראשיהן.**[227]

כיון שהגיע יום הכפורים — תקעו בית דין בשופר.

ואז, **נפטרו עבדים לבתיהן,** והיו **השדות חוזרות לבעליהן.**

ומעתה קשה על שיטת חכמים הסוברים ששנת היובל מתחילה ביום הכיפורים: מדוע חזר הכתוב ואמר ״וקדשתם את שנת החמישים״? הרי מובן מאליו שמדובר בשנת החמישים, שנאמר ״וספרת לך תשע וארבעים שנה, והעברת שופר״.

ומתרצינן: **ורבנן** סוברים, שהפסוק בא להדגיש שרק **שנים אתה מקדש,** שכאשר

---

226. נאמר [ויקרא כה י]: ״וקדשתם את שנת החמשים שנה, וקראתם דרור [חופש] בארץ לכל יושביה״. ופירש רש״י: וקראתם דרור — לעבדים, בין [עבד] נרצע, ובין [עבד עברי] שלא כלו לו שש שנים משנמכר.

227. אם רצה העבד, הרי הוא יכול להניח עטרה בראשו להראות שהוא בן חורין. רש״י. ועיין

נכנסה שנת החמישים מצוה על בית הדין לומר "מקודשת השנה".

ואי אתה מקדש שום **חדשים**.

והיינו, שלדעת רבנן, בית הדין רק מברר אימתי יתחדש החודש, אך אין בית הדין צריכים לומר דבר. והחודש מתקדש מאליו, לפי מהלך הלבנה.[228]

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הקשורה למחלוקת חכמים ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא:

תניא אידך, שנינו בברייתא אחרת:

"**יובל היא**" — **מה תלמוד לומר**!? מה בא כתוב זה ללמדנו?[229]

לפי שנאמר "**וקדשתם את שנת החמישים**", ומכאן ששנת היובל מתקדשת מתחילתה, לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה.

יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה לפני יום הכיפורים, **כך מתקדשת והולכת בסופה** עד יום הכיפורים שאחרי היובל.

ואל תתמה כיצד מעלים אנו על הדעת ששנת היובל תמשיך גם בשנת החמישים ואחת עד יום הכיפורים, **שהרי מוסיפין מחול על קדש**.

תלמוד לומר, לכך נאמר "**יובל היא** — **שנת החמישים**".

והמילה "היא" ממעטת, שדוקא את **שנת החמשים אתה מקדש, ואי אתה מקדש** את **שנת החמשים ואחת** כלל.

ודרשה זו נצרכת לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, הסובר ששנת היובל מתקדשת מתחילתה [ולפי זה היה מקום ללמוד שאף בסופה היובל ממשיך עד יום הכיפורים].

אבל לדעת רבנן, שאין היובל מתחיל אלא ביום הכיפורים, אין צורך ללמדנו שאין היובל ממשיך עד יום הכיפורים.

ומעתה קשה, לדעת רבנן מדוע נאמר בפסוק "יובל היא"?

ומתרצינן: **ורבנן** דורשים מהפסוק "יובל היא שנת החמישים", ללמדך, שבאותה שנה רק את "**שנת חמישים**" בלבד **אתה מונה**. ט-א

ואי אתה מונה בה את אותה השנה לשני מינים:

א. **שנת חמישים** ליובל שעבר.

ב. **ואחת** ליובל הבא.

שאין מתחילים למנות ליובל הבא חמישים שנה החל משנת היובל עצמה. אלא רק החל משנה שאחרי היובל.

והפסוק בא לדעת רבנן, **לאפוקי** להוציא **מדרבי יהודה, דאמר שנת חמישים עולה**

ריטב"א ומאירי.

228. כך דעת רבי אלעזר ברבי שמעון [להלן כד א] רש"י. אבל להלכה נפסק שם שמצוה לקדש חדשים, ולפיכך הפסוק "וקדשתם" אינו נדרש כדרך שדרשוהו חכמים, אלא כדברי רבי ישמעאל והלכה כמותו. ריטב"א. [וכן כתבו תוספות ט א ד"ה ולאפוקי].

229. מדברי רש"י בהסבר תירוץ הגמרא, נראה

לכאן ולכאן! ולדעתו היא נחשבת גם לשנת היובל שעבר, וגם שנה ראשונה למנין השמיטה הבאה.

קא משמע לן, השמיענו הפסוק — **דלא**.[230]

והגמרא חוזרת לבאר את הברייתא, הסוברת כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. ששנינו בה:

יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה, שהרי "מוסיפין מחול על הקודש".

והוינן בה: **וד"מוסיפין מחול על קודש"** — **מנלן**, מנין למדים זאת?

דתניא: נאמר [שמות לד כא]: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, **בחריש ובקציר תשבות**".

ופסוק זה צריך ביאור: וכי רק חרישה וקצירה נאסרו בשבת? והלא יש שלשים ותשע אבות מלאכות, שנאסרו בשבת?!

רבי עקיבא אומר, אם כי תחילת הפסוק הוא בענין שמירת שבת, סופו של הפסוק "בחריש ובקציר תשבות", בהכרח שהוא מתייחס לשביעית, ולא לשבת.

כי לא יתכן לומר שבשבת יהיה אסור רק חריש וקציר, שהן עבודות השדה, ולא שאר המלאכות.

אך שביעית, שאסורים בה מן התורה רק ארבע מלאכות השדה והאילן [זריעה, זמירה, קצירה, בצירה], אפשר לומר שהפסוק מזכיר רק את שתי מלאכות השדה, ומהן נדע גם את שתי מלאכות האילן, זמירה ובצירה, המקבילות לחריש ולקציר:

א. זמירה, שהיא מלאכה המביאה לצמיחת האילן, נלמדת מ"חריש" האמור בפסוק, שמשמעות ה"חריש" הזה הוא מלאכת זריעה, כי באמצעות החרישה מהפכים את הזרעים לתוך הקרקע.

ב. בצירה נלמדת מ"קציר" האמור בפסוק, שהרי גם הבצירה היא מלאכת קצירה.

אך גם אם יתכן להעמיד את הכתוב הזה באיסור מלאכה בשביעית, עדיין יש להקשות, שהרי הוא מיותר.

כי **אינו צריך** הכתוב הזה **לומר שחריש וקציר של שביעית** אסורים.

שהרי כבר נאמר [ויקרא כה, ד ה] בענין שביעית:

"**שדך לא תזרע**. את ספיח קצירך לא תקצור".[231]

ששאלת הברייתא היתה למה נאמר בפסוק "היא"? הרי מילה זו מיותרת!

אבל הריטב"א פירש שהברייתא שאלה על המשך הפסוק: "[יובל היא] שנת החמישים": למה הוצרך הכתוב לומר "שנת החמישים"? הרי נאמר במקרא לעיל — "וקדשתם את שנת החמשים שנה". [וגרס בשאלת הברייתא: "יובל היא שנת החמשים מה תלמוד לומר"].

230. התוספות הריטב"א והטור [יורה דעה שלא] פסקו כרבי יהודה ששנת החמישים עולה לכאן ולכאן. אבל הרמב"ם [שמיטה ויובל י ז] פסק כחכמים שאין שנת החמישים נמנית כשנה ראשונה לשמיטה שאחריה.

231. פירש רש"י על התורה: "את ספיח קצירך

ואם כן, מה בא הכתוב הזה ללמדנו?[232].

אלא אם פסוק זה "אינו ענין" לשביעית עצמה, "תנהו ענין" והעמידו לענין איסור **חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית**.

והיינו, שפסוק זה אינו מיותר אלא יש בו חידוש, שאינו נלמד ממקום אחר.

ובו לימדה תורה, שיש איסור אפילו בשנה השישית, ערב השמיטה, לחרוש חרישה לפני השביעית לתועלת גידולי הקרקע שיצמחו בשביעית!

ומכאן למדנו שיש מצות "תוספת" לשביעית בתחילתה, לפני שהשביעית התחילה.

לא תקצור" — להיות מחזיק בו כבשאר שנים, אלא יהיה הפקר לכל. "ואת ענבי נזירך [שהפרשת בני אדם מהם ולא הפקרתם] לא תבצור" — אותם אינך בוצר. אבל אתה בוצר מן המופקר.

א. הרמב"ם [שביעית ד א—כב] פירש שאסור לקצור את תבואת השנה השביעית ופירותיה כדרך הקוצרים, ואם קצר את כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר לוקה, [ועיין חזון איש שביעית יב ס"ק ה שהסתפק בדעת הרמב"ם האם המלקט את כל השדה כאחת לוקה אפילו אם לא העמיד כרי ודש בבקר].

והתוספות כאן הביאו בשם תורת כהנים שאסור לקצור בכלי שרגילים לקצור בו כל השנה.

ב. דעת הרמב"ן [על התורה] שאיסור זה אינו אלא במשומר [ששמר שדהו בשביעית ולא הפקירה]. אבל מדברי הרמב"ם [שם] משמע שאפילו מן המופקר אסור לקצור כדרך הקוצרים. [חזון איש שם]. וכן דעת תוספות כאן [ולדעתם במשומר אסור לקצור אפילו בשינוי וכדלהלן].

ג. דעת הר"ש [שביעית א ד] והחינוך [שכח—שכט] שאדם שנטע את שדהו בשביעית הרי זה מותר באכילה מדאורייתא. וחכמים אסרוהו משום קנס. וכן דעת רש"י [יבמות קכב א ד"ה עזיקה, ועוד] והרמב"ן עה"ת. אבל יש אחרונים שכתבו שפירות אלו אסורים מן התורה [כפתור ופרח וכן דייק החזון איש מהכסף משנה שביעית ד, כט. ותמה עליהם, עיין חזון איש שביעית ג כה]. וכן משמע מתוספות ד"ה וקציר, בשם ריב"א.

ד. דעת רבנו תם [בתוספות מנחות פד, סוכה לט, ב, ועוד] שמי ששמר את שדהו ולא הפקירה הרי הפירות אסורין מדאורייתא, ואסור לקצרן אפילו על ידי שינוי [שנאמר: "את ענבי נזירך לא תבצור" ודרשו בתורת כהנים: אותם אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר] וכן דעת התוספות כאן שאסור לקצרן אפילו על ידי שינוי.

אבל הרמב"ן על התורה כתב שאף אם שמר את שדהו, לא נאסרו הפירות באכילה. [אלא אסור לקנות מעם הארץ אפילו כל שהו] ועיין מנחת חינוך שכט אות א.

232. הברייתא הוכיחה מהפסוק "שדך לא תזרע וכרמך לא תבצור" שחריש וקציר אסורין. ובפסוק זה לא נאמר בפירוש שחרישה אסורה.

דעת רבא [מועד קטן ב ב, ג א] שתולדות מלאכות [דברים שהם מעין המלאכות שהוזכרו בתורה] אינם אסורים בשביעית מדאורייתא. [וכן פסק הרמב"ם שמיטה א ב—ג]. ולפי זה קשה: הרי הפסוק נצרך בשביל לאסור את החרישה מן התורה, שהרי אין לאוסרה משום תולדת זריעה! ומדוע אמרה הברייתא שהכתוב אינו צריך לומר שחריש וקציר של שביעית אסורים?

ותירצו התוספות: עיקר הדיוק הוא מהקציר שהוא מיותר, ומאחר שדורשים מהקציר דין

ואילו הקציר שהוזכר בפסוק, בא לחדש שנוהגים דיני שביעית אפילו בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

והיינו, בתבואה שגדלה והביאה שליש בשביעית, ולא נקצרה עד מוצאי שביעית.

והשמיענו הכתוב שחייבים לנהוג באותה תבואה, הן בקצירתה, והן בקדושתה, כדין תבואה שגדלה ונקצרת בשביעית עצמה.(233)

ומכאן למדנו שיש תוספת לשביעית בסופה, אחרי שהשביעית הסתיימה.(234)

ורבי ישמעאל חולק על רבי עקיבא **ואומר**: הפסוק "בחריש ובקציר תשבות" אינו מדבר בענין השביעית ולא בענין תוספת שביעית, אלא בענין שבת עצמה. וכמו שתחילת הפסוק אמורה בשבת: "ששת ימים תעבוד, וביום השביעי תשבות".

ובא הכתוב לומר:

מה כמו **חריש** שנאסר בשבת, המדובר בחריש **רשות,** ולא של מצוה, שהרי אין שום חרישה שהיא חובה.

ואפילו החורש והזורע לצורך קיום מצות

תוספת שביעית [כדלהלן בברייתא]. אף בחריש דורשים כן. [ועיין תוספות מועד קטן ג ב ד"ה שהרי].

[הטורי אבן הקשה: שמא הפסוק "בחריש ובקציר תשבות" בא להוסיף מצות עשה, ואילו הפסוק "שדך לא תזרע. את ספיח קצירך לא תקצור" בא למצות לא תעשה!

ותירץ: נאמר בתחילת הפסוק "שנת שבתון יהיה לארץ, וכבר למדנו מכאן מצות עשה. ועיין שם].

233. דהיינו אסור לקצרו אותה כדרכה אלא בשינוי. תוספות. [ראה בהערה הקודמת]. ועיין להלן בסוף ההערה הבאה.

234. א. נחלקו הראשונים בפסחים [נא ב] בדעת רבי עקיבא באיסור "ספיחין":

לדעת רש"י ספיחין שגדלו בשביעית מאליהם, אינם אסורים באכילה מדאורייתא. אלא, אם עבר זמן הביעור ולא ביערן, אז הם אסורים מדאורייתא. ורבנן גזרו ואסרו אותם באכילה אף קודם הביעור.

אבל דעת ריב"א ורבנו תם שם, שספיחין שגדלו בשביעית אסורין אפילו באכילה, אפילו לפני זמן הביעור, מדאורייתא, וכן בקצירה, משום שנאמר: "הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו".

ולפי זה הקשו התוספות: מדוע הוצרך הכתוב לאסור קציר של שביעית כדרכו בתבואה היוצאת למוצאי שביעית?

ותירצו תוספות: איסור "ספיחין" אינו נוהג אלא בתבואה שנלקטה בשביעית, שהיא אסורה באכילה. אבל כאן מדובר בתבואה שהביאה שליש בשביעית, אך נקצרת בשמינית, ותבואה זו מותרת באכילה. והר"ש [שביעית ט א] כתב שלדעת רבי עקיבא הולכין באיסור ספיחין אחר הבאת שליש.

והסתפק החזון איש בדעת התוספות כאן, לאחר שנאמר הפסוק "בחריש ובקציר תשבות": האם למדנו מכאן שבאיסור אכילת ספיחין הולכין אחר הבאת שליש, וכדעת הר"ש, או שספיחין שהביאו שליש בשביעית אסור לקצרם כדרכם, אבל בשינוי מותר, והם מותרים באכילה [שביעית סימן י סעיף קטן ג]. ועיין תוספות הרא"ש. והגהות ר"ש מדעסוי.

ב. ומדברי התוספות הנ"ל מבואר שכוונת רבי

העומר או מצות שתי הלחם, אין כל מצוה בחרישתו ובזריעתו, עד שנתיר לו חרישה וזריעה בשבת לצורך מצות העומר.

שהרי אם מצא שדה חרושה או זרועה, הרי היא ראויה לקצור ולהביא ממנה תבואה לצורך העומר.

ולא התירה התורה חרישה וזריעה לצורך העומר, היות ואין מצוה בחרישה או בזריעה לשם גידול תבואה עבור מצות הקרבת העומר.

ונמצא שהקציר שאסרה תורה בשבת הוא רק קציר של רשות ולא של מצוה [כי לא שייך "קציר מצוה"].

אף קציר שאסרה תורה בשבת הוא דוקא קציר של **רשות.**

יצא מכלל איסור זה, **קציר העומר**, שמותר לעשותו בשבת, היות **שהוא** קציר **מצוה.**(235)

כי אפילו אם יש לפנינו חיטים קצורות, מצוה לקצור אחרות לשם מצות העומר. וכאן התירה התורה לקצור את קציר העומר בשבת.

ומעתה, נמצינו למדים, לדברי רבי עקיבא, מהו המקור לדין שמוסיפים מן החול על הקודש.

אך עדיין יש למצוא את המקור לכך לפי רבי ישמעאל.

ומבארת הגמרא: **ורבי ישמעאל**, שאינו דורש מהפסוק הזה את תוספת שביעית. אם כן, הדין ש"**מוסיפין מחול על קדש**" — **מנא ליה!?**(236)

נפקא ליה, דין זה יוצא לו **מדתניא**:

נאמר [ויקרא כג לב] בענין יום הכיפורים:

"**ועניתם את נפשותיכם בתשעה** לחדש [תשרי]".

יכול שיהיו חייבים להתענות **בתשעה** לחדש?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: "בתשעה לחדש, **בערב!**"

שמשמעותו: בערב, שלאחר התשעה לחדש — אז תתחיל מצות התענית.

אי "בערב", יכול שמצות העינוי מתחילה רק **משתחשך?**

עקיבא לומר שפירות היוצאים למוצאי שביעית אסורים בקצירה. אבל תוספות להלן יב ב ד"ה מנהג כתבו שכוונת רבי עקיבא לאסור אפילו את עבודת קרקע בפירות שיצאו למוצאי שביעית, כגון לחרוש ולעדור לצורך אותה תבואה, וכן כתבו הראשונים כאן.

235. מצות העומר התבארה לעיל [הערה 195].

236. הרשב"א פירש את שאלת הגמרא לענין תוספת שביעית, והגמרא מביאה ברייתא שבסופה מבואר מקור לתוספת שביעית, וכן כתב הריטב"א בשם התוספות.

אבל הריטב"א עצמו כתב שהשאלה היא לענין תוספת שבת ויום הכיפורים וימים טובים. שלדעת רבי עקיבא שלמד תוספת שביעית מן הכתוב, יש ללמוד קל וחומר לשבתות וימים טובים שקדושתם חמורה, אבל לרבי ישמעאל

תלמוד לומר: "בתשעה לחדש".

ואילו משתחשך הרי זה כבר עשרה לחדש, ולא תשעה, ובהכרח, שמצות העינוי מתחילה מבעוד יום!

הא כיצד?

מתחיל ומתענה מבעוד יום.(237)

וכאן הכתוב **מלמד שמוסיפין מחול על קדש.**

מיום התשיעי שהוא חול, על יום העשירי שהוא קדש.

אין לי מקור ללמוד שמוסיפין מחול על קדש **אלא בכניסתו** של יום הכיפורים, לפני שהתחיל יום הכיפורים.

ביציאתו של יום הכיפורים — **מנין** שמוסיפין עליו?

תוספת שביעית נאמרה הלכה למשה מסיני. ואין לומדים קל וחומר בהלכה למשה מסיני. וכן נראה למסקנת התוספות לפנינו [ד"ה שהרי] ועיין ראב"ד וחידושי הר"ן.

237. שיעור זמן תוספת יום הכיפורים בכניסתו:

נחלקו הפוסקים אימתי מתחיל בין השמשות:

דעת רבנו תם [שבת לה א] שתחילה החמה נסתרת מעיננו, ומאותה שעה מתחילה השקיעה, ועדיין הוא יום, והשקיעה מסתיימת לאחר זמן מהלך 3.25 מיל [שהם שעה ועשרים דקות] לדעת השו"ע או"ח תנ"ט ב. ששיעור מיל הוא 18 דקות. אבל אומרים ששיעור מיל הוא 24 דקות ראה ביאור הלכה שם].

מאותה שעה ואילך מתחיל בין השמשות. דהיינו ספק יום ספק לילה, ואסור לעשות מלאכה [ולאכול ביום הכיפורים] משום ספק דאורייתא [ומשך בין השמשות כמהלך 0.75 מיל]. [ועיין בית יוסף שם ד"ה והתוספות].

וכדעה זו פסק השולחן ערוך אורח חיים רס"א ב. ולפי שיטה זו כתב השו"ע שזמן התוספת הוא מתחילת השקיעה עד בין השמשות. אם רצה עושה את כולו תוספת, ואם רצה עושה את מקצתו. ובלבד שיוסיף מעט זמן לפני בין השמשות. שזמן זה הוא בודאי תוספת על הקודש.

וכן כתב הריטב"א כאן.

והרמ"א שם כתב שזמן התוספת הוא מפלג המנחה, דהיינו שעה ורבע לפני בין השמשות. ועיין ביאור הלכה שם.

דעת הגר"א [בשנות אליהו תחילת מסכת ברכות ובשו"ע שם] שמשעה שהחמה מתכסה מעיננו מתחיל בין השמשות. ולפי זה ודאי חובה להוסיף מחול על הקדש לפני זמן זה. וכן פסק המשנה ברורה שם, שצריך להחמיר כדעה זו.

ודעת הרא"ם בספר יראים שבין השמשות מתחיל כמהלך 3/4 מיל לפני השקיעה. [ראה ביאור הלכה רס"א ב ד"ה מתחלת].

המשנה ברורה [שם ס"ק כג] כתב שלכתחילה ראוי לחוש לדעת היראים. ולכן מי שמחמיר על עצמו לפרוש ממלאכה חצי שעה או לפחות 20 דקות לפני השקיעה אשרי חלקו [הדעה המחמירה ביותר בשיעור מהלך מיל, סוברת שהוא 24 דקות. ו—3/4 מזה הוא 18 דקות. ועוד 2 דקות לתוספת שבת].

אופן קבלת התוספת: הריטב"א כאן כתב שאין התוספת חלה בדיבור בלבד אלא על ידי תפילה או קידוש. ועיין שולחן ערוך [רסא ד, רסג י] שאמירת ברכו היא כקבלת תוספת שבת. [ובזמננו שאומרים בערב שבת "מזמור שיר ליום השבת" הרי זה כברכו, והרי זה כקבלת תוספת שבת].

והמשנה ברורה [רס"א ס"ק כא] כתב שהמקבל על עצמו תוספת בדיבור חלו עליו דיני

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: "**מערב עד ערב**".(238)

כלומר, עד הערב [הלילה] שאחרי יום הכיפורים, ועד בכלל.

ומכאן שמוסיפין על יום הכיפורים גם ביציאתו.

ואין לי מקור ללמוד שמוסיפין מחול על קדש, **אלא ביום הכיפורים**, שבו דיבר הכתוב.

שבתות — מנין שיש לנו להוסיף עליהן מן החול על הקודש בכניסתן ובצאתן?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק ההוא: "[מערב עד ערב] **תשבתו**".

ומילה זו מיותרת היא, ובאה ללמד שאף בשבת, שנאמר בה דין שביתה מכל מלאכה, מוסיפין מחול על קדש.

ימים טובים — מנין שמוסיפין מחול על קדש?

תלמוד לומר בהמשך הפסוק: "[מערב עד ערב תשבתו] **שבתכם**".

ומילה זו מיותרת. ובאה לרבות שיש עוד ימים שמצוה להוסיף עליהם מחול.

הא כיצד? כל מקום שיש בו שבות [דין שביתה ממלאכה](239) — **מוסיפין בו מחול על קדש.**(240)

ועתה הגמרא מקשה על רבי עקיבא, הסובר שלומדים מ"בחריש ובקציר תשבות" שמוסיפין מחול על הקדש:

התוספת [וראה שו"ע או"ח תר"ח ג ומשנה ברורה שם לענין קבלה בלב].

238. כתב הריטב"א, ששיעור התוספת ביציאתו, הוא עד שייראו 3 כוכבים קטנים, שמשעה שנראו 3 כוכבים בינונים הרי זה לילה גמור, ועד שיצאו 3 כוכבים קטנים הוא זמן התוספת. והביא בשם הירושלמי שצריך ששלושת הכוכבים יהיו רצופין.

ובבית יוסף אורח חיים רצג כתב שצריך להמתין עד שיראו 3 כוכבים קטנים משום ספק יום, כי אין אנו בקיאין בשיעור כוכבים בינוניים. וכדי לצאת ידי תוספת שבת ממתינים עד שיראו 3 כוכבים רצופים. [וכתב דגול מרבבה שם שכשרואה 3 כוכבים קטנים שאינם רצופים וממתין מעט, יוצא ידי התוספת, והביאו המשנה ברורה שם ס"ק ה].

[ועיין ביאור הלכה רצ"ג ד"ה שיראו, וד"ה שלשה].

239. התנא בא לרבות שביתה בשביעית. תוספות [ועיין גליון הש"ס כאן שתמה לדעת רבי עקיבא שלמדים דין תוספת בשבת ויום הכיפורים משביעית, מנין שיש מצוה להוסיף אף בדין עינוי. ועיין שם עוד].

240. הרמב"ם לא הזכיר דין תוספת שבת וימים טובים. וכתב הרב המגיד [שביתת עשור א ו] שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת אלא לעינוי יום הכיפורים בלבד. והפסוקים המובאים בגמרא כאן נדרשים לדרשות אחרות. ולפי זה אף ביום הכיפורים עצמו אין דין תוספת מדאורייתא אלא לדין עינוי, אבל לא לענין שביתה ממלאכה.

הבית יוסף [או"ח רסא] סובר שמה שכתב הרב המגיד שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת מדאורייתא, לשונו לאו דוקא. אלא אפילו מדרבנן אין דין תוספת. שאם לא כן היה הרמב"ם צריך להביא לענין שבת שיש דין

ורבי עקיבא, האי, פסוק זה, של "**ועניתם את נפשותיכם בתשעה** לחדש בערב" — **מאי עביד ליה?**

מה הוא ילמד מפסוק זה, והלא לשיטתו אין הכתוב צריך ללמדנו שמוסיפין מחול על קדש, שהרי דין זה נלמד כבר מ"בחריש ובקציר תשבות"!

ומתרצינן: **מיבעי ליה**, פסוק זה נצרך הוא לדרשה אחרת, **לכדתני חייא בר רב מדפתי:**

דתני חייא בר רב מדפתי: נאמר "**ועניתם את נפשותיכם בתשעה**".

ודברי הפסוק הזה צריכים ביאור: **וכי בתשעה** ביום **מתענין? והלא בעשירי** בלבד **מתענין**, שהרי נאמר "בתשעה לחודש — בערב!"

אלא, בא הכתוב **לומר לך:**

כל האוכל ושותה בתשיעי — מעלה עליו
ט-ב **הכתוב: כאילו התענה תשיעי ועשירי.**

וכך אמר הכתוב: אכילת תשעה בחדש נחשבת כעינוי. וכיון שהאכילה בתשיעי חשובה כעינוי, מצוה להרבות באכילה ושתיה בתשיעי.(241)

הברייתא לעיל [ח ב] דורשת את הכתוב בפרשת היובל [ויקרא כה] בפסוק יא:

"יובל היא שנת החמישים שנה תהיה לכם".

ועתה הגמרא מביאה ברייתא הדורשת את הנאמר בפסוק י:

"יובל היא תהיה לכם".

להבנת הסוגיא שלפנינו נקדים, שבענין היובל נאמרו בתורה ארבעה דינים:

[א] תקיעת שופר ביום הכיפורים. שנאמר [בפסוק ט]: "ביום הכיפורים תעבירו שופר".

[ב] שילוח העבדים העבריים לחפשי. שנאמר [בפסוק י]: "וקראתם דרור בארץ".

תוספת מדרבנן.

אבל הגר"א [רסא ב] כתב שלדעת הרמב"ם יש דין תוספת בשבת ויום טוב מדרבנן. [וכתב שכן הוא דעת התוספות כאן. וביאור הלכה שם ד"ה יש אומרים פקפק בזה]. [והרמב"ם הזכיר את דין התוספת במה שכתב את דין התקיעות שתקעו בערב שבת בפרק ה].

הגר"א שם פסק להלכה כהרמב"ם שתוספת שבת היא מדרבנן, אבל מדברי הבית יוסף נראה שסובר שדין תוספת שבת הוא מדאורייתא. ובשלחן ערוך הביא דעה זו בשם "יש אומרים".

241. כתבו תוספות שכוונת הברייתא לומר: מעלה עליו הכתוב כאילו נצטוה להתענות ולא התענה. אבל ודאי אסור להתענות, ואין הכוונה כאילו התענה ממש, שהרי המתענה עובר איסור [וכן פסק הרמ"א אורח חיים סימן תרד. ועיין בית יוסף שם].

וכתבו המפרשים כמה טעמים למצוה זו:

א. הכנה לצום יום הכיפורים [רש"י יומא פא ב ד"ה כל, ורא"ש שם וריטב"א כאן].

ב. שאנו בטוחים שהקב"ה יכפר עוונותינו [טור או"ח תרד] ולכן מצוה לאכול בשר ודגים [פרישה].

ג. להראות שאנו שמחים שניתן לנו יום הכיפורים לכפרה, ומפני שאי אפשר לכבדו במאכל ביום הכיפורים עצמו כדרך שאר ימים טובים. לכן צריך לכבדו ביום שלפניו. [בית יוסף

[ג] השמטת הקרקעות. שהקונה שדה מחבירו צריך להחזירה לו ביובל. שנאמר [בהמשך פסוק י]: "ושבתם איש אל אחזתו".

[ד] שביתת הארץ מזריעה, קצירה ובצירה. שנאמר [בפסוק יא]: "לא תזרעו. ולא תקצרו את ספיחיה, ולא תבצרו את נזיריה".

תנו רבנן: נאמר בענין היובל בפסוק י:

"**יובל היא** תהיה לכם".

והמילים "יובל היא" נראות כמיותרות, שהרי נאמר בפסוק יא:

"יובל היא, שנת החמישים שנה תהיה לכם".(242)

ודרשו חכמים מיתור המילה "יובל" ללמד:

אף על פי שלא שמטו הציבור את הקרקעות שקנו, ולא החזירום למוכרים.

ואף על פי שלא תקעו בשופר.

בכל זאת יש על שנת החמישים הזאת שם של "שנת היובל", והיא אסורה בזריעה, קצירה ובצירה.

יכול. שמא תאמר, שהיובל חל **אף על פי שלא שלחו** את עבדיהם לחפשי?

תלמוד לומר "יובל **היא**". והמילה "היא" באה להורות שרק אם יקיימו את דין שילוח העבדים ביובל הרי היא "שנת היובל".

ואם לאו, אינה יובל, ומותרת בזריעה קצירה ובצירה.

[ולהלן הגמרא תבאר מנין למדנו שהמילה "היא" באה ללמד שהיובל תלוי בשילוח עבדים ולא באחד משאר הדינים שנאמרו בפרשה].

אלו הם **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: נאמר "**יובל היא**".

המילה "יובל" באה ללמד ש**אף על פי שלא שמטו** הציבור את הקרקעות שקנו, **ואף על פי שלא שלחו** את העבדים לחפשי, בכל זאת הרי שנת החמשים היא "שנת היובל", ואסורה בזריעה קצירה ובצירה.

יכול, שמא תאמר שהיובל חל **אף על פי שלא תקעו** בשופר?

תלמוד לומר [לכך נאמר] "**היא**".

המילה "היא" מורה על מיעוט: היא — ולא אחרת.

ובא הכתוב למעט, שדוקא אם קיימו את תקיעת השופר בשנת היובל הרי היא יובל.

אלא מעתה יש לבאר, לפי שמצינו כתוב אחד מרבה, וכתוב שני ממעט:

וכי מאחר שמקרא אחד ["יובל"] **מרבה**, שהיובל חל אף על פי שלא נתקיימו כל דיניו.

תר"ד סוף ד"ה ואכתי איכא]. [וכעין זה כתב ה"ר יונה בשערי תשובה שער ד, ועיין שם טעמים נוספים אותיות ח—י. ועיין ריטב"א].

242. ריטב"א.

וכנגדו מקרא אחד [״היא״] **ממעיט**, שדוקא אם נתקיימו דיני היובל הרי הוא חל.

מפני מה אני אומר שהמילה **״יובל״** מרבה שהיובל חל **אף על פי שלא שלחו** את העבדים. ואילו המילה ״היא״ ממעטת, **ואין יובל** חל **אלא אם כן תקעו**.

ומדוע שלא נאמר להיפך!?

לפי שאפשר לעולם בלא שתהיה אפשרות לקיים את מצות **שילוח עבדים**, כגון שלא יהיה אף עבד עברי.

ואי אפשר לעולם בלא שתהיה אפשרות של **תקיעת שופר**, שהרי השופרות מצויים בכל הזמנים,(243) ומסתבר שלא תלה הכתוב את דיני היובל אלא בדבר המצוי לעולם.(244)

דבר אחר, טעם אחר מדוע מסתבר שהיובל תלוי בתקיעת שופר ולא בשילוח עבדים:

זו, מצות תקיעת שופר, **מסורה לבית דין**, שעליהם מוטל לתקוע בשופר ביום הכיפורים,(245) ובידם לצוות את שלוחם לעשות זאת.

ואילו זו, מצות שילוח העבדים, **אינה מסורה לבית דין**, אלא לבעלי העבדים. ואם נאמר שאין היובל חל אלא אם נתקיימה מצות שילוח עבדים, נמצא שאם האדון ימאן לשלח את עבדו, יתבטל היובל. ומסתבר שלא תלה הכתוב את היובל אלא בדבר המסור לבית דין.(246)

והגמרא דנה בדברי רבי יוסי.

והוינן בה: **מאי דבר אחר** לאיזה צורך הוסיף רבי יוסי **״דבר אחר״**, טעם נוסף, שתקיעת שופר מסורה לבית דין, ושילוח עבדים אינו מסור בידיהם, ומדוע לא די בטעם הראשון שאפשר לעולם שלא תהיה בו אפשרות לשילוח עבדים?

---

243. ר״ח.

244. הקשו הראשונים: דעת רבי יוחנן [בגיטין מח א] שאחים שירשו קרקע מאביהם מחזירים זה לזה ביובל ומחלקים אותה מחדש. ולפי זה השמטת קרקעות מצויה לעולם. ומדוע לא נאמר שהכתוב תלה את דיני היובל בהשמטת קרקעות?

ותירץ הרשב״א: לדעת רבי יוחנן הטעם השני שהביא רבי יוסי להלן בא להשיב על שאלה זו. [וכן כתב הר״ן]. ועיין ריטב״א. טורי אבן. וערוך לנר.

245. להלן ל א מבואר שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ביום הכיפורים של יובל.

הרמב״ם [שמיטה ויובל י, י] כתב: ומצוה זו מסורה לבית דין תחילה, [שנאמר ״והעברת שופר תרועה״]. וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר ״תעבירו שופר״.

וכתב מנחת חינוך [מצוה של״א] מקור לדברי הרמב״ם, שהרמב״ם התקשה בדברי הגמרא כאן. [האומרת שמצוה זו מסורה לבית דין] ולכן פירש שמצוה זו מסורה לבית דין תחלה. ועיין במנחת חינוך שם שתמה על דבריו.

[ועיין ריטב״א להלן כט ב ד״ה אמר רב הונא שכתב שמצוה על היחידים לתקוע בזמן שבית הדין יושבים].

ובערוך לנר [ד״ה יכול אעפ״י שלא שלחו. באמצע הדיבור] כתב שאם בית דין תקעו ולא תקעו היחידים, ודאי שהיובל נתקדש. ולכן אמרה הגמרא: ״זו מסורה לבית דין״.

246. ראה להלן הערה הבאה.

ומשנינן: כך אמר רבי יוסי: **וכי תימא**, ואם תדחה את הטעם הראשון, ותאמר: **אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח**, שלא יתכן שבכל העולם אין אדם אחד שיש לו עבד עברי שיהיה מצווה לשלחו! (247)

לכן אומר לך דבר [טעם] אחר: **זו** [תקיעת שופר] **מסורה לבית דין, וזו** [שילוח עבדים] אינה מסורה לבית דין.

ועתה הגמרא דנה בדברי רבי יהודה הסובר שיובל תלוי בשילוח עבדים, ולא בתקיעת שופר.

והוינן בה: **בשלמא** לדעת **רבי יוסי**, שמרבה מהמילה "יובל" שהוא חל אף על פי שלא שלחו עבדים, וממעט מהמילה "היא" שאין היובל חל אם לא תקעו — **כדקאמר טעמיה**, כפי שהוא עצמו הסביר את טעמו.

אלא, לדעת **רבי יהודה — מאי טעמיה?**

מדוע הוא מרבה מ"יובל" שהוא חל אפילו אם לא תקעו, וממעט מ"היא" שאינו חל כשלא שלחו עבדים?

ומשנינן: **אמר קרא**: "והעברת שופר תרועה, **וקראתם דרור בארץ** — יובל היא".

וקסבר רבי יהודה **מקרא נדרש** רק על הכתוב **שלפניו**, הסמוך לו, **ולא על** הכתוב **שלפני פניו**, על הפסוק שלפני הפסוק הסמוך לו.

ולכן דרש רבי יהודה מהמילה "היא" שה"דרור", שילוח עבדים, הכתוב במקרא שלפניו מעכב. אבל תקיעת השופר, הכתובה במקרא שלפני פניו, אינה מעכבת. (248)

ומוסיפה הגמרא לבאר את ענין הדרור שבפרשה:

דכולי עלמא, לדברי הכל, "**דרור**" האמור בפרשה **לשון "חירות"** הוא. ולכן פירשו את המילה "דרור" לענין שילוח עבדים.

ומבארינן: **מאי משמע**? מנין שמשמעות המילה "דרור" היא שילוח עבדים?

דתניא: אין דרור אלא לשון חירות.

אמר רבי יהודה: מה הוא לשון דרור?

---

247. מכאן מוכח שאם יש אדם אחד שיש לו עבד ומשלחו, הרי נתקיים דין שילוח עבדים ונוהגים דיני היובל לדעת רבי יהודה [הסובר שדיני היובל תלויים בשילוח עבדים].

המנחת חינוך מצוה שלה הסתפק כשיש הרבה אנשים שיש להם עבדים ורובם אינם משלחים, האם כיון שאחד משלח, הרי זה נחשב שהתקיימה מצות שילוח [כפי שמשמע בגמרא וכדלעיל]. או, שדוקא אם יש רק אדם אחד שיש לו עבד והוא משלח, דוקא בזה נחשב שנתקיימה מצות השילוח [כפי שמשמע בגמרא]. אבל כשיש כמה אנשים שיש להם עבדים ורובם אינם משלחים, אין מצות השילוח מתקיימת, [ולא נוהגים דיני היובל לדעת רבי יהודה]. וכן הסתפק השפת אמת.

ועיין בערוך לנר שהסתפק כספק הנ"ל. והוסיף והסתפק שמא אפילו אם יש רבים מישראל שיש להם עבדים, ואחד בלבד אינו משלח, שמא היובל מתבטל לדעת רבי יהודה. [ועיין חזון איש קלט ד. ודרך אמונה בבירור הלכה שמיטין י יג].

248. הקשו תוספות: מאחר שלדעת רבי יהודה מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו, מדוע "יובל"

כמדייר בי דיירא, כאדם החפשי לדור בכל מלון שהוא חפץ, **ומוכיל סחורה בכל מדינה.**

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ברייתא **זו** היא **דברי רבי יהודה ורבי יוסי.**

אבל חכמים חולקים על שניהם **ואומרים:** בין החזרת השדות, ובין שילוח עבדים, ובין תקיעת שופר ביום הכיפורים — **שלשתן מעכבות בו** ביובל. ואם לא התקיימה מצוה אחת מהן אין היובל חל,(249) ומותר לזרוע, לקצור, ולבצור בו כמו בכל שנה.(250)

ומהו טעמם של חכמים?

קסברי המקרא "היא" **נדרש** הן **לפניו**, לענין דרור, והן **לפני פניו**, לענין תקיעת שופר. וכן הוא נדרש גם **לאחריו**, לענין החזרת השדות. וכמו שנאמר:

א. והעברתם שופר.

ב. וקראתם דרור.

ג. יובל היא.

ד. ושבתם איש אל אחוזתו.

ומקשינן: **והכתיב** "**יובל** היא", וגם המילה "יובל" היא מיותרת, ומה מרבים ממנה חכמים?

ומתרצינן: ה"יובל" **ההוא** מרבה **דאפילו בחוצה לארץ** משלחים את העבדים.(251)

ותמהינן: **והכתיב** "וקראתם דרור **בארץ**", ומשמע שאין היובל נוהג אלא בארץ, ולא בחוץ לארץ!

ומתרצינן: המקרא **ההוא**, "בארץ", בא ללמד שרק **בזמן שנוהג דרור בארץ**, כאשר רוב יושביה עליה, אז **נוהג** דרור גם **בחוצה לארץ.**

אבל **בזמן שאינו נוהג בארץ**(252) — **אינו נוהג** גם **בחוצה לארץ.**

נדרש אף על לפני פניו ולאחריו?

ותירצו: הריבוי "יובל" משמע שבא לרבות שבכל ענין הוא יובל. [מה שאין כן "היא" בא למעט אופן מסויים, ולא את כל האופנים]. ועיין שם תירוץ נוסף.

249. כדעה זו פסק הרמב"ם [שמיטין ויובלות י יג] והריטב"א.

במנחת חינוך [מצוה שלה] הסתפק בשלשת הדברים הללו, אם רוב הציבור לא עשאום [לא תקעו בשופר, לא החזירו את הקרקעות שקנו, ולא שיחררו את עבדיהם] ומיעוט הציבור עשאום. האם היובל חל [ראה לעיל הערה 247]

והערוך לנר כתב שלענין תקיעת שופר, אין ספק שאם בית דין תקעו ולא תקעו היחידים, ודאי חל היובל שהרי שנינו לעיל "זו [תקיעת שופר] מסורה לבית דין".

250. כן משמע מרש"י ותוספות. וכן כתב המאירי, והמנחת חינוך מצוה שלה.

251. אף על פי שמצוה זו אינה מצוה שבקרקע אלא מצוה שבגוף. וכל מצות הגוף נוהגות אף בחוץ לארץ, מכל מקום הוצרך הכתבו לרבות זאת בפירוש מפני שנאמר בהמשך המקרא "וקראתם דרור "בארץ". ומשמע שאין היובל נוהג בחוץ לארץ. גמרא קידושין לח ב. וכן נראה מהמשך הגמרא כאן.

252. כתב הרמב"ם [שמיטה ויובל י ח]: "והוא

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולנטיעה**, לענין מנין שלש השנים הראשונות שהאילן אסור משום "ערלה". שאפילו אם נטע נטיעה באב, מסתיימת השנה הראשונה בסוף אלול, ומתחילים למנות שנה שניה באחד בתשרי.

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו דבר זה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה?

דכתיב [ויקרא יט כג]: "**שלש שנים** יהיה לכם **ערלים** לא יאכל".

וכתיב בפסוק שאחריו: "**ובשנה הרביעית** יהיה כל פריו קדש הילולים לה'".

מכאן, ששני הערלה מסתיימים ב"שנה" הרביעית.(253)

ויליף, התנא למד בגזירה שוה "**שנה** — **שנה**" **מ**שנה המתחילה ב**תשרי**:

דכתיב [דברים יא]: "עיני ה' אלהיך בה [בארץ ישראל, לדון] **מראשית השנה**" [מה יהיה באחריתה]. והגמרא לעיל [ח א] הוכיחה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לענין זה.

ומקשינן: מדוע התנא למד "שנה שנה" בגזירה שוה משנה המתחילה בתשרי?

וליגמר [ילמד] "**שנה** — **שנה**" **מ**שנה המתחילה ב**ניסן**.

דכתיב [שמות יב ב]: "**ראשון הוא** [ניסן] **לכם לחדשי השנה**"!

ומתרצינן: **דנין** למדים "**שנה**" שנאמרה בנטיעה, **שאין** מוזכרים **עמה** "**חדשים**", **מ**"**שנה**" המתחילה בתשרי, **שאין** מוזכרים **עמה** "**חדשים**".

ואין דנין למדים "**שנה**" שנאמרה בנטיעה, **שאין** מוזכרים **עמה** "**חדשים**", **מ**"**שנה**" המתחילה בניסן **שיש עמה** "**חדשים**", שנאמר בה "לחדשי השנה".

הסוגיא שלפנינו דנה באיסור ערלה בנוטע

שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט, אלא כולן יושבין כתקנן. [איש בנחלתו המסורה לאבותיו מימות יהושע בן נון]. ומקור דבריו מהגמרא בערכין לב ב.

ולפי זה כתב החזון איש, שבזמן הזה שאין אנו בקיאים ביחוסי השבטים אין שייך חזרת השבטים. ואפילו אם היינו יודעים את יחוס השבטים, בכל זאת מאחר שלעתיד לבוא תתחלק הארץ חלוקה חדשה, בטלה חלוקה ראשונה. ואין היובל נוהג בזמן הזה. [שביעית כא ב].

253. בטורי אבן תמה: להלן בגמרא מבואר שאין איסור ערלה פוקע עד טו בשבט שבשנה הרביעית. וכן אין שנת הרבעי מסתיימת עד טו בשבט של השנה החמישית. ואם כן איך הגמרא כאן אומרת שראש השנה לרבעי הוא בתשרי? [עיין שם שהאריך בזה. ובסוף דבריו כתב ועדיין הקושיא במקומה עומדת].

[ואולי יש לומר, ששנת הערלה מסתיימת בראש השנה, כשם שהיא מתחילה בו, אלא שהאיסור נמשך עד טו בשבט. כלשון הגמרא להלן: "ובשנה הרביעית — פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה". כלומר אף על פי שהשנה מתחילה בתשרי. בכל זאת אין הפירות מותרים עד טו בשבט. וכן משמע מחידושי הר"ן להלן סוף יד א אך מלשון רש"י ד"ה ופירות, משמע שראש השנה לרבעי מתחיל בטו בשבט. ועיין].

לפני ראש השנה, אימתי עלתה לו שנה אחת. וכן מתי מסתיים איסור הערלה:

תנו רבנן:

אחד הנוטע נטיעה, **ואחד המבריך** המכופף את הענפים לארץ ומכסה מקצתם בעפר וקוצץ את הענף מן האילן.(254) **ואחד המרכיב**(255) ענף של אילן על גזע של אילן אחר(256) — כל אלו חשובים כנטיעה חדשה.

ואם עשאן **בערב שביעית, שלשים יום לפני ראש השנה** — משהגיע ראש השנה **עלתה לו שנה** ראשונה למנין שנות ערלה. ומעתה עליו למנות עוד שתי שנים בלבד לאיסור ערלה.

וכן **מותר לקיימן** לנטיעות הללו שנטען עד שלשים יום לפני ראש השנה, **בשביעית**, שאין נטיעות אלו בכלל גידולי שביעית.

אבל, אם נטע, הבריך, או הרכיב, **פחות משלשים יום לפני ראש השנה** [שהוא דבר שאסור לעשותו בערב שביעית], אזי משהגיע ראש השנה — **לא עלתה לו שנה** ראשונה למנין שנות ערלה, עד ראש השנה שאחריו.

ואם היתה אותה שנה ערב שביעית, **אסור לקיימן** [את אותן נטיעות] **בשביעית,** משום שאסור לנטוע שלושים יום קודם שביעית מן התורה משום תוספת שביעית.(257)

---

254. כך פירשו תוספות [ד"ה הרי וד"ה מרכיב], אבל רש"י והר"ן על הרי"ף לא הזכירו שקוצץ את הענף מן האילן.

והר"ן עצמו בחידושיו הקשה: בספרי שנינו "ונטעתם כל עץ מאכל [וערלתם ערלתו]" — פרט למבריך [שאינו אסור משום ערלה]. ואילו בגמרא כאן מבואר שהמבריך אסור לאכול את הפירות שלש שנים משום ערלה.

ותירץ: ההברכה המוזכרת בספרי היא באופן שהענף מחובר אל האילן ולא קצצוהו והענף יונק מן האילן. אבל ההברכה המוזכרת בגמרא כאן, היינו בקוצץ את הענף מן האילן. או אפילו כשלא קצצוהו. אם אינו יונק מן האילן הרי זה אסור משום ערלה. [עיין שם. וברשב"א וריטב"א ותוספות ישנים].

255. הקשו הראשונים: כאן מבואר שהמרכיב חייב בערלה. ואילו בספרי דרשו: "ונטעתם כל עץ מאכל [וערלתם ערלתו]" פרט למבריך ומרכיב!

עיין תוספות רשב"א ר"ן וריטב"א.

ולהלכה — כתבו הראשונים כאן בשם הרמב"ן, שבחוץ לארץ אין נוהגת ערלה בהברכה והרכבה. מפני שדעת רבי אליעזר בן יעקב שאין ערלה נוהגת בזה. וכל המיקל בערלה בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ. [וכן כתב הרא"ש הלכות ערלה ס"ה].

256. הנוטע אילן בשביעית באיסור, קנסוהו חכמים ואמרו שיעקור את הנטיעה. תרומות ב ג.

ונחלקו תנאים בדבר: דעת רבי מאיר — שאפילו הנוטע בשביעית בשוגג יעקר. ודעת רבי יהודה — שדוקא את הנוטע במזיד קנסו חכמים. אבל הנוטע בשוגג רשאי לקיים את נטיעתו [גיטין נג ב] והלכה כרבי מאיר. [רמב"ם שמיטה ויובל א יב].

257. הטעם שהנוטע אף לפני שביעית תוך

י-א ומוסיפה הברייתא: אף על פי שאמרנו שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה משהגיע ראש השנה עלתה לו שנה ראשונה, בכל זאת אין שלשת שנות הערלה מסתיימות בראש השנה, אלא:

ופירות נטיעה זו — אסורין עד ט"ו בשבט.

אם מדובר **לענין ערלה,** הרי הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה הרביעית הן **ערלה.**

ואם מדובר **לענין "רבעי",**(258) הרי הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה החמישית, עדיין אסורים באכילה מחוץ לירושלים, משום **"רבעי".**(259).

שלשים יום יעקור:

[א] דעת רש"י שהנוטע בתוך שלשים יום לפני שביעית. אסור לקיים את האילן מפני ששלשים יום הללו הם תוספת שביעית. שמוסיפין מחול על הקודש. ואף על פי שחכמים הוסיפו ואסרו מפסח בתבואה ומעצרת באילנות, מכל מקום בדיעבד אם נטע לא יעקור אלא כשנטע בתוספת שביעית דאורייתא, דהיינו שלושים יום. ריטב"א בדעת רש"י.

[ב] דעת רבנו תם שאסור לקיים את האילן מפני שהוא נקלט בשביעית עצמה. [להלן י ב ד"ה שלשים ושלשים]. אבל לענין תוספת שביעית דעת רבנו תם שאין דין תוספת שביעית מדאורייתא אלא בחרישה. [עיין תוספת כאן ד"ה ומותר. ורמב"ן וריטב"א בשם רבנו תם].

[ג] הרמב"ן והר"ן כתבו שאסור לקיים את האילן, מפני שמאחר שמונים לו את השנה הראשונה לערלה בשנה השביעית. אם כן לאחר זמן כאשר ימנו את שנותיו מן השביעית יאמרו שבשביעית עצמו נטעו את האילן ועיין שם.

וכל זה לדעת הגמרא בהוה אמינא. אבל למסקנת הגמרא להלן י, ב. הכל מודים שהברייתא כאן סוברת שיום אחד בשנה חשוב שנה. והטעם שהנוטע בתוך שלשים יום יעקור — משום שהנטיעה נקלטת בשביעית. עיין שם.

258. נטע רבעי היינו פירות שחנטו בשנה הרביעית לנטיעת האילן. ונאמר [ויקרא יט] "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים". ודינו להאכל בירושלים לבעליו כמעשר שני. ואם רצה לפדותו ולהעלות דמיו לירושלים, פודה ומוסיף חומש. [ויקרא שם. רמב"ם מעשר שני ורבעי ט א—ב].

259. לשון הברייתא: "ופירות נטיעה זו אסורין עד טו בשבט".

ויש שדייקו מלשון זו, שדוקא בנטיעה זו שנטעה שלשים יום לפני ראש השנה. ולא עברה עליה שנה שלימה עד ראש השנה, הרי שפירותיה אסורים עד ט"ו בשבט. אבל כל שעברה על הנטיעה שנה שלימה עד ראש השנה, אין פירותיה אסורים עד ט"ו בשבט. [אלא בראש השנה הרביעית נעשו רבעי. ובראש השנה החמישית מותרים לגמרי]. וכתב הרא"ש [הלכות ערלה סימן ט] שאף מלשון רש"י כאן משמע כן.

ואף הסוברים כן נחלקו בדין זה:

יש אומרים שהנוטע מיד אחרי ראש השנה, הפירות מותרים מיד אחר ראש השנה של השנה הרביעית. [בעל המאור אליבא דשיטה זו. ור"י מלוניל. וכן דייק החזון איש מלשון הרמב"ם נטע רבעי ט יב].

[וכן כתב שיטת ריב"ב בשם ה"ר שמואל בר דוד. ומדבריו נראה שכל שנטע 30 יום לפני ט"ו בשבט דינו כך. עיין שם].

אבל הראב"ד [שם] סובר שדוקא אם נטע לפני ראש השנה בתוך שלשים יום [שלא עלתה

כי אף על פי שאחד בתשרי הוא ראש השנה ל"נטיעה",[260] מכל מקום, הרי כעבור שלש שנים, נעשית הנטיעה ל"אילן", ואין השנה השלישית או הרביעית של שנות האילן נגמרות אלא בט"ו בשבט.[261]

והוינן בה: **מנא הני מילי?**

מנין לנו שאף לאחר שכלו שלשת שני ערלה מלאות, עדיין נוהג איסור ערלה על הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט בשנה הרביעית? וכן מנין לנו שדין רבעי נמשך גם מעבר לשנה הרביעית, עד ט"ו בשבט שאחריו?

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ומטו בה, יש אומרים זאת **משמיה דרבי ינאי:**

אמר קרא [ויקרא יט, כג כה]:

"שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל.

ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'.

ובשנה החמישית תאכלו את פריו".

ובאה האות ו' להוסיף על הענין הראשון, ולומר: שלש שנים יהיה לכם ערלים, ואף בשנה הרביעית יהיה ערלה.

וכן לענין רבעי: בשנה הרביעית יהיה פריו קדש, ואף בשנה החמישית.

פעמים שהפירות חונטים **ב**שנה **הרביעית, ועדיין** הנטיעה **אסורה משום ערלה.**[262] דהיינו, כשחנטו הפירות לפני ט"ו בשבט.

לו שנה בראש השנה] אין הפירות אסורים עד ט"ו בשבט מפני שעברה עליהם שנה שלימה. וכן דעת הריטב"א אליבא דשיטה זו.

והרבה ראשונים סוברים שלעולם פירות הנטיעה אסורים עד ט"ו בשבט. ואפילו אם נטעם לפני ראש השנה [רז"ה, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, טור יו"ד רצ"ד וכן משמע מדברי תוספות כאן].

להלכה: כתב החזון איש שיש להחמיר בארץ לאסור לעולם עד ט"ו בשבט. ולהקל בחוץ לארץ [שכל המיקל בערלה בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ]. והמיקל בארץ יש לו על מי לסמוך. [ערלה סימן יב ס"ק ה, ודיני ערלה אות ו].

260. אף על פי שהפירות אסורים עד ט"ו בשבט, נפקא מינה ממה שראש השנה לנטיעה בתשרי, לענין הנוטע 30 יום לפני ראש השנה חשוב שנה. ואילו ראש השנה לנטיעה היה בט"ו בשבט, אז הנוטע 30 יום לפני ט"ו בשבט היתה עולה לו שנה. תוספות, ריטב"א. [עיין בדבריהם].

[ולדעת הסוברים בהערה הקודמת שהנוטע שנה שלימה לפני ראש השנה אין הפירות אסורים אלא עד ראש השנה של השנה הרביעית. אם כן יש נפקא מינה במה שתשרי הוא ראש השנה, אף לענין זה].

261. כתב הריטב"א: הפירות החונטים בין ראש השנה לט"ו בשבט חנטו על ידי מי הגשמים של שנה שעברה, [שהעלו שרף באילן, ואותו שרף מגדל את הפירות עתה], ולפיכך הם נחשבים פירות ערלה.

262. דהיינו, הפירות אסורים בהנאה לעולם משום ערלה. רש"י.

וכן פעמים שהפירות חונטים בחמישית, ועדיין הנטיעה אסורה משום רבעי, כשהם חונטים לפני ט"ו בשבט.(263)

שנינו בברייתא: הנוטע המבריך והמרכיב פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימן בשביעית.

והוינן בה: **לימא**, האם צריכים אנו לומר שהברייתא הזאת היא **דלא כרבי מאיר**?

דאי, שאם תאמר שהברייתא נשנית על ידי **רבי מאיר**, יקשה:

הא אמר רבי מאיר להלן שאפילו **יום אחד בשנה חשוב כשנה** שלימה! ואם כן, אפילו אם נטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה צריך שתעלה לו למנין שנה ראשונה של שנות ערלה?

ומבארת הגמרא היכן מצינו שרבי מאיר סובר שיום אחד בשנה חשוב כשנה:

דתניא: "פר" האמור בתורה סתם, כל מקום שנאמר בתורה "פר" סתם,(264) הרי הוא פר **בן עשרים וארבעה חדש** [שנתיים] ועוד **יום אחד, דברי רבי מאיר.**

רבי אלעזר אומר: פר האמור בתורה סתם, הרי הוא פר **בן עשרים וארבעה חדש**, ועוד **שלשים יום.**

לפי **שהיה רבי מאיר אומר**:

כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם, הרי זה **בן שנה** [כמו שנאמר: "עגל וכבש בני שנה". ויקרא ט].

וכל מקום שנאמר "עגל **בן בקר**"(265) הרי זה **בן שתים** שנים.(266)

---

263. הסוברים [לעיל הערה 259] שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה אין הפירות אסורים עד ט"ו בשבט, פירשו את הגמרא "פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה", היינו כשנטעה שלשים יום לפני ראש השנה. והגמרא נקטה לשון "פעמים", מפני שאם נטעה סמוך לראש השנה הרי אין הפירות אסורים עד ט"ו בשבט.

ומכאן הוכיחו כדבריהם [שהנוטע סמוך לראש השנה אין הפירות אסורים עד ט"ו בשבט].

אולם הרז"ה והריטב"א דחו ראיה זו. ופירשו, שמאחר שרוב הפירות אינם חונטים לפני ט"ו בשבט, ואין הדבר הזה מצוי אלא מעט ובמקצת ממיני האילנות, לפיכך נקטה הגמרא לשון "פעמים".

264. כלומר, שלא התפרשו מנין שנותיו בתורה. [ואפילו אם נכתב בתורה "פר בן בקר"] רש"ש. עיין שם. [וכן מוכח ברש"י להלן ד"ה פר, ובתוספות ד"ה עגל].

265. היינו ביום השמיני של המילואים, שנאמר [ויקרא ט]: "קח לך עגל בן בקר לחטאת". רש"י.

266. שנאמר שם: "קח לך עגל בן בקר לחטאת, ואיל לעולה, תמימים". המילה "תמימים" מתייחסת בין לעגל בן הבקר, ובין לאיל, ולא נאמר "תמים" על כל אחד בפני עצמו.

ולפיכך דרשו בתורת כהנים שהשוה הכתוב פר בן בקר לאיל, ששניהם יהיו תמימים אף בשנות חייהם, וכשם שאיל הוא כבש בן שנתיים, אף עגל בן בקר כן.

ומנין שהאיל הוא בן שנתיים? מפני שמאחר שכבש הוא בן שנה [כמבואר בתורה כמה

וכל מקום שנאמר "**פר**"[267] הרי זה **בן שלש** שנים.

ונחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר אימתי נחשב הפר בן שלש:

לדעת רבי מאיר משנכנס יום אחד בשנה השלישית הרי הוא בן שלש. מפני שיום אחד בשנה חשוב שנה.

ואילו לדעת רבי אלעזר רק כאשר עברו שלשים יום בשנה השלישית הרי הפר בן שלש, כי שלשים יום בשנה חשובים שנה.

וכיון שבברייתא לעיל שנינו שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה.

הרי אם אם נאמר שהברייתא נשנית על ידי רבי מאיר, יקשה: מדוע הנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה? הרי לדעת רבי מאיר יום אחד בשנה חשוב שנה!

ומיישבת הגמרא את הברייתא אף לדעת רבי מאיר:

אפילו אם **תימא** שהברייתא נשנית גם לפי **רבי מאיר**, יש ליישב את דברי הברייתא:

כי אימתי **קאמר רבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה**, דוקא **בסוף** מנין **שנה**.[268] וכגון יום אחד בתחילת השנה השלישית, שהיא סוף השנים הנצרכות להכשיר את הפר להקרבה.

אבל בתחלת מנין **שנה**, כגון ביום הראשון של השנה הראשונה של הנטיעה, שהיא בתחילת מנין שנות הערלה — **לא** אמר רבי מאיר שיום אחד חשוב שנה, אלא מודה הוא בזה שדוקא שלושים יום חשובים שנה.

ומתירוץ הגמרא עולה שהשנה שבסוף המנין קל יותר להחשיב בה יום בשנה כמו שנה, מאשר השנה שבתחילת המנין. שהרי בסוף מנין השנים לדעת רבי מאיר יום אחד בשנה חשוב שנה. ואילו בתחילת המנין דוקא שלשים יום חשובים שנה.

ומוכיח רבא שאין לומר כן, אלא אדרבה, סוף המנין חמור מתחילתו:

אמר רבא: איך יתכן לומר כדברי התרצן לעיל שסוף המנין קל מתחילתו? **וכי לאו קל וחומר הוא** שתחילת המנין עדיף על סופו לענין שהמקצת יחשב ככולו?!

אשה שראתה דם בימי נדתה, מדאורייתא אינה צריכה למנות שבעה ימים נקיים מדם, אלא מונה שבעה ימים מתחילת ראייתה.

ואפילו אם ראתה דם כל שבעת הימים, אלא שפסקה לראות לפני סוף היום השביעי, הרי מן התורה היא יכולה להטהר מיד, בערב שאחרי היום השביעי, שאז היא טובלת ונטהרת.[269]

פעמים], ממילא איל הוא בן שנתיים. [רש"י והגהת הב"ח על פי תורת כהנים].

267. ואפילו כשנאמר "פר בן בקר" רש"י, תוספות.

268. גירסת הספרים שלפנינו, "בסוף שנה". אבל ברש"י הגירסא "בסוף שנים". וכן ברבנו חננאל. וכן הגיה הרש"ש בגמרא. [ועיין ריטב"א].

269. אשה שראתה דם בימי נדתה, מדאורייתא צריכה למנות שבעה ימים לטומאתה. ואפילו אם

ואפילו אם האשה ראתה דם ביום הראשון של תחילת ראייתה סמוך לשקיעה, הרי מיד כשהגיעה השקיעה עלה לה אותו היום למנין שבעת הימים שהיא צריכה למנות לימי נדותה, ואינה צריכה למנות מכאן ואילך אלא רק עוד ששה ימים נוספים, כדי שתוכל לטבול ולהטהר.

ומה נדה, שאין תחלת היום השביעי **עולה לה בסופה**, אלא היא חייבת להמתין כל היום, ולטבול רק בערב שאחריו.

אף על פי כן, **סוף היום** הראשון **עולה לה בתחילתה**, לגבי זה שאם ראתה דם סמוך לשקיעת החמה, עולה לה אותו היום למנין שבעת ימים, ואינה צריכה למנות מכאן ואילך אלא ששה ימים נוספים.

שנה, שיום אחד עולה לה בסופה, לגבי מנין השנים המכשירות את הפר להקרבה.

ב-י וכי **אינו דין** שנאמר **שיום אחד** [בסוף שנה ראשונה] **עולה** לה למנין שנה, אף **בתחילתה**, בתחילת קצבת השנים, מקל וחומר?!

שהרי תחילת המנין קלה יותר מסופו, כפי שלמדנו בענין נדה.(270)

אלא, בהכרח, שלדעת רבי מאיר, הסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה בסוף השנים, הרי אף בתחילתן יום אחד בשנה חשוב שנה.

ומעתה, בהכרח, שהברייתא לעיל [שאמרה הנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] היא שלא כדעת רבי מאיר.

ותמהינן: **ואלא מאי**? כדעת מי כן תעמיד את הברייתא?

אם לדעת **רבי אלעזר** [הסובר ששלשים יום בשנה חשובים שנה]?

שפעה דם כל אותם הימים, פוסקת בטהרה [בנקיות] ביום השביעי לפני בין השמשות, וטובלת בערב.

ומיום השמיני ואילך במשך 11 יום, הם "ימי זיבה", שאם ראתה באותם הימים יום אחד, פוסקת בטהרה בו ביום, וטובלת למחרת, ו"משמרת" את היום ההוא שלמחרת בדיני טומאה, שאם תראה בו הרי היא טמאה למפרע. וכן אם ראתה יומיים, משמרת את היום השלישי.

אך אם ראתה שלשה ימים רצופים, הרי היא זבה גדולה, וסופרת שבעה ימים שלימים נקיים בטהרה.

שבעת הימים הנקיים צריכים להיות בשלימות בנקיות, משקיעת החמה ואילך. אבל ביום האחרון, אינה צריכה לספור אלא את תחילתו, ורשאית לטבול מדאורייתא ביום.

אבל חכמים אסרו לטבול עד הערב, שמא תראה דם במשך היום, ונמצאה טמאה למפרע. [נדה עג א].

וכיום, אשה הרואה דם, בין בימי הנדות ובין בימי הזיבות, ואפילו טיפה בלבד, סופרת שבעה ימים נקיים, כדי שלא יבואו לכלל טעות [נדה סו א].

270. הקשו תוספות: אמנם בימי נדות מקצת היום הראשון ככלו, ומקצת היום האחרון אינו ככלו, אבל הרי בענין זיבות הוא להיפך: היום הראשון צריכה האשה לספרו בטהרה מתחילתו. ואילו ביום האחרון היא רשאית מדאורייתא לטבול בתחילת היום! [ראה הערה הקודמת

הרי לדעת רבי אלעזר צריך **שלשים** יום לקליטת הזרע בקרקע, ועוד **שלשים** יום אחרים **בעי** [צריך] כדי להחשיבם לשנה. שהרי כל זמן שהזרע לא נקלט בקרקע הרי הוא כמונח בבית. [ואין מתחילים למנות את השנה הראשונה אלא לאחר שהזרע נקלט].

הילכך הנוטע פחות משישים יום לפני ראש השנה, לא עלתה לו שנה לדעת רבי אלעזר. ואיך אפשר להעמיד את הברייתא דלעיל כדבריו?

דתנן [שביעית ב ו] שאין הנטיעה נקלטת בקרקע בפחות משלשים יום:

אין נוטעין נטיעות, **ואין מבריכין**, אין מכופפים את הענף מן העץ לתוך הארץ [על מנת שיגדל עץ חדש], **ואין מרכיבין** אילן על גבי גזע של אילן אחר, **בערב שביעית — פחות משלשים יום לפני ראש השנה**, היות שזמן קליטת הנטיעה הוא שלשים יום.

ואם נטע והבריך והרכיב בתוך אותם שלשים יום — **יעקור!** (271)

רבי יהודה אומר: כל הרכבה שאינה קולטת בשלשה ימים — שוב אינה קולטת אפילו בשלשים יום.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: זמן הקליטה הוא **שתי שבתות** [ארבעה עשר יום].

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לדברי התנא **האומר** שהנטיעה נקלטת **בשלשים** יום — הנוטע לפני השביעית **צריך** שיקדים **שלשים** יום לקליטה, **ועוד שלשים** יום לתוספת שביעית. (272)

ולדברי האומר שהנטיעה נקלטת **בשלשה** ימים, הרי הנוטע בערב שביעית **צריך** שיקדים ויטע **שלשה ושלשים** יום לפני השביעית.

ועיין בדברי תוספות].

ותירצו: לענין נקיים יש טעם בדבר: מפני שיום שהאשה ראתה דם בתחילתו אינו יכול להקרא יום נקי, מפני שהיא כבר ראתה דם. אבל ביום האחרון, תחילת היום נחשב יום נקי, כל זמן שהיא לא ראתה בהמשך היום.

271. כתב המנחת חינוך: אף על פי שמותר לעשות בערב שבת מלאכה שתיגמר בשבת, בכל זאת בערב שביעית אסור לנטוע נטיעה שתיקלט בשביעית, מפני שבשבת האיסור הוא על האדם שלא יעשה מלאכה. אבל בשביעית יש שני איסורים:

[א] "שדך לא תזרע" — שלשון זה מדברת על האדם עצמו שאסור לו לזרוע בשביעית. [ב] מצות "ושבתה הארץ" — כלומר, מצוה על האדם שארצו תשבות ממלאכה בשביעית.

לפיכך, הזורע בערב שביעית, ונקלט בשביעית, אין עליו איסור של "שדך לא תזרע" שהרי זריעתו לא היתה בשביעית, אבל עובר על עשה של שביתת הארץ מפני שקליטת הארץ היתה בשביעית. וקליטת הארץ הרי היא כזריעה. ואינו לוקה כי אין בזה איסור לאו, אלא ביטול מצות עשה. [מצוה רצח אות טו ומצוה קיב אות ב].

272. כך פירש רש"י. מפני שלדעתו אסור שהזרע יקלט בקרקע בזמן תוספת שביעית.

אבל, דעת רבנו תם שאין דין תוספת שביעית אלא לחרישה, ולא לענין נטיעה. ופירש את הגמרא כך: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לדברי האומר ל' יום** לענין קליטה

ולדברי האומר שהנטיעה נקלטת **בשתי שבתות,** הרי הנוטע לפני שביעית **צריך** שיקדים **שתי שבתות** ועוד **שלשים יום.**

ולפי זה, אם נאמר שהברייתא דלעיל [שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] סוברת כדעת רבי אלעזר ששלשים יום בשנה חשובים שנה, אם כן, אפילו אם נטע יותר משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה, שהרי צריך להקדים עוד שלשים יום לקליטה, [לדעת תנא קמא שבמשנה בשביעית הנזכרת].

ואי נמי, וגם אם נאמר שרבי אלעזר **כרבי יהודה סבירא ליה** שהנטיעה נקלטת בשלשה ימים, [ולא בשלשים יום], עדיין קשה: שהרי **שלשה** ימים לקליטה ועוד **שלשים** יום **בעי!** ומדוע שנינו בברייתא שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה, עלתה לו שנה?

ובהכרח, שאי אפשר להעמיד את הברייתא דלעיל [שהנוטע פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה] כדעת רבי אלעזר.

אלא לעולם, בהכרח שהברייתא נשנית על ידי **רבי מאיר,** הסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה.

וכי קאמר, ומה שאמר רבי מאיר [בברייתא] שצריך שיקדים לנטוע **שלשים** יום לפני ראש השנה, זהו משום שלדעת רבי מאיר צריך שלשים יום **לקליטה.**(273)

ומקשינן: מאחר שאמרנו שלדעת רבי מאיר אין הנטיעה נקלטת אלא לאחר שלשים יום. **אי הכי,** אם כן, מדוע שנינו בברייתא שהנוטע שלשים יום לפני ראש השנה, עלתה לו שנה?

הרי **ל"א בעי!** צריך שיקדים שלשים ואחד יום לפני ראש השנה; 30 יום לקליטה, ועוד יום אחד כדי שיחשב לשנה ראשונה של ערלה [שיום אחד בשנה חשוב שנה]!

ומתרצינן: **קא סבר** רבי מאיר, **יום שלשים עולה** [נחשב] **לכאן ולכאן,** גם לסוף ימי הקליטה, וגם לענין שיום אחד בשנה חשוב שנה.

והגמרא מפרשת את טעמיהם של רבי מאיר ורבי אלעזר [שנחלקו כמה ימים בשנה חשובים שנה]:

בשביעית, **צריך** לענין ערלה **שלשים ושלשים. כי** לענין ערלה אם הנטיעה נקלטה שלשים יום לפני ראש השנה מונין לה שנה. [אבל לענין שביעית אם נוטע לפני שלשים יום הרי זה מותר. מפני שקליטת הנטיעה היתה לפני השנה השביעית].

ודעת הרמב"ם שאף לענין שביעית מונים שלושים ושלושים. משום שהרואה יאמר שנטעו את האילן באיסור בשביעית. והסבירו המפרשים את דברי הרמב"ם שמאחר שמונים את שנת השביעית כשנה הראשונה לענין ערלה, יטעו הרואים ויאמרו שנטעוה בשנת השביעית עצמה. וכן היא דעת הריטב"א. וראה לעיל הערה 257.

[ועיין פני יהושע, טורי אבן וערוך לנר ביישוב שיטת רש"י].

273. וצריך שהנטיעה תיקלט בערב שביעית ואותו יום בלבד הוא תוספת שביעית. רש"י.

וזהו כשיטתו דלעיל בהערה הקודמת שתוספת שביעית אסורה בנטיעה. אבל לדעת

אמר רבי יוחנן: ושניהן [רבי מאיר ורבי אלעזר], **מקרא אחד דרשו:**

נאמר [בראשית ח] בענין המבול: "**ויהי באחת ושש מאות שנה** [לחיי נח] **בראשון** [בחדש הראשון] **באחד לחדש** חרבו המים מעל הארץ".(274)

ורבי יוחנן מפרש את דעתו של רבי מאיר:

רבי מאיר סבר: מדאכתי, ממה שעדיין רק **יום אחד הוא דעייל** נכנס **בשנה** האחת ושש מאות, **וקא קרי**, וקורא **לה** הכתוב "**שנה**"(275) — **שמע מינה שיום אחד בשנה חשוב שנה.**

ואידך, רבי אלעזר [הסובר שיום אחד בשנה אינו חשוב שנה] דוחה את ראייתו של רבי מאיר, ועונה לו:

אמנם **אי כתיב "בשש מאות ואחת שנה"** אכן היתה מכאן ראיה **כדקאמרת**, שיום אחד בשנה חשוב שנה.

אבל **השתא**, עכשיו **דכתיב "באחת ושש מאות שנה"**, יש לפרש ש"**שנה**" — **אשש מאות קאי**. והיינו, שהמילה "שנה" מתייחסת רק לשש מאות [שנכתב בסמוך לה] ולא על האחת.

רבנו תם כאן מדובר לענין ערלה בלבד. אבל לענין שביעית — אין דין תוספת שביעית באיסור נטיעה.

274. המבול התחיל לרדת "בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש" [בראשית ז].

להלן יא ב נחלקו תנאים מתי נברא העולם:

דעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, ומונים מתשרי את שנות העולם. ורבי אליעזר פירש שהחדש השני [שבו החל המבול לרדת] הוא חשון.

ודעת רבי יהושע שהעולם נברא בניסן. וממנו מונים את שנות הדורות נמצא שהחדש השני [שבו החל המבול לרדת] הוא חדש אייר.

ונאמר [בראשית ח]: "ויהי באחת ושש מאות שנה לחיי נח בראשון באחד לחדש חרבו המים".

לדעת רבי אליעזר הסובר שבתשרי התחיל המבול, אין לפרש שהחדש הראשון האמור כאן הוא ניסן שבו מונים ישראל. [והשנים נמנות מתשרי], שהרי 40 יום ירד המבול, ומאה וחמישים יום גברו המים. סך הכל 190 יום, שהם ששה חדשים ושלשה עשר יום, נמצא שמאחר שהמבול התחיל לרדת בי"ז חשון, אם כן המים חרבו באחד בסיון. [רש"י בראשית ח ג. ועיין שפתי חכמים שם].

ונאמר [שם פסוק ה]: "בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים". והיינו באב שהוא עשירי לירידת הגשמים. [כך מבואר בסדר עולם. והעתיקו רש"י על התורה שם].

ומאחד באב עד אחד בתשרי נבלעו המים. ועל זה נאמר "ויהי באחת ושש מאות שנה לחיי נח בראשון באחד לחדש חרבו המים."

ולדעת רבי יהושע הסובר שבאייר ירד המבול — בניסן חרבו המים.

נמצא שלדברי הכל לא נכנסה השנה האחת ושש מאות אלא ביום אחד בלבד. והכתוב קורא לה שנה, שנאמר "ויהי באחת ושש מאות שנה"". רש"י.

לצורך הבנת כוונתו של רש"י ראה להלן הערה 277

ועיין תוספות ורשב"א, וריטב"א.

275. [אולי הכוונה, שנאמר: "ויהי באחת ושש מאות שנה"". ולא נאמר — ויהי בשנת אחת ושש מאות].

ומאי "אחת"? — אתחלתא דאחת!

כלומר, לאחר שש מאות שנה, בתחילת השנה האחת.

ועתה רבי יוחנן מפרש את דעתו של רבי אלעזר:

ורבי אלעזר, הסובר ששלשים יום בשנה חשובים שנה — **מאי טעמיה?**

משום **דכתיב** בפסוק הזה: "**בראשון** [בחדש הראשון] **באחד לחדש**".(276)

מדאכתי, ממה שעדיין רק **יום אחד הוא דעייל** [שנכנס] **בחדש, וקא קרי ליה** הכתוב "חדש" — **שמע מינה שיום אחד בחדש חשוב חדש.**

ומזה דיום אחד בחדש חשוב חדש — אנו לומדים שאף **שלשים יום בשנה חשובין שנה.**

והיינו, כשם שמצינו יום אחד נחשב "**חדש**" — **למנוייו**, שיחידת זמן של יום, שעל פיה מוגדר ונמנה החודש, שהרי החודש הוא סך המנין של שלשים יום [וכמו שנאמר [במדבר יא] "עד חדש ימים"], נחשבת יחידת הזמן כמו החודש כולו.

ומכאן שאף בענין **שנה**, אחד **למנוייה** חשוב שנה. והשנה הרי נמנית על ידי מנין החדשים שנאמר [שמות יב]: "לחדשי השנה".

ומכאן למד רבי אלעזר ששלשים יום [חדש] בשנה חשובים שנה.

[**מכלל דתרווייהו**, רבי מאיר ורבי אלעזר, **סבירא להו בניסן נברא העולם**].(277)

---

276. כנראה הראיה ממה שנאמר "בראשון באחד לחדש". ולא נאמר "בראשון באחד". והיה מובן מאליו שהכוונה באחד לחדש, שכך מצאנו במקרא במקום אחר. רש"ש [עיין שם].

277. כלומר, לדעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, הרי אפשר לומר שהחדש הראשון האמור כאן הוא בניסן, כמנין החדשים שנאמר [שמות יב]: "החדש הזה לכם ראש חדשים". והשנים מתחילות בתשרי, נמצא שכבר עברה חצי שנה. ואם כן איך רבי מאיר ורבי אלעזר למדו מהפסוק הנ"ל שרק יום אחד נכנס בשנה?

רש"י מחק גירסא זו. מפני שלדעתו אף לרבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם. לא נכנס לשנת האחת ושש מאות אלא יום אחד בלבד. וודאי החדש הראשון המוזכר כאן הוא תשרי. כפי שרש"י הוכיח לעיל והבאנו את דבריו לעיל בהערה 274 [ויבואר להלן].

אבל תוספות דחו את דברי רש"י. וכתבו שאין למחוק זאת מדברי הגמרא. מפני שלדעת רבי אליעזר יתכן שהמבול נמשך שנה וחצי. ורק בחדש ניסן שבשנת אחת ושש מאות חרבו המים, [נמצא שעברה יותר מחצי שנה, ואין ללמוד מכאן שיום אחד בשנה חשוב שנה].

ויש לבאר את דברי רש"י על פי מה שכתב הריטב"א [בד"ה אמר רבי יוחנן ושניהם] שחסרון המים היה אמה לארבעה ימים כמו שהוכיח רש"י על התורה [בראשית ח ד] ומאחר שהמים התחילו לחסור בחדש העשירי שבשנה הראשונה, לא יתכן שנמשכה ירידתם כל כך הרבה זמן וקצת משמע כן ברש"י כאן.

[הריטב"א עצמו מתייחס לשאלה אחרת. ואומר שלא יתכן שהמים חסרו במשך למעלה משנה. עיין שם. אבל כאן הוא מסכים עם דברי

תניא:(278) **רבי אליעזר אומר:**

א. **בתשרי נברא**(279) **העולם.**(280)

ב. **בתשרי נולדו אבות** — אברהם ויעקב.

ג. **בתשרי מתו אבות** — אברהם ויעקב.

ד. **בפסח נולד יצחק.**

ה. **בראש השנה נפקדה שרה** לטובה לפני הקדוש ברוך הוא, ונגזר עליה הריון. וכן נפקדו **רחל וחנה.**

ו. **בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין.**

יא-א ז. **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.**

ח. **בניסן נגאלו** ממצרים, **ובתשרי עתידין ליגאל** לעתיד לבוא.

רבי יהושע אומר:

א. **בניסן נברא העולם.**(281)

ב. **בניסן נולדו האבות,** אברהם ויעקב.

ג. **בניסן מתו האבות,** אברהם ויעקב.

ד. **בפסח נולד יצחק.**

ה. **בראש השנה נפקדה שרה** לטובה ונגזר עליה הריון. וכן נפקדו בו **רחל וחנה.**

ו. **בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים.**

ז. **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.**

ח. **בניסן נגאלו** ממצרים, **ובניסן עתידין ליגאל** לעתיד לבוא.

התוספות, והיינו מפני שלדעתו יתכן שהמים חסרו קצת יותר מחצי שנה, אך אפשר ליישב את רש"י על פי דבריו].

עוד כתב הריטב"א שם, שמשפט דור המבול היה י"ב חודש כמבואר במדרשות. וגם לפי זה יש ליישב את דברי רש"י. [וכאן הריטב"א עצמו מסכים עם דברי תוספות ודבריו צריכים עיון].

וכפירוש הזה נראה מדברי רש"י עצמו להלן יא ב ד"ה ואזדו. ויותר מזה בדברי רש"י יב א ד"ה אף למבול.

278. לדעת התוספות [בהערה הקודמת] שגורסים לעיל "מכלל דתרווייהו סבירא להו בניסן נברא העולם", הגמרא כאן מביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע כדי לבאר את דבריה הנ"ל.

אך לדעת רש"י שלא גורס כן, צריך לומר שהגמרא מוכיחה שאף לדעת רבי אליעזר לא נכנס אלא יום אחד בשנה. [ראה להלן הערה 302].

והמהרש"א כתב, שיוצא לנו מהדברים שבברייתא שלכך נקבע ראש השנה באחד בתשרי, מפני שבו נברא האדם [כמבואר להלן הערה 279 ובאותו היום הוא נידון על מה שאכל מעץ הדעת, ושב בתשובה, וה' מחל לו. ועיין שם עוד].

279. הכוונה היא לבריאת האדם שהיתה ביום השישי, ובו ביום הוא קידש את החדש תשרי. כמבואר בתוספות לעיל ח א. ולפי זה יום ראשון לבריאת העולם היה כ"ה אלול.

280. להלן הגמרא מביאה מקור לכל הדברים שנאמרו בברייתא.

281. היינו בריאת אדם הראשון. [ראה לעיל הערה 279].

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, ובה המקורות לדברי רבי אליעזר ורבי יהושע:

תניא: רבי אליעזר אומר: מנין שבתשרי נברא העולם?

שנאמר ביום השלישי לבריאת העולם [בראשית א יא]:

"**ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא** [תתכסה הארץ בדשאים], **עשב מזריע זרע, עץ פרי** [עץ המלא פירות]".

איזהו חודש שהארץ מליאה בו דשאים, והאילן מלא בו בפירות?

הוי אומר: זה חודש תשרי!

ועוד סיוע לכך שבתשרי נברא העולם, היות **ואותו הפרק**, הזמן שנברא בו העולם — הרי **זמן רביעה** [ירידת גשמים] **היתה. וירדו גשמים, וצימחו** את הצמחים.

שנאמר [שם ב ו]: "**ואד יעלה מן הארץ**, והשקה את כל פני האדמה".

וחודש תשרי הוא הזמן שבו צריך את הגשמים להשקות את הצמחים.

רבי יהושע אומר: מנין שבניסן נברא העולם?

שנאמר ביום השלישי לבריאת העולם [בראשית א יב]:

"**ותוצא הארץ דשא, עשב מזריע זרע, ועץ עושה פרי**".(282)

מכך שנאמר "ותוצא הארץ" ולא נאמר "ותדשא הארץ", יש לנו להבין כי החודש שנברא בו העולם, הוא החודש שבו הארץ כבר גומרת להוציא את הדשאים.(283)

ואילו מכך שנאמר באותו הפסוק "עץ עושה פרי" ולא נאמר "עץ פרי", יש לנו להבין שמדובר בו בחודש שעדיין לא גומר בו האילן להוציא את פירותיו.

איזהו החדש שהארץ כבר **מוציאה בו דשאים, ואילו האילן** עדיין **מוציא פירות** [ולא גמר להוציאם]?

הוי אומר: זה חודש ניסן!

ועוד סיוע לכך שבניסן נברא העולם: שהרי באותו הזמן הוצרכו הבהמות והחיות להזדווג לראשונה, ואם נאמר שבניסן נברא העולם, זהו הזמן המתאים לכך, היות **ואותו הפרק** [העת] הוא **זמן בהמה וחיה ועוף, שמזדווגין זה אצל זה.**

שנאמר [תהילים סה]: "**לבשו כרים הצאן**". והגמרא לעיל [ח א] כבר הוכיחה מפסוק זה שזמן הזדווגות הצאן הוא בחודש ניסן.(284)

נמצינו למדים, שרבי אליעזר הוכיח את שיטתו שהעולם נברא בתשרי מהציווי של ה' לארץ להוציא דשא ועץ פרי. ואילו רבי

---

282. רבי אליעזר דייק לעיל מהציווי של הקב"ה לארץ להדשיא ולהוציא עץ פרי. ואילו רבי יהושע דייק מהוצאת הארץ. והגמרא להלן מבארת מה יתרץ כל אחד מהם על ראיית חבירו.

283. הוצאה אינה כוללת הוצאה במקצת אלא בכולו. כך פירש הרש"ש עיין שם. אבל עיין מהרש"א והגהת הב"ח אות ב. [ועיין ר"ח].

284. הגמרא לעיל הוכיחה שהצאן מזדווגות

יהושע הוכיח את שיטתו שהעולם נברא בניסן, מהוצאת הדשאים והעצים.

ומקשינן על רבי אליעזר:

ואידך, ורבי אליעזר **נמי — הא כתיב** "**עץ עושה פרי**", ומשמע שהאילן עדיין לא התמלא פירות. ומדוע אמר רבי אליעזר שאותו החדש הוא תשרי, כשהאילן מלא אז פירות?

ומתרצינן: לדעת רבי אליעזר, המקרא **ההוא — לברכה לדורות הוא דכתיב**. שהאילן התברך אז שיוציא פירות לדורות. אבל האילן עצמו שנברא אז, נברא כאילן שכבר גמר להוציא את פירותיו, לפי שנברא בחודש תשרי.

ומקשינן על רבי יהושע:

ואידך, רבי יהושע **נמי — הא כתיב** "**עץ פרי**", ומשמע שהאילן כבר התמלא בפירות. ומדוע אמר רבי יהושע שאותו החודש הוא ניסן, והרי עדיין העצים אינם מלאים בו פרי?

ומתרצינן: לדעת רבי יהושע המקרא **ההוא — בא ללמדנו כדבריו של רבי יהושע בן לוי:**

דאמר רבי יהושע בן לוי: כל מעשה בראשית —

בקומתן המושלמת **נבראו.**

לדעתן נבראו, ששאלם ה' אם הם חפצים להבראות, וענו הן.

לצביונן, בצורתם וטעמם **נבראו.**

שנאמר [בראשית ב]: "**ויכלו השמים והארץ וכל צבאם**".

אל תקרי "צבאם", אלא "צביונם".[285]

אבל הם עדיין לא הצמיחו פירות, כדכתיב "עץ עושה [בעתיד] פרי". אלא, שהם היו כבר בקומתם, והיו ראויים להצמיח פירות מיד. ולכך נאמר "עץ פרי".

וממשיכה הברייתא להביא את מקור דברי רבי אליעזר, שבתשרי נולדו האבות [אברהם ויעקב]:

רבי אליעזר אומר: מנין אני אומר **שבתשרי נולדו האבות?**

שנאמר [מלכים א, ח]: "**ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים, בחג** [הסוכות], הוא החדש השביעי [תשרי]".[286]

ומדוע נקרא החדש השביעי "ירח האיתנים"?

באדר. אך המאחרים מזדווגים בניסן. ולפי זה יש לומר שעדיין ניסן הוא זמן הזיווג. רש"ש.

285. צביונם הוא מלשון יופי. ודרך בהמה חיה ועוף כשהם גדלים, הרי הם גדלים בנוי בכח בדעת ובקומה. וכל זה היה במעשה בראשית בתחילת יצירתם. וכל הדברים הללו נלמדים ממה שנאמר "צבאם". [תוספות].

286. מדובר שם בחנוכת בית המקדש שבנה שלמה.

שהוא **ירח** החודש **שנולדו בו** האבות, שהם **"איתני עולם"**.

ומפרשינן: **מאי משמע**? מנין שה"איתנים" משמעותם אבות?

משום **דהאי "איתן"** — **לישנא דתקיפי הוא**. לשון חוזק הוא.

כדכתיב [במדבר כד]: **"איתן מושבך"**. והאבות הם חוזק האומה.(287)

והראיה שאיתנים הם האבות:

שהרי הכתוב **אומר** [מיכה ו]: **שמעו הרים את ריב ה', והאיתנים מוסדי ארץ"**. ומכאן שהאיתנים הם ההרים.

וההרים הם האבות, היות והכתוב **אומר** [שיר השירים ב ח]:

"קול דודי [הקדוש ברוך הוא] **הנה זה בא** [לפני קץ גלות מצרים].(288) **מדלג** [ממהר את הגאולה] **על ההרים, מקפץ על הגבעות"**:

"מדלג על ההרים" — **בזכות האבות** שנקראים "הרים".

"מקפץ על הגבעות" — **בזכות האמהות** שנקראות "גבעות".

ולפי זה ירח האיתנים הוא החודש שנולדו בו האבות, שהרי האיתנים הם הרים, והאבות נקראו הרים.

והברייתא מביאה את מקור דברי רבי יהושע שבניסן נולדו האבות [אברהם ויעקב]:

רבי יהושע אומר: מנין אני אומר **שבניסן נולדו האבות**?

שנאמר [מלכים, א ו]: **"ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית בחדש זיו** [אייר],(289) הוא החדש השני למלוך שלמה על ישראל. ויבן הבית לה'"

מהו "בחדש זיו"? **בירח שנולדו בו זיותני עולם**. כי כאשר התחדש חודש אייר כבר נולדו האבות [שהם זיו העולם], שהרי הם נולדו בניסן.(290)

ומקשינן על דעת רבי יהושע:

והכתיב [מלכים—א ח]: **"בירח האיתנים** בחג [הסוכות] הוא החדש השביעי". ואיתנים הם האבות, כפי שביאר רבי אליעזר לעיל, ומכאן שבתשרי נולדו האבות!

ומתרצינן: רבי יהושע סובר שכוונת הכתוב **התם** [שם], **דתקיף במצות**, שחדש תשרי הוא איתן [חזק] במצות רבות: מצות שופר,

---

287. עיין ר"ח.

288. רש"י על שיר השירים.

289. שנאמר בהמשך הפסוק, "הוא החדש השני למלך שלמה". וכך כוונת הכתוב: "בשנה הרביעית, בחדש זיו [ש]הוא החדש השני [למנין החדשים], [ואותה שנה הרביעית הנ"ל, היא רביעית] למלך שלמה על ישראל".
והחדש השני למנין החדשים הוא אייר, מכאן שזיו הוא אייר. [על פי רש"י לעיל ב ב].

290. כך פירש רש"י בפירושו הראשון. אבל בפירוש השני כתב רש"י שלפעמים חדש ניסן של תקופת החמה נמשך לתוך אייר של הלבנה.

יום הכיפורים, סוכה, לולב, ערבה, וניסוך המים.[291]

ומקשינן על דעת רבי אליעזר:

ואידך, רבי אליעזר, **נמי — הכתיב "בחדש זיו** [אייר] הוא החדש השני למלך שלמה". וחדש אייר נקרא "זיו" מפני שהאבות נולדו כאשר נתחדש אייר, וכפי שביאר רבי יהושע לעיל, ומכאן שבניסן נולדו האבות!

ומתרצינן: רבי אליעזר סובר שכוונת הכתוב **ההוא**, לומר **דאית ביה זיוא לאילני**. שבאייר יש זיו לאילנות.

וכמו **דאמר רב יהודה: האי מאן דנפק ביומי ניסן**, היוצא בתקופת ניסן, **וחזי אילני דמלבלבי**, ורואה אילנות מלבלבים, **אומר**:

"ברוך שלא חיסר מעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[292] [להנות] **בהן בני אדם".**

ועתה הגמרא מפרשת את מקור דבריהם של רבי אליעזר ורבי יהושע שנחלקו מתי מתו האבות [לדעת רבי אליעזר בתשרי ולדעת רבי יהושע בניסן]:

מאן דאמר, רבי יהושע, **בניסן נולדו** האבות, סבר גם **שבניסן** הם **מתו.**

מאן דאמר, רבי אליעזר, **בתשרי נולדו**, סבר שגם **בתשרי מתו.**

לפי **שנאמר** בספר דברים [פרק לא]:

"ויאמר אליהם [משה לבני ישראל ביום מותו]: **בן מאה ועשרים שנה אנכי היום".**

שאין תלמוד לומר, שאין צורך לומר "**היום**", שהרי גם אם היה אומר שהוא "בן מאה ועשרים" היה מובן מאליו שכוונתו להיום.

ואם כן **מה תלמוד לומר**, למה נאמר "**היום**"?

אלא, כך אמר משה לישראל: **היום מלאו ימי ושנותי** [שבאותו התאריך שנולד, הוא גם נפטר בו].

ובא הכתוב **ללמדך, שהקדוש ברוך הוא יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, מחדש לחדש**, שהן מתים באותו יום בחודש שבו נולדו.

שנאמר בכתוב [שמות כג כו], שהקדוש ברוך הוא בירך את ישראל [אם יקיימו את רצונו]: **"את מספר ימיך אמלא".**

ולכן, למאן דאמר בניסן נולדו האבות, בניסן הם גם מתו. ולמאן דאמר בתשרי נולדו האבות, בתשרי הם גם מתו.

שנינו בברייתא: **בפסח נולד יצחק**, לדברי הכל.

והוינן בה: **מנלן** מנין לנו שבפסח נולד יצחק?

ומשנינן: **כדכתיב** [בראשית יח יד] שהמלאך

---

291. ערבה, היינו זקיפת ענפי ערבה בצידי המזבח. ושתי המצוות הללו [ערבה וניסוך המים] הם הלכה למשה מסיני. ויש שלמדו דבר זה מן הכתוב, עיין סוכה לד א.

292. לפנינו כתוב "להתגאות". וברש"י הגירסא להתנאות וכן הגיה הרש"ש.

בישר לאברהם: "**למועד** [בחג הקרוב] **אשוב אליך** כעת חיה, ולשרה בן". מכאן שיצחק נולד בחג הקרוב ביותר לזמן שאברהם התבשר על לידתו.(293)

ומאחר שמזמן הבשורה ועד הלידה עברו כל ימי הריונה של שרה. הלכך אנו מקדימים את זמן הבשורה עד החג הקודם ללידה [ואי אפשר להקדים יותר, שהרי במועד הראשון שלאחר הבשורה נולד יצחק].

אימת קאי, מתי הוא החג שבו נתבשר אברהם על לידת יצחק?

אילימא, אם נאמר שהמלאך בא לאברהם **בפסח, וקאמר ליה** שיצחק יוולד **בעצרת** [בשבועות].

אין זה אפשרי.

כי **בחמשין יומין — מי קא ילדה!**? והרי אי אפשר ללדת בהריון של חמישים יום בלבד!?

אלא שמא תאמר **דקאי**, שהמלאך עמד אצל אברהם **בעצרת, וקאמר ליה** ובישר לו שיצחק יוולד **בתשרי**, בחג הסוכות? גם זה לא יתכן.

שהרי **אכתי** [עדיין] יש לתמוה: וכי **בחמשה ירחי מי קא ילדה**? וכי אפשר ללדת בחודש החמישי להריון!? שהרי החודש הרביעי להריונה נגמר כשבוע לפני חג הסוכות, ונמצא שבחג הסוכות היא היתה בתחילת החודש החמישי של הריונה?!

אלא, בהכרח, **דקאי**, שהמלאך עמד אצל אברהם **בחג** הסוכות, **וקאמר לה** שיצחק יוולד **בניסן**, שהרי מסוכות עד פסח יש את הזמן הגדול ביותר שבין שני חגים.(294)

ומיד הגמרא תמהה: אך **אכתי**, עדיין יש לתמוה: וכי **בשיתא ירחי מי קא ילדה!**? וכי אפשר ללדת בהריון של ששה חדשים?! והלא אין הריון אלא של שבעה או של תשעה חדשים!

ומתרצינן: **תנא**, שנינו בברייתא: **אותה שנה — מעוברת היתה!** ונמצא שמסוכות עד פסח היו שבעה חדשים, שהם ימי הריון.

ומקשינן: הרי שנינו [בבא מציעא פז א]

---

293. מסוגייתנו מוכח שפירוש הכתוב "למועד אשוב אליך כעת חיה" היינו במועד [בחג] הקרוב ביותר. אבל רש"י על התורה פירש [בראשית יח י] שהמלאך בישר לאברהם "שוב אשוב אליך כעת חיה" היינו בתאריך הזה בשנה האחרת. ופסח היה אותו היום, ובפסח הבא נולד יצחק. ומה שנאמר [בפסוק יד]: "למועד אשוב אליך" היינו למועד שקבעתי לך אתמול.

294. הקשו הראשונים: הרי נאמר [בראשית יז כא]: "אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת" [ופרשת מילה וביאת המלאכים נאמרו בו ביום. עיין תוספות] מכאן שיצחק נולד בשנה אחרת. והנה, דבר זה אמנם מתיישב לדעת רבי יהושע הסובר שבניסן נברא העולם, ומונים שנה חדשה בניסן. אבל לדעת רבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם, ומונים שנה חדשה בתשרי. אם כן, נמצא שבאותה שנה שהתבשר אברהם, נולד יצחק! [ולמה נאמר "בשנה האחרת"?]

ותירצו הראשונים: לדעת רבי אליעזר צריך לומר שבפסח נתבשר אברהם ונאמר לו למועד

ששרה אמנו, באותו היום שנתבשרה על לידת יצחק, היא נטמאה בטומאת נדה.(295)

ואם כן, אף על פי שאותה שנה היתה מעוברת, הרי **סוף סוף, כי מדלי מר** שבעה **יומי טומאה** של נידות — **בצרי להו!**

כאשר נפחית מתקופת שבעה החדשים את שבעת ימי הנידות לפני שיכלה שרה להתעבר, נמצא שימי ההריון היו פחותים משבעה חדשים שלמים! ועדיין קשה: האיך שרה ילדה בהריון שאין בו שבעה חדשים שלמים?

אמר מר זוטרא לתרץ: **אפילו למאן דאמר** שאשה **היולדת לתשעה** חדשים **אינה יולדת** ולד בר קיימא **למקוטעין** [לחדשים שאינם מלאים, אלא דוקא לתשעה חדשים מלאים]:

אשה **היולדת לשבעה** — **יולדת** אף לחדשים **מקוטעין**, שאינם מלאים, והולד הוא בר קיימא ולא נפל.

שנאמר [שמואל א, יט כ]: "וידע אלקנה את חנה. **ויהי לתקופות הימים** ותהר חנה ותלד בן, ותקרא את שמו שמואל".

מיעוט "תקופות" הרי הן **שתים** תקופות. וכל "תקופה" היא שלושה חדשים.(296)

ומיעוט "ימים", הרי הם **שנים** ימים.

ומאחר שנאמר "לתקופות הימים", למדנו שילדה חנה את שמואל כעבור ששה חדשים ושני ימים. והיינו, שהיו רק יומיים מהחודש השביעי!

שנינו בברייתא: **בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה** [לדברי הכל].(297)

והוינן בה: **מנלן?**

אמר רבי אלעזר: אתיא בגזירה שוה "**פקידה פקידה**". **ואתיא** גם בגזירה שוה "**זכירה זכירה**". כדלהלן:

כתיב ברחל [בראשית ל]: "**ויזכור אלהים את רחל**".

הזה בעוד שנה אשוב אליך. וכפי שביאר רש"י על התורה. כדלעיל בהערה הקודמת. [תוספות, רשב"א ר"ן ריטב"א].

295. נאמר [בראשית יח] שאברהם אמר לשרה: "לושי ועשי עוגות". ונאמר אחר כך: "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם [לפני המלאכים]" וגו'. ואילו לחם לא נתן לפניהם. ומדוע? אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר בשם רבי מאיר: אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה. ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה ונטמא הלחם. [בבא מציעא פז א].

296. השנה מחולקת לארבע תקופות: תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן, תקופת תמוז. ובכל תקופה שלשה חדשים.

297. פקידה זו איננה ההריון, שהרי המלאכים בישרו על הלידה בסוכות [או קרוב לסוכות, עיין תוספות ד"ה אלא] לדעת רבי יהושע, ולדעת רבי אליעזר הבשורה היתה בניסן. [ראה לעיל הערה 294]. ועיין תוס' ב"ק צב א ומהרש"א בחידושי אגדות שם. ומהרש"א בחידושי אגדות כאן.

וכתיב בחנה [שמואל — א א, יט]: "**ויזכרה ה'**".

ואתיא, ולמדים את הזכירה שנאמרה ברחל ובחנה בגזירה שוה של "**זכירה זכירה**" **מראש השנה. דכתיב** [ויקרא כג] בראש השנה "**שבתון זכרון תרועה**".

וכשם שהזכירה האמורה כאן היא בראש השנה, אף הזכירה שאמורה ברחל וחנה היתה בראש השנה.

ומנין שאף שרה נפקדה בראש השנה?

דבר זה נלמד בגזירה שוה "**פקידה פקידה**":

כתיב בחנה [שמואל — א ב]: "**כי פקד ה' את חנה**".

וכתיב בשרה [בראשית כא]: "**וה' פקד את שרה**".

וכשם שחנה נפקדה בראש השנה [כדלעיל], אף שרה נפקדה בראש השנה.

שנינו בברייתא: **בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין** [לדברי הכל].

והוינן בה: **מנלן**?

ומשנינן: **דכתיב** [תהלים פא]: "**תקעו בחדש** [בראש חדש] **שופר, בכסה ליום חגנו** [בחג של ראש השנה שהלבנה מכוסה בו].[298] **כי חק לישראל הוא**, משפט לאלהי יעקב".

עדות ביהוסף שמו בצאתו [מבית האסורים, לשלוט] על ארץ מצרים". **וגו'**. יא-ב

כלומר, באותו היום [בראש השנה] הוציא ה' את יוסף למשול על ארץ מצרים.[299]

שנינו בברייתא: **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים**, לדברי הכל.

ומביאה הגמרא מקור לדבר:

כתיב הכא בענין שיעבוד מצרים [שמות ו]: "**והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים**".

וכתיב התם בתהילים, בהמשך הפסוק: "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו. עדות ביהוסף שמו. **הסירותי מסבל שכמו**".

מכאן שהוסר הסבל של שיעבוד מצרים בראש השנה.[300]

שנינו בברייתא: רבי אליעזר אומר, בניסן נגאלו ממצרים, בתשרי עתידין להגאל לעתיד לבוא.

ומביאה הגמרא את המקור לדבריו:

בניסן נגאלו — כדאיתא! כמו שמפורש בתורה בענין יציאת מצרים.

בתשרי עתידין ליגאל — אתיא למדים זאת בגזרה שוה "**שופר שופר**":

כתיב הכא [בתהילים שם]: "**תקעו בחדש שופר** בכסה ליום חגנו", בחג ראש השנה.

---

298. כדלעיל דף ח א — ב.

299. "עדות" הוא מלשון "עדי" [ענק זהב]. כלומר, שבאותו הזמן נתן פרעה עדי זהב בצואר יוסף כמו שנאמר [בראשית מא]: "וישם רביד הזהב על צוארו". [אבן עזרא בפירוש שני. ומצודות. אבל הרד"ק פירש את הפסוק באופן אחר על פי פשוטו של מקרא].

300. עיין מהרש"א בחידושי אגדות.

וכתיב התם [ישעיה כז] בענין הגאולה לעתיד לבוא: "**ביום ההוא יתקע בשופר גדול**".

כשם שתקיעת השופר האמורה בתהילים [שם] היא בראש השנה, אף תקיעת שופר האמורה בגאולה שלעתיד לבוא, היא בראש השנה.

שנינו בברייתא: **רבי יהושע אומר: בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.**

והוינן בה: **מנלן** הא?

ומשנינן: **אמר קרא** [שמות יב] בענין ליל פסח, "**ליל שימורים**". ללמדך, כי זה הוא **הליל המשומר ובא** לגאולה, **מששת ימי בראשית.**

ואידך, רבי אליעזר, הסובר שבתשרי עתידין להגאל, מפרש את המקרא "ליל שימורים", שהוא **לילה המשומר ובא** בכל הדורות **מן המזיקין.**(301)

שנינו בברייתא לעיל, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו מתי נברא העולם: לדעת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי. ואילו לדעת רבי יהושע העולם נברא בניסן.

ומאחר שנחלקו בענין בריאת העולם. לכן, **אזדו לטעמייהו**, נחלקו והלכו לשיטתם אף בענין זמן המבול, כדלהלן:(302)

דתניא: נאמר [בראשית ז יא] בענין המבול:

"**בשנת שש מאות שנה לחי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש**, ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה וארבות השמים נפתחו" [והתחיל המבול].

ונחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר מה הוא היום ה"שבעה עשר יום לחדש השני" שהוזכר בפסוק?

רבי יהושע אומר:

מאחר והעולם נברא [לדעתו] בניסן, לכן החדש השני המוזכר בנח, הוא החודש

---

301. מטעם זה כתב הרמ"א [או"ח תפא ב] שנוהגים שלא לקרוא בקריאת שמע שעל המיטה את כל הפסוקים שקוראים בכל הלילות אלא את קריאת שמע בלבד [ואף ברכת המפיל. אחרונים].

והטור [בסימן תפז] הביא שיש נוהגים שלא לברך ברכת מעין שבע בליל ראשון של פסח שחל בשבת. מפני שברכה זו נתקנה למאחרים בתפילתם שלא יזיקום המזיקים. [אם ישארו לבדם בבית הכנסת] ולילה זה משומר מן המזיקין.

ובגמרא [פסחים קט ב] אמרינן, שתקנו 4 כוסות ולא חששו ל"זוגות" מפני שלילה זה משומר מן המזיקין.

302. רש"י האריך מאד בהסבר הגמרא כאן, ודבריו קשים, ואף המהרש"א התקשה בדבריו.

ונבאר את דברי רש"י [כפי הנלענ"ד].

הגמרא אומרת שרבי אליעזר ורבי יהושע "אזדו לטעמייהו". כלומר, לדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, מנין שנות הדורות שלפני יציאת מצרים נמנה מתשרי.

ולפי זה המבול התחיל בי"ז חשון. שהרי נאמר: "בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש 'השני' בשבעה עשר יום לחדש", והשני לתשרי הוא מרחשון.

והוקשה לרש"י: מנין למדה הגמרא שלדעת רבי אליעזר מנין שנות הדורות נמנה מתשרי?

שאחרי חודש ניסן, היות ובניסן מתחיל מנין שנות כל הדורות.

הלכך, **אותו היום** שהחל בו המבול — **י״ז באייר היה**, שהוא החדש השני מניסן.

הרי אפשר לומר ששנות הדורות נמנים מניסן, והטעם שרבי אליעזר אמר שהחדש השני הוא חשון, זהו משום שחשון הוא החדש השני לתשרי שבו נגזר הדין של אנשי דור המבול [כפי שמבואר בגמרא להלן יב א]!

[ובזה מיושבת תמיהת המהרש״א].

ולכן רש״י טרח להוכיח שבעל כרחך לדעת רבי אליעזר מנין שנות הדורות מתחיל בתשרי כדלהלן:

בזמן שהמים חרבו נאמר: ״ויהי באחת ושש מאות שנה... חרבו המים״. ובכל המאורעות שקדמו לזה לא נאמר ״בשנת אחת ושש מאות״. משמע שכל המאורעות שקדמו לזה עדיין היו בשנת שש מאות שבה התחיל המבול.

ולפני שהמים חרבו נאמר [בראשית ח ג—ד]: ״וישובו המים מעל הארץ, הלוך ושוב... ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט״. ומאחר שלא נאמר כאן ״ותנח התבה ׳באחת ושש מאות שנה׳ בחדש השביעי״ משמע שאותו חדש שביעי עדיין היה בשנת השש מאות שבה התחיל המבול, ואותו חדש שביעי הוא סיון שהוא שביעי לכסלו שבו הפסיקו הגשמים [כפי שיבואר להלן] לדעת רבי אליעזר.

ומכאן יש להוכיח שמנין שנות הדורות נמנה [לדעת רבי אליעזר] מתשרי, שהרי אם נמנה מניסן, יש להקשות: הרי בחדש השביעי הנ״ל שהוא סיון כבר נכנסה שנת האחת ושש מאות, [שהיא מתחילה בניסן], ואם כן מדוע לא נאמר ״באחת ושש מאות שנה בחדש השביעי״?

ומכאן שאף מנין שנות הדורות אינו נמנה אלא מתשרי, [וממילא החדש השביעי הוא בשנת השש מאות].

רש״י טורח להוכיח שהחדש השביעי שבו נראו ראשי ההרים היה סיון. כדלהלן: [ואף על פי שגם אם היינו אומרים שהוא ניסן שהינו שביעי לדין, לכאורה יש להוכיח שהשנים אינן נמנות מניסן. ממה שלא נאמר בו ״באחת ושש מאות שנה״. נראה, שאם השביעי היה ניסן, יש מקום לומר שאף על פי שהשנים נמנות מניסן, בכל זאת לא נאמר ״באחת ושש מאות שנה״ מפני שיום אחד בשנה אינו חשוב שנה, וכדעת רבי אליעזר לעיל דף י׳, אבל מאחר שהחדש השביעי הוא סיון, הרי לדברי הכל שלשים יום בשנה חשובים שנה, ואם כן אילו השנים היו נמנות מניסן היה הכתוב צריך לומר ״באחת ושש מאות שנה״].

א. אין לומר שהוא השביעי למנין החדשים דהיינו [לדעת רבי אליעזר] ניסן, שהרי מבואר בתורה שהמבול ירד 40 יום, ואחר כך המים התגברו 150 יום, ובסך הכל 190 יום. ומכאן ואילך המים התמעטו עד שנאמר ״ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט״. ואותם 190 יום של תגבורת המים הם יותר מששה חדשים. נמצא שהמים התחילו לחסור באחד בסיון. [ואין לומר שאותו חדש השביעי שהתבה נחה בו היה בניסן!]

ב. גם אין לומר שאותו החדש היה אייר שהוא שביעי להתחלת הגשמים שהרי המים התחילו לחסור באחד בסיון [וכנ״ל]]!

ובעל כרחך שהתבה נחה על הרי אררט בי״ז בסיון, שהוא שביעי להפסקת הגשמים.

[ההרים עצמם נראו רק בחדש העשירי כמבואר בתורה. ואותו חדש עשירי הוא אב שהוא עשירי לירידת הגשמים. כפי שהוכיח רש״י על התורה. והתבה נחה על הרי אררט כבר בסיון, מפני שהיא היתה משוקעת במים 11 אמות.

והוא **יום שמזל כימה**, זנב מזל טלה[303] — **שוקע ביום** מתחת לארץ.

ואף **מעיינות מתמעטין** באייר, שהרי כבר כלתה עונת הגשמים.

ומתוך ששינו אנשי דור המבול את **מעשיהן**, מטוב לרע — **שינה הקדוש ברוך הוא עליהם** את **מעשה בראשית**, בשני דברים:

א. המבול ירד ביום. שהרי נאמר [בראשית ז יג]: "בעצם היום הזה בא נח אל התבה". ונח נכנס לתיבה רק כאשר ירדו המים והכריחוהו להכנס לתיבה, שנאמר [שם פסוק ז]: "ויבא נח אל התבה מפני מי המבול". מכאן שהמבול ירד ביום.

וכיצד הביא הקדוש ברוך הוא את המבול? נטל שני כוכבים ממזל כימה, שהוא זנבו של מזל טלה, שיש בו הרבה כוכבים, ונעשה נקב בשמים. ודרכו ירדו המים לארץ.[304]

שהרי נאמר "חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכוסו ההרים". מכאן שהמים היו 15 אמה מעל ההרים. ומאחר שמאחד בסיון [שבו התחילו המים להתחסר] ועד אחד באב [שבו נראו ראשי ההרים] יש שישים יום. נמצא שהמים חסרו אמה במשך 4 ימים. [60:15=4]. והרי התיבה נחה בי"ז סיון כלומר אחר 16 יום שהמים חסרו 4 אמות. נמצא שהתבה היתה משוקעת 11 אמה במים].

רש"י מביא פירוש נוסף בגמרא ותמה עליו. [ועיין מהרש"א ורש"ש].

303. יש 12 מזלות, שהם 12 קבוצות כוכבים הקבועים בגלגל הרקיע. וזה סדרן:

[שרטוט המזלות בסוף הספר]

טלה. שור. תאומים. סרטן. אריה. בתולה. מאזנים. עקרב. קשת. גדי. דלי. דגים ובראשי תיבות: טש"ת, סא"ב, מע"ק, גד"ד.

וגלגל החמה [גלגל הרקיע שבו קבועה החמה], עגול הוא, חציו נראה מעל הקרקע וחציו מתחת הקרקע. נמצא שתמיד ששה מזלות נראים מעל הקרקע, וששה אינם נראים כי הם מתחת לקרקע.

בכל יום ויום עולים כל המזלות מעל הקרקע על פני רקיע השמים, ששה מהם עולים ביום, וששה בלילה [העולים ביום אינם נראים לעיננו מחמת אור החמה].

כל מזל שוהה מתחילת עלייתו [מעל הקרקע] ועד סוף עלייתו מעט יותר משעתיים. [ראה תוספות מהרש"א, רש"ש, ותשובת חות יאיר סימן ריט].

מזל ניסן הוא טלה, מפני שבתחילת הבוקר בניסן עולה מזל טלה. ומזל אייר הוא שור — מפני שבתחילת הבוקר באייר עולה מזל שור. וכן סדר כל המזלות.

וזה סדר המזלות בבוקר של אייר:

בבוקר עולה מזל שור, ושעתיים קודם לכן [סוף הלילה] כבר עלה מזל טלה, נמצא שכל היום הוא הולך לקראת שקיעתו. עד שהוא שוקע בסוף השעה העשירית, [שהרי מהלך כל מזל כשעתיים]. ולזה הברייתא קוראת — "יום שמזל כימה שוקע ביום". רש"י. [תוספות מפרשים להיפך. עיין בדבריהם. ועיין בהגהה על רש"י בסוף המסכת לה א שפירש באופן אחר].

להלן יבואר מה איכפת לנו מה עושה מזל כימה ביום.

304. מדברי הגמרא כאן נראה שהמזלות קבועים בגלגל הנקרא "רקיע". ומעליו יש מים. שנאמר (בראשית א): "ויעש אלקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מעל הרקיע ובין המים אשר מתחת לרקיע". ועל ידי שהוציא הקב"ה שני

ומאחר שבי״ז אייר מזל כימה הוא מתחת לארץ,(305) הוצרך הקדוש ברוך הוא לשנות ממעשה בראשית, **והעלה** את **מזל כימה ביום.**

ונטל שני כוכבים מכימה, ונעשה נקב בשמים. ודרך אותו הנקב **הביא** הקדוש ברוך הוא **מבול לעולם.**

ב. בי״ז אייר המעיינות מתמעטים.(306) ושינה הקדוש ברוך הוא את מעשה בראשית, והתגברו המעיינות, ושטפום.

רבי אליעזר אומר:

מאחר שהעולם נברא [לדעתו] בתשרי, לכן החדש השני המוזכר בפסוק נמנה החל מתשרי, שבו מתחיל מנין שנות כל הדורות.

הלכך, **אותו היום** [״בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש״] שהתחיל המבול — **י״ז במרחשון היה** [שהוא החדש השני מתשרי].

והוא **יום שמזל כימה עולה ביום** מעל הארץ.(307)

ואף המעיינות מתגברים במרחשון, שהרי אז היא עונת הגשמים. הלכך, לא הוצרך הקדוש ברוך הוא לשנות את מעשה בראשית ולהעלות את כימה ביום.(308) ואף לא הוצרך להגביר את המעיינות. שהרי מזל כימה עולה במרחשון ביום, ואף המעינות מתגברים באותו הזמן.

ומתוך ששינו אנשי דור המבול את **מעשיהם** — **שינה הקדוש ברוך הוא עליהם** את **מעשה בראשית.** והגמרא להלן תבאר במה שינה ה׳ את מעשה בראשית. יב-א

והעלה את **מזל כימה ביום. ונטל שני כוכבים מכימה,** ונעשה נקב בשמים. ודרך אותו הנקב **הביא** הקדוש ברוך הוא **מבול לעולם.**

כוכבים מן הרקיע [מתוך מזל כימה שבו כוכבים רבים]. נעשה נקב ברקיע ודרכו ירדו המים אשר מעל הרקיע אל הארץ וירד המבול.

[ועיין רמב״ם יסודי התורה ג א].

305. קשה: אמנם מזל כימה הולך לכיוון השקיעה כל היום [עד שבסוף שעה עשירית הוא שוקע] אבל מכל מקום הוא נראה כל היום על פני הרקיע מלבד בשתי השעות האחרונות שביום! ואם כן מדוע היה צורך לשנות את סדרי בראשית?

ונראה שזה הוקשה לתוספות, ומטעם זה הם גורסים בגמרא להיפך. שלדעת רבי יהושע מזל כימה עולה ביום. ולא היה צורך לשנות סדרי בראשית בזה. [ואדרבה לרבי אליעזר מזל כימה שוקע ביום]. ועיין בדבריהם.

306. [לדעת תוספות שבהערה הקודמת. באייר המעיינות מתרבים עיין שם]

307. מזל חשון הוא עקרב. מפני שבחשון בבקר עולה מזל עקרב מעל הקרקע.

נמצא שמזל טלה עולה בשעתיים האחרונות ביום [שהרי עקרב עולה בשעתיים הראשונות. ואחריו יש עוד ארבע מזלות לפני הטלה. נמצא שיש לפני חמש מזלות שמשך עלייתם 10 שעות].

308. לעיל בהערה 305 הבאנו שתוספות גרסו להיפך. ולדבריהם, לדעת רבי אליעזר היה צורך לשנות את מעשה בראשית מפני שמזל טלה אינו נראה עד סוף היום. [וזנבו שהוא בסוף המזל,

והוינן בה: **בשלמא** מובן הדבר לדעת **רבי יהושע**, הסובר שהמבול התחיל לרדת באייר, **היינו דכתיב** "בחדש **השני**". שהרי אייר הוא החדש השני למנין החדשים.

אלא, לרבי אליעזר, הסובר שהמבול התחיל לרדת במרחשון, קשה: **מאי "שני"**? מדוע חודש מרחשון נקרא כאן "החדש השני"? והרי אייר הוא החודש השני למנין החדשים! (309)

ומתרצינן: **שני לדין**! שחודש חשון הוא השני לחודש תשרי, שבו הקב"ה דן את העולם, ובו הוא גזר את המבול על אותו הדור.

שנינו בברייתא שלדברי הכל, שינה הקדוש ברוך הוא את מעשה בראשית כאשר הוא הביא מבול לעולם.

והוינן בה: **בשלמא לרבי יהושע — היינו דשינה** הקב"ה!

שהיה במבול שינוי מדרכו של עולם, היות ובאייר מזל כימה שוקע ביום, והעלהו הקדוש ברוך הוא ביום. ועוד, שהמעיינות מתמעטים באייר, והקדוש ברוך הוא הגבירם.

אלא לרבי אליעזר קשה: **מאי שינה**? והרי במרחשון מזל כימה עולה ביום. ואף המעיינות מתגברים, ולא היה הקב"ה צריך לשנות עליהם את מעשה בראשית!

ומתרצינן: לדעת רבי אליעזר השינוי במעשה בראשית היה **כדרב חסדא**.

דאמר רב חסדא: ברותחין קלקלו — וברותחין נידונו.

ורב חסדא מפרש את דבריו:

ברותחין קלקלו אנשי דור המבול **בעבירה** של איסורי ביאה.

ובמים רותחין נידונו על כך.

שהרי **כתיב הכא** [בראשית ח] בענין המבול: "**וישכו המים**".

וכתיב התם [מגילת אסתר ז]: "**רחמת המלך שככה**". וסתם חמה רותחת היא. שנאמר [שם]: "וחמתו בערה בו". ומכאן שמי המבול היו רותחים.

תנו רבנן: חכמי ישראל מונין את מנין השנים והחודשים **למבול — כרבי אליעזר**, שהמבול התחיל במרחשון. מפני ששנות בריאת העולם ושנות הדורות נמנות מתשרי.

אך ביחס לזמן בריאת העולם הם סוברים כרבי יהושע, שהעולם נברא בניסן. ולכן

עולה בתחילת החדש סמוך ללילה ממש]. ולדעת תוספות אף מי המעיינות מועטין בחשון. עיין בדבריהם.

309. אף על פי שלדעת רבי אליעזר בתשרי נברא העולם ושנות הדורות מתחילות בתשרי. בכל זאת לענין מנין החדשים אין מונים מתשרי [שנוכל לקרוא לחשון שני] אלא מונים מניסן. תוספות.

[ועיין מה שכתב הרש"ש כאן על דברי רש"י, לעיל בסוף דבריו].

ביחס לחישוב זמן התחלת ה"**תקופה**", של כל אחת מארבעת עונות השנה, הם מחשבים **כרבי יהושע.**(310)

והיינו, שהחמה נתלתה ברקיע השמים בתחילת ליל יום רביעי. ומשך הזמן של שנת החמה, הוא 365 ימים שלמים, ועוד רבע יום [דהיינו, עוד שש שעות, שהם רבע יממה בת עשרים וארבע שעות].

הלכך, לעולם תקופת ניסן מתחילה באחד מארבעת רבעי היום.

שהרי בשנה הראשונה התחילה התקופה של ניסן [תקופת האביב], בתחילת הלילה. ובשנת השניה היא התחילה שש שעות מאוחר יותר, בחצות הלילה. דהיינו כעבור 365 ימים שלמים ועוד 6 שעות מתקופת ניסן שלפניה.

ובשנה השלישית היא התחילה בתחילת היום. ובשנה הרביעית התחילה התקופה באמצע היום. ואילו בשנה החמישית היא חזרה והתחילה בתחילת הלילה.

וחכמי אומות העולם מונין אף למבול כרבי יהושע, שמנין שנות הדורות מתחיל בניסן, הלכך המבול התחיל לרדת באייר [שהוא החודש השני מניסן] בשנת שש מאות לחיי נח.(311)

שנינו במשנה: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולירקות.** שאין מעשרים מהירקות שנלקטו לפני אחד בתשרי, על הירקות שנלקטו לאחריו.

תנא בתוספתא: באחד בתשרי ראש השנה לשנים. **לירקות ולמעשרות ולנדרים.**

והוינן בה: ראש השנה **לירקות** — **מאי נינהו!**? מהו ראש השנה לירקות? הרי בהכרח שהכוונה היא לענין **מעשר ירק.**

ואם כן, קשה: מדוע אמרה הברייתא: "באחד בתשרי ראש השנה לירקות ומעשרות"? והרי "ירקות" — **היינו מעשרות?!**(312)

ומתרצינן: **תנא**, שנה התנא תחילה את מעשר ירק שהוא **מדרבנן**(313) בפני עצמו, והשמיענו שיש ראש השנה קבוע לירק. ואין מעשרים מן הנלקט לפני ראש השנה על הנלקט לאחריו.

ואחר כך **קתני** מעשר **דאורייתא** בדגן תירוש ויצהר.(314) שאף להם יש יום רשא השנה

---

310. להסבר ענין התקופה עיין לעיל הערה 220

311. ולפי זה יש לפרש את הפסוק — "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים". שהחדש הראשון הוא ניסן, שהרי משפט דור המבול היה 12 חודש. רש"י.

312. ואין לומר שכוונת המשנה למעשר פירות, שהרי ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט [לדברי בית שמאי], או בט"ו בשבט [לדברי בית הלל].

313. עיין בהערה הבאה.

314. נחלקו הראשונים איזה מן הפירות חייבים במעשר מדאורייתא:

א. דעת תוספות שאין חיוב מן התורה אלא בדגן תירוש ויצהר, כלומר תבואה. [וכל חמשת מיני דגן בכלל זה. מנחת חינוך שצ"ה — תקז]. זיתים וענבים. וכן נראה מדברי רש"י [להלן

קבוע שאין מעשרים מן החדש על הישן.(315)

ומקשינן: **וליתני**, היה זה מן ראוי שהתנא ישנה מעשר **דאורייתא ברישא**! שהרי מעשר דאורייתא חשוב יותר ממעשר דרבנן.

ומתרצינן: **איידי דחביבא ליה — אקדמה.** מעשר דרבנן חביב על התנא, מפני שיש בזה חידוש,(316) הלכך הקדים ושנה אותו לפני מעשר דאורייתא.

והוינן בה: **ותנא דידן**, התנא ששנה את משנתנו, שלא שנה "מעשרות", אלא רק מעשר ירקות שהוא מדרבנן — מה טעמו?

ומבארינן: **תנא** מעשר ירקות **דרבנן.** והשמיענו שיש לו ראש השנה קבוע לענין חדש וישן.

וממילא מובן מאליו, **שכל שכן** שבמעשרות **דאורייתא** נאמר דין זה.

ומקשינן על הברייתא בתוספתא:

מדוע שנינו "מעשרות" בלשון רבים? **וליתני "מעשר"** בלשון יחיד!

ומתרצינן: כוונת התנא לומר שבאחד בתשרי הוא ראש השנה לענין שני מעשרות: **אחד מעשר בהמה,**(317) **ואחד מעשר דגן.**

ומקשינן על המשנה והתוספתא: מדוע שנינו "ירקות" בלשון רבים? **וליתני ירק** בלשון יחיד!

ומתרצינן: יש **תרי גווני ירק**, יש שני מיני ירקות, ויש הבדל ביניהם לענין הלכות מעשר:

דתנן במסכת מעשרות [א ה]: גמר מלאכתו של **ירק הנאגד**, שדרכו להמכר כשהוא אגוד באגודות, היא **משעה שיאגד.** ומאז אסור לאכול ממנו אפילו אכילת עראי, כל זמן

בעמוד ב ד"ה מנא הני מילי]. וכן כתב הראב"ד [מעשרות א ט] והחינוך [תקז]. [ועיין משנה למלך תרומות ב א].

[רש"י ותוספות בבא מציעא פח ב כתבו שזיתים וענבים העומדים לאכילה, ולא לעשותם שמן ויין, חייבים במעשר מן התורה, ומבואר בדבריהם שאם הם עומדים ליין ושמן, אינם חייבים מזה תורה כל זמן שלא עשאם יין ושמן. אבל הרמב"ן דברים יד כב כתב שרק יין ושמן ממש חייבים מן התורה, אבל לא ענבים וזיתים. מנח"ח שצה ב].

ב. דעת הרמב"ם [תרומות ב א, ומעשרות א ט] שתבואה וקטניות וכל הפירות חייבים במעשר מדאורייתא חוץ מן הירקות ופירות שאינם נאכלים לרוב בני אדם. [ועיין רמב"ם כלאיים סוף פרק ב מה הן "ירקות"].

ג. הריטב"א [בבבא מציעא פח ב] כתב בדעת הראב"ד, שכל שבעת המינים חייבים מן התורה. [ועיין מה שכתב על זה מנחת חינוך מצוה שצה].

315. אבל לענין דגן תירוש ויצהר אין הוכלים אחרי הלקיטה, אלא, בדגן הולכים אחר הבאת שליש. כמבואר להלן יב ב. ושם יבואר בעז"ה דין התירוש והיצהר.

316. רש"י יבמות ל א.

317. כדעת רבי אלעזר ורבי שמעון [במשנתנו לעיל ב א] הסוברים שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד בתשרי. תוספות, ריטב"א [ועיין שם עוד].

שלא עישרוהו.[318]

וירק שאינו נאגד אלא נמכר בתפזורת, אסור לאכול ממנו אכילת עראי **משימלא את הכלי.**[319] לפי שמילוי הכלי נחשב ל"גמר מלאכתו".

תנו רבנן בהמשך התוספתא הנזכרת:

כיצד [הוא ראש השנה] לירקות?

ליקט ירק בערב ראש השנה עד שלא תבא השמש [לפני השקיעה].

וחזר וליקט מן הירק — **משתבא השמש,**[320] הרי אף על פי שכל הירק גדל בשנה אחת, בכל זאת **אין תורמין ומעשרין מזה על זה.** יב-ב

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש.[321] ובירקות הולכין אחר לקיטתם, ולא אחר גידולם, לקבוע איזה ירק הוא מן הישן, מהשנה הקודמת, ואיזה הוא מן החדש, מהשנה הזאת.

ואם היתה השנה **השניה** לשנות השמיטה **נכנסת לשלישית,** ולקט מקצת מן הירק לפני ראש השנה, ומקצתו לאחר ראש השנה, אזי,

---

318. שלשה שיעורים יש בענין חיוב מעשר:

[א] עונת המעשר — שלב מסוים בבישול הפרי [השיעור מבואר בתחילת מסכת מעשרות] שמכאן ואילך אסור לאכול מן הפירות קבע. אבל עדיין מותר לאכול מן הפירות עראי, [וטעם הדבר, מפני שבתחילה כשהפרי קטן אין הוא ראוי לאכילה ואינו אוכל. רמב"ם מעשר ב, ג. ותוספות ד"ה התבואה. עיין שם].

[ב] נגמרה מלאכתן — משנגמרה מלאכת הפרי [כגון ירק הנאגד משיאגד והשיעור בשאר כל הפירות מבואר בתחילת מסכת מעשרות] אסור לאכול ממנו אכילת עראי, אם הוא אינו מתכוין להכניסו לביתו. אך אם בכונתו להכניסו לביתו עדיין הוא מותר באכילת ארעי.

[ג] קבע למעשר — משיראה פני הבית [או שאר מיני קבע המבוארים במסכת מעשרות פרק א]. רמב"ם מעשרות ג.

דעת הראב"ד שם שבדגן תירוש ויצהר אף אם רוצה להכניסם לביתו, אם נגמרה מלאכתן אסור לאכול מהם עראי.

כתב רש"י [ברכות ל"א] שמדאורייתא אין חילוק בין אכילת קבע לאכילת עראי. ובכל מקום שמותר לאכול אכילת עראי מותר גם לאכול אכילת קבע. וחכמים גזרו ואסרו אכילת קבע אף לפני שנגמרה מלאכת הפירות.

319. ואם אינו ממלא את הכלי, משילקט כל צרכו. המשנה במעשרות שם. [והביאוה תוספות כאן].

320. הירושלמי מעמיד את דברי הברייתא בשליקט נכרי. תוספות ועיין ריטב"א.

[בהר צבי זרעים א יז הקשה: הרי מירוח הנכרי פוטר מן המעשר. ואם כן, גם אם הנכרי קצר, יפטר מן המעשר!

והוכיח מכאן שאם הבעלים ישראל, אין מירוח הנכרי פוטר, ושלא כשיטת הרמב"ם. מובא בספר פירות תאנה. ועיין שם תירוצים על שיטת הרמב"ם].

321. שנאמר [דברים יד כב]: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". [מכאן שמעשרין את הפירות שיצאו בשדה בכל שנה ושנה בפני עצמה]. והשמיענו התנא שאף על פי

מה שלקט בשנה **השניה** [לפני ראש השנה] מפריש ממנו **מעשר ראשון ומעשר שני.**

ומה שלקט בשנה **השלישית,** מפריש ממנו **מעשר ראשון ומעשר עני.**

והוינן בה: **מנא הני מילי**? מנין שבשנה השלישית אין מפרישים מעשר שני אלא מעשר עני?

אמר רבי יהושע בן לוי: נאמר [דברים כו] **"כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית — שנת המעשר".**

מדוע נקראה השנה השלישית "שנת המעשר"?

מפני שהיא **שנה שאין** נוהג **בה אלא מעשר אחד**, מהמעשר שנהגו בו בשנים שלפניה.

הא כיצד? אילו מעשרות נוהגות בשנה השלישית?

מעשר ראשון — שיתן כדרך שנתן עד כה.

ומעשר עני — שיתן במקום מעשר שני.

לפי שנאמר [שם]: "כי תכלה לעשר, בשנה השלישית שנת המעשר. ונתתה ללוי [מעשר ראשון], לגר ליתום ולאלמנה [מעשר עני]. ואכלו בשעריך ושבעו".

ומעשר שני, שנוהג בשנתיים שלפניה — **יבטל** בשנה השלישית.

או שמא תאמר שהמקרא "שנת המעשר" **אינו** כפי שביארנו, **אלא** כוונת הכתוב לומר שהיא שנה שאין נוהג בה אלא מעשר עני בלבד, **ואף מעשר ראשון נמי יבטל.**

וכך אמר הכתוב: "בשנה השלישית, שנת המעשר [עני]. ונתתה את [מעשר עני] ללוי [שהוא בכלל עני, מפני שאין לו חלק בארץ], לגר, ליתום ולאלמנה".

תלמוד לומר, לכך נאמר [במדבר יח כו]: **"ואל הלוים תדבר, ואמרת אליהם: כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר** [הראשון], **אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם".**

הקישו הכתוב את המעשר הראשון **לנחלה.** לומר לך, **מה נחלה** [כשם שנחלה] **אין לה הפסק**, אלא לעולם היא שייכת לבעליה. **אף מעשר ראשון אין לו הפסק**, והוא נוהג אף בשנה השלישית.

תניא נמי הכי, שנינו בברייתא אחרת: מנין אנו לומדים שבשנה השלישית נוהג מעשר ראשון ולא מעשר שני:

נאמר [דברים כו]: **"כי תכלה לעשר**, שנת המעשר" — **שנה שאין** נוהג **בה אלא מעשר אחד** מהמעשרות בשנתיים שלפניה.

הא כיצד? איזה מן המעשרות נוהג בשנה השלישית?

מעשר ראשון, יתן כדרך שנתן עד כה.

ומעשר עני יוסיף במקום מעשר שני.

שנאמר [שם]: "בשנה השלישית, שנת המעשר, ונתתה ללוי [מעשר ראשון] לגר

שהירק גדל בשנה אחת. בכל זאת אם נלקט בשתי שנים הרי זה חדש וישן שאין מעשרין מזה על זה. [רש"י בסוף עמוד א].

ליתום ולאלמנה [מעשר עני] ואכלו בשעריך ושבעו".

ומעשר שני [שנהג בשנתיים שלפניה] **יבטל.**

יכול, שמא תאמר, **אף מעשר ראשון נמי יבטל**, וכוונת הכתוב "שנת המעשר" היא לומר שאין נוהג בשנה זו אלא מעשר עני. וכך אמר הכתוב: "ונתתה ללוי [שאף הוא בכלל עני מפני שאין לו חלק בארץ] לגר ליתום ולאלמנה [מעשר עני]".

תלמוד לומר, לכך נאמר [דברים יד, כט]: "**ובא הלוי**". ומקרא זה מדבר בשנה השלישית, שנאמר שם [פסוק כח]: "מקצה שלש שנים". ובא הכתוב לומר, **שכל זמן שהלוי בא** לקחת את מעשר ראשון המגיע לו — **תן לו.**

אלו **דברי רבי יהודה.**

רבי אליעזר בן יעקב אומר: הפסוק "ובא הלוי" **אינו צריך** להשמיענו דבר זה. **שהרי הוא** [הכתוב] **אומר** [במדבר יח כו]: "**ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם: כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם**" — **הקישו הכתוב** את המעשר **לנחלה.**

ללמדך, **מה נחלה אין לה הפסק** אלא לעולם היא שייכת לבעליה, **אף מעשר ראשון אין לו הפסק** בשנה השלישית.

שנינו ברייתא בתוספתא: באחד בתשרי ראש השנה לשנים, **ולנדרים.**

תנו רבנן בהמשך התוספתא:

כיצד הוא ראש השנה לנדרים?

המודר הנאה מחבירו לשנה, אדם שאסר על עצמו בנדר מלהנות מחבירו במשך שנה — **מונה שנים עשר חודש מיום ליום.**

ואם אמר שאוסר את הנאת חבירו עליו "**לשנה זו**", אזי **אפילו** אם **לא עמד** בשעת הנדר **אלא בעשרים ותשעה באלול — כיון שהגיע יום אחד בתשרי, עלתה לו שנה**, ומכאן ואילך רשאי להנות מחברו.

כלומר, "ראש השנה לנדרים" הוא ביחס לנדר של "שנה זו", שמאחד בתשרי מתחילה שנה אחרת.

ומבארינן: מה ששנינו בתוספתא שהנודר בכ"ט אלול ואמר "לשנה זו". משהגיע א' תשרי עלתה לו שנה, הוא **אפילו למאן דאמר** [לעיל י א] **יום אחד בשנה אינו חשוב שנה.**

כי בנדר אומדים את דעת הנודר, **שלצעוריה נפשיה קביל עליה**, שכוונתו בנדרו היתה לצער את עצמו לזמן מה, **והא אצטער ליה**, והרי הוא הצטער יום אחד, ולא היה בדעתו לאסור על עצמו יותר מזה.(322)

ומקשינן: מנין למד התנא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנדרים?

ואימא, ואולי ראש השנה לנדרים הוא **בניסן!**

ומתרצינן: **בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.** מפני שאין אדם נודר אלא בלשון שהוא רגיל לדבר בה. ובני אדם קוראים לאחד

---

322. הרש"ש תמה: מה מועיל לנו בכך שהוא הצטער יום אחד? הרי הוא אמר "לשנה", ואם

בתשרי ראש השנה. ועל כן אנו אומרים שדעת הנודר היתה לנדור עד אחד בתשרי.

שנינו בתוספתא שאחד בתשרי הוא ראש השנה לירקות, ולמעשרות דאורייתא בדגן תירוש ויצהר.

והתוספתא פירשה כיצד הוא ראש השנה לירקות, שירק הנלקט לפני ראש השנה אינו מתעשר עם ירק הגדל אחר ראש השנה. אבל לענין מעשרות דאורייתא לא התבאר בתוספתא מה נחשב "ישן" ומה נחשב "חדש", האם הולכים אחר הלקיטה, או אחר דבר אחר. ועתה הגמרא מרחיבה את הסבר הענין:

תנן התם, שנינו במסכת מעשרות [א ג]: **התלתן**, שהוא מין תבלין, מתחייב במעשר(323) — **משתצמח!** (324)

ואחר השנה שצמחה בה היא מתעשרת, ולא הולכין בה אחר הלקיטה.(325)

התבואה דגן ותירוש, **והזיתים** — מתחייבים במעשרות **משיביאו שליש** מגידולם.(326)

ואחר השנה שהביאו בה שליש הם מתעשרים.(327)

ומפרשינן: **מאי**, מה היא כוונת המשנה שאמרה "התלתן **משתצמח**" —

כן היה בדעתו להצטער בשיעור זמן הראוי להקרא שנה! ויש ליישב.

323. כך מבואר במשנה בתחילת מסכת מעשרות. משנה ב', שמשעה שהפירות הגיעו לשיעור זה הם חייבים במעשר ואסור לאכול מהם אכילת קבע. [ולאחר גמר מלאכה, אף אכילת עראי אסור לאכול מהם. ראה לעיל הערה 318]. ועיין להלן בהערה 325.

324. הגמרא להלן תבאר מה פירוש "לכשתצמח".

325. רש"י פירש שהתלתן מתעשר אחר שנת צמיחתו ולא אחר שנת לקיטתו. ולא הזכיר שמשתצמח הרי זו "עונת המעשרות" [כלומר, שמאותה שעה אסור לאכול מן התלתן אכילת עראי בלא מעשר]. והקשה הריטב"א: הרי דין זה נשנה בענין עונת המעשרות! וכן הקשה הר"ש מדעסויא ועיין פני יהושע.

ומדברי רש"י למדנו שהשיעורים שנשנו במסכת מעשרות לענין "עונת המעשרות", הם גם השיעורים הקובעים אחר איזו שנה הפרי יתעשר. וכן דייק בתוספות רבי עקיבא איגר [מעשרות א, א] מדברי הרמב"ם [עיין שם]. וראה הערה הבאה.

326. דהיינו, משעה שנשקלים שלשה גרעינים מהן. כנגד גרעין אחד של תבואה שהתבשלה כל צרכה. ר"ן בשם הירושלמי.

327. כך פירש רש"י וכן נראה מדברי הרמב"ם [כנ"ל בהערה הקודמת]. וכן נראה מדברי חידושי הר"ן להלן סוף יד א.

אבל דעת הריטב"א שהזיתים מתעשרים אחר השנה שחנטו בה. ונראה מדבריו שאף בענבים הדין כן. והמשנה מדברת דוקא לענין עונת המעשרות. כלומר, הזיתים אינם נכנסים לעונת המעשרות עד שיביאו שליש. [ולפני שהביאו שליש מותר לאכול מהם אפילו אכילת עראי].

ורבנו עקיבא איגר [על המשניות, מסכת מעשרות א, אות א]. הקשה על דעת רש"י והרמב"ם [שכתבו שהזמנים שהוזכרו במשנה בענין עונת המעשרות, הם הזמנים הקובעים לפי איזה שנה הפירות יתעשרו]. שהרי עונת המעשרות לתאנים משיבחילו ולענבים

משתצמח לזרעים, שהזרעונים צמחו בתוך התרמילים.(328)

שנינו במשנה במעשרות: **התבואה והזיתים** מתחייבים במעשרות **משיביאו שליש**, ומתעשרים אחר אותה שנה שבה הביאו שליש בישולם.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהתבואה והזיתים מתעשרים אחר אותה שנה שהביאו בה שליש?(329)

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן, ומטו בה, יש אומרים שרבי יוחנן אמרה, **משמיה דרבי יוסי הגלילי**:

משיבאישו [עיין שם, פירוש הדברים]. ואילו לענין שנת המעשר, הולכין בפירות אחר החנטה. [כמבואר בגמרא להלן]!

והפני יהושע כתב שלדעת רש"י והרמב"ם הזמנים שהוזכרו במשנה בתחילת מסכת מעשרות הם עצמם החנטה. וכן כתב החזון איש שביעית ז יב בדעת הרמב"ם [וכן הכריע החזון איש שם להלכה. ושלא כשיטת הר"ש שכתב שחנטה הוא כאשר נופל הפרח ונראה הבוסר].

328. כך פירש רש"י. אבל התוספות ושאר הראשונים הביאו את דברי הירושלמי [מעשרות א, ב] שמשמע מדבריו שמשתצמח לזרעים היינו משעה שאפשר לזרעו והוא יצמח.

והביאו הר"ן והריטב"א עוד בשם הירושלמי שם: אמר רבי זירא: כתיב [דברים יד]: "עשר תעשר את תבואת זרעך". היינו דבר הנזרע וצומח. פרט לפחות משליש שאינו צומח.

ועל פי זה כתב הרמב"ם [מעשר ב ה]: אי זו עונת המעשרות? משיגיעו הפירות להזריע ולצמוח. הכל לפי מה שהוא הפרי. [ומפרש את כל השיעורים שהוזכרו בתחילת מסכת מעשרות]. ומכאן שעונת המעשרות היא משעה שהפירות ראויים לזריעה. [וכעין זה כתבו תוספות כאן שהשיעורים שהוזכרו בענין עונת המעשרות הן הבאת שליש].

ותמהו הראשונים והאחרונים: מדוע נאמר השיעור בתלתן משתצמח? הרי כל הפירות שיעורן משעה שראויים להזריע ולהצמיח!

ותירצו בתלתן אין שיעור ניכר מתי הוא ראוי להצמיח. ולכן לא נאמר בו אלא משתצמח לזרעים. [והירושלמי מבאר איך אפשר לדעת מתי הוא ראוי לזריעה. והביאוהו תוספות כאן]. ריטב"א. ומשנה למלך שם. ותפארת ישראל מעשרות אות לב. משנה ראשונה שם. ועיין בחידושי הר"ן.

329. כך פירש רש"י. והוסיף וביאר, שהגמרא שואלת דוקא על תבואה וזיתים "מנא הני מילי", מפני שהם חייבים במעשר מדאורייתא, אבל שאר פירות וירקות אינם חייבים אלא מדרבנן.

והגמרא להלן [יד, א] מבארת את הטעם שחכמים הלכו באילן אחר החנטה מפני שהוא גדל על מי השנה שבה חנט, שעל ידי השרף שעלה באילן הפרי חונט וגומר את גידולו. [עיין להלן בגמרא יד א טעם נוסף].

ובירק הלכו אחר הלקיטה. מפני שהוא גדל על ידי מי הגשמים של שנת לקיטתו. כמבואר להלן בגמרא שם. [ועיין חידושי הר"ן].

[ורש"י כאן לשיטתו דלעיל הערה 327. אבל הריטב"א שנחלק עליו שם, פירש את שאלת הגמרא כאן לענין עונת המעשרות בתבואה. עיין שם].

ודברי רש"י כאן אינן מתיישבים לדעת הסוברים שאף פירות אחרים חייבים במעשר מדאורייתא. [עיין לעיל הערה 314]. ונראה שהם יסברו כדעת התוספות כדלהלן:

התוספות כאן כתבו שכל הפירות משיגיעו לעונת המעשרות הם ראויים לאכילה. אבל לפני כן אין הם ראויים לאכילה, ולכן הם פטורים

אמר קרא [דברים לא י]: **"מקץ שבע שנים** [בסוף שבע שנות השמיטה, בתחילת השנה הראשונה של השמיטה הבאה[330]] **במועד שנת השמיטה בחג הסוכות".**

ודברי הכתוב צריכים ביאור: **"שנת השמיטה" — מאי עבידתיה!?**

מה ענינה של שנת השמיטה לחג הסוכות בשנה השמינית, בסוף שבע שנים!? והרי החל מראש השנה של השנה השמינית כבר עברה וחלפה לה שנת השמיטה. ומאותה שעה — שנה **שמינית היא!**

אלא כך אמר הכתוב: יש דבר שגדל בשמינית ובכל זאת נוהגים בו דיני שביעית. והכתוב בא **לומר לך, שכל תבואה שהביאה שליש** מגידולה **בשביעית לפני ראש השנה — אתה נוהג בה מנהג** דיני **שביעית** גם **בשנה השמינית.**

אמר ליה רבי זירא לרב אסי יש להקשות על דבריך:

יג-א **ודלמא לא עייל כלל,** אולי הכתוב מדבר בתבואה שלא התחילה להתבשל בשביעית כלל, **וקאמר רחמנא — תשמט ותיזיל!** שאמר הכתוב כי שנת השמיטה ממשיכה לנהוג **עד חג הסוכות,** ואסור לחרוש ולקצור באותו הזמן.[331]

ענה רב אסי ואמר לרבי זירא: **לא סלקא דעתך!** לא יתכן לפרש את הפסוק בתבואה שלא הביאה שליש בשביעית, שהרי מוכח בפסוק אחר שאין הכתוב מדבר אלא בתבואה שהביאה שליש:

דכתיב [שמות כג]: **"וחג האסיף** [סוכות] **בצאת השנה** באספך את מעשיך מן השדה".

מאי "אסיף"? מהו האסיף המוזכר בפסוק?

אילימא, אם נאמר שחג הסוכות נקרא "חג האסיף", והכתוב בא להשמיענו שחג הסוכות הוא **חג הבא בזמן אסיפה** [בזמן שרגילים לאסוף את התבואה מן השדה], אם כן קשה: **הכתיב** בסוף הפסוק **"באספך** את מעשיך מן השדה", ומכאן אנו יודעים שחג הסוכות בא בזמן אסיפה, ומדוע הוצרך הכתוב לקרוא לסוכות "חג האסיף"?

ובהכרח, שאין כוונת הכתוב לומר שחג הסוכות נקרא חג האסיף.

אלא, מאי "אסיף"? — קציר!

וכך אמר הכתוב:[332]

"חג" אשר הוא "באספך את מעשיך מן השדה" — ה"אסיף" שאתה קוצר בו נחשב

ממעשר. ואילו התבואה והזיתים ראויים גם לפני שהביאו שליש, ולכן הגמרא שואלת מנין שעונת המעשרות שלהן היא משיביאו שליש. וכן כתב הר"ש שביעית ב ז. עיין שם. [אבל עיין ריטב"א].

330. על פי רש"י על התורה שם. ומקורו מהגמרא סוטה מא א, עיין שם.

331. כך כתב רש"י. ופירש הריטב"א שלפי שאלת רבי זירא, שהפסוק מדבר בלא התחילו להתבשל כלל. ודאי אין על הפירות דין פירות שביעית. והן מותרים לגמרי כדין פירות שאר השנים, אך למסקנא שהפסוק מדבר בפירות שהביאו שליש, אם כן, יש על הפירות דין פירות שביעית לעולם.

332. [לפי דרשת חכמים, יתכן שאסיף המוזכר

"בצאת השנה", שהוא שייך לשנה השביעית היוצאת.

וקים להו לרבנן, חכמים יודעים **דכל תבואה שנקצרה בחג** הסוכות, **בידוע שהביאה שליש** מבישולה **לפני ראש השנה.**

וקא קרי לה, וקורא הכתוב לאותה תבואה "**בצאת השנה**", דהיינו שתבואה זו שייכת לשנה היוצאת.

ומכאן למדו שהתבואה שייכת לשנה שבה היא הביאה שליש מבישולה.(333)

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: וכי **קים להו לרבנן**, וכי חכמים כה בקיאים בטיב גידול התבואה, שיכולים הם להבדיל **בין** גידול של **שליש** לגידול של **פחות משליש**, עד כדי כך שאמרו שאין התבואה ראויה להקצר בחג הסוכות אלא אם הביאה שליש בשנה שעברה?!(334)

אמר ליה רבי זירא: **לאו אמינא לך**, וכי לא אמרתי לך כבר:(335) **לא תפיק נפשך לבר מהלכתא**! אל תוציא את עצמך מלקבל את ההלכה שבידי חכמים [לדקדק איך יתכן דבר זה(336)].

שהרי **כל המידות** שנתנו **חכמים — כן הוא**, שנתנו שיעור מצומצם ומדוייק. כגון:

א. **בארבעים סאה הוא** [האדם] **טובל**.(337)

ואילו **בארבעים סאה חסר קורטוב** [מידה קטנה מאוד(338)] **אינו יכול לטבול בהן.**

ב. אוכל **כביצה מטמא** [מטמא או נטמא] **טומאת אוכלין**. שנאמר [ויקרא יא לד] בענין טומאת אוכלין: "מכל האוכל אשר יאכל, יטמא". מלמד הכתוב "אשר יאכל", שרק אוכל הנאכל בבת אחת מקבל טומאה, ושיערו חכמים שבית הבליעה מכיל כביצה בדיוק, לא פחות ולא יותר.

כאן היינו אסיפת התבואה מן המחובר, דהיינו הקצירה].

333. אף על פי שהכתוב מדבר בענין שביעית, למדו מזה גם לענין מעשרות, ועיין תוספות וריטב"א.

334. אף על פי שאפשר לבדוק אם התבואה הביאה שליש על ידי שקילתה, [ששוקלים 3 גרעינים כגרעין אחד שהתבשל כל צרכו, וכנ"ל בהערה 326], כל זה בגרעיני תבואה תלושים, אבל כאן מדובר בתבואה מחוברת, ולכן הגמרא תמהה: איך אפשר לכוין שכל תבואה הנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה? [ר"ן].

335. סוטה טז ב.

336. ר"ח.

337. שנאמר: "ורחץ את כל בשרו במים". ודייקו חכמים "כל בשרו" היינו מים שכל גופו עולה [מתכסה] בהן. וכמה הן? אמה על אמה ברום ג' אמות. ושיערו חכמים שהן 40 סאה. חגיגה דף יא.

[ולפי זה נראה שרבי זירא בא להוכיח משם שחכמים תננו שיעור קבוע, אף על פי שגם שם אפשר לשאול: וכי כאשר יש במים 40 סאה פחות קרטוב כבר אין גופו של האדם יכול להתכסות בהן?! ועיין ריטב"א ור"ח].

338. אחד משמינית שבשמינית בלוג. רש"י, ר"ח.

ואילו אוכל בשיעור **כביצה חסר** כמידת **שומשום — אינו מטמא טומאת אוכלין.**(339)

ג. וכן בגד בשיעור של **שלשה** טפחים **על שלשה** טפחים **מטמא** [נטמא ומטמא] טומאת **מדרס,**(340) מפני שבגד בשיעור זה ראוי לישיבה. ואילו בגד של **שלשה על שלשה חסר נימא** [שערה] **אחת — אינו מטמא** טומאת **מדרס.**(340*)

הדר [אחר כך] **אמר רבי ירמיה: לאו מילתא היא דאמרי!**

אין ממש במה שהקשיתי: וכי חכמים בקיאים לומר שהתבואה הנקצרת בסוכות הביאה שליש בשנה שעברה.

כי יש להוכיח שחכמים אכן בקיאים בדבר:

דבעו מיניה חברייא מרב כהנא [ששאלו החברים את רב כהנא]: **עומר**(341) **שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ — מהיכן הקריבוהו?** הרי הם לא הספיקו לגדל בעצמם תבואה!(342)

ואם תאמר שהביאו עומר **דעייל,** שהתבשל **ביד נכרי** לפני שהגיעו לארץ, יש להקשות:

הלא "**קצירכם**" **אמר רחמנא,**(343) **ולא קציר נכרי!** ואי אפשר להקריב את העומר מתבואה שגדלה ביד הנכרי.

ועוד לפני שהגמרא מסיימת להביא את תשובת רב כהנא, ואת סיום דבריו של רבי ירמיה, מיד הגמרא תמהה:

ממאי דאקריבו!? מנין היו השואלים בטוחים שאכן בני ישראל הקריבו עומר בכניסתם לארץ?

דלמא, אולי באמת **לא אקריבו** בכניסתם לארץ את קרבן העומר!

ומתרצינן: **לא סלקא דעתך!** לא יתכן לומר שבני ישראל לא הקריבו את העומר בכניסתם לארץ!

משום **דכתיב** [יהושע ה, י יא]: "ויחנו בני ישראל בגלגל, **ויאכלו מעבור הארץ ממחרת**

---

339. [גם כאן היה מקום לשאול: וכי חכמים יכולים לקבוע בבירור שבית הבליעה מכיל כביצה בדיוק. לא פחות ולא יותר?! ומכאן הוכיח רבי זירא שחכמים נתנו שיעור קבוע בכל מקום אף על פי שאפשר לדקדק כן. עיין ריטב"א].

340. הזב מטמא את המשכב [וכן את המושב או מרכב] עומד, יושב, שוכב, נתלה [כלומר, שעמד בכף המאזניים, והמשקל שבכף השניה הכריע ועלה הזב, הרי הכף השניה נעשה מושב] ונשען. וכלן נקראים מדרס. על פי משנה זבים ב ד ומפרשי המשנה שם.

340*. [גם כאן היה מקום לשאול: וכי שלשה על שלשה פחות כל שהוא אינו ראוי לישיבה?!]

341. מנחת העומר היתה קריבה בט"ז ניסן. והעומר הוא עשירית האיפה, והיא מתירה לאכול מן התבואה החדשה, והיתה קריבה מהתבואה החדשה. שנאמר "ראשית קצירכם" ויקרא כג ט—יד.

342. בגמרא להלן מבואר [על פי הכתוב] שבני ישראל נכנסו לארץ בי' ניסן.

343. "והבאתם את עומר ראשית קצירכם". ויקרא כג י.

[יום טוב ראשון של] **הפסח**".(344)

ומשמע שרק **ממחרת** יום טוב ראשון של **הפסח אכול**, אכלו מתבואת הארץ. אבל **מעיקרא**, לפני הבאת העומר — **לא אכול**.

שהם נמנעו מלאכול את התבואה החדשה קודם הקרבת עומר, ורק לאחריה, כאשר העומר התיר להם לאוכלה, ממחרת היום טוב הראשון של פסח, התחילו לאכול מתבואת הארץ.

ובהכרח **דאקריבו עומר**, **והדר** ורק אחר כך **אכלי**, אכלו.(345)

ולאחר שהגמרא סיימה את ביאור הענין של הקרבת העומר בשנה הראשונה, היא חוזרת לשאלה ששאלו את רב כהנא:

עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ — **מהיכן הקריבו**?

אמר להן רב כהנא: הם יכלו להביאו **מכל** דגן **שלא הביא שליש ביד נכרי** לפני שנכנסו לארץ, ומשנכנסו לארץ גמר להתבשל ביד ישראל.(346)

והוכיח מכאן רבי ירמיה, שחכמים בקיאים בטיב גידול התבואה, ויודעים להבדיל בין תבואה שהביאה שליש ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שליש:

שהרי היה להם לחכמים לחשוש: **ודלמא**, שמא בשעה שקנו את התבואה מהנכרי כבר **עייל** התבואה שליש בידו, **ולא קים להו**, ואין הם בקיאים להכיר בדבר. ומדוע לא חששו לזה?

אלא בהכרח **שקים להו**, חכמים בקיאים בזה, וידעו להבדיל בין תבואה שהביאה שליש ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שליש ביד נכרי.

ואם כן, **הכא נמי**, גם בענין תבואה הנקצרת בסוכות — **קים להו**. חכמים בקיאים לומר שודאי הביאה שליש לפני ראש השנה.

אך הגמרא דוחה את ראייתו של רבי ירמיה:

---

344. רש"י פירש ש"ממחרת הפסח" היינו ממחרת יום ראשון של פסח. אבל תוספות [בתירוצם השני] והריטב"א פירשו ממחרת אכילת קרבן הפסח. [שנאכל בליל ט"ו].

תוספות מביאים בשם רבינו אברהם אבן עזרא שהקשה: הרי נאמר [במדבר לג ג]: "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". ובני ישראל יצאו בט"ו בניסן. ומכאן שט"ו בניסן הוא הנקרא "ממחרת הפסח". כלומר, ממחרת שחיטת הפסח [הנשחט בי"ד ניסן]! ואילו העומר היה קרב בט"ז ניסן! [עיין שם מה שתירץ לו רבנו תם. ותוספות הקשו על תירוצו].

ותירצו תוספות, שאף ט"ז ניסן שהוא ממחרת אכילת הפסח קרוי ממחרת הפסח. ועיין שם ובראשונים.

345. הגמרא כאן היא שלא כדברי האומר [במנחות סד א] שמשהאיר המזרח ביום ט"ז ניסן מותר לאכול מן החדש אף לפני שהקריבו את העומר. תוספות. [ועיין ריטב"א סוף ד"ה ומהדרינן לא].

346. המיעוט "קצירכם" — ולא קציר גוי, מדבר בתבואה שהביאה שליש. אבל לפני שהתבואה הביאה שליש היא לא נקראת קציר. [מפני שאין דרך לקצרה אז]. ריטב"א.

ודלמא לא עייל כלל, אולי כאשר הגיעו בני ישראל לארץ, בדקו ומצאו תבואה שלא התחילה להתבשל כלל, וממנה הביאו את העומר, וזה דבר הניכר לכל אדם.

אבל, היכא דעייל ריבעא, בתבואה שכבר התבשלה לפחות רבע מבישולה, עדיין יתכן **שבין שליש לפחות משליש לא קים להו**. שחכמים לא בקיאים להבחין בדבר!

והגמרא מנסה ליישב את דברי רבי ירמיה:

לא סלקא דעתך! לא יתכן לומר שהעומר שהביאו ישראל בכניסתם לארץ, לא התחיל להתבשל ביד נכרי!

דכתיב [יהושע ד יט]: "**והעם עלו מן הירדן** [לארץ ישראל] **בעשור לחודש** הראשון [ניסן]".

ואי סלקא דעתך דלא עייל כלל, ואם תאמר שהקריבו את העומר מתבואה שלא התחילה להתבשל כלל לפני שנכנסו לארץ, אם כן קשה: וכי **בחמשה יומי מי קא מליא!**? וכי בחמשה ימים יכולה תבואה שלא התבשלה כלל להתמלאות?!

אלא בהכרח, שהעומר שהקריבו ישראל בכניסתם לארץ התחיל להתבשל ביד נכרי לפני שנכנסו לארץ, ולא הביא שליש ביד נכרי. ומכאן הוכיח רבי ירמיה שחכמים היו בקיאים להבדיל בין תבואה שהביאה שליש ביד נכרי, לתבואה שלא הביאה שליש ביד נכרי.

אך הגמרא חוזרת בה מתירוץ זה:

אלא מאי, מה רצונך לומר, שמדובר בתבואה **דעייל רבעא או דנקא**, שהעומר שהקריבו ישראל הביא רבע או שישית גידולו [שהם פחות משליש] ביד נכרי.

הרי **אכתי**, עדיין גם על זה יש לתמוה: וכי **בחמשה יומי — מי קא מליא!**? וכי בחמשה ימים בלבד, תבואה כזאת גומרת להתמלאות?!

אלא, מאי אית לך למימר, מה אתה מוכרח לומר, שארץ ישראל היא שונה משאר הארצות, משום ש"**ארץ צבי" כתיב בה** [דניאל יא].

ומשמעות הדברים היא, כשם שהצבי מהיר יותר מכל החיות, כך גם ארץ ישראל מהירה להבשיל את פירותיה יותר משאר כל הארצות. ולכן התבואה שהביאה רבע או שישית בכניסתם לארץ, התבשלה כל צרכה בחמשה ימים בלבד.

הכא נמי גם בזה נאמר, ש"**ארץ צבי" כתיב בה** בארץ ישראל, והרי היא שונה משאר הארצות, ופירותיה ממהרים להבשיל בתוך חמשה ימים את כל בישולם.(347)

ולפי זה, יתכן שכאשר בני ישראל נכנסו לארץ, בדקו ומצאו תבואה שלא התחילה להתבשל כלל, והיא התמלאה בידם תוך חמשה ימים, עד לקצירת העומר, ואף על פי

---

347. קשה: מאחר שארץ ישראל ממהרת לבשל את פירותיה בתוך חמשה ימים. אם כן, איך הגמרא לעיל אמרה שכל תבואה הנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה. [דהיינו לפני 15 ימים]?

ותירצו: להקרבת העומר מספיק שיהיה רך

שאין דרך התבואה להתבשל תוך חמשה ימים.

ובכך נדחתה ראייתו של רבי ירמיה שחכמים בקיאים להבדיל בין תבואה שהביאה שליש לפחות משליש.

ומכל מקום, עדיין יש לומר כדברי רב אסי, גם בלא ראייתו של רבי ירמיה, שחכמים בקיאים ויודעים שכל תבואה שנקצרת בסוכות בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה.

ונאמר [שמות כג]: "וחג האסיף בצאת השנה", ו"אסיף" היינו קציר. וכך אמר הכתוב: כל תבואה הנקצרת בחג הסוכות, שהביאה שליש לפני ראש השנה, הרי היא שייכת לשנה היוצאת.

מתקיף לה רבי חנינא לדברי רב אסי, ותמה על דבריו:

ומי מצית אמרת דהאי "אסיף" — קציר הוא!? וכי אתה יכול לומר שה"אסיף" המוזכר בענין חג הסוכות, פירושו "קציר"?!

והרי, מדוע אתה [רב אסי] מוציא את המילה "אסיף" מפשוטו של מקרא? מפני שאתה אומר שהמילה "אסיף" מיותרת, היות שנאמר בהמשך אותו פסוק: "באספך את מעשך מן השדה"!

יש לדחות את דבריך: כי **והכתיב** במקום אחר בתורה [דברים טז]: "**באספך מגרנך ומיקבך**".

ואמר מר [רבי יוחנן[348]]: **בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר**. שהכתוב בא ללמד לעשות את סכך הסוכה רק מדברים שהם כעין פסולת הגורן [פסולת התבואה, כגון קש], ופסולת היקב [פסולת הגפנים, כגון זמורות] שהם גדלים מן הארץ, ואינם מקבלים טומאה.[349]

ולפי זה, כך יש לפרש את הפסוק שהביא רב אסי [שמות כג] "וחג האסיף" — חג הבא מפסולת הנאספת מהגרנות ומהיקבים, וזהו שם החג.

והרי זה כאילו נאמר "וחג הסוכות בצאת השנה", והכתוב מוסיף ומבאר אימתי יעשו את חג הסוכות: "באספך את מעשיך [בזמן שרגילים לאסוף את התבואה] מן השדה".

אמר רבי זירא: הא מילתא הואי בידן, מדברי רב אסי חשבנו ללמוד שבתבואה הולכים בה אחר השנה שהיא הביאה בה שליש.

ואתא [ובא] **רבי חנינא, שדא ביה נרגא** [השליך בו גרזן].

כלומר, דחה את דברי רב אסי, ואמר שה"אסיף" המוזכר בפסוק אינו מיותר.

ומלא. שנאמר "כרמל" [ודרשו נוטריקון — רך ומלא]. וזה יכול להיות בתוך חמשה ימים, אבל אין דרך בני אדם לקצור את התבואה עד שתתבשל לגמרי. תוספות [ע"ש] ורשב"א וריטב"א.

348. סוכה יב א.

349. אדם כלים ואוכלין מקבלים טומאה. אבל פסולת גורן ויקב שאינה אוכלין ואינה כלי, אינה מקבלת טומאה.

אלא, מאחר שנדחו דברי רב אסי, חוזרת השאלה: **מנלן** שבתבואה הולכים אחר השנה שבה היא הביאה שליש?

ומתרצינן: **כדתניא** בברייתא:

רבי יונתן בן יוסף אומר: נאמר [ויקרא כה, כ כא] "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע. וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית, **ועשת** [ותעשה] **את התבואה לשלש השנים**".

יג-ב ודרשו חכמים: **אל תקרי "לשלש", אלא "לשליש"**.

כלומר עשייתה של התבואה, היא כאשר הביאה שליש מבישולה.(350)

ומקשינן על הברייתא: **והא מיבעי ליה לגופיה!**

הרי המקרא הזה אינו מיותר, שהוא בא לענות תשובה על השאלה "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית?"

והואיל והמקרא אינו מיותר, מנין לנו להוציא את הפסוק מפשוטו "לשליש" במקום "לשלוש"!?

ומתרצינן: המקרא הזה, "ועשת את התבואה לשלש השנים", הוא אכן מיותר. שהרי **כתיב קרא אחרינא** [שם פסוק כב]: "**וזרעתם את השנה השמינית** [בשעה שתזרעו בשנה השמינית, אזי עדיין] **ואכלתם מן התבואה ישן** [ממה שזרעתם בשנה השישית], **עד השנה התשיעית**".

ומכאן שאכלו מן התבואה שלש שנים: מקצת השישית, וכל השביעית, והשמינית.

ואם כן, מדוע הוצרך הכתוב לומר: "ועשת את התבואה לשלש השנים"? אלא, שפסוק זה הוא מיותר, ונכתב כדי שנדרוש ממנו "לשליש".

ועד כה למדנו שירקות מתעשרים לפי שנת לקיטתם. ודגן תירוש ויצהר מתעשרים לפי השנה שהביאו שליש.

ועתה הגמרא מביאה שדין הקטניות שונה מדין הירקות(351) ומדין דגן תירוש ויצהר:

תנן התם במסכת שביעית [ב ז]: **האורז והדוחן והפרגין והשומשמין** [מיני קטניות] **שהשרישו לפני ראש השנה** —

אם היה זה ראש השנה של שנה רגילה, שאינה של שמיטה, וגדלו בה אחר שכבר השרישו בשנה הקודמת, לפני ראש השנה — הרי הם **מתעשרין לשעבר**, כדין פירות השנה שעברה.

דהיינו, אם היתה השנה שעברה, שנה ראשונה או שניה, מפריש מעשר שני, ואם

---

350. תוספות. ונראה שכן כוונת רש"י, [ואולי צריך להגיה בדבריו כלשון תוספות]. אבל עיין ר"ח וריטב"א.

351. הקטניות הם מינים שאוכלים את זרעיהם, ואילו הירקות הן מינים שאוכלים את העלים והקלח שלהם. תוספות רי"ד.

מלשון הרמב"ם בהלכות מעשר שני פרק א הלכה ב מוכח שהולכין בקטניות אחר עונת המעשרות. ובהלכה ח הביא את דין ארבעת מיני הקטניות המובאים בגמרא כאן. ומכאן שהגמרא מדברת דוקא בארבעת המינים הללו [וכן בפול

היתה שנה שלישית או שישית, מפריש מעשר עני.

ואם השרישו לפני ראש השנה של השנה השביעית — הרי הם **מותרין בשביעית,** שלא נוהגת בהם קדושת שביעית, מפני שדינם כדין פירות של השנה השישית.

ואם לאו, אם לא השרישו לפני ראש השנה,

אם היה זה בשנה השישית, שלא השרישו לפני ראש השנה של השנה השביעית, הרי הם **אסורין בשביעית.**(352)

ואם היתה השנה הבאה שנה רגילה, ולא השרישו לפני ראש השנה — הרי הם **מתעשרין לשנה הבאה,** כדין השנה הבאה.

אמר רבה: יש לתמוה: הרי **אמור** אמרו **רבנן** להלן [טו ב]:

אילן מתעשר **בתר חנטה,** לפי השנה שחנט בה.(353)

תבואה [דגן ותירוש(354)] **וזיתים,** מתעשרים **בתר שליש,** לפי השנה שהביאו בה שליש.

ירק מתעשר **בתר לקיטה,** לפי השנה שבה נלקט.

ואם כן קשה: **הני** קטניות — **כמאן שוינהו רבנן?**

כאיזה דין מן המעשרות דנו חכמים את הקטניות? והרי לא מצינו דבר שמתעשר לפי

המצרי כדלהלן] אבל בשאר הקטניות הולכין אחר עונת המעשרות [שהוא הזמן שבו הזרע ראוי לצמוח לדעת הרמב"ם הל' מעשר ב ה, עי"ש]. [ועיין בספר המפתח רמב"ם פרנקל]. וכן מוכח מתוספות ד"ה פול המצרי. ומהר"ש ומפרשי המשניות במסכת מעשרות ב ח.

אבל מלשון רש"י [ד"ה הני, וד"ה פול המצרי וד"ה אשתמיטיה ועוד] ותוספות רי"ד משמע שהגמרא נקטה את ארבעת המינים הללו, כדוגמא אבל דין כל הקטניות שוה. [עיין היטב בכל מה שכתב תוספות רי"ד כאן. ובפרט מה שכתב: "ואי לאו טעמא דרבא... אזלינן בקטניות בתר השרשה... שכך היא ההשרשה לקטניות כמו שהיא החנטה לפירות האילן"]. ועיין בספר דרך אמונה בביאור ההלכה הלכות מעשר שני א, ב ד"ה וקטניות. וצ"ע. [ועיין תורת זרעים שביעית ב, ח]. [ועיין להלן הערה 355].

וכתב רש"י שמן הדין היה ראוי ללכת בקטניות אחר הלקיטה כירק, ותוספות רי"ד הביא ששאר המפרשים פירשו שהיה מן הדין ללכת בהן אחר שליש כתבואה. עיין שם.

352. התבואה והקטנית [שגדלו בשביעית] אסורין באכילה משום ספיחים. [רמב"ם שמיטה ויובל ד י]. [ובהלכה יא מוכח שאף את הגמרא כאן פירש לענין איסור ספיחין וראה להלן הערה 355].

353. מהי חנטה?

א. מדברי הר"ש דייק החזון איש [שביעית ז יא] שמשנשר הפרח ונראה הבוסר הוא חנטה. ב. המאירי בתחילת המסכת מביא שיש אומרים שהוא הפרח. ג. החזון איש שם למד מדברי הרמב"ם שהחנטה היא עונת המעשרות וכן כתב הפני יהושע בדעת רש"י ורמב"ם [לעיל הערה 327] וכן הכריע החזו"א.

354. רש"י לעיל יב ב ד"ה התבואה. ועיין תוספות שם.

השנה שהשריש בה!?

הדר [אחר כך] **אמר רבה** בעצמו תירוץ:

מתוך שהקטניות אינן כשאר הירקות, שבשאר הירקות אדם לוקט את כל מה שגדל בשדהו ביום אחד, ואילו הקטניות **עשויין פרכין פרכין**, לקיטות לקיטות, שהיום לוקטים מעט, ולמחר לוקטים מעט — לכן לא הלכו חכמים בקטניות אחרי שעת לקיטתם.

שהרי אם נלך אחרי שעת לקיטתם יהיו החדשים שנלקטו אחרי ראש השנה, מעורבין עם הישנים שנלקטו לפני ראש השנה. וכאשר יפרישו מהם מעשרות, יש חשש שמעשר מן הפירות החדשים על הישנים, או להיפך.(355)

ולכן, **אזלי רבנן בתר השרשה!** חכמים הלכו אחר שנת השרשתן היות והקטניות משרישות בשנה אחת, שהרי בבת אחת זורעים אותן. וכך אין לחשוש שמא יעשר מפירות של שנה אחת על פירות שנה אחרת.(356)

אמר הקשה **ליה אביי** לרבה: ומה איכפת לנו שאין מלקטים את כל הקטניות כאחת? והרי אף על פי שהחדש והישן מתערבים זה בזה, עדיין יש פתרון לדבר.

וכך יעשו: **יצבור** בעל השדה **את גורנו לתוכו**, שיערב את כל הגורן היטב לאמצעו, ויפריש ממנו תרומות ומעשרות.

ונמצא שבשעה שיתרום ויעשר, הרי הוא **תורם** ומעשר גם **מן החדש שבו על החדש שבו**, וגם **מן הישן שבו על הישן שבו.**

שהרי בתערובת שהוא מפריש כתרומה וכמעשר, יש בה גם מן החדש וגם מן הישן, כפי היחס שיש בשאר הגורן.

והואיל ואפשר לעשר את הקטניות אף אם

---

355. קשה: הרי כל ירק אינו נלקט כאחת. ואף על פי כן הולכין בירקות אחר הלקיטה לענין שנת המעשר. ולא חוששים לקלקול. מפני שתורמין את כל הנלקט מתשרי עד תשרי שאחריו. ואין בזה קלקול, ואם כן במה שונים הקטניות משאר הירקות?

ותירצו הראשונים: הקטניות אינם נאכלין סמוך ללקיטה. אלא לוקטין מעט ומעט ומניחים להצניע. ולפיכך יש חשש שמא יתערבו הנלקטים לפני ראש השנה עם הנלקטים אחריו. רשב"א ריטב"א ר"ן.

356. ומאחר שמעשר ירק הוא מדבריהם, היכולת ביד חכמים לקבוע זמן לכל דבר לפי דעתם. רש"י.

וקשה: אמנם הקטניות אינן חייבים במעשר מדאורייתא. אבל בשביעית הן אסורים מדאורייתא! ואיך יכלו חכמים לתקן שילכו בהן אחר ההשרשה?

תירצו תוספות: א. מדובר כאן בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן. [וכן תירצו רשב"א ור"ן].

ב. בתורת כהנים דרשו מהכתוב שהולכין בהן אחר ההשרשה. [ולדבריהם יש לפרש "אזול רבנן" היינו שהם פירשו את הפסוק כך. כעין שכתב הריטב"א בשם הראב"ד עיין שם].

והפני יהושע תירץ על פי לשון הרמב"ם [הנ"ל הערה 353] שמדובר בגמרא רק בענין איסור ספיחין בשביעית, שהוא מדרבנן. אבל לא לענין איסורי תורה.

[אבל נראה שבדעת הרמב"ם עצמו אין לומר

נלך בהם אחר הלקיטה, מדוע הוציאו אותם מכלל שאר הירקות, והלכו בהם אחרי השרשה?

שהרי **מי לא תניא**, האם לא שנינו בברייתא:

פול המצרי מין קטנית הוא, פעמים שזורעים אותו על מנת לאכול את זרעיו, ופעמים שזורעים אותו על מנת לאכול את העלים שלו.

כאשר זרעוהו על מנת לאכול את זרעיו דינו כדין קטניות, והולכים אחר ההשרשה. וכאשר זרעוהו על מנת לאכול את עליו, דינו כדין ירק, והולכים אחר הלקיטה.

רבי יוסי בן כיפר אמר משום רבי שמעון בן שזורי: פול המצרי שזרעו לזרע, על מנת לאכול את זרעיו [ודינו כדין קטניות, שהולכים בו אחר ההשרשה], **שמקצתו השריש לפני ראש השנה, ומקצתו השריש לאחר ראש השנה — אין תורמין ומעשרין מזה על זה.**

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש.

כיצד הוא [התורם] **עושה**? והרי יש טורח לאסוף את הישן בפני עצמו, ואת החדש בפני עצמו!

צובר את **גורנו לתוכו**, לאמצעו.

אחרי שהניח מן הישן בצד אחד ומן החדש בצד אחר, חוזר וצובר אותם יחד באמצע הגורן עד שיתערבבו היטב.

ונמצא, שהוא **תורם ומעשר מן החדש שבו** [שבגורן] **על החדש שבו, ומן הישן שבו על הישן שבו**. שהרי יש בתרומה ובמעשר מן החדש ומן הישן באותו היחס שיש בשאר הגורן.

ומאחר ששנינו בברייתא בשם רבי שמעון שזורי, שאין לחשוש שמא הגורן לא התערב היטב, אלא אנו סומכים על העירבוב שנעשה בגורן, ואומרים שהוא תורם ומעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בשאר הגורן, אם כן קשה: מדוע בקטניות שאינן נלקטות כאחת הולכים אחר ההשרשה? הרי אפילו אם נלך אחר הלקיטה כשאר הירקות, עדיין יש תקנה לעשרם על ידי בלילה!

אמר תירץ **ליה** רבה לאביי: האם מדברי **רבי שמעון שזורי קאמרת**, הוכחת שסומכים על בלילת הגורן?!

והרי מה ששנינו בברייתא היא דעתו של **רבי שמעון שזורי** בלבד, **שסבר "יש בילה"**, שאפשר לסמוך על הבלילה, ולומר שיש בתרומה ובמעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בשאר הגורן.

ואילו **רבנן סברי "אין בילה"**, אין לסמוך על הבלילה, כי יתכן שהגורן לא נבלל היטב, ורובו של המעשר הוא מן החדש או מן הישן, שלא באותו היחס שיש בשאר הגורן.

כן. שהרי דעת הרמב"ם שמעשר בקטניות הוא מדאורייתא. כדלעיל הערה 314. ואף במעשר הולכין אחר השרשה.

ואם כן בהכרח שהרמב"ם מפרש שמדאורייתא הולכין בקטניות אחר השרשה כמו שכתבו תוספות בתירוץ שני והראב"ד. או שמדובר במעשר בזמן הזה וכדעת הרמב"ם תרומות א כו שאינו מדאורייתא [ודלא כהראב"ד

ומאחר שלדברי חכמים אין סומכין על בלילה, לכן אין הולכים בקטניות אחר הלקיטה, שהרי אין לקיטתן כאחת, ואי אפשר לעשרן על ידי בלילה.(357)

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי בן כיפר, שאמר משום רבי שמעון שזורי, שאפשר לעשר על ידי בלילה את פול המצרי שהשריש לפני ראש השנה יחד עם מה שהשריש אחרי ראש השנה.

מתקיף לה רבי זירא: ומי אמר שמואל הכי!? וכי שמואל אמר שיש אפשרות של בלילה שוה?!

והא אמר שמואל: לכל הדברים **אין בילה,** היות שאי אפשר לערבם היטב, **חוץ מיין ושמן** שהם נוזלים, ולכן הם נבללים היטב.

והמערב יין ישן עם חדש, או שמן ישן עם חדש, יכול לתרום ולעשר ממנו. מפני שיש בתרומה ובמעשר מן החדש והישן באותו היחס שיש בכל התערובת!

ואם כן, איך יתכן ששמואל פסק כרבי שמעון שזורי הסובר שפול המצרי נבלל היטב?

ודחינן את קושית רבי זירא, ואמרינן:

אשתמיטתיה, נעלם מרבי זירא(358) **הא דאמר שמואל: הכל הולך אחר גמר פרי!** שאין הולכים בקטניות אחר ההשרשה אלא אחר גמר הפרי.

ולכן, אף על פי ששמואל סובר שאין סומכין על בלילה בפול המצרי, בכל זאת אפשר לעשר את מה שהשריש לפני ראש השנה עם מה שהשריש לאחריו, מפני שהכל גדל ונגמר אחרי ראש השנה.

ומה ששמואל אמר "הלכה כרבי שמעון שזורי", אין הכוונה אלא לדינו של רבי שמעון שזורי שאפשר לעשר את מה שהשריש לפני ראש השנה עם מה שהשריש אחריו בגורן אחד. אבל לא מטעמו של רבי שמעון שזורי: שרבי שמעון שזורי סובר שהולכים אחר ההשרשה ובכל זאת אפשר לעשר את החדש עם הישן על ידי בילה. ואילו שמואל סובר שאין בילה. אבל הולכים אחר גמר פרי.

ובסוגייתנו הובאו שלשה מאמרים של שמואל:

א. הלכה כרבי שמעון שזורי [שמעשרים פול המצרי שהושרש לפני ראש השנה, עם פול המצרי שהושרש לאחר ראש השנה].

ב. הכל הולך אחר גמר פרי.

שם הסובר שאף בזמן הזה חיוב מעשר הוא מדאורייא].

357. ר"ח.

358. [א] הראשונים התקשו איך חלק שמואל על חכמים ורבי שמעון שזורי שהם תנאים.

רש"י כתב ששמואל מצא תנא הסובר שהולכים אחר גמר פרי. והוסיף: "ואני לא ידעתי מאן הוא ההוא תנא".

[והרז"ה כתב שהוא רבי שמעון שזורי. עיין שם ובריטב"א].

[ב] תוספות כתבו שאף בכל הירקות הולכים אחר גמר פרי ובכל מקום הגמרא נוקטת לקיטה

ג. לכל אין בילה חוץ מיין ושמן.

יד-א ואמרינן: **וצריכא**, הוצרך שמואל להשמיענו את כל שלשת המאמרים הללו, כי אי אפשר ללמוד מאמר אחד מחבירו:

דאי אשמעינן שמואל "**הלכה כרבי שמעון שזורי**" — **הוה אמינא** הייתי אומר שטעמו של שמואל הוא **משום דקסבר "יש בילה"** [וכפי שסובר רבי שמעון שזורי עצמו].

לכן **קא משמע לן** שמואל "**לכל אין בילה**, חוץ מיין ושמן".

ואי אשמעינן שמואל רק את המאמר "**לכל אין בילה**" — **הוה אמינא**, הייתי אומר שבענין פול המצרי שמקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו לאחריו, **כרבנן סבירא ליה** לשמואל, שאי אפשר לתרום ולעשר מתוכו אלא אם מפרישים עליו ממקום אחר.[359]

לכן **קמשמע לן** שמואל שה**לכה כרבי שמעון שזורי**, שאפשר לתרום מתוך הגורן עצמו.

ואי אשמעינן שמואל רק **הני תרתי** את שני המאמרים האלו בלבד — **הוה אמינא שקשיא דשמואל אדשמואל!**

הייתי אומר שיש להקשות מדברי שמואל שאמר "הלכה כרבי שמעון שזורי", על דברי שמואל עצמו שאמר "אין בילה". שהרי רבי שמעון שזורי סובר שיש בילה!

לכן **קא משמע לן** שמואל כי **הכל הולך אחר גמר פרי.**

ואי אשמעינן, ואם היה שמואל משמיענו רק

מפני שהדרך ללקוט את רוב הירקות מיד אחרי שנגמר הפרי. [אבל מיני הקטניות שהוזכרו כאן, אין מלקטים אותם סמוך לגמר הפרי אלא ממתינים עד שיתייבשו ולכן נקט בהם "גמר פרי"].

ולקמן [יד ב ד"ה ולשביעית] כתבו תוספות שאם לקט את הירק לפני גמר גידולו הולכים אחר הלקיטה. וכתב החזון איש [שביעית ז ה] שבאופן זה דיברה הברייתא דלעיל [יב א]: "ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבוא השמש, וחזר וליקט משתבוא השמש, אין תורמין ומעשרין מזה על זה".

[עוד כתב החזון איש שם שכל זה לדעת שמואל, אבל לדעת התנאים הסוברים שהולכים באורז אחר השרשה מפני שאין לקיטתו כאחת. אזי הולכין בשאר ירקות אחר לקיטה ממש ולא אחר גמר פרי עיין שם].

ומלשון הרמב"ם [מעשר שני א הלכה ד, י ועוד] דייק החזון איש שבשאר ירקות הולכין אחר לקיטה ממש. וכן דעת הרמב"ן ויקרא כה ה. ודוקא במיני קטניות שאין לקיטתן כאחת אמר שמואל שהולכים אחר גמר הפרי כדי שלא יבוא לעשר מן הנלקטים אחר ראש השנה על הנלקטים לפני ראש השנה. [שמטעם זה אמרו חכמים ורבי שמעון שזורי שהולכים אחר השרשה].

[ולהלכה: בשולחן ערוך הוכרע כהרמב"ם שהולכין בירק אחר הלקיטה, ואם נגמר הפרי בשנה השניה ונלקט בשלישית דינו במעשר עני. וראוי להתנות שיהא מעשר שני אם צריך. אבל לענין לתת לעני יש להקל. חזון איש שם ס"ק טז].

359. כלומר, לוקח מפול המצרי טבל שידוע שהושרש שנה שעברה, ומעשר מהם כפי חשבון על מה שהשרש לפני ראש השנה. ולוקח מפול

את המאמר "**הכל הולך אחר גמר פרי**", לא היינו מבינים מעצמנו שהלכה כרבי שמעון שזורי שאפשר לעשר את מה שהושרש לפני ראש השנה עם מה שהושרש לאחריו.

משום שאמנם היינו יודעים שאפשר לעשר את מה שהושרש לפני ראש השנה עם מה שהושרש לאחריו. אבל **הוה אמינא** שזה שאמר שמואל "הכל הולך אחר גמר פרי" משמעותו היא **שאפילו תבואה** [דגן ותירוש[360]] **וזיתים נמי**, גם הם כלולים ב"הכל", והולכים אף בהם אחר גמר פרי.

לכן **קא משמע לן** שמואל **שהלכה כרבי שמעון שזורי** רק **במאי דפליג**.

והיינו, כיון שפול המצרי מתעשר אחר השנה שבה נגמר הפרי, הרי מה שאמר שמואל "הכל הולך אחר גמר פרי", כוונתו היא רק בקטניות, שבהן נחלק רבי שמעון שזורי על רבנן.[361]

אבל בתבואה וזיתים הולכים אחר הבאת שליש הבישול.

ומקשינן: **ולשמעינן הני תרתי!**

הרי די היה בכך ששמואל ישמיענו את שני המאמרים דלעיל:

א. הלכה כרבי שמעון שזורי.

ב. הכל הולך אחר גמר פרי.

וממילא, היינו מבינים מדבריו שאין בילה. שהרי מאחר ששמואל אמר הלכה כרבי שמעון שזורי, מדוע הוא הוצרך לומר שהכל הולך אחר גמר הפרי? בהכרח, ששמואל בא לומר שלמרות שההלכה היא כרבי שמעון שזורי, אין זה משום שיש בילה אלא משום שהולכים אחר גמר הפרי [ולעולם אין בילה].

ואם כן זה שאמר שמואל "**לכל אין בילה**" — **למה לי**, לאיזה צורך אמר זאת?

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** שמואל, את סוף דבריו "חוץ מיין ושמן", **דליין ושמן יש בילה**.

עד כאן התבאר בגמרא מדוע הולכים בתבואה אחר שליש הבישול, ובקטניות הולכים אחר ההשרשה.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא שמבארת מדוע הלכו בפירות האילן אחר החנטה, ובירקות אחר הלקיטה:

תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר [דברים טז]: "**באספך מגרנך ומיקבך**". בא הכתוב לומר שלומדים את שאר מיני פירות וירקות מגורן ויקב.

המצרי שידוע שהושרש השנה [והוא טבל] ומעשר ממנו על מה שהושרש השנה לפי חשבון.

360. על פי רש"י לעיל יב ב ד"ה התבואה. ועיין תוספות שם.

361. כך פירש רש"י. [וקשה: הרי רבי שמעון שזורי דיבר בפול המצרי ולא בכל הקטניות!

ויש לומר, שמכל מקום מאחר שאף בשאר הקטניות הולכין אחר השרשה, אף בזה שייך דינו של ר"ש שזורי, שאם מקצתו השריש לפני ראש השנה, ומקצתו אחר כך יצבור גורנו לתוכו. ואף על זה נחלקו חכמים ועיין ר"ח].

מה גורן ויקב מיוחדין הם בכך שהם **גדילין על מי שנה שעברה.** לפי שהבאת שליש בישולם נחשבת כגמר גידולם, היות ובשעת הדחק אפשר לקוצרם ולאכלם משהביאו שליש.

והרי דרכם להביא שליש בשנה שעברה [לפני השנה שהם נלקטים בה], ונמצא שהם גדלו על ידי המים של שנה שעברה.

ולכן אמרה התורה שהן **מתעשרין לפי השנה שעברה.**

אף כל הדברים **שגדילין על מי שנה שעברה,** שהם פירות האילן, שכל גדילת הפירות נעשית על ידי המים של השנה שעברה, שאז חנטו הפירות וכל הפרי גדל מן השרף שהעלה האילן לפני החנטה — הרי הם **מתעשרין** לפי **השנה שעברה.**

יצאו ירקות, שאין הם מתעשרים לפי השנה שעברה, מפני שהם **גדילין על ידי מי שנה הבאה.** שגמר גידולם של הירקות אינו בשעה שהם מביאים שליש, כי כאשר קוצרים את הירק הוא חוזר וגדל.

אלא גמר הגידול הוא רק בשעת הלקיטה.

ולכן, הם **מתעשרין לפי השנה הבאה,** שהיא שנת לקיטתם, שהרי הם גדלו על ידי המים של אותה שנה.

רבי עקיבא אומר: חכמים דרשו את הפסוק באופן אחר: **"באספך מגרנך ומיקבך"** — בא הכתוב לומר שלומדים את שאר מיני הפירות והירקות מגורן ויקב.

מה גורן ויקב הם **מיוחדין** בכך שהם **גדילין על "רוב מים"** — על מי גשמים, שהם רוב המים המשמשים להשקיה.(362)

ולכן התורה אמרה שהם **מתעשרין לפי שנה שעברה.**(363)

אף כל הדברים **שגדילין על רוב מים,** מי גשמים, דהיינו פירות האילן — הרי הם **מתעשרין לפי שנה שעברה.**

יצאו ירקות, שאין מי הגשמים מספיקים להם, אלא הן **גדילין על "כל מים"**, דהיינו שמשקים אותם אף במים שאובים.

ולכן הן **מתעשרין לשנה הבאה.**

והוינן בה: מאחר שבין לרבי יוסי הגלילי ובין לרבי עקיבא פירות האילן מתעשרים לפי השנה שעברה [שנת החנטה], והירקות מתעשרים לפי שנת לקיטתם, אם כן **מאי בינייהו?** איזה הבדל יש ביניהם הלכה למעשה?

אמר רבי אבהו: בצלים הסריסין, בצלים קטנים שאינם גדלים לגודל שאר הבצלים,(364) **ופול המצרי — איכא בינייהו.**

ובאופן **דתנן** במסכת שביעית [ב ט]:

בצלים הסריסין ופול המצרי(365) **שמנע מהן**

---

362. שרוב הזרעים גדלים על ידי מי גשמים. רש"י.

363. דהיינו השנה שבה הביאו שליש. וכדלעיל.

364. רש"י. ותוספות ורע"ב פירשו שהם בצלים שאינן ראויים לזרע.

365. פירש רש"י שמדובר בפול המצרי שזרעו לירק. וכן פירשו הר"ש והרע"ב [שביעית ב ט].

מים, שלא השקם, **שלשים יום לפני ראש השנה**, הרי הן **מתעשרין לשעבר** כדין שנה שעברה.

ואם היה זה ראש השנה של שביעית — הרי הן **מותרין בשביעית** [מפני שהם משתייכים לשנה שעברה].

ואם לאו [אם לא מנע מהם מים שלשים יום לפני ראש השנה] — הרי הן **אסורין בשביעית, ומתעשרין לפי דין שנה הבאה.**(366)

ובריתא זו היא כדעת רבי יוסי הגלילי, הסובר שדברים הגדלים על מי שנה שעברה מתעשרין לשעבר. ומאחר שמנע מהם מים שלושים יום לפני ראש השנה, נמצא שגדלו על מי שנה שעברה.

אבל לדעת רבי עקיבא, שמיני הפירות הגדלים על כל מים מתעשרין לשנה הבאה, גם בצלים הסריסין ופול המצרי מתעשרין לפי דין השנה הבאה, מאחר שגם אותם היו משקים.(367)

שנינו במשנה: **באחד בשבט ראש השנה לאילן**, לענין מעשרות פירות האילן, שאין מעשרים מפירות שגדלו לפני א׳ שבט על הפירות שגדלו אחר כך. וזהו כדברי בית שמאי. אבל בית הלל אומרים: בחמשה עשר בו [בשבט].

והמלאכת שלמה שם הביא בשם ה״ר יוסף שהקשה שהרי דוקא לדעת ר״ש שזורי דין פול המצרי שזרעו לזרע שהולכין בו אחר ההשרשה, אבל חכמים חולקים עליו. ולדעתם אפילו אם זרעו לזרע הולכין אחר הלקיטה. וכן משמע מלשון המשנה שלא אמרה ״פול המצרי שזרעו לירק״ [אף על פי שמסדר הדפוס בדברי רש״י ותוספות שלפנינו נראה שגרסו כן בגמרא עצמה. יתכן שזאת טעות המדפיסים. שהרי במשניות ובגמרא לא הוזכר כן]. וסיים וצריך עיון.

וכן הקשה המשנה ראשונה שם, על דברי הר״ש והרע״ב.

[ולפי מה שנתבאר לעיל הערות 351 355 שרש״י סובר שלדעת חכמים בכל הקטניות הולכין אחר ההשרשה ובכלל זה פול המצרי ואפילו אם זרעו לירק. אם כן מובן שמשנתנו בעל כרחך כרבי שמעון שזורי היא ודוקא בזרעו לירק.

ואין מקום לקושיית האחרונים הנ״ל, אלא על הר״ש והרע״ב, שהם כתבו בשביעית ב ח שלדעת חכמים לא הלכו אחרי השרשה אלא בארבעת מיני הקטניות — אורז דוחן פרגין ושומשמין].

366. ודוקא בפול המצרי ובצלים הסריסים שהדרך למנוע מהם מים קודם לקיטתן. אבל בשאר ירקות אף אם מנע מהם מים בטלה דעתו ודינם כשאר ירקות. תפארת ישראל.

והמשנה ראשונה שם כתב שדוקא בבצלים הסריסים ופול המצרי שזקוקים להרבה השקאה חילקו בין מנע מהם מים ללא מנע.

[ויתכן שפירוש התפארת ישראל שייך רק לפירוש השני המובא ברש״י. ראה הערה הבאה].

367. כך פירש רש״י. והריטב״א הביא בשם תוספות שהקשו להבא זהו על דבריו: הרי הטעם שלדעת רבי יוסי הגלילי הן מתעשרין לשעבר הוא מפני שהן גדלים על מי שנה שעברה. ואם כן מדוע צריך שימנע מהם מים שלושים יום? אפילו אם מנע מהם מים מראש השנה ואילך נמצא שהן גדלים על מי שנה שעברה! [עיין הערת המהדיר 936].

ומטעם זה הוכיח כפי הפירוש השני שכתב

והוינן בה: **מאי טעמא**? מהו הטעם שבאחד בשבט הוא ראש השנה לאילן?(368)

אמר רבי אלעזר, אמר רבי אושעיא: הואיל וכבר **יצאו** ירדו **רוב גשמי השנה**, ומכחם עולה השרף באילנות, והפירות חונטים.

ועדיין רוב התקופה של ימות הגשמים — **מבחוץ**, שעדיין לא הגיעה.

ומיד תמהינן: **מאי קאמר**? וכי מפני שרוב תקופת ימות הגשמים מבחוץ הגיע זמן חנטת האילן!

אדרבה, היה ראוי לומר שראש השנה לאילן יהיה באדר שאז עברה רוב תקופת הגשמים!

ומתרצינן: **הכי קאמר: אף על פי שרוב תקופה** של ימות הגשמים **מבחוץ**, בכל זאת ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט(369) — **הואיל ויצאו** ירדו **רוב גשמי השנה.**(370)

והגמרא מביאה ברייתא הקשורה למחלוקת בית שמאי ובית הלל, אימתי הוא ראש השנה לאילן:

תנו רבנן:

מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג(371) שהוא פרי האילן, **באחד בשבט** של השנה השלישית משנות השמיטה, **ונהג בו שני עישורין:**

עישור **אחד** הוא מעשר עני, כמו בשנה השלישית, **וכדברי בית שמאי** הסוברים שאחד בשבט הוא ראש השנה של השנה יד-ב

רש"י בשם פירוש רומיים. וכן כתב הר"ח ושאר הראשונים ע"ש.

368. הגמרא נקטה את בית שמאי מפני שהיא הדעה המוזכרת ראשונה במשנה. אבל הגמרא מתכוונת לפרש אף את דברי בית הלל. תוספות.

369. כתבו תוספות שלדעת בית שמאי הפירות החונטים לפני אחד בתשרי גדלים על מי הגשמים שלפני תשרי. ולדעת בית הלל כל החונטים לפני טו בשבט גדלים על מי השנה שעברה שלפני תשרי.

אבל מרש"י לעיל [יב ב ד"ה מנא] משמע שהגשמים היורדים עד ט"ו בשבט נותנים באילן כח לחנוט אחר ט"ו בשבט. וכן דייק החזון איש [שביעית ז יב]. [ועיין הערה הבאה].

370. פירש רש"י מפני שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות. ונמצאו הפירות חונטין מעתה.

והקשה הר"ן: מה בכך שמעתה הפירות חונטין? הרי בתבואה שהולכין בה אחר שליש אין ראש השנה שלה בזמן שדרכה להביא שליש, אלא באחד בתשרי! ואם כן אף בפירות האילן היה ראוי שראש השנה שלהם יהיה באחד בתשרי!

ותוספות כתבו שחכמים למדו זאת מהדרשא שדרשו לעיל [י א] לענין ערלה: "ובשנה הרביעית ובשנה החמישית" — "פעמים שברביעית ועדיין הפירות אסורין משום ערלה".

ועיין בחידושי הר"ן שדחה זאת [שהרי בזיתים הולכין אחר טו בשבט לערלה. ואילו לענין שנות מעשר הולכין אחר הבאת שליש וראש השנה שלהם בתשרי. ועיין תוספות ישנים שכתבו שראש השנה לזיתים בט"ו בשבט. וראה לעיל הערה 327]. עיין שם מה שתירץ הר"ן.

371. היינו שליקט פירות אילן אתרוג. ואין הכוונה שלקט אתרוג בודד. שהרי באופן זה אינו מתחייב במעשר. ריטב"א [שנינו במסכת

השלישית. ומשהחשיך ליל א׳ בשבט נכנסה השנה.

ועישור **אחד** מעשר שני כדין השנה השניה, **וכדברי בית הלל** הסוברים שראש השנה הוא ט״ו בשבט, ולפיהם בא׳ שבט עדיין לא החלה השנה החדשה למנין שנות האילן.

רבי יוסי בר יהודה אומר: רבי עקיבא, שנהג שני עישורין, לא הסתפק אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל.

ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה.

אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה, שהסתפק כמי מהם יש לפסוק להלכה. וכדלהלן:

דתנן [ביכורים ב ו]: אף על פי שאתרוג הוא מין אילן, בכל זאת דינו אינו כשאר אילנות לכל דבר.

אלא **אתרוג שוה לאילן בג׳ דרכים,** ושוה **לירק בדרך אחד:**

שוה לאילן שהולכים בו אחר החנטה(372) **בג׳ דרכים:** א. **לערלה.** ב. **ולרבעי.** ג. **ולשביעית.**(373)

ושוה **לירק** [שהולכים בו אחר הלקיטה] **בדרך אחד — שבשעת לקיטתו** של האתרוג **עישורו** כדרך שנוהגים בירק. ואם חנט בשנה השניה ונלקט בשנה השלישית, מתעשר כדין השנה השלישית, מפני שרגילים להשקות את האתרוג במים שאובין והרי הוא ״גדל על כל מים״. ולכן דינו למעשר הוא כדין הירק.(374)

אלו **דברי רבן גמליאל.**

רבי אליעזר חולק **ואומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר.**

ורבי עקיבא הסתפק אם ההלכה כרבן

מעשרות ג ח: תאנה שהיא עומדת בחצר אוכל אחת אחת ופטור מן המעשר. ואם צירף שתים חייב. על פי הגהת המהדיר על הריטב״א].

372. כך פירש רש״י. וראה הערה הבאה.

373. ערלה ורבעי אינן נוהגות בירקות כלל. ולכן תמה הריטב״א על רש״י שפירש שהאתרוג שוה לאילן לענין שהולכין בו אחר החנטה. וכתב הריטב״א שהאתרוג שוה לאילן לענין ערלה ורבעי שנוהגות באתרוג כשם שהן נוהגות באילן. ושוה לאילן לענין שביעית שהולכין בו אחר החנטה כשם שנוהגין באילן [אבל בירק שביעית נוהגת לפי הלקיטה]. וכן פירש רש״י קידושין ב ב.

אבל הרשב״א והר״ן הסכימו עם פירוש רש״י כאן, וכן נראה מהתוספות. ובזה ביארו מדוע לא שנינו דברים נוספים הנוהגים באתרוג כבאילן כגון שאתרוג הוא כאילן ואינו נחשב כלאים בכרם. [והיינו מפני שהתנא מונה רק דברים הנוהגים באתרוג אחר חנטה או לקיטה].

[תוספות מביאים עוד שאתרוג שוה לאילן שראש השנה שלו בשבט, כדלהלן בגמרא. והרשב״א והריטב״א והר״ן מביאים שנוהג בו דין פאה כבאילן. אבל דעת תוספות קידושין ב א שאתרוג פטור מפאה. ועיין בהגהת המהדיר על הרשב״א].

ועיין ריטב״א.

374. מדוע אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים ואילו במעשר הוא שוה לאילן?

רש״י לעיל בעמוד א פירש שהדרשות שדרשו

גמליאל שאתרוג מתעשר כשעת לקיטתו, והרי הוא נלקט בשנת מעשר עני, או שהלכה כרבי אליעזר שאתרוג מתעשר כשעת חנטתו, והרי הוא חנט בשנת מעשר שני, ולפיכך עישר שני עישורין.

ומשמע לכאורה, שרבי עקיבא סובר כדעת בית שמאי, הסוברים שאחד בשבט הוא ראש השנה.

שהרי לדעת בית הלל, אפילו אם הולכים אחר הלקיטה, הרי האתרוג נלקט לפני ט״ו בשבט, וממה נפשך אין צורך להפריש אלא מעשר שני בלבד. ולהלן הגמרא תמהה על כך.

ותמהינן על דברי תנא קמא [האומר שרבי עקיבא נהג שני עישורין, אחד כבית שמאי. ושני כבית הלל]:

ומי עבדינן כתרי חומרי!?

וכי עושים כשתי חומרות הסותרות זו את זו?!

והתניא, הלא שנינו בברייתא: **לעולם הלכה כדברי בית הלל**, מפני שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כדבריהם:

ולפני שיצאה בת הקול — **הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה**, והרוצה לעשות **כדברי בית הלל, עושה.**(375)

אבל העושה **מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל** — הרי הוא **רשע.**

והעושה **מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל** בדברים הסותרים זה את זה [כדלהלן],

---

רבי עקיבא וריה״ג שירק מתעשר אחר לקיטתו, אינן אלא אסמכתא. וחכמים תיקנו מעשר בירק מדבריהם. והם קבעו שהולכין בו אחר הלקיטה.

ולפי זה מובן שבשלשה הדרכים שהן מדאורייתא [ערלה רבעי ושביעית נוהגים מדאורייתא בכל האילנות] בזה הלכו אחר החנטה כדין תורה. אבל מעשר שאינו נוהג מדאורייתא אלא בדגן תירוש ויצהר לדעת רש״י [ראה לעיל הערה 314] בזה הלכו אחר הלקיטה כי גדל על כל מים. [ובדינים דרבנן הולכין אחר הלקיטה בדבר הגדל על כל מים].

אבל דעת התוספות לעיל בעמוד א ד״ה מה [בתירוץ השני] שהדרשא שדרשו רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי היא דרשא גמורה. ואף על פי שמעשר ירק הוא מדרבנן, הפסוק בא ללמד על שביעית שנוהגת בירק מן התורה, שהולכין בה אחר הלקיטה. ולפי זה קשה: מדוע לענין ערלה רבעי ושביעית הולכין באתרוג אחר החנטה? הרי האתרוג גדל על כל מים!

ותירצו תוספות: דבר זה נלמד מדרשת הגמרא לעיל [י א] בענין ערלה ״ובשנה הרביעית״ וגו׳. פעמים שברביעית ועדיין הפירות אסורים משום ערלה. [נראה שכונתם, שפסוק זה מדבר בכל האילנות החייבות בערלה ומכאן שהולכין באתרוג אחר חנטה בערלה ורבעי]. והוסיפו תוספות בקידושין ג׳, שמאחר שאתרוג שוה לאילן בערלה ורבעי, אין לנו לחלקו משאר האילנות לענין שביעית והדרשא של ״גורן ויקב״ נדרשת לענין ירק בלבד. [כלומר, בדיני תורה האתרוג שוה לאילן לגמרי. ורק בדינים דרבנן הוא שוה לירק]. ועיין טורי אבן וערוך לנר.

375. כך פירש רש״י על פי הגמרא בעירובין [ו ב]. וכתב הריטב״א: אף על פי שמה שהיה היה, [ומה נפקא מינה בדבר?], בכל זאת התנא השמיענו בכל כיוצא בזה שנחלקו שני בתי

עליו הכתוב אומר [קהלת ב]: "**והכסיל בחשך הולך**". שאינו יודע להבחין על מי לסמוך.

אבל בשתי מחלוקות שאינן סותרות אפשר לתפוס כקולת שניהם או כחומרת שניהם. שבדבר אחד סובר כבית שמאי ובדבר אחר כבית הלל.

ומסיימת הברייתא: **אלא, אי** רצה לעשות **כבית שמאי** יעשה כדבריהם **בקוליהון ובחומריהון.**

ואי רצה לעשות **כבית הלל** יעשה כדבריהם **בקוליהון ובחומריהון.**

והרי רבי עקיבא, שנהג באותה שנה מעשר שני ומעשר עני, נהג כחומרי בית שמאי ובית הלל בדברים הסותרים זה לזה. שהרי אם השנה היא שנת מעשר שני, בעל כרחך אין היא שנת מעשר עני!

ומתרצינן: **רבי עקיבא** רצה לעשות כבית הלל [לפי שהלכה כמותם], אך **גמריה** [לימודו] **אסתפק ליה, ולא ידע אי בית הלל באחד בשבט אמרו** שהוא ראש השנה לאילן, **אי בט"ו בשבט אמרו** שהוא ראש השנה לאילן.

שנינו בברייתא: **רבי יוסי בר יהודה אומר: לא כמנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה** רבי עקיבא. **אלא כמנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר** [שנחלקו אם הולכין באתרוג אחר החנטה או אחר הלקיטה] **נהג בה.**

והגמרא הניחה כי מאחר שהחנטה היתה לפני אחד בשבט, והלקיטה היתה לאחריו, לכן הוא עישר שני מעשרות.

ולכן תמהינן: וכי רבי עקיבא — **כבית שמאי** הסוברים שבאחד בשבט ראש השנה לאילן **נהג בה**?! והלא הלכה היא כבית הלל!

אמר רבי חנינא, ואיתימא [ואולי] **רבי חנניא** אמר זאת:

אותו אחד בשבט לא היה בתחילת השנה השלישית [וכדעת בית שמאי]. אלא השנה השלישית נכנסה בט"ו בשבט שעבר, וכדעת בית הלל.

והכא, באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט עסקינן.

כאן אנו עוסקים באתרוג שחנט לפני ט"ו בשבט שעבר, שהרי אתרוג יכול להשאר על האילן ולגדול כמה שנים, ואחר כך הוא נלקט באחד בשבט שאחריו.

והיות והלכה כבית הלל [שאחד בשבט עדיין שייך לשנה שעברה], נמצא שהאתרוג חנט בשנה השניה, ונלקט בשלישית.

ובדין הוא שרבי עקיבא היה נוהג שני עישורין **אפילו** אם היה לוקט את האתרוג **קודם לכן** [בכסליו או בטבת וכיוצא בזה], שהרי כבר נכנסה השנה השלישית בט"ו בשבט שעבר.

דינים. שאלו רבים יותר. ואלו מחודדים יותר, [שדינם כדין מחלוקת בית שמאי ובית הלל קודם בת קול]. [ועיין כיוצ"ב בגמרא עירובין ז א].

ויש בגמרא בעירובין שם תירוץ נוסף, שהברייתא כולה מדברת לאחר שיצאה בת קול, ונחלקו תנאים אם משגיחין בבת קול, תחילת

ואולם, **מעשה שהיה — כך היה**, שבאחד בשבט היתה הלקיטה.

רבינא אמר: אמנם מדובר שרבי עקיבא ליקט את האתרוג בתחילת השנה השלישית [ולא בסופה].

ומה שהקשינו: וכי רבי עקיבא סובר כבית שמאי?!

תשובתך: **כרוך ותני**, הוסף על דברי רבי יוסי בר יהודה וכפול את מחלוקתם, ושנה כך:(376)

רבי יוסי בר יהודה אומר: **לא אחד בשבט היה, אלא ט"ו בשבט היה**, שהוא ראש השנה לאילן לדעת בית הלל.

ולא כמנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה, שהרי לדברי הכל כבר נתחדשה השנה השלישית. **אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה** [שנחלקו אם הולכין באתרוג אחר הלקיטה או אחר החנטה].

ואגב שהבאנו את הברייתא הדנה באתרוג, אם דינו כאילן או כירק, מביאה הגמרא כמה מימרות בענין דין האתרוג:

אמר רבה בר רב הונא: השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק, אם כן **ראש השנה שלו** לענין מעשר, הוא **תשרי**, כשם שראש השנה לירק הרי הוא בתשרי.

מיתיבי סתירה לרבה בר הונא מברייתא:

דתניא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר: ליקט אתרוג בערב ט"ו בשבט עד שלא תבוא השמש** [לפני השקיעה], **וחזר וליקט משתבוא השמש** ונכנס ט"ו בשבט, הרי **אין תורמין ומעשרין מזה** שנלקט לפני שתבוא השמש, **על זה** שנלקט אחר כך.

לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש שנלקט בשנה הזאת, **על הישן** שנלקט בשנה שעברה, **ולא מן הישן על החדש**.

ואם **היתה** שנה **שלישית שנכנסת** לשנה **הרביעית**, אזי מה שנלקט בשנה **השלישית** מפרישים ממנו **מעשר ראשון ומעשר עני**, כדין השנה השלישית. ומה שנלקט **ברביעית**, מפרישים ממנו **מעשר ראשון ומעשר שני**.(377)

ורבי שמעון בן אלעזר ודאי סובר שהולכין באתרוג אחר הלקיטה.

ומאן שמעת ליה דאזיל בתר לקיטה — מיהו התנא הסובר שהולכים באתרוג אחר הלקיטה? הרי הוא **רבן גמליאל**! טו-א

ונמצא שרבי שמעון בן אלעזר סובר כרבן גמליאל.

והרי **קתני** בדברי רבי שמעון בן אלעזר, שראש השנה למעשר האתרוג הוא **בשבט**! ואם כן, האיך אמר רבה בר רב הונא שלדברי רבן גמליאל ראש השנה למעשר האתרוג הוא בתשרי?

הברייתא נשנית כדעת האומר שסומכין על בת קול, וסוף הברייתא היא כדעת רבי יהושע הסובר שאין משגיחין בבת קול.

376. ריטב"א.

377. להלן הגמרא שואלת: מדוע לעיל [יב ב] הברייתא מביאה דוגמא של שנה שניה הנכנסת

ומסקינן: בהכרח, שלא יתכן שרבה בר רב הונא אמר שראש השנה למעשר האתרוג לדברי רבן גמליאל הוא בתשרי.

אלא אי אתמר, אם אכן נאמרה מימרא בשם רבה בר רב הונא בענין זה, **הכי איתמר**, כך היא נאמרה:

אמר רבה בר רב הונא: אף על גב דאמר רבן גמליאל אתרוג הולכין בו **אחר הלקיטה כירק**, בכל זאת **ראש השנה שלו** הרי הוא **בשבט**. וכמו שמוכח בברייתא הזאת.

ומקשינן על לשון הברייתא המביאה את דברי רבי שמעון בן אלעזר:

שנינו בדברי הברייתא: היתה שלישית נכנסת לרביעית, מפרישים בשנה השלישית מעשר ראשון ומעשר עני. רביעית, מעשר ראשון ומעשר שני.

וקשה: **מאי שנא התם**, במה שונה הברייתא המדברת על מי שליקט ירק [לעיל יב, א ב], **דקתני** בה: "**אם היתה** שנה **שניה נכנסת לשלישית**".

ומאי שנא הכא, במה שונה ומיוחדת הברייתא הנשנית כאן, **דקתני** בה: **אם היתה** השנה **השלישית נכנסת לרביעית**?

כלומר, מדוע לא נשנו שתי הברייתות באותו השנה?(378)

ומתרצינן: **מילתא אגב אורחיה קא משמע לן**, התנא בברייתא הנשנית כאן משמיענו בדרך אגב דבר נוסף: **דאתרוג — קשיא ליה ידא**. משמוש הידים מזיק לעץ האתרוג,

ולכן, **איידי דממשמשי ביה כולי עלמא בשביעית, לא טעין פרי עד תלת שנין**. היות והכל ממשמשין באילן בשנה השביעית, שהרי הוא הפקר לכל, לכן אין דרך האילן להיטען בפירות עד השנה השלישית. ולכן לא שנינו "היתה שניה נכנסת לשלישית", שהרי באותה העת אין פירות על האילן, ואי אפשר ללקטם.(379)

בעא מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי: אתרוג, ראש השנה שלו — אימתי?

אמר לו רבי ינאי: **בשבט**, כשאר האילנות.

וחזר רבי יוחנן ושאל: האם הכוונה ל"**שבט דחדשים**" כפי שאנו מונים לחדשי הלבנה, **או** שהכוונה ל"**שבט דתקופה**", לפי שנת החמה.

והיינו, משנכנסה תקופת טבת [ביום הקצר ביותר של השנה נכנסת תקופת טבת] מונים שלושים יום, ואז הוא "אחד בשבט

לשלישית ואילו כאן הגמרא מביאה דוגמא של שלישית שנכנסת לרביעית. רש"י.

378. הברייתא המובאת כאן שנויה בתוספתא פרק א בהמשך הברייתא המובאת לעיל [יב א—ב] והכל ברייתא אחת. ולפי זה מובנת קושית הגמרא.

379. הברייתא המובאת כאן היא בהמשך הברייתא המובאת לעיל [יב א ב] כנ"ל בהערה הקודמת. ולפיכך השינוי של התנא הוא בסיפא בענין אתרוג. ומכאן יש לדייק שאתרוג קשה לו ממשמוש היד. ולכן שינה התנא ולא נקט בו את המקרה שנקט ברישא בענין ירק.

דתקופה" [והוא ראש השנה לדברי בית שמאי. ולדברי בית הלל מונים ארבעים וחמשה יום עד "ט"ו בשבט דתקופה"], והוא ראש השנה לאילן, מפני שעד אותו הזמן יורדים רוב גשמי השנה.(380)

אמר ליה רבי ינאי: הכוונה היא ל"שבט **דחדשים**", לפי מנין חדשי השנה, היות שישראל מונים את החדשים על פי חדשי הלבנה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן, ואמרי לה [ויש אומרים] ש**רבי יוחנן** שאל זאת **מרבי ינאי**:

אם **היתה** אותה **שנה מעוברת** — **מהו**? אימתי הוא ראש השנה לאילן?

האם הוא בשבט הסמוך לטבת כמו בשנה רגילה, או שהוא באדר ראשון?(381)

אמר ליה: הלך אחר ראש השנה הנוהג **ברוב שנים**, שהוא חודש שבט.

והגמרא מביאה מימרא נוספת בענין דין האתרוג:

אמר רבה:

א. **אתרוג בת** השנה **הששית שנכנסה לשביעית**, שחנט בשישית וגדל בשביעית —

הרי מצד אחד, היא **פטורה מן המעשר**, כדין פירות שביעית, שהן הפקר.(382)

ומצד שני, היא **פטורה מן הביעור**, ובזה היא שונה מהדין הנוהג בפירות שביעית.

שנאמר [ויקרא כה, ו ז] בענין הביעור בפירות השנה השביעית: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול".

ודרשו חכמים בתורת כהנים: כשהוא אומר "ולבהמתך ולחיה", הקיש הכתוב בהמה לחיה. ללמדך, כל זמן שחיה המצויה בשדה אוכלת בשדה, האכל לבהמתך מן הבית. אך אם כבר כלה לחיה מן השדה — כלה [תכלה] לבהמתך מן הבית.

ומדרשה זו אנו למדים, שאסור לאכול מהפירות שנאספו בשביעית אלא בזמן שהם מצויים גם בשדה. אבל בזמן שמין ממיני הפירות כלה מן השדה חובה לבער אותו מן הבית.

---

380. ריטב"א.

381. מפני שבשנה מעוברת בדרך כלל משתנים סדרי בראשית, וחנטת האילנות נעשית באדר הראשון. [ריטב"א].

382. במסכת מעשרות [א א] וכן במסכת חלה [א ג] שנינו שהפקר פטור מן המעשר. וטעם הדבר, משום שנאמר [דברים יד]: "ובא הלוי [ונוטל את המעשר] כי אין לו חלק ונחלה עמך". מכאן שדוקא ממה שיש לבעלים ואין ללוי [דהיינו מפירות השייכים לו] הרי הוא נותן ללוי מעשר. אבל מהפקר שאף הלוי יכול ליטול, אין מפרישין מעשר, ר"ש [שם ובשביעית תחילת פרק ט. וכן כתב הרע"ב בחלה ועוד מקומות]. וכן כתוב בספרי. ובירושלמי חלה פרק א.

אבל הרמב"ם בתחילת מסכת מעשרות כתב שדורשים זאת מזה פסוק [שם]: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" — "זרעך" המיוחד לך. פרט להפקר שאין לו בעלים מיוחדים. [וכן כתב

[ונחלקו הראשונים אם הביעור הוא הפקר, שאסור לאוכלו אלא חייב להפקירו, או שחייב לבערם מן העולם].(383)

ורבה בר הונא מחדש, שאף על פי שאתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר, כדין פירות שביעית, בכל זאת היא פטורה אף מן הביעור כדין פירות שישית. ולהלן הגמרא תבאר את טעם הדבר.

ב. **ואילו אתרוג בת שביעית שנכנסה לשמינית — פטורה במעשר** כדין השנה השביעית, **ואף חייבת בביעור** כדין פירות השנה השביעית. ולהלן הגמרא תבאר את טעם הדבר.

אמר הקשה **ליה אביי** לרבה: הרי יש כאן סתירה כפולה:

א. ברישא עצמה, שחילקת בה בין דין מעשר, שהלכת בו אחר לקיטה, ונתת לאתרוג דין שביעית, ופטרת אותו מן המעשר,(384) ובין דין ביעור, שהלכת בו אחר חנטה, ונתת לו דין ששית.

הרע"ב שם]. ועיין בהערה 384.

383. דעת הרמב"ן על התורה שהביעור היינו חיוב להפקיר את הפירות. וכן כתבו הרבה ראשונים. ודעת הרמב"ם [שביעית ז ג] שהוא ביעור מן העולם. ועיין חזו"א שביעית יא ו.

384. כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו בכל הסוגיא, שאין לפטור את פירות שביעית מן המעשר אלא מפני שהם הפקר, אבל לו יצויר פירות שביעית שאינם הפקר, הרי הם חייבים במעשר. [וכן אילו היינו הולכים באתרוג אחר החנטה לענין שביעית, וכדעת רבן גמליאל לעיל יד ב, אזי היה האתרוג שחנט בשישית חייב במעשר, אף על פי שלענין מעשרות הולכין אחר הלקיטה והוא נחשב פירות שביעית, מפני שאינו הפקר].

ורש"י כאן מביא שבמכילתא דרשו את הכתוב בענין שביעית [ויקרא כה]: "ואכלו אביוני עמך, ויתרם תאכל חית השדה" — מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר, אף אדם פטור.

וקשה: הרי לדעת רש"י הטעם שפירות שביעית פטורים מן המעשר הוא מפני שהם הפקר. ואם כן מדוע צריך לימוד מיוחד לפטרם מן המעשר? [וכן הקשו טורי אבן, והחזון איש שביעית ט יח. ועיין ערוך לנר ורש"ש].

עוד תמה החזון איש [שם]: הרי לא התפרש איזה מעשר נוהג בשביעית! [שהרי בשנים א' ב' ד' ה' נוהג מעשר שני. ואילו בשנים ג' ו' נוגה מעשר עני]. ע"ש.

ואמנם, התוספות חולקים על רש"י וסוברים שפירות שביעית פטורין מן המעשר אף אם אינם הפקר, ולכן לדעת רבן גמליאל דלעיל [הסובר שהולכין באתרוג אחר הלקיטה לענין מעשר, ואחר החנטה לענין שביעית] אתרוג שנלקט בשביעית פטור מן המעשר אף על פי שהוא חנט בשישית ואינו הפקר. [וקושיית אביי היתה רק לדעת רבי אליעזר דלעיל הסובר שאתרוג כאילן לכל דבר. ועיין חזון איש שביעית ז ט].

ונפקא מינה ממחלוקת זו:

בשולחן ערוך יורה דעה של"א י"ט כתב שהקונה פירות מן הנכרי וגמרן ישראל חייבין במעשר. ומקור הדברים מדברי בית יוסף שכתב ששביעית פטורה מן המעשר משום הפקר. וביד הנכרי אין הפירות הפקר, ומותר לישראל לקנות ממנו והפירות שלו ואינם הפקר, ולפיכך הוא חייב במעשר. [עיין שם].

וכתב החזון איש שביעית ט יח, שדין זה הוא כשיטת רש"י, אבל לדעת תוספות הנ"ל פירות

ב. בין הרישא והסיפא. שברישא פסקת שלגבי מעשר הולכים באתרוג אחר לקיטה, ופוטרים אותו ממעשר היות והוא נלקט בשביעית. ואילו בסיפא אתה הולך באתרוג אחר חנטה לדין מעשר, ופוטר ממעשר את האתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית!

אך אמנם יש לומר שאתה מסופק אם הולכים לענין דיני שביעית באתרוג אחר הלקיטה כדרך שהולכין לענין מעשר, או אחר החנטה.(385)

ולכן, **בשלמא** מובן היטב שהלכת **בסיפא** [בשביעית הנכנסת לשמינית] **לחומרא,** ולכן יש לנהוג באתרוג בכל דיני שביעית, שמצד אחד הרי הוא הפקר, ופטור מן המעשר, ומצד שני הוא אף חייב בביעור לחומרא, כדין פירות השביעית, מפני שדין השביעית הוא דין דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא.(386)

אלא על **רישא** של דבריך, שאמרת באתרוג שחנט ב"שישית שנכנסה לשביעית" שהיא **פטורה מן הביעור**, יש לתמוה: **אמאי!**?

והרי הפטור מן הביעור קולא הוא. ובהכרח שלדבריך הטעם לפטור את האתרוג מן הביעור הוא משום **דאמרינן** בודאות — **זיל בתר חנטה!**

שודאי שהולכין אחר החנטה אפילו להקל, ואין ספק בדבר, ומאחר שהיא חנטה בששית, דין ששית עליה!

ולפי זה מתורצת אחת הסתירות, שמתאים סיום הרישא עם כל דברי הסיפא, שהולכים באתרוג בודאי אחר החנטה לענין שביעית, ואפילו להקל.

אך מאחר שאינך מסופק בדבר, ופשוט לך שהולכין אחר חנטת האתרוג, ולכן האתרוג שחנט בששית וגדל בשביעית דינו כדין פירות ששית, אם כן, תיקשי:

אי הכי, אם כך, מדוע אמרת שאתרוג שחנט בשישית הנכנסת לשביעית פטור מן המעשר?

והרי אתרוג זה בודאי אין בו קדושת שביעית, ואין הוא הפקר, ואם כן, **תיחייב במעשר!**

שביעית פטורים גם כשאינם הפקר. [עיין שם בסוף דבריו שכתב שלמאן דאמר אין קנין לנכרי להפקיע קדושת הארץ, הפירות הפקר ביד הנכרי, ודלא כהב"י].

385. להלן יש תנא הסובר שהולכין באתרוג אחר החנטה אף לענין שביעית.

386. הקשו תוספות: הרי לענין מעשר הוא קולא, שהוא פטור מן המעשר!

ותירצו: חכמים חייבו את האדם להפקיר מחמת הספק. ולפיכך מאחר שהפירות הפקר, ממילא בודאי הוא פטור מן המעשר. [ואין זה קולא].

והערוך לנר מדייק מלשון רש"י שהלכו לחומרא בענין שביעית מפני שהיא מדאורייתא, אבל לענין מעשר באתרוג שאינו אלא מדרבנן, [שהרי מדאורייתא דגן תירוש ויצהר בלבד חייבים במעשר לדעת רש"י. כדלעיל הערה 314], הולכין לקולא.

והריטב"א הזכיר את שני הטעמים, עיין שם.

[ועיין בבעל המאור שגרס גירסא אחרת בדברי רבה. ודנו הראשונים והאחרונים בדבריו].

אמר תירץ **ליה** רבה: אף על פי שאין הבעלים חייבים להפקיר את האתרוג שחנט בשישית, בכל זאת מבחינה מעשית ועובדתית, לפי שכל שדות האילן והפרדסים הן הפקר בשביעית, אי אפשר לשמור על האתרוג בפני עצמו.

ובעל כרחו של בעליו — **יד הכל ממשמשין בו**, והרי הוא עובדתית כהפקר.

ואת אמרת תיחייב במעשר!? וכי אתה יכול לומר שהוא יתחייב במעשר?! והלא הפקר פטור מן המעשר!

לסיכום: דעת רבה שהולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית, ואף על פי כן אתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר, מפני שבני אדם נוהגים בה מנהג הפקר, על אף שמצד הדין אינה הפקר.

ורב המנונא חולק על רבה, **ואמר**:

אתרוג **בת ששית שנכנסת לשביעית — לעולם** דינה כפירות **ששית**. מפני שהולכים באתרוג אחר החנטה לענין דיני שביעית.

ואף על פי שיד הכל ממשמשין בה, אין הפקר כזה פוטר מן המעשר, אלא גזל הוא. ורק פירות שביעית פטורים מן המעשר.

[או מפני שהפקירום בעליהם, או מפני שהן מופקרים מאליהם על ידי הקב"ה, שציוה "והשביעית תשמטנה ונטשתה". וכמו שנחלקו רבותינו האחרונים בדבר].

ואותה הלכה שהולכים בודאות רק אחר חנטה, נוהגת גם באתרוג **בת שביעית הנכנסת לשמינית, שלעולם** דינה כפירות **שביעית** מפני שהולכין אחר החנטה.

ולמדנו מכאן שרבה ורב המנונא מסכימים ביניהם שהולכין באתרוג אחר החנטה לענין שביעית. אלא שנחלקו האם הפקר שבני אדם נוהגין בה שלא כדין הרי הוא פוטר מן המעשר [לדעת רבה — פוטר. ולדעת רב המנונא — אין הוא פוטר].

מיתיבי סתירה לדברי רבה ורב המנונא:

שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: אתרוג בת ששית שנכנסת לשביעית**, הרי זו **פטורה מן המעשר** כדין פירות השביעית, **ופטורה מן הביעור** כדין פירות הששית.

והטעם שהיא פטורה מן הביעור הוא — מפני שבכל האילנות הולכין אחר החנטה, ואף באתרוג יש לומר כן.

והטעם שהיא פטורה מן המעשר הוא — מפני **שאין לך דבר שחייב במעשר, אלא אם כן גדל בשעת חיוב**, וגם **נלקט בשעת החיוב**.

ופירות ששית שנכנסו לשביעית נלקטו בזמן פטור, בשביעית, שהיא הפקר, ולפיכך יד הכל ממשמשין בהם, ופטורה מן המעשר.

ובת שביעית שנכנסת לשמינית — פטורה מן המעשר כדין פירות השביעית. **ופטורה מן הביעור** כדין פירות השמינית.

והטעם שהוא פטור מן המעשר הוא, משום שלא חייבוהו חכמים במעשר, אלא אם גדל בשעת חיוב, ונלקט בשעת חיוב.

והטעם שהוא פטור מן הביעור הוא, משום **שאין לך דבר שחייב בביעור, אלא אם כן גדל בשביעית ונלקט בשביעית!**

שהרי מצות ביעור נלמדת מהפסוק [ויקרא כה ז]: "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול". ומקרא זה מדבר בשנת השביעית [שבאותה שנה משעה שנתבערו הפירות מן השדה אסור לאכול מן הנלקט לבתים], ולא בשנת השמינית.(387)

ומדברי הברייתא מקשינן על רבה ורב המנונא כדלהלן:

רישא, תחלת הברייתא, ששנינו בה שאתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר, מפני שיד הכל ממשמשין בה, הרי זו **קשיא לרב המנונא**. שהרי לדבריו אף על פי שיד הכל ממשמשין באתרוג, אין זה הפקר הפוטר מן המעשר [מפני שהוא גזל]!

סיפא, סוף הברייתא, ששנינו בה שאתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן הביעור, הרי זו **קשיא בין לרבה בין לרב המנונא**, שהרי שניהם אמרו שאתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית חייבת בביעור!

ומתרצינן: אכן רבי שמעון בן יהודה בשם רבי שמעון חולק על דבריהם של רבה ורב המנונא. אך מכל מקום יש תנא אחר הסובר כדבריהם:

כי **תנאי היא**, שנחלקו תנאים בדבר.

דתניא: אמר רבי יוסי:

א. **אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים** שאמרו, **אתרוג** הולכין **אחר לקיטתו למעשר** [כדעת רבן גמליאל לעיל יד ב].

ב. ואילו **רבותינו נמנו באושא** [נחלקו בדבר באושא. ועמדו למנין ורבו החכמים שאמרו כדלהלן], וגמרו **ואמרו**: אתרוג הולכין **אחר לקיטתו — בין למעשר ובין לשביעית.**

ומיד הגמרא תמהה: משמע מסיום דברי רבי יוסי, שרבותינו נמנו באושא ואמרו שהולכין אחר לקיטתו לשביעית, שאבטולמוס חלק על זה.

וקשה: **שביעית — מאן דכר שמיה!**? היכן הוזכרה שביעית בדברי אבטולמוס?

ומתרצינן: הברייתא **חסורי מיחסרא**. חסר בה, **והכי קתני**, כך צריך לשנותה: טו-ב

אמר רבי יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: **אתרוג** הולכין מצד אחד **אחר לקיטתו למעשר**, ומצד שני **אחר חנטה לשביעית** [וכדעת רבן גמליאל לעיל יד ב].

ורבותינו נמנו באושא וגמרו שהולכין **אחר לקיטתו בין למעשר, בין לשביעית.**

וכך פירוש דברי אבטולמוס: אתרוג הולכין אחר לקיטתו למעשר — בין לענין שאין מעשרין מן החדש על הישן, ובין לענין שנה שניה הנכנסת לשלישית, שמפרישים ממנו מעשר עני כדין השנה השלישית.

ואחר חנטה לשביעית — בין לענין הפקר ובין לענין ביעור, כשאר האילנות.

ואף על פי שלענין מעשרות הולכין אחר שעת הלקיטה, בכל זאת אתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן המעשר. שהיות והחנטה היתה בשביעית חלו עליה דיני

---

387. כך פירש רש"י. ולכאורה משמע שזה דין כללי בכל הפירות שאין נוהג בהן ביעור אלא

שביעית, והרי היא הפקר, והפקר פטור מן המעשר.

ורבה ורב המנונא סוברים כדעת אבטולמוס, שהולכין אחר החנטה לענין שביעית לגמרי, ולכן בת שביעית הנכנסת לשמינית חייבת בביעור, שהרי היא חנטה בשביעית. ואילו בת ששית הנכנסת לשביעית פטורה מביעור, שהרי היא חנטה בששית.(388)

ונחלקו רבה ורב המנונא בדעת אבטולמוס לענין בת שישית הנכנסת לשביעית:

לדעת רב המנונא — מאחר שהחנטה היתה בששית, הרי אין היא הפקר, ולפיכך הרי היא חייבת במעשר. ואין מתחשבים במה שיד הכל ממשמשין בה, מפני שאין זה אלא גזל.

ואילו לדעת רבה — אף על פי שהחנטה היתה בששית, בכל זאת מאחר שהכל ממשמשין בה הרי היא כהפקר, ומודה אבטולמוס שהיא פטורה מן המעשר.(389)

איתמר: רבי יוחנן וריש לקיש אמרי תרוייהו, שניהם אמרו:

אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית — לעולם דינה כפירות **ששית** לכל דבר, והרי היא חייבת במעשר, ופטורה מן הביעור [וכדעת רב המנונא דלעיל].

כי אתא רבין, כאשר רבין בא מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן** [שהיה גר בארץ ישראל]:

אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית, אפילו אם לא גדלה בשישית אלא עד שיעור

אם גדלו בשביעית ונלקטו בשביעית.

ובתוספות יש שתי שיטות בדבר:

א. דברי רבי שמעון נאמרו בכל הפירות.

ב. דברי רבי שמעון נאמרו באתרוג בלבד. ולזה הסכים הריטב״א. ועיין טורי אבן שהאריך שהאריך בטעם הדבר.

388. אף על פי שהגמרא אמרה ״תנאי היא״ אין הכונה שרבי שמעון דלעיל סובר כאחד התנאים המובאים בברייתא כאן. שהרי לדעתו אין פירות שביעית חייבים בביעור אלא אם כן גדלו בשביעית ונלקטו בשביעית. ואילו לדעת אבטולמוס הכל תלוי בחנטה. ולדעת רבותינו שבאושא הכל תלויב לקיטה. [ריטב״א].

[והגמרא הביאה את מחלוקת התנאים כאן לומר שאבטולמוס חולק על רבי שמעון. ורבה ורבי זירא סוברים כמותו].

והקשו הראשונים: מדוע הגמרא לא הביאה את רבן גמליאל דלעיל הסובר כאבטולמוס [עיין תוספות סוף ד״ה יד הכל].

ותירצו: דברי אבטולמוס חשובים מפני שהעיד כן בשם חמשה זקנים. ועוד, שיתכן שדברי אבטולמוס הם מקור דברי רבן גמליאל. ריטב״א בשם הרז״ה. [עיי״ש בהערת המהדיר].

389. קשה: אמנם הגמרא הוכיחה מדברי אבטולמוס שהוא חולק על מה שאמר רבי שמעון שאתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית פטור מן הביעור. אבל, במה שאמר רבי שמעון שאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור מן המעשר, מפני שיד הכל ממשמשין בו, לא מצאנו חולק בדבר. ואיך יכול רב המנונא לחלוק על סברא זו?

ועיין חזון איש שביעית ז ט שהאריך ליישב קושיא זו [כדעת התוספות ושלא כדברי רש״י].

כזית,[390] **ונעשית** בשביעית גדולה **ככבר — חייבין עליה משום טבל,** מפני שהולכין אחר החנטה, ואינה הפקר כשביעית, ולפיכך הרי זו חייבת במעשר.[391]

תנו רבנן:

אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט — מתעשר לפי דין **שנה שעברה** [אם היתה שנת מעשר שני, מפרישים ממנו מעשר שני, ואם היתה שנת מעשר עני מפרישים ממנו מעשר עני].

ואילן שחנטו פירותיו **אחר ט"ו בשבט — מתעשר** לפי דין **השנה הבאה.**

אמר רבי נחמיה: במה דברים אמורים שהולכין אחר החנטה, **באילן שעושה שתי "בריכות"**, שני מחזורים של פירות [ו"בריכות" הוא לשון מושאל מ"גוזלות"[392]] **בשנה** אחת, כדלהלן:

ותמהה הגמרא על לשון "בריכה" שנקט בו רבי נחמיה, שאין לשון זאת אלא בגוזלות של ממש.

וכי **שתי בריכות — סלקא דעתך!?** וכי אילן עושה גוזלות?! ומדוע נקט התנא לשון שכזה.

אלא אימא, אמור כך: אמר רבי נחמיה: במה דברים אמורים [שהולכין אחר החנטה], באילן שעושה פירות **כעין שתי בריכות** בשנה, שאין פירותיו נגמרים כאחת, אלא כל אחד מתבשל בזמן אחר, כגון עץ התאנה.

אבל אילן העושה פירות כעין **בריכה אחת,** שכל פירותיו מתבשלים ונלקטים כאחת, **כגון דקלים וזיתים וחרובין — אף על פי שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט,** אין הולכין בהם אלא אחר לקיטתם, אלא הם **מתעשרין לשנה הבאה.**

אמר רבי יוחנן: נהגו העם בחרובין ודקלים וזיתים[393] **כרבי נחמיה,** שהולכין אחר לקיטתם.

---

390. התוספות לעיל מסתפקים האם רבי יוחנן נקט כזית בדוקא או לא: יתכן שכזית לאו דוקא, שהרי רבי יוחנן סובר שהולכין באתרוג אחר חנטה לענין שביעית. אך יתכן שבאתרוג אין החנטה חשובה חנטה אלא כשהאתרוג נעשה כזית [סוף ד"ה ולשביעית, לעיל יד ב].

391. נמצא שיש 4 שיטות בענין אתרוג:
[א] דעת רבן גמליאל ואבטולמוס בשם חמשה זקנים — אתרוג אחר חנטה לענין שביעית [וערלה ורבעי — הוספת רבן גמליאל]. ואחר לקיטה לענין מעשר.
[ב] דעת רבי אליעזר — אתרוג כאילן לכל דבר.
[ג] דעת רבותינו שבאושא — הולכין באתרוג אחר לקיטתו בין למעשר ובין לשביעית.
[ד] דעת רבי שמעון — לענין ביעור אין האתרוג חייב אלא אם כן חנט בשביעית ואף נלקט בשביעית. [והיא דעה אחרת מרבותנו שבאושא. כמבואר בריטב"א כדלעיל בהערה 388. ועיין תוספות טו ב ד"ה ורבותינו שיש ג' מחלוקות בדבר. ויש ליישב לשונם אף לדברי הריטב"א. ועיין תוספות ישנים].
ולהלכה נחלקו הראשונים, עיין חזון איש שביעית ז טז ד"ה אתרוג ששית. וד"ה ושביעית.

392. רשב"ם בבא בתרא פ א. [ועיין ריטב"א].

393. תוספות.

איתיביה ריש לקיש סתירה **לרבי יוחנן** מהא דשנינו במסכת שביעית [ה א]:

בנות שוח [תאנים לבנות], **שביעית שלהן** נוהגת בשנה **שניה** של שנות השמיטה, **מפני שעושות** את פירותיהם **לשלש השנים**.

שפירות החונטים בהן, נגמרים לאחר שלש שנים. הלכך, פירות שנגמרו בשנה השניה בידוע שהם חנטו בשנה השביעית [דהיינו לפני שלש שנים].

ומכאן, שהולכין בבנות שוח אחר החנטה, אף על פי שהן נלקטות כאחת. ושלא כדבריך רבי יוחנן, שאמרת שהולכין בפירות כאלו אחר הלקיטה!

אישתיק. שתק רבי יוחנן ולא ענה לריש לקיש תשובה.

והגמרא הבינה ששתיקת רבי יוחנן מתפרשת כהודאה, שהודה לריש לקיש.(394)

אמר ליה רבי אבא הכהן לרבי יוסי הכהן: אמאי אישתיק!? מדוע רבי יוחנן שתק.

לימא ליה, הרי הוא היה יכול לענות לריש לקיש ולומר לו: **אמינא לך אנא** [אמרתי לך אני] שהלכה כ**רבי נחמיה** שאמר בפירוש בברייתא שהולכין בחרובים וכדומה אחר הלקיטה.

ואילו **את אמרת לי** קושיא על דברי, מדברי **רבנן**?! ואיזו קושיא היא זו? הלא רבי נחמיה אמר בפירוש כדברי!

ענה רבי יוסי הכהן: רבי יוחנן לא ענה כך, **משום דאמר ליה** [כך היה אומר לו] ריש **לקיש**:

וכי **שבקת רבנן**, עזבת את דברי חכמים שהם רבים, **ועבדת כרבי נחמיה** שהוא יחיד? והלא, יחיד ורבים שנחלקו — הלכה כרבים!

חזר ושאל רבי אבא הכהן: **ולימא ליה**, הרי רבי יוחנן יכל לענות ולומר לריש לקיש:

קאמינא לך, אני אמרתי לך **נהגו** העם כרבי נחמיה. **ואת אמרת לי**, ואילו אתה שואל אותי ממשנה שמוכח שהעם עשו **איסורא**!? הלא גם אני מודה בכך שאסור לעשות כך, אלא העם הם שנהגו כך, ואין מוחין בהם.

ענה רבי יוסי הכהן: רבי יוחנן לא ענה כך. משום **דאמר ליה** [ריש לקיש היה יכול לענות ולומר לו]: **במקום** שיש **איסורא** — **כי נהגו, שבקינן להו!**? כאשר העם נוהגים באיסור, וכי אנו מניחים להם לעבור איסור ולא מוחין בידם?!

חזר ושאל רבי אבא הכהן: **ולימא ליה**, הרי רבי יוחנן יכל לענות לריש לקיש ולומר לו:

כי אמינא לך אנא, כל אשר אמרתי לך היה לענין **מעשר חרובין** ודומיהן שהוא **דרבנן**, שהרי מן התורה אין חיוב לעשר אלא דגן תירוש ויצהר, [תוספות יב ב].

ואילו **את אמרת לי**, ואתה שואל אותי **משביעית** שהיא נוהגת **מדאורייתא** בכל מיני הפירות והירקות?! והרי יש לחלק ולומר, שבענין שביעית הולכין אחר החנטה כדין תורה, אבל בענין מעשר שהוא מדרבנן

---

394. ריטב"א.

[בחרובין ודומיהם] הקילו חכמים והלכו אחר הלקיטה! (395)

ועל טענה זו לא מצא רבי יוסי הכהן תשובה.

אלא, אמר רבי אבא הכהן: תמיהני, אני מסופק [ריטב"א] **אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו**, אם טען ריש לקיש טענה זו כדי לדחות את דברי רבי יוחנן.

ותמהינן: איך זה יתכן שרבי אבא הכהן הסתפק **אם השיבה** ריש לקיש? **הא אותבה!** הרי ידוע הוא שהשיבה!

אלא אימא, אמור שכך אמר רבי אבא הכהן: תמיהני [אני מסופק] **האם קיבלה רבי יוחנן** לטענת ריש לקיש ושתק מפני שחזר בו, **אם** [או שמא] **לא קיבלה** לטענת ריש לקיש, ושתק מפני שלא היתה קושית ריש לקיש חשובה בעיניו קושיא.

שהרי יש לחלק בין מעשר פירות שהוא מדרבנן, לבין שביעית בפירות שהיא מדאורייתא, שבשביעית הלכו אחר החנטה כדין תורה, ובמעשר דרבנן הקילו והלכו אחר הלקיטה.

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו שבאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, ובדרך אגב נשנו במשנה כל ארבעת ראשי השנים. טז-א

משנתנו מבארת מהו הדין שהקדוש ברוך הוא דן את העולם בראש השנה. ובדרך אגב נשנו במשנה ארבעה זמנים שבהם העולם נידון:

בארבעה פרקים [זמנים] בשנה **העולם נידון:**

א. **בפסח** העולם נידון **על התבואה**, איזו כמות תגדל בשנה הזו.

ב. **בעצרת** [בשבועות] העולם נידון **על פירות האילן**, כמה פירות יגדלו בשנה הזו.

---

395. מכאן שמעשר בחרובין אינו מן התורה. והיינו משום שאין חיוב מעשר מן התורה אלא בדגן תירוש ויצהר. רש"י ועוד. ויש אומרים שאף כל שבעת המינים חייבים מדאורייתא. עיין לעיל הערה 314.

אבל הרמב"ם [תרומות ב א] סובר שכל הפירות חייבים במעשר מדאורייתא, ואף הקטניות, מלבד הירקות שאינם חייבים אלא מדרבנן. [עיין לעיל בהערה הנ"ל].

ופירש את הגמרא כאן בחרובי צלמונה שאינם ראויים לאכילת רוב בני אדם, והן מתעשרות מדברי סופרים, אבל שאר חרובים חייבים מדאורייתא. [מעשרות א ט. מע"ש א ג].

והקשה עליו הראב"ד [בהלכות מעשר שני שם]: אם כן מדוע שאל אותו ריש לקיש מבנות שוח? ולכן כתב הראב"ד שכל פירות האילן [ובכללם החרובין] אינם חייבים אלא מדרבנן. [וחרובי צלמונה ודומיהן פטורים אפילו מדרבנן].

ועיין ריטב"א כאן ובדבריו מיושבים דברי הרמב"ם. [ועיין כס"מ הל' מעשר. ומהר"י קורקוס הל' מע"ש. ושפת אמת. ודרך אמונה בביאור ההלכה הלכות מעשר שני א ג ד"ה והחרובין].

ג. **בראש השנה — כל באי עולם עוברין לפניו**, לפני הקב"ה, **כבני מרון** ככבשים [והגמרא תפרש את כוונת דברי המשנה].

שנאמר [תהלים לג]: "**היוצר**,(396) רואה **יחד**, בסקירה אחת, את **לבם**.

והוא **המבין אל כל מעשיהם**" [וגם זה יתבאר בגמרא].

ד. **ובחג** הסוכות **נידונין על המים** — על הגשמים שירדו בשנה הזו.(397)

גמרא:

שנינו במשנה: בפסח [נידונין] על התבואה.

והוינן בה: **הי תבואה**? באיזו תבואה מדובר כאן?

אילימא הא תבואה דקיימא, אם נאמר שמדובר בתבואה העומדת בשדות במחובר, ומוכנה עתה בתקופת הפסח להקצר, הרי יש לשאול:

כל הני הרפתקי דעדו עלה — אימת איתדון!? כל המאורעות שעברו על התבואה עד עתה, אימתי מתי הן נדונו?

אלא בהכרח, הדין הוא על **תבואה דמזדרעא**, שעתידה להזרע בחשון הבא.

והוינן בה: **למימרא, דחד דינא מתדנא**!? האם ניתן לומר שהתבואה נידונה רק פעם אחת בשנה, בפסח בלבד?

והתניא: תבואה שאירע בה קרי, הפסד הבא מידי שמים, כגון ברד או שדפון, **או** שאירע בה **אונס**, הפסד על ידי אדם.

אם ההפסד אירע **קודם הפסח**, בהכרח שהיא כבר **נידונית** על ההפסד הזה **לשעבר**, קודם שנזרעה, בפסח של השנה שעברה.

ואם ההפסד אירע **לאחר הפסח**, בהכרח שהיא **נידונית להבא**, בפסח שלאחר זריעתה, דהיינו בפסח האחרון.

וכן, **אדם שאירע בו קרי**, נזק בידי שמים, **או אונס** בידי אדם, אם אירע הדבר **קודם יום הכיפורים** בידוע שהוא **נידון לשעבר**, ביום הכיפורים שעבר נגזר עליו הנזק.

ואם אירע הדבר **לאחר יום הכיפורים**, בידוע שהוא **נידון להבא**, ביום הכיפורים שעבר זה עתה [בזמן הקרוב].

אמר ענה **רבא**: אכן **שמע מינה** מדברי הברייתא כי **תרי דיני מתדנא**. התבואה

---

396. "היוצר" היינו בזמן היצירה שהוא ראש השנה. [וכדעת רבי אליעזר לעיל י ב שבתשרי נברא העולם] ריטב"א. ועיין ר"ן.

397. דעת הר"ן ששלושת הדינים שחוץ מראש השנה הן דינים שנידונים הציבור כמה מים יהיו, וכמה התבואה והפירות יגדלו. ובראש השנה דנים כל יחיד ויחיד אף על הדברים הנ"ל כמה יהיה חלקו מכל הדברים הללו. [עיין שם בהרחבה]. אבל מדברי הריטב"א נראה שאף היחיד אינו נידון על הדברים הנ"ל כמה יהיה חלקו מכל הדברים הללו. [עיין שם בהרחבה]. אבל מדברי הריטב"א נראה שאף היחיד אינו נידון על הדברים הנ"ל. [לדברי משנתנו] אלא בפרקים שהוזכרו במשנה. ולא בראש השנה. וראה להלן בהערה הבאה.

נידונת בשני דינים, דין אחד בפסח שלפני זריעתה, ודין שני בפסח הסמוך לזמן הקצירה.

וזו כוונת משנתנו: בפסח העולם נידון על התבואה, הן על התבואה העומדת להקצר, והן על התבואה העומדת להזרע בחשון.

קיימים שני מיני תבואה: זרעים הנקראים "אפלים", המתאחרים מלהתבשל זמן רב, ואותם זורעים בחודש חשון כדי שיספיקו לגדול עד ניסן או אייר, ואלו הן החיטה והכוסמת.

ויש זרעים "חריפים", הממהרים להתבשל. וזורעים אותם סמוך לניסן, והם מספיקים לגדול עד ניסן או אייר.

אמר אביי: מאחר שאמרנו שבפסח העולם נידון, בין על התבואה שכבר צמחה, ובין על התבואה העומדת להקצר. **הלכך, כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא** כאשר אדם רואה שהזרעים האפלים הנזרעים בחשון מצליחים וגדלים יפה, הרי זה סימן שבפסח שעבר נגזר דין התבואה לטובה.

ולכן, **ליקדים וליזרע חרפא, דעד דמטי למדייניה — קדים סליק!** יקדים בזריעת הזרעים החריפים [שהדרך לזורעם סמוך לניסן], ויזרעם מוקדם ככל האפשר, כדי שעד שיגיע פסח הבא, כבר יספיקו לגדול קצת, ואפילו אם בשנה הבאה יגזר על התבואה דין קשה, בכל זאת התבואה שכבר גדלה קצת אינה מתקלקלת במהרה.

הגמרא מנסה לברר מיהו התנא ששנה את משנתנו שבארבעה פרקים העולם נידון:

ומקשינן: **מני מתניתין**? מיהו התנא ששנה את משנתנו?

הרי יש להוכיח **שלא רבי מאיר** הוא, **ולא רבי יהודה, ולא רבי יוסי ולא רבי נתן.** וכדלהלן:

דתניא: הכל [אדם, תבואה, פירות האילן והמים], **נידונים בראש השנה.**

וגזר דין שלהם — נחתם ביום הכיפורים, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: הכל נידונין בראש השנה.

וגזר דין שלהם — נחתם כל אחד ואחד בזמנו המיוחד לו:

בפסח — נחתם **על התבואה.**

בעצרת — נחתם **על פירות האילן.**

בחג הסוכות — **נידונין על המים.**

ואדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים.

רבי יוסי אומר: אדם נידון בכל יום ויום.

שנאמר [איוב ז]: "**ותפקדנו לבקרים**". אתה ה' דן את האדם כל בוקר ובוקר.

רבי נתן אומר: אדם נידון בכל שעה [זמן].

שנאמר [בהמשך הפסוק]: "**לרגעים תבחננו**". מלמד הכתוב שבכל רגע הקב"ה בוחן ודן את האדם.

הגמרא מנסה לתרץ את דברי משנתנו:

וכי תימא, ואם תאמר כי **לעולם** משנתנו **כרבי יהודה היא. וכי קתני מתניתין**, ומה

ששנינו במשנתנו "בארבעה פרקים העולם נידון" הכוונה היא **אגזר דין**, שהדין נחתם באותם פרקים.

אי אפשר לתרץ כך. שהרי:

אי הכי, אם אכן כך הוא, שלפי רבי יהודה נשנית משנתנו, וכונת המשנה אינה לדין, אלא לגזר דין — **קשיא "אדם"**!

שהרי במשנתנו שנינו אדם נידון בראש השנה, ואם כוונת המשנה היא לגזר דין, הרי רבי יהודה אומר שגזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים!

אמר תירץ **רבא**: **האי תנא** של משנתנו — **תנא דבי** של בית מדרשו של **רבי ישמעאל היא**!

דתנא דבי רבי ישמעאל: בארבעה פרקים העולם נידון:

א. **בפסח על התבואה.**

ב. **בעצרת על פירות האילן.**

ג. **בחג** הסוכות **נידונין על המים.**

ד. **ואדם נידון בראש השנה.**

וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים.

וכי קתני מתניתין, ומה ששנינו במשנתנו "העולם נידון", מדובר **אתחלת דין**.[398]

והגמרא מבארת את טעמו של רבי יוסי שאמר אדם נידון בכל יום:

אמר רב חסדא: מאי טעמיה דרבי יוסי?

ועוד לפני שהגמרא מסיימת להביא את דברי רב חסדא, מיד היא תמהה: הרי אין צורך לפרש מהו טעמו של רבי יוסי, שהרי טעמו **כדקאמר** הוא עצמו, **שטעמיה** משום שנאמר "**ותפקדנו לבקרים**"!

ומפרשינן את דברי רב חסדא:

אנן, הכי קאמרינן, כך הקשינו: **מאי טעמא לא אמר** רבי יוסי **כרבי נתן** שאדם נידון בכל שעה, והרי נאמר "לרגעים תבחננו"?

ובהכרח שטעמו של רבי יוסי הוא משום ש"**בחינה**" זו אינה דין גמור, אלא **עיוני בעלמא היא**, שהקדוש ברוך הוא בודק את מעשה האדם!

ואם כן קשה: הרי "**פקידה**" **נמי** — **עיוני בעלמא היא**! אף פקידה שהוזכרה בפסוק ["ותפקדנו לבקרים"] אינה דין גמור, אלא בדיקה במעשי האדם בלבד!

ומדוע אמר רבי יוסי שאדם נידון בכל יום?

אלא, הלכך, **אמר רב חסדא** טעם אחר:

טעמיה דרבי יוסי הוא, שלמד דבר זה **מהכא**, מהפסוק הזה, שנאמר בתפילת שלמה [מלכים א ח]:

---

398. לפי דברי הגמרא כאן משנתנו סוברת כתנא דבי רבי ישמעאל.

בתפילת מוסף של ראש השנה אנו אומרים: "ועל המדינות בו יאמר... איזו לרעב ואיזו לשובע". ודעת הריטב"א שזה שלא כדברי משנתנו. שהרי לדברי משנתנו, נידונים על התבואה וכו' בג' פרקים [ובזה תלוי הרעב והשובע]. ומכאן שלהלכה דין כל הדברים שהוזכרו במשנה הוא בראש השנה.

אבל דעת רבינו תם [הובא בריטב"א] שכוונת

"לעשות משפט עבדו [שלמה המלך] **ומשפט עמו ישראל, דבר יום ביומו"**. מכאן שאדם נידון בכל יום.

ואגב שהבאנו את הפסוק "לעשות משפט עבדו" היא מביאה מימרא נוספת של רב חסדא, שלמד מכאן דבר נוסף:

ואמר רב חסדא: מלך וצבור הבאים לפני ה' למשפט, **המלך נכנס תחלה לדין.**

שנאמר: "לעשות משפט עבדו" [שלמה המלך], **והדר** ואחר כך נאמר **"ומשפט עמו ישראל"**. ומשמע מסדר הפסוק שהמלך נידון לפני שאר העם.

מאי טעמא, מהו טעם הדבר?

איבעית אימא, אם תרצה תוכל לומר **לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי**. אין זה דרך ארץ שהמלך ימתין לעם מחוץ למקום המשפט.

ואיבעית אימא, המלך נכנס לדין **מקמי דליפוש**, לפני שירבה **חרון אף** מחמת עוונות העם.

אמר רב יוסף: כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, כדעת מי מן התנאים אנו עושים כיום, כאשר אנו מתפללים בכל יום על רפואת תלמידי החכמים [שהם תשושי כח] ועל החולים שיבריאו? (399)

כמאן — כרבי יוסי שאדם נידון בכל יום.

ואיבעית אימא, לעולם אנו סוברים **כרבנן.**

ואף על פי כן אנו מתפללים על החולים יום יום, **כדרבי יצחק:**

דאמר רבי יצחק: יפה צעקה [תפילה] **לאדם, בין קודם גזר דין, בין לאחר גזר דין.** שבכח התפילה לקרוע את גזר הדין.

והגמרא מביאה עתה ברייתא המבארת מנין למדו חז"ל שהעולם נידון בארבעת הפרקים שנשנו במשנתנו:

תניא: אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא:

א. מפני מה אמרה תורה: הביאו עומר בפסח!?

וכמו שנאמר בויקרא [פרק כג]: "והניף את העומר. ממחרת השבת [יום טוב ראשון של פסח] יניפנו הכהן".

מפני שהפסח, זמן הדין על **התבואה הוא.**

המאמר "איזו לרעב" היינו לרעב של מהומה, כלומר, שהאדם אוכל ואינו שבע. ודין זה הוא דין על האדם שדינו בראש השנה. אבל דין ריבוי התבואה או מיעוטה בפסח הוא. ועיין מה שהקשה על זה הריטב"א.

ולדברי הר"ן המובא בהערה הקודמת יש לפרש את המאמר "איזו לרעב" וכו' אף לדברי משנתנו. וכפשוטו. [עיין בהערה הנ"ל].

399. קשה: מדוע הגמרא שואלת מהתפילה שמתפללים על תלמידי החכמים והחולים, ואינה שואלת מהתפילה שאנו מתפללים רפאנו וכל הבקשות שבתפילת שמונה עשרה?

ויש לומר: מפני שבתפילה אנו מתפללים על צרכי ציבור, וגזר דין של הציבור נקרע אפילו לאחר שנחתם, כמו שמבואר בגמרא להלן. והגמרא שאלה כדעת מי אנו מתפללים על היחיד. [תוספות בתירוץ האחרון. חי' הר"ן וריטב"א. ועיין תירוץ נוסף בתוספות].

ולכן **אמר הקדוש ברוך הוא** לישראל: **הביאו לפני עומר בפסח** מן התבואה, **כדי שתתברך לכם התבואה שבשדות.**(400)

ב. **ומפני מה אמרה תורה: הביאו שתי הלחם בעצרת?**

וכמו שנאמר: "והקרבתם מנחה חדשה לה'. לחם תנופה שתים. וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש", דהיינו חג העצרת [ויקרא כג].

מפני שעצרת, זמן הדין על **פירות האילן הוא.**

לכן, **אמר הקדוש ברוך הוא** לישראל: **הביאו לפני שתי הלחם בעצרת** שהן מתירים להביא ביכורים מפירות האילן, **כדי שיתברכו לכם פירות האילן.**(401)

ג. **ומפני מה אמרה תורה** [הלכה למשה מסיני]: **נסכו מים בחג** הסוכות על המזבח?

[**מפני שהחג — זמן גשמי שנה הוא**].

ולכן, **אמר הקדוש ברוך הוא** לישראל: **נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.**

ד. ואמר הקדוש ברוך הוא לישראל: **אמרו לפני בראש השנה** פסוקי **מלכיות** שמוזכר בהם המלכת ה', ופסוקי **זכרונות** שמוזכר בהם שה' זוכר ופוקד הכל, **ופסוקי שופרות** שמוזכר בהם תקיעת השופר:

מלכיות — כדי שתמליכוני עליכם, שתקבלו עליכם את עול מלכותי.

זכרונות — כדי שיעלה זכרוניכם לפני בדין **לטובה.**

ובמה יעלה זכרונכם לטובה? **בשופר.**(402)

ומאחר שהגמרא אמרה שהשופר מעלה את זכרון ישראל לטובה בדין, היא מביאה מאמר הקשור לזה:

---

400. מכאן הוכיח טורי אבן שאין דין התבואה נגמר בראשון של פסח שהרי העומר קרב בשני של פסח. וכתב שהוא נוטה לומר שתחילת הדין בראשון של פסח. [ובימים שבנתיים אין דין] עד שהדין נגמר בשביעי של פסח, ובהערות ה"ר ירוחם פישל פערלא הביא מהירושלמי שאף גמר דין ביום הראשון ועיין ערוך לנר.

401. כך פירש רש"י בפירושו הראשון. ועוד פירש רש"י שרבי יהודה כאן שהוא כשיטתו בסנהדרין [ע ב] שאף החיטה היא בכלל פירות האילן [שהרי רבי יהודה אומר שם שעץ הדעת המוזכר בתורה שממנו אכל אדם הראשון הוא חיטה]. ולפי זה אמרה תורה שיקריבו שתיה לחם מן החיטה שהיא אילן, כדי שיתברכו פירות האילן.

402. יש מפרשים שכוונת הברייתא לתקיעת שופר ממש [ולא להזכרת פסוקי שופרות]. [רשב"א. וריטב"א בפירושו הראשון].

ולפי זה תמה הריטב"א: אם כן לא נתבאר כאן טעם מדוע מזכירים פסוקי שופרות!!

ותירץ: הדבר פשוט שמאחר שיש שופר יש גם פסוקי שופר.

והריטב"א פירש בפירושו השני, שכוונת הברייתא ["ובמה בשופר"] בין לשופר עצמו ובין לפסוקי השופרות, ואף כשלא יהיה לו לאדם שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה. וזהו שנאמר בתורה "זכרון תרועה" [הזכרת התרועה]. [עיין שם שהוכיח כן מהתוספתא].

אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל, ולא בשופר של בעל חי אחר?(403)

מפני ש**אמר הקדוש ברוך הוא** לישראל: **תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם**, שנשחט תמורתו איל, ואז **מעלה אני עליכם כאילו עקדתם** את **עצמכם** לקרבן **לפני**.(404)

והגמרא מביאה מאמר נוסף הקשור לענין:

אמר רבי יצחק: למה תוקעין בראש השנה?

ומיד הגמרא תמהה: **למה תוקעין?**! וכי זו שאלה?! הרי **רחמנא אמר** [בתורה] **תקעו**!

אלא כך שאל רבי יצחק: **למה מריעין** תרועה בשופר?

ושוב הגמרא תמהה: למה **מריעין?**! וכי זו שאלה?! הרי **רחמנא אמר** [ויקרא כג]: "**זכרון תרועה**", ומכאן שמריעין!

אלא כך שאל רבי יצחק: **למה תוקעין ומריעין** לפני תפילת מוסף של ראש השנה, **כשהן** [הציבור] **יושבין**.

ושוב **תוקעין ומריעין כשהן עומדין** בתפילת מוסף [שחובה לעמוד בתפילה]? טז-ב

והלא לא נאמר בתורה לתקוע ולהריע אלא פעם אחת ולא שתי פעמים!(405)

אלא טעם הדבר הוא, **כדי לערבב** [לעכב] **את השטן** שלא ישטין.(406)

---

403. דעת הרמב"ם [שופר א א] שדוקא שופרות של מן הכבשים כשרים ושאר מיני השופרות פסולים. ולפי זה שאלת הגמרא למה תוקעים דוקא בשופר של איל [הוא כבש זכר] ולא בשופר של מינים אחרים [ראה להלן בשם הט"ז].

ועיין תוספות כאן ובמסקנתם להלן כו ב סוד"ה של שנראה מדבריהם כדברי הרמב"ם.

אבל דעת רוב הראשונים שלהלכה יוצאים ידי חובה אף בשופרות של יעלים ושאר מינים [חוץ מקרן הפרה]. [עיין טור וב"י או"ח תחילת סי' תקפ"ו].

ולפיכך פירש הריטב"א כאן ששאלת הגמרא מדוע נהגו לתקוע דוקא בשופר של איל, ועיין ברשב"א וברא"ש [פ' ראוהו בית דין סימן א] שכתבו שמצוה מן המובחר לתקוע בשל איל. [וכן נקט המשנה ברורה תקפ"ו סק"ה ושעה"צ סק"ח בדעת הריטב"א. ועיין היטב בלשון הריטב"א].

וכתב הט"ז [בתחילת סימן תקפו] שבכלל איל גם גם כבשה נקבה, אלא שהמהדרין ביותר נוהגים לחזר אחר שופר של איל זכר, שהוא יותר מזכיר את אילו של יצחק. והעתיקו המשנה ברורה שם.

404. לדעת הריטב"א [בהערה הקודמת] אין חיוב לתקוע בשופר של איל, ולפי זה קשה לשון הגמרא: "אמר הקב"ה".

ופירש הריטב"א בשם מורו, שהקב"ה הבטיח לאברהם שכל זמן שבניו יחזיקו בדרכיו ויעשו את המצוה בהידור, יזכור להם את העקידה, שנאמר [בראשית כב]: "בהר ה' יראה". וזו כוונת רבי אבהו: אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל, שאתם מחבבין מצוה זו זכר לעקידת יצחק, והולכיקב דרכיו, ומעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם.

405. ראה הערה הבאה.

406. הקשה הרז"ה: הרי תקיעות דמיושב הם

כי בשעה שהוא שומע את ישראל מחבבים את המצות, ותוקעים פעם שניה אף על פי שאינם חייבים בדבר, דבריו נסתמים.(407),(408)

והגמרא מביאה עתה מאמרים נוספים של רבי יצחק. [חלקם קשורים לדין ולתקיעת שופר, וחלקם לא]:

ואמר רבי יצחק: כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה בראש השנה, **מריעין לה בסופה.**

שצריכים להתריע בסופה מפני הצרות שיבואו עליהם, וכמו ששנינו בפרק שני של מסכת תענית, שמתריעין על הצרות [בית יוסף על הטור. והמהרש"ל פירש ש"מתריעין" הוא מלשון "רעה", שיהיה רע בסופה].

מאי טעמא מריעין לה בסופה?

משום **דלא איערבב שטן** על ידי התקיעות.

כדי לצאת ידי חיוב דאורייתא, ועליהם מברכים לשמוע קול שופר. והתקיעות דמעומד [שבסדר התפילה] הן כדי לצאת את התקיעות על סדר הברכות [ולא רק כדי לערבב את השטן]!

ותירץ הריטב"א: עיקר התקיעות הם אותם שנעשים על סדר התפילה, ובהם יוצאים ידי חיוב דאורייתא לכתחילה, ואין צורך לברך עליהם כי סדר הברכות שבתפילה הם במקום ברכת המצוות, [וכיוצא בזה ברכות קריאת שמע לקריאת שמע]. ויוצאים ידי חובה בתקיעות שבמעומד לכתחילה. ותיקנו לתקוע גם במיושב כדי לערבב את השטן. ומאחר שיוצאים בזה ידי המצוה דאורייתא תיקנו בזה ברכה. [זאת תמצית דברי הריטב"א בקיצור. ועי"ש שהאריך].

ואף הר"ן והטור כתבו שעיקר התקיעות הם תקיעות דמעומד.

ועיין במאור שפירש את שאלת רבי יצחק באופן אחר והביאו הריטב"א.

407. הר"ן פירש שהשטן המוזכר כאן הוא היצר הרע ומכניעים אותו על ידי התקיעה שנאמר: "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו". וכן פי' הרשב"א בשם יש מפרשים. והביאם הב"י. [וזה מתיישב היטב עם דברי הטור תקפ"ה שרצו לערבב את השטן לפני תחילת התפילה ולכן תיקנו לתקוע גם במיושב וע"ש].

ותוספות והראשונים הנ"ל מביאים בשם הירושלמי שכאשר השטן שומע תקיעה פעם ראשונה הוא מסופק שמא היא התקיעה שלעתיד לבוא [שאז השטן יבלע לנצח]. וכאשר שומע את השניה הוא בטוח שזו התקיעה שלעתיד לבוא. ומתבלבל ואינו מקטרג. [ועיין בית יוסף תקפה].

408. הראשונים הקשו: מאחר שאין מצוה דאורייתא לתקוע פעמיים. איך מותר לתקוע פעמיים? הרי בזה עוברים על מצות לא תעשה "בל תוסיף" [דברים יג א]!

ונאמרו 2 תירוצים בדבר:

א. דעת תוספות שאין עוברים בבל תוסיף כשעושים את המצוה שתי פעמים, [אלא רק כשמוסיפים בגוף המצוה, כגון: העושה 5 בתים בתפילין, 5 ברכות בברכת כהנים]. והביאם הריטב"א. [ע"ש]. אבל הרשב"א כאן ולהלן כח ב ד"ה אלא חולק על זה.

ב. הרשב"א תירץ שאין בל תוסיף אלא באדם המוסיף על דעת עצמו, אבל במה שתיקנו חכמים לצורך אין כאן בל תוסיף כדרך שתיקנו יום טוב שני של גלויות ויושבים בסוכה בשמיני עצרת, ואפילו בזמן הזה שאין אנו מסתפקים בקביעות החדש. והטורי אבן חלק על זה. [וע"ש].

ואמר רבי יצחק: כל שנה שרשה בתחלתה, שישראל עושים את עצמם כרשים [כעניים] בתפילתם, ומתפללים בלשון תחנונים [כעין מה שנאמר: "תחנונים ידבר רש". משלי יח], הרי היא **מתעשרת בסופה.**

שנאמר [דברים יא] בענין ראש השנה: "**מראשית השנה** ועד אחרית שנה".

לא נאמר "מראשית", אלא "**מרשית**" **כתיב,** מלשון רש. ואחר כך נאמר "**ועד אחרית**" — **סופה שיש לה אחרית!**

ואמר רבי יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שהוא נידון בה. ואפילו אם גלוי וידוע לפני הקב"ה שהוא עתיד להרשיע אחר כך.

שנאמר [בראשית כא] על ישמעאל בן אברהם: "**כי שמע אלהים אל קול הנער — באשר הוא שם**".

ואמרו חז"ל במדרש בראשית רבה: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ישמעאל, שעתידין בניו להמית את בניך בצמא בעתיד — אתה מעלה לו באר להצילו מן הצמא?!

אמר להם הקב"ה: בשעה זו צדיק הוא, או רשע?

אמרו לו: צדיק.

אמר להם: "באשר הוא שם". כלומר, איני דן את העולם אלא בשעתו.

ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירין את **עונותיו של אדם** לפני הקב"ה. **ואלו הן:**

א. העובר תחת **קיר נטוי.** הרי הוא מזכיר את עונותיו של האדם, מפני שהקב"ה אומר: וכי אדם זה ראוי שיעשה לו נס, שהרי הוא מסכן את עצמו? ומתוך כך עונותיו נזכרים.

ב. **ועיון תפילה.** הסומך על תפלתו שתהיה נשמעת, ומתוך כך מתאמץ להתכוין בה היטב.(409)

והקב"ה אומר: וכי ראוי זה שודאי שתתקבל תפילתו? ומתוך כך עונותיו נזכרים.

ג. **ומוסר** להקב"ה **דין על חבירו,** שמבקש שהוא ידון אותו.

דאמר רב חנן: כל המוסר דין על חבירו לבית דין של מעלה — **הוא נענש תחילה.**

כי אומרים עליו: וכי הוא ראוי שחבירו יענש בגללו?! ומתוך כך עונותיו נזכרים.

וכמו שמסרה שרה את דינו של אברהם לשמים, שבאה בתערומת עליו מדוע בשעה שהתפלל שיהיה לו בן הוא לא התפלל שהבן הזה יהיה ממנה, ולכן היא נענשה.

שנאמר [בראשית טז]: "**ותאמר שרי אל אברם: חמסי — עליך.** ישפוט ה' ביני ובינך" [ה"חמס" האמור כאן, הוא מניעת התפילה. כי בשעה שישועתו של האדם תלויה בתפילת חבירו עליו, וחבירו אינו

[ובהגהות אמרי ברוך על טורי אבן הביא את דברי הראב"ד בהלכות ממרים ב ט שכתב כדברי הרשב"א עיי"ש טעם דבריו. וכן כתב מנח"ח מצוה תנ"ד. ועיין רמב"ם שם וריטב"א כאן בשם הרמב"ם].

409. רש"י. ועיין תוספות וריטב"א.

מתפלל, הרי הוא "חומס" ממנו את ישועתו].

וכתיב [בראשית כג]: "**ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה**". מכאן ששרה מתה לפני אברהם.

ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין את **גזר דינו** הרע **של האדם, ואלו הן:**

א. **צדקה.**

ב. **צעקה** תפילה.

ג. **שינוי השם.** שינוי שמו של האדם.

ד. **ושינוי מעשה.** אם שב ממעשיו הרעים.

ורבי יצחק מפרש מנין למד את דבריו:

א. **צדקה — דכתיב** [משלי י]: "**וצדקה תציל ממות**".

ב. **צעקה — דכתיב** [תהילים קז]: "**ויצעקו אל ה' בצר להם, וממצוקותיהם יוציאם**".

ג. **שינוי השם — דכתיב** [בראשית יז] שה' אמר לאברהם: "**שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי, כי** [מכאן ואילך] **שרה שמה**".

וכתיב בהמשך המקרא: "**וברכתי אותה, וגם נתתי ממנה לך בן**".

ד. **שינוי מעשה — דכתיב** [יונה ג] "**וירא האלהים את מעשיהם** כי שבו מדרכם הרעה".

וכתיב בהמשך הכתוב: "**וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם, ולא עשה**".

ויש אומרים: אף שינוי מקום קורע את גזר דינו הרע של האדם [משום שהדבר גורם לו הכנעה. ריטב"א].

דכתיב: [בראשית יב]: "**ויאמר ה' אל אברם: לך לך מארצך**".

והדר, ואחר כך נאמר: "**ואעשך לגוי גדול**".

ואידך, רבי יצחק, שלא אמר שינוי מקום קורע את גזר דינו הרע של האדם, סובר שאין ללמוד מאברהם אבינו לכל אדם.

כי ההוא, הברכה: "ואעשך לגוי גדול", אינה משום שאברהם שינה את מקומו, אלא מפני שנכנס מחוץ לארץ לארץ ישראל.

וזכותא דארץ ישראל, הוא דאהניא שהועילה **ליה.**

אבל המשנה ממקום למקום בחוץ לארץ, או בארץ, אין גזר דינו נקרע.

ואמר רבי יצחק: חייב אדם להקביל פני רבו ברגל.

שנאמר [מלכים ב ד]: "**מדוע את הולכת אליו** [אל הנביא אלישע] **היום**? [הרי] **לא חדש** [ראש חדש], **ולא שבת היום**".

מכלל, משמע מתוך דברי הכתוב, **דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל.** היה מן הראוי לה ללכת אל הנביא.

והיינו, אם האדם קרוב אל רבו חייב הוא ללכת אליו כל שבת או בראש חדש. ואם רחוק עוד יותר, הרי זה חייב ללכת ברגל בלבד. ורבי יצחק נקט את החיוב המוטל על האדם לכל הפחות.[410]

---

410. ר"ח וריטב"א. וכתב הריטב"א עוד שאם רבו באותה העיר חייב לראותו בכל יום.

ואמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל.

שנאמר [ויקרא יא]: "**ובנבלתם לא תגעו**". ופסוק זה מדבר בשעת הרגל, כדלהלן. והכתוב מזהיר שהאדם לא יהיה טמא ברגל.

תניא נמי הכי: נאמר בכתוב: "**ובנבלתם לא תגעו**".

יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה, שלא ינגעו בנבילה כל ימות השנה.

תלמוד לומר [ויקרא כא]: "**אמור אל הכהנים בני אהרן,** ואמרת אליהם לנפש [מת] לא יטמא".

ומשמע שרק **בני אהרן מוזהרין** שלא להטמא. אבל **בני ישראל אין מוזהרין.**

ואף על פי שפסוק זה מדבר בטומאת מת, ואילו הפסוק דלעיל ["ובנבלתם לא יגעו"] מדבר בטומאת נבלה, בכל זאת אי אפשר לחלק את דיניהם כדלהלן:

וחלא הדברים קל וחומר: ומה טומאה חמורה, טומאת מת [מת מטמא את האדם לשבעה ימים, ואילו נבילה, הנוגע בה אינו נטמא אלא עד הערב. וטובל ונטהר], **כהנים** בלבד **מוזהרין** עליה, אבל **ישראלים אינן מוזהרין** עליה.

טומאה קלה, טומאת נבילה — האם **לא כל שכן** שאין ישראל מוזהרין עליה בשאר ימות השנה?!

אלא, מה תלמוד לומר "ובנבלתם לא תגעו"!?

הפסוק מדבר **ברגל.** והזהיר את ישראל שלא להטמא בטומאה קלה. וכל שכן בחמורה.[411]

והגמרא חוזרת לבאר את הדין שדן הקב"ה את העולם בראש השנה:

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים של זכרון מעשי הבריות. **נפתחין** בבית דין של מעלה **בראש השנה:**

אחד — של רשעים גמורין, שהעונות שבידם מרובין מזכיותיהם.

ואחד — של צדיקים גמורין, שזכויותיהם מרובים מעונותיהם.

וכתב הריטב"א במסכת סוכה [כז ב ד"ה שנאמר] שהפסוק ["מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת"] מדבר בזמן שרבו חוץ לעיר בתוך התחום [2000 אמה], שחייב להקביל פניוב שבת וראש חדש. ומכאן למדו חז"ל שכשהוא מחוץ לתחום חייב להקביל פניו ברגל. ורבי יצחק לא הוצרך להזהירנו אלא על מי שרבו נמצא במקום רחוק שלא יפשע, שבזה שכיח פשיעה.

ובמגן אברהם תקנ"ד סעיף יב כתב שאין חיוב להקביל פני רבו בחול, אלא שיש בזה מצוה שמא ישמע ממנו דבר תורה. והביאו המשנה ברורה שם.

אבל בסימן ש"א סעיף ד' העתיק בביאור הלכה את דברי הריטב"א להלכה. [ושלא כדברי המגן אברהם שם שכתב שבשבת יש מצוה וברגל יש חיוב] וצ"ע.

411. ר"ח.

ואחד — של בינוניים, שיש בידם מחצה זכויות ומחצה עונות.

צדיקים גמורין — נכתבין ונחתמין לאלתר בראש השנה עצמו **לחיים.**

רשעים גמורין — נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה.

בינוניים — תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים. ודינם נחתם ביום הכיפורים.

אם **זכו** [שעמדו בזכותן, שעדיין יש בידם מחצה עונות על מחצה זכויות], הרי הם **נכתבין** ביום הכיפורים **לחיים.**

ואם **לא זכו**, שבנתיים הספיקו להוסיף חטא, הרי הם **נכתבין** ביום הכיפורים **למיתה.**(412), (413)

אמר רבי אבין: מאי קרא? מאיזה פסוק יש ללמוד שבראש השנה נפתחים שלשה ספרים?

שנאמר [תהלים סט]: **"ימחו מספר חיים, ועם צדיקים אל יכתבו".**

ורבי אבין מפרש את הפסוק והולך:

"ימחו מספר" — זה ספרן של רשעים גמורין [שהם נמחים ונכתבים למיתה].

"חיים" — זה ספרן של צדיקים [שנכתבים לחיים].

"ועם צדיקים אל יכתבו" — זה ספרן של בינוניים, שעדיין לא נכתבו עד יום הכיפורים.(414)

רב נחמן בר יצחק אמר: מהכא, מכאן למדו ששלשה ספרים נפתחים בראש השנה:

שכך אמר משה להקב"ה [שמות לב]:

---

412. הגמרא להלן [יז א] לומדת מהפסוק "רב חסד" שהקדוש ברוך הוא מטה את דין הבינונים [שיש להם מחצה עונות זכויות לחסד, ולפיכך פירש הריטב"א בשם תוספות "אם זכו היינו שעמדו בזכותן. [כפי שנתבאר בפנים] ועיין שם פירוש לחיים נוסף בשם מורו.

413. הראשונים הקשו: הרי יש רשעים שמאריכים ימים, ויש צדיקים שאינם מאריכים חיים ואין להם הנאות. כמו שנאמר [קהלת ז טו]: "יש צדיק אובד בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו"! ואיך אמרו בגמרא: צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ורשעים גמורים... למיתה? [רמב"ן בדרשה לר"ה ובשער הגמול והראשונים כאן].

הרמב"ן תירץ שאין הכוונה לצדיקים באמת, אלא צדיק בדין זה, שנגזר עליו לאכול פירות מעשיו הטובים בעולם הזה. וכן רשע היינו שנגזר עליו לקבל את עונשי עונותיו בעולם הזה. והביאוהו הר"ן והריטב"א, [וכעין זה כ' הרשב"א בפירושו הראשון ע"ש]. והריטב"א עצמו חולק על זה. [ועיין שם].

ודעת התוספות שהגמרא מדברת על הדין של חיי העולם הבא. [וכן כתב הרשב"א בפירושו השני].

[ועיין רמב"ם הלכות תשובה ב, ב ומהרש"א ד"ה ג' ספרים ושו"ת הרשב"א ח"א תשובה פ, ועוד].

414. על פי מהרש"א.

"ועתה אם תשא חטאתם [של ישראל, הרי מוטב].

ואם אין — מחני נא מספרך, אשר כתבת".

ורב נחמן בר יצחק מפרש את הפסוק והולך:

"מחני נא" — זה ספרן של רשעים [שהם נמחים ונכתבים למיתה].

"מספרך" — זה ספרן של צדיקים.

"אשר כתבת" — זה ספרן של בינוניים. שעדיין לא נחתמו עד יום הכיפורים.(415)

תניא: בית שמאי אומרים: ג' **כתות הן ליום הדין** שלאחר תחית המתים:

אחת — של צדיקים גמורין.

ואחת — של רשעים גמורין.

ואחת — של בינוניים.

צדיקים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר, מיד בשעת הדין **לחיי עולם** הבא.

רשעים גמורין, נכתבין ונחתמין לאלתר. מיד בשעת הדין, **לגיהנם.**

שנאמר דניאל יב]: **"ורבים מישני עפר יקיצו, אלה** [הצדיקים] **לחיי עולם, ואלה** [הרשעים] **לחרפות לדראון עולם.**

בינוניים — יורדין לגיהנם.

ומצפצפין. צועקים ובוכים מתוך יסוריהם יז-א שעה אחת, **ועולין.**

שנאמר [זכריה יג]: **"והבאתי את** [הכת] **השלישית באש, וצרפתים כצרוף את הכסף, ובחנתים כבחון את הזהב.**

הוא, הבינוני שירד לגיהנם, **יקרא בשמי, ואני אענה אותו".**

ועליהם, על הבינוניים, **אמרה חנה** בתפלתה [שמואל—א ב]: **"ה' ממית ומחיה, מוריד שאול** ואחר כך **יעל** [מעלה אותם].

בית הלל אומרים: הבינוניים אינם יורדים לגיהנם אפילו שעה אחת. שנאמר **"ורב חסד"**, הקב"ה, שהוא רב חסד, **מטה** את כף המאזניים **כלפי חסד.**

ועליהם אמר דוד את המזמור [בתהילים קטז]: **"אהבתי כי ישמע ה' את קולי".**

שנאמר בו "אפפוני חבלי מות", שיש בידו של הבינוני מחצה עונות ואופפים אותו חבלי מות.

ועליהם, על אותם הבינוניים, **אמר דוד** את המשך **כל הפרשה כולה,** שנאמר שם: **"דלותי,** כאשר הייתי דל במצות, אזי — **ולי יהושיע",** שמושיעני הקב"ה על ידי שהוא מטה כלפי חסד.(416)

והברייתא מפרטת כמה מיני רשעים, ואת גזר דינם לעתיד לבוא:

א. **פושעי ישראל** שפשעו **בגופן** [להלן

---

415. על פי מהרש"א. 416. תוספות.

יתבאר באיזה פשעים מדובר], וכן **פושעי אומות העולם** שפשעו **בגופן** — הרי הם **יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש.**

ולאחר י"ב חדש גופן כלה, ונשמתן נשרפת, ורוח מפזרתן, מפזרת את אפרם, **ונעשין עפר תחת כפות רגלי הצדיקים.**

שנאמר [מלאכי ג]: "**ועסותם רשעים**, אתם תמעכו ותכתתו את הרשעים, **כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם**".(417)

ב. **אבל המינין**, צדוקים ובייתוסים, ששינו את כוונת המקראות לרעה.

והמסורות, מלשינים המוסרים את ממון ישראל לעובדי כוכבים.

והאפיקורסים, מבזי תלמידי חכמים.

והאנשים **שכפרו בתורה**, שאומרים אין תורה מן השמים.

והאנשים **שכפרו בתחיית המתים.**

והאנשים **שפירשו מדרכי ציבור**, מדרכי ישראל [עיין ברש"י ביחס לגירסא].

והאנשים **שנתנו חיתיתם בארץ חיים**, ויבואר להלן במה המדובר.

והאנשים **שחטאו והחטיאו את הרבים, כגון ירבעם בן נבט וחביריו**, שמנעו מישראל לעלות למקדש, וגרמו לעבוד עבודה זרה.

כל אלו **יורדין לגיהנם, ונידונין בה לדורי דורות.**

שנאמר [ישעיה סו]: "**ויצאו** [הגויים, הבאים להשתחוות לפני ה' לעתיד לבוא, יצאו מירושלים לעמק יהושפט] **וראו בפגרי האנשים הפושעים בי.** כי תולעתם לא תמות [לעולם], ואישם לא תכבה [לעולם], והיו דראון לכל בשר".

כי אפילו כאשר עונש **הגיהנם כלה** לרשעים האלה, הרי רק עונש הגיהנם עצמו כלה, ואילו **חן**, הם עצמם, **אינן כלין**, אלא הם ממשיכים ונחלשים מן היסורים שלהם.(418)

שנאמר [תהילים מט]: "**וצורם**, וצורתם עתידה **לבלות** את **השאול**".

וכל כך למה הם נענשים?

מפני שפשטו ידיהם בזבול. שגרמו בעונותיהם להחריב את בית המקדש, כמו **שנאמר** בסוף הכתוב: "וצורם לבלות שאול **מזבול לו**".

ואין "זבול" אלא בית המקדש.

שנאמר [מלכים א ח] בדברי שלמה, בעת חנוכת בית המקדש: "**בנה בניתי בית זבול לך**".

ועליהם, על כל הרשעים הללו **אמרה חנה** בשירתה [שמואל א ב]: "**ה', יחתו** [יפחדו] **מריביו**".

כי הרשעים הללו הם יריביו של הקב"ה, שהרי הם גרמו להחריב את בית המקדש. ובהם נאמר במקרא לעיל "ורשעים, בחושך ידמו".(419)

---

417. מפרשי הנ"ך. 418. ריטב"א. 419. מהרש"א.

אמר רבי יצחק בר אבין: ופניהם של אותם הרשעים, **דומין לשולי קדירה**, שהיא שחורה מן האש.

ואמר רבא: ואינהו, אותם הרשעים, הם **משפירי שפירי בני מחוזא**, מהמעונגים ומהשמינים שבמחוזא [עירו של רבא], **ומקריין**, והם עתידים להקרא **"בני גהינם"**.

והגמרא מבארת את דברי הברייתא הנזכרת:

אמר מר בברייתא: **בית הלל אומרים**: אין הבינוניים יורדים לגיהנם אפילו לשעה אחת. שנאמר: **"ורב חסד"**, הקב"ה, **מטה** את הדין **כלפי חסד**, ואינו מורידם לגיהנם כלל.

ומקשינן: **והכתיב** [זכריה יג]: **"והבאתי את** [הכת] **השלישית באש"**. ופירשו בית שמאי שהפסוק מדבר על הבינוניים!

הרי מפורש בפסוק שהבינוניים נידונים באש של גהינם!

ומתרצינן: לדעת בית הלל, **התם**, אותו פסוק, מדבר **בפושעי ישראל בגופן**, ולא בבינוניים.

ומקשינן: **והא אמרת** בברייתא שפושעי ישראל בגופם **לית להו**, אין להם **תקנתא** כלל, שהרי הם נעשים אפר תחת כפות רגלי הצדיקים. ואילו בפסוק הזה נאמר "וצרפתים כצרוף את הכסף", ומשמע, שימרקו יסוריהם את עונותיהם, ויצאו מן הגיהנם!

ומתרצינן: **כי לית להו תקנה**, כל אשר אמרנו שאין להם תקנה, לא דיברנו, אלא **בפושעי** ישראל בגופם שיש להם **רוב עונות** [יותר מזכויות].

אבל **הכא**, בפסוק הזה, מדובר באנשים שיש להם **מחצה עונות ומחצה זכיות, ואית בהו נמי**, ויש בכלל מחצה העונות גם **עון ד"פושעי ישראל בגופן"**.

ואותם אנשים, אף על פי שיש להם מחצה זכויות, דינם שונה משאר הבינוניים, **ולא סגיא ליה**, שאין מתכפר להם, כל זמן **דלאו**, שלא יתקיים בהם המקרא: **"והבאתי את השלישית באש"**, שירדו לגהינם לשעה אחת.

אך **ואם לאו**, שאין באותו מחצה של עונות עון של "פושעי ישראל בגופן", בזה נאמר: **"ורב חסד"**, שהקב"ה **מטה** את דינם **כלפי חסד**, ואין הם יורדים לגיהנם כלל.

ועליהן אמר דוד "אהבתי כי ישמע ה'".

דרש רבא: מאי דכתיב "אהבתי כי ישמע ה'" —

כך **אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבונו של עולם! אימתי אני אהובה לפניך? בזמן שאתה שומע** את **קול תחנוני**.

"דלותי ולי יהושיע" — **אף על פי שדלה אני מן המצות**, בכל זאת **לי נאה להושיע**.

שנינו בברייתא: פושעי בני ישראל בגופן.

והוינן בה: **פושעי בני ישראל בגופן — מאי ניהו**, מי הם?

אמר רב: היינו **קרקפתא דלא מנח תפילין**. אדם שלא הניח תפילין בראשו מעולם, ואפילו פעם **אחת**.[420]

---

420. הר"ח, הרי"ף. רבנו יונה בשערי תשובה [ג יא]. ועיין תוספות וריטב"א ור"ן.

פושעי אומות העולם בגופן [ששנינו בברייתא] — מה הן?

אמר רב: בעבירה — בזנות.

ושנתנו חיתתם בארץ חיים — מי הם?

אמר רב חסדא: זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור, יותר מן הצורך, שלא לשם שמים.

ואגב שדיברנו על פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים, מוסיפה הגמרא ומדברת בעניינו:

אמר רב יהודה אמר רב: כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם.

שנאמר [איוב לז]: "**לכן יראוהו אנשים** [אם יראו ממנו האנשים, אזי] **לא יראה כל** [בנים] **חכמי לב**".

שנינו בברייתא: **בית הלל אומרים**: "**ורב חסד**", הקב"ה, **מטה** את דין הבינוניים **כלפי חסד**.

והוינן בה: **היכי עביד!**? כיצד מטה הקב"ה את הדין כלפי חסד?

רבי אליעזר אומר: כובשו, כובש את כף המאזנים של הזכויות כלפי מטה, ומכריע את כף המאזניים לזכות.

שנאמר "**ישוב ירחמנו, יכבוש עונותינו**".

רבי יוסי בר חנינא אמר: נושא, מרים את כף המאזנים של חובה כלפי מעלה, ומכריע את המאזנים לזכות.

שנאמר "**נושא עון ועובר על פשע**".

וכיצד עושה הקב"ה?

תנא דבי רבי ישמעאל: בתחילת מנין העונות והזכויות, הקב"ה **מעביר** [שומט] את העון **הראשון הראשון** שעובר לפניו.

שאם היה האדם במדריגת ביניני, ובתחילת משקל הזכויות והעוונות הם היו שוים, מחצה על מחצה. הרי בנטילת העון הראשון מכף המאזניים על ידי הקב"ה, מכריעה כף הזכות את דינו, לזכות.

וכן היא המדה! כך הוא המנהג [לעולם].[421]

אמר רבא: ואף על פי שתמיד הקדוש ברוך הוא מעביר את העון הראשון, בכל זאת **העון** הראשון **עצמו אינו נמחק** לגמרי, אלא מונח בצד.

ונפקא מינה, **דאי איכא** בסופו של דבר, גם לאחר שניטל העון הראשון, **רובא עונות**. והיינו, שלא הכריעה כף הזכות אלא היא נשארה מאוזנת עם כף החובה, נמצא שמתחילה היה לו רוב עונות, ולכן אז העון הראשון — **מחשיב בהדייהו!**

שהיות והעברת העון הראשון לא הועילה לו לזכות בדין, מעתה מתחשבים גם בעוון שהועבר, ומצרפים אותו על כף המאזניים עם שאר העוונות, והוא מטה את המאזניים לחובה, והרי הוא נידון עם רשעים גמורים.

---

421. ריטב"א בשם רשי". ור"ח פירש: וזאת היא המידה, היינו המידה השישית שבי"ג מידות,

אמר רבא: כל אדם **המעביר על מידותיו,** העובר על כעסו ומניחו, ואיננו מדקדק עם האנשים המצערים אותו, להשיב להם מדה כנגד מדה, אזי **מעבירין לו** בשמים **על כל פשעיו.** שאין מידת הדין מדקדקת אחר כל פשעיו, אלא מניחתן והולכת.

שנאמר [מיכה ז]: **"נושא עון ועובר על פשע".**

לומר, **למי** הקב"ה **נושא** [סולח] על **עון? למי שעובר על הפשע** שפושעין כלפיו הבריות.

והגמרא מביאה ראיה שהקב"ה אינו מדקדק עם מי שמעביר על מדותיו:

רב הונא בריה דרבי יהושע חלש, חלה.

על רב פפא לשיולי ביה, נכנס רב פפא לשאול בשלומו. **חזייה דחליש ליה עלמא,** וראה שהוא עומד למות.

אמר להו [לעומדים שם]: **צביתו ליה זוודתא,** הכינו לו צידה לדרך, כלומר, תכריכין.

לסוף איתפח, בסופו של דבר הבריא רב הונא בריה דרבי יהושע.

הוה מכסיף רב פפא למחזייה, היה רב פפא מתבייש לראותו מפני שאמר להכין לו צרכי מתים.(422)

אמרו ליה, שאלו את רב הונא בריה דרב יהושע: **מאי חזית?** מה ראית בשעה שהיית חולה?

אמר להו: אין, הכי הוה. אכן כדברי רב פפא שחשב שאני הולך למות, כך היה הדבר, שנגזר עלי מיתה.

ואמר להו הקב"ה לבית דין של מעלה, **הואיל ולא מוקים במיליה,** הואיל ואין הוא עומד על מידותיו, אלא מוותר לפוגעים בו — **לא תקומו בהדיה,** אל תדקדקו עמו בדין.

שנאמר [מיכה ז]: **"נושא עון ועובר על פשע".**

למי הקב"ה **נושא עון? לעובר על פשע!**

ונאמר בהמשך הפסוק: "[נושא עון ועובר על פשע] **לשארית נחלתו".**

אמר רבי אחא בר חנינא, פסוק זה הרי הוא משל **לאליה** שמינה, **וקוץ בה.**

כלומר, דבר תנחומין יש בפסוק, שהקדוש ברוך הוא נושא עון ועובר על הפשע [והרי זה כאליה], אבל יש בתוך אותם התנחומין דבר קשה. שהקב"ה נושא עון רק **לשארית נחלתו, ולא לכל נחלתו.**

יז-ב שאינו נושא אלא רק **למי שמשים עצמו כ"שירים".** כמו אדם ששם עצמו "טפל" ולא כ"עיקר".(423)

והגמרא ממשיכה לדון בענין מידותיו של הקב"ה:

רב הונא רמי, שאל על סתירה לכאורה בין הפסוקים:

שהיא "ורב חסד". וראה להלן הערה 426 ועיין ריטב"א.

422. ר"ח.

423. ר"ח [ויש בדבריו טעות סופר].

כתיב [תהילים קמה]: "**צדיק ה' בכל דרכיו**".

וכתיב בהמשך הפסוק: "**וחסיד בכל מעשיו**".

צדיק משמעו דן משפט אמת וצדק, ואילו חסיד משמע שמתנהג בחסד, לפנים משורת הדין!

ורב הונא עצמו ענה:

בתחלה ה' **צדיק**, ודן את העולם במידת הדין.

ולבסוף, כשרואה שאין העולם מתקיים בדין, הרי הוא **חסיד**.

רבי אלעזר רמי סתירה לכאורה בין הכתובים:

כתיב [תהילים סב]: "**ולך ה' חסד**".

וכתיב בהמשך: "**כי אתה תשלם** לאיש **כמעשהו**".

ומשמע שהקב"ה דן את העולם בדין ולא בחסד.

ורבי אלעזר ענה:

בתחלה מתקיים הכתוב "**כי אתה תשלם לאיש כמעשהו**", במדת הדין.

ולבסוף, כשה' רואה שאין העולם מתקיים בדין, מתקיים הכתוב: "**ולך ה' חסד**".

אילפי, ואמרי לה [ויש אומרים] **אילפא, רמי** הקשה שיש סתירה, לכאורה, בין הכתובים:

כתיב [שמות לד]: "**ורב חסד**".

וכתיב בהמשך הפסוק: "**ואמת**".

ומשמע שהקב"ה דן את העולם במידת האמת המדוייקת, ולא במידת החסד!

וענה: **בתחלה** מתקיים "**ואמת**".

ולבסוף — "**ורב חסד**".

בענין מידותיו של הקב"ה נאמר [שמות לד]:

"**ויעבור ה' על פניו** [של משה] **ויקרא** [י"ג מידות]".

אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב — אי אפשר היה לאדם **לאומרו** מעצמו.

מלמד הכתוב, **שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור**, ציוה למלאך להתעטף כש"ץ [ר"ח], **והראה לו למשה סדר תפילה**.

אמר לו הקב"ה למשה: **כל זמן שישראל חוטאין — יעשו לפני כסדר הזה** שיאמרו י"ג מידות, **ואני מוחל להם**.

ומבארת הגמרא את תחילת י"ג המידות:

"**ה' ה'**", שם זה הוא מידת הרחמים, ונאמר פעמיים, לומר:

אני הוא ה', הנוהג במידת הרחמים **קודם שיחטא האדם**, לכתבו לחיים.(424)

ואני הוא ה', הנוהג במידת הרחמים גם **לאחר שיחטא האדם, ויעשה תשובה**. שאני

---

424. ר"ח. והרא"ש הקשה: מה צריך האדם את מדת הרחמים לפני שחטא?
ותירץ שני תירוצים:
א. אף על פי שגלוי לפני ה' שהאדם עתיד לחטוא בכל זאת הוא מתנהג עמו במדת הרחמים באשר הוא שם.

מקבלו כאילו לא חטא.

והריני "**אל רחום וחנון**", וגומר.(425)

אמר רב יהודה: ברית כרותה לי"ג מדות, אם יזכירום ישראל [בתפילת תעניתם. רש"י. ולא נודע מקורו] — **שאינן חוזרות ריקם.**(426)

שנאמר [שמות לד] בענין י"ג המידות: "**הנה אנכי כורת ברית**", על י"ג המדות האמורות לעיל.

אמר רבי יוחנן: גדולה תשובה, שמקרעת גזר דינו של אדם לאחר שנחתם.

שנאמר [ישעיה ו]: "**השמן לב העם זה, ואזניו הכבד, ועיניו השע, פן יראה בעיניו, ובאזניו ישמע, ולבבו יבין, ושב ורפא לו**". ומשמע שאם ישוב, ירפא לו.

אמר שאל **ליה רב פפא לאביי: ודלמא,** שמא פסוק זה מדבר **לפני גזר דין**?

אמר ליה אביי: "**ורפא לו**" **כתיב.** משמע שכבר חלה, ועתה הוא מתרפא.

איזהו דבר שצריך רפואה? הוי אומר זה גזר דין רע, שכבר נגזר על האדם.

מיתיבי סתירה לדברי רבי יוחנן, מהא דתניא:

השב בינתיים, בין ראש השנה ליום הכיפורים, **מוחלין לו.**

לא שב בינתים — אפילו הביא כל אילי נביות [מין חשוב של אילים] **שבעולם** לקרבנות, **אין מוחלין לו,** מאחר שנגזר דינו ביום הכיפורים!

ומוכח שאין תשובה עוזרת אחר גמר דין, כנגד דברי רבי יוחנן.

ומתרצינן: **לא קשיא.**

ב. אדם שחשב לעבוד עבודה זרה המחשבה הרעה מצטרפת למעשה. ובכל זאת אינו נענש עליה, אלא, אחר שיחטא, רק אז מצטרפת המחשבה למעשה.

425. כך כתבו התוספות בשם רבנו תם, שה' ה' הם שתי המידות הראשונות שבי"ג מידות. ויש חולקים. ועיין בהערה הבאה.

426. הטורי אבן הבין שכך הגמרא אומרת: **אל רחום וחנון — אמר רב יהודה: ברית כרותה לי"ג מידות** וכו'.

ולפיכך הוכיח הטורי אבן מהגמרא כאן שי"ג המידות מתחילות מ"אל רחום וחנון", וה' ה' אינן מידות. ושלא כדברי רבנו תם שהביאו תוספות.

ובפנים פירשנו כפי שלכאורה צריך לומר לדעת רבנו תם. ומדברי הר"ח קצת נראה שלא גרס כלל בגמרא "אל רחום וחנון". וכן נראה מדברי הרי"ף והרא"ש. ובזה נתיישבה שיטת רבנו תם.

ולדעת רבנו תם אלו הן י"ג המידות:

[א] ה'. [ב] ה'. [ג] אל. [ד] רחום. [ה] וחנון. [ו] ארך אפים. [ז] ורב חסד. [ח] ואמת. [ט] נוצר חסד לאלפים. [י] נושא עון. [יא] ופשע, [יב] וחטאה. [יג] ונקה. [כך כתב הרא"ש. ופירש שעון ופשע וחטאה שלשה מינים הן].

ודעת רב ניסים גאון [מובאת ברא"ש] שה' הראשון אינו ממנין יג המידות. אלא כך אמר הכתוב "ויקרא ה' [את יג המידות דלהלן] — ה'

הא, זה ששנינו שאי אפשר לקרוע את גזר הדין לאחר יום הכיפורים, מדובר **ביחיד**, בגזר דין של יחיד שאין הוא נקרע.

ואילו **הא**, שאמר רבי יוחנן תשובה מקרעת גזר דינו של אדם, מדובר **בצבור**, בגזר דין שנגזר על הציבור. שהציבור יכול לחזור בתשובה ולקוע גזר דינו.

מיתיבי לרבי יוחנן מברייתא, שגם גזר דין של ציבור אינו נקרע:

דתניא: נאמר [דברים יא]: "תמיד **עיני ה' אלהיך בה** מראשית השנה ועד אחרית שנה".

עתים שבסוף השנה עיניו **לטובה** להקל על ארץ ישראל מן הפורענות שנגזרה עליה בראשית השנה.

עתים עיניו **לרעה**, לפחות מן הטובה שנגזרה בראשית השנה.

עתים לטובה — כיצד?

הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה, ופסקו להם שיהיו **גשמים מועטים** באותה שנה. **ולסוף — חזרו בהן** מרשעם.

להוסיף עליהן על הגשמים שנגזרו להם, **אי אפשר**, מפני **שכבר נגזרה גזרה.**

אלא, הקב"ה מורידן בזמנן, בזמן שהם מועילים, לאחר הזריעה, **על הארץ הצריכה לחן**, שדות כרמים וגנות — **הכל לפי** הכמות הראויה לאותה **הארץ.**

עתים לרעה — כיצד?

הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בראש השנה, ופסקו עליהם גשמים מרובים. לסוף, חזרו בהן ונעשו רשעים.

לפחות מהן אי אפשר, מפני **שכבר נגזרה גזרה.**

אלא, הקב"ה מורידן שלא בזמנן, לפני הזריעה, **על הארץ שאינה צריכה להם**, יערות ומדברות.

ולפי מה שאמרנו לעיל, שאפילו אם נגזר דינם של הציבור לרעה, הרי הוא נקרע בתשובה, אם כן קשה:

במקום שישראל שינו מעשיהם מרעה

ק"ל רחום" וגו'. ורב ניסים גאון מפריד את נוצר חסד לאלפים לשתי מידות: [ח] נוצר חסד. [ט] לאלפים [תוספות של נצירת החסד לאלפיים דורות, ועיין רא"ש].

[כדעה זו מוכח אף בר"ח ורי"ף שכתבו שרב חסד היא המידה השישית. כדלעיל הערה 421].

וכתב הרא"ש שנוהגים שהש"ץ אומר "ויעבור ה' על פניו ויקרא" והקהל מתחילים — "ה' ה'" וגו' ומכאן שלא כדברי ר"נ גאון.

דעת האר"י שהמידות מתחילות ב"אל רחום וחנון" [מובא בקרבן נתנאל אות ג] וזהו כדברי הטורי אבן הנ"ל. [וסדר פירוט כל י"ג המידות לפי שיטה זו, כתוב בקרבן נתנאל שם].

ודעת ספר חסידים שהמידות מתחילות מ"רחום" ואילך. ומסתיימות "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו". שהם שלשת המידות האחרונות שבי"ג מידות. וכתב הקרבן נתנאל שכשיטה זו מסודר הפזמון [שאומרים האשכנזים בסליחות] אזכרה אלקים ואהמיה. [היינו, שמסיימים ומזכירים שם את המילים "וסלחת לעוננו ונחלתנו". ויתכן שלא אמרו בזמנו את "ה' ה' ק"ל" שבתחילת הפזמון] עיין שם.

לטובה, מיהא, מיהו — **ליקרעיה לגזר דינייהו, ולוסיף להו**. הרי אפשר לקרוע את גזר דינם כאשר הם שבו בתשובה, ולהוסיף להם עוד גשמים!

ומתרצינן: **שאני התם, דאפשר בהכי**. שונה ענין הגשמים משאר גזרות רעות. מפני שבמקום שנפסקו גשמים מועטין יש להם תקנה על ידי שיורדים בזמנם, ועל הארץ הראויה להם.

תא שמע ראיה נוספת שתשובה אינה קורעת את גזר דינו של האדם, מהא דתניא:

נאמר בספר תהילים [קז, כג כו]:

"יורדי הים באניות, עושי מלאכה במים רבים — המה ראו מעשי ה'.

ויאמר, ויעמד רוח סערה, ותרומם גליו. יחוגו וינועו כשכור.

ויצעקו אל ה' בצר להם — ממצוקותיהם יושיעם.

יודו לה' חסדו".

הכתוב **עשה להן** לאותם פסוקים **סימניות**, אות נו"ן הפוכה בין פסוק לפסוק.

וסמניות הללו הן מיעוטים, **כאכין ורקין שבתורה**, כמו מקומות שנאמר בתורה "אך" או "רק", שאלו הן מיעוטים.

לומר לך: לא תמיד כשיצעקו אל ה' בצר להם, הוא יוציאם ממצוקותיהם. אלא רק אם **צעקו קודם גזר דין**, אז אמר הכתוב שהן **נענין**. אבל אם **צעקו לאחר גזר דין — אינן נענין**.

ומכאן קשה על מה שאמר רבי יוחנן שתשובה מקרעת גזר דין!

ומתרצינן: **הני נמי**, יורדי הים — **כיחידין דמו**. שהרי זה כגזר דין שנגזר על יחידים, ולא על כלל הציבור.

תא שמע ראיה אחרת שתשובה אינה מקרעת את גזר דינו של האדם, מהא דתניא:

שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל:

כתיב [דברים י] על הקב"ה: **"אשר לא ישא פנים".**

וכתיב [במדבר ו]: **"ישא ה' פניו אליך".**

נטפל לה רבי יוסי הכהן לענות לה תשובה,

אמר לה: אמשול לך משל: למה הדבר דומה? לאדם שנושה בחבירו מנה שהוא חייב לו.

וקבע לו הלוה **זמן בפני המלך** להחזיר בו חובו.

ונשבע לו הלוה **בחיי המלך**, שיפרע בזמן שקבע לו.

הגיע זמן, ולא פרעו.

בא הלוה **לפיים את המלך.**

ואמר לו המלך: **עלבוני מחול לך**. אבל **לך ופיים את חברך.**

והנמשל: **הכא נמי**, יש ליישב:

כאן, ב"ישא ה' פניו אליך", מדובר **בעבירות שבין אדם למקום**, שהקב"ה מוחל עלבונו.

ואילו **כאן**, שנאמר כי ה' אינו נושא פנים, מדובר **בעבירות שבין אדם לחבירו**. שבהן

הקב״ה אומר לאדם: אמנם עלבוני מחול לך, אבל לך ופייס את חבירך.

עד שבא רבי עקיבא, ולימד תשובה אחרת על שאלת בלוריא הגיורת:

יח-א **כאן**, בפסוק שנאמר בו כי ה׳ ישא פנים, מדובר **קודם גזר דין.**

ואילו **כאן**, בפסוק שנאמר שה׳ אינו נושא פנים, מדובר **לאחר גזר דין.**

ומכאן קשה על מה שאמר רבי יוחנן שתשובה מקרעת גזר דין!

ומתרצינן: **הכא נמי** גם כאן ששנינו שתשובה אינה מקרעת גזר דין, מדובר **ב**גזר דין של **יחיד**, אבל גזר דין של ציבור הרי הוא נקרע.

והגמרא מוכיחה שתנאים נחלקו ביחיד שעשה תשובה אם נקרע גזר דינו:

ואמרינן: **וגזר דין דיחיד — תנאי היא**, שנחלקו תנאים בדבר:

דתניא: היה רבי מאיר אומר: שנים שעלו למטה מחמת מחלה, **וחוליין שוה**, ושניהם התפללו שיתרפאו.

וכן שנים שעלו לגרדום [של בית משפט נכרי שדנים בו להריגה] **לידון, ודינן שוה**, ושניהם נידונים על דבר אחד, ושניהם התפללו שינצלו.

ולבסוף, **זה ירד** ממטת חוליו, **וזה לא ירד.**

או **זה ניצל** מן הגרדום, **וזה לא ניצל.**

אם תשאל: **מפני מה: זה ירד, וזה לא ירד.**

או מפני מה **זה ניצל, וזה לא ניצל.**

תשובתך: **זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה.**

ושמא תמשיך ותשאל: **מפני מה זה נענה** בתפלתו, **וזה לא נענה?**

תשובתך: **זה התפלל תפלה שלמה**, בכוונה, ולפיכך **נענה.**

וזה לא התפלל תפילה שלמה בכוונה, ולפיכך **לא נענה.**

רבי אלעזר אומר: כאן, האדם שנענה, התפלל **קודם גזר דין.** ואילו **כאן**, האדם שלא נענה, התפלל **לאחר גזר דין.**

ומכאן שרבי מאיר סובר שתשובה מבטלת אפילו גזר דין של יחיד, ורבי אלעזר חולק עליו.[427]

רבי יצחק אמר: יפה צעקה [תפילה] **לאדם בין קודם גזר דין, בין לאחר גזר דין.**

על כל פנים, לדברי הכל, גזר דין של הציבור נקרע על ידי תשובה.

ומקשינן: **וגזר דין דצבור — מי מיקרע!?** וכי הוא נקרע?!

והא כתוב אחד [ירמיה ד] אומר: **״כבסי מרעה לבך** ירושלים למען תושעי״.

וכתיב [שם ב] **״כי** [אפילו] **אם תכבסי**

---

427. ר״ח.

בנתר, ותרבי לך בורית [מיני חומרי כביסה] **נכתם עונך לפני״.**

והרי לכאורה הכתובים סותרים זה לזה!

מאי לאו, האם לא צריך לומר, כי **כאן**, הפסוק האומר שעוונות ירושלים יתכבסו בתשובה, מדבר **קודם גזר דין**.

ואילו **כאן**, הפסוק האומר שעונות ירושלים לא יתכבסו בתשובה, מדבר **לאחר גזר דין**?!

ומכאן, שאפילו גזר דין של צבור אינו נקרע על ידי תשובה!

ומתרצינן: **לא** כך יש לתרץ את הסתירה בפסוקים.

אלא, **אידי ואידי**, זה וזה, שני הכתובים מדברים **לאחר גזר דין. ולא קשיא:**

כאן, שלא יתכבסו עונותיהם, מדובר **בגזר דין שיש עמו שבועה.**

ואילו **כאן**, שעונותיהם יתכבסו, מדובר **בגזר דין שאין עמו שבועה.**

וכמו דאמר **רב שמואל בר אמי.**

דאמר רב שמואל בר אמי, ואמרי לה [ויש אומרים] **אמר רב שמואל בר נחמני אמר רב יונתן:**

מנין לגזר דין שיש עמו שבועה — שאינו נקרע!?

שנאמר [שמואל—א ג]: **״ולכן נשבעתי לבית עלי, אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה.**

אמר רבה: דוקא **בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה.**

אביי אמר: דוקא **בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים.**

רבה ואביי מדבית עלי קאתו, היו מבני בניו של עלי הכהן, ונאמר על בית עלי [שם ב]: ״וכל מרבית ביתך ימותו אנשים״. כלומר, צעירים, ולא יאריכו ימים יותר מעשרים שנה.(428)

רבה דעסק בתורה חיה [חי] **ארבעין שנין.** ואילו **אביי דעסק בתורה** ואף **בגמילות חסדים, חיה שיתין שנין**, חי שישים שנה.

תנו רבנן ברייתא המדברת על בני עלי:

משפחה אחת היתה בירושלים, שהיו מתיה מתין בני י״ח שנה.

באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי.

אמר להם: שמא ממשפחת עלי אתם, דכתיב ביה [שם]: **״וכל מרבית ביתך ימותו אנשים״**, צעירים פחות מבני עשרים שנה [ר״ח].

ועל כן, **לכו ועסקו בתורה — וחיו!**

הלכו ועסקו בתורה, וחיו.

וחיו קורין אותה ״משפחת רבן יוחנן״, על שמו.

אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב: מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם?

---

428. ר״ח.

ומיד הגמרא תמהה: וכי **אינו נחתם**?!

והכתיב [ירמיה ב]: **"נכתם עונך לפני"**!

אלא כך שאל רב: מנין לגזר דין של צבור, **שאף על גב שנחתם** הרי הוא **נקרע**?

שנאמר [דברים ד]: **"כה' אלהינו** [העונה לנו] **בכל קראנו אליו"**. משמע בכל אופן שהציבור צועקים, גזר דינם נקרע.

ומקשינן: **והכתיב** [ישעיה נה]: **"דרשו ה' בהמצאו**, קראוהו בהיותו קרוב". ומשמע כי דוקא בזמן שה' נמצא וקרוב לאדם, תפילתו נשמעת! [ולהלן יתבאר מתי הוא זמן זה].

ומתרצינן: **התם**, באותו פסוק מדובר **ביחיד**, ואילו **הכא**, שאמרנו שגזר דין של ציבור שנחתם הרי הוא נקרע, מדובר **בצבור**.

והוינן בה: **ביחיד — אימת**!? אימתי הוא הזמן שה' קרוב אל האדם ותפלתו נשמעת?

אמר רבה בר אבוה: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

נאמר [בשמואל—א כה]: **"ויהי כעשרת הימים** [כעבור עשרה ימים] **ויגף ה' את נבל** [על חטאו]".

והוינן: **י' ימים מאי עבידתייהו**!? מדוע ה' המתין עשרה ימים עד אשר המית את נבל?

אמר רב יהודה אמר רב: כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד.

דוד שלח לנבל עשרה עבדים, ולכל אחד מהם נתן נבל סעודה, ולפיכך המתין הקב"ה עשרה ימים עד שהמיתו.

רב נחמן אמר בשם **רבה בר אבוה: אלו י' ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים,** שהמתין לו הקב"ה שישוב בתשובה, ולא שב.

שנינו במשנה: **בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו** [לפני ה'] **כבני מרון.**

והוינן בה: **מאי "כבני מרון"**?

ומבארינן: **הכא תרגימו כבני אמרנא.**

בבבל פירשו שהכוונה לבני הכבשים העוברים דרך פתח צר שבדיר, אחד אחד, כדי לקבוע את הטלה העשירי למעשר בהמה. וכמו כן בדין שבראש השנה כל אחד ואחד עובר בפני עצמו.

ריש לקיש אמר: כמעלות בית מרון, שהדרך צרה, ואין שנים יכולים ללכת שם זה לצד זה, מפני שיש מדרון תלול משני צידי הדרך.

רב יהודה אמר בשם **שמואל**: "מרון" הוא מלשון מרות ואדנות.

והיינו, **כחיילות של בית דוד,** שהיו יוצאין בזה אחר זה, ומונים אותם בצאתם לקרב.

אמר רבה בר בר חנא: אף על פי שכל אחד נידון בפני עצמו, בכל זאת — **וכולן נסקרין בסקירה אחת,** בהבטה אחת.[429]

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא אף אנו למדנו דבר זה ממשנתנו, שהוכיחה שכל באי עולם עוברים כבני מרון מהכתוב [תהילים לג]: **"היוצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם"**:

---

429. ר"ח.

מאי קאמר? מה התכוון הזה הכתוב לומר?

אילימא הכי קאמר, אם נאמר שלכך התכוין:

דברנהו לכולי עלמא, ומייחד לבייהו כהדדי. הקב"ה מנהיג את כל העולם, ומייחד את לבו של זה שיהיה כלבו של זה, הרי אין לומר כך: **והא קא חזינן דלאו הכי**, הרי בעינינו אנו רואים שאין הדבר כך.

אלא לאו [האם לא] בהכרח **שהכי קאמר**:

היוצר רואה יחד את **לבם** בסקירה אחת, שנאמר במקרא הקודם "השגיח אל כל יושבי הארץ", ועל זה אמר הכתוב: היוצר את יושבי הארץ רואה יחד את לבם, ובכל זאת **מבין אל כל מעשיהם**" — ודן כל אחד לפי מעשיו(430).

מתניתין:

מכאן ועד תחילת פרק שלישי, הוא ענין קידוש החדש, והדברים הנלווים אליו.

בזמן המשנה היו מקדשים את החדשים על פי ראיית הלבנה, ולא על פי החשבון כבימינו.

ראש השנה חל בראש חדש תשרי, והיו מקדשים את החודש בו ביום:

על **ששה חדשים** במשך השנה, היו **השלוחין** של בית דין **יוצאין** ומודיעים לבני הגולה(431) אימתי קדשו את החדש. כי יש חדשים שיש בהם 29 ימים, ומקדשים את החדש הבא ביום השלושים. ויש חדשים שהן 30 יום, ומקדשים את החדש הבא ביום השלושים ואחד:

א. **על ניסן** היו יוצאים השלוחים, **מפני הפסח**, כדי שידעו בני הגולה מתי חל הפסח.(432)

ב. **על אב, מפני התענית**, שידעו מתי חל צום תשעה באב.(433)

ג. **על אלול, מפני ראש השנה**. שבדרך כלל חודש אלול הוא חסר [29 יום], וראש השנה חל ביום השלשים. אבל אם לא ידעו מתי

---

430. ר"ח.

431. כך פירש רש"י. אבל הריט"א פירש שהשלוחין יצאו לארץ ישראל, והוסיף עוד שנראה מדברי התלמוד שאף לבבל יצאו השלוחין. ואף ברמב"ם [קדוש החודש ה] מוכח שהשלוחין היו יוצאין אף לארץ ישראל.

432. והשלוחין הלכו מרשא חדש עד הפסח בימות החול בלבד אבל לא בשבתות. רש"י. ובמקום שאל היו שלוחי בית דין מגיעים, היו עושים שני ימים יום טוב. ריטב"א [וכך מבואר בגמרא].

[כתב טורי אבן: בפשטות משמע מלשון משנתנו ומלשון רש"י הנ"ל שהשלוחין היו הולכים עד ערב פסח, וכן בתשרי עד ערב סוכות. אבל נראה שהלכו אף בחול המועד עד ערב יו"ט האחרון עיין שם].

433. הגמרא תפרש מדוע השלוחין לא יצאו בתמוז וטבת שגם בהם יש תעניות.

והשלוחים הלכו כל שמונת הימים שמראש חדש עד התענית חוץ מן השבתות. רש"י.

ובמקום שלא היו שלוחי בית דין מגיעים היו צמים יום אחד בלבד, מפני שאין רוב הציבור יכולים לצום יומיים רצופים בלי הפסקה ביניהם,

חל ראש חדש אלול, לא יוכלו לדעת מתי חל ראש השנה.

ולכן הודיעום השלוחים מתי חל ראש חדש אלול, ועשו את ראש השנה ביום השלשים.(434)

ד. **על תשרי**, לאחר שבית דין קדשו את תשרי, היו השלוחין יוצאים למחרת, והולכים עד מקום שיכולים להגיע עד סוכות, **מפני תקנת המועדות**.

היו מודיעים לבני הגולה אם עיברו בית דין את אלול, וראש השנה היה ביום השלושים ואחד, ואפילו אם לא עיברו את החדש היו יוצאין [אף על פי שבני הגולה בין כה וכה סומכין על הרוב ואומרים שאלול היה חסר], כדי שלא יהא לבם נוקפם ביום הכיפורים ובסוכות.(435)

ה. **על כסליו — מפני חנוכה.**

ו. **ועל אדר — מפני הפורים.**(436)

וכשהיה בית המקדש קיים היו **יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן**, פסח שני [הנקרא פסח קטן מפני שהוא יום אחד], החל בי״ד אייר, ומי שהיה טמא או שהיה בדרך רחוקה בי״ד ניסן, ולא יכל להקריב פסח ראשון, צריך לדעת מתי חל י״ד אייר, שאז הוא מקריב פסח שני.(437)

גמרא:

שנינו במשנה: על ששה חדשים השלוחין יוצאין:

ומסתבר שהתענו בעשירי באב, שמאחר שיש ספק מתי ט׳ באב, עדיף להתענות בעשירי. מפני שאפילו אם האמת היא שהוא י׳ [ולא ט׳] בכל זאת הרי עיקר החרבן היה בעשירי, ואף על פי שעיקר החרבן היה בעשירי, ואף על פי שתיקנו לצום בתשיעי שהוא התחלת החרבן, בכל זאת, כאשר יש ספק עדיף להתענות בעשירי שהוא ספק תשיעי. ריטב״א. [עיין שם טעם נוסף לדבר].

434. רש״י. אבל תוספות כתבו שמספק נהגו יומיים בקדושת ראש השנה, ביום השלשים וביום השלשים ואחד. וכן כתב הריטב״א, וכן דעת הרמב״ם קדוש החדש ה ז [ועיין לחם משנה שם].

ועיין תוספות רי״ד שהוכיח כדעת רש״י. ובטורי אבן הביא שרש״י עצמו כתב בכמה מקומות שעושים ראש השנה יומיים. ועיין ערוך לנר.

435. כך פירש רש״י. וזהו כשיטתו בהערה הקודמת שסומכין על הרוב שאלול חסר ועושים יום אחד בלבד. אבל לדעת הסוברים [שם] שמחמת הספק היו נוהגים יומיים בראש שנה, ולא סמכו על זה שעל פי רוב אלול חסר, אם כן אף בסוכות היו עושים יומיים יום טוב, והוצרכו השלוחין להודיעם מתי התקדש תשרי כדי שיעשו יום אחד בלבד.

436. הראשונים מביאים בשם הירושלמי שעל סיון לא יצאו מפני חג השבועות, משום שחג השבועות הוא לאחר ספירת 49 ימי העומר, ואין לו תאריך קבוע בסיון. וכדלעיל בגמרא ו ב.

437. מה ששנינו בתחילת המשנה — ״על ששה חדשים השלוחין יוצאין״, מתייחס אף לזמן

ומקשינן: **וליפקו נמי אתמוז וטבת!?**

מדוע השלוחין אינם יוצאים בתמוז וטבת, שהרי יש בהם ימי תענית כשם שיש באב!

יח-ב **דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: מאי דכתיב** [זכריה ח]: **"כה אמר ה' צבאות: צום** החודש **הרביעי, וצום** החודש **החמישי, וצום** החודש **השביעי, וצום** החודש **העשירי — יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה".**

וקשה: מצד אחד **קרי להו**, קורא הכתוב לימים הללו **צום**, ומצד שני, הוא **קרי להו ששון ושמחה**! ואיך מתיישבים שני הדברים הללו?(438)

אלא כך כוונת הכתוב: **בזמן שיש שלום**, שאין יד הנכרים שולטת על ישראל(439) — **יהיו** ימים אלו **לששון ולשמחה**, ואסורים בהספד ובתענית.(440)

אבל **בזמן שאין שלום** — יהיו **צום**.

ומכאן שצמים בי"ז בתמוז, שהוא צום החודש הרביעי [מניסן], וכן בעשרה בטבת, שהוא צום החודש העשירי [מניסן].

ואם כן: מדוע השלוחין לא יוצאים בהם לגולה?

אמר רב פפא: הכי קאמר רבי שמעון חסידא:

א. בזמן שיש שלום — יהיו לששון ולשמחה.

שבית המקדש היה קיים, ואף על פי שיצאו גם על אייר, מכל מקום הרי לא יצאו על אב. שהרי לא התענו בזמן שבית המקשד היה קיים. טורי אבן.

438. עולי בבל שאלו את זכריה בימי בית שני: "האבכה בחדש החמישי [אב] הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים?" [זכריה ז ג]. כלומר, מאחר שכבר נבנה הבית האם ראוי לצום ולבכות בתענית שבאב?

והשיב: "צום הרביעי וצום החמישי... יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו". ומשמע שכך אמר להם, כל הצומות הללו יהיו לששון ולשמחה כבר עכשיו [ואין הכוונה על לעתיד לבוא], כי אין חפץ לה' בצומות, אלא שתאהבו את האמת והשלום.

ולפיכך שאלה הגמרא, מאחר שמאותו היום ואילך לא היו צמים בהם מדוע אמר הכתוב "צום הרביעי" וכו' [בלשון "צומות"]? היה לו לכתוב לומר "ימי החדש הרביעי והחדש החמישי" וגו'. [שהרי כבר לא היו אלו ימי צום] וממילא היה מובן שמדובר על הצומות [כשם ששאלו "האבכה בחדש החמישי" ולא הזכירו צום החמישי]. בית יוסף או"ח תחילת סימן תק"נ.

והריטב"א כתב שהיה ראוי לומר "אשר צמתם בחדש הרביעי ובחדש החמישי" וגו' בלשון עבר [עיין שם].

439. כך פירש רש"י. והר"ח פירש שבית המקדש קיים, וכן הביא הבית יוסף [או"ח תחילת סימן תק"נ] בשם הרמב"ן [בספר תורת אדם]. וכן כתבו הריטב"א והטור. [שם]. [ועיין רשב"א ד"ה בזמן וד"ה אין שמד].

440. פירש הריטב"א, שהיו יודעין בזמן בית שני שהבית עתיד להחרב, ולא היה בניינו חשוב כאילו נגדר הפרץ של החרבן הראשון לגמרי. ולפיכך לא עקרו את גזירת הצומות לגמרי, אלא

ב. בזמן **שיש גזרת** שמד של **המלכות**(441) — יהיו ימי **צום**, וחובה להתענות בהם.

ג. בזמן **שאין גזרת המלכות, ואין שלום:**

רצו — **מתענין, רצו** שלא להתענות — **אין מתענין.**(442)

ומאחר שבזמן שאין גזרת שמד אין חובה להתענות, לפיכך אין מטריחים לשלוח עליהם שלוחין.(443)

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן כוונת הפסוק שבזמן שאין גזרת שמד ואין שלום, הצום הוא רשות, ומטעם זה לא שלחו שלוחין, אם כן קשה:

תשעה באב נמי — לא יצאו עליו שלוחין, שהרי הצום בו הוא רשות בזמן הזה!

אמר תירץ **רב פפא: שאני** [שונה] **תשעה באב** מיתר הצומות, **הואיל והוכפלו בו** הרבה **צרות:**

דאמר מר: בתשעה באב: חרב הבית בראשונה [הבית הראשון], **ובשניה** [הבית השני], **ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר** ירושלים.

ואף על פי שגם בי״ז בתמוז ארעו ארבע צרות, בכל זאת חורבן הבית הוא צרה גדולה מאוד.(444)

אמרו שבזמן שבית המקדש יחרב יהיה צום גמור מגזירת הנביאים הראשונים.

441. רשב״א ריטב״א. טור [או״ח תק״נ].

442. כתב הטור [או״ח תק״נ] שהדבר תלוי ברצון רוב ישראל, וכן נראה מדברי הרא״ש. וכן כתב הרמב״ן בספר תורת האדם.

והריטב״א כתב — ״רצו בית דין — מתענין״.

ובפירוש המשניות להרמב״ם כתב שהדבר תלוי ברצון כל יחיד. [עיין שם היטב].

וכתב הטור [שם] שבימינו רצו ונהגו להתענות, ולפיכך אסור לפרוץ גדר, [וכל שכן בדורות שיש שמד חובה מדברי קבלה להתענות. שם].

כתב הר״ן בשם הרמב״ן שבזמן שיש שמד ומתענים מתקנת הנביאים, היו אסורים באכילה, שתיה, סיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המטה. ומתחילים להתענות מתחילת הערב כתשעה באב. אבל בזמן הזה שאין שמד וקיבלו ישראל עליהם לצום לא קיבלו אלא צום מאכילה ושתיה ביום בשלבד. והביאו הבית יוסף והשלחן ערוך [או״ח תק״נ ב] להלכה.

443. כך פירש רש״י.

לדעת רוב הראשונים [בהערה הקודמת] שהדבר תלוי ברצון רוב ישראל, קשה: ממה שהגמרא הקשתה שראוי שהשלוחין יצאו אף על שאר התעניות, הרי מוכח שנהגו להתענות בזמנם, ואם כן מדוע לא שלחו שליחים על כל התעניות?

ותירץ הריטב״א: בזמן חכמי התלמוד כבר נהגו לצום בכל הצומות. ולפיכך הגמרא סברה בתחילה שאף בזמן משנה היה חיוב לצום, והגמרא מתרצת שבזמן הזה הדבר תלוי ברצון ישראל ולכן המשנה לא שנתה שהשלוחים יוצאים עליהם מפני ״שיש שהיו מתענים, ויש שלא היו מתענים״ [אולי הכוונה לבתי דינים של כל מקום. וכן פירש המהדיר]. ובזמננו רצו כל ישראל ואי אפשר שוב לעקרם.

ועיין תירוצים נוספים בריטב״א. ועיין רשב״א וחידושי הר״ן.

444. תוספות בתירוץ ראשון. ובתירוץ השני כתבו שאותה הצרה [חרבן הבית] הכפלה

תניא: אמר רבי שמעון: ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש, ואני אין דורש כמותו:

א. **"צום הרביעי"** שהוזכר בפסוק — **זה ט' בתמוז, שבו הובקעה העיר** ירושלים.

שנאמר [ירמיה נב]: **"בחדש הרביעי בתשעה לחדש, ויחזק הרעב בעיר, ולא היה לחם לעם הארץ, ותבקע העיר".** (445)

ואמאי קרי לה הכתוב "צום **הרביעי**"? מפני שהוא בחדש **הרביעי לחדשים**, שמתחילים למנותן מניסן.

ב. **"צום החמישי"** שהוזכר בפסוק — **זה תשעה באב, שבו נשרף בית אלהינו.**

ואמאי קרי ליה "חמישי"? מפני שהוא החדש **החמישי לחדשים.**

ג. **"צום השביעי" — זה ג' בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם.**

ומי הרגו? ישמעאל בן נתניה הרגו! (446)

ומאחר שצמים על הריגת גדליה הצדיק, כשם שצמים על שריפת המקדש, יש בדבר זה **ללמדך, ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו!** (447)

ואמאי קרי ליה הכתוב **"שביעי"**? מפני שהוא בחדש **השביעי** לחדשים.

פעמיים בט' באב. מה שאין כן בי"ז בתמוז שלא הוכפלה אותה הצרה פעמיים.

445. קשה: מדוע אנו מתענים בי"ז בתמוז? הרי הגמרא אומרת שצום הרביעי הוא ט' בתמוז!

ובירושלמי כתוב, שקלקול חשבונות היה בזמן החרבן, וטעו וסברו שהבקעה העיר בט', ובאמת היא הובקעה בי"ז. והביאוהו הרשב"א והר"ן. והביא הר"ן שיש מקצת נוסחאות גם בתלמוד שלנו שגרסו כאן — "זה י"ז בתמוז".

אבל תוספות והריטב"א כתבו שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי.

וכתבו תוספות שאמנם בחורבן הראשון הבקעה העיר בט' בתמוז. אבל בחורבן השני הובקעה העיר בי"ז תמוז, [וחרבן הבית השני חמור לנו יותר. ואין לומר שיתענו פעמיים, מפני שארבעה צומות קבלו עליהם ולא יותר, ואין מטריחין על הציבור יותר מדאי. ר"ן] ועיין ריטב"א.

446. הקשה הטורי אבן: מה בא התנא ללמדנו? הרי מפורש בכתוב שישמעאל בן נתניה הרגו! וכן הקשה בפני יהושע.

[והוסיף הפני יהושע והקשה: מה ענין זה לכאן?]

ותירץ בפני יהושע: הטעם שקבעו את צום גדליה הוא משום ששקולה מיתת הצדיקים כשריפת בית אלוקינו [כפי שהגמרא תבאר בסמוך], ויש לשאול: במה שונה מיתת גדליה ממיתת שאר הצדיקים?

ובצדיקים שמתו בידי שמים אין לשאול שאלה זו, שהרי הם מתו בזמנם, אך יש לשאול כן בצדיקים שמתו בידי אדם.

ולכן אמר התנא שישמעאל בן נתניה הרגו, שהוא היה ישראל, ואילו שאר הצדיקים מתו על ידי גויים ומיתת הצדיקים מכפרת ולכן יש נחמה במיתתם, מה שאין כן צדיק שנהרג על ידי ישראל אין בזה כפרה אלא קיטרוג גדול. [ואף על פי שהיו צדיקים אחרים שנהרגו על ידי ישראל, מכל מקום זה היה בזמן הבית ולא קבעו תענית. ועי"ש עוד]. ועיין הערה הבאה.

447. כתב השפת אמת: התנא בא לבאר מה ענין צום גדליה [שהוא על מיתת הצדיק] לבנין בית

ד. **"צום העשירי" — זה עשרה בטבת, שבו סמך מלך בבל** וצר **על** חומות **ירושלים.**

שנאמר [יחזקאל כד]: **"ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי** [טבת] **בעשור לחדש לאמר: בן אדם כתב לך את שם היום, את עצם היום הזה, סמך מלך בבל אל ירושלים** [לצור עליה]".

ואמאי קרי ליה הכתוב **"עשירי"**? מפני שהוא **עשירי לחדשים.**

והלא היה ראוי זה לכתוב את צום עשרה בטבת **ראשון** בסדר הפסוק, שהרי הוא היה הראשון בסדר המאורעות, **ולמה נכתב כאן** באחרונה?

כדי להסדיר חדשים כתיקנן. שהצומות יהיו מסודרים לפי סדר החדשים שהם חלים בהם.

עד כאן דברי רבי עקיבא.

ואמר על זה רבי שמעון: **ואני איני אומר כן.**

אלא כך אני אומר בענין "צום העשירי":

"צום העשירי" — זה חמשה בטבת, שבו באת [באה] **השמועה לגולה שהוכתה העיר,** ונשרף הבית.(448)

שנאמר [יחזקאל לג]: **"ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי** [בטבת] **בחמשה לחדש, לגלותנו** [כלומר, בשנת שתי עשרה לגלותנו], **בא אלי הפליט מירושלם, לאמר: הוכתה העיר!"**

ועשו את **יום השמועה** ליום צום, **כדרך** שעשו **ביום השריפה,** דהיינו תשעה באב.

ומוסיף רבי שמעון ואומר: **ונראין דברי** יותר **מדבריו!**

שאני אומר על הצום **הראשון** שנכתב במקרא, דהיינו צום י"ז תמוז, שהוא **ראשון** בסדר הצרות.

שהרי בתחלה בי"ז תמוז הובקעה העיר. ואחר כך, בתשעה באב, נשרף הבית. ואחר כך, בג' תשרי נהרג גדליה. ובטבת שאחריו באה השמועה לגולה.

ועל צום **אחרון** שהוזכר בכתוב, דהיינו צום ה' בטבת, **אני אומר שזה אחרון** בסדר הצרות.

ואילו הוא, רבי עקיבא, **אומר על** הצום שהוזכר במקרא **ראשון,** י"ז תמוז, שהוא **אחרון** בסדר הצרות.

ועל הצום שהוזכר **אחרון,** דהיינו עשרה בטבת, הוא אומר שהוא **ראשון** בסדר הצרות. שבו צר מלך בבל על ירושלים, ורק לאחר מכן בי"ז תמוז הבקעה העיר.

המקדש — מדוע כשנבנה הבית בטלה התענית? ולכן ביאר התנא ששקולה מיתת הצדיק כחרבן הבית, שנחסר אור הצדיק בעולם הזה. וכאשר נבנה הבית ונתחדש אור השכינה בזה, אין להתענות על מיעוט אור הצדיק.

[ותמה, שהרי יש לומר שקבעו את התענית על כך שעל ידי מיתת גדליה התפזרו ישראל כמו שמשמע מהרמב"ם. שהרי לא קבעו צום על מיתת צדיקים אחרים. עי"ש. וראה הערה קודמת].

448. ר"ח.

אלא שהוא, רבי עקיבא, אומר שהכתוב **מונה** את הצומות **לפי סדר חדשים**.

ואני מונה אף **לסדר פורעניות.**

הגמרא אמרה לעיל שבזמן שיש שלום היו ארבעת התעניות הללו לששון ולשמחה. כלומר, שהם אסורים במספד ובתענית, ואילו בזמן שאין שלום היו הימים הללו צומות.

ואגב כך הגמרא דנה בכל ה"ימים הטובים" האסורים בתענית משום שארעו בהם ניסים, ויש מהם שאסורים אף בהספד — והם מפורטים במגילה הנקראת "מגילת תענית" — האם בזמן הזה, שהבית חרב ואין שלום, בטלו דיני הימים הללו:

איתמר: רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית משחרב הבית, והימים הטובים המנויים בה מותרים בהספד ובתענית.

רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: לא בטלה מגילת תענית.

והגמרא מפרשת את טעמיהם:

רב ורבי חנינא אמרי, בטלה מגילת תענית, משום ש**הכי קאמר** הכתוב בצומות שנקבעו זכר לחורבן הבית הראשון:

בזמן שיש שלום, יהיו הצומות **לששון ולשמחה.**

ואף על פי כן, כאשר **אין שלום** הרי זה **צום.**

והנך נמי, שאר הימים שנקבעו בזמן הבית השני במגילת תענית, כ"ימים טובים" לששון ולשמחה, שאסורים בתענית והספד — **כי הני**, גם הם דינם כדין ארבעת הצומות הללו, שנקראו בזמן בית שני "ימים טובים", ומשחרב הבית בטלה שמחתם.

ואילו **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי, לא בטלה מגילת תענית**, משום שדוקא **הני**, הצומות הללו, **הוא דתלינהו רחמנא**, אותם בלבד תלה הכתוב **בבנין בית המקדש.**

שמתחילה הם נקבעו לימי צום על חורבן הבית, ועל ידי בנין בית המקדש הם נקבעו ליום טוב. כי כאשר נבנה בית המקדש, שאלו בני הגולה אם להמשיך ולצום, והשיב להם הנביא זכריה [זכריה ז] שמכאן ואילך יהיו הימים הללו לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

אבל הנך, שאר הימים המוזכרים במגילת תענית — לא תלה אותם הכתוב בבנין בית המקדש, אלא **כדקיימי קיימי!** כשם שעמדו באיסור הספד ותענית בזמן שהבית היה קיים, כך הם עומדים באיסורם גם היום.

מתיב רב כהנא, סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית:

שהרי שנינו בברייתא: **מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד**, והצריכו להתענות בחמשה עינויים: באכילה, בשתיה, בסיכה, ברחיצה, ובנעילת הסנדל.

וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר [והסתפר].(449)

---

449. קשה: הרי תענית אינה אסורה בתספורת. ומה בכך שרבי יהושע הסתפר? [טורי אבן].

ואמרו להם לאנשי לוד: **צאו והתענו על מה שהתעניתם**, מפני שחנוכה אסור בתענית, כמבואר במגילת תענית.

והרי רבי אליעזר ורבי יהושע חיו לאחר חרבן הבית [שנחרב בימיו של רבן יוחנן בן זכאי רבם], ומכאן שאף לאחר שחרב הבית לא בטלה מגילת תענית [ושלא כדברי האומרים שבטלה מגילת תענית].(450)

אמר תירץ **רב יוסף: שאני** [שונה] **חנוכה** משאר הימים שהוזכרו במגילת תענית, והכל מודים שלא התבטלה בזמן הזה, משום **דאיכא מצוה**. שיש בה מצות הדלקת הנר, והיא לא בטלה.(451)

אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, חנוכה עצמה, **ותיבטל** אף **מצותה!**(452)

אלא, אמר תירץ **רב יוסף**, תירוץ אחר: **שאני חנוכה דמיפרסם ניסא**. הרי הוא גלוי לכל, מפני שנהגו בו את מצוותיו, והחזיקו בו כאילו הוא חג מדאורייתא.

מותיב רב אחא בר הונא סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית: ממה שנאמר במגילת תענית [הכתובה בארמית]:

בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא. בג׳ תשרי ביטלו חכמים את הזכרת ה׳ מן השטרות. לפי **שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם.**

וכשגברה מלכות חשמונאי על היונים, **ונצחום, התקינו** מלכות בית חשמונאי **שיהו מזכירין שם שמים** בפיהם, **ואפילו בשטרות.**

וכך היו כותבין בשטרות: ״**בשנת כך וכך ליוחנן, כהן גדול לאל עליון**״.

וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה [הלוה] **פורע את חובו, ונמצא שטר** [קרוע(453)] **מוטל באשפה.** והרי זה בזיון לשם שמים.

וביטלום מלהזכיר את שם שמים בשטרות.

והיה קשה מאוד לבטל את העם ממנהג זה. וכאשר עלה הדבר בידי חכמים, החשיבו זאת לנס, **ואותו היום עשאוהו יום טוב.**(454)

---

450. מדברי משנתנו — שהיו שולחים שלוחים על כסלו מפני חנוכה בזמן הזה — אין להוכיח שבטלה מגילת תענית, מפני שרב כהנא הבין שיש לחלק בין איסור הספד ותענית. למצות הדלקת הנרות, שאמנם מצות הדלקת הנרות לא בטלה [ולכן שלחו שלוחים על כסלו] אבל איסור הספד ותענית בטל, [ואף על פי שרב יוסף ואביי דלהלן הבינו שאין לחלק בין המצוה לאיסור הספד ותענית, מכל מקום רב כהנא הבין שאפשר לחלק ביניהם]. ריטב״א בהסבר דברי תוספות. [ובזה מיושבת קושית הרשב״א, עיין שם].

451. ריטב״א. והיינו, מפני שהמצוה אינה בטלה, לכן גם דין שמחה אינו בטל.

452. כלומר, עיקר התקנה בחנוכה היה לעשותו יום טוב, ומאחר שחרב הבית ואין לעשותו יום טוב, ממילא תתבטל גם המצוה. ע״פ הריטב״א.

453. ר״ח. ובא ליישב איך יתכן שיזרקו שטר ולא יחששו שמא ישתמש בו אחר שלא כדין.

454. כתב הריטב״א: מכאן שיש להזהר שלא לכתוב שם בשטרות. ואפילו כינוי אסור, ואפילו שלא בכתב אשורי. ויש מקפידים שלא לזרוק

והגמרא הניחה שמעשה זה היה לאחר חרבן הבית, כדלהלן:

ומכאן קשה על הסוברים שבזמן הזה בטלה מגילת תענית:

שהרי, **ואי סלקא דעתך** לומר **בטלה מגילת תענית,** קשה: אם **קמייתא בטול — אחרנייתא מוסיפין!**? הרי הימים הטובים הראשונים, אף על פי שכבר נהגו בזמן הבית, בטלום חכמים, ואיך יתכן שיוסיפו ימים חדשים, שמעולם לא נהגו בהם שמחה בזמן הזה.

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן,** אימתי אירע מעשה זה — **בזמן שבית המקדש** היה **קיים.** ולפיכך קבעום כימי יום טוב שאסור בתענית.

יט-א ומקשינן: אם אכן היה הדבר בזמן שבית המקדש היה קיים: **ותיפוק ליה,** דיו שיהיה יום שמחה משום **דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!**

כי גם לפני שבטלו את הזכרת השם מן השטרות, כבר היה אותו היום יום שמחה, שהרי בזמן הבית נהגו שמחה, ביום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!

אמר תירץ **רב: לא נצרכה,** לא הוצרכו חכמים לקבוע יום זה במגילת תענית, **אלא** כדי **לאסור** אף **את** היום **שלפניו** [ב׳ תשרי].

שהרי כתוב במגילת תענית: הימים האלה, הם, ולפניהם, ולאחריהם אסורים בתענית [או בהספד].

ולולי שהיו חכמים קובעים יום זה במגלת תענית, היה היום שלפניו מותר בתענית, ולכן קבעוהו מחדש.(455)

[ולהלן הגמרא מקשה, שגם לולי זאת היה היום שלפניו אסור, משום שהוא יום שלפני צום גדליה].

ומקשינן: יום **שלפניו — נמי** היה אסור בתענית, גם לולי שקבעוהו ליום טוב מחדש. שהרי **תיפוק ליה,** די בכך, **דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש** תשרי. וראש חודש הרי הוא מועד, ולפיכך יש לאסור אף את היום שאחריו בתענית!(456)

שטר שכתוב בו ״שלום״ מפני שהוא שמו של הקב״ה [כמבואר בשבת י ב], ולכן הרבה נוהגים שלא לכתוב שלום בשטרות. ורבותי [רבותיו של הריטב״א] אינם מקפידים בזה, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

ובשו״ת הרא״ש כלל שלישי טו מתיר לזרוק אגרות שכתוב בהם ״שלום״.

455. ברוב המקומות עשו ראש השנה יומיים. ולא היה צורך לאסור את יום ב׳ בתשרי בתענית שהרי הוא יום טוב של ראש השנה. אלא רק בירושלים כשידעו שקדשו את החדש ביום ל׳, לא נהגו ראש השנה אלא יום אחד. ריטב״א [ד״ה שלאחר ר״ח. ועיין שם].

וזה כשיטתו [לעיל הערה 434] שבכל מקום נהגו לעשות יומיים ראש השנה, היות שלא ידעו אם קדשו בית דין את החדש בזמנו. אבל לדעת רש״י [שם] שנהגו יום אחד ראש השנה. אין צריך להדחק כדברי הריטב״א הנ״ל.

456. קשה: מדוע הגמרא נקטה שהוא יום שלאחר ראש חדש, ולא נקטה שהוא יום שלאחר ראש השנה, שהוא יום טוב גמור?

ותירץ הריטב״א: ראש השנה הוא מועד

ומתרצינן: **ראש חדש** — מועד **דאורייתא** הוא.(457)

ומועד **דאורייתא** — **לא בעי חיזוק**. אין צורך לחזק את האיסור להתענות בו, על ידי שנאסור את הימים הסמוכים לו, מפני שהוא מדאורייתא.

אבל מועדים שהם מדרבנן, אילו לא אסרו חכמים להתענות בסמוך להם, יש לחשוש שמא יבואו להתענות במועד עצמו.

והגמרא מוכיחה מברייתא שמועדים דאורייתא אינם צריכים חיזוק:

דתניא: הימים האלה הכתובין במגילת תענית, אסורין בין לפניהם בין לאחריהם.

אבל **שבתות וימים טובים**, רק **הם אסורים** במספד ותענית, אבל **לפניהן ולאחריהן, מותרין.**

מה הפרש בין זה לזה?

הללו, שבתות וימים טובים, הרי הם **דברי תורה, ואין דברי תורה צריכין חיזוק.**

אבל **הללו**, המועדים הכתובים במגילת תענית — **דברי סופרים** [חכמים] הם, **ודברי סופרים צריכין חיזוק.**

והגמרא חוזרת להקשות על מה שאמרנו כי היום שבטלה בו הזכרת השם מהשטרות, היה בזמן הבית, והוצרכו לקבעו מחדש כדי לאסור את היום שלפניו:

ומקשינן: **ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם!**

הרי בלאו הכי היה ב׳ בתשרי אסור, משום שהוא יום שלפני ג׳ בתשרי שנהרג בו גדליה, ונהגו בו בזמן הבית שמחה.

ויום זה אינו נוהג מדאורייתא, ואם כן חוזרת השאלה: מדוע הוצרכו לקבוע את ג׳ בתשרי מחדש ליום שמחה?

אמר תירץ **רב אשי**: יום שנהרג בו **גדליה בן אחיקם**, יום שמחה המוזכר **בדברי קבלה** [בספרי הנביאים] **הוא.**

ודברי קבלה הרי הם **כדברי תורה דמו**, שאינם צריכים חיזוק, והיום שלפניו לא נאסר מחמתו.

מתיב רב טובי בר מתנה סתירה לדברי האומרים שבטלה מגילת תענית, מדברי מגילת תענית עצמה:

נאמר במגילת תענית: **בעשרים ותמניא ביה**, בכ״ח אדר, **אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא**. הגיעה בשורה טובה ליהודים שאינם צריכים לסור מהכתוב בתורה. **שלפני כן גזרה המלכות גזרה שלא**

מדאורייתא, ומועדים מדאורייתא אינם צריכים חיזוק. ולא אסרו את הימים שלפניהם ושלאחריהם כמו שמבואר בתירוץ הגמרא שבסמוך, והגמרא כאן היתה סבורה שראש חדש הוא מועד מדרבנן [ולכן מקשינן שיש לאסור את ב׳ תשרי מפני שהוא יום שלאחר ראש חדש שהוא מועד מדרבנן].

457. יש אומרים שראש חדש אינו ממש דאורייתא ו[ראה להלן, הערה 464]

יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות.

מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו?

הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא גברת חשובה **אחת, שכל גדולי רומי מצויין אצלה, אמרה להם: בואו והפגינו בלילה!**

הלכו והפגינו בלילה כדי שישמעו השרים וירחמו עליהם, **ואמרו:**

אי שמים, למען הקב"ה! וכי **לא אחיכם אנחנו!?** וכי **לא בני אב אחד אנחנו!?** וכי **לא בני אם אחת אנחנו!?** שאותה מלכות, מבני עשיו היתה, והרי הוא בן יצחק אבינו ורבקה אמנו.[458]

מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות?

ועזרה ההפגנה, **וביטלום** לגזירות.

ואותו היום [כ"ח אדר] — **עשאוהו יום טוב.**

והגמרא הבינה שמעשה זה היה בזמן הזה, ומכאן קשה על הסוברים שבטלה מגילת תענית:

ואי סלקא דעתך, אם יעלה בדעתך **שבטלה מגילת תענית**, קשה:

אם **קמייתא בטול**, הימים הראשונים, המנויים במגילת תענית כימים טובים על נסים שארעו בעבר, אף על פי שהם נהגו בזמן הבית, ביטלום חכמים.

אחרנייתא — מוסיפין!? וכי ראוי להוסיף עתה ימים אחרים שלא נהגו בהם מעולם שמחה?!

וכי תימא, ואם תרצה לתרץ כי **הכא נמי**, גם מעשה זה היה **בזמן שבית המקדש** היה **קיים**, קשה:

והא יהודה בן שמוע שיצא להפגין עם חביריו — **תלמידו דרבי מאיר** היה.

ורבי מאיר — בתר הכי הוה, חי לאחר החרבן, שהרי הוא היה מתלמידי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, שחי בזמן החורבן.[459]

והראיה שיהודה בן שמוע היה תלמידו של רבי מאיר, ממה ששנינו בענין טומאת כלים.

כלי טמא שנשבר, ובטל מלהיות כלי, בטלה טומאתו הראשונה. אך חכמים גזרו בכלי מתכות, שאם חזר ותיקנן, חזרו לטומאתם הראשונה, אף על פי שלא נטמאו מחדש.

כלי זכוכית טמאים שנשברו, אפילו אם חזר ותיקנם אינם חוזרים לטומאתן הראשונה. מפני שכלי זכוכית אינם מקבלים טומאה מדאורייתא כלל, אלא רק מדרבנן, ולפיכך לא גזרו עליהם שאם חזר ותיקנם יחזרו לטומאתם הראשונה [שבת טז א ב].[460]

---

458. על פי מהרש"א.

459. רבי מאיר היה תלמידו של רבי עקיבא [כמבואר בעירובין יג א], ורבי אליעזר היה רבו של רבי עקיבא [כמבואר בסנהדרין סח א], ורבי אליעזר היה תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי שחרב הבית בימיו. רש"י.

460. שאין כלי מתכות, הניתכים באש, טמאים, אלא רק המינים שהוזכרו בתורה [במדבר לא]:

דתניא במסכת שבת [טו ב]: **כלי זכוכית שנטמאו**, ואחר כך **ניקבו**, שנקבו אותם כדי לטהרם מידי טומאתם, על ידי שביטלום מתורת "כלי", ולאחר שניקבום ונטהרו, **הטיף לתוכן אבר**, עופרת, כדי לסתום את הנקב, וחזר להיות כלי.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: נחלקו חכמים בשאלה האם חזר הכלי לטומאתו הראשונה.

יהודה בן שמוע מטמא, משום רבי מאיר. מפני שהאבר הוא מין ממיני המתכות, ומאחר שהוא הגורם לזכוכית לחזור לתורת כלי, נתנו לכלי דין של כלי מתכת, והרי הוא חוזר לטומאתו הראשונה.(461)

יט-ב **וחכמים מטהרין.** כי מאחר שעיקרו של הכלי הוא מזכוכית, דין כלי זכוכית עליו.(462)

וכיון שיהודה בן שמוע אמר את דבריו בשם רבי מאיר, משמע שהוא תלמידו.

ומוכח שיהודה בן שמוע חי לאחר החורבן, ואותה תקנה שכ"ח אדר הוא יום טוב נתקנה לאחר החרבן. וחוזרת הקושיא על הסוברים שבטלה מגילת תענית לאחר חורבן הבית!

ומתרצינן: **תנאי היא.** תנאים נחלקו בדבר. ואף על פי שמוכח ממגילת תענית שלא בטלה מגילת תענית, בכל זאת יש חולקים על זה:

דתניא: הימים האלו הכתובין במגילת תענית, בין בזמן שבית המקדש קיים, בין בזמן שאין בית המקדש קיים, הרי הם **אסורין, דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: רק **בזמן שבית המקדש קיים** היו **אסורין, מפני ששמחה היא להם.** אבל כאשר **אין בית המקדש קיים** הרי הם **מותרין** בהספד ובתענית, **מפני שזמן אבל הוא להם.**

ומסקינן:

הזהב, הכסף, הנחשת, הברזל, הבדיל והעופרת. רש"י [בעמוד ב סוף ד"ה וחכמים].

הזכוכית בכלל מתכת היא. כיון שגם היא נתכת באש, אלא שלא הוזכרה בכתוב. ולכן אינה מקבלת טומאה. רש"ש. ע"ש.

461. התוספות תמהו: הרי האבר לא היה בכלי כשהכלי היה טמא, ואם כן איך יתכן שהכלי יחזור לטומאתו הראשונה משום האבר שבתוכו, בזמן שהאבר עצמו מעולם לא נטמא?

ומטעם זה הסכימו לפירושו השני של רש"י, שיבואר להלן בהערה הבאה. [וכן כתב הריטב"א בשם ר"י].

462. פירשנו את המשנה כפירושו הראשון של רש"י.

ורש"י פירש פירוש נוסף: מדובר במשה בכלים טהורים שנקבו, והטיף לתוכן אבר. ונחלקו יהודה בן שמוע וחכמים, האם מעתה ואילך הכלי יקבל טומאה מדאורייתא אם תגע בו טומאה:

לדעת יהודה בן שמוע הכל הולך אחר המעמיד, והרי זה ככלי מתכות ומקבל טומאה דאורייתא. ואילו לדעת חכמים הרי זה ככלי זכוכית שאינו מקבל טומאה אלא מדרבנן.

הרשב"א דחה פירוש זה, משום שלשון המשנה "וחכמים מטהרים" משמע שהם מטהרים לגמרי, ואפילו מטומאה דרבנן. והסכים עם הפירוש הראשון שכתב רש"י.

אבל תוספות והריטב"א הסכימו עם הפירוש

א. **והלכתא — בטלו.**

ב. **והלכתא — לא בטלו.**

ותמהינן: **קשיא הלכתא אהלכתא.** הרי יש סתירה בהלכות שאמרנו!

ומתרצינן: **לא קשיא:**

כאן, שאמרנו לא בטלו מדובר **בחנוכה ופורים.**

כאן שאמרנו שבטלו, מדובר **בשאר יומי** שהוזכרו במגילת תענית.(463), (464)

שנינו במשנה: השלוחין היו יוצאים **על אלול מפני ראש השנה, ועל תשרי, מפני תקנת המועדות.**

ותמהינן: **כיון דנפקי להו באלול**, מאחר שהשלוחין כבר יצאו והודיעו לבני הגולה מתי חל ראש חדש אלול, אם כן, **אתשרי** — **למה להו** לצאת? הרי בידוע שאלול לעולם הוא חסר [29 יום], וראש השנה חל ביום השלושים של אלול!

וכי תימא, שמא תתרץ שיש לחשוש **דלמא עברוה לאלול**, שמא עיברו את אלול ועשאוהו שלשים יום.

אין לתרץ כך. כי:

והאמר רבי חיננא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! ואם כן אין לחשוש לזה!

ומתרצינן: אמנם רב אמר שמימות עזרא **לא מצינו** אלול מעובר, אך טעמו הוא משום **דלא איצטריך**, לא הוצרכו לעברו.

אבל, **הא איצטריך — מעברינן ליה.** אם הוצרכו לעברו היו מעברין אותו.

ומתי הוצרכו לעבר את אלול?

האחרון [כנזכר בהערה הקודמת]. ופירשו התוספות, כי אף על פי ששנינו שחכמים מטהרין, אין הכוונה שהם מטהרים לגמרי, אלא מטהרים מטומאה דאורייתא בלבד, [אבל הכלי מקבל טומאה מדרבנן].

463. קשה: מאחר שלהלכה חנוכה ופורים לא בטלו, איך אנו מתענים בי״ג אדר תענית אסתר? הרי הוא יום שלפני פורים!

ותירץ הר״ן בחידושיו: פורים הוא יום טוב מדברי קבלה [מגילת אסתר], ודברי קבלה הם כדברי תורה. והרי זה כשבתות וימים טובים, שהם עצמם אסורים, אבל לפניהם ואחריהם מותרים [ועיין תירוץ אחר בריטב״א].

464. הבית יוסף [אורח חיים סי׳ תי״ח] מביא מחלוקת ראשונים בענין ראש חודש:

דעת רבינו ירוחם, כי מאחר שבטלה מגילת תענית, מותר לצום בראש חדש. ומהרמב״ם ותוספות והטור נראה שאסור. וכן נראה מדברי הגמרא [לעיל] שראש חדש דאורייתא הוא [וכן פסק בשולחן ערוך שם].

והב״ח מתרץ את דעת רבינו ירוחם, שאין כוונת הגמרא לעיל שאיסור צום בראש חדש הוא מדאורייתא, אלא כיון שיש מקור מן התורה לראש חדש, לכן אף על פי שאיסור הצום הוא מדרבנן, בכל זאת אין הוא צריך חיזוק. [וכמו שכתב הבית יוסף עצמו בסוף הסימן, והשלחן ערוך בסעיף ד, שהנשבע לצום בראש חדש חלה עליו השבועה, כיון שאיסור זה אינו אלא מדרבנן].

והמהר״ם שיק [מצוה יב] תירץ, שרבינו

כאשר יום כיפור חל סמוך לשבת, או כאשר שאר ימים טובים חלו סמוך לשבת, היו מעברים את החדש, מפני שהירקות שנתלשו מן השדה, היו עומדים יומיים בתלוש, והיו מרקיבים.

וכן משום המתים, שאם ימתינו מלקברם יומיים הם יסריחו. (465)

ותמהינן: איך יתכן שמשום תקנת הירקות יעברו את אלול?

הא מיקלקל ראש השנה! הרי תהיה תקלה לבני הגולה הרחוקים, שלא ידעו שעיברו את החודש, ויעשו את ראש השנה שלא בזמנו! (466)

ומתרצינן: **מוטב תיקלקל ראש השנה, ולא**

ירוחם סובר כי רק בזמן המקדש יש לו דין יום טוב מדאורייתא, משום שמקריבים בו קרבנות מוסף. וכיוצא בזה כתב טורי אבן להלן כב ב [מספר פירות תאנה].

465. כך פירש רש"י, ותוספות חולקים [להלן בהערה 467]

ולהלן כ א מבואר שלדעת הכל כאשר יום הכיפורים ושבת יחולו סמוכים זה לזה, מעברים את אלול משום תקנת המתים שלא יסריחו [דהיינו אם ראש השנה יחול ביום רביעי או ששי, אזי יום הכיפורים יחול סמוך לשבת, ביום ששי או ראשון].

אבל כאשר יחולו שאר ימים טובים שבתשרי סמוך לשבת [כגון כשראש השנה יחול ביום ראשון, שאז גם שאר ימים טובים שבתשרי יחולו ביום ראשון חוץ מיום הכיפורים], בזה אין שייכת תקנת המתים, כיון שביום טוב מותר לקבור את המת על ידי נכרים.

ובזה נחלקו אמוראים, להלן: יש אומרים שאף בכגון זה מעברים את אלול, משום תקנת הירקות, שהירקות שנתלשים מערב שבת ירקיבו עד יום טוב של ראש השנה, וימנעו משמחת יום טוב. ויש אומרים שלא חששו לזה, כדלהלן בגמרא.

466. כך פירש רש"י. ולעיל [יח א] במשנה, נחלקו הראשונים במקום שאין השלוחין מגיעים, האם עושים ראש השנה יומיים: דעת רש"י שסומכין על הרוב שאין אלול מעובר ועושים יום אחד. אבל תוספות סוברים שאין סומכין על הרוב, ועושין יומיים. וכן כתב הריטב"א.

ותוספות רי"ד [שם] הוכיח מהגמרא כאן כדעת רש"י. שהרי הגמרא כאן אומרת שראש השנה יתקלקל, וזה מיושב לדעת רש"י הסובר שאף בני הגולה עשו יום אחד, וסמכו על כך שבדרך כלל אין מעברין את אלול. אבל לדעת התוספות, קשה: מאחר שבני הגולה עושין את ראש השנה יומיים, אין שום קלקול אם יעברו את אלול! ולמה הגמרא אומרת שראש השנה יתקלקל?

ובתוספות [ד"ה ואל באה"ד] כתבו שהקלקול הוא במה שיעשו יומיים מחמת הספק. ודבריהם מבוארים בתוספות הרא"ש: שאילו לא היו מעברים את אלול לעולם, אזי לעולם לא היו הרחוקים עושים את ראש השנה אלא יום אחד בלבד. ועכשיו, שלפעמים מעברים את אלול, נמצא שהרחוקים צריכים לעולם לעשות ראש השנה יומיים, ומוסיפים תקיעות וברכות ביום אחד שלא כדין. הלכך, מוטב היה שלא יעברו את אלול לעולם, ויעשו הכל ראש השנה ביום השלשים של אלול בלבד. תוספות הרא"ש ד"ה והא.

ובזה נתיישבה קושיית תוספות רי"ד. ועיין טורי אבן שהקשה כקושית תוספות רי"ד ותירץ תירוץ מדעתו.

יתקלקלו כולהו מועדות! [שכאשר שבת יוצאת סמוך לראש השנה, הרי היא יוצאת גם בסמוך ליום טוב ראשון של סוכות, ואף לשמיני עצרת], שלא יוכלו לאכול בהם ירקות.(467)

דיקא נמי, יש לדייק ממשנתנו, כי משום שלא יתקלקלו שאר המועדות מעברים את אלול, על אף שיתקלקל ראש השנה לבני הגולה:

דקתני: יוצאים השלוחים **על תשרי — מפני תקנת המועדות** בלשון רבים.

ומסקינן: אכן **שמע מינה.**

שנינו במשנה: **ועל כסליו** היו השלוחין יוצאים **מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים.**

לדעת רבי [להלן], אם אירע שיצאו השלוחים על חודש אדר, ורק לאחר מכן ישבו בית דין והחליטו שצריך לעבר את השנה, ולהוסיף אדר שני, צריכים לחזור ולשלוח שלוחים גם באדר שני כדי שידעו אימתי התקד החודש, וידעו מתי לעשות פורים באדר שני.(468)

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה, שיוצאים על אדר ראשון, ולא אמרה שיוצאים על אדר שני, שאין משנתנו כרבי:

ואילו "נתעברה השנה לאחר שכבר יצאו השלוחים על אדר ראשון — **יוצאין אף על אדר שני מפני הפורים"** —

דבר זה **לא קתני** במשנה.

ומכאן **שמתניתין**, משנתנו — היא **דלא כרבי.**

---

467. כך יש לפרש לדברי רש"י. והקשו תוספות: א. תירוץ הגמרא [לדברי רש"י] מתיישב רק לדעת הסוברים שמעברים את אלול משום תקנת הירקות, אבל לדעת הסוברים שאין מעברים את אלול אלא מפני תקנת המתים, הרי לא היו מעברים את השנה אלא כאשר שבת ויום הכיפורים סמוכים זה לזה [וכפי שנתבאר לעיל הערה 465], ואין כאן תקנה לכל המועדות, אלא ליום הכיפורים בלבד!

ב. לדעת הסוברים שמעברים את אלול משום תקנת הירקות, נמצא שמעברים את אלול כאשר ראש השנה יחול בימים א' ד' ו'. ודבר זה ידוע לכל, ואף בני הגולה בקיאים בזה, ואם כן אין קלקול במה שמעברים את אלול, והכל ידעו שהשנה אלול מעובר [ויעשו את ראש השנה ביום השלושים ואחד לאלול]!

ולכן פירשו תוספות את מה שהגמרא אמרה לעיל: "הא אצטריך מעברינן", שאין זה משום תקנת הירקות כפירוש רש"י, אלא כוונת הגמרא שהוצרכו לעבר את אלול מפני שלא ראו עדים את הלבנה ביום השלשים לאלול, ומצוה לקדש את החדש על פי הראיה, ולכן עיברו את אלול.

ועל זה הגמרא שאלה: הרי יש קילקול בדבר, שהרי על ידי כך יצטרכו לעולם לעשות את ראש השנה יומיים [כפי שהתבאר לעיל בהערה הקודמת בשם תוספות הרא"ש], ואם כן עדיף לאיים על עדים שלא ראו את הלבנה שיבואו ויעידו שקר, ויקדשו בית דין את החדש ביום השלשים!

והגמרא מתרצת: מוטב יתקלקל ראש השנה, ולא יתקלקלו כל המועדות שבתשרי. כי נמצא שיעשו אותם בתאריך שחל על פי איום העדים, ולא על ידי הראיה.

468. בגמרא להלן מוכח, שהשלוחין יצאו להודיע אם היה אדר הראשון חסר או מלא. אבל

דתניא: רבי אומר: אם נתעברה השנה — יוצאין אף על אדר השני, מפני הפורים.

והוינן בה: **לימא, בהא קמיפלגי**, האם נאמר שרבי והתנא של משנתנו נחלקו בדבר זה:

דמר, התנא של משנתנו **סבר: כל מצות הנוהגות** לכתחילה **באדר שני** [דהיינו מצוות פורים], הרי הן **נוהגות בראשון**.

והיינו, שאם עשאום באדר ראשון יצאו ידי חובתם.(469)

ולכן, התנא במשנתנו סובר שהשלוחין לא יצאו על אדר שני, כי לדעתו אם עשו פורים בראשון יצאו ידי חובתם.

ומר, רבי, שאמר יוצאים אף על אדר שני, **סבר כל מצות הנוהגות בשני** לכתחילה, **אין** הן **נוהגות בראשון**, ואפילו עשאום בראשון, לא יצאו ידי חובה.

ודחינן: **לא** בכך נחלקו!

אלא, **דכולי עלמא**, הכל מודים **שמצות הנוהגות בשני, אין נוהגות בראשון**, ואפילו עשאום בדיעבד בראשון לא יצאו ידי חובה.

ובכל זאת דעת התנא במשנתנו, שאין השלוחים יוצאים על אדר שני כשעיברו את אדר [ויידעו על עיבור השנה וכי יש לעשות אדר שני, מכך שלא יגיעו שלוחי חודש ניסן. תוס׳].

והכא — בעיבור שנה, קמיפלגי.

התנא של משנתנו ורבי נחלקו כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר מעברים את השנה:

דתניא: כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר עושים **עיבור שנה — שלושים יום.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: חודש.

והגמרא הבינה שכוונת רבן שמעון בן גמליאל לומר, שאדר הראשון הוא עשרים ותשעה ימים.(470)

ודעת התנא במשנתנו היא כדעת חכמים, הסוברים שלעולם אדר הראשון הוא שלושים יום, ולכן לא היה צורך להודיע לבני הגולה אם התעבר אדר הראשון.(471)

ומיד הגמרא תמהה: משמע מדברי התרצן שרבי סובר כרבן שמעון בן גמליאל, וקשה:

מאי שנא במה שונה דעת חכמים, הסוברים שאדר ראשון הוא **שלשים יום**, שאמרנו שאין צורך לשלוח שלוחין לגולה, משום **דידעי** שהכל יודעים שאדר הראשון הוא שלשים יום!

אין הטעם שהשלוחין יוצאים כדי להודיע לרחוקים על עצם עיבור השנה. וטעם הדבר יבואר להלן, בהערה.

469. ריטב״א.

470. נראה שהגמרא הבינה כן, ממה שרבן שמעון בן גמליאל בא לחלוק על תנא קמא [ויש לבאר שמאחר שחדשי הלבנה הן 29.5 יום, לכן קרא רשב״ג ל — 29 יום חדש, כי ביום השלשים נראית הלבנה בזמנה ומקדשים את החודש הבא].

471. הקשו תוספות: אמנם לא היה צורך להודיע לרחוקים שאדר הראשון חסר ולא מלא, אבל מכל מקום, היה צורך להודיעם על עצם העיבור,

אם כן, זה ש"**חודש**" הוא לעולם עשרים ותשעה יום, הרי **נמי ידעי**, שהרי לדבריו כולם יודעים שאדר א' הוא בן 29 יום!

ומדוע לדעת רבי שולחים שלוחין כשעיברו את אדר?

אמר רב פפא תירוץ: **מאן דאמר חודש**, כך התכוין לומר: אם בית דין **רצה** עושה את אדר ראשון **חודש** [דהיינו 29 יום]. ואם **רצה** עושה אותו **שלשים** יום.

ולכן, רבי, הסובר כרבן שמעון בן גמליאל, אמר ששולחין שלוחים על אדר שני, כדי שבני הגולה ידעו אם עברו את אדר ראשון או לא, ולפי זה ידעו מתי חל פורים.

והגמרא מביאה דעה נוספת בענין כמה ימים הוא אדר ראשון:

העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים, על שנה שיש בה **שני אדרים, שמקדשים אותם ביום עיבוריהם.**

דהיינו, ביום השלשים לאדר ראשון מקדשים את אדר שני, נמצא שאדר הראשון היה חסר [בן 29 יום]. וכן ביום השלשים לאדר שני מקדשים את ניסן, נמצא שאדר שני גם הוא היה חסר.

[יום השלשים נקרא "יום עיבור", מפני שכאשר מעברים את החדש, עושים את היום השלושים עיבור לחודש הקודם. רש"י].

ורבי יהושע בן לוי בא **למימרא** [לומר] **דחסרין עבדינן**, עושים את שני האדרים חסרים.

אבל **מלאין — לא עבדינן** [אין עושים].

לאפוקי להוציא **מדדרש רב נחמן בר חסדא: העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים:**

שאם רצו לעשותן שניהן מלאין — עושין.

ואם רצו לעשותן **שניהן חסרין — עושין.**

וכן אם רצו לעשותן **אחד מלא ואחד חסר — עושין.**

וכך היו נוהגים בגולה.

ומשום רבינו, רב, **אמרו: לעולם** היו בני

שידעו שבית דין הוסיפו אדר שני, וצריך לעשות את פורים באדר שני!

ותירצו תוספות: מאחר שהשלוחין היו יוצאים על ניסן, ובשנה מעוברת לא יצאו אלא לאחר אדר שני, לכן, כאשר הרחוקים ראו שלא היו שלוחי ניסן מגיעים, ממילא הם הבינו שעיברו את השנה [ועיין מה שהוסיף הריטב"א על זה]. וכן כתבו הרשב"א וחי' הר"ן. והרז"ה.

אבל הריטב"א כתב, שכאשר בית דין עיברו את השנה, מיד, לדברי הכל, יצאו שלוחים להודיע דבר זה לרחוקים, ודבר זה לא הוזכר במשנתנו [מפני שמשנתנו עוסקת בשלוחי קידוש החדש].

ורבי הוסיף שאף כשקידשו את אדר השני שלחו שלוחים להודיע אם אדר הראשון היה חסר או מלא [ולא היה צורך להודיע על עיבור השנה עצמו, שהרי כבר שלחו שלוחים על זה מיד כשעיברו בית דין את השנה]. וכן כתב תוספות הרא"ש בשם רש"י. [עיין שם שהקשה על זה].

הגולה מניחים שעשו **אחד מלא ואחד חסר, עד שיוודע לך** על ידי בני ארץ ישראל היורדים לגולה **שהוקבע ראש חדש** אדר ב׳ **בזמנו**, ביום השלושים לאדר הראשון. ועשו את הראשון חסר [29 יום].

שלחו ליה רבנן **למר עוקבא: אדר הסמוך לניסן — לעולם חסר.** בין באדר ב׳ בשנה מעוברת, ובין באדר בשנה שאינה מעוברת.(472)

מתיב רב נחמן סתירה לדבריהם:

שנינו במשנה [להלן כא ב]: **על שני חדשים** היו העדים שראו את הלבנה מתחדשת ביום השלושים, יוצאים לירושלים, **ומחללין את השבת** בכך שיצאו חוץ לתחום שבת [שהוא אלפיים אמה], כדי שבית דין שבירושלים יוכלו לקדש את החדש בזמנו:

על ניסן, ועל תשרי, מפני שכל המועדים תלויים בראשי החדשים הללו.

אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים שהוא מלא ופעמים שהוא חסר, מובן **שמשום הכי מחללינן**, כדי שבית דין ידעו שהלבנה נראתה ביום השלשים, וצריך לקדש את החדש באותו היום, ולא למחרת.

אלא, אי אמרת, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן הוא **לעולם חסר, אמאי מחללינן** עליו את השבת!? הרי גם אם לא יבואו העדים ויעידו, בלאו הכי בית דין יקדשו את ניסן ביום השלשים, שהרי אדר הסמוך לניסן לעולם הוא חסר!(473) כ-א

ומתרצינן: הטעם שחיללו את השבת איננו כדי שהחדש יתקדש בזמנו, אלא **משום דמצוה לקדש על** ידי **הראייה**, על פי עדים שראו את חידוש הלבנה, ולא על פי חשבונות חכמים.

שנאמר [שמות יב]: ״החדש הזה לכם ראש חדשים״. ודרשו חכמים מהמילה ״הזה״, שאמר הקב״ה למשה ״כזה [את חידוש הלבנה] ראה, וקדש״.

איכא דאמרי, יש אומרים שרב נחמן בא להוכיח מהמשנה דלהלן שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר:

אמר רב נחמן: אף אנן נמי תנינא, אף ממשנתנו יש להוכיח שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר.

שהרי שנינו: **על שני חדשים מחללין את השבת — על ניסן ועל תשרי.** ורב נחמן הבין

---

472. ממשנתנו לכאורה מוכח שלא כשיטה זו. דכלהלן בהערה הבאה.

473. אף מדברי משנתנו יש להוכיח שאדר הסמוך לניסן פעמים מלא ופעמים חסר. שהרי שנינו במשנה שהשלוחין היו יוצאין על ניסן, ואם נאמר שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר אם כן לא היה צורך לשלוח שלוחים על הדבר!

ואם כן קשה: מדוע הגמרא הקשתה מדברי המשנה דלהלן? היה ראוי להקשות מדברי משנתנו שנשנתה קודם!

ותירצו התוספות שבסוף הסוגיא הגמרא הקשתה על הסוברים שאדר סהמוך לניסן לעולם חסר, ודחתה את דבריהם. ולכן הגמרא לא מדקדקת ומקפידה אם להקשות ממשנתנו מתחילתה או סופה [ריטב״א בהסבר דברי

שטעם הדבר הוא משום שמצוה לקדש את החודש על פי הראיה, ולא על פי חשבונות חכמים.

ולכן, **אי אמרת בשלמא**, המשנה מובנת רק אם תאמר שאדר הסמוך לניסן **לעולם חסר, ומשום הכי מחללינן** את השבת, משום **דמצוה לקדש על פי הראייה.**

אלא, אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר , אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים שהוא מלא ופעמים שהוא חסר — **אמאי מחללינן!?**

ומדוע לא יתקנו שאם נראתה הלבנה בשבת, ימתינו העדים עד יום השלשים ואחד, ולא יחללו את השבת, אלא **נעבריה האידנא**, בית דין יימנעו מלקדש את החדש עתה ביום השלשים, וממילא נמצא שהחדש מעובר. **ונקדשיה למחר**, שלמחרת יגיעו העדים ויעידו שראו את חידוש הלבנה, ויקדשו בית דין את החדש על ידי ראייתם!

ודוחה הגמרא את ראיית רב נחמן, כי אי אפשר להוכיח מכאן שאדר הסמוך לניסן הוא לעולם חסר. אלא, לעולם הוא לפעמים מלא ולפעמים חסר.

ומה שדייק רב נחמן, שאם הוא יכול להיות מלא, מדוע מחללים עליו את השבת, והרי יכולים העדים להמתין עד למחר, ויהיה מלא, ויתקדש על פי עדותם למחר, יש להשיב:

אי דאקלע יום שלשים בשבת — הכי נמי שאין העדים מחללין את השבת. אלא ימתינו למחר, ויעידו ביום השלשים ואחד, ויקדשו בית דין את החודש על פיהם.

אך **הכא, במאי עסקינן**, במה מדובר כאן — **דאקלע יום שלשים ואחד בשבת**, וראו עדים באותו היום את הלבנה. ואם לא יבואו העדים, הרי אין חודש יותר משלושים ואחד יום, ולפיכך בית דין יקדשו את החדש שלא על פי הראיה.

ולכן מחללים הם את השבת, משום **דמצוה לקדש על הראיה.**(474)

מתיב הקשה **רב כהנא** על מה שאמרנו שמחללים את השבת משום שמצוה לקדש על הראיה, ועל מאן דאמר שאדר הסמוך לניסן הוא לעולם חסר, מהמשנה לקמן [כא ב]:

דתנן: **כשהיה המקדש קיים**, היו **מחללין אף על כולן**, על כל החדשים, **מפני תקנת הקרבן**, מוספי ראש חדש שיקרבו בזמנם, ביום שהלבנה התחדשה.

מדכולהו, ממה שלמדנו שהטעם שמחללים שבת על כל החדשים, הוא **לאו משום**

תוספות]. ועיין תירוצים נוספים בספר המאור, וברשב"א ר"ן וריטב"א ותוספות רי"ד.

474. יש להקשות על תירוץ זה: אם אכן הטעם שהעדים חללו את השבת, זה כדי שיקיימו את המצוה לקדש על פי הראיה [ולא על פי חשבון], אם כן, מדוע דוקא בחדשים שהוזכרו במשנה מחללים את השבת, ולא בשאר החדשים? הרי בכולם יש מצוה לקדש על פי הראיה!

וכתב הריטב"א [ד"ה אא"ב זמנין] שאכן הגמרא יכלה להקשות כך. אך הגמרא העדיפה לדחות תירוץ זה ממשנה מפורשת שמוכח ממנה

דמצוה לקדש על פי הראייה, אלא משום תקנת הקרבן, כדי שיקרב בזמנו, יש לנו ללמוד **שניסן ותשרי, נמי** — זה שמחללים עליהם את השבת, זה **לאו משום דמצוה לקדש על הראייה**, אלא כדי שבית הדין ידעו שהלבנה התחדשה ביום השלשים, ויקדשו את החדש באותו היום, ולא למחרת.

אי אמרת בשלמא, זמנין מלא וזמנין חסר, אם תאמר שאדר הסמוך לניסן פעמים הוא מלא ופעמים הוא חסר, **משום הכי מחללינן** על ניסן, כדי שבית דין יקדשוהו ביום השלשים, ולא ביום השלשים ואחד.

אלא, אי אמרת שאדר הסמוך לניסן, **לעולם** הוא **חסר — אמאי מחללינן**? הרי גם אם העדים לא יחללו את השבת, בית דין יקדשו את ניסן ביום השלשים!

ומסקינן: **תיובתא**! אכן מכאן יש סתירה לדברי הסוברים שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר.(475)

לעיל הגמרא הוכיחה שבית דין יכולים לעבר את אלול, והגמרא כאן ממשיכה לדון בדבר.

כי אתא, כאשר בא **עולא** מארץ ישראל לבבל, **אמר: עברוה לאלול**! בית דין שבירושלים עיברו את אלול, ועשאוהו שלשים יום.

אמר עולא: ידעי חברין בבלאי, מאי טיבותא עבדינן בהדייהו! בני בבל מכירים בטובה שאנו, בני ארץ ישראל, עושים עמהם כאשר אנו מעברים את אלול.

והוינן בה: **מאי טיבותא**?

ומשנינן: **עולא אמר: משום ירקיא**. כאשר הימים הטובים שבתשרי היו עומדים לחול בצמוד לשבת, לפניה או לאחריה, היו מעברים את החודש. ובכך היו מפרידים ביום חול בין השבת והיום טוב.

ועשו זאת כדי למנוע מצב של שני ימים צמודים של חג ושבת, שאז מרקיבים הירקות שנאכלין כשהן חיין, כיון שנתלשו בערב יום טוב או בערב שבת, והיה הדבר מונע את שמחת יום טוב.(476)

[ולהלן הגמרא תבאר מדוע היתה תקנה זו לטובת בני בבל ולא לבני ארץ ישראל].

רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא.

בגלל כבוד המתים. כי כאשר חל יום הכיפורים סמוך לשבת אי אפשר לקבור את המתים שמתו באחד מהם, עד מוצאי היום השני.

שהטעם שהעדים חיללו את השבת אינו משום שמצוה לקדש על הראיה. [וכן כתב הרשב"א להלן סוף כא ב].

475. ומכל מקום, אנו נוהגים שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. וביארו הראשונים שדוקא בזמן שקדשו על פי הראיה מסקנת הגמרא שפעמים אדר היה מלא ופעמים חסר. אבל היום שמקדשים על פי חשבון עושים את אדר הסמוך לניסן חסר. רשב"א ר"ן ריטב"א. וכעין זה כתבו תוספות יט ב ד"ה אדר. [עיין שם היטב].

476. ר"ח.

ועיברו את השנה משום כבוד המתים, שלא יסריחו [על ידי ששוהין יומיים] בבבל.

[ולהלן הגמרא תבאר מדוע בני ארץ ישראל לא היו צריכים לזה].

והוינן בה: **מאי בינייהו**? מהו ההבדל להלכה בין שני הטעמים?

ומשנינן: **איכא בינייהו**, יש הבדל ביניהם, לענין **יום הכיפורים שחל להיות אחר השבת**:

מאן דאמר שעיברו את אלול **משום מתיא** [המתים], אזי גם באופן זה **מעבירינן**, כדי להפריד בין הימים, בשביל שלא יסריחו המתים.

ואילו **למאן דאמר משום ירקיא**, הרי יום הכיפורים אסור באכילה, ול**אימת קא בעי לחו**, למתי צריך את הירקות — **לאורתא**, למוצאי יום הכיפורים.

ולדבריו אין צורך לעבר את אלול, שהרי **לאורתא — טרח ומייתי**! בערב אפשר לטרוח ולתלוש ירקות טריים מן השדה, ואין צורך ללקט מערב שבת בשביל מוצאי יום הכיפורים. ולכן אין צורך לעבר את אלול משום הטעם הזה.

ומקשינן: **ולמאן דאמר** שהיו מעבירין את אלול **משום ירקיא**, אמנם אין צורך לעבר בשביל הירקות את אלול כשחל יום הכיפורים לאחר השבת — אך **לעבריה** לאלול **משום מתיא**! שבכל זאת יעברוהו בית דין, משום כבוד המתים, שלא ירקיבו!

ולכן, חוזרת בה הגמרא, ואומרת: אכן לדברי הכל מעברים את אלול כשיום הכיפורים חל באחד בשבת:

אלא, איכא בינייהו, ההבדל ביניהם הוא אחר:

לענין **יום טוב הסמוך לשבת — בין מלפניה, בין מלאחריה**:(477)

למאן דאמר משום ירקיא — מעבירינן כדי שלא ירקיבו הפירות ביום השני, ויתבטל משמחת שבת או יום טוב.

ואילו **למאן דאמר משום מתיא**, אין מעבירין, כי הרי **אפשר** לקבור את המתים ביום טוב **בעממי**, על ידי נכרים, [כמבואר במסכת ביצה ו א].

אבל ביום הכיפורים שקדושתו כשבת, לא התירו לקבור את המת על ידי נכרים.

ומקשינן: **ולמאן דאמר משום מתיא**, אמנם אין צורך לעבר את אלול כשיום טוב חל סמוך לשבת משום מתיא, אך בכל זאת, **לעבריה** יעברוהו **משום ירקיא**!

ומתרצינן: לדעתו **אפשר** לתקן את הירקות **בחמימי**, על ידי ששורים אותם במים חמים, והרי הם חוזרים לקדמותם.

---

477. רבנו תם לא גורס "מלפניה", מפני שכאשר חל ראש השנה לפני שבת [שאז גם יום טוב ראשון של סוכות ושמיני עצרת חלים לפני שבת] אזי יום הכיפורים חל ביום ראשון, ואף למאן דאמר שמעברים את אלול משום מתיא בלבד, יעברו גם באופן זה את אלול, שהרי יום

ולכן אין מעברים את אלול משום ירקיא.[478]

ומקשינן: **אי הכי**, אם מעברים את אלול משום הירקות או משום כבוד המתים, מדוע אמר עולא שעיברו את השנה לטובת בני בבל?

מאי שנא לדידן, במה שונים בני בבל, שעיברו דוקא בשבילם את השנה?

הרי **אפילו לדידהו נמי**, אפילו לצורך בני ארץ ישראל צריך לעבר את אלול, שהרי גם להם יש ירקות ומתים!

ומתרצינן: **לדידן — חביל לן עלמא**. לנו, בני בבל, חם, מפני שבבל עמוקה ואין האויר שולט בה כבארץ ישראל.

אבל **לדידהו**, לבני ארץ ישראל, שהארץ היא ארץ הרים ובקעות, שולט שם האויר, **ולא חביל להו עלמא**, לא חם להם.

ומקשינן: **איני**! הרי יש סתירה לדברי עולא ורב אחא בר חנינא, שאמרו מעברים את אלול לצורך הירקות או המתים:

והתני רבה בר שמואל ברייתא:

יש צורך לעבר את השנה משום שלש סיבות:

א. עדיין לא צמחה התבואה הנקראת "אביב", ואם לא יעברוה, נמצא שפסח לא יהיה בחדש האביב. ובתורה נאמר "שמור את חדש האביב ועשית פסח".

ב. עדיין לא הגיעה תקופת ניסן על פי שנת החמה.

ג. עדיין לא צמחו פירות האילן.[479]

ואז היו מעברים את השנה בהוספת חודש אדר [כמבואר בסנהדרין יא ב].

ושנינו בברייתא: **יכול כשם שמעברין את השנה לצורך** [שלשת הענינים המבוארים], **כך מעברין את החדש לצורך** [ירקות או מתים]?

תלמוד לומר שמות יב]: "**החדש הזה לכם ראש חדשים**". ודרשו חכמים: **כזה**, כחידוש הלבנה הזה, **ראה**, **וקדש** מיד, ולא תמתין אפילו לצורך!

ואם כן, איך אמרו עולא ורב אחא בר חנינא שמעברים את חודש אלול לצורך ירקות או מתים?

אמר רבא: לא קשיא.

כאן שהתירו עולא ורב אחא, זה **לעברו**, להפוך חדש חסר למלא, לצורך.

הכיפורים סמוך לשבת ושייכת בזה תקנת מתיא.

ועיין תירוצים נוספים בבעל המאור וברשב"א ריטב"א ור"ן ותוספות הרא"ש.

478. בערוך לנר כתב שרק ביום טוב מותר להשרות את הירקות בחמין, אבל בשבת אסור. ומכל מקום אף כשחל יום טוב לפני שבת [שאסור לשרות את הירקות בשבת בחמין], בכל זאת יש תקנה לירקות שישרו אותם בחמין ביום טוב, והם לא יתייבשו בשבת.

479. ורואים שיתאחר בישולם עד אחר חג השבועות. ששבועות הוא זמן הבאת הביכורים [חג השבועות נקרא בתורה "חג הביכורים". במדבר כח]. ואם לא יתבשלו הפירות עד חג השבועות, לא יוכלו להעלות את הביכורים

ואילו **כאן**, הברייתא שאסרה, זה **לקדשו** ביום השלושים, לצורך, כשלא נראתה הלבנה באותו היום.

שאם אירע והלבנה לא נראתה בכ״ט אלול, אין מקדשים את יום השלשים לצורך הירקות או המתים, על אף שאם לא יקדשוהו עתה יהיו שבת ויום הכיפורים סמוכים זה לזה.

והכי קאמר התנא בברייתא:

יכול כשם שמעברין את השנה ואף **את החדש לצורך, כך** גם **מקדשין את החדש** לפני זמנו **לצורך**?

תלמוד לומר: ״החדש הזה לכם״ —

כזה ראה, קודם כל תראה כזה חידוש לבנה, ורק אחר כך **קדש**.

אבל לעבר חודש חסר לצורך, מותר, מפני שכאשר נכנס ראש חדש [ביום השלשים ואחד], כבר נראה חידוש הלבנה מאתמול.

וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי: בית דין **מאיימין על העדים** שבאו להעיד על **החדש שנראה בזמנו**, ביום השלשים, שלא יעידו, כאשר רצו בית דין **לעברו**.

ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו, ביום השלשים, שיעידו עדות שקר שראו את הלבנה, גם אם רצו בית דין **לקדשו** לפני זמנו, לצורך.

ומקשינן: **איני**! הרי יש סתירה למה שאמר רבי יהושע בן לוי[480] [שאין מאיימין על העדים להעיד עדות שקר ביום השלשים, ולומר שראו שהלבנה התחדשה]:

והא שלח ליה רבי יהודא נשיאה לרבי אמי:[481] **הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו: מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו** ביום השלשים, להעיד עדות שקר שראו שהלבנה התחדשה באותו היום, כדי **לקדשו** ביום השלשים לפני זמנו.

ואף על פי שלא ראוהו, יאמרו ״ראינו״![482]

אמר תירץ **אביי: לא קשיא:**

הא, מה שאמר רבי יוחנן שמקדשים את

למקדש בשעה שעולים לרגל, ויצטרכו לטרוח ולהעלותם בפעם אחרת. ולכן היו מעברים את השנה. רש״י סנהדרין יא ב.

480. עיין בהערה הבאה.

481. הקשה הריטב״א: וכי אפשר להקשות מדברי רבי יוחנן על דברי רבי יהושע בן לוי?! והלא מצאנו שהם חולקים זה על זה בכמה מקומות!

ומסקנת הריטב״א שהגמרא אינה מקשה על דברי רבי יהושע בן לוי, אלא על הברייתא שהביא רבה בר שמואל שתירצה רבה [בגירסת הספרים שלנו הוא רבא] כשיטת רבי יהושע בן לוי. ומקשינן, שלפי זה הברייתא שלא כדברי רבי יוחנן.

ואף הר״ח כתב שהגמרא מקשה על דברי רבה. [עיין טורי אבן שכתב שצריך לומר בגמרא ״רבה״ ולא ״רבא״, וזה כגירסת הראשונים הנ״ל]. [ועיין בתחילת דברי הריטב״א].

482. איך אפשר לאיים העדים להעיד עדות שקר, ולעבור על מה שנאמר בתורה ״לא תענה ברעך עד שקר״? ראה להלן הערה 485.

החדש לפני זמנו, מדובר **בניסן ותשרי**, שהמועדות תלויים בהם, ומקדשים אותם לצורך [ירקיא או מתיא].(483)

ואילו **הא**, מה שאמר רבי יהושע בן לוי שאין מקדשין את החדש לפני זמנו, מדובר **בשאר ירחי**, שאין בהם צורך למועדות, אין מקדשים אותם לפני זמנם לצורך אחר.

[משום ששנינו במסכת ערכין ח ב, שאין פוחתין מארבעה חדשים מעוברים בשנה, ואין מוסיפין יותר משמונה, וטעם הדבר מפורש שם.

ואם אירע שעיברו כבר שמונה חדשים השנה, ועתה הגיע חדש שהלבנה לא נראתה בו ביום השלושים, אזי יש צורך לחסרו כדי שלא יהיו יותר משמונה חדשים מעוברים.

וחידש רבי יהושע בן לוי, שמשום צורך כזה אין מקדשים את החודש לפני זמנו. אלא רק בניסן ותשרי עושים זאת משום צורך המועדות. רש"י].(484) (485)

רבא אמר: מה ששנינו בברייתא שהביא רבה בר שמואל שאין מקדשין את החדש שלא בזמנו, כוונתו היא שאין מקדשים לפני זמנו, ואף לא מעברין לאחר זמנו [כמו שמשמע מלשון הברייתא], ובכל זאת אין מכאן קושיה על עולא ורב אחא שאמרו שמעברים את אלול לצורך:

---

483. ריטב"א בהסבר שיטת רש"י [כפי הגירסא ברש"י שלפנינו ועיין בריטב"א]. וראה בהערה הבאה.

484. כך פירש רש"י. אבל יש מפרשים להיפך, שבשאר החדשים מאיימין לקדש שלא בזמנו, ואילו בניסן ותשרי אין עושים כן כדי שהמועדות יהיו בזמנם, שהרי נאמר "החדש הזה" על ניסן, שבו הפסח. ועל זה דורשים "כזה ראה וקדש" שהמועד יהיה בזמנו. וכן בתשרי יש מועד [דהיינו ר"ה יוה"כ וסוכות]. אבל חג השבועות אינו תלוי בקביעות ראש חדש אלא במנין ימי העומר כמבואר בגמרא ו א. ופירוש זה מובא בתוספות, ובשאר הראשונים ביתר הרחבה.

והר"ח פירש כרש"י והוכיח כן מהירושלמי. ועיין ריטב"א ובעל המאור.

485. בקהילות יעקב כאן הקשה בשם חכם אחד: איך בית דין יכולים לאיים על העדים להעיד עדות שקר משום תקנת הירקות והמתים? והלא העדים עוברים על מה שנאמר בתורה "לא תענה ברעך עד שקר"!

ומכאן הוכיח אותו חכם כדברי רבי עקיבא איגר [בתשובה קעו] שאיסור לא תענה שייך רק בעדות הנוגעת לאדם אחר, שנאמר: לא תענה "ברעך", אבל בעדות החדש לא שייך הלאו הזה.

אבל הקהלות יעקב שם מפקפק בדברי רבי עקיבא איגר, עיין שם. וכתב שאפילו אם נאמר שלא כדברי רבי עקיבא איגר, יש לומר שאיסור "לא תענה" נאמר רק כשמעידים בפני בית דין שאינם מכירים בשקרם, אבל כשמעידים בבית דין שמכירים בשקרם, אין זה עניית עדות, אלא מילים בעלמא.

ובספר פירות תאנה הביא את דברי תוספות הרא"ש בכתובות [לב א], שכתב כי עדים זוממין הותרו מכללן בעדות החדש, שמאיימין עליהן לומר ראיתי, אף על פי שלא ראו. ומשמע מדבריו שאף בעדות החדש עובר בלא תענה. ואף כאשר בית דין מכירין בשקרו. אלא שזה הותר מכללו. ושלא כדברי רבי עקיבא איגר, ואף שלא כדברי קהילות יעקב.

משום שה**א דתני רבה בר שמואל** — כדעת "**אחרים**" **היא**, אבל חכמים חולקים על זה:

דתניא: **אחרים אומרים: אין בין עצרת** שבשנה אחת **לעצרת** שבשנה הבאה, **ואין בין ראש השנה** שבשנה אחת **לראש השנה** שבשנה הבאה, **אלא ארבעה ימים בלבד.**

כלומר, אם חל עצרת שבשנה אחת ביום ראשון, אזי עצרת שאחריו תחול ביום חמישי, [כעבור ארבעה ימים בשבוע] וכן בראש השנה.

מפני שלעולם שנת הלבנה היא 354 יום:

350 יום, הרי הם 50 שבועות שלמים, ונותרו עוד ארבעה ימים.

ולכן עצרת שבשנה הבאה מתאחרת ארבעה ימים לאחר עצרת זו.

ולדעת אחרים, כיון שהשנה היא 354 יום, לעולם יש ששה חודשים חסרים, ועוד ששה מלאים בשנה — חודש אחד מלא וחודש אחד חסר.

משום שמולד הלבנה הוא כל 29 ימים ומחצה.(486) והרי זה 59 ימים בשני חדשים, לפיכך עושים חדש אחד מלא וחדש אחד חסר, ויחד הם 59 ימים. וסך הכל בשנה יש 354 יום. ולדבריהם אין מעברין או מחסרין שום חדש בשנה, ואפילו לצורך.(487)

ואם היתה שנה מעוברת, יש בין עצרת שבשנה זו לעצרת שבשנה הבאה **חמשה ימים**, מפני שמוסיפים באותה שנה חדש

---

486. מחזור הלבנה הוא "כ"ט י"ב תשצ"ג". כלומר — 29 ימים שלמים, ועוד 12 שעות. ועוד 793 חלקים מתוך השעה. שחכמים חילקו את השעה ל — 1080 חלקים.

והטעם שחילקו את השעה ל — 1080 חלקים, היות שאפשר לחלק את המספר הזה לחצי, שליש, רבע, וכו' עד עשירית, חוץ משביעית, ואף אפשר לחלק אותו לחצי ורבע של עשירית ואפשר להשתמש בזה לחשבונות החודש. רמב"ם קדוש החדש פרק ו.

אין מקדשים את החדש אלא בימים שלמים [ולכן אין מקדשים את החדש באמצע היום לאחר שעברו "כ"ט י"ב תשצ"ג"]. שנאמר [במדבר יא]: "עד חדש ימים". מכאן שמחשבים חדש על ידי ימים שלמים, ולא על ידי שעות. [מגילה ה א. רמב"ם קידוש החדש תחילת פרק ח].

לפיכך עושים חדש אחד 29 יום, והוא נקרא חדש חסר [מפני שהוא פחות מכ"ט ימים י"ב שעות ותשצ"ג חלקים]

וחדש אחד 30 יום, והוא נקרא מלא או מעובר [שהוא יותר מכ"ט י"ב תשצ"ג].

487. כבר התבאר [בהערה הקודמת] שהחדש הוא 29 ימים, 12 שעות, ועוד 793/1080. ומאחר שיש יותר מ — 29 1/2 יום בחדש, יוצא שלאחר שלש שנים, ובהם שלשים ושש חדשים, מצטברים החלקים הללו ליום שלם, ועוד 876 חלקים.

ולפיכך הגמרא במסכת ערכין ט ב [ומובא בתוספות כאן בקיצור] אומרת שאחת לשלש שנים מעברים חדש נוסף. ויש בין עצרת לעצרת 5 ימים. וכן אחת לשלשים שנה מצטבר יום נוסף, על ידי כל החלקים שנותרים לאחר שהוספנו יום בכל שלש שנים.

ואחרים דיברו על הימים שיש בכל שנה בין עצרת לעצרת. ולא על השנים הנ"ל, שמוסיפים בהם יום או יומיים.

ומבואר בגמרא ורש"י שם, שאחרים באו

חסר,[488] והרי הוא מוסיף יום אחד מעבר לשבועות השלמים [28 יום הם 4 שבועות שלמים, ויום אחד מיותר].

זו דעת אחרים.

אבל דעת רבי יהושע בן לוי כחכמים, ולפיכך אמר שמאיימים על העדים כדי לעבר את החדש, אבל לא כדי לקדשו.

רב דימי מנהרדעא מתני בדברי רבי יהושע בן לוי **איפכא**:

מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו, שיעידו שקר, שהלבנה התחדשה ביום השלשים, כדי **לקדשו** לפני זמנו.

ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו, שלא יעידו שראו את חידוש הלבנה, כדי **לעברו**.

מאי טעמא?

כ-ב ומשנינן: **האי**, כאשר החדש נראה ביום השלשים, ואין העדים מעידים על הדבר, הרי זה **מחזי כשקרא**.

השקר גלוי לרבים, מפני שיש הרבה אחרים שראו את הלבנה, ונראה שבית דין עיברו את החדש על ידי שקר.

אבל **האי**, כאשר החדש לא נראה בזמנו, הרי גם אם העדים יעידו בשקר שראוהו, בכל זאת, **לא מחזי כשקרא**.

אין השקר הזה גלוי לרבים, שהרי אף על פי ששאר האנשים לא ראו שהתחדשה הלבנה, יתכן שהעדים ראו.

והגמרא ממשיכה לעסוק בענין קידוש החדש:

אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה, אני יכול להתקין את סדר השנים והחדשים לכל בני הגולה, בלי לראות את הלבנה, מפני שאני בקי במהלך הלבנה ובסדר המזלות. ואם הייתי צריך לקבוע לוח שנה, הייתי מסוגל לעשות זאת.

אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: האם **ידע מר**, **האי מילתא דתניא בסוד העיבור**, האם יודע הרב, מה הוא הביאור בדברי הברייתא הנקראת "סוד העיבור", שנאמרו בה דברים ברמז.

"**נולד קודם חצות או נולד אחר חצות**". יש חילוק בין אם היה מולד הירח קודם חצות או אחר חצות. ודבר זה רמז הוא.

אמר ליה שמואל: **לא** ידעתי מובנו.

אמר ליה אבא, אבוה דרבי שמלאי: **מדהא לא ידע מר, איכא מילתא אחרנייתא דלא ידע מר**. ממה שאתה לא יודע את המושג הזה, נראה שיש דברים נוספים שאינך יודע.

כי סליק רבי זירא, כאשר רבי זירא עלה לארץ ישראל, **שלח להו**, לחבריו שבבבל, שני דברים שלמד בארץ ישראל:

להשמיענו שאפילו אם לא נראתה הלבנה מקדשים את החדש על פי החשבון. ואין אומרים שמצוה לקדש על פי הראיה.

488. הטורי אבן [ד"ה תיובתא] פירש שעושים את שני חדשי אדר שבשנה מעוברת חסרים.
אבל האחרונים הביאו שבגמרא ערכין ט ב

א. לדעת הסוברים שמאיימים על העדים שלא ראו את חידוש הלבנה ביום השלשים, שיעידו עדות שקר על מנת לקדש את החדש לפני זמנו. הדברים אינם אמורים בכל מקרה. אלא —

צריך שיהא לילה ויום מן החדש. צריך שבלילה, אור ליום השלשים, כבר לא יראו את הלבנה השייכת לחודש שעבר.

אבל אם עדיין רואים בלילה, אור ליום השלשים, את הלבנה מן החדש שעבר, היום כולו הולך אחר הלילה שלפניו.

ומאחר שהלילה היה שייך לחודש שעבר, ממילא גם היום שייך לחודש שעבר.(489)

ואין מקדשים את החדש לפני זמנו, כי היות ובלילה עדיין נראתה הלבנה מהחודש שעבר, הכל יודעים שיום זה אינו ראש חודש. ואם יקדשו בו את החודש לפני זמנו, הדבר נראה לעין כל כשקר.

ב. **וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי** לפני שמואל, ולא ידע לפרש מהו החילוק בין נולד קודם חצות לנולד אחר חצות, כך פירושה:

המולד, הינו הזמן שבו הלבנה מתחדשת, ומתחילה את מחזור החודש החדש.

הלבנה מקיפה את כדור הארץ [בחישוב ממוצע, שידוע מדורות קודמים, במסורת חז"ל], אחת לעשרים ותשעה ימים, ושתים עשרה שעות, ותשצ"ג חלקים [כל "חלק" הוא שלש שניות, בקירוב].

רק חציו של הירח מואר על ידי קרני החמה, ואילו חציו השני הוא אפל לעולם.

במשך ההקפה סביב כדור הארץ משתנה, בהדרגה, החלק המואר של הירח הפונה כלפי כדור הארץ, כאשר בתחילת ההקפה מופנה אלינו בעיקר חלקו האפל של הירח,

---

מבואר שלדעת אחרים חדש העיבור מלא. והיו מחסרין כנגדו חדש אחר בחדשי הקיץ [רש"ש והגהות אמרי ברוך על טורי אבן]. ואף הטורי אבן עצמו הביא גמרא זו לעיל ו ב [רש"ש].

489. כך פירש רש"י. ותוספות הקשו על זה, שבסוף החדש אין הלבנה יכולה להראות בתחילת הלילה כלל. [שבאמצע החדש הלבנה נראית כל הלילה מתחילתו עד סופו. ומכאן ואילך היא מתחילה להתאחר, ובסוף החדש היא נראית מסוף הלילה עד כעבור 12 שעות, דהיינו בסוף היום. ע"ש].

[ועיין שם שהקשו קושיא נוספת].

ונבאר כאן את דעת בעל המאור והכוזרי [מאמר ב אות כ] בהסבר דברי הגמרא כאן. וזה נוגע הלכה למעשה לענין "קו התאריך" כדלהלן, [ובדבריהם מתורצת קושית תוספות]:

הארץ היא כדורית, ולכן מתעוררת השאלה היכן מתחיל היום [כלומר, אם נצא מארץ ישראל בחצות היום וניסע לכיוון מערב במהירות שבה ניתן להקיף את כדור הארץ בעשרים וארבע שעות, לא נראה את שקיעת החמה כלל, וכל הזמן השמש תעמוד בחצי הרקיע, ועל כן נשאלת השאלה: באיזה נקודה בכדור הארץ נקבע, שבזריחת החמה שם מתחיל היום].

דעת הכוזרי ובעל המאור שכדור הארץ מתחלק לשני חלקים. החלק העליון והחלק התחתון:

החלק העליון הוא החצי המיושב [בזמנם] של כדור הארץ, ומרכזו הוא ירושלים [כך כתוב

ורק חלק זעיר מחלקו המואר פונה אלינו. מילוי הירח באופן הדרגתי, מתחילת החודש עד אמצעיתו, וכן חסרון הירח לאחר אמצע החודש, הוא תוצאה מהשינוי המתמיד של מיקום הלבנה בהקיפה את כדור הארץ.

השמש מקרינה את אורה על הלבנה, והלבנה מחזירה אותו לעבר כדור הארץ. בשעה שהלבנה עושה את מחצית היקפה סביב כדור הארץ, נחשף כלפי כדור הארץ כל צידו של הירח הפונה אל קרני השמש, ולכן באמצע החודש נראית הלבנה זורחת במלואה. בשעת המולד עצמו, נשלמת ההקפה החדשית של הלבנה סביב כדור הארץ, ואז אין הלבנה נראית לעין כלל. כי אז היא נמצאת בין כדור הארץ לשמש, וכל הצד המואר פונה כולו כלפי השמש.

לקראת סוף ההקפה, וכן בתחילת ההקפה, "נעלמת" הלבנה מעין כל רואה, עקב מיעוט קרני האור המוחזרים ממנה, לפי שאין עין האדם מסוגלת אז לקלוט קרני אור מועטות כל כך.

בבעל המאור. אבל עיין שינויי לשון בכוזרי בזה].

והחלק התחתון הוא החלק שאינו מיושב [אז]. וכדלהלן:

החמה מקיפה את כדור הארץ ב — 24 שעות. ומכאן, שאת חצי הכדור, השמש מקיפה ב — 12 שעות.

ירושלים נחשבת מרכז החצי העליון של כדור הארץ. ולכן מירושלים למזרח, עד מקום שהשמש זורחת בו 6 שעות לפני ירושלים — נחשב מזרח הישוב.

ומירושלים למערב עד מקום שהשמש זורחת בו 6 שעות אחרי ירושלים — נחשב מערב הישוב.

היום מתחיל במזרח הישוב.

כלומר, כל מקום שממזרח לירושלים עד מרחק 6 שעות, היום מתחיל בו לפני ירושלים [כגון: השבת נכנסת שם 6 שעות לפני ירושלים].

אבל, המקומות היותר מזרחיים, שהשמש מתחילה לזרוח בהם שש שעות לפני ירושלים, כגון בסין, היום מתחיל בהם 18 שעות לאחר ירושלים. דהיינו, רק כעבור 18 שעות מכניסת השבת בירושלים אזי השבת תיכנס שם [ואין אומרים שאדרבה השבת נכנסה 6 שעות קודם].

לפי זה ביארו הרז"ה והכוזרי את דברי הגמרא כאן כדלהלן:

"צריך שיהא לילה ויום מן החדש". והיינו, שצריך שהמולד יהיה לפני תחילת ליל ראש חדש [ולא כפי שפירש רש"י שמדובר כאן על ראיית הלבנה הישנה].

אבל, אין צורך שהמולד יהיה דוקא בארץ ישראל לפני תחילת ליל ראש חדש, אלא מספיק שהמולד יהיה בקצה המזרח [סין] לפני ראש חדש. ולכן, אם המולד חל בירושלים בתוך 18 השעות הראשונות של היום [שבת למשל], אזי אפשר כבר לקדש את החדש, כי בסין עדיין לא התחיל היום [שבת]. שהרי היום מתחיל שם 18 שעות לאחר ירושלים.

החזון איש [בקונטרס י"ח שעות. או"ח סימן סד] פסק להלכה בענין קו התאריך כדעת הכוזרי והרז"ה. שהסכימו לדבריהם כמה ראשונים. [והוסיף, שאין קובעים את קו התאריך ממרחק 6 שעות בירושלים ממש, אלא ממקום שמתחילה היבשה. עיין שם].

אבל יש אחרונים שפסקו שבמרחק 12 שעות מירושלים מתחיל קו השתנות היום. עיי' ס' "היומם בכדור הארץ", והביאו החזון איש, ודחה דבריו מכל וכל. ע"ש.

מחשבין את תולדתו, את שעת מולד הירח של חודש תשרי, שהוא ראש השנה, על פי החשבון, ולפי זה יודעים מתי הוא יראה לעין:

אם **נולד קודם חצות** היום — **בידוע שנראה** הירח לעין אחרי שש שעות, **סמוך לשקיעת החמה**, והרי יום זה הוא ראש השנה.

ואם **לא נולד קודם חצות — בידוע שלא נראה** לעין **סמוך לשקיעת החמה**, אלא אחר כך, ואי אפשר לעשותו לראש השנה.

מפני שהירח נראה לאחר המולד בקצה המערבי דרומי של השמים.

והוא קרוב לבני ארץ ישראל הגרים במערב, כדלהלן. ולכן הם רואים אותו שש שעות לאחר המולד.(490)

והוינן בה: **למאי נפקא מינה** מתי הירח יראה? הרי על פי עדים מקדשים את החודש, ובלאו הכי אין הם יכולים להעיד עד שהירח יראה!

אמר ענה **רב אשי**: נפקא מינה **לאכחושי סהדי**! אם אנו יודעים שהמולד היה לאחר חצות, והעדים מעידים שראו את הלבנה לפני השקיעה, בידוע שהם עדי שקר.

אמר רבי זירא אמר רב נחמן: כ"ד שעי מכסי סיהרא. 24 שעות הירח מכוסה מן העין:

ואם אירע שהיה המולד בחצות היום, הרי:

לדידן, לבני בבל, הירח מתכסה **שית מעתיקא, ותמני סרי מחדתא.**

שש שעות לפני המולד מתכסה לנו הירח במחזור השייך לחודש שעבר, ושמונה עשרה שעות לאחר המולד מתכסה הירח במחזור השייך לחודש הבא.(491)

כי לבני בבל, הגרים במזרח לארץ ישראל, שוקעת החמה ביום האחרון של החודש לפני שהיא שוקעת בארץ ישראל, ואין הם יכולים לראות את הופעת הלבנה סמוך לשקיעת החמה כפי שהיא מופיעה אז בארץ ישראל, שש שעות אחר המולד שהיה באמצע היום.

---

490. כך פירש רש"י. אבל הכוזרי ובעל המאור [הנ"ל בהערה הקודמת] פירשו את הגמרא כאן באופן אחר לשיטתם:

צריך שהלבנה החדשה תיראה בראש חדש במקום כל שהו בעולם.

כאשר הלבנה נולדה לפני חצות יום השבת בירושלים, אפשר לקדש את החדש באותו יום, אף על פי שהלבנה נסתרת מן העין 24 שעות לאחר המולד [לדעת הרז"ה והכוזרי], והיא לא תיראה בירושלים אותו היום, בכל זאת אפשר לקדש את החדש, היות והלבנה תראה בסין לפני שקיעת החמה של מוצאי שבת.

שהרי השבת מתחילה בסין רק כעבור 18 שעות מירושלים, ומאחר שהלבנה נראתה בירושלים לפני חצות נמצא שיש יותר משש שעות עד סוף השבת. ולכן הלבנה תיראה בסין בשבת סמוך לשקיעה, כעבור 24 שעות מהמולד.

אבל אם המולד היה אחר חצות, נמצא שהלבנה לא תיראה בשום מקום בעולם ביום השבת [שהרי במרחק שהוא מעבר ל—18 שעות, מתחילים את היום 6 שעות לפני ירושלים], ומקדשים את החדש ביום ראשון.

491. כך פירש רש"י. אבל דעת המאור וכוזרי

ולכן, מתכסה מהם הירח בשש השעות שלפני המולד, ואין הוא מופיע לפניהם אלא למחרת בבוקר, שמונה עשרה שעות לאחר המולד. [אלא, מחמת אור השמש בשעת הזריחה אי אפשר להבחין בו באופן רגיל, אלא סמוך לשקיעת החמה].

ואילו **לדידהו**, לבני ארץ ישראל, השוכנת מערב לבבל, הירח מתכסה **שית מחדתא**, שש שעות במחזור השייך לחודש החדש. **ותמני סרי מעתיקא**. ושמונה עשר שעות מן המחזור השייך לחודש הישן.

מפני שהירח החדש [שלאחר המולד] נמצא בקרן מערבית דרומית הנראית יותר מאוחר לבני ארץ ישראל. ולפיכך אינו מתכסה מהם אלא שש שעות, ומופיע סמוך לשקיעה. אבל לפני המולד, בפעם האחרונה שיכול להראות, ובשעת זריחתו במזרח, והוא רחוק אז מארץ ישראל, ולכן אין רואים אותו 18 שעות לפני המולד.(492)

נמצא שבכל מקום מתכסה הירח בסך הכל 24 שעות.

למאי נפקא מינה בדבר?

אמר רב אשי: לאכחושי סהדי.

אם העדים אמרו שראו את הלבנה הישנה והחדשה בתוך 24 שעות, בידוע שהם עידי שקר.

אמר מר, רבי זירא, לעיל: **צריך שיהא לילה ויום מן החדש.**

שלא תראה הלבנה הישנה אפילו בלילה אור ליום השלשים שבו מקדשין את החדש.

אבל אם נראתה בתחלת הלילה, אין בית דין יכולים לקדשה לצורך ביום השלושים.

והוינן בה: **מנלן** דין זה?

ומשנינן: **רבי יוחנן אמר**: לפי שנאמר [ויקרא כג] בענין יום הכיפורים: "**מערב עד ערב** תשבתו שבתכם". מכאן שהיום הולך אחר הלילה במועדות [המועד מתחיל מהלילה, ומסתיים בסוף היום].

וכן בראש חדש, הרי הוא מתחיל מהלילה. ולפיכך צריך שאף ליל ראש חודש לא יהיה שייך לחודש שעבר.

ריש לקיש אמר: לפי שנאמר [שמות יב] בענין אכילת מצות בחג הפסח: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות, **עד יום האחד ועשרים לחדש בערב**". מכאן שהמועד יוצא בתחילת הערב. והיינו, שהמועדים מתחילים מן הלילה, ומסתיימים בסוף היום שלמחרת.

והוינן בה: **מאי בינייהו**, מה ההבדל ביניהם להלכה?

אביי אמר: משמעות דורשין איכא בינייהו. אין ביניהם הבדל הלכה למעשה, אלא נחלקו מהיכן לדרוש דבר זה.

רבא אמר: אם נראתה הלבנה במחזור השייך לחודש שעבר לפני **חצות הלילה**, בזה

שהלבנה מתכסה 24 שעות לאחר המולד. עיין ברז"ה פירוש אחר בגמרא.

492. בעל המאור הקשה: איך יתכן שיהיה הבדל שעות רב כל כך בין בבל לירושלים? הרי הבדל

איכא בינייהו. יש הבדל הלכה למעשה בין רבי יוחנן לבין ריש לקיש:

לדעת רבי יוחנן, שלמד שהיום הולך אחר הלילה מיום הכיפורים, צריך שמתחילת הלילה לא תראה הלבנה השייכת למחזור הישן. שהרי יום הכיפורים מתחיל מתחילת הלילה שנאמר: "מערב עד ערב".

אך לדעת ריש לקיש, שלמד כי היום הולך אחר הלילה מאכילת מצה, אין תחילת הלילה שייכת לראש חדש עד חצות.

מפני שהפסוק אומר: "בראשון [בניסן], בארבעה עשר יום לחדש בערב, תאכלו מצות. עד יום האחד ועשרים לחדש בערב".

ופסוק זה מדבר באכילת רשות בשבעת ימי הפסח, שהרי אין חובה לאכול מצה אלא רק בלילה הראשון בלבד.

ובלילה הראשון של פסח, שאכילת המצה היא חובה, היא נאכלת עם קרבן הפסח, שנאמר בו: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, על מצות ומרורים יאכלוהו", וקרבן פסח נאכל עד חצות.

ומאחר שקרבן הפסח נשחט ביום ארבעה עשר בניסן, הרי אכילתו ואכילת המצה שעמו, שייכים ליום הארבעה עשר, שבו נשחט הפסח.

ומכאן, שרק מחצות הלילה נחשבת אכילת המצה שייכת לט"ו בניסן, שהוא יום טוב ראשון של פסח.

ולכן, לדעת ריש לקיש, אם לא נראית הלבנה הישנה אלא לאחר חצות, אם רצו בית דין לאיים על העדים למחרת שיעידו שראו את חידוש הלבנה על מנת לקדשו לפני זמנו, כדי להרחיק את יום הכיפורים משבת, הם רשאים לעשות כן.

אמר רבי זירא אמר רב נחמן: בחוץ לארץ, שאין יודעים מתי בית דין יקדשו את החודש, עושים שני ימי יום טוב מספק.

וכל ספיקא — לקמיה שדינן! כל יום טוב שני שעושים מחמת הספק, עושים אותו ביום שאחרי התאריך הכתוב בתורה, לפי הלוח הנהוג בחוץ לארץ, על פי החשבון.

כגון: יום טוב ראשון של פסח, שהוא בט"ו ניסן, עושים אותו בט"ו וט"ז על פי חשבונם.

וכן יום טוב ראשון של סוכות, שהוא בט"ו תשרי, עושים אותו בט"ו וט"ז.

[בחוץ לארץ היו מחשבים את הלוח, בהנחה שאלול ואדר חסרים, ושאר החדשים בדרך כלל עושים אחד מלא ואחד חסר, כפי שאנו מחשבים היום על ידי חשבון].

ורב נחמן בא **למימרא**, לומר, **דחמיסר ושיתסר עבדינן**. אבל **ארביסר לא עבדינן**. שעושים רק את ט"ו וט"ז ימים טובים, אבל לא את י"ד שלפניהם.

ומקשינן: **וליעבד נמי ארביסר**, יעשו גם את י"ד יום טוב **דלמא** [שמא] **חסרוה לאב וחסרוה לאלול**. ואנחנו בני חוץ לארץ, הרי אנו מחשיבים את אב חודש מעובר [ואת אלול חסר], ונמצא שביום השלשים לאלול

השעות בין ארץ ישראל לבבל הוא פחות משעה! ועיין שם שמבאר את כל דברי הגמרא באופן אחר.

שבו חל ראש השנה לפי חשבוננו, כבר היה ב׳ תשרי בארץ ישראל [וראש השנה שלהם חל יום אחד קודם לכן].

ולכן צריך לעשות גם את יום י״ד תשרי יום טוב, מפני שהוא חל ט״ו בארץ ישראל.

וכן לענין ניסן, יש לחוש שמא בארץ ישראל חיסרו את שבט, ואילו בני חוץ לארץ מחשיבים את שבט חודש מעובר.

כא-א ומתרצינן: מאחר שסדר החדשים הוא אחד מלא ואחד חסר [היות שכל 29 יום וחצי בקירוב הלבנה מתחדשת. ובמשך 59 יום עוברים 2 חדשים], הרי תמוז הוא חודש חסר. ואם עשו גם את אב חסר, נמצא שהיו שני חדשים חסרים, זה אחר זה.

ותרי ירחי חסירי — קלא אית להו. כאשר שני חדשים חסרים זה אחר זה, הרי זה דבר יוצא דופן, ויש קול לדבר, והקול מגיע לפני תשרי אף למקום שאין שלוחי בית דין [שהיו יוצאים באלול] מגיעים.

[וכן לענין פסח: הרי טבת חסר לפי סדר החדשים. ואם חיסרו את טבת ושבט זה אחר זה, הקול מגיע אף למקומות הרחוקים, לפני הפסח].

ועתה הגמרא מביאה כאן כמה מעשים הקשורים לעיבור החדש ועיבור השנה:

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. לוי הזדמן לבבל בי״א תשרי על פי חשבונם של בני בבל.

אמר: בסים תבשילא דבבלאי — ביומא רבה דמערבא! טעים תבשיל הבבלים ביום צום הכיפורים שבארץ ישראל.

כלומר, בבבל חישבו את אלול חודש חסר, כפי סדר החדשים. אך בארץ ישראל עיברו את אלול באותה שנה. ונמצא שיום הכיפורים חל בי״א תשרי לפי חשבון בני בבל.(493)

אמרי ליה: אסהיד! בא והעד בפני בית דין שעיברו את אלול, ונסמוך על דבריך.

אמר להו: לא שמעתי מפי בית דין שאמרו ביום העיבור [יום השלשים ואחד] **״מקודש״.**

ולהלן [עמוד ב] שנינו שאין השלוחין יוצאים לגולה להעיד על עיבור החדש עד שישמעו מבית דין שקידשוהו, ואף על פי שהם יודעים שלא קידשוהו ביום השלשים, ועל כרחם יקדשו ביום העיבור.(494)

---

493. וצריך לומר שלוי הגיע לבבל סמוך לי״א תשרי שבחשבונם, שהרי לדבריו היה אותו היום יום הכיפורים, ואסור לצאת חוץ לתחום. תוספות וראשונים. ועיין שם פירוש נוסף.

494. מדברי הריטב״א נראה שבבבל נהגו כדין את יום הכיפורים בי׳ תשרי שבחשבונם. מפני שקידוש החדש נקבע על פי בית דין. ובית דין תקנו שבני הגולה יסמכו על חשבונם, ולא יסמכו על השליח אלא אם כן הוא אומר ששמע מבית דין מקודש, אבל אם העיד השליח ששמע ״מקודש״ חובה עליהם לסמוך על דבריו.

ותוספות כתבו שלוי הניח את בני בבל לאכול ביום הכיפורים, מפני שהגמרא להלן [כה א] דורשת מהכתוב ״אשר תקראו אתם״ [ויקרא כג] — אתם [בית דין, תקראו את המועדים], ואפילו שוגגין, ואפילו מזידין, ואפילו מוטעין. ועיין רשב״א.

מכריז רבי יוחנן: כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי, כל מקום בגולה שמגיעים לשם השלוחים שבניסן לפני פסח, אבל השלוחין שבתשרי אינם מספיקים להגיע לשם לפני סוכות. מפני שהשלוחים היו הולכים רק בימות החול, ולא בשבתות וימים טובים, ובתשרי אין השלוחים יכולים ללכת בראש השנה וביום הכיפורים.

אזי, **ליעבדו תרי יומי**. יעשו שני ימים טובים אפילו בפסח, אף על פי שהגיעו השלוחים והודיעום, כי גזרו **גזירה** על **ניסן — אטו תשרי**.

כי אם יעשו יום אחד בלבד בניסן, על פי עדות השלוחים, יבואו לעשות גם יום אחד בסוכות, על פי החשבון, בלא עדות השלוחים, ויש לחוש שמא יטעו בחישובם.

רבי אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא, תלמידי רבי יוחנן, **איקלעו להההוא אתרא דהוה מטו שלוחי ניסן**. הזדמנו למקום שמגיעים שלוחי ניסן, **ולא מטו**, ולא מגיעים אליו **שלוחי תשרי**.

ועבדי חד יומא, ועשו בני המקום יום אחד בלבד, על פי עדות השלוחים, **ולא אמרי להו ולא מידי**. ולא מחו בידם.

שמע רבי יוחנן רבם, **ואיקפד**.

אמר להו: וכי **לאו אמרי לכו**, וכי לא אמרתי לכם, **היכא דמטו** היכן שמגיעים **שלוחי ניסן, ולא מטו** ולא מגיעים **שלוחי תשרי, ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי**?!

ועתה מבארת הגמרא איך נהגו ביחס ליום כיפור בגולה:

אף על פי שהשלוחין לא היו מגיעים לבבל לפני יום הכיפורים, לא היו צמים שם אלא יום אחד.(495)

ואילו **רבא** החמיר על עצמו, **והוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי**. היה מתענה יומיים שמא עיברו את אלול.

זימנא חדא אשתכח כוותיה, ופעם אחת נמצא שאכן חל יום הכיפורים חל ביום השני, שבו צם רבא, היות ועיברו את החודש.

רב נחמן היה רגיל לצום יום אחד בלבד.

פעם אחת **יתיב בתעניתא כוליה יומי דכיפורי**, התענה כל יום הכיפורים.

לאורתא, לפנות ערב, לקראת צאת יום הכיפורים, **אתא ההוא גברא**, בא איש אחד, **ואמר ליה** לרב נחמן: **למחר — יומא רבה במערבא**!

ותמה על זה מנחת חינוך [ד ה] שהרי פסוק זה מדבר על בית דין בלבד, ולא על הציבור. עי״ש. וכעין זה תמה הטורי אבן.

495. לדעת רש״י [לעיל הערה 434] אף ראש השנה ושאר ימים טובים שבתשרי לא נהגו אלא יום אחד, מפני שסמכו על הרוב, שאלול בדרך כלל חסר. אבל דעת התוספות והריטב״א [שם] שאין סומכין על הרוב. אלא עושים ראש השנה ושאר ימים טובים שבתשרי יומיים.

לדעת תוספות והריטב״א קשה: מדוע לא עשו יומיים יום הכיפורים בחו״ל כשם שעשו בשאר ימים טובים?

תירץ הריטב״א [לעיל יח א ד״ה ועל אלול]

מחר חל יום הכיפורים בארץ ישראל, מפני שבית דין עיברו את חדש אלול.

אמר ליה רב נחמן: **מהיכא את**? מהיכן אתה?

אמר ליה: מדמהרייא.

אמר ליה רב נחמן: "דמהרייא", בראשי תיבות — **דם תהא אחריתו** של רב נחמן.

כלומר: אתה מצריך אותי לצום יומיים רצופים, ועל ידי כך אני אמות.

קרי רב נחמן עליה, על אותו אדם את הפסוק [איכה ד] "**קלים היו רודפינו**".

הגמרא מביאה מעשה בענין עיבור השנה:

ונקדים לבאר כמה דברים בענין תקופות השנה.

א. השנה מחולקת לארבע תקופות: תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן, תקופת תמוז.

ב. תקופות אלו אינן שייכות לשנת הלבנה, אלא לשנת החמה, שהיא 365 יום, וכל תקופה היא רבע שנת החמה.

ג. היום שחלה בו התקופה:

תקופת טבת חלה ביום הקצר ביותר בשנה.

תקופת תמוז חלה ביום הארוך ביותר בשנה.

ואילו תקופת תשרי וניסן, שתיהן חלות בימים שהיום והלילה שווים בהם.

ד. להלכה, היום שבו חלה התקופה נחשב יום ראשון לתקופה הבאה, ולא יום אחרון לתקופה הקודמת ["יום תקופה מתחיל"]. סנהדרין יג א.

ה. מאחר שאנו מחשבים את החדשים לפי מהלך הלבנה ולא לפי החמה, נמצא שאין התקופות חלות כל שנה בתאריך זהה.

ו. נאמר [דברים טז]: "שמור את חדש האביב ועשית פסח" — "אביב" היינו בישול התבואה. ומכאן שפסח צריך לחול בתקופת ניסן, שהיא הזמן שהתבואה מבשילה בו.

וכאשר חודש ניסן עומד לחול בתקופת טבת, מוסיפים אדר שני, ומעברים את השנה, כדי שניסן יחול לאחר שתצא תקופת טבת, ותכנס תקופת ניסן:

ז. נחלקו תנאים במסכת סנהדרין [יג א — ב], כמה ימים מתוך חודש ניסן צריכים להיות בתקופת ניסן של החמה.

שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא:

כד חזית, לכשתראה, **דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן**, שתקופת טבת נמשכת עד ששה עשר בניסן, ובששה עשר עצמו חל יום התקופה, ומתחילה תקופת ניסן, ונמצא שיום טוב ראשון של פסח שהוא בט"ו, חל בתקופת טבת, ושאר החג חל בתקופת ניסן — **עברה לההיא שתא**! עבר את אותה שנה, כדעת "אחרים" [כינוי לרבי מאיר] הסוברים

שלא גזרו צום יומיים מפני שהיא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, ולפיכך סמכו על הרוב.

כן.

ולא תחוש לה. אל תחשוש ותאמר שאין לפסוק כאחרים מאחר שזו דעת יחיד. ואילו לשאר התנאים [בסנהדרין יג א—ב] אין מעברים את השנה באופן זה אלא אם כן נמשכת תקופת טבת יותר [כמבואר במסכת סנהדרין שם].

מפני שהכתוב מסייע לדעת אחרים.

דכתיב [דברים טז]: **"שמור את חדש האביב"**.

כלומר, **שמור אביב של תקופה.** שמור זאת, שתקופת ניסן שבה מתבשלת התבואה הנקראת אביב, **שיהא בחדש ניסן.**

וכאילו נאמר בתורה שמור את האביב, שיהיה ב"חודש".

ו"חודש" הוא מלשון חידוש. ואין שום חידוש בחמה, אלא רק בחדשי הלבנה. שהלבנה מתכסה בסוף החודש, וחוזרת ומתחדשת, והולכת וגדלה, עד י"ד בחודש, שאז היא מגיעה לשיא גודלה, ומכאן ואילך הרי היא הולכת וקטנה.

ומכאן, שכוונת התורה לומר, שתקופת ניסן של החמה תחול בתוך ארבעה עשר הימים הראשונים שבחדש ניסן.[496] לפי שכל אותו הזמן הלבנה היא בחידוש, עד אמצע החודש, שאז היא מתמעטת והולכת.

ולכן, אם תקופת ניסן חלה בט"ו ניסן, אין צורך לעבר את השנה, אלא יש תקנה לדבר, שבית דין מעברים את אדר, ונמצא שתקופת ניסן תחול ביום י"ד.

אבל כאשר התקופה חלה בט"ז ניסן, לא די לנו אם נעבר את חודש אדר, לעשותו שלשים יום, שהרי אז תחול התקופה בט"ו ולא בי"ד.

הלכך, מעברים את השנה, ותקופת ניסן תחול בט"ז אדר ב', ונמצא שחודש ניסן כולו חל בתקופת ניסן של החמה.

ועתה הגמרא מביאה מעשה הקשור לענין קביעות החדשים:

אמר להו רב נחמן להנהו נחותי ימא, ליורדי הים:

---

496. כך פירש רש"י. אבל תוספות הקשו על רש"י מדברי הגמרא בסנהדרין [מא ב]: "עד מתי מברכין [ברכת הלבנה] על החדש? — נהרדעי אמרי עד י"ו". ומכאן שעד ט"ז בחדש עדיין הלבנה נחשבת "חדשה"!

והביאו הראשונים בשם רבנו תם שאין מעברים את השנה, אלא אם כן תקופת ניסן תיכנס בי"ז ניסן, שאז גם אם נעבר את אדר ונרויח יום אחד, עדיין ט"ו ניסן יחול בתקופת טבת, וחידוש הלבנה הוא עד ט"ו בחדש בלבד.

וכך פירש רבנו תם את דברי הגמרא: "כד חזית [כאשר תראה] דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן [ועד בכלל, כלומר שתקופת ניסן מתחילה למחרת — בי"ז ניסן] עברה לההיא שתא [תעבר את אותה שנה]. [ועיין עוד בתוספות].

והמנחת חינוך [כג] תמה: מאחר שהתורה הקפידה שחידוש הלבנה יהיה בתקופת ניסן, אם כן, מה יועיל שנעבר את אדר, הרי אין המולד משתנה על ידי כך, ועדיין אין חידוש הלבנה בתקופת ניסן! [ספר פירות תאנה]. ויש ליישב.

אתון דלא ידעיתו בקביעא דירחא, אתם שאינכם בקיאים בסדר קביעות החדשים, אזי, בניסן, **כי חזיתו סיהרא דמשלים ליומא**, כאשר תראו שהירח נראה כל הלילה עד הנץ החמה[497] — **בעירו חמירא**. בערו את החמץ שבידכם.

ומקשינן: **אימת משלים**, באיזה תאריך הירח זורח עד הנץ החמה? **בחמיסר**, בט״ו בחודש!

והא אנן מארביסר מבערינן! הרי צריך לבער את החמץ בי״ד ניסן ולא בט״ו ניסן!

ומתרצינן: **לדידהו, דמגלו להו עלמא**. ליורדי הים, שכל העולם גלוי לפניהם, ואין שום דבר שמפריע להם לראות את קצה השמים — **מארביסר משלים**. כבר בי״ד לחודש הירח נראה עד הנץ החמה.

מתניתין:

כא-ב מן התורה, עדים שראו את חידוש הלבנה בשבת, הרי הם מחללים את השבת, ויוצאים מחוץ לתחום, אל ירושלים, כדי להעיד לפני בית דין.

אך חכמים אסרו לחלל את השבת על רוב החדשים מלבד, ניסן ותשרי, כדלהלן:

על שני חדשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי.

שהרי קביעת חדשים אלו חשובה. ומצאנו שתיקנו חכמים **שבהן שלוחין יוצאין לסוריא** להודיע לבני הגולה מתי נקבע ראש חדש.

ובהן מתקנין את המועדות.[498]

והיות שתיקון המועדות תלוי בשני החדשים הללו, התירו לחלל עליהם את השבת.

וכשהיה בית המקדש קיים, היו **מחללין אף על כולן**, על כל החדשים, **מפני תקנת הקרבן**, כדי שיקריבו את קרבן מוסף של ראש חדש בזמנו.

גמרא:

שנינו במשנה: על שני חדשים מחללין את השבת. שבהן [בניסן ובתשרי] שלוחין יוצאין לסוריא.

ותמהינן: וכי **על שני חדשים** בלבד היו השלוחין יוצאים, **ותו לא** ולא יותר?!

ורמינהו סתירה מהמשנה הקודמת:

---

497. סמוך למולד, הלבנה יוצאת בתחלת היום וזורחת עד תחילת הלילה [בשעות היום אין הלבנה נראית בעודה קטנה], ושוקעת מיד. ובכל יום הלבנה מתאחרת וזורחת מאוחר יותר ביום, וכנגד זה שקיעתה מתאחרת בלילה, עד ט״ו בחדש, שאז הלבנה יוצאת בתחילת הלילה וזורחת כל הלילה, ושוקעת כשמאיר היום.

ואחר כך הלבנה מתחילה להתחסר, וזריחתה מתאחרת בלילה, וכנגד זה אף שקיעתה מתאחרת ביום, עד סוף החדש [תוספות לעיל כ ב ד״ה חצות].

498. ומאחר שהיו שולחים שלוחין באותם החדשים, לכן הם חשובים ומחללים עליהם את

שהי שנינו במשנה הקודמת: **על ששה חדשים השלוחין יוצאין!**

אמר תירץ **אביי**:

הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר: **על כולן**, על שאר החדשים שהשלוחין יוצאים, היו **השלוחין יוצאין מבערב**.

אף על פי שאין בית דין יושבים ומקדשים את החדש אלא ביום, אם ידעו השלוחים שודאי יקדשו בית דין את החדש ביום שלמחרת, היו יוצאין בערב שלפניו.

כגון, שכבר ביום כ"ט בחדש, או בליל שלושים נראה חידוש הלבנה בבירור, וודאי יש עדים בדבר.

או, כגון, שבית דין לא קידשו את החדש ביום השלשים. וודאי שיקדשוהו למחרת.

אבל, **על ניסן ועל תשרי** לא היו השלוחין יוצאים — **עד שישמעו מפי בית דין** שיאמרו "**מקודש**" ביום.(499)

[ולפיכך, בשאר החדשים שהשלוחין יוצאים עליהם, חילול השבת של העדים לא יתן זמן נוסף למהלך השלוחין, וכדלהלן, מה שאין כן בניסן ותשרי:

מפני שכאשר אירע שהלבנה התחדשה בשבת, אזי בשאר חדשים שהשלוחין יוצאים, בין אם העדים יעידו בשבת ויקדשו את החדש בו ביום, ובין אם העדים לא יחללו שבת ובית דין יקדשו את החדש למחרת [ביום העיבור], בכל האופנים השלוחים יוצאים במוצאי שבת:

אם קדשוהו בשבת, יוצאים במוצאי שבת מפני שאין הליכתם דוחה שבת. ואם לא קדשוהו בשבת, הרי ברור שיקדשוהו מחר, ובשאר החדשים השלוחין יוצאים מהערב.

אבל, בניסן ותשרי, אם העדים לא יחללו שבת, ובית דין יקדשו את החודש למחרת, לא יוכלו העדים לצאת במוצאי שבת עד שיגיע היום ויאמרו בית הדין מקודש. ונמצא שיתקצר הזמן שהעדים יכולים ללכת בו, ולא יגיעו למקומות הרחוקים לפני פסח.(500)

השבת. כך פירש רש"י כאן.

אבל להלן בגמרא פירש רש"י פירוש אחר. [ומובא להלן בהסבר הגמרא].

499. כאשר ראו בבירור את הלבנה ביום כ"ט או בליל השלשים, לא היו השלוחים יוצאין בניסן ותשרי, מפני שחוששין שמא בסופו של דבר יחליטו בית דין לעבר את החדש, והמועדות יתקלקלו.

וגם כאשר בית דין לא קידשו את החדש ביום השלשים, אין השלוחין יוצאין בליל השלושים ואחד, ואף על פי שאין ספק שיעשו את ראש חדש באותו היום [שהרי אין חדש יתר על שלשים יום], בכל זאת אין השלוחין יוצאין, מפני שחכמים חששו שאם השלוחין יצאו בחדש מעובר מבערב, אזי גם בחדש חסר שנראה בבירור, יקדימו ויצאו מבערב, כדרך שרגילים לעשות בשאר חדשים. תוספות וראשונים.

[אבל דעת הרז"ה שבחדש מעובר היו השלוחין יוצאים מבערב, ועיין שם שפירש פירוש אחר בגמרא כאן. ועיין ראשונים].

500. כשחל יום השלשים באדר בשבת, וראו העדים את הלבנה בו ביום, הרי אם העדים יחללו שבת, ויעידו שהלבנה התחדשה, ויקדשו בית דין את החדש על פיהם, אזי העדים יצאו

תניא נמי הכי: על כולן יוצאין מבערב, על ניסן ועל תשרי — עד שישמעו מפי בית דין מקודש.

תנו רבנן:

מנין שמחללין עליהן את השבת?

תלמוד לומר [ויקרא כג]: **"אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם".** הזהיר הכתוב שקריאת המועדים מקראי קדש תהיה במועדם ולא אחר כך, והדבר תלוי בקידוש החדש על ידי בית דין.

[ואף ראש חדש קרוי מועד, ולכן מדאורייתא מחללים שבת בכל החדשים אף שאין בהם מועדים].(501)

יכול, שמא תאמר, **כשם שמחללין** העדים את השבת **עד שיתקדשו** [לפני שהחדשים התקדשו] כדי שיתקדשו בזמנם, **כך מחללין** השלוחין את השבת לאחר שהחדשים התקדשו **עד** [כדי] **שיתקיימו** המועדות בזמנם.

תלמוד לומר: "אשר תקראו אותם". ללמדך כי דוקא על קריאתם אתה מחלל. ואי אתה מחלל על קיומן.

שנינו במשנה: **וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן.**

תנו רבנן:

בראשונה היו מחללין אף על כולן אפילו **משחרב בית המקדש.**

אמר להן רבן יוחנן בן זכאי: וכי עכשיו **יש קרבן** שצריך לחלל בשבילו את השבת?

לכן, **התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד.**

מתניתין:

משנתנו ממשיכה לדון בחלול השבת של העדים:

במוצאי שבת ויוכלו ללכת את כל ימי החול של השבועיים שלפני פסח, דהיינו 12 ימים שלימים.

אבל, אם העדים לא יחללו את השבת, הרי השלוחין לא יוכלו לצאת עד למחרת ביום, ופסח יחול ביום א'. והעדים לא יוכלו ללכת 12 ימים שלמים. שהרי אין הם רשאים לצאת עד יום א' לאחר שיאמרו בית דין "מקודש" [כך פירש רש"י. אבל עיין בספר המאור].

והקשה רש"י: הרי השלוחין עצמם אינם מחללים את השבת בשליחותם, ואיך יתכן שמחמת שליחות השלוחים, יחללו העדים את השבת?

ותירץ רש"י: עיקר הטעם שהעדים מחללים את השבת, זהו כדי שיתקדש החדש במועדו, וכמו ששנינו במשנה "ובהן מתקנין את המועדות", וזהו משום שנאמר [ויקרא כג]: "אשר תקראו אותם במועדם". וכפי שהגמרא תבאר להלן. והטעם שהמשנה הזכירה "שבהם שלוחים יוצאין לסוריא", זהו כדי לייפות וליישב את הטעם שהעדים מחללים את השבת.

ועיין טורי אבן.

501. תוספות. [ורבנן אסרו לחלל את השבת, ולא התירו אלא בניסן ותשרי, שתיקון המועדות תלוי בהם. רש"י במשנה].

בין שנראה הירח בשעת חידושו **בעליל**, בבירור, שהשמים היו בהירים [תפארת ישראל], **בין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את השבת.**

רבי יוסי אומר: אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת, מפני שודאי ראוהו גם אנשי ירושלים, ויכולים להעיד בלא לחלל את השבת.

מעשה שעברו בלוד **יותר מארבעים זוג** [זוגות] של עדים בדרכם לירושלים להעיד על חידוש הלבנה, ושבת היתה, **ועיכבם רבי עקיבא בלוד**, מפני שאין צורך בכל העדים הללו.

שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים כשאין בהם צורך, **נמצאת מכשילן לעתיד לבוא**, שימנעו מלבוא להעיד, כשיראו שאין דבריהם נשמעים, ושמא בעתיד יהיה צורך באחד מהם שהוא לבדו ראה את חידוש הלבנה.(502)

גמרא:

והוינן בה: **מאי משמע דהאי "עליל" — לישנא דמיגלי הוא!?** מנין למדנו ש"עליל" הוא מלשון גילוי [שהדבר ניכר לכל]?

אמר רבי אבהו: אמר קרא [תהילים יב]: **"אמרות ה' אמרות טהורות** [כמו] **כסף צרוף** [שצורפים אותו] **בעליל לארץ** במקום מגולה שבמעמקי הארץ, **מזוקק שבעתיים.**(503)

ואגב שהגמרא הביאה את הפסוק, מביאה הגמרא שמועה בשם רב ושמואל, שדרשו מקרא זה:

רב ושמואל נחלקו אם ניתנו לשלמה המלך שערי בינה כפי שניתנו למשה רבינו. כדלהלן:

חד אמר: מהו "מזוקק שבעתיים"?

"שבעתיים" היינו 7*7, כלומר 49.

מכאן **שחמישים שערי בינה נבראו בעולם.**

וכולן — ניתנו למשה, חסר שער **אחד.**

שנאמר [תהילים יב] "מה אנוש כי תזכרנו. **ותחסרהו מעט מאלהים"**, ממלאכים.(504)

ואותו המזמור נדרש [בפרק רבי עקיבא] על משה רבינו.(505)

ומאחר שנאמר על משה "שבעתיים" כלומר שניתנו לו 49 שערי בינה, למדנו שחמישים שערי בינה נבראו, שהרי נאמר "ותחסרהו מעט".

ועל זה נאמר [קהלת יב]: **"בקש קהלת למצוא דברי חפץ".**

כלומר, **בקש קהלת להיות כמשה.**

יצאה בת קול ואמרה לו [שם בהמשך המקרא]: **"וכתוב יושר דברי אמת"!**

---

502. רמב"ם.

503. מצודות.

504. רש"י בתהילים, ר"ח.

505. מהרש"א נדרים לח א.

כבר נאמר במשנה תורה [דברים לד]: **"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".**

וחד מהם **אמר: בנביאים לא קם כמשה,** אבל **במלכים קם.**

אלא, במה אני מקיים את המקרא **"בקש קהלת למצוא דברי חפץ"?**

כך כוונת המקרא: **בקש קהלת לדון דינין שבלב** על פי חכמתו, **שלא בעדים ושלא בהתראה.**

יצתה בת קול ואמרה לו [בהמשך הפסוק] **"וכתוב יושר דברי אמת"!** כלומר, כבר נאמר במשנה תורה [דברים יז] **"על פי שנים עדים** יקום דבר".

כב-א שנינו במשנה: **מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא** בלוד **וכו'.**

תניא: אמר רבי יהודה: חס ושלום שרבי עקיבא עיכבן, שהרי יש לחוש שמא לא יבואו לעתיד לבוא [כמו שאמר רבן גמליאל].

אלא שזפר, ראשה של גדר, עיכבן, ושלח רבן גמליאל, והורידוהו מגדולתו.

מתניתין:

אב ובנו שראו את החדש, את חידוש הלבנה — **ילכו** לירושלים להעיד.

לא מפני **שמצטרפין זה עם זה** לעדות אחת [שהרי הקרובים אינם כשרים להעיד זה עם זה]. **אלא** כדי **שאם יפסל אחד מהן,** שאם יכשל אחד מהם בדיבורו כשבית דין יבדקוהו, **יצטרף השני עם אחר.**(506)

רבי שמעון אומר: אב ובנו וכל הקרובין הפסולים בשאר העדויות, **כשרין לעדות החדש.**

אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים, הוא ובנו ועבדו משוחרר.

וקבלו הכהנים אותו ואת בנו [כרבי שמעון שהקרובים כשרים].

ופסלו את עבדו המשוחרר, מפני שסברו שצריך שהעדים יהיו מיוחסים.(507)

וכשבאו לפני בית דין, קבלו אותו ואת עבדו המשוחרר, שדינו כדין ישראל, **ופסלו את בנו,** כדעת חכמים, הפוסלים את הקרובים לעדות החודש.

גמרא:

אמר רב לוי: מאי טעמא דרבי שמעון?

דכתיב [שמות יב]: **"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן, בארץ מצרים לאמר: החדש הזה לכם".**

---

506. אף על פי שאם נמצא בין העדים קרוב או פסול עדות כולם בטלה ואפילו אם יש שם יותר משני עדים, כמבואר במסכת מכות ו ב, כאן מדובר באופן שהפסול לא התכוין בשעת הראיה לבוא לבית דין ולהעיד. ובאופן זה, להלכה אין הוא פוסל את שאר העדים. מאירי. ועיין עוד שם. ובמסכת מכות שם [ועיין מנחת חינוך ד יז].

507. תוספות.

למדנו מהמילה "לכם", כי **עדות זו**, עדות החדש — **תהא כשרה בכם**, משה ואהרן, אף על פי שאתם קרובים זה לזה.

ורבנן, החולקים על רבי שמעון, מפרשים את הכתוב:

עדות זו [עדות החדש] **תהא מסורה לכם**, שאתם חשובי הדור.

שלחשובי הדור אני מוסר שיקבלו עדות ויקדשו את החדש. ולא בא הכתוב להכשיר את הקרובים.

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי מעשה בטוביה הרופא.**

ממעשה זה מוכח שבית דין שבירושלים סוברים כדעת תנא קמא, ולא כרבי שמעון.

אמר רב חנן בר רבא: הלכתא כרבי שמעון.

אמר ליה רב הונא לרב חנן בר רבא: הרי **רבי יוסי** סובר כתנא קמא, ואף **המעשה** שהביא מוכיח כדברי תנא קמא.

ואילו **את אמרת: הלכתא כרבי שמעון?!**

אמר לו רב חנן בר רבא: **והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב**, והלא פעמים רבות אמרתי לפני רב **שהלכתא כרבי שמעון, ולא אמר לי רב ולא מידי** [כלום].

אמר ליה רב הונא: **היכי תנית?** איך אתה שונה את דברי משנתנו?

אמר ליה רב חנן בר רבא: **אפכא!**

"רבי יוסי אומר: אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החדש, אמר רבי שמעון מעשה בטוביה הרופא".

אמר ליה רב חנן בר רבא: אכן, לפי מה שאתה שונה הלכה כרבי שמעון, שהוכיח כדעתו של תנא קמא, **משום הכי**, לכן **לא אמר לך** רב **ולא מידי** [כלום].

אמר טבי בריה דמרי טבי, אמר מר עוקבא, אמר שמואל: הלכתא כרבי שמעון.

מתניתין:

אלו הן הפסולין לעדות.(508)

א. המשחק בקוביא.

הרגיל להשתתף במשחק בקוביא שמהמרים בה על כספים, והוא פסול לעדות מפני שלוקח כספים מחבירו שלא כדין, שכן "אסמכתא לא קניא".

והיינו, כספים שניתנו על ידי אדם שסמך על כך שהוא ירויח, אין זו גמירות דעת, והכסף לא נקנה לחבירו.

והרי הוא כגזלן, הפסול לעדות,(509) שנאמר [שמות כג]: "אל תשת ידך עם רשע להיות

---

508. בגמרא מוכח שכל הפסולין שהוזכרו במשנתנו אינם פסולים אלא מדרבנן [מלבד העבדים כפי שיבואר להלן]. ולכן משנתנו לא מונה אלא את הפסולים הללו, ולא מונה עוברי שאר עבירות. תוספות וראשונים.

509. זו דעת רמי בר חמא, במסכת סנהדרין כה א. אבל דעת רב ששת שהמשחק בקוביא אינו בכלל אסמכתא, ופסול משום שאינו עוסק בישוב העולם. ופירש רש"י שלפיכך אינו בקי בטיב דינים ומשא ומתן ואינו ירא חטא. אבל עיין רמב"ם גזילה ו י. וטור ושו"ע שע ב.

הרש"ש דייק מדברי הסמ"ע שאסמכתא אינה

עד חמס". ודרשו חז"ל: "אל תשת עד חמס" [גזלן].(510)

ומדאורייתא אין גזלן פסול לעדות, אלא כשנוטל ממון מחבירו שלא בהסכמתו, כעין שנאמר: "ויגזול [חטף] את החנית מיד המצרי" [שמואל ב כג].(511) אבל משחק בקוביה, שאינו חוטף ממון חבירו, הרי הוא כשר לעדות מן התורה, אלא שחכמים פסלוהו.(512)

ב. **ומלוי בריבית**, פסולים מדרבנן ולא מן התורה, מפני שהלוה נתן למלוה את ריבית מדעתו.(513)

ג. **ומפריחי יונים**. המשתתף במשחק הימורים על יונים, שאומר אם יונתך תקדים את יונתי — הכסף נתון לך. והרי זה כעין משחק בקוביא.(514)

קונה אף מדאורייתא. [וכן נראה מדברי תוספות ד"ה אלון]. אבל עיין ב"ח חו"מ ר"ז. וש"ך ונתיבות שם.

510. רשע דחמס פסול לדברי הכל. והיינו רשע העובר עבירה מחמת חימוד ממון. ובכלל זה האוכל נבילות לתיאבון, שעושה זאת מחמת חימוד ממון, שבשר הנבילה זול יותר מבשר כשר. [סנהדרין כז א ורש"י שם].

רשע העובר עבירה שלא מחמת חימוד ממון [כגון האוכל נבילות להכעיס], נחלקו אביי ורבא בדינו: לאביי — פסול. [שחכמים דרשו "אל תשת רשע עד"] לרבא — כשר. והלכה כאביי.

וכתב הרמב"ם עדות י ב שדוקא העובר על לאו שיש בו מלקות או מיתה הוא בכלל רשע הפסול לעדות. ומכל מקום גזלן פסול לעדות אף על פי שאינו לוקה, משום שהוא בכלל עד חמס. שם הלכה ד, וכסף משנה שם. ועיין מנחת חינוך לז טו.

511. כך פירש רש"י. ונראה שכוונתו שאין גזלן מדאורייתא אלא הנוטל ממון מחבירו נגד רצונו. וכמו שביארנו בפנים. וכן משמע קצת מרש"י ד"ה ומלוי בריבית. אבל הרש"ש הבין שכוונת רש"י שאין גזלן דאורייתא אלא החוטף בזרוע, ולפיכך הקשה על רש"י שהרי אף הכופר בפקדון פסול מדאורייתא, אף על פי שאינו חוטף בזרוע.

512. בגמרא מוכח שלא נמנו במשנתנו אלא גזלנים מדרבנן.

ולפיכך פירש רש"י שהמשחק בקוביא אינו גזלן מדאורייתא משום שאינו כעין "ויגזול את החנית מיד המצרי".

אבל התוספות כתבו, שהמשחק בקוביא אינו פסול מדאורייתא, כיון שאינו נחשב גזלן בעיני עצמו, היות והמפסיד נותן את הממון מדעתו. ומשמע מדבריהם שהמשחק בקוביא עובר איסור דאורייתא, אלא שאינו יודע.

513. כך פירש רש"י, וזה כשיטתו בהערה הקודמת. ותוספות [שנחלקו על רש"י] כתבו, שמדובר בריבית דרבנן, או שמדובר אפילו בריבית דאורייתא אלא שאין המלוה בריבית יודע שהוא עובר איסור, מפני שנדמה לו שרק הממשכן את חבירו בעל כרחו עובר איסור, אבל הנוטל מחבירו מדעתו אינו עובר. והראשונים הקשו על פירוש זה.

והריטב"א פירש, שכוונת משנתנו לפסול את הלוה בריבית, והוא אינו פסול אלא מדרבנן, מפני שנראה לרוב בני אדם שלא אסרה תורה איסור ריבית אלא על המלוה.

514. כך פירש רש"י. וזו דעה אחת במסכת סנהדרין כה א. אבל רב חמא בר אושעיא מפרש

ד. **וסוחרי שביעית**, העושים סחורה בפירות שביעית ועוברים על מה שנאמר [ויקרא כה] "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ודרשו חז"ל, "לאכלה" ולא לסחורה. וכל אלו פסולים מדרבנן,(515) מפני שחכמים חשדום שכשם שהם רגילים לעבור על הדת למען בצע כסף, כך יעידו שקר למען ממון ושוחד.(516)

ה. **ועבדים** כנענים פסולים מן התורה, מפני שדין העבד כדין האשה. ואשה פסולה לעדות [כמבואר בבבא קמא פח א].(517)

זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה — אף הן, הפסולים המוזכרים במשנתנו, **אינן כשירין לה.**

גמרא:

שנינו במשנה: זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשרין לה.

ומדייקינן: **הא** עדות ש**אשה כשירה לה**, כגון להעיד על אשה עגונה שמת בעלה, או להעיד על סוטה שהיא נטמאה, כדי שלא תשתה ממי המרים — **אף הן כשרין לה!**

אמר רב אשי: זאת אומרת, יש להוכיח ממשנתנו, כי **גזלן דדבריהם** [כגון משחק בקוביא ומפריחי יונים, מלוי בריבית וסוחרי שביעית, שהוזכרו במשנה] — **כשירין לעדות אשה.**

ודוקא גזלן מדרבנן, אבל גזלן דאורייתא שחצוף עד כדי כך לגזול בפרהסיא, לא הכשירוהו חכמים לעדות אשה, אף על פי שהכשירו את האשה והעבד שהם פסולים מדאורייתא.

שם שזה המלמד יונים להביא יונים אחרות אל השובך שלו. וכתבו תוספות שאין בזה גזל אלא מפני דרכי שלום.

515. כתבו תוספות, שמדובר כאן בסוחרי שביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, או שמדובר אפילו בזמן הבית, בסחורה שאינה אסורה אלא מדרבנן.

[ובריטב"א כתב שאיסור סחורה הוא לאו הבא מכלל עשה ולכן אינם נפסלים על ידי זה. ועיין קצוה"ח נב א. ועיין תירוץ נוסף בריטב"א].

516. נחלקו הראשונים באדם שעבר איסורים דרבנן: מהרמב"ם [עדות י ג] נראה שפסול מדרבנן לעדות. וכן פסק בשלחן ערוך לד ג. אבל הרמ"א הביא שיש חולקים וסוברים שהעובר איסור דרבנן אינו נפסל לעדות אלא אם כן עבר מחמת חימוד ממון. [וזו דעת ר' ירוחם ותוספות ועיטור. ע"ש].

והביא הגר"א שם סייעתא לדבריהם ממה שהמשנה [כאן ובסנהדרין כד ב] אינה מונה בכלל הפסולים דרבנן אלא פסולי חמס בלבד [שעוברים עבירות שיש בהם חימוד ממון] ולא עוברי שאר איסורי דרבנן.

517. עבדים נמנו במשנתנו אף על פי שהם פסולים מן התורה, משום שרבי שמעון [לעיל] מכשיר את הקרובים לעדות החדש. והייתי יכול לומר שכיוצא בזה אף עבדים כשרים, מפני שאין בהם חשש שקר, אלא שהם פסולים משום גזירת הכתוב. [תוספות רשב"א ריטב"א].

והמשנה לא פירשה שנשים פסולות לעדות החדש מפני שיש ללמוד זאת מהמשך המשנה: "זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה". רשב"א ריטב"א.

מתניתין:

מי שראה את החדש, חידוש הלבנה, בשבת, **ואינו יכול להלך** לבית דין ברגליו — **מוליכים אותו על החמור.**(518)

ואף על פי שאסור להוציא משא על הבהמה בשבת, ואדם חולה שאינו יכול ללכת על רגליו חשוב כמשוי.(519)

ואפילו במטה נושאים אותו, על אף שהמיטה היא משאוי!

ואם צודה להם, אם יש אורבים בדרך [ואלו הם הבייתוסים והכותים שהיו אורבים להם לעכבם כדי להטעות את החכמים] — **לוקחין בידן מקלות**, אף על פי שהם מטלטלים בידים ברשות הרבים.

ואם היתה דרך רחוקה — לוקחין בידם מזונות.(520)

לפי **שעל מהלך "לילה ויום"**, באופן שיספיקו להגיע לירושלים עוד ביום השבת, ויוכלו בית דין לקדש את החודש בזמנו, **מחללין את השבת, ויוצאין לעדות החדש.**

שנאמר [ויקרא כג]: **"אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם".** הזהיר הכתוב שקריאת המועדים מקראי קודש תהיה במועדם ולא אחר כך. והדבר תלוי בקידוש החדש על ידי בית דין.

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

פרק אם אינן מכירין

מתניתין:

המשנה ממשיכה לעסוק בעדות החדש:

אם בית הדין המקדשים את החדש **אינן מכירין אותו**, את העד העולה לירושלים בשבת, היו בית הדין שבעירו **משלחין עמו אחר להעידו**, להעיד עליו שהוא כשר לעדות.(1)

בראשונה היו בית דין **מקבלין עדות החדש מכל אדם**, אף אם לא הכירוהו.

משקלקלו הבייתוסים [הגמרא תפרש] **התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.**

---

518. ועוברים בזה על איסור דאורייתא של "מחמר" [כלומר מנהיג את הבהמה עם משא עליה, וגורם לה לטלטל משא ברשות הרבים, ולצאת מחוץ לתחום], שזה איסור לאו ואין בו מיתה וכרת. ריטב"א [על פי שבת קנד ב].

519. כלומר, אף על פי שחי נושא את עצמו, והנושא אדם חי פטור, בכל זאת חולה הרי הוא ככפות, והנושאו בשבת ברשות הרבים חייב. [על פי תפארת ישראל, ועיין מפרש על הרמב"ם קדוש החדש ג ג ותוספות יום טוב כאן].

520. תחילה חידשה המשנה, שמותר לחלל שבת ולעבור על איסור מחמר, שאין בו אלא לאו בלבד. ואחר כך הוסיפה המשנה שמותר אף לטלטל בידים מקלות ומזונות. ריטב"א.

1. מהירושלמי נראה שמשנתנו מדברת בימות החול. והשמיענו התנא שצריך שבית דין יכירו את העדים. ולדעת הירושלמי השמיענו התנא עוד, שאפילו אם עד אחד המעיד על נאמנות העד, די בכך, אבל מסקנת הבבלי שצריך שני

ולפיכך שנינו לעיל שהוצרכו בית דין שבעירו לשלוח עמו אחר להעיד עליו.(2)

גמרא:

שנינו במשנה: אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו.

והוינן בה: **מאי** מהו טיבו של ה"**אחר**" שמשלחים עמו? — עד **אחד**.

ומשמע שעד אחד נאמן להכשירו!

וקשה: **חד** — **מי מהימן**!? וכי עד אחד נאמן להעיד על העד שהוא כשר?!(3) כב-ב

והתניא, והרי שנינו בברייתא: **מעשה שבא**

עדים.

והפני יהושע ביאר בדעת תוספות, בהסבר התלמוד שלנו, שמשנתנו מדברת בשבת, והשמיענו התנא שמחללין שבת אף כדי להעיד על נאמנות העד. וכעין זה פירש בערוך לנר [להלן עמוד ב ד"ה בגמרא וחד] למסקנת הגמרא. עיין שם.

אך מדברי הראשונים להלן [בעמוד ב' על שאלת הגמרא "אי הכי מאי למימרא"] נראה שהמשנה מדברת בימות החול [ולפיכך הוצרכו להוכיח ממקומות אחרים שמחללים שבת כדי להעיד על נאמנות העד]. עיין רשב"א ר"ן וריטב"א וכן נראה מתוי"ט [וראה להלן הערה 3 בסוגריים].

ומכל מקום, הלכה למעשה לדעת כל הראשונים, מחללין שבת כדי להעיד על נאמנות העד. וטעם הדבר מבואר להלן [הערה 2].

2. משמע שמדאורייתא אין צריך שבית דין יכירו את העדים, אלא חכמים תקנו כן.

והקשה הטורי אבן: אם כן, היאך אפשר לחלל את השבת בשביל תקנה דרבנן [כמבואר בהערה הקודמת]? הרי מדאורייתא אף אם לא מכירים את העדים, הם נאמנים [ואין בית דין יכולים לתקן לעבור על איסור חילול שבת דאורייתא בקום ועשה]!

ותירץ: מאחר שחכמים תקנו שלא יקבלו עדים שאין בית דין מכירם, ממילא יש צורך לחלל שבת כדי לקיים את דין קידוש החדש דאורייתא. שהרי אם בית דין לא יכירו את העדים הם לא יקדשו את החדש.

וכן מבואר בלשון הריטב"א [להלן ע"ב ד"ה רב אשי בתוך הדברים]. והרשב"א והר"ן [שם באמצע ד"ה אי הכי].

3. תוספות מקשים: מנין לגמרא שאחד נאמן? הרי יתכן שאחד אינו נאמן. ובכל זאת בית דין שולחים עד אחד ומחלל את השבת שמא ימצא אחר שמכיר את העד ויצטרף איתו שם! [וכמו ששנינו בסוף הפרק הקודם בעמוד א בענין אב ובנו שראו את החדש שילכו שמא יפסל האחד ויצטרף השני עם אחר]!

ותירצו: הגמרא אינה מקשה אלא לשון המשנה שנקטה "אחר" ומשמע שעד אחד נאמן. אבל אין כוונת הגמרא להקשות איך מותר לחלל את השבת.

[ומדברי תוספות כאן משמע שהמשנה מדברת בשבת כפי שביאר הפני יהושע הנ"ל הערה 1. אבל שאר הראשונים לא הקשו כן, ונראה כפי שביארנו שם, שלדבריהם משנתנו מדברת בימות החול. והמשנה באה להשמיע את עצם הדין שצריך עד אחר שיעיד על נאמנות העד שמעיד על החודש. ואם כן ודאי משמע ממשנתנו שמספיק עד אחד. ועיין ריטב"א].

ותוספות הרא"ש עונה על קושית תוספות, שרק על עצם עדות החדש שלחו עדים מספק [כמבואר לעיל בע"א]. אבל להעיד על נאמנות

הוא, העד לפני בית דין בשבת להעיד על חידוש הלבנה, **ועדיו** באו **עמו להעיד עליו** שהוא נאמן.

ומאחר שהוצרכו לבוא עמו שני עדים בשבת, מכאן ראיה שעד אחד אינו נאמן!

אמר רב פפא תירוץ:

מאי [מהו] "**אחר**" שהוזכר במשנה? — **זוג אחר.**

הכי נמי מסתברא.

כך גם נראה מתוך דברי המשנה: **דאי לא תימא הכי**, שהרי אם לא תאמר כך, אלא תאמר שאחר הוא אחד — האיך תבאר את תחילת דברי המשנה, ששנינו: "**אם אינן מכירין אותו**".

מאי "**אותו**"? **אילימא אותו חד**, אם נאמר ש"אותו" היינו את העד האחד, הרי יש להקשות:

וחד — מי מהימן?

וכי עד אחד נאמן לעדות החודש?!

והלא "**משפט**" **כתיב ביה**, בענין קידוש החודש נאמר "כי חק לישראל הוא משפט לאלוהי יעקב" [תהילים פא]!

ומשפט היינו דיני ממונות, ועדות דיני ממונות אינה כשרה אלא בשנים!

אלא מאי אותו? אותו הזוג.

אם כן, **הכי נמי** גם במה ששנינו "משלחין עמו אחר להעידו" **מאי אחר? זוג אחר!**

על כל פנים, הגמרא הסיקה שעד אחד אינו נאמן להעיד על עד שהוא כשר.

ותמהינן: וכי עד אחד **לא מהימן?!**

והתניא, והרי שנו בברייתא: **מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא** כשישבה שם סנהדרין, ושם היו מקדשים את החדש. מכאן שרבי נהוראי היה נאמן על זה, אף על פי שהוא עד אחד בלבד! (4)

אמרי תירוץ: **רבי נהוראי — סהדא אחרינא הוה בהדיה.** עד אחר היה עם רבי נהוראי.

והא דלא חשיב ליה, מדוע לא הזכירו התנא? — **משום כבודו של רבי נהוראי.**

העד לא מחללים שבת מספק. [עיין שם ד"ה וחד וד"ה אי הכי]. וכן כתב הרש"ש מדעת עצמו. והסביר זאת ע"פ דברי הטורי אבן הנ"ל בהערה הקודמת וע"ש.

ודעת הרמב"ם [קידוש החדש ג ג] כדעת תוספות [שאפילו אם יש כאן עד אחד בלבד שיכול להעיד על נאמנות עד החדש, שולחים אותו שמא ימצא אחר ויצטרף עמו]. ובלחם משנה שם דייק מרש"י שאין מחללים שבת באופן זה. [וכדעת תוספות הראש הנ"ל].

4. סוף הסיפור של רבי נהורא לדעת תוספות הנ"ל [בהערה הקודמת] שאפילו כאשר יש עד אחד המכירו, הרי זה הולך בשבת מספק, הקשה הלחם משנה [קדוש החדש ג ג]: אם כן, יש לומר שלעולם צריך שני עדים, ורבי נהוראי הלך בשבת שמא יצטרף איתו אחר!

ותירץ: הגמרא דייקה את לשון הברייתא, ששנינו "להעיד עליו" ולא שנינו "להצטרף להעיד עליו" משמע שרבי נהוראי נאמן בפני עצמו.

שהרי התנא לא הזכיר את רבי נהוראי אלא כדי להוכיח שמותר לעשות כך בשבת, שהרי אפילו רבי נהוראי נהג היתר בדבר, ואין כבודו שנביא את ראייתנו אף מן חבירו, הקטן ממנו.

רב אשי אמר תירוץ אחר:

רבי נהוראי — סהדא אחרינא הוה באושא, רבי נהוראי ידע שיש עד אחר באושא שאף הוא מכיר את העד הזה.

ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה, ורבי נהוראי הלך לאושא על מנת להצטרף עליו שיעידו שניהם על הדבר.(5)

ומקשינן: **אי הכי — מאי למימרא!?** אם היה שם עד נוסף, מה בא התנא לחדש?(6)

ומתרצינן: **מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא,** הייתי יכול לומר שיש לחשוש שמא אין אותו העד נמצא בביתו, ומספק אין מחללים את השבת. **קא משמע לן** התנא שמחללים.(7)(8)

---

5. לפי הנ"ל בהערה הקודמת הקשה משנה: אין תירץ רב אשי על קושית הגמרא? הרי עדיין לשון הברייתא קשה! עיי"ש מה שתירץ. ודבריו הם כדברי תוס' הרא"ש ד"ה וחד וד"ה אי הכי. [ועיין מהרש"א בהסבר תוד"ה סהדא שכתב כיוצ"ב].

6. אי הכי מדברי הראשונים כאן משמע ששאלת הגמרא היא על הברייתא שרבי נהוראי הלך להעיד בשבת.

וכתבו תוספות על פי דברי התוספתא והירושלמי ורש"י ששאלת הגמרא היא גם על התירוץ הראשון. אך תוספות הרא"ש מבאר ששאלת הגמרא היא רק על תירוצו של רב אשי עיין שם. [וכן ביאר לחם משנה בדעת התוספת. עיי' בדבריו קדוש החדש ג ג באריכות].

ודעת ערוך לנר שהגמרא כאן מתייחסת למשנתנו, שמאחר שהסקנו שעד אחד אינו נאמן, אם כן קשה: מהו החידוש בדברי המשנה.

7. לדעת התוספות והראשונים הנ"ל [בהערה הקודמת] שהגמרא שאלה כאן על שני התירוצים הנ"ל. אם כן קשה: אמנם לתירוץ רב אשי שרבי נהוראי הלך לבדו, אכן יש כאן ספק שמא לא ימצא את העד שהיה באושא, אבל לפי התירוץ הראשון בגמרא [שהיה עד שני עם רבי נהוראי] איזה ספק יש כאן?

[א] תירץ המשנה למלך: הספק הוא שמא לא ימצאו באושא את אותו העד שבאו להעיד על כשרותו, ולא יעיד עדות החדש, ונמצא שהליכתם בשבת היתה לבטלה. [והמהדיר על הריטב"א כתב כן בשם תוספות ישנים].

[ב] הרשב"א והריטב"א והר"ן כאן תירצו: הספק הוא שמא העד השני יתחרט כשיגיע לבית דין, ולא ירצה להעיד. [ועיין בריטב"א שמסביר במה זה שונה מעצם עדות החדש].

[ג] הרש"ש ד"ה וחד מי מהימן, כתב שמדובר כאן שהיו שני עדים שמעידים על כשרות העד שראה את הלבנה, ובעדות ראית הלבנה עצמה לא היה אלא עד אחד. ויש כאן ספק שמא לא יצטרף עמו עד אחר להעיד על ראית הלבנה. [ודעת הרש"ש כדעת תוס' הרא"ש הנ"ל הערה 3. ובכל זאת כאן שיש ודאי עדות על הכשרות, מחללים על ספק עדות החדש. ועיין בדברי הרש"ש].

8. רש"י פירש מספיקא שמא אין אותו העד בביתו. ומשמע שדוקא כאשר ידוע שיש עד באושא, אז העד השני יכול ללכת בשבת. אבל אם אין ידוע שיש עד באושא, אין אומרים שילך

הגמרא מביאה שיש עדות בענין קדוש החדש שהיא יוצאת מן הכלל, ואפילו עד אחד נאמן להעיד עליה:

כי אתא עולא, כאשר עולא בא מארץ ישראל לבבל **אמר: קדשוה לירחא במערבא**. קדשו את החודש בארץ ישראל ביום השלשים.

אמר רב כהנא: לא מיבעיא אין צריך לומר על **עולא דגברא רבה הוא, דמהימן.**

אלא, אפילו איניש דעלמא, אפילו אדם אחר **נמי מהימן.**

מאי טעמא? כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי! דבר העתיד להתברר לכל, אנשים לא משקרים בזה. כדי שלא יוחזקו לשקרנים.

תניא נמי הכי: בא אחד מסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן.

שנינו במשנה: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם,** משקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין.

תנו רבנן:

מה קלקול קלקלו הבייתוסין?

פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים.(9)

שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז, אחד היה **משלנו** [מן הפרושים] שלא הכירוהו בית דין, **ואחד** היה **משלהם** [מן הבייתוסים].

העד **שלהם העיד עדותו** כרגיל, **ויצא.**

והעד **שלנו, אמרו לו** בית הדין: **אמור כיצד ראית את הלבנה?**

אמר להם: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתיו [את הירח] **שהוא רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אזניו דומין לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין**

עד אחד בשבת שמא ימצא אחר באושא שיוכל להצטרף עמו להעיד על כשרות העד. ושלא כדברי הרמב"ם ותוספות [ד"ה וחד] שהובאו לעיל הערה 3. ועיין משנה למלך קידוש החדש ג ג בהסבר דעת תוספות.

9. להטעות את החכמים. באותה שנה אירע יום השלשים של אדר בשבת, ולא נראה חידוש הלבנה באותו היום, והבייתוסים רצו שיצא יום טוב ראשון של הפסח בשבת. ולפיכך באו להעיד שהלבנה נראתה בשבת. כדי שיום טוב ראשון של פסח יחול בשבת. מפני שלדעתם צריך להקריב את העומר ביום ראשון בשבוע, שחל בפסח. [ופירשו את הפסוק "ממחרת השבת יניפנו הכהן" דהיינו ממחרת שבת בראשית]. אבל חכמים סוברים שצריך להקריב את העומר ממחרת יום טוב ראשון של פסח. [ו"ממחרת השבת" היינו ממחרת יום טוב ראשון של פסח]. והבייתוסים רצו שיום טוב ראשון של פסח יחול בשבת, ויקריבו את העומר ביום ראשון, כפי שצריך לעשות לדבריהם. רש"י. וכן כתוב בירושלמי. ועיין תוספות.

וקשה: מאחר שאין חשש לקלקול הבייתוסין אלא בראש חדש ניסן בלבד, אם כן מדוע בכל החדשים תקנו שאין בית דין מקבלים עדות אלא מן המכירים?

ותירץ הירושלמי: משום אדר תיקנו כן בכל החדשים, [ועיין במפרשי הירושלמי].

ועיין עוד בטורי אבן כאן, ובפני יהושע וערוך לנר על המשנה ד"ה משקלקלו הבייתוסין.

ירכותיו, והצצתי בו, ונרתעתי ונפלתי לאחורי.

ואם אין אתם מאמינים לי — הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני שקבלתי אותם כדי להעיד עדות שקר [חצי מהארבע מאות זוז שקבלו שני העדים יחד].

אמרו לו: מאחר שלא העדת עדות שקר — **מי הזקיקך לכך**, לעדות זו?

אמר להם: שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים.

לכן **אמרתי: אלך אני** להעיד, **ואודיע להם** שהעדות עדות שקר.

כי אם לא הייתי אני הולך, **שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים.**

אמרו לו חכמים: אף על פי שקבלת שכר מהבייתוסים על מנת להעיד שקר, ולא עשית כן [ואדם המקבל ממון בשכרו חייב לקיים את תנאו], בכל זאת הרי **מאתים** זוז הללו **נתונין לך במתנה!** שהרי יש רשות לבית דין לקנוס את האדם בממונו.

והשוכרך להטעות את חכמים — **ימתח על העמוד** למלקות [שכך מלקים את החייב מלקות: כופתים את שתי ידיו על העמוד, כמבואר במסכת מכות כב ב].

באותה שעה התקינו שלא יהיו מקבלין את עדות החודש **אלא מן המכירין.**

מתניתין:

משנתנו מביאה תקנה נוספת שתיקנו חכמים משום קלקול הכותים:

בראשונה לא היו שולחים שלוחים לגולה להודיעם על קביעות החודש, אלא **היו משיאין משואות** נושאים לפידים ליד בית הדין, כדי שיראום בני הערים הקרובות ויבינו שקידשו את החדש, ובאותם הערים חזרו והדליקו לפידים עד שהגיעו לגולה [כמבואר להלן].[10]

משקלקלו הכותים, שבית דין לא היו משיאין משואות אלא כאשר קידשו את החדש ביום השלושים, שאז היו משיאין משואות בערב, וכאשר לא היו משיאין משואות ביום השלושים בערב, היו הכל יודעים שבית דין עיבר את החודש.

פעם אחת עיברו בית דין את החודש, ולפיכך לא השיאו משואות ביום השלושים בערב. והכותים השיאום בהרים שהיו יושבים בהם, והטעו את בני הגולה ועשאוהו חסר.

ומכאן ואילך **התקינו שיהו שלוחין יוצאין.**

וכיצד היו משיאין משואות בראשונה?

היו **מביאין כלונסאות של ארז ארוכין**, כדי שכאשר יציתו אש בראשם, האש תראה למרחוק, **וקנים, ועצי שמן, ונעורת של פשתן**, שכל אלו מגדילים את השלהבת.

וכורך אותם **במשיחה** [מין חוט] בראשי הכלונסאות.

ועולה לראש ההר, ומצית בהן את האור.

---

10. אף על פי שהשלוחין לא היו יוצאים אלא על ששה חדשים בלבד [כמבואר במשנה לעיל

ומוליך ומביא, ומעלה, ומוריד את המשואות [כדי שלא יטעו לחשוב שזה כוכב. ירושלמי].

עד שהוא רואה את חבירו, העומד בהר אחר, **שהוא עושה כן בראש ההר השני.**

וכן היה **בראש ההר השלישי,** וכן הלאה.

ומאין, מאיזה הרים **היו משיאין משואות?**

מהר המשחה [מהר הזיתים] היו מתחילים, שהוא סמוך לירושלים, **לסרטבא** עד שראו שעושים כן אף בסרטבא,

ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין.

ומבית בלתין לא זזו משם, אלא מוליך ומביא, ומעלה ומוריד את המשואות **עד שהיה רואה** את **כל הגולה לפניו כמדורת האש** [מבואר בגמרא].

גמרא:

והוינן בה: **מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא?** מנין לומדים שלשון "משיאין משואות" משמעותו "יקידת אש"?

ומשנינן: **דכתיב** [שמואל—ב ה]: **"וישאם דוד ואנשיו".**

ומתרגמינן: ואוקדינון [שרף אותם] **דוד.**

תנו רבנן:

אין משיאין משואות אלא על החדש [חידוש הירח] **שנראה בזמנו** ביום השלושים.[11]

ואימתי משיאין? — לאור עיבורו. ביום השלושים בלילה, שהוא הלילה שבתחילת יום השלושים ואחד.

["אור" הוא כינוי ללילה. ויום השלושים נקרא יום העיבור, מפני שעושים אותו עיבור לחדש הקודם].

למימרא, שהברייתא משמיעה לנו **דאחסר עבדינן, אמלא לא עבדינן,** רק כאשר החדש הקודם היה חסר השיאו משואות, ולא כאשר היה מלא, וקידשו את החדש ביום השלושים ואחד.

מאי טעמא?

אמר רבי זירא: גזירה, משום ראש חדש חסר, ראש חדש הנקבע ביום השלשים לחדש שעבר [ועל ידי כך החדש שעבר חסר], **שחל להיות בערב שבת,** ואסור להשיא משואות בלילה שאחריו שהרי הוא שבת.

אימת עבדי, מתי יכולים להשיא משואות?

באפוקי שבתא, במוצאי שבת.

ואי אמרת נעביד נמי אמלא, אם תאמר שישיאו משואות גם כאשר החדש הקודם היה מלא, הרי **אתו למיטעי,** יבואו לטעות. כג-א

אמרי, ויסתפקו בדבר:

יח א], בכל זאת לענין משואות היו משיאין משואות בכל החדשים. מפני שהנשים היו נוהגות להבטל ממלאכה בראש חדש. והשיאו משואות על החדש שהתקדש ביום השלשים, כדי שלא יתבטלו ממלאכה יומיים. טורי אבן.

11. מולד הלבנה הוא כל 29.5 יום בערך ["כ"ט י"ב תשצ"ג — כלומר 29 יום + 12 שעות +

האם **האי** חודש **חסר הוא. והאי דלא עביד מאתמול**, והטעם שלא השיאו משואות אתמול — **משום דלא אפשר** להדליק בליל שבת.

או דלמא [שמא] **מלא הוא, ובזמנו עבדו.** שלכן השיאו את המשואות במוצאי שבת, בזמן הקבוע. דהיינו, ביום השלשים ואחד בערב.

ומקשינן: **וליעביד בין אמלא בין אחסר,** ישיאו משואות בין בחודש מלא בין בחודש חסר, **וכי מקלע ראש חדש בערב שבת — לא ליעביד כלל.** וכאשר יחול ראש חדש לאחר חודש חסר בערב שבת, לא ידליקו משואות כלל.

וכיון שידעו **דלא עבדינן** משואות על חודש חסר **במוצאי שבת, ועבדינן** משואות במוצאי שבת רק **אמלא**, על חודש מלא, הרי כיון שלא ישיאו במוצאי שבת, ממילא **מידע ידעי** [יבינו] **דחסר הוא.** ומחמת שראש חדש חל בערב שבת לא יכלו להשיא משואות בערב [מפני שהוא שבת]!

ומתרצינן: **אפילו הכי אתו למטעי.** אף על פי כן, עדיין יבואו לטעות.

כי **אמרי** יאמרו: **האי — מלא הוא.**

והאי דלא עבדי — איתנוסי הוא דאיתנוסי. נאנסו בשכרות בסעודת השבת, ולכן לא הדליקו במוצאי שבת.(11)

ומקשינן: **וליעביד** משואות רק **אמלא, ולא ליעביד** משואות **אחסר כלל.**

לעולם ישיאו משואות רק אחרי חודש מלא, ולא אחרי חודש חסר [אפילו כאשר חל בשאר ימי השבוע]. ואז, כאשר יקדשו את ראש חדש ביום השלושים שחל בערב שבת, ולא ידליקו במוצאי שבת, הכל ידעו שקידשו היום את החדש, ולא יתלו את הדבר בשכרות. כי מאחר שבכל החדשים החסרים אין משיאין בהם משואות, יאמרו שאף חדש זה חסר, ויתלו זאת בדבר השכיח [ולא בשכרות שאינה שכיחה]!

אמר אביי לתרץ: **משום** שאם ישיאו משואות רק לאחר חדש מעובר, לעולם יהיה **ביטול מלאכה לעם** בראש השנה — **שני ימים.**

שהרי כאשר יחול ראש השנה ביום השלושים, ולא ישיאו משואות בערב, עדיין לא ידעו העם שקידשו את החדש, עד למחרת בלילה [שיראו שאין משיאין משואות אף הערב], ונמצא שמחמת הספק

---

793 חלקים מתוך 1080 חלקי השעה]. ואם כן הלבנה צריכה להיראות בתוך יום השלושים מראש חדש. ונראה שמטעם זה הברייתא קוראת לחודש שנראה ביום השלושים — "בזמנו".

ומאחר שקובעים ראש חדש בימים שלמים, אם כן כאשר מקדשים את החדש ביום השלשים נמצא שחסר מן החודש בערך חצי יום [קצת יותר מ—12 שעות], ולפיכך החדש הבא יראה ביום השלשים ואחד. [29.5 של החדש עצמו + חצי יום של החדש שעבר].

12. קשה: אם כן, מה הרווחנו בכך שאין מדליקין בחדש מלא, עדיין כאשר יחול ראש חדש מלא בשבת ולא ידליקו במוצאי שבת, יאמרו שהחדש חסר ובית דין נאנסו, ולכן לא השיאו משואות במוצאי שבת!

[שמא היום ראש השנה], היו בטלים ממלאכה יומיים.[13]

ולכן, תיקנו שישיאו משואות רק לאחר חודש חסר. ואם קידשו את ראש השנה ביום השלשים, היו משיאין משואות במוצאי ראש השנה, ואז ידעו הכל שקדשו את החדש ביום השלשים, ולמחרת יוכלו לעשות מלאכה. ולא יהיו בטילים ממלאכה אלא בחודש מעובר [שאף ביום השלשים בטלו ממלאכה שמא היום יום טוב].

שנינו במשנה: **כיצד היו משיאין משואות? מביאין כלונסות** של ארז **וכו'**.

אמר רב יהודה: ד' מיני ארזים הן: ארז, קתרום, עץ שמן, וברוש [מיני אילנות].

ומהו **קתרום**?

אמר רב: אדרא.

דבי רב שילא אמרי: מבליגא.

ואמרי לה, ויש אומרים: **זו גולמיש.**

וכולם הם שמות עצים שהיו ידועים בזמנם.

ומה שאמר רב יהודה שיש ארבעה מיני ארזים, **פליגא**, חולק הוא על המימרא **דרבה בר רב הונא**:

דאמר רבה בר רב הונא, אמרי ביה רב [כך אמרו תלמידי רב]:

עשרה מיני ארזים הם, וחלקם הוזכרו בכתוב.

שנאמר [ישעיה מא]: "**אתן במדבר: ארז, שטה והדס, ועץ שמן. אשים בערבה ברוש, תדהר ותאשור יחדו**".

ארז הוא **ארזא**. **שטה** היא **תורניתא**. **הדס** הוא **אסא** [הדס]. **עץ שמן** הוא **אפרסמא** [אפרסמון]. **ברוש** הוא **ברתא**. **תדהר** הוא **שאגא**. **תאשור** הוא **שוריבנא**.

ותירצו תוספות: אילו היו מתקנים שמשיאין משואות בין בחדש חסר ובין במלא, אזי יש לחשוש שכאשר לא ידליקו במוצאי שבת, הציברו יתלה זאת באונס, אבל מאחר שתיקנו שמשיאין משואות רק בחדש חסר, הרי באופן קבוע פעמים שמדליקים ופעמים שלא, ואין שום סיבה שכאשר אין משיאין משואות יתלו זאת באונס, אלא יתלו זאת בכך שהחדש מלא, שזהו דבר השכיח. [כלומר, שהם רגילים בכך שבכל חדש מלא אין מדליקין].

וכן כתבו הרשב"א והר"ן. ועיין בעל המאור והמאירי.

13. כך פירש רש"י.

אבל תוספות כתבו שמדובר כאן בכל ראש חדש [ולאו דוקא בראש השנה]. שהיו רגילים שלא לעשות מלאכה בראש חדש, כמבואר במסכת מגילה [כב ב]. וכן פירשו הרשב"א והר"ן.

והוכיחו תוספות [במגילה שם] שדוקא הנשים נהגו שלא לעשות מלאכה. אבל האנשים עשו מלאכה. וכן כתב רש"י שם.

וכתב רש"י שהטעם שהוסיף הקב"ה יום טוב לנשים, הוא מפני שבזמן עשיית העגל במדבר, לא הסכימו הנשים לתת את נזמי הזהב שלהן לצורך העגל. [וכן כתבו תוספות כאן בשם "רגילין לומר"].

ועיין בטורי אבן בהסבר דעת רש"י כאן [שלא ביאר שיש ביטול מלאכה בכל ראש חדש]. ועיין ערוך לנר.

הני, כל אלו בסך הכל, **שבעה הוו.**

כי אתא רב דימי אמר: הוסיפו עליהם עוד שלשה אילנות שאף הם מיני ארזים: **אלונים, אלמונים, אלמוגין.**

אלונים הם **בוטמי. אלמונים** הם **בלוטי** [אלה]. **אלמוגין** הם **כסיתא.**

איכא דאמרי, יש אומרים שהוסיפו שלשה מינים אחרים: **ארונים, ערמונים, אלמוגין.**

ארונים הם **ערי. ערמונים** הם **דולבי** [ערמונים]. **אלמוגין** הם **כסיתא.** אלמוגים הגדלים בקרקעית הים.

ואגב שדיברנו על האלמוגים, מביאה הגמרא אגדתא, המדברת עליהם:

ישעיהו התנבא שעתיד לצאת נחל מים דק מבית המקדש, שבסופו יתרחב מאד, עד כדי כך ש"**וצי אדיר — לא יעברנו**".

מהו "צי אדיר"?

אמר רב: זו בורני — ספינה **גדולה** שעושים בה מעשה גבורה, ולכן היא נקראת "צי אדיר". ואדיר הוא לשון גבורה.(14)

היכי עבדו, למה היתה מיועדת ספינה זו, ואיזו גבורה היו עושים באותה ספינה?(15)

מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא, מביאים ששת אלפי איש, שיעבדו במשך שנים עשר חדשי השנה.

ואמרי לה, יש אומרים: **תריסר אלפי גברא בשיתא ירחי שתא.** מביאים שנים עשר אלף איש שיעבדו במשך ששה חדשים.

ומעמידים את הספינה בים, באזור שגדלים בו אלמוגים, על מנת לעקור אלמוגים מקרקעית הים.

וטעני לה חלא עד דשכנא. וממלאים בה חול עד שקרקעיתה שוכנת על קרקע הים, ושוליה מעל פני הים. ובאיזור שבו גדלים האלמוגים אין הים עמוק כל כך.

ונחית בר אמוראי, וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא, וקטר להו בספינתא. ויורד צוללן, וקושר חבלי פשתן עבים [שאינם מתנתקים בקלות], ראשם האחד באלמוגים, וראשם השני בספינה.

ונטלי חלא ושדו לבראי. ונוטלים את החול שבספינה ומשליכים אותו החוצה, **וכמה דמדליא עקרא ומתיא.** וככל שהספינה מתרוממת היא עוקרת את שרשי אילן האלמוגים, ומביאה אליה את האלמוגים.

ואותם אלמוגים הם יקרים עד כדי כך, **שמחליף על חד — תרין בכספא.** מחליפים אותם בעד כמות כפולה של כסף.

והגמרא מוסיפה בענין האלמוגים:

תלת פרוותא הויין. שלשה נמלים חשובים היו בים:

תרתי בי ארמאי, שני נמלים היו שייכים לרומאים.

וחדא דבי פרסאי. ונמל אחד היה שייך לפרסים.

דבי ארמאי — מסקן כסיתא. הרומאים העלו מן הים אלמוגים באמצעות בר אמוראי

---

14. מהרש"א. 15. מהרש"א.

[צוללן].

דבי פרסאי — מסקן מרגנייתא. הפרסים העלו מן הים מרגליות. **ומקרייא** "**פרוותא דמשמהיג**". ונמל הפרסים היה נקרא נמל המלכות.

ואגב שהבאנו לעיל את הפסוק "אתן במדבר ארז". מביאה הגמרא דרשה שנאמרה על פסוק זה:

אמר רבי יוחנן: כל עץ שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים — עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לה.

שנאמר [ישעיה מא]: "**אתן במדבר ארז, שטה**".

ואין "מדבר" אלא ירושלים.

שנאמר [ישעיה סד]: "**ציון מדבר היתה ירושלים שממה**".

והגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי יוחנן באגדה:

ואמר רבי יוחנן: כל הלומד תורה ואינו מלמדה לאחרים — הוא **דומה להדס שבמדבר** [שהוא כהדס, וסביבו יש מדבר], **דליכא דליתהני מיניה**, שאין מי שיהנה מריחו.

איכא דאמרי, יש אומרים שהמשילו את ההדס שבמדבר לדבר משובח:

כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין תלמידי חכמים — דומה להדס במדבר, דחביב.

והגמרא מביאה עוד מימרא של רבי יוחנן באגדה:

ואמר רבי יוחנן: אוי להם לעובדי כוכבים, שאין להם תקנה.

שנאמר [ישעיה ס]: "**תחת הנחשת** שנטלו הבבלים מישראל **אביא** לעתיד לבוא **זהב**, שהוא מעולה מן הנחשת.

ותחת הברזל אביא כסף.

ותחת העצים — נחשת. ותחת האבנים — ברזל".

מכאן שתחת כל דבר שנטלו הגויים מישראל, יקבלו ישראל דבר מעולה ממנו.

ואם כן, **תחת רבי עקיבא וחביריו** שהרגום עובדי כוכבים באכזריות — **מאי מביאין!?** והיינו, שאין להם תקנה.

ועליהם על אותם עובדי כוכבים **הוא אומר** [יואל ד]: "**ונקיתי**, אם אבוא לנקות את העכו"ם משאר העוונות, **דמם לא נקיתי**". לא אנקה אותם על ששפכו את דמם של ישראל.

שנינו במשנה: **ומאין היו משיאין משואות** וכו' **ומבית בלתין** וכו'.

ומבארינן: **מאי בית בלתין?**

אמר רב:

זו בירם. כג-ב

שנינו במשנה: ומבית בלתין לא זזו, עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש.

ומבארינן: **מאי "גולה"?**

אמר רב יוסף: זו פומבדיתא.

מאי "כמדורת האש"?

תנא בברייתא: **כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו, ועולה לראש גגו.**

תניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף חרים וכייר, וגדר וחברותיה, היו משיאים משואות בראשי ההרים הסמוכים להן.

והיכן היו אותם הערים?

איכא דאמרי [יש אומרים]: **ביני ביני הוו קיימי.** בין הערים המוזכרות במשנה היו.

איכא דאמרי [ויש אומרים]: **לחד גיסא דארץ ישראל הוו קיימי.** לצד אחר של ארץ ישראל היו עומדות. ומשני צדדים של ארץ ישראל יש דרך שבה מגיעים לבבל [צפון, ומזרח].

מר חשיב דהאי גיסא, ומר חשיב דהאי גיסא. התנא ששנה את משנתנו מנה את הערים הפונות לבבל מהצד אחד. ורבי שמעון בן אלעזר מנה את הערים הפונות לבבל מהצד שני.

אמר רבי יוחנן: בין כל אחת ואחת מן הערים המוזכרות במשנתנו, היתה דרך שאורכה **שמונה פרסאות.**

ומקשינן: **כמה הוו להו,** כמה הן בסך הכל אורך הדרכים — **תלתין ותרתין** 32 פרסאות!

והרי האידנא טובא פרסאות **הוו!** והלא בימינו מידת הדרך בין ירושלים ועד העיר האחרונה היא ארוכה הרבה יותר!

אמר אביי: אסתתומי אסתתום להו דרכי.

הדרכים בין ההרים נסתמו בימינו, וההולכים בדרך צריכים להקיף, ולכן הדרך מתארכת.

דכתיב [הושע ב]: "**לכן הנני שך את דרכך בסירים**". הנני גודר את דרכיך בקוצים.

רב נחמן בר יצחק אמר מהכא מפסוק זה: **דכתיב** [איכה ג]: "**נתיבותי עוה**". עיות את דרכי.

מתניתין:

חצר גדולה היתה בירושלים, ובית יעזק היתה נקראת.

ולשם כל העדים שבאו להעיד עדות החודש בשבת, היו **מתכנסין.**

ובית דין היו **בודקין אותם שם, וסעודות גדולות עושין להם** באותה חצר, **בשביל שיהו רגילין לבא.**

בראשונה לא היו זזין משם העדים **כל היום.** מפני שהגיעו לירושלים מחוץ לתחום. והיוצא בשבת אל מחוץ לתחום שבת [אלפיים אמה] אסור לו לצאת מחוץ לארבע אמות, וכל החצר כארבע אמות היא.[16]

---

16. עירובין תחילת פרק ד'. ואף על פי שעיר נחשבת כולה כארבע אמות בכל זאת אסור היה להם לצאת מן אותה חצר, מאחר שהיונים פרצו פרצות בחומות ירושלים, כמבואר במסכת עירובין קא א. תוספות, רשב"א [ועיין עוד בדברי תוספות ד"ה לא היו. ובפני יהושע וערוך לנר. ובתוספות להלן סוף ד"ה או דילמא וערוך לנר שם].

וכדי שלא ימנעו מלבוא ולהעיד מחמת שאסורים לצאת מן החצר, **התקין רבן גמליאל הזקן, שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח.**

ולא אלו בלבד התיר להם רבן גמליאל לצאת חוץ לארבע אמות, אף על פי שיצאו אל מחוץ לתחום, **אלא אף חכמה** מיילדת, **הבאה** בשבת מחוץ לתחום **ליילד**, וכן **הבא** בשבת מחוץ לתחום כדי **להציל מן הדליקה ומן הגיים**, חייל שונאים, **ומן הנהר** העולה על גדותיו, **ומן המפולת — הרי אלו כאנשי העיר** שבאו אליה כדי להציל.

וגם לאחר שהצילו **יש להם אלפיים** אמה **לכל רוח** מחוץ לעיר, כדי שלא ימנעו מלבוא בעתיד.

גמרא:

איבעיא להו: האם **בית יעזק תנן, או בית יזק תנן?**

ומבארת הגמרא את השאלה:

האם "**בית יעזק**" **תנן**, שקראו לחצר כך משום מעלתה, ו"יעזק" **לישנא מעליא הוא**, לשון המבטאת דבר טוב הוא.

דכתיב [ישעיה ה]: "כרם היה לידידי בקרן בן שמן, **ויעזקהו, ויסקלהו**". גדר אותו וסיקל [הסיר] את אבניו ממנו.

או דלמא [שמא] "**בית יזק**" **תנן**, שקראו לחצר כך משום צער העדים, שאסור היה להם לצאת משם כל היום. ו"יזק" **לישנא דצערא הוא.**

כדכתיב [ירמיה מ]: "**והוא אסור באזיקים**".

ואף העדים, שאינם יכולים לצאת, הרי הם כאסורים באזיקים.

אמר אביי: תא שמע ראיה לפשוט את הספק, מהמשך המשנה:

דתנן: **סעודות גדולות היו עושין להם שם, כדי שיהו רגילים לבוא.**

ומכאן שלא היו העדים מצטערים שם, ו"בית יעזק" שנינו.

ודחינן: **דלמא תרתי הוו עבדי בהו.** שמא שני הדברים התקיימו בהם: מצד אחד היה להם צער כאסורים, ומצד שני היו נהנים לבוא לסעודות.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בסדר חקירת העדים המעידים על חידוש הלבנה:

ונקדים כמה ידיעות להבנת משנתנו וסוגית הגמרא:

א. סדר הילוך החמה: החמה זורחת בצפון מזרח של אופק השמים, ומשם היא עוברת למזרח, וממשיכה דרך הדרום, לכיוון מערב, ובסוף היום היא שוקעת בצפון מערב.

ובימות החורף הילוכה מצטמצם, כמבואר בגמרא.

ב. אור הלבנה הוא החזר קרני אור החמה, המקרינה על הלבנה.

הלבנה עגולה ככדור, ולעולם חציה מואר וחציה השני לעולם אפל.

באמצע החודש, נראה לנו כל חצי כדור הלבנה המואר על ידי החמה.

ואילו בתחילת החדש, נראה לנו רק חלק קטן מחצי הכדור המואר, ורובו מוסתר מעיננו, אלא מופנה אלינו בעיקר חלקו האפל, ואין אנו רואים אלא את שוליו.

ג. כאשר החמה והלבנה עומדות זו מול זו, שנמצאת הלבנה בין כדור הארץ ובין השמש, השמש מאירה כנגד חצי הלבנה הנסתר מעינינו, בקו ישר ממש, ולכן, אין אור הלבנה מגיע אלינו כלל. שעה זו היא שעת המולד

ומשעה שהלבנה זזה מעט, והרי היא עומדת באלכסון מועט לחמה, נראה לנו מקצת מהשטח המואר של הלבנה.[17]

ד. "קרנות הירח": בתחילת החודש ובסופו נראה הירח כמחצית עיגול עם קרניים. קרנותיו של הירח הן אור קרני השמש המוחזרות אלינו משיפולי הצד המואר של הירח, ומכאן שלעולם לא יתכן שקרנות הירח יפנו אל מול השמש אלא רק אל הצד הנגדי. כי "פגימת הלבנה", שהיא הצד האפל של הירח, מופנה תמיד אל הצד הנגדי של החמה, ולא אליה.

כיצד בודקין את העדים?

זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון.

ומכניסין את הגדול [החשוב] **שבהן, ואומרין לו: אמור, כיצד ראית את הלבנה?**

א. האם **לפני החמה או לאחר החמה.** האם היא מקדימה את החמה בסדר מסלולה, ונמצא שהחמה מתקדמת אל כיוון הלבנה.

או אדרבה, היא אחרי החמה, ונמצא שהחמה מתרחקת והולכת מהמקום שבו נמצאת הלבנה עכשיו [ובגמרא יתבאר איזה צד הוא לפני החמה ואיזה אחריה].

ב. האם היא היתה **לצפונה** של החמה, **או לדרומה?**

ג. **כמה היה** הירח **גבוה** מן הארץ, לפי אומדנכם?

ד. **ולאין היה נוטה,** האם קרנות הירח פנו לכיון צפון או לדרום?

ה. **וכמה היה** הירח **רחב?**

אם העד **אמר** שהלבנה היתה **לפני החמה — לא אמר כלום** [מבואר בגמרא].

ואחר כך, אחרי שגמרו לחקור את הגדול שבעדים, **היו מכניסין את** העד **השני, ובודקין** גם **אותו.**

ואם נמצאו דבריהם מכוונים — עדותן קיימת.

ושאר כל הזוגות, היו בית דין **שואלין אותן ראשי דברים** בלבד. שהרי כבר נתברר על ידי הזוג הראשון שאפשר לקדש את החדש, ולכן גבו את עדותם בלי חקירה יסודית.

---

17. על פי תוספות יום טוב.

ולא מפני **שהיו צריכים להם**, לשאר העדים, גבו את עדותם. **אלא** עשו זאת **כדי שלא יצאו בפחי נפש**, על שטרחו ובאו בחינם.

וחכמים דאגו שלא יצאו בפחי נפש, **בשביל שיהו רגילים לבוא.**

גמרא:

בתחילת החדש, סמוך לשעת חידושה של הלבנה, היא נראית דקה מאוד, ואינה יכולה להראות בשעות היום כאשר האור רב, אלא רק סמוך לשקיעת החמה. ובאותו הזמן החמה פונה מן הדרום, ונכנסת אל המערב, והולכת שם עד לקצה הצפון, שבפינה הצפונית מערבית הוא מקום שקיעתה.[18]

השאלה הראשונה ששאלו את העדים היא: כיצד ראית את הלבנה, לפני החמה או לאחר החמה?

ומאחר שביארנו שאין הלבנה נראית אלא סמוך לשקיעה, שאז החמה בצד מערב, והיא פונה צפונה, הרי "לפני החמה" הוא צפון, שהחמה פונה אז לשם, ואילו "לאחר החמה" הוא דרום.

ולכן מקשינן: הרי שאלו את העדים שתי שאלות:

[א] כיצד ראית את הלבנה — לפני החמה או לאחר החמה?

[ב] לצפונה או לדרומה?

וקשה: **היינו לפני החמה, היינו לצפונה. היינו לאחר החמה, היינו לדרומה.**

הרי שאלה אחת היא!?

ומתרצינן: **אמר אביי:** השאלה הראשונה במשנה אינה מתייחסת למקום שבו עומדת הלבנה, אלא לאיזה צד נוטים קרניה.

וכך שאלו את העדים: האם **פגימתה**, הצד האפל שלה היה **לפני החמה**, היה פונה אל מול החמה, **או** שפגימתה היתה פונה **לאחר החמה**, שצידה המואר של הלבנה היה פונה אל החמה, והצד האפל לכיוון הנגדי.

ולכן שנינו בסיפא: **אם אמר** "**לפני החמה**" — **לא אמר** כלום. שהרי לעולם אין קרניה של הלבנה פונות אל החמה.

דאמר רבי יוחנן: מאי דכתיב, כוונת הכתוב [איוב כה]: "**המשל ופחד עמו, עושה שלום במרומיו**" היא לומר: כי **מעולם לא ראתה חמה** את **פגימתה של הלבנה** [הצד האפל של הלבנה, שהוא בכיוון קרנותיה].

וכמו כן מעולם **לא** ראתה החמה את **פגימתה של קשת.**

ומבאר רבי יוחנן:

למה החמה לא רואה את **פגימתה של הלבנה**? משום **דחלשה דעתה** של הלבנה על ידי זה, ועל זה נאמר "עושה שלום במרומיו".[19]

ולמה החמה לא רואה את **פגימתה של קשת**?

---

18. זהו מקום שקיעת החמה בימות החמה, אבל בימות הגשמים החמה שוקעת בתחילת כניסתה [מן הדרום] למערב, דהיינו בקרן דרומית מערבית. וכפי שיבואר בגמרא להלן.

19. מהרש"א.

דלא לימרו, כדי שלא יאמרו **עובדי החמה**:

כד-א **גירי קא משדיא**. הקשת הזו, היא קשת שבה החמה יורה חיצים לעבר הכופרים בה. שדרך היורה בקשת להעמיד את מרכזה מולו, ואת פגימתה לצד פניו. ועל זה נאמר "המשל ופחד עמו". [20]

שנינו במשנה: **כמה היה** הירח **גבוה ולאין היה נוטה**.

פיסקה זו אין מקומה כאן! [21]

תנא חדא. שנינו בברייתא אחת: אם העד אמר שהלבנה עמדה **לצפונה** של החמה — **דבריו קיימין**, ואם אמר שהלבנה עמדה **לדרומה** של החמה — **לא אמר כלום** [והטעם יתבאר להלן].

ומקשינן: **והתניא איפכא**, הרי שנינו בברייתא אחרת להיפך:

לדרומה — דבריו קיימין. לצפונה — לא אמר כלום!

ומתרצינן: **לא קשיא**.

כאן, בברייתא האחרונה, ששנינו בה "לדרומה, דבריו קיימין" מדובר **בימות החמה**.

כאו, ואילו בברייתא הראשונה, ששנינו בה "לצפונה, דבריו קיימים", מדובר **בימות הגשמים**.

וזהו טעם הדבר:

[א] כך הוא סדר מהלך החמה:

בתקופות תשרי וניסן, הימים והלילות שווים, והחמה יוצאת מאמצע המזרח, ועוברת דרך הדרום, ושוקעת באמצע המערב.

בימות החמה, החמה יוצאת מצפון מזרח, עוברת דרך הדרום, ושוקעת בצפון המערב.

ביום הארוך ביותר החמה יוצאת מקצה הרוח הצפונית, הסמוכה למערב, ובערב היא עוברת את כל המערב, ושוקעת בקצה הצפון.

ככל שהימים מתקצרים, החמה מתקרבת בזריחה למרכז המזרח, ובשקיעה למרכז המערב.

בימות הגשמים, השמש יוצאת בקצה המזרח סמוך מאוד לדרום, ושוקעת בקצה המערב, סמוך מאוד לדרום.

[ב] הלבנה נמצאת בזמן חידושה בקצה מערבי דרומי של הרקיע, ואין היא נראית אלא סמוך לשקיעה.

וכתב הריטב"א, שכוונת הגמרא לומר שבראה הבורא בדרך הזאת מטעם זה. אך אין ללמוד מהגמרא שחז"ל לא ידעו את טעם הדבר וטבעו "כמו שבודים המחפים עליהן ועל חכמתם דברים אשר לא כן".

20. מהרש"א. וראה הערה קודמת בשם הריטב"א. וכתבו תוספות שהלבנה לפעמים רואה את פגימת הקשת, ואין לחוש שמא יאמרו שהיא משגרת חיצים, מפני שאין הקשת נראית אלא ביום, והלבנה אינה מאירה כל כך ביום. [אלא כנר בצהרים], ולפיכך לא יאמרו עובדיה שהיא משגרת חיצים.

21. מהרש"א.

הלכך, בימות הגשמים שאין החמה נכנסת למערב אלא בשעת השקיעה, והלבנה נראית סמוך לשקיעה, נמצא שהלבנה כבר במערב עוד לפני שהחמה הגיעה לשם, שהרי עד סמוך לשקיעה ממש, עדיין החמה בדרום, נמצא שהלבנה מצפון לחמה.

אבל בימות החמה, החמה עוברת את רוב המערב, ולפעמים אפילו את כולו, ושוקעת בקצה הצפון מערבי. ומאחר שהלבנה אינה נראית אלא סמוך לשקיעה, והיא בדרום המערב, נמצא שכאשר הלבנה נראית [סמוך לשקיעה], כבר עברה החמה את דרום המערב, ומכאן שבימות החמה הלבנה נראית מדרום לחמה.

שנינו במשנה: כמה היה גבוה ולאן היה נוטה.

תנו רבנן:

עד **אחד אומר** שהירח היה **גבוה** כשיעור **ב׳ מרדעות** [מידה מסוימת של המקל שמכים בו את הבקר], **ואחד אומר ג׳ — עדותן קיימת.** מפני שיתכן שכל אחד שיער את הגובה בצורה אחרת.

ואם **אחד אומר** היה גבוה **ג׳** מרדעות, **ואחד אומר ה׳ — עדותן בטלה!** מפני שיש הפרש גדול מידי ביניהם.

אבל מצטרפין הם **לעדות אחרת.** אם נמצא עד אחר שאומר כדברי אחד מהם, הרי הוא מצטרף איתו, ועדותן מתקבלת.

תנו רבנן:

עדים שאמרו: **ראינוהו** משתקף **במים,** או **ראינוהו** משתקף **בעששית,**[22] בזכוכית המקיפה את הנר, או **ראינוהו בעבים,** ביום המעונן ראינוהו דרך העבים — **אין מעידין עליו.** אינם יכולים להעיד עליו.

אמרו: ראינו **חציו במים,** ראינו **חציו בעבים,** ראינו **חציו בעששית — אין מעידין עליו.**

ותמהינן: **השתא,** כאשר ראו את **כולו** במים, בעששית, או בעבים — **אמרת שלא** יכולים להעיד עליו.

ראו **חציו — מבעיא!?** וכי צריך לומר שאם ראו רק חצי ירח [בעששית, במים, ובעבים] אין מעידים עליו?!

אלא: הכי קאמר: אמרו ראינו **חציו במים וחציו** השני **ברקיע. חציו בעבים וחציו ברקיע. חציו בעששית וחציו ברקיע — אין מעידין.**

תנו רבנן:

עדים שאמרו: **ראינוהו, ושוב** אחר כך **לא ראינוהו — אין מעידין עליו.**

ותמהינן: וכי **כל הכי חזו לה ואזלי!?** וכי לעולם הם צריכים להמשיך ולראותו?!

אמר אביי: הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר:

ראינוהו מאלינו, בלא כוונה להעיד עליו, **ושבנו** והתכוונו **לראותו מדעתנו** כדי להעיד עליו, ואז שוב **לא ראינוהו — אין מעידין עליו.**[23]

---

22. המפרש על הרמב״ם.

23. על פי הרמב״ם [קידוש החדש ב ו].

מאי טעמא?

אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי. שמא עיגול קטן של ענן הם ראו, ונדמה להם כלבנה, וכלה הענן, והלך לו.[24]

מתניתין:

א. אחרי שבית דין קיבלו את עדות החודש, היה **ראש בית דין אומר: "מקודש".**

וכל העם עונין אחריו: "מקודש, מקודש".

ב. **בין שנראה** הירח **בזמנו** בליל השלושים.[25]

בין שלא נראה בזמנו —

מקדשין אותו.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו ביום השלשים ואחד, מפני **שכבר קידשוהו שמים.**

כי ביום השלשים ואחד אין הדבר תלוי בבית דין. לפיכך אינם צריכים לומר ביום השלשים ואחד "מקודש".

גמרא:

שנינו במשנה: **ראש בית דין** אומר מקודש, **וכו'.**

והוינן בה: **מנהני מילי,** מנין למדו את הדברים הללו?

אמר רבי חייא בר גמדא, אמר רבי יוסי בר שאול, אמר רבי:

אמר קרא [ויקרא כג]: **"וידבר משה את מועדי ה'".**

מכאן, שראש בית דין אומר מקודש.

ופירוש הפסוק: משה אמר את מועדי ה', על ידי שאמר על החדש "מקודש", ועל ידי זה נקבעו המועדות.

שנינו במשנה: **וכל העם עונין אחריו "מקודש מקודש".**

והוינן בה: **מנלן?**

אמר רב פפא: אמר קרא [שם]: "אלה מועדי ה' מקראי קדש **אשר תקראו אותם".**

נאמר "אתם" בלא האות ו'.

ולכן, **קרי ביה "אתם"!** ללמד, כי אתם תקראו אותם מועדי ה'.[26]

רב נחמן בר יצחק אמר: נאמר [שם]: **"אלה הם מועדי".** ללמדך, **"הם"**, העם, **יאמרו "מועדי"**, בכך שיענו "מקודש מקודש" אחרי ה"מקודש" של בית דין.

והוינן בה: **"מקודש מקודש" — תרי זימני למה לי!?** מדוע העם ענו מקודש מקודש

---

24. רמב"ם.

25. הירח משלים את מחזורו במשך עשרים ותשעה יום ומחצה בערך, ונראה שמטעם זה אם הירח נראה ביום השלשים, הרי זה קרוי "זמנו". ראה לעיל הערה 11.

26. "אתם" היינו העם, וכך הבינו טורי אבן וערוך לנר. ועיין שם שהתקשו בדבר.

פעמיים?

ומשנינן: **דכתיב מקראי קודש**, ומשמע שתי קריאות, והיינו שיקראו פעמיים "מקודש".

שנינו במשנה: **רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה** חידוש הירח **בזמנו** [בליל השלשים] — שוב **אין מקדשין אותו.**

תניא: פלימו אומר: אם חידוש הירח נראה **בזמנו**, בליל השלושים, **אין מקדשין אותו.** מפני שעכשיו הוא זמנו, והרי הוא קדוש מאליו, בלא חיזוק של אמירת "מקודש" על ידי בית דין.

אבל אם נראה **שלא בזמנו**, בליל השלשים ואחד, אז בית דין **מקדשין אותו.**

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: בין כך ובין כך — אין מקדשין אותו.

שנאמר [ויקרא כה]: "**וקדשתם את שנת החמשים** שנה" — **שנה** [שנת היובל] **אתה מקדש, ואי אתה מקדש חדשים.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק, שבזמנו מקדשים, ושלא בזמנו אין מקדשים.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא, אף אנו נלמד כך מדברי משנתנו [להלן כה ב]:

דתנן: **ראוהו בית דין וכל ישראל**, בליל שלושים, או **שנחקרו העדים** ביום השלשים ונמצאו עדי אמת, **ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר**, אין ראש חדש חל ביום השלשים, אלא ביום השלשים ואחד.

"**מעובר**" — **אין**. כלומר, דוקא "מעובר" שנינו במשנה, ומשמעותו משעה שחשיכה ליל שלשים ואחד הרי הוא מתקדש מאליו.

אבל "**מקודש** למחר", שבית דין צריך לקדשו למחרת היום [לפי שבית דין מקדשים רק ביום ולא בלילה] — **לא** שנינו בה.

ומכאן שאין בית דין מקדשים אותו כלל!

ודחינן: יתכן שהמשנה סוברת שגם כאשר נראה שלא בזמנו מקדשים אותו.

ומכל מקום, **מעובר — איצטריכא ליה.** התנא הוצרך להשמיענו שהחדש מעובר.

כי אילו הוא היה שונה "מקודש למחר", אזי **סלקא דעתך אמינא**, היית אומר, **הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל — איפרסמא** מילתא, **ולא ליעברוה.** כבר התפרסם הדבר, ולא יעברו את החדש, אלא למחר יאמרו בית דין: הרי החדש מקודש מאתמול.

לכן **קא משמע לן** התנא שהחדש מעובר.

מתניתין:

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל, והיו מצויירות **בטבלא**, על השלחן, **ובכותל — בעלייתו**, ששם קיבל את העדים.

שבהן, באותן צורות, היה **מראה את ההדיוטות**, אנשים פשוטים, שאינם מבינים את השאלות המוזכרות במשנה הקודמת.

ואומר לעד: **הכזה ראית או כזה?**

גמרא:

ותמהינן: **ומי שרי**, וכי מותר לעשות כדמות צורת הלבנה?!

והכתיב [שמות כ]: "אתם ראיתם כי מן

השמים דברתי עמכם. **לא תעשון אתי**".

ודרשו חכמים במסכת עבודה זרה [מג א] "**לא תעשון**" **כדמות שמשיי**, העומדים "**אתי**".

והניחה הגמרא כי "שמשים העומדים אתי", משמעותם: שמש, ירח וכוכבים.

ומתרצינן: **אמר אביי: לא אסרה תורה** לעשות **אלא שמשין שאפשר** לאדם **לעשות כמותן** ממש. כגון אלו השנויים בברייתא דלהלן:

כדתניא: לא יעשה אדם בית שהוא כ**תבנית היכל**, כמידת היכל בית המקדש, בארכו, רחבו, וגבהו, ופתחיו כשיעור מידת פתחי ההיכל. אבל אם שינה במקצת מותר. [רש"י ע"ז מג א].

ולא **אכסדרה**, כ**תבנית אולם** שהיה לפני ההיכל.

ולא **חצר**, **כנגד** [כמידת] **העזרה**.

ולא **שלחן כנגד השלחן** שבמקדש.

ולא **מנורה כנגד המנורה** שבמקדש, שהיו בה שבעה נרות.

אבל עושה מנורה **של חמשה** נרות, **ושל** כד-ב
ששה נרות, **ושל שמונה** נרות.

ומנורה **של שבעה — לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות.**

כי אף על פי שבענין המנורה נאמר: "ועשית מנורת זהב טהור", בכל זאת הגמרא במנחות [כח ב] דורשת מן הכתוב, שאם עשאה משאר מתכות היא כשרה, לפיכך אסור לעשות כדוגמתה גם משאר מתכות.[27]

רבי יוסי בר יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה.

מפני שאף אם עשו במקדש מנורה מעץ, הרי היא כשרה, **כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי**, כאשר נצחו את היונים והוציאום מירושלים וטיהרו את המקדש, והיו עניים ולא יכלו לעשות את המנורה מזהב.

ומהם נלמד שאף מנורת עץ כשרה [וטעמו של רבי יוסי בר יהודה מפורש במנחות שם[28]].

אמרו לו חכמים: וכי **משם ראיה** שאף מנורה של עץ כשרה?!

והרי המנורה שעשו מלכי בית חשמונאי לא של עץ היתה!

---

27. שנאמר: "ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תיעשה המנורה". ודרשו חז"ל: "ועשית מנורת" — הרי זה כלל. "זהב טהור" — פרט. "מקשה תיעשה" — חזר וכלל, ו"כלל ופרט וכלל" מלמד שצריך שהכלל יהיה כעין הפרט. כשם שהפרט [זהב] הרי הוא מתכת, אף הכלל מדבר במיני מתכות בלבד. רש"י.

28. ומובא ברש"י כאן, והיינו, שרבי יוסי בר יהודה דורש את הפסוק הנ"ל [בהערה הקודמת] בדרך לימוד של "ריבוי ומיעוט" [ולא ב"כלל ופרט"] ומדרך זו למדים שהתורה מרבה את כל המינים ואינה ממעטת אלא מין אחד. והיינו מנורה של חרס.

אלא **שפודין של ברזל היו, וחיפום בבעץ,** בדיל.(29)

וכאשר **העשירו — עשאום של כסף.**

חזרו והעשירו יותר — **עשאום של זהב.**

ולעולם אין המנורה כשרה בשל עץ, אלא בשל מתכת בלבד.

ומדברי הברייתא למדנו שאין איסור לעשות כדמות השמשים של ה׳, אלא רק בדומים להם ממש. ומאחר שאי אפשר לעשות כדמות הלבנה ממש, מותר לעשות כצורתה.

ותמהינן: **וכי שמשין שאי אפשר לעשות כמותן — מי שרי!?** וכי מותר לעשות כמותן?!

והתניא: נאמר [שמות כ]: **״לא תעשון אתי״.**

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום.

ומניחה הגמרא שהשמשים ב״מרום״ הם השמש והירח והכוכבים, שאי אפשר לעשות כמותם ממש!

ומשנינן: **אמר אביי: לא אסרה תורה** לעשות כדמות השמש והירח והכוכבים שבמרום.

אלא זה שאסרה תורה לעשות הוא **דמות ״ארבעה פנים״ בהדי הדדי.** פני שור, אדם, אריה ונשר בחיה אחת.

וזה כדוגמת חיות הקדש, כמבואר בתחילת ספר יחזקאל.(30)

ומשמעות ״אתי״ — דמות החיות השוכנות אצלי.(31)

ומקשינן: **אלא, מעתה, פרצוף אדם לחודיה — תשתרי!?** מאחר שאחד מארבעת הפנים של חיות הקדש הם פני אדם, ואמר אביי שאין איסור אלא כאשר עושים את דמות ארבעת הפנים יחד, אם כן, מותר לעשות דמות פרצוף אדם לבדו!

אלמה, למה **תניא: כל הפרצופות מותרין** לעשות כדוגמתן, **חוץ מפרצוף אדם.**

אמר רב הונא בריה דרב אידי: מפרקיה דאביי שמיעא לי, שמעתי משיעורו של אביי, שכך הוא דרש את הפסוק **״לא תעשון אתי״ — לא תעשון אותי!**

כלומר, כדמות אדם, לפי שכך אני נראה בו לנביאים בחזיונם.(32)

ותמהינן: **ושאר שמשין — מי שרי!?** וכי מותר לעשות כדמות שאר השמשין חוץ מצורת אדם?

---

29. רש״י עבודה זרה מג.

30. שלחיות הקודש יש 4 פנים לכל אחת מהן. והיינו פני שור אדם אריה ונשר.

במסכת חגיגה [יב ב] אמרו שיחזקאל הפך את השור לכרוב, וליפכך מסתפק הש״ך [יו״ד קמא כ], האם מה שהזכיר רש״י כאן שור, זה לאו דוקא, או שמאחר שהיה שור במרכבה בזמן שנאמר המקרא, לפיכך גם בזמננו אסור לעשות צורת 4 פנים ושור ביניהם.

31. רש״י עבודה זרה מג.

32. ר״ח ריטב״א. [אבל חס ושלום שיהיה לבורא יתברך דמיון לגוף כלל. ריטב״א].

והא תניא: "לא תעשון אתי" — לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום. כגון: אופנים, ושרפים, וחיות הקודש, ומלאכי השרת! (33)

אמר תירץ **אביי: לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון**, ברקיע השביעי העליון, שנאמר "אתי".

אבל חמה, לבנה, כוכבים ומזלות, אינם גבוהים כל כך, אלא ברקיע השני הם.

ותמהינן: וכי שמשין **שבמדור התחתון — מי שרי!**? וכי מותר לעשות כדוגמתן?!

והתניא: נאמר [שמות כ]: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת". ודרשינן:

"אשר בשמים" — לרבות חמה ולבנה, כוכבים ומזלות.

"ממעל" — לרבות מלאכי השרת!

ומתרצינן: **כי תניא ההיא**, כל כוונת הברייתא ההיא, היא לענין שאסור **לעבדם**, אבל מותר לעשותם.

ותמהינן: **אי**, אם הברייתא מדברת לענין **לעבדם**, הרי **אפילו לשלשול** תולעת **קטן נמי** אסור לעבוד! ולמה הזכירה הברייתא רק את שוכני השמים?

ומתרצינן: **אין הכי נמי**. אכן הברייתא בהמשך דבריה אומרת שאף לשלשול אסור לעבוד.

דתניא בברייתא:

"אשר בארץ" — לרבות הרים וגבעות ימים ונהרות אפיקים [מוצאי מים] **וגאיות.**

"מתחת" — לרבות שלשול קטן [הדר מתחת לארץ בתוך הקרקע].

אך הגמרא דוחה את דברי אביי:

---

33. בשלחן ערוך [יורה דעה קמא ד] פסק [על פי הגמרא בעבודה זרה מג] שאין איסור אלא בארבעת הפנים ביחד. [אדם שור אריה ונשר], או צורת שרפים ואופנים, ומלאכי השרת וצורת אדם.

וקשה: הרי מבאור בגמרא שצורת אדם לבדו אסורה!

[א] הר"ן תירץ שכאשר צורת האדם מצורפת לצורות נוספות, הייתי חושב שדבר זה מותר מפני שאין זו צורת אדם, וכן אין זו צורת מלאכי השרת שלהם כנפים. ולכן הוצרך הכתוב לאוסרו. וכן תירצו תוספות בתירוצם הראשון.

ותמה הט"ז [שם ס"ק א]: לפי זה אם יעשה צורת אדם עם פרצוף אחד או שנים מהחיות הנ"ל יהיה מותר? ולא שמענו דבר זה!

[ב] הט"ז [שם] תירץ שהפסוק משמיענו שאם עשה צורת ד' חיות יחד צריך לפחות [לחסר ולהזיק] לכל ארבעת הצורות.

[ג] תוספות בתירוץ שני מתרצים שהפסוק משמיענו שאם היתה לפניו צורת אדם עשויה, אסור לו להוסיף עליה את צורות שלשת הפרצופין האחרים. וכן כתב הש"ך שם בשם הסמ"ק.

[ד] הש"ם שם מביא תירוץ נוסף של תוס', שהפסוק השמיענו שהעושה צורת ארבעת פרצופין עובר בשני לאוין.

כתב הט"ז [שם], שאין איסור אלא כשעושה צורת אדם שלם, וכן בכל ארבעת החיות. אבל אם עושה את פניהם בלבד, מותר. עיין שם. [וכן כתב הש"ך סוף ס"ק כה בענין כל הצורות ע"ש].

ותמהינן: **ועשייה גרידתא — מי שרי!?**

וכי מותר לעשות כצורת השמשים שבמרום שלא על מנת לעבדם?!

והתניא: "לא תעשון אתי" — מלמד, שלא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון: חמה ולבנה כוכבים ומזלות!

ומכאן מוכח שאסור לעשות כצורת שמשי מרום אפילו שלא על מנת לעבדם.

וחוזרת קושית הגמרא דלעיל: איך היו לרבן גמליאל צורות לבנה? הרי אסור לעשותם?

ומתרצינן: **שאני** שונה **רבן גמליאל, דאחרים**, נכרים **עשו לו** אותם.

ואף על פי שגזרו חכמים שאסור לומר לנכרי לעשות דבר איסור, לצורך מצוה התירו [תוספות. ריטב"א].

ומקשינן: **והא רב יהודה, דאחרים עשו לו** צורה אסורה בטבעתו [טבעת ובראשה חותמת, שבה היה רגיל לחתום], ואף על פי כן **אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא** ["שנון"]! **סמי** השחת **עיניה** דצורה **דין**. השחת את צורתה של זאת.

ומתרצינן: **התם** [שם] **חותמו בולט הוה.**

ואסור לעשות כן **משום חשדא** שיחשדוהו שהוא עובד לצורה זו עבודה זרה.

כדתניא: טבעת ובה צורה שאסור לעשותה:

אם **חותמו בולט — אסור להניחה** באצבעו מפני החשד.

ומותר לחתום בה על שעוה [כפי שנהגו בימיהם], כי כאשר חותמים בה על השעוה, בליטת הצורה שבטבעת, גורמת לשעוה לשקוע באותה צורה, ומותר לעשות צורה שוקעת.(34)

ואם **חותמו שוקע — מותר להניחה** באצבעו.

ואסור לחתום בה על שעוה, כי בשעוה נעשית צורה בולטת.

ולכן, שמואל אמר לרב יהודה שישחית את הצורה הבולטת שהיתה בטבעתו.

ומתוך דברי הגמרא להלן יתבאר מדוע רבן גמליאל לא היה צריך להשחית את הצורות שבידו.

ותמהינן: **ומי חיישינן לחשדא?!** וכי אנו חוששין לחשד זה?!

והא ההיא בי כנישתא ד"שף ויתיב"

---

34. הגמרא לא תירצה לעיל שלרבן גמליאל היו צורות לבנה שוקעות. ומכאן למד רבנו תם, שלענין חמה לבנה וכוכבים אפילו צורה שוקעת אסור. מפני שאינם בולטים ברקיע. [כן כתבו תוספות והרא"ש בשם רבנו תם ור"י וריב"א בעבודה זרה מ"ג. וכן הביא הטור יו"ד קמ"א בשם ר"ת].

ועיין הגהת הגר"א שו"ע יו"ד קמ"א סעיף קטן כ"ה.

והט"ז [יו"ד קמ"א ס"ק י"ב] מביא בשם הרמב"ן והר"ן שאפילו בשאר הצורות אסור גם אם אינן בולטות, וכן מסקנת הטור. ולפיכך כתב שלהלכה אין להקל בזה. [וכל זה בצורה שלימה, וכמו שנתבאר לעיל בסוף הערה 33].

בנהרדעא, והלא באותו בית כנסת שהיה ב"שף ויתיב" [שם מקום] אשר בנהרדעא, **דהוה ביה אנדרטא**, צורת דמות המלך.

ובכל זאת **הוו עיילי**, היו נכנסים בו **רב**, **ושמואל**, **ואבוה דשמואל**, **ולוי**, **ומצלו התם**,ומתפללים שם.

ולא חיישי לחשדא, לא חששו שיחשדו בהם שמא הם מתפללים לעבודה זרה!

ומכאן ראיה שאין חוששים לחשד זה!

ומתרצינן: צורה השייכת ל**רבים**, כגון בבית הכנסת, **שאני**, היא שונה מצורה השייכת ליחיד, שמותר לקיימה היות ואין חושדים ברבים.

ותמהינן: **והא רבן גמליאל — יחיד הוא!** ואף על פי כן, הוא השתמש בצורות הלבנה שהיו לו ולא חשש לחשד!

ומתרצינן: אף על פי שהצורות היו שלו בלבד, בכל זאת **כיון** דרבן גמלאל **נשיא הוא — שכיחי רבים גביה**. רבים שכיחים בביתו, והרי זה כצורה של רבים, שאין חושדים בהם.

איבעית אימא, ואם תרצה, תוכל לתרץ, שצורות הלבנה שביד רבן גמליאל **דפרקים הוה** — היו עשויות חוליות, ולא היה מחברם אלא בשעת בדיקת עדים, ולא ראו זאת כל יום, ולפיכך אין חשד בדבר.[35]

ואיבעית אימא: רבן גמליאל עשה בעצמו את צורות הלבנה שבידו,[36] משום שכדי **להתלמד עבד**, עשה זאת.

וכתיב [דברים יח]: "לא תלמד לעשות כתועבות הגויים ההם". ודרשינן:

לא תלמד על מנת **לעשות** — **אבל אתה למד** לעשות על מנת **להבין ולהורות**.

מתניתין:

מעשה שבאו שנים עדים, **ואמרו ראינוהו** [את חידוש הירח] **בשחרית במזרח**.

ובערבית ראינוהו **במערב**. כה-א

אמר רבי יוחנן בן נורי: עדי שקר הם, כי לא יתכן שבתוך 12 שעות תתרחק הלבנה כל כך.[37]

כשבאו ליבנה, **קיבלן רבן גמליאל**. וטעמו יתבאר להלן.

ועוד מעשה, **שבאו שנים ואמרו ראינוהו**

---

35. רש"י במסכת עבודה זרה מג ב.

36. ריטב"א ד"ה ואי בעית אימא דפרקים הוה. עיין שם.

37. כך פירש רש"י.

אך, רש"י מביא בשם רבותיו פירוש אחר:

מעשה שבאו שנים ואמרו: ראינוהו שחרית במזרח — את הירח השייך למחזור הישן, **וערבית במערב** — את הירח השייך למחזור החדש.

אמר רבי יוחנן בן נורי: עדי שקר הם מפני שבין המחזור הישן למחזור החדש הלבנה מתכסה מן העין 24 שעות [כמבואר לעיל כ ב].

אך רש"י דוחה פירוש זה מלשון הגמרא. עי"ש. והריטב"א מביא שכפירוש רבותיו של רש"י מבואר בירושלמי

בזמנו ביום השלשים, **ובליל עיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל.**[38]

אמר רבי דוסא בן הורכינס: עדי שקר הן, שהרי **היאך מעידים על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה!?**

כלומר, איך יתכן שלאחר המולד וחידוש הלבנה תחזור הלבנה ותיסתר מעינינו?

אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך.

ואותו חדש — תשרי היה. ונמצא שנחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע מתי חל יום הכיפורים.

שלח לו רבן גמליאל הנשיא לרבי יהושע: **גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך** ותטלטלם בידך, **ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך.**

הלך ומצאו רבי עקיבא את רבי יהושע, כשהוא **מיצר** [מצטער], שהנשיא גזר עליו לחלל את יום הכיפורים.

אמר לו: יש לי ללמוד, שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שכך הוא הדין אפילו אם הוא טעה.

שנאמר [ויקרא כג]: **"אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם".** נאמר "אשר תקראו", מכאן שבקריאת בית דין תלויים המועדות.

בין קידשום **בזמנן, בין שלא בזמנן — אין לי מועדות אלא אלו.**

בא לו רבי יהושע **אצל רבי דוסא בן הורכינס** שחשבונו היה שוה לחשבון רבי יהושע [וכדלעיל].

אמר לו רבי דוסא: **אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל** אם דן כהוגן, הרי **צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו.** אלא שאין אנו צריכים לדון אחר בית דין:

שנאמר [שמות כד]: **"ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל". ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים?**

אלא, בא הכתוב **ללמד, שכל שלשה ושלשה שעמדו** [שנעשו] **בית דין על ישראל — הרי הוא כבית דינו של משה!**

שאם בא אדם לדון אחר בית דין שבימיו, ולומר: וכי בית דין זה הוא כמשה ואהרן וכאלדד ומידד ששמותיהם נתפרשו?!

אומרים לו: שמא חשוב הוא כשלשה מן

---

38. רבן גמליאל קידש את הלבנה על פיהם ביום השלושים, ורק אחר כך באו ואמרו שבליל עיבורו [דהיינו ליל ל"א] לא נראה. ואין לפרש שרבן גמליאל קיבלם בליל השלושים ואחד, שהרי אם כן נמצא שביום השלשים לא התקדש החדש, וממילא החדש מעובר.

ואף על פי שלבסוף באו העדים ואמרו שהלבנה לא נראתה בליל העיבור — "קיבלן רבן גמליאל". כלומר רבן גמליאל החזיק בקבלתו הראשונה ולא חזר בו. תפארת ישראל. וכן מבואר מדברי הריטב"א להלן בד"ה אתם ואפילו מוטעין.

[ועוד מבואר בלשון הריטב"א שם, שמדובר כאן שבאו עדים אחרים ואמרו שבליל עיבורו לא נראה, ולא באותם עדים. דברי הריט"בא מובאים להלן הערה 43].

שאר שבעים הזקנים, שלא התפרשו שמותיהם.

נטל רבי יהושע **מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל, ביום שחל יום הכיפורים להיות, בחשבונו.**

עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו.

אמר לו בוא בשלום "**רבי**" ו"**תלמידי**".

הרי אתה **רבי** בחכמה, **ותלמידי, שקבלת את דברי.**

גמרא:

שנינו במשנה: מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם. כשבאו ליבנה קבלם רבן גמליאל.

תניא: אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כך מקובלני מבית אבי אבא: פעמים שבא הירח **בדרך ארוכה** ואינו עובר בתוך 12 שעות מן המזרח ועד למערב. **ופעמים שבא בקצרה**, ועובר מן המזרח למערב בתוך 12 שעות.

אמר רבי יוחנן: מאי טעמייהו ד"בי רבי", בית סבו, הסוברים שהירח בא בקצרה?

דכתיב [תהילים קד]: "**עשה** [הקב"ה] **ירח למועדים, שמש ידע מבואו**".

רק **שמש הוא דידע** בקביעות את **מבואו**, שמסלול החמה הוא קבוע ומדוייק.

אבל **ירח — לא ידע מבואו.**

וכך כוונת הכתוב: "עשה ירח למועדים". מועדים משמעותם פעמים, שלפעמים הוא שוקע כאן ולפעמים שם, ואין מקומו קבוע. אבל שמש ידע בקביעות את מבואו [על פי ר"ח].

רבי חייא חזייא לסיהרא, דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה. רבי חייא ראה את הירח מהמחזור של החודש שעבר, שנראה ברקיע ביום העשרים ותשעה לחודש בבקר.

שקל קלא, גוש עפר, **פתק ביה**, זרק כלפיו, **ואמר:**

לאורתא — בעינן לקדושי בך.

אנו רוצים לעשות הערב את יום טוב של ראש השנה ולחסר את חודש אלול כדי שלא יהיה יום הכיפורים סמוך לשבת [משום תקנת הירקות והמתים, כדלעיל כ א]. ובדעתנו לאיים על העדים לומר מחר שראו את חידוש הלבנה [כדלעיל שם].

ואילו את — קיימת הכא!? ועדיין עתה כאן!?

זיל, איכסי! לך והתכסה לפני הלילה!

ודבריהם הם שלא כדברי הרמב"ם [קידוש החדש ג טו] שכתב שאם לאחר יום השלשים שעיברו את החדש, באו עדים והעידו שהלבנה נראתה ביום השלשים, אזי בית דין מקדשים את החדש למפרע ביום השלשים. ועיין ריטב"א להלן כה ב שהביא את דברי הרמב"ם וחלק עליהם. [וזהו כשיטתו כאן].

כי אם הירח מן החודש שעבר נראה בלילה, אין מקדשים למחרת את החדש [כדלעיל שם].

[**ואזלא ואכסי** — הלך הירח והתכסה].[39]

אמר ליה רבי לרבי חייא: מאחר שהירח ממחזור החדש שעבר נראה היום, **זיל לעין טב, וקדשיה לירחא.**

לך למקום הנקרא עין טב, וקדש את החדש שם, אבל אל תקדשנו בעירנו, היות ואנשי העיר ראו את הלבנה של החודש החולף היום, ויתלוננו על שאנו מקדשים את החדש מחר.[40]

ושלח לי ביד שליח **סימנא**, שאדע שקדשת את החדש — **"דוד מלך ישראל חי וקים".**

ובזה אדע שקדשת את החדש. ונקט סימן זה, מפני שדוד נמשל ללבנה, שנאמר עליו [תהילים פט]: "כסאו כשמש נגדי, כירח יכון עולם".[41]

תנו רבנן:

פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש.

כסבורים היו **העם לומר** היום **ראש חדש, ובקשו בית דין לקדשו.**

אמר להם רבן גמליאל: כך מקובלני מבית אבי אבא: אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה [12 שעות שהם חצי יממה], **ושני שלישי שעה, ושבעים ושלשה חלקים** [מתוך 1080 חלקי שעה שיש בשעה].[42]

ואותו היום שבו היה מעשה זה, **מתה אמו של בן זזא, והספידה רבן גמליאל הספד גדול.**

ולא מפני שהיתה ראויה לכך הספידה הספד שכזה. **אלא, כדי שידעו העם שלא קידשו בית דין את החודש.** שהרי ראש חדש אסור בהספד.

ומזה שהספיד רבן גמליאל באותו היום, יבינו הכל שלא קידשו את החדש.

---

39. כך פירש רש"י. אך תוספות הקשו על זה, שלעולם לא יתכן שהירח בסוף החדש יראה בתחילת הלילה. עיין שם. ובריטב"א.

40. כך פירש רש"י. ובגמרא לא מוזכר שבסופו של דבר הלבנה נראתה בליל השלושים, ואדרבה יש גורסים לעיל "ואזלה ואיכסי" — שהלבנה התכסתה. ואם כן הלבנה נראתה ביום הכ"ט בלבד. אך היה די בכך בכדי שאנשי העיר ירננו על הדבר.

עוד פירש רש"י בשם מורו שרבי אמר לרבי חייא שילך לעין טב ולא יקדש את הלבנה במקומו, מפני שגזרו גזירה במקומו שלא יקדשו את החדש. והריטב"א מביא פירוש זה בלשון אחרת: "שגזרו 'שמד' במקומו שלא יקדשו את החדש".

ותוספות כתבו שבעין טב היו בית דין הקבועים לקדש את החדש. ולפיכך רבי אמר לרבי חייא ללכת ולקדש את החדש שם.

41. לא משום שפחדו לומר קידוש החדש בפירוש, אלא בא להשמיענו שדוד המלך נמשל לירח. ריטב"א. [והביא הריטב"א שאף הערוך פירש כן באות ד'].

42. חכמים חילקו את השעה ל—1080 חלקים. מפני שמספר זה מתחלק לחצי ושליש ורבע וחומש ושישית ושמינית ותשיעית ועשירית.

שנינו במשנה: שלח לו רבן גמליאל [לרבי יהושע]: גוזרני עליך שתבוא אלי במקלך ובמעותיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך.

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר. וכו׳.

איבעיא להו נשאלה שאלה לבני הישיבה:

מי הוא זה שהיה **מיצר**? האם **רבי עקיבא** הוא זה שהיה **מיצר** על מה שנגזר על רבי יהושע.

או רבי יהושע מיצר על הגזירה שנגזרה עליו עצמו?

תא שמע ראיה לפשוט את הספק:

דתניא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר.

אמר לו רבי עקיבא לרבי יהושע רבו: **רבי! מפני מה אתה מיצר?**

אמר לו רבי יהושע: **עקיבא! ראוי לו שיפול למטה י״ב חדש** [דיבר על עצמו בלשון נסתר כמרחיק קללה מעצמו], היה עדיף לי לחלות שנים עשר חדשים, **ואל יגזור עליו** [עלי] **גזירה זו!**

אמר לו רבי עקיבא: **רבי,** האם **תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני?**

אמר לו רבי יהושע: **אמור!**

אמר לו: הרי הוא הכתוב **אומר** בענין המועדות שלש פעמים ״אשר תקראו אותם״.

ונכתב ״אותם״ חסר, בלא ו׳.

״אתם״, ״אתם״, ״אתם״ — ג׳ פעמים. כדי לומר:

א. **״אתם״, אפילו** אם אתם **שוגגין,** וסוברים בטעות שראוי לעבר את החדש.

ב. **״אתם״, אפילו** אם אתם **מזידין.**

ג. **״אתם״, אפילו** אם אתם **מוטעין,** על ידי עדי שקר.[43]

ובלשון הזה אמר לו רבי יהושע לרבי עקיבא: **עקיבא! נחמתני, נחמתני.**

שנינו במשנה: **בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינס.** אמר לו: אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל. שנאמר: ״ויעל משה ושבעים מזקני ישראל״. ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים? וכו׳.

תנו רבנן:

למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו?

כדי **שלא יאמר אדם** על דייני דורו: וכי **פלוני** הדיין הוא **כמשה ואהרן?** וכי **פלוני** הדיין הוא **כנדב ואביהוא?** וכי **פלוני** הדיין הוא **כאלדד ומידד?**

ולכן לא הוזכרו שמות שאר הזקנים, כדי

[כלומר, כל החלוקות עד עשר חוץ משביעית]. ולפיכך הוא מספר שנוח לחשב בו את חשבונות השנה. [רמב״ם קדוש החדש ו ב וראה מפרש שם].

43. ובקידוש החדש של רבן גמליאל היה הדבר על ידי טעות. שהרי רבן גמליאל קידש את החדש ביום השלשים, ועדיין לא נודע שהיו העדים עדי שקר, ורק אחר כך אמרו אחרים שבליל ל״א הלבנה לא נראתה. ולפיכך קידושו

שיענו לו: שמא חשובים הם כשלשה מן הדיינים שלא הוזכרו שמותיהם.

וראיה לדבר, שהרי הכתוב **אומר**:

"ויאמר שמואל אל העם: ה', אשר עשה לכם ניסים, **את משה ואת אהרן** [על ידי משה ואהרן]".

ואומר הכתוב בהמשכו של אותו ענין:

"וישלח ה' את ירובעל, ואת בדן, את יפתח, ואת שמואל [שמואל אמר זאת על עצמו]".

הרי שהמקרא מונה ששה זקנים, את ירובעל, בדן, יפתח, יחד עם משה אהרן ושמואל.

ומי הם ירובעל ובדן ויפתח שהוזכרו במקרא הזה?

ירובעל — זה השופט **גדעון.**

ולמה נקרא שמו **ירובעל**? מפני **שעשה מריבה עם הבעל.** שניתץ את מזבח הבעל, כמבואר בשופטים [ו, כח לב],

בדן — זה שמשון.

ולמה נקרא שמו בדן? דאתי [שבא] **מדן.**

יפתח — כמשמעו.

ושלשת אלו, הוזכרו עם משה, אהרן ושמואל.

והכתוב **אומר** [תהילים צט]: **"משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו** קוראים אל ה', והוא יענם". שקל הכתוב את שמואל כמשה ואהרן. כה-ב

מכאן ששקל **הכתוב שלשה** "**קלי עולם**", גדעון, יפתח ושמשון, **כמו שלשה** "**חמורי עולם**" [צדיקי עולם] — משה, אהרון ושמואל.(44)

לומר לך:

ירובעל [גדעון] **בדורו — כמשה בדורו.**

בדן [שמשון] **בדורו — כאהרן בדורו.**

יפתח בדורו — כשמואל בדורו.

ללמדך, שאפילו מי שהוא **קל שבקלין, ונתמנה פרנס על הצבור — הרי הוא** מעתה **כאביר שבאבירים.**

והכתוב **אומר** [דברים יז]: **"ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם,** ודרשת והגידו לך את דבר המשפט"

ויש לשאול: מדוע הוזכר בפסוק: "השופט אשר יהיה בימים ההם"?

וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו?

הא, בא הכתוב ללמדך, **שאין לך לילך** [לחפש] **אלא אצל שופט שבימיו.**(45)

של רבן גמליאל קיים. שהרי נאמר "אתם" ואפילו מוטעין. [ועל זה אמר לור בי יהושע להלן: "עקיבא נחמתני"] ריטב"א.

44. בפסוק הראשון שקל הכתוב את שלשת קלי עולם עם שלשת חמורי עולם. ומהפסוק השני מוכח ששמואל נחשב מחמורי עולם שהרי הכתוב השוהו למשה ואהרון. על פי הריטב"א.

45. הברייתא לא מסתפקת בראיה הקודמת [מכך ששקל הכתוב שלשה קלי עולם עם שלשה חמורי עולם] מפני שאפשר לטעון שהפסוק

ואומר [קהלת ז]: **"אל תאמר: מה היה, שהימים הראשונים היו טובים מאלה!** כי לא מחכמה שאלת על זה".

שלא תאמר: לפי שהדורות הראשונים היו טובים וצדיקים מהדורות האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה!

מכאן, שאי אפשר שיהיו הדורות האחרונים גדולים כראשונים.(46)

שנינו במשנה: **נטל** רבי יהושע **מקלו ומעותיו בידו** וכו'.

תנו רבנן:

כיון שראה אותו רבן גמליאל, **עמד מכסאו, ונשקו על ראשו.**

אמר לו: שלום עליך "רבי" ו"תלמידי".

"רבי" — שלמדתני תורה ברבים.

ו"תלמידי" — שאני גוזר עליך גזירה, ואתה מקיימה, כתלמיד.

אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים!

קל וחומר שקטנים נשמעים **לגדולים.**

והניחה הגמרא שמקל וחומר יש לומר "אשרי הדור שהקטנים נשמעים לגדולים".(47)

ולכן תמהינן: וכי נכון לומר שרק ענין של מעלה הוא, הנלמד **בקל וחומר**, שאשרי הדור הזה שקטנים נשמעים בו לגדולים?

והלא **חיובא הוא!** חובה גמורה היא לקטנים להשמע לגדולים, ואין זה ענין של מעלה, עד שיאמרו על הדור הזה "אשרי הדור".

ומתרצינן: **אלא**, כך אמר רבן גמליאל: **מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים — נושאין קטנים קל וחומר בעצמן**, שעליהם לקיים את חיובן.(48)

הדרן עלך אם אינן מכירין

פרק ראוהו בית דין

הפרק שלפנינו עוסק ברובו בדיני שופר, אך המשנה הראשונה עדיין עוסקת בהלכות קדוש החדש:

מדבר רק בנביאים ומלכים אבל לא בסנהדרין. לפיכך הברייתא הוסיפה אף את הראיה הזאת. ריטב"א.

46. כך פירש רש"י.

ונראה שלדבריו כוונת הברייתא להוכיח שלא יתכן שהדורות האחרונים יהיו כראשונים, ומכאן שכשהפסוק אומר "ובאת אל הכהנים. הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם". כוונתו אף לשופט שאינו גדול כאלדד ומידד, שהרי בהכרח "בימים ההם" [דהיינו בדורות המאוחרים למשה] לא יתכן שיהיה שופט גדול כמותם. ובהכרח כוונת הפסוק אף לשופטים הקטנים מאלדד ומידד.

ותוספות פירשו בדרך אחרת עיין שם. ועיין ריטב"א.

47. ריטב"א.

48. על פי ריטב"א.

מתניתין:

ראוהו בית דין וכל ישראל,[1] את חידוש הלבנה, ביום השלשים.

או שראוהו שני עדים, **ונחקרו העדים** בבית דין ונמצאו עדי אמת.

ולא הספיקו בית דין **לומר** "**מקודש**" **עד שחשיכה**, ושקעה החמה, והגיע ליל השלושים ואחד — **הרי** חודש **זה מעובר,**[2] בן שלשים יום. ויהיה ראש חודש רק למחרתו, ביום השלשים ואחד.

ראוהו בית דין בלבד, ואין עדים אחרים בדבר. הרי אף על פי שכל הדיינים ראוהו, בכל זאת — **יעמדו שנים** מתוך הדיינים, **ויעידו בפניהם** של שאר הדיינים, **ויאמרו** "**מקודש**" "**מקודש**".

ומדובר כאן שיש שלשה דיינים, מלבד השניים המעידים.[3]

ובגמרא יתבאר טעם הדבר.

ואם **ראוהו שלשה** בלבד, **והן בית דין — יעמדו השנים** [מתוך השלשה] לעדות, **ויושיבו** שני דיינים **מחבריהם** שאינם מבית הדין, **אצל היחיד,** ויהיו בסך הכל שלשה דיינים.

ויעידו השנים **בפניהם**, **ויאמרו** "**מקודש מקודש**".

ומדוע הוצרכו להוסיף שני דיינים אל היחיד?

מפני **שאין היחיד נאמן על ידי עצמו** לומר מקודש.

גמרא:

שנינו במשנה: ראוהו בית דין וכל ישראל,

---

1. אין הכוונה שכל ישראל ממש ראוהו, אלא זו גוזמא בעלמא, וכוונת המשנה לומר שראוהו קהל גדול מישראל והתפרסם הדבר. ריטב"א.

2. כתב הרמב"ם [קידוש החדש ג טו]: בית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים, והשכימו בנשף [והקדימו בלילה] ועברו את החדש. ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים [ממרחקים], והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, ואפילו באו בסוף החדש.

[בית דין] מאיימין עליהן איום גדול ומטריחין עליהן. ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה, הואיל ויצא שמו "מעובר". ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת [העדות] מכוונת, והרי העדים אנשים ידועים ונבונים, ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו [למפרע מיום השלשים]. ומונין [את כל הימים] לאותו החדש מיום שלשים, הואיל ונראה הירח בלילו". עד כאן לשונו.

והריטב"א תמה על דברי הרמב"ם ממשנתנו, ששנינו אם בית דין וכל ישראל ראו את חידוש הלבנה ביום השלשים ולא הספיקו לומר מקודש הרי זה מעובר. ואף הרמב"ם עצמו הביא את משנתנו להלכה [בפרק ב הלכה ח].

3. ופירשו תוספות, שמדובר כאן בבית דין של עשרים ושלשה [דהיינו "סנהדרין קטנה" שבכוחה לדון דיני נפשות]. ולכן יכולים שנים לפרוש מן הסנהדרין ולהעיד בפני חבריהם, כי עדיין יש שם עוד שלשה דיינים, שהם בית דין לדיני ממונות. וקידוש החדש הוקש לדיני

ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר.

ומקשינן: **למה לי למיתנא "ראוהו בית דין וכל ישראל"**? מדוע המשנה הוסיפה שראוהו כל ישראל? הרי כבר ראוהו בית דין, ויכלו לקדש את החדש אף בלא ראיית כל ישראל!

ומתרצינן: **איצטריך** התנא הוצרך להוסיף זאת, משום **דסלקא דעתך אמינא** [היה עולה בדעתך לומר] שכאשר ראוהו אף כל ישראל משתנה הדין.

כי **הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל — איפרסמא לה, ולא ליעברוה!** התפרסם שהירח נראה ביום שלשים, וראוי שיתקדש החודש מכח הפרסום הזה, ולא יעברוהו.

לכן **קא משמע לן**, השמיענו התנא, כי מאחר ולא אמרו בית דין "מקודש" אין הוא מתקדש, אלא מעברים את החדש.

שנינו בהמשך המשנה: [ראוהו בית דין וכל ישראל] נחקרו העדים.

והגמרא הניחה שהכל ענין אחד הוא. וכוונת המשנה לומר שראוהו כל ישראל, ואף העידו עדים לפני בית דין, ונחקרה עדותן.

ומקשינן: **וכיון דתנא ליה**, מאחר ששנינו **"ראוהו בית דין וכל ישראל"**. אם כן, **"נחקרו העדים" — למה לי**? מדוע הוצרכו לחקור את העדים? והרי ידוע לכל שעדותם נכונה!

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר: "ראוהו בית דין וכל ישראל".

אי נמי, או שלא ראוהו בית דין אלא עדים, **ונחקרו העדים, ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה — הרי זה מעובר.**

ותמהינן: **וכיון דתנא**, היות ושנינו כי כאשר ראוהו בית דין וכל ישראל, אם לא הספיקו לומר מקודש **עד שחשיכה, הרי זה מעובר — למה לי למיתנייה** את **חקירת העדים כלל!**?

למה הוצרך התנא להשמיע שאף כשנחקרו העדים הדין כך?

והרי קל וחומר הוא: אם כאשר ראוהו כל ישראל והדבר התפרסם, אין אומרים מקודש אלא ביום, ולא כשחשיכה, כל שכן כשרק נחקרו העדים,[4] וחשכה, שאין מקדשים אלא ביום!

ומתרצינן: **איצטריך** להשמיענו גם בנחקרה עדותם וחשכה, שאין מקדשים.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר, **שתיהוי חקירת העדים כתחילת דין**, ואמירת **"מקודש" "מקודש" כגמר דין**.

והואיל ותחילת הדין היתה ביום לא יעברו את החודש, אלא יגמרו את הדין בלילה, **ולקדשי בליליא**. יקדשו את ראש חדש בלילה, ויאמרו שהוא מקודש למפרע ביום השלשים, ועל פי חשבון זה יקבעו את

ממונות שנאמר על קידוש החדש "כי חק לישראל הוא 'משפט' לאלהי יעקב", וכמבואר בגמרא להלן] תוספות. וכן נראה מהריטב"א שכתב: "ראוהו בית דין בלבד. פירוש: סנהדרין".

4. ריטב"א.

המועדות.

מידי דהוה אדיני ממונות, כשם שכך נוהג הדין בדיני ממונות, וכדלהלן:

דתנן [סנהדרין לב א] בענין דיני ממונות:

דיני ממונות דנין ביום, וכיון שהתחילו לדון ביום — **גומרין** אותם אפילו **בלילה.**

ולכן היה מקום לומר כי **הכא נמי מקדשין בליליא.** שגם לענין קידוש החדש, כאשר נחקרה העדות ביום, יהיו מקדשים את החדש בלילה, למפרע.

קא משמע לן, השמיענו התנא שאין בית דין אומרים "מקודש" בלילה.

ומקשינן: מדוע אין בית דין מקדשין את החדש בלילה?

ואימא הכי נמי, שאכן קידוש החדש יהיה שוה לדיני ממונות!

ומתרצינן: **אמר קרא** [תהילים פא]: "**כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב**".

ופסוק זה נדרש לעיל [ח ב] על קדוש החדש.

אימת הוי "חק", אימתי קידוש החדש נקרא "חק"?

רק **בגמר דין!**

וקא קרי ליה רחמנא "משפט", דהיינו תחילת דין.

ללמדך: **מה "משפט"** הוא רק **ביום, אף הכא נמי**, גמר דין של קידוש החודש, אינו נעשה אלא **ביום!**

שנינו במשנה: **ראוהו בית דין** בלבד, אף על פי שכל הדיינים ראוהו, בכל זאת **יעמדו שנים** מתוך הדיינים **ויעידו בפניהם** של שאר הדיינים.

ומקשינן: **ואמאי**, למה יעמדו שנים ויעידו? הלא כולם ראוהו, ויקדשוהו כולם על סמך ראייתם!

שהרי **לא** יתכן **שתהא שמיעה** שבית דין שומעים עדות מאחרים יותר **גדולה** [חשובה] **מראייה** שהם ראו בעצמם.

שהרי בענין קידוש החדש לא נאמר בתורה שצריך עדות, אלא נאמר "החדש הזה" [שמות יב], ודרשינן [לעיל כ א] "כזה ראה — וקדש"! (5)

---

5. כך פירש רש"י.

ודייקו הראשונים מדבריו שדוקא לענין קידוש החדש אין צריך עדות, ובית דין יכולים לקדש על פי הראיה. אבל בדיני ממונות ודיני נפשות צריך עדות. ובית דין אינם יכולים לפסוק על פי ראייתם. וכן הביא הריטב"א בשם הראב"ד [ובהערות המהדיר כתב שהוא הר"א אב בית דין].

אך תוספות מוכיחים שאפילו בדיני נפשות, בית דין יכולים לפסוק על פי הראיה. והריטב"א כתב כך לענין דיני ממונות. והרשב"א והר"ן כתבו שבדיני ממונות, לדברי הכל בית דין יכולים לפסוק בדיני ממונות על פי ראייתם.

ובדיני נפשות נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא להלן בגמרא. וכן מוכח מדברי הריטב"א להלן כו א ד"ה והא דדחינן דע"כ. [וע"ש בשם בעל המאור].

[הריטב"א כתב שאפשר ליישב את דברי

ומשנינן: **אמר רבי זירא**: המדובר במשנתנו הוא **בכגון שראוהו** בית דין **בלילה**, ואין מקדשים את החדש בלילה.

ולמחרת, בשעה שהם באים לקדש את החדש, אינם רואים אז את הלבנה. הלכך הם זקוקים שיעידו בפניהם.(6)

שנינו במשנה: **ראוהו שלשה** בלבד **והן בית הדין** כולו — **יעמדו שנים** מן הדיינים ויעידו. **ויושיבו מחבריהם** דיינים אחרים **אצל היחיד**. וכו׳.

ותמהינן: **ואמאי**? מדוע צריכים שנים לעמוד ולהעיד?

הכי נמי, נימא, אף כאן נאמר שיקדשוהו כולם בראייתם. שהרי **לא** יתכן ש**תהא שמיעה** של העדים, **גדולה מראייה** שראו בית דין עצמם!

וכי תימא, ואם תרצה לתרץ ש**הכא נמי** מדובר **בכגון שראוהו בלילה**.

אם כן קשה: **היינו — הך**! הרי זה ממש כמו ששנינו לעיל: ראוהו בית דין, יעמדו שנים!

ולמה הוצרך התנא להוסיף ולשנות ״ראוהו שלשה, והן בית דין״?

ומתרצינן: אכן גם כאן מדובר כשראוהו בלילה.

וסיפא אצטריכא ליה. בגלל סוף הקטע הזה [המדבר בשלשה דיינים בלבד] שנה התנא את כולו.

שכך שנינו בסיפא: ״**דאין היחיד** [הדיין שנותר יחידי משני חבריו המעידים], **נאמן על ידי עצמו**״.

רש״י כאן שאף הוא מודה שאפשר לפסוק בדיני ממונות על פי הראיה. עיין שם. ובהערות המהדיר הערה 39]. וראה להלן הערה 8. [ועיין פני יהושע, טורי אבן, וערוך לנר].

ובטוש״ע [חושן משפט ו ח] פסקו בענין דיני ממונות, שבית דין יכולים לפסוק על פי ראייתם.

6. א. כתבו התוספות: אין הדיינים יכולים לקדש על פי ראיה בלילה. מפני שהראיה היא כקבלת עדות. ואין בית דין מקבלים עדות בלילה. ולכן גם אינם יכולים לפסוק על פי הראיה שראו בלילה.

ודבריהם מבוארים על פי דברי הרשב״א כאן שכתב שביום אין הם יכולים להעיד על פי ראייתם [שהרי אין הראיה מתקבלת בלילה]. אלא על פי ידיעתם, והידיעה שהם יודעים היום הרי היא כעדות, כאילו הם מעידים לעצמם שכך ראו בלילה.

והרשב״ם במסכת בבא בתרא [קיד א ד״ה אפילו] כתב שמאחר שבלילה אין הם יכולים לדון, אם כן אין ראייתם ראית דיינים אלא ראית עדים. ואין עד המעיד בדבר נעשה דיין. וכעין זה כתוב בריטב״א. וכולם התכוונו לדבר אחד.

ב. הטעם לכך שעד המעיד בדבר אינו נעשה דיין: הרשב״ם [ב״ב שם] כתב: משום שנאמר ״ועמדו שני האנשים לפני ה׳״. ו״שני האנשים״ אלו העדים, כמבואר במסכת שבועות [ל א]. ״לפני ה׳״ היינו לפני בית דין. מכאן שצריך שהעדים יעידו לפני הדיינים, והעדים הללו אינם יושבים וחוזרים ודנים.

ותוספות שם הביאו טעם נוסף, משום שצריך שהעדות תהיה ״עדות שאתה יכול להזימה״. ואם הדיינים עצמם יהיו העדים, הם לא יקבלו עדות להזים את עצמם.

דסלקא דעתך אמינא, שהיה עולה על דעתך לומר: **הואיל ותניא: דיני ממונות בשלשה** דיינים, **ואם היה** דיין **מומחה**, מנוסה וחכמתו ידועה **לרבים** [נמוק״י תחילת סנהדרין בשם העיטור], הרי הוא **דן אפילו ביחיד.**

הלכך **הכא נמי**, אף כאן בענין קידוש החדש, אם היה מומחה, **ניקדשיה** לחודש **ביחידי** מומחה.

לכן, **קא משמע לן**, השמיענו התנא, שיחיד מומחה אינו מספיק לקידוש החודש.

ומקשינן: מדוע באמת יחיד מומחה אינו מספיק לקידוש החדש?

ואימא הכא נמי, שיחיד מומחה מקדש את החוד ביחיד, כשם שהוא דן דיני ממונות ביחיד!

ומתרצינן: **אין לך מומחה** הידוע **לרבים בישראל יותר ממשה רבינו.**

ובכל זאת **קאמר ליה הקב״ה**: אל תקדש את החדש **עד דאיכא אהרן בהדך**, עד שאהרן יהיה עמך.

דכתיב [שמות יב]: **״ויאמר ה׳ אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר: החדש הזה לכם״** — עדות זו תהא מסורה לכם, שתהיו אתם הדיינים בדבר, ותקדשו את החודש.

והיות שאין עושים בית דין שקול, כדי שאם יתחלקו הדיינים בדעותיהם לא יהיה מצב שכל צד שקול לחבירו, לפיכך מוסיפים עליהם עוד דיין אחד, והרי הם שלושה. [תוספות, ריטב״א].

ומשנתנו, שאמרה כי הדיינים שראו את חידוש הלבנה יכולים לקדש את החדש, באה **למימרא** [לומר] **ד״עד נעשה דיין״**. שאף מי שראה עדות בדבר, ויכול להעיד על כך, הרי הוא כשר להיות דיין באותו נידון.

שהרי כל הדיינים ראו את חידוש הלבנה. ובכל זאת מקצתם נעשים דיינים ואומרים ״מקודש״.(7)

והוינן בה: **לימא**, האם ניתן לומר **שמתניתין** משנתנו היא **דלא כ**דעת **רבי עקיבא**, דלהלן?

דתניא: סנהדרין שראו אדם **אחד שהרג את הנפש.**

ג. דעת הרשב״ם שבית דין מקבלים עדות בלילה. ושלא כדברי תוספות הנ״ל. וכתב שדוקא אם קיבלו עדות בשמיעה הרי הם בכלל דיינים, אבל אם ראו את הדבר אינם בכלל דיינים מפני שאין דנים בלילה. [ולכן כאשר הדיינים ראו את חידוש הלבנה בלילה. הם נעשים עדים. ואינם יכולים לדון ביום על פי עדותם].

ד. עוד כתב הרשב״ם: אם העדים ראו עדות ביום, ודאי שהם יכולים להעיד אף ביום אחר. כיון שראייתם היתה ראית דיינים. ואין חילוק בין אם ידונו בו ביום, לבין אם ידונו ביום אחר.

7. כאן מדובר בעד הראוי להעיד. ואינו מעיד ממש, אבל עד שמעיד ממש לדברי הכל אינו נעשה דיין, כמבואר בבבא בתרא [קיג ב, קיד א] וברשב״ם שם. וכן מוכח בגמרא לעיל, דאמרינן שאם ראוהו בית דין בלילה, אין די בראייתם אלא צריך שיעמדו שנים ויעידו בפני חבריהם. וכן כתב הריטב״א.

[ודעת הרשב״ם בבא בתרא קיג ב ד״ה ג׳ שנכנסו, שאף מי שראה עדות ביום, אם התכוין להעיד, הרי הוא עד ואינו נעשה דיין, ולעיל שהגמרא אומרת שהדיינים יכולים לקדש את

כו-א **מקצתן נעשו עדים**, ואפילו אם ראו את הדבר ביום, אין הם יכולים לפסוק על ידי ראייתם בלבד, משום שנאמר [דברים יז]: "על פי שנים עדים יומת המת".[8] [רש"י].

אלא, יעידו בפני חבריהם, **ומקצתן**, מחבריהם, **נעשו דיינין, דברי רבי טרפון.**

רבי עקיבא אומר: כולן נעשין עדים, מאחר שהם ראויים להעיד, ו"**אין עד נעשה דיין**"!

ולדעת רבי עקיבא, לכאורה אף במשנתנו נפסלו הדיינים מלקדש את החדש, מאחר שהם ראו את חידוש הלבנה, וראויים להעיד על כך.

ומסקינן: **אפילו תימא** [תאמר] שמשנתנו כ**רבי עקיבא** היא, יש ליישב את דברי משנתנו:

כי **עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם**, שם, שהראוי לעדות פסול לדון, **אלא** רק **בדיני נפשות.**

משום **דרחמנא אמר** בענין דיני נפשות [במדבר לה]: "**ושפטו העדה**, [בית דין] **והצילו העדה**".

מכאן שבית דין צריכים להפך בזכות הנידון, ולנסות להצילו.

וכיון דחזיוהו דקטל נפשא — לא מצו חזו ליה זכותא.

שהיות והם ראוהו הורג נפש, הרי הם לא יוכלו למצוא לו זכות ולהצילו ממיתה, ולכן רבי עקיבא פסלם לדון.[9]

אבל הכא, בקידוש החדש, שאין צורך לחפש בזכות אדם כלשהו, **אפילו רבי עקיבא מודה** שהראוי להעיד כשר לדון.

החדש על פי ראייתם, מדובר כשלא התכוונו להעיד בדבר אלא כשראוהו ממילא בלכתם בשוק וכיוצא בזה. והוכיח כן מתשובת רש"י.

אבל תוספות שם חולקים על זה, וכתבו שאף עד שהתכוין להעיד נעשה דיין, אם אינו מעיד בפועל. ועיין טור חו"מ ז ובית יוסף שם].

8. כך פירש רש"י. וזהו כשיטתו המובאת לעיל בהערה 5, שדוקא לענין קידוש החדש אין צריך עדות ויכולים לדון על פי ראייתם, אבל בענין דיני נפשות הוזכרה בתורה עדות, ולפיכך אין הדיינים יכולים לדון על פי ראייתם.

אבל, הגמרא במסכת בבא קמא [צ ב]. מעמידה את דברי רבי טרפון כשראו את הדבר בלילה, ומכאן למדו התוספות [לעיל כה ב ד"ה כגון] שאפילו בדיני נפשות אין צריך עדות, ואם ראו את הדבר ביום יכולים לדון על פי ראייתם. וזה שלא כדברי רש"י.

אך בגמרא שם יש תירוץ נוסף, וכתב הריטב"א לעיל כה ב בשם הראב"ד, שהלכה כמותו תירוץ, ובדיני ממונות ונפשות אין דנים על פי הראיה, משום שנאמר בהם "עדות". [ודוקא בקידוש החדש שלא נאמרה עדות דנים על פי הראיה]. ובזה יש ליישב את דברי רש"י כאן. וכן תירצו הרמב"ן במלחמות כתובות פרק ב [כא ב], והריטב"א כאן. והפני יהושע. ועיין ערוך לנר.

אך הרשב"א והריטב"א כאן דוחים סברא זו, וכתבו שאף לפי התירוץ השני בגמרא שם, אפשר לדון דיני ממונות על פי הראיה.

וראה עוד לעיל הערה 5.

9. לפי זה, אף אם הדיינים ראו את הדבר ביום, ואינם צריכים לעדות, בכל זאת אין הם יכולים

זאת, אם לא העיד ממש. אבל שני עדים המעידים, אינם כשרים לשבת עם חבריהם ולומר "מקודש" [רש"י].

מתניתין:

ממשנה זו ועד סוף הפרק, עוסקת המשנה בהלכות תקיעת שופר:

כל השופרות כשרים לתקיעת שופר בראש השנה, בין שופר של איל [כבש זכר] ובין של יעל.

חוץ משופר **של פרה**, שהוא פסול, **מפני שהוא** נקרא "**קרן**", ולא "שופר".(10)

ובענין התקיעה שביום הכיפורים של יובל נאמר "והעברת שופר תרועה", ותקיעת ראש השנה נלמדת מתקיעת היובל בגזירה שוה, שבשניהם נאמר בתורה "שביעי" [להלן לד א].

אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו "**קרן**", ואף שופר של איל נקרא כן, **שנאמר** [יהושע ו]: "**במשוך בקרן היובל**". ויובל הוא איל, כמבואר בגמרא. הרי למרות שקרן האיל נקראת קרן, בכל זאת היא כשירה לתקיעת שופר, ואם כן, אף קרן הפרה כשרה לתקיעת שופר.

גמרא:

ותמהינן: הרי **שפיר קאמר רבי יוסי** שקרן הפרה כשרה לתקיעה. שהרי הוא הוכיח את דבריו, ומה רבנן יענו על כך?

ומתרצינן: **ורבנן** יענו: **כל השופרות** גם **אקרו** [נקראו] **שופר** וגם **אקרו קרן**.

ואילו **קרן דפרה** רק **קרן אקרי**, אבל **שופר לא אקרי**.

דכתיב [דברים לג]: "**בכור שורו — הדר** יש **לו**.

וכמו **קרני ראם**, הם **קרניו** של בכור שורו".

והוא הדין קרן הפרה, שהיא הנקבה של מין השוורים.

ורבי יוסי אמר לך: קרן **דפרה נמי** מצינו **דאקרי שופר**.

דכתיב [תהילים סט]: "**ותיטב לה**' תפילתי — **משור פר**".

ויש לשאול למה נאמר גם שור וגם פר?

אם נאמר "**שור**" — **למה** נאמר "**פר**".

ואם פר — למה נאמר **שור**?

אלא, בהכרח, **מאי** היא המשמעות של "**משור פר**"?

הרי זה כאילו נאמר "**משופר**"!

כלומר, תפלתי תיטב לה' יותר מאשר תקיעת

להעיד על פי ראייתם בדיני נפשות, שהרי לא יוכלו למצוא לו זכות. רשב"א וריטב"א [אבל עיין שם מה שכתבו בשם בעל המאור].

10. שנאמר [דברים לג]: "בכור שורו הדר [יש]

שופר של פר, שבו דיבר הכתוב לפי פשוטו של מקרא [מהרש״א].

ומכאן, שאף קרנו של הפר נקראת שופר.

וקשה על דעת רבנן, הסוברים שקרנו של הפר לא נקראת בכלל שופר.

ומבארינן את דעת רבנן: **ורבנן**, הם סוברים **כדרב מתנה**.

דאמר רב מתנה: מאי ״שור פר״?

לומר, שהשור האמור בפסוק, למרות שהוא רק ״בן יומו״, כבר הוא קרוי ״פר״.

שהוא גדול כפר בן שלש שנים, והוא שור של מעשה בראשית שנברא בקומתו המלאה.

אבל שור רגיל, אינו נקרא פר לפני השנה השלישית.

עולא אמר: היינו טעמא דרבנן, זהו טעמם של רבנן, האומרים ששופר של פרה פסול, **כדרב חסדא**. דלהלן:

דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לקודש הקדשים [ביום הכיפורים] **לעבוד** בהם **עבודה**, כשם שהוא עובד בהם כל ימות השנה?

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. והזהב הוא קטיגור, מפני שבני ישראל עשו בצאתם ממצרים עגל זהב לעבודה זרה, ולכן אין הוא נעשה סניגור לכפר על עוונותיהם בעבודות הנעשים בקדש הקדשים. [כי הוא מזכיר את עון העגל[11]].

ולפיכך, אף שופרו של העגל אינו יכול להעשות סניגור בתקיעת שופר, ואף קרן הפר והפרה הרי הם קרני עגלים שגדלו, ולפיכך הם פסולים.

ותמהינן: **וכי לא** יכול קטיגור להעשות סניגור?!

והא איכא, והרי יש את **דם הפר**, שהיו מזים אותו בקדש הקדשים ביום הכיפורים, והרי הוא קטיגור, שמזכיר את חטא העגל, ובכל זאת הוא נעשה סניגור!

ומתרצינן: **הואיל ואשתני, אשתני**. הואיל והשתנה מראהו של הדם, ואין ניכר בו שהוא מן הפר, השתנה גם דינו, והרי הוא ראוי להקרבה בפנים.

ועוד תמהינן: **והא איכא**, והרי יש בבית המקדש **ארון וכפורת וכרוב**, שכל אלו עשויים מזהב, ואין אומרים בהם ״אין קטיגור נעשה סניגור״!

ומתרצינן: ״**חוטא — בל יקריב**״! **קאמרינן**. דוקא האדם לא יקריב את הזהב למקדש, מפני שהוא חטא בו. ולכן, אין הכהן נכנס בבגדי זהב שעליו. אבל מותר שיהיה שם זהב בלא הקרבת האדם, ולכן היה שם ארון, כפורת וכרובים מזהב.

לו, וקרני ראם קרניו של בכור שורו״. מכאן שקרן השור נקראת קרן ולא שופר. והוא הדין לפרה שהיא הנקבה של מין השוורים. גמרא.

11. ריטב״א.

ועוד תמהינן: **והא איכא**, והרי יש **כף ומחתה** העשויים זהב, שכהן גדול הכניסם לקדש הקדשים [ביום הכיפורים] לצורך הקטרת הקטורת, ומכאן שחוטא רשאי להכניס זהב לקדש הקדשים!

ומתרצינן: מותר לאדם להכניס בידיו זהב לקדש הקדשים, אף על פי שהזהב הוא קטיגור, כי "**חוטא — בל יתנאה**"! **קאמרינן**. כל אשר אמרנו שאין קטיגור נעשה סניגור, לא אמרנו זאת אלא בבגדי זהב, שהם נוי לאדם, ואין ראוי לחוטא שיתנאה בהם.

וכן התוקע בשופר, אין ראוי לו שיתקע בשופר של פרה, מפני שהוא מתנאה ומרצה בו את אדוניו.(12)

ומקשינן: **והא איכא בגדי זהב מבחוץ**, והרי כהן גדול עובד במקדש בבגדי זהב מחוץ לקדש הקדשים, ומדוע לא נאמר בזה "אין קטיגור נעשה סניגור"?

ומתרצינן: **מבפנים — קאמרינן**. דוקא בעבודות שבפנים קדש הקדשים אמרנו שאין ראוי לקטיגור להיעשות סניגור.

ותמהינן: אם כן, איך אמר עולא, שטעמם של רבנן שאין תוקעים בשופר של פרה הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור?

הרי תקיעת **שופר, נמי — מבחוץ הוא**!

ומתרצינן: **כיון דלזכרון הוא**, היות ותקיעת השופר נעשית לזכרון לפני הקב"ה, להכניס את תפלתם של ישראל לפניו(13) — **כבפנים דמי**! כעבודה שבפנים קדש הקדשים היא.

ומקשינן על תירוצו של עולא:

והא תנא "מפני שהוא קרן" — קאמר!

הלא התנא ששנה את משנתנו הסביר שטעמו הוא משום ששופר הפרה נקרא "קרן", ולא כפי שאמר עולא שטעמו משום שאין קטיגור נעשה סניגור!

ומתרצינן: "**חדא, ועוד**" **קאמר**.

התנא אמר שיש שני טעמים לפסול את קרן הפרה:

חדא [טעם אחד]: משום **דאין קטיגור נעשה סניגור**.

ועוד טעם: **מפני שהוא** נקרא **קרן**.

ומשמע לעולא שהטעם שהוזכר במשנה, ששופר של פרה פסול מפני שהוא נקרא קרן — הוא טעם חלוש בפני עצמו, ולפיכך הוסיף טעם נוסף לחזק את הדבר.(14)

ורבי יוסי, המכשיר קרן פרה לתקיעת שופר, **אמר לך** מענה, על שתי טענותיהם של חכמים:

א. **דקא אמרת**, זה אשר טענתם **שאין קטיגור נעשה סניגור**, יש לדחות, כי **הני מילי מבפנים**, הדברים אמורים רק בקדש הקדשים.

---

12. ריטב"א. ותוספות כתבו: "וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו".

13. ריטב"א.

14. רמב"ן והובא ברשב"א וריטב"א. והסיבה

והאי שופר — מבחוץ הוא.

ב. **ודקא אמרת**, וזה אשר טענתם ששופר של פרה פסול **מפני שהוא** נקרא "**קרן**", יש לדחות, **שכל השופרות נמי אקרו** [נקראו] "**קרן**". וכדלעיל.

אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן, זהו טעמם של רבנן הפוסלים שופר של פרה:

משום ש"**שופר**" **אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות.**

והא קרן **דפרה, כיון דקאי גילדי גילדי**, שבכל שנה ושנה נוסף בו כעין גלד בפני עצמו — **מתחזי** הרי התוקע בו נראה **כ**אילו הוא תוקע **בשנים ושלשה שופרות** המחוברים זה לזה.

כי בסופו של שופר אחד, מתחיל השופר השני, ובסופו של השני ממשיך השלישי.

ותמהינן על אביי: **והא תנא**, "**מפני שהוא** "**קרן**" — **קאמר**"!

הלא טעמם של רבנן מפורש במשנתנו "מפני שהוא קרן", ולא מפני שהוא דומה לשנים ושלשה שופרות!

ומתרצינן: "**הדא, ועוד**" **קאמר**. התנא אמר שיש שני טעמים לפסול את קרן הפרה:

הדא — **דשופר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות** כאחד, ושופר הפרה הרי הוא כשנים ושלשה שופרות.

ועוד — **מפני שהוא** נקרא "**קרן**" ולא שופר.

ואילו רבי יוסי, המכשיר קרן של פרה לתקיעת שופר, **אמר לך** מענה על שתי טענותיהם של חכמים:

א. **דקאמרת**, זה אשר טענתם כי "**שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות**" יש לדחות, שקרן הפרה אף על פי שהיא עשויה גלדים גלדים, בכל זאת **כיון דמחברי אהדדי**, שהגלדים מחוברים זה לזה — שופר **אחד הוא**!

ב. **ודקאמרת**, וזה אשר טענתם ששופר של פרה פסול **מפני שהוא קרן**, יש לדחות **שכל השופרות נמי אקרו** נקראו **קרן**, כדלעיל.

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי: והלא כל השופרות נקראו קרן, ואף שופר של איל, שנאמר: "במשוך קרן היובל". ויובל הוא איל.

והוינן בה: **מאי משמע דהאי** "**יובלא**" **לישנא ד**"**דכרא**" **הוא**?

כיצד למדנו מן המקרא הזה שה"יובל" שהוזכר בפסוק זה הוא איל?

ומתרצינן: **דתניא: אמר רבי עקיבא: כשהלכתי לערביא, היו קורין לדכרא** [איל] **יובלא.**

והגמרא מביאה עתה את המשך הברייתא:

ואמר רבי עקיבא: כשהלכתי לגליא, היו קורין לנדה "גלמודה".

מאי "גלמודה"? גמולה דא — מובדלת זאת **מבעלה.**

שנראה לעולא שהטעם שהוזכר במשנה הוא טעם חלוש, היינו משום שכל השופרות נקראו קרן. ועיין עוד בריטב"א. [ועיין ברמב"ן עצמו תירוץ נוסף].

ואמר רבי עקיבא: כשהלכתי לאפריקי, היו קורין למעה "קשיטה".

למאי נפקא מינה? לפרושי ש"**מאה קשיטה" דאורייתא — מאה דנקי.**

לפרש את "מאה קשיטה" שהוזכר בתורה [בראשית לג], שהן מאה מעות.

אמר רבי: כשהלכתי לכרכי הים, היו קורין למכירה שמוכר האדם — "**כירה**".

למאי נפקא מינה?

לפרושי, לפרש את האמור בכתוב [בראשית נ]: "בקברי **אשר כריתי לי**", דהיינו, אשר קניתי לי מהמוכר.

ובדרך אגב מובאים בגמרא עוד מעשים, במטרה לבאר מילים קשות מן התנ"ך:

אמר רבי שמעון בן לקיש: כשהלכתי לתחום "קן נשרייא", היו קורין לכלה "נינפי", ולתרנגול "שכוי".

ומבארינן: **לכלה "נינפי" — מאי קרא?**

איזה פסוק מתבאר על ידי מה ששמע ריש לקיש שקראו לכלה "נינפי"?

הפסוק [תהילים מח]: "**יפה־נוף — משוש כל הארץ**", והכוונה ליופי של כלה.

ומה שאמר ריש לקיש: "**ולתרנגול שכוי**" — איזה פסוק מתבאר על ידי זה?

אמר רב יהודה אמר רב, ואיבעית אימא רבי יהושע בן לוי: מאי קרא, איזה פסוק מבואר בכך?

הפסוק [איוב לח]: "**מי שת בטוחות חכמה, או מי נתן לשכוי בינה**".

וכך הוא ביאור הפסוק:

"**מי שת בטוחות** [ב"חלוקות"] **חכמה**" — **אלו כליות**, שהן חלוקות לאונות אונות.

"**או מי נתן לשכוי בינה**" — **זה תרנגול**, היודע להבחין בעוד לילה את בואו הקרוב של הבוקר.

ומעשה נוסף:

לוי איקלע הזדמן **לההוא אתרא** למקום אחד.

אתא גברא לקמיה, בא לפניו אדם אחד, **ואמר ליה:**

"**קבען פלניא!**". כו-ב

ולא הוה ידע לוי מאי קאמר ליה אותו אדם.

אתא, בא לוי, **ושאיל בי מדרשא**, בבית המדרש, מה התכוין האדם שאמר "קבען פלוני".

אמרו ליה: מלשון **גזלן אמר לך!** כלומר, גזלני פלוני.

דכתיב [מלאכי ג]: "**היקבע אדם אלהים!**? כי אתם קובעים אותי! ואמרתם: במה קבענוך? — המעשר והתרומה".

כלומר, בני ישראל גוזלים את הקב"ה בכך שאינם נותנים את המעשר והתרומה.

אמר ליה רבא מברניש לרב אשי: אי הואי התם, אילו אני הייתי שם [ולא לוי], **הוה אמינא ליה** הייתי אומר לאותו אדם: **היכי** [איך] **קבעך? במאי קבעך? ואמאי** מדוע **קבעך?**

וממילא הוה ידעינא. ומתוך תשובתו הייתי

מבין מה פירוש "קבען פלניא"!

ואיהו, לוי, שלא עשה כן, **סבר: מילתא דאיסורא קאמר ליה**. חשב שהכוונה לדבר איסור, ולא שייך לשאול עליו "איך קבעך", וכדומה.

במסכת מגילה [יז א] שנינו שאם קרא את המגילה בפורים לסירוגין, יצא.

ולא הוו ידעי רבנן מאי "סירוגין".

שמעוה לאמתא דבי רבי, דחזתנהו רבנן דהוו עיילי פסקי פסקי, שמעו את השפחה של בית רבי, שראתה את התלמידים נכנסים לבית המדרש קבוצות קבוצות, בהפסקות ביניהם, שלא נכנסו כולם בבת אחת.

אמרה להו: עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין?

ומכאן הבינו שסירוגין היינו חלקים.

וכוונת המשנה במגילה: הקורא את המגילה חלקים חלקים שלא ברצף אחד יצא.

מעשה נוסף:

במסכת יומא שנו בברייתא [יח א] ששבעת ימים לפני יום הכיפורים היו מונעים את הכהן הגדול מלאכול שום וחלוגלוגות.

ולא הוו ידעי רבנן מאי חלוגלוגות.

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דחזית לההוא גברא דקא מבדר פרפחיניה, יום אחד שמעו את השפחה של בית רבי, שראתה אדם שמפזר מין ירק [הנקרא פרפחינה].

אמרה ליה: עד מתי אתה מפזר חלוגלוגך.

מעשה נוסף:

לא הוו ידעי רבנן מאי מה פירוש הכתוב במשלי [פרק ד], האמור על התורה: "**סלסלה — ותרוממך**".

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דהוות אמרה לההוא גברא דהוה קא מהפך בשעריה.

אמרה ליה: עד מתי אתה מסלסל בשערך?

ומכאן שפירוש הכתוב "סלסלה", חפש והפוך, במטמונים שבתורה. ואז, התורה "תרוממך".

מעשה נוסף:

לא הוו ידעי רבנן מאי כוונת הכתוב [ישעיה יד]: "**וטאטאתיה** [את בבל] **במטאטא השמד**".

יומא חד, שמעוה לאמתא דבי רבי, דהוות אמרה [שהיתה אומרת] **לחבירתה: שקולי טאטיתא וטאטי ביתא**. קחי מטאטא וטאטאי את הבית.

מעשה נוסף:

לא הוו ידעי רבנן מאי, מה פירוש הכתוב [תהילים נה]: "**השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך**". לא הבינו את פירוש המלה "יהבך".

אמר רבה בר בר חנה: יומא חד, הוה אזלינא בהדי ההוא טייעא, יום אחד הלכתי עם ישמעאלי אחד.

הוה דרינא טונא, ונשאתי משא.

ואמר לי הישמעאלי: **שקול יהביך**, הרם משאך, **ושדי אגמלאי**! השלך על גמלי.

ומכאן ש"יהבך" שהוזכר בפסוק היינו משאך. ופירוש הפסוק הוא כך: השלך על ה' יהבך — בטח בה' שיסייע לך. ואז, אם תבטח בו, הוא יכלכלך.

מתניתין:

אף על פי ששנינו במשנה הקודמת שכל השופרות כשרים לתקיעת שופר [חוץ משל פרה — לדעת רבנן], בכל זאת, לכתחילה — (15)

שופר של ראש השנה, צריך שיהיה שופר **של יעל**,(16) שהוא **פשוט** ולא כפוף.(17)

ובבית המקדש היה פיו מצופה זהב.

ותוקעים בבית המקדש בשתי חצוצרות מן הצדדין, שהיו שני אנשים תוקעים בחצוצרות משני צידי התוקע בשופר — **השופר** היה **מאריך** בתקיעתו, **וחצוצרות מקצרות.**

שלאחר שהשתתקו החצוצרות, עדיין נשמע קול השופר, מפני **שמצות היום בשופר** [ובגמרא יתבאר מה כוונת המשנה כאן].

ובתעניות, תקעו **בשופרות של זכרים** אילים שהם **כפופין, ופיהן** היה **מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע** בין שתי השופרות.

ובתעניות **השופר** היה **מקצר** בתקיעתו, **ואילו חצוצרות** היו **מאריכות** — מפני **שמצות היום בחצוצרות**, היות ותקעו לאסיפת העם.

וכל איסוף העם היה בחצוצרות, שנאמר [במדבר י]: "עשה לך שתי חצוצרות כסף. והיו לך למקרא העדה".(18)

שוה יום הכיפורים של שנת **היובל לראש השנה — לתקיעה**, שבשניהם תוקעים בשופר של יעל פשוט.

ואף על פי שאין סיבת תקיעתו דומה לתקיעת ראש השנה, שהרי תקיעת ראש השנה היא לזכרון ולתפילה, ואילו התקיעה של יום הכיפורים היא סימן לשילוח העבדים ולהשמטת מכירת השדות. בכל זאת, דינו כראש השנה.

היות שהגמרא לומדת שדיני השופר של היובל ושל ראש השנה שוים, משום

---

15. כך פירשו תוספות בתחילת דבריהם. וכן פירשו הרמב"ן והריטב"א. [וכן מוכח מהרא"ש והר"ן]. אבל יש מפרשים שמשנתנו מדברת לענין עיכובא ולא לענין לכתחילה בלבד. [רשב"א וריטב"א בשם יש מפרשים. ועיין גם בסוף תוד"ה של יעל].

16. הוא מין חיה. רש"י. אבל הערוך מפרש שהיא כשבה נקבה. ותוספות והראשונים מסכימים עם פירוש רש"י.

17. טעם הדבר יתבאר בגמרא.

וכתבו הרמב"ן והריטב"א שהמצוה היא שהשופר יהיה פשוט, ואין הבדל בין שופר של איל לשופר של יעל. והתנא נקט יעל מפני שבדרך כלל הוא פשוט. ועיין ריטב"א. וכן כתבו הרא"ש והר"ן להלן בגמרא.

18. כך פירש רש"י. אבל הרמב"ם [תעניות א א] והרע"ב מביאים את הכתוב שם: "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות". ומכאן שמצוה לזעוק ולהתריע בחצוצרות על כל צרה שבאה על הציבור.

שבשניהם נאמר "שביעי", ולומדים זה מזה בגזירה שוה. [להלן לד א].[19]

ולכן, כמו שביום הכיפורים תוקעים בשופר, כך גם בראש השנה תוקעים.

וכמו שבראש השנה תוקעים בשל יעל כך גם ביום הכיפורים תוקעים בשל יעל.

וכן, שוה היובל לראש השנה **לברכות**, שאומרים במוסף של יום הכיפורים של יובל תשע ברכות, ובהן שלוש ברכות ראשונות, ושלוש אחרונות כבכל יום, ובאמצע שלש ברכות — מלכיות, זכרונות, ושופרות.

רבי יהודה חולק **ואומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים** אילים, **וביובלות בשל יעלים.**

ורבי יהודה אינו לומד את ראש השנה והיובל בגזירה שוה [מפני שלא קיבל גזירה שוה זו מרבותיו].

גמרא:

אמר רבי לוי: מצוה לכתחילה,[20] שיהיה שופר **של ראש השנה ושל יום הכיפורים** של יובל — **בשופרות כפופין.**

ושל כל השנה בתעניות — **בשופרות פשוטין.**[21]

ומקשינן על רבי לוי: **והתנן**, הרי שנינו במשנתנו: **שופר של ראש השנה — של יעל פשוט!?**

ומתרצינן: **הוא**, רבי לוי, **דאמר כי האי תנא:**

דתניא: רבי יהודה אומר: בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין, וביובלות בשל יעלים.

ומקשינן: אם כן, **ולימא**, היה ראוי לרבי לוי לומר "**הלכתא כרבי יהודה**"!

ומתרצינן: **אי אמרת "הלכתא כרבי יהודה"**, אזי **הוה אמינא**, הייתי אומר **שאפילו** בשופר **של יובל נמי כרבי יהודה סבירא ליה**, שתוקעים בו בשל יעלים.

לכן **קא משמע לן** רבי לוי, ואמר: "מצוה של ראש השנה ויום הכיפורים בכפופין. ושל כל השנה [בתעניות] בפשוטין".

הגמרא מבארת את טעמיהם של תנא קמא ורבי יהודה:

---

19. רש"י.

20. כך פירשו כל הראשונים מלבד הרמב"ם ותוספות [סד"ה של יעל], ראה בהערה הבאה.

21. מכאן למדו הראשונים שההקפדה היא על כפיפות ופשיטות השופר, ולא על מין הבהמה. ומה שהוזכר "יעל פשוט" או "זכרים כפופין" לאו דוקא. אלא שדרך שופרות היעלים שהם פשוטים, ושופרות הזכרים כפופין. ומכל מקום כתבו הראשונים שנהגו לתקוע בשופר של איל, מצוה מן המובחר, זכר לעקידת יצחק.

אבל הרמב"ם [שופר א א] כתב שכל השופרות פסולים חוץ מקרן של כבש [כלומר שדוקא שופר של איל כשר. וכל מין הכבשים הוא בכלל האיל]. ונראה מדברי הר"ן שלדעת הרמב"ם צריך ששופר הכבש יהיה כפוף. ואם לאו הרי הוא פסול.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי**, במה נחלקו חכמים ורבי יהודה?

ומשנינן: **מר**, רבי יהודה, **סבר: בראש השנה, כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי.** ככל שאדם מכופף את נפשו בתפילתו לארץ עדיף יותר, ותקיעת השופר של ראש השנה באה לתפילה, ולהזכיר עקידת יצחק. ולכן תוקעים בשופרות כפופין.

וביום הכיפורים של יובל, שאין התקיעה באה לתפילה — **כמה דפשיט איניש, דעתיה טפי מעלי.** ככל שאדם פושט את לבו ומיישרו, עדיף יותר.(22) ולכן תוקעים בו בשופרות פשוטין.

ואילו מר, תנא קמא, **סבר: בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי!** ככל שאדם מיישר את נפשו, עדיף, מפני שנאמר [איכה ג]: "נשא לבבנו אל כפיים".

וביום הכיפורים של יובל **נמי**, שוה הוא לראש השנה, משום **דגמר גזירה שוה** "שביעי שביעי", ללמד שדיניהם שוים.

ובתעניות, [**כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי**](23) — אין הבדל בין פשוט לכפוף.

וכדי להבדילם מראש השנה ויום הכיפורים, תיקנו שיתקעו בכפופין.

ורבי לוי סובר כדעת רבי יהודה לענין שופר של ראש השנה, שתוקעים בכפוף משום שבתפילה צריך שהאדם יכופף את לבו. וסובר שלומדים את יום הכיפורים מראש השנה בגזירה שוה, הלכך בשניהם תוקעים בכפופים [רש"י].

שנינו במשנה: **ופיו** של השופר של ראש כז-א
השנה, היה **מצופה זהב.**

ומקשינן: **והתניא: ציפחו זהב במקום הנחת פיו** של התוקע — השופר **פסול.** מפני שהתקיעה נעשית בזהב, ולא בשופר עצמו.

אך הראשונים חולקים על דברי הרמב"ם. וסוברים שסוגייתנו מדברת רק לענין לכתחילה. שצריך שהשופר יהיה כפוף בין ממין איל בין משאר המינים.

ודעת תוספות בסוף דבריהם [בד"ה של יעל] שהשופר צריך להיות כפוף לעיכובא.

[ועיין לעיל פרק ראשון הערה 403].

22. כדי שהשופר יזכיר לאדם לפשוט את עקמימות הלב, ולשוב בתשובה. [ע"פ רמב"ן רשב"א וריטב"א]. וגם לפשוט את ראשנו בתפילה למעלה. שנאמר [איכה ג מא]: "נשא לבבנו אל כפים" וגו'. [ריטב"א].

23. כתב מהרש"א שמרש"י מוכח שלא גרס כן. והיינו משום שרש"י מפרש שבתעניות תקנו לתקוע בכפופין משום היכר, ולא משום סברא זו.

אבל מהריטב"א נראה שגרס כגירסתנו. ופירש שמשום היכר, כדי להבדיל בין תקיעות תענית שאינם חיוב גמור, ואין סדר התקיעות ולא פסולי השופר מעכבין בהם. מה שאין כן בתקיעות דאורייתא — תקנו לעשותם בשופרות כפופין, משום שנאמר "הלכוף כאגמון ראשו", כאדם הנכלם ונחפר שמעשיו הביאו לו את הצרה הזאת.

ומכל מקום עיקר טעם התקיעות שבתענית, רש"י מפרש שהוא משום כינופיא. כלומר כדי לאסוף את העם. ואף הריטב"א מביא טעם זה. והוסיף טעם נוסף — כדי להעלות את התפילה בתקיעות.

ואם ציפהו זהב **שלא במקום הנחת פיו — כשר!**

ואם כן, האיך שנינו במשנה שפיו היה מצופה זהב?

אמר תירץ **אביי: כי תנן נמי מתניתין**, מה ששנינו במשנתנו שפיו היה מצופה זהב — **שלא במקום הנחת פה, תנן.**

שנינו במשנה: **ושתי חצוצרות מן הצדדים.**

ותמהינן: **ותרי קלי — מי משתמעי!?**

וכי ניתן לשמוע את קול השופר וקול החצוצרות, שהם שני קולות הנשמעים יחד?!

והתניא והרי שנינו בברייתא: "**זכור** את יום השבת לקדשו" האמור במתן תורה בחומש שמות [כ—ח]. ו"**שמור** את יום השבת לקדשו" האמור במתן תורה בחומש דברים [ה, יב] שניהם **בדיבור אחד** של ה' **נאמרו, מה שאין הפה** של האדם **יכולה לדבר. ואין האוזן יכולה לשמוע** [אלא על ידי נס שמעו את הדברים כאחד].

ומכאן ששני קולות אינם נשמעים יחד!

ומתרצינן: **לכך מאריך בשופר** לאחר שגמרו החצוצרות לתקוע, וכמבואר במשנה, כדי שיצא ידי חובתו בשעה ששומע את קול השופר בפני עצמו.

ומקשינן: **למימרא**, מדבריך התרצן, מוכח שאתה אומר [סובר] **דכי** [שכאשר] **שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא.**

וממילא יש ללמוד מדבריך שגם השומע **תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא,** שהרי אין שום הבדל בין סוף תקיעה בלא תחילתה, לבין תחילת תקיעה בלא סופה!

תא שמע, בוא ושמע ראיה שלא כדבריך:

בראש השנה תוקעים שלש סדרות של תר"ת [דהיינו: ת'קיעה ת'רועה, ת'קיעה]. פעם אחת כנגד מלכיות, ואחת כנגד זכרונות, ואחת כנגד שופרות.

[כמבואר להלן לג ב. אך כיום אנו נוהגים לתקוע שלש סדרות של תשר"ת תש"ת תר"ת].

ושנינו להלן [שם]: מי ש**תקע** תקיעה ארוכה **בראשונה**, בסדר הראשון של תר"ת את התקיעה שלאחר התרועה, **ומשך** את אותה התקיעה **בשניה**, שהאריך את אותה התקיעה שלאחר התרועה **כשתים**, כשיעור שתי תקיעות, מפני שרצה לצאת בה את התקיעה שבסוף תר"ת הראשון, ושבתחילת תר"ת השני —

אין בידו אלא תקיעה **אחת.** ויצא רק ידי חובת סדר תר"ת אחד.[24]

ולדבריך, שאתה אומר שאפשר לצאת ידי חובה בחצי תקיעה, **אמאי**? מדוע אין בידו אלא אחת?

תיסלק ליה בתרתי! תעלה לו התקיעה הארוכה עבור שתי תקיעות! חציה עבור תר"ת הראשון, וחציה עבור תר"ת השני!

---

24. רמב"ן רשב"א ריטב"א וחידושי הר"ן, ושלא כדברי הרי"ץ גיאת.

ומתרצינן: אמנם אפשר לצאת בחצי תקיעה, אבל אין לצאת בתקיעה אחת ידי חובת שתי תקיעות. כי **פסוקי תקיעתא מהדדי — לא פסקינן!** אין לחתוך ולחלק תקיעה אחת ולעשותה שתי תקיעות.

תא שמע, בוא ושמע ראיה אחרת, שאי אפשר לצאת בחצי תקיעה כלל:

שנינו במשנה [להלן כח א]: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות**, כעין בור שבונים מעל הקרקע [על ידי בנית גדר על הארץ], **או** התוקע **לתוך הפיטם**, חבית גדולה, **אם קול שופר שמע — יצא.**

ואם קול הברה [הד] **שמע — לא יצא.**

ואם אכן השומע חצי תקיעה יצא, **אמאי** למה השומע קול הברה לא יצא? **ליפוק**, ייצא ידי חובתו **בתחילת התקיעה, מקמי דליערבב קלא**, לפני שקול השופר התערבב עם ההד!

ומכאן, שאין יוצאים בשמיעת חצי תקיעה.

ולכן, הגמרא חוזרת בה מן התירוץ הזה.

ובהכרח, כי אף על פי שתקעו בשתי חצוצרות מן הצדדים, בכל זאת יצאו ידי חובתן בכל תקיעת השופר, מתחילתה ועד סופה, ולא בסוף התקיעה בלבד, כאשר השופר האריך יותר מן החצוצרות.

ומה שהקשינו לעיל הרי "תרי קלי לא משתמעי" [שני קולות אינם נשמעים יחד], וכמו שהגמרא הוכיחה לעיל מהברייתא האומרת שזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, והוא דבר שאין האוזן יכולה לשמוע — יש לומר:

אלא, תרתי קלי, שני קולות, רק כאשר הם יוצאים **מחד גברא**, הרי הם **לא משתמעי**. כעין זכור ושמור, ששניהם יצאו מפי ה'.

אבל שני קולות **מתרי גברי** [משני אנשים] **משתמעי.**

הלכך אפשר היה לשמוע את קול השופר, אף על פי שהחצוצרות היו נשמעות יחד איתו, מפני שלא יצאו מפיו של אדם אחד.

ותמהינן: **ומתרי גברי, מי משתמעי!**? וכי שני קולות משני אנשים, נשמעים?!

והא תניא: בזמן חז"ל היו קורים בתורה ובנביא בבית הכנסת ואף מתרגמים אותם לארמית כדי שהציבור יבין. ושנינו בברייתא:

בתורה — אחד קורא ואחד מתרגם. ובלבד שלא יהא אחד קורא בתורה **ושנים מתרגמין**, היות ושני קולות אינם נשמעים יחד [וכל שכן שלא יהיו שנים קוראים בתורה יחד].

ומכאן ששני קולות משני בני אדם, אף הן אינם נשמעים!

ומתרצינן: **הא**, תקיעת השופר והחצוצרות, **לא דמיא אלא לסיפא**, אינה דומה אלא לאמור בסוף הברייתא:

בהלל ובמגילה — אפילו עשרה קורין בבת אחת.

והשומעים יוצאים ידי חובתם אף על פי שאי אפשר להם לדייק שיאמרו כולם אותה תיבה ממש, אלא אחד קורא תיבה אחת, ואחר קורא את התיבה שאחריה.

אלמא, מכאן למדנו, **שכיון דחביב — יהיב דעתיה**. דבר חדש, שאינו נוהג יום יום, הרי הוא חביב על האדם, ונותן את דעתו ושומע אותו, אף על פי שהוא שומע שני קולות יחד.

הכא נמי, גם לענין תקיעת שופר וחצוצרות, **כיון דחביב**, שמצות תקיעת שופר חדשה וחביבה על האדם, לכן, **יהיב דעתיה, ושמע**. נותן לבו לשמוע את תקיעת השופר היוצא מבין החצוצרות.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שלמסקנה היו יוצאים בכל תקיעת השופר כולה, יש לשאול: **למה מאריך בשופר** יותר מן החצוצרות?

ומתרצינן: כדי **לידע שמצות היום** היא **בשופר**, ולא בחצוצרות.

שנינו במשנה: **ובתעניות** תקעו **בשל** אילים **זכרים כפופין, ופיו מצופה כסף.**

והוינן בה: **מאי שנא התם**, במה שונה ומיוחד השופר של ראש השנה במקדש, שעשו את ציפוי פיו **דזהב**.

ומאי שנא הכא, בתעניות, שעשו את ציפוי השופר **דכסף**?

ומתרצינן שני תירוצים:

א. **איבעית אימא**, אם תרצה תאמר: **כל כינופיא**, כל כינוס — בתקיעת חצוצרות **דכסף הוא** נעשה.

כי כל תקיעה לשם אסיפת העם נעשתה בחצוצרות כסף.

דכתיב [במדבר י]: "**עשה לך שתי חצוצרות כסף**, והיו לך למקרא העדה".

וגם כאן, עשו את ציפוי פי השופר בכסף.

ב. **ואיבעית אימא**, ואם תרצה, תאמר, שמצאנו **שהתורה חסה על ממונן של ישראל**.

וכמו שמצינו שחסה התורה על ממונם של ישראל בענין צרעת הבית, שנאמר "וצוה הכהן, ופנו את הבית" [ויקרא יד]. וזאת, כדי שלא ייטמאו כלי החרס שבבית כאשר הכהן יטמא את הבית המנוגע, ויילכו לאיבוד היות ואין להם טהרה.

ולפיכך עושים את החצוצרות כסף, שהוא זול מן הזהב.

ולכן עשו גם את ציפוי פיו של השופר מכסף.

ותמהינן על הטעם השני:

התם נמי, בראש השנה במקדש, **נעביד** לציפוי פי השופר **דכסף**, ולא של זהב, ונחוס על ממון ישראל!

ומתרצינן: **אפילו הכי**, אף על פי שהתורה חסה על ממון ישראל, בכל זאת **כבוד יום טוב** של ראש השנה **עדיף**, ולכן עשאום זהב.

רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין. חשב לעשות מעשה כדברי משנתנו, ולתקוע גם בחצוצרות בשעת תקיעת השופר.

אמר ליה רבא: לא אמרו לתקוע בחצוצרות **אלא במקדש.**

תניא נמי הכי: במה דברים אמורים, שהיו שתי חצוצרות בצדדים? —

במקדש בלבד.

אבל בגבולין, בשאר ערי ישראל, **מקום שיש חצוצרות**, דהיינו בתעניות[25] — **אין** תוקעים **בשופר**.

ומקום שיש שופר — אין תוקעים **בחצוצרות**.

וכן, כדברי משנתנו שהיו תוקעים בשתי חצוצרות עם השופר, **הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני**.

וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח העזרה [דהיינו בעזרת נשים], **ובהר הבית בלבד**.

הגמרא מבארת מדוע יש הבדל בין המקדש לגבולין בענין זה:

אמר רבא, ואיתימא [ואולי] **רבי יהושע בן לוי: מאי קראה**? מאיזה פסוק למדו שתוקעים בחצוצרות ושופר יחד רק במקדש, ולא בגבולין?

דכתיב [תהילים צח]: "**בחצוצרות וקול שופר — הריעו לפני המלך, ה'**".

ומכאן, שדוקא **לפני המלך ה' הוא דבעינן**, צריכים בו **חצוצרות וקול שופר** יחד.

אבל בעלמא — לא.

שנינו במשנה: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה**, וכן **לברכות**, שמזכירים במוסף של יום הכיפורים של יובל: מלכיות, זכרונות ושופרות, כשם שמזכירים בראש השנה.

אמר רבי שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידנא, כדעת מי אנו מתפללים בימינו, ואומרים בסדר זכרונות של ראש השנה "**זה היום תחלת מעשיך**. שהיום נבראו כל מעשיך, **זכרון ליום ראשון** שבו נברא העולם".

כמאן, כדעת מי? — **כרבי אליעזר, דאמר, בתשרי נברא העולם**.

[אבל לדעת רבי יהושע לעיל ח א, בניסן נברא העולם].

מתיב רב עינא: סתירה למנהגנו, שאנו אומרים בזכרונות של ראש השנה "זה היום תחלת מעשיך", מכך ששנינו במשנתנו:

שוה יובל לראש השנה לתקיעה, ולברכות.

וקשה, **הא איכא**, הרי יש הבדל ביניהם לענין אמירת "**זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון**".

דבראש השנה איכא, יש זכרון ליום בריאת העולם. ולכן אנו אומרים כן בזכרונות שבראש השנה.

---

25. כך פירש רש"י. אבל הרז"ה כתב בשם תשובת הגאונים שבתעניות תוקעים בשופר.

ולפי דעת הגאונים פירש הר"ן ש"מקום שיש חצוצרות" היינו בשעת מלחמה, שתוקעים בחצוצרות. שנאמר [במדבר י]: "וכי תבוא מלחמה והרעותם בחצוצרות".

ואמנם חז"ל למדו משם שעל כל צרה שבאה על הציבור [שמתענים עליה] היו מתריעים, אך לא למדו משם שהתקיעה נעשית בחצוצרות היות שבענין החצוצרות נאמר: "והיו לך למקרא העדה". והיינו לכנופיא, לאסיפה של כל ישראל. ובתעניות שבגבולין לא נאספין כל ישראל כאחת, ולפיכך תקעו בשופר ולא בחצוצרות.

[פירוש זה כתוב גם במלחמות ה', בסגנון

ואילו **ביובל ליכא** זכרון שכזה, שהרי אומרים את הברכה הזאת ביום הכיפורים, ואין אומרים כן בזכרונות שביום הכיפורים, שהרי בראש השנה נברא העולם, ולא ביום הכיפורים!

ומכך שמשנתנו אומרת שהם שוים לנוסח הברכות, מוכח שלדעת משנתנו אין אומרים בתפילת ראש השנה "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון". והלכה כסתם משנה[26]!

ומתרצינן: **כי קתני**, כל אשר שנינו "שוה יובל לראש השנה לתקיעה ולברכות" — **אשארא**, רק על שאר הדברים, שנינו.

אך יש הבדל ביניהם לענין אמירת "זה היום תחלת מעשיך".[27]

רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי, שנה את שאלת רב שמואל בר יצחק ותשובתו באופן אחר:

אמר רב שמואל בר יצחק: הא דתנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות — כמאן, כדעת מי סוברת משנתנו?

דלא כרבי אליעזר!

דאי משנתנו כ**רבי אליעזר** היא. תיקשי:

הרי, **כיון דאמר** רבי אליעזר כי **בתשרי נברא העולם**, ממילא מזכירים זאת בברכת הזכרונות שבתפילת מוסף.

ואם כן, **הא איכא**, הרי יש הבדל בין ראש השנה ליובל בענין "**זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון**".

דבראש השנה איתא, שמזכירים זאת בתפילת ראש השנה, **וביובל ליתא**, שאין מזכירים זאת בתפילת יום הכיפורים!

קצת אחר. ע"ש]. ועיין עוד מה שכתבו הרשב"א והריטב"א, והר"ן בשם הראב"ד.

26. כך יש לפרש לפי פשטות לשון הגמרא. וכן פירש הריטב"א. אבל רבנו תם פירש באופן אחר. ראה בהערה הבאה.

27. מדברי הגמרא כאן משמע שלהלכה מזכירים בתפילה "זה היום תחלת מעשיך". וזהו כדעת רבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם.

וקשה: הרי לעיל יב א הגמרא מסיקה שההלכה כרבי יהושע שבניסן נברא העולם!

ותירצו תוספות בשם רבנו תם: אף על פי שמזכירים בתפלה "זה היום תחלת מעשיך", אין הכוונה שביום הזה נברא העולם, אלא שביום הזה הוא תחילת מעשה הדין, שה' דן בו את העולם. וזו דעת רבי עינא.

כי רבי עינא, שהקשה סתירה מהמשנה על מנהגנו, מודה שמזכירים בתפילה "זה היום תחילת מעשיך". אך הוא הקשה על דברי רב שמואל בר יצחק שאמר שזה כדעת רבי אליעזר. [והיינו שלדעתו "זה היום תחלת מעשיך" היינו שברשא השנה נברא העולם]. וקשה: הרי במשנתנו משמע שאין הבדל בין ראש השנה ליום הכיפורים בזה! ומכאן שאף ביום הכיפורים של יובל אומרים זאת!

ובעל כרחך כוונת המאמר "זה היום תחלת מעשיך", לומר שהיום מתחיל מעשה הדין, ואף יום כיפור של יובל הוקש לראש השנה. [אבל ימי הכיפורים שבשאר השנים לא הוקשו לראש השנה].

אך תוספות הקשו על דברי רבנו תם. ומכח

ומכאן, שמשנתנו הסוברת שאין אומרים בתפילת ראש השנה "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון" סוברת שבניסן נברא העולם, וכדעת רבי יהושע!

ודחינן: יתכן שמשנתנו סוברת כרבי אליעזר.

וכי קתני, וכל אשר שנינו ששוה יובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, **אשארא**. רק על שאר הדברים שנינו.

אך יש הבדל ביניהם לענין "זה היום תחלת מעשיך".

מתניתין:

א. **שופר שנסדק**[28] **ודבקו** בדבק,[29] או על ידי חימום באש[30] — **פסול.**

מפני שהוא כשני שופרות.[31]

והכתוב אמר לתקוע בשופר אחד ולא בשנים או שלשה שופרות.

ב. **דיבק שברי שופרות — פסול.**

שהרי זה כשני שופרות.[32] והכתוב אמר לתקוע בשופר אחד ולא בשנים ושלשה שופרות.

זה כתב הריטב"א שאכן להלכה בתשרי נברא העולם. [וזהו פירוש המאמר "זה היום תחלת מעשיך"] ושלא כדברי הגמרא לעיל יב א.

אך הרשב"א וחידושי הר"ן הסכימו עם פירוש רבנו תם. [ע"ש. ועיין מה שהשיג עליהם הריטב"א].

28. מרש"י משמע שהשופר נסדק לגמרי ונחלק לשני חלקים. אך תוספות כתבו שאופן זה מוזכר להלן במשנה ["דיבק שברי שופרות"], ואילו כאן מדובר שהשופר נחלק בצד אחד לכל אורכו. ופסול מפני שאין שם שופר עליו.

29. רש"י.

30. רמב"ן וריטב"א. וכתבו שאין לפרש כרש"י [שדבקו בדבק], מפני שבאופן זה מובן מאליו שהשופר פסול. שהרי זה מין בשאינו מינו [וחוצץ] והרא"ש מיישב את דברי רש"י. שדוקא כשיש נקב וסותם אותו אזי שאינו מינו חוצץ, אבל שופר שנסדק ודבקו, אין הדבק ניכר ואינו פוסל. [ועיין הערת המהדיר על הריטב"א 281].

31. כך פירש רש"י. והיינו משום שלדעתו מדובר כאן באופן שהשופר נסדק לגמרי ונחלק לשנים. כך פירשו תוספות את דבריו [וכנ"ל בהערה 28].

אך תוספות מפרשים שנסדק לכל ארכו, וסיבת הפסול הוא מפני שאין שם שופר עליו. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א והרמב"ן בתירוצו השני. אלא שהם סוברים שאפילו אם נסדק ברובו, פסול.

והרא"ש והר"ן והריטב"א מביאים שיש מחמירים ואוסרים לתקוע בשופר שנסדק לארכו, אפילו אם לא נסדק אלא מיעוטו. מפני שסופו להסדק לגמרי. [ועיין עוד בר"ן].

ובשלחן ערוך אורח חיים תקפ"ו ח הביא את הדעה הפוסלת ברובו, ואת הדעה הפוסלת בכל שהוא. וכתב המשנ"ב שם שבשעת הדחק יש לסמוך על האומרים שאין השופר פסול אלא אם כן נסדק רובו. מפני שדעה זו היא העיקרית.

32. קשה: מאחר שהתנא כבר השמיענו שאפילו שופר שנסדק פסול כל שכן דיבק שני שופרות.

כתבו התוספות שהתנא שנה את משנתנו בדרך של "זו ואין צריך לומר זו". [כאילו נאמר

כז-ב ג. **ניקב** השופר, **וסתמו** —

אם הנקב **מעכב את התקיעה** אחר שסתמה, שאין קול השופר חוזר לכמות שהיה לפני שניקב[33], הרי זה **פסול.**

היות שאין התוספת מהודקת היטב לשופר, ואינה בטלה אליו. ונמצא שהוא תוקע בשופר ודבר אחר.[34] ואפילו אם סתמו במינו, הרי זה כתוקע בשתי שופרות.[35]

ואם לאו, אם קול השופר אינו שונה מכפי שהיה לפני שניקב — **כשר**, מפני שהסתימה בטלה לשופר, ושופר אחד הוא. והרי זה כתוקע בשופר אחד.[36]

ד. **התוקע לתוך הכור, או לתוך הדות**, שהוא מקום מוקף מחיצות על הארץ, **או לתוך הפיטם**, חבית גדולה —

אם קול שופר ברור **שמע — יצא.**

ואם קול הברה, הד, **שמע — לא יצא.**

ה. **[וכן] מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר** בראש השנה, **או** שמע **קול מגילה** בפורים —

אם כוון לבו לצאת [יתבאר בגמרא] — **יצא.**
ואם לאו — לא יצא.

ולכן יתכן ששנים ישמעו קול שופר או מגילה, ואחד מהם יצא ידי חובתו, והשני לא יצא.

ומבארת המשנה: **אף על פי שזה** שכיון לבו **שמע**, וגם **זה** שלא כיון לבו **שמע.**

בכל זאת, **זה כוון לבו**, ולכן יצא, **וזה לא כוון לבו**, ולכן לא יצא.

גמרא:

הגמרא מביאה ברייתא שמובאים בה דברים שהובאו במשנתנו:

תנו רבנן:

א. שופר שהיה **ארוך וקצרו — כשר.**

ב. **גרדו** [מבפנים או מבחוץ, כדלהלן] **והעמידו על גלדו**, שעשאו דק כמין "גלד"[37] — **כשר.**

לעובי הפה של השופר יש צד פנימי וצד חיצוני. וניתן לצפות לחוד את עובי צידו החיצוני או את צידו הפנימי בזהב. ולכן:

ג. **ציפהו זהב**, אם צפה את עובי פי השופר בצדו הפנימי, **במקום הנחת פה**, דהיינו

במשנה וכל שכן דיבק שברי שופרות ודאי שפסול]. ועיין שם תירוץ נוסף. ועיין רא"ש וריטב"א.

33. מסקנת התוספות ורוב הראשונים [ושלא כמפרשים שכוונת המשנה שבעודו נקוב היה הנקב מעכב את התקיעה].

34. רשב"א. וכעין זה כתוב ברמב"ן ובר"ן. ועיין ריטב"א.

35. שם.

36. שם.

37. רמב"ם ושלחן ערוך. [גלד היינו שכבת כפור דקה. כעין מה שנאמר [שמות טז יד] "דק ככפור על הארץ". ותרגם אונקלוס "דק כגלידא"].

בקצה הפנימי של עוביו, ששם התוקע מניח את פיו[38], הרי זה **פסול**, מפני שהזהב חוצץ בין פיו לבין השופר[39].

אבל אם היה הציפוי חיצוני, **שלא במקום הנחת פה — כשר.**

ד. **ציפהו זהב, מבפנים**, את דופנו הפנימית — **פסול** מפני שהתקיעה היא בזהב.[40]

ציפהו **מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה — פסול**, מפני שצריך לשמוע קול שופר לבדו.[41]

ואם לאו — כשר.

ה. **ניקב וסתמו —**

אם הנקב **מעכב את התקיעה**, שאחר שסתמו עדיין אין קולו זהה למה שהיה לפני שניקב, הרי הוא **פסול**, היות שהסתימה אינה מהודקת היטב לנקב, ולכן אינה בטלה לשופר, והרי זה כתוקע בשני שופרות[42].

ואם לאו — כשר.

ו. **נתן שופר בתוך שופר —**

אם את **קול הפנימי שמע**, כגון שהשופר הפנימי בולט מן החיצון, ותקע בו — **יצא.**[43]

ואם קול חיצון שמע — לא יצא. מפני שמחיצות השופר הפנימי מפסיקות את

---

38. כך פירש הקרבן נתנאל את הפירוש הראשון המובא בראב״ש. וכן פירש המשנה ברורה [בשם אחרונים] את הדעה הראשונה שבשלחן ערוך [או״ח תקפו טז]. שהיא דעת הר״ן.

אבל הטור הביא בשם הרמב״ן, שמקום הנחת הפה הינו אף חוץ לעובי השופר, בצד החיצון. מפני שהתוקע מכניס מקצת מן השופר בפיו ושפתו מכסה עליו. ונמצא הזהב חוצץ בין שפתו לשופר.

ולפי זה צריך לבאר כי מה ששנינו להלן בברייתא שלא במקום ״הנחת פה״ היינו ברוחב הסמוך למקום הנחת פיו [עד חצי שיעור אורך השופר, דהיינו חצי טפח]. ומה ששנינו להלן ״ציפהו זהב מבחוץ היינו מחצי שיעור אורך השופר והלאה [דהיינו מאחרי חצי טפח], כמו שכתב הראב״ש בשם ה״ר יונה [ע״ש].

וזו דעה שניה בשלחן ערוך שם. [וכעין זה פירש המשנה ברורה שם, אלא שלא הזכיר את השיעור המובא בראב״ש בשם רבנו יונה. וכתב שמשהו הסמוך למקום הנחת פיו. נקרא ״שלא במקום הנחת פה״]. ועיין עוד בראב״ש ובריטב״א. ובית יוסף שם.

39. הטור [שם] והרב המגיד [שופר א ו] בשם הרמב״ן. וכן כתב הריטב״א. ועיין בית יוסף שם.

40. רש״י, תוספות, ראב״ש ור״ן. ועיין ריטב״א.

41. ריטב״א. ועיין תוספות.

42. רשב״א. וכעין זה כתוב ברמב״ן ובר״ן, ועיין ריטב״א.

43. ראב״ש ור״ן וטור [תקפ״ו]. ועיין ריטב״א.

וכתב הרמ״א [תקפ״ו כ] שאפילו אם אין השופר הפנימי בולט, אלא שהוא שוה לחיצון, ותוקע בפנימי יצא. [ובלבד שלא יהיה קצר מן החיצון. משנה ברורה]. ועיין בט״ז שם והביאו המשנה ברורה.

וכתב הראב״ש, דוקא אם אין קול השופר משתנה מחמת השופר החיצון כשר, אבל אם משתנה הקול הרי זה כתקיעה בשני שופרות

התקיעה.(44)

הגמרא מביאה ברייתא נוספת הדנה בדברים אלו:

תנו רבנן:

א. **גרדו בין מבפנים בין מבחוץ כשר,** ואפילו אם **גרדו והעמידו על גלדו** — עשאו דק כגלד **כשר.**

ב. **הניח שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא** וכנ"ל.

ג. **הפכו ותקע בו לא יצא** [הגמרא מבארת מיד].

אמר רב פפא: מה ששנינו "הפכו ותקע בו לא יצא", **לא תימא דהפכיה ככיתונא,** אל תחשוב שכוונת הברייתא לומר שהתוקע הפך את השופר כשם שהופכים כתונת, שהחלק הפנימי נעשה חיצון.

אלא שחימם את השופר במים רותחין, **והרחיב את** הצד **הקצר, וקיצר את** הצד **הרחב,** ותקע בו.(45)

ומאי טעמא, מהו הטעם שפסול? — **כדרב מתנה.**

דאמר רב מתנה: נאמר [ויקרא כה]: "**והעברת** שופר תרועה". מכאן **שדרך העברתו בעינן.** צריך לתקוע בו כדרך שהוא עובר בראשו של האיל בעודו חי, שראשו הצר הוא כנגד פה האדם.(46)

שנינו במשנה: **דיבק שברי שופרות פסול.**

תנו רבנן:

הוסיף עליו, על השופר, **כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו — פסול,** מפני שהרי זה כתוקע בשני שופרות.(47)

ניקב השופר **וסתמו — בין** סתמו **במינו בין**

ופסול. וכן כתב הטור. [סימן תקפו]. וכן פסק בשלחן ערוך [שם סעיף כ].

[ובבית יוסף הביא שרבינו ירוחם מכשיר אף כשנשתנה קול השופר ע"ש. והריטב"א כאן מסופק בדבר].

44. כך פירש רש"י. ותוספות כתבו שהקול יוצא באויר שבין החיצון לפנימי. והרי זו תקיעה בשני שופרות שהיא פסולה. וכן כתב הרא"ש והר"ן. ועיין ריטב"א.

45. יש מפרשים שדוקא אם הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול [מפני שצריך לתקוע בשופר כדרך העברתו. כפי שמבואר בגמרא מיד], אבל אם הפך את השופר ככתונת כשר. מפני שעדיין הוא תוקע בצד הצר של השופר. וזה נחשב דרך העברתו.

אבל יש מפרשים את דברי רב פפא: אל תחשוב שדוקא אם הפכו ככתונת פסול, אלא אפילו אם הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול מפני שגם זה אינו כדרך העברתו, כדרך שהשופר עובר בראש האיל. [וכל שכן שאם הפכו ככיתונא הוא פסול]. וכן נראה מדברי הירושלמי. רא"ש.

ואף הר"ן והריטב"א והטור כתבו שהפכו ככיתונא פסול. וכן פסק בשלחן ערוך. [תקפ"ו יב].

46. ריטב"א. וכתב הר"ן, שמטעם זה אף אם לא שינה את השופר, אלא תקע בו מצדו הרחב, הרי זה פסול, מפני שהוא שלא כדרך העברתו בראשו של האיל.

47. רא"ש וריטב"א. ומטעם זה כתבו שאפילו

שלא במינו, פסול(48)

רבי נתן אומר: אם הוסיף עליו **בדבר** שהוא **מינו**, אם אינו מעכב את התקיעה, **כשר**.(49)

אך אם סתמו **שלא במינו — פסול.**

ומבארת הגמרא את שיטת רבי נתן, האומר שאם הוסיף עליו **במינו כשר**:

אמר רבי יוחנן: והוא, דוקא **שנשתייר רובו** של השופר, אבל אם לא נשתייר רובו פסול.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** זה אתה למד, **דאם** [לרבי נתן] הוסיף עליו **שלא במינו — אף על פי שנשתייר בו רובו, פסול.**

שהרי רבי נתן דיבר באופן שנשתייר רובו, ועל זה הוא אמר שבמינו כשר ושלא במינו פסול.

איכא דמתני לה אסיפא. יש שונים את דברי רבי יוחנן על סוף דברי רבי נתן, שאמר **"שלא במינו — פסול".**

ועל זה **אמר רבי יוחנן: והוא, שנפחת רובו.** אבל אם נשתייר רובו, הרי הוא כשר, אפילו שלא במינו.(50)

ועל כך מדייקת הגמרא: **מכלל, דבמינו — אף על פי שנפחת רובו** הרי הוא **כשר.**

שהרי רבי נתן דיבר באופן שנפחת רובו, שרק באופן זה, שלא במינו פסול, ועל זה הוא אומר שבמינו כשר.(51)

וממשיכה הברייתא:

ציפהו זהב:

אם היה בו שיעור שופר בלא הזהב הרי הוא פסול, וכן פסקו הטור ושלחן ערוך תקפ"ו יא.

[אבל בית יוסף [סי' תקפו] הביא בשם הכל בו שאם היה בו שיעור שופר בלא הזהב הרי זה כשר].

48. מרש"י מוכח שמדובר כאן אפילו באופן שאינו מעכב את התקיעה. וכן דעת הרמב"ן במלחמות, והר"ן והריטב"א [וכן דייק הרז"ה מדברי הרי"ף].

וזה שלא כדברי משנתנו, ששנינו בה: "ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה פסול, ואם לאו כשר". ומשנתנו סוברת כרבי נתן דלקמן.

אולם הרז"ה והרא"ש מפרשים שמדובר כאן באופן שמעכב את התקיעה. ולכן בין אם סתמו במינו בין אם סתמו שלא במינו פסול. וזה כדברי משנתנו.

49. כך פירש רש"י: ולפי זה, משנתנו ששנינו "אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר", היא כדעת רבי נתן. ומדובר דוקא בשסתמו במינו. אבל אם סתמו שלא במינו פסול אפילו אם אינו מעכב את התקיעה. [וכן דעת הרמב"ן במלחמות. והר"ן והריטב"א. וכן דייק הרז"ה מדברי הרי"ף].

אולם, הרז"ה והרא"ש מפרשים שרבי נתן מדבר במעכב את התקיעה. [וכנ"ל בהערה הקודמת]. ע"ש.

50. ומכל מקום אף בנשתייר רובו אין להכשיר אלא אם אינו מעכב את התקיעה. ר"ן. וזהו כשיטתו שמפרש את הברייתא בשאינו מעכב את התקיעה, וכדעת רש"י [לעיל הערה 49].

[אבל לדעת הרז"ה והרא"ש, שמדובר כאן במעכב את התקיעה. אם כן משמע שבנשתייר רובו אפילו אם מעכב את התקיעה כשר].

51. הר"ח ורוב הראשונים פוסקים כלישנא קמא

מבפנים — פסול. מפני שהתקיעה יוצאת מן הזהב.

מבחוץ — אם נשתנה קולו מכמות שהיה, פסול, מפני שצריך לשמוע קול שופר לבדו.(52) **ואם לאו — כשר.**

נסדק כולו **לאורכו — פסול.**

נסדק כולו **לרוחבו —**

אם נשתייר בו ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה **שיעור** הראוי **לתקיעה** [ושיעור זה יבואר להלן] — **כשר.** הרי זה כאילו ניטל כל החלק שמן הסדק והלאה, וכשופר ארוך וקיצרו שהוא כשר.(53)

ואם לאו, אם לא נשתייר שיעור תקיעה — **פסול.**(54)

וכמה הוא **שיעור תקיעה?**

פירש רבן שמעון בן גמליאל: כדי שיאחזנו [שיאחז את השופר] **בידו, ויראה** את השופר בולט מידו, **לכאן ולכאן.**(55)

היה קולו של השופר **דק או עבה או צרוד — כשר.** מפני **שכל הקולות כשירין בשופר.**

שלחו ליה רבנן לאבוה דשמואל: קדחו [נקבו] **ותקע בו — יצא.**

והגמרא הבינה שהכוונה כאן לומר שקדחו את השופר בעוביו הצר לעשות בו חור כדי לנשוף בו.

ולכן תמהינן: **פשיטא** שהקודחו יצא, שהרי **כולהו נמי — מיקדח קדחו להו.** את כל השופרות קודחים לעשות להם פה.

ומשנינן: **אמר רב אשי:** כאשר השופר מחובר לבהמה, עצם בולטת מן הבהמה

להחמיר. [ואף על פי שבדרך כלל פוסקים כלישנא בתרא, הדברים אמורים רק באיסורים דרבנן או בדיני ממונות. אבל באיסורי תורה הולכים להחמיר. ר"ן] וכן פסק בשלחן ערוך [תקפ"ו ז]. [ועיין ר"ן וריטב"א].

וכתב השו"ע שצריך שלשה תנאים להכשיר שופר שניקב וסתמו:

א. שהסתימה במינו.

ב. שנשתייר רובו שלם.

ג. שאינו מעכב את התקיעה. אלא חזר קולו לכמות שהיה לפני שניקב.

52. רש"י לעיל [ועיין ריטב"א שם].

53. אין כאן חסרון משום "שני שופרות". משום שעדיין השופר מחובר במקצת. ושופר אחד הוא [ריטב"א בעמ' א' ד"ה דיבק שברי].

54. כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו שצריך שישאר שיעור שופר בחלקו הצר הסמוך לפיו. [וכשר מפני שרואים את השופר כאילו הוא התקצר]. אבל דעת בעל העיטור ורי"ץ גיאות שאפילו בנשתייר בחלקו הרחב שיעור שופר הרי זה כשר. [וכן כתב הריטב"א, אך סיים שלמעשה יש להחמיר כדברי רש"י].

ובשלחן ערוך [תקפו ט] הביא את דעת רש"י בסתם. וכתב שיש מכשירים אפילו אם נשתייר שלא לצד פיו [וכתב המשנה ברורה, כי בשעת הדחק אפשר שיש לסמוך על המקילין].

55. אין זה תלוי בגודל ידו של התוקע. אלא בשיעור יד בינונית. ושיעור זה הוא טפח. [ראשונים אבל עיין טור תקפ"ו בשם רי"ץ גיאות].

ולמה פירש רבן שמעון בן גמליאל בלשון זו [שיאחזנו בידו] ולא אמר שהשיעור הוא טפח?

ונכנסת לתוך השופר, ומוציאים אותה מתוכו. וכאן מדובר שלא הוציא את הכל עובי עצם אלא **שקדחו בזכרותו**, באותה העצם הבולטת.

מהו דתימא, שמא תאמר אפילו **מין במינו חוצץ**, והרי אינו תוקע בשופר.

קא משמע לן, השמיענו התנא שמין במינו אינו חוצץ,(56) ותקיעתו כשרה.

שנינו במשנה: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות** או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה [הד] שמע, לא יצא.

אמר רב הונא: לא שנו שהשומע קול הברה לא יצא, **אלא לאותן** אנשים **העומדים על שפת הבור**, ושומעים קול הברה של התוקע הנמצא בתוך הבור.

והוא הדין אם היה ראשו של התוקע מחוץ לבור והוא תוקע לתוך הבור, לא יצא.

אבל אותן העומדין בבור — יצאו. שהם שומעים את קול השופר, ולא הד.(57)

תניא נמי הכי, כדברי רב הונא, שהשומעים הנמצאים בתוך הבור יוצאים:

דתניא: **התוקע לתוך הבור או לתוך הדות — יצא.**

וקשה: **והתנן** במשנתנו "אם קול הברה שמע — **לא יצא**"!?

אלא, לאו, שמע מינה, הלא יש ללמוד מכאן כדברי **רב הונא**, שיש לחלק בין השומעים מבחוץ, ששומעים רק קול הברה, לבין השומעים בתוך הבור, ששומעים קול תקיעה.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה** כדברי רב הונא.

אך יש השונים את דברי רב הונא באופן אחר — כתירוץ על הסתירה שבין המשנה לברייתא. וכדלהלן:

איכא דרמי להו מירמא, יש שהקשו סתירה בין משנתנו לברייתא:

תנן: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות, לא יצא.

והתניא, הרי שנינו בברייתא "**יצא**"!

ועל כך **אמר רב הונא: לא קשיא.**

כאן, במשנה שאמרה לא יצא, מדובר **לאותן העומדין על שפת הבור**,

וכאן בברייתא שאמרה יצא — מדובר **לאותן העומדין בבור.**

כדי לבאר את הטעם לכך שנתנו בו שיעור טפח, שהוא כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן, ולא יאמרו [הרואים] שאל תוך ידו הוא תוקע. רא"ש.

והריטב"א כתב, אדם שיש לו יד גדולה, צריך שיקח שופר ויוכל להחזיקו באופן שלא תהיה ידו מפסיקה בין קול לשופר [ונראה שכוונתו שצריך שהקול יצא מהשופר בלבד ולא יעבור דרך פיו, שאז נמצא שהוא תוקע גם בידו].

56. ר"ח.

57. ובמשנתנו שנינו: "התוקע לתוך הבור, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא", משמע שמדובר באדם אחד. ופירש הריטב"א [שם]: "אם קול שופר שמע", דהיינו

ועתה הגמרא מביאה מימרא של רבה הדנה על השומע תקיעה מן הבור:

אמר רבה:

כח-א א. **שמע מקצת תקיעה בבור, ומקצת תקיעה על שפת הבור — יצא.**

והגמרא מניחה כעת, שהשומע עמד על שפת הבור, והתוקע עמד בבור, והתחיל לתקוע, ויצא מן הבור תוך כדי התקיעה, וסיימה בחוץ.

נמצא ששמע חצי תקיעה פסולה [הברה מהבור], וחצי תקיעה כשירה [חוץ לבור].

ויוצאים בה ידי חובה, כי השומע מקצת תקיעה כשירה יצא [ולהלן הגמרא תמהה על כך].

ב. שמע **מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר, ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר — לא יצא!**

מפני שזמן תקיעת השופר הוא ביום שנאמר "יום תרועה יהיה לכם". ודרשו חז"ל [מגילה כ ב]: יום ולא לילה. ולפני עלות השחר לילה הוא.

אמר הקשה **ליה אביי:**

מאי שנא התם, במה שונה התוקע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת לאחר שיעלה עמוד השחר, שאינו יוצא ידי חובתו, משום **דבעינא כולה תקיעה בחיובא, וליכא.**

היות וצריך שתהא התקיעה כולה ב"חיוב", שאפשר לצאת בכולה התקיעה ידי חובה, ואין יוצאים בתקיעה שבמקצתה אי אפשר לצאת ידי חובה, למרות שבמקצת האחר של התקיעה היו יכולים לצאת ידי חובה.

כי צריך לשמוע תקיעה שלימה שיוצאים ידי חובה — בכולה!

אם כן, **הכא נמי**, גם השומע תקיעה שמקצתה היתה בבור ומקצתה מחוץ לבור, **בעינא כולה תקיעה בחיובא, וליכא!**

שהרי בשמיעת מקצת התקיעה שבתוך הבור אי אפשר לצאת ידי חובה, ותיקשי: למה יצא כאן השומע ידי חובתו?

ענה לו רבה: **הכי השתא!** מהו הדמיון בין שני המקרים?!

התם, השומע תקיעה שמקצתה לפני עלות השחר, לא יצא משום **שלילה לאו זמן חיובא הוא כלל**, ונמצא שתחילת התקיעה אינה תקיעה של מצוה [אינה תקיעה של "חיובא"].

אבל **הכא**, כאן, השומע מקצת תקיעה בבור, יצא ידי חובה משום שה**בור** — "**מקום חיובא**" **הוא**. שהרי התקיעה בבור מועילה **לאותן העומדין בבור** עצמו. ראה הערה.[58]

שהכניס את ראשו לבור, שאז הוא ודאי שמע קול שופר, "יצא". "ואם קול הברה שמע", דהיינו שעמד כולו בחוץ, "לא יצא".

58. נראה לפרש, שאין צריך שהשומע ישמע תקיעה שלימה, ודי בכך ששמע חצי תקיעה. אבל צריך שהתקיעה מצד עצמה תהיה תקיעה שכולה כשירה. ולפיכך כשתקע מקצת תקיעה לפני עלות השחר ומקצת תקיעה לאחריו, הרי חצי מהתקיעה פסול. ואין לצאת בתקיעה

וכיון שכל התקיעה היא תקיעה של מצוה, יכולים העומדים בחוץ לצאת ידי חובה בשמיעת חלק מהתקיעה הזאת.

ותמהינן: **למימרא**, בהכרח צריך אתה לומר, **דסבר רבה: שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה — יצא.** [כי לכן השומע מקצת תקיעה מחוץ לבור יצא].

וממילא יש להסיק מכך, שגם השומע **תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא.** שהרי אין הבדל בין סוף התקיעה בלא תחילתה, לתחילתה בלא סופה!

תא שמע, בוא ושמע ראיה שלא כדבריך, שהרי שנינו במשנה [להלן לג ב]:

בזמן המשנה היו תוקעים בתפילת מוסף של ראש השנה, רק שלשה סדרים של תר"ת [ת'קיעה ת'רועה ת'קיעה]: סדר אחד למלכויות, סדר אחד לזכרונות, וסדר אחד לשופרות.

והמשנה לקמן אומרת, שאין אדם יכול לתקוע תקיעה ארוכה כמו שתיים, ותעלה לו התקיעה הארוכה לשתי תקיעות, לתקיעה האחרונה של סדר מלכיות, ולתקיעה הראשונה של סדר זכרונות.

דתנן: **תקע בראשונה**, את התקיעה הראשונה בסדר מלכויות כדינה, ולאחר מכן תקע תרועה כדינה, ואחר כך תקע את התקיעה שלאחר התרועה, **ומשך**, והאריך **ב**תקיעה **השניה** שאחרי התרועה **כמו שתים** תקיעות, כדי לצאת בה ידי שתי תקיעות [אחת שבסוף סדר תר"ת הראשון, ושניה שבתחילת סדר תר"ת השני] — **אין בידו**, לא עלתה לו **אלא** תקיעה **אחת** [ויצא בסדר אחד של תר"ת].

ואמאי? למה אין בידו אלא אחת?

הרי מאחר שאמרת שאפשר לצאת בחצי תקיעה — **תסלק לה בתרתי**!? תעלה התקיעה השניה בעד שתי תקיעות!

אלא מכאן ראיה, שאי אפשר לצאת בחצי תקיעה [וזה שלא כדבריך]!

ומתרצינן: אמנם אפשר לצאת בחצי תקיעה, אבל **פסוקי תקיעתא מהדדי — לא פסקינן.** אין מחלקים תקיעה אחת לצאת בה ידי חובת שתי תקיעות.

ומביאה הגמרא ראיה אחרת שאין יוצאים ידי חובה בחצי תקיעה:

תא שמע, בוא ושמע ממה ששנינו במשנה:

התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות [מקום מגודר על הארץ], **או לתוך הפיטם** חבית גדולה —

אם קול שופר ברור שמע — יצא.

ואם קול הברה, הד, **שמע — לא יצא.**

ומשמע לגמרא שאין לו אפשרות לצאת ידי חובה למרות שתחילה הוא שומע קול שופר בלבד, ורק בהמשך התקיעה, כשמגיע קול ההד, מתערבב קול התקיעה עם קול ההד ואינו שומע את קול התקיעה כראוי.

שחציה פסול. אבל כששמע חצי תקיעה בבור וחציה מחוץ לבור. הרי התקיעה כולה כשירה.

ויש לשאול: **ואמאי** אינו יוצא ידי חובתו בשמיעת קול השופר בתחילת התקיעה, לפני שהתערב בה קול ההד?

כי אמנם בשעה ששומע קול הברה עם קול השופר אינו יוצא, משום ששני קולות אינם נשמעים יחד.

אבל, **ליפוק**, שיצא ידי חובתו **בתחילת תקיעה**, **מקמי** לפני **דליערבב קלא**, לפני שהתערב קול השופר עם ההד! (59)

ומסקינן: אכן, השומע חצי תקיעה לא יצא. (60)

וכי קאמר רבה, ומה שאמר רבה "שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא", הוא רק **בתוקע ועולה — לנפשיה!**

במי שתוקע לעצמו ולא להוציא אחרים ידי חובתם, ותוך כדי תקיעתו עלה מן הבור. כי לו עצמו יש תקיעה שלימה, שהרי בעודו בבור אינו שומע קול הברה, אלא את קול השופר עצמו [וכדלעיל כז ב], וממילא יש כאן תקיעה שלימה כשירה, שהרי בין בעודו בבור, ובין בצאתו חוץ לבור, תקיעתו ושמיעתו היא כשירה. (61)

ותמהינן: **אי הכי**, אם אכן מדובר בתוקע לעצמו, שכל תקיעתו כשרה, **מאי למימרא**, מה בא רבה לחדש? הרי מובן מאליו שיצא ידי חובתו!

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, **זמנין דמפיק רישיה, ואכתי שופר בבור, וקא מיערבב קלא**. שיש לחוש שמא יוציא את ראשו לפני שהוציא את השופר, ובאותה

[שהרי כשעומד בבור, השומעים אותה בבור יכולים לצאת בה. וכשיוצא מן הבור, השומעים מחוץ לבור יכולים לצאת בה].

[וכן נראה מוכח מהסבר הרשב"א שבהערה הבאה].

59. קשה: מנין לנו שהיה שיעור תקיעה במה ששמע לפני שהתערב קול השופר עם ההד? [רמב"ן].

ותירץ הרשב"א: הגמרא הבינה כי מה שרבה אמר "שמע מקצת תקיעה בבור ומקצתה על שפת הבור", היינו בשתקע תקיעה כשיעורה בלבד ולא האריך בה יותר. נמצא שרבה הכשיר כשהשומע שמע מקצת תקיעה אפילו אם שמע פחות משיעורה.

אבל הרמב"ן סובר שהגמרא הבינה שרבה לא הכשיר אלא אם כן היה שיעור תקיעה בחצי התקיעה ששמע בכשרות [ועיין שם מה שתירץ על קושיא זו. והביאוהו הרשב"א והריטב"א].

60. אפילו אם היה באותו חצי תקיעה שיעור של תקיעה שלמה לא יצא. [ואפילו לדעת הרשב"א שבהערה הקודמת]. ריטב"א [ד"ה ואמאי].

61. קשה: הרי אביי הקשה לעיל על דברי רבה במה שונה השומע מקצת בבור, ממקצת לפני עלות השחר, ותירץ לו רבה שיש חילוק ביניהם [שלפני עלות השחר אינו זמן חיוב, מה שאין כן התקיעה שבבור היא תקיעה כשרה לעומדים בבור]. ולפי מסקנת הגמרא אין מקום לקושית אביי ולתירוץ שתירץ רבה עצמו!

ותירץ הרשב"א: אביי טעה בהבנת דברי רבה. ורבה ענה לו שאפילו לפי הבנתו אין מקום להקשות קושיא. [הרשב"א כותב על תירוץ זה שמדוחק יש לומר כן].

השעה יתערבב קול השופר עם קול הברה, שהרי הוא מחוץ לבור, והשופר בבור, ואז אינו יוצא ידי חובה.

קא משמע לן שאין לחוש לזה.(62)

אמר רב יהודה: בשופר של בהמת **עולה** שתלשו מן הבהמה בחייה — **לא יתקע**, כי הבהמה קדושה.(63)

ואם תקע בשוגג(64) — **יצא.**(65)

ואילו **בשופר של שלמים** — **לא יתקע.**

ואם תקע בשוגג — **לא יצא.**

ומבארינן: **מאי טעמא?**

עולה — **בת מעילה היא** בחייה, מפני שהיא קדשי קדשים, והנהנה מקדשי קדשים בשגגה מעל, וחייב לשלם קרן וחומש ולהביא קרבן אשם כמבואר בתורה [ויקרא ה יד — טז].

וכיון דמעל בה, שהתחייב לשלם את דמיה מדין מעילה — **נפקא לה** יצאה לה **לחולין.** ובשעה שתוקע אינו עובר עבירה, מפני שכבר יצא השופר לחולין.

אבל **שלמים**, שהם קדשים קלים, **דלאו בני מעילה נינהו**, שאין מועלים בהם בחייהם מפני שהם של הבעלים, ורק לאחר שחיטה מועלים באימורים השייכים לגבוה, ולכן **איסורא** בלבד **הוא דרכיב בהו**, מוטל עליהם, אך אין בהם דין מעילה!

ולכן, **לא נפקי לחולין**, אין הם יוצאים לחולין על ידי שימוש בהם, ומאחר שלא יצאו לחולין, הרי כל זמן שתוקע בהם עובר באיסור, ותקיעתו היא בגדר "מצוה הבאה בעבירה", ולפיכך לא יצא.(66)

ומדובר כאן באופן שתלש את השופר מן האיל מחיים. אבל אם תלשו לאחר זריקת הדם, אפילו בעולה אין מעילה, לא בעורה ולא בקרניה, מפני שהם שייכים לכהנים.(67)

מתקיף לה רבא: מדוע התוקע בשופר של עולה יצא?

---

62. משמע מדברי הריטב"א שאין חוששים שמא אזניו יעלו מן הבור בזמן שעדיין השופר בבור, מפני שאין זה שכיח [סוף ד"ה ואמאי ליפוק. ע"ש. ונראה שלשונו חסרה].

63. ואסור להשתמש בקדשים. ריטב"א. ותוספות פירשו שלא יתקע במזיד, מפני שהמשתמש בקדשים במזיד אינו מועל [כלומר, אינו מתחייב בחיוב מעילה, לשלם קרן וחומש, ולהביא אשם], ולפיכך השופר לא יצא לחולין. [ונמצא שהוא תוקע בשופר שאינו שלו, ולא יצא כדלהלן]. ולפיכך אם תקע אפילו בדיעבד לא יצא ידי חובתו.

64. תוספות.

65. מפני שהנהנה מן הקדשים בשוגג מעל [מתחייב לשלם קרן וחומש ואשם מדין מעילה], והקדשים עצמם יצאו לחולין. נמצא שהוא תוקע בשופר השייך לו. תוספות.

66. ריטב"א בפירוש ראשון. ועיין שם פירוש נוסף.
ועיין חידושי הר"ן.

67. כך פירש רש"י על פי הגמרא במנחות [פג א] ובזבחים [פו א]. שנאמר "לו יהיה" בעולה,

הרי **אימת** [מתי] **מעל — לבתר דתקע**, רק לאחר שתקע ונהנה מהשופר! אבל **כי קא תקע — באיסורא תקע!**

שהרי בזמן שתקע עבר איסור, מפני שעדיין השופר לא יצא לחולין, והרי זו מצוה הבאה בעבירה!

אלא, אמר רבא: אחד זה ואחד זה, בין התוקע בשופר של עולה, ובין התוקע בשופר של שלמים — **לא יצא!** שהרי בשעת התקיעה עבר עבירה.

הדר, אחר כך חזר בו רבא, **ואמר: אחד זה ואחד זה — יצא.**

היות **ומצות — לאו ליהנות ניתנו.**

המצוות לא ניתנו לישראל על מנת שיהנו מקיומם, אלא לעול על צוארם ניתנו. ונמצא שלא נהנה מן ההקדש כלל בתקיעתו בשופר, ואין כאן מצוה הבאה בעבירה.

אמר רב יהודה: בשופר של עבודה זרה, שהשתמשו בו לעבודה זרה, והוא אסור בהנאה, כמבואר במסכת עבודה זרה [נא ב] — **לא יתקע.** משום שהוא מאוס.(68)

ואם תקע בו — יצא. כי "מצות לאו ליהנות ניתנו", והתוקע בשופר לא נהנה ממנו. ולפיכך לא עבר עבירה.(69)

בשופר של עיר הנדחת, עיר שרוב יושביה עבדו עבודה זרה, והורגים את העובדים עבודה זרה ואת נשיהם וטפם. [רמב"ם עבודת כוכבים ה ו] ושורפים את ממון כל אנשי אותה העיר [דברים יג יז. ורמב"ם שם]. ובשופר של אנשי אותה העיר — **לא יתקע.**

ואם תקע — לא יצא אפילו בדיעבד.

מאי טעמא?

עיר הנדחת, שכל רכושה עומד להשרף הרי הוא כשרוף. וממילא כבר מעכשיו כבר נחשב כאילו **כתותי מיכתת שיעוריה**. נכתת משיעורו.

ושופר צריך שיהיה לו שיעור, כדי שיאחזנו בידו ויראה אותו בולט לכאן ולכאן [כדלעיל כז ב].(70)

אמר רבא: המודר הנאה מחבירו, מי שאסר

ונאמר "לו יהיה" באשם. ללמד, כשם שעצמות אשם מותרות, כך גם עצמות עולה מותרות.

68. כך פירש רש"י במסכת חולין [פט א], וכך פירשו הר"ן והריטב"א כאן [וכעין זה פירש רש"י במסכת סוכה לא ב בענין לולב של עבודה זרה]. ואין לפרש שלא יתקע משום שהשופר אסור בהנאה, שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו.

[אך רש"י כאן כתב: "בשופר של עבודה זרה — ששימשו בו לעבודה זרה ונאסר בהנאה". משמע שאסור לתקוע בו מפני שהוא אסור בהנאה.

ויש ליישב, שלדעת רש"י אין מיאוס אלא אם כן השופר אסור בהנאה. אבל שופר עבודה זרה של נכרי שביטלו, הרי השופר מותר בהנאה ולפיכך אינו מאוס. ושלא כדברי הר"ן והריטב"א כאן. [ועיין בהערות המהדיר על הריטב"א, בהערה 448 בשם הריטב"א במסכת סוכה ועבודה זרה. שכתב כדברינו לענין לולב].

69. עיין בהערה הבאה.

70. כתבו התוספות במסכת חולין [פט ב, ובעוד מקומות] שכשם ששופר עיר הנדחת פסול מפני

על עצמו בנדר ליהנות מחבירו — **מותר לחבירו לתקוע לו** להוציא אותו ידי חובת **תקיעה של מצוה**, מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

וכן, **המודר הנאה משופר**. מי שאסר על עצמו בנדר ליהנות משופר — **מותר** לו **לתקוע בו תקיעה של מצוה**, מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו.(71)

ואגב שדיברנו במודר הנאה שמותר לתקוע לו בשופר משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, הגמרא מביאה עוד דוגמאות שאמר רבא לדין זה:

ואמר רבא: המודר הנאה מחבירו. מי שאסר על עצמו ליהנות מחבירו, והיה טמא מת, שצריך להזות עליו מי חטאת ביום השלישי וביום השביעי כדי לטהרו [כמבואר בספר ויקרא יט יא—יב] —

חבירו **מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים**. לפי שאין בהם הנאת רחיצה מהקור של המים, אלא רק הנאת קיום המצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו.

אבל לא מזה עליו **בימות החמה**, היות שמלבד קיום המצוה [שאינו חשוב הנאה] יש לו גם הנאת הגוף ברחיצה, והנאה זו אסורה עליו.

וכן **המודר הנאה ממעין**, שאסר על עצמו ליהנות מן המעין — **טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים** מפני שמצות לאו ליהנות ניתנו.

אבל לא טובל **בימות החמה**, מפני שגופו נהנה מן המים.

שנינו במשנה: מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כוון לבו יצא. ואם לאו, לא יצא.

ויש לדון בדברי משנתנו, האם מדובר בה בכוונה לצאת ידי המצוה, או בכוונה לשמוע את התקיעה.

לצורך בירור הענין, הגמרא מביאה כאן את הסוגיא שלפנינו, הדנה אם מצוות צריכות כוונה לצאת ידי חובה, ובתוכה דנו גם בדברי משנתנו:

שלחו ליה רבנן דבר הלכה **לאבוה דשמואל**:

מי **שכפאו** בעל כרחו, **ואכל מצה** בפסח

שהוא ככתות וחסר שיעורו, כך גם שופר של עבודה זרה של ישראל אסור בהנאה עולמית, והרי הוא ככתות, ופסול. ומה שאמר רבא כאן ששופר של עבודה זרה כשר לתקיעה, מדובר בשופר של נכרי שאם הנכרי יבטל אותו מלהיות לעבודה זרה, אזי פוקע ממנו איסור ההנאה, ולפיכך אין השופר הזה עומד לשריפה. [שהרי יתכן שהנכרי יבטלו. ואז יהיה מותר ליהנות ממנו]. [ומדובר כאן שהישראל התוקע בשופר לא התכוין לזכות בו].

וכן כתבו תוספות הרא"ש והרשב"א הר"ן והריטב"א כאן. [ועיין בהערת המהדיר על הריטב"א 475—472].

71. דוקא אם נדר "הנאה". אבל אם נדר מ"לשמוע" קול שופר, אסור לצאת בשופר ידי המצוה. ואף על פי שאין בו הנאה. ר"ן. [עיין שם עוד ועיין ריטב"א].

בכפיה — **יצא** ידי מצות אכילת מצה [ומיד יבואר מי כפאו].

והוינן בה: **כפאו מאן**? מי הוא זה שכפה אותו לאכול מצה?

אילימא כפאו שד. אם נאמר שכפאו שד המביא את האדם לידי שגעון, ואכל מצה באותה שעה, ואחר כך בתוך זמן חיובו הבריא,[72] האיך יתכן שיצא ידי חובתו?

והתניא: מי שהוא **עתים חלים**, לפעמים הוא בריא בנפשו, **עתים** ולפעמים הוא **שוטה** —

כשהוא חלים — הרי הוא כפיקח לכל דבריו, וחייב בכל המצות שבתורה.

וכשהוא שוטה — הרי הוא כשוטה לכל דבריו, ופטור מכל המצות האמורות בתורה.

ומאחר שבזמן שהוא שוטה הרי הוא פטור מכל המצוות שבתורה, אם כן בשעה שכפאו שד של שיגעון ואכל מצה לא היה חייב אז במצוה כלל. והרי זה כאילו אכל מצה בשאר ימות השנה, שודאי לא יצא!

אמר רב אשי: מדובר באדם בריא החייב באכילת מצה, **שכפאוהו פרסיים** לאכול מצה, ויצא ידי חובתו, ואינו צריך לשוב ולאכול מצה שנית.[73]

אמר רבה: זאת אומרת, המימרא הזאת [״כפאו ואכל מצה״], מלמדת אותנו שה**תוקע** בשופר בראש השנה לשם **שיר — יצא**!

אף על פי שלא התכוין לצאת ידי מצות תקיעת שופר. שהרי אף מי שכפאוהו פרסיים לא התכוין לאכול מצה לשם מצוה, ובכל זאת הוא יצא.

ותמהינן: **פשיטא** שהתוקע לשיר יצא, שהרי **היינו הך**! שזה דומה ממש לכפאוהו ואכל מצה, ומדוע הוצרך רבה לטרוח ולהשמיענו דבר פשוט כל כך?

---

72. שהרי אם היה שוטה כל זמן חיובו [דהיינו כל הלילה] ודאי הוא פטור מאכילת מצה, שהרי שוטה פטור מכל מצות התורה. ריטב״א.

73. א. כתב הריטב״א שאפילו אם הוא צווח שאינו רוצה לצאת, בכל זאת יצא ידי חובתו בדיעבד [ואינו צריך לחזור ולאכול שנית מדעתו].

וכן הביא בית יוסף [סוף סימן תקפט] בשם ספר אוהל מועד שכתב כן בשמו של הרא״ה להלכה.

אבל הרשב״א וה״רן כאן כתבו בשם ה״ר שמואל שאפילו הסובר שמצות אינם צריכות כוונה, מודה שאם התכוין בפירוש שלא לצאת ודאי לא יצא. [ודוקא העושה בסתם ולא נתכוין לכלום יצא].

וכתב בית יוסף [הל׳ פסח תע״ה] שרבינו ירוחם כתב בשם תוספות שכפאוהו ואכל מצה, מדובר שהיה סבור שזה חמץ ונמצא מצה. אבל אם ידע שהיא מצה ולא רצה לאוכלה לא יצא, מפני שאפילו מאן דאמר מצות אין צריכות כונה, מודה שאם נתכוין בפירוש שלא לצאת לא יצא.

אבל הר״ן [ד״ה גרסינן בגמרא] כתב בשם הרא״ה, שדוקא אם יודע שעכשיו פסח ושזאת מצה, אלא שאינו מתכוין לצאת, בזה אמרו שיצא, אבל אם חשב שהיום יום חול, או שזה בשר ואכל מצה, ודאי לא יצא. [והיה נראה לבאר שלדעת הר״ן אם יודע שהיום פסח, מסתמא התכוין לצאת אף על פי שלא התכוין בפירוש. אך לפי מה שכתב הבית יוסף הנ״ל

ומתרצינן: **מהו דתימא**, שמא היית אומר, כי דוקא באכילת מצה אין צריך כוונה, משום שה**תם** באכילת מצה, "**אכול מצה**" **אמר רחמנא.**

כלומר, מצות מצה היא מצוה על אכילה, **והא אכל**. והרי נהנה מן האכילה.

ולפיכך אכילתו נחשבת אכילה, אפילו שאכלה מחמת כפיה ואינו בכלל "מתעסק".

שהרי שנינו:[74] המתעסק בחלבים ואכלם בלא שנתכוין, וכן המתעסק בעריות, הרי הוא חייב חטאת, ש"כן נהנה" [בשונה מהמתעסק באיסורים שאינם תלויים באכילה והנאה, שהמתעסק בהם פטור].[75]

אבל הכא, כאן לענין שופר, אין המצוה כח-ב תלויה באכילה או בהנאת הגוף, אלא במעשה, שהרי "**זכרון תרועה**" **כתיב** בה.

והאי, זה שלא התכוין למעשה של תקיעת שופר — **מתעסק בעלמא הוא**, ואין למעשהו שם של "מעשה תקיעה". ולכן הייתי אומר שלא יצא.

קא משמע לן, השמיענו רבה, שכל המצוות אינן צריכות כוונה.[76]

בשם הרא"ה אין לומר כן. ועיין היטב בית יוסף תעה ד"ה כתב הרמב"ם].

74. כריתות יט ב.

75. רש"י. והיינו, שלענין איסורים יש הבדל בין איסור שתלוי במעשה [כגון חילול שבת] לבין איסור התלוי בהנאה. [כגון אכילת מאכלות אסורים. או עריות]:

איסור התלוי במעשה, אין עוברים עליו אלא אם כן ידע שזה מעשה האיסור. [כגון: אם התכוין להגביה ירק תלוש, ובסופו של דבר חתך את המחובר, פטור. ואינו חייב אלא אם התכוין לחתוך את המחובר. שבת עב ב. ע"ש].

אבל איסור הנאה, אף אם התכוין לבשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, חייב. מפני שהאיסור הוא בעצם ההנאה. והרי נהנה.

והגמרא כאן אומרת, שהיה מקום לבאר, שהטעם שכפאוהו ואכל יצא, היינו משום שכשם שאיסורי הנאה אינם תלויים בכוונה, כך מצות התלויות בהנאה אינם תלויים בכוונה, ואפילו אם כפאוהו ואכל, יצא.

[ולכאורה מכאן ראיה לשיטת רבינו ירוחם בהערה 73 בשם תוספות. ושלא כדברי הרא"ה. ועיין בהערה הבאה].

76. כתב הריטב"א, שדוקא כאן שהוא התכוין לתקוע, אלא שלא התכוין לצאת ידי המצוה יצא, מפני שמצות אינן צריכות כוונה, אבל המתעסק ממש, דהיינו שלא התכוין לתקוע כלל, לא יצא ידי חובתו.

עוד כתב הריטב"א, שלמסקנת הגמרא אין הבדל בין מצוה שיש בה הנאה למצוה התלויה במעשה. ודוקא באיסורים יש חילוק ביניהם.

ומכאן שהריטב"א סובר כדברי הרא"ה הנ"ל [סוף הערה 73] שאם חשב שזה חמץ ונמצא מצה, לא יצא ידי חובתו.

ומשמע, שלפי ההוה אמינא שהטעם שכפאוהו לאכול מצה יוצא, היינו משום שמצות התלויות בהנאה אינם צריכות כוונה] מודה הרא"ה שיוצא אפילו אם חשב שזה חמץ. [וכעין מתעסק באיסורים].

[ועיין בית יוסף סימן תע"ה ד"ה והרמב"ם, וביאור הלכה שם סעיף ד סוף ד"ה אבל, וצ"ע. ועיין עוד במשנ"ב שם ס"ק לו, ושה"צ ס"ק לו].

אלמא, מוכח מכאן, שקסבר **רבה**: **מצות — אין צריכות כוונה** לצאת בהם ידי חובה.

איתיביה סתירה לדברי רבה, ממה ששנינו במשנה [ברכות יג]:

דתנן: אדם **שהיה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא** של קריאת שמע, והוא היה קורא בתורה באותו הזמן בפרשת שמע;

אם כוון ליבו — יצא. ואם לאו — לא יצא.

מאי, מה היא כוונת המשנה ב"כוון לבו"?

לאו, הלא לזה התכוין התנא, לומר שאם **כוון לבו לצאת** ידי חובתו, יצא.

ומכאן שמצוות צריכות כוונה לצאת.

ודחינן: **לא**! כוונת המשנה אם כיון לבו **לקרות**.

ומיד הגמרא תמהה: אם תאמר שהמדובר במשנה הוא בכיוון לבו **לקרות**, כיצד מחלקת המשנה בין כיוון לבו לקרות לבין לא כיון לבו לקרות, **והא קא קרי**!

הרי הוא קורא קריאת שמע, וודאי שאין הוא קורא מאליו בלי כוונה לקריאה!

ומתרצינן: המדובר במשנה הוא **בקורא להגיה**. שכל זמן שאינו מתכוין לקרות, אין קריאתו טובה, מפני שאינו קורא התיבות כקריאתן, אלא ככתיבתן, החסרות והיתרות, כפי שהן כתובות.(77)

תא שמע, בוא ושמע ראיה אחרת, שמצות צריכות כוונה:

שנינו במשנתנו: **היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר** בראש השנה, **או קול מגילה** בפורים.

אם כוון לבו — יצא. ואם לאו — לא יצא.

מאי, מה היא כוונת המשנה באומרה "כוון לבו"?

לאו, הלא כונתה לומר, **שאם כוון לבו לצאת**?!

ומכאן, שאם לא כוון לצאת לא יצא, מפני שמצות צריכות כוונה.

ודחינן: **לא**! כוונת המשנה: אם כיון לבו **לשמוע** יצא. ואם לא כוון לבו לשמוע הרי לא שמע ולכך לא יצא.

ותמהינן: וכי צריך כוונה מיוחדת **לשמוע**?!

והא שמע מאליו!

ומאחר שמצות אינן צריכות כוונה והוא שמע — למה לא יצא?

ומתרצינן: כל זמן שלא כוון לבו, אין הוא יודע שתקיעת אדם היא, כי **סבור** השומע, שהקול הזה — צהלת **חמור בעלמא הוא**.

ולכן לא יצא.

איתיביה סתירה לדברי רבה [האומר שמצות אינן צריכות כוונה] מברייתא המדברת בענין תקיעת שופר:

---

77. ר"ח. אבל עיין ריטב"א.

דתניא: **נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע.**

או שנתכוין **משמיע ולא נתכוון שומע.**

לא יצא — עד שיתכוון שומע ומשמיע.

וגם בדברי הברייתא הזאת יש לדון, האם כוונתה היא לכוונת שמיעה, או לכוונה לצאת ידי חובה.

בשלמא, מובן מה ששנינו "**נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע**", שמדובר בכוונת שמיעה, וכל זמן שהשומע לא התכוון, הרי **כסבור חמור בעלמא הוא.** ולכן לא יצא.

אלא, זה ששנינו "**נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע**" — **היכי משכחת לה?** באיזה אופן תימצא מציאות שכזאת?

וכי יתכן שהוא יחשוב שתקיעתו אינה אלא צהלת חמור?!

אלא, **לאו,** הלא בהכרח מדובר **בתוקע לשיר!**

ומבואר בברייתא שהתוקע לשיר לא יצא [מפני שמצות צריכות כוונה], ושלא כדברי רבה!

ומתרצינן: **דלמא דקא מנבח נבוחי.** שמא מדובר באדם שאינו תוקע כשיעור תקיעה [המפורש להלן לג ב], אלא תוקע בדוגמת נביחות קצרות.

ולפיכך, צריך שיכוין לתקוע כשיעור תקיעה.(78)

אבל אם ידוע שתקע כשיעור תקיעה, אפילו התוקע לשיר יצא, וכדברי רבא.

אמר הקשה **ליה אביי** לרבה:

אלא, מעתה, שאתה אומר שהעושה מצוה בלא כוונה הרי הוא כמתכוין, אם כך, אדם **הישן בשמיני** עצרת **בסוכה** שלא לשם קיום מצוה **ילקה,** מפני שהוא עובר על "בל תוסיף".

ואף על פי שלא התכוון לשם מצוה, הרי גם בלא כוונתו נידון מעשהו כמעשה מצוה!

והרי מקובל בידינו שהישן בסוכה בשמיני שלא לשם מצוה אינו לוקה!(79)

אמר תירץ **לו** רבה: הטעם שאינו עובר בבל תוסיף, הוא מפני **שאני אומר: מצות — אינו עובר עליהן** משום "בל תוסיף", **אלא** כשעשאן **בזמנן.**

כגון המניח חמש פרשיות בתפילין, בזמן

---

78. כך פירש רש"י.

ותוספות הקשו על דבריו: אם אכן מדובר בתוקע תקיעות קטנות, אם כן מה תועיל כוונתו? הרי לא תקע כשיעור תקיעה!

ולכן פירשו תוספות: א. מדובר במתכוין לתקוע תקיעות קצרות, ועלו בידו תקיעות ארוכות, והרי זה כמתעסק בשופר. [ששנינו להלן לב ב שאינו יוצא].

וכתבו תוספות שיתכן שאף רש"י התכוין לכך.

ב. מדובר בשהיה נופח בשופר ולא התכוין לתקוע ועלתה בידו תקיעה. [וזהו מתעסק ששנינו להלן לב ב שאינו יוצא].

79. ריטב"א.

מצות תפילין, או חמש ציציות בטלית בזמן מצות ציצית, חמש מינים בלולב בזמן נטילת לולב.

ודוקא בזה עובר משום "בל תוסיף". אבל המוסיף יום על ימים שקבעה התורה, או שעה על שעות שנקבעו בתורה, אין זה בכלל בל תוסיף.

ואפילו אם התכוין לשם מצוה, אינו עובר בבל תוסיף.[80]

מתיב רב שמן בר אבא סתירה לתירוצו של רבה, שאמר שאין עוברים על בל תוסיף אלא בזמן המצוה, ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: **מנין לכהן שעולה לדוכן, שלא יאמר: הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל — אוסיף** להם **ברכה אחת משלי.**

כגון שאברכם בפסוק [דברים א]: "**ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם** ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דיבר לכם".

תלמוד לומר [לכך נאמר]: "**לא תוסיפו על הדבר**".

והא הכא, והרי כאן בדוגמא המובאת בברייתא, **כיון דבריך ליה**, מאחר שהכהן כבר ברך את ישראל כדינו, כבר **עברה ליה זמניה**, עבר זמן חיובו.

ובכל זאת **קתני דעבר** בבל תוסיף!

ומתרצינן: **הכא במאי עסקינן בדלא סיים.**

מדובר שהכהן הוסיף ברכה נוספת באמצע ברכת כהנים לפני שהוא סיים את כל הברכות.

ומקשינן: **והתניא**: כהן **שסיים** את ברכת כהנים והוסיף ברכה אחת — עובר בבל תוסיף!

ומתרצינן: מדובר **שסיים ברכה אחת** מתוך שלשת הברכות שבברכת כהנים.

ומקשינן: **והתניא: סיים כל ברכותיו**, והוסיף ברכה משלו, עובר בבל תוסיף!

ומתרצינן: **שאני הכא**, שונה היא ברכת כהנים, **שכיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא, הדר מברך**, מאחר ואם יזדמן לפניו ציבור אחר, הוא יברך שנית ברכת כהנים — הרי **כוליה יומא, זמניה הוא**! לפיכך כל היום זמנו הוא, גם אם כבר בירך, ולכן אם מוסיף ברכה משלו עובר על בל תוסיף.[81]

והוינן בה: **ומנא תימרא**, ומנין לקחת לומר, שמאחר ואם יזדמן לו ציבור אחר הוא יברך אותו, הרי זה נחשב כמוסיף בתוך זמנו?

ומשנינן: מהא **דתנן** בענין מתן הדם של קדשים:

יש קרבנות שדמם ניתן על המזבח במתנה [נתינה] אחת בלבד. והם הבכור, המעשר והפסח.

ואילו העולה, השלמים, האשם והתודה — דמם ניתן על המזבח בשתי מתנות שהם

---

80. רשב"א וריטב"א.

81. הקשו תוספות: היאך תקנו חכמים לתקוע אף במעומד? הרי מאחר שאם יזדמן לו ציבור אחר הוא יתקע להם, נמצא שכל היום הוא זמן תקיעה, ועובר בבל תוסיף! [עיין שם].

ועיין לעיל בהערות בתחילת דף טז עמוד ב.

ארבע. דהיינו, זורק הכהן את הדם בשתי זויות נגדיות של המזבח, והדם מתפשט לארבעת קירות המזבח [כל זריקה מתפשטת על שני קירות הנפגשים באותה זוית].

ושנינו במסכת זבחים [פ א]:

דמים **הניתנין במתנה אחת** [דם הבכור והמעשר והפסח] **שנתערבו בניתנין מתנה אחת.**

וכגון דם הבכור שהתערב בדם בכור אחר או בדם המעשר.

ינתנו, ינתן מן הדם המעורב **מתנה אחת**, ונמצא שנתן מן המזבח מדם שני הקרבנות המעורבים זה בזה.

וכן דמים הניתנים על המזבח **במתן ד'** [שלמים, תודה, אשם ועולה, שניתנים על המזבח בשתי מתנות שהן ארבע], שהתערבו בדמים הניתנים **במתן ד'**.

ינתנו כשהם מעורבים יחד, על המזבח, **במתן ד'**.

אבל דמים הניתנים **במתן ד'** שהתערבו בדמים הניתנים **במתן אחת** [כגון דם הבכור שהתערב בדם עולה] נחלקו תנאים בדבר:

רבי אליעזר אומר: ינתנו במתן ד'.

רבי יהושע אומר: ינתנו במתן אחת.

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: לדבריך שאמרת ינתנו במתן אחת — **הרי הוא עובר ב"בל תגרע"!**

שהרי דם עולה צריך להנתן במתן ארבע.

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: לדבריך שאמרת ינתנו במתן ד' — **הרי הוא עובר** על **"בל תוסיף"!**

שהרי דם הבכור צריך להנתן רק במתן אחת!

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: לדברי אין הוא עובר על בל תוסיף, מפני **שלא נאמר "בל תוסיף" אלא כשהוא בפני עצמו**, ולא כאשר הוא מעורב בדם אחר.

כי כאשר הוא מעורב בדם אחר, הרי תוספת מתן הדם אינה נעשית כדי להוסיף מתן דם בדם שאינו צריך לכך, אלא כדי לתת מתן ד' בדם הצריך לכך.

כי רק משום שהדמים מעורבים זה בזה ניתן גם דם הבכור במתן ארבע.[82]

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **לא נאמר "בל תגרע" אלא כשהוא** בפני **עצמו.** ולא כאשר הוא מעורב בדם אחר.

[ומאחר שכאשר הדמים מעורבים אינו עובר לא בבל תוסיף ולא בבל תגרע, מובנים דברי רבי אליעזר, שאמר ינתנו מתן ד', כדי שלא יגרע מן המצוה.[83]

---

82. ריטב"א. [והיינו, שאין עוברים בבל תוסיף אלא כשכוונת העושה להוסיף על מה שאמרה תורה. אבל כאן כוונתו לעשות את המוטל עליו בענין דם העולה. ואף על פי שממילא גם דם הבכור ניתן בארבע מתנות, אין כוונתו לשם כך].

83. תוספות ד"ה לא נאמר בל תוסיף.

ורבי יהושע סובר, מאחר שבדיעבד אם נתן מתנה אחת יצא. אין צורך להוסיף יותר. ועוד מוסיף רבי יהושע ומבאר את טעמו, להלן].(84)

ועוד אמר רבי יהושע: גם אם הוא עובר ב"בל תגרע", הרי זה עדיף, מאשר לעבור על "בל תוסיף".(85) כי:

כשלא נתת ארבע מתנות של דם המחוייב מתן ארבע, **עברת** אמנם **על בל תגרע**, ואולם, **לא עשית מעשה** איסור **בידך**, אלא רק נמנעת מקיום מצוה ב"שב ואל תעשה".

אבל, **כשנתת** ארבע מתנות של דם הטעון מתן אחת, **עברת** בכך **על "בל תוסיף"**, **ועשית מעשה** איסור **בידך**.

ואינו דומה העושה איסור בידים ליושב ולא עושה דבר.

ויש לשאול על דברי המשנה הזאת:

והא הכא, והרי כאן, **כיון דיהיב ליה**, מאחר שנתן **מתנה אחת** מדם **הבכור** המעורב בדם עולה, כבר **עברה ליה לזמניה**. שהרי בנתינה הראשונה יצא ידי חובתו בנתינת דם הבכור.

ובכל זאת **קתני דעבר משום בל תוסיף** [אילו הדם לא היה מעורב בדם אחר]!

לאו, הלא טעם הדבר הוא **משום דאמרינן**: **כיון דאילו מתרמי ליה** היה מזדמן לו **בוכרא אחרינא**, דם בכור אחר, **הדר מזה מיניה**, היה צריך להזות מדמו של אותו הבכור — לכן, **כוליה יומא זימניה**! כל היום חשוב זמנו.

כלומר, בכך שהאדם כבר יצא ידי חובתו, אין זה חשוב שלא בזמן המצוה, כיון שיתכן שיתחייב באותה מצוה באותו הזמן, כגון שיזדמן לפניו בכור אחר.

ומכאן ראיה לתירוצו של רבה, שכהן אשר הוסיף על ברכותיו, עובר בבל תוסיף, כיון שכל היום הוא זמנו.

ותמהינן: **ממאי**, איך אפשר להוכיח מכאן את סברת רבה שכל היום נחשב זמנו?

דלמא שמא **קסבר רבי יהושע**: המוסיף על **המצות** — **עובר עליהן** בבל תוסיף **אפילו שלא בזמנן**!

ולכן, הנותן מתן ארבע עובר משום בל תוסיף, על אף שעבר זמנו, משעה שיצא ידי חובתו במתן הדם הראשון.

ומתרצינן: אכן אין ראיה מכאן לדברי רבה.

אלא, רבה הוכיח מכאן שיש לדחות את קושית רב שמן בר אבא, וכדלהלן:

ואנן, הכי קאמרינן:

הרי יש להבין את **רב שמן בר אבא**,

---

84. תוספות ד"ה לא נאמר בל תגרע. ועיין ריטב"א.

85. הריטב"א מפרש שכוונת רבי יהושע לומר, שאם נאמר שאין עוברים לא בבל תוסיף ולא בבל תגרע, אלא שחכמים חששו למראית העין [שמא הרואה יאמר שהוא עובר בלא תעשה], אזי מוטב מוטב לגרוע — שנראה שעובר בשב ואל תעשה, מאשר להוסיף — שנראה שעובר בקום ועשה. [עיין שם עוד].

שהקשה על רבה מהברייתא האומרת שכהן המוסיף ברכה על ברכת כהנים עובר בבל תוסיף, והוכיח משם שאף לאחר שעבר זמן המצוה עובר בבל תאחר —

מאי טעמא שביק מתניתין, ומותיב מברייתא.

מדוע הוא עזב את המשנה הנזכרת, שמבואר בה כי המוסיף על מתן דם הבכור עובר בבל תוסיף, והקשה מהברייתא? והרי המשנה חשובה יותר מן הברייתא, ועדיף להקשות ממשנה.

ואם כן, **לותיב** [יקשה] **ממתניתין!**

אלא, בהכרח, **מתניתין מאי טעמא לא מותיב**, מדוע רב שמן בר אבא לא הקשה ממשנתנו, הרי זה משום **שכיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא — בעי מזה מיניה.** לכן, **כוליה יומא זמניה הוא.**

כי אילו הזדמן לו בכור אחר, הוא היה צריך להזות מדמו על המזבח, ולכן כל היום נחשב זמנו.

ואם כן, לדברי רב שמן בר אבא, **ברייתא נמי**, גם על דברי הברייתא המדברת בכהן המוסיף על ברכת כהנים, יש לומר:

כיון דאי מתרמי אילו הזדמן **צבורא אחרינא, הדר**, היה חוזר **ומברך** — ולכן **כוליה יומא זמניה**, כל היום הוא זמנו.

ומכאן הוכיח רבה שיש לדחות את קושית רב שמן בר אבא, לפי מה שיש להוכיח מדברי רב שמן עצמו שהוא סובר כן.

ורב שמן בר אבא יישב את קושייתו, שיש לחלק בין מתן דמים לבין ברכת כהנים כדלהלן:

התם, בבכור, **לא סגי דלא יהיב.**

אילו יזדמן לפניו בכור אחר אין לו אפשרות להמנע מלתת את דמו, שהרי אסור להפסיד קדשים, ולפיכך כל היום הוא זמנו.

ולכן, אין להקשות משם על דברי רבה, שאמר אין עוברים בבל תוסיף אלא בזמן המצוה.

אבל **הכא**, בברכת כהנים, אפילו אם יזדמן לפניו ציבור אחר, אינו חייב לברך.

אלא, **אי בעי**, אם הוא רוצה — **מברך.**

אי בעי, ואם הוא רוצה — **לא מברך.**

נמצא שאין כל היום זמנו. לפי שאין הכהנים חייבים לברך את ישראל אלא פעם אחת ביום בלבד. [תוספות]. ובתנאי שיקראום הציבור לעמוד ולברכם. [ריטב"א].

לסיכום: דעת רבה שמצוות אינן צריכות כוונה.

והקשה אביי, אם כן הישן בסוכה בשמיני ילקה משום בל תוסיף?!

והשיב רבה שאין עוברים בבל תוסיף אלא בזמן חיוב המצוה. דהיינו, כל זמן שיתכן ותזדמן לפניו המצוה ויעשנה — קרוי זמנה.

רבא אמר תירוץ אחר על קושיית אביי, מדוע הישן בסוכה בשמיני אינו לוקה]:

אף על פי שאמרנו מצות אין צריכות כוונה, דוקא **לצאת** ידי המצוה **לא בעי** [אין צריך]

כוונה.

אבל **לעבור** בבל תוסיף — **בעי כוונה** לשם מצוה, ואם לא התכוון לשם מצוה, לא עובר בבל תוסיף.

ותמהינן: **והא מתן דמים לרבי יהושע**, שאמר אין נותנים מדמו מתן ד׳, משום **דלעבור** בבל תוסיף הוא, **ולא בעי כוונה.**

הרי אין הוא מתכוין במתן ד׳ אלא לשם דם העולה ולא לשם מתן דם הבכור, ואף על פי כן אמר רבי יהושע שעובר בבל תוסיף.

ואף רבי אליעזר מודה בזה שלולא שדמו היה מעורב בדם קרבן אחר, היה עובר בבל תוסיף. [ריטב״א]!

ובהכרח, שאין לומר שלעבור בבל תוסיף צריך כונה.

אלא, אמר רבא: לענין **לצאת** ידי המצוה — **לא בעי** אין צורך **בכוונה.**

אבל לענין **לעבור** על בל תוסיף, יש חילוק בדבר:

בזמנו של המצוה — **לא בעי כוונה.** ולכן אף הנותן מתן ד׳ בלא כוונה עובר בבל תוסיף.

שלא בזמנו — בעי כוונה. ולכן הישן בסוכה בשמיני אינו עובר בבל תוסיף.

אמר ליה רבי זירא לשמעיה, לשמשו, לפני תקיעת שופר:

איכוון, התכוון לתקוע בשמי, להוציאני ידי חובתי, **ותקע לי.**(86) כט-א

ומסיקה הגמרא: **אלמא**, למדנו מכאן, שקסבר רבי זירא ״**משמיע בעי** [צריך] **כוונה**״ להוציא את השומע.(87),(88)

מיתיבי סתירה לדברי רבי זירא, ממשנה:

---

86. רש״י. וראה הערה הבאה.

87. כך פירש רש״י. ומכאן יש ללמוד שרבי זירא חולק על דברי רבא שאמר לעיל שמצות אין צריכות כוונה — שרבי זירא סובר שמצות צריכות כוונה. ועוד, שמלבד שצריך שהשומע יתכוין לצאת ידי המצוה, צריך שאף המשמיע יתכוין להוציא את השומע ידי המצוה.

ובעל המאור מסכים לפירוש זה. ולפיכך כתב שאין הלכה כדברי רבי זירא. אלא כדברי רבא. מפני שהלכה כבתראה [כרבא, שהיה מאחרוני האמוראים, ונשא ונתן בדברי הקודמים לו והכריע שלא כמותם]. וזה שלא כדברי הרמב״ם והשו״ע [תקפ״ט ח].

אך יש מפרשים את דברי רבי זירא באופן אחר: רבי זירא מודה לרבא שמצות אינן צריכות כוונה, ורבי זירא אמר לשמשו שיתכוין להשמיע לו, ולא שיתכוין להוציאו ידי המצוה. [כוונתם, שאמנם אין צריך להתכוין לצאת ידי המצוה, אבל כדי שהתקיעה תתייחס אל השומע, צריך שהמשמיע יתכוין להשמיע לו, והרי הוא כעין שליח].

והמאור דחה פירוש זה, ותמה עליו: איך יתכן שהשומע עצמו לא צריך להתכוין לצאת, ואילו המשמיע צריך להתכוין להוציאו. [ולפי מה שהתבאר בדבריהם לעיל קושייתו תמוהה. שהרי כוונת המשמיע היא כדי שתקיעתו תתייחס לשומע כשליחו. ואין לזה שום קשר לכוונת מצוה [ואמנם שאר הראשונים הביאו רק את קושייתו השניה של המאור, והשמיטו קושיא זו] ועיין בהערה הבאה], [ועיין טורי אבן].

ומדברי בעל המאור למדנו, שלמאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, אין צריך כוונת משמיע. וראה להלן בהערה הבאה.

88. צריך ביאור: כאשר אדם שומע תקיעת שופר

שנינו במשנה: **היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה —**

אם כוון לבו — יצא, ואם לאו — לא יצא.

ויש לשאול: **וכי כוון לבו מאי הוה?** והרי גם כאשר השומע כוון לבו אין זה מועיל, כי הרי **היאך**, התוקע, **לא קא מיכוין אדעתא דידיה.** לא התכוון להוציאו, שהרי התוקע לא ידע שהוא עובר באותה שעה אחורי בית הכנסת!

ומתרצינן: **הכא** [כאן] **בשליח צבור עסקינן, דדעתיה אכולי עלמא,** שדעתו להוציא את כל מי ששומע אותו, ורוצה לצאת ידי חובה בתקיעתו.

תא שמע, בוא ושמע סתירה לדברי רבי זירא, מברייתא:

דתניא: מי ששמע קול שופר מאדם אחר, שהשמיע קול שופר בתקיעתו, הרי:

אם **נתכוון** רק **שומע, ולא נתכוון משמיע** [יבואר בסמוך].

או אם **נתכוון** רק **משמיע, ולא נתכוון שומע —**

לא יצא השומע — **עד שיתכוון** גם **השומע** וגם **המשמיע.**

ומדייקת הגמרא: **קתני** הזכיר התנא כוונה

מחברו, במה יצא ידי חובתו? האם תקיעת המשמיע נעשית בשליחות השומע, והרי הוא יוצא מדין שלוחו של אדם כמותו, או שמא השומע יוצא בשמיעתו ולא בעצם התקיעה.

והנה, אם נאמר כצד שיוצא מדין שליחות, קשה: אם כן מדוע צריך שהשומע ישמע את התקיעה, ולא די בכך שהתוקע יתקע וישמע בעצמו? שהרי שלוחו של אדם כמותו!

ואם נאמר כצד שיוצא בשמיעתו, אזי קשה: מדוע צריך את כוונת המשמיע? הרי גם אם המשמיע לא התכוין להוציאו, מכל מקום הוא עצמו שמע ויצא בזה!

והנה, בענין תקיעת שופר מברכים "לשמוע קול שופר", מפני שהמצוה היא השמיעה. ואם כן צריך ביאור: מדוע צריך את כוונת המשמיע?

ופירש החזון איש [אורח חיים כט ד], שצריך לשמוע "תקיעה של מצוה", ואם המשמיע לא התכוין להוציא את השומע, אזי אפילו אם התכוין להוציא את עצמו, בכל זאת כלפי השומע אין זה תקיעת מצוה. [כלומר, אין זו תקיעה שבאה לשם קיום מצותו. אלא לשם קיום מצות השומע בלבד]. ולכן אין הוא יכול לצאת בה ידי חובתו.

ולפי זה יש לבאר את דברי בעל המאור הנ"ל [בהערה הקודמת], שלמאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, ממילא אין צריך כוונת משמיע, כי כל מה שצריך כוונת משמיע זהו משום שהכוונה נותנת לתקיעה שם של "תקיעת מצוה". אבל למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, התקיעה מצד עצמה יכולה להיחשב תקיעת מצוה. ואין צורך לכוונת התוקע. וכל שכן שאין צריך כוונת משמיע להוציא את השומע.

[אך החזון איש עצמו שם בס"ק א' בענין שאר מצות, כתב כן אף לדעת מאן דאמר מצות אין צריכות כוונה עיין שם].

[ועיין מה שביאר החזון איש שם ס"ק א—ג בענין מצות שבדיבור].

של **המשמיע**, **דומיא** כמו שהזכיר כוונה **דשומע**.

ומשמע, שבשניהם מדבר התנא על אותה צורת כוונה.

מה, כמו ש"כונת **השומע**", משמעותה, שהוא מתכוין להיות **שומע** תקיעת שופר כדי לצאת בה הוא **עצמו** —

אף "כונת **המשמיע**", משמעותה, שהוא **משמיע** תקיעת שופר בכונה לצאת בה הוא **עצמו**.

ומשמע, כי די בכונה זו של המשמיע, כדי להוציא את השומע, המתכוין לצאת. ואין צריך המשמיע להתכוין להוציא גם את השומע.

וקתני, אם לא נתכוון המשמיע להוציא את עצמו ידי חובתו — רק אז **לא יצא** השומע, על אף שהתכוין לצאת.

ומשמע, שאם גם המשמיע היה מתכוון לצאת בתקיעה זו ידי חובתו, הרי גם השומע היה יוצא, אף על פי שהמשמיע לא התכוין להוציא את השומע!

[ובהגהות מהר"ב רנשבורג הביא בשם הגר"א, שדיוק הגמרא הוא מכך שנקט התנא "לא יצא" בלשון יחיד. ומשמע כי רק המשמיע, שלא התכוין לצאת ידי חובה, הוא זה שלא יצא, אבל השומע, שהתכוין לצאת, אכן יצא, על אף שלא התכוין המשמיע להוציאו].

אמנם הברייתא הזאת סוברת שאין המשמיע צריך להתכוון להוציא.

אבל **תנאי היא**, תנאים נחלקו בדבר, ודעת רבי זירא היא כדעת התנא החולק על הברייתא הנזכרת:

דתניא: שומע, שומע לעצמו. ומשמיע, משמיע לפי דרכו. ואין צורך שהמשמיע ידע שיש כאן שומע הרוצה לצאת ידי המצוה.

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, שאין המשמיע צריך לדעת שיש לו שומע — **בשליח ציבור**, שדעתו להשמיע לכולם.

אבל ביחיד התוקע לעצמו — **לא יצא** השומע **עד שיתכוין שומע** לצאת **ומשמיע** להוציא.(89)

מתניתין:

שנינו במשנה הקודמת: העובר מאחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כיוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע — זה כוון לבו וזה לא כוון לבו.

---

89. להלכה: רוב הראשונים כתבו שהלכה שמצות צריכות כוונה, וצריך אף כוונת משמיע. [ושלא כדעת הרז"ה הנ"ל הערה 87]. וכן פסק הרמב"ם, ובכל זאת בענין מצה פסק הרמב"ם [חמץ ומצה ו ג] שאם כפאוהו ואכל מצה, יצא. ולכאורה דבריו סותרים זה את זה. שהרי הגמרא לעיל מפרשת שהטעם לכך שכפאוהו ואכל מצה יוצא, זהו משום שמצות אינן צריכות כוונה! ואילו הרמב"ם פסק שמצות צריכות כוונה!

וכתב הר"ן, שלדעת הרמב"ם מצה שונה משופר, מפני שהמצוה היא בהנאת האכילה, ומצות התלויות בהנאה יוצאים בהם גם בלא

ואגב כך, מביאה משנתנו פסוק הנדרש לענין כוונת הלב:[90]

נאמר [שמות יז]: "**והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל**. וכאשר יניח ידו וגבר עמלק".

ויש לשאול: **וכי ידיו של משה עושות מלחמה, או שוברות מלחמה?**

אלא, בא הכתוב, **לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה**, כשידיו של משה היו מורמות, **ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים — היו מתגברים.**

ואם לאו — היו נופלים.

כיוצא בדבר אתה אומר:

כאשר העם התלוננו על ה' ועל משה על אכילת המן שאכלו במדבר, שלח ה' את הנחשים השרפים שנשכו את ישראל, ומתו עם רב מישראל.

והעם באו אל משה, ואמרו: חטאנו, התפלל בעדנו. ומשה התפלל בעדם [במדבר כא ד—ז].

ונאמר [שם]: "ויאמר ה' אל משה: **עשה לך** [נחש] **שרף, ושים אותו על נס** [מקל גבוה]. **והיה כל הנשוך, וראה אותו, וחי".**

ויש לשאול: **וכי נחש ממית או נחש מחיה?**

אלא, בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין.

ואם לאו — היו נימוקים.

ועתה המשנה חוזרת לענין התוקע בשופר כדי להוציא את הציבור ידי חובתם:

חרש, שוטה וקטן — אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, כדלהלן:

זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ולכן חרש שוטה וקטן הפטורים מן המצוות אינם יכולים להוציא אחרים החייבים, ידי חובתם.[91]

גמרא:

תנו רבנן:

הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים, ולוים, וישראלים, גרים, ועבדים כנענים **משוחררים**, שדינם כישראלים בני חורין.

אבל עבדים כנענים שאינם משוחררים, דינם כנשים, הפטורות מתקיעת שופר [היות ותקיעת שופר היא מצות עשה שהזמן גרמה. וכל מצות עשה שהזמן גרמה, נשים פטורות ממנה, כמבואר במסכת קידושין כט א].

וכן **טומטום**, שמקום הזכרות או הנקבות שלו מכוסה בקרום עור, ואין ידוע אם הוא איש או אשה.

כוונה. וכפי שהגמרא ניסתה לומר לעיל [ע"ש].
וכן פסק השלחן ערוך [עיין סי' תקפט ח, וסימן תע"ה ד ומשנה ברורה שם].

90. מהרש"א, תפארת ישראל.

91. עיין חזון איש אורח חיים כט ד.

וכן **אנדרוגינוס**, שיש לו גם סימני זכר וגם סימני נקבה.

הרי אלו חייבים מספק, שמא הם זכרים.

וכן, **מי שחציו עבד וחציו בן חורין**, כגון עבד כנעני של שני אדונים, ואחד האדונים שחררו, נמצא חציו עבד וחציו בן חורין, וחייב בתקיעת שופר משום חצי בן חורין שבו.

טומטום[92] — **אינו מוציא, לא את מינו**, טומטום אחר, **ולא את שאינו מינו.**[93]

אינו מוציא אפילו את מינו, כי יתכן שהוא עצמו נקבה ואילו חברו הוא זכר.[94]

ואין הנקבה מוציאה את הזכר, היות וכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את חבירו ידי חובתו, כמבואר במשנתנו.

אך **אנדרוגינוס**, שיש בו סימני זכר ונקבה — **מוציא את מינו**, אנדרוגינוס אחר כמותו. היות שלכולם דין אחד: אם הולכין אחר הזכרות שבהם, הרי כולם זכרים, ואם אחר הנקבות שבהם, הרי כולן נקבות.

אבל לא את שאינו מינו. כי יתכן שהוא נקבה, ופטור מתקיעת שופר, ואילו השומע הוא זכר, וחייב בתקיעת שופר.

מי שחציו עבד וחציו בן חורין — אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.

אפילו את מינו אינו מוציא, משום שמעורב בו צד של עבד כנעני, שדינו כאשה, ופטור מתקיעת שופר. ואין צד העבד שבו יכול להוציא את צד בן חרות של השומע.

אמר מר בברייתא:

"הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים לוים וישראלים".

וקשה: **פשיטא!** הרי אף בלא דברי התנא הדבר פשוט שהם חייבים, שהרי, **אי הני לא מיחייבי — מאן מיחייבי!?**

אם אלו אינם חייבים בתקיעת שופר, מי יהיו חייבים בתקיעת שופר?

ומתרצינן: חיובם של **כהנים** בתקיעת שופר — **אצטריכא ליה**, הוצרך התנא להשמיענו.

כי **סלקא דעתך אמינא**, היה עולה על דעתך לומר: **הואיל וכתיב** [במדבר כט] בראש השנה: **"יום תרועה יהיה לכם"**. ומשמע שרק ביום זה יש תרועה, ולפיכך היום הזה נקרא "יום תרועה".

לכן, רק **מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא**, ישראלי, שאין עליו מצוה לתקוע במשך כל השנה כולה אלא אך ורק ביום אחד בשנה — **הוא דמיחייב** בתקיעת שופר בראש השנה, כי לגביו נקרא ראש השנה "יום תרועה", היות ורק בו הוא מריע בשופר.

ואילו **הני כהנים, הואיל ואיתנהו**, היות והם שייכים **במצות תקיעות דכל השנה, דכתיב**

---

92. סימני המין שלו מכוסים, ואין ידוע אם הוא זכר או נקבה.

93. היינו זכר או אנדרוגינוס.

94. ריטב"א.

[במדבר י]: **"ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם", אימא**, הייתי אומר, **שלא ליחייבו** במצות שופר של ראש השנה, שהרי אין הוא קרוי לגביהם "יום תרועה", לפי שהם מריעים בשופר כל השנה!

קא משמע לן התנא, שאף הכהנים חייבים בתקיעת שופר.

ותמהינן: **מי דמי!**? וכי התקיעות שתקעו הכהנים בכל השנה, דומות לתקיעה שבראש השנה?!

הרי **התם**, כל השנה, תקעו **בחצוצרות**.

ואילו **הכא** בראש השנה תקעו **בשופר**!

ואם כן, לא היה עולה על דעתנו לפטור את הכהנים מתקיעת שופר בראש השנה! ומדוע הוצרך התנא להשמיענו שהכל חייבים בתקיעת שופר, כהנים לוים וישראלים?!

אלא, צריך לומר תירוץ אחר:

אצטריך התנא הוצרך להשמיענו שאף הכהנים והלויים חייבים בתקיעת שופר. כי, **סלקא דעתך אמינא**:

הואיל ותנן [לעיל כו ב]: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות**, לפיכך הייתי אומר שרק **מאן דאיתיה** מי ששייך **במצות היובל** הוא **איתיה** גם **במצוה** דתקיעה **בראש השנה**.

ואילו **הני כהנים, הואיל וליתנהו במצוה דיובל**, שאין הכהנים מצווים במצות היובל [כדלהלן], לפיכך אף תקיעת שופר של ראש השנה אינה נוהגת בהם.

דתנן: אדם המוכר שדה אחוזתו לרעהו, חוזרת אליו השדה בשנת היובל [ויקרא כה].

ישראל המקדיש שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאדם אחר, אין שדהו חוזרת אליו ביובל. אלא היא יוצאת ביובל מהקונה אותה מהקדש, וניתנת אז לכהנים.[95]

ושנינו במסכת ערכין [כו ב]: **כהנים ולוים** —

מקדישין את שדותיהם **לעולם**, בכל זמן שירצו.

[ואף הישראלים מקדישים לעולם, לדעת רב,[96] כמבואר בערכין כז א, אלא עיקר חידוש המשנה הוא בהמשך. ואילו "מקדישין" הוזכר כאן אגב הרישא של המשנה שם[97]].

וגואלין לעולם. יכולים לפדות את השדה

---

95. ויקרא כז כ.

96. רב ושמואל נחלקו במקדיש את שדהו ביובל עצמה. לדעת שמואל אין השדה קדושה כלל, ולדעת רב הרי היא קדושה [עיין ערכין כד א].

97. ששנינו בתחילת הפרק שם [ערכין כד א]: "אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים". ומשנה זו היא עצה טובה לאדם. מפני שיש הפסד למקדיש את שדהו בתוך שתי השנים שלפני היובל. [שהמקדיש את שדה אחוזתו בשנה הראשונה ליובל, אם בא לפדותה מיד נותן 50 סלעים [כמבואר בספר ויקרא כז טז והלאה] ואם הקדישה עשר או עשרים שנים לפני היובל ובא לפדותה, מחלקים את 50 הסלעים הנ"ל ל — 49 שנות היובל [היובל הוא שנת החמישים.

לעצמם לעולם, בין לפני היובל בין לאחר היובל.[98]

ומכאן, שאין היובל נוהג בשדות הכהנים והלוים להפקיען מן הכהן או הלוי המוכר, ולחלקן לכהנים.

וכיון שתקיעת ראש השנה שוה לדין תקיעת היובל, והכהנים והלויים אינם שייכים בדין היובל הנזכר, לכן, **אימא**, הייתי אומר, שאף **במצוה** של תקיעת שופר **דראש השנה** גם **לא ליחייבו.**

קא משמע לן, השמיענו התנא בברייתא, שאף הם חייבים בתקיעת שופר בראש השנה.

שנינו בברייתא: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.**

אמר רב הונא: ולעצמו — מוציא. יכול הוא לתקוע כדי להוציא את עצמו ידי חובה.

אמר הקשה **ליה רב נחמן** קושיא **לרב הונא:**

מאי שנא לאחרים, דלא, מדוע שונה חציו עבד וחציו בן חורין, שאינו יכול להוציא אחרים שאף הם חציו עבד חציו בן חורין? הרי זה משום **דלא אתי** [שלא בא] **צד עבדות** שבו, **ומפיק**, ומוציא ידי חובה את **צד חירות** שבחבירו.

ואם כן, **לעצמו נמי** איך הוא יכול לתקוע? הרי **לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה!** הרי לא יכול צד העבדות שבו להוציא את צד החירות שבו, כי במעשה תקיעתו מעורב גם כוחו של צד עבדות, ואיך יצא צד חירות שבו ידי מצות תקיעת שופר בשמיעת תקיעתו של צד עבדות?

אלא, אמר רב נחמן: אף לעצמו אינו מוציא. אלא צריך הוא לשמוע תקיעת שופר מישראל גמור, ויצא בתקיעתו.[99]

תניא נמי הכי: מי שחציו עבד וחציו בן

ולפניו יש 49 שנים]. ובעד כל שנה צריך לשלם סלע ופונדיון.

אבל אם הקדיש את שדהו פחות משתי שנים סמוך ליובל, אם בא לפדותה צריך לשלם 50 סלעים. וטעם הדבר מבואר ברש"י ערכין כד א סוף ד"ה רב ושמואל].

98. כך גרס רש"י על פי גירסת רבינו יצחק הלוי. אך רבותיו האחרים של רש"י גרסו "כהנים ולויים מוכרים לעולם וגואלים לעולם". וזו משנה אחרת במסכת ערכין [לג ב]. [וגם כאן מה ששנינו "מוכרים לעולם" אינו דוקא בכהנים ולויים, אלא אפילו הישראלים מוכרים לעולם לדעת רב [בהערה 96], ואגב ששנינו לעיל בערכין כו ב "מקדישין לעולם" וכנ"ל, שנינו גם "מוכרין לעולם"].

ו"גואלין לעולם" — היינו, שדינם שונה מדין ישראל, שישראל המוכר לחברו בית שבערי חומה, אינו יכול לגאול אלא בתוך שנה מהמכירה, ואילו הכהנים והלוים גואלים לעולם. ועוד, שישראל המוכר לחברו "שדה אחוזה" [שדה שאינה בעיר מוקפת חומה], אינו יכול לגאלה בתוך השנתיים הראשונות מהמכירה, ואילו הכהנים והלוים יכולים לגאלה מיד.

אך תוספות דוחים גירסא זו, מפני שהדינים הללו אינם מדיני היובל עצמו. [עיין תוד"ה דתנן].

99. הקשה הריטב"א: אם כן, אף אנדרוגינוס לא יוכל להוציא את עצמו שהרי יש בו סימני זכר

חורין — אף לעצמו אינו מוציא.

שנינו במשנה: זה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

והגמרא דנה עתה באדם שהוא שייך בכלל החיוב, אלא שכעת אינו חייב, כגון אם כבר יצא ידי חובתו — האם הוא יכול להוציא את הרבים, או היות וכעת לא מוטל עליו חיוב, אין הוא יכול להוציא את האחרים.

תני [שנה] **אהבה בריה דרבי זירא** ברייתא:

כל הברכות כולן [כל ברכות המצות, כגון ברכת לולב וכדומה, ואף ברכות קריאת שמע(100)] — **אף על פי שיצא** ידי חובתו בעצמו, בכל זאת הוא **מוציא** את הרבים ידי חובתן, מפני שכל ישראל ערבין זה לזה למצות.(101)

חוץ מברכת הלחם [המוציא], **וברכת היין**, וברכות שאר הפירות והבשמים —

שאם לא יצא וגם הוא חייב בדבר [כגון שרוצה לאכול] הרי הוא **מוציא** את האחרים.

ואם יצא ואינו חייב לברך עתה, **אינו מוציא**. היות והברכות הללו אינן חובה על האדם, רק אם בא ליהנות, אסור לו ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ועל זה אין דין ערבות, כי אין כאן חובה על האדם. ואומרים לו: אל תאכל, ולא תצטרך לברך.

בעי הסתפק **רבא**:

ברכת הלחם, "המוציא לחם מן הארץ", **של** כט-ב
אכילת **מצה** בליל פסח, שמברכים לפני אכילתה.

וכן **ברכת היין של קידוש היום**, שמברכים לפני הקידוש —

מהו שיברך, ויוציא בהן אחרים:

בברכת "על אכילת מצה", או בברכת הקידוש "מקדש ישראל והזמנים", אין ספק שאף על פי שיצא, מוציא את חבירו, שהרי ברכות חובה הן.(102)

אך לענין ברכת המוציא שבאכילת מצה, וברכת היין שבקידוש, יש להסתפק:

האם **כיון** דברכה זו **חובה היא**, שהאדם חייב באכילת מצה בליל פסח, ובשתיית היין בקידוש, ובעל כרחו הוא צריך לברך לפניהם, לפיכך נאמר בהן דין ערבות, **ומפיק**, והרי הוא מוציא את חבירו, אף על פי שהוא עצמו כבר יצא ידי חובתו.

או דלמא כיון **שברכה** על הלחם ועל היין **לאו חובה** בפני עצמה **היא**, אלא משום שנהנה הוא מברך, דנים את הברכות האלו כשאר ברכות הנהנין.(103)

ונקבה. ואין צד נקבות שבו יכול להוציא צד זכרות שבו! ומדוע שנינו לעיל שאנדרוגינוס מוציא את מינו?

עיין בדבריו כאן, ולעין ד"ה אנדרוגינוס.

100. ריטב"א.

101. שכל ישראל ערבים זה לזה וכולם כגוף אחד, והרי זה כערב הפורע חוב חברו. ריטב"א.

ועיין חזון איש אורח חיים כט ס"ק א—ג.

102. רש"י, ר"ן וריטב"א.

103. ריטב"א. [כנראה כוונתו, שאף על פי שכאן

ומביאה הגמרא ראיה לפשוט את הספק:

תא שמע, שאף ברכות אלו נידונות כברכות חובה, וגם אם יצא — מוציא:

דאמר רב אשי: כי הוינן בי רב פפי, כאשר היינו בביתו של רב פפי **הוה מקדש לן**, היה מקדש ומוציא אותנו ידי חובתנו.

וכי הוה אתי אריסיה מדברא, וכאשר מאוחר יותר, כשהגיעו אריסיו של רב פפי מן המדבר, **הוה מקדש להו**. היה חוזר ומקדש להוציאם ידי חובתם.

ומכאן שאף על פי שיצא ידי חובתו בקידוש, חוזר ומוציא אחרים אף בברכת בורא פרי הגפן. וכן לענין המוציא על המצה, שהרי דיניהם שוים.

תנו רבנן: לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין, ויברך המוציא להוציאם, שהרי אין הם מחויבים בדבר, שהרי יכולים הם שלא לאכול, **אלא אם כן** הוא **אוכל עמהם**, שאז הוא מחויב בדבר.

אבל, פורס הוא לבניו ולבני ביתו, ומברך המוציא להוציאן, **כדי לחנכן במצות.**

כיון שאיסור ברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, התירו לעשות כן לצורך חינוך.[104]

ובברכת ההלל ובברכת המגילה — אף על פי שיצא מוציא, שהרי הכל חייבים בהן, וכל ישראל ערבים זה לזה.

הדרן עלך ראוהו בית דין

פרק יום טוב

הפרק שלפנינו ממשיך לעסוק בהלכות תקיעת שופר, ובענין אמירת פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות.

כמו כן מתבארים בפרק זה כמה תקנות של רבן יוחנן בן זכאי, בנוסף לתקנתו בתקיעת שופר בשבת.

מתניתין:

א. יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת —

במקדש היו תוקעין.

אבל לא היו תוקעים **במדינה**, בירושלים וביתר המקומות.[1]

ובגמרא יתבאר טעם הדבר.

[ויש אומרים שכל ירושלים היא בכלל המקדש. והמדינה היא חוץ לירושלים[2]].

ברכות הנהנין הן חובה, בכל זאת לא השתנה דינן מדין ברכות הנהנין שבכל מקום, שהן רשות. ואי אפשר שאדם יוציא את חברו בהן].

104. ריטב"א. וכתב שכך היא דעת רבנו תם. [והוא לקמן בתוספות לג א ד"ה הא]. והמהדיר על הריטב"א מביא שדעת הרמב"ם [בפאר הדור סי' קה] שאיסור ברכה לבטלה דאורייתא. וכן כתבו בתשו' הגאונים [שערי תשובה קטו]. ודעת הרשב"א והר"ן ותרומת הדשן כרבנו תם.

1. רש"י.

2. ריטב"א בשם תוספות והרמב"ם [בפי'

ב. **משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.**[3]

אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בשבת **אלא ביבנה בלבד**, שהיתה שם בימיו סנהדרין גדולה של שבעים ואחד זקנים, וכן בכל מקום שגלתה לשם סנהדרין גדולה.

אבל במקום שיש בו רק סנהדרין קטנה של עשרים ושלשה דיינים, לא היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת.

אמרו לו חכמים: **אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין** תוקעים בו [ויבואר בגמרא].

ג. כאן חסר קטע מדברי המשנה, אודות מעלה מיוחדת שהיתה בירושלים יותר מאשר ביבנה. ויבואר בגמרא.

ד. **ועוד זאת** [מלבד המעלה שהיתה בירושלים, שתבואר בגמרא] — **היתה ירושלים**, בעודה בבנינה, **יתירה על יבנה**, לענין תקיעה בראש השנה שחל בשבת:

שכל עיר שהיא רואה, שרואים ממנה את ירושלים, וגם **שומעת** את קול השופר שבירושלים, וגם **קרובה** לירושלים, וגם **יכולה לבוא**, שיכולים להגיע ממנה לירושלים, ואין נהר מפסיק בינה לירושלים — היו **תוקעין** בה בשבת.

[ומדובר כאן לפני החורבן, לאחר שהסנהדרין גלו מלשכת הגזית וישבו בעיר ירושלים. שאז תקעו בכל ירושלים, ואף בעיירות הקרובות לה. אבל כשהסנהדרין ישבו בלשכת הגזית, לדעת רש"י לא היו תוקעים אלא במקדש, כמבואר בתחילת המשנה.[4] ריטב"א].

ואילו ביבנה, לא היו תוקעין בשבת **אלא בבית דין בלבד.**

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי**, מנין למדנו את דין משנתנו, שאין תוקעים במדינה בראש השנה שחל בשבת?

אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא:

המשניות ובהל' שופר ב' ח].

3. היינו בפני בית דין כמבואר בגמרא.

4. כך תירץ הריטב"א את שיטת רש"י: מה ששנינו בתחילת המשנה "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה", היינו שתקעו במקדש עצמו ולא בשאר כל ירושלים [וכנ"ל].

ולכאורה קשה: הרי בסיפא שנינו שבכל ירושלים ואף בערים הסמוכות לה תוקעים, ולא בבית המקדש בלבד!

ולפיכך כתב הריטב"א שלפני החרבן, כאשר הסנהדרין היו בלשכת הגזית שבמקדש, תקעו רק במקדש [ועל זה מדובר בתחלת המשנה]. אבל אחר כך [עוד לפני החרבן] גלתה הסנהדרין לירושלים [כמבואר בגמרא להלן לא, סוף עמ' א]. ואז תקעו בכל ירושלים ובעירות הסמוכות לה.

כתוב אחד אומר [ויקרא כג] על ראש השנה: "**שבתון זכרון תרועה**", ומשמע שאין מריעין ממש בשופר, אלא מזכירים פסוקים שהוזכרה בהם התרועה.

וכתוב אחד אומר [במדבר כט] על ראש השנה: "**יום תרועה יהיה לכם**", ומשמע שמריעים בשופר.

ולכאורה המקראות סותרים!

אלא, **לא קשיא.**

כאן, הכתוב הראשון, "זכרון תרועה", מדבר **ביום טוב** של ראש השנה **שחל להיות בשבת**, ואסור לתקוע ולהריע, ולפיכך מזכירים פסוקי שופרות בלבד.

ואילו **כאן**, הכתוב השני, "יום תרועה", מדבר **ביום טוב** של ראש השנה **שחל להיות ביום חול.** ואז תוקעים בשופר.

וכיון שלמדנו מן הכתוב שאין תוקעים בשופר בראש השנה שחל בשבת, הרי "תקנה" זו היא דין מן התורה.

אמר רבא: אי אפשר לומר שתקנה זו היא דין מן התורה!

כי **אי מדאורייתא היא**, אם מדאורייתא אין תוקעים בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת — **במקדש היכי תקעינן**!? איך התירו לחלל את השבת ולתקוע במקדש?

ועוד, וכי אפשר לומר שתקיעה בשופר **מלאכה היא**, עד **דאצטריך קרא למעוטי**, שהוצרך הכתוב למעט שאין מחללים בה את השבת [כשחל ראש השנה בשבת]?!

והראיה שתקיעת שופר אינה מלאכה:

דתנא דבי שמואל: נאמר [במדבר כט]: "**כל מלאכת עבודה לא תעשו**".

יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה, ואינה מלאכה של עבודה או יצירה, ולכן אין בה איסור מן התורה!

אלא, אמר רבא:

מדאורייתא אף בשבת **מישרא שרי**, מותר לתקוע בשבת.

ורק **רבנן הוא דגזור ביה**, חכמים גזרו שלא יתקעו בראש השנה שחל בשבת, **כדרבה**, מטעמו של רבה:

דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר [ואפילו עמי הארץ].

ואין הכל בקיעין [בקיאין] **בתקיעת שופר.**

ולכן, גזרו חכמים **גזירה** ,ואסרו את התקיעה בשבת, מחמת החשש **שמא** מי שאינו בקי **יטלנו** לשופר **בידו, וילך אצל הבקי** במצות תקיעת שופר ובהלכותיה, **ללמוד** לתקוע והלכות תקיעה, **ויעבירנו** לשופר **ד' אמות ברשות הרבים**. ויעבור על האיסור לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים בשבת.[5]

אך תוספות הוכיחו מקושיא זו, שהמדינה שהוזכרה בתחילת המשנה, היינו כל ארץ ישראל מלבד ירושלים [כך הביא הריטב"א בשם תוספות. ודחה את דבריהם].

5. יש לחשוש גם שיוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים. והגמרא נקטה ד' אמות ברשות הרבים, לומר לך, שאפילו אם היה השופר [מערב שבת] ברשות הרבים או בכרמלית, עדיין

והיינו טעמא דלולב. מטעם זה, שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים אף אסרו חכמים ליטול לולב בשבת.

והיינו טעמא דמגילה. ומטעם זה אף אסרו לקרוא במגילה בפורים שחל בשבת [שמא יטלם אל הבקי ללמוד סדר נטילת לולב וקריאת המגילה, ויטלטלם ארבע אמות ברשות הרבים].

אך התירו לתקוע במקום שיש בית דין, מפני שבית דין מזהירים את העם שלא יטלטלו את השופר ברשות הרבים.(6)

שנינו במשנה: **משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי** שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

הגמרא מביאה ברייתא המתארת כיצד אירע שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנה זו:

תנו רבנן:

פעם אחת, משגלתה סנהדרין מירושלים ליבנה, **חל ראש השנה להיות בשבת. והיו כל הערים** שסביבות יבנה **מתכנסין** לשם לשמוע תקיעת שופר משלוחי בית דין, כשם שהיו רגילים לעשות כאשר היתה הסנהדרין בירושלים.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה, שהיו גדולי הדור: **נתקע** כדרך שהיו תוקעין בירושלים.

אמרו לו בני בתירה: קודם **נדון** בדבר אם אכן התקיעה מותרת כאן!

כי יתכן שאפילו במקום שיש בית דין יש לגזור שמא יטול אדם את השופר בידו, וילך לבקי, ויטלטלנו ארבע אמות ברשות הרבים.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: קודם כל **נתקע.** ורק **אחר כך נדון** בדבר. ותקעו בשופר.

לאחר שתקעו, אמרו לו בני בתירה לרבן יוחנן בן זכאי: עכשיו **נדון** בדבר. האם בשנה אחרת, כשיחול ראש השנה בשבת, תוקעין בבית דין.

אמר להם: כבר נשמעה קרן השופר **ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה!** גנאי הוא שנדחה את דברינו, ונאמר שטעינו בדבר.

שנינו במשנה: **אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד.** שהיה בה סנהדרין גדולה של שבעים ואחד זקנים.

אמרו לו חכמים: **אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין** התקין רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בהם.

ומקשינן: הרי תנא קמא כבר אמר "התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בית דין", ולא אמר "בכל מקום שיש סנהדרין".

ולדבריו גם במקום שאין סנהדרין גדולה,

יש לחשוש שמא יטלטלנו ארבע אמות ברשות הרבים. ריטב"א.

וכעין זה כתב רש"י במסכת סוכה מג א.

אך תוספות כאן [ובמסכת סוכה שם] דחו את פירושו. ע"ש.

6. רמב"ם. וכן כתב הריטב"א על המשנה.

אלא בית דין של עשרים ושלשה בלבד, היו תוקעים בשופר.

ואם כן, זה ש"**אמרו לו** חכמים לרבי אלעזר: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין" — **היינו** הם אותם דברים ממש שאמר **תנא קמא**.

ולמה חוזרת המשנה ושונה דבריו של התנא נוסף, בלשון "אמרו לו חכמים לרבי אלעזר"?

ומתרצינן: אכן שתי דעות חלוקות הן, דעתו של תנא קמא, ודעתו של התנא השונה "אמרו לו".

ואיכא בינייהו — בי דינא דאקראי. יש הבדל בין דעת תנא קמא, לדעת "אמרו לו" לענין בית דין שנמצא באקראי בעיר, ואינו יושב שם באופן קבוע.

לדעת תנא קמא תוקעים שם שהרי יש שם בית דין, ואילו לדעת "אמרו לו", צריך שבית הדין שבאותו מקום יהיה דומה ליבנה, בכך שיהיה קבוע במקום.

וכך הם אמרו: אחד יבנה, ואחד כל מקום שיש בו בית דין הדומה בקביעותו ליבנה — תוקעים שם, ולא במקום שיושב בו בית דין באקראי.

שנינו במשנה: **אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.**

אמר רב הונא:

ל-א **ועם בית דין** דוקא תוקעין.

ומבארינן: **מאי** "ועם **בית דין**" — **בפני בית דין**!

לאפוקי [למעט] **שלא בפני בית דין דלא** תוקעין, אף על פי שיש בית דין באותו מקום.

מתיב רבא סתירה לדברי רב הונא:

שנינו במשנה: **ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה**, שכל עיר שהיא רואה ושומעת, וקרובה ויכולה לבוא, תוקעין. וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

ויש לשאול על משנתנו: **מאי** "**ועוד זאת**", כי משמע מדברי המשנה שהיתה מעלה נוספת בירושלים על פני יבנה.

אילימא כדקתני, אם נאמר שכל המעלות שיש בירושלים יותר מיבנה, הן אלו השנויות במשנה, הרי לא נשנית בה אלא מעלה זו בלבד.

ואם כן, "**זאת** היתה ירושלים יתירה על יבנה" — **מיבעי ליה** לומר! ולא כמו שנקט בלשונו "ועוד זאת"!

אלא, שמא תאמר, שנקט התנא לשון "ועוד זאת", **דבירושלים** היתה מעלה נוספת על יבנה, בכך שבירושלים היו **תוקעין** גם **יחידין**, ואילו **ביבנה אין תוקעין יחידין** אלא שלוחי בית דין בלבד. ומעלה זו היא שחסרה במשנה, ולכן כך יש לנו לתרץ את המשנה.

אין זה נכון. היות:

וכי אפשר לומר **שביבנה אין תוקעין יחידין**!?

והא כי אתא [כאשר בא] **רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל לבבל, **אמר: כי** [כאשר]

מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה — לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי. לא שמע אדם שום קול אחר באזניו, מחמת רוב התקיעות שתקעו היחידים, שאיחרו ולא שמעו את תקיעת שליח הציבור [ר"ח].

ומכאן שאף ביבנה תקעו היחידים!

אלא לאו, הלא בהכרח, את המעלה הזאת צריך להוסיף בדברי משנתנו:

דבירושלים תוקעין בין בזמן שבית דין יושבים, בשש שעות הראשונות שביום, **ובין שלא בזמן בית דין.**

ואילו **ביבנה**: רק **בזמן בית דין, אין**, היו תוקעים, אבל **שלא בזמן בית דין — לא** היו תוקעים.

ומדייק רבא: **הא**, משמע מכאן, **שבזמן בית דין, מיהא**, על כל פנים, היו **תוקעין** ביבנה, **ואפילו** היחידין — **שלא בפני בית דין!**

ומכאן הביא רבא סתירה לדברי רב הונא, שאמר לא היו תוקעין ביבנה אלא בפני בית דין.

ומשנינן: **לא!** אל תוסיף כך בדברי משנתנו, וממילא לא תהיה ממנה סתירה לרב הונא.

אלא, את המעלה הזאת יש להוסיף בדברי משנתנו:

דאילו בירושלים, תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין, וביבנה: רק **בפני בית דין, אין**, כן תוקעים.

אבל **שלא בפני בית דין — לא** תוקעים.

וזה כדברי רב הונא.

איכא דמתני להא דרב הונא, יש אומרים, שרב הונא, שאמר "ועם בית דין", לא התייחס בדבריו כלל למשנתנו, אלא אמרם **אהא דכתיב** [ויקרא כה]:

"והעברת שופר תרועה. **ביום הכיפורים** [של היובל] **תעבירו שופר בכל ארצכם**".

והברייתא, מבארת את הפסוק הזה:

דתניא: הכתוב שאמר "תעבירו שופר" בלשון רבים, **מלמד, שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע.**

ועל כך **אמר רב הונא: ועם בית דין** דוקא, תוקעים היחידים.

ומאי ומהי משמעות "**ועם בית דין**" — **בזמן בית דין**, בשש שעות הראשונות של היום, שבית דין יושבים אז, זהו הזמן בו תוקעים היחידים ביום הכיפורים של שנת היובל.

[וכאן אין לפרש "בפני בית דין", וכפי שביארנו לעיל בענין תקיעה בראש השנה שחל בשבת. שהרי בכתוב נאמר בפירוש: "בכל ארצכם", ומשמע שתוקעים היחידים אף שלא בפני בית דין. רש"י].

לאפוקי [למעט] **שלא בזמן בית דין — דלא** תוקעים היחידים ביום הכיפורים באותה שעה.

מתיב רבא סתירה לדברי רב הונא:

שנינו בברייתא: **תקיעת יובל דוחה את השבת בגבולין** [מחוץ למקדש], "**איש וביתו**".

מאי "איש וביתו"?

אילימא, אם נפרש: **איש ואשתו.**

לא יתכן לפרש כך. כי יש לשאול:

וכי **איתתא** — **מי מיחייבא**!? וכי אשה חייבת בתקיעת שופר של יום הכיפורים שביובל?!

והא מצות עשה שהזמן גרמא היא [שזמן זה, דהיינו יום הכיפורים שביובל, הוא הגורם למצות תקיעת שופר].

וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות [כמבואר במסכת קידושין כט א]!

אלא לאו, האם לא, כך אמר התנא בברייתא: "**איש** תוקע **בביתו**", **ואפילו שלא בזמן בית דין**! (7)

ודחינן: **לא** זו כונת התנא לומר.

אלא, **לעולם** כונתו לומר שהיחיד תוקע בביתו — **בזמן בית דין**! (8)

מתיב רב ששת סתירה לדברי רב הונא מדברי ברייתא אחרת:

דתניא: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות.**

אלא שיש הבדל ביניהם:

שביום הכיפורים של **יובל** —

א. **תוקעין בין בבית דין שקידשו בו את החדש, ובין בבית דין שלא קידשו בו את החדש.**

ב. **וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע.**

ואילו **בראש השנה** שחל להיות בשבת [שדין שבת ודין יום הכיפורים שוים לענין איסור מלאכה] —

א. **לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש** בלבד.

דהיינו בסנהדרין הגדולה, שהם היו מקדשים את החדשים. וברייתא זו רבי אליעזר שנה אותה [שהוא סובר במשנתנו כן].

ב. **ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.**

ויש לשאול: **מאי**, מה הביאור ש"**אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע**" בראש השנה שחל בשבת?

אילימא, אם תרצה לומר שיש הבדל בין יום הכיפורים שביובל לראש השנה בכך: **דביובל תוקעין יחידין, ובראש השנה** שחל בשבת **אין תוקעין יחידין.**

אי אפשר לומר כן. כי:

והא, כי אתא כאשר בא **רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל לבבל, **אמר**:

כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה, כאשר סיים שליח הציבור לתקוע לפני בית דין שביבנה בראש השנה שחל

---

7. [כך משמע מדברי הברייתא, ששנינו שאדם יכול לתקוע בביתו, ולא הוזכר שכל זה בתנאי שאותה שעה היא זמן ישיבת בית דין].

8. כלומר, אף על פי שהברייתא לא הזכירה בפירוש תנאי זה, יש להעמיד את דברי הברייתא בכך, ועיקר החידוש של הברייתא הוא לומר שאין צריך לתקוע בפני בית דין.

בשבת — **לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי.** לא היה אדם יכול לשמוע באזניו שום קול אחר, מחמת רוב התקיעות שתקעו היחידים, שאיחרו ולא שמעו את תקיעת שליח הציבור.

ומכאן שאף בראש השנה שחל בשבת היו היחידין תוקעים!

אלא לאו, בהכרח שכך צריך לפרש את הברייתא: יש הבדל בין היובל לראש השנה לענין זה:

דאילו ביום הכיפורים **ביובל: תוקעין** היחידים **בין בזמן בית דין בין שלא בזמן בית דין.**

ואילו **בראש השנה** שחל בשבת: **בזמן בית דין, אין,** רק אז היחידים כן היו תוקעים. אבל **שלא בזמן בית דין, לא** היו היחידים תוקעים.

ומעתה יש סתירה לדברי רב הונא, שאמר אין היחידים תוקעים בשופר ביום הכיפורים אלא בזמן בית דין:

שהרי **קתני מיהת,** מכל מקום שנינו: תוקעים **ביובל, בין בזמן בית דין בין שלא בזמן בית דין!**

ודחינן: **לא.** אין כוונת הברייתא לחלק בין יום הכיפורים שביובל לבין ראש השנה לענין זמן בית דין.

אלא, **לעולם** אפילו ביום הכיפורים אין היחידים תוקעין אלא **בזמן בית דין.**

והכי קתני, זהו החילוק שהברייתא חילקה בין יום הכיפורים לראש השנה שחל בשבת:

ביום הכיפורים **ביובל: בזמן בית דין — תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין.**

אבל, **בראש השנה** שחל בשבת: **תוקעין** רק **בזמן בית דין,** ודוקא **בפני בית דין.**

וזה כדברי רב הונא, שאמר אף ביום הכיפורים אין תוקעים אלא בזמן בית דין בלבד.

איתמר נמי, נאמרה בבית המדרש מימרא המסייעת לרב הונא:

אמר רבי חייא בר גמדא, אמר רבי יוסי בן שאול, אמר רבי: אין תוקעין יחידים ביום הכיפורים ביובל **אלא כל זמן שבית דין יושבין** במקומן, שאז תוקעים היחידים בכל העיר.

בעי הסתפק **רבי זירא:** אם כבר **ננערו,** נעקרו הדיינים ממושבם כדי **לעמוד** ולילך משם, ועדיין **לא עמדו** לילך — **מהו** לתקוע אז?

וצדדי הספק הם:

האם **בית דין יושבין בעינן,** האם צריך רק שיהיו בית דין יושבים במקומם, כדי לתקוע, **והא איכא.** וזה יש כאן, כי דבר זה מתקיים כל זמן שהם לא נעמדו ממש.

או דלמא שמא **זמן בית דין בעינן,** צריך שיתקעו ב"זמן בית דין", **וליכא.** ודבר זה אינו מתקיים כאן, כי משנעקרו הזקנים ממושבם כדי לעמוד ולילך, עבר כבר זמן מושב בית דין [שהרי לכן הם נעקרים לעמוד וללכת].

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: **ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה** שכל עיר שהיא רואה ושומעת. **וכו'.** תוקעין.

והגמרא מבארת עתה את כל הלשונות שהוזכרו במשנתנו:

"רואה" — **פרט** לעיר שהיא **יושבת בנחל**, בעמק, ואינה יכולה לראות את העיר, שאף על פי שהיא קרובה ושומעת, לא תקעו שם.[9]

"שומעת" — **פרט ליושבת בראש ההר**. שאף על פי שהיא רואה את ירושלים, אין תוקעין בה, מאחר שאינה שומעת את קול השופר מירושלים.

"קרובה" — **פרט ליושבת מחוץ לתחום** [אלפיים אמה].

"ויכולה לבוא" — **פרט למפסיק לה נהרא**. פרט לעיר שנהר מפסיק בינה ובין ירושלים, שאף על פי שהיא קרובה ורואה ושומעת, אין תוקעים שם.

מתניתין:

אגב ששנינו במשנה הקודמת תקנה שהתקין רבן יוחנן בן זכאי, מביאה משנתנו [והמשנה שאחריה] את שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי:

א. **בראשונה היה הלולב ניטל במקדש** בחג הסוכות בכל **שבעה** ימי החג.

שנאמר [ויקרא כג]: "ולקחתם לכם ביום הראשון: פרי עץ הדר, כפות תמרים, וענף עץ עבות, וערבי נחל. ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

ודרשו חכמים שהשמחה "לפני ה' אלהיכם" היא במקדש. שמצוה לשמוח בו בנטילת ארבעת המינים במשך "שבעת ימים".

ואילו **במדינה** יש מצוה מן התורה ליטול את ארבעת המינים, **יום אחד** בלבד.

שנאמר בתחילת המקרא: "ולקחתם לכם ביום הראשון".[10]

משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל **שבעה** ימים של חג הסוכות — **זכר למקדש!**

ב. ועוד התקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב המקדש: **שיהא יום הנף** העומר, שהוא ט"ז ניסן — **כולו אסור** לאכול בו מן התבואה החדשה. כדלהלן:

נאמר [ויקרא כג]: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה.

והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן.

והניף את העומר לפני ה' ממחרת השבת [למחרת יום טוב ראשון של פסח].

ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם".

---

9. תפארת ישראל.

10. לדעת רש"י [במשנה הקודמת] המקדש היינו בית המקדש עצמו. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שהמקדש היינו כל ירושלים. [אולם תוספות שהביא הריטב"א הנ"ל הערה 2. סוברים שבמשנתנו המדינה היינו כל ארץ ישראל

והפסוק האחרון טעון ביאור:

כי מתחילת הפסוק "לא תאכלו עד עצם היום הזה" — משמע שהיום עצמו מתיר לאכול בחדש, משהאיר המזרח, בט"ז ניסן.

ואילו סיומו של הפסוק "עד הביאכם את קרבן אלהיכם" — משמע שאף על פי שהאיר המזרח אסור לאכול מן החדש, אלא רק משקרב קרבן העומר!

הא כיצד?

בזמן הבית — העומר מתיר את החדש.

ובזמן הזה, שאין עומר — עצם היום מתיר.

והתקין רבן יוחנן בן זכאי, שכל יום הנף העומר, ט"ז ניסן, יהא אסור מדרבנן בזמן הזה [וטעם הדבר יתבאר בגמרא].

גמרא:

שנינו במשנה: התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש.

והוינן בה: **ומנלן** מנין המקור **דעבדינן** שעושים "**זכר למקדש**"?

ומשנינן: **דאמר קרא** [ירמיה ל]:

"**כי אעלה ארוכה לך** [לירושלים].

וממכותיך ארפאך, נאם ה'.

כי "**נדחה**" — **קראו לך**.

ציון, היא דורש — אין לה".

ומכלל דברי הנביא ירמיהו, שמתלונן על כך שאין דורש [זוכר] לציון, למדנו **דציון — בעיא דרישה**!

והיינו, שירושלים צריכה שיזכרוה.

שנינו במשנה: **ועוד** התקין רבן יוחנן בן זכאי, **שיהא יום הנף כולו אסור**.

והוינן בה: **מאי טעמא**? מדוע תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיה כל היום אסור?

ומשנינן: שהרי **מהרה יבנה בית המקדש**.

ואז **יאמרו** העם: **אשתקד**, בשנה שעברה, כשבית המקדש היה חרב, **מי** וכי **לא אכלנו** מן החדש מיד **בשעה שהאיר המזרח**, אף על פי שלא קרב העומר?!

אם כן, גם **עכשיו**, לאחר שנבנה המקדש, **נמי ניכול**, גם עתה נאכל משעה שהאיר המזרח, ואפילו לפני הקרבת העומר!

ולא ידעי, ולא ידעו **דאשתקד**, **שלא הוה עומר**, אזי **האיר מזרח** [בט"ז ניסן] **התיר** את החדש באכילה.

אבל **השתא**, עתה **דאיכא** קרבן **העומר** — רק **העומר מתיר** את החדש משעה שהוא קרב, ולא עצם היום.

והוינן בה: **דמיבני — אימת**? על איזה זמן חשש רבן יוחנן בן זכאי שיבנה בו המקדש ויבואו האנשים לכלל טעות, ומכח החשש הזה הוא אסר עליהם את היום כולו, ולא

כולל ירושלים מלבד בית המקדש עצמו. ואילו במשנה הקודמת "המדינה" היינו שאר ארץ ישראל מלבד ירושלים. והריטב"א שם תמה על כך. ועיין עוד בריטב"א שם].

הסתפק באיסור עד חצות היום?

אילימא דאיבני בשיתסר, אם נאמר שחשש שמא המקדש יבנה בשנה הבאה בששה עשר בניסן.

אי אפשר לומר כן. כי:

הרי בשעה שהאיר המזרח באותו היום, עדיין היה המקדש חרב. ואם כן "**האיר מזרח**" בששה עשר כבר **התיר**! ומה איכפת לי שיאכלו חדש לפני שקרב העומר?

אלא שמא תאמר שהחשש הוא במקרה **דאיבני בחמיסר**, שמא המקדש יבנה בחמשה עשר בניסן, שהוא יום טוב ראשון של הפסח, ונמצא שביום ששה עשר כבר נבנה המקדש, ואז אין התבואה החדשה מותרת אלא לאחר הקרבת העומר.

[ואף על פי שאין בנין בית המקדש דוחה שבת, כמבואר במסכת שבועות [טו ב], כל זה אמור בבנין בידי אדם, אבל בית המקדש שלעתיד יבנה בידי שמים].

וכמובן שאותו חשש הוא אם יבנה בית המקדש קודם לכן, במשך השנה.

אין זה נכון.

כי לפי זה יקשה: מדוע גזר רבי יוחנן איסור על היום כולו?

והרי **מחצות היום ולהלן — לשתרי**!? כי גם אם יהיה כבר המקדש בנטי, הרי מחצות היום והלאה, תהיה התבואה החדשה מותרת בכל המקומות, כיון שאז יוקרב כבר בודאי קרבן העומר!

דהא תנן [עירובין לב א]: בזמן שבית המקדש היה קיים, **הרחוקין** מהמקדש, שאינם יודעים באיזה שעה קרב העומר בששה עשר — הרי הם **מותרין** באכילת תבואה חדשה **מחצות היום, ולהלן.**

לפי שאין בית דין מתעצלים בו, בהקרבת העומר, ובודאי כבר קרב עד אותה שעה.

ולכן, אף על פי שאנו חוששים שמא יבנה המקדש בט"ו ניסן, או קודם לכן, בכל זאת ודאי יספיקו בית דין לקצור מן התבואה החדשה במוצאי יום טוב, ולהקריבה עד חצות.

ולכן, אפילו אם יאמרו אשתקד אכלנו מחצות היום, אין בכך כלום, שהרי גם השנה הם מותרים בכך מחצות, מפני שודאי כבר קרב העומר!

ומתרצינן: התקנה של רבן יוחנן בן זכאי **לא נצרכה**, אלא למקרה **דאיבני בחמיסר**, מחשש שמא המקדש יבנה בחמשה עשר בניסן, **סמוך לשקיעת החמה**. ויהיו עסוקים אז בבנינו, ויתמהמו מלקצור את העומר, ועד שיקצרו ויכינו אותו, יש לחוש שתהיה ההקרבה לאחר חצות.

אי נמי, או **דאיבני בליליא**. שמא יבנה בית המקדש בליל שבין ט"ו לט"ז ניסן, בחצות או סמוך לעלות השחר. ואז לא תהיה להם שהות מספקת עד חצות היום, לקצירת העומר, ולהבהובו באבוב, ולטחינתו לסולת,

ולהרקדתו [כדי לסלק את הפסולת], ולהקרבתו.

ותתאחר הקרבת העומר יותר מחצות.

ואם יהיו ישראל רגילים לאכול חדש בזמן הזה מחצות היום ואילך, יש לחשוש שמא גם באותו היום יאכלו החל מחצות ואילך, ויעברו על איסור אכילת חדש לפני הקרבת העומר.

והגמרא מביאה דעה נוספת, לטעם של תקנת רבן יוחנן בן זכאי:

רב נחמן בר יצחק אמר: רבן יוחנן בן זכאי, שהתקין שיהא יום הנף [ט"ז ניסן] כולו אסור, לא משום גזירה התקין תקנה זו.

ל-ב אלא, **בשיטת רבי יהודה אמרה**.

שמצינו את רבי יהודה, שהוא תלמיד תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, **דאמר**: אסור מן התורה לאכול את החדש בזמן הזה כל יום ט"ז ניסן.

לפי שנאמר [ויקרא כג]: "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**". ומשמעותו — **עד עצמו של יום**.

וקסבר רבי יהודה, שכל מקום שנאמר בו "עד", הכונה היא ל"**עד**, **ועד בכלל**".

וכאן כונת הפסוק היא לומר, שאסור לאכול מן החדש עד עצם היום הזה, ואף אותו היום עצמו הוא בכלל האיסור.

ולהלן תבאר הגמרא מדוע שנינו "התקין" רבן יוחנן בן זכאי, והרי מן התורה הדין כן!

ותמהינן: **ומי**, וכי **סבר לה** רבן יוחנן בן זכאי **כוותיה**, כמו רבי יהודה, שכל היום הוא אסור מן התורה אם לא הוקרב העומר?!

והא מפליג פליג עליה, הלא שנינו במסכת סוכה [מא א] שרבי יהודה נחלק על רבן יוחנן בן זכאי בדבר.

דתנן: משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור.

אמר רבי יהודה: והלא מן התורה הוא אסור. דכתיב: "**עד עצם היום הזה**", ואין צורך בתקנה על הדבר!

ומתרצינן: אף רבן יוחנן בן זכאי סובר שכל היום הוא אסור מן התורה.

והתם, מה שמשמע במשנה הנזברת, שרבן יוחנן בן זכאי סובר שמן התורה מותר כבר בתחילת היום — **רבי יהודה הוא** זה **דקא טעי**, שטעה בדברי רבן יוחנן בן זכאי.

כי **איהו**, רבי יהודה, **סבר**, **שרבן יוחנן בן זכאי** תקנה **מדרבנן קאמר**, לגזור על הדבר, מחשש שמא יבנה בית המקדש.

ולא היא, ואין הדבר כן.

אלא אף רבן יוחנן בן זכאי — איסור **מדאורייתא קאמר**! שאסור לאכול מן החדש כל היום מן התורה.

ומקשינן: **והא** "**התקין** רבן יוחנן בן זכאי" **קתני**! ומשמע שמן התורה מותר לאכול אף קודם לכן, ורבן יוחנן התקין תקנה לאסור את החדש כל היום! ואיך אמרת שלדעתו הוא אסור מן התורה!?

ומתרצינן: **מאי** "**התקין**" — **דרש** לעם את הפסוק "עד עצם היום הזה" שהוא "עד, ועד

בכלל".

והתקין שינהגו באיסור מן התורה, כפי מה שדרש להם מן הפסוק.

והוצרך לדאוג ולתקן זאת, לפי שכל זמן שהיה המקדש קיים, היו אוכלים חדש מיד אחר חצות, שאז ודאי הוקרב העומר.

אבל משחרב הבית, ואין מקריבים את העומר, הרי נאסר היום כולו באכילה מן התורה. והם לא היו מורגלים לכך, היות והיו אוכלים בזמן הבית מן החדש לאחר חצות היום.

ולכן, היה צריך רבן יוחנן לתקן את הדבר, ולהעמידם על האיסור מן התורה שהוא במשך כל היום.

מתניתין:

במשנתנו מובאת תקנה נוספת של רבן יוחנן בן זכאי:

ג. **בראשונה היו מקבלין עדות החדש** של ראש חודש תשרי, שהוא ראש השנה, במשך **כל היום** [יום השלשים לחודש אלול].

ואם היו מגיעים העדים אפילו לקראת סיומו של אותו היום, היה אותו היום מתקדש למפרע כראש השנה.

ולכן, גם לפני הגעת העדים, החל מתחילת לילו של אור ליום השלושים של חודש אלול, היו נמנעים מלעשות בו מלאכה. כי שמא יבואו בו ביום עדים, ואז הוא יתקדש למפרע, משעת כניסת יום השלשים.

וכאשר לא באו עדים כל היום, עשו גם את היום שלמחרת יום טוב, ועיברו את אלול.[11]

פעם אחת, נשתהו העדים מלבוא, לאחר הזמן שהיו רגילים לבוא בו.

כי כרגיל הם היו מגיעים לפני זמן הקרבת התמיד של בין הערביים, ואילו הפעם הם הגיעו לאחר זמן הקרבתו.

ובשעת הקרבת התמיד של בין הערביים, הסתפקו הלויים:

האם עוד יגיעו היום העדים, לאחר הקרבת התמיד, ויתקדש ראש השנה למפרע, ונמצא שעכשיו הוא יום טוב של ראש השנה, וצריך לשיר על קרבן התמיד את השיר של יום טוב.

או שמא לא יגיעו העדים, ונמצא שעכשיו הוא יום חול, וצריך לשיר על התמיד שיר של יום חול.

ונתקלקלו הלוים בשיר.

והגמרא מפרשת איזה קלקול היה.

לפיכך, **התקינו** חכמים **שלא יהו מקבלין** עדות החודש בראש השנה **אלא עד המנחה,** שהוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים.[12]

---

11. תפארת ישראל.

12. תפארת ישראל.

ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה [והלאה], היו מעברים את חודש אלול, והיה מתקדש ראש חודש תשרי רק למחרת.

ואף על פי שידוע עתה שלא יקדשו את החדש היום, אלא למחר, בכל זאת מאחר שכבר התחילו לנהוג בו דיני יום טוב [מתחילת הלילה, אור ליום השלשים], לפיכך **היו נוהגין אותו היום** כולו **קודש**.

כי אם יפסיקו לנהוג קדושת יום טוב מן המנחה והלאה, יבואו לזלזל בקדושת ראש השנה בשנה הבאה. ויאמרו, אשתקד נהגנו בו דיני יום טוב בחינם, שהרי מן המנחה והלאה חזרנו לנהוג בו כמו ביום חול.

ולמחר נהגו דיני **קודש** מן התורה, שהרי עיברו בית דין את השנה.

ומשחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. כי עתה אין חשש שיתקלקלו הלויים בשיר, שהרי בטל קרבן התמיד, ובטלה שירת הלויים עליו.

גמרא:

שנינו במשנה: פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר.

והוינן בה: **מה קלקול קלקלו הלוים בשיר?**

הכא תרגימו, כאן בבבל, פירשו **שלא אמרו שירה** על תמיד של בין הערביים **כל עיקר**.

מפני שהסתפקו האם יקדשו היום בית דין את החדש, ונמצא שעכשיו הוא יום טוב, או שמא לא יקדשוהו היום, ונמצא שעכשיו הוא יום חול. ומחמת שהסתפקו איזה שיר ראוי לשיר, נמנעו ולא שרו שום שיר.

אך בתמיד של שחר שרו הלויים שיר של חול, כי לא תיקנו לו שיר של יום טוב כלל, מפני שבדרך כלל לא היו עדי החודש מגיעים לפני הקרבת תמיד של שחר.

ולכן, לא היה בו שום "קלקול" בשיר של הלויים, גם אם היה מתקדש היום, בשעה יותר מאוחרת, למפרע. כי, כאמור, בכל השנים לא תיקנו לו שיר של קודש, אלא הוא נשאר בשיר של חול, כרגיל.

אבל תמיד של בין הערביים, כיון שבדרך כלל היו עדי החודש מגיעים לפני הקרבתו, וידעו שהוא יום טוב, תיקנו לומר עליו שיר של יום טוב.

ובאותה שנה שנשתהו העדים מלבוא, הסתפקו הלויים איזה שיר ראוי לשיר, ולפיכך לא אמרו שירה כלל.[13]

רבי זירא [שהיה מבני ארץ ישראל] **אמר**: הקלקול היה בכך **שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים.**

ובסופו של דבר קדשו את החדש באותו היום, ונמצא שביטלו את השיר של יום טוב, הראוי לו.

ורבי זירא מביא ראיה לדבריו:

אמר לו רבי זירא לאהבה בריה [בנו]: **פוק תני להו**, צא ושנה לבני בבל, האומרים שלא

---

13. רש"י.

אמרו שירה באותה שנה כלל, ברייתא הסותרת את דבריהם:

דתניא: **התקינו** חכמים, **שלא יהו מקבלין עדות החדש, אלא בכדי שיהא שהות ביום**, לאחר שיקדשו את החדש — **להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם.**

שהרי לפני שקידשו את החדש לא יכלו להקריב מוסף של ראש השנה, כי שמא לא יקדשו את החודש, ונמצא שיום חול היום, ואין בו קרבנות מוסף.

ואף צריך שתהא בו שהות בכדי שיספיקו הלויים **לומר** עליו שירה **שלא בשיבוש.**

וכך טען רבי זירא: **אי אמרת בשלמא, שאמור**, שאמרו עליו הלויים **שירה** ביום **חול** — **היינו דאיכא שיבוש!** הרי זהו השיבוש שמוזכר בברייתא.

אלא, אי אמרת לא אמור כלל, לא אמרו באותה שנה שירה כלל — **מאי שיבוש איכא!**? איזה שיבוש וטעות שייך בשירה שלא נאמרה כלל?

ודחינן את טענת רבי זירא:

כיון דלא אמור כלל, מאחר שלא אמרו שירה באותה שנה כלל — **אין לך שיבוש גדול מזה** בעצמו, בכך שלא אמרו שירה.

מתיב רב אחא בר הונא סתירה לדברי בני בבל, מברייתא:

דתניא: **תמיד של ראש השנה**, הקרב ביום השלושים של חודש אלול, **בשחרית** — **קרב כהלכתו.** שהיו הלויים שרים עליו כסדר שיר של יום חול [כל יום בשבוע, כפי השיר הנוהג בו].

ולא תיקנו לומר שיר של יום טוב בתמיד של שחר, מפני שבדרך כלל לא הגיעו העדים עד אחר הקרבת התמיד, ובאותה שעה לא היו יודעים אם יתקדש היום או לא.

בהקרבת קרבן **מוסף** של ראש השנה, שהוקרב אחר שבאו העדים והתקדש החודש — **מהו אומר**? מה שרו עליו הלויים?

את המזמור הפותח במילים "**הרנינו לאלהים עוזנו, הריעו לאלהי יעקב**" [מזמור פא].

והוא השיר שאומרים ביום חמישי מימות החול, ואומרים אותו על מוסף של ראש השנה מפני שהוא יום תרועה.

במנחה, בתמיד של בין הערביים — **מהו אומר**? מה שרו הלויים?

מזמור כט בתהילים.

שנאמר בו "**קול ה' יחיל מדבר** יחיל ה' מדבר קדש". ומזמור זה מדבר על מתן התורה במדבר, ואמרוהו כדי להזכיר את זכות קול השופרות של מתן תורה.

ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי בשבת, שהשירה שלו, של כל יום חמישי, בתמיד של שחר, היא המזמור הפותח במילים "**הרנינו לאלהים עוזנו**".

[ומדובר שהספיקו העדים לבוא לפני הקרבת התמיד של שחר, או שלא באו עדים, והתעבר חודש אלול, ומקריב ביום השלשים ואחד תמיד של שחר, כאשר הוא בטוח שעתה הוא ראש השנה] —

לא היה אומר בשחרית "הרנינו"!

מפני שאם יאמר את כל אותו המזמור בשחרית, נמצא **שחוזר וכופל את הפרק** פעמיים באותו היום. שהרי היו אומרים אותו גם על קרבן מוסף.

אלא, מהו אומר בשחרית של ראש השנה שחל ביום חמישי?

את חלק המזמור, מהפסוק "**הסירותי מסבל שכמו**" והלאה [במזמור פא], היות ובראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, והפסוק הזה מדבר על כך.

ואם חל ביום חמישי, **ובאו העדים לאחר** הקרבת **תמיד של שחר**, ובשעת הקרבת התמיד לא ידעו אם יקדשו את ראש השנה היום, אזי בשחרית אומרים את "הרנינו לאלהים" כולו.

ובמוסף **אומר "הרנינו", אף על פי שהוא חוזר וכופל את הפרק.**

ומברייתא זו מוכיח רב אחא כשיטתו של רבי זירא, שמספק אמרו הלויים שיר של חול. והקשה ממנה על דברי בני בבל, האומרים שהלויים קלקלו ולא אמרו שירה באותו היום כלל:

שהרי **אי אמרת בשלמא: כל היכא דמסתפקא — אמרינן שירה דחול.** שבכל מקום שמסופקים איזה שיר לומר אומרים של חול, מובנים דברי התנא.

כי **היינו דקאמר**, זהו שאמר התנא, שאם באו עדים ביום חמישי אחר התמיד של שחר, אומר "הרנינו" במוסף, אף על פי שהוא **אומרו וכופלו.**

שהרי בשחרית אמרו "הרנינו" מספק, כדרך שאומרים בימות החול, וזה כשיטתו של רבי זירא, שכאשר העדים נשתהו מלבוא, אמרו הלויים על תמיד של בין הערביים שיר של יום חול, מחמת הספק.

אלא, אי אמרת כדברי בני בבל, שאותו היום **לא אמור**, לא אמרו הלויים שיר של יום **כלל** על התמיד של בין הערביים, מחמת הספק — **מאי**, איך יש לפרש את מה ששנינו "**אומרו וכופלו**".

והרי כאשר יש ספק אין אומרים לדעתם שיר של יום כלל, ואם כן, גם בשחרית, כשעדיין לא יודעים אם יתקדש היום, לא אומרים שיר של חול מספק.

כי אין סיבה שיהיה שונה שיר של שחרית משיר של מנחה. וכמו שבמנחה אין אומרים שירה לשיטתם של בני בבל, כיון שהדבר בספק, כך צריך להיות הדין גם בשחרית, שמספק לא יגידו כלום.

ואם כך, לא מצינו שחוזר וכופלו!

ומתרצינן את דעת בני בבל: אמנם כאשר יש לא-א
ספק איזה שיר צריכים לומר במנחה, אין אומרים שיר של יום כלל, הרי זה מחמת שהשיר של יום חול לא שייך כלל בראש השנה, ואילו השיר של ראש השנה אינו שייך כלל בחול.

אך, **שאני התם**, שונה הוא השיר של שחרית של ראש השנה שחל ביום חמישי בשבוע, משאר הימים.

כי גם אם יתכן שהיום הוא ראש השנה, אפשר לומר בו את השיר של יום חמישי חול, כרגיל.

משום **דשירה דיומיה היא.** היות ושירת היום היא, שהרי הוא מתחיל ב"הריעו לאלהים עוזנו".

וזה שכאשר ראש השנה חל ביום חמישי משנים בו את השיר של יום, הוא רק כדי לא לכפול את אותו השיר גם במוסף.

הלכך, מספק, לא מבטלים את שיר של יום חול, כיון שאף הוא ראוי לראש השנה. שמשום ספק כפילה לא מבטלים שיר של תמיד

תניא: רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא:

ביום ראשון בשבוע **מה היו** הלויים **אומרים** בשירתם על הקרבן?

"**לה' הארץ ומלואה** תבל ויושבי בה" [תהלים כד] עד סוף המזמור.

ואמרו מזמור זה ביום ראשון, **על שם שקנה** הקב"ה את השמים והארץ ביום הראשון [על ידי בריאתם], **והקנה** את תבל ליושבי בה.

כלומר, ה' קנה [ברא] את העולם, על מנת להקנותו ליושביו.

והיה אז **שליט** יחיד **בעולמו**, שלא נבראו עדיין המלאכים עד היום השני. ולכן נאמר בו "לה' [לבדו] הארץ ומלואה".

ביום שני מה היו אומרים?

"**גדול ה' ומהולל מאוד** בעיר אלהינו הר קדשו" [תהילים מח].

על שם שחילק הקב"ה את **מעשיו**, שהבדילם על ידי עשיית הרקיע בין המים העליונים לתחתונים. **ומלך עליהן, ונתעלה וישב במרום**, ושכן בו כעין שהוא שוכן בעירו ובהר קדשו.

ולכן קוראים בו את המזמור "גדול ה' ומהולל מאוד, בעיר אלהינו, הר קדשו".

בשלישי היו אומרים: "אלהים נצב בעדת אל" [תהילים פב].

על שם שגילה ארץ בחכמתו ביום השלישי.

שנאמר [בראשית א] ביום השלישי: "יקוו המים, ותראה היבשה".

והכין תבל לעדתו. שהארץ היא המקום שבו הציב הקב"ה את עדתו. ועל זה נאמר במזמור הזה: "אלהים נצב בעדת אל".

ברביעי היו אומרים: "אל נקמות ה'". [תהילים צד]

על שם שברא ה' ביום הרביעי **חמה ולבנה, ועתיד** הוא **ליפרע** — להנקם **מעובדיהן.**

בחמישי היו אומרים: "הרנינו לאלהים עוזנו" [תהילים פא].

על שם שברא הקב"ה ביום החמישי **עופות ודגים, לשבח לשמו.** שכאשר אדם רואה עופות ודגים שונים זה מזה, הוא משבח את מי שבראם.

ועל זה אנו אומרים: "הרנינו לאלהים".

בששי היו אומרים: "ה' מלך גאות לבש" [תהילים צג].

על שם שגמר מלאכתו ביום השישי, **ומלך עליהן.**

בשביעי היו אומרים: "מזמור שיר ליום השבת".

ליום שכולו שבת!

שהעולם עתיד להחרב באלף השביעי. ואלף שנים חשובים כיום לפני הקב"ה, שנאמר: "אלף שנים בעיניך כיום אתמול" [רש"י סנהדרין צז א].

ובאותו זמן לא יהיה אדם, וכל המלאכות ישבתו, ועל אותו יום אומרים את השיר של שבת.

אמר הקשה **רבי נחמיה**: וכי **מה ראה רבי עקיבא לחלק בין הפרקים הללו**? מדוע חילק רבי עקיבא את ההסבר בין הפרקים [המזמורים] הנאמרים בששת ימי החול, לבין הפרק הנאמר בשבת? שבששת ימי החול הוא הסביר שנאמרים הפרקים על שם העבר, ואילו בשבת הוא הסביר שנאמר הפרק על שם העתיד?

אלא, הכל נאמר על שם העבר:

בימות החול הוא כדברי רבי עקיבא:

בראשון אומרים "לה' הארץ ומלואה", על שם **שקנה והקנה ושליט בעולמו**.

בשני אומרים "גדול ה' ומהולל מאד", על שם **שחילק מעשיו ומלך עליהם, ונתעלה וישב במרום**. ושכן בו כדרך שהוא שוכן בעירו ובהר קדשו.

בשלישי אומרים "אלהים ניצב בעדת אל", על שם **שגילה ארץ בחכמתו**, אשר בה ניצבת עדתו, **והכין תבל לעדתו**.

ברביעי אומרים "אל נקמות ה'", על שם **שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן**.

בחמישי אומרים "הרנינו לאלהים עוזנו", על שם **שברא עופות ודגים** השונים זה מזה, שזה גורם לאדם **לשבח לשמו**.

בששי אומרים "ה' מלך גאות לבש", **על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהם**.

ואילו בשבת, ההסבר הוא אחרת מהסברו של רבי עקיבא:

בשביעי אומרים "מזמור שיר ליום השבת" — **על שם ששבת** הקב"ה ממעשיו בבריאת העולם, שהיתה בעבר, ביום השביעי לבריאתו.

נמצא, שכל הפרקים הנאמרים בשבעת הימים שווים, וכולם נאמרים על מה שעבר.

ורבי עקיבא ורבי נחמיה, שנחלקו האם שיר של שבת נאמר על שם העתיד, **קמיפלגי**, יסוד מחלוקתם הוא, **בדברי רב קטינא**.

דאמר רב קטינא: שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב.

ששת אלפים שנה יתקיים העולם, ואלף אחד יחרב.

שנאמר [ישעיה ב]: "**ונשגב ה' לבדו ביום ההוא**". ויום אחד של הקב"ה הוא אלף שנה.

ואילו **אביי אמר: תרי** אלפים **חרוב**. העולם יחרב אלפיים שנה לעתיד לבוא.

שנאמר [הושע ו]: "**יחיינו מיומיים** [אחרי אלפיים שנה שהעולם יחרב], ביום השלישי יקימנו [לתחייה] ונחיה".

ורבי עקיבא, שדרש את הפסוק "מזמור שיר של יום השבת" על לעתיד לבוא, סובר כרב קטינא, שהעולם יחרב וישבות אלף שנה

בלבד.

אבל רבי נחמיה, סובר כאביי, שהעולם יחרב אלפיים שנה. ולדבריו אי אפשר לומר את המזמור הזה על יום אחד שכולו שבת לעתיד לבוא, שהרי לדבריו, יומיים הם. לפי שאלפיים שנה הם כיומיים של הקב"ה.

ועתה הגמרא מבארת מה היו הלויים אומרים בשעת הקרבת קרבנות מוסף של שבת:

במוספי דשבתא מה היו אומרים?

אמר רב חנן בר רבא אמר רב: היו אומרים את שירת האזינו, וחילקו אותה לששה חלקים כסדר הזה:

א. "האזינו", וכו'.

ב. "זכור ימות עולם", וכו'.

ג. "ירכיבהו על במותי ארץ", וכו'.

ד. "וירא ה' וינאץ", וכו'.

עד כאן היו בכל פרק ופרק ששה פסוקים מתוך שירת האזינו. ומכאן ואילך היו בכל פרק שמונה פסוקים:

ה. "לולי כעס אויב אגור", וכו'.

ו. "**כי** ידין ה' עמו", וכו' עד סוף השירה.

והסימן לזכור את חלוקת השירה, הוא — **הזי"ו ל"ך.**

ובכל שבת אמרו פרק אחד מתוך השירה, עד שסיימו אותה כעבור שש שבתות. ושוב חזרו והתחילו מתחילתה של השירה [מסקנת הגמרא להלן].

ואמר רב חנן בר רבא אמר רב: כדרך שחלוקים פרקי שירת האזינו **כאן**, בשיר שהלויים אומרים — **כך** הם **חלוקין** בקריאת התורה **בבית הכנסת.**

שעולים ששה קרואים לתורה לפי חילוק הפרשיות הללו, וקוראים את שירת האזינו כפי החלוקה הזאת.

והעולה לתורה השביעי, קורא מאחרי השירה עד סוף הפרשה.

ועתה הגמרא מבארת את השיר שהיו הלויים אומרים בשעת הקרבת התמיד של בין הערביים של שבת:

במנחתא דשבתא — מה היו הלויים **אומרים?**

אמר רבי יוחנן: מחזור של שלש שבתות היה:

בשבת הראשונה אמרו מחצית משירת הים. שהיו מתחילים "**אז ישיר**", עד "מי כמכה באלים ה'".

ובשבת השניה, אמרו את המחצית השניה של שירת הים:

"**מי כמכה** באלים ה'", עד סוף השירה.

ובשבת השלישית אמרו: "**אז ישיר** ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה", עד סוף אותה שירה [במדבר כא יז — כ].

אבעיא להו נשאלה שאלה לבני הישיבה:

הני כולהו, כל אותם הפרקים של שירת האזינו, האם **בחד שבתא אמרי להו**, האם אומרים את כולם בשבת אחת, והיו מחלקים

ביניהם, על ידי שהחליפו את מנגינת השיר, וכן החליפו את כלי הזמר, ושינו את תקיעת החצוצרות.

או דלמא שמא **כל שבתא ושבתא אמרי חד.** בכל שבת ושבת אמרו פרק אחד בלבד, וכאשר גמרו לקרוא את המחזור של כל ששת הפרקים, חזרו והתחילו שוב מתחילת הסדר.

תא שמע, בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק:

דתניא: אמר רבי יוסי: עד שהראשונה, שירת האזינו [שהוזכרה ראשונה], **אומרת אחת,** נאמרת על המוספין בשלמות, פעם אחת במחזור של שש שבתות.

שניה, השירה של מנחה, הנאמרת במחזור של שלש שבתות — **חוזרת שתים!**

כי במחזור של שש שבתות יש שני מחזורים של שלש שבתות.

ומדייקת הגמרא: **שמע מינה,** מדברי הברייתא הזאת אתה למד, **שכל שבתא ושבתא אמרי חד,** שבכל שבת אמרו פרק אחד בלבד.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שכך היה.

במשנתנו [ובמשנה הקודמת] נשנו תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי ביבנה.

ועתה מביאה הגמרא מימרא של רבי יוחנן, שממנה נלמד שהסנהדרין גלתה מירושלים בימי רבן יוחנן בן זכאי, וישבה ביבנה.

אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, והסתלקה מישראל דרגה אחר דרגה, מעט מעט.

דבר זה נלמד **מקראי,** מהכתובים לקמן.

וכנגדן — גלתה סנהדרין, והתרחקה מבית המקדש עשר מסעות, מעט מעט, ודבר זה, **מגמרא,** כך קיבל רבי יוחנן מרבותיו.

ורבי יוחנן מבאר את דבריו:

עשר מסעות נסעה שכינה — מקראי, אלו הן:

א. **מהכפורת** שעל הארון, התרחקה השכינה **לכרוב** שמעל הכפורת.

ב. **ומכרוב** התרחקה השכינה **למפתן** בית המקדש.

ג. **וממפתן** הבית התרחקה השכינה ונסעה **לחצר,** אל חלק העזרה שבין האולם והמזבח, שהוא קדוש יותר משאר העזרה, כמבואר במסכת כלים.

ד. **ומחצר** התרחקה השכינה **למזבח** החיצון.

ה. **וממזבח** החיצון **לגג** ההיכל.

ו. **ומגג** ההיכל **לחומה** — לחומת העזרה.

ז. **ומחומה** [מחומת העזרה] **לעיר** ירושלים.

ח. **ומהעיר** ירושלים **להר** הזיתים.

ט. **ומהר** הזיתים **למדבר.**

י. **ומהמדבר עלתה וישבה במקומה** ברקיע.

שנאמר [הושע ה]: "**אלך ואשובה אל מקומי**", שהוא הרקיע.

והטעם שהשכינה הסתלקה מעט מעט, הוא

משום שהיה קשה בעיני הקב"ה להסתלק מישראל. ולפיכך הסתלק לאט לאט, והיה מצפה שמא ישובו בתשובה [רש"י].

ורבי יוחנן מביא את הכתובים שמהם למד על עשר המסעות הללו:

א. **מכפורת לכרוב.** ב. **ומכרוב למפתן** הבית — זאת למדים אנו מן הכתובים הבאים:

דכתיב [שמות כה] בענין הארון שבבית המקדש:

"**ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת**", מכאן שתחילה היתה השכינה על הכפורת.

וכתיב בספר יחזקאל [פרק ט]: "**וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו, אל מפתן הבית**".

מכאן שבימי יחזקאל שהה "כבוד ה'" [השכינה] על הכרוב כמה ימים, ואחר כך הסתלק משם ושכן על מפתן הבית.

ומכאן למדנו שמן הכפורת הסתלקה השכינה לכרוב, ומכרוב למפתן הבית.

ג. **וממפתן** בית המקדש **לחצר** [אל חלק העזרה שבין האולם והמזבח] — זאת למדים אנו **מדכתיב** בספר יחזקאל אחרי הפסוק הזה [פרק י פסוק ד]:

"**וימלא הבית את הענן, והחצר מלאה את נגה כבוד ה'**".

["נגה כבוד ה'" — זו השכינה].

ד. **מחצר** התרחקה השכינה **למזבח** החיצון, **דכתיב** בספר עמוס [פרק ט]: "**ראיתי את ה' נצב על המזבח**".

ואף על פי שעמוס חי לפני יחזקאל, בכל זאת, מאחר וסילוק השכינה היה דרגה אחר דרגה, כלפי חוץ, בעל כרחך שעמוס התנבא על העתיד, שמן החצר השכינה תתרחק ותשכון על המזבח.

ה. **וממזבח** החיצון **לגג** ההיכל, **דכתיב** [משלי כא]:

"**טוב לשבת על פנת גג** מאשת מדנים [מריבות] ובית חבר".

ופסוק זה אמרו שלמה על השכינה: טוב לה לשכינה להסתלק אל הגג, משבת עם כנסת ישראל, שנמשלה לאשת מדנים מפני שהעמידה צלם בהיכל.

["ו"בית חבר" הינו בית המקדש, שישראל חברו בו את הצלם עם השכינה. ושלמה התנבא על העתיד, כדרך שהתנבא עמוס].

ו. **מגג** ההיכל **לחומה** [לחומת העזרה], **דכתיב** [עמוס ז]:

"**והנה ה' נצב על חומת אנך** [החומה הנבנית בעזרת "אנך", דהיינו משקולת הקשורה לחוט ובעזרתה מיישרים את הבניה. מפרשי הנ"ך].

ז. **מחומה לעיר** ירושלים, **דכתיב** [מיכה ו]: "**קול ה' לעיר יקרא**".

ח. **ומעיר** ירושלים **להר הזיתים, דכתיב** [יחזקאל יא]: "**ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם** [ממזרח] **לעיר**" והוא הר הזיתים העומד ממזרח לירושלים.

ט. **ומהר** הזיתים **למדבר, דכתיב** [משלי כא]: "**טוב שבת בארץ מדבר** מאשת מדינים

[מריבות] וכעס". אשת מדינים וכעס היא כנסת ישראל שהכעיסה את הקב"ה. ושלמה אמר שטוב לשכינה לשבת במדבר. מלשבת בקרבת כנסת ישראל בהר הזיתים.

י. **וממדבר עלתה וישבה במקומה** בשמים, **דכתיב** [הושע ה]: "**אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו** [עד שיחזיקו ישראל את עצמם אשמים ויודו על אשמתם] ובקשו פני".

אמר רבי יוחנן: ששה חדשים לאחר החורבן, ולאחר שגלתה השכינה מישראל, **נתעכבה שכינה לישראל במדבר**, ולא עלתה לשמים, כי ציפתה להם, **שמא יחזרו בתשובה**.

כיון שלא חזרו, אמר הקב"ה: **תיפח נפשן!**

שנאמר [איוב יא]: "**ועיני רשעים תכלינה, ומנוס**, הקב"ה שהוא מבטחם, **אבד מנהם** [מהם]. **ותקותם** — תהיה להם **למפח נפש**".

ועתה רבי יוחנן מפרש את מה שאמר: "**וכנגדן גלתה סנהדרין** אף היא עשר מסעות, ודבר זה נלמד **מגמרא**".

מסעות השכינה הללו היו בימי בית ראשון, ואילו מסעות הסנהדרין דלהלן היו בימי בית שני.[14]

[והמהרש"א כתב שכנגד אותן מסעות נסעו הסנהדרין בבית ראשון].

בתחילה, ישבה הסנהדרין בלשכת הגזית, כאשר חציה של הלשכה היה בעזרה, וחציה מחוץ לעזרה [מדות ד ד] והסנהדרין היתה יושבת בחציה שבחול [יומא כה].

ואלו הן עשר מסעות הסנהדרין:

א. **מלשכת הגזית — לחנות**. שהוא מקום בהר הבית ושמו היה "חנות".[15] וארבעים שנה לפני חורבן הבית גלתה לשם הסנהדרין.

מפני שהתרבו הרוצחים ולא הספיקו לדונם. ולפיכך גלו מלשכת הגזית, כי אין דיני נפשות נוהגים בשום מקום אלא בזמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית.[16]

ב. **ומחנות** גלתה הסנהדרין **לירושלים** מחוץ להר הבית.

ג. **ומירושלים ליבנה**. שם דר רבן יוחנן בן זכאי, שהיה הנשיא.

ד. **ומיבנה לאושא**, בימי רבן גמליאל הנשיא לא-ב
גלתה הסנהדרין למקום מגוריו שבאושא.

ה. **ומאושא** חזרו **ליבנה**.

ו. **ומיבנה** חזרו **לאושא**, בימי רבן שמעון בנו של רבן גמליאל. [ומפני שהוא היה גר באושא גלתה הסנהדרין אחריו].

ז. **ומאושא לשפרעם**.

ח. **ומשפרעם** גלו **לבית שערים** ששם גר רבי יהודה הנשיא [המכונה "רבי"].

ט. **ומבית שערים** גלו **לציפורי**. כאשר רבי

---

14. רש"י.

15. על פי רש"י כאן ובסנהדרין מא א.

16. רש"י סנהדרין מא א.

חלה הוליכוהו לציפורי, וגלתה הסנהרין אחריו.

י. **ומצפורי** גלתה הסנהדרין **לטבריא**. כאשר רבי עבר לגור שם [בימי אנטונינוס הרומאי].

וטבריא עמוקה מכולן. כלומר, בזמן שגלו לטבריא היתה הסנהדרין מושפלת יותר משהיתה בשאר כל מסעותיה.

שנאמר [ישעיה כט]: "**ושפלת** [כאשר תשפילי לטבריא, אזי] **מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך**".

רבי אלעזר אומר: שש גלויות גלו הסנהדרין. **שנאמר** [ישעיה כו]:

"**כי השח יושבי מרום**.

קריה נשגבה ישפילנה.

ישפילה עד ארץ.

יגיענה עד עפר".

וכל לשון שפלות שבפסוק נדרשת על גלות אחת:

"השח" — זו גלות אחת.

"ישפילנה" — זו גלות שניה.

"ישפילה" — זו גלות שלישית.

"עד ארץ" — זו גלות רביעית.

"יגיענה עד עפר" — אלו שתי גלויות נוספות:

שהיה הכתוב יכול לומר "ישפילנה עד ארץ ועפר", והמילה יגיענה מיותרת, לפיכך דרשו:

"יגיענה" — זו גלות חמישית.

"עד עפר" — זו גלות שישית.

אמר רבי יוחנן: ומשם, מן הגלות האחרונה שבטבריא, שנאמר עליה לעיל "ומעפר תשח אמרתך" — **עתידין ליגאל!**

שנאמר [ישעיה נב]: **התנערי מעפר** [מטבריא], **קומי שבי**".[17]

מתניתין:

משנתנו מביאה תקנה נוספת של רבן יוחנן בן זכאי בענין קידוש החודש:

אמר רבי יהושע בן קרחה: ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי: שאפילו ראש בית דין נמצא **בכל מקום** שמחוץ למקום ישיבת הסנהדרין, ועיקר קידוש החודש תלוי בו. וכמו ששנינו לעיל [כד א] שבשעת קדוש החודש היה ראש בית הדין אומר "מקודש".

בכל זאת, התקין רבן יוחנן בן זכאי, **שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הועד**. למקום ישיבת הסנהדרין.

והסנהדרין יקדשו את החדש בלא ראש בית הדין.

גמרא:

הגמרא מביאה מעשה, שממנו נלמד כי

---

17. על פי מהרש"א.

תקנת רבן יוחנן בן זכאי האמורה במשנתנו אינה אמורה אלא לענין עדות החדש בלבד:

ההיא איתתא, דאזמנוה לדינא, קמיה דאמימר בנהרדעי. מעשה באשה שהוזמנה לדין בבית דינו של אמימר אשר בנהרדעא.

אזל אמימר למחוזא, ולא אזלא בתריה. באותו הזמן הלך אמימר [שהיה ראש בית הדין] למחוזא, והאשה נשארה בנהרדעא, ולא הלכה אחריו להתדיין לפניו במחוזא.

כתב פתיחא עילווה, כתב אמימר שטר חרם על אותה אשה.

אמר הקשה **ליה רב אשי לאמימר: והא אנן תנן,** הלא שנינו במשנתנו: התקין רבן יוחנן בן זכאי **שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד!**

ואם כן, אף על פי שאתה [אמימר] היית במחוזא, אין האשה צריכה ללכת אלא לבית דינך אשר בנהרדעא!

אמר ליה אמימר תשובה לרב אשי:

הני מילי, דברי משנתנו אמורים, רק **לענין עדות החדש.**

וטעם הדבר משום **דאם כן,** אם תטריח את העדים ללכת אחר ראש בית הדין — **נמצאת מכשילן לעתיד לבוא,** שלא יבואו להעיד כלל.

אבל הכא, בענין דיני ממונות, נאמר [משלי כב]: **"עבד לוה לאיש מלוה".** ובעל כרחו חייב הלוה לבוא לדין, ועל כן חייב ללכת אחר ראש בית הדין.

תנו רבנן:

אין כהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.

וזו אחד מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי.

מדברי הברייתא מבואר שתשע תקנות התקין רבן יוחנן בן זכאי. ומבארינן אלו הן:

שית — דהאי פירקא. שש תקנות נישנו בפרק זה, עד כה:

א. התקנה שבברייתא הזאת — שלא יעלו הכהנים בסנדליהן לדוכן.

[וחמש התקנות דלהלן נישנו במשניות דלעיל:]

ב. שיהיו תוקעים בבית דין בראש השנה שחל בשבת.

ג. שיהיה לולב ניטל בכל מקום, כל שבעת ימי הסוכות.

ד. שיהא יום הנף העומר [טז ניסן] כולו אסור בחדש בזמן הזה.

ה. משעה שחרב המקדש יקבלו עדים בראש השנה כל היום. [ואפילו אחרי מנחה].

ו. שלא יהיו עדי החדש הולכים אחר ראש בית הדין, אלא למקום הוועד [ישיבת הסנהדרין].

וחדא, עוד תקנה אחת **דפירקא קמא,** ששנינו אותה בפרק ראשון [לעיל כא ב]:

ז. שבזמן הזה אין עדי החודש מחללים שבת אלא על ניסן ועל תשרי.

ואידך, תקנה אחרת מוזכרת בברייתא דלהלן:

ח. גר שמתגייר אינו נכנס בבריתו של הקב"ה, ואינו מותר לאכול בקדשים — עד שיעשה כפי שעשו אבותינו, כאשר הקב"ה כרת עמהם ברית [כמבואר בחומש שמות כד].

ואלו הם ארבעת הדברים אשר עשו אבותינו כשנכנסו לברית:

[א] מילה. [ב] טבילה. [ג] הרצאת דמים [זריקת דם על המזבח]. [ד] הזאת דמים על העם.

והיינו, שגם הגר צריך שיזו עליו דם.

[כך מוכיחה הגמרא בכריתות ט א. ואף על פי שלא הוזכרה בפסוק טבילה, בכל זאת מאחר והוזכרה הזאת דמים, אין הזאה בלא טבילה. ומכאן שאף טבילה היתה שם].

וכדי לקיים את זריקת הדמים והזאתם, צריך הגר להביא לכל הפחות שתי תורים או שני בני יונה לעולה.

דמי הקן היו רבע שקל, שהוא חצי דינר. ובענין זה תיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה:

דתניא: גר שנתגייר בזמן הזה שבית המקדש חרב [ואי אפשר להביא קרבן ולזרוק את דמו ולהזותו] — **צריך שיצניע רובע** שקל **לשם קינו**, לקנות בו קן.

כלומר, שני תורים או בני יונה לעולה — לעתיד לבוא.

אמר רבי שמעון **בן אלעזר: כבר נמנה עליה** בית דינו של **רבן יוחנן** בן זכאי, **וביטלה** להלכה זו **מפני התקלה**. שמא יבואו להנות מאותן מעות, וימעלו בהקדש.

ט. **ואידך**, בתקנה התשיעית, יש **פלוגתא** [מחלוקת] **דרב פפא ורב נחמן בר יצחק**, מהי אותה תקנה:

רב פפא אמר: אותה תקנה היתה בענין **כרם רבעי**.

כרם בשנה הרביעית לנטיעתו, צריך להעלות את הפירות לירושלים, ולאכלם שם. ואם קשה לו, יכול לפדותם ולהעלות את דמיהם לירושלים, ולקנות בהם מאכל, ולאכלו שם.

והתקין רבן יוחנן בן זכאי תקנה בענין זה. כדלהלן.

ואילו **רב נחמן בר יצחק אמר**: אותה תקנה היתה בענין **לשון של זהורית**, שהיתה מלבינה ביום הכיפורים בשעה שדחפו את השעיר המשתלח מן הצוק בעזאזל. וכדלהלן.

והגמרא מבארת מה הן אותן שתי תקנות שנחלקו בהן:

רב פפא אמר: כרם רבעי תיקן —

דתנן: כרם רבעי היה עולה בעצמו **לירושלים**. תיקנו שיהיה חייב להעלות את הפירות לירושלים ולא את פדיונן, אם היה הכרם בתוך מרחק **מהלך יום** מירושלים **לכל צד**.

ואף על פי שמחוץ לירושלים מותר מן התורה לפדות את הפירות, תיקנו חכמים שלא יפדום סמוך לירושלים בתוך מרחק של מהלך יום לכל צד. [הטעם יבואר להלן].

וזו היא תחומה: אילת מן הדרום. ועקרבת מן הצפון. לוד מן המערב. וירדן מן המזרח.

ואמר עולא ואיתימא [ואולי] **רבה בר עולא אמר רבי יוחנן:**

מה הטעם לתקנה זו?

כדי לעטר את **שוקי ירושלים בפירות.** לפיכך אסרו לפדות את הפירות הקרובים לירושלים בתוך מהלך יום אלא חייב להעלותם לירושלים.

ותניא: כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד, בין ירושלים ללוד [שהרי שנינו לעיל שלוד ממערב ירושלים, ומכאן שירושלים ממזרח ללוד], **בצד כפר טבי.**

ומאחר שאסור לפדות את הפירות שבאותו מקום, והיה קשה לרבי אליעזר להעלות את הפירות לירושלים, לפיכך, **ביקש רבי אליעזר להפקירו לעניים.**

אמרו לו תלמידיו: רבי! כבר נמנו חבריך עליו, על האיסור לפדות את הפירות הקרובים לירושלים, **והתירוהו!** התירו לפדותם, מפני שחרבה ירושלים, ולכן אין צורך לעטרה בפירות.

ואמר רב פפא: **מאן "חבירך"**, מי הם חבריו של רבי אליעזר, שהוזכרו בברייתא?

רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו!

[וזו התקנה התשיעית שהתקין רבן יוחנן בן זכאי].

והגמרא מבארת את דעתו של רב נחמן בר יצחק:

רב נחמן בר יצחק אמר: התקנה התשיעית היתה בענין **לשון של זהורית.**

דתניא: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, וכאשר דחו את השעיר מן הצוק בעזאזל, היתה הלשון מלבינה.

שנאמר: "אם יהיו חטאיכם כשנים [כצמר אדום] — כשלג ילבינו".

אם הלשון **הלבין, היו** העם **שמחין** מפני שהיה זה סימן שהתכפרו עוונותיהם.

ואם **לא הלבין, היו עצבין.**

לכן **התקינו, שיהו קושרין אותו אל פתח אולם מבפנים,** כדי שלא יראוהו העם, ולא יעצבו אם לא ילבין.

ועדיין היו מציצין ורואין.

אם **הלבין — היו שמחין. לא הלבין — היו עצבין.**[18]

התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע שבעזאזל, **וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח,** ורק המשלח את השעיר לעזאזל היה רואה אם הלבינה אותה לשון.

ובברייתא לא התפרש מי התקין תקנה זו. ודעת רב נחמן בר יצחק, שרבן יוחנן בן זכאי ובית דינו התקינו תקנה זו.

ומקשינן על דעת רב נחמן בר יצחק:

רב נחמן בר יצחק מאי טעמא [מדוע] **לא אמר כרב פפא** שהתקנה ששנינו בענין כרם

---

18. והיו מתרפין ידיהן. רבנו אליקים יומא סז א.

רבעי נתקנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי?

ומשנינן: **אמר לך** רב נחמן בר יצחק: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר **שרבן יוחנן בן זכאי** התקין את התקנה ששנינו בענין כרם רבעי, יש להקשות:

מדוע תלמידיו של רבי אליעזר אמרו לו "כבר נמנו חבריך עליו והתירוהו"?

והרי רבן יוחנן בן זכאי — **חבריו דרבי אליעזר, מי הוה!?**

וכי רבן יוחנן ובית דינו חבריו של רבי אליעזר היו?!

הרי רבן יוחנן בן זכאי — **רבו** של רבי אליעזר **הוה!**

ומכאן למד רב נחמן בר יצחק שלא רבן יוחנן בן זכאי התקין את התקנה ששנינו בענין כרם רבעי.

ואידך, רב פפא, הסובר שרבן יוחנן בן זכאי התקין תקנה זו, יענה על טענת רב נחמן בר יצחק:

כיון דהאומרים לרבי אליעזר **תלמידים** שלו **הוו, לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה** — "**רבך**"!

אין זה דרך ארץ שיאמר התלמיד לרבו: "כך וכך אמר רבך".

ולכן משום דרך ארץ אמרו לו: "כבר נמנו חבריך".

ומקשינן על דעת רב פפא:

ורב פפא — מאי טעמא לא אמר כרב נחמן בר יצחק [הסובר שהתקנה הנשנית בענין לשון של זהורית, רבן יוחנן בן זכאי תיקנה]?

ומתרצינן: **אמר לך** רב פפא: **אי סלקא דעתך**, אם יעלה בדעתך לומר **שרבן יוחנן בן זכאי** התקין תקנה זו, יש להקשות:

בימי רבן יוחנן בן זכאי, כאשר היה רבן יוחנן מורה הלכות ומתקן תקנות — **מי הוה**, האם היה **לשון של זהורית מלבין**?!

והתניא: כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי, מאה ועשרים שנה היו. **ארבעים שנה עסק בפרקמטיא** [בסחורה]. **ארבעים שנה למד** תורה. **וארבעים** שנה **לימד** לתלמידים.

ותניא בברייתא אחרת: **ארבעים שנה קודם שנחרב הבית, לא היה לשון של זהורית מלבין, אלא מאדים.**

ותנן במשנה לעיל [ל ב]: "**משחרב הבית התקין רבן יוחנן בן זכאי**".

ומכאן שרבי יוחנן חי אף לאחר החורבן.

ואם כן ארבעים שנותיו האחרונות של רבן יוחנן בן זכאי [שבהם היה מלמד לאחרים ומתקן תקנות] היו בתוך אותם ארבעים השנים האחרונות לפני החרבן, ובאותן שנים מעולם לא הלבינה לשון של זהורית.

והרי בענין תקנת הלשון של זהורית שנינו: "הלבין — היו שמחים, לא הלבין — היו עצבין, התקינו".

ומכאן שבשעת התקנה עדיין היה הלשון מלבין לפעמים.

ומכאן שתקנה זו נתקנה לפני שהיה רבן יוחנן בן זכאי מורה הוראה ומתקן תקנות!

ואידך, רב נחמן בר יצחק, הסובר שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תקנה זו, יענה:

אותם ארבעים שנה [שבאמצע חייו של רבן יוחנן בן זכאי] **דלמד — תלמיד יושב לפני רבו הוה. ואמר מילתא**, רבן יוחנן בן זכאי אמר לפני רבו שראוי לתקן שלא יקשרו את הלשון על פתח ההיכל, **ואסתבר טעמיה** והסתבר טעמו לפני רבו.

לב-א **וקבעיה רביה בשמיה.** וקבעו רבו [של רבן יוחנן בן זכאי] בשמו, שימנו תקנה זו בין שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי. ולפיכך שנינו שרבן יוחנן בן זכאי תיקן תשע תקנות.

מתניתין:

משנתנו מפרטת את סדר מוסף של ראש השנה, שחכמים תיקנו שיתקעו בו בשופר. כדלהלן:

כך הוא **סדר הברכות** שבתפילת מוסף:

אומר ברכת **אבות**, "מגן אברהם", **וגבורות**, ברכת "אתה גבור", שמוזכרים בה גבורות ה' בגשמים ובתחיית המתים,[19] **וברכת קדושת השם**, "אתה קדוש".

וכולל פסוקי **מלכויות** שמוזכר בהם מלכות ה', **עמהן**,[20] בברכת "אתה קדוש".

ואינו תוקע.

ואחר כך אומר את הברכה של **קדושת היום**, "אתה בחרתנו" עד "מקדש ישראל ויום הזכרון", **ותוקע.**

---

19. מדוע התנא טרח לומר שהמתפלל אומר אבות וגבורות? הרי תמיד בכל יום מזכירים אבות וגבורות בתפילה ומה השמיענו בזה?

כתב הריטב"א שהתנא בא להשמיענו שאין משנים בהם כלום ואין מוסיפים בהם אף על פי שמוסיפים בשאר התפילה, וכדלהלן [וכעין זה כתבו הרמב"ן והר"ן].

ומשמע, שאין לומר באבות "זכרנו לחיים", וכן בגבורות "מי כמוך" [וכן דעת מקצת מהגאונים ובעל הלכות גדולות המובאים בטור סי' תקפ"ו ע"ש].

אך יש ליישב את מנהגנו, שכוונת המשנה שאין חובה להזכיר תוספת באבות וגבורות. וכבר בזמן המשנה נהגו לומר "זכרנו", ולפיכך התנא הוצרך להשמיענו שאינם חובה, ואם בא לאומרן אין מוחין בידו. ריטב"א.

ומדברי הריטב"א עולה ש"זכרנו" ו"מי כמוך", הם מנהג קדום מזמן המשנה. אלא שאינם חובה.

אבל הרא"ש במסכת ברכות [פרק א סימן טז] כתב שהם מתקנת הגאונים, ולפיכך אם לא אמרן אינו חוזר. וכן דעת רוב הראשונים וכן פסקו טוש"ע תקפ"ו ד. [ושלא כדברי תוספות ברכות יב ב ד"ה והלכתא, שכתבו שאם לא אמר "זכרנו" חוזר ומתפלל].

ובמסכת סופרים מוזכר שאומרים זכרנו ומי כמוך בשני ימי ראש השנה ויום הכיפורים בלבד, אבל בשאר ימים אסור לאדם לשאול את צרכיו בג' ברכות הראשונות. [מובא בראשונים כאן].

וכתב הטור [תקפו ד] שהיום נוהגים לאמרם בכל עשרת ימי תשובה. [עיין עוד בטור וב"י שם].

20. נאמר בענין ראש השנה "זכרון תרועה". וחכמים קיבלו איש מפי איש שהמילה "זכרון"

ומוסיף ואומר פסוקי **זכרונות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע.**

ומוסיף ואומר פסוקי **שופרות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע.**

מפני שמצוה לתקוע שלש פעמים, ובכל פעם תוקעים שלש תקיעות, כמבואר להלן [לג א].

ואומר ברכת **עבודה**, והיא ברכת "רצה", שמזכיר בה "והשב את העבודה".

וברכת **הודאה**, "מודים".

וברכת כהנים, "שים שלום".(21)

אלו הן **דברי רבי יוחנן בן נורי.**

אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות — למה הוא מזכיר אותם?

ובגמרא מקשינן, הרי התורה ציוותה לומר פסוקי מלכויות, ומדוע אומר רבי עקיבא שאם לא תוקעים בהם אין ענין להזכירם.

אלא, אומר אבות, וגבורות, וקדושת השם.

ואחר כך **כולל** את פסוקי **מלכיות עם** ברכת **קדושת היום, ותוקע.**

ואחר כך אומר **זכרונות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע.**

ואחר כך אומר **שופרות** בברכה בפני עצמה, **ותוקע.**

ואומר עבודה, והודאה, וברכת כהנים.(22)(23)

גמרא:

שנינו במשנה: **אמר לו רבי עקיבא: אם אינו**

מלמדת על פסוקי זכרונות. ו"תרועה" על פסוקי שופרות. ועוד נאמר: "והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם, אני ה' אלהיכם". וקיבלו חכמים איש מפי איש שנאמר פעם שניה בפסוק "אלהיכם" ללמד על מלכות ה', ולומר שכל מקום שמזכירים זכרונות ושופרות, מזכירין מלכויות עמהן. [פירוש המשניות להרמב"ם על פי הגמרא בסמוך].

ומקדימין את המלכויות לזכרונות ולשופרות, מפני שמן הראוי לאומרן בסדר זה. כפי ששנו בברייתא [לעיל טז א] אמר הקב"ה: אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לטובה לפני. ובמה? — בשופר [והיינו פסוקי שופרות, ועיין בגמרא לעיל שם. ובהערות]. על פי הרמב"ם בפירוש המשניות.

וביאר תוספות יום טוב, שתחילה ראוי להמליך את הקב"ה עלינו. ורק אחר כך שנעלה את זכרוננו לפניו לטובה.

21. תפארת ישראל.

ומדוע "שים שלום" נקראת "ברכת כהנים"?

כנראה טעם הדבר הוא כפי שאמרו במסכת מגילה [יח א]: שלאחר ברכת כהנים אומרים "שים שלום" משום שנאמר בענין ברכת כהנים [במדבר ו כז]: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". והברכה של הקב"ה היא שלום. שנאמר [תהילים כט יא] "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". ולפיכך אומרים אחרי ברכת כהנים "שים שלום".

22. הטעם שהמשנה הוסיפה ש"אומר עבודה והודאה וברכת כהנים", הוא כפי שבארנו לעיל בענין אבות וגבורות [בהערה 19] ריטב"א.

23. וכן נפסק להלכה. טוש"ע אורח חיים תקצא ד.

תוקע למלכיות — למה הוא מזכיר אותם?

ותמהינן: היאך הוא שואל **"למה הוא מזכיר"**?

והרי **רחמנא אמר: אידכר!** שחייבה תורה להזכיר פסוקי מלכיות, [וכדלהלן בברייתא]!

ומתרצינן: **אלא**, כך שאל רבי עקיבא: **למה** הוא מזכיר **עשר** פסוקים למלכיות [כמבואר במשנה הבאה]?

לימא תשע פסוקים בלבד, **דהואיל ואשתני אשתני.**

שהואיל וסדר מלכיות שונה מזכרונות ושופרות בכך שאין תוקעים בו, היה ראוי לשנותו גם במנין הפסוקים שאומרים בו! [24]

תנו רבנן: מנין שאומרים בתפילה ברכת **אבות**?

שנאמר [תהילים כט]: "**הבו לה'**, הזכירו לפני ה' את **בני אלים**", את החזקים, דהיינו האבות, הנקראים "איתנים".

ומנין שאומרים גבורות, ברכת אתה גבור [שמוזכרים בה גבורות ה' בגשמים ותחיית המתים]?

שנאמר בהמשך המזמור: "**הבו לה'**, הזכירו לפני ה', **כבוד ועוז**". ועוז הוא גבורה.

ומנין שאומרים קדושות ["אתה קדוש"]?

שנאמר בהמשך המזמור: "**הבו לה' כבוד שמו, השתחוו לה' בהדרת קדש**".

ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות?

רבי אליעזר אומר: דכתיב [ויקרא כג] על ראש השנה: "**שבתון זכרון תרועה מקרא קודש**":

"**שבתון**" — **זה קדושת היום** של ראש השנה.

"**זכרון**" — **אלו זכרונות.**

"**תרועה**" — **אלו שופרות.**

"**מקרא קדש**" — **קדשהו בעשיית מלאכה** [שלא תעשה בו מלאכה].

אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר, מדוע שלא נדרוש את "**שבתון**" מלשון **שבות** ממלאכה, **שבו פתח הכתוב תחילה**, שתחילה ראוי להזהיר שלא לעשות מלאכה, מפני שזהו הציווי העיקרי ביום טוב!

אלא כך נדרוש את הפסוק:

"**שבתון**", מלשון שביתה — **קדשהו בעשיית מלאכה.**

"**זכרון**" — **אלו זכרונות.**

"**תרועה**" — **אלו שופרות.**

"**מקרא קדש**" — **זו קדושת היום** [ברכת "אתה בחרתנו"].

ובין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא לא דרשו מהפסוק הזה מלכיות.

ומנין שאומרים מלכיות?

תניא: רבי אומר: נאמר בתורה סמוך לפרשת ראש השנה [ויקרא כג כב]: "**אני ה' אלהיכם**".

---

24. עיין בהגהות חתם סופר [אחרי המהרש"א] שנותן טעם לדבר.

וכתיב מיד בסמוך: "וידבר ה'. **ובחדש השביעי** באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה". [והיינו ראש השנה].

ו"אני ה' אלהיכם" **זו מלכות.** כלומר, אני אדון לכם.

מכאן שמזכירים מלכיות בראש השנה.(25)

רבי יוסי בר יהודה אומר: המקרא הזה **אינו צריך** להשמיענו שאומרים מלכיות, **שהרי הוא** [הכתוב] **אומר** [במדבר י]: "ותקעתם בחצוצרות, **והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם,** אני ה' אלהיכם":

שאין תלמוד לומר שאין הכתוב צריך לומר "אני **ה' אלהיכם**", שהרי דבר זה ידוע!

ומה תלמוד לומר, לאיזה צורך נאמר "**אני ה' אלהיכם**"?

זה בנה אב, זה מלמד **לכל מקום שנאמר בו זכרונות — שיהיו,** שיאמרו פסוקי **מלכיות עמהם.**(26)

כשם שנאמר כאן "והיו לכם לזכרון", ומיד נאמר "אני ה' אלהיכם", דהיינו, מלכויות.

והיכן אומרה לקדושת היום?

תניא: רבי אומר: עם המלכיות אומרה, בברכה אחת הכוללת את שניהם.

שהרי **מה** כמו **שמצינו בכל מקום,** בכל החגים שאומרים בהם ברכה על קדושת היום — שאומרים אותה **בברכה רביעית!**

אף כאן, במוסף של ראש השנה, אומרים את קדושת היום בברכה הרביעית, שהיא מלכיות!

רבן שמעון בן גמליאל אומר: עם הזכרונות אומרה, דהיינו **בברכה החמישית.**

כי **מה** כמו **שמצינו בכל מקום** שקדושת היום נאמרת **באמצע,** שהרי בשאר התפילות שבחגים יש שבע ברכות, שלוש ראשונות, שלש אחרונות, וקדושת היום באמצע!

אף כאן, במוסף של ראש השנה, אומר את קדושת היום **באמצע.**

ומאחר שיש תשע ברכות במוסף של ראש השנה, הרי החמישית היא באמצע.

וכשקידשו בית דין את השנה באושא, ירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני התיבה, **לפני רבן שמעון בן גמליאל. ועשה כדברי רבי יוחנן בן נורי** המוזכר במשנתנו, שכלל את המלכויות בברכת "אתה קדוש".

אמר לו רבן שמעון בן גמליאל: **לא היו נוהגין כן** כשהיתה הסנהדרין **ביבנה** בימי רבן גמליאל, אבי!

ליום השני [יבואר להלן] **ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כרבי עקיבא,** המוזכר במשנתנו. שכלל את המלכויות עם קידוש היום בברכה אחת.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: **כך היו נוהגין ביבנה.**

---

25. הטעם שמקדימים את מלכויות לזכרונות ולשופרות מבואר לעיל הערה 20

26. כתב הטורי אבן שמה שאמר רבי יהודה "כל מקום שנאמר בו זכרונות". זה כולל את יום הכיפורים של יובל בלבד [מלבד ראש השנה].

ותמהינן: **למימרא**, וכי אפשר לומר **דרבי שמעון בן גמליאל כרבי עקיבא סבירא ליה?!**

והא אמר רבי עקיבא: מלכיות — עם קדושת היום אמר להו, אומר אותם שליח הציבור.

ואילו רבן שמעון בן גמליאל אומר: קדושת היום — עם הזכרונות אמר להו, אומר אותם שליח הציבור!

ואיך יתכן שרבן שמעון בן גמליאל אמר על סדר תפילתו של רבי עקיבא שכך היו נוהגים ביבנה?

אמר רבי זירא: אכן רבן שמעון בן גמליאל לא הסכים עם רבי עקיבא בכל דבריו.

אלא התכוין **לומר** לרבי חנינא, **שתוקעין למלכיות** כפי שהוא עשה, ושלא כדברי רבי יוחנן בן נורי הסובר שתוקעים לאחר ברכת קדושת היום, ואין תוקעים אחר מלכיות.

אבל במה שרבי עקיבא אמר שקדושת היום נאמרת עם מלכיות, לזה לא הסכים רבן שמעון, ולדעתו מזכירים את קדושת היום עם זכרונות.

שנינו בברייתא: **ליום השני ירד רבי חנינא**, בנו של רבי יוסי הגלילי לפני התיבה.

והוינן בה: **מאי "שני"?**

אילימא, אם נאמר שהכוונה **ליום טוב שני** של ראש השנה, דהיינו, שבאותה שנה לא באו עדים לאושא לקדש את החדש כל אותו היום, ולפיכך עיברו את החדש, ונהגו גם ביום השני דיני יום טוב. הרי יש להקשות:

והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר!

אמר רב חסדא: מאי שני? ליום שני היינו יום טוב של ראש השנה הבא אחריו, **לשנה הבאה.**

מתניתין:

אין פוחתין מעשרה פסוקים של **מלכיות. ומעשרה** פסוקים של **זכרונות, ומעשרה** פסוקים של **שופרות.**

רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלשה שלשה מכולן, יצא. והגמרא תבאר את דבריו.

גמרא:

והוינן בה: **הני**, אלו **עשרה** פסוקי **מלכיות** — **כנגד מי** תקנום?

אמר רבי לוי: כנגד עשרה הילולים שאמר דוד בספר תהילים. עשר פעמים שאמר דוד לשון הללו או הללויה בספר תהילים.

ותמהינן: הרי "**הלולים**" בספר תהילים — **טובא הוו!** הרי הרבה יותר מעשר פעמים אמר דוד לשון הילול בתהילים!

אבל בתעניות ובשעת מלחמה, אף על פי שמזכירים זכרונות ושופרות כמבואר במסכת תענית [דף יא], בכל זאת אין אומרים מלכויות עמהם. [וטעם הדבר, מפני שבאותו פסוק נאמר "ובמועדיכם", ומכאן שהכתוב מדבר במועדים בלבד. עיין שם עוד].

ומתרצינן: רבי לוי דיבר על **הנך דכתיב בהו**, על אותם הילולים שנאמרו במזמור "**הללוהו בתקע שופר**". והיינו מזמור ק"נ בתהילים, שבו נאמרו עשר פעמים לשון הילול בזמן "תקע שופר", שהוא ראש השנה.

רב יוסף אמר: עשרה פסוקי מלכיות הם **כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני**. והיה קול שופר חזק מאוד באותו מעמד, ולכן אומרים עשרה הילולים של מלכיות גם בעת תקיעת שופר בראש השנה.

רבי יוחנן אמר: **כנגד עשרה מאמרות** של הקב"ה, **שבהן נברא העולם** בראש השנה.

ומקשינן: **הי נינהו**, אלו הם עשרת המאמרות שבהם נברא העולם?

הרי כשנמנה את "**ויאמר** אלהים", "**ויאמר** אלהים", **ד**הוזכרו בענין מעשה בראשית — רק **תשעה הוו**, ולא עשרה!

ומתרצינן: הפסוק "**בראשית** ברא אלהים את השמים ואת הארץ" — **נמי** על ידי **מאמר** ה' **הוא**, והוא משלים את מנין עשרת המאמרות.

ואף על פי שלא נאמר בו "ויאמר אלהים: יהי שמים", יש להוכיח שבמאמר ה' הם נבראו ולא ב"ידיו".

דכתיב [תהלים לג]: "**בדבר ה'** — **שמים נעשו**".

שנינו במשנה: **רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלש שלש מכולן יצא.**

להלן, במשנה הבאה, מבואר שלדעת חכמים, שאמרו עשרה פסוקים, היו פותחים בפסוקים מן התורה, ואחר כך בפסוקים מן הכתובים, ומסיימים בפסוקים מן הנביאים.

איבעיא להו: נשאלה שאלה לבני הישיבה:

היכי קתני, מה כוונת רבי יוחנן בן נורי, שאמר "שלש שלש מכולן"?

האם כוונתו לומר **שלשה מן התורה, שלשה מן הנביאים, ושלשה מן הכתובים.**

דהוו, שבסך הכל הם, **תשעה** פסוקים.

והיינו, שאם אמר תשעה פסוקים במלכויות, ותשעה בזכרונות, ותשעה בשופרות — יצא.

ולפי זה **איכא בינייהו חדא**, ההבדל בין דעתו לדעת חכמים, הוא באמירת פסוק אחד בלבד. שלדעת חכמים אם לא אמר עשרה פסוקים לא יצא, ולדעת רבי יוחנן בן נורי אם אמר תשעה יצא.

או דלמא, שמא "שלשה שלשה מכולן". דהיינו שלשה לסדר מלכויות, שלשה לסדר זכרונות, שלשה לסדר שופרות.

ובכל סדר וסדר אמר פסוק **אחד מן התורה, ואחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים.**

דהויין להו, שבסך הכל הם **שלשה** פסוקים לכל סדר וסדר.

ולפי זה, **איכא בינייהו**, ההבדל בין דעתו לדעת חכמים, הוא **טובא**, הבדל גדול.

שהרי לדעת חכמים אמרו עשרה פסוקים. ואילו לדעת רבי יוחנן בן נורי אמרו שלשה פסוקים בלבד.

תא שמע ראיה שלדעת רבי יוחנן בן נורי,

מי שאומר פסוק אחד מן התורה, אחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים, יצא:

דתניא: אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. ואם אמר שבע מכולן יצא.

ואותם שבע הם **כנגד שבעה רקיעים.** לרמז שבראש השנה הקב"ה עולה לרקיע השביעי, לשפוט את העולם [מהרש"א].

רבי יוחנן בן נורי אומר: הפוחת — לא יפחות לכתחילה **משבע.**

ואם אמר שלש מכולן יצא.

ואותם שלש הם **כנגד תורה, נביאים וכתובים.**

ואמרי לה [ויש אומרים]: **כנגד כהנים, לוים וישראלים.**

ואם נפרש שרבי יוחנן בן נורי אמר שהאומר שלש מן התורה שלש מן הנביאים שלש מן הכתובים יצא, אם כן אף מה ששנינו בתחילת דבריו "הפוחת לא יפחות משבע", היינו שבע מן התורה, שבע מן הנביאים, שבע מן הכתובים. ונמצא שהוא מוסיף על הפסוקים שאמרו רבנן, ואילו במשנתנו משמע שהוא בא למעט!

ומכאן שרבי יוחנן בן נורי סובר שאם אמר שלש פסוקים לכל סדר יצא.

אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן בן נורי.(27)

מתניתין:

א. **אין מזכירין** פסוקים של **מלכות,** של **זכרונות,** ושל **שופרות,** כשהם פסוקים **של פורענות.**

ב. בכל סדר וסדר, **מתחיל ב**פסוקים מן **התורה.**

וממשיך בפסוקים מן הכתובים.

אך, הערוך לנר חולק על זה, וכתב שאף בתעניות ובשעת מלחמה מזכירים מלכיות. עיין שם.

27. כתבו הראשונים שאף על פי שמהברייתא מוכח שרבי יוחנן בן נורי סובר שלכתחילה די בשבעה פסוקים ובדיעבד די בשלושה, משנתנו חולקת על כך, וסוברת שלדעת רבי יוחנן בן נורי צריך להזכיר לכתחילה עשרה פסוקים, וההוכחה לכך: שהרי שנינו "אין פוחתין מעשרה. רבי יוחנן בן נורי אומר: אם אמר שלש שלש יצא". ומשמע שרבי יוחנן בן נורי נחלק על תנא קמא רק לענין בדיעבד. [שלדעת רבי יוחנן בן נורי בדיעבד יצא בשלשה פסוקים], אבל לענין לכתחילה מודה רבי יוחנן בן נורי שצריך עשרה פסוקים.

עוד כתב הרמב"ן בשם הגאונים, שבין לדעת תנא קמא ובין לדעת רבי יוחנן בן נורי, הרוצה להוסיף יותר מעשרה פסוקים רשאי, ולא אמרו אלא שאין פוחתין מעשרה.

והוסיף הרמב"ן: שלפי הטעם שהוזכר בגמרא שזה כנגד עשרת הדברות וכו', היה נראה לכאורה שמצוה מן המובחר בעשרה [ולא יותר]. אך כיון שקבלה מן הגאונים שמותר להוסיף יותר מעשרה, נקבל את דבריהם.

וכיוצא בזה כתבו שאר הראשונים בסוגייתנו. וכן פסק שלחן ערוך [או"ח תקצא ד].

ומשלים [ומסיים] **בפסוקים** מן **הנביא.**[28]

רבי יוסי אומר: אם השלים [סיים] **בפסוקים** מן **התורה — יצא.**[29]

גמרא:

לב-ב שנינו במשנה: אין מזכירין מלכות, זכרונות, ושופרות של פורענות.

והגמרא מביאה דוגמאות לדבר:

כיצד הוא פסוק בלשון פורענות **במלכיות**?

כגון מה שכתוב בספר יחזקאל [כ]:

"חי אני נאום ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה, אמלוך עליכם".

ואף על גב דאמר רב נחמן במסכת סנהדרין [קה א]: **כל כי האי ריתחא, לירתח קודשא בריך הוא עלן, וליפרוקינן!**

מי יתן ויבא עלינו הכעס הזה, שהקב"ה יגאלנו בעל כרחנו, וימלוך עלינו [רש"י שם].

ואם כן, לכאורה, אין זה פורענות.

בכל זאת, **כיון דבריתחא אמור**, מאחר ופסוק זה נאמר בלשון רתיחה וכעס, הרי **אדכורי ריתחא בריש שתא — לא מדכרינן!** אין מזכירים לשון כעס של הקב"ה עלינו, בראש השנה.

זכרון של פורענות —

כגון [תהילים עח]: **"ויזכור** [ה'] **כי בשר המה**, רוח הולך ולא ישוב".

שופר של פורענות —

כגון [הושע ה]: **"תקעו שופר בגבעה.** הריעו [להזהיר, על אשר] בית און [גייס] אחריך בנימין".

---

28. מכאן שמזכירים את פסוקי הכתובים לפני הנביאים. והטעם מבואר בהערה הבאה.

29. בגמרא מבואר שלדעת רבי יוסי לכתחילה מסיימים בפסוק מן התורה. [דהיינו, שאומר 3 של תורה, 3 של כתובים, 3 של נביאים, וחוזר ואומר פסוק 1 של תורה].

הראשונים הסתפקו לדעת רבי יוסי בסדר פסוקי הנביאים והכתובים: האם הנביאים קודמים לנביאים, או שמא הכתובים קודמים?

והנה, לדעת תנא קמא, אין ספק שהכתובים קודמים, כפי שהתבאר בהערה הקודמת. אך יתכן שרבי יוסי חולק. [עיין ריטב"א].

אך כתבו הראשונים שנוהגים לומר את פסוקי הכתובים לפני הנביאים.

וקשה: בדרך כלל הנביאים מוזכרים לפני הכתובים. וכן בסדר כתיבת התנ"ך הנביאים קודמים, ואם כן, היה ראוי להקדימם!

תירץ ר"י: אין הבדל בין קדושת הנביאים לקדושת הכתובים. וכותבים בתנ"ך את הנביאים לפני הכתובים מפני שמקצת הנביאים היו לפני כתיבת הכתובים. [ואין ראוי לחלק את הנביאים על ידי שנכתוב באמצעם את הכתובים]. אבל בראש השנה מזכירים במלכויות זכרונות ושופרות את פסוקי תהילים שאמר דוד המלך, שהוא קדם לפסוקי הנביאים, [שמזכירים במלכיות וכו'], ולפיכך מזכירים תחילה את הכתובים. [על פי תוספות. בצירוף דברי הריטב"א בשם ר"י, והרא"ש ועיין ערוך לנר].

ועיין טעמים נוספים לדבר, בר"ן ובריטב"א.

אבל אם בא לומר פסוקי **מלכות**, פסוקי **זכרון**, ופסוקי **שופר** — **של פורענות עובדי כוכבים, אומר.**

מלכות —

כגון [תהילים צט]: "**ה' מלך ירגזו עמים**".

וכגון "**ה' מלך עולם ועד, אבדו גוים מארצו**".

זכרון —

כגון [תהלים קלז]: "**זכור ה' לבני אדום** את יום ירושלים", לשלם להם גמול רע על כך.[30]

שופר —

כגון [זכריה ט]: "**וה' אלהים בשופר יתקע, והלך בסערות תימן**". שהקב"ה ילך ברוח סערה להחריב את תימן.[31]

וכתיב בפסוק שאחריו: "**ה' צבאות יגן עליהם**". יגן על ישראל שלא ילקו עם האומות.[32]

ומכאן שהפורענות שבפסוק הזה אמורה רק על הגויים שבתימן.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא המדברת בדיני "זכרונות":

דתניא:

א. **אין מזכירין** פסוק המדבר על **זכרון של יחיד, ואפילו** זכרון **לטובה.**

כגון [תהילים קו] זה שהתפלל דוד המלך ואמר: "**זכרני ה' ברצון עמך**". בשעה שאתה מתרצה לכל עמך, זכור אף אותי [מצודות].

וכגון [נחמיה ה] תפילתו של נחמיה: "**זכרה לי אלהי לטובה**".

ב. **פקדונות**, פסוקים שמוזכר בהם לשון פקידה, **הרי הן כזכרונות.**

כגון [בראשית כא]: "**וה' פקד את שרה**".[33]

וכגון: "**פקוד פקדתי אתכם**",

היות ואף לשון "פקידה" משמעותו "זכירה".

דברי רבי יוסי.

רבי יהודה אומר: פקדונות — **אינן כזכרונות.**

ומקשינן על דברי רבי יוסי:

ולרבי יוסי, שהזכיר את הפסוק "וה' פקד את שרה", קשה:

נחי נמי, אמנם נכון הדבר **דפקדונות** לדעת רבי יוסי **הרי הן כזכרונות.**

אבל, "**וה' פקד את שרה**" — **פקדון דיחיד הוא!** ואין מזכירים זכרון של יחיד, וכדלעיל!

ומתרצינן: **כיון דאתו רבים מינה**, מאחר שמחמת אותה פקידה נולד יצחק, וממנו

---

30. מצודות. 31. מצודות.
32. מצודות.

33. ואין זה נחשב לזכרון של יחיד [שרה], מפני שעל ידי זכרון זה נולדו רבים, דהיינו כל עם

נולד כל עם ישראל, שהם רבים, לפיכך, פקידה שכזו **כפקידה** של **רבים דמיא** היא נחשבת.

ג. והברייתא ממשיכה ודנה במקרא שבתהילים פרק כד, כמה פסוקי מלכויות הוא נחשב:

"שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם, ויבוא מלך הכבוד.

מי זה מלך הכבוד?

ה' עזוז וגבור. ה' גבור מלחמה.

שאו שערים ראשיכם, ושאו פתחי עולם, ויבוא מלך הכבוד.

מי הוא זה מלך הכבוד?

ה' צבאות — הוא מלך הכבוד, סלה".

הזכרת "שאו שערים" **הראשונה** יש בה הזכרת **שתים** מלכויות, הואיל והוזכר בה פעמיים "מלך".

והזכרת "שאו שערים" **השניה** יש בה הזכרת **שלש** מלכויות, הואיל והוזכר בה שלש פעמים "מלך", **דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: מה שאמר הכתוב בלשון שאלה "מי הוא זה מלך הכבוד", אינו נחשב ממנין המלכיות.

ולפיכך, הזכרת "שאו שערים" **הראשונה**, עולה רק כנגד הזכרת מלכות **אחת.**

והזכרת "שאו שערים" **השניה** עולה כנגד **שתים** מלכויות.

ד. ועתה הברייתא דנה בפסוק נוסף, כנגד כמה פסוקי מלכיות הוא:

נאמר [בתהלים מז]: **"זמרו אלהים זמרו, זמרו למלכנו זמרו, כי מלך כל הארץ אלהים".**

פסוק זה עולה כנגד **שתים,** שהרי הוזכר בו "מלכנו" ו"מלך", דברי רבי יוסי.

רבי יהודה אומר: פסוק זה עולה כנגד **אחת** בלבד: דוקא "מלך כל הארץ" נחשב "מלכות".

אבל "מלכנו" אינו נחשב, היות ולא מוזכר בו אלא מלכות על אומה אחת [ישראל] בלבד.

ושוין רבי יוסי ורבי יהודה **בפסוק** [שם]: **"מלך אלהים על גוים, אלהים ישב על כסא קדשו" — שהיא** "מלכות" **אחת** בלבד. כי "ישב על כסא קדשו" אינו נחשב מלכות.

ה. **"זכרון" שיש בו "תרועה", כגון** [ויקרא כג]: **"שבתון זכרון תרועה מקרא קדש".**

אם ירצה **אומרה עם הזכרונות.** ואם ירצה **אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינו אומרה אלא עם הזכרונות בלבד, היות ולא הוזכר בה לשון "שופר", אלא לשון "תרועה".[34]

ישראל. גמרא בסמוך.

34. כתבו מקצת הראשונים, שאפילו רבי יוסי שסובר שמזכירים "תרועה" שאין מוזכר עמה "שופר", מודה שאין מזכירים תרועת חצוצרות, אלא, דוקא תרועה שהוזכרה סתם, ומדברת בענין שופר אפשר להזכיר. רמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן.

"מלכות" שיש עמו "תרועה", כגון [במדבר כג]: **"ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו".**

רצה, **אומרה עם המלכיות.** ואם רצה, **אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד היות ולא הוזכר בה לשון "שופר", אלא לשון "תרועה".

"תרועה" שאין עמה ולא כלום, כגון [במדבר כט]: **"יום תרועה יהיה לכם" — אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינו אומרה כל עיקר, היות ואין מזכירים בשופרות אלא פסוק שנאמר בו לשון "שופר", ולא לשון "תרועה".

שנינו במשנה: בכל סדר וסדר **מתחיל בשלשה** פסוקים מן **התורה,** וממשיך בשלשה פסוקים מן הכתובים, **ומשלים** [ומסיים] **בארבעה** פסוקים **מהנביא.**

רבי יוסי אומר: אם השלים את הפסוק העשירי **בפסוק** מן **התורה יצא.**

ודייקינן בדברי רבי יוסי: מהלשון **"אם השלים** בתורה יצא".

משמע שדוקא **דיעבד, אין.** רק אם כבר השלים בתורה יצא בדיעבד.

אבל **לכתחילה — לא** ישלים בתורה.

ומקשינן: **והתניא: רבי יוסי אומר: המשלים בתורה — הרי זה משובח!**

ומתרצינן: אלא **אימא,** אמור כך במשנתנו: רבי יוסי אומר: **משלים** לכתחילה בתורה.

ומקשינן: **והא "אם השלים** בתורה יצא", **קתני.**

שמשמע **דיעבד, אין,** רק אם כבר עשה כן, יצא. אבל **לכתחילה — לא** יעשה כן.

ומתרצינן: **הכי קאמר,** כך אמרה המשנה: **מתחיל בתורה** וממשיך בכתובים **ומשלים בנביא.**

רבי יוסי אומר: לכתחילה **משלים בתורה.** ובדיעבד, **אם השלים בנביא יצא.**

תניא נמי הכי: אף בברייתא שנו כן:

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: ותיקין היו משלימין אותה, מסיימים כל סדרה וסדרה מהפסוקים, **בפסוק** מ**ה**תורה.

והיינו, שאמרו בתחילה שלשה מן התורה. ואחר כך שלשה מן הכתובים ושלשה מן הנביאים, ולבסוף סיימו שוב בפסוק מן התורה. נמצא שהזכירו ארבעה פסוקים מן התורה בכל סדר וסדר.

ומקשינן: **בשלמא זכרונות ושופרות — איכא טובא.**

אמנם בענין זכרונות ושופרות, דברי רבי יוסי מיושבים היטב, שהרי יש הרבה פסוקים של זכרונות ושופרות בתורה, ואפשר לומר ארבעה מהם בכל סדר.

אלא מלכיות — רק **תלת הוא דהויין!** הרי אין בתורה אלא שלשה בלבד!

ולפיכך יש שפקפקו על מנהגנו שאנו מזכירים בסוף פסוקי השופרות את הפסוק: "ותקעתם

[א] "**ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו**" [במדבר כג].

[ב] "**ויהי בישורון מלך**" [דברים לג].

[ג] "**ה' ימלוך לעולם ועד**" [שמות טו].

וקשה: הרי **אנן בעינן עשרה** פסוקים, **וליכא**! לדברי רבי יוסי, אנו צריכים עשרה פסוקים, ובהם ארבעה פסוקים מהתורה. ואין ארבעה פסוקים של מלכויות בתורה כלל!

אמר רב הונא: יש ליישב את דברי רבי יוסי על פי דבריו בברייתא דלהלן:

תנא, שנינו בברייתא:

[א] הפסוק "**שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד**" [דברים ו] הרי הוא **מלכות**, אף על פי שאין מוזכר בפסוק לשון מלכות, אבל ענינו הוא מלכות ה',[35] **דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות, מפני שלא הוזכר בפירוש לשון מלכות.

[ב] הפסוק "**וידעת היום, והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלהים, אין עוד**" [דברים ד] הרי הוא **מלכות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות, מפני שלא מוזכר בפסוק בפירוש לשון מלכות.

[ג] הפסוק "**אתה הראת לדעת, כי ה' הוא האלהים, אין עוד מלבדו**", הרי הוא **מלכות, דברי רבי יוסי.**

רבי יהודה אומר: אינה מלכות.

ולדעת רבי יוסי בברייתא, הרי מצאנו עוד שלשה פסוקים של מלכויות בתורה, מלבד השלשה הנזכרים. ואפשר לומר ארבעה פסוקים של מלכיות מן התורה.

מתניתין:

בתפילת הימים הטובים בבוקר, היו רגילים לעבור לפני התיבה שני שליחי ציבור, אחד לשחרית ואחד למוסף.[36]

העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה — השני מתקיע.

בחצוצרות". [רמב"ן רשב"א ועוד].

והראבי"ה [סי' תקלו] מיישב את מנהגנו, שאין צורך לגמור בפסוק של תורה אלא אם כן אמר עשרה פסוקים. אבל אנו אומרים יותר מעשרה, ולפיכך אין צורך לסיים בשל תורה. [ומזכירים את הפסוק "ותקעתם בחצוצרות", כחלק מן התפילה, ולא כחלק מפסוקי השופרות].

[דברי הראבי"ה מובאים בהרא"ש סימן ג' בקצרה. ובטור תקצ"א].

והרא"ש כתב שכשם שמזכירים "תרועה" שנאמרה בלא "שופר", כך מזכירים "תקיעה" שלא נאמר בה שופר, ואף על פי שהוזכרו בה חצוצרות אין זה מגרע. [וכיוצ"ב כתב הר"ן בשם הרא"ה. עיין שם, ובריטב"א].

35. רמב"ם שופר ג ט [וכן הוא הטעם בשאר הפסוקים שהביא רבי יוסי להלן שם].

36. תפארת ישראל על פי דיוק לשון המשנה כאן ובתענית א ב.

דהיינו, בחזרת הש״ץ השני, שמתפלל מוסף, אז תוקעים בשופר.

ובשעת ההלל, בימים טובים שאומרים בהם הלל[37] — הש״ץ **הראשון** הוא זה **שמקרא את ההלל** אחר סיום תפילת שחרית.

גמרא:

והוינן בה: **מאי שנא שני מתקיע**, במה שונה ומיוחד הש״ץ השני, המתפלל מוסף בראש השנה, שדוקא בתפילתו תקעו ולא בשחרית?

הרי זה **משום ד״ברוב עם הדרת מלך״** [משלי יד]. שאף אלה האנשים המאחרים לתפילת שחרית מגיעים הם לתפילת מוסף, ותוקעים אז, בשעה שיש עם רב, משום הדר המלך.

אי הכי, הלל נמי — נימא בשני! אם כן, גם את ההלל יאמרו אחר תפילת מוסף, **משום ד״ברוב עם הדרת מלך״!**

אלא בהכרח, **מאי שנא הלל דבראשון**, מדוע קראו את ההלל אחר תפילתו של הראשון [שחרית]? — **משום דזריזין מקדימין למצות!**

אם כן קשה להיפך: **תקיעה נמי — נעביד בראשון!** אף את התקיעות יתקעו בתפילת שחרית, **משום ״דזריזין מקדימין למצות״!**

וכשם שלענין הלל עדיף להזדרז ולהקדים במצות, מאשר לאומרו ברוב עם, כך גם בתקיעות נאמר כן![38]

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: בשעת גזרת המלכות שנו** את משנתנו. שהמלכות גזרה שלא יתקעו בשופר.

והיות ובתחילה היו נוהגים לתקוע בשחרית לפני שש שעות, היו הגויים מחכים עד סוף שש שעות, שהוא סוף זמן תפילת שחרית, והולכים להם. ולפיכך העבירו את התקיעות לתפילת מוסף, והיו מתפללים מוסף לאחר שש שעות.[39]

שנינו במשנה: ובשעת ההלל [בימים טובים שאומרים בהם הלל] הראשון מקרא את ההלל.

ומדייקינן: **מדקאמר** התנא **״בשעת ההלל״ — מכלל דבראש השנה** עצמו, **ליכא**, אין בו קריאת **הלל**.

והוינן בה: **מאי טעמא**? מדוע שונה ראש השנה משאר ימים טובים, שקוראים בהם את ההלל?

---

37. המשנה נקטה לשון זו [״בשעת ההלל״] כדי להשמיענו שבראש השנה אין אומרים את ההלל, וכמבואר בגמרא. ריטב״א.

38. קשה: הרי תקנו לתקוע על סדר הברכות. דהיינו בברכת מלכיות, זכרונות ושופרות [כמבואר בסוף המסכת], ובשחרית אין אומרים אלא 7 ברכות!

ומכאן למד בעל המאור [בסוף המסכת] שכל תפילות ראש השנה מתפללים 9 ברכות.

אך אין המנהג כדבריו. ויש לומר שכוונת הגמרא לשאול, מדוע לא תיקנו חכמים שאף בשחרית יברכו 9 ברכות ויתקעו. ר״ן. ועיין רשב״א.

39. רש״י. ואף על פי שגזרת המלכות בטלה, אין

אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מפני מה אין ישראל אומרים שירה [הלל] **לפניך בראש השנה וביום הכיפורים?**

אמר להם: וכי **אפשר** שהמלך יושב **על כסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה?!**

אין ראוי לעשות כן!

מתניתין:

משנתנו עוסקת בדברים שאסור לעשות ביום טוב לצורך קיום מצות תקיעת שופר:

א. **שופר של ראש השנה, אין מעבירין עליו את התחום.** אין עוברים תחום שבת [אלפיים אמה] כדי לשמוע תקיעת שופר.

ואין מפקחין עליו את הגל. אם נפל על השופר גל של אבנים, אסור לטלטל את האבנים כדי להגיע לשופר ולתקוע בו. מפני שהאבנים מוקצין, ואסורים בטלטול בשבת.(40)

לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה על מנת להגיע לשופר. [כי הדברים הללו אסורים מדרבנן בשבת ויום טוב שמא יתלוש ענף מן האילן כמבואר במסכת ביצה פרק משילין].

ולא שטין על פני המים על מנת להגיע לשופר, או כדי לשמוע תקיעת שופר, מפני שאסרו חכמים לשוט ולשחות בשבת ויום טוב שמא יעשה סירה לשוט בה. [ביצה שם].

ואין חותכין אותו את השופר כדי לתקנו, **בין בדבר** שאיסורו **הוא משום שבות** דרבנן, **ובין בדבר** שאיסורו **הוא משום לא תעשה** מדאורייתא.

[הגמרא תבאר מה אסור משום שבות. ומה אסור מדאורייתא].

אבל אם רצה ליתן לתוכו [לתוך השופר] **מים או יין** [כדי לצחצחו], **יתן,** ואין זה אסור משום תיקון כלי.

ב. **אין מעכבין את התנוקות מלתקוע.** לא מונעים מן התנוקות מלתקוע תקיעות רשות בראש השנה [לאחר שכבר יצאו ידי חובה].

אבל מתעסקין עמהן, שאומרים להם לתקוע, ועוזרים להם [הרב המגיד. תוי"ט] **עד שילמדו.**

ג. **והמתעסק** בשופר ואינו מתכוין לתקוע בו, ותקע, **לא יצא.**

והשומע מן המתעסק אף הוא **לא יצא.**

תוקעין בשחרית שמא יחזור הדבר לקלקולו. [תוספות, ריטב"א].

ועוד, שכל גזרה שבית דין גוזרים, אפילו אם בטל הטעם לא בטלה התקנה עד שיעמוד בית דין ויבטל [ריטב"א].

[ועיין תוספות וריטב"א בשם הירושלמי].

40. רש"י ורשב"א. [אבל עיין רשב"א ד"ה ולא עולין בשם רי"ץ גיאות].

גמרא:

שנינו במשנה: שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום.

והוינן בה: **מאי טעמא**, מדוע אין מצות תקיעת שופר שהיא מצות עשה, דוחה את איסור יציאה חוץ לתחום ביום טוב, שהוא לא תעשה. והרי עשה דוחה לא תעשה!

ומשנינן: **שופר** מצות **עשה הוא**, [״יום תרועה״]. ואילו שביתה ממלאכה **ביום טוב**, **עשה** [״שבתון״] **ולא תעשה** [״כל מלאכת עבודה לא תעשו״. ויקרא כג כד — כה].

ואין מצות **עשה דוחה את לא תעשה ועשה.**

ואפילו דברים האסורים מדרבנן אינם נדחים מפני השופר, מפני שכל מה שתיקנו חכמים, כעין דאורייתא תיקנו.[41]

שנינו במשנה: **לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה. וכו׳.**

האיסורים הללו הם איסורים מדרבנן, גזירה שמא יעבור על איסורים דאורייתא: אסור לרכוב על הבהמה שמא יחתוך זמורה כדי להנהיג את הבהמה, ואסור לעלות על האילן שמא יתלוש ממנו.

ותמהינן: **השתא** באיסורי **דרבנן** — **אמרת לא**, מאחר שכבר שנינו בתחילת המשנה שאסור לעבור על איסור תחומין ופיקוח הגל, אף על פי שהם איסורי דרבנן שאין בהם חשש שמא יעבור על איסור תורה.

איסורי **דאורייתא** — **מיבעיא** לומר שאסור!?

וכי התנא צריך להשמיענו שאין תוקעים בשופר במקום שחששו שמא האדם יעבור על איסור מן התורה, כגון ברכיבה, שמא יחתוך זמורה, ובעליה לאילן, שמא יתלוש?!

ומתרצינן: משנתנו בדרך של ״**זו ואין צריך לומר זו**״ **קתני** [נשנתה].

כך כוונת התנא לומר: שופר של ראש השנה — אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל. ואין צריך לומר שלא עולין באילן. שהרי קל וחומר הוא.[42]

שנינו במשנה: **ואין חותכין אותו**, את לג-א
השופר, **בין בדבר** שאיסורו **הוא משום שבות** דרבנן, **ובין בדבר** שאיסורו **הוא משום לא תעשה** מן התורה.

ומבארינן: **משום שבות**, כשחותכו **במגלא** מגל. לפי שאין דרך לחתוך בו שופרות, ותיקון כלי בדבר שאין דרכו בכך, שהוא מלאכה ״כלאחר יד״, אינו אסור אלא מדרבנן.

משום **לא תעשה** — כשחותכו **בסכינא**,

---

41. ריטב״א.
ויש שואלין, מאחר שאף איסור דרבנן דוחה עשה דאורייתא, אם כן מדוע לא אסרו לתקוע אף בראש השנה שחל בימות החול? [שהרי גזרו חכמים ואסרו להשמיע קול בשבת וביום טוב]!
ויש לומר, שחכמים לא גזרו גזירה שתבטל את כל המצוה, אלא רק גזירה שמבטלת לפעמים את המצוה, ולפיכך לא גזרו אלא בשבת. ריטב״א. [ועיין שם].

42. כך פירש רש״י את גירסת הספרים שלפנינו. אך סיים וכתב: ״ויש גמגום בדבר ונראה בעיני

בסכין, שדרך לחתוך בו שופרות. והמתקן את השופר כדרכו, הרי זה מלאכה גמורה מדאורייתא של "מכה בפטיש".

ותמהינן: **השתא, משום שבות אמרת לא.** מאחר שאתה [התנא] כבר אמרת לנו שאסור לחתוך את השופר בדבר שאיסורו משום שבות, אם כן, בחיתוך כדרכו שהוא **לא תעשה** מן התורה — **מיבעיא**, וכי צריך התנא להשמיענו שאין חותכים את השופר בדבר שאסור מן התורה בלא תעשה?!

ומתרצינן: משנתנו נשנית בדרך של "**זו ואין צריך לומר זו**".

שהתנא אמר שאסור לחתוך את השופר בדבר שאיסורו משום שבות, ואין צריך לומר שאסור לחתוך בדבר האסור מדאורייתא, שקל וחומר הוא.

שנינו במשנה: **אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן.**

ומדייקינן: דוקא **מים או יין, אין.** כן. אבל **מי רגלים לא** יתן לשופר, כדלהלן.

מתניתין מני, כדעת מי נשנית משנתנו? **כאבא שאול היא.**

דתניא: אבא שאול אומר: מים או יין מותר — כדי לצחצחו.

אבל **מי רגלים אסור — מפני הכבוד** של המצוה.

שנינו במשנה: **אין מעכבין** [מונעים] **את התינוקות מלתקוע.**

ומדייקינן: משמע שדוקא את התינוקות אין מעכבין, מפני שצריך לחנכם במצות שיתחייבו בהם כאשר הם יגדלו.

הא נשים שפטורות לגמרי מתקיעת שופר, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנה, **מעכבין**, מונעים אותן מלתקוע. מפני שאם הן תתקענה, הרי הן עוברות על "בל תוסיף".

ומקשינן: **והתניא**, והרי שנינו בברייתא: **אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב!**

אמר אביי: לא קשיא, אין להקשות סתירה בין משנתנו לברייתא:

הא, משנתנו היא כדעת **רבי יהודה.**

הא, הברייתא היא כדעת **רבי יוסי ורבי שמעון**, וכדלהלן:

דתניא: נאמר [ויקרא א] בענין קרבן עולה: "**דבר אל בני ישראל** ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם. וסמך ידו על ראש קרבנו".

דוקא **בני ישראל** [שהוזכרו בפסוק] **סומכין, ואין בנות ישראל סומכות,** ואפילו אם רוצות לסמוך אינן רשאיות, מפני שעוברות על "בל תוסיף", **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים אף על פי שאינן חייבות לסמוך, אם רצו **סומכות רשות**, מדעתן. ואין הדבר אסור משום בל תוסיף.

ולפי זה, משנתנו, האומרת שמונעים את הנשים מלתקוע בראש השנה, סוברת כדעת

דלא גרסינן לה". והיינו שאין גורסים את שאלת הגמרא ואת תירוצה. [ועיין טורי אבן].

רבי יהודה, שהפטור מן הדבר ועושהו עובר בבל תוסיף. ולפיכך אסור לנשים לתקוע בראש השנה.

ואילו הברייתא סוברת כדעת רבי יוסי ורבי שמעון. שנשים יכולות לקיים מצוות שהן לא מחויבות בהם, ואין בדבר איסור משום "בל תוסיף".(43)

שנינו במשנה: אין מעכבין את התנוקות מלתקוע **אבל** [אלא] **מתעסקין בהם**, שאומרים להם לתקוע, **עד שילמדו.**

אמר רבי אלעזר: אפילו בשבת מתעסקים עם התנוקות עד שילמדו. ואין חוששים שמא יבואו לטלטל ארבע אמות ברשות הרבים.

מפני שהגדול אינו טרוד בעצמו במצוה, אלא מתעסק בלימוד הקטן. ולא גזרו שמא יטלטל ארבע אמות, אלא כשחייב בתקיעת שופר, שמא מתוך טרדתו ישכח את השבת. רע"ב.

תניא נמי הכי, אף בברייתא שנו כן:

מתעסקין בהן [בקטנים] **עד שילמדו, אפילו בשבת.**

ואין מעכבין את **התינוקות מלתקוע בשבת.**

ואף על פי שאסור לטלטל את השופר ארבע אמות בשבת, לא חששו שמא יבואו לטלטלו.

ואין צריך לומר שאין מעכבין אותם **ביום טוב**, שמותר לטלטל בו את השופר ברשות הרבים.

ותמהינן: **הא גופא קשיא.** דברי הברייתא סותרים מיניה וביה:

בתחילה **אמרת** שמ**תעסקין בהן עד שילמדו, ואפילו בשבת.**

אלמא, מכאן אנו לומדים ש**לכתחילה אמרינן תקעו!** שהגדולים יכולים לומר לקטנים לכתחילה לכו תקעו.

והדר תנא, ואחר כך שנו בברייתא: **אין מעכבין** את התינוקות מלתקוע בשבת.

ומשמע שדוקא לענין **עכובא, הוא דלא מעכבין.**

הא, אבל **לכתחילה — לא אמרינן** אין אומרים להם **תקעו!**

נמצאו דברי הברייתא סותרים זה לזה!

ומתרצינן: **לא קשיא.**

---

43. רבנו תם פסק כרבי יוסי ורבי שמעון שנשים יכולות לקיים את כל מצות עשה שהזמן גרמא, אף על פי שאינן חייבות בהן. תוספות, ר"ן ורא"ש.

אך הראשונים דנו האם נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, כגון שופר וסוכה, וכיוצא בזה:

ויש שני טעמים לומר שנשים לא יברכו: [א] מאחר שאינן חייבות, הרי זו "ברכה שאינה צריכה" [ב] איך תוכלנה לומר "וצונו"? הרי אין הן מצוות בדבר!

מתוספות [כאן, ובמסכת עירובין לו א ד"ה דלמא] היה נראה שרבנו תם הסתפק בדבר.

אך הרא"ש והר"ן הביאו בשמו שמותר לנשים לברך.

ואין בזה איסור של "ברכה שאינה צריכה"

כאן, ברישא ששנינו מתעסקין בהם [אומרים להם תקעו] מדובר —

לג-ב **בקטן שהגיע לחינוך**, ומצוה לחנכו.

ואילו **כאן**, בסיפא ששנינו בה שאין מעכבין אותם, מדובר **בקטן שלא הגיע לחינוך**, אין מצוה לחנכו. לפיכך אין אומרים לו לתקוע. אלא שאם הוא תוקע מדעתו, אין מונעים זאת ממנו.(44)

שנינו במשנה: **והמתעסק** בשופר שלא על מנת לתקוע, ותקע — **לא יצא.**

ומדייקינן ממשנתנו: דוקא **מתעסק הוא דלא יצא**, מפני שלא התכוון לתקיעה כלל. וכגון הרוצה להוציא קולות של נביחות קצרות בשופר, ועלתה בידו תקיעה כהלכתה. או הנושף בשופר ויצא ממנו קול תקיעה.(45)

ומשמע, **הא תוקע לשיר יצא** — כיון שהתכוין לתקוע, אלא שהיתה כונת תקיעתו לשם שיר ולא לשם מצוה.

שהרי, אם נאמר שאף התוקע לשיר לא יצא, היה ראוי לתנא להשמיענו חידוש גדול יותר, שאפילו אם התכוין לתקוע, אלא שתקע לשיר לא יצא.

ואמרינן: **לימא מסייע ליה לרבא.** האם יש להוכיח ממשנתנו כדברי רבא.

דאמר רבא:(46) "**התוקע לשיר — יצא**"!

ודחינן: **דלמא**, שמא התוקע לשיר לא יצא.

ותוקע לשיר נמי "**מתעסק**" **קרי ליה.** אף התוקע לשיר נקרא במשנתנו "מתעסק", מפני שהוא לא התכוין בתקיעתו לשם מצוה, אלא התעסק בתקיעתו לשם שיר. והשמיענו התנא שאף בזה לא יצא, ושלא כדברי רבא.

שנינו במשנה: **והשומע מן המתעסק לא יצא.**

ומדייקינן: משמע מדברי משנתנו שהשומע לא יצא מפני שהמשמיע התעסק בתקיעתו שלא על מנת לצאת.

אבל, השומע מן המשמיע לעצמו, מאדם

מפני שברכה שאינה צריכה אינה אסורה אלא מדרבנן, ובנשים לא אסרו [תוספות, רשב"א].

ויכולות לומר "וצונו" הואיל והאנשים נצטוו, ואף הן נוטלות שכר בדבר [ר"ן].

ואולם הרב המגיד [שופר ב ב] דייק מהרמב"ם שנשים אינן יכולות לברך, וכתב הבית יוסף [סי' תקפט] שכך כתבו גם הגהות מיימוניות בשם רש"י ועוד ראשונים.

ולהלכה: דעת השלחן ערוך [תקפט ו] שנשים אינן יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, והרמ"א כתב שנהגו לברך. [ובספר כף החיים הביא בשם ברכי יוסף שפסק כדברי הרמ"א ושלא כדברי השלחן ערוך].

44. מותר לומר אף לתינוקות שלא הגיעו לחינוך "תקעו" אלא שאין מצוה לומר להם כך. שהרי אין מצוה לחנכם. תוספות ביישוב דברי רש"י.

אבל תוספות חולקים על פירוש רש"י [שפירשנו בפנים כדבריו]. עיין שם, וברי"ף וברי"ן ושאר הראשונים כאן.

45. רש"י.

46. לעיל כח א.

שתקע על מנת לצאת ידי המצוה, אלא שלא התכוין להוציא אחרים, **מאי**, מה דינו של של השומע — **יצא**!

לימא תיהוי תיובתיה דרבי זירא. האם נאמר שמשנתנו סותרת את דברי רבי זירא:

דאמר ליה רבי זירא לשמעיה לשמשו: **איכוון, ותקע לי**!

שרבי זירא אמר לשמשו: התכוין בתקיעתך להוציא אותי ידי חובה.[47] ואילו במשנתנו שנינו שהשומע מן המתעסק לא יצא, משמע שאם המשמיע התכוין לצאת ידי המצוה, אף השומע יצא, אף על פי שהמשמיע לא התכוין להוציאו!

ושלא כדברי רבי זירא!

ודחינן: **דלמא**, שמא אף השומע מן התוקע שהתכוין בתקיעתו לשם מצוה, לא יצא, אלא אם כן המשמיע התכוין להוציאו, וכדברי רבי זירא.

ואיידי דתנא רישא מתעסק, ואגב שהתנא שנה ברישא שהמתעסק עצמו לא יצא — **תנא** [שנה] אף **בסיפא נמי** השומע מן **המתעסק**.

אבל באמת התנא יכל להשמיענו חידוש גדול יותר, שאף אם התכוין המשמיע לצאת, אם לא התכוין להוציא את השומע לא יצא.

מתניתין:

א. **סדר תקיעות** כך הוא:

תוקע **שלש** תקיעות.

וכל אחת משלשת התקיעות הללו, אינה תקיעה בודדת, אלא היא "סדר תקיעה", **של שלש שלש** תקיעות בכל סדר וסדר.

שבכל סדר של תקיעה, היה תוקע: תקיעה, תרועה, ותקיעה, שהם שלשה מיני תקיעות.

ותוקעים סדר אחד למלכיות, סדר אחד לזכרונות, וסדר אחד לשופרות.

ב. **שיעור** אורך "**תקיעה**" הוא **כשלש תרועות** [ובגמרא יתבאר שהשיעור הוא כאורך תרועה אחת, ולשון המשנה יתבאר בגמרא].

ושיעור התרועה הוא **כשלש יבבות**.

שלשה קולות קצרים, כל שהן, זה אחר זה.[48]

---

47. לעיל כח ב.

48. רש"י. וכוונת המשנה ששיעור התרועה היינו שיתקע שלש יבבות. ולפי זה קשה: מדוע שנינו "כשלש יבבות"? היה ראוי לשנות "שלש יבבות"! ואמנם, הר"ח גורס "שלש יבבות". וכן כתב הרשב"א.

והר"ן מיישב את לשון הספרים שלפנינו, שעיקר לשון "יבבא" היינו בכי שאדם בוכה ומיבב בפיו, ולכן שנינו "כשלש יבבות" בכ"ף הדמיון. [כלומר שיעשה בשופר כדרך שמייבבים בפה]. ועיין ריטב"א.

[ויש אומרים שכל יבבא היא שלשה קולות, כל שהן. נמצא שהתרועה היא תשעה קולות].[49]

ג. אם **תקע** בסדר הראשון [שבמלכיות] **בראשונה**, את התקיעה הראשונה הפשוטה שלפני התרועה, כשיעור תקיעה פשוטה, כדינה.

ולאחריה תקע תרועה.

ואחרי התרועה, שוב תקע תקיעה פשוטה.

ומשך בתקיעתו הפשוטה **השניה כ**אורך **שתים** תקיעות, כדי לצאת בה ידי חובת שתי תקיעות:

האחת, של התקיעה האחרונה הפשוטה, לאחר התרועה, שבסדר הראשון [של מלכויות].

והשנית, של התקיעה הראשונה הפשוטה, לפני התרועה, שבסדר השני [של זכרונות].

אין בידו אלא תקיעה **אחת**, של התקיעה אחרי התרועה בסדר ראשון [של מלכויות]. מפני שאין מחלקים את תקיעה אחת לשתי תקיעות.[50]

---

49. תוספות בשם ריב״א וריב״ם. [להלכה: השלחן ערוך תקצ ג הובאו שתי הדעות, דעת רשי״, ודעת ריב״א וריב״ם].

וכתבו תוספות שיש נפקא מינה בין רש״י לריב״א וריב״ם, גם לענין שיעור התקיעה והשברים: שהרי שנינו במשנה ששיעור התקיעה הוא כשלש תרועות, נמצא שלדעת רש״י מספיק להאריך כשיעור שלש קולות כל שהן. ולדעת ריב״א צריך להאריך כשיעור תשע קולות כל שהן.

ואף לענין השברים: לדעת רש״י אסור להאריך בשבר כשיעור שלש קולות כל שהן, שהרי אם יעשה כן, נמצא שזו תקיעה. אבל לדעת ריב״א וריב״ם אפשר להאריך אף יותר משלש קולות.

אך יש אומרים שאף לדעת רש״י אפשר להאריך בכל שבר יותר משלש קולות כל שהן, מפני שדוקא התקיעה שבסדר תר״ת שיעורה בשלש קולות כל שהן, אבל התקיעה שבסדר תש״ת שיעורה כשיעור השברים [וכן בתשר״ת — שיעורה כשברים ותרועה]. מפני שאנו תוקעים תש״ת ותשר״ת מספק, שמא הם ״תרועה״ האמורה בתורה. וכפי שיתבאר להלן בגמרא לד א. [בית יוסף סי׳ תקצ בשם מרדכי והגהת אשרי. וכן פסק הרמ״א שם בסעיף ג].

50. מרש״י משמע שהתקיעה האחרונה עלתה לו לחובת תקיעה אחת ולא שתים.

אבל דעת הרי״צ גיאות ש״אין בידו אלא אחת״ היינו התקיעה הראשונה שתקע כדרכה. והוכיח כדבריו, ממה ששנינו ״תקע בראשונה״ ולכאורה זה מיותר, והיה ראוי לתנא לשנות ״האריך בשניה כשתים״. ומדוע הוזכרה כאן התקיעה הראשונה?

אלא בעל כרחך המשנה באה להשמיענו שבאותה התקיעה הראשונה בלבד יצא.

אבל הרמב״ן חולק על דבריו, וכתב שיצא בתקיעה השניה ידי חובת תקיעה אחרונה שבסדר ראשון.

ולמה שנינו ״תקע בראשונה״? מפני שאין שיעור לאורך התקיעות למעלה, [כלומר, אפשר להאריך בתקיעה כמה שרוצים], ובמה נדע שהאריכות שבשניה, היא משום שתי תקיעות? לפיכך שנינו ״תקע בראשונה והאריך בשניה [כשתים]״. ועיין בראשונים לעיל כז א. ובר״ן כאן.

ד. **מי שהתפלל** תפלת מוסף **וביירך** בה תשע ברכות, [הכוללות את מלכיות זכרונות ושופרות], ולא היה לו שופר, **ואחר כך נתמנה**, נזדמן, **לו שופר** —

תוקע, ומריע, ותוקע, ועושה כסדר הזה **שלש פעמים**.

ואף על פי שאינו תוקע על סדר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות, בכל זאת תוקע שלש פעמים כנגדן.

כשם ששליח צבור חייב להתפלל בעצמו, בין בראש השנה ובין בשאר ימות השנה, **כך כל יחיד ויחיד** הבקי ויודע להתפלל בעצמו, **חייב** להתפלל בעצמו, ואינו יוצא בתפילת הש״ץ.[51]

ואין הש״ץ יורד לפני התיבה אלא להוציא את מי שאינו בקי. [גמרא].

רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את כל **הרבים ידי חובתן**, בין את הבקיאים בתפילה ובין את מי שאינם בקיאים.[52]

גמרא:

שנינו במשנה: שיעור תקיעה כשלש תרועות.

ומקשינן: **והתניא: שיעור תקיעה — כתרועה** אחת!

ומשנינן: **אמר אביי**: הכל מודים ששיעור התקיעה הוא כתרועה אחת. אלא, **שתנא דידן, קא חשיב** את **התקיעה** הראשונה **דכולהו בבי, ותרועות דכולהו בבי**.

התנא במשנתנו, החשיב את שלושת התקיעות הראשונות שבשלושת הסדרים[53] ואת שלשת התרועות שבשלשת הסדרים.

וכך אמר התנא: ״שיעור שלשת התקיעות הראשונות, שבתחילת כל סדר, הוא כשלש תרועות״.

דהיינו, שיעור תקיעה אחת, הוא כתרועה אחת.

ואף שלשת התקיעות האחרונות שיעורם הוא כך. אלא שהתנא לא הוצרך לומר זאת בפירוש, מאחר שכבר שנינו את שיעור התקיעות הראשונות, ומובן מאליו ששיעור התקיעות האחרונות שוה לראשונות.[54]

ואילו **תנא ברא — קא חשיב חד בבא, ותו לא**. התנא שבברייתא החשיב רק את התקיעה והתרועה שבסדר אחד בלבד.

וכך אמר: שיעור תקיעה אחת — כשיעור תרועה אחת.

ונמצא שדעת כל התנאים שוה. כי היות ושנינו בברייתא ששיעור תקיעה אחת הוא כתרועה אחת, נמצא ששיעור שלש תקיעות הוא כשיעור שלש תרועות, וכפי ששנינו במשנה.

שנינו במשנה: **שיעור תרועה כשלש יבבות.**

---

51. רע״ב.

52. בין בראש השנה ובין בשאר ימות השנה. רע״ב.

53. ר״ן.

54. ר״ן. ולדבריו שיעור תקיעה אחת כתרועה אחת. וכן כתבו רש״י ורוב הראשונים. [אבל

ומקשינן: **והתניא: שיעור תרועה — כשלשה שברים!**

והרי שברים הם יותר ארוכים מיבבות!?[55]

אמר אביי: אף על פי שאמרתי לעיל שאין המשנה והברייתא חולקות בענין שיעור אורך התקיעה, **בהא**, בענין שיעור התרועה — **ודאי פליגי!**

ודאי הוא שנחלקו, ואי אפשר למצוא שום תירוץ ליישב את דבריהם שלא יסתרו זה לזה.

ובהכרח שבכך נחלקו: לדעת משנתנו — תרועה היא שלש יבבות. ולדעת הברייתא — שלשה שברים.

וממשיך אביי ומבאר טעם מחלוקתם:

דכתיב [במדבר כט]: **"יום תרועה יהיה לכם".**

ומתרגמינן: "יום יבבא יהא לכון". ומכאן, שתרועה היא יבבא.

ומה היא יבבא?

כתיב באימיה דסיסרא, נאמר על הבכי של אם סיסרא [שופטים ה]: **"בעד החלון נשקפה, ותיבב** [ובכתה] **אם סיסרא".**

ולמדים אנו מכאן שהיבבא שהזכיר התרגום בענין תקיעת ראש השנה, לשון בכי הוא, כבכיה של אם סיסרא.

ונחלקו התנא שבמשנתנו והתנא שבברייתא בפירוש לשון הקודש מהו "ותיבב":[56]

מר, התנא שבברייתא, שאומר ששיעור תרועה כשלשה שברים, **סבר: גנוחי גנח**, יבבה כגניחות אדם חולה המאריך בגניחותיו.

ומר, התנא שבמשנתנו, **סבר: ילולי יליל.** כאדם הבוכה בקולות קצרים הסמוכים זה לזה.[57]

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את מקור דברי משנתנו בענין סדר התקיעות:

תנו רבנן:

נאמר בתורה בענין ראש השנה "יום תרועה". ולא הוזכר בפירוש במה נעשית תרועה זו.

מנין שהתרועה שהוזכרה בראש השנה

דעת הרמב"ם ששיעור שתי התקיעות שבסדר אחד הוא כשיעור תרועה. שופר ג ד].

55. כך פירש רש"י. וכן נראה מדברי תוספות, אבל הטור [סי' תקצ] הביא בשם בעל העיטור שאין חילוק בין תרועה לשברים, אלא ששברים הם שלשה קולות מופסקים, ואילו התרועה היא בלא הפסק כעין יללה. וכן כתב בשם הרמב"ם [ועיין בבית יוסף שם]. והיינו תרועה הנהוגה אצל התימנים ועוד קהילות.

[ובריטב"א משמע שבין השברים ובין התרועה הם בלא הפסקה בין קול לקול, אלא שהשברים ארוכים מן התרועה. וכ"כ בהערת המהדיר שם בשם דרשת הרמב"ן וכן נהגו במדינת גרמניה].

56. ר"ח.

57. דעת הראב"ד שלמסקנת אביי, מאחר שהברייתות חולקות בשיעור השברים, יש לפרש

נעשית **בשופר**, ולא בחצוצרה או בכלי אחר?

תלמוד לומר [ויקרא כה] בענין יום הכיפורים שבשנת היובל: "**והעברת שופר תרועה**". מכאן שהתרועה נעשית בשופר.

אך, **אין לי** ראיה **אלא** ש**ביובל** התרועה נעשת בשופר!

אבל **בראש השנה** — **מנין** שאף התרועה שהוזכרה בו נעשת בשופר?

תלמוד לומר בענין היובל: "והעברת שופר תרועה **בחדש השביעי** בעשור לחדש, ביום הכיפורים תעבירו שופר".

שאין תלמוד לומר, שהרי אין צורך לומר "**בחדש השביעי**", שהרי נאמר בהמשך הפסוק ביום הכיפורים, וכבר נאמר בתורה שיום הכיפורים הוא בחודש תשרי, שהוא השביעי למנין החדשים. [ר"ן]

ואם כן, **מה תלמוד לומר** לאיזה צורך נאמר "**בחדש השביעי**"?

לומר לך, **שיהיו כל תרועות של חדש שביעי**, תשרי [בין התרועה שבראש השנה, ובין התרועה שביום הכיפורים של היובל] **זה — כזה.**

כשם שהתרועה של היובל נעשת בשופר, כך התרועה של ראש השנה נעשת אף היא בשופר.

ובתורה לא הוזכרה בפירוש אלא תרועה בלבד.

ולפיכך יש לשאול: **ומנין** שתקיעה **פשוטה** [ארוכה] **לפניה**?

תלמוד לומר בענין היובל: "**והעברת שופר תרועה**".

"והעברת" היינו העברת קול אחד.

כלומר, תקיעה ארוכה, ולא תרועה, שהיא כמה קולות.[58]

ומאחר שנאמר תחילה "והעברת שופר", ואחר כך נאמר "תרועה" למדנו שתקעו לפני התרועה.

ומנין שתקיעה **פשוטה לאחריה**, אחרי התרועה?

בענין שיעור התקיעה, שבין המשנה ובין הברייתא דיברו בתקיעה אחת. ומשנתנו שסוברת שתרועה היא שלש יבבות, סוברת שהתקיעה היא כשלש תרועות, שהם כשיעור 9 קולות כל שהן. ואילו הברייתא שסוברת שתרועה היא שלשה שברים שהם כשיעור 9 קולות, אמרה ששיעור תקיעה אחת כתרועה אחת. והכל מודים ששיעור תקיעה 9 קולות. בין בתר"ת ובין בתש"ת ותשר"ת.

[עיין הלכות שופר ג ד. וכן כתב הר"ן כאן בשמו. וכ"כ הרשב"א]. אבל דעת תוספות ששיעור התקיעה הוא כשיעור התרועה שאחריה. לכל תנא כשיטתו, וממילא, שיעור תקיעה של תשר"ת ארוך משל תר"ת. ותש"ת. וכן כתב הר"ן בשם הגאונים. וכן פסק השו"ע [תקצ ג].

58. וזהו כשיטת רש"י ותוספות הנ"ל [הערה 55] שתרועה היא קולות נפרדים זה מזה.

אבל לדעת הריטב"א [שם] שתרועה היא בלא הפסק, יש לפרש ש"והעברת" משמע בהעברה אחת בלא סילסול ושבירת הקול.

תלמוד לומר: "והעברת שופר תרועה. **תעבירו שופר**". מכאן שאחר התרועה העבירו שנית תקיעה פשוטה בשופר.

ואין לי ראיה לכך שתקעו תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה, **אלא ביובל** שבו נאמר הפסוק הזה.

אבל **בראש השנה — מנין** שתוקעים בו תקיעה לפני התרועה, ותקיעה לאחריה?

תלמוד לומר בענין היובל: "**בחדש השביעי**".

לד-א **שאין תלמוד לומר**, שהרי אין צורך לומר "**בחדש השביעי**", שהרי כבר נאמר "ביום הכיפורים", והכל יודעים שיום הכיפורים הוא בחדש השביעי!

ומה תלמוד לומר, ולאיזה צורך נאמר "**בחדש השביעי**"?

לומר לך, **שיהו כל תרועות החדש השביעי — זה כזה.**

וכשם שבתרועה של יום הכיפורים, תוקעים תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה, אף בראש השנה עושים כן.

ומנין לשלש, שתוקעים שלש סדרות של תקיעות [למלכיות, זכרונות, ושופרות] שכל סדר הוא של **שלש שלש** תקיעות, דהיינו כל סדר תוקעים תקיעה, תרועה, ותקיעה [כפי שהתבאר לעיל]?

תלמוד לומר:

[א] בענין היובל נאמר [שם]: "**והעברת שופר תרועה**".

[ב] בענין ראש השנה נאמר [ויקרא כג כד]: "**שבתון זכרון תרועה**".

[ג] עוד נאמר בענין ראש השנה [במדבר כט]: "**יום תרועה יהיה לכם**".

וכאשר נצרף את המקראות האמורים בראש השנה וביובל, נמצא שהוזכרו שלש פעמים תרועות במקרא, ללמד שתקעו שלשה סדרים, בין בראש השנה, ובין ביובל.

אך יש לשאול: הרי שלשת התרועות הללו לא נאמרו בענין אחד.

ומנין ליתן את האמור, התרועה האמורה במקרא, **של זה** שבראש השנה, **בזה**, ביובל.

ואת התרועה **של זה** שביובל, **בזה**, בראש השנה?

וכאילו נכתב שלש פעמים "תרועה", בין בראש השנה ובין ביובל.(59)

תלמוד לומר, לכך נאמר "**שביעי**" ["בחדש השביעי"] בראש השנה, ו"**שביעי**" ביובל.

ללמד **גזירה שוה**. וכל מה שאמור בזה, הרי הוא כאמור גם בחבירו.

---

59. הגמרא להלן מקשה: הרי הכתוב הקיש את כל תרועות החדש השביעי זה לזה, כפי שהביאה הברייתא לעיל, ואם כן מה היא שאלת הברייתא כאן?

הא כיצד? כמה תוקעים בסיכום?

שלש סדרות [שבכל אחת מהן יש שלש תקיעות], **שהן** בסך הכל **תשע** תקיעות.

ושיעור תקיעה כתרועה.

ושיעור תרועה כשלשה שברים.(60)

ומקשינן על דברי הברייתא: **האי תנא, מעיקרא מייתי לה בהקישא.** בתחילת הברייתא התנא לומד שראש השנה שוה ליום הכיפורים מהיקש, שנאמר בענין היובל "בחדש השביעי" [ומילים אלו מיותרות, ובאו] ללמד שיהיו כל תקיעות החדש השביעי שוים.

ואילו השתא, בסוף הברייתא, **מייתי לה בגזירה שוה.** התנא למד שכל התרועות האמורות בזה הרי הם כאמורות בחבירו, בגזירה שוה, שנאמר "שביעי" בראש השנה, ו"שביעי" ביום הכיפורים.

ונמצא, שדברי התנא סותרים זה את זה! שהרי מאחר שהוקשו כל התרועות שבחדש השביעי זה לזה, בעל כרחך כל התרועות האמורות בזה נאמרו גם בחברו, שאם לא כן קשה: הרי בראש השנה נאמרו שתי תרועות, וביום הכיפורים נאמרה אחת, ואין הם שוים! אלא בהכרח אתה צריך לתת את של זה בזה!(61)

ומתרצינן: **הכי קאמר**, כך התכוין התנא לומר:

אי לאו גזירה שוה, אילו לא נאמר למשה בסיני ללמוד "שביעי" "שביעי" לגזירה שוה, אין אדם לומד גזירה שוה מדעתו.

ואז, **הוה מייתינא לה בהיקישא**, הייתי לומד זאת מדעתי בהיקש.

[שנאמר ביובל "בחדש השביעי", לומר שיהיו כל תרועות החודש השביעי זה כזה], מפני שאדם יכול ללמוד היקש מדעתו אף במה שלא קיבל מרבותיו.

אבל, **השתא, דאתיא גזירה שוה** [הלכה למשה מסיני] ולימדה אותנו שדיני התרועה שבראש השנה ושביובל שוים, ממילא **הקישא לא צריך.**

הגמרא מביאה ברייתא הלומדת שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה ממקום אחר:

והאי תנא שבברייתא שלפנינו, **מייתי לה** לומד זאת **בגזירה שוה** מהתקיעות שתקעו **במדבר** כדלהלן:

דתניא:

נאמר [במדבר י]: "וידבר ה' אל משה לאמר, עשה לך שתי חצוצרות כסף. והיו לך למקרא העדה [לקרוא לסנהדרין ולעם על ידי החצוצרות] ולמסע את המחנות".

בשעת מסע המחנות היו תוקעים בהם לסימן שידעו שצריכים לנסוע.

---

60. היינו שלשה שברים. ולכאורה כ"ף הדמיון ["כשלשה"] מיותרת ואכן הרשב"א לעיל לג ב גורס "שלשה שברים" ועיין לעיל הערה 48.

61. כך פירש רש"י.

אך קשה: אמנם למדנו בהיקש את דיני התרועה עצמה — שהיא בשופר, ושתוקעים תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה, אבל מנין

ונאמר [שם פסוק ה]: "ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה".

ושנו בברייתא: אף על פי שנאמר "**ותקעתם תרועה**" אין הכוונה שתתקעו תרועה בלבד, אלא לשון **תקיעה** ["ותקעתם"] **בפני עצמה** היא, **ותרועה בפני עצמה** היא.

וכך כוונת הכתוב:

"ותקעתם" — תקיעה.

ואחר כך הריעו — "תרועה".

והברייתא תמהה: **אתה אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה?! או**, אולי, מה שאמרנו **אינו** נכון, **אלא תקיעה ותרועה אחת היא**, וכך אמר הכתוב "היו תוקעין תרועה"!

עונה הברייתא: **כשהוא** [כשהכתוב] **אומר** [בהמשך הפרשה, בפסוק י]: "**ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו**".

הוי אומר שלשון **תקיעה, בפני עצמה** היא.

ולשון **תרועה, בפני עצמה** היא. שהרי אם אף על תרועה אפשר לומר "תתקעו", איך נפרש את הכתוב "תתקעו ולא תריעו", הרי התקיעה היא היא התרועה! (62)

ומכאן שלפני המסעות תקעו ואף הריעו.

וכך אמר הכתוב: "ותקעתם" — תקיעה. והריעו — "תרועה". "ונסעו המחנות החונים קדמה".

ומנין שפשוטה לפניה, לפני התרועה?

תלמוד לומר: "**ותקעתם**", ואחר כך נאמר "**תרועה**".

ומנין שפשוטה לאחריה?

תלמוד לומר [שם פסוק ו]: "**תרועה יתקעו** למסעיהם".

"תרועה" נאמרה ראשונה, ואחר כך נאמר "יתקעו".

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: אינו צריך ללמוד זאת מסדר הפסוק "תרועה יתקעו".

אלא, **הרי הוא**, הכתוב, **אומר** שם:

"ותקעתם תרועה — ונסעו המחנות החונים קדמה [במזרח]".

"**ותקעתם תרועה שנית** — ונסעו המחנות החונים תימנה [בדרום]":

שאין תלמוד לומר "שנית".

שהתרועות האמורות בזה נאמרו גם בחבירו. וצריך עיון. תוספות הרא"ש.

ומטעם זה פירשו הרז"ה והריטב"א את שאלת הגמרא באופן אחר. [דהיינו — מאחר שנאמרה גזרה שוה, מדוע הוצרכנו להיקש כדי לדעת שהתקיעה נעשיתב שורפ ושתוקעים לפניה ולאחריה?]

[ובסוף דברי בעל המאור כתוב שרבינו שלמה פירש כן. ויש שם טעות סופר, וצ"ל "לא פירש כן". ערוך לנר].

62. כך נראה מפשטות לשון הגמרא. אך רש"י כאן האריך קצת, ואף סדר לשונו צריך ביאור. ועיין היטב סוכה נג ב ורש"י שם.

אין צורך לומר "ותקעתם שנית", שהרי הכתוב כבר אמר שתקעו תקיעה אחת לפניה, ונסעו המחנות שבמזרח. וגם אילו לא נאמר כאן "ותקעתם שנית", גם היה מובן מאליו שזו היא התקיעה השניה.

ויש לשאול: **ומה תלמוד לומר**, לאיזה צורך נאמר "**שנית**"?

אלא, **זה בנה אב**, זה מלמד, **שכל מקום שנאמר "תרועה" — תהא תקיעה שניה לה**, אחריה.

וכך אמר הכתוב: "ותקעתם תקיעה שנית לתרועה".(63)

וממשיכה ושואלת הברייתא:

אין לי מקור לומר שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, **אלא במדבר** בלבד.

אבל, **בראש השנה — מנין**?

תלמוד לומר, לכך נאמר "**תרועה**" בענין ראש השנה, ו"**תרועה**" במדבר, **ללמוד** זה מזה **בגזירה שוה**.

וממשיכה הברייתא:

ושלש תרועות נאמרו בראש השנה:

א. "**שבתון זכרון תרועה**" [ויקרא כג].

ב. "**יום תרועה**" [במדבר כט].

ג. "**והעברת שופר תרועה**" [ויקרא כה]. ופסוק זה נאמר בענין יום הכיפורים שביובל. אך לומדים את ראש השנה מיום הכיפורים בגזירה שוה.

ושתי תקיעות לכל אחת ואחת, תקיעה לפני כל תרועה ותקיעה לאחריה.

מצינו [נמצאנו] **למדין** שבסך הכל **שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בראש השנה.**

ואף על פי שדרשנו את שלושת התרועות האלו, לומר שתוקעים שלש סדרים, בכל זאת, אין כל התקיעות הללו מדברי תורה. אלא, חלקם הוא מן התורה, וחלקם מדרבנן, שאמרו לתקוע על סדר מלכיות זכרונות ושופרות, ודרשו מהפסוק כדבריהם, כדי להסמיך ולחזק את תקנתם. וכדלהלן:

שתים, שתי תרועות נדרשות **מדברי תורה.**

ואחת, מדברי סופרים:

[א] "**שבתון זכרון תרועה**"

ונראה לומר, שהוקשה לרש"י, שגם אם נפרש את "ותקעתם תרועה" שהתרועה עצמה נקראת כאן תקיעה, הרי גם תקיעה פשוטה נקראת כך, ואם כן, יש לפרש את "תתקעו ולא תריעו" שתתקעו תקיעה פשוטה ולא תרועה.

ולכן הוא ביאר שמסדר הפסוקים נראה, ש"ובהקהיל את הקהל" בא לומר במה שונה תקיעת הקהל העם מתקיעת מסע המחנות.

וכך אמר הכתוב: "ובהקהיל את הקהל, תתקעו [כמו שתקעתם במסעות דלעיל]. ולא תריעו [כפי שהרעותם במסעות דלעיל].

ועל זה כתב רש"י: מכלל דבמסעות [דלעיל] תתקעו ותריעו קאמר. ותרועה לא קרי לה [כאן בענינו] תקיעה. הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה.

63. בפשטות רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן נורי מביא מקור רק לתקיעה שאחרי התרועה,

[ב] "**והעברת שופר תרועה**" —

פסוקים אלו נדרשים **מדברי תורה**, כנגד שתי תרועות.

אבל הפסוק השלישי "**יום תרועה יהיה לכם**" — **לתלמודו הוא בא**, הרי הוא בא לצורך גזירה שוה "תרועה תרועה" ממדבר. ללמדנו שתוקעים תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. ואי אפשר למנות אותו במנין התרועות שבראש השנה.

רבי שמואל בר נחמני אמר בשם **רבי יונתן**: תרועה **אחת מדברי תורה, ושתים מדברי סופרים**:

הפסוק "**והעברת שופר תרועה**", נדרש **מדברי תורה** לחיוב תרועה אחת. ואילו הפסוקים: [א] "**שבתון זכרון תרועה**", [ב] ו"**יום תרועה יהיה לכם**" — **לתלמודו הוא בא**, נכתבו כדי ללמוד מהם דבר הלכה כדלהלן.

והוינן בה: אמנם מובן שפסוק אחד לתלמודו הוא בא, שצריך את הפסוק ללמוד "תרועה תרועה" לגזירה שוה מן המדבר [שתוקעים תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה].

אבל על רבי יונתן שאמר ששני כתובים באו לתלמודם, יש לשאול:

מאי "**לתלמודו הוא** [הפסוק השני] **בא**"?

ומשנינן: **מיבעי**, צריך פסוק אחד מהם ["יום תרועה"], ללמד שתוקעים **ביום ולא בלילה**. והשני לגזירה שוה.

ומקשינן: **ואידך**, ותנא קמא, שדרש שתי תרועות מדברי תורה, **ביום ולא בלילה מנא ליה**, מנין הוא למד שתוקעים ביום ולא בלילה? [הרי לדעתו הפסוק "יום תרועה" לא נכתב לצורך לימוד זה!]

ומתרצינן: **נפקא ליה** דין זה יצא לו מן הפסוק "**ביום הכיפורים** [של יובל] תעבירו שופר".

ודרש ביום הכיפורים ולא בליל הכיפורים. ודיני תקיעת ראש השנה נלמדים מתקיעת היובל בגזירה שוה "שביעי" "שביעי", וכדלעיל.

ותמהינן: **אי מ"ביום הכיפורים" יליף**, אם התנא ששנה את הברייתא הזאת אף הוא לומד את דיני תקיעת ראש השנה בגזירה שוה מתקיעת יום הכיפורים. אם כן יש לשאול:

מדוע הוצרך התנא ללמוד גזירה שוה ממדבר ["תרועה תרועה"] שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה, ותקיעה פשוטה לאחריה?

נגמור נמי מינה. נלמד בגזרה שוה מיום הכיפורים גם לענין שתוקעין **פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה!**

שהרי ביום הכיפורים של יובל נאמר "והעברת שופר תרועה", ונאמר "תעבירו

אך לא לתרועה שאחריה.

אך בגמרא נג ב מוכח שאף לענין תרועה שלפניה אין הוא מודה לתנא קמא. [ויש בגמרא שם חילופי גירסאות, עיין היטב במהרש"ל ומהרש"א שם].

וכבר עמד על זה בעל טורי אבן. עי"ש.

שופר", והעברה זו היינו תקיעה פשוטה [וכפי שאמרה הגמרא לעיל לג ב].

ומתרצינן: התנאים ששנו את הברייתא הזאת [תנא קמא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. והאחרים], **"והעברת" "תעבירו" לא משמע להו.** אין הם מפרשים את המילים "והעברת" ו"תעבירו" מלשון תקיעה פשוטה.

ומקשינן: **אלא מאי דרשי בהו?** מה הם דורשים מכך שאמר הכתוב:

[א] "והעברת"

[ב] "תעבירו"

ומתרצינן:

[א] **"והעברת"** — דורשים **כדרב מתנא.**

דאמר רב מתנא: "והעברת", מלמד שצריך לתקוע בשופר **דרך העברתו**, כדרך שהשופר "עובר", גדל בראשו של האיל.

מכאן שאם הפך את השופר, דהיינו הרחיב את חלקו הצר, והצר את הרחב, ותקע בו — לא יצא. [כדלעיל כז ב].

[ב] **"תעבירו"** — נכתב פעם שניה, כי אילו נאמרה פעם אחת בלבד לשון העברה, היינו טועים ומפרשים **דקאמר רחמנא נעבריה ביד.**

שכוונת הכתוב לומר שצריך להעביר את השופר ביד, ואין הכוונה שצריך לתקוע, לכן נאמר לשון העברה פעמיים, ללמד מיתור הפסוק שהכוונה לתקיעה דרך העברה, כלומר, תקיעה בשופר שאינו הפוך.[64]

ומקשינן: **ואידך**, יש להקשות על התנא ששנה את הברייתא הקודמת דלעיל, שדרש "והעברת" "והעבירו" מלשון תקיעה פשוטה. ולמד מכאן שתקעו תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה:

הרי שני דברים למדנו עכשיו מלשון העברה:

[א] דרך העברתו ולא הפוך. [ב] שאין כוונת הכתוב להעברה ביד!

ולדברי התנא שבברייתא דלעיל, הרי אין לשונות ההעברה הללו מיותרים, ומנין נלמד לדבריו את שני הדברים הללו?

ומתרצינן:

[א] את דינו של **רב מתנא** [שצריך לתקוע דרך העברתו] למד התנא דלעיל **מדשני קרא בדיבוריה.**

מזה שהפסוק שינה בלשונו ולא אמר "ותקעתם", אלא "והעברתם", משמע שחוץ ממה שלמדים מכאן לתקיעה פשוטה, למדים משינוי הלשון שצריך לתקוע דרך העברה.

[ב] הלימוד השני שלמדנו, שאין כוונת הכתוב להעברה ביד, הוא מיותר לדעת התנא דלעיל. כי **תעבירו ביד — לא מצית אמרת.** אינך יכול לומר שכוונת הכתוב היא להעברה ביד, **דגמר העברה העברה ממשה,** מפני שלמדים את ההעברה האמורה כאן מן ההעברה הכתובה במשה רבינו, כדלהלן:

---

64. כך נראה מדברי רש"י. וכך כתב הרשב"א [בסוף ד"ה ה"ג ר"ח, בתוך הדברים]. ועיין תוספות.

כתיב הכא [כאן]: **"והעברת שופר תרועה"**.

וכתיב התם [שמות לו]: **"ויצו משה ויעבירו קול במחנה"**.

מה להלן, בקול. כשם שההעברה האמורה שם היתה על ידי קול [ולא העברה ביד].

אף ההעברה האמורה **כאן**, ביום הכיפורים, היא **בקול** ולא ביד.

והגמרא מקשה על התנא ששנה את הברייתא האחרונה, שלמדים תקיעה לפניה ולאחריה בגזירה שוה ממדבר:

ומקשינן: **ולהאי תנא, דמייתי לה ממדבר**, לתנא הזה שלמד זאת בגזירה שוה ממדבר.

אי, אולי נאמר, **מה להלן חצוצרות**, כשם שהתרועה המוזכרת במדבר היתה על ידי חצוצרות, כך, **אף** התרועה המוזכרת **כאן** בראש השנה, היא על ידי **חצוצרות**!

ומנין לנו שהתרועה שהוזכרה בראש השנה היא בשופר?

ומתרצינן: **תלמוד לומר** [תהלים פא]: **"תקעו בחדש** [בראש חדש] **שופר, בכסה ליום חגנו"** — בחג שהירח מתכסה בו.

ואי זהו חג שהחדש [שהירח] **מתכסה בו**?

הוי אומר: זה ראש השנה! שהוא החג היחידי שחל בראש חדש!

וקאמר רחמנא באותו פסוק: "תקעו **שופר**".

ומכאן שהתרועה שהוזכרה בראש השנה נעשתה בשופר.

העולה מדברי הגמרא הוא, שמדאורייתא תוקעים בראש השנה תקיעה תרועה ותקיעה. ונחלקו בדבר:

יש אומרים, שמדאורייתא תוקעים שני סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה.

ורבנן תיקנו לתקוע במלכויות זכרונות ושופרות, דהיינו שלשה סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה.

ויש אומרים שמדאורייתא תוקעים סדר אחד של תקיעה תרועה ותקיעה בלבד, והשאר מדרבנן.

הסוגיא שלפנינו דנה כיצד תוקעים את סדר תקיעה תרועה ותקיעה:

אתקין [הנהיג] **רבי אבהו בקסרי** שיהיו תוקעים כסדר הזה: **תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה**.

ותמהינן על הנהגתו של רבי אבהו: **מה נפשך**, איך רבי אבהו סובר?

אי ילולי יליל, אם לדעתו תרועה שהוזכרה בתורה היא יללה בקולות קצרים [כדעת משנתנו] — **לעביד**, יעשו **תקיעה תרועה ותקיעה**, בלא שברים!

ואי גנוחי גנח, ואם דעתך כדעת הברייתא [לעיל לג ב] שתרועה היא גניחות ארוכות קצת — **לעביד**, יעשו **תקיעה, שלשה שברים, ותקיעה**, בלא תרועה!

ומדוע תיקן רבי אבהו שיתקעו גם שברים וגם תרועה?

ומתרצינן: **מספקא ליה**, רבי אבהו הסתפק מה היא תרועה האמורה בתורה, **אי גנוחי גנח, אי ילולי יליל**. האם היא גניחות ארוכות דהיינו שברים, או יללות קצרות דהיינו תרועה.

ולכן הנהיג שיתקעו שברים ותרועה.

מתקיף לה רב עוירא: מאחר שרבי אבהו הסתפק מה היא התרועה האמורה בתורה, אם כן: **ודלמא ילולי הוה**, שמא התרועה היא יללה קצרה ולא שברים. והתורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה סמוך לתרועה. ואילו כאשר האדם תוקע תקיעה שברים תרועה כפי תקנת רבי אבהו, הרי הוא **קא מפסיק** על ידי **שלשה** שברים **בין התרועה לבין התקיעה** שלפניה!

ואין התקיעה סמוכה לתרועה!

ומתרצינן: כדי לצאת מידי החשש הזה, הנהיג רבי אבהו **דהדר עביד**, שאחרי שתקע התוקע תשר"ת [ת'קיעה ש'ברים ת'רועה ת'קיעה] היה חוזר ותוקע **תקיעה, תרועה, ותקיעה**. ולא היה מפסיק בין התקיעה לתרועה.

מתקיף לה רבינא: **ודלמא** שמא התרועה האמורה בתורה **גנוחי הוה**, היא גניחות, דהיינו שברים, ולא מה שנקרא אצלנו תרועה.

והתורה אמרה לתקוע תקיעה פשוטה מיד לאחר השברים.

ואילו כאשר האדם תוקע תקיעה, שברים תרועה, ותקיעה [כפי תקנת רבי אבהו] הרי קא מפסקא , מפסיקה התרועה בין השברים לבין התקיעה שאחריה, ואין התקיעה סמוכה לשברים! (65)

ומתרצינן: כדי לצאת מידי חשש זה, הנהיג רבי אבהו **דהדר עביד תש"ת** — שאחרי שתקעו תשר"ת [ת'קיעה ש'ברים ת'רועה ת'קיעה] היו חוזרים ותוקעים תש"ת [ת'קיעה ש'ברים ת'קיעה].

ולא היו מפסיקים בין השברים לתקיעה.

וכן היו תוקעים גם תר"ת, כמבואר לעיל.

ומקשינן: **אלא**, מאחר שהוצרכו לתקוע תש"ת [ת'קיעה ש'ברים ת'קיעה] בפני עצמו ותר"ת [ת'קיעה ת'רועה ת'קיעה] בפני עצמו, **רבי אבהו — מאי אתקין!?**

מה תיקן רבי אבהו בכך שהנהיג שיתקעו אף תשר"ת [ת'קיעה ש'ברים ת'רועה ת'קיעה].

---

65. להלן [בסוף העמוד] אמר רבי יוחנן: "שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא". משמע שלא איכפת לנו שהפסיק בין תקיעה לתרועה ויצא. ואם כן, מדוע פשוט לגמרא כאן שאם הפסיק בין התקיעה לתרועה לא יצא?

ותירצו הראשונים בשם הרמב"ן: דוקא התוקע תקיעה לשם מצוה בין תקיעה לתרועה, הרי זה מפסיק ביניהם [ומשבש את סדרן], מפני שלא תקע תקיעה לפניה ולאחריה, אבל אם הפסיק בשאר דברים, ואפילו בתקיעה שאינה לשם מצוה, אין בכך כלום. [שאין סדר התקיעה משתבש על ידי כך].

והרשב"א מפקפק בזה, אך כתב שלמעשה יש להחמיר כדברי הרמב"ן, וכן הביאו להלכה בשו"ע [תקפח ב] בשם "יש אומרים".

[ועיין תירוצים נוספים בראשונים].

הרי **אי**, אם תרועה האמורה בתורה היינו **גנוחי גנח** [שברים] — **הא עבדיה**, הרי עשו כן בנפרד תש״ת.

ואי היינו **ילולי יליל** — **הא עבדיה** הרי עשו כן בנפרד תר״ת!

ולמה הוצרכו לתקוע אף תשר״ת?.

ומתרצינן: **מספקא ליה**, רבי אבהו הסתפק: **דלמא**, שמא תרועה האמורה בתורה היא שני הדברים יחד, דהיינו **גנח ויליל**. מתחיל בשברים ומסיים בתרועה.

ולפיכך הנהיג שיתקעו תקיעה, ואחריה שברים — תרועה, שזאת ״תרועה״ האמורה בתורה, ואחריה תקיעה.

ומקשינן: **אי הכי**, אם אכן רבי אבהו הסתפק שמא ״תרועה״ האמורה בתורה היא שברים ותרועה יחד — **ליעבד נמי איפכא!**

היה ראוי לעשות גם להיפך: **תקיעה, תרועה, שלשה שברים, ותקיעה.**

כי **דלמא** שמא תרועה האמורה בתורה היינו **יליל וגנח**, שמתחיל בתרועה ומסיים בשברים!

ומתרצינן: מאחר שתרועה היא יבבה, דהיינו בכי [וכפי שהגמרא למדה לעיל לג ב מהפסוק ״ותיבב אם סיסרא״], הרי **סתמא דמילתא כי מיתרע באיניש מילתא — ברישא גנח, והדר יליל**. מן הסתם, כאשר קורה לאדם דבר רע, תחילה הוא גונח גניחות ארוכות, ואחר כך הבכי נעשה מהיר [ואז הוא מיילל בקולות קצרים, הסמוכים זה לזה].

ולפיכך אף תרועה האמורה בתורה, אם היא כוללת את השברים והתרועה, אין זה אלא כדרך הבוכים — קודם שברים, ואחר כך תרועה. (66)

שנינו במשנה: **תקע ב**תקיעה **הראשונה** שלפני התרועה, תקיעה כדרכה. **ומשך**, והאריך **בשניה** שאחרי התרועה, **כשתים** כדי לצאת בחציה ידי חובת התקיעה שבסוף הסדר הראשון, ובחציה השני לצאת ידי חובת התקיעה שבתחילת הסדר השני — אין בידו אלא אחת.

[ומכל מקום, אף לדעת הרמב״ן. אם תקע 4 או 5 שברים במקום 3, אין בזה הפסק. מפני שכולם ממין השברים. ר״ן שו״ע].

66. שאלו את רב האי גאון: וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן לישראל לתקוע תשר״ת תש״ת ותר״ת, לא היו ישראל יוצאים ידי מצות שופר?!

והשיב רב האי גאון: מדאורייתא יוצאים בין בשברים, בין בתרועה, ובין בשברים ותרועה יחד, שכולם נקראים ״תרועה״. והיו מנהגים חלוקים בישראל, יש שהיו תוקעים שברים ויש שהיו תוקעים תרועה, ואף הברייתות דלעיל. [שבאחת שנינו ג׳ שברים ובאחת ג׳ יבבות] לא נחלקו להלכה במה יוצאים. אלא כל תנא שנה כמנהג מקומו, אלא שהיה נראה להדיוטות כאילו יש מחלוקת בדבר, ולפיכך תיקן רבי אבהו שיהיו הכל נוהגים מנהג אחד. [דברי רב האי גאון מובאים בבעל המאור, בר״ן וריטב״א. וכן ברשב״א בקצרה.

ולפי דברי רב האי, יישבו הראשונים את המנהג שהיה בימיהם, שתקעו תשר״ת במלכיות, תש״ת בזכרונות, ותר״ת בשופרות. וקשה: מדוע

לד-ב **אמר רבי יוחנן**: מי **ששמע תשע תקיעות**, שלשה סדרים של שלש תקיעות, ובכל סדר "תקיעה תרועה ותקיעה" [ובסך הכל תשע תקיעות, כולל תרועות],(67) אפילו שמע תקיעות מפוזרות **בתשע שעות ביום — יצא**. ואף על פי שאין התקיעות רצופות זו אחר זו.

תניא נמי הכי: **שמע תשע תקיעות** אפילו היו מפוזרות **בתשע שעות ביום — יצא.**

ואם שמע תשע תקיעות **מתשעה בני אדם כאחד,**(68) **תקיעה מזה ותרועה מזה — יצא.**

כי בדבר החביב על האדם הוא מסוגל לשמוע שני קולות כאחד, אפילו כשהם יוצאים משני בני אדם.(69)

ואפילו השומע תשע תקיעות **בסירוגין**, שאין התקיעה והתרועה רצופים זה אחר זה, אלא בהפסקות.(70) **ואפילו** אם היה הסירוג **כל היום כולו** — יצא.

לא תקעו בכל ברכה תשר"ת תש"ת ותר"ת כדי לצאת מידי ספק?

ולדברי בה"ג ניחא, מאחר ויצאו ידי חיוב דאורייתא בתקיעות מיושב, לא תיקנו תקנת רבי אבהו גם בברכות. שהרי זה טורח על הציבור, ומעיקר הדין יוצאים בכל מיני התרועות. [רשב"א ר"ן ריטב"א ועיין רי"ף].

אבל מדברי תוספות נראה שספיקו של רבי אבהו הוא ספק דאורייתא, האם תרועה היא שברים או תרועה או שניהם יחד. וכן כתב הרמב"ן במלחמות. [וכן הביא הריטב"א בשם יש אומרים ע"ש בד"ה ונשאל רב האי].

ולפיכך הנהיג רבנו תם לתקוע תשר"ת במלכויות ובזכרונות ובשופרות, [ולא חש להפסק שבין תקיעה לתרועה. עיין תוספות וריטב"א בשם רבנו תם].

להלכה: בשלחן ערוך [תקצב א] כתב שנוהגים לעשות תשר"ת למלכיות, תש"ת לזכרונות, ותר"ת לשופרות, כמנהג הקדום שהובא בראשונים.

והרמ"א כתב כדברי רבנו תם. שתוקעים תשר"ת בכולם.

והמשנה ברורה הביא את דברי השל"ה, שהמובחר לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת בכל ברכה. אך במקום שנהגו כהרמ"א אין לשנות.

67. רבי יוחנן מונה 9 תקיעות לדין דאורייתא, אבל לאחר תקנת רבי אבהו שיש שלשה סדרים שלשה פעמים הרי אלו 27. [ריטב"א בסוף לד א ועיי"ש עוד].

68. כך תיקן רש"י את גירסת הספרים שהיתה לפניו. אבל גירסת הספרים מלכתחילה היתה כך: "מתשעה בני אדם כאחד לא יצא". ורש"י תמה על זה: הרי לעיל [כז א] הגמרא הסיקה שתרי קלי [שתי קולות] משני אנשים, נשמעים, בשופר שהוא מצוה חביבה. ואם כן מדוע אם שמע מתשעה כאחד לא יצא?

ולפיכך הגיה רש"י את הספרים: "מתשעה בני אדם כאחד תקיעה מזה ותרועה מזה יצא".

אבל תוספות כתבו שאם שמע תשע תקיעות כאחת לא יצא, ואף על פי ששני קולות נשמעים, בכל זאת צריך שיתקע תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה, וכאן הלא היו כולם בבת אחת, וכן פסק הרמב"ם [שופר ג ו], וכן פירשו הראשונים בסוגיתנו.

69. הגמרא לעיל כז א.

70. רבי יוחנן כבר אמר "שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא". והרי זה סירוגין! ומדוע רבי יוחנן חוזר על כך שנית?

ומאחר שרבי יוחנן אמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא. נמצא שיש שהות של שעה שלימה בין התקיעה לתרועה, וכן בין התרועה לתקיעה שאחריה, ואף על פי כן יצא.

ותמהינן: **ומי** וכי **אמר רבי יוחנן הכי** כך?!

והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: בקריאת ההלל ובמגילה, אם הפסיק באמצע קריאתו, **ושהה כדי לגמור את כולה — חוזר לראש** הקריאה!

ואם כן, גם התוקע בשופר והפסיק באמצע הסדר בין תקיעה לתרועה, אם שהה כדי לגמור את כל הסדר צריך לחזור לראש!

ומתרצינן: **לא קשיא:**

הא, זה שאמר רבי יוחנן השומע תשע תקיעות בתשע שעות יצא — **דידיה**, זו דעתו שלו.

ואילו **הא**, מה שאמר השוהה בקריאת ההלל והמגילה כדי לגמור את כולה חוזר לראש — **דרביה**, זו היא דעת רבי שמעון בן יהוצדק, רבו.

ותמהינן: **וכי דידיה לא**!?

וכי מה שאמר רבי יוחנן בשם רבו [שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש], זו אינה דעתו שלו?!

והא יש להוכיח שאף רבי יוחנן עצמו סובר כך, מהמעשה דלהלן:

רבי אבהו הוה שקיל ואזיל בתריה דרבי יוחנן, והוה קרי קריאת שמע. רבי אבהו הלך מאחורי רבי יוחנן וקרא קריאת שמע.

כי מטא למבואות מטונפות אישתיק, וכאשר הגיע למבואות מטונפות שתק והפסיק לקרוא, מפני שלדעת רבי אבהו אסור לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות [ברכות כד ב].

בתר דחליף, לאחר שעבר מהמבואות המטונפות, **אמר ליה** רבי אבהו לרבי יוחנן: **מהו לגמור**!? האם אני יכול להמשיך את קריאת שמע מהמקום שהפסקתי ולגמור אותה, או שעלי לחזור ולקרוא מן ההתחלה.

אמר ליה רבי יוחנן: **אם שהית** בהפסקה **כדי לגמור את כולה — חזור לראש!**

ומכאן, שאף רבי יוחנן עצמו סובר שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וחוזרת השאלה: היאך אמר רבי יוחנן שהתוקע תשע תקיעות בתשע שעות יצא?

ומתרצינן: לעולם רבי יוחנן עצמו סובר שאף אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר.

והכי קאמר ליה רבי יוחנן לרבי זירא:

לדידי — לא סבירא לי.

אני אינני סובר כמוך, במה שהפסקת לקרוא במבואות המטונפות.

אלא לדעתי, הקורא את שמע והגיע למבואות מטונפות מניח את ידו על פיו וממשיך לקרוא [כמבואר בברכות כד ב].

ונראה, שיש חידוש בכך שאף על פי ששמע את אותן סירוגין מתשעה בני אדם נפרדים, יצא.

ואף, במה ששאלת "מהו לגמור" אינני סובר כמוך, שהרי מדבריך יש להבין, שלדעתך המפסיק באמצע קריאתו צריך לחזור, אלא שאתה מסופק מהו שיעור ההפסקה המחייב לחזור לראש. ואילו אני סובר שלעולם אין המפסיק בקריאתו חוזר לראש.

אבל, **לדידך**, ששאלת אם צריך לחזור, משמע **דסבירא לך** שהמפסיק בקריאתו חוזר, ושאלת מהו השיעור המחייב לחזור לראש?

התשובה לשאלתך: **אם שהית כדי לגמור את כולה** הרי זה הפסק. **וחזור לראש.**(71)

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, הדנה באדם היודע לתקוע רק חלק מן התקיעות ולא כולן. וכן במי שאינו יודע את כל שלשת הברכות [מלכיות זכרונות שופרות], האם יתקע ויברך את מה שהוא יודע:

תנו רבנן:

בתעניות [שבשאר ימות השנה] היו מוסיפים בתפלת שמונה עשרה עוד שש ברכות. ואחרי כל ברכה מאותן שש ברכות, תקעו תקיעה, תרועה, ותקיעה, כמבואר במסכת תענית.

ואותן **תקיעות** שתוקעים בתעניות, **אין מעכבות זו את זו**, שאדם שיודע לתקוע תקיעה ולא תרועה [או להיפך] יתקע את אשר הוא יודע.

[ואילו בתחילה רבי יוחנן דיבר כששמע את כל התקיעות מאדם אחד אלא ששמען לסירוגין]. ולפיכך חזר רבי יוחנן ואמר, שאם שמע את התקיעות מתשעה בני אדם יצא אפילו אם שמען לסירוגין.

71. כך פירש רש"י. וכך הבינו הרי"ף [ברכות יד ב] והרמב"ם [קריאת שמע ב יב]. ופסקו להלכה כרבי יוחנן שאף מי ששהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש.

אבל, תוספות כתבו במסכת ברכות [כב ב ד"ה אלא], שאף לדעת רבי יוחנן אם שהה מחמת אונס, כגון שהיו מי רגלים שותתין על רגליו [והיה אסור לו לקרוא קריאת שמע], חוזר לראש. אבל אם שהה מרצונו, אין זה נחשב הפסק, ואינו חוזר לראש. ולפיכך אם שמע תשע תקיעות בתשע שעות והפסיק שלא מחמת אונס, יצא.

וכך אמר רבי יוחנן לרבי אבהו: "לדידי לא סבירא לי" — שצריך להפסיק לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות, ולכן אילו היית סובר כמותי, אזי אפילו אילו היית מפסיק לא היית צריך לחזור לראש, שהרי זו הפסקה שלא מחמת אונס. אבל — "לדידך דסבירא לך" — שצריך להפסיק לקרוא במבואות מטונפות, אם כן הפסקת מחמת אונס, [שהרי לדעתך לא יכולת לקרוא שם], ולפיכך עליך לחזור לראש. [וכן כתב הרשב"א שם בשם הראב"ד וכן פסק הרא"ש שם].

להלכה: בשלחן ערוך [או"ח סה א] פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם. שאם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. ואפילו אם שהה מחמת אונס.

והרמ"א שם פסק כדברי תוספות שאם השיהוי היה מחמת אונס חוזר לראש.

ולפי זה כתב מגן אברהם בהלכות תקיעת שופר [תקפ"ח ב] שמי ששהה בתקיעות מחמת אונס כדי לגמור את כולן, חוזר לראש, וכתב המשנה ברורה שהיינו דוקא באונס מחמת גופו של האדם או מקומו, אבל אם לא היה לו שופר וכיוצא בזה אינו חוזר. [ועיין בביאור הלכה שם].

וכן, אותן שש **ברכות** שמוסיפים בתפלת התעניות **אין מעכבות זו את זו**, ואם אינו יודע לומר את כל הברכות, יאמר את אשר הוא יודע.[72]

אבל **תקיעות** של ראש השנה, **וברכות** מלכיות זכרונות ושופרות **של ראש השנה, ושל יום הכיפורים** של היובל — **מעכבות** זו את זו. ואם יודע לתקוע תקיעה ולא תרועה, או להיפך, לא יתקע כלל.

וכן אם אינו יודע לברך את כל הברכות לא יברך את מקצתן.[73]

והוינן בה: **מאי טעמא**? מדוע ברכות ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו ודינן שונה מברכות תענית?[74]

ומשנינן: **אמר רבה**: מפני שיש להם סדר שבו מרצים שלשתם יחד, שכך **אמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני בראש השנה: מלכיות, זכרונות ושופרות:**

מלכיות — כדי שתמליכוני עליכם.

זכרונות — כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה.

ובמה? בשופר [ולכן אומרים שופרות].

שנינו במשנה: **מי שבירך** מלכויות זכרונות ושופרות בתפלת המוסף. **ואחר כך נתמנה** [הזדמן] **לו שופר — תוקע ומריע ותוקע** שלש פעמים.

ומדייקינן: **טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא**, משמע ממשנתנו שהטעם שתוקע שלא על סדר התפילה הוא משום שלא היה לו שופר בשעת התפילה.

הא הוה ליה שופר מעיקרא, מכלל שאם היה לו שופר בשעת התפילה, **כי שמע להו — אסדר ברכות שמע להו**. עליו לשמוע את סדר התקיעות על סדר הברכות [מלכיות זכרונות ושופרות].

רב פפא בר שמואל קם לצלויי, עמד להתפלל מוסף ביחיד.

אמר ליה לשמעיה, אמר לשמשו: **כי נחירנא לך**, כאשר אני ארמז לך בקולי שסיימתי ברכה [מברכות מלכיות זכרונות ושופרות] — **תקע לי** כמו שתקנו חז"ל לתקוע על סדר הברכות.

אמר ליה רבא: לא אמרו חכמים לתקוע על סדר הברכות, **אלא בחבר עיר** בחבורה של הציבור, בעשרה אנשים.

אבל יחיד — גומר את תפילתו, ואחר כך תוקע את כל התקיעות יחד.

תניא נמי הכי כדברי רבא:

כשהוא שומען לתקיעות השופר, צריך שיהיה:

א. **שומען על הסדר** של התקיעות שהתקין

---

72. ר"ן, רא"ש. ומרש"י משמע שהכוונה שאם בירך ולא תקע יצא. אבל אי אפשר ליישב זאת בלשון הברייתא. ואף המשך המשנה קשה לפי זה. ועיין היטב ברא"ש.

73. ר"ן. עי"ש וברא"ש.

74. ריטב"א.

רבי אבהו [א. תקיעה שברים תרועה תקיעה. ב. תקיעה שברים תרועה. ג. תקיעה תרועה תקיעה].

וצריך שישמע תחילה תקיעה, אחר כך תרועה ותקיעה, ולא יקדים תרועה לתקיעה ראשונה.(75)

ב. **ושומען** לתקיעות על **על סדר ברכות** [תשר״ת למלכויות, תש״ת לזכרונות, ותר״ת לשופרות].

במה דברים אמורים, כששומען **בחבר עיר**, במנין.

אבל אם אדם מתפלל **שלא בחבר עיר**, שלא בציבור — **שומען על הסדר**, כפי שסדרו חז״ל שלש סדרות, ובכל סדר תקיעה תרועה ותקיעה [תשר״ת, תש״ת, תר״ת].

ושומען שלא על סדר ברכות [מלכיות זכרונות ושופרות], אלא תוקע אחר תפלת מוסף, תשע תקיעות זו אחר זו.

ג. **ויחיד שלא תקע** בעצמו — **חבירו תוקע לו** להוציאו ידי חובתו.

ויחיד שלא בירך את הברכות שבתפילה — **אין חבירו מברך עליו** להוציאו ידי חובתו, אם הוא בקי בעצמו.(76)

ד. **ומצוה שבתוקעין** [דהיינו תקיעת השופר] **יותר** חשובה **מן המברכין**. ממצות ברכות התפילה.

כיצד?

אם היו לפניו **שתי עיירות**.

באחת תוקעין, ובאחת מברכין — הולכין למקום שתוקעין כדי לצאת מצות תקיעת שופר דאוריתא, **ואין הולכין למקום שמברכין**, היות שהברכות הם מצוה מדרבנן בלבד.

ומקשינן: **פשיטא**, פשוט ומובן מאליו שעדיף לצאת ידי התקיעה. שהרי **הא** [התקיעה] **דאורייתא, והא** [התפילה] **דרבנן**. וודאי שמצוה דאורייתא חשובה יותר ממצוה דרבנן! ומדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה?

ומשנינן: **לא צריכא**, לא הוצרכה הברייתא להשמיענו דבר זה, אלא לומר לך, **דאף על גב** אם אירע:

דהא, ודאי, שאם ילך למקום שמברכים, ודאי יהיו שם עשרה אנשים והש״ץ יוציאם בברכות. **ואילו הא**, תקיעת השופר היא **ספק**, כי שמא כבר תקעו הציבור והלכו לבתיהם.

בכל זאת עדיף ללכת למקום שיתכן שיקיים שם מצוה דאורייתא, אף על פי שהוא ספק, מאשר ללכת למקום שודאי יקיים בו מצוה דרבנן.

שנינו במשנה: **כשם ששליח ציבור חייב** להתפלל בעצמו [שהרי אין אדם אחר מוציאו ידי חובה] — **כך כל יחיד ויחיד** חייב להתפלל בעצמו, ואינו יכול לצאת בתפילת הש״ץ [בין בראש השנה בין בשאר ימות השנה].

רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

---

75. ר״ן.

76. ר״ן.

תניא: אמרו לו חכמים לרבן גמליאל: לדבריך, למה צבור מתפללין בלחש? הרי שליח צבור מוציאם בתפילתו!

אמר להם: כדי שבאותו הזמן אף השליח ציבור יתפלל בלחש, **להסדיר שליח צבור תפלתו.**

כי בימיהם לא היו מצויים סידורים והתפללו בעל פה, והש"ץ היה מתפלל תחילה בלחש, כדי לחזור על תפלתו שתהא סדורה בפיו, ולא יתבלבל.

אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? הרי כל יחיד ויחיד חייב להתפלל בעצמו!

אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי, ואף על פי שאנחנו [חכמים] אמרנו שכל יחיד חייב להתפלל בעצמו, הדברים אמורים רק ביחיד הבקי בסדר התפילה. אבל מי שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ.

אמר להם רבן גמליאל: מאחר ואתם מודים שהש"ץ מוציא את מי שאינו בקי, אם כן, **כשם שמוציא את** מי **שאינו בקי — כך מוציא את הבקי!**

אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: לאחר שנחלקו חכמים על רבן גמליאל, חזרו בהם, **ומודים חכמים לרבן גמליאל** שהש"ץ מוציא אף את הבקי.

ורב אמר: עדיין היא מחלוקת.

שמעה רבי חייא בריה דרבה בר נחמני את השמועה האמורה כאן. [מחלוקת רבי יוחנן ורב האם חכמים חזרו בהם].

אזל אמרה לשמעתא, הלך ואמר שמועה זו קמיה בפניו **דרב דימי בר חיננא.**

אמר ליה רבי חייא בריה דרבה בר נחמני לרב דימי בר חיננא: **הכי אמר רב: עדיין היא מחלוקת.**

אמר ליה, רב דימי ענה לרבי חייא: אף **רבה בר בר חנה** שאמר בשם רבי יוחנן: מודים חכמים לרבן גמליאל, **נמי, הכי קאמר,** כך הוסיף ואמר:

כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא, כאשר אמר רבי יוחנן דבר זה, **אפליג,** נחלק **עליה ריש לקיש, ואמר עדיין היא מחלוקת.**

ותמהינן על אשר אמרנו בשם רבי יוחנן שמודים חכמים לרבן גמליאל: **ומי אמר רבי יוחנן הכי!?** וכי יתכן שרבי יוחנן אמר כך?!

והאמר רבי חנה ציפוראה [מהעיר ציפורי] **אמר רבי יוחנן: הלכתא כרבן גמליאל.**

ומאחר שרבי יוחנן אמר **"הלכתא" — מכלל דפליגי!** מוכח שחכמים חולקים עליו!

שהרי, אם הכל מודים בדבר, אין צורך לפסוק הלכה בדבר זה!

ומתרצינן: **כי סליק רבי אבא מימי,** כאשר לה-א
רבי אבא הפליג בספינה לים [לארץ ישראל], וחזר, **פירשה,** פירש את דברי רבי יוחנן על פי מה ששמע מחכמי ארץ ישראל:

מה שאמר רבי יוחנן: **מודים חכמים לרבן גמליאל** — מדובר **בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים** שביובל, שאף הבקי יוצא ידי חובתו בחזרת הש"ץ. והטעם יבואר להלן.

ומה שאמר רבי יוחנן: **הלכה** כרבן גמליאל, שיש לדייק מדבריו, **מכלל דפליגי**, שחכמים עדיין חולקים על רבן גמליאל — מדובר **בברכות דכל השנה**. שבזה חכמים סוברים שאין הש"ץ מוציא את הבקי.

ופרכינן: **איני!** אין זה כך. כי:

והאמר, הרי אמר **רבי חנה ציפוראה** [מהעיר ציפורי] **אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים** שביובל. ומכאן, שאף בברכות ראש השנה ויום הכיפורים חולקים חכמים על רבן גמליאל!

ולכן, הגמרא מתרצת באופן אחר:

אלא, אמר רב נחמן בר יצחק: מאן מודים מי הם החכמים שאמר רבי יוחנן עליהם שהם מודים לרבן גמליאל? — **רבי מאיר** הוא, ולא שאר החכמים.

ומה שאמר רבי יוחנן **הלכה** כרבן גמליאל, שיש לדייק מדבריו — **מכלל דפליגי** — שחולקים על רבן גמליאל — אלו הם **רבנן**, שאר החכמים, חוץ מרבי מאיר, שעדיין עומדים במחלוקתם ולא הודו לרבן גמליאל.

דתניא: בברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים שביובל, **שליח ציבור מוציא** את **הרבים ידי חובתן** ואפילו את הבקיאים, **דברי רבי מאיר**, שהודה לרבן גמליאל בברכות ראש השנה ויום הכיפורים בלבד.

וחכמים אומרים: כשם ששליח ציבור חייב להתפלל בעצמו, **כך כל יחיד ויחיד** הבקי בתפילה, **חייב** להתפלל בעצמו.

והגמרא מבארת את טעמו של רבי מאיר, שמחלק בין ברכות ראש השנה ויום הכיפורים לתפלת כל ימות השנה:

והוינן בה: **מאי שנא הני**, מדוע שונות הברכות של ראש השנה, ושל יום הכיפורים שביובל, מברכות כל השנה?

אילימא משום דנפישי קראי, אם נבאר שיש פסוקים רבים במוספין של ראש השנה, ויום הכיפורים של יובל, מפני שמזכירים שם את פסוקי קרבנות המוסף, ואת פסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות. וחששו שהיחידים יטעו בהם מחמת שהם מרובים, ולכן תיקנו שאף הבקיאים יוצאים בחזרת הש"ץ.

אי אפשר לומר כך. כי:

והאמר, הרי אמר **רב חננאל אמר רב: כיון שאדם אמר** בתפילת מוסף: "נעשה ונקריב לפניך [קרבנות מוסף] כמצות רצונך, וכמו **שבתורתך כתוב לאמר" — שוב אינו צריך** לומר את פסוקי המוספין! (77)

אלא, זה שברכות ראש השנה, ויום הכיפורים של היובל שונות מתפלות שאר ימות השנה, הוא **משום דאושי ברכות**, שהברכות עצמם תשע הן, והן ארוכות, ומטעות, והכל אינם בקיאין בהם.

---

77. כך פירש רש"י. והיינו, שפסוקי קרבנות מוסף אינן מעכבים. [ובלבד שאמר "נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך"] אבל פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות מעכבים.

אבל רבותיו של רש"י פירשו, שרב חננאל אמר שגם פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מעכבים.

ולפיכך תיקנו שאפילו הבקיאין יוצאים בחזרת הש״ץ.

גופא. עתה דנה הגמרא בגוף דברי רב חננאל אמר רב, שהוזכרו לעיל:

אמר רב חננאל אמר רב: כיון שאדם אמר בתפילת מוסף: ״נעשה ונקריב לפניך [מוספין] כמצות רצונך, **וכמו שבתורתך כתוב לאמר״ — שוב אינו צריך** לומר את פסוקי המוספין.

סבור מינה, בני הישיבה הבינו, **שהני מילי ביחיד,** שהדברים אמורים דוקא בתפילת היחיד.

אבל בצבור — לא אתמר, לא נאמר דין זה. אלא בצבור צריך לומר את פסוקי המוסף.

אתמר, נאמר בבית המדרש: **אמר רבי יהושע בן לוי: אחד יחיד ואחד צבור, כיון שאמר** בתפילתו ״**ובתורתך כתוב לאמר״ — שוב אינו צריך** לומר את הפסוקים.

ואגב ששנינו לעיל בדברי רבן גמליאל שהתקינו את תפילת לחש כדי שהש״ץ יסדיר תפילתו בפיו, מביאה הגמרא מימרא של רבי אלעזר בכעין זה:

אמר רבי אלעזר: לעולם ימדיר אדם תפילתו,

ורש״י תמה על כך: הרי לדעת חכמים [לעיל לב א] אין פוחתין מעשרה מלכיות ועשרה זכרונות ועשרה שופרות. ואפילו רבי יוחנן בן נורי שסובר שאין זה מעכב בדיעבד, בכל זאת גם לדעתו שלשה פסוקים מעכבים.

ולפיכך רש״י פירש שדוקא פסוקי קרבנות המוספין אינם מעכבים. וכן דעת הרז״ה [לעיל ח ב בדפי הרי״ף].

אבל רוב הראשונים מפרשים כרבותיו של רש״י. ונאמרו כמה תירוצים על קושית רש״י:

א. דעת רבנו תם. שמי שאמר ״ובתורתך כתוב לאמר״ [בסדר ברכת מלכיות או זכרונות ושופרות], יצא בזה ידי פסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות. ודוקא אם התחיל להזכיר פסוקים, לא יפחות מעשרה לרבנן, ומשלשה לרבי יוחנן בן נורי. [תוספות, ורא״ש].

ב. הר״ן פירש שרב חננאל סובר כרבי יוחנן בן נורי, שאם אמר שלשה פסוקים יצא. וכך אמר רב חננאל: אם אמר במלכיות ״כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בכבוד. ככתוב בתורתך, וכן כתוב בדברי קדשך. וכן כתוב על ידי הנביאים״, יצא. והרי זה כאילו הזכיר שלשה פסוקים למלכיות זכרונות ושופרות. [הר״ן לעיל ח ב בדפי הרי״ף ד״ה כיון].

ג. הרמב״ם [שופר ג ח] כתב שאם אמר ״ובתורתך כתוב לאמר״ והזכיר פסוק אחד של תורה יצא. ותמה עליו הר״ן [שם] הרי זה שלא כדברי חכמים ורבי יוחנן בן נורי. [שהרי משמע מהרמב״ם שלא כהתירוצים הנ״ל].

ופירש הרב המגיד שם, שלדעת הרמב״ם רבי יוחנן בן נורי אמר שלא יפחות משלשה פסוקים למלכיות זכרונות ושופרות בסך הכל. דהיינו שלכל אחד מהם צריך לומר פסוק אחד.

ורב חננאל סובר כרבי יוחנן בן נורי, ובא לחדש שאותו פסוק אחד צריך להיות פסוק מן התורה, ולא מן הנביאים או הכתובים.

[להלכה: הרמ״א בסימן תקצא סעיף א הביא את דברי רבנו תם, שאם לא התחיל לומר שום פסוק אלא ״ובתורתך כתוב לאמר״ יצא.

והמשנה ברורה הביא בשם מגן אברהם שהעתיק את דברי הר״ן שצריך לומר אף ״ובדברי קדשך כתוב לאמר״ ״ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר״. וזה כדברי הר״ן].

ישנן את תפילתו, כדי שלא יתבלבל, ורק **אחר כך יתפלל.**

אמר רבי אבא: מסתברא מילתיה דרבי אלעזר בברכות של ראש השנה, ושל יום הכפורים, ושל פרקים, מועדים.

אבל בתפילה **דכל השנה — לא** צריך לשנן אותה לפני שמתפללים, כי מן הסתם היא שגורה בפיו ולא יטעה.

איני! הרי יש סתירה לדברי רבי אבא:

והא רב יהודה מסדר צלותיה, ומצלי. היה משנן את תפלתו עד שתהא סדורה בפיו, ורק אחר כך התפלל!

ומתרצינן: **שאני**, שונה רב יהודה משאר האנשים. שרב יהודה היה עסוק בתלמודו והיה מסיים כל שלשים יום את תלמודו, ורק אז היה מתפלל.

וכיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי — כפרקים דמי.

מאחר שבין תפילה אחת לחברתה היה ממתין שלשים יום, הרי זה כתפילת הרגלים, שיש חשש שבתוך השלשים יום הללו נשכח ממנו סדר התפילה, ואינו שגור על לשונו.

ועתה הגמרא דנה בדעת רבן גמליאל, הסובר שהש"ץ מוציא בתפילתו אפילו את היחידים הבקיאים בסדר התפילה:

אמר רב אחא בר עוירא, אמר רבי שמעון חסידא: פוטר היה רבן גמליאל אפילו את **העם שבשדות**, שאינם שומעים את הש"ץ, ואף על פי כן הם יוצאים בתפילתו.

ומלשון רב אחא בר עוירא [שאמר בשם רבי שמעון חסידא] "אפילו עם שבשדות", משמע, **שלא מבעיא** שהוא פוטר **הני דקיימי הכא**, שאין צריך לומר שהש"ץ פוטר את האנשים הנמצאים בעיר ולא בשדות, ואפילו כשאינם בבית הכנסת.

ותמהינן: **אדרבה!** מסתבר יותר לפטור את אנשי השדות מאנשי העיר. שהרי **הני**, אנשי השדות, **אניסי**, אנוסים מלבוא לבית הכנסת, שהרי הם מחוץ לעיר, ואילו **הני**, אנשי העיר, **לא אניסי**, שהרי הם קרובים לבית הכנסת, ויכולים לבוא!

וראיה לדבר: **דתני אבא בריה דרב בנימין בר חייא** ברייתא: אף על פי שהעם שבשדות הם מתברכים על ידי ברכת הכהנים, בכל זאת **עם שמאחורי כהנים — אינן בכלל ברכה**, כי הם יכולים לבוא לפני הכהנים, ויפנו הכהנים אליהם ויברכום.

ולכן, אם לא באו אינם בכלל הברכה.

ומכאן נלמד, שאף לענין לצאת בחזרת הש"ץ, מסתבר יותר לפטור את העם שבשדות שאינם יכולים לבוא, מאשר לפטור את אנשי העיר שיכלו לבוא ולא באו!

אלא, כי אתא כאשר בא **רבין** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יעקב בר אידי**: כך **אמר רבי שמעון חסידא:**

לא פטר רבן גמליאל את מי שאינו שומע את חזרת הש"ץ, **אלא** רק את **העם שבשדות.**

מאי טעמא? — משום דאניסי במלאכה, מפני שהם אנוסים במלאכתם שבשדה, ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת.

אבל אדם הנמצא **בעיר**, ולא בא לבית הכנסת — **לא** יוצא בתפילת הש״ץ.[78]

הדרן עלך יום טוב

וסליקא לה מסכת ראש השנה.

---

78. על פי ר״ח, וטור או״ח תקצא. והוסיף הטור, שמצוה שיתפללו היחידים, כי מי שרוצה לצאת בתפילת הש״ץ צריך שיכוין לכל מה שאומר הש״ץ, ואם חיסר אפילו מילה אחת לא יצא, ואין כל אדם יכול לעמוד בזה.

הילכך, טוב שיתפלל כל יחיד ויחיד. וכן נוהגין. [ועיין שם ובבית יוסף].